

בס"ד

ירחון

האוצר

כסלו התשפ"ג

גיליון ע"ב

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

מפתח האוצר

בשער האוצר א

= אוצר הגנוזים =

ה בדין אכילת קדשים למשחה
הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

ח שמירה על כבוד המתים
הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

ט תשובות ממרן הגר"ק בענייני חנוכה ושאיילת טל ומטר
הרב מ. ש. עקיבא כהן

= אוצר אורח חיים =

לב פתרונו של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלות השחר
הרב שמואל פריץ

נה האם הש"ץ אומר קריאת שמע בקול רם או בלחש
הבה"ח יצחק פריץ

ס האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה או עונים רק קדוש ברוך וימלוך
הרב עמנואל מולקנדוב

סט ציפורניים שנפלו במקום הילוך גברים בלבד
הרב אלחנן פרינץ

עד דיון בהצעה מעשית לרכיב המיועד עבור הפעלה חשמלית ב'שנים שעשאוה'
הרב אליעזר טויק

פ בדין יום כיפור מכפר לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר הוידוי [מאמר תגובה]
הרב עובדיה יוסף

פז האר"י ומרן הב"י - תגובה למאמרים בעניין הוידוי בין התקיעות
הרב עידוא אלבה

מפתח האוצר

= אוצר יורה דעה =

בדין זיעה של בשר או חלב שדינה כפרווה צג
הרב בנימין יצחק הלוי

האם אכילת מאכל אסור באונס גורמת לטמטום הלב [מאמר תגובה] צה
הרב אלאור כהן

בעניין לא ילבש לאיש בטבעת קה
הרב מתתיהו גבאי

בגדר איסור נטילת שכר בת"ת ובמצוות קי
הרב שמואל משולמי

הפרשת חלה לאחר האכילה קטו
הרב יואל שילה

הערות וקושיות: בדין סחורה במאכלות אסורות - הרב הראל דביר קכא

= אוצר אבן העזר =

ברכת שבע ברכות תחת החופה כאשר אחד מהעדים קרוב או פסול קכה
הרב מיכאל ספראי

הערות וקושיות: שאלה בשלום אישה, ביאה דרך איברים, ואהבת לרעך כמוך מחיים - הרב הראל דביר ... קלא

= אוצר חושן משפט =

גדרי חיוב נהנה מחברו ומשביח שדה חברו קלה
רבי יעקב דוד אילן

הזקק מפירות עץ שנשרו לרחוב קמד
רבי צבי יהודה בן יעקב

מתה מחמת מלאכה קס
הרב איתי יוסף וידר

מפתח האוצר

בעניין דינא דמלכותא דינא במציאה והמסתעף קפא
הרב אפרים כחלון

שכירות שדות בא"י לנכרים קצד
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

האם מותר להשיב מכה למכה קצט
הרב משה בוטון

= אוצר קדשים =

בדין גיד הנשה במוקדשין ובנבלה ובעולה ריג
רבי איתמר גרבוז

= אוצר חקר ועיון =

מצוות שאינן תלויות בארץ - ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל רכג
הרב נריה גוטל

תנאי בקיום מצוה רמט
הבה"ח יונתן מנוסי

הכנת דברי רב פפא "יש מהם כיוצא או לאו כיוצא בהם" רעו
הרב עמיחי כנרתי

חידושו של הגר"ש פישר בשיטת הרמב"ן - בגדר דינים שנצטוו עליהם בני נח רפ
הרב אוריאל בנר

= אוצר הספרים =

סקירת הספר שולחן מלכים - ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים ומלחמות
פרק א רפז
הרב רועי הכהן זק

לסדרה של מסכת בבא קמא רצ

מפתח האוצר

הרב יצחק מאיר יעבץ

דרך לימוד הפלפול 'גג על גג' רצד
הרב דוד טרייטל

הערות הקוראים שח

כשרות אתרוג ירוק שח

מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה הי מינייהו קדים שט

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יְקָרוֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּלְיוֹן ע"ב – כִּסְלוֹ הַתּשַׁפ"ג, הָאוֹצֵר בְּתוֹכוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים
בְּכָל מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַד אֹמֵן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



ע"ז כה. "מאי ספר הישר א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב
שנקראו ישרים שנא' (במדבר כג, י) תמות נפשי מות ישרים וכו'. ר"א אומר זה ספר משנה
תורה ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב (דברים ו, יח) ועשית הישר והטוב בעיני ה'. ר'
שמואל בר נחמני אמר זה ספר שופטים ואמאי קרו ליה ספר הישר דכתיב (שופטים יז, ו)
בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה וכו'".

העירו, היאך אפשר להשוות את מה שנקראו ספר בראשית ספר האבות וספר דברים
'ספר הישר' על שם מעלתם, לספר שופטים, שלכאורה המשמעות של 'איש הישר בעיניו
יעשה' היא במשמעות שלילית?

אמנם נראה שרבותינו לא שפטו את ספר שופטים ואת האמור בו 'איש הישר בעיניו
יעשה' רק באופן שלילי, אלא ראו בו גם צד חיובי. נאמר (קהלת ז, כט) 'האלוהים עשה את
האדם ישר' והיינו שיושר הוא התכונה בה עשה האלוקים את האדם. תכונה זו אינה באה
מכוח ציווי או לימוד של משהו חיצוני מהאדם, אף כתורת ה' וציווי, היא באה מעצם
תכונת הנפש ע"פ היושר שעשאה אלוקים.

לתכונה זו צריכים בפרט במקום שאין ציווי חיצוני ברור, או הנהגה שלטונית מסודרת.
תכונה זו באה לידי ביטוי אצל האבות, קודם מתן תורה שלמדו תורה מעצמם, כמו
שאמרו רבותינו על כליותיו של אברהם אבינו שלימדו אותו תורה. וכן בספר דברים,
כשבא משה רבינו להוסיף על ציווי התורה בספרים הקודמים באומרו 'ועשית הישר
והטוב', והיינו מעבר לציווי, או במקום שאינו, יש לכוון את ההנהגה של האדם ע"פ הצו
היושר הפנימי. וכן בתקופה שאין שלטון מסודר, כבספר שופטים, באה לידי ביטוי תכונה
זו, כמו שאמרו רבותינו (תוספתא סוכה פ"א ה"ט) 'אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד שופט'.
והיינו שבאו לידי ביטוי כוחות היושר והמשפט הגנוזים והחבויים בכל שבט ושבט מעם
ישראל - לידי ביטוי, דווקא בתקופה זו שהיתה לכאורה תקופת חושך ואפלה.

גם על תקופת הגלות, אמרו רבותינו (שה"ש רבה ד, ד) על הקרא (ישעיהו נד א) 'פִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמְמָה מִבְּנֵי בְּעוֹלָה' הוי צדיקים העמידה לי בחורבנה יותר מצדיקים שהעמידה לי בבנינה. כי אמנם אין את סמכות ההנהגה הרוחנית כסנהדרין בחורבן הבית, וההנהגה, אם היא בכלל קיימת, היא מוחלשת ללא סמכות וכוח, מצד שני הלא היא לגמרי מגלמת את רוח העם, ואת הצורך השונה בהנהגה לפי כל דור ודור, כרבותינו שבכל דור ודור, המשמשים בהנהגה טבעית שהיא בסופו של דבר רוח ה', והתפשטות הנהגתו בכל דור ודור לפי ענינו. מה שאין כן בהנהגה קבועה המונחת בביכול מלמעלה, המעקרת את הטבעיות ואת מקוריות רוח העם וענינו.

דבר זה בא לידי ביטוי גם בירחונינו, שצמח כאילו משום מקום, ומהווה כלי מבטא לכל החכמים היושבים כל אחד במקומו וכותבים את הגיגי ליבם בתורה, חודש אחרי חודש. זו תופעה מפליאה מאד למתבונן על כך מהצד - במבט של יושר, וה' יעזור שזה ימשך כך עוד ועוד לטובת עולם התורה די בכל אתר ואתר.



אוצר הגנזים

בדין אכילת קדשים למשחה ♦ שמירה על כבוד המתים ♦ תשובות ממון
הגרח"ק בענייני חנוכה ושאילת טל ומטר

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל
ראש ישיבת טלוז, בעל נתיבות מרדכי

בדין אכילת קדשים למשחה

מכתב א' - הערה בדין אכילת קדשים למשחה - לגדולה*

בע"ה - אסרו חג דשבועות, תשי"ח

מע"כ ידידי עוז הגר"מ סוויצקי, שליט"א, שלום וברכה נצח!

אחדשה"ט,

אמש טלפן אלי הרב מנחם מנדל פוליקוף מבלטימור והודיעני שרוצה להיות מעומד לנשיאות הסתדרות הרבנים בכנוס הבא, נגד רקמן. פוליקוף הוא מהאגף הימני ולוחם בדיוניהם עבור הפס"ד של ראשי הישיבות.

אין ספק שלא ינצח אבל הרי נחוץ לנו להחזיק באגף ימין בקרב ההסתדרות מכמה טעמים והוא כנראה כעת היחיד שאפשר להם להציג. אכן אין רצונו להכנס במערכה אם לא ישמע שגדולי התורה בעלי השפעה יסכימו לזה ולכן בקשני לפנות לאחדים שאני מכיר להודיע אם יסכימו, ובקשני שאכתוב בזה גם להדר"ג שליט"א שיש לו חוג מושפעים בבוסטון והסביבה.

פניתי גם להגר"מ פיינשטיין והגר"א קוטלר, שליט"א. בחשבי שבענין כדאי לטפל בו נכנסתי בזה ואבקשו להודיעני דעתו.

פ"ש מבניו היקרים, נ"י.

מנא, ידידו עוז, דושת"ט ושלום כא"ל, מכבדו ומעריצו כרו"ע,

מרדכי גיפטר

מסתפק אני בדין למשחה באכילת קדשים אם הוא לעכובא כדמשמע מפשטות דרש"י ביומא י"ד, א' [ד"ה מי לא], אבל יש לומר דכיון דאכילת קדשים היא מצות חפצא - כמו שבי' החת"ס ז"ל - א"כ שפיר גזרינן התם כיון דאפשר להמצוה להתקיים כהלכתה בכהן אחר שאיננו אונן.

(א). זכינו לפרסם מאמרים נוספים מכת"י רבינו זצ"ל, במסגרת ירחון האוצר (מ"ו וס"ח). מכתב זה כקודמו נשלח לידידו ורעו הגאון רבי מרדכי סאוויצקי זצ"ל, אב"ד בוסטון, בעל בריכת המלך ועוד חיבורים חשובים, פוענח ונמסר על ידי ידידנו עוז הרב יוסף סאוויצקי שליט"א, ובאדיבות בני משפחת סאוויצקי המעטירה, ותשו"ח להם. במכתב זה יש גילוי על עמידה בפרץ של רבינו, בבחינת 'בינו שנות דור ודור'.

פרסום המכתב נעשה לעילוי נשמתו של אבינו מורינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל ת.נ.צ.ב.ה. עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה], לזכרו ולע"נ של הקדוש יוסף דב ויסמן הי"ד, מתלמידי ישיבת חברון, ת.נ.צ.ב.ה. וימליצו טוב בעדינו. התודה והברכה להרב הראל דביר שליט"א על הערתו בנידון. ולהרב משה אהרן שליט"א על השלמת הצינונים. דוד לוי.

(ב). הערת העורך (הרב דוד לוי): ראה בשו"ת חת"ס (או"ח מט) ובחידושי לנדרים (יו, ב): "... כן הוא ע"כ במצות עשה דאכילת קדשים, ואכלו אותם אשר כפר בהם, נהי אם מגיע לכהן א' כזית א' קיים מ"ע באכילתו מ"מ כשמגיעו כפול עכ"פ מתקיים מצות אכילת הקדשים ההוא בין כל הכהנים בצירוף, וע"י כולם נעשית המ"ע כיון שעכ"פ מתקיים ואכלו אותם". ויסוד הדברים כבר נודע בשם שו"ת בית הלוי (א, ב).

ולכאורה אכילה גסה ג"כ אינה למשחה והרי מבואר ביבמות [מ, א] ובהוריות [י, ב] דבאכילה גסה יצא ידי מצות, נא להודיעני דעתו הרחבה בזה, הספק עלה אצלי במו"מ עם חכ"א מאה"ק (=מארץ הקודש).²



מכתב ב'

עוד בענין דין למשחה באכילה גסה

בע"ה - ד' בהעלותך, תשי"ח

מע"כ ידידי עוז הגר"מ סאוויצקי שליט"א, שלום וברכה נצח!

אחדשה"ט,

רב תודות עבור מכתבו. הרי כתבתי למר שנחוץ לנו להחזיק באגף ימיני ועלינו לעשות כן לפי המצב. יותר מזה הרי אי אפשר. ודאי שכדאי בזיון וקצף בכל ענין הפס"ד של ראשי הישיבות, אבל מה נעשה שהאמת נעדרת ואנשי אמנה אבדו.

ו[ב]גין הספק שלי", הנה אמנם כן התוס' כ' דתרי מיני אכילות גסות נינהו [יבמות מ, א ד"ה אכילה], אבל אני לאכילה גסה דמס' הוריות [י, ב] כיוונתי דאינה מעכבת, ומ"מ נראה דאינה בכלל למשחה. אולם כ"ז אם נפרש דכוונת התוס' שיש ב' מדות ב"גסה". אבל בתו"י שם ביבמות פירשו באופן אחר בכוונת התוס', אשר לדבריהם אין רא"י ממס' הוריות.

ג). הערת העורך (הרב הראל דביר): בשולי דברי רבינו זצ"ל, הנה דברי רש"י ביומא י"ד באו לבאר את דעת ר' יהודה שכהן אונן אינו עובד שמא יאכל, ולכאורה אין מזה ראייה שדין למשחה מעכב בדיעבד, ועדיין ניתן להבין שלא נאמר אלא לכתחילה, וכדמסבר לה רבינו עצמו, שיש היגיון לגזור גם אם הדין אינו מעכב. ומדברי רבינו תשובה מוצאת לטענה שהייתה יכולה להיטען בנידוננו, שלדעת רבים, בדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד (עי' עין זוכר מערכת א אות נו ומערכת ד אות ט), שהרי רבינו מפרש לה, מדוע שבנידוננו יהיה חילוק. ויש להוסיף, שלכאורה לא שנה עליו הכתוב לעכב. וחיפשתי התייחסות לנידוננו בקונטרס תא שמא (גרליץ) חלק יד, העוסק כולו בדיני למשחה לגדולה, בתבנית ספר המשנ"ב, ולא מצאתי. ורק מצאתי שהאר"י טובא (פ"א ס"א) לבסס את הקביעה שדין למשחה לגדולה הוא מדאורייתא.

ד). מכתב שני בנושא זה הממוען אף הוא להגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל, אב"ד בוסטון, בעל מראה אש ועוד, באדיבות משפחת סאוויצקי הנכבדה, פוענח ונמסר על ידי ידידנו הרב יוסף סאוויצקי שליט"א. במהלך העריכה נוספו ציונים, והשלמת הנושאים בהערות שוליים. דוד לוי.

ה). ראה במכתב הקודם מרבינו.

ו). תוס' יבמות [שם]: "אכילה גסה ביוה"כ פטור - וא"ת דאמר בפרק מי שאמר הריני נזיר (נזיר דף כג. ושם) כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ (הושע יד) משל לב' בני אדם שצלו פסחיהן אחד אכלו לשם פסחו ואחד אכלו אכילה גסה ומשמע התם דתרווייהו נפקי אלמא הוא אכילה וי"ל דתרי עיני אכילה גסה הם".

ז). בבלי הוריות [י, ב]: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו במ פושעים יכשלו במ? משל לשני בני אדם שצלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - צדיקים ילכו במ, זה שאכלו לשום אכילה גסה - ופשעים יכשלו במ".

ח). תוס' ישנים [יבמות שם]: "וי"ל דתרי עיני [אכילה גסה] הוו מאכילה גסה, היכא שאכל כל צרכו והסיח דעתו מלאכול עוד כשאכל יותר לא מקרייא אותה אכילה גסה, אבל היכא דלא הסיח דעתו אכן אוכל הוא יותר מדאי שהיה שבע בפחות מקרי אותה אכילה גסה".

בדין אכילת קדשים למשחה

אולם בדבריהם יל"ע טובא, דכיון דאכל כדרכו ופסק מלאכול הרי הוא מצוה גמורה כהלכתה, ואיך ס"ד בכגון דא לומר שזה בכלל פושעים. ואולי מכיון שאח"כ חזר ואכל אכילה גסה, הרי נמצא דבמה שאכל אח"כ ליכא קיום מצוה דאכילת הפסח ובטל מצות החפצא והוי פושע בזה.

והנה בההיא דתמורה כ"ג [ע"א] – שהם דברי הרמב"ם במע"ק [פ"י הי"א] – נראה ברור דלאו היינו אכילה גסה דמס' יבמות, דא"כ למ"ל קרא דיאכלוה לזה, הרי כלל הוא בכה"ת דאכילה גסה לאו שמה אכילה [יבמות מ, א. ב"ק ק, א], וא"כ שוב מנ"ל דהוי לעכובא ואין כאן מצות אכילה כלל, הרי אפשר דזהו רק למצוה.

וצל"ע בההיא דתמורה דתי[פן]ל (=דתיפוק ליה) דבעינן למשחה, ולמ"ל קרא דיאכלוה, ולכאורה משמע דמצד דלמשחה לא הוי לעכובא וקמ"ל קרא דיאכלוה דהוי לעכובא, וצ"ע.

ביתר ראיותיו לא מצאתי הכרח, אך ורק מראיתו מההוא דזבחים כ"ח [ע"א] דאין מחשבין על עור האלי, דהוי בכלל אין דרכו לאכול מצד למשחה, ולבד מה שי"ל דכל שאין למשחה אף דהויא אכילה מ"מ לא הוי בכלל "דרכו לאכול". הנה לבד זה נראה דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו [יבמות קד, א ועוד], ועור הרי אין ראוי לקיים למשחה, ושפיר הוי בזה לעכובא.



בענין עובר ירך אמו

בתוס' ר"י הזקן לקידושין כ"ד, ב', כתב דהא דהושיט ידו דאינו יוצא לחרות מקרא דושחתה", היינו שאין יוצא לחרות כשיוצא לאויר העולם, ומשמע לי מדבריו ראי' לדברי הגאון ר' ברוך דוב וצ"ל דלמ"ד עובר ירך אמו, תרי דיני עבדות איתנהו בעובר: א. מצד האם מדין ירך אמו ב. מצד עצמותו מדין האשה וילדי", ולכן אף אם יש כאן דין יציאה בראשי איברים היינו בדין עבדות דמצד עצמו, אבל בדין עבדות דמצד האם אין כאן יציאה. פ"ש מבניו היקרים, עוסקים בתורה, נ"י.

מנאי, ידידו דושה"ט ושלוש כא"ל, אוהבו מלונ"ח,

מרדכי גיפטער



ט). בבלי תמורה: "יאכלוה מה ת"ל - שאם היתה אכילה מרובה, אין אוכלין עמה חולין ותרומה - כדי שלא תהא נאכלת על הגסה".

י). רמב"ם מעשה הקרבנות: "היתה להן אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהיה נאכלת אכילה גסה, וכן בשירי המנחות".

יא). בבלי קידושין (כד, ב): "ורבנן, האי ושחתה מאי עבדי ליה? מיבעי להו לכדתניא, ר"א אומר: הרי שהושיט ידו למעי שפחתו וסימא עובר שבמעיה - פטור; מ"ט? דאמר קרא: ושחתה - עד שיכוין לשחתה".

יב). ראה קידושין (סט, א): "האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד - הולד כמותה, דברי ר' יוסי הגלילי; וחכ"א: דבריו קיימים, משום שנאמר: האשה וילדיה תהיה לאדוניה".

◆ האוצר גיליון ע"ב

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

תשובות ממרן הגר"ח"ק בענייני חנוכה ושאלת טל ומטר*

בענייני שאלת טל ומטר

א. בהא דאחר ל' יום אם הוא מסופק בהזכרת טל ומטר אי"צ לחזור, מה הדין אם חלק מה-ל' יום אמר ותן ברכה ורק בשומע תפילה אמר טל ומטר, האם ימים אלו לא מצטרפין כי התרגל בהם לותן ברכה, וגרע משבתות שלא הזכיר בהם דבר הפוך.

תשובה: עי' שו"ה סי' קי"ד דין ט"ז.

ב. נזכר בתקע בשופר ששכח טל ומטר, ובמקום להמתין לשמע קולנו טעה וחזר לברך עלינו וסיים את השמו"ע, האם י"ל דלא יצא כי חזרתו לברך עלינו היא לבטלה, ואין נחשב שתיקן את הותן טל וכיון שלא אמר אח"כ ותן טל גם בשומע תפילה לא יצא.

תשובה: מסתבר שיצא.

ג. כשמרגיש שהתרגל לומר ותן טל ממילא וכשיגרות לשון לפני ל' יום, ובתפילה אחרת אין יודע אם אמר ותן טל, ולא שמסתפק אלא חלם בברך עלינו ולא זוכר כלל, האם אמרינן שאצלו ההתרגלות מהר ולא יחזור.

תשובה: יחזור בנדבה.



בענייני חנוכה

דיני היום

א. במגילה דף ד. אמרו דבפורים יש תקנת הלכות חג בחג. האם זה גם בחנוכה או רק בפורים שזה דברי קבלה.

תשובה: חנוכה ופורים שוין.

ב. האם בחנוכה קורעים על מקום המקדש.

תשובה: כמדומה שכן.

ג. האם חיישינן לשיטות שהובאו במשנ"ב שאף אנשים לא יעשו מלאכה כשהנרות דולקים.

תשובה: לא שמענו.

* להלכה ולא למעשה.

ד. מה גדר איסור עשיית מלאכה לנשים כשהנרות דולקות, כחז"ל מ"ח או יותר חמור.

תשובה: כחז"ל מ.

ה. בביה"ל תכב, ב. כתב דאשה פטורה מכל הלל חוץ מליל פסח, שאף הן היו באותו הנס. וצ"ב אמאי פטורה מהלל דחנוכה, דהרי גם בזה נכללו הנשים [וכדחייבת בהדלקה].

תשובה: אולי מפני שאין חייבות בהדלקת הנרות בביהמ"ק. שוב כתב תשובה: לא נלחמו.

ו. שכח על הניסים בשבת האם יאמרנו בסוף בלשון בקשה, דזו בקשה שאין טבועה בקביעות.

תשובה: יכול לומר.

ז. האם אף לשו"ע שכתב דריבוי הסעודות שבחנוכה הן רשות מ"מ מקצת מצוה איכא, דמצינו בשבת דף כה: דרחיצת פניו בער"ש היא רשות, וכן לשונו ריבוי סעודות שמרבים ולא כתב שאין טעם להרבות.

תשובה: נכון (א.ה.) והוסיפו דאף בביצה דף לו: חילקו בין רשות לשבות).

ח. כתב הרמ"א דכשאומר שירות ותשבחות בסעודות "שמרבים" זה סעודת מצוה, משמע רק כשהסעודה מיוחדת לכבוד החנוכה, אך לא מהני להחשיב את ארוחת בוקר הרגילה שלו לסעודת מצוה ע"י שירות ותשבחות כי בלא"ה היה אוכל, האם נכון.

תשובה: נכון.

ט. בנ"ל, מה הדין כשמוסיף בה פרט לכבוד חנוכה, אם יהני שירות ותשבחות להחשיבה למצוה.

תשובה: אולי.

י. בהא דרק נשים פורשות ממלאכה בזמן שהנרות דולקים כי בהן נעשה הנס, צ"ע וכי במתניהו ובניו שהם אנשים לא נעשה הנס.

תשובה: עיקר הנס היה באשה.

יא. בנ"ל הרי כל נצחון המלחמות היה באנשים בחשמונאים.

תשובה: ע"י אשה נצחו (א.ה.) אולי כוונתו למה שאמר לי הגר"א צוקער שליט"א דנלחמו רק מפני שנלקחה אחותם להגמון).

יב. אמר בר"ח טבת חצי הלל האם ברכתו לבטלה או שקיים לכה"פ תקנת הלל דר"ח.

תשובה: לכאור' הוא לבטלה.

יד. שכח בר"ח טבת שהיום ר"ח ואמר הלל רק לשם חנוכה, האם למ"ד מצוות צריכות כונה לא יצי"ח של ר"ח.

תשובה: יצא.

טו. המדליק בצאה"כ ותמיד מתפלל מעריב מאוחר - האם יכול להדליק קודם מעריב כיון שאין בדעתו כעת להתפלל, או שכיון שפונה מעסקיו לצורך מצוה כבר מוטל עליו מיד לקיים המצוה התדירה.

תשובה: יכול.



אכילה קודם ההדלקה

טז. במשנ"ב רלה, יח. התיר לכתחילה לאכול קודם ק"ש דאורייתא דערבית ע"י שומר וכן התיר טעימה לכתחילה. וקשה, דבתרצב, יד ו-טז. לגבי מגילה שופר ולולב לא התיר אלא בדחק גדול וחולי, ושם מיירי אף במגילה דלילה דרבנן (בסקי"ד).

תשובה: הפוסקים כתבו דק"ש שהוא כל יום לא ישכח כ"כ וקל יותר.

יז. בנ"ל צ"ב דגם בדיקת חמץ אינה כל יום ובסימן תל"א סק"ו התיר לכתחילה טעימה ושומר.

תשובה: יתכן משום דבדיקה מדרבנן ואינו מדברי קבלה (א.ה). ואף מגילה דלילה ולולב כל ז' לא חילקו בזה מעיקרו שהוא לא רק דרבנן).

יח. בנ"ל מה הדין בנר חנוכה אם מותר טעימה לכתחילה.

תשובה: יתכן שאפשר להקל (א.ה). זהו להמבואר בתשובה הקודמת).

יט. כשהפסיד זמנו דדינו להדליק כל הלילה, האם כעת כשהתחיל לאכול באיסור אינו פוסק, כי כעת כבר יש לו שהות, או שחייב לפסוק כעיקר דינו בזמן ההדלקה, שהיה חייב לפסוק כי אז לא היה שהות.

תשובה: יתכן שראוי להפסיק.



הידור מצוה

כ. מי שיש לו חנוכיית כסף ומדליק בשמן שבתוך זכויות שעל גבי קניה - האם הידר ביופי המצוה או שלא עשה כלום כיון שאין השמן והאש בתוך החנוכיה.

תשובה: הידר (א.ה). וראיה מביכורים שייפו הסלסלה).



דין הברכות

כא. המוציא את אשתו האם מוציא אותה י"ח גם בברכת אקב"ו להדליק.

תשובה: כן.

כב. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דיש להוציא את אשתו י"ח ברכת להדליק, וצ"ב דהבעל שליח ובכל שליחות שליח מברך ולא משלח, ואף אין השליח מוציא את המשלח בברכה.

תשובה: כאן יש להוציא שלא תתחייב בברכת הראיה.

כג. בנ"ל צ"ע דהרואה לא מברך להדליק.

תשובה: הבעל אינו שליח כי חייב מצד עצמו (א.ה. יעויין בכל זה ביד אפרים בגליון המג"א תלב, ו).

כד. במשנ"ב תרעה, ט. וכן איש מברך לאשה ויוצי"ח אם עומדת שם ושומעת הברכה לא בענין אחר, וצ"ב דבכל מקום אין הברכה מעכבת את המצוה.

תשובה: היא צריכה לצאת הברכה שאל"כ תצטרך לברך ברכת הרואה (א.ה. כלומר דכוונת

המשנ"ב דבענין אחר לא עבדה שפיר משום חשש בדין הברכות, אך ודאי יצאה ידי חובת ההדלקה).

כה. התחיל לומר הנרות הללו אחר נר ראשון, ואח"כ הבחין שהנר לא היה דלוק באופן הראוי לדלוק חצי שעה ולא יצי"ח, האם אמירת הנרות הללו הויא הפסק ויברך שוב.

תשובה: לא. אח"כ כתב תשובה: לא הוי הפסק שהוא מענינא.

כו. מבואר דהשמן הוא חלק מדין ההדלקה (דבתרע"ג פסלו מיכתת כתית שיעוריה בשמן, אף שהנר דולק כשיעור). ויל"ע כשבירך ונשפך השמן ומילא שמן חדש, אם יברך שוב כעין דין מי שמחליף שופר בין הברכה לתחילת התקיעות.

תשובה: יתכן שלא.

כז. האם ברכת המצוות חייבת להיות בזמן המצוה או שסגי לברך ממש קודם הזמן, דכשיסיים הברכה יגיע הזמן.

תשובה: צריך בזמן.



דיני הנר

כח. האם יש שיעור לשלהבת בנר חנוכה או שכל ניצוץ שניכר קצת נחשב.

תשובה: כשר (א.ה. והבית הלוי הקשה בכבתה אמאי אין זקוק לה משום חשד ותירץ דמיירי שנשאר ניצוץ, והבין שניצוץ אינו כשר לנ"ח ומהני רק למניעת חשד).

כט. כשאמרו מוכר כסותו לנ"ח האם זה רק בגד לכבוד וכדו' או אף בגד המחממו שלא יצטנן בקור.

תשובה: אם אינו פקו"נ.

ל. למה לא נהגו שהאשה תשתתף בהכנת הנ"ח כדרך שהבעל מכין נר שבת להיות שותף במצוה.

תשובה: אם יכולה תעשה.

לא. האם ראוי להדר שאור החשמל יהיה סגור בחדר של הנרות דבזה יראום יותר בני רה"ר ולא יהיו שרגא בטיהרא.

תשובה: לא ראינו מקפידים.



דין השמן

לב. שמן שהיה תחת מיטת אדם ישן האם הוא כאינו ראוי לאכילה, דכתב האור החיים להדר שלא להדליק בו.

תשובה: אין ראוי.

לג. בנ"ל האם זה רק חומרא ע"פ האור החיים משום שאינו ראוי למאכל, או שגרע טפי דרוח רעה זה מאוס כשמן שנפל בו עכבר שפסל המשנ"ב תרעג, ג.

תשובה: מאיס (א.ה. ע' בן איש חי וישב י"ב וכף החיים תרעג, יא).

לה. במשנ"ב תרעג, ב. פסל שמן איסור הנאה ובשע"ת ביאר דמיכתת כתית שיעוריה, וצ"ב דאי"צ כלל שמן אלא רק שידלק חצי שעה במה שרק יהיה וכיון שדולק חצי שעה איכא שיעור.

תשובה: צריך שמן כשיעור (א.ה. היינו דבמה שרק ירצה להדליק תיקנו שיהיה בדבר שיש בו שיעור לדלוק חצי שעה וצ"ע).

לה. שמן העשוי מגפת וראוי למאכל האם נחשב שאי"ז דומיא דמנורה לאור החיים שהחמיר בזה.

תשובה: כשר אבל אין בו ההידור של שמן זית.

לו. בנ"ל נתברר שהיום בכל שמן יש מעט העשוי מגפת האם יש ענין להדר במזוקק כיון שאינו דומה לגמרי למנורה.

תשובה: בשעה"ד אין מעכב.

לז. בנ"ל הבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] דכבר אין ענין בנ"ח להדליק דוקא בראוי למאכל כיון שזה לא דומה ממש למנורה, האם הבנתי נכון, או שצריך ע"פ האור החיים להדליק במה שיותר מתקרב להיות כמנורה [שיש בו הכי קצת גפת] ורק על המותר דנים שבשעה"ד אין להקפיד.

תשובה: תפוס לשון אחרון.

לח. הרגיל בנר הוויין ליה בנין ת"ח, האם זה גם בחומרת שמן, וראוי למאכל וכו', או רק בעצם ההדלקה, ואולי צריך לזה שירגיל בנר צלול [אפי' שעה].

תשובה: בהדלקה (א.ה. ע' ב"ח ריש סימן רס"ג והובא שם במשנ"ב).

לט. האם מ"מ הידור דשמן הראוי לאכילה מוסיף לענין הרגיל בנר הוויין ליה בנין ת"ח.

תשובה: אולי. אח"כ כתב תשובה: כן.

מ. האם יש הידור בנר שבת לא להדליק בשמן זית למאור מפני שיצרוהו באופן רע מפסולת והקריבהו נא לפחתך וכו'.

תשובה: יש הידור להדליק בשמן זית (א.ה. ותו לא).



זמן ההדלקה

מא. דנתי לפניו בשיטות בענין זמן ההדלקה.

תשובה: כ' מינוט אחרי השקיעה עדיף מכולם.

מב. הנוהגים להדליק כהחזו"א כ' דקות אחר השקיעה, ממתי אסור לאכול לפני"ז - האם מחצי שעה קודם זמנם או קודם השקיעה [כיון שזה בנוי גם לשיטות שהזמן בשקיעה וזה תוך חצי שעה לשקיעה].

תשובה: יש לזהר חצי שעה קודם שקיעה.

מג. האם צריכות הנשים להימנע ממלאכה עד חצי שעה אחר צאה"כ אף שהדליקו בשקיעה, או שרק אחר חצי שעה מהזמן שנוהגין הן להדליק.

תשובה: עד חצי שעה אחר צאה"כ.

מד. מי שלא הדליק כל הלילה ונזכר רבע שעה לפני עלוה"ש - האם ידליק כעת שיעור הראוי לדלוק חצי שעה או שהפסיד את המצוה.

תשובה: ידליק בלי ברכה.

מה. כשנאנס מלהדליק בזמן - האם יעדיף להדליק בפלג המנחה או בלילה מאוחר עם בני ביתו.

תשובה: כרצונו.

מו. נאנס מלהדליק בזמן, דדינו להדליק כל הלילה עם בני ביתו, האם מותר או להמתין עד שאשתו תחזור אף שבניו נמצאים.

תשובה: יכול.



משך זמן המצוה

מז. שמעתי שהחזו"א זיע"א כיבה את נרות החנוכה שלו לאחר חצי שעה בשעון, אף ששעה זמנית בליל כסלו וטבת ארוכה טפי. ומגלן שלא הצריכו חצי שעה זמנית.

תשובה: עבר גם (א.ה. חצי) שעה זמנית.

מח. בחצי שעה זמנית דנר חנוכה אחר צאה"כ האם נחשב לפי קוצר היום או לפי אורך הלילה, כיון דזמנה בצאה"כ.

תשובה: לכאו' לפי הלילה.

מט. לכאו' לתירוץ הגמ' דאי לא אדליק מדליק, שיעור ההדלקה לא קצוב ויש מצוה אף טפי מחצי שעה, והמשנ"ב חשש לתירוץ זה במי שיש לו שמן פחות מחצי שעה שידליק בלא ברכה. וא"כ אמאי כיבה החזו"א זיע"א את נרותיו אחר חצי שעה ולא הוסיף על המצוה לפי אותו תירוץ שיש מצוה גם אחר חצי שעה.

תשובה: אחר חצי שעה לכו"ע לאו זמן הדלקה.

ג. כתב המשנ"ב תרע"ג, כה. דהדליקה במקום רוח ונכבית מדליק בלא ברכה כמי שלא נתן שמן כשיעור אך כשרואה שהאור אין נאחז בהפתילה ובודאי יכבה במהרה אינו יוצא וצריך מדינא לחזור ולהדליקה כשנכבית עכ"ל, ומשמע שבציור ב' חוזר ומדליק בברכה. וצ"ב, דבלא נתן שמן כשיעור אין מברך שוב, כי לתירוץ הגמ' דאי לא אדליק מדליק אי"צ שיעור, וא"כ אף כשאין האור נאחז ובודאי יכבה במהרה מ"מ לרגע זה דלק ויצי"ח לאותו תירוץ הגמ' ולמה יברך. דאף המשנ"ב לא כתב שגם ברגע זה אין דין דלוק ורק כתב שוודאי יכבה.

תשובה: אם עומד ליכבות מיד אינו כלום.

נא. בהא דאין מצוה שידלק יותר מהשיעור, האם מ"מ יש בזה ענין דמ"מ מתפרסם הנס, ולא גרע ממה שהצריכו הפטרת חנוכה לפרסומי ניסא אף שוודאי אי"ו מתקנת החנוכה.

תשובה: אם א"צ אין בזה מצוה.



פסול בשעת הדלקה כשבדעתו לתקן

נב. אם בשעת ההדלקה יש כיסוי בין הנרות לרה"ר ואח"כ מסירו - האם יש בזה ריעותא שלא קיים את עיקר התקנה משום שהדלקה עושה מצוה ואז אין פרסו"נ לרה"ר.

תשובה: אם דעתו להסיר מהני (א.ה. ע' טעמא דקרא).

נג. בנ"ל צ"ב דהרי בדיעבד יוצי"ח בתוך הבית והחצי שעה מתחילה מיד בהדלקה, קודם הסרת הכיסוי, ונמצא שחלק מהזמן אין פרסו"נ ברה"ר [והבנתי ממרן (שליט"א) [זיע"א] דיצא אף ידי עיקר התקנה].

תשובה: מנ"ל שיוצאין בדיעבד בתוך הבית אם אפשר מבחוץ (א.ה. אך כשא"א בחוץ זה נכלל בתקנת שעת הסכנה שיש להדליק בפנים, וכעין מה שכתב הריטב"א במקום שיש רוח).

נד. פתילות המצופות שעווה, דברגע ההדלקה היניקה מהשעווה ולא מהשמן, האם יש ריעותא להדליק בהם כיון שהדלקה עושה מצוה.

תשובה: כשר.

נה. בנ"ל האם חסר בזה בהידור.

תשובה: לא חסר.



מקום ההדלקה

נו. בנ"ל, הבנתי לצדד דלא יוצי"ח בפנים כשאפשר להדליק בחוץ. מה הדין במי שאין לו חלון ויוכל להדליק בפתח הדירה לחדר מדרגות והדליק בפנים - האם גם בזה מצדדים דלא יצי"ח אף בדיעבד או שחדר מדרגות אינו רה"ר לענין שנפסול את ההדלקה שבפנים.

תשובה: זה פתח הבית.

נז. במשנ"ב תרע"א, לח. כתב וז"ל: ומ"מ אם יש חלון הסמוך לרה"ר נכון יותר שיניחנו שם וכו', אם לא במקום דשכיחא הזיקא עי"ז. ומבואר דאף היכא דלא שכיחא הזיקא רק נכון להניח כלפי רה"ר ובדיעבד יוצי"ח, ומבואר דאף היום שאין סכנה ואפשר להדליק בחוץ יוצי"ח בפנים, איך זה מתפרש.

תשובה: מיירי שא"א להדליק בדלת. שוב כתב תשובה: אבל לא כשיש פתח הבית (א.ה.). והבין דחלון אינו עיקר התקנה ולכך אינו לעיכובא, ויעויין בזה בתשובות לענין דין חשד).

נח. מרן (שליט"א) [זיע"א] צידד דכשאפשר להדליק בחוץ והדליק בפנים לא יצא, מה הדין בנתאחר אחר שיעור חצי שעה ובזמנינו יש עדיין אנשים בחוץ והוא הדליק בפנים. האם זה נחשב שאפשר בחוץ כיון שיש שם אנשים ולא יצא בפנים, או שדנים לפי זמן חז"ל, דאחר השיעור לא היו אנשים בחוץ ותיקנו לתמיד דאז יוצאים בפנים.

תשובה: בדיעבד מקילין.

נט. שמעתי בשם מרן (שליט"א) [זיע"א] דמי שאין לו חלון לרה"ר אי"צ להדליק בפתח הדירה לחדר מדרגות, כיון שאין המדרגות רה"ר, וידליק בפנים. וצ"ב למה אין חייב להדליק בפתח הדירה כדי שמי שיבוא לשם יראה את הנרות.

תשובה: יש לו להדליק בפתח הדירה (א.ה.). והשמועה אינה אמת).

ס. יש לו חלון והדליק בפתח דירתו לחדר מדרגות האם יצא.

תשובה: אולי יצא.

סא. בנ"ל הבנתי דהדבר ספק, וצ"ע א"כ איך בספק חלון גבוה כ' אמה או רחוק כ' אמה וכדו' ההוראה להדליק בפתח דירתו לחדר מדרגות, והרי יש צד שיש חלון ואז יתכן שלא יוצא בפתח דירתו.

תשובה: אינו ספק ובדלת יוצא (א.ה.). ולכאור' מש"כ בתשובה הקודמת לשון אולי הוא משום שלא ניח"ל במיעוט פרסו"נ).

סב. מי שיש לו חדר גמור עם חלון הפונה לרה"ר ורוצה להדליק בפתח אותו החדר ויראו בני רה"ר דרך חלון החדר - האם זה טוב או שחייב בחלון כיון שהפתח לא סמוך לרה"ר.

תשובה: איפה שיש יותר פרסומי ניסא (א.ה.). וכן אמר בכל גוונא שיש פתח הבית ויש חלון במקום אחר, דיעדיף היכן שיש יותר פרסו"נ. ובשאלה שנשאלה ממילא יש יותר פרסו"נ בחלון, אך מדינא אין חייב להדליק שם מחמת שהפתח רחוק מרה"ר, כיון שגם הפתח נראה ברה"ר).

סג. בגמ' אמרו בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו. וצ"ב למה לא יניחנו על אחד הפתחים בביתו כדי שיהיה מסובב במצוות.

תשובה: אם לא פתח הבית אין בפתח כלום.

סד. בנ"ח שהניחה נמוך מג"ט, דלכתחילה אינו כדין (משנ"ב תרע"א, כו), האם הכוונה על החנוכיה או על האש.

תשובה: האש.

סה. במניח נמוך מג"ט כתב המשנ"ב תרע"א, כו. דטעם חסרונו משום דאין נראה שבעה"ב הניחו שם ובדיעבד יצא. האם גם במניח רחוק יותר מטפח לפתח דכתב המשנ"ב סקל"א את אותה הלשון דאין נראה שבעה"ב הניחו שם, יצי"ח בדיעבד.

תשובה: דינו כהדליק על שולחנו (א.ה. והחילוק פשוט דבפחות מג"ט ניכר שזה של הבעה"ב ורק לא ניכר שהניחו שם דנראה כמושלך ולכן כשר בדיעבד, אך רחוק מהפתח טפי מטפח, כלל לא נראה שהבעה"ב הוא זה שהניחו שם, וא"כ לא פעל כלל פרסו"נ ולא יצא. ולשון המשנ"ב מתפרשת בכל מקום באופן אחר).

סו. ראיתי שמרן (שליט"א) [זיע"א] כתב דאין להדליק בבית ליד כותל זכוכית אף שרואים בחוץ דיש דין פתח או חלון, מה הדין במדליק בחלון עם סורגים שיש בהם לבד, דשוב ע"פ דין מתבטל דין חלון וא"ו כדין.

תשובה: כשר להדליק שם.

סז. דירה שפיתחה האחורי רחוק כ' אמה מהרחוב, ויש אפשרות להדליק בפתח הבית לחדר מדרגות, אמנם הדרך המובילה לחדר המדרגות קרובה לפתח האחורי הנ"ל פחות מכ' אמה. האם יעדיף להדליק בפתח האחורי שיראו מרחוק ברחוב וגם כל מי שיבוא לביתו יראה מקרוב, או שידליק בפתח הבית לחדר מדרגות.

תשובה: בפתח הבית לחדר מדרגות.

סח. שמעתי בשם מרן (שליט"א) [זיע"א] דאף המניח הנרות על שולחן ביתו ונראין לרה"ר צריך להסמיכן טפח לחלון, וצ"ב דטעם טפח הוא שיוכן שבעה"ב הניח, וכאן זה בביתו וזה מוכן אף ברחוק טפח.

תשובה: שצריך שיהא ניכר שהניחו לשם מצוה ולא לצרכו (א.ה. אמנם בסורגים בולטים יותר מטפח אין להקשות ואף שנראה שהבעה"ב הניח וכן א"ו נראה שהדליק לצרכו, דזה דומה למניח רחוק טפח מפתחו וכותב על זה שזה שייך לו, דהצריכו שיראה מחמת המיקום ולא שיבנה סורגים מפתחו עד הנ"ח שיבינו שזה שלו. ומ"מ כתב לאחי ראשב"א שליט"א לענין סורגים הבולטים דבדיעבד יצי"ח, ולכאור' טעמו דזה נחשב להרחבת דירתו ונחשב שהדליק בחלון).

סט. בנ"ל צ"ב דלשון רש"י במי שדר בעלייה: "מניחה מבפנים כנגד חלון הסמוך לרה"ר", משמע ממש בפנים ורק כנגד החלון.

תשובה: אם יכול בחלון לא יתן על שולחנו (א.ה. ומשמע שכל הסברא הנ"ל היא רק לכתחילה).

ע. מש"כ רש"י בשבת דף כא: מניחה "מבפנים" כנגד חלון הסמוך לרה"ר, האם זה בדווקא כי צריך שהנר יהיה בבית, אך אם יניחו על אדן החלון גופא אינו לכתחילה.

תשובה: בתוך טפח לחלון מותר.

עא. הדין בפתח בלי מזוזה דיש להדליק בימין שהכל פונים לימין, וצ"ב דהעוברים ברחוב פונים לימין של עצמם, וזה בכל רוחב הרחוב ואף בשמאל הפתח, ואין מצוה להביט על ימין של כל חפץ ובית.

תשובה: תלוי במכרך (א.ה. דעליו לפנות לימין ולהדליק שם).

עב. דלת נעולה כל החנוכה - האם ידליק בשמאלה או בימינה, כי לא שייך ענין מסובב במצוות דלא עובר בה.

תשובה: אם אין לה מזוזה.

עג. מי שרבים בוקעים בתוך חצרו שמאחורי ביתו ואין המקום מיועד להם - האם יוכל להדליק נ"ח בחלון הפונה לשם או שזה כמכניס רבים לתוך ביתו, דאי אפשר להדליק שם כי זה לא רה"ר.

תשובה: יכול.

עד. מאחורי ביתי יש שביל קטן בין רה"ר לביהכ"נ, האם שביל זה המיועד לרבים אך לא כדרך רחוב מפולש למעבר כולם, נחשב רה"ר לנ"ח.

תשובה: אם רבים רואים אותו (א.ה. תלוי בתיפקוד הביהכ"נ בשעה זו).

עה. נרותי נראין ברה"ר רק בכביש המיועד למכוניות ולא במדרכה המיועדת לאנשים, האם זה נחשב לרה"ר, דאין אנשים מתעכבים ומתבוננים בכביש.

תשובה: נחשב.

עו. כשיש מזוזה בימין, וראובן הדליק נ"ח בשמאל, האם שמעון שבאותה דירה ידליק נ"ח בימין כיון שבלא"ה הוא מסובב במצוות ע"י נרותיו של ראובן.

תשובה: כן (א.ה. ולא אמרינן דצריך להיות מסובב דוקא במצוות השייכות לו).



למעלה מי' טפחים

עז. בהא דעדיף לתת הנרות תוך י"ט - האם קאי על תחתית החנוכיה או על האש.

תשובה: על האש.

עח. שמעתי שהורה מרן (שליט"א) [זיע"א] דכיום שאין יוצי"ח בתוך הבית אין ענין להשתדל קצת בנ"ח העומד בחלון שיהיה תוך י"ט לקרקע הבית כיון שזה גבוה טפי מ"ט מקרקע רה"ר ואין בני רה"ר יודעים שבבית זה פחות מ"ט, האם זה נכון.

תשובה: אינו נכון (א.ה. ובאמת קל לבני רה"ר לשער אם זה תוך י"ט לפי עובי הקרקע של כל קומה וגובה הקיר ע"פ הדרך המקובלת בעיר).

עט. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב שאף בזמנינו שיוצאים רק בהדלקה הנראית בחוץ יש להדר שהנרות העומדים בחלון יהיו תוך י"ט לקרקע העליה אף שגבוהים יותר מ"ט מרה"ר. האם גם הידור זה עדיף על חנוכיית כסף גבוהה יותר מ"ט או שבזמנינו יוכל להדליק בחנוכיית כסף יפה גבוהה, כיון שבלא"ה אין מצוותו לפרסום בתוך הבית.

תשובה: הידור תוך י"ט כתוב בגמ'.

פ. האם ראוי להגביה הנרות יותר מ"ט כשרק עי"ז יראום בני רה"ר יותר בקלות ויותר ברור.

תשובה: לא.

פא. כשלא שייך להדליק תוך י"ט, האם יש ענין להשתדל להניחם מאד נמוך שאפשר (למעלה מי"ט).

תשובה: יתכן.

למעלה מכ' אמה

פב. מרן (שליט"א) [זיע"א] אמר לי בדירה שחלונה בין בניינים ורחוק כ' אמה מהרחוב לא להדליק בחלון אף שאינו גבוה כ' אמה [אלא בפתח הדירה], ואמאי לא מהני מה שבבניינים ממול יש דירות שקרובות לחלון הנ"ל קרוב מכ' אמה.

תשובה: כמו פורחים באויר.

פג. כתב המשנ"ב תרע"א, ל. דאם הדליק תוך כ' אמה ונטלה למקום אחר תוך כ' אמה יצי"ח כיון דשתי המקומות כשרים, וצ"ב דאף אם יקח למקום אחר גבוה יותר מכ' אמה יצי"ח כיון שהדליק כדין והדלקה עושה מצוה.

תשובה: הדליק להליכה גרע (א.ה. היינו דמיירי שכבר בשעת ההדלקה חשב להוליק, ולכך בעינן שלא יחשוב מחשבת פסול, וע' טעמא דקרא).

פד. האם מהני אמלתרא בנ"ח שייפה סביב החנוכיה.

תשובה: כמדומה שכתבו דבנ"ח לא מהני אמלתרא.

פה. בנ"ל מה המקור.

תשובה: כמדומה שכ"כ הרז"ה.

פו. בשעה"צ תרע"א, לג. פסל בנר שמתחיל תוך כ' אמה והלהב למעלה מכ' אמה, וצ"ב מאי שנא מדפנות מגיעות לסכך דכשר כיון שע"ז רואים למעלה מכ' אמה.

תשובה: בנ"ח לא מהני אמלתרא (א.ה. היינו דכל שמועיל אמלתרא לא אמרו לא פלוג, וא"כ מועיל גם דפנות מגיעות לסכך).

פז. האם יוכל להדליק רחוק כ' אמה מרה"ר באופן שזה ממש מול ובגובה רה"ר.

תשובה: יכול [ובלבד שלא יהא גבוה כ' אמה].

פח. כשהנרות קרובים תוך כ' אמה לרה"ר אך הם בין בניינים וקשה להתבונן בהם, האם זה פסול כלמעלה מכ' אמה או שאין לנו אלא מה שאמרו חז"ל.

תשובה: כשר.

דין חצר

פט. בדברי החזו"א זיע"א דבומנינו אין לחצרות דין חצר, אחי רמ"א שליט"א שואל שיש לו חצר פרטית ותולים שם כביסה והילדים יחיו אוכלים שם ארוחת ערב ונמצאים שם הרבה אם זה כדין חצר של זמן הגמ' ויוכל להדליק שם בפתח.

תשובה: אין להדליק שם.

צ. בשנת תשס"ז היו כמה הוראות ושמועות ע"פ הנהגת החזו"א זיע"א שאין להדליק במרפסת או בחלון עם פירצה גדולה (א.ה. ואיני מעתיקם מפני המשך הדברים) ואמר מרן (שליט"א) [זיע"א] שאי"ז ברור כי זה רק ביאור בדעת החזו"א שלא רצה להדליק במרפסת שלו והדליק בפתח הבית והדבר ספק מה בדיוק הטעם. ובשנת תשס"ח הורה לאחי ראשב"א שליט"א שאפשר להדליק במעקה של חלון גדול כעין הקיים במרפסת של סוכת מרן (שליט"א) [זיע"א], ויל"ע בדבר כל ההוראות שהיו בשנת תשס"ז.

תשובה: יש הבדל בין מרפסת פתוחה לסגורה. והוסיף בע"פ תשובה: אם זה ראוי לדיוור אפשר להדליק שם.

צא. בנ"ל מה הדין במרפסת פתוחה ויש בה גם חלון רגיל קטן [שאדן החלון גבוה] האם כשר להדליק בחלון ההוא.

תשובה: לא.

צב. שוב שאלתי בשנת תשע"א: האם נכון דבמרפסת סגורה כעין סוכת מרן (שליט"א) [זיע"א] אפשר להדליק בלי שום חשש אף באדן החלון הענק שהחלון נראה כפירצה.

תשובה: לא (א.ה. וזהו כסברתו הנ"ל בשנת תשס"ז).

צג. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה לא להדליק במרפסת פתוחה, וצ"ב וכי גרע מחצרות של זמנם דבמרפסת מכבסים וכו'.

תשובה: אם יש לה פתח החוצה ידליק שם (א.ה. דבלא"ה אין נחשבת לחצר).

שיתוף בפרוטה

צד. לשו"ע דיש להדליק נ"ח בפתח החצר (עם דין חצר שהיה בזמנם), האם יהני ששכן אחד ידליק בפתח החצר והשכן השני ישתתף עמו בפרוטה. דלכאו' י"ל דרק כשאכסנאי נמצא בבית של הבעה"ב מהני שיתוף כי זה ההדלקה של אותו הבית שהוא נמצא, אך בזה אף שההדלקה של ב' השכנים היא בפתח החצר, מ"מ שכן זה מדליק לצורך בית זה ושכן זה מדליק לצורך בית זה, והוא כעין ב' מעשים נפרדים, ולא יועיל לשכן זה להשתתף במעשה של השכן השני, שאינו לצורך הבית של המשתתף.

תשובה: מועיל.

אופן המהדרין

צה. מה דין המדליק ביום ד' דחנוכה ה' נרות, האם יכבה אחד וישיארו ד' נרות, או שזה לא הדלקה כדין ולא הדליק כצורת התקנה, ועל כן יכבה הכל חוץ מאחד שהוא עיקר החיוב ויחזור וידליק כדין.

תשובה: יכבה א'.

צו. הדליק ביום ב' נר אחד וכיבו לו אותו [ולא היתה סיבה לכיבוי בשעת ההדלקה] דיצי"ח כדקימ"ל כבתה אין זקוק לה, ומ"מ לא קיים עדיין את ההידור, האם ידליק כעת ב' נרות להידור, או שכבר נגמרה מצוותו ול"ש לקיים הידור בפנ"ע.

תשובה: יכול להדליק וראוי (א.ה. עשעה"צ תרעו, ה).

צז. האם יש ריעותא כשמדליק כמה נרות הידור בבת אחת ביחד, משום שצריך להדליקם דוקא בזה אחר זה.

תשובה: אין ריעותא.

צח. ברמ"א סתם לנהוג שלא להדליק מנר לנר, ומשמע אף נר הידור מנר הידור, וצ"ב טעמו משום שהראשון עיקר והשאר רק הידור, וזה לא שייך כשמדליק הידור מהידור, ואולי בכה"ג באמת מותר לכתחילה.

תשובה: על כל א' אפשר לומר שהוא העיקר והשני ההידור (א.ה. זהו ע"פ החידוש בטעמא דקרא שהכל הדלקה אחת, וכאן חידש שאחד מהם עיקרי ואין ברור מי הוא, ושם כתב דבאמת אין עיקרי וכולם כאחד חשובים ואסור רק מפני מראית העין. וצ"ב לפ"ז, דבשני ושלישי אין מראית העין דנראה שזה הידור מהידור).

צט. כשכבה אחד מנרות ההידור תוך חצי שעה ואין בדעתו לחזור ולהדליקו (כהלכה שאין זקוק לה), האם יוכל לכבות את שאר נרות ההידור כי אינם כמספר היום (למשנ"ב שביום ג' אין טעם להדליק ב').

תשובה: לא יכבה (א.ה. לשיטתו שכולם עיקריים).

ק. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה שאי"צ להדליק בימין החלון כי הכל לפניו [ורק פתח שייך בו ימין של הנכנס בפתח], וצ"ב דלשו"ע תרעו, ה. מתחיל ביום א' בנר היותר ימיני שבחנוכיה אף שהכל לפניו.

תשובה: ימין החנוכיה שייך ולא ימין החלון. שוב כתב תשובה: שזה מתחלת הכלי.

קא. במשנ"ב תרעה, ט. הביא מהעולת שמואל דנשים טפלות לאנשים ואם רוצות להדליק לבד מברכות, ובשעה"צ סק"י מפורש דמיירי באשתו ולא רק בבנותיו. וצ"ב דאשתו כגופו ואיך יכולה לכוון שלא לצי"ח ממנו, דהמשנ"ב תרעז, טז. כתב דאין איש יכול לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו.

תשובה: אינו כגופו ממש (א.ה. ואף המשנ"ב ברוב דבריו בסימן תרע"ז צידד כהשיטות שיכול הבעל לכוין שלא לצי"ח בהדלקת אשתו, ואה"נ דהעולת שמואל סובר כמותם ולא כהשיטה שהובאה במשנ"ב תרעז, טז).



פתילות ושמינים האסורים בשבת

קב. ברמ"א תרעג, א. אסר להדליק נר חנוכה בשבת חנוכה בפתילות ושמינים שאסורים בנר שבת, אם מדליק יותר מכשיעור, כיוון שמותר להשתמש לאורה לאחר חצי שעה, האם יש להתיר בזה למי שמחמיר כהמשנ"ב תרעב, ח. שלא להשתמש אף אחר חצי שעה.

תשובה: אין להקל.

קג. במשנ"ב סימן רס"ד ביאר דענין שצריך להדליק ברוב היוצא מן הפתילה, הוא שיהיה הלהב עולה מאיליו, ובשבת דף כב. אמרו דבמקדש שצריך להב עולה מאיליו פסולים השמינים שפסולים בנר שבת, וא"כ בחנוכה ששמינים אלו כשרים ל"צ להב עולה מאיליו ואי"צ רוב היוצא מן הפתילה, ואמאי הצריך הביה"ל סימן תרע"ג בנר חנוכה רוב היוצא מן הפתילה.

תשובה: לא חששו כ"כ בחנוכה אבל לכתחילה נכון ליזהר. שוב כתב תשובה: אין דולק יפה (א.ה. כוונתו שאי"ז מדין שלהבת עולה מאיליה אלא כדי שידלק הנר יפה בשעת מצוותו, וצ"ע אם כך הביאור במשנ"ב רסד, כו, וכן בסוגיא סופ"ק דשבת בע"א וע"ב מבואר דשלהבת עולה מאיליה ולהדליק ברוב היוצא שתימן הן דין שידלק יפה ולא יכבה).

קד. הנה המדליק ביום חול בפלג המנחה פשוט שכבתה קודם שקיעה זקוק לה, ואמאי לא נזכר שאז צריך דוקא פתילות כשרות לשבת.

תשובה: אינו מוכרח די"ל לא פלוג.

אבוקה

קה. מסקנת המשנ"ב במדליק בפמוט, דדי או בהפסק מחיצה או ברוחב אצבע, האם זה גם בקערה, או ששם גרע וצריך גם מחיצה וגם הפסק (דיש כוז לשון במשנ"ב).

תשובה: סגי בחדא.

קו. אמאי אין נזהרין כשמדליקין עם השמש את הנ"ח שלא יתחברו ברגע ההדלקה הפתילות של השמש והנ"ח, דהוה אבוקה ונמצא שלא קיים את המצוה.

תשובה: מפני שדעתו להפריד מיד (א.ה. ע' טעמא דקרא לענין בית חנוכיה המגן מרוח, וכאן זה מחודש טפי דהרי יש את הפסול ולא רק יבוא אח"כ כעין כיבוי הרוח).

קז. אמאי בשבת כשר להדליק באבוקה, והרי תיקנו נר ורש"י פירש שבחנוכה פסול להדליק בקערה שהקיפה פתילות כי זה אבוקה ולא נר, וא"כ זה שייך אף בשבת.

תשובה: בשבת צריך אור ולא נר (א.ה. ורק בחנוכה דייקו נר ולא אבוקה וכפי שיש מפרשים דזה דומיא דמנורה).

הרואה אומר

קח. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דטעה ביום א' והדליק רק את הקנה של השמש בחנוכה לא יצא, דהרואה אומר לצורכו הדליק ואף שכוונתו למצוה, וצ"ע דהרואה יבין שלא הדליק שמש בלי נ"ח ויבין שהתכוין בזה לנ"ח.

תשובה: יחשוב שכבו.

קט. במה שכתוב לא להדליק במקום שכל השנה מדליק את נרותיו, משום היכר, ארון שמדליק עליו נר שבת וכעת מזיזו ממקומו ומעמידו בחלון כדי להדליק עליו נר חנוכה האם יש חסרון מחמת שזה אותו ארון של נר שבת.

תשובה: מותר.

קי. בנ"ל האם יש חסרון שידליק בשבת חנוכה על ארון הנ"ל שהעמיד בחלון במשך ימי החנוכה, גם נר שבת וגם נר חנוכה.

תשובה: מותר.

קיא. האם גם המדליק בחנוכיית מנורה שניכר שהיא למצוה, צריך לזוהר לא להניחה במקום שכל השנה מדליק נרות, משום היכר.

תשובה: ראוי לזוהר.



חשד

קיב. מה הטעם דבב' חלונות בב' רוחות אי"צ להדליק בשניהם מפני החשד, דהרי שייך את אותו החשד כמו בב' פתחים.

תשובה: המצוה בפתח ולא בחלון ול"ש חשד.

קיג. בנ"ל מה הדין בב' מרפסות מב' רוחות שיש לכל אחת פתח מהבית, דדינו שהוא פתח הבית, האם צריך להדליק בשתיהן או שדין זה קיים רק בפתח רגיל מהרחוב לבית [ולא מהמרפסת לבית].

תשובה: אפשר להקל.

קיד. כשיש לי ולשכן ב' בתים עם ב' פתחים לרוח אחת, והשכן לא הדליק, האם אני חייב להדליק בפתח שלו, שלא יחשדו שהנר שבפתח שלי שייך לשכן ושאני לא הדלקתי.

תשובה: לא.

קטו. בשתי פתחים בשתי רוחות, אך אין דרך לפנות ימין ושמאל וכל העובר כאן יעבור גם בפתח השני, האם נחשבים כרוח אחד ואי"צ להדליק בשתיהם, או שחיישינן שכעת יתבוננו שלא הדליק ועד שיבואו לפתח השני לא יתבוננו.

תשובה: צריך.



הוקצה למצוותו

קטו. האם יש איסור לצלם ילדים עם נר חנוכה שיהיה לו תמונה עמה, משום משתמש בנ"ח.

תשובה: אי"ז משתמש.

קיו. במשנ"ב מבואר דהטעם שאסור להשתמש בנ"ח משום בזיון, נצרך לתשמיש עראי שבו אין את הטעם משום היכר, ואח"כ כתב דלשיטות שאסור ללמוד לאורם דרך עראי זה כהר"ן שאסרו מטעם דומיא דמנורה, וקשה להר"ן למה צריך לטעמא דבזיון והרי גם לימוד שאינו בזיון אסור עראי.

תשובה: עיקרו משום בזיון אבל השווהו למנורה.

קית. בגמ' מבואר דאם מותר להשתמש לאורה צריך להדליק נ"ח בשבת בשמן הכשר לנר שבת, וצ"ב דהרי ודאי יש גם נר שבת [דקודם לנ"ח] וכשיש נר כשר מותר להשתמש גם בנר שמודלק בשמן לא טוב [התוס' התירו אף לכתחילה, והובא דבר זה ברמ"א] ולמה אין מדליק בזה נ"ח.

תשובה: הטעם משום שלא נקרא משתמש לאורה אבל בנ"ח שראוי להדליק יש לחוש שמא יטה. כעת כתב תשובה: זה רק אם האור הנר מגיע שיוכלו להסתכל בספר וכה"ג (א.ה. לכאו' היה מקום לתרץ בזה דלמ"ד מותר להשתמש נ"ח קודם לנ"ש וישתמש בו לשלום ביתו, ומיירי שיש רק נ"ח ולכך אסור בפתיחות פסולות).

קית. נ"ח שברור שלא יסתיים לחלוטין (שכיח בשעוה) האם במה שנשאר יש אומדנא שלא הקצה לנ"ח.

תשובה: צ"ע. שוב כתב תשובה: כי לא ידעו איזה ידלק (א.ה. והיינו בשמן אך בשעוה ידעו).

קכ. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דפתילות ושמינים שנשארו לאחר חנוכה אי"צ דוקא לשורפן וסגי לזורקן, וצ"ב דבשו"ע כתב עושה לו מדורה ומה כוונתו.

תשובה: טוב לשורפן שלא ימצאוהו וישתמש בו. שוב כתב תשובה: שלא יבוא לידי תקלה (א.ה. ולכאו' כוונתו דזו רק עצה וגדר ואינו מדינא).

קכא. במשנ"ב כתב דנ"ח שנתערב לא בטל באלף רק בחנוכה ולא כשנתערב אחר חנוכה, מה הדין אם נתערב בחנוכה וכעת עבר חנוכה האם כעת חל ביטול.

תשובה: יתכן וצ"ע. שוב כתב תשובה: כבר נאסר.

קכב. לא נזכר איסור הסתפקות מכסף (נסכא) החנוכיה כשהנרות דולקים אף שהיא נוי הנרות, ומאי שנא מנוי סוכה.

תשובה: אולי אסור.

קכג. בהא דאין נ"ח מתקצה בהכנה בלא הדלקה, אם עבר והדליק במקום שאין ראוי לדלוק ונכבה מיד אחר הדלקה ברוח, האם י"ל דהוה כמי שלא הדליק כי לא יצי"ח או שבמציאות בהדלקה יש הקצאה.

תשובה: הקצאה בטעות (א.ה. ומ"מ ביכול היה לדלוק מעט ע' שעה"צ תרעה, ט. שציין לנשמת אדם).
קכד. נר שעה שכבה תוך חצי שעה, האם הוקצה החלק התחתון שלא היה בא לשימוש כל החצי שעה (דאי"ז כשמן שהכל מעורב).

תשובה: יתכן שהוקצה שיונק גם ממנו.
קכה. מצוי נרות שבית הקיבול שלהם חד פעמי - האם מותר אח"כ לזרוק את בית הקיבול בבזיון או שצריך לזרוקם בכבוד כתשמישי קדושה.
תשובה: אם הדליקו בו בשבת או בחנוכה אין ראוי.



אכסנאי

קכו. מרן (שליט"א) [זיע"א] הורה דאין להדליק לאכסנאי בביתו הריק, דלא נחשב בית אא"כ יאכלו שם בני הבית, ויש לדון אם מספיק שיאכלו פעם אחת או שצריך דווקא לישן ולאכול ב' סעודות.

תשובה: רוב הסעודות.

קכז. בנ"ל צ"ב דבאכסנאי כשיש לו בית לבד שישן שם בלבד, כתוב שמדליק שם וזה נחשב לבית, וא"כ בנ"ל למה לא מספיק שישנו בבית בלא אכילה בכדי שיחשב לבית.

תשובה: שישן לבד לא ידליק שם (א.ה. לכאו' כוונתו דוקא כשאפשר לו להדליק במקום אכילתו).

קכח. מרן (שליט"א) [זיע"א] אמר דהנמצא בחו"ל זה נידון אם יצא בנ"ח בביתו שבא"י כיון שהשעות שונות ויכוין להדיא לא לצאת בביתו וידליק לבד, מה הדין אם אשתו בביתו ומדלקת דבזה כתב המשנ"ב תרעז, טז. מחלוקת אם יכול לכוין לא לצאת י"ח בהדלקתה וכתב שידליק לפני שהיא מדלקת ובחו"ל אי אפשר להדליק קודם אשתו דזמנם מאוחר מזמן א"י.

תשובה: בחו"ל מסתבר שיכול להדליק בברכה אפילו היא הדליקה כבר בארץ.

קכט. צ"ב במשנ"ב הנ"ל, מאי שנא אשתו מדלקת ממנהדרין שכל אחד מכיון לצאת לבד ומדליק לבד.

תשובה: אשתו כגופו.

קל. מקובל שהנוסע לחו"ל מיד אחר ההדלקה מ"מ מדליק בברכה כיון שבשעת ההדלקה זה ביתו [אף שלא יאכל אח"כ] ואף שאי"ז ביתו הפרטי, האם יוכל להדליק בברכה בפלג המנחה וליסע קודם השקיעה.

תשובה: יתכן (א.ה. ע' שלמי תודה בהוראות החזו"א לבחור ישיבה שהיה בשבת בביתו וחוזר במוצאי שבת לשיבה וכן בנוסע להוריו בשבת, דנשמע שלא אחז ממנה שהובא בנוסח השאלה, וע' שאלה הבאה שנשאלה שוב בנוסח דומה).

קלא. נמצא אצל חברו בחוץ לארץ וחוזר לארץ ישראל, וכשיוצא מחברו זה אחר פלג המנחה, האם יוכל להדליק אז נר חנוכה כי כעת זה ביתו ואף שבזמן ההדלקה שבלילה זה לא יהיה ביתו דיהיה בדרך.

תשובה: רק שיאכל שם אחר ההדלקה.

קלב. מי שאינו בביתו איך אופן ההדלקה עליו בביתו.

תשובה: נר חנוכה תלוי במקום שאוכל [ורק מפני החשד ידליק בביתו בלא ברכה], וכשהוא בדרך רחוקה ולא אוכל באיזה בית יתכן שיוצא בהדלקת אשתו.

קלג. בנ"ל האם בכה"ג יוצא בהדלקת זוג נשואים שנמצאים בביתו, ולעולם מדליקים נר שבת ונר חנוכה אף כשהבעה"ב נמצא עימם.

תשובה: לא.

קלד. ביתו שאוכל וישן שם, האם יש עדיפות להדליק בחדר אכילה ולא בחדר שינה כיון דעיקר הקביעות באכילה.

תשובה: אם מדליק בפנים (א.ה. ולשיטת מרן (שליט"א) [זיע"א] היינו כשאי אפשר להדליק בחוץ דבלא"ה לא יוצי"ח).

קלה. אלמנה שאוכלת וישנה בביתה הקבוע, ואוכלת ב' סעודות "יוצא זיין" אצל בנה, האם חייבת להדליק בביתה הקבוע או שתוכל להדליק אצל בנה.

תשובה: אצל בנה אבל גם בביתה ראוי להדליק בלא ברכה מפני החשד (א.ה. ואצל בנה סגי שתשתתף עמו בפרוטה בנרו).

קלו. ראובן שיודע שיתארח בבית שמעון בשינה וב' ארוחות משעה אחרי הדלקת נרות חנוכה, האם יוכל ראובן להשתתף עם שמעון ולצאת בהדלקתו שבבית שמעון, אף שבשעת הדלקה הוא עוד לא הגיע אליו, כיון שכעת הוא יודע שזה יהיה ביתו ביום הקרוב.

תשובה: כן (א.ה. וכן הורה לי דשייך לקרוא בפרוטה מגילה בליל ט"ו כשיודע שעתיד ליסע הלילה למוקפין ולהתחייב בט"ו).

קלז. הנמצא בביתו הקבוע בשעת הדלקה ומיד נוסע אח"כ והבית יהיה כל היום ריק לחלוטין, ואין מי שיאכל או ישן שם - האם יוכל הבעה"ב להדליק שם בכה"ג.

תשובה: יתכן שיכול (א.ה. דאף שבית ריק אינו בית, מ"מ כאן הבעה"ב עדיין בבית הקבוע לו מתמיד).

קלח. הדליק אצלי אורח נ"ח כי חשב בזמן ההדלקה לאכול ולישן אצלי, ולאחר כמה דקות נמלך לשוב מיד לביתו, האם נאסר לו לעזוב את ביתו כי ימצא שברכתו לבטלה, ומה יעשה.

תשובה: י"ל שאינו לבטלה כיון שהיה דעתו כן.

קלט. הנמצא בדרך רחוקה ואין מי שידליק עליו בביתו - האם בדיעבד סגי שיכנס לאיזה בית חצי שעה וידליק בברכה ויאכל סעודה אחת ומיד אחר חצי שעה ימשיך לדרכו.

תשובה: צריך שיאכל שתי סעודות.

קמ. בנ"ל האם בדיעבד מהני בב' סעודות בלילה שיאכלן וילך לדרכו, אף שסעודה ב' רק "יוצא זיין".

תשובה: ידליק בלי ברכה.

קמא. כשאני אצל ההורים בשבת חנוכה, האם מה שיש לי שותפות בנר חנוכה של ההורים זה מוציא גם את אשתי י"ח, כיון שהיא נמצאת עמי שם אף ששם אינה סמוכה על שולחני.

תשובה: אולי.

קמב. בנ"ל את"ל דאשתו כגופו ויוצאת י"ח, מה דין ילדי שיחיו.

תשובה: כנ"ל.



חינוך

קמג. קטן שלא הגיע לחינוך שהדליק ונכבה, האם זה הוקצה למצוותו, ואולי נחשב שהאב הקצה.

תשובה: אם זה שלו (כגון שנתנו לו) יתכן שהוקצה.

קמד. ממתי ראוי להרגיל קטן להדליק נר חנוכה בשמן זית ולא בנרות.

תשובה: כרצונך.

קמה. מצינו בנר חנוכה שהוא מדרבנן ויש חיוב חינוך לקטן אף שזה הוצאת ממון ואין לקטן ממון, ואמאי הורה מרן (שליט"א) [זיע"א] שבמתל"א ומשלו"מ אין חינוך כי יש בהם הוצאת ממון ואין לקטן ממון, ורק במצה יש חינוך על אף ההוצאת ממון דהיא מדאורייתא.

תשובה: אין חיוב אבל אם רוצה יכול וכן כאן (א.ה. היינו במתל"א ומשלו"מ שעליהם נשאל).



ביהכ"נ

קמו. יש בתי כנסת שיש שם שיעור ובאים פחות ממנין - האם ידליקו שם נ"ח בברכה.

תשובה: יתכן שידליקו בלי ברכה.

קמז. ביהכ"נ שיש בו שיעור תורה עם י' אנשים ואין מתפללין שם האם ידליקו נ"ח עם ברכה.

תשובה: לא נהוג.

קמח. בנ"ל צ"ב דהמשנ"ב כתב להדליק בביכ"נ ובביהמ"ד.

תשובה: בביהמ"ד שמתפללין.

קמט. בית הכנסת שאין מקום למדליק לעמוד כשאחוריו לדרום, והחנוכיה בדרום ופניו לדרום, האם יעדיף להדליק בימין החנוכיה תחילה או בנר הסמוך למזרח.

תשובה: תלוי בדעות בשו"ע (א.ה. ועחת"ס שהובא במשנ"ב, ושם חשב להסמיך לארון הקודש).

קנ. נרות חנוכה שמדליקים בבוקר בשחרית בביהכ"נ, האם מותר להשתמש לאורם.

תשובה: לא.

קנא. למדליקין בביהכ"נ אף בשחרית, למה אין מדליקין גם במנחה כשזה קודם פלג המנחה, שזה עוד זמן שלא שייך למחר.

תשובה: רק אחר פלג (א.ה. לכאו' נקט דאה"נ ולפני פלג יש להדליק).



שבת

קנב. בערב שבת דחנוכה האם אין להדליק קודם מנחה משום תרתי דסתרי.

תשובה: אין לחוש.

קנג. בנ"ל צ"ב דהמשנ"ב סו"ס תרע"ט הצריך כן לכתחילה.

תשובה: המ"ב מייירי אם הוא הרבה קודם שקיעה (א.ה. עשעה"צ וכבר ביאר מרן (שליט"א) [זיע"א]

בתשובה הקודמת דבלא"ה אין לחוש כלל להדר בזה).

קנד. הנחתי בליל שבת את הנר חנוכה בדלת על כסא ועמו חלות כדי שהכסא לא יהיה בסיס, והעירו דמדין נ"ח לא להזיזו ובביה"ש לא יכול להזיז את הכסא ונעשה בסיס, אמנם בדיעבד מותר להזיז נ"ח, האם הכסא נאסר.

תשובה: להזיז משהו אין קפידא.

קנה. בהדלקת נ"ח בערב שבת דזו הדלקה ששייכת לשבת, האם הברכות עולות למאה ברכות של יום השבת.

תשובה: לא.

קנו. במוצאי שבת דחנוכה, למנהגינו שמתפללין 45 דקות אחר השקיעה ועד סוף התפילה עובר זמן ההדלקה, למה לא מדליקין קודם מעריב בתוך חצי שעה לצאה"כ, דאף שק"ש תדיר, מ"מ הא דתדיר קודם זה רק אם השאין תדיר יהיה כמצוותו ולא כשיפסיד את זמנו.

תשובה: במו"ש זה המצוה.

קנז. מרן (שליט"א) [זיע"א] כתב לי דבמוצ"ש הזמן לנר חנוכה כשמוציא את השבת כרגילותו, האם צריך להדליק דוקא חצי שעה תוך הזמן שהוציא את השבת או שכיון שעבר הזמן הרגיל שוב אין זמן ורק מדין זריזין צריך להקדים.

תשובה: לכתחילה ראוי לזוהר.

קנח. בנ"ח במוצאי שבת, אם אנוס מלהדליק עד שעה אחר צאה"כ האם ראוי שלא יאמר עד אז ברוך המבדיל כדי שימצא שלא הגיע עוד זמנו להדליק ונמצא שלא התעכב אלא הדליק מיד בצאת השבת אצלו.

תשובה: לא מהני.

קנט. מי שאינו מקפיד במוצאי שבת על זמן ר"ת ומ"מ דרכו למשוך סעודתו עד זמן ר"ת, האם יוכל לנהוג כן בחנוכה או שעליו לגמור בזריזות בזמן חזו"א כדי להדליק יותר מוקדם נ"ח.

תשובה: יזדרז.



אוצר אורח חיים

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלות השחר ♦
האם הש"ץ אומר קריאת שמע בקול רם או בלחש ♦ האם הציבור אומרים את כל
נוסח הקדושה או עונים רק קדוש ברוך וימלוך ♦ ציפורניים שנפלו במקום הילוך
גברים בלבד ♦ דיון בהצעה מעשית לרכיב המיועד עבור הפעלה חשמלית
בשנים שעשאוה' ♦ בדין יום כיפור מכפר לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר
הוידוי ♦ האר"י ומרן הב"י – תגובה למאמרים בענין הוידוי בין התקיעות

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלות השחר

יש סוגיה בירושלמי, שנתקשו בה המפרשים רבות, ופירושה כל אחד בדרך שונה, וכן הגיהו בה ותיקנו את לשונה כל אחד ואחד על פי דעתו ופירושו. כל זה בא מחמת שאין סוגייה זו ברורה כלל בלשונה ובמשא ומתן ובהנחות יסוד הרווחות בנושאים עליהם דנה, ואינה תואמת לגמרי את המוסכם ומקובל. בשל חוסר הבהירות נראה שאף הפירושים שנאמרו בה נאמרו יותר על דרך האפשר ודרך הצעה, אך עדיין נשארה הסוגייה סתומה בעיני מפרשיה.

כשלמדתי את הסוגיה לראשונה למדתי אותה על פי הידע שלי על זמני היום, והתקשיתי ולא הצלחתי להבין בה דבר ברור והנחתי אותה, עד שכעבור זמן שוב יום אחד חזרתי לעיין בה, וניסיתי להבינה על פי פשטות לשונה, בלא לדחוק בלשונה כלום, ולאחר עמל של כמה ימים ססתרתי ובניתי מהלכים כמה פעמים, דומה שזיכני ה' להבין את דבריה על פי פשוטם, בלא צורך בדוחק לשון ובהגהה, למעט הגהה במקום אחד ע"פ המדרש.

להלן אציג את הסוגייה בתוספת הפירוש:

חשוב קודם לתת מבוא שיעזור להבנת העניין.

לדעת חכמינו בתחילת היום ובסופו החמה עוברת דרך עובי הרקיע וזמן הליכתה שם כזמן מהלך ארבעת מיל. בשקיעה נכנסת החמה בעובי הרקיע (וזהו כשהשמש מתכסת מעיננו) עוברת דרכו משך זמן מהלך ארבעת מיל ולאחר מכן יוצאת מצדו השני של עובי הרקיע לבחוף. ובוריחה נכנסת החמה אל צדו החיצוני של עובי הרקיע עוברת דרכו מהלך ארבעת מיל וכשמסיימת היא יוצאת מעברו השני אל העולם (וזה הוריחה הנראית). בגמרא נאמר שמצאת הכוכבים הוא לילה גמור (לדעת רבי יוסי ויש חכמים המקדימים), ובזמן צאת הכוכבים החמה עוד לא יצאה מעובי הרקיע הואיל ומשך הזמן בו החמה עוברת דרכו הוא ארבעת מיל והכוכבים נראים לאחר מהלך שלשת רבעי מיל מהשקיעה הנראית, הרי שנשאר לחמה עוד זמן מהלך שלשה ורבע מיל כדי לצאת מעובי הרקיע. אם כן רואים אנו שאף על פי שהחמה עדיין מהלכת בעובי הרקיע ולא יצאה ממנו לגמרי, הזמן נחשב ללילה גמור.

מהלך המשא ומתן בסוגייה יסוב על פי ההגדרות האלו, והבנתם:

ר' חנניה חברהון דרבנן בעי:

כמה דאת אמר בערבית, נראו שלשה כוכבים אע"פ שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. ומר אף בשחרית כן.

א"ר אבא: כתיב "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה", וכתיב "ובא השמש וטהר" - מקיש יציאתו לביאתו: מה ביאתו משיכתסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות.

לג פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש

אמר רבי בא: כתיב "הבוקר אור" - התורה קראה לאור בוקר.

תני רבי ישמעאל (בבבב בבוקר) [בבבב בבק] כדי ליתן תחום לבוקרו שלבוקר.

אמר רבי יוסי ביר' בון:

אם אומר את ליתן עוביו שלרקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין. ותני: באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין.

אמר רבי הונא:

נלפינה מדרך הארץ: שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול.

ר' חנינא חברם של רבותינו שואל, כמו שבערבית אף על פי שהחמה נמצאת בתוך עובי הרקיע לילה, כלומר, עובי הרקיע כאמור לעיל הוא מהלך ארבעת מיל והכוכבים נראים מהלך שלשת רבעי מיל מהשקיעה ואז מתחיל הלילה בוודאי, אם כן יוצא שבשלושת ורבע מיל הנותרים, למרות שהחמה מהלכת באותו הזמן בעובי הרקיע וטרם יצאה ממנו, כל משך הזמן הזה נקרא לילה (וייתכן שאף עוד קודם אלא שהכוכבים מוציאים מידי ספק).

ואם כן אף בשחרית אמור את אותו הדבר, שהיום מתחיל בזמן בו החמה נכנסת לעובי הרקיע (שהוא עלות השחר), ולא בהנץ החמה שהוא הזמן בו החמה יוצאת מעובי הרקיע אל הארץ.

ובמילים אחרות: בלילה עושה החמה את דרכה דרך 'מסדרו' הנקרא עובי הרקיע אל מחוצה לו, כניסתה למסדרון משייכת אותה למקום אליו הוא מוביל ובו היא אמורה לצאת שהוא מחוץ לרקיע, וממילא הלילה מתחיל עם כניסתה למסדרון.

אם כן בבוקר כשהחמה נכנסת שוב למסדרון בכדי לצאת להאיר לעולם, כניסתה למסדרון גם כן אמורה להשתייך אל המקום אליו היא תצא בסיום שהוא העולם (הנץ החמה), וממילא הבוקר אמור להיחשב משעת הכניסה למסדרון שהיא עלות השחר*.

אלא שאנו יודעים שהיום מתחיל מעלות השחר, ואילו ר' חנינה חברהון דרבנין אינו מכיר בכך! אלא שואל מודע אין זה כך. מדוע היום אינו מתחיל מעלות השחר.

האמת היא שיש לדון במקורות שמעלות השחר מתחיל היום. ושעלות השחר מתחיל מהזמן בו השמש נכנסת בעובי הרקיע בבוקר, ולהלן ניגע בזה. ומהו גדרו של הנץ החמה מהתורה. אך בכל אופן, גם על פי ההלכה שבידינו, אפשר שר' חנניה מתכוון לשאול מדוע אין זה יום גמור אלא מהנץ החמה, שהרי מעיקר הדין מצוות הנוהגות ביום יש לעשותן מהנץ החמה. (וראו בפירוש בעל החרדים שגם אומר כך).

כעת משיב ר' אבא על שאלתו של ר' חנניה.

א). כפי שנראה בהמשך, לא מחייב שהכוונה בדווקא להנץ החמה, כמו שביאת השמש אינה בהכרח בשקיעתה, ואנו מסתפקים האם היא באה עד צאת הכוכבים, אותו הדבר גם ביציאת השמש שהספק גם כן אמור לכאורה להקביל להעלמות הכוכבים.

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש לד

א"ר אבא כתיב השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה וכתיב ובא השמש וטהר מקיש יציאתו לביאתו מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות.

ר' אבא משיב על פי היקש, הוא מקיש את יציאת השמש בבוקר לביאתה בערב (כלומר הדבר הידוע הוא ביאת השמש בערב, והדבר הנלמד הוא יציאת השמש בבוקר), וכמו שבערב אנו יודעים שביאתה הוא משעה שהיא מתכסית מהבריות. כך גם יש לומר על יציאת בבוקר, שזה בזמן בו היא 'מתודעת' – נודעת לבריות.

ר' אבא אם כן משיב לר' חנניה חברהון דרבנן שיש פסוק מפורש ממנו למדים שיציאת השמש בבוקר נקראת מהשעה בה היא מתגלית לעולם ולא מהשעה בה היא נכנסת אל עובי הרקיע, שאז היא טרם נודעת לבריות, וכמו שרצה ר' חנניה לומר.

אפשר גם שר' אבא משיב לר' חנניה מתוך דבריו, על עצם העיקרון אותו לומד ר' חנניה. והוא משיב לו שהסיבה שבערב משעה שהחמה נכנסת לעובי הרקיע לילה אינה מפני שהיא עושה את דרכה לכיוון מחוץ לרקיע, והמסדרון שייך למקום אליו הוא מוביל, אלא מחמת שהיא מתכסה מהבריות. וזהו העיקרון על פיו מחשיבים את תחילת הלילה וממילא את תחילת הבוקר, כשאת דבריו אלה לומד ר' אבא בדרך היקש.

מבין המילים נראה שחכמי ארץ ישראל סברו שהלילה מתחיל מהזמן בו השמש נכנסת בעובי הרקיע ואז היא מתכסה מהבריות, ואין חלוקה בין 'ביאת שמשו' ל'ביאת אורו', כסוגיית הבבלי בברכות, אלא יש כאן ביאת שימשו בלבד.

אמנם בבבלי לא הובאה אפשרות כזו, אך הגאונים חידשו אפשרות כזו, והעמידו כן את ר' אליעזר הסובר שזמן קריאת שמע מתחיל משעה שקדש היום, וזה לשונם (מובא ברשב"א תחילת ברכות): "אבל בפירושי רבינו האיי גאון ז"ל, משום דחלוקתן של הני רבנן דנחלקו בברייתא כל חדא וחדא תלויה בדבר. דרבי אליעזר דאמר, משעה שקדש היום. סבר ובא השמש, ביאת שמשו,

ב). יש מהמפרשים שנדחקו לפרש שיציאת השמש האמורה כאן היא עלות השחר. אך האפשרות הזו לכאורה תמוהה, שכן לעיל לומד ר' חנניה (אין זה רבי חנניה חברהון דרבנן המדובר), מפסוק זה שמשחאיר המזרח עד שתנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל, ור' חנניה כפי שיראה המעיין שם בוודאי מפרשו על הנץ החמה. וכדומה לכך אף למדו בבבלי פסחים (צד, א).

וכן הדבר מצד עצמו תמוה, והלא בפסוקים שלפני נאמר "וכמו השחר עלה ויאצו המלאכים" וכו', ואם כן עלות השחר כבר אמור ויציאת השמש האמורה כאן כשלוט בא לצוער היא שלב מאוחר ואינה יכולה להתפרש על עלות השחר.

ובנוסף ממדרשים נוספים עולה שגם הם פירשו את הפסוק על הנץ החמה:

בראשית רבה (נ,יב): "לפי שהיו סדומיים מהם עובדים לחמה וללבנה. אמר הקב"ה, אם אני רודה אותן ביום, הן אומרים, אילו היתה לבנה שם היתה עומדת עלינו. בלילה הן אומרים, אילו היתה החמה שם היתה עומדת עלינו. אמר הקב"ה הריני רודה אותם בששה עשר בניסן, שחמה ולבנה ברקיע הן עומדין. השמש יצא על הארץ..."

וכן בראשית רבה שם (פיסקה יז): "נפל אשת בל חזו שמש, שלא חזו אנשי סדום, שנאמר השמש יצא על הארץ, מה כתוב שם, וה' המטיר על סדום". (בוודאי אין הכוונה לעלות השחר, שהרי ככתוב בפסוקים לפני כן שהשחר כבר עלה עוד כשלוט יצא את סדום. אף על פי שהמדרש הזה לכאורה חולק על המדרש הקודם ממנו נראה כאילו ראו אנשי סדום הן את השמש והן את הירח, ונאבדו. ואילו במדרש הזה נראה שהם עוד לא הספיקו לראות את השמש. בכל זאת שני המדרשים מפרשים שיציאת השמש האמורה כאן היא הנץ החמה).

לה פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוח"ש

דהיינו תחלת השקיעה, והאי וטהר, טהר גברא. ור' יהושע סבר ביאת אורו הוא, ומאי וטהר, טהר יומא. ואין בניהם שעה שאיפשר להיות שיעור אחר".

הואיל ואף הירושלמי מודה שהלילה מתחיל בצאת הכוכבים. על כורחנו שחכמי הירושלמי סברו שצאת הכוכבים הוא סימן לכך שוודאי השמש באה. כלומר ביאת השמש אינה בהכרח השקיעה באופק, ויש ספק מתי הוא אותו הזמן אותו יש להגדיר כביאה.

ואם כן במקביל נצטרך לומר את אותו הדבר בבוקר, כלומר תחילת היום אינו דווקא בהנץ החמה הנראה, כמו שיציאת היום אינו דווקא בשקיעת החמה הנראית. וכל הספק הוא מתי מתרחשת אותה ביאה.

אם נלך בכיוון לפיו השמש באמת נכנסת לתוך עובי הרקיע יהיה לנו יותר מובן העניין, כי לפי זה כשהשמש שוקעת באופק היא איננה נכנסה עדיין לעובי הרקיע, שהרי עובי הרקיע לא חייב להיות מוגדר דווקא האופק! רק כשאנו יודעים שהשמש לא נכנסת באמת לאיזה עובי רקיע, אנו מניחים שאם יש איזה זמן בו אפשר לומר שהיא באה הכוונה בהכרח לשקיעת האופק, אלא אם כן נגדיר את המעבר מיום ללילה על פי מדד של אור וחושך.

בגישה לפיה השמש באמת נכנסת לעובי רקיע כפשטו, שקיעת האופק וודאי לא חייבת להיות ביאת השמש, והלא יש מקומות גבוהים שעדיין רואים את השמש על אף שהיא שקעה באופק של המקומות הנמוכים. בנוסף, גם לאחר השקיעה באופק רואים את אור השמש מבצבץ ממנו. אם הניחו שברגע הכניסה לאותו עובי הרקיע אמור אותו האור להעלם או שאמור לבא חושך ברמה מסוימת תהיה אשר תהיה, גם מזה הייתה הוכחה שהשמש עוד לא באה על פי תפיסה זו. בנוסף מסתבר שעל פי תפיסה זו גם לא חילקו בין מקומות גבוהים לנמוכים. חלוקה זו קיימת רק כאשר אנו יודעים מראש שהשקיעה איננה מציאות של כניסת השמש לאיזה מקום אחר, אלא העובדה שהיא נעלמת מאיתנו באופק, וממילא יש מקום לחלק בין האופק בגובה לאופק בעמק.

האפשרות שמה שנאמר "ובא השמש" "כבא השמש" וכדו', אינו חייב להיות שקיעת האופק, נמצאת גם בדברי רב יוסף בבבלי (שבת לד:). לדעתו, אף לאחר השקיעה באופק עדיין יום גמור עד שיכסיף התחתון - כלומר ישחירו פני תחתית כיפת הרקיע. ואם כן ביאת השמש האמורה בתורה אינה בהכרח שקיעת האופק'.



ג). כתב האבן עזרא: ורבנו שלמה אמר כבא השמש לצד מערב. ואין זה משמע ביאה, כי הוא הפך יציאת השמש, מדכתיב "השמש יצא על הארץ" - שהחל להראות על הארץ; וככה ובא השמש - שלא יראה על הארץ. (שמות יב, ו) הדברים לכאורה מתאימים לנאמר בירושלמי, אלא שהאבן עזרא לומד זאת מפשט הכתוב עצמו ולא דרך היקש. ובנוסף, בשונה מהירושלמי הלומד את היציאה מהביאה, האבן עזרא לומד את הביאה מהיציאה. אולם הוא אינו לומד אלא כדי לסתור את ההבנה לפיה ביאת השמש אינה הזמן בו היא נוטה לצד מערב. (דברי רש"י עליהם משיג האבן עזרא אינם קשורים לעניין. והאבן עזרא יכול היה לדחותם אף מהאמור בפסוק ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה', שגם שם לא ניתן לפרש כדברי רש"י. אלא שנראה שרש"י גם מודה שביאת השמש הכוונה היא גם כדברי האבן עזרא, אלא שהוא מוסיף עוד משמעות.)

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש לו

אמר רבי בא כתיב הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר.

ר' אבא (אולי זהו רבי אבא אחר) מביא מקור נוסף ממנו למדים שאין לומר שהיום מתחיל מהזמן בו החמה נכנסת בעובי הרקיע. בפסוק כתוב "הבקר אור והאנשים שולחו", פשט הפסוק וכמו שכתבו שם המפרשים ש'אור' כאן הוא פועל, והכוונה הבוקר האיר. ומסתבר שהכוונה האיר על הארץ (אולי הבוקר הוא), זמן זה אף שהוא סמוך להנץ החמה הוא אינו בעלות השחר, בזמן בו החמה נכנסת לעובי הרקיע בדרכה להאיר לארץ, שכן בזמן זה לא מתחיל להאיר על הארץ (אלא מתחיל להראות אור קלוש בצד מזרח אך אין זה אור על הארץ). כאמור, הזמן הזה יכול להיות עוד קודם הנץ, בדיוק כמו שביאת השמש בלילה יכולה להיות לאחר השקיעה, והוא הזמן בו השמש יצאה מעובי הרקיע. ומהפסוק משמע שלא יתכן שכשהחמה נכנסת בעובי בבוקר יקרא יום רק מעצם כניסתה בעובי הרקיע, שהרי אז בוודאי יש חושך בארץ.

כמובן שניתן לדחוק ולפרש להיפך, שר' אבא מביא מקור לכך שהיום מתחיל בעלות השחר, ואור הכוונה לאור כל שהוא, אף אור קלוש הנראה בצד מזרח עם כניסת השמש לעובי הרקיע ושאינו מאיר על הארץ.

אך על פי הסברנו במהלך המשא ומתן, וודאי שאין לפרש כך, כי אם זו הייתה כוונת ר' אבא, היה לירושלמי להקדים ולומר מפורש כי רבי אבא חולק על דברי קודמו, ואף הברייתא שתובא בסמוך "תני ר' ישמעאל" מתנגדת לדבריו. ועל כורחו המפורש כך יוכרח לומר שהברייתא הובאה כהוכחה לדברי קודמו ולא לדבריו של רבי בא, ואם כן היה לירושלמי להביאה קודם. (ואם היא הובאה כדי לחלוק על דבריו, היה לירושלמי לומר זאת במפורש). ובנוסף, שאלת ר' יוסי ברבי בון שאח"כ אינה מופנת כלפיו אלא כלפי קודמו, וזה גם דבר החסר ציון.

אך אף ללא זה, בבבלי למדו מהפסוק שאדם צריך לצאת בכי טוב, ושם וודאי הכוונה לזמן שיש בו אור על הארץ ולא לתחילת עלות השחר, וכמו שאומר שם רש"י במפורש שהכוונה להנץ החמה. (על אף שבתחילה כותב רש"י האיר המזרח ואח"כ הנץ החמה, ידוע שלרש"י האיר המזרח נקרא הנץ החמה: "הבקר אור כתיב. האי אור לאו שם דבר הוא אלא הבקר האיר והאנשים שולחו כמאן דאמר צפרא נהר ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדבר יהודה אבל אור שהוא שם דבר אינו אלא לילה: בכי טוב. היוצא לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא ואז טוב לו שהאור טוב לו שנאמר באור כי טוב ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים").

וכן, הסיבה שאין לצאת לדרך קודם היא מפני חיות ומפני ליסטים (רש"י הנ"ל). לגבי חיות אינני בקיא, אך ניתן לבדוק מתי הוא הזמן בו החיות חוזרות למקומן (בירושלמי ברכות משמע שהחיות יוצאות סמוך לצאת הכוכבים, ואם כן אפשר לומר שהוא הדין בהיעלמותן), והיציאה לדרך בטוחה מפניהם. אך לגבי סכנת ליסטים, הסכנה הייתה מצויה בלילה, מפני שזה זמן בו אין רוב הבריות ערות כדי שיהיו מצויים בדרכים, מה ששומר יותר מפני לסטים, ובנוסף הליסטים היו אורבים בצד הדרך ומנצלים את העובדה שחשוק ושהאדם אינו מבחין בהם מרחוק, וכשהאדם היה עובר בסמוך להם, הם היו מתנפלים עליו. הסכנה הזו קיימת אף בתחילת עלות השחר, אז עדיין יש חושך ולא ניתן להבחין באורבים בצד הדרך. (וודאי שהזמן בו ניתן להישמר מדבר שכזה ולהבחין

(ד). במנחות ס"ח ע"א שבזמן שאין בית המקדש קיים האיר המזרח מתיר. ורש"י שם פירש שהאיר המזרח הוא נץ החמה.

לז פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלול"ש

בליסטים עוד מרחוק הוא קודם הנץ החמה, שלא בהכרח שיציאת החמה וביאתה הם הזמן בו היא נראית באופק. ולא ברור לי האם ר' בא מתכוון לומר שהיום מתחיל מהזמן בו מתחיל להאיר, או שמא הוא רק בא לדחות את האפשרות שהבוקר מתחיל מעלות השחר).



תני רבי ישמעאל (בבקר בבוקר) [בוקר בוקר\עד בוקר] כדי ליתן תחום לבוקרו שלבוקר. (ליתן את תחום היום לבקרו של בקר).

כעת מביא הירושלמי מדרש, מבלי לומר מה לומדים ומוכיחים מהמדרש לעניינינו, אולם זה דרכו של הירושלמי בכמה מקומות, ולכן בדרך כלל כשהירושלמי מצטט מדרש הוא בא להביא ממנו ראייה לנאמר, ואף בעניינינו.

"תני דבי רבי ישמעאל" מורה שמדובר במדרש הנמצא בדרשותיו של רבי ישמעאל. לפנינו לא נמצאת דרשה בלשון הזו במכילתא דר' ישמעאל ואף לא במדרשים אחרים שלפנינו, ומן הסברה שיש טעות כאן בנוסח הירושלמי שלפנינו וכוונת הירושלמי לדברי המכילתא הללו:

"בלילה הזה - שומע אני כל הלילה, תלמוד לומר, לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו. אני אקרא, והנותר ממנו באש תשרפו. עד בקר למה נאמר, לא בא הכתוב אלא ליתן תחום לבוקרו של בוקר, ואי זה זה זה עמוד השחר, מיכן אמרו אכילת פסחים ואכילת זבחים והקטר חלבים ואיברין מצותן עד שיעלה עמוד השחר. כל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר. ר' אליעזר אומר נאמר כאן לילה ונאמר להלן 'לילה', מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות".

בעל המכילתא שואל מה הצורך במה שכתוב - "ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו" (שמות יב, י), יכול היה להיות כתוב "והנותר ממנו באש תשרפו", והמילים "עד בקר" בפעם השנייה מיותרות.

ועל זה משיב המכילתא, לא בא הכתוב עד בקר פעם שנייה, אלא בשביל לתת תחום לבוקר של הבוקר. כלומר, לולא זה שהיה כתוב "עד בוקר" פעם נוספת, היינו מבינים שהכוונה להנץ החמה. והיה צורך בדרשה להודיענו שלגבי דין נותר יש להקדים לעמוד השחר.

וכמו שמפרש רש"י (שמות יב, יב) על פי המכילתא הנ"ל: "והנותר ממנו עד בקר - מה תלמוד לומר עד בקר פעם שנייה? ליתן בקר על בקר, שהבקר משמעו הנץ החמה, ובא הכתוב להקדים, שאסור באכילה מעלות השחר; זהו לפי משמעו. ועוד מדרש אחר (פסחים פג, ב): לימד שאינו נשרף ביום טוב אלא ביום המחרת, וכן תדרשנו: והנותר ממנו בבקר ראשון עד בקר שני יעמוד, ותשרפנו".

אם כן מהמכילתא הזו, אנו רואים שהבוקר שנאמר בתורה שבו יש להקריב את התמיד ולהקטיר את הקטורת ולהדליק את הנרות, אינו עמוד השחר. וזו הוכחה לכך שהיום אינו

(ה). ראה דברי הימים ב' יג, יא: "ומקטרים לה' עלות בבקר בבקר ובערב בערב וקטרת סמים ומערכת להם עליהשלתן הטהור ומנורת הנהב ונרתיקה לבצר בערב בערב כמשמרת ה' אלקינו ואתם עזבתם אתו". מכך שהלשון הכפולה נמצאת גם בערב "בערב בערב", נראה שהכוונה בכל בקר ובקר ובכל ערב וערב, גם בספר אסף הרופא (שנכתב ע"י יהודי בתקופה קדומה ובלשון הקודש, משתמש במילים "בבקר בבקר" במשמעות זאת).

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש לח

מתחיל עם כניסתה של החמה לעובי הרקיע בבוקר, שאותו הזמן הוא עמוד השחר. אלא ביציאתה שאותו הזמן הוא הנץ החמה.¹

וראו בסוף המאמר נספח בקצרה על זמן הקרבת התמיד בהנץ החמה.

אמר רבי יוסי ביר' בון:

אם אומר את ליתן עובי שלרקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין. ותני: באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין.

לאחר שהוכיח הירושלמי שהיום מתחיל מזמן יציאת החמה מעובי הרקיע אל העולם, ולא משעת כניסתה אליו (עמוד השחר), מקשה על כך ר' יוסי ברבי בון.

אף על פי שזו שאלה, לא כתוב 'בעי' אלא 'אמר', כי כך דרך הירושלמי בהבאת שאלה על תשובה, כיוון שהשאלה נשאלה על דברי חכם שנאמרו תוך כדי המשא ומתן, ועוד לא נתקבלו כמסקנה ועליהם דנים החכמים, הרי שאין כאן שאלה רגילה כשאלה על דבר הידוע ומוסכם.

ר' יוסי בר בון מקשה: לפי דבריך ר' אבא שהזמן בו החמה מהלכת בעובי הרקיע שייך ללילה בין בהילוכה בערב ובין הילוכה בבוקר, יוצא שהיום והלילה אינם שווים. ר' יוסי ברבי בון בשאלתו מניח שהיום והלילה שווים מצד עצמם ללא קשר לעובי הרקיע, ועובי הרקיע הוא מציאות בפני עצמו. ומשכך, אם עובי הרקיע שייך ללילה גם בבוקר וגם בערב יוצא שהיום והלילה אינם שווים, שכן עובי הרקיע מפר את המשוואה!

ר' יוסי ברבי בון מביא סיוע לדבריו שהיום והלילה שווים מדברי שמואל, והוא מבין שהדברים נאמרו הן למציאות היום והלילה ההלכתיים, והן למציאות היום והלילה האסטרונומיים, כלומר אין הוא רואה מקום לחלק ביניהם.

אמר רבי הונא:

נלפינה מדרך הארץ: שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול.

1. יש מי שכתב שעד מתן תורה בוקר משמעו היה הנץ החמה, אולם ממתן תורה ואילך הבוקר הוא מעלות השחר. אלא שאחר בקשת מחילה, הדברים מוקשים, ראשית למה לחדש כאלו דברים מדעתנו, בלא יסוד מפורש מדברי חז"ל, וכן מה הטעם שעד מתן תורה יחשב בוקר מהנץ החמה וממתן תורה יחשב מעלות השחר (וכמובן ששערי דרשות לא ננעלו ויכולים לבא ולומר רעיונות כאלו ואחרים, אך אין לכך כל יסוד בדברי חז"ל ובעלי הסוד). שנית, מהפסוקים ההם נלמדות עוד דרשות רבות לגבי פסח דורות. לו מדובר כאן בדרשה שאינה נכונה לפסח דורות היה לבעל המדרש לומר זאת מפורש. ולא זו בלבד, אלא שהמדרש ממשיך "מכאן אמרו אכילת פסחים וכו'" (ראה לעיל) הרי שהמדרש למד במפורש שהכוונה לפסח דורות. שלישית, לעיל ר' אבא בירושלמי מקיש את יציאת השמש האמורה בלוט (זה קודם מתן תורה), לביאתה האמורה במצורע, ולומד שיציאת השמש (שהוא הבוקר) הוא מהנץ החמה. וכן ר' בא לומד מ'הבוקר אור' האמור באחי יוסף (עוד קודם מתן תורה) שהתורה קראה לאור בוקר. רביעית, אם כדבריו שהבוקר רק לפני מתן תורה הוא מהנץ החמה, למה מביא הירושלמי דרשה זו של המכילתא ומה הוא בא להוכיח ממנה. אם להוכיח ממנה שמהנץ החמה הוא יום, אינו יכול, שהרי מדובר קודם מתן תורה. ולהוכיח ממנה שמעלות השחר הוא יום, גם לא ניתן, שהרי אין לזה כל רמז בדרשה. חמישית, לו רש"י היה סבור כך, וודאי היה אומר במפורש שדבריו שהבוקר הוא הנץ החמה, נכונים רק קודם למתן תורה, ולא היה לו לסתום בדבר כזה שהוא חידוש גדול ושלא מצאנו לו מקור מפורש.

לט פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש

ר' הונא משיב על דבריו, ואומר נלמד את העניין מדרך ארץ. כלומר, מדרך העולם מההבנה שבדעת בני אדם,

בתחילה פירשתי באופן שונה אך דומה בעיקר הדברים, ולאחר מכן כשהדברים חודדו אצלי יותר מצאתי הסבר המקביל את המשל עוד יותר לנמשל.

מדובר כאן במלך היוצא ונכנס לעיר דרך מבוא, כשהמלך, יוצא מתוך העיר ונכנס אל פתח המבוא המוביל אל חוץ לעיר, אומרים בני האדם שהוא יצא, כי בפועל משעת יציאתו למבוא הוא כבר אינו בעיר. ובמקביל, כשהמלך נכנס לעיר דרך המבוא לא אומרים שהוא נכנס עד השעה שהוא יכנס אל תוך העיר עצמה, כי כל עוד הוא לא נכנס מהמבוא אל העיר הוא גם כן בפועל לא בעיר'.

ובנמשל, כשהשמש יוצאת מהעולם אל עובי הרקיע, אומרים שהיא יצאה אף על פי שהיא עדיין בעובי הרקיע והיא עוד לא הגיעה למקומה אל מחוצה לרקיע, כי סוף סוף היא איננה בארץ, ולכן נחשב לילה מזמן היציאה אל עובי הרקיע (עובי הרקיע =מבוא). אך כשהשמש נכנסת בבוקר אל עובי הרקיע, לא אומרים שהיא נכנסה אל הארץ, עד לשעה שהיא תכנס בפועל, כי סוף סוף היא איננה בארץ באותו הזמן.

וכאן יש להעיר, שעל אף שבתורה שקיעת השמש נקראת ביאה, שזה מקביל לכניסה, ואילו זריחת השמש נקראת יציאה, אין זה סותר את עיקרון המשל. היציאה והביאה שהתורה מזכירה על השמש, הן ביחס למקומה כביכול אליו היא חוזרת (נכנסת) בלילה וממנו היא יוצאת, ואילו כאן מדברים ביחס לבני אדם ממתי נקרא שהשמש יוצאת מהם, כלומר מרשותם שזה העולם, וממתי היא נכנסת אליהם.

אף אם ירצה אי מי להתעקש ולומר שיציאה והכניסה הן ביחס למקומה של השמש, המשל והנמשל לא יסתדרו עם ההלכה המובאת קודם לכן, לפיה היום מתחיל רק ביציאת החמה מעובי הרקיע ולא בעמוד השחר, ומסתיים עם כניסתה אליו.

כי אם נלך על פי דרך זו, יצא שבליילה כשהשמש נכנסת לעובי הרקיע עדיין לא לילה כי סוף סוף היא לא נכנסה למקומה, ואם כן הלילה אמור להתחיל רק כשהיא תצא מעובי הרקיע (מהלך ארבעת מיל), ואילו בבוקר מיד כשהיא יוצאת ממקומה ונכנסת אל עובי הרקיע כבר נקרא שיצאה ממקומה, והתחיל היום. על אף שזה יכול להסתדר נפלא עם שיטת רבינו תם, אך כפי שהראנו כל עיקרה של השאלה הראשונה ממנה נפתחה הסוגיה, מנוגדת לדעת רבינו תם, לפי הסברנו.

ז). בתחילה פירשתי כך, כלומר כשהמלך יוצא את העיר למרות שבאמת הוא עוד לא יצא מהעיר, אומרים בני האדם שהמלך יצא. כנראה משום שהמלך במגמת יציאה וכבר אינו מתעכב יותר בעיר לצרכים נוספים. לעומת זאת, כשהמלך בא להיכנס לעיר לא אומרים בני האדם שהמלך נכנס לעיר עד לשעה בה הוא באמת יכנס, שכן בכניסה כל עוד והמלך לא נכנס לעיר הוא במציאות לא בעיר, וגם העובדה שהוא במגמת כניסה לא משנה כאן. שכן בשונה מיציאת המלך מהעיר, בה המגמה מתחשבת שכן המשמעות היא הסתלקות המלך מעיסוקיו ומשהותו בעיר, אף על פי שהמלך נוכח בפועל בעיר. מה שלא שייך להיאמר בכניסה שעל אף מגמת הכניסה, משמעותה סוף סוף איננה אומרת שהמלך כעת בעיר.

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש מ

תשובתו של ר' הונא לר' יוסי בר' בון היא, שאף אם היום והלילה שווים במציאות, אנו מחשיבים את זמני היום והלילה על פי עקרון הנלמד מדרך הארץ. ולפי זה יתפרשו דברי שמואל בברייתא על זמני היום והלילה האסטרונומיים, ויש לחלק ביניהם לבין הזמנים ההלכתיים, שהם נקבעים על פי העקרון שבמשל.

בטרם אדון בדברים הנלמדים לכאורה להלכה, יש להעיר כי במציאות האסטרונומית המוכרת לנו השאלה איננה שאלה, שכן עובי הרקיע מתחיל רק מהשקיעה בלילה, והוא מסתיים בזריחה בבוקר^ח. והיום והלילה שווים דווקא אם נחשב זאת מהשקיעה לזריחה, כלומר דווקא כשעובי הרקיע בין בשחרית ובין בערבית נחשב ללילה, היום והלילה שווים.

וצ"ע מה המשמעות של הסברות הנאמרות כאן ואיך לנהוג לגבי פסיקת הלכה על פי זה. ומכל מקום עיקר ההלכה הוא מדרשות הכתוב, ומהלכה למשה מסיני שהייתה בידיהם, ואילו החכמים ניסו להסביר את ההלכה שהייתה בידם על פי הידע שלהם באסטרונומיה, ואילו המסורת בידיהם היא ממשה רבינו, שהיא וודאי מתבססת על המציאות, שכן התורה ניתנה מבורא העולם בעצמו.

לגבי שאלת ר' חנינה חברהון דרבנין, אפשר להסבירה אף על פי המציאות המוכרת לנו. כלומר אפשר לטעון שעובי הרקיע איננו חייב להיות מציאות ממשית, אלא זהו כינוי למספר מעלות מהשקיעה עד להחשכה גמורה, ובבוקר מהחשכה גמורה ועד לנץ. ולהסביר על דרך זו את המשא ומתן.

בכל אופן, אין כל נפק"מ הלכתיות מעצם העובדה שהשאלות אינן שאלות לפי הידוע לנו היום. משום שהתשובות אינם קשורות להבנה זו, התשובות נסמכות על היקש בין ביאת השמש ליציאתה, ועל הכתוב הבוקר אור. ובכל אופן, הידיעה על כך שהיום מתחיל בהנץ ומסתיים בצאת הכוכבים (או בשקיעה) היא בגדר הלכה למשה מסיני, כלומר כך היו מקובלים החכמים מאבותיהם, ואיש לא ניסה לשנות את המנהג. וכל הדיון הוא לשם ידיעת מקור הדברים בתורה וטעמם, אך וודאי שלא בא ר' חנינה לשנות באמת את זמני היום ע"פ סברתו.

אחד הדברים שאפשר לכאורה ללמוד מהסוגייה להלכה הוא, שהשעות הזמניות אינן מתחשבות מעלות השחר. ראשית, מפני שאין הירושלמי מחשיב את עמוד השחר ליום, והוא אף שואל מדוע זה לא כך ומביא לכך פסוקים. ואף אם נדחק שהירושלמי בעצמו מודה שכבר מעלות השחר גם נקרא יום, אלא שאין זה יום גמור ועדיין השעות הזמניות מתחשבות מעמוד השחר, באה שאלתו של רבי יוסי בירבי בון ומוכיחה לנו שאין זה כך, שכן ר' יוסי ברבי בון בשאלתו על כך שהיום והלילה אינם שווים, יוצא מתוך נקודת הנחה שהיום מתחשב מהנץ החמה ולא מעמוד השחר. לו סבר ר' יוסי ברבי בון שהיום מתחשב מעמוד השחר, הוא לא היה שואל את שאלתו!

ח. הרשב"ץ הרגיש בכך וז"ל בפירוש הקטע הנידון מהירושלמי (פירושו לברכות הוצא) אהבת שלום עמ' ה, וראה בהערות המהדיר שם 45, 46: "פירוש, עוביו של רקיע הוא כל זמן שיש כוכבים הוא מאיר, ואם אתה נותן שניהם ללילה, נמצאת יתירה הלילה על היום עובי אחד ואין שניהן שוין אפילו בתקופת ניסן ותשרי, ואנן] (חסר) ונוסף ע"פ המהדיר מסברה) קיימ"ל כהא] דתני שוין. ויש לאיצטגנין דרך אחרת בזה ואנו על דברי רבותינו אנו סומכין. ע"כ. אך מה נעשה שכיום כבר ברורים הדברים ללא ספק.

מא פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוח"ש

אלא שנותרת כאן שאלה הצריכה עיון, מה כוונת הירושלמי בכך שעלות השחר אינו נחשב יום, והלא משנה מפורשת היא "אין קורין את המגילה, ולא מלין, ולא טובלין ולא מזין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר, כשר". ואף אם נאמר שעלות השחר הוא יום אך אינו יום גמור, מדוע זה כך ומה המשמעות של זה?

ועוד, במכילתא משמע שהיום אינו מתחיל מעלות השחר, ורק לגבי נותר של קורבן פסח, הוסיפה התורה תחום, אך אין זה אומר שהתחום נחשב ליום. ואף לא מצינו בשום מקום דרשה המקישה את קרבן פסח לכל המצוות שבתורה וקובעת שהיום מתחיל מעלות השחר (וכאמור, אף בקרבן פסח לא נאמר שעלות השחר לגבי נחשב יום, אלא שהוא נחשב לנותר מעלות השחר).

וכן ר' אבא מקיש את ביאת השמש ליציאתה, מה המשמעות של ההיקש ולמה הוא בא? אם מזמן עלות השחר נקרא יום.

ובנוסף הדרשה מ"הבוקר אור", לפיה הבוקר הא הפותח את היום ומהזמן שבו הארץ מוארת נקרא בוקר. מדרשה זו אנו צריכים לפרש שכל דבר שנאמר שמצוותו להיעשות בבוקר, צריך לעשותו דווקא בזמן בו הארץ מאירה (לכאורה זה אותו זמן שבשאר הדרשות - יציאת השמש מעובי הרקיע). ולא בעלות השחר! וצ"ע.



תחילת היום מבחינה הלכתית

א. דעת האבן עזרא

כתב רבי אברהם אבן עזרא (פירוש הארוך לשמות יב, לא): "והנה החלו לצאת בבקר, והוא עת עלות השחר, שיחל להראות אור השמש בעבים. והנה יש בין תחלת זה הרגע עד זרוח השמש, שעה ישירה ושליש שעה. והנה יש לנו בקר והחשך גדול, כמו "ותשכב מרגלותי עד הבקר" (רות ג, יד), ושם כתיב "בטרם יכיר איש את רעהו". והנה היה מישראל שיצאו בעלות עמוד השחר, ועודנו לילה בדרך התורה, עד זרוח השמש. ואלה היו קרובים אל מצרים. ואחרים, שהם רחוקים, יצאו בו ביום; כי קהל רב היה, ויותר יש מתחלת רעמסס עד סופה משמונה פרסאות. על כן כתוב "הוציאך יי' אלהיך ממצרים לילה (דברים טז, א) וכו'". ע"כ עיי"ש^ט.

מדברי האבן עזרא נראה שתחילת עמוד השחר אינו נחשב יום מדין תורה, שכתב "והנה היה מישראל שיצאו בעלות עמוד השחר ואיננו לילה בדרך התורה", ובהמשך הביא את הפסוק "הוציאך יי' אלהיך ממצרים לילה". כלומר, התורה קוראת לזמן שאחרי עלות עמוד השחר לילה, שהרי כאמור העם התחילו לצאת מעלות השחר.

ט. אולם ראה תשובות הגאונים (גינצבורג 362): "... פירוש. האי שעת חפזון דאמ' ר' עקיבא היא שעת חפזון דישאל. כדמיפרש לקמן דהיא עלות עמוד השחר. דמכת בכורות היתה בחצות הלילה. ויציאת ממצרים היתה ביום. דכת' "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר". וכתוב נמי "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל" וכול'. ועלות עמוד השחר תחלת היום הוא. כדאמרינן בבביתא למעלה בתחלת הפרק. אע"פ שאין ראיה לדבר. זכר לדבר וכול'. ומעלות עמוד השחר או קרוב לו נחפזו לצאת. ויצאו ביום".

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש מב

עוד דבר שיש לשים לב אליו על תחילת עמוד השחר אומר האבן עזרא שהוא שעה ישרה ושליש, כלומר כ-80 דקות קודם הנץ, אך קודם לכן יש זמן הנקרא בוקר והוא יותר חשוך מזמן זה, בכך שבאותו הזמן "טרם יכיר את רעהו". אמנם זמן משיכיר שבלוחות הוא בחבירו שבא לעיתים ובתוך ארבע אמות, וכאן אפשר שמדובר ברעהו שהוא יכול להכירו עוד קודם זמן זה ומחוץ לארבע אמות, אך עדיין קשה לומר שזמן זה קודם ל-72 דקות לפני הזריחה בזמנינו. ובכלל איך ייתכן לקרא בוקר לזמן שהוא לפני עלות השחר, ולא מצינו את זה בשום מקום. ואולי האבן עזרא דיבר על פי המציאות במקומו בספרד.

עוד כתב רבי אברהם אבן עזרא: "ליל - על דרך הפשט, בעבור שהזכיר ליל שמורים ליי', ובסוף אמר שמורים לכל בני ישראל, נראה כי הטעם: בעבור שהשם שמרם, ולא נתן המשחית לבא אל בתיהם לנגף (ראה לעיל, כג), צוה שיהיה זה הלילה שמורים לישראל לדורותם; והטעם, שלא ישנו, רק יודו ויספרו גבורות השם בצאתם ממצרים. וככה רמזו חכמינו ז"ל (הגדה של פסח): הגיע זמן קרית שמע שלשחרית". ע"כ.

מדבריו נראה שהלילה הוא עד זמן קריאת של שחרית, וזה הטעם שחכמים סיפרו ביציאת מצרים דווקא עד בא זמן קריאת שמע, מן הסברה לומר שהמדובר כאן הוא על זמן משיכיר, ולא על עלות השחר, שכן הלשון "הגיע זמן קרית שמע שלשחרית" מוכיחה שמדובר בזמן שבו בפועל הגיע הזמן לקרא קריאת שמע, ולא שבא עלות השחר שמעיקר הדין ניתן לקרא בו קריאת שמע. בנוסף, אם טרם הגיע הזמן הראוי לקריאת שמע מה ראו התלמידים להפריע לרבניהם ולהפסיקם.

מאידך, בתוספתא מסופר: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר (בכתי' נוסף: כיון שעלה עמוד השחר) הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להן לבית המדרש".

כאן אין מוזכרת קריאת שמע (גם לא סיפור יציאת מצרים), ומאידך זמן סיום הסעודה הוא בקרות הגבר (זמן הסמוך מאד ל-72 דקות לפני הנץ). נראה שרבן גמליאל וזקנים סיימו קודם לחכמים שהיו מסובים בבני ברק, ומשכך אין מוזכרת כאן קריאת שמע.



ב. בתלמוד משמע שתחילת היום לגבי שאר מצוות בא יחד עם קריאת שמע

התלויה בזמן ציצית

בנוסף, בקריאת שמע תלויות עוד מצוות.

בתלמוד בבלי מסכת מנחות אמרו שחכמים הסוברים שמצוות ציצית זמנה בין ביום ובין בלילה, לומדים מוראיתם אותו זמן קריאת שמע. וז"ל התלמוד: "ורבנן האי וראיתם אותו מאי עבדי ליה, מיבעי להו לכדתניא וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה ואי זו זו קרית שמע דתנן מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן." הרי שאין זה מפני פרשת ציצית הצריכה להיאמר בזמן ציצית אלא מפני קריאת שמע עצמה, שזמנה

מג פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוח"ש

תלוי בזמן ראיית הציצית. ואם כן, קודם לכן לא יוצאים ידי חובה, שהרי זו דרשה גמורה ולא סמך, שכן שאלת התלמוד היא לחכמים שלדעתם זמן ציצית בין ביום ובין בלילה למה אמרה תורה וראיתם אותו, ועל זה עונה התלמוד שדרשו את הדרשה האמורה.

ועוד אמרו שם: "תניא אידך וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל מצות כולן".

וללשון ראשון שכתב רש"י שם ברייתא זו היא על דעת רבי שמעון שציצית זמנה ביום, ופירושה שמזמן ציצית שהוא מזמן ראייתה מתחייב אדם בכל המצוות הנוהגות ביום, ואם כן יוצא שזמן וראיתם אותו הוא תחילת היום, וטעם קריאת שמע מזמן זה הוא כשאר מצוות היום. וזה לשון רש"י: כיון דנתחייב במצוה זו. שהאיר היום נתחייב בכל המצוות דרוב מצות נוהגות ביום ור"ש היא. ע"כ.

וכן נראה ממה שאמרו בתלמוד בבלי ברכות (ט ע"ב): "אמר אביי לתפילין כאחרים". ותפילין הרי אינו תלוי בקריאת שמע, אלא מצווה בפני עצמה, ומניין לאביי שאחרים דברו אף על תפילין, אלא שאביי סבר שזמן זה תחילת כל המצוות שזמנן ביום, אלא שבקריאת שמע בשביל לסומכה לתפילה פסק שמצוותה כותיקין, אבל בתפילין, שלא שייך עניין זה ויכול ללובשן עוד קודם, פסק כאחרים.

היוצא שלדרשה הראשונה קריאת שמע תלויה בזמן ציצית מדרשה, ולדרשה השנייה כל המצוות שזמנן ביום תלויות במצוות ציצית.

ויש עוד ראייה שזמן משיכיר הוא זמן כל המצוות הנוהגות ביום ולא רק זמן ציצית וקריאת שמע, שהרי לאחרים זמנה הוא משיהא רואה את חברו ברחוק ד' אמות ומכירו, ולרבי מאיר משיכיר בין זאב לכלב ולרבי עקיבה בין חמור לערוד. אמנם הירושלמי תלה את מחלוקתם במחלוקת חכמים ור' אליעזר, אבל דעת אחרים שהלכה כמותם, אינו נלמד מוראיתם אותו, ואינו קשור לציצית יותר מלשאר מצוות הנוהגות ביום. ואם כן דבריו אמורים לגבי כל המצוות, וכמו שלמד מזה אביי לתפילין. וכיון שחכמים ור' אליעזר ור' מאיר ור' עקיבה, חלוקים על אחרים, נראה שבדומה לדבריו חלוקים שכמו שהוא מדבר לא רק על מצוות קריאת שמע וציצית אלא אף על שאר מצוות אף הם מדברים על שאר מצוות.

אמנם לא באתי להכניס ראשי בין הרים גבוהים רק לנסות ליישב את דברי הירושלמי". ועל פי האמור אפשר לחלק בין עלות השחר האמור במגילה, שהוא אינו הזמן בו החמה נכנסת אל

י. אמנם בירושלמי שלפנינו יש ט"ס וכתוב "אחרים אומרים וראיתם אותו כדי שיהא אדם רחוק מחבירו ארבע אמות ומכירו", אלא שוודאי שמדובר בט"ס, שאין שום דרך ללמוד מוראיתם אותו את הכרת חבירו. וכנראה מדובר בהשגרת לשון, והנוסח הנכון הוא כמו שהוא בתוספתא "אחרים אומרים: כדי שיהא רואה חבירו ברחוק ד' אמות ומכירו".

יא. ואולם ראה מה שכתב רבינו יונה על הרי"ף (ד"ה אמר אביי, והובאו עיקרי הדברים בעוד ראשונים) "ותפס שליילה זמן תפילין, ורק חכמים חששו שמא יפיח בהם מפני שהוא זמן שינה ולכן אמרו הלכה ואין מורין כן. וטעם זמן משיהא את חבירו לגבי תפילין משום שנאמר בהם וראו כל עמי הארץ וגו'".

אלא שאם כדבריו מה יענו הסוברים שתפילין זמנם כל הלילה על פסוק זה של "וראו כל עמי הארץ". ועוד, אם הטעם הוא שמא יפיח בהם, למה שלא יוכלו ללבוש את התפילין מעלות השחר שהוא זמן קימה. ולא מצינו לחז"ל שידרשו

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש מד

עובי הרקיע ביום (72 דקות לפני הנץ) אלא זמן משיכיר, אלא הזמן הוא משיכיר בין תכלת ללבן לדעת חכמים או בין תכלת לכרתי לדעת ר' אליעזר או שיראה את חבירו לדעת אחרים.

ואילו האיר המזרח, שהוא 72 דקות לפני הנץ, הוא הזמן שבו השמש נכנסת בעובי הרקיע, אך אינו יום מבחינה הלכתית. ולפי זה תתיישב דרשת המכילתא ודברי הירושלמי.

ניתן אמנם לדחות את דבריי מדברי הגמרא ברכות ל"ע"א:

"השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא השכים לישב בקרון או בספינה מתפלל וכשיגיע זמן ק"ש קורא רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפלה במאי קמיפלגי מר סבר תפלה מעומד עדיף ומר סבר מסמך גאולה לתפלה עדיף"

ומברייטות אלה משמע שזמן שאר המצוות נוהג עוד לפני זמן קריאת שמע. והיה מקום לומר שזמן קריאת שמע האמור כאן הוא זה הסמוך להנץ החמה, כמו שמוזכר כאן עניין סמיכת גאולה לתפילה, אך לדעת סתם הברייטא משמע שלא כך אלא שזמן קריאת שמע מאוחר לשאר מצוות. ואם כן צ"ע.

עכשיו בעזרת ה' עיינתי בספר העיטור וראיתי את דעתו (שלא ידוע לי אם היא ידועה) לפיה תחילת היום לגבי שאר מצוות, הוא בזמן בו מתחיל זמן קריאת שמע, וזה הסיבה שתפילין זמנן משיכיר².

וז"ל (בעל העיטור סימן תתצה): "וזמן ציצית לברכה כזמן תפילין. דתניא (מנחות לו,א) תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן, כיצד היה משכים לדרך ומתירא שמא יאבדו מניחן כדי לשמרן וכשמגיע זמןן ממשמש בהן ומברך, וכן הרוצה [להשכים] ליכנס בבית הכנסת מתעטף בלא ברכה ולכשיגיע זמןן ממשמש בהן ומברך. וזמן הנחת תפילין עד שקיעת החמה. ובשחרית משעת קריאת שמע, ככל המצות הנוהגות ביום דאמרינן "וכלן משעלה עמוד השחר כשרין", ואף על גב דשאר מצות הנוהגות ביום מצותן לכתחילה בהנץ החמה, הכא בראיה תליא מילתא ומצותה משיכיר בין תכלת ללבן".



דרשה זו. ואפשר לפרש את הפסוק שכוונתו שכשיראו ששם ה' נקרא עליך יראו מפניך, והיאך הוא נקרא על ידי תפילין, אבל לא שיראו את התפילין ממש.

ובכל אופן וודאי שאין שום סתירה מפסוק זה לכך שזמן תפילין משיכיר, בדומה לשאר מצוות הנוהגות ביום, שהרי אפשר לומר שאמת ש"וראו כל עמי הארץ וכו'" הולך על זמן שניתן לראות, ומתחילת היום ניתן באמת לראות את התפילין, אך אין זה דין מיוחד בתפילין אלא בכל המצוות. וכל הסיבה שרבינו יונה הביא הסבר זה הוא מחמת שהוא סבר שקודם לזמן משיכיר גם אפשר לצאת ידי חובת מצוות היום, ולכן טרח למצא חילוק בתפילין, אבל וודאי שעל הצד שלא כך אין סתירה מהפסוק שתפילין זמנם מתחילת היום.

יב). ואין שום טעם לדחוק שכוונתו לזמן קריאת שמע מעיקר הדין שהוא עלות השחר (על אף שזה עצמו לא ברור כל כך), כי מדבריו משמע בבירור שמדבר על זמן בו אפשר להניח תפילין לכתחילה. וכן משמע במפורש מהמשך דבריו שכוונתו לזמן משיכיר.

מה פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלול"ש

ג. ראייה מזמן "האיר פני המזרח" האמור בשחיטת התמיד

אפשר לברר גם האם זמן משיכיר קודם לזמן "האיר פני המזרח" האמור בשחיטת התמיד או לא. אם הוא קודם לו, יוצא שמצוות התלויות ביום מתחילות עוד קודם זמן קריאת שמע, אך אם זמן האיר פני המזרח הוא לאחר משיכיר או במקביל אליו הרי שזמן קריאת שמע מתחיל עם כניסת היום. וכאן יש לברר מתי הוא הזמן של האיר פני המזרח האמור בשחיטת תמיד, האם כ-72 דקות זמניות קודם הנץ (הזמן בו החמה נכנסת לעובי הרקיע), או מאוחר מזה.

ולעניות דעתי מדברי הגמרא ביומא כח ע"ב משמע שזמן זה מאוחר בהרבה ל-72 דקות זמניות קודם הנץ. שזה לשון הגמרא שם:

"רבי יהודה בן בתירא אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון ויצאו כל העם איש למלאכתו".

שואלת הגמרא: "אי הכי נגה ליה טובא" ומשיבים: "לשכור פועלים קאמרינן".

ופירש רש"י: "לשכור פועלים - האי יצאו איש למלאכתו לאו על הפועלים קאי אלא בעה"ב שהוא משכים יותר למצוא פועלים לשכור".

נראה שרבי יהודה בן בתירא לא חלוק בזמן אלא רק מספר מה היה אומר העומד. הפועלים היו יוצאים למלאכתן בהנץ החמה, ואם כן הזמן בו בעל הבית היה יוצא לשכור אותם (מסתבר שהם היו מתקבצים באיזה מקום ידוע בעיר) צריך להיות סמוך לזמן בו הם כבר יצאו (אמנם קשה לשאר במדויק בתנאי הקבלנות של פעם מה היה המנהג וכמה זמן לקח כל דבר, אבל מצד הסברה נראה שהדבר לא אמור להמשך אלא זמן מועט. בנוסף, אם הבעל הבית יצא כבר לשכור הפועלים מסתבר שהפועלים כבר נמצאים במקום בו היה נהוג להתקבץ לפני העבודה, אולי אף אחרי שקראו קריאת שמע (אמנם עוד לא התפללו שמונה עשרה, שהנץ עוד לא הגיע ולא כולם היו תוכפים גאולה לתפילה בזמנם). מסתבר שבזמן הזה כבר הייתה הארץ מוארת ברמה סבירה של אור אולי כ-30 דקות לפני הנץ לכל הפחות.

על כל פנים נראה שוודאי לא היה הדבר בעלות השחר שהוא 72 דקות קודם הנץ. בזמן זה החושך רב, והוא אינו סמוך לזמן הניתן להגדיר אותו כ"נגה ליה טובא".

אך עדיין צריך עיון בכל זה, שלאחר שחיטת התמיד היו אנשי המשמר קוראים קריאת שמע ומברכים ברכה אחת, ושואל על כך הירושלמי (ברכות א, ד): "והלא לא בירכו יוצר אור" ומשיבים: "רבי שמואל אחוי דרבי ברכיה: עדיין לא יצאו המאורות, ותמר (=ואת אמר - ואתה אמור) יוצר המאורות?!"

כלומר הזמן המדובר "האיר פני המזרח עד שבחברון" (שכבר עבר ממנו כמה זמן בו הספיקו הכהנים לשחוט את התמיד ולהניחו על גבי המזבח) הוא קודם זמן קריאת שמע האמור, הוא זמן משיכיר, שהרי לא מצינו בשום מקום שניתן רק לקרא קריאת שמע מזמן זה אך לא לברך. וצ"ע.

לעומת זאת, הרמב"ם בפירוש המשנה לתמיד פ"ה מ"א כותב: "כבר נתבאר בגמר ברכות שהברכה הזאת שהיו מברכין תחילה היא "אהבת עולם", ואחר שהשמש זורח והאור מתפשט מברכין "יוצר אור", לפי שסדר ברכות אין מעכב כמו שנתבאר שם". וצ"ע מדוע לא פסק כן להלכה. (וראו בסוף הנספח שיעור הזמן של האיר המזרח לפני הנץ החמה).

ד. ראייה מדברי ר' זירא

במגילה דף כ ע"ב נאמר: "וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר: מנהגי מילי אמר רבא דאמר קרא (בראשית א, ה) ויקרא אלהים לאור יום למאיר ובא קראו יום אלא מעתה ולחשך קרא לילה [למחשיך ובא קרא לילה] הא קיי"ל דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא אלא אמר רבי זירא מהכא (עזרא נחמיה ד, טו) ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר (נחמיה ד, טז) (והיה) לנו הלילה (למשמר) מאי ואומר וכ"ת משעלה עמוד השחר לאו יממא ומכי ערבא שמשא ליליא ואינהו מקדמי ומחשכי ת"ש (והיה) לנו הלילה משמר והיום מלאכה".

ההוכחה של ר' זירא היא מהכתוב בעזרא, שם המדובר הוא בבניין חומות ירושלים, שבהם עסקו העובדים ברציפות מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואילו בלילה שמרו לכל יפגעו בהם. הזמן הניתן למלאכה ביום, וודאי למלאכת בנייה, איננו משעה שהחמה נכנסת לעובי הרקיע כלומר 72 דקות זמניות לפני הזריחה אז עדיין שורר חושך גמור. אלא מהזמן בו כבר הארץ מוארת ניתן לראות איש את רעהו בבירור את חומרי הבנייה והשטח, ולהתחיל במלאכה. אם נקח את זה כמקור מוחלט ונניח שעד לרגע הבנייה היה לילה, יוצא כי היום מתחיל רק בהמשך עלות השחר כשכבר הארץ מוארת ברמה סבירה ולא קודם. ובכל אופן ההוכחה אינה תקפה לתחילת עלות השחר.



ה. זמן האיר המזרח

יש מרבוינו האחרונים שחילקו בין עלות השחר להאיר המזרח, ומשמע שמדובר בשני זמנים שונים, אולם בירושלמי משמע שהאיר המזרח הוא תחילת היום, ואם כן קשה לומר שהאיר המזרח הוא זמן לאחר תחילת היום בעל מעמד מיוחד, וצ"ע.

ז"ל ירושלמי עירובין ד, ה: "ר' חונה אמר. רב נחמן בר יעקב בעא. גר שטבל לאחר שהאיר המזרח. מאחר שאילו היה ער היה קונה לו שביתה. מה אמר כא' ר' יוחנן בן נורי. נישמענה מן הדא. דמר ר' יצחק בר נחמן בשם ר' יהושע בן לוי. הכה' כר' יוחנן בן נורי"

ירושלמי מגילה ב, ג לגבי בן כרך שהלך לעיר ובין עיר שהלך לדרך: "אמ' ר' יוסה. והוא שיצא קודם לשהאיר מזרח. אבל אם יצא לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר. רב נחמן בר יעקב בעי. מעתה גר שמל לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר".

[ואגב שימו לב להבדל בין המקורות לגבי הגר, בעירובין מעשה הטבילה מציין את כניסתו ליהדות ובמגילה מעשה המילה. ואפשר שבעירובין הכוונה בגר שמל ולא טבל (מאחר שמדובר בשבת וגר לא יכול למול בשבת), ובמגילה בגר שטבל ולא מל].



ו. מדרש לחנוכה

יש מקור, אם כי לא הלכתי, שנראה ממנו קצת שזמן עלות השחר הוא תחילת זמן קריאת שמע:

מדרש לחנוכה (המתאר את מעשה יהודית שהרגה את אליפורנוס הרשע): "באותה שעה שמחו ישראל שמחה גדולה ונתנו שבח להקב"ה. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו כל ישראל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות והתפללו. ואחר התפלה יצאו עליהם. ואמרו בקול גדול "שמע ישראל יי"י אלהינו יי"י אחד". וכששמעו מחנה יוונים נבהלו ונודעו. ואמרו. מה זה. שמא במלחמה באים עלינו. הלכו אצל המלך להודיעו. מצאו אותו פגר המלך מכוסה בלא ראש. באותה שעה רפו ידיהם ולא עצרו כוח ופנו לנוס איש לדרכו. ורדפו ישראל אחריהם והרגו מהם עד אין מספר. ומי שעשה נסים לאבותינו הוא יעשה נסים ונפלאות עמנו".

אולם יכול להיות שאין הכוונה לתחילת עמוד השחר שמצויין בלוחות, והתחילו לקרות מזמורים והאריכו בהם עד שהגיעו לזמן הסמוך לקריאת שמע וברכותיה.



ז. דברי בעל ערוגת הבושם

כעת, הגיעו לידי דבריו של רבי אברהם בן רבי עזריאל מחבר ספר ערוגת הבושם ומרביתו של האור זרוע. הדברים התפרסמו בתוספת ביאור והערות ע"י הרב יהודה פרידמן בקובץ תבונות ח"ב, והרוצה יעיין בהם שם, כאן אתן סיכום בקצרה.

רבי אברהם ב"ר עזריאל מחלק ואומר שיש שני זמנים האחד עלות עמוד השחר והשני עלות השחר, עמוד השחר הוא תחילת עלייתו של עמוד השחר הנמשך ד' מילין, ובסיומם מתחיל עלות השחר שזהו הזמן אחר שכבר השחר עלה ונמשך ד' מילין עד הנץ.

עלות השחר שהוא יום גמור הוא דווקא זה הסמוך להנץ החמה, שעליו הביא ר' זירא את הפסוק מעזרא. הגרסה הנכונה במגילה היא (על פי ספר מדויק שעמד לפניו): "וכלן שעשו מעלות השחר יצאו", והכוונה לסיום עליית עמוד השחר, שמאז זמן של מצוות היום.

דברי הערוגת הבושם, נפלאים ומיישבים קשיים רבים, אולם בעניין מה שאמר שמעליית עמוד השחר עד לסיום עלות השחר ד' מילין ומעלות השחר עד הנץ ד' מילין, הוא מבסס את דבריו על פרשנות לפיה איילת השחר הכוונה לעלות השחר, אולם כבר הוכיחו שאיילת השחר האמור בירושלמי כמתרחש 8 מיל לפני הנץ החמה, הכוונה לתופעה אסטרונומית מסוימת".

בפשטות דבריו נראה שהערוגת הבושם מתאר מצב מציאותי, ואינו קובע סתם דברים באויר. נראה כי הוא מתייחס לתהליכים מציאותיים המוכרים גם לנו, תחילת עליית עמוד השחר וסיום

(ג). עיין נועם ח"ב עמוד קנ"א במאמר מהרב יונה מרצבך, וכן בעלה יונה עמ' כג שאילת השחר אינו עלות השחר ואינו כוכב נוגה אלא תופעה אסטרונומית לפי כשני קלשוני אור חיוורים נראים בין שעתיים וחצי לשלש שעות לפני הזריחה, וניתן להבחין בהם במקומות הנקיים מתאורה מלאכותית. והוא בספר הזמנים בהלכה פרק כב סעיף יב. עמ' רא-ב עוד כתב הרב מרצבך ז"ל שהיו זמנים שקראו לאיילת השחר עמוד השחר.

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש מח

עליית עמוד השחר, ומחלק ביניהם, אמנם במציאות שלפנינו בשום אופן לא ניתן לטעון שתהליכים אלו מתרחשים במשך זמן של 144 דקות זמניות עד להנץ (8 מיל). אך ייתכן מאוד שבמקומו (בוהמיה) הזמן בין עלות השחר לזריחה מתארך זמן רב, בדיוק כמו שבין השקיעה לחשיכה נמשך זמן רב כפי המצב בארצות צפון אירופה. דבריו לא יכולים לפטור לגמרי את הקושיא שלנו על הירושלמי, שכן את הכתב "וכמו השחר עלה" מפרש הערוגת הבשם על עלות השחר המתחיל את היום. ואילו בירושלמי לעיל משמע שתחילת עוביו של רקיע בבוקר עדיין אינו יום (ושיעור עובי הרקיע הוא 4 מיל).

ח. מכילתא

ובמכילתא בשלח פרשה ה' כתוב:

"ויהי באשמ' הבקר" וגו'. את מוצא שתפלתן של צדיקים נשמעים בבקר. בוקרו של אברהם מניין. שנאמר "וישכם אברהם בבקר". בוקרו של יצחק מניין שנאמר "וילכו שניהם יחדיו". בוקרו של יעקב מניין. שנאמר "וישכם יעקב בבוקר ויקח" וגו'. בוקרו של משה מניין. שנאמר "וישכם משה בבקר ויעל" וגו'. בוקרו של יהושע. שנאמר "וישכם יהושע בבקר וישאו הכהנים" וגו'. בוקרו של שמואל מניין. שנאמר "וישכם שמואל לקראת שאול בבקר". בוקרות הנביאים העתידין לעמוד אחריהם מניין. ת"ל "וי' בוקר תשמע קולי" וגו'. בוקרות העולם מניין. "חדשים לבקרים". וכן אתה מוצא שאין המקום עתיד ליפרע מרשעים בגיהנם אלא לבקרים. שנאמר "לבקרים אצמית" וגו'. ואומר "וי' צדיק בקרבה לא יעשה עולה בבקר" וגו'.

דבר אחר. "ויהי באשמ' הבקר". זה האיר המזרח.

(במודפס הנוסח זה היה עם הנץ החמה, אמנם אין ספק שגירסה זו משובשת, הגירסה שהבאתי היא על פי כתבי יד מדויקים, וכעין זה הגיה הגר"א "עלות השחר" עיי"ש).

ובמפרשים משמע שאשמורת הבוקר היא אשמורת הלילה הסמוכה לבוקר, ואם כן יוצא שזמן האיר המזרח מחושב כחלק ממשמרות הלילה. וצ"ע.

סיכום: בירושלמי משמע שב72 דקות זמניות לפני הנץ עדיין לילה (אם כי ניתן לדחוק שהכוונה שאינו יום גמור, אך זה דחוק מאוד), לגבי זמן שחיטת התמיד היו ממתנינים לזמן הנקרא משהאיר המזרח, נראה שזמן זה היה סמוך להנץ החמה, והוא וודאי מאוחר הרבה מ72 דקות לפני הנץ. זמן קריאת שמע ציצית ותפילין הוא משיכיר את חבירו, זמן המאוחר ל72 דקות לפני הנץ, ומשמע בתלמוד שזמן זה הוא תחילת זמנן של שאר מצוות הנוהגות ביום (וכך תופס בעל העיטור, וכן נראה מהאבן עזרא), בירושלמי משמע שזמן הנקרא "האיר המזרח" הוא הקובע את תחילת היום.

מט פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוח"ש

ניסיון ליישוב

ניתן ליישב שעלות השחר האמור כמתחיל 72 דקות לפני השקיעה אינו עלות השחר ההלכתי, אלא ציון זמן לתופעה אסטרונומית שאין לה השלכות הלכתיות, בדיוק כפי שצאת הכוכבים האמור 72 דקות אחרי השקיעה אינו צאת הכוכבים ההלכתי (כדעת הגר"א) והכוונה לציון זמן אסטרונומי של חשיכה מוחלטת,

ואילו עלות השחר ההלכתי הוא דווקא משהאיר המזרח, והוא מקביל לזמן משיכיר, ואילו בבית המקדש היו מחמירים לעלות על מקום גבוה ולראות את המזרח מאיר בבירור, אולי בעקבות המעשה שהחליפו בין מאור הלבנה למאור החמה. ולעולם האיר פני המזרח הוא הקובע את תחילת היום לגבי זמנן של מצוות התלויות ביום.



נספח - הקרבת התמיד בהנץ החמה

ראינו לעיל שבוקר האמור בתורה הכוונה להנץ החמה, הדבר נכון אף לגבי זמן הקרבת תמיד של שחר¹, ואמנם היו מרבתינו שחשבו שבקר האמור כאן הוא עלות השחר ושזו הסיבה שבגללה הקדימו את שחיטת התמיד להאיר המזרח², אלא שדברי חז"ל שבידינו מפורש שהקרבת התמיד היתה בהנץ החמה. ואם כן אין טעם לדחוק שבוקר הוא זמן האיר המזרח (שהוא מאוחר מעלות השחר) ושיש להתפלל שחרית מזמן האיר המזרח, ואביא את המקורות:

בירושלמי פסחים פרק ה הלכה א, נאמר: הייתי אומר יקרב של שחר עם הנץ החמה ושל בין הערבים עם דמדומי החמה ת"ל "בין הערבים" וכו' עיי"ש.

ונבאר בקצרה את דברי הירושלמי: מהפסוק "את הכבש אחד תעשה בבוקר" למדנו שרק תמיד אחד קרב בבוקר, ומזה היה צד לומר שהתמיד השני יקרב בזמן שכנגד לתמיד הראשון,

יד. ראה גם זוהר הקדוש פרשת פינחס תקס: "את הכבש אחד תעשה בבקר, מהו בבקר, זה הוא בקר של אברהם, שכתוב וישכם אברהם בבקר, מאין לנו שבקר הזה הוא של אברהם, א"ר אלעזר מכאן, הבקר אור, בקר אור לא כתוב, אלא הבקר אור, כי זה הוא אור הראשון שברא הקב"ה במעשה בראשית, ועל כן כתוב, תעשה בבקר, בבקר הידוע, כי כנגד בקר דאברהם נקרב קרבן הזה, קרבן של בין הערבים הוא כנגד יצחק, ונקרב כנגד ערב דיצחק, מאין לנו זה, שכתוב ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, שהוא ערב דיצחק".

טו. הרמב"ן במלחמות כתב שהטעם שבתמיד מקדימים (את השחיטה להאיר המזרח) משום שכתוב בו "בקר", והובא בספר הזמנים כהלכה פרק כ' הערה 10. (אף שבקר יכול להיות אמור לגבי הקרבתו ולא שחיטתו והקרבתו אכן נעשתה בהנץ החמה). בשו"ע סימן פ"ט סעיף א' מבואר שתפילת השחר לכתחילה זמנה מנץ החמה, ובדיעבד מעלות השחר. אלא שהמחבר הוסיף "משעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח". מקור הוספה זו כנראה מהרא"ש והביא דברים אלו הטור וכתב "מידי דהוה אתמיד של שחר". וזה משום שזמן תפילה כנגד זמן התמיד, ובמשנה בתחילת פרק שלישי ביומא, לגבי שחיטת התמיד, מדובר על האיר פני המזרח "מתאי בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון". ולכאורה אם כן זה זמן מאוחר יותר מאשר עלות השחר. וע' משנה ברורה בביאור הלכה שכתב בשם כמה אחרונים, ומכללם הגר"א, שאפילו בדיעבד צריך להיות משהאיר המזרח. (ואמנם לפי דברינו שקרבן התמיד היה קרב בהנץ החמה אדרבה יהיה מובן מדוע תפילה דווקא מהנץ החמה ולא לפני, על אף שהוא יום, מפני שהיא כנגד תמיד של שחר. ואם כן אפשר לומר שאם לא יכול להתפלל מהנץ החמה כבר יכול להקדים לזמן המוקדם ביותר של תחילת היום, שהתפילה היא כנגד הקרבת התמיד ולא כנגד שחיטתו).

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלולת ש"ש

וכמו שתמיד של בוקר קרב עם הנץ החמה, כך תמיד של ערב יקרב עם דמדומי חמה. ובא המשך פסוק ואמר "בין הערבים". והשמיענו שאינו כן, אלא משעה שישית והילך.

ומלשון הדרשה למדנו ש"בבוקר" שנאמר בתמיד מתפרש על זמן הנקרא עם הנץ החמה, ולא על עלות השחר, ו'עם' האמור כאן פירושו יחד, כלומר במקביל לדבר. (אולם פעמים שהכוונה במילת 'עם' לסמוך או לפני או אחרי ולא במקביל ממש. והכל לפי העניין)

בנוסף לירושלמי כך עולה במפורש גם מהמדרש שמואל וז"ל: "ויתן י"י דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד". ר' חייא רבא אמר. משחיתת תמיד ועד זריקת דמו. ר' שמואל בר נחמן אמר. משיזרק דמו ועד שתנץ החמה. ורבנין אמרין. משתנץ החמה עד שיתמלא כל הגלגל. בוא וראה כמה אוכלוסין נפלו מהן. אילו היתה שעה שלימה על אחת כמה וכמה".

בפסוק כתוב מהבוקר ועד עת מועד, עת מועד לפי פירוש המדרש הוא עת הקרבת התמיד הקרב במועדו (ולא כמו שנדחקו להסביר אחרת ולטעון שעת מועד הוא כינוי להנץ החמה).

רבי חייא רבא לומד שהבוקר הוא זמן השחיטה ו'עד עת מועד' הוא זמן הזריקה. נראה שסברתו היא שהוא לומד ש'עת מועד' פירושו תחילת זמן הקרבת התמיד, וממילא בוקר הוא מוכרח לפרש על זמן הקודם לזה, ולכן זמן זה הוא תחילת הזמן הכשר לשחיטה. (נראה שכוונתו לזמן בו בפועל היה נשחט התמיד, ושהוא מוצא קשר בין מעשה התמיד למגפה, שהקרבת התמיד עצרה את המגפה, ואין מדובר כאן על צירוף זמנים מקרי).

רבי שמואל בר נחמן לומד שכוונת הפסוק באומרו 'מהבוקר' הוא לעת תחילת הקרבת התמיד כמו שכתוב "את הכבש האחד תעשה בבוקר" כשהכוונה גם לזריקה, והואיל וכתוב אחרי זה 'עד עת מועד' בהכרח שהכוונה לזמן בו התמיד היה קרב על גבי המזבח, (השחיטה כשרה בזר והיא כעין הכשר למעשה ההקרבה עצמו, אך אינה עצם ההקרבה, ואת הכבש האחד תעשה בבוקר פירש 'תעשה' על ההקרבה עצמה. והואיל ומצויין פה שני זמנים בוקר ועת מועד בהכרח שהזמן הראשון הוא המעשה הראשון בהקרבה שהוא הזריקה, והזמן השני הוא ההקרבה עצמה על גבי המזבח שהייתה בהנץ החמה), ומאחר שזמן הקרבת התמיד על גבי המזבח הוא בהנץ החמה, נקט כך.

ורבנין אמרין משתנץ החמה ועד שיתמלא כל הגלגל - ואילו חכמים אפשר לומר שתי דרכים בהסבר דעתם. דרך ראשונה היא, שחכמים סברו שהקרבת התמיד עצמו הפסיקה את המגפה, והמגפה פרצה בכל משך הזמן שכבר היה אפשר להקריב את התמיד רק שבפועל עוד לא הקריבו אותו, והזמן בו הקריבו אותו היה בזמן שהתמלא הגלגל (אולי מכך שלכתחילה יש להקריבו עד זמן זה, סברו חכמים שמסתמא עד לזמן זה המתינו ולא הקריבו את התמיד באותו היום).

והדרך השנייה היא שזמן הקרבת התמיד לכתחילה הוא מהנץ עד שיתמלא הגלגל, והבוקר פירושו תחילת הנץ עד עת מועד פירושו עד סוף זמן הקרבת התמיד לכתחילה.

אם כן, היוצא בצורה ברורה הן מהירושלמי והן מהמדרש שהתמיד היה קרב בהנץ החמה. וממילא 'עם הנץ החמה' האמור בירושלמי כוונתו לזמן הנץ עצמו, והזמן נמשך במשך זמן מסויים.

ולפי זה הטעם שתפילת שחרית זמנה מהנץ החמה, הוא כנגד תמיד של שחר שהיה קרב בהנץ החמה כפשוטו.

נא פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוח"ש

במדרש ספרי נאמר אף שהקרבת קרב במקביל לזריחה ולשקיעה, כלומר תמיד של שחר היה קרב במקביל לזריחה ותמיד של בין הערביים במקביל לשקיעה. אף שמוזה לבד אין ראייה חותכת שהתמיד היה קרב דווקא בהנץ, אולם לאחר המקורות שלעיל הדברים מאירים יותר:

"ואמרת להם הרי זו אזהרה לבית דין, זה האשה אשר תקריבו לה' שנים ליום, כנגד יום, שמעון בן עזאי אומר שנים ליום כנגד יום, אתה אומר שנים ליום כנגד יום, או כשומעו שנים ליום, תלמוד לומר את הכבש אחד תעשה בבקר, ומה תלמוד לומר שנים ליום כנגד יום, מיכן אמרו של שחר היה נשחט על קרן צפונית מזרחית ונתון על טבעת שניה, ושל בין הערבים היה נשחט על קרן מערבית דרומית ונתון על טבעת שניה" (ספרי פנחס קמב)



ניסיון לדעת את הפרשי הזמנים בין עלות השחר האיר המזרח והנץ החמה, על פי מעשה הכהנים

איני יודע להעריך כראוי את הזמן בו נעשו ההכנות בבית המקדש להקרבת התמיד, אולם אם התיאור הזה יוכל לעזור למשהו, והדבר יועיל לו ולו במעט להתבהרות הסוגיה, והיה זה שכרי. התיאור כאן הוא על פי עירוב של מקורות שונים, ואין בידי התחייבות שהכל מדויק. אם נפלו טעויות, עמכם הסליחה.

הכהנים המשרתים בקודש היו לנים בבית המוקד כשמלבושיהם למראשותיהם, וטובלים קודם שיבוא הממונה (על הפייסות) להעירם. הממונה לא היה מגיע להעירם תמיד באותה שעה בדיוק. 'פעמים שהוא בא מקריאת הגבר, או סמוך לו מלפניו או מלאחריו' (תמיד א, ב). (קריאת התרנגול היא בערך 72 דקות לפני הנץ, במקביל לעמוד השחר (השני המצויין בלוח) הרמב"ם מקביל את זמן זה ל"סמוך לעלות השחר" תמידין ומוספין א, ו). הממונה היה בא ודופק על שער בית המוקד מבחוץ והם היו פותחים לו. הוא קרא אליו את אלה שטבלו על מנת להפיל עליהם גורל (פיס ראשון), מי יזכה באותו יום בתרומת הדשן, היא תרומת המזבח. הכהנים שטבלו כדי לשרת היו יוצאים מבית המוקד לעזרה, ובה נחלקו לשתי כתות, כשכל אחת מהן צועדת באכסדרה לאורה של אבוקה, תוך שהיא בודקת את עזרת המקדש סביב. כיתה אחת פנתה למזרח ושנייה התחילה מהלכה למערב ואחר כך דרומה ומזרחה, בהקיפה את המקדש. שתי הכיתות נפגשו במזרח, ליד בית עושי חביתים (א, ג), היא לשכת החביתין (מידות א, ד). שם פגשו עושי החביתין מהחבורה.

הכוהן שזכה לתרום את המזבח היה פונה לקדש ידיו ורגליו במי הכיור, שאליו הוא עשה דרכו בחשכה, לאור הבוקע עדיין מאש התמיד שעל המזבח (לכאורה אור מועט). הכיור היה ריק ממים במהלך הלילה, ועל מנת למלאו היה על הכהן להפעיל גלגל מים (מוכני). קול העץ של הפעלת הגלגל הוא שהודיע לכהנים האחרים על מעשיו. הכהן היה מקדש ידיו ורגליו ולאחר מכן עולה בכבש לראש המזבח ומפנה במחתה את גחלי השרפה של היום הקודם. לאחר מכן גם הכהנים האחרים היו מקדשים ידיהם ורגליהם במי הכיור ועולים למזבח לערוך אותו להקרבת התמיד. משסיימו, ירדו כולם ובאו אל לשכת הגזית. שם, עשה הממונה את הפיס השני, הקובע מי שוחט, מי זורק, מי מדשן את המזבח הפנימי (מזבח הזהב שבהיכל), מי מדשן את המנורה, ומי

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש נב

מעלה את האיברים השונים של הקורבן וכן את הסולת והחביתין (היא מנחת הכהן הגדול) והיין לכבש המזבח.

רק אז היו הכהנים יוצאים ובודקים אם הגיעה שעת שחיטת התמיד (ג, ב). אם האיר המזרח, ולפי מתיא בן שמואל, אם 'האיר פני כל המזרח עד שהוא בחברון'^{טז}, 'הרואה' – הוא הכהן שמונה להודיע על כך מנקודת התצפית שעל ראש שער הניצון – אומר 'ברקאי', (אין מידע כמה זמן היו ממתנים שם) ורק אז היו יוצאים להביא טלה מלשכת הטלאים לבית המטבחים שהוא בצפון של המזבח, וכן מוציאים את הכלים מלשכת הכלים, עדיין לאור האבוקות (ג, ד).

בה בעת, מי שזכו בדישון המזבח הפנימי והמנורה נטלו את הכלים שלהם ושני מפתחות. מי שנצטוו לפתוח את שער ההיכל פנה ופתח את הפשפש הצפוני ומשם, דרך התא, הגיע אל מאחורי השער הגדול, הוא שער ההיכל, ופתחו. 'לא היה השוחט שוחט עד ששומע קול שער הגדול שנפתח' (ג, ז). שני הכהנים שזכו בדישון המזבח הפנימי והמנורה נכנסו להיכל מבעד לשער האולם (נראה שפרוכת השער, כבר הייתה מורמת למעלה בראשיתו של יום העבודה במקדש), עשו את מלאכת הקודש ויצאו.

המדשן את המזבח מדשנו בשעה שהשוחט שוחט את התמיד ואח"כ זורק הדם זה שקבלו, ואחר שזורקין את הדם מטיב זה שבהיכל חמש נרות ויוצאין שניהן מן ההיכל ואלו שבבית המטבחים מפשיטין ומנתחין וכל אחד ואחד מעלה אבר שזכה בו לכבש ונותנין האיברים מחצי כבש ולמטה במערבו ומולחין שם את האיברים וזורקין מלח על גבי הכבש אפילו בשבת כדי שלא יחליק ויפלו הכהנים שם בעת הליכתן בעצים למערכה ואף על פי שהמלח חוצץ בין גליהם ובין הכבש הואיל ואין ההולכה הזאת עבודה אינן חוששין:

תיאור השחיטה לפרטים ממסכת תמיד:

"השקו את התמיד בכוס של זהב, אף על פי שהוא מבוקר מבערב מבקרין אותו לאור אבוקות (אפשר ללמוד מזה על מצב האור ששרר באותה שעה) לא היו כופתין את הטלה אלא מעקדין אותו, מי שזכו באברים אוחזין בו, וכך היה עקידתו, ראשו לדרום ופניו למערב, והשוחט עומד במזרח ופניו למערב, של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית על טבעת שניה, של בין הערבים היה נשחט על קרן מזרחית צפונית על טבעת שניה, שחט השוחט וקבל המקבל, בא לו לקרן מזרחית צפונית ונותן מזרחה צפונה, מערבית דרומית ונותן מערבה דרומה, שירי הדם היה שופך על יסוד דרומית, לא היה שובר בו את הרגל אלא נוקבו מתוך ערקובו ותולה בו, היה מפשיט ויורד עד שמגיע לחזה.

הגיע לחזה חתך את הראש ונתנו למי שזכה בו, חתך את הכרעים ונתנו למי שזכה בהן, מרק את ההפשט, קרע את הלב והוציא את דמו, חתך את הידים ונתנו למי שזכה בהן, עלה לרגל הימנית חתכה ונתנה למי שזכה בה וב' ביצים עמה, קרעו ונמצא כולו גלוי לפניו.

טז. בתחילה נראה שלא היו צריכים לשלוח משהו שיבדוק אלא מעצמם היו משערים זאת, השאלה על פי מה. (הטעם הוא מפני שפעם אחת החליפו בין מאור הלבנה למאור החמה).

נג פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלול"ש

נטל את הפדר ונתנו על בית שחיתת הראש מלמעלה נטל את הקרבים ונתנו למי שזכה בהן להדיחן, והכרס מדיחין אותה בבית המדיחין ומדיחין אותה כל צרכה, והקרביים מדיחין אותן שלש פעמים במעוטן על שולחנות של שיש שבין העמודים.

נטל את הסכין והפריש את הריאה מן הכבד ואצבע הכבד מן הכבד, ולא היה מזיזה ממקומה, נוקב את החזה ונתנה למי שזכה בה, עלה לדופן הימנית היה חותך ויורד עד השדרה ולא היה נוגע בשדרה עד שמגיע לבין ב' צלעות דקות, חתכה ונתנה למי שזכה בה והכבד תלויה בה. בא לו לגרה, הניח בה שתי צלעות מכאן וב' צלעות מכאן, חתכה ונתנה למי שזכה בה, הקנה והלב והריאה תלוים בה. בא לו לדופן השמאלית הניח בה שתי צלעות דקות מלמעלן ושתי צלעות דקות מלמטן, וכך היה מניח בחברתה, נמצא מניח שתיים שתיים מלמעלן שתיים שתיים מלמטן, חתכה ונתנה למי שזכה בה, והשדרה עמה והטחול תלוי בה, והיא היתה גדולה, אלא של ימין קרוין גדולה, שהכבד תלויה בה.

בא לו לעוקץ חתכו ונתנו למי שזכה בו, האליה ואצבע הכבד וב' כליות עמו, נטל את הרגל השמאלית חתכה ונתנה למי שזכה בה, נמצאו כולן עומדים בשורה והאברים בידם וכו' הששי בקרבים הנתונים בבזך וכרעים על גביהן מלמעלה, הו' בסולת, השמיני בחביתים והתשיעי ביין הלכו ונתנום מחצי כבש ולמטה במערבו ומלחום וירדו ובאו להן ללשכת הגזית לקרות את שמע" וכו' (תמיד ל א, וראה שם עוד)

כאמור לאחר השחיטה ועריכת האיברים על כבש המזבח ('מחצי הכבש ולמטה במערבו') שבו כולם ללשכת הגזית לקריאת שמע וברכות שהיו מברכים במקדש (ד, ג).

מכאן לשון הרמב"ם (תמידין ומוספין ו):

"ואחר שמעלין האיברים לכבש מתכנסין כולן ללשכת הגזית, והממונה אומר להם ברכו ברכה אחת, והן פותחין וקורין אהבת עולם, ועשרת הדברות ושמע, והיה אם שמוע ויאמר ואמת ויציב, ורצה ושים שלום, ובשבת מוסיפין ברכה אחת, והיא שיאמרו אנשי משמר היוצא לאנשי משמר הנכנס, מי ששכן את שמו בבית הזה ישכין ביניכם אהבה אחוה שלום וריעות, ואחר כך מפסיקין פייס שלישי ורביעי ואחר כך מפסיקין פייס שלישי ורביעי וזוכה בקטורת מי שזכה ונכנס ומקטיר ואח"כ נכנס זה שזכה בדישון המנורה ומטיב שתי הנרות ויוצא זה שהקטיר עם מדשן המנורה ועומד על מעלות האולם הוא ואחיו הכהנים,

כשיגיע בין האולם ולמזבח נטל אחד המגריפה וזרקה בין האולם למזבח והיה לה קול גדול ושלשה דברים היתה משמשת בהן השומע את קולה היה יודע שאחיו הכהנים נכנסין להשתחוות והוא רץ ובא וכן לוי השומע את קולה היה יודע שאחיו הלויים נכנסין לדבר בשיר והוא רץ ובא וראש המעמד כשהיה שומע את קולה היה מעמיד את הטמאים על שער המזרח מפני החשד שידעו הכל שעדיין לא הביאו כפרתן ואחר כך מעלה זה שזכה באיברים את האיברים מן הכבש למזבח (ומן הקרבת התמיד בפועל - הנץ החמה) ואחר שמעלין את האיברים מתחילין אלו שעל מעלות האולם ומברכין ברכת כהנים ברכה אחת בשם המפורש כמו שביארנו במקומה ואח"כ מעלין סלת הנסכים ואחר הסלת מקטיר החביתין ואחר החביתין מעלין את היין לניסוך ובשעת

פתרונה של סוגייה קשה בירושלמי ברכות, חישוב שעות היום ועלוה"ש נד

הניסוך אומרין הלויים השיר ומכין המשוררין במיני ניגון שבמקדש ותוקעין תשע תקיעות על פרקי השיר".



סיכום

על פי המקורות שהראנו לעיל נראה שהקרבת התמיד החלה בתחילת הנץ החמה. וכיוון שקודם לכן, לכאורה בזמן סמוך היו קוראים קריאת שמע של שחרית, הקריאה הייתה קודם הנץ החמה, אך בזמן הסמוך לה.

כיון שאנשי משמר לא בירכו ברכות יוצר על פי הירושלמי משום שהמאורות עוד לא יצאו, ומאידך זמן זה סמוך היה מאוד להקרבת קרבן התמיד עצמו (לפי השערה נראה לי כ-15-20 דקות, אם כי ניתן להתווכח על זה), יש כאן קושיה בלתי פטורה לגבי זמנה של ברכת יוצר כפי הנהוג בידינו וצ"ע.



הבה"ח יצחק פרץ

עורך ומו"ל גליון בארות יצחק

מכסיקו

האם הש"ץ אומר קריאת שמע בקול רם או בלחש

הנה כתב בשו"ת הגאונים שערי תשובה (סי' שמג) וז"ל: וששאלתם דאיכא ביניינו דקראן ק"ש בקול רם כקריאת התורה ובפסוקי דזמרה וכי חזיתון בחידושי קדמאי דקאמרו בברכות הכי אנן הכי איתחזי לנא דהא בפירושא איתמר עשרת הדברות היו אומרים בכל יום משרבו המינים דהו אמרי לית להו תורה אלא זו אתקינו אלין פרשיין כולהו על פרשה ראשונה ובירושלמי דתמן כלילין עשרת דברות אבל מעליא איהו בלחש דלא יתעבד מבר נש תיבה חדא או תרין דהא כל חד חייב בקריאתה וכולהו תיבין בחושבנא ואצטרי' לאשלמא לון בכל יומא ומאן דגרע חד מינייהו כאלו גרע עלמא חדא ועל דא בקריאתה בקול זמנין דישתוק פורתא וצבורא יקראו להלא' ויקרא בהו מההוא תיבה דאינון אמרי וידלג תיבה או תרין ויתיר ועל דא בלחש כל חד יקרא ולא יגרע כלום. עכ"ל.

ובספר הבתים (הל' ק"ש שער ראשון ס"ג) וז"ל: ונהגו עתה לקרוא כל הפרשיות בלחש מפני הכונה. עכ"ל.

וכתב הכל בו (סי' י) וז"ל: חברים מקשיבים לקולך השמיעני מכאן לשליח ציבור שצריך להשמיע קולו בשמע ישראל, כדי שישמעו הקהל וימליכו שם שמים יחד. עכ"ל.

כתב מרן הב"י (או"ח ס"א סכ"ו) כתב ה"ר יונה בפרק היה קורא (שם ד"ה התקינו) התקינו שיהיו אומרים אותו בחשאי רצה לומר שיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בלחש ואחר כך יאמר כל השאר בקול רם אם ירצה וכן נוהגים היום בהרבה מקומות ומנהג יפה הוא אלא שיש לחוש מפני עמי הארץ שירגילו עצמם לדבר בנתיים: והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' תנב) מקומות יש שקורין בקול רם ויש שקורין בלחש שלא הקפידו בגמרא אלא על ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לאומרו בלחש מפני שמשה לא אמרו. עכ"ל.

והדרכי משה שם (אות ט) כתב וז"ל: ומנהג שלנו לקראו כולו בחשאי מלבד פסוק ראשון שהוא שמע ישראל אומרים בקול רם וכן כתב הכלבו (סי' ט ה) ששליח צבור יאמר שמע ישראל בקול רם כדי שישמעו הקהל וימליכו שם שמים ביחד. עכ"ל.

ומרן בשו"ע כתב וז"ל: יש נוהגים לקרות קריאת שמע בקול רם ויש נוהגים לקרותו בלחש. הגה. ומ"מ יאמרו פסוק ראשון בקול רם וכן נוהגים. (כל בו). ע"כ.

(א). ובעיקר הענין אפשר לומר דיש כלל בדינו דיש ויש הלכה כיש בתרא בדברי מרן, וא"כ צריך לפסוק לדינא לומר בלחש. וראיתי שכ"כ דודי, הג"ר דוד שליט"א, בספר ושמואל בקוראי שמו.

ודודי הג"ר יוסף פרץ שליט"א כתב בקונטרס כללי ההוראה לפי מנהג המערב (עמ' מא), וז"ל: כשמביאים כמה שיטות, ועל כולם כתבו יש אומרים, בפאס וערי הצפון כולם קבלו לפסוק כי שאומרים בתרא. ועל כל פנים יכול המוחזק לומר קים לי כיש אומרים קמא. ובמראש וערי הדרום קבלו שהוי ספק ולכן בדינים דאורייתא אזלינן לחומרא, ובדינים דרבנן

וכתב המג"א (סקט"ז) ובתשובת ר"מ אלשקר סי' י נתן טעם בשם רבינו האי ורשב"א דאין לקרותה בקול רם אולי יבטח אחד על השמיעה ולא יקרא בעצמו ע"ש ובכ"ה כתב בשם הרא"ם ח"א סי' מ"א שומע ולא קרא יצא ועיין ת"ד בשם הראב"ד עכ"ל עמ"ש סי' נט ס"ד. עכ"ל.

והגר"א בביאורו כתב וז"ל: ממ"ש בפסחים בבשכמל"ו שיאמר בחשאי ושם מפני תרעומת כו' מ' דבשאר אין קפידא. עכ"ל.

והנה ראייה זו היא ראייה נפלאה אבל לכאורה נראה דגם אפשר להביא ראייה להיפך מדברי מרן בשו"ע שכתב דשמע יש לאומרו בקול רם, ומשמע דהשאר בלחש. וצ"ע למה התכוון הגר"א וד' יאיר עיני, ואח"כ ראיתי שכ"כ דודי, הג"ר דוד שליט"א, בס' ושמואל בקוראי שמו (וכדלקמן).

ובשו"ת מן השמים² (סי' פט) שאל דיש מקומות שנוהגים כן ויש נוהגים כן ורוצה לדעת עם מי האמת, וענו לו מן השמים וז"ל: וכי תשגון וכו'. והקורא אותם בלחש לא יחסר דבר והקורא אותם בקול ידלג על קול חבירו ויחסר מהם אבריהם והאדם לא נשלם ועל כן צריך בלחש. עכ"ל.

ומרן החיד"א כתב בברכי יוסף וז"ל: ויש נוהגים לקרותו בלחש נקט מרן מנהג זה באחרונה דחביבא ליה שהוא מנהג יפה ועדיף טפי מהמנהג האחד שהוא מוסכם יותר. מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב סי' ג.

ובשוררי ברכה כתב וז"ל: ויש נוהגים לקרותו בלחש, זהו דעת רבינו האי ורשב"א בתשובה הביא מרן והרדב"ז בתשובה כת"י כת בשלא כתבו כן רב האי גאון ורשב"א אלא לישב מנהגם אבל לפי הדין צריך לקרות כלם בקול רם ביחד שלא אמרו אלא בשכמל"ו בלחש והאריך לתת

אזלינן לקולא. ובדיני ממונות קולא לנתבע. עכ"ל. וע"ש במקורות מה שהביאו מגדולי הרבנים שכתבו כן.

וע"ע בס' אבני יסוד (ח"ד כרך ב עמ' א"כח - ט) שכתב וז"ל: כל מקום שכותב מרן בשו"ע מחל' הפוס' בסדר לשונות הבאים... כל שלא הכריע מרן בהדיא כאחת משתי הסברות. מסורת בדיניו שדעת מרן כדעה אחרונה. ואפי' שכתבם ע"פ סדר קדימתן בשנים. סדר לשון יש ויש. על הרוב יבואו שתי הסברות בסעיף אחד. אבל ימצא גם בשני סעיפים בזה אחר זה. ואף רחוק מזה. עכ"ל. וע"ש במקורות במ"ש בזה.

ועי' במה שכתב בזה מו"ר ועט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א בשלחן ערוך אהלי שם (או"ח ח"ה עמ' סה) בדין יש ויש ודחה את הכלל הזה. אמנם מו"ר שליט"א אמר לי דבנידון זה נראה לו דכן פוסקים דהלכה כיש בתרא. ושכן עיקר להלכה ולמעשה.

ודן ג"כ בענין זה בשו"ת יביע אומר: (ח"ה חאו"ח סי' מב ב ובמיל'), (ח"ו חחו"מ סי' ב), (ח"ז חחו"מ סי' א ט), (ח"ח חאו"ח סי' לה ב), (ח"ח חחו"מ סי' א), (ח"ט חאו"ח סי' כד ד), (ח"ט חאה"ז סי' יד ב), (ח"ט חאה"ז סי' טו ב), (ח"י חאו"ח סי' כא ב).

ב). והנה בעיקר הנידון אי יש לסמוך על שו"ת מן השמים או דיש בזה משום לא בשמים היא, נראה לענ"ד דכיון שהדפיסו הרב מחה"ס הוא הסכים עם הפוסקים. והנה בענין זה עי' בשו"ת יביע אומר (ח"א סי' טו אות כד) שכתב וז"ל: (והואיל והוא מסכים להלכה כדברי הפוסקים הנ"ל לא שייך לומר כאן "לא בשמים היא" אלא דאיכא הכא סיעתא דשמיא). ע"כ. וע"ע שם (שם או"ח סי' מ אות ז יא יב), (שם או"ח סי' מב אות א), (ח"ב או"ח סי' כה אות יב), (ח"ד או"ח סי' ט אות ה ובמיל'), (ח"ה או"ח סי' מג אות ו ט), (שם סי' כג אות ל), (ח' י או"ח סי' נה ח"ב ה).

ובענין זה כתב מרן רשכבה"ג פאר הדור הגר"ע יוסף זצוק"ל תשובה באריכות בשו"ת יביא אומר (ח"א חאו"ח סי' מא - מב) ע"ש באורך, ומה שהביא ממרן החיד"א ועוד במה שהאריך בזה.

כמה וכמה טעמים לדבר נכוחים למבין ובכלל דבריו הביא מאמר רז"ל בשעה שהשכינה באה לבית הכנסת ומצא שאומרים הזמירות מקצתם מאחרים ומקצתם מקדימין מסתלקת. וכתב שאם הש"ץ קורא בקול רם ויש קורין בלחש ויש קורין בקול רם זה המנהג בבלבול גדול. והאריך הרב בתש' זו הרבה. עכ"ל.

והגר"ז בשלחנו הטהור כתב (באות כה) וז"ל: יש נוהגין לקרות ק"ש בקול רם מלבד בשכמל"ו ויש נוהגין לקרותה בלחש מלבד פ"ר מפני חשש שמא יבטח א' על השמיעה ולא יקרא בעצמו ובאמת אינו יוצא בשמיעה אלא כשט' שומעין מא' המכוין להוציאם כמו שנתבאר בסי' נט. עכ"ל.

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תעג) כתב וז"ל: המנהג היפה הוא בקול רם כמנהגינו, לפיכך הקורא כמנהגינו בקול רם לבדו, שלא עם הציבור לא יפה עשה, שהרי אמרו במדרש, בשעה שהכינה באה לבית הכנסת ורואה אותם אומרים הזמירות ומקצת מאחרין ומקצת מקדימין, מיד מסתלקת, ואם בזמירות אמרו כך כ"ש בקריאת שמע שהיא יחודו של מקום, עכ"ד, ועו"ד כתב שם בסימן תעד, דאמרו במדרש הנעלם, בשעה שהכינה באה לבית הכנסת ומצא אומרים הזמירות אם מקצתן מאחרין ומקצתם מקדימין מיד מסתלקת, ועוד שהכי משמע מדברי הגמ' ממה שהתקינו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בחשאי משמע דשאר קריאת שמע בקול רם, ועוד כתב שם בסימן תע"ג דאמרינן דיש בה רמ"ח תיבות כמנין אברים של אדם, וכל אבר ואבר לוקח מלה אחת ומתרפא בה ואינו דומה הדיבור היוצא מפי הרבים כדבור היוצא מפי היחיד, ועוד כתב שם בסמן תע"ד ותו דבקריאת שמע יש בה רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח איבריו של אדם וכל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ונתרפא בה ואינו דומה רפואה הבאה מפי רוב הבקיאין לרפואה הבאה מיד יחיד עכ"ד. ועוד כתב שם שהרי בקריאת שמע בקול רם יש בה לעורר את המחשבה. ועוד כתב שם בסימן תעג שמחזי שאינו מתפלל למי שהציבור מתפללין. ועוד שאם לא כולם קוראים בקול רם ביחד יש בזה משום לא תתגודדו. ועוד שאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין וכשקוראין כולם ביחד הוא מתיר את אחרים ואחרים מתירין אותו. ויעו"ש ברדב"ז בשני הסימנים הנ"ל במה שהאריך בזה בעוד כמה וכמה טעמים.

אולם רב האי גאון (ד' תשצח) כתב המנהג אצלנו ששליח הצבור וקורא לפי דברו אני ה' אלדיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' עד כאן בקול נמי בין יושב בין עומד ומכאן עומד על רגליו ואומר בקול רם להיות לכם לאלקים אני ה' אלוקים". וכן כתב עוד בתשובה בזה"ל: וששאלתם שיש ביניכם שקוראים קריאת שמע בקול רם כקריאת התורה ובפסוקי טעמים וכי ראיתם בחדושי קדמונים שאמרו כך בברכות אנו כך נראה לנו שהרי בפירוש נאמר עשרת הדברות היו אומרים בכל יום משרבו המינים שהיו אומרים אין להם תורה אלא זו התקינו אלו פרשיות כולן על פרשה ראשונה' ובירושלמי נאמר ששם כלולות עשרת דברות אבל מעולה הוא בלחש שלא תאבד מכן אדם תיבה אחת או שתים שהרי כל אחד חייב בקריאתה וכל התיבות הן בחשבון וצריך להשלים אותן בכל יום ומי שגורע אחת מהן כאילו גרע עולם אחד ועל זה בקריאתה בקול פעמים שישתוק קצת והצבור יקרא הלאה ויקרא בה מאותה תיבה שהם אומרים וידלג תיבה או שתים ויותר ועל כן בלחש כל אחד יקרא ולא יגרע כלום עכ"ד. והו"ד בתשובת

הגאונים שערי תשובה סימן שמג. וכהאי סברא שאין לקרוא בקול רם כתב בשו"ת מן השמים סימן פט. ובשו"ת הרשב"א ח"ט סימן תנב כתב, שאלת על מנהג כל גלילותינו שקורין את שמע בלחש מקומות מקומות יש שקורין בקול ויש שקורין בלחש שלא הקפידו בגמרא אלא על ברוך שם לומרו בלחש משום רמזה לא אמרו ואומרים אותו מפני שאמרו יעקב וכענין שאמרו בבית מלכים שהריחה צוקי קדירה וראו ברוב ישראל לומרו כולו בלחש כדי שיהא כל אחד משנן בפיו שאילו אומרים אותו בקול רם אולי יבטח האחד על השמיעה בקרוא אותו הציבור והיינו כדבריהם אלא שהם כתבו שבטעות מבלי משים ידלג על מספר תיבות ואילו הרשב"א כתב שיסמוך על השמיעה ויטעה לסבור שיוצאים גם בשמיעה. עכ"ל.

ובערור השולחן (סימן סא ס"י) כתב בזה"ל: ויש נוהגים לקרות קר"ש בקול רם, ויש קורין בלחש, והכל לפי טבעו דיש שבקול רם מכוונין יותר, ויש שבלחש מכוונין יותר, אבל שמע ישראל הכל אומרים בקול רם, וכן המנהג הפשוט, ואין לשנות. עכ"ל.

והמהרש"ם בדעת תורה כתב וז"ל: עתוס' ישנים יומא ע' דהש"ץ יקרא בלחש, ועמש"ל סי' מט עה"ג [ולעיל כאן, מתוס' ישנים הנ"ל דלפיכך קורא הש"ץ בלחש משום דאסור לומר בע"פ דברים שבכתב להוציא רבים ידי חובתן, וא"כ בזה"ו דאינו מוציא בקריאתו י"ל דשרי לומר בקול רם]. עכ"ל.

והכף החיים - סופר (אות סט) כתב וז"ל: זהו דעת רבינו האיי והרשב"א בתשובה הביאה מרן, והרדב"ז בתשובה כת"י כתב שלא כתבו כן רב האיי גאון והרשב"א אלא לישב מנהגם אבל לפי הדין צריך לקרות כולם בקול רם ביחד שלא אמרו אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בלחש, והאריך לתת כמה וכמה טעמים לדבר נכוחים למבין ובכלל דבריו הביא מאמר רז"ל בשעה שהשכינה באה לבית הכנסת ומצא שאומרים הזמירות מקצתם מאחרים ומקצתם מקידימים מסתלקת, וכתב שאם הש"ץ קורא בקול רם ויש קורים בלחש ויש קורין בקול רם זה המנהג בלכול גדול, והאריך הרב בתשובה זו הרבה. ברכי יוסף בשו"ת ברכה אות ב', שלמי צבור דף צ"ה ע"ד. ועי' לקמן סי' סב סע' ג. עכ"ל.

והנה בס' אורחות מרן (ח"א עמ' רלג) כתב וז"ל: היה מדקדק לקרוא קריאת שמע בקולם רם מעט, והיו היושבים בסמוך שומעים קריאתו. ע"כ. וע"ש במקורות שהביא מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים ונראה מהמסקנא שלו שפוסקים דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד.

וע"ע בזה לדודי, הגאון רבי דוד פרץ שליט"א, בס' ושמואל בקוראי שמו (ח"ב עמ' קסח והלאה) שהתכתב בזה עם חמיו הג"ר אברהם עמאר זצוק"ל, והביא שם רשימה של הרבנים שסוברים דיש להגיד בלחש, ואלו הם: רבינו האי גאון, רבינו יונה, רשב"א, תוס' ישנים, שו"ת מן השמים, אבודרהם, טור, שו"ע והרמ"א, המג"א (כפי דברי הלבושי שרד), מהר"י עייאש, שו"ת מים רבים, כמוהר"ח משאש. ובסוף מכתבו השני הוסיף עוד: ספר המנהיג, בעל ההשלמה, אהל מועד. ע"כ. והנה רשימה כזו של רבותינו הראשונים ואחרונים חשובים חוץ ממרן החיד"א שאיני יודע למה לא הביאו ברשימה דסוברים דיש להגיד בלחש, ונראה דכן יש לפסוק לדינא.



היוצא לדינא לענ"ד:

נראה דלכתחילה יש לקוראו בלחש וכן יש לנהוג ולהנהיג, וכן פסק מו"ר זקני עט"ר הגאון הגדול רבי מיכאל פרץ שליט"א בעל האהלי שם, ונראה דזה ענין חשוב להקפיד ע"ז.



הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

האם הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה או עונים רק קדוש ברוך וימלוך

הגאונים והראשונים שמבואר מדבריהם שאין הציבור אומרים את כל נוסח הקדושה

הנה בדברי הגאונים והראשונים מבואר שצורת אמירת הקדושה היא שהש"צ אומר נקדישך וכו', והציבור עונים קק"ק, וכן לעומתם אומר הש"צ, והציבור עונים ברוך, וכן ובדברי קדשך אומר הש"צ, והציבור עונים ימלוך.

בגנזי שעכטער (ח"ב עמ' 106) הובאה תשובת רב נטרונאי גאון וז"ל יחיד שעומד בתפלה ושמע קדוש או ברוך או ימלוך או יהא שמיה רבא מברך אם עדיין לא חתם תפלתו אסור לו לענות וכו' עי"ש, ומבואר בפשיטות שעניית הציבור היא קדוש ברוך וימלוך. ורע"ג בסדר תפילת הציבור כתב ש"צ היורד לפני התיבה 'אומר' אבות וגבורות וקודם קדושת השם 'אומר' כתר יתנו לך וכו' [כך היא נוסחתו כל השנה] עי"ש. ובסדור רס"ג (עמ' ל"ח) יותר מפורט, וז"ל ואחרי מחיה המתים הוא מוסיף בתפלה את התחלת הקדושה ואומר נקדישך וכו' ועונים קדוש וכו' ואומר אז בקול וכו' ועונים ברוך כבוד וכו' ואומר וכו' ועונים ימלוך וכו' [עי"ש נוסח הקדושה, ארוך יותר משלנו]. וכ"ה בסדור ר"ש ב"ר נתן וז"ל וכשיגיע אל משולשת כדבר האמור על יד נביאך וקרא זאל"ו ואמר יענו קדוש וכו' עי"ש. וכן הרמב"ם בסדר התפלות האריך בזה וכתב בעת שש"צ אומר בברכה זו וקרא וכו' כל העם עונים קדוש וכו' וכשהוא ואמר איה מקום וכו' כל העם עונים משבחין ואומרים ברוך וכו' וכשהוא אומר וכו' עונים ימלוך וכו' עי"ש. ובמחזור ויטרי כתב ש"צ אומר כאן נקדש וכו' עי"ש. ובסידור ר"ש מגרמיזא כתב שאסור לספר משיתחיל ש"צ נקדש עד שיגמור כל הקדושה עי"ש. ובסידור הרוקח (עמ' שכ"ד) ש"צ אומר בכל יום נקדש וכו' עי"ש. וכן מפורש בספר הרוקח בהקדמה להלכות ברכות [סוף סי' שי"ט, הובא בקצרה במג"א סי' נ"א סוף סק"ט] שכתב: תמה אחי ר' יחזקיה על שחולקין פסוק זה יהללו את שם ה' כי נשגב ששליח צבור אומר חציו והקהל מסיימין אותו וגומרים פסוק אחר עמו וירם קרן לעמו וגו'. ואומר אני הלא בפסוק וקרא זה אל זה ואמר כמו כן עושין וכו'. וטעם כולם אפרש לפי קט דעתי לפי שהשרפים קוראים זה לזה להקדיש ליוצרים יחד ומקדישין אחרי כן כולם יחד, כמו כן שליח צבור אומר ואחר כך מקדישין הקהל עמו עי"ש. ומפורש שכן הוא הסדר. והאבודרהם כתב ואומר ש"צ בסוף ברכת אתה גבור נקדישך וכו' עי"ש. וכ"כ הטור בסי' קכ"ה, ודייק מדבריו הב"י שהציבור לא אומרים נקדישך וכו' אלא הש"צ עי"ש. וכן מבואר בספר חסידים (סי' תת"ו)

(א). ועי' בלבושי שרד על המג"א סק"א מש"כ בדעת הרוקח הנ"ל, וצ"ע בכונתו. ועכ"פ מפורש בדבריו גם בסידור [שלא היה לפני הלבושי שרד] וגם בספר כדכתבנו.

וז"ל אל ימשוך מי שהוא ש"צ לומר לעומתם ברוך יאמרו וכן ובדברי קדשך וכו' לכן יזהר כדי שיגמור לעומתם ברוך יאמרו ואח"כ יאמרו הקהל ברוך וכו' ואם לא יספיק ש"צ לומר ובדברי עד שהקהל עונין ימלוך אז היחידים יאמרו בלחש עי"ש, וביאר שם המפרש דהיינו שהיחידים שאינם ממנהגים לומר יאמרו ברוך וימלוך בלחש אחר אמירת הש"צ לעומתם עי"ש. ועכ"פ מבואר שהציבור לא אומרים נקדש ולעומתם וכו' אלא רק קדוש ברוך וימלוך².

והנה בדברי הראשונים הנ"ל לא מבואר שיש 'איסור' לציבור לומר נקדישך וכו', אלא רק שכן הוא סדר הדברים. אולם הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' י"ט) [שהביא הב"י בסי' קכ"ה] כתב בזה"ל דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן כי אין אומרים קדיש אלא בעשרה וצריך להבין לחזן ולענות אמן אחריו. כמו כן בקדושה אומר החזן נקדישך ונעריצך וכו' עד שמגיע לקדוש ואז עונין הציבור קדוש עכ"ל. ומבואר שזה לא סתם 'מנהג' בעלמא, אלא לציבור 'אין לומר' קדיש וקדושה השייכים לש"צ. וכן פסק השו"ע שם 'אין הצבור אומרים עם הש"צ נקדישך' וכו' עי"ש. וכן נקט הגר"א בבאורו עי"ש.

וכתב בספר יש נוחלין (אזהרת התפלה ס"ק י"ד) דהפוסקים סברי דכל מה שנתקן בעשרה צריך דוקא דאחד, דהיינו הש"ץ, יאמר וכל הצבור צריכין לשתוק ולכוון לאותו הענין היוצא מפיו ולא שהם יאמרו עמו עי"ש [וע"ע בפתח"ד אות ב' מה שהאריך בסברת הרא"ש והב"י]. וכן מדברי הרוקח הנ"ל נראה שיש בזה הקפדה כיון שכן סדר הקדושה אצל המלאכים, ואנו עושים את הקדושה כמו שהם עושים, ואם משנים מצורת הקדושה בשמים אין זה 'כשם שמקדישים בשמי מרום', ו'כנועם שיח שרפי קודש'.

והב"י הסתפק גבי לעומתם ובדברי קדשך האם הצבור אומר או לא, וסיים שנראה עיקר שאין הם אומרים אלא הש"צ. וכתב הדרכ"מ שכן המנהג פשוט. ובאמת שכן מפורש בדברי הרס"ג, הרמב"ם וספר חסידים הנ"ל שגם את השאר הש"צ אומר ולא הצבור, וכפי שכבר כתב בספר בני ציון [ליכטמן] בסי' זה עי"ש.

ולענין קדושת כתר. בדברי המחזור ויטרי בתפלת מוסף מבואר שהציבור לא עונים 'איה' אלא הש"צ אומר עד לעומתם והציבור עונים ברוך כבוד. ולענין שמע ישראל מבואר שם שהציבור עונים. וכע"ז מתבאר מדברי הרמב"ם בסדר הקדושה לכל יום שלדעתו אומרים איה וכו' בכל יום, ושם מבואר שהש"צ אומר אותו ולא הציבור עי"ש.

וכ"נ מדברי הרמח"ל בספרו קיצור הכונות, ענין השופר, שהביא את דברי גורי האר"י [פע"ח שער השופר פ"ה, ועוד] שכשאומרים 'איה' במוסף אפשר לבקש בקשה אחת מתוך ג', והביאם בזה"ל: באמור החזן מלת "איה" תשאל אחד מג' דברים, או שתשיג רוה"ק, או עושר מופלג לעבודתו יתברך, או שיהיו לך בנים צדיקים עי"ש. ונראה מדבריו שהחזן הוא שאומר משפט זה, ולא כל אחד ואחד.



ב). והא"ר בסק"א כתב שמשמע מספר חסידים הנ"ל שהקהל יאמרו בלחש נקדישך וכו', ועי' בספר חסידים דצ"ע להבין עי"ש. ולא זכיתי להבין דבריו, דפירוש הספר חסידים ברור, שהציבור היו ממנהגים לומר קדוש ברוך וימלוך לפני הש"צ היה מסיים וקרא, לעומתם, ובדברי, וע"ז קאי כל דבריו, ולא שהציבור היו אומרים את כל הנוסח.

המתפלל תפלת לחש שלו יחד עם הש"צ - האם יאמר כל נוסח הקדושה או לא

והנה הט"ז הקשה מהא דאיתא בסי' ק"ט שהמתחיל תפלת לחש שלו עם הש"צ אומר עמו הקדושה מלה במלה, וחזינן שאין איסור ליחיד לומר את כל נוסח הקדושה עם הש"צ עי"ש. אולם, נראה שלא רק שאין משם קושיא, אלא אדרבה יש שם ראייה לדברי הרא"ש וסיעתו.

הנה מקור הדברים שם הוא מדברי רה"ג¹ שהביא הרי"ף בברכות (י"ג ע"ב), שכתב: וכד פתח שליחא דציבורא מתחיל ה' שפתי תפתח ואומר בהדי שליחא דציבורא מילתא בלחש, 'ועני קדושה בהדי צבורא' וכו' עי"ש. והנה התוס', תר"י והרא"ש כתבו בפשיטות שהוא אומר את כל נוסח הקדושה יחד עם הש"צ, והביאם הב"י בסי' ק"ט, ולא הביא חולקים בדבר, ולכן פסק כן בפשיטות בשו"ע. וזה מה שהקשה הט"ז שרואים דשפיר דמי לומר את כל נוסח הקדושה. אולם המאירי בברכות (כ"א ע"ב) בהביאו את דברי רה"ג הנ"ל כתב בזה"ל וגדולי המפרשים [הראב"ד] מוסיפים בדבריהם [של רה"ג] שאף נסח הקדושה ר"ל כתר יתנו וכו' או איזה נסח שיאמר הוא צריך לאומרו מלה מלה שיראה לגמרי כעושה עצמו טפל לתפלת החזן ע"כ. הרי שהרגיש בקושיא זו, וכתב שרק שם יש דין לומר את כל הנוסח כדי שיראה לגמרי כטפל לתפלת החזן, אבל בעלמא לא אומרים את כל הנוסח.

ובר מן דין, דעת רוב הראשונים שם שהיחיד אומר רק קדוש ברוך וימלוך, ולא את כל הנוסח. ראשית, מדברי רה"ג גופיה שהביא הרי"ף נראה כן, שהרי כתב 'ועני קדושה בהדי צבורא', ונראה שעונה רק עם 'הצבור' ולא עם 'הש"צ'. וכ"כ ספר הבתים תפלה שער ט' סוף אות י"ג וז"ל יש מי שכתב שלדעת רבינו האיי אומר נקדישך וכל סדר קדושה עם הצבור ואינו הפסק. ויש מי שאמר שאינו אומר סדר קדושה אלא עונה קדוש בלבד, וכן נראה מלשון הגאון ז"ל ע"כ. וכ"נ מלשון הרמב"ם בפ"י הט"ז שכתב עונה הקדושה עם הציבור ע"כ, וכמ"ש ר' דוד עראמה בביאורו לרמב"ם [והביאו המאמר בסי' ק"ט אות ג']. וכן מפורש בלשון ר"א בספר המספיק (עמ' 196) [והובא בראש ספר מעשה רוקח] שכתב ואומר את הקדושה בברכה שלישית 'כשהאנשים עונים את הפרקים שיש לענותם' ע"כ. וכ"כ האו"ז (סי' צ"ז) בשם ר"ח וז"ל וכד פתח ש"צ מסדר צלותיה בהדי ש"צ מילתא מילתא בלחש 'ואומר קדוש עם הצבור' עי"ש. וכן הביא ראב"ה (סי' מ"ז) ואומר עם הצבור קדוש עי"ש. וכן מתבאר מדברי הריא"ז בפ"ג ה"ב שכתב ואמר הגאון שרשאי אדם להתחיל תפלתו עם שליח ציבור, ואומר ברכת אבות וברכת גבורות עם 'שליח ציבור', ועונה קדושה עם 'הציבור', וכך היו נוהגין הגאונים ע"כ. הרי שחילק את אמירתו לב' חלקים; את ב' הברכות אומר עם 'הש"צ', ואת הקדושה עונה עם ה'ציבור', ולא כתב שאומר את כל הג' ברכות עם הש"צ. וכן מדויק כנ"ל מדברי ספר השולחן (הלכות תפילה שער ד') שכתב ימתין עד שיתחיל שליח צבור בקול רם, ויתפלל עמו מלה במלה, עד שיגיע שליח צבור לקדושה, 'ועונה קדושה עם הצבור' ומתפלל שאר התפלה לעצמו ע"כ.

ג. ובעיקר דין זה של רה"ג - מדברי רס"ג נראה דלא ס"ל כן, שכתב בסידורו בעמ' מ"ד: ומי שנכנס ומצא צבור בסוף י"ח ועומדים בתפילת מנחה והוא חושש שאם ימתין עד שיעבור החזן לפני התיבה ויגמור יעבור לו זמן תפילה יעמוד הוא ויהיה חזן וכו' עי"ש. ולא כתב שיתחיל עם הש"צ מלה במלה.

ונראה שכן יש לנקוט לדינא במתפלל עם הש"צ שיענה רק קדוש ברוך וימלוך, וכדעת רוב הראשונים שלא ראם השו"ע שפסק כדעת התוס' וסיעתם.

ועכ"פ התבאר שדעת כל הגאונים והראשונים שהצבור עונה רק קדוש ברוך וימלוך ולא את כל נוסח הקדושה. ואם כי בדבריהם לא נתבאר שיש איסור לצבור לומר את נוסח הקדושה מ"מ כך היה המנהג וכנראה כך תקנו חז"ל את סדר הקדושה, והא חזינו שהראשונים האריכו לכתוב כן שהש"צ אומר כך והצבור עונים כך, ולא לחינם כתבו כן אלא שכך צריך להיות. וכך הבין הרא"ש בפשיטות שיש איסור לציבור לומר את הקטעים של הש"צ.



שינוי מנהג העולם עפ"י דברי המג"א בשם ה'כתבים'

אלא שהמג"א בס"ק ב' כתב שבכתבים איתא בשעת קדושה יפסע ג' פסיעות לפניו וישאר שם עד נפילת אפים, ויאמר נקדישך ונעריצך וקק"ק בקול רם והשאר יאמר בלחש מלה במלה עם הש"ץ ע"כ. וכתבו המ"ב והערוך השולחן שכך פשט המנהג ע"ש. וכן נוהגים הספרדים.

והנה מדברי המג"א נראה שלדעת האר"י יש טעם 'בסוד' שצריך לומר את כל הקדושה יחד עם הש"צ, ונראה שכן נקטו האחרונים, ולכן שינו את המנהג הקדום עפ"י דברי רבינו האר"י. ובאמת שבספר פע"ח שער חזרת העמידה פרק ב' הלשון כך: והיה אומר נקדישך ונעריצך בקול רם, וגם קק"ק בקול רם, והשאר היה אומר תיבה ותיבה עם הש"ץ, ועוצם עיניו ודולג ג' דלוגים. וטעם ב' תיבות נקדישך ונעריצך כתוב בתוספתא דמסכת פאה ע"כ. ומלשון זו נראה שעצם אמירת כל הנוסח עם הש"צ יש לו טעם בסוד, ורק לענין אמירת ב' התיבות הראשונות בקור"ר יש טעם פשטי בתוספתא דמסכת פאה.



בירור דברי רבינו האר"י שנאמרו על דרך 'הפשט'

אולם בשער הכונות בדרושי חזרת העמידה דרוש ג' הנוסח שונה וז"ל גם צריך שתאמר עם הש"ץ כל סדר הקדושה מלה במלה מן נקדישך ונעריצך עד סיום כל הקדושה כולה. ואמנם ב' תיבות של נקדישך ונעריצך צריך שתאמר אותם בקול רם ושאר התיבות עד עניית קק"ק תאמר אותם בלחש עם השליח ציבור, ואחר כך כשתענה קק"ק וכו' יהיו בקול רם ובעינים סגורות ובדילוג כלפי מעלה כמשי"ת. והנה ענין הנז' שהוא לומר נקדישך ונעריצך בקול רם בלבד 'והשאר בלחש' זה נזכר בתוספתא דמס' פאה ע"כ. הרי שכל חידושו של רבינו האר"י לומר את הקדושה כולה יחד עם הש"צ בלחש והמילים הראשונות בקול זה עפ"י הבנתו בתוספתא ואין בה טעם בסוד^ד.

ד. הרב משה בוטון העיר לי שנראה שרק אמירת נקדישך ונעריצך בקול והשאר בלחש דוקא הוזכרה גם בתוספתא, אבל עצם אמירת הקדושה עם הש"צ כתב בלשון צריך מקודם וכנראה שהוא ע"פ הסוד עכ"ד.

אולם לא נראה לי כן, מאחר שלא כתב טעם בסוד להדיא. ועוד, שהרי הזכיר את התוספתא, וביאורו הוא כביאור ראבי"ה וכפי שנביא לקמן, ושם מפורש שאמירת הציבור בלחש היא רשות, ולא נראה שיחלוק על התוספתא שהביא הוא עצמו ראייה לדבריו ויסבור שיש 'צורך' ו'חובה' לענות ע"ד הסוד. וע"כ נראה שכל החידוש של אמירת הקדושה ע"י

ומעתה נראה לאיזו תוספתא כיון רבינו האר"י, ומה הפירושים שנאמרו בה עפ"י הפשט.

הנה כבר כתב מהר"י צמח בהגהתו לספר פע"ח שם בזה"ל ואני לא ראיתי ולא מצאתי זה ברב אלפסי ששם כל התוספתא ואולי יש שבכתב [יד] נודמנה לו ע"כ. וכן עמד בזה ר' יצחק נונים ואיס בספרו שיח יצחק על מסכת חגיגה [ליוורנו תקמ"ח] בקונטרס תפלת כל פה שבסופה על סי' קכ"ה, שבתוספתא בפאה לפנינו ליתא, וכנראה ט"ס הוא וצ"ל תוספתא ריש זרעים, והוא בברכות פ"א הי"א וז"ל אין עונין עם המברך. ר' יהודה היה עונה עם המברך קק"ק וכו' וברוך כבוד וכו', כל אלו היה ר' יהודה אומר עם המברך ע"כ.

וכתב השיח יצחק שנראה שרבינו האר"י מפרשה כפירוש ראב"י בס' ס"ו [והובא בהגמ"י על סדר התפלה להרמב"ם אות ג'] שכתב וז"ל ונ"ל שהוא מלשון ותען להם מרים וגו' וענו הלויים וגו' דהיינו קול רם. ור' יהודה היה עונה בקו"ר קק"ק. ואיכא למימר דלא פליגי [דת"ק מיירי בשאר הברכה]. וא"נ פליגי נהוג עלמא כר' יהודה, והשאר אם חפץ יקרא עמו בלחש. א"נ מכוין ונפיק דשומע כעונה עי"ש. ולכן כתב רבינו האר"י שיאמר את כל הנוסח בלחש ואת קק"ק בקו"ר. ולפ"ז יש להקפיד בדוקא לומר את הנוסח בלחש, והעולם אין נוהגים כן ובפרט בשבתות וי"ט ששרים את נוסח הקדושה, והרי התוספתא הקפידה בזה לפי ההסבר הנ"ל. ושור"ר כן מפורש בספר מנחת אהרן כלל ט"ז סוף אות נ"ט וז"ל עוד שמענו שאין לומר בקו"ר אלא ב' תיבות נקדישך ונעריצך וג' קדוש 'לא כאלו שכל הקדושה אומרים בקו"ר ובעיניהם זוהי מדת חסידות ואין זה אלא מנהג טפשות כי לא ראו אור כתבי האר"י ז"ל וכו' עי"ש. ועי' בשו"ת יבי"א (ח"ז סי' י"ד אות א') שכתב מדנפשיה שאפשר שאין דברי האר"י להקפיד ע"ז לומר בלחש, וציין בסוף דבריו לדברי המנחת אהרן הנ"ל, ודבריו צ"ע לאור הנ"ל.

והנה גם לפירוש רבינו האר"י לא מבואר בתוספתא שיש חובה לומר בלחש את שאר הנוסח אלא שהוא רשות וכמ"ש ראב"י הנ"ל.

אולם בעיקר התוספתא הנ"ל אין הכרח לדינו של רבינו האר"י ולפירושו, דמצינו פירושים אחרים בתוספתא זו [אם כי כולם קשים].

ראב"י גופיה שם פירש התוספתא לענין קדושת יוצר ולא לענין קדושת התפלה עי"ש, וזה מה שהביא הגמ"י שם. ואפשר שפירש כן משום שהוקשה לו למה לא הוזכר שם גם ימלך, ועכ"פ לדבריו אין מקור כלל לקדושת העמידה.

הרוקח בס' ש"כ פירש ג"כ תוספתא זו לענין קדושת יוצר אולם פירש אחרת מראב"י, וז"ל ש"צ אומר קק"ק עם הציבור דתניא בתוספתא ר' יהודה היה עונה עם המברך קק"ק ע"כ. ונראה מדבריו שהחידוש הוא שגם הש"צ עונה עם הצבור ולא רק הצבור עונה לבד.

האבודרהם הביאו תוספתא זו בענין ברכת כהנים שיש אנשים שאומרים עם הכהנים פסוקים, וכתב שאין נכון לעשות כן והביא מדברי הגמ' בסוטה וכו' וסיים ואמרין בתוספתא דברכות אין עונין וכו' עי"ש, וגם זה לא ברור כ"כ.

הציבור הוא עפ"י הפשט, ועל דרך רשות.

ועכ"פ נראה בודאי שא"א להוכיח מתוספתא זו, שפירושה אינו ברור, נגד מנהג כל הגאונים והראשונים שאין הציבור אומר את נוסח הקדושה, דלא יתכן שנעלמה תוספתא זו מעיני כל עם ישראל במשך כל הדורות. ועוד, שגם לרבינו האר"י אין ראיה מתוספתא זו שחובה לומר את הנוסח בלחש אלא רשות הוא. ועוד, שלרבינו האר"י צריך לומר את נוסח הקדושה [מלבד ב' המילים הראשונות] בלחש בדוקא, ובפועל לא מקפידים על זה. ועוד, שרבינו האר"י לא כתב טעם בסוד אלא כל מקורו הוא מהתוספתא, וכבר כתבנו שיש ביאורים אחרים בתוספתא זו.

וע"כ נראה שהעיקר הוא כמנהג הגאונים והראשונים לשמוע מהש"צ את עיקר הנוסח ולענות רק קדוש ברוך וימלוך, וכדעת הגר"א בספר מעשה רב, וכמנהג התימנים. ושב ראיתי שהאריך בזה בספר שרשי מנהגי אשכנז בתחלת חלק א' לבסס את מנהג אשכנז ששמרו על המסורת הקדומה שאין הציבור אומרים עם הש"צ את נקדש לעומתם ובדברי, עי"ש ב.

וכן כתב בספר בני ציון [ליכטמן] בסי' קכ"ה שאין לנהוג מנהג זה שאומרים כל הקדושה עם הש"צ, שהוא נגד הדין ונגד המנהג שהיה נהוג משנות עולמים, וגם בזמן רבותינו בעלי השו"ע. ואין להסתמך כלל על דברי הט"ז, וגם לא על דברי המג"א בשם הכתבים, דהאר"י כתב גם לא לומר נקדש אלא נקדישך ובאשכנז אומרים עדיין נקדש, וכמו שלא שמעו לו בזה כך בזה עי"ש. ולפי מה שכתבנו גם הספרדים לא שמעו לו בענין לומר את כל שאר הנוסח בלחש, וא"כ עדיף לעשות כמנהג חז"ל והגאונים והראשונים וכנ"ל.

ולפי מה שהבאנו לעיל – גם המתפלל יחד עם הש"צ והגיע לקדושה יענה רק קדוש ברוך וימלוך ולא את כל נוסח הקדושה, וכדעת רה"ג, הרי"ף, הרמב"ם ורוב הראשונים.



בירור אופן אמירת קק"ק ע"י הש"צ

ואגב דאירינן בעניית הציבור והש"צ – אוסיף לברר האם הש"צ אומר קק"ק יחד עם הציבור או לאחריהם.

הבה"ל בסי' קכ"ה כתב וז"ל מסתפקנא לענין ש"ץ אם הוא מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הציבור כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה. ואין לומר כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כציבור, זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך. ואפשר כיון דהעומד בתפלה קי"ל בסי' ק"ד ס"ז דישתוק ויכוין למה שאומר ש"ץ כדי לצאת בזה חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה ויכול לומר אפי' אח"כ ע"כ. וכיון לדברי ר' יהודה עייאש בשו"ת בית יהודה (ח"ב סי' ג') עי"ש.

אולם השואל בשו"ת בית יהודה שם ס"ל שצריך לומר עם הציבור עי"ש. ובספר שיח יצחק בקונטרס תפלת כל פה בסוף סי' קכ"ה כתב שיותר נראה כדברי השואל הנ"ל, והביא שכ"ה להדיא בסדר התפלה לרמב"ם שכתב וכל אלו הדברים שעונין הציבור הוא קורא עמהן ולא יגיבה קולו בעת שהן עונין עמו עי"ש, ומבואר שקורא 'עמהן' ולא אחריהם. אלא שכתב השיח יצחק שאין 'איסור' לומר אחריהם אלא 'שטוב' לנהוג כדברי הרמב"ם עי"ש.

ומה שכתב הבה"ל שיכול לומר אחרי הציבור משום שהוא מוציא יד"ח את מי שמתפלל י"ח – לפי מה שכתבתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי' י"ט אין הדבר מוסכם, משום שדעת הרס"ג, הלקח טוב והמאירי שהשומע שומע מ'הצבור' ולא צריך לשמוע מ'הש"צ' עי"ש, וא"כ אין תפקידו של הש"צ להוציא רבים יד"ח באמירת קדוש וכו', וחזר דינו להיות כאחד מן הציבור שצריך לומר יחד עם הציבור. אמנם דעת הרוקח שהבאנו שם שהש"צ הוא זה שצריך להוציא את המתפללים י"ח עי"ש, אולם כיון שהדבר שנוי במחלוקת – נראה שלכתחלה הש"צ יאמר עם הציבור יחד, כפשט לשון הרמב"ם. או לכל היותר יתחיל קודם שיסיימו הציבור את ענייתם, דחשיב שפיר כאומר עם הציבור, וכפי שכתב הבה"ל שם בסוף דבריו בשם הא"ר עי"ש.

ומה שכתב הרמב"ם 'ולא יגביה קולו בעת שהן עונים עמו' – יש לעיין בכונתו מדוע יש 'איסור' להגביה קולו. ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סוף סי' ל') כתב שאולי טעמו שאם מגביה קולו יותר מהציבור נראה כיחיד שאומר בפני עצמו עי"ש, ודוחק גדול הוא.

והרב משה מרדכי אייכנשטיין כתב לבאר בזה עפ"י מה שכתבנו לעיל בשם הרוקח שהקדושה שאנו אומרים היא כצורת מלאכי השרת, וכיון שהם עונים קק"ק ביחד ואין אחד מהם מגביה קולו מהאחרים – גם אנו צריכים לעשות כן ולענות כל הקהל בווה כולל הש"צ.

ועכ"פ כיון שיש לנו לחוש לדברי הרוקח שהש"צ הוא זה שצריך להוציא יד"ח את המתפללים בלחש – נראה שיש לש"צ לומר קק"ק יחד עם הציבור ולהגביה קולו כדי שישמעו ממנו, ואם לא שמעו ממנו – יוצאים יד"ח בשמיעה מהציבור וכו"ל.



האם פסוק 'ימלוך' הוא חלק מהקדושה לענין ענייתו בברכות ק"ש וכדומה

כתב בספר דברי חמודות ברכות (פרק ב' סימן ה' אות כ"ג) בזה"ל ודעתי נוטה עוד שאין להפסיק יותר [בברכות ק"ש] אלא לקדוש קדוש וגו' ולברוך כבוד ה' ממקומו שאלו שני הפסוקים הם שאמרו ישעיה ויחזקאל ששמעו מפני המלאכים ושייכים לענין הקדושה ע"כ. והביאו המג"א בסי' ס"ו סק"ו, וכתב שבהגהות יש נוחלין משמע שעונים גם ימלוך. וכתב המג"א שבתוספתא פ"ק דברכות משמע כדברי הדברי חמודות עי"ש. וכונתו לתוספתא שהבאנו שמבואר שעונים קדוש וברוך, ולא מוזכר ימלוך, כיון שהוא אינו חלק מהקדושה.

אולם כבר כתב הגר"א בביאורו שם שמהתוספתא אין ראייה, דהיא מיירי בקדושת יוצר עי"ש. ובאמת שהבאנו לעיל שכך פירשו ראבי"ה והרוקח. ואף לפירוש שהוא על קדושת החזרה – המדובר בתוספתא על 'עניית הקדושה בקול רם' ולא על עצם הענייה. ובאמת שר' יהודה היה עונה גם ימלוך, וכמו שמתבאר מדברי ראבי"ה והאר"י הנ"ל. וא"כ אין ראייה מתוספתא זו כדעת הדברי חמודות.

ובעיקר הדין של עניית ימלוך במקומות הנ"ל. רוב האחרונים הסכימו לדברי הדברי חמודות והמג"א. ועי' במה שהאריך בזה מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א (ח"ד סוף סי' ז'). אולם הדברים צ"ע, דהא סתם 'קדושה' המוזכר בפוסקים הכונה לכל העניות שעונים, שהן קדוש ברוך וימלוך, ולא משתמיט אחד מהראשונים לומר שלא מפסיק אלא לקדוש וברוך.

וכן מתבאר מתשובת רב נטרונאי גאון בגנזי שכטר (ח"ב עמ' 106), וז"ל ויחיד שעומד בתפלה ושמע קדוש או ברוך או ימלוך או יהא שמיה רבה מברך אם עדיין לא חתם תפלתו אסור לו לענות וכו' עי"ש. הא אם חתם תפלתו, אף שהוא עדיין בבקשות, עונה, וכמו שכתבו הפוסקים שדין אלוהי נצור כדין ברכות ק"ש, ועונה גם ימלוך כמדויק מדבריו. אלא שיש לדחות, שהוא לא מיירי כשאומר תחנונים, דהא מעיקר הדין מסיימים בהמברך את עמו ישראל ויהיו לרצון ופוסעים. ואפשר שהוא מיירי בזה וחתם כוונתו שסיים התפלה לגמרי, ובהפסקה בתחנונים לא מיירי כלל, ודוק.

וכן מדברי הרע"מ בפרשת אמור (דף צ"ג) מתבאר שימלוך הוא ממש חלק מהקדושה ויש לו טעם בסוד כמו הקדושה ממש עי"ש. וכן מתבאר מדברי שאר המקובלים כרמ"ק בתפלה למשה וכן רבינו האר"י בשעה"כ, וכמו שדייק הכה"ח בסי' ס"ו (אות י"ח) מדברי השו"ע ומדברי רבינו האר"י. וכן האריך בזה מהר"י רקח בספר שלחן לחם הפנים (סי' ס"ו אות ח') שמדברי הפוסקים והשו"ע שכתבו שעונה 'קדושה' משמע כל הקדושה, והביא עוד ברייתות שמבואר מדבריהם שימלוך הוא חלק מהקדושה, והעלה שכן עיקר לענות גם ימלוך עי"ש.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ד סוף סי' ד') כתב שמהכוונות של רבינו האר"י ז"ל בפסוקים הנז' נראה כי פסוק ימלוך הוא סיום כוונות של שני פסוקים קדוש וברוך, משמע דתלת פסוקי הנז' שייכי אהדדי וכיון דעונה קדוש וברוך צריך שיענה גם פסוק ימלוך, מיהו אין בדבריו הכרח לזה ולכן כיון דלסברת הפשטנים דעיקר שלא יענה להפסיק בפסוק ימלוך, ואין לנו בדברי רבינו האר"י ז"ל דבר ברור שחולק עליהם כל כהאי גוונא שב ואל תעשה עדיף משום חשש הפסק ולכן יאמר פסוק ימלוך בהרהור הלב עי"ש. ודבריו צ"ע, דמאחר ומבואר בדברי האר"י שימלוך הוא חלק מהקדושה, א"כ ממילא צריך לענות אותו בברכות ק"ש אע"פ שלא מפורש כן, וכפי שכתב הכה"ח הנ"ל.

ומצאנו לבא"ח והכה"ח שהפכו שיטתם בענין מי ששכח רצה והחליצנו בסעודה שלישית, שדעת הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת חקת סעיף כ') שכיון דעפ"י הסוד קי"ל אין הפרש בחיובא בין סעודה ג' לבין שתי סעודות דשום הם בחיוב, לכך צריך להורות דגם בסעודה שלישית חוזר עי"ש. אולם הכה"ח בסי' קפ"ח (אות ט"ל) כתב דהגם דבשער הכוונות השווה כל שלש סעודות דשבת ביחד דצריך לאכול פת וקיימא לן דכנגד דברי האר"י ז"ל לא אמרינן ספק ברכות להקל, יש לומר היינו דוקא כשאומר בהדיא האר"י ז"ל לברך אבל כאן שלא אמר כי אם דצריך לאכול פת יש לומר היינו דוקא למצוה אבל לא לענין דצריך לחזור אם לא הזכיר שבת עי"ש. ובה נראים דברי הבא"ח, שהרי לדעת האר"י אין 'ספק' בסעודה שלישית האם צריך לאכול פת. ובשלמא מרן השו"ע פסק שצריך לאכול פת בסעודה שלישית מכח ספק לחומרא, ולכן פסק שלא יחזור, אבל האר"י השווה אותן בצורה גמורה ולא הזכיר ספק בזה.

ונראה שהעיקר הוא כדברי מהר"י רקח [עפ"י הפשט] והכה"ח [עפ"י הקבלה] שיש לענות גם ימלוך, וכפשטות הראשונים והשו"ע.



סיכום

בדברי הגאונים והראשונים מבואר שהציבור אינם עונים בקדושה אלא קדוש ברוך וימלוך, ואת השאר אומר רק הש"צ, וכך היה המנהג הפשוט בעם ישראל עד זמנו של רבינו האר"י, וכך פסקו השו"ע והגר"א.

רבינו האר"י חידש 'לפי הפשט' שיש [רשות] לומר עם הש"צ 'בלחש' את כל הנוסח מלבד ב' המילים הראשונות שיש לאומרם בקול רם, וזה עפ"י פירוש אחד בתוספתא.

בתוספתא יש פירושים אחרים, וכיון שגם לפי פירוש רבינו האר"י זהו רק 'רשות', וגם יש לומר בלחש ואין הציבור מקפיד בזה, וגם לא נהגו כן הקדמונים – עדיף טפי לא לומר את הנוסח כלל אלא לשומעו מהש"צ. ובכתר להוסיף רק עניית שמע ישראל.

גם המתפלל עם הש"צ מלה במלה והגיע לקדושה יענה רק קדוש ברוך וימלוך וכדעת רוב הראשונים שמרן השו"ע לא ראה דבריהם.

הש"צ האומר קק"ק – יאמר 'יחד עם הצבור' [כדברי הרמב"ם], ויאמר בקול רם כדי להוציא את השומעים שמתפללים ולא יכולים לענות [ובדיעבד השומעים ישמעו מהצבור ודי בזה].

פסוק 'ימלוך' הוא חלק מהקדושה, וכל מקום שמפסיק לקדושה עונה גם ימלוך, כסתימת הראשונים והשו"ע, וכפסק הכה"ח ושולחן לחם הפנים.



הרב אלחנן פרינץ

מחבר שו"ת אבני דרך ט"ז חלקים

ציפורניים שנפלו במקום הילוך גברים בלבד

נשאלנו מאדם שנשברה לו ציפורן בכותל המערבי בעזרת גברים, האם הוא צריך לחפש את הציפורן. דכיוון דעיקר החשש הוא שמא אשה תפיל אם תדרוך עליה אין לחוש, כיוון שמיידי במקום שלא נמצאות שם נשים כלל.^א

הגמרא במסכת נדה (יז, א) אומרת: "אמר ר"ש בן יוחי: חמשה דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו... והנוטל צפרניו וזורקן לרשות הרבים". ולכאורה ממשפט זה משמע דבכל רשות הרבים אסור. אלא דהטעם מבואר בהמשך הגמרא: "מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת", ומזה משמע דווקא במקום הילוך נשים. ואולי ניתן להביא ראיה דלא שייך דבר זה במקום שאין נשים מדברי הגמרא במסכת מועד קטן (יח, א): "אמר רב שמן בר אבא, הוה קאמינא דרבי יוחנן בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקיהו" (נטל צפרניו בשיניו על קרקע ביהמ"ד).^ב

ואף שהרמב"ם^ג, הטור והשולחן ערוך לא פסקו גמרא זו, וודאי דיש להיזהר בזריקת ציפורניים (בעיקר במקום מעבר נשים) שכן פסקו גמרא זו הרי"ף (מועד-קטן י, א), הרא"ש (מועד-קטן ג, יט), הרי"ץ גי'את (חול המועד עמוד קצד), מחזור ויטרי (סי' תקכט), הכל בו (פז), האבודרהם (סדר נטילת הציפורנים), האגודה (נדה ב אות ט), הפרישה (רמא, סק"ד), השל"ה (שער האותיות, קדושת האכילה אות סד), המטה משה (ת"א), העולת שבת (רס, סק"א), המג"א (רס), האליה רבה (רס, סק"ז), הבאר היטב (רס, סק"ב), המחזיק ברכה (רס, סק"ז), החכמת אדם (א, י), שו"ע הרב (רס, ז), קיצור שו"ע

(א). תשובה זו מבוססת על מקורות רבים שהובאו בספר פסקי תשובות על המשנ"ב (רס אות ט) וכן תשובה ארוכה שכתב לי בזה הרה"ג שמואל רבינוביץ (רב הכותל והמקומות הקדושים).

(ב). בביאור כיצד זרק רבי יוחנן את הציפורניים בבית המדרש, עיין בשו"ת משנת יוסף (ז, נו אות ה).

(ג). בטעם ההשמטה תמה בספר אומר השכחה (להגאון רבי ישעיה פיק, מועד קטן יח, א סוף הספר אות צא). הרה"ג שמואל רבינוביץ כתב לי: יש לומר, דהרמב"ם השמיט כל הני אזהרות שסכנתם אינן טבעיות, וכפי שכתב בס' ארצות החיים (סי' ד ארץ-יהודה אות ד), ובנמוקי הגר"ב בהגהותיו על הרמב"ם (הל' רוצח יב, ד), וכדוגמת עניני זוגות המבוארים במס' פסחים (קט, ב). וראה כן גם בשו"ת משנה הלכות (ה, רסה) שכתב בזה דמהאי טעמא נמי לא הביא הרמב"ם כלל הא דאמרו בגמ' השורף צפרניו חסיד, קברו צדיק, וזרקן רשע, ופלא שהרמב"ם לא הביא גמרא מפורשת (במוע"ק יח ונדה יז) וכתב ד"ל דהרמב"ם לשיטתו שכתב להדיא והמה ענינים סגוליים שנעלמה מטבע השכל, וכל דברי חז"ל נאמנו מאד, אמנם הרמב"ם ז"ל לא כתבו בהלכותיו. כעין זה כתב בשו"ת להורות נתן (ז, קלד) דאחר שהביא את טעמי הראשונים דהטעם דזורקן רשע דשמא תעבור עליהם אשה ותפיל, שהוא משום מיאוס ויש אומרים משום כשפים, והכריח שם לבאר דעיקר הטעם הוא משום כישוף. והנה הרמב"ם (עז יא, טז) כתב דכל עניני הכישוף דברי שקר וכזב הן עיין שם, וכן כתב בפיהמ"ש למס' עבודה זרה (פ"ד). ועיין ביאור הגר"א (יורה-דעה קעט, סק"ג) מה שכתב על דברי הרמב"ם בזה. ועל כן השמיט הרמב"ם דינים אלו שהם משום כישוף דלדעתו אין בהם ממש. ומה שאמרו בגמרא ליהור בזה, יתכן שסבר דכיון דבימיהם קפדי בהני לכן הוצרכו ליהור, אבל בלא קפדי לא קפדינן.

(עב, יד), ערוך השלחן (רס, ו. יו"ד קטז, כב), המשנה ברורה (רס, סק"ו), כף החיים (רס, סק"א), בספר שמירת הגוף והנפש (סח, יד הערה טו) ועוד.

והובא בספר הנהגות החפץ חיים (פרק קיום מצות) ובספר תורת היולדת (ס הערה ט) שלחפץ חיים נפלה ציפורן במקוה, וחשש שמא תדרוך עליו מעוברת, ושילם לבלן שירוקן את המקוה ויוציא את הציפורן. אף שמיידי בחשש רחוק. וע"ע בקובץ תשובות לגריש"א (א, לה).

ואציין דיש שחידשו דזהו דווקא בזרק כמה ציפורניים שכן לשון הגמרא היא: "והנוטל צפרניו וזורקן", וכ"כ בשו"ת ודרשת וחקרת (א יורה-דעה יא אות ב. ג יורה-דעה ה אות ד).

מצינו מספר טעמים למה ציינו והזהירו דווקא אשה מעוברת. רבינו יהונתן מלוניל (על הרי"ף מועד קטן י, א בדפי הרי"ף. וכן בחידושי הר"ן שם יח, א) ציין שני טעמים: יש אומרים משום איסטיסות, ויש אומרים משום כשפים (וכ"כ גם בבאר-היטב רס). ואי נימא דהוי מצד מיאוס, הרי זה שייך גם באיש, אלא דכבר כתב בשו"ת להורות נתן (ז, קלד) דטעם זה צ"ע, ע"ש. ואי נימא דזהו דווקא במעוברת משום סגולה, אין דרך להסביר זאת (עיי' בערוך השלחן רס, ו). וכן הובא טעם נוסף בספר בניהו בן יהוידע (מועד קטן יח, א): "נראה לי בס"ד הטעם, דכוחות החיצוניים שדבקים באלו הצפרניים מזיקין לעוברין, מפני שהצפרניים הם פריין ורביין, דלכך רואין אותם במוצאי שבת לסימן טוב, ולכן מזיקין לעוברת בפריה ורביה, שיפילו מדה כנגד מדה".

טעם נוסף כתב ציין הרה"ג שמואל רבינוביץ והוא דהציפורן הוי לבוש אדם הראשון, כמובא בשל"ה הקדוש (מסכת שבת, פרק תורה אור, סוד נטילת צפרניים, עמוד צט), באליה רבה (רס אות ז), במטה משה (תיא). ועוד, דהביאו בשם ספר תולעת יעקב (סוד השבת אות ג) שהטעם דקודם החטא של אדם הראשון היה מלבושו ציפורן וכשחטא נתפשט ממנו ולא נשאר ממנו רק ציפורניים והאשה גרמה שנתפשט המלבוש, לכך מה שנשאר מהם יש לחוש שתיענש בו האשה. ולפי טעמים אלו דין הדריכה על הציפורניים הוא דווקא אצל נשים.

וחזיתי כי מדברי הגמרא שהבאנו בתחילה: "בי מדרשא בחולו של מועד, ושקלינהו לטופריה בשיניה וזרקניהו", דלמד מכאן הפרי חדש (יורה-דעה קטז, סק"ט) דמותר לזרוק ציפורניים היכא דלא שכיחא אשה, כגון בבית מדרש. וע"ע עוד בדבריו במה שהשיג בשו"ת משנה הלכות (יא, ב). ולכאורה עולה מדברינו עד כה דיש להקל בציפורניים שנפלו במקום שמצויים רק גברים, כבכותל. וכן עולה מדבריו של המשנה ברורה (רס, סק"ו) אשר כתב: "איתא בגמרא השורף צפרנים חסיד קוברן צדיק זורקן רשע שמא תעבור עליהן אשה מעוברת ותפיל ולכן בבית המדרש דלא שכיחי נשי או בית המרחץ שעשוי רק להרחצת אנשים מותר לזרוק".

וכן מצינו דהורה בשו"ע הרב (רס, ד): "מותר לזורקן בבית המדרש וכיוצא בו, מקום שאין נשים מצויות לעבור שם ואין לחוש שמא יכבדו אותו מקום וישליכו הצפרניים החוצה ותעבור אשה עוברת עליהן לפי שאף אם תעבור עליהן, לא יזיקו לה כלום שאינן מזיקות אלא כשהן באותו מקום שזרקן שם כשנטלו מהאצבעות אבל לא כשפינן משם למקום אחר". וכן העלה גם בספר כי בו שבת (רס, יו): "אין לזרוק צפרניו במקום שנשים הולכות שם שמא תעבור אשה מעוברת עליהם ותפיל עוברת, אבל במקום שנשים אינן עוברות שם מותר לזרוקם. ולכן מותר

לזורקם בבית המרחץ שאין נשים עוברות שם". וכן נראה דהתיר במקום שאין נשים הולכות לזורק את הציפורניים בשו"ת משנת יוסף (ז, נו אות ו) ע"ש.

ואף דראיתי דחששו גם בדריכת גברים על ציפורניים, והכי ציין בליקוטי מהרי"ח (רס, סדר הנהגות ערב שבת ח"ב עמ' ה). ועיי"ש דהביא את דברי הוזהר הקדוש (פרשת אחרי-מות דף עט, א) וכתב דמשמע שיש בציפורניים כח נזק לכל אדם, ולאו דווקא לנשים. ועיין בשו"ת דבר יהושע (ב, לה אות י) דביאר שבמעוברת ודאי תפיל, ואילו שאר כל אדם רק יכול לאתזקא ולא ודאי, ולכן גם הגברים צריכים להיזהר מזה. וכן הובא בספר מילי מעלייתא (אות קמז, ג) בשם הגר"ח"ק כי גם באיש יש לחוש להיזק. וכן איתא בשמו גם בגליון אליבא דהלכתא (מו עמוד עז) ושם ציין דממילא הוי גם בנשים שאינן מעוברות (או זקנות וכו') דאין חשש שיפילו).

ולכאורה הוי סתירה בין הגמרא (מוע"ק) דמשמע דבבית המדרש מותר לזורק ציפורניים מכיוון שאין שם אשה וכל ההיזק הוא לאשה מעוברת, ואילו בספר ליקוטי מהרי"ח הביא מהוזהר הקדוש שהציפורניים מזיקין לכל אדם, וא"כ גם בבית מדרש אסור לזורק ציפורניים. וכתב לי ידידי בעל שו"ת מחקרי ארץ כי יש ליישב על פי מה שראיתי בביאור זכרון מנחם לרבי יעקב צבי קויפמן, והוא ביאור על ליקוטי מהרי"ח, שכתב שם וז"ל: אולי י"ל דהוזהר"ק קאי על ציפורניים הגדילים בימי נדה של אשה, וכ"כ להדיא בספר קב הישר" (פרק יז), עכ"ל.

וכשעיינתי בזה שם ראיתי כי כל דברי הוזהר שם איירי על אשה נדה, וז"ל הוזהר הקדוש פרשת אחרי מות (דף עט, א): "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה, ווי למאן דיקרב בהדה, בההוא זמנא, דמאן דיקרב בהדה אחזי פגימותא לעילא, דהא בחובא דא אתער חויא תקיפא לעילא ואשדי זוהמא באתר דלא אצטריך ואתחבר בנוקבא ואתרבי שעריה לדכורא ונוקבא אסתאבת ושערהא רבא וטופרהא סגיא וכדין דינין שריין לאתערא בעלמא ויסתאבון כלא, דהא הוא דכתיב (במדבר יט) כי את מקדש ה' טמא, מקדש ה' אסתאב בחובייהו דבני נשא. תאנא מאי דכתיב (בראשית ג) ואיבה אשית בינך ובין האשה, ארבעה ועשרין זיני מסאבותא אטיל חוייא בנוקבא כד אתחבר עמה כחושבן ואיבה, ועשרין וארבע זינין מתערין לעילא ועשרין וארבע לתתא, ושערא רבא וטופרין סגיא וכדין דינין מתערין בכלא. ותאנא כד בעת אתתא לאתדכאה בעייתא לספרא ההוא שערא דרבי ביומא דאיהי מסאבא ולספרא טופרהא וכל ההוא זוהמא די בהון. דתאנא ברזי דמסאבותא זוהמא דטופרין יתער זוהמא אחרא, ובגיני כך בעיין גניזא, ומאן דאעבר לון לגמרי כאלו אתער חסד בעלמא, דתניא לא לבעי ליה לאיניש למיהב דוכרנא לזינין בישין דתנינן (עז, א) אלף וארבע מאה וחמש זינין בישין מתאחדן בההוא זוהמא דאטיל חויא תקיפא וכלהו מתערין בההוא זוהמא דטופרין ואפילו מאן דבעי יעביד בהו חרשין לבני נשא משום אינון דתליין בהו, ומאן דאעבר לון כאילו אסגי חסד בעלמא ודינין בישין לא משתכחין, ויעבר ההוא זוהמא וטופרהא דרשים ביה, דתניא מאן דדריך ברגליה או במסאניה עליהו יכיל לאתזקא, ומה בהאי שיעור דשיורי דזוהמא דלעילא כך, אתתא דמקבלא ואתחברת

ד). ואלו דברי ספר קב הישר: הנה צריך שתדע גודל כח הטומאה הזה, כי אלף וארבע מאות וחמישים מיני חיזונים שרויין על צפרניים הגדילים בידיה של אשה נדה, על כן צוה הקדוש ברוך הוא שתקוץ הצפרניים כשבאה האשה ליטהר. ותזהר שלא להשליכם במקום שעוברים בני אדם, כי הדורך עליהם אפילו במגעלים ברגליו יכול להנזק ח"ו.

בחויא ואטיל בה זוהמא עאכ"ו, ווי לעלמא דמקבלא מנה מההוא זוהמא, בגיני כך ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב".

הרי שכל דברי הוזהר הם בציפורניים של אשה נדה שצריך לבער אותם מן העולם, אבל ציפורניים של כל אדם אין הטומאה שלהם כל כך חזקה ורק לאשה מעוברת יכול להזיק. וממילא בשאלה שנפל לו ציפורן בכותל המערבי, מכיוון שאין זו ציפורן של אשה נדה, א"כ לית לן בה ולא צריך לחשוש לה. ואם נפל לו ציפורן אינו צריך לטרוח אחריה.

ובקושטא מצינו במפורש בב"ח (יורה-דעה סו"ס קצח) שהביא בשם הרוקח (סי' שיז ד"ה 'פוגעת') לגבי ציפורן שגזזה האשה לפני טבילתה דאם דורס עליהן בעלה או אדם אחר לוקין עליהן בשחין. וע"ע בשו"ת תשובות ישראל (ו עניינים שונים אות טז עמודים תיח-תיט).

ובחומרת דריסה על ציפורניים אלו של נדה, עיין בפלא יועץ (ערך גילוח) וכן איתא גם בקיצור שו"ע (קסא, ח), ובספר חיי משה (ח"ג שבת סי' רב עמוד כד הערה לה). אך יתכן דזהו דווקא בציפורני נידה (דבר שאינו מצוי בעזרת גברים בכותל), ויל"ע אם ניתן ללמוד מכאן כי קיים חשש גם באיש הדורס על שאר ציפורניים. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ב, לה).⁷

ה). וכ"כ לי דאין לחוש בעל שו"ת אורחותיך למדני, ואלו דבריו: כתוב בנדה (יז): "אמר ר"ש בן יוחי ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו... והנוטל צפרניו וזורקן לרה"ר... מפני שאשה מעוברת עוברת עליהן ומפלת". מ"מ יש להקשות על מה שאמר רשב"י הנ"ל כיון שכתוב בוזהר (פר' אחרי מות עט) לגבי ציפורניים "דתניא מאן דדריך ברגליה או במסאניה עלייהו יכיל לאתזקא". הרי כאן סבר רשב"י שהוא מחבר הוזהר, שהנוק שייך לכל אדם ולא דוקא למעוברת. אלא נראה שאין כאן סתירה, שמה שאמר רשב"י בגמ' נדה הוא לגבי הציפורניים של כל אדם שאין הנוק מהן חמור כל כך ולכן יש חשש נזק רק למעוברת. אולם מה שכתוב בוזהר הוא רק לגבי הציפורניים של אשה נדה שהנוק יותר חמור ולכן יש חשש נזק לכל אדם שדורך עליהן.

וכן הוא, שכתוב לעיל בוזהר שם (עט). "תאנא כתיב ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב... ווי למאן דיקרב בהדה בההוא זמנא דמאן דיקרב בהדה אחזי פגימותא לעילא דהא בחובא דא אתער חויא תקיפא לעילא ואשדי זוהמא באתר דלא אצטריך ואתחבר בנוקבא ואתרבי שעריה לדכורא ונוקבא אסתאבת ושערהא רבא וטופרהא סגיגא וכדין דינין שריין לאתערא בעלמא ויסתאבון כלא, הה"ד כי את מקדש יי' טמא... ותאנא כד בעת אתתא לאתדכאה בעיית לספרא ההוא שערא דרבי ביומא דאיהי מסאבא ולספרא טופרהא וכל ההוא זוהמא די בהון. דתאנא ברזי דמסאבותא זוהמא דטופרין יתער זוהמא אחרא. ובגיני כך בעיין גניזא. ומאן דאעבר לון לגמרי כאלו אתער חסד בעלמא... דתניא מאן דדריך ברגליה או במסאניה עלייהו יכיל לאתזקא". הרי כל הסוגיא שם היא לגבי הציפורניים של אשה נדה. וכן הוא באור החמה שם בשם הרמ"ק, וז"ל: "וטופרהא סגיגא, דהיינו החיצונים ממש שהם צפורני האשה שהם מגדועות בהיותה טהורה למעלה, ועתה סגיגא". דהיינו "ועתה סגיגא" כשהיא נדה.

ולגבי זה כתוב בוזהר הנ"ל "דתניא מאן דדריך ברגליה או במסאניה עלייהו יכיל לאתזקא", דהיינו שיש חשש נזק לכל אדם. משא"כ בגמ' נדה הנ"ל, שזה מיירי לגבי הציפורניים של כל אדם, שאין חשש הנזק כל כך כבאשה נדה, ולכן החשש נזק הוא רק למעוברת שדורכת עליהן. וכן מצינו בוזהר (פר' פנחס רמח): "אצטריכת לאתתא בשעתא דאתדכית לאתקרבא בבעלה למייהב חולקא חדא לס"א בההוא דינא דיליה, ומאן איהו, ההוא חולקא טופרהא בטנופה דלהון, וועיר מריש דשערא בגין דבעי לאסרקא רישא... ומה תעביד מההוא שערא וטופרין... אצטריך לאנחא לון באתר דלא עברין תמן בני נשא...". הרי אף מכאן נראה שמ"ש בוזהר שיש חשש נזק לכל אדם, הוא רק לגבי הציפורניים של אשה נדה.

וכן ראיתי ביפה ללב (ה, רס אות ג) שכתב "ומדברי הוזהר ר"מ פ' פנחס דף רמ"ח ע"ג מתבאר דאין זה כ"א כשהן מאשה נדה". וכן הוא כתב ביפה תלמוד ח"ג בגמ' נדה הנ"ל, וז"ל "מדברי הוזהר פ' אחרי דע"ט ע"א ופ' פנחס דר"מ דר"מ ע"ג מתבאר דאין זה אלא כשהן מאשה נידה". ולפי זה שפיר י"ל שאין סתירה ממש רשב"י בגמ' נדה למ"ש בוזהר, שבגמ' נדה רשב"י מיירי בציפורניים של כל אדם, ובוזהר מיירי רק לגבי הציפורניים של אשה נדה.

ואעיר כי בשאלתנו אין מיירי באדם שגוזז במזיד בבית המדרש או ברחבת הכותל, דבזה ראוי לענ"ד להחמיר מצד כבוד קדושת המקום. דאם בפלטרינ של בשר ודם אין זורקין ציפורניים, קל וחומר בפלטרינ של מלך מלכי המלכים.

לדינא: מי שנשברה לו ציפורן במקום שנמצאים שם רק גברים ואין לחוש שיכנסו לשם נשים, כגון: בעזרת גברים בכותל המערבי, יש להקל לו דהוא אינו צריך לחפש את הציפורן. והרוצה להחמיר ולחפש, קדוש יאמר לו.



ובזה מובן מ"ש הבן יהוידע (מו"ק יח): "שמא תעבור עליהם אשה עוברה ותפיל - נראה לי בס"ד הטעם דכחות החיצונים שדבקים באלו הציפורניים מזיקין לעוברין מפני שהציפורניים הם פריין ורביין, דלכך רואין אותם במוצאי שבת לסימן טוב ולכן מזיקין לעוברה בפרייה ורבייה שיפילו מידה כנגד מידה". ויש להעיר, והלא לפי הוזהר הנ"ל שייך נזק לכל אדם ולא דוקא לאשה מעוברת, ואיך העלם עיניו מדברי הוזהר הנ"ל, וידוע שדרכו להביא דעת הוזהר והמקובלים בכל ספריו. אלא אין כאן קושיא, שמ"ש הוזהר שיש חשש נזק לכל אדם הוא רק לגבי הציפורניים של אשה נדה, וכאן הגמרא דברה לגבי הציפורניים של כל אדם. ולכן כיון שהבן יהוידע כיון לפרש רק טעם הגמ' שדברה לגבי צפורניים של כל אדם, הוא לא הוסיף לבאר אף הוזהר בענין צפורניים של אשה נדה, שהוא ענין אחר.

ולכן בנד"ד אין חשש נזק כיון שהוא מיירי בציפורן של אדם ולא בשל אשה נדה, ולכן חשש הנזק הוא רק לגבי מעוברת, וכיון דלא שכיח אשה מעוברת בעזרת גברים שבכותל המערבי, ממילא שאין חשש. וזה כמ"ש במו"ק יח. "... שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל, אשה בי מדרשא לא שכיחא", וכמ"ש המ"ב שהביא כת"ר, "ולכן בבית המדרש דלא שכיח נשי או בית המרחץ שעשוי רק להרחצת אנשים מותר לזרוק". כן נראה לענ"ד.

דיון בהצעה מעשית לרכיב המיועד עבור הפעלה חשמלית ב'שנים' שעשאוה'

הקדמה

כאשר יש צורך לחלל שבת עבור פעולה שנחשבת לפיקוח נפש, או אפילו לספק פיקוח נפש, ברור שחייבים לעשות כך. עם זאת, נחלקו הראשונים האם יש להשתדל למעט בחומרת חילול השבת. דעת הרמב"ן, שבכל מקרה של פיקוח נפש יש למעט בחילול השבת אם אפשר, ודעת המגיד משנה שרק עבור יולדת יש להשתדל למעט בחומרת חילול השבת, אך בשאר המקרים אין להשתדל לבצע את החילול דווקא בדרך פחות חמורה (המחלוקת מופיעה בין השאר במגיד משנה, הלכות שבת, פרק ב, הלכה יא).

הסברה לשיטת המגיד משנה מנוסחת בדבריו כך: "מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר ולא החמירו בחולה".

הרמ"א (או"ח, סימן שכח, סעיף יב) פסק כדברי הרמב"ן, שבכל המקרים יש למעט בחילול השבת, אם זה לא גורם לדחיית הפעולה*. השלחן ערוך לא גילה דעתו במפורש בעניין זה, ופוסקי ספרד דנו מה דעתו. הגר"ע יוסף, בחזון עובדיה (שבת, כרך ג, עמ' שכד), סובר שדעת השלחן ערוך שרק עבור יולדת יש להשתדל לבצע את המלאכה דווקא בשינוי, אך לא עבור שאר מצבי פיקוח נפש. זאת, משום שבהלכות יולדת (באו"ח סימן של) הזכיר השלחן ערוך בפירוש שעדיף לבצע את חילול השבת על ידי שינוי כשאפשר, אך בהלכות חולה (באו"ח סימן שכח) לא הזכיר זאת. לעומת זאת, בכף החיים (סימן שכח, ס"ק פה), הביא שפוסקים רבים סוברים ששבת 'דחוייה' במקרה של פיקוח נפש ולא 'הותרה', ולפי דבריו פסק הגר"מ אליהו בספר מאמר מרדכי (שבת ה, עמ' קמב) שיש להשתדל לבצע את חילול השבת בצורה הכי פחות חמורה?.

דברי הסוברים שיש למעט את חומרת החילול בכל מצב פיקוח נפש, מתחזקים במערכות גדולות שבהן 'ספק פיקוח נפש' נמתח למרחב גדול מאוד, שאין אפשרות להגביל, כי הניסיון לצמצם את החילול רק לספק ממשי מצריך זמן וחשיבה, שעלולים להביא בסוף לפיקוח נפש

א. או אם הדיחוי לא יגרום אף לספק פיקוח נפש (כף החיים, סימן שכח, ס"ק עה). לדוגמה: אם יש צורך להפעיל מכשיר רפואי מסוים בשעה ידועה מראש, לטיפול שגרתי מציל חיים, אך אין צורך לדייק ברמה של דקות, אפשר להדליק אותו בשינוי, או באמצעות גרמא, אף אם הדלקתו תתאחר עקב כך בכמה שניות. יש לציין שזו הוראה שלא תתאים לניהול מערכות בעלות עומס עבודה גדול, כי אם כל הפעלה תתעכב בכמה שניות, יצטבר בסוף היום עיכוב רב. בנוסף, עומס העבודה בעקבות כך יגדל, ודבר זה עצמו עלול להביא לפיקוח נפש.

ב. אפשר שמדברי כף החיים עצמו אין הכרח לכך. ראה מה שהביא במנוחת אהבה (חלק א, פרק כא, עמ' תמו למעלה ועמ' תמו הערה 24).

עיה הצעה מעשית לרכיב המיועד עבור הפעלה חשמלית ב'שנים שעשאוה'

גמור. אפשר שבמערכות כאלה, גם הסוברים באופן כללי שאין למעט את חומרת החילול, יסכימו שיש למעט עד כמה שאפשר בחומרת החילול. כי כפי שראינו, הסברה שכתב המגיד משנה לחלק בין יולדת, שבה יש להתאמץ למעט את האיסור, לבין שאר מצבי פיקוח נפש, שלדעתו אין להקפיד על זה, היא שהסיכונים בלידה הם נדירים. מערכות שבהם אחוזים גבוהים מחילולי השבת אינם לצורך פיקוח נפש ברור, דומות מהבחינה הזו למקרה של יולדת¹.

מתוך רצון למעט באיסורי השבת עבור פיקוח נפש, במערכות חירום שונות, וכן אצל אנשים הנזקקים למיכשור רפואי בביתם, מקובל להשתמש בהתקני גרמא, מניעת מונע וכדומה, אך יש מכשירים שאי אפשר להתאים להם התקנים כאלה². עם זאת, מפני שהמערכות האלה מתעסקות בפיקו"נ, או לפחות בספק פיקו"נ, שאם ינסו כל פעם לברר האם הוא באמת פיקו"נ, יגיע הדבר בסופו של דבר לפיקו"נ, מקובל להתיר את השימוש בהם גם ללא התקני שבת, וכשאפשר – מבצעים את הפעולות כלאחר יד.

לפני כעשרים שנה, שמעתי רעיון, שיכול להתאים לחלק מהמקרים (בעיקר לחולים ששומרים בביתם במכשירים מצילי חיים) – להדליק את המכשירים ב'שנים שעשאוה'. אינני זוכר מי הציע זאת, וכמדומני שלא יצאה אי פעם לפועל. הרעיון היה מורכב ומסורבל, ולכן פחות מעשי, אך חשבתי להציע שיטה שונה מעט למימוש עצה זו, ולדון בה.

כפי שיופיע בהמשך, הצעה זו אינה ברורה להלכה ולמעשה, ולכן כשמה כן היא – הצעה בלבד. היא מונחת כאן לפני ציבור תלמידי החכמים, בתור רעיון, שאולי יהיה מקום לרבנים לממש אותו במקרים מסוימים³, אחר שיקול דעת והתייעצות עם פוסקי הלכה חשובים.

ההצעה המעשית

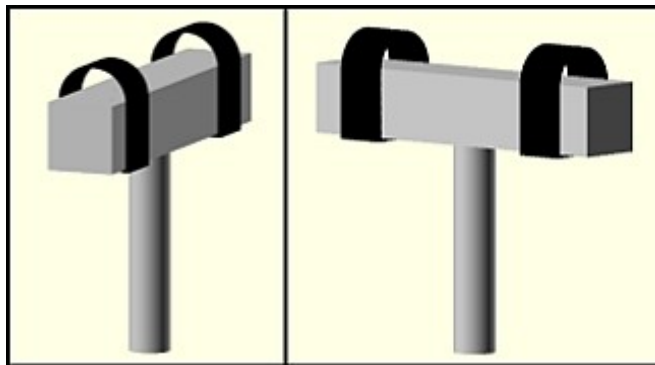
הרכיב המתואר משמאל (משני כיווני הסתכלות) בנוי מחתיכת פלסטיק בצורת T ומשתי טבעות גומי נמתח סביב קצוות ה'גג' של ה-T [ראה ציור בעמוד הבא]. כדי להסיט מתג או ללחוץ על לחצן חשמלי, שני אנשים מכניסים את אצבעותיהם, ולוחצים או מסיטים מתג באמצעות ה'רגל' של הרכיב. השימוש ברכיב זה דורש מעט קואורדינציה ואימון מקדים לפני השבת, אך הוא אפשרי לשימוש (מניסיון עם כמה אנשים שאיתם בדקתי את האפשרות ביום חול).

ג). התייחסות נוספת למורכבות שבמערכות הגדולות מופיעה בשיעורו של הגרא"ז וייס שליט"א לפרשת ויקהל תשע"ט, בנוגע להתקני הגרמא בבתי החולים, אות ב.

ד). לדוגמה: מכשירים שיש צורך לכוון באמצעות לחצנים בכל פעם שמדליקים אותם, ומאד מסורבל להתקין התקן כזה עבור כל לחצן.

ה). ראה הסתייגותו של הגרש"ז אורבך משימוש נרחב בהיתר של 'שנים שעשאוה', במנחת שלמה (חלק ב, סוף סימן כה).

יש לציין, שההצעה המוצגת במאמר באה למצוא אפשרות להקל את חילולי השבת לצורך פיקו"נ, ולא לפתוח דרכי היתר לדברים שנאסרו עד להצעה זו.



רמת החומרה של 'שנים שעשאוה' והשוואה ל'כלאחר יד'

מקור הפטור של 'שנים שעשאוה' מופיע במסכת שבת (דף ג, ע"א): "תניא: רבי אומר: "מעם הארץ בעשותה" – העושה את כולה, ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב, שנים ועשו אותה פטורין. איתמר נמי: אמר רבי חייא בר גמדא: נזרקה מפי חבורה ואמרו: "בעשתה" – יחיד שעשאה חייב, שנים שעשאוה פטורין".

עם זאת, הגמרא בתחילת העמוד הנ"ל מציינת שהדבר אסור. מפני שפטור זה נלמד מהפסוק העוסק בקרבן, ולא מפסוק העוסק בעצם האיסור, יש מקום להבין שאמנם עשיית מלאכה ב'שנים שעשאוה' לא מחייבת בקרבן אבל אסורה מהתורה. כך אכן סוברים הגאון מליסא בספרו מקור חיים (הגהות וביאורים על המגיני ארץ שבסוף הספר, סימן רסו) והגרי"א ספקטור בשו"ת באר יצחק (או"ח, סימן יד, ענף ט). כך גם נראה מפירוש שהביא המשך חכמה (ויקרא, פרק כו, פסוק ב').

אך השלחן ערוך (או"ח סימן שמז), האבני נזר (יו"ד, סימן שצג, אות ט) והמשנה ברורה (סימן שמז, ס"ק ד) כתבו שהאיסור הוא מדרבנן. כך גם נראה מדברי חלק מהאחרונים שהובאו בבאר היטב (או"ח, סימן רסו, ס"ק ו'). למעשה, כבר בדברי רש"י, בפירושו למשנה הראשונה של מסכת שבת, נראה ש'שנים שעשאוה' אסור מדרבנן.

למרות שמידי מחלוקת לא יצאנו, נראה שיש יתרון לשיטה זו על פני לחיצה על לחצן או הסתת מתג בדרך של 'כלאחר יד'. השיטה המוצעת כאן יכולה להיחשב 'כלאחר יד' בנוסף לכך שהיא 'שנים שעשאוה', משום שהיא דרך מוזרה, פחות נוחה מהרגיל. ולכן לא הפסדנו כלום מהשימוש בה, אך הרווחנו תוספת של 'שנים שעשאוה'. בנוסף לכך שיש בדרך זו שתי סיבות פטור, יש מעלה גדולה לשיטת 'שנים שעשאוה' על פני 'כלאחר יד' במקרה של לחיצת לחצן או

(1). במילים "בבא דסיפא דפטור אבל אסור".

(2). אם כי לענ"ד לא ברור שכוונתו להלכה, ואולי כתבו על דרך הדרש. בנוסף, הוא ציין שם שפירוש זה בא לו בחלום. אולי כוונתו לומר, שהוא הביא פירוש זה למרות שאינה הלכה למעשה, כי לא רצה למנוע מעם ישראל פנינה יפה זו שניתנה לו בחלום.

(3). וכן הביא באגלי טל (מלאכת קוצר, סוף ס"ק כד).

(ט). וראה עוד במפתח על הרמב"ם מהדורת פרנקל (הלכות שבת, פרק א, הלכה טו-טז), בטור השלם בהוצאת שירת דבורה (או"ח, סימן שמז, הערה ב) ובמשנה ברורה מהדורת דרשו (בהערה על משנה ברורה, סימן שטז, ס"ק כא).

הסטת מתג. המעמד של לחיצה על לחצן חשמלי בדרך של 'כלאחר יד' אינו פשוט מבחינה הלכתית, משום שהמלאכה שתיעשה על ידי המערכת תיעשה ללא כל שינוי. לעומת זאת, 'שנים שעשאוה' הוא פטור שנלמד מהפסוק ולא מטעם שינוי מדרך המלאכה".



'שנים שעשאוה' כשאחד האנשים אינו מזיז את אצבעו

במשנה הראשונה במסכת שבת, מופיע שאם אדם אחד עקר חפץ מרשות היחיד והניחה ביד חברו העומד ברשות הרבים (או להפך), הוא חייב משום מלאכת הוצאה מרשות לרשות. הגמרא (בדף ג, ע"א) אומרת שלאדם השני אין איסור (מבחינת דיני שבת) אף לא מדרבנן, זאת למרות שהחזיק את ידו בצורה יציבה ובכך איפשר את ההנחה. כשניסיתי את השיטה המוצעת כאן, שמתי לב שלפעמים רק אחד המשתתפים מזיז את אצבעו, והשני רק מחזיק את אצבעו יציבה כדי לתת כח נגוד ('קונטרה') להזזת האצבע של רעהו. לכאורה במצב כזה, רק מי שהזיז את ידו עשה את המלאכה, וחייב מהתורה.

מצד שני, אפשר שיש חילוק בין המשנה בתחילת מסכת שבת לבין המקרה שלנו. במשנה במסכת שבת האדם המחזיק את ידיו ללא תנועה אינו מסייע כלל לתנועת החפץ, ורק מספק 'תחליף' לרצפה שעליה אמור לנוח החפץ. אך במקרה שלנו, החזקת האצבע בצורה יציבה מסייעת לעשיית המעשה על ידי האצבע של המשתתף השני, וללא האצבע המוחזקת יציב לא היה מתבצע כלום". מכל מקום, החילוק הזה אינו ברור לחלוטין, ולא מצאתי לעת עתה מקור ברור לפשוט ספק זה.

מבחינה מעשית קשה מאד להקפיד שכל הזמן שני המשתתפים יזיזו את אצבעם במקביל, ולכן אפשר שהשיטה שמוצעת כאן לא תיחשב כ'שנים שעשאוה'. אם כן, כפי שציינת, היא לא יותר חמורה מ'כלאחר יד'.



(י). ראה מה שהעיר בשמירת שבת כהלכתה (מהדורת תש"ע, מבוא, פרק א, הערה כט).

(יא). יש להעיר, שאפשר להבין מרש"י בכמה מקומות במסכת שבת (דף צב, ע"ב, ד"ה 'ור' יהודה פוטר' וד"ה 'זה אינו יכול וזה אינו יכול'; דף צג, ע"א, ד"ה 'וחד'; דף קו, ע"ב, ד"ה 'לא יכול אחד לנעול') שגם 'שנים שעשאוה' הוא פטור שנובע משינוי מדרך המלאכה.

אך נראה לענ"ד שבכל המקומות האלה רש"י לא התייחס לסיבת הפטור, אלא לשאלה מתי הפטור חל. נראה שרש"י בא להגיד את הדבר הבא: מלאכה שהדרך הרגילה שלה היא להיעשות בידי שנים ולא יכולה להיעשות על ידי אדם אחד, אי אפשר לומר שכל אחד מאלו שהשתתפו בעשייתה עשה מלאכה חלקית ולא שלמה, כי הוא עשה את המקסימום שאדם יכול לעשות במלאכה זו, ולכן לא קיים הפטור הנלמד מהפסוק. אך מלאכה שיכולה להיעשות על ידי אדם אחד, ונעשתה על ידי שנים, כל אחד מהם עשה רק חצי מהתפקיד הרגיל של אדם רגיל, ובכך נחשב שעשה חצי מלאכה. וה' יאיר עיני.

(יב). ראה תוספות (שם, ד"ה 'בבא').

(יג). סברה מעין זו מופיעה בדברי הגרל"י הלפרין בספר מעשה וגרמא בהלכה (עמ' 203-204), וראה עוד בספר מערכי לב של הרב פרופ' זאב לב זצ"ל (עמ' קלב).

אורך ה'גג' של הרכיב

יש לציין שאם ה'גג' של הרכיב לא מספיק ארוך, אדם בודד יכול ללחוץ באמצעותו על לחצן, כי אצבעו תהיה ממוקמת קרוב למרכז ה'גג', באזור שמעל ה'רגל' של הרכיב. אם זה כך, עלול להיות מקרה שהפעולה לא תהיה כלל בצורה של 'שנים שעשאוה'. לכן, צריך להקפיד שה'גג' יהיה מספיק ארוך, ולבדוק שאין אפשרות כזו.

יש לציין, שאחרי קיום תנאי זה, למרות שאצבע בודדת לא תוכל כלל ללחוץ לחצן באמצעות הרכיב, אין לומר שהמצב הוא "זה אינו יכול וזה אינו יכול", שלדעת חכמים (שבת, דף צב, ע"ב) אינו נחשב ל'שנים שעשאוה', משום שאדם אחד יכול להפעיל לבדו את המכשיר באמצעות רכיב זה, אם יכניס אצבעות של יד ימין ויד שמאל לתוך הגומיות, וילחץ על הלחצן או יסיט את המתג".



פטור 'שנים שעשאוה' בשאר התורה

הפסוק שממנו נלמד הפטור של 'שנים שעשאוה', כפי שראינו לעיל, מופיע בספר ויקרא (פרק ד, פסוק כז) בפסוקי קרבן חטאת:

וְאִם נֶפֶשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְשִׁגְגָה מֵעַם הָאָרֶץ בַּעֲשֻׁתָּהּ אַחַת מִמִּצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְאָשָׁם:

פסוק זה עוסק בכל החטאים שעליהם מקריבים חטאת, ולא רק בשבת. אם כן, לכאורה הפטור שנלמד ממנו חל על כל האיסורים ששגגתם מחייבת קרבן חטאת, ואולי אף על כל איסורי התורה כולם. נראה שכך גם הבין הריטב"א (קידושין, דף מג, ע"א) ששאל מדוע הייתה הגמרא צריכה להביא דרשה מיוחדת ששנים ששחטו יחד קרבן מחוץ לבית המקדש פטורים ולא הסתפקה בדרשה הכללית שמופיעה במסכת שבת. גם באבני נזר (יר"ד, סימן שצג, אות י) הוכיח שפטור זה קיים בכל התורה.

לעומתם, בשו"ת הרשב"א (חלק א, סימן כח) מופיע שפטור זה קיים רק בשבת".

דיון זה, לגבי שנים שעשאוה בכל התורה, נוגע להפעלת מכשיר בדרך שהוצעה כאן כאשר היא כרוכה באיסורי תורה אחרים שאינם איסורי שבת. אפשר שיש לשקול הצעה זו במקרים אלו.



יד). בנוסף, מפני שאפשר ללחוץ באצבע ישירות על הלחצן, היה מקום לומר שזו פעולה שאחד יכול לעשותה בעצמו. אך לדעת התוספות (שבת, דף צג, ע"א, ד"ה 'אמר מר') והרמב"ן (שם, דף צב, ע"ב) צריך שדווקא באופן הספציפי שבו עושים את המלאכה תהיה לכל אחת מהמשתתפים אפשרות לעשות הכל. בביאור הלכה (סימן שטז, סעיף ה, ד"ה 'אין אחד') הביא את דבריהם להלכה. לכן כתבתי שאפילו באופן הספציפי של לחיצה באמצעות הרכיב המתואר במאמר, יש אפשרות לאדם אחד לעשות הכל.

טו). וראה עוד במפתח על הרמב"ם מהדורת פרנקל (הלכות שבת, פרק א, הלכה טו-טז).

הקשה של שני חצאי קוד על ידי שני אנשים שונים

אגב הדיון שבמאמר זה, אגע בשאלה נוספת: יש מכשירים, שמסיבות שונות אפשר להפעיל רק באמצעות קוד. אם אדם אחד הקיש חצי קוד ואדם אחר הקיש את החצי השני, כך שבסיום הקשת הקוד מתבצעת על ידי המכשיר מלאכה האסורה מהתורה, האם המעשה ייחשב כ'שנים שעשאוה'? שאלה זו תהיה משמעותית רק אם נאמר שהקשה על לחצני הקוד אינה איסור תורה¹, ולכן רק לגבי התוצאה הנובעת מהקשת הקוד יש לדון האם היא אסורה מהתורה או מדרבנן.

מצד אחד, כל הקשה והקשה נעשתה רק ע"י אחד מהם, אך מצד שני, כשהמלאכה התבצעה זה קרה ברגע אחד מכח שניהם.

יש מקום ללמוד מהמקרה שמופיע במשנה הראשונה במסכת שבת, שבו אדם אחד עקר מרשות היחיד והאדם השני הניח, שנחשבת כ'שנים שעשאוה', שגם כאשר אחד עשה את החצי הראשון ואחד עשה את החצי השני, הדבר נחשב ל'שנים שעשאוה'. אך קשה להשליך משם על שאלתנו. במשנה מתואר שכל אחד מהמשתתפים ביצע חלק מהותי מהמלאכה – זה עקר וזה הניח. כידוע, עקירה והנחה הינן חלקים מהותיים של מלאכת הוצאה. אך במקרה שלנו, הראשון רק הכין את הדרך לשני לגרום לביצוע המלאכה. אפשר לומר לדוגמה, שבמכשיר שכדי להפעילו יש להקיש "1100", כשהראשון לחץ "11", הוא רק הביא את המכשיר ממצב שכדי להפעיל אותו צריך ללחוץ "1100" למצב שכדי להפעיל אותו מספיק ללחוץ "00". אם כן, השני הוא זה שמפעיל את המכשיר, והראשון רק הכין לו את הדרך.

יהי רצון שיהיו הדברים לתועלת, ולפחות בתור 'יגדיל תורה ויאדיר', ולא תצא תקלה מתחת ידינו².



טז). כדעת הסוברים שסגירת מעגל אסורה מדרבנן.

או אף כדעת החזו"א, אם נאמר שלחיצה על לחצן שמשחרר ברגע שמרפים ממנו, אינה נחשבת למלאכת בונה, כפי שהביא בשמירת שבת כהלכתה (מהדורת תש"ע, פרק מ, הערה 10) בשם הגרש"ז אוירבך. נראה שסברת הגרש"ז – שמלאכה המצריכה החזקת היד של הלוחץ כדי להתקיים אינה איסור דאורייתא, תתאים אף לחוששים לאיסור שחשמל אסור משום מכה בפטיש, מבעיר או שאר איסורי דאורייתא.

יז). מערכת ירחון האוצר הפנו את תשומת לבי לדברי הגרא"ד אוירבך, בספרו פתחי אברהם (חלק ברכות זרעים ומועד, סוף סימן מד) המתנגד לעשיית מלאכה לצורך פיקוח נפש בשנים שעשאוה. הסברה העיקרית המופיעה בדבריו היא, שאין להכניס אדם נוסף בחילול השבת, אף ברמה של איסור דרבנן, כדי למנוע מאחר לחלל שבת ברמה של דאורייתא, משום שהמחלל שבת ברמת דאורייתא עושה זאת בהיתר. בענייני אינני רואה הכרח גמור לטענתו, ואף ראיתי הפניה לדברי הגרי"א הרצוג בשו"ת היכל יצחק (או"ח, סימן לב, עמ' עו-עח) שהעדיף עשיית מלאכה ע"י שנים בפיקוח נפש. לכן לא נמנעתי מלפרסם את המאמר. כפי שכבר כתבתי בתחילת דברי, אין במאמר זה לקבוע הלכה, אלא רק להציע אפשרות, שאולי יהיה מקום להשתמש בה אחרי התייעצות עם פוסקי הלכה מובהקים.

מודה אני לחבר המערכת הרב אריאל דוד על הפניית תשומת לבי לדברים אלו, שתורמים לשלמות הדיון בסוגיה.

הרב עובדיה יוסף

בן הגר"י יוסף זצ"ל

בדין יום כיפור מכפר לשבין, גדר התשובה הנצרכת וגדר הוידוי

במאמר המופלא של הרב אריה אידנסון בגליון הקודם (חשון תשפג) דן באריכות לענין תשובת יום הכיפורים שלרמב"ם והרמ"א הוא רק להאמין שיוה"כ מכפר ולכן גם לעבריינים הוא מכפר, ושכן דעת השם משמואל מועדים סוכות תרעט. ולא כדעת הארץ צבי פרומר בתשובותיו בהגהות לתשובות אבני נזר.

יש להביא שכדעת השם משמואל כן דעת המהרי"ד ומהר"א מבעלז, וגם יש בו נפקא מינא להלכה להלכות צדקה לקבל צדקה ממומר. וכמו שהביאו בעלון השבועי היקר עלים לתרופה תשעא פרשת חיי שרה, שכתבו מרשימות הרב מבולגריא אחיו של ר' אהרן מבעלז, כ"ק אחי שליט"א מרן מהר"א זי"ע סיפר לי מעשה שהיה באיזו עיר שנדב שם מומר לחלל שבת סכום גדול לבית הכנסת בשעה שעלה לתורה, ואחר כך התחילו הגבאים לפקפק בזה מהא דאיתא בשו"ע (או"ח סי' קנד סי"א; יו"ד סי' רנד ס"ב, ועיי"ש בש"ך סק"ה) שאין מקבלין דבר לבית הכנסת מן המומר, והחליטו לשאול חו"ד כ"ק א"א ז"ל מרן מהרי"ד זי"ע והוא שאל אימתי תרם הלה נדבה זו ואמרו לו שביום הכיפורים, ואז אמר כי מאחר שביום הכיפורים עיצומו של יום מכפר (ראה יומא פה:), וכיון שבא איש זה ביום הכיפורים לבית הכנסת הרי זה סימן שהוא מאמין בכך שיום הכיפורים מכפר, וממילא נמחלו לו אז כל עוונותיו, ומטעם זה הורה אז כ"ק א"א ז"ל להלכה שמוותר לקחת ממנו את הכסף. וכשהיינו בפעסט יצ"ו (שנת תש"ג-תש"ד) באה שאלה כזו מעיר פאפא יצ"ו לפני כ"ק אחי שליט"א, ועל סמך ההוראה הנ"ל פקד עלי להשיב להם, שהוא מסכים שיקחו את הכסף מהתורם אף באמצע השנה בתור הלוואה, ויעשו עמו תנאי שאם לא ישוב בתשובה עד יוהכ"פ ינדב להם התורם כסף זה בנדרים ונדבות שיתן ביום הכיפורים. והנה ראיתי בספר אחד שהעיר, כי מאחר שבמעשה העגל נעשו בני ישראל מומרים, כדאיתא בגמרא (שבת פו:), היאך נצטוו להרים תרומה לנדבת המשכן, בעוד שאין מקבלין ממומר לבית הכנסת. ולענ"ד נראה, דהנה בני ישראל נצטוו ממחרת יום הכיפורים להביא נדבת המשכן, וב'פרקי דרבי אליעזר' איתא (פרק מה): "והעבירו שופר במחנה ביום הכיפורים וקראו תענית בכל ישראל מקטן ועד גדול, שאילולא יוהכ"פ לא היה העולם עומד, שיום הכפורים מכפר על כל העבירות החמורות ועל הקלות, שנאמר 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם'", ונמצאנו למדים מזה, שכבר ידעו בני ישראל ביום הכיפורים על עיצומו של יום שהוא מכפר, וכיון שהאמינו בזה ממילא נמחל להם ביום זה כל עוונותיהם, ואם כן שפיר נצטוו למחרת להביא נדבת המשכן. עכ"ד. והיא קולא נכבדה.

וראה בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' לד אות ז) שעמד במה שהעולם מקילים בזה לקחת ולקבל צדקה ממומר ודלא כהשבות יעקב הנ"ל, וכתב דאפשר שהוא מהטעם שדנו האחרונים במחללי שבת של הזמה"ז דדינם כתינוק שנשבה, וממילא ה"ה נמי הכא. ע"ש. וחזר והניף ידו לבאר כיו"ב בתשובותיו שם (חלק ו סוף סימן ק) שמקילים לקבל צדקה מן המומרים כיון דיש לדונם כתינוק שנשבה, וכי הא דדנין אותם לגבי דין מחללי שבת בפרהסיא. ע"ש. וכ"כ כיו"ב גם בשו"ת התעוררות תשובה (חיו"ד סי' קלה) דמקילין עתה לקבל מן המומרים כיון שיש לדונם כתינוקות שנשבו כגבי ענין שבת. ע"ש. וכ"כ גם בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' קמא אות טז). יעו"ש. וביב"א חלק ז צידד ונשאר בצ"ע אם מותר לקבל ממחללי שבת, ולא נכנס לומר שהם תינוקות שנשבו.



עוד צידד באריכות הרה"ג הנ"ל שמה שכתוב בגמרא בשבועות דף יב לענין שעיר המשתלח משמע שצריך תשובה ולא רק גדר של תשובה של קרבן ויוה"כ שהוא מאמין שמכפר, וצריך לחלק ששעיר המשתלח הוא שונה בכפרתו מדין של יוה"כ שמכפר. וכ"כ במראות הצובאות בדרשותיו אגודת אזוב ע' יוה"כ עמ' יט שעל עיצומו של יום לא נאמר זבח רשעים תועבה, משא"כ בשעיר המשתלח.

ובעמוד סח כתב ששעיר המשתלח מכפר על חמורות משא"כ יוה"כ על הקלות, וכמו שמשמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות. ולכן יש לחלק בזה כנ"ל.

והנה זה דבר שיש בו מחלוקת גדולה כיום שאין שעיר המשתלח האם מכפר על החמורות. וראיתי למו"א זצ"ל שכתב בזה על דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"א ה"ב.

וע"י שעיר המשתלח אפי' החמורות (כריתות ומיתות ב"ד) מתכפרים וכמ"ש קריית ספר (להמבי"ט). משא"כ בזה"ז זקוקים לייסורים כדי לכפר את החמורות, וכדילפינן מקרא: ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם. וכ"כ ר"ח אבולעפיא בעץ חיים ושבות יהודה בשם מהר"י גיקטיליא (בעל שערי אורה שמביאו מרן בב"י), וכ"מ מהרמב"ם שהקדים דין שעיר ואח"כ כתב דין ד' חלוקי כפרה (משמע שבזמן שיש שעיר, מתכפר בלי חלוקי כפרה). אך מהר"ם בן חביב בתוספות יוה"כ (ביומא פו.) כתב לדיוק מהרמב"ם איפכא, ממש"כ בהלכה ד' "ולעולם" אינו מתכפר לו עד שיבואו עליו ייסורים, ומשמע שזה קיים לעולם ואף השעיר לא מגן מהייסורים.

וע"ז ידו כל הדוים, כי חסר לנו בהמ"ק לכפר החמורות וכדילפינן מקרא. ומה נמלצו אמרי יושר דברי המגיד מדובנא: במשל לעשיר שהיה לו רופא מומחה שהיה מרקח התרופות ביין הרקח ועסיס רימוני וכשמת בכה עליו בכי רב. על מה כל החרדה הזאת וכי הצרי אין בגלעד, אם רופא אין שם שיעשה את התרופות ואני אנא אני בא. ראה בקול יעקב (איכה על הפסוק זנח ה' מקדשו, דע"ז ע"ב וע"ז ע"א) ואהל יעקב בדרוש לר"ה (יום ב' דע"ט ע"ג). ולפ"ז יש ליישב קושיית האחרונים על מש"כ הרמב"ם (ה"ד) דבכריתות תשובה ויוה"כ תולין וייסורים ממרקין והרי כתוב "מכל" חטאתכם לפני ה' תטהרו אלא דהכ"א קאמר "לפני ה'" שהיה שעיר המשתלח והיינו

בבהמ"ק שנקרא לפני ה' כמו שדרשו: ושמחתם לפני ה' א שבעת ימים. משא"כ היום, שאין שער, אז תשובה ויוה"כ תולין ויסורים ממרקים.

עוד רמזו זאת על הפסוק (איוב) מי יתנני כירחי קדם, שפעם בתשרי היו העבירות מתכפרים בלי כל ייסורים ונכתבים לחיים טובים ולשלום, ותמיד עיני ה"א בה "מראשית" השנה אותיות "מתשרי", אך בזה"ז מזל תשרי הוא גרוע שבו נגזרים ייסורים ומוות וכו'. וע"ז מתפלל מזל תשרי מי יתנני "כירחי" קדם שכולם היו שמחים בי שהיה בעיקר גזרות על שפע טובה וברכה.

מלה"ד למלצר מעולה שהמלך אהבו ואח"כ מינהו שישמש את בנו (יורש העצר) לימים חלה הבן והיה צריך המלצר להשקותו סמים מרים, והיה הילד מתענה וכששומע קול צעדיו היה מתחיל לצעוק ולבכות. התחיל המשרת להתאונן על הימים הקודמים שהיה הילד שמח בו, וה"נ מצפה מזל תשרי לבניין בהמ"ק שיחזור לימים הראשונים. עכ"ד מו"א.

ויש להעיר בזה, הנה דקדוק מהר"ם מהלשון לעולם משמע שתמיד אין מתכפר כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים, גם בזמן ביהמ"ק, ועוד כתב שם לבאר שלעיל גבי שער שמכפר על הכל הוא כפרה קלישה, משא"כ ד' חלוקי כפרה שהוא "כפרה גמורה" צריך גם יסורים. אך כתב עוד לבאר בזה, והוא דלא תימא שיוה"כ אחד יתלה והשני יגמור כפרתו במקום יסורים, קמ"ל דלעולם אין מתכפר בלא יסורים. ועוד ביאר דלא תימא אם באו יסורים על כל המדינה שהוא בה, א"כ מכת מדינה תכפר עליו, קמ"ל דלעולם אין מתכפר עד שיבואו לו יסורים מיוחדים שיתבייש. ועוד ביאר שאם באו לו יסורים קודם יוה"כ לא מתכפר לו אלא ולעולם וכו' שיבואו היסורין לאחר יוה"כ. עכת"ד. הרי שאינו מוכרח מהלשון "לעולם", כיון שיש בו עוד כמה אופנים לבארו.

וע' במאור ישראל ביומא פו. שדעת רוב האחרונים לא כדברי מהר"ם בן חביב בזה. ובאמת שער המשתלח היה מכפר בלא ד' חלוקי כפרה.

ובעיקר הדברים, הנה הגמרא בכריתות (דף כה:), כי אתא רבין אמר ר' יוסי אמר ריש לקיש והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם חטאים דומיא דפשעים מה פשעים דלאו בני קרבן מכפר אף חטאים דלאו בני קרבן מכפר אבל חטאים דבני קרבן לא מכפר, וכו' אלא אמר אביי מרישיה דקרא והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ותניא עונות אלו זדונות וכן הוא אומר עונה בה ואת כל פשעיהם לכל חטאתם (כל) למה לי לאקשווי לפשעים מה פשעים דלאו בני קרבן אף חטאים דלאו בני קרבן אבל חטאים דבני קרבן נינהו לא מכפר, אמר רב תחליפא אבוה דרב הונא (בר תחליפא) משמיה דרבא, אלא מהא חטא שאין מכיר בו אלא המקום יוה"כ מכפר ומינה חטא שאין מכיר בו אלא המקום הוא דיוה"כ מכפר אבל דידע בה לא מכפר, ע"כ. ופסק הרמב"ם, וז"ל: בהלכות שגגות (פרק ג הלכה ט), חייבי חטאות ואשמות ודאים שעבר עליהן יום כפורים חייבין להביא לאחר יום הכפורים, וחייבי אשמות תלויין פטורין שנאמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, כך למדו מפי השמועה שכל חטא שאין מכיר בו אלא ה' נתכפר לו, לפיכך מי שבא על ידו ספק עבירה ביום הכפורים אפילו עם חשיכה פטור מאשם תלוי שכל היום מכפר, נמצאת למד שאין מביאין על לא הודע של יום הכפורים אשם תלוי אלא אם לא כפר לו יום הכפורים כמו שיתבאר. ע"כ. והנה לטעם האחרון שאם ידע

לא מכפר, הוא הדין בזמן הזה, אבל לטעמים הראשונים שהטעם משום בני קרבן, הנה בזמן הגלות שלא בני קרבן לא, ודוק. והרמב"ם פסק טעם האחרון, וע' באור שמח שם ביאור נפלא.

אמנם יש להעיר ממש"כ בזה מו"ז, ראש עדת המעריבים בא"י בשנת תשו והלאה - הרה"ג שלום אזולאי זצ"ל, בדרוש לשבת תשובה, שכתב להשיג על הלח"מ שגם כתב שהשעיר מכפר על הכל, שהוקשה לו לרבינו דהא במשנה אמרו דשעיר המשתלח מכפר על עבירות קלות ועל החמורות כשעשה תשובה, וא"כ איך קאמר הכא עבר על כריתות ומיתות ב"ד צריך תשובה לתלות ויסורין למרק, וכן על הקלות לא מצריך תשובה דיוה"כ לבד סגי. לכן תי' דהכא מיירי בזמן שאין ביהמ"ק דליכא שעיר המשתלח ולכן אינו מכפר וצריך כל הני ע"כ. ואני עני אנא אני בא להבין דב"ק. חדא היא מה שהיה ק"ל מזמן רב, דרבי ישמעאל דרש ד' חילוקי כפרה מקראי, ואיך נאמר דדבריו הם דוקא בזמן הזה. ומה שנתחדש לי כעת דלפע"ד דברים אלה הם היפך מתלמוד ירושלמי (ביומא שם, ובסנהדרין פ"י ה"א), דשם נאמר אחר הברייתא הנ"ל אמ"ר יוחנן זו דברי רבי אלעזר בן עזריא ור' ישמעאל ור"ע, אבל דברי חכמים שעיר המשתלח מכפר, אם אין שעיר המשתלח היום מכפר ע"כ. הנה להדיא דדברי ראב"ע וחבריו היא גם בזמן המקדש. ואם נרצה לדחוק את עצמינו ולומר דלעולם המחלוקת היא בזמן הזה ופי' דברי הירושלמי הוא כך שאומרים לראב"ע מי לא מודית שבזמן שיש שעיר הוא המכפר, כך בזמן שאין שעיר היום מכפר, א"כ יהיה פסק הרמב"ם כראב"ע ולא כדברי חכמים, והלח"מ גופיה שם דחק את עצמו לומר שהרמב"ם פסק כחכמים. ועוד, שסוגיית הירושלמי משמע דברים כפשוטן.

ונלענ"ד, בהקדם לשון הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק א הלכה ב): שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות שאין בהן כרת הם הקלות. ע"כ. ובהלכה ג: בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם. ובהלכה ד: אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, וארבעה חלוקי כפרה הם וכו' עכ"ד. והנה מ"ש הרמב"ם בסעיף ג בזמן הזה שאין ביהמ"ק וכו' הוא חוזר להלכה שלפני זה, שאמר שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה וכו' והוא שעשה תשובה, ועז"א בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה. ר"ל תחת מה שהיה בזמן המקדש שעיר ותשובה או קרבן עם תשובה, עכשיו לא נשאר אלא תשובה.

ומה שכתב הלח"מ שהוקשה לרמב"ם דברי המשנה שאמרו שעיר המשתלח מכפר על הקלות וכו' והוקשה בדבר, ומה גם דהרמב"ם פסק כאותה המשנה, וכן קושייתו השנית על הקלות למה צריך תשובה ביוה"כ לבד סגי צ"ע. וגם נאמר שפסק כראב"ע יען הקושי הא'. וגם את הקושיא השנית על הקלות למ"ל תשובה ביוה"כ סגי, גם היא לפ"ד תתיישב, דהא דוקא לרבנן דסברי בזמן שאין שעיר, יוה"כ מכפר דוגמת השעיר, הוא דקשה זו הקושיא, משא"כ אם נאמר דפסק כראב"ע ודעימיה שיש חלוקי כפרה בזה"ז, לעולם צריך תשובה עם כל דבר ודבר [אמר נכדו עובדיה, שבאמת כן הוא, פשט דברי הירושלמי מראים לענ"ד שרבנן סברי שעיצומו של יום מכפר במקום שעיר המשתלח, ואין להם ד' חילוקי כפרה כלל. והרמב"ם פסק כראב"ע שאין עיצומו של יום מכפר אלא לשבים. ולפ"ז מש"כ הרמב"ם שעל עבירות קלות שהם עשה ול"ת, אפילו בלא תשובה שעיר מכפר, וצ"ל שהכוונה היא בלא תשובה מיוחדת, אבל עזיבת החטא ותשובה קטנה ודאי שיש כאן, כעיצומו של יום בזה"ז. והראיה לזה משבועות יב סוע"א שאפילו בעשה צריך תשובה. ומש"כ בלחם משנה בזה שהכוונה על ההמשך כריתות ומיתות ב"ד, וכתב בהעמק שאלה (פרשת יתרו סי' נג אות ב) שאינם ראויים לומר מצד הסברא וע"ש וכן בעין יצחק אלחנן בהקדמה באות לו, וע"ע בגבורות ארי ביומא פה מזה].

ומ"ש הלח"מ שמסוגיית הירושלמי לא משמע כן, אפרש שיחתו, שר' ירמיה רצה לפר"ש מ"ש אם אין שעיר יוה"כ מכפר הוא על זמן שביהמ"ק קיים רק הומם השעיר ולא הספיקו להביא אחר כדי לתרץ שם איזה קושיא, ואיתותב ר' ירמיה. וא"כ פי' אם אין שעיר הוא על זמן שאין ביהמ"ק קיים, וא"כ נוכל לומר כמו שביארנו. או נאמר באופן אחר, דראב"ע ודעימיה סברי גם בזמן ביהמ"ק אותם ד' חלוקי כפרה ישנה עם השעיר ועם התשובה, ולאחר ביהמ"ק ישנם עם התשובה, רק המה נקטו דברים בזמן הזה, שאין שם אלא תשובה, וגם הרמב"ם אחריהם הלך בעקבותיהם.

ומ"ש הרמב"ם, והוא לשון המשנה: שעיר המשתלח מכפר ע"כ עבירות שבתורה, הנה גם בהלכה ג בעניין התשובה תפס באותו לשון: התשובה מכפרת ע"כ העבירות שבתורה וכו', וכתב הכ"מ על דבריו אלו: כלומר דרך כלל וכמו שביאר הוא ז"ל בסמוך, פירושו שיש ד' חלוקי כפרה, ועכ"פ פסק הרמב"ם גם ע"ד זו יהיה כראב"ע ודעימיה, ובזה א"ש טובא, איך נאמר דהפסוקים הללו מדברים אחר החורבן על אופן הב' גם זה יתיישב. עכ"ד.

ומעתה מש"כ הרמב"ם בסעיף האחרון שבפרק הראשון שבהלכות תשובה שיש ארבעה חילוקי כפרה קאי גם על שני סעיפים הקודמים, ז"א בין על זמן המקדש עם שעיר לעזאזל ובין עיצומו של יום בזה"ז.

אמנם העיר מו"ז במאור ישראל שבפירוש המשניות ביומא פ"ח מ"ו, כתב בהדיא הרמב"ם שבזמן שביהמ"ק קיים מכפר על כל העוונות ואין ד' חילוקי כפרה. ע"ש.

והנה ביומא דף סא. ברש"י ד"ה לפני, הביא את דברי הגמרא בשבועות (דף ז:), ששעיר תולה להגן מיסורים על חוסר מידע בסופו בטומאת מקדש וקדשיו. הרי שלכו"ע לענין מקדש וקדשיו מגן על כריתות ומיתות ב"ד, והשאלה על שאר עבירות של שעיר המשתלח אם אין ארבע חלוקי כפרה ודוק.

עוד יש להעיר מדברי הגמרא ביומא (דף לו ע"ב), איך מוקדם פשע לעון. ויש לחשוב כאן. והנה עיקר ראייתו והוכחתו של המהר"ם ב"ח הוא משלמה המלך שלא נתכפר לו בשעיר כדכתיב ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם, דקאי על שלמה, אף שבדורו היה שעיר. וכתב מו"ז במאור ישראל ביומא שם, שצ"ל שלפי גודל חכמתו וצדקותו לא הספיקה התשובה שעשה, שהרי רצו למנותו עם אלו שאין להם חלק לעוה"ב כדאיתא בסנהדרין קד: וכ"כ במבי"ט בקרית ספר וכו', ע"ש. ויש להעיר עוד, שלכאורה שלמה לא מצינו שחזר בתשובה וגירש נשיו ופרץ את החומה לעולי רגלים, והיות ולא חזר בו על כן נענש, שלא מכפר השעיר רק לשבים. אמנם בפסוק נאמר כבר לדוד שייסר את שלמה, ומשמע שהוא כאב לבנו. באופן מיוחד, אבל אפ"ה אם היה חוזר בתשובה לא היה מתייסר. ומש"כ בשבת נו: כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה, כתב רש"י פירש חטא - בעבודה זרה. משמע אבל בשאר חטאים ודאי שחטא. ושמעתי שיש שום מדרש למה כתיב מ' רבתי במשלי לומר לך שהתענה שלמה מ' תעניות וחזר בתשובה לפני כותבו את משלי. ולא ידעתי מקומו.

היוצא מכל זה שלא פשוט לומר שבזמן המקדש היה מכפר השעיר ולא היה צריך יסורים, וד' חילוקי כפרה היה גם בזמן השעיר המשתלח. וגם לומר ששעיר המשתלח היה מכפר על החמורות, אף שכן דעת רוב האחרונים ופשט דברי הרמב"ם בפירוש המשניות, אינו פשוט למעשה. וצ"ע הגדר בזה.



עוד דן הרה"ג במאמ"ר הנ"ל בגדר של וידוי ובסתירת דברי הרמב"ם בזה, שיש לחלק בין וידוי של כל השנה לבין יוה"כ, שכל השנה אומר בשפתיו שחטא ומתחרט ומשנה מעשיו, וכן הוא בהלכות תשובה פ"ב ה"ב, משא"כ ביוה"כ הוא וידוי מסגנון אחר.

ויש להוסיף מדברי רבינו יונה בספר שערי תשובה לרבינו יונה (שער א אות מא): התפלה. יתפלל אל השם ויבקש רחמים לכפר את כל עונותיו, שנאמר (הושע יד, ג): קחו עמכם דברים ושובו אל ה' אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו. קחו עמכם דברים - זה ענין הוידוי. אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב - זה ענין התפלה, ופירוש "וקח טוב" - מעשה הטוב שעשינו, כי אמרו רבותינו זכרונם לברכה (סוטה כא א): עבירה מכבה מצוה. ובעת התשובה יתכפרו העונות ותתעורר זכות המצוה ויאיר נרה, אחרי אשר לא הגיה אורו לפני התשובה. וכן כתוב (איוב ה, ו), אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם נות צדקך. אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג): "אם זך וישר היית" לא נאמר, אלא "אם זך וישר אתה" - שעשית תשובה. כי עתה יעיר עליך - עתה אחרי התשובה שעשית, יעיר עליך כל הצדקות שעשית מלפנים, ע"כ. הרי שהוא התפלה, ונראה שהרמב"ם למד בפירוש הפסוק אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב שיאמר בוידוי שמתחרט ומבקש מכאן ולהבא לקחת טוב.

ובעצם הענין של כפרת יוה"כ ראיתי בכפתור ופרח של ש"ס מתיבתא ביומא (דף סב.), שהביאו על הסוגיא שם הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין, משם הישמח משה פרשת שמנין, האין משכחת לא הלבין, הלא יוה"כ מכפר בכל ענין כמ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ג). והנ"ל

דיש שני מיני תיקונים לעבירה. א. מחילה וסליחה, שהקב"ה מוחל ואינו מעניש. ב. רפואה לחולי ומכות פצעים של הנשמה מהעונות שחובל העובר עבירה בעצמו. הנה יוה"ב הוא יום מחילה וסליחה וכפרה שהקב"ה מוחל וסולח, אבל רפואה אינו רק על ידי תשובה כנאמר (ישעיה ו י) 'ושב ורפא לו' והנה עפ"ז מבואר לא הלבין, הוא סימן שאף שהקב"ה מוחל ואינו רוצה להעניש, מ"מ יש כל המכות והפצעים והרושמים האדומים בהנשמה שצריך לטהרן ולנקותן ולרפאותן, לכך היו עצבין. אבל הלבין הוא סימן שעשו תשובה גמורה, ולא נשאר שום רושם של פצע וחבורה ונטהרו מכל וכל, לכך היו שמחין.



הרב עידוא אלבה

האר"י ומרן הב"י – תגובה למאמרים בענין הוידי בן התקיעות

אבקש להעיר כמה דברים, בענין חלופת המכתבים בין הרב עובידה יוסף הי"ו לרב דניאל אדר בגליון עא.



א.

הכרעת ההלכה לפי דברי האר"י

מרן בשו"ע לא דן בשאלה אם יש איסור להתוודות בין תקיעות השופר, אלא שמשמעות הרמב"ם ומרן שתקיעות תשר"ת הן בגדר ספק. אך אכתי אין להסיק מזה שיש איסור להתוודות, שהרי עכ"פ כבר תקע לכל הפחות תקיעה, ועוד שהוידי הוא מענין התקיעות, וגם הפוסקים שאמרו שאסור לומר את היהי רצון, יתכן שיסכימו שבידי ייש פחות חשש להפסק כי הוא נצרך לתיקון התקיעות לכתחילה, כפי שכתב בשו"ת וישב הים (חלק ג סימן כד).

אך גם אם נאמר שדעת מרן היתה לא להתוודות, נראה שלמעשה יש להורות כן להתוודות כי בזה מפורש שיש להתוודות בראש השנה, והאר"י פירש שזה נאמר על זמן התקיעות.

הב"י הקדים בהקדמה שבתחילת דבריו שכוונתו להביא להלכה מאמרי הזוהר, וכך עשה בכמה מקומות והתחשב בהם להלכה כמכריע במקום ספק. מה שכתב הרב דניאל אדר שידוע שיש מקומות בזהר שאינו קדום, אינו נוגע לגידון דידן שיש לנו התייחסות מהאר"י שהוא עיקר הזוהר, ומעולם לא מצינו פוסק שפקפק בקדמות הזוהר במקומות שאותם מביא האר"י, לכן טענה זו כאן אינה בגדר "חזי לאיצטרופי". מעתה כל מה שצריך לברר הוא האם עלינו גם לקבל את פירוש האר"י שכוונת הזוהר לוידי בזמן התקיעות, כי ברור שאם כך דעת הזוהר מרן היה פוסק כך^א.

בענין זה אנו נכנסים לשאלה מי יכול להכריע בעניני קבלה. המעיין בדרך הפסיקה של הב"י יראה שגם בדברים שבהם לפי הפשט היה נראה לנהוג בצורה מסוימת, אם מדברי המקובלים נראה אחרת הוא נוקט תמיד שיש לפסוק על פי הקבלה. והוא גם כשהדברים אינם מפורשים בזהר, אם שמע כך ממי שמוחזק אצלו כמקובל. כך נהג הלכה למעשה בהל' קידוש לבנה (סי'

א). אכן בענין השמעה לאוזניו בזמן התפלה שבשו"ע (קא, ב) פסק שישמיע לאוזניו למרות שבבדק הבית כתב "ומכל מקום הזוהר (ויקהל רב). שכתבתי בסימן קמ"א (ד"ה ומתוך) מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו". ובדרך כלל אומרים שבדק הבית נכתב לפני השו"ע. לענ"ד הסיבה ששם שינה ממנהגו היא שיש להניח שגם הזוהר יסכים שעדיף להשמיע לאוזניו כשנמצא במקום שיש בו רעשים וקולות אחרים.

תרכ"ו, ד) שפסק לברך רק אחרי ז' ימים על פי ה"ר יוסף גיקאטלייא, למרות שבעלמא אין להשהות מצוה².

וכך נהג בענין לחם משנה (סי' רעד, א) שפסק לבצוע על פת התחתונה על פי שמועה ששמע לפי הקבלה, אף שלפי הפשט יש כאן ענין של העברה על המצוות. וראה קונטרס יראת ההוראה של הרב ראובן ניסן (הודפס במקבצאל בהוצאת ספר הספרים) שהאריך להוכיח שכך דרך הפסיקה של מרן הב"י להכריע על פי הקבלה מהרבה מקומות.

יסוד תוקפו של האר"י הוא משום שידוע שבזמן הב"י היו בצפת חכמים גדולים ועצומים וחכמי צפת, וחכמי ישראל לא יתבטלו בפני אדם ללא הצדקה. חכמי צפת הכירו בגדולתו של האר"י (כמבואר בהספד של רבי שמואל אוזידה (ספר אוצרות חיים עמ' נא) "גדולי העיר היו הולכים ללמוד ממנו", והעיד הרב שלמה מפי אשתו של מרן הב"י שמרן הב"י, כשנודע לו אפס קצוה מגדולתו אמר עליו שהוא "נשמה אחת מהנביאים הראשונים, שאפילו תנא אינו יכול לומר מה שאמר הוא" (האר"י וגוריו עמ' סב). מהעדות הזו עולה שמרן הב"י החשיב את האר"י יותר ממהר"י ג'יקטלייא ומהרדב"ו.

וגם אם היינו אומרים שמרן הב"י לא עמד על גדולת האר"י, אין ספק שגדולי הפוסקים והמקובלים מכל העדות החשיבו את האר"י כבר סמכא יותר ממהר"י ג'יקטלייא, ועל כן יש אומדנא דמוכח שאם הב"י היה עומד על חכמתו היה פוסק כמותו.

אלא שיחד עם זה את רוב דברי האר"י מרן הב"י לא ידע, שהרי הוא לא זכה ללמוד עימו, ודברי האר"י נמסרו בעיקר למהרח"ו, והיו כמוסים עמו והחלו להתפרסם רק שנים רבות אחרי פטירתו של מרן הב"י בשנת של"ה כפי שהעיד הרב שלמה (האר"י וגוריו עמ' ט, עמ' סג).

ועוד טעם לתוקפו של האר"י לפי מרן הב"י, הם דברי הב"י בחו"מ סי' צו (אות כג) שכתב שיש לפסוק הלכה על פי גילוי אליהו, וכלשונו "ומי לנו גדול מאליהו". וביאר החיד"א (ברכ"י לב, ד) שהוא כאשר אליהו מגלה את ההלכה מכח חכמתו הרמה וידיעתו השלמה ולא אומרים בזה לא בשמים היא כי זה אינו מכח נבואה, וביאר החת"ס (ו, צח) שהוא כאשר אליהו מתגלה בגופו, שכן גופו לא עלה לשמים, כמבואר בזוהר (ויקהל קצו ע"א). לגבי האר"י ישנה עדות ידועה מתלמידו הגדול מהרח"ו (בהקדמה לעץ חיים ד ע"ג) "אליהו הנביא היה נגלה אליו תמיד, ומדבר עמו פה אל פה, ולמדו זו החכמה", ומשמע כוונתו שהאר"י קבל את דבריו מאליהו בהתגלות בגופו, ובכהאי גוונא אין זה שייך לכלל שלא בשמים היא. ואף כשלא נאמר במפורש שהדבר שאומר האר"י נאמר מפי אליהו, כל שאין גילוי שדבר זה אינו מפיו, מניחים פוסקי ספרד שהוא מגילוי אליהו בגופו.

(ב). לענין ההלכה למעשה בקידוש לבנה, בכתבי האר"י הידועים ממהרח"ו אין התייחסות לזה. בפרי עץ חיים שער ראש חודש ג כתוב לברך בראש חודש, ושמעתי שכן דעת הרב ישראל אביחי, ראש ישיבת המקובלים בית אל בעיר העתיקה, אך לפנינו בסידור הרש"ש כתוב טעם לאומרו רק אחר ז' ימים [אמנם הערה זו אינה מהרש"ש, יעויין בדברי מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספר פתח עיניים החדש (הערת הרב רועי זק)], וכ"כ הגר"ו, חס"ל, ב"ח וכפה"ח סי' תכו, סא. לכן למעשה נראה שאין לשנות מפסק השו"ע בזה.

זהו גם היסוד לכך שמאמינים בכל דבר שכתוב בזוהר שהוא קדוש, ולא חוששים שמא הוא מחלק שהתוסף מאוחר ואינו מתורת רבי שמעון בר יוחאי כפי שקבלה מאלוהו במערה, היות והאר"י הסתמך על דברים אלו. גם בדברים שעליהם לא דיבר האר"י אנו מניחים שאם הוא תוספת מאוחרת, ומדובר בהלכה למעשה היוצאת מהדברים, היה האר"י מודיע לנו זאת, כפי שאמר על אמירת פסוקים בזמן הקדיש המוזכרת בתיקונים שאין זה מהתיקונים, כמובא במשנה ברורה נו, יא.

והנה עיקר טעמו של הגרע"י לא לומר את הוידי מבואר בדבריו ביביע אומר (ח"א סי' לו) שלדעתו הוא מחלוקת בין הזוהר לגמרא. אך בגמרא לא כתוב איסור להתוודות, ואין אצל מרן הב"י בשום מקום זוהר שהוא נגד הגמרא. בכל המקומות שציין בקוטנרס יראת ההוראה הנ"ל רואים שמרן הב"י סובר שאם ברור מהי דעת הזוהר יש להכריע הלכה על פי הזוהר כל עוד שאפשר לפרש את הגמרא או כללי ההלכה באופן שיתאימו לזוהר, כפי שכתב בסי' קמא, ולהאמור לעיל יש אומדנא דמוכח שאם מרן היה יודע מה אמר האר"י, היה מתייחס לזוהר שהוא כמפורש בו להתוודות בזמן התקיעות.

אמנם מכל המקורות המראים כיצד נוהג הב"י במקומות בהם התברר לו מהי דעת הזוהר עולה תמיהה על דרכו של הגרע"י בפסיקה, שכן למעשה בעצם הנחתו שיש מחלוקת בין הזוהר לגמרא בדבר שאפשר לפרש את הגמרא כזוהר הוא אינו הולך בדרכו של מרן הב"י.



ב.

יש להתוודות משום שכך הוא המנהג

בנידון דידן יש הכרח להמליץ להתוודות גם מחמת המנהג, כי כבר הביא הרב עובדיה יוסף הי"ו שהמנהג הוא כדברי האר"י להתוודות בין התקיעות, כמו שנהגו בכל עניני התפלה כדברי האר"י ובכלל זה מה שתוקעים בלחש של מוסף, ואין זה כדעת מרן הב"י. מה שטוען הרב דניאל אדר שעכ"פ זה לא המנהג שהיה לפני מרן, אין בזה נפק"מ, כי מוסכם אצל החיד"א ופוסקי ספרד שמנהג קובע גם לקולא, ואף כשבזמן מרן לא נהגו כך.

להלן כמה דוגמאות מהלכות הנוהגות כיום בפשיטות אף שברור שבזמן מרן הב"י החמירו בהן ולא נהגו כך, ומכל מקום התפשט המנהג להקל:

א. חיים שאל ב, לה, ד שנהגו שחתן מניח תפילין.

ב. בברכי יוסף קנא ב לגבי שתית מים בבית כנסת.

ג. ברכי יוסף סי' ער, ב לגבי הימנעות מקריאת במה מדליקין בשבת של חנוכה.

ד. שיורי ברכה רצד, א לענין מה שאומרים אתה חונן לפני אתה חוננתנו.

ה. ברכי יוסף תפא, א לגבי מנהג לשתות בליל הסדר מים לאחר ד' כוסות.

ו. מחזיק ברכה תקמו, ג לגבי מה שלא קורעים על המת בחול המועד.

ז. ברכי יוסף תרס, ג לגבי מה שלא אומרים הושענות בשבת.

הרב דניאל אדר כתב שדבריו הם אך ורק למקומות בהם יש פקפוק, ויחד עם זה כתב שכל כוונתו לומר שנכון עשה בזה הגרע"י. אך לענ"ד דבריו אלו הם בבחינת לתפוס את החבל בשני קצותיו, שכן הגרע"י כן בא בענין זה לשנות את המנהג, כפי שכתב בשו"ת יביע אומר (א, לו): "אין למחות בתוקף במי שנוהג לומר יהי רצון או להתוודות בין סדר התקיעות, מ"מ כדאי להודיע הדבר למבקשי האמת בדברי חן ונועם להמנע מזה". גם בח"ח (סימן מט) כתב: "וכן פשט המנהג בכמה קהלות קדושות, ובפרט אחר שנודע להם מה שכתבתי בזה בשו"ת יביע אומר הנ"ל".

מבואר שכוונתו ורצונו היה לשנות את המנהג כאר"י ועלה בידו. לענ"ד כיון שזה מנהג חדש, קהילה ששינתה את מנהגה בעקבות דבריו אינה נחשבת מקום שיש בו פקפוק. ולעצם הענין לענ"ד גם למקומות שיש בהם פקפוק יותר נכון להורות כדברי האר"י כיון שכך עולה מדרך הפסיקה של מרן הב"י.



ג.

הערות נוספות בדברי הגרע"י

א. כתב שם שנראה מהזבחי צדק החדשות (ח"ג סי' קנ) שבבגדד לפני הבא"ח לא אמרו וידוי, וכוונתו למה שנשאל שם איך לנהוג בתפילות ראש השנה, כתב רק להפסיק מעט בין התקיעות ולא כתב שמתודים. אך אינו מוכרח דיתכן שבבגדד נהגו להתוודות אך כיון שהוא על פי קבלה, ובאותו מקום לא עסקו בעניני קבלה לא רצה לומר להם דבר שמקורו בקבלה, אע"פ שנהגו כן בבגדד, ומכל מקום לא אמר להם לא להתוודות. אך במקומות שכבר התפרסמו דברי הקבלה היה מורה לנהוג כן, גם אם אין להם מנהג. עכ"פ נראה שבארץ ישראל פשט המנהג באיזה מקומות גם אצל יוצאי ספרד לא להתוודות אך ורק אחרי שנודעה פסיקת הגרע"י, וזה המנהג המחודש שעליו מערער הרב עובדיה יוסף הי"ו.

ב. הגרע"י הביא שם את דברי הגאון מליסא בסידור דרך חיים שאין לומר את היהי רצון שנהגו לומר בין סדרי התקיעות. אך הוא גם כתב להתוודות בלחש בין סדרי התקיעות דמיושב, וכפי שהקדמנו הוידי הוא שנצרך לתיקון התקיעות, ולכן גם אין כל ראייה מהרמב"ם שלדעתו אסור להתוודות.

בברכה רבה

עידוא



אוצר יורה דעה

בדין זיעה של בשר או חלב שדינה כפרווה ♦ האם אכילת מאכל אסור באונס
גורמת לטמטום הלב ♦ בעניין לא ילבש לאיש בטבעת ♦ בגדר איסור נטילת
שכר בת"ת ובמצוות ♦ הפרשת חלה לאחר האכילה

הרב בנימין יצחק הלוי

בדין זיעה של בשר או חלב שדינה כפרווה

א.

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל כ סימן כו) וז"ל: בני שיחיה. ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר, נראה לי שאסור ואפילו בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדרה כי הזיע העולה מן האלפס הוא כמו חלב. כדתנן בפ"ב דמכשירין מרחץ טמאה [של מים שאובין] זיעתה טמאה, וטהורה [כגון של מי מעין] בכי יותן, בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. ועוד שנינו התם זיעת האדם טהורה, שתה מים טמאים והזיע זיעתו טהורה, בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאסור הקדרה, ואפילו יש בקדרה ס' כנגד הטפה כי הטפה אוסרת כל סביבותיה. אלא שרבינו מאיר ז"ל היה אומר אם יש בתבשיל שבקדרה ס' פעמים ס' של הטיפה מותרת שהטיפה אינה אוסרת אלא עד ס', ואם יש בתבשיל ס' לבטל אותם ס' מותר. אמנם צריך לידע אם קדרה רותחת מקבלת זיעה דשמא חום הרתיחה שבה מעכבתה מלקבל הזיעה, והכא יש לחוש שהאלפס שתחתיה מבטלת ומונעת רתיחת העליונה. עכ"ל. והביאוהו הטור והשו"ע בסימן צב סעיף ח.

והנה, מדברי הרא"ש שכתב "נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב" נראה שהבין כן מסברת לבו הרחב. אך כיום אנו יודעים שברתיחת החלב עולה רק זיעת המים בלבד ולא החלב, ונמצא א"כ שדין הזיעה כמי חלב שדינם שאין בהם איסור בישול בשר וחלב, כדאיתא בחולין (קיד): המבשל במי חלב פטור. אלא שהתוס' שם כתבו דאיסורא מיהא איכא, דהא כותח מנסיובי דחלבא עבדי ליה כדאמר בריש אלו עוברין (פסחים מב.), ואמרינן לעיל (קיא): דאסור לאכול בשר בכותח. והסכימו לדבריהם הרמב"ן הרשב"א והריטב"א והמאירי.



(א). תהליך זה נקרא זיקוק. במערכת פשוטה של זיקוק מרתיחים את התערובת, ואת האדים העולים מעבים בחלקו העליון של הכלי ומוליכים לכלי נפרד. אדים אלו הם המצב הגזי של החומר בעל נקודת הרתיחה הנמוכה ביותר בתערובת. לאחר מכן מגיע תורו של החומר הבא לרתוח, וכן הלאה, עד להפרדת התערובת לכל מרכיביה.

באמצעות מדידה קבועה של טמפרטורת התערובת במהלך תהליך הזיקוק ניתן לדעת מתי מפסיק החומר האחד לרתוח (כלומר, מתי הוא התאדה כולו וכבר אינו נמצא בתערובת) ומתי מתחיל החומר הבא לרתוח. במהלך הרתיחה עצמה הטמפרטורה אינה משתנה; לדוגמה, אם מים מהווים מרכיב בתערובת ונמצאים בכמות כזו שמשך רתיחתם המלאה הוא 5 דקות, הרי שטמפרטורת התערובת כולה תעמוד על 100 מעלות צלזיוס (נקודת הרתיחה של המים) במשך 5 דקות, זאת על אף שחיתום התערובת נמשך. לאחר התאדותם המלאה של המים מתחיל הטמפרטורה לעלות בקצב מהיר ותיעצר שוב כשתגיע לנקודת הרתיחה של החומר הבא. (ויקפדיה).

ב.

אלא שהרא"ש (פ"ח סי' נא) כתב לדחות את דברי התוס' וכתב דנסיובי דחלבא אסור מדאורייתא ומי חלב דפטור היינו שהוציאו ממנו כל האוכל. דאחר שעשו הגבינה מבשלין החלב והאוכל צף למעלה ולא נשאר בו אלא מים בעלמא והוא הנקרא מי חלב. וכ"כ כבר הרא"ם (יראים שיב), והוסיף שיש לאסור מי חלב מדין אבר מן החי, דחלב שמותר חידוש הוא שחידשה תורה, וכיון שמי חלב לא איקרי חלב א"כ אינם בכלל היתר החלב, ורק כאשר הם מחוברים לחלב הם מותרים אך כשפרשו אסורים מדין אבר מן החי. וכמו שמצינו כעין זה לגבי דם שכל עוד ולא פרש מן החתיכה הוא מותר ודינו כבשר, אך לאחר שפרש הוא נאסר מדין דם, והכא נמי לגבי חלב. עכת"ד. והרא"ש שם הביאו וכתב שהר"ר שמחה ז"ל השיב דדוקא לענין בשר בחלב אין חשוב כחלב, דקרא קאמר בחלב אמו כמו שיוצא מן האם מעורב עם האוכל. אבל לכל שאר מילי הוי בכלל חלב דתנן (מכשירין פ"ו) מי חלב הרי הן כחלב, ואמר ריש לקיש עלה לא שנו אלא להכשיר את הזרעים אבל לענין בישול מי חלב אינו כחלב. גם המהרש"ל בספרו ים של שלמה (חולין פ"ח סי' קא) כתב דאין לאסור מדין אבר מן החי דממה נפשך, אי מיא בעלמא חשבינן להו א"כ כמיא בעלמא הוא, ואין שם אבר מן החי הוא, ואם חשבינן נמי חלב, אם כן הרי הוא כחלב, ושרי.

ג.

ולכאורה יוצא שבנדו"ד אף אם נאמר שרק המים שבחלב מתאדים ופוגעים בקדרה הבשרית מ"מ מכיון שמי חלב דינם כחלב, יש לאסור מדרבנן. אלא שראיתי בעיטור (שער א - הכשר הבשר דף יח טור ג) שכתב גבי מי חלב: "ומיהו איסורא דרבנן איכא דא"א בלא צחצוח חלב". עכ"ל. ומשמע שכל החומרא מדרבנן היא משום שיש צחצוחי חלב, אך זיעת חלב שאין בה אפילו צחצוח חלב נראה דשרי אף מדרבנן. ומה גם שבשר בחלב אסרינן בנותן טעם, ובזיעת חלב אין שום טעם (ולכל הפחות לא גרע מנ"ט בר נ"ט או נטל"פ).

וכעין זה מצינו בחולין (פז:) גבי דם שנתערב במים: אמר רב יהודה אמר שמואל כל מראה אדמומית מכפרין (ע"י זריקה ע"ג המזבח), ומכשירין (פירות לקבל טומאה), וחייבין בכסוי (הדם). מאי קמשמע לן? מכפרין תנינא, חייבין בכסוי תנינא. מכשירין איצטריכא ליה, מכשירין נמי, אי דם אכשורי מכשר, אי מיא אכשורי מכשרי... ר' אסי מנהרביל אומר: בצללתא דדמא. ופרש"י: בצללתא דדמא-באותן מים שהם מן הדם עצמן כשהוא נקשר יש סביבותיו צלול כמים ואם יש בו מראית דם מכשיר ואי לא לא. עכ"ל. ומבואר שמים שפרשו מן הדם והם צלולים חשיבי כמים גמורים להכשיר לטומאה אי לאו חסרון של וכי יותן.

נמצא לפי הנ"ל שזיעה העולה מתבשיל של חלב או בשר אינה אוסרת, ונפקא מינה לגבי הכשר תנור מבשרי לחלב, שלכאורה אין צורך להכשיר כלל כי כל הזיעה שנדבקה בדפנות היא זיעת מים בלבד, וה"ה למיקרוגל.

הרב אלאור כהן

ישיבת תורת החיים, יד בנימין

האם אכילת מאכל אסור באונס גורמת לטמטום הלב*

בגיליון הקודם כתב הרב דוד לוי מאמר נפלא על טמטום הלב באכילת אסור באונס. במאמר זה טען הרב לוי שנושא זה נתון במחלוקת ראשונים ובמחלוקת אחרונים. שמחתי מאוד לקרוא את ניתוח הנושא והמקורות, אך במחכ"ת ברצוני לחלוק במעט על דבריו. על אף שבסוגיה זו ודאי יש מחלוקת אחרונים, לענ"ד אין לשייך לה את מחלוקת הראשונים שהביא בדבריו, וכדלהלן*.

לאחר שאתייחס לדעות הראשונים שהציג במאמרו, הואיל ואתא לידן אימא בה מילתא, ואנסה להרחיב במקורות ובראיות לכך שבסגולתן של העבירות להביא קלקול לעולם (להלן 'טבע רוחני רע' או בקיצור 'טבע רוחני'), בין באכילה ובין בשאר חטאים, בין בדאורייתא ובין דרבנן, בין באונס ובין ברצון בין בשוגג ובין במזיד.

לבסוף, אנסה להציג את תפישת העולם העולה מהמקורות הנ"ל ע"פ הנראה לעניות דעתי. וזה החלי בעזר צורי וגואלי:



חלק א – דחיית הקשר בין מחלוקת הראשונים שהביא לנידון דידן

דעת הרמב"ן

באות ג', הביא את מחלוקת התוס' והרמב"ן האם 'אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים' נאמר דווקא במידי דאכילה ולא בשאר איסורים (תוס'), או שמא נאמר דווקא במקום דליכא פשיעה, אבל אי איכא פשיעה לא נאמר כלל זה (רמב"ן).

וקישר מחלוקת זו לנידון דידן, שלדעת התוס' איכא טמטום הלב (באיסורי מאכלות) אפילו באונס, ולכן אין הקב"ה מביא תקלה במידי דאכילה אפילו באונס. ואילו לדעת הרמב"ן בשוגג איכא טמטום הלב ובאונס אין.

וקשיא לי בתרתי:

א. לדעת הרמב"ן, אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים נאמר דווקא בשגגה ואונס. אך אם יש צד של פשיעה במעשיהם, לא חל כלל זה. כלומר, גם הרמב"ן מודה דאיכא פגם בחטא – אפילו

* את בסיס הסוגיה קיבלתי ממור' הרב אריאל פרג'ון שליט"א. יש לציין שרשימת המקורות שיובאו היא כמובן רשימה חלקית, והמעייין ימצא מקורות רבים נוספים.

א. תגובת הרב דוד לוי: כתבתי את הערות תגובתי להלן (בהערות שוליים), אולם שפתי לא אכלא בשבח המגיע לכת'בים, על ירידת הרב המשיג לעומק הסוגיא, בסברא ישרה ובטוט"ד, ותודתי נתונה לו על כך שהאיר את עיני בסוגיא זו.

באונס! (ולכן גם באונס הקב"ה אינו מביא תקלה). קרי: הרמב"ן מודה דאיכא טמטום הלב באונס – בדיוק כדעת התוס'. (ואם תאמר שהרמב"ן דיבר על שגגה ולא על אונס, אזי מניין ניתן ללמוד בדבריו לחלק, שטמטום הלב הוא דווקא בשגגה ולא באונס?).

ב. לקמן, אנסה להראות שכל חטא מביא קלקול כלשהו במציאות (מאכלות אסורות בטמטום הלב, איסורי ביאה בנשמת הולד וכו'). אם נכונים דבריי הללו, יש לומר בדעת התוס' שעיקר מה שמייחד את איסורי אכילה, הוא בכך שהקלקול הוא בגופו (טמטום הלב) – וכשם שכתב הרב לוי עצמו בכמה מקומות. וממילא, כשם שאין לשייך את דעת התוס' לנידון דידן, גם דעת הרמב"ן אינה שייכת לכאן. לפיכך יש לומר בשיטתו, שעל אף שיש טמטום הלב בכל אכילת אסור, הקב"ה מסייע רק למי שלוקח אחריות למעשיו, ולא למי שפושע ואינו שם על לב.

שיטת רש"י

ובאות ד', הביא את דברי הרב שלמה בלום שליט"א, שרצה לקשר לנידון דידן את מחלוקת רש"י ותוס', האם אסתר אכלה 'קדלי דחזירי' בבית אחשורוש. דלדעת רש"י, אכלה את המאכלות האסורים הללו, "ומתוך אונסה לא נענשה", ולדעת התוס' אסתר כלל לא אכלה.

ומכאן, שהתוס' אודו לטעמייהו דמאכלות אסורות מטמטמות את הלב גם באונס – ולפיכך לא אכלה מהם אסתר. ורש"י סבירא ליה שאכלה, משום דסבירא ליה שאכילת אונס אינה מטמטמת את הלב.

ויש להקשות: הרי בדבריו של רש"י אין כל חידוש עקרוני. שהרי כבר קיי"ל "אונס רחמנא פטריה" (ע"ז נד.). ואת דברי גמרא זו ודאי אין לקשר לנידון דידן! (כי אם כן, יש כאן קושיה על התוס'). ממילא, כל חידושה של הגמ' דע"ז הוא רק שאין עונש ("ולנערה לא תעשה דבר") – גם אם יש טמטום הלב. ובדיוק כך יש לבאר גם את דברי רש"י!

ב. תגובת הרב דוד לוי: הרמב"ן [חולין ז, א] כותב על דברי ר"ת שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, הני מילי במידי דאכילה, וכותב הרמב"ן על כך ש'אין לזה לא טעם ולא ריח', היינו שאין חילוק בין מאכלות אסורות לבין שאר איסורים, בין בשוגג ובין באונס, מאידך המקורות שהרמב"ן הביא מדברים על חטאים בשגגה ואפילו חטאים של אכילה. ואם כן יתכן לומר שבכל אונס ליכא תקלה לדעת הרמב"ן, אמנם במאכלות אסורות נהי דאין איסור כלל וליכא בזה תקלה, מכל מקום הרי זה מטמטם את הלב מצד עצם המאכלות האסורות המולידים טבע רע. ועל כך אפשר לומר שבאונס שאין עבירה כלל, בזה ליכא טמטום הלב אף באכילת מאכלות אסורות, שכן טמטום הלב נגרם רק באכילת איסור [ואולי רק באכילת איסור במזיד שאז זהו עבירה המטמטמת את ליבו של אדם]. אמנם ברמב"ן [ויקרא יא, יג] ובאגרת הקודש נראה שהמאכלות האסורות מולידות טבע רע באוכלם לרוב אכזריותם, עיי"ש. ונראה לפי"ז שאף בשוגג ובאונס מכל מקום יולידו המאכלות האסורות טבע רע. אך יש לדעת אם טמטום הלב זהו הולדת מידת אכזריות. וכן במקום שאין זה אכילת שקצים ורמשים אלא אכילת נבילה או חמץ בפסח, שאין בעצם דבר המאכל טבע אכזרי, ומכל מקום הרמב"ן בחולין [ז, א] למד שאף לגבי טבל יש את הכלל של אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים במידי דאכילה. ואף שאין באכילת טבל מידות רעות, הרי שהשווה הרמב"ן בחידושי אכילת טבל למאכלות אסורות, ויל"ע.

ומה שהוביל אותי לצדד כן ברמב"ן, זהו משום ששיטת רש"י [המובאת בהערה הבאה] היא כרמב"ן שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, אף בדבר שאינו מידי דאכילה, ומכיוון שבדעת רש"י הוכיחו שאכילת אונס אינה מטמטמת, אם כן מסתבר שזוהי נמי דעת הרמב"ן ההולך בשיטתו של רש"י.

חלק ב - ראיות לטבע רוחני רע בסוגים ורמות שונות של חטא

לאחר שראינו שאין הכרח לקשר את מחלוקת הראשונים לנידון דידן, נראה עתה כמה וכמה מקורות בהם לכאורה מפורש שאותו 'טבע רוחני רע' קיים גם בשאר איסורים, וכן באונס ובהיתר.



מעשה דינה

הואיל וכבר ראינו את דברי הגמרא "אונס רחמניה פטריה" הנלמד מהפסוק "ולנערה לא תעשה דבר", נתחיל בעניין דומה:

בגמרא (כתובות נא:) מובאת הלכה בדין זה, שגם כאשר תחילתה באונס וסוף ברצון, חל הכלל של "רחמנא פטריה" הואיל ו"יצר אלבשה". ומבאר רש"י ש"הלבישה הבועל יצר". כלומר, מעשיו של הבועל גרמו לפעולה נפשית באותה אישה¹.

ג. תגובת הרב דוד לוי: אין לומר בכוונת רש"י [מגילה יג, א] שמתוך אונסה לא נענשה אסתר על אכילת מאכלות אסורות, והכוונה היא לפטור מעונש, שהרי קי"ל שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, וכיצד אסתר הצדקת נתגלה במאכלות אסורות, אף ששיטת רש"י דלא כר"ת שרק במאכלות אסורות אין צדיק נכשל, ורש"י ביבמות [צט, ב] ובכתובות [כח, ב] מביא את הכלל שבהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמן לא כ"ש, אף בדברים שאינם מידי דאכילה. ובהכרח שאכילת אונס של אסתר את קדלי דחזירי לא היה בזה תקלה, שכן אכילתה היתה באונס.

תגובת הרב אלאור כהן: לענ"ד אין להביא כלל ראייה מאסתר לנידון דידן, הואיל ומדובר במצב מורכב שיש בו מן הכורח ומן האונס גם יחד, ע"מ להציל את כלל ישראל. להצלה זו היה דרוש מחיר, שאותו שילמה אסתר (ומרדכי), גם במחיר פגיעה אישית: "וכאשר אבדתי אבדתי". לפיכך, מסתבר יותר בעיני להבין את רש"י כפשוטו, שעונש אין לה, ולא נחית לעניין הקלקול. (ולאחר שהוכחתי בדעת רש"י בדין תענית חלום ודבר שיש לו מתירין² שסובר שיש טבע רוחני, מסתבר שמודה בנידון דידן שהיה קלקול באכילת קדלי דחזירי. ולאחר כל זאת, ודאי שאין להסיק מדעת רש"י לדעת הרמב"ן כבהערה הקודמת).

תגובת הרב דוד לוי: רעיון יפה. אבל מדברי התוס' מוכח להדיא שלא סברו כן, דכתבו שח"ו שאסתר נתגאלה במאכלות אסורות, אלא הביאו לה ולא אכלה. ומבואר שגם בהצלת כלל ישראל הדבר אמור, כל זמן שאין הכרח גמור.

תגובת הרב אלאור כהן: איה"נ! דבריי אמורים בדעת רש"י, שודאי חלק על דברי התוס'. כלומר, לידידי זהו בדיוק מחלוקת רש"י ותוס': דלתוס' גם בהצלת כלל ישראל יש מיאוס באכילת איסור וח"ו מלומר שאסתר אכלה מאכלות אסורות, ולדעת רש"י, אסתר הבינה שלהצלת כלל ישראל יש לשלם מחיר אישי, בדיוק כשם שנאסרה על בעלה למען כלל ישראל. ולולא דמסתפינא, הייתי אומר שרש"י הבין את המימרא של "אין הקב"ה מביא תקלה..." כפשוטה. ש'תקלה' פירושו שהיא באה לאדם בעל כרחו ושללא בידיעתו. ובכל פעם שהמעשה נובע מבחירה (גם אם באונס) לא שייכת לשון 'תקלה'. צא וראה שבכל פעם שהמעשה נעשה מתוך ידיעה ובחירה, הגמרא אינה מקשה את קושיה זו, ובכל פעם שהמעשה נעשה בלא ידיעה - הקושיה עולה (וכך פירוש המילה גם בשאר מקומות בגמרא). ממילא גם מעשה דאסתר לא שייך להקשות בו את קושיה זו, הואיל ועשתה זאת מידיעתה - גם אם זה נעשה באונס. (כל זה, בדעת רש"י. התוס' ודאי אינם מסכימים עם הבנה זו, ולפיכך הם מבארים שאסתר לא אכלה ממאכלות אלה).

ד. אמנם היה ניתן להבין שכוונת הגמרא לומר שהתעורר בה יצר בעקבות המעשה (בדומה לפירוש ביטוי זה בקידושין פא:), ולאו דווקא שהיצר בא מהבועל. אך גם אם אין לדייק זאת מדברי הגמרא, מתוך שרש"י מדגיש שהאדם הוא הלביש אותה ביצר, ולא המעשה - משמע יותר כדבריי כאן.

וכעין זה מצאנו עם דינה; לדעת ה"ש אומרים', איוב חי בימי יעקב ונשא את דינה בת יעקב (ב"ב טו:). הוא לומד זאת בג"ש מהפסוק הנאמר בפרשת דינה "כי נבלה עשה בישראל" לפסוק הנאמר על אשת איוב "כדבר אחת הנבלות תדברי". עומק דבריו הוא שהטעם לכך שדינה דיברה כאחת הנבלות, הוא מפני הנבלות שהכניס בה שכם בן חמור. הבנה זו מתחזקת ע"פ הגמרא האומרת ששאול בן הכנענית הוא זמרי בן סלוא (סנהדרין פב:) – שגם בו נכנס מנבלות אביו.

מעשה דאדם

עוד איתא בגמרא (עירובין יח:):

אמר רבי ירמיה בן אלעזר: כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי, הוליד רוחין ושידין ולילין... מיתיבי: היה רבי מאיר אומר: אדם הראשון חסיד גדול היה, כיון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה ופירש מן האשה מאה ושלשים שנה והעלה זרזי תאנים על בשרו מאה ושלשים שנה! כי קאמרינן ההוא בשכבת זרע דחזא לאונסיה.

מגמרא זו ניתן להוכיח כמה דברים: א. גם כאשר אדם חוטא לאונסו ("חזא לאונסיה"), חטאו גורם מציאות של קלקול ("הוליד רוחין..."). ב. אין זה סותר את העובדה שאדם זה יכול להיחשב צדיק וחסיד ("חסיד גדול היה").

הנולד בשבת

גמרא נוספת שניתן להפיק ממנה את הלימודים דלעיל, היא גמ' בשבת (קנו), האומרת שמי שנולד בשבת ימות בשבת, הואיל וחיללו עליו שבת. חילול שבת זה ודאי היה באונס ובהיתר, אך בכל זאת הוא גורר את התוצאה שאותו אדם ימות בשבת. ואם תחשוב שיש בכך צד כלשהו של אשמה וחטא – ממשיכה הגמרא ואומרת "וקדישא רבא יתקרי". מכאן שחילול שבת גורם קלקול רוחני גם כאשר הוא נעשה בהיתר (או אפילו חובה כבלידה). קלקול זה נתקן בכך שהאדם מת בשבת (וצ"ע כיצד עובד תיקון זה), ואין בכך כל אשמה או חטא על אותו וולד.

הרואה קרי ביום הכיפורים

עוד אמרו (יומא פח.) ש"הרואה קרי ביום הכיפורים ידאג כל השנה כולה", למרות שודאי מדובר כאן באונס ושגגה (שהרי "אם עלתה לו שנה מובטח שהוא בן העולם הבא"). ומכאן שגם באונס ושגגה על האדם לדאוג!

"ואם עלתה לו שנה – מובטח שהוא בן העולם הבא" – ומכאן, שעל אף קלקול זה של ראיית קרי – אדם זה יכול להיחשב צדיק גמור ולזכות להיות 'בן העולם הבא'.

אשת יפת תאר

אך עדיין ניתן לחלק ולומר שיש הבדל בין מעשה איסור, שמקלקל גם באונס, לבין מעשה של היתר, שבו ודאי אין קלקול. אך גם את הבנה זו יש לדחות: בראש ובראשונה יש להביא ראיה לכך מדין אשת יפת תאר, שנאמר כנגד יצר הרע (קידושין כא:). על דין זה אמרו חכמים (סנהדרין קז:). שהנושא אשת יפת תאר, יהיה לו בן סורר ומורה. וכעין זה אמרו על דוד המלך ע"ה שהיו לו בנים מגדלי בלורית ובעלי אגרופין מנשים יפות תאר (שם ט:).

בני ט' מידות

עוד אמרו חכמים (נדרים כ:). שהנולדים מבני ט' מידות הם "המורדים והפושעים ב'". בפשט הגמרא, אין הכרח שיש איסור כלשהו בט' מידות אלו, אך הרמב"ם (איסור"ב כא, יב) הביא אותם כאיסור דרבנן. גם לשיטת הרמב"ם יש להביא מכאן כמה ראיות: א. שגם באיסור דרבנן זה, יש טבע רוחני רע. ב. הטבע הרוחני הנ"ל היה עוד לפני שגזרו עליהם חכמים (שהרי ע"פ הדרשה, כבר יחזקאל מדבר עליהם). ומכאן, שיכול להיות טבע רוחני רע גם למעשה של היתר".

"לא אמרה תורה 'שלח' לתקלה"

בכמה סוגיות (יומא סז: קידושין נז: חולין קטו. שם קמ:). מביאה הגמרא סברא: "לא אמרה תורה 'שלח' לתקלה". מסברא זו מסיקה הגמרא בסוגיות אלה, שאם יש לי דבר איסור שהתורה אמרה לשלח אותו (כצפור החיה דמצורע), ה'איסור' שבאותו דבר הלך לו, והוא נעשה מותר. הטעם לכך הוא שאדם עלול למצוא את אותו איסור ולאכול אותו (או ליהנות ממנו) באיסור".

מגמרא זו משמע שאילולא סברא זו, או לחלופין כשלא ניתן לומר את סברא זו (בדינים אחרים, או כאשר הצפור ברחח לפני מצוות השילוח וכד') – האיסור נשאר בעינו, למרות שהאדם אנוס וודאי לא יודע על האיסור הקיים כאן".

ה). הערת הרב דוד לוי: ראה באוה"ח [בראשית מט, ג] מה שביאר בזה.

ו). תגובת הרב דוד לוי: ראה במשנה הלכות [ט, רה] שהביא מחידושי חת"ס שאף שזהו אכילת אונס, מכל מקום אסור לכתחילה לעשות כן בשליחה שכן אין מבטלין איסור לכתחילה, ויתכן שזהו איסור מדאורייתא. [ו"ל המשנה הלכות: "ובחי ח"ס חולין ק"ד ד"ה לא אמרה תורה ו"ל ואף על גב דלהמוצאה מותרת דמרובא דעלמא פריש מ"מ בכה"ג אסור לכתחילה לעשות ע"ש וצ"ע. וקצת י"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה דאורייתא הוא וכדעת הראב"ד דאי דרבנן מאי לא אמרה תורה שלח לתקלה הא מיד שתצא מתחת ידו תתבטל ברוב עופות דעלמא ומותר לכתחילה ואפילו בע"ח שאינם בטלים אינו אלא מדרבנן אבל מדאורייתא בטל ועיין בי"ש יו"ד סי' מ"ח ד"ה ואני בעניי וקצתי מאד"], ועיי"ש עוד.

תגובת הרב אלאור כהן: ויש להעיר: א. לאחר הראיות הרבות שקיים טבע רוחני, מסתבר שכך יש להבין את דין 'אין מבטלין איסור לכתחילה'. הטעם שאין מבטלין איסור הוא מפני שהטבע הרוחני של כלל לא בטל, וכעין דברי רש"י בדין 'דבר שיש לו מתירין'. ב. אציין שלא זכיתי להבין את דבריו. שהרי 'אין מבטלין איסור לכתחילה' מדבר על האדם המבטל, ואילו בדין 'שלח לתקלה' התקלה היא לא של המשלח, אלא של מי שימצא בעתיד את האיסור. והרי בדין 'אין מבטלין' גם אם המבטל עבר איסור, סו"ס ודאי שהאיסור בטל, ממילא כיצד יתחשב תקלה למוצא אם לא שנאמר שיש טבע רוחני שאינו בטל?

כשרה שינקה מן הטריפה

עוד מובא דין (תמורה לא.), שבהמה טהורה שינקה מבהמה טריפה חלב רותח בכל בוקר, הואיל וחלב זה יכול להזין אותה מעת לעת, הבהמה הטהורה אסורה למזבח (וכן באכילה - תוס' שם, ד"ה שינקה). הואיל ועיקר גדילתה ממאכל אסור.

גם כאן, הרי ודאי לבהמה הטהורה אין איסור לינוק חלק של בהמה טריפה, ובכל זאת היא נעשית 'חפצא' של איסור ויוצרת מציאות מקולקלת, מפני שזהו מאכלה".



מעשי ארץ כנען

כאשר התורה מונה את איסורי עריות שנאסרו על עם ישראל (ויקרא יח), מוסיפה התורה שאת כל אלה עשו הכנענים, ומפניהם הקיאה הארץ אותם (שם, כג; כז-כח). הקושי בדברים אלו הוא, שרוב האיסורים המופיעים ברשימה הם אינם אסורים לבני נח (ראה רמב"ם מלכים ט, ה-ח). ומכאן שהכנענים נענשו גם על מעשים המותרים להם".

ניתן לנסות ולדחות את הראיה מכאן: יתכן שיש לחלק בין "היתר" זה לכנענים - שיש בו ודאי צד תועבה ואיסור (והראיה שהוא נאסר לישראל), לבין מעשה היתר לישראל, שהוא היתר גמור.

אך קושיה זו היא התשובה. יהודי, הרואה את העולם ממבט רוחני עשיר יותר מגוי, יכול להבין שיש מעשים המותרים לגוי, אך בכל זאת הם תועבה וקלקול. באותה מידה, יתכן שיקום אדם שפיתח מבט רוחני עשיר יותר מיהודי רגיל, ויאמר שמעשה פלוני, על אף שהוא היתר גמור (או אפילו חובה הלכתית, כהיתר פיקוח נפש) - יש בו פגם וקלקול.



ז. כיצד על אדם הקונה עוף שחוט מהאיטליה, לדעת שהצייד שמכר את העוף לשוחט, תפס בטעות צפור שהוקדשה וברחה?

ח. ע"פ פירושו של הרמב"ם (פיה"מ תמורה ו, ח), אין להביא מכאן ראיה לנדון דידן. לפי פירושו, כל האיסור הוא רק ביום הראשון בלבד, כאשר חלב הטריפה עדיין בתהליך העיכול של הטהורה. וצ"ע בדבריו מדוע מצריך את כל היום הראשון ולא די שיסתיים העיכול, ועוד צ"ע כיצד הוא מבאר את המילים "משחרית לשחרית" שבגמרא, שמהם משמע שמדובר בתהליך מתמשך ולא ביום אחד.

ט. לא ניתן לומר שהם נענשו רק על האיסורים האסורים להם, מפני שהתורה מדגישה שהם נענשו בגלל כל המעשים האלו.

י. תגובת הרב דוד לוי: אולי יש לדחוק, שארץ ישראל היא מציאות של קדושה, שמקיאה את עובדי העבירה. ואף אם אין זה איסור גמור, מכל מקום היות והתורה אסרה זאת, אם כן זהו מעשה מתועב אף שלא נאסר לב"נ, מכל מקום ארץ ישראל המיועדת לבני ישראל, אינה סובלת מעשים מתועבים ומשום כך הקיאה את יושבי הארץ הכנענים.

תגובת הרב אלאור כהן: כל עיסוק בכללים וכוחות רוחניים שקיימים מעבר ל'אסור' ו'מותר' ההלכתיים, מעידים מבחינתי על טבע רוחני, בין אם הצלחנו לאבחן מהו בדיוק אותו טבע רוחני ובין אם לא. הדיבור אודות 'קדושה' המקיאה את ה'תועבה' למרות שלא מדובר כאן על איסור - היא היא טבע רוחני: טבעה של ארץ ישראל להקיא מתוכה את התועבה!

תענית חלום

על תענית חלום אומרת הגמרא (תענית יב:):

ואמר רבה בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: יפה תענית לחלום כאש לנעורת.
ואמר רב חסדא: ובו ביום. ואמר רב יוסף: ואפילו בשבת. מאי תקנתיה? ליתבי תעניתא לתעניתא.

וחלקו הראשונים בדיון זה: לדעת רש"י ודעימיה "יכול להתענות" תענית חלום בשבת, אך לדעת הרמב"ם "צריך להתענות... ואפילו בשבת".

ומכאן, שלדעת רש"י יש להביא מכאן ראיה שלמרות שמותר לו להתענות, יש פגם רוחני בתעניתו וצריך תענית לתעניתו (כלומר, גם במעשה מותר יכול להיות פגם רוחני). ולדעת הרמב"ם יש ראיה שגם שלמרות שצריך להתענות, צריך תענית לתעניתו (כלומר, שגם בחיוב הלכתי יכול להיות פגם רוחני).



דבר שיש לו מתירין

אחד מסעיפי הלכות 'ביטול ברוב' הוא דין 'דבר שיש לו מתירין'. דין זה מלמד אותנו שאיסור שיהפוך להיתר בהמשך הזמן – אינו בטל ברוב. ומרחיב רש"י (ביצה ג:) בביאור הסברא: שיש לו מתירין – שיכול לאכול אחר יום טוב בהיתר גמור.

אפילו באלף לא בטיל – ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב "אחרי רבים להטות", אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול.

מדברי רש"י הללו עולה השקפה ברורה וחידוש עצום! כאשר איסור בטל ברוב, אין בו היתר גמור. כלומר, יש בו היתר הלכתי אך צד האיסור שבו לא נעלם לחלוטין, ואם האיסור שבו יהיה מותר בהמשך הזמן – לא נתיר לאוכלו באיסור!¹



חלק ג' – ההשקפה העולה מהמקורות הנ"ל

טבע רוחני בכל מעשה

על פי המקורות הנ"ל, נראה שלכל מעשה של האדם יש השפעה רוחנית כלשהי, לטוב או למוטב. אדם האוכל איסור, הרי הוא כאוכל רעל רוחני. כמוהו, כל חוטא מקלקל מציאות רוחנית ברמה כלשהי ויוצר מציאות שלילית. אך זוהי רק הסיבה המשנית לבחור בטוב – הסיבה העיקרית היא: כי ה' ציווה אותנו לבחור בטוב. הנפק"מ לכך תהיה כאשר יש התנגשות בין רצון

1א. משני המקורות האחרונים (תענית חלום ו'דבר שיש לו מתירין') רואים בדעת רש"י שהוא סובר שיש פגם רוחני גם בהיתר. והואיל ואונס הוא סוג של היתר, הרי מכאן ראיה שרש"י סובר שגם באונס יש פגם רוחני – והיפך דברי הרב דוד לוי בשם הרב שלמה בלום.

ה' לבין הטבע הרוחני של המעשה - עלינו לבחור ברצון ה', גם את המעשה יוליד קלקול. זהו הטעם לכך שאנו מחויבים להציל נפש מישראל, גם במחיר של קלקול רוחני".



חיים ומוות

הבנה זו מאירה על פשט הכתוב: "ראה נתתי לפניך את החיים ואת המוות את הטוב ואת הרע... ובחרת בחיים". ציווי של הקב"ה ("ובחרת בחיים") מגיע רק כשלב שני. לאחר שהוא אומר לנו שהמציאות המונחת לפנינו טומנת בתוכה טוב ורע חיים ומוות, רק אז הוא מצווה עלינו לבחור בחיים".



'מהני' ו'לא מהני'

תובנה זו מזכירה מחלוקת אמוראים (תמורה ד:):

אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אם עביד מהני. דאי סלקא דעתך לא מהני, אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מיד, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא.

מעבר להיבטים ההלכתיים של מחלוקת זו, זוהי מחלוקת בהשקפה: לדעת אביי המלכות מגיעות מפני הפגם הרוחני שהאדם פועל, ולדעת רבא המלכות הן מפני המעבר על רצון ה'".

יב). מסתבר שהטעם לכך הוא שבמעשה זה יש קלקול זעיר אך תיקון גדול, בבחינת "חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה" (שבת קנא:). אך טעם זה הוא רק כדי לשבר את האוון. בפועל אנו עושים זאת מפני שכך ציווה אותנו ה'.

יג). תגובת הרב דוד לוי: יש נידון לגבי פיקוח נפש אם הוי הותרה או דחוייה, ואם זהו הותרה לכאורה אין בזה פגם.

תגובת הרב אלאור כהן: ככלל, אכן מסתבר שגם החלוקה בין 'הותרה' ל'דחוייה' קשורה לנידון של טבע רוחני וכדבריו, אך אין בכך הכרח. יתכן שהחשש לפיקוח נפש הוא כ"כ משמעותי שאין לוקחים סיכון בצורה של 'דחוייה' ולכן מגדירים את זה כ'הותרה'. וכעין זה אמרו שמחללים שבת בפיקוח נפש דווקא "על ידי גדולי ישראל וחכמיהם" (רמב"ם שבת ב, ג). המשמעות של דין זה היא שאנו מוכנים להפסיד הפסד נקודתי על שלא להפסיד יותר במציאות הכללית.

יד). כאן אציין, שכל רשימת המקורות הנ"ל, עוסקת בחטאים ובפגם שלהם. ממילא רשימה זו מייצגת רק מחצית מהמציאות - את מציאות החטא והקלקול שלו. מהצד השני, ניתן למצוא מקורות רבים המלמדים על אותה השקפה בדיוק, העוסקים במצוות ופעולתן הרוחנית. לדוגמה: דברי הגמרא (ב"ק טז:) על תפילתו של ירמיה על אויביו ש"אפילו בשעה שעושין צדקה, הכשילים בבני אדם שאינם מהוגנים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר". ומכאן, שאדם העושה צדקה, אך בטעות ובעל כרחו הביא לאדם שאינו הגון - אינו מקבל שכר למרות כוונתו הטובה! ובדומה במדרש (ב"ר סא, ג): "אם בא עני אצלך בשחרית תן לו, בערבית תן לו, שאין אתה יודע איזה מהן הקדוש ברוך הוא כותב עליך הזה או זה". דוגמה חזקה נוספת היא דברי המדרש (ירושלמי חגיגה א, ז ועוד): "... שאילו אותי עזבו ותורתי שמר, השאור שבה היה מקרבן אצלי". כלומר, סגולת לימוד התורה והשפעתה הרוחנית, יכולה להחזיר את האדם למוטב, אפילו אם לימודו כלל אינו קשור לקב"ה ולקיום רצונו ("אותי עזבו")!

למרות שמעיסוק בצד זה של הסוגיה ניתן להפיק תובנות מעשיות נוספות, אך תן לחכם ויחכם עוד...

טו). לדעת אביי הנחת היסוד של התורה היא שיש 'טבע רוחני', במקרים בהם אין 'טבע רוחני' התורה צריכה לבאר זאת. לדעת רבא להיפך. בכל מקום שהתורה אינה אומרת שיש 'טבע רוחני' - הנחת היסוד היא שאין.

על אף שאין בידינו את הכלים להכריע במחלוקת בהשקפה, מצד כללי הפסיקה ההלכתיים – הלכה כרבא לעומת אביי (למעט שש מחלוקות). גם מכלל זה ניתן ללמוד לימוד חשוב (שהוזכר לעיל): כאשר ישנה התנגשות בין "מימרא דרחמנא" לבין הקלקול במציאות, קרי: כאשר הקב"ה מצווה לפעול קלקול במציאות – הלכה כרבא. אנו מחויבים לחלל שבת או לאכול מאכלות אסורים במקרה של פיקוח נפש – הואיל וזהו רצון ה'.

◆ "וה' יסלח לה"

שתי הבחינות הללו מופיעות בגמרא נוספת (נזיר כג. קידושין פא:):

ת"ר: "אישה הפרם וה' יסלח לה" – באשה שהפר לה בעלה והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה: ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר על אחת כמה וכמה!

כיוצא בדבר אתה אומר: "ולא ידע ואשם ונשא עונו" – ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר, כגון חתיכה ספק של שומן ספק של חלב, אמר קרא "ונשא עונו", מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר חזיר עאכ"ו!

הגמרא מדברת בשני חטאים הטעונים כפרה וסליחה: מי שהתכוון לחטוא – אך לא חטא, ומי שלא התכוון לחטוא – וחטא. אלו בדיוק אותם שני צדדים: הראשון התכוון לעבור על ציווי ה' ולפיכך הוא טעון סליחה, והשני אמנם לא התכוון לעבור על רצון ה', אך בעל כרחו פגם במציאות – ועל כך הוא צריך כפרה.

◆ עבירה לשמה

לאחר שראינו שיש שני חלקים לחטא: רצון ה', והפעולה הרוחנית של המעשה. ולאחר שראינו שרצון ה' גובר על הפעולה הרוחנית הזו, ניתן להבין את עומק דברי הגמרא: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה" (נזיר כג: הוריות י:). 'עבירה לשמה' היא מעשה שפעולתו הרוחנית שלילית ('עבירה'), אך הוא למען רצון ה' ('לשמה'). 'מצוה שלא לשמה' היא מעשה שפעולתו הרוחנית חיובית ('מצוה') אך בלי קשר לרצון ה' ('שלא לשמה'). ע"פ האמור לעיל, ודאי שעבירה לשמה גוברת וקודמת למצוה שלא לשמה".

טז). למסקנת הגמ' עבירה לשמה ומצוה שלא לשמה שקולים, אך זה רק מפני שנוסף שיקול נוסף, "שמיתוך שלא לשמה בא לשמה". כלומר, מלבד היתרון של 'מצוה שלא לשמה' בפעולתו הרוחנית הוא גם מוביל ל'לשמה' ולכן הם שקולים. ללא סברא זו הנוספת, עבירה לשמה היתה גדולה יותר גם למסקנה.

סיכום

לו יצויר שישנה תרופה ללב הפוגעת בתפקוד הכליות. אדם בריא הלוקח אותה, ודאי חוטא לעצמו במעשיו. אך אדם החולה בליבו, ודאי מוכרח לקחת אותה ע"מ להבריא. האם העובדה שהוא לוקח אותה כתרופה תגרום לכך שכליותיו לא ייפגעו? ודאי שלא.

כך עולה מהמקורות לעיל. לכל מעשה ולכל חפץ במציאות יש מציאות רוחנית. מציאות רוחנית זו אינה תלויה בהכרח בפן ההלכתי של אותו מעשה, אך ודאי יש קשר ביניהם. למרות שבאופן כללי התורה אסרה מעשים הפוגמים במציאות, כאשר אנו יורדים לפרטים, אין בהכרח חפיפה מוחלטת. לפיכך ניתן למצוא פעמים בהם האדם עשה מעשה של היתר או אפילו חיוב, אך פגם במציאות. כאותו אדם שלקח תרופה לליבו אך פגע בכליותיו.



הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס

ירושלים

בעניין לא ילבש לאיש בטבעת

א.

הרמ"א או"ח סי' תרנ"א ס"ז כתב: "ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, הואיל ואין כל היד מכוסה בהן". ונראה מדברי הרמ"א שהיו רגילין ללבוש טבעת, ולהכי צריך להסירו משום חציצה עי"ש. ולכאור' צ"ע מ"ט אין עוברין בלא ילבש בלבישת טבעת לאיש, הא הוי תכשיט אשה. ודחוק לומר דהרמ"א איירי באשה הנוטלת לולב שמברכת על מ"ע שהז"ג (וכמב' ברמ"א בכ"ד בס' תקפ"ט ובס' י"ז), וא"כ צריכה להסיר הטבעת קודם נטילת לולב*, דהרמ"א כתב בחדא להסיר התפילין, וזהו ודאי באיש דאשה אין מנחת תפילין*. וא"כ ה"ה להסיר הטבעת איירי באיש, ומ"ט אין בלבישת טבעת לאיש משום לא ילבש.

וראיתי מעשה רב ממרן רבינו הגר"ד פוברסקי זצ"ל, והו"ד בירחון האוצר אלול תש"פ עמ' שי"א, שהיה מנהגו בסידור חופה וקידושין ליקח הטבעת מהחתן קודם הקידושין, והגר"ד היה עונד הטבעת על הזרת שלו עד הקידושין, ומשום מעשה שהיה שהחתן לא מצא הטבעת והתעכבו זמן עד שנמצא, ולכן נהג הגר"ד ליקח את הטבעת מהחתן ולהניחה בזרת שלו עד הקידושין. ולכאור' צ"ע מ"ט אי"ז לא ילבש, שטבעת הוי תכשיט המיוחד לאשה. ועמש"כ בזה בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הג"ר ישראל טוייב (ח"י סי' קנ"ד).

והנה בשבת ס"ב ע"א תנן לא תצא האשה במחט הנקובה, ולא בטבעת שיש עליה חותם. ובגמ' שם פריך והא הוצאה כלאחר יד וכו', אלא אמר רבא פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם להוליכה לקופסא ומניחתה בידה עד שמגיע לקופסא, ופעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת שאין עליה חותם להוליכה אצל אומן לתקן, ומניחה בידו עד שמגיע אצל אומן יעו"ש. הרי להדיא מהך סוגיא דשרי לבעל ליקח את הטבעת מהאשה ולהניחה בידו עד שמגיע לאומן, ואי"ז לא ילבש אף שטבעת שאין עליה חותם הוי תכשיט לאשה. ועמש"כ בשו"ת בנין שלמה (ח"א או"ח ס"ג), ובס' שיח השדה למרן הגר"ח קניבסקי (ח"ג ס"ב שם), ובארוכה בס' בגדי איש (חלק הסימנים סי' ט"ו), ובס' תולדות זאב (שבת ס"ב).



(א). והגר"ח קניבסקי השיב בקו' עזרת אליעזר (סוכה מ"א), דגם אשה תסיר את הטבעת לפני נטילת לולב עי"ש. ובקובץ מה טובו אהליך יעקב (היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) חלק י"ז עמוד ע"ז, השיב הגר"א הלוי נבנצאל דאם לא הסירה את הטבעת א"צ ליטול שנית עי"ש.

(ב). ועיין מה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי (חלק ו' סימן י"א), אם בהנחת תפילין לאשה הוי לא ילבש עיין שם, ובבית מתתיהו ח"ה ס"ו יעו"ש.

ב.

בדעת הב"ח דהיכא שאין מתכוון להתדמות לאשה אין עובר

וע"כ י"ל עפ"מ ש"כ הב"ח (יו"ד סי' קפ"ב), דבאיסור לא ילבש זהו בלובש בגדי אשה כדי להתדמות לאשה, אבל אם לובש אותם בכדי להגן מפני החמה בימות החמה ומפני הגשמים אין איסור כדמוכח מנזיר ג"ט, יעו"ש. ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס"כ אות א' יעו"ש. וא"כ שפיר י"ל באיש העונד טבעת להולכה לאומן, או בחופה וקידושין לשומרה שלא יאבד, אין עובר בלא ילבש דאין מתכוין להתדמות לאשה, וכמו שלובש בגד אשה בימי החמה וגשמים דאין עובר בלא ילבש. וכ"כ לתרץ בשו"ת תורה לשמה (סי' רי"ד), להכי שרי לילך עם הטבעת לאומן בידו, ואי"ז לא ילבש שאין מתכוין לקישוט אלא מניח בידו שלא תיפול אין עובר בלא ילבש. וכן מבו' בבית אדם (סי' ע"ד) דשרי ללבוש תכשיט אם אינו מכוין להתנאות אלא לסיבה אחרת עי"ש. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ד סי' צ' ענף ג') דמהך סוגיא בשבת ס"ב מוכח דשרי לאיש ללבוש טבעת כשאין כוונת האיש להתקשט בו, אלא שיותר קל לו להוליך הטבעת לאומן עי"ש. וכ"כ בשו"ת ברית הלוי ליד"נ הג"ר איתמר מחפוד (ח"א סו"ס צ"ה), דהיכא שלובש את הטבעת באצבעו דרך עראי ואין כוונתו להתדמות ליכא איסור לא ילבש יעו"ש. וכ"כ יד"נ הגר"י סקוצ'ילס בס' אהל יעקב פסקי הוראה (ח"א סי' קצ"ג) ליישב כמה רבנים שבחופה וקידושין לקחו הטבעת מהאיש, והניחו בידם שלא יאבד ואי"ז לא ילבש, עפ"י דהב"ח הנ"ל דכשאין כוונתו להתדמות לאשה עי"ז לא ילבש, והביא שכן ס"ל גם להגר"מ הלברשטאטס זצ"ל יעו"ש¹.

אולם ראיתי בס' בן אורי שבת ס"ב ע"א, דכתב שהרי"ף לא ביאר הסוגיא שם בהוצאת טבעת לאומן, אלא בהוצאת מחט, די"ל דבטבעת בלא"ה אסור גם בחול משום לא ילבש, וממילא גם בשבת אסור יעו"ש. הרי שס"ל דאף בנתינת טבעת לאיש להולכה לאומן עובר בלא ילבש. ולכאן צ"ע למש"כ הב"ח, דהיכא שאין מתכוין להתדמות לאשה אין עובר, הכא מניח את הטבעת בידו שלא תאבד, ומ"ט ס"ל שעובר בלא ילבש. וע"כ י"ל דהא מבו' בב"ח שם דאין להתיר ללבוש שמלת אשה בפורים אף שמתכוין לשמחת פורים, ושאינו מבגדי אשה בימות הגשמים דא"א באופ"א, ובשמחת פורים אפשר בשאר שמחות יעו"ש. הרי דלא הותר ללבוש בגדי אשה אלא כשא"א בענין אחר כימות הגשמים ואין לו בגדי איש, אולם כשאפשר באופ"א לא התיר הב"ח, אף שאין כוונתו להתדמות לאשה. וא"כ זהו שס"ל לס' בן אורי הנ"ל, דבנתינת טבעת להולכה לאומן עובר בלא ילבש אף שאין כוונתו להתדמות לאשה, מ"מ היכא שאפשר באופ"א להניח את הטבעת בכיסו וכיו"ב, לא יניחה בידו משום לא ילבש. וא"כ ה"ז תליא אם יש לו אפשרות להניח את הטבעת במק"א ולא באצבעו, שפיר לא יניח באצבעו משום לא ילבש, ורק כשאין לו מק"א להניח יכול להניח בידו, ואין עובר בלא ילבש שאין מתכוין להתדמות

ג). וכ"כ בהך סוגיא ליישב ע"פ הב"ח בשו"ת ברית אברהם [דניאל] (ח"ב סי' כ"ח) ובס' קדושת ישראל להגר"ר איתמר מחפוד (פ"ו עמ' קל"ו) ובס' אהל יעקב (לא ילבש סי' ע"ד) ובס' רץ כצבי (חנוכה פורים סי' ל"ו אות י"א), וכ"כ בס' כבוד התורה עניני לא ילבש (סי' ר"ב). ובס' לבושה של תורה מבעל המחזה אליהו זצ"ל (ח"ב עמ' תר"ד) עי"ש. וע"ע בדברי ידידי הגר"מ סבג בקובץ מה טובו אהל'ך יעקב (חלק כ"ב עמוד קצ"ג).

לאשה. ועמש"כ בזה בשו"ת יוסף לקח (מועדים סי' נ"ה) ובשו"ת ישיב יצחק (ח"ט יו"ד סי' כ"ו) ובס' עבודת שלמה לא ילבש (סו"ס י"ב) ובשו"ת אבני דרך (חי"א סי' ק"ל) יעו"ש.

וראיתי בתשו' בצל החכמה (ח"ה סי' קכ"ו) שעמד בהך סוגיא בשבת ס"ב, מ"ט אין עובר בלא ילבש כשנותן הטבעת בידו להוליכה לאומן. וכתב עפי"ד תשו' מהר"ם מינץ (סי' ק"ט), שכתב דהחתן יניח את טבעת הקידושין ולא יניחנה באגודל מפני שהוא דרך האנשים להניח טבעת על האגודל, ודרך נשים להניחה על האצבע השניה. וא"כ י"ל דהבעל המוליך טבעת לאומן, מניח את הטבעת באגודל שלו כדרך שאנשים רגילים לענוד טבעת בזמן המשנה והתלמוד, ואין בזה לא ילבש מאחר שנשים לא עונדים כלל טבעת באגודל שלהן, נמצא שגם אותו תכשיט יחיד של נשים שהוא לובש, אינו לובשו כדרך שהנשים לובשות אותו ואינו לובש כדרך הנשים, עי"ש. ועפ"ז כתב בירחון האוצר הנ"ל לתרץ המעשה הנ"ל עם הגר"ד פוברסקי שקודם הקידושין לקח הטבעת והניחה על הזרת שלו, דאי"ז לא ילבש כיון שאין דרך אשה לענוד הטבעת בזרת יעו"ש.



ג.

היכא שהאנשים לובשים טבעת אי"ז לא ילבש

ובאופ"א י"ל בזה, עפמש"כ הר"ן שבת שם (בדפי הרי"ף דף כ"ו) דהא דאמרי' לא תצא אשה במחט הנקובה ולא בטבעת שיש עליה חותם, ובגמ' אמר עולא וחילופיהן באיש, ופרש"י שם דאטבעת קאי, דטבעת שיש עליה חותם אם יצא פטור, ואם אין עליה חותם ויצא חייב חטאת. וכתב הר"ן דה"מ לפי דורם שלא היו האנשים רגילין בטבעת שאין עליה חותם, וכיון שלא היו רגילין אפי' בחול היו עוברים משום לא ילבש גבר שמלת אשה, אבל עכשיו שנהגו בו הוא להם תכשיט ובין בחול ובין בשבת שרי יעו"ש. ומבו' דהיכא שנהגו האנשים ללבוש טבעת אין בזה איסור לא ילבש עי"ש. ואכן בס' כפות תמרים (סוכה ל"ז ע"א) כתב שכמה אנשים גדולים שיש בידם טבעת ונוטלים הלולב בברכה עי"ש. וא"כ מיושב מש"כ הרמ"א להסיר הטבעת מידם בנטילת הלולב משום שהיו רגילין ללבוש טבעת, וכ"כ בס' לבוש מלכות (פ"ב ס"ז עמ' ס"ו) יעו"ש, ומש"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' רל"ג) אם בזה"ז דאין רגילות לאיש ללבוש טבעת יהא אסור ללבוש דמיתחזי לאשה יעו"ש, ומש"כ בזה בס' קדושים תהיו (כלל ז' ס"ז ס"ק ל"ה) עי"ש.

ואולם בשו"ת אור לציון (ח"ב פכ"ג אות י"א) כתב דבזמנינו גם אנשים נהגו לענוד טבעת עי"ש, ובס' קדושים תהיו (חלק הסימנים סי' ס"ד) מש"כ וראיתי תמונת הג"ר יצחק בן ואליד זצ"ל בעל ויאמר יצחק שלבש טבעת, ומובא בס' שיח יצחק קידושין ה' ע"ב עי"ש. ובס' פאת זקנך (עמ' ק"ב) הביא מהגר"ח קניבסקי, שכיון שיש הרבה גברים שיש להם טבעת, וזו טבעת המיוחדת

ד). וע"ע מש"כ ע"ד בס' קדושים תהיו (סי' כ"ז ענף ב'). ומש"כ ידידי הגר"ח אוהב ציון בקובץ ארח משפט (ח"א עמ' תרצ"ז) ובקובץ בתורתו (חו"ק ח"א עמ' רכ"ו) ובשו"ת אורות משפט ליד ידי הג"ר יצחק אושינסקי (ח"ה סי' י"ב או"ג) מש"כ בטעם שטבעת לאיש ל"ה לא ילבש עי"ש, וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"ג אהע"ז סי' י"ח) עי"ש, ובשו"ת אם לבניה (יו"ד סו"ס כ"ה) לענין טבעת בזה.

לגברים, אי"ז לא ילבש עי"ש". וכן השיב הגר"א הלוי נבנצאל בשו"ת מציון תצא תורה (תשו' תס"ט), אם טבעת הוי לא ילבש לאיש, שבמקום שדרך הבנים ללבוש טבעת מותר עי"ש, ובס' עבודת שלמה לא ילבש (סי' כ"ו אות ב') עי"ש, ובשו"ת הוראת שעה [אבוחצירא] (ח"א אהע"ז סי' ט"ו).

ועיקר ד"ז השיב מרן הגר"ח קניבסקי בס' תשו' הגר"ח (ח"ב עמ' תרפ"ט), אם טבעת הוי לא ילבש לאיש, והשיב שאם האנשים נוהגין בו אין בו לא ילבש, עי"ש. ועפ"ז צ"ע במה שהשיב הגר"ח קניבסקי בס' אשיחה (ח"ב עמ' שי"ג), על לבישת שעון לאיש דיש בו משום לא ילבש, שכל לבוש שעון הוא מנהג נשים עי"ש. וכן השיב הגר"ח בס' לבנימין אמר (עמ' ס"ה) בשם החזו"א על לבישת שעון, שבזמנינו זה שמלת אשה. וכן הביא בס' אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס (לא ילבש עמ' ס"ו) בשם הגר"ח"ק בשם החזו"א על שעון לאיש שיש בו משום לא ילבש עי"ש. וכ"כ בס' פותח את ירך (עמ' תר"ט) בשם הגר"ח"ק בשם החזו"א עי"ש. ומש"כ בזה בקונ' בצילם חמדתי (עמ' פ"ה) בשם הגר"ד לנדו עי"ש, ובס' מנחת תודה (עמ' ר"ע), ובס' אורחות רבינו הנדמ"ח (ח"ד עמ' פ"ב) עי"ש. אולם בס' פותח את ירך (עמ' תרי"א) כתב, שנוכח בבית הגר"ח"ק, ואמר לאדם להוריד הטבעת משום לא ילבש.

ולכאור' צ"ע, כיון שבזה"ז כל האנשים רגילים בלבישת שעון, ממילא אי"ז לא ילבש ואי"ז מלבוש המיוחד לנשים, ואף טבעת ס"ל להגר"ח"ק שאם האנשים נוהגין בו אין בו משום לא ילבש, וא"כ כ"ש בלבישת שעון בזה"ז שהוי מלבוש גם לנשים וגם להאנשים, וצ"ע. ועמש"כ בס' קדושים תהיו (עניני לא ילבש סי' נ"ח). ועי' בס' אורחות רבינו (ח"ד הנדמ"ח עמ' פ"ב) שהגר"ח"ק שאל להחזו"א על לבישת טבעת לאיש, והחמיר משום לא ילבש עי"ש. וע"ע בס' דעת נוטה (ח"א תשו' קע"ח) שהשיב הגר"ח"ק על כיפה עם סיכה אם הוי לא ילבש, והשיב ע"ז יתכן עי"ש. ובס' אשיח בפיקודיך (עמ' ש') השיב על אשה לנהוג ברכב שיש שאלה של לא ילבש, ובאמריקה שנוהגות כן אי"ז לא ילבש יעו"ש.

וכתב לי הגר"ר עזרא בצרי בעל שו"ת שערי עזרא ושא"ס, במגילת אסתר מפורש בפ"ח א' ב' ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי, הרי שמרדכי ענד טבעת. ואני זוכר בצעירותי שלמדתי בישיבת פורת יוסף, רוב החכמים המובגרים ממני כשהתחתנו ענדו טבעת על האצבע, שכן היה המנהג אצל החכמים הספרדים, כשמתחתנים הכלה קונה להם טבעת במתנה, והם עונדים אותה, וזה היה מנהג פשוט, עכ"ל. ועמש"כ בזה עוד ידידי הגרש"מ סיאני בקובץ ההיכל (ח"א עמ' ר"ו).

והלום ראיתי בשו"ת אם לבינה להגר"ר אלתר מאזוז (י"ד סי' כ"ה) שכתב להסתפק, במה שאנשים לובשים שעון מיוחד לנשים אם יש בו משום לא ילבש גבר שמלת אשה, והביא להב"ח הנ"ל שאם עושה מפני החמה או הגשמים ולא להתדמות לאשה אין עובר בלא ילבש, וא"כ

(ה). ובס' ועלהו לא יבול (ח"ב עמ' ע"ב) בשם הגרש"ז זצ"ל עי"ש, ומש"כ בקונ' ידי כהן לא ילבש (פ"ז ס"ב), ובס' צניף מלוכה (עמ' רל"ד). וע"ע מש"כ בס' ברכת ציון (יבמות סי' מ"ז ענף ד'), ומה שהשיב הגר"ח"ק בקובץ אליבא דהלכתא (נ"ג עמ' קי"ז), ומש"כ בשו"ת עשר לך רב (ח"ה עמ' שפ"ו) ובשו"ת הלכתא מאורייתא ליד"נ הגר"ר בנימין כהן (ח"ג סי' מ"ט אות ב'), ובספר גם אני אודך תשובות הגרש"מ סיאני, בעניני לא ילבש (חלק א' סוף סימן ט'), ובס' בגדי איש (פ"א ס"ח) ובס' דרך חקיק (פ"ז ס"ט).

בלבישת שעון יש להתיר להתדמות לאשה, רק לדעת בו השעה, אבל אם מתכוונים להתדמות לאשה יש לחוש לאסור. וכתב דאף להחולקים על הב"ח, י"ל דכל דבר שאינו מלבוש יש לחלק בין שהוא מתכוין לקישוט לבין שאינו מתכוון אלא להינצל מהצער. וא"כ ה"נ בשעון נראה דל"ה מלבוש וכמש"כ הכה"ח (או"ח סי' ש"א אות ס"ז), לאסור לצאת בשעון בלי עירוב דל"ה דרך מלבוש יעו"ש. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"ד סי' צ' ענף ד') עפי"ד הב"ח הנ"ל להתיר לאיש ללבוש שעון אשה לידע מה השעה, ושכן הסכים בעל השבט הלוי עי"ש'. אולם בס' בגדי איש (סי' י"א) כתב דלהב"ח הנ"ל זהו רק היכא שאין לו דבר אחר, ואם יש לו שעון אחר לא ילבש שעון אשה וכנ"ל'.



ו). ועמש"כ לדון ע"ז בשו"ת קנין תורה (ח"א סי' ס"ח), ומש"כ בשו"ת מציון תצא תורה (תשו' ת"ע) ובס' לבוש מלכות (פ"ב סעי' י"ב) ובס' אהל יעקב (עניני לא ילבש סי' ע"ו).

ז). וע"ע מש"כ הגרש"מ סיאני בקובץ ההיכל (ח"א עמ' ר'), ובשו"ת ימין משה לידידי הג"ר משה יוחאי רו (ח"א סי' ל"ב), ובשו"ת משנת שלום (ח"ג עמ' קכ"ב), ומש"כ בשו"ת אשר השיב (ח"ב י"ד סי' ט"ו) בענין מסכה בצבע של אשה לאיש אם הוא לא ילבש.

הרב שמואל משולמי

כולל פוניבז'

בגדר איסור נטילת שכר בת"ת ובמצוות

א.

במשנה (בכורות כט, א): הנוטל שכר לדון דיניו בטילין וכו' ובגמ' מנה"מ אמר ר"י אמר רב אמר קרא ראה לימדתי אתכם וגו' כאשר ציוני ה"א, מה אני בחינם אף אתם בחינם.

וברמב"ם (פ"א מת"ת ה"ז) ז"ל אבל תושבע"פ אסור ללמדה בשכר שנא' ראה וכו' "מה אני בחינם למדתי אף אתם בחינם למדתם ממני וכן כשתלמדו לדורות בחינם כמו שלמדתם ממני" עכ"ל. וכן פירש הרא"ש (סימן ה') ז"ל כאשר ציוני ה' ולימדני בחינם אף אתם למדתם ממני בחינם ולא קיבלתי ממכם שכר עכ"ל. ומבואר בדבריהם דהילפותא היא בדומיא דמשה שלמד מפי הגבורה בחינם, וה"נ ישראל למדו מאת משה בחינם. ולא דאיכא כאן ילפותא מהדין הנאמר למשה עצמו דנאסר ליטול שכר מישראל כשנצטווה ללמד את בני תורה, רק כן היה בהיא שעתא, דמשה לימדם בחינם כמו שהוא למדה מפי הגבורה בחינם.

[וכן הוא בפרישה (חומ"ס ט' סק"ט) דמדברי הרא"ש כאן מוכח דאין ציווי על המלמד שלא יטול שכר על הלימוד יותר מהלומד עצמו, והשיג על הלבוש שכתב איפכא, ע"ש].

וצ"ע, דהרא"ש גופיה בנדרים לז, א פירש דמה אני בחינם היינו שנצטווה משה ללמד ישראל בחינם, וה"ק להו משה לישראל דכי היכי דאני נצטווי ללמד ישראל בחינם כך אתם תהיו מלמדין אותה חינם לכל ישראל ולא תיטלו שכר [וכ"פ שם בר"ן ובש"ר, ובחינם השיג הפרישה ע"ד הלבוש הנ"ל]. וסתרי דברי הרא"ש אהדדי, וצ"ע.



ב.

והנה יל"ע בגדר הך איסורא, אם הוא מדיני ת"ת, ולימודה לאחרים, או דלמא דאף שאר מצוות בהך איסורא קיימי. ומדינא דמתנאי דאסר אף בשכר דלהעיד ולהזות אין הכרח כ"כ, דרש"י קידושין נח, ב פירשה דהיינו שכר לימוד הזאה, והיינו שמלמדו דיני הזאה ועדות. וכן גבי דין י"ל דחשוב הוא כת"ג"כ, דקרא קאמר ללמד אתכם משפטים ובהדיא נאסר אף הדין (ועי' שבת י"א דהעוסק בדין כעוסק בתורה דמי ואולי לענין זה ג"כ).

איברא, דהדברים מפורשים בכל הפוסקים דכללא כייל לן תנא דכל המצוות עושין אותן בחינם ולא בשכר, וזהו גופא ילפינן מהקרא ד'מה אני בחינם' דכיון דנצטווה ללמד כך לי ת"ת או שאר מצוות, ויסוד אחד להם דמחויב לקיים חיובו בחינם ולא בשכר.

ומצינו כן גבי ביקור חולים (נדרים ל"ט), דבכל מקום אסור ליטול שכר על העמידה, ורק בשיבה, שאינה מחויבת מהמצווה, תליא במנהגא.

וכן מצינו (ב"מ לא) בהשבת אבידה ובפריקה וטעינה דבעי' בחינם (או עכ"פ בעי' קרא להתיר ליטול שכר על הטעינה).

וכן כתבו הרמב"ן (בתוה"א שער המיחוש) והטור (יו"ד סי' של"ו), דאסור ליטול שכר על הרפואה, ויליף לה מקרא דמה אני בחינם.

וכן כתב התשב"ץ (ח"ג סי' יג) על מצוות קבורה דאסורה בשכר, ומשום מה אני בחינם.

והרשב"א (ח"ג סי' יא) כתב, והו"ד בב"י וברמ"א (חו"מ סי' ל"ד סי"ח), דהא דאסור ליטול שכר בעדות היינו דווקא בעדות ראייה ושמיעה, דרחמנא חייביה בהגדה ורמיא מצווה אנפשיה, אבל עדות שבשטר מותר ליטול שכר על חתימת השטר דהאי לאו חובה היא ושרי ליה ליטול שכר, ע"ש. הרי בהדיא דפשיטא להו דדינא דמתני' משום חובת מצווה דרמיא עליה הוא דאסור ליטול שכר.

אלא דזו היא שקשה, במה שפסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ו סי"ה) דשרי ליטול שכר על ת"ת של דברי סופרים, כיון דלא ניתן בסיני. ויסודו ממה שאמרינן בנדרים לז, א דשרי ליטול שכר פיסוק טעמים כיון דלא ניתן בסיני, וה"נ שכר דכל דברי סופרים כן דחד טעמא להו. וכמבואר כ"ז בהגמ"י (פ"א מת"ת אות ה) שמאנו יצאו הדברים. וע"ש עוד שהביא כן מירושלמי פ"ה דברכות דשרי ליטול שכר על המקרא ועל תרגום, כיון דלא איכללו בקרא ד'אותי ציוה' כשאר חוקים ומשפטים האמורים שם.

ומפורש בזה דאע"פ דהוא חיוב גמור ורמיא מצוה אנפשיה ללמוד וללמד מילי דרבנן ופיסוק טעמים, מ"מ שרי ליטול שכר. וע"כ דהוא דין מסוים בת"ת דאיכלל בהך קרא ולא בשאר מצוות, ודלא ככל הנך ראיות ודעת כל הפוסקים דפשיטא להו מדינא דמתני' דעל כל המצוות אסור ליטול שכר, ואינו דין מסוים בת"ת שניתן בסיני דייקא, וצע"ג.

ג.

ואשר נראה בעוזה^א, דמקרא ד'אותי צווה' שמעינן תרת, ותרוייהו איכללו בהך קרא ואיתא להא ולהא. האחד היא גופא, דנתינת תורה לישראל הוי בחינם. ובזה לחודא סגי לאשמועינן דת"ת בחינם דווקא, דכך היא המידה בכל לימוד תורה^ב, דבעינן ללמוד וללמד כדרך שלמדנו מפי הגבורה בשעה ראשונה, וכן עושים לדורות. והוא דין דממילא בכל צורת הקיום דת"ת,

א. וכבר חזינו כן בחיוב עמידה בת"ת מקרא ד'אתה פה עמוד עמדי' (מגילה כא), וכן בהאיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם ע"פ ודברים שבע"פ אסור בכתב (גיטין ס), וכן באיסור בעל קרי בת"ת דבעי' בד"ת ברתת וזיע כשעה ראשונה (ברכות כא). וכן כתב בטושו"ע (או"ח קמ"א) והוא מהירושלמי, דבעי' קורא וסגן בקריאה"ת כמו במת"ת גופא שהיו שם קורא וסגן. וכל דינים אלו לא נאמרו כלל לדורות, ובע"כ דגדר חיוב ת"ת הוא ללמוד וללמדה כדרך שניתנה בסיני. וה"נ י"ל בדין מה אני בחינם, דכיון שניתנה תורה בחינם ממילא אף לדורות הוא כן, שאין ליטול שכר בת"ת.

שאסור לשנות צורת הת"ת ממה שניתנה בסיני, והוא דין איסור. וכ"ה בלשון הרמב"ם פ"א מת"ת הנ"ל ש'אסור' ליטול שכר על ת"ת.

ומגופא דסוגיא מוכח כן, דבגמ' הקשו מנין שאם לא מצא בחינם ילמדנה בשכר ת"ל אמת קנה. והוא פלא, דעד חומש נכסיו צריך להוציא על המצוות, ומאי ס"ד דלא ילמדנה בשכר, אתמהא. וכן מה שאמרו שם ומנין שאם למד בשכר לא ילמד לאחריו בשכר ת"ל ואל תמכור. וג"ז תמוה בגדרי חיובי מצווה, דאטו שייכות יש במצוה דהאיך המלמדו למצוה ידידה. ואם האחד חוטא מה לחבירו עמו, ומה צריך לזה קרא, וצע"ג.

ועכצ"ל, דהוא דין בהת"ת דדינו ללמוד וללמד כפי שנמסר בסיני, וכל שנשתנה מסיני כבר י"ל דאינו מחויב ללמדה באופן הזה, ואדרבה איסורא קעביד (וכעין שמצינו ברכ שאינו הגון שאסור ללמוד הימנו), ולא ילך ללמוד בשכר, ושפיר איצטריך לזה קרא.

וכן איצטריך קרא ד'אל תמכור' גם לומר דאע"פ דלמד בשכר ילמדנה בחינם, דס"ד דתורה שנלמדה בשכר לא דמיא לתורה שניתנה בסיני בלא"ה, וא"כ כבר שרי ליטול עליה שכר. דכיון דכל יסוד האיסור הוא שיהא דומיא דמתן תורה שהיה בחינם, וכיון שבלא"ה הוא גופיה למדה מרבו בשכר, א"כ נפל היסוד והיאך יתקיים הבנין ולישתרי הך איסורא. ושפיר בעי' קרא לאוסרו.



ד.

ועוד דין איכלל בהקרא דאותי צווה, דמשמע מינה דציווי יש כאן, ואינו "איסור" רק דין "חיוב" הוא שמחויב הוא לעשות את המצווה אף בחינם.

וממשמעו דקרא ילפינן לה, וכמ"ש הר"ן והרא"ש בנדרים הנ"ל, דקרא דאותי צווה משתמע דנצטווה משה שיעשנה בחינם ומחויב שלא ליטול שכר. ויסוד דינא הוא דין חיוב שמחויב לעשותה אף בחינם, ורק דשוב ממילא גם אסור הוא בנטילת שכר דאין כאן זכות להשתלם שכרו אחר שמחויב לעשותו אף בחינם. ודין זה בכל המצוות קאי, דכל שמחויב בהמצווה שוב ממילא אסור ג"כ ליטול שכר וכנ"ל. ובזה שוות מצוות ת"ת ושאר המצוות, דהחיוב שחייב במצווה הוא הגורם שאסור ליטול שכר, דכל שחייב במצווה מחויב בחינם נמי, וכמו שנתבאר.

והנה כתב הרמב"ן (בתוה"א שם), והו"ד בטושו"ע סי' של"ו הנ"ל, דכל דין מה אני בחינם הוא דווקא בלא קצץ, אבל אם עמד בדעתו ליטול שכר וקצץ עם החולה דמים חייב הלה ליתן שכרו "ואע"פ שכל מ"ע דרמיא אכולי עלמא אם נודמנה לאחד ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין ממון מידו ולא מפקיעין מידו חיוב שלה שאי"ז כדין ריבית שיוצאה בדיינים דרחמנא אמר וחי אחיך עמך אהדר ליה כי היכי דניחי בהדך" עכ"ל.

ומפורש בדבריו, דדין מה אני בחינם גדרו הוא חיוב גרידא דמחויב הוא לעשותו בחינם, דרמיא אנפשיה ועל כל ישראל לעשותו בחינם, אבל אם קצץ עליו שכר, אע"פ דשלא כדין

הוא, מ"מ נטילת השכר בדין הוא נוטל. וזה ממש כמשנ"ת, דאין בשאר מצוות "איסור" בשכר ורק דין "חיוב" הוא דרמיא אנפשיה לעשותו אף בחינם. ולפ"ז אם נותן לו מדעתו אין כאן איסור כלל, לא בקציצה ולא בנטילה ושפיר עביד.

וכן ביאר בתשב"ץ הנ"ל דיליף מדברי הרמב"ן הנ"ל דמותר ליטול שכר ע"י קציצה, דכיון דאין כאן גזל ונותן לו מה שהתנה וא"צ להחזיר, בדין קשקיל. והביא כן גם מדברי הרשב"א ביבמות ק"ג לענין קציצה על חליצה, וכן הביאו הרב המגיד בפ"ב מגזילה ע"ש.



ה.

ונראה דלהנ"ל, כ"ז דווקא גבי שאר מצוות, דדין חיוב בחינם הוא, בזה שייך לומר דמהני קציצה כדי להתירו, אבל בת"ת, דדין איסור הוא, מה שייך להתירו, דסו"ס שלא כפי שניתנה הוא מלמדו והדרה לאיסורא.

ועוד נפ"מ בזה, במצווה של רשות שאינו חייב במצווה. דלענין איסור נטילת שכר במצוות כל שאינו חייב במצווה תו לא נאסר, וכמבואר בהך דעדות שטר דשרי ליטול שכר מה"ט וכן"ל מהרשב"א. אכן בת"ת אף באופן דאין מחויב ללמד לאחרים (וכגו' שמלמד תינוקות, שנוטל שכר שימור, דשרי), לא יוכל ליטול שכר, דאכתי לא הוי דומיא דסיני ואסור ליטול. דכל יסוד התירא דהרשב"א לא שייך אלא במצוות, דיסוד הדין הוא דחייב אף בחינם ולכך כשאנו מחויב יכול ליטול שכר. אבל בת"ת, דיסוד דינו שאסור הלימוד בשכר, מה אכפ"ל דאין מחויב, הא עצם הלימוד אסור בשכר, ומה יושיענו שאין מחויב בו.

ויש להוכיח כן משכר פיסוק טעמים, דשרי מטעמא דלאו מסיני ניתנו, וכדאיתא בהדיא בנדרים ל"ז שם, ואי בחיובא תליא מילתא, אטו חייב ללמד פיסוק טעמים, וקרא כתיב דחייב ללמד מצוות חוקים ומשפטים ותו לא. ובע"כ דכל מאי שניתן בסיני בכלל דין מה אני בחינם קאי, ואסור בנטילת שכר. ומוכח מדברי הרשב"א כמו שנתבאר, דתרי מיילי נינהו - בתורה לחוד ובשאר מצוות לחודא.

והנה באו"ח סי' תקפ"א ס"ה דש"ץ ובעל תוקע שנוטלים שכר אין רואים סימן ברכה באותו השכר, אבל איסורא מדינא ליכא, עי' מ"א שם. והקשה בהגהות בית מאיר שם הלא אסור ליטול שכר על המצוות, וכדינא דמתני', וע"ש שהפליג בחידושו ליישב את הקו', את כל מש"כ הרמב"ו וש"ר הנ"ל, לק"מ דכיון שאינו מחויב בזה לעמוד כש"ץ ובעל תוקע, ע"ז ל"ש כלל האיסור, ופשוט.

עוד נפ"מ, בדין שכר בטלה שהותר אף בת"ת, דכ"ז דווקא אם נוטל שכר על בטלתו שלא יהא נפסד מן הת"ת מה שנתבטל מלאכתו, אבל שיהא קוצץ על הת"ת שכר משום בטלתו, זה לא הותר דהא לאו דומיא דסיני הוא. אבל בשאר מצוות, דשרי ליטול שכר ורק דין חיוב הוא, כל שמתבטל ממלאכתו ופטור מן המצווה (מדין שלך קודם לכל אדם, וכמש"כ הרא"ש וש"ר ב"מ ל"ב), שוב שרי ליה לקצוץ על המצווה גופא.

וכ"כ הרמב"ם וכל הפוסקים (בחו"מ סי' ז) על שכר הדיינים, דאף שכר בטלתו דשרי ליטול, הוא רק בשניכר שעוזב את מלאכתו ונפסד. וע"ז שרי ליטול הפסד זה שנתבטל. ובשאר דין שכר בטלה לא מצינו דין זה, ורק בדין (שהוא דומיא דת"ת, ואף הוא איכלל בה'איסור' דקרא דאותי ציווה וכו' כנ"ל) ולא בשאר מצוות דבמתבטל ממלאכתו שרי ליטול שכר כהרגלו, וע"כ החילוק כנ"ל, דבת"ת ודין איסור הוא ליקח וגרע משאר מצוות, וכנ"ל.



ו.

ומעתה מיושבים היטב דברי הרמ"א והגמ"י הנ"ל, דלענין ה'איסור' שבנטילת שכר ע"ז קאי הרמ"א, דכל דברי סופרים שלא ניתנו בסיני ל"ה בכלל האיסור, דכל עיקר הדין שבאיסור זה לא שייך בזה. וכדינא דנקט השו"ע שם גבי פיסוק טעמים, כך הוא ג"כ במילי דרבנן. ולעולם לענין חיובו לקיים מצוות ת"ת בחינם כשאר המצוות, בזה שווים דרבנן ופיסוק טעמים לכל המצוות ולא בהא איירי' התם. [וגם איכא נפ"מ כנ"ל, דיוכל ליטול שכר מדעתו של הלומד, דאינו מונע ממנו את המצווה בלא השכר ורק נוטל את השכר מדעתו, וכן נפ"מ כל היכא שאין מחויב ללמדו שיוכל ליטול שכר]. ועכ"פ איסורא ליכא, וא"ש בעזה"י.

ובזה מיושבים היטב דברי הרא"ש והרמב"ם, שבתחילת דבריו, דשני עניינים נכללו בהאי קרא, דהרא"ש בנדרים דקאי גם על שאר המצוות. ולכך קאמר הרא"ש דקרא דמה אני בחינם קאי על משה שנצטווה ללמדה בחינם, דזהו עיקר הדין דמחויב ללמד בחינם נמי. ולכך בעי' אף בשאר המצוות שלא יטול שכר עליהן, ונצטוו ישראל על כך בכל המצוות שיעשו אותן בחינם כמו שנצטווה משה.

אבל הכא בסוגיין דהרא"ש קאי על עיקר הדין דסוגיין קאי על ת"ת (וכדמוכח הסוגיא דס"ד דלא ילמד מאחרים אף בשכר, וכנ"ל באות ג), וכן הרמב"ם הלא קאי בהאיסור דת"ת גופיה. לכך פירשו דהוא דין שיהא דומיא דמשה שלמד מפי הגבורה בחינם, דזה יסוד הדין שצריך ללמדה כמו שניתנו בסיני וכמשנ"ת. ואין כאן סתירה והכל אתי שפיר היטב בעזה"י.



הרב יואל שילה

הפרשת חלה לאחר האכילה

מצאנו קולא בתרומת חו"ל שמותר לאכול מהפירות לפני ההפרשה, בהסתמך על כך שלאחר מכן יפריש (בכורות כ"ו, וכו"פ השו"ע יו"ד של"א ע') "אמר שמואל תרומת חוצה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש", וכן הוא לגבי חלת חו"ל (ביצה ט'); לדעת רש"י (בבכורות ובביצה) די שישאיר את שיעור התרומה שנצרכת להפרשה "וישייר כדי תרומה ויפרישנה באחרונה", ואילו הרא"ש (ביצה א' י"ג) חלק עליו והצריך שישאיר מעט יותר - כדי שתישאר שארית לאחר ההפרשה "ולא נהירא דא"כ הוה ליה למימר 'ומשייר כדי חלה', אלא משמע צריך לשייר יותר מכדי חלה כדי להפריש עליו חלה - משום דבעינן ראשית (במדבר ט"ו כ') - ששיריה ניכרים, כדתנן (חלה א' ט'), וכו"פ הרמ"א (יו"ד שכ"ג).

כל זאת בתרומת וחלת חו"ל, שעיקרן מדרבנן, אבל בתרומת א"י אין אפשרות לאכול על סמך שיפריש ממה שנשאר, ובפשטות ההפרשה לאחר שכבר אכל - לא יכולה לתקן את הטבל שכבר אכל.

חידוש מצאנו בברכי יוסף (יו"ד שכ"ג ד', הובא גם בבן איש חי שנה שניה שמיני חלה ה') שגם אם אכל את רוב הפת, יפריש כעת ממה שנותר כדי לתקן את מה שאכל, כי בדיעבד מפריש שלא מן המוקף. אמנם, בפשטות נראה שהעיקר לדינא כדעת הפר"ח (או"ח תנ"ו א') שבחלת א"י לא ניתן להפריש לאחר האכילה, שהרי המאכל כבר לא בעולם, או שעכ"פ לא ראוי לאכילה - ואיך ניתן יהיה לתקנו? [ואף שמצאנו דיון (ב"ב כ"ב, מנחות ס"ט). האם פיל שבלע כפיפה מצרית והוציאה מבית הרעי - נחשב עיכול או לא, אך מפורש בהמשך הגמ' "מעשה ובלעו זאבים שני תינוקות בעבר הירדן ובא מעשה לפני חכמים וטהרו את הבשר - שאני בשר דרכיך", ולפ"ז אכילת מאפה בודאי נחשבת עיכול], ויש לבאר את שורש הדיון.

שנינו (גיטין ג' ח') שניתן להסתמך על הפרשה מעט מעט מפירות שהניח לצורך זה - כדי לתקן פירות אחרים, ומסתמך על החזקה שהפירות עדיין קיימים "המניח פירות להיות מפריש עליהן תרומה ומעשרות, מעות להיות מפריש עליהן מעשר שני - מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין"; אבל אם התברר שהפירות אבדו צריך לחשוש שהפירות שהפריש עליהם לא תוקנו, שמא הפירות שעשאו תרומה כבר נאבדו באותו זמן "אם אבדו הרי זה חושש" [ונחלקו ראב"ש ורבי יהודה עד כמה יש לו לחשוש (מעל"ע או יותר), ופסק הרמב"ם (מעשר ז' ד') "מצאן שאבדו ה"ז חושש לכל שהפריש"].

לדעת רש"י (גיטין ל"א). צריך לתקן כעת רק את הפירות שהפריש עליהם ועדיין לא נאכלו "ואם לא אכלן צריך להפריש מהם, דשמא כשאמר 'הרי תרומתן בפירות שהקצית' - כבר היו אבודין", אך הרמב"ם (תרומות ה' כ"ו, פיה"מ גיטין ג' ח') סתם בזה "מצאן שאבדו הרי זה חושש לכל מה שתקן - שמא לא הפריש עליהן אלא אחר שאבדו, לפיכך מפריש תרומה שנייה"; כתב התו"ט (גיטין ג' ח') בתחילת דבריו שמשמע שנחלקו באם מפריש כעת גם על מה שכבר אכל,

ואח"כ דחה שמ"ש רש"י שמתקן רק את מה שעדיין לא נאכל - הוא לשיטת ראב"ש שחוששים רק מעל"ע למפרע, ואילו הרמב"ם שמצריך להפריש גם על מה שנאכל - הוא כשיטתו, שפסק כרבי יהודה שחוששים גם לזמן רב לאחר, ולכן אין לחלק בין נאכל ולא נאכל; **נמצא שלדעת הרמב"ם יש להפריש בדיעבד גם על מה שכבר נאכל**. דחה דבריו התוספות ישנים (גיטין ג' ח') שלא נחלקו בזה רש"י והרמב"ם [הוכיח זאת מדברי הרמב"ם (טומאת אוכלין ח' י"ח) שאם נשבר לגין טבו"י שעשאו תרומת מעשר על חבית מעשר, לכשתחשך - החבית בטבלה], ואין אפשרות להפריש כשאין שיריים "דהיאך יוכל להפריש על מה שכבר נאכל?", ושיבח החת"ם סופר (גיטין ל"א.) את דבריו: "הוכיח כן בראיות ברורות".

כתב הטור (או"ח תנ"ז) "אפילו אם שכח ואכל קצת - **יפריש על המותר**, דחלת חוצה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש" - ויש להבין את דבריו, שהרי סיום דבריו מיירי בחלת חו"ל - והרי שם מפריש לכתחילה על מה שכבר נאכל, ולא רק על מה שנותר. ביאר הב"ח (תנ"ז ד') שכוונת הרא"ש שלכתחילה לא יאכל על סמך שיפריש לאחר מכן - כי צריכים להפריש מן המוקף [כלומר, שהתרומה והפירות יהיו סמוכים], ובדיעבד שכבר אכל יפריש אף שאינם מן המוקף, ואת הלשון 'יפריש על המותר' פירש שאין הכוונה שיפטור בהפרשתו רק את מה שנותר, אלא שכשמשיר - ישייר יותר מכדי שיעור חלה - כדי שיוכל להפריש חלה מתוך השארית (כשיטת הרא"ש לעיל שבהפרשה צריכים שיריים ניכרים) ולא את כל השארית (כשיטת רש"י). בדומה לזה כתב הברכי יוסף (יו"ד שכ"ג ד', הובא בבן איש חי שנה שניה שמיני חלה ה') "אם בארץ ישראל קרה מקרה דשכחו להפריש חלה, וכבר אכלו רוב הפת בבלי דעת, אף שהוא בארץ יפריש מהמותר על הכל, גם על מה שאכל, לתקן מה שאפשר, דדיעבד מפריש שלא מן המוקף, כמ"ש לקמן סימן של"א דין כ"ה גבי תרומה".

אמנם, לדעת הפר"ח (או"ח תנ"ז א') הב"ח נדחק הרבה, וביאר שכוונת הטור לומר שבחלת ארץ ישראל אם שכח ואכל ללא הפרשה יפריש [רק] על מה שנותר "וניחא נמי שאינו מפריש אלא על המותר - דהרי מה שאכל כבר עבד איסורא, ואין לו תקנה להפריש עליו", וכשהזכיר את חלת חו"ל הוא רק לדוגמא שמפריש לאחר האכילה "ומייתי דוגמא מחלת חוץ לארץ".

וגם בשער המלך (תרומות ה' כ"ד) חלק על התו"ט שהבין שלדעת הרמב"ם מפריש גם על מה שאכל, שהרי מאחר שבידו לתקן גם לאחר האכילה - הוה התראת ספק, וכיצד יתכן שלוקה על אכילת טבל "דאם כן היכי משכחת לה מלקות באוכל טבל למאן דס"ל התראת ספק לא שמה התראה - דהא אוכל טבל התראת ספק היא דשמא יתקן אח"כ על מה שאכל?"; יישב בעל ההערות על הברכי יוסף שאין כוונתו אלא לתיקון קצת, כלשון הברכי יוסף "לתקן מה שאפשר" [והמנחת יצחק (ו' מ"ו) יישב עפ"י הסבר תוס' (גיטין ל"ג. ד"ה ואפקעינהו) מדוע נזיר לוקה אף שיכול להישאל על נזירותו - ויישב שהולכין אחר רוב נזירים שלא נשאלים, וגם מעמידים אותו על חזקת נזיר, וה"נ בד"כ לא מתקנים טבל לאחר האכילה].

השער המלך יישב עפ"י דרכו גם את הירושלמי (דמאי ז' ב'), שעל המשנה המאפשרת לשתות דמאי על סמך הפרשה שלאחר מכן "מזגו לו את הכוס אומר 'מה שאני עתיד לשייר בשולי הכוס הרי הוא מעשר'", מקשה הירושלמי "מה נן קיימין? אם באומר 'מכבר' - משקה מעורב

הוא, ואם באומר 'לכששתה למפרע' - **טבל שתה**, אלא כי נן קיימין באומר 'מכבר לכששתה' - ומוכח שגם הפרשת דמאי לאחר ששתה לא מוציאתו מטבל, אלא ודאי שכוונת הברכי יוסף רק לתיקון קצת [והוסיף שבדוקא כתב הברכי יוסף 'פריש מהמותר' שהרי אינו יכול לאכול הכל ולהפריש מעיסה אחרת על מה שכבר נאכל - שהרי אז יהיה כמפריש מהחיוב על הפטור].

המנחת יצחק (ו' מ"ו) דן במקרה שנתברר לאחר ליל הסדר שלא הפרישו חלה מהמצות, ואין בידם להודיע לכל האורחים שיאכלו עוד מצה - וכתב שהגר"מ שטרנבוך שליט"א סבר שיש להפריש חלה כעת על מה שכבר אכלו, כדברי הברכי יוסף, וכחשבר התו"ט בדעת הרמב"ם; והסתפק האם התיקון כעת אכן מתקן את איסור הטבל או שהוא רק מפני גזל השבת - והוכיח שאין זה מפני גזל השבת מדברי הרמב"ם (מעשר י"ב ב') שאם אכל בשבת דמאי עפ"י העם הארץ - יעשר במוצ"ש גם על מה שאכל בשבת "אף על פי שהוא אוכל על פיו בשבת - הרי זה לא יאכל מאותן הפירות למוצאי שבת עד שיעשר דמאי על הכל, **על שאכל בשבת ועל הנשאר**" - אף שבדמאי אין דין גזל השבת, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אך גם אין זה מפני תיקון הטבל - כי לא מצאנו בדמאי שהקלו להפריש לאחר האכילה; ואף שמהרמב"ם עצמו (מעשר ו' ז') מוכח שאין צורך להפריש על מה שכבר נאכל - אך שם מדובר כשהאוכל **אכל בהיתר גמור**, שלא היה אמור להעלות בדעתו שהם טבל ולא הודיעוהו "המוכר פירות לחבירו ונזכר שהם טבל ורץ אחריו לתקנו ולא מצאו, אם ידוע שאין קיימין ושכבר אבדו או נאכלו - אינו צריך לעשר עליהם" - **לכן אין צורך להפריש על מה שכבר נאכל, משא"כ כשאכל טבל באיסור** [אפילו בשוגג] - **צריך להפריש אח"כ על מה שאכל כדי להציל עצמו מהעבירה; וסייע עצמו הכתב סופר מדברי הרמב"ם** (מעשר י"ב ב') שאחר השבת מעשר על הדמאי שאכל בשבת, וכן ממ"ש הרמב"ם (תרומות ה' כ"ו) שכשהניח חבית להפריש ממנה, ואבדה, מפריש על הכל [שמשמע שגם על מה שנאכל] - כי בשני אלו איננו אנוס שלא יכול להעלות על דעתו שעלול להתברר שאכל טבל.

איתא בקידושין (ע"ט.) "היה בודק את החבית להפריש עליה תרומה והולך ואחר כך נמצאת חומץ: כל ג' ימים ודאי [=היא בחזקת יין], מיכן ואילך ספק [=שמא כבר החמיצה]", ופירש"י "מג' ולמפרע ספק... ויחזור ויתרום"; והקשה תוס' רי"ד (קידושין ע"ט:) "דכיון דכבר שתה מאי דהוה הוה, ואפילו אגלאי מילתא דשתה ענבים - אינו חייב להפריש תרומה עליה, אך [=אא"כ] אם הן בעין"; והבין מדבריו הכתב סופר (גיטין ל"א.) שגם התוס' רי"ד מודה שיכול להפריש על מה ששתה, אלא שאינו מחוייב להפריש כי שתה כדין על סמך החזקה, ואנוס הוא, כמו מי שאכל מבהמה על סמך שרובן כשרות, ונמצאת אח"כ טריפה, משא"כ כשאכל טבל באיסור [אפילו בשוגג] - צריך להפריש אח"כ כדי להציל עצמו מהעבירה, וסייע עצמו הכתב סופר מדברי הרמב"ם שאחר השבת מעשר על הדמאי שאכל בשבת.

כתב הרמ"א (יו"ד שכ"ג א') שחלת חו"ל, שנאכלת לכהנים בזה"ל, שהתערבה בעיסתה ואין שיעור ביטול - ישאל לחכם ויפריש שוב, והתנה שדוקא כשלא אכל את העיסה; וביאר הש"ך (שכ"ג ו') שאם כבר אכל מהעיסה לא יוכל להישאל שאז נמצא שאכל למפרע טבל - שאיסורו חמור יותר מחלת חו"ל [שי"א שבטלה ברוב] [לענ"ד דיוקו של המנחת יצחק הוא מלשון

הרמ"א שאפילו כשאכל מעט לא יוכל להישאל, ומשמע שלא רק כשאכל את כל העיסה ואין לו ממה להפריש כעת] - ומוכח שאפילו בדיעבד אין אפשרות להפריש על מה שכבר נאכל.

בסיכומי של דבר, הסיק המנחת יצחק "מ"מ בודאי נכון להפריש חלה גם על מה שאכל - כיון דעכ"פ לשיטתם הוי תיקון... עכ"פ למעשה מה שאפשר לתקן צריכין לעשות".

בדרך אמונה (בה"ל תרומות ה' כ"ד) יישב את הקושיות על התוי"ט, שבודאי הוא מודה שמן התורה אין אפשרות לעשר על מה שכבר נאכל, אלא שסובר שמדרבנן לא גרע מתרומת חו"ל שחייב לעשר אח"כ על מה שנאכל; כלומר, בתרומת חו"ל רשאי לכתחילה לאכול ואח"כ להפריש, ובתרומת א"י אסור לאכול, אבל אם אכל חייב לתקן לאחר מכן מדרבנן, אף שלא מתקן בזה את האיסור לגמרי - שהרי היה אסור לו לאכול לפני הפרשה, אף בתרומת ירק שחיובה מדרבנן בלבד [ויצטרך לקרוא שם מעשרות מיניה וביה בפירות שיפריש, כי מן התורה הם טבל]; ולכן הרמב"ם (מעשר ו' ז') לא הצריך להפריש לאחר שאכלו את הפירות - שמאחר שהחייב מדרבנן - לא חייבוהו לתקן כשלא הוא אכל, ובטב"י (ד' ד') הלגין בטבלו - אך גם ההפרשה אח"כ לא תתקן מן התורה, והאוכל טבל לוקה ואיננה התראת ספק - כי מן התורה לא מהני, וביומא (פ"ג). מאכילין את החולה תרומה ולא טבל [וה"ה מה שטבל הוא מוקצה אף שניתן להפריש אח"כ, ואין יוצאים במצה ובאתרוג של טבל אף שיוכל לתקנם אח"כ] - כי מן התורה עדיין הוא איסור אף אם אח"כ יפריש.

אמנם, כל זה כדי ליישב את דברי התוי"ט, אבל הוסיף הדרך אמונה שיש להוכיח שלדעת הרמב"ם אין מקום להפריש לאחר האכילה, ממ"ש (רמב"ם מעשר א' ה') "האוכל פירותיו טבלין... אעפ"י שהן חייבין מיתה לשמים אין משלמין המתנות לבעליהן, שנאמר אֲשֶׁר יִרְמוּ לָהּ - אין לך בהן כלום עד שירימו אותן, ובחוצה לארץ מותר לאדם להיות אוכל והולך תחלה ואח"כ מפריש תרומה ומעשרות" - שמוכח שבא"י אין צריך לשלם אפילו מדרבנן, ועוד, הרי בשום מקום לא נזכר שיצטרך להפריש לאחר שאכלו; ויש לדחות את ראיית התוי"ט מהרמב"ם (תרומות ה' כ"ד) "מכאן ואילך ספק וצריך להפריש ממנו תרומה שנייה" ולא סייג שדוקא מה שעדיין לא נאכל - שהרמב"ם רק העתיק את לשון המשנה, ולא הוצרך להשמיע שאם נאכלו לא שייך לעשר, דפשיטא היא, כפי שהמשנה לא הוצרכה להשמיע זאת; וסיים בדרך אמונה "אלא ודאי לא תקנו רק בתרומת חו"ל, אבל בשל א"י שאסור לאכול בטבלן לא הוצרכו לתקן שיעשרו אח"כ - דבלא"ה אסור לאכול, ומשום מקרה ששכח ואכל באיסור לא תקנו" [ונשאר בצ"ע על משמעות האו"ז (סוף הל' חלה) שהקשה מדוע לא אמרו בלוקח יין מבין הכותים שיאכל ויפריש אח"כ, וחילק בין לח ליבש - משמע שגם בא"י מועיל להפריש אחר שיאכל].

מסקנת הדברים: אין ראייה מוכרחת שמי שאכל טבל - שיש תועלת להפריש כעת על מה שכבר נאכל, כדעת הרמ"א והפר"ח ועוד; ומי שמעוניין לעשות כדעת התוי"ט (כדעת הרמב"ם) והברכי יוסף והכת"ס והמנח"י ולהפריש לאחר מכן כדי שיהיה תיקון קצת - עכ"פ יצטרך לתקן מיניה וביה את המעשרות [כלומר, מה שהיה בצפון ובדרום הפירות שהופרש מהם כדי לתקן את הפירות שנאכלו] - כי מן התורה אין משמעות להפרשה זו, והמעשרות נשארים בטבלם.



סיכום

לדעת הפר"ח (או"ח תנ"ז א') בחלת א"י לא ניתן להפריש לאחר האכילה שהרי המאכל כבר לא בעולם, או שעכ"פ לא ראוי לאכילה, וכן דעת התוספות ישנים (גיטין ג' ח'), החת"ם סופר (גיטין ל"א), שער המלך (תרומות ה' כ"ד) והדרך אמונה (בה"ל תרומות ה' כ"ד). עיקר ראיותיהם: א'- בשום מקום לא נזכר שיצטרכו להפריש לאחר שאכלו; ב'- אם היתה אפשרות לתקן לאחר האכילה לא היה לוקה על אכילת טבל, כי זו התראת ספק שמא יתקן אח"כ - ודחה בעל ההערות על הברכי יוסף שהמתירים התכוונו רק לתיקון קצת ולא לתיקון גמור, וכן דחה הדרך אמונה כי מן התורה ההפרשה לא חלה אח"כ, וגם ההפרשה אח"כ לא תתקן מן התורה; ג'- מוכח מהירושלמי (דמאי ז' ב') שגם הפרשת דמאי לאחר ששתה לא מוציאתו מטבלו "ואם באומר 'לכששתה למפרע' - טבל שתה"; ד'- מוכח ברמב"ם (מעשר ו' ז') שא"צ להפריש על מה שכבר נאכל "המוכר פירות לחבירו ונזכר שהם טבל ורץ אחריו לתקנו ולא מצא, אם ידוע שאין קיימין ושכבר אבדו או נאכלו - אינו צריך לעשר עליהם" - ויש לדחות ששם מדובר כשהאוכל אכל בהיתר גמור, שלא היה אמור להעלות בדעתו שהם טבל ולא הודיעוהו, או שמאחר שהחוב לתקן כעת הוא מדרבנן בלבד - לא חייבוהו לתקן כשלא הוא אכל; ה'- כתב הש"ך (יו"ד שכ"ג ו') שמ"ש הרמ"א שישאל ויפריש שוב כשחלת חו"ל התערבה בעיסתה ואין שיעור ביטול - הוא רק כשלא אכל מהעיסה, שאז לא יוכל להשאל כדי שלא ימצא שאכל טבל למפרע - שאיסורו חמור מתרומה, ומוכח שאי אפשר להפריש על מה שכבר נאכל, אפילו בדיעבד; ו'- כתב הרמב"ם (מעשר א' ה') "אין משלמין המתנות לבעליהן" - שהאוכל טבל בא"י אין צריך לשלם לבעל המתנות, ובפשטות אפילו מדרבנן; ז'- איתא ביומא (פ"ג.) שמאכילין את החולה תרומה ולא טבל, ש"מ שאין לה תיקון - ודומה הדרך אמונה שמן התורה עדיין הוא איסור אף אם אח"כ יפריש.

אמנם, דעת הברכי יוסף (יו"ד שכ"ג ד'), הכתב סופר (גיטין ל"א.), הבן איש חי (שנה שניה שמיני חלה ה'), והמנחת יצחק (ו' מ"ו) שיש מקום להפרשה לאחר האכילה, עכ"פ כתיקון מועט. עיקר ראיותיהם: א'- בנידון שאבדו הפירות שהניח להפריש מהן, וכעת צריך לתקן את הפירות שלא תוקנו הרמב"ם (תרומות ה' כ"ו, פיה"מ גיטין ג' ח') סתם "מצאן שאבדו הרי זה חושש לכל מה שתקן" ודלא כרש"י שכתב שמתקן כעת רק את הפירות שלא אכל - משמע דלרמב"ם מתקן גם את מה שאכל - ודחה התוספות ישנים שגם לרמב"ם לא יכול להפריש על מה שנאכל (כפי משמעותו בטומאת אוכלין ח' י"ח), והדרך אמונה דחה - שהרמב"ם רק העתיק את לשון המשנה, ולא הוצרך להשמיע שאם נאכלו לא שייך לעשר, דפשיטא היא, כפי שהמשנה לא הוצרכה להשמיע זאת; ב'- כתב הרמב"ם (מעשר י"ב ב') שיעשר במוצ"ש גם על מה שאכל דמאי בשבת עפ"י עם הארץ "...לא יאכל מאותן הפירות למוצאי שבת עד שיעשר דמאי על הכל, על שאכל בשבת ועל הנשאר"; ג'- כתב התוס' רי"ד (קידושין ע"ט:) שאם הניח חבית להפריש ממנה יין על חביות אחרות, ונמצא חומץ "אינו חייב להפריש תרומה עליהן" - משמע שעכ"פ רשאי להפריש, אך אינו חייב להפריש כי היה אנוס בזה; ד'- האו"ז (סוף הל' חלה) הקשה מדוע לא אמרו בלוקח יין מבין הכותים שיאכל ויפריש אח"כ - משמע שהבין שגם בא"י מועיל להפריש אחר שיאכל; ה'-

את התוי"ט המתיר להפריש יישב הדרך אמונה שהוא מודה שבתרומת א"י אסור לאכול, אבל אם אכל חייב לתקן לאחר מכן מדרבנן, אף שלא מתקן בזה את האיסור לגמרי כי היה אסור לו לאכול לפני הפרשה.



הערות וקושיות – יורה דעה

בדין סחורה במאכלות אסורות – הרב הראל דביר

שיטת הרשב"א בתוקף איסור סחורה במאכלות אסורות

שו"ע [יו"ד קיז, א]: 'כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה'.

החיד"א (שיו"ר ברכה קיז, א) כתב שלרשב"א האיסור הוא מדרבנן. אלא שלשון החיד"א היא: 'מתשובות הרשב"א ח"ג סימן רכ"ג נראה דסבר דאיסור זה מדרבנן, ובהערות המו"ל שם (אות א) כתב: 'צ"ב למה כתב "נראה דסבר" וכו', הרי להדיא כתב שם שהוא דרבנן. ונראה משום דהתם מיירי במקבל בהמה טמאה בחובו, ובזה דווקא אפשר דהוא דרבנן, כמ"ש בבינת אדם סימן ס"ד, שלדעת הרשב"א איסור סחורה דאורייתא, אלא שמסרו הכתוב לחכמים. ע"ש. ואולי בזה נסתפק רבינו'. ולענ"ד קשה לומר כן, אחר שהרשב"א כתב בהחלטיות: 'ואפילו לעשות בו סחורה אלא מדבריהם', לכאורה לשון זו לא הותירה מקום לומר שסחורה אסורה מן התורה.

הפר"ח (קיז, א) הסיק מתשובה אחרת של הרשב"א (א, פט) שהאיסור הוא מן התורה, וביישוב התשובה דידן עם מסקנה זו כתב: 'לפי שהאיסור וההיתר אינם מפורשים בקרא אלא שהכתוב מסרו לחכמים שייך שפיר למימר הני לישני'. ולכאורה אין זה מרווח, וסוף סוף על ה'מסרו' גופא צריך לדון אם תוקפו דאורייתא או דרבנן, ולא ברור אפוא מדוע במקום אחד כתב שדאורייתא ובמקום אחר כתב שדרבנן. ועוד קשה, שהלשון 'אינו...' אלא מדבריהם' היא לשון ברורה של הנגדה לאיסור תורה, ולא תיאור סתמי של האיסור.

ואליבא דאמת, נראה לכאורה שאין הכרח לדייק מהתשובה בח"א שהאיסור הוא מן התורה, ואין צורך ליישב את הסתירה, ובאמת האיסור הוא דרבנן לדעת הרשב"א. ומסקנה זו תואמת ללשון נוספת של הרשב"א בתשובה שלישית הנוגעת לנידונו (א, שא) ונוכרה בפר"ח: 'ולא אסור אלא הגדלים לאכילה'. ושוב ראיתי שבשו"ת יביע אומר (ח, יו"ד יג, א) הסתייג בקצרה מדברי הפר"ח, ונקט בדעת הרשב"א שהאיסור הוא מדרבנן.



סחורה באיסור שארוז באריזה הרמטית

הש"ך (קיז, ב) כתב שהאיסור הוא דווקא במכירה לצורך אכילה, והסביר זאת בשני אופנים: 'דדוקא כשמוכר לצורך אכילה איכא למיגזר שמא יבא לאכול מהן כיון שהוא מוכר לאכיל' או שמא יבא לטעום כדרך המוכרים לאכילה אבל כשאינו מתעסק בו לצורך אכילה ליכא למיגזר א"נ לשמא יבא לאכול לא חיישינן דאטו ברשיעי עסקינן דלא מזדהרי למיכל איסורא אלא הטעם הוא משום דהרואה שסוחר בדבר האסור לצורך אכילה יחשוב שכשם שסוחרן לצורך

אכילה כך הוא אוכל מהן ולכך מותר היכא דאינו מוכר לאכילה אף על פי שהוא דבר שדרך בני אדם לגדלן לאכלן'.

בשו"ת משנה הלכות (ה, קו) למד מעיקרון זה להתיר מכירת מזון לכלבים אף שאינו כשר, דמכירה זו אינה לצורך אכילת אדם. ובספר רץ כצבי (במעגלי החיים, סי' יח אות ה, ושוב חזר על כך בסיכומו בסוף הסימן, אות [ג]) הסתמך על דברי הש"ך והמשנה הלכות להתיר מכירת מאכל אדם שארוז באריזה הרמטית ללא אפשרות פתיחה וטעימה בחנות. אך לכאורה אין הנידון דומה לראיה, שכן מאכל כלב אינו מיועד כלל לאדם, ואילו מאכל ארוז מיועד לאדם, ואין צורך אלא ברגע כמימריה לפותחו. אמנם המוכר עצמו אינו פותח אריזות של מאכלים שהוא מתכנן למכור, אבל מצוי שמוכר פותח אריזה כדי לאכול בעצמו, וכן החשש שהרואה יאמר שהמוכר אוכל בעצמו קיים גם כשהמכירה היא באריזה. ולכן נראה שעובדת סגירת המאכל באריזה אינה מהווה סיבה להתיר סחורה במאכלות אסורות.



אוצר אבן העזר

♦ ברכת שבע ברכות תחת החופה כאשר אחד מהעדים קרוב או פסול ♦

הרב מיכאל ספראי

ברכת שבע ברכות תחת החופה כאשר אחד מהעדים קרוב או פסול

א.

הקדמה

על פי המנהג הנהוג, מתקיים ייחוד של העדים תחת החופה ע"י החתן או הרב מסדר הקידושין, ונבחרים שני עדים, אשר יהיו מקיימי הדבר שעל פיהם יחול מעשה הקידושין.

בבתי הדין הרבניים השונים נידונו בעבר מספר פעמים שאלת תוקפם של הקידושין באופן שבו היו העדים קרובים או פסולים. הן משום חוסר תשומת לב של הרב המסדר את הקידושין והן משום כוונה תחילה, במקום בו בני הזוג איננו שומר תורה ומצוות ויש חשש ממשי לממזרות עתידית*. פעמים שהשאלה מגיעה עקב רצון בני הזוג לחיות כדת משה וישראל, ופעמים סיבת הדיון היא האם פסלות העדים תהיה פתח להכשיר בנים שנולדו מחוץ לנישואין כדי שלא יוכרזו כממזרים, או כדי להתיר עגונה מכבליה.

הנידונים בשאלה זו הם רחבים. אחת מן הטענות לצדד שיש להכשיר את הקידושין אף כאשר נמצא פסול בעדים היא משום שהם נעשו בפומבי בפני קהל ועדה, וא"כ "אנן סהדי" שהיו כאן קידושין כראוי אף שנמצאו העדים פסולים².

במאמר זה נביא בעז"ה את המקורות ברבותינו גדולי הדורות שכתבו סברא זו והכריעו על פיה, ולעומתם את הדוחים אותה וטוענים כנגדה, ונדון בגדרי ופרטי סברא זו, ונבחן את השפעתה לעניין אמירת שבע הברכות שתחת החופה.



ב.

דברי החוות יאיר והחתם סופר – יש לסמוך על "אנן סהדי"

הראשון מרבותינו שנזקק לשאלה כגון זו והעלה את טענת הכשר הקידושין על פי "אנן סהדי" הוא החוות יאיר (סי' י"ט, הובא בקיצור בפתחי תשובה אבן העזר סי' מ"ב סקי"ב):

א). עדות הרב מסדר הקידושין, כפי שהובאה בפד"ר כרך כ"א עמוד 148.

ב). לדוגמה משפטי עוזיאל ח"ה סי' נ"ז אות ב', פד"ר י"ד עמ' 158, כרך כ"א עמ' 148, מאמר הרב שילה רפאל תחומין ז' עמוד 249, הרב שלמה משה עמאר בשיתוף הרב עזרא בר שלום והרב ציון בוארון תחומין כה עמוד 117, שורת הדין כרך ט"ז פסק בי"ד הרבני הגדול ירושלים הרב חגי איזירר בשיתוף הרב שלמה דייכובסקי והרב עזרא בר-שלום עמ' פ', מאמר הרב שלום יצחק מזרחי ירחון האוצר נ"ה עמוד שמג ואילך, ועוד.

על שאלה שאחד מעדי הקידושין היה שני בשני עם החתן. לכאורה נראה דאין הקידושין קדושין בלי שום פקפוק ותנאי, וצריכין קדושין אחרים לפני עדים כשרים... במה דברים אמורים במקדש לפני פסולי עדות, ואין זר ביניהם רק המקדש והמקודשת והעדים הפסולים אי מדאורייתא או מדרבנן או בעד אחד, משא"כ אם נעשית החופה בפני קהל עדת ישראל ובלי ספק שכמה וכמה מהעומדים סמוכים שמעו וראו... ואין לפקפק עוד ולומר שהרי העדים צריכים לראות הנתינה ממש ולא סגי בשמיעה.. ואפשר שלא השגיח שום אדם זולת העדים לראות נלענ"ד שבחופה הנעשית לפני קהל ועדה נראה לי דסגי בשמיעה להיות עד נאמן אם היא יוצאת וטבעת קדושין בידה, ומה גם למנהגנו שתכף אחר הקידושין כל הקהל אומרים לחתן וכלה מזל טוב דמאי איכא למיחש. וזה ברור לע"ד הלכה למעשה להחמיר, ואף אם להקל שלא להצריכה קידושין שנית רופף בידך לסמוך על זה.

כעין זה מצינו גם בדברי החתם סופר (שו"ת אבן העזר סי' ק', הובא בקצרה בפתחי תשובה שם סק"א) שנשאל:

רב אחד סידר קידושין וצירף עמו שמש אחד להיות ב' עדים מיוחדים, והיה שם עוד הרבה רבנים ואנשים הרבה בחופה, אבל לא השגיחו על הקידושין כנהוג, ואחר איזה שבועות נודע להרב המסדר שהשמש שצירף עמו וייחד אותו לעדות הוא קרוב עם הכלה שני בשני בחד בעל, ונפשו בשאלתו אי צריכא עדים לקדש שנית בעדים או שיש לסמוך על אסיפת העם שהיה שם אף שלא ראו והשגיחו על נתינת הטבעת ואמירת הרי את מקודשת.

והשיב החתם סופר:

בנידון שלפנינו שהכניסה לחופה והיו שם רבנים מסדר קידושין ומברכים ויצאו מהחופה בחזקת נשואה, ועדיין כן הוא בלי פקפוק וערעור, פשיטא אנן סהדי וכולנו עדי מסירת הקידושין מיד החתן ליד הכלה ובאמירה הגונה ע"פ רב המסדר הבקי בדינים וטיב קידושין, ופשוט יותר מביעתא בכותחא דאין צריך לקדש שנית... ואשה זו וכיוצא בה מתקדשת על פי עדות כל העומדים שם במזמוטי חתן וכלה.

מבואר מדברי החוות יאיר והחתם סופר שגם במקרה שנמצא פסול בעדים, מ"מ יש לקיים את הקידושין משום ד"אנן סהדי" שנתקדשה כראוי.

מ"מ החוות יאיר כתב שודאי כן ראוי להורות להחמיר, ונראה שנטיית דבריו היא שגם לקולא יש לסמוך על סברא זו, ובדברי החתם סופר מבואר שסברא זו ברורה הן להחמיר והן להקל.

אך יש להצביע על חילוק בין דברי החוות יאיר, שהצביע על יציאת האשה וטבעת בידה או על אמירת המזל טוב על ידי הקהל כמי שיוצרת את ה"אנן סהדי" שהיה מעשה קידושין כראוי, לבין החתם סופר, שכתב שעדות הנוכחים היא במזמוטי החתן והכלה.

ג. בירחון האוצר נ"ה (שם) ציין הרב שלום יצחק מזרחי שליט"א לחבל פוסקים שפסקו כהחוות יאיר והחתם סופר, יעו"ש.

ג.

דברי האמרי דוד והמהר"ם שיק – אין לסמוך על ה"אנן סהדי"

בשו"ת אמרי דוד (לרבי דוד מאיר פדר אב"ד סווירו, אבן העזר סי' כ"ג) הביא סיפור מעשה שהיה וז"ל: אחד מעדי הקידושין לא ראה נתינת טבעת הקידושין מיד המקדש ליד האישה כי לא רצה להסתכל בנשים, רק ראה קודם הקידושין הטבעת ביד המקדש ואח"כ ראה הטבעת ביד האישה, וגם עמד סמוך להמקדש והאשה, והעד השני ראה הכל כדינו וזולת אלו ב' העדים לא ראו עדים אחרים כי קידש בצינעה פעם שנייה איזה שבועות אחר הנישואין מחמת כי קידושיו ראשונה היו בטעות.

ובסיפור זה הכריע האמרי דוד וז"ל: "נלע"ד לחזור ולקדש פעם שלישית".

ובסי' כ"ד הוסיף לדון בשאלה זו וכתב:

שוב בא לידי שו"ת חתם סופר אבה"ע סי' ק' שכתב דא"צ העדים לראות ולהשגיח על נתינת הטבעת מידו לידה ועל אמירת הבעל הרי את מקודשת דכיון שנכנסו לחופה בפומבי ויש שם רבנים מסדרי קידושין ובקיאין בהלכותיהן והשגיח המסדר להיות אמירה הגונה ונתינה כדין וכולנו עדים במסירת הטבעת ובאמירה אבל בחוות יאיר באמצע סי' י"ט כתב דזה מהני להחמיר ולא להקל מיהו אפילו לחתם סופר לא מהני בנידון דידן שקידש בצינעה ובלא למדן משגיח שיהיו קידושין כדין, ואפילו בקידושין שתחת החופה בפרהסיא לא מהני במקום שהמסדר קידושין אינו משגיח שיהיה הקידושין כדין כמו שכן הוא בעוה"ר בגלילותינו. אך גם בנידון החתם סופר לע"ד דבריו מרפסין איגרא... ומש"כ אנן סהדי מכח רב המסדר הבקי בדיני קידושין לע"ד אין מזה אפילו עדות בידיעה שבהכרע הדעת בלבד דמי ישבע על זה שהשגיח המסדר בודאי ושנעשה הכל כדין.

גם תלמידו של החתם סופר, המהר"ם שיק, התייחס לשאלה זו בלי שהזכיר את דברי רבו, בתוך מו"מ הלכתי על מנהג חדש שהנהיג הרב הגאון אברהם וקסלר האב"ד דק"ק שוואנבאך, ונדפס בירחון שומר ציון הנאמן (עמוד ק"ח):

זה זמן רב אני נוהג מטעמים כמוסים כשאני מסדר קידושין לומר קודם שהחתן מקדש בזה"ל: רבותי כל מי שכשר להעיד תהיו עדי קידושין, תראו ותשמעו את מעשה הקידושין.

ועל מנהג זה כתב המהר"ם שיק (ח"מ סי' נ"ז) וז"ל:

הנה מבואר בש"ס ופוסקים דלא בעינן יחוד וזימון לעדי קידושין... ומ"מ כ' הר"פ דנהגו לברר ולזמן עדי קידושין... ולכן נכון לייחד עדים כשרים, וכן ראיתי ממורי הגאון מוהר"ם סופר זצ"ל שתחת החופה קרא לעדים שיראו הנתינה להיות עדים, וכן אני נוהג אחריו.

והנה אותן שלא שמעו ולא ראו פשיטא דלא הוי עדים... ואפילו נימא כיוון דאדעתא דהכי באו החתן והכלה לתחת החופה ונעשו בה כל העניינים כדרך שעושין בשעת

(ד). הדברים נדפסו במקורם בלשון אשכנז, והצגתם כאן בתרגום חופשי.

קידושין ולא גרע מחזקה והוי כלבשה בגדי נידותה דאינה נאמנת להכחיש, מיהו היינו במה שהחזיקה היא בעצמה אבל לא במה שהחזיקה אחרים... וגם מכח ברכת הנישואין ושתיית הכוס ואמירת המזל טוב והחזקה גם עי"ז לאשת איש מ"מ היינו לאחר שיצאו מתחת החופה וכבר נגמרה החופה אבל ברגע שאחר נתינת הקידושין אם לא ראו הנתינה... הרי לא החזקה או בשום חזקה שכבר נתן לה קידושין ואם רצתה או להכחיש הייתה נאמנת. וא"כ אז בשעת קידושין לא היו קידושין בעדים ולא מהני הקידושין. ואם כי אפילו אח"כ ע"י שאר המעשים והעניינים יש אומדנות וחזקה שנתקדשה הא אח"כ אינו נותן לה ואינו אומר לה כלום ובמה תתקדש.

נמצינו למדים מדברי האמרי דוד והמהר"ם שיק שני פקפוקים על ה"אנן סהדי" שיש שהיה מעשה קידושין כראוי אף באופן שלא היו עדים כשרים. ראשית, אין ודאות שהרב מסדר הקידושין סידר הקידושין כראוי. ועוד, שאף אם נאמר שיש ודאות ע"י ענייני החתן וכלה שנהגו בהם הסובבים, מ"מ "אנן סהדי" זה נוצר אחרי החופה, וא"כ אין בו מעשה קידושין ובמה תתקדש.



ד.

מהו זמן יצירת ה"אנן סהדי"

כשנתבונן היטב בדברי רבותינו, נראה שאמנם כולם דנו על יצירת "אנן סהדי" של מעשה קידושין הגון, אולם יש הבדלים ביניהם מהו הזמן שבו נוצר ה"אנן סהדי".

החוות יאיר כתב: "ומה גם למנהגנו שתכף אחר הקידושין כל הקהל אומרים לחתן וכלה מזל טוב דמאי איכא למיחש".

ואילו החתם סופר כתב: "ואשה זו וכיוצא בה מתקדשת על פי עדות כל העומדים שם במזמוטי חתן וכלה".

מזמוטי חתן וכלה נזכרו גם בהלכות אבלות (שו"ע יו"ד סי' שצ"א ס"ג):

להכנס לחופה שלא בשעת אכילה לשמוע הברכות יש מתירים ויש אוסרין אלא עומד מחוץ לבית לשמוע הברכות הגה אבל לא ייכנס לבית כלל בשעה שעומדים שם במזמוטי חתן וכלה וכן נוהגים באשכנז.

מבואר מדברי הרמ"א שמזמוטי חתן וכלה הם שלב מאוחר יותר מהחופה, שבו לכו"ע אסור לאבל להיכנס. וא"כ לדברי החתם סופר לא סגי בחופה ובאמירת המזל טוב ליצירת "אנן סהדי".

וכמו כן, בדברי המהר"ם שיק מבואר שאין בכח החופה עצמה ליצור אנן סהדי:

וגם מכח ברכת הנישואין ושתיית הכוס ואמירת המזל טוב והחזקה גם עי"ז לאשת איש מ"מ היינו לאחר שיצאו מתחת החופה וכבר נגמרה החופה.

ובשו"ת כתבי בית המדרש (לרבי שמריה אפפלבויס זצ"ל, אב"ד הונטשעשט, סי' ל"ד סק"ג) צמצם עוד יותר את דברי החתם סופר וכתב:

ובבינותי יותר בדברי החת"ס אורו עיניי לראות כי הבליע בנעימה, בין השיטין את עיקר הטעם לשבח לדונם כקידושין גמורים במה שכ' בהצעת השאלה "שכבר איזה שבועות אחר החתונה" וגם בתשובתו דקדק לומר - בין שאר ההוכחות - גם "והיו שם רבנים מסדרי קידושין ומברכים ויצאו מהחופה בחזקת נשואה, ועדיין היא כן, אנן סהדי" וכו', ונלענ"ד כוונתו על דרך מש"כ הבית שמואל בשם הרא"ה שאם דרים יחד כאיש ואשתו אף שלא היו עדי יחוד הוה כעדי יחוד.

והעולה מדבריו, שרק אחר איזה שבועות שיוחזקו החתן והכלה כאיש ואשתו נוכל לומר ש"אנן סהדי" שנתקדשה כדין. אמנם דבריו צריכים לי עיון, היאך מחמת רמזים דקים הניח את דברי החתם סופר המפורשים שכתב במסקנתו "ואשה זו וכיוצא בה מתקדשת על פי עדות כל העומדים שם במזמוטי חתן וכלה". ולא חילק כלל האם הם הוחזקו יחדיו כבעל ואישה.

ה.

דין ברכת שבע ברכות באופן זה

לאור האמור יש לדון בשאלה האם כאשר שאלת הקידושין איננה נוגעת לחיי האישות העתידיים של בני הזוג, אלא לברכת השבע ברכות תחת החופה, כאשר יודע או חושש מי מהקהל שקיים פסול באחד מהעדים או בשניהם, וצריכים אנו לדון להכשר הקידושין מטעם "אנן סהדי", האם ראוי לו לברך ברכה, שהרי יש לומר שהקידושין חלים משום שאנן סהדי שנתקדשה, וא"כ אפילו ללא עדותם של העדים הרי הברכות מתברכות כדין, או שמא אין ראוי לו לברך באופן זה".

ולכאורה יש לומר שכאן לכל הפוסקים אין ראוי לברך את שבע הברכות. ונפרט אחד לאחד. לדעת החוות יאיר אין ראוי לסמוך על ההיתר של "אנן סהדי" רק להחמיר ולא להקל, ולכן כאשר אנו באים לשאלת הברכות יש לנו לדון להחמיר ולהימנע מלברך.

לדעת החתם סופר שאפשר לסמוך על "אנן סהדי" באופן מוחלט, מ"מ אין "אנן סהדי" אלא במזמוטי חתן וכלה הנעשים אחר החופה, ובשעת אמירת שבע הברכות תחת החופה עדיין לא הגענו לוודאות של "אנן סהדי" על הקידושין, ולכן אין לברך. וכל שכן לדברי שו"ת כתבי בית המדרש שרק לאחר שיוחזקו החתן והכלה בקירבת אישות נוכל לומר ש"אנן סהדי" שנתקדשו כדין.

לדעת האמרי דוד לא נתגלה במפורש מהו הזמן שבו נוצר ה"אנן סהדי", אולם יש לומר מטעם אחר שבכה"ג אין לברך את השבע ברכות, שהרי באופן שיש ידיעה וודאית שאחד

(ה). או באופן שעל הרב מסדר הקידושין מוטל הצורך לברך את שבע הברכות, והוא יודע שנבחרו בכוונה עדים פסולים, כדלעיל.

מהעדים הוא פסול, א"כ אותו רב מסדר הרי אינו משגיח כראוי על הקידושין וא"כ נתבטל לו ה"אנן סהדי".

ולדעת המהר"ם שיק ג"כ רק אחר היציאה מהחופה נוכל לומר שיש "אנן סהדי" שנתקדשה כראוי, ולא קודם לכן.

ולכן נראה מכל האמור שלכו"ע אין נכון לאדם לברך ברכת שבע ברכות באופן שהוא יודע או חושש שיש פסול בעדי הקידושין.



ו.

סיכום

סברת ה"אנן סהדי" כדי לקיים את מעשה הקידושין באופן שיש פסול בעדים, יש לה יסוד בדברי גדולי האחרונים החוות יאיר והחתם סופר, ובודאי שלחומרא יש לחשוש לה. אך במקום עיגון או חשש ממזרות יש מקום להקל על פי דברי האמרי דוד והמהר"ם שיק.

אמנם כל זה אמור רק במקום שהשאלה נוגעת לעצם מעשה הקידושין, אך לעניין השבע ברכות שמברכים תחת החופה יש מקום לחשוש לכו"ע ולא לברך כאשר קיימת ידיעה או חשש קרוב שיש פסול בעדים. ולכן אדם הנקרא לברך ברכה בחופה הנערכת באופן זה יש לו לעשות טצדקי ולהשתמט מלברך משום חשש ברכה לבטלה.



הערות וקושיות – אבן העזר

שאלה בשלום אישה, ביאה דרך איברים, ואהבת לרעך כמוך מחיים – הרב הראל דביר

שאלת גיחזי בשלום האישה השונמית

שו"ע [כא, ו]: 'אין שואלים בשלום אשה כלל, אפילו ע"י שליח'.

בספר יד אפרים (מרגליות; בהגהות וביאורים על שו"ע אה"ע כא, ו; במהד' למברג [=לבו] 1839, הוא בדף ט' ע"ד במספור הדפים שבסוף הספר) הקשה על השאלה של גיחזי בשלום האישה השונמית, מהדין שאין שואלים בשלום אישה. ובפתחי תשובה (אה"ע כא, ד) תירץ זאת על פי הריטב"א בסוף קידושין שדן להתיר מעשים כאלה כשאדם יודע שיצרו נכנע לו ואין מעלה טינא כלל. עכת"ד הפת"ש.

לכאורה קשה לומר כן, שהרי חז"ל אמרו שגיחזי הוא 'אינו קדוש', שהרי מעט אחרי אותה שאלה בשלום האישה השונמית, הוא אחזה בהוד יפיה (ברכות י, ב ורש"י). וגם לא מסתבר כלל לומר שאלישע לא עמד על טיבו של גיחזי, והשתא דעת עליון הוה ידע אלישע הנביא, דעת גיחזי לא ידע?! ואולי יש ליישב שגיחזי שאל כשליח של אלישע, ולא בשם עצמו, ולכן הדבר לא יצר קירוב דעת בינו ובין האישה. ואולי מדובר בהוראת נביא חריגה. אחר כל זאת, הנראה לי ביותר, שבזמנם עדיין לא נאסר לשאול בשלום אישה.



דעת הרמ"ה בגדרי הוצאת זרע לבטלה

רמ"א [כה, ב]: 'ובא עליה בין כדרכה בין שלא כדרכה, או דרך אברים ובלבד שלא יוציא זרע לבטלה'.

במקום אחר^א מניתי ראשונים שאסרו קיום 'ביאה דרך איברים' עם הוצאת זרע, משום שראו בכך הוצאת זרע לבטלה. ויש להוסיף את הרמ"ה שכתב (סנהדרין ק, ב ד"ה רב): 'דלא ליבעול שלא כדרכה, שלא תצא שכבת זרעו לבטלה'. ואף שכתב זאת בלשון אורח ארעא ולא בלשון הלכתית, נראה שזה בגלל ההקשר שם, שמדובר בפסוק מבן סירא, אך שפיר יש ללמוד מהגדרת מעשה זה כהוצאת זרע לבטלה, שהוא גם איסור הלכתית משום הוצאת זרע לבטלה.



(א). מאמרי: האם יש פתרון למצבים בהם תשמיש אסור מחמת הסכנה?, אסיא צט-ק [כה, ג-ד] (מרחשון תשע"ו, אוקטובר 2015) עמ' 109-120.

איסור לקדש אישה שאינו מכיר כמקור לשייכות 'ואהבת לרעך כמוך' מחיים
 שו"ע [לה, א]: 'אסור לקדשה על ידי שליח, אלא אם כן מכירה, שמא אחר כך ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו'.

כתבו התוס' (סנהדרין מה, א): 'ברור לו מיתה יפה – יש מפרשים, משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים, דחייך קודמין'. בהמשך לדבריהם, כתב בספר ליקוטי יהודה (סנהדרין מה, א): 'שמעת' מכ"ק אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל מגור' שאמר שהרה"ג ר' ישראל נתן ז"ל פלוצקי מוצ"צ באוסטרובה כתב לו מכתב, ומדקדק הלא מבואר בתוס' (סנהדרין מ"ה ע"א ד"ה ברור לו מיתה יפה) דלרעך כמוך לא שייך מחיים, דחייך קודמין, עיי"ש, ואמר כ"ק אא"ז מרן אדמו"ר זצ"ל שעל ענין אהבה שהוא בחיים, ילפינן שפיר ממה שכתוב 'ואהבת לרעך', וממה שמסיים הפסוק 'כמוך' – ילפינן על לאחר מיתה, כדברי התוס'.

דברי האדמו"ר מגור התבארו מעט יותר, בספר דף על הדף (סנהדרין מה, א): 'שענין אהבה שפיר דורשים מ'ואהבת לרעך' ששייך אף בחיים, ורק שתהיה 'כמוך' לא שייך מחיים אלא לאחר מיתה'.

ובענין, דברי התוס' אינם ברורים לי, שכן הסברה הפשוטה נותנת שעניינה של מצוות אהבת ישראל הוא בעיקר – אם לא רק – אהבה לאנשים חיים, ולא אהבה למתים. מלבד זאת, לא ברור מה הניע את התוס' לדבריהם, דלכאורה היה אפשר להבין בפשטות שמצוות אהבת ישראל שייכת גם מחיים וגם בברירת מיתה, ורק במצב של התנגשות בין חייך לחי חברך, נאמר הכלל שחייך קודמים, אך לא נעקרה בגלל זה מצווה ואהבת לרעך כמוך. וצ"ע. ועוד, שמיתה יפה היא כזו שמונעת ייסורים ו/או בושה ברגע המיתה עצמו ואף קודם לו, והרי אז האדם עודנו חי. ולאור זאת, קשה לי להבין גם את דברי האדמו"ר מגור, המבוססים על דברי התוס'. וצ"ע.



(ב). בעל האמרי אמת.

אוצר חושן משפט

גדרי חיוב נהנה מחברו ומשביח שדה חברו ♦ הוזק מפירות עץ שנשרו לרחוב
♦ מתה מחמת מלאכה ♦ בעניין דינא דמלכותא דינא במציאה והמסתעף ♦
שכירות שדות בא"י לנכרים ♦ האם מותר להשיב מכה למכה

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

גדרי חיוב נהנה מחברו ומשביח שדה חברו

מתני' בבא בתרא דף ד ע"ב המקיף את חברו משלש רוחותיו וכו'. ויל"ע, דחיוב דמקיף את שדה חברו ותובעו על כך שייכת למס' ב"ק, אם חיובו הוא מדין נהנה, או למס' ב"מ, אם חיובו הוא מדין יורד ומשביח שדה חברו, אבל מה שייכת משנה זו לפרק השותפין במסכת ב"ב, שדיניה וחוביה הם בדיני חיובי שותפין ושכנים.

והנה בראשונים נחלקו אם המשנה עוסקת בגדר שבינו לבין הניקף. והיינו דהוי גדר למנוע היזק ראייה, אלא דמדובר בבקעה במקום שלא נהגו לגדור, או דמדובר בגדר שבינם לרה"ר, ולכך השו"ט לחייב את הניקף הוא מדין נהנה מהגדר. ראה בנידון ברש"י כאן ד"ה אין ובראשונים לפנינו ובראשונים בב"ק כ ע"ב. ובבעה"מ כאן מפרש ליה בגדר דהז"ר, ומיירי בבקעה במקום שנהגו לגדור, ומ"מ חיובו של הניקף יהיה רק מדין נהנה.

ומבואר דמחיוב הרחקת נזיקין אינו יכול לתובעו. והיינו דמדין הרח"נ הוי רק תביעה מעיקרא לבנות גדר, אבל אם עשה מעצמו וכעת אין כבר הז"ר, בזה שייך לחייבו רק מדין נהנה. עכ"פ לד' בעה"מ שייכא הך מתני' לפרקין בדיני הז"ר.

והנה בגמ' בב"ק שם מבואר דחיוב הניקף הוא מדין נהנה, דבגמ' מדמי' ליה לדין זה נהנה וזה לא חסר, אך ברמב"ן לפנינו מפורש דחיובו מדין יורד לשדה חבירו, ואם עמד ניקף וגדר הרביעית גלי אדעתיה דהוי כשדה עשויה ליגדור. ולכאורה י"ל דתלוי בפלוגתא דאמוראי בסוגין, דלרב הונא דמשלם כפי מה שגדר, ע"כ דחיובו הוא מדין יורד, והשבתת הבקעה היא לפי"מ שגדר, דחיוב נהנה אינו תמורת הדבר אלא כפי מה שנהנה, ולחייבו לשלם כפי מה שגדר הוא רק אם חיובו מדין יורד. אבל לר' חייא דמשלם דמי קנים בזול, היינו דחיובו הוא מתורת נהנה, ולפיכך ההנאה היא כפי דמי קנים בזול. וברמב"ן הנ"ל מבואר דחיוב הניקף הוא דהמקיף הוי כיורד לש"ח, ובגלי דעת' הוי כשדה העשויה ליטע, וכ"ה בריטב"א ה. ובמאירי כתב דהוי כשלוחו. ובקצות (סימן קנח סק"ו) מבואר דהוא רוצה לזכות בכותל וחיובו הוא מדין דמי המקח, עי"ש מש"כ בשי' הרמב"ם. ולכא' לפ"ז בהוולו האבנים יהא חייב לשלם כפי"מ שהוציא המקיף, כיון דהוי כשלוחו, וכלשון הר"מ דנותן חצי ההוצאה, ולא קתני חצי ההנאה. ובחזו"א (בסי' ג סק"א) הסתפק בזה, והסיק דמשלם כפי ההוצאה. ונראה דכיון דהוי כשלוחו, א"כ שפיר משלם כפי ההוצאה. אולם הריטב"א כתב מפורש דידו של הניקף על העליונה לשלם הפחות.

וברמב"ן כתב בתו"ד "דדומה ליורד", ומשמע דל"ה ממש דין יורד. והרמב"ן הזכיר כ"פ דין נהנה. ובפשטות הטעם הוא דכל יורד הוי רק משביח של חבירו [ראה ש"מ ב"ק יא: בשם מהר"י כץ], אבל הכא הרי בונה בתוך שלו גם עבורו. ולפ"ז אין סתירה מהסוגיא בב"ק הנ"ל, דמשמע ממנה דהחיוב הוא מדין נהנה, ולהכי למ"ד דז"נ וזל"ח פטור מקשי' דיהא הניקף פטור, די"ל

דאם ז"נ וזל"ח פטור, ומשום דל"ח משביח לחבירו דאין ההתייחסות בין ההנאה לנותנה, ול"ח שהוא הנותן ההנאה שהרי אינו חסר, ממילא דל"ח גם יורד לשדה חברו דרך אם חסר או למ"ד דז"נ וזל"ח חייב מתייחסת ההנאה לכותל שלי. ועי' בתוס' ב"ק נח. (ד"ה א"נ) שכתב דהא דבמקיף ל"ח מברית ארי משום דמשביח השדה. ודבריהם מתאימים לרמב"ן דחיובו הוא מדין יורד, ולא רק מדין נהנה גרידא. וכן נראה דנ"מ היכא דהגלי דעתי' הוי על כותל פשוט, דישלם כפי מה שעשה הרביעי דעל זה הוי נהנה, ולא כפי"מ שבנה המקיף. ועי' במ"מ בהל' שכנים (פ"ב ה"ג) שהביא מח' הראשונים בזה. אכן אם נימא דהוי מדין יורד דמשביח לחברו יש לדון דישלם כפי"מ שהשביח. ולד' הרמב"ן דחיובו מדין יורד יקשה מפשטות הסוגיא בב"ק דמשמע דחיובו הוא מדין נהנה, דמביאה הגמ' את דיני המשנה לנידון של זה נהנה וזה לא חסר. אך י"ל דאינו ראייה, דגם להרמב"ן הא דחשיב כיורד להשביח לחברו ה"ד משום דהוי חסר. משא"כ באינו חסר, כיון דז"נ וזל"ח פטור, נחשב לעשייה בשביל עצמו ול"ח יורד להשביח לחבירו.

ונראה דזהו ביאור הנתיבות בסימן קנח בסופו, שכתב וז"ל ואין להקשות כיון שכ' הרמב"ן דהוי כשדה העשויה ליטע, א"כ אמאי מחזיר רק את ההוצאה היה לו ליתן ג"כ שבח, דזה אינו דדוקא בירד להשביח אדעתא דחבריה כמו בסי' שעה משא"כ הכא דאדעתא ידידיה השביח וכו' עכ"ל. והיינו דהכא ל"ה כדין יורד ממש, כיון דהוי יורד בשלו, להכי נוטל את ההוצאה אבל לא את השבח. וגם היכא דגלי אדעתי' ל"ה ככל יורד, שהרי מ"מ המקיף גדר עבור עצמו, ולהכי משלם מה שגדר, אבל אינו משלם את כל השבח. ונמצא דהחיוב בסוגיא עדיף מכל דין נהנה, אך אינו דומה לחיוב יורד לשדה חברו בשדה העשויה ליטע כיון דהוי יורד בשלו וכדפי'.

והנה רש"י (ד"ה דת"ק) כתב בהא דלחד לישנא משלם רק הרביעית, דכבר יצא מהם זכאי בב"ה. ולבעה"מ הוא מדין קם דינא, וזה צ"ע דהרי קודם לא הוי נהנה ולא היתה עדיין תביעה ממנו, ומ"ש לומר דקם דינא. ועו"ק, דלטעם דקם דינא מה נ"מ בין עמד מקיף לעמד ניקף. ועי' ברשב"א דל"ג הך אב"א לדעת רש"י, אולם הבעה"מ גורס כן ויקשה לשיטתו. והרמב"ן כתב באופ"א שהטעם דפטור הוא דהוי מדין מחילה. וגם זה צ"ב, מה שייכא מחילה קודם שנהנה, הא ליכא חיוב בשביל שתחול מחילה [והתוס' ד"ה שניה כתבו הטעם דאין לך אדם שלא יסייע ברביעית וכו']. ויש לדון דלפ"ז יהא חייב בתשלום כל הרביעית]. ומ"מ לחד מ"ד בעמד ניקף חייב על כל הכתלים. וע"כ דל"א טעמי' דיצא זכאי, אלא אמרי' דהוברר דהפטור היה בטעות וכמש"כ בש"מ בשם הר"י מלוניל ובריטב"א.

וצ"ל בגדר הדברים דעל הג' כתלים ל"ח יורד לצורך השבחה לחברו, ורק בבנה המקיף את הרביעית, מדין מגלגלין חשיב השבחה בכל הד' כתלים גם לצורך חברו. והחת"ס כתבו דלשון מגלגלין היינו דמשלם כפי ההנאה ולא רק כפי החסרון. וכן בעמד הניקף וגדר הרביעית, מדין גלי דעתי' חשיב שהשביח לחבירו, דע"י זה דגלי דעתי' הוברר דהמקיף בעשיית הכתלים הוי כשלוחו של הניקף וכדפי'. ומש"ה י"ל דגם בהזל הכותל אחר בנייתו משלם כפי הוצאות שהיו להמקיף, וכמש"נ.



סיבת חיוב הניקף בתשלומין

ונראה מוכרח דחיוב הניקף הוא לא רק משום הנאת השמירה, דוה הוי מידי דממילא, דמחמת דגדר לעצמו ממילא יש לחברו הנאה, וזה הוי הנאה דממילא ול"ה ע"י מעשיו. אלא הדין נהנה במקיף הוא דאית ליה לניקף הנאה מהגידור עצמו, ושייכא סיבת החיוב אף קודם הרביעית. וד"ז מוכרח מכ"ד בסוגיא, עי' ברש"י ד"ה יהב ליה אגר נטירא שכתב גבי נטירה בר זוזא דבר מועט שהיה צריך ליתן לשומר בכל שנה "כשהיא בקומתה". ונמצא דההנאה היא רק בקומתה, ומ"מ איכא חיוב כל השנה. וצ"ב, דיהא חייב רק באותו זמן שיש קמה בבקעה. וכמ"כ חזינן ברמב"ן במלחמות שכתב טעם הפטור בג' הראשונות דעשאן משום הנאה דנפשיה ולא אדעתא דלישתלם וכו'. ולכאורה הרי נהנה כל שעה, ומ"ש מחילה על לאח"ז.

ולכן נראה דהחיוב הוא על ההנאה מחברו מחמת העמדת הגדר, אף אם בפועל כעת עדיין אין הנאה ממשית לחברו. וכן מוכח מהנך ראשונים דס"ל דקונה הגדר, ואם התשלום הוא על ההנאה גרידא איך קונה את הגדר. ובזה מבוארת שיטת הבית יוסף דגם בעמד ניקף וגדר את השלישית חייב, והדרכי משה השיגו עי"ש. ונראה דכ"ה כוונת הרע"א החדש מכ"י על התוס' ה, א (ד"ה אע"פ) במש"כ דבסמך לו כותל אחר הוי נהנה דע"ש סופו וכו'. היינו דבמה שהעמיד לו האפשרות לסמוך את התקרה חשיב נהנה. ועי' בשעורי רבי שמואל ז"ל (אות צו) שכתב עד"ז בקצרה בנידון התוס' ב"ק נח הנ"ל, וז"ל: דאין החיוב רק משום ההנאה ששומר שלא יכנסו הבהמות כו', אלא ההנאה מה שעושה את השדה לשומרת וכו'. ובזה ניחא הא דמשלם לו מיד הכל, ולכאורה נאמר שישלם כל יום ויום על מה שמשמר לו את השדה. וכן העיר בשעורי הגרש"ש דישלם דבר יום ביומו ואמאי משלם מעיקרא חצי ההוצאה. וע"כ כמש"נ. ואין להקשות דא"כ גם בגדר ג' רוחות נחייב את הניקף, דהרי מ"מ השביח את השדה ששווה יותר מחמת ג' גדרות, דנראה דכיון דאין הניקף נהנה ל"ש לחייבו, דאף דהשדה הושבחה בעי שיהא הניקף נהנה כדי לחייבו מדין נהנה.

עכ"פ מבואר דיסוד חיוב נהנה במקיף, אינו ההנאה מה דאית ליה שמירה, אלא ההנאה היא מה שיש לניקף את הגדר. ובזה ניחא עיקר שיטת רש"י דיצא זכאי משום דקם דינא, והקשיתי דל"ש קם דינא, דהא קודם שגדר את הרביעית ליכא הנאה, ואין סיבה המחייבת ואיך שייך לומר דחל פטור. ומוכרח דהסיבה המחייבת קיימת בעשיית הגדרים עבור חברו, דאף דעיקר החיוב משום נהנה וממוני גבך, מ"מ בניית הגדר לצרכו הוי מחייב.

וד"ז מוכרח מהנך ראשונים שכתב דע"י זה שמשלם קונה את הגדר, עי' בקצות שם בד' הר"מ. ואם משלם רק עבור הנאת השמירה איך קונה את הגדר, ואיך הוי דמי מקח, וע"כ דמשלם עבור הגדר עצמו וכמבואר. וכ"מ כנ"ל מהרמב"ן שכתב דהפטור בג' הראשונות הוא דהוי משום הנאה דנפשיה, ולא אדעתא דלישתלם, אלא דנותן לחבירו בחינם. ולכא' הרי מ"מ חבירו נהנה, שהרי הוא שמור, ואיך שייך מחילה על אח"כ הרי נהנה כל שעה. ומבואר ברמב"ן כנ"ל דהמחייב הוא הגדר (ולא ההנאה שאח"כ), ובעשיית הגדר מחיל לחבריה ואין תביעה על הנאה זו. עכ"פ לפי כל המבואר י"ל דגם הרמב"ן שכ' דהוי כיורד יסוד החיוב הוא נהנה, אלא

דהרמב"ן אתי לומר דאין המחייב מחמת ההנאה דשמירה, אלא ההנאה הוי כיוורד מה דיש לו גדר, ורק בבנה כל הד' כתלים מיחשיב שהשביח לצורך חברו וכמש"נ.

והנה יסוד דין נהנה הוא דעל הנאה שהיה יכול למנוע מחברו לקחת ממנו בלי רשות יכול לתבוע ממנו על זה ממון. ולכאורה ההנאה מהגדר הא הוי מידי דממילא דמקבל שמירה, ובודאי דאינו יכול למנוע חברו מהנאה זו, וא"כ איך יתבע ממון על כך הנאה. וע"כ דהתביעה היא עבור הגדר, ולהכי שייך דינא דקם דינא דכבר איכא תביעת ממון. ועוד מוכרח כן, דהרי אם התביעה היא משום ההנאה, הא הוי ממילא ול"ה ע"י מעשיו, ויקשה מהתוס' ב"ק קא. ד"ה או דלמא שכתבו דבעי הנאת עצמו או בהמתו, וז"ל ויש לחלק דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו וכו'. ומבואר בדברי תוס' דלענין חיוב נהנה צריך שההנאה תבא לו ע"י מעשיו או ע"י מעשה בהמתו. והש"ך בסימן שצא סק"ב הקשה דהרי ביורד לשדה חברו חייב לשלם אף שאין הנהנה עושה מעשה בגופו או מעשה בהמתו, ותרין וז"ל וטעמא דיורד שלא ברשות כיון שמתכוין להשביח חייב לשלם לו יציאותיו עכ"ל. ונראה שהכוונה היא דהכא החיוב הוא משום דנותן לו גידור, וזה הוי מעשיו, ונחשב שנותן לו הנאה, ולא הוי הנאה דממילא, אלא כאילו הוציא הוצאות על פיו.

והנה בגלי דעתיה דחייב, יל"ע לבעה"מ דקם דינא, הרי כבר נפטר מג' הראשונות, ואמאי בגלי דעתיה חייב. והרשב"א אכן נקט דבם דינא גם בעמד ניקף יהיה פטור. אכן צ"ל דבגלי דעתא הוי נחותא דמשתמש בגדרו של המקיף, וכיון דהמחייב הוא העמדת הגדר, א"כ בגלי דעתיה חשיב דלוקח הגידור של המקיף. ולהכי אין פטור דקם דינא, דז"ש רק היכא דסיבת החיוב קיימת וקם דינא, אבל בגלי דעתיה הוי סיבה חדשה לחייב, דלוקח את הגידור לעצמו, ועל כך מחייב לא היה קם דינא. ובוזה ניחא הא דהר"מ הוסיף טעם דגלי דעתיה אף דפסק דבעמד מקיף ג"כ חייב (קו' הפרישה סימן קנח סק"ח) דבגלי דעתיה הוי חיוב חדש דחשיב שלקח הגידור לעצמו.

והנה בתוס' ה. ד"ה אע"פ גבי סמך כותל אחר דחייב, מבואר דבגלי דעתיה חייב מדין נהנה. והרע"א כ"י הקשה דהא כ"ז שלא הניח התקרה ל"ל הנאה, וע"כ דאזלי ע"ש סופו שיניח התקרה ויהנה, וכשיניח התקרה הוי חסר, ומה הקשו תוס' דלא הוי חסר עכתו"ד. אכן י"ל בד' תוס' דנחשב דכעת יש לו הנאה, דההנאה היא מה שיש לו גידור, דהגדר עומדת לתועלת הניקף ואית ליה כבר הנאה על כך זכות, והך הנאה מ"מ ל"ה חסר. וזו קו' התוס', וניחא קו' הרע"א. ובריטב"א שם הקשה כתחילת קו' הרע"א דעדיין לא נהנה, ומכח זה יסד דקונה את הכותל בחצרו, ומסיים הריטב"א דהוי כיוורד. וי"ל בכוונת הריטב"א כמש"כ. אכן נראה להוסיף דהך נהנה במתני' כאן ה. עדיף ממתני' דלעיל ד:, דהתם נהנה מגדר של המקיף, אבל כאן דעושה התקרה הרי משתמש בשל חברו ובוזה עדיף לחייב. ובוזה ניחא הערת הנתיבות בהא דבהך מתני' לא הובא המ"ד דמשלם בקנים בזול. ולדברינו הכא ודאי חייב לפי"מ שגדר, כיון דמשתמש בשל חברו. והב"י הנ"ל שכ' דגם בגלי דעתיה בגדר שלישי חייב, ולכא' צ"ע דהא עדיין לא נהנה כ"ז שאין גדר רביעית. אכן ניחא לדברינו, דאף דאין לו הנאה בפועל מ"מ חייב משום הגידור עצמו. ויסוד הב"י יהיה מהך מתני' דסמך לו כותל אחר דחייב ע"ש סופו וכו' וכמש"נ.

והנה רש"י ד: ד"ה יהב ליה כתב בנטירא בר זוזא דהיינו דבר מועט שהיא בקומתה, היינו בגדר העשוייה משום היו"ר. וצ"ע דהרי בקומתה הוי חודש בשנה, ואטו החיוב במתני' הוא דווקא בהך חודש. וצ"ל דאין החיוב על ההנאה עצמה אלא על הנאת הגידור שעומד לתועלתו. וכמ"כ להר"מ דקונה את הכותל, וכמש"כ הקצות עפי"ד המ"מ שם סוף ה"א שכתב דבפריעה זוכה בחצי הכותל, וברשב"א משמע דאף קודם הפריעה זוכה. ונמצא דלהר"מ אית ליה זכות שימוש ע"י קניה וההנאה הוי הך זכות לקנות ויקנה בפריעת חצי ההוצאה, אבל מ"מ זה אינו חסר ושפיר חשיב ז"נ וזל"ח.

והנה הראשונים הקשו דאמאי יכול לתובעו על המחיצה לרה"ר, לימא ליה הניקף דלמחר אצטרך לגדור ביני ובינך מחמת הז"ר ונמצאתי מפסיד בהוצאת גדריים אלו. והרמב"ן כתב דכיון דהוי במקום שלא נהגו לגדור ל"ה טענה. ובר' יונה מבואר דא"נ בטוען כן יהיה פטור. ובריטב"א משמע דמה"ט דחה את פי' תוס' דהוי מחיצה לרה"ר. אך הרשב"א תירץ וז"ל י"ל שנותן לו בתנאי שאם יגדור בינו לבינו שיחזיר לו מה שנתן והשתא מיהא נותן לו שהרי מהנהו עכ"ל, וכ"ה בש"מ בשם הראב"ד. וצ"ע, דאם הוי חיוב נהנה גרידא, הרי כיון דיתכן דיגדור אח"כ ברשותו שוב ל"ה נהנה, ואיך מספק נחייבוהו ונאמר דהוי על תנאי שאם יגדור יחזיר לו, הא כעת ל"ש חיוב נהנה. ולפי הדברים דלעיל דהמחייב הוא לא ההנאה גרידא אלא מה דהוי מגודר, י"ל דמ"מ כעת נחשב שדהו גדור והושבח שדהו וכנ"ל. אך מ"מ יל"ע דלפי טענת ניקף לא נחשב שהושבח כיון דאם יגדור בינו לבינו אינו נצרך להך גדר לרה"ר.



במקיף את שכנו חיובו מדיני שכנים

ונראה דאף למש"כ הראשונים דחיובו מדין נהנה או מדין יורד הוי ג"כ מדיני שותפין ושכנים. והיינו דאף דהוי מקום שלא נהגו לגדור בבקעה, מ"מ קתני במתני' דאם גדר המקיף לרה"ר, בכה"ג דהוי נהנה או יורד שוב חייב מתקנת חז"ל דמחייבין אותו מדיני שותפין ושכנים. דכיון דבעלמא יש חיוב נהנה ויורד, שוב שייך לחייבו מדיני שכנים ושותפין, דאם גדר לרה"ר ושכינו נהנה בכך "דמי" ליורד [כלשון הרמב"ן הנ"ל שהדגיש דדמי ליורד]. וממילא בזה הוי הבקעה כמקום שנהגו לגדור דמחייבין אותו. וניחא היטב דגם הך משנה דמקיף וניקף שייכא לחיובי שכנים ושותפין דפרקין וכמש"נ. ורש"י במתני' ד"ה המקיף פירשה להדי' גבי שכנים שלחד ג' שדות וכו' וי"ל כן גם להנך דפי' דקאי על גדר לרה"ר דמיירי דוקא שהשכן עשה הך גדר. מיהו ברמב"ן מבואר דגם באדם אחר שעשה הך גדר איכא חיוב נהנה, אך י"ל דזהו חיוב נהנה גרידא, אך בשכן איכא גם חיוב מדין שכנים, ובוה דוקא כתב הרשב"א דינו דמשלם כעת בתנאי וכמבואר.

ונראה להוסיף דאכן חלוק החיוב דניקף היכא דגלי דעת', דבגלי דעת' דניחא ליה אין הפי' דהוי רק להוריד טענת לדידי סגי בנטירא בר זוזא, אלא אכן הוי מחייב חדש דבגלי דעתיה מגלה רצונו בגדרות, וממילא נעשה כמקום שנהגו לגדור וחייב מדין שותפין. וניחא בזה הקו' הנ"ל דלבעה"מ דקם דינא מה יהני גלי דעת'. ולעיל כתבנו דהוי כקם דינא בטעות, אך י"ל

בפשיטות דבגלי דעתך הוי חיוב חדש מדין שכנים ועל זה לא היה מעולם קם דינא וניחא היטב. ועי' באור שמח בהל' גזילה (פ"ג ה"ט ד"ה אולם), שכתב בתו"ד כיסוד זה, וז"ל: "אבל כי גלי אדעתיה דניחא ליה בהאי נטירותא תו הוי כמו שותף וצריך גם איהו לתת חלקו בהאי כותל וגדר דמה דהיו שניהם צריכים להוציא היה מוציא אחד עבורו וגובה ממנו החצי" וכו', ועד"ז כתב גם הנחלת דוד בב"ק שם ומבואר כדברינו.



שיטת הרמב"ם בסוגיא

וכ"נ בשי' הרמב"ם בהל' שכנים פ"ג ה"ג וה"ד שכתב ובלבד שיהיה מקום הכותל של שניהם, ויראה לי דבהיה הכותל בחלקו אין מגלגלין אלא דבר מועט וכו', ועי' בהשגות הראב"ד שם. ובדברי המ"מ מבואר דחיוב ניקף הוא לא משום הנאה גרידא אלא משום שזכה בחצי הכותל, ולהכי היינו דווקא אם נבנה במקומו שזכה ע"י חצרו (וצ"ע דא"כ אמאי לחייא בר רב משלם דמי קנים בזול, הא זכה בחצי הכותל). ועי' בקצות (סימן קנח סק"ה). ויל"ע על המ"מ, דא"כ מה הגמ' בב"ק מדמי ליה דאם זה נהנה וזל"ח פטור אינו חייב, הא הכא חיובו הוא משום שזכה בחצי הכותל. ויש לדון דהסוגיא בב"ק קאי כחייא בר רב דמשלם דמי קנים בזול [וכמש"כ הרשב"א הנ"ל מטעם אחר], ולדידיה החיוב הוא רק מדין נהנה וכנ"ל. אבל הרמב"ם פסק כרב הונא דמשלם כפי"מ שגדר. אך מצאתי ברע"א (הנדפס בגליון הר"מ מהדור פרנקל) שביאר דאם ז"נ וזל"ח פטור אינו רוצה לכנוס חצי הכותל, כיון דמדין נהנה יהיה פטור (ובזה ניחא הקו' ממ"ד דמשלם דמי קנים בזול, והיינו דמשו"כ האומדנא דאינו רוצה לזכות בחצי הכותל, ונתכוין לזה במקצת בשעורי הגרש"ש). עכ"פ הר"מ ניחא לדברינו דהוי חיוב מדיני שותפין, דאף דהוי בחורבה ולא נהגו בכותל, מ"מ אם השותף עשה את הכותל והשני נהנה, הוי כיורד וחל עליו חיוב חז"ל בשותפות בכותל. ולהכי ה"ד כשזכה בחצי הכותל. וזהו שהביא הר"מ הך מתני' בדיני חיובי השותפין בכותל וא"ש היטב.

והנה הר"מ, אף דפסק בהל' שכנים פ"ג ה"ג דגם בגדר המקיף כל הד' כתלים חייב הניקף, מ"מ בעמד הניקף וגדר הרביעית כתב הר"מ שם בה"ד "וכן" דחייב דגלי דעתי, וכ"ה בטור סימן קנח. וכבר הקשה הדרישה בסימן קנח סק"ח (הובא לעיל) דהא הוי כ"ש מעמד המקיף, ול"ל לה"ט דגלי דעתי, תיפ"ל דגם בעמד מקיף חייב, ובפשטות י"ל דבעמד מקיף חיובו מדין נהנה, או מדין יורד (ולד' הרמ"ה משלם רק כפי החסרון, אמנם להר"מ משלם כפי ההנאה), דכיון שגדר כל הד' רוחות א"כ נחשב שהוציא את ההוצאות עבור חברו, והוי כמו שגדר בב"א כל הד' עבור חברו [ולהגמ' ב"ק הרי איכא הקפה יתירתא, ואף דודאי אין בזה דין מזיק לחייבו, וכמש"כ הקצות (סימן שסג ס"ד), מ"מ מיחשיב דההקפה היא לצורך שניהם]. אבל בגדר המקיף בג' דעדיין ליכא הנאה לניקף, ומסתבר דאם אדם אחר יעשה את הכותל הרביעי לא יוכל המקיף לתבוע על הג' רוחות, א"כ להכי בעי' לטעמי' דגלי דעתי ברביעית דהוי כאילו הוציא הוצאות עבורו.

ונראה בדעת הרמב"ם דאזיל לשיטתו, דכתב הר"מ בהל' שכנים פ"ה ה"א: חצר השותפין כ"א מהן כופה את חברו לעשות בה בית שער ודלת וכו' אבל שאר דברים אינו כופהו כגון ציור וכיור וכיוצא בו אינו כופהו, עשה אחד מהן מעצמו אם גילה השני דעתו שנוח לו במה שעשה

חברו מגלגלין עליו את הכל ונותן חלקו בהוצאה ע"כ. הרי דבגילה דעתו חייב אף בדברים דאינו חייב מעיקר הדין [וחייב גם בגלוי דעתו גרידא אף בלי מעשה]. והמ"מ כתב דהוי ככותל מעל ד"א, והכס"מ כתב דהוי כעמד ניקף וגדר הרביעי, ובהג"מ כתב את ב' המקורות הנ"ל, וכ"ה הדין בשו"ע סימן קסא ס"א, והסמ"ע כתב את ב' המקורות הנ"ל, והגר"א כתב את המקור מדף ה מכותל מעל ד"א עי"ש. ונראה דבמכוון לא הביא הכס"מ את ראית המ"מ, כיון דשאני התם דמשתמש בכותל עצמו וזה ל"ש בציור וכיור, להכי הביא הכס"מ את המקור ממקיף וניקף. ולפ"ז ניחא דגם בעמד ניקף בעי' לגילה דעתו, דבזה יהיה הניקף חייב אף בדבר שאין החצר צריכה לכך, אך כיון שגילה דעתו הוי מחיובי שותפין וחייב בכל ההוצאות, דחשיב הכל כדבר שהחצר צריכה לו דכופין זא"ז לבנות [ויל"ע במקיף וניקף אם יהיה גלי דעת' רק בדבור דניחא ליה אם יהיה חייב כמו בנידון הר"מ, או דשאני הכא דבעי שהניקף יגדור הרביעית]. ויתבאר יותר עפי"מ שכתבנו לעיל דבגילה דעתו נעשה כמקום שנהגו לגדור. ומעתה י"ל דכ"ז הוא דווקא בעמד הניקף וגדר את הרביעית דע"י זה דגילה דעתיה נעשה למקום שנהגו לגדור והוי עליה חיובי שכנים ושותפין, ומשו"כ חייב גם על הציור וכיור. וניחא היטב דלהכי הסמ"מ דין זה לרישא לענין זה דחייב בחצר השותפין לעשות בית שער וכו' דהכל מחיובי שכנים ושותפין וכמש"נ. ובזה ניחא קו' הפרישה הנ"ל, די"ל דבגדר המקיף דחייב, הוי רק מדין נהנה או מדין יורד, או מחמת דזוכה בכותל, דהר"מ כתב דזוכה בכותל גם בגדר המקיף. אבל בגדר הניקף הרביעית, בזה חיובו גדול יותר, כיון דגלי דעת' נעשה כמקום שנהגו לגדור, וממילא חיובו הוי מדיני שכנים. וכ"נ בדברי האו"ש גזילה פ"ג ה"ט דבגלי דעת' הוי כדיני שותפין וכנ"ל. ועי"ש שבזה תי' את הקו' על התוס' ב"ק כ: (ד"ה טעמא) שכתב דינא דבעמד ניקף הוי גלי דעת'. והים של שלמה למהרש"ל שם הקשה מהגמ' כא. דשכירות מראובן דהוי גברא דעביד למיגר, וא"כ גלי דעת' בשכר. ותי' האו"ש דהתם דאין לו קנין שכירות, ומה שרצה לשלם היינו אם יהיה לו קנין שכירות וכו' ול"ש גלי דעת'. וזה סיוע ליסוד דברינו דהגלוי דעת הוא מחמת דנעשה כשותף. ובזה ניחא הקו' על הבעה"מ דקם דינא דא"כ מה מהני עמד ניקף לחייבו בכל הד' רוחות, ונראה דבעמד ניקף דגלי דעת' הוי חיוב חדש מדין שותף לבנות כל תיקוני החצר, ועל זה מעולם לא היה קם דינא וא"ש היטב.

והנה בנתיבות (סימן קנו סק"ז) הקשה בהא דבמתני' ה. דסמך וכו' לא נזכר דברי ר' חייא בר רב דמשלם כפי קנים בזול, ומשמע דבמתני' דסמך לו כותל אחר לכ"ע חייב כפי מה שגדר. ועוד הקשה דבמקיף וניקף פסקי' דאם הניקף גדר בקנים משלם כפי קנים והכא לא נזכר חילוק בזה. וכן הקשה דלרמ"א חייב רק בגלי דעת' על כותל רביעי שכבר נהנה, והכא הרי לא נהנה עדיין. ועי' שם שתירץ דשאני הכא, דכיון דזוכה בכותל וכמש"כ בריטב"א ונמוק", להכי משלם כהוצאה ולא קנים בזול. וצ"ע, דהא הר"מ והשו"ע פסקו דגם במקיף וניקף זוכה בחצי הכותל. ולכאורה י"ל דדוקא במקיף וניקף, דנתבאר לעיל דתשלום קנים בזול הוא מחמת שהניקף טוען שאינו צריך גדר כלל וסגי ליה בנטירא בר זוזא, ורק אנן סהדי דישלם את ההיקף בקנים בזול וכמש"כ תוד"ה דמי קנים, ולהכי משלם קנים בזול. אבל הכא הרי צריך להשתמש בכותל להעמיד עליו את הגג, ולהכי משלם כפי ההוצאות וליכא טענת קנים בזול. ומדויק בלשון הגמ' להעמיד עליו את הגג, ולהכי משלם כפי ההוצאות וליכא טענת קנים בזול. ומדויק בלשון הגמ' להעמיד עליו את הגג, ולהכי משלם כפי ההוצאות וליכא טענת קנים בזול.

לעיל ד: דלת"ק משלם קנים בזול אין גדר לא, ור' יונה עמד על כפילות הלשון. אך י"ל דההדגשה בטענת הניקף היא דא"צ גדר כלל וכדפי'. ומה"ט נראה דבמתני' דהעמיד כותל הגלי דעתי' הכא עדיף מכל ג"ד בעמד ניקף, דהכא כיון דמשתמש בכותל הוי כלוקח את הגדר לעצמו, ומש"ה בזה משלם כשווי הכותל וכפי ההוצאות. משא"כ בסוגיא דלעיל דג"ד שנהנה א"כ הג"ד הוא רק על חיוב נהנה. ולתוס' ב"ק כ: ד"ה טעמא הנ"ל בגלי דעתי' הוי נהנה דמשתרשי ליה ולהכי ל"א בזה כופין על מידת סדום ומש"ה חייב על הנאתו. אבל יסוד החיוב הוא מדין נהנה, ומש"ה ס"ל לחייא בר רב דמשלם כפי קנים בזול שזהו הנאה דיליה. אבל במתני' דידן דלוקח את הכותל ומשתמש בו לעשות גג על גביו, נעשה כשותף ומש"ה לכ"ע משלם כפי ההוצאות [והר"מ לשיטתו, דכ' גם בסוגיא לעיל דקונה חצי הכותל, ע"כ דפסק דאין החיוב מדין נהנה אלא משום דזכה בחצי הכותל, להכי פסק כרב דמשלם כפי מה שגדר]. וכפיה"נ גם הנתיבות נתכוין לחילוק זה, דבתחילת דבריו כתב דשאני הכא דמשתמש בכותל חברו להניח הגג, ובזה אם אינו זוכה בכותל אינו יכול להשתמש, ולהכי משלם כפי ההוצאה. ואפשר עוד דהנתיבות ס"ל דבמקיף וניקף מיירי דבונה הגדרות בשטחו עבור עצמו, ולהכי כתב הנתיבות דאין דינו כל יורד דמשלם השבח כיון דירד בשבילו. אבל הכא בונה כותל בין שניהם וחצי על של חברו והוי כבונה עבור חברו. וניחא דבזה חייב חברו אף קודם שסמך את הגג, אף שעדיין לא נהנה. משא"כ במקיף פסק הרמ"א דחייב רק בג"ד ברביעית ולא בשלישית כב"י הנ"ל.

ונראה דכן מבואר בהגר"א בשו"ע סימן קנז ס"ג, דכתב המחבר דאפי' יש לאחד פי שנים בחצר יעשו הכותל לחצאים, והוא דינו של הרמ"ה ריש פירקין. והגר"א בסקי"ג כתב הראי' שם ד, ב הלכה כר"י דאמר כו' ל"ש כו' אע"ג דאין לזה אלא שדה א' ולזה ג' שדות עכלה"ק. והרש"ש ר"פ השותפין כתב על ראית הגר"א דערבך ערבא צריך. ולכא' דברי הגר"א צ"ב, דשאני במקיף וניקף דחיובו מדין נהנה או יורד וכו' ולהכי משלם מחצה ההוצאות, ורש"י כתב להדי' דמשלם מחצה, והיינו דלרש"י כיון דמיירי במחיצות שבין המקיף לניקף שפיר משלם מחצה. והגר"א נקט ג"כ דהוי כותל של הז"ר. וכונת הגר"א דבגילה דעתו הרי חיוב הניקף הוא מהל' שכנים, דנעשה כמקום שנהגו לגדור, וממילא מוכח דבכל שותפין משלם בכל גווני מחצית הכותל.

יורד לשדה חברו

והנה בדין יורד בשדה חברו דהשבח או ההוצאה שייכא ליורד, בפשטות היורד הוא הבעלים על השבח ורק כשבעל השדה משלם קונה את השבח. וכדמוכח בר"מ פ"י מגזילה הי"א במש"כ דבטוען ששילם את השבח נאמן בעל השדה הואיל וקרקע בחזקת בעליה עומדת. הרי דלא הוי ככל טענת פרוע בחוב, ובעי' לטעמי' דקרקע בחזקת בעליה, ומשמע דבלא"ה דינן ליה דהשבח שייך ליורד וליכא טענה ששילם. אמנם י"ל דאדרבא כונת הר"מ לומר דלהכי השבח של בעל השדה דבחזקת בעליה וארעי אשבח. ועי' היטב ברשב"א ב"מ קא וברא"ה שם, דנראה דנחלקו

אם הוי של בעל השדה ואית ליה חוב בעלמא ליורד או דהוי של היורד, דנחלקו אם היורד יכול לתבוע אבני אני נוטל קודם שבעה"ב אמר דמיהם אני נותן. ומעתה נראה דהיכא דעמד הניקף, דכתב הר"מ הטעם דחייב דגלי דעתי, הוי השבח מעיקרא לניקף. והיינו דכעת אין חיובו מדין נהנה גרידא אלא דנעשה כשלוחו בעשיית הכותל, וכמש"כ המאירי, והוי כאילו שכרו לכך, ועי' או"ש פ"ג מגזילה ה"ט הנ"ל דגלי אדעתי הוי כשותף וכו', וניחא היטב להר"מ לשי' דבעמד ניקף בעי' לטעמי' דגלי דעתי. [וביד רמ"ה בסוף סוגית מקיף כתב דביורד כיון דהממון משועבד למקיף מצד הך שעבוד יכול למונעו מלהשתמש עד שישלם דמיו, וי"ל הביאור עפ"מש"נ בד' הר"מ בהל' גזילה בדין יורד דהשבח שייך ליורד עד שיפרע בעל השדה חיובו. אך י"ל דכ"ז בעמד מקיף, אבל בעמד ניקף וגלי דעתי' דנעשה כשותף הוי ידיה וא"י למונעו מלהשתמש]. ונראה עוד נ"מ דבגלי דעתי' ודאי דישלם כפי הוצאות הכותל בעשייתו, ואף בהוול הכותל חייב לשלם כפי שויו בעשייתו, כיון דהמקיף הוי כשלוחו בעשיית הכתלים. וכבר הבאנו החזו"א ריש סימן ג שר"ל דגבי כותל משלם כפי ההוצאות אף דשווים כעת בפחות מההוצאה, ולהלן הסתפק גבי יורד אם אמרי' דמהני הגלוי דעת על למפרע עיש"ה. ויתכן דנ"מ גם לטענת פרוע, דסברת הר"מ הנ"ל דקרקע בחזקת בעליה שייכא רק לענין השבח דהוי כארעי אשבח, ולא לענין הכותל, דקרקע בחזקת בעליה אינו יכול לפשוט את הספק של בעלות הכותל.

עכ"פ מבואר דבדין גלי דעתי מצינו כמה סוגי חיוב, דבב"ק כ: הוי מדין נהנה ומשתרשי ליה, אבל בגלי דעתי דסוגין שייכא למס' ב"ב והיינו דהוי מדיני שותפין. ובמקיף וניקף י"ל דבגלי דעתי' נעשה כשותף וחייב מדיני שותפין וכדברי האו"ש שהבאתי. ובגלי דעתי' דמתני' ה. בסמך כותל אחר בזה עדיף חיוביה, כיון דמשתמש בכותל של חברו ודאי נעשה כשותף, והוי כנעשה מעיקרא בשבילו, ולהכי לכ"ע משלם כפי"מ שגדר וכמש"נ. וראה עוד מה שביארתי בסוגיא זו בהערותי על הריטב"א בבא בתרא בהוצאת מוה"ק.



רבי צבי יהודה בן יעקב

אב"ד ת"א, מח"ס משפטיך ליעקב (י"ד חלקים)

הוזק מפירות עץ שנשרו לרחוב

עץ הנטוע בחצר ראובן, וחלק מענפיו נוטים לרשות הרבים, ועל ענפיו פירות קטנים הנושרים למדרכה, ולעיתים אף על מכוניות חונות, ופירות אלו רכים, ועם נפילתם נמרחים במקום נפילתם, וכבר פנו לבעל העץ וכן לרשות המקומית, ולא עשו דבר. ועבר שם שמעון והחליק והוזק, ותובע את ראובן, וטוען שפירות ראובן הינם בור ברשות הרבים.

א.

למי שייכים הפירות שענפיהם נוטים לרה"ר

יש לדון למי שייכים הפירות הנוטים לרה"ר, לראובן או לבני רשות הרבים. איתא בב"ב כז, ב (ועיין גם ב"ק פב, א): כי אתא רב דימי אמר, בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן, אילן הסמוך למיצר בתוך י"ו אמה מהו. אמר ליה גזלן הוא ואין מביאין ממנו בכורים. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה, מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ. מבואר לכאורה שהולכים באילן אחרי השרשים, וככל שהוא נטוע בחצר של פלוני, גם אם ענפיו נוטים לחצר אחרת או לרה"ר, הרי הפירות של מי שהשרשים בשדהו. כך מבואר מדברי התוס' ב"מ קז, א, על הא דאיתא בגמ' שם: אילן העומד על המיצר, אמר רב הנוטה לכאן והנוטה לכאן, לשמואל אמר חולקין. רש"י פירש שהאילן שנטוע בקרקע סמוך למיצר והשרשים נוטים בשל חבירו. ובתוס' שם (ד"ה אילן) פירשו שהאילן עומד ממש על המיצר של שניהם, ואין השרשים מתפשטים לאחד יותר מהשני, אולם הענפים נוטים יותר לשל אחד מהם. רב אמר הנוטה לכאן לכאן, הואיל והשרשים שוים, אזלינן בתר הענפים מה שיש מהענפים כנגד המיצר חולקים והשאר לרשות שנוטים. ושמואל אמר חולקין, דאזלינן בתר השרשים שהם שוים: "אבל אי נטוע כולו ברשות אחד והענפים נוטים ברשות חבירו, בזה אמר ר' יוחנן בס"פ לא יחפור (ב"ב כז, ב ושם ד"ה ואחד) מביא וקורא שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ, שכל הענפים יהא לבעל השרשים, ובהא מודו נמי רב ושמואל דשמעתין". מבואר דאם כל השורשים אצל אחד, אין נפק"מ במה שהענפים נוטים. וכן כתב בתוס' הרא"ש שם (כ"מ קז, א ד"ה דילי): "אבל אילן הנטוע כלו בתוך שדהו של ראובן ונופו נוטה לתוך שדה שמעון, סבר רב כההיא דר' יוחנן פרק לא יחפור דראובן מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ, וכל שכן שמואל דאזיל הכל בתר קרקע, דאפילו בנוטה קאמר חולקין".

ודין זה פסק הרמ"א בשו"ע חו"מ קסז, ב. בשו"ע שם פסק: "אילן העומד על המצר, אע"פ שהוא נוטה לתוך שדה אחד מהם, הרי שניהם חולקין בפירותיו". וברמ"א הוסיף: "אבל אם

עומד בשדה של אחד מהן ונוטה לשדה אחר, הולכין אחר העיקר והכל שלו". והטור (ח"מ קנא, מא-מב) הביא תשובה לגאון, בראובן שיש לו עץ תאנים, ושרשי העץ בתוך כותלו של לוי, וענפי העץ נוטים על עליית לוי, ורוצה לוי לקוץ את ענפי האילן המעכבים אותו לטפל בגנו. והשיב הגאון שהדין עם לוי, שהתורה נתנה רשות לניזק לקוץ כדי היזקו, כדתנן אילן הנוטה לתוך שדה חבירו, קוצץ מלא המרדעת, ואין ראובן יכול לומר ללוי אתה גרמת היזקך שהגבהת את גגך: "ועוד, אותן נופין שנוטין לרשות לוי, שלו הן ואוכל פירותיהן, דאיתמר אילן העומד על המיצר אמר רב הנוטה לכאן והנוטה לכאן לשמאל אמר חולקין, אע"פ שבכ"מ הילכתא כשמואל בדיני הכא הילכתא כרב, שכן נהגו בני מיצרא". ולכאורה לפי הגאון הולכים אחר הענפים ולא אחר השרשים. ובסמ"ע קנה, סז כתב, דהטור לא פסק כדעת הגאון להלכה אלא במקום שכן נהגו בני המיצר, אבל בלא מנהג, הרי אזלינן בתר השרשים. גם הט"ז שם ציין שהטור עצמו לא פסק כדעת הגאון בסי' קסז, אולם צירף דעתו לענין שיכול לוי לקוץ ענפים המונעים ממנו להטיח גגו. גם בנתיבות קנה, טו פסק דאין משגיחים על הנוף והענפים, אלא הכל לפי השרשים.

והרמב"ם בהל' נזקי ממון (ה, ג) הביא את עשרה התנאים שהתנה יהושע ובית דינו בשעה שחלק את הארץ, ולא הזכיר את התנאי של אילן העומד על מיצר חבירו (עיין בב"ק פב, א), ואילו בהל' בכורים (ב, יא) פסק הרמב"ם שאם היה אילן סמוך למצר חבירו או נוטה לשדה חבירו, אף שחייב להרחיק, "הרי זה מביא ממנו וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ". והקשו בסתירת דברי הרמב"ם, הלח"מ (נזק"מ ה, ג) והמל"מ (בכורים ב, יא). ועיין בשו"מ (קמא ח"א סי' קכד) שכתב ליישב, שכל עשר תנאים שהתנה יהושע, נוהגים אף בחו"ל, ואילו דין אילן סמוך למיצר חבירו, נוהג רק בארץ ישראל. ולכן בהל' נזקי ממון, שאינו מיוחד לארץ ישראל, לא הזכיר תקנה זו, משא"כ בהל' בכורים שעניינה מצוות התלויות בארץ, הזכיר תנאי זה של יהושע. ולפי דברי השו"מ, בחו"ל לא יהיו הפירות לבעל השרשים בלבד, אלא יחלוק עם בעל הקרקע שאילו נוטים הענפים. ולכן אם נידון כנדו"ד היה בחו"ל, היו כאן שותפים, בעל הקרקע שהשרשים אצלו (ראובן), וכן כל הציבור, בני רשות הרבים, שהשטח בבעלותם (של העיריה או המועצה המקומית).

ודברי השו"מ הינם לשיטת הרמב"ם. אולם נמצא להדיא ברמב"ן, דאף תקנה זו של אילן הסמוך למיצר חבירו, נוהגת אף בחו"ל. וז"ל הרמב"ן (ב"ב כו, א): "הא דתנן לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות, קשיא לעולא דאמר כל תוך שש עשרה אמה גולן הוא, וכיון שהוא גול ודאי מרחיק. והא לא שייכא בדברי יוסי, דהא גזול ונהנה הוא ואין זה בכלל נזקין אלא בכלל הגזלין, אלא דאיהו מוקים לה במפסיק צונמא וכדאוקימנא בריש פירקין, ולר' יוחנן דאמר אחד אילן הסמוך ואחד הנוטה מביא וקורא אף על גב דלא מפסיק צונמא סומך, וקיימא לן תנאין שהתנה יהושע אפילו בחוצה לארץ אלא שצריך להרחיק כדי עבודת הכרם". הרי גם בדין אילן סמוך על מיצר חבירו, הוא בכלל תנאים שהתנה יהושע ואף בחו"ל.

וכן מבואר בדברי הרש"ש (ב"מ קז, א). הרש"ש הקשה, מדוע כתבו תוס' שאף רב ושמואל מודים שאם כל השרשים בקרקע של ראובן, שאין לבעל הענפים הנוטים לחצר שמעון כלום, והכל לבעל השרשים, והראיה מתנאי דיהושע. יכלו תוס' לומר, שרבי יוחנן באר", ולכן הכל לבעל השרשים כתנאי יהושע, ורב ושמואל בבבל, ולכן לא סוברים שהכל לבעל השרשים. ועל זה תירץ: "משום דכמו דהעשרה תנאים המה אפי' בחו"ל כדאיתא בס"פ מרובה, ה"ה לכל שאר תנאים, וכדמוכח מהא דמקשה שם ותו ליכא כו' והא כי אתא כו'". הרי דס"ל דאף תנאי זה הינו אף בחו"ל, ובכל מקום אזלינן בתר שרשים, ואם כל השרשים בחצר ראובן, הרי שכל הפירות שלו, בין בארץ ובין בחו"ל. ומ"מ נדו"ד היה באר", וודאי לכ"ע אזלינן בתר השרשים, וכל הפירות של ראובן.

ועל אף האמור לעיל יש להוסיף, דהגם שהפירות שייכים לבעל השרשים, אין הפירות של הענפים הנוטים לרשות הרבים נחשבים כמצויים ברשותו. דינם כפירות שלו המצויים ברשות הרבים או לכל הפחות ברשות שאינה שלו. ונפק"מ דבכגון זה יועיל יאוש לאלתר. דאף ידידועה דעת הרמב"ן במלחמות (ר"פ אלו מציאות, ועיין קצוה"ח רנט, א) דלא מועיל יאוש על דבר שהוא ברשותו, בנדון זה אף שהפירות שלו, אינן ברשותו, ומועיל יאוש, ולכאורה יועיל יאוש אף בהיותם על העץ, כיון שאינם בחזירו המשתמרת.



ב.

אם בעל העץ מפקיר פירות אלו

איתא בב"מ כא, ב: תא שמע, קציעות בדרך (תאנים שקוצצין אותם באיזמל, ומוהל שלהן זב, ושוטחן בשדה ליבש - רש"י) ואפילו בצד שדה קציעות (שדה ששוטחים בה קציעות, ידידע דמהנהו אתו), וכן תאנה הנוטה לדרך ומצא תאנים תחתיה, מותרות משום גזל (אף על גב דכי נפל לא ידע, כיון דלכי ידע מיאש מהשתא הוי יאוש, כרבא), ופטורות מן המעשר (כדין הפקר, דהפקר פטור מן המעשר). בזיתים ובחרובים אסור (כאביי, בשלמא רישא לאביי מצי לתרוצי, דמעיקרא ידע ואיאש). בשלמא רישא לאביי לא קשיא, אגב דחשיבי ממשמש בהו, תאנה נמי מידע ידידע דנתרא. אלא סיפא לרבא קשיא, דקתני בזיתים ובחרובים אסור (וסלקא דעתך משום דלא עבידי דנתרי, וליכא למימר ידע דאיאש, ואף על גב דלכי ידע מיאש, לא הוי יאוש מהשתא). אמר רבי אבהו שאני זית הואיל וחזותו מוכיח עליו (מראיתו ניכר של מי הוא, הלכך מריה לכי ידע דנפיל לא מיאש, דמימר אמר כולי עלמא ידעי דידיי נינהו, ולא הפקר הן, ולא שקלי להו), ואף על גב דנתרין זית, מידע ידידע דוכתא דאיניש איניש הוא. אי הכי אפילו רישא נמי אמר רב פפא תאנה עם נפילתה נמאסת (הלכך כיון דידידע דנתרא, מעיקרא מיאש משום מאיסותא, דמכי נפלה לא חשיבא עליה, ומפקר לה). ולכאורה תרוץ תאנה עם נפילתה נמאסת, הינו אליבא דרבא, לחלק בין תאנה לזיתים, דלאביי יש את התרוץ של עבידא דנתרא, דכיון דתאנה יש רגילות שתפול, מעיקרא מתיאש, כיון שהולכי דרכים לא יחשבו שנפלה מהעץ, משא"כ זיתים וחרובים שלא עשויים ליפול, אף שאם היה יודע שיפלו היה מתיאש, שהמוצא יתלה בהולכי דרכים, כיון שלא עשויים ליפול, לא מתיאש מעיקרא.

ותרוך תאנה עם נפילתה נמאסת, נצרך לדינו של רבא, שבאה הגמ' לתרץ אלא סיפא לרבא קשיא (עיין בתוס' שם ד"ה תאנה). אולם תרוץ זה יכול להיות גם אליבא דאביי דקיי"ל כוותיה, ולכן הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה (טו, טז) פסק: "וכן תאנה שהיא נוטה לדרך ונמצאו תאנים תחתיה, מותרות משום גזל, שהתאנה וכיוצא בה עם נפילתה נמאסת, ופטורות משום מעשר, אבל זתים וחרובין וכיוצא בהן אסורין". הרי שנקט להלכה טעם שתאנה עם נפילתה נמאסת, ולכן מפקיר את התאנה. אלא שלאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, י"ל דמעיקרא, בעודם על העץ ומעיקרא מתייבש. ובלח"מ כתב דקשה קצת, דהרי תרוץ זה נאמר לרבא ולא לאביי דקיי"ל כוותיה. ועיין בגר"א רס, כ, דתרוץ זה הוא אף אליבא דאביי. ובבאור הדבר, עיין בנחלת דוד שם בסוגיא (ב"מ כא, ב), דתרוץ רבי אבהו בגמ' דבזית חזותו מוכיח עליו, הוא גם אליבא דאביי, ולכן אינו מתייבש, שכן כתב הרמב"ן במלחמות (ב"מ יב, ב מעמזה"ר), וא"כ גם לאביי יש צורך לישב דתנאה מתייבש, כיון דעם נפילתה נמאסת: "וא"כ ע"כ דלאו משום קושיא דרבא קאמר כן, רק דקושטא דמילתא קמפרש לטעמא דמתניתין, ולכך לפי האמת גם לאביי מפרשין למתניתין כר' אבהו".

ומדברי רש"י משמע שהיאוש הוא עוד מעיקרא, בהיותם על העץ, דכיון דידע דנתרא, מעיקרא מתייבש משום מאיסותא. ולכאורה הרי בהיותם על העץ, עדיין הם ברשות, ואיך מועיל יאוש ברשות, לשיטת הרמב"ן הידועה (במלחמות בריש אלו מציאות, ועיין קצוה"ח רנט, א). הגר"ש רוזובסקי וצ"ל (שעורי ר' שמואל, יב, ב) כתב לבאר בשני אופנים. בדרך הראשונה – היאוש שמתייבש היום, מתייחס לא למציאות העכשווית אלא לעתיד, לכן בשעה שקורה האירוע בעתיד (נופל ונמאס), חל היאוש שהתייבש כשהיו על העץ, כיון שמלכתחילה היאוש שהיה ברשות, התייחס למציאות עתידית, שבשעה שמציאות זו קורית והתאנה אינה ברשות, חל היאוש. דרך אחרת, על הצד שיאוש לא יכול לחול כעת על מאורע עתידי, שמדובר ביאוש שהוא מתמשך בהווה ובעתיד, ואף שבשעה שהתאנה על העץ והיא ברשות, לא חל היאוש, וכמש"כ הרמב"ן בדין יאוש ברשות, היאוש חל בשעה שיוצאת מרשותו ונופלת ונמאסת, דכל הזמן מתייבש מהתאנים שיפלו. לא כיאוש חד פעמי אלא כמתמשך. וז"ל הגר"ש בשעוריו: "והא דאיתא דמהני היאוש לאביי משום דמעיקרא מיאש, אפשר לבאר בב' אופנים, חדא דהיאוש מעיקרא הוא על אח"כ, דעכשיו הוא מתייבש על היום, על מחר וגם על התאנים שיהיו אח"כ מונחות על הארץ, ולזאת אף על גב דמעיקרא לא חל היאוש, מ"מ חל אח"כ מכח מה שנתייבש מקודם. ועוד י"ל, דאפילו נימא דהדין יאוש אין יכול לחול מכח מעשה היאוש הקודם, מ"מ י"ל דמעשה היאוש נמשך כל הזמן, ולכן אף על גב דמעיקרא לא אהני היאוש, מ"מ אח"כ ג"כ איכא יאוש מדעת, דבכל יאוש חשבינן דמעשה היאוש נמשך כל הזמן". ושם הביא את הדברי חיים (אבידה סי' א), דגם במונחת על הארץ תחת העץ, הוי ברשות, ואיך מהני יאוש. וכתב הדברי חיים, דבשעה שהמוצא מגביה, חל היאוש, וממילא אין כאן באיסורא אתי לידיה. וצ"ל כפירוש הגר"ש, או שהיאוש מתייחס לעתיד לשעה שתפול ויגביה המוצא, או שהיאוש מתמשך עד להגבהת המוצא. ועיין לגר"ז (אבן האזל, גז"ה ה, י) דהכוונה היא שהוא מתייבש כעת מהתאנים שיפלו אח"כ, ואין היאוש על התאנים בעודם על העץ, רק כעת בעודם על העץ, מתייבש ממה שיפול וימאס.

דהנה הרמב"ם שם כתב: "נטלו מוכסין כסותו והחזירו לו אחרת, נטלו חמורו והחזירו לו חמור אחר, הרי אלו שלו, מפני שזו כמכירה היא וחזקתה שנתייאשו הבעלים ממנה". והסמ"ע שסח, ג כתב לבאר בדברי הרמב"ם; "דכיון דרואה, דה"ל כאילו כבר נמכר ויצא מתחת יד המוכס, אזי מיאש נפשו מלהדר אחר כסותו או חמורו זה שהן ביד זה שקיבל מהמוכס, ודעתו להעמיד המוכס בדין על דמי הטלית". והסביר הגר"ז, דאין צריך דוקא שיראו הבעלים שהמוכס החליף כסותו, אלא כיון שעומד לכך, שאפשר שהמוכס ימכור או יחליף, אף שעכשיו בעת שהחליף לא ידעו הבעלים, מועיל מה שהתייאשו בשעת הידיעה, שחשב הבעלים שלא יוכל את להציל גוף הכסות והחמור רק לפני שהמוכס ימכור, ואחר המכירה לא יציל אלא הדמים שיתבע מהמוכס. והביא הגר"ז ראייה מדין תאנה: "דתאנה דמידע ידיע דנתרא לא הוי יאוש שלא מדעת. וא"א לומר דכיון דידיע דנתרא נתיאש מעכשיו מכל התאנים אף בעודם על האילן. וע"כ דזה מהני רק דלא הוי יאוש שלא מדעת אחר הנפילה". דהיינו, היאוש כבר כעת, בטרם נפילה ובטרם מכירה של המוכס, אך חלות היאוש היא בשעת הנפילה או המכירה.

ובקצוה"ח רנט, א פירש דתאנה הנוטה לדרך, מיירי שנופלים ברשותו, ולכן הקשה לשיטת הרמב"ן, אין מהני יאוש מהתאנים, הרי התאנים ברשותו ולא מהני הפקר ברשותו. ולמש"כ שם, אף לרמב"ן גם ברשותו מועיל יאוש, אם מיירי באופן שחזירו אינו זוכה לו. ורק כשמוצא האבידה הוא שומר אבידה, הרי הוא שומר של הבעלים, והוי אבידה כברשות הבעלים. אולם בעיקר הסברו של קצוה"ח, לכאורה תאנה הנוטה לדרך, התאנים נפלו לרשות הרבים, דשרשיה ברשותו, וחלק מהענפים נוטים לרה"ר, ושם נופלת התאנה. ובנתיבות רנט, א כתב, דאם מונחת האבידה במקום שהוא מופקר לכל ואינו משתמר, מועיל בה יאוש, עיי"ש. ועיין עוד בקהילות יעקב (ב"מ כה, ג).



ג.

אם דין התאנה כהפקר עם נפילתה

ותהיה נפק"מ באמור לעיל. דלמש"כ הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, הרי שעם נפילת התאנה, חל היאוש, כך שהתאנה היא חפץ שהבעלים התיאשו ממנו. ולדברי חיים, רק עם זכיית המוצא חל היאוש. ונפק"מ לשיטות הראשונים דיאוש דינו כהפקר שיוצא מיד מרשות הבעלים, דלשיטתם מיד עם נפילתה יצאה מרשות הבעלים. משא"כ למש"כ הדברי חיים, גם לשיטת ראשונים אלו, אין היאוש אלא עם הגבהה המוצא, ובנדו"ד שלא היתה הגבהה המוצא, אין כאן יאוש ואין הפקר, ועדיין התאנה ברשות הבעלים.

ידועים דברי רש"י בתחילת אלו מציאות, על הא דתנן מצא פירות מפורזין: "נתייאשו הבעלים מהן, כדאמר בגמרא, והפקר הן". ובד"ה מעות מפורזות: "הואיל ואין להם סימן ניכר, איאוש מיאש, והווי להו הפקר, והווי טעם כולם". הרי שיאוש הוא הפקר, ומיד שמתייאש דין החפץ כהפקר שאינו ברשותו יותר. וכן הוא בריטב"א בריש אלו מציאות: "דכיון דדבר שאין בו סימן הוא, איאוש מייאש מסתמא ונעשה הפקר". וכן מבואר ברמב"ן ב"מ י, א, לענין המגביה

מציאה לחבירו קנה חבירו, הרי בשעה שמגביה לחבירו, הוא חב לבעלים, ואיך מועילה הגבחה, ומאי שנא מתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים. הביא תחילה מתרצים בשם ר"ת, דמיגו דזכי לנפשיה, זכי נמי לחבריה, משא"כ בתופס לבע"ח, אינו יכול לתפוס מהלוה עבור עצמו, שהרי הלוה אינו בע"ח שלו. והרמב"ן עצמו כתב דלדידיה לא קשה, שאינו חב לבעלים בהגבחה: "ובעל אבדה גופיה, הואיל וכבר היא אבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם, בהאי הגבחה לא מפסיד ולא מידי יותר משאר בני אדם. ועוד, שהרי נתיאש ויצאה מרשותו ביאוש...". מבואר דביאוש יוצא מרשות הבעלים (עיין גם בשעורי הגר"ש שקופ, ב"ק סי' נ), וזה לכאורה כשיטת רש"י הנ"ל.

והגרי"א (באר יצחק כג, ד) הביא כמה ראיות שביאוש יוצא מרשות הבעלים אף ללא זכיית המוצא. מגיטין לח, א מוכח דעבד עברי קונה את עצמו ביאוש. ואם נאמר שאינו יוצא מרשות הבעלים עד שזוכה בו אחר, איך יכול העבד לקנות עצמו ביאוש, הרי ידו כיד הבעלים, דגופו קנוי לאדון. מוכח דיאוש מוציא מרשות בעלים מיד, וכיון שהסתלקו הבעלים ונפקע רשות הבעלים מהעבד, יכול לזכות עצמו כמו בהפקר. עוד הביא ראייה מחולין קלט, ב, אך דחה את הראיה, עיי"ש.

עוד הביא הגרי"א ראייה מנדרים לד, ב: בעא מיניה רב חייא בר אבין מרבא, ככרי עליך ונתנה לו במתנה מהו, ככרי אמר לו כי איתיה ברשותיה הוא דאסור, או דלמא עליך אמר ליה עילויה שותיה הקדש. א"ל, פשיטא דאע"ג דיהבה ליה במתנה אסור. אלא ככרי עליך לאפוקי מאי, לאו לאפוקי דאי גנבה מיניה מיגנב (בתמיה כלומר ודאי דאף על גב דיהבה ניהליה במתנה אסור עליו ככרו, דאי לא, לאיזה ענין אסרה עליו ומאי נפקא ליה מן איסורו, הרי בעוד שהכר שלו וברשותו אין צריך לאסרו עליו, שהרי אסור ועומד הוא לו. וליכא למימר דמש"ה אסור עליו משום דאי מגנבא מיניה תתסר עליה, דליכא דמסיק אדעתיה הכי. אלא ודאי להכי אסרה כדי שלא יפציר בו שיתנה לו. וכיון שכן על כרחיך אפילו לאחר מתנה אסרה עליה – ר"ן). א"ל לא לאפוקי דאי אומניה עלה (לעולם אימא לך דאי יהיב ליה במתנה שריא ליה, וכי קאמר ליה עליך, לאפוקי דאי אומניה עלה תתסר ליה, דההיא שעתא נמי ככרו היא). מבואר דדעת הר"ן דאין לומר דככרי עליך בא לאסור אם תגנב; "דליכא דמסיק אדעתיה הכי". והרא"ש שם בפירושו על הגמ', הביא את הסבר הר"א ממין, שכמו שאם גנבה מהבעלים מותרת לזה שאסרה לו הככר, כיון שיצאה מרשות הבעלים, א"כ הוא הדין בנתנה במתנה יצאה מרשות הבעלים. והרא"ש חלק עליו: "ולא נראה, דאי לא נתייאש ממנו, אכתי לא נפיק מרשותיה ואסורה לו, ואי נתייאש ממנו, הוי כמו נתנה לאחר. אלא הכי קאמר, ע"כ לאפוקי דאגנבה מגנב שיהיה מותר – בתמיה, הא לא נפק מרשותיה כל זמן שלא נתייאש ממנה. אלא ע"כ למעוטי נתנה לו במתנה. והוה מצי לשנויי למעוטי אם נתנה לאחר". מבואר מהרא"ש דביאוש לבד יוצא מרשות הבעלים. והוסיף הגרי"א, דהיא ראייה ברורה.

ובחזו"א (ב"ק יח, ג) כתב, דאפי' לרבי יוסי (נדרים מג, א) דבהפקר לא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, יאוש יוצא מרשות בעלים מיד, דהפקר הוא דבר התלוי בו וברצונו ומרצונו, ולכן אינו יוצא עד דאתי ליד זוכה, משא"כ יאוש שהוא לא דבר שבא מרצונו אלא שנגנב או נאבד, מיד שהתיאש ממנו, יצא מרשותו: "דכיון דיוצאין מרשותו שלא בטובתו, אלא שאין אדם בעלים על דבר שאינו שליט עליו, א"כ תיכף פקע קנינו, ואין חילוק בין אינה מצויה אצל כל

אדם ובין יכול להציל ע"י הדחק ונתיאש בליבו". וחלק שם על הנתיבות רסב, ג הסובר שאין יאוש מפיקע רשות בעלים (יובא להלן). ועיין עוד בחידושי הגר"ש שקופ (ב"מ כה, א) שכתב לבאר דיאוש הוי כהפקר: "... דבאבידה לעולם כל היכא דמהני יאוש הוה כהפקר, והוא משום דלאחר שנעשה הדין שיכול כל אדם לזכות, והחפץ מצוי לכל אדם ואבוד אצל הבעלים, ממילא נפקע שם הבעלים לגמרי דהוה כאבידה ששטפה נהר, כיון דע"פ דרך הטבע א"א עוד שיושב לבעלים, דכל מי שימצאנה זוכה בה מהתורה". דהואיל וכל אדם יכול לזכות בה, נפקע שם הבעלים מהחפץ.

אמנם יש מהאחרונים הסוברים דענין יאוש הוא כמו הפקר לרבי יוסי, שעד שלא בא ליד המוצא, לא יצא מרשות הבעלים, והיאוש רק מתיר למוצא לקחת את האבידה. קצוה"ח תו, ב בסופו מביא ראיה מב"ק סו, א-ב, ממה שהקשתה הגמ' על מ"ד דיאוש קונה, מגול חמץ, יכול הגולן לומר לנגזל אחרי הפסח, הרי שלך לפניך, והרי ודאי בזמן שנאסר החמץ בערב פסח, התייאשו הבעלים ממנו, וא"כ קנה הגולן, ואיך יכול לומר הרי שלך לפניך. ותרצה הגמ', דיאוש קונה כשהגולן רוצה לקנות, וכאן הבעלים מתייאשים והגולן לא רוצה לקנות. והסביר קצוה"ח, דאם נאמר שיאוש מוציא מרשות הבעלים, א"כ גם אם הגולן לא רוצה לקנות, סו"ס יצא מרשות הבעלים, ואיך יכול לומר לו הרי שלך לפניך, הרי אינו שלו כבר. ומזה מוכח דאף לאחר יאוש עדיין שלו, כל זמן שלא זכה בו אחר: "ואף על גב דיאוש ודאי מהני אפילו בדבר שאינו ברשות, דהא בגזילה מהני יאוש וא"כ כי נגמר דינו נימא דיאוש מיהא הוי, דליתיה, דיאוש לא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה ואינו כהפקר". והביא ראיה מהנ"ל. ומוכח שסובר שיאוש אינו יוצא מרשות הבעלים ביאוש אלא בזכיות המוצא. (ועיין במרחשת בקונטרס היאוש ענף א סוף אות ז שפקפק בראיית קצוה"ח, אף שהסכים שיאוש לכשעצמו אינו מוציא מרשות בעלים).

הנתיבות רסב, ג הביא ראיה מתוס' ב"ק (סו, א ד"ה כיון), דיאוש אינו כהפקר, דאם הוא הפקר, אפי' בא באיסורא לידו קודם יאוש, מיד שהתיאש החפץ מופקר, ויכול כעת המחזיק לזכות מההפקר: "לכן נראה לפענ"ד דבזה חילוק בין יאוש להפקר, דבהפקר פליגי ר' יוסי ורבנן בנדרים (מג, א), דר' יוסי סבר דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה. והנה אף דקיי"ל בהפקר דהוי הפקר אף על גב דלא אתי לרשות זוכה, ואפילו הוא בעצמו צריך לחזור ולזכות בו [ראה יו"ד רכא, ט, וחז"מ רעג, ד], מ"מ ביאוש נראה דלא מהני עד דאתי לרשות זוכה, ואם נתיאש מהאבידה וכלה היאוש קודם דאתי ליד הזוכה, א"צ לחזור ולזכות בו, רק כיון שראהו תיכף זכה בו ואין שום אדם יכול לזכות בו שוב". ובדרך זו פירש הנתיבות את ראיית התוס', דאם ביאוש יוצא מרשות בעלים גם בלי זכיה של מוצא, א"כ אפילו בגזילה שהגולן לא קנה דבאיסורא אתי לידיה, הרי אין החפץ של הנגזל, שיצא מרשותו, ואין יכול הנגזל לתבוע גוף החפץ שאינו שלו כעת. ומזה שצריך שיבוא בהיתר ליד המוצא, ודאי אם לא בא ליד זוכה אינו הפקר. וחילוק בין הפקר ליאוש, לומד הנתיבות מהפסוקים. הפקר נלמד משביעית, מהפס' תשמטנה ונטשתה (שמות כג, יא), דהוי הפקר דומיא דשמיטה עיין ירושלמי פאה ו, א), ואפילו לא אתי ליד זוכה, כמו שמיטה שהיא הפקר אפי' לא בא ליד זוכה. משא"כ יאוש נלמד מאבידה - ומצאתה (דברים כב, ג), עיין תוס' ב"ק (סו, א ד"ה

מוצא), ובב"מ ב, א לומדים, ומצאתה - דאתי לידיה משמע. וכיון שיאוש נלמד מפסוק של דאתא לידיה משמע, אין היאוש מוציא מרשות הבעלים, עד שיבוא ליד הזוכה. וחזר הנתיבות על הדין במקור חיים תמח, ט. ומהנתיבות עולה דיש חילוק בין יאוש לבין אבודה ממנו ומכל אדם, דבאבודה ממנו ומכל אדם, דהיאוש אינו מכח הבעלים אלא היתר של התורה, וכיון שהתורה הפקירה, יוצא מרשותו במציאות של אבודה ממנו ומכל אדם. משא"כ יאוש שהוא מכוחו ותלוי בדעתו, אין היאוש מוציא מרשותו עד שיזכה בו אחר. עיין בהסבר זה במרחשת בקונטרס היאוש ענף א אות ב. והביא המרחשת ראייה מנדרים פג, ב, דלקט שכחה ופאה יוצא מיד מרשות הבעלים. ואף בפאה שצריך להפרשת בעה"ב, מיד שהפריש יצאה מרשותו, דהתורה אמרה תעזוב אותם, והוי הפקר תורה. ולכן לקט שכחה ופאה אין בהם דעת אחרת מקנה. ולכן בלקט שכחה ופאה גם מודר הנאה יכול להנות ממנו, כדמוכח בנדרים שם, כיון שכבר יצא מרשות בעלים. ועיי"ש במרחשת שם אות ה, שהסכים לדעת הנתיבות דיאוש אינו יוצא מרשות הבעלים אלא לאחר שיבוא ליד זוכה. ועיי"ש במרחשת בקונטרס היאוש שהאריך להוכיח כנתיבות ממקורות רבים, ולבאר דבריו.

הסבר אחר בדין יאוש, נמצא בתרומת הכרי (אח קצוה"ח, סי' רסב). תרומת הכרי לומד שאין היאוש פועל קנין או בעלות, לא מכניס ולא מוציא מרשות הבעלים, זה היתר של התורה שאין המוצא צריך להחזיר: "והנראה לי בזה אחר העיון, האי דיאוש קונה אינו לא כהפקר ולא כמתנה, אלא דהתורה התירה אבידה שנתיאשו הבעלים ממנה כדרך שהתורה התירה אבידה ששטפה נהר... וזוטו של ים לאו מתורת יאוש, שהרי אפי' היו הבעלים צווחין שאין מתיאשין התירה התורה. ומשו"ה לא בעינן בזוטו של ים שיהיו הבעלים יודעין מאבידתן, ואילו היה מתורת יאוש לא היה מהני שלא מדעת, דקימ"ל כאבי... וזוטו של ים ודאי לא נפיק מרשות בעלים כלל היכי דלא נתיאשו, ואפ"ה התירה התורה, הכי נמי התורה התירה אבידה אשר בעליו נתיאשו ממנה ואמרו ווי לחסרון כיס... ומאן דסובר דיאוש קני בגזילה יליף לה נמי מאבידה, כדאמר שם (ב"ק סו, א), ומשו"ה ניחא, דכל שזה אינו רוצה לקנות עדיין משל הבעלים הוא, כיון דהיאוש אינו מוציא מרשות בעלים, אלא שהתורה נתנה רשות שלאחר יאוש רשאי לזכותה, וכל שאינו זכה בו עדיין של בעלים הוא, וכמו שאמר רב אחי ומורי ש"ן. ואפ"ה לא הוי דעת אחרת מקנה אותן, שהרי הבעלים אינם מקנים כלום אלא שהתורה התירה להם ואיהו מנפשי' קזכיה. ולא דמי למפקר שכל הקודם בה זכה דהוי דעת אחרת מקנה אותן, משום דהתם איכא מיהת מקנה אבל הכא ליכא מקנה כלל דביאוש אינו מקנה כלום רק דהתורה התירתו כדרך שהתירה זוטו של ים וכמ"ש, וכמו דזוטו של ים ל"ה דעת אחרת מקנה אותן הכי נמי יאוש, ושם עינך על דבר זה שהוא ברור ונכון". הרי שעדיין המתיאש הוא בעלים, רק התורה התירה למוצא שלא להחזיר ולקחת אליו ויהיה שלו. ואע"פ שעדיין אין בעלים, אין נחשב המוצא כדעת אחרת מקנה, שלא היתה כאן פעולה מצד המתיאש, שלא כבהפקר שיש פעולה קנינית מהמפקר, ולצד שהוא עדיין בעלים ולא יצא מרשותו, יש כאן דעת אחרת מקנה.



ד.

בנדו"ד הוי הפקר ויצאה מרשות בעלים

אמנם נראה לענ"ד, דכל מחלוקת הראשונים והאחרונים הנ"ל אם ביאוש יוצא מרשות הבעלים, הוא דוקא ביאוש דבעל כרחו, כמו באבדה וגזילה. אולם כאשר מתיאש מדעתו, כנדו"ד שהעץ נוטה לרשות הרבים ופירות העץ נושרים לרשות הרבים, ומעיקרא מתיאש מהם מדעתו, וספק בכלל אם יש לו הו"א להנות מפירות אלו, היאוש שלו הוא כהפקר ויוצא מרשותו. ולמש"כ לעיל, היאוש בנדו"ד מועיל אף בהיות הפירות על העץ, דאף שהפירות בבעלותו, אינן ברשותו, שהרי הם נוטים לרשות הרבים ואינם בחצירו המשתמרת, ולכן יועיל בהם יאוש אף לשיטת הרמב"ן במלחמות (ר"פ אלו מציאות). וכיון דאינו יאוש כבאבדה, אלא מעיקרא שידוע שיש לו עץ שענפיו נוטים לרה"ר, מעיקרא מתיאש מהם.

ונראה דיאוש זה דמי לאבדה מדעת, וכבר הארכתי בענין זה בח"י סי' כט, ואביא את עיקרי הדברים בהקשר ובנפק"מ לנדו"ד. הרמב"ם (גזילה ואבדה יא, יא), פסק וז"ל: "המאבד ממונו לדעת אין נוקקין לו, כיצד, הניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו וכל כיוצא בזה, הרי זה אבד ממונו לדעתו, ואף על פי שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו, אינו זקוק להחזיר, שנאמר, אשר תאבד, פרט למאבד לדעתו". מבואר בדעת הרמב"ם דכל שאינו מניח ממונו במקום משתמר, הרי זו אבדה מדעת, אולם אבדה מדעת אינה הפקר שיוכל המוצא לזכות בה, אך כיון שהבעלים מזלזלים בממונם זה, אינו חייב להשיב לבעלים, דהתמעט מאבד מדעת מחובת השבת אבדה, דאינו בכלל אשר תאבד. והטור (ח"מ סי' רסא), הביא דעת הרמב"ם, ושכן כתב רמ"ה, וכתב הטור: "ואין נראה כן, דאבדה מדעת הוי הפקר". הרי דדעת הטור שיכול ליטול את הדבר שהיה מונח במקום שאינו משתמר לעצמו. ובכ"י כתב בבאור דעת הרמב"ם, דזה שאינו חושש לשמור נכסיו, אינו אומר שהפקירם, ולכן אינם שלו כדעת הרמב"ם. ונחלקו המחבר והרמ"א בדין זה בשו"ע ח"מ רסא, ד. אך אפשר דבנדון כנדו"ד, יודה הרמב"ם. דנדו"ד גרע ממניח פרתו ברפת ללא דלת, דבזה יש סברא שעדיין רוצה את פרתו, אך אינו יודע לשמרה כראוי ואינו רוצה להפקירה. אולם בפירות שהם על ענפים הנוטים לרשות הרבים, שאין לו אפי' הו"א לקטפם וליקח לעצמו, וגם שווים מועט מאד, ולאחר נפילתם ודאי אין לו בהם כל ענין, גם הרמב"ם יודה שמפקירם. דבפרה ברפת לא נעולה, י"ל שאינו יודע לשמרה כראוי ופושע בשמירת חפציו, אבל בנדו"ד נראה שאינו חפץ כלל בפירות. ודבר זה עולה מדברי האחרונים דלהלן.

והנו"כ הקשו על הרמב"ם, מב"מ כא, ב, דהקשתה הגמ' על אביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מהא דתנן ריש אלו מציאות, פירות מפוזרין הרי אלו שלו, הא לא ידע דנפל מיניה. ותירצה הגמ': הא אמר רב עוקבא בר חמא, הכא במכנשתא דביזרי עסקינן, דאבדה מדעת היא. ומכנשתא דבי דרי הוא מקום אסיפת הגרנות, ודשו בעלי הגרנות את התבואה, ומה שנשאר השאירו במתכוין ולא לקחו, עיין רש"י ב"מ כא, א. ומבואר דאבדה מדעת הרי אלו שלו. הש"ך רסא, ג הקשה כן, וכתב דלהרמב"ם יהיו שני סוגים של אבדה מדעת, דבמכנשתא דבי דרי פירוש שונה מהא דמצאו באשפה וכו', והוא דוחק גדול. והביא שם הכרעת הב"ח, דהפקר

לא מהני בלב אלא צריך שיוציא בפיו, ודחאה הש"ך, דודאי כל דבר שניכרת מחשבתו שמפקירו הרי זה הפקר, והביא ראיה מרמ"א חו"מ רסד, ה, דאם נשבר כד של דבש באופן שהיה נשפך אם לא הציל, אם בא אחר וזכה בדבש זכה מההפקר. והוא הדין כיוצא בזה, שהיתה שריפה בעיר וברחו היהודים מהעיר ממחמת הדליקה, והציל אחד, מה שהציל הרי זה שלו כזוכה מן ההפקר.

עוד הביא תוס' (שבת יח, ב ד"ה דמפקרא), דאע"ג דאמרינן בנדרים מה, א דבעינן הפקר בפני ג, הכא לא בעינן, דמסתמא מפקיר להו, עיי"ש. וכן בתוס' ב"מ (ל, ב ד"ה אפקרה): "אי נמי, דאורייתא בלא שלשה נמי הוי הפקר, והא דאמר שלהי פ"ק דשבת (יח, ב) גיגית נר וקדירה אפקורי מפקר להו אף על גב דליכא שלשה, התם אנן סהדי דמפקר להו בלבד, שלא יעשה איסור שביתת כלים". מבואר דלא כב"ח, ואם אנן סהדי שמפקיר, הוי הפקר ויכול אחר לזכות בו. ומזה מוכח דכל שיש אנן סהדי שמפקיר, כמו שנשבר כד של דבש וכיוצ"ב, גם הרמב"ם מודה דהוי הפקר, דכל שאנן סהדי שמפקיר, הרי זה הפקר אף לשיטת הרמב"ם. משא"כ בפרה ברפת פרוצה, אין אנן סהדי שמפקיר, רק אינו יודע לשמור בהמותיו.

ובב"ח בתש' (סי' צז), הביא ראיה לדעת הטור דאבידה מדעת היא הפקר, ממכנשתא דבי דרי. הב"ח דן בשמש שקיבל מטבע מבעל בית בעבור מס, והיתה מטבע מזוייפת, ובטרם יחזיר לבעה"ב נתנה לתינוק לשחק בו, והגיע המטבע לנער, משרת השמש, שקידש בו בחורה, עיי"ש בפרטי השאלה. ובין השאר דן הב"ח שנתנת המטבע לתינוק ע"י השמש הוי אבידה מדעת ודינה כהפקר, והביא ראיה לדעת הטור ממכנשתא דבי דרי. ואף שאפשר ליישב דעת הרמב"ם, דבמכנשתא דבי דרי כיון שנטל אחר דישה את העיקר ונותרו אלו ולא נוטלן, גלי דעתיה שאינם חשובים לו, או שיש טורח בלקיטתם, וכביכול אמר בפירוש שיהיה הפקר לכל, דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהפקיר, משא"כ בעלמא בסתמא לא הוי הפקר אא"כ מפרש דליהו הפקר, מ"מ ס"ל שאין לחלק, ולכן הוי ראיה לשיטת הטור. ובכל אופן ס"ל לב"ח דבנותן מטבע לתינוק, יש כאן מעשה המוכיח על מחשבתו להפקר, ואף הרמב"ם יודה בזה. ועיין להלן מש"כ קצוה"ח רסא סוס"ק א בזה. ועיין בב"ח רעג, ד שהביא את הנ"ל בישב דעת הרמב"ם, דאף שצריך בהפקר אמירה בפה ולא מהני מה שהשליך כיסו לרשות הרבים, הקשה עליו ממכנשתא דבי דרי, ותירץ כנ"ל בתש'. ואפשר שמ"מ ס"ל בזה לב"ח כדעת הטור, אף שאפשר לדחות הראיה ממכנשתא דבי דרי. והנה בנידון כב"ח י"ל, דבזה הרמב"ם יחלוק, כיון דאין אנן סהדי שמפקיר, ורק אינו יודע לשמור כספו, ולכן נצרך הב"ח לשיטת הטור, דאליבא דהטור יחשב כאבידה מדעת.

והט"ז (חו"מ סי' רסא) הקשה על הרמב"ם ממכנשתא דבי דרי, וכתב דבמכנשתא יש אנן סהדי שלא יטריח עצמו בשביל קב בד' אמות, משא"כ בהשליך כיסו ברה"ר, אין אנן סהדי שמפקיר (ולכאורה צ"ע, דאדרבא, במשליך כיסו עשה פעולה של השלכה ואיבוד, והוי טפי אנן סהדי ממכנשתא דבי דרי, וצ"ב). ולכן כתב דדברי הרמב"ם עיקר, והביא גם ראיה מב"ב פז, ב: "כן הוא נראה לענ"ד, אלא שאין בידי להכריע". והראיה שהביא מב"ב פז, ב, דתנן שם: השולח את בנו אצל חנווני (ופונדיון בידו), ומדד לו באיסר שמן, ונתן לו את האיסר, שבר את הצלוחית ואבד את האיסר, חנווני חייב. רבי יהודה פוטר, שעל מנת כן שלחו. ומודים חכמים לר' יהודה בזמן שהצלוחית ביד התינוק

ומדד חנווני לתוכה, שחנווני פטור. ובגמ' שם: בשלמא באיסר ושמן, בהא פליגי, דרבנן סברי לאודועי שדריה (לחנווני שצריך לשמן שדריה האב לבנו, כדי שישלח לו חנווני מה שישלח לו על ידי שלוחו פקח, ורבי יהודה סבר לשדורי ליה ביד בנו שדריה - רשב"ם), ור' יהודה סבר לשדורי ליה שדריה, אלא שבר צלוחית, אבדה מדעת היא (אמאי חייב חנווני לשלם, אבדה מדעת היא, דכי מסרה לתינוק שאינו יודע לשמרה, הפקר הוא זה ואינו חושש אם יחזירנה בנו בידו ריקנית, אלא שישלח לו החנווני מה שישלח משלו הן שמן הן איסר ביד פקח, ופונדיון שנטל בנו בהליכה, נהי נמי דאבדה מדעת היא, מכל מקום בחזרה יפה מחייבין חכמים הואיל ואמרינן לאודועיה שדריה). ולפ"ז מדוע הפונדיון חייב החנווני אליבא דת"ק, הרי האיסר ששלח האב את בנו הרי אבידה מדעת, וממילא גם הפונדיון שנתן לו החנווני הרי הפקר, דכבר זכה החנווני באיסר שנתן לו התינוק. אלא מוכח דיש אבידה מדעת שאינה הפקר. (ועיין עוד בתרומת הכרי ס' רסא מה שהביא רביה לרמב"ם מהמשך דברי הגמ' שם). ומהגמ' הנ"ל הוכיח קצוה"ח דלא כב"ח (ס' צו הנ"ל). הב"ח ס"ל דנתינה לקטן המעשה מוכיח להפקר, וקצוה"ח ס"ל דמוכח מהגמ' ב"ב פז, א דנתינה לקטן אינה הפקר אלא אבידה מדעת. (והגרא"ז באבן האזל גר"א יא, י"ב, כתב לדחות רביה זה, דגם לדעת הטור כל זמן שהדבר ביד הקטן לא הוי אבידה מדעת שיהיה כהפקר, ורק בגמ' מבואר שאין החנוני חייב לשמור יותר מהאב, ורק אם תאבד מהקטן תחשב כאבדה מדעת והפקר). ומ"מ מבואר לט"ז דבמכנשתא דבי דרי יש אנן סהדי שמפקיר, ואף לרמב"ם יהיה הפקר, ורק נחלק במקום שאין אנן סהדי.

ובמחנ"א (זכיה מהפקר ס' ו) דן במי שזרק מתוך כעסו כלי, במטרה לשברו, ובא אחר והצילו וטוען שזכה מההפקר, וזורק הכלי טוען שלא הפקירו אלא רצה לשברו להניח דעתו כעסו. ודן המחנ"א במחלוקת הרמב"ם והטור, וכתב לישב את הקושיא על הרמב"ם ממכנשתא דבי דרי (עיין לעיל), ובסוף דבריו כתב לחלק באבידה מדעת בין כשגמר בדעתו להפקיר, כגון בקב בד' אמות (ב"מ כא, א), דאנן סהדי דקב בד' אמות דנפיש טרחייהו, לא יטרח לחזור וליטלם, ובכה"ג הוי הפקר גמור. אולם כשאין אנן סהדי ואומדנא שמפקיר, לא הוי הפקר. ולענין זורק כלים בכעסו לשברם, ס"ל למחנ"א דכ"ע יודו שאינם הפקר, דכיון שהשליכו מתוך כעסו, אינה אבידה מדעת ומצוה על אחרים להצילם, וכ"ש שיכול לומר שלא הפקיר ורק זרקם להניח כעסו. ולפ"ז בנדו"ד דאנן סהדי שמפקיר פירות אלו, הוי הפקר אף לרמב"ם.

ועיין גם באור שמח בחידושי לב"מ כא, ב, שהביא את קושיית האחרונים על הרמב"ם ממכנשתא דבי דרי, וכתב לחלק: "דבמקום שאין דרך בני אדם לעשות כן, כמו להשליך כיסו לרה"ר או ליתן מעות ביד קטן, אף על גב דהוא השליך לרה"ר וכיו"ב, בכ"ז אסור ליטלו, דהפקר לא הוי רק שיפקיר בפיו, אבל במכנשתא דבי דרי שדרך כל מי שיש לו גורן לקבץ כפי מה שיקבצו, והנותר קב בד' אמות דרך בנ"א להניח ולבלי להטריח בקיבוצו, אם כן כיון דכו"ע דאית להו בד' הכי עבדי, בודאי הוי הפקירא גמור". ונראה בכוונתו, דהפקר צריך להיות בפה שנדע את רצונו להפקיר, או כשלא הוציא בפיו אבל בליבו ובלב כל אדם, וליבו ולב כל אדם אפשר לדעת רק ממעשים שנעשים ע"י כל אדם שנראה שכוונתם להפקיר, כמו מה שלא לוקטים קב בד', אבל זורק כיס לרה"ר או נותן לתינוק, אין לב כל בני אדם להפקירם, ולכן לא הוי הפקר, דהפקר צריך להיות רק באופן שדעתו ברורה לנו, או מחמת מה שהוציא בפיו

שמפקיר, או כשמחשבת ליבו ידועה, כשבליבו ובלב כל אדם להפקיר באופן כזה. וכאמור, בנדו"ד ברורה כוונתו להפקר, שאין רצונו בפירות אלו הנוטים לרה"ר.

ועיין בשעורי הגר"ש רוזובסקי (ב"מ פ"ב סי' ג) שחקר אם מהני הפקר ע"י אומדנא, ומש"כ שם דאפשר דאף הטור מודה דלא מהני הפקר ע"י אומדנא, אולם כשעושה מעשה בפועל, כמו זריקת כיס ברה"ר, מהני ההפקר מכח המעשה. ועיין בנחלת דוד (ב"ק כ, ב) שרצה לבאר מחלוקת הרמב"ם והטור, שתלויה בדין אם הפקר צריך להיות בפני שלשה, דהרמב"ם לשיטתו דהפקר בפני שלשה, ולכך באבידה מדעת כיון שלא הפקיר בפני שלשה, לא הוי הפקר. והטור בשיטת אביו הרא"ש דלא בעינן בפני שלשה. וכתב דאין זה מוכרח שנחלקו בזה: "ועוד יש לומר, דאבידה מדעת הוי כהפקר בפני שלשה, כיון דאין סהדי".

וקצוה"ח רסא, א הוכיח דלשון אבידה מדעת יש לו בגמ' שני פירושים, פעמים הוי הפקר ופעמים אינו הפקר. ובקצוה"ח שם כתב דממכנשתא דבי דרי אין ראייה, דשם הגמ' שאלה אליבא דאביי, ועל זה תירצה, דכיון דהוי הפקר מדעת, לא שייך באיסורא אתי לידיה, אך לא מפני שהפקירו הבעלים זכה המוצא, אלא זכה ככל מציאה, ולא שייך באבידה מדעת באיסורא אתי לידיה, הגם שלא הפקירו, כיון שלבסוף מתייאש. וכתב גם לבאר לפי הרמב"ן במלחמות ר"פ ב דב"מ, דאם נטל אבידה שלא ע"מ להשיבה, הרי היא כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש כמו אבידה, ודוקא נטלה על מנת להשיבה דהוי שומר אבידה ושומר שר של הבעלים וידו כיד בעלים, לא מהני יאוש, דחשיב יאוש ברשות. וממילא כוונת הגמ', דכיון דהוי אבידה מדעת ואינו חייב להשיבה, אינו שומר של הבעלים, ומהני יאוש גם אחרי שקנה את האבידה. (ולכאורה כן תירץ במחנ"א זכיה מהפקר סי' ו, עיי"ש).

ובנתיבות רסא, א הגדיר אבידה מדעת כאבידה, וככל אבידה בעינן יאוש, ואבידה זו כיון שהיא מדעת, ויודעים הבעלים שהמוצא לא יכריז, ממילא מתייאשים מהאבידה, והרי זו אבידה לאחר יאוש, שהמוצא יכול ליטלה לעצמו: "כיון שבאבידה מדעת אין צריך המוצא להכריז, בודאי הבעל אבידה מייאש נפשיה, ושפיר הוי הפקר גמור". משא"כ במשליך כיסו ברשות הרבים, דכיון שיש בכיס סימן, סובר הרמב"ם שלא מתייאש, דאף שכו"ע לא ידעי הדין דלא יגע, ובודאי יטלנו אדם, מ"מ לא מייאש נפשיה, כיון שיש סימן בכיס, מי שאינו יודע שהשליכו את הכיס במודע ברה"ר, יטול ויכריז כיון שיש בו סימן. ואף אם ראה אחד שהשליך, הרי יודע של מי הכיס, וכיון שאסור לו ליטלו ולהשתמש בו, ודאי יכריז. ובפרט שבעל הכיס סובר שימצאנו מי שלא ראהו משליך, ולכן אינו מתייאש. (ועיין גם בתרומת הכרי סי' רסא, שכתב לחלק דבכיס יש סימן ולכן לא מתייאש. ועיין גם במחנ"א זכיה מהפקר סי' ו, שחילק בין יש בו סימן לאין בו סימן). ובדרך זו נראה שאף הרמב"ם יודה שנדו"ד הוי הפקר, דאף שיש סימן מאיזה עץ, מ"מ מעצם הענין מתייאש.

עוד כתב הנתיבות לבאר בדעת הרמב"ם בדרך אחרת, דאף הרמב"ם סובר שיש יאוש, ולכן אם נטלו, אינו צריך להחזירו, אבל לכתחילה אסור לו ליטלו. ודימה לשיטת הרמב"ם בספק הינוח ואין בו סימן, שלא יטלו, ואם נטלו אין צריך להחזיר, והוא הדין באבידה מדעת שיש בה סימן. אולם בנתן חפץ לקטן, ס"ל לנתיבות כקצוה"ח ולא כב"ח, דכיון שאצל הקטן משתמר

קצת, ואנשים נוהגים ליתן חפצים לקטן, ואומדנא דמוכח שאינם מתיאשים, ולכן נתינת חפץ לקטן אינה הפקר. (ועיין עוד באפיקי ים, ח"ב ריש סי' כו, ובהגהה שם, מש"כ בזה). ועיין להלן מה שהובאו דברי הגר"ב, דמדברי הנתיבות יש ללמוד שאבידה מדעת אינה בכלל פרשת אבידה, דאין עליה שם אבידה, ולכן אינו חייב להחזירה, אך ממילא גם אין היתר ליטלה. אך כאמור נדו"ד אינו דומה לכיס עם מעות, וכמש"כ לעיל.

דרך שונה בהגדרת אבידה מדעת לשיטת הרמב"ם, נמצא בשו"מ (תליתאה ח"ב סי' קנט), דאבידה מדעת ההגדרה היא – דבר שאין הבעלים מקפידים עליו. דבר שאין הבעלים מקפידים עליו אינו הפקר, דבכל דבר כזה עדיין יש ספק שמא הוא כן מקפיד עליו ואין מעשיו מוכיחים שלא מקפיד, ונפק"מ אם אחר זכה וקדש אשה, דהוי ספק מקודשת, וכיון דהוי ספק, אסור לו ליטלו, ומ"מ מספק גזה"כ שאינו חייב להחזיר, וז"ל: "ולפענ"ד יש לומר, דאבידה מדעת הוה כמו דבר שאין הבעלים מקפידים עליו, דדעת הרמב"ם, והובא בטור ושו"ע אהע"ז סי' כח סע' יז, דאם קדשה בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו, דלא הוה רק ספק קידושין. ודעת הפרישה שם דהספק הוא שמא שו"פ במקום אחר. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ג סימן כג. ודעת הב"ח והט"ז והב"ש דהספק הוא שמא מכל מקום מקפיד עליו, א"כ עכ"פ כאן דלא חזינן שאינו מקפיד עליו רק מכח דלא שמרו ומניח כיסו בר"ה, אבל עכ"פ מכל מקום ספק הוא, ולכך אסור להחזיק בו ואינו חייב להחזיר מספק, זה נ"ל ברור דעת רבינו". ומזה עולה דהוי ספק הפקר, דמה שאינו מקפיד אינו מוכרח באופן ברור שמפקירו, ולכן הוי ספק הפקר, והזוכה בו ומקדש אשה, הרי זו ספק מקודשת. וכנ"ל, דבנדו"ד אין דרך להקפיד על פירות אלו, וי"ל כן בתורת ודאי דהוי הפקר.

במאמר מוסגר אביא מה שנמצא לאחרונים בהסבר מחלוקת הרמב"ם והטור הנ"ל. הגר"ט בחידושו (סי' קנב) כתב לחקור במצות התורה של השבת אבידה, האם לולי ציווי התורה להשיב אבידה, עדיין הייתי יודע שאסור למוצא אבידה ליטלה לעצמו, ואם נטלה עובר על גזל, רק מ"מ לא היה מחויב לטפל ולהשיבה לבעליה, ובאה התורה וציוותה את המוצא להשיבה לבעליה. או שלולי ציווי התורה יכול היה מוצא האבידה ליטלה לעצמו ולא היה בזה איסור גזל. ובאה התורה וציוותה שני דברים במצות השבת אבידה, האחד, שאסור למוצא האבידה ליטלה לעצמו, ואם נטל הרי הוא גוזל ממון חברו, וגם שחייב לטפל ולהשיב לבעלים. דעת הטור שכל שאין מצוה של השבת אבידה, יכול המוצא ליטלה לעצמו, דמה שאסור למוצא ליטלה לעצמו, התחדש במצות השבת אבידה, וככל שאין מצות השבת אבידה, אין איסור ליטול האבידה לעצמו, ולכן באבידה מדעת שלא ציוותה התורה להשיב אבידה והתמעטה ממצוה זו, יכול ליטלה לעצמו, דאיסור גזל נגזר מדין השבת אבידה. ודעת הרמב"ם דאף ללא ציווי התורה להשיב אבידה, איסור גזל באבידה הוא איסור עצמאי ואינו נגזר מהחייב להשיב את האבידה. התורה במצות השבת אבידה חייבה את המוצא לטפל ולהשיב את האבידה, אך לאסור ליטלה לעצמו לא נצרכה, דכבר נאסר באיסור גזל הכללי, ובאבידה מדעת שמועטה ממצוה זו, התמעט החיוב לטפל ולהשיב את האבידה, אך לא הותר האיסור ליטלה לעצמו, שאינו נלמד מהשבת אבידה. ובדרך זו רצה לבאר את ההו"א והמסקנה בגמ' ב"ק קיג, ב, עיי"ש.

והגר"ב (ברכת שמואל ב"מ יז, ה), כתב לבאר בדברי הרמב"ם, דכאשר פטרה התורה את מוצא האבידה מלהשיב את האבידה, גם התירה לו לקחת את האבידה, וראיה מאבידה שאין בה שוה פרוטה, שפטרה התורה מהשבה, ומותרת למוצאה. והקשה, דלכאורה מיסוד זה יש להקשות על הרמב"ם בדין אבידה מדעת, שאינו חייב להשיב ואסורה למוצאה, דלכאורה אם פטור מהשבה, גם צריכה להיות מותרת למוצאה. וביאר הגר"ב: "דדין דאבידה מדעת הוא רק דאין עליה שם אבידה, וכמו שכתוב בנתיבות דהוי דין אחד עם הינוח מדעת, וע"כ אינה מן האבידות שנתמעטו מהשבון". והיינו שמה שמיעטה התורה אבידה מהשבון הוא במקום שיש עליה שם של אבידה, ואם מיעטה התורה את האבידה מהשבה, מותר למוצא לקחתה. אולם אבידה מדעת אינו חייב להשיב לא מחמת מיעוט התורה, אלא שאין עליה שם אבידה, ומשאין עליה שם אבידה, אין עליה חיוב השבה וממילא אינה נצרכת לפטור התורה. וזו דרך שונה מהבנת הגרנ"ט. הגרנ"ט ס"ל דאפשר שבעצם פטור התורה מהשבה מונח גם ההיתר לקחת, או שהאיסור לקחת אינו נכלל בדין השבת אבידה והוא מדיני גזילה. והרמב"ם ס"ל שהאיסור לקחת הוא מדיני גזילה. וצ"ל דבפחות משה פרוטה, מותר לקחת כי אין עליה דין גזילה, ולא מחמת היתר התורה מלהשיבה. ולגר"ב, אף לשיטת הרמב"ם, ככל שאין חיוב להשיב, תמיד יכול לקחת ואין אסור גזילה. אך כל זה באבידה שיש עליה שם אבידה, באבידה מדעת אין עליה שם אבידה ואינה כלל בפרשה של אבידה, ולכן להשיבה אינו חייב, אך דין האיסור לקחתה, חל עליה מכח איסור גזילה. וצ"ל לגרנ"ט, דמה שמיעטה התורה אבידה מדעת מאשר תאבד, היינו דכלל אינה אבידה, ולא שהיא אבידה ומועטה מדיני השבה. (ועיין באמרי משה לז, טו מש"כ באיסור גזילה באבידה, אם הוא עקב חיוב ההשבה אם לאו).

יש להוסיף שבנדוד נראה שמפקיר את הפירות בעודם על העץ, מאחר וענפים אלו נוטים לרשות הרבים, ובני רשות הרבים יכולים לקטוף פירות אלו, וכן העיריה רשאית לגזום את הענפים הנוטים לרשות הרבים ומפריעים לחיי השגרה. משכך נראה טעם נוסף שהבעלים מפקירים את הענפים והפירות הנ"ל.

לאור האמור נראה דהבעלים מפקירים את פירות הענפים הנוטים לרשות הרבים, בדרך של יאוש וכנ"ל, כך שהפירות עוד בטרם נפלו, דינם כהפקר.



ה.

מדין בור

כאשר הפקיר חפציו שברה"ר, והזיקו חפציו, קיי"ל שדינם כנוקי בור. הגמ' בב"ק ג, א דנה מה היא תולדה דבור, ורצתה הגמ' להעמיד באבנו סכינא ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו, שהם תולדה של בור. והקשתה הגמ', היכי דמי אי דאפקרינהו, בין לרב ובין לשמואל היינו בור. ופירש רש"י שם: דתרווייהו אמרו כל תקלה שהפקיר נפקא לן מבור דחייב, כי היכי דבור חיובא ברה"ר היא דהוי הפקר, כדאמרינן לקמן (מט, ב - ג, א) שעל עסקי כרייה ופתיחה בא לו, אף כל תקלה שהפקירה חייב. הרי שאם הפקיר חפציו ברה"ר, יש להם דין בור, אם נתקל בהם אדם

והוֹזֵק. וכן מבואר בגמ' ב"ק ו, א, דהצד השוה שבהם לאתויי אבנו סכיננו ומשאו וכו', דאי אפקרינהו, בין לרב ובין לשמואל היינו בור. ובתוס' שם (ד"ה בין) הקשה, דהרי דעת רב (ב"ק נ, ב) דבור שחייבה עליו התורה להבלו ולא לחבטו, דבחבטה אמרינן שקרקע עולם הזיקתו. ותיצא, דבבור קרקע עולם הזיקתו, כאן אבנו וכו' הזיקו. ואף שבנדו"ד הוחלק מהפירות והוֹזֵק מקרקע עולם, י"ל דקיי"ל כשמואל דבור שחייבה התורה להבלו וכ"ש לחבטו (ועיין להלן). וכנ"ל דאי אפקרינהו הוי בור לכ"ע, כן מבואר בגמ' ב"ק ו, א, דהצד השוה שבהם לאתויי אבנו סכיננו ומשאו וכו', דאי אפקרינהו, בין לרב ובין לשמואל היינו בור.

והרמב"ם בהל' נזקי ממון יג, ב, פסק וז"ל: "הבור מאבות נזקים הוא ותולדותיו כמוהו מועדין מתחלתן. וכל המניח תקלה הרי זה תולדת הבור, ואם הוֹזֵק בה אדם או בהמה, משלם זה שהניח התקלה נזק שלם, בין שהפקיר התקלה בין שלא הפקירה, ואם הוֹזֵק בה כלים פטור". ועיין בהגה"מ שם. ואם נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד או לקה מחרס הכד, פטור בעל הכד מדיני אדם לפי שהוא אנוס, וחייב בדיני שמים אם יכל לסלק החרסים. ואם הפקיר לאחר שנאנס פטור. ודבר זה פסק הרמב"ם שם (נזק"מ יג, ז), ומקורו מהסוגיא דריש המניח (כח, א-ב ולהלן). ודוקא שהוא אנוס, משא"כ אם שברה בכוונה.

ומה שיש לדון בנדון כנדו"ד, אם חייב בדיני שמים, דאיתא בגמ' ב"ק כח, ב - כט, א: נשברה כדו ולא סלקו, נפל גמלו ולא העמידו, ר"מ מחייב בהזיקן, וחכמים אומרים פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. והרמב"ם נזק"מ יג, ז כתב: "נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה, פטור מדיני אדם לפי שהוא אנוס, וחייב בדיני שמים מפני שלא סילק החרסים, והרי החרסים והמים כהפקר, ולא הפקיר אלא אחר שנאנס ולפיכך פטור, ואם נתכוון לזכות בחרסיה והוֹזֵק בהן אחר חייב". הרי שהפטור הוא מחמת שהיתה הנפילה באנוס, והחובב בדיני שמים, מפני שלא סילק החרסים. ודבר זה מבואר ברש"י (ב"ק כט, א) דמה שחייב בדיני שמים: "משום דלא סליק". וכן מבואר ברשב"א בסוגיא שם. ולכאורה גם נפילת הפירות מהעץ, אינה דומה לאנוס הכד, דבאנוס הכד הנפילה היתה בלתי צפויה, משא"כ נפילת הפירות לרשות הרבים ידועה וצפויה, וא"כ אינו דומה לנפילת אנוס ולמפקיר לאחר נפילת אנוס.

ואם נאמר שאין כאן נפילת אנוס, ועל הצד שהפירות שלו ולא הפקירם מעיקרא כמש"כ לעיל, הרי זה דומה לאבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, דהרמב"ם בהל' נזק"מ יג, ג, כתב: "כיצד, המניח אבנו או סכיננו או משאו או תבנו וקשו וכיוצא בהן ברשות הרבים והוֹזֵק בהן בין אדם בין בהמה, חייב נזק שלם. וכן אם הניחן ברשותו והפקיר רשותו ולא הפקירן, נתקל בקרקע ונחבט בתקלה זו והוֹזֵק בה, חייב בעל התקלה, ואם הוֹזֵק כלים בכל אלו או נטנפו פטור". ומבואר ברמב"ם דוקא הוֹזֵק בתקלה ולא מחמת הקרקע, דאם הוֹזֵק מהקרקע, פטור בעל התקלה, דקרקע עולם הזיקתו. ובשו"ע חו"מ תיא, א הוסיף דכן הדין באבנו סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, דיש להם דין בור, ודוקא הוֹזֵק מהם ולא בקרקע עולם. ובשו"ע ציין שדין זה הוא בין הפקירם ובין לא הפקירם, וז"ל השו"ע: "תולדות הבור, אבנו סכיננו ומשאו וכיוצא בהן שהניחם בר"ה והזיקו במקומם, בין הפקירן או לא הפקירן, או שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו במקומם אחר שנחו, שדומה לבור ממונו שמזיק

במקום שמונח שם, לפיכך יש לו כל דיני בור לחייב נזק שלם מתחלתו על מיתת בהמה או הזיקה ועל נזקי אדם, בין נתקל באבן והוזק באבן בין נתקל בקרקע והוזק באבן, אבל אם נתקל באבן והוזק בקרקע פטור". ומבואר דבין הפקירם ובין לא הפקירם, יש לו דין בור, וחיובו דוקא אם הוזק מהתקלה ולא מקרקע עולם. ולפ"ז בנדו"ד לא יהיה חייב, כיון דקרקע עולם הזיקתו.

ולאמור לעיל היה מקום לחייב בנדו"ד בדיני שמים, וכמו שנשברו חרסיו והיה לו פנאי לפנותם, כדאיתא בגמ' ב"ק כט, א הנ"ל. וחיוב זה הוא מפני שהיה לו פנאי לסלק ולנקות את המדרכה, דומיא דסילוק החרסים שנשברו. ואין ללמוד חיוב בדיני שמים מחיוב גרמא של ריש הכונס, כמו בכופף קמתו בפני הדליקה, דשם מעשיו גרמו, שכפף קמת חבריו וכיוצ"ב, אבל כאן שלא מעשיו גרמו לו, דנתקל לאו פושע, חיובו בדיני שמים הוא מפני שיכל לסלק ולא סילק. ובנדו"ד צ"ע, דאף אם לא היה לו פנאי לסלק ולנקות את רשות הרבים, אין כאן נפילת אונס כמו שנשברה כדו, ולכאורה בזה יהיה חייב בדיני שמים גם בלא היה לו פנאי לסלק ולנקות, למש"כ לעיל דכאן אין זה אונס, וודאי שאינו אונס דומיא דנפילה, שהרי הוא יודע שהפירות יפלו, ואף שנופלים שלא בידיעתו בשעת הנפילה, אולם יודע שעשויים ליפול וודאי יפלו, ולכן לא דמי לנפילת אונס של מי שבא בחביתו. אמנם למש"כ לעיל דהפקירם עוד בהיותם על העץ, או שההפקר מתמשך עד שיפלו, וכמש"כ הגר"ש רוזובסקי זצ"ל, י"ל שאף מדיני שמים פטור, דאף בשעת הנפילה לא היו הפירות ממונו.

מסקנה: לאור האמור לעיל, אין לחייב את ראובן בנזק שמעון.



הרב איתי יוסף וידר
כולל "תורת החושן" מודיעין עילית

מתה מחמת מלאכה

א. נאמנות השואל בטענת מתה מחמת מלאכה * ב. ביאור החילוק בין כחש למתה מחמת מלאכה ובין כחש החוזר לכחש שאינו חוזר * ג. גדר אסמכתא בשומרים * ד. חקירת האחרונים האם לשואל יש דין שומר וההשלכות העולות מזה * ה. יובא הנידון האם שומר חייב משום מזיק * ו. מובאים דברי הרמב"ן שהקשה מדוע שואל פטור במתה מחמת מלאכה הרי שואל חייב גם באונסים * ז. יובא בזה שבעה עשר אופנים לבאר את פטור של מתה מחמת מלאכה * ח. החילוק בגדרי הפטור בין כחש למתה מחמת מלאכה * ט. חידושים העולים מדברי הב"ח * י. יישובים על קושיית הקבא דקשייתא בדין של אשה שטאלה חלוק ונמצא כתם חייבת לשלם דמי כיבוס ואין פטור של מתה מחמת מלאכה

א.

נאמנות השואל בטענת מתה מחמת מלאכה

המשנה במסכת שבועות (פרק ח משנה א) מביאה את הדין ששואל משלם על הכל ופטור במתה מחמת מלאכה. וזה לשון המשנה: "ארבעה שומרים הן שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שומר חנם נשבע על הכל והשואל משלם את הכל נושא שכר והשוכר נשבעין על השבועה ועל השבועה ועל המתה ומשלמים את האבדה ואת הגניבה: שואל חייב באונסין ופטור במתה מחמת מלאכה".

בגמרא (בבא מציעא דף צז) מובא ששואל שהביא עדים שמתה מחמת מלאכה פטור והראשונים הקשו למה צריך עדים ותירצו שמדובר שמתה במקום שאמור להיות עדים ולכן לא נאמן בשבועה (כאסי בן יהודה שבמקום שיש רואה לא נאמן) או שראוי לפתוח בעדים אפילו שנאמן בשבועה (מאירי בבא מציעא צו). אולם יש שדייקו מכח קושיה זו שהשואל אינו נאמן בשבועה כשהוא טוען מתה מחמת מלאכה.

ויוצא מדברי הראשונים שיש מחלוקת האם יש חיוב שבועה. הסובר שאינו נאמן הוא מפני שאינו נאמן לטעון דבר שאינו שכיח כלל^א. ולפי הדעה שיש חיוב שבועה, יש האומרים

(א). ריטב"א בבא מציעא צו: מביא שיטה שלא נאמן לטעון מתה מחמת מלאכה, וביאר שם שמכיון ששואל חייב באונסים, פירוש שלא נאמרו בו דיני שבועת השומרים, כי השבועה היא בטענת פטור ובשואל אין טענת פטור. ובתוספות שאנץ המובא בשיטה מקובצת שם ביאר שאין שום דבר רגיל להתקלקל במלאכה, אלא א"כ הכביד עלי, ולכן צריך עדים שלא שינה במלאכתו (ומשמע של"ה כשבועת השומרים שצריך להישבע על טענתו, אלא על מה שלא שינה במלאכתו. ויש להעמיק יותר ואין כאן מקומו). ובשיטה החולקת ביאר הריטב"א שכשואל לא גרע משאר שומרים ובמה שפטורים נאמנים בשבועה, וכך נקט תוספות רי"ד בבא מציעא צו: ששואל אינו נאמן בשבועה שמתה מחמת מלאכה. ולענ"ד יש להוסיף שאם טענת פטור היחידה בשואל היא מתה מחמת מלאכה?

ורבי ירוחם פרלא (מגן שישים וחמש הפרשיות פרשה כד כד כה) הביא את דברי תוספות רי"ד והוכיח כדבריו מדקדוק

שהפשטות היא שהוא שינה במלאכתו ולולא זה לא היה נשבע על עצם טענתו ככל השומרים, ויש שלומדים שהוי ככל חיוב שבועת השומרים (רש"י בבא מציעא צח. ד"ה ולרמי).
וצריך לדעת את פשר העניין - מה בין טענת מתה מחמת מלאכה לשאר טענות השומרים.



ב.

ביאור החילוק בין כחש למתה מחמת מלאכה ובין כחש דהדר ודלא הדר

הגמרא (ב"מ צו:) דנה האם יש פטור בכחש מחמת מלאכה וסברה הגמרא שבמתה מחמת מלאכה ודאי חייב. ובמסקנה רבא פוסק שגם במתה מחמת מלאכה פטור משום הטעם של לאו לאוקמא בכלתיה שאילתיה.

ויש להתבונן מה היה ס"ד דגמרא שמתה מחמת מלאכה חייב וכחש מחמת מלאכה פטור, והרי מה לי קטלא פלגא מ"ל קטלא כולה, ומהי המסקנה.

חידושי הרי"ם כתב שבס"ד פטרנו רק בכחש החוזר מחמת מלאכה, אולם בכחש שאינו חוזר מחמת מלאכה וכן מתה מחמת מלאכה חייב. ובביאור החילוק ביאר שם, שהנהגה בין בכחש החוזר וכחש שלא חוזר וכן במתה מחמת מלאכה פטור משום מעשה מזיק, כי הוי כאומר לו קרע כסותי ופטור, אפילו לא אמר ע"מ לפטור. אבל שהגיע לידו בתורת שמירה, א"כ חל חיוב אחריות, וביחס לחיוב אחריות יש לחלק בין כחש דהדר לכחש דלא הדר, דכחש דהדר אומר לו הרי שלך לפניך כגזלן ואין חיוב אחריות, ובכחש דלא הדר או במתה לא יכול לומר הרי שלך לפניך וחל חיוב אחריות.

העולה מדבריו שכיון שנתן לו רשות לעשות מלאכה הוי כקרע כסותי, בין בכחש דהדר ובין בכחש דלא הדר ובין במתה מחמת מלאכה.

ביאור נוסף בדברי הגמרא בהו"א שהפטור של מחמת מלאכה הוא רק בכחש ולא במתה כתב חידושי הרי"ם, ששואל נחשב כמזיק בלי כוונה, והכלל הוא שהיזק שאינו ניכר פטור בשוגג (ומקורה במשנה גיטין כהנים שפיגלו בשוגג פטורים). ולכך בכחש דהדר נחשב להיזק שאינו ניכר, אבל בכחש דלא הדר ובמתה הוי היזק הניכר וחייב.



הלשון שואל חייב על הכל, ולא מוזכר בו חיוב שבועה כשומר חנם ושכר. וא"כ מבואר שאין כלל שבועה של מתה מחמת מלאכה. והעיר שבגמרא בבא מציעא דף לד רואים שיש חיוב שבועה. ומסיק או שהוי סוגיות חלוקות או שאין כוונת הגמרא שבפועל בי"ד משביעם אותו, אלא כוונת הגמרא היא שהוא מצדו רוצה להשבע שמתה מחמת מלאכה.

אולם נראה לי שאפשר לומר להפך, שלא מוזכר חיוב שבועה במתה מחמת מלאכה כי השואל נאמן ללא שבועת התורה. וזאת, כי הפטור של שבועת השומרים נובע מכך שהוא לא נחשב שומר ביחס לזמן המיתה או שלא הוי טענה של שומר אלא טענה של טוען ונטען, כי אין זה אירוע שקרה לחפץ כמו שיבואר לקמן. והשתא דאיתת להכי נמצא כאן מרגניתא טבא, ששואל שטוען מתה מחמת מלאכה, נשבע רק היסת, וא"כ רק שתובעו בברי משביעו היסת ככל טוען ונטען. וזה חידוש מרעיש עולמות.

ג.

גדרי אסמכתא בשומרים

ויש להעיר על חידושו, הרי ידוע הדין דאסמכתא לא קני, והמשמעות של הדין היא שכל התחייבות שיש בה תנאי אינה התחייבות מפני חוסר גמירות דעת להתחייבות, כי האדם היה משוכנע שהתנאי לא יתקיים והוא לא יתחייב, וכן במחילה זו לא יתכוון למחול כי היה בטוח שלא יקרה נזק לחפץ. וא"כ קשה, איך במתה מחמת מלאכה לא חייב על מעשה הנזק מדין קרע כסותי דהיינו מדין מחילה הרי כלל לא ברור שהחפץ ישבר או הבהמה תמות וא"כ הוי מחילה על הצד. ובשלמא בכחש אפשר לחדש שהוי קרוב לדבר (הגם שבמקרים מסויימים בסוג חפצים אין כלל כחש), אבל במתה מחמת מלאכה מאי איכא למימר.

והנראה שאם יש התחייבות שחלקה ודאית, אז כל ההתחייבות יש לה תוקף גם לעניין החלק שהוא לא ודאי, ולכן גם במתה מחמת מלאכה הוי כקרע כסותי.

ויש להביא ראיה מדברי הריטב"א (שבועות מג:): שהקשה על דברי שמואל שחידש שאם נתן משכון שוה מאה זוז על הלואה של אלף זוז ונאבד המשכון אינו יכול לתבוע את ההלואה, אפילו שבקיזוז יש כאן חוב של תשע מאות זוז. ומקשה הריטב"א הרי זו אסמכתא. ותיירץ שכוון שבקבלת שמירה אין אסמכתא והאסמכתא היא רק בקבלת אחריות, אין בזה חיסרון של אסמכתא.

וז"ל חידושי הריטב"א (מסכת שבועות דף מג:): "וא"ת אם כן פשיטא ומאי קמ"ל שמואל, וי"ל דאנן סלקא דעתך דכי הא דגוים ואמר מילתא יתירתא אסמכתא [הוא] ולא קניא, וכדאמרינן בעלמא (ב"מ ק"ד ב') גבי דאמר אי מוברנא משלמנא אלפי זוזי דכיון דגוים אסמכתא ולא קניא, קמ"ל דבכי הא שהדבר בידו לשומרו מגניבה ואבידה ולא גוים אלא בקבול אחריות לאו אסמכתא היא, דהוה ליה כעין שומר חנם שמתנה להיות כשואל".

עולה מדברי הריטב"א שבקבלת שמירה מגניבה ואבידה אין אסמכתא ויכול להתחייב תשלומים, אולם גובה התשלומים הוא כאחריות, ובאחריות אין אסמכתא.

וקשה מה הפירוש שהגוזמא היא רק בחיוב אחריות, וכי על חיוב אחריות אין אסמכתא.

ועוד קשה הדמיון לשומר חנם שמתנה להיות כשואל.

יש הרוצים ליישב שאחריות שאני, וכוונתם ע"פ הרמב"ן ב"ב קסו ששואל הוי כקונה ע"מ להחזיר שהוי כקנין לזמן ולא הוי כהתחייבות של אסמכתא.

ויש מיישבים שהתשלומים אינה ההתחייבות אלא השמירה, וההתחייבות היא כתוצאה, ובה אין אסמכתא,

אולם הלשון אין אסמכתא בקיבול אחריות קשה להולמו וכן הדמיון למתנה שומר חנם להיות כשואל לא מובן כלל וכלל.

אולם יש לבאר על פי דברי השיטה מקובצת (ב"מ צד) מביא את דברי הרשב"א בשם הראב"ד, שנוקט שהתחייבות של שומרים היא כמו"מ, דהיינו הוא נהנה מהחפץ ובתמורה הוא נותן התחייבות של תשלומים. ולכן שואל שנהנה וכל הנאה שלו, מתחייב אף באונס.

ולפי"ז נראה לענ"ד לחדש שמכיון שקבלת השמירה חלה ויש לו הנאה או שסומך עליו או שמקבל שכר בשומר שכר, יכול להתחייב כח התחייבות ככל משא ומתן שיש במקח וממכר. ואין בזה דיני הונאה, כי זה אינו שווי החפץ אלא תמורת קבלת הנאה, ואין בזה דיני הונאה. ולכן יכול להתחייב כנגד השמירה כל סכום, ואין בכך אסמכתא. ובזה מובן הדמיון למתנה שומר חנם להיות כשואל, שכיון שמקבל הנאה (שסמך עליו) מתחייב כנגד קבלת הנאה ויכול להתחייב לשלם גם אם יהיו אונסים. [יש להבהיר ששיטת הרשב"א בבא מציעא צד ששומר חנם לא נחשב מקבל הנאה וכל חיובו הוא משום שקרוב למזיק, אולם הריטב"א יכול ללכת בשיטתו העקרונית שהתחייבויות הן תמורת קבלת הנאה, וגם לסבור ששומר חנם נקרא מקבל הנאה, ולכן שומר חנם יכול להתנות להתחייב כשואל].

אולם הלשון בריטב"א "לא גזים אלא בקיבול אחריות" משמע שכיון שבקבלת שמירה אין אסמכתא אזי אין אסמכתא בקבלת אחריות, וצריך להבין את הקשר.

לכך נראה שאם יש התחייבות שחלקה אינה אסמכתא וחלקה מצד עצמה הייתה גוזמא, כשכרך אותן ביחד לא יכול לטעון ולומר פלגין - שכלפי קבלת השמירה על החפץ ההתחייבות קיימת, ואילו על האחריות ההתחייבות לא חלה. [יש להעיר שלפי שיטת הרי"ף המובאת בשו"ע סימן שכא שאמר אם אוביר אשלם אלפא זווי משלם מיטבא - כלומר שאפילו שיש גוזמא כלפי אלפא זווי אבל כלפי מיטבא לא נחשב גוזמא, ולא אמרינן שכיון שחל על מיטבא שיכול על אלפי זווי. ויש לחלק שאם כל ההתחייבות שחלה היא יוצאת מההתחייבות של הגוזמא לקתה מידת הדין שיחזור הדין לחייב על הגוזמא. אבל הסובר אבד משכון אבד אלפא זווי יש התחייבות על שמירה, ובנוסף על האחריות של השמירה, ולכן אמרינן מתוך שחל על קבלת השמירה יחול גם סכום ההתחייבות].

ולפי זה נבאר את דברי חידושי הרי"ם, שכיון שכחש מחמת מלאכה הוי כקרקע כסותי ול"ה אסמכתא כי ודאי יהיה נזק, ה"נ ההתחייבות כלפי מתה מחמת מלאכה חלה ולא נחשבת אסמכתא.

ד.

האם יש דין שומר בשואל

ונחזור לבאר דברי הגמרא בס"ד הפטור בשואל במתה מחמת מלאכה הוא מדין קרקע כסותי אבל בשואל כיון שקיבל שמירה יש כאן חיוב אחריות כמו שיש בגזלן. ומתבאר באור חדש החילוק בין במתה מחמת מלאכה לכחש דלא הדר לבין כחש דהדר. שהרי הכלל בחיוב אחריות

שהחפץ בעין אומר הרי שלך לפניך, ולכך בכחש דלא הדר ובמתה מחמת מלאכה חייב, כי לא יכול לומר הרי שלך לפניך, ובכחש דהדר יכול לומר הרי שלך לפניך.

ובמסקנת הגמרא מובאים דברי רבא שהרי "לאו באוקמא בכילתיה שאילתיה".

וביאר חידושי הרי"ם שאין כאן קבלת שמירה כלל, וממילא אין חיוב אחריות, שכיון דמתה מחמת מלאכה התברר שכבר בשעת ההשאלה הוי כלקרוע, ובבא קמא צג מבואר לשמור ולא לקרוע פטור. כלומר, קרע כסותי לא נחשב שומר, כי קיבל את הכסות כדי לקרוע. ה"נ ששואל ומתה מחמת מלאכה התברר שקיבל חפץ להשתמש בו עד כילוי.

והעולה מדברי חידושי הרי"ם, שחיובו של שואל מדין שומר, ויש בקבלת שמירה של שואל קבלת אחריות.

ויש להרחיב את היריעה בנידון האם שואל נחשב לשומר ולהראות את מוצא הדברים וההשלכות המעשיות.

בגמרא ב"מ (פא.) מבואר ששומר שאמר לחבירו שישמור עבורו נחשב שאלה בבעלים ופטור, וביאור הדבר הוא שכשומר על חפץ חבירו שכר גם את חבירו (שישמור על החפץ ששלו) ודנים הראשונים האם השאילני והשאילך נחשב כמו שמירה בבעלים.

רש"י נוקט של"ה שמירה בבעלים. וז"ל רש"י שם: "שמירה בבעלים היא - אשמור לי ואשמור לך קא, ששניהם זה במלאכתו של זה, אבל השאילני כליך ואני אשאיל לך כליי, שמור לי ואשאילך או השאילני ואשמור לך - אין כאן בעלים של חפץ במלאכתו של שומר".

והמאירי (בבא מציעא פא) כתב וזה לשונו: "כבר ביארנו בשמור לי ואשמור לך ששניהם נעשו שומרי שכר זה לזה וכן הדין בהשאילני ואשאילך הואיל ואין כל הנאה שלו אינו נעשה שואל אלא שומר שכר וכן שמור לי ואשאילך השאילני ואשמור לך ומ"מ בשמור לי ואשמור לך אתה צריך לפרשה בשמור לי היום ואשמור לך למחר שאם לא כן שמירה בבעלים הוא כמו שביארנו אבל שאר הלשונות יש אומרים שאין צריך לפרשה כן שאין בהם שמירה בבעלים שבהשאילני ואשאילך אין אחד מהם עושה במלאכתו של חברו אלא במלאכת עצמו".

מבואר שלדינא נקט כרש"י שהשאילני והשאילך אין פטור בעליו עמו.

ויש לדון בכוונת דבריהם, שבדברי רש"י משמע ששואל אינו נחשב שומר ולכן בשמור לי ואשאילך לא הוי בבעלים, כי הבעלים שמשאיל את חפציו לחבירו לא נחשב שעובד עבור הבעלים, ואינו שומר שהוא כפועל עבור הבעלים. אולם בדברי המאירי יש להסתפק אם כוונתו שאינו שומר, או שמא כתוב כאן יסוד בשמירה בבעלים שהגדר הוא שמשמע עבור חבירו לתועלת חבירו, ושואל, אפילו שיש לו דין שומר, אינו עושה עבור חבירו אלא עבור עצמו. וגם בזה יש לדון האם שומר כדי שלא יהיה חייב באונסים ולתועלת האישית שלו, או כיון שרוצה להשתמש תועלתו שהחפץ יהיה קיים ולכן שומר. [והנתיבות בביאורים שה, ג כתב ששומר לעצמו כי כל ההנאה שלו].

בין כך ובין כך, לפי ביאור זה שואל יש לו דין שומר, אלא שסיבת השמירה אינה עבור חבירו והשיעבוד אינו עבור חבירו, ואין כאן פטור של שמירה בבעלים.

אולם בשו"ע סימן שה סעיף ו וברמ"א מבואר שהשאלני ואשאיך הוי שמירה בבעלים ויוצא ששואל הוי כשומר עבור הבעלים.

נידון נוסף שתלוי בחקירה האם שואל הוי כשומר או לא הוא האם שואל שמסר לשואל באופן המותר (בבני ביתו או ברגיל להפקיד או בברזיליה) חייב השואל הראשון כשאין לשואל השני לשלם. שהרי שיטת השו"ע רמב"ם רמב"ן ורשב"א שבשומר שמסר לשומר נפטר הראשון לגמרי והתוספות והרא"ש חולקים. והנתיבות רצא ס"ק כד סובר שגם הרשב"א מודה שהשואל הראשון לא נפטר לגמרי, כי כל הסיבה ששומר נפטר כי העמיד שומר אחר תחתיו, אבל החיוב של שואל הוא אחריות דאינו יכול להעמיד שומר מלשומר מאונסין. ויוצא מדברי הנתיבות ששואל אינו שומר. ומאידך הנתיבות בסימן רצא סק"ל מבאר את דין השו"ע ששומר שכר שמסר לשואל נחשב העלאה בדרגת השמירה, והקשה הנתיבות איזו שמירה השואל צריך לשמור יותר משומר שכר, ותירץ שיכול להקיף בחומה של ברזל כך שלא יהיה אונס. מבואר ששואל הוא שומר ומאונס שייכת שמירה.

אולם מצינו בסימן שא שהנתיבות סק"א ביאר את השיטה הסוברת ששומר שכר חייב אפילו שישן בזמן שכולם ישנים, רק שחייבה רחמנא בגניבה אפילו במצב הזה, אבל לא עבר על חיובי שמירה. ולפי זה הוא הדין שואל שחייב אונסים לא עבר על חיוב שמירה ולא גרע מש"ש שחייב בזמן דגני אינשי. אולם דעת המרדכי אות רפ שגנא בעידנא דגני אינשי חייב כי יכל למנות שומר אחר ול"ה אונס, ודלא כנתיבות.

אולם הנתיבות (סימן שמ סק"ג) מוכיח ששומר גרע מגזלן, ובהיזק ניכר אפילו ללא שינוי חייב, שהרי אשה המשאילה חלוק ונמצא כתם חייבת בדמי הכיבוס וגזלן פטור. מפורש בדבריו שהחיוב הוא מדין שומר (ולא מדין שואל חייב באונסים וכדומה). והעולה מדברי הנתיבות ששואל הוא גם שומר, וחלים עליו דיני שומר.

והקצות (סימן רצא סק"ג) דן בשואל דבר בחזקת כסף ונמצא זהב, האם הוי כשומר ולא קיבל שמירה, או כיון שכל הנאה שלו עכשיו מתחייב על זהב.

ולכאורה הדבר תלוי בשאלה האם שואל הוא שומר או לא, דמצד שמירה לא קיבל שמירה כלל על זהב. אולם אפשר לחדש ששואל הוי ככל השומרים וצריך קבלת שמירה, אלא שקבלת השמירה מתחדשת בכל רגע ורגע וכל הנאה שלו מייצרת כל הזמן את חיובי השמירה (כמו שיש אומרים כך בשומר אבידה). ולא רק חיוב התשלומים מתחדש מחמת כל הנאה שלו, אלא החיובי שמירה. [אמנם החזון אי"ש (בבא קמא סימן ז) חולק וסובר שגם בשואל שעת השאלה קובעת, ויכול לומר ששאל על דעת כסף ולא זהב. ויש להוכיח מדברי הנתיבות סימן שמ סק"ח שהמחייב של שואל זה עצם ההשתמשות, אפילו בלי קנין ובלי סילוק שמירה. ובהכרח מדבריו שאין פטור של שומר שקיבל ע"ד כסף ולא זהב].

הסמ"ע בסימן עב סעיף קטן צח פוסק ששואל לא יכול להחזיר לאשת המשאיל, כי שואל חייב בשמירת החפץ יותר משומר פיקדון, וחסר באיכות השמירה אם החפץ נמצא ביד אשת המשאיל. והביא שיטה החולקת וסוברת שמבחינת השמירה יכול להביא לאשת המשאיל, אבל

לא נחשב החזרה. ונראה משתי השיטות שלשואל יש חובת שמירה, ויש שיטה שחייב שמירה יותר משומר פיקדון.



ה.

חייב שומר משום מזיק

נקודה נפלאה נוספת שחידד החידושי הרי"ם שיש שני סיבות לחייב: מזיק וקבלת שמירה. ועולה מדבריו שהמחייב של שומר שונה במהותו מדין מזיק.

ובאמת הקצות רצא, ג הקשה מדוע הזיק חפץ וחשב שהוא עשוי מכסף ולא מזהב ונמצא של זהב חייב אבל בשומר יכול לומר קיבלתי שמירה על כסף, וביארה הגמרא (בבא קמא ס:) שמזיק חייב כי לא היה לך להזיק. והקשה הקצות מה החילוק בין מזיק לשומר. וביאר שבשומר חייב התורה הוא לפי דעתו של האדם, וירדה תורה לסוף דעתו, ולכן תלוי בקבלת שמירה. והעולם מקשה מה ס"ד של הקצות להשוות שומר למזיק.

ובחידושי ר' ראובן (ר' ראובן גרוזובסקי חתנו של ר' ברוך בר) מסכת בבא קמא סימן כא תירץ ששומר חייב מדין מזיק. וצריך לבאר את הגדר ששומר חייב מדין מזיק.

ויש לפתוח בדברי הקוב"ש פסחים אות יז, שחוקר האם חיובו של שומר הוא חיוב על אי שמירה או קבלת אחריות. ופירש בכוונת הרמב"ם שפושע כמזיק, כי שומר חייב על מה שאחריו זמן תקרה אבידה או גנבה, והאי שמירה בשעת מעשה ההיזק נחשבת כמעשה היזק.

וזה לשון קובץ שעורים פסחים אות יז: "והרמב"ם כ' דקרקעות ועבדים דנתמעטו מחיובי שומרין מ"מ אם פשע בהן חייב דפושע ה"ה כמזיק, וצריך ביאור, דהא חיוב פשיעה אינו אלא בשומרין וכיון דקרקעות נתמעטו מחיובי שומרין ממילא לית בהו גם חיוב פשיעה, והנה בשואל דחייב באונסין, נראה פשוט דאין הכונה שהאונס היא המעשה המחייבתו דהא אנוס רחמנא פטריה אלא דבליקחת החפץ נתחייב באחריותו כמו גולן, והאונס אינו פוטרו כמו בשאר שומרין דהאונס פוטרן, ואפילו למ"ד כתובות ל"ד דשואל משעת אונס מתחייב, היינו דזמן חלות החיוב הוא משעת אונס, אבל המעשה המחייבתו לכו"ע היא לקיחת החפץ, אמנם בחיוב פשיעה אפשר לומר דהפשיעה בעצמה היא המעשה המחייבתו שהיה חייב לשמור ולא שמר, ובקרקעות אף דנתמעטו מדיני שומרין מ"מ כיון דקיבל עליו לשומרן הוי כמו כל פועל דכל כמה דלא הדר ביה צריך לעשות מלאכתו, וזוהי כונת הרמב"ם, שהפושע כמזיק, היינו דכמו דבמזיק מעשה ההיזק היא המחייבתו כן הוא בפשיעה דאינו מטעם חיוב אחריות על החפץ, ולא נתמעטו קרקעות אלא מחיוב אחריות, וזהו טעם הסוברין דלא סגי בחיוב פשיעה לענין בל יראה, דלא רבי רחמנא לבל יראה אלא היכא דאחריות החפץ עליו, ולא שייך לומר שהחפץ באחריותו אם יפשע, כמו דלא שייך לומר דהוי באחריותו אם יזיק את החפץ, וז"ל המאירי בסוגיין ועיקר הדברים שבשמירת חנם ודאי פטור שחיוב פשיעה כעין היזק היא ואין חיובו מתורת שמירה גמורה" עכ"ל.

והעולה מדברי קובץ שיעורים ששומר חנם הוא כמזיק, כדברי שיעורי ר' ראובן.

ובדברי הראשונים מצינו את שיטת הראב"ד המובא ברשב"א (בבא מציעא צד) ששומר חנם שלא שמר קרוב למזיק, ומבאר דבריו שכיון שקיבל שמירה ונשען על שמירתו קרוב למזיק. אולם יש להעיר שבהשוואת שומר למזיק הקצות דן בהמשך האם שואל הוא כשומר (הובא לעיל). אבל הקובץ שיעורים כתב שרק בשומר דומה למזיק שמעשה הפשיעה מחייב, אבל בשואל שחייב באונסים ודאי שאין כאן מעשה מחייב והוא חייב מדין אחריות. ולכן לא יתכן ששואל חייב גם כמזיק וגם כקבלת אחריות, כמו שהציע חידושי הרי"ם, אא"כ נחלק בתוך דיני שואל בין פשיעה וגניבה לאונס, שהמחייב בשואל בפשיעה (או לחילופין בגניבה) הוא מזיק ורק באונסים המחייב הוא קבלת אחריות.

ומצינו עוד בדברי הנתיבות (סימן שמ סק"ד) כדברי הקצות כהבנת ר' ראובן ששומר הוא כמזיק, וז"ל "לקמן בסימן שס"ג [סק"ג] דרך בהיזק שאינו ניכר יכול השומר לומר הרי שלך לפניך דלא גרע היזק דממילא מהשומר מהיזק דבידיים". מדברי הנתיבות מבואר שההיזק של שומר שהוא בממילא בגרמא הוא כמזיק בידיים, וכדברי ר' ראובן ששומר הוא כמזיק.

ויש להוכיח שיש סתירה בין הנתיבות שמ סק"ד שכתב שאשה ששאלה חלוק ונמצא כתם חייבת לשלם דמי כיבוס מדין שומר, ומאידך כתב בסק"ג שרואים מהדין של אישה ששאלה חלוק שכל נזק שאינו בגוף החפץ אלא שנוצר נזק מחמת דבר אחר חייב, שהרי אין נזק בגוף החלוק אלא במה שהוציא הוצאה של דמי כיבוס. ויוצא שיש סתירה האם המחייב הוא שומר או מזיק. ונראה מוכרח שהנתיבות סבר ששומר חייב כמזיק בידיים, אולם צריך שבגדרי מזיק בידיים יחשב חיוב, ולכן הוכיח שחשיב נזק בגדרי מזיק אפילו שהנזק בא מכח דבר אחר ואין נזק בגוף הדבר. ויתחדש ששומר שלא שמר הוא כמזיק בידיים. ולכן אשה ששאלה חלוק חייבת דמי כיבוס אם יתכלך החפץ.

ביאור נוסף בדברי הקצות (סימן רצא סק"ג) שדימה שומר למזיק ביאר החזו"א ב"ק סימן ז (סק"ו) שכל אדם שקיבל שור לשמירה מחוייב שלא יזיק, כי כל אדם מחוייב לשמור על השוורים בעולם שלא יזקו, ומי שקיבל שור לשמירה קיבל לשמור על כל השוורים שבעולם שלא יזקו משור זה. וא"כ יוצא שכל מזיק חייב מדין שומר ממילא מובנת ההשוואה בין שומר למזיק.



ו.

ביאור קושיית הראשונים על פטור של מתה מחמת מלאכה ומאי שנא מאונס.

למסקנת הגמרא הובאו דברי רבא ששואל פטור במתה מחמת מלאכה. והראשונים הקשו הרי שואל חייב באונס, ואפילו באונס של מיתה שהוא סיבת הפטור הגדולה ביותר, כי מלאך המות הוא שהורג וזו סיבה חיצונית שאינה ניתנת לשליטה וגורם אחר עושה זאת, וכן כל מיתה

היא רק ע"י מלאך המות. א"כ מה החילוק בין מתה הבהמה שחייב השואל לבין מתה מחמת מלאכה שפטור.

וז"ל חידושי הרמב"ן (בבא מציעא דף צו ע"ב): "הא דאמר" במתה מחמת מלאכה לאו לאוקומה בכילתא שאילתה. קשיא לי וכי מגרע גרע כיון דכי מתה מחמת עצמה חייב אף על גב דמלאך המות הוא דקטלה ומ"ל הכא ומ"ל התם, כי מתה מחמת מלאכה דשואל דמ"מ איהו גרם לה היכי מפטר, בשלמא למפטר בה שאר שומרין בהך טענה דלאו לאוקמה בכילתא שאילתה טענה מעלייתא היא לומר דלאו פשיעה דידהו היא אלא שואל מי יכלת למימר בה טפי מאונס".

וכן חידושי הריטב"א (בבא מציעא דף צו ע"ב): "דאמר ליה לאו לאוקמה בכילתא שאילתיה, וא"ת מה טעם הוא זה לפוטרו לימא ליה איברא דלאו לאוקמה בכילתא שאילתיה ומיהו לפי שאתה משתמש בה וכל הנאה שלך קבלת עליך אחריותה, השתא ומה אחריות דלא אתא מחמתך אלא דמלאך המות קטלה דיכלת למימר מה לי הכא מה לי התם קבילת עליך אחריות פסידא דאתי מחמת תשמישך לא כל שכן".

ולמעין ניכר החילוק בין סגנון שאלתו של הריטב"א לרמב"ן. לדברי הרמב"ן מתה מחמת מלאכה לא גרע מכל אונס והוא גם הוסיף שמבחינת מלאך המוות אין חילוק בין מחמת עצמה למחמת מלאכה, ואילו הריטב"א מצד הסברא מבין שלא באוקמה בכילתיה צריך לפטור את השואל, אלא שיש חיוב אחריות, וכלפי חיוב אחריות מוסיף הריטב"א שיש יותר אחריות לחייב במתה מחמת מלאכה למתה מחמת עצמה.

ז.

שבעה עשר אופנים לבאר את טעם הפטור של מתה מחמת מלאכה

ומצאנו מספר ביאורים בסיבת הפטור של מתה מחמת מלאכה:

א. התוספות כתבו במסכת בבא מציעא דף צד ע"ב: שומר חנם נשבע על הכל - לא חשיב פשיעה דבהא כולהו חייבים והשואל משלם את הכל מה שהוזכר בפרשה אבל מתה מחמת מלאכה כיון ששואל יש לו רשות לעשות בה מלאכה פטור.

מבואר בדברי התוספות² שנתנית רשות פטרת.

ב. הרמב"ן במסכת בבא מציעא דף צו ע"ב: וי"ל דשואל ודאי חייב באונסין אבל לא בפשיעה דמשאיל, וכאן משאיל פשע בה שהשאילה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה,

מבואר בדברי הרמב"ן שהפטור של מתה מחמת מלאכה הוא מפני פשיעת המשאיל.

(ב). ויש לעיין, האם כוונתו לומר שהמחייב של שואל אינו יותר ממזיק, כמו שביארנו לעיל, ובהלכות מזיק יש דין שמזיק ברשות פטור. [ומצאנו בזה שלוש שיטות בטעם הפטור - או משום מחילה או ל"ח מזיק (ברכ"ש ריש ב"ק וב"ב שנחלקו בזה תוספות ורמב"ן) או מדין ערב למ"ד זרוק מנה לים חייב שהניק למזיק כי אמר לו להזיק ולהתחייב ממון והוי כמוציא הוצאות על פיו ויוצא שחיוב המזיק והניק מתקזזים (נתיבות סימן שמד סק"א)].

וצ"ב דברי הרמב"ן, הרי המשאיל לא בהכרח ידע שהבהמה תמות. ואפשר לומר שעכ"פ מספק א"א להוציא ממון, דאולי פשע, וכמו בפועלים אם בעה"ב לא ידע באונס והפועלים ידעו מהאונס פטור מלשלם. אולם הדברים צ"ב, וכי הנידון כאן אם ידע או לא ידע, וכי יש חיוב על המשאיל?! הרי השואל חייב באונסים.

ואפשר לומר שכוונתו לומר ששואל לא גרע ממזיק, ובמזיק יש כלל שאם הניזק פשע המזיק פטור, כמבואר בתוספות בבא קמא ד. גבי ישן שהניח הניזק כלים לידו בעודו ישן פטור, כי הניזק פשע. והרמב"ן לשיטתו בהלכות מזיק חייב לסבור כך, כי הוא סובר שמזיק חייב גם באונסים הגדולים כמו רוחו של אליהו ובאונס כעין גניבה, ולכך בישן פטור מחמת שהניזק פשע, וה"נ פטור את השואל כי המשאיל פשע.

והתוספות שביארו שנתן לו רשות ולא כתבו פשיעת הניזק, הם לשיטתם, של"צ להגיע לפשיעת הניזק, וסגי בפטור של מזיק כעין גניבה.

אולם החזון איש בביאור דברי התוספות בבא קמא כתב שבכל אונס שחייב המזיק מדובר שעשה איזה מעשה שיכול היה להימנע, מההיזק, כגון שהעלה לראש הגג כלים ובא רוח שאינה מצוייה חייב, כי ס"ס העלה כלים לראש הגג. וא"כ במתה מחמת מלאכה לא עשה שום מעשה שיכול היה למנוע את האונס, אא"כ נחדש שלולא ההשאלה לא היה נגרם נזק, כי יתכן שמזל השואל גרם ואצל המשאיל לא היה נגרם נזק, וא"כ עצם מעשה ההשאלה הוא המעשה של השואל שגרם לנזק.

לענ"ד יותר נראה שפשע המשאיל הכוונה שאין לו שום זכות טענה כשהשאל לו בהמה שאינה ראוייה לעבוד

ג. והריטב"א בביאור הרמב"ן כתב וז"ל (חידושי הריטב"א מסכת בבא מציעא דף צו ע"ב): "תירץ רבינו הגדול הרמב"ן דשואל קביל עליה אחריות כל אונסין דלא אתו מחמת פשיעה דמשאיל אבל לא מאי דאתי מחמת פשיעה דמשאיל, והכא משאיל פשע בה דמידע ידע דלמלאכה בעי לה ולא לאוקמה בכילתא והוה ליה לעיוני אם היא בת מלאכה אם לאו, וכיון דלא עיין ואושלה איהו דאפסיד אנפשיה"

ולדברי הריטב"א ניחא, שהנידון הוא קבלת האחריות של השואל, ומובן הדבר שאין השואל מקבל אחריות על מוצר פגום או שלא יספק לו את מה שביקש, ולכך אין לו אחריות על חפץ שלא השתמש בו כמו שביקש. ולפי זה אין הכוונה פשיעה כפשוטו, אלא ביחס לחיוב אחריות. ולכן אפילו אם המשאיל לא ידע שהבהמה אינה ראויה לעבודה, ג"כ פטור השואל.

אולם המעיין בלשונו יראה שלא כתב שאין לו אחריות על מוצר פגום, אלא כתב שאין לו אחריות אם המשאיל פשע. כלומר, יכול היה לעיין ולראות שהמוצר פגום. משמע שאם לא ידע המשאיל ולא היה לו לעיין, חייב השואל. וצ"ע מסברא, מדוע השואל יקח אחריות על מוצר פגום, שיתברר רק למפרע שהוא פגום. ואפילו שהמשאיל ג"כ לא יכול היה לדעת, מדוע זו סיבה שיתחייב השואל.

ד. יישוב נוסף לקושיית הרמב"ן בביאור החילוק בין מתה מחמת מלאכה למחמת עצמה וטעם חדש לפטור מתה מחמת מלאכה, מצאנו בדברי הרשב"א שכתב במסכת בבא מציעא דף צו ע"ב ואלו דבריו:

אפי' מתה מחמת מלאכה נמי פטור. נ"ל דהיינו עיקר טעמיה דרבא דודאי מאן דמשאיל פרה לחברו למלאכה מידע ידע דעבידא לאכחושי בבשרא דלאו לאוקמה בכילתא שאילה ואפ"ה לא שם ליה מעיקרא בכחשא וכיון דלאו בכחש קפיד אף במתה מחמת מלאכה נמי לא קפיד דמה לי קטלה כלה מ"ל קטלה פלגא, ופירוש מתה מחמת מלאכה היינו שמתה מחמת אובצנא ולא שמתה בעודה עושה מלאכה דאנן מתה מחמת מלאכה אמרינן מתה במלאכתו לא אמרינן. והרמב"ם שכתב מתה בשעת מלאכה אינו מחוור.

מבואר בדברי הרשב"א שסיבת הפטור היא אינו מקפיד, ובפשטות כוונתו למחילה. אולם חידושו הגדול שכמו שעל כחש הוא אינו מקפיד כך אינו מקפיד על מתה. ונראה שכיון שהפטור הורחב גם למתה, היה מקום להרחיבו גם למתה בשעת מלאכה, ולכך הדגיש שכלפי שעת מלאכה יש הקפדה. והרשב"א רמז לנו רמיזה דקה בביאור דברי הרמב"ם שסבר שאדם משאיל מקבל על עצמו שמה שנעשה תוך כדי המלאכה וארע אונס יהיה פטור, דאינו מקפיד על שעת מלאכה.

ברם "העולם" לומד ברשב"א שצריך ממש מחמת מלאכה, שהחפץ מעצמו התקלקל כי השתמש בו כלימודו, ולכן אינו מקפיד. ולענ"ד אינו כן, כי למה הוצרך לומר מ"ל קטלה פלגא מ"ל קטלה כולה, הרי עצם זה שנתן לו להשתמש ויודע שאם תמות תוך כדי השתמשות החפץ הגיע לכילוי הטבעי, וודאי אינו מקפיד. וממ"נ אם יש חילוק בין כחש למתה, מהכ"ת לעשות לא פלוג או לומר מ"ל.

לכן נראה שהפטור אינו משום שזה קלקול טבעי שבכל מקרה אמור להיות, אלא סברא בעלמא שאינו מקפיד על קלקול תוך כדי מלאכה, כי נתן לו כדי שישתמש. ולכך הוצרך לאפוקי הרמב"ם, שפטור אפילו באונס כל דהוא בשעת מלאכה.

ה. אולם בנמוקי יוסף נקט את לשון הרשב"א שהוי מחילה ומ"ל קטלא פלגא (כחש) ומ"ל קטלה כולה (מתה), ומאידך נקט את לשון הרמב"ן שהוי פשיעת המשאיל. ואלו דברי הנמוקי יוסף מסכת בבא מציעא דף נה ע"ב: "אפילו מתה וכו'. דאע"ג דבמתה שלא במלאכה חייב לא אמרי' כשמתה מחמת מלאכתו חייב אלא כיון שהשאילה למלאכה ידע דאפשר דמתכחשא במלאכה ואפ"ה השאילה א"כ מתירה למיתה ומה לי קטלא כולה ומה לי קטלא פלגא כדאמרי' בגמ' [ב"ק דף סה א] דמתכחשא קטלא פלגא מיקרי הלכך המשאיל הוא דפשע בנפשיה ואינו דין שיתחייב שואל במאי דפשע משאיל בנפשיה".

והדברים פלא והפלא, מחד גיסא נחשב מתירה למיתה, ואפ"ה צריך להוסיף שיש כאן פשיעת המשאיל. ועוד צריך ביאור למה נחשב פשיעת המשאיל, אם ידע שאפשר שתכחש או שתמות.

(ג). הנהיבות סימן שמ סק"ה כתב לשון של מפקיר את הבהמה.

ונלענ"ד, שהרי מצינו בחידושי הרי"ם שתי סיבות לחיוב (א) מזיק. (ב) אחריות או קבלת שמירה. וצריך פטור כנגד שתי הסיבות. ולפי זה ברורים דברי הנימוקי יוסף, שמה שכתב מתיר עצמו למיתה זו סיבה שלא נחשב מזיק, ומשום אחריות השואל הוסיף שהמשאיל ידע שיתכן שתמות או תכחש, ואין באופן הזה אחריות שמירה.

ו. ביאור נוסף לפטור של מתה מחמת מלאכה כתב המחנה אפרים הלכות שאלה ופקדון סימן ד וזה לשונו: ולענ"ד היה נראה לי טעם אחר בפיטור מתה מחמת מלאכה משום דסתם שואל כלי או בהמה למלאכה, הראויה למלאכה קא שאיל והלכך כשמתה מחמת מלאכה או נכחשה הבהמה מחמת מלאכה כחש דלא הדרא איגלאי מלתא דבהמה זו לא היתה ראויה למלאכה והוי שאלה בטעו' דאי הוה ידע בה השואל שלא היתה ראויה למלאכה לא היה שואל אותה.

עולה מדברי המחנה אפרים שהשואל חפץ ומתה מחמת מלאכה, התברר למפרע שהוא לא שאל את החפץ.

ויש לדון האם התברר שהוי גולן למפרע, כמו שיטת רבי ישעיה המובאת ברא"ש מסכת סוכה פרק ג סימן ל, גבי מתנה ע"מ להחזיר ונאנס, שהוי גולן למפרע. או נחשב שומר חינוס. ונפק"מ אם היה קלקול בפשיעה לפני שמתה, האם חייב, כי שומר חינוס חייב בפשיעה, ועיין סימן רמא סעיף ח.

ז. נראה לענ"ד טעם נוסף, והוא שהרי הזכרנו לעיל את הנידון האם שואל הוא שומר או לאו, ונראה שכלפי השימוש בחפץ לא נחשב שומר, ולא אמור לשמור כלל כאשר הוא משתמש, אבל ביחס לנזקים שלא קשורים לשימוש יש לו שם שומר, וקיבל על עצמו להתחייב אפילו באונסים.

וזה יסוד הפטור של מתה מחמת מלאכה שאינו שומר כלל ביחס לשימוש. ולפי"ז מבוארת שיטת הרמב"ם שסבר שבשעת ההשתמשות אינו שומר, ולכך אונסים שבאו בשעת מלאכה פטור, דאינו שומר בזמן ההשתמשות (ולפי שאר הראשונים אינו שומר כלפי נזקים הנובעים מההשתמשות).

ח. עוד נראה לענ"ד טעם נוסף שהחפץ נאנס תוך כדי שימוש פירושו שהחפץ שהשואל לשימוש כבר לא קיים, ובזמן שנאנס לא נחשב החפץ ברשות השואל. כלומר, כיון שהשואל שאל את החפץ לשימוש, פירושו ששאל עד הזמן שראוי להשתמש. וכשהחפץ אינו ראוי לשימוש נחשב שכבר נגמרה השאלה וחזרה לרשות המשאיל. ולפיכך כשהחפץ נאנס תוך כדי שימוש, נאנס למשאיל, דהוי ברשות משאיל.

ט. ונראה טעם נוסף ע"פ יסוד דברי הגמרא שמתה מחמת מלאכה לא שכיח.

הגמרא במסכת בבא מציעא דף לד. מביאה שתי דעות האם שואל שמודה שחייב האם המשאיל מקנה לו את הכפל, שהרי יכול להפטר ולטעון מתה מחמת מלאכה, ובזכות שהודה אפילו ששייך להפטר מקנה לו את השור לעניין חיוב כפל, דהיינו שאם ימצא הגנב משלם כפל לשואל. ובביאור הדעה שסוברת שלא מקנה לו את השור לעניין כפל אומרת הגמרא שמתה מחמת מלאכה לא שכיח, אולם שומר שכר שמודה שנגנב מקנה לו המפקיד את הכפל.

יוצא מדברי הגמרא שמתה מחמת מלאכה נחשב לא שכיח יותר מאונס, והרי אונס נחשב לא שכיח בשומרים, עיין סמ"ע סימן רצד סק"ג, ואפילו הכי מתה מחמת מלאכה עוד יותר לא

שכיח. והנה בסימן רכה מובא הדין של קבלת אחריות, והכלל הוא שדבר שאינו שכיח אין קבלת אחריות, והבאנו לעיל שר' אלחנן בקובץ שיעורים פסחים אות יז נוקט ששואל חייב משום אחריות.

לאור היסודות הנ"ל נראה ביאור חדש בטעם הפטור במתה מחמת מלאכה, והוא שאין קבלת אחריות על מתה מחמת מלאכה כיון שלא שכיח כלל.

יש להעיר שקבלת אחריות על אונס דומה לאדם שמקבל על עצמו גרמא, שמובא במרדכי שאפילו שגרמא בנוזקין פטור אבל אדם יכול לקבל על עצמו גרמא. וכן נראה לענ"ד אדם יכול לקבל על עצמו חיוב אונסים. אבל במסתמא אדם לא מקבל על עצמו אונס לא שכיח, ובשואל קיבל על עצמו אונסים, ולא כלולים בזה אונסים שאינם שכיחים.

אולם יש להוכיח מדברי רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף מסכת בבא מציעא (לפי דפי הרי"ף) דף נה ע"ב, שכתב ואלו דבריו: "משום הכי פשיט ליה רבא לאו כדקס"ד דעל מתה דקתני מתני' אפי' במתה מחמת מלאכה אלא שמתה מחמת צינה או מחמת חמה היכא דלא פשע בה אלא בדרך מקרה בשעה שנכנס לעיר בעידנא דעיילי בה אינשי או שלא יכול לשמרה כגון שבאה צינה בתקופת תמוז דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה אבל במתה מחמת מלאכה שלא חרש בה ביום ובלילה אלא ביום לבדו בעידנא דחרשי שאר אינשי מיפטר וכל שכן כחש בשר מחמת מלאכה דפטור דמצי אמ' ליה לאו לאוקמה בכילתא שאילתה כלומ' שתשובות מכל מלאכה כמו הכלה שיושבת בחופה בודאי לא שאלה על זאת".

העולה מדבריו שבאירוע לא צפוי השואל חייב באונסים, אבל אונס שצפוי שיהיה מחמת מלאכה, על אונס כזה פטור. כלומר, שאין האונס מחמת מלאכה נחשב לא שכיח, אלא מפני שהוא אמור להיות ואפשר לחשוב שארוע כזה יקרה ואינו אונס של דרך מקרה לכן פטור. וממש ההיפך מהסברא שמתה מחמת מלאכה הוי אונס לא שכיח ולכן פטור, אלא הוי אונס שראוי להיות ולכן פטור. והנתיבות (סימן שמ סק"ה) הוסיף שאם הייתה גניבה חייב, כי גניבה מצוייה לא רק בדרכים, והאונס שפטור השואל זה אונס שקשור לדרך, ועל דעת אונסים שקשורים לדרך פטור השואל.

עם כל זה מצאתי חבר נאמן לסובר שטעם הפטור במתה מחמת מלאכה היא מחמת שאינו שכיח, וזה לשון הנחל יצחק (חושן משפט סימן עה): "מ"מ יש לדון אם הספק הוא במתה מחמת מלאכה כמש"כ הנ"י בשם הרא"ה בר"פ הגוזל [ב"ק לט, א מדהרי"ף] דג"כ יש לדון בה הך רובא, דהא כתב הש"ך (בכללי מיגו אות כ"ב) דלהסוברים דנאנסו לא שכיח מוכרח לפרש להך דר"פ המפקיד דמתה מחמת מלאכה לא שכיח דלא שכיח כלל, א"כ גם בספק אם מתה מחמת מלאכה או נאנסה גם בזה יש לדון הך רובא, דאף דנאנסו לא שכיח עכ"ו הא מתה מחמת מלאכה לא שכיח כלל והוי מיעוט שאינו מצוי כלל".

עולה מדבריו שמתה מחמת מלאכה לא שכיח כלל, שנחשב שיש רוב שלא מתה מחמת מלאכה, והאפשרות שמתה מחמת מלאכה היא מיעוט שאינו מצוי, ולכן בספק לא תלינן במתה

מחמת מלאכה. וא"כ י"ל שחייב אונסים בשואל הוא מאונסים השכיחים או שכיח קצת, אבל לא יתחייב לו השואל באונס לא שכיח כלל.

ומצאנו מעין זה בש"ך סימן רצא ס"ק יד, שלהלכה שתחילתו בפשיעה סופו באונס חייב אבל באונס לא שכיח פטור, ויוצא שש"ח שחייב באונס באופן שתחילתו בפשיעה אבל באונס לא שכיחא פטור. [ויש להרחיב הרבה בגדר תחילתו בפשיעה, והדברים תלויים בגדרי הדין של תחילתו בפשיעה, ואין כאן מקומו]

י. בחידושי הרי"ם מבאר את הפטור של מתה מחמת מלאכה, שכל שואל אינו לו אחריות של שמירה כלפי דברים שנעשים תוך כדי מלאכה, ואם אינו שומר ניתן לחייבו רק מדין מזיק, ומכיון שנתן לו רשות הוי כקרע כסותי. וכבר הרחבנו את היריעה לעיל בהשוואתו בין שומר ומזיק.

והדברים מוקשים עד מאוד, וכי כשעושה מלאכה לא נחשב שומר וכשסיים את המלאכה חוזר להיות שומר. וצ"ל בדוחק שכך היא צורת השאלה מעיקרא.

אולם באמת נראה בעומק העניין, הרי כל שואל חייבו הוא משום השתמשות או זכות השתמשות, ותוספות בהמפקיד מא: נקטו שבמשיכה נחשב כאילו נשתמש. וא"כ זה ייעודו ביחס לזמן הזה אינו שומר וכאשר הוא שלא עושה מלאכה אינו שואל כלל, דאין לו עניין בשמירת החפץ (ומסתמא חייב, כי לא גרע משומר אבידה).

יא. ביאור נוסף כתב חידושי הרי"ם מסכת בבא מציעא דף צו ע"ב וזה לשונו: "עוד י"ל כמו שכתבו הפוסקים בלוקח על זמן דפטור נאבד תוך הזמן משום שהוא שלו עכ"פ זמן זה, אף דלאו כקנין הגוף ונאבד גוף של חבריו מ"מ במה שהקנה לו פטור ככל דבר ששלו. ממילא לענין השאלה למלאכה דלזה הקנה לו וזה הקנין פירות שלו שהקנה לו ופטור על האונס דמחמת מלאכה כיון דלענין זה שלו וכמו לזמן כנ"ל. וזה י"ל טעם דברי הרמב"ם ז"ל דבעי דוקא בשעת מלאכה עיין שם".

המורם מדבריו ששואל נחשב כקונה גוף לפירות, וכשנאבד בזמן הזה כאילו איבד את שלו. ולפי הדברים האלו מבוארת בצורה נפלאה שיטת הרמב"ם, שהרי הפטור נובע מפני בעלותו של השואל בזמן השימוש. ולכן כל שמתה בשעת מלאכה פטור. ולכאורה חולק על הנתביבות, ששואל לדרך ידוע ובאו גנבים חייב משום שהגניבה אינה פעולה שמיוחדת לדרך ונעשית גם בעיר, ולא אסיק אדעתיה לפוטרו בכה"ג. ברם לפי חידושי הרי"ם שהוי קנין גוף לזמן, מ"ל גניבה ומ"ל ליסטים מזויין.

יב. רבי מאיר שמחה ביאר בגאונותו את טעם פטור של מתה מחמת מלאכה בדרך חדשה, שכל שואל נותן הנאה למשאל בזה שמחזיק לו טובה, והנאה זו שוה למשאל כשווי הכחש או כל החפץ אם מתה, כי השואל מחזיק לו טובה שהמשאל נתן לו חפץ להשתמש עד כילויו. ויוצא א"כ שבאמת השואל תמיד חייב לשלם את כל דמי החפץ, אלא שזה משולם ע"י החזקת הטובה. אבל אם החפץ נאנס לא תוך כדי מלאכה, יכול לומר השואל שגם אצלך היה החפץ נאנס ומלאך המוות מ"ל הכא ומ"ל התם, ולכן לא מחזיק לו טובה עבור ההשאלה. וא"כ חייב לשלם

למשאיל את דמי החפץ, כי החזקת טובה היא התשלום של השואל, ואם לא מחזיק לו טובה למשאיל צריך לשלם את דמי הפרה. ולכן מתה או הוכחשה מחמת מלאכה פטור, כי משלם את דמי החפץ בהנאה שמקבל המשאיל מהשואל שמחזיק לו טובה, ואם מתה מעצמה חייב לשלם, ואין החזקת טובה למשאיל.

ויש להעיר שבכמה מקומות מוזכר הסברא שאדם נותן מתנה מפני טובה שחבירו עשה לו. וא"כ לכאורה שואל דומה למתנה, ומשאיל לו תמורה על מה שכבר נעשה, ואין סיבה שיחזיק לו טובה עתידית.

וצ"ל או ששאני מתנה משואל, ושואל ל"ה מתנה חלוטה אלא לזמן. וגם צ"ל שיתכן שמשאיל לו בגלל סיבה מוקדמת, אבל אצל השואל שמקבל הנאה נוצרת לו החזקת טובה למשאיל.

יג. ונראה לומר טעם נוסף, שיש לחקור בכל פטור אונסים - מצינו פעמים שחייב, כמו אונס ביום אחרון וכן תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ואחד ההסברים הוא שאונס פוטר מחמת שאין אשמה, אבל אם הייתה פשיעה או שחיכה ליום האחרון, אזי האונס אינו פוטר. וא"כ י"ל גם באדם המחזיק שחייב באונס, צ"ל שהייתה אפשרות רחוקה שלא יקרה אונס, או בשואל יכול לומר המשאיל מזלך גרם. כלומר, שארוע האונס הוא מזל של האדם ולא היה קורה אצל אדם אחר, ולכן השואל חייב כי יש לו "אשמה", דהיינו קשר לנזק. וכל זה במתה מחמת עצמה, אבל בהשתמשות אין שום טענה או אשמה, ולא יכול לומר מזלך גרם, כי ההשתמשות הייתה מכוחו של המשאיל, ואם המזל של השואל גורם שהשתמשות תגרום להכחשה או למיתה, א"כ מכח המשאיל פעל ואין טענה על השואל.

יד. או בנוסח אחר בדרך יותר פשוטה, שאם מתה תוך כדי מלאכה מוכרח שהייתה מתה גם אצלך, כי השימוש שהוא בלאי טבעי חייב לקרות, והיה קורה בכל מקרה אצלך. ואיני חייב לשלם אם יתברר שהשימוש האחרון שעשתה בעודה בחיים הייתה אצל השואל, ואין קשר בין השואל למה שמתה מחמת השימוש.

ומוכח זאת מדברי השיטמ"ק ששואל שלא מדעת פטור במתה מחמת מלאכה. וזה לשונו (שיטה מקובצת מסכת בבא קמא דף צו ע"א): "ראב"ד. אי נחית לה אדעתא דגולנותא אינו נוטל אלא פחתא. קשיא לי אי פחת דאית ביה שנוי הוא הא אמרינן אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא הגזלן נוטל השברים ומשלם הספינה מעליא דהא קיימא לן שינוי קונה ואי בפחתא דלית ביה שינוי דלא קני ליה אמאי משלם פחתא ליהוי ככחשא דהדר כיון דלא הוי שינוי אומר לו הרי שלך לפניך. ואיכא למימר התם כיון דהדר לא משלם אבל ספינה דלא הדר משלם ולא מחוור. אלא נראה לי דהאי דאמר דנחית לה בתורת גולנותא לאו לגזלה ממש שלא יחזירנה לעולם אלא להשתמש בה חנם ולהחזירה לו דכיון דהכי הוא הוה ליה כשואל שלא מדעת דאף על גב דמשוינן ליה כגזלן לענין מתה מחמת מלאכה ולכל אונסין אפילו הכי לא נפיק ליה מכלל שואל ואפילו בפחתא דאית ביה שינוי שמין לו שברים כשואל דלא קנסינן ליה כולי האי".

מבואר בדבריו שלמ"ד שואל שלא מדעת הוי שואל פטור במתה מחמת מלאכה, ולמ"ד ששואל שלא מדעת הוא גזלן חייב במתה מחמת מלאכה. וצ"ב, והרי לא נתן לו רשות לעשות מלאכה, ומהיכי תיתי לפטור אותו? ובהכרח שיש לו פטור אונס שונה, אונס של מתה מחמת מלאכה, משאר אונסים.

והיה מקום להסביר שבמתה מחמת מלאכה הוא אונס לא שכיח, ואונס לא שכיח לא קיבל השואל על עצמו. אולם הרי השיטה מקובצת מדבר בשואל שלא מדעת שלא עשה הסכם עם המשאיל ולא התחייב חיוב למשאיל, ואז יתכן לומר שכזה אונס לא קיבל. וא"כ צ"ב כוונת השיטה מקובצת.

ונראה לבאר שכל אונס, אפילו שיש טענה מה עליי לעשות, בשואל חייב, אבל זה מפני שעדיין יש למשאיל טענה שמזלו של השואל גרם, ואצלי לא הייתה מתה, וא"כ אין כאן טענה מה עליי לעשות. אבל בנוק שנעשה תוך כדי שימוש שבכל מקרה היה קורה אצל המשאיל, ואין כאן טענה של מזלך גרם, ולכך אפילו בשואל שלא מדעת פטור במתה מחמת מלאכה. והדברים מבהילים.

טו. עוד אפשר לבאר לפי הראב"ד המובא ברשב"א ב"מ צד, ששואל מתחייב באונסים כמשא ומתן, כלומר השואל מקבל הנאה וכנגד זה מתחייב על אונסים. וא"כ יתכן שהוא ודאי לא מתחייב לו על מתה מחמת מלאכה, כי ההתחייבות היא כנגד השימוש, וכשהמיתה נובעת מהשימוש ודאי לא התחייב.

טז. בדרך נוספת יש לבאר, הרי ידועים דברי המגיד משנה בהלכות שכירות פרק ב הלכה יא ששומר שכופר הכל או טוען החזרתי לא יתחדש שבועת השומרים. ואלו דבריו: "[יא] טען שהפקיד אצלו וכו'. גם זה פשוט שאין שבועת השומרים בכופר אלא בטוען נאנסו אבל בטוען לא הפקדתני או לא נעשיתי שומר או החזרתי שכל אלו טענות שהמפקיד יודע בהן כמו הנפקד אין שם חיוב שבועת התורה אלא במודה מקצת וכן מוכיחות המשניות שבפרק שבועת הדיינים בבירור אבל פשוט הוא שיש שם שבועת היסט".

העולה מדבריו הוא ששומר הטוען החזרתי לא חייב שבועת השומרים, כי מהותה של שבועת השומרים בנויה על אי אפשרות של המשאיל לדעת מה ארע לחפץ, והחפץ עכשיו איננו. אולם בדבר שהמשאיל יכול לדעת, כמו בטענת החזרת, לא תתחדש שבועת השומרים. אמנם פשטות דבריו היא שבטענות שהמפקיד יודע כמו הנפקד, לא שייכת שבועת השומרים.

והש"ך (סימן עב סעיף קטן קטו) פוסק שאין שבועת השומרים כשהמפקיד טוען בברי והוכיח דבריו מדברי המגיד משנה.

ונראה באופן נוסף, שכשכופר או טוען החזרתי אינו ארוע שהיה בחפץ, וכל דיני שומרים הם על ארועים שארעו בחפץ, כלומר טוען השומר שהחפץ איננו ומבאר מה ארע לחפץ. ולכן עיקר השבועה לשיטת הרמב"ם היא שאינו ברשותו, כי כל השבועות האחרות הן כתוצאה לבאר מדוע החפץ איננו ומה ארע לו. ולכך שטוען החזרתי או כופר אינו עניין לשבועת השומרים. ולפי"ז יש לבאר את השיטות שאונס בגופו של שומר, למשל שהשומר ישן, שפטור שומר שכר, כי

התורה פטרה רק באונס בחפץ. ולדברינו הדברים מתבארים, שסוברות שיטות אלו ששומר שכר חייב באונסים כשואל, אלא שהוא פטור אם יהיה אירוע של אונס לחפץ אולם שהשומר נאנס ונרדם.

ויש לבאר ע"פ הרמב"ם בהלכות שכירות, שמפרט את שבועת השומרים ומבאר ששומר צריך לומר מה ארע ולהישבע שלא פשע ושלא שלח ידו ואינו ברשותו. והעולה מדברי הרמב"ם, שטענות של שומרים זה על אירועים שקורים בחפץ, ועל אירוע אונס יש פטור בכל השומרים מלבד שואל.

וא"כ נראה לחדש שמתה מחמת עצמה נחשב לארוע, כי בעצם היה כן ארוע חיצוני שמנע את השימוש בחפץ. ולכן מודגש בראשונים מלאך המות קטליה, כי זה באמת לא טבעי אלא משהו חיצוני בא וקלקל את החפץ. ובשואל חייבים גם שיש ארוע חיצוני של אונס. אולם מתה מחמת מלאכה אינו אירוע שאירע לחפץ, אלא מראש החפץ לא קיים כלפי הזמן הזה. או בנוסח אחר - במתה מחמת מלאכה הוי דבר טבעי ולא אירוע חיצוני. וא"כ אין זה עניין של שבועת השומרים.

ובזה מבוארים דברי הראשונים שהטוען מתה מחמת מלאכה ל"צ להשבע, כי לא שייך לשבועת השומרים, כמבואר.

והתעוררתי לחדש זאת מכח דברי החזו"א בבא קמא סימן ט ס"ק יג שאונס כזה של מתה מחמת מלאכה התורה לא חייבה. וצ"ב מדוע נחשב סוג אונס אחר. ולכן יישבתי שהאונס של מתה מחמת מלאכה אינו אירוע שארע פתאום לחפץ, ושונה ממתה מחמת עצמה.

יו. ואחרון אחרון חביב, נאמר ביאור מתוך בפתור מתה מחמת מלאכה לפי הרמב"ן הסובר ששואל נחשב כלוקח עד שיחזיר. וזה לשון הרמב"ן (מסכת בבא בתרא דף קסח ע"א): "ואי קשיא ארבעה שומרין דחייב רחמנא היכי משכחת לה, בשלמא שומר חנם ושומר שכר בידו ודמיא לאם אוביר ולא אעביד אלא שואל לאו בידו, וכי תימא התם רחמנא חייביה וכלוקח דמי עד שיחזירנו, א"כ היאך שומר חנם מתנה להיות כשואל"

מבואר ברמב"ן ששואל כלוקח ולכן חייב. ולפי זה צריך ביאור מדוע פטור השואל במתה מחמת מלאכה, וכי יעלה על הדעת שאדם הקונה חפץ, ותוך כדי שימוש נאנס החפץ, יכול לומר הלוקח למוכר שהחפץ נאנס למוכר? אלא ודאי נאנס ללוקח, אא"כ יתברר שיש מום.

וצ"ל שהרמב"ן דייק שהוא לוקח עד שיחזיר, ולא כתב דהוי כמתנה ע"מ להחזיר.

ונראה לחדש, שהרי בהלכות גזל התחדש שחובת השבה אינה דוקא להחזיר לידי, אלא יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ובה חשיב שהחפץ חזר לרשות הנגזל, ואפילו שגזלן נחשב שהחפץ ברשותו. אבל כשאומר הרי שלך לפניך נחשב השבה, וכן בשואל נחשב ברשותו, וראינו שנחשב כלוקח. א"כ באותם גדרים שמועיל בגזילה מועיל בשואל. ויש להוסיף שבשואל אין חובת השבה, אלא שמשיב אינו כלוקח. ול"ה כתנאי או כמכירה חדשה שמקנה לו בחזרה, אלא לוקח עד שיחזירנו, כמו לוקח לזמן.

ונראה לחדש ששואל חפץ ונאנס אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, כי החפץ לא בעין כמו בגזלה, אבל כשהחפץ נאנס תוך כדי שימוש, א"כ מתברר שצורת החפץ מראש אמורה להיות בצורה שנראית עכשיו, למשל כלי שבור. ועל החפץ הנה בצורה הזאת יכול לומר הש"ל. וא"כ בהלכות שואל, שנחשב הדבר ללוקח עד שיחזירנו, באופן שאמר הש"ל כבר לא נחשב לוקח ולא חייב באונסים. אבל במתה מחמת עצמה, כבר החפץ לא בעין, ולא יכול לומר הרי שלך לפניך, וממילא הוי כלוקח וחייב.



ח.

החילוק בגדרי הפטור בין כחש למתה מחמת מלאכה

אולם עדיין חובתנו לכאר את דברי הגמרא צו. שבתחילה הגמרא דנה האם כחש מחמת מלאכה פטור, והבינה שבמתה מחמת מלאכה חייב השואל כבכל האונסים. ורובא במסקנת הגמרא פסק ששואל פטור במתה מחמת מלאכה, דלאו לאוקימתא בכילתיה.

ויש לדון האם למסקנה אין חילוק בין כחש למתה, או שבכחש יש פטור מלבד הסברא של לאו באוקימתא בכלתיה שאילתיה, כמו שהגמרא הבינה בהו"א, אלא שהוסיפה עוד סברא שמועילה לפטור גם במתה מחמת מלאכה.

ומצאתי ברבי יהונתן מלוניל (ב"מ נה ע"ב בדפי הרי"ף) שכתב גם למסקנה שבכחש יש סברא נוספת מלבד לאו לאוקימתא בכילתיה שאילתיה. ואלו דבריו: "כחש בשר מחמת מלאכה מהו, כלומר בשואל דחייב בכלהו אונסין מי מיקרי אונסין אי כחש בשר הפרה מחמת מלאכה האי מקשה היה סבירא ליה ופשיטא ליה דמחמת מלאכה מתה חייב לשלם דכי קתאני במתני' על השבורה ועל השבויה ומתה אפילו במתה מחמת מלאכה ומשום הכי הוה מספקא ליה בכחש בשר מחמת מלאכה דכיון דלא יהיב אגרא לא איבעי ליה כל כך לדחוק אותה במלאכה שתיכחש אבל בשוכר פשיטא ליה דפטור דעל זה שכרה דהא אפי' על המתה הוא פטור ומשום הכי פשיט ליה רבא לאו כדקס"ד דעל מתה דקתני מתני' אפי' במתה מחמת מלאכה אלא שמתה מחמת צינה או מחמת חמה היכא דלא פשע בה אלא בדרך מקרה בשעה שנכנס לעיר בעידנא דעיילי בה אינשי או שלא יכול לשמרה כגון שבאה צינה בתקופת תמוז דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה אבל במתה מחמת מלאכה שלא חרש בה ביום ובלילה אלא ביום לבדו בעידנא דחרשי שאר אינשי מיפטר וכל שכן כחש בשר מחמת מלאכה דפטור דמצי אמ' ליה לאו לאוקמה בכילתא שאילתה כלומ' שתשבות מכל מלאכה כמו הכלה שיושבת בחופה בודאי לא שאלה על זאת".

מבואר מדבריו שהפטור בכחש שונה מהפטור של מתה מחמת מלאכה, שהפטור של כחש הוא שלדעת הכי שכרה, אפילו שיתכן שלא נזהר בשימוש, אלא שבשואל לא שילם על זה,

(ד). לכאורה הנידון האם חייב השבחה בשואל כגולן תלוי בתירוצי הסמ"ע (סימן עב סקצ"ח) האם בשואל צריך להחזיר ליד ממש, ועדיין יתכן שכשיש מה להחזיר - מחזירים, וכשלא אמור להחזיר הוי כחורה.

ולכך הגמרא מסתפקת. ובמתה מחמת מלאכה פטור כי חרש בצורה המקובלת. ומשמע שבכחש גם אם חרש בצורה פחות מקובלת פטור (ברור הדבר שמדובר בהבדלים קטנים, כי זה פשוט שמי שמשנה בצורה קיצונית חייב, ומי שהשתמש ממש כמקובל בלי שום שינוי כל שהוא ודאי פטור. וכל החילוק בין מתה לכחש הוא בשינוי כל שהוא, שיש מקום לטעון אולי השתמשת בלי להיזהר).

כדבריו מצינו בדברי הב"ח, שמחלק בין הפטור במתה לפטור בכחש, וביאר שבכחש הפטור הוא מחמת שעל דעת הכי השאיל ובמתה הפטור הוא מחמת פשיעת המשאיל. וא"כ שונים דברי רבינו יהונתן מהב"ח בחילוק בין מתה לכחש, אולם שניהם מודים שיש חילוק בין כחש למתה.

וזה לשון הב"ח חושן משפט סימן שמ: "ומ"ש אבל כל קלקול וכו'. מימרא דרבא פרק השואל (סוף דף צ"ו) ונראה דלפי דקס"ד דכיון דאפילו במתה שלא מחמת מלאכה חייב כל שכן במתה מחמת מלאכה דשואל גופיה קא גרים לה דמתה דפשיטא דחייב להכי קאמר רבא דליתא אלא לא מיבעיא אם הוכחשה מחמת מלאכה דהדרא בריא דפטור השואל שעל דעת כך השאילה המשאיל שיעשה בה מלאכה ומסתמא תהא כחושה מחמת מלאכה אלא אפילו מתה נמי פטור דלא הוה ליה להשאילה למלאכה כל שאינו יודע בה שתוכל לסבול אותה מלאכה והיינו דקאמר התם לאו לאוקמא בכלתא שאילתה ומדברי הרמב"ן למדנו לפרש כך הביאו בית יוסף (ס"ה)".

ויצא מדברי הב"ח שבבלאי טבעי, כשמשמש בצורה טבעית למטרה שלשמה הושאל החפץ, פטור ללא הטעם של פשיעת המשאיל.



ט.

חידושים העולים לפי פירושינו בדברי הב"ח

ולפי"ז מיושבת הסתירה בסמ"ע, שגבי מתה מחמת מלאכה (סק"ג) מביא את דברי הרמב"ן גבי פשיעת המשאיל, ובסוגיא ששאל שונרא לאכול עכברים (בסק"ח) פסק את דברי תרומת הדשן ששאל סיף להלחם באויבים ושב האויבים את הסיף פטור דהוי מתה מחמת מלאכה. והש"ך העיר שלדברי הרמב"ן חייב, כי אין כאן פשיעת המשאיל. אולם דברי הסמ"ע עצמו מוקשין, כי פסק את דברי הרמב"ן, וא"כ מדוע בשואל סיף פטור.

ולדברינו מיושב, שבסיף מדובר בשימוש טבעי, ולא צריך להגיע לפשיעת המשאיל. ורק בשואל לדרך ידוע, שיש סיכון מסוים של ליסטים, ובשימוש הטבעי יש צד שיכול להיזהר, ולכן יש את הפטור של פשיעת המשאיל.

(ה). לפי מה שביארנו, הב"ח ורבינו יהונתן חולקים בסברות קיצון, כי לרבינו יהונתן בכחש מדובר בשימוש פחות ראוי שיש בו צד אשמה, ובמתה מדובר שאין בו צד אשמה. וע"ז הראשונים אמרו פשיעת המשאיל. ולכאורה ק"ו למצב של כחש, שיש בו צד אשמה. ובב"ח לדברינו בכחש מדובר שאין בו צד אשמה, וחדשנו של"צ לטעם של פשיעת המשאיל, ובמתה יש צד אשמה, וטעם הפטור הוא פשיעת המשאיל.

ולכן בשונרא פטור אפילו שאין פשיעת המשאיל, שלא אמור לחשוב שיגברו העכברים על החתול, והוי שימוש טבעי ככחש, ופטור ללא פשיעת המשאיל.

ומדויק שהסמ"ע הביא את דברי הרמב"ן במתה ואת דברי תרומת הדשן במעשה דשונרא.

והרמב"ן שמבאר את סברת לאו באוקמא בכילתיה משום פשיעת המשאיל, נראה בעיון בתחילת דבריו שהקשה הרי במתה מחמת מלאכה הוא גרם ולכן צריך להיות חייב, וק"ו ממתה מחמת עצמה.

מדויק היטב שהסיבה לחייב במתה היא שהוא גורם, כלומר שיש לו צד אשמה (אפילו שנחשב לאונס), כי יכול היה להיזהר. (והעולם לומד בפשט דברי הרמב"ן שמחמת מלאכה בצורה טכנית נגרם ע"י מעשיו כאדם המזיק. אולם הלשון גורם מאוד קשה. לכן נראה יותר שהכוונה כפשוטו שיש לו צד אשמה).

וא"כ באופן שלא גרם והיה שימוש טבעי ודאי פטור, והרמב"ן מודה שגם באופן שאין פשיעת המשאיל פטור.

ובזה מתיישב מה שהחלקת יואב בקבא דקשייתא שאלה לט הקשה מדוע' אשה ששאלה חלוק מחבירתה ולכלכה אותו חייבת לשלם דמי כיבוס, והרי כחש מחמת מלאכה פטור. ואם נאמר שהפטור הוא פשיעת המשאיל מובן, כי אין כאן פשיעת המשאיל, ולכן חייבת לשלם, אבל לשאר השיטות צריך להיות פטור. ויתכן שלכלוך של בגד הוי דבר שיש בו צד אשמה, שיכולה הייתה להיזהר. וצריך להגיע לפטור של פשיעת המשאיל. ועכ"פ לשיטת הרמב"ן מובן למה חייבת. ויש לדון לדברינו אם יש שיטות שחולקות על הרמב"ן. וכל השיטות שביארנו מדברים בבילאי טבעי, שאין שום אשמה במשתמש, אבל כשיש "צד אשמה" (ועדיין נחשב אונס), כולם מודים שצריך פשיעת המשאיל.

ובאמת בבעלת הכתם מיירי בכללן של כתמים, וודאי תלוי בדבר שיש לחוש אליו. אלא שלפי זה יצא שאם היה כתם בזמן לא שכיח כלל יהיה פטור, או שמא אשה המשאילה בגד צריכה לדאוג שלא יצא ממנה כתם, ולא דנים על כל מצב ומצב באופן נפרד.



י.

תירוצים נוספים לקושיית הקבא דקשייתא

עוד נראה לענ"ד שהנזק שנעשה לבגד בבעלת הכתם אינו מחמת הלבשה, וסיבת הליכלוך הייתה מתרחשת ללא הלבשה. ול"ה כליסטים שבאים לגנוב בדרך, שזה קשור להשאלה של החפץ לצורך המלאכה, כי מצויים בדרך ליסטים. אבל בבעלת הכתם אין קשר בין ההשאלה של החפץ למלאכה של החפץ לנזק, והקשר היחיד הוא טכני, שאם לא הייתה לובשת את הבגד לא היה מתלכלך. כלומר, הלבשה אפשרה את האופציה של הנזק, אבל אינה קשורה לנזק של החפץ. ולכן לענ"ד אפילו בבילאי טבעי, ואפילו אם נגדיר שיש כאן פעולה שאין "צד אשמה", אפילו הכי יש לחייב את האשה, כי אין קשר חיובי בין המלאכה לנזק.

(1). גמרא נידה דף נח שבעלת הכתם חייבת בכיבוס.

עוד חילוק נראה, שהרי ידועים דברי הנתיבות סימן שמ סק"ג שיתחדש בבעלת הכתם שאפילו שלכאורה החפץ לא ניזוק אלא יש כאן נזק מחמת דבר אחר, שצריך לכבס את הבגד, ג"כ חייב לשלם. וא"כ יתכן שהפטור של כחש הוא באופן שגוף הדבר הוכחש, וע"ז יש פטור, אבל כשהנזק הוא מגורם חיצוני צריך לשלם דמי כיבוס^ז.



ז. ויש להעיר שממ"נ למה חייב, הרי בנתיבות כתוב שנחשב נזק בדבר עצמו, ומשמע שאם הוי נזק חיצוני היה צריך לפטור. וא"כ מה הועלתי בתירוצי שאין פטור של מתה מחמת מלאכה כי הנזק הוא חיצוני, הרי אם הנזק חיצוני לא חייב כלל וכלל.

ויש ליישב שיש נזק חיצוני שהוא חלק מגוף החפץ, או כמו שיש הלומדים שכל מה שחייב בדמי כיבוס זה מחיוב השבה של שומר, שצריך להחזיר את החפץ כתיקונו. וכיון שתיקון החפץ אינו נזק בגוף החפץ, לא שייך כלל לפטור של מחמת מלאכה.

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

בעניין דינא דמלכותא דינא במציאה והמסתעף

שאלה

לכבוד ידידנו הגאון הגדול. מעוז ומגדול. ראש הכולל בישראל להלל. הדיין המצוין. חובר חב"ר'ס מחוסם. אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה. כש"ת רבי שלמה שרביט נר"ו.

אחדשה"ט ושלום משפחתו היקרה. עתה באתי על דברי תורה שבעל פה ששח לי אודות אברך ת"ח נר"ו שחפר בחצרו ומצא 'אוצר עתיק', ועל פי חוקי המדינה אוצר זה שייך לרשות העתיקות. ונפשו בשאלתו אם יכול לזכות במציאה זו לעצמו, או דלמא אמרינן ביה דינא דמלכותא דינא. ואמרתי אקום ואשנה פרק זה. וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א.

טרם כל שי"ח אודיע הטעם שיש לנו לישב ולהודקק לשאלה זו, דלענ"ד יש בזה גם מצוה וחובה לעשות כל טעדי שיוכה בזה האברך הת"ח הנזכר, והכל על פי הדין, דין התורה. שהלא ידעת אם לא שמעת למ"ש בגמרא בבבא בתרא (דף קמט ע"א) במעשה דאיסור גיורא דהוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא וכו' ולבסוף נמצאה התקנה היאך יקנה רב מרי את הכסף. ועיין בשיטה מקובצת בב"ב (דף קמט ע"א ד"ה איקפד רבא) שכתב, שאחד התלמידים הודיע לרב מרי תקנתו מפני שהיה צורבא מרבנן. ע"כ. נמצא שיש לנו להודיע לצורבא מרבנן מהי התקנה שיכול לזכות בממון. ואע"ג דאיקפד רבא התם, היינו משום דגם רבא היה תלמיד חכם, והפסידוהו ממון זה שיכול היה לזכות בו מדינא. א"נ שרצה רבא להניח את המעות הללו לצורכי ציבור וצדקה, וכמ"ש החזו"א (חו"מ בליקוטים שבסוף הספר בחידושים על ב"ב סימן כא דף קמט ע"א). אך היכא שהנידון אינו בין שני תלמידי חכמים, וכנידון דידן, שהמדינה רוצה לזכות בחפץ זה, בודאי שיש מצוה לברר אם על פי דין אפשר להעמיד את המציאה בידי אותו אברך ת"ח, וכמעשה אחד התלמידים שהלך להודיע לרב מרי [ובענין מעשה זה כבר ביארו גדולים וטובים, שמה שהקפיד רבא על זה אין זה משום שהיה רבא חס ושלום להוט אחר הממון, אלא מטעמים שונים, וכמ"ש לעיל דברי החזו"א שרצה לעשות בזה עניני צדקה. ועיין באגרות הרא"ה (ח"א עמוד קסב אות ג), ובספר יוסף דעת להגר"י בן ארזא נר"ו בב"ב (שם עמוד קטז) במ"ש בשם הגאון הנאמ"ן שליט"א. ובספר שדה צופים להגרש"ד פרידמן נר"ו בב"ב (שם עמוד תשצט) שהביא מדברי הח"ח שדחה טענת משכיל אחד שממעשה זה רואים שרבא היה אוהב כסף (עפ"ל), וענה לכסיל כאיולתו

ממעשה דרבא בסנהדרין (דף עב ע"א) שהיה רבא מחמיר ונוהר בעניני ממון, ולא היה אוהב כסף. ע"ש].

ועוד מצאנו ראינו למה שאמרו בגמרא בשבת (דף קט ע"א): אמר רבא, תיתי לי דכי אתא צורבא מרבנן לקמאי לדינא, לא מזיגנא רישי אבי סדיא כמה דלא מהפיכנא בזכותיה. וכ"כ הרא"ש בשבועות (פ"ד סימן ד), וכן נפסק להלכה בשו"ע (חו"מ סימן טו סעיף א) דמצוה להפך בזכות הת"ח מה שיוכל. והגם שהט"ז שם (סק"ד) והסמ"ע שם (ס"ק ה) כתבו שאין לנו דין ת"ח היום לענין זה, דעת הב"ח שם (אות ב) ששייך דין זה גם כיום. גם הש"ך (שם ס"ק א) הביא את דעת החולקים על הסמ"ע בזה. ע"ש. והגר"י איבשיץ בתומים (שם סק"א) כתב שהעיקר להקפיד על דין זה גם כיום, שהוא בכלל כבוד התורה, כי מאז אשר חדלנו לחלוק יקר וכבוד ללומדי תורה לשמה כראוי, מאז פסקו הוגי דת ה' על בוריה ותיפוק תורה כי אין משענת ומשענה, וחשבו כל אפי שוים כעם ככהן, ולכן יש יותר להתאמץ בזה וכל דכותיה. וכן דעת הכנה"ג (הגה"ט אות ג), ובתשובת שבות יעקב (ח"א סימן קמד). עכ"ד. ודפח"ח. וע"ש שהביא זכר לדבר לדין זה ממ"ש המהרי"ק (ריש סימן כה) דראוי להפך זכותא דצורבא מרבנן, והיה בזמננו. ע"כ. וכ"כ הרב נתיבות המשפט (חידושים סימן טו ס"ק ב) דרבים החולקים על הסמ"ע, וכן עיקר. ע"כ. וכן נראה מבואר מבין השיטין בתשובת הרב בנימין זאב (סימן רלט ד"ה וכ"ת מלאך), ובשו"ת הרב"ז (חלק ב אבן העזר סימן נב אות ז). ע"ש. וזה כשלש מאות שנה שעבר מזמן הגאון רבי יהונתן איבשיץ, וכבוד התורה הולך וחסר, ואנן יתמי דיתמי עינינו הרואות היאך גלה כבוד תורה מישראל לאין שיעור ממה שהיה אפילו בדור הקודם, ופעמים ונדמה שאין איש שם על לב גודל החובה הפשוטה שיש על כל אחד להרים קרן התורה וכבודה של תורה. והוא רחום יכפר עון. וכשהוצאתי בס"ד וברחמי המרובים את שו"ת אך טוב לישראל ח"ג, אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי, ולא אמנע טוב לכתוב גם מעט ה' אומר וה' דברים מענין כבודה של תורה, והבאתי בריש הספר (עמוד יג) מאמר בענין 'כבוד תורה'. ע"ש. ודו"ק.

ב.

ועתה הבא נבא לדון בנידון דידן. ובתחילה עלה במחשבה לפני להביא ראיה להאי דינא ממה שאמרו בברכות (דף ס ע"א) שמברך על הטובה מעין הרעה, היכי דמי, כגון דאשכח מציאה, אף על גב דרעה היא לדידיה דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה, השתא מיהא טובה היא. ע"כ. הא קמן שהגם שמצד דינא דמלכותא רעה היא לדידיה שיקח ממנו המלך אותו ממון, מ"מ כל זמן שלא שמע המלך ומציאתו בידו מברך על הטובה הזו, והרי אלו שלו. וכ"כ ופסקו כל הראשונים, עיין ברי"ף (שם דף מד ע"א מדפי הרי"ף) וכפי שביאר דבריו רבינו יהונתן על הרי"ף (שם), וכ"כ רבינו יונה על הרי"ף (שם). ובפסקי הרי"ד בברכות (דף ס ע"א), ועיין ברמב"ם (הלכות ברכות פרק י הלכה ד) ובכסף משנה שם. וכ"פ הרא"ש בברכות (פרק ט סימן יז), וכ"כ הרי"א"ז בפסקיו

בברכות (פרק ט אות ח), וברבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יג חלק ב דף קד טור ג), והאבודרהם (ברכת הראייה, השבח וההודאה ד"ה על שמועות טובות), וכ"פ מרן בשולחן ערוך (או"ח סימן רכב סעיף ד).^א וגדולה מזו כתב המאירי בברכות (דף נט ע"ב) בשם הרמב"ם בפירוש המשניות (ברכות פ"ט מ"ג), דאם ימצא מטמון ויראהו איש רשע בעת מציאתו זהו טובה אעפ"י שסופו רע שילשין הרואה למלך ויענישהו ביותר ממה שמצא וכו'. ע"כ. הרי שקרא לאותו איש שיספר למלך שבמשפט יעמיד ארץ ויקח את המציאה מהמוצא בשם רשע [והן אמת דהרמב"ם בפירוש המשניות לא קראו 'רשע' אלא 'אחר'. ועיין בסוטה (דף ו ע"א) הכתוב קראו 'אחר'. ודון מיניה].

ג.

ונראה שמה שהזכיר הרמב"ם את החשש שיראהו אחר, מקורו טהור ממה שאמרו בגמרא בבבא מציעא (דף כז ע"ב) דרבי אמי אשכח אודיאי דדינרי (פרש"י, כלי מלא זהובים), חזייה ההוא רומאה דקא מירתת. אמר ליה זיל שקול לנפשך, דלאו פרסאי אנן דאמרי אבידתא למלכא. ע"כ.^ב וגם מהא שמעין שאין לחוש לדינא דמלכותא, דהא רבי אמי בא לקחת את המציאה לעצמו אע"ג דסבר שמדינא דמלכותא המציאה למלך. ובאמת לבסוף לקח רבי אמי את המציאה לעצמו, וכמו שכתב המהרש"א בב"ב (דף יד ע"א ד"ה רב הונא) שרבי אמי היה עשיר שהרי מצא אודיא דינרי.

וכן מוכח ממה שאמרו לעיל מיניה בגמרא שם דמשרבו האנסיים התקינו שיהיה מוצא האבידה מודיעין לשכיניו ולמיודעיו, ודיו. מאי משרבו האנסיין, דאמרי אבידתא למלכא. ע"כ. וכ"ה בירושלמי ב"מ (פ"ד ה"ו), ובתוספתא (פ"ב הלכה יז) בשינוי. והיינו שהגם שמצד דינא דמלכותא המציאה למלך, כיון שיש במציאה הזו סימן לא מפקעין מהבעלים שאיבדו את המציאה, ולא מביאים את האבידה למלך, ואדרבא מסתירים העניין שלא ייודע. וכ"פ הרי"ף (שם דף טו ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ם (הלכות גולה ואבדה פ"ג ה"ט) והרא"ש (שם פ"ב סימן יד), ומרן השולחן ערוך (חושן משפט סימן רסז סעיף ג) ועוד. ודון מיניה באבידה שאין בה סימן שהיא של מוצאה, שגם כן אין בכח דינא דמלכותא להפקיע ממנו את המציאה לאחר שזכה בה ועשה בה

א. ולא אכחד שמצאנו גירסא בראשונים, והובא בשיטה להר"א אלשבילי בברכות (שם), ובשיטה מקובצת (שם) שגרסו במשנה, מברך על הרעה מעין על הטובה, ועל הטובה מעין על הרעה, והצועק לשעבר, כולו תפילת שוא הם. ע"כ. והיינו שגם כשמוצא מציאה ושומח בה אם מברך על הטובה הזו הרי זו תפילת שוא, כיון שבסוף יכול לשמוע המלך ולקחתה. ומ"מ אין בזה ראייה לומר שלא זוכה במציאה, אלא שרק לא יכול לברך ברכה זו. ובלאו הכי רובא דרבוותא קדמאי ובתראי לא גרסו כן. ואחרי רבים להטות כתיב.

ב. עיין בירושלמי בבבא מציעא (פ"ב ה"ה) והובא גם במדרש רבה (פרשת אמור סימן כז) בההוא גברא דאשכח סימא והיה שם אלכסנדר מוקדון ואמר שדינו להרוג את המוצא ולקחת את המציאה. ועיין שם במתנות כהונה שכתב שעד היום הדין כן בארץ אדום שכל האוצרות הטמונים בקרקע הרי הן למלך ואלו שהן מבקשים לעכבם מתחייבים הריגה. ע"כ. ועיין בבבא מציעא (דף קב ע"א) יצא לו שם מציאה בעיר מבדל בדילי אינשי מיניה. וביאר שם השטמ"ק בשם רבנו חננאל, דכיון שיצא לו שם מציאה בדילי אינשי מיניה, ומתיראין להכנס לחצר שמא יאמר להן השלטון אתם שנכנסתם לחצר לקחתם המציאה, לפיכך הו"ל חצר המשתמרת. עכ"ה. ועיין להרב חזון יחזקאל על התוספתא בבא מציעא (פ"א ה"ג) בחידושים.

מעשה קניין. שו"ר להגר"מ פינשטיין זצ"ל בספרו דברות משה על מסכת בבא מציעא (עמוד שלו הערה נב) שתמה, דבשלמא אם היא אבדה שמדינא צריך להכריז ולהחזיר לבעלים והמלך אמר שלא להחזיר אלא יתן למלך, ניחא, דזה אין שייך לדינא דמלכותא ולדין מכס, אבל בעובדא דרבי אמי דאיירי שמדינא הוא של המוצא והמלך אמר שיהיה למלך קשה, מ"ט לא יהיה על זה דין מכס שאסור להבריח? ומסתבר שכיון שלמצוא מציאה אינו מצוי ובפרט מציאות שהדין בהם למוצא ואפשר שלא יהיו כלל ליכא בזה דינא דמלכותא, הוי דינא ליחידים, והגם שמכס על מסחר הוא ג"כ ליחידים העוסקין בו, מ"מ הוא על כל אלו הסוחרים בזה, והוא ענין קבוע במדינה, ובאבידה הוא רק ענין מקרה בעלמא, ולכן לא חשיב כדינא דמלכותא. עכ"ל. וכיוצא"ב ראיתי בספר ברכת שלום עמ"ס ברכות (דף ס ע"א הוצאת אהבת שלום עמוד תרע"ג) שהעיר הרב אליהו חלא נר"ו גם כן, מפני מה אין בזה דינא דמלכותא דינא? ושמא לענין זה הוא כמוכס שאין לו קצבה כמבואר בנדרים (דף כח ע"א), מאחר שאין זה משפט הגון שכל מציאה תהיה למלך. ע"ש. ולכל הדברות עיננו הרואות שאין במציאה משום דינא דמלכותא.



ד.

ושמעתי באומרים לי, שיש להחזיר מציאה זו לרשות העתיקות כיון שהוא בכלל תועלת המלך וחוקיו שהרי שמים את המציאות העתיקות במוזיאונים ועליהם גאותם, ודמי למ"ש המהרי"ק (שורש קפז) דיש דעות דאפילו בשאר עניני ממון אומרינן דינא דמלכותא דינא כארנוניות ומנהגות של משפטי המלכים כמו שכתב רשב"ם בב"ב (דף נד ע"ב ד"ה והאמר), והו"ד ביתה יוסף (סימן שסט אות ב), וכ"כ הרמ"א (חו"מ סימן שסט סעיף ח) בשם יש חולקין. ועיין בדברי הרב המגיד (הלכות מלוה ולוה פכ"ז ה"א), ובבית יוסף חושן משפט (סימן סח אות א). וגם הלבוש בעיר שושן (חו"מ ס"ס שסט) כתב בדבר שיש לו הנאה למלך או שהוא לתיקון בני מדינתו בעניני משא ומתן שביניהם אמרינן דינא דמלכותא דינא. ע"כ. ולכן יתכן שצריך להחזיר את האבידה הזו לרשות העתיקות שיש למלכות הנאה מזה. ואליבא דאמת יד הדוחה נטויה לומר דלא דמי אפילו כעוכלא לדנא, שכאן הלא אין הנאה ישירה למדינה אלא לרשות העתיקות הממונים מטעמה, ואיכא כמה ספיקות וספקי ספיקות בזה, ספק אם בכלל אוצר זה יש לו שוויות היסטורית המביאה תועלת למדינה, ושמא גם כשיגיע לידם לא ישתמשו בדבר זה לפרסמו במוזיאון מטעמים שונים, וכמו שנמצאים פריטים רבים זמן זמנים טובא בחצריהם ובטירותם ומעלים אבק. ואפילו אם לבסוף יציגו את האוצר הנזכר במוזיאון, ספק אם יביא תועלת. מה גם שבדין זה יש כמה שיטות המקילות בדינא דמלכותא, וכמ"ש הבית יוסף (חו"מ ס"ס שסט) בשם תשובת מה"ר יעקב ישראל ז"ל על מה שכתב המרדכי בבבא קמא (פרק הגזול בתרא סימן קנד) בשם רבי יצחק בר פרץ, דישאל המלוה לחבירו על המשכון אין זקוק לשמור יותר משנה וכו' שיש אומרים דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בקרקע, ויש אומרים דלא אמרינן אלא בדברים שהם להנאת המלך, ללמדנו דדינא דמלכותא דינא שייך בכל מילי, ובנדון דידן פשיטא דלא שייך דינא דמלכותא במה שמתנים השררות עם בעלי הרבית, לפי שאינו חק קבוע לקדמונים,

ואינו כתוב בנימוסיהם אדרבה הוא נגד דתם. ועוד דאינו חק כללי לכל המלכות אלא למלוה ברבית בלבד לא לשאר תגרים. עכ"ד. וכמה מהסברות הללו שייכים גם בנידון דידן. דוק ותשכח.¹



ה.

ואם לחשך אדם לומר, שהרי יש דעות בפוסקים שדינא דמלכותא דינא הוא מהתורה ויש לילך לחומרא בהם, אע"פ ואומר שמלבד שיש בדין זה מחלוקת גדולה וכבר באתי בזה במגילת ספר, באריכות דברים בשו"ת אך טוב לישראל (ח"ד סימן כד אות ו והלאה), ומשם בארה, וביחוד שנראה שכאן בעל החצר הוא כעת המוחזק בזה על פי דין תורה. וכיוצ"ב כתב הגר"ח פלאגי בספרו גנוזי חיים (כללי ק"ל אות כו) דאם היורש מדין תורה ושכנגדו הוא בא מכח דינא דמלכותא נראה דהיורש מד"ת הוא המוחזק, ומה גם שלדעת הרב בית שלמה (חו"מ סו"ס לג) אין לומר קי"ל לזכות מכח דינא דמלכותא לעקור דבר ירושה מן התורה. עכ"ד. והגם שאפשר לחלק בין דין ירושה למציאה, מ"מ חזינו דלאו מילתא דפשיטא היא. וזאת ועוד, שמלבד הני ספיקות שהזכרנו יש עוד לדעת, שגם על פי חוקי המדינה לא כל ממצא היסטורי נחשב 'כעתיקה' אלא רק אם הוא מלפני שנת 1700 למנינם, והוא בעל ערך היסטורי והשר הכריז שהוא עתיקה. או שרידים זואולוגיים ובוטניים מלפני שנת 1300 למנינם (חוק העתיקות, תשל"ח - 1978 פרק א סעיף 1-3). נמצא שבכל מציאה עתיקה שיש בה ספק אם היא מקודם השנים הללו הוה ספק בעיקר תקנת דינא דמלכותא [ואפילו העוסקים במלאכת העתיקות לא תמיד יודעים לזהות בדיוק מלפני כמה שנים הממצא הארכיאולוגי הזה קיים, אלא אם כן הוא בדבר גלוי וברור ששייך לתקופה מסוימת, וכגון המטבעות שנמצאו כתובים עליהם 'בר כוסבא' [הוא בר כוכבא] וכיוצא בזה, וכולי האי ואולי]. וכ"כ הגאון רבי דוד מנחם מאניש באבד אב"ד טראנפאל בשו"ת חבצלת השרון (ח"ב חו"מ סימן ח), דכל עיקר דינא דמלכותא דינא הוי רק תקנתא, ולכן בכל מחלוקת בתקנה מוקמינן על הדין, וכמש"כ המשנה למלך (בהלכות מלוה פרק כא הלכה א ד"ה ועוד יש לחקור), דכשיש מחלוקת בתקנה לא אתי ספק תקנה ומפיק מידי ודאי דאורייתא, ולכן מוקמינן על עיקר הדין. וא"כ היכי דאיכא פלוגתא אם אמרינן דינא דמלכותא דינא מוקמינן על עיקר דין תורה עיין

ג. ואגב אמרתי אבא אעירה מההיא דאיתא בבבא בתרא (דף ח ע"א): אמר רבי אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. כההוא דמי כלילא דשדו אטבריא, אתו לקמיה דרבי ואמרו ליה ליתבו רבנן בהדן, אמר להו לא. אמרו ליה ערוקין, א"ל ערוקן. ערקו פלגיהון, דליוה פלגא. אתו הנהו פלגא קמי דרבי, א"ל ליתבו רבנן בהדן, אמר להו לא. ערוקין, ערוקן. ערקו כולהו, פש ההוא כובס, שדיוה אכובס. ערק כובס, פקע כלילא. אמר רבי ראיתם, שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. ע"כ. ולכאורה כיצד יעץ להם שיברחו, הלא דינא דמלכותא דינא? ונראה לומר דהוה גזירה על יחידים שאין בזה האי דינא, כמ"ש הבית יוסף (חו"מ סו"ס שסט) בשם תשובת מה"ר יעקב ישראל ז"ל הנ"ל. א"נ יש לומר, דידע שכולם יברחו ותתבטל הגזירה, ובכה"ג ליכא משום דינא דמלכותא, דהמלכות גזרה והמלכות ביטלה [ומיהו בחזון איש בב"ב (סימן ה דף ח ע"א ד"ה דליוהו) כתב, דלא מסתבר לומר דלא חש רבי משום שהיה בטוח דכשיערקו תפקע כלילא וכו'. ע"ש]. ועיין ברמב"ן ובריתב"א ובר"ן ובנימוקי יוסף, במ"ש בסוגיא זו ודון מיניה. וע"ע בספר אילת השחר להגרא"ל שטיינמן זצ"ל בב"ב (שם).

שם. וכ"כ הרב השואל בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קנב אות ב) דדינא דמלכותא דהוי ספק תקנה שבתלמוד, ושנה דבריו בשו"ת חבצלת השרון (תנינא סימו פו). ע"ש. וכ"כ בשו"ת להורות נתן גשטטנר (ח"ח סימן קח אות ד). ועיין בשו"ת דבר אברהם שפירא (ח"א סימן כט אות ב) מ"ש בזה.



ו.

ואף גם זאת מה שכבר נודעו בשערים המצוינים בהלכה מה שנחלקו הפוסקים אם אמרינן דינא דמלכותא דינא במדינת ישראל, שדעת מרן הראש"ל זצ"ל ביחודה דעת (ח"ה סימן סד) לענין תשלום המיסים במדינה שאמרינן דינא דמלכותא דינא. והביא כדרכו בקודש גדולים רבים שפסקו כן ע"ש. ושנה דבריו בקצרה בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן מ בהערה). ועיין עוד בפסקי דין רבניים (חלק ו עמוד 382). שדעת הראש"ל הגר"י ניסים והגר"ש אלישיב והגר"ב זולטי זצ"ל שיש תוקף דינא דמלכותא כיום במדינת ישראל. ואמנם יש שחלקו שאין לשלטון בישראל תוקף דין של דינא דמלכותא דינא, צא ולמד מלשון הלבוש (ח"מ סו"ס שסט) שכתב שרק במלך שטבעו יוצא וקיבלו על עצמם להיות עבדי, ולפז"ר נראה מדבריו שאין כיום דינא דמלכותא דינא בארץ שלא קיבלו על עצמם להיות עבדים לממשלה או לכנסת. ויל"ע. ועיין להגרש"ד מונק זצ"ל בשו"ת פאת שדך (ח"א סימן צא אות א), שכתב שלגבי הכנסת שנבחרים בה כמה מפרצי עמנו, ויש בהם גם כן שונאי דת, לא שייך לומר בחוקים שלהם דינא דמלכותא דינא, ושוב חזר לומר, שאי אפשר לעמוד בזה אם לא נדון שבקצת דברים שייך בהם דינא דמלכותא. ע"ש. וכן מצדד בשו"ת מנחת יצחק ויס (ח"ז סימן קלח) שכיון שדיניהם לקוחים מהעכו"ם לכן אינם בגדר דינא דמלכותא דינא. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קיב), ובשו"ת קנה בשם (ח"ב סימן קא אות א), וכן הביא הגר"א נידאם שליט"א בספר דרכי משפט (שכנים והשגת גבול פרק יג עמוד רטו) שכן מורה הגאב"ד רבי ניסים קרליץ זצ"ל הוא ובית דינו, וכן העלה בספר דרכי חושן להגר"י סילמן שליט"א (ח"א עמוד שצו - שצז). ועיין בשו"ת מקור נאמן להגאון הנאמ"ן שליט"א (ח"א סימן תתכט), ובשו"ת מעין אומר (ח"י עמוד שנא סימן ו בתשובה השנייה) תשובת מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל בזה. ובספר פתחי חושן (ח"ח קנינים פרק ב סעיף יא הערה יד). [וראיתי בקובץ גליונות עומק הפשט תשע"ז גליון 99 עמוד 5 שכתב בשם הג"ר משה אורי איזנשטיין שליט"א שדעת גדולי בני ברק הנוקטים בשיטת החזו"א שאין דינא דמלכותא דינא בארץ ישראל וחוקי המדינה אין להם כל תוקף והרי הם כחבורת גזלנים השולטים בכפיה על הקופה הציבורית, ודעת חכמי ירושלים שיש בזמננו דינא דמלכותא דינא בארץ ישראל. עכ"ד. והמעין בדברי הפוסקים שצינו לעיל יראה שאין זה שייך לגדולי בני ברק או חכמי ירושלים]. ואכמ"ל.



ז.

ולך נא ראה לרבנו הרמ"א בהגה (ח"מ סימן רנט סעיף ז) שפסק, דבמציל מהארי והדוב וזוטו של ים, אף על גב דמדינא אין חייבין להחזיר אבידות אלו, אם גזר המלך או ב"ד חייב להחזיר

מכח דינא דמלכותא או הפקר ב"ד הפקר. ע"כ. ועוד פסק הרמ"א (חו"מ סימן שנו סעיף ז), דמכח דינא דמלכותא נהיגי להחזיר כל גניבה אפילו לאחר יאוש ושינוי רשות. ע"כ. ותמה עליו הש"ך (שם סק"י) הא לא אמרינן דדינא דמלכותא דינא במה שהוא נגד ד"ת? ודחק ליישב דכן הנהיגו ב"ד ישראל. ע"ש. אמנם הרב קצות החושן (סימן רנט סק"ג) כתב לבאר, דכיון דאמרו בגמרא בב"מ (דף כד ע"ב) דאבידה לאחר יאוש מחזירין לפני משורת הדין, והוא משום "ועשית הישר והטוב" (דברים ה, יח) וכן ביאוש ושינוי רשות אמרו בב"ק (דף קיד ע"א) בירא שמים מחזיר לבעלים הראשונים, ומשום הכי כשראו חכמי הדור לתקן שיחזיר לאחר יאוש אין זה מנהג גרוע ח"ו, כיון דיאות למיעבד לפני משורת הדין, ובפרט שהוא נמי דינא דמלכותא דינא. עכ"ד. ועיין במ"ש עוד בקצות החושן (סימן שנו ס"ק ה). ושנה דבריו עוד בספר אבני מילואים (סימן כח אות ב).

ה.

וראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ז סימן ער) שהעיר על זה, אמאי לא הקשה הש"ך כלום אדברי רמ"א בסימן רנט שכתב ג"כ דמכח דינא דמלכותא מחזירין אבידתא? ע"ש מ"ש ליישב בזה. ונראה עוד לבאר בזה על פי דברי הקצות, דבדין של הקונה מגנב לאחר יאוש ושינוי רשות נאמר בו שרק אם הוא חסיד (רש"י ב"ק דף קיד ע"א ד"ה אם בא) ותיק ומחמיר על עצמו (רמב"ם הלכות גולה ואבדה פרק ה הלכה י, והשולחן ערוך חושן משפט סימן שסט סעיף ה) יחזיר, [ולשון ותיק פירש רש"י בברכות (דף ט ע"ב ד"ה ותיקין) ותיקין – הם אנשים ענוים ומחבבין מצוה] ולא משום דין "ועשית הישר והטוב" נגעו בה, ורובא דעלמא אינם ותיקין, ואינם חסידים, ואינם מחמירים על עצמם. ולכן הקשה הש"ך על זה, דכיון שזכה מדינא לאחר יאוש ושינוי רשות על פי דין תורה, תו לא מהני דינא דמלכותא דינא לאפקועיה מדין תורה. משא"כ לגבי אבידה שמחזיר לאחר יאוש לפני משורת הדין, הוא משום "ועשית הישר והטוב", וציווי זה הוא על כל אחד גם אם אינו חסיד ותיק וירא שמים. ולכן לא הקשה הש"ך על השבת אבידה לאחר יאוש שזה נגד דין תורה.

וראיה לזה שדין "ועשית הישר והטוב" הוא על כולם ולא רק על חסידים ואנשי מעשה, ממה שמצינו כמה דינים שאפילו כופין על "ועשית הישר והטוב" וכגון בדין 'שומא הדרא', שלאחר שמשיג הבעל חוב את הכסף מחזירים לו את השדה שגבו בחובו, עיין בבבא מציעא (דף טז ע"ב, ודף לה ע"א) ונפסק להלכה ברמב"ם (הלכות מלוה ולוה פרק כב הט"ז), ובשולחן ערוך (חו"מ סימן קג סעיף ט), ומדינא דבר מצרא עיין בבא מציעא (דף קח ע"א) וברמב"ם (הלכות שכנים פ"ב ה"ה) ובשולחן ערוך (חו"מ סימן קעה סעיף ו) ועוד.

ט.

נתנה ראש ונשובה לנידון דידן, שהעיקר לדינא שאין במציאה דין דדינא דמלכותא דינא. וכן פסק הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (חושן משפט חלק ב סימן מד) שממעשה דרבי אמי

שמעין דגם מה שאמרו אבידתא כשלא נמצאו הבעלים הוא למלכא ולא למוצא, נמי הוא דינא דגזלנותא ורשאי למישקל לעצמו. ע"ש. וכיוצ"ב כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן רפח) דאפילו אם מדינא דמלכותא מחייבים להחזיר אבידת גוי, אסור להחזיר וכדאמרו בגמרא בסנהדרין (דף עו ע"ב) וברמב"ם (פי"א מהלכות גזילה ה"ג) ובטוש"ע (חו"מ סימן רסו סעיף א). עכ"ד. והגם שבא רעהו וחקרו הוא הגאון רבי בנימין זילבר זצ"ל בשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן עד), חזר להשיב על כל דבריו בשו"ת משנה הלכות (חלק ז סימן ער) והוכיח מהגמרות הנזכרות, שאין דינא דמלכותא דינא בהשבת אבידת לגוי. וכל שכן ליתן בסתם מציאה שאין צריך ליתנה למלכות משום דינא דמלכותא. ושכן נראה מדברי הירושלמי בבבא מציעא (פ"ב ה"ה) רבי שמואל בר ססרטי סליק לרומי אובדית מלכה דילנית דידה (פירש הפני משה, החפצים והתכשיטים שלה), ואשכחיה, אפקת כרוז במדינתא מאן דמחזיר ליה גו תלתין יומין יסב אכן ואכן, בתר תלתין יומין איתרים רישיה. לא חזריה גו תלתין יומין, בתר תלתין יומין חזריה, א"ל לא הוית במדינתא א"ל אין, א"ל ולא שמעית קלא דכרוזא א"ל אין, א"ל ולמה לא אחזרתינהו גו תלתין יומין, אמר לה דלא תימרין וכו' אלא בגין דחלתא דרחמנא. אמרה לו בריך אלהון דיהודאין. ע"ש. הנה מבואר דמכח דינא דמלכותא לא היה צריך להחזיר והחזיר רק משום קידוש השם. עכ"ד. והגם שבשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן פט) כתב להשיב שוב ע"ד הרב משנה הלכות, המעיין ישר יחזו פנימו שכל דבריו שם הם רק לענין שאין איסור להשיב אבידה לגוי כיום. וגם לדידיה שם משמע דהיכא שיש חוק שהאבידה שייכת רק למלך אין בזה משום דינא דמלכותא. ע"ש [ועיין בספר בינת המשפט להגאון רבי יצחק בירך דסקל שליט"א דומ"ץ ב"ב (ח"ו סימן רצד עמוד קפח) שפסק בחפר בקרקע ומצא בה מעיין, כיון שיש חוק חמור למי שלוקח לעצמו את אוצרות הטבע ויש גם חוקים ברורים כמה משלמים למוצא ואם משלמים, כל כהאי כל החופר יורד על דעת זה, ולכן הכל של המדינה. עכ"ד. ויש חילוק ברור בין נידונו לנידון דידן, דשאני אוצרות טבע דקלא אית ליה ומסתמא יורד על דעת החוק, אך כשמצא מידי דמטלטלי לא יורד לחפור על דעת זה שאם ימצא מציאה היא תהיה שייכת למדינה. ויש להעיר עוד ע"ד, ומה שהלב חושק הפנאי עושק. ואכמ"ל].

ולא אכחד שראיתי להגאון רבי רחמים חורי זצ"ל בספרו כסא רחמים עמ"ס ברכות (דף ס ע"א ד"ה דאי שמע) שכתב, שבימנו מי שמוצא אבידה במקום נסתר כגון שטמונה בשדה יתננה למושל לקחתה דמסתמא היא משנים קדמוניות ואין לה בעלים. עכ"ד. וכיוצא בזה ראיתי בספר רמזי הגדות (דף יז ע"ב בהערה), להג"ר דוד שבתאי משה גרשטיין זצ"ל שכתב דגם במציאה יש להתנהג על פי דינא דמלכותא דינא. עכ"ד. ולא פליג אי הדינא דמלכותא להשיב את האבידה גם לגוי שאיבדה, או גם כן שאם אין לאבידה מבקש לה שעוברת לרשות המלך, ומ"מ שאני נידון דידן, שיש בו כמה ספיקות וספקי ספיקות וכמשנ"ת לעיל, ואפשר שיודו הני רבוותא בנ"ד שמציאה זו שלו. והנלע"ד כתבתי.



י.

ומדי דברי בו בהאי ענינא, והנה שמועה כי באה, שלא האברך הת"ח חפר בחצירו, אלא הקבלן חפר ומצא את המציאה והגביהה, ומכיון שהיה סבור שהמציאה שייכת לבעל החצר נתן לו אותה. ומעתה יש לדון מי זוכה בזה. ולפום ריהטא נראה, דדבר זה בפלוגתא דרבנותא קדמאי. דהרמב"ם (הלכות גולה ואבדה פרק טז הלכה ז - ח) פסק דמטמון של אמוריים שנמצאה בקירות הבתים הרי היא של מוצאה ואין הבעלים קונה אותה בקנין חצר מפני שאינה ידועה לו ולא לאחרים. ע"כ. וכ"נ דעת התוספות בבבא מציעא (דף כו ע"א ד"ה דשתין) דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם. ע"כ. וכ"כ בתוספות בב"ב (דף נד ע"א סוד"ה אדעתא דציבי), וכ"כ הרא"ש בב"מ (פ"ב סימן ט) בתירוצו הראשון. וכ"כ הנימוקי יוסף בבבא מציעא (דף יד ע"א מדפי הרי"ף) והר"ן (שם) בשם התוספות. ולפי דבריהם גם בנ"ד הרי היא של מוצאה, שהרי אוצר עתיק זה לא היה ידוע לא לו ולא לאחרים, ומסתמא לא היה מוצאה לעולם. ולכן לא שייכת המציאה הזו לבעל החצר. ובמרדכי בב"מ (סימן רנח) ביאר עוד דכשקנאו לא העלה על לב לקנות המטמון וכיון דאיהו לא העלה על לב לקנות המטמון חצירו נמי לא קנה. עכ"ד. וכ"כ הסמ"ג (עשין עד דף קנד ע"ב) בשם רבינו יהודה ברבי נתן דהוי חצירו הבאה לאחר מכאן שהכלי היה טמון מימי האמוריים ועדיין לא היה חצירו עד לאחר מכאן. ע"כ. וכ"כ בהגהות אשרי על הרא"ש בב"מ (סימן ט) בשם האור זרוע (סימן עא). ע"ש. וכ"כ בשו"ת פרי הארץ (ח"ג חו"מ סימן ה) שרוב בניין ורוב מניין של הפוסקים ס"ל שאפילו בחצר המשתמרת לא קונה אלא בדבר הרגיל להמצא. ע"ש. וגם לפי טעם זה בנידון דידן המציאה של מוצאה ולא של הבעלים. עוד מצאנו להמרדכי (שם סימן רנט) שמוסיף והולך ליתן עוד טעם לשבח בשם רבנו ברוך שאין הבעלים קונה את המציאה שהיתה טמונה אצלו בחצירו, שלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו אלא מהפקר, אך לא באבידה אפילו היכא דאיכא יאוש, שאילו היה יודע הבעלים היכן האבידה לא היה מתניאש ומפקירה שהרי היא שמורה ועומדת. ע"כ. וכ"כ הפרישה (סימן רס אות א) ובסמ"ע (שם ס"ק ב) סמך סמיכה בכל כוחו על טעם זה, וכתב שזהו הטעם הכולל לכמה עניינים. ע"ש. וגם לפי זה בנידון דידן לא קנה בעל החצר את המציאה וכאמור.

יא.

כל קבל דנא ראיתי להראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (שם) שחלק עליו, וכתב טעם אחר לזה שהמוצא מטמון של אמוריים בחצר חבירו הרי אלו שלו, לפי שאין בעל החצר זוכה בקנין חצר לפי שאינה חצר המשתמרת וצריך שיהא בעליו בצדו ויאמר תזכה לי. עכ"ד. [ולדינא לא בעינן שיעמוד בצד חצירו ויאמר תזכה לי כמ"ש הפרישה (חו"מ סימן רס אות א) ובסמ"ע (סימן רסח סק"ו) וכ"כ הש"ך (שם ס"ק ד), דהא חצר קונה אפילו שלא מדעתו], וכתב הרב המגיד דלפי שיטת הראב"ד כשמצא בחצר המשתמרת זוכה בעל החצר. ע"ש. ועיין ברשב"א בב"מ (דף כה ע"ב ד"ה דשתין) מ"ש בשם הראב"ד. ובהערות הרב המגיה על הרשב"א הוצאת מוסד הרב קוק (שם הערה 276). ומעתה בנידון דידן, שנמצא האוצר בחצר המשתמרת, מקום יש בראש לומר דלשיטת

הראב"ד הרי אלו של הבעלים ולא של המוצא. אמנם אחר העיון זה ליתא, דעד כאן לא משמע מהראב"ד שהמציאה של בעל החצר דוקא בחצר המשתמרת, אך כאן בנידון דידן נראה דלא חשיבא כחצר המשתמרת, שהרי עקב החפירות נכנסים ויוצאים בה פועלים, מהם בני ברית ומהם שאינם בני ברית, מה גם שבעקבות החפירות הרבה פעמים גדר אבניו נהרסה והחצר פרוצה מכל רוחותיה. ועל כן מן הדין הרי היא של מוצאה, דדמי למוצא מעות בחנות דנפסק בשו"ע (חו"מ סימן רס סעיף ה) שהרי אלו של מוצאם, וביאר הש"ך (ס"ק יח) דחצירו לא קונה משום דלא סמכא דעתיה כיון דרבים נכנסים ויוצאים, ואפילו איתא בחנות לא מהני עומד בצד חצרו אלא היכא דמצי לשומרו ויכול לעכב שלא יטלוהו אחרים, אבל הכא כיון דלא ידע דאיתיה שם ורבים מצוים שם לא קניא ליה חצרו, כ"כ הרא"ש ור"י, וכ"כ נ"י בשם הרשב"א והר"ן, וכ"כ הראב"ן (סוף דף צג). עכ"ד. ודון מיניה ואוקי באתרין, דהמטמון שנמצא לא זכה בו האברך בעל החצר. ועיין בשו"ת פרי הארץ (ח"ג חו"מ סימן ה ד"ה ומידי עברי), שהעיר דמצא שהראב"ד סתר משנתו ע"ש ואכמ"ל.

שו"ר כיוצא בזה בשו"ת בית אפרים מרגליות (חושן משפט סימן מד) אודות שוכר שמצא מטמון נסתר והמשכיר בעל החצר טוען שהמציאה שלו מדין חצר, ופסק שהמציאה שייכת לשוכר, ואין המשכיר בעל החצר קונהו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל (ח"ג חו"מ סימן נו) בנידון, אודות לוקח שחפר בחצר שקנה, ומצא שם אוצר והמוכר טוען מקח טעות, שאין זה מקח טעות והרי אלו שלו לפי שלא קנה כלל המוכר את המציאה הזו שלא היתה בדעתו ולא היה מוצאה וכמשנ"ת. ובסו"ד זכר לדברי הרב בית אפרים הנזכר והעיר ע"ד, דלא מהני גם תפיסת המשכיר בנידונו של הרב בית אפרים. ע"ש. גם הלום ראיתי אחרי רואי להרה"ג רבי חנן קבלן שליט"א דומ"צ בב"ב בשו"ת לב נבון (ח"א חו"מ סימן כו) שנשאל על שיפוצים שנעשו בבית ישן מאד שעבר בירושה ואחד הפועלים מצא בקיר לאחר ששברו שקית של תכשיטי זהב שחזותם מוכיחה עליהם שהם ישנים מאד והטמינום לפני זמן רב, וטוען הפועל שהתכשיטים שלו, ומסיק שהדין הוא ששייכים כל התכשיטים לפועל, שבודאי בעל הבית לא התכוין לזכות בהם. ע"כ.

י.א.

עוד ראיתי להרא"ש בב"מ (שם) בשנותיו את טעמו' שזכר טעם נוסף שלא קונה בעל החצר את מציאת האמוריים, לפי שהשלל נחלק בין כלל ישראל וגם זהו בכלל השלל, ולא זכה בו בעל החצר, ותו לא קונה חצירו עד עולם, דכיון דבא לידו קודם יאוש בעלים לא קניא חצירו. ע"ד. וכ"כ בתוספות הרא"ש (שם), וברמב"ן בב"מ (דף כה ע"ב ד"ה הא דתנן) והר"ן (שם) בתירוצו השני. ולפי האמור משמע שרק משום דאתי לידיה באיסורא קודם יאוש, שהיה שלל זה שייך לכלל ישראל, הא לאו הכי שפיר היתה קונה לו חצירו. וכן בקודש חזיתי להרב ב"ח (ריש סימן רס אות א) דסבירא ליה דכן נמי דעת הרמב"ם. ולפי זה יש להסתפק אם היתה קונה לו חצירו גם קודם שגילו את האוצר או רק בעת שהתגלה האוצר, דאם קונה רק בעת שהתגלה ולא מקדמת דנא בעינן חצר המשתמרת באותה שעה. ומיהו מדברי הבית יוסף (שם) לא נראה כן שחיבר

סברת התוספות וסברת הרמב"ם אחת אל אחת. ע"ש. וכ"כ בדרישה (שם אות א), ועיין במחנה אפרים (הלכות קניין חצר סימן ז). ומ"מ גם הרא"ש כתב בתחילה כדברי התוספות, ועיין בספר יד דוד זנצהיים בב"מ (דף כו ע"א תוד"ה דשתיך) ובספר מעייני החכמה צינץ על מסכת בבא מציעא (שם אות קמט) ובספר הלכה למשה על הרמב"ם (הלכות אבידה פט"ז ה"ח) שהביא את דברי הרמב"ם ומשם יפרד והיה לששה ראשים וטעמים. ואכמ"ל. ובלאו הכי כבר כתב הרב נתיבות המשפט (בביאורים סימן רס סק"א) דלטעם זה יוצא שדין זה אינו נוהג רק בארץ ישראל ולא בחו"ל וכל הפוסקים סתמו דין זה דהמוצא בגל או בכותל, ועל כרחך דלא שמיע להו כלומר לא סבירא להו האי טעמא. ומ"ש הרמב"ם מטמון של אמוריים, נראה שהוא לאו דוקא, דהוא הדין במטמון של ישראל כל שניכר שיש בו יאוש בעלים. וכ"כ הגר"א בהגהותיו על הרמב"ם (שם הי"א). ודו"ק.

יב.

ועדיין צריכין אנו למודעי, שהרי בתחילה כשהגביה הקבלן המוצא את המציאה נראה שכלל לא התכוין לזכות בה שהרי מיד נתן אותה לבעלים, ומצאנו ראינו פלוגתא דרבוותא אם במעשה קניין שעושה בידו בעינן גם כונת קניין, דהנה הרמב"ם (בהל' זכיה פ"א ה"ט) פסק דהמחזיק בשטר מנכסי הגר כדי לקנות הקרקע הכתובה באותו שטר, לא קנה אלא שטר בלבד לצור על פי צלוחיתו. ע"כ. וכ"פ בשו"ע (ח"מ סימן רעה סעיף יא), והקשה הש"ך (שם ס"ק ג) צ"ע דבש"ס בבא קמא (דף מט ע"ב) משמע דהוי בעיא דלא איפשטא ולמה כתב הרמב"ם בפשיטות דקנה הנייה, ומסיק דכיון דקי"ל דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו (בבא מציעא דף קב ע"א) לכן קונה הנייה. ומיהו בהגהות אשירי שם ובבעל התרומה (שער מט) כתבו דהוה בעיא דלא איפשטא. עכ"ד. ומדברי הש"ך משמע שהוא פלוגתא דרבוותא, ודעת הרמב"ם והשו"ע דידו קונה שלא מדעתו. ובנתיבות המשפט (ביאורים סימן רעה ס"ק ב) העיר על הש"ך דאישתמיטתיה שקושיתו קושית התוס' בב"ב (דף נד ע"א בד"ה אדעתא דציבי) וביארו שכיון שהשטר בידו ואינו מתכוון לקנות לא קונה, משא"כ בחצרו שקונה לו שלא מדעתו שאילו היה יודע היה מתכוון לקנות. עכ"ד. ועיין בשו"ת כנסת יחזקאל קצנלבוך (סימן צח).

גם במהרי"ט (ח"א סימן קן) ישב על מדוכה זו והביא דהוא פלוגתא דרבוותא, ומסיק דידו קונה שלא מדעתו. והוב"ד בנתיבות המשפט (ביאורים סימן רסח ס"ק ב). והרב קצות החושן (סימן רסח סק"ב) כתב, שכשמרים מציאה ללא כונת קניין וכגון מציאת הפקר ולא היה יודע שהיא של הפקר, לא זכה בו. ובנתיבות המשפט (שם) לחלק יצא, דמה שבתוך פיסת ידו קנה גם ללא כונת זכיה ומה שמחוץ לפיסת ידו לא קנה, דהוי ממש דומיא דחצר דרך מה שבתוך החצר קונה. ע"ש. ועיין בספר הלכות השבת אבידה להגאון רבי העניך יצחק רונזבלט נר"ו (פרק טו סעיף ח). ובביאור הלכה (סימן תקפג סעיף ג) כתב דיש לדייק מדברי הראשונים שכל שהרים בידו מסתמא כונתו לזכות אף ללא כונה, ולא צריך כונה בקניין, ע"ש. ולפי זה מיד כשהרים הקבלן את האוצר העתיק קנאו.

יג.

ואולם נראה דנידון דידן גרע טפי, שהרי לא רק שלא היתה לו כל כונה לזכות לעצמו, אלא היתה לו גם כונה נגדית, שהרי סבר שזה שייך לבעל החצר, והוי גילוי דעת שלא רצה לקנותה. והגם שהיה זה מפני שסבר בטעות שאין זה שלו מ"מ לא קנאה, וכבר נודע בשערים מה שאמרו בגמרא ביבמות (דף נב ע"ב) דהעודר בנכסי הגר וסבור שהן שלו לא קנה. ונפסק להלכה ברמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ב הי"ג) ובשולחן ערוך (חושן משפט סימן רעה סעיף כה), וכתב המאירי ביבמות (דף נב ע"ב ד"ה החולץ), דמהא דהעודר בנכסי הגר וסבור שהן שלו שלא קנה שמעינן שכל קנין בטעות ובלא כונה אינו קונה, וכן הלכה. ע"כ. וגדולה מזו אמרו במשנה בבבא מציעא (דף ט ע"ב) היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה, ואמר לחבירו תנה לי, אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחלה לא אמר כלום. ופירש רש"י, לא אמר כלום, דאפילו אמרין המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, כיון דיהבה ליה, קנייה ממה נפשך, אי קנייה קמא דלא מתכוין להקנות לחבירו, הא יהבה ניהליה במתנה, ואי לא קנייה קמא משום דלא היה מתכוין לקנות, הויא ליה הפקר עד דמטא לידיה דהאי, וקנייה האי במאי דעקרה מידיה דקמא לשם קנייה. עכ"ד. ועיין ברשב"א בב"מ (דף י ע"א). ומוכח מדבריהם דגם בקניין הגבחה כשמגביה מציאה אי איכא גילוי דעת דאינו רוצה לקנות אינו קונה. וכשנותנה לחברו זוכה חברו בה מההפקר. וכן מבואר בתוספות בב"ב (דף נ"ד ע"א בד"ה אדעתא דציבי). ע"ש. וע"ע בתשובת רע"א (סימן רכא אות ה). וכ"כ הנתיבות המשפט (ביאורים סימן קצו סק"ד), דבמקום דלא נתכוין הקונה לקנות בקנין נראה דאפילו איכא אומדנא דמוכח דאילו הוי ידע הוי קונה, נראה דלא קנה כל כמה דלא נתכוין לקנות בקנין זה, דכל הקנינים בעינן שיהיה כונה לשם קנין. וראיה לזה דהא עודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו לא קנה (יבמות דף נב ע"ב), דאף דאיכא אומדנא דמוכח טובא, דאילו הוי ידע שהן נכסי הגר ודאי דהוי מתכוין לקנות, אפ"ה לא קנה מטעם דקנין בלא כונה לאו קנין הוא. ע"כ. ומעתה כיון שהמציאה נמצאת עתה אצל בעל החצר נמצא שזכה בה.

יד.

והן אמת דלא נפלאות היא ולא רחוקה היא הסברא שהקבלן כשמצא את האוצר העתיק בתחילה התכוין לקנותו ולקחתו לעצמו, אך כיון שחשש שזו עבירה על החוק, או שיתגלו מעשיו ויראה עליו כגזול, מה גם שפרנסתו בידו וחושש שלא ישלם לו עבור עבודתו אם יגלה שלקח את המציאה הזו, לכן נתן לו את מציאתו. ולפי זה בודאי שצריך להחזיר את המציאה לקבלן, דהא הוה כמחילה בטעות דלא הוה מחילה בכהאי גוונא (עיין חו"מ סימן קמב סעיף ב, ובסימן רז סעיף י ברמ"א, וסימן רמא סעיף ב ברמ"א). ומי יודע מה היה בליבו של הקבלן באותה שעה, אם כלל לא התכוין לזכות והגביה המציאה בשביל בעל החצר, או שהתכוין לזכות ורק ויתר לבעל החצר בטעות. ומ"מ, כיון שהמציאה נמצאת עתה ביד האברך בעל החצר הרי היא שלו, דכל כהאי גוונא המוציא מחברו עליו הראיה, ולא יכול הקבלן לטעון שהתכוין בתחילה לקנות את המציאה לעצמו. וכל שכן אם הקבלן מסיח לפי תומו שכלל לא התכוון לזכות לעצמו את

המציאה אלא להביאה לבעל החצר, דבודאי שכל המציאה שייכת לבעל החצר שמוחזק בה. [ומדין הכרת הטוב על הגינותו יכול ליתן איזו מתנה לקבלן, וכדאמרי אינשי אי לאו דדלאי לך חספא, מי משכחת מרגניתא תותיה (יבמות דף צב ע"ב)].

ודע שאם הקבלן גוי, אין שום ענין ליתן לו חלק במציאה זו אפילו מצד קידוש השם, שהרי על פי דין תורה מציאה זו של האברך בעל החצר, וגם הקבלן הגוי סבור כן שהרי הביא לו את אותה המציאה מדעתו. וגם אהאי חששא שמא הגוי בתחילה התכוון לקנות לעצמו מציאה זו וזכה בה שעל פי הדין הרי היא שלו, ולאחר מכן ניחם על מעשיו והביאה לבעל החצר, הלא עשה כן לפי דעתו שהיה סבור שמחויב אותו החוק, או כל כיוצא בזה, והוי בכלל טעות הגוי המותרת (רמב"ם הלכות גולה ואבדה פרק יא הלכה ד), שהרי נתן אותה הגוי מעצמו שלא הכריחו בעל החצר ולקחה ממנו. וכל כהאי גונא אין לחוש בזה משום גזל עכו"ם אפילו בדבר השייך אליבא דאמת לגוי, וכמ"ש כיוצ"ב בשו"ת תורה לשמה (סימן כד), והגאון רבי חיים פרנק בספרו תולדות זאב (ח"ג עמ"ס שבת עמוד כה), והראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (שבת א סימן רמו סעיף ג בהערה). ועיין עוד בתשובה שכתבתי בס"ד בירחון האוצר גיליון ס"ו, אודות איסור ריבית גבוהה לגוים (אות יח - יט) ומשם בארה. וציי"מ וימ"ן אמן. והנלע"ד כתבת.



המורם מכל האמור:

א. מציאה שעל פי החוק צריך למוסרה לרשויות או למלך, אין עליה דין דינא דמלכותא דינא, והרי אלו שלו.

ב. גם בנידון דידן, שהתברר שהקבלן מצא את האוצר העתיק והגביהו ונתנו לבעל החצר, המציאה שייכת לבעל החצר.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן, ב"ב

שכירות שדות בא"י לנכרים

א.

שדות מחברים לקרקע יותר מבתים

מתני' עבודה זרה (כ:): "אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות. ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות. ובחול"ל מוכרין להם בתים ומשכירין שדות, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר, בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות. ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות. ובחול"ל מוכרין אלו ואלו".

בפשיטות היינו אומרים, ששכירות היא גם בכלל לא תחנם, אלא שבתים אינן כשדות, שבבתים יש פחות קביעות בקרקע, שאינם יונקים מהקרקע כשדות, ולכן יש חילוק בין בתים לשדות. וכן סוריא אינה ממש כא"י, שהרי שמה סוריא ולא ארץ ישראל, אבל אינה כחול"ל לגמרי. ובחול"ל במקום ישוב ישראל, גם יש איסור מסוים מחמת לא תחנם, אבל הוא מצומצם לכל היותר לשדות, שאיסורן מבורר יותר.

וכעין זה בירושלמי כאן: רבי זעירה בשם רבי יוסי בן חנינה רבי אבא רבי חייה בשם רבי יוחנן לא תחנם לא תתן להם חן לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם לא תחנם לא תתן להם חניה בארץ. והתנינן רבי יוסי אומר אף בא"י משכירין להם בתים. בית אין מצוי להתברך מתוכו שדה מצוי להתברך מתוכו. הורי רבי יוסי בי רבי בון שאסור להשכיר להן קבורה בא"י על שם לא תתן להם חניה בארץ.

הרי ששאלו על רבי יוסי למה התיר שכירות בתים והרי עובר על לא תחנם, ותירצו שבתים אינן מתברכים מתוכם כשדות. והיינו כמו שנתבאר, שבתים אינן בכלל חניה וחיבור כדבר היונק מהקרקע.

ועוד אמר רבי יוסי בי רבי בון, שקבורה הרי היא בכלל חניה בקרקע. ונראה מקורו, ממה דכתיב 'גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחוזת קבר עמכם', הרי שהוא נכנס בכלל תושב ע"י אחוזת קבר. ונראה דזה משום שהמתים מחברים את קרוביהם הקוברים אותם למקומם, כאילו הן ניטעים שם*.

ולהלן שם: "רבי סימון היו לו נוטעי כרמים בהר המלך שאל לרבי יוחנן א"ל יבורו ואל תשכירם לנכרי. שאל לרבי יהושע מהו להשכיר לנכרי ושרא ליה רבי יהושע מקום שאין ישראל מצויין כהדא בסוריא".

(א). ונראה מקור לכך מהקרא (בראשית כו, ב) האמור גבי יצחק 'שכון בארץ הזאת', ובמדרש רבה שם 'עשה שכונה בארץ ישראל' ומכאן האיסור לנכרי לעשות שכונה בארץ ישראל כדברי הרמב"ם.

מבואר שהטעם דשרי להשכיר קרקע בסוריא לרבי יוסי, הוא משום שבסוריא אין מצוין ישראל (כמבואר עוד שם להלן), ומאותו הטעם התיר ריב"ל גם בהר המלך שהוא בא"י גופה, אלא שקיסרות רומי הגלתה משם את היהודים, מפני המרידות שמרדו בה, להשכיר את כרמיו שנותרו שם.

והטעם, ששכירות אינה כמכירה לצמיתות, ולכן במקום שישראל בין כה לא ירוויח מידי מזה, אינו בכלל לא תחנם, ולדעת ריב"ל אף בא"י גופה.



ב.

סברת מפקיעה ממעשרות משתלבת באיסור לא תחנם

אמנם דעת הבבלי, שגזרו שכירות אטו מכירה, ומשמע ששכירות, אף שהיא כמכירה לזמן, הותרה ואין לה סיבה להיאסר אלא מטעם גזירה. וזו השאלה כמה גזרו עליה.

ובגמ' מבואר עוד, ששכירות שדה יש בה טעם נוסף לאסור, משום שהוא מפקיע אותה ממעשרות. והנה לא מצינו בבבלי כלל סברא זו לעניין טעם איסור מכירת בהמה דקה לנכרי, שמפקיעה מהמצות, כמו ראשית הגז או מתנות (כמו שאמרו ביר' לעיל), ובהכרח שזו אינה סברא בפני עצמה.

ומסברא היינו אומרים שזו סברא הכא, וזה חלק מהאיסור של תחנם לנכרי (ולפי מה שבארנו לעיל בעיקר לדעת הבבלי שמשמעותו שהוא משום מצות ישוב א"י, ובכללה כל נכרי אף שאינו ע"ו ע"ש). ומה שהוא מפקיעה ממצות מעשרות, הוא אף למ"ד אין קניין לגוי להפקיע מקדושת א"י, שהרי עכ"פ היא בכלל שליטת הגוי, ובדרך כלל גם הוא יעשה מרוח שהוא פוטר לכו"ע (ודלא כתוס' על אתר שכתבו שהוא דווקא למ"ד יש קניין לגוי להפקיע ממעשר).

וכן לשון הרמב"ם בפ"א מהלכות תרומות שאף שאינן קניין לגוי להפקיע מקדושת א"י, מכל מקום כל זמן שהיא בידו נחשב כהפקעה, שהרי כתב "...לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו – אינה ככיבוש יחיד". והרי ידועים דברי הכס"מ והוא כהמאירי בסוגי', שאכן באמת זה כך שכל זמן שהוא ביד הגוי אין חייבת במעשרות. אבל ברמב"ם עצמו לא משמע כך, שהרי אמר להלן שם שרק מרוח גוי פוטר. וגם שקשה לומר שלמ"ד יש קניין אם יקנה הישראל לא תתחייב, כי אם כן אף עלית עזרא לא תעזור, שהרי לא הייתה שם אלא חזקה, כדברי הרמב"ם הנודעים בהל' בית הבחירה (פרק ו' הט"ו). ועל כרחך שרק נחשב כך, כאילו מפקיע ממעשרות שהרי בדרך כלל ימרח הגוי, ועכ"פ כעת היא בשליטתו, ונחשב כמפקיע קדושתה לעניין מעשרות.

ומכאן יש לתמוה על התוס', שהקשו מהא דאמרו להלן בסוגי' שבשכירות לא שייך סברא זו, והלא עכ"פ מפקיע בפועל מהמעשרות, שאין שלא יהיה (גם אם לא נא' עד כדי כך כמש"כ), לא נזכרה סברא זו בפני עצמה בשום מקום.

אלא שיש לעי' מה שאלת הגמ' שגם בית מפקיעו ממזוזה, הלא פשיטא שאין בזה משום הפקעה מקדושת הבית. אלא שיש לומר, שגם בזה שאין שם השם על הבתים בא"י, יש כאן

סילוק שכינה. ועל זה הקשו, ותירצו שמכל מקום אין זה שייך למכירה, כי זה חובת הדר, ולא שייך למכירת הבית עצמו, כמכירת שדה (וסברא זו כתבו בתוס', שגם אם הנושא הוא ההפקעה בפועל, אין שייך במזווה לדון כן, כיון שהיא חובת הדר ואז המכירה עושה את ההפקעה).



ג.

בכיבוש יחיד לא שייך לא תחנם שאין תכליתו ביעור ע"ז

ולעניין סוריא אמרו שנחלקו לעניין כיבוש יחיד אי שמיה כיבוש. וזה קשה מאד, לומר שהיא מחלוקת נפרדת בפני עצמה, שמשמע שכל המשנה בנויה על דירוג, ור"מ מחמיר בגזירות חכמים כדרכו.

וגם עיקר הדבר הלא תמוה, שאם לדעת ר"מ כיבוש יחיד שמיה כיבוש, והוא ממש כא"י, למה התירו בו שכירות בית אף לדעתו. אלא שזה יש לומר, שכיון שגם אם עשה מדעת בי"ד עכ"פ שם הייתה כוונתו להרחיב גבול ישראל. ועל כן אין כאן מצות ביעור ע"ז כמו מארצנו, שנצטוונו על כיבושה, כדי להנחיל עם ה' בארץ ה', ע"י ביעור ע"ז מתוכה.

ועיקר דין כיבוש יחיד, רש"י במשנה כתב מפני שלא היה ע"פ הדיבור ושישים ריבוא. ונראה כוונתו דבעי גם אישור מלמעלה, וגם אישור מלמטה, והיינו שזה יתקבל בכלל ישראל, ויראו בזה חלק מא"י. וכאן אנו רואים שלא קורים למקום גם אחר הכיבוש, א"י - אלא סוריא. אמנם הרמב"ם בהלכות תרומות כתב דיחיד לאפוקי בי"ד הגדול, אבל כתב שסוריא הייתה ע"פ בי"ד, אלא שלא כיבש תחילה את כל א"י. והוא ע"פ הספרי שהביאו התוס' בסוג'.

ולעניין המקומות שכבשו אחר החלוקה, כמו נחלת יוסף כבספר יהושע, לפי סגנון רש"י הכא ובפ"ק דגיטין, שהוא תלוי בדעת ישראל, היה אפשר לומר שאדרבא לאחר חלוקה, נחשב מדעת ישראל, שלא רוצים שיכנסו לנחלתם, וכיון שהיו צריכים כבר לחלוק באיזה שלב, אז מה שנכנס לחלוקה בודאי נחשב חלק, והשאר נחשב גם מדעת ישראל.

אבל בביאור הרמב"ם נראה, שהכוונה שהחלוקה היא בעצמה נחשבת כבר כדעת בי"ד מעתה ואילך. אבל עדיין קשה מנחלת דן בצפון א"י, שלא הייתה בכלל החלוקה, שהרי אינה מנחלתם כלל. ואולי כיון שהיא מא"י גופא אם היה מדעת בי"ד להדיא, יהני בלאו הכי, ודוק. וקצרת, כי אינו סוג' דידן.



ד.

חוץ לארץ יש בה משום לא תחנם אם יש שם ישוב ישראל

בגמ' מבואר על חו"ל שטעם קולתה שהיא מרחק, וזה תמוה לכא' שהרי דווקא סוריא מפני הכיבוש, אבל ירדן לבנון מצרים בודאי אינם בכלל, וצריך עיון.

אמנם משמע, שבאמת חו"ל יכולה להיות בכלל לא תחנם אם יש אזור של ישוב ישראל, ולא גרע מסוריא (ומקור יש ביר' הנ"ל שטעם הקולא בסוריא או אפי' בהר המלך שהוא בא"י, אלא שגלו משם מפני שאין שם ישוב, וכן לשון רש"י במשנה שא"י חשיבה חנייתה). והכוונה מרחקי - שמחמת הריחוק אין ישוב ישראל שם. ואם כן צ"ע כשיש ישוב באמת האם יהיה שונה, וצריך עיון.



ה.

ובלבד שלא יעשנה שכונה - שנעשית נחלתם

ולהלן שם, אמר רב יהודה אמר שמואל שהלכה כרבי יוסי, ואמר רב יוסף ובלבד שלא יעשנה שכונה. ותוס' היה משמע להם שהכוונה על חו"ל, ומשום שיכול לבוא ע"י כך היזק לישראל. אבל הרמב"ם למד על א"י ועל שכירות² (ובמאירי כתב גם על סוריא ועל מכירה).

והטעם לפי הרמב"ם הוא פשוט, שהוא חלק מהדירוג של המשנה, שעל אף שמותר להשכיר, עכ"פ אסור שתהיה להם שכונה, שקיבוצם יחד נחשב כן כחניה ונחלה שם³.

וברמב"ם משמע, שכל הדינים כאן אינם מדרבנן מגזירה בעלמא, אלא הם עניין מהותי וחלק מהרעיון הכללי של לא תחנם, שהרמב"ם לא חילק כלל בין הדין דא' לדין דרבנן, וגם כאמור דין שכונה הוא חלק מהדירוג, וכדרך הירושלמי שכתבנו, על אף שכתב שם טעם הגמ' של מפקיע ממעשר. אמנם יש לפרש ע"ד שבארנו לעיל, שהוא חלק מאיסור ההפקעה של קדושת א"י.

ולפי זה נראה להחמיר במכירה אף לזמן של קרקע בא"י לנכרים, כיון שדין המשנה לאיסור כרבי יוסי. וא"א להקל מפני הדוחק, כיון שהוא דין שיסודו מהתורה ולא מגזירה בעלמא. (אלא שיש שטענו סברא שבשיעור אינו מפקיעו ממעשרות, ואף שמפקיעה ממצות שביעית, במעשרות איכא סברא שתקנ"ח שלא יפקיע ממון הכהנים והלוויים כמו שמבואר בחידושי הרשב"א. ואם מחמת מה שאמרה תורה ואכלו אביוני עמך, עכ"פ לכל הפחות לגבי ירקות, הלא אילו היו אצל ישראל היה אסור לזרעם⁴).



ב). לשונו (פ"י מע"ז ה"ג ה"ד): אין מוכרין להם בתים ושדות בארץ ישראל ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות ומשכירין להם בתים בארץ ישראל ובלבד שלא יעשו שכונה ואין שכונה פחות משלשה. אין מוכרין להם בתים ושדות בארץ ישראל ובסוריא מוכרין להם בתים אבל לא שדות ומשכירין להם בתים בארץ ישראל ובלבד שלא יעשו שכונה ואין שכונה פחות משלשה ואין משכירין להם שדות ובסוריא משכירין להם שדות ומפני מה החמירו בשדה מפני שיש בה שנים מפקיעה מן המעשרות ונותן להם חנייה בקרקע ומותר למכור להם בתים ושדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו... ואין מוכרין להן פירות ותבואה וכיוצא בהן במחזר לקרקע אבל מוכר הוא משיקוץ או מוכר לו על מנת לקוץ וקוצץ ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבת עראי היא... הרי שאין מחלק בין דא' לדרבנן ומבואר כהירושלמי.

ג). ונראה מקור לכך מהקרא (בראשית כו, ב) האמור גבי יצחק 'שכון בארץ הזאת', ובמדרש רבה שם 'עשה שכונה בארץ ישראל' ומכאן האיסור לנכרי לעשות שכונה בארץ ישראל כדברי הרמב"ם.

ד). והנה החזו"א (יו"ד ס' סה סק"א ד ד"ה והנה) רצה להוכיח מביאור הגר"א (יו"ד ס' קנא ס"ק טו), שמכירה שדה לזמן היא איסור תורה, שכל מוכר דקל הוא מוכר לזמן, שאין לו אלא יניקת האילן עד שימות ע"ש. ויש לדחות, ששאני

ו.

ביתך - ארץ ישראל

להלן במתני' אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודה זרה, שנאמר (דברים ז) ולא תביא תועבה אל ביתך.

ותוס' שאלו על מה סמכו להשכיר בחו"ל בתים לנכרים. ורבינו חיים כהן אמר ע"פ הירו', שלא נאסרו רק מקומות שאסרו למכור, ומשמע שאינו נקרא ביתך אלא בא"י ולא בחו"ל.

ור"י תמה עליו, שאם גוי יש לו קניין בחו"ל, ק"ו ישראל. ועוד, שהרי גם במזוזה כתוב ביתך, ואטו בחו"ל פטור ממזוזה.

והקושיא הראשונה בכלל לא מובנת, פשיטא שגוים בחו"ל יש להם קניין, אבל ישראל הלא אין מקומו בחו"ל אלא בא"י, ומה פלא מזה שנאמר שביתו אינו נחשב אלא בארץ ישראל. ועוד שלא אמר רבינו חיים הכהן שאין לישראל קניין בחו"ל אלא שלא חשוב כביתו הקבוע והראוי.

אמנם ברור שגם יותר מכך נא' הכא, שביעור ע"ז מארצנו, הוא מעיקרים של ישוב א"י בארצו. וממילא לא כ"כ תימה שלדעת רבינו חיים הכהן מתפרש ביתך הנא' בו, באופן שונה מביתך שנא' לעניין מזוזה (על אף שבארנו לעיל הסוגי' שגם בעניין המזוזה יש עניין של קידוש ה' בפרהסיה הארץ ישראלית).

סוף דבר, ביעור ע"ז מארצנו משתלב בקשר בל ייפרד עם ישוב ארץ ישראל. וממילא יש איסור ליישב גוי בארצנו, כל שאינו גר תושב. ואף להשכיר לו לזמן אסור, ושרשו באיסור תורה, ואי אפשר להקל בזה. אבל בארץ העמים, לא נאמר כל זה, ולכן יתכן להקל אף בשכירות בתים לעובדי עבודה זרה וכמו שנתבאר.



איסור חניה, שהוא תלוי בגורם האנושי, והגוי יש לו יותר תחושה של חניה, במשהו שמכור לו לתמיד, אף אם ימות אפי' בקירוב, ממה שנמכר לו לכתחילה לזמן עי' היטב.

וכן נראה לדחות אף שיש יותר לדון, מה שרצו להתיר למכור בית שנמצא בכפר ערבי, ע"י שליח משום שלא חלה המכירה משום שלד"ע, אמנם מכיון שלנכרי יש חניה בפועל אין שום נפק"מ אם חל להלכה או לא שלמעשה הוא יוריש שדה זו לבניו ולבני בניו ע"פ החוק הנהוג במדינה, ונמצא שיש לו חניה.

הרב משה בוטון

כולל שע"י קהילת נהר שלום, פלורידה ארה"ב

האם מותר להשיב מכה למכה

הקדמה

שמעתי בחורים מתווכחים האם הותר להכות את חברי שהכהו לפניו [וה"ה גם בענייני אונאת דברים], ושמעתי טוענים שאינם עוברים בזה על איסור לא תקום ולא תטור, כי התורה אסרה נקמה דוקא בדבר שבממון. ועוד שמעתי טוענים שאיסור נקמה הוא דוקא לאחר זמן, אבל בשעת המריבה הכל מותר. לכן הנני במגילת ספר כתוב הנראה מדברי הגמ' והפוסקים בזה".



פרק א' - נקמה על צער הגוף

גירסת הגמ' שלפנינו והראשונים העומדים בשיטה זו

ויקרא יט, יח: "לא תקם ולא תטר את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה'".

יומא כב: כג. "ואמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק, כל תלמיד חכם שאינו שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. והכתיב לא תקום ולא תטור, ההוא בממון הוא דכתיב, דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך אמר לו לאו, למחר אמר לו הוא השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה, ואיזו היא נטירה א"ל השאילני קרדומך אמר ליה לא, למחר א"ל השאילני חלוקך אמר לו הילך איני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה. וצערא דגופא לא, והא תניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, לעולם דנקיט ליה בליביה. והאמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, דמפיסו ליה ומפיס".

(א). בכתיבת המאמר נעזרתי רבות ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו, כך ב: לא תקום ולא תטור", בהוצאת מכון תורת האדם לאדם, צפת תשס"ג. בספר הנ"ל הובאו עוד הרבה מקורות, אבל בדרכי במאמר זה קצת, והבאתי רק את עיקרי השיטות שנלע"ד שיש להכריע כמותם [בין להלכה ובין בהבנת שיטות הראשונים]. וגם לא ציינתי תמיד לעיין עוד בספר הנ"ל, על אף שהאריכו בהרבה נקודות שכתבתי.

(ב). תחילת הגמ': "אמר רב יהודה אמר שמואל מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול, מפני שלא היה בו שום דופי, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוז דעתו עליו אומרים לו חזור לאחוריו. אמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש שאול, מפני שמחל על כבודו שנאמר ובני בליעל אמרו מה יושענו זה ויבוזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש וכתוב ויעל נחש העמוני ויחן על יבש גלעד וגו'" [עי' מאירי, כס"מ לח"מ ובארות המים על הרמב"ם הל' ת"ת (ו, יג) על ההקשר להמשך הגמ' שהבאנו למעלה].

והנה יש ליתן את הדעת שהברייתא פירשה לא תקום ולא תטור - א' בדרך מניעת טוב ולא בעשיית רע (ובפרק ב' יתבאר הדין להלכה אם הזיקו דבר שחייב עליו ממון), ב' בעניין ממון ולא מניעת טובה בדיבור טוב וכדומה. ג' באופן שנוקם בו רק למחר.

והטעם לכך מבואר לכאורה בתחילת הגמ' "והכתיב לא תקום ולא תטור ההוא בממון הוא דכתיב" והיינו לכאורה דבר הלמד מעניינו¹, אולם בזה רק מבואר למה האיסור הוא רק במניעת טובה ממונית, אבל לא התבאר מה הדין בעשיית רע בפועל. [ומה שנקטו באופן שנוקם רק למחר, כנראה שנטירה משמע שמירה לאחר זמן, וממנה נלמד גם לנקמה (להלכה יתבאר לקמן בפרק ד')].

ונראה ברור שהברייתא לא יכלה לבאר לא תקום בעשיית רע בשום אופן:

א' אם הראשון הזיקו במזיד וכן דרכו תמיד והוא בגדר רשע, אז אין בו איסור נקימה וגם לא שאר מצוות שבין אדם לחבירו, שהרי כבר יצא מכלל בני עמך. [ולדעת הסוברים (עי' לקמן פרק ג') שעדיין הוא בכלל בני עמך התשובה כדלקמן באות ב'].

ב' אם הזיקו במזיד אולם אינו בגדר רשע, ברור שלניזוק אין כל היתר לעבור על קוצו של יוד ממצות בין אדם לחבירו בשביל להתנקם בו². [אולם אם יעבור וינקם יתכן שאינו עובר גם בלא תקום שלא על זה צייתה תורה (עי' לקמן פרק ב')]. ואם ברצונו רק למנוע ממנו טובה בגלל מה שהזיקו, אין זה במשמעות נקמה שהיא במידה כנגד מידה³.

ג' אם הזיקו בשוגג ודאי שאין מן ההגיון לנקום ולנטור לו, וברור שאין לזה היתר, ולא בזה דברה תורה.

ג. ראה יראים מצוה קצ"ז: "ומנלן דבממון משתעי קרא ולא בדברים, צא ולמד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר למד מעניינו, במה הכתוב מדבר בממון - פעולת שכר שכיר, עושה, גול, לקט ופרט, כיחש ממון ושיקר. ולא דוקא שאילת כלים דלאו כלים כתיבי בקרא, אלא אפילו שאר ממון או כלים למדנו שמוזהרים ישראל שלא ימעט צדקה וגמילות חסדים בממון בשביל שלא עשאהו עמו בהיותו צריך, שזו נקימה היא. וגם מזהרים שלא להזכיר ולומר להם אע"פ שלא עשית עמי אעשה עמך, שזו היא נטירה". אלא שלכאורה יש לדחות, שבאותו עניין יש הרבה מצוות שאינם בממון - לא תלך רכיל, הוכח תוכיח ולא תשא עליו חטא, ואהבת לרעך כמוך, ועוד. ואולי אוליגן בטר רוב העניין [שו"ר שכן פירש בשם חדש על היראים], וצל"ע.

ועי' בתלמידי מהרי"ק על הסמ"ג (ל"ת יב) שפי' באופן אחר הלימוד שבממון הוא דכתיב, ראה בהע' הבאה. וע"ע ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה) סוגיא ה' פרק ב'.

ד. ראה כע"ז בתלמידי מהרי"ק על הסמ"ג (ל"ת יב), שפי' עד"ו שא"א לצייר מניעת טובה בדיבור, ולכן ודאי שלת"ק ולת"ט בממון הוא דכתיב.

ה. וכדברי רבינו יונה (משלי כ, כב): "אל תאמר אשלמה רע וגו'. אם הזיק לך אדם, אל תאמר אנקם ממנו בעבור שייראו בני אדם מהזיקני, אל תאמר כן, כי אם אשום אשם חבירך, לא הותר לך לחטוא למען זאת, לבד אם הזיק לך בנוק שנתחייב לשלם לך בית דין, ישלם לך על פי המשפט. ואשר אתה יגור פן תהיה כך יד הבריות בראותם כי לא תקח נקמתך מהם, קוה לה' ויושע לך - כי אחרי אשר תחדל לינקם מיראת השי"ת, קוה אליו ויושע לך". [עי' להלן פרק ה' על עיקר דבריו שאוסר לנקום על מנת שייראו בני אדם מלהזיקן].

ו. ואולי הדבר באמת מותר מצד נקמה [עי' לקמן פרק ב'], אלא שמבטל גמילות חסדים ואולי גם עובר על 'לא תשנא את אחיך בלבבך' אולם בחפץ חיים (פתיחה לאוין ז) מבואר שאם מודיעו אינו עובר על לא תשנא, ובגמילות חסדים יתכן שאינו מחוייב, כפי שאין אדם מחוייב ליתן כל ממון לצדקה מאיזה טעם שיהיה לו.

ולכן פירשה הברייטא "איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך" וכו'.

המשך הגמ': "וצערא דגופא לא? והא תניא הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

נראה שיש לבאר שאין השאלה וכי בצער הגוף אין איסור נקמה, אלא הקושיא היא על רבי יוחנן – וכי לנקום בצער הגוף דבר הגון הוא? וכן מוכח מהרריה מהדנא הנעלבין וכו', שהרי בברייטא לא מוזכר כל מקור לאיסור של לא תקום ולא תטור בצער הגוף. ועוד, שאם אכן יש איסור לת"ק ולת"ט בצער הגוף, מה פשר תירוצ' הגמ' "לעולם דנקיט ליה בליביה", וכי בזה אינו עובר על נטירה?! אלא ברור שזה שאלה על דברי ר"י כמ"ש, ולא על מה שאמרה הגמ' שאיסור נקמה בממון הוא דכתיב. ומתרת הגמ' שכוונת ר"י שנוקם ונוטר כנחש היינו רק ששומר את הדבר בלבו, ועל כן עדיין הת"ח בכלל הנעלבין ואינם עולבין.

ואח"כ מקשה הגמ' הרי גם זה אינו מידת ת"ח הנוהגים בדרך טובים, שהרי "אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו". ומתרת הגמ' שדברי רבא לא נאמרו אלא רק לאחר שפייסוהו, ואכן גם הת"ח "מפייסו ליה ומפייס". ומה ש"אמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח", היינו שאין לת"ח שלא לשום על ליבו כלל את בזיונו, אלא עליו לשמור הדבר בליבו עד שיפייסוהו'.

רש"י פירש "דנקיט בליביה. ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט, ישתוק". ונראה שהוכרח לפרש כן כי אם לאו איך יתיישב לשון ר"י שנוקם ונוטר כנחש, שלולי מה שפירש ע"פ תירוצ' הגמ' רק נוטר. ונראה שכוונת רש"י שהאחר בא לנקום נקמת הת"ח באופן המותר במבזה ת"ח, כפי שכתב רש"י "בקיום המשפט". ואם בא לנקום בדרך איסור, בודאי שעל הת"ח מוטלת חובת תוכחה לאותו אחר.

היוצא מדברי הגמ':

א. איסור נקימה והנטירה קיימים דוקא במניעת טובה ממונית כנגד מניעת טובה ממונית [אבל בצער הגוף אינו עובר על לת"ק ולת"ט אלא על שאר איסורים שבתורה]. אבל מצוה [מידת חסידות¹] להיות מהנעלבים ואינם עולבים. כ"כ רבינו חננאל, יראים (הנ"ל בהע' ג), סמ"ג (ל"ת יב)², סמ"ק (מצוה קל"א), רבינו יונה (שערי תשובה שער ג' אות לח'), מאירי³, ריקאנטי (סי' תקנו) וחזקוני (ויקרא יט, יח)⁴.

ז. ולכאורה היינו דוקא באופן של שמירה בלבד בלא שנאה, דאל"ה עובר על 'לא תשנא את אחיך בלבבך' [ראה ברבינו חננאל בסוגריים], או שמודיעו שפגע בו (עי' בהע' הקודמת).

ח. כן לשון הסמ"ג, הסמ"ק והריקאנטי, וכן משמעות המאירי [וכ"כ החינוך במק"א (סוף מצוה שלח)]. וכן נראה דעת רבינו יונה שכתב שמותר לשום הדבר בלבד, ולא הוסיף שאסור משום הנעלבים ואינם עולבים. אולם בספר חרדים (פרק לה אות כו) מנה את הנעלבים ואינם עולבים ב"מצוות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות בלב ואפשר לקיימן בכל יום", וגם המבי"ט בקרית ספר (הל' דעת ז, ז) כתב שנקימה ונטירה במידות ודברים אסורה מדרבנן.

ט. ז"ל: "עוד שם (יומא) אומר רבי יוחנן כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם, והכתיב לא תקום ולא תטור, ההוא בממון הוא דכתיב... ושאר כל אדם שמתקוטטים עם חבריהם, אף על פי שאין לאו בזה אם ינקום

ב. בכל הנ"ל גם ת"ח מחוייב. אבל מוטל עליו שלא למנוע אחרים מלנקום [באופן המותר] את נקמתו. רש"י בביאור הגמ'.



גירסת הרמב"ם וסיעתו

הרמב"ם בסה"מ (ל"ת שד, מהדורת פרנקל) כתב: "והמצוה הש"ד היא שהזהירנו שלא לנקום קצתנו מקצתנו, והוא שעשה לו מעשה אחד ולא יסור מלחפש אחריו עד שיגמלהו כמעשהו הרע או יכאיבהו כמו שהכאיבו, הזהיר האל מזה ואמר (שם) לא תקום. ובספרא עד היכן כוחה של נקימה, אמר לו השאילני מגלך ולא השאילני, למחר אמר לו השאילני קרדומך אמר לו איני משאילך כשם שלא השאלתני מגלך, לכך נאמר לא תקום. ועל זה הדמיון הקש בכל הענינים".

הנה מפורש בדברי הרמב"ם שגם בכאב דהיינו צער הגוף שייך איסור לא תקום", ולא רק במניעת טובה ממונית, וכ"כ החינוך (מצוה רמ"א) וספר הבתים. וצ"ב איך יפרנסו את דברי הגמ' הנ"ל.

מחבירו, מדת חסידות היא להעביר על מדותיו, כדאמרינן (שם ביומא) כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, וכן דוד היה משתבח במדותיו הטובות ואמר (תהלים ז, ה) אם גמלתי שולמי רע וגו', והוא חסידא (מגילה כח, א) דכל אימת דסליק לפוריא הוה אמר שרי ומחיל כל מאן דמצערין. [כן הוא ע"פ המהרש"ל בעמודי שלמה והמהר"ז זק, ש"ושאר כל אדם חוזר על הרישא שההוא בממון הוא דכתיב. אולם עי' בביאור המהר"י מקרמניץ ובדינא דחיי שם]. וצריך לפרש בדבריו שמתקוטטים במניעת טובה, באופן שאין בזה שאר איסורי תורה. עי' לעיל הע' ו ולקמן הע' כא.

י. ז"ל: "ואמרו רבותינו זכרונם לברכה כי אזהרת הנטירה על דבר שבממון, אבל על דברי גאווה ובזו ודרישת רעה מותר לשום הדברים על לבו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה על זה כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, אבל אם יבקשו ממנו מחילה יעבור על מדותיו". ונראה ששינה מלא תקום ללא תטור כי דוחק לנקום בלי לעבור על שאר איסורי תורה [עי' לעיל הע' ו].

יא. ז"ל: "אבל כל שציער את חבירו בגופו הן בהכאה הן בקללה הן באיזה צד של קלון, אם האחר מפייסו על זה כראוי לו אף הוא ראוי למחול מלב ומנפש, שכל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, ואם הלה אינו מפייסו מותר לו בנקימה כל שרואה בה מקום, אלא שאם רצה שלא לנקום עליה הוא בעצמו, מקומו מושכר לו, והוא בכלל העלובים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים שנ' עליהם ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, כלומר שלא נתמעט אורו לקטרוג הלבנה כמו שהתבאר במסכת חולין ס' ב'. ולא עוד אלא שאם רצה למחול מכל וכל ולהעבירה מלבו, כל שהוא אדם בינוני תבא עליו ברכה". ומה שכתב "מותר לו בנקימה כל שרואה בה מקום" צ"ל כוונתו כשיראה מקום למנוע ממנו טובה עי' לעיל בהע' ו ולקמן הע' כא.

יב. והנה ראיתי בספר מצות הלבבות (הל' נקימה ונטירה דרך מצותין אות ד) שרצה לומר שהמתירים בצער הגוף התירו רק נטירה ולא נקמה, ועפ"ז רצה לומר שלא נחלקו בזה עם הראשונים דלהלן שהם אסרו רק נקמה בצער הגוף. עי"ש באורך. ואח"כ זה אינו, כדמוכח בסמ"ק סמ"ג מאירי וריקאנטי שנקטו דבריהם גם על נקמה, ורק ברבינו יונה ובחזקוני אפשר אולי לומר כן (עי' בהע' י). [וכן הבינו כל האחרונים שיש בדבר מחלוקת ראשונים].

יג. ועי' בשו"ת חקרי לב (י"ד סי' פ) שכתב לדייק שכן סוברים גם רש"י והרא"ש בנדרים דף ס"ה, ויל"ע אם הוא מוכרח. והאריכו בזה ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה) עמ' 107-110.

יד. אמנם יש גירסאות שונות בדברי הרמב"ם בסה"מ, ומ"מ לענ"ד בכל הגירסאות יש משמעות שמדובר גם בצערא דגופא, וכן משמעות הרמב"ם בכל המקומות שדיבר בזה, וכן כתבו בדעתו רוב האחרונים. עי' מה שהאריכו בהבאת דברי האחרונים שדקדקו ברמב"ם, ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה) עמ' 101-104. והאחרונים שנדחקו לומר שהרמב"ם אינו אוסר נקימה בצער הגוף, הנה לא ראו את התרגומים המדויקים בסה"מ (וכן העתיק בספר הבתים) וגם לא את גירסת ר' אברהם בנו בגמ' ונראה שאם היו רואים את הדברים לא היו נדחקים בדעתו.

ונראה שהרמב"ם גרס בגמ' כגירסת בנו ר' אברהם (בשו"ת מעשה נסים סי' יג ובס' המספיק לעובדי ה'), שגרס במקום ההוא בממון הוא דכתיב: "לא קשיא הא במילי דשמיא הא במילי דעלמא" [וכן נראה שגרסו הריטב"א (ראש השנה יז.) והתשב"ץ במגן אבות (ה, יא)]. ושו"ר שכ"כ הגרי"פ פערלא על הסמ"ג (ל"ת נד-נה) באורך, עי"ש. ולפי גירסתם יתכן וגם לא גרסו "וצערא דגופא לא" אלא והתניא הנעלבין וכו', או שגרסו וצערא "דגופיה" לא [כגירסת ר' אליקים] ופירושו שמצער גופו של ת"ח הוי מילי דשמיא [ואפשר לפרש כן אף בגירסת דגופא].

ומה שנקטה הברייטא דוגמא של מניעת טובה היינו לק", ובוודאי שגם המצער בפועל עובר, וכלשון הספרא "עד היכן כוחה שלנקימה" [עי' כע"ז למהר"י מקרמניץ על הסמ"ג (ל"ת יא), ובעמודי ארזים (על יראים מצוה קצ"ז), אולם עי' בקרבן אהרן על הספרא].

ואת דין ת"ח הביא הרמב"ם בהל' תלמוד תורה (ז, יג): "אבל תלמיד חכם שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא, אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון תורה, אלא נוקם ונוטר הדבר כנחש עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לו".

והנה גם כאן חידש הרמב"ם, שחובת הת"ח לנקום ולנטור היינו דוקא בפרהסיא (וכ"כ גם הסמ"ק). וחידוש זה כבר הסביר מקורו בכס"מ (שם), שהרמב"ם מתרץ בזה את הסתירה מהא דאיתא במגילה (כח). "דמר זוטרא חסידא כי הוה סליק לפורייה הוה שרי ומחיל לכל דמצער ליה", ולכאורה איך יכול היה למחול, והרי ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח. ומתרץ הרמב"ם שמר זוטרא מחל רק לכל מי שציער אותו בצינעא, ואילו הגמ' ביומא איירי דוקא בפרהסיא. [וכן מבואר גם בפסקי ריקאנטי (סי' תקנו), ובשבלי הלקט תירץ באופן אחר].

ע"פ שיטה זו: א. איסור לת"ק ולת"ט שייך גם בצער הגוף ולא רק במניעת טובה.

ב. בשביל מילי דשמיא מותר לת"ח לנקום ולנטור, ומ"מ מצוה להיות מהנעלבים ואינם עולבים, ולכן עליו רק לנטור את הדבר בלבד [במילי דשמיא כגון שביזהו בפרהסיא] עד שיפייסוהו.



מסקנה

היוצא מהנ"ל שנחלקו בדבר גדולי הראשונים, האם יש איסור לא תקום ולא תטור בדברים שאינם של ממון". ונראה שספק דאורייתא לחומרא", וכן פסק החפץ חיים (פתיחה לאוין ח-ט).

טו. עי' מש"כ ליישב בדוחק באופן אחר בחקרי לב (יו"ד סי' פ), חפץ חיים (פתיחה לאוין ח-ט), עבודת המלך (דעות ה, ז), לב אברהם (סי' קכח), ומה שסיכמו ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה) סוגיא ה פרק ג. וע"ע לקמן סוף הע' יט.

טז. וצ"ב למה לא תירצה הגמ' דהא במילי דעלמא, וכן כל המעביר על מידותיו. ונראה דס"ל דהא דתניא הנעלבין קאי דוקא על ת"ח, וכמ"ש הרמב"ם בהל' דעות (ב, ג): "ודרך הצדיקים הן עלובין ואינן עולבין שומעים חרפתם ואינם משיבין עושין מאהבה ושמחים ביסורים. ועליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". וכן משמע שגרס בגמ' בפירוש רבינו אליקים שכתב: "והתניא הן תלמידי חכמים עלובין וכו'. וצער ת"ח הוי מילי דשמיא.

יז. ואולי כן גרסו גם ר"י אבן גיאת (בס' מאה שערים סוף הל' תשובה), והאהל מועד (שער ראשית חכמה דרך ח סוף נתיב טו).

וגם למתירים, לא הותר לעבור על שום איסור תורה בשביל הנקמה^{כא}. ולכ"ע מידת חסידות להיות מהנעלבים ואינם עולבים. ועל כן ממה שלמדנו עד עתה, אין היתר להשיב מכה למכה [שהוא איסור תורה, דברים כה, ג], וספק דאורייתא שמלבד האיסורים שבהכאה עובר גם על איסור נקמה [ואם הכהו באופן שחייב בתשלומין עי' בפרק הבא].



יח). ולהשיב נקם בדבר שאינו של ממון על עוול שעשה לו בממון, עי' בח"ח (סוף באר מים חיים טז) שכתב שגם למתירים נקמה על צער הגוף ודאי שלנקום על ממון בגוף אסור.

יט). ובפרט שבמחלוקת גירסאות אזלינן לחומרא (ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" הנ"ל, עמ' 138 הע' 122). ועוד, שגם מדברי הירושלמי בנדרים (פ"ט ה"ד) מתבאר שלת"ק ולת"ט נאמר גם על צער הגוף (עי' בספר הנ"ל עמ' 135 הע' 113, אם כי אפשר לדחוק ולדחות, שהירושלמי נקט משל לגבי נקימה בפועל, רק כדי להדגיש את הקלקול שבנקמה ביהודי אחר [עי"ש], אף שבאמת לאו דלת"ק נאמר דוקא במניעת טובה ממונית), ואם יש לנו ספק בגירסת הבבלי אפשר ויש להכריע כהירושלמי (עי' בעין יצחק ח"א בכללי הירושלמי בעיקר בסעיף ו) [וזה עוד אפשרות להסביר למה פסק הרמב"ם לאסור נקמה בצער הגוף, בפרט שכידוע כן דרכו של הרמב"ם לפשוט כהירושלמי במקום שהבבלי נדחק, עי' עין יצחק שם סע' כה].

כ). ולא כמו שרצו לפקפק (ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" הנ"ל, עמ' 137-136) על דבריו המפורשים כאן, ממה שסתם במק"א את דברי המתירים, והצד שזה שבאותם מק"א בא הח"ח לנקוט לרבותא שאף לדעת המתירים – בנידונו הדבר יהיה אסור, או שאפי' במניעת טובה יש איסור נקמה.

כא). ולא אחד שיש משמעות בח"ח (שם בבאר מים חיים) שע"פ המתירים יהיה מותר לספר לשון הרע על המצער צערא דגופא [אילוילי האיסור על השומע] עי"ש. והוא צלע"ג, ואולי ס"ל דמדגלתה התורה דנקמה אסורה דוקא בממון, מוכח שבצערא דגופא הותר לנקום וא"כ בטלות ממנו מצוות שבין אדם לחבירו. אולם תמוה לומר כן, שכן מכך שהותרה נקמה אין ראיה, שכן יש אפשרויות לנקמה בשב ואת" (עי' הע' ו). ועוד, למה לא נאמר שרק לא הוסיפה התורה לאו נוסף דלא תקום בצערא דגופא, ולעולם שאר מצוות שבין אדם לחבירו במקומן עומדות.

שור"ב בספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה) סוגיא ה פרק ה, שהביאו שכבר נכד הח"ח (בס' דרכי חיים עמ' נו) תמה על דבריו, וכן תמהו עוד כמה ממחברי זמננו.

אולם מחברי הספר הנ"ל דרכו בכל כחם אחר משמעות הח"ח הנ"ל, אף שגם הוא לא פסק דבריו בהחלט [כלשונו 'לו יהי דאיננו עובר על הלאו דסיפור לשוה"ר', ועוד שח"ח גופיה פסק לאסור נקימה בצער הגוף. ואף שלענ"ד אין צד כלל לסברא כזו בהלכה – להתיר איסורים כדי לנקום, מ"מ גם לסברתם היה להם לפסוק לחומרא, כי הרי יש כאן ספק ספיקא להחמיר שמא נקמה אסורה גם בצער הגוף ואף אם היא מותרת שמא היינו דוקא במניעת טובה. [ובפרט שגם מתלמידי מהרי"ק (הנ"ל הע' ד) מוכח שלא הותרו איסורים כדי לנקום על צער הגוף, ולו יהי שדעת הח"ח להקל, אין לסמוך על דבריו כנגד הראשונים. ומה שרצו לדייק בספר הנ"ל שדעת המאירי והסמ"ג להקל, כבר כתבתי לעיל (הע' ט ויא) שאין הדבר מוכרח. ובדברי רש"י במשלי כתבנו לקמן בפרק ג']].

ומה שכתבו (בעמ' 130) שכן פשוט הגמ' מדהקשו 'וצערא דגופא לא והתניא הנעלבין וכו'" משמע שאם הותרה נקימה בצער הגוף הותר גם להעליב. זה אינו כלל וכלל, שהרי לפי מה שפירשנו לעיל למתירים נקמה בצער הגוף, הקושיא מההנעלבים וכו' היא רק על דברי רבי יוחנן שהת"ח צריך לנקום ולנטור [בקים המשפט. פרש"י הנ"ל] כנחש. ואם יפרשו כדבריהם ש'התניא' בא לדחות את היתר נקימה בצער הגוף, שוב אין מקום כלל לשיטה המתירה נקמה בצער הגוף בשום אופן. וממה נפשך אם לומדים בגמ' שנקמה בצער הגוף מותרת, אז אי אפשר ללמוד מהביריתא דהנעלבין להתיר לנקום בעשיית איסור על צער הגוף.

פרק ב' – נקמה על נזק שחייב בתשלומין

כנ"ל הגמרא נקטה דוגמא של נקמה במניעת טובה, אולם אם הזיקוהו נזק שחייבים עליו תשלום יתכן ולא צייתה התורה שלא יקום ולא יטור, ולכן אם רוצה למנוע ממנו טובה על שהזיקו הדבר יהיה מותר²².

כן נראה לדייק מדברי הראשונים מפרשי התורה (ויקרא יט, יח):

א. רמב"ן: "וענין הנקימה והנטירה, כבר פירשוהו רבותינו שהוא בדבר שאין בו חיוב ממון, השאילני מגלך השאילני קרדומך. כי בדבר שנתחייב לו חברו ממון כגון בנזיקין וכיוצא בהן, אינו מחוייב להנחיל לו, אבל יתבענו בב"ד וישולם ממנו מפסוק כאשר עשה כן יעשה לו (להלן כד יט), והוא מעצמו חייב לשלם כאשר ישלם מה שלווה או מה שגזל".

ב. ר"י בכור שור: "לא תקום ולא תטור. כמו שפירשו רבותינו, שלא תשנאנו על שלו ולא תטור לו איבה אם אינו רוצה להשאיל לך או לתת לך, דשמא אינו יכול או צריך לאותו דבר. אבל אם יגזול את שלך או יגנוב, תנקום ותטור וקח שלך מתחת ידו".

ג. רלב"ג: "לא תקום ולא תטור את בני עמך. ביאור אלו האזהרות למד מענינו, שהוא במה שבין בני אדם מהעזר קצתם בקצת, בדברים שדרך השכנים להעזר קצתם בקצת, אשר יקשה בעיניהם כאשר לא יעזרו מהם בזה האופן. וזה מבואר מן החוש דברים המדיניים, כי כבר יקשה לאדם בבקשו משכינו שישאלהו כלי מה מעט מהזמן ולא יתרצה להשאילו לו, והוא מבואר כי מכמו אלו העניינים תתחדש בינם מריבה, ואם יקח האיש נקמתו ממנו בכמו זה האופן תשאר השנאה בינים והמריבה. ולזה הזהירה תורה לא יקום, אבל אם יקרה שישאל ממנו כלי מה, מי שמנע ממנו כליו, ישאלהו לו, כי בזה האופן תסור הקטטה מביניהם, והזהירה עם זה שלא יטור בלבבו זה הענין כלל כדי שתסור הקטטה מביניהם ויהיו באהבה, ולזה סמך לו הצווי הנמשך לזה. ואולם בנזקי הממון והחבלות לא הזהירה שלא יקום ולא יטור, אבל התבאר במה שעבר שכבר יקח נקמתו ממנו על ידי בית דין, וכל שכן שלא הוזהר מהנטירה, ולזה חוייב שתהיה הנקימה והנטירה בכמו אלו הדברים שאמרנו²³".

אולם אפשר לדחות שהם לא התירו אלא נטירה ונקמה בבית דין, או בעשיית דין לעצמו, מה שאין כן למנוע ממנו טובה שאינו מקבל בכך תשלום על הנזק – גם הם יודו שעובר על לא תקום. והיינו שהראשונים הנ"ל באו לפרש שלא צייתה התורה על נקימה לתשלום נזק, ולא כמו שהבננו דבריהם מתחילה – שהתורה לא צייתה כלל על נקימה ונטירה אם הזיקו נזק שחייבים עליו ממון. ולמעשה לא מצאתי בזה דברים מפורשים בפוסקים²⁴.

ולענ"ד שגו מחברי הספר הנ"ל שגיאה חמורה, להתיר (מעיקר הדין) דברים אשר לא עלו על דעת אף פוסק, עד שנעשה הספר למכשול. ומ"מ גם הם לא התירו אלא איסורים שבפני כגון אונאת דברים וקללה, אבל הכאה והזיק ממון לא, עיי"ש. [וגם חילוק זה שעשו (בעמ' 131) בין אונאת דברים והכאה, שמפני שלאחרון יש חיוב תשלומין לא הותר לנקום בו, לענ"ד אין בו לא טעם ולא ריח, שהרי אם המבייש בדברים פטור בדין, למה שיהיה מותר להפרע ממנו בנקמה].

כב. עי' כע"ז בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נג).

כג. לכאורה היינו בבית דין, אבל אפשר לפרש במניעת טובה שפירש לעיל.

כד. עי' ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" הנ"ל (סוגיא ה פרק ג). ומן האחרונים יש שרצו לפרש צערא דגופא,

אף למה שציידנו שהתורה לא צייתה על לא תקום אלא במניעת טובה, לעניין אם מזיקו על שמנע ממנו טובה, וודאי שעובר על לא תטור, ולעניין לא תקום צ"ע. ולכאורה תליא במה שנחלקו הפוסקים בדבר מניעת טובה ממונית על שציערו בגוף, או נקמה בצער הגוף על שמנע ממנו טובה ממונית, האם לדעת המתירים נקמה בצער הגוף מה יהיה הדין בנ"ל, אי אזלינן בתר הפגיעה או בתר הנקמה, או דתרוויהו בעינן דליהו בגופא [עי' בחפץ חיים (פתיחה לאוין ח-ט בבאמ"ח) שסיים בצ"ע. ועי' באורך ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" הנ"ל (סוגיא ה פרק ד)], הכי נמי בנידוננו יש להסתפק שמא מפני שהפגיעה היתה במניעת טובה, חל איסור נקמה אף כשנוקם בנזק ממש".

מסקנה

יש לדון האם לא תקום ולא תטור נאמר גם אם הזיקו חבירו באופן שחייב לו ממון, ומ"מ אין זה מתיר לפגוע בו ולעבור על שום איסור תורה, אלא עליו לתובעו בבית דין.

פרק ג' - נקמה ברשע

כתיב במשלי (ג, ל): "אל (תרויב) [תריב] עם אדם חנם אם לא גמלך רעה". ופרש"י: "אל תריב עם אדם. להתלונן עליו: אם לא גמלך רעה. שעבר על המצוה הכתובה בתורה ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט) ומי שהוא רשע רשאי אתה לשונאו".

למדנו מכאן שמותר לריב עם רשע אם גמלו רעה ורשע היינו אפילו אם רשעתו היא שגמלך רעה, ועבר על מצות ואהבת לרעך כמוך. ומ"מ צ"ל שהיינו בגוונא שאינו בכלל בני עמך, כגון שתמיד גומלו רעה וקיבל תוכחה כראוי ולא חזר בו. וגם בזה רק מותר לריב במה שהותר ברשע, וגם רש"י נקט דוקא שמותר לשונאו [וצ"ב מהו "להתלונן עליו"].

אולם רוב הפוסקים דייקו מהתורת כהנים שמתיר נקימה מגויים, שרק בגוים הותרה נקמה מה שאין כן ברשעים (ופוסקים אלו יפרשו את הכתוב במשלי באופן אחר, עי"ש במפרשים). עי' באורך מחלוקת אחרונים בזה, ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל בהערה הראשונה, סוגיא ד פרק ב).

שחבירו עשה לו רעה בפועל [בין בגוף בין בממון] ולא רק מנע ממנו טובה, ובוה נחלקו הראשונים שהבאנו בפרק הקודם האם יש איסור נקמה, ואין דבריהם מחוורים כמ"ש בספר הנ"ל.

ע"ע בביאור מהר"ר זלקלי זק על הסמ"ג (ל"ת יא) שגם כתב: "השאיילני קרדומך. דוקא כגון זה, דלית ביה חסרון כיס, לאפוקי מסרו ביד גוים או גנב או גזל, דאינו מחוייב למחול לו". וגם בדבריו אין מבואר שלית לאיסור נקמה אלא שאינו מחוייב למחול.

כה). אולם עוד יש לצדד שלא תוקם פירושו דוקא במידה כנגד מידה, ולכן אם מזיקו על שמנע ממנו טובה לא יעבור על לא תקום, וה"ה אם מונע ממנו טובה גדולה בהרבה ממה שמנע הוא. עי' במאמר הרב נתן דוד שפירא בקובץ תורה שבעל פה, קובץ לו.

הרי לנו שגם ברשע-מומר לתיאבון אין היתר לנקום לכולי עלמא, וגם למתירים היינו רק במה שמותר לעשות לרשע, והכאה וקללה אסורים, ובפרט שבזמננו לא שכיחי רשיעי מומרים שקיבלו תוכחה כראוי, ובפרט רשע בעניינים שבין אדם לחבירו שאדם מורה היתר לעצמו. [ולעניין מומר להכעיס, אפיקורס ודומיו עי' בספר הנ"ל שהנקמה מותרת לכ"ע].



פרק ד' - נקמה בשעת חימום

נראה שלכ"ע אין לאו דלא תקום אלא לאחר זמן, וכמו שדייקנו לעיל מדנקטה הגמ' משל באופן שנוקם רק למחר, וכתבנו שלכאורה המקור מהלשון נטירה דמשמע שמירה לאחר זמן, וממנה למדו גם לנקמה.

אולם לעניין שאר איסורים לכאורה ברור שעובר, ואם הכהו חבירו והוא השיב לו מיד מכה, עבר על איסור תורה.

אלא שכתב בספר החינוך על לא דלא תונו איש את עמיתו (מצוה שלח): "ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחר והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים. ואם אולי יכריחנו מחרף מבני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם ששיב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה, כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו וישליך המשא על המחרף, זהו דרך הטובים שבבני אדם. ויש לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחלתת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו. ואולם יש כת מבני אדם שעולה חסידותם כל כך שלא ירצו להכניס עצמם בהוראה זו להשיב חורפיהם דבר, פן יגבר עליהם הכעס ויתפשטו בענין יותר מדי, ועליהם אמרו זכרונם לברכה (שבת פ"ח ע"ב) הנעלבין ואינם עולבין, שומעין חרפתם ואינם משיבין, עליהם הכתוב אומר (שופטים ה', ל"א) ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

והחפץ חיים הביא דבריו להלכה (פתיחה לאוין ח-ט, בבאמ"ח), ומשמע מדבריו שמותר להשיב חירופין ממש. ואין לדחוק שהכונה רק להשיב לו שאין חירופיו נכונים באופן שמכלימו, שזה פשוט שאין בו שום איסור ואולי אף לא מידת חסידות של הנעלבין וכו',² וכ"כ להלן (הל' איסורי לשוה"ד כלל ב באמ"ח סק"א) "כגון אם חרפו חבירו בחינם, מותר להשיבו בדרך החירופין שחרפו הוא", ועוד שם בהמשך עי"ש.

(כו). יל"ע בסוף דברי החינוך הנ"ל, האם כוונתו שמעלה שלא להשיב אף בדרך סלסול ונעימות שכתב לעיל.

והוסיף החפץ חיים (שם) לדמות גדוננו, למבואר ברמ"א (חו"מ סי' תכא סע' יג): "וכן הוא לענין גידופים וביושים, המתחיל פורע הקנס". והדבר צע"ג, שהרי הרמ"א רק כתב לפטור המשיב מתשלום קנס, והיכן מצא הח"ח היתר לדבר.

וכן בכמה ראשונים מצינו שכתבו סברא זו של והיה כי יחם לבבו, לגבי מי שהכה את חברו שהכהו לפניו, או שמסרו לערכאות או שקראו ממזר. אולם הצד השוה שבהם שכולם כתבו כן לעניין לפוטרו מן הקנסות או מן הבושת, דחשיב כמבייש בשוגג שפטור, ויש שהסתפקו לפוטרו אף מן התשלומין [מפני "תקנת הקהילות" כדי לקנוס את המכים] (עי' שו"ת מהר"י ווייל סי' כח וס, תשובות מיימוניות נזיקין סימן טו. והובאו ברמ"א שם). [ויש שגם כתבו להתיר לכתחלה למסור את המכה לגוים ולהכותו, והיינו באדם שרגיל תמיד להכות מכות שיש בהן סכנה דהוי כמו רודף (עי"ש ובנימוקי ר' מנחם מרזבורק דין מותר למוכה לקבול לגוים)]. ובים של שלמה (בב"ק פ"ח סי' מב) פירש שהוא הדין גם להיפך, שאם חברו חירפו והוא השיב לו בהכאה, דגם בזה אין לו דין רשע, אבל גם הוא פירש שצריך כפרה. וכן מפורש בחות יאיר (סימן סה): "...להציל עצמו מותר לכתחלה, כמו שמותר לאחר להכות המכה להציל המוכה. משא"כ מפני שעת חימום לא שייך לכתחלה, וכי יתירו הקהילות להמוכה לנקום בחבירו, אף אם חברו רשע והכהו למה יעשה גם הוא כמעשהו מעשה רשע, רק שבדיעבד נחשבו כאונס משעת חימום דחם לבבו ואין אדם שליט ברוחו".

וכן מבואר שאסור לעבור על איסור תורה אף בחום לבבו לנקום בספר המצות לרמב"ם (ל"ת שיו) עי"ש.

ועוד צע"ג בסברת החינוך, הרי אמרו חז"ל כל הכועס כאילו עובד ע"ז וכו', ואם כוונתו שעושה את מעשיו בהשכל ולא בכעס, אך ורק בכדי להציל עצמו מחירופי חברו, בזה כבר יש להתיר דעביד איניש דינא לנפשיה כדלעיל בפרק ג'. ועי' ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (הנ"ל, סוגיא ב פרק ה) שהעירו שאכן אפשר לפרש בחינוך, שהיתירו הוא רק כדי להציל עצמו, ולפי"ז אין מי מהראשונים שהתיר לחרף וכ"ש להכות לכתחלה מפני חימומו.

והחפץ חיים דעת יחיד הוא ואין לסמוך עליו למעשה [וכ"כ ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" שם, ועוד], וגם הוא לא כתב להתיר אלא באונאת דברים ואין לך אלא חידושו. [וגם לדעת הח"ח מידת חסידות להיות מהנעלבין ואינם עולבים אפילו בשעת חימום, כמ"ש שם]. ואין ללמוד מדבריו היתר להכאה, דיתכן שבמעשה הכאה אינו אנוס ויכול לעצור עצמו¹².



פרק ה' - נקמה להציל עצמו

עביד איניש דינא לנפשיה

בדברי הראשונים והאחרונים הנ"ל בפרק ד' מבואר שאין איסור להכות את חברו אם כוונתו להצלה, דהיינו לעצור את הפוגע מלפגוע בו, או להשיב את מה שגזלו. וכלל הוא דעביד איניש דינא לנפשיה, כמבואר בחושן משפט סי' ד. וכמו שבחייב המזיק בבי"ד אין איסור נקמה, כך גם

12. ועוד דבאונאת דברים יש עוד צד להקל, ע"פ הי"א שהביא הרמ"א בחו"מ סי' רכח סע' א. ע"ש.

כשעושה דין לעצמו. [ועוד שנראה שאין כלל איסור נקמה אם הזיקו נזק שחייבים עליו ממון, כדלעיל בפרק ב'].

ולכן אף שכתבנו בפרק הקודם שאין היתר להכות את חברו בשעה שהכהו משום "והיה כי יחם לבבו", אבל להכותו כדי להציל עצמו מותר. וכן מבואר בחושן משפט סי' תכא סע' יג. אבל אין ההיתר אלא כשאין לו אופן אחר להציל את עצמו, וכמבואר שם בשו"ע שאפי' היה יכול להציל עצמו בחבלה מועטת ממה שחבל, חייב בתשלומין.

ודין זה הוא גם באחרים הרואים, שמותרים להציל המוכה מיד מכהו ע"י הכאה. כמפורש שם בשו"ע.



עביד איניש דינא להרתיע להבא

לעיל בהערה צטטנו את דברי רבינו יונה במשלי (כ, כב): "אל תאמר אשלמה רע וגו'. אם הזיק לך אדם, אל תאמר אנקם ממנו בעבור שייראו בני אדם מהזיקני, אל תאמר כן, כי אם אשום אשם חברך, לא הותר לך לחטוא למען זאת, לבד אם הזיק לך בנזק שנתחייב לשלם לך בבית דין, ישלם לך על פי המשפט. ואשר אתה יגור פן תהיה בך יד הבריות בראותם כי לא תקח נקמתך מהם, קוה לה' ויושע לך - כי אחרי אשר תחדל לינקם מיראת השי"ת, קוה אליו ויושיע לך".

הרי מפורש בדברי רבינו יונה שאין שום היתר להתנקם כדי להרתיע את הנזקם מלפגוע שוב, ורק אם הזיקו בנזק שחייב לשלם ימסור דינו לבית הדין. ואף שהיה אפשר לומר שמשלי עצות טובות קמ"ל, אבל מלשונו "לא הותר לך לחטוא למען זאת", משמע דמדינא אסר עלן. ולכאורה משמע שעביד איניש דינא לנפשיה נאמר דוקא על נזק הנעשה כעת, או על תשלום מה שהזיק בעבר, אבל לא ניתנה סמכות ליחיד לשער מה עתיד חברו לעשות לו עוד, ולנקוט נגדו באמצעי הרתעה הכוללים עבירה על איסורי תורה.

ומכאן קשה על מש"כ באשל אברהם [בוטשאטש] (או"ח סימן קנו) וז"ל: "אודות איסור לא תקום, אם נזקם בדרך משפט שלא ישנה באוולתו נגדו אולי קיל, ואולי שייך בכך מעין עביד דינא לנפשיה כשאי אפשר לו לשמרו שלא ישנה באוולתו ע"י דיני ישראל ומכה למכה או מבזה למי שבזהו, ועלבון מעין שפיכות דמים ח"ו דכתיב שם [במדבר לה, יט] גואל כו', ונתנה התורה הק' רשות או מצוה ליש אומרים [מכות יב, א] לגואל הדם, וכתיב [דברים יז, יג] ולא יזידון עוד. ואולי גם אם בטוח שלא יכלימהו עוד ושלא יכהו, מכל מקום אם ע"י שישתוק לו יהיה הפרצה שיעשה כן לאחרים או שאחרים יעשו כן לו או לזולתו, ואי אפשר לגדור הפרצה בידי אדם, אולי נכון שיעשה בעצמו פרסום גדר הפרצה ע"י שיכה ויבייש למכהו או מבזהו בפרסום. ובלבד שישמור את עצמו שלא יוסיף שפיכות דמים בכך צד נקימה על העבר, רק יכוון לשם שמים לגדור פרצה או לשמור את עצמו מן אז והלאה שלא יבויש עוד. ואולי עדיף כן מלמסור דין לשמים, ואולי גם כשיכול ליסרו ע"י נכרים עדיף שיעשה דין בעצמו. וע"י נכרים אין היתר בלאו הכי כי אם אחר התראה מחכמים וסופרים דשם או ממונים דשם שיקבל על

עצמו קנס או עונש לגדור הפרצה, ואם לא, ייסרוהו ע"י נכרים, ומכל מקום אולי ע"י עצמו עדיף".

וע"פ דברי רבינו יונה הנ"ל אין לדבריו מקום. ודלא כמו שפסקו ב"ספר לימוד להלכות בין אדם לחבירו" (סוגיא ז').

ואין להקשות מהיתר לשוה"ר לתועלת, שהחפץ חיים כותב להתיר אפי' כדי למנוע מזיק מלהזיק להבא [ומקורו מרבינו יונה במק"א]. דהתם דוקא סיפור הדברים הותר, ונלמד מדין עד אחד שיכול להעיד בבי"ד אף שאינו נאמן, כדי לחייבו שבועה, ואין ללמוד מזה לשאר איסורי תורה.



סיכום

א. אין היתר לעבור על שום איסור תורה [אונאת דברים, הכאה וכו'] כדי לקחת נקמתו מחבירו, אפילו אם חבירו ציערו צער הגוף. ואפילו במניעת טובה על שציערו צער הגוף, ספק דאורייתא לחומרא.

ב. הסתפקנו האם צייתה התורה על הנקמה גם כשהזיקו נזק ממשי שחייב עליו ממון, והנפק"מ שיוכל למנוע ממנו טובה על כך, אבל לנקום ממנו בעבירה על איסור תורה פשוט שאסור [אף אם אינו עובר גם על לא תקום].

ג. הבאנו מחלוקת האם לא תקום ולא תטור נאמר גם על רשע-מומר לתיאבון, ונראה שהעיקר לאסור.

ד. אע"פ שצדדנו שלא דלא תקום נאמר דוקא כשנוקם לאחר זמן, מ"מ על שאר איסורי תורה [כגון הכאה או אונאה] פשוט שעובר גם מיד בשעת המעשה שפגעו בו, וכל מה שדנו הפוסקים היה רק בדיעבד לפטור מתשלומי קנסות. והחפץ חיים דעת יחיד בדבר [וגם הח"ח התיר רק אונאת דברים].

ה. עביד איניש דינא לנפשיה, ולכן אם חבירו מכה ואין לו אופן אחר להציל עצמו, מותר להכותו כדי להציל עצמו. אבל להכותו יותר כדי שיפחד מלהכותו להבא אסור.



כח). וכן ראיתי בפסק דין של ב"ד ארץ חמדה-גזית "נזק בגין הכאה כהרתעה לאלומות בקהילה" (מספר תיק 108) שפסקו הלכה למעשה, שאין עביד איניש דינא בהכאה לשם הרתעה להבא, אף בהכאת אדם שאיים להכות את בנו.

אוצר קדשים

♦ בדין גיד הנשה במוקדשין ובנבלה ובעולה ♦

רבי איתמר גרבוז

ראש ישיבת ארחות תורה, בעל משנת טהרות

בדין גיד הנשה במוקדשין ובנבלה ובעולה*

א.

סוגית הגמ' באיסור מוקדשין ועולה ונבלה בגיד

חולין פ"ט ב', ריש פרק גיד הנשה. מתני' גיד הנשה נוהג וכו', בחולין ובמוקדשין. ובגמ' קסבר אין בגידין בנותן טעם ובמוקדשין איסור גיד איכא, איסור מוקדשין ליכא. ומבואר בגמ' דלענין אם יש איסור מוקדשין בגיד הנשה של בהמת קדשים, תליא אי יש בגידין בנותן טעם, דאי יש בגידין בנ"ט אית בי' איסור מוקדשין, ואי אין בגידין בנ"ט, אין איסור מוקדשין בהגיד. ויש לבאר על איזה איסור מוקדשין איירי הכא, ולשון רש"י (ד"ה יש בגידין) "ואחת משום מוקדשין שיש בו טעם ונהנה מן המוקדשין" משמע בפשוטו דאיירי באיסור הנאה והיינו איסור מעילה. ויבואר עוד להלן בזה, אבל הא מיהת מבואר דאי אין בגידין בנותן טעם אין איסור מוקדשין.

ולענין גיד הנשה בנבלה ובעולה, אם יש בו איסור נבלה ואיסור אכילה של עולה, הביאו התוס' כאן (ד"ה איסור) הא דתניא לקמן ק"א א' דר"מ מחייב שתיים, גם משום גיד וגם משום נבלה ומשום עולה. וכתבו התוס' דנשמע מינה דר"מ ס"ל יש בגידין בנותן טעם, דאי אב"ג בנ"ט כשם שאין בגיד איסור מוקדשין כמבואר בסוגיין, ה"ה דאין בו איסור נבלה ואיסור אכילה של עולה, ומכח זה נתקשו בסוגיין, עי' בדבריהם. אבל הא פשיטא להו דגם הא דמחייבין בנבלה ובעולה שתיים הוא רק למ"ד יש בגידין בנותן טעם.



ב.

דברי הרמב"ם דבעולה ונבלה חייב גם על הגיד אף דפסק אין בגידין בנ"ט

אמנם בדברי הרמב"ם מבואר לא כן, דפסק (פ"ד ממאכא"ס הי"ח) דאין בגידין בנותן טעם, ומה"ט האוכל מגיד של נבלה וטרפה פטור. וכן פסק (שם פט"ו הי"ז) דאין גיד אוסר בנתינת טעם הואיל ואין בגידין בנ"ט. וכן בפט"ו הל"ב ובפט"ז ה"ו פסק ג"כ דאב"ג בנ"ט. ואפ"ה פסק (פ"ח ממאכא"ס ה"ו) "האוכל גיד הנשה של נבלה או של טרפה או של עולה חייב שתיים, מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר, נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר", ע"כ. ומבואר דהאוכל גיד"נ של נבלה ושל עולה חייב גם משום גיד, אף שאין בגידין בנ"ט.

* מתוך שיעור שנמסר בכולל פוניבז' ביום ח' מר חשון תשפ"ב, תודת האוצר לבנו, הרה"ג בן ציון גרבוז שליט"א, על מסירת החומר.

וכבר עמד בקושיא ע"ד הרמב"ם בתשו' הרשב"א (ח"ד סי' פ"ט), וכפי שהובא שם בכס"מ שכתב בזה"ל "כתוב בתשובות הרשב"א הקשית דמוכח בפרק גיד הנשה דלמ"ד אין בגידין בנותן טעם, אין איסור מוקדשין נוהג בו, ושכן פסק הרמב"ם, ובאוכל גיד הנשה דעולה פסק דחייב שנים, ומאן דמחייב שנים ע"כ אית לי' יש בגידין בנותן טעם, וקשיא דידי' אדידי', גם אני איני יודע דרכו בזה", ע"כ.

והנה מש"כ "ושכן פסק הרמב"ם", כונתו שהרמב"ם פסק אין בגידין בנותן טעם, דאין מבואר ברמב"ם שאין איסור מוקדשין בגיד הנשה, אבל בגמ' מבואר דאין נוהג גיה"נ במוקדשין אם אב"ג בנ"ט, והרמב"ם פסק אב"ג בנ"ט.

ג.

המקור לדברי הרמב"ם

ומקור דברי הרמב"ם לפסוק דבגיה"נ של נבלה ועולה חייב שנים אף למאי דקיי"ל אב"ג בנ"ט, לכאור' משום דסתמא דברייתא משמע דחייב, ולא תלי לה הגמ' בדין יש בגידין בנ"ט, וע"כ ס"ל דגם אם אב"ג בנ"ט ה"ה חייב.

ויש להוסיף עוד דכבר הקשו התוס' (ד"ה אלא) בהא דקאמר בסוגיין דתנא דמתני' סבר אב"ג בנ"ט, וקמ"ל דאיסור גיד איכא איסור מוקדשין ליכא, והקשו דנמצא לפ"ז דמתני' דלא כר"מ, דהא ר"מ בע"כ ס"ל יש בגידין בנ"ט מדמחייב שנים באוכל גיד של נבלה. וא"כ אי בלא"ה מוקי למתני' דלא כר"מ, נימא דהא דליכא איסור מוקדשין בגיד הוא לא מטעם שאב"ג בנ"ט, אלא משום דאין איסור חל על איסור, ע"כ הקושיא.

ויתכן דמזה הוכיח הרמב"ם דע"כ בעי לאוקמה למתני' כר"מ, ור"מ ס"ל איסור חע"א, ומהא דבעי לאוקמה למתני' כמ"ד אב"ג בנ"ט ש"מ דמצי ר"מ סבר אב"ג בנ"ט, וע"כ פסק הרמב"ם הך דינא דהאוכל גיה"נ של נבלה ושל עולה אף דפסק אב"ג בנ"ט.

ד.

סברת הרמב"ם דשאני גיה"נ דאחשבי' רחמנא לאכילה

אלא דצ"ב סברת הרמב"ם היאך אפשר לחייב על נבלה ועולה בגיה"נ, הא אב"ג בנ"ט. וכתבו האחרונים (שעה"מ הלכות מאכ"א, ראש יוסף בסוגיין, מג"ח מצוה ג', או"ש) דסברת הרמב"ם דאף דבשאר גידין של הנבלה אין איסור נבלה למאי דקיי"ל אב"ג בנ"ט, מ"מ שאני גיד הנשה הואיל והתורה חייבה על אכילתו משום גיד, א"כ אחשביה רחמנא לגיה"נ דחשיבא אכילה דידי' אכילה, ממילא הוא אכילה אף לענין איסור נבלה ועולה.

ונמצא לפ"ז דהא דבגיה"נ של בהמה טמאה אינו חייב משום בהמה טמאה הוא רק למאי דקיי"ל דאין נוהג בבהמה טמאה איסור גיד, אבל באמת למ"ד דנוהג גיה"נ גם בבהמה טמאה, יהי' חייב גם משום בהמה טמאה, כמו בנבלה, דהא אחשבי' רחמנא.

אלא דהקשו האחרונים מדברי הגמ' ק' ע"ב דקאמר אליבא דר' יהודה דס"ל נוהג גיה"נ גם בטמאה, דאי ס"ל אב"ג בנ"ט "איסור גיד איכא איסור טומאה ליכא", ע"כ. וקשה, דאם איכא איסור גיד אמאי ליכא נמי איסור טומאה, הא אחשבי' רחמנא לאכילת הגיד.

והאו"ש כתב וכע"ז בשעה"מ דהוא רק להס"ד, אבל למסקנת הגמ' באמת כל דחשיב אכילה לגבי גיד, חייב אף משום בהמה טמאה, ובקה"י סי' ל' כתב דזה דוחק.

וכתב בקה"י ליישב דבאמת ראוי להיות שיהי' חייב גם משום בהמה טמאה, אלא דהגמ' התם ס"ל דאאחע"א, וא"כ אי אב"ג בנ"ט נחשב תמיד שאיסור גיד קדים, דרך מחמת שנאסר הגיד באיסור גיה"נ, מצי ליאסר נמי הגיד באיסור בהמה טמאה, וכיון שאאחע"א ממילא איסור גיד איכא איסור בהמה טמאה ליכא, ע"ש היטב בדבריו בזה.



ה.

על איסור הנאה דמוקדשין לא מהני אחשבי'

אלא דאכתי צ"ב בסוגיין דאיירי במוקדשין אמאי פשיטא להגמ' דאי אב"ג בנ"ט אינו חייב משום מוקדשין, ואמאי לא נימא דמיגו דאחשבי' רחמנא לאכילה גבי גיד, ה"ה דהוי אכילה לענין האיסור דמוקדשין, ומאי שנא מעולה ונבלה.

וכתב האו"ש, וכ"כ בקצרה בס' ראש יוסף, דהך סברא דאחשבי' רחמנא לאכילה וממילא חייב גם משום נבלה ועולה, מהני רק לאיסורי אכילה, וכגון באיסור אכילה דנבלה, דכשאכל גיד איכא חסרון דל"ה אכילה, ואמרינן דמיגו דחשיב אכילה לענין גיד ה"ה דהוי אכילה לענין נבלה. אבל הכא במוקדשין נדון הגמ' הוא משום איסור מעילה, דהוי איסור הנאה, וכלשון הרמב"ם ריש הלכות מעילה (פ"א ה"א) וכל הנהגה בשוה פרוטה מקדשי השם מעל. ובהא אמרי' דאי אב"ג בנ"ט ליכא מעילה משום דל"ה הנאה, ועל זה לא יועיל מה דאחשבי' רחמנא לגיה"נ לאכילה.

והא דלגבי עולה מבואר ברמב"ם דמהני הא דאחשבי' רחמנא, כתב האו"ש דצ"ל דאיירי לענין איסור אכילה דעולה, והיינו לאו דכליל תהיה לא תאכל, שהוא אזהרה לכל מידי דהקטרה כש"כ הרמב"ם פ"א ממעה"ק ה"ג. ואיסור זה הוא איסור אכילה. וא"כ נהי דלענין איסור מעילה, שזה איסור הנאה ששיעורו בשו"פ, לא מהני הא דאחשבי', מ"מ בעולה איכא נמי איסור אכילה מקרא דכליל תהיה לא תאכל, וע"ז מהני אחשבי'.



ו.

הא דבעולה אסור הגיד באכילה אף שאין עליו דין הקטרה

אלא דיש לתמוה ע"ז, ובס' קה"י סי' ל' הובא שכבר נשאל ע"ז האו"ש מהגאון ר"א לופטביר זצ"ל וכפי שנדפס בספר זרע אברהם סי' ג', דלכא' על גיה"נ לא שייך כלל לאו דכליל תהי', דהא אין מקטירו כלל אלא חולצו לתפוח, ואם אין עליו דין הקטרה ליכא הלאו דכליל תהי'. והאו"ש השיב ע"ז דגם התפוח הוי מקום הקטרה, כדמוכח במנחות דף ע"ד, וכיון דחולצו לתפוח שפיר שייך הלאו דכליל תהי'. והקה"י תמה ע"ז דנהי דהוי מקום הקטרה, מ"מ הכא בע"כ חולצו לתפוח שלא לשם הקטרה, דהרי אסור להקטיר מה שאינו ממשקה ישראל. וא"כ אכתי קשה דלכא' על הגיד לא שייך הלאו דכליל תהי' לא תאכל, וכן תמה בס' הזכרון להגר"י הוטנר זצ"ל.

ולכא' י"ל על דרכו של האו"ש אבל באופ"א, דהלאו שיש בעולה אינו כליל תהי' לא תאכל, דזה לא שייך באמת על הגיה"נ שאין עליו דין הקטרה, אלא דאיכא לאו מיוחד על אכילת בשר עולה מלבד הלאו שיש בכל האימורים, וכמבואר ברמב"ם פ"א ממעה"ק ה"א שכתב "האוכל כזית מבשר העולה בין לפני זריקת דמה בין לאחר זריקת דמה לוקה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך וכו', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל בשר העולה" ע"כ. ובה"ג כתב דלאו דכליל תהי' הוא אזהרה לכל האימורים, וא"כ לאו דכליל תהי' הוא רק במידי דהקטרה, וגיה"נ שאין עליו דין הקטרה משום משקה ישראל אינו בלאו זה, אבל הלאו דאכילת בשר העולה י"ל דשייך אף על הגיה"נ. [ובאמת דלאו זה של אכילת בשר עולה דילפי' מקרא דלא תוכל לאכול בשעריך, מבואר ברמב"ם ריש הלכות מעילה (פ"א ה"ג) דהוא האזהרה של מעילה, כש"כ שם וז"ל "כל המועל בזדון לוקה ומשלם וכו', ואזהרה של מעילה מזה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך וכו', מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולה לשם, וה"ה לשאר כל קודש וכו', אם נהנה מהם בשו"פ לוקה", ע"כ. וע' במל"מ שעמד דלאו זה כולל ב' עניינים, גם איסור אכילת המוקטרים, וזה בכזית, וגם אזהרה לנהנה מן הקודש, וזה בשו"פ. אמנם פשטא דגמ' בסנהדרין פ"ד א' דאזהרה של מעילה היא חטא חטא מתרומה, כש"כ רש"י בכ"ד, וכ"מ בראב"ד בהשגות שם, וע' ר"י קורקוס שהאריך בזה].



ז.

קו' הקה"י דלגבי הנאה לא שייך למיתלי בפלוג' דיש בגידין בנ"ט, עפ"ד הרשב"א דהוי טעם קלוש

והנה כל התירוץ ע"ד הרמב"ם - דהא דחייב בגיה"נ של עולה ונבלה הוא משום אחשבי', וס"ל דהכא במוקדשין לא שייך אחשבי' כיון שאינו איסור אכילה - הוא רק אם נפרש בדברי הגמ' כאן דאיסור מוקדשין הכוונה איסור מעילה, וכיון דהוי איסור הנאה ולא איסור אכילה לא

שייך בזה אחשבי'. אמנם לכאור' יש כמה קושיות אם נפרש בדברי הגמ' דאיירי על איסור הנאה דמעילה.

בקה"י סי' ל' הקשה דלכאור' לענין הנאה מהגיד לא שייך למיתלי בפלוג' דיש בגידין בנותן טעם או לא, והוא עפ"ימש"כ הרשב"א בדף צ"ב, דהקשה על עיקר הפלוג' דיש בגידין בנ"ט או אין בגידין בנ"ט, דלכאור' הרי אפשר לברר הדבר ע"י קפילא. ותירץ הרשב"א דהוי טעם קלוש ולא סמכינן בזה אקפילא. והקה"י נקט שכונת הרשב"א דגם למ"ד אבג"ד בנ"ט איכא טעם קלוש, והפלוג' היא בדין, אם טעם קלוש זה נחשב טעם או לא. וא"כ כ"ז שייך לענין הנדון אם נחשב אכילה או לא, דיש מקום לפלוגתא אי סגי בטעם זה לאשוויי תורת אכילה או לא, אבל לענין הנאה, הרי לכו"ע אית לי' הנאה כל דהו. וא"כ אם הנאה זו שוה פרוטה הוי מעילה, ואמאי תלי לה בפלוג' דיש בגידין בנ"ט.

וכתב שנתקשה בזה הרבה, וכתב ליישב עפ"י המבואר בתוס' פסחים כ"ו דאין חיוב מעילה בהנאה שלא כדרך, וא"כ י"ל דלמ"ד אב"ג בנ"ט נחשב שלא כדרך הנאה. [ועיקר הדבר דגם למ"ד אב"ג בנ"ט הנאה מיהא איכא, כ"כ גם הפלתי סי' ס"ה סק"ב, ובהגהות ברוך טעם הקשה ע"ד דהא הוי שלא כדרך הנאה].

אכן בעיקר הקושיא יש לדון, בדברי הרשב"א לא מבואר דהך טעם קלוש יש גם למ"ד אב"ג בנ"ט, אלא י"ל דכונת הרשב"א דגם למ"ד יב"ג בנ"ט הוי רק טעם קלוש, ובטעם קלוש לא סמכינן אקפילא. ולא הוקשה להרשב"א דהוי פלוג' במציאות, דמצינו כה"ג שנחלקו, אלא דקשיא לי' שאפשר לברר ע"י קפילא, ותי' דבטעם קלוש לא סמכינן אקפילא. אבל באמת למ"ד אב"ג בנ"ט גם טעם קלוש ליכא, ולא שיש כאן פלוג' בדרגת הטעם שאוסרת באכילה. וא"כ א"ש דלמ"ד אב"ג בנ"ט גם טעם קלוש ליכא וממילא ליכא הנאה כלל. [אמנם עי' בפלתי סי' ס"ה ססק"ב שג"כ פירש דברי הרשב"א דלכו"ע יש טעם קלוש, ונחלקו אם סגי בטעם זה לאסור. ובהגהות ברוך טעם להג"ר ברוך פרנקיל וצ"ל העיר ע"ד, דהרשב"א לא כתב דלכו"ע יש טעם קלוש, אלא דגם למ"ד יש בגידין בנ"ט, הוי רק טעם קלוש, אבל למ"ד אב"ג בנ"ט ליכא טעם כלל, והוכיח כן מדברי הרשב"א בתוה"ב].

ח.

ראיות החזו"א דהגמ' איירי באיסור אכילה ולא באיסור הנאה

אמנם יעוי' חזו"א שנתקשה בדברי הגמ' דתלי האיסור הנאה של מוקדשין בפלוג' דיש בגידין או אין בגידין, והקשה גם בלי דברי הרשב"א בדף צ"ב, ואפי' נימא דלמ"ד אב"ג בנ"ט ליכא טעם כלל, מ"מ איסור הנאה איכא, דכל שדעתו ליטול ד"ז מהקדש הוי שימוש ואיכא איסורא נ. [והחזו"א הוכיח מזה דאין נדון הגמ' על איסור מעילה אלא על איסור אכילה].

עוד הקשה החזו"א דאם הנדון כאן הוא מדין מעילה, אין מה לדון שלא יהי' איסור מוקדשין בגיד מדין אאחע"א, דהרי הנאה לא נאסרה מקודם, ואף שעתה אוכל, ואכילה כבר

אסורה, מ"מ כיון שחייב מדין הנאה לא שייך בזה אין איסור חל על איסור. וכתב ע"ז "ומיהו י"ל דהנאה של אכילה מקרי אחע"א". והיינו דהחזו"א דן דכיון שאכילה זו אסורה מדין הנאה, י"ל דל"ש בזה אחע"א כיון דזה ב' סוגי איסורים, דזה איסור אכילה וזה איסור הנאה, או דכיון שסו"ס פעולה זו כבר אסורה מדין אכילת גיד, תו אינה נאסרת מדין מעילה.

[אמנם בנדון זה לכאורה יש להוכיח מהא דזר ששימש בשבת חשבינן ל' איסור חע"א ביבמות דף ל"ג ב', אף שזה ב' עניינים של איסורים, דשבת הוי איסור מלאכה, ובזר הוי איסור עבודה, ואפ"ה חשבינן ל' איסור חע"א ולא חייל. ובע"כ דכל שפעולה זו כבר אסורה, אף שזה ב' עניינים של איסור, אמרינן אחע"א, ויבואר בזה עוד להלן דף ק"א א' בשיעור בענין איסור הנאה חשיב מוסיף].

ט.

לפמש"כ באבי עזרי דצריך לתקן הגיד לאכילה, א"כ ודאי דאית ל' הנאה

ועוד יש להקשות בהא דתלי הגמ' איסור הנאה דמוקדשין בפלוג' דיש בגידין בנ"ט. והוא, דאפי' נימא דלמ"ד אב"ג בנ"ט לא חשיב הנאה, או דהוי הנאה שלא כדרך, מ"מ יש להקשות ע"פ מש"כ בס' אבי עזרי פ"א מאה"ט ה"ו שהדבר ברור דהא דאמרינן גבי גיד עץ הוא והתורה חייבה עליו, היינו דאף שהוא עץ בעלמא הוא נאסר, אבל מ"מ צריך לאוכלו כדרך אכילה, ושיהי' מתוקן לאכילה בציקי קדירה וכדו'. וכל שאינו אוכלו באופן שהדרך לאוכלו כן, אינו חייב. וכתב שמצא כדבריו בפמ"ג. וא"כ מעתה הרי פשיטא דגם למ"ד אב"ג בנ"ט חשיב הנאה, ונהי שאינו אסור משום נבלה ומשום טמאה, דכל שאינו בשר מצד עצמו לא נאסר, אף אם תיקנו לאכילה, מ"מ הרי הנאה איכא. וא"כ קשה דגם למ"ד אב"ג בנ"ט אמאי אינו חייב משום מוקדשין.

אמנם יש להעיר על דבריו שבפמ"ג אינו מבואר שצריך לתקנו לאכילה טפי ממה שהוא ראוי לאכילה כמות שהוא, אלא דכתב דאף שהוא אינו ראוי לאכילה, אפ"ה אם עירב בו דבר מר או אכלו חי, פטור על אכילתו, דצריך שיהי' מבושל כמו שאר בשר, אבל לא שצריך לתקנו שיהי' ראוי לאכילה טפי ממה שהוא.

ובחזו"א פסחים דף כ"ד ב' כתב שבאמת אכילת גיד הוי שלא כדרך אכילתו. והא דלא חשיב הגמ' לגיד הנשה בהדי הנך דהתורה חייבה עליהן גם שלא כדרך, משום דלא חשיב אלא הנך שסתם אכילתן הוא כדרך אכילה כמו בשר בחלב וכדו'. אבל הנך איסורים דהוו מידי שאינו ראוי לאכילה, כמו עצים ולבונה וחרצן לא חשיב, דהתם ודאי חייב אף שלא כדרך, ומה"ט לא חשיב נמי גיה"נ. [וע"ש עוד בצל"ח].

ועכ"פ לכאורה מוכח מזה דנדון הגמ' על מוקדשין הוא לא באיסור הנאה אלא באיסור אכילה, דאיסור הנאה אינו תלוי אם יש בגידין בנ"ט. וא"כ הדק"ל, דנימא אחשבי', ואמאי בזה להרמב"ם אינו חייב, ומאי שנא מנבלה ועולה.

ועוד יש להקשות עפ"מ"כ לדון באבי עזרי פ"ט מסנהדרין ה"ד דהא דאיכא מלקות במעילה הוא רק באכילה ולא בהנאה, ולפ"ז הרי בע"כ איירי באכילה, וא"כ קשה טובא דכיון שמתחייב משום גיד נימא אחשבי' ויהי' חייב נמי משום מוקדשין.



י.

י"ל דכונת הגמ' דלמ"ד אב"ג בנ"ט אינו חייב משום מוקדשין כיון דל"ה גופא

דזיבחה

וע"כ נראה דיש לבאר דברי הגמ' באופ"א, ולעולם איירי בהנאה, כדמשמע לשון רש"י "דנהנה מן המוקדשין", ומה"ט גם לא שייך אחשבי'. והא דתלי לה הגמ' בפלוג' דיש בגידין בנ"ט, אין הכוונה דלמ"ד אב"ג בנ"ט אין כאן הנאה לחייב, דודאי י"ל דאיכא הנאה המחייבת, אלא דאינו מתחייב משום מעילה אף כשנהנה מן הגיד, דלמ"ד אב"ג בנ"ט נחשב שאין הגיד כחלק מהקרבתו, וכדיבואר.

דהנה בחידושי הרמב"ן לקמן דף ק"א א' כתב וז"ל "ואיכא דקשיא לי' היאך מתחייב שנים במוקדשין, והא אמר רב הונא (לעיל צ' ב') גיד הנשה של עולה חולצו לתפוח, ממשקה ישראל מן המותר לישראל, וכיון שכן, משום מוקדשין לא ליחייב, דהוה לי' כעצמות שמותרין לאחר זריקה ואפילו לקתא דסכיני כדאיתא במסכת זבחים פרק המזבח מקדש (פ"ו א'). וזו אינה קושיא, דשאני גיד לר"מ דכיון שיש בגידין בנותן טעם אע"ג דאריא רביע עלי' חייבין עליו משום מוקדשין, אבל עצמות משום דלאו בני אכילה נינהו שרו", ע"כ.

ולמדנו מדבריו דכשבאים לחייב משום מוקדשין בנהנה מן הגיד, יש בזה ב' נדונים, הא' אם הי' הנאה או לא. הב' אם הגיד הוי דבר שמועלין בו, דהא בעצמות אין מועלין בהן גם כשנהנה משום שאינם חלק מהזבח.

ומעתה מבואר היטב, דהא דתלי הגמ' הך דינא דחייב משום מוקדשין בפלוג' דיש בגידין בנ"ט, לאו משום דלמ"ד אב"ג בנ"ט אין כאן הנאה, אלא משום דלמ"ד אב"ג בנ"ט אין כאן מוקדשין, דל"ה חלק מהזבח דהוי כעץ בעלמא, וממילא אין בזה מעילה.



יא.

הא דבעולה מתחייב אף דהרמב"ם פסק אב"ג בנ"ט וא"כ ל"ה גופא דזיבחה

אלא דאכתי תקשי א"כ היאך מתחייב בנהנה מן הגיד של עולה, הא ל"ה גופא דזיבחה דהוי כעצמות. ובשלמא בדברי הגמ' פירש הרמב"ן דחייב משום דלר"מ יש בגידין בנ"ט, וממילא שפיר הוי גופא דזיבחה, אבל הרמב"ם פסק דחייב אף שפסק להלכה דאב"ג בנ"ט, ותקשי טובא,

נהי דאכילה יש כאן משום דאחשבי' וכו"ל, אכתי אמאי מתחייב הא ל"ה גופא דזיבחא, ועל חסרון זה לא יועיל כלל אחשבי'.

ויש ליישב דהסוגיא בדף ק"א איירי באוכל את הגיד של העולה קודם זריקה, וא"כ נהי דהוי כעצמות בעלמא הואיל ואב"ג בנ"ט, מ"מ גם בעצמות הא דאין מועלין בהם הוא רק לאחר זריקה, דהזריקה מתרת אותם. אבל קודם זריקה מועלין אף בעצמות, דהשתא הוי חלק מהזבח משום דהזריקה חלה גם על העצמות. וא"כ בנהנה מן הגיד קודם זריקה חייב אף למ"ד אב"ג בנ"ט, דהשתא אכתי הוי גופא דזיבחא, ובהא אמרינן דבאכל גיה"נ של עולה חייב גם משום עולה.

אלא דלכאנ' תקשי אי איירי קודם זריקה, מאי איריא דנקט עולה, הא משכח"ל בכל הזבחים, וחייב משום איסור אכילה קודם זריקה. ומדנקט עולה משמע דאיירי לאחר זריקה, וע"כ רק בעולה דהוי מידי דהקטרה מתחייב. [ויתכן דאף אי קודם זריקה הוי כגופא דזיבחא, כל זמן שלא פריש, מ"מ כיון שאין עליו דין הקטרה, דהא ל"ה משקה ישראל, אין בזה הלאו דאכילה קודם זריקה. וכל דברי הרמב"ן דהוי כאריא דרביע עלי' לא שייך אלא לגבי דהוי כגופא דזיבחא ויש בזה מעילה וע"כ נקט עולה דהוי קדשי קדשים. ועוי"ל דיש לאוקמה אף לאחר זריקה, כפשטא דגמ' דלא נזכר בגמ' וברמב"ם דאיירי קודם זריקה דוקא, ואפ"ה מועלין בהן, ע"פ המבואר ברמב"ם פ"ב ממעילה הי"ב דאף שבקדשי קדשים קיי"ל דעצמות שפירשו אחר זריקת דמים אין בהן מעילה, אפ"ה עולה שאני, ועצמות העולה שפירשו לאחר זריקה מועלין בהן, דכיון שבשעת זריקה הוו מחוברין, ומחוברין יעלו, שפיר יש בהן מעילה. ומעתה ה"ה גיה"נ לפמ"ש"כ הרמב"ן דהוי כעצמות שיש בהן דין הקטרה, אלא דאריא הוא דרביע עלי', ומה"ט יש בהן מעילה, א"כ ה"ה גיה"נ של עולה שפירש לאחר זריקה מועלין בו לעולם, ול"ה כשאר מוקדשין, וא"ש דנקט עולה דבאמת עולה שאני].



אוצר חקר ועיון

מצוות שאינן תלויות בארץ – ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל ♦ תנאי בקיום
מצוה ♦ הבנת דברי רב פפא "יש מהם כיוצא או לאו כיוצא בהם" ♦ חידושו של
הגר"ש פישר בשיטת הרמב"ן – בגדר דינים שנעטו עליהם בני נח

הרב נריה גוטל

רב 'קהילת רדליך', ירושלים

ראש מערך המחקר – מרכז תורה ומדינה

מצוות שאינן תלויות בארץ – ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל

הקדמה

רמב"ן (ויקרא יח, כה) לימדנו, שגם מצוות - עשה ולא תעשה - מסוג "חובות הגוף", שאינן תלויות בארץ, בעומק עניינן גם הן "תלויות בארץ". בשל כך - לדוגמה, למרות שאיסורי עריות הם "חובות הגוף ואינן תלויות בארץ", וכך גם עבודה זרה, ועוד, בכל זאת לא נענשו הכותים על מעשים רעים אלה כל עוד שהו בארצם, אך כן נענשו - ובחומרה - עם הגיעם לארץ ישראל.^א כל זאת, משום ש"ארץ ישראל... היא נחלת ה' מיוחדת לשמו".

בספרי (דברים - פרשת עקב - פס' מג) אמרו: "דבר אחר: ואבדתם מהרה, ושמתם את דברי אלה וגו', אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה, אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני היו מצויינים במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר (ירמיה לא, כ) הציבי לך ציונים וגו' אלו המצות שישאל מצויינים בהם..."

על כך העיר רמב"ן (שם), שהכתוב אליו מתייחס הספרי (שם) עניינו תפילין ומזוזות, היינו מצוות שהן מסוג "חובות הגוף", ובכל זאת אמרו עליהן שקיומן בחו"ל אינו אלא "כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ!" מוכח אפוא ש"עיקר כל המצוות [כולל גם אותן שאינן תלויות בארץ] - ליושבים בארץ ה'".^ב

דבר שאין צריך לומר הוא שרמב"ן אינו מערער - חלילה - על עצם המחוייבות לקיים בחו"ל את כלל המצוות שאינן תלויות בארץ, היינו מצוות שתלויות בגוף.^ג לא בכדי מכנה רמב"ן

(א). מלכים ב' יז, כד-מא.

(ב). כן ראה רמב"ן דברים יא, יח: "... וכבר כתבתי פירוש הענין, כי המצוות האלה חובות הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ... ומהם נלמוד לכל המצוות שהן חובות הגוף שחיוכן בכל מקום...". וראה רבנו בחי, דברים שם: "הכוונה בזה לומר כי אף על פי שאנו עושין המצוות בחוצה לארץ והם חובות הגוף לעשותם בכל מקום, למדנו החכמים ז"ל שאין עיקר עשייתן אלא בארץ הקדושה"; רש"י, דברים שם; מהר"ל - גור אריה, דברים שם (ובהקדמה לספר דרך חיים, בחידושי אגדות לכתובות קי ע"א ולקידושין כט ע"ב, ועוד); הגר"א, אדרת אליהו דברים א, ה (וכן שמועה בשמו - דברי אליהו, פרשת עקב); רא"ה קוק, פתחה לעץ הדר, ועוד.

(ג). השווה א' רביצקי, "הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (תשנ"א), עמ' 1-39; וראה ר"י פרידמן, "ערכן של המצוות בארץ ישראל ובחו"ל", אמונת עתיד, 84 (שבט-אדר תש"ע), עמ' 9-18.

מצוות שאינן תלויות בארץ – ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל

רכד

"רשעים" אתם אנשים שטענו לפני יחזקאל הנביא: "עבד שמכרו רבו יש עליו כלום" ופטורים אנחנו מהמצוות אחר שגלינו מאדמתנו.¹ כוונת רמב"ן היא, שמן הבחינה הערכית-סגולית של המצוות, אינו דומה ערך מצווה – כל מצווה – שמתקיימת בארץ ישראל, לאותה מצווה שמתקיימת בחו"ל.

אלא שלמיצער ביחס למספר מצוות, עובדה מתועדת היא שלמרות היותן חובת גוף, ולכן מחוייבות-קיום גם בחו"ל, בכל זאת רבים לא קיימו אותן משך מאות רבות בשנים! יתרה מזאת, לפחות ביחס לחלק מהן ניתן לקבוע, שרבים אינם מקיימים אותן עד עצם היום הזה.

נכון הוא שבמהלך הדורות היו מגדולי ישראל שביקשו לנמק – כך ואחרת – את אי-הקיום,² ואולם קשה שלא לחוש שהם עושים זאת בעיקר כסנגוריה על עם ישראל, ולאור עובדת-אי-הקיום שטופחת על פניהם. לשון אחר: לא הטעם המהותי הוא שנאמר תחילה ויצר את הנוהג, אלא להיפך: "הנוהג הרווח" הוא הוא שהצריך איתור, ואף יצירת הנמקה. ולמען

(ד). ראה יחזקאל כ, לב; סנהדרין קה ע"א.

(ה). בכך הן שונות ממצוות אשר אין חולק על כך שהיו רופפות – לעתים – בחו"ל, ואשר גדולי ישראל יצאו חוצץ על אי-קיומן. כך – כדוגמה בולטת – ר' משה מקוצי, אשר בסמ"ג סוף מצוות עשה ג, מוכיח את עם ישראל על אי-קיום מצוות תפילין, ציצית ומוזוה. לא כן הגדונים שלפנינו, בהם גדולי ישראל עשו ניסיונות סנגוריה על אי-הקיום.

עם זאת, אין לחדד שגם ביחס למצוות תפילין קיימת גישה דומה: תיעוד על אי-קיום, ביקורת ולצידה גם סנגוריה, אלא שריפיון זה אינו ייחודי לחו"ל והתקיים גם בארץ. ראה בבלי שבת קל ע"א – "מרופה היא בידם"; שם ברכות מז ע"ב – "איזהו עם הארץ? ... כל שאינו מניח תפילין"; ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג – "ר' יוחנן... בקייטא... לא הוה לביש אלא דאדרעיה"; תוס' שבת מט ע"א ד"ה כאלישע – "שמצוה זאת רפויה בדינו שגם בימי חכמים היתה רפויה"; הלכות קטנות לרא"ש (שבסוף מסכת מנחות) הלכות תפילין שמושא רבא – "לא כשר לאחותי תפילין אלא למאן דקרי תורה נביאים וכתובים"; ש"ך חו"מ סי' פז ס"ק מא: "כתב רב האי גאון בספר משפטי שבועות דף כ ע"ב (ח"ב שער כ) וז"ל – ... איזהו תלמיד חכם כל שמניח תפילין"; ספר העיטור ה' תפילין שער א סוף ה"ו – "אין בכל הקהל אחד שמניח תפילין"; שבלי הלקט ח"א מהדורת בובר עמ' 382 – "מזולזל בהו רובא דעלמא"; בית הבחירה – מאירי ברכות יד ע"ב – "... הדברים אמורים במי שמיקל בהנחת תפילין... יש נמנעים מזה מצד אחר והוא שהתפילין צריכים גוף נקי.... ואין ראוי להניחם אלא לאחר התשובה, וקצת חכמים נוהגים להניחם בימים שבין ר"ה ליום הכפורים אחר התשובה והטבילה והוודוין, וכן הדבר נכון בעיני; אור זרוע סי' תקלא וסי' תקצד; תשובות מהר"ם מרוטנבורג החדשות ח"ג סי' רכד; ב"י אהע"ז סי' סה בשם הכלבו; וראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, יב (פרשת בא) עמ' רנד-רסח; רש"ז פיק – 'קווים לדמות בתי הכנסת במרסיי ומנהגיהם בימי הביניים', פעמים, 110 (תשס"ז) עמ' 97-99, ועוד.

על הריפיון בנוגע למוזוה, ראה מהרי"ל (מנהגים) הלכות מוזוה [א], ממנו עולה ש"רובא דעלמא" של יהודי מקומו (מגנצא) לא נהגו לקבוע מוזוה בכל חדרי הבית, אלא הסתפקו במוזוה אחת בפתח הראשי. מהרי"ל אכן ביקר את התופעה: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה ה' כל הימים להסיר מכשול זאת מדרך עמי, כי המכשול הזאת תחת ידי יושבי הארץ הזאת ועוברים אדאורייתא ואדרבנן... שכל החדרים חייבין... וכן נוהגין בארץ אושטריין ואגפ". ולא נודע מאין הרגלים למעוטי כ"כ במדינות הללו... וכל טעמים הללו לאו דסמכא הוא אלא כולוהו חייבים. ויוהרא נמי לית ביה... ואשרי לו הזהיר בה ומקיים מצוה זו כתיקנה, להיות יראת ה' על פניו בשעת צאתו ובואו למען ירבו ימיו וגו' ". מהרי"ל עצמו אכן מתואר [שם, ב] כקובע מוזוה בכל החדרים: "אני המלקט... ראיתי בבית מהר"י סג"ל יותר מי' מוזוות, מלבד חדרי הבחורים, וגם למרתף ולבית החורף וחדר משכבו...". דברי מהרי"ל צוטטו ע"י הרמ"א, דרכי משה הקצר (י"ד סי' רפו סק"ד), ובהגהותיו לשו"ע (י"ד שם, ב) הוא כותב ש"המנהג נתפשט במדינות אלו דרוב עולם סומכין על מוזוה אחת שעושים על פתח בתיים, ואינו נכון, ואין להם על מה שיסמכו, לכן כל ירא שמים יתקן ביתו כדינו בכל הפתחים החייבים" (וראה פת"ש י"ד שם סק"ב; וראה שו"ת דברי יציב, י"ד סי' קצא, שמסנגר על הנהגים לקבוע מוזוה אחת בלבד).

הסר ספק, שמא תיאור כזה הוא פרשנות מאוחרת וביקורתית, הרי שנכון להדגיש שבחלק לא מבוטל מהמקרים, אותם גדולי ישראל הם הם שאומרים זאת ללא כחל וסרק. האמור להלן מבקש לבסס טענה לא קלה זו, של אי-קיומם של רבים מצוות מחוייבות, ולתהות אם בעומק העניין אין בכך הד ובבואה לגישת רמב"ם שתוארה לעיל.

א.

שמיטת כספים: מצווה שאינה תלויה בארץ

מקורות תנאיים ואמוראיים לא מעטים מבהירים באופן שאינו משתמע לשתי פנים, את קיומה של הבחנה חדה בין שמיטת קרקעות ובין שמיטת כספים.¹ בעוד שהראשונה היא מצווה שתלויה בארץ, ובהתאם לכך היא נוהגת רק בארץ ישראל ולא חוצה לה,² הרי שהשנייה אינה תלויה בארץ ולכן יש לקיימה בכל מקום, גם בחו"ל.

כך בספרי (דברים, פרשת ראה, קיא):

יכול יהא השמט מלוה נוהג במדבר, תלמוד לומר תעשה שמטה שמוט. או אינו אומר תעשה שמטה שמוט אלא בארץ ישראל, שאתה עושה שמטה לארץ אתה משמט [מלוה] בחוצה לארץ שאי את עושה שמטה לארץ אין את משמט מלוה, תלמוד לומר כי קרא שמטה לה' בין בארץ ובין בחוצה לארץ.

ומעין זה בירושלמי (שביעית פ"י ה"ב [כט ע"ב]), תוך הבחנה בין תקופה שהמצווה חלה בה מדין תורה ובין תקופה שהמצווה אינה חלה בה אלא רק מדרבנן: "... חזר רבי יוסי ואמר, וזה דבר השמיטה שמוט - בשעה שהשמיטה נוהגת ד"ת השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל ד"ת, ובשעה שהשמיטה נוהגת מדבריהם השמט כספים נוהגת בין בארץ בין בח"ל מדבריהם". כך וכך - "שעה" כזו ו"שעה" כזו, ברור ומפורש ששמיטת כספים נוהגת גם בחו"ל, היא התוקף אשר יהא. וכך גם בבבלי (קידושין לח ע"א-ע"ב) - השמטת כספים נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, וכך גם עולה מסוגיות בבלי נוספות (גיטין לו ע"א-ע"ב, ושם לו ע"א-ע"ב; מו"ק ב ע"ב, ועוד).

נכון הוא שלכאורה ניתן היה לטעון שמסוגיות אלה אין להביא ראיה על קיום מעשי של שמיטת כספים בחו"ל בתקופה זו, שכן מן המפורסמות הוא שהתלמודים מציגים לא פעם סוגיות "תיאורטיות", כאלה שאינן מעידות בהכרח על ריאליה עובדתית. ובכן, בנדון דנן טענה זו מופרכת בעליל, שכן מתועדים לא מעט אירועים בהם השמטת הכספים באה לידי ביטוי מעשי.

כך לדוגמה (גיטין ל ע"ב): "אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסיק ביה רבה זוזי", אייתנהו ניהליה בשביעית, אמר ליה משמט אני, שקלינהו ואזל. אתא אביי אשכחיה דהוה

1. למקורה של שמיטת כספים, ראה דברים טו, א-ג.

2. להוציא מרחב שסמוך לארץ ישראל, אשר חז"ל החילו עליו שמיטת קרקעות כתקנה, בשל הצמידות לארץ ישראל וחששות שנילוים לכך - ראה להלן.

ח. רש"י, שם: "רבה היה המלווה".

עציב, אמר ליה אמאי עציב מר? אמר ליה הכי הוה מעשה. אזל לגביה, אמר ליה אמת ליה זווי למר? אמר ליה אין. אמר ליה ומאי אמר לך? אמר ליה משמט אני. אמר ליה ואמרת ליה אף על פי כן? אמר ליה לא. אמר ליה ואי אמרת ליה אף על פי כן הוה שקלינהו מינך, השתא מיהת אמטינהו ניהליה ואימא ליה אף על פי כן. אזל אמטינהו ניהליה ואמר ליה אף על פי כן, שקלינהו מיניה. אמר, לא הוה ביה דעתא בהאי צורבא מרבנן מעיקרא".

התיאור המפורט מלמד שהיה זה אירוע ממשי, ומכאן ששמיטת כספים נהגה בבבל, כולל הסתעפותה (פרוזבול). כך גם ניתן להסיק ממעשה נוסף (גיטין לו ע"א), שמתעד את קיומו של דיון מעשי - ולא תיאורטי - בדינו של שטר שכתובה בו אחריות נכסים, אם הוא משמט או שאינו משמט.^ט

כך פסק אפוא הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ב): "... אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ. ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ואף על פי שאין היובל נוהג, כדי שלא תשתכח תורת שמיטת הכספים מישראל..."; והוסיף (שם פ"י ה"ח): "... ובזמן שהיובל נוהג נהג דין עבד עברי, ודין בתי ערי חומה... ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה, ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם כמו שביארנו"; ומעין זה כתב מרן" בשו"ע (חו"מ סו, א).^י

ב.

רא"ש: "מצאתי התנצלות לעצמי על שמיטת ידי"

דא עקא, עובדות שטופחות על פנינו מורות בעליל, שמשך מאות רבות בשנים, ובמיגוון תפוצות - ספרד ואשכנז כאחד, עם ישראל (בהכללה) אחז את המקל בשני צידיו: גם לא נהג לעשות פרוזבול וגם לא נהג להשמיט חובות. לשון אחר: מלווים גבו חובות מילווה כמעשה שבשיגרה, למרות שהם לא ערכו פרוזבול, ולמרות ששמיטת כספים נהגת בחו"ל, ולו רק מדרבנן.

ט. וראה להלן הערה יז: "והביא ראייה מדחוינן לכל הנהו אמוראי... שהיו נוהגין שמטת כספים בבבל".

י. כך ספר החינוך - פרשת ראה, מצווה תעז: "ונוהגת מצווה זו מדאורייתא בארץ ישראל ובכל מקום, בזמן שהיובל נוהג, בזכרים ונקבות... אבל בזמן שאין היובל נוהג אין שמטת קרקעות וכספים נהגת מדאורייתא, אבל מדברי סופרים נהגת שמטת כספים אפילו בזמן הזה ואפילו בכל מקום, כדי שלא תשתכח תורת השמטת כספים מישראל..."; ועוד הרבה.

יא. על דעת הרמ"א, ראה להלן.

יב. בב"י, על הטור, שם, מנה מרן סיעת ראשונים שכך סבורים: "כן דעת הרמב"ם... וכן דעת הר"ן... וכתב הרשב"א... שזה היה דעת הראב"ד... וגם בעל העיטור... וכן דעת רש"י... ואין בדבר בית מיוחד וספק". וראה פרישה, שם: "... וכן דעת רוב הפוסקים שנוהגת האידנא מדרבנן". וראה באר הגולה, שם, סק"ד: "... שמיטת כספים נהגת בזמנא" בכל מקום - פ"י בחו"ל, וכ"ה מפורש שם". וראה תשב"ץ ח"ב סי' צט שהפליג לכתוב כי "בענין שמטת כספים - הסכמ' הכל היא שנוהגת בזמן הזה".

על תופעה מתמיהה זו העמידונו לא מעט ראשונים ואחרונים, תוך שחלק מהם מנסה לתת פשר לתופעה בה רוב עם ישראל עובר - לכאורה - עבירה ונוטל ממון שלא כדין!

דוגמה בולטת מהווה סידרת תשובות של הרא"ש. באחת מהן (שו"ת הרא"ש כלל עז סימן ב) מקדים הרא"ש וקובע ששמיטת כספים נוהגת מדרבנן^{יג} גם בזמן הזה וגם בחו"ל. בשל כך, ולאור העובדה שהציבור הרחב אינו משמט כספים וגם אינו עורך פרוזבול, נמנע הרא"ש מאז הגעתו לספרד מעיסוק בכל דיון שעניינו נסוב הלוואות אלה: "... על דבר השמטה - שמטתי ידי לכתוב בענין שמטה מיום באי לארץ הזאת. כי דברים רבים היו לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטים כספים, ואמרו שכבר נהגו כל הארץ הזאת שלא להשמיט, ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו בו ימים רבים כי הרבה מלוות [ישנות] ישנן בארץ הזאת... ולא נתיישבתי בטעמם. ומצאתי התנצלות לעצמי על שמטתי ידי שאינני מתעורר לבטל מנהגם, ואומר אני [דאפשר] כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעי' זה, הוה ליה כאלו התנה המלוה על מנת שלא תשמיטנו שביעית".

כלומר, הרא"ש עצמו סבור שזו הנהגה פסולה, ובשל כך הוא "משמיט" עצמו מדיון בה. עם זאת, הוא מציע הסבר דחוק לתופעה: כיון שהנהגה פשט וכך הכל נוהגים, הרי שלמרות שזו הנהגה פסולה, בכל זאת היא מעין תנאי שהיתנו ביניהם המלווה והלווה, ולו גם "התנייה" בשתיקה.

בתשובה נוספת (שם שם, סימן ד) כותב הרא"ש בלא כחל וסרק: "הוי יודע שתמהתי על זה מיום באתי לארץ הזאת, וצווחתי כי כרוכיא וליכא דמשגח בי. ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת, ואי אפשר לשנות מנהגן. ואמרת, מנהג כזה שהוא לעבור על דברי תורה ולהוציא ממון שלא כדין, אין הולכין אחריו כל זמן שאין טעם למנהג".

הרא"ש מוסיף, שניסו לומר לו שהשטרות מנוסחים באופן שפוטר מהשמטת הכספים. לא התעצל הרא"ש ובדק אפוא אותן שטרות: "דקדקתי בשטרותיהם ולא מצאתי תנאי ויפוי לשון שיורה על דרך זה". המשיך הרא"ש ודחה "תירוצים" נוספים שהוצעו לפניו, ומשראה שמחאתו נופלת על אוזניים ערלות, קיבל החלטה: "הילכך מיום בואי לכאן איני דן שלא תשמט שביעית וגם איני סותר מנהגם אלא מניחם לדון כמנהגם".

בהתאם לכך, לא היה מוכן הרא"ש לאמץ מעשית את דברי הגמרא, שנאמן מלווה לומר פרוזבול היה לי ואבד, משום שחזקה שאדם "לא שביק היתירא ואכיל איסורא" (גיטין לו ע"ב).^{יד}

יג. על דעת הטור בשאלה אם שמיטת כספים בזמננו דאורייתא או דרבנן, ראה ב"ח חו"מ סי' סז שדן בדבריו, ומסקנתו שגם הטור סבור שאינה אלא דרבנן, אם כי בהיבטים מסוימים החמירו בה "כיון דעיקר שביעית דאורייתא היא... אי נמי כיון דתקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה...".

יד. מדיניות דומה למדי מצידו של הרא"ש, ראה להלן בעניין 'חדש'.

טו. השווה שו"ת הרשב"א ח"ד סי' כג: "... ואנו כך קבלנו מרבותינו נוחי נפש ששמיטה נוהגת בזמן הזה, ועם כל זה במקום שנהגו לחוש לשמיטה ולהתנות שלא ישמיטנו בשביעית, אפי' יצא שטר בלא תנאי שמיטה נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד. או תנאי היה לי עמו שלא אשמיטנו בשביעית. ולא עוד אלא שב"ד פותחין לו ואומרים לו כלום פרוזבול היה לך ואבד או תנאי היה לך עמו. משום דמסתמא אמרי' לא שביק היתירא ואכיל איסורא... ואפי' במקומות שלא נהגו לכתוב פרוזבול ונהגו לכתוב ע"מ שלא ישמיטנו בשביעית פותחין לו נמי שמא תנאי היה לך ולא נכתב. ואם אמר אין

"ואני לא סמכתי מעולם על זה, משום דלא שכיחי האינדא כותבי פרוזבול. [וגם אין איסור שביעית לשמוט כספים ידוע להמון העם ולא מחזקו ליה באיסור להיות חרד בדבר ולכתוב פרוזבול]. וכשהיה בא אחד לפני והיה טוען פרוזבול היה לי ואבד, הייתי שואל לו מהו פרוזבול ולמה כתבת אותו ומי הוא שכתבו לך, עד שהיה נתפס בשקרו, ומעולם לא זכה אדם בפני באשכנו בטענה זו..."

נמצאת למד אפוא מהרא"ש תיעוד היסטורי: הן באשכנו והן בספרד לא נהגו להשמיט כספים ולא נהגו לעשות פרוזבול. כיוצא מן הכלל מצויין שם שרבנו יעקב תם "כתב פרוזבול", ואין לך כאיזכור זה כדי ללמדך שלא רק יהודי אשכנז וספרד לא כתבו פרוזבול אלא גם רוב-ככל יהודי צרפת וחכמיה, לא כתבו פרוזבול.

ועוד תשובה לו לרא"ש (שם, כלל סד סימן ד), וגם היא עם מסר דומה: "... ועל דבר השמטה, שמטתי את ידי מלכתוב בענין שמטה מיום באי לארץ הזאת. כי דברים רבים היו לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטין כספים, ואומרים שכבר נהגו בכל הארץ הזאת שלא להשמיט ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו זה ימים רבים כי הרבה מלוות ישנות יש בארץ הזאת. והביאו לי ראייה ממנהגם מיפוי לשון שטרותיהם, ולא נתיישב לי טעמם. ומצאתי התנצלות לעצמי על שמטתי ידי עצמי שאיני מתעורר לבטל מנהגם, ואומר אני דאפשר כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים הוה ליה כאלו התנה המלוה על מנת שלא תשמטנו שביעית".

הד לתופעה זו מצוי גם בשו"ת מהרי"ט (ח"ב, חו"מ סי' קיג), אשר נשאל מדייני קונסטנטינופול כיצד להתייחס להלכת שמטת הכספים בזמן הזה. בתשובתו מבהיר מהרי"ט: "הנה זאת חקרנו" כן היא, ושאלנו לנתיבות עולם ומקדושים אשר בארץ החיים המה דור דור ופרנסיו, וידענו שכל חכמי הדורות היו מורים ובאים לגבות חובותיהם א' מלוה בשטר ואחד מלוה על פה, ואם היה שום חכם רוצה להפקיע חובו שעברה עליו שביעית רבני הדור היו משתקין אותו בניזיפה. ואעפ"י שמשורת ההלכה השמטת כספים נוהגת מדבריהם בכל מקום, מכל מקום ראינו בכל המקומות הרחוקים אשר שמענו שמעם מפי סופרים ומפי ספרים שאינן משמיטין, וגם לא נהגו לכתוב פרוזבול. ור"ת ז"ל כתב פרוזבול בימיו בארצות פרובינצה, והבאים אחריהם לא עשו כן.

נאמן ואפי' בלא שבועה, וטעמ' כדאמרן דמסתמא לא שביק היתירא ואכיל איסורא. ומינה, דבמקומות שלא נהגו לחוש לשמיטה ולא ידעו ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה אינו נאמן, דלא שייך למימר בזה לא שביק היתירא ואכיל איסורא, שהרי הכל היתר בעיניו".

טז). ראה תשב"ץ ח"ב סי' צט: "ולענין מה שרצית לעמוד על דעתי אם הדיין חייב לומר להם שמטה היא, הי' נרא' דחייב בדורות הללו שאין דין שמטה ידוע לכל אדם שהרי חייב להפרישם מאיסור, וכ"ש שאין לו לעבור בעצמו ולסייע המלוה לעבור על לא יגוש, ואפילו לא יהי' איסור שמטה אלא מדברי סופרים. ואיני רואה צד היתר בזה אלא אחד ואינו מוסכם מהכל אלא שנהגו בזה להקל בספרד... ולעשות להם תקנה בדבר מכאן ולהבא והיא תקנת' דהיתר' לכתוב בשטר ע"מ שלא תשמטנו בשביעית כמו שנוהגין באר"גון..."

יז). ראה תוס' גיטין לו ע"ב ד"ה דאלימי: "ר"ת כתב פרוזבול..."; רא"ש גיטין פ"ד סי' יג: "ורבינו תם ז"ל כתב בספר הישר דשביעית נוהגת בזמן הזה, והביא ראייה מדחזינו לכל הנהו אמוראי שמואל ורב נחמן רבה ואביי ורבנן דבי רב אשי שהיו נוהגין שמטת כספים בבבל, ואין לכתוב פרוזבול בזמן הזה שאין אנו מומחין כרב אמי ורב אסי, ושוב חזר בו רבינו תם וכתב הוא בעצמו פרוזבול...". על קושי בדעת ר"ת, ראה ספר הישר - חלק החידושים, מהדור' ר"ד דבליצק, סי' קלח, טור רו הערה פב (ור' שם גם סי' כג).

ובארצות ספרד צווח הרא"ש ז"ל ככרוכיא על השמטת כספים ולא אשגחו ביה, ואף על פי כן לא היה סותר מנהגם כלל ושוב מצא טעם לדבר.

קיים אם כן פער חד-משמעי בין מחוייבות הלכתית ובין מציאות רווחת.



ג.

"הלכה זו רופפת הרבה"

לניסיון יישוב פער גדול זה, נתנו דעתם אחדים מגדולי הדורות. בולט בהם רבי שמואל הסרדי - בעל ספר התרומות, אשר הקדיש לסוגיה דברים ארוכים (שער מה אות ד). ראש לכל הוא מציין דעות ראשונים שחלוקים על האמור לעיל (א), וסבורים שבזמן הזה אין שמיטת כספים נוהגת אלא רק בארץ ישראל: בעל העיטור - רבי יצחק בן אבא מארי, בשם ה"ר יהודה אלברצלוני; רבי זרחיה הלוי בעל המאור; ורבי אברהם בר יצחק מנרבונה (הראב"ד "השני"). לדידם, קיימת זיקה הדוקה בין שתי השמיטות - קרקע וכספים, וכשם שהראשונה אינה נוהגת אלא רק בארץ ישראל, כך גם השנייה: "השמטין והיובלות חבילה שאינה מתפרדת וקשר שאין לו היתר". כך הדין - למיצער - כאשר מדובר בשמיטה בזמנה"ז שאינה אלא דרבנן. אשר לאותם "המעשים שמצינו בתלמוד בתורת שביעית ובהשמטת כספים, אין להקשות מהם על מה שכתבנו, שהדבר ידוע שבימי רבותינו חכמי המשנה והתלמוד היו בתי דינים גדולים קבועים בארץ שהיו מקדשין את החודש, ואפשר כמו כן שהיו מקדשין את השנה וזכר ליובל. עכשיו שאין בית דין יכול לקדש שנה ולא חודש, בידוע שבטלו היובלות בטלה גמורה ובטלו אף השמטות עמהם".

אלא שלשונו מעידה כמאה עדים על הדוחק שהוא עצמו רואה בדבריו אלה: "זו מצאה ידינו להעמיד דברי הגאונים ז"ל, והמנהגים הנכונים מסורים לבנים מאבות הראשונים ומזקנים הקדמונים. והדן אותנו לזכות המקום ידינו לזכות... יצאנו בעקבי הצאן לרעות על משכנות הרועים שלא לפרוץ גדר וגבול שגדרו וגבלו הראשונים, ואם יצאו דברינו אל תבונה אחרת אל יחשוב אדם בזה, כי כתבנו מה שנראה לנו, וה' יצילנו מכל מכשול ועון... כלל הדבר כי על המנהג אנו סומכים אפילו בדבריהם שנראין כיוצאין משיטת ההלכה, כגון תקיעת של ר"ה, וראיית טרפות במקומות סדורות ותכופות, וכן בשאר הלכות רופפות, כמו שאמרה בירושלמי כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך צבור נוהג".

ואחר הכל, בעל ספר התרומות עצמו מעמיד מול ראשונים ספורים אלה את "כל הגאונים", הרמב"ם, הראב"ד, הרמב"ן, רש"י ועוד, שכולם סבורים ששמיטת כספים נוהגת בזמן הזה וגם בחו"ל.

גם הר"ן (על הרי"ף, גיטין כ ע"א) כתב ש"יש מן החכמים מקילין ואומרים שעכשיו אין שמטת כספים נוהגת כלל ואין אנו צריכין לפרוזבול", וזו הסיבה לשלל הקולות שאנחנו רואים בהלכות

יח. ראה גם ערוה"ש חו"מ סי' ס"א: "וכל אלו טעמים חלושים הם, והירא את דבר ד' ינהוג בשמיטת כספים גם בזמן הזה ובכל מקום, ובפרט שיש תקנה בעשיית פרוזבול כמו שיתבאר...".

הפרוזבול.^ט ברם, הר"ן עצמו חותם וכותב: "אין זה נכון", שכן האמת היא ש"שמטת כספים נוהגת בכל מקום ובכל זמן... מדרבנן".

לא כן המאירי (בית הבחירה, מכות ג ע"ב), שצייד באי-קיום שמיטת כספים בחו"ל. תחילה ציין המאירי שדעת "גדולי המחברים", כמו גם מנהג קטלוגיה, הוא ש"מדברי סופרים שתהא שמטת כספים נוהגת בזמן הזה... אף בחוצה לארץ". ואולם בהמשך דבריו הוא מביא ש"יש אומרים דוקא בארץ, אבל בחוצה לארץ לא", וחותם: "וכן אנו נוהגין". יתירה מזאת, המאירי כותב ש"אנו מפרשים לדעת האומרים שנוהגת בחוצה לארץ, דוקא בסביבות ארץ ישראל" [כדוגמת ארצות שנער, מצרים, עמון ומואב],^י אך לא רחוק יותר - צרפת. "וכבר הארכנו בה בקצת חבורינו להעמדת מנהג אבותינו שבידינו, ואף גדולי הפוסקים לא הביאו שמועה זו בהלכותיהם, אלמא שהם סוברים שאין לה מקום בזמן הזה".

גישת תרומת הדשן (סי' שד) דומה לזו של המאירי. הוא דן בשאלה אם חוב שעברה עליו שמיטה ניתן לכפיית גבייה בערכאות של נכרים. תחילה ציין דעת ראשונים - רש"י, ר"ן, ר"ת, רא"ש, "כמה גאונים" - ששמיטת כספים נוהגת בזמננו גם בחו"ל. אולם, עובדה היא ש"לא חזינו רבנן קשישי בדורותינו דהוו מורו לנהוג עתה שמיטת כספים, ואדרבה שמעתי שהיה אחד טוען שמיטת כספים לפטור מהלוואה היה נחשב כאחד מן המתמיהים". יתירה מזאת, אפילו הרא"ש - שללא ספק צידד בקיום שמיטת כספים בחו"ל בזמננו - "השלים" עם המציאות שהציבור אינו נוהג שמיטת כספים ו"לא היה סותר מנהגם".

"ונראה למצוא קצת טעם וסברא אמאי לא נוהגים תורת שמיטת כספים עתה בדורותינו, משום דקי"ל כרבי דשמיטת כספים בזמן הזה אינו אלא מדרבנן זכר לשביעית... וא"כ נוכל לומר דלא תיקנו זכר לשביעית אלא בארצות שקרובים לא"י כגון בבל ומצרים... הואיל ואתקש שמיטת כספים לשמיטת קרקעות, ושם שמיטה חדא הוא... ובזמן הזה לא נתקן אלא זכר לשביעית, דמיא טפי לחובת קרקע... נוכל לסמוך אחד שינויא דגאון אף על גב דגאוני קמאי לא בעי לסמוך עלה...".

אם כן, גם לדידו, יש לדמות את שמיטת כספים בזמן הזה - שאינה אלא "זכר" - לתרומות ומעשרות, וכמותם גם היא אינה נוהגת כיום אלא רק בארצות הסמוכות לארץ ישראל - לא באירופה.

יט). ראה גם שו"ת תמים דעים סי' קלג, בדעת רב נטרונאי גאון.

כ). השווה רמב"ם, הלכות תרומות פ"א ה"א: "התרומות והמעשרות אינן נוהגין מן התורה אלא בארץ ישראל... ונביאים התקינו שיהיו נוהגות אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושבים שם, והחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות לא"י". וראה תוספות עבודה זרה נט ע"א (סד"ה בצר לאו היינו בצרה): "... אבל ר"י אמר כי לא נתחייבו בתרומות ובמעשרות אלא הסמוכות לא"י כגון מצרים ובבל מואב ובני עמון, כי שם היו רגילים להפריש שלא יבואו להקל במעשר א", אבל במקומות הרחוקים לא חייבו חכמים שום מעשר ואפי' בדגן ותירוש ויצהר... מפ' בירושלמי... לא חשו אלא לתרומות דגן ותירוש ויצהר... לא חשו אלא לתרומה גדולה בלבד, אבל לירקות אף לתרומה גדולה לא חשו... משמע מדברי הירושלמי דבר שהוא מדבריהם בארץ, לא הפרישוהו כלל בחו"ל. ושמא ירק דוקא משום דאין לו אסמכתא כלל מן הפוסק". וראה עוד להלן - בעניין 'חדש', בדברי ערוה"ש יו"ד סי' קצג ס"ב.

גם מהרי"ק (שו"ת, סי' צב) נכנס – לבקשת שואליו שמאטליה ושמאשכנו – לניסיון הסבר לעובדת אי-קיום שמיטת כספים ופרוזבול בזמן הזה. גם הוא מתעד בלא כחל וסרק את העובדה ש"עכשיו אין אנו מורגלים לטעון טענת שמיטה כלל, ואדרבה אנו רגילים [באשכנז, בצרפת, ועוד] לגבות שטרות שעברה עליהם שביעית". יודגש כי כשלעצמו, הוא סבור שהנהגה זו "דברי תימה הוא", ולכתחילה נכון היה ששביעית תשמט כספים גם כיום. עם זאת, את ההנהגה השונה צריך כנראה לבסס על דעת ראשונים שחלוקים על הרא"ש וסבורים שגם כיום נאמן אדם לומר פרוזבול היה בידי ואבד, "וכן עמא דבר". זאת ועוד, מאחר שהשטרות מכילים אחריות נכסים, הרי יש לראותם כגבויים ולכן אינם משמטים.^{כא} "ואפשר שעל זה סמכו בני ספרד וכן בצרפת לפי מה שראיתי מעולם, כדכתבתי לעיל, שלא לטעון טענת שמיטה". מעשית, "כלל העולה על דעתי בקצרה שהלכה זו רופפת הרבה, וראוי להלך בו אחר המנהג...", והמנהג המצוי והיותר-רווח הוא שאין משמטין. רק במקום בו "אין מנהג קבוע", ואם המלווה לא טוען "פרוזבול היה לי ואבד", והשטר אינו מכיל שבועה או חרם שהלווה חייב לפרוע, או-אז "המוציא מחברו עליו הראיה" – לא כופים את הלווה לשלם ולא מוציאים מהמלווה אם תפס.



ד.

"אין לנו לבדות מלבנו סברא ולהקל"

ביאורים דחוקים אלה נתקלו בביקורת. הב"ח (חו"מ סי' סו אות ה) ביקר קשות, הן את דברי תרוה"ד והן את ביאור מהרי"ק. השוואת תרוה"ד את שמיטת כספים לתרומות ומעשרות נדחתה על-ידו על הסף: "והא דכתב מהרא"י בתרומת הדשן סימן ד"ש דנוכל לומר דלא תקינו זכר לשביעית אלא בארצות שקרובים לארץ ישראל כגון בבל ומצרים, וכעין שכתב ר"י על התרומות ומעשרות, אין לזה עיקר בגמרא ובפוסקים ובתשובות, דכולם דנו דין שמטה בכל הזמנים ובכל המקומות, ואין ראיה מתרומות ומעשרות... ותדע שהרי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"א) והסמ"ג כתבו כמו ר"י דתרומות ומעשרות אין נוהגין אלא בארצות הקרובים ואפילו הכי בדין שמיטת כספים כתבו בפירוש דמדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום, ובודאי שכך הוא גם דעת ר"י, ואין לנו לבדות מלבנו סברא ולהקל ולתלותה בדברי ר"י. והר"ן ז"ל גם כן האריך בפרק השולח (גיטין כ א ד"ה ויש) לדחות דעת המקילין ומסיק דנוהגת בכל מקום ובכל זמן מדרבנן וקרבי וכ"כ ב"י (ס"ג) עיין שם".

אשר לביאור מהרי"ק, תהא הב"ח "תימה רבה, איך יעלה על דעתו לומר דקיימא לן שטר העומד לגבות כגבוי דמי", בעוד שסוגיות ב"מ (ק"ע ב) וגיטין (לו ע"א) קובעות שזו אינה אלא דעת ב"ש, ברם הלכה כב"ה ששטר כזה אינו כגבוי, "וזה דבר ברור ופשוט".

כא). ראה מעשה "קריביה דרב אסי", בגיטין לו ע"א, והסיק מהרי"ק כי "משמע בהדיא דאי סבירא לן דשטר העומד לגבות כגבוי דמי דאין שטר שיש בו אחריות נכסים משמט... הרי לך בהדיא שכתב דקיימא לן שטר העומד לגבות כגבוי דמי, ואם כן אין שטר שיש בו אחריות נכסים משמט".

דא עקא, הב"ח עצמו לא יכול היה להתעלם מעובדת אי-קיומה של שמיטת כספים ע"י רוב ישראל שבחו"ל, וזאת זה כבר מאות רבות בשנים. לכן, אחר שביאורי תרוה"ד ומהרי"ק נדחו על ידו, מצא עצמו הב"ח נאלץ להציע פשר אחר לאותו אי-קיום: "אכן נלפע"ד טעם המנהג, משום דכיון דכל מלוה נאמן לומר פרוסבול היה לי ואבד וא"צ שבועה כרבינו תם ודעימיה... אם כן כל לזה ודאי לא ניתא ליה למיקם בדינא ודיינא בכדי, גם המלוה נסמך על זה שלא לכתוב פרוסבול ואף אינו מוסר דבריו לבית דין, מאחר שנאמן הוא בדיבורו הקל בלי שבועה וקבלת חרם כל עיקר, ומזה נשתרבב המנהג לגבות שטרות שעבר עליהן שביעית בלי טעם לגמרי אלא מטעם שכתב הרא"ש אף על פי שלא היתה מקובלת בעיניו..."

כלומר, יש מעין 'הסכמה סמויה' בין המלווים ובין הלווים, כי מאחר שמדובר בהליך פשוט, עדיף לכולם לא להיזקק כלל ועיקר לבתי דין; לשון אחר: כביכול נכתב פרוזבול, והתייתר. לאמתו של דבר ניכר ביותר שדעת הב"ח עצמו לא הייתה נוחה, לא מביאורו ובוודאי שלא מהיישום, ולכן חתם וכתב כי "הנמנע והעושה על פי הדין, תבא עליו ברכה".

ביאור חלופי הוצע עוד קודם לכן על ידי מהרי"ל (מנהגים, ליקוטים, יז): "הא דאין שמיטה נוהגת בשטרות שלנו להשמיט ההלוואה, היינו משום דכתבי' בהו 'הן בדיני ישראל הן בדיני האומות', ועוד דכתוב בהן 'ד' אמות בחצירי', והוי קרקע כמשכון ואיכא מ"ד דאין שמיטה משמט חוב שעל המשכון". גם סגנונו של מהרי"ל מלמד שאף הוא סבור שמדובר בביאור דחוק למדי: א. למעשה, אין מדובר במשכון "אמתי"; ב. ההנחה שמשכון פוטר מהשמטת החוב כולו – ולא רק משווי המשכון – נתונה במחלוקת ואינה מוסכמת.²²

מאות בשנים יותר מאוחר הוצע ביאור מקורי על ידי ערוה"ש (ח"מ ס' סו ס"י), אשר מיקם זאת על רקע מרחב מקום וזמן של חיים יהודיים בגולה: "כ"ז היה טוב בזמן שיד דייני ישראל היתה תקיפה, ואפילו בזמן הגמ' היה עדיין ראש גולה והדיינים מתמנים ממנו, והיה להם כח מהמלוכה לגבות ולהעניש את המסרב נגדם. אבל בעוונותינו הרבים, זה מאות מהשנים שאין לנו שום תוקף ועוז לעשות דבר, א"כ ממילא אין תועלת במסירת החובות לדיינים כיון שאין להם כח לגבותם, ובהכרח שהמלווה בעצמו יגבה ויעבור על לא יגוש ואין תועלת בהפרוזבול. ועוד, כיון שאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, וזה היה טוב בזמן הגמ' שעיקר מקום ישראל היה בבבל ובמדינות הסמוכות והיה להם קרקעות, אבל אח"כ כאשר נתפורנו בכל כנפות הארץ ונדחינו מדחי אל דחי ואין לנו קרקעות, ממילא דאין על מה לכתוב פרוזבול. ואם ננהוג עתה בשמיטת כספים, פשיטא שלא ירצו להלוות ויעברו על מה שכתוב בתורה השמר לך וגו' דבוודאי לא אפשר דרי יותר מדורו של הלל הזקן. ולפ"ז ודאי דנדחת תקנתא דרבנן שהיא רק זכר לשביעית מפני לאו דאורייתא, ופשיטא דבכי הא לא תקנו רבנן".²³

כלומר, השינויים ההיסטוריים – הן שלילת סמכויות הדיינים והן שלילת האפשרות לרכוש קרקעות – הביאו למצב שבו הנהגת שמיטת כספים משמעה "שכרו בהפסדו". מאחר ששלילות

כב). ראה נו"כ הרמב"ם, הל' שמיטה פ"ט הי"ד.

כג). ראה אגרו"מ ח"מ ח"ב ס' טו: "ועיין בערוך השלח... שנותן ג"כ טעם על מה שלא נהגו בהרבה מקומות בשמיטת כספים ולא חשו לכתוב פרוזבול... ואף שלכאורה טעמו נכון יש לפקפק...".

אלה שומטות את הקרקע מתחת ליסודו של פרוזבול, הרי שהנהגת שמיטת כספים במצב כזה עלולה להביא לצמצום – אולי אף ביטול – מתן הלוואות, בדיוק מה שחשש ממנו הלל הזקן מתקן הפרוזבול. לכן, בהינתן ששמיטת כספים בזמנה"ז אינה אלא תקנת חכמים, חזקה על אותם חכמים קדומים שבוודאי לא תיקנו זאת למצב שכזה. ואחר הכל, ערוה"ש עצמו חותם דבריו בהצהרה שדבריו אינם אלא "למידת זכות על כלל ישראל". לכן, המלצתו המפורשת היא שכל "הירא את דבר ד' – יעשה פרוזבול".¹²

אצל הרמ"א (ח"מ, טז)¹³ ניכר הפער שבין ההלכה ובין המעשה. להלכה, "הסכמת הפוסקים" היא ששמיטה נוהגת מדרבנן, אם כי יש החולקים וסבורים שאינה נוהגת. למעשה, "נראה שעליהם סמכו במדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה...". ולמרות שלא זו דעת רוב הפוסקים, "אין לדקדק אחריהם" [אחרי אותם שאין משמטין הלוואותיהם וגם לא עושים פרוזבול].¹⁴



ה.

"הרוצה להשמיט – משתקין אותו בניזיפה"

במהלך השנים, לא מעט אירועים חידדו את המחלוקת הלכה למעשה – הנה אחד מהם, שהתנהל בין ר"י קארו ור"מ מטראני. מעשה שהיה, שר' דוד הלווה לר' מנחם סך "ת"ק לבנים". לימים סירב ר' מנחם לפרוע את ההלוואה בשל ה' סיבות, ומהן שכבר עברו ט"ז שנים – וכמה שמיטות – ולכן, שעה שהמלווה לא ערך פרוזבול, ההלוואה פקעה. בשו"ת אבקת רוכל (סי' קנד) אימץ ר"י קארו את טענת הלווה: "והטענה... שאפי' אם היה חוב גמור ובשטר מקויים היה פטור מפני שעברה עליו שמטה ושמיטות – דבר פשוט הוא, ואף על פי שבאותם הארצות לא נהגו להשמיט שמיטת כספי, כיון דמדינא שביעית משמטת מה לנו ולמנהגם, ואינו נאמן לומר פרוזבול היה לי ואבד מאחר שלא נהגו באותם המקומות בכך וכמבואר בדברי הפוסקים ז"ל". לעומתו, בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' מב) דחה את הטענה: "לא היה לו לכתו' כדבר פשוט מה לו ולמנהגם, דכיון דפשט מנהג' דאותם הארצו', הוי כאלו התנה כמו שכתב הרא"ש ז"ל...", ולכן ראוי להתחשב בכך ולפרוע את החוב.¹⁵

כד). ביאור מקורי נוסף, שגם הוא לא בא אלא לסנגר על ישראל, ראה בשו"ת כתב סופר חו"מ סי' ט. ואחר הכל, גם הוא חתם וכתב: "כנ"ל נכון בעה"ז לקיים מנהגן של המוני ישראל, והעושה פרוזבול יזכה לקיים מצות עשה דאורי' דשמיטה ויובל בב"א".

כה). ראה גם דר"מ הארוך והקצר, שם. וראה יביע אומר ח"ג חו"מ סי' ו סוף סעיף ו, שמדגיש כי דעת הרמ"א להקל אינה רק ביחס לחו"ל אלא גם ביחס לאר"י.

כו). חתם הרמ"א בייחול עתידי: "יהי רצון שיבנה בית המקדש ויחזרו אז למנות שמיטין ויובלות כי יבא של"ה (בראשית מט, יא) לפרט".

כז). על הגישות השונות, ראה גם בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' סא: "... אמת שדעתי היה וכן פסקתי שמועיל טענת שמיטה בזמן הזה לפטור ללוה מחובו... אחר שנדפסו תשובות מורי הרב כמהר"ר לוי' ח' חביב ז"ל חורני ב', כי מדבריו נראה כי נתפשט המנהג שלא יועיל טענת שמיט', בין שיהיה כדין ובין שיהיה שלא כדין... וכנר' שהגיעו דברי

מצוות שאינן תלויות בארץ – ורבים אינם מקיימים אותן בחו"ל

עד כדי כך הגיעו הדברים שבעל כנסת הגדולה^כ כתב שלא רק "נהגו עתה ונתפש[ט]" המנהג שלא יועיל טענ' שמטה^{כז}, אלא שבטורקיה, "מי שהיה רוצ' להשמיט רבני הדור היו משתקין אותו בנזיפ'^{כח}! היוצרות התהפכו אם כן לחלוטין, וההשמטה הפכה למגונה.

היפוכו של דבר אנחנו רואים בתומים (חו"מ סז, א), שאחר שציין לדעת הסוברים ששמיטה אינה חלה בזמנה^{כט} "ועליהם סמכו במדינות אלו", אולם – "באמת... היה מן הראוי ויפה לנו להחמיר בזה ולנהוג דין שמיטת כספים. כי מה מאוד מזהיר אותנו הנביא בגולה הציבי לך ציונים ולעשות זכר מצוות ד' שהיה חובה עלינו בהיותנו שוכנים בקרב הארץ ובהלו נר ד' על ראשינו, ואיך לא נשים זכר למצוות שמיטה ונשים אחרי הדלת מצוה זו בזכרונה מבלי תת לה זכר כלל... הלא ראוי על כל הירא וחרד לדבר ה' לשמוע ולשמור ולעשות עכ"פ זכר למצווה זו שהיה נוהגת אצלנו בזמן שהינו שרויים על אדמתנו זכרה ירושלים בימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היה מקדם עד לא נפל עמה ביד צר ראו צרים שחקו על משבתיה... ואם כן מאוד ראוי לכל איש להחמיר לעשות עכ"פ זכר למצווה זו בפרוזבול וכמס' ל לבל ישכח זכר מצווה זו מקרב ישראל".

כלומר, גם אם הלכה למעשה נהגו שלא להשמיט, ואולם מה כ"כ מסובך לעשות פרוזבול, ולו גם בבחינת "הציבי לך ציונים"!



כך וכך, השורה התחתונה ברורה: תיעוד מקיף, בן מאות רבות בשנים, מעיד על כך שבהרבה תפוצות ישראל שבחו"ל, גם לא השמיטו הלוואות^ל וגם לא ערכו פרוזבול^ל. אמור מעתה:

באגנדינופלה. והנה החכם השלם כה"ר ש"ט עטיאש נר"ו כתב פסק על זה קודם ראות דברי, ואחר שראה אותם רצה להשיב על דברי, והנה חזרתי לו תשובה, ומתוך דברי יובן מה היתה כונתו, והוא יצ"ו למד ימים רבים ושנים בישיבת, ואלה דברי אליו החכם השלם כאח לי נר"ו... הבאתי דברי מורי ז"ל שמעיד שנהגו בימיו שלא לטעון טענת שמיטה וכ"ש השתא בזמננו זה... בזמן הזה ובמקומינו שפיר הוה הדין תנאה כשאר תנאי דעלמא שאע"פ שלא נכתב ה"ל כאלו נכתב וזה הוא האמת... אית לן למיזל בתר רוב הפוסקים דסברי דמהני טענת פרוזבול כיון דעיקר ענין השמיט' רעוע...".

כח). כנסת הגדולה – הגה' בית יוסף חושן משפט סימן סז ס"ח.

כט). כך הוא מביא בשם "הרלנ"ח ז"ל סי' קמ"ד, הרשד"ם חלק א"ה סי' רכ"ז וחלק ח"מ סי' קפ"ו, ועיין בחלק הנו' סי' ל', וכן נר' הסכמת מהר"ד ב"ז"ל בתשו' כ"י סי' צ"ד".

ל). ראה לעיל: מהרי"ט.

לא). באגרו"מ (חו"מ ח"ב סי' טו) הרחיק לכת, עד שראה באי-השמטת הכספים "מנהג דורות הקדמונים באשכנז ובספרד": "... בעצם ענין שמיטה בזה"ז – הנה היו כמה מקומות אשר לא נהגו בשמיטת כספים ולא כתבו פרוזבול... אף שאשכנז דרי לענין זה ונהגו לכתוב פרוזבול, אפשר הוא לא מפני שהכריעו דורות האחרונים שהלכה כהסוברין דשמיטת כספים נוהגת בזה"ז, אלא דכיון שיש לתקן בפרוזבול שהוא ענין קל הנהיגו זה לרווחא דמילתא... וממילא אולי לא נשתנה עצם המנהג דבני אשכנז דלא היו נוהגין בשמיטת כספים לדינא אף שהנהיגו לכתוב פרוזבול... יש לנו לומר דעדיין יש לנו מנהג דורות הקדמונים באשכנז ובספרד שלא היו נוהגין בהשמטת כספים והיו גובין החובות גם בב"ד אף שנוהגין עתה לכתוב פרוזבול, דהרי אנו מבני בניהם וכמעט בכל הדברים אנו עושין כהרמ"א... כן היה מנהג קדמונים...".

לב). בהקשר זה אומרים דרשני דבריו של ערוה"ש חו"מ סי' סז א": "ובהרבה מקומות נוהרים בזה [עשיית פרוזבול] גם עתה", ושם סי': " הירא את דבר ד' יעשה פרוזבול כמו שנהגו בהרבה מקומות, וככה נוהגים בכל מדינת ליטא". אכן,

מצוות השמטת כספים, שלרבים מהראשונים והפוסקים נוהגת ומחוייבת בזמא"ז בחו"ל, הפכה למעשה - לבני חו"ל - "אות מתה".



ו.

נשיאת כפיים: "דחק עצמו לקיים מנהג מקומו, ואינו מספיק"

שמיטת כספים אינה המצווה היחידה שפוסקים "נאלצו" לנסות ולהסביר את אי-קיומה.⁹⁸ נשיאת כפיים היא דוגמה נוספת.

מצוות עשה מן התורה מוטלת על הכהנים לברך את ישראל: "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם. יברכך ד' וישמרך. יאר ד' פניו אליך ויחנך. ישא ד' פניו אליך וישם לך שלום. ושמך את שמי על בני ישראל..." (במדבר ו, כג-כו). התורה לא תחמה את קיום המצווה רק לארץ ישראל, ובשל כך כתב ספר החינוך (מצוה שעח): "שנצטוו הכהנים שיברכו ישראל בכל יום... ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן..."⁹⁹.

אלא שעובדה שטופחת על פנינו היא, שבהרבה מקהילות אשכנז שבחו"ל¹⁰⁰ נהגו זה כבר מאות-רבות-בשנים שהכהנים אינם נושאים כפיהם אלא רק לעתים נדירות. כזו היא לשון הרמ"א (או"ח קכח, מד): "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא בי"ט, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך, מה שאין כן בשאר ימים, אפי' בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם,¹⁰¹ ואפי' בי"ט אין נושאים כפים אלא בתפלת מוסף, שיוצאים אז מבהכ"נ וישמחו בשמחת יום טוב."¹⁰²

דומה שהעובדות - שונות. על הנהגה מעניינת של הר"נ אדלר - רבו של החת"ס, ראה להלן הערה סה.

לג). בהן הרשינו לעצמנו לקצר, שכן דומה שאי-קיומן של מצוות אלה בחו"ל, נודע יותר מאשר שמיטת כספים.

לד). נכון הוא שר' יעקב עמדין (מור וקציעה או"ח קכח ד"ה כתוב בספר ט"ז) כתב שהמצווה דאורייתא אינה אלא במקדש, "אבל האידנא כל עיקר נ"כ דרבנן הוא", אולם רבים הפוסקים שדחו דבריו על הסף. ראה שער הציון או"ח שם ס"ק קלא*: "ודע דנשיאת כפים בחוץ לארץ הוא גם כן מדאורייתא, וכן העתיקו כל הפוסקים... ודלא כמור וקציעה... ששגה בזה, ואישתמטתיה ספרא פרשת שמיני פסקא ט"ז, וספרי פרשת שפטים פסקא נ"א... וירושלמי נויר, הובא בסוטה לח ע"ב תוספות דיבור המתחיל כל. והעירני א' מחכמי הזמן שהוא גם כן נגד בבלי חולין קלג, עיין שם. וגם פשטא דקרא (דברים י) ולברך בשמו עד היום הזה, משמע שנוהג תמיד".

לה). אך לא כולן - ראה י' זימר, עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם, עמ' 137; י' גרטנר, עיוני תפילה: מנהגים ותולדות, עמ' 457-458; רש"י פיק, לעיל הע' 5, עמ' 93.

לו). ראה משנה ברורה שם ס"ק קסז: "ועל בטול מלאכתם - הלשון מגומגם, וח"ו ישראל קדושים יצטערו בשבת על בטול מלאכתם ביום הקדוש. והנכון שצ"ל ובשביל בטול מלאכתם, וקאי טעם זה על הא דלעיל שאין נושאים כפים בשאר ימים; וכן פליגניהו בד"מ שכתב טעם לפי שטרודין בהרהורין וכו' להא דאין נושאים כפים בשבת ואימות החול כתב הטעם משום בטול מלאכה ע"ש".

לז). ביתר פירוט כתב זאת הרמ"א בדרכי משה הקצר, או"ח שם, כא: "ואני אומר כי הטעם שחשבו הם לטפל הוא העיקר, כי מחמת ביטול מלאכה לעם שבאלו הארצות, שהכהנים והעם טרודין במחייתן בגלותן ואין להם לפרנס בני ביתם כי אם הלחם אשר ילקטו בזיעת אפם דבר יום ביומו והם טרודין למחייתן ואינם שרויים בשמחה, לכן אין נושאים כפיהם ביום שיש בו ביטול מלאכה לעם, ואף בשבת אינן נושאים כפיהם מפני שטרודים במחשבתם והרהורים על מעשה ידיהם

כלומר, הרמ"א מתעד ומבאר: א. העובדה היא שכמעט ואין נושאים כפיים בחו"ל; ב. ההסבר הוא, שלקיום המצווה נדרשת שמחה, וזו אינה קיימת אלא רק בימים טובים – לא בימות החול, גם לא בימות השבת, ואפילו לא בכל תפילות ימים טובים, שכן השמחה הנדרשת אינה מתקיימת אלא רק בתפילת מוסף של יו"ט.

דברים אלה של הרמ"א – אם מתייחסים אליהם כפשוטם – קשים ביותר: א. מניין לו ששמחה מהווה רכיב כה חשוב ומהותי לקיום המצווה, עד כדי עיכוב קיומה בהיעדרה. ב. אם טירדת הפרנסה מבטלת את חובת קיום המצווה, מדוע בארץ ישראל כן נושאים [גם האשכנזים] כפיהם בכל יום, וכי שם אין טירדת פרנסה? ג. מדוע בארצות שאינן אשכנזיות כן נושאים כפיים בכל יום, וכי להם אין טירדת פרנסה? ד. האומנם תחושת טירדת הפרנסה כה שונה בין שבתות לימים טובים, ובין שחרית של יו"ט למוסף של יו"ט, עד שבאשונות אין נושאים כפיים ובשניות כן?

לא בכדי כתב ערוך השולחן (או"ח שם, סד) דברים כנים ונוקבים: "והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מצוות עשה דברכת כהנים כל השנה כולה, וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאלו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו, כל אחד במקומו, רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום, וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם, ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כן.¹ ומצד הדין י"ל ע"פ מ"ש בסעיף מ"ט ע"פ הזהר דבעינן שמחה, דומיא דאהרן ובניו בשמיני למילואים, ולזה נאמר כה תברכו.² אמנם זה שהיה מנהג מקדם דיו"ט שחל בשבת לא היו נושאים כפיהם כבר נתבטל בימינו, כי אין במנהג זה טעם וריח כמו שהאריכו מפרשי הש"ע בזה (ט"ז סקל"ז ומג"א סק"ע) ... אמנם בא"י ובמצרים ובכל אזיא נושאים הכהנים כפיהם בכל יום".

"בת קול" ו"מקובלני" אינם טעמים הלכתיים שגורתיים בעולמה של הלכה סדורה, וכך גם ההסתמכות על זהר (מה גם שבוזר לא נכתב – מפורשות – את מה שיוחס לו). דברי החיתום של ערוה"ש, שבאר"י ומצרים ואסיה בכלל, כן נושאים כפיים בכל יום, מלמדים היטב מה דעתו הלכתחילאית. כנראה שגם דעת המשנה ברורה (שם ס"ק קסד) לא רחוקה מכך, שכתב כי "בא"י ובכל מלכות מצרים המנהג לישא כפים בכל יום, והפוסקים קלסו למנהגם בזה".

ר"י קארו – שמייצג נאמנה את האסכולה הספרדית שמחייבת נשיאת כפיים בכל יום ובכל מקום – היפנה (ב"י סו"ס קכח ד"ה עוד כתוב) לתשובה משמעותית של גדול מתעדי מנהג אשכנז הקדום – מהרי"ל. הוא ראה אותה בספר האגור (סי' קעו), וביקר אותה: "... כתב האגור" (סי' קעו)

שעברו ושעתידים להיות וינוח גופם קצת מעמלם ואינם שרויים כל כך בשמחה כמו ביום טוב שנאמר בו (דברים טז, יד) ושמחת בחגך, ולכן נשתרבה המנהג שלא לישא כפים כי אם בימים טובים, כן נראה לי".

לח. על "מעשה הגר"א", ראה להלן.

לט. האמת היא שבוזר (ג – פרשת נשא, קמה ע"ב) אליו מפנה ערוה"ש בסעיף מט, לא נאמר – ישירות – דבר על נחיצות השמחה, ודאי שלא על היותה גורם מעכב, עיי"ש; דומה שהדבר משתמע אפילו מסגנון ערוה"ש. ראה גם מור וקציעה, או"ח קכח, מא ד"ה "ועוד נ"ל – ... הא על כרחך פשיטא ליה לתלמודא דלא בעיא שמחה... והיא ראייה ברורה דלא חש לה תלמודא לגמרי...".

מ. רבי יעקב ברוך אשכנזי לנדא – מחכמי אשכנז ואיטליה בשלהי תקופת הראשונים, המחצית השנייה של המאה ה-טו.

שנשאל מהר"י מולך^א למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום, מאחר שהוא מצות עשה, והשיב מפני שמנהג הכהנים לטבול קודם, כמו שכתוב בהגהות מיימוניות, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דוקא ביום טוב, וגם מטעם ביטול מלאכה, וכשהכהן אינו נקרא אינו עובר עכ"ל - דחק עצמו לקיים מנהג מקומו, ואינו מספיק, כי מה שכתב מפני שנוהגים לטבול קודם, האי חומרא דאתי לידי קולא^ב היא ותלי תניא בדלא תניא, שהרי טבילה לנשיאת כפים לא הוזכרה בתלמוד, ואם הם נהגו להחמיר ולטבול למה יבטלו בשביל כך שלש עשה בכל יום, ואף על פי שאינו עובר אלא א"כ נקרא, מכל מקום מוטב להם שיקיימו שלש עשה בכל יום ולא יטבלו, כיון שאינם מחוייבים, משיטבלו ועל ידי כן יניחו מלקיים שלש עשה בכל יום.^ג וישר כחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפים.^ד

טיעוני מהרי"ל לאי-נשיאת כפיים הם אפוא שניים-שלושה: א. מזג האוויר האירופאי-חורפי מקשה על קיומה של טבילה לפני נשיאת כפיים;^ה ב. "ביטול מלאכה";^ו ג. לאלה מצטרפת הקביעה, שאין מדובר בחובת-עבירה אלא "רק" בהיעדר זכות-מצווה, שכן כהן שאינו "נקרא", אומנם אינו זוכה לקיים מצוות עשה, אך במקביל אינו עובר בלא תעשה. שיקלול הטיעונים-כולם הוא שהביא - לדעת מהרי"ל והאגור - לביטול נשיאת כפיים רוב ימות השנה, להוציא ימים טובים. כאמור, ר"י קארו מבקר בתקיפות את הטיעון הראשון, ומשבח את בני ארץ ישראל "וכל מלכות מצרים" שנושאים כפיהם בכל ימות השנה. כך גם הרמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' צה),^ז שכתב כי "מה שברוב העולם אין כהנים עולים לדוכן כל ימות השנה, מנהג גרוע הוא".

החת"ס (או"ח סי' כג) "שיכלל" במעט את הטיעון האשכנזי של טירדת הפרנסה, תוך שהוא יוצר זיקה הדוקה בין תפילה ובין עבודה: "... אין הכהנים נושאים כפים בכל יום ויום בזמננו, ונ"ל טעם פשוט דנ"כ כתיב בקרא אחר עבודה וכדילפינן רפ"ב דמגלה מדכתיב וירד מעשות החטאת ויברך את העם, ותפלה במקום עבודה, ואין ספק כשאין עבודה רצויה והיא פגול ח"ו

מא). שו"ת מהרי"ל החדשות סי' כא.

מב). השווה תענית יג ע"א: "אמר רבי חנינא סגן הכהנים, כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה".

מג). זאת ועוד, הנהגה "מחמירה" זו הביאה כהנים להימנע מלהיזקק לנשותיהם, ועל כך מחו גם פוסקים אשכנזים - ראה ט"ז או"ח סי' קכח ס"ק לו: "... ורבים מהכהנים פורשים מנשותיהם ב"ט בשביל הדוכן, ושיבוש הוא בעיני, דאם חוששין לטומאת קרי ולהחמיר על עצמם היה להם לטבול קודם, דהרי כבר יש עליו טומאת קרי, ותו דהא בא"י ובכל מלכות מצרים נ"כ כל ימות השנה וכי יפרשו לעולם מן נשותיהם. וע"כ נראה שאין טעם להם, וכ"ש אם נודמנה טבילת מצוה שאין לבטל המצוה בשביל זה שאין לו יסוד ועיקר". ראה גם מג"א שם סק"ע: "... ונ"ל דמטעם זה נהגו הכהנים שלא לזקוק לנשותיהם בליל י"ט כדי שלא יחזרו ויטמאו ב"ט בקרי, ואף על פי שאפשר לטבול שחרית מ"מ יהיו טבולי יום, ועוד דלא נהגו לטבול ב"ט... אבל קצת נוהגין שאין נזקקין לנשותיהן ואין טובלין (בעי"ט) ולא יאות עבדין, ונ"ל דאם הוא ליל טבילה ישמש ויטבול שחרית...".

מד). עולת תמיד, שם, סק"ק, ציטטו, והוסיף: "וכן ראוי ונכון לנהוג בכל מקום, שלא לבקש תחבולות לבטל מצות עשה שבתורה, אף על פי שאין הכהן עובר אלא א"כ קוראים לו... מכל מקום הרי שפע ברכה יבא לעם ע"י ברכת הכהנים".

מה). מה שלא מסביר את אי-נשיאת הכפיים בחצי השנה האביבית-קיצית.

מו). ראה גם כל בו סי' קכה: "ואין המנהג עתה לעשות נ"כ אלא בשבתות וי"ט ואפשר כי נמנעו מפני טורח ציבור".

מז). הובא במג"א, או"ח שם סק"ע; וראה שם דיונו בטיעון של אי-נשיאת כפיים בשבת בשל אמירת התחינה "ריבש"ע".

גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים אז, והיות בעו"ה כל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה ורוב התפלות בלי כוונה וטרדה מרובה ותפלה בלא כוונה כקרבן שאינו רצוי, ע"כ מברכים בי"ט שהעולם פנויים ומכוונים בתפלתם, וכה"ג כ' בפירוש המחזור על המנהג שנוהגים לברך הילדים בשבת וי"ט דוקא ע"ש. ולע"ד מ"ש הוא נכון ואמת..."

על זיקה הדוקה זו - שבנדוננו היא יצירה מקורית של החת"ס"ח - תמה בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' ו'): "מי תלה ברכת כהנים בתפילה, והלא ברכת כהנים בגבולין ג"כ נראה שהיא מ"ע מן התורה... ככל המצוות הכתובות בתורה ונוהגות בכל מקום ובכל זמן..."^מ

יש להניח שהקושי הגדול שבאי-קיום מצווה דאורייתא, הוא שהביא את רבי אפרים זלמן מרגליות' להדגיש את הוותק בן מאות השנים של קיום הנהגה, ואת גדולי ישראל שאישרוהו: "... המנהג שאנחנו נוהגין היום שלא ישאו כהנים כפיהם כ"א בי"ט, ויש מקומות שנהגו אף בשבתות, הוא מנהג קדום יותר מן חמשה מאות שנה, כמבואר בספ' תשב"ץ קטן שחיבר תלמידו של מהר"מ מרוטנבורג רבו של הרא"ש... ובספר כל בו... ואחריהם החזיקו מהרי"ל שהי' רבם של כל גדולי מדינות אשכנז, והאגור, והד"מ ובש"ע בהג"ה, והט"ז והמ"א נענעו ראש אחרי... ונראה מדבריהם שאין לזוז מהמנהג..."^א.

במהלך הדורות נכתב עוד שלל-רב של טיעונים והסברים, ביאורים ותירוצים, לעובדת אי-נשיאת הכפיים בחו"ל רוב-ככל ימות השנה.^ב אלא שדומה שהיא הנותנת - דווקא ריבוי זה הוא שמלמד עד כמה הנהגה זו אומרת דרשני. ואכן, לא בכדי תועדו כמה גדולי ישראל ארצישראלים-אשכנזים, אשר שהו בחו"ל ואשר - כך ואחרת - מצאו דרך לשאת כפיים (אם הם

מח). לאמתו של דבר קדמו בכ-200 שנה הרמ"ע מפאנו, שבס' צה של השו"ת שלו הביא טיעון דומה, אלא שהוא שולל אותו על הסף: "... ומי שנתחכם לחזק ידי רפות שתעמודנה ברפיון בקש סמך לאותו מנהג והפריז הרבה על המדה, כי דרש סמוכים וישא אהרן את ידיו וירד מעשות החטאת לפיכך נהגו שלא לשאת את כפיהם אלא בימים טובים ובמוסף דוקא שיש בו חטאת... והא קפחינהו לכהנים בטעותא רבתא".

מט). כן ראה שו"ת משיב דבר ח"ב סי' קד: "מש"כ מעכ"ת שי' ליישב טעם שאין נ"כ בכל יום טוב בשחרית הוא משום דאז שיש נ"כ במוסף מעמידים על קושיית ר"י אי מה התם כו' וכמו כן בענין חטאת ג"כ ורק בכל יום שאני דכתיב כל הימים - תמה אני וכי יאמר מעכ"ת שי' דגם בבהמ"ק לא נשאו כפים ביום טוב ובר"ח במעשה התמיד ח"ו. וגם הלא בירושלים עוד היום נ"כ גם בשחרית אפילו ביום טוב".

נ). שו"ת בית אפרים או"ח תחילת סי' ו.

נא). ראה גם מגן גיבורים - אלף המגן סי' קכח ס"ק פח: "... מנהג קדמונים הוא ואין לשנות, וע' בשו"ת שארנו הגאון בעל ב"א סי' ו' שהאריך בזה שאין לשנות המנהג כי מנהג קדמונים הוא יותר מחמשה מאות שנים בפני מהר"ם מרוטנבורק ותלמידיו ז"ל"; שערי תשובה שם ס"ק עח: ... ועיין בשו"ת בית אפרים חלק א"ח שמנהג זה שאין נושאים כפיהם בחול מנהג קדום מאד במדינות אלו, ושם מבואר הטעם מה שבא"י נושאים כפיהם בכל יום ע"ש.

נב). בספר רץ כצבי (רייזמן), ב, סי' כ, עמ' רלז-רמט, מנה שבע-עשרה הנמקות מדוע אין נושאים כפיים בחו"ל בימי חול ובשבתות (חלקן מתמקדות בעיקר בהבחנה שבין יו"ט לשבת): נתיבות לשבת - לבעל ההפלאה - אהע"ז סי' ב סע' א; שו"ת ובחרת בחיים סי' לו; הגהות אשל אברהם - בוטשאטש - על שו"ע או"ח סי' קכח (שני טעמים, מהם אחד שהוא עצמו העלה לגביו פקפוק, ר' שם, ועל הטעם השני תמה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' לה וח"ג סי' נו, וכן בשו"ת לחם שלמה או"ח סי' עג סק"ב); מהרש"ם - דעת תורה סי' קסו ובשו"ת שלו ח"ח סי' כה-כו; נחלה לישראל הלכה מב; שו"ת פרי השדה ח"א סי' טו; שו"ת ארץ צבי ח"א סי' ל; ראשית ביכורים - הובא בשו"ת בנין שלמה ח"א סי' י ד"ה ומש"כ בשם מר אחי הגאון, ומה שהעיר עלי; ויואל משה, מאמר לשון הקדש, אות כד, בשם בעל ההפלאה, ועוד.

כהנים" ולהתברך בברכת הכהנים (אם אינם כהנים).²² לא זו אף זו, תלמידי הגר"א האשכנזים ששו ושמחו לשנות את מנהגם החו"ל, ועם עלייתם ארצה החלו לשאת כפיים בכל ימות השנה:²³ "בכולינו, מיום שזכינו לקבוע ישיבתנו בא"י ובירושלים עה"ק, מנהגינו שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום ובשבת ויו"ט כדת, וכ"ה דעת רה"ג נ"ע".²⁴

אמור מעתה: אף מצווה זו של נשיאת כפיים, נכון היה לה שתנהג בחו"ל כשם שהיא נוהגת באר"י, ובכ"ז זה כבר מאות רבות בשנים שמרבית קהילות אשכנז אינן עושות זאת אלא רק לעתים מזומנות. נאלצו אפוא גדולי דורות אשכנזים "למשכן עצמם" על ביאור תופעה תמוהה בעליל זו של הזנחת מצווה מחוייבת דאורייתא.



ז.

חדש: "אין דבריו כדאי אפי' ליישב המנהג"

נג). כך, כאשר ביקר מו"ר הגר"א כהנא-שפירא זצ"ל בארה"ב, הוא עמד על כך שיגיע לתפילת שחרית בביכ"נ ספרד, ובלבד שיישא כפיו בכל יום גם בחו"ל.

נד). ראה רץ כצבי, שם, עמ' רלו: "מעשה שהיה בקיץ ה' תשנ"ח כאשר הגאון רבי חיים פנחס שיינברג (שליט"א) ראש ישיבת תורה אור בירושלים היה בעירונו לוס אנג'לס, כשביקר בבית כנסת אשכנזי הורה לשאת כפים בשבת בתפילת שחרית ובמוסף, ובאו כהנים רבים מבתי כנסת סמוכים לשאת כפים...".

נה). פאת השלחן סי' ב סעיף טז: "מנהג יפה בכל א"י שהכהנים נושאים כפיהם בכל ימות החול וביו"ט בשחרית וביו"ט בשחרית ומוסף ונעילה, וכן נוהגים בכל גלילות ספרד". בית ישראל, שם, אות כג: "... כ"ה פסק הרמב"ם... וש"פ, ומרן ב"י... רק רמ"א... תירץ מנהג אשכנז שאין נושאים כפיהם בחול ושבת בכל השנה משום דהם בצער טרדת פרנסה, וכבר כ' במ"א... דמנהג גרוע הוא רק תירץ מנהג המשתרע, אבל בא"י שכל קהילות הספרדים נוהגים כהרמב"ם ואתרא דמרן הוא, ומנהג טוב הוא ומקובל מקדמונים וע"פ סוד לקבל ברכות המברך ית"ש ע"י כהנים בעלי חסד והכהנים מקיימין ג' מ"ע שנצטוו בתורה... בודאי בא"י אין לחלוק בין חול לשבת לומר שבשבת ישאו כפיהם ולא בחול...".

נו). בית ישראל, שם - "רה"ג" [רבנו הגדול] הוא הגר"א.

על דעתו זו של הגר"א, ראה מה שכתב רבי יהודה העשיל לעווין, עליות אליהו (מעלות הסולם), מהדו' ירושלים תש"פ, עמ' צב-צג: "... ושמעתי שהי' רבינו ז"ל רוצה להנהיג בבהמ"ד שלו ג"כ בחו"ל שישאו הכהנים כפיהם, ומד' היתה הנסיבה שביום ההוא שחשב זה נתפס בבית האסורים ע"פ עלילות שוא שנתגלגל עליו מענין המחלוקת בין הרב והקהל דווילנא כנודע, ולכן אף כשיצא חפשי מבית האסורים לא רצה עוד לקבוע המנהג הזה - הגר"ל. ואני שמעתי מפה קודש דודי הגאון מוהר"ח ז"ל, שכמה פעמים השתוקק רבו ז"ל להנהיג בבית מדרשו שיהיו הכהנים נושאים כפיהם בכל יום ולא ערב לבו לעשות מעשה, עד שפעם אחת באמצע היום החליט בדעתו שלמחר ישאו הכהנים כפיהם, והנה באותו היום לקחוהו ונתנוהו בתפיסה על העלילה שהעלילו עליו כמפורסם, כנראה שמן השמים עכבו הדבר. ובאותו הסיפור אמר עוד דודי הגאון ז"ל, שפעם אחת החליט בדעתו גם הוא שיצוה בעירו וולאזין למחרת שישאו הכהנים כפיהם, והנה בלילה השייך ליום המחרת נשרף הבהמ"ד, מכ"ז נראה שלא אסתייע מילתא, אולי למען כבודן של הראשונים שלפנינו - הגרא"ש מאמציסלאוו". וראה שו"ת משיב דבר ח"ב סי' קד: "... וזכרוננו ששמעתי כמדומה מחותני הגאון מהר"ץ הגאב"ד דוואליזין זצ"ל, שפעם א' הסכים רבינו הגר"א ז"ל להנהיג נ"כ בכל יום בבית מדרשו. ועכבהו מן השמים ונלקח לבית האסורים בעת המחלוקת הנוראה בוילנא ל"ע. ואח"כ חזו' הגאון אביר הרועים מוהר"ח ז"ל הסכים ביום א' שביים המחרת יצוה לישא כפים, ובאותו לילה נשרף חצי העיר ובה"כ שבעיר, וראו והתבוננו שיש בזה איזה דבר סוד בסתרי השפעת הברכה היורה ע"י נ"כ בחו"ל, ואין אתנו יודע עד מה".

"ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קורבן אלוהיכם, חקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם" הורתה תורה (ויקרא כג, יד), וקבעה את איסור 'חדש'. בשאלה אם איסור זה אינו נוהג אלא רק באר"י או גם בחו"ל, נחלקו תנאים (קידושין פ"א מ"ט): "כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה וכלאים; רבי אליעזר אומר אף מן החדש".¹

מכאן שלת"ק אין 'חדש' נוהג בחו"ל, בעוד שלדעת רבי אליעזר 'חדש' נוהג בחו"ל. ואם את נפשך לומר שבוודאי הלכה כת"ק הסתמאי אל מול רבי אליעזר ה"שמותי",² הרי שהרמב"ם - בפירושו על אתר - הדגיש כי "הלכה כר' אליעזר שאומר החדש אסור מן התורה בכל מקום ואף על פי שהוא תלוי בארץ". מובן מאלי שרמב"ם ראה לנכון לנמק חריגה זו: "כמו שנתבאר בסוף מסכת ערלה". בכך הוא מפנה אותנו למשנה (ערלה פ"ג מ"ט) שם נאמר ללא חולק: "החדש אסור מן התורה בכל מקום...".³ זאת ועוד, כך גם עולה מרהיטת לשון סוגיית הש"ס (קידושין לח ע"א-ע"ב), שם נאמר: "תניא, ר"ש בן יוחי אומר, שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ, והוא הדין שינהגו - ומה חדש שאין איסורו אסור עולם, ואין איסורו הנאה, ויש היתר לאיסורו, נוהג בין בארץ בין בחו"ל... תנן התם, החדש - אסור מן התורה בכל מקום...".

ואכן, כך פסק הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ב: "החדש כיצד, כל אחד מחמשה מיני תבואה... אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בט"ז בניסן... וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר לוקה מן התורה בכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בפני הבית בין שלא בפני הבית...".

נו. ראה גמ' שם לו ע"א: "... איבעיא להו, ר"א, לקולא פליג או לחומרא פליג...". ואם "לקולא פליג" אזי לדידו "חדש אינו נוהג אלא בארץ", ברם סיכום הגמ' הוא: "ת"ש... מדאמר אביי... ש"מ רבי אליעזר לחומרא פליג...".

נח. אך השווה נדה ז ע"ב - ח ע"א: "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי אליעזר בארבע... ותו ליכא, והאיכא... כי אמר שמואל, הלכה כר' אליעזר בד' - בסדר טהרות, אבל בשאר סדרים איכא טובא, וה"נ מסתברא...". וזו שבעניין 'חדש' לא נדונה שם; וראה שבת קל ע"ב.

לביאור משמעות "שמותי", ראה מחלוקת רש"י ותוס' נדה שם (והשווה רש"י שבת קל ע"ב ד"ה שמותי הוא, שהביא - מירושלמי - כפרשנות תוס', וראה תוס' שם ד"ה דרבי אליעזר, ועוד); וראה הליכות עולם שער חמישי פרק א אות ח: "... אין הלכה כמותו בכל מקום וזולתי במקום שמפרש בהדיא בגמרא שהלכה כמותו..."; וראה גם סדר תנאים ואמוראים, ב, טו: "רבי אליעזר ורבי יהושע הלכה כרבי יהושע, רבי אליעזר ורבי עקיבא הלכה כרבי עקיבא".

נט. הילך הרמב"ם בעקבי הר"ף קידושין טו ע"א: "ויקי"ל כר' אלעזר דסתם לן תנא כותיה דתנן החדש אסור מן התורה בכל מקום".

יצויין שהט"ז (יו"ד סי' רצג סק"ד) ערער על מוסכמה זו. במהלך ניסיונו "ללמד זכות הגון על ההיתר" הציע הט"ז, שמאחר שבגמ' עצמה לא הוכרעה הלכה כר' אליעזר, ולולא משנת ערלה היינו מכריעים כת"ק, הרי "יכול להיות דמסכת ערלה נשנית קודם למסכת קידושין, וא"כ ה"ל סתם ואח"כ מחלוקת וממילא אין הלכה כסתם... והיה לנו לומר דהלכה כתנא קמא דהוא רבי". אם כך הדבר, אזי מכלל ספק לא יצאנו, ויש להכריע בדבר לפי כללי הכרעה בספקות, אם לחומרא (מעיקר הדין) ואם לקולא (במצבי דחק).

כך רמב"ם^פ, וכך גם בשו"ע יו"ד רצג, ג: "תבואה שלא השרישה קודם לט"ז בניסן, אסורה עד שיבא העומר הבא", בלא החרגת מקום כלשהו.

אלא ששוב, גם כאן, העובדות טפחו על פניהם של הקדמונים. כך האור זרוע (ח"א סי' שכח), שציין כי דעת הראשונים והפוסקים היא שהלכה כר' אליעזר וחדש נוהג בחו"ל, ולכן "תימה, הואיל וחדש נוהג בח"ל ונוהג נמי בשל עכו"ם, האיך אנו קונים תבואה מן העכו"ם ולא חיישינן לחדש... וקא חזינן שחורשין וזורעין לאחר הפסח א"כ היכי אכלינן מינה, הא הוה לה ספיקא דאורייתא! בשל כך היפנה האו"ז פניו מהסוגיות הראשיות של חדש - למשנת מנחות (פ"ח מ"א), ממנה דייק שיש מהתנאים אשר סוברים שאיסור חדש בחו"ל אינו אלא דרבנן, ואז יש מקום להקל במקרי-ספק: "ונראה בעיני אני המחבר לפסוק הלכה דחדש חו"ל דרבנן, וספיקא דרבנן לקולא, דתנן כל קרבנות הצבור והיחיד באים מן הארץ ומחוצה לארץ מן החדש ומן הישן חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינם באים אלא מן החדש ומן הארץ, סתם לן תנא דחדש ח"ל דרבנן... ולספיקא לא חיישינן... [רק] אותם ישראלים שיש להם שדות בח"ל וחורשים לאחר הפסח וזורעים וקוצרים ההיא תבואה, ודאי אסורה היא עד שיבוא הפסח לשנה הבאה ויתירנה האיר המזרח".

האו"ז מודע היטב לדוחק שבגישתו, בה הזניח סוגיות ראשיות ופסיקות ברורות, והכריע על סמך דיוק ממשנה "צדדית"^ס בלא כחל וסרק הוא עצמו מבהיר מה הביאו לחידוש מופלג זה: "איכא שעת הדחק, דלא אפשר לן שלא לקנות תבואה ולחם מן העכו"ם", ורק בשל אילוצי החיים הכריע להקל.

ר"י איסרליין (תרומת הדשן סי' קצא), שהיה מודע גם הוא לאילוצי החיים, כמו גם לתשובת האו"ז, לא יכול היה להשלים עם הכרעתו שאיסור חדש אינו אלא רק מדרבנן, ולכן צמצם את ההקלה: "שאלה, יש שנים נמצאו בזמנינו שהשלג והקרח שוהה על פני הארץ סמוך לימי פסח, ואי אפשר אפי' למיעוטיה דעובדי אדמה לזרוע השעורים ושבולת שועל קודם יום הנף העומר, יש לחוש באותה שנה שלא לאכול אותם זרעים ושלא לשותות השכר שעושין מהן משום איסור חדש או לאו? תשובה, יראה דבכה"ג כל ירא שמים יחוש לעצמו, אבל למחות בהמון העם לאו שפיר דמי, וכן מצאתי שהעתיק אחד מהגדולים מתשובת הרא"ש... ואף על גב דאשירי מפרש וכן רב אלפס וסמ"ג פסקו דחדש דאורייתא בזמן הזה, ואפ"ה כתב אשירי דאין להורות לאיסור, ובא"ז הגדול ראיתי דכתב מדרבנן היא, אכן נדחק מאד ליישב לפי שהעולם אין נוהרין בדבר... כי לא ישמעו כלל הואיל ורוב השתייה אינם עושים אלא משעורים וכיוצא בהם שנזרעו סמוך ליום הנף. אבל אם רוב שתיית המדינה יין ואינם צריכין לשעורים ולשבולת שועל רק לפעמים למאכל, ובשאר תבואה שאינה מה' המינים אין חדש נוהגים בו, ולכך לית דוחק דציבורא במידי

ס). כך גם רי"ף, סמ"ג, סמ"ק, רא"ש, מאירי ועוד.

סא). ראה גם בבלי מנחות סח ע"ב: "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן. ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר, קסברי חדש בחוצה לארץ דאורייתא... אמר רבינא, אמרה לי אם, אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נגהי תמניסר, דסבר לה כר' יהודה, וחייש לספיקא"; וראה רא"ש גיטין פ"ד סי' כג: "והלכתא כרבינא שהוא בתראה"; הגר"א יו"ד רצג סק"ב: "דר"א ורבינא בתראה ס"ל כן וקי"ל כוותיה".

להפרישם מאיסור חדש היכא דליכא אלא חדא ספיקא שמא של אשתקד שמא של שנה זו, מצוה למחות בהמון העם ולהורות להם לאיסור..."

לדידו אפוא, נכון ל"רא שמים" לא לצרוך תבואה זו - לא אכילת הזרעים ולא שתיית השכר. עם זאת, באותן מדינות שרוב השתייה היא של שכר, אין "למחות בהמון העם... כי לא ישמעו כלל". לא כן אם המצב החקלאי הוא כזה שמתאפשרת תזונה סבירה בלא 'חדש', שאז "מצוה למחות בהמון העם ולהורות להם לאיסור".

גם בשו"ת הרא"ש (כלל ב סי' א) שלל על הסף אפשרות של פסיקה שלא כר' אליעזר: "אשר נסתפק מורי אם הלכה כרבי אליעזר דאמר חדש אסור מן התורה בחו"ל - בהא ליכא ספיקא דהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה (פ"ג מ"ט) ורבי ישמעאל ורבי עקיבא סברי כוותיה. ורב אלפס פסק הלכה כרבי אליעזר וכן בספר המצות ובאבי העזרי, וכן פסקו בכל החבורים דחדש נוהג בשל כנעני. ודבר תימא הוא למה לא לנהוג בשל כנעני...". הרא"ש תמה על דעת רבי ברוך [בן יצחק, בעל ספר התרומה], שהקל בתבואה שגדלה רחוק מאר"י - "ודברי רבי ברוך מאד הם תמוהין", בעיקר מאחר שאין מדובר בגזירה דרבנן אלא באיסור דאורייתא "וראיותיו אין בהם ממש". הוא מציין לדברי האו"ז הנ"ל, ומוסיף עליהם - בשם אבי העזרי, רבו של האו"ז - טיעון של ביטול ברוב: "ואבי העזרי כתב עוד טעם אחר להתירא, משום דאיכא שעורים גם משל אשתקד, וודאי כן הוא בכל השנים, סמכינן ארובא".

בשל כך, ולמעשה, נקט הרא"ש בנדון זה מדיניות דומה למדיי למה שנקט בעניין שמיטת כספים (הנ"ל): "ועתה לפני הפסח נתתי את לבי, יען שענוי שלהם היה בפרוס הפסח וגם עת הגריד היה ולא יכלו לחרוש ומיעוטא דמיעוטא נזרעו לפני הפסח, ולא מלאני לבי לאסור אולי לא ישמעו לי. ואני משיב לשואלים דרשו מעובדי אדמה, אם יאמרו שהרוב נזרע לפני העומר מותר, ואם לאו אסור. וגם אני זכור מנעורי כבר פעמים ושלש שענוי שלהם היה בפרוס הפסח, שרבותי נהגו איסור אבל לא הורו הלכה למעשה לאיסור, ואהא סמיכנא ואיני מורה איסור, ומוטב שיהיו שוגגים, והחרד יפרוש..."

מחלוקת ר"י קארו ורמ"א משקפת יפה את מקומם הגיאוגרפי השונה. מרן-הארצישראלי²⁶ פסק (שו"ע יו"ד רצג, ג) ש"תבואה שלא השרישה קודם לט"ז בניסן, אסורה עד שיבא העומר הבא", וזאת בלא כל החרגה. על-אתר הגיב הרמ"א-המזרח-אירופאי והציג את טיעוני ההקלה: "ומ"מ כל סתם תבואה שרי לאחר הפסח, מכח ספק ספיקא - ספק היא משנה שעברה, ואם תמצא לומר משנה זו, מ"מ דלמא נשרשה קודם העומר (טור בשם הרא"ש). ובמיני תבואה שזורעים ודאי לאחר פסח, כגון במקצת מדינות שזורעין שבולת שועל ושעורים לאחר פסח, אז יש לו להחמיר אחר הקציר, אם לא שאין דלתות המדינות נעולות, ורוב התבואה באה ממקום אחר שזורעין קודם הפסח (הגהות מיימוני פ"א מהמ"א ותוס' ספ"ק דקידושין). וכן בזמן שימות החורף נמשכים לאחר פסח, ובכל הגליל ההוא זורעים לאחר פסח דברים הנזכרים, יש להחמיר ולחוש

26. נכון הוא שר"י קארו נולד בספרד ומשם היגרה המשפחה לפורטוגל, ואולם בגרותו הייתה בטורקיה, ולהוציא פרק זמן קצר בבולגריה, רוב ימיו היו בארץ ישראל - בצפת ובביריה.

מן הסתם. אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתן ואכילתן ממנים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין (כן משמע בטור בשם הרא"ש ות"ה סימן קצא).

כלומר, לצד טיעוני הקלה הלכתיים – ספק ספיקא, דלתות מדינה שאינן נעולות וכו' – הרמ"א "מודה" שהציבור אינו נשמע לעיקרי הלכה זו, ולכן "אין להורות לאחרים – מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

אין לכחד שלב"ח (י"ד סי' רצג) הייתה בנדון פסיקה חריגה למדי. גם הוא מדגיש שכנקודת-מוצא, העובדה שטופחת על פניו היא שמניעה אותו: "אמנם המנהג פשוט במלכותינו לנהוג היתר, ואף גדולי התורה שהיו לפנינו מהר"ר שכנא ז"ל ומהר"ר שלמה לוריא ז"ל ותלמידיהם לא היו אוסרין ושותין השכר שנעשה מתבואה שלא התירו העומר, זולת מקצת חסידים מקרוב נזהרו באיסור זה".

אלא שהב"ח סבור שבאמת דברים-בגו, וללא ספק בסיס הלכתי מוצק למנהג-ישראל זה: "ואני בימי חורפי בלמדי מסכת קידושין לפני שלשים שנה שמתי אל לבי לעיין בהוראה זו וראיתי שאינה הלכה פסוקה, ושאלתי את המאור הגדול כמוהר"ר ליבא בר בצלאל ז"ל והצעתיו לפניו מה שהעליתי במצודתי גם לפני שאר גדולי התורה ולא היה מי שסתר את דברי, וזה אשר כתבתי... לפע"ד נראה ברור דאף על גב דהלכה כרבי אליעזר, אין לאסור בשל גוים מעיקר ההלכה... לאחר העיון יראה דמותר מדינא כדפרישית, ולכן אין לשום גדול להורות הוראה לאיסור היפך המנהג שנהגו על פי גדולי ישראל להיתר, ומי שרוצה להחמיר לעצמו מדת חסידות הוא ולא יורה לאחרים דלא ליתי לאינצויי, ודוקא במי שהורגל בשאר פרישות ומפורסם לחסיד רשאי לנהוג לאיסור גם בזה...".

מכאן שלדידו, אומנם הלכה כר' אליעזר, ואולם מעיקר הדין אין הדברים אמורים בתבואת גוי, והרי בוודאי שחלק ניכר ביותר מהתבואה בחו"ל היא של גוי.³⁰ בשל כך, רוב-ככל התבואה מותרת, ומי שנוהג אחרת הרי שהוא "מחמיר", ואין זו הנהגה שמתאימה לכל אחד אלא רק ליחידי סגולה מובהקים.

גם חתנו - הט"ז (שם, סק"ד) מציין כנקודת מוצא את העובדה "שאנו רואין חכמי ישראל כמעט רובם אין נזהרין מחדש בשום שנה, ולא שייך לומר עליהם מוטב יהיו שוגגים". מאחר שהוא אינו מאמץ את פרשנות חותנו - הב"ח, שכן "אין לנו להרים ראש נגד כל הפוסקים" שאסרו, לכן "לימוד הזכות" שהוא מציע מבוסס על כך שבגמרא עצמה לא הוכרע מפורשות כר' אליעזר. בהתאם, "במדינות אלו שהוא שעת הדחק, דחייו של אדם תלוי בשתיית שכר שעורים ושבולת שועל", יש לסמוך על דעת ת"ק: "והפוסקים שלא חשו לשעת הדחק בזה, דבארצות שלהם אין זה דחק כל עיקר, דהם היו בארצות החמים ובהרבה שנים לא יודמן שיהיה באותה שנה איסור חדש, אבל בארצות שיש בהם קרירות זמן החורף נמשך עד פסח ודאי מודים שיש לסמוך להקל בזה, כיון שחיייו של אדם תלוי ממש בזה, שעיקר שתיה שלהם הוא שכר שעורים וכיוצא בו".

30. נכון הוא שערה"ש י"ד סי' קצג סכ"א כתב: "אנן הא קא חזינן הרבה שדות של ישראל שזורע ישראל... וזהו הרבה במדינות אלה...", ועם זאת ברור שרוב-ככל התבואה בחו"ל הייתה, ועודנה, של גויים.

גם ערוה"ש (יו"ד, שם) חזר ושנה את המצוקה התזונתית - "גודל הצער מאיסור זה במדינות שלנו". את הסנגוריה העיקרית מבסס ערוה"ש על האו"ז: 'חדש' בחו"ל אינו אלא דרבנן. על כך הוא מוסיף שבמקרים רבים קיים ספק מתי בדיוק היה מועד הזריעה, "ולפ"ז נתגלה לנו טעמי רבותינו המקילים ודברים ברורים הם כשמש בצהרים... ועתה ישמח לבבינו ותגל נפשינו ללמד זכות על כלל ישראל". אלא שערוה"ש מודע לכך שהטעון השני אינו יכול להיאמר אלא רק ביחס לחלק מהארצות, לא כולן - ובעיקר לא ארצו: "וכל דברים אלו הוא באשכנז ובפולין הסמוך לה דרוב השנים נזרעים קודם הפסח, אבל במדינתנו מדינת רוסיא⁸⁰ אין כאן ספק כלל דלפני הפסח אין עדיין זמן זריעה כלל אם לא במקרה רחוקה פעם לעשרים שנה, ואין לנו שום היתר על חדש, ובוה לא שייך לומר על כלל ישראל מוטב שיהיו שוגגין אם הוא איסור דאורייתא, וכנגד זה כמעט הוא מהנמנעות ליוהר בזה כי הקציר אצלנו בירח אב וצריכין להמתין שמנה חדשים... וכמה קשה עלינו להמתין שמנה חדשים מאכילת חטים ושעורים ושבולת שועל שמזה עושים גרויפין וזה כל אכילתנו ומשתיית שכר כל החורף, ורק יחידים הזהירים בזה וקשה עליהם כידוע".

ערוה"ש מציג ומבקר שני טעמי-היתר נוספים שנאמרו בזה: שאין 'חדש' נוהג בשל נכרי - "ההיתר הזה קשה לסמוך"; דין משקים שיוצאים מהתבואה אינו כדין התבואה עצמה - "גם זה דחוק". או-אז הוא שב לאו", אליו הוא מצרף ראשונים-פוסקים נוספים (רבנו ברוך, ריב"א, רבנו אבגדור הכהן, רבנו מנחם מעיל צדק, מרדכי, מהרי"ל), "דחדש בח"ל דרבנן... וכיון דהוי דרבנן הדבר פשוט כמ"ש הגדולים שלא גזרו על מדינות הרחוקות מארץ ישראל", בפרט כאשר הוא "דבר שאין הציבור יכולין לעמוד בו... שהוא חיי נפש ממש... וכל בית ישראל נקיים".

הגר"א (יו"ד שם סק"ב), לעומת זאת, יצא חוצץ נגד היתרים-דחוקים אלה: "כ"פ כל החיבורים הראשונים ודלא כסה"ת, וכבר תמה הרא"ש עליו... אבל א"צ לכל זה דקי"ל כאמוראי שם ס"ח ב' דכולהו ס"ל דנוהג בח"ל... דמ"מ מדרבנן חייב, ואף בזה לא קי"ל כוותיה דסוגיא דהלכה בכ"מ [כוותיה] דר"א ורבינא בתראה ס"ל כן וקי"ל כוותיה כמ"ש בס"א, ודברי בה"ג כאן טעות גדול הוא וא"צ להשיב עליהן, וגם מ"ש בשם ב"ח - הב"ח כשיטתו דס"ל אינו נוהג בשל עובדי כוכבים, וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים, ושגגה יצאה מתחת ידו, וטובה ה"ל לבה"ג כאן השתיקה, ומ"א (ס"ס תפ"ט) רצה ליישב דברי סה"ת אבל דבריו דחוקים מאד, וכתב בעצמו שרצונו ליישב המנהג אבל בעל נפש כו' אבל אין דבריו כדאי אפי' ליישב המנהג. וט"ו כתב דבשעת הדחק כדאי כו' אבל בגמ' דנדה שם אמרו דאם אפסיק הלכה א"ל שעת הדחק וכבר איפסיק כאן במנחות שם... אלא שנמשך ההיתר שהיו זורעין קודם הפסח כמ"ש בס"ג בהג"ה והנח לישראל מוטב כו' (כמ"ש בשבת קמ"ח ב' ורפ"ד די"ט)".

הביטויים הנוקבים מדברים בעד עצמם: "לא קי"ל כוותיה", "טעות גדול הוא וא"צ להשיב עליהן", "וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים ושגגה יצאה מתחת ידו וטובה ה"ל כאן השתיקה",

80. "רוסיה" - בהכללה מרחיבה, שכן העיר נוברדוק - מקום כהונתו הרבנית העיקרית של ערוה"ש - ממוקמת בבלרוסיה.

"דבריו דחוקים מאד", "אין דבריו כדאי אפי' ליישב המנהג!" ביטויים חדים אלה מלמדים היטב עד כמה דחוקים ביותר היו בעיניו טיעוני הקולא.⁵⁰

כך עולה גם מסיכומו הבהיר של המשנה ברורה (או"ח סי' תפט ס"ק מה):⁵¹ "אף בזמן הזה... דאף בחוץ לארץ נוהג איסור... והנה... כתב רמ"א היתר לחדש... וכתבו האחרונים דבמדינת פולין אין להקל כ"א בחטין ושיפון, דרובא דרובא נזרעים בחדש חשון ואין שייך בהם חדש [אם לא אותן שידועין שנזרעו בקיץ], אבל שעורים ושבולת שועל וכוסמין רובן וכמעט כולם נזרעים אחר הפסח, וגם אין רגיל להביא שם תבואה ממדינות אחרות - אין להקל בהם. ומ"מ רוב העולם אין נוהגין כלל באיסור חדש. ויש שלמדו עליהם זכות לפי שהוא דבר קשה להיות זהיר בזה, ולכן סומכין מפני הדחק על מקצת הראשונים שסוברין שחדש בחו"ל אינה אלא מד"ס... ויש שלמדו עליהם זכות שסוברין שחדש אינו נוהג אלא בתבואה של ישראל אבל לא בשל עכו"ם, ולפ"ו צריך להזהיר לישראלים שיש להם תבואה זרועה בשדות שלהם שינהגו בה איסור חדש. והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין, מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על היתרים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גוונ. ודע עוד דאף שכתבנו לעיל בשם האחרונים דבחטין אין לחוש כלל שמא הם של חדש מפני דהרוב נזרעו בודאי בחדש חשון, כהיום שדרך להביא ע"ד מסלת הברזל קמח חטים ממקומות הרחוקין, וידוע שבפנים רוסיא נמצא הרבה מקומות שנזרעו החטין בקיץ ומצוי שם חדש כמעט יותר מן הישן, אם יודע שבא הקמח משם צריך לזהר בזה בימות החורף שאז כבר נעשין הקמח מתבואה חדשה..."

סיכומו של דבר מלמד אפוא שרוב יהודי התפוצות שחיו באירופה - בעיקר במרכזה ובמזרחה - מאות רבות בשנים, לא הקפידו על איסור 'חדש'.⁵² נכון הוא שראשונים ופוסקים שהיו מודעים לכך, העלו טיעונים - דחוקים יותר או פחות - כדי לסנגר על עם ישראל, ואולם בשורה התחתונה ניכר שהמציאות הקשה היא היא שהכתיבה את הטיעונים.

סה. ראה שו"ת חתם סופר, או"ח סו"ס טו: "ראה זה ראיתי במנהגי מורי הגאון מ' נתן אדלער זצ"ל, שביו"ט של סוכות לא קרא ללוי למי שאוכל חדש, כי באותו זמן כבר נקצרו השעורים שהם חדש קודם העומר והלוי קורין לפניו ביו"ט של סוכות ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם, וזה יברך על התורה ויקראו לפניו מקרא זה ושוב ישתה שכר וי"ש ויאכל פתו המחומץ בשמרי שכר, שלרוב פוסקים גם בזה הזמן הוא דאורייתא". החת"ס כורך זאת גם בעניין שמיטת כספים: "וכיוצא בזה השתא הכא שנת השמיטה, אינו ראוי לקרות בתורה לא יגוש את רעהו למי שלא עשה פרוזבול ער"ה העבר בכניסת שמיטה וגם יעשה פרוזבול ער"ה הבע"ל ביציאתו לצאת ידי כל הפוסקים החולקים בזה".

סו. ראה גם רבי יעקב ממיץ, חק יעקב או"ח סי' תפט אות כב; ר"א אלאחר, 'בדין איסור חדש', תנובות שדה, גיליון 6 (סיון-תמוז תשנ"ו), עמ' 27-33, וגיליון 7 (אב-אלול תשנ"ו), עמ' 42-51.

סז. מצווה נוספת, שמשיקה לכך במידה רבה, היא הפרשת מתנת הכהונה - זרוע לחיים וקיבה מן הבהמה לכהן (ואולי גם ראשית הגז מן הצאן) בחו"ל. נכון הוא שדעת רבי אלעאי היא שזו מצווה שתלויה בארץ, אולם דעת חכמים, כמו גם הכרעתם למעשה של הרבה מהראשונים והפוסקים היא, שהמצווה אינה תלויה בארץ וכן נוהגת בחו"ל. למרות זאת, תיעודים רבים מאוד מורים שכבר בתקופות קדומות - תנאים ואמוראים וגאונים וראשונים - מיעטו בקיומה בחו"ל, ודאי בארצות אשכנז. לא מעט גדולי ישראל נתנו אפוא דעתם לניסיון הסבר ריפיון זה שבחו"ל - אי קיום מצווה דאורייתא. וראה בזה סיכומי דברים בחיבורו של הרב רועי זק, השתלשלות החיוב החל בחוץ לארץ בהפרשת ראשית הגז והזרוע הלחיים והקיבה, אוני' בר אילן תשס"ה (נדפס בהמשכים בירחון האוצר גיליון לה, לו, מ ומב).

ח.

שינה בסוכה: "טעם זה תמוה מאוד"

לא זו בלבד שחובה על האדם לאכול ולישן בסוכה, אלא שבין השניים, חובת השינה בסוכה אף גדולה מחובת האכילה בסוכה. כך ששנינו: "אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה" (סוכה כו ע"א), וכך הלכה פסוקה: "מצות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה וישן... ודר בסוכה כל שבעת הימים, בין ביום בין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה... אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה, בין ביום בין בלילה, ואין ישנים חוץ לסוכה אפי' שינת עראי, אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה" (שו"ע או"ח סי' תרלט ס"א-ס"ב). ב"ה זכינו שבארץ ישראל, רבים משומרי התורה מקיימים הלכה כצורתה: אוכלים בסוכה וגם ישנים בסוכה. ס"ל לא כן בחו"ל – למיצער בארצות אירופה, שם מעטים נהגו [ונוהגים] לישן בסוכה.

מאחר שברבות מאותן ארצות, פעמים רבות שמזג האוויר באמצע תשרי (סביב חודש אוקטובר) גשום וקר, ומאחר שהלכה היא בידוע ש"מצטער פטור מן הסוכה" (סוכה, שם), לכן דומה היה שטעם זה הוא שעומד בשורש הנהגת-רבים זו, שאינם מקיימים את חובת השינה בסוכה. אלא שיש מהפוסקים שלא הסתפקו בטענת-פטור זו, אלא טרחו "להעמיס" על הנהגת יהודי חו"ל "הצדקות" נוספות.

דוגמה בולטת לכך הוא הרמ"א (שו"ע או"ח שם ס"ב), שכתב: "ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צינה, דיש צער לישן במקומות הקרים (מדרכי פ' הישן); ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו – איש ואשתו, כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, פטור; וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת". ע

סח. להוציא חסידי חב"ד, שנימוקם בנדון אינו מעניינינו כאן, כסגנון אדמו"ר הרי"צ, שסיפר כי אדמו"ר האמצעי התבטא על הישנים בסוכה: "לישון תחת מקיף?! מילא ללמוד תחת המקיף הרי זה דחק ונכנס, אבל לישון תחת המקיף?!" וראה ספר השיחות תרצ"ט עמ' 295: "כיצד אפשר לישון במקיפים דבינה"; ספר השיחות תש"ה, עמ' 35; המלך במסיבו, א, עמ' סג: "כל ההולכים בעקבותיו - בעקבות הרי"צ - צריכים לנהוג בכך כמותו"; וראה מאמרי 'שמרן וחדשן - לדרכו ההלכתית של רבי מנחם מנדל שניאורסון' (טרם פורסם), ובספרי שלמי שמחה סי' יד: 'שליחות לשינה בסוכה - הנהגתו המופלאה של האדמו"ר רבי אהרן מבלז'. אגב, בניגוד לכך, יצויין מה שנכתב בנימוקי או"ח, סימן תרלט: "שתלמידי הבעש"ט מסרו נפשיהו על שינה בסוכה".

סט. דומה כי כיום, גם ביתר תפוצות ישראל - כולל ארה"ב וקנדה, דרום אמריקה, אוסטרליה וכו', בכלן רק מיעוט קטן מקפיד על שינה בסוכה.

ע. אך ראה להלן הערה עא - דרכי משה הקצר: "ברוב המקומות אינו קר כל כך בימי הסוכות, והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות". לעומת זאת ראה ערוה"ש, שלהלן: "במדינות הצפוניות שלנו רוב שנים הזמן קר מאד בסוכות, ואין לך מצטער יותר מזה, וכמה פעמים שאפשר להתנוק כשישן שם... לפי סוכות שלנו ברובא דרובא בהכרח להצטער בשינה בסוכה, כמו שאנו רואין זה בחוש". (ואולי - עובדתית - קיים בחודש אוקטובר שוני מהותי בין מזג האוויר בפולין לעומת מזג האוויר בבלורוסיה). על מצב הפוך - שרב וחום, ר' ר"ש ון-דייק, מבשן אשבי, א, סי' מב.

עא. מעין זה - ובהרחבה - בדרכי משה, שם: "ולי נראה שנהגו להקל כי מצות סוכה לישן בה כמו שישן בביתו איש עם אשתו... וכמ"ש במהרי"ל שהיה ישן עם אשתו בסוכה, ובזמן הזה שאין לכל אחד סוכה מיוחדת אלא רבים אוכלים

משמע, לצד טעם "הצינה" - אותו הוא מציין בשם קדמונים, הרמ"א עצמו מציע ומבכר טעם אחר: ^ע נדירות מצב בו מתאפשרת לאדם שינה בסוכה עם אשתו (שבין כך גם אינה חייבת בכך, ככל מצוות עשה שהזמן גרמה). ^ע

דא עקא, טעם זה, לא רק שהוא מבטל (כמעט לחלוטין) את השינה בסוכה תמיד - מקדמת דנא ועד עתה, אלא שאין בו כל מקום להבחנה גאוגרפית או היסטורית. לטעם זה, שהוא שריר וקיים גם כיום וגם כאן (בארץ ישראל), היינו אמורים לראות את המוני ישראל בארץ ישראל לא מקיימים חובת שינה בסוכה, בדיוק כמו בחו"ל, ובכ"ז כידוע - ב"ה - לא זה המצב.

זאת ועוד, ערוה"ש (שם סי"ג) השיג על הנמקת הרמ"א וצייד דווקא בהנמקת הצינה: "אמנם עיקר טעם זה [של הרמ"א] תמוה מאד... ועוד הא הלכה למשה מסיני דסוכה ז' על ז' והרי בוודאי א"א להיות עם אשתו... ולכן נלע"ד דהעיקר הוא הטעם הראשון משום צינה, דבמדינות הצפוניות שלנו רוב שנים הזמן קר מאד בסוכות, ואין לך מצטער יותר מזה, וכמה פעמים שאפשר להתנזק כשישן שם. ולכך זה, כיון דקיי"ל מצטער פטור מן הסוכה כמ"ש בס"י תר"ם, ולפי סוכות שלנו ברובא ברובא בהכרח להצטער בשינה בסוכה, כמו שאנו רואין זה בחוש, ומיעוטא דמיעוטא שלא יצטער בשינה בהסוכה ולכן נהגו להקל בזה... ואמנם הירא את דבר ד' יהדר לישן בסוכה".

דומה אפוא שהנמקת הרמ"א עיקרה סנגוריה על עם ישראל. הרמ"א נוכח לדעת - כדבר שבעובדה - שגם כאשר הקור אינו כה נורא, והמצטייד בכרים ובכסות אינו "מצטער", ובכל זאת רובא ברובא אינם מקיימים את המצווה. סינגר אפוא הרמ"א בהנמקה נוספת. ואחר הכל, תהא הסיבה אשר תהא, אין חולק על כך שלרבים מיהודי חו"ל כלל לא הייתה - ועדיין אין - תודעה של שינה בסוכה.



סיכום

הנה כי כן, לפנינו מיגוון הלכות אשר - בהכללה - ניתן לומר שרבים מיהודי חו"ל אינם מקיימים אותן, וזאת למרות שהן לא 'מצוות שתלויות בארץ'. ^ע וגם אם על כל אחת מהן בנפרד

ושותים בסוכה אחת אי אפשר להם לישן עם נשותיהן בסוכה כאחת, ואם יניחו נשותיהן בביתן והאנשים יישנו בסוכה לפעמים הוי מצטער ולא מקרי כעין תדורו... כי לפעמים אשתו מצטערת על זה, ועל ידי זה נשתרבה המנהג להקל בדבר, אך החרד אל דבר ד' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את ד' בשמחה, וכן נוהגין המדקדקים". וראה דרכי משה הקצר, שם: "ולי נראה... ועל ידי זה נשתרבה המנהג להקל בדבר, אך החרד אל דבר יי' ישתדל לו מקום שיוכל לישן שם בלא צער ויישן שם ויעבוד את יי' בשמחה וכן נוהגין המדקדקים... ואף שיש לדחות מכל מקום מזה נשתרבה המנהג וסברא גדולה היא". וראה שו"ע רש"ז שם, סעיפים ז-ט.

עב). בדרכי משה הקצר, שם, נימק הרמ"א מדוע דעתו אינה נוחה די הצורך מביאור המרדכי: "המרדכי בפרק הישן (סי' תשמא) כתב... שיראים מן הצינה והוה כחולה שאין בו סכנה או כמצטער דפטורים מן הסוכה עכ"ל, ואפשר מזה נתפשט המנהג שרבים מקילים בשינת הסוכה, ואף על גב דהטעם אינו מספיק, שהרי ברוב המקומות אינו קר כל כך בימי הסוכות והיו יכולים לישן שם בכרים וכסתות".

עג). ראה שם, על אתר, הערות המג"א, הגר"א וערוה"ש, על נימוק הרמ"א.

ניתן להשיג ולפלפל, לדון ולהסביר את אי-הקיום בדרך כזו ואחרת, המכנה המשותף מורה שכנראה דברים-בגו, שמשוהו עקרוני ויסודי מאחריהן.

הוא שאמרנו בראשית דברינו: זו בבואה ונדבך נוסף לתפיסת רמב"ן – וראשונים נוספים – שגורסת מעמד נחות לכל המצוות שמתקיימות בחו"ל. אלא שבעוד רמב"ן ואסכולתו דיברו – רק - על ערך סגולי נחות, הרי שמתברר שצבר-לא-זניח של מצוות מחוייבות, כלל אינן מקיימות. האין הדבר שב ומוכיח שאכן "עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'"?



עד). ועליהן יש להוסיף – וראה לעיל הערה ה', בנוגע למצוות תפילין, ועוד.

הבה"ח יונתן מנוסי

ישיבת תורת החיים

תנאי בקיום מצוה

פתיחה

כתב הגרעק"א (או"ח סימן מו): "לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע יכוין בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמ"ש הב"י סימן תפ"ט לענין ספירת העומר". וכע"ז כתב גם בסימן כה, וז"ל: "לכאורה יש תקנה לצאת מידי חשש ברכ' לבטלה. דבשעה דמברך להניח יכוין אי הדין כרש"י אינו מכוין לפטור בזה הברכה לשל ראש. ואז ממילא שפיר מברך על הראש מצות תפילין. ואם הדין כתוס' דמגיע על הראש ב' ברכות אני מכוין להוציא בברכה דלהניח גם של ראש". וע"ע בשעה"צ סימן רלה ס"ק ט'.

וצריך לברר האם תנאי זה אכן מועיל. ותנאי זה יכול להיות מצוי בספקות רבים עד למאוד. עוד צריך לברר האם צריך לעשות תנאי זה כשאר דיני התנאים שבכל התורה, כגון תנאי כפול וכדו'. וה' יעזרנו לעסוק בתורתו הקדושה לשם שמים, ולכוון לאמיתה של תורה. ונזכה לגאולה השלמה במהרה בימינו אמן.



א. בירור השיטות בעניין תנאי בדבר שא"א ע"י שליח

דברי הגמרא בכתובות בעניין תנאי בדבר שא"א ע"י שליח ושיטת הרמב"ן והר"ן בעניין זה

איתא בגמ' (כתובות עד ע"א): "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן. תנאה דאפשר לקיומה ע"י שליח כי התם הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומה ע"י שליח כי התם לא הוי תנאה". וכתבו התוס', וז"ל: "וא"ת ומה סברא יש כאן, דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא, דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע! וי"ל דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה. אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה, ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים".

א. והנה התוס' בגיטין (עה ע"א ד"ה לאפוקי) כתבו, וז"ל: "וא"ת בשלמא תנאי כפול ותנאי קודם למעשה והן קודם ללאו ילפינן שפיר מתנאי בני גד ובני ראובן מדנכתבו בזה הענין שמע מינה בעינן כי האי גוונא, אבל שלא יהא מתנה על מה שכתוב בתורה ואפשר לקיימו ע"י שליח היכי ילפינן מהתם כדאמרין בכתובות (דף עד), דלמא בלאו הכי נמי מועיל תנאי אלא דהכי הוה מעשה. וי"ל משום דכל התנאים הכתובים דמייתי בקידושין בפרק האומר (דף סא). הוה בענין זה שמע מינה דבעינן ממש כי האי גוונא, ואם בחקותי תלכו ואם תאבו ושמעתם נמי רוב מצות ע"י שליח. ועל סוף דבריהם הקשה הפנ"י, וז"ל: "ולכאורה דבריהם מגומגמים בזה דהא דקי"ל בעלמא דבעינן תנאי שאפשר לקיים ע"י שליח

ולכא' מגמרא זו מוכח שלא מועיל תנאי במצוות, דהרי מצוות ברור שא"א לקיים ע"י שליח, וא"כ איך יכול להיות שיועיל תנאי במצוות.

אך הנה איתא במשנה בנזיר (יא ע"א): "הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים - הרי זה נזיר ואסור בכולן". ופירשה הגמ' משום דהוי מתנה על שכתוב בתורה. ולכא' הרי גם בלא"ה לא מועיל תנאי משום שנזירות לא יכולה להתקיים ע"י שליח. וכתב הרמב"ן (ב"ב קכו ע"ב): "ואיכא למידק נמי תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה והרי כל תנאי שאי אפשר לעשות על ידי שליח לאו תנאי הוא כדאמרין (כתובות ע"ד א') לענין חליצה. ויש אומרים כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן, והשתא ניחא הא דקשיא לן לעיל, ונכון הוא זה. ואחרים אומרים נזיר נמי משכחת ליה על ידי שליח שאומר אדם לחברו הריני נזיר על דעתך וכל זמן שתמצה תדירני בנזיר". וכתירוצו הראשון כתב גם הר"ן שם, וכתב אף הוא דתירוצ' נכון הוא. ולפ"ז אפשר לכתחילה להתנות במצוות, וא"צ לדיני התנאים, דהא לא גמרינן מבני גד ובני ראובן.

ומיהו רש"י בוודאי לא סבר כך, דהנה בעירובין (לט ע"א) איתא: "ועוד אמר רבי יהודה: מתנה אדם על הכלכלה ביום טוב ראשון, ואוכלה בשני". ופירש רש"י: "ואומר: אם היום חול - תהא זו תרומה על אלו, ואם היום קדש - אין בדברי כלום, דאין מגביהין תרומה ביום טוב... ולמחר אומר: אם אתמול קדש והיום חול - תהא זו שאמרתי אתמול תרומה על אלו, ואם היום קדש ואתמול חול - כבר היא תרומה מאתמול". וכ"כ גם בבבצה (ג ע"א). וחזינן שהצריך את כל דיני התנאים (תנאי כפול, הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה), אע"פ שמעשה ההפרשה הוא מעשה שבינו לבין עצמו, ודו"ק.

היינו שהמעשה אפשר לקיים ע"י שליח אבל בתנאי לא איכפת לן אם יכול לקיים ע"י שליח או לא, וא"כ מה זה שכתבו שרוב המצוות ע"י שליח. הא קיום המצות הם התנאי כדכתיב אם בחקותי תלכו ואם תאבו ושמעתם והמעשה הוא ייעוד הברכות וצ"ע [והתוס' עצמם (גיטין פד ע"א ד"ה ע"מ שתעלי) כתבו, וז"ל: "ויר"ל דהתם לא ילפינן אלא שהמעשה יכול לעשות ע"י שליח, אבל תנאי אין לחוש אם לא יוכל לעשות ע"י שליח או אינו יכול לעשות כלל"]. ומיהו לכא' אין זו קושיא על עיקר תירוצם, דבפשוט קבלת השכר יכולה להיעשות ע"י שליח, אלא רק על לשונם. והחת"ס (שו"ת אבה"ע ח"ב סימן צ') כתב ליישב, וז"ל: "ובדרוש אמרתי שהכוונה עפ"י מש"כ חז"ל על פסוק יוקח נא מעט מים, שהמצוה הנעשית ע"י שליח גם תשלום שכר הוא ע"י שליח, והיינו מש"כ התוס' דרוב המצוות נעשים ע"י שליח, וא"כ גם אגרייהו ע"י שליח ושייך בהו תנאי". ומלשון הפנ"י בהמשך מוכח שהבין דקושיית התוס' בגיטין היא קושיית התוס' בכתובות. ובמחשבה ראשונה חשבתי שזו שאלה אחרת, שאף אם הסברא בזה מובנת, מ"מ קשה איך אפשר ללמוד משם. אך אין זה נכון, משום שיש מדיני התנאים שאין בהם טעם, כגון הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה, וע"כ כוונת התוס' בכתובות לשאלת התוס' בגיטין.

ב). והנה כתב הגוב"י (מהדו"ק סימן 120): "ולא מצאתי מפורש שאם אמר אדם לשלוחו צא והשבע עבורי שלא אוכל ככר זה אם חלה השבועה. אלא אף שלא מצאתי מפורש נלע"ד מוכח דשפיר אמרינן בזה שלוחו כמותו דאל"כ קשה כי מצינו מקומות שבועה על תנאי כך וכך. ובמס' שבועות (כח) שבועה שלא אוכל ככר זה אם אוכל זה. וקשה הרי אחד ממשפטי התנאים הוא שיכול לעשות המעשה ע"י שליח ואם א"א לישבע על ידי השליח א"כ בטל התנאי והשבועה קיימת. אלא ודאי שיכול לאסור איסור על נפשו ע"י שליח בשבועה". ולכא' הרי מצינו מקור לדבריו בדברי הרמב"ן האלו. ואין הכרח שהרמב"ן עצמו פליג על זה, דייתכן שהרמב"ן מסתכל בנדרים על קיום הנדר, שאותו א"א ע"י שליח, ולא על אמירת הנדר. ומהאי טעמא גם מהתוס' בנזיר ומרבינו עזריאל (שאביא להלן) אין הכרח דלא ס"ל כהגוב"י. ומיהו מהב"י (ס"ס תלד) מוכח שא"א לנדר ע"י שליח. וע"ע שו"ת יבי"א ח"ט סימן לז סוף אות ב.

שיטת התוס' בנוזיר בעניין זה

התוס' (נוזיר יא ע"א) תירצו באופן אחר, וז"ל: "וי"ל אחרי שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות ע"י שליח". ודבריהם מחודשים מאוד. ובשטמ"ק (שם) הוסיף בשם 'שיטה' ד"עיקר נזירות הם הקרבנות", ויש לעיין. ובגליון הש"ס הקשה על התוס', וז"ל: "ק"ל דעדיין איך יתורץ ההיא דנדרים ר"פ ואלו נדרים קונם רחיצת עולם אם ארחץ, הא נדרים א"א לקיים ע"י שליח וצ"ע". ואפשר להוסיף לקושייתו גם את הגמרא שהביא הנוב"י המובא בהערה. ומצאתי בחזו"א (אהע"ז סימן נו ס"ק ג') שביאר דבנדרים פשיטא שמועיל תנאי, ולא מצד דיני תנאים, אלא מצד שהתנאי הוא פירוש לקבלת הנדר, ואם התנאי לא התקיים אין דיבור כלל. אך בנזירות חשיב כקדוש גופיה, והוי כמתנה במעשה שמקדיש גופו על תנאי. עכ"ד. ומצוות לא דומות לנדרים בעניין זה.

וגם לתירוץ ה'אחרים' שהביא הרמב"ן לכאן' תהיה בעיה להתנות במצוות, שהרי לא תירצו שבדברים שבינו לבין עצמו א"צ לדיני התנאים.



שיטת המרדכי ורבינו עזריאל בעניין זה

הנה התוס' בכתובות הנ"ל כתבו שהסברא בכך שמועיל תנאי רק היכא דאפשר לשלוח שליח היא משום שמעשה זה בידו הוא. וכתב על דבריהם הפנ"י (גיטין עה ע"א), וז"ל: "ולענ"ד זו הסברא תמוה יותר דאדרבא כל שהמעשה בידו יותר מסתבר שאינו יכול להטיל בו תנאי דלא אתי דיבור ומבטל למעשה ואית לן למימר דהתנאי בטל ומעשה קיים. ולולא שאיני כדאי להכריע סברתם היה נראה לענ"ד להיפך דכל היכא שהמעשה יכול לעשות ע"י שליח אין כאן מעשה גמור, דמעשה גמור ודאי אין יכול לעשות ע"י שליח כגון חליצה וביאה, וכל מעשה התלוי בגופו ודאי אין יכול לעשות ע"י שליח, וכיון שהוא מעשה גמור אין יכול להטיל בו תנאי דלא אתי דיבור ומבטל למעשה. משא"כ היכא דאפשר ע"י שליח אין כאן מעשה גמור, משום הכי יכול להטיל בו תנאי. ובהכי הוי אתי לי שפיר מאי דהוה קשיא לי טובא מענין נדרים

ג). והוסיף החזו"א: "ומש"כ התוס' דאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו היינו בשעת קבלה, דהוא מקבל נזירות ואחרים הקרבנות בעדו, ולכן לא כתבו דהבאת הקרבנות לעולם הן ע"י הכהן שלוחו". והוסיף: "והא דחשיב ככולו ע"י שליח, נראה דהוא משום שא"א לנזירות בלא חיוב קרבנות ואין נזירות לחצאין ואילו לא יתחייב בקרבנות לא חלה נזירות כלל, ולפיכך כשמתנה שע"מ כן אינו נוזר, בדין הוא דמועיל התנאי שלא יתחייב בקרבנות, וממילא אין נזירות לחצאין ואין נזירות כלל [-וזהו הסבר אחר מהשטמ"ק]... ומיהו צ"ע"ק בתירוצם שאפשר שיזור ואחרים ידרו להביא קרבנות, דאכתי הנזיר מתחייב בקרבנותיו אלא שאם אחרים מביאים פטרוהו". ובשו"ת שלמת חיים (סימן נא) הביא מש"כ ר' יצחק ירוחם דיסקין, וז"ל: "מה שהעירו האחרונים על אלה הנוהגים להניח תפילין בחוה"מ ע"י תנאי [-וכפס המשנ"ב בסימן לא ס"ק ח]. והעירו ע"ז מהגמ' בכתובות. ואמרת לרץ בפשיטות דלדעת מצות תפילין שיש בה שמונה עשין נחלקת לשתי מצוות, מצות קשירה כדכתיב וקשרתם וגו', ומצות הוי' כדכתיב והיה לאות וגו'. והנה אם כי מצות הויה שהיא מצוה שבגוף א"א לעשותה ע"י שליח אכן מצות קשירה איתא ע"י שליח. והנה כתבו התוס' בנוזיר יא דאף דבר שמקצתו ע"י שליח מהני בו תנאי, ואף אנו נאמר כיוון דהקשירה איתא ע"י שליח מהני תנאי לכל שאר מצות תפילין". ודבריו מחודשים מאוד [ולפמ"ש השטמ"ק בכונת התוס' אין דבריהם נכונים לענין תפילין, ומיהו לפי החזו"א זה אפשרי]. ובגוף העניין של התנאי בתפילין דחוה"מ עיין לקמן.

ושבועות דאשכחן בהו תנאי אף על גב דנדרים ושבועות אין יכול לקיים ע"י שליח, ואחר כמה שנים מצאתי קושיא זו בחידושי הרמב"ן ז"ל בפרק יש נוחלין ע"ש באריכות, ולמאי דפרישית הוי אתי שפיר דנדרים ושבועות נהי דאין יכול לעשות ע"י שליח אכתי ליכא מעשה גמור אלא דיבור בעלמא ואתי דיבור ומבטל דיבור ואפילו דברים שבלב מהני בנדרים ושבועות לבטל הדיבור דבעינן פיו ולבו שוין. כך היה נראה לי לענ"ד לולא שהתוס' בכתובות כתבו להיפך".

וקושייתו על התוס' אינה מוכרחת, דייתכן מאוד שאם המעשה יותר בידו יכול לעשות בו תנאי. ואין זה עניין של 'מעשה גמור' יותר ממעשה שאין יכול ע"י שליח, דשניהם מעשים גמורים, אלא שאחד יותר בידו מהשני. ואין זה קשור לסוגיית אתי דיבור ומבטל דיבור. דוודאי גם הפנ"י מודה שדיבור לא יכול לבטל מעשה, אף שהמעשה יכול להיעשות ע"י שליח, ורק תנאי מועיל. וע"כ יש עניין מחודש בתנאי. ונראה בעיני שהפנ"י הביא זאת רק כשם המושאל, וכדי להראות את העיקרון שרואים שם [ועיין לקמן הע' 5]. וממילא כיוון שתנאי הוא דין מחודש שיכול להפקיע מעשה, אפשר לומר שהוא מפקיע רק מעשה שיותר בידו.

ועכ"פ מצאתי בס"ד ראשונים שמהם מוכח כהבנת הפנ"י, והם רבינו עזריאל ומרדכי בשם תוס'. וז"ל השטמ"ק (נויר יא ע"א): "והר' עזריאל כתב וז"ל – והכא לא שייך למיבעי תנאי דאפשר על ידי שליח כתנאי דבני גד ובני ראובן. ודוקא גבי מעשה בידים הוא, כגון קנין חליצה גט קדושין וכיוצא בהן דהתם ודאי אם אי אפשר לקיים על ידי אחר אלא על ידי עצמו אלים המעשה ואפילו לא נתקיים התנאי לא נתבטל המעשה. אבל נדר ונזירות דאין צריך מעשה בידים אלא שיהיה וישמור מעצמו לא אלים שיתקיים אם לא נתקיים התנאי". וחזינן מפורש כדברי הפנ"י, שצריך דוקא דבר שאפשר לשלוח שליח כדי שהמעשה לא יהיה מעשה אלים. ונראה לדבריו דגם בדברים שהם רק דיבור אין שייכים דיני תנאים הרגילים, ודמי למציאות של נדר ונזירות, דהרי הדגיש דדוקא גבי 'מעשה בידים' בעינן לדיני תנאי. אלא שלא כתב כהפנ"י שנזירות ונדרים הם בדיבור, משום דס"ל שמתייחסים לקיום הנדר ולא לאמירת הנדר, ודו"ק.

וכן כתב ג"כ המרדכי (כתובות רמז רצ), וז"ל: "התוספות כתבו, וז"ל – איכא למימר דודאי מעשה הנעשה בידים כגון קנין וגט וקדושין וחליצה וכיוצא בהם שאין המעשה יכול להתקיים על ידי שליח כי אם על ידי האדם עצמו אלים המעשה טפי ולא יתבטל ע"י התנאי שלא יתקיים, אבל במעשה שאינו אלא בדבור בעלמא כגון נדר לא אלים כולי האי שיתקיים אם לא נתקיים התנאי [-אף אם א"א ע"י שליח] עכ"ל". ולא נמצא כן בתוס' שלפנינו⁷.

(ד). ובשו"ת שלמת חיים סימן נ' (וכן ביבי"א ח"ט סימן לז) איתא שזו שיטת התוס' בכתובות נו ע"א. ולא ידעתי כוונתם, שהתוס' כתבו בזה"ל: "ותימה אם כן אמאי היא מקודשת [-באופן שהתנה על מה שכתוב בתורה], הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת. ואין לומר דלכך מקודשת לפי שמקדשה ע"מ שתמחול לו והרי מחלה אלא דאין מחילתה מחילה, דהא תנאי בפרק ב' דנויר (דף יא. ושם) הריני נויר ע"מ שאשתה יין ואטמא למתים הרי זה נויר ואסור בכלול מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה והתם לא שייך לשנויי הכי. ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה". ואין לדקדק ממש"כ את המלה 'מעשה'. ומיהו אפשר להוכיח מדבריהם שלא סברו כשיטת הרמב"ן, דהא לשיטתו כל המשנה בנויר אינה מדיני תנאי הרגילים, וממילא גם כל העניין של מתנה על מה שכתוב בתורה [שנאמר במשנה על נזירות] אינו קשור לדין תנאי בני גד ובני ראובן. ואע"פ שיתכן דסברו כשיטת המרדכי, מ"מ לא

והנה בסדור הגר"א (דיני ק"ש אות ז) מובא מר' ישראל סלנטר שאת התנאי בק"ש (שהציע הגרעק"א) צריך לעשות ע"פ דיני תנאי הרגילים [היינו תנאי כפול, הן קודם ללא ותנאי קודם למעשה]. ולפום ריהטא לא זכיתי להבין דבריו, דאי ילפינן מבני גד ובני ראובן לא אמור להועיל תנאי, שהרי ק"ש א"א ע"י שליח. אך השתא הדברים מובנים היטב, דלשיטת רבינו עזריאל והמרדכי ברור שצריך את כל דיני התנאים, שהעובדה שזה בדבור עוזרת רק להסביר מדוע מועיל תנאי אף שא"א לשלוח שליח, אך מ"מ צריך את שאר דיני התנאים". ולפי הכנה זו במצוות שבמעשה לא יועיל תנאי.



מסתבר לומר כן, דהא אין זה מסתדר עם התוס' בדף עד כנ"ל. ולכן יותר נראה שהם סוברים כתירוץ האחרים שהביא הרמב"ן או כשיטת התוס' בנויר. ומצאתי בבית מאיר (אהע"ז סימן קכ ס"ד) שכתב דבדיבור א"צ משפטי התנאים כלל [וכשיטת הפנ"י וההפלאה שתובא בהערה הבאה]. ומחק מהמרדכי את המלים "שאינן המעשה יכול להתקיים על ידי שליח כי אם על ידי האדם עצמו", ולפ"ז כוונת המרדכי דא"צ לדיני התנאים כלל בדבור. וכתב שזו הגהה מוכרחת. אך לפי דברי הפנ"י דברי המרדכי מאירים וא"צ להגיה כלל. ובפרט שמצינו לשון דומה גם ברבינו עזריאל. ובדרכי משה (אבה"ע סי' ל"ח ס"ק ב') איתא בזה"ל: "כתבו הגהות מרדכי דכתובות (ע"ב דף תקמ"ט) (ס"י) דוקא דבר התלוי במעשה צריך שיתקיים התנאי אבל דבר התלוי בדבור לא אלים כולי האי שיתקיים אם לא יתקיים התנאי". והכא בוודאי יש ט"ס, ואין להביא מכאן ראיה לדבריו. והבית מאיר (שם) רצה לומר דבר זה גם לדעת התוס' דידן, וז"ל: "הן אמת שבת' תוס' הנ"ל משמע דאף בנוירות שייך דלא אתא דבור ומבטל מעשה מדכתבו דגם מה דאמרינן מתנה על מה שכתוב בתורה בטל נובע מתנאי ב"ג. לע"ד י"ל שקיצרו ור"ל דבקדושין דע"כ איירי דבכפל מ"מ בטל היכי שהתנה על מה שכת' בתורה מפני שאינו דומה לתנאי ב"ג. ובנוירות שם באמת איירי בדלא כפל וא"צ אף לר"מ מדהוי אך דבור, ולהכי בטל במתנה על מה שכתוב בתורה מצד פשוט בלא הטעם דאינו דומה לתנאי ב"ג". וזה לכאור' לא הפשט בתוס'.

ה. והנה שני אחרונים כתבו דבדיבור אין צריך דיני תנאי כלל, והם הפנ"י וההפלאה. הפנ"י (כתובות נו ע"א) הקשה על התוס' המובא בהערה הקודמת דלכאור' תירוצם אינו מספיק בנויר, דהא סו"ס מבטל דבריו תוך כדי דיבור, וחזרה תוך כדי דיבור נחשבת לחזרה גמורה. והוסף, וז"ל: "וכ"ש דקשה יותר לפי מאי שהוכחתי בחידושי לגיטין דבנדרים ושבועות לא איצטרך למילף דין תנאי מבני גד ובני ראובן אלא מסברא, דאי לא תימא הכי האיך מהני בהו תנאי הא אי אפשר לקיים נזירות ושבועה ע"י שליח וק"ל לקמן [ע"ד ע"א] דלא מהני תנאי בכה"ג, וא"כ הדרא קושיית התוספות לדוכתא" - דהא התוס' תירצו שענין זה דמתנה על מה שכתוב בתורה נלמד מבני גד ובני ראובן]. ועיי"ש שביאר שלא כדברי התוס'. ומוכח מדבריו דס"ל דכיוון דהוי דיבור לא שייכים בו דיני תנאי כלל, וכל תנאי יכול להועיל בו. ואפשר בדוחק להכניס זאת בלשונו בגיטין. ומ"מ לא נראה שיש לבאר כך בלשון רבינו עזריאל והמרדכי. וההפלאה (כתובות שם) הביא את קושיית הפנ"י הנ"ל דכיוון דהוי דיבור ודיבור אין לדמותו לתנאי בני גד ובני ראובן [ועיי"ש שלא הסכים עם מה שדימה זאת הפנ"י לחזרה תוך כדי דיבור, דעשיית תנאי אינה נחשבת לחזרה מדבריו הראשונים]. וכתב, וז"ל: "והעיקר נלענ"ד בדברי תוס' כיון דבנויר איכא חיוב קרבן הו"ל כמעשה דק"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיט. ובזה נכון מה שכתבו התוס' בנויר יא ע"א דכיון דאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו חשיב כאילו הכל נעשה על ידי שליח, ואינו מובן. ולפמ"ש דבאמת הדבור של נזירות א"צ ללמוד מתנאי בני גד ובני ראובן דאית דבור ומבטל דבור, אלא משום קרבן דהו"ל כמעשה, וקרבן באמת יכול להביא ע"י שליח. וזהו שכתבו התוס' כאן [-בכתובות] דאף בנוירות צריך למילף מתנאי בני גד ובני ראובן ובדאורייתא [-מתנה על מש"כ בתורה] לא מהני התנאי ודוק". ובדבריו מיושב מה שהק' בגליון הש"ס על דברי התוס' בנויר הנ"ל. וחזר ההפלאה על דבריו בדף עד ע"א, והוסף, וז"ל: "ובזה מתורץ נמי מה שהקשה בני על מה שכתב הרמ"א ז"ל ביו"ד סימן ש"ה סעיף י' בהג"ה בשם הריב"ש דאינו יכול לפדות ע"י שליח, דא"כ למה מועיל תנאי בפדיון [הבן] כדאיתא בקידושין דף ו' ע"ב במתנה ע"מ להחזיר דאמר רבה שם בפדיון הבן אין בנו פדוי ע"ש [-היינו שאם אינו מחזיר את הכסף אינו פדוי]. הא כיון שאין הפדיון יכול להיות ע"י שליח התנאי בטל ומעשה קיים. ולפמ"ש לא קשה מידי דודאי נתינת המעות לכהן יכול להיות ע"י שליח, אלא דהאמירה צריך להיות בעצמו ובדבור לא בעינן דיני התנאי וק"ל". ודבריו הקדושים קשים בעיני, משום שגם אי נימא דבדיבור צריך לדיני תנאי, מ"מ כיוון שאת המעות יכול לתת ע"י שליח, ובאופן שהיה תנאי שלא התקיים המעות לא ניתנו לכהן, א"כ הדיבור אינו מועיל כלום. ואין

שיטת הרמב"ם בעניין זה

לרמב"ם (הל' אישות פ"ו הל' א - ב) שיטה מחודשת בכל העניין, שכתב, וז"ל: "המקדש על תנאי אם נתקיים התנאי מקודשת ואם לא נתקיים אינה מקודשת, בין שהיה התנאי מן האיש בין שהיה מן האשה, וכל תנאי שבעולם בין בקידושין בין בגירושין בין במקח וממכר בין בשאר דיני ממון צריך להיות בתנאי ארבעה דברים. ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה הין שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהן הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל, אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מן הארבעה".

וחזינו שלא הזכיר הרמב"ם דבעינן תנאי שיכול להיעשות ע"י שליח. והמגיד משנה כתב שנשמך על מש"כ בהל' חליצה (פ"ד הל' כ"ד) דחליצה על תנאי כשרה אף אם לא נתקיים התנאי, והיינו כמו שהסבירה הגמ' דבעינן מעשה שיכול להיעשות ע"י שליח. והסכים לדבריו הלחם משנה. ודוחק גדול לומר שהרמב"ם סבר כלל זה ולא הזכירו. ובפרט שהיה צריך להזכיר זאת

להוכיח שבדיבור א"צ לדיני תנאי. ועכ"פ כיוון שזהו רק חידוש של האחרונים א"א לקבל דבר זה, כיוון שהראשונים לא כתבו כן, ובראשונים משמע מאוד שהדיבור רק מחליף את השליחות, אך בעינן לשאר דיני התנאי. והנה החת"ס (ש"ת אבה"ע ח"ב סימן צ') הביא את דברי רבו בעל ההפלאה, והקשה על דבריו מהסוגיא דקידושין (סב ע"א) בענין תנאי בני גד ובני ראובן, וז"ל: "לא זכיתי להבין א"כ מאי פריך הש"ס בקידושין מסוטה דאמר ואת אם שטית וגו' [-דהתם מקשינן מסוטה שבה אין תנאי כפול, שהכהן אומר רק דאם לא שטית הנקי], הא התם דבור ודבור הוא. דבשלמא מתנה ע"מ להחזיר דהתנאי הוא בקיום המעשה וכדומה בדברי' כיוצא באלו ה"ל שפיר מעשה, משא"כ בסוטה דמעשה ההשקאה הוא קיים לעולם. דבשלמא אי ה' התנאי אי שטית חנקי ואי לא שטית תהי' ההשקאה לבטלה כשותה מי מערה ה"ל תנאי ומעשה. אבל השתא דהשקאת סוטה פועלת לעולם ע"ד נס או לחנוק או לנקות ולזרוע זרע ואין המעשה לבטלה לעולם ולא אתי תנאי לבטל מעשה כלל ולא אתי אלא להתנות על דברי האלה של כהן שאומר ואת כי שטית חנק, וה"ל דבור ודבור ולא אתי מבני גד וב"ר, ולא בעי' כל דיני תנאי, ואיך מייתי ל' הש"ס בקידושין. אלא ע"כ צ"ל דעד כאן לא אמרי' אתי דבור ומבטל דבור אלא התם בקידושין ר"פ האומר דבדבורו עדיין לא אתעבד מעשה דאמר התקדשי לי לאחר שלשים יום דע"י דבורו לא נגמר המעשה, וכן השולח גט לאשתו דבאמירה לשליח לא אתעבד מעשה דיכול לחזור בו, אבל היכי דבדבור הזה איתעבד מעשה כגון דבורו של נזיר ופדיון הבן ודברי הכהן אל האשה הסוטה כל כי האי גוני ה"ל מעשה, ולא אתי דבורא דבתריה ומבטיל ליה אי לאו דילפינן מבני גד ומבני ראובן, וצריכי' כל דיני תנאי. וכה"ג משני הש"ס בקידושין פ' האומר שם שאני מחשבה דטומאה דכי מעשה דמי והיינו משום דע"י המחשבה נגמר המעשה ההוא". ונראה דאי מהא לא איריא, דסוטה חשיבא למעשה, דאע"פ שמעשה ההשקאה לא יתבטל, מ"מ התוצאה של ההשקאה נחשבת למעשה, והתנאי של הכהן מתייחס לתוצאת ההשקאה, וחשיב שפיר מעשה. ואח"כ מצאתי ברמב"ן (קידושין שם) שלדבריו ראיית החת"ס אינה נכונה מעיקרא. דהנה תירוץ הגמ' שם ד'הנקי' היינו 'חנקי', אך אכתי קשה דהוי לאו קודם להן. וכך הקשה הרמב"ן בשם ר"ח, ועיי"ש שהביא תירוץ ר"ח באריכות. ואח"כ כתב, וז"ל: "ולפי דעתי אין צורך כלל לדברים הללו, שאין זה תנאי כדי שיהא צריך להן קודם ללאו ולתנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחד, שהן גזירת הכתוב בתנאין, ואף על פי שכפל. אבל היא אלה ושבועה ואין זה ממין זה כלל, ולא דימו אותם אלא לענין כפל בלבד שכיון שאמר רבי מאיר אין אומרים מכלל לאו אתה שומע הן בכל דבר ראוי לומר כן, אבל שאר דיני התנאין לא שייכי הכא כלל" [ולפי דברי הרמב"ן האלו גם לדעת הפנ"י וההפלאה צריך שיהיה תנאי כפול בתנאים שבדיבור, אך א"צ הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה], ודו"ק. ומ"מ דברי החת"ס בהגדרת אתי דיבור ומבטל דיבור מסתברים. ולענ"ד גם אי נימא שלא כדבריו בהגדרת אתי דיבור ומבטל דיבור, אין קשר בין סוגיא זו לדיני תנאים, דגם אם דיבור מבטל דיבור, סו"ס באופן שעושה תנאי צריך לעשות זאת ע"פ דיני התנאים הרגילים. ולכן הראשונים לא חיברו כלל בין הסוגיות, וזה ברור בעיני. ולמעשה אין לנו אלא דברי הראשונים, ואין לסמוך על הפנ"י וההפלאה דבדיבור א"צ לדיני תנאי. וה' יאיר עיננו.

היכא שביאר דיני תנאים. ואכן הכס"מ כתב שהרמב"ם לא סבר שצריך מעשה שיכול לשלוח בו שליח, עיי"ש שהאריך לבאר זאת. ולכא' זה הפשט בדעת הרמב"ם, וכן הסכים המשנה למלך [והב"י באבה"ע סימן לח הביא רק את דברי המגיד משנה, ולא כתב את ביאורו הוא, וצ"ע]. ולא עיינתי בכל המפרשים על הרמב"ם בעניין זה.

ולפ"ז יהיה אפשר להתנות תנאים במצוות, אך לכא' יהיה צריך את כל דיני התנאים, דלא מצינו שהרמב"ם יסכים לדעת הרמב"ן בדברים שבינו לבין עצמו.

והשו"ע (אבה"ע סימן לח סעיפים א - ב) כתב, וז"ל: "המקדש על תנאי, אם נתקיים התנאי, מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת, בין שיהיה התנאי מן האיש בין שיהיה מן האשה. כל תנאי צריך להיות בו ארבע דברים, ואלו הן: שיהיה כפול, ושיהיה הן שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו. ואם חסר התנאי אחד מהם, הרי התנאי בטל, וכאילו אין שם תנאי כלל, אלא תהיה מקודשת מיד, כאלו לא התנה כלל". ומיהו אין הכרח שהוא פוסק כדעת הרמב"ם, דהא מיירי בקידושין, וקידושין אפשר ע"י שליח (והלשון 'כל תנאי' היינו כל תנאי בקידושין). וכן מפורש בב"י, שכתב, וז"ל: "וכיוון דבקידושין לא בעינן אפשר לקיומי ע"י שליח לא ניתן תנאי זה ליכתב בהלכות אלו". ולכן להלכה וודאי שצריך להחמיר כדעת שאר הראשונים שלא מועיל תנאי בדברים שא"ל לשלוח שליח, אך וודאי שאפשר לצרף לספק את דעת הרמב"ם.



סיכום שיטות הראשונים

העולה מהאמור דיש חמש שיטות בראשונים בעניין זה. דעת הרמב"ן והר"ן בדברים שבינו לבין עצמו א"צ לדיני תנאים, ולפ"ז אפשר לכתחילה להתנות בכל המצוות, גם בלי דיני תנאים. דעת התוס' בנזיר דגמרא זו מתפרשת כפשוטה, ולפ"ז לכא' לא יהיה אפשר להתנות במצוות. ונזיר חשיב כדבר שאפשר ע"י שליח מפני שהקרבות אפשר ע"י שליח. דעת האחרים שהביא הרמב"ן כדעת התוס' בנזיר, אך לשיטתם נזיר נחשב שאפשר ע"י שליח משום שאפשר לנזור ע"י שליח. דעת המרדכי ורבינו עזריאל בדברים שבדיבור א"צ שיהיה ע"י שליח, ולפ"ז במצוות שבדיבור יועיל תנאי, אך לכא' יצטרכו את דיני התנאים. ודעת הרמב"ם שלהלכה אין צריך דבר שאפשר ע"י שליח, ולפ"ז יועיל תנאי בכל המצוות, אך לכא' יצטרכו את דיני התנאים. ולהלן יתבאר שלפי כל שיטות הראשונים ייתכן מאוד שמועיל תנאי במצוות.



סברות הגר"פ שיינברג ביחס בין מלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי למצוות

בספר משמרת חיים להגר"פ שיינברג (עניני ק"ש ותפילה אות א') הביא שתי סברות שתנאי במצוות לא שייך לכל הסוגיא בכתובות הנ"ל.

א. התוס' בכתובות כתבו שהסברא בכך שתנאי מועיל רק בדבר שאפשר לשלוח בו שליח היא שמעשה זה הוא יותר בידו. וא"כ אפשר לומר שגם מצוות שבגופו הן בידו, אלא שלא שייך בהן

שליחות. משא"כ חליצה (שבה עסקה הגמ' שם), שעקרונית היה אפשר לעשות בה שליחות, וכמו גיטין וקידושין, ומכך שאינו יכול מוכח שמעשה זה הוא פחות בידו. ולפי סברא זו יצטרכו בתנאי במצוות את דיני התנאים, וכמו שהורה ר' ישראל סלנטר [והיינו ע"פ ה'אחרים' שהביא הרמב"ן, או ע"פ התוס' בנויר, או ע"פ המרדכי, אך לפי הרמב"ן והר"ן פשיטא שאין צריך].

ולענ"ד קשה לקבל סברא זו, מתרי טעמי. א – לכאורה חליצה היא דבר שבמהותו לא שייך בשליחות, משום שכל העניין הוא שמבזים את מי שלא רצה לייבם, וקוראים לו בית חלוץ הנעל, וכו'. משא"כ בגיטין וקידושין, שזו רק פעולה של חלות הקידושין או הגירושין. ב – מסתבר לי שגם מצוות אינן 'בידו' אלא ביד הקב"ה, ולכן אינו יכול לעשות בהן תנאי.

ב. התוס' בכתובות (נו ע"א) שאלו מדוע מתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל, הרי סו"ס אינו רוצה שיתקיים המעשה. ותירצו, וז"ל: "ואומר ר"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים. והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה". וביאור הדברים, דבאמת א"א לעשות מעשה עם דעת חלוקה, דאם יתקיים תנאו יש לו דעת ואם לאו אין לו דעת, דהמעשה צריך להיות באופן החלטתי. אלא שיש דין של תנאי, שהוא מלתא אחרייתא, שהתנאי מבטל את המעשה, ולכן צריך כמשפטי התנאים. וכל עוד זה לא היה כמשפטי התנאים, המעשה קיים משום שדעת החלטית הייתה לו, אלא שהמעשה בטל. וכל זה שייך רק במעשה שפועל חלות דינים, כגיטין וקידושין. אך במצוות אין חיסרון במה שאין דעת החלטית על המעשה, והאדם מכוון שאם לא יתקיים התנאי אינו מתכוון למצוה, ואין צריך את כל דיני תנאים.

ולכאורה זו סברא נכונה. אך כל זה רק לדעת ר"י [והרא"ש בתשובה (כלל מו סימן ב)], והרבה ראשונים מתרצים תירוץ אחר לשאלה זו (עיין רמב"ן ב"ב קכו ע"ב ועוד).



חידוש החת"ס דמצוות נחשבות כדברים שאפשר לעשותן ע"י שליח

כתב החת"ס (שו"ת אבה"ע ח"ב סימן צ): "והנה בטעם דמהני תנאי בקיום המצוה אעפ"י שא"א לקיימו על ידי שליח, היינו משום דשם מצוה בעלמא מיהת אפשר לקיימו ע"י שליח, אף על גב דזאת המצוה בעצמה א"א לקיימה ע"י שליח. ואעפ"י שאין ראייה לדבר וזכר לדבר בתוס' גיטין (עה ע"א ד"ה לאפוקי), שכתבו 'ואם בחקתי תלכו ואם תאבו ושמעתם נמי רוב המצוות ע"י שליח' עיי"ש, אעפ"י שאינו עניין ממש לכאן וק"ל... וכן מצאתי ג"כ לפני יהושע שכ' בכתובות (ע"ד ע"א) דמשו"ה מהני תנאי בקידושי ביאה אף על גב דא"א לקיימה על ידי שליח מ"מ כיון דשם קידושי בעולם אפשר לקיימו ע"י שליח בכסף ושטר מהני נמי תנאה גבי ביאה... ולפע"ד דהיא

ו). לשון הגמ' הוא דמהני תנאי משום שאיתקוש הוויות להדדי. וכתב הפנ"י: "נראה לי ליישב דהאי הקישא דאיתקוש הוויות להדדי לאו הקישא הוא דהא לא אשכחן דאיתקוש, אלא לשון מושאל הוא ועדיף מהקישא, דכיון דכולהו קידושין בכלל והיתה נגהו דהיינו לשון הוויה אין לנו לחלק ביניהם כלל לומר דבחד מיניהו יועיל תנאי ולא באידך וילפינן חדא מתרתי דהיינו כסף ושטר. וכן נראה מלשון רש"י ז"ל ודוק. ובזה נתיישב לי ג"כ הא דקשיא לי השתא מיהו דאתקוש הוויות להדדי דיש תנאי בקדושי ביאה אף על גב דאי אפשר לקיים ע"י שליח א"כ ניליף מהכא לחליצה ושאר

גופי' ילפי' מבני גד ובני ראובן דפירש"י פ' המדיר דמשה עשאו ליהושע שליח בדבר ועפ"י שם מה שנתקשה בזה מה ענין שליחות לכאן [-ועיי"ש שתיריך דשאני הכיבוש בא"י מהכיבוש בארץ סיחון ועוג]. ולפי הנ"ל לא צריכי' לכל זה אלא כיון דהמעשה פי' ענין קנין דשייך בי' שליחות בכל התורה נהי דהתם לא הי' ע"י שליח וגם לא הי' אפשר לעשות שליח לקטנים ע"ש בפ"י, מ"מ מקרי מעשה דאפשר לעשות שם המעשה ההוא בעולם ע"י שליח, משא"כ מה שא"א כלל בשום אופן בעולם לעשותו ע"י שליח. וטעמא רבא איכא כמ"ש תוס' שם דהמעשה דאליהו מהני בי' תנאה, ואם כן כיון דמעשה ההוא אליהו דהרי אפשר לעשותו ע"י שליח בעלמא נהי דעל האופן שנעשה עתה א"א לעשותו ע"י שליח, לאו משום גריעותא דמעשה ההוא אלא משום סבה ידועה כגון בבני גד לא הי' שייך דיני שליחות מפני הקטנים מ"מ המעשה הי' אליהו מהני בי' תנאה".

ודבריו מחודשים לענ"ד, ואין הנדון דומה לראיות. ואדרבה, כמו שכתבו התוס' שמעשה שא"א לשלוח בו שליח אינו בידו, ולכן אינו יכול לעשות תנאי, ה"ה דמעשי המצוות אינם בידו, אלא ביד הקב"ה, ולכן גם א"א לעשות תנאי. ומלבד זאת, המצוות שאפשר לעשותן ע"י שליח שונות במהותן מהמצוות שא"א לעשותן ע"י שליח, ולא נראה שאפשר לקשר ביניהן. ואין הנדון דידן דומה לקידושין, דבכסף שטר וביאה שם קידושין חד הוא, ואין זה דומה לענייננו, דמירי במצוות שונות. ואף אם נימא כהסבר החת"ס בביאור הלימוד מבני גד ובני ראובן אין זה דומה לנדו"ד, דהא התם שם קניין חד הוא, וגם אם הקטנים כרגע אין יכולים לשלוח שליח, מ"מ עקרונית מעשה קנין שייך בשליחות. אך מצוות שבגוף לא שייכות במהותן לשליחות. וגם מה שהביא מהתוס' בגיטין אינו ראייה לדבריו, דהרי כתבו שרוב המצוות אפשר ע"י שליח, ולא כתבו ששם מצוה אפשר ע"י שליח. ואפשר דזו ראייה הפוכה. וה' יאיר עינינו.



ב. בירור שיטות הראשונים בעניין דיני תנאים באיסורים

דברי הגמ' בשבועות בעניין מכלל לאו אתה שומע הן באיסורים

איתא בגמ' (שבועות לו ע"א - ע"ב): "אל יכך, ויברכך, וייטיב לך [-שבועות העדות באופן של לאו בלבד או הן בלבד] רבי מאיר מחייב, וחכמים פוטריין. והא לית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן... כי לית ליה - בממונא, אבל באיסורא אית ליה. הרי סוטה דאיסורא הוא, ואמר ר' תנחום בר חנינאי. הנקי כתיב, טעמא דכתיב הנקי, הא לאו הכי - מכלל לאו אתה שומע הן לא אמרינן! אלא איפוך, [ו]אפילו באיסורא לית ליה. מתקיף ליה רבינא: ובאיסורא לית ליה? אלא מעתה, שתויי יין ופרועי ראש דבמיתה [רש"י]: לא שמעינן לה אלא הן מכלל לאו דכתיב יין

מילי דאף על גב דאי אפשר לקיים המעשה ע"י שליח אפ"ה ליהני בה תנאי. ולמאי דפרישית אתי שפיר דשאני הכא בקדושי ביאה כיון שעיקר המעשה שאנו דנין עליו אם יתקיים או לא, לא על הביאה אנו דנין אלא על מעשה הקדושין אם יתקיימו או לא. וא"כ מקרי שפיר תנאי בדבר שאפשר לקיים ע"י שליח דנהי דאינו יכול לקדשה בביאה ע"י שליח מ"מ היה יכול לקדשה בכסף ובשטר ע"י שליח, ושם קדושין חדא נינהו דהא איתקשו להדדי דכולהו מקרי הוויות. משא"כ בחליצה שאי אפשר לקיים כלל ענין חליצה ע"י שליח, כן נראה לי נכון".

ושכר אל תשת ולא תמותו, הא אם תשתו בבואכם אל אהל מועד תמותו], הכי נמי דלית ליה לר"מ? והתנן, אלו שבמיתה. שתויי יין ופרועי ראש! אלא לעולם תיפוך, כי לית ליה - בממונא, באיסורא אית ליה, ושאני סוטה דאיסורא דאית ביה ממונא הוא".

ומפורש בגמרא זו שר"מ מודה באיסורים שמכלל לאו אתה שומע הן, ולכאור' ה"ה לשאר דיני תנאים דלא בעינן באיסורים. משום שכל דינים אלו הם גזירת הכתוב, ונאמרו רק בעניין של ממון. ולפ"ז בכל המצוות פשוט שלא צריך את דיני תנאים, משום שמצוות לא נכללות בדיני ממונות. וכן אין כלל קושי מצד מה שמצוות א"א ע"י שליח, משום שאין זה נכלל בתוך דיני תנאים.

והיה לבעל דין לחלוק ולומר שיש הפרש בין 'מכלל לאו אתה שומע הן', שהוא עניין של סברא שנגזר מדיני תנאים, לבין דיני תנאים, שהם גזירת הכתוב. והיינו שיש סברא שבממונות מכלל לאו אין אתה שומע הן, משום שצריך להבהיר את הדברים בצורה ברורה. אך באיסורים יהיה דין של מכלל לאו אתה שומע הן, משום שזהו ציווי של התורה, שמועז לת"ח שיעבירו הלאה את ההלכה לכל האנשים. וגם סוטה הרי יודעת היטב שאם חטאה יהיה לה את העונש, וכחלק מדיני עשיית הסוטה הכהן צריך לומר לה לפני ההשקאה שאם היא לא חטאה תהיה נקיה [אך כיוון דאית ביה ממונא לא חילקו בין סוטה לשאר דיני ממונות]. וכל זה נכון רק בציונים וכדו', אך ב'תנאי', אפילו באיסורים יצטרכו את דיני תנאים.

אך בראשונים [רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ופסקי הרי"ד] מפורש לא כך, דהם הקשו מדוע בגיטין וקידושין ר"מ סובר שצריך לדיני תנאים, ותירצו דחשיב איסורא דאית ביה ממונא משום כתובה, וכסוטה. ועכ"פ חזינן מדבריהם שדברי הגמ' אמורים גם על דיני תנאים באיסורים. וכן יש לדקדק בלשון ראשונים נוספים [עיין בלשון האגודה והריא"ז בקונטרס הראיות], ואכמ"ל.

וע"ע בראשונים בקידושין (סב ע"א), דנחלקו האם אמירת הכהן לסוטה נחשבת תנאי [וכך נקטו ר"ח, תוס', וראשוני אשכנז], או שאין כלל תנאי, אלא רק עניין של מכלל לאו אתה שומע הן [וכך נקטו הרמב"ן ותלמידיו, וכך צ"ל בדעת רש"י]. ולפי הסיעה הראשונה מגופא דגמ' מוכח שר"מ מודה שא"צ לדיני התנאי באיסורים, דאל"כ היה אפשר לתרץ שבפשטות שסוטה זה תנאי, ואין זה דומה לציווי התורה בעניין כהנים שתויי יין, ולא היה צריך להגיע לחידוש של איסורא דאית ביה ממונא, ודו"ק.



שיטת רוב הראשונים בהגדרת החילוק בין איסורא לממונא

הנה לעניין נדרים מפורש בגמ' בנדרים (יא ע"א) שר"מ סובר דלא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, אע"פ שזה איסור. ותירצו רוב הראשונים [רמב"ן (שבועות לו), רשב"א (שם), ריטב"א (שם), פסקי הרי"ד (שם), ר"ן (נדרים יא ע"א) מאירי (שם), רא"ש (נדרים פ"א סימן י"ב) בשם ר"ת, ועוד] ככיוון דאוסר עליו חפץ חשיב איסורא דאית ביה ממונא.

ז. וכ"כ הרא"ש בתוספותיו לנדרים (יא ע"א) בשם ר"ת. אך בתוס' הרא"ש בשבועות (לו ע"ב) מובא דבר שונה, וז"ל: "וקשה דבספ"ק נדרים גבי נזיר דהיינו איסורא לית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן. ור"ת לא גרים שאני סוטה

ולפ"ז החילוק בין איסורא לממונא הוא כפשוטו, ואין חילוק בין האיסורים השונים. ויסוד העניין הוא שדיני התנאים בתורה נאמרו על ממונות, וא"כ זו גזירת הכתוב ששייכת רק בממונות. ולפ"ז פשוט שמצוות נכללות בגדר של איסורים, ותנאי יועיל בכל המצוות גם ללא דיני תנאים.



שיטת כמה ראשונים בהגדרת החילוק היא סברא

כתב הרא"ש (נדרים פ"א סימן י' בתירוצו השני): "ועוד י"ל כיון דאמר בנדרים הלך אחר לשון בני אדם דין ממונא אית להו". וכ"כ המאירי (שבועות לו ע"א) בשם גדולי הרבנים. וכ"כ רבינו אברהם מן ההר (נדרים יא ע"א) והוסיף דדרכם של בני אדם לבאר דבריהם. ולפ"ז יוצא שהסברא לחלק בין איסורים לממונות היא שממונות הם דברים של בין אדם לחברו וצריך לפרט בהם, ובגיטין וקידושין, אף אי ליכא ממונא יהיה צריך את דיני התנאים. וכתב כן להדיא המאירי (שם), וז"ל: "תירצוה גדולי הרבנים הואיל ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם הרי הם כממון. וכעין גיטין וקדושין שהם איסור וצריכים תנאי כפול". ונראה בביאור דבריו כנ"ל, דפשיטא דגיטין וקידושין חשיבי כאיסורא דאית ביה ממונא, דלא גרעי מסוטה. אך כוונתו לומר דגם בלי שהיה בזה ממונא היה צריך לדיני תנאים משום דהוי בין אדם לחברו".

וצ"ל דסוטה לא חשיבא כדברים של בין אדם לחברו, דוודאי שהסוטה יודעת היטב מה יקרה. אלא שכחלק מדיני עשיית הסוטה הכהן צריך לומר זאת. ולכן הגמ' הייתה צריכה לומר שבסוטה יש ממונא. ואע"פ שמסברא אין חילוק איסורא רגיל לאיסורא דסוטה, מ"מ לא פלוג רבנן, ובכל דיני ממונות בעינן לדיני התנאים. כך נראה בביאור שיטה זו.

אלא שלכאנ"י יש להקשות על שיטה זו, דהא דיני תנאים לא מסתכמים בכפילת התנאי, שעל זה אפשר לומר דתליא בסברא. אלא יש תנאים נוספים שהם גזירת הכתוב גמורה, כגון תנאי קודם למעשה והן קודם ללאו. וא"כ מדוע דינים אלו שייכים רק בדיני ממונות. והרי מפורש במאירי עצמו שהסכים דלולי שגיטין וקידושין היו בין אדם לחברו לא היה צריך לדיני תנאים, וצ"ע.

וגריס איפוך באיסורא אית ליה בממונא לית ליה, ומפרש איסור פנים כגון שתויי יין, אבל מתניתין סוטה ונדרים כעין ממונא הוי דמצוי למהוי בהו ממונא דבנזירות יש בו ממון לענין קרבן". ולשון זו קשה מאוד ולא זכיתי להבינה. וה' יאיר עיני.

(ח). והנה בגמ' בנדרים (טז ע"א) מפורש שלר"מ בשבועות אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ולכאנ"י קשה משם על השיטה הראשונה בנדרים חשיבא דאיתיה ביה ממונא משום שאסור על עצמו דברים, דלכאנ"י זה נכון גם בשבועות רבות. ותרין הר"ן (שם) דשבועה שאני משום דהיא איסור גברא. ונאמרו בזה עוד תשובות בראשונים, ואכמ"ל. והמאירי (שבועות שם) כתב גמרא זו כסיוע לפירושו, וז"ל: "והראיה שהרי בפרק אלו מותרין נדרים ט"ז א' הודה ר' מאיר בשבועות כגון לא שבועה לא אוכל לך שהוא אסור אף על פי שבלא קרבן לא אוכל לך שהוא נדר מותר". ועולה ברור מדבריו דשבועות ליכא דינא דהלך אחר לשון בני אדם. אך רבינו אברהם מן ההר (נדרים יא) כתב בדיוק הפוך, וז"ל: "ואפילו הכי לא דייק דאע"ג דאמרינן בפרק הנודר מן המבושל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, בשבועות לא אמרינן הכי. אלא כי אמרינן באיסורא אית ליה, דוקא באיסורא דלא גלי לך רבי מאיר דעתיה, אבל היכא דגלי גלי. ובנדרים הא אמרינן הכא באלו מותרין בהדיא דלית ליה". ונראה דכוונתו לומר דלא ניחא (לא דייק) לומר דשבועות ליכא דינא דהלך אחר לשון בני"א. ולכן העדיף לומר דנדרים הוי יוצא דופן בלי סיבה.

ומ"מ גם לשיטה זו נראה שמצוות כלולות בדיני איסור, שבמצוות לא הולכים אחר לשון בנ"א. וא"כ גם לשיטה זו יועיל לכתחילה תנאי במצוות.



שיטת התוס' דאיכא חילוק בין איסור חמור לאיסור קל

והתוס' (שבועות שם) תירצו על השאלה מנדרים באופן אחר, וז"ל: "ואומר הר"ר י"ט דוקא באיסור חמור הוא דאית ליה לר"מ מכלל לאו אתה שומע הן, כגון שתויי יין ופרועי ראש דבמיתה, וכן נמי גבי שבועה שלא אוכל לך בפ"ב דנדרים (דף טז.) משמע דאית ליה, משום דאיסור חמור הוא דחשיב בפרק בתרא דיומא (דף פג.) חייבי כריתות ולא תשא עמהן, ולקמן בריש שבועת הדיינים (דף לט.) נמי אמרינן נודעזע כל העולם כשאמר הקדוש ברוך הוא לא תשא".

ובביאור סברתם כתב הרדב"ז (שו"ת ח"ד סימן יא, [אלף פה]), וז"ל: "וא"ת אי משום טעמא דחומרא הוא הוה לן למימר דאם לא כפל תנאו יהיה התנאי בטל והמעשה קיים. וי"ל דאדברא מפני החומרא שיש בסופו אין ראוי שיהיה המעשה קיים אם לא נתקיים התנאי אעפ"י שלא כפל אותו". וזו סברא מחודשת. ובלאו הכי דבריהם מחודשים, והם כעין 'המצאה' שאין לה רמז בגמ'. ובאמת הראשונים לא נקטו כפירוש התוס'. ועיין ברשב"א (נדרים יא ע"א) ובמאירי (שם) שכתבו שפירוש זה אינו מתיישב. וגם הרא"ש בפסקיו (פ"א סימן י) לא הביא פירוש זה, אע"פ שבתוספותיו (נדרים שם) הביאו. וכנראה סבר דהעיקר שלא כפירוש התוס' בעניין זה.

והנה לפי דברי התוס' האלו אכן נראה שמצוות כלולות בתוך הגדר של 'איסור קל', ולכן יצטרכו את משפטי התנאים. אך שיטה זו היא שיטה יחידאית בראשונים, וכמו שהתבאר.



סיכום שיטות הראשונים

דעת רוב הראשונים שבכל דיני איסורים א"צ למשפטי התנאים. ודעת מקצת הראשונים בדברים שבהם הולכים אחר לשון בנ"א צריך לדיני התנאים. ומ"מ פשוט שבמצוות א"צ לדיני התנאים. ודעת התוס' דבאיסורים קלים צריך את דיני התנאים, ולכאן ה"ה במצוות. אך שיטה זו מחודשת, והראשונים נטו משיטה זו.

ונמצא פשוט מגמרא זו, לשיטת רוב הראשונים, שתנאי מועיל במצוות בלי דיני תנאים כלל. והנה כמה מגדולי רבותינו האחרונים עסקו בסוגיא זו, ומהם: החתם סופר (אבה"ע ח"ב סימן צ), העונג יו"ט (סימן ג'), הציץ אליעזר (ח"ז סימן ד), מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"ט סימן לז), הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל (כתב עת מוריה, שנה 28, גיליון ח-ט, אב תשס"ז), הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"א סימן נד), וראה עוד בלשון מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל שאביא לקמן. ואני תמה שאף

ט. ולשון המאירי (נדרים יא ע"א) קצת משונה בזה, שכתב, וז"ל: "ותירצו בתוספות שמאחר שבנדרים הלך אחר לשון בני אדם איסור קל הוא, והרי הן כממון. ולא נאמרה שם אלא בשתויי יין שבמיתה ושבועת העדות שיש בה קרבן". וכנראה זה ט"ס, והוי ערבוב של שני הפירושים.

אחד מהם לא הזכיר גמרא בסיסית ויסודית זו, וצע"ג. ואמרתי ראיה זו לגר"א נבנצל שליט"א, והסכים אתי בזה. ואמר ג"כ להלכה שאין צריך לדיני התנאים בתנאי במצוות. והוסיף שאפשר להתנות אפילו במחשבה, ופשוט שגם אין צריך לדיני התנאים.



ג. ראשונים שהתייחסו בהדיא לתנאים במצוות

מחלוקת הראשונים בעניין ספירת העומר מבעוד יום

איתא במחזור ויטרי (הל' פסח סימן קד): "ר' [-רש"י] התפלל ערבית ביום. ולא רצה לברך על ספירת העומר עם האחרים כי היה דואג שמא יעשה ברכה לבטלה. וספר עם האחרים ולא בירך. והיינו תמיהים ספירה זו למה. ואמ' [שמא] אשכח ונמצאתי קרח מיכן ומיכן". וכן איתא נמי בספר האורה (סימן קלב): "בין פסח לעצרת כשהציבור ממנהרין תפילת ערבית מבעוד יום, מונה רבי עם הצבור ימים ושבעות בלא ברכה, מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדן, ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה".

ונראה דמספקא ליה לרש"י אם אפשר לספור את ספירת העומר מבעוד יום, היינו האם ספירת העומר דומה לתפילת ערבית שאפשר להקדימה כבר מפלג המנחה, ולכן לא ספר עם ברכה דחשש משום ברכה לבטלה. אלא דעכ"פ ספר בלי ברכה, משום שאם ישכח בלילה לספור יצא יד"ח לצד שאפשר לספור מבעוד יום. והדבר פשוט דעשה תנאי דאם יזכור בלילה לספור הרי הוא מתכוון לא לצאת בספירה מבעוד יום, דאי לאו הכי הוי חשש ברכה לבטלה. וכבר התבאר למעלה דרש"י ס"ל להלכתא דמצוות אין צריכות כוונה (כדמוכח מלשוננו בסוכה לח ע"ב), ואעפ"כ ס"ל דמהני תנאי. ומוכח דלא כדברי ההרצ"ל. ובאמת דהסברא בזה מובנת היטב, דהתנאי מהני לשווי שם כוונה הפכית על מעשה המצוה, ופשוט.

ועל שיטת רש"י הנ"ל כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סימן רלה), וז"ל: "ומה שאמרת משם רש"י ז"ל בענין ספירת העומר כשממהרין הצבור להתפלל תפלת הערב מבעוד יום שמונה עם הצבור ימים ושבעות בלא ברכה. דמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך ונמצא שלא ברכתי ברכה לבטלה קודם שקיעת החמה. ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבעות למצוה. לא ידעתי אנה כתב רש"י ז"ל. ואני תמה אם אמרה הרב ז"ל. ואם אמרה אחר משמו אומר אני שתלה בוקי סריקי ברבנו ז"ל. דכל שמנה מבעוד יום לא עשה ולא כלום. אלא הרי הוא עומד ביום ראשון ומונה יום שני. ואדרבה כמעיד מה שאינו. ואם שמא יצא בספירה ויסמוך בספירה זו כמו בקריאת שמע של ערב, אם כן כבר יצא ידי ספירה וכשחזור ומברך בלילה נמצאת ברכה לבטלה. סוף דבר לא ידעתי לזה ענין ואין הרב ז"ל חתום עליו".

ונראה דגם הרשב"א מספקא ליה אם אפשר לספור ספירת העומר מבעוד יום. ומה שדימה זאת לק"ש, אע"פ שא"א לקרוא ק"ש מבעוד יום (לפי כמעט כל הראשונים), נראה דסמך על מש"כ הוא עצמו בריש ברכות דלעניין שתי הפרשיות האחרונות אכן סמכין על הקריאה דמבעוד יום

עיי"ש. ומ"מ לכאור' חזינן מדבריו דס"ל דלא מהני תנאי, דאל"כ הרי ליכא חשש דברכה לבטלה. ובפשטות היינו מצד הא דאיתא בגמ' בכתובות דמלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי.

וכעין דברי הרשב"א כתב ג"כ האבודרהם (תפלות הפסח סוד"ה והטעם שצוה, מובא בב"י בסימן תפט), וז"ל: "וכתוב במחזור ויטרי המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה ממה נפשך אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מנתי ימים ושבעות למצוה. אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר. ולפיכך צריך לזוהר מי ששואל אותו חברו כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היו כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ודוקא כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות אבל אם שאל אותו ביום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה זאת הלילה יכול לומר לו כך וכך הם ואין בזה חשש".

ומיהו בעניין ספק התפלל (ברכות כא ע"א), כתב הרשב"א, וז"ל: "ורבי יוחנן אמר אם רצה חוזר ומתפלל דתפלה רחמי נינהו והלואי שיתפלל ויבקש רחמים כל היום כלו, ומיהו מתפלל ומתנה אם לא נתפלל זו לחובתו ואם נתפלל תהא לנדבתו". ומפורש שמועיל תנאי. ואפשר לדחוק שעניין תפילה שונה משאר התנאים, דהתם התנאי הוא על עצם הדבר, אם יקיים מצוה או שלא יקיים מצוה. אך בתפילה אין התנאי על עצם הדבר, דבוודאי שמתפלל. אלא שאם כבר התפלל תפילתו תהיה כנדבה ולא כחובה.

ולענ"ד נראה שאין מחלוקת בראשונים כלל, וכו"ע מודו שתנאי מועיל, דכן מוכח מהגמ' בשבועות וכמו שהתבאר לעיל. אלא שהרשב"א הבין שאין כוונת רש"י לעשיית תנאי, אלא שהוא היה סופר מבעוד יום שמא ישכח אח"כ. ועל זה תמה הרשב"א. וזו נמי כוונת האבודרהם. ומיהו אליבא דאמת נראה שכוונת רש"י לעשיית תנאי, ובהכי מתורצת קושייתם".

ועוד תנאי מצינו בשבולי הלקט (סימן מח), וז"ל: "ובשם הר"ר אברהם בר דוד זצ"ל מצאתי בקריאת שמע של ערבית אני נוהג שאני עונה אמן אחר ברכת המעריב ערבים ואהבת עולם.

י. לפום ריהטא היה נראה דכוונתו במה שכתב 'אבל כתב הרמב"ם...', דהבין דהמחזור ויטרי פליג על הרמב"ם, ולשיטתו לא יצא יד"ח במה שספר בלי ברכה. והיינו משום דאם היה יוצא יד"ח לא היה יכול אח"כ לספור עם ברכה, דתנאי לא מועיל. ומש"כ 'הרי מנתי ימים ושבעות למצוה', אין הכוונה למצוה גמורה, אלא לקירוב הדעת למצוה וכדו'. אך יותר נראה דכוונתו דכיוון דכתב הרמב"ם הכי ממילא ההלכה משתנה, והיינו דאע"פ שהמחזור ויטרי סבור דתנאי מועיל, האבודרהם סבור דתנאי לא מועיל, ודו"ק [וצריך להוסיף דנראה מלשונו דהבין דהמחזור ויטרי קאי בין השמשות, משום דפשיטא ליה דמבעו"י ליכא כלל סברא דיצא, ולא משמע דבא לחלוק בזה על המחזור ויטרי. אך בספר האורה הנ"ל מפורש דקאי מבעוד יום ממש].

יא. הנה כתב הגרצ"פ פרנק (הר צבי או"ח ח"ב סימן פו), וז"ל: "ולי הדבר צ"ע, דבשלמא למ"ד מצות צריכות כוונה מסתבר דמהני תנאי. אבל למ"ד מצות א"צ כוונה הרי גם בסתמא הוא יוצא יד"ח המצוה, אלא אם כן שיש לו כוונה הפכית שהוא מתכוון בהחלט שלא לצאת, ומסתברא דלא נקראת כוונה הפכית אלא כוונה ברורה והחלטית שלא לצאת. אבל לא כשהוא מכין על תנאי ומשאיר פתח בכוונתו לצאת יד"ח בתקיעות אלו, שאין כאן כוונה ברורה והחלטית שלא לצאת ואין זה נקרא כוונה הפכית. ובכגון זה אפשר שהוא יוצא למ"ד מצות א"צ כוונה". והביא ראיה לדבריו מהמג"א. אך לענ"ד אין לחלק בזה, ואי אמרינן דתנאי מועיל אמרינן הכי אפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. דכבר הוכחתי במקו"א מלשון רש"י בעניין הלל (סוכה לח ע"ב) דס"ל דמצוות אין צריכות כוונה [וז"ל התם: "מאכן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה - יצא"], ואעפ"כ ס"ל הכא דמועיל תנאי. והסברא בזה פשוטה, דהתנאי חשיב ככוונה שלא לצאת, ופשוט. וכן מוכח נמי מהשו"ע, וכמו שאבאר בהערה לקמן.

וקורא שמע עם הצבור כקורא בתורה ועל אמת ואמונה אני עונה אמן ומתפלל עם הצבור וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני קורא את שמע בברכותיה ואיני משגיח לסמיכת גאולה לתפילה. ומה שאני עונה אמן עם הצבור בברכות כי אני ירא משכחה, ואם חס ושלום אשכח מלקרות את שמע בעונתה אהיה כאחד מן הצבור אף על פי שאינם קורין את שמע בעונתה". וחזינן דס"ל להראב"ד שמועיל תנאי.



דברי הרא"ם והב"י בעניין תנאי בתקיעת שופר

הראשונים הקשו אמאי בעינן בתקיעת שופר תשר"ת, תש"ת וכו', הרי לכאור' התקיעה של סוף התשר"ת אמורה להועיל גם לתקיעה של תחילת התש"ת. וכתב הב"י (סימן תקצ), וז"ל: "כבר תירץ הר"ן (י: ד"ה הדר) בשם התוספות (לג: סוד"ה שיעור) דהיינו טעמא משום דדילמא אתי למיטעי שאם אתה אומר שבש"ת הראשון לא יחזור ויתקע יטעה לומר שאינו צריך לעשות אלא ש"ת. והרא"ש (סי' י) תירץ דאפשר דכיון שעשה התקיעה לשום פשוטה אחרי תרועה לא רצו שתעלה לפשוטה שלפני תרועה. וה"ר אליה מזרחי ז"ל (בביאורו לסמ"ג הל' שופר יא ע"ד) תירץ דס"ל כרבי זירא (לג: דאמר מצות צריכות כוונה ותו לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה דתשר"ת לשם תקיעה ראשונה דתש"ת ולא תקיעה אחרונה דתש"ת לשם תקיעה ראשונה דתר"ת, ותנאה לא שייכא הכא דאם כן ליכא כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה לא לזה ולא לזה. עד כאן. ואין דבריו נוחים לי דבתנאי שפיר מיקרי מכיון דאף על גב דמשום ספיקא מתנה מכל מקום מכיון הוא לצאת ידי חובת תקיעה".

וחזינן מדברי הרא"ם שמצד דיני תנאים אין בעיה. אלא שיש בעיה מצד מצוות צריכות כוונה. וייתכן מאוד דגם הוא יודה באופן שמתנה על עצם היציאה יד"ח שאין בעיה של מצצ"כ, וכל מה שכתב שליכא כוונה לא לתקיעה ראשונה ולא לתקיעה אחרונה היינו רק באופן זה, שאינו יכול לכוון במקביל לשתי מצוות. וכבר כתב כן בשו"ת מהר"ם יפה (סימן א). ובלא"ה מסתבר כדברי הב"י.

ומיהו אין זה מוכרח, דכבר כתבתי לעיל שייתכן דתנאי בספק התפלל אינו נחשב לתנאי, שהרי בכל אופן מתפלל, ורק מתנה אם תפילתו תחשב לתפילת חובה או לתפילת נדבה. והכא נמי, הרי בכל אופן מתכוון לתקיעה, וכל התנאי הוא האם תקיעה זו תעלה לתשר"ת או לתר"ת. ומ"מ מסתבר טפי דמודה הרא"ם שמועיל תנאי בכל דבר".



(יב). כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ב סימן רעו): "ולכאורה משמע שלרא"ם לא מועיל תנאי לכוונת מצוות, אבל תמהני שגמרא מפורשת בפסחים לח: שמועיל תנאי שמכוון למצה או לחמי תודה, הרי דמהני תנאי במצוות, וכן המנהג פשוט כשחושש שיעבור זמן ק"ש דמג"א, מתנה שאם יקרא בסוף זמן ק"ש מכיון לצאת, ובלאו הכי לא מכיון, (ומקורו ברע"א על השו"ע סימן מ"ו על המ"א ס"ק ט"ז ובעוד אחרונים). ולכאורה לרא"ם לא מועיל, וצ"ע שהמנהג פשוט להקל. ולע"ד דברי הרא"ם מאירים, שאין אנו דנים בהתקיעה לבד אם יועיל כלפניה או לאחריה, רק בתשר"ת התקיעה אחרונה קשורה לתקיעה שברים תרועה וכולהו מצטרפי לקול אחד תשר"ת, ואם כן כשמתכוון להתשר"ת לאחריה, או לפניה דתש"ת, הוי כנתכוון לקול אחד לגמרי, שזהו תשר"ת והיינו כקול נמשך דתשר"ת ולאידך היינו קול

דברי הפוסקים בעניין הנחת תפילין בחול המועד

כתב המג"א (סימן לא ס"ק ב): "והמניח בחול המועד אינו עובר משום בל תוסיף כיון שאינו מכוין להוסיף (סמ"ק). פי' שעושה משום ספקא שמא חול המועד חייב בתפילין". וכתב הפמ"ג: "וא"כ יניח ויתנה אם חייב הריני מניחן לשם מצוה ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה". וכן פסק המשנ"ב (ס"ק ח'). ומקור הדברים הוא הסמ"ק שהביא המג"א, וא"כ לכאור' מצינו עוד מקור בראשונים דתנאי מועיל במצוות. אך אליבא דאמת נראה שתנאי בבל תוסיף אינו עניין לשאר דיני תנאים, וכמו שיתבאר.

העונג יו"ט (בסימן ג) רוצה לטעון שתנאי לא מועיל במצוות משום דא"א לעשות מצוות ע"י שליח [וכבר כתבתי לעיל שלכאור' זה תמוה, משום שמצוות הן איסורים]. והוסיף, וז"ל: "ואף על גב דבר"ה (דף כ"ח) דפריך התם למ"ד מצות א"צ כוונה אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה. ופי' התוס' והרשב"א ז"ל דקושיות הש"ס הוא מהא דיתבינן בסוכה בספק שביעי ספק שמיני. משמע דלמ"ד מצות צריכות כוונה ניחא הא דישן בספק שביעי ספק שמיני ולא עבר אבל תוסיף משום דמכוון בדעתו אם היום יום שביעי הוא ישן לשם מצוה ואם שמיני הוא אין דעתו לשם מצוה משמע מזה דמהני תנאי בכוונה. התם שאני דאם שמיני הוא לאו זמן מצותו הוא כלל. ולהכי לא נתפס בו שם מצוה ולא עבר אב"ת. אבל אם מכוון על תנאי בזמן המצוה לא מהני תנאי".

וכנראה כוונתו שכל העניין של מלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי הוא בדבר המצוי כאן, וע"י התנאי מתברר אם יחול או שלא. אך בבל תוסיף עקרונית הדבר לא מצוי כאן, ורק ע"י כוונת המקיים מתחדש העניין של בל תוסיף, וא"כ אין חשש כזה. ועדיין הסברא לא כ"כ ברורה לי בזה.

ולענ"ד נראה באופן אחר, דהנה מסתבר מאוד שכוונה בבל תוסיף שונה מכוונת המצוות. שאין היא כוונה לשם מצוה אלא כוונה להוסיף על המצוות. וא"כ השתא הרי בוודאי אין לו כוונה להוסיף, ואדרבה, כל העניין בתנאי הוא רוצה להוסיף על המצוות. וממילא אע"פ שהוא מכוון לשם מצוה על הצד שיש בזה מצוה, אין כלל חשש של בל תוסיף, שהרי לא התכוון להוסיף.

נמשך דתש"ת, ואם כן רוצה שיועיל כקול זה או אחר, וביחד הם משונים זה מזה, וזה לא מועיל. אבל התם מעשה המצוה חדא היא והתנאי הוא בכוונה לבד והיינו לשמור מחימוץ או למצה או ללחמי תודה בודאי מועיל, וכ"ש בק"ש כשמכוון שיועיל על תנאי בודאי מועיל. וכוונת הרא"ם רק באופן שצורת המצוה שונה לגמרי, והיינו כשהקול גופא בזה שונה מבזה, כה"ג לדעתו לא מועיל כלל תנאי במצוות". עכ"ה. ולצערי לא זכיתי להבין כלל את קושייתו מהגמ' בפסחים, דאיתא התם: "הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו - אין אדם יוצא בהן [יד"ח מצה בפסח], למכור בשוק - יוצא בהן, וטעמא מאי? אמר רבה: כל לשוק אימלוכי מימלך, אמר: אי מזדבן - מזדבן, אי לא מזדבן - איפוק בהו אנא". וכנראה הבין הגר"מ שטרנבוך שעושה תנאי. אך לכאור' פשט הדברים הוא דכדי שיחול שם חלות תודה צריך גמירות דעת, וכאן אין גמירות דעת, ואינו עניין כלל לדיני תנאים ולמצוות צריכות כוונה [והאחרונים דנו בגמ' זו מצד ברירה ואכמ"ל]. ולכן נראה שדעת הרא"ם דכל שמכוון על תנאי לשני דברים שונים אינו נחשב שמכוון למצוה, גם בלי שיש שינוי במעשה.

[ובגוף דברי העונג יו"ט, מש"כ שכך פירש הרשב"א את קושיית הגמ', לא ידעתי היכן זה ברשב"א, ואדרבה, ברשב"א משמע להדיא להיפך, עיי"ש היטב. אמנם בתוס' באמת מפורש כך, שכתבו על המשך הגמ', וז"ל: "דלמא קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמן - והישן בשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ובשמיני ספק שביעי לא יתיב". ובאמת לפו"ר דבריהם מחודשים, דכיוון דזה מתורת ספק, איך נימא דהוי בל תוסיף, דלכאו' פשוט וברור דעשיית מצוות מחמת ספק במציאות בזמן המצוה אין זה בל תוסיף. ולא מצינו מי מהראשונים שהקשה על מה שתיקן ר' אבהו לעשות תשר"ת וכו' מתורת ספק, דלכאו' הוי בל תוסיף. וצ"ע. ואולי כוונת התוס' לזמן הזה דידיעין בקביעא דירחא, וא"כ אין זה מתורת ספק (ומהתם הוכיח הרשב"א דבתקנות ב"ד לא שייך בל תוסיף, והתוס' לא ס"ל כדבריו ואכמ"ל)].



ד. הכרעת ההלכה בעניין תנאי במצוות

דעת השו"ע שמועיל תנאי במצוות

כתב השו"ע (סימן תפט סעיפים ג-ד): "המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור". וחזינן מדבריו דמועיל תנאי במצוות. וכ"כ המג"א". ודלא כהט"ז".



מלשונות האחרונים יש לדייק דהתנאי צריך להיות כמשפטי התנאים

הנה דעת הגאון ר' ישראל סלנטר דצריך לעשות את התנאי כמשפטי התנאים. והגר"ח פשיינברג זצ"ל (כתב עת מוריה, שנה 28, גיליון ח - ט, אב תשס"ז) כתב לדייק כן מלשונות שאר רבותינו האחרונים [וחלק מהמקורות מצאתי אנכי הקטן בס"ד]. כתב הגרעק"א (או"ח סימן מו): "לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע יכוין בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה". וכע"ז כתב גם בסימן כה, וז"ל: "לכאורה יש תקנה לצאת מידי חשש ברכ' לבטלה. דבשעה דמברך להניח יכוין אי הדין כרש"י אינו מכוין לפטור בזה הברכה לשל ראש. ואז ממילא שפיר מברך על הראש מצות תפילין. ואם הדין כתוס' דמגיע על הראש ב' ברכות

(ג). ועיי"ש שמלשוננו משמע דכל זה רק לשיטה דמצ"כ [וכמש"כ ההר צבי כנ"ל, ודלא כהמחציה"ש שנדחק בלשון המג"א]. אך אליבא דאמת מהשו"ע מוכח לא כך, דהא בעניין של ברכה לבטלה חייש לשיטה דמצאצ"כ וכמבואר בסעיף הבא, וכמש"כ המג"א עצמו. וע"כ התנאי מועיל גם למ"ד מצאצ"כ. וכן הוכיח מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"ט סימן לו). ולפמש"כ בהערה לעיל הכי מוכח נמי מדברי רש"י.

(ד). וז"ל הט"ז: "ואיני יודע א"כ מה תועל' יש לו במה שמונ' עם הקהל, בשלמא למ"ש ב"י בשם אבודרהם תחלה שפיר דהיינו שמימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדן ונמצא שלא ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי כבר. אבל הוא עצמו כ' ע"ז דמדברי הרמב"ם משמע דאם מנה בלא ברכה יצא וכן עיקר. ממילא משמע דתנאי זה אינו נכון דאין להתנות בתנאי שזכר תחלה דאין נמנה למצוות מספק. א"כ קשה למה מונה כלל עם הצבור. ונראה שעושה כן כדי שלא יחשדוהו שהוא אינו רוצה לספור לגמרי". אך אליבא דאמת נראה שהשו"ע לא פוסק כהאבודרהם אלא כרש"י. ובפרט דלפי מה שהתבאר לעיל אין ביניהם מחלוקת אמיתית. ואזיל השו"ע לשיטתו בהל' תקיעת שופר.

אני מכוין להוציא בברכה דלהניח גם של ראש". וחזינן שנקט תנאי כדיני התנאים. וכ"כ בשו"ע הרב (סימן מו ס"ט), וז"ל: "ויכוון שאם יעברו הציבור זמן קריאת שמע יהיה יוצא בזה ואם לאו יהיה כקורא בתורה. וכ"כ הפמ"ג (סימן לא), וז"ל: "וא"כ יניח ויתנה אם חייב הריני מניחן לשם מצוה ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה". וכ"כ עוד הפמ"ג (סימן רלה ס"ק ב), וז"ל: "ויתנה אם זמנה כתנאי דאמרי זמנה קודם צאת הכוכבים טוב, ואם לאו אקרא אח"כ בזמנה".

ובמשנ"ב (סימן קו ס"ק ב) כתב, וז"ל: "ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא לחובתי ואם התפללתי תהא לנדבה". וחזינן שמלבד דיני התנאים הצריך אף אמירה. ומיהו במשנ"ב בסימן לא (ס"ק ח), כתב, וז"ל: "קודם ההנחה יחשוב בדעתו אם אני מחוייב אני מניחן לשם מצוה ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה". וצ"ע. ולפי מה שביארתי לעיל דכל תוסף אינו עניין לדיני תנאים י"ל שלכן אפשר במחשבה, והמשנ"ב נקט לשון של דיני תנאים משום שהעתיק את לשון הפמ"ג. ובמהדורת דרשו בסימן קו (שם) הביאו בשם שו"ת מכתב לחזקיהו (סימן י' אות ד') שהמשנ"ב נקט 'אומר' לאו בדוקא, וצ"ע.

והמשנ"ב (בסימן קו) העתיק מלשון הרשב"א (ברכות כא ע"א), שכתב, וז"ל: "ומיהו מתפלל ומתנה אם לא נתפלל זו לחובתו ואם נתפלל תהא לנדבתו". ומיהו י"ל שכוונתו דמתפלל ומתנה. והשתא מפרש שאחרי התנאי מתברר שאם לא נתפלל וכו'. וכן משמע ממה שכתב 'נתפלל' ולא כתב 'נתפללתי', ודו"ק.



להלכה נראה שתנאי מועיל בכל המצוות גם ללא דיני התנאים

לפי מה שהתבאר למעלה נראה דאין צריך לדיני התנאים, דלפי רוב הראשונים זה לא מתחיל. ורק לפי תוס' יש לדון אם צריך. ולפי הרמב"ן והר"ן בוודאי שלא צריך, גם לפי תוס'. וגם מלשון רש"י והראב"ד נראה שאין צריך, דפשיטא שלא עשו זאת באופן של 'תנאי' רגיל [ובפרט דהלשון במחזור ויטרי היא לאו קודם להן עיי"ש]. ויש לצרף את דעת רבים מרבתינו הראשונים שעיקר ההלכה דאין צריך לדיני התנאים כלל בכל התורה. ונראה שגם מלשון האחרונים אין ראיה ברורה, דנקטו את לשונות התנאי אגב רגילות לשונם, אך אין הכרח שכן הם סבורים כדבר מוחלט. וה' יאיר עיננו.



אין לחשוש לברירה בתנאי במצוות

כתב מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל (דרך אמונה, ביאור הלכה, הל' תרומות פ"ד הי"ח), וז"ל: "ושאלתי פעם את מרן [החזו"א] וצ"ל על אודות הנהגין לעשות תנאי בק"ש אם יעבור הזמן אח"כ רוצים לצאת בק"ש שקורין לפני התפלה (כמש"כ רעק"א באו"ח ס"ס מ"ו) שכ' בסידור הגר"א בשם הגרי"ס זצ"ל שצריך תנאי כפול וכל משפטי התנאים. ואמר לי שא"צ עפ"ד הרמב"ן הנ"ל (ב"ב כו ע"ב), אלא שחשש להתנאי משום ברירה ואין כאן מקומו".

אך כבר ביארו האחרונים [שו"ת שאילת שמואל סימן ד, שו"ת תורת חסד או"ח סימן מג, ישועות יעקב סימן תפט ס"ק ב', ועוד אחרונים רבים (עיין יבי"א ח"ט סימן לז)] דליכא הכא חשש ברירה, ע"פ דברי התוס' והרמב"ן (גיטין כה ע"ב). דהנה קיימ"ל דאין ברירה בדאו'. והקשו הראשונים מהדין של 'הרי זה גיטך אם מתי', דהגט חל, אע"פ שלכאו' זה ברירה. ואביא את לשון הר"ן: "תירצו בתוספות דכי איפסיק' הלכתא בפרק משילין דאין ברירה ה"מ בדבר שאינו עומד להתברר משעה ראשונה כי ההיא דהתם דשנים שלקחו חבית ובהמה בשותפות. דשמא לא יחלקו לעולם... אבל בדבר העשוי להתברר משעה ראשונה כגון ע"מ שירצה אבא וכגון הרי זה גטך אם מתי בהא ק"ל דיש ברירה... והרמב"ן ז"ל תירץ דפלוגתא דברירה היא דוקא במתנה על ב' דברים כגון האומר לאיזו שתצא בפתח תחלה שהוא מתנה על זו ועל זו וכן האומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה שהוא מתנה על כל שני לוגין שבחבית וכן אם בא חכם למזרח ערובי למזרח למערב ערובי למערב. אבל במתנה על דבר א' בלבד כגון האומר כתוב גט לפלונית אשתי אם תצא בפתח תחלה וכן האומר אם בא חכם למזרח יהא ערובי ערוב ואם לאו יהא בטל אפילו למאן [דלית] ליה ברירה מהני".

והנה יש שני סוגי תנאים במצוות. א - מסופק אם הציבור יגיעו לק"ש בזמן, דהוי דבר העומד להתברר, ולכו"ע ליכא הכא ברירה. ב - תנאי מחמת מחלוקת הפוסקים, כגון מח' הגר"א והמג"א בזמן ק"ש. ויש לדון האם נחשב כדבר העומד להתברר, משום שכלפי שמיא גליא מי הדעה הנכונה. או שאין זה דבר העומד להתברר. ונראה פשוט שבאופן זה ליכא חשש כלל, דזה וודאי אינו עניין כלל לברירה, דאינו עניין שבו מתברר למפרע מה קרה. אלא בכל רגע נתון ידוע מה האמת, והאדם עושה תנאי לפי מה שידוע כלפי שמיא [והוי כמו המקרה בגמ' שכבר בא חכם, שאין זה בירור למפרע], ופשוט. וכבר כתבו כן הרבה פוסקים (שער המלך, מקראי קודש, שרשי הים, ועוד). ולכן אין לחשוש לברירה כלל. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן ד') שהאריך הרבה בכל חשש ברירה בתנאי במצוות.



ה. תנאי בתפילין דר"ת

חשש בל תוסיף בתפילין דר"ת

כתב הרא"ש (הלכות קטנות סימן ה): "ולפי שנחלקו בדבר זה גאוני עולם ותפילין של אלו פסולין לאלו, ואמרו חכמים מקום יש בראש להניח שם ב' תפילין וכן בזרוע, ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין ויניח שניהם. ויכוין בשעת הנחתן באותן שהן כתובין כתקנן בהן אני יוצא ידי חובתי והשאר הן כרצועה בעלמא. ואין כאן בל תוסיף אלא בעושה ה' בתיים". וכ"כ הטור (סימן לד).

וצריך להבין לאיזה עניין צריך את התנאי שאמר לעשות, שהרי כתב מיד שליכא כלל בל תוסיף בנידון זה, אלא רק בחמש פרשיות בתפילין.

עוד יש לשאול, דהנה למ"ד מצוות צריכות כוונה עובר על כל תוסף רק אם מתכוון להוסיף, אך למ"ד מצוות אין צריכות כוונה גם בסתם עובר על כל תוסף. וגם כוונה מפורשת שלא להוסיף לא משנה, ועובר על כל תוסף בכל אופן, וכדמוכח בכמה סוגיות (עיין בהערה^{טו}). ובמקום אחר הארכתי בסוגיית מצוות צריכות כוונה, ושם התבאר שדעת הרא"ש דחיישינן למ"ד מצאצ"כ בבל תוסיף, וכמו שכתב להדיא בסוכה (פ"ג סימן כד). וכ"כ הב"ח (סימן תעה) והפמ"ג (סימן רעג) בדעת הרא"ש. וא"כ צ"ב איך התנאי יעזור ע"מ לא לעבור על כל תוסף, שהרי ברור שכל התנאי מבוסס על כך שבכוונה הפכית אינו יוצא יד"ח.

וצריך להקדים, דהנה בגמ' (סנהדרין פח ע"ב) אמרינן דלא מבטל את המצוה אם מוסיף עליה באופן ש'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי'. והבינו רוב הראשונים דכמו שאין הוא מבטל את המצוה, ה"ה דאינו עובר על כל תוסף. ומצד שני בסוכה (לא ע"ב) איתא דאסור להוסיף על ארבעת המינים שכלולב, אע"פ שהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, עיי"ש. והתוס' בסוכה (שם) כתבו דעובר על כל תוסף דאו', וכוונת הגמ' בסנהדרין דאע"פ שעובר על כל תוסף מ"מ המצוה מתקיימת. אך התוס' והר"ן בסנהדרין (ועוד ראשונים) כתבו דבגמ' בסוכה מיירי בבל תוסיף דרבנן. והנה בגמ' בעירובין (צה ע"ב) משמע מאוד שבהנחת שני זוגות תפילין עובר על כל תוסף דאו' [והט"ז (סימן לד ס"ק ב) נדחק מאוד לבאר בסוגיא דמיירי בבל תוסיף דרבנן, אך דבריו קשים, עיי' בהערה^{טז}]. ותירץ המגיד משנה (לולב פ"ז ה"ז) דבשני מינים כשרים (כגון שני תפילין) עובר על כל תוסף דאו', אך בשני מינים דאחד פסול (כגון מין חמישי בארבעת המינים) אין מוסיפין

טו. הטו"א (ר"ה כח ע"ב) הוכיח מהגמ' בר"ה (שם) ובעירובין (צה ע"ב) דלמ"ד מצאצ"כ אף אם מכוון בפירוש שלא להוסיף, מ"מ עובר על כל תוסף. ומכאן הקשה על מש"כ הראשונים שגם מ"ד מצאצ"כ מודה שאם מכוון שלא לצאת יצא. וכבר מצינו קושיא זו בתוס' רבינו פרץ (פסחים ז ע"ב), עיי"ש. ותירצו בזה החזו"א (או"ח סימן כט ס"ק יא) והקובץ שיעורים (ח"ב סימן לג אות ב) דשאני כל תוסף מכוונה במצוות, דדוקא בבל תוסיף עובר אף אם מתכוון שלא להוסיף. ויסוד תירוצם הוא דלמ"ד מצאצ"כ מצוה בלא כוונה היא כמו חצי מעשה, ולכן גם לעבור בעי כוונה. אך למ"ד מצאצ"כ המעשה נחשב למעשה שלם, אלא שאם מתכוון שלא לצאת אינו יוצא בעל כרחו. והגריעותא היא לא במעשה המצוה אלא בקיום המצוה, היינו שהמצוה לא מתקיימת בעל כרחו. אך הכוונה לעבור שונה מהכוונה לצאת, וכוונה לעבור אין משמעותה שמתכוון לקיים את המצוה, דהא וודאי אין זו מצוה. אלא הוא מתכוון להוסיף ע"ג המצוה. והשתא גם אם יש לו כוונה הפכית, ואין הוא רוצה לקיים מצוה בזה, ואפילו אין הוא רוצה להוסיף על המצוה, אין זה משנה, דלענין לעבור לא בעינן קיום מצוה, אלא מעשה מצוה ותו לא. וז"ב. ואח"כ ראיתי שכתב כן גם רבינו ר' אשר וייס (מנח"א כללי המצוות יט, ה), עיי"ש. ותירוצם מוכרח. ובמקו"א הארכתי בזה יותר בס"ד.

טז. וז"ל הט"ז: "וא"ל לפי מ"ש דברבנן מיירי בהמוצא תפילין דהא אמרינן שם בגמרא איזה תירוצים דפליגי ת"ק ורבי שמעון בן גמליאל אי חייב משום כל תוסף בלא כוונה ואנן אמרינן דמדברבנן לא בעי כוונה [ר"ל דא"כ לא שייך להתחייב משום כל תוסף, ובאמת דבגמ' לא מוזכר לשון 'חייב', אלא דמ"מ מהלשון 'לעבור על כל תוסף' משמע מדאו'], לא קשה מידי דשם לא קיימי כל התירוצים רק התירוצים דפליגי לענין שבת זמן תפילין אפי' מדברבנן [וזה דוחק גדול מאוד]. ואין להקשות מה טעם לא שרינן גם במוצא תפילין להכניס ב' זוגות כיון דלא הוה מדאורייתא בבל תוסיף דהאי לחודיה קאי אלא מדברבנן, וכיון דלא נתכוון אלא להצלה ולא לשם מצות תפילין לישרי ליה כמו בהנחת תפילין דרש"י ור"ת. לק"מ דכאן לא הוה איסור אלא משום ב"ת דמדברבנן, אמרינן דמותר בלא מתכוון. אבל במוצא תפילין דבלא ב"ת יש איסור מחמת דאין מצוה אלא בזוג א' ממילא הוי השני משוי בשבת, ע"כ ראוי לאסור אפילו מדברבנן אפילו בלא כוונה". והמעין היטב בסוגיא יראה שלפי חלק מהשלים כו"ע מודו דהתפילין הם תכשיט, ולכן אין לתרץ כך. אלא דהט"ז אויל לשיטתו שלא מדקדקים בהמשך הסוגיא. ולענ"ד זה דוחק עצום, וכיוון שמדובר בהמשך הסוגיא דמיירי בבל תוסיף דאו', אמאי נחדש ונידחק שלפי התירוצים הראשון מיירי בבל תוסיף דרבנן. ושיטת הט"ז תמוהה מאוד לענ"ד.

לכתחילה. אך אין זה דאו' (ואין זה מעכב את המצוה). וכך נקט המג"א (ס"ק ג), והמשנ"ב (ס"ק ח) [כ"ז כתבתי לפום ריהטא בעלמא, בלא עיון כלל בסוגיא זו].

ועפ"ז מובן היטב, דכוונת הרא"ש והטור להדגיש דהכא מיירי באיסור להוסיף דרבנן, דהרי אחד מהם פסול, וליכא בל תוסיף בכה"ג אלא בחמש פרשיות בלבד. ואע"פ שלבל תוסיף דאו' באמת לא מועיל תנאי למ"ד מצאצ"כ, מ"מ לעניין איסור דרבנן של מיחזי כמוסיף, תנאי מועיל. והסברא בזה מובנת היטב, שאין זה 'בל תוסיף' שהוא עשיית מעשה המצוה פעמיים, אלא כעין בל תוסיף, וע"י זה שחושב בדעתו שאינו רוצה לקיים מצוה פעמיים אין איסור [ומהאי טעמא נראה שאין זה שייך לדיני תנאים כלל, דזהו רק גילוי מלתא בעלמא, ובלא"ה נראה דאין זה עניין לדיני תנאים, וכמו שכתבתי לעיל לעניין תפילין בחוה"מ].

ואח"כ ראיתי שכן הסביר הט"ז את לשון הטור והרא"ש, וז"ל: "דמסקינן בסוף פ' ראווה ב"ד דלעבור על בל תוסיף חייב אפי' בלא מתכוון, ע"כ כתב דאין משום בל תוסיף אלא בחמש בתי מן התורה, דבמניח עוד זוג אחד מותר מן התורה דהאי לחודיה קאי כו' אלא מדרבנן אסור אפילו בב' זוגות. ובוזה ודאי לא גזרו רבנן אלא במתכוון שיהיו שניהם לשם מצוה ביחד [- ר"ל או בלי כוונה כלל], אבל זה שמתכוין לצאת באחד מהם והב' יהיו כרצועות מותר". וכך ביאר המחציה"ש (סוף ס"ק ג). ועיין בהערה".



יו). ומצאתי בילקוט יוסף (סימן לד, עמ' תקפו) שהקשה על הבנה זו, דמדוע הרא"ש כתב דליכא בל תוסיף אלא בחמש פרשיות. הוה ליה למימר דליכא בל תוסיף אלא בשני זוגות כשרים. עכ"ד. ונראה דכוונת הרא"ש לומר דהיכא דההוספה פסולה ליכא בל תוסיף אלא בחמש פרשיות, ולא איירי כלל במקרה שההוספה כשרה, ודו"ק.

והביאור הלכה (ד"ה ויכוין) ביאר אחרת את כל העניין, וז"ל: "לכאורה קשה למה הצריך הטוש"ע שיכוין בהנחתם שיהיו התפילין השניים כרצועה בעלמא, בלא"ה כיון שתפילין פסולים הם לא שייך בזה ב"ת (אח"כ מצאתי במחזה"ש שהקשה קושיא זו). והנראה לי בזה דעצה זו אינה כדי שע"ז לא יהי' עליו הלאו דבל תוסיף, רק דהלא ידוע שהרא"ש סובר דמצות צריכות כונה וכמו שהביא הטור בשמו בסימן ס', והכא הצריך הטור בשמו שיניח שניהם ויהדקם בבת אחת וכמו שפי' המ"א בסק"ד, וא"כ איך יעשה בהכונה הצריכה להמצוה. אם לא יכוין כלל בודאי לא יצא ידי המצוה, ואם יכוין סתמא בההידוק הזה שהוא רוצה בזה לקיים מצות תפילין ג"כ לא יצא בזה להרבה פוסקים, כיון שאחד מהם אינו תפילין כלל [והרי זה דומה למקדש שתי נשים כאחת והיתה אחת שפחה או נכרית שאינה ראויה לקידושין דהרמב"ם ובעל הלכות סוברין דאף הראויה אינה מקודשת עיין באה"ע סי' מ"א בב"י ובשו"ע ס"ד ובחו"מ שם סק"ד וה' וגם הרא"ש מסתפק בזה כמבואר בב"י שם וגם הכא הלא בירא שמים קאירינן דרוצה לצאת ידי כל הדיעות]. ואם ירצה לברור לזוג אחד ויאמר שבאלו רוצה לקיים ובאלו אינו רוצה אינו יודע איזה הכשרים שיברר לקיים בהם המצוה. לכך קאמר שיכוין סתם באותם שהם עשויים כתיקונם וכו' והרי זה כמו שאומר שם הראויה תתקדש לי ע"ש. והמעין בלשון הטור יראה מוכח כדברינו דמה שכתב אח"כ ואין בזה משום בל תוסיף מילתא אחריתא היא, דאל"ה מה שמסיים אח"כ דלא מיקרי בל תוסיף דבר יתר הוא כמו שכתבו המפרשים. ומה שכתב אח"כ והשאר הם כרצועות בעלמא פי' דאל"ה היה הפסק בין הנחה של יד לשל ראש מהזוג הכשר, והרא"ש בעצמו כתב כן [-ר"ל דהטור העתיק את לשון הרא"ש]. וכן מצאתי בעזה"י ברבינו ירוחם בהדיא...".

ואני תמה בדברי קדשו, דמדוע לא ניחא ליה למימר כביאור הט"ז, וכי להיכן נעלם האיסור דרבנן. ובפרט שכותב שמצא במחציה"ש שהקשה קושייתו, ולשונו היא: "והא דהוצרך הרא"ש לומר דהרי הן כרצועות (משוה) [משום] דפסולים, תיפוק ליה דהוי כפרשה אחרת, משום דכתב המגיד משנה שם בלולב אי הביא מין אחר ניהו דבל תוסיף ליכא, מ"מ איסור דרבנן איכא". והיינו כביאור הט"ז. והוא פלא עצום בדברי הביאור"ה שלא הזכיר זאת. ובפרט שבהמשך דבריו מביא את זה שיש איסור דרבנן, עיי"ש. ובפרט דההשוואה לקידושין לא כ"כ ברורה, דהתם הוי גזירת הכתוב [קידושין נ

חידוש הביאור הלכה דבהנחת תפילין דר"ת יש איסור בל תגרע

כתב השו"ע (סימן לד ס"ב): "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין. וכן בזרוע. ואם אינו יודע לכוין המקום ולהניח שניהם יחד, יניח כדברי האחד של יד ושל ראש, (ויסלקם מיד), ויניח האחרים על סמך ברכה הראשונה. (וי"א שאם) לא יוכל להניח בבת אחת, יניח של רש"י ויברך עליהם והיה עליו בשעת ק"ש ותפלה ואחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה ויקרא בהם שמע והיה אם שמוע".

ונראה בכוונת השו"ע דאת התנאי צריך לעשות בשתי האפשרויות הראשונות. שבשתייהן מניח שני זוגות תפילין בו זמנית. ולא הוצרך לומר זאת גם באפשרות השנייה, דכבר נסמך על מש"כ לפי האפשרות הראשונה [אמנם לשיטת הביאור ההלכות המובאת בהערה לעיל צריך לעשות את התנאי רק לפי האפשרות הראשונה, ועיי"ש בסוף ההערה]. אך לפי האפשרות השלישית פשיטא דלא בעינן לעשות תנאי, דאין כלל קשר לבל תוסיף.

אך בביאור הלכה (ד"ה יניח) כתב, וז"ל: "נ"ל דגם בזה צריך לזהר לכוין שאינו עושה כן רק משום ספיקא, ובוזה לכו"ע לא עבר על בל תוסיף ובל תגרע. דאם יכוין סתם בזה לקיים מ"ע דתפילין הגם דאין בזה משום ב"ת דהאי לחודיה קאי וכו', עכ"פ שמא באמת הדין כרש"י ותפילין אלו פסולים דהחליף פרשיותיה וכמו שכתב הרא"ש והטור, ונמצא דעובר בזה על בל תגרע, דהלא מבואר בסמ"ג ל"ת שס"ה דהעושה ג' טוטפות בתפילין עובר על בל תגרע, וה"נ דכוותיה, דהלא אין לו רק שתי פרשיות שקבועין במקומן. ואין לחלק דהתם עכ"פ ג' כשרין הן ויש ע"ז רק שם מגרע, משא"כ כאן ע"י שקבועין קצת פרשיות בהקציצה שלא במקומן נאמר דהקציצה כולה מיקרי קציצה פסולה ואין עליה שם מגרע, זה אינו, דהלא שם בודאי אין על הקציצה שם תפילין כלל דהלא קי"ל דארבע טוטפות מעכבין זה את זה ואפ"ה נכלל זה בלאו

ע"ב: "מנהגי מילי? אמר רמי בר חמא, דאמר קרא: אשה אל אחותה לא תקח לצרור, התורה אמרה: בשעה שנעשו צרות זו לזו, לא יהא לו ליקוחים אפי' באחת מהם". והרמב"ם יליף מהכא גם לאשה כשרה ושפחה. ואין זה עניין כלל לכוונת המצוות. ולכאור' פשוט הוא שאם מכוון בסתמא לשם מצוה מקיים את המצוה בתפילין הנכוונות. וכ"ז מלבד מה שהתבאר דדעת הטור דמצאצ"כ במצוות אלו. והוכחתו מלשון הטור אינה נכונה לפירוש הט"ז והמצחיה"ש.

ומה שכתב בביאור המלים 'השאר הם כרצועות בעלמא' לא משמע בלשון הטור. דלשונו היא: "ויכוין בהנחתן באותן שעשוין כתקונן אליבא דהלכתא בהם אני יוצא ידי חובתי, והאחרים הרי הן כרצועות בעלמא". ומשמע שזה חלק ממה שצריך לכוון. וגם לא כ"כ הבנתי לשיטתו דצריך להניח ולהדק שתיהן יחד, א"כ מאי הפסק בין של יד לשל ראש איכא. וצ"ל בדעתו שקשירת הרצועות על הזרוע חשיבא הפסק אם זה היה תפילין [היינו דהוי מעשה חשוב]. אך זה לא כ"כ ברור, דלכאור' אפילו אם זה תפילין כשרות אין זה מעשה חשוב דחשיב הפסק. והן אמת שכדבריו מפורש ברבינו ירוחם (נתיב יט ח"ד), שכתב, וז"ל: "ולפי שפסולין תפילין של אלו לדעת אלו יראי שמים עושין ב' זוגי תפילין לפי דעת כל אחד מהם כי אז"ל מקור יש בראש להניח בו שני תפילין וכן בזרוע. ויכוין בשעת הנחתן לאותן שעשוין אליבא דהלכתא. ולא הוי הפסק הנחתן של אחרי' כי הם כרצועות דעלמא". אך נראה דכוונתו דמניח של יד ואח"כ מניח של יד מהזוג השני, וזה אכן אמור להיחשב כהפסק. ומש"כ הביאור"ה בשם המג"א דמייירי כשהדקם יחד (וע"ע במשנ"ב ס"ק יב), אין זה מוכרח בדברי רי"ו. ואליבא דאמת נראה בעיני דכוונת רי"ו דמניח של יד ושל ראש ואחריו של יד ושל ראש מהזוג השני (וזהו המקור לאפשרות השנייה שהציע השו"ע), וע"ז כתב דאין הזוג הראשון חשיב הפסק בין הברכה להנחת הזוג השני מפני שזה כרצועות בעלמא. ועוד נראה דשתי האפשרויות הראשונות שהציע השו"ע כלולות בדברי הרא"ש והטור, וא"כ דברי הביאור"ה לא מתחילים מעיקרא. עיין ודו"ק. סוף דבר דברי הביאור"ה בנידו"ד לפו"ר אינם מחוורים. וה' יאיר עיננו.

דלא תגרע. ולהיפך אין לחלק דשם גרע מעיקר התפילין משא"כ כאן, דזה אינו. אחד - דכיון שלא הניחה במקומה הוי ג"כ כמו שחיסרה. ועוד - דמי גרע זה מדמים הניתנין במתן אחד במקום דצריכין מתן ב' שהן ד', דאמרינן בעירובין דף ק' ע"א ובר"ה כ"ח דעובר על בל תגרע, אף דקי"ל בזבחים בפ' ב"ש דבדיעבד כיפר, עכ"פ הלא גרע הלכתחילה במצות השם [הג"ה וזה הוא תוכחת מגולה להאדם הרוצה להתרשל ממ"ע לפעמים במצות בדבר שהוא רק לכתחילה], ק"ו בזה דהוא לעיכובא אף בדיעבד. ועוד - דהלא כתב הרמב"ם בספר המצות שלו דלאו זה הוא בין אם מגרע מהכתוב בתורה ובין אם הוא מגרע מהמקובל בע"פ, וה"נ כיון דמקובל לנו בע"פ שסדר הנחתם הוא כך והוא משנה בודאי הוא מגרע בזה... ע"כ הנכון לעשות כמו שכתבנו שיכוין בפירוש שאינו מניחין רק משום ספיקא, ואפילו סתמא לא מהני בזה דהא קי"ל בר"ה כ"ח ע"ב לעבור בזמנו לא בעי כונה. ואף דשם איירי הענין לענין בל תוסיף פשוט דה"ה לענין בל תגרע. ועיין בט"ז בסוף סימן תרנ"א, ואין לאמר דכאן מיקרי שלא בזמנה משום דכבר יצא בתפילין דרש"י והוא דומה ללולב דפסק שם הט"ז דאינו עובר על בל תגרע אח"כ אם נוטל ג' מינים אם לא שיכוין במ פירוש לשם מצוה, דשאני התם דמדאגב היה נפיק ביה, משא"כ בתפילין דעצם זמנן הוא כל היום והוא מברך עליהן בכל פעם".

ונראה דאי נימא כדבריו דיש בהנחת תפילין דר"ת איסור דבל תגרע, גם תנאי לא יועיל למ"ד מצאצ"כ (וכל החשש הוא לשיטתו כמבואר בדברי הביאור"ה). דהנה התבאר למעלה שעל בל תוסיף דאו' עובר גם בכוונה הפכית, וכל ההיתר של הרא"ש והטור הוא רק מפני שהכא מיירי באיסור דרבנן, דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. אך בל תגרע זהו איסור דאו', וא"כ לא יועיל תנאי. דבבל תוסיף ובבל תגרע הסברא שווה (עיין לעיל הערה 15). וא"כ נמצא דלשיטתו כל מי שמניח תפילין דר"ת עובר על איסור בל תגרע דאו' למ"ד מצאצ"כ.

ולכאנ"ל מהדקדוק בראשונים אפשר למצוא סיוע לדבר זה. דהנה בראשונים שהציעו להניח את שני הזוגות אפשר למצוא שתי סיעות. א - ראשונים שכתבו לעשות תנאי, ולא הציעו את האפשרות להניח של רש"י ור"ת בנפרד. ב - ראשונים שהציעו את האפשרות להניח של רש"י ור"ת בנפרד, ולא כתבו לעשות תנאי. ולדרכו של הביאור"ה דבר זה מאוד מובן, דהסיעה הראשונה חוששת לשיטה שמצוות אין צריכות כוונה, וממילא לשיטתם אין את האפשרות להניח את שני הזוגות בנפרד, משום שיש בזה איסור בל תגרע [אך כששני הזוגות ביחד ליכא בל תגרע, דסו"ס הרי כרגע מקיים המצוה כתקנה]. והסיעה השניה אינה חוששת לשיטה שמצאצ"כ, וממילא גם אין צריך לעשות תנאי כשמניח את שתיהן ביחד, דהא בסתמא אין כוונתו לקיים מצוה בשתייהן [אלא דאם מצאצ"כ צריך גילוי מלתא מפורש, וכעין כוונה הפכית]. וממילא גם אפשר להניח תפילין ר"ת בפני עצמן, דאין בזה איסור בל תגרע, משום שמצאצ"כ.

ובסיעה הראשונה מצאנו את הרא"ש (סימן ה') והבאתי את לשונו לעיל. ומצינו ברא"ש בסוכה (פ"ג סימן כד) דחושש בבל תוסיף למ"ד מצאצ"כ. והטור (סימן לד) התבאר דלשיטתו במצות תפילין א"צ כוונה. ורבינו ירוחם (נתיב יט ח"ד), והבאתי לשונו בהערה לעיל. וחזינן מדבריו (נתיב יג ח"ג) שלא מכרע ליה לגמרי דמצאצ"כ. ומסתבר דחושש בבל תוסיף למ"ד מצאצ"כ. והסמ"ק (מצוה קנג), כתב וז"ל: "וא"כ ירא שמים הרוצה לצאת ידי שניהם יהיו לו שני תפילין של ראש

ויניחם בבת אחת ויבטל בלבו אותן שאינן עשוין כתיקון חכמים, ויברך על מצות תפילין, כי יש מקום בראש להניח בו שני תפילין". וכ"כ בשמו הארוחות חיים (ח"א הל' תפילין אות כו). ודעת הארוחות חיים (ח"א הל' לולב אות כא) דמצאצ"כ.

ובסיעה השניה מצאנו את הסמ"ג (עשין כב), שכתב, וז"ל: "הלכך יניח שניהם של יד בברכה אחת ואחר כך מניח שנים של ראש בברכה אחת שהרי יש בראש וכן בזרוע מקום להניח שני תפילין כדאיתא בפרק המוצא תפילין (עירובין צה, ב). ואם אינו יודע לכוין המקום ולהניח שניהם יחד אם כן יניח כדברי האחד של יד ושל ראש ויסלקם מיד ויניח האחרים על סמך ברכה ראשונה, ואף על פי שמפסיק בין של יד לשל יד ברכת תפילין הראש, זהו טוב יותר מלהניח לגמרי שלא להניח כלל". ומדבריו במקו"א (עשין כז) משמע דס"ל דמצוות צריכות כוונה. ואת המהרי"ל (שו"ת סימן קלז), וז"ל: "ונהגגין כן טוב להניח בבת אחת כי מקום יש בראש ובזרוע להניח ב' תפילין, ואם על כל פנים לא יוכל להניחם בבת אחת נראה לברך על של רש"י הואיל ונהגגין כוותיה, ושל ר"ת אינם אלא לצאת ידי כולם". וכ"ה בהגהות מיימוניות (תפילין פ"ג ה"ה). ואיני יודע מה דעתם בסוגיית מצצ"כ, ולפי הנ"ל כנראה דעתם דמצצ"כ.

ובספר התרומה (הל' תפילין סימן רו) מובאת רק האפשרות להניח את התפילין בנפרד, וכן הובא בשמו בשתיקה במרדכי (הלכות קטנות רמז תתקסט), וכנראה שהסכים לדבריו. ואין להביא מדבריהם ראייה לעניינו. וייתכן שחששו להורות לעשות תפילין קטנות [וכמו שחשש בדורנו מרן הגרע"י זצ"ל]. ואפשר שלא הציעו להניח ביחד משום שחששו לשיטה שמצאצ"כ, וסברו שתנאי לא מועיל כמו שאינו מועיל בבל תוסיף גמור. או שחששו לשיטת התוס' בסוכה (לא ע"ב) דאיכא בל תוסיף דאו' בכה"ג. אך וודאי שאפשר להניח בנפרד, שליכא כלל חשש דבל תגרע [ואין זה מוכרח].



להלכה נראה שאין לחשוש לדברי הביאור הלכה

ועכ"פ לעניין הלכה נראה שליכא כלל חשש דבל תגרע, דכל דין בל תגרע הוא דוקא כשמחסר מהמצוה. אך הנחת הפרשיות שלא כסדרן לא חשיבא כ'מגרע' במצוה. ולכן אפשר להניח תפילין דר"ת בלי כוונה מיוחדת, וכפשט דברי השו"ע. והביאור הלכה כתב לדחות אפשרות זו משלוש סיבות. 'אחד – דכיון שלא הניחה במקומה הוי ג"כ כמו שחיסרה'. ונראה דאין זה מוכרח כלל, דמה שלא הניחה במקומה אין זה חיסרון, וזה ברור. 'ועוד – דמי גרע זה מדמים הניתנין במתן אחד במקום דצריכין מתן ב' שהן ד', דאמרינן דעובר על בל תגרע, אף דקי"ל בזבחים בפ' ב"ש בדדיעבד כיפר, עכ"פ הלא גרע הלכתחילה במצות השם, ק"ו בזה דהוא לעיכובא אף בדדיעבד'. ונראה דגם זה אינו מוכרח כלל, דסו"ס התם הרי חיסר, וכאן לא חיסר. 'ועוד – דהלא כתב הרמב"ם בספר המצות שלו דלאו זה הוא בין אם מגרע מהכתוב בתורה ובין אם הוא מגרע מהמקובל בע"פ, וה"נ כיון דמקובל לנו בע"פ שסדר הנחתם הוא כך והוא משנה בודאי הוא מגרע בזה'. וגם בזה נראה כנ"ל, דכל דברי הרמב"ם אמורים היכא דמגרע ומחסר ממה שמקובל בע"פ, והכא שינה מהמקובל, ולא החסיר מהמקובל.

ובדברי הראשונים נראה שאין לדקדק כ"כ, דייטכן שהרא"ש וסיעתו לא הציעו להניח את הזוגות בנפרד משום שיש בזה בעיה עם הברכות, שיוצא שלא מברך על הזוג השני (וכמש"כ הראשונים). והסמ"ג וסיעתו לא כתבו לעשות תנאי משום שאליבא דאמת סבירא להו דמצוות צריכות כוונה, ואין בל תוסיף אפילו מדרבנן, דהא בסתמא מניח את התפילין משום ספק".

כך נראה ברור בעיני, ומנהג ישראל קדושים כבר מאות שנים להניח תפילין דר"ת, ולא מצינו עד הביאור הלכה מי שיעורר שיש בזה איסור בל תגרע, וה' יאיר עיננו.

ברוך רחמנא דסייען.



נספח - הערות על מאמרו של הרב דוד לוי בגיליון ס"ט

לכבוד הרב דוד לוי, שלום רב!"

עברתי בעיון על המאמר שפרסם כבודו בעניין מלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי. ועל רוב הדברים יש כבר התייחסות במאמר שכתבתי בס"ד, ולא אכפול את הדברים. אך אעיר כמה

יח. והנה לפי המבואר נמצא ברור שגם האיסור דרבנן של 'מחזי כמוסיף' תלוי בשאלה אם מצוות צריכות כוונה, דלמ"ד מצ"כ אינו עובר על איסור זה בסתמא, ולמ"ד מצאצ"כ צריך תנאי כדי לא לעבור. וזה שלא כדברי המג"א בסימן תרנ"א (ס"ק כז) שנראה ברור מדבריו דאפילו למ"ד מצ"כ האיסור דרבנן הוא אפילו בלי כוונה. והבין המג"א דכיוון דמהות האיסור היא ש'נראה כמוסיף', א"כ אין זה תליא בכוונה, דהרי סו"ס הוא נראה כמוסיף. ונראה שאין זה מוכרח, שאין זה 'מראית העין' של בל תוסיף, אלא הרחבה מדרבנן של האיסור, והרחבה זו תלויה בכללים של בל תוסיף. והכי מוכח מדברי הבי"ש, ואכמ"ל [והבאתי עניין זה בקצרה בדיון על דעת הטור בסוגיית מצ"כ]. ולדברי המג"א לכאן לא אמור להועיל התנאי דמכוון לרצועות בעלמא, דסו"ס הרי יש מראית העין. ומצינו כעין דברי המג"א בסימן תרס"ו, דאיתא התם בשו"ע: "אף על פי שגמר מלאכול ביום השביעי שחרית, לא יסתור סוכתו אבל מוציא הוא את הכלים ממנה מן המנחה ולמעלה, ומתקן את הבית לכבוד יום טוב האחרון. ואם אין לו לפנות כליו ורוצה לאכול בה בשמיני, צריך לפנות בה מקום ארבעה על ארבעה לעשות היכר שהוא יושב בה שלא לשם מצות סוכה, שלא יהא נראה כמוסיף". ובמקרה זה אכן האיסור הוא מצד מראית העין, שזה נראה כהוספה. וכאן אם יכוון למצוה יעבור על בל תוסיף דא', וכשאינו מכוון למצוה תקנו חז"ל דיעשה היכר שלא יראה כמוסיף. ואין זה קשור למין חמישי בלולב, שמתחילתו הוא איסור דרבנן, שעניינו אחר וכו'". ובשו"ע הרב (סימן לד ס"ד) איתא: "ואף על פי שהמניח ב' זוגות תפילין כשרות עובר בבל תוסיף אם הוא מתכוין למצוה בשניהם, ואף אם אינו מתכוין למצוה אלא באחת מהן אעפ"כ אסור מדברי סופרים...". ובמקורות (שם) צוין לסימן תרס"ו הנ"ל. וכנראה הבין דמקרים אלו שווים, דבתרווייהו איכא איסור דא' אם מכוון למצוה (דבתפילין מייירי למ"ד מצ"כ), והשתא שאינו מכוון למצוה איכא איסור דרבנן. ואנכי עפר ואפר, ואעפ"כ תורה היא. ולענ"ד לא קרב זה אל זה כל הלילה. דכל הדין בסוכה הוא גזירת חז"ל מיוחדת המפורשת בגמ' (סוכה מח ע"א), והטעם ברור, שאחרי שכולם חזרו לבית ואדם אחד נשאר בסוכה, הוא בהחלט נראה כמוסיף. ולכן צריך לעשות היכר גלוי לכולם. ואין להשליך מזה על שאר המצוות. ולשיטתו צ"ל שר"ג שהתיר להחזיר שני זוגות תפילין יחד משום שמצ"כ, בעצם התיר איסור דרבנן [וזהו היפך משיטת הט"ז דת"ק אסר משום בל תוסיף דרבנן]. ולכאן מגופא דמתניתין דהתם אפשר להוכיח לא כך, דהתם חזינו דהתירו לעבור איסור דרבנן רק במקום סכנה, עיי"ש דו"ק. ולכן נראה ברור דלמ"ד מצ"כ אפילו איסור דרבנן ליכא בהנחת שני זוגות תפילין אם אינו מכוון למצוה. וה' יאיר עיננו.

יט. יישר כח על ההערות הנפלאות, המורות על ישרות והבנה מעמיקה וחודרת, יהי ה' אלוקיו עימו וימשיך לעלות ולהתעלות כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, התייחסתי לחלק מההערות בהערות שוליים. דוד לוי.

הערות בדברים שבהם לא כתבתי. והייתי מאוד שמח אם הרב היה עובר על המאמר שכתבתי ומעיר הערות, ובפרט שהמאמרים הם באותו נושא, ובטוחני שהרב ימצא שם חידושים בעזרת ה' יתברך.

א. רציתי להעיר הערה כללית בעניין מה שהביא כבודו חמש אפשרויות להסביר איך מועיל תנאי במצוות אע"פ שملتא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, אך יש חילוק בין האפשרויות השונות אם בעיני לדיני התנאים. ונקודה זו לא מספיק מחודדת במאמר, ובפרט בסיכום המאמר והעולה לדינא. והרי צריך להכריע ההלכה בעניין זה [ג.ב. - מה שהביא מהתשובות והנהגות ששמע בשם החזו"א שהסכים להגרי"ס דבעינן משפטי התנאים, ככל הנראה שמועה זו אינה נכונה, עיין דרך אמונה תרומות פ"ד הי"ח בביאור הלכה].

ב. בעניין מה שהביא מהחת"ס ומהגר"ש שקופ דתנאי מהני משום שהוא תנאי בכוונה. תמהתי מאוד בדבר זה, שלכאורה הדברים יצאו מהקשרם. לשון החת"ס היא: "והנה דבר ברור דמצות סוכה ליתא ע"י שליח וכן הנחת תפילין ואפ"ה מהני תנאי, וע"כ צ"ל דאפי' דבר שא"א לעשות ע"י שליח ובגוף הדבר לא ה' מועיל תנאה מ"מ אי באמת אינו מתנה בגוף הדבר אלא בכוונת קיום המצוה לזה מהני תנאה. ולקמן אי"ה נדבר מטעם הדבר". ולקמן ביאר רק את העניין שכל המצוות נחשבות כאפשר ע"י שליח. וע"כ אין כוונתו לחלק בין כוונה למעשה, אלא בין תנאי במצוה לתנאי במעשי חול, אלא שהמציאות היא שבתנאים בענייני חול התנאי הוא בגוף הדבר. אך אין זה יסוד החילוק בין מצוות למעשי חול, ודו"ק^כ. ודברי הגר"ש שקופ לא קשורים כלל לסוגיית מלתא דליתא בשליחות, אלא כל הדיון בדבריו הוא בדיני כוונה, עיי"ש היטב^כ, ואין קשר בין דבריו לבין דיני התנאים. ובאמת שמסברא נראה שאין חילוק זה נכון, משום שבסופו של דבר אין זה תנאי בכוונה בלבד, אלא יש נפק"מ אם קיים את המצוה או שלא. ומה שהביא כבודו ראייה מהמג"א אין לזה הבנה, דזה לא הטעם אלא עצם התנאי. אך סברא דומה לזה כתב הגר"ח פ"י שיינברג, והבאתי דבריו במאמר שכתבתי, וסברתי יותר מחוורת בזה.

ג. מה שכתב כבודו ע"פ דברי הקובץ הערות דמצוות נחשבות שבהן האדם פועל את החלות, וממילא לא שייך בזה הכלל דמלתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי. יש להעיר בזה שתי הערות: א. מכל הראשונים שהקשו מדוע בנזיר מהני תנאה מתבאר שלא כעצם דברי הקובץ הערות. ב. בעשיית המצוה אין פעולת חלות, ולכן נראה שא"א לדמות זאת לקידושין שבזה האדם פועל את החלות ואפשר לומר שזה בידו, לעומת חליצה שבה אין האדם פועל החלות. ומצוות לא שייכות בהגדרות אלו^כ.

(כ). לכאורה זה ראייה מוכחת בדעת החזו"א, ודלא כתשובות והנהגות.

כא). בדברי החת"ס צדקו יחידו דבריו, ואני כתבתי זאת בחופזי, וראה עוד בהערה הבאה.

כב). דברי הגר"ש אף שלא נאמרו מפורשות בנידון ליתא בשליחות, מכל מקום יש בדבריו יתד ופינה לכך שיכול האדם להתנות בקיום המצוות אף בלא משפטי התנאים בכך שאינו חפץ לצאת אם לא יתמלא רצונו וכוונתו, ובכלל זה ליתא בשליחות, שכן מכון בדעתו שאינו רוצה לצאת ידי חובה ואין זה משום פרשת תנאים, עי"ש דוק. [ואכתי יל"ע]. ואמנם זה תירוץ עצמאי על פי דברי הגר"ש.

כג). ההערה נכונה מאוד, וגם אני התספקתי רבות אם אפשר לדון על פי הקובץ הערות שמעשה שהוא בעלים עליו יכול להתנות עליו אף דליתא בשליחות, והשאלה אם זה שייך למצוות שכן יש לדון האם הוא בעלים על המעשה מצוה, אך

ד. כבודו הביא את הרמ"א ביו"ד סימן ר"כ, ובתחילה ביאר דבריו ע"פ הרמב"ן ולאחר מכן ע"פ דברי רבינו עזריאל [נ.ב. - מאוד שמחתי לראות שגם כבודו ביאר את רבינו עזריאל ע"פ הפנ"י (אלא שלא הבנתי מדוע הביא את החת"ס בשם הפנ"י ולא את הפנ"י עצמו), והבית מאיר לא הבין כך כמו שכתבתי בהערה במאמר, וגם מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל (יבי"א ח"ט סימן לז) הבין כהבית מאיר, כמבואר למעיין היטב בדבריו]. ודבר זה תמוה מאוד, דכוונת הרמ"א לדבר שלישי, וז"ל: "נדר ואמר: אם יחיה פלוני החולה אתענה כך וכך או אתן כך וכך לצדקה, אם מת אותו פלוני, פטור מנדרו, דהרי התנה בפירוש. ולא בעינן תנאי כפול בנדרים, דלא גרע דבורו מכוונת הנודר כדלעיל סימן רי"ח". הרי שהסיבה היא משום שהוי ככוונת הנודר (וע"ע בדרך אמונה המצוין למעלה).



שאלתי שני ת"ח גדולים ואחד מהם הוא הגאון רבי צבי ראם שליט"א מראשי כולל פוניבז', והוא אמר לי שאפשר ליישב על פי דברי הקובץ הערות הנ"ל, שכן האדם הוא הבעלים על חלות המצוה שהוא עושה.

הרב עמיהי כנרתי

הבנת דברי רב פפא "יש מהם כיוצא או לאו כיוצא בהם"

בתחילת מסכת ב"ק הגמרא מסתפקת האם בדיני נזיקין תולדות נזיקין הן כמו אבות, האם הן כמו תולדות שבת או כמו תולדות טומאה, עיי"ש. ומסיקה הגמ' שם ב, ב: "אמר רב פפא: יש מהן כיוצא בהן, ויש מהן לאו כיוצא בהן". ולא פירש רב פפא דבריו, איזה מהן כיוצא בהן ואיזה לאו כיוצא בהן. ומאריכה הגמרא שם לברר את הדברים "תולדותיהן לאו כיוצא בהן דאמר רב פפא, אהייא", ומסיקה בדף ג, ב שהכוונה לחצי נזק צורות, תולדה דרגל, ואין דינה ממש כרגל, אלא משלמים רק חצי נזק.



שתי שאלות בהבנת דברי רב פפא

ויל"ע לכאורה למה רב פפא בדבריו, שנאמרו כתשובה לשאלת התלמידים², לא פירש בדיוק למה התכוון, איזה כיוצא בהן ואיזה לא. וכי כך דרך החכמים העונים לשאלת התלמידים³. והרי דרך האמוראים לפרש דבריהם, ולא לסתום ולקצר בלשונם כדרך התנאים⁴.

ועוד יל"ע, שלפי המסקנה בגמ' שמדובר על "צורות", לכאורה אינו מדויק לומר "יש מהן כך ויש מהן כך" שמדובר רק על מקרה אחד (צורות), מתוך אב אחד (רגל), דהיינו שגם ברגל בדרך כלל תולדותיו "כיוצא בהן". ולפי זה לא מובן לכאורה לומר אמירה כללית "יש מהן כך ויש מהן כך", בלשון רבים, בשעה שכמעט כולן חוץ מאחת⁵ דינן "כיוצא בהן".



(א). ונראה ברור בגמ' שכך אמר רב פפא במילים אלו, ולא כמו שחכ"א כתב לי שרב פפא פירש את דבריו בשעת דיבורו אלא שנשתכחו דבריו ונשאר רק הכלל והסיכום.

(ב). לא כתוב בגמ' "תא שמע, דאמר רב פפא" וכו'. וכן מבואר להדיא בדברי התוספי תוס' רא"ש שמובא לקמן, שנשאלה שאלה בבית המדרש ורב פפא ענה להם.

(ג). ראה למשל בהערה בגמ' "חברותא" כאן: "למסקנה יש רק תולדה אחת שהיא לאו כיוצא בו. וצריך ביאור, למה רב פפא לא פירשה אלא סתם".

(ד). ראה היטב שכתבו כלל זה תוס' ביצה כה, א ד"ה כאן, שטמ"ק נזיר מב, ב וכן ב"ק יט, ב, הלכות קטנות לרא"ש הל' כלאים סי' ד, רא"ש חולין פ"ג סי' מט, ועוד.

(ה). כך פשט הסוגיה. אמנם באחרונים שאלו על מקרים נוספים שיתכנו, כגון אדם ישן (אם נאמר שהוא תולדה) שפטר מחמישה דברים, וכנ"ל אבנו סכיננו ומשאו שהניח בראש גגו ונפלו והזיקו, שאם נידונים רק בדין "אשו משום ממונו" ולא בדין "אשו משום חיציו" הרי פטורים מחמישה דברים.

(ו). יל"ע עוד בשאר מימרות בש"ס "יש מהן וכו' ויש מהן וכו'", האם יש עוד מקומות שהכוונה רק לאחד יוצא דופן.

שני תירוצי התוספי תוספות לרא"ש על השאלה השניה

בשטמ"ק הביא בשם תוספי תוס' לרא"ש ש' שני תירוצים מדוע רב פפא אמר "יש מהם לאו כיוצא בהם" כשמדובר רק על צרורות דרגל.

וז"ל השטמ"ק:

"אמר רב פפא יש מהם וכו'. נראה לי הא דלא קאמר 'כולהו כיוצא בהן, לבד מצרורות דרגל', משום דכשנשאלה שאלה בבית המדרש אם תולדותיהם כיוצא בהם או לא השיב רב פפא יש מהם וכו', והיה סבור למצוא תולדות שאינן דומין לאבות מלבד צרורות דרגל, דהייא פשיטא דמשנה היא לקמן בפרק כיצד, ונשא ונתן בכל התולדות אם ימצא אחת מהם שאינה כיוצא באב כי היכי דשקיל וטרי תלמודא, ולא מצא אלא תולדה דרגל.

ומצאתי כתוב בשם ה"ר יונה דלהכי קאמר 'יש מהם לאו כיוצא בהן' משום דשלושה אבות שנאמרו בשור צרורות דכולהו לאו כיוצא בהן, כדתניא לקמן בפרק כיצד וצרורות משלמין חצי נזק, וחזיר שהיה נובר באשפה והתיו והזיק משלם חצי נזק והיינו צרורות דשן, וצרורות דקרן מועדת נמי כגון צרורות מחמת ביעוט, ובתם מיבעיא ליה אם יש שנוי בצרורות לרביע נזק לרב אשי בפרק כיצד. והא דקאמר 'כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל' משום דתולדה דרגל שכיחא טפי משאר לפי שיטתיה הולכת. ע"כ תוספי תוספות להרא"ש ז"ל."

א"כ לפי התירוצי הראשון מתחדש שכל מהלך הגמרא בחיפוש אחר "לאו כיוצא בהם" הם דברי רב פפא, שהיה סבור שיש עוד מלבד צרורות דרגל. ולכאורה לפי פשט הלשון בסוגייתנו לא משמע שרב פפא הוא המחפש, אלא הגמרא מנסה להבין את כוונת דבריו."

ולפי התירוצי השני מתחדש שלשון הגמרא במסקנה "כי קאמר רב פפא אתולדה דרגל" לאו דוקא הוא, אלא הוא הדין תולדה דשן או קרן."



(ז). לא ברור מי כתבם, האם הרא"ש עצמו (ומפני שהם תוספות מאוחרות על עיקר הספר קראם בשם זה) או מראשון אחר שהעיר והוסיף. [בשטמ"ק מובאים דברים מחיבור זה רק על מסכתות ב"ק וב"מ. במסכת ב"ק מביא השטמ"ק דברים מפירוש זה רק בחצי הראשון של הפרק הראשון במסכתנו, וכנראה רק זה מה שנכתב או מה שהגיע לידו. מה שמביא בשטמ"ק ב"מ מפירוש זה אינו בתוס' רא"ש שלפנינו. יתכן שהרא"ש הוסיף קטעים אלו יותר מאוחר בתקופתו בספרד (ע"פ דברים בעבודת הדוקטור של שלמה טולדיאנו, רבי בצלאל אשכנזי: האיש מפעלו הספרותי וספרייתו, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב. תודתי לרב פרופ' שמחה עמנואל נ"י על ההפניה). כאמור לענ"ד יש מקום להסתפק האם תוספות אלו הם בכלל לרא"ש עצמו].

(ח). בסוף הסוגיה מבואר שלפי רב פפא פשיטא ליה שצרורות תולדה דרגל מפני שמשלמים מהעליה, עיי"ש. וא"כ לכא' ניתן להבין מידיעת הגמרא מה רב פפא סובר, שרב פפא הוא הדובר בסוגיה. אלא שבאמת הוא דוחק גדול, וכבר תמחו הרשב"א והפנ"י שם מנין הגמ' יודעת מה סובר רב פפא, וז"ל הפני יהושע שם: "... וזה תימה שהרי כל זה אינו מדברי רב פפא עצמו, אלא דסוגיית הש"ס שקיל וטרי אליביה מדקאמר לאו כיוצא בהם" וכו'.

(ט). ראה על צרורות שן וקרן בגמ' ב"ק יו, ב עד יט, א, ואכמ"ל. וראה גם מה שצינו על צרורות דקרן או שן ומדוע הגמרא לא העמידה את דברי רב פפא באלו, באוצמ"ה ב"ק ג, ב הערה 27 ובמפתח מהד' פרנקל רוא דשבתי ב"ק ב, ב על שורה 4 ושורה 35.

הצעה: רב פפא רצה לחדד התלמידים

כתב הרמב"ם: "ויש לרב להטעות את התלמידים בשאלותיו ובמעשים שעושה בפניהם, כדי לחדדן וכדי שידע אם זוכרים הם מה שלמדו או אינם זוכרים" (הל' תלמוד תורה פ"ד ה"ו). וכתב בהגהות מיימוניות שם שמקור דברי הרמב"ם בדברי הגמ' בכמה מקומות שרבה אמר כל מיני דברים לא נכונים לפני אביי תלמידו, "לחדדו לאביי". ובכמה מקומות בחז"ל: "לחדד את התלמידים"¹. וע"ע מה שצינו בזה בעבודת המלך ובקובץ על יד על הרמב"ם שם.

ולפי זה נראה שרב פפא לא רצה מיד לגלותם האמת, אלא אמר דבריו בדרך סתומה כחידה בשבילם, כדי שתלמידיו יעמלו בתורה ויבינו בדעתם לאיזה דבר התכוון², וגם אמר בלשון רבים "יש מהם", כדי "להטעותן" כדברי הרמב"ם, ודוק.

ובכמה מקומות בש"ס³ נמצא שתלמידים שאלו את רבם למה התכוון בדבר מסויים שאמר, ולא רצה לגלות להם, אלא אמר להם "לכי תשכח", ואכן "נפק דק אשכח". ובמכות טז, א לגבי לאו הניתק לעשה אמר רבי יוחנן "אין לנו אלא זאת ועוד אחרת. א"ל ר' אלעזר: היכא, א"ל: לכי תשכח. נפק דק ואשכח". והיינו שאמר באופן כזה "זאת ועוד אחרת" כדי לחדדם ויעמלו ויחפשו. וכחאי גוונא נראה לבאר בסוגיה דידן בב"ק בדברי רב פפא "יש מהם כיוצא בהם".



הבנת סוף הסוגיה לפי הנ"ל

אם הדברים נכונים, אפשר לבאר בזה גם את סוף הסוגיה שם.

וז"ל: "וכי קאמר רב פפא - אתולדה דרגל. רגל, הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל, בחצי נזק צרורות, דהלכתא גמירי לה. ואמאי קרי לה תולדה דרגל, לשלם מן העלייה. והא מבעיא בעי

י). עלי תמר נדרים פרק יא: "... ביטוי זה הוא גם בבבלי נזיר נ"ט, ושם ענינו לחדד את שכל התלמידים שיוכלו לדון בחריפות על הנושאים ולנתח ולהפריד ולחבר, וכמ"ש ברש"י זכאים י"ג, וכזה בברכות ל"ג, ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי, עיין שם ובמקומות המקבילים שציין שם הגאון רי"ב ז"ל".

יא). ירושלמי נדרים יא, י ילק"ש חוקת רמז תשנט.

יב). אמנם שם יתכן ביאורו קצת שונה, כמ"כ בעלי תמר שם: "אבל כאן ענינו לחדד התלמידים בלימודם שיהיו כל הפרטים יוצאים מפיהם מבואר ומפורש יפה מבלי כל גמגום, ואם ילמדו רק הכלל שהם שניים יגמגמו בידעת הפרטים המסתעפים מהם. ובהוראה זו הוא בא בקידושין ל, ת"ר ושנתם שיהיו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד. ופירש רש"י חזר עליהם ובדוק בעומקם שאם ישאלך אדם אל תצטרך לגמגם אלא תאמר לו מיד".

יג). אחרי חיפוש במספר ספרים עדיין לא מצאתי משהו שהעיר על זה, מלבד בספר ביאור ראובן על ב"ק, לרב ראובן אגושביץ זצ"ל (בתחילתו יש הסכמות מהגר"א קוטלר זצ"ל והגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל), שהעיר בקיצור כעין זה: "ולא אמר בפירוש דצרורות לא הוי כאב דידה, בכדי שהתלמידים ישאו ויתנו ויוכיחו בראיות ברורות שכל התולדות בנוקין הן דומות לאבות חוץ מצרורות".

יד). וראה היטב בהקדמת ספר אלפי מנשה לרבי מנשה מאיליא תלמיד הגר"א, מש"כ על "תן לחכם ויחכם עוד", שדרך החכמים לקצר בלשונם ולתת לשומע לעמול בעצמו על הדברים, ועיי"ש התועלת הכפולה שיש בכך.

טו). ברכות יט, א, שבת קמג, ב.

רבא, דבעי רבא: חצי נזק צרורות, מגופו משלם או מן העלייה משלם! לרבא מבעיא ליה, לרב פשיטא ליה. לרבא דמבעיא ליה, אמאי קרי לה תולדה דרגל, לפוטרה ברה"ר.

וכבר תמה בזה בחידושי הרשב"א ושאר מפרשים^{טז}, מנא לן לגמרא מה סובר רב פפא, ומניין לקבוע שלשיטתו משלם מהעליה, ואולי הוא סובר כרבא שהסתפק בזה וצרורות תולדה דרגל מפני שפטור ברה"ר. וכתבו חלק מהמפרשים שקבלה היתה בידם כך, ראה במהרש"א.

ולדברינו לעיל נראה להציע, שאחרי שהתלמידים בבית המדרש עמלו ולא הצליחו להגיע למה התכוון רבם, רב פפא בעצמו פשט להם את כוונתו, למה התכוון ב"לאו כיוצא בהם" ומדוע קרא כך (רק בגלל חצי נזק, אבל כן משלם מהעליה ופטור ברה"ר, כנזקי רגל), ודוק.

ולפי זה גם יובן יותר מדוע בתחילת הסוגיה כשדנו בנזקי רגל לא חשבו על הרעיון של "צרורות" שהוא "לאו כיוצא בו", ורק בסוף הסוגיה חזרו לזה. ואפ"ל שאה"נ התלמידים לא מצאו, ורב פפא לבסוף גילה להם את כוונתו, ודוק.

וגם יובן גם אולי ליישב תמיהת תוס' רבינו פרץ (שם ג, ב), מה קמ"ל רב פפא בדבריו, הרי דין צרורות ידוע כבר במשנה וכו'. ולמבואר כאן אה"נ רב פפא לא בא לומר חידוש, אלא אמר דבריו בדרך חידוד לתלמידיו, ודוק.



טז). ראה אוצמ"ה שם טו נז-נח.

יז). ואע"פ שהדבר מצוי בסוגיות (וביחוד כאן מובן מדוע בהתחלה לא חשבנו לשייך את צרורות לתולדת רגל אם היא כל כך שונה שיש בה רק חצי נזק, וראה תוס' ג, ב שאם יש שינוי בהלכות יתכן שהוא שם בפני עצמו), מ"מ גם דבר זה מתיישב יותר לפי המהלך כאן.

הרב אוריאל בנר

חידושו של הגר"ש פישר בשיטת הרמב"ן – בגדר דינים שנצטוו עליהם בני נח

נצטוו בני נח על הדינים, כיצד? לדעת הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ט הלכה יד): "וכיצד מצווין הן על הדינים, חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו", ולדעת הרמב"ן (בראשית פרק לד פסוק ג): "ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל". ניגע כאן בנקודה אחת בדעת הרמב"ן. האם חיוביהם בדיני חו"מ הם לפי פרטי הדינים שלנו?



שיטת הרמ"א

בשו"ת הרמ"א (סימן י) הרחיב לבאר ללא קשר למחלוקת הראשונים, והסיק: "הוכחנו וביררנו שדיני בני נח בדיני ישראל הואיל ומצווה עליהם". וכ"כ החת"ס (שו"ת חו"מ סימן צ"א). וכ"מ ממש"כ בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן נו עמוד תק"ח) בעניין לימוד תורה לגוי: "ומה שכתב כת"ר שעל נושא משפטי הוא בכלל דינים שעליהם נצטוו בני נח, הוא אמת ונכון. ובב"ק דף ל"ח בקשו ללמוד תורה ומשנה ותלמוד, כדאיתא בירושלמי, ולכן הקשו התוס' שזה אסור, אבל ללמדם דינים מהלכות נזיקין וכיו"ב מותר ללמדם, שזה בכלל דינים שבהם נצטוו. ועי' בבבא מציעא קי"ט, א: אמרוה קמי' דשבור מלכא (מלך פרס היה ובקי בדינים רש"י). מוכח, שמותר ללמד דינים לעכו"ם".



שיטת הגר"ח מוולאז'ין וסיעתו

אולם הגר"ח מוולאז'ין (רוח חיים אבות ה, י) כתב: "דב"נ נצטוו על הדינים... רק לא ניתן להם תורה בזה איך ומה, רק מה שהשכל גזור... אבל ישראל נצטוו ע"פ התורה". וכ"כ הנצי"ב (העמק שאלה (שאלתא ב, אות ג) אחר שהביא את דברי הרמ"א, העיר שדבריו נסתרים מדברי השאלות עיי"ש, ומסיק דבוודאי לכו"ע לא ניתן לבני נח פרטי דינים: "ולא נצטוו אלא להושיב שופטים כפי דעתם כערכאות שבסוריא". וכ"כ בערוה"ש העתיד (הלכות מלכים סימן ע"ט אות ס"ט): "פשוט הוא דדיניהם אין הכוונה כדיני התורה שלנו אלא נימוסיות".

וכ"כ החזו"א (ב"ק י, ג): "ענין דיניהם היינו כשנחייבו בדינים יש להם לחקוק חוקים לפי יושר בני אדם וטוב ההנהגה, ואינם חייבים בדיני התורה אלא במה שנאמר עליהם בהדיא, אבל מה שנאמר לישראל לשפוט בין איש לרעהו לא נצטוו בני נח".

והנה בשו"ת בנין ציון (סימן קכ"ו) מסביר את גדר המושג שמירת שבת לענין גוי המצווה בדין יום ולילה לא ישובתו, באופן שונה מאשר שמירת שבת שלנו, וז"ל: "שידוע דענין מלאכת שבת אינו כענין מלאכה לפי הוראת השם מלאכה שהרי האומן שהוציא מחטו בבגדו בשבת לרה"ר נקרא עושה מלאכה בשבת, ומי שנושא משא כבדה ברשות היחיד אפילו כל היום כולו נקרא שובת בשבת דכן נמסר למשה בסיני שרק מל"ט מלאכות שהיו במשכן צריך לשבות והנה כבר הזכרתי שהרמב"ם פסק דאין שיעורין לב"נ... ומוזה נשפוט ג"כ כיון דל"ט מלאכות לא נמסרו רק בסיני א"כ קודם סיני ה' נקרא שביתה ממלאכה לשבות מכל דבר טורח ויגיעה קצת וזה הפי' יום ולילה לא ישובתו, שלא ישובתו לגמרי ממה שנקרא מלאכה כפי הלשון, דהיינו שיש בו טורח ויגיעה וזה לא נשתנה משנתנה תורה לישראל ולכן מי ששבת מכל ל"ט מלאכות ונשא משא כבדה ברשות היחיד לא עבר על יום ולילה לא ישובתו וכן מי ששבת מכל יגיעה אף שהוציא תבלין כל שהו או מחט בבגדו לר"ה הגם שלענין שבת נקרא עושה מלאכה, מכ"מ עבר על לאו דל"א".

מרן הראי"ה קוק (עץ הדר א) הביא זאת: "וכל הדברים הנ"ל הם לענין גדלות, דאצל ישראל תלוי בזמנים, שהיא הגבלת התורה, ואצל ב"נ תלוי בפלגות ראובן, דהיינו לראות אם הוא בן דעת. וכ"כ בת' בנין ציון (קמ"א לענין שבת), דשיעור המלאכות לענין ב"נ ששבת אינם דומים לענין המלאכות דישראל, כי בישראל תלוי בשיעור תורה, ואצל ב"נ תלוי במה שהוא לפי הנהוג טורח והעדר שביתה".

והרחיב את הגדר למקומות נוספים: "ולפ"ז י"ל דהפרטים של כלאים שיש בהם הרבה גדרים, אף אם נאמר שאתרוג ולימון אינם מין אחד אצל ישראל מפני שאינו כ"כ דומה בטעם ועלין ומראה, מ"מ י"ל דאצל ב"נ תלוי לפי ההסכמה שע"פ חכמיהם מה נקרא אצל בני אדם מין אחד ומה שני מינים, דלא מסתבר כלל שתחייב התורה לב"נ שילכו לדרוש בפרטי מצות שלהם אחרי קבלת חכמים שבישראל, (ועיי' פ"ט דמלכים (הי"א) דמעמידין ג"כ שופטים מהם להלכותיהם) ומשו"ה נמי לא נתנו שיעורים לב"נ כמו שכ"ל; וכיון שע"פ הסכמת חכמי האומות הלימונים והאתרוגים המה בני משפחה א', י"ל דאע"פ שאצל ישראל האיסור עומד במקומו, מ"מ אצל ב"נ אין כאן איסור, ומה שהורכב ע"י אין זה דבר עבירה".

א. "ואין לומר דא"כ דלא ישובתו וביום השביעי תשובת יש חלוק שביתה לשני ענינים יקשה כקושית התוספ' בסנהדרין הנ"ל מנ"ל דלא ישובתו נאמר לב"נ ולא לישראל כיון שלא נשנית ולא שייך תי' התוספ' מדצו' הקדוש ברוך הוא לישראל לשבות דאכתי יכול לעשות מלאכה של יגיעה שאינה מל"ט מלאכות, דז"א כיון שציווה התורה לשבות זכר ליציאת מצרים שנחו מעבדות וזכר לבריאת עולם ודאי אין סבר' שהטיל הכתוב על ישראל לעשות מלאכת יגיעה דא"כ אין זכר לדברים האלה בזה מכ"מ קושית המפרשים מתורצת בזה די"ל דהאבות קיימו שבת ועשו מלאכת יגיעה שאינה מל"ט אבות מלאכות להחמיר וכחאי גוונא משכחת ג"כ שספק ישראל ספק ב"נ יקיים שבת מבלי שעובר על יום ולילה ל"י כנלענ"ד".

ובסעיף מ' כתב בדומה לזה בענין מצוות דינים לפי הרמב"ן: "דהרמב"ן... ס"ל דגם לדון את הפרטים של הדינים חייבים ג"כ כענין דיני ישראל נראה פשוט דכוונתו כענין דישראל... פרטי הדינים ודאי יכולים להיות מחולקים מדיני ישראל, שבדיני ישראל העיקר הוא קדושת התורה ובב"נ הכרעת היושר האנושי".

ובכך חבר לתלמידי בית מדרשו של הגר"א הנזכרים לעיל.

בספר זרע הארץ (כלאים עמוד רמ"ב לר' יוסף צבי הלוי תש"א) חלק על דברי מרן הרב קוק בענין כלאים: "וע"ד בן נח שאסור לו להרכיב מין בשאינו מינו כתב הגר"א ז"ל דהפרטים של כלאים שיש בהם הרבה גדרים, אצל ב"נ תלוי לפי הסכמה של חכמיהם מה נקרא אצל בני אדם מין א' או ב' מינין, דלא מסתבר כלל שתחייב התורה לב"נ שילכו לדרוש פרטי מצות שלהם אחרי קבלת חכמים שבישראל. לענ"ד לא נכון דכל מצוה שבתורה אם לא כמו שביארו חז"ל איננה מצוה כלל גם לב"נ".

והמשיך לבסס ולהוכיח: "ולכן חייבים ב"נ ללמוד אותם ולעסוק בהם לדעת על בוריה וללמוד אצל חכמי התורה כדאיתא בגמרא דסנהדרין נ"ט דפריך על ר' יוחנן דאמר עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה הא אמר ר"מ מנין שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול כו' ומשני התם בשבע מצות דידהו. וכתב רש"י עוסקין בהלכות אותן שבע מצות להיות בקיאים בהן עכ"ל ובתוס' חגיגה י"ג ד"ה אין בו כתבו דבשבע מצות בני נח מצוה ללמודם ונפקא לן מהאי קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ע"ש והיינו משום שיהיו בקיאים בהם. ועיין ברמב"ם פ"י מה' מלכים מש"כ בזה ואם נאמר דהמצות שניתן לב"ג לא נותן רק העיקרין, אבל הפרטים לפי הבנתם הם ולא ללכת ללמוד ולשאול את פי חכמי ישראל, א"כ איזה לימודים יש להם שמצווה עלינו ללמודם, הלא המה לא צריכין לדעת אלא השמות של המצות ותו לא, ופירושם לפי הבנתם בעצמם ואינם צריכים ללכת ולשאול מחכמי ישראל ומה שייך אצלם עוסקין בהלכות שבע מצות איזה עסק יש להם בהם אצל חכמי ישראל. וכמו שאנחנו מברכים על לימוד התורה לעסוק בדברי תורה מפני שלנו יש עסק ללמוד כל פרטי דיני התורה, אלא ודאי שגם המצות שניתן לב"ג הכל לפי הפירושים של תורה שבעל פה רק במצות הדינים יש מחלוקת בין רבינו להרמב"ן...".

ולכאורה יאמר כן גם בדינים לפי הרמב"ן כרמ"א, חת"ס והשרידי אש.



דרכו של ה"בית ישי"

והנה לגר"ש פישר בדרשות בית ישי (סימן ל"ו) נראה שיש דרך שלישית, וז"ל: "דע דאף לפי דברי הרמב"ן בענין דינין, שנצטוו בני נח בדיני גנבה ואונאה ועושק שכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובח בחסרו ודיני מלוה ולווה ודיני מו"מ וכיוצא בהן הדינין שנצטוו לישראל. הדבר פשוט שלא ניתנו להם כל הדינין האלה אלא כפי פשוטו של מקרא של פרשת משפטים, ולא כפי תושבע"פ ודרשות רז"ל. שהרי הדבר מפורסם בכל המדרשים, שאין

לבני נח חלק ונחלה בתושבע"פ ועיין ברמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ו) שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד, ופירש הרדב"ז, דכל השיעורים הלמ"מ, והלמ"מ לא ניתנה אלא לישראל".

לדבריו אפשר שמיושבת קושיית הזרע הארץ, שכן יש מה ללמוד, תורה שבכתב, אף שעדיין אין זה לימוד נרחב כמו תושבע"פ. ומדבריו עולה שיש משמעות לכתוב בתורה שבכתב, שלא כהנחת הזרע הארץ. נקודה זו נוגעת בשאלת תפקידו של הפשט. ידועים דברי הגר"א (המובאים בסוף החכמת אדם) שפשט פרשת אחרי מות מלמד דבר אחר ממה שידוע לנו מתושבע"פ, ובמדבר היה יכול לעשות הכה"ג כסדר הזה בכל יום ולא דווקא ביום הכיפורים.

כיוצא בזה כתב בהעמק דבר (דברים כ"ד ט"ז): "לא יומתו אבות על בנים. לפי הפשט הוא כמשמעו בעון בנים, וכמבואר בדה"י (ב' כ"ה ד'), ופשיטא שלא נצרך אזהרה זו למיתת בית דין, שאפילו להחוטא עצמו אין הורגין בלי עדים והתראה, אלא מיירי בדין המלך שיכול להמית בדבר הנוגע למלוכה או בעון רציחה כמש"כ בס' שמות כ"א י"ה, מכל מקום אין לו רשות להרוג האב בשביל הבן ולהבן בשביל האב, אבל באשר משמעות המקרא מיירי גם בבית דין, על כן בא בקבלה שהפירוש הוא בעדות בנים".

ובהרחב דבר: "והנה בדה"י ב' כ"ה כתיב ואת בניהם לא המית כי ככתוב בתורה בספר משה אשר צוה ה' לאמר לא יומתו וגו', והלשון משונה והכי מיבעי בספר תורת משה, אבל כבר ביארנו לעיל א' ג' וד' י"ד תורת משה לא מיקרי אלא פלפולה של תורה וכאן הוא להיפך, שעפ"י תורת משה משמע באופן אחר, אבל בספר משה היינו בפשט תורה שכתב משה הוא כך, והיינו להמלך, וכן בס' יהושע ח' ל"ב ויכתוב על האבנים את משנה תורת משה אשר כתב לפני בני ישראל, דייק הכתוב אשר כתב ולא כמשמעות תורת משה בכ"מ".

ולדברי הגר"ש פישר יוצא שלפשט בדיני ממונות יש תפקיד לגבי גויים, ודבריו מסייעים במובן מה מהגר"א והנצי"ב (אף שבענין זה דעת בית מדרשם שונה כנ"ל).²

ובמק"א בדרשות בית ישי (סימן ט"ו הערה ז') הביא את דברי הגר"א (אדרת אליהו שמות פרק כא פסוק ו) מהם עולה שאכן הפשט הוא בעל משמעות בפני עצמו: "ו) אל הדלת כו'. שהם בשער ועיין רשב"ם, או אל המזווה. פשטא דקרא גם המזווה כשרה אבל הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות שבתורה והן מגדולת תורתנו שבע"פ שהיא הל"מ והיא מתהפכת כחומר חותם חוץ המצות שבאו במנצפ"ך שהם מישרים וכמ"ש (מכות כ"ב ע"ב) כמה טפשאי אינשי דקיימי מקמי ס"ת כו' ואתו רבנן כו' וכן בפגול ורוב התורה ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם. וכן במרצע. ואמרו דה"ה לכ"ד כמ"ש ר"י כו' (קדושין כ"א ע"ב)".

ב). ובירר ענין זה של תפקידי הפשט בהרחבה הרב יהודה קופרמן בספרו לפשוטו של מקרא ח"א מדור א "תפקודו של הפשט"

ג). אגב, משמעות נוספת לפשט לאור דברי הגר"א כתב המו"ל בשערי ר' שמואל (מסכת סנהדרין - הערות דף עא ע"ב) מצינו בפ' רבינו אביגדור (מבעה"ת) עה"ת שכ"כ אליבא דאמת דבן ולא איש היינו מי"ב עד י"ג. וכבר הביא בשד"ח (הו"ד בס' "מרגליות הים" ריש פירקין) בשם מהרח"ו בשערי קדושה (ח"ב ש"ד) שנקט כן בלשונו דבסו"מ נענש קטן, והניח דבריו בתיאור, עיין שם. וי"ל בזה, עפי"ד הגר"א באדר"א ריש פ' משפטים. ולפי"ז א"ש דברי מהרח"ו הנ"ל, דבדברי אגדה שפיר נקט לפי פשטיה דקרא דבן ולא איש קטן משמע, אף על גב דלענין דינא אינו כן, ודוק".

וכן הובא בהקדמת רבי מנשה מאיליא (תלמיד הגר"א) לספרו בינת מקרא, בשם הגר"א: "וכאשר שמעתי איזה מתעקשים כנגדי בזה, על שאני משתדל בענין נסתר גבוה כזה לבקש דרך הפשוט, וידוע הגמרא במסכת שבת ס"ג ע"א "אמר רב כהנא כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה תלמודא, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוט", וזה פתח להשתדל לפרש כל פסוק ע"פ עומק פשוט, והדרשה תידרש. ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אליהו מווילנא זללה"ה שהרבה להסביר טעות הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב, והביא לדוגמא מה שדרשו בגמרא על הפסוק: "דאגה בלב איש ישחנה: חד אמר יסחנה מדעתו וחד אמר יסחנה לאחרים", והנה אמרו על ימין שהוא שמאל שהשין של ישחנה היא שין ימנית, רק הפירוש הפשוט הוא: ישחנה, שהדאגה תשוח את הלב מלשון השתחויה, וסיפא דקרא מוכיח. ודבר טוב ישמחה, שקאי ג"כ על הלב, שישמח את הלב, אלא שהוקשה לרז"ל שהיה לו לכתוב תשחנה, שדאגה לשון נקבה כשמה, ואף שידוע לשון הראב"ע: "כל שאין בו רוח חיים, זכרה ונקבה", עכ"ז הם דרשו על כל קוץ טעם לשבח".

עוד כתב (סימן י"ד הערה ט"ז): "דע שיש עוד עיקר גדול שהושמט (בי"ג עיקרים א.ב) והוא, שהתורה ניתנה לידרש, ודלא כדעת הצדוקים והקראים שר"י שאין בה אלא פשוטו של מקרא". והוסיף על כך: "ומה שטרחו המלבי"ם והכתב והקבלה ודומיהם לומר כי הדרש הוא הפשט, הוא נגד השכל ונגד כל הראשונים והאחרונים ואכמ"ל".



ד). במדרש תנחומא (פרשת שופטים סימן א) למדנו: "ומשפטים בל ידעום, והלא אוה"ע נצטוו על הדינין, שהוא אחת משבע מצות בני נח, ומהו ומשפטים בל ידעום? אילו דקדוקי הדין, שכך שנינו מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים, ובני נח נהרגין בעד אחד, ובדיין אחד, ושלא בהתראה, מה שאין כן בישראל, לפי שדיני ממונות בשלשה, ודיני נפשות בעשרים ושלשה, וכתוב לא יקום עד אחד באיש וגו', על פי שני עדים וגו' (דברים יט טו), וצריכין דרישה וחקירה, כיצד בודקין את העדים, מכניסין אותן ומאיימין עליהן, ועוד היו בודקין אותן בשבע חקירות, באיזו שבוע, באיזה שנה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום, באיזה מקום, התריתם בו... ויש לעיין איך תבאר את המדרש כל אחת מהשיטות ואכ"מ.

אוצר הספרים

סקירת הספר שולחן מלכים – ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות
מלכים ומלחמות פרק א ♦ לסדרה של מסכת בבא קמא ♦ דרך לימוד הפלפול
'גג על גג'

סקירת הספר שולחן מלכים – ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פרק א

שולחן מלכים - ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים ומלחמות פרק א. מרכז תורה ומדינה, ניצן, מנחם-אב התשפ"ב.

ספר מקיף זה (יותר משלוש מאות עמודים), פרי עבודתם של רבני מרכז תורה ומדינה*, הוא תחילתו של מפעל גדול של חיבור "אנציקלופדיה להלכות מלכים ומלחמות"² (כלשון העורכים בהקדמתם, עמ' 16). בינתיים עומד בפנינו ביאור מקיף לפרק א' של הלכות מלכים ומלחמות³, העוסק במצוות מינוי והעמדת מלך ופרטיה, ובהסתעפויות ההלכתיות הרבות הנובעות מהם⁴, הן בנושאים שהם בבחינת הלכתא למשיחא⁵ והן בשאלות הלכתיות מעשיות רבות⁶.

ההחלטה לחבר את הספר על בסיס דברי הרמב"ם, ולא במתכונת של ערכים⁷ או של פרקים תוכניים עצמאיים⁸, זוכה להסבר מקיף בהקדמת העורכים⁹. בהתאם לכך, מובאים דברי הרמב"ם

(א). שמות הרבנים שהשתתפו בכתיבת הספר מפורט בתחילת הספר, כמו גם שמות הרבנים חברי המערכת והעורכים.

(ב). והחיבור המקיף כולו הוא רק חלק ממערכת הלימוד והכתיבה הענפה במרכז תורה ומדינה.

(ג). העורכים מציינים בהקדמתם (עמוד 16) כי העבודה על פרקים ב-ג כבר מצויה בעיצומה.

(ד). חלק מהנושאים הרבים שנדונו בספר: מינוי מלך; מצווה או רשות; החייבים במצוות מינוי מלך; מחיית עמלק; חובת הציבור, היחיד או המלך; חובות המלך והעם במצוות בניית המקדש; העמדת שלטון שאינו מלוכני; סדר קיום מצוות מינוי מלך, מחיית עמלק ובניין מקדש; הליך מינוי מלך; הלכות בית הדין הגדול במינוי מלך; מינוי מלך על ידי בית דין ונביא – לכתחילה ובדיעבד; הסכמת העם למינוי מלך; מינוי שלטון על ידי העם; דיני ייחוס במלך ובשאר שררות; גדר שררה; מינוי אישה לשררה; תוקף משיחת המלך בשמן המשחה; פרטי הלכות המשיחה; ירושה במלכות ובשאר שררות; מכירת שררה או נתינתה; מינוי אדם שאינו ירא שמים; סילוק ממשרה; סילוק מלך רשע; מעמד מלך רשע; סילוק מלך שאין העם רוצה בו; סמכות מלך שמרדו בו; זכיית דוד בכתר המלוכה; הבטחה שלא תיכרת המלוכה מזרעו; אופן המלכת זרע דוד אחר שפסקה המלוכה; העמדת מלך משאר השבטים; העמדת מלך כהן; חובת המלך להילחם; תוקף מלכותו של מלך שאינו מבית דוד; דרכי הכרעת מחלוקת על זהות המלך; משיחה בשמן שאינו שמן המשחה.

(ה). יעויין לדוגמא בדיון על הלכות משיחה, על בסיס תחילת הלכה ז ברמב"ם, בעמודים 176-188, ועל בסיס הלכות י-יב, בעמודים 311-340.

(ו). יעויין למשל בדיון על הלכות מינוי לשררה, והפסולים לה, על בסיס הלכה ד ברמב"ם, בעמ' 144-122.

(ז). כדוגמת האנציקלופדיות ההלכתיות בעבר, כגון פחד יצחק, שדי חמד וכדו', או במתכונת האנציקלופדיה התלמודית בדורותינו.

(ח). כדוגמת ספר שמירת שבת כהלכתה והספרים הרבים שחוברו במתכונתו או במתכונת דומה.

(ט). כלשון העורכים בהקדמתם, בעמודים 15-12: "בשונה מהלכות ברכות והלכות שבת, הלכות נזקי ממון והלכות מקוואות, ושכמותן רובו-ככולו של ספר משנה תורה, הרי שבהלכות מלכים ומלחמות לא הייתה לפני הרמב"ם משנה סדורה, מסכת ערוכה והלכות מקובצות. הרמב"ם עצמו, הוא זה שיצר יצירה מיוחדת זו. כדרכו, הוא עשה זאת באופן שיטתי ומסודר, ולא בכדי הפך חיבורו, לימים, לאבן הראשה לדורות בלימוד הלכות אלה. מיצירתו ניתן לשאוב עצה ותושייה גם לימינו אלה, המודרניים - 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'..."

שולחן מלכים – ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים רפח

במלואם בתחילת הספר (עמודים 25-28), וכל הלכה מובאת שוב, מלווה בהערות נוסח ובציין מראי המקומות, בתחילתו של כל פרק. בספר. כלומר, כל הלכה עומדת כבסיס הדיון בכל פרק של הספר. כל פרק מחולק בבהירות לסעיפים תוכניים, הנוגעים לתתי הנושאים המצויים בהלכה הנדונה או נובעים ממנה.

יש להדגיש כי הספר איננו עוסק בדברי הרמב"ם בלבד, כפי שניתן להבין מכותרתו), אלא משתדל להקיף את כל הנאמר בנושאים אלו ע"י חכמי ישראל לדורותיהם, בצורה בהירה, מוארת ומוערת. ככלל, ניכר שהמחברים והעורכים נמנעו מלהכריע במחלוקות ההלכתיות, אלא התמקדו בהצגת השיטות בגוף סעיפי הספר^א והבהרתן בהערות השוליים.

כנספח לספר, מובאים במלואם ביאורי מרן הראי"ה קוק לפרק א' של הלכות מלכים, מתוך גנוי ראייה חלק ג, שההדיר הגר"צ כהנא שפירא שליט"א, באישורו, ובתוספת הערות של מחברי הספר.



מספר הערות, ובתוכן מקצת הצעות:

א. העורכים החליטו, כראוי וכיאות, להשתמש בנוסח משנה תורה של הגאון רבי יצחק שילת שליט"א ('הרמב"ם המדויק'), באישורו, כבסיס לעבודתם. ואכן, לאורך הספר יש גם דיון בשאלות של נוסח הרמב"ם ובהשלכותיהן ההלכתיות^א.

ברם מימיו ועד ימינו נכתבו לא פחות מאלפי התייחסויות למשנת הרמב"ם: משנה חולקת ומשנה מסכמת, נסיונות הצבעה על מקורות הרמב"ם, דיונים ופולמוסים בהבנת עומק דבריו, שאלות ותשובות ומשא ומתן בדבריו, ועוד ועוד. בשל כך, הלכות מלכים הקדומות טעונות ההדרה חדשה, כזו שתשוב ותממש את חזון הרמב"ם, ותעמיד לנגד עיני הלומד את מה שנאמר - מאז ועד עתה - בעניין ההלכתי של מלוכה ומדינה. הגיעה העת להחזיר עטרה ליושנה...

הרי"מ חרל"פ עמד על החשיבות שבחשיפת מלוא מקורי הרמב"ם, והבהיר ששימה זו אינה רק אמצעי-תועלתני, אלא זו כשלעצמה תכלית ומטרה... לדידו, איתור המקורות אינו רק מתן מענה לשאלה על מה נסמך הרמב"ם ועל מה התבסס, אלא עניין עמוק בהרבה: בדרך זו מתחדש החיבור אל מקור התורה, שכן פסיקת הרמב"ם הופכת להיות חוליה בשרשרת "ממשה עד משה": "הגבורה", משה, תנאים, אמוראים, ראשונים, אחרונים. ומה נפלא הדבר, שככל שכך אכן נעשה, חיבור "הצינורות" מביא בעקבותיו "השפעה" מעליון לתחתון.

בנקודה זו ניצב מפעלנו שלפניכם. בשעה טובה ומוצלחת, שמחים אנחנו להעמיד לפני קהל המעינים את הכרך הראשון בסדרת שולחן מלכים. חיבור זה מבקש לגשר על קרוב לאלף שנות עיסוק תורני ברמב"ם, הלכות מלכים ומלחמות. המעיין יוכל למצוא על נקלה את מה שנכתב בנידון, על ידי פרשני הרמב"ם, ש'על הדף' ושאינם 'על הדף', את מה שנידון בעניינו בספרות הפרשנות התלמודית, בספרי השו"ת, בספרות תנ"כית ובספרות הגותית - הן במישרין הן בעקיפין, הן ראשונים הן אחרונים. יתקיים בו, במעיין שרוצה להחכים בהלכות שלטון, הנהגה, מלכות ועוד, 'נתי ספר ונחזי'. עתה, שהכל גלוי לפנינו, יוכל המעיין להבין ולהשכיל, ללמוד וללמד, להסתייע ולהיעזר מאוד בספר זה, ואף להוסיף את ה"אות" שלו. לשון אחר: מי שירצה לקרוא לחיבור שלפנינו 'אנציקלופדיה להלכות מלכים ומלחמות', באמת לא יטעה^א.

י. בהקשר זה, ראויים המחברים שליט"א לשבח את ההתגברות על הנטייה הרווחת לפסוק תמיד כדעת הרמב"ם בנושאים אלו, כי רק הוא כתב ספר הלכתי מסודר בנושאים אלו, ואין זה המקום להאריך בכך. אדרבה, ניתן מקום לכל השיטות בצורה בהירה ומסודרת.

כמו כן, ראוי לשבח את המאמץ הבולט של המחברים שליט"א להתמקד בדיונים ההלכתיים בנושאים אלו, גם כאשר יש להם השלכות השקפתיות כבדות משקל. כך שאין מדובר בספר מגזרי כלל.

רפט שולחן מלכים – ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים

ב. במקביל להדפסת הספר, קיימת אפשרות להורידו, בחינם, כמסמך PDF (קישור לספר שולחן מלכים), להגדיל תורה ולהאדירה. החברים והעורכים ראויים לברכה מרובה ולהערכה רבה על החלטתם זו.

ג. המחברים טרחו מאוד במציאת מקורות, כולל מקורות שאינם מופיעים בספרי הלכה ועיון, אלא בפירושים לתורה ובדרשות. "לענ"ד, לא תמיד זהה מעמדם ההלכתי של המקורות השונים, הן מצד אופי הספרים והן מצד סדר הדורות, וכדאי היה לציין זאת, במידת האפשר, במסגרת הבאת המקורות.

ד. למרות עבודת האיסוף המאומצת, נראה שבכל זאת נשמטו מספר ספרים ומאמרים מעיני המחברים שליט"א. בעזרת ה', בכרכים הבאים, מן הסתם יצוינו גם ספרים אלו, במסגרת הדיונים ההלכתיים הנוגעים לכל הלכה ולכל נושא".

ה. בתחילת הספר יש תוכן עניינים בהיר ומועיל, אך חסר מפתח עניינים מפורט בסוף הספר".



ונסיים בברכה למחברים שליט"א ולכל העוסקים במלאכה שחפץ ה' בידם יצלח, ונזכה כולנו לראות במהרה בביאת מלך המשיח בב"א.



יא. בצורה של "יש אומרים", תוך זיהוי בעלי כל שיטה בהערות, במתכונת הדומה לזו של האנציקלופדיה התלמודית, אך בהרחבה בהערות, במתכונת הדומה לזו של ספר פתחי חושן, למשל.

יב. להלן רשימה של הבדלי גרסא בעלי השלכה הלכתית (בספר צוינו הבדלי גרסאות נוספים): עמ' 29, הערה 1 ועמ' 106, הערה 16 – למנות מלך מישאל/בישראל; עמ' 69 הערה 2 ועמ' 79 הערה 29 – העמדת מלך על פי בית דין של שבעים או של שבעים ואחד; עמ' 104, הערה 9 – כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך / שאתה משים עליך לא יהיו אלא (ונפקא מינה למינוי גר לשררה על גרים אחרים); עמ' 145, הערה 2 והערה 4 – שני חילופי גירסא הנוגעים לגדרי פסול אשה למלכות ולמשימות אחרות בישראל; עמ' 158, הערה 25 – הבדל בחילוק ההלכות הנוגע לפסול בעל אומנות בזויה לשררה שאינה מלכות; עמ' 173, הערה 5 – שהמלכות ירושה או שהמלכות ירושה להם (לבית דוד); עמ' 175, הערה 18 – כיון שנמשח דוד... והרי המלכות לו ולבניו הזכרים הכשרים עד עולם (לעומת השמטת המלה 'הכשרים' בדפוס וילנא); עמ' 311, הערה 3 – בירור משמעות הגירסא "מלך ירושלים מזרע דוד" לעומת גרסת הדפוסים; עמ' 327, הערה 1 – שייכות ההלכה "ואין מושחין מלך בן מלך" למלכי בית דוד).

בנוסף, דיון מקיף על הגרסא בספרי לגבי פסול אשה לשררה, נמצא בעמ' 150-151, הערה 22.

יג. וכלשון מורינו הגאון רבי יעקב אריאל שליט"א, נשיא מרכז תורה ומדינה, במכתב הברכה שלו בראש הספר: "אי אפשר שלא להתפעל מעבודת הנמלים החרוצה שעשו רבני 'מרכז תורה ומדינה' שבניצן, בעמלם הרב לחפש בכל אתר ואתר, אפילו זה הסמוי מעיני הלומדים הרגילים. כל הסבר או רעיון וחידוש שת"ח התייחס בו לדברי הרמב"ם, הובא לספר זה. כל הסבר תומצת בקיצור נמרץ, ועם זאת ברור ומסודר".

יד. יש לציין לספר אחד שנשמט מעיני המחברים, הנוגע במיוחד דווקא לפרק א', בו עוסק הספר הנוכחי. כוונתי לספרו של הרב הגאון ראובן יוסף האס שליט"א, המליכו ולא ממני (במהדורתו החדשה נקרא הספר 'על סף הגאולה'), העוסק במישרין, ובהרחבה רבה, בחלק מהסוגיות הנדונות בספר (בייחוד בסוגיא שבעמוד 99, הערה 86, על הצורך בבית דין בהעמדת שלטון שאינו מלוכני ובסוגיות בעמודים 248-263 לגבי מינוי, מעמדו וסילוקו של מלך רשע).

טו. אכן, ייתכן מאוד שהדבר יושלם בסוף הסדרה, אבל לענ"ד עדיף לכלול מפתח בכל כרך, ולחבר בסוף הסדרה מפתח עניינים כולל.

הרב יצחק מאיר יעבץ

לסדרה של מסכת בבא קמא

א.

כלל נקוט הוא ביחס לדברי המשנה: מחלוקת ואחר כך סתם - הלכה כסתם. ובגמרא (בבא קמא קב ע"ב, ועבודה זרה ז ע"א) נאמר שבשתי מסכתות לא חל הכלל, משום שאין סדר למשנה, ואולי סתם ואחר כך מחלוקת היא. ונחלקו רב הונא ורב יוסף במקרה שיש מחלוקת במשנה בבבא קמא וסתם משנה בבבא מציעא. לדעת רב הונא, הכלל אינו חל, משום שהן שתי מסכתות. ורב יוסף סובר "כולה נזיקין חדא מסכתא היא", ובין שלושת חלקיה נשמר הסדר, ולכן במקרה זה הלכה כסתם. והתוספות (תחילת בבא בתרא) כתבו: "כולה נזיקין חדא מסכתא היא כדאמרינן בהגוזל קמא (ב"ק דף קב.) ובפ"ק דע"ז (דף ז.) ואפילו לא הוי חדא מסכתא צריך לפרש למה נשנית מסכתא זו אחר ב"מ כדאשכחן דדייק גמ' בריש מס' שבועות (דף ב:) מכדי תנא ממכות סליק מ"ש דקתני שבועות וכן בכמה מקומות והא דאמר (ב"ק קב.) בתרי מסכתות אין סדר למשנה היינו לענין מחלוקת ואח"כ סתם, משום דרבי לא שנה לתלמידיו כסדר המסכתות, ופעמים שנה האחרונה קודם הראשונה". התוספות נקטו טעם לסמיכות מפני שבבא מציעא מסיימת בעניין הדומה לשותפות בקרקע, ובכך פותחת מסכת בבא בתרא, וראה עוד להלן.

נראה שגם לדעת רב הונא, שלוש המסכתות המכונות אצלנו 'שלוש הבבות' הן אכן שלוש בבות (שערים) של מסכת אחת ארוכה בת שלושים פרקים, שחולקה לשלוש מסכתות בנות עשרה פרקים כל אחת. אלא שלדעתו החלוקה קדומה יותר, והיחס לחלקים הנפרדים היה כבר בימי התנאים כמסכתות נפרדות לעניין סדרי הלימוד, ולכן לא הקפידו על הסדר ביניהן ואי אפשר להכריע את ההלכה מתוך הסדר. ולדעת רב יוסף הקפידו עד דורו של רבי ללמוד את מסכת נזיקין לפי הסדר, כמסכת אחת. אך אין חולק על היות שלוש המסכתות עוסקות בתת נושאים תחת הכותרת הכללית 'מסכת נזיקין'. אגב, חלוקה דומה קיימת בסדר טהרות, מסכת כלים, אלא ששם חולקה רק התוספתא ולא המשנה.

עניין נוסף המתבאר בכך הוא סדר המסכתות בתוך סדר נזיקין. כידוע, סדרן של המסכתות מדוע סודרו זו אחר זו דווקא כך, דורש פשר במקרים רבים. כבר הגמרא עוסקת בכך בכמה מקומות, למשל בנוזר וסוטה (שעצם שייכותן לסדר נשים דורש הסבר). הרמב"ם, המאירי ועוד פרשנים מנסים לבאר את סדר המסכתות, אך הדעת אינה נוחה ברבים מההסברים, ונראה שאם היה הסדר שונה, לא היה קשה למצוא טעם בהתאם. אפשר שאמנם טעמיהם אינם באים לבאר מדוע תוכנה כך המשנה, אלא לתת 'טעם' בסדר שכך נעשה, ולבאר כיצד עבר רבי ותלמידיו מנושא לנושא, לעיתים 'על דרך גלגול'.

אור חדש יש בביאורו של רבי ראובן מרגליות, שכמעט בכל ששה הסדרים, סודרו המסכתות מהארוכה אל הקצרה על פי מניין הפרקים. למעט חריגות בודדות, זהו הסבר פשוט ונכון. אלא

שבסדר נזיקין יש צורך לבנות זאת על גבי הידיעה שהובאה בראשית הדברים, שהמסכת הראשונה, מסכת נזיקין, היא בת שלושים פרקים; אחריה מסכת 'סנהדרין-מכות', שגלוי למעיין שאחת היא, ועוסקת בסדרי הדין ובדיני העונשים השונים, מארבע מיתות ועד גלות ומלקות ('אלו הן הנשרפין', 'אלו הן הנחנקין', וכו', 'אלו הן הגולין', 'אלו הן הלוקין'. הגמרא בתחילת מכות אמנם מקשה 'תנא היכא קאי', וזאת משום שדווקא פרק ראשון של מכות דורש הסבר מדוע הוקדם לשני האחרים), והיא אפוא בת ארבעה עשר פרקים; אחר כך שבועות בת שמונה; עדויות בת שמונה גם כן; עבודה זרה חמשה; אבות גם כן חמשה (ופרק שישי הוא ברייתא כידוע); והוריות בת שלושה.



ב.

מסכת נזיקין, עניינה הוא דיני ממונות. החלוקה לשלושה חלקים קדומה מאוד כאמור, עד שנחלקו בה אמוראים קדומים. החלוקה לא נעשתה בסתם לשלושה חלקים שווים כדי להקל על השינון, אלא יש כאן חלוקה לשלושה סוגי דיני ממונות: בבא קמא עוסקת בדיני נזיקין כפשוטם - חובת תשלום על נזק שאירע שלא ברצון, ולרוב ללא הסכמה חוזית כלשהי בין הצדדים; בבא מציעא עוסקת בעיקר בנזקים המתרחשים בין צדדים שהתקשרו ביניהם בהסכמה כלשהי - מוכר וקונה, מלווה ולווה, מפקיד ושומר, בעל שדה ואריס; בבא בתרא עוסקת בהלכות שותפים, שכנים, מקח וממכר וכדומה, שהם דיני ממונות שבהסדרה מוסכמת, ורבים מהם אינם עוסקים כלל בפיצוי על מצבי בדיעבד בלתי רצויים, אלא בחלוקה הוגנת ופירושן של הסכמות. בהקבלה לסדר ספריו של הרמב"ם, בבא קמא מקבילה לרוב לספר נזיקין, בבא מציעא לספר משפטים, ובבא בתרא לספר קניין.

משמעות חלוקה זו באה לידי ביטוי בעניין נוסף. נשתמש להמחשת העניין בחלוקתו של בעל הטורים, שהתקבלה בעיקר בעקבות השולחן ערוך. שלושת הטורים הראשונים: אורח חיים, יורה דעה ואבן העזר, עוסקים בעיקר בתחומים תורניים מובהקים, שטעמם לא פג וריחם לא נמר, וזאת התורה לא תהא מוחלפת, ובודאי איננו יכולים לשנות דבר מבלי הסכמת חכמי ישראל ונדרש פלפול ודיון על פי כללי ההלכה המקובלים. אין עורר על כך מבין שלומי אמוני ישראל, האוחזים בקבלת אבותינו הקדושים, שאמרו בסיני: נעשה ונשמע.

לא כן חלק חושן משפט, העוסק בתחומי המשפט ה'חילוני'. בהבנה פשוטה, הסדרת דיני ממונות אינם ב'תחום הדתי'. ואכן בכך בא זוהרה של תורתנו לידי ביטוי מלא, בהיותה מאירה את כל שטחי החיים, ולא מגבילה את עצמה למעשים הנתפסים בעולם כשייכים ל'תחום הדתי'. תורת משה וההלכות שקבעו חכמי ישראל מאז ועד היום, תובעים הליכה לאורם גם בחיי החברה על כל גווניהם.

אלא שגם בתוך בית המדרש יש מקשים: והלוא 'דינא דמלכותא דינא'; כל המתנה על מה שכתוב בתורה - בדבר שבממון תנאו קיים; הכל כמנהג המדינה, ואם כן מה טעם יש לנו לעסוק בחלק חושן המשפט, אם התורה עצמה מסכימה שננהג באופן שונה אם כך הוסכם בחברה בה אנו חיים? אם כן, נחליף את כרכי חושן המשפט בכרכי המשפט הנהוג. תשובת הדברים שלא

ראי תנאי והסכמה בין שני בני אדם, כראי החלפת חלק שלם של התורה חלילה במשפט חילוני, שבכך יש משום חילול השם וביזוי התורה. אלא שתשובה זו עדיין צריכה נגר ובר נגר למיפרקה, אימתי אכן כך הוא, והאם הסכמה רחבה אינה מועילה, וראה דברי הש"ך שזעק בארוכה על דברי הרמ"א שהלך אחר המנהג, אם גם בצורה מוגבלת.

אמנם דיון זה נוגע לתחומי הממון שיש הסכמה בבסיסם. בדיני בבא בתרא - קניינים ושכנות, אכן ניתן להקנות ולהסכים כמעט בכך דרך. בדיני בבא מציעא גם כן - "מתנה שומר חנם להיות כשואל", למרות שבתורה ניתנו הדינים במפורש. אך דיני נזיקין ממש, ההלכות שנשנו בבבא קמא, הלוא אין שום יחס מקדים בין הצדדים, ואין מקום לסמוך על הסכמה ותנאי כלשהו. בעל חיים של אדם שהזיק לרכוש הזולת, הרי התביעה היא גמורה ואין בה מקום לטענה כי היתה מחילה מפורשת או מכללא. ומאידך, אם המזיק פטור מפני היותו 'גרמא בנזיקין', אי אפשר לחייבו מפני שהסכים וקיבל על עצמו. אמנם יש לעיתים תקנות הקהל המחייבות וכדומה, אולם אלו מתקיימות במסגרת לימוד ההלכה, ואין מקום למערכת חלופית ש'תייתר' כביכול את העיסוק בדיני נזיקין על פי התורה, לא רק להלכה אלא גם למעשה.



ג.

סדר פרקיה של מסכת בבא קמא מלמד על הבנת מושגי היסוד שבהן נקטה המסכת בפתיחתה, מושגים שנחלקו בהם ראשוני האמוראים בשני התלמודים. המסכת פותחת בדרך 'תנא אקרא קאי'. ופורטת ארבעה אבות נזיקין, והכוונה לפרשיות הנזיקין שבתורה (שמות כא-כב). והמשנה נוקטת שמות שאחד מהם אינו מוכר ממקום אחר, והאחר לא ברור מה כלול בו: השור, והבור, המבעה וההבער. השור יש בו כמה דיני נזיקין שונים, כמבואר בהמשך המסכת במשנה ובתלמוד, ובתמצית הם: קרן, שן ורגל. מבעה היא מילה שאינה מוכרת, ונחלקו רב ושמואל (בבלי ג ע"ב), האם הכוונה לאדם המזיק או לשן של בעל חיים. בירושלמי נקטו שמבעה הוא שם משותף ל'שן-ורגל', שיש להם גם דינים משותפים - שהם פטורים ברשות הרבים (בבלי ה ע"ב), והם נלמדים מאותה פרשה: "כִּי יִבְעַר אִישׁ שְׂדֵה אוֹ כֶּרֶם וְשָׁלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעֵר בְּשָׂדֵה אֲחֵר מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב כֶּרְמוֹ יִשְׁלֹם" (שמות כב ד). כפועל יוצא ממחלוקת זו, עולה מחלוקת בהבנת אב הנזיקין שור במשנה, האם הוא כולל את שלושת אופני נזקי השור או רק את חלקן (בבלי ג ע"ב-ד ע"א).

רש"י ותוספות על המשנה הראשונה דנו מדוע הבור הוא שני לשור ולפני המבעה וההבער, ומדוע ההבער שלישי בתור. רש"י כתב שהתנא נקט כסדר הפסוקים, ובתוספות דנו בדבריו, ראה שם.

נעבור על סדר הנושאים לאורך פרקיה של המסכת, ונסה לעמוד על פשטות כוונת התנא כפי שהיא עולה מתוך דבריו הוא. במבט ראשון נראה כאילו יש חוסר סדר, ונושאים עולים ויורדים שוב ושוב, במקום להיות רצופים מבחילת הנושא ועד השלמתו. דיניו של אדם המזיק

מחולקים בין פרק ג לפרקים האחרונים; דיני שור נגח מחולקים בין פרקים א וב, לג עד ה, ודיני שן ורגל מחולקים בין פרק ב לפרק ו. מדוע?

פרק א עוסק בכללים. כאמור לעיל, המשנה פותחת בשמות המזיקים שעסקה בהם התורה (פ"א מ"א). לאחר מכן קובעת המשנה כללים הנוגעים לחיוב נזיקין ולדרכי הגבייה (מ"ב-ג). והפרק מסתיים ברשימת התמים והמועדים: חמשה תמין וחמשה מועדים, ועל פי הסבר הגמרא יש עוד שתי רשימות של מועדים מעבר לחמשה המקבילים לחמשה תמין (מ"ד ובבלי עליה).

פרק ב כתוב בעליל כפירוש ופירוש למשנה האחרונה של פרק א. חמש משש המשניות בפרק ב פותחות בציטוט או במושג הלכות מרשימה בת חמשה מועדים ממשנה ד של פרק א (אף שלפי הבבלי אין זו רשימת חמשת המועדים שבכותרת אותה משנה, אלא רשימה נספחת).

לאחר שסיימה המשנה לבאר בקצרה את דיני: הרגל, השן, שור המועד, שור המזיק ברשות הנזיק, והאדם, עוסק חציו הראשון של פרק ג בדיני תקלות שונות שיצר האדם, כהמשך למשנה האחרונה בפרק ב: "האדם מועד לעולם", שהיא עצמה ביאור למשנת סוף פרק א כאמור. אין עניינו של פרק ג בדיני 'אדם המזיק' כהגדרתו ההלכתית, שכן מעורבים שם חיובי אדם המזיק בחיובי בור ובור (ראה בבלי כט ע"ב ועוד). יש בפרק זה מקרים שהאדם מזיק בתנועת גופו, ויש שהוא מפיל חרסים או שופך מים והם מזיקים לאחר נפילה וכדומה. המשותף למשניות אלה אינו הגדר ההלכתי, אלא מקורם בתנועת האדם שלא במתכוון, וכפירוש לכך שהאדם אחראי על מעשיו למרות שלא התכוון. זהו הפירוש למשנת "אדם מועד לעולם". בכך משלימים את עניין ה'מועדים', שיש מזיקים שלא עומדת להם טענת ה'תמות'.

לאחר מכן חוזרים לעסוק בכל פרטי ממון המזיק, ועל פי סדר המשנה הראשונה עוסקים תחילה ב'שור' - בדיני דיני שור נגח, ובו עוסקת המשנה עד אמצע פרק ה. יתרתו של פרק ה עוסקת בדיני 'בור'. פרק ו מחולק לשני חצאים: הראשון עוסק בדיני צאן שהזיק - ה'מבעה' על פי הירושלמי (לעיל), והשני בדיני אש - 'ההבער'. בשונה מפרק ב, ההולך בעקבות הגדרות משנת חמשה מועדים, שחילקה את 'שן ורגל' לשני מזיקים, בפרק ו שבים לפרש את פרשיות התורה, והיחס לנזקי צאן או סתם בהמה אינו מבחין בין 'שן' ל'רגל'. בתורה פרשיות שור נגח עומדות לעצמן, ופרשת מקנה - 'בעירה וביער' - עומדת לעצמה. מפרק ז עד סוף המסכת עוסקים באדם המזיק. פרק ז - בגנב, פרק ח - בחובל באדם, פרקים ט וי - בגזל.



הרב דוד טרייטל

בני ברק

דרך לימוד הפלפול 'גג על גג'

מאמרנו יעסוק בדרך הפלפול החרף המכונה 'גג על גג', אשר היתה נפוצה מאוד במאות השנים האחרונות, ובימינו דעך כמעט לגמרי הלימוד בסגנון זה. נבאר מאין נוצרה, ומה מקורה, וסדר השתלשלותה והתפתחותה במשך הדורות, ואת הפולמוס שעוררה ואת הביקורת שנמתחה על דרך זו. היות שכיום שורר בלבול על הבנת המונח 'דרך הפלפול', ויש המזהים דרך זו עם דרך החילוקים, ועל כן נקדים לבאר את ההבדל בין שיטת החילוקים ובין דרך הפלפול שעליה נסוב מאמרנו.



ההבדלים בין ב' דרכי הפלפול

שיטת החילוקים מיוחסת לר' יעקב פולק (סביבות 1460-1470), מגדולי חכמי פולין שהביא מאשכנז את שיטת 'פלפול החילוקים'.¹ דרך זו כולל דרכים וכללים לקושיות ודיוקים מה להקשות ומה לדייק בלימוד הסוגיא. הידועים שבהם הם רעגישפורגור נירנבערגיר אוישברענגיר, ועוד.

ונעתיק מדברי השל"ה שמתאר דרך לימוד זה:

'רק דבר זה הוא מצוה, ובו ידבקון ויהיה גם כן חידוד, דהיינו לתרץ בדרכים אמיתיים כל 'אויש ברענגר', וכל 'נירן בערגר', וכל 'רעגיר שפורגר', וכן בתוספות לקשר כל 'ואם תאמר' או 'תימה' שהוא בלא זאת. דברים כאלה הם בכלל תורת אמת, והם גם כן חידוד'. בודאי מי שלומד דבר יום [ביומו], זמן ובין הזמנים, גמרא פירוש תוספות עם כל הדקדוקים, ובפרט דקדוקי רש"י, כי בכל דיבור ודיבור של רש"י יש בו נסתרים, עניינים מופלאים, כי חיבר החיבור שלו ברוח הקודש. צאו וראו ברש"י על התורה, שהקורא סובר שהוא קל, ראו במזרחי ובכל מפרשי דבריו ותמצאו נפלאות. ורש"י על הגמרא גם כן הוא [כך], כולם מרועה אחד נתנו. ואחר כך יעיין בגמרא פירוש תוספות, בקושיות ותירוצים, ואחר כך לתרץ כנזכר לעיל בדרכים אמיתיים (מסכת שבועות פרק נר מצוה).

הרי לנו תיאור של דרך החילוקים, ומבואר בדבריו שהם סוגי כללים על מנת לרדת לעמקם של דברי התלמוד באותו המקום, ובלי לקשרו עם מקומות אחרים.²

א. וע"ע במאמרו של חיים זלמן דימיטובסקי, "על דרך הפלפול" [ספר היובל לכבוד שלום בארון, החלק העברי, ניו יורק תשל"ה, עמ' קיא-קפא]. וכן וע"ע במאמרו של שלמה זלמן הבלין, 'המפנה בדרכי הלימוד של הפלפול האשכנזי והספרדי. סידרא לד תשפ"ב. ושם הערה 1 לסקירת הספרות המחקרית בנושא זה.

ודרך הפלפול השני מהותו הוא קשירת סוגיא בסוגיא אחרת בחריפות, אע"פ שלכאורה אין שייכות לאחד עם השני, ומוצאים חוט המקשר בדרך כלשהי בין הסוגיות, והמרבה לעשות שרשרת של סוגיות שכל אחת תלויה שני והשני בשלישי וכן הלאה, הרי זה משובח.

דרך זו נקראת בפי הלומדים 'גג על גג', ו'עוקר הרים וטחנן זה בזה', ומוזה מסתעפת שיטת 'הלשיטתו', היינו לקשר דעות תנאים ואמוראים בסוגיות שונות שכולן הן לשיטתו של אותו תנא או אמורא. ודרך זו שונה בצורה מהותית משיטת החילוקים, שמוגבלת לסוגיא המקומית בלבד, אלא אדרבה מהותו הוא לעשות כל הש"ס ככדור אחד.¹



מקור ושורש דרך זו

דרך זה הופיע לראשונה סביב שנות ה' ת' (1640), ונתחדשה ע"י הדרשנים והמגידיים לדרשות הקבועים שהיו מוסרים, שהחלו לקשר בין ופסוקי התורה ומדרשי חז"ל לבין סוגיות הש"ס ולתלותם במחלוקת תנאים וכדומה, וכך להסביר מדרשי פליאה, וכן מדרשים המביאים כמה נושאים שונים בקטע אחד, היו מוצאים רעיון מקשר ביניהם, ולשזור אחד בשני ושני בשלישי, בדרך הפלפול ובחריפות, ויש שחיבבו לעשות 'לשיטתו'. וזה אכן השיג את מטרתו

(ב). דרך לימוד זה נוצר בארץ אשכנז, וכנראה הושפע מתרבותם וסגנון חשיבתם של תושבי ארץ אשכנז היקים והדקדקנים, שבו לכל דבר יש סדר מדוקדק ומאפיין בולט אצלם הקפדה מופרזת על כל פרט ופרט.

ג). וסוג פלפול זה אינו קשור כלל לר' יעקב פולק, ואין אנו מוצאים בתקופתו כלל סוג הפלפול הזה, ונוצר בתקופה מאוחרת יותר וכפי שנבאר לקמן. אך משום מה יש שהבינו ששניהם יסודם מר' יעקב פולק, ומבית מדרשו יצאה דרכי פלפול אלו, ראה דברי ר' שלמה זלמן אהרנרייך אב"ד שימלוי בספרו שו"ת לחם שלמה, שלדעתו השל"ה ביקר קשות דרך זו, בהקדמה לחלק א"ח: "הנה שמעתי מפ"ק אא"ז מו"ר הגה"ק שר התורה בעל קול אריה זי"ע שאמר דהשל"ה הק' כוונתו רק על הפלפולים שהיו נוהגים בזמנו שהיו רחוקים מאוד, והיו תולין ומקשרין נימא בנימא, ונתרחקו מפשט ומקום הסוגיא לתור ולרגל בסוגיות אחרות וחייברו זה לזה בשרשרות תלויים מעשה חדודים שזה באמת אינו דרך התורה הישרה". וכן רבי יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנו-קלויזנבורג בדברי שבח לשיטת הפלפול, במכתב הסכמה לספר צנצנת מנחם כותב: "מקובל בידיו כשר' יעקב פולק הגיע ללובלין בשנות הש' כשהיה ימים קשים לכלל ישראל, והיה מדבר שמם וריק מתורה, והוא בפלפולו החזיר העטרה ליושנה לרומם קרן התורה, ובדרך הזה המשיכו ר' יעקב מלובלין, ובנו הרבי ר' העשיל רבבות יהודים לתורה בזה שהראו לכולם החריפות המוח והחידוד השכל שיש בתורה הק' ולכן אמרו פלפולים עצומים, כענין פקודי ה' ישרים משמחי לב". אך לאמיתו של דבר, כמו שאמרנו, הן ב' דרכים שונות זה מזה, ודרך לימודו של מהר"י פולק היה פלפול מקומי בלבד, וממילא מובן שאין שייך לומר שהשל"ה התנגד לזה או שר' יעקב פולק תמך בזה.

ד). ראה בהרחבה, במאמרו של בועז שפיגל, 'הדרוש ההלכתי במאות ה-17 וה-18 - דרכיו צורותיו ותכניו'.

ובדברי החיד"א בשם הגדולים מערכת ספרים (אות ד סב) איכו השתא רגע אדבר בענין הדרשות בקציר אמין. הנה בחלק הפלפול והמשא ומתן להוראה כמעט רבני ישראל האמתיים בלכתם ילכו דרך הש"ס וכל הגאונים והפוסקים. אלא שלבן של ראשונים כפתח אולם וקרובים להוראה ואח"כ צריך יותר טורח ע"ד מה שפירשתי בענייניו במאמר במחשכים הושיבני וכו' ואכמ"ל. אך בחלק הדרשות נשתנו אופניהם וסדריהם למיניהם והיודעים בהם יתנו עדיהם למראה עיניהם:

הלא מראש בהיות ישראל בספרד היו הדרשות בחקירות וסברות ישירות היו לברו"ת פשטי המקראות כדרשות הר"ן הידועות הנז' והם לתלמיד הרמב"ן. וס' הנחמד עקידת יצחק וס' הבהיר תולדות יצחק ודומיהם. ואחר זה נטו מאד אחרי הפילוסופיא וחכמת הטבע והיו מפרשים פסוקים ומאמרים בזה. וזה המין נתבטל לגמרי וראיתי בגניזות דפוס מכמה ספרים נדפסים בדרך זה וכמה מאות ספרים ראיתי בבבליאטיקא של פאריז (פאריז) כ"י ממין זה וקרוב שבאו שם

ועורר ענין רב וריתק את הציבור שומעי ומקשיבי הדרשות, ומהלך חדש זה התפשט במהירות ברחבי הקהילות, עד שדרשן שלא אמר דברי דרוש על דרך זו כמעט שלא היה לו שומעים. ואף הרבנים הוכרחו לדרוש אך בסגנון זה.



ביקורת נגד דרך הפלפול

באותו הזמן שדרך לימוד זה החלה להתפרסם על פני תבל, היו מגדולי ישראל שיצאו נגדה בחרפות ושללו אותה מכל וכל.

הביקורת הראשונה שמצינו נגד שיטת פלפול זו, בדברי בן השל"ה הק' רבי שבתי שפטל הלוי הורוביץ זצ"ל (ה'שנ"ב, – כ"ח בניסן ה'ת"ך) היוצא נגד כת דרשנים זו, בספרו וווי העמודים (עמוד התורה פרק ה):

'ואגב, באתי להודיע שגדלה התמיהה, בעיני יפלא, שיש כת מהדרשנים, שהעמידו דרשות שלהם על פי הפוסקים. בודאי, באם הוא מכוין הדברים להעמיד פשוטת המקרא או פשוטת המאמר על הדין ועל האמת, שסובל הפירוש, והשכל נותן, והמקום סובל דין הזה, אשרי לו ואשרי להשומעים אליו. וגם אנכי בשטתי תהלה לאל לעשות כן לפעמים, במקום שעין בעין יראה שהפשט סובל הדין הזה אליבא דהלכתא.

אמנם, חולי רעה ראיתי ושמעתי, שרבים מהדרשנים מראים בקיאותם ברבים, שלמדו טורים ופוסקים, ומעמידין הדין על מקום שלית ביה לא דין ולא דין, בודאי הדין הוא לאמתו במקומו השייך לו. ברם, שלא במקומו, בודאי הוא כמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, והתורה חוגרת שק על לימוד הזה, ואומרת: בושני מדברין זה, הס כי לא להזכיר, מי בכס ירא ה' שומע בקול עבדו, הלא כל הארץ רחבת ידים לפניכם, תלמוד בבלי וירושלמי, ספרא, ספרי, מכילתא, רבות, תנחומא, שוחר טוב, פסיקתא, כולם מחדא

מספרי גרוש ספרד. וכל ספרים אלו אבד סבר"ם ונשכח זכרם. ובתר כל אלן קמו רבים בתורה לפרש עפ"י הקדמת רז"ל ורמזי חכמה ומוסר ומהם המפרש הגדול באחרונים רבינו מהר"ם אלשיך ואחריו כל ישרי לב:

ואחר כל השבח הזה התחילו לפרש ע"פ הדין כמו מהראנ"ח ומהרימ"ט והחזיקו בדרך זה הולך וחזק מאד עד היום הזה. אמנם היו איזה דרשנים אשר חשבו לבנות מצודים בהקדמות תלויות ודחיות ומהם עשו ח"ל לפרש מאמרים ולעשות חילוקים. וכבר צווחו עליהם זרע ברך והרב של"ה. ולא עוד אלא יש בודה מאמר מלבו ואומר שהוא פליאה ועולים ויורדים בו בכמה תלויות וקשרים שאינם של קיימא ובית עכביש מבטחם. וכבר שאל חכם אחד ממורנו הרב מהר"א יצחקי שיפרש לו מאמר תמוה והרגיש הרב אשר בדאו מלבו ואמר לו תימה עליך שעם סוף המאמר מתפרש יפה הכל. ויש מי שתולה מאמרי הילקוט זה בזה וקושר קשריו מעדו אשריו כאשר ראיתי בעיני. וזה שקר כי ארבע מאמרי הילקוט שדרש כל א' ממדרש אחר וקבצם בילקוט ונפל היסוד. ואם הכונה על מחבר הילקוט הס כי לא להזכיר. ויש דורש שגונב פשטים ואומרים על שמו ואחר ימלא פיהו חצץ. ויש משתבח להזכיר מס' מ"ה ושמעתי דורש א' שלא הזכיר כ"א ספרי חדשים ונשא שמותם. וכשסיים אמרתי בקול זכות מי שזכר יגן עליו. וזאת לדעת שהדורש לא יחליט הדברים רק בדרך אפשר ויהיו ההקדמות אמתיו' שאז אפילו שהפ' או המאמר לא כונו לזה. כל שהענינים אמתיים יהיו דרך אסמכתא. ויש כמה חלקים כענינים אלו וזה א' ממאה להזכיר למי שיש בו יראת ה' ומודה על האמת. והכל בקצור נמרץ:

ובאזינו שמענו כי זאת לפנים בפולין היו הדרשנים נוהגים לדרוש מאמרים תמוהים בהקדמות תוס' ופוסקים וחרפות. ועתה חזרו מקצתם לדרוש פשטים פשוטים. וכמה מהם שקורין בכל שבוע ס' אור החיים להרב המופלא ת"ק מהר"ח נ' עטר ז"ל ומחבבין את דבריו כי הם על פי הפשט:

מחתא מחתינהו, ושייכים לענין זה להעמיד היסוד עליהם, ולבנות עליהם בנין זקנים, וכי אין ראויין להשען עליהם כמו שעשו הקדמונים. על כן, מי לה' אלי, יעסוק בתורה לשמה, וידרוש לשם ה' לפרסם תורתו באמת וצדק, וה' יאמץ לבבו ויתן בו לב להבין האמת, ויורוני דרך האמת'.

וכוננת דבריו נגד אלו שמערבים הלכות פסוקות וסוגיות הש"ס בפסוקי התורה, שהוא אחד מיסודות דרך הפלפול.

וביתר שאת יוצא נגדם הגאון ר' ברכיה בירך בן ר' יצחק אייזיק שפירא זצ"ל, בספרו זרע בירך שהו"ל בשנת תכ"ח, וכותב בהקדמתו:

ומכאן תוכחה לאלו הדרשנים שקרנים 'אשר מקרוב באו', שועלים קטנים מחבלים, חובלים בעצמם ובאים לשנות הענינים, וביררו לעצמם דרך לא סלולה, "לא דרכו בו הראשונים ולא שערם אבותינו"... מעשה חדודים חדודים, בחריפות של הבל ומבהילים הזמן שמחפשים בחיפוש גרות דוקא אחר איזה מאמר או מדרש שמסדר זה אחר זה הרבה ענינים והמה רחוקים בבחינתם זה מזה כרחוק מזרח ממערב... והמה מייגעם עצמם עד שמעלים הבל וקושרים נימא בנימא מדחי על דחי עד מאה דחיות ותולים הרים בשערה... ואומרים שהמחברים הראשונים בדרשתם לא השיגו ולא טעמו טעם תורה וטוב בעיניהם עולליהם מבציר הראשונים,

ומרוב תשוקתם בזה קראו ללימוד זה שם בארץ לימוד ווענדין כלומר מחברים דברים נפרדים מה שסותרים זה את זה לפי סברתם או שלא נסדרו יפה, וקושרים אותם בקשר בוגדים... צאו נא וראו כמה נתחבטו קדמונינו זלה"ה וקראו מר וצווחו ככרוכיא על לימוד החילוקים אשר המציאו מדורות שלפנינו... ועם כל זה חכמי הדורות אשר ראו המכשול הגדול המגיע מזה... נאספו חכמי הדור והתקינו תקנות על זה עד שנמאס בעיני כל ובטלוהו, ומכ"ש שראו לבטל לימוד שקר מוחלט כזה.

וכן רבנו ר' יאיר חיים בכרך, (ה'שצ"ח - א' בטבת ה'תס"ב) בשו"ת חוות יאיר סימן קכה מתקיף דרך לימוד זה שפשטה בזמנו:

ויש שהראו גם חריפתם בדרושים בקהל אנשים לבאר מאמרים קשים כסלעים וטרישים בהבלים ושיבושים על גבו חורשו חורשים יפתח ישדד תלמים בענינים עקומים מסבב מענין לענין דא מן דא שניין מעמיד עליו יסוד ובנין....ועיקר קול"ע אל השער לעשות חבל ויבוקש הדבר והנה הוא הבל...

עוד כותב בהקדמתו לספרו יאיר נתיב באריכות נגד אלו הדורשים בדרך זו ונעתיק חלק מדבריו [נדפס בסיני מ']:

גם מאז גם משלשום בשמע' קול רעש ורוח גדול וחזק מפי קצת דרשנים 'אשר מקרוב באו ונשתבחו מעיר לעיר, הלא המה פקקו את מאור התורה בטפיח, וקשרו בקשר שאינו מעשה אומן כלל, את דברי רז"ל...

המעט לנו עון לימוד גפ"ת בחילוקים המדומים, אשר קראו עליהם תגר גדולי ישראל... וטענת האומרים יפה החריפות ומעשה חידודין אם האומרים כן לגבי חילוקים ראויים לנויפה קל וחומר לדרשות... ושמעתי מפ"ק מהר"ר טעבלין מגולי ק"ק פולדא, ששני נדרים נדר לה' שלא לישב בסוד משחקים אצלם, ושלא לשמוע בקול דרושים כאלה.

עוד דברים נוקבים מצינו בדברי ר' יחיאל מיכל מגלוגא זצ"ל (נפטר כ"ה שבט שנת ת"צ) שיצא חוצץ באריכות נגד בעלי דרך הפלפול והאריך לכתוב כנגדם בהקדמתו לספרו נזר הקודש על מדרש רבה בראשית:

לא כן 'חדשים מקרוב באו' אשר אור האמיתי לא ראו, ושמו מגמתם לדברים רחוקים... ועניתי ואמרתי... מה לנו להתחכם נגד הראשונים אשר עמדו על מרכז האמת, האם עסקו בחריפות של הבל לקשור נימא בנימא וחבל בחבל, ומה לנו להפליג הפלגות גדולות בדברים רחוקים, האם יתכן להראות בתורתנו הק' דרכי תחבולה לסבב פני הדברים להרחיק מעל גבולה, אשר לא יסבול נושא המאמר, ודא היא מילתא חדתא - בדמות רוחא דנקיט להו להראות נפלאות להרכיב מין בשאינו מינו...

וקצת טפשי הדור לא יתנו לב כי אם ללימוד הבא מדרך רחוקה... על כן תדע ידיעה נאמנה שאין לך חומרא גדולה מפשטות ההבנה כי הוא הנקודה שבתוך העיגול, וכל אשר ינטה ממנו ימין ושמאל לא ירצה כי הוא פיגול והנקודה האמצעית יש בה מקושי המציאות עד שמציאותה חמורה מכל החריפות והבקיאות.

וממשיך ומתאונן שרק הדורש בדרך זו נחשב כדרשן, וממילא הרבנים אנוסים לדרוש בדרך זה:

כי אחרי שכבר נתפשט המנהג, אשר כשגעון ינהג, לצאת ולבוא בדרך רחוקה, לעשות כל מלאכת חרש וחושב, ומאן דלא עביד דא, כאין וכלא יחשב, הנה גם גדולי הרבנים... מוכרחים לצאת מן הגדר, בהיותם אנוסים על פי הדיבור, מפאת עול הדרשה שמטילים עליהם הציבור, כי גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה.

מדברי כולם נראה שדרך זו נוצר בתקופתם "חדשים מקרוב באו" ודרך זו נתחדשה ע"י הדרשנים להראות חריפותם, בבניני גג על גג, וזו אכן עוררה ענין רב בקרב הציבור, עד שפשטה על פני כל הארץ. והם אף מבחינים בין זה לדרך החילוקים שכבר התפרסמה מזה דורות, וכן מוכח בדבריהם שעדיין לא היה בנמצא כלל אצל לומדי התלמוד ובישיבות, וזה היה רק כשיטה וכהסבר בתנ"ך ובמדרשי חז"ל.



ההולכים בדרך פלפול זה

אך כל דברי התוכחה נגד דרך זו לא עשו רושם, ורוב ככל הדרשנים, ובתוכם גדולי הדור אכן דרשו בדרך זו. ונתחברו אז ספרי דרוש רבים הבנויים במהלך חדש זה, הראשון שבהם הוא הרב יהודה ריזאניס בספרו פרשת דרכים (ה'ת"י - כ"ב בניסן ה'תפ"ז) ואח"כ בחנוכת התורה להרבי ר' העשיל מקראקא (ה'שנ"ה - כ' בתשרי ה'תכ"ד), ויש לציין שבחידושיו על בבא קמא לא נכנס סוג

הפלפול הזה ושם דרכו לפי שיטת החילוקים, ורק בדרך דרוש השתמש בסגנון מהלכים של גג על גג.

ובדור שאחריו, בסמיכת חכמים לר' נפתלי הכהן (ה'ת"ט - כ"ד בטבת ה'תע"ט) ויערות דבש לר' יהונתן אייבשיץ (ה'תנ"ד - כ"א באלול ה'תקכ"ד), ובהרבה ספרים מאותו התקופה בולט השימוש בדרך 'גג על גג'.

ובין גדולי ישראל שדרשו בדרך זו היה רבינו ר' יחזקאל לנדא בעל הנודע ביהודה, שבדרשות שבת הגדול ושבת שובה, הגדיל לעשות ופלפל בחריפות עצומה לקשר את היע"ל קג"ם שבכולם אביי ורבא לשיטתם, ונדפסו בספרו דורש לציון.

בהקדמה לספר שנכתב ע"י בנו ר' שמואל לנדא זצ"ל (ה'תק"י - כ"ח בתשרי תקצ"ה), מאריך להסביר ולהצדיק דרך זו ונביא מדבריו:

ואל תתמה על החפץ, אשר נשען על סדר ודרך פלפולים, ואסף בחפניו מלוא רוח חכמה, ופירש דברי חכמים וחדותם, ודרש סמוכין לעשות חיבור, לכמה מאמרים שונים אשר שונים במשנה ובגמרא, וכוללן יחד כולו בחדר מחתא מחתניהו ותלאן זה בזה והיקפן בהלכות בלולין בספרי וספרא ותוספתא משנה גמרא תלמוד בבלי וירושלמי, באורחא רחיקתא, ואין סדר למשנה לעשות כיון בדבר היוצא מתוך דבר להחזירון יחד בפלפולים חריפים ותנא מילי מילי קא תני - אל תבהל אל פיה ותאמר ראה זה חדש הוא, הנה אין כל חדש תחת השמש, וכבר קדמוהו הגאון המשנה למלך בספרו פרשת דרכים, אשר הצדיק אחז דרכו ובחר בדרך הזה, בחקירותיו הנפלאים...

והורגל בפי התלמידים לכנות שם בפלפולים האלה, ויצאו לחלק אם הם חידושים ופלפולים, מענין לענין בהקדמות שונות נקרא בשם "דרשה", ואם הם בשיטה אחת בעומק העיון, יקרא שמו בישראל בשם "חילוק".



חדירת דרך זו כדרך ללימוד סוגיות הש"ס ופסיקת הלכה

ובתקופה הבאה, בשנות הת"ק ואילך, החל להתפשט דרך זו לתוך היכלי הבתי מדרשות ואף ראשי הישיבות החלו לומר פלפולים חריפים - לחידוד התלמידים - בדרך גג על גג. אך עדיין ישנה הסתייגות מכתבתם בספר או להשתמש בזה לפסק הלכה. אך ברבות השנים נתקבל דרך זה יותר ויותר כדרך לימוד וכפרשנות מקובלת לש"ס ופוסקים, ואף בפסיקת ההלכה.

ונביא חלק מדברי האחרונים המתייחסים לדרך לימוד זה. המכונה אצלם 'דרוש' עפ"י מקורו מהדרשנים, כפי שהם מעידים בספריהם.

כן כותב הפני יהושע בהקדמתו: "שיהא עיקר לימודי בדבר הלכה בסוגיית הש"ס והפוסקים, ושלא להעלות על הכתב שום דבר מעניני הדרוש, או שאר לימודים שהם רחוקים ממרכז האמת אם לא לעיתים רחוקות..."

(ה). ראה בדבריו של הרב יהושע ענבל, "פולין" לאור הנר: זרקור לדמותו של הרבי ר' העשיל ולדמותו של ישיבות פולין בשנות הש' ואילך. ישרון מ (ניסן תשע"ט), עמ' תתקפ"ד-א"ט; כך מא (אלול תשע"ט), עמ' תתצז-תתקט"ו.

ובהמשך דבריו בפתיחה הוא כותב דרוש שאמר בהתחלת לימודו מסכת קדושין לקשרה בדרך חידוד עם המשנה האחרונה במסכת גיטין.

וכן בשאגת אריה, ראה בדבריו בהקדמתו: "זולת זה מה שפלפלתי לחדד את התלמידים, או דרך דרוש לא העליתי על ספר".

וראה תיאורו של תלמיד החת"ס, ר' צבי הורוביץ בספר כתבי הגאונים: "פעם אחרת הגיד לו אחד מתלמידיו קושיא אחת בשם רבינו הק' ר' משולם איגרא, בחריפות גדולה - דרך עליה - גג על גג - והר מרום הרים".

ואף הגאון ר' עקיבא איגר מצינו בספרו דרוש וחידוש עמ"ס חולין, בסיום מסכת כתובות, ובניו כותבים שעשה פלפול: "לקשר כל הפרקים להיות משולבים יחד ותה"ל כל פרט ופרט יש בו דברים נכוחים בפלפול לדינא, אך ההתקשרות הוא הוא הדרך חידוד לימוד הישיבה".

ובתקופה הבאה ניתן כבר לראות אף ספרי שו"ת הבנויים בדרך גג על גג. כמו שמאריך רבי יהודה לייב לנדא מסדיגורא (כ"ט באלול ה'תקפ"ג - כ"ב בשבט ה'תר"ס), בספרו יד יהודה בהקדמתו נגד אלו הפוסקים הלכה בדרך הפלפול, ומפרט את סדר השתלשלות הדברים: "וע"פ דרך לימוד הפלפולים נהגו כל הגדולים אבל לא השתמשו בזה לפסק הלכה וגם לא עשו מזה חיבורים, אבל אח"כ כאשר נשתלשל דור אחד דור ונתמעטו הלבבות ולא היה בכוחם להכיל בכלי מוחם שני הלימודים יחד - ובדרך הפלפול היו רגילים בזה מילדותם והיה חביב מאוד בעיניהם - התחילו במדינות אשכנז ופולין לחבר חיבורים ע"ד הפלפול ובעבור זה היתה דרך ההלכה רופפת בידם וגם כמה גדולים אשר חיברו ספריהם ע"ד הלכה, אבל שיטת לימודיהם ע"ד הפלפול הפריע אותם להוציא הלכה ברורה מדברי קדמונינו ז"ל, לפי שכן היה דרכם לפרש גם דברי הקדמונים באופני שיטת הפלפול ולעייל פילא בקופא דמחטא, אשר קדמונינו ז"ל לא כיוונו לזה כלל... והנה נמצא כעת כמה ספרי אחרונים אשר דבריהם נאמרו גם בדבר הלכה ע"ד הפלפול ורבים יטעו לפסוק הלכה מהם...".

ונביא כמה דוגמאות לכך, ראה בדברי רבי יצחק מאיר מגור, בעל החידושי הרי"מ, המעיר לשואל בתוך תשובתו (חלק יורה דעה סימן יד): "עתה אבא קצת על דבריו הנחמדים להראות שדבריו חביבים. הנה מ"ש רו"מ לראיה ברורה ע"י שקשר 'נימא בנימא' ע"פ דברי הלחם משנה פי"ג מהל' שכירות גבי חסמה בקול".

ואף רבי יוסף שאול הלוי נתנזון בשו"ת שואל ומשיב מצינו כותב: "הנה באמת קשר נימא בנימא". (מהדורה שתיטאה סימן לב) "הנה המשיך חבל בחבל נימא בנימא" (מהדורה תניינא חלק ג סימן יט).

וכן רבי יהושע מדו'יקוב, בספרו עמק הלכה, שכל כולו על סגנון גג על גג, וכדברי רבי יוסף שאול הלוי נתנזון בעל השואל ומשיב, בהסכמתו לספר: "וראיתי איל מנגח ימה וצפונה על דרך הנהוג לפנינו כמו ספר דורש לציון להגאון בעל נודע ביהודה".

ועוד הרבה מגדולי הפוסקים וראשי הישיבות ונציין חלק מהם.

בפולין אצל הגאון רבי אברהם בורנשטיין מסוכטשוב בעל שו"ת האבני נזר, ותלמידיו כמו ר' מאיר דן פלוצקי בעל הכלי חמדה, שדרכו בשיטת הפלפול החד הבנוי גג על גג – והמלא הברקות של חריפות וחידוד השכל. ואם אצל הגה"ק ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצה זצ"ל, שבלט במיוחד עם פלפוליו הגאונים וחריפותו המפליאה וחשבונותיו העלויים, מה שהשפיע ביותר על לומדי פולין, ובגליציה, שספריהם בנויים גג על גג ומשלבת בקיאות עצומה עם פלפול מחודד, כר' יצחק שמעלקיס בספרו בית יצחק, ר' אברהם שטינברג מבראד בעל מחזה אברהם, ור' מאיר אריק בעל שיורי טהרה, ר' יעקב מהירמלוב בעל כוכב מיעקב, שאף בתשובותיהם בהלכה בללו פלפולים חריפים.



ההתנגדות ללימוד זה

וכמובן שדרך מחודשת זו כדרך ללימוד התלמוד ופסיקת הלכה עוררה התנגדות נחרצת מצד הרבה מגדולי ישראל, ונצטט מכמה אחרונים המתנגדים לחדשים מקרוב באו.

בראשונה, נביא מדברי ר' זעליג מרגליות מחכמי ביהמ"ד בקאליש מתלמידי ר' העשיל מקראקא, בהקדמת ספרו חבור ילקוטים שהו"ל בשנת תע"ה כותב: "ויען אחד מתלמידי רבנו הגאון מו"ה העשיל, ויאמר נלך בדרך הלימוד של רבנו הגדול הנזכר... וכל החידושים היו באותה הלכה, אבל לא להקשות להיות סותר במקומו על מנת לבנות שלא במקומו, דרך משל עוסק בקדושין ומחדש דברים בגירושין, כ"עומד בסוריא וקטיל ברומי" [דברים רבה פרשה ה']... וכן הגיד לי מוהר"ר שמואל כשהיה לומד בבחרותו בק"ק פרנקפורט ופעם אחת בא הרב אל הישיבה ורצה להקשות מכוח סברת הפוסקים... התחילו כל בני הישיבה להתרעם באמרם: "זהו דרך לא סלולה ולא כן היה הלימוד שלנו"... ותכלית הלימוד שלנו ללמוד ולחדש חידושים מיניה וביה".

וכן ר' יוסף ב"ר מאיר תאומים, בעל הפרי מגדים, בספרו פורת יוסף בהקדמה: "ואף עמדו ביניהם ליצני הדור, "חדשים מקרוב באו, אשר לא שערום אבותינו מעולם" ולומדים התורה שלא לשמה לקנתור בעלמא, יבואו שני אנשים עורים נצים בפלפול של הבל, עד שהאחד פותח פיו חברו פוער פיו לבלי חק, ובהבל פיהם מבלבלין השמועה, ומשימין את התורה כדברי שחוק והיתול ח"ו, ולפעמים יסיעו השמועה לענין אחר, אשר לא היתה כוונת התנא כלל בזה, ומראין חידודין למרחוק, חידודה קודם לליבונה ליבון הילכתא על בוריה, חידוד של תוהו ובוהו, אוי לעינים שכך רואין ואוי לאזנים שכך שומעין, והתורה מתרעמת עליהם ואומרת, עשאוני בני ככינור המנגן בבית משתאות".

וכן ר' יהונתן איבשיץ בהקדמתו לכרתי ופלת: "בו ילמדו דרך הישר בתורה... מבלי לנטות ימין ושמאל בפלפול של הבל "חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו".

הרב יהודה לייב מרגליות (תק"ז – כ"ב בסיון תקע"א), בספרו בית מידות כותב: "ועל זה היה דוה ליבנו כי בעונותינו הרבים החל השקר והזיוף להתגבר בדורותינו – וכל איש מהאנשים חפצו

(1). על דרך לימודו ראה הרב יהודה מאירוביץ, 'תורת אמת היתה בפיהו' בקובץ נזר התורה כא (אדר תש"ע) עמוד רנה.

ומגמתו להתגאות בעיני הבריות - דן ידין יורה דעה וידש חידושי תורה - פשטים וחלוקים בוקים ומבולקים - רמי הילכתא ההילכתא ומשיאה על גבי חברתה -ואחר כל ירו"ק ידרוש הקדמות דקות ושדופות וצנומות - ויקשור נימא בנימא ויארוג המסכת בשבע מחלפות ראשו העקום - ויתקע ביתד בלתי נאמן לתרץ תרי ותלת קושייתא בצפ"ה בדוחקא... ובפרט באמירת המוסר הותרה להם הרצועה לגמרי לשבר ולהפוך הכתובים לכל צרכיהם כאשר יאות להם לפי עינים... נוסף על זה התחילו בדורותינו להעלות על מזבח הדפוס ספרים מחוברים מאלו הדרושים הרחוקים אשר ערכותיהם עקשים ונלוזים במעגלותיהם - בנוים על הקדמות מפליאים ולכל הקדמה יוסיפו מדעתם הנבערה כפי צורך עיניהם לעשות להם רוחב גם פירושים וינחילו להמון תורת שקר - דברי הראשונים קוצרין וגודשין משלהם חלומות והבלים סברות בדמיות דלות ורעות".

ואילו ר' משה סופר מפרשבורג בעל החתם סופר, מתייחס אף הוא להתפשטות דרך לימוד זה בישיבות, אם כי לדעתו הפלפול החרף מקורו משיטת החילוקים.

ונצטט את דבריו:

אומר אני כי החילוקים, דרכם בקודש וממעין קודש יצאו, אלא שנתקלקלו באורך הזמן, וטרם כל נחקר על שם זה חילוק מה שמו... אבל הוי יודע שעיקר שימוש התלמידים אצל רבם, הוא לדמות מילתא למילתא, ולהיות הסברות עמוקות ודקות כחוט השערה לחלק בין זה לזה... לכן, מה שיהיה בעיני התלמידים דומה זה לזה יבוא רבם וחקרו שאין זה דומה, ומראה לתלמידים הסדק שבין זה לזה, וזה הוא החילוק, אך בעוונותינו הרבים נתקלקלו הדורות.

ואדרבה "החליפו הנ"ל בפלפולים חריפים ומשוננים" ואינם משגיחים אי דומה או אינו דומה רק שיהיה חריף וחידוד או לשיטתו, אף על פי שאם נעיין היטיב אין זה שיטתו והחילוק רב ביניהם.

גם רבי עמרם בלום בספרו שו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן שח) כותב: "וכעת אינני מופנה מכל צד להשיב לפלפולא בעלמא ובפרט לדקדק על דברים הקשורים "חבל בחבל נימא בנימא". ועוד כתב (חלק אורח חיים סימן יג): 'והנני כמשיב ידי על פלפלא חריפתא שלו כפי אשר יחנני החונן לאדם דעת אבל אינני יודע מה מצא בי כי דלק אחרי ואין דרכי לקשור "חבל בחבל נימא בנימא ולבנות מגדול הפורח באויר" רק אכתוב הנלפענ"ד שכך הוא דרכה של תורה".'



ז. ויש לציין את המהפכה בדרך לימודו של גאב"ד ירושלים, ר' יצחק יעקב וייס זצ"ל בעל שו"ת מנחת יצחק, מדרך לימוד ע"ד הפלפול עבר ללמוד ע"ד הפשט.

ראה בדברי בנו בהקדמה לחלק י: "כח מיוחד הי' לו בפלפולים ישרים, קושר נימא בנימא עוקר הרים, משדד עמקים ומיישר הדורים, ועוד יש תח"י קונטרס שלם שכתב בצעירותו, בענינא דרבי שמעון לשיטתו, בכל מקום שזכר בש"ס מימרתו, כך ערך מערכות שלימות בתקפו וגבורתו, אמנם לא זאת היתה עיקר משנתו, וגם לא הדפיסם אלא גנום במחיצתו, כי זה האיש אאמו"ר חתירה אל האמת היתה שאיפתו, וכאשר העירו הגה"צ רבי שמעון גרינפלד (בעל שו"ת

החזרה לדרך הפשט, והפולמוס בישיבת חכמי לובלין

אך נדמה שבשלב זה הגיעה דרך זו לשיא גדולתה. ובתקופה הבאה כבר בולט החזרה לדרך לימוד הפשט. ובפרט עם חידוש דרך הלימוד הישיבתית של הגר"ח מבריסק, שכבשה את עולם הישיבות.

החזרה ללימוד הפשט עוררה אף הוא התנגדות נגד מצדדי דרך הפלפול. ונסיים את מאמרינו עם תיאור הפולמוס שהיה בנושא זה, בישיבת חכמי לובלין בפולין. שנוסדה ע"י הגאון ר' מאיר שפירא מלובלין בעל אור המאיר. ובשנת תרצ"ב מינה הגר"מ שפירא למשגיח בישיבה את הגאון המקובל ר' שמעון מזעליחוב.

אולם מינויו עורר בישיבה פולמוס נרחב על דרך הלימוד, כי בעוד המהר"ם שפירא ביסס את דרך הלימוד שיהיה בדרך הפלפול והחריפות, ושעוריו, וספרו אור המאיר, בנויים על פלפולים חריפים גג על גג, ובמיוחד על דרך לשיטתו". דעת הגר"ש מזעליחוב היתה להיפך והוא התנגד בתוקף ובחריפות לשיטת הפלפול, ושלל לימוד זה מכל וכל".

ובמאמרו (נדפס בנהרי אש מאמר א') מאריך נגד שיטת הפלפול בדברים חריפים ביותר: "אין שם על לב ליקח דעת ותבונה לאמר: הבה נברחה מהלימוד הרגל הטבעי אשר עד הנה להתחכם בתוה"ק כמו בחכמות חוץ, ולצפצף בה כל העולה על רוחו, ולטשטש צורתה האמיתית...".

ובהמשך כותב מהו דרך הלימוד הנכון:

ה' הטוב והמטיב אשר חלק מחכמתו ליראיו חנני אלוקים לזכות אל עמקות לבוא לעומקה של הלכה להתעמק בסוגיא ולבררה כסולת נקיה על פי כל דברי הראשונים, אשר בה לפרוש שמלה מלובנה לפני התלמידים בעומק הבנת הלב, לברר בלימוד הגמרא כל הלכות התורה היוצאים לפי פירושם של הראשונים בגמ' זו, לפי פירוש ושיטה זו הדין כך, לפי פירוש אחר מן הראשונים הדין לפעמים להיפך מן שיטה אחרת... הכל לברר הלכות התורה לאמיתן מתוך דברי הגמרא ופירושן של הראשונים... ומי שרוצה ביגיעת התורה יבין מלימודי עמקות שקשה ללמוד מתוך הספרים כי לברר הלכות התורה מתוך הגמ' והראשונים צריך להבין כל ענין לעומק איך נבנה ונתיסד....

וזולת בירור הלכה אין לך דף בש"ס בלתי חידוש בלימודי - על דרך ספר הק' שפת אמת על הש"ס - ובגליונות הש"ס והרמב"ם שלמדתי בהם משנת תר"ס עד שנת תר"ע לפ"ק- כתוב רוב הדברים שכיוונתי לדבריו, מהם כדבריו ממש ומהם בסגנונו אבל בשנוי מדבריו ז"ל.

מהרש"ג זצ"ל בעת שבחן אותו, ואאמ"ר הי' עוד בבחרותו, והפליא הגוצ"ל למאד תפארת תורתו, וידיעתו הרחבה כאחד המורים המובהקים גדולתו, ואז הראה לו אאמ"ר את קונטרסו, ויהי בראותו יצירתו, העיר לעומתו, שעבורו לא זו הדרך הברוכה, כי הוא לגדולות נוצר בשערים המצויינים בהלכה, ופקודתו שמרה רוחו ונהג ככה. ומני אז כל כוחותיו השקיע, אל שמעתתא אליבא דהילכתא להגיע".

ח. ראה ר"א סורסקי ר' מאיר שפירא במשנה באומר ובמעש. עמוד 81.

ט. ראה עוד ישורון טו עמוד תתלא.

י. ספר נהרי אש ליקוט דברי תורתו ודברי תלמידיו ז"ל ע"י תלמידו ר' ירחמיאל ישראל יצחק דאמב ז"ל.

ובין תלמידי הישיבה היו גם כן ב' קבוצות, האחת שהיו נאמנים לדרכו של המהר"ם שפירא, והשניה שהיו נאמנים לדרכו של הגר"ש מזעליחוב". ובין אלו היה הגר"ש ואזנר בעל ה'שבט הלוי, ונביא מדבריו בנושא זה בשם רבו הגר"ש הדרכה לדרך הלימוד הנכון:

מו"ר ר' שמעון לא אהב פלפולים, רק בירור הענינים בבהירות יתירה עפ"י האמת, כי יש לומדים הבונים גג על גג ומשווים ממסכתא אחת לשניה, ממסכת ביצה למסכת חגיגה ויש שמפלפלים עוד יותר ומשווים אף מברכות לבבא בתרא ומפסחים ליבמות, אבל עיקר הלימוד האמיתי הוא בתוך הסוגיא להבין היטיב את הגמ' והראשונים ולירד לעומק הדבר. כשהיה רואה אנשים מפלפלים היה אומר "דער אמת ליגט אופן ארט" האמת נמצאת במקומה. ופעם אחת בהיותי בלובלין בהיכל הישיבה ולמדתי בספר ע"ד הפלפול, ולפתע נכנס ר"ש להיכל וכשראה הספר שלמדתי, גער בי, אל תלמד בספרים כאלו, אלא תלמד בספרים ע"ד הפשט כמו משנה למלך, טורי אבן ופני יהושע".

עוד סיפר, ששוחח עמו על ביקורו אצל על הגה"ק ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצה זצ"ל בעל מאיר עיני חכמים, והביע לפניו את מורת רוחו מפלפוליו החריפים.

וראה תיאור שעוריו בישיבה מתלמיד יח"ל, הגאון ר' דוד הלחמי זצ"ל, בספרו יח"ל ומחוללו (עמוד רכח): 'תלמידי יח"ל נדבקו אליו ממש כי היה לו כוח משיכה שקשה לתאר... הוא לא אהב את הפלפול... בשעוריו הנפלאים העמוקים והמוסברים לפי הפשט, והחדורים הבנה הנוגעת לנקודת האמת'.

ובמכתב מתייחס המהר"ם שפירא לחילוקי דעות אלו וכותב לר"ש מזעליחוב בשבח שיטה זו (ישרון טו עמוד תתלג):

כבוד אהובי ידידי הרב הגאון המקובל צדיק חסיד ועניו כש"ת הר' שמעון שליט"א ... בנוגע לסדר הלימודים, ישר מאוד בעיני, כי יחלקו לימודם בגמ' תוס' וש"ע ורמב"ם. אבל סדר השעורים אשר יאמר כ"ת להנהיג כי יגידו המה את חות דעתם בתחילה, וכ"ת יתווכח עמהם להעמידם על האמת, לא אדע אם תשביע רצונם, כי יודע אני דרך כבוד תורתו שיחיה כי מדחה הפלפול היותר נעים לחיך אם איננו על מאה אחוזים של אמת. ולתלמידים מפלפלים רוח אחרת אתם, ורוב ספרי הפלפול בנויים להטות מה מקו האמת ובלבד שיהיה פלפול מתוק בנוי על הקדמות חדשות מהראשונים. כי בזה שונה תשובה להלכה מפלפול של חריפות, ואם כי היה מגדולי האחרונים שצחקו ככרוכיא על דרך החילוקים אבל לעומת זה רוב גדולי התורה ובפרטות הישיבות הכי נודעות בעולם, כישיבות הגאונים מהר"י פולק הר"א בורדא הר"ר יונתן הנודע ביהודה וכו' כולם עשו את הפלפול לזר לתלמידיהם ולעטרה בראשיהם, וע"ז נאמר ותשלך אמת ארצה, היינו ליצור העולם באמת ארציי כי באמת שמיימי אל יהי נברא מאומה...

יא). ואלו כונו "שמעונאים".

יב). רב רבנן עמוד צח. רשימות תלמידים.

אך למעשה, עקב התנגדותו של ר"ש מזעליחוב לדרך הפלפול שהיתה רווחת, ועקב שאר דעותיו הייחודיות, הוחלט בשלהי תרצ"ד ע"י ההנהגה הרוחנית של יח"ל שעליו לעזוב את הישיבה.

ומענין לציין שתלמיד הישיבה הגר"ש ואזנר, שייסד מחדש ישיבת חכמי לובלין בארץ ישראל, את דרך הלימוד העיקרית בישיבה ביסס על עומק הסברא והפשט דייקא, והתרחק מפלפולים". כפי שמתאר דרך לימודו תלמיד יח"ל בב"ב הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א (רב רבנן עמוד צז):

דרך לימודו הוא להתייגע בהבנת הראשונים בפשטות ובישרות, ללא נפתולים, פלפולים של גג על גג ובניינים הפורחים באויר. סלד מהקשים רחוקים וחתר תמיד להבנה מקומית של הסוגיא.

כך שבסופו של דבר ניתן לומר שיד דרך הפשט היתה על העליונה.



(ג). הרב יהושע ענבל, הגר"א במשנת השבט הלוי, המעין גיליון תמוז תש"פ.

הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ע"א ♦

הערות הקוראים

הערה על מאמרו של הרב עידוא אלבה "כשרות אתרוג ירוק" [תגובה למאמרו של הרב איתן וקסלר בגיליון ע' (עמוד פ"ד)]

הבהרה לדבריי. האתרוג שלא הצהיב שהזכרתי במאמרי היה בודאות ירוק כולו ולא היה בו גוון סגול.

בגיליון האוצר האחרון (ע"א) בעמ' פו כתב הרב עידוא אלבה: "וכן כתב לי הרב וקסלר שהוא לא שם לב למעט שחור סגול שהיה באתרוג, אבל יכול להיות שהיה והוא לא שם לב כי אינו מומחה" ע"כ. וזה היה נוסח השאלה ששאלני קודם לכן: "חגי קירשנבויס אמר לי שאלו שלא מצהיבים ניכרים לעוסקים בקטיפת האתרוגים והם יודעים לא לקטוף אותם, והוא אמר שלפעמים הירוק שלא מצהיב אינו בכל האתרוג אלא רק בחלק ממנו. אני מבין שהם ניכרים בגלל שיש בהם קצת שחור. שמא זה היה האתרוג שקטפת שהיה בו מעט שחור ולא שמת לב כי אינך מומחה" עכ"ל. ואני הבנתי בטעות מדבריו שיש איזה שהוא גוון שחור, שיש בחלק מהאתרוגים שאולי רק מומחים יודעים להבחין בו. ומכיון שלהורי יש בחצר עץ גדול של אתרוגים תימניים (ממנו קטפתי את האתרוג שהזכרתי במאמרי) ואני רגיל לראותם, ואיני זוכר שיצא לי לראות אתרוג שיש בו חלק שחור, השבתי שלא שמת לב ואולי זה מפני שאיני מומחה. אלא שלאחר זמן הבנתי שכנראה אין כוונתו לשחור אלא לגוון ירוק כהה-סגול^א. ואסביר, שכל האתרוגים בעודם קטנים ממש הם בצבע הזה, ובזמן גדילתם הופכים לירוק כהה ולאחר מכן לירוק בהיר, כאשר בד"כ החלק של האתרוג הקרוב יותר לחיבורו על העץ נהיה ירוק בשלב הכי מאוחר, כך שאכן שכח שרוב האתרוג ירוק כהה ומקצתו (באותו חלק המוזכר) צבע כהה יותר המזכיר סגול. אלא שזה קורה בד"כ רק בשלב מוקדם של התפתחות האתרוג, ולמיטב זכרוני באתרוגים בגודל סטנדרטי כבר לא מצוי הגוון הזה. מ"מ הגוון הסגול הזה ניכר בברור לעין, ולא צריך להיות מומחה לשים לב אליו^ב. ואחר כל זה אני יכול להעיד למעלה מכל ספק שהאתרוג שלא הצהיב שהזכרתי במאמרי היה כולו ירוק ולא היה בו מהגוון הסגול הזה. ולכן לענ"ד יש עדיין מקום לחוש לאתרוג ירוק כהה שלא יחליף את צבעו.

תודה רבה

איתן וקסלר



א. כפי שאכן כתב ותיאר הרב אלבה בתגובה שפורסמה. ואמנם כתב שם בשמי כאילו גם אני התייחסתי לצבע שחור הנוטה לסגול, אלא שכפי שכתבתי אני לא הבנתי כך את דבריו.

ב. וגם אני יכול להצטרף לדבריי חגי ולהעיד שלא זכור לי שראיתי אי פעם בשוק ד' המינים אתרוג כזה המוצע למכירה.

לכבוד הרב איתן וקסלר

מה שכתבתי "שחור סגול", אינו קביעה שרק זה הוא הצבע שפוסל. ראה בספר ארבעת המינים של פרופ' עמר (עמ' 6). בשורה העליונה אתרוגים בתחילת גידולם שחור סגול, ובשורה התחתונה אתרוגים שיש בהם שחרורית שאינה דוקא נוטה לסגול.

לענ"ד העיקר הוא מה שאמר ר' חגי קירשנבויס, שבדרך כלל בימינו האתרוגים המגיעים לשוק יצהיבו, אך אם קוטף מהעץ מי שלא יודע להבחין מהו ירוק כהה נוטה לשחור יתכן שהוא יקטוף ירוק מסוג שלא מזהיב וזה ישנו גם באתרוגים גדולים. אני יודע אם מה שאצלך לא מזהיב על ידי תפוחים לא היה מזהיב על ידי שהיה בלבד. כל האתרוגים למצוה שאני ראיתי מזהיבים כשאני משהה אותם כמה חודשים.

טעמתי כמה פעמים אתרוגים תימנים ירוקים כהה והם היו ראויים בהחלט לאכילה.

לכן אני רואה מקום להחמיר באתרוגים בימינו כשאין רואים בהם גוון נוטה לשחרות.

בברכה

עידוא אלבה



הערות על מאמרו של הרב שלמה זלמן כהן "מצות הקהל או מצות שמחת

בית השואבה הי מינייהו קדים" (גיליון ע' עמוד רע"ד)

ירחונכם מופלא ביותר, אין גומרין עליו את ההלל, כל מדור קובע ברכה לעצמו, ועל מאמרו הבהיר והמקיף של הגרש"ז כהן שליט"א ממודיעין עילית עיר התורה, חיכו ממתקים וכולו מחמדים, ורציתי להעיר איזה נקודה שהתעוררתי בעת שלמדתי בימי החג את מאמרו והיה לנו ממש שמחת יום טוב, דין בנושא חדש ומרתק, מה קודם, מצות הקהל או מצות שמחת בית השואבה, ואפשר לומר שמצות הקהל קודם, כיון דאחרי קריאת פרשת המלך איכא קדיש, והוי ביה מעלה טפי משמחת בית השואבה, וגם דיתכן דזה מגלה דמצות הקהל מקודשת טפי.

ובתוספות במגילה דף כג א' ד"ה כיון כתבו דנראה לפי שבימי החכמים לא היו אומרים קדיש בין אותן שקראו קודם המפטיר והמפטיר ולכך היה המפטיר מסיים, אבל אחר שנסדר הש"ס ותקנו לומר קדיש בין אותם שקראו ראשונה והמפטיר כמו שתקנו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן ויראו עינינו אחר השכיבנו שלא היו אומרים בימי התנאים והם תקנוהו להודיע שתפלת ערבית רשות והכי נמי תקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר להודיע שאינו ממנין השבעה.

ובשו"ת אגרות משה או"ח חלק ראשון סימן קא כתב דליכא למימר דכוונתם דבזמן הש"ס לא היו אומרים כלל קדיש ורק אח"כ תקנו להפסיק בין שביעי למפטיר להודיע שאינו ממנין הז', דהם גם בר"ח ובב' וה' שאין מפטירין נמי אומרים קדיש אף שא"צ להפסיק כלום. אלא

ודאי שעיקר הקדיש אחר קריאת התורה תקנו חז"ל אך שהיו אומרים אחר ההפטרה שנגמרה כל הקריאה בכל פרטיה.

ועיין ברמב"ם פי"ב מתפלה ה"כ שיש מקומות שגם עתה נוהגין לומר הקדיש אחר ההפטרה. וא"כ חזינן מפורש שהקדיש הוא מעצם הדין ולא רק להפסיק המפטיר מהראשונים וכוונת התוס' והרא"ש הוא שאחר סדור הש"ס תקנו רק שהקדיש יאמרו אחר ה' קודם המפטיר כדי להפסיק ולהודיע שאינו ממנין השבעה. וא"כ יקשה, כיון שהמפטיר צריך ג"כ לקדיש במה נפטר עתה אחרי ששינו מנהג הש"ס.

וצריך לומר כיון שההפטרה היא טפלה לקריאת התורה, שבלא קריאת התורה ליכא הפטרה, והשם מוכיח ע"ז שהיא בטלה להקריאה שהיא העיקר. ואף קריאתו בתורה היא רק טפלה, דהא רק מפני כבוד התורה קורא. ולכן נבטלו לעיקר הקריאה ונפטרו בקדיש שעל העיקר.

ואחתום בברכה ליושבי האוצר ולכל העוסקים באורה זו תורה

משה אהרון פרלמוטר

בני ברק



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב מ. ש. עקיבא כהן
c0548474@gmail.com

הרב איתי יוסף וידר
7609781@gmail.com

הרב שמואל פריץ
p0527102810@gmail.com

הרב אפרים כחלון
rabbiefraim@beezrathashem.org

הבה"ח יצחק פריץ
u0527176888@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב עמנואל מולקנדוב
e9074716@gmail.com

הרב משה בוטון
moshe@botton.com

הרב אליעזר טויק
elitwaik@gmail.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

הרב בנימין יצחק הלוי
u0527176888@gmail.com

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב אלעזר כהן
elor.cohen111@gmail.com

הרב רועי הכהן זק
royelea@neto.net.il

הרב יואל שילה
shiloyoel@gmail.com