

בס"ד

ירחון

האוצר

תמוז התשפ"ג

גיליון ע"ט

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 הגנזים =

תשובה בענין צלית כבוד ובשר ע"ג התנור, ובענין מליחה בקרבן פסח (בדברי הצ"ח) ה
הגאון רבי צבי הירש וואלק זצ"ל

= מדור זיכרון - גרש ירחים =

חורבן המקדש - חסרון הקדושה יד
החילוק בין חיוב כופר לחטאת - מכתב כ
הגאון רבי גרשון אדלשטיין זצ"ל

עובדות והנהגות ממרן הגרי"ג אדלשטיין זיע"א כא
הרב מ. ש. עקיבא כהן

רשימת כתבי מרן ראש הישיבה הרב ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל לב
הרב הראל דביר

= אוצר אורח חיים =

להתפלל בקרקע גזולה מא
הרב שמואל פנחסי

ברכת הדלקת נרות שבת בתוספת אורה מה
הרב רפאל ברוך טולידאנו

= אוצר יורה דעה =

מה אני בחינם אף אתם בחינם - בענין נטילת שכר על מצוות סג
הרב אריה אידנסון

מפתח האוצר

= אוצר חושן משפט =

בדיני פתיחת חנות ליד חנות קיימת - קפסקת לחיותיה פו
רבי יעקב דוד אילן

מבנהו של החוזה המצוי בזמנינו ותוקפו ההלכתי צג
הרב משה פלדמן

מכירה בתנאי שיוכל המוכר לחזור ולקנות וברוך שטר שיש בו ריבית ועוד צח
הרב יחזקאל צבי טאוב

קניין ומכירה בכלים קיא
הרב ארנו אדלר

= אוצר אבן העזר =

חיפוי רוב הרגל במנעל חליצה קלו
הרב בנימין גרינבלט

בגדר היתר השקאת סוטה קעה
הרב דוד לוי

= אוצר חקר ועיון =

כמה 'נתן דצוציתא' היו ולמה נקראו כך קפד
הרב דוד אריה הילדסהיים

מדידת הטפח על פי אגודל במקום הפרק ברחבו - מאמר תגובה קצא
הרב עידוא אלבה

בעניין מדידת הטפח והאצבע - מאמר תגובה ריג
הרב מירון יוחאי

מפתח האוצר

מנהג הספרדים במידות האורך - הערה רכג
הרב יוסף חיים שהרבני

הערות וקושיות: גדר "עשה כהוראתו" בזקן ממרא - הרב עמיחי כנרתי רכז

הערות הקוראים רל

באיזה כתב ניתנה התורה רל

יסודות מדידת הטפח, ומנהג הספרדים במידת הטפח רלד

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וְיִתְהַלַּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יִקְרוֹת, יִרְחוֹן "הַאֲוֹצֵר" גִּילְיוֹן ע"ט – תַּמּוּז הַתּשַׁפ"ג, הַאֲוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים
בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שְׁנַת־חֲבֵרוֹ בִּידֵי אֹמֶן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



בַּמִּשְׁנָה בַּמִּסְכָּת תַּעֲנִית (ד, ו) מְנוּיִים חֲמִשָּׁה דְּבָרִים שֶׁאֲרָעוּ בִּי"ז בְּתַמּוּז, כֹּאשֶׁר אֶחָד
מֵהֶם הוּא שֶׁהוֹבֵקֶעָה הָעִיר, עַל חוֹמוֹתֶיהָ הַנִּצְרוֹת שֶׁל יְרוּשָׁלַיִם נֹאמַר בְּכַתּוּב (אִיכָה ד, יב):
"לֹא הָאֵמִינוּ מַלְכֵי אֶרֶץ כָּל יִשְׂרָאֵל כִּי יָבֹא צָר וְאוֹיֵב בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם". וּבַעֲוֹנוֹתֵינוּ הִרְבִּים
צָלַח יָד אוֹיְבֵנוּ, עַד שֶׁלְּבַסּוֹף חָרַב הַבַּיִת בְּרֹאשׁוֹנָה וּבִשְׁנִיָּה.

הַנִּצְי"ב מוֹלָאוֹז'ין, בְּחִיבּוּרוֹ הָעֵמֶק דְּבַר, מִבְּאֵר דְּבַר מוֹפְלָא, כִּי בֵּית שְׁנֵי שַׁעֲסָקוֹ בְּתוֹרָה
וּבַמִּצְוֹת, וְהָיוּ בָּהֶם תְּלִמִּידֵי חֲכָמִים מוֹפְלָגִים, וּמִכָּל מָקוֹם עַל עוֹזֵן שְׁנֵאת חֵינֶם חָרַב הַבַּיִת
(יִזְמָא ט, ב), וּבַפְּשׁוּטוֹ מְדוּבָר בְּשִׁנְאָה אִישִׁית שֶׁאֵיבּוֹ אִישׁ אֶת רַעְהוֹ, כְּמִתּוֹאֵר בְּנִבְיָא (יִשְׁעִיָּהוּ
ט, ז): "בְּפִיו שְׁלוֹם עִם רַעְהוֹ יִדְבַר וּבִקְרָבוֹ יִשִּׁים אָרְבּוֹ". אֲכֵן בְּעַל הָעֵמֶק דְּבַר מֵאִיר זְוּוֹת זֹו
בְּאֹפֶן שׁוֹנֶה לְגִמְרִי, זֹה לְשׁוֹנוֹ (פְּתִיחָה לְחֹמֶשׁ בְּרֹאשִׁית. וְכַע"ז בְּפִירוּשׁוֹ לְדְּבָרִים לֵב, ה. וְכַע"ז כְּתַב
בְּתִשְׁבּוּתוֹ מִשִּׁיב דְּבַר חֶלֶק א' סִימָן מֵד, "עַל יָמִין שְׁהוּא שְׁמַאל"): "וּפִירְשָׁנוּ שֶׁהָיוּ צְדִיקִים וְחֲסִידִים
וְעַמְלֵי תּוֹרָה. אֲךָ לֹא הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּהַלִּיכּוֹת עוֹלָמָם. ע"כ מִפְּנֵי שְׁנֵאת חֵנֶם שֶׁבִּלְבָם זֶה אֶת זֶה,
חֲשָׁדוֹ אֶת מִי שֶׁרָאוּ שְׁנוֹהֵג שְׁלֹא כְּדַעְתָּם בִּירְאָתָהּ ה', שֶׁהוּא צְדוּקִי וְאַפִּיקוֹרֶס. וְבֹא עִי"ז לִידֵי
שְׁפִיכּוֹת דְּמִים בְּדֶרֶךְ הַפְּלָגָה, וְלִכְלֵל הָרַעוֹת שֶׁבַעוֹלָם עַד שֶׁחָרַב הַבַּיִת. וְעִי"ז הָיָה צְדוּקֵי הַדִּין.
שֶׁהִקְב"ה יִשָּׂר הוּא וְאֵינוֹ סוֹבֵל צְדִיקִים כֹּאֲלוֹ אֵלֹא בְּאֹפֶן שֶׁהוֹלְכִים בְּדֶרֶךְ הַיִּשָּׁר גַּם
בְּהַלִּיכּוֹת עוֹלָם וְלֹא בְּעַקְמִימוֹת אֶף עַל גֵּב שֶׁהוּא לְשֵׁם שָׁמַיִם דְּזֶה גּוֹרֵם חָרְבֵן הַבְּרִיאָה
וְהִרְסוֹת יִשׁוּב הָאָרֶץ".

נִמְצָאנוּ לְמִדִּים, שֶׁרַדְּפוּ אִישׁ אֶת רַעְהוֹ לְשֵׁם שָׁמַיִם, מֵאַחֵר שֶׁחֲשָׁדוֹ שִׁידּוֹ שֶׁל רַעְהוֹ עִם
הַצְדוּקִים וְהַאֲפִיקוֹרְסִים, אֲמָנָם אֵין לְקַב"ה חֶפֶץ בְּתוֹרָה הַנִּלְמַדָּת מִתּוֹךְ שְׁנֵאת הַבְּרִיּוֹת,
וְאִדְרָבָה רַצוֹנוֹ יִתְבָּרַךְ שֶׁנִּרְאָה כָּל אֶחָד מֵעֵלֶת חֲבֵרָנוּ וְלֹא חֲסִירוֹנוֹ חֲלִילָה, וְכַתְּפִילָתוֹ
הַנּוֹדַעַת שֶׁל בְּעַל נֹעַם אֱלִימֶלֶךְ. וְזֶה יִתּוֹקֵן חֲטָא הַחֹרְבֵן בְּשׁוֹרְשׁוֹ.



זכה ירחונו המהווה במה מכובדת לעמלי התורה בכל אתר ואתר, איש על מחנהו ואיש על דגלו, ומגלם את הנאמר במסכת סנהדרין (כד, א): "[מקל] נועם - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה".



בחודש האחרון נסתלק מעמנו בסילודין לישיבה של מעלה, הגאון הגדול רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל, כאשר יצאה נשמתו מתוך עמלה של תורה. וקשה סילוקן של צדיקים יותר מחורבן בית אלוקינו (איכ"ר א, לו).

בבואנו לתאר את דמותו האצילית נסוכת ההוד, אין די במעט הדיו שבקולמוס לכתוב זאת, אמנם חלקים גדולים ממשנתו נאמרו לגבי אהבת הבריות באשר הם, כאשר תבע הוא מעימנו, שלא להקפיד על הזולת, ואף אם השני מבזהו או מזיקו, עליו לדעת כי זהו רצון שמים ולטובת האדם. ואף שאינו יודע עד מה ומדוע זהו לטובתו, אולם מכל מקום עליו לדעת כי זו רפואה עבורו, וטובה בשבילו, ואם כן מה יש מקום לכעוס עליו הרי הוא עשה טובה בזה. ודבריהם הם זכרונם. ויהי רצון שנוכה לגאולת עולמים ולבניין בית המקדש במהרה דידן.



הבהרה: בגיליון הקודם התפרסם מאמר על הכתב שבו ניתנה התורה, לצערנו בתוך המאמר היו כמה משפטים שמשתמע מתוכם פקפוק בדברי חז"ל ח"ו, לבושתנו הדברים נעלמו מעינינו בעת העריכה, והננו להודיע בזה שאנחנו מסתייגים מסגנון הדברים ומהמסקנות מרחיקות הלכת. וה' יהיה בעזרנו שלא תצא תקלה מתח"י.

[ויעוין בהערות הקוראים מה שכתב המחבר להבהיר דבריו, שכמובן לא התכוון לפקפק על סמכות חז"ל, אלא שרצה לדמות העניין לדברי ר"א בן הרמב"ם, ואכמ"ל. ובכל זאת אין דעתנו נוחה מהמאמר הנ"ל].



אוצר הגנזים

♦ תשובה בענין צלית כבוד ובשר ע"ג התנור, ובענין מליחה בקרבן
פסח (בדברי הצ"ח) ♦

הגאון רבי צבי הירש וואלק זצ"ל

אב"ד פינסק, בעל כתר כהונה

תשובה בענין צלית כבוד ובשר ע"ג התנור, ובענין מליחה בקרבן פסח (בדברי הצ"ח)

בשם ה' אור ליום ג' כ"ב כסליו תרנ"ט לפ"ק פינסק.

כבוד הרב הג' החו"ב סו"ע"ה יראת ה' אוצרו לשם לתהילה מו"ה מרדכי נ"י ליכטינשטיין
האבדק"ק סטאחאוור יצ"ו.

יהי שלום בחילו ובגבולו סלה.

אחרי תתי ברכת שלומו כמשפט ליראי ד' וחושבי שמו.

כבוד שנצלה ע"ג נייר בסמיכות לתנור

היום הגיעני השאלתא דמעכ"ת בנידון הכבידים שנצלו על נייר בתנור סמוך אצל האש, עד
שהנייר נשרף על פני כל סביביו כו'.

וכאשר עיינתי היטב בדמות השאלה כדרך שכותב לי מעכ"ת, נשתוממתי כרגע בראותי עד
כמה גברה אגרופה של עזות וחוצפה בעו"ה כי רבו עבדים המתפרצים כו', ושאלה כזו שכבר
הורה בה חכם מעכ"ת כדת של תורה, עוד חזרה ונשאלה לפני גם בשינוי ובאופן אחר קצת,
ולמען אחי ורעי אשר קרבת אלוקים ותורתו יחפצון, אמצא לי לחובה להודיע לכת"ר נגד זקני
עמו כי יפה דן מעכ"ת, יפה הורה, ובעצם הענין כבר כל יקר ראתה עינו בספרי האחרונים
המחמירים גם המקילים בדבר.



א. מכת"י. אודות פרשת גדולת רבינו, הארכנו במבוא לתשובת רבינו נוספת שנדפסה בירחון האוצר (גליון מ"ז). לתשובה
זו רקע היסטורי, כאשר אנשי העיר אויבי הרב השואל, ניסו לדחות את התירו, לגבי צליית כבוד ליד התנור עם הפסק
נייר, והחשש הוא שמא יבלע הכבוד שוב את הדם שפירש לחוץ. ושלחו כעין שאלה זו לפני רבינו זצ"ל. רבינו, שעמד על
טבעם של השואלים, מאריך להורות כהתירו של הרב השואל, ומאריך בתשובתו לחיבת הקודש, להורות את יקר מעלתו.

תשובה זו שהיתה באוצרותיו של אבינו הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל, עורך ספר הזכרון עדות ליוסף [להורדה]
שכנסה לע"נ רעהו הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן זצ"ל הי"ד, ויהיו הדברים לע"נ ות.נ.צ.ב.ה.

במסגרת עריכת התשובה, נעשתה חלוקה לקטעים, בתוספת מראי מקומות, ותיקונים קלים רובם במוסגר כמקובל. בסיום
התשובה צירפנו את סריקת כתי"ק. התודה והברכה להרב משה אהרן שליט"א על סיועו.

כאן המקום לציין כי בספר הזכרון הנ"ל, הובאו כמה תשובות נוספות שטרם פורסמו מכת"י רבינו זצ"ל, בענין חיוב
מציצה במילה, ובענין שליח בגט הפסול משום קורבה וגניבה. דוד לוי.

א.

צלו סמוך לאש

ובאמת באופן כזה שהי' סמוך להאש לא מזה דבר הפ"ת סי' ע"ג, ויש להתיר בפשיטות דנורא משאב שאיב וכו', וגדולה מזו הובא בספר עקרי דינים בדיני מליחה וכבוש סי' ז' ס"ק ל"ב, בשם השו"ת בעי חיי סי' קי"ז, שצידד להתיר לצלות בשר על גבי התנור ממש ולא חיישין שיבלע הדם שנפלט ע"ג התנור, ומייתי לה מדברי רש"י פרק כיצד צולין (פסחים עה, א ד"ה אאש) שאף חום תנור, וגם גרוף וקטום שורף בגד, וישרף ג"כ הדם, אף כי יש איזה מהאחרונים המחמירים בדבר כמו הצ"ח ריש פ' כ"צ (פסחים עד, א) , ויעוי' בחור"ד סי' ע"ו ס"ק א' שם, עכ"פ באופן כזה שכותב מעכ"ת שהי' סמוך להאש, פשיטא ופשיטא דמאן דמקל לא הפסיד, ומה גם בדם כבד שאינו אלא מדרבנן לדעת מרבית הפוסקים, ומצורף לזה דהוי דם שנצלה דהוי תרתי דרבנן, ובשל סופרים הולכים אחר המיקל וכגון דא א"צ לפנים.



ב.

צליה באויר תנור

וצ"ע שבדברי הצ"ח ריש פ' כ"צ (שם) הנ"ל יש לנו הרהורי דברים בזה, מאי דמייתי ראי' מאסכלה שאינה מנוקבת, ואי לאו דהוי צלי מחמת ד"א (=דבר אחר) הוי שרי, ותיפוק לי' משום דמא, שאין מקום לדם לזוב וחוזר ונבלע בפסח, ומתחילה כתב דאיירי באופן שאינו נוגע באסכלה כגון שתלוי באויר האסכלה, וממילא יהי' סיוע מזה דלצלות בשר מיהת באויר התנור שרי. ואח"כ חזר מזה וכתב דמיירי שכבר נמלח הבשר כדינו, אלא שהוא מסתפק בדבר אי שרי למלוח את הפסח, משום דמליח הרי הוא כרותח דצלי, והוי צלי מחמת ד"א, ורמז גם לדברי התוס' ד"ה כבולעו כו', עד שעמד להעיר עליהם מאין פשיטא להו לבעלי התוס' הא מילתא דשרי למלוח את הפסח, יעוי' דבריו באורך שם.



ג.

מליחת קרבן פסח

ולפי דרכינו אמרנו להביא ראי' מפורשת, מהא דאיתא בירושלמי פכ"צ ה"ב על המשנה אין צולין את הפסח לא בשפור ולא באסכלה, ואמרו בגמ' עלה, צלי כל דבר, עכ"ל הירושלמי. יעוי"ש. ומדחשיב בהדיהו צלי קדר, והוא הנצלה בתוך הקדירה ע"י שומן הבשר הנפלט ממנו כפי שכתב רש"י פסחים מ"א ובהא בוודאי פשיטא דאסור משום דמא שנבלע בתוך הפסח, אף דהתם אקרא קאי והוי דם שבשלו, מ"מ לדעת כמה מהפוסקים רש"י והרמב"ם ויתר הראשונים אית להו דגם דם שבישלו הוי דאורייתא, ואנו אין לנו אלא דאיירי שכבר יצא הבשר מתורת דם

ע"י שנמלח מתחילה כדינו, והיא ראי' מחוורת לספיקו של הצ"ח הנ"ל דאין שום אסור במליחה בפסח כדברי התוס' הנ"ל.



ד.

מליחת בשר עדיין אינו מכשיר את הבשר לאכילה

ובעיקר הדבר לפי שיקול דעת הישרה, אין אני רואה שום התחלה לחקירה זו של הצ"ח הנ"ל, שמלבד דפשוות המקרא שממעט צלי מחמת דבר אחר, איננו מדבר רק במהות הצלי שצולין אותו שיהא ראוי לאכילה, שעל זה הקפידה התורה שלא תאכל כי אם צלי אש, ולא שאכשר לאכילה ע"י צלי מחמת ד"א, אבל במליחה שהוא רק להוציא דמו, אף שהוא כרותח דצלי מ"מ הא אינו מכשירו לאכילה ולא מזה דברה התורה, ויש לתת עוד סמוכין לדבר זה מדברי התוס' פסחים (עו, א) ד"ה אלא למ"ד תתאה גבר שכתבו: "ולר"ת נראה דגרס ליה שפיר, דע"כ מיירי כגון שהרוטב לא נצלה כל צורכו והו"ל אברנים, דנצלה כל צורכו לא הוה תו מפסיל משום צלי מחמת דבר אחר, וצלאו ואחר כך בישלו דאסור היינו דוקא במים משום ריבויי' דובשל מבושל מכל מקום, כדאמר בסוף כל שעה (לעיל דף מא, א), אבל בדבר אחר לא", עכ"ל יעו"ש.



ה.

בישול אחר צליה בקרבן פסח

ודברי התוס' לפום ריהטא אינם מובנים למאי הוצרכו למימר מצד גזה"כ דבשל מבושל, ותיפוק לי' דבצלייה שאני, דמאחר שנצלה כל צרכו תו אין לאסור אם נצלה אח"כ מחמת ד"א, דאין צלי אחר צלי, וכמו בשבת דנפסק להלכה דאין צלי אחר צלי אליבא דכולהו, ודבר שנצלה מותר ליתן אצל האש אפילו נצטנן, אבל בבישול אחר הצלייה לחד דעה אסור, יעו"ש בשו"ע או"ח סי' שי"ח סעיף ה' ובמג"א ס"ק י"ז שם, ובישול אחר צליה שאסור בשבת ג"כ מדין פסח אנו למדין זאת יעו"ש בט"ז ס"ק ו' ובבהגר"א ס"ק ט"ו שם.

אלא שלפי ראות עיקר כוונת התוס' דאף אם הי' במציאות הדין דיש צלי' אחר צלי' בכל מקום, בכ"ז גבי פסח לא הי' מחייב תו בנצלה מחמת ד"א לאחר שנצלה כל צרכו, לפי שרצון התורה הוא רק על צלי כזה המכשירו לאכילה ע"י צלייתו, כמו שהקפיד הכתוב לא תאכלנו כי אם צלי אש, אבל משכבר נצלה כל צרכו משהוכשר לאכילה ע"י אותה צלי', תו לא איכפת לן מה שנצלה אח"כ ע"י ד"א, שהצלי' שאח"כ איננו מכשירתו לאכילה ולא כלום, ומשום זה הוא דהי' קשה להו דא"כ מאיזה צד נאסור צלאו ואח"כ בשלו, נהי דמקרי בישול אחר צלי' לגבי שבת ולכל מילי, אבל מ"מ לא ע"י בישול הזה הוכשר לאכילה, ולפיכך כתבו מה שכתבו, דמצד

גזה"כ הוא ובשל מבושל במים מ"מ, יעוי' דבריהם היטב, ודון מזה גם גבי מליחת הפסח שאיננה באה להכשירו לאכילה, אינו עומד בסוג זה לאוסרו משום צלי מחמת ד"א כלל וכלל כמובן.



ו.

מליח כרותח ולא כמבשל

ובר מן דין כל עיקרא דמילתא דמליח הוי כרותח דצלי הוא כמעט דבר המוסכם לכל שאיננו נקרא כצלי אש בפועל רק שדינו כרותח להפליט ולהבליע ויעוי' בפמ"ג או"ח סי' שי"ח הנ"ל במשבצות ס"ק ו' יעוי"ש, ומפורש דבר זה ביותר בר"ן ע"ז בפרק השוכר את הפועל (לה, ב מדפה"ר) באותה שמועה (ע"ז עה, ב): דרש רבא נעוהי ארתחו, מה שמביא בשם הרמב"ן שכתב בזה"ל: "והרמב"ן ז"ל הביא עוד ראי', שאפילו כלי שני הוא בולע מחום שאינו מספיק לבישול, דבפ' כל הבשר (קיא, ב) אמרינן דקדירה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, משום דמליח הרי הוא כרותח, ואף על פי שאין במלח משום מבשל לגבי שבת, ואפילו כדבעי לה לאורתא כדאיתא פ' כלל גדול (שבת עה, ב), עכ"ל.

וכוננת הרמב"ן הוא כפשוטו דמליח בוודאי אינו מקרי צלי או בישול מממש, רק שיפה כחה להפליט ולהבליע, ואף הר"ן שדחה לראייתו דבפ' כלל גדול לא דיבר רק מדין מעבד, אבל לענין בישול לא שמענו.

בוודאי דהר"ן אינו חולק על עצם הדין ולומר דיהי' איסור בישול בשבת ע"י מליחה, בלתי רק שהוא עומד ומתמה דבפ' כלל גדול אינו ראי' לדין זה, יעוי"ש. ולפלא כי הצ"ח בשמעתין רמז ג"כ מדין מליחה בשבת דפטור, וכתב לה מדעת' דנפשי' משום דמלאכת שבת בעינן דומיא דמשכן ואינו מחוייב אלא בתולדת האור, ולא שם לבו כרגע לדברי הרמב"ן והר"ן הנ"ל.



ז.

מליח כרותח בנוזלים (ציר צלול, יין, דם)

ובדרך זה אמרנו לסתור דברי החו"ד סי' צ"א ס"ק ט' לענין ציר קודם שיעור מליחה, מביא בשם הרשב"א שהציר הנוטף דווקא חשוב רותח, משמע דגוף הבשר לא חשיב רותח, והחו"ד הוסיף להביא ראי' לזה ממנחות כ"א (ע"א) דקפריך התם למה לי למעוטי קרא דם ממליחה, הא כיון שמלחו בטלו מתורת דם כדין דם שבשל, ואם נאמר דבשר חשיב רותח ג"כ קודם שיעור מליחה, תקשה לן ממליחת איברים, הא איברים וודאי בעי מליחה, ומליחה הרי הוא כרותח דצלי, ואברים שצלאלן והעלן אין בהם משום ריח ניחוח (יעוי' זבחים מ"ז ב'), ומוכח מזה שגוף

(ב). לשון: יקב.

הבשר אינו נחשב רותח אליבא דכו"ע, רק גבי ציר שדבר צלול הוא פועל [ב]כח המלח, יעוי"ש.

וזה מאז עמדתי על דברי החו"ד הנ"ל אכתי מה יענה לענין יין הבא בפ"ע, דפסק הרמב"ם פט"ז מהל' מעה"ק הל' י"ד דטעון מלח ויעוי' בכ"מ שם, והרי כיון שמלחו הוי לי' כמבושל, ויין מבושל פסול לנסכים כמבואר [ב]מנחות פ"ו (ע"ב) שם, וביין שהוא צלול לא שייך תירוצ'...

אלא שאמת הברור דאף דמליח הוא כרותח דצלי, להבליע ולהפליט, מ"מ אין זה בגדר צלי ממש, עד שיהא נחשב ע"י מליחה כדין אברים שצלאן והעלן כו'. [ובאמת כי [ב]מנחות כ"א מייתי שם דרך אגב האי מימרא דאברים שצלאן והעלן, והרואה יראה כי אין לה שום קישור ושייכות כלל לקושיית הגמ' שם, וצ"ע ומדובר אצלי במק"א].

ובדם שמלחו שאין עובר עליו (מנחות שם), אינו משום דהוי כמבושל ממש, רק לפי שמפיג טעמו ונשתנה כמו שכתב הפמ"ג בפתיחה להלכות מליחה בהגהה שם.

ולפי האמור אין מקום לחקירת צל"ח מדין מליחה גבי פסח, והא דאין צולין את הפסח על גבי אסכלה מצי איירי כפשוטו בשכבר נמלח להוציא דמו, ואין מחפצי להאריך יותר מדאי בענין זה באשר איננו נוגע כ"כ לגוף שאלה שבנידן דידן, [ו]לפי מה שכותב מעכ"ת בלא"ה יש להתירה גם לדעת המחמירין כאמור למעלה.



ח.

נצלה במקום שאין הדם יכול לזוב

כל מה שכתב מעכ"ת דבכבד שנצלה אף במקום שאין הדם יכול לזוב, יש להתיר משום דפולטת ואינה בולעת, ורק בבישול אסור משום החשש דשליקה, יפה כתב כת"ר בזה, ואף שדעת הצ"צ סי' קכ"א לאסור בכבד שנשרה במים מעל"ע מצד כבוש, כבר חלקו עליו כל גדולי האחרונים, הבאר עשק ושער אפרים ופר"ח שכולם התירו בפשיטות כפי המוזכר בבית לחם יהודה סי' ע"ג ס"ק ו' שם, וכמו כן בצלי' יש להתיר מהאי טעמא, והחשש דפירש ממקום למקום ליתא גבי כבד שהוא כולו דם ואינו אסור רק בפירש לחוץ, ולא בפירש ממקום למקום כמו שכתב הפלתי ובחו"ד סי' ע"כ ס"ק ד', עיי"ש.



ט.

שלוך וכבוש מי עדיף

ויש להאריך עוד עפ"י דברי הגר"א בביאורו [יו"ד סי' ע"ג [ס"ק י"ב] שהגירסא שלו [ר"י בנו של ריב"ב אומר מבושלת אוסרת ונאסרת [ולא מתובלת], משום זה אסרו בבישול ולא משום שליקה, דשלקו גרוע גם מכבוש כמו שאומר בירושלמי (תרומות י, ו): לית כאן נכבשין,

י תשובה בענין צלית כבד ובשר ע"ג התנור, ובענין מליחה בקרבן פסח

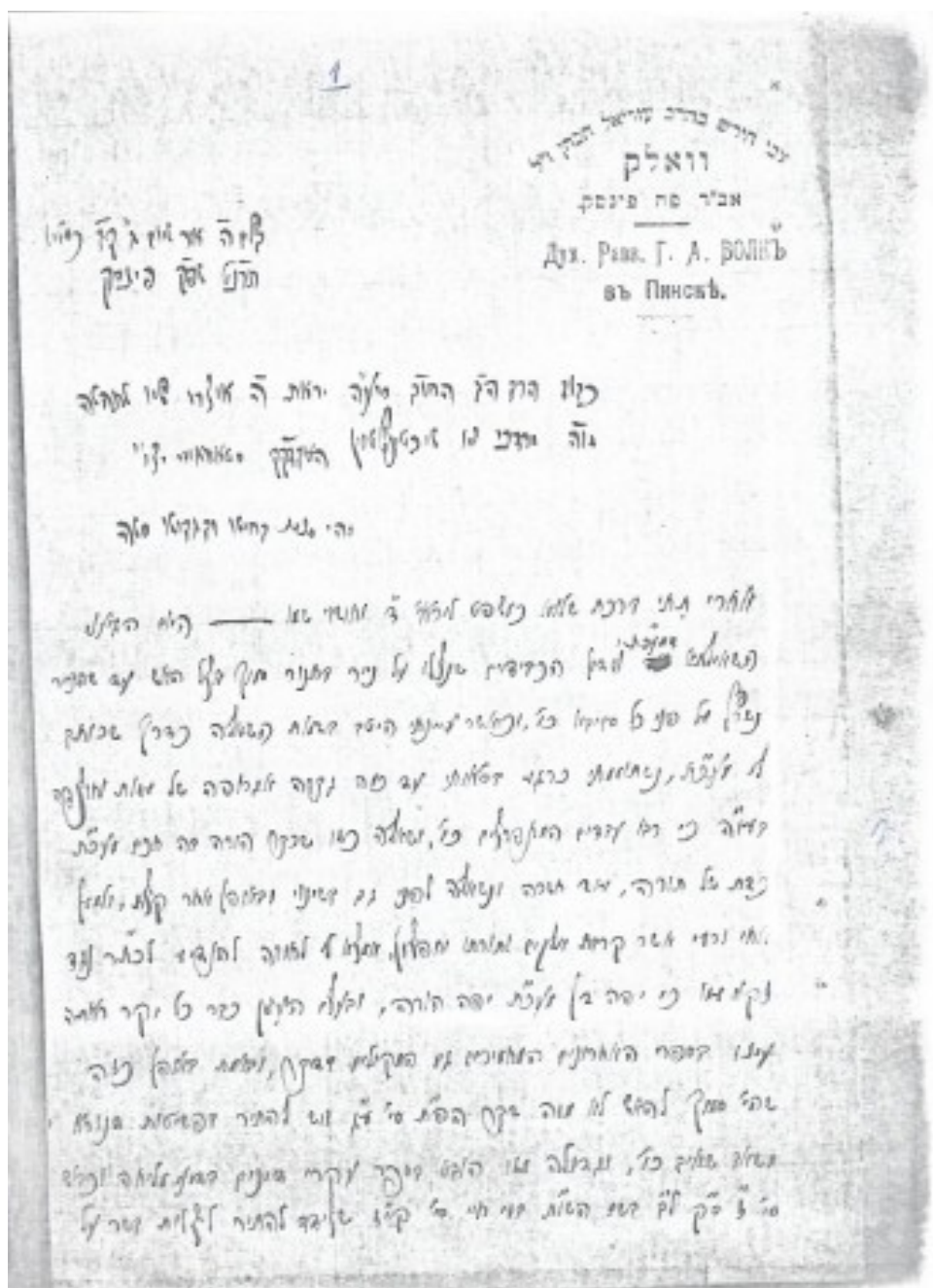
אלא נשלקים, ויעוי' להגר"א בשנות אליהו פ"י מתרומות משנה י"א שם, ואיכא למימר דרק מבושלת אוסרת ונאסרת ולא צלי' והביאור הגר"א אינו כעת ת"י (=תחת ידי) לעיין בו.

ובעצם שיטת הגר"א יש להעיר לפום ריהטא, מהא דמבואר בירושלמי פסחים פ' כ"ש הל' ה' על משנתנו: ואלו ירקות שאדם יוצא יד"ח בהם בפסח כו', אבל לא שלוקין ולא כבושים, אלא מבושלים. ואמר עלה בירושלמי: "ר' חייא בשם ר' יוחנן, זית כבוש אומר עליו בורא פרי העץ, ר' בנימין בר יפת בשם ר' יוחנן, ירק שלוק אומר עליו שהכל נהיה בדברו, א"ר שמואל בר רב יצחק מתניתא מסייעה לר' בנימין בר יפת כו'". ולדעת הגר"א ז"ל תקשה, הא כבוש עדיף משלוק כמו שאמר ר"י בעצמו בירושלמי תרומות לית כאן נכבשין אלא שלוקין, ומכיון דסובר ר"י דירק שלוק אומר שנה"ב (=שהכל נהיה בדברו), משום דאשתני במילתי', מכש"כ כבוש ואמאי הוא אומר בזית כבוש מברכין עליו בפה"ע.

מיהו לפי מסקנת הירושלמי ניחא זה כדמסיק, ולא פליגין, זית ע"י שדרכו לאכול חי, אפילו כבוש בעינו הוא, ירק כיון ששלוקו נשתנה, אבל לפי הס"ד מוכרחין אנו לומר דאמוראי נינהו אליבא דר"י, והוא דחוק וצ"ע, ויעוי' עוד בירושלמי נדרים ריש פ' הנודר מן המבושל ובמה"פ (=ובמראה הפנים) שם.

הארכתי קצת באותו ענין למען הראות חבתי למעכ"ת כי ה' עמו שהלכה כמותו, וה' הטוב ירום קרנו בכבוד ויגער בכל הקמים עליו לרעה, ושפת אמת תכון לעד, יעלה ויצליח כנפשו.





גרש ירחים

חורבן המקדש – חסרון הקדושה ♦ החילוק בין חיוב כופר לחטאת –
מכתב ♦ עובדות והנהגות ממרן הגרי"ג אדלשטיין זיע"א ♦ רשימת
כתבי מרן ראש הישיבה הרב ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

ראש ישיבת פוניבז'

חורבן המקדש – חסרון הקדושה*

אנו עומדים בימי בין המצרים, שנוהגים בהם אבלות על חורבן בית המקדש. יש דיני אבלות בתשעה באב, וגם בתשעת הימים, מראש חודש אב ממעטים בשמחה, וכן בבין המצרים יש מנהגי אבלות.

ונתבונן על מה אנו מתאבלים ומצטערים, הנה בחורבן בית המקדש חסרנו כמה מצוות, ועשו לי מקדש, ומצוות הקרבנות, אבל בדרך כלל בכל המצוות אם יש איזה אונס שלא יכולים לקיים את המצוה, אמנם מצטערים על חסרון המצוה, אבל לא מתאבלים עד כדי כך, ומה נשתנה חורבן בית המקדש שנוהגים אבלות מיוחדת.

והענין בזה, כי בית המקדש אינו רק מצוה בעלמא, אלא הוא מקום השראת השכינה שהשפיע קדושה על כל העולם כולו, כמו שאמרו (מנחות פו, ב) שהיו בו "חלוני שקופים אטומים". היינו כי בדרך העולם נבנים הבתים באופן שייכנס האור פנימה, ואילו בבית המקדש החלק הצר שבחלון היה מבפנים, והחלק הרחב היה כלפי חוץ להוציא אורה לעולם, והיה האור יוצא מבית המקדש ומאיר לכל העולם. ובילקוט מלכים (רמז קפ"ב) הובא על זה הפסוק "והארץ האירה מכבודו" ואין כבוד אלא בית המקדש שנאמר כיסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו, והאור הזה הוא שפע של קדושה והכרת האמת, אור התורה והמצוות, שהושפע מבית המקדש לכל העולם.

ובספר החינוך (מצוה צה) כתב בביאור שרשי המצוה של ועשו לי מקדש, שציוונו השם יתברך לקבוע מקום שיהיה טהור ונקי בתכלית הנקיות "לטהר שם מחשבות בני איש ולתקן לבבם אליו בו", היינו שבית המקדש השפיע טהרת המחשבה ותיקון הלב.

עיקר מעלת האדם היא בלב, וכל הקדושה והטומאה תלויים בלב, ובית המקדש השפיע על כל אחד שיהיה לב טהור וקדוש.

ומיום שחרב בית המקדש חסרה השפעת הקדושה, כמו שאמרו חז"ל (ב"ב יב, א) מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים. היינו שלאחר חורבן בית המקדש כבר אין נבואה, כי נבואה זה ענין של שייכות לקדושה וקרבת אלוקים, ומאז שחרב בית המקדש בטלה השפעת הקדושה ולא שייך לקבל נבואה. ואפילו בזמן בית שני שהייתה קדושה, זה היה פחות מבית ראשון, וכדאיתא ביומא דף כ"א שבית שני חסרו בו חמישה דברים, וכבר לא הייתה נבואה.

ועוד אמרו (ברכות לב, ב) מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, תפילה היא עבודה שבלב שמקדשת את האדם ומקרבת את לבו להקב"ה, וכיון שננעלו שערי תפילה כבר אין

* מתוך שיחה בישיבת פוניבז', תמוז תשס"ז. תודת האוצר למכון אסיפת שמורות, ולהרה"ג ישראל כהן שליט"א על מסירת המאמר.

התפילה משפיעה קרבת אלוקים כפי שהיה בזמן בית המקדש. וכדאיתא בהמשך הגמרא שם: מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. יש חומת ברזל שמפסיקה את הקדושה, וכבר אין שייכות לקדושה ולקרבת אלוקים כפי שהיה פעם.

עוד אמרו (עירובין יח, ב) מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות שנאמר כל הנשמה תהלל קה. היינו שפסקו מלהשתמש בשם המפורש, ומשתמשים רק בשם של שתי אותיות. וגם ענין זה הוא מחמת חסרון השפעת הקדושה, שבלי בית המקדש אין השם שלם ואין הכיסא שלם, וחסרה הקדושה בעולם.

ועוד אמרו (סוטה מח, א) מיום שחרב בית המקדש אין יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה וניטל טעם הפירות, היינו שכל העולם השתנה, ולא רק ההשפעה הרוחנית חסרה, אלא גם בגשמיות חסרים הרבה דברים, וכל העולם הוא עולם אחר.

ואמרו (ברכות ג, א) שמיום שחרב בית המקדש הקב"ה בוכה בכל יום ואומר מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם. היינו כמו אב ובנים שיושבים יחד ליד השולחן, ומרגישים הרגשה נעימה של משפחה – כזו הרגשה של קרבת אלוקים הייתה בזמן בית המקדש, ומאז החורבן אנו כבנים שהתרחקו וגלו מעל שולחן אביהם, שזה דבר כואב ומצער מאוד! אבל אנחנו לא מרגישים את זה, כי ההרגשים שלנו נחלשו מאוד, ההרגשים ששייכים לקדושה ולשלמות נחלשו, ורחוקים אנו מהרגשים כאלה.



להרגיש ולזכור את החיסרון

ובמשנה ברורה (סימן תקנ"א סק"ג) הביא בשם האר"י שבימי בין המצרים יש לבכות בכל יום כחצי שעה על חורבן בית המקדש. אמנם אם לא כואב לא בוכים, ואפשר רק לעשות הצגה כעין בכייה, אבל לא זו המצוה, אלא צריכים להרגיש את הכאב, להתבונן ולשים על לב, עד שממילא באים לידי בכייה. וכך היו ההרגשים בדורות הקודמים, אבל במשך הזמן הייתה ירידת הדורות, ירידה בהרגשים.

ורואים את הירידה גם בהלכות האבלות, שמעיקר הדין האבלות היא רק בתשעה באב, וכן משנכנס אב ממעטין בשמחה, ובשבוע שחל בו תשעה באב אסורים לספר ולכבס, זוהי כל האבלות מדינא דגמרא. אבל אחר כך הוסיפו עוד מנהגים, וכפי שאנו נוהגים, שלא להסתפר כבר משבעה עשר בתמוז, וכן שלא לעשות שמחת נישואין בימים אלו [כיון שהתחלת החורבן היה ב"ז בתמוז שהובקעה העיר, ואמנם עדיין לא חרב בית המקדש, אבל התחיל החורבן של ירושלים, וכבר יש סיבה להצטער]. ובזמן הגמרא והגאונים לא היה צורך במנהגים נוספים אלו, כי גם בלי זה היו זוכרים ומרגישים את החורבן, רק מאוחר יותר נחלשו ההרגשים, והוצרכו להוסיף מנהגים.

וכן מה שאומרים בסעודה על נהרות בבל, ובשבת אומרים שיר המעלות, הענין בזה ליזכור את החורבן, ולא לשכוח את מה שחסר, וכפי שמזכירים בעל נהרות בבל "אם אשכחך ירושלים

תשכח ימיני". וכתב המשנה ברורה (סימן א' סק"א) כי העיקר שיידע מה קאמר, ואחר כוונת הלב הם הדברים. היינו שלא לומר פסוקים סתם בלי התבוננות, אלא העיקר הוא כוונת הלב, לזכור את החורבן, ולא להסיח דעת ממה שחסר, זהו הטעם שתיקנו לומר את המזמורים.

והכרתי יהודים מהדור הקודם, שבבין המצרים כשהיו מגיעים בתפילה למילה "ירושלים" היו אומרים בקול בוכים, כי זכרון החורבן היה מעורר אותם לבכייה. וידועות גם עובדות מגדולי עולם. המהרי"ל דיסקין היה גר בירושלים סמוך לכותל המערבי, ואף על פי כן לא הלך לכותל, מפני שחשש שלא יחזיק מעמד כשיגיע לשם. וכן ידוע שהחזון איש היה פעם בכותל, ואחר כך במשך שבועיים היה חולה עד שחזר לכוחותיו. עד כדי כך היה רושם הכאב והצער שזה עורר לו!

אלו היו ההרגשים של אנשים גדולים, שידעו מה זה קדושה, ומה זה בית המקדש, ואנו לדאבוננו רחוקים מזה, לכן אנו צריכים לעשות כל מיני מנהגים של אבלות שיזכירו לנו את החורבן.



החטאים גרמו לסילוק הקדושה

והנה בנפש החיים (שער א' פ"ד) הביא מדברי חז"ל כי כמו שיש בית המקדש של מטה, יש גם בית המקדש של מעלה, ששם יש מלאכים, והוא מקום מקודש ביותר שאין לנו מושג מהו, ובית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה – היינו שבית המקדש של מטה מקבל את ההשפעה מבית המקדש של מעלה.

על ידי זה שהיו עושים בבית המקדש של מטה את כל העבודות בזמן שבית המקדש היה קיים, זה היה משפיע קדושה בבית המקדש של מעלה, ומשם היה חוזר ומשפיע קדושה למטה.

ועוד הביא בנפש החיים שם מה שכתוב בזוהר, שצורת גוף האדם מכוונת כנגד בית המקדש, והלב מכוון כנגד בית קדשי הקדשים, שזהו המקום המקודש ביותר לפני ולפנים. ואם לב האדם הוא בשלמות כמו שצריך להיות, עם מחשבות טובות וקדושות, הרי הוא קדוש בכחינת קודש קדשים, ומשפיע קדושה גם על בית המקדש.

מצד אחד בית המקדש משפיע קדושה על הלב, כמו שכתב בספר החינוך "לטהר מחשבות בני איש ולתקן לבבם", היינו שבית המקדש השפיע קדושה על המחשבות והלב. ומאידך גם המחשבות והלב השפיעו קדושה על בית המקדש, והוסיפו בו קדושה.

וחורבן בית המקדש נגרם על ידי החטאים, שהחטאים הוציאו את הקדושה מהלב, ומחמת זה נסתלקה הקדושה מבית המקדש.

כל חטא ועוון שבלב, כגון כעס ותאוות רעות, ושאר חטאים שבלב המנוגדים לחובות הלבבות, הרי זה מטמא את הלב ומטמא את המקדש העליון. וכל מה שהצליחו נבוכדנצר וטיטוס להחריב את בית המקדש, זהו מפני שהקדושה כבר לא הייתה קיימת, כי החטאים פגמו

וטימאנו את המקדש העליון המכוון כנגד בית המקדש של מטה, וכבר לא היו זכויות לקבל השפעה של קדושה מבית המקדש.



החורבן נמשך בחטאינו

ובתפילת והוא רחום אנו אומרים את הפסוק בדניאל: "כי בחטאינו ובעוונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה לכל סביבותינו". היינו שהחורבן הוא גם מחמת חטאינו, ואמנם עוונות אבותינו הם שגרמו את החורבן, אבל מה שהחורבן נמשך עכשיו, זה בגלל חטאינו. ואם אנחנו היינו חוזרים בתשובה ומתקנים את החטאים שגרמו לחורבן, כבר היה נבנה בית המקדש, ולא היה נמשך החורבן.

וזה הביאור במה שאמרו (ירושלמי יומא א, א) כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו הוא החרבו. היינו שהדור אשם במה שאין בית המקדש, כי אם היו חוזרים בתשובה ומתקנים את החטאים כבר היה נבנה בית המקדש, וכל מה שהחורבן נמשך זה מפני שהדור ממשיכים באותם החטאים שגרמו לחורבן בית המקדש.

ובזה יש לפרש מה שאמרו (ברכות ו, ב) כל המשמח חתן וכלה כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים. וצריך ביאור מדוע נחשב כאילו בנה, וכיצד הוא בונה בזה? ויש לבאר, שהרי הענין לשמח חתן וכלה מבואר ברמב"ם (הלכות אבל יד, א) שהוא מצד מידות טובות, והוא בכלל ואהבת לרעך כמוך, עיין שם. וכל הנהגה של מידות טובות הרי זה תיקון חטא החורבן, כי בית המקדש חרב מחמת שנאת חנם ומידות רעות, והתיקון לזה הוא אהבת הבריות ומידות טובות.

לכן מי שמשמח חתן וכלה, אם הוא עוסק בזה מתוך מידות טובות, הרי הוא מתקן חטא החורבן ובונה חורבות ירושלים. אמנם זו רק "אחת" מחורבות ירושלים, ויש עוד חורבות שלא נבנו, כי יש אחרים שמתנהגים במידות רעות וגורמים להמשך החורבן, אבל הוא אינו אשם בזה, ומצידו כבר יש תיקון חטא החורבן.

ועוד מצינו שאמרו (ב"מ ל, ב) לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין. אמנם לפנים משורת הדין זה מידת חסידות, אבל יש אופנים שגם לפנים משורת הדין זה חמור מאד, כמו שכתב בשערי תשובה (ג, יג) "ויש בענין זה דרכים רבות אשר תהיה בהן המצוה הזאת מן החמורות, הכל לפי ענין הדין", ומחמת אופנים חמורים אלו נגרם חורבן בית המקדש.



ארבע אמות של הלכה

ונתבונן מה אנחנו חייבים כעת, וכיצד אנו יכולים לתקן את החורבן. הנה אמרו חז"ל (ברכות ו, ב) מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה

בלבד. וצריך ביאור, וכי אין בעולם שום דבר אחר חוץ מארבע אמות של הלכה, ומהו שאמרו שזהו הדבר היחידי שיש להקב"ה בעולמו.

וביאר בזה הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות סדר זרעים, שכוונת הגמרא לומר מה היא "התכלית" שבשבילה ברא הקב"ה את עולמו, כי כל דבר יש לו תכלית ומטרה, ומה היא התכלית בבריאת העולם, לצורך מה נברא העולם ומדוע העולם קיים? על זה אמרו שתכלית הבריאה הוא עסק התורה בארבע אמות של הלכה, וכל העולם נברא לשמש את האדם השלם שיוכל לעסוק בתורה, ובזכותו העולם קיים.

ואמרו מיום שחרב בית המקדש וכו', כי כל זמן שהיה בית המקדש קיים, היו צריכים את העולם גם בשביל בית המקדש, שהוא מקום השראת השכינה בתחתונים כמו שכתוב ושכנתי בתוכם, ואם לא יהיה עולם לא יהיה בית המקדש, אבל מיום שחרב בית המקדש כל הצורך בקיום העולם הוא רק בשביל ארבע אמות של הלכה.



תורה כבית המקדש

וכשעוסקים בתורה בארבע אמות של הלכה, הרי זה כמו בית המקדש, שהשכינה שורה שם, כמו שאמרו (אבות ג, ו) עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שכינה שרויה ביניהם וכו' ומניין אפילו אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך, וענין השראת השכינה הוא השפעת הקדושה שזוכים בעסק התורה.

ונמצא כי בכל מקום שיש ארבע אמות של הלכה ועוסקים בתורה הרי זה כמו בית המקדש, שמשפיע שפע של קדושה על כל העולם, וכל העולם מקבל תיקון מכוח אלו שעוסקים בתורה.

וזהו מה שכתב החזון איש באיגרת (ח"ג סב) כי במקום שיש בעל תורה אמיתי – השפעתו ניכרת. ולא הזכיר בדבריו גאון או צדיק או חסיד, רק בעל תורה אמיתי, שעוסק בתורה ומקיים כל דיני התורה, אפילו שאינו עושה שום "תעמולה" ופעילות, עצם הדבר שהוא יושב ועוסק בתורה ומתנהג על פי התורה, זה משפיע על כל הסביבה. וגם במקומות הרחוקים שלא רואים את השפעתו בגלוי, יש השפעה נסתרת, שהוא משפיע על הרחוקים בפנימיות הלב.

ובודאי שכל מה שרואים בזמנינו שהרבה חוזרים בתשובה, זהו מכוח השפעתם של בעלי התורה האמיתיים שעוסקים בתורה, בפרט אחרי השואה היו יחידים שעסקו בתורה במסירות נפש, והשפיעו השפעה גדולה הנמשכת, וגם היום יש הרבה שעוסקים בתורה מתוך הדחק עם קשיים, ומשפיעים השפעה של קדושה בכל העולם.

וזה הביאור במה שאמרו חז"ל (איכה רבה א, לו) קשה סילוקן של צדיקים יותר מחורבן בית המקדש. והיינו מפני שצדיקים הם בעלי תורה אמיתיים המשפיעים קדושה בכל העולם, ובזכות ההשפעה שלהם יש תקווה שיתוקנו כל החטאים ויחזור וייבנה בית המקדש, ובסילוקן של צדיק חסר מה שיחזיר את בית המקדש.



עסק התורה כקרבנות

ולכן מצינו שאמרו חז"ל במעלת עסק התורה (מנחות ק, א) תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום מעלה אני עליהם כאילו מקטירים ומגישים לשמי. והיינו שעסק התורה הוא כמו קרבנות, וכמו שהקרבנות הם ריח ניחוח לה' – נחת רוח לפניו, כך גם תלמידי חכמים העוסקים בתורה "בכל מקום", היינו בכל מצב ובכל זמן תמיד עוסקים בתורה ודבוקים בתורה, זה נחשב כמו קרבנות.

ועוד אמרו בגמרא שם, שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות, מאי בלילות? אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה. "עוסקים בתורה בלילה" היינו בלי בטלה, כי ביום ודאי שעוסקים בתורה, אבל גם בלילה, אם עוסקים בתורה בלי בטלה, זה נחשב כמו שעוסקים בעבודת בית המקדש.

ועוד אמרו שם: תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה מעלה עליהם הכתוב כאילו נבנה מקדש בימיהם. היינו שנחשב שיש להם בית המקדש, כי הם משפיעים את הקדושה של בית המקדש, והם כמו שנמצאים בבית המקדש, ובונים את בית המקדש.

ועוד שם: אמר ריש לקיש מאי דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם, ורבא אמר כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת ולא מנחה ולא אשם, והיינו שלא רק שעסק התורה נחשב כקרבנות, אלא מי שעוסק בתורה גם אינו זקוק לקרבנות, ואינו צריך לא חטאת ולא אשם, מפני שעסק התורה מכפר על החטאים שעשה.



הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

ראש ישיבת פונבז'ד

החילוק בין חיוב כופר לחטאת – מכתב*

שאלה

...בתוס' ב"ק דף מ' א' (ד"ה כופר א') הקשו על הגמ' שכתבה כופר א' ולא ב' כופרים מ"ש מחטאת בב' שהוציאו שלא דורשים חטאת א' ולא ב', ותירצו בתנ' הא': "התם כיון דכל חד מיחייב אודונו כרת מיחייב נמי אשגתו חטאת", וצ"ב דכ"ש כאן שחייב גם עכשיו כל א' מיתה בידי שמים וטעון כפרה....



תשובה

יש לומר בחיוב חטאת הכלל הוא דכל שזדונו כרת שגתו חטאת, משא"כ בכופר אין כלל שכל שחייב מיתה ביד"ש חייב כופר, וכל שאר חייבי מיתה ביד"ש אין בהם חיוב של כופר, רק בשור שהמית אדם.



* מכתב הגרי"ג זצ"ל, נכתב במענה לשאלתו של הרה"ג יהונתן פז שליט"א, בשבתו בשבת תחכמוני בישיבה הקדושה, ההדגשות במקור. כמו כן זכינו לפרסם מכתב נוסף ממרן ראש הישיבה זצ"ל בירחון האוצר (גליון נ"א). תשו"ח להרב יהונתן פז שליט"א על מסירת הדברים לפרסום.

הרב מ. ש. עקיבא כהן

בני ברק

עובדות והנהגות ממרן הגרי"ג אדלשטיין זיע"א

דברי פתיחה

נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש, ונסתלקה העטרה ונוטל אדוננו מעל ראשנו, ה"ה מרן רבינו ראש הישיבה זיע"א, מתוך הרבצת תורה מושלמת ועבודת ה' תמימה עד נשמתו האחרונה, לאחר אריכות ימים ושנים מופלגים למעלה ממאה שנות התמסרות לכל תפקידיו. ומשמיא קזכו ליה שיוכל להמשיך בתפקידיו בלא הפסק כלל עד רגעי חייו האחרונים, וכפי שהאריכו הרבה בכל ההספדים. ולא באו כאן הדברים לשם הספד או לשם העמדת קו לדמותו, כי אי אפשר כלל לפרטם כי רבים מאד הם, ובפרט שזכיתי להיות רק מקטני תלמידיו, אלא רק להעלות זכרונות משנים שזכיתי להסתופף הרבה בצילו משנת תשנ"ט, בערך כ-ח' שנים. ומיגו דאזכה לנפשאי אוכה גם לאחרני, ואם יהיה מכך חיזוק למאן דהוא ודאי יגרום נחת רוח מרובה ועילוי נשמה לרבינו זיע"א, שלימוד התורה והמוסר היו משאת חייו.

ומ"מ מיותר לציין שאין למדין הלכה מפי מעשה, וכלל וכלל אין ללמוד איזה הלכה או הוראה למעשה מתוך הדברים.



השיעורים

זכיתי לשמוע את שיעוריו היומיים בישיבת פוניבז' במשך ז' שנים רצופים, לערך משנת תשס"א ואילך. ותוך כדי השיעור היתה קבוצה קטנה שהיינו יושבים קבוע בצותא ומבררים ומלבנים את הנאמר והנשמע, תוך כדי כתיבת השיעורים, למען יעמדו ימים רבים ולמען התועלת אף בחזרה על השיעורים, ומידי יום ביומו היתה חזרה עם החברותא על השיעורים.

בהזדמנות שאלתי את רבינו כמה פעמים יש לחזור על כל שיעור, וענה לי שהעיקר זה לחזור על השיעורים, ואלו מן הדברים שאין להם שיעור, וכל זמן שיש עדיין טעם בחזרה יש לחזור שוב ושוב ושוב. וחזרתי ושאלתי, שהרי אני רוצה לסיים את המסכת הנלמדת, וזה לא אפשרי בכזה אופן, וענה לי את המסכת אפשר לסיים גם גמ' רש"י בלבד ללא תוס', ובשאר הזמן לחזור על השיעורים.

אמר לי שכל התועלת מהשיעורים זה רק ע"י החזרה עליהם, כי בלא החזרה זה כמו לקרוא רעק"א פעם אחת בלבד בלא לעבור עליו פעם נוספת, דלא נשאר מכך כלום.

בהזדמנות נדירה התבטא, שיש הרבה גאונים מופלגים שמצליחים מאד בהרבצת תורה, ולעומתם יש גאונים מופלגים שאינם מצליחים בהרבצת תורה. והחילוק ביניהם, שהמצליחים היה להם שימוש חכמים בשמיעת שיעורים, והאינם מצליחים למדו לבד ללא שימוש חכמים.

לאחר ג' שנים מהחתונה רצייתי להפסיק את הלימוד בישיבה ולעבור לכולל, כדי להספיק מסכתות נוספות שאינן נלמדות בישיבה. ואמרתי לרבינו שבדעתי לעבור לכולל, וקיבל את הדבר בשתיקה והנהן בראשו. רק לאחר שהעמדתי את הדברים בצורת שאלה האם הדבר כדאי, פתח ואמר את דעתו שאי"ז כדאי, אלא עדיף להמשיך ללמוד בישיבה בסדר א' את המסכת הנלמדת עם שמיעת השיעורים, ורק בסדר ב' ללמוד מסכת נוספת שאין נלמדת בישיבה. ושאלתי האם ראוי ללמוד מסכת נדה, כיון שאני יושב בין בחורים, וענה תורה לא מזיקה.

המריץ וחזר והמריץ ללמוד בסדר א' עם הספק, ועל אף ירידת הדור שלא מספיקים את רוב המסכת כבתחילת ימי הישיבה, מ"מ חייבים כל יום להתקדם בחצי עמוד. והיה עומד בשיעור היומי ובודק כל יום את ההתקדמות בדיוק חצי עמוד, באופן שלא תמיד הוסיף לו כבוד, אך ביטל כבודו מפני כבוד התורה וזהו כבודו. וגם בסוגיות עמומות ביותר, שהיה פורסן בבהירות נפלאה, היה מתקדם כל יום חצי עמוד, ורק אח"כ חזר על הראשונות להמשיך את הדברים הבהירים בפישוט הסוגיא.

מעולם לא התבטא בשיעוריו בהלצה המעוררת חיוך, מלבד פעם אחת שנשאר בשיעור כללי בקושיא והפטיר ומאן דמתרגם לי וכו'. כמו כן בשיעורים בפ"ק דסנהדרין נהג להמשיל את הבי"ד ברעק"א הקצוה"ח והתומים (והסתייע לי מילתא לדון בדבריו אלו בכולל בסדר א' כשבועיים לפני הסתלקותו, ובדיוק באותו יום בס"ד הוכנס בליבי להיכנס לשיעורו על אף שכלל לא הייתי מונח בסוגיא של הישיבה. וממש משמיא עסק באותם הדברים, ועם אותה המתיקות שאמרם עשרים שנה לפני, ביאר אף בזקנותו המופלגת את הדברים, שאף שבכל הלכה מחליט רק גדול הדור, ולא שאר תלמידי חכמים אף אם הם רוב דעות, מ"מ בבי"ד דנים רק לפי רוב דעות ולא לפי גדלות האדם. וזהו רק מגוזה"כ ללא כל הסתברות וכיון שזה גוזה"כ זה בהכרח דין גמור. ולכן כתבו התוס' בב"ק דף כז: שאף שאין הולכים בממון אחר הרוב, מ"מ בבי"ד הולכים בתר רוב, דהמיעוט כמי שאינו. דכוונתם היא דהגוזה"כ היא שכן ההלכה גם נגד ההסתברות, וא"כ אי"צ לחוש כלל למיעוט, ורק ברוב אחר יש לחוש בממון לצד המיעוט כי זה רק הסתברות בלבד, והסתברות אי"ז דבר מוחלט).

מסר נפשו לשיעורים ולא חיסר כלל וכלל. היה ניכר הדבר בתקופה שסבל מגיהוק ממושך פתאומי, שבמשך תקופה כל שהיא היה מתחיל בשיעור ונתקף בגיהוק, ולא פסק ולא נח אלא המשיך שיעור שלם עם גיהוק בצורה המקשה עליו טובא, אך חלילה מלבטל שיעור.

כמו כן, פעם אחת לא חש בטוב, ועכ"ז עלה לישיבה והתחיל בשיעור, ופתאום נפל הלחץ דם וחש רע מאד, אך לא פסק בשיעור, ורק ביקש כסא לישב. וכשישב, המשיך עוד שתי מילים, ומיד כל גופו רעד והוצרך להפסיק ולשכב מיד על ספסל.

כמו כן, במשך השנים כמה פעמים היו שבועות שלא חש בטוב ובהם ישב כל השיעורים, אך מיד כשהרגיש שבכוחו לעמוד חזר לעמוד בשיעורים.

אמר שבזמנינו אומרים בישיבות קטנות יותר מדאי, והתבטא שבישיבות קטנות לומדים מה לומר ובישיבה גדולה נשאר ללמוד מה לא לומר. ותמיד כשהיו משמיעים חידוש מוזר הוא לא היה מקבל, אך גם נזהר מאד לא לפגוע, והיה מגיב זה חידוש. כמו כן לא הוטב בעיניו

כשמחפשים להבין סברות מחודשות שבש"ס באופן שלא מביא לישרות, והיה אומר זו "סברת הש"ס", והיה מציין על כגון דא מה שאמרו ליגמר איניש והדר ליסבר, ליגריס איניש ואע"ג דלא ידע מאי קאמר (שבת דף סג. ערש"י, ע"ז דף יט.).

כמו כן, גם בשאלה טובה על השיעור בצורה שאין המקום להתעכב בזמן השיעור היה מזמין לדבר אחר השיעור. וגם כשהשאלה היתה ממש קשה על דבריו, לא היה חוזר בו מביאורו, אלא היה מגיב בענוה יתירה לא חשבתי על זה לפני השיעור.

סדר השיעור היומי היה בענוה יתירה ומופלגת, קודם ביאר את הגפ"ת בסבלנות כמו בחיידר. ובפרט ביבמות, שהבין שיש בזה חשיבות יתר, היה מאריך מאד מאד בחישוב הגפ"ת וכמעט זה היה רוב השיעור יומי, וכלל לא חש שמא זה לא יוסיף כבוד או מקשיבים.

תמיד כשהתחיל לערוך את הביאורים בשיטות הראשונים והאחרונים, לא היה מדבר במושגים ידועים שידוע כך וכך וכדו', אלא תמיד היה מתחיל משרש הדבר ממש, שגם מי שלא יודע כלום יכול להבין. והיה מתחיל לומר יש משנה וכו' או יש גמ' וכו' ושוב מביא את הראשונים וכו' וכו', עד שהיה מגיע לנקודה שבה יכול היה להתחיל מיד, מאחר שבלא"ה הוא היה מדבר ללמדנים שרוב רובם, כבר בקיאים בזה.

עד כדי כך הגיעה צורת הפשטנות והענוה בעריכת הדברים, שבמשך שנים רבות היתה עוברת לי מחשבה הלך ושוב, אם הוא באמת גאון נורא כפי שהשיעור מתקדם והולך עד ביאורים ברורים ויציבים שמשמחים שמחה גדולה, הניכרת ממש על פני כל השומעים המופלגים מידי יום ביומו (וזכורני שכמה פעמים בימי בין המצרים הרגשתי פלא בגודל השמחה שהיתה על כולם לקראת סיום השיעור), או שהוא באמת ת"ח פשטן אלא שבסוף יוצאים חידושים. ובפרט עברה מחשבה זו במוחי עת שבאתי להבחן לפניו בכניסה לשיבה בצום י"ז תמוז תשנ"ט אחה"צ (התאריך נקבע לט"ז תמוז, אך בו ביום נאנס משום פטירת גיסו, הגרש"מ דיסקין זצ"ל), ורבינו לא בחן אותי על חידושים וכדו' אלא רצה שאסביר לו תוס', כדי לראות את ההבנה בלימוד הסוגיא. וכלל לא צוה להסביר, אלא עשה עצמו פחות ממני שאינו יודע לשאול וכלל לא שאל בתורת שואל או מצווה, אלא ביקש אם אני יכול להסביר לו. ועשה עצמו כאינו מבין, והוצרכתי "להסביר לו" באר היטב עד ש"יבין". ומתוך הדברים היתה התמונה של תוצאת המבחן ברורה, אלא שכמעט הצליח לשכנע במעשיו שבאמת הוא מתקשה בהבנה.

בתחילה לא היה מזגן בחדר השיעורים, ובשלב מסויים כשהתקינו שם מזגן התבטא שנאמר מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים בכדי שלא יאמרו שהעליה לרגל לשם כך. ושיש לזהר לא להיכנס לשיעורים לשם הפירות גינוסר.

כל פעם כשנכנסתי עם בני יחיו הצגתים לפניו הנה הנכדים של הראש ישיבה וחיך טובא.



דרך הלימוד

היה אומר שכשיש תוס' ארוך ומורכב אין תועלת לסיימו כולו כאחד, אלא ללמוד את חציו ביום האחד, ודוקא למחרתו לחזור על תחילתו ולסיימו.

כשנכנסתי לשיעור א' (אלול תשנ"ט) עדיין לא שמעתי ממנו שיעורים (ועדיין לא התחילו בישיבה השיעורים כלליים), ולא יכולתי לשמשו בשאלות על בירור השיעורים. ובתקופה זו הייתי שואל רק בגפ"ת, בעיקר על הנלמד בסדר ב' וסדר ג', והיו השאלות בבירור עומק הפשט בכל הסוגיות והפרטים שבכל מסכת כתובות. ותמיד ענה לי דבר דבור על אופניו בכל רש"י ותוס' שבכל המסכת, ומתוך הדברים ראה שאני לומד עם הספק כשביעות רצונו. וכשנכנס אחי שליט"א לישיבה אמר לו רבינו שילמד גם הוא עם ההספק הרצוי, כפי האחים שלו.

אמר לי בשנה הנ"ל שבסדר ב' יש זמן רב ללמוד ויש להספיק כל יום ב' דפי גמ', האחד חזרה על של אתמול והשני חדש. וכשאמרתי שאני רק לומד דפים חדשים ובשבת אני חוזר על כל הדפים, ביטל ואמר שאי"ז הגון, אלא חובה לחזור כל יום על של אתמול.

מפעם לפעם היה מדבר בסוף השיעור על דרך הלימוד הרצויה, והיה מראה בזה פני הלכה שזו מהלכות תלמוד תורה ולא הדרכות בעלמא. ובפתח דבריו היה אומר עכשיו נדבר על "הלכות תלמוד תורה".

על אף שבמשך השנים עודד מאד את צורת ההספק, מ"מ בשלב מסויים הדגיש בעיקר את הלימוד רק לפי הטבע בחשק וברוגע שבכך ירגיש את מתיקות התורה וימשך אחריה. והתבטא שהאמת היא שמי שטבעו להתעכב טובא יש לו לנהוג כטבעו, אלא שכוונתו תמיד כשמזרז להספק היא שע"פ רוב כולם נהנים מלימוד עם הספק, שנותן הרבה סיפוק. וכל ההתעכבות המרובה היא רק מחמת שנגררים אחר החברים, וזה ממש שלא כפי הטבע, ולכן מאבדים את הסיפוק וההנאה ולא גדלים בתורה.

ניגשתי אליו ברחוב בחול המועד ושאלתי אם אפשר לקיים הקבלת פני רבו ברחוב. וממש אורו עיניו, ואמר ודאי אפשר, למה צריך לבטל זמן על ביקורים.

כמו כן, בשמחת פורים כשעליתי אליו במשך הצהרים, לא דיבר כלל על דברים בעלמא ואפילו לא וורטים, וניצל את כל הזמן לדבר על דרך הלימוד הרצויה, שזו היתה משאת חייו, ורק כשביקשו ברכה היה מברך.

ניגשתי אליו בי' אייר תשס"ג, כשלמדו מסכת פסחים, וסיפרתי שמאן דהוא העיר לי שאני מגזים שאני אוהו כבר בדף ד. ואף רבינו לא מתכוין עד כדי כך. זו היתה הפעם היחידה שראיתי מדבר בחריפות נוראה, וענה ושאל אותה נהנה וענית, שאני מאד נהנה, ואמר אם כך תמשיך כך זה מצויין. והוסיף בחורים לא נורמלים אברכים לא נורמלים לא לומדים כמו שצריך.

כשלמדו מסכת יבמות אמר בשיחתו בישיבה שמי שלא הספיק עד פרק רבן גמליאל לא הבין יבמות, כי הכל ענין אחד הכלול מכל אותם הפרקים.

ביום ו' ט' חשון תשס"ב נודעה התקרית של התרופפות בריאותו של מרן האבי עזרי זיע"א, והיו שביטלו את הדברים ותלו הדבר בשל שינוי תנוחה וכדו', אך ראיתי לרבינו חוקר את הרב

אסחייק ומרים את עניו כלפי שמיא שיעבור הכל בבריות. בשבוע שאח"כ היתה החמרה עצומה, וזכורני את הבעת פני רבינו בליל ט"ז חשון בצורה שלא ראיתי ברצינות ומורא כ"כ גדולים מעולם, ומסר אז שיחה מיוחדת בנושא ורוח קדשך אל תיקח ממנו. אלא שנצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש למחרת ביום ט"ז חשון. ובמלאות השבעה היה זה רבינו היחיד שעמד וביאר בנחרצות את דרך הלימוד של מרן האבי עזרי זיע"א ללמוד בהספק גדול.



לימוד המוסר

כשהתחיל למסור את השיחות הוא לא הרבה כ"כ לדבר בענין לימוד המוסר, ורק בתקופה מסוימת אח"כ הוא החליט להכניס כן עמוק בתודעת התלמידים. וזכורני שתחילת הדברים היתה בשיחה שמסר בישיבה רק חצי שעה, וכל השיחה הוא עסק אך ורק בחובת לימוד המוסר, וחזר ושנה והכפיל בצורה מוכפלת רק על ענין זה, וסיים בזה את השיחה. והיה הדבר שינוי גדול ומסר גדול לגודל הדבר. וכן אח"כ הראה דוגמא בעצמו, והגיע כל יום ללימוד מוסר בהיכל הישיבה זמן רב. ומי רואה אותו נכנס לסדר מוסר ואינו נכנס אחריו. והלימוד היה ברצינות יתר, ורק במשך השנים הפך ענין זה למשאת חיו, ודיבר כל שבוע מחדש על חיוב וזכות ואושר ושמחת לימוד המוסר, ובתנאי שיהיה הלימוד בצורה מעניינת ומרתקת.

היה מראה פנים בהלכה בדין לימוד המוסר, והיה מציין בזה לדברי המשנ"ב תרג. ב. שיש חיוב גמור ללימוד מוסר כל ימות השנה.

הדגיש, שלימוד המוסר לא יהיה רק הלימוד, אלא יש לחיות ע"פ הלימוד בביקורת עצמית תמידית. וזהו עיקר המוסר, כשמבקר עצמו על כל מעשה ומעשה ע"פ מה שלמד בספרי המוסר.



עצה ותושיה

בהזדמנות היה לי חברותא שהיה לי קשה עמו, הן בצורת התמדתו בעיון בספר נוסף תוך כדי הלימוד והן בצורת ההתנהלות, והלה לא הבין את הרמז לענין זמן הבא והגענו לדין ודברים מה לענין זמן הבא. ומטבע הדברים הצעתי את הענין לפני רבינו, וביקש שאשלחנו אליו. הוא ניגש לרבינו דקות ספורות בלבד, ומיד בחדות עינו הבין את מהות הענין, ואמר לי למחרת שהבחין שהוא מסכן והדריך אותי איך לנהוג עמו.

באותה ההזדמנות סיפר לי שהיה בחור שבא לפניו ואמר שהפסיק להבין את השיעורים, ומיד הבחין שהבחור בלחץ ואמר לו לילך לטייל כל יום רבע שעה, אך לא בין הסדרים אלא דוקא על חשבון הלימוד. וראה זה פלא, הגיע המגיד שיעור שלו לאחר תקופה קצרה לספר לרבינו שהבחור השתנה מהקצה לקצה ומרוכז ומבין את השיעורים. ובתוך כדי הדברים צוה עלי רבינו שאם יש מקרים נוספים כאלו בישיבה יש להודיע לו מיד. ולא התאפקתי והלכתי רכיל וגיליתי סוד וסיפרתי לו על בחור יחיד ומיוחד שמרוב התמדתו הנוראית הוא פסק מלומר שלום

לחבריו ורץ כשפניו כלפי מטה וכדו'. רבינו הזדעזע ואמר ידעתי שהוא מתמיד מופלג אך לא ידעתי שזה המצב. ושוב פנה והורה לי להערים ולא לקרוא לבחור, אלא לפגוש את אחיו שאף הוא לומד בישיבה, ולספר לו כמסיח לפי תומי שדיברתי עם רבינו ורבינו חפץ לשוחח עמו, באופן שלא יבין שאני יודע או יש לי חלק בדבר. עשיתי כמצוותו ואיני יודע עד היום איך התפתחו הדברים, אך אותו בחור שינה דרכו ונשאר מתמיד עם הנהגות מיושבות, וכיום הוא מרביץ תורה נפלא.

עודד כסדר לגשת להתייעץ עמו, ואמר שבכל קושי לא להסס לגשת כי בשביל זה הוא נמצא.

התבטא שכשצריך יעוץ בחינוך אין ללכת לכל מרביץ תורה, כי לא כל מרביץ תורה מבין בתורת החינוך, וצריך לבחור ת"ח שניחן בתורת החינוך.

סיפר לי ידיד שתינה לפניו על זמני הצהרים שאשתו מתעכבת בעבודה ויש עיכובים עם הילדים בארוחה וכדו' ומאחר לסדר ב'. דבר ראשון אמר רבינו מותר לך לאחר חצי שעה, העיקר שתבוא ברוגע. והוסיף גם אתה יכול להכין ארוחת צהרים זה לא קשה, והכין לפניו "מרשם" תמלא מים תקלף כמה גזרים ויש מרק.

היתה תקופה לאחר שהתחתנתי שבלעה"ר התרבו הבריתות בשעות הבוקר גם במשפחות המצומצמות משני הצדדים, ויצא לי כמה וכמה פעמים להחסיר בסדר א' ובשיעורים. ושאלתי מה דרך הישר בזה אם לחסר מחמת בריתות או לשמור על הקביעות. וענה שאם אין קפידא במשפחה על החיסור ודאי עדיף לשמור על הקביעות, אך אם יש איזה קפידא יש לילך לבריתות. והוסיף ואמר בתמיהה שהיא תשובה כמה בריתות יש בשנה.



אמרותיו

לאחר הסתלקות מרן הגרמ"י ליפקוביץ זיע"א עורר רבינו בשיעור ללמוד מדרכיו. ובין הדברים הדגיש מאד את ההנהגה לשמוע חזרת הש"ץ מתוך סידור. וביאר במעלת הענין הן משום מצות חזרת הש"ץ והן משום ניצול הזמן, שלא להעביר את חזרת הש"ץ במחשבות דעלמא.

נכנסתי עם בני נ"י לפני הבר מצוה ושאלתי מה יקבל על עצמו לכוון הבר מצוה. רבינו לא נהנה מהלחץ והגיב לעברי הוא יודע מה הדברים הטובים, אך שוב חזר ואמר שיקבל על עצמו ליהרר משמיעת לשוה"ר.

מאד הרחיק מדיבורי פוליטיקה, וכסדר הסביר שאי"ז רק מפני ביטול תורה, אלא משום שהמציאות היא שאין הקהל יודע את מציאות הדברים וחבל לדבר בחינם. וגם בתקופות סוערות מאד תמיד דיבר רק בקור רוח, ואף בתוכן הדברים הכל היה במתינות ואחריות בלא להחרף בדברים. ותמיד רק עודד לרחם ולהתפלל על כולם, אך לא להיגרר ולהיכנס לסערה ולמעשים.

כמו כן, להבדיל בין קודש לחול, גם במעמדות רוחניות סוערות מאד שמר את כל החמימות והרתיחה פנימה ולא הראה כלום כלפי חוץ. כגון בתקיעת שופר, שתקע בישיבה ברוב עם עצום ויגעו אמות הסיפים מקול הקורא אמן, באופן שמעביר לכל עובר ושב צמרמורת בכל הגוף. ורבינו עמד בשלוה ואיפוק ובירך בקול שליו, ורק הגביה את קולו מעט שישמעוהו כולם. וסיפר לי אחי שליט"א שרגעים ספורים לפני התקיעות, עת עלה רבינו לישיבה, ניגש לשאול שאלה על קצוה"ח ורבינו ענה באותו השלוה שתמיד משיב. וזכורני ששנה אחת בתפילת נעילה כשבקריאת הסליחות וי"ג מידות, הקולות קרעו רקיעים, הבטתי עליו ולא יכלו לראות שום שינוי מכל תפילה אחרת של שאר ימות השנה. וכך היה גם בכמה מיני מצבי פחד כשאמרו כולם תהילים בסערת נפש. ועל דרך זו אף באופן כללי לא היה עליו שינוי בין הליכה ברחוב לבין כניסה להיכל הישיבה או לשיעור, אלא הכל היה בדיוק באותה תנועה - הליכה איטית ורגועה מהבית עד לסטנדר ועד בכלל. אף ישיבתו היתה בישוב הדעת בסיבוב האיטי ובתפיסת הפראק ובתנוחתו. ומעולם לא שינה את המהירות, אף כשהזמן היה מאד קצר, וכפי שהיה מורגש היטב בשיר של יום של ימי ג' ו-ו' שקבוע עד שהיה מתיישב כבר דפקו לאמירת הקדיש והוצרך מיד לעמוד (ורק בשלב מאוחר פסק מלישב בשיר של יום בימי ג' ו-ו'). גם במשך השיעור לא הרבה בתנועות בידיו, אלא נהג רק בתנועותו הקבועה בצידוד ידו עם פיסוק האצבעות. וכן בכל התלהבות מסברא או מתירוף לא הגביה כלל את קולו ולא שינה את קצב הדיבור או את ניגון התיבות, אלא רק נהרת התורה התפשטה היטב על פניו והשפיעה שמחה של ממש על כל השומעים (וכל הנ"ל נכלל בפסוק בהפטר בהעלותך, שבוע שבו נסתלק רבינו זיע"א: "לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי").

היה בקביעות מנשק את הס"ת, ונזהר מאד הן בגישתו לס"ת והן בחזרתו לאחוריו שלא להפנות גבו לס"ת.

הזכרתי לפניו שם לרפו"ש, ומיד התבטא הרי ללימוד התורה מוכרחים גוף בריא.

בסנדקאות לבני נ"י שהיתה ביום שבת קודש בחודש כסלו תשע"ז טרח אחר התפילה לעלות לביתו ולהמתין עד שאבוא לקרוא לו ואח"כ לרדת שוב לישיבת משך חכמה. ואחר הברית התנצלתי לפניו ואמרתי יישר כח שהראש ישיבה הטריח עצמו לכבוד הברית. ומיד ביטל דברי ואמר בקריאה שהיא תמיהה "סאיז מיינע מצוה" (זו המצוה שלי). שוב הצעתי לפניו שכשהסנדקאות חלה בשבת אנו זוכים שהוא משתתף בסעודת ברית כעת כשעולה לביתו לסעודה, ונהנה טובא.

נכנסתי למרן השבט הלוי זיע"א בחול המועד והגיע רבינו לבקרו והתקבל בכבוד מרובה מאד מתוך התעניינות במצב הישיבה. וכלשון השבה"ל איך האטמוספירה בישיבה. שוב שאל רבינו מהו "ואמרו אמן" שאומרים בסוף שמו"ע בלחש כשאין מי ששומע וכלפי מי הדברים אמורים. ענה השבה"ל שבכל ברכה אסור לענות אמן אחר ברכת עצמו, וכאן מותר לומר אמן על תפילת עצמו. וזהו ואמרו אמן, דהיינו שמציינים את ציווי התורה שאומרת לכל אחד שמתפלל ואמרו אמן שיענה אמן בסוף תפילתו.

ידידותו לאאזמו"ר, הגה"צ ר' אליקים געצל כהן, גאב"ד גבעת אולגה ובעל האור אליקים, היתה דרך חמיו של רבינו הגה"צ ר' יהושע זעליג דיסקין זצ"ל, שהיה רב של פרדס חנה בשכונת לגבעת אולגה. וכשנבחנתי אצלו ושמע שאני נכדו מיד התפעל והביע את היכרותו, וציין שגם יש לי אח בשיבה. ובפעם האחרונה שנפגשו בשמחת אירוסים של אחד מנכדי אאזמו"ר, קודם שיצא רבינו הוא הקיף את הדרך וניגש שוב לאאזמו"ר ואמר קשה עלי פרדתכם, וזו היתה פרדתם.

מיד לאחר שהתחתנתי עברו כל המשפחה התנגשות בדרך בר"ח אלול תשס"ג ואני נחבלתי בברכיים, חסרתי כמה זמן ואח"כ שבתי לשיבה. רבינו שמע על כך, וכשנגשתי בערב ר"ה תשס"ד אחרי התרת נדרים להתברך בברכת השנים, מיד זכר ושאל לשלומי ובירר על דרכי הטיפו. וכשהשבתי שאני כבר הולך טוב ורק עדיין עובר פיזיותרפיה בתהליך פשוט, הוא ביקש שעכ"ז לא לסמוך על שום רופא ורק להתייעץ עם הרב פירר. ובחזרה"מ סוכות שאלתיו אם מתאים הדבר ליסע לפ"ת בחזרה"מ לעניני פיזיותרפיה, וענה שבעיקרון הדבר ראוי, ורק אינו בקי בפעולת הפיזיותרפיה אם היא לא נוגדת להלכות מלאכה בחזרה"מ.



ענוה

כל זמן שגדולי הדור המבוגרים ממנו היו נמצאים, היה מבטל עצמו בצורה ניכרת, ותמיד בכנסי ציבור היה אומר כמו תלמיד צעיר שכיון שהגדולים אומרים לעשות כך וכך יש לשמוע להם. ורק לאחר פטירתם התחיל לדבר בשם התורה.

כמו כן, בהספד על מרן האבי עזרי זיע"א שהתקיים בהיכל כולל חזו"א הספידו כל גדולי הדור, ורבינו בכללם. רבינו עלה ואמר שכאן זה הספד של גדולי הדור והוא לא ראוי להספיד עמהם, וירד לאלתר ללא לומר אפילו מעט דברי הספד.

אחותי תחי' היתה חברה טובה של נכדתו ומטבע הדברים היתה נמצאת עמה גם בביתו פעמים רבות, ורבינו זכר את שמה הפרטי. לאחר שנים רבות הזכרתי לפניו את שמה ומפני כבודו הזכרתי רק את משפחתה, ואמרתי אחותי משפחת לוי (שם בדוי), מיד בענוותנותו הנוראה והפשוטה הגיב ואמר הא שרה שרה (שם בדוי).

תקופה לפני שהתחתנתי הפסיק לקבל סידור קידושין, וכשבאתי להזמינו לפני החתונה עם אאמו"ר שליט"א כיבדנוהו בסידור קידושין, ובענוותנותו במקום לומר שגדר בעדו וכדו' שלא ליקח סידור קידושין פתח וערך לפני אאמו"ר שליט"א שהוא "רוצה ואין לו", והסביר שזה קשה לו.

נתבקשתי ע"י אחד מבני משפחתי לומר תהילים לרפו"ש של קרובתו, וכיון שהמשגיח הגה"צ ר' אליעזר גינזבורג זצ"ל לא היה לא ידעתי ממי אקבל אישור לכך. ונגשתי לרבינו, אך כנראה שכיון שזה לא היה תפקידו הוא לא רצה להיכנס לענין שאינו שלו, ואמר לי תבקש מהבן של המשגיח, בנים של המשגיח הם גם כמו המשגיח.

בשנת תשע"ג הדפסתי ספר מעשה כהן על מסכת חולין ובכורות ונכנסתי להביאו לרבינו. בתחילת הספר יש מכתב ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א, ובתוך ההקדמה הזכרתי את רבינו אשר זכיתי רבות בשנים להסתופף בצילו ולדלות מפיו את נועם צוף התורה בסוגיות רבות מאד מתוך נעימות ודרכים המיישרים את הלב. ומיד כשראה את מכתב הגר"ח ק הגיב אה ר' חיים מכיר אותך, והמשיך לדפדף והיה נראה שלא הבחין בהקדמה הנ"ל כלל, ולכן הצבעתי בעדינות על הדברים. רבינו חייך באיפוק, ורימוז לי שראה את הדברים היטב. הוא המשיך לדפדף וראה שכל הספר הערות על גפ"ת, והפטיר ואמר טוב מאד הערות על גפ"ת זה כמו רש"ש כמו פני יהושע.

כשהייתי בכיתה ז' נכנסו לרבנים להבחן על פרק כיצד הרגל ונגשתי לרבינו שאני רוצה להבחן על כל פרק כיצד הרגל, והזמין אותי לשעה נוחה ושאל כמה שאלות. ואח"כ כתב לי על פתק, וז"ל: בס"ד ט"ו סיון תשנ"ה התלמיד המצויין משה שמעון עקיבא כהן נ"י נבחן אצלי בפ' כיצד הרגל וידע טוב מאד בברכת התורה י. גרשון אדלשטיין.

בהזדמנות הצעתי לפניו שאלה פשוטה בהלכה, ומיד אמר שאינו יודע בהלכה יש כאן למטה את הרב ואזנר תשאל אותו.

לאחר שהתחתנתי, הצעתי לפניו ספק בענין מקום עבודה לאשתי, וצייד בזה מסברא, ובענוותנותו שלח אותי לרב הצעיר ממנו בעשרות שנים שיכריע בזה.

בסיום זמן קיץ תשס"ג (באותו הקיץ מלאו לו בב' אייר פ' שנים) הזהיר שלא להיות תינוק הבורח מבית הספר לבין הזמנים. וסיפר שאחד אמר לו, שתינוק זה לאו דוקא תינוק קטן, אלא גם שייך להיות תינוק בן שמונים.

הייתי עם אאמו"ר שליט"א אצל מרן הגר"מ פיינשטיין זיע"א בחוה"מ פסח, ולפתע היו דפיקות בדלת ע"י רבינו ובני משפחתו, והגר"מ קיבלו בכבוד גדול, וכדי לכבד את אאמו"ר שליט"א התחיל להסביר לרבינו על משפחתנו. ושוב דיברו דברי אגדה קצרים ומהאוסטרוברצ'ר זיע"א. ולבסוף קם רבינו לילך, והגר"מ בזקנותו המופלגת לווהו ויצא עמו לחוץ ופתח לו את המעלית והכניסו פנימה. והדבר היה קשה לרבינו וכל הזמן אמר דיינו דיינו וכו'. כשחזר הגר"מ אמר לאאמו"ר שליט"א שהיום בזקנותו, רבינו מרביץ תורה יותר גדול ממנו. והוסיף מיד שמפי כתבם גם הוא עדיין מרביץ תורה בס"ד, משום שתלמידו ר' יעקב פוגל כתב היטב את השיעורים בצעירותו של הגר"מ, ולקחו ממנו נ' כוללים לעיין בשיעורים.



פרישות מאכילת יתר

כמעט לא דיבר על התנזרות מאכילה, ואדרבה בשמחת השבע ברכות שלי כשהתכבד במאכלים אמר שהוא מנוע מלאכול כי הרב איסחייק מדריך אותו לאכול בריא, וכלל לא נתן להרגיש שהוא מנוע משום פרישות או משום הידור (ורק בהספדים סיפר בנו על פרישות מקדמת דנא באכילת שאריות לחם בכוס תה שהיה בנוי ממם חמים ללא תמצית וללא סוכר). אך פעם אחת כשהיתה

קבוצת בחורים שביקשה שיביאו מאכלים משובחים בחדר אוכל בערב (או במוצאי) שבת, זה ממש היה למורת רוחו, ומסר שיחה שלימה על זהירות מליילך אחר תאות האכילה. אמר לאחי שליט"א, על מי ששמן מחמת ריבוי אכילה, שהוא הולך ברחוב ומראה לכולם שהוא אוהב לאכול.



סבר פנים יפות

דרכו היתה לדבר בחביבות לכל תלמיד שהוא, וזכורני שהיה בישיבה בחור שאינו כ"כ בסדר והיו לו דברי תורה ושאלות שאין בריה יכולה להבין, והיה בא לרבינו ושואל ארוכות ורבינו לא יכול היה לענות כי לא הבינו ממנו כלום, אך עמד בסבלנות ארוכה ונענע לו בראשו כל הזמן על כל משפט.

ברחוב הוא ענה לשאלות, אך לא גילה את החביבות בפרהסיא, ובביתו כל אחד התקבל בחביבות יתירה ממש, וכשהגיע מבוגר (הזדמן לי לראות כמה פעמים כשהגיע אאמ"ר שליט"א), הוא היה מחייך חיוך רחב מאד מאד וממש קיבלו בסבר פנים יפות מתוך עליזות ושחוק.



גערה ממבין

בשבע שנים ששמעתי ממנו שיעורים יומיים מעולם לא העיר לבחור שפטפט או הרעיש וכדו', מלבד פעם אחת שישב מולו בחור שהיה די מקורב אליו ופטפט בלימוד ברעש כאילו הוא לא באמצע שיעור. ורבינו עצר את דבריו לרגע כמימרא, והביט לעברו, ומיד הלה השתתק. ותיכף ומיד המשיך רבינו את השיעור, אלא שהלה המשיך במעשיו. ושוב עצר רבינו את דבריו והביט לעברו, והדבר החריד את כולם, ואולי בעיקר מפני שחרג רבינו ממנהגו בצורה כ"כ ברורה.

באתי אליו בוקר אחד ואמר לי שביררו אצלו עלי לשידוכין, והוסיף ואמר מסתמא אתה עוד לא רוצה כי אתה צעיר. וכיון שבביתנו היה כל הנ"ל סוד אפילו ממני, לא הרגשתי בנפשי עוז לאשר את הדברים, על אף שידעתי מחלקם אלא הנהנתי במבוכה. רבינו הבין שבאמת לא מתקדם כלום, אך לאחר שבוע כבר התארסתי ובאתי לספר, ורבינו הגיב עכשיו זה כבר לא סוד. כמוכן התנצלתי וביררתי שאין שום קפידא בענין.

בבין הזמנים באתי עם בני נ"י לחלאקה ונכנסתי אחרי מנחה להיכל הישיבה שהיה כמעט ריק והגשתי מספרים, אמר רבינו בית מדרש זה לא מספרה. המתנתי בחוץ, ורבינו יצא ובירר אם הילד שמח שיגזרו לו או שזה יצער אותו, וכששמע שהוא שמח, הסכים לגזור ללא נעימות יתר מול הצופים, והפטיר במעט מבוכה לשם מצות חלאקה.



הסתלקות הרבנית

הלוויית הרבנית ע"ה שנסתלקה בערב חג הסוכות, יצאה מביתו ועברה ברחבת הישיבה, ועלה בחצר הישיבה על בימת המספידים ועיניו היו אדומות מבכי אך בשליטה גמורה נעמד בדיוק כמו בשיעור, נשען מעט על הסטנדר והוציא מכיס מעילו את הנייר עם הראשי פרקים בקיפול המשולש הקבוע לאורך הדף, כפי שנהג במראי מקומות בשעת השיעור. ופתח את דבריו ממש כצורת דיבורו בשיעורים, ואמר שתמיד יש חיוב הספד, אך "יש להסתפק" אם כאן יש חיוב הספד מאחר שהנפטרת ע"ה מאסה בשבחים.

לאחר מכאן לווה רגלית עד בית העלמין, ומיד בתחילת מהלכו הבחין שמאחוריו הולך מרן הגרמ"י ליפקוביץ זיע"א, ועצר בכדי שיתקרבו זה לזה וילכו יחדיו. אך להגרמ"י לא היה נעים ועצר אף הוא בכדי לילך עם עצמו, ומשהבחין בזה רבינו, מיד חזר להמשיך לילך מקדימה ללא הגרמ"י.

בכניסת ליל חג הסוכות כבר עלה למעריב בישיבה וישב כשפניו לכיוון המזרח מפני דין שינוי מקום, וקיבל בנחת וברוגע את כל המתפללים לאמירת גוט יו"ט.

בחודש אלול האחרון לחיי הרבנית ע"ה יצא לי לראותו ב' פעמים עם עינים אדומות מבכי, פעם אחת בחזרת הש"ץ בתפילת שחרית כשעליתי לדוכן ורבינו עבר לספסל שמאחוריו והוכרח להראות את פניו לקהל, ופעם אחת בסדר מוסר. וכשהערתי לידיד מבוגר על כך, סיפר לי שבשנים קדמוניות היה בוכה בדרך קבע בסדרי מוסר.



רשימת כתבי מרן ראש הישיבה הרב ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל

פתיחה

מרן רה"י זצ"ל היה ספר תורה חי, כולו מלא תורה, ובעצם מציאותו מהווה אות ומופת לקיומה ולרוממותה. במשך כמעט שמונה עשורים, הרביץ תורה לרבים, ובעשורים האחרונים אף זכה ושיעוריו נערכו ע"י תלמידים מקשיבים ופורסמו, בעידודו ובברכתו, ומאז יצא שמעם בכל הארץ.

ברשימה דלהלן רוכזו ספריו ומאמריו של מרן זצ"ל - תחילה הספרים, אחריהם הקונטרסים, בהמשך המאמרים וההספדים שנדפסו בקבצים תורניים רבים, ולבסוף כמה קבצי חידו"ת שכוללים מדברי מרן זצ"ל. ברי לי שהרשימה אינה שלמה, ומכל מקום אקווה שתימצא בה תועלת.

אודה על האמת - לא זכיתי להיכרות משמעותית עם מרן זצ"ל ועם כתביו, ולא ערכתי את הרשימה מתוך היכרות אישית, אלא מתוך חיפוש, שהוא מלאכה ואינה חכמה. הרגשתי שחובת הספדו של מרן זצ"ל מוטלת על כל הדור, ובכלל זה גם על מי שלא זכה להימנות על תלמידיו הישירים, וכדברי חז"ל (שבת קה, ב): 'דתניא: חכם שמת, הכל קרוביו. הכל קרוביו סלקא דעתך? אלא אימא: הכל כקרוביו - הכל קורעין עליו, הכל חולצין עליו, הכל מברין עליו ברחבה'.

מאמר נוסף שהתקיים במרן זצ"ל הוא מאמרו של רבא (מו"ק טז, א): 'כל העוסק בתורה מבפנים - תורתו מכרזת עליו מבחוץ'. הפער בין פשטות הליכותיו וריחוקו מן הפרסום, ובין תהילת העולם שזכה לה, הוא בלתי נתפס, והרבה יש ללמוד ממנו על ההבל שברדיפת הכבוד, ועל האמיתיות שברדיפת התורה כשלעצמה, תורה לשמה.

יהי רצון שרשימה זו תצטרף להספדים הרבים שנישאו ועוד יינשאו על מרן זצ"ל בכל מקום ואתר, ותגביר חשק לעסוק התורה בכלל, ולתורת מרן זצ"ל בפרט.

רבים מהספרים והקונטרסים נדפסו בכמה מהדורות, וציינתי על פי רוב את האחרונה שבהן. ככלל, לא מצאתי דרך להבחין בין דברים שנכתבו על ידי מרן זצ"ל בעצמו ובין עריכת תלמידים (עם או בלי הגהתו), ולכן לא התייחסתי לאבחנה זו, חרף חשיבותה. בעבודתי השתמשתי רבות באוצר החכמה, לצד מעט מקורות ועזרים נוספים.



ספרים

- **שיעורי רבי גרשון:** פסחים (תשע"ב), יבמות (תשע"ב), גיטין (תשע"ב), קידושין (תשע"ב), כתובות (תשע"ב), נדרים (תשס"ו), ב"ק (תשע"ב), ב"מ (תשע"ב), ב"ב א (תשס"ד), ב"ב ב ומכות (תשע"ב), סנהדרין (תשע"ב)
- **ממגד גרש ירחים:** פסחים (תשע"ט), כתובות (תשע"ו), נדרים (תש"פ), גיטין (תשע"ה), קידושין (תשע"ז), ב"ק (תשע"ט), פרק מרובה (תשע"ג), ב"מ דף א-יב (תש"פ), ב"ב ב-לב (תשע"ה), פרק יש נוחלין (תשע"ה), סנהדרין (תשע"ה), מכות (תשע"ה)
- **הערות וביאורים:** יבמות (תשפ"ג), כתובות (תשפ"ב), קידושין (תשפ"ב), ב"ב (תשפ"א), סנהדרין-מכות-שבועות-ע"ז (תשפ"א), חולין (תשפ"ב), בעניני טהרות (תשע"א), רמב"ם (תשפ"ב)
- **יסודות השמועה** (בני ברק תשע"ב)
- **אסיפת שמועות:** ירח האיתנים (תשס"ו), חנוכה ופורים (תשס"ח), קנייני התורה (תשס"ח), פסח (תשע"ח)
- **הערות וביאורים בעניני טהרות** (תשע"א)
- **שיעורי הגרי"ג:** טהרות (תשע"ב), יבמות (תשע"ב), ב"מ (תשע"ד), ב"ק (תשפ"ב)
- **קונטרסים:** דרכה של תורה (תש"נ), שכר לפעולתך (תשס"ג), ענני כבוד (תשס"ה), חותמו של כהן גדול (תשס"ה), מאמרי קבלת התורה (תשס"ה), פתגם המלך (תשס"ו), דעת מבינים (תשס"ז), דינא דרוב (תשס"ח), מוחזקות ותפיסה א-ב (תשס"ט), דרכו של בן תורה (תשע"ב), ממגד גרש ירחים - פרק מרובה (תשע"ג), ממגד גרש ירחים - כתובות פרקים א-ב (תשע"ו), דרכי החיזוק - פרקי הדרכה (תשע"ח), דברי חיזוק ומספד - על הגראי"ל שטינמן (תשע"ח), חובת השעה (תשע"ט), קובץ דברי חיזוק (תשע"ט), ששים המה מלכות (תש"פ), ואם אתה עושה כן אשריך (תשפ"א), דרכי החיזוק - ענייני ציבור (תשפ"א), אסיפת שמועות (תשפ"ב)



מאמרים בקבצים תורניים

תשל"ט

- מילי דהספידא (על הגר"ש רוזובסקי), כבא השמש, בני ברק תשל"ט, עמ' כז-ל

תש"נ

- בענין ספק סוטה (יבמות דף י"א), קובץ על יד ד, חורף תש"נ, עמ' ל-לא

תשנ"ו

- חיוב שבת בעבדים, ספר הזכרון למרן הגרש"ב ורנר, ירושלים תשנ"ו, עמ' תטו-תטז

- בענין אין עונשים בשבת, ספר הזכרון למרן הגרש"ב ורנר, ירושלים תשנ"ו עמ' תיז-תכ
- בענין ביטול חמץ, עטרת מיכאל, תשנ"ו, עמ' סט-ע
- בענין איסורי הנאה, תפארת עמיחי, בני ברק תשנ"ו, עמ' קו-קז

תש"ס

- מי שהקב"ה חפץ בו, בית דוד, חולון תש"ס, עמ' לד

תשס"א

- כח התורה, ירחי כלה - שביעית וכתובות, אב תשס"א, עמ' טו-יח

תשס"ב

- בענין גוד אסיק ולבוד, סוכת דוד, בני ברק תשס"ב, עמ' שיז-שיח
- בדין לבוד ודופן עקומה, ירחי כלה סוכה א, תשס"ב, עמ' קלו-?
- השמחה על המצוות, ירחי כלה סוכה ב, תשס"ב, עמ' שצא-תג

תשס"ג

- הספד על הרבנית, לקט הספדים על הרבנית הצדקנית מרת הניה רחל אדלשטין ע"ה, ערב סוכות תשס"ג, עמ' ח-יא

תשס"ד

- אב ורב, ועלה האיש, תשס"ד, עמ' צא-צג

תשס"ה

- אי אמרינן הלכתא דלבוד ודופן עקומה בהדדי (יח.), שיר חדש, תמוז תשס"ה, עמ' רלז-רמא

תשס"ז

- בעל תורה אמיתי, לשמש שם אהל א, ירושלים תשס"ז, עמ' א'קי-א'קיא

תשס"ח

- בענין תפיסה בקנס, אהל ישעיהו - ב"ק, תשרי תשס"ח, עמ' תשלו-תשלח
- בקרובי אקדש, טוב משה, בני ברק תשס"ח, עמ' תרצד-תרצז
- בענין תחומין בכלים, נזר התורה יח, אלול תשס"ח, עמ' פב-פו

תשס"ט

- בענין הקונה חמץ בפסח, מוריה שמז-שמח [כט,יא-יב], ניסן תשס"ט, עמ' עג-עט
- בעניין דין שאמר איני יודע, חמדת משה ב, תשס"ט, עמ' נ-נח
- בענין זכיה דגר קטן, נצח ישראל ד, ניסן תשס"ט, עמ' רלג-רלח
- בדין הבעלות וזכייה באיסורי הנאה דחמץ, יהודה לקדשו, קרית ספר תשס"ט, עמ' סח-עג

- בענין העברה ד' אמות ברה"ר ובענין קלוטה כמי שהונחה, דברי נחמיה, בני ברק תשס"ט, עמ' יט-כג

תשע"א

- שיעור צירופי אכילה ושתייה ביוה"כ, ברכות ואיסורים, מוריה שנח-שס [ל,י-יב], תשרי תשע"א, עמ' עח-פא
- בענין חשש זיוף בגט ובשטרות, ספר זכרון להגרא"ר זורייבין, תשע"א, עמ' מז-נו
- ואם אתה עושה כן אשריך, היכלא א (תשע"א) עמ' טו-כג
- בענין פסול בעל מום ומחוסר זמן בשעיר המשתלח, שלמי יוסף - חיי אברהם: יומא ב, בני ברק תשע"א, עמ' יט-כב
- בהא דשילוח השעיר לעזאזל דוחה שבת ואי השילוח מעכב, שלמי יוסף - חיי אברהם: יומא ב, בני ברק תשע"א, עמ' כט-לב
- בגדר איסור אכילה ושתייה ביום הכיפורים, שלמי יוסף - חיי אברהם: יומא ב, בני ברק תשע"א, עמ' צד-קד
- בדיני אין איסור חל על איסור ביום הכיפורים, שלמי יוסף - חיי אברהם: יומא ב, בני ברק תשע"א, עמ' קכב-קכד
- לבישת הציץ בעבודת יום הכיפורים, שלמי יוסף - חיי אברהם: יומא א, בני ברק תשע"א, עמ' יג
- הספד על יצחק ירחי, זכרון יצחק, תשע"א, עמ' כט-לב
- מהות ימי החנוכה, לאורם, בני ברק תשע"א, עמ' כג-כו
- ביד עוסקי תורתך, לאורם, בני ברק תשע"א, עמ' כז-לא

תשע"ב

- הדרך לזכות לכתר תורה, עם התורה, מהד' ה חוברת ד, תשע"ב, עמ' סז-סט
- הספד על הרבנית קניבסקי, קונטרס מספד גדול, בני ברק תשע"ב, עמ' ח-יב
- בענין גדרי פרי העץ לערלה ולברכה, ברכת אליהו, בני ברק סיון תשע"ב, עמ' מה-נא

תשע"ג

- בענין תוספת שבת, בית הלל מז [יב,ג], טבת תשע"ג, עמ' יז-יח
- בענין פסח שאינו ראוי לאכילה מדרבנן, מוריה שעח-שפ [לב,ו-ח], ניסן תשע"ג, עמ' צז-ק
- צדיק אבד לדורו אבד (הספד על הגר"א גנחובסקי), ישורון כט (תשע"ג) עמ' תכה
- ברכת שהחיינו בחנוכה, בנתיבות ההלכה לג, עמ' 62
- מוסיף שמן בנר חנוכה, בנתיבות ההלכה לג, עמ' 63

- מצות מקרא מגילה, בנתיבות ההלכה לד-א, עמ' 52-52
- סעודה שאכל בלילה, בנתיבות ההלכה לד-א, עמ' 54
- בדין ברכת מעין שלוש, בנתיבות ההלכה לה, עמ' 46
- בענין עקירת חכמים מצות עשה, ספר זכרון למרן הגר"ד שורצמן, ירושלים תשע"ג, עמ' שפג-שפו
- בענין מצות תלמוד תורה, היכלא ג (תשע"ג) עמ' טז-כה

תשע"ד

- צידה ביום טוב, בנתיבות ההלכה לז, תשע"ד, עמ' 339
- הבערה ביום טוב, בנתיבות ההלכה לח, תשע"ד, עמ' 52-51
- מצות תשביתו באפר חמץ - זכייה בחמץ בפסח - עשאו הכתוב כאילו ברשותו, יחלק שלל ג, תשע"ד, עמ' מו-מז
- הכנה לקבלת התורה, בנתיבות ההלכה לט, תשע"ד, עמ' 269-262
- יום טוב שני של ראש השנה, בנתיבות ההלכה מ, אלול תשע"ד, עמ' 47
- ההבדל בין שיעור כזית לאיסורים ולברכה, אב בברכה - פרק כיצד מברכין, ירושלים תשע"ד, עמ' קנח-קנט
- תפילה - עבודת הלב, ספר זכרון שירת מרים, ירושלים תשע"ד, עמ' שנו-שסא

תשע"ה

- מיעט ענבי הדס, בנתיבות ההלכה מא, תשרי תשע"ה, עמ' 55-54
- בדין הדס הגזול, בנתיבות ההלכה מא, תשרי תשע"ה עמ' 57-56
- מחשבת אוכלין לשביעית ולטומאה, בנתיבות ההלכה מב, כסליו תשע"ה, עמ' 47
- אבות ותולדות בשביעית, בנתיבות ההלכה מג, טבת תשע"ה, עמ' 42-40
- בענין ברכה בספר מצוה, מוריה שצז-שצט [לד-א-ג], ניסן תשע"ה, עמ' קמא
- אבלות על החורבן, בנתיבות ההלכה מד, סיון תשע"ה, עמ' 247-244
- הספד על הגר"ח גריינימן, מילי דהספידא, בני ברק תשע"ה, עמ' נח-נט

תשע"ו

- עניינים בדין ביטול ברוב, בנתיבות ההלכה מו, סיון תשע"ו, עמ' 79-78
- אי שרי לאכול התערובת, בנתיבות ההלכה מו, סיון תשע"ו, עמ' 80
- בדינא דדם אי הוי כבשר, בנתיבות ההלכה מו, סיון תשע"ו, עמ' 81
- בענין איסור אכילה קודם שחרית - בדין אכילה קודם מנחה - הרגשת הלב התפילה, יחלק שלל ה, תשע"ו, עמ' מט-נ
- בגדר נוי מצוה, כמטר לקחי א, ירושלים תשע"ו, פרשת בשלח

- באיסור להקדים קרבן לתמיד, כמטר לקחי א, ירושלים תשע"ו, עמ' יט-כא
- אם קבלת עדות נחשבת חלק מהדין, כמטר לקחי א, ירושלים תשע"ו, פרשת שופטים

תשע"ז

- קונטרס בדיני וגדרי עדות, תבונות 2, תשרי תשע"ז, עמ' צח-קס
- בענין צירוף אכילה בכדי אכילת פרס ובגדר איסור אכילה ביוהכ"פ, מוריה תט-תיא [לה-א-ג], תשרי תשע"ז, עמ' קל-קלב
- וארשתיך לי לעולם באמונה, בנתיבות ההלכה מז, כסלו תשע"ז, עמ' 325
- והחזירנו בתשובה שלמה לפניך, שיר ושבחה, מודיעין עילית תשע"ז, עמ' שלה-שמ
- בענין הקנאה לולב לקטן, שיר ושבחה, מודיעין עילית תשע"ז, עמ' שנט-שסב

תשע"ח

- בענין טענין, מוריה תכא-תכו [לו-א-ג], שבט תשע"ח, עמ' קטו-קטז
- בענין שליחות בתרומה, מנחת אש, תמוז תשע"ח, עמ' שנט-שסו

תשע"ט

- בענין עשה ול"ת בשביתת שבת ויו"ט, מוריה תכו-תכט [לו-ז-ט], תשרי תשע"ט, עמ' קנה-קנח
- הספד על הגר"י ברטלר, הספדו של חכם, בני ברק תשע"ט, עמ' ח

תש"פ

- הספד על הגר"ע יוסף, יתד המאיר 205, חשון תש"פ, עמ' 39-40
- אדם גדול מאוד (הספד על הגר"נ קרליץ), וימת עבד ה', בני ברק תש"פ, עמ' יז
- זכה וזיכה את הרבים (הספד נוסף על הגר"ק), וימת עבד ה', בני ברק תש"פ, כז-לה
- בענין מצות ד' כוסות, מה טובו אהליך יעקב י, ניסן תש"פ, עמ' קיג-קיז
- בדין ברכת הרואה נר חנוכה, מה טובו אהליך יעקב ו, כסליו תש"פ, עמ' צ-צז

תשפ"א

- בענין חיוב עשרה זהובים, מוריה תמה-תמז [לח-א-ג], שבט תשפ"א, עמ' רמא-רמה
- תם המשלם נזק שלם, אי הוי קנסא או ממונא, האוצר נא, ניסן תשפ"א, עמ' מג-מד

תשפ"ב

- אם מועיל לקנות חתיכת אדמה לקיים מצות שמיטה, קיום מצות שמיטה בשב ואל תעשה, המאור תקג, תשרי תשפ"ב, עמ' א-ד
- בענין פרוזבול, היכלא י, ניסן תשפ"ב, עמ' מא-מב

תשפ"ג

- בענין לבוה, מוריה תנד-תנו [לח-י-יב], תשרי תשפ"ג, עמ' קכח-קל

- הספד על הגר"ח קניבסקי, אריד בשיחי, בני ברק תשפ"ג, עמ' ג-ה
- הספד על הגר"ח קניבסקי, אריד בשיחי, בני ברק תשפ"ג, עמ' יט-כ

לא מצאתי תאריך

- הנהגת בני תורה בפורים, אמרי שמועות, עמ' קטו-קטז
- ספר התורה הקדושה, מנעימי שיר, עמ' פה
- שמחת התורה, מנעימי שיר, עמ' פו-פח
- אהרון אחי יודע אני שיתקדש שמי במיודעיו של מקום, נטעי אש, עמ' תצ-תצה
- בענין שתי בנותיך לשתי בני בפרוטה, זכרון שלמה, עמ' רמ-רמו
- בגדרי בור, בנין אריאל (חדד), עמ' א-ה
- ביאורים בסוגיא של אין ברירה, תורף הגט, עמ' פג-פט
- עוד בענין דינא ד"האחין שחלקו לקוחות הן" ובגדר הבעלות של יורשין ושותפין קודם חלוקה, תורף הגט, עמ' צ-צז

עלונים

- דרכי החיזוק
- ממגד גרש ירחים (החל מתשע"ט)

הערות מפי השמועה

- הערות עמ"ס קידושין, ממחברות תלמידו הר"י סאסלו, מפוזרות בתוך אסופת הערות מגדולים רבים בספר אהל חייא (לזכר הגר"א צוובנר), ב"ב תשס"ו, עמ' קיט-תשכט
- הגדה של פסח פוניבו', בני ברק ניסן תשס"ח

אוצר אורח חיים

להתפלל בקרקע גזולה ♦ ברכת הדלקת נרות שבת בתוספת אורה

הרב שמואל פנחסי

ישיבת נתיבות חכמה, ירושלים

להתפלל בקרקע גזולה

הנה התעוררתי לעיין מה הדין בישיבה שאין ההנהלה מסכימה לבחורים להתפלל מחוץ לזמנים הקבועים, והלכו כמה בחורים ועשו מנין והתפללו. אם הם יוצאים יד"ח בתפילה זו? ומה הדין אם הם כבר התפללו - האם תפילתם תועבה והם צריכים לחזור ולהתפלל? ועצם הנידון הוא בדין המתפלל במקום שאינו שלו, וזה החלי בס"ד:



לכאורה כיון שנמצא במקום שאינו שלו עובר באיסור והווי מצווה הבאה בעבירה, וכמו שהתבאר בר"מ (פ"ז מגניבה הי"א) שהמשיג גבול עובר בלאו דלא תגנוב או לא תגזול. וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' שע"ו א'). ובסמ"ע שם (ס"ק ב') כתב שהטור לא הביא זאת מפני שקרקע אינה נגזלת עי"ש.

אבל נראה שיש גמ' מפורשת ששייכת לנידו"ד. הנה בגמרא סוכה ל"א ע"א, העמידה הגמ' דאירי בברייתא בתקף חבירו והוציאו מסוכתו, דר"א סבר קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא וכו' ורבנן סברי אדם יוצא יד"ח בסוכה שאולה.

ובתוס' (שם) הקשו מדוע ל"ה מצהב"ע. ותירצו דלא אמרינן מצהב"ע אלא במקום שהדבר בא לרצות, כגון קרבן שופר ולולב וכיוצא בזה, ולא בסוכה. עי"ש.

והריטב"א (התם, וכ"כ לעיל ט' ע"א) דחה את דבריהם ע"פ דברי הירושלמי (פ"ב דחלה ה"ט) שחששו למצה של טבל ומצה גזולה משום מצהב"ע. ועל כן הוא מפרש דלא כהתוס', ושאני קרקע שלא קנאה כלל, ונשארת תמיד בחזקת בעליה הראשונים, והמצווה לא מפקיעה את שם הבעלים, ואין הסוכה נפסלת בכך עכ"ד. וכן ביארו הר"ן והתוס' רא"ש (שם).

ולכאורה אכתי צ"ב מדוע לא נקרא גזול, ועובר במצהב"ע משום גזל. וביארו כמה אחרונים (ראה בשו"ת חמדת שלמה סי' ל', ובחי' ר' ראובן סי' ג', ועוד), שכיון קרקע אינה נגזלת, לא נעשית העבירה בגוף השדה, והרי זה כמי שיש בידו סתם שדה גזולה.

ולפי זה יש להעמיד את מח' התוס' והריטב"א בשאלה אם פסול מצהב"ע הוא בגברא או בחפצא. והתוס' ס"ל שלא משנה אפילו היכא שלא גזל את הקרקע בעצם, אלא גם שהוא בעבירה על הקרקע, וכמו שיתבאר.

א. לא באנו לדון אלא במקום שיש לקרקע בעלים גמורים, אבל בישיבה נראה בפשיטות שאין לראשיה או לרבניה סמכות הלכתית לקבוע על עניינים אלו, ואטו אם יאסרו על מאן דהו לברך ברכות הנהנין בשטח הישיבה נימא שלא יצא יד"ח? וכן מתבאר מתשובה ששלח אלי הראשון לציון הגר"י יוסף שליט"א (שבת תשפ"ב) ושם דן באריכות שאין לראש ישיבה סמכות כבעלים על הישיבה, אלא נידון כגבאי צדקה. [אמנם יעויין בשו"ת משנה הלכות שדן לחלק בין סוגי ישיבות שונות].

ולפי"ד הריטב"א נראה פשוט מה שהתבאר בתלמוד ירושלמי (דפוס וילנא מסכת שבת פרק יג הלכה ג) על דין המשנה שהקורע על מתו בשבת יצא יד"ח קריעה. "חברייא בעון קומי רבי יוסה לא כן אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יצחק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. אמר לון תמן גופה עבירה. ברם הכא הוא עבר עבירה. כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. תני מצה גזולה אסור לברך עליה" ע"כ.

והובאו דברי הירושלמי בב"י יו"ד (ש"מ כ"ח ד"ה הקורע) וכן נפסק בשו"ע (שם סכ"ח) הקורע בשבת על מתו, אף על פי שחלל שבת יצא ידי קריעה. ומאידך בשולחן ערוך (שם, סימן שמ סעיף כט) פסק "הקורע בחלוק גזול לא יצא ידי קריעה". וביאר בש"ך (שם ס"ק מ"ב) דל"ד לקרע בשבת, שגוף החלוק אינו עבירה אף על פי שהמעשה שעשה הוא עבירה, אבל הכא גוף החלוק הוא עבירה. וראה להגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ל"א).

וראה עוד בשער המלך (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח ה"ה) שהק' על מה שפסק מרן בשו"ע (תרמ"ו ס"א) אם עבר וליקטן כשר, ומדוע לא אומרים דהוי מצהב"ע. ותריץ בזה"ל "והיה נראה לחלק ולומר דע"כ לא אמרי' דמשום מה"ב פסול אלא דוקא בגזול וכן בההיא דמצה של דמאי וכיוצא דבשעת עשיית המצוה דהיינו אכילת מצה עושה העבירה שאוכל טבל או דמאי וכן נמי בלולב הגזול כל עוד שאינו מחזירו לבעלי' הרי עבירה הוא בידו ועובר אעשה דוהשיב את הגזילה, נמצא דבשעת עשיית המצוה הוא בעבירה ומש"ה פסול. משא"כ הכא דבשעת עשית המצוה אין כאן סרך עבירה כלל אף ע"ג דמחמת עבירה באה המצוה אפי' הכי כיון דבשעת עשית המצוה אין כאן סרך עבירה לא אמרינן מה"ב ומש"ה אם עבר ולקטן כשר" עכ"ל.

אולם ראה למהר"י עטלינגער בשו"ת בנין ציון (ח"א ס' מא, ובח"ב סי' ז') שביאר את דברי הירושלמי באופן אחר, שמצווה הבאה בעבירה חשיב רק היכא שהדבר שנעשה בו העבירה הוא מתועב. וכיוון שלומדים את הדין מהפסוק אני ה' שונא גזל וכו', הפסול שייך רק באיסורים שחלים על הדבר, כגון גזל שהקב"ה שונא ומתעב הדבר עד שיחזרנו לבעליו, אבל במקום שעובר עבירה לבד ואינה עושה רושם בדבר שיאסר לא חשיב מצה"ב.

ונראה פשוט שאם אינו משתמש בקרקע ממש, אינו עובר באיסור כלל. וראה בשו"ת הרא"ש (כלל צ"ה) מה שכתב וז"ל "אם גזל שדה ולא חרשה ולא זרעה, או גזל בית ולא נשתמש בו, אין כאן בל תגזול, כי ברשות בעלים הם עומדים" עכ"ל. וראה בקה"י (סוכה סי' כ"ב) שהוכיח מישירים כן גם מדברי התוס".

ואלא מאי, שהרי גם אם נימא שאין בזה פסול של מצהב"ע. כבר התבאר בגמ' (כ"ק צד.) שגבי ברכה גרע גם אם קנאו בשינוי, ואין זה אלא מנאץ "ובוצע בך ניאץ ה'" (ובפרט לפי התוס' הנ"ל שהחמירו בדבר שיש בו ריצוי, יש להחמיר בתפילה), וכמו שפסק מרן השו"ע ריש סי' תרמ"ט. וכן הובא באחרונים על דינא דהשו"ע (תקפ"ו ס"ק ב') הגזול שופר ותקע בו יצא, שלא יברך, דמחמירין כל

(ב). ומצינו להרב גינת ורדים (ח"א כלל ב' סי' כ"ה) שכתב שדין מצווה הבאה בעבירה קפדינן רק היכא שיש "סרך קדושה", עי"ש מה שכתב שאם גזל עצים ועשה מהם מעקה שיוצא יד"ח ויכול לברך גם. וראה בשו"ת באר שרים ח"ד סימן נג ובשו"ת בית מתתיהו ח"ב סימן ל"ח. ועכ"פ דעת מרן השו"ע שגם בדרכנן אמרינן פסול של מצהב"ע, עיין בשו"ת חזון עובדיה (סימן מ"ח עמוד קמ).

היכא שיש הזכרת שם ה'. וכן בשו"ע סי' תרצ"א סי"א שהקורא במגילה גזולה יצא, ובשע"ת שם (ס"ק י"א) דלא יברך, ובאחרונים עיין משנ"ב שם.

ולפי"ז יוצא לכאורה שבתפילה, אפי' אי נימא דלא הווי מצהב"ע, כיון שכל עניינה הוא ברכה והזכרת ה' לא יתפלל במקום שאין רשות¹.

אבל עיין מש"כ הרב מאמר מרדכי- כרמי (תרל"ז ס"ק ד') לגמגם על דברי המג"א שכתב שאין לברך בסוכה גזולה וכו' שהרי מסתימת לשון הפוסקים משמע שיוצאים יד"ח ושרי אף לברך. וכתב עוד לחלק בין המבואר בסי' תרל"ז לסי' תרל"ט, דשם מיירי שקנאו בשינוי מעשה, וכמו שהתבאר שם בשו"ע, ולכן אע"פ שליכא מצהב"ע מחמירים גבי ברכה. ומשא"כ הכא, דקרקע אינה נגזלת ולא שייך טעמא דמצהב"ע. וכן דעת כמה אחרונים, ראה באליה רבה ובערוך השולחן (תרל"ז ס"ק ה') והביאם המשנ"ב (שם ס"ק י').

והרב כפה"ח (שם, ס"ק ט"ז) העלה דאמרינן בכה"ג סב"ל, ואעפ"כ כתב שאין למחות ביד המברך דיש לו על מה שיסמוך ע"כ. ובפרט לפי מה שהובא לעיל מדברי הרא"ש ומהר"י עטלינגער נראה שיש לסמוך אף לברך בכה"ג.

ומציא'ה הלא ראיתיה כתובה בספר האשכול (מהדורת נחל אשכול, להראב"ד השני, הלכות ביהכ"נ) וז"ל: "ואמר רב ישראל אין אדם רשאי להתפלל בקרקע גזולה. ואני אומר קרקע אינה נגזלת וברשותיה דמרא קיימא, אבל לגזול קרקע ולבנות עליה ביהכ"נ מצווה הבאה בעבירה היא" עכ"ל. ומשמע מדבריו שיוצאים יד"ח בתפילה בקרקע גזולה ול"ה מצהב"ע, וכנראה לעיל פשוט.

ובספר חסידים (סי' תשע"ב) "היה אחד חוטף מחבירו בר"ה תפילות וכו' א"ל זקן אחד ובוצע ברך ניאץ ה'. א"ל א"כ מה אעשה, אמר תבקש ממנו להשאיל לך התפילות ותתפלל שנית כי התפילה הראשונה לא עלתה לך" עכ"ל. והדברים תמוהים וצ"ע. והרב חיד"א בהגהות ברית עולם (שם ס"ח) כתב לגמגם בדבריו מדברי הירושלמי הנ"ל גבי מצה גזולה. ובמחזיק ברכה (סי' תרס"ד) האריך בזה אריכות גדולה ושם לא זכר מדברי הספר חסידים הנז'. והגרי"ח סופר העיר בזה בהגהותיו ספר אמרי יעקב (עמ' נב) וציין להשד"ח (מערכת ע' כלל ע"ז ס"ק י"ח) ושו"ת שואב ומשיב (תנינא ח"ד סי' קע"ה ד"ה ודרך אגב) והגהות מקור חיים (סימן תרנ"ז). ויל"ע בכל זה ואין איתי כרגע.

ג. ויש לדון האם ניתן לברך ברכת האילנות על אילנות הנטועים בירושלים העתיקה, משום מצווה הבאה בעבירה, וראיתי בספר אחד שהביא את דברי הרב כפתור ופרח (פ"ו) שיש גם בימינו איסור ליטוע אילנות בירושלים המקודשת, ושאסור לברך על זה משום מצווה הבאה בעבירה ע"כ. ונראה שאע"פ שמדי מחלוקת לא יצאנו ודעת הרב יעב"ץ (מו"ק סימן תרמ"ה) שאין חשש וכן דעת כמה פוסקים {ובראשם הרדב"ז}. ומתוך דבריו שם משמע שאין חשש אף משום מצהב"ע, שהרי מה דהוה הוה, ואף לדעת הרב כפ"פ אין לחשוש בזה וכו"ל, שהרי העבירה כבר נעשתה, ולא שייך במעשה הברכה כרגע. ועיין עוד להגרמ"מ קארפ שליט"א בספרו הלכות חג בחג (ארבעת המינים פ"ג סכ"ב) ובאור לציון (חלק ג' פ"ו ה"ג). וראה בעיניך.

ד. גם מה שכתב הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קפ"א) שהבונה סוכה במסמרים גזולים הסוכה פסולה, יל"ע בזה. ועיין בכפה"ח תרל"ז ס"ק כה לגבי מעמיד בגזל, דחמיר. ובפשטות מבואר שהגונב עצים ובנה מהם סוכה יוצא יד"ח, כמבואר בשו"ע תרל"ג' ובמשנ"ב שם ס"ק טו. ובעבר דנתי לגבי סוכה שנבנתה בשבת, שאין לחשוש מצד מצהב"ע, וכמו שכתב בשו"ת שואלים ודורשים (ח"א סי' י"ט). וכן ראיתי הלום להח"כ בירחון או"ת (של"ג תשנ"ו יג - כא) שכן העלה. ואלא מאי שיש לדון לאיסור מצד מעשה שבת. ואכמ"ל.

והעלנו מזור בדין זה:

א. לכתחילה ברור הדבר שאין ראוי לאדם להתפלל במקום שאין הבעלים מסכים, ובפרט בתפילה שעיקרה ברכה והויי מנאץ.

ב. לעניין דיעבד או שכבר התפלל, נראה כיון שאינו גוזל שום דבר מהבעלים, לא אמרינן דהויי מצהב"ע (וכדעת הריטב"א ושאר הראשונים, וכן נראה בדעת מרן). ויוצא יד"ח גם בברכות".

ויש עוד לעיין בזה הרבה. וה' הטוב יפקח עינינו הסומות, ויאיר ויפתח נתיבות, באור עליון, בשוב השכינה לציון, במהרה בימינו.

כמובן שהדברים נכתבו לפו"ר ואין בזה משום פסק הלכה ח"ו, ובפרט בדבר שלא מצאתי שנתפרש בדברי הפוסקים.



ה. ובגוונא שאין מקום אחר להתפלל, נראה לכאורה דאמרינן ניחא ליה לאיניש וכו' ואפשר להתפלל לכתחילה ללא רשות, ודמי למש"כ האחרונים (עיין ט"ז תרמ"ט ס"ק ד') שיכול להיכנס לסוכת חבריו שלא מדעתו, וגם מדברי המשנ"ב משמע שתפס עיקר כהט"ז. וע"ע ביכורי יעקב שאין בזה כלל שווה, והכל תלוי לפי מה שאומד דעת חברו אם יקפיד אם לאו. ועוד כתב שלבקש רשות מאשתו מהני, עי"ש ואכמ"ל.

הרב רפאל ברוך טולידאנו

בני ברק

ברכת הדלקת נרות שבת בתוספת אורה

בשו"ע רסג, ח נחלקו השו"ע והרמ"א בדין ברכת ההדלקה כשהדליקו כבר שם, וכעת בהדלקתו רק מוסיף אורה: ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום א', י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר. ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. הגה: אבל אנו אין נוהגין כן.

ומקור הדברים הובא בבית יוסף שם, משו"ת מהרי"ל סימן נג, וז"ל שם: תשובה על הנשים המדליקין בבהכ"נ ומברכין, אם היו מדליקים נרות שלהם או לוקחות נרות לשם כך, ומוסיפין אותם על נרות בבית הכנסת שבלאו הכי [שם], היה קצת נרא' ליישב מנהגא כי אלו הנוספים לידן חשיב לשלום בית, אף על גב דבלאו הכי איכא נרות טובא בבית הכנסת, מידי דהוה ב' וג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על מנורה שלו, אף על פי שיש כבר אורה מרובה. אף על גב שהא"ז מגמגם בזה מכל מקום יש מנהגי' הכי. ובעניות דעתי נ"ל ליישב דכל מה דמיתוסף אורה יש ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות וזוויות, דבכה"ג מדליקין נרות בבית הכנסת בי"ט, אף על גב דשרגא בטיהרא מאי אהניא, וכתב מהר"ם הטעם בתשובה דלא הוה נר של בטלה, דכל מה דמיתוסף נרות נהנה וחשיבה צורך היום ומצותו, ה"נ כל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי, וכן בב"ה אי הוה מוסיפין הוה אור טפי ועשוי להאיר.

מבואר בדבריו שס"ל שיש מקום לברך בתוספת אורה, דסו"ס מתרבה האור ומוסיף בשלום הבית, ויש שמחה יתירה בהנאת האורה. אלא שהביא שהא"ז היה מגמגם בזה.

ומקור הדברים בדרשות מהר"ח אור זרוע סימן כ: ובוה נסתפק מהר"ח אם ד' דרים בבית אחד והדליקו הג"א והרביעי עדיין לא הדליק, כיון דהגר אינו בא אלא בשביל שלום בית וכבר יש שלום בבית אם יש לו להדליק אם לאו, ומיהו נהגו העולם שכל אחד מדליק על שלום ביתו

א). מבואר בדבריו שהראשונים שהדליקו אין בזה חסרון ויכולים לברך, וכל הנידון על הרביעי שבא להדליק אחר שהדליק, ונראה שהכוונה שהראשונים הדליקו בב"א, ומה"ט אין עדיפות א' על חברו. וכ"כ בערוך השולחן כאן, ו: דאם באו להדליק בבת אחת הכל מודים שכולם יכולים להדליק ולברך כמו כל המצות המוטל על כל אחד מ ישראל וכמו נר חנוכה אמנם כשאחד בירך מקודם ואח"כ בא אחר להדליק ס"ל לדיעה שנייה דאולי יש בזה ברכה לבטלה דבכאן לא חלה החיוב על השני דכיון דעיקר המצוה היא בשביל האור ובכאן כבר יש אור ונהי שמוטלת עליו המצוה מ"מ כאן א"א לו לקיים מצוה זו. אמנם בדברי השו"ע שלא חילק בזה נראה לא כן, וע' גם עולת שבת, ד (שכתב לחשוש לדעת מרן) שיעמדו כולם ויכונו לברכתו. וכ"ה בשל"ה מסכת שבת פרק נר מצוה, אות כה, ובבן איש חי שנה שניה פרשת נח, יא: שנים ושלשה בעלי בתים שאוכלים בחדר אחד כל אחד על שלחנו ומדליקין שם, יעמוד אחד מהם לברך ולהדליק ויעשה כונה על השאר, ואז ידליקו על סמך ברכה שלו עכ"ד. ונראה מדבריהם שאף בהדלקה בבת אחת לא יברכו. אמנם לאור המבואר בדברי מהר"ח, שהוא המקור לחשש זה, נראה שאפשר לסמוך ע"ז שידליקו בב"א וכולם יברכו. אכן, אולי ביאור דבריו הוא דבראשונים עדיין יש תוספת אורה, ובוה לא חשש, וחשש רק על הרביעי. וכפי שצידידנו להלן בביאור דברי מהר"י אבוהב עיי"ש. אך זה לא נראה כ"כ כוונתו (ובמהרי"ל הביא משמו בב' ג'), ונראה שגם בראשון יש חשש).

ומברך. [ובשלטי גבורים ע"ד המרדכי פ"ב דשבת סי' רעג, אות ג הביא דבריו, ובסיום כתב: ומיהו נהגו שכל אחד מוזהר על שלו' בית ומברך, פסקי מהר"ם. ומבואר שהביא את המנהג מפסקי מהר"ם].

ובדברי מהר"ח או"ז מבואר שאף שנסתפק בזה, אפ"ה מנהג העולם היה שלא כדבריו, וחדושו לחשוש לדעתו כיון שמעיד שהמנהג היה לא כן, ורק צידד לא כמנהג. ואולי אם היה רואה הבית יוסף את דבריו במקורם לא היה חושש לדבריו. ובפרט שנראה שהשו"ע חשש לדברי מהר"ח רק לעניין ברכה, שכתב: ונכון ליהזר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. ונראה שמחויבת בהדלקה אף שכבר הדליקו, ורק לעניין הברכה חשש. ויש לצדד עוד שכל כוונת השו"ע במש"כ: ולא יברך אלא אחד, היינו שלכתחילה עדיף שכולם ידליקו ויצאו בברכה ע"י אחד, אך בלא"ה ס"ל לברך, וכן ראיתי שצידד במנחת אשר (וי"ס ג, יז).

ובראבי"ה חלק א - מסכת שבת סימן קצט, נראה שלא חשש לברכה בתוספת אורה: ואם ב' בעלי בתים דרים ביחד דמי להא דתניא והמהדרין נר לכל אחד ואחד, וכל שכן [לשאינן קרויין] בני ביתו. [ולא הזכיר שמדליקים בשתי מקומות].

ובאור זרוע חלק ב - הלכות ערב שבת סימן יא, כתב: ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואח"כ נרות שע"ג השלחן כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת. ובפשטות מבואר ששייך לברך אף שכבר הדליקו נרות, ואדרבה כתב לנהוג כן, שע"ז יבורר שהנר הוא לכבוד שבת ולא כהדלקתו הרגילה בכל ערב. (אלא שלהלן יבואר שאולי הטעם כאן הוא אחר).

אלא שאולי ההדלקה בנרות שבבית היינו בשאר החדרים, ולא במקום השולחן. ויש להוסיף עוד שהאשה מדלקת הכל, והברכה קאי אכולהו, אלא שבהדלקת נר זה שהוא לכבוד שבת מקבלת שבת עליה. [וע' שו"ת מהר"ח או"ז סו"ס, קטז].

ובאמת בכף החיים כאן, נו (וע"ע שם, נד) כתב שהמנהג שלא כמרון: וכן יש נוהגין בספרד לברך כל אחד על מנורה שלו ואף על פי שאוכלין במקום אחד וכן כתב היפה ללב אות יו"ד, וכבר כתבנו בכמה מקומות דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל עכ"ד. ובגדולות אלישע (דנגור), כאן, יח: ובודאי צריך לנהוג כדעת מרן אבל מי שנוהג כדעת רמ"א לברך כל א' וא' על מנורה שלו יש להם על מה שיסמוכו. וע' גם שמ"ש ומגן, ב, או"ח, לח שזכור שנהגו במקנס לברך בתוספת אורה, והוסיף שמרן לא אסר בהחלט אלא שכתב ראוי להזהר. (וכלה וחמותה, כשיש להן חדר נפרד, מברכים שם, ע' מאמ"ר רסג, ו, והו"ד בר"פ ב, או"ח, נ, ואכמ"ל).

ב. וע' ראבי"ה חלק א - מסכת שבת סימן קצט לעניין נר שבת: ונראה לי דנהגו בשתי נרות, שאחת היא לאכול לאורה ואין היכר כי אם בשתיים, כדאמרינן גבי נר חנוכה בשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו אמר רב וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, ואמרינן נמי התם הרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה, להשתמש לאורה. ותו יש לומר חד כנגד זכור וחד כנגד שמור, כדאמרינן <בפרק במה מדליקין> חזו ההוא סבא דהוה נקיש תרי מדאני דאסא וכו' ות[יסגי] לך בחד חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. ולולי שמצאו בה חכמים טעם אח[ר] בשתי ככרות בשבת בפסוק, משום [דכתיב] לחם משנה (שמות טז, ב), הו' מפרשי לה נמי מהאי טעמא. ולפי זה אין להוסיף נר שלישי, ואם צריך לו ירחיקנו להכירא, כמו נר חנוכה.

ג. ובאור לציון ב, יח, ו: וחדר המיוחד לה זה דוקא שנתנו לה חדר אחד שיהא מיוחד לה להשתמש בו ולא משתמשים בו אחרים כלל, אבל אם אחרים נכנסים בו לקחת בגדים וכדומה, אין זה נחשב חדר המיוחד לה, ואינה חייבת כלל

ובבן איש חי שנה שניה פרשת נח, יא, כתב שיהרהרו שו"מ בלבם: ואם כבר קדם אחד ובירך והדליק, והשאר לא שמעו ברכתו, לא יברכו על נרות שלהם בשם ומלכות, אלא יברכו בלי שם ומלכות ויהרהרו שם ומלכות בלבם, מפני דאיכא פלוגתא בזה וסב"ל.



הדלקה במנורה אחת – ושרגא בטיהרא

בשל"ה מסכת שבת פרק נר מצוה, כה כתב: ונראה לי, דעל כל פנים במנורה אחת שיש לה הרבה פיות, לא ינהגו כלל לברך כל אשה בפני עצמה. ואף רמ"א לא כתב כן, אלא כשלכל אחת מנורה בפני עצמה בזוית אחת, וכדי שיהיו מאירים כל הזויות. והו"ד במג"א, טו, ובשו"ע הרב, י, וערוך השולחן, ו.

אמנם באליה רבה כאן, יח כתב על דברי השל"ה: אבל שמעתי זקני הגאון ז"ל פסק [דלא] כוותיה, וכן מסתבר (מכפמוט) [בפמוטות] שלנו אם דולק כל הנרות אזי האור ממשיך לכל הזויות, ועוד דא"כ כשיש שני מנורות זה אצל זה לא יברכו, ולא משמע הכי מרמ"א ופוסקים, ועוד דכל שמרבין נרות אף במקום אחד נתוסף אורה בכל החדר. גם נ"ל ראייה מתשובות מהרי"ל סימן נג מקור דין זה דמייתי ראייה ממדליקין נרות ביום טוב בבית הכנסת אף דשרגא בטיהרא מאי מהניא, אלא כל מה דמתוסף אורה חשוב הנאה טפי עיין שם, הרי דהתם שהוא יום ממש והוא אור בכל בית הכנסת אפ"ה חשבינן ליה הנאה טפי. ובדה"ח זמן הדלקת הנר, יא, וחיי"א ה, ב פסקו כדבריו. ובמ"ב, לו, הביא דבריו כיש מקלים. והביא מהפמ"ג, א"א, טו להקל כשיש רק מנורה אחת.

וכוננת האליה רבה לדברי מהרי"ל שם: דבכה"ג מדליקין נרות בבית הכנסת ב"ט, אף על גב דשרגא בטיהרא מאי מהניא, וכתב מהר"ם הטעם בתשובה דלא הוה נר של בטלה, דכל מה דמיתוסף נרות נהנה וחשיבה צורך היום ומצותו, ה"נ כל מה דמוסיף אורה חשיב הנאה טפי, וכן בב"ה אי הוה מוסיפין הוה אור טפי ועשוי להאיר.

ודברי מהר"ם הם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס ברלין סימן ט (מז), לעניין הדלקת נרות בית הכנסת ביום טוב באור היום, (ומהרי"ל השווה העניינים): ואשר תמהת על שמדליקין נרות בבית הכנסת ביום טוב שחרית כשהוא יום, [שרגא] בטיהרא מה מהני ודמיתו לנר של אבטלה.

לא דמי כלל, דאלו הנרות עשויות לכבוד שמים לאפושי שמחת יום טוב דברוב אורה איכא שמחה, [כדכתיב (אסתר ה, טז) ליהודים היה אורה ושמחה], וכתב (תהלים צו, יא) אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה, וכתב נמי (ירמיהו ז, לד) והשבתי מערי יהודה קול ששון וקול שמחה קול רחיים ואור נר, דאלמא אורה יתירתא עבידא לרבוויי שמחה, וכיו"ב איכא קראי טובא, ונרות של הקדש היו מדליקין מבעוד יום גדול ואף על פי שהיו דולקין כל הלילה, מ"מ אין צורך באותה אורה לגבוה כי לא לאורה הוא צריך, והלא כל באי עולם אין הולכים אלא לאורו, ואדרבה נראה ונ"י כר יותר שמדליקין נרות לכבוד שמים ביום מבלילה, ובלבד שיהיו י' [בני] אדם מנין

בהדלקת נרות, דכל כה"ג חשיבא סמוכה על שלחן בעה"ב, וממילא יוצאת בהדלקת נרות של בעה"ב, שפוטרת את כל חדרי הבית. ואם רוצה בכל זאת להדליק, תדליק בלא ברכה.

בביהכ"נ. ונרות חנוכה נמי מדליקים מבעוד יום משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימים, ואף על גב דאכתי עוד היום גדול וא"צ לאותה אורה.

סוף דבר נרות שמדליקים לשם מצוה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לא מקרי כלל של אבטלה ומותר להדליק ביום טוב דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ובלבד שיהא לשמחת יום טוב קצת אף על גב דלאו אוכל נפש הוא. וה"נ איכא שמחת יום טוב דבריבוי אורה איכא שמחה, וכ"ש הכא דאיכא נמי מצוה. ונר של אבטלה מקרי כגון שמדליק נר [במקום] אחד שאינו סבור שיהא לו צורך להשתמש שם אלא מדליקו על הספק ונמצא שלא נשתמש שם, ההוא נקרא נר של אבטלה שלבטלה הדליקה, ולא היה להקדים להדליקו על הספק כיון דאפשר לו להמתין מלהדליקו עד שיצטרך לו.

ולא יעלה על לב איש לקרות נרות של אבטלה מה שנודרים ונותנים נרות המערכה לביהכ"נ לפני בוראינו. ועוד אין אלו קרויין נרות של אבטלה כלל, נהי דשרגא בטיהרא לא מהני כולי האי, מ"מ מהני קצת דאינו דומה אורה של מאה נרות למאה ואחת, דאי לא תימא הכי היכי שרי אפי' בלילה להדליק ביום טוב כמה נרות כיון דאפשר להשתמש לאורה של נר אחד, א"כ הו"ל כל אינך אחריני נרות של אבטלה. אלא י"ל כדפירשתי ולכך לא קרינן ביה (ביצה כ, ב) לכם ולא לגבוה. ועוד דאיכא כבוד קהל רבוי נרות אפי' ביום כדאיכא בפרק אלו דברים (ברכות נג, א) כל שמוציאין לפניו ביום כו'. עכ"ד.

מבואר בדברי מהר"ם שאף בהדלקה באור יום ששרגא בטיהרא, אפ"ה שרי להדליקם ביו"ט, שיש בהם תוספת שמחה, דבריבוי אורה איכא שמחה. [ובדבריו נוסף עוד לעניינו שם, שהגידון הוא גם כלפי ההדלקה ביו"ט, שיש בזה גם מצוה].

אמנם במהרי"ל שם להלן, כתב: והוא גופא שכתבת שמדליקין בזויות בבית ואוכלין בחצר, כתב באגודה (שבת ס' מה. ונפסק בשו"ע, ט) בפ' שאם הנרות [אינן] ארוכות שדולקות עד הלילה דהוה ברכה לבטלה. וכמה פעמים שמעתי שקורין תגר על אותו מנהג, ואמרתי דאותו מקום שדולקין שם הוה קצת חושך, שכן דרך בערב שמחשיך קצת בחדרים, ומשתמש שום דבר לאור הנר כדפי' לעיל. אבל בחופות שמשכימי' הרבה ומקצת' דולקות נרות קצרו' ועוד היום גדול, קשה למצוא התיירא אם לא שיהיו דולקו' במרתף ובמקום חשיכה. והרי הן בעיני כקריאת שמע בערב שבת דערבית בחופה קודם פלגא דמנחה טובא ואין כח למחות, והמדקדק על עצמו ושם ארחותיו יעשה ארוכות עכ"ד.

וכאן מבואר בדבריו שדווקא כשדולקים במקום שיש קצת חושך ונהנה מזה מהני, ולא מהני בשרגא בטיהרא, ושלא כמו שהביא לעיל ממהר"ם. וכ"כ גם מהרי"ל בתשובותיו החדשות, סימן מה, ד: וכלהו רברבא שרו לאכול שלא במקום נר כמו בחצר והעיקר תמצא בתשובת מהר"ם פ"ה שבמיימון ע"ש, אלא שהאגודה הוסיף והצריך לעשות נרות ארוכות שלא יכבו קודם הלילה דאל"כ הוי ברכה לבטלה, דשרגא בטיהרא מאי אהני. ובזה [יש] נכשלים (יש) כגון עמי הארצות, אמנם בזה אני מוצא להן תקנה דסמוך לערב להאפיל אפי' במקום שיש שם חלונות, מהנר מוסיף אור' להילוכן ולתשמישן שבאותו מקום שהנר דולק שם. והו"ל תענוג ושמחה טפי ע"י הנר דלא הוי שרגא בטיהרא ובלבד שידליק לכל הפחות עד אותו זמן דמתהני מן הנר. וכמדומה

שאינן שום אדם הולך לישון קודם זמן זה, ורוב נרות דולקות עד זמן זה ושפיר מתהני מיניה לשון תשמיש, וסגי כמו נר שבחדרי הבחורים דהוי לתשמיש ולא לאכילה וכעו כרובו (אולי צ"ל בעו ברכה) כמו שכתב מהר"ם עכ"ד.

אמנם החילוק פשוט, שהנידון כאן הוא כשאוכלים בחצר ואין להם תוספת שמחה בתוספת האורה, אלא הטעם בהדלקה זו הוא שיועיל להם לצרכיהם. וכאן לא מסתבר שתועיל תוספת אורה, דהנידון הוא האם הם צריכים אור זה לצרכיהם או לא, ומה"ט בעי' שיהיה חושך קצת. משא"כ כשיושבים שם, יש הנאה של תוספת אורה. ובפנים מאירות א, סט מבואר שחילק לעניין תוספת אורה למקום אכילה שמהני, משא"כ בחשש עץ ואבן שלא מהני, והוא כעין הסברא הנ"ל, וע"ע קצות השולחן ע"ד, כב. אמנם במהרי"ל לא מבואר חילוק בין מקום אכילה, לעץ ואבן, שהתיר גם בבית הכנסת בשרגא בטיהרא, וכנ"ל (ורק לסמ"ג המובא שם, שס"ל שבעי' לצורך אכילה, דחק שגם בבית הכנסת צורך אכילה), אלא החילוק הוא בין מקום שיושבים שם, שיש תוספת שמחה בתוספת האור, משא"כ לשאר צרכים, הכנת צרכי אכילה ושלא יכשלו בעץ ואבן.



כשאור החשמל דולק

נתבאר בדברי מהר"ם ומהרי"ל שגם באור יום מהני תוספת אורה, ול"ש כאן הטענה דשרגא בטיהרא מה מהני, דסו"ס מתוספות הנאה ושמחה בכל תוספת אורה. ויש לדון לעניין הדלקת הנרות כשהחשמל דולק, ואם נדמה זאת לאור היום, מבואר שמהני.

אמנם לכא' אור החשמל בבית עדיף על אור היום בבית, וכמצוי בזמננו שיש צורך להדליק את החשמל גם באור היום (ואינו מוכרח סו"ס רוצה תוספת אור, וכן תלוי בסוג חלונותיו וכדומה), ויל"ע". אמנם בדברי מהר"ם מבואר עוד: מהני קצת דאינו דומה אורה של מאה נרות למאה ואחת, ומבואר שגם תוספת אורה שאינה ניכרת כלל, אפ"ה מהני להחשיבה כתוספת אורה, ומסתבר שה"ה בחשמל.

ד. ובהסכמת הגר"א ויס' לס' מילתא דשכיחא כתב: במה שכתב בס' ב' בענין הדלקת נר שבת בזמן הזה דלכתחילה יש לכבות את אור החשמל בשעת הדלקה, יש במסקנא זו הוצאת לעז על אלפים ורבבות וביניהם גדולי עולם שלא העלו זאת על דעתם. ולענ"ד ברור שסמכו על דברי מהרי"ל בשם מהר"ם שכתב אינו דומה אור של ק' נרות לאור ק"א וכן כתב האליה רבה ופשוט דלשיטתם אפשר לברך על תוספות אורה כל שהוא וגדול המנהג. ושו"ר שהרחיב בזה בתשובותיו מנחת אשר, ח"ג ס' יז-יח.

ה. שו"ת אור לציון חלק ג - פרק ז - דיני בדיקת חמץ, ז: יש הנוהגים לכבות את אור החשמל בשעת בדיקת חמץ, כדי שיהא אור הנר ניכר, וכעין מה שאמרו בגמרא (חולין ס, ב) שרגא בטיהרא מאי מהני. וראה גם ברש"י בפסחים דף ד, א ד"ה ואור הנר ובטור בסימן תלא. ואין נראה כן, שהרי מי שלא בדק בלילה ובדק ביום, בודק הוא לאור הנר, וכמבואר בשו"ע בסימן תלג סעיף א, ומבואר בב"י שם בשם רבינו ירוחם, שאף אם יש בבית אור הרבה, צריך לבדוק לאור הנר. ורק באכסדרה וכנגד ארובה שבחדר שאורן רב אין צריך נר כמבואר שם. הרי שאף כשיש אור גדול ביום, שהוא יותר מאור החשמל, הצריכו לבדוק לאור הנר. והרי לא מצינו שיצריכו בבדיקה זו שיאפיל את החדר כדי שאור הנר יהא ניכר, (וראה בירושלמי פסחים פרק א הלכה א). ועל כרחק ששרגא בטיהרא הוא רק ביחס לאורה הרב של השמש... וע' גם בתפלה למשה (לוי) א, ז, ב, שחשמל גרע מאור יום.

וכן נקט באור לציון, הובא להלן, שגם בחשמל יש תוספת אורה, וע' גם חוט שני שבת ח"ד, פרק פג, ט, ע' סו, אמנם כתב שבאותו חדר במקום מרוחק לא יועיל. וכן נקט בפשיטות הגר"א ויס במנחת אשר ג, סי' יז-יח, ושאל שיעור לתוספת אורה, וג"ז מהני (וכן מבואר בדברי הגרש"ז, להלן). ונראה שאף אם מעיקר התקנה לא מסתבר שתיקנו באופן כזה, סו"ס כל עוד שיש תוספת אורה מהני. [ובאמת תלוי בסוג ריבוי האור, ומיקום הנרות וכדומה].

ובמושב זקנים ויקרא כד, ב (כשדן שם לעניין ברכת ההדלקה בנר יו"ט ושל שבת): אך מה שפי' רבי' משולם לפטור ברכה בהדלקת [נר] שבת מטעם דאם היה לו אבן טובה אין צריך להדליק. השיב ר"ת אפילו היה לו אבן טובה הוי חייב לברך וראייה מההיא דהוה מקדמא ומדלקה וכו' (שם כג, ב). וכ"ן דאין זו תשובה.

מבואר שגם כשיש אבן טובה חייב להדליק ולברך, ואולי אור החשמל דמי לזה, וצ"ע. [אמנם מה שהוכיח ממקדמא ואדלקה, יל"ע, ששם מהני ללילה, וכעת מדליק שיהיה אור בלילה, משא"כ כשיש אבן טובה, לא מועיל כלום תמיד].

ובספר הישר (חלק התשובות) כשהובא הנידון בין רבינו משולם לר"ת, בסימן מז, ו, הובאו דברי רבינו משולם: וברכת נר כמו כן הורה הוא (רבינו אליהו) ונוהג תחילה, וכן במקומות אחרים הרבה ראינו שאין נוהגין לברך. וטעמא דמסתבר שאין הדלקתה גמר מצותה, ואינה [אלא] כדי להאיר בלילה. ואם' היתה עששית דולקת והולכת אינו חייב לכבותה ולהדליקה כדאשכחן לענין נר חנוכה.

ושם בסימן מח, השיב ר"ת על דבריו (באות ו, עמש"כ שאינו גמר מצותה, כתב שאינו כן ומהני לשלום ביתו, וע' גם במרדכי שבת, רצד מר"י). ובאות ז השיב על מה שהוכיח שאם היתה עששית א"צ לכבותה: ומה שכתבת שאם היתה עששית דולקת והולכת אינה מכבה ומדליקה. ומה בכך הלא בכיסוי הדם אם נתכסה ברוח פטור מלכסות ואם חזר ונתגלה חייב וכן בסוכה העומדת ועשויה ואינו יכול לחדש בה דבר אינו מברך אם יעשנה, ואם יחדש בה דבר ברכה הנוהגת בה, ועוד שנשים שלנו מנהג בידם לכבות ולהדליק. ואני ראיתי בעיני ואשאלם ותאמרנה כן. ואם אינן נביאות בני נביאות הן.

והנידון בדבריהם כאן הוא האם יש מצוה להדליק או שהעיקר הוא מה שיהיה דלוק, וא"כ גם כשמדליק מסתברא שא"צ לברך ע"ז. וע"ז כתב ר"ת שבאמת נוהגים לכבות, והיינו שיש מצוה בעצם ההדלקה ושלא כדברי רבינו משולם. [ודעת הטור כאן, והובא ברמ"א, ד שיש לכבותו כשהודלק מבעו"י גדול].

1. והר"ד דבלצקי (בס' הישר שבמהדור) כתב ע"פ דברי המרדכי שבת רצד שא"צ להגיה כן, דגם בלילה אינה גמר עשייתה אלא באכילה, עיי"ש.

2. הוא עוד ראייה, וכ"ה באו"ז שבת ב, יא, וראייה זו הובא בתוס' שבת כה, ב, ובטור כאן.

3. יש לדון לדעת ר"ת האם דין זה נאמר בכל ההדלקות, וגם בשאר חדרים יתחייב בזה, או דווקא במה שמברך, דבזה מקיים את עיקר התקנה. וראיתי מצויין לאורחות שבת ח"ד, אות יט, ושבות יצחק פ"ב שנקטו כן, ומאידך באו נדברו ג, ה, ו נקט לא כן, וצל"ע.

וממה שנהגו הנשים לכבות ושוב להדליק אין להוכיח שלא מהני הדלקה כשדלוק, שי"ל שלא רצו להדליק עוד נרות, אלא את הנרות הרגילים, וכאן לא דנו כלל בזה, וכמבואר.

ובאמת בתוס' שבת כה, ב ד"ה חובה, הובא כך: ומה שאומר טעם אחר שלא לברך משום שאם היתה מודלקת ועומדת לא היה צרי' לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת. ומבואר שאם היה צריך להדליק נר אחרת היה מהני, אף שהוא רק תוספת אורה, אלא שהנידון הוא האם צריך להדליק נר אחרת. אמנם בס' הישר מבואר שהוא לעניין לכבות ולהדליק.



תוספת אורה כשלא מקיים מצוה באור הדולק

ואם ננקוט שגם בחשמל עדיין יש תוספת אורה, יש לדון עוד ולומר שכל נידון השו"ע והרמ"א, ומהר"ח או"ז ומהרי"ל, הוא דווקא שההדלקה הראשונה היא לשם מצוה, והתקיימה בה מצות הדלקת נרות. משא"כ כשלא מקיים מצוה בו, מהני התוספת אורה. והיינו טעמא דמסברא גם תוספת אורה יש מקום לברכה שסו"ס מוסיף אורה, והנידון בדבריהם הוא כשכבר קיימו בבית זה מצות הדלקת נרות שבת, בזה אין סברא לברך שוב רק על תוספת אור. ובפרט שנראה שעיקר חיוב הדלקת הנרות קאי על הבית, וכדברי הרמב"ם בהלכות שבת פרק ה, א: ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בביתן נר דלוק בשבת. [אמנם מלבד זאת מבואר שיש חובה גם על כל איש ואיש, כדברי השו"ע, ז, לעניין אורה, ואכמ"ל].

והנה בבית יוסף רסג, יז הביא את דברי מהר"י אבוהב: כתב הגאון מהר"י אבוהב ז"ל כתוב בארחות חיים ויש מקומות שנוהגין הנשים בערב שבת להדליק נר קודם שיגיע זמן הדלקה וקורין אותה נר של חול, ואחר כך מדליקין נר שבת, וצריך לתת טעם למנהגם. ואולי נהגו זה מצד מחלוקת שבין רבינו תם ויש אומרים אם מברך להדליק נר של שבת שהנה כשבאים להדליק נר אחרת על הדלוק קודם לכן כבר הן מורות בזה שלכבוד שבת עושות כן וזה נר שבת אמיתי עכ"ל. ולי נראה טעם אחר שהוא כדי שלא יצטרכו לחזור אחר נר להדליק ממנו כשיגיע זמן ההדלקה כי אולי בין כך ובין כך יהיה ספק חשיכה וימנע מלהדליק עכ"ד.

וצ"ע, שבדברי מהר"י אבוהב מבואר שמהני לברך גם בתוספת אורה, שלדבריו נר זה דולק גם בשבת, שעי"ז שייך טעמו (ומשא"כ לטעם הב"י, ולדבריו אין הוכחה), וכן ל"ש לומר שהברכה קאי על הנר הראשון כיון שהוא נר של חול, ומ"ט לא העיר ע"ד הבית יוסף. אמנם להמבואר ניחא. אמנם אולי בנר א' לכו"ע מהני תוספת האורה, כיון שאינו אור מרובה. אכן מסתימת הדברים בשו"ע שלא חילקו בזה נראה לא כן, וצ"ע.

ובשו"ע כאן, ט כתב: המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה. ובמג"א, טז: משמע דאם אוכל בבית אפי' אין דולקות עד הלילה שרי. ובמשנה ברורה, מ: שאף שעדיין יום יש לו הנאה ושמחה בשעת אכילה מן הנרות. ולכא' הא הוי תוספת אורה, ולהמבואר ניחא. ושו"ר בשבות יצחק – נר שבת פרק ד, ג שהביא מהגר"ש"א שהוכיח כן מדברי השו"ע הללו. אמנם בלבושי שרד כתב: נהנה מהאור מיד כשהשמש באה.

ואם נאמר כסברא זו י"ל כן בדברי האו"ז הנ"ל, שכתב: ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואח"כ נרות שע"ג השלחן כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת. וי"ל שאין כאן חסרון בתוספת אורה כיון שהנרות הראשונות אינם לשם מצוה. וכן י"ל בדברי המושב זקנים הנ"ל שבאבן טובה לא מקיים מצוה, ומה"ט מדליק עוד.

וכן י"ל בדברי האו"ז שם שכתב: וצריך בחנוכה להדליק תחילה נר דחנוכה ואח"כ נרות של שבת כמו שפרשו הלכות גדולות. וכ"פ השו"ע, תרעט. והנה בזמן האו"ז היו מדליקים את הנר חנוכה בבית, וכמבואר בדבריו סי' שכב-שכג (ומנהג מרן איני יודע), ואפ"ה מהני הברכה על הדלקת הנרות^ט, וי"ל כמבואר. אמנם אולי לא היו מדליקים באותו חדר. (ואיני יודע המציאות בזמנם, שבהרבה מקומות לא היו כמה חדרים). [וכן אולי נר חנוכה לא מדליקים עד מאוחר אלא חצי שעה מצה"כ, משא"כ נר שבת].

וכסברא זו נקט באור לציון ב, יח, יג, ששם דן לעניין הדלקת הנרות כשיש חשמל, וכתב: ונראה שזהו דוקא כשדולק אור שיוצאים בו ידי חובת הדלקת הנרות, כגון נרות שמן ושעוה וגאז, וכן אור חשמל שדולק על ידי מצבר, אבל אם דולק אור החשמל בבית מהזרם הכללי, כיון שבהדלקה זו אי אפשר לצאת ידי חובת הדלקת הנרות, שהרי אור החשמל שדולק ברגע זה אין הוא אותו האור שדולק בעוד רגע, ודומה הדבר לנר שמן הדולק שיש בו מעט שמן, ועתיד לכבות בעוד רגע, שודאי צריך להדליק נר אחר בברכה, ואף אם יוסיף שמן אח"כ על אותו הנר, מ"מ ברכתו שברך קודם לכן הוי ברכה לבטלה, וה"ה באור החשמל דהוי כאילו נוסף בכל רגע ורגע שמן חדש לנר, וכאילו נדלק מחדש מאליו, ואינו דומה לאדם שמדליק פתילה בשמן, שכל מה שדולק אחרי שעה הוי מכוחו, דאשו משום חציו, משא"כ בנורה הדולקת באור החשמל, שהזרם המיוצר ע"י חברת החשמל נעשה ע"י שמן שמבעיר את התנור, ואחר שכלה השמן מתחממים המים ונהפכים לקיטור, ויוצא הקיטור ומסובב את הטורבינה, ועל ידי סיבוב הטורבינה נוצר הזרם, וכל רגע נולד זרם חשמל חדש, ולכן כשאדם מדליק חשמל בביתו, לא נחשב כל משך ההדלקה בא מכוחו, אלא הוי ככח כוחו, ופנים חדשות שלא היו כלל בעולם באו לכאן, ועל כן נראה שאף לכתחילה יכולים להדליק נרות שבת בברכה אף כשדולק אור החשמל בבית, ואף שכבר מאיר אור בבית, מ"מ בכל הוספת נר יש תוספת אורה עכ"ד. [וכעיקר דבריו לגבי החשמל כתב הגרש"ז במאורי אש, פ"ה ענף ב לעניין הדלקת נר חנוכה בחשמל. אמנם ע' במאורות נתן (קופרשטוק) חנוכה, סי' מב, ע' קפו, מה שהעיר מדברי רש"י שבת כג, ב ויל"ע]. ושו"ר בשו"ת תפלה למשה (לוי) א, ז, ד-ה, שכתב כסברא הנ"ל, והביא חלק מההוכחות דלעיל, וע' גם מנחת אשר (ויס) ג, יז.

[ובבן איש חי שנה שניה פרשת נח סעיף ד, כתב: אף על פי שאוכל ומקדש על הגג שאור הלבנה זורח על שלחנו מבערב, עכ"ז מדליקין נר שבת בברכה, יען דנר שבת מלבד טעם הפשטי של שלום הבית יש בו חיוב ע"פ הסוד, כן העליתי בסה"ק מקבציאל, ועיין אשל אברהם סי' רסג

ט. ויש להוסיף, שאם נאמר שלא שייך תוספת אורה כשאינו יכול ליהנות מהנרות, יש להעיר שני"ח שרי בהשתמשות שלא יכשל בעץ ואבן, כפר"ח תרעג, א ממהריק"ש (ועיי"ש), והובא בשער הציון שם, יא. וכן יש להעיר מהמשמש.

סע"ק כא יע"ש. והנה לעיל הובא מדבריו שס"ל לא לברך כשהדליקו כבר, וע"כ שחלוק כשהדליקו לשם מצוה ללא הדליקו].

ואם נאמר כסברא זו, א"כ חשמל (אף א"נ שמהני לקיום מצות הדלקת נרות) כשלא הדליקו לשם שבת לא מהני, וצריך לכבותו, וכמבואר בדברי ר"ת, וכשהודלק מבעו"י גדול צריך לכבותו, וכמ"כ הטור והרמ"א, ד.

אכן צ"ע בכ"ז, שבדברי מהרי"ל שהוא מקור הדברים נראה לא כן, שכתב בסו"ד (ובתשו' בחדשות הנ"ל) לעניין האכילה בחצר שכתב להתיר רק כשיש חושך קצת במקום שמדליק, וכאן אין נרות שמתקיים בהם מצות ההדלקה, ואפ"ה לא מהני. [אכן י"ל שבשרגא בטיהרא לא מהני סברא זו, וכל הסברא מהני רק בתוספת אורה (אכן במהר"ם מבואר שגם בשרגא בטיהרא עדיין איכא לתוספת אורה)].

אמנם יש מקום לחלק כחילוק הנ"ל, שהנידון כאן הוא כשלא אוכלים שם, וכל התועלת היא רק שלא ישל, ומה"ט כאן ס"ל שכלל לא מועיל שרגא בטיהרא. אמנם כשנהנים מהאור, שמהני סברא זו, יש גם לחלק כחילוק הנ"ל, בין שנתקיימה המצווה ללא נתקיימה המצווה.

אלא שיש להעיר גם מעיקר נידון מהרי"ל, שהנידון היה על נרות בית הכנסת, שבפשטות לא מתקיים בהם מצות הדלקת נרות שבת, שהרי הם נעשו לכבוד בית הכנסת, ואפ"ה כתב שגם על נידון כזה דעת מהר"ח שלא מהני, ודעתו שמהני רק בגלל שתוספת אורה שרי לברך. [ולא כסברא שכאן, כו"ע מודו]. ובאמת לשון מהר"ח הוא: כיון דהנר אינו בא אלא בשביל שלום בית וכבר יש שלום בבית אם יש לו להדליק אם לאו. ונראה שלא מהני מפני שאין בזה תועלת. (וכאן ל"ש לחלק כנ"ל, כיון שכאן מבואר שמהני תוספת אורה, ואפ"ה לא חילק בין נר שדלוק למצוה).

אמנם הנה השואל בשו"ת מהרי"ל שם כתב כך: ותמיהני על זה כי עיקר נר של שבת ניתקן בבית משום שלום בית ועל זה שייך לברך אשר צונו מלא תסור אבל בבית הכנסת מה שלום בית איכא. והלא כל מה שאנו מדליקין בבהכ"נ אינו אלא משום כבוד המקום ית'. וע"ז מהרי"ל כלל לא השיבו, ונראה שהבין שגם שם שייך שלום בית שלא יתקלו וכדו', וא"כ אולי בנרות בית הכנסת מתקיים גם עניין זה, וצ"ע. אמנם מהרי"ל שם להלן כתב: אבל כתבת שמדליקין (נרות) [הנרות], משמע המבוררות, כלומר המיוחדות בלאו הכי לכבוד בית הכנסת, ולזה איני מסכים דלס"ד פרק אלו דברים חשיב נר בבית הכנסת לכבוד ולא להאיר אי איכא אדם חשוב אי לא ומשום הכי צריך להדליק נר אחר במוצאי יום כיפורים מנרות בית הכנסת שמוליכי' לביתם להבדיל עליו וא"כ אז אינ' עשויה להאיר היה תימא היכ' נפיק ביה, אי לאו דנימא דהוה נמי קצת להאיר ולשמחה שיהא להם אורה בבית הכנסת. ודוחק להכניס פילא בקופא דמחטא. אבל בעירך שבית הכנסת של נשים הוה מרטיפו של השמש שמא חשיב לצורך סעודה למשוך יין בלילה, וכ"ש אם מדליקין בבית הכנסת של נשים אצל היין עכ"ה. ועדיין צ"ע. [ולא משמע בדברי מהרי"ל שהנידון הוא שיש כמה נשים שמדליקות שם נרות שבת, והנידון הוא על האשה השניה]. אמנם אולי בדעת מרן, ושאר החכמים, י"ל הכי וכפי שהוכחנו לעיל, וצ"ע.



במקום האכילה לכו"ע מהני תוספת אורה

ואולי י"ל עוד בעיקר הדברים, שהנה מהר"ח או"ז כתב כך: כיון דהנר אינו בא אלא בשביל שלום בית וכבר יש שלום בבית אם יש לו להדליק אם לאו.

ומבואר בדבריו שסברתו היא כלפי השלום בית, שעניינו שלא יתקל בעץ ואבן, ואם כבר יש אור שמספיק לזה, מסתברא שאין תועלת כשמוסיף אור.

אמנם כשמוסיף אור במקום האכילה, כאן מסתבר שבכל תוספת אור יש תועלת, שע"י התוספת נוסף בתועלת (ובזה י"ל לחלק מהראיות הנ"ל), וכסברת מהר"ם גם לגבי מקום ישיבתם, וכחילוק הפנים מאירות הנ"ל. אלא שמהר"ח או"ז ס"ל שטעם הדלקת הנרות הוא בשביל שלום בית, ומה"ט כתב כסברתו. אמנם יש לעיין בזה לדברי הראשונים שס"ל שבהדלקת הנרות יש גם כבוד שבת, ועונג, וכמש"כ רש"י שבת כה, ב: חובה - כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא, בפרק בתרא דיומא (עה, ב). ובתוספות שם: פי' במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג. וברמב"ם שבת ה, א כ' שהוא בכלל עונג, ובפרק ל, ה כ' שהוא בכלל הכבוד. [וע' ביאור הגר"א, תקטז, שכבוד הוא בערב שבת ועונג בשבת] ואכמ"ל עוד.

אמנם בדברי מהרי"ל שהשווה את העניינים ולא חילק נראה לא כן, אף שנדונו אינו כלפי מקום האכילה אלא כלפי מקום ישיבתם שם, אמנם כיון שהביא את דברי מהר"ם שיש תועלת והנאה בתוספת האורה, הו"ל לחלק בין תועלת זו, לבין התועלת שלא יכשל בעץ ואבן. וי"ל. וכן נראה בדברי השו"ע כאן שלא חילק בזה.



עוד צדדים לקולא בהדלקת הנרות כשאור החשמל דולק

אמנם כל היישובים לעיל באים אם נאמר שגם בהדלקת החשמל איכא תוספת אורה, ודמי לשרגא בטיהרא שכתב מהר"ם שיש בה תוספת אורה, וכמו שהובא לעיל מדברי חכמי זמננו הסבורים כן, א"כ מלבד מה שיש לצדד שבתוספת אורה שרי לברך (וכמו שהבאנו לעיל), אחר שנתבאר שדברי מהר"ח הם נגד המנהג, ושיש לצדד שכשבנר הראשון לא מתקיימת מצוה מהני, וכן שבמקום האכילה מהני.

והנה הגרש"ז אויערבאך בשולחן שלמה רסג, יג העיר גם על מנהגם לברך בתוספת אורה, כיון שנוסף שמחה יתירה: וצ"ע בנרות של שמן אשר בזמננו לא נהוג כלל להדליקם לכבוד או להרבות באור על ידם וליהנות מריבוי האור, ואין משתמש בנר של שמן רק ביום השנה יארציט או בבית האבל, וא"כ כשיש כבר אור חזק ובהיר הרי ליכא כלל שום שמחה יתירה מזה, וא"כ איך אפשר לברך על זה. (ובדבריו מבואר שלא נתקשה שבחשמל אין תוספת אורה מצד המציאות, אלא שלא נהגים בתוספת אורה כזאת).

וכתב: ואולי בגלל שחזו"ל קבעו את השמן להידור במצוה וגם ידוע וניכר שזה לכבוד שבת הרי זה חשיב כהנאה וגם שמחה.

והוסיף עוד: וגם נראה דכיון שכל הנשים הנשואות מקפידות מאוד על מצוה זו לכן אפשר שגם נעשה כמנהג חשוב להוסיף נרות כאלה לשם מצוה ולברך על זה, כמו שמברכים על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת גם לדעת הבית יוסף שאין מברכים על הלל בראש חודש [עיי' סי' תרעא סעיף ז ובשע"ת ס"ק י], והיינו משום שהברכה היא בימים כאלה שכולם מברכים בבית בנוסח זה. והכי נמי במנהג חשוב זה אף שמעיקר הדין הוא נקבע להנאת אורה גם קבלו על עצמן הדלקת נרות לכבוד שבת בכל אופן שהוא... גם מיושב בכך ביו"ט שחל בערב שבת וכ"ש כשכבר הדליקה אשה אחת והשניה מדליקה גם באותו מקום דודאי לא שייך כלל הטעם שריבוי האור יועיל לבו ביום סמוך לשקיעה או במוצש"ק והחשמל כבר נדלק על ידי השעון, איך אפשר לברך על ההדלקה בשמן שלא יוסיף כלום, ולדברינו נחא עכ"ד והו"ד גם בשש"כ פמ"ג, הע' קעא.

וסברא זו מחודשת, ואינו דומה להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שהיא הרחבה של מצות הדלקת נר חנוכה, משא"כ כאן מנ"ל שיש כלל עניין כזה, כיון שלא מוסיף תועלת.

ובהערה יב, כתבו משמו: ולשואל אמר מרן זללה"ה שאעפ"י שכדאי להקפיד שלא ידלק חשמל כשמדליקים את הנרות, אך לא זה הסיבה לברכה דא"כ תדליק חשמל ולא נר, וכן ביו"ט הרי החשמל נדלק קודם שמדליקים את הנרות, אלא יסוד הדבר הוא שזהו מנהג קדוש ויש בזה חשיבות ואפילו יהודים שנתרחקו מיהדות נותר אצלם ענין דהדלקת הנר בעש"ק, ואע"ג שהנרות לא מוסיפים שמחה ולא שלום בית, מ"מ יש בזה כבוד כמו שרואים בכל סעודה חשובה שמדליקים נרות אע"פ שיש שם אור בשפע וגם אין זה מוסיף עינג אך יש בזה כבוד, ויתכן שמצד זה יש יותר מקום לנרות שעה מאשר להדליק בשמן שאינו נהוג כלל האידנא, אמנם בחז"ל מצינו שמצוה בשמן זית וגם נרות שעה ראויות להדלקה.

וכאן בדבריו נוסף שיש בהדלקה כזאת כבוד, וכבסעודות חשובות שמדליקים נרות לכבוד (ותועלת זו קיימת גם כשיש אור חשמל). ובשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סימן כ, ל (לענין הדלקה ביו"ט שחל בע"ש) כתב: ומוכרחין לומר דבשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול דהאדם לעשות, כמו האכילה. וע"ע דברי יציב, או"ח, קכ (ושם, קיט, ו שבמקום שישנים לא מהני), חוט שני, שם, ע' עג, ובתשובות והנהגות א, רעב, ב, קנד, ושם, קנז, ו.

והנה בביתו של אדם לא נוהגים כן, גם בסעודות חשובות אף שיכול להדליק במקום שמדליק נרותיו בשבת, וא"כ אולי הכבוד הוא רק בסעודה חשובה ומיוחדת, אבל סעודה כסעודת שבת כיון שמעולם לא נוהגים כן חידוש לומר שיברכו ע"ז. (עוד יל"ד, שי"ל שמה שנוהגים כן הוא כהמשך למנהג קדום שהורגלו להדליק נרות להאיר והיה בהם מן הכבוד, וכמו שרואים שבשאר מקומות אין נוהגים כן), וצ"ע. [וח"א העירני שאם מהני מטעם כבוד, לא יועיל בנרונים פשוטים, אלא צריך שיהיה כמנהג האולמות. אמנם להאמור הכבוד הוא האור, רק שבמקומות מכובדים לא ישימו דבר בזוי כנרונים וכדו', וי"ל].

וכן יש להעיר מנ"ל גדר זה בכבוד שבת, שברש"י בשבת כה, ב כתב: כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא, בפרק בתרא דיומא (עה, ב). מבואר שהכבוד הוא מה

שאוכל סעודתו באור. ומנ"ל כבוד זה שמדליקים נרות וצ"ע. וע' מנחת אשר, שם, סי' יז. אלא שאולי כיון שסו"ס יש תועלת בהוספה זו, מהני.

ובאגרות משה, שם, כתב: אך שלעניין עצם הדלקת הנרות אולי שייך לחייב בשביל מה שאירע שנתקלקלה מכונה הגדולה שנעשה שם עניין אור החשמל. ואף שאינו מצוי כלל, כיוון שעכ"פ איכא מציאות זה, יש לחייב שידליקו נרות. ואף אם מתחילה לא היו מחייבין להדליק בשביל דבר שלא מצוי כזה, אבל כיוון שכבר חייבו חכמים, מחמת שלא היה אור החשמל לתשמיש האורה, אין לפטור אף כשכבר משתמשין כל התשמישין לאור החשמל, כיוון שעדיין איכא חשש קטן. ולעניין כשאין ידו משגת לקנות נר לשבת ויין לקידוש, איתא בסימן רסג סעיף ג, דנר קודם, ואף לנר חנוכה קדים משום שלום הבית, נראה פשוט שבזמננו שאיכא נרות החשמל, אם איכא נר חשמל וחסר הנר לכבוד שבת שהאשה מדלקת ומברכת, ודאי יין לקידוש היום קדים. דבשביל חשש הרחוק דשמא תתקלקל המכונה שאינו מצוי כלל, אין להקדים, אף שנשאר החיוב איכא חילוק לעניין זה. וצ"ע.



עצת האחרונים בהדלקת אור החשמל יחד עם הדלקת הנרות - והדלקת נרות

ביו"ט שחל בע"ש ובמוצ"ש

כמה מאחרוני זמננו כתבו לנהוג לכבות את אור החשמל קודם ההדלקה, ושוב תדליקם לשם מצות הדלקת נרות בצירוף להדלקת הנרות (וגם אם חשמל לא מהני להדלקת נרות לחוד, כשמדליקים יחד מסתבר שהברכה חלה על שתיהם). ראה כן משם הגרמ"פ בתשוה"נ ב, קנז, ו (וע' גם הארת שבת (באנגלית) ע' 20 הע' 3), וכע"ז משם הגר"י קמנצקי בהערה לאמת ליעקב רסג, ח. וכן הורה הגריש"א (הובא בשבות יצחק, פ"ד, אות ג), ובחוט שני פרק פג, ט (ע' ס).

ויש עוד אופן, שבשעת ההדלקה יהיה אור החשמל כבוי, ותדליק כך את הנרות, ואח"כ ידליק אחר את החשמל, אף באופן שאינו מכוון לשם מצות הדלקת נרות. וכ"כ לעניין יו"ט שחל בערב שבת, שיכוונו לכבות את האור ע"י שעון שבת. וע' כע"ז בשש"כ מד, הע' לו (ושם מטעם ההדלקה ביו"ט, וע' להלן). וע"ע שבות יצחק ו, ו.

אמנם בחוט שני שם, כתב: ואין תועלת בעצות שהחשמל ידלק ע"י שעון אחר שתדליק הנרות, שלפי הצד שאין תועלת באור הנרות כיון שידועת כשמברכת על הנרות שאח"כ ידלק החשמל ולא יהיה תועלת באור הנרות א"כ הרי היא מדליקה נרות כאילו במקום שיכבו מיד הנרות שודאי אינה יכולה לברך עליהם. ויש להוסיף שבזמן ההדלקה א"צ להדליק, כי ממילא יידלק לסעודה שהוא החיוב. (וכשחל יו"ט במוצ"ש, לכבות בסעודה לא מסתברא דהחיוב הוא שיהיה נר דלוק בסעודה, וכאן עושה מעשה הפוך).

אמנם יש להעיר בזה, שבשו"ע כאן נראה שהשאר גם מדליקים אח"כ וכמש"כ לעיל שרק חשש מצד הברכה, וא"כ האיך יכול לברך כיון שידוע שאח"כ ידליקו, ואין לברך על תוספת אורה. אכן, אולי שאני ששם יש תועלת בכל הנרות שכולם מוסיפים אורה, ואולי בזה מהני מה שהדליק בתחילה, משא"כ ע"י החשמל, כעת ביטל לגמרי הדלקתו הראשונה, וצ"ע.

ויש עוד עצה בזה, מש"כ בשו"ת רבי עקיבה יוסף או"ח, ב, סי' קצט, לסי' רסג, ח: ואם מדליקה באותו חדר יש להדר שתוסיף שמן הרבה שידלק אחר שתכבה הראשון ובוה חזי לאצטרופי כי גורמת בהוספת השמן שידלוק אחר שנגמר השמן של הראשון בתוספת אורה וע"י שני הדברים של תוספת אורה עכשיו וגם לאחר זמן חזי לאצטרופי לברך עכ"ה. ובשו"ע, רסג, ט: המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה. ומבואר כשהנרות גדולים מהני, וה"ה כאן. ובאמת בכל הדלקה תחילתה בשרגא בטיהרא, ואפ"ה מהני לאחר זמנה, שההדלקה בשביל ההמשך, וא"כ ה"ה כאן, אמנם אולי העיקר בסעודה, ואח"כ כבר אין חיוב, אמנם כשיכבה האור, עדיין יש חשש שלום ביתו. וצ"ע, כשמצוי עוד אור מועט, וכמו שלא מדליקים בכל החדרים, מה"ט, ה"ה כאן. וצריך שיהיה בזמן שעדיין נצרך לאורה.

וביו"ט שחל בע"ש יכול להדליק בחדר חשוך, ובאור לציון ב, יח, יג כתב: וכשחל יום טוב בערב שבת, שאי אפשר לכבות ולהדליק את אור החשמל, ידליק בחדר אחר שאין שם אור מצבר (לשיטתו של"מ חשמל, וכו'). וכ"כ שם ג, יח, ג. ובאמת יכול להדליק שם בברכה ובשאר מקומות על סמך זה.

[יש להעיר עוד, שהנה אולי ביו"ט שחל בע"ש יוכל לברך גם על החשמל (לסוברים שיוצא בחשמל) כשהדליקו לכבוד יו"ט בתחילה, והברכה עובר לעשייתו, שהדלקת נרות היא מצוה הנמשכת, ודעת הגרע"א שבת כג, ב דכשמדליק לכבוד שבת מהני גם קודם פלג (אלא שעבר על דינא דלא יעבור), ובביאור הלכה רסג, ד הסכים עמו, וע' ארץ צבי, קיג. ושלא כדעת עו"ש, ב, ושו"ע הרב, ו שלא מהני. וע' שבות יצחק - נר שבת פ"ד, שכתב ע"פ סברתו דלעיל שכשלא הדליקו האור לשם שבת מהני לכו"ע להדליק, ומה"ט התיר ביו"ט שחל במוצ"ש. ולהמבואר, זה תליא בדברי הגרע"א].



הדלקה ביום טוב שחל בערב שבת - מדיני היום טוב

נהנה כהערה לעניין כל הדלקת הנרות בזמננו כשיש אור החשמל, יש להעיר בהדלקה ביום טוב שחל בע"ש, שבעי' לטעמא דהואיל, וצריך שיהנה ביו"ט מהאור, ובזמננו אינו נהנה כשיש אור החשמל. (והם קיי"ל כרבה או כר"ח האם בעי' הואיל, הרחיב בזה הרבה בביאור הלכה, ר"ס תקכו, וכתב שבשעת הדחק סמכי' אדר"ח).

וכך העיר בשש"כ מד, הע' לו, וכתב שראוי שידליק לפני שהחשמל נדלק: שמעתי מהגרש"ז אויערבך זצ"ל דביום טוב שחל בערב שבת נכון להדליק נרות שבת לפני שהחשמל נדלק שהרי רבים סוברים שההיתר להדליק ביום טוב לצורך שבת הוא כמו שכתוב במס' ביצה (כב, א בתוד"ה אין) דבסמוך לחשיכה אף באותו יום איכא הנאת אורה, משא"כ בנרות שלנו שלא מצוי כלל שיהנה בזמן קצר זה של סמוך לחשיכה מאותן הנרות כשיש אור חזק של חשמל וא"כ חשיב קצת כנר של בטלה. והוסיף שם: יל"ע דלכאורה מה ההיתר אם מדליק נרות שבת זמן רב לפני השקיעה שאור היום עוד בהיר ואין הוא נהנה מן האור של הנרות דשרגא בטיהרא למאי מהניא

ואין כאן טעם של הואיל, ואולי אין הכי נמי דצריך להדליק נרות שבת באופן שיכול ליהנות מהם מבעוד יום עכ"ד.

ובאגרות משה, שם, דן בזה, וכתב שמהני מטעם כבוד שבת אבל כ"ז לר"ח שצרכי שבת נעשים ביו"ט, אמנם לרבה כ' שע"כ ס"ל שא"צ ע"ת להדלקת הנר, ושרי בהבערה גם שלא צורך כלל, וכדעת הרמב"ם (וע"ע משכנות יעקב, קמב): אבל לעניין מה שגם בזמננו שדולקים בבית נרות החשמל, מדליקות נרות ביום טוב שחל בערב שבת ומברכות, לכאורה תמוה. דבשביל להוסיף אורה אינו כלום, ובשביל מה שאירע שמתקלקל, לא שייך להתיר לעשות מלאכה ביום טוב בשביל דבר שלא מצוי כזה. ומוכרחין לומר דבשביל כבוד השבת נמי הוא צורך גדול דהאדם לעשות, כמו האכילה. שמדאורייתא היה מותר, מטעם דצורכי שבת נעשין ביום טוב, ומדרכנן נמי מותר ע"י עירוב תבשילין, כדאיתא בפסחים דף מו, ב לר"ח.

ולרבה שם דבלא הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה אסור להכין מיום טוב לשבת, גם על ידי עירוב תבשילין הא יקשה, שלא שייך לתרוץ לכאורה, דהא אף אם מיקלעי ליה אורחים, אין צורך להו להדלקת הנרות, מאחר דאיכא חשמל. אבל הא אף בזמן שהוצרכו לנרות, לא שייך לומר הואיל ומיקלעי אורחים על הנרות שמדלקת בפירוש לשם שבת, ומברכת להדליק נר של שבת, שזה לא שייך בנרות שמדליקין לאורחין, ומ"מ מותר. וא"כ צריך לומר שלרבה אין צורך לעירוב תבשילין לאדלוקי שרגא, דבל"ז מותר להדליק ביום טוב אף שלא לצורך כלל, וכדסובר הרמב"ם בפ"א מיו"ט ה"ד. וסוגיא דפסחים דלוקין על הבערה הוא אליבא דב"ש, וכדכתבו גם התוס' שם בפסחים מז, ב ד"ה אהבערה, ולב"ש יש לומר דא"נ דלא יכלו לאדלוקי שרגא מיו"ט לשבתא, אליבא דרבה עכ"ד. [וע' אור יצחק (עבאדי) א, פ שאה"נ לא ידליק הנרות ביו"ט שחל בע"ש].

ומסברא נראה שנחשב צורך היום ושרי גם לרבה, שהנה קיי"ל בשו"ע תקיד, ה דשרי להדליק נר של בית הכנסת ול"ח כנר בטלה, וכ"ה ברא"ש, ביצה ב, כב. וגם הרשב"א ג, רעז שפקפק בזה מנדרים ונדבות שאין קרבין ביו"ט, כתב שנוהגים להדליק, ומבואר שכל שכעת זמן מצוותו שרי שהוא צורך, ובשבלי הלקט, רמב מבואר היתר גם להדלקת נרות לברית מילה, והובא במ"ב שם, ל [ובביאור הלכה ד"ה נר מבואר שמהני הדלקה לצורך שינה יחיד].

וכל הנידון בזה הוא האם נחשב כצורך היום או לא, וכ"כ בכת"ס, סה שצויין בביאור הלכה, לחלק בין הדלקת נר בית הכנסת לבין נדרים ונדבות שהם אין מצוותם ביו"ט, עיי"ש (ומה"ט דן לעניין נר יארצי"ט שנחשב צורך היום).

והנה לעניין נרות שבת מסתברא שכיון שנתקנו להדליקם בערב שבת, וכעת הוא יו"ט א"כ הוא מצוה כעת ומסתבר דחשיב צורך מצוה. וכן ראיתי בשבת ומועדים (לר"ז פריינד) ג, הלכות יו"ט ע' קמז ואילך. [אכן כ"ז אם מקיים מצוותו בנרות שבת שמדליקם בחשמל, שאל"כ לא קיים כלל מצוה, והנידון כאן מדיני היו"ט].

אמנם כבר בראשונים העירו בזה, בתוס' ר"פ פסחים מו, ב: וא"ת א"כ היכי אנו מדליקין מיו"ט לחבירו או מיו"ט לשבת דהא לא שייך אורחים והא לא (מצ"י [חז"ן] לאורחים, וי"ל דשאני גבי נר דמהני לו נמי באותו יום טוב משום דהוי חשיכה ולא יוכלו לראות בבית בלא הנר ולהכי

מותר. ובתוס' רא"ש פסחים מו, ב: ותימא א"כ לרבא לרבה הדלקת הנר שמדליקין סמוך לחשיכה לצורך שבת אמאי שרי וי"ל כיון שהוא כ"כ חשיכה גם ליו"ט עצמה הוא צריך להאיר...

ובשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן לב: ובנרות שאנו מדליקין בבית לפני השולחן איני יודע טעם כי מאי שייך כאן הואיל, והא אי מקלעי ליה אורחין לאכול ב"ט לא יהנו מאלו הנרות כלום דהן עוד היום גדול. ושמא אחר שקבלו שבת עליהם ועוד היום גדול כשבאין לאכול אחר שיצאו מבית הכנסת. מ"מ לא פקע קדושת י"ט אלא שניתוסף קדושת שבת והואיל וכן תהא הדלקה זו צורך יום טוב והוא מכין לעצמו עכ"ד. ומבואר שלא יישבו כנ"ל שיש בו צורך היום מצרכי השבת, ולדבריהם עדיין צ"ע בזמננו.

והנה דעת התוס' בביצה כב, א דבעי' ע"ת להדלקת הנר, ובב"י תקכו, יט, הביא עוד שכ"ה דעת הרא"ש שם, טז, והר"ן יא, א, אכן כ' שברמב"ם ו, ח שלא הזכיר לאדלוקי שרגא נראה שא"צ ע"ת. וע' מג"א, יח שהעיר שאינו ראייה ונכלל בשאר דברים. (אמנם כבר העירו שיש סוברים של"ב, ע"ת ע' מאמר שם, יח, ונה"ש, י). והנה לדברי הראשונים הנ"ל דנצרך ליום טוב, מ"ט בעי' ע"ת, שא"צ להואיל אלא צריך לעצמו, וי"ל שמהני ע"ת למבעו", ע' בית דוד, שב, או להרבה נרות, ע' העמ"ש, נ, א (ע' שטז) וע' ערוה"ש תקכו, כח, ואכמ"ל.

ובספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות עירובי תבשילין, ח: וכ"ת הא דקאמר לאדלוקי שרגא נמי לא צריכנא ליומיה דשרגא בטיהרא מאי אהני, זה לא קשיא דמ"מ שייך לאדלוקי ביום במקום חושך ואפילה. וניחא בזמננו.

והרחיב בזה מהרא"ל צונץ, בספרו שמחת יו"ט לביצה כב, א: ומדליקין לו נר אחד קשיא לי למאי דאיתא בש"ס פ' אילו עוברים הא דמתירין להכין מ"ט לשבת ע"י עירוב היינו משום הואיל אי מקלעי ליה אורחים חזי ליה לכן מותר להכין, אבל מדאורייתא לא אמרינן צרכי שבת נעשין ב"ט א"כ קשה איך מדליק מיו"ט לשבת הא הדלקת הנר לא צריך רק ללילה שהוא שבת דשרגא בטיהרא לא אהני, א"כ קשיא איך מדליק הנר מיו"ט לשבת ולפמ"ש התוס' לקמן דף כג דהבערה מותרת ב"ט א"ש, מיהו למאי דתלו להו תוס' אי הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת וא"כ אין זו מספיק דודאי ליכא למ"ד שיהא אסור להדליק נר מיו"ט לשבת. וי"ל ששייך שפיר הואיל וחזו לצורכו אם יצטרך להדליק אש לבשל בו, ואף דיש לו אש להעביר בלא נר זה שמדליק לשבת. אלא דקשה אם הדליק נר אחד איך ידליק השני, וצ"ל דמ"מ שייך בו הואיל וחזי לילך בו למקום אפל או להבעיר בו.

ומדברי הראשונים שלא תי' כן, אין הוכחה שלא ס"ל כן, שתי' בפשטות שיש תועלת בעצם הנר כשחשכה.



(י. ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, שם דן כלפי נר בית הכנסת: חזורני לעיל עד שאתה קורא [תגר] על המדליקים נרות שחרית, תמה על עצמן היאך מדליקים אפילו [בערב] [ביום טוב שחל להיות] [בשבת] [בערב שבת] שמדליקים מבעוד יום ולאחר התפלה הולכים הצבור לבתייהם מבעוד יום נמצא דהדליקו נרות של אבטלה דאין בהם [סרך] [צורך] לגבוה. ועוד הא כתיב לכם ולא לגבוה. אע"כ לכם קרינן ביה מטעמי דפרי' לעיל.

לסיכום

הובאה פלוגת מהרי"ל ומהר"ח בברכת ההדלקה בתוספת אורה, ושנחלקו בה השו"ע והרמ"א. ונתבאר שבמקור הדברים במהר"ח מבואר שהמנהג היה שלא כוונה, וא"כ מסתבר שלהלכתא לא כדבריו, ובפרט שכן נראה בראבי"ה, ועוד ראשונים. וגם בדעת השו"ע אינה מבוררת דעתו בזה. ונת' עוד שיש גם מקהילות הספרדים שנהגו בזה שלא כמין. [ונתבאר בהערה עוד, שיש מקום לשמוע שכשמדליקות בב"א כולם מברכות].

ההגדרה לתוספת אורה, בדברי מהרי"ל שהשווה דברי מהר"ם לנידוננו, מבואר שגם באור יום (בבית) הוי תוספת אורה, אף שהגדירה כשרגא בטיהרא, וגם הבדל בין מאה למאה ואחד נרות מוגדר כתוספת. והובאו דברי ר"ת דגם כשיש אבן טובה מהני ההדלקה. ונתבאר שיש לצדד לפי"ז דגם בחשמל שייך בו תוספת אורה, שאין הגדרה לכמות התוספת, והובא שכן נקטו כמה מחכמי זמננו.

אמנם נתבאר בדברי מהרי"ל שכ"ז כשיושבים שם ויש תועלת בתוספת האורה, משא"כ שנצרכים רק שלא להכשל בעץ ואבן וכדו', לא מועיל מה שיש מעט תוספת אורה.

ציידנו שיש לחלק בין תוספת אורה כשנתקיימה מצות הדלקת נרות ללא התקיימה, והבאנו כמה ראיות לזה (אף שיש לדחות), ושכן נקטו כמה מחכמי זמננו, אלא שהערנו מדברי מהרי"ל ע"ז, ואולי עכ"פ בדעת מין י"ל הכי. עוד ציידנו בעיקר עניין תוספת אורה, דבמקום שיש בו תועלת כו"ע מודו, ודברי מהר"ח היינו כשא"צ בזה, דגם בפחות נמנע מלהכשל בעץ ואבן.

נתבארה עוד סברת חכמי זמננו שיש בהדלקת הנרות גם עניין כבוד, ומהני בזה גם כשאור החשמל דולק. ונתבאר שמחודש הוא שפשטות הראשונים אינה כן, אלא שאולי כיון שסו"ס יש תועלת בהוספה זו, מהני.

הובא עוד עצת החכמים שתדליק האשה את החשמל לשם מצות הדלקת נרות, או שתדליק כשהאור כבוי, ובעצה זו עוררנו שאולי לא יועיל, כיון שבשעה המחוייבת בהדלקה ידלק החשמל.

נתבאר עוד בעניין הדלקת נרות ביו"ט בזמננו, ונתבארו הצדדים לקולא בזה, שאלי מהני צורך המצוה, אלא שבדברי הראשונים נראה לא כן, אמנם עדיין מהני הואיל שיכול להשתמש במקום אפל או לבישול.

ולסיכום נראה שאף שודאי שכשביכולתו לקיים עצת החכמים הנזכרים להדליק החשמל לשם מצות הדלקת הנרות עדיפא הכי, אולם כשאינו שייך כ"כ, ביו"ט שחל במוצ"ש, ויו"ט שחל בע"ש, יש לסמוך על כל הנ"ל.



אוצר יורה דעה

◆ מה אני בחינם אף אתם בחינם – בעניין נטילת שכר על מצוות ◆

הרב אריה אידנסון

מח"ס שערי אריה

מה אני בחינם אף אתם בחינם – בעניין נטילת שכר על מצוות

הקדמה

קיי"ל נדרים ל"ז א', ובכורות כ"ט א', שאסור ליטול שכר ללמד תורה, שמה אני בחינם אף אתם בחינם. ובבכורות שם, וכן בקידושין נ"ח ב' בפשטות מבואר שלא רק לימוד תורה אסור אלא ה"ה כל מצוה שמצווה בה, אסור ליטול שכר על קיומה. ומבואר שם ובכתובות ק"ה א' שדיין שנוטל שכר לדון דינו בטלים, וכן עד שנוטל שכר להעיד עדותו בטלה. ובבא מציעא ל' ב' מבואר שאסור למשיב אבידה לקחת שכר על השבת האבידה, אלא אם כן מפסיד כסף ע"י זה שהוא בטל ממלאכתו.

והתקשו הראשונים והפוסקים למעשה, על הרבה מקרים שנוטלים שכר מע"פ שעושה מצוה. כגון רופא, ובזמננו נוגע גם לאחות, אנשי חילון, ובעצם כל כוחות הביטחון, שעוסקים במצוה של השבת גופו, איך מותר להם לקבל שכר על עבודתם, שהיא מצוה. וכן רבנים ודיינים שעושים מצוה של ללמד או להורות ונוטלים שכר. וכן אברכי כולל שנוטל שכר על לימודים. וכן הייתה רגילות שעדי חתימה של גט ושטרות נוטלים שכר, והרי עדותן בטלה. וצריך לבאר את הדברים. ובמקרה שיש בזה צורך ציבורי, ואין לו מלאכה אחרת, ונוטל שכרו מקופת הציבור, ולא מהאנשים שמקבלים את השירות, בתוס' בכתובות ק"ה א' ושאר ראשונים שם התירו, משום שאינו נטילת שכר, אלא חובת הציבור לפרנס אנשים שלו. אך במקרה שלוקח שכר מאדם פרטי שדורש שירות, או יש לו משכורת כדי פרנסה ממקום אחר, שוב לא שייך ההיתר של תוס' וסיעתם*.

ויתבאר בדברינו שיש מחלוקת גדולה בראשונים אם האיסור משום הפקת שכר ממצוה. או שהאיסור כאשר מסרב לעשות את המצוה בלא שישלמו לו. והם ב' גדרים שונים לגמרי. לשיטה הראשונה האיסור הוא נטילת השכר, ולשיטה השניה האיסור הוא סירוב לקיים מצוה. ונפק"מ כאשר האדם מוכן לעשות את המצוה בכל גווני, אלא מציעים לו כסף, או שהוא מבקש כסף משום הגינות וכד', והוא לא מתנה את קיום המצוה בתשלום. עוד רצינו לחדש שלשיטה השניה, אם הוא מוכן לעשות את המצוה באופן אחר, ומבקשים שיעשה את המצוה דוקא באופן זה, מותר לקחת שכר ע"ז. והארכנו כאשר יש ב' מצוות שאין דין קדימה לעשות אחת מהן, האם מותר לו לקחת כסף על זה שהוא עושה אחת ולא את השניה.

(א). וגם זה מותר רק כדי הנצרך להסתדר, ואם דורש יותר בגמ' כתובות שם כתבה "אטו ברשעי עסקינן".

עוד התבאר האם מותר לקחת שכר טרחה עבור מצוה, או רק הפסד של שכר. והאם יש הבדל בין השבת אבידה לשאר מצות, ואם השבת גופו דומה להשבת אבידה או שאר מצות. עוד התבארה שיטה חדשה מכמה ראשונים, שאין איסור לקבל שכר על פעולת המצוה, אלא על החכמה והלימוד שעל פיהם ידע לעשות את המצוה כתיקונה. ואע"פ שזה הפך מהפשטות, שבפשטות האיסור הוא נטילת כסף על הפעולה, ואילו על החכמה אין איסור, בראשונים אלו מבואר להפך. ונבאר את דבריהם ונפק"מ מחודשות למעשה.



חלק א'

פרק א' - שיטת הרא"ש וסיעתו שאסור לקבל כסף גם מרצון המאבד

כתב הרא"ש בבא מציעא פרק ב סימן ל' "ואם הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק, פרוק. פטור מטעם פריקה, וחייב משום צער בעלי חיים. ונפקא מינה שאם נותן לו שכר יכול לקבלו". ודבריו הובאו להלכה בטור ושו"ע חו"מ סימן ער"ב ס"ט. דהיינו שיש אופן שאין חיוב מצד מצות פריקה, אבל מ"מ יש בעיה מצד צער בעלי חיים. וכתב נפק"מ אם בעל הבהמה מציע לו שכר, שאם יש מצות פריקה אסור לקבלה, ואם הבעיה היא רק צער בעלי חיים מותר לקבלה. ומבואר בדבריו שכאשר יש מצוה, גם כאשר הבעלים מציע את השכר מעצמו, אסור לקחתה. וזה חידוש שהאיסור לקחת שכר חל גם כאשר האדם לא דורש שכר, ולא מתנה את עשיית המצוה בקבלת שכר. אלא עצם קבלת שכר עבור מצוה אסורה. וכך כתב במחנה אפרים הלכות שכירות סימן טו "מוכח מדברי הרא"ש דאפי' אם הבעלים רוצים לתת לו שהוא אסור ולא מצי למשקליה דהוי שכר מצוה". ולכאורה לפי"ז אדם שמצא אבידה יקרה, ובעל האבידה רוצה לתת לו פרס, אסור לו מדינא לקבל. ובפשטות זה איסור דאורייתא, וכפי שהאריך בזה בספר בתי כהונה ח"ב סימן כ"ו.



שיטת הרמב"ן וסיעתו שהאיסור הוא רק כאשר האדם מסרב לעשות המצוה בלא

זה

אך נראה שרוב הראשונים חלוקים ע"ז, ומתירים לא רק כאשר המאבד מציע מדעתו כסף, אלא גם כאשר המוצא דורש כסף. וזאת, באופן שהוא לא מתנה את ההשבה בהסכמת המאבד לשלם, אלא דורש שכר ותמורה על פעולתו משום שכך ראוי וכך הגון. שזה לשון הרמב"ן בחידושו קידושין נ"ח ע"ב "שכיון שהיה יודע לו עדות ולא רצה לומר אלא מחמת שכר אין זו נקראת עדות כו' שכל זמן שהוא נוטל בו שכר קנסוהו חכמים לבטל מעשיו משום דקא עבר על מה אני בחנם אף אתם בחנם ואף על פי שנטל משניהם". הרי אף שכתב שהטעם שעדותו בטלה הוא משום שעבר על מה אני בחנם, כתב להדיא שהאיסור הוא כאשר אדם יודע עדות ולא מוכן להעיד עד שיקבל כסף. ומבואר שבלא זה אינו עובר על מה אני בחנם, אע"פ שרוצה

כסף, כיון שאינו מעכב את עדותו עד שישלמו, מותר. ודברי הרמב"ן הועתקו בהסכמה ברשב"א ריטב"א ר"ן נמ"י, ובר"ן על הריף עמ' כ"ג ע"א ומשם להרבה פוסקים.

ובשו"ת הרשב"א חלק ג סימן יא, מבואר כע"ז: "פרפייאן. לר' מנחם ולענין העדים שנטלו שכר לכתוב ולחתום ולמסור שאמרת אם עדותן בטלה כדין הנוטל שכרו להעיד. נראה לי שלא אמרו אלא בעדים שנעשו עדים כבר שהן מצווין להעיד ולא רצו להעיד עד שנטלו שכר ודומיא דהנוטל שכרו לדון שמצוה על ב"ד לדון בין איש לרעהו. אבל מי שאינו מחוייב להעיד ונוטל שכר לילך ולהיות עד אינו בדין זה לפי דעתי". הובא בבית יוסף חו"מ סימן כ' בסופו.

ובתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סימן קע"ו, יש לשון יותר חריפה וז"ל "הר"ר שמואל מפלייזא היה אומר, שמעשה בא לפני רבי' ברוך שבא גט לידו שהעדי' חתמוהו ונטלו שכר על החתימה ורבי' ברוך היה פוסלו ורבי' יהודה מפריס, ורבי' ברוך היה אומ' הטעם דעדים שנטלו שכרן להעיד בטלה עדותן אחרי כן כדמסיק בבכורות [כ"ט ע"א]. ונראה שלא כדין פסלוהו, דודאי עדים שידועים כבר עדותן והיו מסרבי' להעיד ודאי בטלה עדותן כו".



לשון רש"י בכתובות כע"ז

ואותו לשון כבר נמצא ברש"י כתובות ק"ה א' על נוטל שכר לדון דיניו בטלים "אגר דינא - לא אומר לכם הדין כי אם בשכר כך וכך". משמע שהבעיה היא רק בסירוב לדון אא"כ ישלמו לו, ולא בנטילת הכסף או הריוח עבור הדין. ובגמ' שם על אם לא רצו מוסיפים להם, הקשו אטו ברשיעי, שאינם דנים בלא תשלום יותר מכדי חייהן. הרי ג"כ הלשון אם לא רצו לדון בלא הכסף.

ולכאורה לשיטתם אין שום בעיה לקבל פרס עבור השבת אבידה, כיון שאינו מסרב לעשות את המצוה עד שיתנו לו כסף. ובלשונם נראה שגם באופן שמיוזמתו מבקש כסף, אך לא מתנה את קיום ההשבה בכסף, אלא מציגו כדבר הוגן לשלם לו, אינו עובר על האיסור.



נחלקו בגדר האיסור

ולכאורה יש כאן מחלוקת יסודית בגדר האיסור, שלרא"ש וסיעתו, אסור לקבל שכר וריוח עבור מצוות שמחוייב בהן, והבעיה היא נטילת השכר בעצמה. ולרמב"ן וסיעתו אסור לסרב לקיים מצוה עד שישלמו לו, והבעיה היא הסירוב לעשות את המצוה, ולא עצם השכר.

ב). ובשיטה שם הביא את לשון רש"י מהדו"ק "אגר דינא אגר טרחא דעיון הדין א"נ כגון דאמר להו לא מליפנא ליכו דינאי אי לא יהביתו לי אגר למוד דינא". הרי כתב ב' פירושים - א' כמו אצלנו שמסרב להורות עד שישלמו, ב' שכר הטירחה של העיון, דהיינו על לימוד התורה שבזה. ובמאירי שם הובא כע"ז, אך הוא מפרש גם את הנושא עיון הדין, ר"ל שלא מוכן להתאמץ ללימוד את הענין בלא שכר.

ג). עיין ברא"ש נדרים ל"ו, ובקרבן אורה שם, שמבואר שגם לימוד תורה לבנות אסור לקבל שכר. והקשה הקרבן אורה שכיון שאין חיוב ללמד למה יהיה אסור לקחת שכר. שמעתי שהגרד"ל האריך בזה. ולהנ"ל הרא"ש לשיטתו שאינו משום החיוב, אלא איסור לעשות שכר ממצות. א"כ גם באינו חייב אסור. משא"כ לרשב"א שתלוי בחיוב, כאשר אין חיוב

פרק ב' - מחלוקת ראשונים אם עידי חתימה אסורים ליטול שכר

השאלה שש"ת הרשב"א ורבינו שמואל מפלייזא מדברים עליו היא, שקיי"ל בבכורות כ"ט ע"א שנוטל שכר להעיד עדותיו בטלות. ודנו במקרה שנתנו שכר לעידי חתימה של גט, אם הגט בטל או לא. ששיטת רבינו ברוך ורבינו יהודה מפאריז שהגט בטל, כפי שהביא בתשובות ופסקים. וכך מבואר גם במרדכי גיטין הלכות גט רמז תנג "וכתב רבינו יצחק אור זרוע שלא יטלו עדי הגט שכר אא"כ שכר בטלה דמוכח כדאיתא פרק שני דייני גזירות גבי קרנא דכי היכי דהנוטל שכר לדון דיניו בטלין הוא הדין לעדים בשם רבי יהודה מפרי"ש". ואילו הרשב"א ורבי שמואל מפלייזא חלקו וביארו שעדים שראו את העדות ומסרבין להעיד עד שישלמו להם אכן פסולים לעדות. משא"כ בחתימת גט, שלפני שחתמו אינם עדים, מותר להם לקחת תשלום על הסכמתם לחתום.



האם התירו רק שכר הליכה לעדות, או גם שכר על העדות עצמה

ומצאנו לכמה אחרונים שפירשו את הרשב"א הנ"ל שהתיר רק את שכר ההליכה למקום העדות, ולא שכר על העדות עצמה. במחנה אפרים שכירות סימן ט"ז הביא כן בשם רבי שמחה הכהן, מח"ס ה"שמות" על שמות גיטין, ושם הסכים עמו, ואילו בשכירות פועלים ח' הביא את דבריו וחלק עליו עיי"ש. ובתורת גיטין במקום פשוט לו שמותר רק שכר טירחה, ולא שכר על העדות, ולכן אם זה שכר מופרז עבור הטירחה אין היתר, וצריך סברות אחרות עיי"ש.



צ"ע ששכר הליכה מותר גם בעד שכבר ראה

וזה צ"ב, שלדבריהם מבואר שעדות שכבר ראה, אסור לקחת שכר גם על ההליכה. שהרי הרשב"א ור"ש באו לחלק בין דבר שכבר התחייב בו ללא התחייב, ולכן התירו לעדים שלא חתמו על שטר לקחת שכר לחתום. וא"כ היכן שכבר נעשה עדים אסור גם זה, ולדברי האחרונים הנ"ל היינו שכר טירחת הליכה. וברמב"ן הלכות בכורות על דף כ"ט כתב להדיא: "להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה, אוקימנא בשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הבאה ומילוי שרי למשקל דאגר טירחא הוא ולא שכר מצוה, וכן לענין עדות ודין כה"ג שרי". הרי מפורש שמותר ליטול שכר טירחה ושכר הליכה בעדות בעלמא, ולא העמיד רק בעידי חתימה שלפני שחותמים אינם עדים. אלא בסתמא גם בעידי ראיה על מעשה, שכבר ראו את המעשה. וכך כתב גם הריטב"א בקידושין נח ע"ב "אמר אביי לא קשיא מתניתין בשכר הבאה ומילוי. פי' דהוי אגר טירחא ופעולה ולא אגר הוראה ומצוה, והוא הדין בעדות ודין כל כי האי גוונא כגון שכר הליכה ושכר כתיבה וכיוצא בהן". הרי להדיא התיר שכר טירחה והכשר מצוה בעדות ושאר דברים, וא"כ אי"צ לחידוש מיוחד של הרשב"א ור"ש שלא חל עליו עדיין שם עד.

מותר לקחת שכר.

ד. כפי שנביא לקמן.

ועיין בט"ז מש"כ, הבאנו דבריו בהערה כאן^ה, והאריך בדבריו בשו"ת בית יצחק אה"ע ב' סימן צ"ב, לבאר מה התירו בעדות שלא התחייב בה, יותר מטירחה בהכשר מצוה, והדברים דחוקים.



מוכח שהרשב"א התיר גם שכר עדות, ותלוי ברא"ש והרמב"ן הנ"ל

אבל נראה ברור שהם כתבו כן משום שס"ל כשיטת הרא"ש שהאיסור הוא לקחת שכר על מצוה, ולכן לא מובן מה נפק"מ אם היה חייב במצוה בזמן הקציצה, או לא. הרי אסור לקחת גם בלא קציצה כלל, כמ"ש הרא"ש ושאר אחרונים הנ"ל, וא"כ איזה טעם יש להתיר. אבל למש"כ, וכפי שנראה בלשון הרשב"א והר"ש מפלייש וכל הראשונים בקידושין דף נ"ח, גדר הדין שונה, שאין איסור לקחת שכר על המצוה, אלא יש איסור לסרב לעשות מצוה, עד שישלמו לו כסף. והאיסור הוא משום פריקת עול המצות. וא"כ פשוט שכל שאינו מחויב במצוה, אלא מבקשים ממנו להכניס את עצמו לחיוב, יכול לקצוץ כמה שרוצה, שהרי אינו מסרב לעשות מצוה, אלא אינו חייב כלל, ואין איסור לקחת שכר על מצוה לשיטה זו. ולמש"כ זה עיקר הנקודה שהרשב"א בא לחדש, שהאיסור הוא רק הסירוב לקיים מצוה, וכל שאינו מחויב אין בעיה כלל. ופשוט. והדברים מדויקים גם שהרמב"ן וריטב"א הביאו את הגמ' ששכר הליכה ומילוי מותר, שזה טירחה בהכשר מצוה, ואילו הרשב"א ור"ש מפלייש לא הביאו גמ' זו, אלא אמרו מסברא שהאיסור הוא רק במסרב ופשוט.



פרק ג' - בשו"ע פסק את ב' השיטות הסותרות והאחרונים תמהו מסברא

ברמ"א חו"מ סימן ל"ד סי"ח כתב "הגה: כל מי שנוטל שכר להעיד, עדותו בטלה, כמו הנוטל שכר לדון, כמו שנתבאר לעיל סימן ט' סעיף ה', ואינן צריכים הכרזה, אלא הדין והעדות בטל מעצמו כו' שאין זה כשאר פסולים שצריכין הכרזה ותשובה, אלא קנס קנסוהו חכמים שיתבטלו מעשיו כל זמן שנוטל שכר (ר"ן ס"פ האיש מקדש). וכל זה בעדים שכבר ראו המעשה ומחוייבים להעיד, כמו שאדם מחוייב לדון בין אדם לחבירו. אבל מי שאינו מחויב להעיד, ונוטל שכר לילך ולראות הענין שיהיה עד, מותר (ב"י סימן כ"ח בשם רשב"א)". הרי שהרמ"א פסק את שיטת תשובות הרשב"א שכל שלא ראה כבר את העדות מותר לדורש שכר.

ובאבן העזר סימן קל סעיף כא "לא יטלו עדי הגט שכר יותר מכדי שכר בטלה דמוכחת. הגה: וי"א דמתנין עם העדים שאם יקלקלו הגט שישלמו אותו, ומכח זה מותר להם לקבל שכר

(ה). ועיין בט"ז חושן משפט סימן לד סעיף י"ח בהג"ה: "שכר לילך ולראות כו'. משמע אם כבר ראה אין ליטול שכר על הליכה להגיד העדות. ונ"ל דהיינו בדבר שאין לו טירחא, אבל במקום שיש לו טירחא יכול ליטול שכר על ההליכה. וראיה דאמרינן סוף פרק האיש מקדש [קדושין ג"ח ע"ב], הנוטל שכר להזות מי חטאת דההואה פסולה, ואמרינן שם דמכל מקום שכר ההבאה ממקום למקום ושכר מילוי המים שרי ליטול, דלא רמיא עליה האי טירחא, ובהדיא מדמה לה התם נוטל שכר לדון ולהעיד לנוטל שכר הזאה, משום הכי יכולים ליטול שכר טירחת ההליכה, ואין זה בכלל מה אני בחנם כנלע"ד".

הרבה, או מטעם דהעדים אסורים לישא הגרושה (בסדר גיטין בשם מהרי"ק), כמו שנתבאר לעיל סימן י"ב, וכן נוהגין". הרי שהשו"ע פסק שאסור לעדים החותמים לקחת שכר על עדותן, ומקור הדברים מהמרדכי הנ"ל, כפי שציין הבאר הגולה. והרמ"א הסכים לעצם הדין, אלא שחיפש ישובים למה מותר להם לקחת שכר מטעמים אחרים מחודשים. וצ"ב, הרי כמ"ש נחלקו להדיא סה"ת ור"י מפאריז נגד ר' שמחה והרשב"א, ושיטת המרדכי היא להדיא שיטת ר"י מפאריז, ואילו שיטת הרשב"א היא כשיטת החולקים עליו. ולמה בחו"מ פסק הרמ"א בפשיטות כמתירים ובאה"ע פסק כאסורים אא"כ יש טעמים מחודשים. ותמהו בזה הפוסקים עיין בתורת גיטין במקום, ובשי למורה ועוד פוסקים כפי שנביא בהמשך.



היה פולמוס קדום על שכר עידי ודיני גיטין

ומצאנו שכבר דנו בזה הקדמונים, שרע"ב על המשנה בבכורות פ"ד מ"ו כתב "הנוטל שכר לדון דיניו בטלים - דכתיב (דברים ד) ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה', מה אני בחנם אף אתם בחנם. וברבני אשכנז ראיתי שערוריה בדבר זה, שלא יבוש הרב הנסמך ראש ישיבה ליטול עשרה זהובים כדי להיות חצי שעה על כתיבת ונתינת גט אחד, והעדים החותמים על הגט שני זהובים או זהוב לכל הפחות לכל אחד, ואין זה הרב בעיני אלא גזלן ואנס, לפי שהוא יודע שאין נותנים בעירו גט שלא ברשותו, ונותן הגט בעל כרחו צריך שיתן לו כל חפצו. וחושש אני לגט זה שהוא פסול, דהא תנן במתניתין הנוטל שכר לדון, דיניו בטלין. להעיד, עדותו בטלה".

ובתו"ט האריך להשיב על דבריו "ומהר"ר משה איסרלש ז"ל בהגהותיו לש"ע א"ה סי' קנ"ד כתב עליו שאינו כלום. כי הוא מדמה דבר זה למה שאמרו הנוטל שכר לדון דיניו בטלים. ואינו ראייה כי סדור הגט אינו דין אלא לימוד בעלמא. וכן העדים הואיל ומתניין עמהם שאם יקלקלו הגט שישלמו אותו. מכח זה מותר להם לקבל שכר הרבה או מטעם דהעדים אסורים לישא הגרושה. ע"כ. ואני אומר עוד דעל העדים מעיקרא לא קושיא. כי הא דכתב ב"י ח"מ ס"ס כ"ח בשם תשובה להרשב"א שלא אמרו הנוטל שכר להעיד עדותו בטלה אלא בעדים שנעשו עדים כבר שהם מצווים להעיד. ולא רצו להעיד עד שנטלו שכר. ודומיא דנוטל שכר לדון שמצוה על ב"ד לדון בין איש לרעהו. אבל מי שאינו מחויב להעיד ונוטל שכר לילך ולהיות עד אינו בדין זה לפי דעתו. ע"כ". הרי שהתו"ט השיג על הרמ"א, שלשיטתו שפסק את תשובות הרשב"א, אי"צ להיתרים אלו, אלא שכל שלא נעשה כבר עד אי"צ להעיד ולא עובר על מה אני בחינם. ועיין בפתחי תשובה שהאריך בענין זה.

1. ומסיים "דיין שדן ככה, ובא הבעל דין ליתן לו מתנה על שהפך בזכותו, אסור לו לקבל. (כן משמע מאשירי ס"פ זה בורר)". ותמהו הנו"כ למה הכניס כאן את הדין של דיין, ולא כתבו בהלכות דיינים. ולמש"כ הרי הרא"ש חולק על הרשב"א וסיעתו. וס"ל שלא רק כאשר חייב ומסרב לקיים את חיובו, אלא עצם נטילת השכר אסור. והמקור לדין בדיין הוא מהרא"ש, ולהנ"ל זה דלא כרשב"א שפסק שורה קודם. ושמא רצה לחלק בין דיין שמחויב לדין לפני הראייה, לעד שרק בזמן הראייה נעשה עד וכפי שיתבאר, ולכן אחר שפסק את הרשב"א, שתלוי בסירוב לעמוד במצוה שלו, סיים שבדיין אסור בכל גווני, ומ"מ צריך ביאור מה מקור הדברים.

ישוב האחרונים שהרשב"א התיר רק שכר טירחה, וכאן יותר מזה

ועיין בתורת גיטין ביאורים שו"ע אה"ע ק"ל כ"א, שהאריך לישב שב' הטעמים נצרכים, שבאמת יש היתר משום שכר הליכה, אך כיון שקוצץ באופן שברור שאינו שכר הליכה משום יוקר הסכום, אין היתר זה. וע"כ הטעמים החדשים באו רק לבאר מ"ט אין ניכר שאינו שכר הליכה ולא היתר בעצמו, ומסיים שדוחק עיי"ש. הרי שהתורת גיטין למד שההיתר של הרשב"א הוא רק על המעשים לפני שנעשה עד, אבל על הזמן שכבר יהיה עד אסור לקצוץ גם כעת, לפני שחייב להעיד. וכך האריך גם במחנה אפרים הלכות שכירות סימן י"ז בשם רבי שמחה הכהן, שזה שכר על ההליכה ומדין הכשר מצוה, ולא על עצם העדות. ועיין בשי למורה אבן העזר סימן קל סעיף כא, שכתב שנראה מהרמ"א כדעת ר' שמחה הכהן שמותר רק שכר טירחה, ולכן הוצרכו בגט לטעמים אחרים להתיר שכר רב, ושזה נגד השיטה שמותר לקצוץ גם על העדות עצמה.

התוי"ט ס"ל כמשנ"ת שהרשב"א התיר גם שכר העדות עצמה

וכפי שהתבאר נראה שהרשב"א התיר שכר העדות עצמה, כיון שלא היה מחויב בה בזמן הקציצה, דלא כתירוצי התורת גיטין והשי למורה. ודעת התוי"ט גם נראה כן, ולכן לא ס"ל לישוב האחרונים. ועיין בתוי"ט שבעוד נקודה בדבריו נראה כן, שכתב "והשתא דאיתת להכי אף בדיין יש לומר כן שלא אמרו אלא בבאו לפניו לדין. אבל כשקובעין אותו להיות קבוע לדון. זה אינו בכלל המצוה. שכשאינו קבוע. היום יבואו לפניו ולמחר לפני אחר. ולפיכך כשנקבע רשאי להתנות בתחלת קביעתו ליטול שכר על כך ועל כך כו'". הרי מתיר לדיין שלא קבעו אותו כדין לקחת שכר על מה שנקבע, ואי"ז שכר הליכה, כמחנ"א ותו"ג, אלא מה שמכניס עצמו לתפקיד זה של דיינות. ולפני שהכניס עצמו לא היה חייב להיות קבוע, ולכן מותר לקחת שכר ע"ז. ויוצאת נפק"מ לדינא לאידך גיסא, שדיין שקבע עצמו בחינם אסור לו אח"כ לקחת שכר, שהרי כבר מוטלת עליו הדיינות'.

ובכנסת הגדולה חו"מ סימן ט' הקשה על שיטת התוי"ט, שא"כ מה התקשו הראשונים איך אפשר לקחת שכר לדון וללמד, הרי מה שקובע עצמו לזה מתיר. וזה קשה כמובן רק באופן שהם קבועים לדון וללמד. והרי בכה"ג תוס' וסיעתו בכתובות ק"ה א' בלא"ה התירו, שמוטל על הציבור לפרנסם. והצד האסור כתבו כשאר דין באקראי בעלמא, ובאופן זה גם לתוי"ט אסור. שהרי באו לפניו בעלי הדינים, ולא קבע עצמו לכך, הרי אסור לסרב לדון עד שישלמו לו. ויתכן שמי ששאל באופנים שקובע עצמו, ס"ל כרא"ש וסיעתו שאסור להרויח כסף על מצוה, ולא משום שמסרב, וא"כ לית ליה להיתר שמכניס עצמו בחיוב, וכמו שהתבאר.

(ז). והתירו של התוי"ט שייך לכאורה גם לרבנים ורמ"ם, שלא צריכים להיות מזומנים ללמד דבר קבוע בשעה קבועה. ועל זה שמזומנים עצמם לכך, וגורמים שיהא מוטל עליהם עול ללמוד מותר לקחת כסף שמכניס עצמו לחיוב.

ישוב הסתירה שזו מחלוקת ראשונים ובגיטין חשש לשיטות הפוסלות

ובישוב הסתירה ברמ"א, נראה פשוט שאחר שזו מחלוקת מפורשת בראשונים, והשיטות שאסור לא אמרו איסור בעלמא אלא שהגט פסול, כמבואר בשם רבי ברוך ממגנצא ורבי יהודה מפאריז, א"כ לגבי שטרות דעלמא הרמ"א הקיל, ואילו לגבי גט החמיר משום שיטת הראשונים שפסלו את הגט. ומ"מ הרמ"א צירף טעמים מחודשים להיתר, כי זו חומרא ולא מעיקר הדין, ופשוט.



פרק ד'

ולכאורה יש נפק"מ גדולה נוספת במחלוקת הרא"ש וסיעתו והרמב"ן וסיעתו – מה הדין כאשר יש לפניו מצוות, ואין עליו דין לעשות דוקא מצוה אחת ולא את השניה. וכעת הוא דורש שכר על מצוה אחת, ואומר שאם לא יתנו לו שכר, הוא לא יעשה אותה אלא את המצוה השניה. וא"כ השכר אינו על קיום או אי קיום המצוה, אלא על העדפה בין איזה מצוה יקיים כעת. ולכאורה לרא"ש וסיעתו פשיטא שאסור, שהרי הוא לוקח שכר על קיום מצוה. וזה אסור גם בלא דרישה שלו כלל. משא"כ לרמב"ן וסיעתו, כל האיסור הוא סירוב לקיים מצוה כאשר לא משלמים לו. וכאן לכאורה אינו מוגדר כמסרב לקיים מצוה, אלא כעושה מצוה אחרת. שהרי לא מוטל עליו לעשות דוקא מצוה זו ולא את השניה.

והמקרה הפשוט שיש בו נפק"מ בין הרא"ש לרמב"ן הוא כסף על לימוד תורה, ואינו מסרב ללמוד אם לא ישלמו לו, אלא שילמד במקום אחר ענינים אחרים. וא"כ לרמב"ן אין בזה בעיה, ולרא"ש אסור לקחת שכר על הלימוד בכל אופן. וכן נפק"מ באופן שיש לו ב' מקומות ללמד או להורות, שיכול לבוא לא' ולומר אם תרצה שאלמד אצלך תשלם לי שכר משלם, ואם לא אלך ללמד במקום השני. שאינו מסרב לקיים את המצוה אלא מקיים אותה במקום אחר.

אך צ"ע בב' מצות אם יכול ג"כ לטעון כך. ונפק"מ במקרה שהללמד או להורות הוא במקום לימוד עצמו, ובפרט שהרבה מהזמן מעביר בהשלטת סדר, והרגעת בעלי הדינים וכד'. עיין בגמ' ברכות ו' ששנים שעוסקים בתורה שכינה ביניהם, וה"ה לשלושה שדנים, והגמ' מקשה "וכי מאחר דאפילו תרי - תלתא מבעיא? מהו דתימא: דינא שלמא בעלמא הוא, ולא אתיא שכינה - קמשמע לן דדינא נמי היינו תורה". הרי צריך לקמ"ל מיוחד שדין אינו עשית שלום בעלמא, אלא יש לזה מעלת תורה. ועיין בספר זכרון משה לתלמיד הרמ"א דין א', שלמד מגמ' זו שדיין שדן עולה לו משום קביעות עיתים לתורה. אך מסיק "והיינו דווקא כשאינו נוטל שכר לדון, אבל הנוטל שכר לדון אפשר דלא עולה לו במקום לימוד עיתו, דמה אני בחנם וכו'. ומהאי טעמא גם כן למלמד תינוקות בשכר אינו עולה".

(ח). וצ"ב טעם הדבר כיון שנוטל שכרו בהיתר למה לא נחשב קביעות עיתים לתורה. ושמא משום שכדי לקחת שכר צריך לומר שרצה לעבוד, וא"כ זה עצמו ביטול הקביעות עיתים, וצ"ע. ולא משמע שהוא משום שהוא לומד משום מטרות אחרות מלבד המצוה, שהרי לזה לא היה צריך להביא מה אני בחינם, אלא עצם קבלת השכר.

מחלוקת רש"י וגאונים מה חשוב ללמוד או ללמד

ושמא דבר זה תלוי במחלוקת רש"י והגאונים מה חשוב יותר ללמוד או ללמד. והוא בבא קמא י"ז ע"א על הגמ' שכשחזקיה נפטר הניחו ס"ת על מטתו ואמרו קיים זה מה שכתוב בזה. ולחד תירוצ' גם האידנא מניחים, אך לא אומרים קיים. "אמר רבה בר בר חנה: הוה אזילנא בהדיה דר' יוחנן למשאל שמעתא, כי הוה עייל לבית הכסא והוה בעינא מיניה מלתא, לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך, והדר אמר לן: אפילו קיים אמרינן, לימד לא אמרינן. והאמר מר: גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה! ל"ק: הא למיגמר, הא לאגמורי". וברש"י כתב "מביא לידי מעשה - אלמא מעשה עדיף. למיגמר - לעצמו מעשה עדיף אבל לאגמורי לאחרני עדיף ממעשה הלכך לימד לא אמרינן". הרי לרש"י ר' יוחנן אמר שאומרים קיים אך לא אומרים לימד, והקשו שקיים עדיף מלימד, ותרצו שללמד עדיף מקיים. הרי ג' מדרגות אחת מעל השניה - ללמוד לקיים וללמד.

ובתוס' כתבו "ובשאלת דרב אחאי גאון ל"ג קיים אמרינן לימד לא אמרינן אלא גרס ומנח תפילין והדר אמר לן ותו לא ופריך גמרא והיאך הוה מנח תפילין תחלה קודם שהיה אומר להם השמעתתא והלא למוד גדול ממעשה ומשני הא למגמר הא לאגמורי דליגמר נפשיה למוד גדול שמביא לידי מעשה אבל לאגמורי לאחרים לא עדיף ולפיכך היה מניח תפילין תחלה". הרי לשאילתות להפך אמרינן שלימד עדיף מקיים, ולכן הקשו מ"ט הניח תפילין לפני שלימד, הרי לימוד עדיף, ותרצו שהנ"מ ללמוד בעצמו אבל ללמד אחרים קיום עדיף. הרי יש ג' מדרגות אחת מעל השניה - ללמד לקיים וללמוד בעצמו. ובריטב"א קידושין הסכים לפירוש זה בשם מורו.

וא"כ שמא לרש"י ללמד עדיף מכולהו אין טענה שרוצה ללמוד או לקיים מצות. משא"כ לשאילתות, אדרבה יש טענה שרוצה לעסוק בעצמו שהוא מדרגה העליונה, ולא ללמוד או לעסוק במצות. ושיטת רש"י כפי שהוא תמהו עליו ר"ת והריטב"א והרא"ה שהוא נגד הגמ' תלמוד גדול, וכפי שיתבאר בהמשך.

וגם ברמב"ם פסק כגאונים, בהלכות תלמוד תורה פ"ג הל"ג "אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד תורה כנגד כל המצות כולן. שהתלמוד מביא לידי מעשה, לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום". ובהלכה ד' "היה לפני עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". הרי שפסק להדיא שהתלמוד גדול ממעשה, ופסק שאין דבר נחשב כמו תלמוד בכל המצות. וא"כ אינו כרש"י בב"ק, וגם לא כרש"י בקידושין שיהיה לו שניהם, אלא תלמוד גדול וכשאילתות. וצריך להדגיש שהרמב"ם העמיד את המשנה של ת"ת כנגד כולם כהלכה פסוקה, ולא כמימרא באגדה, ולא שלענין בחינה אחת, כמו שמצאנו שקולה מילה, שקולה ישוב א"י, שקולה ציצית כו' כו', שהתם אלו מימרות באגדה ולא הלכה, ורק לענין מסוים. ולכן כתב הרמב"ם שאין מצוה שהיא שקולה כת"ת, דלא כטועים ומטעים בזה.



מה עדיף ללמוד או לעשות

וברש"י שם בסוגיא מבואר שלעשות עדיף מללמוד, ואילו בשאלות כתב להפך, שללמוד עדיף מלעשות. ונחלקו בביאור המימרא גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, והגמ' בקידושין מ' ע"ב הכריעה ע"פ זה שתלמוד גדול. למרות שזה לכאורה מורה להפך שהמעשה גדול^ט. ורש"י כאן פירש שהמעשה גדול, ופשטות המימרא ולא כפי שהגמ' הביאו אותה, ור"ת תמה עליו. ואילו השאלות פירש את הגמ' דידן ע"פ הגמ' שם שהתלמוד גדול.

ובתוס' כאן הביאו שיטת ר"ת "ואומר ר"ת דה"פ והאמר מר שלמוד מביא לידי מעשה וכיון שאנו אומרים קיים הרי אנו אומרים שלמד דאי לא שלמד היאך קיים שהלמוד מביא לידי מעשה". דהיינו יש הכרח מזה שבא לידי מעשה ע"כ למד שבלא"ה לא סגי. ולכאורה זה דלא כר"ן (על הרי"ף) מסכת קידושין דף יד ע"א שהאריך שצריך לעמוד בעל מעשים אע"פ שבתורה כתוב רק על חכם "ולפיכך נ"ל שכל שמוחזק בבעל מעשים ואין ספק בעניינו כרב יחזקאל עומדין מפניו שלא צותה התורה בחכם אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשים אלא שלא פרשה תורה במעשה כמו שפרשה בחכמה לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל". משמע שבעל מעשים לבד הוא התכלית של הלימוד, וזה לכאורה כרש"י ודלא כתוס', שבלא"ה לא סגי. אלא אם כן נאמר שדברי ר"ת הם על פי רוב, שלא יהיה בעל מעשים לולי שלמד. אבל הר"ן ס"ל שיש לעתים נדירות יוצאים מן הכלל, וצריך להכירם היטב לדעת שאכן הם בעל מעשים. ודוגמא לזה מצאנו בר"ן פ"ק דקידושין שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה היינו על דרך רוב, עיין בנו"ב, והאריך בזה הגרי"פ בביאור על הרס"ג עשה ע"ו עיי"ש. ומ"מ בגמ' בסנהדרין ל"ז קרי ליה נס. הרי שדבר רחוק נחשב נס. וה"נ שיגיע למעשה בלא לימוד זה אפשרי, אך בגדר נס ופלא. ולכן כאשר אומרים קיים, מוכח שלמד ועיין.



מ"מ כל סברא זו אינה מוכרחת

ומ"מ כל מש"כ בחלק זה, שגם בין ב' מצות כל שאין ביניהן קדימה, יש להתיר לשיטת הרמב"ן וסיעתו שהאיסור הוא רק לסרב לעשות את המצוה, אינו מוכרח. שי"ל שסכ"ס יש מצוה א' שאינו מוכן לעשות בלא שכר, אע"פ שבמקום זה יעשה מצוה אחרת, אינו פתרון לסירוב למצוה הראשונה, וצ"ע.



ט. ובפשטות י"ל בגמ' שם שאמת שניהם שווים, אך מעשה לא מביא לידי תלמוד ותלמוד מביא לידי מעשה, וא"כ יש לו עדיפות על השני, וכך נראה ברש"י שם שע"י לימוד יהיה לו את שניהם. וזה דלא כרש"י בב"ק. וכבר הקשה כן הריטב"א בקידושין שם.

חלק ב'

פרק א' - דברי הרמב"ן על רופאים

כתב הרמב"ן בתורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה "ולענין שכר רפואה נראה לי דמותר ליטול מהן שכר בטלה וטרחא, אבל שכר הלמוד אסור, דאבדת גופו הוא ורחמנא אמר והשבותו לו. ואמר' לענין מצות (בכורות כ"ט א') מה אני בחנם אף אתה בחנם. הלכך שכר החכמה והלמוד אסור דהו"ל כשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הטרחא מותר דהו"ל כשכר הבאה ומילוי דמותר. וכן שכר בטלה מותר כדתנן (שם ב') אם היה זקן מרכיבו על החמור ונותן לו שכרו כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מינה.

וכן מי שיש לו סממנין וחבירו חולה צריך להן, אסור לו לעלות בדמיהן יותר מן הראוי. ולא עוד אלא אפילו פסקו לו בדמיהן הרבה מפני דוחק השעה שלא מצאו סממנין אלא בידו, אין לו אלא דמיהן, כדאמרינן ביבמות כו'. ושמעינן מינה דכל דמתני בשכירות יותר מכדי דמים מפני האונס ודוחק השעה שלו, יכול לומר משטה אני בך. והוא הדין ללוקח סממנין ביותר מכדי דמיהן מפני דוחק החולי דלא מחייב אלא בדמיהן, אחד השוכר ואחד הלוקח שוין הם בדין זה. אבל אם התנה בשכר הרופא הרבה חייב ליתן לו, שחכמתו מכר לו ואין לה דמים.

ויש מי שסבור דטעמא דבורח משום דחייב להצילו משום השבת אבדה, ולפיכך אין לו שכרו אלא כפועל בטל. ולדבריהם אין לרופא אלא שכר בטלה שלו, שאם היה בטל מן הסלע והתנה עמו נותן לו את הסלע. ולא מסתברא, דכיון דמדמינן לה לחליצה דע"מ שתתן לך מאתים זוז, דלא רמיא עליה חיובא ממש למיחלין, ואי כניס לה לאו איסורא עביד, ש"מ דלאו משום חיובא דמצוה הוא אלא דינא הוא דלא מחייב אינש בתנאין בשעת הדחק ביותר מכדי דמים, הא בשכר רופא ששוה כל כסף הוא חייב ליתן כל מה שהתנה לו, ואף על פי שמצוה עליו לרפאות אף בורח נמי מצוה עליו להציל, אלא כל מצות עשה דרמיא אכולי עלמא אם נזדמנה לזה ולא רצה לקיימה אלא בממוך, אין מוציאין ממון מידו ולא מפקיעין ממנו חיוב שלו, שאין זה כדין ריבית שיוצאה בדיינין (ב"מ ס"ב א') דרחמנא אמר וחי אחיך עמך אהדר ליה דליחי עמך".



י. "ק"ו א') בת חמוה דרב פפא נפלה לפני יבם שאינו הגון לה אתא לקמיה דאביי וא"ל רב פפא חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז, לבתר דחליץ א"ל אביי זיל הב ליה א"ל רב פפא ולימא ליה משטה אני בך מי לא תניא הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו ואמר לו טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו אלמא א"ל משטה אני בך הכא נמי א"ל משטה אני בך, פי' אף על גב דבכל תנאין דעלמא ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי מאתים זוז אין ב"ד מחייבין אותה ליתן, אלא אם נתנה ה"ז גט ואם לאו אינו גט, הכא כיון שאין תנאי בחליצה הו"ל כעושה מלאכה לבעה"ב בעל מנת ושכירות בעלמא היא ולפיכך חייבה אביי ליתן. וא"ל רב פפא כיון דשכירות מרובה היא ומשום דוחק השעה התנית לו אינה מתחייבת ליתן דומיא דבורח למעבורת, ואף על גב דהכא באשה לאו דמים יתירי נינהו וא"ל אפסדתן איתתא ונכסי, וכדאמרינן בספא טול דינר בשכרך והעבירני חייב, כיון דהאי יבם שאינו הגון לה הוא והתורה השיאתן עצה הוגנת לחלוץ כדכתיב ודברו אליו וגו', לא מיפסדא מיני' כלום ממאי דחזי ל', הילכך כמי שהתנית בשכר פעולה יותר מהראוי דמי ופטורה. זהו פי' השטה הזאת."

סיכום שיטת הרמב"ן

בפשטות יש ב' שלבים ברמב"ן - א' המותר והאסור ב' מה חל ומה לא חל. ובחלק המותר והאסור כתב שאסור לרופא לקחת שכר עבור חכמתו, ומ"מ מותר לקחת שכר על טרחו, ועל מה שבטל ממלאכתו. ובחלק האם חל או לא חל הביא י"א שכל שאסור לקחת ה"נ שלא חל, וחלק עליהם, שאע"פ שעבד איסורא, מ"מ הקציעה חלה כמו בריבית, וכאן אין דרשה שצריך להשיב. ומ"מ חלוקה קציעה יקרה על סממנים, שאי"צ ליתן משום שזה יותר מהשווי, מקציעה על חכמת הרפואה, שאין לה ערך. ומלשון הרמב"ן נראה שכ"ז הוא במצוה שמוטלת על כו"ע, ולא מצוה שמצווה בה אדם מסוים. וצ"ע, שלכאורה גם ברופא וגם בהשבת אבידה, אם הוא היחיד שנמצא שם שיכול להציל, זה ג"כ מוטל עליו. וא"כ איך אמרו שיכול לקצוץ, הרי זה מקרה שכיח מאוד, שהוא הרופא היחיד במקום או היחיד שראה את האבידה. ובאמת כך כתב למעשה בשו"ת רדב"ז חלק ג סימן תקנו (תתקפו), שאף לרמב"ן כל שאין רופא אחר שיכול לרפאות אלא מומחה אחד, מחויב לרפאות בלא שכר אלא טרחתו בלבד. וצ"ע, אטו בכל המקומות היו כמה רופאים, שאפשר לכתוב כהלכה בתורת האדם וטור ושו"ע שחייב בשכר הרופא.

ושמא כונת הרמב"ן לא שכעת אינו מוטל עליו, אלא שעצם הדין אינו מיוחד לו, כמו כיבוד אב וכדומה, וצ"ע.



שיטת הט"ז שלא רמיא עליה שכו"ע יוכלו ללמוד רפואה

ובט"ז יו"ד של"ז ס"ג כתב לבאר את דברי הרמב"ן "ולא מפקיעין מידו חיוב שלו. כן הוא הנוסחא בהעתק הבית יוסף דברי הרמב"ן וכן עיקר ורצונו לומר דאע"פ שיש איסור בנטילת שכר על הלימוד והחכמה כמ"ש בסעיף ב' מ"מ כיון שכבר התנה עמו והתחייב נגדו חייב לשלם כיון דלאו עליה דידיה לחודיה רמיא מצוה זאת דהא כל אדם יוכל להתחכם ללמוד רפואות כו' משא"כ בחכמת הרפואות שאין לה שיעור ומתחלה לא היה חיוב עליו ללמוד זה על כן מהני התנאי דוקא בזה כן נראה לי ביאור הדברים".

דהיינו הט"ז התקשה ברמב"ן מה שי"ל שזה מוטל על כו"ע, הרי כעת הוא רופא ואחרים אינם רופאים. ותירץ שמ"מ מראש לא היה צריך ללמוד רפואה. וצ"ע, שסכ"ס בדין השבת אבידה הוא היחיד שיכול להציל, ומה נפק"מ במה שלפני עשרים שנה יכול היה שלא ללמוד, ואחרים יוכלו ללמוד. ואם הפירוש ברמב"ן הוא משום שהרופא מוכר את חכמתו, וכמ"ש מבן הבית הלל, שכשם שהוציא הוצאת על הלימוד ה"נ רוצה לקבל כסף על לימודו, י"ל בפשטות, שהגידון הוא לקבל שכר על מה שלמד אז". אך שיטת הט"ז עצמו אינה כן, וכמו שהבאנו בהערה כאן, וא"כ צ"ב טעם הדבר, וצריך להקדים את עצם ביאור שיטת הרמב"ן.



פרק ב' - שיטת התשב"ץ שלרמב"ן אם קצץ מראש מותר לקחת שכר

ומצאנו לתשב"ץ שלא ס"ל שיש ברמב"ן ב' שלבים א' של מותר ואסור וב' של חל או לא חל. אלא גם בשלב השני מדבר על מותר ואסור והוא בשו"ת תשב"ץ חלק א סימן קמה, וזה לשונו "ועוד אומר הרמב"ן ז"ל שאפילו שכר המצוה עצמה אינו אסור אלא היכא דלא פסק עמו שכר קודם עשייתה אבל אם פסק עמו שכר קודם עשייתה נותן לו שכרו כפי מה שפסק. ואם רופא הוא אף על פי שפסק עמו הרבה נותן לו הכל מפני שחכמתו מכר לו ואין לה דמים ואף על גב דמצוה עליה לרפאתו כיון דמצוה דרמיא אכולי עלמא היא אם נודמנה לו ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מפקיעין ממנו חובו. כ"כ רבינו ז"ל בס' תורת האדם וכ"כ משמו הרשב"א ז"ל בפ' מצות חליצה בחדושינו. ולפ"ז היה נראה שהרב יכול לפסוק שכר לתלמידיו ואפי' פסק הרבה אין מפקיעין אותו ממנו שהתורה אין לה דמים וכן היה נר' ג"כ לענין הדין דמ"ש. אלא שנראה שיש בזה משום כיעור דמאי שנא מבטלה דלא מוכח אבל יש בזה מקום עיון שאע"פ שהדברים נראים שוים שכר מצות ושכר לימוד ודין אעפ"כ אין הדעת מקבלתו".^{יא}

הרי לשון התשב"ץ שהרמב"ן נפק"מ גם לענין האיסור, ודלא כמ"ש שהרמב"ן מדבר על חיוב הממון ולא על האיסור. ולתשב"ץ נראה שחלוק קוצץ קודם לבין דורש שכר אח"כ. וצ"ב טעם הדבר, איך איסור לקחת שכר מתבטל ע"י זה שקצצו לקחת שכר. ועיין בשו"ת שערי רחמים ח"א או"ח סימן י"ד, שהאריך שהפירוש הנראה ברמב"ן הוא כמ"ש ולא כמ"ש בתשב"ץ, ומביא כמה אחרונים מהרי"ט ומהר"י עייאש שפירשו כן.



לשון פיה"מ לרמב"ם שכל שקצצו יצא מחיוב התורה

והראני הרב י"צ ליברמן את פירוש המשנה לרמב"ם מסכת נדרים פרק ד משנה ב: "ומחזיר לו אבדתו, בין שהיו נכסי מחזיר אסורין על בעל אבדה או נכסי בעל אבדה אסורין על המחזיר לפי שהיא מצוה שחייבתו בה התורה. ואם היה המנהג שהמחזיר אבדה מקבל שכר הרי זה לא יקבל, לפי שמחמת המנהג יצא מחיוב תורה וכאלו בשביל מה שיקבל החזירה והרי הוא מהנהג לזה שנדר שלא יהנהו בגלל הדבר שמחזיר לו. וגם אם יוותר לו על השכר הנהוג הרי הוא מהנהג באותו השכר שמוותר לו, ולפיכך מקבלין ממנו את השכר ויפול להקדש".

לשונו אינו כ"כ ברור, אם ר"ל מנהג האנשים יצא משורת הדין הראויה לפי התורה, דהיינו נוהגים שלא כדין, ומ"מ סכ"ס נחשב הנאה בכך שהוא לא לוקח ממנו כסף. אך הלשון "מחמת

יא. "בית הילל מבין המחבר: מו. (הגה משה ידבר בהגאון המחבר) מה שכתב הרופא אסור ליתול שכר החכמה והלימוד וכו'. עיין בש"ך שכתב בס"ק ה' והלימוד כלומר שלומד הרופא לחולה או להמתעסק עמו שיעשה לרפואתו כך וכך, עכ"ל. ולי נראה מה שכתב שכר החכמה והלימוד, נראה פירושו כמו שכתב לעיל בסימן רמ"ו סעיף ה' ואף על פי שהוצרך ללמוד בשכר לא יאמר כשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר אלא ילמד לאחרים בחנם, ע"ש. והוא הדין כאן שלא יאמר כשם שלמדתי חכמת הרפואה בשכר שהוציא עליה ממון הרבה כך אלמד בשכר, ר"ל ארפא אותו בשכר, אלא שכר בטלה, ע"כ הג"ה".

יב. ט"ז: "אסור ליתול שכר החכמה והלימוד. פי' שלומד אותו לעשות רפואה לפי שאבידת גופו היא ורחמנא אמר והשבותו לו לרבות אבידת גופו ואמרינן בענין עשיית המצוה מה אני בחנם אף אתם בחנם".

המנהג יצא כו' משמע שהשתנה הדין, ולכאורה הפירוש הוא שמעשה החזרת האבידה יצא מכלל מעשה שנעשה ע"פ חיוב התורה, למעשה שנעשה בגלל סיכום כספי ביניהם. ואז ביאור דבריו, שכעת המעשה אינו מעשה מצוה, אלא מעשה פועל לשוכרו, ולא נאמר על פועל דין לעשות בחינם. ותוכן הדבר הוא שאף שאם בא לעשות מעשה מצוה, פטור מתשלום, מכל מקום אם עושה מעשה פועל, חייב כסף. ואחרי שיש פועל, שוב אין צורך במצות השבה. וצריך לבאר את הדברים.



פרק ג'

ביאור הדבר ע"פ הסמ"ע שאם הוא רגיל להשיט אי"צ להפסיד שכרו

וביאור הדבר לשיטת התשב"ץ שהקציצה מתירה לקחת שכר, וצ"ע. וביאור הדבר הוא ע"ד הסמ"ע חו"מ רס"ד ס"ק ו', שכל שיש לו רגילות לשוט במעבורת ולקחת ע"ז כסף, זה שבאים כעת עם מצות השבת אבידה, אינו מונע ממנו לקחת כסף. ונראה ביאורו, שלמשל אדם צריך להגיע לבית חולים, זה פיקוח נפש ומחויבים להסיעו. אך אם יש מוניות וזמירות ולוקחים כסף לנסיעה, וכך רגילים בנ"א ליסע לכל מטרה, הרי לא נוצר מצב שצריך הצלה, כי הוא יכול להזמין מונית ולשלם, ואיזה צורך בהצלה יש כאן.

ונראה שהחילוק בין המקרה של הסמ"ע למקרה של רופא. שהסמ"ע כתב משום שיש זמנים אחרים שהוא שט בכסף. וע"י זה נוצר מצב שזו פעולה קיימת שווה כסף, וכו"ע יכולים לשלם ע"ז. אבל דבר שתמיד הוא לצורך הצלה, איך יקבע כדבר פעולה שעולה כסף, הרי תמיד הוא מחויב לעשות בחינם. ולא נוצר מצב שזו פעולה קיימת שעולה כסף. ונראה לפי"ז שרופא שיכול לרפאות גוים, ג"כ יש את דינו של הסמ"ע. ואי"צ דוקא שיהיו מזומנים ומשום שכר בטלה", אלא גם באינם מזומנים, שזה מספיק לקבוע מחיר ושוק לפעולה זו שמשלמים עליה כסף, ולא נוצר צורך בהצלה.

ונראה בתשב"ץ וברמב"ם פיה"מ, שאע"פ שבאבידה אין איך לקבוע שקיימת פעולה עם שוק, מ"מ הרי אם שוכר פועל לפעולה זו, סכ"ס אין צריך בהשבה. ושוב לא מתחיל הצורך במצוה, ומחויב להשיב מדין פועל ששכרו אותו. וע"ז כתב הרמב"ם שהשבת אבידה אסור לקחת כסף, אך אם קצץ תשלום מדעת שניהם, שוב אין מצוה שהרי הוא עובד כפועל, וכאשר יש פועל מזומן להחזיר את החפץ לבעליו ואיזה צורך יש במצות השבה. וע"ז כתב התשב"ץ שה"ה ברופא אם קצץ מראש, הרי יש לו פועל שיכול לעבוד, ולא נוצר צורך בהצלה ובמצוה ופשוט.

אומנם אמר הרב חיים בר"א שמואלביץ שכ"ז לגבי דין השבת אבידה או השבת גופו, ולא לגבי ללמוד תורה, שמה שיש לו פועל מזומן אינו מפקיע את שם המצוה של ת"ת.



(ג). באופן זה התיר בספר נשמת אברהם יו"ד עמ' רל"ד בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל

פרק ד'

צ"ע למה ברפואה יש היתר שכר טירחה ובאבידה מהני רק שכר בטלה

וצ"ע טובא, שברמב"ן מפורש שרופא יכול לקחת שכר טרחו, מלבד שכר הבטלה. ורק על עצם החכמה אסור לקחת. ואילו לגבי השבת אבידה מפורש בגמ', שההיתר לקחת שכר הוא כאשר בטל ממלאכתו, ומשמע שאם אין לו עבודה אסור לקחת שכר. ולמה לא יקח שכר טרחו. ובראשונים פרשו משום שהתורה חייבה אותו לטרוח בהשבה, וא"כ גם הטירחה היא בכלל מה שמחויב בה, ואסור לקחת על זה כסף. וא"כ איך הרמב"ן התיר בפשיטות לרופא לקחת שכר על טירחתו, והרי כתב שיש לרופא דין השבת אבידה, משום השבת גופו. ועיין במחנה אפרים הלכות שכירות סימן יז שהאריך בשאלה זו, והוסיף שהטור ביו"ד סימן של"ו לגבי רופא הביא את דברי הרמב"ן הנ"ל: "ולכאורה נראה מדבריו דאם זה שרפאו היה בטל ממלאכה ואין לו שכר בטלה, שכר טרחו מיהא צריך לתת לו, כי ההיא דשכר הבאה ומילוי. ולפי זה בנ"ד לא מיבעיא דנותן לו שכר הבטלה, אלא דצריך לתת לו שכר טרחו, אם יש לזה טירחה השתא יותר ממה שהיה עוסק במלאכתו". ואילו בטור לגבי השבת אבידה כתב שרק כאשר הוא בטל ממלאכה מותר לו לקחת כסף "מוכח בהדיא דשכר טרחו לא שרי זולת בעוסק במלאכה וכטעמא דיהיב". עיי"ש שהאריך לדון בב' הצדדים.

ולכאורה מהראיה שהביא הרמב"ן משכר הבאה ומילוי, מוכח שמותר לקחת שכר עבור הטירחה, לכה"פ בהכשר מצוה. ואילו בדין השבת אבידה לא נראה כן. וצריך לברר לגבי שאר המצוות אם מבואר שמותר לקחת שכר כהבאה ומילוי, או לא. ולמה חלוקה השבת אבידה, ולמה השבת גופו דומה לשאר מצוות ולא להשבת אבידה.



החילוק בין שכר הזאה לשכר הבאה ומילוי

מקור הדברים בקידושין נ"ח ב' ובכורות כ"ט א': "תנן: המקדש בתרומות, ובמעשרות, ובמתנות, במי חטאת, ובאפר פרה - הרי זו מקודשת, ואף על פי ישראל; ורמינהו: הנוטל שכר לדון - דיניו בטלים, להעיד - עדותו בטלה, להזות ולקדש - מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה! אמר אביי, לא קשיא: כאן בשכר הבאה ומילוי, כאן בשכר הזאה וקידוש. דיקא נמי, דקתני הכא במי חטאת ובאפר פרה, וקתני התם להזות ולקדש, שמע מינה". וברש"י "בשכר הבאה - האפר ממקום למקום ושכר מילוי המים דמילתא דטירחא היא ורחמנא לא רמיא עליה ושרי למשקל אגרא ומקודשת ומתניתין דבכורות בשכר הזאה וקידוש דליכא טירחא ושכר לימוד מצוה הוא נוטל והתורה אמרה ראה למדתי אתכם וגו' כאשר צוני וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם (נדרים דף לז.)". הרי רש"י פירש ששכר הטירחה, של הבאת האפר ומילוי המים, מותר לקחת שכר עבורם. וכדי להתיר נטילת שכר כתב רש"י ב' טעמים - א' שהוא טירחה ב' שלא רמי עליה. משמע שאם לא רמי עלה, או אינו טירחא, אינו יכול לקחת כסף. וצ"ע שאם לא רמי עליה יטול שכר כפי שרוצה. לאידך אם רמי עליה למה מותר לקחת על הטירחה, הרי הוא מחויב בזה. ועיין במחנ"א הנ"ל שהאריך לדון בדברי רש"י אלו.

שיטת הרמב"ן וריטב"א שמותר לקחת שכר על הטירחה של הכשר מצוה

ברמב"ן וריטב"א פירשו את הגמ' שמותר לקחת שכר על טירחה של המצוה, ולא כתבו את הסברא שלא מוטל עליו כרש"י. ואדרבה, נראה שגם במוטל עליו מותר, שהרי הביאו עדות, ובעידי ראיה כבר ראו את המעשה וא"כ חייבים להעיד, ומ"מ טירחת ההליכה שאינו עצם מעשה המצוה, מותר לקחת ע"ז שכר. וזה לשון הרמב"ן בהלכות בכורות בדף כ"ט "להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה, אוקימנא בשכר הזאה וקידוש, אבל שכר הבאה ומילוי שרי למשקל דאגר טירחא הוא ולא שכר מצוה, וכן לענין עדות ודין כה"ג שרי". הרי התיר שכר טירחה, כי אינו שכר מצוה.

וזה לשון הריטב"א קידושין דף נח ע"ב "אמר אביי לא קשיא מתניתין בשכר הבאה ומילוי. פי' דהוי אגר טירחא ופעולה ולא אגר הוראה ומצוה, והוא הדין בעדות ודין כל כי האי גוונא כגון שכר הליכה ושכר כתיבה וכיוצא בהן, ומתניתין דבכורות בשכר הזאה וקידוש דהוי שכר הוראה ומצוה ואסירי". הרי הריטב"א התיר לקחת שכר על הטירחה שבמצוה, ולא על המצוה עצמה. אע"פ שהאדם כבר חייב במצוה, וכמ"ש לעיל שעדות מדבר על מקרה שכבר ראה את העדות, ומ"מ מותר לקחת שכר הטירחה שבוזה.



שמא כונת רש"י היא שלא מוכרח שהיה טירחה זו

יתכן שכונת רש"י באומרו שלא מוטל עליו, לא שאינו מצוה כלל, שהרי האדם מוכרח לעשות כן לקיים את המצוה, אלא ר"ל שכיון שעצם המצוה לא מכריח טרחה זו, שהרי אם היה אפשר מוכן בפניו, היה מקיים את אותה מצוה בלא טירחה של מילוי והבאה, שוב מותר לקצוץ ע"ז, שהרי עצם המצוה אינו מכריח דבר זה.

וכעין סברא שמעתי לבאר דעת המרדכי וסמ"ק שהובא במהר"ם פדואה. שבשו"ת מהר"ם פדואה סימן מ "אכן מצאתי הג"ה במרדכי ארוך שיש לי ואינו בדפוס ויש בו חדושים הרבה וז"ל והתירו ליטול שכר שימור רגל קטנים וה"ה לכל אדם שיש טורח כדאיתא בהאי פרקין מלמדי הלכות קמיצה לכהנים נוטלין שכרם מתרומת הלשכ' אבל לא למבינין באמירה אחת וכן הוא בסמ"ק זה הלשון ממש" ומסיים בה עוד ז"ל ואף על פי כן מצוה לומר כמה פעמים כו' עד ולפום צערא אגרא ע"כ. מעת' מעלתך יוכל ליישב כוונת הרב בדוחק שלא הבינו התלמידים ההלכה באמירה אחת ובוזה יוכל לתלות שירצה שכר מהן מכל מקום הם יכולין להתנצל מאחר שמסיים הסמ"ק שאעפ"כ מצוה לומר כמה פעמים אולי כוונתו היתה לעשות המצו' והם חשבו שכונת' הרב היה ככה ולכן לא הקציבו לו שכר כו". הרי מהר"ם פדואה התיר גם בלימוד תורה ובהוראה, כל שיש טירחה. אך לא מתיר טירחה של פעם ראשונה, אלא רק פעם שניה. וצ"ב, שאף מי שמבין מיד בפעם הראשונה, מ"מ צריך לטרוח להסביר לו. ואם בפעם השניה מותר ליטול שכר על הטירחה אע"פ שיש בוזה מצוה, למה בפעם הראשונה אסור. ולא נראה שבאמת אין מצוה, שסכ"ס לא למדו ולמה יפטר. ואמר הרב שלמה גודמן, שהדין מה אני בחינם, הוא

יד). והוא בפנינו בסמ"ק סימן ק"י.

עבור קיום המצוה באופן הכי קל ופשוט לקיום. וכל שצריך להוסיף עוד טרחה מעבר למוכרח מצד עצם המצוה, אינו נכלל באיסור מה אני בחינם. דהיינו, שעצם הטלת המצוה על אדם מחייב לעשות גם בטרחה ולא לדרוש שכר מאנשים, אך כל שזה יותר מהמוכרח, שוב לא נכלל בהכרח בחיוב המצוה שלו, ומותר לקחת ע"ז שכר, אע"פ שיש בזה קיום מצוה. וצריך עדיין ביאור.



לפי"ז אפשר לבאר את החילוק בין אבידה לשאר מצות

ואם ההיתר לקחת שכר עבור הטירחת, הוא משום שאינו מוטל עליו, והביאור הוא כמ"ש הט"ז שכל הכשר מצוה מוגדר שאינו מוטל עליו, שהרי אפשר לעשות את המצוה גם בלא"ה, ולכן גם אם במצבו צריך לעשות את ההכשר מצוה, מ"מ אי"ז כלול בהכרח בצווי, ולכן אין מה אני בחינם. ושה"ה מצוה שאפשר לקיימה בקל, שוב אין מה אני בחינם על היתר שאינו מוכרח. אכן, יתכן שכל זה הוא בשאר המצות שהקיום הוא מעשה מוגדר, והשאר הוא טירחה להכנת המצוה. אבל בהשבת אבידה לדעת הר"ן אינו כן, אלא כל הטירחת וההכנה היא עצם המצוה. דהיינו בהשבת אבידה המצוה אינה ההשבה לבעלים, או לקחת החפץ לביתו עבור ההשבה, אלא ההתעסקות בהצלת נכסי השני היא עצם המצוה.

והוא ע"פ הנמ"י ט"ז א' מדפי הרי"ף, לגבי הדין בעידנא בכהן בבית הקברות שהביא ר"ן, שבהשבת אבידה כל ההליכה והתעסקות הן מכלל גוף המצוה ודוחה ל"ת, ואינו דומה למצות אחרות שההליכה היא רק הכשר מצוה. והביא בשם רבי יהוסף בלשום שחולק וס"ל שגם בהשבת אבידה הוה מכשר מצוה. וא"כ לשיטת הר"ן באבידה אין שלב של הכשר מצוה שמותר לקחת עליו. ובלשון אחר, בשאר מצוות תוספת הטרחה לקחת ולהביא, אינו תוכן המצוה, אלא דברים שצריך לעבור כדי להגיע למצוה. משא"כ השבת אבידה, ההליכה והלקיחה היא המצוה בעצמה, וכל שיש יותר המצוה יותר רחבה. ובה חלוקה רפואה, אע"פ שהיא נלמדת מריבוי מהשבת אבידה, מ"מ תוכן המצוה רק הריפוי, ולא ההתעסקות וההכנה, ובודאי לא הליכה למקום, אלא התוצאה של הריפוי, וצ"ע.



חלק ג'

פרק א' - בריטב"א מתיר לא רק הכשר מצוה, אלא במצוה עצמה

עד עכשיו כל המקורות שהתירו דיברו על הכשר מצוה, ולא על מעשה המצוה בעצמה. ויתכן שהוא כלל בדברי רש"י שאינו מוטל עליו, שאינו המצוה בעצמה אלא הכשר, ואם לא היה צריך להכשר זה לא היה נעשה. וכך משמע בט"ז חו"מ ל"ד י"ח, שהכשר מצוה מוגדר שאינו מוטל עליו.

אך בדברי הריטב"א שם קודם לכן יש חידוש גדול, שהוא מתיר גם טירחה במצוה עצמה. ושגם במעשה המצוה עצמו יש לחלק בין ה"טירחה" שבו ל"הוראה" שבו. ועל הטירחה מותר לקחת שכר ועל ההוראה לא. והדברים צ"ב מאוד כמובן - א' מהו ההיתר לקחת על מעשה המצוה עצמה ב' למה האיסור הוא משום ההוראה ולא משום עצם קיום המצוה.

וזה לשונו "וכל שכן שכר טבחים ובודקים שהוא מותר דהנהו פועלים נינהו ולא שכר הוראה הוא אלא שכר פעולה ועדיף משכר הבאה ומילוי דשרי, וזה מבואר ונכון". הרי מדובר על מעשה השחיטה או הבדיקה, ומ"מ התיר לקחת שכר, משום שמשלם להם כפועל, דהיינו על המעשה עצמו. אע"פ שזה עצמו מעשה המצוה ולא הכשר מצוה בעלמא. וכן מבואר שהאפשרות האסורה של התשלום, הוא תשלום על "שכר הוראה". וצ"ב, למה התעלם מהמצוה בעצמו, ועבר לדבר על שכר הוראה. והיה אפשר לדחות שכיון ששחיטה ובדיקה, אינם מצוה הנצרכת בפנ"ע, אלא להכשר לאכילה. אין ע"ז דין מה אני בחינם. ולכן הבעיה רק על ההוראה שמתיר לאכול את הבהמה. ומסברא ד"ז אינו כ"כ מובן, שסכ"ס עכשיו הוא עושה מצוה^{טו}. ועוד יתבאר עוד מקורות שכתבו כעין דברי הריטב"א הבעיה בהוראה אע"פ שאינו מעשה מכשיר בעלמא.



ברמב"ן והביאו הריטב"א מבואר שהאיסור ברופא הוא נטילת שכר על חכמתו

הבאנו לעיל לשון הרמב"ן בתורת האדם שכתב "והוא הדין ברופא דמותר ליטול שכר בטלה וטירחה אבל שכר לימוד אסור דאבדת גופו הוא ורחמנא אמר והשבותו לו ואמרינן הכא מה אני בחנם אף אתם בחנם, הלכך שכר החכמה והלימוד אסור כשכר הזאה וקידוש אבל שכר בטלתו וטרחו מותר כשכר הבאה ומילוי". וצ"ב, למה הוא העמיד את האיסור לא על עצם מצות השבת אבידה, אלא רק על "שכר החכמה ולימוד". וזה ממש כריטב"א שבשוחט ובודק יש את הטירחה שבזה, ויש את ההוראה והלימוד שבזה. ומתעלמים מעצם קיום המצוה, שברפואה או בשחיטה. ואוסרים משום הלימוד וההוראה שבזה, ופלא^{טז}. ותינח בשחיטה ובדיקה שיש לימוד תורה, וע"ז נאמר מה אני בחינם. אך ברפואה זה לימוד חכמה בעלמא, ואין ע"ז דין מיוחד ללימוד בחינם. וע"כ שהבעיה משום מצות השבת גופו, וא"כ למה לא כתב שהאיסור משו"ה, והלך לרחוק לאסור משום מכירת החכמה והלימוד שבזה ופלא.



טו). הראני הרב חיים בר"א שמואלביץ, בספר אמרי שפר לר"י בן מהר"ם חלואה בפרשת מקץ עמ' שפ"ח, בשם אביו, שאסר לשוחטים לקחת שכר עבור השחיטה, שזה כמו שכר הזאה וקידוש, והתיר רק שכר טירחה. וכתב לפי"ז שאסור שיהיה הבדל בשכר בין השחוטות לטריפות, כי הטירחה שווה בהן. ולכן אסור לקחת כרכשות, כי הוא נוטל רק מהכשרות, ואז אין שכרן שווה. והראב"ד היה נוהג לקצוץ שכר לשנה, ולאפשר לקחת את הכרכשות כחלק מתשלום השכר, ואז שפיר דמי. אך יש בעיה שתהיה לו נגיעה להכשיר, עיי"ש. וזה להפך מהריטב"א שכתב שיותר טוב אפילו משכר הבאה ומילוי. וכן הראוני בשו"ת בית שלמה חלק יורה דעה א (כרך א-ב) סימן כא שהאריך טובא בשאלה זו אם מותר לשוחט לקחת שכר, או רק שכר בטלה וכדומה עיי"ש.

טז). ובריטב"א מבואר שאין הנקודה שיש כאן איזה טירחה יתירה, אלא הפעולה עצמה נקראת טירחה, ומותר לקחת עליה, לעומת החכמה והלימוד, שבזה שאסור לקחת עליה.

שיטת רש"י שהאיסור משום לימוד

ברש"י בב' מקומות הזכיר שהאיסור ליטול שכר משום לימוד, וגדולי האחרונים דנו בדבריו, וכתבו כמה פירושים וצריך לבאר הדברים. איתא במשנה בכורות דף כ"ט ע"א "מתני'. הנוטל שכרו לדון - דיניו בטילים, להעיד - עדותיו בטילין, להזות ולקדש - מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה. אם היה כהן מטמאהו מתרומתו - מאכילו ומשקו וסכו, ואם היה זקן - מרכיבו על החמור, ונותן לו שכרו כפועל", ובגמ' "מנהגי מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' - מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: כאשר צוני ה' אלהי - מה אני בחנם, אף אתם בחנם ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר - תלמוד לומר: אמת קנה, ומנין שלא יאמר, כשם שלמדתי בשכר - כך אלמדנה בשכר - תלמוד לומר: אמת קנה ואל תמכור".

וכתב ע"ז רש"י "מנא ה"מ - דאין נוטלין שכר על הוראה ותלמוד תורה שילמד". ודייק בשו"ת מהריב"ל חלק א' סימן י"ט, שהשאלה רק על הרישא דמשנה שנוטל שכר לדון, שאסור משום ללמד תורה. אבל הדין השני של להעיד, לא שאלו מנא ה"מ, שזה פסול מטעם אחר, שהוא נוגע בעדות משום שקיבל שכר. ועפ"י האריך למעשה שנוטל שכר להעיד פסול משום נוגע. וכותב שהרמב"ן וסיעתו בקידושין דף נ"ח שהבאנו לעיל, שכתבו שהפסול לעדות משום מה אני בחינם, חולקים על רש"י וס"ל שהמנא ה"מ קאי על כל הדינים המוזכרים במשנה.

אבל מהרח"ש בקונטרס עיגונא דאיתתא הביא דבריו, וחלק עליו וכתב "ולכן יראה דהא דכתב רש"י ז"ל על הוראה ותלמוד תורה, לאו דוקא הוראה לבד אלא נקט הראשונה השנויה במשנה, וכוונתו לומר דתלמוד תורה הכתוב בקרא הוא בנין אב להוראה והוא הדין לשאר השנויין במשנתנו, ולכן הזכיר תלמוד תורה אף על גב דאינה שנויה במשנה, וראיה לזה דהא תנן במשנה ג"כ להזות ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה, ועל כרחך ליכא טעמא אחרינא אלא מראה למדתי וכו', וא"כ על כרחך מה שכתב רש"י הוראה לא הוראה לחוד אלא נקט הראשונה.

ואיברא דיש גימגום קצת לזה במה שכתב רש"י ז"ל בסוף האיש מקדש [קדושין נח ע"ב] דנראה מדבריו שם דהא דתנן להזות ולקדש וכו' היינו לימוד מצות הזאה וקידוש, וא"כ איכא למימר דהיינו בכלל תלמוד תורה, ולהכי לא הזכיר רש"י ז"ל רק הוראה ותלמוד תורה אבל נוטל שכר להעיד לאו בכלל. אמנם מכל מקום הראשון נראה יותר, דאפוי מחלוקת לא מפשינן".



לשון רש"י בקידושין

רש"י מסכת קידושין דף נח ע"ב "להזות ולקדש - משנה היא בבכורות הנוטל שכרו לדון דיניו בטילים להזות ולקדש מימיו מי מערה ואפרו אפר מקלה". "בשכר הבאה - האפר ממקום למקום ושכר מילוי המים דמילתא דטירחא היא ורחמנא לא רמיא עליה ושרי למשקל אגרא ומקודשת ומתניתין דבכורות בשכר הזאה וקידוש דליכא טירחא ושכר לימוד מצוה הוא נוטל והתורה אמרה ראה למדתי אתכם וגו' כאשר צוני וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם (נדרים דף

לז). ומהר"ש פירש שמתכוין לא להזות בעצמו אלא ללמד איך להזות וזה לא נראה בלשונו כלל".



המתבאר מכל זה שהאיסור הוא רק על החכמה ולא על המעשה ופלא שמסתבר להפך

נמצא ברש"י רמב"ן ריטב"א מבואר על כמה מקרים שונים, שהאיסור לקחת שכר הוא על החכמה שבזה, ולא על עצם הפעולה. וזה נאמר גם במקום שהחכמה אינה תורה, אלא חכמת הרפואה. ומבואר בדברי כולם שרק ע"ז הבעיה לקחת שכר, ולא על עצם הפעולה. שאפשר לשלם שכר לפועל שיעשה פעולות אלו, והבעיה היא רק משום שמוכר חכמתו. וכ"ז פלא. שאם ההגדרה היא שאסור לקחת שכר על המצוה, הרי אדרבה המצוה היא בעיקרה הפעולה, ולא החכמה. והחכמה היא רק הקדמה לאפשר לו לעשות את הפעולה. וא"כ אדרבה על החכמה היה צריך להיות שמותר לקחת שכר, ואילו על הפעולה היה אסור לקחת שכר. ופלא.



מה שנראה בכל זה

לכאורה נראה מוכרח מכל דברים אלו חידוש גדול, אף שהוא נגד הפשטות המקובלת. שאין הדין מה אני בחינם, שאסור לקחת כסף על דבר מצוה שמחויב בה. שהרי התירו לקחת שכר על הפעולה עצמה. אלא הדין הוא שכאשר באה מצוה לפניך, אל תדרוש כסף על יכולת ואפשרויות שכבר נמצאות בידך. אלא תתן אותן למצוה בלא דרישת שכר". משא"כ דברים שצריך לחדש כעת, ולייצרם עבור המצוה, מותר לקחת ע"ז כסף. ולכן חכמה שכבר למד, וכעת אינו צריך לעשות מאומה כדי שתהיה בידו חכמה זו, אסור לדרוש ע"ז שכר. משא"כ הפעולה בעצמה, שצריך לעשותה כעת, אע"פ שמצד המצוה היא הרבה יותר מוגדרת כמצוה עצמה, מותר לקחת ע"ז שכר".

ולכאורה קשה מהאיסור לקחת שכר להעיד, הרי אינו חכמה שלמד, אלא רק מעשה העדות בעצמה. ואין הישוב משום מהריב"ל שעדות משום נוגע, שהרי הרמב"ן וסיעתו להדיא כתבו שבעדות יש איסור מה אני בחינם, וכמ"ש. אך הישוב פשוט, שגם בעדות דרישת השכר היא על הידיעה שלו על המעשה, שנעשה מכח ראיתו. וא"כ כאשר מבקשים ממנו להעיד, הוא אומר

יז). וגם בט"ז פירש את הרמב"ן שמוכר חכמתו, שר"ל שמראה איך לרפא, וע"ז רוצה כסף. ושם זה יותר מובן, שהוא נותן הוראות איזה טיפולים ותרומות לתת, אך למה לפרש בהזאה שאינו מזה בעצמו, אלא רק אומר איך להזות.

יח). וזה על דרך הפסוק אל יתהלל חכם בחכמתו כי אם בזאת יתהלל כו'. שעל מה שיש בידו, קיבל מהקב"ה ולא צריך לנכס לעצמו, משא"כ יראת שמים, שהיא ביד אדם

יט). וע"ד הלציי דברי הברכת שמואל על אב מקדש בתו, שאם יכול לקצוץ ע"ז כסף ראייה שהוא הבעלים, ולא רק שנמסר בידו הכח לפעול.

כ). ועיין סנהדרין ס"ה ב' שאני עדים זוממים שכן ישנו בראיה, וברש"י עיקר חיובא בא ע"י ראייה שמעידין שראו ולית בה מעשה.

להם יש לי ידיעה על המעשה, ולא אומר לכם אלא אם תשלמו לי. וזה ממש כדרישת כסף על חכמתו ופשוט.

אך לפי דברים אלו אינו מובן למה באבדה יש איסור לקחת שכר כלל. הרי הוא מייצר את הפעולה כעת, ולא שייך לקחת שכר על החכמה. ומוכרח שגם לפירוש זה, עדיין קיים התנאי של הרמב"ן, שזו מצוה שלא מוטלת עליו דוקא. והפירוש לפי"ז שאינו כשופר ולולב שמוטל על כל יחיד ויחיד. אלא זו מצוה שצריכה להיעשות, ואחד מכולם צריך לעשותה^{כא}. ולכן מותר לקחת שכר על הפעולה שמחדש, ומ"מ אסור לקחת שכר על יכולות שכבר קיימות אצלו. ונמצא שיש ב' אופנים של איסור לקחת שכר - או עבור יכולות שיש לו, או כאשר המצוה מוטלת עליו ממש, אסור לקחת שכר על הפעולה. וצ"ל שהשבת אבדה, כיון שהוא מצא אותה היא מוטלת עליו ממש, משא"כ שאר דברים, אפילו השבת גופו, מוגדר כצריך להיעשות ע"י כולם. וצ"ע בזה.



כא). וכעין ששמעתי הקלטה של שיעור של הגרד"ל, שסוג מצות אלו אפשר לשלוח גוי, ונחשב שעשה את המצוה אע"פ שאין שליחות לגוי. שאי"ז מוטל עליו ממש, אלא צריך להיעשות, וכל שהוא גרם לזה להיעשות קיים את המצוה. והביא דוגמא את דברי שו"ת הרשב"א שבי"ד יכולים לשלוח גוי להוציא להורג חייבי מיתה. וכן אור זרוע שאפילו לרבי יהודה שביעור חמץ בשריפה, דהיינו שיש מעשה מצוה של השריפה, יכול לשלוח גוי, כי אי"ז מוטל עליו אלא דבר שצריך להיעשות, וכל שגרם לזה להיעשות שפיר דמי.

אוצר חושן משפט

בדיני פתיחת חנות ליד חנות קיימת – קפסקת לחיותיה ♦ מבנהו של
החוזה המצוי בזמנינו ותוקפו ההלכתי ♦ מכירה בתנאי שיוכל המוכר
לחזור ולקנות ובדין שטר שיש בו ריבית ועוד ♦ קניין ומכירה בכלים

רבי יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני פתיחת חנות ליד חנות קיימת – קפסקת לחיותיה

גמ' ב"ב כא: אמר רב הונא האי בר מבואה דאוקי ריחיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה דינא הוא דמעכב עילויה דא"ל קא פסקת ליה לחיותיה, לימא מסייע ליה וכו' שאני דגים דיהבי סייארא. ופרש"י (ד"ה שאני) דבדגים ה"ל כמאן דמטא לידיה ונמצא חבירו מזיקו וכו'. והראב"ד בש"מ כתב דמספק יכול לעכב כיון שהוא בא בגבול חבירו, והיינו דלכן הוי כמוציא ועליו הראיה ולא כל כמיניה מספק להכנס לרשות חבירו. [והר"מ השמיט הא דבדגים לכ"ע מרחיקים, ועי' בשו"ת הרשב"א ח"ג סימן פג שכתב דאף להלכה דלא קי"ל כרב הונא איכא להך סברא דשאני דגים דיהבי סיהרא].

והב"י בחו"מ סימן קנו כתב דדינים אלו דבר מבואה וכו' הם מדרבנן מפני תיקון העולם, ולהכי לצורבא מדרבנן התירו, כדאי' בגמ' להלן כב. ובשו"ת חת"ס (חו"מ סימן עט) הביא את תשו' הרמ"א (בסימן י) דהיורד לאומנות חבירו הוי גזל גמור ויוצא בדיינים, וגם בבן נח אמרי' דינים אלו. הרי דהוי איסור דאורייתא. וכתב החת"ס דהיינו מדכתי' ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו, ופרש"י סנהדרין ז: (ד"ה בין איש ובין אחיו) שנפלה להם דירה וכו' ומסרו הכתוב לחכמים וכו'. ובספיקות הגמ' להלן בר מבואה אבר מבואה אחרני, נפסק בטוש"ע סימן קנו דאזלי לקולא ואין יכולין לעכב. והנתיבות (שם סק"ב) הקשה דמ"ש מכל ספיקות הגמ' בחיובי הרחקת נזיקין, כגון בגמ' כ: בכיבד וריבין, דפסקי' לחומרא. ואכן הגר"א בשו"ע חו"מ (סימן קנה סק"ח וסקכ"ו וסקנ"א) כתב בהא דבספיקות בחיובי הרחקת נזיקין נפסק לחומרא הוא משום דהרחקת נזיקין הוי ספק איסורא ואזלי' לחומרא עכ"ד. ולפ"ז בספק בהרחקת החנות מחברו דפסקת לחיותיה, לכאורה אינו דיני גזילה, וגם לא הוי דיני הרחקת נזיקין, אלא הוי מתקנת שכנים, והר"מ הביאו בהל' שכנים ולא בהל' גזילה, והביאו שם בפ"ו בדיני שותפין ובני העיר, ולא בפ"ט בדיני נזקי שכנים.

ובגמ' להלן לימא רב הונא דאמר כר' יהודה דתנן רבי יהודה אומר לא יחלק חנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שמרגילן אצלו, וחכמים מתירין, אפי' תימא רבנן עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרב יהודה אלא דא"ל אנא קמפליגנא אמגוזי את פלוג שיוסקי אבל הכא אפי' רבנן מודו דא"ל קא פסקת ליה לחיותי ע"כ. ולהלכה, דלא קי"ל כרב הונא, אין צורך לטעם זה דאת פלגת שיוסקי וכו'. וצ"ע על הרי"ף והרא"ש ב"מ סוף פרק הזהב שהביאו טעמא דרבנן דשרי לחלק קליות דהוא מחמת ה"ט דאנא פליגנא אמגוזי, וכ"כ במאירי כאן. ומוכרח מהרי"ף והרא"ש דאף אם קי"ל דלא כרב הונא ומותר לירד לאומנות חבירו, אין זה מוכרח דמותר לחלק קליות

ואגוזים אי לאו טעמא דאמגוזי. ועמדו בזה בשו"ת הר הכרמל (חו"מ סימן ח), וכן בבית אפרים (חו"מ סימן כו וסימן כז) עי"ש.

ואכן תמיהה זו היא על עוד ראשונים, דעי' ברמב"ן בדף כב שכתב בהא דאין רשאי להוזיל למכור בפחות ממחירו "התם הוא בבני דההוא מתא משום דא"ל אוזיל את וזבין", הרי דשרי רק מטעם דיכ"ל דהשני גם יוזיל. וכיו"ב ברבנו ירוחם (נתיב לא ח"ו) הו"ד בב"י (סימן נו) וברמ"א (ס"ה) דבב' בנ"א הדירים בעיר אחת והאחר רוצה להלוות במעט ריבית יותר מחברו לא מצי לעכב כי יאמר כמו החנונים אני אחלק לתינוקות אגוזים וכו'. ומוכח דבלי ה"ט אף דבר מתא אבר מתיא דנפשיה לא מצי מעכב, מ"מ היה מעכב על בן עירו שלא להלוות במעט ריבית יותר ממנו, והא דלא מצי מעכב הוא משום דגם בידו לעשות כן. ויש לציין דבמסילת ישרים לרמח"ל פ"א כתב כן להדי', וז"ל ולא התירו חכמים אלא מפני שגם חבריו יכולין לעשות כן עכ"ל. וכ"כ בשו"ע הגר"ז בהל' השגת גבול סעי"ג, וז"ל ומותר לחנוני כו' מפני שחברו יכול לעשות כן וכו' עי"ש, וצ"ע כנ"ל.



האם הרחקת החנות מחנות חבריו היא מדיני הרחקות נזיקין

ונ"ל בזה, דהנה בכמה ראשונים משמע דעיקר המחלוקת אם אמרי' פסקת לחיותיה הוא מעין דין עני המהפך בחררה, ראה בראשונים לפנינו ובקדושין נט., אכן כבר העיר בתורת חיים לפנינו דבעני המהפך אינו נקרא אלא רשע אבל אינו יכול להוציא ממנו בדין, והכא יכול לעכב עליו בדינא, וכדאמר רשב"ג אף לשכיני כופהו. וע"כ דהכא כיון דהוי למחייתו גרע. ולכאורה י"ל דמישך שייכי לדיני הרחקות נזיקין של שכנים, כדיני כל פרק לא יחפור. ואכן בשו"ת הרא"ש סימן קח כתב על מתני' דלא יפתח חנות דהוי מדין הרחקות נזיקין והוי גירי דיליה. ודלא כרמב"ם הנ"ל, שהביאו בפ"ו, ביחד עם דיני חיובי בני העיר. וכן בשו"ת הרא"ש (כלל ה סימן ג) כ' הך דינא בהדי כל עניני הרחקת נזיקין, דזה עושה בתוך שלו וכו', ולהלן הקשה דיתחייב מחמת דמוריד ערכו של החנות עצמה כיון שיש עוד חנות, והוכיח מכאן דהפחתה מדמיו לא מחייב בהרחקה, וז"ל "אבל אדם הבונה בתוך שלו להשביח נכסיו ואינו מזיק לגוף ממון חבריו אלא שמפחית מדמיו כה"ג לא הצריכו חכמים להרחיק". עכ"פ מבואר ברא"ש דמפסיק לחיותיה מישך לדיני הרח"נ עי"ש.

ונראה דגם סוגין מוכח כן, דהנה בתחילת הסוגיא מבואר בר"י מיגש וברמ"ה דטעמי' דר"ה בריה דר"י דפליג על רב הונא הוא דס"ל דמצי אמר ליה מאי דפסקו לך מן שמיא ואנא מטי ליה מאי דפסקו לי מן שמיא. ועד"ז כתב החזו"א באמונה ובטחון פ"ג. אך בהמשך הסוגיא כתב הר"י מיגש באופ"א: "דלא מצי היאך לעכובי דא"ל אנא בדנפשאי עבידנא", וכן ברמ"ה כתב דהוי עושה בתוך שלו. והרמ"ה כתב בסוגין דלהלכה, דלא קי"ל כרב הונא, הטעם דיכול לומר אני עושה בתוך שלי ומאי שנא דחיישת לחיותא דידך ולא חייש לחיותא דירי, אי נמי כיון דכל חד לא עביד אלא בדנפשיה כל חד וחד מאי דפסקו ליה מן שמיא הוא דמטי ליה. וכע"ז בר"י מיגש במ"ד דאין מעכב עליו, וז"ל ואע"ג דהוי מפחית ליה לחיותיה מצי אמר ליה מטי ליה מאי

דפסקו לך מן שמיא ואנא מטי ליה מאי דפסקו לי מן שמיא עכ"ל. ולהלן הוסיף הר"י מיגש דלא מצי היאך לעכובי ולמימר קא מזקא ליה דקא מפסקתא לחיותיה משום דא"ל הא אנא בדנפשאי עבידנא, וזה להדי' כרמ"ה דהוי עושה בתוך שלו. וכ"ה ברמ"ה באות סה, וז"ל שהיה יכול לומר לו אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי ומ"ש דחיישת לחיותא דידך ולא חייש לחיותא ידידי ע"כ. היינו דלכאו"א יש זכות להתפרנס במקום זה, ולכן לא נחשב כמזיק. ובבריייתא אמרי' מיתיבי עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו כו' מפני שיכול לומר לו אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי. והאי לישנא אמרי' בכל פרק לא יחפור במחלוקת של רבי יוסי ורבנן בחיובי הרחקת נזיקין, דרבי יוסי סבר דזה חופר בתוך שלו וכו', ורק בהיזק של גירי דיליה מודה רבי יוסי דחשיב עושה בשל חברו, ולרבנן אמרי' דיני הרח"נ אף דהוי בתוך שלו, כיון דהוי השתמשות הסותרת להשתמשות חברו. והארכתי בזה במאמרי באוצר כסלו תשפ"א גליון מז עמוד שלה ולהלן בדיני הרחקת נזיקין.

ומבואר דרב הונא ס"ל דיכול הראשון לטעון קא פסקת לי לחיותיה, והשני אינו יכול לטעון דעושה בתוך שלו, דהראשון קדם וזכה בהעמדת הריחים וכיו"ב. והטעם דלא קי"ל כרב הונא הוא משום דאמרי' דעושה בתוך שלו. ומה"ט לכ"ע יכול לעכב על בן עיר אחרת, או בספק הגמ' אם מעכב על בן מבואה אחרית, דהכא אינו עושה בתוך שלו, ואין לו זכות להתפרנס במקום זה, ושוב מעכבו משום דפסקיה לחיותיה, דבזה גם ר"ה מודה. ומפורש כן בר"ח וברמ"ה אות עא דמעכב על בן מקום אחר משום דפסקת לחיותי, והיינו דהא דלדין מצי מעכב על בר מתא אחריני הוא דין אחד עם דינא דרב הונא דמצי מעכב משום דא"ל פסקת לחיותיה. וגם הא דמעכב על בן עיר אחרת אינו רק מזכויות בני העיר, אלא כמבואר בהגר"א ובנתיבות שם דבזה לכ"ע ס"ל טענת פסקת לחיותיה, ומשום דל"ה עושה בתוך שלו וכדפי' [מיהו הריטב"א בקדושין שם כתב דדוקא אם הוא דר באותו מבוי הוי כהפקר, דלא שייך בו איסור עני המהפך בחררה, דאין פרנסתו במק"א, אבל בדר במקום אחר יכול לבקש את פרנסתו במק"א].

ובשו"ת בית אפרים (חו"מ סימן כו) הקשה דמח' האמוראים כאן בהרחקת החנות תליא בפלוגתא רבי יוסי ורבנן לגבי הרח"נ, ועי"ש שחידש דרבנן פליגי על רבי יוסי בשרשי אילן דקאזלי לתוך חבירו, אבל הכא דהוי עושה חנות בתוך שלו גם רבנן מודי לרבי יוסי. עכ"פ הבית אפרים נקט דיסוד המחלוקת בין רב הונא לחולקים הוא אם יש כאן ההיתר דעושה בתוך שלו. ולכאורה יש לדון, דשאני בפתיחת חנות דאינו דומה לכל הרחקות נזיקין כחופר בור ונטע אילן וכו', כיון דבפתיחת חנות אינו מזיק ממש, אלא שגורם להפסידו לחיותיה. ולכן גם רבנן מודים לר' יוסי דאמרי' דעושה בתוך שלו, ולהכי החולקים על רב הונא ס"ל דכיון דיש לו רשות בתוך שלו תו ל"ה מזיק כלל. ושאני בכל דיני הרחקות נזיקין דפליגי רבנן, דס"ל דעל מזיק לא נאמר עושה בתוך שלו, אבל הכא הוי גדר אחר אם אמרי' פסקיה לחיותיה, ולת"ק בתוך שלו ל"א דפסקיה לחיותיה. והיינו דזכות בן המבוי היא שהפרנסה תהיה ליד ביתו, ומי שאינו גר במבוי אין לו זכות זו, ויכול בן המבוי לתובעו דקא פסקת לי לחיותי. אבל אם גם השני בן המבוי, הרי יש לו ג"כ זכות זו, ויכול לומר אף אני עושה בתוך שלי. ולשון התוספתא לפנינו כדרך שאתה עושה בתוך שלך וכו'. ונמצא דגם הכא גדר ההיתר הוא דהוי בתוך שלו. וי"ל ג"מ בזה, דהנה

בדעת רבי יוסי דס"ל דעושה בתוך שלו הבאתי במאמר באוצר שם את דברי הרא"ש שכתב דאם הניזק אינו יכול להרחיק, חיוב ההרחקה הוא על המזיק. אכן בפסקיה לחיותיה מסתבר דבכל גווני אמרי' להך מ"ד זה עושה בתוך שלו, וגם אם השני א"י להרחיק ליכא חיוב על הראשון, כיון דל"ה דין מזיק.

ולפ"ז י"ל דרק בסד"א אמרי' שאני דגים דיהיבי סיהרא, דבזה לכ"ע אמרי' קא פסקת לחיותיה, דהוי כמו שזכה כבר בדג, אבל למסק' דטעם ההיתר דהוי עושה בתוך שלו, י"ל דס"ל להר"מ דגם בדגים א"צ להרחיק את מצודת הדג משום דהוי עושה בתוך שלו, ולהכי השמיט הר"מ הך גמ'.

והנה התוס' ד"ה תנאי הקשו תימא לרשב"א דאמאי לא מייתי המשנה דלעיל דממנ"פ ררבי יהודה דאמר לא יחלק חנוני קליות ואגוזים לתינוקות פליג אהך ברייתא. ובש"מ תירץ בשם גליון תוס' מהריצב"א, שמא יש ליתן טעם דר"י מודה דמצי לירד לאומנות, אע"ג דאסר לחנוני לחלק קליות ואגוזים עכ"ל. וצ"ב, דהרי בגמ' אמרי' איפכא, דגם רבנן דפליגי על ר"י הוא דוקא בקליות דא"ל אנא פלגי אמגוזי וכו', ואיך נימא דר"י דאסר לחלק קליות שרי לירד לאומנות חבירו. אך נראה דבר נפלא לפי המבואר, דאם פסקי' דלא כרב הונא הטעם הוא משום דא"ל דאני עושה בתוך שלי וכו'. וי"ל דבזה דוקא ס"ל דאסור לחלק קליות ואגוזים, דבמעשה זה שגורם להרחיק מחנות חבירו לא חשיב שעושה בתוך שלו.

ומצאתי כן להדי' בתוס' ישנים בסוגין, שכתבו בשם הר"י בר"א [היינו הריצב"א] דר"י דוקא ככה"ג אמר שאין לו לחזור שיבואו אצלו ולהפסיד חברו בידים כיון דלא חשיב ליה טעמא דאנא פליגנא אמגוזאי ואת פלוג שויסקי אבל בעלמא דאם זה עושה בתוך שלו יכול גם חברו לומר גם אני אעשה בתוך שלי וכו'. והיינו דבמחלק אגוזים דהוי בידים הוי כעושה בשל חבירו, ולכן בעי' לסברת דאמגוזי דגם הוא יכול לחלק שויסקי, והיינו דעי"ז לא חזינן לחילוק הקליות והאגוזים כמפסיד בידים את חברו, שהרי גם ביד חבירו לחלק שויסקי ולא יפסיד, והוי כתיקון אומנתו וכיון דירד ברשות לאומנות זו יכול לתקן אומנתו עי"ז. [ואפשר דהשני דוקא הוא דיחלק שויסקי ולא אותה מתנה של אמגוזי, מאחר שהראשון כבר מחלקם, ועי' בזה בשו"ת הר הכרמל שם] ונמצא דל"ח נכנס לשל חבירו. ונפלא מאוד מה שהרי"ף והרא"ש הוצרכו להביא ה"ט, אף להלכה דלא קי"ל כרב הונא, וא"ש היטב.

ובבית אפרים שם (סימן כז) כתב ליישב את הרי"ף הנו', דהכא גרע דהוי כרמאות שמרמה שיבואו אצלו ובזה לכ"ע אסור. ואכן גם בר"מ מכירה פי"ח ה"ד כתב דמותר לחלק קליות וכו' ואין בזה משום גניבת דעת. ותמה המעשה רוקח דהל"ל דאין בזה משום פסקה לחיותיה דחבירו, ונשאר בצ"ע. וי"ל בכונת הר"מ על דרך מש"כ הבית אפרים בדעת הרי"ף, אך לקושטא דמילתא נראה בדעת הרי"ף כמש"כ לעיל.

וי"ל נ"מ בכל דברינו, היכא דאחד מהם מוזיל הרבה מאוד ואין באפשרות השני להוזיל כ"כ, דבזה ל"ש טענה לשני, וא"כ חבירו מעכב עליו. ואכן בשו"ת דברי חיים (ח"מ ח"א סימן יט) דקדק מדבדי רבינו ירוחם [נתיב לא ח"ו, הובא בב"י סימן קנז] דבמוזיל הרבה מצי מעכב עליו דאין חברו יכול לעשות כמותו, כיון דעי"ז יאלץ הראשון לסגור חנותו. וז"ל הר' ירוחם: "ואם ב' "

בנ"א דרים בעיר אחת והאחד רוצה להלוות במעט ריבית יותר מחברו ל"מ מעכב", ומשמע דרך בהוזיל מעט אינו מעכב, אבל במוזיל הרבה יכול לעכבו עכתו"ד הדברי חיים [נראה דנ"מ בזה בזמנינו, בפתח השני צרכניה המוכרת בזול כנגד חנותו, דיוכל לעכב עליו]. ובשו"ע בסימן קנו סעיף ה הביא הרמ"א דיכול להוזיל ועי"ש בהגר"א. וצ"ל דכוונת הדברי חיים היכא דמוזיל הרבה, דעי"ז תסגר החנות של השני דאין בכוחו להוזיל כ"כ הרבה.

ובשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"א סימן לח) כתב דהא דקי"ל דלא מצי מעכב על חברו היורד לאומנתו הוא רק כשיש לחברו ריוח מכך, אך כל שאין לחברו ריוח מכך מצי לעכב. וביאור הדברים נראה דלהמבואר גם לדין יש תביעה של פסקה לחיותו, ומה שאינו מעכב על חברו הוא משום דגם לחברו יש זכות להתפרנס במקום זה. א"כ היינו דווקא כשיש לחברו ריוח מכך, אך כל שאין לו ריוח מכך ואין פרנסתו בכך, מצי לעכב עליו שלא יפסוק את חיותו. ומצינו כיו"ב בבית אפרים שם סימן כז, שכתב דהיכא דהשני אינו עושה להנאת עצמו רק כוונתו להרע לחברו דה"נ אסור. ובזה ביאר את הגמ' ב"מ עא דהקורא לחברו רשע יורד עמו לחיו, ופי' הראשונים שם דיורד לתוך אומנתו של חברו למעט מזונותיו. והראב"ן בתשו' בסוף הספר כתב דמוכח דקי"ל כרב הונא דמצי לעכב על חברו שלא לירד לאומנתו, ולהכי בלי שקראו רשע אסור לירד לאומנתו. והבית אפרים פי' דגם לדין ניחא, דהא דשרי הוא משום דהוי לצורך פרנסתו ולא להרע לחברו, אבל בקורא לו רשע רשאי לירד לאומנתו לקפח פרנסתו. ומבואר כמש"כ.

ובשו"ת מהרי"ק (שורש קלב) כתב במי שזכה משר העיר להיות המלוה בריבית לגוים בני מתא וכעת בא אחר ודוחה ממחיצתו, דבזה הוי גזל. וכיו"ב כתב בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן רנט דבהחזיק מכון לטיפול בבדים ולהופכם לבגדים דבזה מעכבין על השני מדין גזלן. ובכנה"ג (הגה"ט סימן קנו יב) בשם זקנו בשו"ת נחלה ליהושע (סימן כט), כתב דההיתר לפתוח חנות בצד חנות היינו משום דמצי אמר ליה אני עושה בשלי ואתה עשה בשלך והוי כעושה בשלו, אבל היכא דבא לתוך גבולו, כגון שוחט שמינוהו הקהל להיות השוחט באיטליו והלך האחד ושידל הקהל לפוטרו ולמנותו תחתיו באיטליו במקום חיותו של הראשון, ל"ה כעושה בתוך שלו והוי כיורד באומנתו ואסור. ועד"ז כתב בשו"ת חת"ס (חו"מ סימן סא, וכן בשו"ת חו"מ סימן קיח) ברב שנותן הכשר והלך רב אחר ושידל הסוחר לפטר הרב הראשון ולהעסיקו תחתיו וכתב החת"ס דבזה הוי גזל גמור. ומתבאר דההיתר הוא רק היכא דכ"א עושה בתוך שלו, דבזה אמרי' דכשם שבאו לראשון יבואו לשני. ומה"ט הבאתי לעיל את הדברי חיים דהיכא דהשני ימכור בזול ועי"ז הראשון יאלץ לסגור חנותו, דבזה מעכב עליו וכמש"נ.



האם יכול לעכב על מלמד תנוקות נוסף בשכנותו

בגמ' כא: אמר רב יוסף ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב דקנאת סופרים תרבה חכמה וכו'. ולכאורה דין זה שייך גם לר"ה בריה דר"י, דהרי על בן מתא אחריתי מעכב, ושפיר

י"ל דמשום קנאת סופרים מודה, ואמאי קתני הכא רק דמודה רב הונא. ורש"י ד"ה מודה רב הונא פירשה על אותו מבוי, והרי במקרי דרדקי דלא מצי לעכב בטענת פסקת לחיותי, א"כ ה"ה על בן עיר אחרת. ועמד בזה ברבינו יונה, ועי"ש שכתב דלרבותא נקט דאפי' רב הונא מודה. אך בדברי הגר"א בסימן קנו (סקל"א) על דברי השו"ע ס"ו רוכלים המחזרים בעירות אין בני המדינה יכולין לעכב, וכתב הרמ"א דה"ה מלמדי תינוקות, וכתב הגר"א דלהכי השמיט הרמב"ם את הגמ' דמלמדי תינוקות, דס"ל דמימרא דרב יוסף היינו דווקא לר"ה באותו מבוי אבל מעכב על בן עיר אחרת. ולא מהני לזה טעמא דקנאת סופרים, דליכא עליו קולא דמלמד דרדקי. ולהכי הר"מ השמיטו, דאין נ"מ לדידן דלא קי"ל כרב הונא. וכ"נ ברש"י ד"ה ומודה רב הונא שכתב דלא מצי מעכב לבר מבואה, והיינו דהוי היתר רק כשעושה בתוך שלו, וזהו כשהוא בן המבוי ולא בבן מבוי אחר. וכפיה"נ נחלקו בזה ב' שיטות בתוד"ה כופין, ועי"ש בסוה"ד ומש"כ בחת"ס להוכיח כן מדבריהם. והתוס' לשיטתם, דכיון דלא קי"ל כרב הונא ליכא כלל טענת פסקת לחיותי וכנ"ל. אך ברמ"ה ור' יונה וריטב"א מפורש דאינו יכול לעכב גם על מלמד מעיר אחרת, וכמש"כ. ויש לדון דנ"מ בזה היכא דהמלמד השני יחלק אמגוזי, דבזה אפשר דיכול למחות, דהוי כעושה בשל חברו. וכמו שנתבאר לעיל עפ"י התו"י דאם מחלק טובה"נ, הוי כעושה בשל חברו.

והרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ב ה"ז כתב אחד מבני מבוי שביקש להעשות מלמד אפי' אחד מבני החצר אין יכולין שכניו למחות בידו, וכן מלמד תינוקות שבא חברו ופתח בית ללמד תינוקות בצידו וכו' אינו יכול למחות בידו שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. וצ"ע, דלהר"מ לשיטתו דלא פסק כרב הונא דל"ל לטעמי' דבמלמדי תינוקות אינו יכול למחות שנא' ה' חפץ למען צדקו וכו', הא כל בעלי אומניות אינם יכולים למחות כר"ה בריה דר"י. והב"י (חו"מ סימן קנו) כתב דהחידוש דאף בבר מתא אחריני לא מצי מעכב משום ה"ט וכנ"ל. והגר"א הנ"ל ציין לדברי הר"מ בהל' ת"ת, שכתב בהדיא בבר מבואה דנפשיה. וצ"ב, דא"כ אמאי הביאו הר"מ בהל' ת"ת הא ליכא נ"מ לדינא, דהרי לשון הר"מ בהל' ת"ת הוא אחד מבני מבוי וכו', משמע דמיירי בבן מבוי דנפשיה וכדברי הגר"א, וצ"ב. ואפשר דאה"נ בהל' שכנים ליכא נ"מ כיון דהר"מ לא פסק כרב הונא, וכמש"כ הגר"א דלהכי לא הביאו הר"מ שם, אך בהל' ת"ת יש חידוש מטעם אחר, דלא נימא דאתא לאתרושולי וכדאמר' בגמ' דמשום קנאת סופרים לא חיישינן להכי. וזהו שהביאו הר"מ בהל' ת"ת. ואה"נ דסד"א דהמניעה היא ע"י בני העיר, ואף שלשון הר"מ בהל' ת"ת אינו יכול למחות בידו, חזינן בשו"ע יו"ד רמה סכ"ב ששינה הנוסח וכתב: "אין יכולים למחות בידו", דהכוונה דבני העיר אינם יכולים למחות מחשש דאתי לאתרושולי. ולזה כ' הר"מ הטעם דיגדיל תורה ויאדיר, וזהו כטעם קנאת סופרים דלא חיישינן להכי. וזו כוונת הגר"א בצינו לר"מ בהל' ת"ת. ולהדי' כמש"נ.

ולקושטא דמילתא נ"ל דבר חדש דבמלמדי תינוקות הוי כנכנס לשל חברו, דהרי מוציא את התלמידים מהמלמד השני. ובפרט אם הוי מלמד יותר טוב הרי אם יבואו אליו התלמידים, הוי כמפסיד כל הפרנסה למלמד הראשון, וכבר נתבאר דהיכא דעל ידי מעשיו יסגור את חנותו של

הראשון, בזה לכ"ע גם באותו מבוי יכול לעכב עליו. ולפ"ז נראה דלכן נצרך הטעם של קנאת סופרים תרבה חכמה, דרך מטעם זה אינו יכול לעכב עליו, וא"ש היטב.



הרב משה פלדמן

דיין בבית דין צדק עמלים

מח"ס תורת המשפט

מבנהו של החוזה המצוי בזמנינו ותוקפו ההלכתי

בחוזה הנהוג כיום יש מבוא: "הואיל והמוכר רוצה למכור והקונה לקנות וכו'". אחר כך מוסיפים פרטים לפי מהות העסקא, ואחרי זה מופיע סעיף שבו "המוכר מתחייב למכור את הדירה והקונה לקנות בכפוף לתנאים שבהסכם", ויש לדון איזה קנין יש כאן.

הכסף שמשלמים אינו יכול להחשב כקנין כסף, לפי מה שנפסק להלכה שבמקום שרגילים לכתוב שטר אין קנין כסף קונה, וכיום הרי המנהג לכתוב חוזה. ומצד שני, החוזה אינו יכול להחשב כקנין שטר, מפני שהוא כתוב בנוסח של התחייבות למכור, ולא של מכירה בפועל [ובגוף המאמר תבאר הסיבה לכך]. ולכאורה זה נחשב כהתחייבות, שהיא קנין דברים בלבד.

אך יש הרבה מפוסקי זמנינו שסוברים שלדינא התחייבות למכור מועילה להתחייב, ואין לטעון קים לי נגד זה. ויש שסוברים שכיון שהיום המנהג הרווח הוא לעשות עסקאות נדל"ן בנוסח זה, וכן לפי החוק המכר חל, יש לזה דיין סיטומתא, שפירושה שכל דבר שהוא מנהג לקנות בו, נהפך לקנין, וזה מועיל גם לגבי קרקע.

כיום למעשה, בחוזים שנערכים בצורה הלכתית, נעשים עוד קנינים מועילים, ולכן מומלץ גם כשעושים חוזה אצל עו"ד, לבדוק גם אצל דיין מומחה האם הוא נעשה לפי כל הקניינים המועילים, וכן לוודא שאין בו משום איסור ריבית.



הנוסח החוזה הנהוג והמצוי בזמנינו

מרבית חוזי המכר ערוכים באופן שבתחילתו יש מבוא והקדמה בסיגנון שהואיל שהמוכר רוצה למכור את הדירה, והואיל והקונה רוצה לקנות, ואחר כך מוסיפים פרטים שכל פעם כותבים לפי מהות העסקא, שלא יוכל אחד מהצדדים לטעון אח"כ שלא לזה נתכוון בדברים היסודיים שבהם תלויה העסקא. ואחר מכן מופיע סעיף עיקרי, שבו "המוכר מתחייב למכור את הדירה והקונה מתחייב לקנות את הדירה" [ראיתי חוזים שנערכו ע"י עו"ד שכותבים "המוכר ימכור והקונה יקנה", שאין בזה לשון התחייבות, שנכנסים למחלוקת האם זה מועיל, ולכן יש לכתוב כמו שכתבתי, שזה נוסח יותר לכתחילה]. וכונת ההסכם היא שהמוכר מתחייב שהתנאים שכתוב בחוזה יתקיימו, ימכור את הדירה לקונה.

ומשמעות לשון החוזה היא שהמוכר עדיין לא מכר את הדירה, רק התחייב למכרה לקונה, וחלות המכירה היא על פי מה שמופיע בסעיף שכותבים בו את זמן מסירת החזקה. ובדרך כלל מועד זה הוא עם תשלום האחרון, שבדרך כלל משאירים בנאמנות אצל עו"ד עד לגמר כל הרישומים והמצאת כל המסמכים להשלמת העסקא.

הכסף שמשלמים עבור המקח אינו נחשב לקנין כסף

במשנה בקידושין (כו.) נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף בשטר ובחזקה. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' קצ ס"א). וממשיכה הגמרא (שם) שאמר רב שכל הדין במשנה שאפשר לקנות קרקע בכסף בלבד, זה רק במקום שאין רגילות לכתוב שטר, אבל במקום שנוהגים לכתוב שטר, לא קונה הלוקח בכסף בלבד עד שיכתוב שטר. ומבאר רש"י (ד"ה לא קנה) שכיון שזו הרגילות, הלוקח לא סומך דעתו לקנות עד שיש לו שטר, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' קצ ס"ז).



החוזה בזמנינו אינו נחשב כשטר קנין

החוזים המצויים בזמנינו אינם נחשבים כשטר קנין, כיון שבשטר קנין מבואר בגמרא (קידושין כו. ובעוד מקומות) שהלשון הוא שדי מכורה לך, דהיינו לשון קנין ומכירה, וכיום לא מופיעות מילים אלו, ולא שום משמעות של הקנאה. אלא החוזה הוא כעין סיפור דברים והתחייבות והסכמות הצדדים בלבד, שהואיל ופלוני רוצה למכור והואיל ופלוני רוצה לקנות וכו', לפיכך הוסכם והותנה בין הצדדים. וכל יתר הסעיפים נועדו לפרט את פרטי הדברים, אבל אין בזה שום תוקף הלכתי של שטר קנין.



עוד סיבה למה החוזים בזמנינו אינם שטר קנין

בגמרא בגיטין (כ:) מבואר שכל שטר צריך להיות ספר מקנה, והיינו שצריך שהנייר שעליו כתוב השטר יהי' שייך למוכר, ואז כאשר המוכר נותן לקונה את השטר חל הקנין, אבל אם הנייר של השטר אינו של מוכר, השטר אין קנין. ויש בזה אריכות גדולה בקצות החושן ובנתיבות (בס' קצא). ובחלק מהחוזים שעורכים היום הצדדים שוכרים עו"ד שייצג את שניהם [אציין מניסיוני ממקרים שבאו בפני בבעיות שהיו בהרבה מקרים, מומלץ בדרך כלל שכל צד לעסקא יקח עו"ד שייצג רק אותו, שהחיסכון שרוצים לחסוך בלקחת עו"ד לשני הצדדים ביחד, לא שווה ביחס לבעיות שיכולות להיות], וכותב בשם שניהם, וממילא אין שטר מכר. [ויש עוד כמה סיבות למה זה לא נחשב כשטר מכר, ומחמת קוצר היריעה נקצר].



הסיבה שהונהג במציאות וכן לפי חוקיהם שהשטר לא יחשב כשטר קנין

כיון שבדרך כלל בכל חוזה נדל"ן שיש הרבה תנאים וסעיפים, והצדדים עד להשלמת המסירת החזקה, והם מעונינים שהמכירה תחול רק בהתקיים כל התנאים שסוכמו, לכן מסכמים שהקנין יחול רק בהעברת החזקה, שזה רק לאחר שכל התנאים קוימו.



מקור ההלכתי של התחייבות שבחוזה הנהוג בזמנינו שזה לא נחשב קנין דברים הרגיל

יש לדון מה התוקף החוקי של החוזים בזמנינו, שהרי לכאורה זה קנין אתן שאינו קונה. והמקור הוא בגמרא (ב"ב ג.) בשני שותפים שרצו לעשות חלוקה, בחצר שאין בו דין חלוקה, ועשו קנין לחלוק, שהקנין הוא בכלל קנין דברים, היינו שעצם הקנין הוא שהקונה קונה, וזוכה בדבר מהמוכר, אבל בקנין לחלוק הרי לא קנה כלום מחבירו רק רצון לחלוק עמו, ולכן זה נחשב קנין דברים, שלא קנה שום דבר מהשותף השני.

התוספות (כתובות נד: ד"ה אע"פ) הביאו שהקשו שעכשיו שנהגו שהחתן כותב לכלה מאה ליטרים אע"פ שאין לו שוה פרוטה, איך החתן מתחייב לכלה, והרי אין לו אותם מאה ליטרים, ואיך חל הקנין על ממון שאין לו.

ותירצו שבכל ענין שמתחייב ומשעבד לו את גופו לחוב וכשיהיה לו נכסים הם ישתעבדו, אין זה נחשב כקנין דברים. ומצינו כעין זה (ב"מ צד.) במתנה שומר חנם להיות כשואל, שמדין תורה שומר חנם פטור מגניבה ואבידה ושואל חייב על הכל, אבל אפשר לסכם שכשמקבל את הפיקדון יכול לקבל עליו שיהי' לו חיוב אונסים כשואל. המבואר מהדברים שבאופן שמשעבד גופו להתחייב מעתה כשיהי' לו נכסים, חל שיעבודו מעתה, ואין זה קנין דברים. ואינו דומה לשותף שקנו מידו לחלוק, שאינו משעבד גופו להתחייב.

היינו דיש קנין דברים שמקבל האדם על עצמו לעשות איזה פעולה שאינה קשורה לחיוב גופו שנכסיו משתעבדים, כגון שמתחייב לעשות איזה פעולה כגון להשתדל בפני רשויות שונות או בפני גורמים אחרים. בזה אפילו עשה קנין, הוא לא מתחייב כנפסק בש"ך (ס' סו"ק קכח) שלא מועיל בזה קנין. אבל יש קנין התחייבות, שבו האדם מתחייב משהו ממנו מסוים, כפי הדוגמא שהביאו התוספות (הנ"ל) מתנה שומר חנם להיות כשואל, שמתחייב ומשתעבד על כך שאם יקרה אונס בחפץ ישלם.



הגדרה של ההתחייבות למכור

הבית יוסף (חו"מ סי' רו) הביא את תשובת הרשב"א ששם מבואר שבאופן שאומר אמכור דירה זו, נחשב כקנין דברים, ואין הקנין חל, רק אם אמר מעכשיו הקנין חל. אבל אם המוכר התחייב למכור והקונה התחייב לקנות, בזה כל צד מחוייב לקיים את התחייבותו. [והאחרונים האריכו בדבריו, דלכאורה הוא סותר למה שכתב בתשובה (ח"ג סי' סה, הובא בקצות במשוב נתיבות סי' ס) ובמקום אחר הארכתי בזה].

והנה הקצוה"ח (סי' ס סק"ז) אחר שהביא את התוס' בכתובות (שהובא לעיל), הביא את השו"ע, ומסיק שבמתחייב בדבר שעדיין לא בא לידו, מחויב לשלם כיון שהגוף בעולם. והנתיבות (סק"י) חולק, וסובר שבמתחייב בדבר שלא בא לעולם יכול לחזור בו, וכתב דזהו תליא בשיעבוד.

וביאור מחלוקתם הוא שלשית הקצוה"ח התחייבות דינה כחוב והלואה ממש. כשם שאם לזה מחבירו מעות חייב לפרעו והשתעבדו גופו ונכסיו לזה, כמו כן המתחייב בקנין לחבירו נשתעבד גופו ונכסיו, כאילו הוא לזה ממנו והתחייב לו מן התורה. ואילו שיטת הנתיבות היא שכל קנין ההתחייבות, היכן שאין בידו את החפץ, הוא רק בגדר שעבוד נכסים. והרי שיעבוד נכסים הוא רק מתקנת חכמים, שהרי כל ענין של השיעבוד, פשוט שזה שייך לבעלים גם לגבי מה שצריך להם. רק שמי שמשתעבד לו יש לו שיעבוד, שזה ענין של תקנת חכמים, וכן מי שמקבל על עצמו התחייבות הוא בכלל שיעבוד שתקנו חכמים. [ויש אריכות גדולה באחרונים, ואחת מהנפק"מ היא כגון במתחייב ומת, האם היורשים מחויבים בהתחייבות זו].



למעשה המנהג שקונים ומוכרים דירות ע"י חוזה

כיום התקבל המנהג ועורכים חוזים על דרך התחייבות, וכוונת הצדדים לעשות באופן המועיל. ובעמק המשפט (לדודי הגאון רבי יעקב אברהם כהן שליט"א רב רמת הצפון בירושלים, ח"א סי' ו) האריך בכל שיטת האחרונים בגדר ההתחייבות הנוהגים בחוזים היום, והסיק למעשה שהחוזה מחייב מעיקר הדין [ובפרט שכותבים בחוזה במפורש שמקבלים על עצמם את שיטת המחייבים]. וכיון שזה נעשה בהסכמה ודעתם להתחייב בהסכם. ואי אפשר ליטעון קים לי שלא לקיים ההתחייבות.



יש שסוברים שהחוזה בזמנינו מחייב מדין סיטומתא

בגמרא (ב"מ עד.) מבואר שקנין סיטומתא [סימן שנוהגים שקונים כך את המכר] במקום שנוהגים כך הדין שקונה. וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רא ס"א) שבאופן שמנהג המדינה שיקנה הרושם קנין גמור נקנה המקח, ואין אחד מהם יכול לחזור בו. חידש הב"ח שקנין סיטומתא מועיל רק במטלטלין, אבל בקרקע אינו מועיל. והש"ך (סק"א) הביא את שיטת הב"ח, והביא את היש"ש שסובר דהקנין מועיל גם בקרקע, ורוצה לומר בשיטת הב"ח שגם הוא יודה שבמקום שנוהגים גם בקרקעות, מועיל הקנין. ובמנחת חינוך (מצוה שלו סק"ז) הביא את הש"ך, ותמה עליו מדוע לא הביא את הרא"ש (ב"מ פ"א סי' לח) שסובר שקנין סיטומתא מועיל גם בקרקעות. והאמת היא שהרעק"א בגיליון (שם) ציון לבית יוסף בסי' קפג שהביא מהרשב"א (שו"ת ח"ג סי' קלג) הסובר שמועיל סיטומתא בקרקע. [ויש עוד הרבה מה להאריך בקנין סיטומתא, ועוד חזון למועד].



ההמלצה למעשה

כיום נהוג לעשות בחוזים כל הקנינים המועילים, אולם ראיתי במקרים שבאו בפני חוזים שגם שהם נערכו ע"י עורכי דין מהמשרדים המובילים בארץ, ה' בהם בעיות הלכתיות שונות,

כגון שלא היה קנין מועיל לפי דיני התורה, וגם עם איסורי ריבית. ועל כן מומלץ לעשות בכל הסכם או חוזה, את כל הקנינים המועילים. והמלצתי גם שעושים חוזה אצל עורך דין, יש להתייעץ עם דיין מומחה שהחוזה יעשה בכל הקנינים המועילים לפי ההלכה, וכן לוודא שאין איסור ריבית.



הרב יחזקאל עבי טאוב

בני ברק

מכירה בתנאי שיוכל המוכר לחזור ולקנות ובדין שטר שיש בו ריבית ועוד

מעשה שהיה במי שרצה להשקיע בלי חשש ריבית, וסיכם עם המקבל שימכור לו נכס תמורת דמי ההשקעה, וימשיך המקבל להשתמש בו, וישלם דמי שכירות לנותן המעות שהוא הקונה. ונכתב בשטר תנאי, שאם ירצה המוכר מתחייב הקונה למכור לו את הנכס בחזרה בתוך חודש משיודיע על כך ובאותו סכום ששולם (וכן כשירצה הקונה, מתחייב המוכר להחזיר לו את הדמים בתוך חודש משיודיע, ולקנות ממנו ובאותו סכום). וכיון שבמעמד החתימה לא היה הסכום בשלמות אצל המשקיע – הקונה, והיה חסר סך מסויים, החזיר המוכר לקונה באותו מעמד חלק מהסכום שקיבל ממנו ונתנו לו בתורת דמי שכירות מראש, וחזר הקונה ונתנו לו כגמר התשלום על הנכס. וצירפו סכום זה לעיסקה וכתבו בשטר שהוא שילם את כל דמי הקניה.

ויש לברר גדרי מכירה בתנאי, והאם הסכם כזה מציל מידי ריבית גמורה, וגדרי שטר שיש בו ריבית באופן זה, וכן היו בזה עוד נידונים המבוארים מתוך הדברים להלן.



דברי הרמב"ם והשו"ע ובאור המ"מ והב"ח

בגמ' ב"מ (דף ס"ה ב') "מכר לו בית, מכר לו שדה ואמר לו לכשיהיו לך מעות החזירים לי אסור". וברמב"ם פ"א הי"א מהל' מכירה: "מכר קרקע לחבירו והתנה המוכר ואמר ללוקח כשיהיו לי מעות תחזיר לי הקרקע זו הרי הפירות של מוכר".

והטעם דהפירות של מוכר, כיון דהמקח לא חל כלל, וכדנפסק ברמב"ם במלוה ולוה פ"ו ה"ה להלכה זו בהאי לישנא: "המוכר בית או שדה ואמר המוכר ללוקח לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקעי לא קנה, וכל הפירות שאכל ריבית קצוצה ומוציאין אותה בדינין". וכלשון הרמב"ם כן הוא בשו"ע יו"ד בסי' קע"ד סעיף א', וכן הוא בשו"ע חו"מ סי' ר"ז סעיף ו': 'מכר קרקע, והתנה המוכר שיחזירנו לו כשיהיו לו מעות, צריך להחזירו לו כשיביא לו מעותיו, לפיכך אסור ללוקח לאכול פירות דהוה ליה הנך זוזי כהלואה גביה'. ומבואר דבאופן זה המקח לא חל כלל, וכיון דהמקח לא חל הוי הלואה.

והנה הרמב"ם הל' מכירה שם ה"י כתב: "וכן המוכר או הלוקח שהתנו שיחזור לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות הרי המקח קיים ויחזור כשהתנה". ותקשה מש"כ בה"י למש"כ בה"א, ומה טעם באופן זה המקח קיים ובאופן זה המקח בטל. וכן בשו"ע חו"מ סי' ר"ז סעיף ה' פסק לה"י הנ"ל ברמב"ם, ובסעיף ו' פסק להלכה י"א הנ"ל שהמקח בטל, ותקשה גם על השו"ע כנ"ל.

הסבר הדברים בשני ההלכות הנזכרות מתבאר בפשטות כפירוש המגיד משנה במקום בפ"א ה"י ממלוה ולוה, שכתב שם: וכן המוכר או הלוקח וכו', גם זה פשוט ומבואר פרק איזהו נשך כמו שיתבאר למטה. ובודאי כונתו כמו שפירש דבריו הב"ח בס' ר"ז (ד"ה לשון הרמב"ם ז"ל, ריש דף נ"ו ע"א בטורים הישנים) דהרי מבואר ברמב"ם בהמשך הי"א הנ"ל "מכר לו סתם ואמר לו הלוקח מדעתו כשיהיו לך מעות תביאם לי ואני אחזיר לך קרקע זו, הרי התנאי קיים והלוקח אוכל פירות ואין בזה אבק ריבית, שהרי מדעתו חייב עצמו בדבר זה". והיינו שהמכר נגמר בלי שום תנאי שהוא, ואח"כ הלוקח התנה וקיבל קנין שיחזיר למוכר את המקח כשיביא לו את המעות, ואע"פ שהתנאי מחייבו, בכל זאת מותר, שהרי מדעתו חייב עצמו בדבר זה.

ולפי"ז פשוט דאין שום סתירה בדברי רמב"ם אלו, דלאחר גמר המקח אפילו כשמתנים והתנאי מחייב אין שום חשש ריבית, שהרי מדעתו חייב עצמו הלוקח בדבר זה כנ"ל. ולפי"ז דברי הרמב"ם בה"י מתפרשים שהתנה לאחר גמר המקח, ואז המקח קיים ויחזיר כשהתנה, ולק"מ.

ומקור הדברים לדעת המגיד משנה והב"ח הוא מה שאמרו בגמ' שם "לכשיהיו לך מעות אחזיר לך מותר". וטעם ההיתר מבואר בסוגיין "מ"ש רישא ומ"ש סיפא אמר רבא סיפא דא"ל מדעתיה", ובהמשך הסוגיא שם בדף ס"ו א' "א"ל נעשה כמאן דא"ל מדעתיה איתמר", ובלשון הרמב"ם "שהרי מדעתו חייב עצמו בתנאי זה". והיינו שאעפ"י שמצד התנאי חייב הלוקח להחזיר לו את המקח כשיביא לו את המעות, בכ"ז מותר, כיון דלא היה זה תנאי בעצם המקח, והמקח נגמר בלי שום תנאים, ורק לאחר גמר המקח התחייב הלוקח בתנאי זה. באופן זה לא נאסר לדעת הרמב"ם, אע"פ שיש כאן חיוב גמור להחזיר כנ"ל.

ובמש"כ הרמב"ם בה"י וכן המוכר או הלוקח שהתנו, היינו גם אם המוכר התנה, ואילו בה"י"א כתב ואמר לו הלוקח מדעתו, דמשמע דמותר רק אם הלוקח התנה, פשוט דלא תקשה מיד, דהרי הכס"מ שם בה"י"א כתב על דברי רמב"ם אלו דמה שכתב הרמב"ם דא"ל הלוקח מדעתו אורחא דמילתא נקט, דאחר גמר המקח אין דרך המוכר להתנות כיון שכבר נסתלקו ידיו ממקח זה ורק דרך הלוקח להתנות כן להראות טוב לבבו יעו"ש בדבריו. וא"כ הסבר זה של המ"מ והב"ח פשוט הוא בדברי הרמב"ם, וכן כמובן צריך להסביר את השו"ע.

ולמדנו עוד שאין נפק"מ מי דרש את התנאי, דלפני גמר המקח כל תנאי שהיה במקח עצמו שיחזור וימכור גורם למקח שהמקח יהפוך להלוואה (אם לא הוי פטומי מילי כמובן, ומה שכתוב שתליא בהתנדבות הלוקח, הכל מדובר כשהמקח נעשה בלי תנאים דאז צריך להגיע להתנדבות הלוקח ופשוט), וכמבואר בב"י ובשאר פוסקים.



מכירה בתנאי שאני מסתם מכירה באיסור ריבית שהמקח קיים

בשו"ע חו"מ סי' ר"ח סעיף א': "מקח שנעשה באיסור, כגון שהוסיף בשווי המקח בשביל המתנת המעות או שפסק קודם שיצא השער ולא היה לו למוכר ונתקיים בקנין או באחד מדרכי ההקנאות, המקח קיים ויתן כשער של היתר, ואין אחד מהם יכול לבטל המקח". ובנידון מכירה

בתנאי כבר הזכרנו דמבואר ברמב"ם במלוה ולוה פ"ו ה"ה הנ"ל 'הרי זה לא קנה' היינו דאין כאן מקח כלל. וכן בשו"ע יו"ד סי' קע"ד סעיף א' כתב 'לא קנה', וכך מתפרשים גם דברי השו"ע חו"מ סי' ר"ז ס"ו. ואינו ענין למה דאיתא בסי' ר"ח סעיף א', דודאי דבדרך כלל אין איסור ריבית מבטל את המקח, ואף שהקדים מעות באופן האסור וכדומה מקחו קיים, אמנם בנידון דידן הרי לבאור הנ"ל (וכ"ה דעת רוב האחרונים) למרות שכתבו בשטר לשון מקח, הדין הוא שהמקח בטל לגמרי ולא קנה כלל והמעות נעשות הלואה.

ובטעם הדבר מדוע לא קנה יש הרבה להאריך אם דעת הרמב"ם והשו"ע היא כהריטב"א ב"מ ס"ג א' דירדה תורה לסוף דעתם, דאף דנעשה בצורת קנין אמרינן שלא התכוונו למקח (והיו הלואה) ולכן לא קנה, או שדעתם דהוי בכלל אסמכתא.

ועל שני הסברים אלו תקשה מהא דכתבה הגמ' בב"מ דף ס"ה ב' דלר' יהודה דאמר צד אחד בריבית מותר ג"כ כאן מותר, ואי נימא דהוי אסמכתא או שירדה תורה לסוף דעתם, אף לר' יהודה צריך להיות ריבית כיון דהמקח לא חל. ואולי לדעת הרמב"ם התחדש כאן דרבנן הפקיעו מקח כזה בגלל איסור ריבית שבו, והחליטו שלא יחול כלל מכוח הפקר ב"ד הפקר, ועוד סברות דומות לזה. (הנה החו"ד טען על דין זה מדברי הרשב"א ועוד ראשונים בדין אתרוג ע"מ להחזיר דהוי מכירה חלוטה. וייתכן שלולי איסור ריבית אכן היתה זו מכירה גמורה ותנאי למכור חזרה כמו באתרוג, אמנם בגלל איסור ריבית נאסרת מכירה זו, וכמש"נ).

ועכ"פ איך שנבאר את הסברא בזה, הרי הדין ברור שדעת הרמב"ם והשו"ע דלא קנה, כמבואר להדיא בדבריהם, ואינו ענין לשו"ע סי' ר"ח סעיף א' כנ"ל.



בדעת הסמ"ע שתלוי בקביעת זמן

בסמ"ע ר"ז ס"ק י"א פירש את דברי רמב"ם ושו"ע אלו דבה"ה מדובר כשקבע זמן להחזרת המקח, היינו שקבע זמן שעד אותו זמן יהיה המקח ביד הלוקח, ולכן הוי קנין גמור לזמן, אלא שהתנה שאחר זמן יחזיר לו את המקח ולכן חל ולא הוי ריבית. משא"כ כשלא קבע כמה זמן יהיה המקח ביד הלוקח, אלא כשיביא לו את הכסף יחזירו לו, לא חל המקח והוי ריבית קצוצה כנ"ל.

והנה על דברי הסמ"ע תקשה לכאורה מאד, דהרי הרמב"ם והשו"ע כתבו 'שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן [לו] המעות', ולדעת הסמ"ע הרי תנאי זה לכשיתן המעות הוי ריבית קצוצה, כמבואר ברמב"ם הנ"ל הי"א ובשו"ע ס"ו. והסמ"ע פירש שמה שאמרו 'או כשיתן המעות' הכונה ג"כ כשיחזיר לו את המעות לאחר זמן פלוני, ויש זמן קבוע שבו שייכת הקרקע ללוקח, ולאחר הזמן או שיחזיר לו במתנה או שלאחר זמן זה יחזיר לו המוכר את המעות ואז יחזיר לו את המקח. ושניהם לאחר הזמן שקבעו. ופירוש זה כמובן דחוק מאד, דהרי לשון הרמב"ם והשו"ע הוא שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות, ובודאי הלשון או כשיתן לו המעות לא משמע כדברי הסמ"ע, כמו שהקשו הבאים אחריו על דבריו.

כמו"כ תקשה על דברי הסמ"ע מה שהקשה החו"ד ביו"ד סי' קע"ד ס"ק א', דהרי גם בתלה שיחזיר לו המקח כשיהיו לו מעות הוי כתלה בזמן, דהרי כרגע אין לו דמים, ובהכרח דיקח זמן עד שיחזיר לו את הדמים יעו"ש (ויעול"ה מה ש"ל בדעת הסמ"ע). ויש עוד קושיות רבות שהקשו האחרונים על הסמ"ע הנזכר ואי"צ להאריך, והעולה הוא שהדברים צריכים ביאור טובא.

והנה על הסבר הסמ"ע הנזכר במש"כ לפרש אחרת מהמ"מ, כתב הב"ח הנ"ל 'ומהרו"ך (הוא בעל הסמ"ע) נדחק בפירושו ודחה דברי הרב המגיד ושארי ליה מאריה' עכ"ל. וכן כל האחרונים הבאים אחרי הסמ"ע (או כמעט כולם) דחו את דברי הסמ"ע הנזכרים, כך שא"א לנו לקבל את הסבר הסמ"ע בשו"ע זה. ועכ"פ דעת הסמ"ע בנידון היא דעת יחיד, ולהלכה קים לן דלגבי הסתירה שקיימת לכאורה ברמב"ם ובשו"ע ההסבר הוא כמ"מ והב"ח, דלדבריהם א"ש בפשטות טפי. או למי שלא יקבל הסבר זה של המ"מ והב"ח, יש את ההסברים של שאר האחרונים כדלהלן. [ובודאי שאפשר לטעון קים לן דהסבר השו"ע אינו כהסמ"ע, שרובם ככולם דחוהו מהלכה, אלא כהסבר המ"מ והב"ח או כהסבר שאר אחרונים בשו"ע זה, וכמו שיבואר לקמן בס"ד].

בעובדא דידן, הרי מלבד כל הנ"ל י"ל שאף להסמ"ע בכה"ג הוי ריבית, והרי גם 'עד שיהיו לי מעות' בהכרח שאין לו עכשיו ובהכרח שיקח זמן, וכקושית האחרונים הנ"ל, ומוכרח שהסמ"ע מחלק בין אופן שהוחלט שזמן קבוע תהיה הקרקע ביד הקונה ובין אופן של זמן שאינו קבוע. ואף שמצד המציאות גם בציור שהוי ריבית, מוכרח שיאריך זמן עד שיחזיר לו את כספו, כיון שהזמן אינו קבוע, אין זו קניה והוי ריבית.

ובנידון דידן נקבע שימכור בחזרה בתוך חודש מהודעת המוכר שרוצה לחזור ולקנות כדי שנותן הכסף – הקונה יספיק בזמן זה למצוא מקום השקעה אחר להשקיע את כספו, אבל לא היתה שום כונה שהדירה תהיה ברשות הקונה חודש. ולכן אף להסמ"ע י"ל שבנידון דידן הוי כלא קבעו זמן, והוי ריבית דאורייתא, ויל"ע.



ביאורי הלח"מ ועוד אחרונים

עוד איתא בלחם משנה בהלכות מכירה פ"א ה"י לתרץ קושיא זו על הרמב"ם ולחלק בין קרקע למטלטלין. והנה חילוק זה, אם נקבלו, מדויק ברמב"ם, דבה"י כתב והתנה עליו ע"מ שתתן לי מקח זה או שתמכרנו לפלוני, ומשמע בפשטות שמדובר במטלטלין ששייך ליתנם, ואחר מכן בה"א כתב מכר קרקע לחבירו ומשמע שמכאן מתחיל בקרקע. ויש עוד לדייק הרבה דיוקים כנ"ל בלשון הרמב"ם ואכמ"ל.

עוד יש אחרונים הרוצים לפרש את הקושי בדברי הרמב"ם דבהלכה י' אומר הרמב"ם דמדין קנין קרקע המקח קיים ויחזיר כשהתנה, ואילו בה"א אומר הרמב"ם דאסור לאכול את הפירות משום ריבית. ויש הרבה לדון בדבריהם אלו, דהרי הרמב"ם במלוה ולוה וכן השו"ע פסק "הרי זה לא קנה", וחזינו דאין כלל התחלה לקנין הנזכר, ואי"צ להאריך יותר בזה.

בדעת המחנ"א והחוו"ד במכירה בתנאי

בנידון מכירה בתנאי דעת המחנה אפרים (מלוה ולוה י"ג) החוו"ד (קע"ד באורים א') והגר"י אייבשיץ בספר פלתי המדע (יו"ד קס"ח קס"ח לסעיף י"ח)*, שכשמתנים במפורש שעל הקונה למכור חזרה למוכר לא הוי ריבית, והאופן שאסור הוא כאשר התנאי הוא שיתבטל המקח מתחילתו. ומקור דברי הרמב"ם לדבריהם הוא הא דמתנה ע"מ להחזיר נחשבת למתנה גמורה לגבי ההלכה שהתורה קבעה דאתרוג חייב להיות לכם ועוד, וכן הדין גם גבי ריבית. ונתחייבנו לברר את שיטות הראשונים בזה, וכדלהלן.

א. שיטת ר"ח מובאת בהגהות אשרי פרק איזהו נשך אות כ"ו, וז"ל ר"ח פירש סיפא שמכר לו מכירה גמורה ואח"כ נתנדב הלוקח מעצמו להבטיח למוכר וא"ל לכשיהיו לך מעות אחזיר לך מותר והוא דקני מיניה דהאי עכ"ל. והנה בר"ח ברור שמדובר במכר לו מכירה גמורה וחידוש הגמ' הוא דאף דעשה קנין למכור לו חזרה, והקנין מחייבו למכור חזרה, אעפ"כ מותר, כיון דלאחר גמר המקח הסכים הלוקח מרצונו להתחייב התחייבות זו, ולכן לא נחשב כריבית אע"פ דהתחייבות זו מחייבת אותו לגמרי. ומדבריו חזינן להדיא דאף דהמקח נגמר בלי תנאי, וא"כ בהכרח ששייך רק למכור לו חזרה, אעפ"כ מותר הדבר רק בגלל "נעשה כמאן דאמר לו מדעתיה אתמר" כמבואר בגמ' שם דף ס"ו א'. וא"כ מבואר משיטת ר"ח להדיא דלא כהאחרונים הנ"ל. וכן פירש הגר"א את דברי ר"ח בהגהותיו לרא"ש ב"מ פ"ה סי' כ"ו אות א' ובביאור הגר"א לשו"ע יו"ד סי' קע"ד ס"ק ח'.

ב. רמב"ם פ"א הי"א מהלכות מכירה בא"ד 'מכר לו סתם ואמר לו הלוקח מדעתו כשיהיו לך מעות תביאם לי ואני אחזיר לך קרקע זו הרי התנאי קיים והלוקח אוכל פירות ואין בזה אבק ריבית שהרי מדעתו חייב עצמו בתנאי זה' עכ"ל. דברי הרמב"ם מתפרשים כדעת הר"ח דלעיל שמדובר במכירה גמורה, ולאחר גמר המקח אמר לו הלוקח מדעתו אמכור לך חזרה כשתביא לי כסף וקיבל קנין על כך. והיינו שחייב עצמו הלוקח בקנין גמור להחזיר את המקח למוכר באופן זה, והתנאי קיים שחייב להחזיר כשיקבל את המעות. ואעפ"כ מותר ואין בזה אבק ריבית, שהרי מדעתו חייב עצמו בדבר זה ולא היה זה תנאי בעצם המקח, וכנ"ל בר"ח (מהגמ' בדף ס"ו א').

והנה כל תנאי שנעשה לאחר גמר המקח אינו יכול להיות רק תנאי שיחזור וימכור לו חזרה את המקח כשיתקיים התנאי (שהרי מקח שנעשה בלי תנאים לא שייך כלל לעשות אח"כ שום תנאי לבטל את המקח למפרע), ובכ"ז הקשתה הגמ' מ"ש רישא ומ"ש סיפא ותירצה סיפא דא"ל מדעתיה (וכדכתב הרמב"ם שהרי מדעתו חייב עצמו בדבר זה). וחזינן להדיא דאף התנאי שיחזור וימכור לו את המקח חזרה נאסר משום ריבית (ולדעת הרמב"ם עצמו אינו מקח כלל, וכמו שהבאנו מדבריו לעיל), וכל ההיתר כאן הוא רק משום שהתנאי נעשה לאחר גמר המקח. וא"כ מכאן ראייה ברורה דלא כהחוו"ד

(א). [א"ה. באשר לפלתי יש להעיר שהדברים באו מכת"י ונדפסו מאוחר מאד ע"י הרב שמעון קרומוני כמבואר בהקדמתו לספר פלתי המדע, וגם דברי עצמו מעורבים עם דברי הכות', וצ"ב כמה יש לסמוך על הציונים בזה, וצ"ב].

והמחנה אפרים, דהרי לדבריהם בכל תנאי שימכור לו חזרה אין משום ריבית, ולא צריך להגיע לטעם שהרי מדעתו חייב עצמו בדבר זה.

וכן בהכרח מתפרש לשון השו"ע בסי' קע"ד סעיף ב' "ובאותו יום עשה לו שטר שאם יחזיר לו מעותיו יחזיר לו שטר המכר" שהכוונה שימכור לו חזרה, ובזה יש חילוק, דתנאי זה קודם גמר המקח הוי מלוה ולא מכר, אבל אם נעשה תנאי זה לאחר גמר המקח מותר.

ועיין בקושית הטור על רמב"ם זה בסי' ר"ז וז"ל 'ואיני מבין דבריו כיון שמחשיב אותו תנאי וצריך הלוקח לקיימו א"כ היאך יאכל הפירות אלא ודאי אין כאן תנאי כלל' עכ"ל. והיינו שאם יש תנאי גמור המחייב להחזיר את המקח אין מקום להתיר, דאע"פ שנעשה תנאי רק לאחר המקח, בכ"ז אסור כשהתנאי מחייב. ומקושיית הטור חזינן דאף דהיה התנאי לחזור ולמכור לו כדלעיל, אעפ"כ לא מבין הטור מדוע לא הוי ריבית. וא"כ גם מקושיא זו של הטור מוכח להדיא דלא כדברי האחרונים הנ"ל.

ומקושיא זו של הטור מוכח גם שרש"י והרא"ש וסייעתם פירשו אחרת מדברי הרמב"ם, וס"ל שמה שאמרו בגמ' 'סיפא דא"ל מדעתיה" ובהמשך שם "נעשה כמאן דא"ל מדעתיה", היינו שטעם ההיתר הוא כיון שאין תנאי גמור שיחייב את הלוקח להחזיר ותלוי ברצונו אם יחזיר או לא, דגם כשאומר הלוקח מעצמו אמכור לך חזרה את המקח כשתשלם לי את המעות ועושה קנין על כך, נחשב לאיסור ריבית, ולכן לא פירשו כהרמב"ם. וא"כ גם מדבריהם יש ראייה ברורה דלא כהאחרונים הנ"ל (עכ"פ לדעת הטור שפירשם כן כנ"ל, ובאמת דברי הטור מוכחים בזה בפשטות).

ועיין בשו"ת תרוה"ד (סי' ש"ג), מביאו הגר"א בשו"ע סי' קע"ד ס"ק ח', שפירש בדברי הר"ח שבקנין שמוכר להחזיר ע"פ הלכה כשמשלם את המעות אכן אסור (ואף שנגמר המקח בקנין גמור והלוקח רק מקבל קנין שימכור לו חזרה) וכטענת הטור הנ"ל. ומותר רק כשאין קנין, אלא שלאחר גמר המקח בקנין גמור הבטיח לו הלוקח בדברים בלבד שיחזיר לו את המקח (ואע"פ שהמוכר סומך על הלוקח שלא ישנה בדיבורו, בכ"ז מותר, כיון דעפ"י הלכה אינו חייב למכור לו חזרה). ומדבריו בודאי מוכרח כנ"ל. (והגר"א ס"ל שדברי ר"ח מתפרשים להתיר גם בקנין גמור, וגם לשיטתו מוכח כן וכמש"נ לעיל). ועיין עוד בכל זה במגיד משנה פ"ו ה"ה ממלוה ולוה ועיי"ש מה שהביא בשם הרשב"א. ועיין בכסף משנה פ"א ה"א מהלכות מכירה ובלח"מ שם ה"י ובב"י סי' ר"ז בטור הנ"ל ובבד"ה שם ובשו"ע שהעתיק לרמב"ם זה ביו"ד סי' קע"ד סעיף א' יעו"ש, ובהגהות הגר"א על הרא"ש סי' כ"ו אות א' ובביאור הגר"א על השו"ע סי' קע"ד ס"ק ח' ובעוד הרבה אחרונים שדנו בזה.

ג. יעויין בשיטה מקובצת ב"מ דף ס"ג ע"א ד"ה וז"ל הריטב"א והנכון לפרש אמר רבא הכא במכר שמכר ע"מ להחזיר איכא בינייהו פ' שלא היה התנאי שאם יביא מעותיו תתבטל מכירה זו למפרע והדרי זוזי מלוה דא"כ לד"ה הוי ריבית גמורה אלא שיהא המכר קיים עד אותה שעה ויחזור הלוקח וימכרנה למוכר באותן דמים דר' יהודה סבר הא ממה נפשך פירי דאכל בנתיים ידידיה נינהו ורבנן סברי דכיון דאין דרך לוקח קרקע לעשות כן ירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה ולפיכך אמר הכתוב את כספך לא תיתן לו בנשך ולא אמר לא תלוה בנשך לרבות מכר כיוצא שיהא דינו כמלוה וכו' יעו"ש. ומדבריו מוכח להדיא כהנזכר בדברינו ודלא כהאחרונים הנ"ל יעו"ש.

ד. עוד יש להוכיח בזה מכל הסוגיא דבתי ערי חומה בערכין דף ל"א עמוד א' שאמרו שם על בתי ערי חומה 'הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירתו'. וקשה, הרי אין הכרח לומר דכוונת התורה בבתי ערי חומה הוא שהמקח מתבטל למפרע, ואפשר בהחלט לפרש דכוונת התורה דיש חיוב על הלוקח למכור חזרה את הבית למוכר (ואפשר להכריחו כמובן על מכירה זו אף שאינו מסכים, וכשהתורה מחייבת, ודאי שהמקח חזרה יחול אף בע"כ של הקונה), ולא הוי כלל ריבית לדעת החו"ד והמחנ"א. ובהכרח שגם אם נאמר דהתורה מכריחה את הלוקח למכור חזרה למוכר הוי ריבית גמורה, וז"פ.

וכן יש להוכיח מסוגיית הגמ' במגילה דף כ"ז ע"ב גבי מכירת ביהכנ"ס על תנאי, שאמרו במשנה שם: אין מוכרין בית הכנסת אלא על תנאי שאם ירצו יחזירוהו דברי רבי מאיר. והקשו בגמ': ולרבי מאיר היכי דיירי בה הא הויא לה רבית. והיינו שר"מ אוסר למכור ביהכנ"ס באופן מוחלט אם לא קיימת אפשרות לקנותו חזרה, ושאלה הגמרא איך מותר תנאי זה לר"מ הא הוי ריבית, וכמבואר בסוגיין. ולשיטת החו"ד קשה, למה לעשות תנאי שיהיה בו ריבית, דהיינו תנאי שהמקח יתבטל אם יחזירו ללוקח את כספו, שיעשו תנאי שאין בו ריבית כלל, והיינו שימכרו בתנאי שאם ירצו הלוקח מתחייב למכור להם חזרה. ובהכרח דאין נפ"מ בין תנאי שיתבטל המקח לתנאי למכור חזרה, ובכל מקרה הוי ריבית. קושיא זו הקשה החו"ד עצמו על שיטתו, ותיירצו בזה הוא דחוק מאד כמבואר למעין.

ויש להוכיח כן גם מתשובת הרי"ף, מובאת בשיטה מקובצת ב"מ דף ס"ז ע"א (סוף עמ' 308 במהד' הנפוצות), וז"ל אין זה במכירה בהמתנה אלא במוכר על מנת שתחזור לו לפי שהמכירה בתנאי ההחזרה תחזור להיות כדין הלואה לפי שממונו הוא חוזר אליו ונמצא אוכל הפירות בחינם (ואין) [ומה] זה המכר שאמרנו בו שהוא אבק ריבית לא אמרנו כן אלא במכר שתהיה בו התוספת וסיבת ההמתנה וכו', יעו"ש. ומלשון הרי"ף "שהמכירה בתנאי ההחזרה תחזור להיות כדין הלואה לפי שממונו הוא חוזר לו ונמצא אוכל הפירות בחינם", משמע להדיא דכל תנאי שיגרום לכך שהמקח ישוב אליו חזרה נחשב להלואה, וכמבואר למעין בזה. וצריך לדון בראיה זו בהרחבה ממה שדן המחנה אפרים עצמו בדין על מנת, ועכ"פ הוי ראייה גמורה דלא כהמחנה אפרים בעל מנת (וקיצרתי ולא נכנסתי לכל נידון זה), ובפשטות מתפרשים דברי הרי"ף ככל דברינו לעיל [ויש ראייה מדבריו בזה, אף שהנוסח הוא תרגום מערבית].

וכן גם משמע מתשובת הרשב"א (ח"ג סי' תל"ה) שאוסר לקנות מקח כשיש מנהג להחזיר את המקח, והביאה הב"י בסי' קע"ד ביו"ד ופסקה הרמ"א בשו"ע שם סעיף א', ומשמע שהמנהג היה שימכרו חזרה (ומה טעם יש בדבר שינהיגו דוקא מנהג משונה כזה שיתבטל המקח למפרע ולא שיחזרו וימכרו לו חזרה, יעו"ש היטב). ומוכח מתשובה זו דגם כשעשו תנאי למכור חזרה מ"מ אסור, ודלא כהחו"ד.

ויש להוכיח כדברינו מעוד הרבה ראשונים, וביותר אם נסכים כהמחנה אפרים דע"מ שתחזירוהו לי ג"כ מותר הרי בודאי מוכח מהרבה לשונות הראשונים דלא כדבריו. ומיראת האריכות לא הארכתי בזה וגם קיצרתי מאד בביאור השיטות הנזכרות.

וכן דעת רוב האחרונים, ומהם: ט"ז יו"ד סי' קס"ח-קס"ט ס"ק כ"ה וש"ך שם ס"ק נ"ז (על ההג"ה בשו"ע סעיף י"ח) ובביאור הגר"א ס"ק נ"ה ובאר היטב ס"ק מ"ג שהעתיק להש"ך, ועוד אחרונים, וכמו"כ יש הרבה בתשובות האחרונים כדברינו.

ובעיקר הנידון שם יש להעיר שעל קושית הט"ז היה מקום ליישב דמדובר שהתנו אחר גמר המקח, כהסבר הרמב"ם לגמ' 'סיפא דאמר ליה מדעתיה' וכו"ל. אמנם אין תירוץ זה מעלה ארוכה לקושית הש"ך בס"ק נ"ז כמוכן, ועיין היטב בזה כי קצרתי, ועיין בנקודות הכסף במקום מש"כ הש"ך על הט"ז הנזכר, ובעוד אחרונים במה שדנו בזה, ואכמ"ל יותר.

ויש לציין לדברי החקרי לב יו"ד סי' י"ח דהוכיח באריכות דלא כהאחרונים הנזכרים. [יעו"ש בחקרי לב מה שהביא את דעת מהר"ש, והקשה החקרי לב דדבריו הם היפך דעת הטור והשו"ע, ומביא בשם ספר פ"מ שתי אפשרויות ליישב דבריו - ואחת מהן כפי שהוזכר דמדובר דהיה התנאי לאחר הלוואה, וזה מותר כברמב"ם הנ"ל, ואפשרות שניה דס"ל למהר"ש כדעת הסמ"ע. והחקרי לב דוחה את דעת הסמ"ע מכל וכל (הוא לא מזכיר זאת בשם הסמ"ע), ועל האפשרות כהרמב"ם הנזכר כותב החקרי לב שדוחק לפרש כן בלשון מהר"ש. ולאחר מכן כותב החקרי לב בעצמו דאולי יש לחלק בין קרקע למטלטלין (וזה כדברי הלחם משנה), ודוחה לאפשרות זו ומנסה לומר דדעת מהר"ש כהמחנה אפרים. אמנם מפני שלדעתו דעת המחנה אפרים דעת יחיד היא ונדחת מהלכה לכן הוא מכריע דדעת מהר"ש כאפשרות השניה של הפ"מ, דכוונתו דהיה תנאי לאחר הלוואה. והנה לפי"ז אין שום ראייה מדעת מהר"ש לדעת המחנה אפרים. ומלבד כל זאת מביא החקרי לב חבל ראשונים ואחרונים דלהדיא משמע בדבריהם דלא כדברי המחנה אפרים, ולכן אפילו נסכים דדעת מהר"ש אינה כמותם, כמוכן שנקטינן כוותיהו, ועיין היטב בחקרי לב בכל הנ"ל. (ובדין קבע לו זמן, כתב החקרי לב להדיא (בקטע על מהר"ש הנ"ל) שאין להתיר, ודחה את הדברים באופן מוחלט)].

ועיין בנודע ביהודה תנינא יו"ד סי' ע"ה (מובא בפתחי תשובה בסי' קע"ד ס"ק א') שכתב לולי דמסתפינא אמינא וכו' מעין דברי החו"ד הנזכרים. ומי שמצוי אפילו קצת בתשובותיו יודע כמה רב גובריה דהאי גברא רבא ואינו מסתפי להכריע אף פעם אפילו בחמורי חמורות וממה מסתפי כאן, ובודאי כונתו דמסתפי משום שדבריו שלא ככל הראשונים כנ"ל.

ה. עוד יש להוסיף דדיוק האחרונים הנ"ל מהמילים תחזיר לי המקח דאין הכוונה שיחזור וימכור לו (יעיין בדבריהם), קשה מאד מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות מכירה פ"א ה"י דכתב שם וכן המוכר או הלוקח שהתנו שיחזור לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות הרי המכר קיים ויחזיר כשהתנה. והנה כאן מתפרש בהכרח לדבריהם דהכוונה תחזור ותמכור לי, ובכ"ז כתב הרמב"ם בלשון שיחזור לו המקח, ובהמשך דברי הרמב"ם שם הרי המקח קיים ויחזור כשהתנה ג"כ כנ"ל. וכן בהי"א הנ"ל באופן שמותר, כתב הרמב"ם וז"ל מכר לו סתם ואמר לו הלוקח מדעתו כשיהיו לך מעות תביאם לי ואני אחזיר לך קרקע זו וכו'. וחזינן שהרמב"ם משתמש בלשון החזרת המקח אף באופן שחזור ומוכר לו, ויש ללמוד מכאן שאין מהלשון תחזיר הכרח כדבריהם, ועיין.

מכירה בתנאי שיוכל המוכר לחזור ולקנות ובדין שטר שיש בו ריבית קו

וכן בשו"ע סי' קע"ד סעיף ב' "ובאותו יום עשה לו שטר שאם יחזיר לו מעותיו יחזיר לו שטר המכר" ומיירי אחר גמר המקח והכוונה שימכור לו חזרה. ויש מכאן ראייה ברורה דאפילו הלשון "יחזיר לו שטר המכר" מתפרש בהכרח שימכור לו חזרה, ושלא כדיוק המחנה אפרים והחוות דעת, ועיין.

ו. ולגבי הטענה מדברי הרשב"א ועוד ראשונים גבי אתרוג דמתנה ע"מ להחזיר היא מתנה חלוטה, יעויין לעיל בבאור דברי הרמב"ם מה שכתבנו לבאר בזה יעו"ש. ומוכח כן, שהרי לעיל הבאנו מתשובת הרשב"א עצמו שמוכח לאסור.

ז. וכדברינו מבואר להדיא גם בתשובת ר' עמרם גאון המועתקת בתשובות מבי"ט ח"א סי' כ', ששם הרחיב בבאור סו' דידן יעו"ש. וכן יש ראייה ברורה כדברינו גם מפסק הרי"ף גבי אפוקי פירא, ומשמע אף קודם חזרת המוכר (עיין בחקרי לב שהובא לעיל). וכן איתא להדיא בטור יו"ד סי' קע"ד וז"ל "שאיין כאן מכר אלא הלוואה" יעו"ש. כך שמוכר שזו דעת כל הראשונים ורוב האחרונים, וכנזכר.

ז. כל האמור כאן הוא לבירורה האמיתי של הלכה זו, ולגבי נידון עובדא דידן, הרי עכ"פ יכול הוא לטעון דקים לן כהריטב"א, דבודאי כתב להדיא דלא כהאחרונים הנזכרים, וכו"ח שג"כ דבריו מוכרחים להתפרש כהנזכר, וכהתרומת הדשן והטור וכהב"י והגר"א, דפירשו לדברי הרמב"ם ג"כ כו"ח. ומהאחרונים יכול לטעון דקים לן כהסמ"ע בסי' ר"ז בחו"מ ס"ק י"א וכהש"ך ביו"ד סי' קס"ח קס"ט ס"ק נ"ז וכהחקרי לב וכעוד אחרונים, שבודאי דבריהם מתפרשים דלא כהחוות דעת וכנ"ל, וז"פ.



עוד בביאור עיקרי הנידון במכירה בתנאי

היות שראיתי שנתחבטו בדין מכירה בתנאי בעובדא דידן, מצאתי לנכון לבאר שוב את עיקרי הדברים בצורה ברורה יותר.

עיקר השאלה הוא האם ההלכה האוסרת משום ריבית למכור קרקע, כשקיים תנאי שהלוקח יחזירה חזרה למוכר כשישלם לו את המעות, נאמרה בכל מקרה שקיים תנאי כזה, או שיש אפשרות שאעפ"י שקיים תנאי כזה, בכ"ז זה מותר.

והנה בפשטות כו"ע מודים שהיינו צריכים לומר שהלכה זו נאמרה בכל המקרים, כפשטות לשון הגמ' ופשטות לשון הרמב"ם הטור והשו"ע ושאר לשונות הראשונים שדנו בזה, והובאו לעיל.

הקושי בנידון מתחיל רק ממה שכתב הרמב"ם בהלכות מכירה פי"א ה"י "וכן המוכר או הלוקח שהתנו שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו המעות הרי המכר קיים ויחזיר כשהתנה" והעתיקו בשו"ע חו"מ סי' ר"ז סעיף ה'. ורואים אנו מהלכה זו של הרמב"ם שגם כשיש תנאי שיחזיר לו את המקח בזמן פלוני או כשיתן לו את המעות, בכ"ז מותר, בניגוד לפשטות שהזכרנו. וקושי זה מכריחנו לחדש שיש מקרים שלמרות שקיים תנאי שיחזיר לו את

המקח בזמן שהמוכר יחזיר לו את המעות, בכ"ז מותר. והשאלה היא באיזה מקרים מותר ובאיזה אסור.

והנה מקור דברי הרמב"ם אלו בגמ' אינו ידוע, היינו שאין שום קטע בסוגיא שיהיה כתוב בו שיש אופן שמותר שנוכל לומר שמשם לקח הרמב"ם את דבריו (מלבד הקטע שבס"ד נבארו לקמן). וכמובן, העדר ידיעת מקור הדבר מקשה ביותר על ההכרעה מתי מותר למרות התנאי ומתי אסור.

ולפי"ז מתפרשים דברי הרמב"ם בה"י בפשטות, ומקורו כנזכר מקטע זה בסוגיין, דכשיש תנאי מחייב להחזיר המקח, ומותר הדבר מצד דיני ריבית באופן שהתנאי לא נעשה לאחר גמר המקח והמקח נגמר בלי שום תנאים, באופן זה הרי המכר קיים ויחזור כשהתנה.

וכל זה מבואר להדיא במגיד משנה על הרמב"ם בה"י, וז"ל "וכן המוכר או הלוקח וכו' ג"ז פשוט ומבואר פרק איזהו נשך כמו שיתבאר למטה" עכ"ל. והיינו דמקור הדברים בסוגיין, והאופן שמותר הוא כמו שמבואר למטה, היינו באומר לו הלוקח מדעתו לאחר גמר המקח ולא תיקשי מדי. וכן פירש הב"ח את המגיד משנה וכנזכר בדברינו.

ומכוח הקושי הזה באו החו"ד והמחנה אפרים (וייתכן שגם הפלתי וכנזכר) וחידשו שכשהתנאי הוא שימכור לו חזרה מותר, וכשהתנאי הוא שיתבטל המקח מתחילתו אסור. ומקור דברי הרמב"ם מדין מתנה ע"מ להחזיר וכמש"נ לעיל. והסמ"ע לעומתם בגלל הקושיה הזו פירש אחרת, דהאופן שמותר הוא כשהיתה מכירה לזמן קבוע והאופן שאסור הוא כשאין זמן קבוע, רק מתי שירצה יחזיר את המעות, ולכן אסור.

ונראה פשוט, שאם נאמר שיש מקור בסוגיא דידן לדברי הרמב"ם בהלכה הנזכרת מתי מותר, ואין כלל סתירה בין הלכה י' להי"א, הרי ירד כל הצורך לחדש שיש אופנים חדשים שמותר מלבד האופנים המבוארים בסוגיין. ומסתבר שבאופן זה גם הסמ"ע מצד אחד והחו"ד והמחנה אפרים מצד שני לא היו מחדשים אופן חדש שמותר, כי גם הם לא חידשו את חידושם מחמת שהם סבורים שהדבר מוכרח מצד עצמו בסברא, ורק הסתירה שברמב"ם הביאה אותם לחדש חידוש זה.

ונתבאר לעיל שלהמ"מ והב"ח אופן ההיתר מפורש בגמ', שאמרו 'לכשיהיו לך מעות אחזירים לך מותר', והכלל הוא שאם המכר נגמר בלי שום תנאי ואח"כ נתחייב הלוקח להחזיר את המקח, מותר אף שההתחייבות חלה. וכפי שפוסק הרמב"ם בקטע השני של הי"א "מכר לו סתם ואמר לו הלוקח מדעתו כשיהיו לך מעות תביאם לי ואני אחזיר לך קרקע זו הרי התנאי קיים והלוקח אוכל פירות ואין בזה אבק ריבית שהרי מדעתו חייב עצמו בתנאי זה", ומקורו מפורש מגמ' שם וככל אשר נתבאר לעיל.

ולפי"ז מתפרשים דברי הרמב"ם בה"י בפשטות דמיירי באופן זה, ואין שום קושי ושום סתירה בדברי הרמב"ם, שמכוח קושי זה נצטרך לחדש אופנים חדשים שמותר, כדי להסביר את דברי הרמב"ם, דהרי האופן שמותר מבואר בגמ' וכדפסק הרמב"ם וכנזכר. (ומרוב פשיטות הדברים כתב הב"ח על חידושו של הסמ"ע "ושרי ליה מאריה", היינו אין כל מקום לחדש אופן חדש שמותר, בלי כל יסוד

מכירה בתנאי שיוכל המוכר לחזור ולקנות ובדין שטר שיש בו ריבית קח

בגמ' וברמב"ם. וביותר קשה על הסמ"ע, שהאופן שחידש קשה מאד בסברא, כטענת הב"ח ושאר האחרונים על דבריו. ודברי השו"ע בחו"מ סי' ר"ז סעיף ה' הם העתקה גמורה מלשון הרמב"ם, ומתפרשים כנ"ל ברמב"ם.

טענה זו בשלימותה נטענת כמוכן גם נגד החו"ד והמחנה אפרים, דהרי דברי הרמב"ם והשו"ע פשוטים ומבוארים, ולהסבר זה של המ"מ יש להם מקור בסוגיא דידן, משא"כ לדברי החוות דעת והמחנה אפרים שחידשו אופן חדש שמותר, והאופן החדש אין לו שום מקור בסוגיא דידן. אלא שהטענה העיקרית כנגד הסבר זה של החוות דעת והמחנה אפרים היא דדבריהם הם היפך דברי הר"ח והרמב"ם הטור והשו"ע ושיטת כל הראשונים ורוב האחרונים בסוגיא, ולמדו את הדברים מדברי הרמב"ם המפורשים, וכמו שנתבאר לעיל בהרחבה.



אם נוסח השטר דידן מכריע שמכר בתנאי

בעובדה דידן יש מי שטען שיש ביד הקונה זכות למכור גם לאחר אם ירצה, ואין בכלל תנאי למכור דוקא חזרה למוכר, ולכן לא הוי שטר שיש בו ריבית. ואינו נכון כלל, שהרי במפורש כתוב בשטר "וכן מתחייב בזה הקונה למכור חזרה להמוכר את דירתו באותו מחיר שהקונה שילם לו בסך פלוני, ורק אחרי שיודיע להקונה חודש מראש ע"ז, ובאם שהקונה מקבל את כל סכום הזה ובצירוף את כל השכ"ד ליום קבלת הסכום ליד הקונה אז צריך השליש להחזיר את הייפוי כח לידי המוכר, וגם הקונה צריך לחתום על הורדת הערת אזהרה".

והנה אם יש לו זכות למכור לאחר, איך יוכל להתחייב למכור חזרה לאחר חודש מאז שיתבקש לעשות זאת, ואיך יחתום על הורדת הערת אזהרה? כמו"כ, בסעיף 2 כתוב שמתחייב להשכיר למוכר, ואם ימכור לאחר, איך ישכיר לו? ואף אם יעשה תנאי עם הקונה שגם הוא ישכיר לו, הרי יוכל המוכר לטעון התחייבת אתה להשכיר לי ואיני רוצה בעלים אחרים קשים ממך וכדומה. וכל התחייבויות אלו קיבלו בקניין. ובודאי לפי ההסכם אין לו זכות למכור לאחר, ואם היה מוכר לאחר היתה המכירה בטלה מצד התנאים שביניהם וז"פ. וכן יש עוד סעיפים רבים בהסכם המורים כן. ובכלל כל ההסכם נעשה מפני שרצו להרוויח את דמי השכירות כרווח על השקעתם ולא רצו להגיע להיתר עיסקא רגיל, וא"כ בודאי שלא היה המוכר מסכים לעולם שימכרו לאחר, וא"צ להאריך בזה.

מה שטען מצד חוק המדינה גבי שכ"ד ששוכר שלא שילם שכ"ד מאבד זכויותיו. הנה החוק נאמר רק בהקשר לחוק הגנת הדייר, שמי שלא משלם שכ"ד אינו מוגן בחוק הגנת הדייר, ומה זה נוגע לנידון דידן, שהיה תנאי למכור דווקא חזרה למוכר, ותנאי זה לא פקע בין אם שילמו שכ"ד ובין אם לא. [וייפו כוח הקונה - המשכיר שבמידה ולא ישולם שכ"ד אזי זכותו למכור את הדירה ששיעבדו לצורך זה ועוד כיו"ב, ותו לא מיד].



בדיני שטר שיש בו ריבית

לאחר שנתברר דשטר זה יש בו ריבית, עלינו לברר האם זה שטר שיש בו ריבית מפורשת ואז גובים בו את הקרן, או שבשטר זה נכללה הקרן בריבית ולא יגבו בו לא את הקרן ולא את הריבית, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קס"א סעיף י"א ובחו"מ סי' נ"ב סעיף א'. והנה בשטר כתוב "המוכר מוכר בזה את זכויותיו בדירה הנ"ל בסך פלוני וחתמת המוכר על הסכם זה מהווה קבלת סך הנ"ל בידו". ובאמת המציאות היתה שנתנו למוכר סך מסויים, והמוכר החזיר לקונה חלק מהסכום כשכר דירה מראש, ואח"כ נתן הקונה למוכר את הסכום הזה שוב בתורת גמר התשלום, וכתבו בשטר הסכום המצורף מהסכום הראשון עם הסכום השני (היינו מה ששילם הקונה מביתו עבור הנכס ומה שנתן לו המוכר כדמי שכירות).

ולהאמור, הסכום הנזכר הוא ריבית הכלולה בשטר כקרן עם הריבית, ואינו יכול לגבות בשטר זה לא את הקרן ולא את הריבית (ואכן בכל תביעותיו בביה"ד הוא תבע את הסך המצורף בתור קרן, ומכוח הסכום הכתוב בשטר כקרן, וסך זה כולל ריבית בסכום שניתן לשכירות, וכנ"ל).

אין להשיב על דברינו דכתוב בסוף השטר דקיבל סך פלוני כדמי שכירות, ומכיון דהוי ריבית כדברינו הרי המקח לא חל, ונוכל לנכות מכוח זה את אותו הסכום, ותישאר קרן כפי הסכום שניתן בפועל. דזה אינו, דאם מכוח זה נבוא לנכות הרי יאמר לנו קים לי כהש"ך בסי' קע"ד ס"ק א' ביו"ד וכשיטות הראשונים שהביא שם דמשכנתא בלא נכייטא הוי רק אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינים ולא יחזיר את הסכום הנזכר. וכיון שמכוח השטר יגבה הסך המצורף, כמו שבפועל הוא תובע בביה"ד, נמצא דבהכרח בשטר זה כלולה ריבית בסך דמי השכירות, ודין שטר זה לא לגבות בו לא את הקרן ולא את הריבית.

ולגבי שטר שיש בו ריבית קים לן כהאחרונים דאף בריבית דרבנן הוי שטר שיש בו ריבית, כמבואר בהאחרונים בזה. ומלבד זאת, הרי לדידן קים לן דהוי ריבית דאורייתא, וכהרמב"ם וכעוד ראשונים בזה, וכדנפסק בשו"ע סי' קע"ד סעיף א' וז"פ.

ואף אם המוכר מודה בקרן שחוץ לריבית, הרי הדין שאין לגבות קרן זו, דהרי הרמ"א בחו"מ סי' נ"ב סעיף א' מביא בשם המרדכי והתוס' דאף דחייב מודה קנסינן למלוה ופטור הלואה מלשלם גם את הקרן. ואף שהש"ך שם בס"ק ד' פליג וס"ל דאין כן דעת המרדכי ותוס', בודאי שאפשר לומר קים לי כהרמ"א והסמ"ע שם ס"ק ד' שהסכימו שזו דעת תוס' ומרדכי (לדעת הרמ"א). ונמצא דלפי"ז יש לפסוק בנידון דפטור מלשלם גם את הקרן.

מלבד כל האמור יש לטעון שאם בשטר יש ריבית הנכללת בקרן, ובפשטות ישלמה בשלימות מכוח שטר זה הן בערכאות והן אם לא תהיה התדיינות על השטר בבי"ד, ורק בבי"ד של ת"ח יפסוק ביי"ד לאחר התביעה לנכות את הריבית מהקרן, ובבי"ד טועין יגבו בשטר זה את הקרן והריבית כקרן, נראה לומר דנחשב כשטר שיש בו ריבית הנכללת בקרן, ולפי שעה לא עיינתי מספיק בטענה זו.

עוד יש בשטר הנזכר ריבית, שבשטר דידן כתוב שהמוכר מתחייב לקנות חזרה את הדירה בסך וכו' (וכללו בסכום את דמי השכירות שהושבו לקונה) או כשהקונה ידרוש ממנו לעשות זאת, וגם חלק זה של ההסכם הוא ריבית כמבואר בשו"ע הרב סעיף נ"ה ובעוד אחרונים ואכמ"ל.

עוד יל"ד שיש כאן ריבית מצד ששיעבדו דירה מלבד הנכס, וכתוב בשטר שבאם ח"ו יבטל ההסכם מאיזה סיבה שהיא אזי ימכור הקונה את הדירה ויקח מזה חזרה את הסך הנ"ל בצרוף שכר הדירה. והנה אם יבטל ההסכם, הרי בודאי שהדמים היו הלואה וקנין הנכס לא נעשה, ומה מקום יש כאן לגביית שכ"ד, וגם מצד זה יל"ד דהוי שטר שיש בו ריבית.



קנין בהתחייבות שאין בה ממש

עוד נכתב בשטר דידן "כנגד הסכם זה נותן פלוני ערבות ורישום הערת אזהרה לטובת פלוני על הדירה" וכו', ויל"ד אם חל קניין מכוח נוסח זה. ונראה שנוסח זה אינו מועיל, דהנה הא ודאי שמבחינה הלכתית ההתחייבות בקנין לתת הערת אזהרה אינה יותר מקנין אתן, וכבר נתבאר במק"א, ולגבי קנין אתן קים לן כהשיטה הראשונה בשו"ע סי' רמ"ה וכהטור בשם הרמ"ה דאף קנין לא מהני וכמהרי"ו (ברמ"א שם סעיף ב') דפסק כשיטה הראשונה. וגם מה שכתוב שם נותן ערבות, אין לזה שום משמעות דהרי ממילא קיימת ערבות לגבות מבני חורין, וממשועבדים ממילא לא יגבו. [ואם היו נותנים ייפוי כוח בפועל והייתה על כך הערת אזהרה בטאבו, יתכן שהדירה היתה עריבה לחוב (וגם זה לא פשוט), אמנם כיון שלא ניתן ייפוי כוח בפועל, נמצא דאין לקונה שום שייכות לדירה זו יותר מכל נכס משועבד].

עוד נכתב בשטר דידן "המוכר מתחייב בזה לא למסור שום זכות הגנת הדייר ולא שום זכות החזקה לא לעצמו ולא לאף אדם אחר וכל החפצים וכו' שיהיו שם אינם מהווים שום זכות של החזקה ולא של הגנת הדייר" "וכ"ז נעשה בקאג"ס". ויש לברר, האם התחייבות זו שלא למסור שום זכות הגנת הדייר והחזקה מחייבת כשנקנית בקנין, או שהיא מהדברים שלא שייך לעשות עליהם קנין, והקנין אינו מעלה ואינו מוריד בהם.

הנה זה פשוט דקנין שייך רק על דבר ממש, וכל התחייבות שאין עמה הקנאה ממשית של חפץ אינה כלום, כמבואר בב"ב דף ג' א' כי רצו מאי הוי נהדרו בהו, ועיין בראשונים שם ובעיקר בנמוק"י שם, ולכן קנין אתן אינו כלום. ואף לתשובות הרשב"א שקנין אתן מחייב כמבואר בב"י בסי' קצ"ה, ובטור בסי' קנ"ז כתב בשם הרמ"ה שתי דעות בזה, הרי פשוט דקנין שלא לתת אינו כלום ולא שייך בעולם קנין כזה, והדברים מבוארים בשו"ע חו"מ סי' רמ"ה, רמ"ג ר"ו ועוד. ולדידי הדברים מוכרעים ופשוטים כן. [ולחיות ששמעתי מחכ"א שליט"א שקיים צד לומר אחרת, שאלתי ת"ח רבים, ומיניהו גדולי תורה היושבים על מדין ואף מגדולי דורינו שליט"א, וגם ביקשתי שידונו בזה בכוללים שמצויים שם גדולי תורה, ולא נמצא מי שייסכים שקנין יועיל בכגון דא].



הרב ארז אדלר

כולל דיינות, ישיבת 'ברכת משה' מעלה אדומים

קניין ומכירה בכלים

חלק א - עיונים בסוגיית הגמרא

ברייתת ארבע מידות

הגמרא (פד, ב - פה, א) מביאה את מחלוקתם של רב ושמואל עם ר' יוחנן וריש לקיש -

כליו של אדם קונה לו בכל מקום חוץ מרה"ר ורבי יוחנן ור"ש בן לקיש דאמרי תרוייהו אפילו ברה"ר אמר רב פפא לא פליגי כאן ברה"ר כאן בסימטא ואמאי קרו לה רה"ר שאין רה"ר

ה"נ מסתברא דא"ר אבהו א"ר יוחנן כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו יש לו רשות אין אין לו רשות לא ש"מ.



רשב"ם

כאשר מדובר על כך שכליו של האדם קונים בכל מקום, רה"ר אינה החידוש הגדול ביותר, אלא דווקא רשות המוכר. הרשב"ם הסביר שכוונת הגמרא, בשלב זה, היא שאפילו כליו של אדם יכול לקנות לו אפילו ברשות המוכר, אם הלה נתן לו רשות להניחו שם.*

מכל מקום מסקנת הגמרא היא שכליו של אדם קונה לו בכל מקום, כל עוד יש לו רשות להניח שם. הגמרא בוחנת את הדברים לאור ברייתת ארבע מידות במוכרים, שבה עסקו הראשונים בסוגייה, שהצביעו על מספר קשיים בה - החל מהעובדה שהברייתא מציינת חמישה מקרים ולא ארבעה. בנוסף, יש שהצביעו על כפילויות וסתירות בין הדינים השונים.

בדעת הרשב"ם קניין הפירות תלוי בזוהתו של בעל הכלי, ובמידת היכולת לקנות באמצעותו. לפיכך, כאשר הכלי אינו שייך לאף אחד מהם, הוא עצמו יושאל ללוקח לכשיתמלא, בהתאם לסיכום בין הצדדים.² בכלי של הלוקח, כל דבר שייכנס לתוכו ייקנה.¹ אולם, בכלי של הלוקח אף מילוי המוחלט לא יועיל לקניין. אולם אם הכלי מונח ברשות הלוקח, די בקבלת המוכר כדי שהפירות ייקנו עבור הקונה,³ ייתכן שמדין חצר (והמוכר ויתר על רשותו), כזיכוי עבור הלוקח,

(א). לכאורה הדבר מתיישב עם שיטתו בסוגייה הקודמת שיש צורך במקום המיוחד לו עבור הקניין.

(ב). ד"ה "משנתמלאת".

(ג). ד"ה "ראשון ראשון".

(ד). ד"ה "קנה לוקח".

או שגם כאן הכלי יהיה מושאל לו (אם כי אפשרות זו קשה). וגם כאשר הפירות מופקדים אצל אחר, מסביר הרשב"ם שהלוקח יכול לקנותם רק אם המופקד יוכפף אליו.^ה

בביאור לשון הברייתא הסביר הרשב"ם שהמונח ארבע מידות מתייחס לארבעה מצבים שבהם יחולו דינים שונים.^ו כאשר ההבדל בין המקרים מתייחס למעשה הקניין, זהות הבעלים של כלי המדידה והמקום שבו היא נעשית. את המשפט החמישי איחד הרשב"ם עם המשפט הקודם לו (לאחר שהחליף בין המשפט השלישי לרביעי, ע"פ התוספתא) והכניס את שניהם לקטגוריה אחת שעוסקת בקניין המבוסס על שינוי רשות, בהתאם להבנה שהמפקיד עובר לשמש תחת הלוקח.^ז אם כן, ארבעת המקרים הם -

א. השלמת המדידה - מידה שאינה של שניהם, רה"ר ובחצר שאינה של שניהם - מילוי מידה קונה

ב. הכנסה לכלי - מידה של אחד מהם, רה"ר וחצר שאינה של שניהם - ראשון ראשון

ג. הסכמה - כלי של מוכר או של לוקח (?), רשות לוקח - צריך קבלה של המוכר

ד. בשינוי רשות - כלי של לוקח (?לכאורה גם של מוכר?), רשות מוכר - צריך להגביה או להוציא

ברשות הלה המופקדים אצלו לא קנה עד שיקבל עליו או עד שישכור את מקומו

מדבריו משמע שכלי של לוקח לא קונים ברשות המוכר אלא צריך לבצע שינוי כלשהו ברשות שבו הכלי נמצא. כלי של מוכר ברשות לוקח, לעומת זאת, יקנו עבור הלוקח ע"י הסכמה וקבלה של המוכר.



תוספות

בעלי התוספות חלקו על דברי רשב"ם לאור מספר קושיות, הן מצד סדר הברייתא שלכאורה אליבא דהרשב"ם לא הייתה אמורה לכלול הן את רשות המופקד והן את רשות המוכר אם דינן זהה, ועוד הקשו על האמירה שהמוכר יכול לקבל כשהפירות ברשותו. לכן הם הסבירו שהביטוי ארבע מידות מתייחס לכלי המדידה עצמם^ח -

א. סרסור - עד שלא נתמלאה מדה למוכר משנתמלאה מדה ללוקח בד"א במדה שאינה של שניהם.

ה. ד"ה "עד שיקבל עליו".

ו. לדבריו, ד"ה "ה"ג" אין להתייחס לארבע המידות כארבע רשויות קנייניות, שהרי מצד זה רשות המוכר ורשות המפקיד זהות.

ז. מעניין לראות שהרשב"ם שינה את הסדר של הברייתא והחליף בין הרשות השלישית למשפט הראשון ברשות הרביעית, מפני שהוא זיהה את שני המשפטים של הרשות הרביעית זה עם זה. אולם ייתכן שע"פ הנוסח המקורי הקישור הוא דווקא בין ההסכמה לבין העברת הכלי המצוי אצל המופקד. אך זה לא מתאים לתפיסת הרשב"ם שכל הקניינים מבוססים על יכולת הקניין מצד הכלי והרשות.

ח. ד"ה "ארבע".

- ב. מוכר - אבל אם היתה מדה של אחד מהן ראשון ראשון קנה במה דברים אמורים ברה"ר ובחצר שאינה של שניהן אבל ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו.
- ג. לוקח - ברשות לוקח כיון שקבל עליו מוכר קנה לוקח (אם היתה מדה של אחד מהן ראשון ראשון קנה במה דברים אמורים ברה"ר ובחצר שאינה של שניהן).
- ד. נפקד - ברשות הלה המופקדים אצלו לא קנה עד שיקבל עליו או עד שישכור את מקומו.
- בדעת התוספות נראה שהקניין נעשה על הפירות, אף בלא העברת הכלי לרשות הלוקח. כאן הדין נוגע ישירות לפירות ולגמירות הדעת של המוכר בכל אחד מהמצבים, ולא לכלי שאגבו ייקנו ללוקח הפירות שבתוכו.
- לשיטתם, נראה שכליו של לוקח יוכלו לקנות ברשות המוכר ולהיפך,^ט שכן זהות בעל הכלי אינה מחייבת את הקניין על הפירות.



רי"ף ורמב"ן

- הרי"ף, שהדעה המובאת בדבריו נדחתה ע"י הרשב"ם והתוס', הסביר שארבע המידות מתייחסות לרשויות משפטיות בקרקע, כפי עולה מקריאה פשוטה של הגמרא (שבה הברייתא באה להתייחס למימרתו של ר' יוחנן) -
- א. רה"ר וחצר שאינה של שניהם - עד שלא נתמלאת המדה למוכר משנתמלאת המדה ללוקח בד"א במדה שאינה של שניהם אבל אם היתה מדה של אחד מהם ראשון ראשון קנה בד"א ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם.
- ב. לוקח - אבל ברשות לוקח כיון שקבל עליו מוכר קנה לוקח.
- ג. מוכר - ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנו או עד שיוציאנו מרשותו.
- ד. מופקדים - ברשות המופקדין אצלו לא קנה עד שיקבל או עד שישכור מקומו^ט
- הסביר הרמב"ן בדעת הרי"ף, שבניגוד לדעת הרשב"ם והתוס', יש לחלק בין רשות המוכר לבין רשות המופקדים אצלו, שאצל הראשון יש צורך בהוצאה גמורה, ואילו אצל השני די בהעברת מחויבותו של המופקד כך שהיא תהיה כלפי הלוקח ולא כלפי המוכר.

ט. ראה מתיבתא ב"ב ה, ילקוט ביאורים עמ' יא.

י. הרמב"ן מסביר בשם הרי"ף שמדובר למעשה בדין אחד, אלא שראשון ראשון קנה הוא השלב שלפני שהכלי נעשה של הלוקח עם מילויו.

יא. השווה לדברי הרמב"ן בסוגייה, בשם הרי"ף, וז"ל - "ולפי זה יש לפרש דארבע רשויות קתני שדיניהן חלוקין זה מזה, ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם עד שלא נתמלאת המדה למוכר משנתמלאת ללוקח, ואם היתה מדה של אחד מהם פ' של לוקח ראשון ראשון קנה, וברשות לוקח כיון שקבל עליו מוכר קנה לוקח, וברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו או שישכור את מקומו, ובזו יש לך לומר דמשום הכי לא קתני שכירות מקום גבי מוכר שאין דרך מוכר לשכור את מקומו, וברשות הלה המופקדין אצלו כיון שקבל עליו או ישכור את מקומו, ויש לפרש דארבע דינין הם ולא יותר שדין ראשון ראשון קנה ומשנתמלאת המדה ללוקח אחד הוא שנתמלאת המדה נעשית של לוקח וקונה לו".

בתפיסה זו, נראה שכליו של הלוקח כשלעצמם לא קונים ברשות המוכר, אלא יש צורך בהגבלה או הוצאה פיזיים.



רמב"ם

צ"ע האם הרמב"ם הלך בעקבות הרי"ף בהגדרת הרשויות הבסיסית. נעיין ביחסו למקרים השונים, לאור חלוקת הדינים ע"פ הרי"ף -

א. רה"ר ומידה שאינה של שניהם - במידה של סרסור בכל רשות (למעט זו של המוכר), מילוי המידה יקנה את כל הפירות ללוקח.² במידה שאינה של אחד מהם, המצויה בסימטא או בחצר של שניהם, כאשר המוכר מודד מילוי המידה יקנה את הפירות ללוקח.³ אם המוכר מדד לכליו של הלוקח המצויים ברה"ר, לא קנה.⁴ בסימטא, כליו של אדם יכול לקנות לו בין אם הפירות הוכנסו אליו ע"י המוכר או הקונה.⁵ אך אם סיכם מראש את המחיר הכולל אז הלוקח קונה כאשר המוכר יסיים את המדידה, גם אם מדד בכליו של המוכר.⁶

ב. ברשות הלוקח - קונה בקבלת המוכר.⁷ אם הלוקח משך מרה"ר לסימטא או לרשותו, קנה כל דבר שייכנס לשם.⁸ מידה של סרסור תקנה ללוקח את כל הפירות.⁹

ג. ברשות המוכר - כליו של אדם לא קונה עבורו, לפיכך עליו להגביה או להוציא מרשותו, בין אם מבחינה פיזית ובין אם ע"י השכרת מקום.¹⁰

ד. ברשות המופקדים אצלו - לא קנה עד שיגביה או שיוציא מרשותו, בין אם מבחינה פיזית ובין אם ע"י השכרת מקומו.¹¹

בכל המקרים שבהם נעשה קניין עם סיום המדידה, מסביר הרמב"ם שאם היו בכלי סימנים לדעת את מידות הביניים (חצי, שלישי ורביעי), ברגע שהפירות התמלאו עד לאותה המידה קנה, אם הגדירו מראש את המחיר גם לכמויות הקטנות, שהרי יש כאן מידה מוסכמת.¹² בדומה לרי"ף, גם לפי הרמב"ם כליו של אדם לא קונה לו ברשות המוכר.

יב). מכירה ד, ח. הראב"ד שם חלק על כך שהדין יחול גם ברשות הלוקח.

יג). שם, הל' ט.

יד). שם, הל' ה.

טו). שם, הל' א.

טז). שם, הל' ז.

יז). שם, הל' ו.

יח). שם, הל' ה.

יט). שם, הל' ח.

כ). שם, הל' ב.

כא). שם, הל' ו.

כב). שם, הל' י.

אולם דברי הרמב"ם מעוררים קושי גדול, שהרי לכאורה הוא לא חילק בין רשות המוכר לרשות המופקד, ובשניהם יכול לקנות ע"י כך "שיגביה הפירות או עד שיוציאם מרשותו בשכירות מקומן וכיוצא בו".²² זאת, למרות שבדעת הרי"ף נראה שמדובר ברשויות בעלות דין שונה, שכן אצל המופקד אפשר להשלים את המכירה בכך שיורה לו לעבור לשמש תחת הלוקח, כפי שציין הרמב"ן (שנזכר לעיל). המחנה אפרים²³ ניסה ליישב את הקושי בכך שהציע בדעת הרמב"ם שגם ברשות המופקדים יש צורך בשכירות וכדו' של הקרקע כדי שהיא תוכל לקנות עבור הלוקח. הדבר יכול להתאים לשיטת הרי"ף מיגאש ורבינו יונה (שתובא בהמשך) שדין "זיל קני" גורם להשאלת המקום ללוקח, אך לא ניתן יהיה להסביר כן לפי הדעה שהאמירה מבטאת נתינת רשות שלא כרוכה בקניין, וזו תספיק כדי להשלים את המכירה.



חלק ב - הצעת הסוגייה בחלוקה נושאית

פסיקת המחיר

הנחת יסוד בסוגייה היא שהמכירה לא יכולה להתבצע בלי מעשה הקניין וקביעת גובה התשלום, שהרי אלו פעולות הבסיסיות הנחוצות לקיום עסקה, ובלעדיהן אין לדעת האם הצדדים מסכימים לקניין ולגובה התשלום.

בנוגע לצורך בהגדרת מחיר מפורשת כתב הרשב"א²⁴ שגם קביעת מחיר כללית של המוכר למוצר מסוים בחנותו תועיל לעניין זה, שכן הדבר מגלה את הסכמתם של המוכר והלוקח על גובה התשלום. על כך הוסיפו הרי"ף מיגאש,²⁵ הרמב"ם²⁶ והרא"ש²⁷ שגם כאשר דמי הסחורה קצובים וקבועים בשוק, אין צורך בפסיקה אישית של המוכר. אולם הרמב"ן²⁸ כתב בשם הרי"ף שפסיקת הדמים מתייחסת למחיר כל חלק מהכמות הכוללת של המכירה, ושהגדרת מחיר זו נצרכת אף כאשר מדובר בעצם שמחירו באותה המדינה קבוע וידוע.

את פסיקת המחיר אפשר לחלק לשני מצבים. בראשון הלוקח רכש מהמוכר כמות מסוימת של סחורה, אך המחיר בעסקה נקבע לפי מידה קטנה יותר (ובעצם לכל חלק וחלק מאותה הכמות). במקרים כאלו גם מדידה או הכנסה של כמות חלקית תוכל להועיל בקניין בפני עצמה לאותם הפירות. המצב השני הוא כאשר המוכר הגדיר כמות שאותה הוא מעוניין למכור, וקבע מחיר לכל חלק וחלק, ובנוסף לכך גם מחיר כולל או היקף מינימלי לקיום העסקה. לגבי מקרה שכזה

(ג). מכירה ד, ו.

(ד). שם.

(ה). שם, ד"ה "גופא".

(ו). ב"ב פה, ב ד"ה "אמר ליה רב הונא".

(ז). מכירה ד, יב.

(ח). ב"ב ה, טז; מובא בבית יוסף חו"מ ר, ס"ק י.

(ט). ב"ב פח, ב ד"ה "ופירוש".

נחלקו המפרשים - הרי"ף,^ל הרמב"ם^ל והבית יוסף^ל כתבו שגם במצב כזה מעשה קניין על כל חלק וחלק יועיל. לעומתם כתבו הראב"ד^ל הרא"ש^ל שרק אם מדד את כל הכמות, אז במדידת הסאה האחרונה מתברר למפרע שהצדדים הסכימו לעסקה, כי כאשר הוא קבע מחיר לכמות מסוימת אז דעת המוכר היא רק למכור את אותה הכמות ולא פחות מכך.^ל דיון נוסף עוסק במקרה שבו אמר "כור בשלושים, סאה בסלע", ושם נחלקו האם אזלינן בתר הרישא או הסיפא של דבריו, דהיינו האם מתייחסים לעסקה כמכירת כור בשלושים או כסאה בסלע. יש שראו בכך ספק בהבנת דבריו שיש לנהוג בו בהתאם לכללי הספקות,^ל אולם הרמב"ם^ל כתב שפסיקת המחיר לסאה מהני וראשון ראשון קנה.



תפקיד המדידה

באופן עקרוני, מדידת המיטלטלין הנקנים אינה עניין המעכב את המכירה^ל אלא לרוב רק משמשת כפעולה המסייעת ומביעה גמירות דעת של שני צדדי העסקה, וכהשלמה לפסיקת המחיר. אולם לעיתים מעשה המדידה יוכל לשמש אף כפעולת קניין, שכן כדי למדוד יש צורך במשיכה או הגבהה של הפירות. ההתייחסות למדידה כקניין מובנת כאשר היא נעשית ע"י הלוקח, שכן המדידה כוללת הגבהה או משיכה של המקח, שעשויים לקנות בפני עצמם. אולם, יתרה מכך, בפירוש דברי הרמב"ם^ל אודות מדידת המוכר^ל נחלקו הפרשנים. יש שהסבירו שמדידה של המוכר תועיל דווקא בכלי של הלוקח, והחידוש הוא שגם אם הכלי מונח בסימטא מדידת המוכר תועיל לקנות ללוקח,^ל ככל הנראה מצד כוח הקנייה של הכלי. אולם, ובהתאם לפשט דברי הרמב"ם^ל בפירוש המשנה,^ל מפרשים אחרים כתבו שבין אם הלוקח מדד ברשות המוכר, ובין אם המוכר מדד בעבור הלוקח, מעשה המדידה עצמו יקנה.^ל אפשרות שנייה זו

(ל). ב"ב מג, א.

(לא). מכירה ד, ז.

(לב). חו"מ ר, ס"ק יא. ראה גם מה שהביא הטור שם ע"פ הרמ"ה.

(לג). בהשגותיו להל' מכירה ד, ז.

(לד). ב"ב ה, יז.

(לה). להרחבה ראה בטור חו"מ ר, ז.

(לו). טור חו"מ ר, ז.

(לז). מכירה ד, ז.

(לח). רמב"ם מכירה ד, ה-ז; רשב"ם ב"ב פד, ב ד"ה "המוכר"; טור חו"מ ר, ה.

(לט). מכירה ד, ה; ד, ז.

(מ). ט"ז חו"מ ר, ס"ק ז.

(מא). ב"ב ה, ז.

(מב). הראב"ד השיג על הרמב"ם שם, שאם מדובר בכלי של מוכר אין צורך בהגבלת העסקה רק למצב שבו הוא אמר שיקנה כמות מסוימת, אלא מכל מקום נראה לדבריו שרק כאשר הכלי התמלא הוא יישאל ללוקח. לאור השגה זו, כתב

דורשת בירור, שהרי איזו פעולת קניין יכול המוכר לעשות בעבור הלוקח, בין אם המוכר מדד לתוך כליו ובין אם רק בידיו. במרכבת המשנה²² ביאר שלמעשה מדובר על צורת קניין מחודשת שנעשית ע"י המדידה.

כיוון אחר אפשר להעלות לענ"ד, לאור פסיקת הרמב"ם²³ שאם אדם פרס מצודה בחצר חברו שלא ברשות ונלכד שם בע"ח הוא קנה, אא"כ המוכר עמד בשדה ואמר במפורש שהיא תקנה לו. מההלכה הזו עולה שיש מצב שבו כליו של הלוקח יקנה ברשות המוכר, והעובדה שהשדה שייכת למוכר לא תמנע מהלוקח לקנות בכליו המונח שם. נראה שמדובר על מצב שקיים פגם בכוח קניית החצר של המוכר, ולכן הוא לא יגביל את השפעת הכלי על הקניין. בהתאם, מובן שאף במדידה שנעשית בכליו של לוקח ברשות מוכר (שאותה מציין הרמב"ם במפורש), המוכר יכול להגביל את כוח כליו ולאפשר ללוקח לקנות שם, ובדומה לכך גם במדידה בחצרו. לפי"ז מבורר מדוע הרמב"ם כותב ש"כל סאה שיגביה המוכר ויערה אותה נגמרה מכירתה". כלומר, מדוע יש צורך בכפילות של הגביה ועירוני חזרה לכלי וההגבהה לבד לא תועיל, וצ"ע.

אולם, מלבד דעת הרמב"ם קיימות אפשרויות נוספות להבנת תפקיד המדידה. לדעת מרבית הראשונים המדידה עשויה לקנות בהגבהה והנחה ברשות או בכלי הרלוונטי.

לפי הרשב"ם²⁴, רבינו יונה²⁵, ראב"ד²⁶, הרא"ש²⁷ והטור²⁸ תהליך המדידה כקביעת המידה רק מבצע בירור מציאותי של כמות הפירות שעליהם פעל מעשה הקניין. דחינו לא מדובר על תהליך מהותי למעשה הקניין או לגמירות הדעת הנחוצה כדי לקיימו, אלא על בירור חיצוני על תחולת המכירה.

אולם כל זאת הוא רק אם לסחורה יש מחיר קבוע לכל מידה שאינו תלוי בגודל הרכישה²⁹, אך אם המוכר הגדיר גם כמות מסוימת, הדין ישתנה. הרשב"ם³⁰, בעל המאור³¹ והרא"ש³² הסבירו

בביאור הגר"א (ח"מ ר, ס"ק ז) שבאמת יש צורך באמירה הנ"ל כי המדידה של המוכר מהווה פעולת קניין כשלעצמה עבור הלוקח, וממילא הדין היה אמור להיות ש"ראשון ראשון קנה" אם המוכר מדד עבור הלוקח. ורק ההגבלה של הקניין לכמות מינימלית היא זו שתעכב את המכירה. ראה גם ערוה"ש חו"מ ר, יט.

מג). על הלי' מכירה ד, ז.

מד). הלי' זכיה א, ד.

מה). ב"ב פד, ב ד"ה "המוכר"; פו, א ד"ה "פירקן".

מו). ב"ב פד, ב ד"ה "א"ל".

מז). ב"ב פד, ב ד"ה "המוכר".

מח). חו"מ ר, שם הוא מציין שהדבר לא מתייחס למקרים שבהם האדם מוכן למכור רק כמות מסוימת, ואז המדידה מייצרת גם גמירות דעת על עצם הקניין, ולא רק ביטוי חיצוני להיקפו.

מט). צ"ע מה יהיה הדין כאשר המחיר הוא לא רק לכמות מסוימת, אלא שהחל ממספר פירות מסוים כל חלק וחלק מהמידה הגדולה יימכר במחיר זול יותר.

נ). ב"ב פו, ב ד"ה "כור בשלושים".

נא). ב"ב מג, א (מדפי הרי"ף).

נב). ב"ב ה, יז.

שאם המוכר הגדיר במפורש שברצונו למכור דווקא כמות פירות מסוימת, המדידה עשויה להיחשב כתנאי מקדים למעשה הקניין. אולם אפשר גם לומר שהמדידה מייצרת את הכמות המוסכמת לקניין, ואינה תנאי מקדים למעשה הקניין אלא להעברת הרשות. נראה שעמדה זו עמדה בבסיס שיטותיהם של רבינו יונה¹ והרא"ש² שעם השלמת המדידה מתברר שכל הפירות נקנו למפרע משעת המדידה, ורק כעת הושלמה גמירות הדעת עליהם, התנו מראש שהקניין יחול בהשלמת המדידה. אולם הריטב"א³ והרשב"א⁴ הסבירו שהמדידה אינה רק דבר חיצוני לקניין המגביל אותו, אלא ממש חלק ממעשה הרכישה. ממילא, רק בסיום המדידה הקניין אמור לחול, ולכן דייק הרשב"א שזה רק אם בסוף הזמן הפירות נמצאים בכליו של הלוקח.

הראב"ד⁵ לעומת כל אלו, הסביר שמאחר שהמדידה אינה מעשה של הלוקח או המוכר בלבד אלא היא נעשית עבור שניהם, היא אינה יכולה לשמש כפעולת קניין עבור אחד מהם. באופן דומה הסביר הרשב"א⁶ שגם מדידה של הלוקח לא תועיל לקניין, משום שהוא אינו מתכוון לקנות על ידה.

כאמור, המדידה בכלי קונה במצבים מסוימים, ובה יש שתי מדרגות -

א. ראשון ראשון קנה - כלומר, כאשר הכלי שייך ללוקח ומודדים לתוכו, הוא עשוי לקנות עבור בעליו את המיטלטלין שייכנסו אליו, גם כאשר אין כל אמצעי מדידה⁷.

ב. משנתמלאת - אם הקניין הוגדר מראש כתלוי בכמות המיטלטלין שתיקנה, והמדידה לא קונה לאחד הצדדים, אז רק כאשר תסתיים המדידה יקנה הלוקח את הממכר⁸, ועמו עובר גם הכלי לרשותו כדי שיוכל להעביר את הפירות שרכש לכליו הפרטיים⁹.

נג). פו, ב ד"ה "רב ושמואל".

נד). ב"ב ה, יז. יש לדייק מדבריו שכוונתו היא שהקניין ייגמר בבת אחת, דהיינו מעשה הקניין הוא המדידה, אלא שגם המדידות על הפירות שכבר הוכנסו לכלי יחולו רק כאשר התנאי יתקיים.

נה). ב"ב פו, ב ד"ה "והא דרב ושמואל", משם נראה שהוא מתייחס למדידה כפעולה נחוצה כחלק מהקניין, וגם במקומות שבהם אין צורך במדידה ממש, טעם הדבר הוא רק משום שהיה תחליף למדידה.

נו). שם, ד"ה "הא דאמרין".

נז). שטמ"ק ב"ב פד, ב ד"ה "וזה לשון הראב"ד".

נח). ב"ב פד, ב ד"ה "מדד".

נט). ככל הנראה מדובר כשההכנסה היא לכלי של הלוקח, ולא רק כשהמדידה שייכת לו וכל תפקידה הוא לברר את המדידה. ראה רשב"ם ב"ב פו, ב ד"ה "ראשון ראשון", וכן בד"ה "תא שמע" בשם ר"ח איש רומי; רמב"ם מכירה ד, ו; רבינו יונה שם, ד"ה "ה"ג ת"ש" וכן על ב"ב פה, א ד"ה "ארבע".

ס). רשב"ם ב"ב פו, ב ד"ה "תא שמע" בשם ר"ח איש רומי; רמב"ם מכירה ד, ט; הסמ"ע (חומ"מ ר, ס"ק כח) הדגיש שאין הכוונה למילוי הכלי במלואו, אלא די שתיכנס אליו המידה שהסכימו עליה מראש.

סא). אמנם יש שאמרו שהכלי יישאל ללוקח רק מפני שהרשות מכרעת וצריך שהוא יוכל לקנות, אך עדיין גם במידה של סרסור וגם במידת המוכר היא עוברת לידי באופן זמני לכל הפחות. (ראה רבינו יונה ב"ב פה, א ד"ה "ארבע" וכן בדברי ר' יצחק קרקושא שם בד"ה "ארבע").

ג. היו בה רשמים - מקרה ביניים, שהיו בכלי סימונים לראות את מידות הביניים שמהוות חלק מהמידה הכוללת שעליה סוכם. אם הצדדים סיכמו על מחיר לכמות הביניים, מילוי של אותו חלק בכלי יקנה את הפירות הללו בעבור הלוקח.³⁰

מלבד אלו יש מן הראשונים שהתייחסו למעשה המדידה של המוכר כאמירת "זיל קני", מפני שבכך הוא מביע את הסכמתו הממשית לביצוע הקניין.³¹



מדוע כלי קונה?

הגמרא לכל אורך סוגיות רשויות הקניין עוסקת בשאלה האם כלי של אדם קונה לו במצבים מסוימים או שלא, ויש לפתוח בבירור צורת הקניין שנעשה ע"י הכלי.

בסוגייתנו הגמרא שדנה על קניין בכלים הזכירה, במסגרת הדיון על האפשרות לקנות בכליו של לוקח ברשות מוכר, את הבירור לגבי אופן מסירת הגט לאישה. אולם במקום אחר (ב"מ ט, ב) ציינה הגמרא את אותו המקרה, אך התייחסה אליו כקניין מדין חצר מהלכת.

לפיכך, הסביר הרמב"ן³² ש"משום חצר איתרכאי כלים, ואינו קונה אלא דומיא דחצר", דהיינו שקניין הכלים הוא מדין חצר של האדם.³³ הרמב"ם³⁴ לעומת זאת, כתב: "כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו, כיון שנכנסו המטלטלין בתוך הכלי אין אחד מהן יכול לחזור בו והרי זה כמו שהגביהן או כמו שהונחו בתוך ביתו".

סב. ב"ב פו, ב; רשב"ם שם, ד"ה "תא שמע" בשם ר"ח איש רומי; רמב"ם מכירה ד, י. אמנם צ"ע באיזה קניין מדובר, שהרי אם הכניס לכלי יותר מהכמות שעליה סיכמו הוא לא יקנה את העודף, וממילא הדבר מעורר קשיים ביחס לרשויות הקניין. אפשר שהכוונה לקניין ע"י הכלי שהושאל לו לצורך קניית כמות מסוימת ומכאן ואילך הכלי לא יועיל לו. אולם ייתכן שגמירות הדעת הגבילה את מעשה הקניין על היתר.

סג. רבינו יונה ב"ב פה, א ד"ה "ארבע מידות", וכן ד"ה "ברשות". ע"י גם בדברי ר' יצחק קרקושא שם ד"ה "ארבע" וכן בשיטת הר"י מיגאש על אתר. להרחבה ראה לעיל בפרק "תפקיד המדידה".

סד. ב"מ ט, ב ד"ה "ואוקימנא".

סה. על הצד שמדובר בקניין חצר, יש לברר כיצד הוא מתרחש? האם הכלי הופך לחצר? לכאורה, מסוגיית כליו של לוקח בסימטא משמע שהקניין נובע מהרשות שיש ללוקח להניח שם את כליו בביטחה. ומרגע שהוא הניח באותו המקום את הכלי, הקרקע שתחתיו מתייחדת לבעל הכלי. לפי"ז ייתכן שלמעשה הקרקע עצמה היא זו שקונה, לאחר שהיא מתייחדת ללוקח. או שהלוקח יוכל לקנות גם אם לא הניח כלי אלא רק תפס את המקום באמצעות הנחת פירות על הקרקע ועליהן יוכל לקנות פירות אחרים. אולם לענ"ד אין הדבר כן, גם מצד האמירות המפורשות במקורות שהכלי הוא שעושה את הקניין, ושגם במקום המיוחד ללוקח בסימטא הקנייה בכל זאת נעשית ע"י הכלי שהופך לחצר. בנוסף, אם נאמר כך יוצא שגם ברשות המוכר יש להסביר שהקרקע עצמה היא שעושה את הקניין, ולכן יהיה די באמירת "זיל קני" של המוכר בלבד כדי לבצע קניין חצר. וזה לא יעלה על הדעת (ע"י בפרשיה חו"מ ר, ז ד"ה "כאילו נתן"), שהרי גם למאן דאמר שהחצר של המוכר קונה ללוקח, מדובר על דין זכין ולא על חצר. לכן נראה לומר שבאמת הכלי הוא שהופך לחצר, אולם מכל מקום לענ"ד אין צורך דווקא בכלי אלא גם אם יונחו שם פירות וכיו"ב הם יוכלו עדיין לבצע קניין לדברים שיונחו מעליהם (כמוכן שהדבר תלוי בגדרי השימור).

סו. מכירה ד, א.

אולם לכאורה לא ברור מדוע הביא הרמב"ם שני קנייני-אב שונים לקנייה בכלים (חצר והגבהה), ומה היחס ביניהם. האור שמח¹⁰ כתב שהכלי מהווה חוצץ בין הרשות לבין הדברים שהונחו בו, אך זאת רק במקרים שהייתה רשות להניח את הכלי שם, כי עד אז הרשות גוברת על הכלי. וכן משמע גם מדברי הרשב"ם¹¹ במקום אחר¹² ר' מאיר שמחה הרחיב והסביר את דברי הרמב"ם הללו. לדבריו, שני יסודות קניין הכלים מהווים עניינים שונים, ויש צורך בכל אחד מהם, שהרי מצד ההגבהה מדובר בקניין חזק שפועל מדעת האדם, ואילו הממד של קניין חצר כאן בא לידי ביטוי בכך שהכלי קונה לאדם שלא מדעתו.¹³

דעה נוספת, שבאה לידי ביטוי בדברי רבינו יונה¹⁴, ראתה בקניין ע"י הכלי מעין תהליך מקביל לקניין משיכה. דמיון זה בא לידי ביטוי בפן המופשט בכך שמדובר ביצירת כוח לאדם מסוים שעשוי לפעול אף בחצר שאינה שלו ולהתגבר עליה, בדומה לקניין משיכה. בנוסף, בפן החיצוני, אפשר לדמות את הכלי ליד שאוחזת ומרימה את המקח מהקרקע.¹⁵

בספר מערכות הקנינים¹⁶ הציע נפק"מ בין הסברים אלו, כאשר רק חלק מהממכר מונח בתוך הכלי - אם הוא קונה מדין חצר, אז האדם קונה רק מה שבתוכה, ואילו על הצד שמדובר בהגבהה או מעין משיכה, הוא יקנה את כל הממכר.¹⁷

עניין נוסף, שיבואר בהרחבה לקמן (ע' בפרק על כליו של מוכר ברשות לוקח), הוא השאלה האם הכלי והרשות מתבטלים זה כלפי זה, ומי גובר במקרים כאלו.



10. מכירה ד, ד.

11. ב"ב פז, א ד"ה "מדה".

12. מכירה א, ד.

ע). נראה מדבריו שההגבהה כאן היא בכל שהכלי עשה שהם יונחו במקום גבוה יותר מאשר הם היו מונחים אלמלא הכלי היה שם. האור שמח¹³ מוכיח ממספר מקומות שאין צורך דווקא במעשה של העלאת המכר, אלא די בכך שיגרמו לו לעלות למעלה (בדומה לאמור לגבי קניין משיכה).

עוד מסביר האור שמח¹⁴ מדוע כליו של אדם לא יקנה ברה"ר ובחצר המוכר, בעוד שקניין הגבהה יחול שם. לדבריו, הדבר נובע מכך שהכלי לא אמור לעמוד באותם מקומות (מלבד מצב שהמוכר אישר לו להניח ברשותו), ולכן יש אפשרות להזיזו וההגבהה אינה משמעותית. ייתכן שלקושייה זו יש להציע תירוץ נוסף, ולומר שבמקומות אלו הכלי לא אמור להיות מונח, ולכן אין זו דרך הגבהה שמבטאת שליטה והיא לא תועיל לקנות.

עא). ב"ב פה, א ד"ה "עוד".

עב). נראה שהדבר מתיישב עם שיטתו שבכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה מפני שהכלי למעשה חוצץ בין הפירות לבין הקרקע של הלוקח.

עג). ריש מערכה עז.

עד). ע' אור שמח ד, א; נתיבות המשפט רסח, ס"ק ב.

דרכי הקניין

כליו של לוקח

כליו של לוקח ברשות המוכר

מקרה זה הוא הפשוט שבמקרים, שהרי אין כל רשות אחרת שמפריעה לקניינו של הלוקח. לפיכך, בעקבות דברי ברייתא ארבע מידות^ע ש"ברשות לוקח כיון שקבל עליו מוכר קנה לוקח", ובעקבות ההבנה שהיא מדברת על רשויות קנייניות, פסק הרמב"ם שהלוקח קונה בקבלת המוכר גם אם לא נעשתה מדידה וגם אם היא נעשתה ע"י הקונה או המוכר^ע. ונראה שעיקרון זה היה מוסכם על ראשונים נוספים (רשב"ם, ר"י מיגאש, ר"א"ם ועוד).

כליו של לוקח ברשות מוכר

במצב שבו הלוקח מדד והכניס לכלי, הרשב"ם הסביר שהכלי קונה לאדם בכל מקום שבו זה נחשב מקום המיוחד לו^פ, וכן שהכלי בטל אצל הרשות. וכל עוד הכלי מצוי במקום שהלוקח לא יכול לבצע שם קניין, גם הכלי לא יוכל לקנות^ע. לפיכך, לכאורה נראה שכליו של לוקח ברשות המוכר לא קונה^ע, אולם במקום אחר כתב ששאלה זו לא הוכרעה בגמרא^ע. הרי"ף^ע הביא בגמרא את האוקימתא שבדיון על פריקת הבהמות מדובר על צרורות שומים שאין להם כלים ולכן הלוקח קונה אותם, אולם בכליו של המוכר לא היה קונה ברשות הלוקח, ומכאן משמע גם הצד השני שכליו של הלוקח לא היה קונה ברשות המוכר. לאחר מכן, בהמשך הסוגייה כתב שקיימא לן שכליו של הלוקח לא קונה ברשות המוכר. גם הרמב"ם^ע פסק שכליו של לוקח לא קונה ברשות המוכר. בעל המאור השיג על דבריו, וכתב שמאחר שמדובר בבעייתא שלא הוכרעה בגמרא הולכים אחר המוחזק, מחמת הספק, אבל כאשר יש שני עסקאות הפוכות, הלוקח יזכה במקח הפחות מביניהם^ע. הרמב"ן במלחמות חלק על דבריו, והוכיח שיש להכריע שכליו של

עא. ב"ב פה, א.

עו. מכירה ד, ו.

עז. ב"ב פה, א ד"ה "קנה לוקח".

עח. ב"ב פה, ב ד"ה "רב אדא".

עט. שטמ"ק ב"ב פו, א ד"ה "והוא דאמרין".

פ. ב"ב פד, ב ד"ה "שמא".

פא. ב"ב פה, א ד"ה "קנה לוקח".

פב. הדבר מתיישב היטב עם תפיסת הרשב"ם שעם השלמת מילוי הכלי הוא עובר לרשות הלוקח.

פג. ב"ב פה, א ד"ה "כליו".

פד. ב"ב מב, ב (מדפי הרי"ף).

פה. מכירה ד, ב; ע"י במ"מ שם, וכן בפירוש צדקה לחיים ותבונה על אתר.

פו. ב"ב מב, ב מדפי הרי"ף; ע"י קצות החושן סימן ר ס"ק ו.

הלוקח לא קונה ברשות המוכר.^פ שיטה שונה הציעו הר"י מיגאש"ח והר"ן בחידושיהו.^פ לדעתם, אמנם השאלה לא הוכרעה, אך הר"ף פסק אותה בהתאם לכלליו כאילו התקבלה בה פסיקה.^ז כיוון אחר, שבו נקט הרא"ש^{זא}, הוא שלר"ף הייתה גירסה שונה בגמרא. בבית יוסף^{זב} הציע שני תירוצים לסתירה, שמשמעות שניהם היא שהרישא מתייחסת למקרה שלא מדד ואילו הסיפא למקרה שמדד, והמדידה הנ"ל תועיל לקניין מבחינת גמירות הדעת, כפי שיבואר להלן.

אולם, כל זאת רק כאשר הלוקח מדד והכניס לכליו. אך הגמרא^{זב} מציינת שכאשר המוכר אמר ללוקח "זיל קני" אז הקונה יוכל לקנות בכליו אפילו ברשות המוכר. רבינו יונה^{זג} הסביר שהכוונה היא שהמוכר נתן ללוקח רשות להניח שם את כליו, ולכן הוא יכול לקנות, שהרי הכלי הפך להיות כלי המצוי במקום שמותר לבעליו להניחו שם, וראוי לקנות. הר"י מיגאש^{זח} הרמב"ם^{זח} והרא"ם^{זח} וראשונים נוספים חילקו ואמרו שבד"כ המוכר מרשה ללוקח להשאיר את הדברים שקנה ממנו ברשותו לזמן מה, ולכן לאחר שהכלי הוגבה והונח בחצר המוכר, הוא יקנה ללוקח. כלומר, הרשות להניח שם את כליו באופן בטוח, מאפשרת לכלים לקנות עבור בעליהם באותו המקום.^{זח} אולם יש ראשונים (ריטב"א^{זח}, רא"ם^{זח}, נימוקי יוסף^{זח}) שהסבירו שעם נתינת הרשות ע"י המוכר להניח את כליו של הלוקח ברשותו, אותו המקום הושאל ללוקח, והפך למעשה לכליו של לוקח ברשות הלוקח.^{זח}

בניגוד אליהם, כתב הרמ"ה^{זח} שגם אם בעל החצר נתן ללוקח רשות להניח שם את הכלי לא קנה עד שיאמר לו המוכר "זיל קני". אמנם לאחר מכן הבית יוסף בבדק הבית^{זח} חזר בו וטען

פז). להרחבה על ההוכחות עי' ילקוט ביאורים (בתוך ש"ס מתיבתא ב"ב ה) עמ' כה.

פח). ב"ב פה, ב ד"ה "א"ל רבינא"; ראה גם מש"כ בשמו בב"י (חומ"מ ר, ז).

פט). ב"ב פה, ב ד"ה "ולענין".

צ). הנפק"מ הישירה מאמירה זו היא במקרים שאחד קדם ותפס, או כאשר נעשו שני מקרים הפוכים (כלי של לוקח ברשות מוכר, וכלי מוכר ברשות לוקח). ראה ערוך השולחן חומ"מ ר, יג.

צא). ב"ב ה, טו.

צב). חומ"מ ר, ז.

צג). ב"ב פו, א.

צד). ב"ב פה, א ד"ה "לא", וכן שם ד"ה "ארבע"; שטמ"ק פו, א ד"ה "וכתב הר"י ז"ל בעליות".

צה). ב"ב פה, ב.

צו). מכירה ד, א.

צז). מובא בשטמ"ק.

צח). ראה טור חומ"מ ר, ד-ו; ב"ח שם ס"ק ח בשם הרשב"ם; פירוש 'תבונה' על רמב"ם מכירה ד, ב.

צט). ב"ב פה, א ד"ה "ארבע".

ק). ב"ב מב, ב (מדפי הר"ף).

קא). ראה בדברי רבינו יונה (ב"ב פה, ב ד"ה "ת"ש"), שחלק על תפיסה זו, וחזיק את שיטתו שהוצגה לעיל.

קב). ב"ב פה, ב אות צט; מובא בטור חומ"מ ר, ז.

קג). חומ"מ ר, ד.

שאין מחלוקת בין הרמ"ה לר"י מיגאש,^{קד} אולם פרשנים רבים תמהו על דבריו.^{קז} ולכאורה באמת לא ברור מדוע אם הכלי עומד שם ברשות זה לא קונה?

הב"ח^{קח} התייחס להבדל שבין אמירת "זיל קני" לבין השאלת המקום ללוקח. לפי ביאורו, דווקא השאלת המקום (כלומר, נתינת רשות לקנות ע"י הקרקע)^{קט} חזקה יותר, ואילו אמירת "זיל קני" פועלת רק מתוקף זה שהיא נותנת רשות בקרקע שדומה להשאלה. לכן, לדבריו, סברותיהם של הר"י מיגאש והרמ"ה הפוכות לחלוטין זו מזו. הראשון מתייחס להיתר מצד הרשות בקרקע כעניין המרכזי, ואילו השני רואה את עיקר העניין דווקא באמירת "זיל קני", שיוצרת בעצמה את הקניין.

בנתיבות^{קט} הסביר בדעת הרמ"ה שהקניין הוא בעצם תלת-ממדי. כלומר, הלוקח קונה רק את נפח הכלי, דהיינו את המקום שהוא תופס. לפיכך יוצא שהאוויר בתוך הכלי לא נקנה ללוקח אלא נותר של המוכר, ולכן את באותו השטח הלוקח לא יוכל לקנות. אולם על כך קשה פעמיים - גם כי לפי זה הזרקת נוזל או שבב לתוך חרכי האוויר שבגוף החרס שממנו עשוי הכד וכיו"ב לא תקנה, כי האוויר שייך לבעל החצר, וזה וודאי לא יעלה על הדעת. עניין נוסף הוא שבאופן פשוט אין סיבה לחשוב שהמוכר מקפיד על השטח שבתוך הכלי, והרי גם קניין הנפח של גוף הכלי מבוסס רק על אי-הקפדתו ולא על מכירה אקטיבית. נראה להשיב בשני תירוצים, גם שדברי הרמ"ה מתייחסים למצב שהמוכר נתן ללוקח רשות להשאיר את המקח במקום, אך הוא לא הסכים להפוך את חצרו למחסן, ולכן באמת הוא מקפיד על האוויר שבפנים שלא יקנה בו. כיוון נוסף הוא שלא שייכת פה הקפדה או אי-הקפדה, אלא הקנאה או חוסר הקנאה. העניין החשוב הוא השאלה האם המוכר נתן ללוקח את הנפח ההוא כדי שיוכל למלא, ובעוד שאת נפח גוף הכלי הוא ממש הסכים במודע לתת לזמן מה כי הכלי נותר שם בהסכמה, לא ניתנה רשות ברורה להקנאת האוויר שבתוכו. ולענ"ד נראה כאפשרות הראשונה.

כליו של לוקח בסימטא

דרכה של הסימטא הוא שיש רשות לאנשים להניח בה את כליהם לזמן מה, וממילא אותם הכלים מהווים מקום מיוחד עבור בעליהם.^{קט} אמנם נחלקו המפרשים על הסיבה שבגינה הכלי

קד). לאור עיון בדברי הרמ"ה במקורם, נראה שבבדק הבית הבין שמכיוון ש(מי?) הביא לפני כן את דעת הר"י מיגאש, הדברים שעליהם נסמך הטור הם נקודתיים ומתייחסים למקרה מסוים ולא מדובר על מחלוקת עקרונית.

קה). ראה ב"ח חו"מ ר, ח שבכך הסביר שהרמ"ה נשמר מקושי בסוגיות הגמרא; ש"ך חו"מ ר, ס"ק ז.

קי). חו"מ ר, ח.

קז). ראה ב"ח חו"מ ר, ד; בפרישה חו"מ ר, ס"ק ח ד"ה "ואינו" וכן בד"ה "דבלשון" כתב אליבא דהדעה החולקת על הרמ"ה, שחוסר הקפדה על המקום מאפשר ללוקח לקנות.

קח). חו"מ ר, ס"ק ז.

קט). מעניין לראות שבתוספות (ב"ב פד, ב ד"ה "מדד" והגהת הב"ח שם) ייחסו לסימטא כוח קנייה מפני שבהנחת הפירות בה הבעלים למעשה מסלק את ידיו מהם וע"י כך זוכה בהם הלוקח. ובפשטות הסתלקות זו תתרחש רק כאשר הכלי נמצא בבעלותו של הלוקח, שהרי אחרת קשה.

קונה, כפי שנוכר לעיל,^ק אך אין הדבר משפיע על ההסכמה הרווחת שכליו של אדם קונה לו בסימטא.

בהתאם, ולאור דברי הגמרא^{קא}, פסקו הרי"ף,^{קיב} הרמב"ם,^{קיג} שכליו של הלוקח יקנה עבורו בסימטא, בין אם הוא הכניס את הפירות לתוכה ובין אם הם הוכנסו על ידי המוכר עצמו, בין אם מדד ובין אם לא מדד. בעלי התוספות,^{קיד} הרא"ש^{קטז} והטור^{קטז} כתבו, לעומת זאת, שאם הלוקח הכניס לתוך כליו כדי שהקניין יחול יש צורך באמירת "זיל קני" מצד המוכר לפני כן, אולם אמירה זו יכולה להיות מוחלפת בכך שהמוכר הכניס את הפירות לכליו של הלוקח, וכל זה בכפוף לדיני המדידה שנוכרו לעיל. אפשר להסביר שלמעשה בד"כ כאשר אדם מניח דבר שלו בסימטא, הוא מבטא את זכותו לקחת חלק במרחב הציבורי, אולם כדי ליצור זכות קניינית עבור אחר יש צורך בפעולה מובהקת יותר.

אמנם נחלקו המפרשים מה מחיל את הקניין, האם ההגבהה/מדידה, ההכנסה לכלי או הכלי עצמו, אולם קיימת הסכמה נרחבת על כוח הקנייה של הכלי בסימטא. עניין תהליך המדידה כקניין נידון בהרחבה לעיל בפרק על תפקיד המדידה.

כליו של לוקח ברה"ר

כהמשך לאמור בפרק "תפקיד המדידה" ולבירור היחס בין מעשה המדידה לתהליך הקניין, דנו הפוסקים גם אודות האפשרות לקנות בהכנסה לכלי השייך ללוקח שנמצא ברה"ר. לדעת הרמב"ם^{קיג} בין אם המוכר או הלוקח (כאשר לא נאמר לו "זיל קני") מדדו את הפירות והכניסו אותם לכליו של הלוקח המצויים ברה"ר, הלוקח לא קנה בכך. נראה שמכיוון שאין לאדם רשות להניח שם את כליו,^{קיד} אותם הכלים לא מהווים חוצץ מפני רה"ר, ולכן הם לא מאפשרים יצירה של מעין רשות נפרדת על גבה.^{קטז} לפיכך, מסביר הרמב"ם, אם הגביה הלוקח את הפירות, הוא יוכל לקנות ע"י כך.^{קיז}

קי). בפרק "מדוע כלי קונה?".

קיא). ב"ב פד, ב.

קיב). ראה מה שהביאו בשמו בתוספות ב"ב פה, א ד"ה "כל"; בית יוסף חו"מ ר, ו.

קיג). מכירה ד, א.

קיד). ב"ב פה, א ד"ה "כל".

קטו). ב"ב ה, טו.

קטז). חו"מ ר, ו.

קיז). מכירה ד, א; ד, ו.

קיח). ראה מש"כ בבית יוסף חו"מ ר, ו.

קיט). ראה אור שמח מכירה ד, ד.

קכ). מכירה ד, ה.

כאשר הטור^{קא} מביא את דיני כליו של לוקח שקונה ברשויות שונות, הוא לא מציע מעשה שיוכל להועיל ולאפשר קנייה בכלי כזה שמונח ברה"ר. באופן דומה פסקו רבינו גרשם^{קב} האור זרוע^{קב} ופוסקים נוספים. נראה בפשטות שגם הרשב"ם^{קב} יסבור שההנחה הזו לא תועיל משום שהמקום לא נעשה מיוחד ללוקח, ורבינו יונה^{קב} יבאר שהיעדר השליטה ללוקח על המקום תמנע ממנו לקנות שם, משם שהדבר שונה בתכלית ממשיכה.^{קב}



כליו של מוכר

כליו של מוכר ברשות לוקח

הגמרא השוותה בין דין כליו של מוכר ברשות לוקח לבין כליו של לוקח ברשות מוכר (עי' בפרק הנוגע למקרה הראשון). האור שמח^{קב} הסביר שהעניין מבוסס על ההבנה שמדעת הלוקח הכנים המוכר את כליו לרשותו, ולכן הם ראויים ליצור את החציצה בין הרשות למושא הקניין.

הרמב"ן^{קב}, הראב"ד^{קב} וראשונים נוספים כתבו שכליו של מוכר ברשות הלוקח לא קונה. הרמב"ם (מכירה ד, ב) פסק את דין הקניין בכליו של מוכר המונח ברשות הלוקח, אך ניסח את ההלכה באופן המעורר מספר קשיים: "כשם שאין כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר כך אין כליו של מוכר קונה ללוקח אף על פי שהוא ברשות הלוקח".

ראשית, לא ברור מדוע הקיש הרמב"ם בין האפשרות של הלוקח לקנות בכליו ברשות המוכר לבין זה שכליו של מוכר יקנה ללוקח כאשר הוא מצוי ברשותו? מדוע הוא כתב שכליו של המוכר לא יקנה עבור הלוקח, ולא שקרקעו של הלוקח לא תקנה עבורו כאשר מצוי מעליה כליו של המוכר? ועוד, הקשה הכסף משנה, שאם כליו של לוקח לא קונה ברשות המוכר משמע שהקרקע גוברת על הרשות, ואם כן, מדוע שכליו של המוכר לא יקנה עבור הלוקח?^{קב}

קכא. חו"מ ר, ו.

קכב. בריש פירושו לב"ב פה, א.

קכג. פסקי ב"ב, סי' סד.

קכד. לאור פירושו לב"ב פד, ב שתולה בכך את הקניין בסימטא.

קכה. ב"ב פד, ב ד"ה "המוכר פירות".

קכו. דעה חריגה בה"א הביא הר"ן (פד, ב ד"ה "לתוך קופתו"), אליבא דרב אסי שנדחה מהלכה, שכליו של הלוקח יקנה לו אף ברשות הרבים.

קכז. מכירה ד, ד.

קכח. ב"ב פו, ב ד"ה "פסק".

קכט. ב"ב פו, ב ד"ה "רב ושמואל".

קל. ראה גם בחידושי הר"ן ב"ב פה, ב ד"ה "ולעניין". אפשר להציע גם כיוון דומה לדעת רבינו יונה שהוצגה לעיל (בפרק "מדוע כלי קונה"), ולומר שדווקא הכלי הוא זה שקונה משום שמבחינה משפטית זה נחשב כאילו יד הרימה את הפירות מעל הקרקע, ולכן מתעלמים מהקרקע עצמה.

והסביר ר' יוסף קארו (בכס"מ על ההלכה וכן בב"י חו"מ ר, ז; בהתאם למה שנוכר לעיל בדיון על כליו של לוקח ברשות מוכר) בדעת הרי"ף, שאמנם הכלי גובר על הרשות, אך בחצר המוכר שלא נתן לו רשות להניח שם את כליו, השאלה היא האם זה נחשב שהמקח הונח בתוך הכלי של המוכר או שהוא הונח הן בכליו של המוכר והן ברשותו של הלוקח (לאחר שהכלי "גבר" על החצר), ולכן הוא לא קונה.^{קלא}

לעומתו, הסבירו המגיד משנה^{קלב} וכן בפירוש צדקה לחיים על אתר, שלא מדובר בהתגברות של הכלי והקרקע זה על זה, אלא על עיכוב הקנייה. "כל אחד משניהם מעכב ולא קנה עד שיהיו כלי ורשות שוין ללוקח כלומר שלא יהיו של מוכר".^{קלג} נראה, אם כן, שכדי לקנות יש צורך בשניים מתוך שלושת התנאים הבאים - (א) רשות של הלוקח; (ב) כלי של הלוקח; (ג) אמירת "זיל קני". באופן דומה הסביר בפירוש תבונה על הרמב"ם, שם טען שהעיכוב תלוי ברשות של הלוקח להניח באותו המקום את רכושו, והוא זה שיאפשר לו לקנות.^{קלד} אולם, על שיטות אלו יש להקשות מלשון הרמב"ם שהקניין נעשה דווקא ע"י הכלי, שלכאורה מתאימה יותר דווקא לדברי הכס"מ. יישוב לעניין אפשר למצוא בדברי הפרישה^{קלה} שאמירת "זיל קני" בסיטואציה הזו למעשה משלימה את הפרט החסר, ומסירה את המניעה שיצר כליו של המוכר שהונח בחצר הלוקח על הקנייה (כשם שבמקרה ההפוך האמירה הנ"ל תבטל את השפעותיה של רשותו על הקניין). לפי"ז יוצא ששתי הדעות למעשה דומות ביותר. מקור לדבר אפשר למצוא בפסיקת הרמב"ם,^{קלי} שאדם הפורס מלכודת לבעלי חיים בחצר חבירו יכול לקנות אלא אם כן עמד בעל החצר ואמר שחצרו תקנה לו ואז הוא זה שיזכה, שמתייחסת לרשות המוכר כחציצה בפני הקניין.^{קלי}

אולם, הרמב"ם,^{קל"ב} פסק שהמוכר אף יכול לקנות ללוקח אם מדד בכלי ששייך לו ברשות הלוקח, דומני שמדובר בתחליף לאמירת "זיל קני", שבה המוכר מונע מכליו להפוך לחוצץ בין הקרקע למכר. לדבריו, המכירה תחול לאחר המעשה והפסיקה, ונראה לדקדק מלשונו שהקניין כאן נעשה מחמת פעולתו של המוכר במדידת המיטלטלין ועירוים לתוך הכלים.^{קל"ב} ונראה שזו

קלא. ע"י בקובץ שעורים ב"ב שה.

קלב. כך לענ"ד משמע מכך שהוא התייחס לכלי ולקרקע כמוציאים זה מידיו זה, לא שהקרקע גוברת אלא שהיא מחלישה את כוח הכלי.

קלג. צדקה לחיים, מכירה ד, ב בשם ר' יצחק לומברווי.

קלד. ע"י ערוה"ש חו"מ ר, יג.

קלה. חו"מ ר, ח ד"ה "דבלשון הזה".

קלי. זכייה ומתנה א, ד.

קלו. אם כי נראה שההידוש שם הוא שהחצר בלאו הכי לא הייתה תופסת את הצב, ולכן היא לא מספיק פוגמת בכוח הקניין של המלכודת, אלא אם כן הבעלים עומד ומונע את הקניין.

קלח. מכירה ד, ז; ע"י כס"מ שם. השווה לתוספות פה, א ד"ה "כל מקום".

קלט. זאת, משום שהרמב"ם טרח לציין שכל סאה שנקנית היא זו שהמוכר הגביה ועירה. ראה ב"ח חו"מ ר, ס"ק ח וכן בפרישה שם ד"ה "לפיכך".

גם כוונתם של רבינו יונה^{קמ} והריטב"א^{קמא} לענ"ד כך יהיה הדין גם אם הלוקח מדד לאחר אמירת "זיל קני" מצד המוכר.

הראב"ד (השני)^{קמב} הסביר שגם בכליו של מוכר ברשות הלוקח קונה מכיוון שאזלינן בתר הרשות ולא בתר הכלי. מאידך, **הראב"ד** (בעל ההשגות)^{קמג} והר"י מיגאש^{קמד} כתבו שבכליו של מוכר לא יחול הקניין, גם אם המוכר מדד, אלא מדידתו תקנה רק אם הוא יעביר לבסוף את המיטלטלין לכלי הלוקח.^{קמה}

לענ"ד כאשר המוכר והלוקח בכל זאת מעוניינים לקנות דבר שנמצא בכלי המוכר ברשות הלוקח, המוכר יכול להפקיר את כליו כדי שייקנו ללוקח אגב הקרקע, ולהתנות את קניין המיטלטלין בכך שהכלי לבסוף יוחזר לו. אולם, לאור האמור לעיל, ייתכן שזה בעצם התוכן המעשי של אמירת "זיל קני".

מכל מקום, הנימוקי יוסף^{קמו} כתב שאם הפירות הונחו בכלי המוכר ברשות הלוקח, ולאחר מכן הסכים המוכר שהלוקח יקנה אותם, המקח יחול ללא צורך במעשה קניין חדש. לדבריו, זה משום שהחצר כאן משמשת כקניין משיכה. ייתכן לומר כן לפי דעות נוספות, בין אם מצד האמירה שאפשר לגרום לחצר לקנות עבור אדם אחר^{קמז} ובין אם מכיוון שמדובר בהסרת המניעה שיצרה החצר בפני אפשרות הקנייה.^{קמח}

כליו של מוכר בסימטא

אמנם הרמב"ם^{קמט} פסק שהלוקח יכול לקנות במצב כזה, אך נראה שהשלמת המכר נובעת דווקא ממעשה המדידה וההגבהה ולא מעצם ההנחה בתוך הכלי. ייתכן שמדובר במעין זיכוי וביצוע מעשה קניין עבור הלוקח, במקום שבו הוא היה יכול לקנות בעצמו, ולכן גם הלוקח יכול לקנות אם ימדוד בעצמו, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפיה"מ (ב"ב ה, ז).^{קנ} אפשרות נוספת

קמ). שיטה מקובצת ב"ב פה, א ד"ה "ברשות".

קמא). ב"ב פה, ב ד"ה "ואי".

קמב). מובא בחידושי ר' אשר מלוניל, ב"ב פה, ב ד"ה "והרב ר' אברהם בן דוד".

קמג). מכירה ד, ז. מובא בחידושי ר' אשר מלוניל, ב"ב פה, ב ד"ה "והרב ר' אברהם אב"ד".

קמד). ב"ב פה, ב ד"ה "רב אדא".

קמה). ראה בפירושים הלכה למשה ומרכבת המשנה על אתר.

קמו). ב"ב מב, ב מדפי הרי"ף ד"ה "משך".

קמז). עיין בדעת רשב"ם כפי שהובאה בבית יוסף (חו"מ ר, ב).

קמח). באופן דומה אפשר להסביר גם את דברי הרמב"ם (זכיה ומתנה א, ד) שהמניח מלכודת בחצר חברו אע"פ שעשה שלא ברשות, קנה, אלא אם אותו החבר התנגד. ייתכן שכוונתו היא שכאשר כוח החצר אינו תקיף הוא בטל לגבי הרשות שמייצר הכלי.

קמט). מכירה ד, ז.

קנ). עי' פיה"מ לרמב"ם ב"ב ה, ז; וכן בערוה"ש חו"מ ר, יט שראו בכך ביצוע מעשה משיכה הראוי לקניין.

שהציעו הגר"א^{קכז} ובערוך השולחן^{קכח} היא שהמוכר בסיום המדידה למעשה השאיל ללוקח את הכלי, וכך יתבצע הקניין. אחרים כתבו שכוונת הרמב"ם היא דווקא למקרים הכוללים עירו לכליו של הלוקח.^{קכט}

הרשב"ם^{קל} ביאר שהקניין לא יחול, משום שהמצב דומה למציאות שבה הניח בכליו של מוכר ברשות המוכר שהרי אותו המקום בסימטא התייחד עבורו. בעלי התוספות^{קל} פסקו באופן דומה, והוסיפו שלא שייך כלל לומר שהמוכר הסתלק מהפירות ע"י הנחתם בכלי השייך לו ברשות שמיוחדת עבורו, ולכן אין בכך מעשה שראוי לסיים את הקניין ולהעביר את המיטלטלין ללוקח. ייתכן שמנקודת מבט דומה הסבירו האור זרוע^{קל} והראב"ד^{קל} שבמצב מעין זה הלוקח לא יקנה אף לאחר שהמוכר ישלם את מדידת מלוא הכמות.

כליו של מוכר ברה"ר

הן הרמב"ם^{קל} והן הרשב"ם^{קל} והאור זרוע^{קל} כתבו שכלי המונח ברה"ר לא יוכל לבצע קניין, מפני שהוא לא הונח במקום המיוחד ללוקח או שראוי לבצע קניין.

כליו של מוכר ברשות מוכר

מצב זה לכאורה נראה הפשוט ביותר, ובו ללוקח אין כל אחיזה ותפיסה במיטלטלין הנקנים, לפיכך לפי מרבית הדעות הכלי לא יקנה לאדם.^{קסא}

משיכה בכליו של מוכר

הרמב"ן^{קסב} כתב שמכיוון שכליו של מוכר לא קונים ברשות הלוקח, אם הלוקח יכניס את כליו של המוכר לרשותו הוא לא יקנה בכך, או שמכיוון שהפירות כלל לא זזים אלא נשארים בתוך הכלי (והוא נשאר ברשותו הקניינית של המוכר) המשיכה כלל לא תחשב למשיכה המבצעת קניין, בדומה לחצר מהלכת. הרמב"ן הביא לדבריו מספר ראיות מסוגיות שונות בנושא, ובהקשר לסוגייה של טלטול כיס^{קסג} הסביר שהקניין אינו מדין משיכה אלא דווקא מכיוון ששלשל את ידו

קנא). בביאורו על חו"מ ר, ס"ק כ (יש צורך להסביר שמדובר בקניין ממש, משום שאין אפשרות להקנות לאדם אחר ע"י קרקעו של המקנה (בית יוסף חו"מ ר, ב).

קנב). חו"מ ר, יד.

קנג). סמ"ע חו"מ ר, ס"ק טז.

קנד). ב"ב פה, א ד"ה "ראשון ראשון".

קנה). ב"ב פד, ב ד"ה "מדד" וכן ד"ה "תא שמע".

קנו). פסקי ב"ב סי' סג.

קנז). 'כתוב שם' ב"ב מג, א (מדפי הרי"ף) ד"ה "וכן במידה".

קנח). כך משמע מדבריו בהל' מכירה ד, ז.

קנט). ב"ב פה, א ד"ה "ראשון ראשון".

קס). פסקי ב"ב סי' סג.

קסא). רמב"ם מכירה ד, ז.

קסב). ב"ב פו, א ד"ה "פסק".

קסג). הגמרא מסבירה שטלטול הכיס מרשות לרשות ייחשב הן כהוצאה לעניין שבת והן כמעשה קניין מצד גזילה,

מתחת לאותו הכיס. בדעת הרמב"ם^{קסד} הבינו המגיד משנה והלחם משנה על אתר שהמשיכה בכליו של המוכר לא תועיל לקנות ללוקח, קס"ה מכיוון שכליו של המוכר לא יקנה ברשות הלוקח. קס"ו

הר"ח, קס"ו הרא"ש, קס"ה הרשב"א, קס"ט הנימוקי יוסף^{קע} וראשונים נוספים הסבירו שהמשיכה תקנה אפילו בכליו של מוכר, והוכיחו זאת מסוגיות רבות בש"ס, החל מקניין בהמות^{קעז} והכלים שעל גביהן וכלה בגרירת כיס בשבת. ר' חיים מבריסק^{קעב} כתב שלמאן דאמר שהמשיכה בכליו של מוכר תועיל, הכוונה רק למשיכה של הכלי עם המיטלטלין שבתוכו, כי כך הכלי הופך לקרקע והמיטלטלין יכולים להיקנות על גביו. לגבי הקושייה שמעוררת תפיסה זו, מדוע הלוקח יקנה אם הקניין מסתיים בכך שסוף סוף כליו של המוכר נכנסים לרשות הלוקח, ואין זו הכנסה לרשותו ממש, נראה שיש להשיב שהמשיכה בכל זאת תועיל מכיוון שהיא מפגינה בעלות על הכלי עם המיטלטלין שבתוכו, וזה עניין שראוי לקנותו. קע"ו



כליו של סרסור^{קעד}

לאור ברייתת ארבע מידות פסקו הרמב"ם^{קעה}, הרשב"ם^{קעו}, הרמב"ן^{קעז}, הר"ן^{קעח} והערוה"ש^{קעט} שלכל אורך תהליך המדידה הכלי מושאל למוכר, ומילוי המידה בהתאם לסיכום המקורי בין

ולכאורה מדובר בקניין בכליו של מוכר, שלא אמור להועיל לשיטתו.

קסד). מכירה ד, ה.

קסה). מאידך ראה בדברי המרכבת המשנה (מכירה ב, ו) שסבר שמשיכה כזאת תועיל.

קסו). בקובץ שיעורים (ב"ב שה) הסביר, לאור שיטת כסף משנה בעניין כליו של מוכר ברשות הלוקח, שמכיוון שהמיטלטלין נחשבים כאילו הם מונחים הן ברשות הלוקח והן בכליו של המוכר, המשיכה לא תועיל מחמת אותו הספק.

קסז). הובא בחידושי הרמב"ן ב"ב פה, א ד"ה "וה"ר שמואל".

קסח). ב"ב ה, טו.

קסט). ב"ב פה, ב ד"ה "משך".

קע). ב"ב מב, א (מדפי הרי"ף) ד"ה "משך".

קעא). שם נאלץ הרא"ש להסביר שיש הבדל בין משיכת בהמה למשיכת כלים לעניין קניין המיטלטלין המונחים עליהם.

קעב). חידושי ר' חיים הלוי גניבה ג, ב.

קעג). עי' מערכות הקנינים מערכה פ.

קעד). להרחבה עי' בספר מערכות הקנינים מערכה פה.

קעה). מכירה ד, ח. הראב"ד שם חלק על כך שהדין יחול גם ברשות הלוקח.

קעו). ב"ב פה, א ד"ה "מידה".

קעז). ב"ב פד, ב ד"ה "מדד".

קעח). ב"ב פד, ב ד"ה "א"ר אסי".

הלוקח למוכר ישאיל את הכלי ללוקח (כדי שהוא יוכל להעביר את המקח לכליו) ויקנה לו את המקח.^ק



קניין ע"י החצר

סימטא

בניגוד למקרה שבו ההנחה והמדידה נעשו בכליו של הלוקח בסימטא, צ"ע מה יהיה הדין במצב שבו המיטלטלין יונחו ישירות על קרקע הסימטא.

לוקח מדד - לפי הרשב"ם^{קפא} ובעלי התוספות^{קפב} הלוקח יקנה במקרה זה רק משום שנעשתה משיכה, אולם מדין חצר הוא לא יכול לקנות.^{קפג} רבינו יונה^{קפד} כתב שגם מדידה בסימטא תאפשר ללוקח לקנות, משום שהחצר נעשתה כמושאלת לו עבור השימוש, מכיוון שמותר לו להניח שם את כליו.

מוכר מדד - לפי הרשב"ם^{קפה} אפשר לקנות בסימטא רק אם המוכר הניח בכליו של הלוקח, משום שהימצאות הכלי שם היא זו שמייחדת את המקום עבורו ומאפשרת לו לקנות. בעלי התוספות^{קפז} הסבירו שההנחה בסימטא עבור הלוקח לא נחשבת כהסתלקות של המוכר מהחפץ במידה המאפשרת ללוקח לקנותו. רבינו יונה^{קפח} הסביר שכאן, מכיוון שהמוכר מודד, הסימטא נעשית מושאלת עבורו והרי זה כמי שהניח ברשותו. הרמב"ם^{קפז} פסק שמדידת המוכר עשויה לקנות לו גם בסימטא ובלא כלי.

חצר המוכר

מלבד דעת הרשב"ם, מרבית הראשונים הסכימו שהנחה ע"ג חצרו של המוכר בפשטות לא תקנה ללוקח.^{קפז} אולם צ"ע מה יהיה הדין אם המוכר אמר ללוקח "זיל קני" והלה הניח את המיטלטלין ברשות המוכר. נלענ"ד שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים לגבי השלכותיה של אמירה זו (הובאה לעיל), על הצד שמדובר במתן רשות, נראה שכאן הקניין לא יחול, כי אין כלי

קעט). חו"מ ר, כב.

קפ). להרחבה ראה סמ"ע חו"מ ר, ס"ק כז.

קפא). ב"ב פד, ב ד"ה "שמא".

קפב). ב"ב פד, ב ד"ה "מדד".

קפג). נראה שגם הרמב"ם יפסוק כן (מכירה ד, ד).

קפד). ב"ב פד, ב ד"ה "המוכר".

קפה). ב"ב פד, ב ד"ה "שמא".

קפו). תוס' ב"ב פד, ב ד"ה "מדד" והגהת הב"ח שם; תוס' הרא"ש שם (מובא בשטמ"ק) ד"ה "מדד".

קפז). הובא לעיל.

קפח). מכירה ד, ז; ראה שו"ע חו"מ ר, ז.

קפט). ראה בית יוסף חו"מ ר, ב.

שייהפך לחצרו או לידו של הלוקח ברשות המוכר. אך אם מדובר בהשאלת מקום, ייתכן שהלוקח יוכל להניח את המיטלטלין בחצר המוכר ולקנות שם.^{קפ} בנוסף, במידת הצורך, וכשאין אפשרות לבצע מעשה ממשי של הנחה ע"ג הקרקע, המוכר יוכל להשכיר או להשאיל ללוקח את אותו המקום בחצר ועל גביו גם את המיטלטלין, אך זה כפוף לביצוע מעשה הקניין המתאים. וכן פסק הרמ"א (חו"מ ה, ב): "ומיהו אם שכר המקום שמונח בו או נתנו לו במתנה ובקנין, או אפילו בדבור בעלמא, קנאו, דהשתא הוי ברשותו וקונה לו. והא דמהני דבור בעלמא, היינו ברשות אחר. אבל אם מונח ברשות המוכר ואומר: יזכה חצרי ללוקח במקח שקנה ממני, לא קנה עד שישכיר לו מקומו ויקנה לו בא' מדרכי הקנייה (טור בשם הרא"ש ור' ירוחם נ"י ח"ב). ואם היו הפירות מופקדים ביד אחר, לא סגי שיאמר: תקנה חצרי ללוקח, עד שיאמר כן מדעת המוכר (ב"י בשם הרמב"ן והמגיד פ"ד דמכירה) קצא".

חצר השותפים

הגמרא (ב"ב פד, ב) ניסתה ללמוד האם דברי ר' יוחנן שהנחה ע"ג סימטא קונה מתייחסת להנחה ע"ג קרקע או רק אם הכניס לקופה, וניסתה ללמוד מחצר השותפים - "תא שמע דאמר ר' ינאי אמר רבי חצר השותפין קונין זה מזה מאי לאו על גבי קרקע לא לתוך קופתו הכי נמי מסתברא דא"ר יעקב א"ר יוחנן מדד והניח על גבי סימטא לא קנה קשיין אהדדי אלא לאו ש"מ כאן במודד לתוך קופתו כאן במודד על גבי קרקע שמע מינה".

בהו"א נראה שהגמרא סברה שהקניין נעשה ישירות ע"ג הקרקע, ואין צורך לעשות העברה פיזית של המיטלטלין ממקום למקום. אולם כדי ליישב את הסברה הזו עם כל הדעות, העמידה הגמרא את המקרה במדידה לתוך קופה.

הרמ"ה,^{קצב} רבינו יונה,^{קצג} הרי"ד^{קצד} הביאו להלכה שבחצר השותפים אינם יכולים להקנות זה לזה ע"י הקרקע לבד, אלא יש צורך שמעשה הקניין יבוצע בכלי וכיו"ב כדי שהמכירה תושלם, וכן הביא להלכה בערוה"ש.^{קצה}

הקשו הראשונים מדין הקנייה ע"י כלי על דברי השו"ע^{קצו} שבחצר השותפים עצמים הנקנים הופכים להיות של שניהם, והרי מכאן נראה שהם יכולים לקנות ע"י הקרקע בלבד. האחרונים הציעו מספר דרכים ליישב את הקושי. המחנה אפרים^{קצז} חילק ואמר שע"י אמירה אינם יכולים

קצ). ראוי לציין שהבנה זו לא מתיישבת עם התפיסה שהביא הרי"מ^{קצא} (פה, ב ד"ה "אמר ליה") לפיה לפני שרשות המוכר תושאל ללוקח, עליו לבצע באותו הכלי מעשה קניין.

קצא). ע"י גם בטור שם.

קצב). ב"ב פד, ב ד"ה "וכן הא".

קצג). ב"ב פד, ב ד"ה "ולא".

קצד). ב"ב פד, ב ד"ה "חצר".

קצה). חו"מ ה, יד.

קצו). חו"מ קעו, ב.

קצז). הל' מכירה, קניין חצר סי' ו; ע"י גם באור שמח שלוחין ושותפין ד, א.

לזכות זה לזה בחפצים שהוכנסו כבר לאותה הרשות, אך בהכנסה חדשה, אחד השותפים יוכל להניח את החפץ ברשות המשותפת כדי שהשני יקנה. בקצות החושן^{קכ} הסביר שאמנם החצר לא קונה לכל אחד מהם, אך היא קונה עבור שניהם בשותפות.^{קכז} בנתיבות המשפט^{קכח} הסביר שכאשר החצר שייכת לשניהם בשותפות, אז למעשה בהנחת הדברים בה מתברר שהוא משתמש בשלו.^{קכט} במידה רבה של צדק אפשר לומר שבהנחה בחצר השותפים חסר את ממד ההסתלקות של המקנה מהחפץ, שהוא מרכיב משמעותי מהקניין.^{קל}

חצר מופקד

בברייתא ארבע מידות נחלקו הראשונים כיצד לחלק את ששת המקרים לארבעה דינים שונים. ראשוני אשכנז ביארו שארבע המידות הן למעשה דינים שונים שתלויים בפרטי המקרה, ואיחדו את דין רשות המופקד עם רשות המוכר, בטענה שלמעשה דינם זהה לחלוטין. הרי"ף והרמב"ן הסבירו שהחלוקה מבוססת על רשויות קניניות בקרקע, וחילקו בין רשות המופקדים לרשות המוכר, בטענה שיש הבדלים הלכתיים ביניהם. הרמב"ן הסביר שבעוד שברשות המוכר יש הכרח להוציא, להגביה או להשכיר את מקום החפץ, ברשות המופקד המוכר יכול לומר לו שיעבור להיות כפוף ללוקח ובכך הוא יקנה את המיטלטלין. באופן מפתיע, השווה הרמב"ם בין דין המופקדים והמוכר, ואף הביאם באותה ההלכה ולא ציין אף הבדל ביניהם. ייתכן שדבריו מבוססים על תפיסת הרי"י מיגאש^{קל}, שרואה במקום שבו מיטלטלי המוכר מופקדים רשות המשתייכת אליו מבחינה משפטית, ולכן המוכר לא יוכל להקנות ע"י אמירה למופקד בלבד.^{קלז}

אם כן נראה שעניין העברת הבעלות ברשות המופקד מצוי במחלוקת ראשונים, לפי הרמב"ן המוכר יוכל להעביר את המיטלטלין ע"י אמירה למופקד לזכות ללוקח ולעבור לשמש תחתיו, ואילו אליבא דהרמב"ם, רש"י ובעלי התוספות יש צורך במעשה קניין ממש בדבר עצמו או

קצח). חו"מ קעו ס"ק א.

קצט). הדבר מזכיר את תפיסתו של הרשב"ם לגבי ייחוד מקום בסימטא, שהרי מתוך שהמקום מיוחד שם, הוא יכול לקנות, וכאן המקום מיוחד לשניהם.

ר). חו"מ קעו ס"ק ב.

רא). בדומה לתפיסת רבינו יונה לגבי סימטא.

רב). בתוספות (ב"ב פד, ב ד"ה "מדד" ובהגהת הב"ח שם) ייחסו לסימטא כוח קנייה מפני שבהנחת הפירות בה, הבעלים למעשה מסלק את ידיו מהם, וע"כ זוכה בהם הלוקח. ובפשוטות הסתלקות זו תתרחש רק כאשר הכלי נמצא בבעלותו של הלוקח, שהרי אחרת קשה.

רג). ב"ב פה, א ד"ה "רב ושמואל", וז"ל - "לא דמי רשות שאינה של שניהם אלא לאדם אחר לרשות הלה המופקדין אצלו דאילו רשות שאינה של שניהם אלא לאדם אחר ליה לחד מינייהו רשות לא למוכר ולא ללוקח ומשום הכי סלקא אדעתין דכליו של לוקח קניא ביה דהא לית בהא רשותא למוכר אבל רשות הלה המופקדין אצלו וכיון שהשאל בעל חצר מקום למוכר להניח שם פקדונו נמצא אותו מקום קנוי למוכר וכרשותו דמי ומש"ה לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו תדע דהא גבי רשות מוכר קתני לה אלמא דינה כדין מוכר".

רד). ועי' בביאור הגר"א חו"מ ר, ס"ק ח שתלה את העניין בגרסת הרי"ף לגמרא.

בקרקע שעומד על גבה. להלכה, פסק השו"ע" כדעת הרמב"ם ודחה את הבנת הרמב"ן בדעת הרי"ף."



רה). חו"מ ר, ב.

רו). עי' בב"י חו"מ ר, ב.

אוצר אבן העזר

חיפוי רוב הרגל במנעל חליצה ♦ בגדר היתר השקאת סוטה

הרב בנימין גרינבלט

חיפוי רוב הרגל במנעל חליצה

במסכת יבמות דף קג. נאמר: "חלצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל... חליצתה כשרה, אבל במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל... חליצתה פסולה".
ובדף קג: נאמר: "תנו רבנן: נעלו - אין לי אלא נעלו, נעל של כל אדם מנין? ת"ל: נעל, נעל מכל מקום. א"כ, מה ת"ל נעלו? נעלו הראוי לו, פרט לגדול שאין יכול להלוך בו, ופרט לקטן שאינו חופה רוב רגלו, ופרט לסנדל המסוליים שאין לו עקב".
אך למרות החובה שהמנעל יחפה את רוב הרגל, הרי שבשל הרצון לחוש לדעת הראב"ן והמהרש"ל שיש לעשות את הקשר על הרגל, ובשל כך שלכתחילה אין לקשור מעל דמעל וכפי שיבוארו הדברים להלן, נהגו להשאיר מקום פתוח בגב המנעל.



לכתחילה אין לקשור מעל דמעל

בדף קב. מסבירה הגמרא את טעמם של הסוברים כי אין חולצים במנעל לכתחילה: "ומאן דאמר לכתחלה לא, מאי טעמא? אילמא משום דהויא פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, והתורה אמרה מעל ולא מעל דמעל, אי הכי, אפילו דיעבד נמי לא! גזירה משום מנעל מרופט; אי נמי, משום חצי מנעל".

ופירש רש"י: "פנתא גב הנעל, וארקתא שרוך נעל".

מדברי הגמרא משמע שדרכם היה לקשור את שרוכי המנעל על הפנתא, כלומר, על גב הנעל ולא על גב הרגל, ולכן היה מקום לומר שהפנתא שהיא גב הנעל, נחשבת מעל רגלו, והארקתא, שרוכי הנעל, נחשבת מעל דמעל, אך למסקנת הגמ' להלכה אין בכך כל בעיה. וכן מבואר במרדכי ליבמות (פרק החולץ רמז קיז) שכתב: "ומיהו אין קפידא בכרכים אם הם זה על זה וגם על המנעל, דלאו היינו מעל דמעל".

אך בספר מצוות קטן (מצוה קפ"ה) הגהות רבינו פרץ (הגהה ג') כתב: "וצריך שלא יהיה לשון של עור במנעל כמו שרגילין לעשות תחת האזנים כי היכי דלא ליהוי מעל דמעל, בשם מורי הרב ר' יחיאל, ומהאי טעמא נמי צריך לקשור הרצועות על בשר השוק ולא לעשות הקשר, על אזני המנעל, ועושה הקשר על השוק מבחוץ. בשם הר"ר יקר שהראה המעשה כן למורי הרב ר' שמואל מאי"וורא. עכ"ל".

הטור אבן העזר (סימן קסט), הביא את דברי הסמ"ג: "וכתב בספר המצוות צריך שיהיו הרצועות לבנות, ושלא יהיה לו לשון כמו שרגילין לעשות במנעלין כדי שלא יהא מעל דמעל".
ובבית יוסף שם הקשה: "ויש לתמוה על זה מדגרסינן בריש פרק מצות חליצה, (קב.) ומאן דאמר מנעל לכתחלה לא מאי טעמא, משום דהויא פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, אי הכי

דיעבד נמי לא, גזירה משום מנעל המרופט. ופירש רש"י ארקתא. שרוך הנעל, שכופלים רצועות על אזניו והוו ליה כשני נעלים זה על גב זה אבל סנדל אין קושרין רצועות של אזניו, שהרי קשה הוא ואין הרצועה דוחקתו, אבל בשפת פיו יש כמו קשר לקצר את פיו. אי הכי אפילו דיעבד נמי. אלא מדאמרינן חליצתה כשרה שמע מינה גלויי כרעא בעינן, ואפילו שני מנעלים זה על גב זה וכי שלפא לתרווייהו שפיר דמי, כדאמרינן לקמן (שם) שני מנעלים וכו' ועד כאן לא איבעיא לן אלא דקרעתיה לעילאי ושלפתיה לתתא, אבל שלפתינהו לתרווייהו שפיר דמי עכ"ל. וכן כתב הרא"ש (סו"ד) וכן כתב רבינו ירוחם (נכ"ה ח"ב ריז). בשם המפרשים ובשם הרמ"ה ז"ל. הרי בהדיא דלא אמרינן בכי הא ולא מעל דמעל."

קושיית הב"י היא שלמסקנת הגמרא אין כל בעיה הלכתית לקשור את השרוכים על המנעל כדרך הקשירה, ואין זה מעל דמעל, ואם כן מדוע הצריך ההגהות סמ"ק לקשור את השרוכים על הרגל. ותירץ הבית יוסף: "ואפשר דסובר סמ"ק דעד כאן לא מכשר רש"י אלא דיעבד, אבל לכתחלה מודה דחיישינן, כיון דאפשר לפרושי קרא הכי".

כלומר, לפירוש רש"י, דברי הגמרא שניתן לקשור את השרוכים על המנעל ואין בכך חשש למעל דמעל, הם רק דיעבד, אך לכתחילה יש לקשור את השרוכים על הרגל מחשש למעל דמעל.

וכן כתב הטור להלכה למעשה שם: "וינעול המנעל על רגלו כשהוא יחף ולא על בתי שוקים, שלא יהא מעל דמעל".

וכן פסק להלכה בשולחן ערוך שם סעיף כ: "י"א שלא יהיה לו לשון כמו שרגילים לעשות במנעלים, כדי שלא יהא מעל דמעל".



דעת הראב"ן והמהרש"ל - קשירת הרצועות על הרגל

הראב"ן יבמות (סימן נ"ב), והובאו דבריו בב"ח (סימן קס"ט אות יז), כתב שצריך לקשור את רצועת מנעל החליצה על הרגל: "ואמרינן בתלמוד ולמאן דאמר מנעל לכתחילה לא אילימא משום דהוה ליה פנתא מעל וארקתא מעל דמעל, פנתא מנעל הוא ועור המנעל עצמו שנוגע לרגל, וארקתא הוא הרצועה שקושרין בו המנעל והוא על הפנתא והוי מעל הפנתא שעל הרגל, וקרא כתב וחלצה מעל רגלו ולא מעל הפנתא. ולהכי ראיתי זקנים הראשונים שהיו נוקבים המנעל נקבים נקבים כל סביבו וחוזרין בהם הרצועה כדי שתהא הרצועה סמוך לרגל לקיים וחלצה מעל רגלו, שהתרת הרצועה אתחלתא דחליצה הוא דאמר ר' ינאי בין שהתיר הרצועה ושמטה היא בין שהתירה היא ושמט הוא חליצתה פסולה עד שתתיר היא ותשמיט היא, וחוזרין הרצועה למטה במנעל סמוך לרגל וחותרין מן הגובה של המנעל ומן השפה של פיו שיהא מקצת רגלו גלוי שם ושם כנגד הבשר תהא קשר הרצועה קשר ולא עניבה דוחלצה נעלו מעל רגלו בעינן גם התרת הרצועה עם שמיטת המנעל שלא יהא דבר חוצץ בין רגלו לקשר הרצועה ולא בין מנעל לרגלו אלא המנעל וקשר הרצועה יהא על בשר רגלו".

הרי שלדעת הראב"ן, התרת הרצועות היא אתחלתא דחליצה, ולכן צריך שהתחלת החליצה תהא מעל רגלו, בשל כך יש לקשור את הרצועות על בשר הרגל. וכן כתב המהרש"ל בים של שלמה (יבמות פרק י"ב אות ו) בשם מהר"י ברונא, שעיקר חליצה היא התרת הרצועות, ולכן צריך שיהיו למטה במקום הרגל ולא למעלה בשוק, וז"ל: "ומכל מקום נראה בעיני, מאחר שעיקר חליצה התרת הקשרים", אם כן טוב לעשות הקשר של הרצועות על הרגל, ולא כמו שכתבו כמה גדולים שכורכן עד שקושרים למעלה מן המנעל, על השוק, שקורין שין בין בל"א, וכן ראיתי נוהגין, ומנהג רע הוא בעיני, מאחר שעיקר החליצה היא ברגל, ולא למעלה מן השוק, כדאיתא לקמן, סימן ט"ו, והתרת הקשר היא כמו חליצת המנעל, אם כן צריך להיות בגב הרגל למטה, ומשום הכי נראה, דעדיף להיות הרצועות מחוברות למעלה כדי לכרוך מלמעלה למטה, עד שיבא הקשירה על הרגל".

כדי שניתן יהיה לכרוך את הרצועות סמוך לגב הרגל, ולדעת הראב"ן והמהרש"ל אף לעשות את הקשר על גב הרגל, כתב בים של שלמה (שם אות ז): "פסק, כתבו הגאונים, ראבי"ה, וסמ"ג ומרדכי (סימן נ"ז) וסמ"ק וא"ע (טור סימן קס"ט, עיין בב"י שם) שצריך להיות המנעל פתוח מלפניו ומלאחריו, כדי שתהא הרצועה חוזרת וכרוכה דבוקה ממש על רגלו יחף, ויכוון קשר הרצועה, שתהא מלפניו יחף על בשרו ולא באזני המנעל".

בהמשך דבריו חולק המהרש"ל על הצורך לפגום במנעל מאחור כדי למנוע חשש מעל דמעל, אך להלכה הוא מחייב פתיחה בצדו הקדמי של המנעל, וז"ל: "ומ"מ נראה, דלפניו צריך להיות המנעל פתוח, ולא משום מעל דמעל, אלא כדי שיבא הקשר על הרגל, מאחר שעיקר הוא התרת הרצועות, צריך להיות יחף ברגל, כמו גוף המנעל, ומה שלא הזכירו מקצת הפוסקים, אפשר משום דרוב מנעלים שלהם היו פתוחים, ע"ג המנעל... וכן הוא לשון הסמ"ג, והרא"ש, ורוב הפוסקים, לקשור הרצועות על רגלו, וכן עיקר".

לשיטת הראב"ן² והמהרש"ל על נעל החליצה להיות פתוחה מלפניה כדי שיהא הקשר על הרגל.

בקהילות שונות פתחו פתיחה גדולה מדי בגב המנעל, עד כדי חשש שהמנעל אינו חופה את רוב גב הרגל. כמה מגדולי האחרונים³ דנו בשאלה האם העקב וצדדי העקב מצטרפים לחפית רוב

א. ירושלמי יבמות פרק יב הלכה א, ובביאורו יעוין רא"ש יבמות פרק יב סימן ז', ובקרבן נתנאל שם, ובמהרש"ל יבמות פרק יב סימן ז' וסימן יט.

ב. ויעוין במנהגי מהר"ש מנוישטט סימן קע"ז, ובשו"ת מהרש"ל בסדר חליצה סימן צ כתב: "אח"כ לוקח הרצועות ארוכות ומשליך של ימין בשל שמאל והשמאל לימין, וכורך סביב המנעל מלמעלה תוך הג' קרסים עד למטה על גב הרגל הרחב שהוא פתוח, ושם קושר קשר ועניבה בחוץ". ובכנסת הגדולה הגהות טור אה"ע סימן קס"ט עו הביא את דבריו. ויעוין בשו"ת דברי מלכיאל חלק ג סימן קכ"ג ובשו"ת מהרנ"ש שידלוב סימן קס"ה.

ג. יעוין בשו"ת הרי בשמים חלק ב (מהדורא תניינא) סימן רלד, ובשו"ת ברכת יוסף לגאון רבי יוסף לנדא אב"ד יאס אבן העזר סימן ק"ח בשאלת בן המחבר רבי ברוך צבי אב"ד ליטין, ובתשובת אביו בסימן ק"ט, ובשו"ת מוזהר משה סימן כ"ב.

מאמר זה אינו דן בעצם הצורך בחיפוי חלקה העליון של הרגל, כי אם בשאלת צירוף הסוליה וצדדי העקב לשיעור חופה את רוב רגלו, אך יעוין בספר טיב חליצה למהרא"ל צינץ פירוש על סדר חליצה למהר"ם ר"י אות ס"ו ד"ה ולכאורה נראה, הסובר כי לדעת הראשונים הסוברים שסנדל אינו חופה את רוב הרגל, הרי שמדיני חליצה אין צורך בחיפוי רוב

הרגל. במאמר זה נדון בדברי הירושלמי ובמה שעולה מדברי רבותינו הראשונים, וביניהם האור זרוע והמאירי שזכינו לאורם, בשאלה זו.



מחלוקת הראשונים בהגדרת העקב

במסכת יבמות בראש פרק מצות חליצה, דף קא. נאמר במשנה: "חליצה... בסנדל שיש לו עקב - כשר, ושאין לו עקב - פסול".

נחלקו הראשונים בכוונת המשנה: לדעת רש"י ביבמות (ק"ג ב' ד"ה פרט לסנדל המסוליים), העקב הוא שול"א, שהיא כף הרגל, וכן כתבו בתוס' חד מקמאי ביבמות (קא א), והאור זרוע בהלכות חליצה (סימן תרס"ו ד"ה מנעל אות ד'). אך בתוס' ישנים יבמות (דף ק"ג ב') בשם ר"ת, ובתוס' מהר"ם מרוטנבורג (בשיטת הקדמונים יבמות ק"א א ד"ה מצות חליצה), פירשו שהכוונה היא לשאלון, צדדי העקב. והמאירי יבמות (קב א ד"ה סנדל) הביא את שני הפירושים.



דברי הירושלמי

בירושלמי מסכת שבת פרק ו הלכה ב נאמר: "הדא דתימר לאורך, אבל לרוחב צריך שיהא חופה את רוב הרגל".

ואילו בירושלמי מסכת יבמות פרק יב הלכה ב הגירסה היא: "הדא דתימר לרוחב, אבל לאורך צריך שיהא חופה את רוב הרגל".

הקרבן העדה העדיף את גירסת הירושלמי במסכת שבת ופירש: "הדא דתימר. הא דאמרן דבשל שמאל בימין חליצתה כשרה ויוצאין בו בשבת, בשנתנו לאורך רגלו, אבל כשנתנו ברוחב רגלו צריך שיחפה הסנדל רוב רגלו". וכן פירש בקרבן העדה ביבמות פרק יב הלכה ב.

לפירושו של הקרבן העדה, דברי הירושלמי מתייחסים למקרה שהיבם נעל סנדל שמאל ברגל ימין לרוחב רגלו, הרי שהסנדל צריך לחפות את רוב רגלו. ומכאן ברור שדעת הירושלמי היא כי על הסנדל לחפות את רוב החלק התחתון של הרגל.

הפני משה במסכת יבמות פרק יב הלכה ב חלק על הקרבן העדה, וכתב שגירסת הירושלמי במסכת יבמות עיקר, וז"ל: "הדא דתימר לרוחב. הא דאמרין לעיל או שפירש רוב כפיו טמא

הרגל, ולכן גם במנעל אין צורך בכך. ויעוין בשו"ת ברכת יוסף הנ"ל סימן ק"ח, ובחזון איש כלים לא אות ו.

ד). לקמן בדעת רש"י נרחיב בזה בס"ד, ויעוין במסכת כלאים פרק ט משנה ז, ובפיהמ"ש לרמב"ם שם, ובפירוש הרש"ם שם, וברמב"ם הלכות כלאים פרק י' הלכה ט"ו, וברדב"ז וכסף משנה שם. ובשינויי נוסחאות ברמב"ם פרנקל שם הביא את השיטות השונות בהגדרת העקב

ה). ובבית הבחירה למאירי מסכת שבת דף קיב ע"ב כתב: "חליצה צריך שתהא מעל רגלו של יבם הימנית, ואם חליצה בשמאל פסולה, אבל חליצה בימין, אלא שהיה הסנדל של שמאל כשרה, ובלבד שיהא הסנדל ראוי לענינו, והוא שיהא מקבל רוב הרגל כמו שיתבאר במקומו".

דעדיין מנא הויא, דוקא שנפרש לרוחב דמתיישב עדיין על הרגל, אבל אם פירש לאורך, צריך שיהא בצד השלם שלא נפרש, שיעור כדי שיהא חופה את רוב הרגל".

לפירושו של הפני משה, דברי הירושלמי מתייחסים למקרה של פירש רוב כפיו המוזכר בסוגיה זו, וכוונת הירושלמי היא כפי שפירשו הקרבן העדה והפני משה, למנעל שפירשה ממנו השול"א, עור שתחת פרסת הרגל. ולפי זה ברור שדעת הירושלמי היא כי על הסנדל לחפות את רוב חלקה התחתון של הרגל.

נחלקו הראשונים האם רצועות הסנדל חופות את רוב הרגל, כשם שהפנתא, שהיא חלקו העליון של המנעל, חופה את רוב הרגל. לדעת המאירי והריטב"א, אין הסנדל חופה את רוב חלקה העליון של הרגל, וההגדרה 'חופה' את רוב רגלו מתייחסת רק למנעל המכסה מלמעלה את החלק הקדמי של הרגל, בניגוד לסנדל המקבל את רוב הרגל מלמטה בכף הרגל. ולדעת הר"ח, הראב"ה, הרי"א¹ והרי"ד, למרות שלסנדל אין פנת"א, הרי שרצועות הסנדל חופות את רוב הרגל. ולהלן יובאו דבריהם.²

לדעת הראשונים הסוברים כי לסנדל אין פנתא, חלק עליון החופה את רוב הרגל מלמעלה, על הסנדל לחפות את רוב החלק התחתון של הרגל, ואין מדברי הירושלמי הוכחה לכך שהחלק

(1). ובמראה הפנים מסכת יבמות פרק יב כתב על דברי הקרבן העדה וז"ל:

"מה שפירש עוד שם בהא דלקמן הדא דתימר לרוחב כו' וז"ל: 'הא דאמרן דבשל שמאל בימין חליצתה כשרה ויוצאין בו בשבת, כשנתנו לאורך רגלו, אבל כשנתנו לרוחב רגלו צריך שיחפה הסנדל רוב רגלו' ע"כ. ונהפוך הוא, אלא משום דתפס להגירסא דשבת לעיקר, מזה יצא לו לפרש כן, אבל האמת דהגירסא דהכא עיקר, שצריך לומר הדא דתימר לרוחב כו', ושם הוא טעות דמוכח. כללא דמילתא כאשר פירשתי בפנים כן הוא הנכון לפענ"ד".

(2). בביאור ההבדל בין מנעל לסנדל נחלקו הראשונים.

רש"י ביבמות קא א ד"ה חליצה וד"ה מנעל, והרי"ד והרי"א¹ בפסקיו למסכת יבמות פרק יב הלכה ב, והתוס' ישנים במשנה יבמות ק"א א, סוברים שסנדל עשוי מעור שלוק וקשה ואילו מנעל עשוי מעור רך.

לעומת זאת, הריטב"א יבמות ק"א א ד"ה ובענין בשם מורו, והנימוקי יוסף ביבמות שם (וראה בים של שלמה יבמות פרק יב סימן ה), והמאירי בבית הבחירה ליבמות דף קב עמוד א, סוברים כי ההבדל בין מנעל לסנדל הוא שהמנעל עשוי מחתיכות רבות והסנדל עשוי רק מחתיכה אחת. והריטב"א חשש לשני הפירושים.

ולכולי עלמא הרצועות לא היו חלק מהסנדל ובודאי לא מהמנעל, כמו שהוכיח הריטב"א ליבמות קב א ד"ה אי לאו, בקושינו על חכמי גרובא. אלא שבמנעל הפנתא והעקב היו מחלקים נפרדים, בעוד שבסנדל כאשר היה עקב, הוא היה מעור אחד עם הסוליה, כמבואר במאירי בארוכה. ולכן מתייחסים ראשונים אלו לחלקי הנעל, הפנתא והעקב בלבד, ולא לרצועות. ולפי זה מיושבת קושיית הים של שלמה יבמות יב סימן ה' ד"ה ובתשובת מהר"י ברונא, וביאור הגר"א אבן העזר סי' קס"ט ס"ק ס"א, מהסוגיא במס' שבת ס ב שרצועות סנדל שבגב הרגל תפורות לסוליה ועשויות מחלק אחר. אלא שהמהרש"ל התייחס לרצועות החופות את הרגל כפנתא במנעל שהיא חלק בלתי נפרד ממנו, ויתכן שהמהרש"ל לשיטתו שרצועות אלו חופות את רוב רגלו. ויעוין בים של שלמה שם סימן ו' ד"ה אמר רב לענין הלולאות.

המאירי הזכיר חילוקים אלו והוסיף חילוקים נוספים: "שהמנעל עשוי מעור רך, ועשוי מחתיכות שתיים או שלש כעין שלנו, וחופה כל הרגל בכל סביבותיו, הן כף הרגל הנקרא שול"א, הן גב הרגל, הן עקבו, הכל כמנעל שלנו, ורצועות דקות וקצרות יוצאות מעקבה מכאן ומכאן ונקשרות על המנעל עצמו בגב הרגל, ואינו צריך לרצועות ארוכות שמאחר שהוא מקיף את כל הרגל דיו בקשר מועט, וסנדל עשוי מעור קשה, ואין בו אלא חתיכות עור אחת, והיא מקבלת כף הרגל הדורס בקרקע ועקבו שמאחורי הרגל, אבל אינו חופה את פני הרגל".

והסמ"ג עשין נב בשם רבנו יהודה, והסמ"ק סימן קפ"ה, כתבו שמנעל תפירותיו מבפנים וסנדל תפירותיו מבחוץ.

התחתון אינו מצטרף לחלק העליון לשיעור חיפוי רוב הרגל, אלא שמדברי הירושלמי נראה כי ההגדרה חופה את רוב רגלו אינה מתייחסת רק לחפיה שמעל הרגל אלא גם לחפית כף הרגל מלמטה.

לדעת הראשונים הסוברים כי לסנדל יש רצועות החופות את רוב הרגל, משמע מדברי הירושלמי כי כף הרגל אינה מצטרפת לחלק העליון בשיעור חיפוי רוב הרגל, ועל הסנדל לחפות את רוב כף הרגל.

לדעת הירושלמי, יש לפרש את התנאי שיהא לסנדל עקב הנאמר במשנה, לשיטת ר"ת וסיעתו הסוברים כי העקב הוא צדדי העקב שאחורי הרגל, 'והוא נקרא טלו' כלשון המאירי, כתנאי נוסף לצורך שהסנדל יהא חופה את רוב רגלו מלמטה. אך לשיטת רש"י וסיעתו, הסוברים שהעקב הוא כף הרגל הנקרא שולא, הרי שבירושלמי מבואר כי המשנה הפוסלת סנדל שאין לו עקב מתייחסת לסנדל שאינו חופה את רוב כף הרגל מלמטה, וכמשמעות דברי הריב"ן שיובאו להלן.



דעת הריב"ן שהובאה באור זרוע - במנעל שנפרם די בחפית רוב רגלו מלמטה

האור זרוע בהלכות חליצה (סימן תרס"ו ד"ה מנעל אות ד'), הביא את פירושו של הריב"ן המסביר את כוונת המשנה חלצה בסנדל שאין לו עקב: "והמנעל שאין לו עקב שול"א בלע"ז, ובלשון כנען פט"א, אלא כנגד חוטי אצבעות רגליו יש עור מעט שהוא נסמך ומהלך בו, פסול אפילו בדיעבד".

מדבריו נראה כי כוונת המשנה לפסול מנעל שאין לו עקב, היא למנעל שאין לו סוליה תחת כל כף הרגל ללא האצבעות.¹

ח. בהמשך דבריו הביא את דברי ריב"ן "תנן חלצה בסנדל שיש לו עקב כשר, שאין לו עקב פסול. פי' ריב"ן זצ"ל עקב שול"א בלע"ז שאין לו עקב, אלא כנגד חודי אצבעות רגליו יש עור מעט שהוא נסמך ומהלך בו. עכ"ל".

ויעיון בשו"ת ברכת יוסף (לנדא) סימן ק"ח, בשאלת בן המחבר, הגאון רבי ברוך צבי אב"ד ליטין, שכתב: "והנה לשון 'קטן ממידת רגלו' משמע שגוף המנעל קטן ממידת רגלו, לא שהמכסה למעלה קטן, רק משמעות הלשון הוא שכל המנעל קטן ממידת רגלו ברוחב, וכן משמע נמי אם הוא קטן באורך, אם חופה רוב רגלו כשרה בדיעבד, ולפי זה מוכח שהמכסה למעלה אינו מעכב, דאם נימא שמעכב בדיעבד, אם כן מנעל קטן באורך וחופה רק רוב רגלו באורך דכשר בדיעבד אמאי, הא ממה נפשך פסול, דאיך ילבישנו, אם ישים האצבעות בתוך המכסה אם כן אינו חופה את העקב כלל, דהא כל המנעל הוא קטן באורך ואין חופה רק רוב הרגל, וכשאינו חופה את העקב אינו חליצה כלל, דהא עיקר חליצה בשמיטת רוב העקב, ועיין מה שכתב הב"ש ס"ק ל"ה ל"ו בשם תשובת רש"י, ואם ישים את העקב בתוך המנעל אם כן אי אפשר לשום את הרגל בתוך המכסה, דהא המנעל אינו מחזיק באורך רק כשיעור רוב הרגל, אלא על כרחך דאין המכסה מעכב בדיעבד, ומשים את העקב בתוך המנעל וכשחופה רוב הרגל אף בלא מכסה למעלה, רק השול"א והעור מהצדדים הם חופים, אף שמקצת הרגל הסמוך לאצבעות יוצא חוץ למנעל כשרה". עכ"ל.

ובסימן ק"ט דחה מחבר הספר, אביו הגאון רבי יוסף לנדא, את דבריו, וכתב: "ומהא דמנעל קטן שחופה את רוב הרגל בדיעבד, יש לומר שהאצבעות יוצאים בין פנתא לשול"א, היינו שאצל אצבעות לא תפר הפנתא לשולא, הגם שמיעוט הרגל מבחוץ למנעל מ"מ כיון שחופה רוב הרגל ע"ג מלמעלה ומלמטה נקרא מנעל מסברא".

אך אם העקב הוא כל כף הרגל ללא האצבעות, הרי בדרך כלל בחופה רוב רגלו הרי שרוב העקב חפוי, וגם אם הכוונה היא רק לחלק התחתון של העקב ולא לכל כף הרגל, הרי שחלק זה צריך להיות בתוך רוב רגלו.

במסכת יבמות דף קב., מובאת ברייתא הפוסלת מנעל שנפרם או סנדל שנפחת אם אינם חופים את רוב הרגל: "חלצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שמקבל את רוב הרגל... חליצתה כשרה; אבל במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל, בסנדל הנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל... - חליצתה פסולה".

האור זרוע מסביר כי כוונת הברייתא במנעל שנפרם היא למנעל שתפירותיו נפרמו בגב המנעל, וכתוצאה מכך חלקה העליון של הרגל מגולה, אבל אם המנעל חופה את רוב הרגל מלמטה, כלומר את כף הרגל והאצבעות שאינן בכלל העקב, הרי הוא כשר לחליצה: "מנעל שנפרם, דהיינו שנקרע דרך תפירה בגב המנעל ונתגלה רגלו, אף על פי שחופה את רוב הרגל מלמטה, לא יחלוץ בו לכתחילה, ואם חלצה חליצתה כשירה. ואם אינו חופה את רוב הרגל מלמטה, חליצתה פסולה. כך הלכה לפירוש ריב"ן זצ"ל".

גם כאשר המנעל נפרם ומכסה את רוב רגלו מלמטה, הרי שלכתחילה אין לחלוץ במנעל זה, גזירה שמא יחלצו במנעל שאינו חופה את רוב רגלו הפסול לחליצה מעיקר הדין, כפי שביאר זאת האור זרוע בהמשך דבריו: "אמרינן בגמ', ומ"ד מנעל לכתחילה לא מאי טעמא, ואסיקנא משום מנעל מרופט. ותניא לקמן חלצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל, חליצתה כשירה. במנעל הנפרם שאינו חופה את רוב הרגל, חליצתה פסולה. פירוש, וחופה את רוב הרגל גזרינן לכתחילה אטו שאינו חופה דפסיל אפילו בדיעבד.

ופירש רבינו יהודה בר נתן זצ"ל, נפרם, נקרע דרך תפירה של פנתא ונתגלה רגלו, והיינו מנעל מרופט שחופה את רוב הרגל מלמטה. עכ"ל. ולעיל פי' פנתא, גב המנעל. הלכך לעיל

ובפירוש ר' יוסף בכור שור פרשת כי תצא פרק כ"ה פסוק ט כתב: "וחלצה נעלו: נעלו הראוי לו, פרט לגדול שאינו יכול להלך בו, ולקטון שאינו חופה רוב העקב". ולפלא על המהדיר שלא העיר על זה דבר. וקשה לומר שיחלוק על דברי התוס' יבמות קג ב ד"ה שאין חופה שכוונת הגמרא "פרט לקטן שאינו חופה את רוב רגלו" אינה לחפית רוב העקב אלא לחפית רוב הרגל. ויתכן שדעתו שאם המנעל מצד עצמו שמו עליו, ואינו קרוע בצורה שתבטל ממנו שם מנעל אלא שהוא קטן ממידת רגלו של היבם, די בחפית רוב רגלו מלמטה, וכסברת האור זרוע לפירוש ריב"ן במנעל שנפרם שנבאר להלן.

ולפי זה יתכן להסביר מדוע לא הביא הר"י בכור שור את המשך דברי הגמ' ביבמות ק"ג ב ובקידושין יד ב 'ופרט לסנדל המסוליים שאין לו עקב', שכן סנדל המסוליים שאין לו סוליה נפסל מכל שכן מקטן שאין חופה רוב העקב, אך סיבת פסולו היא מצד שאין עליו שם מנעל כלל, ולא רק משום שאינו נעלו הראוי לו, אלא שבגמ' הביאוהו אגב מנעל קטן שאינו חופה רוב עקבו.

ולדעת התוס' שהעקב הוא צדדי העקב, כבר כתב המאירי בבית הבחירה ליבמות דף קב עמוד א שבסנדל המסוליים יש צורך למיעוט מנעלו הראוי לו, בניגוד למנעל שאין דרך לעשותו ללא עקב: "שהמנעל הדבר ידוע שאינו קרוי מנעל בלא עקב, אבל הסנדל יש שעושים אותו בלא עקב וסומכין על הדוק הרצועות שמקיפות את השוק ואת הרגל, והוצרך לומר שלחליצה פסול עד שיהא לו עקב". וסיבת הפסול בסנדל היא רק מנעלו הראוי לו, שכן סנדל עם עקב ראוי ונוח יותר להליכה "שכל שאין שם עקב זה אין המנעל או הסנדל מתעכב יפה על הרגל אף על ידי קשרי האצבעות", כלשון המאירי במסכת קידושין יד ב.

ובפסקי י"ד מסכת יבמות דף ק ע"ב, הסביר כי הצורך בעקב הוא מצד שהוא עיקר החליצה: "לאפוקי אם הוא עשוי כעין הקורדקסים שלנו שאין מכסין העקב שהוא פסול, דעיקר החליצה בעקב היא שהוא עיקר הרגל". וכוונתו למנעלים שאינם מכסים את צדדי העקב, ומנעל שאין לו עקב אינו פסול מצד שאינו נוח לנעילה, אלא מצד שעיקר החליצה בעקב. ויתכן שלדעתו נעלו הראוי לו היינו שראוי ליבם לחלוץ בו.

דאסיקנא גזירה משום מנעל המרופט, היינו שאינו חופה את רוב הרגל, דגורין כל המנעלים שלא לחלוץ בהם אמטו ידיה, וכל שכן שיש לגזור נפרם שחופה את רוב הרגל אטו ידיה לכתחילה. ורבינו שלמה פירש כמו כן, הנפרם, לשון תפרומו. הלכך מנעל שנקרע גבו במקום התפירה, וחופה את רוב הרגל מלמטה כשר בדיעבד.

הריב"ן מסביר כי מנעל שנפרם ומנעל מרופט חד הם, ובשניהם הכוונה היא למנעל שנפרמו תפירות הפנתא, כלומר, חלקו העליון של המנעל, ואם המנעל חופה את רוב רגלו מלמטה הרי הוא כשר לחליצה.

כמו כן, האור זרוע מבדיל בין מנעל שחלקיו שלמים אלא שהוא נפרם במקום התפר וחופה את רוב רגלו מלמטה, שבדיעבד כשר לחליצה, לבין מנעל שהעור העליון נקרע בחלקו השלם, שבמקרה זה מסתפק האור זרוע שמא גם אם המנעל חופה את רוב רגלו מלמטה, אין חליצה מועילה בו אפילו בדיעבד, וז"ל: "והיכא שנקרע בגב המנעל במקום שלם, שלא במקום התפירה, לא אתבריר לי כמה שיעור הקריעה שיהא מנעל פסול אפילו בדיעבד".

בהמשך דבריו האור זרוע מסביר את ספקו: "אבל היכא שנקרע גב המנעל במקום שלם שלא במקום התפירה, איני יודע אי מהני ליה לאכשורי היכא שחופה את רוב הרגל מלמטה, דשמא יש לומר דוקא במקום התפר מכשרין ליה אבל במקום שלם לא, דאם כן לתני מנעל הנקרע".

האור זרוע מסתפק במנעל שעור גבו קרוע שלא במקום התפר, האם החליצה בו כשרה בדיעבד אם הוא חופה את רוב הרגל מלמטה, או שגם במנעל החופה את רוב רגלו מלמטה החליצה פסולה.

ט. וראה בערוך ערך פרם, שהתייחס לדברי הגמ' במסכת סוטה ז': "הכהן אוחו בבגדיה, אם נקרעו נקרעו, אם נפרמו, נפרמו", וכתב לחלק בין קריעה לפרימה: "פירוש, קרע בגופו של בגד שלא במקום התפר, פרימה במקום התפר". וכן פירש הריב"ן במסכת מכות כב ב ד"ה נפרמו: "דשקושרר"א בלע"ז, קריעה של תפירה". והריב"ן לשיטתו אכן מחלק אף במנעל של חליצה בין פרימה לקריעה.

ובפירוש המשניות לרמב"ם בסוטה שם פירש: "ונקרעו, שנקרעו באורך, ונפרמו שנקרעו מן הצדדים בהן". ויתכן שהוא כפירוש הריב"ן והערוך שפרימה היא קריעת הבגד מן הצד במקום התפר. והרד"ק בספר השרשים שורש פרם כתב: "נראה כי יש הפרש בין קריעה לפרימה כי הקריעה בבגד גופו שלא במקום התפר, והפרימה במקום התפר". ויעוין בערוך לנר מכות כב ב ד"ה נפרמו, ובמרחשת חלק א סימן ב אות ו.

אך רש"י במס' סוטה ז א פירש: "פרימה גדולה מקריעה, שנקרעה לקרעים הרבה דמינציי"ר בלע"ז, כמו האי דפרים סילקא (שבת עד ב)". ובלעזי רש"י מסכת סוטה דף ז ע"א ביאר: "לע"ז: דימינציי"ר demincier, תרגום: לחתוך לחתיכות דקות, לקרוע לגזרים". ובסנהדרין מ"ה ד"ה נפרמו פירש רש"י: "קרע משונה לכאן ולכאן ולחתיכות קטנות".

ובסוגיתנו יבמות ק"ב ב ד"ה הנפרם פירש רש"י: "לשון לא תפרומו, ושייך פרימה במנעל, ופחיתה וקיבול שייך בסנדל". ובפירושו לויקרא יג מה על הפסוק "בגדיו יהיו פרומים" כתב: "פרומים, קרועים". ומקורו במסכת מועד קטן טו א: "יהיו פרומים, שיהיו מקורעים". ובמסכת שבת קיט א ד"ה פרים פירש: "לשון פרומים, מחתך". הרי שגם רש"י בפירושו למנעל שנפרם לשיטתו שאינו מחלק בין פרימה לקריעה, ומפרש כי פרימה היא קרע לכאן ולכאן ולא פרימת התפרים.

ולפי זה, מה שכתב האור זרוע "ורבינו שלמה פירש כמו כן, הנפרם, לשון תפרומו", אין כוונתו שרש"י עצמו מחלק בין פרימה לקריעה, אלא שהמילה פרימה מובנה וזה למילה תפרומו. ועדיין צ"ב, שכן מהמשך דבריו משמע שמחלקתם היא בפירושו של מנעל מרופט בלבד.

בדברי האור זרוע לא מבואר מה ההבדל בין חליצה במנעל שנפרם וחופה את רוב רגלו מלמטה, שכשרה בדיעבד, לבין חליצה במנעל שעורו העליון נקרע וחופה את רוב רגלו מלמטה, שהאור זרוע מסתפק שמא גם בדיעבד החליצה פסולה.

לכאורה ההבדל בין נפרם לבין נקרע אינו בנעילת הגברא, היבם החולץ ליבמתו, אלא בחפצא, נעל החליצה, שכן מנעל שרק התפרים נפרמו לא בטל ממנו שם נעל לגמרי ועדיין שמו עליו, אף שבפועל אינו חופה את רוב רגלו מלמעלה. ולכן די בחפית רוב רגלו מלמטה, שההגנה על כף הרגל היא עיקר חשיבותו ויעודו של המנעל¹. מה שאין כן בנקרע העור במקום שלם, יתכן ששוב אין עליו שם מנעל גם אם חופה רוב רגלו מלמטה, ולכן יפסל לחליצה.

בהמשך דבריו מביא האור זרוע את פירוש רש"י החולק על הריב"ן, וסובר כי מנעל מרופט אינו זהה למנעל שנפרם, אלא הכוונה היא למנעל קרוע מלמעלה ואינו חופה את רוב רגלו מלמעלה, שלא כדעת הריב"ן הסובר כי הכוונה היא לחפית כף הרגל מלמטה. "ורש"י פירש

י. הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה פרק ד הלכה כ כתב: "אבל סנדל של תקרובת עבודה זרה ושל עיר הנדחת, או שנעשה למת שיקבר בו, אם חלצה בו חליצתה פסולה, שהרי אינו עומד להלך בו". ובנו"כ הקשו מדוע פוסל הרמב"ם מטעם שאינו עומד להלך בו, שהוא דין מיוחד בסנדל של חליצה, ואינו פוסלו מצד כתותי מכתת שיעוריה, כמו בקורה. ויעוין בכסף משנה פ"ח מהלכות לולב הלכה א, ובלח"מ שם, ובמגדול עז הלכות שבת פרק יז, ובפרישה אהע"ז קס"ט אות מ' ומ"א.

וברשימות שיעורים לר"ד סולובייצ'יק זצ"ל סוכה לא ב ד"ה והנה בהלכות חליצה כתב: "שלגבי סנדל של חליצה השעור של חופה את רוב רגלו אינו שיעור בחפצא של הסנדל, אלא שיעור במעשה נעילת הגברא, דרך בחופה רוב רגלו חשוב הגברא נעול, ולדעת הרמב"ם דין כתותי מכתת שיעוריה נהג דוקא בשעור בגוף החפצא עצמו. לפיכך הרמב"ם אינו מביא הדין דכתותי מכתת בסנדל של חליצה, דאין בה חלות שעור בחפצא. ברם לרש"י ביבמות (קג ב) שמביא דין כתותי מיכתת שיעוריה לגבי סנדל של חליצה, גם שעורים שחלים במעשה גברא נתפסים בדין כתותי מיכתת שיעוריה".

אך מדברי האור זרוע נראה כי הפסול הוא בחפצא שבטל ממנו שם מנעל ולא בגברא, וכ"נ מדברי התוס' יבמות ק"ג ב ד"ה שאין חופה, ומתוס' הרא"ש שם ד"ה פרט לקטן. וראה מש"כ להלן במחלוקת המהרש"ל והטור בדעת התוס' והרא"ש. ולדעת הטור יתכן לחלק בין מנעל קטן שאינו חופה רוב רגלו, שאינו נעלו הראוי לו, למנעל קרוע שאינו חופה רוב רגלו, שאין עליו שם מנעל כלל.

והמאירי שבת קמא ב ד"ה לא יצא, וביבמות ק"ב א ד"ה ואחר שלמדת כתב, שטעם הפסול במנעל מרופט הוא משום שהוא כחלון מאליו. ובריטב"א שם ד"ה אי הכי כתב, שטעם הפסול הוא משום שאין תורת נעל עליו. ויעוין בעצמות יוסף קידושין יד א ד"ה נעלו, ובשו"ת דבר אברהם חלק א סימן ב בהגה"ה. (יא). כמשמעות הירושלמי, וכדברי המאירי ביבמות ק"ב ב ד"ה סנדל: "שאם אין שם כף הרגל אינו כלום שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל". וכן כתב החת"ס חלק ד' אבן העזר ב' סימן קיג: "שעשוי' להגן ועיקר ההגנה בתחתיות הרגל כמובן".

ולפי זה, סברת הריב"ן אינה כהסברו של המהרש"ל יבמות פרק יב סימן יד בדעת התוס' והרא"ש, שהצורך בחפית רוב הרגל הוא בשל כך שהמנעל צריך להיות ראוי להלך בו, שכן לסברא זו אין לחלק בין נפרם לנקרע. ולכאורה סברת הריב"ן היא, שכל עוד שהמנעל נפרם בחלקו העליון, לא נגרע ממנו שם מנעל המגן על החלק העליון. ואם המנעל ממלא את עיקר יעודו, שהיא ההגנה על רוב כף הרגל, עדיין שמו עליו. אך אם העור בחלקו העליון של המנעל נקרע, שמצד הנוק שנגרם למנעל אין שמו עליו ופסול לחליצה, אלא שאם הקרע קטן והמנעל חופה את רוב חלקה העליון של הרגל, אין הנוק מבטל ממנו שם מנעל, שהרי הוא עדיין מגן על רוב החלק העליון של הרגל. אך ברור שגם לריב"ן יש צורך בכך שהמנעל יגן גם על החלק העליון של הרגל, כמו שיבואר להלן שהפסול של חצי מנעל לדעת הריב"ן הוא "מקומות שאין אותן מנעלים מגיעים עד חצי הרגל למעלה ופסולים הם לחליצה משום דלא מגין". אלא שכל עוד המנעל נפרם בלבד ולא נקרע, הוא עדיין מנעל המגן.

לעיל מרופט, קרוע מלמעלה, וכיון דרכיך, אף על גב דקריע, מייתיב אכרעיה, ואפשר דמייתיב ליה אפילו בשאינו חופה את רגלו, ולהכי שמא פסלינן בקרוע במקום שלם אפילו בחופה את רגלו, ולא אתבריר ליה".

האור זרוע מסביר, כי גם לפירוש זה ניתן להסתפק שמא גם אם חופה את רוב רגלו מלמעלה פסולה החליצה, אטו מנעל מרופט שאינו חופה את רוב רגלו מלמעלה, וכיון שהמנעל רך ניתן לנועלו גם אם אינו חופה רוב רגלו מלמעלה."

לדעת האור זרוע לפירוש הריב"ן במנעל שנפרם די בחפית רוב רגלו מלמטה, ובמנעל שנקרע מסתפק האור זרוע שמא גם בחופה רוב רגלו מלמטה יפסל המנעל לחליצה, ולפירוש רש"י מסתפק האור זרוע שמא אין לחלוץ במנעל קרוע, גם אם המנעל חופה את רוב רגלו מלמעלה, משום שגם אם אינו חופה את רוב רגלו ניתן לנועלו בשל רכותו.

אלא" שגם לדעת הריב"ן, כתב האור זרוע כי לכתחילה יש צורך שהמנעל יחפה על כל רגלו למעלה, בחלקה העליון, ובדיעבד די בחפית רוב רגלו מלמעלה, כדי שלא יהא המנעל פסול מצד חצי מנעל, כנאמר במסכת יבמות קב א שאין חולצים במנעל לכתחילה גזירה משום מנעל מרופט, אי נמי משום חצי מנעל. בביאור המושג חצי מנעל מביא האור זרוע את פירושו של הריב"ן: "ואסיקנא נמי מנעל לכתחילה לא גזירה משום חצי מנעל, ופירש רבינו יהודה בר נתן שיש מקומות שאין אותן מנעלים מגיעים עד חצי הרגל למעלה ופסולים הם לחליצה משום דלא מגין עכ"ל".

(יב). המחלוקת שבין הריב"ן לרש"י בהסברו של המושג "חופה את רוב רגלו", הוזכרה גם בדברי הים של שלמה מסכת יבמות פרק יב סימן ה ד"ה ובתשובת מהר"י ברונא, שכתב שלמרות דברי המהר"י ברונא שבזמננו לא נוהגים לבשל את העור דומיא דסנדל, משום ש"א"כ לא סנדל איכא, ולא מנעל איקרי, כי צורת הסנדל אינו מצוי לנו כלל, אפילו בימי התנאים ואמוראים לא היה מצוי". יש להדר אחר עור קשה מסיבה אחרת, שהיא גזירת מנעל מרופט, וז"ל:

"וכן איתא בא"ו (ארו"ה הקצר, כ"ה ע"א בסוף המסכתא) שצריך להדר אחר עור קשה, משום גזירה דמנעל מרופט, ואף שהוא לא הוכיח רק במקום שהרגל דורסת עליו, כעין סנדל, מ"מ נראה, שרש"י פ"י, מנעל מרופט, קרוע למעלה, דאפילו למעלה יש לחוש, ולעשותו מעור קשה קצת ממנעל שלנו, רק במקום העקב יהיה קשה טפי, וכן משמע בסמ"ק (סימן קפ"ה) שכתב מביאין לו מנעל (קשה) של עור קשה, והיינו ע"כ כי היכי דליהוי קצת כעין סנדל, מ"מ משמע נמי התם, שיהא עור העקב קשה טפי שכתב לשם בהג"ה, שיהא לו עקב בולט קצת, והוא שקורין בל"א בעי"ז, דהיינו כעין שלנו שבולט קצת, והוא קשה, ונראה הטעם, כדי שלא יפול המנעל, וכ"כ מהר"י ברונא בתשובה".

כלומר, לדברי האור זרוע בדעת הריב"ן שהריפוט הפוסל במנעל הוא באינו חופה את רוב רגלו מלמטה, הרי שדי בעור קשה במקום דריסת הרגל, אך לדברי רש"י שבמנעל מרופט הקריעה מלמעלה, ויש צורך בחפית רוב רגלו מלמעלה צריך גם עור קשה מלמעלה. (ויעוין באנציקלופדיה תלמודית ערך חליצה הערה 796 שכתבו על דברי האור זרוע "ואולי טעות סופר הוא וצריך לומר מלמעלה", והדברים תמוהים).

מדברי הים של שלמה משמע, שמלבד היתרון שיש לסנדל בשל היותו מעור קשה ומבושל ומשנקרע אין לו תקנה, כפירוש רש"י והובאו דבריו של בים שלמה יבמות פרק י"ב אות ה', יש בו גם יתרון למנוע את קריעת העור, שכן עורו קשה ואין דרכו להיות מרופט כהסברו של המרדכי בהגהות ליבמות פרק מצות חליצה רמז קיט, "וסנדל מתוך שהוא קשה אין דרכו להיות מרופט".

(ג). האור זרוע בהלכות יום הכיפורים סימן רעז, התיר לצאת ביום הכיפורים במנעל קרוע, וז"ל: "ובנעילת הסנדל אם היה מנעל קרוע נראה דמות, דאמרינן בירושלמי דמגילה בפרק בני העיר, אית מילין דלא אתגרינן אנטונינוס, ראו אותו יוצא במנעל פחות ביה"כ, מה את ש"מ אפילו יריאי שמים יוצאין בכך. פירוש, יש מעשים שנוכל ללמוד מהם שלא נתגיייר

הרי שאף על פי שלדעת הריב"ן, מנעל פרום, ויתכן שאף מנעל קרוע, החופה את רוב רגלו מלמטה, כשרים לחליצה, הרי שהמנעל מצד עצמו הנועד להגן על הרגל, צריך לחפות לפחות את רוב החלק העליון של הרגל. ואם המנעל מחפה רק מחצית מהחלק העליון של הרגל, הוא פסול לחליצה גם בדיעבד, מצד חצי מנעל. סיבת הפסול היא בשל כך שהמנעל אינו יכול למלא את יעודו כמנעל שלם המגן על הרגל.

בהמשך דבריו מציין האור זרוע את גובה הרגל הכולל את הקרסול: "והרגל קרוי למעלה עד אסתוי"רא היינו מה שקורין גליו"ט. דאמר רב פפא שמע מינה האי אסתוריא עד ארעא נחית, דאי סלקא דעתך מפיסק פסיק הוה ליה איהו מעל ושוקא מעל דמעל. פי' האי אסתוריא קביל"א

אנטונינוס, ועתה מביא המעשה שראו אותו שיצא במנעל פחות ביוה"כ, ש"מ דלא נתגייר. והוא משיב לו, שאין מיכן ללמוד כלום, שאפילו כשרים שבישראל שהן יראי שמים, יוצאין במנעלים פחותים, פירוש קרועים. מיהו איני יודע כמה יהיה קרוע, ויהיה מותר לצאת בו".

(בביאור הגר"א אורח חיים סימן תרי"ד סעיף קטן י, הביא רביה מירושלמי זה לדברי האור זרוע, אך לאחר שזכינו לאורו של האור זרוע, ניתן לראות כי הגר"א כיון לדעת האור זרוע עצמו שהביא את דברי הירושלמי כראיה לדבריו).

לדברי האור זרוע בדעת רש"י, לא ניתן לומר כי ספקו של האור זרוע בהלכות יום הכיפורים זהה לספקו בהלכות חליצה, שכן האור זרוע מסתפק לדעת רש"י שמא גזרו על מנעל שחופה את רוב הרגל שיש עליו שם מנעל אטו מנעל שאינו חופה את רוב הרגל שאין עליו שם מנעל. אך ודאי שמעיקר הדין מנעל שחופה את רוב הרגל יש עליו שם מנעל, ואין מקום להסתפק האם אסור יהיה לנעול ביום הכיפורים.

אלא שניתן היה לומר כי ספקו של האור זרוע בהלכות יום הכיפורים הוא לשיטת הריב"ן, הסובר כי מנעל שנפרם וחופה את רוב רגלו מלמטה שם מנעל עליו. ולדעתו מסתפק האור זרוע האם מנעל קרוע מלמעלה שחופה את רוב רגלו מלמטה, איבד שם מנעל ומותר יהיה לצאת בו ביום הכיפורים, או שגם מנעל קרוע דינו כמנעל שנפרם, שדוקא אם אינו חופה את רוב רגלו מלמטה איבד המנעל את שמו, אך כל עוד הוא חופה את רוב רגלו מלמטה, גם אם הוא קרוע מלמעלה, עדין שם מנעל עליו ואסור יהיה לצאת בו ביום הכיפורים. וספקו בהלכות חליצה ובהלכות יום הכיפורים ספק אחד הם.

אלא שהתרומת הדשן בסימן קמט, דן בשאלה האם מותר לעמוד על כרים וכסתות של עור ביום הכיפורים, וכתב: "יראה דהמקיל לצורך לא הפסיד, והמחמיר תבא עליו ברכה". ובסוף דבריו מביא התרומת הדשן ראייה להתיר עמידה על גבי כרים וכסתות העשויים מעור, מדברי האור זרוע בהלכות יום הכיפורים. וז"ל התרומת הדשן: "ונוכל לומר דלא אסור בשל עור אלא כשהוא רך ונעול ברגלו, וראייה קצת דכתב אור זרוע וז"ל, ונראה דמותר לצאת במנעל קרוע, ושיעור הקריעה אינו יודע. ומסתמא אינו רוצה לומר קרוע למטה בכף הרגל אלא קרוע למעלה, וכיון דשרי מנעל קרוע כל שכן לעמוד על גב כלי עור דשרי".

מדברי התרומת הדשן מובן כי ספקו של האור זרוע הוא במקרה שהמנעל אינו קרוע למטה בכף הרגל כלל, והמנעל חופה את רוב רגלו מלמטה, והקריעה היא רק בעליונו של המנעל, ולמרות זאת מתיר האור זרוע לצאת במנעל זה ביום הכיפורים והוא מסתפק רק בשיעור הקריעה.

ולכאורה, להסברו של התרומת הדשן, צריך לומר שספקו של האור זרוע במנעל קרוע ביום הכיפורים אינו זהה לספקו בהלכות חליצה, שכן התיר של האור זרוע בהלכות יום הכיפורים לצאת במנעל קרוע הוא משום שהמנעל אינו נעול ברגלו. ולכן גם אם המנעל חופה את רוב רגלו מלמטה אין בכך משום נעילת הסנדל, משום שהמנעל אינו נעול על רגלו ואין בכך משום נעילת הסנדל. ולכן ספקו של האור זרוע אינו בשיעור הקריעה שבו לא יהא עליו שם מנעל, אלא בשיעור הקריעה שבה לא יחשב המנעל נעול על רגלו. ומכאן מביא התרומת הדשן ראייה לכך שהאסור לצאת ביום הכיפורים באנפילאות העשויות מעור רך הוא רק כאשר הן נעולות על רגליו, אך מותר לצאת במנעל שבשל היותו קרוע אינו נעול על רגלו כראוי, וקל וחומר שמותר לעמוד על כרים וכסתות העשויים מעור שאין עליהם שם מנעל כלל.

אמנם הפרי חדש אורח חיים סימן תרי"ד סעיף ב כתב: "ומה שכתב ההגה ומותר לעמוד על כרים וכסתות של עור ומכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה. ליתא, דאין כאן בית מיוחש ולמאי ניוחש לה. וגדולה מזאת מסתברא לי, דבמנעל

בלע"ז שבין השוק והרגל. עד ארעא נחית. כולה מן הרגל היא ונחית עד הקרקע ואין עוד פרק אחר למטה הימנו בעקב. דאי סלקא דעתך אבר בפני עצמו הוא, אם כן איך חולצין בשוק למי שנקטע רגלו הא היא ליה אסתורא מעל ושוק מעל דמעל. הרי למדת דמאסתורא ולמטה הוי הכל רגל אף על גב דדחי לה רב אשי ואמר אפילו תימא מיפסק פסק כל דבהדי כרעא ככרעא דמי, פירוש השוה ועומד למול עובי כף הרגל לאו מעל הוא וככרעא דמי. אפילו הכי אשינויא לא סמכינן אלא מצריכינן שיהא ארוך עד שיכסה איסתוי"רא מיהו בדיעבד אם חופה את רוב הרגל כשר אבל חצי המנעל אפילו בדיעבד פסול כדפירש ריב"ן דפסולין הם לחליצה".

הנפרם שאין חופה רוב הרגל ובסנדל הנפחת שאין מקבל רוב הרגל, שמותר לצאת בו, מדפסלינן להו לחליצה בפרק מצות חליצה (יבמות קג, א) אלמא לאו מנעל נינהו, וכל מידי דלא הוי מנעל שרי ביום הכיפורים. וכן מצאתי לבעל תרומת הדשן בסימן קמ"ט, שכן כתב בשם אור זרוע וז"ל ונראה דמותר לצאת במנעל קרוע, ושיעור הקריעה אינו יודע, ע"כ, ואני הנלענ"ד כתבתי". אך לפמ"ש יתכן שספקו של האור זרוע הוא מה שיעור הקריעה שבה לא יחשב המנעל נעול על רגלו, ולא שיעור קריעה שיבטל ממנו שם מנעל.

ולפי זה צריך לחלק בין הגדרת נעילת מנעל על הרגל להגדרת מנעל שיכול להלך בו בשעת הדחק. ובחליצה בהגדרת מנעל תליא מילתא, ואף שאי אפשר להלך בו שם מנעל עליו, אלא שבשל כך שיש צורך בנעולו הראוי לו, על המנעל להיות ראוי להלך בו עכ"פ בשעת הדחק. ויעוין בריטב"א שבת ס"ו ד"ה ואף שמואל הדר ביה שכתב כן. אך הרמב"ן שם כתב: "אי סנדל דעץ אינו יכול להלך בו הוא עד דהויא חליצתו פסולה, בכך כבר הוצאת אותו מכלל מנעל". אך ביום הכיפורים האיסור הוא על נעילת הסנדל. אם כי יתכן שגם לדעת הריטב"א יש לחלק בין מנעל שלא ניתן להלך בו בשל גודלו או רפיונו, שעדיין שם מנעל עליו, למנעל קרוע, שאין שם מנעל עליו כלל. ועדיין צ"ע.

ויעוין במהרש"ל יבמות פרק י"ב סימן ז', שחלק על הרא"ש בתוספותיו שבת ס"ו א' שם, וברא"ש יבמות פרק י"ב אות ז', וסובר כי מנעל שאין יכול להלך בו בשל גדלו אין עליו שם מנעל לגבי החולץ ולא תועיל קשירה, ויעוין בקרבן נתנאל שם אות א'.

יש להעיר כי הקרבן העדה והפני משה פירשו את דברי הירושלמי במסכת מגילה פרק ג הלכה ב, שאנטונינוס יצא במנעל פחות ביום הכיפורים, שהכוונה היא למנעל שנפחת מלמטה, כמשמעות המילה נפחת בדרך כלל, ודלא כתרומת הדשן, וכן נראית דעת הט"ז סימן תקנ"ד ס"ק ז'. ויעוין בעלי תמר על הירושלמי שם, שהוכיח שכן דעת הרשב"א והריטב"א. ויעוין בחידושי מהר"ם שיק ליבמות ק"ב ב מה שכתב בזה.

אך לשון האור זרוע עצמו שכתב "מנעלים פחותים, פירוש קרועים" משמע שפירש כתרומת הדשן. ובערוך השולחן העתיד הלכות כלים סימן קצו סעיף טז כתב: "ונראה דנפחת הוי כשכל המנעל נפחת למעלה ולמטה, ונפרץ הוי רק למעלה". ולכאורה פירושו דלא כמאן.

(יד). יעוין רש"י יבמות ק"א ד"ה פסולה, ונימוק"י יבמות לב א ד"ה באנפליא, ובמרדכי יבמות פרק מצות חליצה רמז קי"ט.

בביאור המושג חצי מנעל נחלקו הראשונים. הריא"ז שם הלכה א אות יא: "שאיין חולצין לכתחילה במנעל, לפי שפעמים שהוא קרוע או מתחלת עשייתו אינו חופה את רוב רגלו, ומפני שהעור רך מתיישב על הרגל וראוי לנעילה, אבל הסנדל שעורו קשה, אינו ראוי לנעילה אלא אם כן חופה את רוב הרגל". לפירוש הריא"ז אין הבדל בין מנעל מרופט לחצי מנעל, אלא שחצי מנעל עשוי כך מעיקרו.

וכן פירש הרי"ד בפסקיו ליבמות קב ד"ה חליצה במנעל: "מנעל לכתחלה לא, מאי טעמא גזירה משום מנעל המרופט, אי נמי משום חצי מנעל. פי' מרופט, שנקרע גבו ואינו מכסה רוב רגלו, ומפני שהוא רך מתיישב על הרגל ואדם נועול לפי הדחק, וכיון שנפחת שאינו חופה את רוב הרגל פסול לחליצה, אבל סנדל שהוא קשה, משנפחת ואינו חופה את רוב רגלו אינו מועיל, ואין נועלין אותו. וגם במנעל, פעמים שנועלין מנעל שאינו חופה אלא חצי גב הרגל והוא פסול לחליצה, אבל הסנדל אין דרכו לנעול אלא סנדל החופה כל הרגל, הילכך במנעל איכא למיגזר ובסנדל ליכא למיגזר".

מדברי האור זרוע עולה כי לכתחילה על המנעל לחפות את כל גובה הרגל הכולל גם את הקרסול, ובדיעבד המנעל כשר גם אם הוא חופה רק את רוב רגלו בחלקה העליון. אבל אם אין המנעל חופה את רוב רגלו פסול מצד שאין זה מנעל המגן, אף שהחליצה עצמה כשרה ברוב עקבו. ולשיטת האור זרוע העקב הוא פרסת הרגל ללא חוטי האצבעות, הרי שחצי מנעל פסול לחליצה מצד שאין עליו שם מנעל המגן על הרגל.

מדברי האור זרוע ניתן ללמוד כי ההגדרה 'חופה' את רוב הרגל, כוללת את כל גובהה של הרגל מכל צידה, וגם צדי הקרסול נכללים בהגדרה זו ויש צורך לחפות עליהם מן הצד. והכוונה בלשון חופה את רוב רגלו אינה רק לחפיה מלמעלה בגב הרגל בלבד, אלא גם לחפיה מלמטה ומן הצדדים. והצורך בחפית חלקיה העליונים של הרגל מכל צידה, הוא בשל כך שיש צורך במנעל שלם המגן ולא בחצי מנעל.

משמעות דברי האור זרוע שכתב "עד חצי הרגל למעלה" היא כי גם אם הסוליה מחפה את כף הרגל מלמטה, והפנתא מחפה על חציו של החלק העליון של הרגל, ויחד עם הסוליה הרי המנעל חופה את רוב רגלו, עדיין יהא המנעל פסול לחליצה, משום שהוא חצי מנעל שאינו מגן על רוב החלק העליון של הרגל כדרך כל מנעל. ולכתחילה יש צורך בחפית כל גב הרגל, כלומר חלקה העליון של הרגל, ללא צירופה של כף הרגל וללא תנאי זה הרי זה חצי מנעל.

המהרש"ל בחכמת שלמה מסכת יבמות דף קג עמוד א ד"ה איסתורא עד ארעא נחית כו' כתב: "נ"ב ונפקא מינה לענין גובה המנעל כאשר פירשתי בספרי ע"ש".

ובים של שלמה (יבמות פרק יב סימן ט"ז ד"ה מתניתין), הביא את דעתו של האור זרוע שמנעל החליצה צריך לחפות לכתחילה על הקרסול, והביא את דעת הראב"ה שחולק עליו: "אבל הראב"ה כתב להיפך, וז"ל, וטוב שיהא המנעל נמוך מן האסתורא, כדתנן, מן הארכובה ולמטה, חליצתה כשרה, והוא משמע בדיעבד, וכן במרדכי¹² (סימן נ"ז)... גם מה שכתב הא"ז (שם)

ואילו המאירי שם ד"ה ואחר שלמדת כתב: "וגזירה שניה היא משום חצי מנעל, שמאחר שהוא עשוי מחתיכות מחוברות, אם ניטלה אחת יבא לטעות ולומר הואיל והאחרות שלמות כשר הוא, והתורה אמרה נעל ולא חצי נעל, אבל סנדל שאינו אלא חתיכה אחת, כל שנפחת מקצתו אדם יודע שאינו ראוי לכלום ואינו בא לטעות בו". ולפי זה חידש המאירי שם: "שחצי מנעל וחצי סנדל פסול, אף על פי שחופה או מקבל את רוב הרגל ומטעם נעל ולא חצי נעל, וכן סנדל ולא חצי סנדל".

ויעוין בבית יוסף אבן העזר סימן קסט שהסביר את המושג חצי מנעל לשיטת רש"י שהכוונה היא למנעל שחציו בלה ונתאכל, שבניגוד לסנדל ניתן לנעלו על הרגל, ולשיטות הראשונים הסוברים שמנעל עשוי מכמה חתיכות בניגוד לסנדל, אנו חוששים שיקרע חלק אחד במנעל והיבם לא ישים לב לכך.

טו). המהרש"ל בהמשך דבריו, הביא מדברי המרדכי שהביא ראיה מדברי המשנה שלמעלה מן הארכובה פסולה, וכתב על דבריו: "רק שלש טעות סופר הוא, שמביא ראיה מן הסיפא, מן הארכובה ולמעלה, חליצה פסולה, ומה שייך ארכובה לאסתורא, אלא מרישא מביאין ראיה, דדוקא בדיעבד כשר, אבל לכתחילה צריך למטה מאסתורא בשוק. [בפנינו הגירסא נמוך למטה מן הארכובה, ע"ש] אבל לא נהירא כלל דהוא לשון דיעבד, אלא אגב דתני סיפא פסולה, ותדע, דהא תני נמי סנדל שיש לו עקב כשר, דהוא אגב סיפא, שאין לו עקב פסול".

ובמרדכי שלפנינו מבואר בשם ספר התרומה, שלא יהא המנעל ארוך עד למעלה מן הארכובה, כדתנן למעלה מן הארכובה פסולה, אבל השוק לא קרוי מעל דמעל, משום דאיסתורא המחבר את השוק ורגל עד ארעא נחית. וכן מבואר בספר התרומה שלפנינו סימן קל"ג, אלא שלא מבואר בדבריהם שיש חובה לכסות את האסתורא כדעת אור זרוע.

דבעינן שיחפה כל הרגל, ולא סגי ברוב לכתחילה, דהא בעינן שיכסה כולה, לא נראה, דלא אמרו חופה רוב הרגל בדיעבד, אלא אנקדע, או במנעל צר, כדלקמן בסימן י"ט אבל היכא דעשוי מתחלה, לא קפדינן... אלא ש"מ דאין קפידה, רק שיכסה רוב הרגל כתיקונו ובלי קריעה, הילכך גובה המנעל, אפי' עד הארכובה, ולא ארכובה בכלל, לכתחילה כשירה, או אפי' נמוך מאיסתורא נמי, לכתחילה כשירה, רק שיכסה רוב גב הרגל כתיקונו, ובלי קריעה".

לדעת המהרש"ל אם המנעל עשוי כמידת הרגל, אין צורך שלכתחילה המנעל יכסה את כל הרגל ודי בכיסוי של רוב חלקה העליון של הרגל אפילו לכתחילה. וכן כתב בים של שלמה (יבמות פרק יב סימן יט): "חליצה במנעל גדול, שהוא יכול להלוך, פירש רש"י, שהוא גדול למדת רגלו, אבל יכול להלוך בו, או במנעל קצר, ומכל מקום חופה רוב רגלו, חליצתה כשירה, אבל לכתחילה גזרינן אטו מנעל גדול שאינו יכול להלוך בו, או אטו מנעל קצר, צר הרבה, שאינה חופה רוב הרגל, מכאן משמע, דחופה רוב רגלו אינו פוסל בדיעבד, אלא במנעל צר, כדפי' לעיל סי' ט"ז".

מפשטות דברי האור זרוע, הראב"ה והמהרש"ל נראה כי חפית הרגל כוללת את כל חלקיה העליונים של הרגל, כולל צדדי הרגל וצדדי העקב והאיסתורא, שהיא חלק בלתי נפרד מהרגל, וחפית הרגל מתפרשת גם לחפית צדדי הרגל ולא רק לחפיה מלמעלה של גב הרגל בחלקה הקדמי. כמו כן, הצורך בחפית צדדי הרגל וצדדי העקב וחלקה הקדמי של הרגל, הוא כדי שהמנעל לא יפסל משום חצי מנעל.

לדעת האור זרוע, הראב"ה והמהרש"ל, אין סיבה לומר שחיפוי צדדי העקב והאיסתורא לא יצטרפו לחיפוי רוב חלקה העליון של הרגל, שכן הטעם לצורך בחיפוי כל חלקיה העליונים של הרגל זהה, ואף לשון חפיה מתפרש גם על חפית צדדי הרגל ולא רק על חפיה מלמעלה. אך גם לפירוש הריב"ן, הסוליה אינה מצטרפת לחפית רוב הרגל, ואם המנעל אינו חופה את רוב רגלו מלמעלה הרי הוא חצי מנעל, גם אם בצירופה של הסוליה, שהיא העקב, המנעל חופה את רוב הרגל.

לדעת האור זרוע, בדיעבד די בחיפוי רוב הרגל בחלקה העליון ומנעל שלא חופה את רוב הרגל מלמעלה פסול בשל היותו חצי מנעל, אך לכתחילה גם במנעל שאינו קרוע יש צורך לכתחילה בחיפוי כל הרגל. ואם המנעל עשוי מלכתחילה כמנעל המחפה רק את רוב חלקה העליון של הרגל, לדעת האור זרוע המנעל כשר בדיעבד, ולדעת המהרש"ל כשר אף לכתחילה.



ובלוח הדינים שבמרדכי לרבי יוסף אוטלינג אות צ' כתב: "וצריך שיהא המנעל למטה מן האיסתורא". ויעוין מה שכתב בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ד סימן ס"ט ד"ה וראיתי בים של שלמה על גירסת המהרש"ל. ובערוך השלחן סימן קס"ט סעיף ל"ו.

דעת התוס' והרא"ש - מנעל שאינו חופה את רוב רגלו הוא מנעל שאינו יכול להלך בו

במסכת יבמות קג. נאמר: "חלצה במנעל הנפרם שחופה את רוב הרגל... חליצתה כשרה אבל במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל... חליצתה פסולה".

ובדף קב. נאמר כי למאן דאמר מנעל לכתחילה לא הטעם לכך הוא: "גזירה משום מנעל מרופט אי נמי משום חצי מנעל"

ואילו במסכת שבת דף קמא: נאמר: "לא תצא אשה במנעל המרופט ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצתה כשרה".

התוספות שם (ד"ה במנעל), תירצו סתירה זו וז"ל: "ואומר ר"י דגזרינן אטו מרופט יותר מדאי שאינו חופה רוב רגלו, דאם חלצה בו אין חליצתה כשרה. מ"ר"י".

ובמסכת יבמות קב. (ד"ה גזירה), כתבו התוס': "וי"ל דהתם אינו מרופט כל כך שלא יהא ראוי לנעול בו".

מדברי התוס' ניתן ללמוד כי האפשרות לנעול את המנעל היא רק כאשר הוא חופה את רוב הרגל, וכאשר המנעל אינו חופה את רוב הרגל אין המנעל ראוי לנעילה. וכן משמע מדברי הרא"ש ביבמות (פרק יב סימן ג) שכתב: "והא דתניא בשבת ס"פ תולין (דף קמא א), לא תצא אשה במנעל המרופט ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצתה כשרה, התם איירי שאינו מרופט כל כך, דעדיין יכול להלך בו".

ובתוספות הרא"ש שבת (דף קמא: ד"ה במנעל המרופט) כתב: "וא"ת והא דגזרינן ביבמות פרק מצות חליצה אטו מנעל מרופט, אמאי גזרינן כיון דבדיעבד חליצתו כשרה, וי"ל דגזרינן התם אטו מרופט יותר מדאי שאינו חופה רוב רגלו, דאם חלצה בו אין חליצתה כשרה".

ואילו בתוספות הרא"ש מסכת יבמות דף קב עמוד א ד"ה גזירה משום מנעל המרופט, כתב: "וי"ל דהתם מיירי דאינו מרופט כל כך דעדיין יכול להלך בו".

הרי שהזהות בין התנאי של יכול להלך בו לתנאי של חופה רוב רגלו עולה גם מדברי הרא"ש, וכך הסביר זאת המהרש"ל בספרו ים של שלמה ביבמות (פרק יב אות יד): "אבל במנעל

טז. וכן כתב הרשב"א במסכת שבת קמ"א ב ד"ה הא דתניא, והר"ן על הרי"ף מסכת שבת דף נט ע"א ד"ה ואם חלצה, תירץ סתירה זו וכתב: "ואם חלצה חליצתה כשרה. ומיהו דוקא כשאינו מרופט ברובו, שאם היה כן חליצתה פסולה. והראיה מדאמרין בריש פרק מצות חליצה [דף קב א] דאין חולצין במנעל, מאי טעמא גזירה משום מנעל מרופט, ואם איתא דבכל מנעל מרופט חליצתה כשרה, היכא גזרינן ביה, אלא ודאי כדאמרן".

ואם כוונת הר"ן היא שמנעל המרופט בחציו כשר, יתכן להעלות אפשרות שלדעתו מנעל מרופט יכול לחפות את רוב רגלו אפילו מלמעלה, ורק אם הוא מרופט ברובו פסול מצד שאינו מנעל. וברבינו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב כה חלק ב דף ריו טור א ד"ה סנדל כתב: "מנעל הנפרע כגון שנקרעו פניה לשנים ולא חסר ממנו שום דבר, הואיל ונראה מקצת רגלו מבחוץ, אם חופה רוב רגלו חליצתו כשרה". ולפי זה יתכן שגם מנעל המרופט ברובו או בחציו עדיין יחפה על רוב רגלו מאחר שלא חסר בו כלום. ומדברי הריטב"א במס' שבת קמ"א ב ד"ה ולא תחלוץ בו שהסביר את תירוצו התוס' דהתם כשנקרע רובו דלא חשיב מנעל, אבל הכא חשיב מנעל אלא דלכתחילה מיהא לא משום דלא הוי מנעל הראוי". נראה שמרופט ברובו אינו חופה את רוב רגלו ופסול מצד שאינו מנעל.

הנקרע, שאינה חופה רוב רגלו, והטור (סימן קס"ט) כתב בזה הלשון, שנקרע, שלא יכול להלחך בו [והוא מן התוס' (ק"ב ע"א, ד"ה גזירה) והרא"ש (סימן ג') שכתבו, על ההיא דאמר, גזירה משום מנעל מרופט, וא"ת, הא דאמרינן בסוף פרק תולין (שבת קמ"א ע"ב) דאם חלצה במנעל מרופט, חליצתה כשרה, וי"ל, דהתם אינו מרופט כל כך, דעדיין יכול להלחך בו, עכ"ל, וממילא מרופט דהכא, דאסור, היינו שאין ראוי להלחך בו, והנה הרא"ש, והטור, וכן התוספות, בודאי סוברים, שמנעל הנפרם, עד שאינו חופה רוב הרגל, הוא מנעל שאינו ראוי להלחך בו, והכל חדא הוא, ולזה השמיטו דין מנעל הנפרם, אבל הרמב"ם (ה' יבום פ"ד הי"ח) הביאו, משמע, הא יכול להלחך בו, אפילו אינו חופה רוב רגלו, ואיני יודע מנין לו להקל, דלמא אפילו יכול להלחך בו, מאחר שאינו

יז). וכן דעת רבינו ירוחם, תלמידו של הרא"ש, בתולדות אדם וחוה נתיב כה חלק ב דף רטז טור ד שכתב: "פי' והא דאמרינן בשבת [קמ"א ע"ב] דאין חולצין לכתחלה במנעל המרופט, ואם חלץ חליצתו כשרה, מיירי בשאינו מרופט כל כך, דעדיין יכול להלחך בו".

יח). יעוין בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה חלק א סימן קכ"ה, שהוכיח מדברי הרמב"ם בהלכות שבת פרק י"ט הלכה ט"ו שכתב: "לא תצא אשה במנעל רפוי". וכתב המגיד משנה כי הרמב"ם פירש את המושג מרופט, רפוי שמשתרבב ונופל מן הרגל: "ובאמת שפירוש הרמב"ם אין לו חבר רק בערוך". אך פירוש זה הוזכר בפירוש רבינו חננאל למסכת שבת דף קמ"א ע"ב (וכידוע, הרבה מפירושו של הערוך לקוחים מפירוש רבינו חננאל). ובזמננו, שזכינו לאורם של רבותינו הראשונים האור זרוע והמאירי, ניתן לראות כי האו"י הביא את פירוש ר"ח, והמאירי במסכת שבת דף קמ"א ד ע"ב ד"ה לא יצא, הביא פירוש זה בשם יש מפרשים כאן, וכנראה שכוונתו לפירוש ר"ח שפירש כן במסכת שבת, וכן פירש בספר העיתים לרבי יהודה ברזילי אלברצלוני סימן רט"ו, וכן פירש הראב"ן במסכת שבת סימן שע"ו.

והרב המגיד על הרמב"ם פרק י"ט מהלכות שבת הלכה ט"ו, פירש את דברי הרמב"ם: "ורבינו ז"ל פירש מרופט רפוי, וכן פירשו בהלכות... אבל רש"י ז"ל פירש מרופט קרוע מלמעלה". (ובכתר המלך הלכות שבת פרק י"ט הלכה י"ח גרס: "וכן פי' רש"י בהלכות". ותמה על כך שברש"י שעל הרי"ף ליתא.) "וברי"ף שלפנינו ליתא, אבל המרדכי מסכת יבמות פרק מצות חליצה רמז קיט, הביא את דברי הרי"ף שהיו לפניו: "ת"ר לא תצא אשה בשבת במנעל המרופט, ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצתה כשרה. פי' מרופט, רפוי. ע"כ לשון רב אלפס שילהי פרק תולין במס' שבת". וכן הביא הארחות חיים בחלק א הלכות שבת סימן רע"ז בשם הרי"ף, וככל הנראה זו היתה הנוסחה שעמדה לפני רבינו הרמב"ם.

ולפי זה, אין כל ראייה מכך שהרמב"ם הביא את הדין של מנעל מרופט כלשון הברייתא, שכן הרמב"ם הבין כי מדובר במנעל רפוי, ולא כפירוש רש"י, התוס' והרא"ש, שהכוונה היא למנעל הקרוע מלמעלה.

ובספר העיטור אות ג - גט חליצה דף ד טור ד, כתב על דברי הערוך: "גרסינן בשבת ב' רבי אליעזר דתולין לא תצא אשה במנעל המרופט ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצה כשירה. ופירש בעל הערוך, מנעל רפוי שהוא גדול. וליתה דהיינו מנעל גדול. דתנן חלצה בגדול שהוא יכול להלחך בו חליצתה כשירה, אלא מרופט בלוי. עפר"ש". וכוונתו להקשות, שכן שהיבם יכול להלחך במנעל הרפוי הרי שהוא כשר לחליצה למרות רפיונו.

והמאירי במסכת שבת דף קמא עמוד ב, הביא פירוש זה ופירש טעמו: "וי"מ כאן מרופט, רפוי ומשתרבב מן הרגל, וכן לא תחלוץ במנעל זה שאין זה מעל רגלו לגמרי". מדבריו משמע חסרון מצד שאינו נעלו הראוי לו, שכן מדובר אף במנעל שהיבם מסוגל להלחך בו, אלא מצד שאין זה מעל רגלו לגמרי, ובזה מיושבת קושיית העיטור. וכן פירש בכתר המלך שם. ודלא כאפשרות שהעלה העיתים לבינה בספר העיתים סימן רט"ו ס"ק ק"ז שהחסרון הוא מצד שאינו יכול להלחך בו, שהרי גם להבנת העיטור, מדובר במנעל שהיבם הולך בו, וקושייתו היא שיש להכשירו לחליצה.

אלא שממה שהרמב"ם הביא דין מנעל המרופט בהלכות שבת פ"ט הלכה ט"ו, וכתב את לשון הגמרא במסכת שבת קמ"א ב: "ולא יצא קטן במנעל גדול... ולא תצא אשה במנעל רפוי", ואילו בהלכות חליצה לא הוזכר הרמב"ם את דין מנעל מרופט כלל. משמע שדעת הרמב"ם היא כי מנעל גדול הוא מנעל שאפשר ללכת בו בדוחק רב או בגרירת רגלים, ולכן אין קטן יוצא בו, אבל באשה אפילו אם מנעלה רק רפוי לא תצא בו, שנשים מדקדקות בזה, ויש לחוש בה טפי דמחייכי עלה ושלפא ומייתי לה. וכ"פ בספר עיתים לבינה על ספר העיתים סימן רט"ו ס"ק ק"ז. אבל לענין חליצה אין הבדל בין

חופה רוב רגלו, ונקרע כל כך, לא נקרא מנעל, והרמב"ם (שם) לא פירש לשון הברייתא, אלא כתב ממש כלשון הברייתא, שאינה חופה רוב רגלו, וכן עיקר".

להסברו של הים של שלמה, לדעת התוס' והרא"ש מנעל הנפרם שאינו חופה את רוב הרגל הוא מנעל שאין ראוי להלוך בו, והכל חדא הוא, "ומלשון הטור שדייק וכתב באה"ע סימן קס"ט: "שלא יהיה גדול עד שאין ראוי להלוך בו, ולא קטן עד שאין מכסה רוב רגל, ולא יהיה קרוע עד שאינו יכול להלוך בו".

דייק המהרש"ל כי "הא יכול להלוך בו, אפילו אינו חופה רוב רגלו", כשר המנעל לחליצה ועל כך הקשה: "ואיני יודע מנין לו להקל, דלמא אפילו יכול להלוך בו, מאחר שאינו חופה רוב רגלו ונקרע כל כך, לא נקרא מנעל".

הטור הביא את התנאי לכשרותו של מנעל קטן בחפית רוב רגלו ולמנעל גדול ביכול להלך בו ורק לגבי מנעל קרוע שינה את התנאי המופיע בגמ' בחפית רוב רגלו, וכתב "ולא יהיה קרוע עד שאינו יכול להלוך בו". וניתן היה לומר כי בכך גילה הטור את דעתו שגם כשרותו של מנעל קטן תלויה בכך שהיבם אינו יכול להלך בו.

אלא שלגבי מנעל קטן הפסול לחליצה כתב הטור: "ויהיה למידת רגלו שלא יהיה גדול עד שאין ראוי להלוך בו ולא קטן עד שאין מכסה רוב רגל". ולגבי מנעל קטן הכשר לחליצה כתב: "... או שהוא קטן ממידת רגלו ומכסה רוב הרגל ויכול להלוך בו". ובהמשך דבריו כתב: "או קטן שאינו מכסה רוב רגלו או קרוע שאינו יכול להלך בו... חליצתה פסולה", הרי שבמנעל קטן לכל

פסולו של מנעל רפוי ובשל רפיונו שפתותיו אינן נסגרות והן גדולות על מידת רגלו ובשל כך אין היבם יכול להלך בו, למנעל גדול ממידת הרגל שאין היבם יכול להלך בו, ושניהם פסולים מחד טעמא.

ובמעשה רקח הלכות יבום וחליצה פרק ד כתב: "ואולי י"ל דס"ל לרבינו דכיון דלא הזכירה אותה ברייתא בפרקין אלא אמרו בהיפך גורה משום מנעל מרופט, מדלא פריך עלה תלמודא מההיא ברייתא ש"מ דקים להו דלית הלכתא הכי לענין חליצה, ולכן לא הזכירו להדיא, ואולי שהוא יוצא מדין קרעה המנעל וכו' שכתב בדיון כ"א ומכל מקום צריך עיון".

ומה שכתב בעיתים לבינה שהתוס' שכתבו שאינו מרופט כל כך שאינו יכול להלוך בו, מפרשים אף הם שהכוונה במנעל מרופט היא למנעל רפוי כפירוש הר"ח והרמב"ם, מלבד שהוא שלא כהבנת הים של שלמה והבית יוסף בביאור דברי הטור באה"ע"ז סי' קס"ט, הרי שדבריו יש בהם מן החידוש, שכן פירוש זה כלל לא הוזכר בדברי התוס', הרא"ש ורבינו ירוחם, אף שכאמור הוזכר בסתם בדברי הראב"ן, שהביא בספרו מתורת הגאונים.

ובכתר המלך שם תמה על פירוש רבינו חננאל, מדוע בסנדל לא שייך סנדל מרופט כמו במנעל, שהרי המשנה בראש פרק מצות חליצה, דנה בסנדל שאין יכול להלך בו, ומכאן שגם בסנדל יכול להיות סנדל מרופט, אלא ע"כ צ"ל דמרופט היינו קרוע, דשייך לחלק בין מנעל לסנדל וצ"ע. ובסוף דבריו כתב: "ואולי י"ל דלא היה הגירסא הכא לדברי רבינו רק גזירה משום מנעל קרוע או פרום ולא מרופט. ודוק". ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה חלק א סימן קכה, כתב לתרץ: "ולפירושו צ"ל מה דמנעל מרופט הוא רק מנעל ולא סנדל, הוא משום דסנדל קשה וקישוי מחזק את הרגל". וצ"ב בכוונת דבריו.

ויתכן כי סנדל שההידוק הוא ע"י רצועות לא שייך רפיון בשפתותיו כמו במנעל, ורק בסנדל גדול שאין יכול להלך בו הרצועות אינן מועילות, וכ"כ המאירי לפי הפירוש שמרופט הוא קרוע.

יט). דעת המהרש"ל היא כדעת רבינו חננאל שגם רצועות הסנדל חופות את רוב רגלו, כדי שניתן יהיה להלך בו כפי שיבואר להלן, אך גם אם רצועות הסנדל אינן חופות את רוב הרגל. יש לומר כי ניתן להלך בסנדל גם אם אינו חופה את רוב חלקה הקדמי של הרגל, בשל כך שבניגוד למנעל הסנדל קשור ברצועות ארוכות על השוק.

הפחות גם לדעת הטור אין זהות בין חופה את רוב רגלו ליכול להלך בו וגם אם חופה את רוב רגלו אם מסיבה כל שהיא אינו יכול להלך בו המנעל פסול לחליצה.

אך יתכן כי לדעת הטור, במנעל קטן שהוא מנעל מצד עצמו, ויכול לשמש כמנעל לאדם שנעל זו תואמת את מידת רגלו, אלא שהתורה חידשה כי בחליצה הגדרתו של המנעל היא לפי היותו ראוי ליבם. ואם אינו חופה את רוב רגלו אינו נחשב נעלן הראוי לו, ואף שמצד עצמו שם מנעל עליו, כל שאין כל רגלו של היבם נכנסת לתוכו, גם אם הוא יכול להלך בו בדרך כל שהיא, אינו נעלן הראוי לו. הרי שבמנעל שכל רגלו נכנסת בו אלא שהוא קרוע הכל תלוי באם יכול להלך בו, ואם היבם יכול להלך במנעל הקרוע, הרי שהמנעל כשר לחליצה, ואפילו אינו חופה את רוב רגלו הרי הוא נעלו הראוי לו, שכן כל רגלו בתוך המנעל והוא יכול להלך בו. ולכן כשרותו של מנעל גדול תלויה לכל הדעות בכך שהיבם יכול להלך בו.

לדעת המהרש"ל אף שהיבם יכול להלך במנעל הקרוע, אם המנעל קרוע כל כך שאינו חופה את רוב רגלו, הרי שיעודו המקורי בטל ופרח ממנו שם מנעל גם במקרה שהיבם יכול להלך בו.

נראה כי המהרש"ל אינו חולק על הטור בהבנה כי "הרא"ש, והטור, וכן התוספות, בודאי סוברים, שמנעל הנפרם, עד שאינו חופה רוב הרגל, הוא מנעל שאינו ראוי להלך בו, והכל חדא הוא". אלא שהוא סובר כי גם במקרה שהיבם מצליח להלך בדרך כל שהיא במנעל שאינו חופה את רוב רגלו, המנעל פסול לחליצה, בשל כך שהמנעל איבד את שמו בהיותו קרוע ברובו, ורוב הרגל אינה חפוייה על ידי המנעל.

כהסברו של המהרש"ל בדברי התוס', שהחסרון במנעל שנקרע ואינו חופה את רוב רגלו אינו מצד שהיבם אינו יכול להלך בו ואין זה נעלו הראוי לו. אלא שגם אם הוא יכול להלך בו, הרי שמאחר שנקרע כל כך בטל ממנו שם מנעל, משמע מדברי הריטב"א שהסביר את דברי התוס' וז"ל: "הקשו בתוספות, הא דאמרינן בפרק מצות חליצה (יבמות ק"ב א') אין חולצין במנעל גזירה משום מנעל המרופט, וכיון דאמרי הכא דבמנעל מרופט חליצתה כשרה בדיעבד, מאי גזרי ביה התם. ותירצו, דהתם כשנקרע רובו דלא חשיב מנעל, אבל הכא חשיב מנעל, אלא דלכתחילה מיהא לא משום דלא הוי מנעל הראוי".

הריטב"א מתייחס לדברי התוס' במסכת יבמות ק"ב א (ד"ה גזירה) שכתבו: "וי"ל דהתם אינו מרופט כל כך שלא יהא ראוי לנעול בו".

ולמרות זאת, הריטב"א לא פירש את דברי התוס' שכאשר נקרע רובו אינו ראוי להלך בו, כפי שמשמע מפשטות דברי התוס', אלא הריטב"א פירש את דברי התוס' שכיון שהמנעל קרוע ברובו פרח ממנו שם מנעל. ולפי זה, גם אם היבם מצליח להלך בו, המנעל פסול לחליצה.

לדעת המהרש"ל צריך לחלק בין מנעל גדול שאינו קרוע ומתאים למידתו של אדם אחר, אך היבם לא יכול להלך בו, שהתמעט רק מצד שאינו נעלו הראוי לו, שכן מצד עצמו שם מנעל עליו, לבין מנעל שנקרע ברובו ש'אפילו יכול להלך בו, מאחר שאינו חופה רוב רגלו ונקרע כל כך, לא נקרא מנעל' כלשון המהרש"ל.

לפי זה, לדעת המהרש"ל בדעת התוס' והרא"ש, הרי שמנעל שנקרע ואינו חופה את רוב רגלו הוא מנעל שאינו יכול להלוך בו, אלא שסיבת פסולו לחליצה אינה בשל כך שלא ניתן להלך בו ואינו נעלו הראוי לו בלבד, כסיבת פסולו של מנעל קטן שמצד עצמו שם מנעל עליו, אלא בשל כך שכאשר המנעל קרוע ורוב הרגל אינה חפויה אין עליו שם מנעל. ולדעת הטור בדעת התוס' והרא"ש, סיבת הפסול במנעל שאינו חופה את רוב רגלו היא בשל כך שלא ניתן להלך בו, ולכן אם יכול להלך בו כשר גם אם אינו חופה רוב רגלו. אך שניהם סוברים כי "הרא"ש, והטור, וכן התוספות, בודאי סוברים, שמנעל הנפרם, עד שאינו חופה רוב הרגל, הוא מנעל שאינו ראוי להלוך בו, והכל חדא הוא".

ובזה יתכן לבאר את דברי התוס' יבמות קג ב ד"ה שאין חופה את רוב הרגל, שכתבו: "אבל הכא לא סגי בשמיטת רוב העקב, דאין קרוי מנעל אלא כשחופה רוב הרגל, אבל לענין חליצה סגי בשמיטת רוב העקב, כדאמר לעיל (דף קב.) דחשיב שפיר גילוי כרעיה בהכי".

וכן כתב בתוספות הרא"ש מסכת יבמות (דף קג ע"ב ד"ה פרט לקטן): "פרט לקטן שאינו חופה את רוב רגלו. אף על גב דבשמיטת רוב העקב סגי, מכל מקום אינו קרוי מנעל אם אינו חופה את רוב הרגל".

והמהרש"א בחידושי הלכות מסכת יבמות דף קג ע"ב כתב על דברי התוס': "לאו מדנקט שאין חופה את רוב הרגל כתבו כך, דהא איכא למימר דהיינו רוב הרגל היינו רוב העקב, כו' כדאמרין לעיל גבי שמיטה, אלא מסברא דנפשייהו קאמר, דהכא דוקא רוב הרגל נקט דאין קרוי מנעל אלא כשחופה רוב הרגל".

ולכאורה דברי התוס' צ"ב, שכן הברייתא פוסלת במנעל קטן שאינו חופה רוב רגלו משום שאינו נעלו הראוי לו, ואילו לדברי התוס' ניתן לפסול מנעל זה מסברא שאין עליו שם מנעל כלל אלא כשחופה רוב הרגל, ואין צורך ללימוד מנעלו.

ועל כרחך כוונת התוס' היא שבפסוק נאמר רק שהמנעל צריך להיות ראוי לו אך לא נקבע מה היא הגדרת מנעל, ולכאורה ניתן היה לומר שהגדרת מנעל היא על פי דיני חליצה, ואם די בחליצת רוב העקב הרי שהלימוד של נעלו הראוי לו יתיחס רק לעקב שמצד דיני חליצה הוא עיקרו של מנעל ועליו לחפות את רוב העקב.

ולתירוצם של התוס' הגדרת המנעל היא מסברא ואינה נובעת מדיני חליצה, ולכן ברור שמנעל חייב לחפות את רוב הרגל, שכן מסתבר שמנעל שאינו חופה את רוב הרגל אין עליו שם מנעל כלל, ולכן גם לענין חליצה יש צורך שכל מה שיש במנעל רגיל מסברא, לרבות החפיה בחלקה הקדמי של הרגל, יהא הולם את מידת רגלו של היבם וישמש כנעלו הראוי לו. אך במנעל קטן החופה את רוב רגלו של אדם, שמנעל זה הולם את מידותיו שם מנעל עליו מצד עצמו אלא שהתורה חידשה כי בחליצה אין די בכך ושמו של המנעל נקבע ביחס למידתו של היבם ועל המנעל להיות ראוי לו.²

(כ). ויש להשוות לזה את מחלוקת הרמב"ן מסכת שבת דף סו ע"א עם ספר התרומות הסובר כי סנדל של עץ מנעל הוא אלא שלענין חליצה "כיון דמשתיף הוה ליה כמנעל גדול שאינו יכול להלך בו דפסולה", והרמב"ן חולק עליו בארוכה, ובסוף דבריו הוא כותב: "ובר מן דין, אי סנדל דעץ אינו יכול להלך בו הוא עד דהויא חליצתו פסולה, בכך כבר הוצאת

לדעת המהרש"א ההגדרה 'חופה' את רוב רגלו' לכשעצמה, יכולה לכלול גם חיפוי של צדדי העקב ולא רק חפית גב הרגל הקדמי מלמעלה, שכן לדברי המהרש"א אין ראייה מגוף דברי הברייתא לכך שההגדרה חופה את רוב רגלו מתייחסת לכל הרגל. ולמרות השימוש במילה 'חופה' אין הכרח לומר כי הכוונה לחפית החלק הקדמי של הרגל מלמעלה, וניתן היה להסביר כי המנעל נפסל רק אם העקב שהוא צדדי העקב בחלקו העליון אינו מכוסה ברובו, ורק בשל סברת התוס' שללא חיפוי החלק הקדמי של הרגל אין עליו שם מנעל, יש צורך בחיפוי רוב הרגל.

אותו מכלל מנעל, ומדבריהם הם מושבים". ויעוין ברא"ש ובריטב"א שם, ויש לחלק בין הנוגעים.

ניתן היה להסביר את דברי התוס' כי מנעל שאינו חופה את רוב רגלו אין עליו שם מנעל, אלא דומה בזה לסנדל, וכדעת המאירי הסובר כי רצועות הסנדל אינן חופות את רוב הרגל, ולמרות זאת ניתן להלך בו בשל כך שבניגוד למנעל הסנדל קשור ברצועות ארוכות על השוק. ולפי זה לדעת התוס' צדדי העקב לא יצטרפו לחפית רוב הרגל, אך בדברי התוס' לא מבואר שחפית רוב גב הרגל מלמעלה היא ההבדל בין מנעל לסנדל, וקשה להעמיס זאת בדבריהם, אך יתכן שהתוס' סוברים כדעת התוס' רי"ד שתבואר להלן.

בשו"ת הרי בשמים לגאון רבי אריה לייביש הורוויץ חלק ב (מהדורא תניינא) סימן רלד, דן בכשרותו של מנעל חליצה שנמוך משני צידיו וז"ל:

"הנה מלשון הש"ס והפוסקים מוכח דהא דקיי"ל דבעינן שיכסה רוב הרגל, דלא מהני לצרף כל החיפוי מהיקף כל המנעל שיהיה רוב בצירוף החלקים עפ"י התשובות, דא"כ לפי"ז היה כשר גם אם בצד אחד לא יהיה הגובה רק משהו, אם בצד הב' הוא גבוה הרבה, כיון דעפ"י תשובות איכא חיפוי רוב הרגל, ובאמת אי אפשר לומר כן, דהרי בתוס' יבמות ק"ג: כתבו, דלהכי בעינן שיחפה רוב הרגל ולא סגי ברוב עקב כדא' התם דף ק"ב. גבי חליצת המנעל דסגי בששמיטה רוב עקב, משום דאינו קרוי מנעל אלא כשחופה רוב הרגל, ובמהרש"א שם כתב דמסבירא דנפשיהו כתבו הכי ע"ש, אם כן הלא גם באופן זה, מסבירא אינו קרוי מנעל אם בצד אחד ליכא רק חיפוי משהו, ובצד הב' גבוה הרבה אף דעפ"י התשובות איכא חיפוי רוב הרגל, אלא בעינן שבכל צדדי המנעל יהיה גבוה באופן שיחפה הרוב מהרגל".

אך לכאורה צ"ב, שיתכן שלדעת התוס' יש לחלק בין מנעל שאינו חופה רוב רגלו שהוא מנעל שאי אפשר להלך בו, או שעל כל פנים אין רוב רגלו נעולה בו, לבין מנעל שצדדי נמוכים אך חופה את רוב הרגל ואפשר להלך בו, ובוודאי אם צדדי העקב וגב הרגל שלמים וגבוהים, ורק צידי הרגל נמוכים, שלכאורה אם המנעל חופה רוב רגלו הרי שאינו שונה ממנעל שנפרס, נפתח או נקרע, שגם הם אינם כצורת מנעל רגילה, ואם הם חופים את רוב הרגל הרי הם כשרים. וגם אם נפרש את כונת התוס' שכל עוד אינו חופה את רוב הרגל אין עליו שם מנעל משום שרוב הרגל אינה נעולה בו, אין מכאן ראייה שמנעל החופה רוב רגלו אך לא במידה שוה מכל צד, לא יקרא מנעל.

עוד כתב: "והנה הכף מהרגל אינו נכלל בחשבון חיפוי הרוב, מדקאמר הלשון חופה רוב רגלו ולא קאמר רוב הקיפו של רגל, והלא מבואר ברא"ש שם בשם הראב"ד ז"ל דרך גובה הרגל נקרא רגל, והתחתון נקרא כף הרגל, וביש"ש שם הובא בשם י"א, דלכתחלה צריך שיהא המנעל גבוה עד שיכסה את האסתוריא, שהוא הפרק שבין השוק והרגל, עיין פרש"י ערכין י"ט: והיש"ש שם העלה דאפילו נמוך מן האסתוריא נמי כשר לכתחלה רק שיכסה רוב גב הרגל כתיקונו. ע"ש".

מה שכתב שעל כף הרגל לא שייך לשון חופה את רוב רגלו אלא רוב הקיפו, לכאורה קשה קצת מדברי הירושלמי לגבי סנדל, והאור זרוע לגבי מנעל שנפרס, הסוברים כי די בחפית רוב הרגל מלמטה. ויתכן שכוונתו היא שכאשר מדובר גם על החלק התחתון וגם על החלק העליון יחד, ראוי להשתמש בלשון הקיפו. אך מה שכתב שהחלק התחתון נקרא כף הרגל ואינו נקרא רגל, לענ"ד צריך ביאור, שהרי במסכת יבמות דף קב ע"ב, מדובר על "סנדל הנפתח שמקבל את רוב הרגל", ושם בוודאי מדובר על כף הרגל, כפי שביאר בבית הבחירה מסכת יבמות דף קב ע"א: "שבמנעל הזכיר לשון חפוי שהוא לשון נופל על כסוי שבגב הרגל, ובסנדל הזכיר לשון קבלה שהוא לשון נופל על שהוא מקבל כף הרגל, ומפני שהוא עשוי כעין כלי שהרי שפתותיה גבוהות מעט בכל צד הרגל, וכל שכן מצד העקב שיש בה עקב גבוה יותר, הוא

בשו"ת ברכת יוסף לגאון רבי יוסף לנדא אב"ד יאס סימן ק"ח, הביא בנו, הגאון רבי ברוך צבי לנדא אב"ד ליטין, ראייה זו מדברי המהרש"א כי גם צדדי הרגל מצטרפים לחפית רוב הרגל, וז"ל: "ואין לומר דחופה רוב הרגל משמע דוקא מלמעלה, ולא חשבינן אורך העקב שהוא מכוסה רק מן הצדדים, דאם כן לא מקשה המהרש"א מידי על דברי התוס' דף ק"ג ב ד"ה שאין חופה, דנימא היינו רוב הרגל היינו רוב העקב כדאמרין לעיל גבי שמיטה, מאי קשיא דהא כאן נקט חופה דהיינו מלמעלה, ועל העקב אי אפשר לחפות מלמעלה, דהא השוק הוא עליו, ועל כרחך כוונת הש"ס הוא דוקא רוב הרגל, דשם אפשר לכסות מלמעלה, ואי כתב המהרש"א דמסברא דנפשיהו קא אמרי כן, אלא על כרחך סבירא ליה למהרש"א דמכיון שאי אפשר לכסות שם מלמעלה, ממילא נקרא שם חופה כשחופה רוב העקב מן הצדדים, ואם כן נראה דמצרפינן גם אורך העקב להיות רוב וחופה רוב הרגל כנ"ל".^{כא}

ולכאורה ניתן היה לומר, כי למרות שביבמות ק"ב א נאמר כי העקב הוא עיקר הרגל "דכולא חיילא דכרעא עליה דחיס", הרי שלמסקנת התוס' שהצורך לחפות את רוב הרגל אינו מצד הצורך בחליצת רוב הרגל, שכן די בחליצת רוב העקב, אלא כדי שיהא על נעל החליצה שם מנעל, יש צורך בחפית רוב החלק הקדמי של הרגל ללא צירוף העקב. וכמו שדחה ראיתו אביו הגאון רבי יוסף לנדא בשו"ת ברכת יוסף סימן ק"ט. וז"ל: "והנה ממהרש"א דף ק"ג ב ד"ה שאין חופה, אין ראייה לומר דאין צריך רוב הרגל מלמעלה, דבאמת חופה שייך גם למטה עיין

אומר בה לשון קבול". הרי שכך הרגל נכלל תחת השם רגל לענין זה.

ולא מבעיא לדעת הרמב"ן בספר הזכות יבמות ל"ד א שחלק על הראב"ד, והוכיח ממקראות רבים שגם כף הרגל נקראת רגל, אלא גם לראב"ד על כרחין לומר כי לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמו (ע"ז נ"ח ב וחולין קל"ז ב) ובלשון חכמים נכלל כף הרגל בכלל רגל גם לדעת הרא"ש והראב"ד (ויעוין במלאכת שלמה נגעים פרק ו ד"ה כף הרגל מה שהביא מהרא"ש בכת"י עמ"ש במסכת ערכין יח ב רגליו ולא רגליו בכלל, דקאי על כף הרגל דחשיב כבית הסתרים), שהרי במסכת יבמות דף קב עמוד א נאמר "היינו רוב הרגל היינו רוב העקב, ואמאי קרו ליה רוב הרגל? דכולא חיילא דכרעא עליה דחיס". ולדעת רש"י וסיעתו הכוונה היא לחלק התחתון של הרגל, ואף הרמב"ן לא הביא ראיה לדבריו מגמרא זו, שכן ברור שמחלוקתם של הראב"ד והרמב"ן היא בלשון התורה ולא בלשון חז"ל.

ומה שהביא מדברי הים של שלמה, צריך ביאור, שהרי דעת הים של שלמה היא כי מנעל שמלכתחילה מחפה רק את רוב החלק העליון של הרגל כשר לחליצה לכתחילה, וגם לאור זרוע כשר עכ"פ בדיעבד. ולדעת התוס' העקב הוא העור המכסה את צדדי העקב שאחורי רגלו, ומנעל שאינו חופה רוב רגלו לא ניתן להלך בו. ולדעת הטור ביכול להלך כשר גם אם אין חופה רוב הרגל, ונראה שלדעתם אם חופה רוב החלק העליון של הרגל, ולדעת הטור אם יכול להלך בו, גם אם צדדי המנעל נמוכים כשר לחליצה.

ובחזון איש כלים לא אות ו, על דברי המשנה "מנעל שנפחת, אם אינו מקבל את רוב הרגל טהור" כתב: "נראה דלא ברוב הרגל שלצד האצבעות קאמר, דאם כן לא הוי צריך למתני ניטל חוטמו, אלא כל שרוב רגלו חפויה, אף שהפחת למטה והשלם מלמעלה טמא. ומשמע דאפילו יש בו נקבים הרבה, אם בכל השלם יש רוב מצטרף, ובלבד שיהא החוטם מן השלם".

מדברי החזון איש נראה כי החלק העליון והתחתון מצטרפים לחפית רוב רגלו, ואף רוב על ידי צירוף של כל החלקים המחופים נחשב כרוב. (ובסוליס הצריך רוב הרגל שלם למטה לצד החוטם, וחלוק הוא ממנעל דסגי ברוב המתלקט) הרי שלדעת החזון איש, די ברוב המתלקט מכמה מקומות לפי חשבון. אמנם הצירוף של החלק התחתון והעליון הוא לכאורה שלא כדעת רש"י, אור זרוע ומאירי, אך מה שכתב שדי ברוב המתלקט הוא כסתימת הגמ' והראשונים, שבחופה רוב רגלו כשר לחליצה.

כא). ויעוין מה שכתב הרד"ק בספר השרשים בשרש חפף ובשרש חפה.

בחולין דף כ' גבי בשר החופה את רוב הכרס ע"ש ברש"י, ולכן שפיר היה קשה למהרש"א שמא הכוונה שחופה את רוב העקב, אבל לפי התירוץ שמסברא דאין קרוי מנעל אלא כשחופה רוב הרגל, שוב יש לומר דאין קרוי מנעל אלא כשחופה רוב הרגל מלמעלה גם כן, כי מלמעלה בוודאי שייך לשון חופה".

ואם כן, לדעת הטור, הכל תלוי ביכול להלך בו, ואם ניתן להלך במנעל הרי שהוא כשר לחליצה גם אם אינו חופה את רוב רגלו, ואין כלל מקום לדון אם צדדי העקב מצטרפים לרוב רגלו, מה גם, שצדדי העקב גורמים לכך שניתן יהיה ללכת במנעל, כפי שהסביר המאירי ביבמות (קב א ד"ה סנדל) את הצורך בעקב: "דוקא בשיש לו עקב, ר"ל אחורי הרגל והוא הנקרא טלו, מפני שאלמלא אותו עקב אין הסנדל מתעכב יפה על הרגל אף על ידי קשרי הרצועות".²²

כב). ובפסקי רי"ד מסכת יבמות דף ק ע"ב, הסביר כי הצורך בעקב הוא מצד זה שהוא עיקר החליצה: "לאפוקי אם הוא עשוי כעין הקורדקסים שלנו שאין מכסין העקב שהוא פסול, דעיקר החליצה בעקב היא שהוא עיקר הרגל"

ובים של שלמה ביבמות פרק י"ב סימן ט"ז כתב: "אבל עיקר חליצה מעל גב הרגל, וכן לענין קשירה כתבו כמה גאונים שתהא על רגל... אלא שמע מינה דאין קפידה רק שיכסה רוב הרגל כתיקונו ובלי קריעה, הלכך גובה המנעל אפילו עד הארכובה ולא ארכובה בכלל, לכתחילה כשרה, או אפילו נמוך מאיסתוריא נמי לכתחילה כשירה, רק שיכסה רוב גב הרגל כתיקונו ובלי קריעה". וברור כי דעת מהרש"ל היא כי יש צורך בחפית רוב חלקה העליון של הרגל, אם מצד שללא חפית החלק העליון נחשב המנעל לחצי מנעל כדעת האור זרוע, או שזו הכוונה בצורך לחפות את רוב הרגל כדעת רש"י, אלא שמדבריו משתמע כי ההגדרה חופה רוב רגלו מתיחסת רק למכסה המכסה את גב הרגל. ובברכת יוסף בתשובה ק"ט לרבי יוסף לנדא כתב: "וביש"ש שם סימן ט"ז כתב שיכסה רוב גב הרגל כתיקונו מיהו יש לומר דכוונתו רק לכתחילה"

ומלבד זה שאין דרכו של רבינו המהרש"ל לחדש חידושים שלא נכתבו בראשונים בדרך אגב, כי אם בצורה ברורה באר היטב, הרי שבסיום דבריו כתב: "אלא ש"מ דאין קפידה, רק שיכסה רוב הרגל כתיקונו, ובלי קריעה, הילכך גובה המנעל, אפי' עד הארכובה, ולא ארכובה בכלל, לכתחילה כשירה, או אפי' נמוך מאיסתוריא נמי, לכתחילה כשירה, רק שיכסה רוב גב הרגל כתיקונו, ובלי קריעה". הרי שהמהרש"ל לא הקפיד לכתוב את המילה גב הרגל בדבריו.

ולכאורה כוונת המהרש"ל היא לאפוקי דעת האור זרוע הסובר כי מאחר שנאמר מעל רגלו והוא שוק, הרי שעיקר החליצה הוא מן השוק שעל רגלו, ועל המנעל לכסות גם את השוק. ועל זה כתב כי אמנם החליצה כשרה אף מעל השוק, אך עיקר החליצה הוא מעל גב הרגל, כלומר החלק העליון של הרגל ולא מעל השוק, ולכן מההרש"ל מזכיר את גב הרגל בניגוד לשוק ולאיסתוריא בלבד. אך קשה לומר שכוונתו היא לאפוקי צדדי הרגל וחלקה האחורי של הרגל, שכן המהרש"ל הביא את דעת האור זרוע שאם המנעל אינו מכסה את האיסתוריא הרי שהמנעל חופה את רוב הרגל ולא את כולה. וסברתו של האור זרוע היא כי לדברי רב פפא האי אסתוריא עד ארעא נחית, "והוא חשוב בפרק אחד עד למטה הימנה בעקב" כלשון המהרש"ל שם, "ואין עוד פרק אחר למטה הימנו בעקב" כלשון האור זרוע. ומשמע שגם צדדי האיסתוריא והעקב מצטרפים לחפית רוב רגלו אף שאינם מכסים את הרגל מלמעלה. וגם הראב"ה והמהרש"ל לא חלקו על כך שניתן לצרף את צדדי העקב, אלא שלדעתם אין צורך לכתחילה לכסות את האיסתוריא.

ולכאורה ניתן היה לומר שהצורך בכיסוי חלקה העליון של הרגל אינו רק מפני שבהעדר כיסוי זה אין על המנעל שם מנעל, כדעת התוס' ביבמות ק"ג ב ד"ה שאין חופה, אלא בשל כך שללא זה חסר בעיקר החליצה, שהיא גם מעל גב הרגל. וכמו שכתב הרמב"ן בספר הזכות קג א לגבי מקרה הפוך של מנעל שיש לו פנתא ללא סוליה: "תדע דהא לענין חליצה בעינן דחליץ בכולי רגל, שאם חליץ בפנתא בלבד ואין לו לסנדל למטה בארץ כלום, חליצה פסולה היא, אלמא לא קרינן ביה מעל רגלו דכולי רגל בעינן". ולמרות שחליצה ברוב העקב כשרה, הרי שהמנעל צריך להנעל על כל חלקי הרגל, וגילוי רוב העקב שהוא עיקר הרגל נחשב כעיקר החליצה וראשיתה מעל כל חלקי הרגל, והצורך בחיפוי רוב רגלו אינו רק בשל כך שללא החיפוי אין על המנעל שם מנעל, אלא גם מצד החליצה הצריכה להיות מכל חלקי הרגל.

אך מדברי המהרש"ל "שעיקר החליצה מעל גב הרגל" יתכן שסברתו היא לשיטתו שעיקר הנעילה היא בגב הרגל, והיא עיקר הנעילה שעל היבמה לחלוץ. חיזוק לסברא זו ניתן לראות בכך שהמהרש"ל סובר כדעת הר"ח שאף רצועות סנדל

ולדעת המהרש"ל, הרי שלדברי התוס' הגדרת המנעל היא מסברא ואינה נובעת מדיני חליצה, והצורך בחיפוי רוב הרגל הוא מסברא שמנעל שאינו חופה את רוב הרגל אין עליו שם מנעל כלל, ולכאורה הסברה היא משום שללא חיפוי רוב הרגל לא ניתן להלך בו, כהסברו של המהרש"ל. ולפי זה יש מקום לומר^י שאמנם על צדדי העקב להיות מן השלם, אך גם צדדי העקב יצטרפו לחיפוי רוב הרגל, שהרי ניתן להלך בו ורוב הרגל נעולה, ובכך יהא עליו שם מנעל.



דעת רש"י - גם במנעל שנפרם יש צורך בחפית רוב רגלו מלמעלה

כאמור לעיל, רש"י חולק על הריב"ן, וסובר כי מנעל מרופט אינו זהה למנעל שנפרם, אלא הכוונה היא למנעל שניטל גבו והוא קרוע מלמעלה^י ואינו חופה את רוב רגלו מלמעלה, שלא כדעת הריב"ן הסובר כי מנעל שנפרם ומנעל מרופט הם מנעל שתפירותיו נפרמו, ודי בחפית כף הרגל מלמטה.

וכן כתב רש"י במסכת יבמות דף קב. ד"ה מרופט: "מבוקע, קרוע מלמעלה, דכיון דרכיך אף על גב דקרוע מייטב ליה אכרעיה, אבל סנדל שהוא קשה אין יכול ליישבו על רגלו משנפחת, וליכא למיגזר מידיו".

פירושה המילולי של המילה 'מרופט' לדעת רש"י, הוא מבוקע, כמו שכתב רש"י במסכת שבת דף קנב עמוד א ד"ה מתרפטות: "מתבקעות, כמו מנעל המרופט (שבת קמא, ב.)".^י כמו"כ לדעת רש"י עקב הוא השול"א, כלומר הסוליה, החלק התחתון של המנעל, כמו שפירש רש"י ביבמות קג: "שאין לו עקב שול"א".^י

חופות את רוב רגלו. יש לציין כי המהרש"ל בסימן ט"ו לא הכריע במחלוקת הרמב"ן והרי"ף, הראב"ד והרא"ש בטעם שמי שרגלו הפוכה חליצתו פסולה, ולכן לא ניתן להסביר את דעת המהרש"ל כראב"ד.

כג). אך יעוין להלן מה שכתבנו בדעת התוס' רי"ד, שאף הוא סובר כדעת התוס' כי העקב הוא צדדי העקב, ושמא זו גם דעת התוס'.

כד). כן פירשו רוב הראשונים: הר"ן על הרי"ף דף נ"ט ע"א מדפי הרי"ף, והר"י מלוניל שם, הרי"ז במסכת שבת פרק כ הלכה ד' אות ט, והריב"ן שבת קמ"א א ד"ה אין מגרדין, והנימוקי יוסף מסכת יבמות דף לב עמוד ב ד"ה מרופט, והרי"ד ביבמות ק"ב ד"ה חלצה במנעל, והמאירי יבמות קב ע"א ד"ה ואחר שלמדת, וכן היא דעת התוס' ישנים יבמות ק"א ד"ה חלצה, ולעיל בהערה 18 נתבארה דעת רבינו חננאל והרמב"ם.

כה). ובמסכת מגילה דף כו עמוד ב ד"ה דאירפט כתב: "ארון שנתקלקל ונפרד מחבורו, ויש דוגמתו בברייתא ביבמות (קב, א): מנעל המרופט".

כו). שול"א היא כף הרגל, כן כתבו בתוס' חד מקמאי ביבמות קא א, אך בתוס' ישנים יבמות דף ק"ג ב' בשם ר"ת, ובתוס' מהר"ם מרוטנבורג בשיטת הקדמונים יבמות ק"א א ד"ה מצות חליצה, פירשו שהכוונה היא לשאלו"ן.

המאירי בבית הבחירה ליבמות קב א ד"ה סנדל, הביא את שני הפירושים וז"ל: "סנדל שיש לו עקב כשר, כלומר סנדל הראוי לחליצה דוקא בשיש לו עקב, ר"ל אחורי הרגל והוא הנקרא טלו, מפני שאלמלא אותו עקב אין הסנדל מתעכב יפה על הרגל אף על ידי קשרי הרצועות, וכל שאין לו עקב חליצתו פסולה ופוסלת, והוא הדין למנעל שאם אין לו עקב פסול, וכן כתבוהו גדולי המחברים, אלא שהמנעל הדבר ידוע שאינו קרוי מנעל בלא עקב, אבל הסנדל יש שעושין אותו בלא עקב, וסומכין על הדוק הרצועות שמקיפות את השוק ואת הרגל, והוצרך לומר שלחליצה פסול עד שיהא לו עקב.

התוס' ישנים ביבמות (דף קג ע"ב ד"ה שאין לו), הקשו על דברי רש"י: "שאיין לו עקב. פרש"י שול"א. וקשה דתנן במסכת כלים (פכ"ו מ"ד) גבי (מנעל) [סנדל], נפסק עקבו, ניטל חוטמו. ואם כן מה עקב ומה חוטם,² ועוד דכתיב "וידו אווזות בעקב עשו" (בראשית כה כו), והתם לאו שול"א הוא, ועוד דאמרין במסכת נדה (נ"ז ב) ראתה דם בעקבה טמא משום דקאי נגד התורפה, והתם לא שייך לפרש שול"א.³ לכן נראה לר"ת דהוא שאלו"ן".

מקושתים הראשונה נראה כי לדעת רש"י כוונת המשנה במסכת כלים ובמסכת יבמות היא למנעל שאין לו סוליה כלל, או למנעל שרוב סוליתו נפחתה.⁴ וכן הביא המאירי את דעת רש"י: "ויש מפרשים עקב כף הרגל הנקרא שולא. ובאמת לענין הדין כך הוא, שאם אין שם כף הרגל אינו כלום, שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל, אבל לענין פירוש הדברים נראין כפירוש ראשון, אלא שאף לדבריהם צריך שאותו כף רגל יהא מעור המנעל עצמו, רצה לומר חתיכה אחת, על הדרך שביארנו, שאם הוא מעור אחר כעין שלנו, יש בה גזירת חצי מנעל כמו שכתבנו, וכן מה שאמרו פרט לסוליס שאין בו עקב, וסוליס הוא הפנתא שעל גב הרגל, ועקב אנו מפרשים בו כדרך שפירשנו כאן, והם מפרשים בו גם כן כף הרגל, ולענין פסק הכל שוה בדין אחד". כדברים אלו כתב המאירי גם בבית הבחירה למסכת קידושין דף יד ע"א ד"ה חליצה.

ויש מפרשים עקב, כף הרגל הנקרא שולא. ובאמת לענין הדין כך הוא, שאם אין שם כף הרגל אינו כלום שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל, אבל לענין פירוש הדברים נראין כפירוש ראשון, אלא שאף לדבריהם צריך שאותו כף רגל יהא מעור המנעל עצמו, רצה לומר חתיכה אחת, על הדרך שביארנו, שאם הוא מעור אחר כעין שלנו, יש בה גזירת חצי מנעל כמו שכתבנו, וכן מה שאמרו פרט לסוליס שאין בו עקב, וסוליס הוא הפנתא שעל גב הרגל, ועקב אנו מפרשים בו כדרך שפירשנו כאן, והם מפרשים בו גם כן כף הרגל, ולענין פסק הכל שוה בדין אחד". כדברים אלו כתב המאירי גם בבית הבחירה למסכת קידושין דף יד ע"א ד"ה חליצה.

מדברי המאירי ניתן ללמוד כי שול"א היא כל כף הרגל ולא רק החלק שמתחת לעצם העקב, ולכן ברור שאם אין כף רגל אין כלל נעילת מנעל, שעיקרו של המנעל הוא להגן על הרגל מפני פגעי הקרקע, ולכן מנעל שאין לו סוליה עיקרו חסר ואינו מנעל כלל.

כמו כן, המאירי מדגיש כי אין כל הבדל בין הדין הנאמר במשנה שבראש פרק יב ביבמות קא א: "שיש לו עקב כשר ושאין לו עקב פסול", לבין פירושה של המימרא ביבמות ק"ג ב ובקידושין י"ד ב "פרט לסנדל המסוליים שאין לו עקב", ובשניהם הכוונה במילה עקב זהה.

וכן משמע מדברי הרא"ש בפסקיו מסכת יבמות פרק יב - מצות חליצה, שהביא את שני הפירושים: "בסנדל שאין לו עקב, והוא שאין עקיבו של אדם נכנס לתוכו לכסות עקיבו, או שאין לו עור בקרקעיתו". הרי שלפירוש רש"י סנדל שאין לו עקב הכוונה היא שאין לסנדל עור בקרקעיתו כלל.

אלא שבדברי רש"י במקומות שונים (וכמו"כ בנימוק"י) יש שינוי בתרגומה של המילה עקב, שכן בדף ק"ב א תרגם רש"י את המילה עקב שלו"ן, כפירושו הראשון של המאירי, ואילו בדף ק"א א ובדף ק"ג ב תרגם רש"י את המילה עקב שול"א, כפירושו השני של המאירי.

ובלעזי רש"י מסכת יבמות דף קא ע"א כתב: "מקור: עקב לע"ז: שול"א, sole תרגום: סוליה בדפוס סונצינו: שלו"ן [צ"ל: טלו"ן] talon (עקב), אך זה בניגוד לכל הגרסאות בכל המקומות, שהמלה "עקב" מולעזת בהם, חוץ ממקום אחד (להלן יבמות קב.). ובדף ק"ב א כתב: "מקור: עקב לע"ז: טלו"ן talon, תרגום: עקב, כאמור לעיל (יבמות קא). מקום זה הוא היחיד, שבו עקב לעזו טלו"ן (בכל שאר המקומות: שול"א). ואף בדפוסים שלנו הושפעה הגרסה והפכה לשלו"ן. ר' מילנו של לוי (מס' 427)".

ומה שכתב שהגירסא ברש"י הושפעה והפכה מטלו"ן לשלו"ן בהשפעת המילה שול"א, צ"ב, שכן גם בדברי התוס' ישנים ותוס' מהר"ם מרוטנבורג, החולקים על רש"י, העקב מתורגם שאלו"ן. ודוחק לומר בדברי רש"י כי שמיטת רוב העקב היא החלק העליון בפנתא המקיף את העקב מלמעלה, ואילו בסנדל שאין לו עקב הכוונה היא לסוליה התחתונה. וצ"ב.

(כו). בתוספות מהר"ם מרוטנבורג (בשיטת הקדמונים) מסכת יבמות דף קא עמוד א, הגירסא היא "וקשה דבמסכת כלים תנן נפסק עקיבו או חוטמו. ומאי עקיבו ומאי חוטמו [שייך במנעל]". וגירסא זו צ"ב, שכן במשנה אכן מדובר בסנדל ולא במנעל, וקושיית התוס' ישנים שלפנינו היא מסנדל.

(כח). ויעוין תוי"ט נדה פרק ח' משנה א, ובמשנה אחרונה שם, ומאידך בתפארת ישראל שהביא את דעת הפרישה בסי' קצ"ז, ודעת הגר"א באליהו רבה שהכוונה היא לכף הרגל, ויעוין בתויו"ט כלאים ט ז.

וכן פירש הריב"ן, הובאו דבריו באור זרוע סימן תרס"ו, וז"ל: "והמנעל שאין לו עקב שול"א בלע"ז, ובלשון כנען פט"א, אלא כנגד חוטי אצבעות רגליו יש עור מעט שהוא נסמך ומהלך בו, פסול אפילו בדיעבד".

רש"י בהמשך דבריו, מבאר מדוע רק במנעל חששו לחליצה במנעל מרופט, ובסנדל לא חששו לכך: "דכיון דרכיך, אף על גב דקרוע מייטב ליה אכרעיה, אבל סנדל שהוא קשה, אין יכול ליישבו על רגלו משנפחת, וליכא למיגזר מיד".

המאירי בבית הבחירה למסכת יבמות דף קב א ד"ה ואחר שלמדת, כתב בביאור שיטת רש"י: "ומנעל מרופט פירושו קרוע מלמעלה לשנים, שדרך בני אדם להביאו עדין, וסומך על שהיקפו מעמידו עדין על הרגל לכל מי שהלכו בנחת, וכן שדרך בני אדם להביאו וסומך עליו לתקנו, מפני שמצד רכותו איפשר לתקנו, ומכל מקום הרי הוא כחלוץ מאיליו וחליצתו פסולה, אבל סנדל אין בו חשש שיטעה אדם בו, שאם נקרעו הרצועות אינו עומד כלל ברגל ולשעתו הוא נשלף ממנו, ואם נפחת מלמטה, אי אפשר ליישבו על רגליו מתוך שאין בו היקף, וכן אי אפשר לתקנו מתוך קשיו".

הרי שלדעת המאירי, דברי רש"י "אבל סנדל שהוא קשה אין יכול ליישבו על רגלו משנפחת, וליכא למיגזר מיד". מתפרשים כפשוטם, שרק מנעל שיש בו היקף של הפנתא, כלומר החלק העליון של המנעל, ניתן לגזור עליו כאשר נקרעה הפנתא מלמעלה, אך סנדל שסוליתו נפחתה, לא ניתן לנועלו משום שאין לו היקף בפנתא. לפירושו של המאירי, עדיין קשה מה ההכרח של רש"י לפרש כי המנעל נקרע מלמעלה, שהרי לדברי המאירי ניתן לפרש כי מדובר במנעל שנקרע מלמטה ומתוך שיש לו היקף ניתן ליישבו על רגלו.¹

הריטב"א בחידושו ליבמות דף קב ע"א ד"ה אי הכי, ביאר את דברי רש"י: "גזירה משום מנעל המרופט. פירוש מנעל הקרוע קצת ועומד פיו פתוח, ופרש"י ז"ל כי המנעל מתוך שהוא דבר רך, אף על פי שהוא מרופט מתיישב על הרגל, ויבא לחלוץ בו והוא פסול לחליצה שאין תורת נעל עליו, אבל בסנדל שהוא קשה ואינו מתיישב על הרגל ליכא למגזר".

כט). ובפסקי ריא"ז מסכת יבמות פרק יב – מצות חליצה אות ג ד"ה חליצה בסנדל כתב: "חליצה בסנדל שאין לו עקב, והוא שאין עקיבו שלאדם נכנס לתוכו לכסות עקיבו, או שאין לו עור בקרקעיתו, חליצתו פסולה. וכן בסנדל הנפחת שאינו מקבל רוב העקב". ובהערות המהדיר שם כתב: "בגמ' קג, א בסנדל הנפחת שאינו מקבל רוב הרגל. ואולי רבנו מפרש דהיינו רוב העקב".

ויתכן שהריא"ז נקט כדעה עיקרית כי כף הרגל ללא חוטי האצבעות היא העקב, ולכך פירש את רוב הרגל כרוב העקב. וכבר הובאו לעיל דברי ר' יוסף בכור שור פרשת כי תצא דברים כ"ה פסוק ט ד"ה ככה: "וחליצה נעלו. נעלו הראוי לו, פרט לגדול שאינו יכול להלך בו, ולקטון שאינו חופה רוב העקב". והמהדיר לא העיר על דבריו. וקשה לומר שכוונת רבי יוסף בכור שור היא לשלול את דברי התוס' קג ב ד"ה שאין חופה.

ואולי דעתו היא שהחלק התחתון של הרגל הוא העקב, וס"ל כסברת האור זרוע שאם שם מנעל עליו אלא שנפרמו תפירותיו, די בחפית רוב רגלו מלמטה, והר"י בכור שור סובר שלסברא זו הוא הדין במנעל קטן ששם מנעל עליו, אף שיש סברא לחלק ביניהם.

ל). שהרי בסנדל שנפחת כתב המאירי: "ואם נפחת מלמטה, אי אפשר ליישבו על רגליו מתוך שאין בו היקף". ולפי זה, במנעל שיש בו היקף, ניתן ליישבו על רגליו גם בנפחת מלמטה.

וכן ביאר בתפארת ישראל, בועז מסכת כלים פרק כו, את דברי רש"י, וז"ל: "דדוקא במנעל גזרינן אטו מרופט, דמדהוא רך, עדיין יכול הוא לקשור הרצועות ממעל להעור הנקרע ההוא, ומיתב אכרעיה שפיר,"* אבל סנדל שעורו קשה, אם נפחת העור, לא מצי ליישבו יפה על רגלו, דמלבד שחוטמו קצר, ועל ידי זה הרצועות שהן מזה ומזה באמצע אורך הסנדל, לא יחזיקו הקרעים שבחוטם יחד כשיקשרם, ועוד דמדעור החוטם הקרוע קשה, אפילו יקשור הרצועות ממעל להעור הקרוע, אפילו הכי העור הקשה של הקרעים ידחקו הרגל. זה תוכן דברי רבינו רש"י שם".

כלומר דווקא במנעל שהוא רך, ולכן גם כאשר חלקו קרוע ניתן ליישבו על הרגל, אך בסנדל כאשר עור החוטם קרוע לא ניתן להשתמש בו כלל, ואין מקום לגזור על כך.

להסברו של התפארת ישראל, רש"י שכתב: "אבל סנדל שהוא קשה אין יכול ליישבו על רגלו משנפחת, וליכא למיגזר מידי", לא התכוון במילה 'משנפחת' לפחיתה בחלק התחתון, שהיא סולית הסנדל, כמשמעותה של פחיתה בסנדל בדרך כלל, אלא לקריעה בחלקו העליון.* כלומר, בחוטמו של הסנדל, והוא העור המכסה את האצבעות, שאין אפשרות לנועלו וליישבו על רגלו בחלקה העליון על ידי קשירה, ולכן רק במנעל יש מקום לחשוש משום מנעל מרופט.

לפי זה צריך לומר כי מה שהכריח את רש"י לפרש שהריפוט הוא מלמעלה, הוא משום שבמקרה זה ניתן לנועל את המנעל גם כאשר העור העליון קרוע, ויש לחשוש לחליצה במנעל מרופט. מה שאין כן בסנדל, שאי אפשר לנועלו כאשר הוא מרופט ואין מקום לחשוש לחליצה בסנדל שכזה. אך אם המנעל נפחת מלמטה אי אפשר לנועלו, ובזה אין הבדל בין מנעל לסנדל, ואין מקום לגזור על כך גם במנעל.

לא). את דברי רש"י שכתב "דכיון דרכיך, אף על גב דקרוע מייטב ליה אכרעיה". ניתן להסביר כמו שכתב המאירי "שהקיפו מעמידו עדיין על הרגל, לכל מי שהילוכו בנחת". אך הילוך בנחת אינו מוגדר כהליכה בשעת הדחק, שהחליצה במנעל שאפשר להלך בו בשעת הדחק כשרה, כמ"ש המאירי בהמשך דבריו.

אך אם המנעל מיתב אכרעיה על ידי קשירת רצועות בצורה מהודקת למרות הריפוט, משמע מדברי המאירי בד"ה ומכאן אני למד, שהמנעל יהא כשר לחליצה. ולכאורה המאירי לשיטתו שהפסול במנעל מרופט אינו מפני שאין עליו תורת מנעל, כדברי הריטב"א, אלא משום שהוא כחלוץ מאליו. ואם כן אם המנעל נעול על רגלו על ידי קשירה, ואינו חלוץ מאליו, כשר לחליצה. וצריך לומר בדעת התפארת ישראל, שגם לאחר קשירת הרצועות אין המנעל מהודק היטב לרגל בשל ריפוטו.

ובים של שלמה יבמות יב סימן ז' וי"ט כתב, שמנעל גדול שלא ניתן להלך בו ללא קשירה לא תועיל בו קשירה, ויעוין בדברי הרא"ש יבמות פרק יב אות ז, ובקרבן נתנאל שם.

לב). וכן נראה שפירש רבינו עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה ביבמות ריש פרק י"ב את דברי רש"י: "מנעל - של עור רך חליצתו כשרה, אבל לכתחלה לא, גזירה שמא יחלוץ במנעל קרוע מלמעלה, דאפילו כי קרוע מיתב אכרעיה הואיל והוא רך, ואנן מידי דמגין בעינן והא ליכא. אבל סנדל שהוא של עור קשה וכי קרוע לא מיתב אכרעיה, ליכא למגזר שמא יחלוץ בסנדל קרוע, הלכך עיקר חליצה בסנדל היא".

הרי שרבינו עובדיה מברטנורא החליף את המילה 'נפחת' שבדברי רש"י, שמשמעותה הפשוטה היא פחיתה הסוליה, במילה 'קרוע', הכוללת במשמעותה גם קריעת חלקו העליון של המנעל.

ולשון הרי"ד בפסקיו ליבמות ק"א ב ד"ה חליצה: "אבל סנדל שהוא קשה, משנפחת ואינו חופה את רוב רגלו אינו מועיל ואין נועלין אותו". והוא לשיטתו שגם רצועות הסנדל חופות את רוב רגלו.

וכן כתב בשו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן קיג, להסביר מדוע לא גזרו אטו מנעל מרופט מלמטה, וז"ל: "ועוד מסברא נראה דמרופט בתחתיות הסנדל פוסל טפי לחליצה, משום שאין שם סנדל עליו, שעשוי להגן ועיקר ההגנה בתחתיות הרגל כמובן, והא דלא גזרינן משום ריפוט בתחתיותו היא הנותנת, כיון דרובו מרופט בשוליו בטל שם סנדל מיניה לגמרי, וליכא למיגזר שיחלוץ בסנדל כי הא, וקצתו מרופט כשר בדיעבד, אם כן ליכא למיגזר אלא משום ריפוט בעליונו, שאפשר שיהיה רובו מרופט ועדיין לא בטל שם סנדל מיניה כיון דעיקר ההגנה קיים, ואיכא למיחש שיחלוץ בו זה".

כלומר, גם לדעת רש"י אם הסוליה מרופטת ברובה המנעל פסול לחליצה, אלא שאין מקום לגזור על כך משום שאין עליו שם מנעל, ואין שום סיבה לחשוש שמישהו ישתמש בכך כמנעל, ובוודאי שלא כמנעל לחליצה. וזו הסיבה שהגזרה משום מנעל מרופט היא כאשר נקרע העור שבחלקו העליון דווקא.²⁸

לפי הסבר זה, גם לדעת רש"י, אם השול"א, שהיא הסוליה שבכף הרגל, נפחתה בחלקה, הרי שהמנעל יפסל לחליצה רק אם הסוליה אינה מחפה את רוב כף הרגל מלמטה, כדברי הירושלמי, וכן נראית דעת החתם סופר שם להלכה.

כמו כן, אין סיבה לומר כי לחלק האחורי של המנעל, כלומר לצדדי העקב, יש דין שונה, שהרי לדעת רש"י צדדי העקב אינם העקב, והסיבה לצורך בחיפוי צדדי העקב זהה לסיבת הצורך בחיפוי חלקה הקדמי של הרגל, והיא שעל המנעל לחפות את רוב הרגל. ולכך נראה כי לדעת רש"י גם צדדי העקב מצטרפים לחיפוי רוב הרגל.

אך נראה שהנימוקי יוסף במסכת יבמות דף לב ב ד"ה מרופט, ביאר את דברי רש"י בדרך שונה וז"ל: "מרופט. קרוע מלמעלה, דכיון דרכיך, אף על גב דקריע מיתבי ליה אכרעיה, אבל סנדל שהוא קשה, אין יכול לישבו על רגלו משנפחת, וליכא למיגזר מיד, כך פרש"י ז"ל שהסנדל של עור שלוק קשה".

לדברי הנימוקי יוסף, הסיבה לכך שלא חששו חז"ל לחליצה בסנדל שנפחת²⁹ אינה בשל כך שבשל העדר היקף לסנדל לא ניתן לנועלו על הרגל בפחיתת הסוליה, אלא משום שבפחיתת הסוליה לא ניתן לנועלו בשל קושי סולית הסנדל. ואם כן, שוב ניתן לשאול מדוע רש"י לא

(ג). לכאורה דברי החתם סופר הם שלא כדברי המאירי, שכתב: "ואם נפחת מלמטה אי אפשר לישבו על רגליו מתוך שאין בו היקף, וכן אי אפשר לתקנו מתוך קשיו". הרי שלדעת המאירי כאשר המנעל נפחת ברובו מלמטה, אין החסרון משום שאין לרגל הגנה כלל ואין עליו שם מנעל, אלא משום שטכנית לא ניתן לנועלו, משום שבהעדר היקף הפנת"א אין הסנדל שנפחת מחזיק על הרגל.

וצ"ע מדברי המאירי עצמו שכתב בד"ה סנדל: "ויש מפרשים עקב כף הרגל הנקרא שולא, ובאמת לענין הדין כך הוא, שאם אין שם כף הרגל אינו כלום, שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל". ולכאורה אם אין עליו שם מנעל, אין סיבה לחוש לכך שישתמשו בו כמנעל, ובוודאי שלא כמנעל לחליצה כדברי החתם סופר. וכנראה שכוונת רבינו המאירי בקטע הראשון היא לבאר את החסרון בעיני בני אדם שאינם משתמשים במנעל פחות, ולא את החסרון ההלכתי, שביארו המאירי בקטע השני.

(ד). כאשר הכוונה הפשוטה היא שנפחתה הסוליה מלמטה, וכפי שהסביר המאירי, ולא כדברי התפארת ישראל שהכוונה היא לפחיתת עור החוטם.

פירש כי מדובר בקריעת הסוליה מלמטה, ובמנעל שעורו רך ניתן לנועלו גם אם נפחתה הסוליה, אך סנדל שעורו קשה אין סיבה לחוש שינעלו סנדל שנפחתה סוליתו.

ובדף לב ע"א ד"ה עקב כתב הנימוקי יוסף, כי גם אם הסוליה חסרה מעט במקום העקב, המנעל פסול לחליצה, וז"ל: "עקב. פרש"י ז"ל שולא בלע"ז. אמר המחבר, עקב הוא הנקרא כל דבר המעכב הרגל בתוך המנעל, ושוליא או עקב"ז ממש הוא במשמע, לפי שכשארין בו שולא או עקב למנעל, הרגל יוצא חוץ למנעל, ונקט רש"י ז"ל שולא לרבותא, אף על גב שיש למנעל עקב מן הפנתא סביב, כיון דלית למנעל שולא למטה, אף על פי שאינה חסרה אלא מעט"ז במקום העקב, פסולה. עד כאן"י.

לה. כלומר, החלק העליון המכסה את העקב מן הצדדים, כמו שפירשו התוס' ישנים והמהר"ם מרוטנבורג ועוד ראשונים. וכן משמעות דבריו בביאור ההבדל שבין מנעל לסנדל, וז"ל: "והרבה מן הפרשנים כתבו דמנעל הוא משתי חתיכות או ג' כעין שלנו, ויש פנתא ועקב, והסנדל כלו מחתיכה אחת". כלומר, שבמנעל יש כמה חלקים: השול"א והעקב, כלומר החלק העליון המכסה את העקב מן הצדדים, והפנתא המכסה את החלק הקדמי של הרגל, והמנעל עשוי מכמה חתיכות. מה שאין כן בסנדל, שהוא כולו מחתיכה אחת שעיקרה הסוליה.

לו. שלא כדברי המאירי, שלא הזכיר נפקא מינה זו להלכה, וכתב שלהלכה אין נפקא מינה בין הדעות בנוגע למנעל שאין בו סוליה: "שאם אין שם כף הרגל אינו כלום, שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל". ולדעת הנימוקי יוסף בדעת רש"י, אף אם חסר מעט במקום העקב הרי שהמנעל פסול לחליצה. מה שאין כן לדעת ר"ת שהעקב הוא צדדי העקב ועל המנעל לחפות את העקב מכל צדדיו, המנעל יפסל לחליצה רק אם אין סוליה כלל או במקרה שהסוליה אינה חופה את רוב רגלו מלמטה, כדברי הירושלמי, וכמו שכתב החתם סופר להלכה. ולדברי המאירי זו דעת כל הפוסקים.

לז. התוספות יום טוב מסכת יבמות פרק יב הקשה על דברי הנימוקי: "בסנדל שיש לו עקב. פירשו הר"ב במ"ד פרק כ"ו דכלים, עור של סנדל המכסה את גובה הרגל שכנגד שוקיו מאחוריו. ע"כ. ואתי שפיר הא דתנן כשר דמשמע דיעבד, אבל לכתחלה לא, משום דמירי שאין לו שול"א, ואפילו הכי כשר הואיל ויש לה עקב, שזה מעכב הרגל שלא יצא חוצה, אבל לכתחלה בעינן שיהא לו ג"כ שול"א, אבל לפרש"י שמפרש עקב שול"א, וכתב נימוקי יוסף, לרבותא נקט, אף על גב שיש למנעל עקב מן הפנתא סביב, כיון דלית ליה למנעל שול"א סביב למטה, אף על פי שאינה חסירה אלא מעט במקום העקב, פסולה. ע"כ, קשיא דכשר משמע דיעבד אין לכתחלה לא, ואלא איזהו שחולצין בו לכתחלה".

ולכאורה דברי התוס' יום טוב צריכים עיון, שכן אם אין לסנדל שול"א כלל, הרי שלכולי עלמא המנעל פסול לחליצה, כמו שכתב המאירי שבין אם עקב הוא השול"א כדעת רש"י, ובין אם הוא שאל"ן כדעת ר"ת, הרי ש"לענין הדין כך הוא, שאם אין שם כף הרגל אינו כלום, שאין עליו שם נעילה אלא מצד כף הרגל". כלשון המאירי אליבא דכולי עלמא.

וכן כתב הרמב"ן בספר הזכות קג א לכולי עלמא, גם לדעת הראב"ד הסובר כי רק גב הרגל נקרא רגל, אם אין למנעל סוליה כלל, החליצה בו פסולה. וז"ל: "תדע, דהא לענין חליצה בעינן דחליץ בכולי רגל, שאם חליץ בפנתא בלבד ואין לו לסנדל למטה בארץ כלום, חליצה פסולה היא, אלמא לא קרינן ביה מעל רגלו, דכולי רגל בעינן". ולדעת הרמב"ן, גם הראב"ד יודה לדין זה. וכנראה שהראב"ד פוסל מנעל זה מטעמו של המאירי, שאין על המנעל שם נעילה אלא מצד כף הרגל, ולא מטעמו של הרמב"ן.

ונראה ברור שכונתו של התוס' יום טוב היא שהסוליה חסרה רק בצד האחורי, תחת עצם העקב, והסנדל מקבל את רוב הרגל מלמטה, וכשר, הואיל ויש לה עקב בגובה העקב המעכב את הרגל.

ובתוס' רעק"א שם כתב, דאשתמיטתיה לתוס' יו"ט דברי התוספות יבמות דף קב עמוד ד ד"ה ה"ה דאפילו לכתחלה, שכתבו: "משום דקתני סיפא אם אין בו עקב פסול, נקט רישא כשר". וכן כתב מהרש"ל בים של שלמה מסכת יבמות פרק יב סי ט"ז: "ותדע, דהא תני נמי סנדל שיש לו עקב כשר, דהוא אגב סיפא, שאין לו עקב פסול". וכ"כ בורע יצחק יבמות קב על דברי התוס', ויעוין פני שלמה מסכת יבמות ק"א א בד"ה מתני' שיש לו עקב.

ובשו"ת ברכת יוסף אהע"ז סימן ק"ט, כתב הגאון רבי יוסף לנדא בכוונת רש"י לדעת הנימוקי: "דאע"פ שאינה חסירה אלא במקום העקב הוא פסול, ושיש לו עקב דכשר היינו שיש שול"א במקום העקב ולא שאר שול"א תחת כף הרגל

כלומר, לדעת הנימוק: "כל דבר המעכב הרגל במנעל נקרא עקב, שצריך שאל יוציא הרגל חוץ למנעל", כלשונו של הבית שמואל סימן קסט ס"ק י"ט בביאור דברי הנימוק. ורש"י נקט שול"א לרבנותא, וכוונת רש"י היא שהשול"א שבמקום העקב צריכה להיות שלמה, וגם אם חסרה מעט הרי שהמנעל פסול לחליצה. ומלשונו של הנימוק י"אף על פי שאינה חסרה אלא מעט במקום העקב, משמע כי הכוונה היא לשול"א בחלקה האחורי ולא לכל כף הרגל.

בשו"ת מהרש"ך (חלק ב סימן נב), דן בשאלת מנעל שנקרע תוך כדי חליצה בשיעור של שלש או ארבע אצבעות, האם החליצה כשרה. בדבריו נוקט המהרש"ך לעיקר כדעת התוס' כי מנעל המרופט כשר רק אם אין אפשרות להלך בו. "ויראה דמנעל זה כיון שנקרע שלא בכונה, אף על פי שנקרע בשעת החליצה על ידי היבמה החולצת, אין לחלק מדין מנעל שהיה קורע קודם חליצה דקי"ל שאם נקרע עד שאינו יכול להלך בו שאין חולצין בו, ואם חלצה חליצתה פסולה. והיינו דין מנעל המרופט, כדמשמע בגמרא פרק מצות חליצה [יבמות קג ע"א], וכמו שכתבו התוספות שם בדבור גזרה משום מנעל המרופט וז"ל, וא"ת דתניא בסוף פ' תולין [שבת קמא ע"ב] לא תצא אשה במנעל המרופט, ולא תחלוץ בו, ואם חלצה חליצתה כשרה. וי"ל דהתם אינו מרופט כל כך שלא יהא ראוי לנעול בו".

לאחר שחילק המהרש"ך בין מנעל מרופט שיכול להלך בו שכשר לחליצה, למנעל מרופט שאינו יכול להלך בו שפסול לחליצה, הוסיף וכתב: "עוד אודיע לשואל, כי אם זה המנעל הנזכר נקרע מצד העקב כשיעור שכתב, אף על פי שהיה יכול להלך בו אפילו הכי חליצתה פסולה. והטעם דכיון דקי"ל דאפסיקא הלכתא כדאמר רב יאודה אמר רב [יבמות קב ע"א] התרת יבמה לשוק בשמיטת רוב העקב, אם כן כיון שנקרע מצד העקב באופן שקצת העקב מגולה, וכיון שקצת העקב מגולה, אי אפשר שתעשה בו שמיטת רוב העקב. וזה נראה לענ"ד פשוט." והאמת שלא ראיתי בדברי המפרשים מי שיחלק חילוק זה, לבד זה ראיתי שכתב רש"י

ואצבעות מ"מ כשר, דכיון שיש לו שול"א תחתית העקב קרוי נעל, ולכתחילה בעי שיהיה לו שול"א למטה מהתחתית תחתית העקב לצד אחוריו של אדם עד תחתית כל האצבעות, ושאין לו עקב דפסול היינו אפילו יש לו כל השול"א למטה מתחתית האצבעות עד העקב רק שחסר במקום תחתית העקב פסול, כיון דחיילא דכרעא עליו דחיס מסברא לא נקרא מנעל בלא זה". ובזה הוא מיישב את קושית התוס' יום טוב, שכן גם אם יש לו עקב תחת החלק האחורי של הרגל, עדיין לכתחילה צריך שהעקב יחפה את כל רגלו מלמטה.

ודבריו הם לכאורה נגד דברי הירושלמי שדי בחיפוי רוב רגלו מלמטה, ואם אין רוב רגלו מלמטה מחופה המנעל פסול לחליצה. וגם מלשון הנימוק "ונקט רש"י ז"ל שולא לרבנותא, אף על גב שיש למנעל עקב מן הפנתא סביב, כיון דלית למנעל שולא למטה, אף על פי שאינה חסרה אלא מעט במקום העקב, פסולה", משמע שיש לו שולא סביב, ולא מהאצבעות עד העקב. וכנראה שהוא הסביר את דברי הנימוק י"א שאינה חסרה אלא מעט במקום העקב' שהכוונה היא לחסרון של מעט מתוך כל הסוליה, שלא כמשמעות דברי מהרש"ך שיובאו להלן, שהכוונה היא למעט מתוך הסוליה שבמקום העקב בשיעור ג' או ד' אצבעות. ואכן מפשטות דברי רש"י והאור זרוע משמע כי העקב הוא כף הרגל הנקרא שולא כלשון המאירי, ולא רק תחתית חלקה האחורי של הרגל. "והמנעל שאין לו עקב שול"א בלע"ז, ובלשון כנען פט"א, אלא כנגד חוטי אצבעות רגליו יש עור מעט שהוא נסמך ומהלך בו, פסול אפילו בדיעבד" כלשון האור זרוע. ויעוין רש"י ברכות מג ב ד"ה בפנתא, ושבת ס' ב ד"ה אלא לחזק, וביצה טו א ד"ה ערדילין. ומה שהביא שם רש"י בשם תשובת הגאונים הובא באור זרוע סימן שמ"א ד"ה מתני', ומשמע קצת כדעת הנימוק י".

לח. הבית שמואל באהע"ז סימן קסט ס"ק לו כתב: "קרעה המנעל וכו'. פסולה, דכתיב וחליצה, ואם קרעה כשיעור חליצה כגון רוב עקב, אף שחלצה אח"כ המנעל לא מהני. ועיין תשובת רש"ך הנ"ל". ומשמע ששיעור הקריעה הוא רוב

ז"ל גבי ההיא דאין חולצין גזרה משום מנעל המרופט וז"ל מבוקע קרוע מלמעלה, אפשר שכיון לחלק מה שחלקתי, מ"מ נראה שהחילוק הוא אמיתי ונכון, אפשר שלא כתבוהו הפוסקים לרוב פשיטותו. באופן שצריך לדקדק בקריעת זה המנעול דנדון דידן, שאם נקרע כשיעור שלש או ארבע אצבעות כמו שבא בשאלה, דחליצה פסולה היא, אף על פי שהיה יכול להלך בו מהטעם שכתבתי, שאין כאן מקום להשמטת רוב העקב."

דברי המהרש"ך הובאו בבית שמואל (סימן קסט ס"ק ל"ה) וז"ל: "ועיין תשובת רש"ך ח"ב סימן נ"ב דק"ל בשמיטת רוב עקב הוי חליצה, לכן אם נקרע הנעל בצד עקב, אף על פי שיכול להלך בו, חליצה פסולה. ועיין נמוקי יוסף ריש פרק מצות חליצה".

לדעת המהרש"ך, גם רש"י סובר כסברת התוס' שמנעל מרופט פסול לחליצה רק אם היבם אינו יכול להלך בו, ולכן פירש רש"י מנעל מרופט קרוע מלמעלה, שנפסל אם אין היבם יכול להלך בו. אך אם הקריעה היא בעקב למטה¹ הרי שגם אם היבם יכול להלך במנעל זה, הרי

העקב, וכן כתב לבאר בדבריו בשו"ת שואל ונשאל אהע"ז ב' סימן מ"ג.

ולשון המהרש"ך 'שגם אם קצת העקב מגולה, אי אפשר שתעשה בו שמיטת רוב העקב', שמשמע לכאורה שגם אם רק חצי עקב קרוע, אין אפשרות לגלות את רוב העקב, ויעוין בהגהות מעשה ניסים שעמד על כך, צריך לומר שכונתו היא שחלק מן העקב קרוע. ודוחק לבאר בדבריו שרוב המתלקט בעקב אינו מועיל, משום שלפי זה לכאורה אין מקום לשיעור ג' או ד' אצבעות.

לט). מפשטות לשון המהרש"ך שהזכיר רק את התנאי של יכול להלך בו, ולא הזכיר גם את התנאי של חופה את רוב רגלו, נראה שהמהרש"ך סובר כדעת הטור בדעת התוס' והרא"ש, שאם יכול להלך במנעל המרופט כשר גם אם אינו חופה את רוב רגלו (שלא כדעת המהרש"ל בדעת התוס' שמנעל שחופה את רוב רגלו ניתן להלך בו, ושני התנאים זהים ונצרכים).

ובברכת יוסף תשובה ק"ט ביאר את כוונת המהרש"ך וז"ל: "ביאור כוונתו, דמנעל המרופט משמע ברוב שאין יכול להלך בו עיין טור ויש"ש סי' י"ג, ולכן פירש רש"י למעלה, דאי מצד העקב סגי בג' או ד' אצבעות שאף על פי שהוא יכול להלך בו, ואינו מכלל מנעל המרופט, מכל מקום החליצה פסולה מטעם שכתב הרש"ך, ואם כן ממילא מדלא פירש"י קרוע למעלה או מהצדדין, הכי נאמר דרש"י ממעט צדדין גם כן לפסול בג' אצבעות כמו גבי עקב? אלא וודאי כוונת רש"י דצדדין שלצד גב הרגל דינו כלמעלה כשנקרע בין הכל למעלה, וכן הצדדים שלצד גב הרגל רוב בין הכל הרי הוא בכלל מנעל המרופט ופסול, וממילא משמע דצ"ל גם המכסה שעל גב הרגל ממש למעלה, דפשיטא דלא שייך לפרש לשון רש"י קרוע למעלה רק על צדדים שלצד גב הרגל של העקב (ולא תחתיות העקב שלצד הקרקע), וכמ"ש בסדר חליצה של מהר"י מינץ, וצדדי העקב פשיטא שהם בשוים עם צדדי גב הרגל, (ואולי יותר למעלה) ולא שייך לומר דרש"י ממעט בתיבת למעלה שהוא צד גב הרגל את צדדי העקב, אלא ודאי למעלה היינו גב הרגל ממש, ושפיר ממעט רש"י צדדי העקב כיון שהם מן הצד העקב הרי הן צדדים, וכף הרגל נקרא למעלה, כיון שהיא למעלה ממש ע"ג הרגל, ובלא מכסה שע"ג הרגל אף שהוא מן העור אין דרך בני אדם לנעול בו ול"מ, ודומה למ"ש התוס' דף ק"ג ע"א דה"מ באנפיליא, ועיין תוס' דף ק"ב ד"ה ומי איכא ותראה כדברי, ועיין מה שכתב מהרי"ט אלגזי בתשו' ברכות מים דף קמ"ח ע"ד על מ"ש הים של שלמה דלא לעשות נקבים באזני המנעל דאיכא גזירה משום מנעל מרופט ע"ש, וכתב הוא דכיון שבלישת המנעל לכל אדם הוא כן, גם בלבישת מנעל היבם צריך כן, דכל המנעל שלבש היבם שלא כדרכי בני אדם ל"מ, וע"ש מ"ש בשם תוס' הרא"ש."

הברכת יוסף הבין כי לדעת המהרש"ך, רש"י ממעט את צדדי העקב, כלומר, חלקו העליון של העקב, משום שאם צדדי העקב קרועים בשיעור של שלש או ארבע אצבעות, הרי שלדעת מהרש"ך לא ניתן לשמוט את רוב העקב והחליצה פסולה. וממילא צריך לפרש את דברי רש"י קרוע מלמעלה על המכסה המכסה את גב הרגל ממש, משום שאם נפרשו על צדדי הרגל אין אפשרות למעט את צדדי העקב "שהם בשוים עם צדדי גב הרגל (ואולי יותר למעלה)". ומכאן שהמכסה המכסה את הרגל הוא לעיכובא.

שהחליצה בו פסולה, משום שאי אפשר לשמוט במנעל זה את רוב העקב, שכן העקב גלוי בשיעור שלש או ארבע אצבעות ואין רובו מכוסה, ולכן הוכרח רש"י לפרש כי הקריעה היא מלמעלה ולא מלמטה.

דברי רבותינו הנימוק^י, הפוסל בתחתית העקב בחסרון מעט, והמהרש"ך, שהגדיר את החסרון לשלש או ארבע אצבעות, הם לכאורה שלא כדברי הירושלמי העוסק במקרה שהיבם נעל סנדל ימין ברגל שמאל לדעת הקרבן העדה, או בפירש רוב כפיו לדעת הפני משה, ופוסל את המנעל רק אם אינו חופה את רוב רגלו בחלקה התחתון שהוא כף הרגל. ונראה מדברי הירושלמי כי כוונת המשנה ביבמות ק"א א הפוסלת מנעל שאין לו עקב, היא למנעל שאין לו סוליה כלל מלבד חוטי האצבעות, כלשון הירושלמי 'פירש רוב כפיו' כדברי המאירי בדעת רש"י, וכדעת הריב"ן שהובאה באור זרוע.

ולדעת המאירי בדעת רש"י ור"ת, הרי שבין אם העקב הוא השול"א שהיא הסוליה שתחת כף הרגל כדעת רש"י ויתכן שזו גם דעת הירושלמי, ובין אם העקב הוא הטאלו"ן, צדדי העקב, כדעת ר"ת, הרי שרק אם נפחתה רוב הסוליה פסול המנעל לחליצה, אך אם רק קצתה נפחת אין המנעל נפסל לחליצה, וכן נראית דעת החתם סופר להלכה. ולדעת הנימוק^י והמהרש"ך, אף אם נחסר בעקב כשיעור שלש או ארבע אצבעות במקום העקב ואין רוב העקב מכוסה, הרי שהמנעל פסול לחליצה.

לדעת רש"י שהעקב הוא השול"א, הרי שלכאורה ניתן יהיה לצרף גם את צדדי העקב לחפית רוב הרגל, והמילה 'חופה' יכולה להיות מכוונת גם לחפיה מן הצד בכל הפנתא הכוללת את צדדי העקב,^מ אך העקב בחלקו התחתון אינו מצטרף לרוב רגלו, וגם אם הסוליה שלמה אינה מצטרפת לרוב רגלו, שכן לדעת רש"י בכל מקרה יש צורך בחפית רוב הרגל מלמעלה.

כהוכחה לדבריו שאי אפשר לפרש כי רש"י בא למעט רק את החלק התחתון של כף הרגל, הביא את דברי מהר"י מינץ. וז"ל: "איתא סוף פרק המפלת ושתי עקביו על שתי עגבותיו. יורה שאחרון ברגל נקרא עקב ולא התחתון, בס"פ ואלו מותרין (נדדים כ א) וכל המסתכל בעקבה של אשה, הויין לו בנים שאינן מהוגנין. אמר רב יוסף: ובאשתו נדה. אמר רבי שמעון בן לקיש: עקבה דקתני - במקום התורף, שהוא מכוון כנגד העקב". ומכאן הוכחה לכן שהחלק האחורי ברגל הוא העקב, ורש"י התכוון למעט את צדדי העקב, ולפי זה מן ההכרח לפרש כי דברי רש"י קרוע מלמעלה, מתייחסים למכסה שעל הרגל והוא לעיכובא.

אך דבריו לענ"ד צ"ב, שהרי לדעת רש"י עקב הוא שול"א, חלקו התחתון של העקב בכף הרגל, כפי שהתבאר בהרחבה, ולא צדדי העקב שבחלקו העליון. ודעת מהר"י מינץ היא כדעת התוס' ישנים יבמות דף ק"ג ב' בשם ר"ת, ובתוס' מהר"ם מרוטנבורג בשיטת הקדמונים יבמות ק"א א ד"ה מצות חליצה, שפירשו שהכוונה היא לשאלו"ן.

כמו"כ, דברי רש"י במסכת יבמות דף קא ע"א ד"ה חליצה כשרה שכתב: "אבל לכתחלה לא, כדמפרש לקמן משום מנעל המרופט שניטל גבו", הכונה היא לגבו של המנעל. כלומר, חלקו העליון ולא השול"א. ועיון בר"ש מסכת מקוואות סוף פרק תשיעי בביאור אפנתא וגילדא, ובאגודה מס' ברכות פרק כיצד מברכין סימן ק"ס.

מ). הריטב"א בחידושו למסכת יבמות דף קב ע"א ד"ה א"נ משום חצי מנעל כתב: "פי' דחצי מנעל יבוא לנעול אותו, כי אף על פי שלא יהא לו פנתא הרי יש לו שולים, משא"כ בסנדל שאין ראוי לנעלו וליכא למגזר ביה, וגם לפרש"י ז"ל מתוך שהוא קשה ואינו חשוב, אין נועלים חצי סנדל ואינו עומד ברגל כלל". ואין כוונתו שרק החלק שמכסה את גב הרגל מלמעלה קרוע, אלא גם לקרע שבצדדי הרגל, שכן הוא אומר שאע"פ שאין לו פנתא הרי יש לו שולים, כלומר, שיש לו סוליה שלמה (עיון דברי דוד להט"ז פרשת עקב פרק ח פסוק ד). ומה שלא נקט שאין לו עקב ויש לו פנתא ושולים הוא משום שבאין לו עקב פסול מצד שאין זה נעלו הראוי להלך בו, כמבואר ביבמות ק"ג ב.

דעת המאירי - חפית גב הרגל בחלקה הקדמי מבדילה בין מנעל לסנדל

המאירי בפירושו למסכת יבמות קב א מסביר את ההבדל שבין צורת מנעל לצורת סנדל: "ואחר כך צריך שתדע, שהמנעל והסנדל שניהם לרגלים הם עשויים, ושניהם של עור, ואף נעל האמור בתורה אין בו משמעות למנעל יותר מסנדל ולא לסנדל יותר ממנעל, שהרי הלשון מוכיח עליו למנעל, שלשון נעל ולשון מנעל אחד הוא, ואעפ"כ מצינו בקבלה שהוא נאמר על הסנדל, וכדכתיב: 'והדריך בנעלים' ומתרגמין בסנדלים, ואף על פי שרוב בני אדם בזמן הקדום היה בסנדלים יותר מבמנעלים, מכל מקום לענין זה מן התורה זו כדין זו וזו כדין זו ואין ביניהם כלום, אלא שחכמים גזרו שלא לעשותה במנעל לכתחלה אלא בסנדל, ומכל מקום בדיעבד חליצתו כשרה אף במנעל.

(מא). אך יתכן שלדעת הנימוק"י גם בעקב שהוא מן הפנתא יפסל בחסר מעט, ועדיין יש לומר שיצטרף לרוב והוא מן השלם כמו, שכתב החזון איש כלים ל"א ו לגבי החוטם, אך פשוט לשונו לא משמע כן.

ובשו"ת מזכרת משה סימן כב כתב: "תחילת דבר, ראינו גבו של מנעל הנקרא פנתא המכסה פני הרגל קצר מאד, עד שכמעט איש שאצבעות רגליו ארוכות אפשר שלא יכסה אפילו חצי מן הרגל, ולפעמים קרוב ממש לתחילת חיתוך האצבעות לפי מה שהוא מדת הרגל, וכל רואה יודה שאין דרך לבישת מנעל בכך שיהיה גב הרגל גלוי, וכל שאין דרכו בכך קפידא איכא, וכדבעינן למימר לקמן".

ולכאורה אין כונתו לומר שאין זה דרך לבישה, כמו בשני מנעלים זה על זה, שהרי בסנדל שגב הרגל גלוי לדעת המאירי אין זה שלא כדרך לבישה. ואף התוס' ביבמות ק"ג ב ד"ה שאין לא כתבו שאם המנעל אינו חופה את רוב רגלו אינו דרך לבישה, אלא שאין עליו שם מנעל. אלא כוונתו היא שאין זה כדרך מנעל, שהרגילות היא שיש לו פנתא החופה את כל הרגל, וכע"ז הקשה בשו"ת הרי בשמים חלק ב סימן רל"ד.

כמו"כ יש להקשות מדברי התוס' יבמות ק"ג א ד"ה באנפיליא שכתבו דלא חשיב מנעל מבגד כיון דאין רגילות לעשות כן (לכאורה ס"ל שהדרשה של ואנעלך תחש היא אסמכתא בעלמא, יעוין ברא"ש יבמות י"ב סימן ה, ובתוס' ישנים יומא ע"ח ב, ובב"ש קס"ט ס"ק י"ג וכ"א, ובבנו"ב אהע"ז סי' קנג), הרי שעל המנעל להיות כדרך המנעלים.

ובשו"ת ברכת יוסף סימן ק"ח חילק בן המחבר בין מנעל שאינו מכסה את רוב חלקה הקדמי של הרגל, לאנפיליא שאינה חשובה מנעל מבגד כיון שאין רגילות לעשות כן כדברי התוס': "דזה לא שייך רק כשהמנעל עשוי מדבר שאין רגילות לעשותו אבל כשעשוי מדבר שדרך לעשותו רק שאינו עשוי כשיעור שרגילות לעשותו כשר כמו שמכשרינן במנעל החופה את רוב הרגל אף שהדרך לעשותו כשיעור שיהיה חופה את כל הרגל מכל מקום כשר".

ובאמת הדבר מוכח מדברי המהרש"ל, שכן המהרש"ל בים של שלמה ליבמות פרק יב סימן ה הביא את דברי מהר"י ברונא, וז"ל: "וכתב ר' ישראל ברונא, לפ"ז אין צריך לצחצחו ולהחליקו מבחוץ, כדמשמע בפרק קמא דביצה (ט"ו ע"א) דלא הוי בעינן צחצוח, אלא היכא שמקום הבשר מבחוץ, ומקום השער מבפנים, לפי שמקום הבשר דרכן להיות בו מרטים וקליפות, אבל מנעל חליצה, שמקום השער מבחוץ, לא היה צריך, ומכל מקום טוב לצחצח העור, כדרך שרגילות להלוח בו, כדמוכח בהאי פירקא (ק"ב ע"א) גבי ב' מנעלים זה על גבי זה, דפריך, ומי איכא כה"ג, ומפרשי' התוספות (ק"ב ע"ב, ד"ה ומי איכא) דפריך וכי ראוי להלוח בשוק, אלמא דלא איקרי מנעל אלא כדרך שרגילות להלוח בו עכ"ל".

ואח"כ הביא את דעת מהרי"ל החולק על מהר"י ברונא: "והנה מה שמצאתי כתוב בדרוש מהרי"ל (מהרי"ל ה' חליצה) שהמנעל היה שחור מבחוץ, ולא היה משוח בחלב ע"כ, היינו ר"ל, שלא מצריך לצחצחו ולהחליקו, כמו שכתב מהר"י ברונא, אבל זולת זה לא יתכן לפרשו, דמה איסור יש במשיחה, אם לא שתפרש, שאם ימשחנו בחלב, יהא רך הרבה, ולא יהא דומה לסנדל, אבל לא ידענא למה יהא רך הרבה, אדרבה המשיחה עושה אותו שיהא מהודק יפה ברגלו, ומ"מ נראה, דלכתחלה עבדינן כדברי מהר"ב, שמצחצחין אותו, ומחליקין אותו, כדרך שאר מנעלים, אבל לא מושחין אותו, שלא יהא רך הרבה, והיכא שהוא ישן, ונתייבש, ראוי למושחו בשמן, כדי שיהא ראוי להלוח בו".

אם כן, תוס' פוסלים בשני מנעלים זה על גב זה, משום שאין זה כדרך שרגילות לנעול מנעלים, וכן כתב הים של שלמה מסכת יבמות פרק יב סימן טו לחלוק על הרא"ש בנקטעה רגלו סמוך לארכובה: "שהסברא נותנת, מאחר שנקטע, א"כ,

ושינוי תכונתם זו מזו הוא, שהמנעל עשוי מעור רך, ועשוי מחתיכות שטים או שלש כעין שלנו, וחופה כל הרגל בכל סביבותיו, הן כף הרגל הנקרא שול"א, הן גב הרגל, הן עקבו, הכל כמנעל שלנו, ורצועות דקות וקצרות יוצאות מעקבה מכאן ומכאן ונקשרות על המנעל עצמו בגב הרגל, ואינו צריך לרצועות ארוכות, שמאחר שהוא מקיף את כל הרגל דיו בקשר מועט, וסנדל עשוי מעור קשה, ואין בו אלא חתיכות עור אחת, והיא מקבלת כף הרגל הדורס בקרקע ועקבו שמאחורי הרגל, אבל אינו חופה את פני הרגל, אלא שיש בשפתות החתיכה חוליות הנקראות בלשון תלמוד אונים, ורצועות ארוכות נקראות בלשון תלמוד תרסיות, וכמו שאמרו לענין טומאה סנדל שנפסקה אחת מאוניו או אחת מתרסיותיו, ואותם הרצועות נכנסות באותן חוליות וקושרין אותן על גב הרגל ומאחוריו, ומסיימין את קשריהם פעמים על השוק, פעמים על גב הרגל, וקשרים אלו מעמידין אותם על הרגל בהדוק.

וזהו שאמרו: חלצה במנעל הנפרם או בסנדל הנפחת, אם היה מנעל הנפרם חופה את רוב הרגל, או היה סנדל הנפחת מקבל את רוב הרגל כשרה, ואם לאו פסולה. הרי שבמנעל הזכיר לשון חפוי שהוא לשון נופל על כסוי שבגב הרגל, ובסנדל הזכיר לשון קבלה שהוא לשון נופל על שהוא מקבל כף הרגל, ומפני שהוא עשוי כעין כלי, שהרי שפתותיה גבוהות מעט בכל צד הרגל, וכל שכן מצד העקב שיש בה עקב גבוה יותר, הוא אומר בה לשון קבול, ואף על פי שבמשנתנו הזכירו בסנדל קטן החופה את רוב רגלו, לא דק, ומקבל קאמר, ולישנא דברייתא דייק טפי, שהוא מזכיר מנעל וסנדל ומדקדק להזכיר בכל אחד לשון הראוי לו, וכן אתה מוצא בגמרא שהמנעל יש לו פנתא, והוא חתיכת העור החופה את גב הרגל ונקראת בלשון לעז אנפייניא, עד שהרצועות הנקראות בלשון תלמוד ערקאתא, נקשרות על העור, וסנדל אין בו עור זה כלל, ורצועותיו נקשרות על בשר גב הרגל, כמו שנזכר בסמוך.

ההבדל בין מנעל לסנדל לדעת המאירי, הוא כי המנעל רך, וחופה "הן כף הרגל הנקרא שול"א, הן גב הרגל, הן עקבו", כלומר, את כל חלקי הרגל מכל צידה. ואילו הסנדל קשה ואינו חופה את חלקה העליון של הרגל, אלא קשור על גב הרגל או על השוק. ולכן במנעל מדובר על חופה רוב רגלו, ואילו בסנדל על מקבל רוב רגלו.

כמו כן, משמע מדבריו כי הכיסוי לצדדי העקב משותף גם למנעל וגם לסנדל הכשר לחליצה, ובסנדל העקב גבוה אף יותר מבמנעל, אף שכפי שכתב המאירי בהמשך דבריו בד"ה סנדל שיש לו עקב: "הסנדל יש שעושיין אותו בלא עקב וסומכין על הידוק הרצועות שמקיפות את השוק ואת הרגל והוצרך לומר שלחליצה פסול עד שיהא לו עקב".

מה שלבש ברגלו, אין לו שם המנעל, והתורה הקפידה על מנעל, כדרך שרגילין לילך בו, כמו ואנעלך תחש". ובכל זאת, בנוגע לצחצוח המנעל כדרך שרגילים להלוך בו, דעת מהר"י ברונא היא כי טוב לצחצח את העור אך אין הצחצוח מעכב. וכן הביא המהרש"ל שם בסמ"ו את דברי מהר"י ברונא שלכתחילה יש לעשות את מקום הקרסים והלולאות כדרך המנעלים. ומכאן שמה שאינו נוגע לנעילת המנעל עצמו אין זה אלא לכתחילה ואינו מעכב.

מה גם שהמהרש"ל חלק על הראב"ה, והכשיר לכתחילה במנעל שלם שאינו חופה כל רגלו אלא רק רוב רגלו, בשונה ממנעל שנקרע וחופה רוב רגלו, שכשר רק בדיעבד אטו מנעל שאינו חופה רוב רגלו. הרי שדעתו היא כי הדרך היא לנעול מנעל שחופה רק את רוב רגלו. אך גם במקרים שאין דרך לנעול, הרי שאינם מעכבים אלא במה שנוגע למנעל ולנעילתו, אך בדברים אחרים אין הדבר לעיכובא, שהרי בוודאי מנעל קרוע או פרום המכסה רוב רגלו אינו כדרך מנעל ומכל מקום כשר לחליצה.

ומכאן שלשון חיפוי רוב הרגל הנאמר במנעל,²² מתייחס לדעת המאירי לחלק הקדמי של הרגל בלבד, ולא לכף הרגל ולעקב שיש גם בסנדל ולהם מתאים הלשון מקבל רוב הרגל. ולכן העדיף המאירי לומר כי המשנה המדברת על סנדל קטן החופה את רוב רגלו לא דייקה בלשונה, מאשר לומר כי ההגדרה 'חופה את רוב רגלו' כוללת גם את חלקו התחתון של המנעל שתחת כף הרגל. אך לשון מקבל את רוב רגלו הנאמר בסנדל, כולל גם את חלקה האחורי של הרגל.

הטעם שבמנעל יש צורך בחיפוי רוב הרגל בחלקה הקדמי, נראה שהוא כי בהעדר חיפוי רוב החלק הקדמי של הרגל הרי זה כחצי מנעל, שכן לדעת המאירי המנעל עשוי משתים או שלש חתיכות 'חופה כל הרגל בכל סביבותיו הן כף הרגל הנקרא שול"א הן גב הרגל הן עקבו', והחתיכות הן הסוליה והפנתא העליונה. ולעיתים החלק הקדמי והעקב הם משני חלקים שונים,²³ וללא חיפוי רוב החלק הקדמי הרי שאין עליו שם מנעל, ולא עדיף ממנעל שניטל החיפוי הקדמי, שדינו לדעת המאירי כחצי מנעל. מה גם שלדעת המאירי "חצי מנעל וחצי סנדל פסול אף על פי שחופה או מקבל את רוב הרגל, ומטעם נעל ולא חצי נעל, וכן סנדל ולא חצי סנדל". ומכאן נראה שלדעת המאירי, אם המנעל אינו חופה את רוב החלק הקדמי של הרגל, הרי הוא פסול לחליצה גם אם על ידי צירוף חלקים אחרים הוא חופה את רוב רגלו.



מב). שלא כמפורש בירושלמי שהובא לעיל שחופה את רוב רגלו מתייחס לחלק התחתון של הרגל, ושלא כדעת הריב"ן שהביא האור זרוע כי לשון חופה את רוב הרגל מתייחס לכף הרגל במקרה שתפירותיו של המנעל נפרמו, ושלא כמשמעות דברי המהרש"א בדעת התוס' שלשון חופה שייך גם על צדדי העקב. ואף רבינו המאירי השתמש בלשון חופה לגבי כל חלקי הרגל 'חופה כל הרגל בכל סביבותיו הן כף הרגל הנקרא שול"א הן גב הרגל הן עקבו', וכנראה אגב השימוש בלשון זה בהתייחסות לגב הרגל.

כמו כן רבינו המאירי מפרש בד"ה סנדל את הסוליס: "וסוליס הוא הפנתא שעל גב הרגל", ולאחמ"כ הוא מביא את המחלוקת לגבי עקב, האם הוא כף הרגל או צדדי העקב.

ובערוך ערך סליים כתב: "בל"ד מין מנעל שאין לו עקב, ואין לו אפנתא כי אם גילדא, ולמעלה נקשר בשרוך ורצועה".

המושג פנתא מוזכר במסכת ברכות מג ב בניגוד לגילדא, ורש"י מפרש פנתא, אנפוניא בלע"ז שעל גבי הרגל, וגילדא עקב שקורין שול"א, ולפי זה מדובר בחלק העליון של המנעל לעומת חלקו התחתון. וכן תרגם בלעז רש"י מסכת ברכות דף מג עמוד ב: "לע"ז: אינפייני"א enpeinie enpeigne, תרגום: פנת (העור העליון של הנעל), וגילדא לע"ז: שול"א sole, תרגום: סוליה". אך רש"י אינו מתייחס מפורשות לצדדי העקב, ולכאורה לדעתו שהשול"א היא העקב אין סיבה שלא לכלול את צדדי העקב בכלל הפנת"א. וכן משמע מלשון הנימוק"י נימוקי יוסף מסכת יבמות דף לב עמוד ד"ה עקב, שכתב בדעת רש"י: "ונקט רש"י ז"ל שולא לרבותא אף על גב שיש למנעל עקב מן הפנתא סביב, כיון דלית למנעל שולא למטה, אף על פי שאינה חסרה אלא מעט במקום העקב, פסולה". אלא שהמאירי, הסובר כדעה עיקרית כדעת הסוברים שהכוונה במילה עקב היא לצדדי העקב, מבדיל במפורש בין צדדי העקב לגב הרגל.

ובארחות חיים הלכות חליצה אות א ד"ה סדר ענין, כתב: "הפנתא שקורין שול"א". וכן כתב רבינו ירוחם בתולדות אדם וחוה נתיב כ"ה חלק ב' דף רט"ז טור ד ד"ה החלק השני: "וסנדל לית ליה פנתא כדאמרין בגמרא, ומנעל אית ליה פנתא, ופנתא פירוש שואיל"ה בלעז, והיא החתיכה שדורס הרגל עליה". כלומר, שבמנעל החלק התחתון הוא חלק נפרד מן החלק העליון.

ויעוין בשו"ת חתם סופר חלק ד' אבן העזר ב' סימן קי"ב, שדן האם המנעל עשוי משתים או משלש חתיכות.

מג). יעוין שו"ת חתם סופר חלק ד' אבן העזר ב' סימן קיב.

דעת רבינו חננאל הראב"ה הרי"ד והריא"ז – רצועות הסנדל חופות את רוב רגלו
הראב"ה חלק ד סימן תתצה הביא את דברי רבינו חננאל שהסביר את ההבדל שבין מנעל לסנדל:

"והכי פירש ר"ח סנדל התפור בפשתן, סנדל שהוא תחת הרגל ועושין עליו חוטי פשתן תפורין בו שחופין בו את הרגל.

משמע מתוך פר"ח הואיל שאין עור ממש גב הרגל אין חולצין והיינו דקאמר דכתיב (יחזקאל ט"ז ז') ואנעלך תחש, משמע אותו שמכסה גב הרגל וסוגרו בעינן שיהא של עור ומנעל כמו מנעל שנועלין וסוגרין בעינן שיהא של עור... וכן פר"ח סנדל הוא שתחת הרגל, ועושין עליו חוטי פשתן תפורין בו שחופין את הרגל שמעמידין בו את הרגל, וכן נראה לי, ולפי שסנדליהן היו של עץ מתחתיהן, לכך צריכין עור תחש מלמעלה, דאי הוי בו פשתן למעלה אין זה ואנעלך תחש, ורב בעי שיהו מעמידין עור, וכן מצינו בירושלמי סנדל של עץ חברייתא בשם ר' אבהו שיהו מעמידין של עור, רבא בש"ר אבהו שיהו תרמיותא של עור, ר' אילא בש"ר יוחנן סנדל שקש' אמר אפילו כולו של עץ כשרמתני' מסייעת' לר' יוחנן, סנדל של עקש טמא מדרס והאשה חולצת בו דברי ר' עקיב', אבל חכמים לא הודו למדרס אבל לא הודו סתם. ובתלמוד שלנו אינו כתוב, ונ"ל לפי שלא יהי לסנדל חיפוי כמו למנעל, ולפיכך היה צריך תפירות, כמו משיחות למעלה, שמעמידין את הסנדל לפי שעיקר הסנדל למטה בכף, וכן הוא משמע בברייתא, תניא כוותיה דרבא, חלצה במנעל הנפרס שחופה את רוב הרגל, משמע מלמעלה למנעל יש, בסנדל הנפחת שמקבל את רוב הרגל דאינו חושש אם חופה את רוב הרגל, לפיכך צריך רצועה למעלה שמעמד את הסנדל. וכן מצינו בטהרות מנעל שנפרך שחופה את רוב הרגל טמא מדרס וסנדל הנפחת ונשתתיר רוב הכף טמא, נשתתיר מיעוט כף טהור, אלמא עיקר סנדל בכף עומד, לפיכך צריך רצועות למעלה שיעמידו הסנדל ברגל".

מדברי הראב"ה נראה שהסגירה בגב הרגל היא נעילת המנעל וסגירתו, ובשל כך עליה להעשות מעור. החילוק בין מנעל שנפרס לסנדל שנפחת, הוא שסנדל עיקרו סוליה שתחת הרגל, ולכך יש צורך לעשות לו רצועות לחפות את רוב הרגל, והחשש בסנדל הוא רק לפחיתת הסוליה, שהיא עיקרו של הסנדל. מה שאין כן במנעל, החופה את רוב רגלו בפנתא, שחוששים שלא תקרע.

המהרש"ל הביא אף הוא את פירושו של רבינו חננאל כפי שהביאו הראב"ה, אלא שהוא הוסיף את המילה 'רוב', שאינה מופיעה בראב"ה, כדי להדגיש את כוונת הר"ח: "והכי פי' ר"ח, שסנדל הוא תחת הרגל, ועושין עליו חוטי פשתן תפורין בו, שחופין את רוב הרגל, שמעמידין בו את הרגל, ולפי שלא היה לסנדל חיפוי, כמו למנעל, לפיכך היה צריך תפירות, כמו משיחות".

וכן ביאר בפסקי רי"ד מסכת יבמות דף קב. את הסיבה מדוע רק במנעל גזרו משום חצי מנעל ולא בסנדל: "מאי טעמא גזירה משום מנעל המרופט, אי נמי משום חצי מנעל. פירוש מרופט שנקרע גבו ואינו מכסה רוב רגלו ומפני שהוא רך מתיישב על ואדם הרגל נועלו לפי הדחק, וכיון שנפחת שאינו חופה את רוב הרגל פסול לחליצה, אבל סנדל שהוא קשה, משנפחת

ואינו חופה את רוב רגלו אינו מועיל ואין נועלין אותו. וגם במנעל פעמים שנועלין מנעל שאינו חופה אלא חצי גב הרגל והוא פסול לחליצה, אבל הסנדל אין דרכו לנעול אלא סנדל החופה כל הרגל, הילכך במנעל איכא למיגזר ובסנדל ליכא למיגזר.

וכן כתב נכדו ותלמידו הריא"ז בפסקיו למסכת יבמות פרק יב: "אחד סנדל ואחד מנעל כשר לחליצה, אלא שאין חולצין לכתחילה במנעל, לפי שפעמים שהוא קרוע או מתחלת עשייתו אינו חופה את רוב רגלו, ומפני שהעור רך מתיישב על הרגל וראוי לנעילה, אבל הסנדל שעורו קשה, אינו ראוי לנעילה אלא אם כן חופה את רוב הרגל, לפיכך אין חולצים לכתחילה אלא בסנדל".

הריא"ז מפרש כי מרופט וחצי מנעל חד הם, אלא שחצי מנעל עשוי כך מתחילתו לדעת ראשונים אלו הצורך בחיפוי רוב הרגל הוא מצד דיני חליצה, ולא רק משום שללא חיפוי זה אין זה מנעל, כדעת המאירי. ולכן לא יתכן לחלק בין מנעל לסנדל בדבר שהוא מיסודות החליצה, וגם בסנדל יש צורך בחיפוי רוב הרגל.

אלא שבכוונת המשנה הפוסלת סנדל שאין לו עקב, נחלקו הרי"ד והריא"ז, הרי"ד בפסקיו למסכת יבמות דף ק: ביאר את המשנה כדעת ר"ת: "סנדל שיש לו עקב כשר, סנדל הוא מעור מבושל וקשה אי נמי מעור רך ומלבישין אותו מבפנים עור אחר כדי לעבותו ולהקשות. אם יש לו עקב כשר, שעקיבו של אדם נכנס בתוכו ומכסה עקיבו אז הוא כשר, לאפוקי אם הוא עשוי כעין הקורדקסים שלנו שאין מכסין העקב שהוא פסול, דעיקר החליצה בעקב היא שהוא עיקר הרגל".

הרי שדעתו היא כדעת ר"ת כי העקב הוא חלקו העליון של הסנדל המכסה מאחור את צדדי העקב. ואילו נכדו, הריא"ז בפסקיו ליבמות ק ב ד"ה מצות חליצה, הביא, בנוסף לפירוש ר"ת, גם את פירושו של רש"י, הסובר כי הכוונה היא לחלקו התחתון של המנעל: "חלצה בסנדל שאין לו עקב, והוא שאין עקיבו שלאדם נכנס לתוכו לכסות עקיבו, או שאין לו עור בקרקעיתו, חליצתו פסולה".

הרי שבניגוד לדעת הרי"ד, לדעת הריא"ז שני הפירושים בכוונת המשנה אפשריים. ואכן מלשון הרי"ד שכתב בביאור חצי מנעל: "וגם במנעל פעמים שנועלין מנעל שאינו חופה אלא חצי גב הרגל והוא פסול לחליצה, אבל הסנדל אין דרכו לנעול אלא סנדל החופה כל הרגל" משמע שכוונתו היא לחיפוי של חציו של החלק הקדמי של הרגל בלבד. ולא ניתן לפרש את דבריו שכוונתו היא לנעלי בית 'כעין הקורדקסים שלנו שאין מכסין העקב', שכן הם פסולים מצד שאין להם עקב ולא מצד חצי מנעל.

אך כפי שהובא לעיל, המהרש"ל בים של שלמה מסכת יבמות פרק יב סימן ט"ז ד"ה מתניתין, הביא את דעתו של האור זרוע שמנעל החליצה צריך לחפות לכתחילה על הקרסול, והביא את דעת הראב"ה שחולק עליו וכך דעתו של המהרש"ל. ומכאן שלדעתם גם צידי הרגל וצדדי העקב מצטרפים לחיפוי רוב רגלו, למרות שהמהרש"ל והראב"ה סוברים אף הם כדעת

הר"ח שהחשיבות בעליונו של מנעל נובעת מדיני חליצה, משום שזו היא סגירתו ונעילתו של המנעל.

יתכן שמחלוקת זו נובעת מהמחלוקת בכוונת המשנה הפוסלת סנדל שאין לו עקב, שכן לדעת הרי"ד שכוונת המשנה היא לצדדי העקב, הרי שגם בסנדל יש עקב, שהוא חלקו האחורי שעולה מגוף הסוליה. ואם כן ניתן לפרש כי כוונת המשנה במנעל החופה את רוב רגלו היא לגב הרגל בלבד, שכן הגדרת המנעל כוללת גם את הפנתא שבחלקו העליון. ולכן נאמר במנעל כי עליו לחפות את רוב רגלו ולא ניתן לצרף גם את צדדי העקב הקיימים גם בסנדל. אך המהרש"ל בים של שלמה למסכת ביצה פרק א' סימן מ"ז ד"ה אמר רב פפא, והאור זרוע שהובאו דבריו לעיל, וכנראה מסתימת המהרש"ל ביבמות גם הראב"ה, סוברים כדעת רש"י כי כוונת המשנה היא לחלקו התחתון של המנעל, הסוליה שתחת כף הרגל. ולכן לשיטתם ניתן לצרף את החלק האחורי המכסה על צדדי העקב, שכן גם הוא חלק מן הפנתא שבמנעל החופה את רוב הרגל, וניתן לצרפו לשיעור חיפוי רוב הרגל.

ולדעת הרי"א ז"י יש מקום להסתפק שמא לדעתו ניתן לצרף גם לדעת ר"ת את צדדי העקב לשיעור חפית רוב הרגל, אלא שעל העקב להיות מן השלם לפחות ברובו.



דעת הרמב"ם - גם במנעל יש להבדיל בין חפית רוב הרגל לקבלת רוב הרגל

הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה פרק ד הלכה יח כתב: "אבל אם חליצה במנעל שאין לו עקב... או שהיה מנעל גדול שאינו יכול להלך בו, או קטן שאינו חופה רוב רגלו, או מנעל פרום שאינו חופה רוב הרגל או נפחת שאין מקבל רוב הרגל, חליצתה פסולה".

ובהלכה יט כתב: "היה המנעל גדול שיכול להלך בו, או קטן שחופה רוב רגלו או נפרם שחופה רוב הרגל או נפחת שמקבל רוב הרגל, חליצתה כשרה".

מלשון הרמב"ם, ששינה מלשון הגמרא ביבמות דף קג. שהבדילה בין חליצה במנעל הנפרם שאין חופה את רוב הרגל, לבין חליצה בסנדל הנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל כביאורו של המאירי, וחילק במנעל בין מנעל פרום שאינו חופה את רוב הרגל למנעל שנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל, משמע שגם במנעל, החלק התחתון והעליון אינם מצטרפים לחפית רוב הרגל, ובחלק העליון יש צורך בחפית רוב הרגל ובחלק התחתון יש צורך בקבלת רוב הרגל.^{מד}



מד. ובדעת הרמב"ם בזיהויו של העקב, יעוין במסכת כלאים פרק ט משנה ז, ובפיהמ"ש לרמב"ם ותוס' יום טוב ומשנה ראשונה שם, ובמהרש"ל ביצה פרק א' סימן מ"ז, ובפרישה ודרישה וב"ח יו"ד סי' ש"א, ובפירוש הרש"ס שם, וברמב"ם הלכות כלאים פרק י' הלכה ט"ו, וברדב"ז וכס"מ שם, ובשינויי נוסחאות ברמב"ם הוצאת פרנקל שם שהביא את השיטות השונות בהגדרת העקב. אך לכל הדעות נראה כי החלק התחתון אינו מצטרף לחלק העליון לשיעור חיפוי רוב הרגל.

אם נאמר שלדעת הרמב"ם העקב הוא כף הרגל, צריך שיחפה את רוב הרגל מלמטה שהוא רוב העקב, וכדברי הירושלמי, ואם העקב הוא החלק התחתון בחלק האחורי של כף הרגל עליו להיות שלם ברובו. וממה שכתב הרמב"ם את הפסול של אין לו עקב כפסול נפרד, משמע לכאורה יותר כי לדעת הרמב"ם העקב הוא הטאלי"ן, כלומר צדדי העקב. ולפי זה יש מקום להסתפק בדעת הרמב"ם האם צדדי העקב מצטרפים לחלק הקדמי לחיפוי רוב הרגל.

סיכום

בשל החשש לדעת הראב"ן והמהרש"ל כי יש לעשות את הקשר על גב הרגל, נהגו לפתוח את המנעל בגב הרגל, אך לעיתים פתחו פתיחה גדולה מדי עד שהפנתא לא היתה מחפה על רוב גב הרגל. בשל כך עלתה השאלה האם החלק התחתון של המנעל החופה על כף הרגל מלמטה, וצדדי העקב והרגל שבחלקו העליון של המנעל, מצטרפים לחפית רוב הרגל.

בירושלמי מבואר כי במקרה שהיבם נעל סנדל של רגל שמאל ברגלו הימנית לפירושו של הקרבן העדה, או בפירש רוב כפיו לפירושו של הפני משה, יש צורך שהסנדל יחפה את רוב רגלו מלמטה. דברי הירושלמי עוסקים בסנדל, שלדעת חלק מן הראשונים אין רצועותיו חופות על רוב רגלו, אך במנעל שיש לו פנתא החופה על גב הרגל, ניתן להסתפק בדעת הירושלמי בשאלה האם החלק התחתון של המנעל שתחת כף הרגל מצטרף לחיפוי רוב הרגל או לא.

מן הדברים שלפנינו עולה כי לדעת רש"י והאור זרוע, למרות שגם חיפוי החלק התחתון שתחת כף הרגל נחשב לחיפוי בסנדל כדברי הירושלמי, או במנעל שנפרם לדעת הריב"ן, אין החיפוי בחלק התחתון מצטרף להשלמת חיפוי רוב רגלו, ויש צורך כי החלק העליון יחפה את רוב חלקה העליון של הרגל, ואם החלק העליון אינו מכוסה ברובו המנעל פסול בשל היותו חצי מנעל.

האור זרוע סובר כי העקב הוא החלק התחתון, אלא שמנעל שאינו מכסה את כל הרגל ובכלל זה גם את צדדי העקב אינו כשר לחליצה לכתחילה, ואם אינו מכסה את רוב החלק העליון של הרגל הרי שהוא פסול לחליצה בשל היותו חצי מנעל. האור זרוע לא חילק בין צדדי העקב לגב הרגל בחלקה הקדמי, והוא סובר כי חיפוי האיסטוריא מעכב בשל הצורך לחפות את כל הרגל לכתחילה, ומדבריו משמע כי צדדי העקב מצטרפים לחיפוי רוב החלק העליון של הרגל, וכן נראית דעת הראב"ן והמהרש"ל אף שנראה שדעתם היא כדעת הר"ח הרי"ד והריא"ז שהצורך בכיסוי גב הרגל הוא מצד דיני חליצה, וגם בסנדל יש צורך בכיסוי רוב הרגל. ולדעת רש"י הסובר כי העקב הוא החלק התחתון, אין סיבה לחלק בין החלק הקדמי של הרגל לצדדי העקב. וכן משמע מדברי מהרש"ך כי רש"י שפירש שמנעל מרופט קרוע מלמעלה, ממעט רק את העקב שלדעת רש"י הוא החלק התחתון.

לדעת הטור בדעת התוס' והרא"ש, הרי שאם ניתן להלך במנעל הקרוע הרי הוא כשר לחליצה גם אם אינו חופה את רוב רגלו, ולדעת מהרש"ל בדעת התוס' והרא"ש התנאי של חופה את רוב רגלו והתנאי של יכול להלך בו זהים, ושניהם נצרכים כדי להכשיר מנעל מרופט לחליצה. לפי זה יש מקום לומר כי גם לדעת התוס' הסוברים כי כוונת המשנה באומרה "ושאין לו עקב פסול" היא לצדדי העקב שבחלקו האחורי של המנעל, צדדי העקב מצטרפים לחיפוי רוב הרגל בחלקה העליון, שכן גם העקב מעכב את הרגל בתוך המנעל ומסייע בכך לאפשרות להלך בנעל זו. אך יתכן שדעת התוס' היא כדעת התוס' רי"ד, שאף הוא סובר כדעת התוס' שהעקב הנאמר במשנה הוא צדדי העקב שבחלקו האחורי של המנעל, ומפשטות לשונו משמע

כי יש צורך בחיפוי רוב גב הרגל, ולפי זה שאלת צירוף צדדי העקב תהיה תלויה במחלוקת שבפירוש כוונת המשנה "ושאין לו עקב פסול".

לדעת הרמב"ם, כפי שנראה מפשט לשונו, אין החלק התחתון והעליון מצטרפים לחיפוי רוב הרגל, וכן דעת המאירי, אלא שלדעת המאירי ברור כי גם צדדי העקב אינם מצטרפים לחלק הקדמי בחיפוי רוב הרגל, ובחצי מנעל, כלומר, אם חסר אחד מחלקי המנעל, הסוליה, צדדי העקב וגב הרגל, ולכאורה גם אם רובו של אחד מהם חסר, הרי שהמנעל פסול לחליצה גם אם הוא חופה את רוב הרגל.



הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

בגדר היתר השקאת סוטה

א.

יסוד מרן הגרי"ז - שהשקאת סוטה אינה בירור אלא מתיר

יש לחקור בגדר השקאת סוטה, שלאחר מכן מותרת לבעלה. האם יסודו הוא משום בירור, שהתברר מאחר שהיא לא מתה ע"י ההשקאה, אם כן הוברר שטהורה היא. או דילמא, דאין זה משום בירור, אלא משום היתר מיוחד שהתירה התורה את האשה לאחר שהשקה אותה בעלה, ולהלן יורחב בע"ה בצד זה.

הנה שמעתי ממור"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א, ששמע מהגרי"מ פיינשטיין זצ"ל בשם מרן הגרי"ז (ונדפס בבד קודש כתובות סי' ה') דהשקאת סוטה המתרת אותה, אינה מתורת בירור, אלא דין מתיר יש בה והשקאתה מתרת אותה. וביאר בזה את דברי התוס' (סוטה ו, ב ד"ה וטהורה) שכתבו וז"ל: "מהכא משמע דבעלה מותר בה לאלתר, ולא אמרינן דצריך להמתין עד שלש שנים שמא זכות תלתה לה וכו'". ולהלן שם הביאו את דברי הירושלמי (סוטה ג, ה): "ונקה האיש מעון, אינו חושש שמא תלה לה זכות". ומבואר בירושלמי, דקאי למ"ד זכות תולה ואינה ניכרת, אף לאחר ההשקאה, עיי"ש. [היינו, דבגמ' בסוטה ו, א) מובאת שיטת רבי דזכות תולה במים המרים, ואף אם סתתה, מכל מקום אין המים בודקים וממיתין אותה, לפי שיש לה זכות המגנה עליה מלמות, עיי"ש].

ולפום ריהטא, הדברים מחודשים ומוזרים, שהשקאת סוטה תתיר איסור סוטה.

וביאר בזה הגרב"ד פוברסקי שליט"א, דהנה בחידושי רבינו חיים הלוי (יבום ו, ט) כתב על דברי הרמב"ם, דאשה שקנא לה בעלה ונסתרה ומתה קודם השקאה, אם היתה לה צרה מותרת וחולצת או מתיבמת. והדברים קשים מאוד, שהרי ספק צרת סוטה היא, וא"כ הרי היא כספק צרת ערוה, ואיך תתייבם. וכתב הגר"ח ליישב, דאשה שנסתרה הרי היא בחזקת כשרות, ועדיין י"ל דאין אוסרין על היחוד, אולם גזיה"כ היא בפרשת קינוי וסתירה שהיא נאסרת מכל מקום, אולם איסור זה אינו בגדר ערוה כלל, ואין בזה דין צרת ערוה, עכת"ד.

וביאר בזה על פי דברי הבית הלוי (ב, מ) שמלבד הדין שאשת איש שזינתה אסורה על בעלה, מקרא דפ' כי תצא אחרי אשר הוטמאה, יש עוד איסור נוסף בפרשת נשא, שאשה שקנא לה בעלה וזינתה נאסרת, והוא איסור מיוחד משום קפידא דבעל. ולכן הרמב"ם (סוטה א, ג) למד מקרא דאם קינא לה הבעל על קטן פחות מבן ט' אין זה קינוי, שנאמר ושכב איש אותה פרט לקטן. ואף שקטן פחות מבן ט' אין ביאתו ביאה, מכל מקום ס"ד שאחר הקינוי וקפידת הבעל שלא תסתיר עם הקטן, תיאסר עם נסתרה עימו. וכן מבואר בגמ' בסוטה (כו, ב) שס"ד שנאסרת אף דרך אברים, ומשום דבקפידא דבעל תליא רחמנא, וצריך קרא למעוטי, עיי"ש.

ולפי זה יש לבאר את דברי הגר"ח, דכל מה שחידשה התורה שיש לנהוג בה את מדת הספק ולאוסרה על בעלה, כל זה הוא משום האיסור המחודש של זנות אחר קינוי, שעברה על קפידא דבעל. אבל כשהנידון הוא האם זינתה ונאסרה, בזה יש את הכלל שאין ספק כלל ואין אוסרים על היחוד. וזהו מה שכתב הרמב"ם דאיסור חדש זה של קפידא דבעל, שהוא איסור עשה, לא נאמר עליו דין טומאה כעריות ואינו אוסר את הצרה כלל, ולכך צרתה מתייבמת.

ומעתה יבואר היטב מהו ענין השקאה המתרת, דאף שאשה שזינתה באמת אסורה על בעלה, ועליה לעשות כל מצדקי שבעולם שלא להכשילו. מכל מקום, כאן מדברים על האיסור המחודש בפרשת קינוי, שקפידא דבעל אוסרת את האשה כשנסתרה. ולגבי איסור זה, לולי חידוש התורה, לא היינו מסופקים כלל שנאסרה, שכן אין אוסרים על היחוד, ועל איסור זה מועילה ההשקאה להוריד את האיסור המחודש, עכ"ד.

ויש לציין, שכיסוד זה שההשקאה היא מתיר, הובא גם בשם מרן הגר"ח (כתבים, סוטה ו, א).



ב.

הוכחה מדברי התוס' שההשקאה באה להתיר ולא לברר

מצינו יסוד זה להדיא, דעל ידי קינוי וסתירה נאסרת האשה באיסור חדש שניתר רק בהשקאה, דכתבו התוס' (סוטה כח, א ד"ה מה) דאף אי כלפי שמיא גליא שהאשה טהורה, מכל מקום אם בא עליה קודם ההשקאה, עבר על איסור עשה וודאי. ואם כן בהכרח שאין טעם השתייה וההשקאה לברר שלא זינתה, שכן אסורה היא מקודם אף אם באמת טהורה היא. ובהכרח שההשקאה יסודה להתיר את האיסור שחל ע"י קינוי וסתירה, ולא לברר.

וז"ל התוס' (שם): "יש לומר הכתוב אסורה קודם שתיה כאילו היא ודאי, ואף על גב דליכא מלקות כדמוכח בפ"ק דיבמות (יא, ב), מיהו לאו הבא מכלל עשה איכא, ואפי' אם היא טהורה נענש בב"ד של מעלה אם בא עליה כמו על חייבי עשה, ולא כשאר ספיקות כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן אף על גב דצריך כפרה וסליחה מיהו לא חמיר כחייבי עשה".

מבוארים בתוס' דברים נפלאים:

א. שסוטה מחמת הספק כוודאי, אין זה הכרעה כצד שזינתה, אלא איסור טומאה חדש. ואף אם כלפי שמיא גליא שטהורה היא, מכל מקום אסורה היא על בעלה, מאותו איסור חדש.

והאחרונים (הגרש"ש שער"י א, טז, א, יח. וראה עוד בקונטרס יאר יצחק ח"ב ע' לב) ובאחיעזר (אה"ע ח"א א, ב) ובחידושי רבינו חיים הלוי (יבום וחליצה ו, יט, הובא לעיל אות א') נקטו, שאיסור סוטה אינו משום שהתעוררו לנו ספיקות אחר הקינוי וסתירה, אלא גזיה"כ שסתירתה אוסרתה אחר הקינוי [והביא הגרש"ש ראייה לכך, מהא דמהני מחילת הבעל (כה, א) אף אחר סתירה למ"ד אחד, ובהכרח שאין זה משום שהתעוררו לנו ספיקות בעקבות הקו"ס, דא"כ לא היתה מהני המחילה]. והיות וזהו איסור חדש, אם כן אין זה משום הכרעה כצד שזינתה, אלא דנאסרה על בעלה באיסור חדש של קינוי וסתירה.

ב. עוד מדויק בתוס' דלגבי איסור חדש זה, שתייה הוי מתיר על האיסור החדש שנאסרה על בעלה אחר הסתירה. דהרי מבחינת האיסור אסורה האשה אף אם באמת טהורה היא, ובהכרח שהשתייה היא מתיר על איסור שנאסרה מחמת הקו"ס.



ג.

ביישוב קושיית המהרי"ט

הנה, איתא בגמ' (סוטה יח, ב): "ר"מ אומר, אמן שלא נטמאתי - אמן שלא אטמא". היינו שבקבלת שבועת האלה מקבלת היא על עצמה, שלא תטמא לאחר מכן, ואם תטמא יבדקו אותה המים המרים ששתתה.

והקשה המהרי"ט בתשובותיו (חו"מ סוף סי' ק"ה) ובדרשותיו (ר"פ נשא)* קושיא עצומה. דא"כ מה פליגי בסוטה (יח, ב) אי שותה וחוזרת ושותה, הרי אינה צריכה לחזור ולשתות, כיון שהמים ששתתה בתחילה יבדקו אותה גם להבא. ועיין במשל"מ (פ"א דסוטה הי"ד) מה שהאריך מאוד בענין זה.²

יש ליישב על פי היסוד האמור לעיל, שאם תסתר לאחר מכן, אף אם הזכות תולה לה ולא יפגעו בה המים המרים, מכל מקום אסורה היא על בעלה מחמת הסתירה השנייה. ויסד הגרי"ז שההשקאה באה להתיר את האיסור שחל על ידי הסתירה, ובנידון דנן אסורה היא מחמת הסתירה השנייה. ובוה נחלקו אם חוזר ומשקה, ואם אינו חוזר ומשקה. דהיינו דאף אם זכות תולה לה, מכל מקום אסורה היא על בעלה מחמת הקו"ס הנוסף, וליכא מתיר של השקאה, ודוק היטב. שוב ראיתי שהביא הגאון רבי אברהם נח גרבוז שליט"א (כתב עת ארח משפט ב, תשע"ח מאמרו של הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א) בשם מרן הגרי"ז, שתירץ ככל האמור לעיל, דלא סגי בבירור דהשקאה, אלא בעינן שההשקאה תתיר, ומשום כך היתה חוזרת ושותה.



ד.

הוכחה מדברי האור שמח - דלא כיסוד מרן הגרי"ז

הובאו לעיל דברי הגרי"ז שההשקאה אינה מבררת אלא מתירה את האיסור שחל ע"י קינוי וסתירה. אמנם לכאורה בדברי האור שמח יש להוכיח שההשקאה היא בירור, ודן האו"ש לגבי הספק המובא בגמ' (יח, א) בעירב ב' כוסות והשקה את הסוטה מהו, ועלה בספק.

וכתב האו"ש (איסור"ב פי"ח ה"י) "וזה טעם פסק רבינו (-הרמב"ם) שפסק בהנך בעיות דנשאר בספק (שם יח, א) היכי דמחקו בב' כוסות ועירבן כו' וחלקן כו', ובנשפכו ונשתייר מהן, דאם

א. הובא בדף על הדף.

ב. ראה עוד בזה בזכר יצחק (כת, סק"ב), ובהערות הגרי"ש אלישיב (סוטה יח, ב).

השקה כשר (פ"ד סוטה ה"א) ופי' דמותרת לבעלה היכי דלא בדקו אותה המים, משום דלפי מה שנתבאר נתבטל הרגלים לדבר אחרי ששתתה, כיון שסמכה על ההשקאה, והיא לא ידעה שההשקאה תהי שלא כדין, ותו הוי ספק ככל הספיקות, ואולינן בתר חזקה דילה, וטהורה לבעלה וכו'".

כלומר, שחידש האו"ש, שע"י השתיה של המים המאררים מתברר שאין רגלים לדבר לטומאה כאשר נסתר, מכך שהסכימה לקבל על עצמה את שבועת האלה ואת ההשקאה, והכניסה את עצמה לספק מיתה ע"י המים.

נמצינו למדים בדבריו, שבהשקאת הסוטה יש דין בירור, ומשום כך היא מותרת לבעלה, דהוברר שאין רגלים לדבר בסתירה, מכך שנטלה על עצמה עונש מוות בשתיית המים המרים. אולם, לכאורה אין זה כדברי הגרי"ז האמורים, שהשקאת סוטה יש בה מתיר על האיסור לבעלה. ולכאורה מוכח מדברי האו"ש דכאשר היא שותה הוברר שאין הסתירה בגדר רגליים לדבר, והופקע איסורה מעיקרו. ואין זה דין היתר, ודוק.



ה.

ביישוב קושיית הבאר שבע

כתבו התוס' (סוטה מב, א ד"ה משוח): "וא"ת ולייתי לעיל, פרשת משוח מלחמה כדנתי פרשת עגלה ערופה, יש לומר דלא שייך למימר פרשת משוח מלחמה, שהרי לא נתנה משום מצות קריאה אלא משום התראה".

מבואר בתוס' שיש מצוות שנקראו במשנה 'פרשה' ויש דברים שלא הוזכרו בתואר זה, והוקשה לתוס' מדוע לא נאמר במשנה 'פרשת' משוח מלחמה. ותירצו, שמשוח מלחמה עניינו הוא התראה ולא מצוה, ומשום כך לא נמנה במשנה בתואר 'פרשת משוח מלחמה'.

והקשה הבאר שבע (שם). דהרי פרשת סוטה אף היא באה בכדי להתרות בסוטה שאם סתתה יבדקוה המים, ומכל מקום נקראת 'פרשת סוטה', וז"ל: "וגם התירוץ שכתבו התוספות דלא שייך למימר פרשת משוח מלחמה שהרי לא ניתנה משום מצות קריאה כו', קשה מאד בעיני, שהרי פרשת סוטה ג"כ לא ניתנה משום מצות קריאה, אלא משום התראה שתודה, ואפילו הכי אמר פרשת סוטה".

ונראה ליישב בס"ד, על פי המובא לעיל בשם מרן הגרי"ז, דהשקאת סוטה אין זה בגדר מברר, שכן זכות תולה, אלא היא 'מתיר' על האיסור לבעלה שחל בסתירה. ואם כן שפיר נחשבת פרשת סוטה ל'פרשה' ולא להתראה גרידא, שכן כל דין קריאה שבה' הוא כדי לעשות כסדר הכתוב ולהתירה לבעלה.



(ג). ראה חידושי הגרי"ז [סוטה לב, א].

ו.

ביאור נאות בהו"א של הגמ' שאין ההשקאה מועילה להעניש

בגמ' קידושין (סב, א): "בשלמא לר' מאיר (-דבעי תנאי כפול) היינו דכתיב הנקי (-דמשמע נמי חנקי אם סטית), אלא לרחב"ג למה לי (-מדוע הוציאה התורה את הלשון הנקי דמשמע אף חנק, ויכולה היתה לכתוב שאם לא נטמאה תחיה, ומכלל לאו אתה שומע הן שאם זינתה תמות), איצטריך סד"א אם לא שכב הנקי, ואם שכב לא הנקי ולא חנקי, אלא איסורא בעלמא, קמ"ל".

והנה נתקשו הראשונים, מה הייתה ההו"א שאשה ששותה את המים ועברה על איסור אשת איש, מכל מקום לא תיענש [וראה עוד במאירי קידושין שם].

אמנם מצאתי ביד רמ"ה (סנהדרין עו, ב) שכתב בתו"ד: "דמיא לההיא דאמרינן בקידושין בפרק האומר לחבירו (סב, א): אם לא שכב הינקי, ואם שכב לא הינקי, נ"א ולא חנקי אלא איסורא בעלמא, ומשמע אם שכב לא (הנקי) [חנקי] במי המרים ולא הנקי לגמרי אלא איסורא בעלמא, כלומר תעמוד באיסורא דהיינו לאו וכרת, ולא תנקי גופה מיד במי המרים, קמ"ל הנקי, אלמא כרת האמור בתורה איסורא בעלמא מיקרי, הואיל ואין נפרעים ממנו מיד הכא נמי וכו'".

וכע"ז כתב בקצרה בתוסה"ר (יבמות צד, ב ד"ה מאיסורא).

ומבואר בדברי הרמ"ה להדיא, שאף אחר שתית המים המרים, לאותה סלקא דעתך לא תיענש בשתיה זו, אלא תעמוד באיסור לאו וכרת של אשת איש.

ויש לתמוה, דהלא בפשוטו תוכן המים המרים הוא לברר האם זינתה האשה ואסורה היא על בעלה, או שמא נקייה היא מעון וממילא מותרת לבעלה. ואם כן מהי ההו"א שתשתה את המים המרים, ומכל מקום לא יבורר בשתייה זו כלל אף על הצד שזינתה, ואם כן איזה תוכן יש בשתיית המים המרים.

ומכאן יש להביא ראיה ליסוד הגרי"ז האמור לעיל, שאין השקאת סוטה בגדר 'מברר' על הזנות, דהלא מצינו במשנה בסוטה (ו, א) שזכות תולה במים המרים. אלא שגדר השקאת הסוטה הינה בגדר 'מתיר' על האיסור שנאסרה האשה ע"י הקינוי והסתירה.

ומעתה א"ש דברי הגמ', דהיתה הו"א שישקו את הסוטה את מי המרים, ואף על הצד שזינתה מכל מקום לא תיענש מכח המים המרים, ותועיל ההשקאה להתיר את האיסור סוטה לבעלה, דהיות והסוטה שנכנסה לסתר אחר קינוי וסתירה, אף על הצד שבאמת טהורה היא מכל מקום נאסרה על בעלה מכח הקו"ס. ועל כך היתה הו"א שתבוא ההשקאה להתיר אותה לבעלה, ותועיל ההשקאה בגדר 'מתיר' וכפש"נ, הגם שלא יבואו המים להעניש את האשה אם זינתה.



ז.

ביאור פלוגתת הרמב"ם והתוס'

ממוצא אפיקי דברי מרן הגרי"ז יש לבאר עוד, דהנה נחלקו התוס' (סוטה ו, א ד"ה ושבאו) והרמב"ם (סוטה ג, כג), במקום שבא עד אחד על הטומאה אחר שהשקו את הסוטה. דהתוס' נקטו שע"א נאמן אף אחר ששתתה, ומאידך הרמב"ם סבירא ליה שע"א לא נאמן אחר ששתתה. והמשנה למלך הביא ראייה ליסודו, שדין ע"א בטומאה יסודו לבטל את השקאת הסוטה ואין זה נאמנות על הטומאה. ולכך כתב הרמב"ם שאחר ההשקאה שוב אין נפק"מ בעדותו של עד הטומאה, היות וכבר שתתה.

ובכתבי הגר"ח (סוטה ו, א) ביאר על פי היסוד האמור לעיל, דשתיית המים היא בגדר מתיר על האיסור שחל בקינוי וסתירה, דעד אחד נאמן רק בצירוף קינוי וסתירה. וכל ששתתה את המים והותר האיסור של קינוי וסתירה סבירא ליה להרמב"ם ששוב אין נאמן ע"א, דאין לו נאמנות על עצם הטומאה ודאית, אלא בצירוף הקו"ס, וההשקאה מתרת גם לאיסור. ואם בא לאחר מכן, לא חל עליה דין שאינה שותה כשיש עד אחד, כיון שההשקאה מתרת.



ח.

ביאור המקראות בפרשת סוטה

אחתום בפרפרת נאה, בפרשת נשא נאמר בתוה"ק (במדבר ה, לא): "ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עוניה".

והנה יש לדקדק, דלכאורה היה צריך להיות כתוב, שהאשה תשא את עוניה (-ותמות), ואף על פי כן האיש מנוקה מעון לפי שעשה כהוגן.

והנה ברש"י פירש: "ונקה האיש מעון - דבר אחר משישקנה תהיה אצלו בהיתר ונקה מעון, שהסוטה אסורה לבעלה".

מבואר בפירושו השני של רש"י שהכוונה היא שאף אם לא בדקוה המים ולא מתה, וכגון שזכות תולה, מכל מקום השקאת הסוטה היא מתיר על האיסור סוטה, ומנוקה האיש מעון. ולפי זה אתי שפיר דקדוק המקראות, דלאחר שהשקה האיש את אשתו, נקה האיש מעון ואף אם זכות תלתה לה, והאשה תשא את עוניה, ואף אם לא בדקו אותה המים מחמת שתלתה לה זכות, מכל מקום הרבה דרכים למקום להיפרע ממנה.

שוב ראיתי בירושלמי (סוטה ג, ה) הדורש את הפסוק דידן: "ונקה האיש מעון. אינו חושש שמא תלה לה זכות. יכול אף היא לא תחוש תלמוד לומר והאשה ההיא תשא את עוניה. ואתייא

(ד). שוב ראיתי שהגאון רבי אברהם נח גרבוז שליט"א, הביא בשם מרן הגרי"ז, שדייק מרש"י כאן שההשקאה היא מתיר על האיסור שחל בקו"ס.

כמאן דמר הזכות תולה ואינה ניכרת". והרי זה כפי שנתבאר, דאף שהזכות תולה לה, מכל מקום הבעל מותר בה, לפי שההשקאה התירה אותה".



ה). ראה עוד בבד קודש (שם) בביאור דברי הירושלמי.

אוצר חקר ועיון

כמה 'נתן דצוציתא' היו ולמה נקראו כך ♦ מדידת הטפח על פי אגודל
במקום הפרק ברחבו – מאמר תגובה ♦ בעניין מדידת הטפח והאצבע –
מאמר תגובה ♦ מנהג הספרדים במידות האורך – הערה

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

כמה 'נתן דעוציטא' היו ולמה נקראו כך

איתא בשבת נ"ו ע"ב: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן כל האומר יאשיהו חטא אינו אלא טועה שנאמר ויעש הישר בעיני ה' וילך בכל דרך דוד אביו, אלא מה אני מקיים וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב וגו' שכל דין שדן מבין שמנה עד שמנה עשרה החזירן להן, שמא תאמר נטל מזה ונתן לזה תלמוד לומר בכל מאדו, שנתן להם משלו. ופליגא דרב, דאמר רב אין לך גדול בבעלי תשובה יותר מיאשיהו בדורו ואחד בדורנו, ומנו אבא אבנה דרבי ירמיה בר אבא, ואמרי לה אחא אחיה דאבא אבנה דרב ירמיה בר אבא, דאמר מר רבי אבא ואחא אחי הוו. אמר רב יוסף ועוד אחד בדורנו ומנו עוקבן בר נחמיה ריש גלותא, והיינו נתן דעוציטא. אמר רב יוסף הוה יתיבנא בפירקא והוה קא מנמנמ וחזאי בחילמא דקא פשט ידיה וקבליה".



פירוש רש"י ותוס' לשם 'נתן דעוציטא' והמעשה שהיה עמו

ופירש רש"י שם: "נתן דעוציטא. על שם ניצוצין דנורא שהמלאך פשט את ידו וקיבל תשובתו. לישנא אחרינא, על שאחזו המלאך בציצית ראשו". והתוס' שם כתבו: "דעוציטא. אומר ר"ת, דאמר במדרש שהיה נר דולק על ראשו".

מבואר בגמרא שבזמנו של רב יוסף היה ריש גלותא בשם 'עוקבן בר נחמיה' שנקרא גם כן 'נתן דעוציטא' על שם שהיה בעל תשובה. אמנם לא נתבאר בגמרא וברש"י על איזה חטא חזר בתשובה, וכיצד היה כל המעשה.

אמנם לכאורה הדבר מבואר ברש"י סנהדרין ל"א ע"ב, דאיתא בגמרא שם: "שלחו ליה למר עוקבא לדזיו ליה כבר בתיה שלם". ופירש רש"י שם: "ומצאתי בספר הגדה שהיה מר עוקבא בעל תשובה, שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ונפל בחולי, ואשת איש היתה, לימים נצרכה ללות ממנו ומתוך דוחקה נתרצית לו, וכבש יצרו ופטרה לשלום ונתרפא, וכשהיה יוצא לשוק היה נר דולק בראשו מן השמים", עכ"ל.

ולפי פירוש רש"י נראה שמר עוקבא הנזכר שם הוא הוא 'נתן דעוציטא' הנזכר בשבת, והנר שהיה דולק בראשו מן השמים, הם אותם ניצוצין דנורא שהזכיר רש"י בשבת שם. וכן כתב היד רמה בסנהדרין שם: "ואית דאמרי דמר עוקבא היינו נתן דעוציטא כדאיתא במסכת שבת והכא נמי קרו ליה הכי על שם האור שהיה זרוח עליו". עכ"ל. ולפי זה צריך לומר שיש לגרוס בגמרא שם גם כן 'מר עוקבן'.

(א). בענין האור הזורח על ראשיהם של בעלי תשובה, ראה בספר חרדים פ"ב ופ"ג.

(ב). והיה למר עוקבן אח בשם 'מר עוקבא', שהיה ריש גלותא אחרינו, כמבואר בסדר עולם זוטא.

וה'ספר הגדה' שהביא רש"י הוא לכאורה הספר מעשיות לרב ניסים גאון [המכונה גם 'חיבור יפה מהישועה'], ששם כתב את המעשה הזה באריכות רבה [והובא המעשה בשינויים קלים במנורת המאור הקדמון (אלנקיה) פ"ג], ונביא מקצת מלשונו: "ויהי איש אחד מעשירי ישראל; ושמו נתן דְּצוּצִיתָא ויאהב אשה בעולת בעל ושמה חנה... ויצר נתן להתחלות בעבור חנה ונכנסו אליו הרופאים ואמרו לו לא תוכל להרפא עד שתשכב עמה, ואמרו חכמי ישראל ימות ואל יעבור עבירה זאת... ויהיו חובות הרבה לבעל חנה ויתנוהו אל בית הסוהר... ויהי היום ויאמר לאשתו... חמלי עלי ולכי לנתן ובקשי ממנו שילוח לך הממון ותפדי נפשי ממות... ותלך לבית נתן... ותאמר שאלתי ובקשתי שתלוח לאישי כך וכך... ויצו את עבדיו להוציא את הממון ויתן לה חפצה, ויאמר לה הנה נא עשיתי רצונך... ועתה עשי רצוני והחייני, ותאמר לו חנה הנני בידך ותחת כנפך... אבל אודיעך שבאה לך שעה לקנות חיי העולם הבא והזהר שלא תפסיד שכרך וטוב העולם בדבר מועט ואל תאסרני על בעלי... ויהי כשמוע האיש את דבריה ויגער ביצר הרע ויקם ממתנו ויפול על פניו ארצה ויתנפל לפני ה' ויתפלל להכניע יצרו... ויענהו ה' ויעתר לו... ויהי כי ארכו הימים וישקף ר' עקיבא בעד החלון וירא איש רוכב על סוס ועל ראשו זיו גדול וזוהר ומוזהר כשמש, ויקרא אליו אחד מתלמידיו ויאמר לו מי הוא זה האיש הרוכב על הסוס, ויאמר זה הוא נתן רועה הזונות, ויאמר לתלמידיו התראו אתם כלום על ראשו, ויאמרו לא, ויאמר להם מהרו והביאוהו אלי, ויבא לפניו, ויאמר לו בני על ראשך אור גדול בלכתך ואני יודע שאתה מיורשי העולם הבא ועתה הודיעני מה עשית...".

וכן נזכר מעשה זה בקצרה בשאלות פרשת וארא שאלתא מ"ב, שכתב: "דאמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד ונתן בן צוציתא שמיה שנתן עיניו באשה אחת אשת איש וחנה שמה והעלה בלבו לטנפה ושיגר לה זהב וכסף לשכב אצלה ולא קיבלה, ומרוב תאוותו נפל בחולי וחלה ימים רבים, באו ושאלו לרופאים אמרו אין לו תקנת רפואה אלא עד שתבעל לו, כששמעו חכמים בדבר אמרו ימות ואל תבעל לו" וכו'.

ומקור דבריו הוא בדברי הגמרא סנהדרין ע"ה ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת והעלה לכו טינא ובאו ושאלו לרופאים ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו" וכו'. ע"כ. וכן איתא הך עובדא בירושלמי שבת (פ"ד ה"ד) וע"ז (פ"ב ה"ב): "חד בר נש רחם איתא ביומי דרבי אלעזר וסכן, אתון שאלון ליה מהו תיעביר קומוי וייחי, אמר ימית ולא כן, מהו ישמע קלה ולא ימות, אמר ימית ולא כן" [אדם אחד אהב אשה בימיו של ר' אלעזר, והסתכן, באו ושאלו אותו מהו שתעבור לפניו ויחיה, אמר ימות ולא יהיה כן, מהו שישמע קולה ולא ימות, אמר ימות ולא יהיה כן]. אלא ששני התלמודים לא הזכירו את שמו של אותו אדם, והשאלות גילה לנו ששמו היה 'נתן בן צוציתא'.



ג. במנורת המאור הנוסח: 'מעשה בנתן דְּצוּצִיתָא, שהיה אדם גדול בישראל ועשיר עד מאד'.

ד. נוסח המנורת המאור: 'ופניו מאירים כשמים ועל ראשו כתבנית עטרה מזהרת ככוכבים'.

ה. אמנם השאלות קדם לרנ"ג בדורות רבים, אך תחילה ראיתי להביא את הספר מעשיות לרנ"ג, שהוא כנראה הספר הגדה' שהביא רש"י, ואחר כך להביא את המקורות הנוספים בענין זה.

פי' הגאונים והערוך לשם 'נתן דְּצוּצִיתָא'

ובספר יוחסין (סדר אמוראים אות נ') כתב בשם הגאונים טעמים אחרים לשם 'נתן דְּצוּצִיתָא', וזה לשונו: "ורב צמח ורבינו סעדיה גאונים פירשו, נתן דְּצוּצִיתָא בנערותו היה מתקן בשער ומקשט והיה עושהו תלתלים וקורין אותו נתן דְּצוּצִיתָא. ועוד עשו הגאונים פירוש אחר, שראוהו רב יוסף שהיה יוצא ממנו לשון אש מד' ציציותיו, עד שברחו כל שהיו לפניו, בשביל שהיה המקום שהיה עומד בו דחוק". עכ"ל.

ובערוך (ערך נתן א') כתב עוד פירושים, וזה לשונו: "והיינו נתן דְּצוּצִיתָא. פירוש על שם מלאך דהוי נצוצין דנור, דפשיט ידיה וקבליה בתשובה. פירוש אחר, למה קורין אותו נתן דְּצוּצִיתָא, שהיה לו חלוק של שיער של עזים ששורטין את בשרו, שיהא לו כפרה שהיה בעל תשובה" (הובא בקצרה במהרש"א בשבת שם).



מעשה אחר שלכאורה היה עם נתן דְּצוּצִיתָא

ומלבד זה לכאורה מצאנו עוד טעם לקריאת השם 'נתן דְּצוּצִיתָא', דהנה במנחות מ"ד ע"א איתא: "מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן, כשהגיע זמנו בא וישב על הפתח, נכנסה שפחתה ואמרה לה אותו אדם ששיגר לך ד' מאות זהובים בא וישב על הפתח, אמרה היא יכנס, נכנס, הציעה לו ז' מטות שש של כסף ואחת של זהב ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב, עלתה וישבה על גבי עליונה כשהיא ערומה, ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה. באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו, נשמט וישב לו על גבי קרקע, ואף היא נשמטה וישבה על גבי קרקע. אמרה לו גפה של רומי שאיני מניחתך עד שתאמר לי מה מום ראית בי, אמר לה העבודה שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא מצוה אחת ציונו ה' אלקינו וציצית שמה וכתוב בה אני ה' אלקיכם שתי פעמים, אני הוא שעתידי ליפרע ואני הוא שעתידי לשלם שכר, עכשיו נדמו עלי כד' עדים. אמרה לו איני מניחך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה, כתב ונתן בידה. עמדה וחילקה כל נכסיה שליש למלכות ושלש לעניים ושלש נטלה בידה חוץ מאותן מצעות, ובאת לבית מדרשו של ר' חייא אמרה לו רבי צוה עלי ויעשוני גיורת, אמר לה בתי שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים, הוציאה כתב מידה ונתנה לו, אמר לה לכי זכי במקחך, אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר, זה מתן שכרו בעולם הזה ולעולם הבא איני יודע כמה".

ומעשה זה מובא גם במדרש הגדול סוף פרשת שלח, ובתחילת הדברים כתב: "מעשה באדם אחד שהיה שמו נתן", ואולי כך היתה לפניו הגירסא בגמרא, או שכתב זאת על פי מקורות אחרים שהיו לפניו. ובמרגליות הים (סנהדרין לא:) הביא שכן הוא בספר מעשיות מהדורת גסטר.

(1). כנראה צ"ל: שראהו.

ובהערות על המדרש הגדול שם הביא שבאחד הכתבי יד של המדרש הגדול כתוב על הגליון: 'הוא נתן דצוציתא, על שם שהיה זהיר במצות ציצית'.

ואם כנים דברי הגליון הללו, הרי לפנינו עוד מעשה שהיה עם אדם בשם 'נתן דצוציתא', שהוא מעשה שונה לגמרי מהמעשה הראשון, ויש כאן גם טעם אחר לגמרי לשם 'נתן דצוציתא' שהוא על שם שהיה זהיר במצות ציצית. והצד השני בשתי המעשים הוא רק שבשניהם מדובר באדם ששמו היה 'נתן דצוציתא' שפחו עליו יצר הזנות ולבסוף זכה להתגבר על יצרו ושב בתשובה שלימה.

אמנם קשה לבנות יסוד על סמך איזה גליון שלא ידוע מי כתב אותו, אך המתבונן יראה שהדברים מסתברים מצד עצמם, שהרי לפי דברי המדרש הגדול שמו של אדם זה היה נתן והיה זהיר במצות ציצית וחזר בתשובה על ידי ד' ציציותיו. וצירוף הפרטים הללו מזכיר לנו מיד את שמו של בעל התשובה 'נתן דצוציתא' הנזכר בשבת (נ:).

ועוד התאמה נפלאה יש למעשה הזה עם נתן דצוציתא, לפי מה שכתב בספר יוחסין הנ"ל בשם הגאונים, שהטעם שנקרא 'נתן דצוציתא' הוא משום 'שהיה יוצא ממנו לשון אש מד' ציציותיו'. ואין ספק שאם זכה לזה ודאי היתה לו בענין מצות ציצית איזה זכות גדולה ועצומה, שעל ידה נמשך על ציציותיו אור גדול ונפק מינייהו זיקוקין די נור. ולכאורה הדבר מפליא, איזה זכות כ"כ גדולה ונפלאה היתה לו במצות הציצית עד שזכה לענין הגדול הזה, שלא שמענו כיוצא בו על אף תנא או אמורא.

אמנם אם נאמר שנתן דצוציתא הוא בעל המעשה דמנחות (מד.) הנ"ל, הרי הדבר מבואר כפתור ופרח. שהרי לאותו אדם היתה במצות ציצית זכות גדולה ועצומה שקשה למצוא כיוצא בה. שמכח שהיה אותו אדם זהיר מאוד במצות ציצית, זכה שעמדה לו זכות הציצית להצילו ולמלט נפשו מני שחת, שעל ידי ראיית הציציות עמד בנסיון הנורא ההוא! ועל כן אין כל פלא בדבר ששרתה על ציציותיו קדושה עליונה, ונמשך עליהם אור גדול. אשר על כן נראה לענ"ד שיש לקבל את דברי הגליון ההוא כאמת לאמיתה!



תרי 'נתן דצוציתא' הו

אך לכאורה הדבר סותר לדברי השאלות ורב ניסים גאון שהובאו לעיל, שכתבו שהיה עם נתן דצוציתא מעשה אחר לגמרי.

(ז). ונצייר לעצמינו מעט את עוצם הנסיון שהיה שרוי בו אותו אדם, שהרי שלח לה עבר זה ד' מאות זהובים, ונסע בעבור זה נסיעה ארוכה שמן הסתם ארכה כמה שבועות בטלולי דרכים ביבשה ובים, ועתה הנה הגיע אל מחוז חפצו, וכבר היה מעט קט לפני גופו של מעשה, רח"ל. שכמעט אפשר לומר שבאותה עת היה לגמרי ביד יצרו בלי אפשרות של חזרה [כמו שאמרו חז"ל 'יצר אלבשה']. או אז, לפתע טפחו ד' ציציותיו על פניו וחידשו בקרבו רוח טהרה, אשר בכוחה אור חיל ולבש עוז ותעצומות, ויהדוף את היצר מעל פניו בכך גדול וביד חזקה, ושילח אותו לעזאזל המדברה. ונתקיים בו המקרא שכתוב "וראיתם אותו וגו' ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כפשוטו ממש.

ומלבד זה יראה המתבונן שלא יתכן כלל ש'נתן דְּצוּצִיתָא' הנזכר בספר מעשיות לרב ניסים גאון הוא אותו 'נתן דְּצוּצִיתָא' הנזכר בגמרא בשבת (נו:). שהרי רב ניסים גאון כתב להדיא שנתן דְּצוּצִיתָא היה בזמנו של התנא ר' עקיבא. וכן בשאלות מבואר שהמעשה שהיה עם 'נתן בר צוציתה' סופר על ידי רב יהודה בשם רב. ולפי זה מוכרח ש'נתן בר צוציתה' היה לפני זמנו של רב, שהיה בדור הראשון של האמוראים, וכנראה הוא אותו אחד שהיה בזמן ר' עקיבא. אך 'נתן דְּצוּצִיתָא' הנזכר בשבת היה בדורו של רב יוסף, כלשון הגמרא שם: "אמר רב יוסף ועוד אחד בדורנו ומנו עוקבן בר נחמיה ריש גלותא והיינו נתן דְּצוּצִיתָא". וכבר העיר על זה בהגהות מהר"ץ חיות בסנהדרין שם.

הרי לפנינו שהיו שני אנשים בשם 'נתן דְּצוּצִיתָא', ושניהם היו בעלי תשובה, הראשון היה בזמנו של ר' עקיבא, והשני היה בזמן רב יוסף.

והנה בסדר עולם זוטא מפורטים שמותיהם של כל ראשי הגלויות שבבבל, מתחילת גלות בבל עד זמן רבנן סבוראי, ונזכרו שם גם המלכים שמלכו בזמנם בארץ ישראל, ואחרי שנזכרו שם המלכים אגריפס ומונבז^ח [שהיו בסוף תקופת הבית השני, כידוע] נאמר שם: "ושכיב שמעיה ועמד אחריו שכניה... ושכיב שכניה ועמד אחריו חזקיה בנו... ושכיב חזקיה... ועמד אחריו בנו חכמים דברוהו, וכד שכיב פש נתן עוקבן הוא נתן דְּצוּצִיתָא, ושכיב נתן ועמד אחריו רב הונא בנו... חכמים דברוהו, ושכיב ועמד נחום בנו... ושכיב נחום ועמד יוחנן... ושכיב יוחנן ועמד שפט בנו... ושכיב שפט ועמד אחריו ענן בנו... [ושכיב ענן ועמד אחריו רב הונא בנו]... ושכיב רב הונא ונקבר בארץ ישראל אצל ר' חייא רבה", ועמד נתן בנו... ושכיב נתן ועמד נחמיה בנו... ושכיב נחמיה ועמד עקביה בנו... ושכיב מר עוקבן דְּצוּצִיתָא ונקבר בארץ ישראל, ועמד אחריו הונא מר אחיו חכמים דברוהו, אביי ורבא ורב יוסף בר חמא^י חכמים שלו".

והמעין בדברים הללו יראה שנתן דְּצוּצִיתָא [ששמו המלא היה 'נתן עוקבן'] היה הנשיא השלישי לאחר חורבן הבית, שאז היה זמנו של ר' עקיבא כידוע, ובנו רב הונא היה בימי רבי

ח. ומה שכתוב בירושלמי שהיה בזמנו של ר' אלעזר, אפשר שצ"ל ר' אליעזר, שהיה רבו של ר' עקיבא כידוע. או שהיה בימי איזה חכם שנקרא ר' אלעזר. ואין זה סתם ר' אלעזר בגמרא, שהוא ר"א בן פדת.

ט. אגב הלשון שם הוא 'ומלך אגריפס בן הורדוס ומלך אחריו מונבז בנו', ויש בנוסח זה כמה טעויות: א. אגריפס לא היה בן הורדוס אלא נכדו. ב. מונבז לא היה בנו ולא מלך אחריו כלל, אלא היה מלך בחדייב, כנודע, ואז עלה לא"י וגר בירושלים, לא כמלך. (הערת הרב רועי זק נ"י).

י. עליו אמר רבי בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג "אין סליק רב הונא ריש גלותא להכא אנא מוטיב ליה לעיל מיני דהוא מן יהודה ואנא מבנימין" כו'.

יא. כן נראה לענ"ד להגיה.

יב. כך מבואר גם בירושלמי כתובות פ"ב ה"ג "כד דמך רב הונא ריש גלותא אסקוניה להכא, אמרין אין אנן יהבין ליה, ניהביה גבי ר' חייא דהוא מן דידהון" (פירוש: כשנפטר רב הונא ריש גלותא דבבל העלוהו לארץ ישראל, אמרו היכן נקבור אותו? נקבור אותו אצל ר' חייא שהוא ג"כ היה בבלי).

יג. רב יוסף בר חמא היה אביו של רבא, כמבואר בעירובין נ"ד ע"א, נדרים נ"ה ע"א, ב"ק ק"ד ע"ב, ב"מ ס"ד ע"ב, חולין מ"ד ע"ב וע"ז ע"א, ואולי צ"ל "רב יוסף בר חייא" שהוא סתם רב יוסף שבתלמוד.

(כמבואר בירושלמי שציינתי בהערה). וארבע דורות אחר כך היה מר עוקבן בר נחמיה בדורו של רב יוסף, וגם הוא היה מכונה "דצוציטא", אך לא כתוב שקראו לו 'נתן'.

ולפי זה נמצא שנתן דצוציטא היה דר בבבל, ששם היה מושבם של כל הראשי גלויות כידוע, ונראה שרבי עקיבא ראה אותו בזמן שירד לבבל, כדתנן ביבמות פט"ז מ"ז "אמר ר' עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה", וכן הוא בברכות ס"ג ע"א.

ולפי זה תמוה מאוד איך נאמר בגמרא ש'עוקבן בר נחמיה' היה 'נתן דצוציטא', הרי עוקבן בר נחמיה היה בדורו של רב יוסף, אך מי שנקרא 'נתן דצוציטא' היה כמאתים שנה לפניו".

ובסדר הדורות עמד בקושיא זו, וכתב ליישב, שלמר עוקבן בר נחמיה גם כן אירע כעין אותו מעשה שאירע לנתן דצוציטא זקינו, ולכן כינוהו גם כן "נתן דצוציטא" על שמו. ובמרגליות הים (סנהדרין לא:) פירש שבאמת למר עוקבן בר נחמיה לא קראו 'נתן דצוציטא', ומה שכתוב בגמרא 'והיינו נתן דצוציטא' הכוונה בזה היא שאירע לו כעין המעשה של נתן דצוציטא.

אך כל זה דוחק, ויותר נראה לומר ששמו המלא של עוקבן בר נחמיה היה 'נתן עוקבן' כשמו של נתן דצוציטא הראשון (ויתכן שנקרא על שמו). אף שבסדר עולם זוטא לא נזכר השם 'נתן' (אולי הורגלו לקרוא לו רק בשם השני). וכן כתב בהגהות היעב"ץ על הסדר עולם זוטא דתרי נתן דצוציטא הו"ו.

ולפי זה נמצא שהיו שני ראשי גלותא שנקראו 'נתן דצוציטא' ושניהם היו בעלי תשובה.



פשר שני המעשים שהיו עם 'נתן דצוציטא'

וכיון שראינו שהמעשה המובא בספר מעשיות לרנ"ג היה עם נתן דצוציטא הראשון שהיה בזמן ר' עקיבא, וזהו גם המעשה שנזכר בשאלתות הנ"ל. ממילא נראה שהמעשה המובא במנחות (מד.) היה עם נתן דצוציטא השני, שהוא עוקבן בר נחמיה שהיה בימי רב יוסף.

אמנם לכאורה קשה, שהרי באותו מעשה שבמנחות כתוב "ובאת לבית מדרשו ר' חייא", ור' חייא היה כמה דורות לפני רב יוסף. ועוד קשה, שהרי בית מדרשו של ר' חייא היה בארץ ישראל, ועוקבן בר נחמיה ריש גלותא היה בבבל, ששם היו כל הראשי גלויות (וגם אם נאמר שהוא ר' חייא אחר, מכל מקום לכאורה היה בארץ ישראל, שהרי כל 'רבי' מארץ ישראל). אמנם השטמ"ק במנחות שם גרס 'ובאת לבית מדרשו של רב אחייה', וידוע שכל 'רב' הוא מבבל, נמצא שמר עוקבן בר נחמיה דהוא נתן דצוציטא אכן למד בבבל, ולא קשיא ולא מיד.



יד). ויש לציין שהמילים 'והיינו נתן דצוציטא' מופיעות בכל הכתבי יד של הגמרא שבידינו.

טו). ובספר עלי תמר על הירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח כתב שאחרי שחזר בתשובה שינה את שמו לנתן, כי דרך בעלי תשובה לשנות את שמם כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"ד) "מדרכי התשובה להיות צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". ודפח"ח. וכעין זה כתב הגרי"ח סופר שליט"א בכמה ממאמריו.

מעשי אבות סימן לבנים

והנה אין לנו עסק בנסתרות, אך יתכן מאוד שמר עוקבן בר נחמיה היה גלגול או ניצוץ של נתן דְּצוּצִיתָא הראשון (וגם היה מבני בניו, כמבואר בסע"ז הנ"ל), ולכן היה שמו כשמו, ולכן בא לו נסיון כעין מה שאירע לנתן דְּצוּצִיתָא הראשון (ועיין שער הגלגולים הקדמה ל"ח, דמבואר בדבריו שנתן דְּצוּצִיתָא ומר עוקבא היו מאותו שורש נשמה).

ויש להוסיף עוד שיש כאן ענין נפלא מפלאות תמים דעים. שנתן דְּצוּצִיתָא הראשון והשני שניהם היו משושלת הראשי גלותא שהיו מבני בניו של יאשיהו המלך, שהוא מזרע דוד המלך ע"ה, ובכולם חזר אותו ענין של חטא ותשובה גמורה, מעשה אבות סימן לבנים.

וכן בכולם מצינו שנתפרסם ונודע לרבים שנתקבלה תשובתם במרום. על דוד המלך אמרו בשבת (ל.) "וידעו כל העם וכל ישראל שמחל לו הקב"ה על אותו עון". על יאשיה נאמר (מלכים ב' כג כה): "אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו". על נתן דְּצוּצִיתָא הראשון אמר ר' עקיבא שראה אור גדול על ראשו, ועל ידי זה נתפרסם לכולם שחזר בתשובה שלימה. ועל עוקבן בר נחמיה אמר רב יוסף "הוה יתיבנא בפירקא והוה קא מנמנמ וחזאי בחילמא דקא פשט ידיה וקבליה" (שבת נו:).



הרב עידוא אלבה

מדידת הטפח על פי אגודל במקום הפרק ברחבו – מאמר תגובה

בירחון האוצר ע"ח (עמ' תמד-טס), במאמר "יסודות מדידת טפח", הביא הרב י. שלמה אזרחי מדידות רבות לרוחב אגודל. עיקר כוונתו להראות שאגודל של 2 ס"מ הוא פחות באופן ניכר מהבינוני, וזוהו אני מסכים עמו, אך ממכלול הדברים שהביא מתקבלת תמונה שרק מעט מודדים הגיעו למידה של אגודל פחות מ - 2.25 ס"מ, וחלקם קבעו בודאות שהוא יותר 2.3 ס"מ. לעומת זאת, לשיטתי אגודל הוא 2.155 ס"מ, כפי שביארתי במאמר בירחון האוצר סו, והבאתי שם שזו המדידה שהגיע אליה גם הגר"ז בעל התניא, שאמר את שיעוריו לפי הציור המובא במעיל צדקה לגודל גריס, והציור הזה ידוע לפנינו, וממנו יוצא שהשיעור שהוא קבע על פי הרבה אגודלים הוא 2.16 ס"מ. ועל כן אמרתי לעיין בדבר - האם אכן מרוב המדידות שנעשו יוצא שהאגודל גדול יותר ממה שהעלה בעל התניא, ובו אחזתי. עיקרי הדברים בוארו במאמר בירחון סו, אך בחלק מהדברים ביארתי כאן יותר.

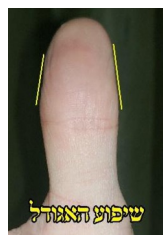


א.

גדר רוחב אגודל על פי הגמרא

במסכת סופרים (הוספה ב פרק א הלכה כג) שנינו במרחקים שנאמרו על ספר תורה "רוחב גודל", והבנת הפוסקים שהוא שיעור האגודל שבו משערים בעלמא. ויש לבאר מהו הגדר של רוחב האגודל, ויש בזה ג' שאלות:

א מהלשון רוחב משמע במקום בו הוא מתרחב, אך יש לברר האם מדובר ברוחבה של אצבע המונחת במאוזן כפשוטו, או שמדובר במדידה כשהאגודל מונח על עוביו, כיון שבטבעו האגודל אינו כשאר כף היד שמונחת בשוה על משטח, אלא הוא עומד כמוטה באלכסון, וגם העובי יכול להיקרא בלשון חכמים רוחב האצבע. ועוד, שיש בו מקום צר בראש באצבע ובמקום רחב יותר במקום הפרק. ואפשר להבין שבכל מקרה האגודל נמדד במצב של עובי, והלשון רוחב האגודל באה להורות שהוא ימדד במקום הרחב שבאמצעיתו שבמקום הפרק.



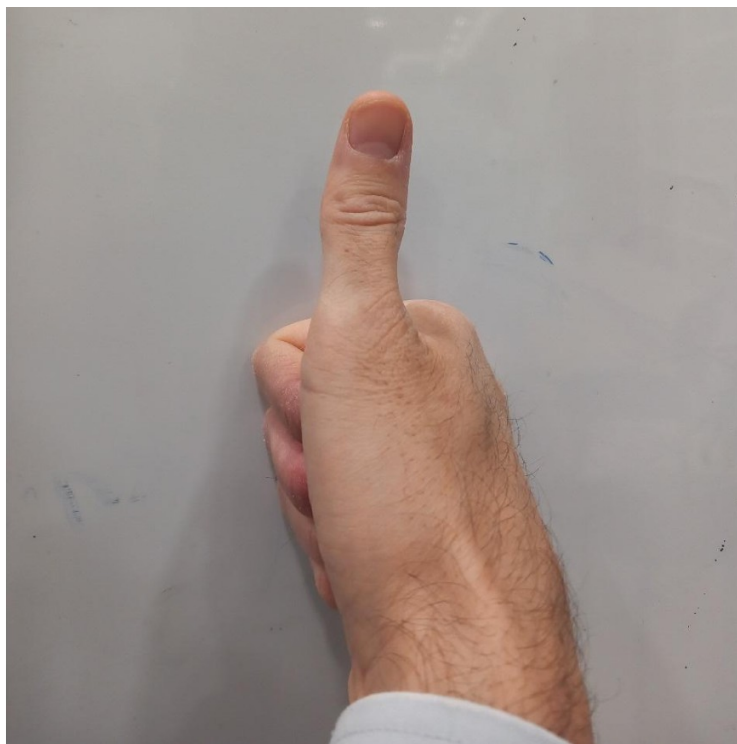
ב. ועוד יש לדון, במידה שמודדים כשהאגודל שוכב במאוזן כשאר האצבעות, האם הכוונה היא באמצע האגודל במקום הפרק, ששם יש קמט בעור מבפנים המסמן את מקום המדידה, וקרוי רוחב מפני שבאופן כללי שם האגודל מתרחב ביחס לראש האגודל וביחס למה שתחתיו, כי אחר כך האגודל שב ונהיה צר, עד שהוא שב להתרחב במקום החיבור שבשורש האגודל, או שמא הכוונה למקום

הנמצא מעליו, כי אצל אנשים רבים שיא הרוחב של האגודל הוא מעל מקום הפרק. ראה תמונה.

ג. ועוד יש לברר האם הכוונה לרוחב ביד ימין בלבד או לשיכלול המידה של ימין ושל שמאל. ונראה שבענין השאלה הראשונה עובי או רוחב, אין דיון בגמרא ובראשונים, כי היה פשוט לכולם שמדובר ברוחב ולא בעובי בגלל הדמיון בגמרא מנחות מא ע"ב לטפח שהוא לרוחב היד מעצם לעצם, וכן דימוהו שם לשאר האצבעות (לפי הגרסה שלנו ביחס של 4 5 6 לטפח), שבטבען שוכבות במאוזן.

אלא שבענין השאלה השניה יש דיון בעיקר באחרונים. נראה לענ"ד שמאותו טעם שנפשטה לראשונים השאלה הראשונה יש לפשוט את השאלה השניה. שהרי כאמור הגמרא במנחות משוה את המידה של טפח גם לחמש אצבעות ושש זרתות, ובאצבע וזרת הדבר פשוט שהכוונה למקום הפרק העליון, כי אין מקום רחב יותר מעל מקום הפרק העליון, ומתחתיו הולך ונהיה צר עד הפרק שתחתיו כמו באגודל בפרק השני. וכיון שמשמע שהמידות נעשות באותו צורה, משמע שכך הוא באגודל. ועוד, שכפי שמציין הרב יוחאי במאמרו המובא כאן, אין דרך למדוד ברציפות אצבע אחרי אצבע בפרק התחתון של האצבע והזרת אלא אך ורק בפרק העליון.

ועוד נראה כן מסברה, כיון שיש אנשים שאצלם בכלל אין התרחבות מעל מקום הפרק. ראה תמונה.



ולכן מסתבר שכוונת חז"ל לבדוק במקום השווה אצל כולם.

ומלבד הסברה, יש מקור בגמרא בזבחים (סג ע"א): "אמר רמי בר חמא: כל כבשי כבשים שלש אמות לאמה, חוץ מכבשו של מזבח, שהיה שלש אמות ומחצה, ואצבע ושליש אצבע בזכרותא".

ויש גורסים שם "בזכרותו", או "בוטרתו".

רש"י מפרש בתחילה שמחשבים את שיפוע הכבש כדי לעלות למזבח, לפי הנחה שגובהו תשע אמות (חוץ מהקרנות), ורש"י מראה שלפי חשבון ארבע אצבעות בטפח, אם בכל שלש וחצי אמות, ועוד אצבע ושליש, עולים אמה, אנו מגיעים בדיוק לגובה 9 אמות. ולפי זה מדובר כאן באצבע אגודל דעלמא, שהיא אחד מארבע בטפח, כפי שאמרו במנחות מא ע"א, והמילה "בזכרותא", אם גורסים אותה, באה לפרש היכן מודדים בסתם אצבע.

אך מובא בשטמ"ק אות יג שאח"כ רש"י כותב בשם רבותיו פירוש אחר, לפיו גורסים "בזכרותו. ופירוש זכרות ראש הגודל בעוביו". ונראה כוונתו שזכרות הוא מלשון זכר, כמו שמצינו בביצה דף לא בכלי שצד אחד שבו יתד שהולך ומתקצר נקרא זכרות, בניגוד לצד השני שמתרחב ונקרא נקבות. לפי זה מדובר במדידה באגודל בצורה יחודית, דהיינו "בראש האגודל בעוביו", שלפי החשבון המבואר בדברי רש"י הוא כ-2/3 מאגודל בעלמא, וזה תואם לגובה נמוך יותר מ-9 אמות.

ונראה שבדברי התוספות בזבחים (לפי השטמ"ק אות לב) מתבאר מהו "ראש האגודל בעוביו", שהם כתבו שהחשבון הנכון של המזבח הוא אכן פחות מ-9 אמות, כיון שחלק מאמותיו באמה של חמישה טפחים, ו"בזכרותו. פי' בשיפוע בעובי הגודל". התוספות מדברים על אותו החישוב של רבותיו של רש"י, לפי אגודל שמקביל לשישית טפח, וכתבו שזה החשבון המתאים לגובה האמיתי של המזבח, שהיה פחות מ-9 אמות מפני שחלק מאמות המזבח הן אמות של חמישה טפחים, והתוספות מבארים שאותו ראש אגודל מוגדר בשיפוע בעובי". וראה בתמונה כאן מהו

א). באות יג כתב השטמ"ק לפי פירוש רבותיו של רש"י "ובספרים הראשונים לא נמצא בזכרותו, ולפי שאין החשבון מכון למדת ארבע אצבעות לטפח קאמר בזכרותו כדי לישב את החשבון". ונראה כוונתו לבאר למה נקט בזכרותו, ולא אמר סתם אצבע, והביאור הוא שכתב "בזכרותו" כדי לבאר את החשבון שמתאים לפי מדה שונה ממדת ארבע אצבעות לטפח.

אך באות לב כתב בשם התוספות "והא דנקט בזכרותו כדי לישב החשבון מצומצם ד' אצבעות לטפח משום דבסתם אצבעות הוי הטפח ששה אצבעות". נוסח זה קשה, שהרי בסתמא ככל מקום יש ארבע אצבעות בטפח, ואפשר להגיה בהחלפת אותיות שצ"ל "כדי לישב החשבון מצומצם ו' אצבעות לטפח משום דבסתם אצבעות הוי הטפח ד' אצבעות", ואז פירושו כדברי רש"י.

ואם נשאיר את הגרסה כלפינו, יש לבאר שהכוונה בתוספות היא להשיב לשאלה למה לא נקט באצבע של זרת, שהיא 2/3 מאגודל בעלמא, וכמו במנחות שהוא באופן המדידה שבו מודדים בסתם אצבעות במקום הקשר (ובאמת בערוך גרס בוטרתו דהיינו הזרת). ומשיב שנקט מדידה בראש אגודל (אגודל בזכרותו) כדי ליישב את החשבון באותן אצבעות שבהן מודדים בעלמא שהם ארבע אצבעות בטפח, דהיינו באגודלים, ד"בסתם אצבעות", כלומר במדידה של סתם אצבעות שהיא המדידה ברוחב במקום הקשר, חשבון הגמרא נכון רק לפי האצבעות שהן ששה בטפח.

וראה בדברי הגריי"ק במאמר שיעורין של תורה (מוריה גליון קלג- קלו עמ' קיד) ששאל מה היה קשה לתוספות במה שהוסיפה הגמרא את המילה בזכרותא (דבריו לא מדויקים אלא הכוונה במה שהוסיפה את המילה בזכרותו), הרי בפשטות



"בשפוע בעובי האגודל", שמתאים להגדרת של ראש האגודל. ונראה שהטעם של התוספות למדוד בצורה כזו הוא שהם מפרשים בזכרותו - בראשו, ובאגודל בראשו כשהוא על הרוחב לא ניכר מקום מסויים, כיון שהוא בשיפוע הולך ומתרחב מהקצה עד אמצעית האגודל. וכדי שהמדידה תהיה ממקום המוגדר כישר אל מקום מוגדר ומסומן בראש האגודל נראה שיש לעשות את המדידה באלכסון מבסיס הציפורן אל מקום קצה כרית האגודל הנוצר מהכיפוף בעוביו, שזה מה שנראה כראש האגודל במקום מסומן.

ולפי המדידה שערכתי בעצמי, המוצגת בתמונה, עולה מידת האגודל שכתבנו 2.15, כיון שמקום זה אצלי, שלפי הערכתי אני אדם בינוני, הוא כ- 1.45 ס"מ, והוא כ- 2/3 של 2.15.

ועכ"פ נראה שלפי הפירוש הראשון הכוונה "בזכרותא" למקום הפרק, שזכרות הוא בכמה מקומות כינוי לעיקר, כפי שמצינו בבכורות נה ע"א "זכרותא דדמא" "זכרותא דמיא", והפרק הוא עיקר האצבע שכן באמצעותו היא מתקפלת וראויה לשימוש. לעומת זאת, אין טעם ברור לכך שהמקום מעל הפרק יקרא "בזכרותא". לכן הוי כמפורש בגמרא לפי גרסה זו שהמדידה היא ממש במקום הפרק.

וראה לקמן בדברי הראשונים, שמזה יש להסיק נמי שהמדידה הנכונה היא שיקלול בין שמאל לימין, כיון שבמקום הפרק דרך המדידה היא על ידי הנחת אצבע ימין ולאחריה שמאל, ועל כן נפשטת מזה גם השאלה השלישית ששאלנו.



ב.

אופן מדידת אגודל על פי הראשונים

הבאנו בתחילה מהתוספת על מסכת סופרים את הלשון "ברוחב אגודל", אך בגוף מסכת סופרים כתוב רק "מלא גודל", וגם בגמרא מנחות לא אמרו לשון זו של "רחב". מהלשון רוחב משמע במקום שמתרחב, אך כיון שלא נאמר כך להדיא בסתם מסכת סופרים ובגמרא מנחות מא ע"ב, יש לדון האם שייך לומר שהמדידה אינה במקום שמתרחב, אלא מראשו. ודנים בזה הראשונים.

הלק"ט שבמרדכי (הל' ציצית רמז תתקמח) כתב על המדידות שבמנחות בטפח דאוריתא: "אומר ר"צ² שצריך לשער במקום רוחב הגודל ולא מראשו שהוא קצר, וכן מצינו גבי מדידת כבש

הוא כדי לומר את המידה הנכונה, וכתב שאין מקור בתוספות להבנה שהיחס בין ראש האגודל לרוחבו הוא 4/6, ונדחק טובא.

אך לפי דרכינו, בודאי התוספות עמדו על כך שהיחס בין ראשו לרוחב הוא 4/6, שהוא מוכרח מעצם התאמת השיעור באגודל לראשו לגובה המזבח האמיתי. וביאור קושיית תוספות תלוי בשאלה אם משנים את הגרסה בתשובה, אך בין אם נשנה את הגרסה בתוספות בחילופי ד' ו' ובין אם נבאר לפי הנוסח שלפנינו, הקושיה מבוארת.

(ב) יש שציטטו זאת בשם הר"ב. אך בהלק"ט מופיעות כמה וכמה הלכות בשם הר"צ.

(זבחים סג ע"א), ומיהו [רש"י פי'] התם דהוי בראש האצבע [ונראה דאפי' לפירושו היינו כו'. מ"י-מרדכי ישן], והיינו דווקא לשם כדי שיהיה [החשבון] מכוון, אבל בכאן אין דרך מדידה בכך אף לפירוש הקונטרס".

הר"צ כותב לשער "במקום רוחב הגודל" ונימק זאת בכך שבראשו הוא קצר מדאי, ונראה כוונתו שצריך למדוד באופן שבארבע אגודלים נגיע לטפח, כי משמע מהגמרא שגם טפח הוא בינוני. לכן לפי הערכה סבירה לטפח אי אפשר למדוד בראש האגודל שהוא צר, ואינו תואם לטפח בינוני, וצריך למדוד במקום שהאגודל מתרחב.

ונראה שכוונתו למקום הפרק ולא למקום כלשהוא שמתרחב מעל מקום הפרק, ממה שכתב בתחילה "וכן מצינו גבי מדידת כבש". בפשטות כונתו לפי הגרסה שם "בזכרותא", דקאי לפי החשבון על אצבע שהיא רבע מטפח, ואם כן מבואר שמקום המדידה הוא מקום הפרק, שהוא עיקרה של האצבע'. ולפי זה הוא קורא לו במקום רוחב האגודל לאפוקי מראש האגודל שהוא צר, כיון שהשם רוחב מפנה את האדם למקום הפרק שבו הוא מתרחב, והכוונה לסוף מקום ההתרחבות שהוא בפרק.

ועוד כתב שבניגוד לראש האגודל, כשמודד במקום רוחבו זו "דרך מדידה". ונראה כוונתו שבראש הפרק אין דרך למדוד, אבל בפרק באופן טבעי אגודל מתלבש על אגודל בצורה ישרה ויציבה כשהוא הפוך, ופעם מודד בימין ופעם בשמאל. ורק כשמודדים במקום שבו האגודל רחב נקבל את המדידה בקו ישר שמקביל בשתי האצבעות. וא"כ גם מזה גופא משמע שכוונתו למדידה ממש במקום הפרק, כי רק במקום הפרק המדידה היא בדרך מדידה ישרה. וכן מתבאר מזה שהמדידה הנכונה היא שיקלול בין ימין לשמאל, שכן רק היא "דרך המדידה".

אין לומר שהכוונה היא למדידה במקום הרחב על ידי שני אנשים שמניחים את אגודלי ימין שלהם בזה אחר זה משני צדדים, כיון שבסופו של דבר באופן כזה לא יצא קו ישר טבעי, שכן האגודל מתלבש היטב על האגודל השני רק כאשר האגודל השני מונח כשיא רחבו מעל מקום הפרק של האגודל הראשון, ובאופן כזה הקו הישר שלו הוא מול מה שמתחת למקום הפרק באגודל הראשון.

וכן נראה שהוא לא התכוון שנחפש את המקום הכי רחב, שהרי הוא לא אומר כך. ובאמת המקום הכי רחב אינו בעיקר האגודל אלא בתחתית בשורש האגודל, וזה ודאי לא דרך מדידה. אלא המיקום המדויק למדידה מתבאר ממה שהוא מפרש שזה זכרות ועיקר האגודל, והיינו מקום הפרק.

גם מהתוספות במנחות עולה שלפי הגרסא בגמרא "בזכרותא" הכוונה היא למדידה במקום הפרק, והיא דרך המדידה באגודל בעלמא שכתבו שלפי גרסה אחת בזבחים גורסים בזכרותא, ובלשונם: "ואית דמפרשי התם דקשר האצבע קמא הזכרות". כלומר, שלפי הגורסים שם כך

ג). בראש אפרים (ח"ג שו"ת סי' יז עמ' לב) כתב שהוא מפגש העצמות, וכמו שמצינו בהלכות שופר (סי' תקפא, סעי' א, טו) שהעצם נקראת זכרות בפני שתקוע אחד בשני. אך נראה ששם העצם נקרא זכרות משום שהיא כחלק הנכנס בשופרת. ואילו הכא משמעות זכרותא היא כבגמרא בכורות, דהיינו שזהו עיקר האצבע.

נקטינן למדוד במקום קשר האצבע קמא, אלא שבכל זאת הם הסתפקו על המידה בעלמא כי אין גרסה זו מוסכמת. והספק שלהם הוא לפי הגרסה "בזכרותו", שלפיה מדובר באגודל מיוחד שששה ממנו הוא טפח, וא"כ לא ידוע באיזה מקום באגודל מודדים ארבע בטפח, ולא נחתו לסברת הר"צ שעכ"פ יש למדוד במקום הפרק כי הוא מקום "דרך מדידה". ונראה שלהלכה יש ללכת לפי מה שפשט הר"ץ שהמובא במדרכי, כי בתוספות אין דחיה לסברת הר"ץ.

לשון תוספות "קשר האצבע" מיוסד על לשון הגמרא במנחות דף מב ע"א בענין המרחק בין הנקב לחיבור הציצית לקצה הכנף שהוא "מלא קשר גודל", והוא מקצה האצבע עד מקום הפרק קמא. ומבואר שעכ"פ אם מפרשים שבזבחים קאי על אגודל בעלמא, המדידה היא במקום הפרק שהוא מקום הקשר, כמו שכתב הר"ץ.

ואין להקשות על מה שביארתי שכך גם דעת הר"ץ, שא"כ למה הוא לא נקט לשון "קשר" כמו התוספות, דכפי שרואים מלשון תוספות לשון קשר יכולה להתפרש שפיר גם על קשר התחתון בשורש האגודל, ולכן הם הוצרכו להוסיף "קשר קמא", ואילו הוא נוקט את לשון הגמרא בזכרותא, שהיא לדידיה לשון מבוארת טפי.

ובשו"ת מהר"ם מרוטנברג (ד"פ רלט) כתוב: "וששאלת על מדת הטפחים, אם באמצעי של גודל ברחבו הוא מודד, או למעלה מן הפרק, או למטה, נ"ל דקיי"ל ארבע בגודל דהוא טפח היינו ברחבו של גודל באמצעיתו מסברא, דמסתמא לא באו חכמים לסתום אלא לפרש, דבראשו הוא צר מאד ושוב שופע והולך ואי אפשר לעמוד עליו מהיכן הוא מודד, אלא מרחבו.

ועוד יש לי להביא רא' דאמר בזבחים פ' קדשי קדשים (ס"ג ע"א) כל כבשי [כבשים] שהיו במקדש היו של ג' אמות [לאמה] חוץ מכבשו של מזבח שהי' ג' אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותו. ה"ג רש"י בשם רבותיו... להכי הוצרך הספר לסיים בזכרותו פי' בחדודו של אצבע לפני' בראשו וקאי אאצבע ושליש אצבע שאתה נותן לכל אמה יש לשער בזכרותו של אצבע כדי שנרויח קרוב לחצי טפח [שהוספנו] ומדקאמר התם בזכרותו, מכלל דכל היכא דמשערי' סתמא באמצעותו מן הרוחב שבו מודד".

המהר"ם מגדיר את מקום המדידה "באמצעית של אגודל ברחבו", ולענ"ד כוונתו למדוד במקום הפרק, דהיינו בקשר קמא שקרוי גם רוחבו כלומר מקום סוף ההתרחבות. וכך מתבאר מכמה טעמים:

(ד). בתוספות מנחות דף מא ע"ב ד"ה ארבעה בגודל כתוב: "ארבעה בגודל - במסכת זבחים בפ' קדשי קדשים קתני דכבש של מזבח היה שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע בזכרותו [צ"ל בזכרותא. ע.א.]. ואית דמפרשי התם דקשר האצבע קמא הזכרות (שטמ"ק: קרוי זכרות), ואית דגרסי בזכרותו היינו ראשונות (צ"ל ראשו), והכא דלא מפרש מידי צ"ע. הם נשארו בצ"ע, ובראש אפרים הבין שהסתפקו גם אולי למדוד במקום הצר שבראשו. אך לענ"ד זה לא עולה על דעת התוספות, כיון שלפי הגורסים בזכרותו, הכוונה למדידה במקום שיש ממנו ששה בטפח, אלא דבריהם מתבארים לפי דברי האגודה פ"ד אות כ: "פרי' במסכת זבחים, גבי מזבח מפרש אגודל בזכרותו [צ"ל בזכרותא. ע.א.]. יש מפרשים במקום קשר, ויש ספרים דגרסי בזכרותו דהיינו ראשו". ונראה פירושו שלפי היש מפרשים בזבחים שבזכרותא הוא במקום קשר היינו במקום הפרק, אך ר"י אמר שיש גורסים שם זכרותו ומדובר בראשו, ועל כן אין לפשוט מהגמרא בזבחים איך למדוד בעלמא.

א. בנוסח השאלה כתוב האם למדוד באמצעות של גודל ברחבו "או למעלה מן הפרק", והיינו למעלה מהמקום שהעצמות מתפרקות, כי שם נפגשים חלקי העצמות, והיא לשון נרדפת למקום הקשר. כיון שהתשובה היא על הנוסח שבו הוא נשאל, חייבת להיות בה תשובה שמכוונת לשלול את האפשרויות הנוספות למדידה שבשאלה זו, ועל כן מבואר שבמסקנה שהוא משיב להם שהאפשרות הראשונה שהעלו באמצעותו מן הרוחב היא הנכונה, כל למעלה מן הפרק או למטה מהפרק נשלל. לכן חייבים לומר שהכונה היא שמודדים ממש במקום הפרק, ונשלל מה שגבוה בס"מ ממקום הקשר.

ב. ונראה מהלשון של השאלה שבכלל לא היה צד למדוד דוקא למעלה מן הפרק בנימוק שהוא המקום הכי רחב, שכן כתבו השואלים "אם באמצעי" של גודל ברחבו הוא מודד, או למעלה מן הפרק, או למטה". אם הכוונה בשאלה היתה שאולי ימדוד במקום שהוא ס"מ מעל הפרק משום שהוא שיא רוחבו, והמילים "ברחבו" פירושו בשיא רוחבו, היה צריך לומר "או למעלה הרבה מן הפרק, או למטה מרחבו (דהיינו במקום הפרק ממש)". ועל כן נראה שהשואלים לא העלו כלל על דעתם שללמעלה מן הפרק יש מעלה ויתרון למדידה מפני שהוא יחשב לשיא רוחבו, ועל כן המהר"ם מתייחס לכל מה שלמעלה מהפרק עד ראשו כאפשרות אחת שנדחתה.

כך מבואר גם מהטעמים שכתב דלא באו חכמים לסתום אלא לפרש, דבראשו הוא צר מאוד ואי אפשר לעמוד עליו וכו'. מבואר שהענין שלא באו לסתום אלא לפרש לא בא ללמד שאין למדוד במקום הפרק, אלא להיפך, פירושו שכיון שלא פירושו צריך לומר שהוא כמפורש, דהיינו שהמקום צריך להיות ניכר. וממילא מובן שהוא מקום הפרק, שהוא מקום מסויים, שהוא אמצעית האצבע וסוף התרחבותו.

מכל מקום, הוא לא שולל מחמת טעם זה שלא באו לסתום אלא לפרש את המדידה בראשו ממש, שזה גם כן יקרא כמקום מסויים שכן הוא קצה האצבע. אלא את ראשו שולל המהר"ם מחמת שהוא צר מאוד (כפי שכתב הר"ץ שהוא צר).

ונראה שכוונתו "בראשו" למה שכתב בהמשך "בחידודו של אצבע לפניה בראשו", ופירושו שמרבע את האגודל, כלומר שמודד בקו ישר המוצב כמאוזן לשיא האצבע כנגד שני צדדי הציפורן שניצבים בקו ישר והם קרויים "לפניה", כי מאחור, כלומר בצד הפנימי שנסתר מעיני האדם כשהיד במצב טבעי וגב היד מול העיניים, אין קוים ישרים שאפשר למדוד על פיהם. גם שיעור זה ביד שלי הוא בערך 1.45 ס"מ. ומכל מקום, כתב המהר"ם שבלתי אפשרי לומר שזו

ה. מהרש"ם (דעת תורה יו"ד סי' לה עמ' שמב) כתב שאמנם לפנינו בשאלה כתוב "אם באמצעיתו של האגודל או ברחבו הוא מודד או למעלה מן הפרק או למטה" (והוא הנוסח בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ספר סיני וליקוטים סימן תכז, וכן הובא בשו"ת ראש אפרים ח"ג, למרות שהוא מציין שדבריו הם על פי המהר"ם סי' רלט), אך כתב מההרש"ם מדעת עצמו שצריך לגרוס בשאלה "אם באמצעותו של הגודל ברחבו הוא מודד או למעלה מן הפרק או למטה". וזה מכיון לאמת, שאכן זה הוא בדיוק הנוסח בתשובת מהר"ם שבדפוס פראג. ובעצם נמצא נוסח זה כבר בתשובות מיימוניות קנין סימן יד, שכתבו את המילה או במוסגר: "וששאלתם במדת הטפחים אם באמצעיתו של הגודל (או) ברחבו הוא מודד".

אם הנוסח הוא "או ברחבו", משמע שהשואלים מכירים בכך ששיא רוחבו הוא מעל מקום הפרק, אך לא נראה שזה מה ששאלו כי המהר"ם לא משיב על זה, ובכל התשובה נראה שאמצעיתו ורוחבו היינו אותו מקום, ולכן נראה שהעיקר כגרסה בלי המילה או.

סתם מדידה גם בלי להיכנס לסוגיה בזבחים כי הוא צר מאוד, ואין ארבע אגודלים כאלו רוחב טפח.

וכל מה שבשיפוע ברוחב עד סיום ההתרחבות נשלל מפני שזה לא מקום ניכר בגלל השיפוע והוא כלא מפורש. ובכלל זה נשלל מה שיש אצל אנשים רבים מקום יותר רחב שמעל הפרק, שעכ"פ גם זה מקום משופע ולא סימטרי, וההתרחבות בו היא רק מצד אחד. מה שאין כן במקום הפרק שהוא במקום ישר וסימטרי משני צדדי האגודל. וכוונתו שהי כמפורש בגמרא, שסומכת על כך שנבין שהמדידה היא במקום הניכר שהוא סיום ההתרחבות והוא אמצעיתו, שמשם הוא הולך וצר ולא במקום משופע.

המהר"ם קורא למקום הפרק שלש פעמים בשני תארים "אמצעיתו ברחבו". "אמצעיתו" כי מקום הפרק נקרא חצי האגודל ששם האגודל מתקפל לשנים, וחצי היינו אמצעותו. ולכן זה נקרא מקום מסוים, שכן בעלמא מסויים יכול להיות או בקצוות או ממש באמצע, וכאן מסוים הוא האמצע. והוסיף "ברחבו" בגלל מה שאמר שבראשו אי אפשר מפני שהוא צר, ועל זה קאמר שעל כן אנו אומרים למדוד ברוחבו. ונראה שגם מצד זה הוא קרוי אצלו מקום מסוים, כי הוא סוף התרחבותו, ולפי שמכל מקום סוף ההתרחבות היא בעלת עובי, הוסיף ביאור לצמצום המקום המתרחב היכן - באמצעיתו, שכן המדידה היא ממש במקום המסויים.

הלשון "באמצעיתו ברחבו" מוזכרת כבר בלשון השאלה, ולא אמרו רק מקום הפרק, כי גם השואלים הם תלמידי חכמים, והם נוקטים כך כדי לרמוז למה נראה להם למדוד בפרק שהוא אמצעיתו ברוחבו, ורק שואלים מהמהר"ם שיפרש להם האם הם צודקים או שיש למדוד במקום אחר.

ומה שכתב המהר"ם "אלא מרחבו", ובמשפט הזה לא חזר והזכיר "באמצעיתו", כוונתו לסוף ההתרחבות, שזה מקום המסתבר והמסוים ואפשר לעמוד עליו, וקיצר כיון שכבר פירש שכשהוא אומר ברחבו הכוונה היא לאמצעיתו, שהיא מוגדרת אצלו כמקום מסוים וסוף מקום התרחבותו. ושוב כתב בסוף דבריו "באמצעיתו מן הרוחב שבו", והכוונה היא באמצעיתו מפני שהוא מוגדר כחלק מן הרוחב שבו, שאמנם הרוחב הוא גם בכמה מ"מ מעל אמצעיתו, ולכן צריך גם את ההגדרה של אמצעיתו. ומכל מקום הוא מסיים שהמקום שבו מודד הוא ברוחב ולא בחלק הצר שבראשו, שאינו יכול להתאים לד' אגודלים לטפח.

ומה שאמרנו שאמצעיתו היינו מקום הפרק, שהוא מקום הקשר המוגדר כחציו של האגודל, מבואר גם בדברי האר"י (פע"ח שער הציצית פ"ג) שכתב "מקשר אגודל והוא חצי אצבע... כי אין בגודל רק ב' קשרים, וחצי גודל הוא קשר אחד", דקרי למקום הקשר הראשון של הגודל חצי אצבע, ומבאר שם שגודל זה מבוסס על פי הסוד על ענין היותו ה"חצי", הרי שמקום הקשר הוא המקום שנחשב חציו של האגודל. אלא שבדברי האר"י לא מבואר להדיא שהמקום הראוי למדידה באגודל הוא אותו מקום שמוגדר חצי.

ונראה לי פשוט שאין לדקדק ולסתור את דברי ממה שמהר"ם לא אמר להדיא "במקום הקשר", שאין כוונתו למקום הקשר, כי הוא לא צריך לומר זאת אחרי שהשואלים כבר הגדירו

את המקום של באמצעיתו ברוחבו מקום הפרק, שזו מילה נרדפת למקום הקשר. וחזינן שהוא לא שולל את דברי השואלים, שקוראים למקום הזה פרק.

וכן נראה שהבין הדרכי משה הקצר חושן משפט סימן קנד, שכתב: "ובתשובת מיימוני סוף ספר קנין סימן י"ד כתב דמודדין ברוחב אגודל בפרק ראשון שבגודל".

ממה שהזכיר "בפרק" ולא דן על אפשרות שאין הכוונה ממש למקום הפרק, משמע שהוא הבין שרוחב האגודל הוא גופא מקום הפרק. גם הסמ"ע קנד, נד הביא דבריו. וכ"כ פרי האדמה הלכות ציצית פרק ג הלכה א: "ארבע גודלין מדודין ברוחב הגודל בפרק ראשון שבגודל". וכעין זה הוא לשון כנה"ג והפמ"ג בהל' ציצית (יא משבצות זהב ח), והובא במשנה ברורה ס"ק יט, שכולם מזכירים שהמדידה היא בפרק (אלא שעכ"פ המשנה ברורה מציין לשערי תשובה שהביא את הבית אפרים, כך שלא חייבים לומר שהוא קיבל את הדבר הזה).

נמצא שממהר"ץ ומהר"ם משמע שהמדידה היא במקום הקשר ממש. וכפי שביארנו לעיל, זו דרך מדידה של כמה אגודלים שלוקחת בחשבון את ההבדל בין ימין לשמאל, ודומה לצורת המדידה באצבע ובזרת ובטפח, שנמדדים במקום ניכר.

ומבואר מכל דברינו שהראשונים מפרשים בדבריהם להדיא שהמדידה היא במקום הפרק, שכפי שנראה להלן קרוי גם מקום הקשר, שהרי תוספות מזכירים מקום הקשר, ומהר"ם מזכיר מקום הפרק, והר"צ מזכיר את הגמרא בזבחים "זכרותא" שהוא מקום הפרק, ועוד יותר מפרוש המילים מקום הקשר.



ג.

דחיית דיוק מהגמרא למדוד במקום הכי רחב שבתוך הפרק העליון

לכאורה יש לשאול אם הכוונה היא למקום הפרק למה לא אמרו כך חז"ל להדיא, ובפרט שמצינו שחז"ל השתמשו בהגדרה זו של "מקום הקשר" בהל' ציצית, ואם כן למה כאן לא אמרו כמו שם כדי שנדע איך למדוד.

אך לענ"ד אין מקום לשאול למה אמרו להדיא מקום הפרק קמא, כי היא יכולה להישאל באותה מידה על כל שיטה שתאמר. שאם הכוונה למקום הכי רחב למה לא אמרו כך להדיא. וכן יש לשאול על הרבה ממידות חכמים, שאם טפח הוא דוקא במקום העצמות למה לא אמרו זאת להדיא, ואם סיט הוא במקום מרחק אצבע מאגודל למה לא אמרו זאת להדיא. אלא שכך דרך חז"ל בהרבה דברים, שלא פירשו את הכל וסמכו על הידוע.

ומה שמצינו את הלשון "קשר גודל" לגבי נקב ציצית, לא מגדיל את הקושיה הנ"ל כלל, דשם לא היה שייך שיסתמו לגמרי שאם כן לא ברור מהו שהשיעור שבאו לומר המנוגד לשיעור ג' אצבעות. אבל כאן שאין שיעור אחר, יש לנו לומר שסמכו על המובן מאליו שהוא מקום הקשר מפני שכך היא דרך מדידה והוא מקום מסויים.

ובערוגת הבושם (י"ד סי' קפח) הוסיף להקשות על הסוברים שמדידת אגודל במקום הפרק, כי לפי הטעם שכתב המהר"ם שחכמים לא באו לסתום אלא לפרש, אם כן כאן שסתמו נאמר שמשמע שהוא המקום הכי רחב שאפשר להעלות על הדעת למדוד בו, שאם לא כן היה להם לומר מהו המקום המדויק.

ולענ"ד לא קשיא, כי סתימת הדברים יכולה ללמד למדוד במקום שהוא מוגדר, וזה יכול היה להיות הכי קיצוני, כלומר הכי קצר, או במקום הכי רחב, או באמצע, שגם אמצע הוא מקום מוגדר, ואנו בוררים את האפשרויות לפי ההגיון. על כן מוסכם על רוב ככל הפוסקים שאינו בבסיס האגודל שהוא הכי רחב, כי זה לא מקום סביר, והוא הדין שלא עולה על הדעת למדוד דוקא במקום שמעל מקום הקשר, בין מחמת הסברות שכתבתי בתחילה שצריך להשוות בין כל האצבעות למדידה במקום שהגדרתו שוה, ואם נגדיר את המקום כמקום הרחב ביותר שבתוך הפרק העליון אין מקום כזה בשאר האצבעות, ואם נגדיר אותו כמקום הכי רחב באצבע שוב נגיע לכך שהמדידה צריכה להיות בבסיס האצבעות, וזה לא מסתבר. ועוד, שמעל מקום פרק האגודל אינו המקום הכי רחב בפרק אצל כל האנשים, כי אצל רבים המקום משופע ולא סימטרי, כפי שהצגתי לעיל בתמונה, וגם אינו דרך מדידה כמו באמצע האגודל. ולכן חז"ל סמכו על המובן מאליו, שהוא במקום הקשר ששם הוא מתרחב באופן שסביר למדוד בו, והוא מקום מוגדר בהיותו אמצעית האגודל ועיקרו.



ד.

דחית דקדוק בעל ערוגת הבושם לכך שדעת מהר"ם למדוד במקום הכי רחב

ביארנו לעיל שאמצעית האגודל בדברי המהר"ם היינו מקום הקשר ששם האגודל מתקפל, והוא מקום הראוי להיקרא אמצעית. אך מצינו באחרונים פירושים אחרים.

המהרש"ם (דעת תורה י"ד סי' לה) פירש בדעת המהר"ם על ברחבו באמצעיתו שר"ל כל שטח האגודל נקרא מקום הרחב, חוץ ממקום שיפוע שבראשו ובאמצעיתו דקאמר היינו במקום הקשר שהוא אמצעיתו. ומבואר שעכ"פ הוא הסיק שהמדידה היא במקום הקשר.

הרב משה גרינוולד בשו"ת ערוגת הבושם (י"ד קפח) הביא את דבריו, והקשה שאם נאמר שכוונת המהר"ם באמצעיתו ממש למקום הפרק, למה הוצרך לכפול ולומר באמצעיתו מן הרוחב שבו הוא מודד, לא היה לו לומר אלא באמצעיתו. ומכח שאלה זו הסיק שבדאי אמצעיתו היינו אמצעיתו של פרק העליון שבאגודל, שהוא מקום הרוחב שבו. ולדעתו, המהר"ם בתוספת המילה "רחבו" התכוון לאפוקי מהביאור של המהרש"ם שהכוונה היא למקום הקשר.

אך לענ"ד פירושו של הרב גרינוולד ללשון אמצעיתו תמוה, וגם פירוש המהרש"ם אינו נצרך, כי בלשון השואלים מבואר שמדובר על "אמצעית הגודל", ובודאי משמע אמצע האגודל כולו, ולא האמצע שבין אמצעית האגודל לראשו, וגם לא אמצע האגודל מחוץ למקום השיפוע שבראשו. אלא אמצעית האגודל כולו הוא מקום הקשר, וכפי שהבאתי מדברי האר"י.

ועוד שהוכחנו בג' הוכחות ברורות שכוונת מהר"ם למקום הקשר, וביארנו היטב למה כתב ברחבו ולא הסתפק בלשון באמצעותו, דנצרך לומר זאת כדי לתת טעם למה שאין מודדים בראשו, ששם אינו רחב. ולכל ההוכחות האלו לא התייחס כלל בערוגת הבושם, וגם לא התייחס בעל הראש אפרים (שו"ת סי' טז) שעל דבריו הוא מתבסס.

ועוד כתב שם בשו"ת ערוגת הבושם להוכיח שכך דעת מחצית השקל למדוד במקום שמתרחב יותר כס"מ מעל הפרק, שהוא דן על התרחבות האגודל מחמת לחץ, וכתב בערוגת הבושם שאגודל במקום הקשר אינו מתרחב מלחץ. ולענ"ד גם אם הוא אומר כך אין להסיק מזה שכך דעת הראשונים. ועוד, שאינו מוכרח כיון שיש בני אדם שאצלם יש התרחבות גם ממש במקום הפרק.

ועוד כתב שם שהכי הוא סוגיין דעלמא למדוד במקום הכי רחב, וציין שכ"כ בראש אפרים (סי' יז), והיינו שכך היו מודדים בדורות עברו. אך גם זה אינו ברור לי, שכן כבר כתבתי שיש אנשים שאצלם אין בזה הבדל בין מקום הפרק למה שמעל הפרק. וגם אפשר שבדרך כלל מדדו בטפחים, וחילקו לארבע כדי לדעת מהו אגודל. ויש שמדדו לפי דברי הרמב"ם על אגודל שהוא 7 רוחבי שעורה, ולא הבחינו בכלל שיש הבדל בזה. על כן אין ללמוד מחכמים שלא דנו בזה אלא מתלמידי חכמים שנשאו ונתנו בדבר, וכל כהאי גוונא, שהרוב לא דנו ולא הביאו בזה הוכחות, יש ללכת לפי הסברה ומשמעות הראשונים.



ה.

התאמת מידת האגודל, האצבע והזרת לטפח

באצבע וזרת יש שני פרקים, עליון ותחתון. שניהם ניכרים לאדם היטב. אע"פ שבחלק העליון כשמשתכלים על גב היד הקמט פחות ניכר בחלק העליון, עכ"פ בפנים הוא ניכר טובא וכל אחד יודע היכן הוא מקפל את האצבע. כתבתי בירחון האוצר סו שאת רוחב האצבע הסמוכה לאגודל ואת רוחב הזרת מסתבר למדוד בפרק העליון, כיון שעניי האדם הן מעל האצבעות, ועל כן מסתבר שאדם שבא למדוד, יתייחס בתחילה לפרק הראשון של היד המושטת לעיניו. ועוד הוספתי כאן, שהוא הדומה לאגודל, שבו המדידה בפרק שבאמצע האגודל, בעוד שהשני הוא כבר מחוץ לאגודל אחרי שהוא חוזר ומתרחב. וכן כאן, הפרק השני של הזרת והאצבע ההוא אחרי שהם נהיו כבר צרים יותר וחוזרים ומתרחבים במקום הפרק השני.

ולגבי הטפח מסתבר שמקום מדידתו צ"ל מעצם לעצם בצורה ישרה כשמניחים טפח בצד טפח.

אצלי, כאשר הטפחים לחוצים כל מה שאפשר, הם 17.2 ס"מ.

במדידה של שוחק מצמידים את שתי הידיים באופן שנשאר רווח של אור בין שני הטפחים וכך נגיע למידה של שני טפחים שוחקים 17.5 ס"מ.



ו.

מדידות האחרונים

הרב אורחי הביא מדידות שונות בלא להבחין באופן שבו עשו את המדידה. אחת מהמדידות היסודיות שהביא היא מדידת הרב עמנואל ריקי (חושב מחשבות פרק 37), שממנה עולה שהוא נקט שאגודל הוא 2.46 ס"מ¹. אך הלא מבואר בדבריו (פרק 36) שזהו בכלל הרוחב בבסיס האגודל ולא באמצע האצבע (ובגלל זה כתב בפרושו הון עשיר שארבע רחובי אגודל אינם טפח בלי שנחשיב גם את האגודל).

התשב"ץ ובתשובת המבי"ט והב"י והנוב"י מדדו אגודל לפי האמצע בין הכי גדול להכי קטן, וזה מביא למידה גדולה יותר מאגודל שכיח. ובירחון האוצר הבאתי מהרמב"ם והרשב"א שמשמע שמשערים באגודל הבינוני לפי השכיחות, וכך מקובל לשער כיום.

יתכן שחלק מהאחרונים מדדו לפי הקפת האגודל בעיפרון, וגם זה מביא למידה גדולה בגלל מקום העפרון. מידה מדויקת יותר היא על פי אמדן עין כלפי סרגל או עשיית חריץ בעץ, כפי שעשה פתח הדביר סי' קצ, או מדידה בקליבר, או בכלי הדומה לקליבר שיתכן שהיה גם בזמן חז"ל, ובתנאי שימדוד בלי כל לחץ.

ואיני תולה את זה שיצא לרבים אגודל גדול יותר רק בהבנה שמדדו במקום הכי רחב שמעל מקום הפרק. יתכן שהם מדדו במקום הפרק ויצא להם בינוני גדול יותר גם משום שמדדו על פי יד ימין ולא עמדו על הצורך לשקלל את המידה עם יד שמאל לפי שכן הוא דרך המדידה, וגם בסופו של דבר קשה להחליט מהו הבינוני.

ז.

מידת טפח

נראה שרוב האחרונים שהביא הרב אורחי לא בדקו את התאמת האצבע והזרת והטפח במציאות למדותיהם לאגודל.

(1). כ"כ הרב וייס במומש"ת פרק סד.

גם אם חכם כותב שיוצא טפח לפי מידת אגודל וזרת כך וכך, משמעות הדבר שהוא לא מדד טפח בפועל אלא שהוא מסיק מהו טפח ממידת האגודל. וא"כ אם אנו רואים שטפח מעצם לעצם הוא פחות ממה שיצא לו, יש רגלים לדבר שהחישוב שעשה אינו החישוב שאליו התכוונו חז"ל.

ונראה מהראשונים שטפח הוא רוחב של שורשי הארבע אצבעות, בלא תוספת של האגודל. ראייה לכך מהגמרא בנדה כו ע"א שאמרו בשופר שתי מידות, טפח וכידי שיאחזנו ויראה מכן ומכאן, והראשונים (רמב"ן בדרשה לראש השנה עמ' רלו בכתבי הרמב"ן; רשב"א בנדה; מאירי בחיבור התשובה, ב, ה בשם הראב"ד; ריטב"א ר"ה כו ע"ב), הקשו דלכאורה אלו שתי מידות שונות, כי טפח הוא ארבע אצבעות, וכדי שיאחזנו ויראה משמע יותר מד' אצבעות. והם ביארו שכשאוחזו בארבע אצבעות הוא מעט פחות מד' גודלין, כיון שמה שאמרו ארבע אצבעות בטפח הוא על האגודלין, ואילו על האצבעות הרגילות אמרו חז"ל במנחות שהן חמישה בטפח.

אם הראשונים היו מבינים שהארבע אצבעות שהן טפח הן בתוספת האגודל, לא היתה התחלה לשאלתם.

וכן נראה בדעת הרמב"ם בפירוש המשנה מסכת עירובין פרק א משנה א: "וענין מצומצם, שיהיו אצבעות ירך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים ותלחצם עד כמה שתוכל".

משמע שהוא מדבר על מדידת הטפחים, והצמדת האצבעות היא הצמדת הטפחים, ואם נאמר שיש למדוד יחד עם הבליטה של האגודל לא נוכל להצמיד ולמדוד טפח אחר טפח בצורה טבעית, ובאצבעות צמודות בלי רוח'.¹

והרד"ק (ספר השרשים ערך טפח) כתב: "ענין טפח כענין זרת, אבל אין מדת הטפח כמדת הזרת, כי מדת הזרת באצבעות היד מפוזרות, ומדת הטפח בארבע אצבעות דבוקות זו בזו".

כפי שכתבתי לעיל, נראה שטפח בינוני מעצם לעצם במקום שבו מסתבר למדוד על ידי טפח ועוד טפח צמודים הוא 8.5-9 ס"מ, וזה לכשעצמו מהווה הוכחה נוספת לשער אגודל כ-2.15 ס"מ.

וכן נראה שהטפח בזמננו הוא כינוי לסתם אגרוף קמוץ בלי תוספת של בליטת אגודל. וגם מרש"י משמע שהטפח הוא אגרוף, כי בגמרא (עירובין ל ע"א) איתא "עוג מלך הבשן פתחו כמילואו", כלומר כאשר מת אדם גדול כעוג בבית, צריך שיהיה בבית פתח בגודלו כדי שהטומאה לא תהיה כדין קבר סתום שמטמא את כל כתליו עם חוריהן, ופירש רש"י (ד"ה פתחו): "ואי ליכא פתח דחזי ליה, כל חור מלא אגרוף שבכתלים טמאין".

1. בפירוש המשנה לרמב"ם מסכת עדויות פרק ד משנה ו כתב: "ופירוש טופח שמלחלח את כף היד ששמה טפח". אין ללמוד מזה שמדידת טפח היא עם אגודל. כף היד כאן הכונה החלק שבו נוגע במקום הלח, ובדרך כלל לא נוגעים באגודל אלא בארבע האצבעות.

ועוד איתא בעירובין (סח ע"א): "המת בבית ולו פתחים הרבה - כולן טמאין, נפתח אחד מהן - הוא טמא וכולן טהורין". ופירש רש"י (ד"ה כולן): "ואפילו חלונות של טפח על טפח טמאין, דכיון דכולן סתומין - לא מוכחא מילתא בהי מפיק ליה".

מהקבלת שני המקומות משמע שטפח על טפח הוא כמו מלא אגרוף.

כך נראה גם ממה שפירש בסוכה (מח ע"א) על מה שהביאו בול של מלח לסתום את פגימת המזבח, שהוא "מלא אגרוף". ונראה שנקט בשיעור זה משום שבחולין (יח ע"א) איתא שלדעת רשב"י פגימת המזבח בטפח, וכ"פ שם הרמב"ם.

מידה זו תואמת גם לפרסת הרגל, שבשבת פה ע"א אמרו שהיא טפח. אמנם היא לא בהכרח תואמת לדברי מהרי"ל שמידת ה"שו"ך" שהיתה נהוגה בזמנו כמידת אורך הרגל היא ג' טפחים. אך אין הכרח להתאים את המידה לכל דבר שכתוב בראשונים. מידה זו לא כתובה כלל בחז"ל.



ח.

התאמת האגודל האצבע והזרת ביחס של 6 5 4

אם נתבונן בתוך המדידות שהביא הרב אורחי רק באלו שמדדו גם אגודל, גם אצבע גם זרת לפי הפרק העליון, נראה כמה חכמים שהגיעו למסקנה שאגודל הוא 2.15 - 2.25, קרוב לשיטתו. הרב אורחי לא פירט את המדידות, אך כך העליתי כשעיינתי במקורות שהביא, וכדלהלן.

הרב חיים זילבר מרגליות בספר דבר ישרים (מועדים עמוד פ"ו) כתב שעשה השוואה לפי אצבע הסמוכה לאגודל ביחס של 6 5 4 "והיה בכל השלשה מיני אצבעות מידת הטפח בערך 9 ס"מ", וא"כ אגודל 2.25 ס"מ.

הרב אשר שיטנימץ רובין בספר מקוה ישראל ה' (אות כ"ז עמוד ס"א) כתב שהוא מדד שש אצבעות זרת, וחמש אצבעות הנקראות אצבע, וד' אצבעות אגודלין במקום הרחב למעלה באמצעיתו: "וכולם עולים 9 ס"מ מכוונות, ולפי זה אני רואה שאצבע אגודל במקום הרחב יש לו מכוון 2.33 ס"מ". [יש להעיר, שלפי 9 ס"מ מכוונות צ"ל האגודל 2.25, על כן נראה שהוא נקט כאן עיגול לחומרה במקום שנים ורבע שנים ושליש, והמידה המכוונת אצלו היא 2.25 ס"מ].

ואחר כך כתב דן בשיטת המהרש"ם למדוד אגודל במקום הקשר, ולא במקום הרחב שמעליו. וכתב "בעיני יפלא ספיקת התוספות אם למדוד באגודל במקום הרחב או לא, מאחר דרב פפא נותן שיעור טפח דאורייתא ד' בגודל שית בקטנה כו', ובקטנה וכן באצבע אין מקום לספק, כי כל המקומות שוים בו בפרק העליון, ואולי גם שם יש לספק כי בפרק התחתון יותר רחב באצבעות אלו". ושוב חזר וכתב "בכל מקום מודדים במקום הרחב שהוא באמצעותו שלא במקום הקשר, ויש לו ראייה גדולה לזה מדברי רב פפא הנ"ל, ואף שכתבתי לדחות כי אולי גם בקטנה לאו כל המקומות שוים, חזרתי וראיתי כי בכל המקומות שימדדו שש בקטנה וחמש באצבע יהיה יותר משמנה ס"מ".

ופירוש דבריו לענ"ד, שמה שכתב שכל המקומות שוים בו בפרק העליון, כוונתו שבאצבע וזרת אין ספק כמו באגודל אם למדוד בפרק או במקום רחב יותר מאשר בפרק, כי בזרת ובאצבע אין מקום רחב יותר מעל הפרק. וא"כ גם באגודל יש לנו לנקוט שאין מקום להסתפק, אלא ימדדו במקום אחד, שהוא המקום הרחב, כמו בזרת ובאצבע שמודדים במקום הרחב. ושב ודחה, שיתכן שהספק הוא משום שבזרת ובאצבע נמי יש מקום לספק, כי בפרק התחתון רחב יותר. ולכן אומרים התוספות כמו שבזרת ואצבע איננו יודעים היכן למדוד כך יש להסתפק לגבי האגודל היכן למדוד. ובהמשך כתב שעכ"פ מדברי רב פפא יש ראייה דלא כמהרש"ם שהגיע לטפח של 8 ס"מ, כי כשמודדים אגודל במקום הרחב וזרת ואצבע במקום הפרק עולה מכוון יחס של 4 5 6, לטפח של 9 ס"מ. ואף שבזרת יש מקום רחב יותר למטה, עכ"פ בכל אופן לא נגיע ממנו למדידה של 8 ס"מ לטפח.

והנה על מה שכתב למדוד במקום הרחב באגודל, ובמקום הפרק בזרת ובאצבע, יש להשיב שנראה להשוות ולומר זה וזה במקום הקשר, כפי שכתבתי לעיל, אך עכ"פ הצדק עמו שמהיחס של 4 5 6 נראה שהטפח יותר 8 ס"מ.

וכתב לי הרב אורחי שגם במדידה שהוא מדד על עצמו לפי הפרק העליון של הזרת והאצבע יוצא טפח כ-9 ס"מ.

ובספר ידי אריאל (סימן ג) מובאת בענין זה התכתבות בין הרב אריה כרמל לגריי"ק. השואל, הרב אריה כרמל, כתב שבדיקת אגודל במקום הרחב יצא לו 24 מ"מ, וזרת 16 מ"מ, ושיעורים אלו מתאימים ליחס של 4 6, אך בצורת מדידה כזו לא מצא התאמה לחמש אצבעות, שבחמש אצבעות יצא לו שיעור קטן בהרבה ממה שצריך להיות בהתאמה לאגודל של 2.4, ומצא התאמה למידה זו רק אם נגרוס "חמש ותילתא באצבע" ונמדוד באצבע האמצעית.

והמשיב, שהוא הגריי"ק, כתב לו שהוא עשה מדידה אחרת בעצמו ובאדם נוסף על ידי היקף האגודל האצבע האמצעית והזרת במקום הקשר וחילק את ההיקף לשלוש, וכתב שבאופן זה יוצא מתאים יחס של 4 5 6 לפי הגרסה של "חמש באצבע". היקף אגודל במקום הקשר אצלו הוא 74 מ"מ, ועולה מזה אגודל שהוא כמעט 25 מ"מ. והוסיף שאין לקבוע בודאות מיהו בינוני.

ולענ"ד יש להעיר, שכיון שהאצבעות אינן ממש עגולות, לא מסתבר שהמדידה של הגריי"ק היא המדידה שאליה התכוונו חז"ל, ובפרט אם נאמר שהם ידעו שהשיעור האמיתי לחילוק היקף עיגול הוא 3.14, ואיך יעשו חשבון לפי חילוק 3 בדבר שאינו לגמרי עגול, כאשר גם בדבר עגול זה אינו מדוייק? אצלי מידת האגודל 2.15, אבל בהיקף האגודל הוא 70 מ"מ. ולפי יחס זה נראה שרוחב האגודל של הגריי"ק במקום הקשר היה 2.25 ס"מ, ולא 2.5 כפי שכתב.

ובמציאות, אצלי בפרק העליון אין הבדל משמעותי בין האצבע האמצעית לאצבע הסמוכה לאגודל, ולפי זה אפשר להסיק ממדידות של הגריי"ק שיחס של 4 5 6 הוא דוקא כשמודדים במקום הפרק, ובפרק העליון יוצאת התאמה של 4 5 6 לטפח. וכבר ציינתי שהרב אריה כרמל לא מצא את היחס הזה כיון שהוא בדק במקום הרחב באגודל, מול המקום הרחב בזרת ובאצבע.

(ח). אך במדידה לפי פרק תחתון יצא לו 9.5 ס"מ.

והרח"א עזרתי בקונטרס בענין המקוואות ושיעוריהן (קובץ זכור לאברהם תשס"ה עמוד קל"ז) כתב "אני בעצמי מדדתי ושערתי בהא דאמר רב פפא טפח דאורייתא ארבע בגודל, שית בקטנה, חמש בתילתא, ומדדתי כל אצבע ואצבע שלי, ומצאתי מדת הטפח בשיעור בדוק ומצומצם שעולה 8.5 ס"מ". והוא כשיעור האצבע שכתבתי.

מסתבר שיצא לו ולבעל הדבר ישרים מידה יותר קרובה למה שכתבתי מכיון שהם השוו את מידת האגודל לפרק העליון של האצבע והזרת, ואצל אדם בינוני מידת הפרק העליון של הזרת והאצבע מביאות למדת טפח כזו 8.5 - 9 ס"מ, כפי שכתב גם הרב אורחי. אמנם הם מדדו רק את עצמם, אך מכל מקום לפי אומדן דעתם הם בינונים לפחות באצבעותיהם^ט. וכן נראה מהקונטרס בענין המקוואות שכתב שהנפח של עצמו הוא 68 ליטר, וזהו בערך נפח אדם בינוני שמשקל הוא מעט יותר מנפח, כך שמשקלו היה בערך 72 ק"ג^י. מסתבר שיש טווח מסויים של ההערכה מיהו בינוני שאינו משתווה בין המודדים, ולכן לא לכל המודדים יצא בדיוק אותה מידה, בפרט כשהם מודדים רק את עצמם.

עכ"פ, נראה שלפי מדידות שמשוות את האצבעות במקום הקשר העליון לטפח מתחזק מה שכתבתי על פי ראיות מנפח הביצה ומשקל הדינר שהאגודל הוא 2.155 ס"מ, כי יש כאן ארבעה מודדים (הרב מרגליות, הגריי"ק, הר"א אפרתי, הרב אורחי) שמצאו התאמה ביחס של 6 5 4 במדידה במקום הקשר העליון. וטווח האגודל במקום הקשר אצלם 2.15 - 2.25 ס"מ.



לסיכום:

א. הגמרא סתמה במקום מדידת האגודל, לכן משמע שהכוונה למדוד במקום מוגדר שהכי מסתבר למדוד בו, והוא צריך להיות במקום שאינו סימטרי וישר, ולא במקום שמעל הפרק שאינו סימטרי.

ב. כמו כן מהשוואת הגמרא בין מדידת אגודל לטפח ולאצבע ולזרת נראה שמהמדידה היא לרחבו ולא לעוביו. ומאותו טעם, מההשוואה לאצבע וזרת, משמע שהמדידה בשלושתם בפרק העליון במקום הקשר, כי צורתו היחסית באצבע דומה למקום הקשר שבאגודל באמצעיתו, שמתחת למקום זה חוזר ונהיה צר, ורק שם דרך למדוד אצבע אחרי אצבע.

ג. וכן נראה מדברי הראשונים שהמדידה אינה במקום הכי רחב שנמצא מעט מעל מקום הקשר כי הוא מקום משופע (מהר"ם), וכן אי אפשר למדוד בו בצורה נוחה אגודל ועוד אגודל (הר"צ).

ט. רוחב אצבעות הבינוני אינו תלוי בהכרח בגובה האדם. מצוי אנשים גבוהים שאגודל שלהם צר בצורה ניכרת מאגודל של אנשים נמוכים, זה יותר קשור לרוחב האדם, וכבר עמד בזה הרב בניש בספרו.

י. כתב לי הרב יוחאי מירון: "מדדתי את נפח גופי ועלה לכ-57 ליטר, ומשקלי כ-60 ק"ג. ויש להעיר שמה שכתב הריב"ש סי' רצה שנפח אדם הוא 20 סאה, אינו נראה כך במציאות שאפילו אם סאה 7.2 ליטר כשיעור המחשבים סאת לח כסאת היבש, 20 סאה הם 144 ליטר, ומשקל אדם בינוני כ-135 קילו, ועל כן הצדק בזה הוא עם מי ששאל את הריב"ש שקבע שהשיעור של אדם הוא כ-10 סאה לפי המדה ש 7.2 ליטר הם סאה.

ד. מהראשונים הנ"ל משמע שמהמדידה היא במקום הקשר (כלשון תוספות), שהוא מקום הפרק באמצעות האגודל (לשון מהר"ם), הקרוי גם "זכרותא", כלומר עיקרו של האגודל, ולכן חשיב מקום מוגדר.

ה. כיון שמדידה במקום זה באופן טבעי אצל אדם אחד היא בכמה אגודלים ימין כנגד שמאל, יוצא שמתחשבים גם באגודל של שמאל.

ו. מהשוואת המידות לאצבע ולזרת במקום הפרק העליון, וכן לטפח במקום שנוח למדידה מעצם לעצם בארבע שורש האצבעות עולה שטפח הוא כ"מ 8.6, ואגודל הוא כ"מ 2.15.

ז. כך נראה גם ממידת ראש האגודל שהיא ששית מטפח, ולפי התוספות הוא "בשיפוע בעוביו", ונראה במציאות שהוא כ"מ 1.45, וממילא אגודל כ"מ 2.15.

ח. למידה קרובה לזו הגיעו כמה בודקים שעשו את ההשוואה לאצבע ולזרת, ומהשוואה לטפח של ארבע שורשי האצבע ולפרסת הרגל, יש לנקוט שאגודל הוא כ"מ 2.15.



תגובה מהרב י. שלמה אזרחי

דיונים במסקנותיו של הרב עידוא אלבה

א. במנחות דף מ"ב מובא המושג מקום קשר האגודל, וזהו גם המקום הניכר ביותר והמוגדר ביותר שבאגודל. אם יש תנאי למדוד דווקא בנקודה הזו, שהיא המוגדרת והידועה שבאגודל, הדבר מתבקש שהגמרא וכל הראשונים יבארו זאת בפירוש. וככלל אם יש תנאי למדוד במקום מסוים כל שהוא, הדבר מתבקש שהגמרא, ולכל הפחות גדולי הראשונים המפורסמים, היו צריכים לבאר את מקום המדידה.

מהר"ם והמרדכי מעולם לא התנו שיש למדוד אגודל רק במקום סימטרי, הדרישה האחת והיחידה שהם מציבים היא שהמקום שבו מודדים יהיה מקום שמובן לכל אדם ואין צורך לפרשו, דהיינו גם בלי פירושים מיוחדים כל אדם יבין היכן מודדים. וזו הסיבה שהגמרא והראשונים לא התנו והזהירו שיש לחפש אצל כל אדם את המקום הרחב שבאגודל, מפני שאין תנאי כזה למדוד במקום הרחב, אלא ההוראה היא למדוד בצורה טבעית, וממילא המקום הרחב יבא לידי שימוש.

והנה, כאשר האדם הפשוט מודד חפץ בצורה טבעית ומניח עליו את האגודלים ברצף זה אחר זה, המקום הטבעי למדידה הוא המקום הרחב ששם נפגשים האגודלים זה בזה. מה שאין כן כשמודדים במקום הקשר, יש צורך לכוון את האגודלים זה מול זה על החפץ הנמדד, כדי שלא לסטות מהמקום המיוחד למדידה.^א

יא. ככלל, כשאומרים רוחב אדם, רוחב בית, רוחב שולחן, וכיוצא בזה, במקרה שמדברים על חפץ לא אחיד, ברור שמתכוונים למדידת הרוחב במקום הרחב ביותר, אלא אם כן ביארו בפירוש היכן מודדים את רוחב החפץ. כך גם את

ולכן אי אפשר לומר שהראשונים שטענו שהגמרא לא היתה צריכה לפרש את מקום המדידה, התכוונו למדוד במקום הקשר, שצריך להקפיד ולכוון את מקום המדידה, והוא מקום שיש לו הגדרה בתלמוד, והיה צריך לפרשו.

ב. אם מחפשים מקום מוגדר וניכר למדידה, המדידה באצבע ובזרת בפרק העליון איננה מקום מסוים וניכר, וכשפושטים את האצבעות אין ניכר בו קמט וקיפול כלל. ורק מקום הפרק התחתון הוא ניכר וגם מורגש במישוש, ודומה באופן מושלם בצורתו ובתוארו למקום הפרק שבאגודל.

כמו כן, הדבר ניכר ומורגש לעין, שמקום הקשר השני בכל האצבעות והמשך האצבע שתחתיהם הוא המקום הרחב שבאצבע. ואם כוונת חכמים היתה למדידה במקום הרחב [כדברי מהר"ם] לא היו צריכים לפרש אותו 'לא באגודל ולא בשאר האצבעות', שהרי הוא מורגש ומוחש, וניסיתי וראיתי שהוא מקום נוח למדוד בו.

ג. בכל הדורות מדדו באגודל המונח על גבי השולחן [בלי לדחוק כלל], וכן הוא דרך המודדים להניח האגודל על החפץ הנמדד, והמקום הרחב ביותר ניתן למדידה בקלות באופן זה, וגם הוא ניכר בבירור במראית העין. מדדתי עשרות אגודלים ולא מצאתי שום קושי במדידת מקום זה.²

יש אנשים שהמקום הרחב הוא מעל הקשר, יש אנשים שמקום הרחב הוא מקום הקשר בעצמו, ויש אנשים שכל האגודל רחב אצלם במידה שווה. ולכל זה אין נפקא מינה, מפני שכאשר מודדים בצורה טבעית [בלי לחפש מקומות מסוימים או לדחוק וכדומה] כל אדם משתמש באגודל בחלקים הרחבים שלו, ואין כל קושי בשימוש במקום זה.

ודבר ברור הוא שבכל הדורות לא מדדו טפחים טבעיים, כמו שהוכחתי במאמרי [פרק א'], ומחמת כך נוצרו מבוכות בקשר לטפח, האם הוא אגרוף סגור או אצבעות פתוחות, האם הוא נמדד באצבעות או בכף היד [כשהיא פתוחה], והאם האגודל מצטרף למדידה או שהוא עומד מבחוץ.

ד. מקום הקשר הוא המקום המוגדר ביותר הקיים באגודל. אם כוונת מהר"ם, המדרכי, והגהות מיימוני, למדוד במקום הקשר, מדוע נתנו הגדרות מעורפלות כמו 'אמצעיתו' 'רחבו', ולא נקטו

אורך האדם מודדים מקצה לקצה על אף שהאדם לא סימטרי, כי כשמדברים על אורך או רוחב של עצם כלשהו מתכוונים למקום הקיצוני ביותר.

זו גופא כוונת מהר"ם שאמר שלא באו לסתום אלא לפרש, וכשלא פירשו מקום מסוים למדידה, זהו עצמו הפירוש שהתכוונו למקום הרחב ביותר כמו בכל מדידות שבעולם שמידת אורך ורוחב מתיחסת למקום הקיצוני ביותר.

זו גם המדידה הברורה היוצאת לכל מי שיניח אגודלים רצופים.

(ב). לשון מהר"ם: **דבראשו הוא צר מאד ושוב שופע והולך ואי אפשר לעמוד עליו מהיכן הוא מודה, אלא מרחבו. עכ"ל.** כוונתו היא שבראשו הוא צר ואין למדוד שם, ומשם ואילך הוא שופע ומתרחב ואין מקום מוגדר שניתן להצביע עליו שהוא המיועד למדידה. ורק ברחבו-במקום הרחב שבו-אפשר לעמוד עליו מהיכן הוא מודה, שהרי מדד במקום הרחב שהוא מסוים ומוגדר. ומעולם לא כתב מהר"ם שהמקום הרחב ביותר הוא שופע והולך ואי אפשר לעמוד עליו.

לשון המדרכי: **צריך לשער במקום רחב הגודל ולא מראשו שהוא קצר, וכן מצינו גבי מדידת כבש, ומיהו [רש"י פי'] התם דהוי בראש האצבע [ונראה דאפי' לפירוש] היינו דווקא לשם כדי שיהיה [החשבון] מכון, אבל בכאן אין דרך מדידה בכך אף לפירוש הקונטרס. עכ"ל.** ברור שהמשפט **אין דרך מדידה בכך** בא לשלול את המדידה בראשו, ולא את המדידה במקום הרחב, שהוא דבר נוח ומעשי מאוד [כשמודדים על ידי 2 אנשים, שזהו הצורה הטבעית למדידה].

את הלשון הברורה המופיעה בגמרא 'מקום קשר אגודל', שמגדיר בצורה מאוד מדויקת את מקום המדידה.

ה. אין אפשרות למדוד מדידה רציפה של אגודלים על ידי אדם אחד, אחרי שמניחים את 2 האגודלים על החפץ הנמדד, צריכים להעביר את האגודל הימני לשמאלו של האגודל השמאלי, והאגודל אינו מצליח לעמוד בצורה ישרה. ואם ננסה למדוד בצורה זו 24 אגודלים, המדידה יוצאת משובשת ביותר. וכשמודדים במקום הקשר, הדבר מסובך עוד יותר למדוד מדידה רציפה באדם אחד.

כשמודדים על ידי 2 אנשים העומדים זה מול זה והחפץ נתון ביניהם, המדידה יוצאת נוחה ומדויקת, ואפשר למדוד בצורה זו כמה וכמה אמות. ובצורה זו אין הבדל בין מדידה במקום הקשר או במקום הרחב.

יש אפשרות נוספת למדוד אגודלים, כשאגודל אחד עומד בצורה ישרה, וחברו עומד בצורה הפוכה, ובצורה זו גם אדם אחד יכול למדוד בלי להזדקק לסיוע חברו. ובדקתי שגם במדידה זו בין אם נמדוד במקום הרחב ובין כשממדוד במקום הקשר המדידה נוחה ואין בה דוחק.

כך או כך, בכל צורות המדידה הטבעית יש שימוש שווה באגודל ימין כמו באגודל שמאל.⁹

ו. בפירוש המשניות להרמב"ם עדויות פרק ד' משנה ו' מבואר שכף היד הוא הטפח של חז"ל [באופן כללי טפח ואגרוף הם שני מושגים שונים, ובדיני אהלות¹⁰ הוזכרו שניהם מפני שנקב שנעשה בידי אדם שיעורו טפח, ושנעשה בידי שמים שיעורו באגרוף, שהוא גדול מטפח]. כשמודדים כפות ידים במדידה רצופה יש 2 אפשרויות, אפשר למדוד תוך הצנעת האגודל ואז הטפח יוצא כמידתו של הרב אלבה, אבל במדידה טבעית בלי החבאת אגודל, הטפח יוצא 9.5-10 ס"מ בקירוב.

ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם אהלות פרק ט"ו משנה י', ובהון עשיר וסדרי טהרות שם.¹¹

ז. לפי מה שראיתי בירחון האוצר גליון סו, המדידה של 1.45 ס"מ מיוסדת על מדידה של עובי האגודל, והיא מדידה אלכסונית משורש הציפורן ועולה כלפי מעלה. אע"פ שמדידה כזו היא מחודשת ביותר, היא אפשרית בגמרא זבחים דף ס"ג. אבל הבית יוסף ומגן אברהם שפירשו בדברי התוספות במנחות שיתכן למדוד במקום הקצר, לא היו יכולים לפרש דבריהם בצורה זו שאינה מעשית ופרקטית. נמצא שצורת מדידה זו תלויה באופן שבו נפרש את דברי התוספות במנחות מ"א.

יג). בדברי רבים מהפוסקים נראה שהם מדדו אגודל אחד בלבד והכפילו ב-24, ולדבריהם בהחלט יש להסתפק אם מודדים באגודל שמאל, אבל אם ננקוט שמדידת אגודלים צריכה לבא כמדידה טבעית נראה שיש להשתמש בשני האגודלים.

יד). כלים פרק י"ז משנה י"ב, אהלות פרק י"ג משנה א'.

טו). ובפיהמ"ש בתחילת עירובין, בפשטות מדובר על מדידת טפח באגודלים, ולא כתב שמודד באצבעות טבעיות.

ח. כבר הבאתי בדברי שמצאתי 6 מודדים שהתעסקו במדידת הזרת והאצבע והשוואתם למדידת האגודל. מתוכם יש 3 שמצאו¹⁰ מידת הטפח 9.5 ס"מ בקירוב, עוד 2 מצאו טפח של 9 ס"מ. ורק מודד אחד מצא טפח של 8.5 ס"מ!

יתכן שהוא היחיד שמדד במקום הקשר, וכל השאר מדדו במקום הרחב, או שמדדו בקשר השני שבזרת ובאצבע שהם רחבים. עכ"פ אלו הן העובדות שמדידת זרתות ואצבעות איננה מוכיחה שהמדידה הנכונה היא במקום הקשר, וההחלטה היכן למדוד היא זאת שתקבע מהי מידת הטפח, בזרתות, באצבעות, ובאגודלים.

ט. בדברי עשרות אחרונים באו"ח סימן ש"א סעיף א' ובסימן שצ"ז מבואר ששיעור אמה בת ששה טפחים הוא כמידת אורך 2 נעליים בינוניות, והגר"ח נאה כותב (שיעור מקוה עמוד סג) שזו דעת כל האחרונים. [והקילו בדיני תחומין כפי מידה זו, וכן מוכח בשו"ת מהר"י וייל סימן ע"ה] לפי מדידת הגרי"ג וייס בספרו מדות ומשקלות של תורה (פרק פז) מידת 2 נעליים היא 56-58 ס"מ, וכן מבואר בספר מנחת ברוך (סימן עה) ובספר בירורי המידות (סימן לא) ושאר אחרונים. וזה אינו עולה בקנה אחד עם מדידותיו של הרב אלבה. וכפי הנראה הם סוברים למדוד אגודל במקום הרחב ביותר.

ומדידה זו מתאימה גם למידת רוחב פרסת הרגל, שלפי המדידות שערכתי היא כ-9.5 ס"מ בקירוב [ועל כל פנים היא בבירור יותר מ-9 ס"מ], וזהו שיעור טפח מצומצם כמבואר בשבת דף פ"ה.



תגובה לתגובה

כשם שלא פירשו חז"ל מקום מדויק בטפח כך לא פירשו ממקום מדויק באגודל. הגמרא סומכת כדרכה בהרבה מקומות על הידוע, ומובן שפיר הסתימה לפי מה שביארתי שכך היא דרך מדידה. ובהמשך הדברים באות ה מודה גם הרב אזרחי לדברי שכך היא דרך מדידה נוחה, אלא שלדעתו אין זו הדרך הבלעדית. ולדעתי לזה יש לנו את הטעמים הנוספים במהר"ם שבמקום הקשר הוא יותר מוגדר. נראה שמה שהרמב"ם לא פירש הוא משום שאין דרכו לכתוב מה שלא פורש בגמרא, כל שכן כשהכוונה לאגודל בדרך מדידה.

המרדכי לא אמר בזה את הענין שאין דרך חכמים לסתום, כלומר שהמקום של המדידה הוא מקום שלא צריך לפרשו. המהר"ם הוא שאמר את זה, אך בהקשר שונה מההקשר שעליו מדבר הרב אזרחי. המהר"ם אומר זאת בהקשר למה שמקום המדידה לא יכול להיות בשיפוע כי חכמים לא משאירים דבר בספק, ולא דן בזה מצד שהיה לחכמים לפרש להדיא מהו, כי זו לא שאלה, שכך דרך חכמים לסמוך על הידוע.

מקום הפרק העליון באצבע ובזרת דומה בצורתו ובתוארו למקום הקשר קמא העליון של האגודל. זהו מקום חיבור העצמות, שמתחתיו יש מקום שחוזר ונהיה צר כמו באגודל. לעומת

טז). בספר ידי אריאל סימן ג, מופיעות ב' מדידות נפרדות, שנערכו במקומות שונים, ועל ידי מודדים שונים.

זאת, הפרק התחתון באצבע ובזרת אינו חוזר ונעשה צר. גם כשמקפלים את האצבע על כף היד, צורת הכיפוף של הפרק העליון בזרת ובאצבע דומה לכיפוף של האגודל, בעוד שהפרק התחתון נשאר מאוזן. כמו כן, עיני האדם מלמעלה לכן בשבילו זהו הפרק המקביל. וכמו כן, כפי שציין הרב יוחאי במאמרו כאן, רק בפרק העליון יש דרך למדוד אצבע וזרת זה אחר זה. לכן מסתבר שיחס 6 5 4 נמדד באצבע ובזרת במקום הפרק העליון.

מסתבר שבדרך כלל מדדו לפי טפחים הנראים בינונים וחישבו רבע טפח באומדן לחומרה. כה"ג מצינו אצל הרא"ה קוק (דעת כהן ס' קח), שכתב שאם אי אפשר להחמיר כשיטת הנו"ב במקוה, יש למדוד בשישה טפחים מרווחים, ומשמע שטפח יותר ברור מהו, כיון שמקובל בעולם שהוא אגרוף.

ביד שלי (תמונתה הוצגה במאמר) איני יודע היכן למדוד מהו מקום המדידה בשיא הרוחב כי מעל האגודל המקום הרחב הוא בשיפוע ולא סימטרי, על כן השאלה היא האם לחשב קו אלכסוני, או קו ישר לפי המקום שהכי בולט מהצד הפנימי או הכי בולט מהצד החיצון.

התוספות הגדירו את הזכרותא "מקום קשר קמא". השואלים במהר"ם הגדירוהו "הפרק". מה העדיפות של ביטוי זה מביטוי זה? אלו ביטויים שונים לאותו מקום. הבאתי ג' הוכחות שכך



דעת המהר"ם למדוד במקום הקשר, וכן הוכחתי שזו דעת הר"ץ שבמרדכי ממה שהגדיר את המקום בזכרותא. לא ראיתי בדברי הרב אורחי תשובות על הראיות שהבאתי. יחד עם הכינויים האלו, הוא קרוי "ברחבו", כלומר קצה מקום התרחבותו. כפי שציין הרב אורחי בהערה, שבדרך כלל כשאומרים רוחב האדם מתכונים לשיא וקצה רחבו. וגם קרוי

אמצעיתו, ובא לאפוקי מקום רחב אחר שיכול היה להיות באגודל אבל אינו מקום ברור כי הוא בשיפוע, ואינו אמצעיתו.

מדדתי בפרק האגודל בצורה רציפה בנוחות על קצה של שולחן. אפשר למדוד כך גם עשרות אגודלים. מדידה בשני אנשים במקום הרחב לא יוצרת קו ישר בלי מאמץ, כי אגודל מתלבש על אגודל דוקא בחלק שאצל אחד הוא מעל הפרק ואצל השני מתחת לפרק. ולפי מה שאני ראיתי באדם אחד כשאגודל השני של שמאל הפוך, אם נרצה למדוד במקום הרחב שמעל הפרק לא נמצא התאמה. מכל מקום, למעשה הרב אורחי מסכים שבמדידה טבעית תמיד נמדוד ימין יחד עם יד שמאל, וממילא מובן מה שבאתי להבהיר שגודל האגודל הוא פחות ממה שנראה כאשר בודקים אך ורק לפי יד ימין, וממילא אין ללמוד מבודקים ששיערו אך ורק לפי אגודל של ימין.

הרמב"ם בפי'המ"ש עירובין לא מדבר על מדידת טפח באגודלים, אלא על מדידת ששה טפחים, ומשמע מדבריו שלגבי טפח מודדים טפח צמוד לטפח בלי הבדל, ועל כן משמע שטפח הוא בארבע האצבעות בלי הבהן. איני רואה סתירה לזה ממקומות אחרים בדבריו, וכן מוכח להדיא בראשונים אחרים שהבאתי במאמר. מלא אגרוף שהוזכר באהלות הוא ענין שונה, מדובר על אגרוף של בן בטיח.

לענ"ד לא יתכן שהתוספות העלו בדעתם אפשרות למדוד ד' אצבעות לטפח באגודל בראשו, שהרי מידת האגודל בראשו לגרסתם הוזכרה בגמרא זבחים, ושם גופא מבואר שאינה ד' אצבעות לטפח. גם הב"י והמג"א (יא, ה) לא אמרו שהתוספות הסתפקו אם למדוד בראש האגודל, אלא אך ורק שהתוספות הסתפקו בדבר, כלומר הם הסתפקו מהו מקום המדידה שהוא ארבע בטפח, אבל ברור להם שהוא אינו ראשו מפני שודאי הוא אינו ארבע בטפח.

ארבע מתוך המודדים שהובאו במאמר של כבודו הגיעו לאגודל של 2.15 – 2.25 כשהשוו את המדידה לג' סוגי האצבעות. הרב אריה כרמל כתב שלא הצליח למצוא התאמה ביחס של 4 5 כשמודדים במקום הרחב.

מוסכם באחרונים שפרסת הרגל היא טפח וזה מתאים לטפח של 8.6 ס"מ. אין מקור מבוסס בגמרא למידת 'שו"ך' שהיא ג' טפחים. גם מדת 'שו"ך' עצמה אינה קבועה, לפי הרב גרשון ויס (מומש"ת עמ' רלט) היא 12 צא"ל, וממילא דומה למה שאמרו אחרונים רבים שאגודל הוא צא"ל אף שהיה צא"ל בגדלים שונים, כי כך נהגו בארצות אשכנז. המהרי"ל כתב שששני שו"ך הוא צעד, ותקנו חכמים להקל לגבי מדידת תחומין למדוד בצעד, אך בעלמא מוצאים מידה זו במקומות אחרים דוקא לגבי מקוה, ואפשר שאמרו לשער כך מתוך הנחה שזה השיעור לחומרה.

עידוא אלבה



הרב מירון יוחאי

בעניין מדידת הטפח והאצבע – מאמר תגובה

לכבוד הרב שלמה אורחי שליט"א

נהנתי מבקיאותו הנפלאה במאמרו על מידת האצבע והטפח. במתינות ובשיטתיות איש לא נעדר.

גם אני עסקתי בנושא זה, וראיתי גם את המו"מ עם הרב עידוא אלבה, וראיתי לנכון להוסיף גישה אחרת למדידת האצבעות והטפחים.



א.

הרב אלבה מאריך להראות שמקום המדידה הוא בפרק של האגודל, וזה מקטין מעט את המידה לבערך 2.15 ס"מ לאגודל. הרב אורחי לעומת זאת שולל מקום מסויים למדידה באגודל, וכותב "שכאשר אדם מודד בצורה טבעית (בלי לחפש מקומות מסויימים או לדחוק וכד') כל אדם משתמש באגודל בחלקים הרחבים שלו, ואין כל קושי בשימוש במקום זה" כמו"כ כתב "כאשר האדם הפשוט מודד חפץ בצורה טבעית ומניח עליו את האגודלים ברצף זה אחר זה, המקום הטבעי למדידה הוא המקום הרחב ששם נפגשים האגודלים זה בזה".

כמו"כ נחלקו הרבנים שליט"א במקום המדידה באצבעות היד האחרות, כדברי ר"פ 6 אצבעות זרת או 5 אצבעות. הרב אלבה כותב כי יש למדוד במקום הפרק העליון, בעוד לדעת הרב אורחי יש למדוד במקום הקשר התחתון שהוא הניכר ביותר באצבע, והחלק שמתחתיו שהוא החלק הרחב ביותר באצבעות.

אולם לדעתי יש להציע דרך שלישית במקום המדידה, ולפי המדידות שערכתי עד כה, זה מתאים לשיטת הרמב"ם (המדויק).

לענ"ד ברור שהמושכל ראשון בכל המדידות למינן, היא מדידה פרקטית ונוחה, וכעין מה שכותב הרב אורחי במדידת האגודל. נעתיק את הדברים גם לאצבעות ונאמר שבצורה פרקטית, אין אפשרות ממשית ומעשית למדוד משהו ע"י אצבעות במקום הפרק התחתון או החלק הרחב שקרוב לשורשי האצבעות. במדידה פרקטית, עלינו להשתמש בחלק העליון של האצבעות, מעל מקום הקשר התחתון.

אולם בזה צדקו דבריו לענ"ד, שאין לנו לחפש מקום מסויים ומדויק למדידה, המקשה על מדידה פרקטית. ודרך העולם כשמודדים באצבעות ואגודלים, למדוד ע"י כל החלק העליון של האצבעות, כמו גם כל החלק העליון של האגודלים.

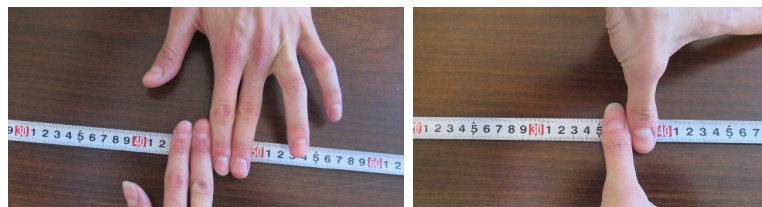
וכשנבוא למדידה מסוימת, ניתקל בקושי מסויים, כיון שלרוב האנשים האגודל מתרחב באמצע החלק העליון ע"י עודפי שומן, בצורה שאיננה מאפשרת מדידה ברורה. כל מי שמנסה למדוד חפץ באגודלים, מיד רואה כמה דיוק צריך כדי להניח אגודל כנגד אגודל במקום הרחב דוקא, ואז להצמיד באופן שהם נוגעים אך לא ממעטים מרוחבם ע"י הצמדת יתר, בבחינת נגע ולא פגע.

גם במדידת האצבעות יש קושי בפרט זה של הנחת מקום מסויים כנגד מקום מסויים בנגיעה קלושה, שלא מרחיבה מחד ע"י לחץ השולחן ולא ממעטת מאידך מלחץ האצבע שלצידה.

לגבי הקושי שמציג הרב אזורחי במדידת חפץ באגודלים ע"י אדם אחד, אין הדבר מוכרח כלל וכלל, ואם עומדים לצד החפץ הדבר נעשה ללא שום קושי*. הרבה פחות קושי מאשר לסנכרן שני אנשים שימדדו ע"י אגודליהם ויניחו את האגודלים בדיוק מופתי כדלעיל, שלא לשחוק ושלא להעציב את המידה.

כמו"כ הדבר ברור כפי שכתבו הרבנים שליט"א שבמדידה מעשית לוקחים בחשבון את רוחב שני האגודלים, ימין ושמאל, ולא אגודל שרירותי בפני עצמו.

הדרך הפרקטית ביותר למדוד היא אכן ע"י כל החלק העליון של האגודל, וכל החלק העליון של האצבעות, אך הנחה יציבה ובמדידה רציפה ע"י הצמדת האגודלים אחד לשני, לא בלחץ כמובן, אך בהחלט בנגיעה מייצבת. זה ברור שכאשר אדם ניגש לחייט למשל כדי שימדוד לו חתיכת בד באורך 10 אצבעות, לא נטל החייט את ידיו ומדד במתינות ועיכב את הלקוחות הבאים, אלא מדד בהנחה יציבה בצורה פרקטית, כפי המתואר בתמונות הבאות:



באופן זה עלתה לי המידה באופן מפליא כדברי הרמב"ם ממש:

(א). הרב אלבה: באופן של אגודל כנגד אגודל ההתלבשות שלהם זה בזה לא מצריכה עיון ודקדוק כדי ליצור קו ישר במקום הקשר, ולכן נראה שזו דרך המדידה הנכונה.

(ב). הרב אלבה: רואים בתמונות שהקו של האצבעות מימין ומשמאל מתעגל ולכן לא ברור היכן היא המידה. על כן נראה שכמו באגודלים כך באצבעות מציבים יד ימין כנגד יד שמאל, ומסתכלים על מקום הפרק העליון. גם באצבעות, האצבע והזרת של ימין ושמאל באצבעות מנוגדות מתלבשים יפה זו כנגד זו, ורואים מקום מדויק למדידה במקום הפרק.

הרב יוחאי: המידה היא בהנחת חצי האגודל העליון של ימין כנגד חצי האגודל העליון של שמאל. מה שמתקבל זה בעצם מידת האגודל ממש מתחת לבליטת הפרק, שהוא המקום שבו עודפי השומן מרחיבים את האגודל למידתו המירבית (שם מדד הצל"ח וההולכים בדרכו) – אלא שעודפי השומן משתנים בין אדם לאדם, אך נדחקים בקלות ללא לחץ מובהק ע"י המדידה הרציפה בהצמדת אגודלים. חלק זה הוא הנמדד במדידה שבה אני מציג, ואין כמובן חשיבות לחלק העליון שמתעגל ומתקצר.

1.98 ס"מ הגודל, והאצבע כ-1.59 ס"מ, והזרת כ-1.32 ס"מ, והרי לנו טפח של תורה 4 בגודל (7.92 ס"מ) 5 באצבע (7.95 ס"מ) ו-6 בקטינא (7.92 ס"מ). ובאמת זה מתאים כפתור ופרח עם מידות היד הטבעיות (אמתי 7.83=47/6 ס"מ).

ובאשר למדידת טפחים. אם נבחר למדוד את האגודל במקומו הרחב, הדרך היחידה ליישב את מידת הטפח היא ע"י הוספת האגודל לצידו. אולם בזה אני מסכים בהחלט עם הרב אלבה שלא יעלה כן על הדעת. גם הדיוקים הקלושים מדברי הרמב"ם לא יועילו במאומה להוציא מדבריו המפורשים, שטרח הרמב"ם ומדד בתכלית הדיוק לרביעית לפי חשבון הדרהמים עולה ל-8 ס"מ לטפח לכל היותר (הפרזתי על המידה, ונקטתי לפי הדיהם הטורקי הגדול).¹

ג. הרב אלבה: לדעתי אין התאמה בין המידות של ביצה בינונית למידות האצבעות של הרמב"ם לפי 7 שעורים בדוחק ושני שעורים ברווח, ולפי סיט. נראה לי שהרמב"ם לא הגיע לשיעוריו לרביעית במדידת אצבעות, כי קשה מאוד למדוד כלי באצבעות, אלא הוא אמר את שיעוריו לפי מדידת ביצים.

הרב יוחאי: לגבי שיעור השעורים, לענ"ד הביאור פשוט כפי שהביא הרב מרגולין שהרמב"ם שיער בשעורה שש טורית, בה רוחב 7 שעורים הוא כ-2 ס"מ, ממש כמו אורך שתי שעורים.

לגבי מידת הסיט. כיון שעלה הנידון, אבאר בזה ביאור נכון לענ"ד.

מבאר הרמב"ם בהלכות שבת פ"ט ה"ז ששיעור הסיט הוא כשני שליש זרת. ובמציאות זה אינו, דמידת הזרת היא בד"כ 21-23 ס"מ, בעוד מידת הסיט היא כ-18-6 ס"מ. וכתב המ"מ: "והזרת הוא ג' טפחים לפי שהאמה היא בת ו' טפחים ויש בה שתי זרתות במדת הזרת האמור בכתוב ולא המשוער ביד. שהמשוער ביד מלא הסיט יותר הוא משני שלישים במורגש ונמצא שרוחב הסיט כפול הוא ד' טפחים זה דעת רבינו". והמושכל ראשון הוא להגדיל את מידת האמה, באופן שהסיט יהיה שליש אמה, כלומר 54 ס"מ. וכפי שכתב הרשב"א בתשובה בחלק ב' סימן רל"ג.

אך באמת לענ"ד אין כך פני הדברים, שמשמעות לשון הרשב"א שם מורה בעליל שהוא אינו משנה את מידת האמה של השואל. רק השואל כותב שהזרת חצי אמה היא, והרשב"א מעמיד אותו על טעותו שהזרת אינה גדולה כפי שאתה מציג, אלא היא חצי אמה בת 5 טפחים. לא האמה גדולה, אלא הזרת קטנה יותר. הא כיצד?

ניתן למדוד זרת וסיט בשתי דרכים. בפתיחה מירבית כשהיד באויר, או בפתיחה מירבית כשהיד מונחת ע"ג משטח. כשהיד מונחת ע"ג משטח זוית הפתיחה מוגבלת ל-90 מעלות וחופש התנועה קטן, וממילא הפתיחה קטנה יותר. במידות גופי עלה כך [ראה תמונות של זרת וסיט בשני האופנים בסוף המאמר]:

זרת בפתיחה מקסימלית לא ע"ג השולחן: 23 ס"מ.

זרת בפתיחה מקסימלית ע"ג שלחן: 21 ס"מ.

סיט בפתיחה מקסימלית לא ע"ג שולחן: 20 ס"מ.

סיט בפתיחה מקסימלית ע"ג שולחן: 16 ס"מ.

לפי זה יש ליישב את דברי המ"מ והרשב"א בפשיטות. המ"מ מדד ע"ג שולחן, ולצורך הענין ע"פ מידותי ביחס לאמת; מדד זרת 21 ס"מ, בעוד חצי אמה זה 23.5 ס"מ. לעומת זאת, הוא מדד סיט 16 ס"מ, לעומת שני שליש זרת שהם 14.3 ס"מ. ביחס לאמה האמיתית דוקא הסיט מתאים יותר, כי אם סיט הוא 2 טפחים, הטפח הוא 8 ס"מ, והאמה 48, כמעט מדויק.

לכן כונת המ"מ היא שאין להשוות את הסיט המציאותי לזרת המציאותית, כי הזרת המציאותית לא משקפת באמת את מה שהיא מגדירה: חצי אמה. רק הכוונה היא לזרת של תורה, שהיא חצי אמה, ושני שליש ממנה הם 15.6, וזה שכתב הרמב"ם שהוא קרוב למידת הסיט האמיתי: 16.

כמו"כ מבוארת עפ"י כונת הרשב"א, שבעוד השואל מדד זרת לא ע"ג שולחן וכתב שהיא חצי אמה בת 6, השיבו הרשב"א שהזרת קטנה יותר, מכיון שהוא מדד ע"ג שולחן ומידתה 21 ס"מ.

אולם גם מדידתו של הרב אלבה תמוהה בעיני, שהרי הרמב"ם ביאר לנו היטב איך למדוד טפחים בריש פירושו לעירובין: "וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות (בתרגום רוקח: סמוכות) זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים ותלחצם כמה שתוכל. ושאינו מצומצם הוא הפך זה, והוא שתשאיר (רוקח: שתניח) אצבעות ידך סמוכות זו לזו בלי לחץ אלא יכנס האור ביניהם".

ומקורו בר"ח שם: "טפחים עציבות, פי' האצבעות דחוקות זו עם זו. ושל כלאים האצבעות שוחקות, פי' מרווחות כדרך השוחק שפוסק שפתיו והעצב (וספק) [מדביקן]" (אולי צ"ל סופקם).

ומילתא דמסתברא היא בלשון הרמב"ם גם בחיבורו, שאם המדד לשוחק או עצב זה בדחיקת הגודלים זל"ז או בהרווחתם, אין ענין לנקוט למדוד את האמה בטפחים שוחקים, אלא או למדוד באגודלים שוחקים, או למדוד אמה שוחקת (בדיוק כמו שמודדים טפח שוחק). הלשון למדוד האמה ע"י ששה טפחים שוחקים, מורה שבמדידת טפח בפועל יש מדידה שוחקת ועציבה.

ובקריית אריאל כתב שההפרש הוא 1/10, ויותר נוטה ל-1/20.

ועלו בידי 20 טפחים שוחקים לממוצע 158.83 ס"מ (מדדתי כמה פעמים), כלומר 7.94 ס"מ לטפח שוחק. ו-21 טפחים עצבים עלו בידי לממוצע זהה ממש של 158.83 ס"מ, כלומר טפח עצב כ-7.5635 ס"מ. וזה מתאים לטפחי ולאמתי בפועל.

ובענין יחס זה של שוחק ועצב, המדידה שערכתי עולה הפלא ופלא עם דברי היעב"ץ בלחם שמים ריש עירובין, ששלושה טפחים שוחקים שוים ל- π טפחים עצבים, כלומר היחס הוא 3 חלקי פאי, והוא תוספת של אצבע ושביעית לאמה, 21/20 (כלומר יחס אמה שוחקת לעציבה הוא

המודדים שכתבו שמידת הזרת היא חצי אמה בת שש ממש, מדדו את הזרת כפי שעשו כל הת"ח שמדדו כיום - בפתיחה מירבית מעל השולחן ולא על גביו, או מידתה היא כחצי אמה בת 6.

הרב אלבה: לגבי השעורים הרמב"ם כותב שני אורכי שעורה ברווח. לכן מסתבר שזה יותר מ-2 ס"מ, ויותר נראה בערך 2.1 ס"מ. לגבי הזרת והאמה, אין בגמרא ובראשונים השוואה כלשהיא לאמת היד או לזרת של אדם בינוני. אמה היא ששה טפחים בינוניים, וזרת היא שלושה טפחים בינוניים, וכן יש אמה וזרת לפי חמשה טפחים בינוניים לאמה. כך משמע גם ברשב"א.

ד. הרב אלבה: לדעתי מלשון הרמב"ם "בעת שתשער את ששת הטפחים" משמע שלא מדובר על דחיקת האגודלים זה לזה אלא בדחיקת הטפחים זה לזה. לפי הפירוש של הרב יוחאי, היה צ"ל בעת שתשער טפח. מהצמדת הטפחים ניכר מהי מידת שחק ועצב גם של טפח אחד, כי כאשר משאירים את הרווח הנוצר בצורה טבעית בין האצבעות ניכר היכן הטפח השוחק נמדד, והוא מסיום העצם של הזרת לבליטת העצם של האצבע, ובין שתי הידיים יש רווח טבעי בצורה האות V.

הרב יוחאי: כנראה דברי לא הובנו. אני בא לשלול מדידה שוחקת של טפח ע"י אגודלים, ופשוט שכונת הרמב"ם למדידה ע"י כף היד, לענ"ד תחת שורשי האצבעות (ששם הוא מעט מתרווח או מתכווץ, בהתאם להיצמדות האצבעות).

ה. הרב אלבה: אפשר להגיד כך או כך, יותר מזה או פחות מזה. אין מידה ברורה, כי אין כאן רווח טבעי, ובגלל זה לא נראה לי שעל הרווח הזה מדברים ר"ח והרמב"ם.

ו. הרב אלבה: אין צורך לחפש התאמה למידת האמה בפועל, כי חז"ל לא אמרו שמידת האמה מקבילה לאמה של אדם בינוני. אם הטפחים נמדדים לפי הקו שבקצה האצבעות ולא במקום העצמות הנחת יד ליד צריכה להיות רק ביד פתוחה, ולא כפי שמשמע מרש"י שהטפח הוא כאגרוף. גם קשה להצמיד באופו זה טפח אחד לשני וליצור קו ישר. לכן לא נראה לי שזו דרך המדידה.

ז. הרב אלבה: היעב"ץ מגיע לשיעוריו מתוך הסבר שאינו פשט הדברים. פשט הדברים הוא שחזו"ל קבעו לשער פי שלוש כשמחשבים עיגול, למרות שידוע שיעור זה אינו עגול מדויק.

1.0472). וז"ל: "כל שיש בהיקפו ג' טפחים יש ברוחב טפח. אע"פ שלפי החשבון המצומצם יחסר האלכסון שליש שביעית כמ"ש התי"ט בשם הה"מ. י"ל בזה לפי ששיעורו בטפחים שוחקים. והיא גופא חומרא. ואם החמירו במחיצות עצמן לא החמירו בקורה דרבנן. ואע"ג דלא פלוג בשיעורי המחיצין וחציצין שכולם שוחקות, מ"מ בקורה עגולה סגי בג"ט שוחקות, דהוי אלכסון טפח עצב, דוק ותשכח. וכיון דהוי טפח כל דהו, סגי לה בהכי, משו"ה לא דקו בה לקולא", עכ"ל היעב"ץ.

ובהצטרף הנתונים במדידת האצבעות הנ"ל, הדברים מתאימים באופן מדויק:

טפח שוחק: 7.94 ס"מ

טפח עצב: 7.5635 ס"מ

טפח באגודלים: 7.92 ס"מ

טפח באצבעות: 7.95 ס"מ

טפח בזרתות: 7.92 ס"מ

טפח ע"פ חילוק האמה ל-6: 7.83 ס"מ

במאמר ובדברי הרב אלבה הביאו שמדידה ע"פ רוחב האצבעות והזרתות מביאה לתוצאה של 8.5-9 ס"מ. אולם זה במדידה תיאורטית של רוחב אצבע כפול 5 או רוחב זרת כפול 6. במדידה מעשית כפי שביארתי לעיל, רוחב האצבעות מתמעט מעט, ומתאים אכן גם הוא לשיעור הרמב"ם.



ב.

הרב אזורחי במאמרו הנפלא סקר שיטות רבות של אחרונים. וראיתי לנכון להוסיף כאן עוד שיטה שהובאה באחרונים, ובמבט ראשון היא מתאימה לשיעור גדול. אך לאחר העיון, אדרבה, היא מורה על שיעור קטן.

הסטייפלר בשיעורין של תורה סימן ה' אות ח' דן בשיעור קשר גודל, דאיתא בפרדס סימן ל"ז שנקב הציצית יהיה מלא קשר גודל, והיינו אורך האצבע מן הצפורן עד הפרק 'ושיעורו כשתי אצבעות'. וכן בש"ך יו"ד סימן מ"ו סקי"ג לענין חלחולת שניקבה כתב בשם ראב"ן שבבמה דקה הוא כשיעור קישור החיצון של אצבע הגדולה 'דהיינו ב' אצבעות'. וכן מהשאלות פ' בשלח סי' קכ"ז 'מלא קשר גודל כאצבעיים' (כך הוא גורס).

וכתב הסטייפלר שאם האגודל הוא 2.4 ס"מ, צריך הקשר גודל להיות 4.8 ס"מ - וזה אינו במציאות. משא"כ אם שיעור אצבע הוא 2 ס"מ, יש לפעמים שיהיה הקשר גודל כמו 4 ס"מ. זה תוכן דבריו.

ח. הרב אלבה: לא מדובר על טפח תיאורטי. הראיתי במאמר בתמונות שזו המדידה של טפח מעצם לעצם, והיא תואמת לחישוב ממידת האצבעות.

והביא מהמבי"ט ומהרי"ט שדחו וכתבו שהמציאות מכחישה זה, שאין בקשר גודל רוחב שני גודלין אלא מעט יותר מאגודל וחצי (זו לשון המבי"ט, ומהרי"ט כתב אגודל וחצי). וכתב הסטייפלר "וכן הוא המציאות באמת שהאגודל הוא כמו 24 מ"מ מעלה מטה והקשר גודל הוא בכמו 36 מ"מ ולפעמים יותר קצת", עכ"ל. ויעויין שם עוד שהאריך בזה.

אך באמת לענ"ד ראייה לסתור היא, בדברי הפרדס והש"ך הכונה היא לאצבעות היד ולא לאגודל, וכפי שכתב בחכמת אדם (הביאו הסטייפלר שם באות י'), דיכול כל אחד למדוד פרק גודלו העליון וימצאוהו כ-3.2 ס"מ,^ט ממש כמידת שתי אצבעות בינוניות לשיעור הקטן (1.53 ס"מ).

כמו"כ יעויין בספר מידות ושיעורי תורה עמ' קלא שכתב בזה, והביא בהערה 95 ממור וקציעה ליעב"ץ שאורך האגודל הוא שיעור ג' אצבעות (אגודלים). ויכול כ"א למדוד (יניח ג' אצבעות ידו על אגודלו ויראה שמגיעות ד הקשר התחתון - חיבור האגודל לכף היד) ולראות שזה מתאים לשיעור הקטן.

כמו"כ החוות יאיר כתב "אגרוף עם זקיפת גודל הוא שני טפחים" (הביאו בקרית אריאל עמ' רמ"ב) שזה טפח מציאותי (כף ידו), עם האגודל עצמו שהוא באורך ג' אצבעות, ובתוספת ההפרש בין הקשר לכף היד ממש. והנה כל זה מתאים לשיעור הקטן דוקא".

ט). הרב אלבה: כמובן שזה דבר משתנה. אצלי זה 3.5 ס"מ. ויכול להתאים לשתי אצבעות לפי שיטתו.

י). וע"פ המהלך המוצע במאמר יש לבאר ענין תמוה שמצאנו בדברי היעב"ץ בסידורו (כסא השן, הנהגת הסעודה, סימן ב' בהלכות הכוס), ז"ל: "הכלי צריך שיחזיק רביעית הלוג, ושיעורו חז"ל באצבעים על אצבעים על רום אצבעים וחצי וחומש אצבע כל אצבע בגודל (וצ"ל שהיו גודליהם יותר גדולים משלנו, כי עין בעין נראה שאינו מגיע אפי' לשיעור כביצה, (וע"ל), עכ"ל. וכ"כ בחוות יאיר דף פ"ח ע"ג.

בפלטין בית אל-עמודי שמים, בתי כהונה, בית ה' - עזרת ישראל, פרשת הקטורת, כתב היעב"ץ: "מנה. הוא מאה דיגריין, והדיגרי משקל דרהם וחצי, והדרהם משקל ס"ד שערות בינוניות. ודרהם הוא רביע לויט". ולפי"ז הרביעית לחשבון 27 דרהם הם 6.75 לוט, והביצה 4.5 לוט. אם כונתו ללוט קולוניא שמשקלו היה 14.575 גרם, הרי שנפח הביצה לחשבון זה הוא כ-65 סמ"ק.

אם אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים ומחצה וחומש אצבע, למידת אצבעותיהם, לא מגיעים לנפח של 65 סמ"ק, זה מביא לאצבע ברוחב של כ-1.8 ס"מ. והוא תימה לומר שהיתה אצבעם כה קטנה. ויש לבאר זאת ע"פ מה שכתב בספר מידות ושיעורי תורה עמ' צב בהערה *82, שבשנות 1900 למנין אוה"ע היה גובה היהודים הממוצע בפולין 1.6 מטר, והראה גם שבערוך השלחן כתב שגובה אדם ממוצע ברוסיה (גם גוים) בזמנו הוא 1.6 מטר. ובאמת כבר כתב תלמיד הנודב"י בתשובה מאהבה ח"ג סוף דף סח: "ולענ"ד מ"ו הגאון נ"ע חשב לפי אגודל שלו והוא ה' כפול משל אדם בינוני כנודע לכל מי שהי' זוכה להכירו ובאגודלו הי' ראוי לחשוב שיעור כתם וכדברים אלה אמרתי למ"ו והי' מנענע בראשו ושחק וכו'". הא למדת שאדם נורמלי בזמנינו, שאגודלו כ-2.3 ס"מ במקום הרחב, היה ארוך בדורו בדור הנודב"י בהרבה מהרגיל (ואיני בא לומר דטעה הנודב"י באומדן דעתו ח"ו, די"ל דשיער בבינוני כפי דעתו בבריות ולא שפוף תחת עול שעבוד מלכויות, דגם התשובה מאהבה לאו קטיל קני באגמא ח"ו. וכ"כ גם בקרית אריאל עמ' רלד. והביא גם מספר ערך מילין שגובה איש 1.6 ואשה 1.5 מטר).

ולפי המהלך שאני מציג במאמר הענין מתיישב, שבמידה רציפה, אגודל של אדם בגובה 165 ס"מ, בצורה פרופורציונלית (וכן מדדתי בפועל באנשים נמוכים) הוא ברוחב של מעט פחות מ-1.8 ס"מ (בפני עצמו האגודל רחב יותר כמובן, רק בצורת המדידה כנ"ל, שנדחק מעט ע"י המדידה, מגיע לרוחב זה).

יא). הרב אלבה: אך אלו שיעורים שחידשו אחרונים.

וגם דברי המבי"ט ראייה לסתור היא, אגודל וחצי לרב זצ"ל הוא 3.6 ס"מ, יותר מפרק הגודל. משא"כ לשיעור הקטן, שאגודל וחצי זה כ-3 ס"מ, וכדברי המבי"ט ממש – מעט פחות מקשר גודל. יש אנשים שהקשר קצר יותר, ואז נכונים דברי המהרי"ט שנתן שיעור יותר קבוע: גודל וחצי.

מסקנה דמילתא, שיעור האגודל כולו כתב היעב"ץ שהוא ג' גודלים, והחוות יאיר כתב ששיעור אגרוף עם אגודל זקוף הוא שני טפחים. זה מתאים לשיעור הקטן.

שיעור קשר גודל הוא 2 אצבעות היד כדברי הפרדס והש"ך מהראב"ן, והוא שיעור אגודל וחצי כדברי המבי"ט. וזה מתאים לשיעור הקטן.



ג.

אוסף עוד נידון מעניין, שאין בו כדי ראייה, אך עכ"פ ביאור מעניין לסוגיה תמוהה. ידועה הסוגיא בסוכה ל"ב, לגבי טפחי הדס וערבה, שלרבנן נמדדים בשלושה טפחים 'רגילים', ולר"ט שתי לישנות בגמ': לחד לישנא נמדד שטפחים גדולים (אמה בת 6 טפחים שמחולקת כעת ל-5 טפחים בלבד), או לכפי שמסר רבין טפחים קטנים יותר (אמה בת 5 שמתחלקת ל-6 טפחים). וזה מוזר וזועק עד לשמים, מה אלו הטפחים המוזרים האלו? אין צורך להאריך ולבאר את המוזרות שבדבר, כי כל צורב צעיר תמיה על ענין זה שלא מצאנו לא חבר במקום אחר (ככל הידוע ל').

וראיתי בספר מדות ושעורי תורה שציין לירושלמי במקום, שם ביאור דברי ר"ט הוא כהלישנא קמא בגמרא דילן, ושם הלשון בו הגמרא נוקטת היא שלר"ט בעינן טפחים גדולים, ולרבנן טפחים קטנים (הכונה לטפחים רגילים, רק ביחס לר"ט אלו טפחים קטנים). ודייק שם שמשמע שהיו אלו טפחים מקובלים וידועים, כפי שהיו כמה אמות - היו כמה טפחים. ובאמת שנראים הדברים מאוד, ואמרת אל ליבי לעיין בדבר אולי נמצא פה משהו.

וזה עלה ביד: יש 3 דרכים למדוד את טפח האדם. יש את הדרך הרגילה, והיא מדידת הטפח תחת שורשי האצבעות, כנגד ארבעת האצבעות (ומשם כלפי מטה הרחוב אחיד)². יש לאופן בו מציע הרב אורחי, והוא מדידת הטפח עם הצמדת האגודל אליו. ויש עוד דרך פרקטית ומעשית - מדידת ארבעת האצבעות בראשן (לא ממש בראשן, רק כנגד כל הארבעה במקום בו הורת עדיין נמצאת).

זה ברור שאף אחת מהלישנות בגמ' לא חידשה המצאה מוזרה וחדשה של טפחים לא שערום אבותיהם. ולכן יש לצאת מנקודת הנחה שגם אם ר"ט מדבר על טפחים גדולים, זה היה דבר מעשי, וגם אם דיבר על טפחים קטנים - היו כאלה. אם היו רק טפחים גדולים, אז המחלוקת היתה מוכרעת, וכן להיפך.

(ב). הרב אלבה: לא הבנתי דבריו, ודאי שמשם ולמטה יש הרחבה בכף היד. לדעתי אכן מודדים טפח תחת מקום זה והוא 8.6 ס"מ.

וא"כ יש לבאר כך:

אמה בת 6 נמדדת בטפחים רגילים תחת שורשי האצבעות. לצורך הענין ע"פ מידתי: 7.94 ס"מ. הטפח בתוספת אגודל, כפי שמדדתי, עלה לי לערך 10 ס"מ. לעומת זאת, טפח קטן, שהוא מידת האצבעות בערך כנגד הקשר התחתון של האצבע, עלה לי לפי מדידתי לכ-6.6 ס"מ. ומכאן נבוא הלאה: מידת האמה הרגילה, בת 6 טפחים רגילים הינה 47.64 ס"מ. לעומת אמה המורכבת מ-5 טפחים כאלו, שעומדת על 39.7 ס"מ (עד קשרי שורשי האצבעות, אמה גדומה). אמה זו ניתן למדוד לא רק ב-5 טפחים גדולים, אלא גם ב-6 טפחים קטנים, $39.6 = 6 \times 6.6$. מאידך, את האמה הרגילה של 6 טפחים רגילים, שכאמור עומדת על 47.64 ס"מ, ניתן למדוד בכ-5 טפחים גדולים, שמידת כל טפח היא כ-10 ס"מ (ופה יש סטייה של 2.4 ס"מ, כ-0.47 ס"מ לטפח) ".

וא"כ יש בידינו פתרון לתעלומה של 3 סוגי טפחים: טפח קטן כמידת האצבעות, טפח רגיל כמידת כף היד, וטפח גדול כמידת כף היד עם האגודל.¹⁰



תגובת הרב אזורי

לכבוד הרב מירון יוחאי שליט"א

ראיתי את דבריו הברורים והבהירים, והנני לצרף הערות קצרות.

(ג). הרב אלבה: הרעיון יפה מאוד. לשיטתי אמה של חמישה טפחים בינונים היא 43.1, וניתן למדוד אותה בששה טפחים קטנים של 7.18. זו מידת טפח כשמודדים בקו ישר במקום הפרק התחתון של האצבעות כשהיד קמוצה. מדידה באצבעות למעלה לא כ"כ סביר שתקרא מידה של טפח.

(ד). הרב אלבה: לשיטתי אמה היא 51.7 וניתן למדוד אותה בששה טפחים בינונים של 8.6 ס"מ או בחמשה טפחים גדולים של 10.2 ס"מ, שזו המידה כשמודדים עם העודף של העור המתקפל בכף היד. ואין כל סטייה.

(טו). הרב אלבה: לשיטתי הדבר מובן טפי. ראשית משום שהדברים יוצאים מדויקים, ושנית גם נבין למה אמרו כאן מידה שונה מהרגיל. הלולב נאחז ביד מקופלת, שיוצרת שתי אפשרויות למדוד לפי הכפלת מידה היד האוחזת. הוא צמוד לתחתית היד האוחזת, שרוחבה הוא הטפח הגדול 10.2 ס"מ, והצד שכנגדו הוא במקום הפרק התחתון של האצבעות, והכפלתו בשלוש מביאה לג' טפחים קטנים.

(טז). הרב עידוא אלבה - לסיכום תגובתי בהערות:

א. לענ"ד קשה לומר שהמדידה היא בכל האצבעות למעלה, כיון שהן מתעגלות ועדיין לא ברור היכן. מידה במקום הקשר של האגודל נוחה ופשוטה יותר. ואכן כך אומרים הר"ץ שהובא במדרכי, ומהר"ם.

ב. מסתבר שמידת שוחק ועצב לפי הרמב"ם היא מידה של רוח טבעי ניכר, כפי שאני מציע, ולא שיעור של מה שאדם יפסק כפי רצונו, שכן השיעור צריך להיות ניכר.

ג. ההצעה שמידת שתי אצבעות לאורך קשר גודל היא באצבעות רגילות מתאימה גם לשיטתי.

אכן מסתבר שטפח גדול וטפח קטן האמורים בגמרא בסוכה הן מידות של טפחים הניכרים במציאות, כמו הטפח הבינוני. לשיטתי הדבר מובן היטב, שטפח גדול וטפח קטן ניכרים ביד כשאדם אוחז את הלולב, לכן דוקא בענין לולב מצינו את השיעורים האלו.

א. בספר קרית אריאל פרק ט' מחדש את הדברים שאמרת, למדוד ב' אגודלים כשאחד הפוך מהשני באופן שזה משלים את זה, ולצרף לזה דחיקת אגודלים, ואז עולה הטפח 7.5 ס"מ בקירוב.

אבל בלי למדוד באגודלים הפוכים, נראה שאין מציאות להגיע למידה זו, ומדדתי באנשים בינונים [בלי להפוך אגודלים] בדחיקה ממש ובקושי רב מצאתי טפח של 8 ס"מ.

מאחר שכך, יוצא שההוראה למדוד אגודלים תלויה בכך שהמשתמש יבין ברוחב דעתו שהכוונה לאגודל מול אגודל באופן שהם משלימים זה את זה, כי אם הוא יסטה מהמדידה המדויקת הזו יגדל שיעור הטפח. וזה בפירוש מנוגד לדברי מהר"ם שחכמים לא היו צריכים לפרש מאומה באופן המדידה. וכשמדדתי באגודלים רצופים זה אחר זה במהירות, בלי להיצמד למקום מסוים או לשיטת מדידה כלשהי, הטפח יצא גדול וקרוב למדידת רוב האחרונים.

ב. כבר כתבתי בהערה להרב אלה, שרוב הפוסקים מדדו אגודל בודד והכפילו את מידתו, ולא מדדו מדידה רציפה באגודלים. ובאמת יש כאן ב' צדדים, ההיגיון הבריא הוא למדוד מדידה רציפה, ומאידך הלא בכל עיר ובכל מחוז היו משתמשים באמת המדינה, וגם בבית המקדש היו שתי אמות בשער שושן ובהם מדדו, ולא הביאו כל פעם אדם בינוני ומדדו את אגודליו.

זו הסיבה שבספר מדות ושעורי תורה הסתפק אם משתמשים באגודל שמאל, וגם אני דן לפי צורת מדידה פרקטית, אבל איני יודע האם אכן בדרך זו יצרו חכמי ישראל את אמת המידה העירונית. דבר אחד ודאי ברור, שבאירופה בזמן האחרונים יצרו את אמות המידה העירוניות והארציות על פי מדידת אגודל בודד והכפלתו ב-24, ולא השתמשו בצורת המדידה הרציפה.

אי"ה ובלי נדר, בירחון הבא אפרסם השלמה לדברים, במאמר שבו יבוארו האפשרויות השונות שהועלו בנוגע לאופן מדידת האגודל.



תמונות מצורפות

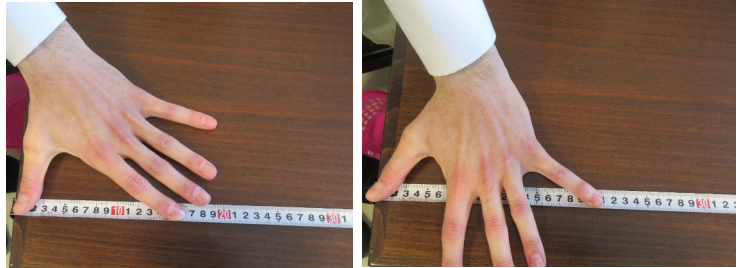
1. זרת בהגבהה

2. סיט בהגבהה



3. זרת בהנחה

4. סיט בהנחה



הרב יוסף חיים שהרבני

בני ברק

מנהג הספרדים במידות האורך – הערה

בענין מאמרו של הרב אזרחי, בענין השיעורים, יש להעיר, כי הדבר ברור ומוסכם כי שיעור האגודל הבינוני כיום (של אנשים ולא של נשים, וביד ימין), הינו יותר מ-2 ס"מ, ואין חידוש גדול בכל האריכות של הרב הכותב. כל הנידון להקטין את שיעורו הוא כידוע מפני אי התאמתו למידת הביצים או אולי גם למידות האמה הזרת והטפח הטבעיים, וכפי שהאריכו בכך כל ספרי זמנינו, ולכן כל כמה שלא נעשה נסיון ליישב את כלל הסתירות ביישוב המתקבל על הדעת, אין חידוש גדול במיחזור חלק מהטענות.

אמנם נקודה אחת חשובה שהעיר בה הכותב היא נכונה וראוי ליתן עליה את הדעת, שכמו אצל האשכנזים גם אצל הספרדים, בניגוד לשיעורי הנפח בהם נהגו לשער ב'שיעור הקטן' וכפי הביצים המצויים, בשיעור האורך המנהג היותר רווח היה לשער כפי ה'שיעור הגדול' או קרוב לו, וכפי שנותנים שיעורי האגודל המצויים. וזאת על אף שלכאורה הדברים סותרים. ונפק"מ בכל זה, שלמרות שרבים וטובים מחזיקים בשיעורי הנפח במנהג הידוע והברור מימות הגאונים ז"ל עד ימינו ב'שיעור הקטן', ואף בנוגע לקולא בדאורייתא כגון לענין כזית מצה לשיטות שהוא חצי ביצה או לענין שיעור אתרוג ביו"ט ראשון, מ"מ בשיעורי האורך שאין מנהג ברור בזה, או אולי אף ישנו מנהג ברור להיפך, לכאורה אין מן הראוי להקל במקום שהקטנת השיעור נוגעת לקולא, ועכ"פ בנוגע לדאורייתא, כגון שיעור סוכה. וכבר קדם בהערה זו הגאון בעל קהילות יעקב בראש ספרו שיעורין של תורה.

וראה גם בשו"ת אור לציון ח"ג (עמ' לח), שאף שבני ספרד נהגו בשיעורי הנפח כהרמב"ם, מ"מ את שיעורי האורך שיערו בשיעור הגדול, "וכן ראינו הרבה חכמי ספרד שהחמירו לענין ארבעת המינים להחשיב את הטפח בכעשרה ס"מ ולא בשמונה ס"מ כפי שיוצא משיעור הרמב"ם", והוא כאמור. ואמנם בשו"ת אור לציון שם כתב שהטעם בכך הוא שהחמירו בנוגע לדאורייתא, ולהלן (עמ' מ) כתב שנוהגים להחמיר אף כאשר חל יו"ט ראשון בשבת, שאינו נוגע אלא לדרבנן, וכתב ליישב משום שמצויים הדסים ובקל אפשר להחמיר, ולפי דבריו עולה שגם לענין שיעור רביעית יש להחמיר כשאפשר בקל, והרי אין המנהג כן. ועכ"כ כנ"ל שהחמירו רק בשיעורי אורך ולא בשיעורי נפח, ולא חששו לסתירה.

אמנם לשלימות ברור הענין חשוב לציין, כי מנגד היו מקומות בין הספרדים שגם שיעורי האורך המקובלים היו כפי ה'שיעור הקטן', וכפי שגם העלתה מדידת האגודלים של חכמי איזמיר כידוע מפתח הדביר. דהנה בבית דוד (שאלוניקי ת"ק, ס"ו ס' קל) כתב, "כבר מקובל בידינו שארבע אמות הנזכרים בגמרא הם ג' אינדיזש שלנו". ושיעור האינדיזי הביא בספר קרית אריאל (פ"ט הערה עה ועז), וכן במכתב הגרד"צ הילמן (קובץ באו"י סט עמ' קח) בשם הרי"ג וייס, שהוא 62.6 – 63.5 ס"מ, ולפי"ז עולה שיעור האגודל כ-2 ס"מ. כמו"כ ביד אהרן אלפאנדארי

(או"ח מהדו"ב, איזמיר תקנ"א, סי' שצו בהגה"ט סק"א), ובספר שמן המשחה (קושטנדינה ת"ר, דף ח סוע"ב), הביאו דברי הבית דוד בפשיטות ללא חולק. וכן פסק גם בחסד לאלפים (שאלוניקי תר"א, סי' שצו אות ה), "וכל ארבע אמות הם שלש אמות שלנו", ע"ש עוד. וכן כתב בספר לחם שלמה (שאלוניקי תקנ"ה, דף קיג ע"ב), "שיעור הד' אמות כתב הטור בסי' קנ"ד סל"ה וכל אמות שבתלמוד הוא ששה טפחים... והם שלש אמות מהאמות הנקראות בלע"ז אינדיזיש שעולים הג' אמות הנזכרים כ"ד גודלים, וכן הוא המנהג". וכן בספר ויקרא יהושע (שאלוניקי תרמ"ב, סי' ו), "וא"כ נמצא דבעינן ארבע ועשרים גדולים לשיעור אמה בת ששה טפחים ואין צריך ביאור עוד על זה, ולהבין הדבר עוד להביאו באמת החייטים שלנו יש לפרש, דמעשים בכל יום דהוי על פי הפוסקים לענין דיני חזקה והרחקה, דארבע אמות סתם הוי שלש אמות החייטים הנקראים אינדיז'ים בלע"ז, דכך שיערו הפוסקים דארבע אמות של התלמוד הוי שלש אמות אינדיז'ים של חייטים שלנו", וציין שם להרב לחם שלמה הנ"ל. וכן בספר פתח הדביר (איזמיר תרל"ג, ח"ד בהשמות לס' קן) הביא דברי הלחם שלמה הללו בפשיטות.

בברכה

יוסף חיים שהרבני

בני ברק



תגובת הרב אורחי

א. בתוך עמי אנכי יושבת, ורואה אנכי כי רוב מוחלט של האנשים אשר לא עסקו בענייני מידות ומדידות, סוברים לפי תומם שהמידה שנקט בה הגר"ח נאה שהאגודל הוא 2 ס"מ, נמדדה על פי הוראת הפוסקים למדוד את האגודל במקום הרחב, וכך היה המנהג ברוב המוחלט של תפוצות ישראל, ולא חששו כלל לאגודל של 2.2 או של 2.4, מפני שאיננו אגודל בינוני. ורק הצל"ח והחת"ס הם שחידשו מידה גדולה ומופרזת לאגודל, וחידוש זה יצר להם סתירה בין האגודלים לביצים, והוכרחו להוסיף חידוש על חידוש שהביצים היו גדולות בזמן חכמי התלמוד, ורק עתה התקטנו. וכן נוקט הגר"י מרגולין שליט"א (הידורי המידות פרק נה), וגם הגר"א בוקוולד (קריית אריאל פרק ט הערה נ) מעלה אפשרות שמידת אגודל בינוני לא היתה 2.4, אלא קרוב ל-2 ס"מ בקירוב.

לאחר שנוספה לזה טענתו של הגר"י זליכה שסתם אגודל ספרדי הוא 2 ס"מ, גזרו אומר כל חכמי לבב שאגודל של 2 ס"מ הוא האמיתי והתפוס בידינו מיום מתן תורה, ואגודל של 2.4 התחדש רק בזמן הצל"ח וחביריו, על ידי מיעוטא דמיעוטא באחרונים שהשתבשה להם מסורת המדידה מרוב הגלויות והצרות.

ב. בכדי לברר מה היה המנהג, וכיצד היה מקובל למדוד, ערכתי מאמר בו יבורר שבכל המדינות ובכל המחוזות היתה המידה המקובלת 2.3 או 2.4 ס"מ, ולא הצל"ח הוא שחידש, אלא הגר"ח נאה הוא שחידש מנהג שלא נשמע כמותו ברוב תפוצות ישראל, לנהוג שיעור אגודל לקולא של 2 ס"מ.

בענין זו אין אתה משיג עלי ועל דברי, וגם אתה מסכים שזו היתה המידה הפשוטה והמקובלת. ולרוב פשיטותו בעיניך דומה עליך שדברים הללו הם בבחינת משנה שאינה צריכה, ואיכפל תנא לאשמועינן מילתא דפשיטא. אבל לדעתי יש בידיעות הללו חידוש מפליג אצל כל אותם המון ישראל אשר קוראים והולכים לתומם על פי דברי הגר"ח נאה והגר"י מרגולין, וידיעה זו היא לגביהם בבחינת אומר לך על שמאל שהיא ימין ועל ימין שהיא שמאל, על מותר אסור ועל אסור מותר. ועל כן באתי לברר ולהביא מקורות חדשים גם ישנים, ולבסס את העובדה הידועה לכל מודד ובודק, שאגודל בינוני איננו 2 ס"מ.

ג. עדיין נצבת לנגדנו הקושיא העצומה, הלא מידת הביצים אינה משתווה למידת האגודלים, ועל כן היה ראוי ונכון להעיר על דברי רבותינו ולנטות ממדידתם ולהתאמץ בכל דרך אפשרית להקטין את מידת האגודל. אולם מה אעשה כי ראיתי דברי מקטיני האגודל והנם מועטים במניינם, ונער יספרם, ולעומתם עומדים עשרות ואפילו מאות מחכמי ישראל ששמעו את קושיית הצל"ח והחת"ס ואת מסקנותיהם, ולא מלאם לבם לשנות את מידת האגודל.

חידושו של הצל"ח להכפיל את הביצים, לא התקבל על כולם, ואדרבה ברוב הקהילות לא התפשטה הוראתו, ורבים מגדולי ישראל הורו והנהיגו שאין חיוב להחמיר כדעת הצל"ח, וחלקם הקילו בזה בשופי ולתחילה, אבל בכל הנוגע לשיעורי אורך ההוראה נותרה כמקודם שהשיעור הברור והעיקרי הוא אגודל רחב של 2.3 או יותר. למעשה, כמעט כל האחרונים שידעו ושמעו על קושייתו של הצל"ח העדיפו לחיות בסתירה, ובלבד שלא לשבש את המסורת של מדידת אגודלים גדולים. נמצא אם כן שרוב עצום של גדולי וחכמי ישראל הכריעו שהטענה כי נפח הביצים אינה מהווה סיבה לשינוי המסורת של מדידת האמה והאגודל.

ד. הגר"ח נאה מחדש בטובו שמידת האגודל יכולה להתברר על פי הוכחות חיצוניות, כגון מדידת הזרועות שהן אמה בת ששה טפחים, וכן ממידת הזרת שהיא ג' טפחים. ועל פי הוכחות הללו הן וכיוצא בהן, שפט הגאון מהר"ח נאה שיש לנטות ממידת האגודל של רוב האחרונים, ואין לחוש לדבריהם אפילו לחומרא בדאורייתא, שהרי יש בידו הוכחות שאין עליהן תשובה מהגמרא ומהראשונים, להקטין את שיעור האגודל.

הבאים אחריו לא השיגו על הוכחותיו, אלא תקנו ודייקו את מידתו, ובעוד האמה לדעת הגר"ח 48 והזרת 24 באו הם והעמידו את האמה על 46 ואת הזרת על 23. אבל לא שתו לבם כי דברי הגר"ח בענין זה צריכים לימוד רב, ואם לדין יש תשובה, ובסוגיא בדוכתה יש דרכים אחרות להבין את הדברים באופן שלא יסתור את מידת רבותינו. ואני בדברי לא הגעתי לעסוק בענין זה מפני שקים ליה בדרכה מינייה שהייתי נצרך להוציא את הטעות שהשתרשה בשוגג כביכול המנהג הפשוט והברור שאגודל הוא 2 ס"מ ואין בלתו. ואי"ה ובלי נדר אשנה פרק זה בעתו ובזמנו.

על כל פנים, הדבר ברור שמידת הזרועות והזרתות וכו' וכו', היו ידועות גם למגדילי השיעורים. הסוגיות המדברות על זרועות וזרתות נמצאות בתלמוד בבלי, ולא באיזה מדרש נעלם ונסתר, ולו רצו חכמי ישראל להקטין את מידת האגודל והאמה היו בידיהם את כל הכלים להוכיח זאת מתוך התלמוד עצמו. ומאחר שהם לא עשו כך, גם לאחר שקושיית הביצים טפחה

על פניהם, יש הסתברות גבוהה שהיו להם הוכחות תלמודיות שאי אפשר בשום אופן להקטין את האגודל ממידתו.

ה. כך גם לגבי ההוכחה הניצחת מדברי הרמב"ם, שגם היא צריכה לימוד ופלפול רב. ולבד מזאת הלא מצאנו לכמה וכמה מגדולי האחרונים [בדורות שקדמו להגר"ח נאה], ששיעורי הרמב"ם ומידת האגודל לפי חשבוננו היו גלויים לפניהם, ואעפ"כ כשהיה נוגע לענין דינא לא התחשבו בדבריו והגדילו את מידת הרביעית.

לדוגמא אפשר למנות את: הגידולי טהרה (סימן א), ספר דבר נאה (דף ד), בית שאול (דף מז), המשנת חסידים בקונטרס מקוה טהרה (פרק ב), שו"ת צמח צדק (יו"ד סימן רכג), הגה"ק מקאמרנא בספר פני זקן (חלה פרק א משנה ד), אפריון שלמה בקונטרס שיעורין דאורייתא (סעיף כ, ובהוספות שבסוף הקונטרס), ובספר דרישת הזאב (או"ח סימן קנח), שכל אלו עמדו על שיעוריו הקטנים של הרמב"ם שנבעו ממדידת אגודלים קטנים, ואעפ"כ לא קם אפילו אחד מהם לעשות מעשה כדברי הרמב"ם למדוד את האגודל כפי המידה העולה מן הרמב"ם.

גם במדינת הונגריה התפרסמו דברי מהר"ם אש (שו"ת אמרי אש סימן לג) שעמד על החשבון המדויק לשיטת הרמב"ם, ואעפ"כ לא מצאנו בכל רחבי הונגריה מי שיפסוק שהאגודל הוא 2 ס"מ, ורובם נקטו שהאגודל הוא 2.4-2.6 ס"מ.

לסיום, אמנם היו חכמים ששיערו באמות קטנות, אבל הם היו מיעוטא ואולי רק מיעוטא דמיעוטא, ורוב הפוסקים התעקשו בכל מחיר להשאיר את האגודל גדול. וידיעה זו צריכה להילמד ולהיות נלקחת בחשבון בשעה שאנחנו דנים על האפשרות הריאלית להקטנת האגודל.



הערות וקושיות

גדר "עשה כהוראתו" בזקן ממרא - הרב עמיחי כנרתי

בברייתא בסנהדרין דף פח, ב מבואר שזקן ממרא חייב בשני אופנים: או שעשה בעצמו כהוראתו, או שהורה לאחרים לעשות כהוראתו*.

ויש לעיין איך הדין אם עשה כהוראתו בסתר בביתו, כשהוא מקפיד שלא יראוהו אחרים, ובסוף איכשהו שני עדים ראוהו, האם נחשב זקן ממרא ויהרגוהו.

[והנה ראיתי בספר מצות איש (ב"ב, שנת תשס"ז) לרב אברהם ישעיהו שטינמן שליט"א (נכד הגרא"ל זצ"ל) עמ' נו, שכתב בשם זקנו הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שכמדומה לו "שאין זקן ממרא חייב אם עושה מעצמו אא"כ גם הורה, אבל אם לא הורה רק עשה מעשה בעצמו אינו נעשה זקן ממרא". ונראה ברור שהלשון שם קצרה, וכוונת הגר"ח זצ"ל כדברינו, שדן האם במעשה עצמו גם הורה הזקן לאחרים, והיינו שעשה כהוראתו דוקא בפרהסיא].

ויסוד הספק לכאורה הוא האם החידוש שכתוב בברייתא שהזקן חייב אם עושה נלמד מהפסוק "והאיש אשר יעשה בזדון", ולפ"ז לכא' כל עשיה, או שיסודו על פי דין המשנה שם "עד שיוורה לעשות", וחידשה הברייתא שתלמיד חכם גדול שעושה בפרהסיא הרי הכל למדים ממנו*.

ואולי תלוי גם בטעמא דקרא שהקפידה תורה על זקן ממרא* - האם הוא "כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל" (סנהדרין שם), או שהטעם הוא בגלל כבוד ב"ד הגדול (רמב"ם בפי"מ שם, והלכות ממרים פ"ג ה"ד). שלפי הטעם הראשון נראה שחייב רק בפרהסיא, ולפי הטעם השני חייב אפילו בצינעה, וצ"ע.

ובחז"ל ובפוסקים סתמו הדברים, ומשמע שבכל אופן חייב.



(א). במשנה דף פו, ב מוזכר רק אופן אחד: "ואם הורה לעשות - חייב. שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון, אינו חייב עד שיוורה לעשות", וצ"ע מדוע לא הובאו שם שני האופנים. ויתכן שקיצרה המשנה, שבאה רק לחדש, ולא כתבה את פשט המקרא של "יעשה".

(ב). וראה במ"ב סי' ל ס"ק ח, שמעשה חכם ברבים הרי הוא כהוראה להם.

(ג). כך לכא' יוצא מהסוגיה בסנהדרין שם, שיש נפק"מ מהטעמים, לגבי מחילה וכן שמועה מול נראה, וע"ע בערל"ג וובברכ"א שדנו על הטעמים והנפק"מ (ויל"ע מדוע אינו נחשב "דרשינן טעמא דקרא", שרק לפי רבי שמעון דרשינן).

הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון ע"ח ♦

הערות הקוראים

הערות על מאמרו של הרב בנימין יצחק הלוי "כאיזה כתב ניתנה התורה" (עמוד רכ"ח)

בס"ד

שלום רב לכת"ר הרב בנימין יצחק הלוי שליט"א

לצערנו בגיליון האחרון השתרבבו כמה התנסחויות לא מתאימות במאמך, אשר נקראים כמעצרים על דברי חז"ל, וכביכול דברי חז"ל נאמרו מסברא בעלמא שכן דורנו יכול להבין יותר טוב מהם. כמה וכמה קוראים עוררו אותנו על זה.

אני משער שגם כת"ר לא התכוון לדברים באופן שהובנו ע"י הקוראים, ומ"מ דרושה הבהרה.

בברכה

משה



לכבוד האוצר שלום רב:

על דבר הניסוח שבדברי המאמר השתדלתי מאד לנסח בצורה שלא יראה כחולק על חז"ל ולכן הדגשתי שישנו צד לומר שמדובר במחלוקת שבמציאות שבזה אין איסור לחלוק על חז"ל, וכמובן שלא על זה הסתמכתי בלבד כמבואר למעיין בכל המאמר. כנראה היו כאלה שקראו רק את ראשית המאמר ואת האחריתו, ולא הבינו את הדברים ועל מה הסתמכתי, כי כל מה שכתבתי בענין זה הוא בגדר סניף לצירוף.

כמו כן יש את הרושם שלא כולם מכירים את מש"כ רבי אברהם בן הרמב"ם בענין זה ולכן אמרתי להעתיק כאן את דבריו שנדפסו בראש ספר עין יעקב, וז"ל: "דע כי אתה חייב לדעת, כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה ולישא פני אומרה ולקבל דעתו בלי עיון והבנה לענין אותו דעת אם אמת אתה אם לא, שזה מן הדעות הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל. ואינו ראוי מדרך השכל מפני שהוא מתחייב גרעון וחסרון בהתבוננות מה שצריך להאמין בו. ומדרך התורה מפני שנוטה מדרך האמת ונוטה מעל קו הישר, אמר השי"ת לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט וגו'. ואמר לא תכירו פנים במשפט וגו'. ואין הפרש לקבלת אותו דעת להעמידה בלא ראייה, או בין שנאמין לאומרה ונשא לו פנים ונטען לו, כי האמת אתו בלא ספק, מפני שהוא אדם גדול כהימן וכלכל ודרדע. שכל זה אינו ראייה אבל אסור. ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפי' התורה ובדקדוקיה ויושר אמריה בכיור כלליה ופרטיה שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה שתכלית

האוצר ♦ גיליון ע"ט

חכמתה בידם, ולהם נמסרה להורותם לבני אדם.... וכן אין לנו לטעון לאריסטו ולומר הואיל ואדון חכמי הפילוסופים הוא והקים מופתים אמתים על מציאות הבורא יתברך, וכיוצא בזה מהדברים האמתים שבאו במופת ופגעו דרך האמת, כי כן מצא האמת באמונת קדמות העולם ושאל הבורא יתברך יודע הפרטים וכיוצא בזה. ולא להכזיבו ולומר הואיל וטעה באמונת אלו כי כן טעה בכל אמריו. אבל יש לנו ולכל נבון וחכם להתבונן כל דעה וכל מאמר על דרך שיש להתבונן אותה ולאמת ולקיים מה שראוי לקיים ולבטל מה שראוי לבטל, ולעמוד מלפסוק הדין במה שלא הוכרע האחד משני הפכים שמעמידין אותו באמרם בו תיקן. וחוזרים להם מדעת שנתאמת להם באמרם בהרבה מקומות חזר בו רבי פלוני מדבריו, וחזרו בית הלל להורות כב"ש. וגדול מזה בהוראתם ואהבתם דרך המשפט אמרו אוקי רבא אמורא עליה ודרש ואמר דברים שאמרתי בפניכם טעות הם בדי.... וראיתי להביא כאן מאמר שאמרו ז"ל ואבאר לך כדי שיתישב על ויתקבל בדעתך אהבתם האמת והוראתם עליו אמרו מי שאמרו. אמרו ז"ל בגמ' דפסחים, ת"ר חכמי ישראל אומרים.... עד אמר רבי, נראים דבריהם, שביום מעינות צוננים ובלילה מעינות רותחים". עכ"ל.

דברי רבי אברהם אלו הובאו ע"י מרן הגרע"י זצ"ל והרב מאזוז שליט"א להגן על מש"כ הרב משה לוי זצ"ל בספרו מנוחת אהבה בדין הריגת כינים בשבת [יעו"ש בסוף ספר מנוחת אהבה] שאחר שהביא שלדעת חז"ל אין הכינים פרים ורבים כתב (פרק יח הערה 18) שבהגלות נגלות שהכינים פרים ורבים יש לתת טעם אחר והוא שאינם פרים ורבים מזכר ונקבה בלבד. והיו שתפסו אותו על לשונו זו כאילו מחשיב דעת המדענים יותר מדעת חז"ל, וזאת למרות שלא שינה את ההלכה אלא נתן טעם אחר להתיר הריגתם מכח הכרח המציאות הנגלית, וע"ז באו מרן זיע"א והרב מאזוז שליט"א והגנו עליו שאין בלשון זו שום פסול, שמה שאמרו חז"ל בענין המציאות, אם נתברר לנו שהמציאות היא אחרת אין אחר האמת ולא כלום, וכמו שסיים רבי אברהם את דבריו מהגמ' בפסחים שהודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם. ויתרה מזו כמדומני שהגריש"א זצ"ל מחמת כן פסק שאסור להרוג כינים בשבת.

ושוב הראוני מש"כ הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פי"ד) וז"ל: "כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בעינינו ההם, או מאשר שמעו מחכמי הדורות ההם, ולא מפני זה אומר בדברים שאמצא להם שהם מסכימים לאמת שהם בלתי אמתיות או נפלו במקרה, אבל כל מה שאפשר לפרש דברי האדם עד שיסכים למציאות אשר התבאר מציאותו במופת, הוא יותר ראוי באדם המעולה המודה על האמת לעשותו". עכ"ל.

ככלל, הנני בזאת מגלה דעתי שלא היתה כוונתי חלילה לחלוק על חז"ל אלא רק לברר את המציאות ע"פ דרכם המאושרת של רבינו הרמב"ם ובנו רבי אברהם ואחרוני זמנינו הנ"ל. ואם בכל זאת יש למאן שהוא הערה שמה שכתבתי לא עולה בקנה אחד עם דבריהם אשמח לשמוע.

בכבוד רב

בנימין יצחק-הלוי



תודה רבה על הבהרה.

אולם עלי להעיר (ע"ד עצמי ולא בשם המערכת):

א. כבודו בא לשנות את ההלכה מכח סברתו נגד התלמוד, (ועוד לקולא), דלא כמו שהבאת במקרה של הרב משה לוי זצ"ל שבא לשנות ההסבר ולא הדין. [מי שהחמיר בהריגת כינים, הוא מפני טענה שכנראה אין אלו אותם הכינים, או נשתנה הטבע, ואין זה עניין לנידוננו].

ב. לדעתי מאמריך שונה מאד, עניין פו"ר בכינים הוא עניין שהיה חסרון במדע לדעת זאת, מה שאין כן היסטוריית הכתב אדרבה ברבות השנים תחסר הידיעה בעניין, ובודאי שאין את יודע יותר ממה שידעו אב"י ורבא בזה.

ג. דברריך דחוקים מאד, לומר שלא היה ביד חכמי ישראל בעניין כה פשוט, באיזה אותיות נכתבו ס"ת עד עזרא הסופר, בפרט שמסתמא בזמן חז"ל היו בידיהם ס"ת מלפניו.

ושלא יהיה להם מסורה באיזה כתב נכתבו הלוחות - סיפור שבודאי נמסר מאב לבן בכל הדורות עד כתיבת התושבע"פ.

ד. כלשונך במאמר חז"ל לא אמרו את דבריהם מסברא שהמציאות היתה שהתורה נכתבה בכתב כזה וכזה, אלא מסברא "מדרשות הפסוקים". ועל זה אין צד בעולם שאפשר לנטות מדבריהם, ומפורש גם בדברי ר"א בן הרמב"ם: "לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפי' התורה ובדקדוקיה ויושר אמריה בביאור כלליה ופרטיה שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע והתכונה, ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפירוש התורה שתכלית חכמתה בידם".

דהיינו שבפירוש התורה אכן צריך להאמין אמונה עיוורת בדברי חז"ל הקדושים.

ה. וגם לולי שהדברים נלמדו מן הדרשה בכתובים, לדידי פשוט שהבנת מסורת הכתב שייך תכלית חכמת התורה שהיא ביד החכמים ואין בה חולק, ואינה שייכת לענייני הרפואה וחכמת הטבע והתכונה.

בברכה

משה בוטון



שלום רב

בענין הערתך, חלילה לי לפקפק בדברי חז"ל הקדושים ולא בדרשותיהם אפילו על דברים שנחלקו בהם, ולכן השתדלתי לכתוב כמסתפק וכהעלאת אפשרות, בלשון "אם כנים הדברים" ואח"כ בלשון "לכאורה".

(בכל אופן איני מתעקש על לשון זו או אחרת. אם המערכת היתה רואה לנכון לשנות את הנוסח לפני פרסום המאמר לא הייתי מתנגד, עיקר מטרתי היא בירור הסוגיא לקבל הערות והארות מהת"ח כדי לשמוע צד שני, ואם ישנה טעות שנוכל לעמוד עליה ולתקן. אך מאידך אני גם שוקל זהירות יתירה בסגנון הלשון שיהיה מכובד וראוי ולא פוגעני כלפי ת"ח אחרים וק"ו כלפי חז"ל כי כבוד התורה למעלה מן הכל).

הסיבה שהביאה אותי לחשוב כן היא מחמת שדברי חז"ל מורים באצבע על מחלוקת במציאות באיזה כתב נתנה תורה, וודאי שאם היו נגלים לפנייהם הלוחות היתה נפשטת המחלוקת. ובמחלוקת כזו שנחלקים חז"ל או שנחלקים אליבא דמ"ד חד אמר רב התיר, וחד אמר רב אסר, לא אמרינן בזה אלו ואלו דברי אלקים חיים כי המציאות היא אחת בלבד, וכמש"כ רש"י (כתובות נז. ד"ה הא קמ"ל) וז"ל: שבקינן ההיא לישנא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד ונקטינן ההיא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשיהו דכי פליגי תרי אליבא דחד מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני חד מינייהו משקר אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא אין כאן שקר. עכ"ל.

ומעתה בנדו"ד ישנם ג' שיטות: א. בכתב עברי נתנה תורה. ב. בכתב אשורי נתנה חטאו נהפכה לרעץ ושוב חזרה ונתנה להם באשורית. ג. כתב זה לא נשתנה כל עיקר.

והנה אם שיטה א' נכונה הרי שב' וג' אינם נכונות, ואם ב' נכונה, הרי שא' וג' אינם נכונות, ואם ג' נכונה, הרי שא' וב' אינם נכונות, וא"כ יוצא שהצד שהעלנו ע"פ החקירה מחזק צד אחד בשיטה הסוברת שבכתב עברי נתנה תורה ולא בכתב אשורי ואשר לפ"ז אפשר לדרוש את הפסוק משנה תורה על נתינתה מחדש ע"י עזרא בשינוי הכתיבה, כך שדברינו הם רק חזיון לאחת השיטות הסוברת שתורה לא נתנה בכתב אשורי ובכה"ג אין זה נחשב לחלוק על חז"ל. ובכל אופן אין זה העיקר בדברינו כי גם אם נשתנה הכתב ע"י עזרא הרי שיש לכתוב באשורית מטעם תקנת עזרא וע"ז המשכנו לדון אם בעינן כתב אשורית מזמן עזרא ללא שינויים או ששינויים בכתב לא מעכבים וזאת משום שהכתב שלנו שונה מהכתב שהיה נהוג בזמן עזרא.

לאור הנ"ל רצוני להשיב על הערותיך המחכימות:

א. מש"כ שמסקנתנו באה לשנות את ההלכה מכח סברא נגד התלמוד, הנה למבואר לעיל זה לא נגד אלא חזיון של עיקר השיטה הסוברת שלא בכתב אשורי נתנה תורה [ומה שאמרו שבכתב עברי נתנה אין בזה נפק"מ ולכן אין זה כחולק על חז"ל]. כמו כן יש לציין שלא ע"ז הסתמכתי בלבד אלא גם על שאר ההכרחים הנלע"ד דהיינו מההיא דספרי דווקא, ומההיא דרשב"ג, ואותיות דרבי עקיבא, שמוכח מכל אלא שהכתב שבימינו אינו הכתב המקורי ושונה ממנו בתכלית, ונמצא א"כ שדברינו באו ליישב את מנהג העולם האומרים שכותבים באשורית ולמעשה כותבים בכתב אחר לגמרי. אלא שלמסקנה זו ישנם ג"כ השלכות הלכתיות אחרות שהרי אם הכתב שלנו שונה מהכתב האשורי בכמה וכמה אותיות, א"כ מדוע שכתב רש"י לא יכשר ג"כ לכתיבת סת"ם, דמאי אולמיה האי מהאי? אך בזה נזהרתי ולא קבעתי מסמרות אלא רק העלתי את הנפק"מ היוצאת מיישוב מנהג העולם. ועל כגון זה אמר רבי יוחנן בגיטין [יט.]. "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?"

ב. מש"כ שברבות השנים תחסר הידיעה בעניין, כבר טענו לי טענה זה אך עדיין אי אפשר להתכחש לכך שלא מצאנו כתב אשורי מתקופת דוד המלך [לדוגמא], כך שאין זו טענה ודאית כ"כ, כי גם רבותינו התנאים חיו כאלף שנים אחר נתינת התורה.

ג. מש"כ שמסתמא היו בידיהם ס"ת מלפני עזרא ושהיה להם מסורת וכו'. הנה אם כך הם פני הדברים היאך נחלקו מחלוקת קיצונית בענין כתב הלוחות? כמו כן יש להדגיש שלא היתה מחלוקת ביניהם כיצד לכתוב ס"ת בזמנם כי כולם כתבו באשורית ולא היה שום נפק"מ בזה, ולכן גם לא כתבו שום כללים בצורת האותיות, וכבר הבאתי בדברי שם שמחלוקתם היתה כיצד לדרוש את הפסוק משנה תורה כדי לדעת את ההלכה אם מלך צריך שיהיו לו שתי ס"ת או ספר אחד, אך בענין צורת האותיות לא מצאנו שהקפידו על צורת הלוחות בדוקא, והדרשה במסכת שבת של וכתבתם שתהיה כתיבה תמה ג"כ לא עוסקת בצורת האותיות אלא בהלכות כתיבה שלא תדמה אות לחברתה ועוד דברים המבוארים שם, ורק ישנה משמעות אחת בברייתא במגילה [ח:]: שצריך לכתוב "אשורית" על הספר ובדיו, ומשם קשה על המשנה שמשמע ממנה דשרי בכל כתב ונאמרו ע"ז כמה תירוצים בגמ' כיעו"ש. כך שאין לנו מימרא או משנה שדברו בה חז"ל על הצורך לכתוב ככתב הלוחות גם אליבא דמ"ד שכתב זה לא נשתנה כל עיקר.

ד-ה. לגבי דרישת הפסוקים כונת ר"א בן הרמב"ם שאנו מחוייבים לדבריהם כשדרשו על דברים שקשורים לחכמת התורה, אבל כאן דרשו פסוק על מציאות מסוימת ואשר עיקרה שעזרא שינה את הכתב וע"ז לא חלקנו אך מה שאמרו שבכתב עברי ניתנה תורה הוא ענין של מציאות ודרישת הפסוק לא יכולה לשנות מציאות והראיה שהרי שאר התנאים שם חולקים.

בכבוד רב

בנימין יצחק-הלוי



הערה על מאמרו של הרב י. שלמה אזורי "יסודות מדידת הטפח, ומנהג הספרדים במידת הטפח" (עמוד תמ"ד)

שלום וברכה

במאמר על שיעור טפח כתב בשם מחצית השקל "אין לדחוק האגודל על הדף בשעת המדידה, אלא להניחו על הדף בנחת".

מדבריו משמע שעכ"פ מניח את האגודל על איזה משטח, אלא שלא ידחוק אותו אל המשטח.

אמנם, במחה"ש שלפנינו לא מוזכר כלל 'הדף', אלא "אין צריך לדחוק האגודל על דרך שמוּדד, שעל ידי זה מתרחב האגודל ע"י שדוחקו".

ביקרא וחג שמח

יואל שילה



תשובת המחבר

ההערה נכונה וצודקת ונפלה טעות בדברים, ובאמת במחצית השקל לא כתב למדוד על הדף בנחת, והטעות נבעה מכך שהחתם סופר (שו"ת או"ח סימן קפ"א) כתב לדחוק אגודל על הדף, והאחרונים השיגו עליו שבמחצית השקל כתב שאין לדחוק האגודל, ומשמעות דבריהם שיש להניח על הדף בנחת בלי דחיקה. אולם האמת שבדברי המחצית אין מבואר בפירוש שמניחים את האגודל על הדף.

אולם כשבדקתי הדברים בשרשם מצאתי שבמחצית השקל דפוס ראשון [ויין תקס"ז] מופיע 'אין צריך לדחוק האגודל ע"ד שמודד', וכך בכל הדפוסים מופיע ע"ד בראשי תיבות סגורים, ורק בשולחן ערוך הוצאת מכון ירושלים פתחו שהם ראשי תיבות 'על דרך' שמודד, ולעומת זאת בספרי האחרונים פתחו את הראשי תיבות כך: אין צריך לדחוק האגודל על הדבר [או על דבר] שמודד וכו', כשמשמעות הדברים שמניחים את האגודל על גבי משטח, אלא שצריך להיזהר שלא לדחוק.

ראה: **שו"ת ישמח לבב** (חלק או"ח סימן ח), **קיצור שלחן ערוך עם עיר דוד** להרב דוד פלדמן (בקונטרס שיעורי המצוות עמוד קעב סעיף לו), **שו"ת רב"ז** (חלק א' סימן צז), **שערי זבח** (סימן ז' ס"ק נג, עמוד קד), **בית דוד להרב דוד קאמין** (סימן לה חלק ה' סעיף ג, יסוד הבית אות ד סק"ב), **אדרת יהודה חלק ב'** (אות ו' וורדא, סעיף כא), **בגדי שרד** (הוצאת פרעמיסלא תרל"ו, הלכות טריפות העצמות סימן א' סעיף ג', תמידים סק"י), **שושנת יעקב** (סימן א סעיף ג סק"ב עמוד 34, ובמהדורא בתרא אות נג עמוד 96).

ונראה שגם מצד גוף הלשון המשמעות היא שהמדידה נעשית באמצעות הנחה על גבי דבר, כי אם היתה דעתו שצריך למדוד אגודל באוויר, היה לו לומר לא יניח האגודל על איזה דבר אלא ימדוד בעודו באוויר, ואין צורך לדבר על דחיקת האגודל שהרי אין מניחים אותו כלל וכיצד ידחקנו, ועיין **בספר מבוא לשיעורי התורה** (חלק ג' סימן ו' סק"ג) שלדעת המחצית השקל ועוד אחרונים יש להניח האגודל על השלחן.

