

בס"ד

ירחון

האוצר

חשון ה'תש"פ

גיליון ל"ד

חברי המערכת

הרב משה בוטון הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

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 ~

תשובות מהגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל
הרב יוסף פליסקין

~ אוצר אורח חיים ~

בניית בית הכנסת ע"י גויים
הרב מתתיהו גבאי

האם צריך לברך ברכת המוציא או המזון על קוגל
הרב יגאל גרוס

ברכת השניצל
הרב יוסף צברי

תחום החפצים שבעליהם שבתו בעיר אחר
הרב יואל שילה

מילואים למאמר בנושא עישון ביו"ט
הרב יהושע לוונטל

~ אוצר יורה דעה ~

מסיונר מומר שחזר בתשובה, האם מקבלים אותו?
הרב אפרים כחלון

שיעורי גדלות
הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הערות וקושיות: פקק חדש עם מנעול מספרים - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מפתח האוצר

~ אוצר חושן משפט ~

הצלת חברו במקום סכנה למציל, ובדיני גואל הדם פג
הרב יעקב דוד אילן

זכויות הפרט: בין נזקי שכנים לנזקי ממוון צג
הרב אופיר שירה

הערות וקושיות: שבר חלון של רכב שנשאר בו תינוק [תגובה] - הרב יהושע בן-מאיר ק

~ אוצר אבן העזר ~

בהיתרא דר"י בביאה של"כ בהוז"ל באקראי קד
הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בעניין כתיבת גט שלא במקום הבעל ומינוי שליח הולכה ע"י הבעל דרך ה"סקייפ", ונוסח
ההרשאה קכו
הרב פנחס שפירא

הערות הקוראים קלא

בעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט קלג
דין פיוטים בקריאת שמע וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות קלה
בעניין שעות היום וסוף זמן מנחה קלח

כתובת המחברים למשלוח הערות קמג

בשער האוצר

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תּוֹרַתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר
יְקָרֹת, יִרְחוֹן "הָאוֹצֵר" גִּילְיוֹן ל"ד - חֲשׁוֹן הַתַּש"פ, הָאוֹצֵר בְּתוֹכּוֹ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יְקָרִים
בְּכָל מַקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּיַד אֹמֵן, ע"י חֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי
בְּכָל אֶתֶר וְאֶתֶר.



הֵנֵנו כַּעַת עוֹמְדִים בַּפֶּתַח חוֹדֶשׁ חֲשׁוֹן לְאַחַר סִיּוֹם הַתּוֹרָה וְהַתְחַלְתָּה מַחֲדָשׁ, וַיֵּשׁ
לְהֵבִיא בֹזֶה דְּבַר נִפְלֵא שֶׁכָּתַב בְּסֵפֶר מַגְלָה עֲמוּקוֹת (סוֹף פֶּרֶשֶׁת וִילָךְ): הַמְצוּהָ הָרִאשׁוֹנָה
בְּתוֹרָה הִיא פֶּרוּ וּרְבוּ, וְהַמְצוּהָ הָאַחֲרֹנָה הִיא כְּתִיבַת סֵפֶר תּוֹרָה. וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף אֶת
הָרִאשׁוֹנָה לְאַחֲרֹנָה וְאֶת הָאַחֲרֹנָה לְרִאשׁוֹנָה, וְלִהְיוֹן שֵׁשׁ מְצוּהָ לְפָרוֹת וּלְרִבּוֹת גַּם
בְּדַבְּרֵי תּוֹרָה. וְהוֹסִיף שׁוֹזְהוּ גַם הַבִּיאוֹר בְּמָה שֶׁאָמַר רַבָּא (שְׁבַת ל.א.) "נִשְׂאָת וְנָתַת בְּאִמּוֹנָה
עֹסֶקֶת בְּפִרְיָה וּרְבִיָּה" הֵכֵל עַל הַתּוֹרָה קָאֵמַר, וְבִזָּה מִתּוֹרַצַּת קוֹשִׁיית הַתּוֹסֵפּוֹת שֶׁבְּכִידוּשֵׁין
(מ:) אֵינָתָא שֶׁתְּחִילַת דִּינּוּ שֶׁל אָדָם עַל דְּבַרֵּי תּוֹרָה, וְאֵילוּ הַכָּא אָמַר רַבָּא בְּשַׁעָה שֶׁמְכַנִּיסִין
אָדָם לְדִין אֹמְרִים לוֹ נִשְׂאָת וְנָתַת וְכו', וְע"פ הַנ"ל לִק"מ דָּגַם רַבָּא קָאֵי עַל פִּרְיָה וּרְבִיָּה
בְּתוֹרָה. וְלִכְךָ גַּם אָמְרוּ בְּפֶרֶק חֵלֶק הַלּוֹמֵד תּוֹרָה וּמִשְׁכַּחַה דּוֹמָה לְאִשָּׁה שֶׁיּוֹלְדַת וּמִקְבֶּרֶת
אֶת בְּנִיָּה, כִּי כְמוֹ שֵׁשׁ בָּנִים גּוֹפְנִים כַּךְ בָּנִים רוֹחֲנִים. עַכְתָּ"ד.

וְהָרִי לְפָנֵינוּ קוֹבֵץ נוֹסֵף שֶׁל חִידוּשֵׁי תּוֹרָה פְּרִיִּים שֶׁל רַבֵּנּוּ וְתַלְמִידֵהוּן: בְּאוֹצֵר
הַגְּנִזִּים - תְּשׁוּבוֹת בְּהַלְכָה מִהַגְרֵשׁ"ז אוֹלְמָן זצ"ל, שְׁנֵלִב"ע בִּכ"ד תִּשְׁרִי דֵּהָאֵי שְׁתָּא. בְּאוֹצֵר
אוֹרַח חַיִּים - מֵאֵמֶר עַל בְּרַכַּת הַשְּׁנִיצֵל וּמֵאֵמֶר עַל בְּרַכַּת הַקּוּגֵל, מֵאֵמֶר בְּעִנְיֵין תַּחֲוֹם
חִפְצִים שֶׁבְּעִלְיָהֶם שְׁבַת בְּעִיר אַחֲרַת וּמִלּוּאִים לְמֵאֵמֶר בְּנוֹשָׂא עִישׁוֹן בִּיו"ט. בְּאוֹצֵר יוֹרָה
דְּעָה - תְּשׁוּבָה לְמַעֲשֵׂה הָאֵם יֵשׁ תְּשׁוּבָה לְמִי שֶׁעֲבָד עֲבוּדָה זָרָה וְהָאֵם יְכוּלִים לִקְבֹּל
מִסִּינּוֹר שֶׁחֲזָר בְּתְשׁוּבָה, וּמֵאֵמֶר בְּעִנְיֵין שִׁיעוֹר גְּדֻלוֹת לְעִנְיֵין עֹנֵת נִדְרִים וְעוֹד. בְּאוֹצֵר
חוֹשֵׁן מִשְׁפָּט - מֵאֵמֶר הַמְּבַאֵר אֶת הַחִילּוֹק בֵּין נֹזֵקִי מְמוֹנוֹת לְנֹזֵקִי שְׁכֵנִים, וּמֵאֵמֶר בְּדִינֵי
גּוֹאֵל הַדָּם. וּבְאוֹצֵר אֲבֵן הָעֶזֶר - מֵאֵמֶר בְּבִיאוֹר שִׁטַּת ר"י בְּדִין בִּיָּאָה שֶׁל"כ וְתְשׁוּבָה
מַחֲדָשׁ בְּדִין מִיָּנוּי שֶׁלִּיחַ לְהוֹלֶכֶת גֵּט דֶּרֶךְ שִׁיחַת וִידָאוּ. וְעוֹד.



וּבְשַׁעַר הַגְּלִיּוֹן, נִבְיַע אֶת תּוֹדַתְנוּ בְּפָנֵי כָּל תּוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה הַנִּכְבָּדִים, אֲשֶׁר שׁוֹלְחִים לָנוּ
אֶת מֵאֵמְרֵיהֶם וְחִידוּשֵׁיהֶם אֲשֶׁר הֵעֵלוּ עַל גְּבִי הַכְּתָב. יִזְכּוּ כּוֹלֵם לְהַמְשִׁיךְ בְּלִימוֹד הַתּוֹרָה

כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ויהי רצון שיזכנו ה' להמשיך לזכות את הרבים בעריכת הגיליון מתוך שמחה וברכה.



אוצר הגנזים

◆ תשובות מהגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל ◆

הרב יוסף פליסקין

תשובות מהגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל*

חבר בר"צ זכרון מאיר וראב"ד מודיעין עילית

א. בענין נט"י אחר נגיעה במנעלים שאינם מעור

שאלה: הנוגע בנעליים שאינן עשויות מעור, האם צריך ליטול ידיים?

תשובה: כן¹ [י"ח במנחם-אב תשע"ב].

ב. בענין עשיית פעולות בזמן הקדיש

שאלה: המשנ"ב (סימן כ"ה סקנ"ו) כתב שלא לקפל הטלית ותפילין בזמן קדיש. האם בחצי

השני של הקדיש שאחר דאמירן בעלמא אפשר להקל בזה?

תשובה: לא² [כ' במנחם-אב תשע"ב].

(*) התשובות נאמרו בעל פה.

1. הנה, במשנ"ב (סימן ד' סקמ"א) כתב: והחולץ מנעליו ונוגע ברגליו וחופף ראשו אינו [חייב הנטילה בהם] משום רוח רעה רק משום נקיות, על כן אין צריך למהר ליטול ידיו תיכף. ע"כ. ולפי דבריו לכאורה אין נפק"מ ממה עשויים המנעלים, דבכולהו אית בהו הטעם דמשום נקיות.

וכן כתב בבן איש חי (שנה א' דברים אות כ"א): לא ילכו יחפים ממש בתשעה באב אלא ילבשו מנעל של בגד, אבל של עור אסור, ואם נגע בידיו בזה המנעל צריך נטילה כדין נוגע במנעל של עור. ע"כ.

וכן שמעתי מהגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א, ומהגאון רבי שבח צבי רוזנבלט שליט"א, ומהגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א, בעל שביבי אש, דאין חילוק, ובכל סוגי המנעלים צריך ליטול ידיו. והוסיף הגרש"צ רוזנבלט שליט"א לבאר, דכיון שהנטילה היא משום נקיות אין חילוק בסוג הנעל. והגאון בעל שביבי אש שליט"א הוסיף, דהשו"ע (סימן ד' סעיף י"ח) כתב שהחולץ מנעליו צריך ליטול ידיו, ולא חילק בין סוגי המנעלים.

אמנם, הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי, שאין צריך נטילה אלא במנעלים העשויים מעור. ובספר ארחות רבינו (ח"ג השכמת הבוקר אות ח') כתב: פעם ראה הגר"ח קניבסקי שליט"א שמרן החזו"א זצוק"ל נוגע בנעלי בית מגומי ולא רחץ ידיו והמשיך לדבר בדברי תורה, ושאל את מרן אם לא צריך לרחוץ את הידים, ואמר לו מרן שרק נוגע במנעל מעור צריך ליטול ידיו. ע"כ.

והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי עוד, שכמדומה לו ששמע מהחזו"א שהנטילה שאחר הנגיעה במנעלים היא מחמת רוח רעה השורה על הידים, ודלא כהמשנ"ב הנ"ל, עכ"ד, ולפי"ז מבואר היטב דסבר שהרוח רעה שורה רק בנגיעה במנעלים העשויים מעור.

וכנראה שהחזו"א יבאר, דאף שבשו"ע לא חילק בין סוגי המנעלים וכנ"ל, מ"מ סתם מנעל הוא של עור ויש להניח שלזה נתכוון השו"ע.

ולדברי החזו"א יהיה נפק"מ גם בנעלי ספורט וכדו' הנהוגים בזמנינו, דכיון שאין בהם עור אין צריך הנוגע בהן ליטול ידיו.

ומהגאון רבי מרדכי גולדשטיין שליט"א [רב שכונת משכנות יעקב בית שמש ובעל שערי דרכים] שמעתי, דאחר שנחלקו בזה הפוסקים, לכתחילה יש להחמיר, ובשעת הדחק אפשר לסמוך על המקילים.

2. יעויין מה שהארכתי בזה בס"ד בירחון האוצר גליון כ"ה.

ג. בענין הליכה בתפילין במבואות המטונפות

שאלה: ההולך עם תפילין מול פחים, האם צריך לכסות גם את הכריכות שעל האצבע?
תשובה: לא.

שאלה: והאם צריך לכסות את הקשר של תפילין של ראש?
תשובה: לא³ [י"ז בחשון תשע"ג].

ד. בענין חתימת ברכת קידוש ה'

שאלה: בברכת קידוש ה' שקודם תפילת שחרית, האם יש לחתום בשם?
תשובה: כל אחד לפי מנהג אבותיו⁴ [כ"ג בתשרי תשע"ג].

ה. בענין הכאה על הלב בעת אמירת סלח לנו

שאלה: ביום שאין אומרים תחנון, האם יש להכות על הלב בעת אמירת "סלח לנו"?
תשובה: כן⁵.

שאלה: והאם בחזרת הש"ץ יש להכות?
תשובה: כן⁶ [י"ג באלול תשע"ב].

ו. בענין אמירת אדיר במרום במקום שאין כהנים

שאלה: כשאין כהנים בברכת כהנים, והש"ץ אומר אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו', האם יש לומר אח"כ "אדיר במרום"?
תשובה: כן⁷ [י"ח במנחם-אב תשע"ב].

3. במחצית השקל (סימן מ"ג סק"א) כתב: וברצועות דאית בהו ג"כ קדושה, כ"ש ג' כריכות שעל האצבע, נסתפקתי אם צריך לכסות. ע"כ. והובאו דברי במשנ"ב (סק"כ).

ומהגאון רבי מרדכי גולדשטיין שליט"א [רב שכונת משכנות יעקב בית שמש ובעל שערי דרכים] שמעתי, דאם אפשר עדיף לכסות כל הרצועות, ובפרט את הקשר של תש"ר לכתחילה יש לכסות כיון שהוא חלק משם ה'.

4. הטור (סימן מ"ו) כתב לחתום בה בשם, אמנם הב"י (שם ד"ה ואינה) כתב שהרמב"ם בסדר התפילות לא הזכיר בה שם.

ובמעשה רב (אות י"א) כתב בשם הגר"א לחתום בה בשם, וכן כתב בדינים והנהגות (פ"א אות י') בשם החזו"א, וכן שמעתי מהגאון רבי שבח צבי רוזנבלט שליט"א, שלנוסח אשכנז יש לחתום בשם. אמנם בכף החיים (סימן מ"ח סק"א) הביא נוסח התפילה מהאר"י, ושם לא הזכיר בה שם, וכן במור וקציעה (סימן מ"ו) כתב שהעיקר לומר בלא שם.

5. וזה דלא כמו שכתב בסידור בית יעקב להיעב"ץ בשם השל"ה, שבימים שאין אומרים תחנון לא יכה על לבו, ובספר הליכות שלמה (פ"א הערה 45) כתבו שכן נהג הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

6. אמנם בשם הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל ראיתי שבחזרת הש"ץ לא נהגו להכות.

7. יעויין מה שהארכתי בזה בס"ד בירחון האוצר גליון ל"א.

ז. בענין הפסק לאחר ברכת המפיל

שאלה: האם אחר ברכת "המפיל" מותר לעיין בספר בלי להוציא המילים מהפה?
תשובה: לכתחילה לא⁸ [כ"ה באלול תשע"ב].

ח. בענין שתיית יין בסעודות שבת

שאלה: האם בשבת יש חיוב לשתות יין בכל סעודה כמו בימים טובים?
תשובה: לא [כ"ו בתשרי תשע"ג]⁹.

ט. בענין לקחת ויטמינים בשבת

שאלה: האם מותר לקחת בשבת ויטמינים החסרים בגוף?
תשובה: לכתחילה לא¹⁰ [ה' בתשרי תשע"ג].



8. יל"ע אם כוונתו לאופן שהעיון מרחיק את השינה, שזה פשוט שאין לעשות אז דברים המרחיקים את השינה. א"ד שכוונתו אף באופן שהעיון מביא עליו את השינה, דמ"מ עצם העיסוק בדבר אחר הוא הפסק בין הברכה לשינה. וצ"ע.

9. יעויין מה שהארכתי בזה בס"ד בירחון האוצר גליון ל"ג.

10. כנראה הרב נקט שהוא בכלל המבואר בשו"ע (סימן שכ"ח סעיף א') שאין לעשות רפואה בשבת משום גזירה דשחיקת בסממנים. אמנם מהגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א שמעת, שאם לוקח הויטמין בכל יום, מותר לקחת גם בשבת, והוא עפ"י מה דמטו משמיה דמרן החזו"א זצ"ל שכל תרופה שלוקחים ברצף אין איסור לקחתה בשבת, אף אם דילוג יום אחד לא יזיק, ואכמ"ל בזה.

אוצר אורח חיים

בניית בית הכנסת ע"י גויים ♦ האם צריך לברך ברכת המוציא או
המזון על קוגל ♦ ברכת השניצל ♦ תחום החפצים שבעליהם שבתו
בעיר אחר ♦ מילואים למאמר בנושא עישון ביו"ט

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו

ירושלים

בניית בית הכנסת ע"י גויים

בס"ד סיון תשע"ט

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אורך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.
ע"ד שאלתו אם אפשר לבנות בית הכנסת על ידי גויים.



א.

בביהו"ל ס' ק"נ הביא מהברכ"י דיש מי שכתב דאין לבנות בית הכנסת ע"י גויים, ולא הביא הטעם בזה דאין לבנות בית הכנסת ע"י גויים. וניחזי אנן בזה, אם מותר לבנות ביהכנ"ס ע"י גויים, ובזמנינו אין מקפידים בזה ובונים ע"י פועלים גויים, וצ"ע הטעם בזה.

כתב הרמב"ם פ"י מתפילה ה"א: "כל מקום שיש בו עשרה מישראל צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפילה בכל עת תפילה, ומקום זה נקרא בית הכנסת" יעו"ש. הרי שכתב הרמב"ם שצריך לבנות בית הכנסת לתפילה, ולא הזכיר כלל לשון מ"ע לבנות בית הכנסת, וע"כ דאין המ"ע בגוף הבניה, ועיקר המצוה היא שיהא בית כנסת מוכן לתפילה. וא"כ עפ"ז לכאור' לא איכפ"ל אם יבנה גוי את בית הכנסת, דליכא מ"ע כלל בגוף הבניה אלא שיהא בית מוכן לתפילה, כדחזינן מדברי הרמב"ם, וסו"ס יש ביהכנ"ס לתפילה.

ועי' בשדי חמד (מערכת ב' כללים ס' מ"ד) שהארין אם יש מ"ע בבניית ביהכנ"ס, והביא דיש דס"ל דאין מצוה אף מדרבנן עי"ש. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד ס' ל"ח), ובשו"ת שנות חיים להגר"ש קלוגר (ח"ב קונ' פרט ועוללות תשו' א'). ועמד בלשון הרמב"ם בתשו' דברי חיים (ח"א ס"ג), וכתב וכן הרמב"ם גופא כתב וצריך להכין מקום להתפלל אבל לא הזכיר בשם מצוה, כדרכו לומר בכל מקום שיש מצוה, ובהל' בית המקדש הזכיר הרמב"ם מצוה לבנות בית הבחירה. ואפי' למ"ד תפילה דאורייתא מ"מ בעשרה לכו"ע מדרבנן, וא"כ ל"ד קדושת ביהכנ"ס וביהמ"ד למקדש, הגם דסמכו בש"ס על הפסוק והשמותי את מקדשיכם דאפי' בחורבנה קדושתה עליה, מ"מ הוא רק אסמכתא אבל ודאי שאין בה שום גוף קדושה רק מדרבנן עי"ש. הרי שהוכיח ממה שלא כתב הרמב"ם לשון מ"ע לבנות ביהכנ"ס, דליכא מ"ע מה"ת רק מדרבנן.

אמנם, י"ל אף אם נימא דאיכא מ"ע מדרבנן לבנות בית הכנסת ה"ז מתקיים שפיר גם ע"י גוי, וכמו שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א ס"ו אות ט"ז) על הרבה מצוות דיכול לעשות ע"י שליחות של גוי, כמו בביעור חמץ כמש"כ המג"א ס' תמ"ו סק"ב, וכן נר שבת דיכול כמש"כ המג"א ס' רס"ג סק"י"א, ובשו"ע (יו"ד ס' ק"כ ס' ט"ו) שיכול לשלוח גוי להטביל כלים. וע"כ בזה דכל היכא

שהמ"ע עיקרה התוצאה, כגון שהחמץ יבוער מהעולם, שפיר ה"ז מתקיים אף ע"י גוי, דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה שהחמץ יבוער מהעולם, וכן בנר שבת - סו"ס בבית יש אור ואיכא עונג שבת ושלום ביתו, וה"ה בטבילת כלים - הכלים הוטבלו ויצאו מידי טומאת הגויים, ונתקיימה המצוה בשליחות המשלח וחשיב כאילו הוא קיים המצוה ע"י שגרם לכך. וא"כ ה"ה י"ל בבניית ביהכנ"ס ע"י גוי, שפיר ה"ז מתקיים גם אם שלח גויים לבנות בית הכנסת, חשיב כאילו הוא בנה הביהכנ"ס, אף דאין שליחות לגוי.

ומצאתי בתשו' ויחי יעקב (ס' י"א) שכתב בתו"ד בזה"ל: "ויותר מזה נ"ל דלגבי בניין ביהכנ"ס מקיים המצוה ע"י פועלים עכו"ם כאילו עשה בעצמו כמו שמקיים עשה דתשבתו במה שמריצו לפני כלבו והכלב אוכלה מאיליו והטעם דמצוה שתלוי בחמץ הוא, וכיון שמ"מ החמץ נתבער חשיב הוא העושה את המצוה במה שהחמץ נתבער, והמצוה אפי' במריצו לפני כלבו בלבד, ובה מיושב משה"ק הרעק"א ס' תמ"ו על המג"א שפסק בחמץ ביו"ט לבער ע"י עכו"ם, והקשה הרעק"א דא"כ אין מקיים הישראל המצוה, ולפמ"ש א"ש. וה"נ בביהכנ"ס, שהמצוה שיהא ביהכנ"ס שפיר מקיים המצוה, וחשיב שבנה המצוה במה שעושה ע"י פועלים עכו"ם, יעו"ש. הרי שכתב הויחי יעקב דבמ"ע שעיקרה התוצאה, כביעור חמץ, ה"ז מתקיים גם ע"י גוי, וביותר חשיב כאילו הוא קיים את המצוה בעצמו, וכאילו ביער חמץ ובנה ביהכנ"ס, כל שהוי ע"י גרמתו כאילו עשה המצוה בעצמו וכש"נ. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח ס' מ"ב), דבניית ביהכנ"ס מקיים המצוה ע"י פועלים גויים, וכאילו הוא עשה בעצמו, וכמו שמקיים מ"ע דתשבתו במה שמריצה לפני כלבו והכלב אוכלה מאיליו, שמ"מ החמץ נתבער חשיב שהוא עושה המצוה, וה"ה בבניית ביהכנ"ס המצוה שיהא ביהכנ"ס שפיר מקיים המצוה וחשיב שבנה בעצמו יעו"ש. וע"ע בס' בניית בית כנסת כהלכה (ס' נ"ח).

ב.

בטעמא שלא יהא מצוות בזויות עליו

אולם, הברכ"י (או"ח ס' ק"ג ס"א) הביא מהבית דוד (ס' ס"ד), דאין לבנות בית הכנסת ע"י גויים, והביאו הברכ"י בקצרה, וז"ל הבית דוד לעשות ביהכנ"ס ע"י גויים יש מי שאומר שאינו נכון ממש"כ הב"י או"ח סו"ס כ"א בשם הכלבו שנוהגים בטלית שיש בו ציצית לא יכבסו ע"י גויה שלא יהיו מצוות בזויות עליו, ואע"פ שהב"י שם כתב ע"ז, ולא שמענו ולא ראינו מי שהקפיד ע"ז מעולם, מ"מ הרמ"א או"ח ס' כ"א הביאו להלכה, וכן בשיירי כנה"ג ס' כ"א הגהת הטור או"ב דיש לזהר מלכבס מטפחות ס"ת ע"י גויה מכ"ש בטליתות, וכן המנהג. ומ"מ לתקן הגג של ביהכנ"ס ברעפים ע"י גויים אין לחוש כיון שהוא חוץ לביהכנ"ס, אבל לעשות כמין חופה לפני ההיכל לנוי ראוי לזהר ע"י"ש. הרי שעיקר טעם הבית דוד דאין לבנות בית הכנסת ע"י גוי הוא משום שלא יהא מצוות בזויות עליו, וכמו דאין לכבס הטלית ע"י גוי. ועפ"ז, לפי השו"ע שהשמיט ד"ז דאין לכבס ע"י גוי, יהא שרי לבנות ביהכנ"ס ע"י גוי, ורק להרמ"א שהזכיר דאין

לכבס ע"י גויה ה"ה דאין לבנות ביהכנ"ס ע"י גויים. ועי' בס' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל (ס' כ"א ס"ג) מש"כ טעם אחר דאין לכבס טלית ע"י גוי יעו"ש.

ולפמש"נ י"ל דל"ש בבניית בית הכנסת כלל שלא יהא מצוות בזויות עליו, כדחזינו ברמב"ם שלא הזכיר כלל מ"ע לבנות בית הכנסת כמו שהזכיר בפ"א מבית הבחירה מ"ע לבנות בית המקדש, וע"כ ליכא מ"ע בגוף בניין בית הכנסת ועיקרה שיהא בית מוכן לתפילה ושפיר ה"ז מתקיים אף ע"י גויים. ובאמת, אם הייתה מ"ע בגוף הבניה י"ל שלא יהא מצוות בזויות עליו, אולם המ"ע היא שיהא בית מוכן לתפילה ולא בגוף הבניה, וממילא לא איכפ"ל שיבנה ע"י גוי שהבניה רק הכשר למקום תפילה.

ואכן, בס' בני ציון (ס' ק"נ סק"ב), כתב להשיג ע"ד הבית דוד, דל"ש מצוות בזויות עליו דשאני בניין ביהכנ"ס מליתן לכבס ציצית לגויה, דהתם חל על הדבר שם מצוה ויש בזה ביזוי מצוה, אבל ביהכנ"ס אפי' בנאו לשם ביהכנ"ס, אין בו קדושה עד שיתפלל בו וכמב' בשו"ע או"ח ס' קנ"ג ס"ח, ומכיון שבשעת הבניין עדיין לא חל עליו קדושת ביהכנ"ס אין כאן משום ביזוי מצוה דגוף בניין ביהכנ"ס אינו אלא הכשר מצוה שיתפלל בו, ורק לסייד ולכייר בביהכנ"ס אחר שנתקדש אין נכון לעשות ע"י גויים יעו"ש. וכ"כ בשו"ת הלכה למשה (ח"א ס"ט) כחילוק זה עי"ש. ולפמש"נ כן מוכח מהרמב"ם, שלא הזכיר כלל לשון מ"ע בבניית ביהכנ"ס.

וביותר מוכח ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"א ס"ו אות ט"ז) הרבה מצוות שיכול לשלוח גוי לעשות וכנ"ל נר שבת וביעור חמץ וטבילת כלים, ואף נרות חנוכה ומזווה וכן כיוסוי הדם [כמש"כ ביבין דעת (ס' כ"ח סק"ה), ובס' ערוגות הבורשם (יו"ד ס' כ"ח), והוכיח מטבילת כלים שמהני ע"י גוי ה"ה כיוסוי הדם, עי"ש]. והנה, במצות כיוסוי הדם אמרי' בשבת כ"ב ע"א, שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו, והוא מקור דין שלא יהיו מצוות בזויות עליו, וא"כ היאך יכול לשלוח גוי לכיוסוי הדם? וכן בנר שבת מב' בשו"ע או"ח ס' רע"ה ס' י"ב ברמ"א, דנהגין לכסות נר שבת שלא יהיו קטנים ערומים משום ביזוי מצוה, הרי גם בנר שבת איכא לדין שלא יהיו מצוות בזויות עליו ודין ביזוי מצוה, והיאך כתב המג"א שיכול להדליק נר שבת ע"י גוי כנ"ל? וכן בשו"ת חסד לאברהם (מה"ת או"ח ס' פ') כתב שיכול לשלוח גוי להדליק נ"ח עי"ש, והארכנו בזה בבית מתתיהו שם אות י"ט. וגם בנ"ח איכא לדין ביזוי מצוה, וכמש"כ בס' קובץ על הרמב"ם פ"ב מחנוכה ה"ט עי"ש.

אמנם, י"ל דכל דין שלא יהיו מצוות בזויות עליו לא הוי אלא לכתחילה, כמש"כ בשו"ת הלק"ט (ח"ב ס' נ"ז), וכל נידון הפוסקים במצוות ששייך ע"י גוי הוי בשעה"ד ובדיעבד, כשלא הדליק נר שבת ונ"ח, וכן בביעור חמץ ביו"ט, שאין יכול לבער בעצמו. וגם בטבילת כלים מב' בשו"ע דעלתה טבילה ע"י גוי, וכ"ז בדיעבד כשהטביל, ואה"נ דלכתחילה יש לאסור מדין ביזוי מצוה. אי לא נימא דליכא מ"ע כלל בטבילת כלים, דהא לא הזכירו הרמב"ם והחינוך הך מ"ע, וכתב בשו"ת מנחת אשר (ח"ג ס' נ"ה) דס"ל דטבילת כלים ל"ה מ"ע כלל, אלא מתיר את האיסור דטומאת כלים. ועפ"ז ל"ש ביזוי מצוה ע"י גוי בטבילת כלים ושלא יהיו מצוות בזויות עליו, ויהא שרי לכתחילה להטביל ע"י גוי.

ובהכי יש לתרץ את המבו' בגיטין כ"ג ע"ב, דתנן גוי שתרם של ישראל אפי' ברשות אין תרומתו תרומה, מ"ט מאי לאו משום דכתיב גם אתם וכו'. והקשה בשו"ת הלכה למשה (ח"א ס"ט או"ב) דלפי"ד הבית דוד דאין לבנות ביהכנ"ס ע"י גוי משום שלא יהיו מצוות בזויות עליו ה"ה א"צ קרא למעוטי גוי שתרם של ישראל דאינה תרומה, תיפו"ל משום שלא יהיו מצוות בזויות עליו, ויעו"ש דנפק"מ דאם תרם בדיעבד אין תרומתו תרומה עי"ש. ולפמש"נ י"ל דהא תנן פ"ק דחלה דאשה יכולה להפריש חלה בהיותה ערומה, וכ"פ בשו"ע יו"ד ס' שכ"ח ס"א, וכן מוכח בב"מ קי"ד ע"ב, דערום אין תורם משום הברכה ולא משום עצם קיום המצוה בהיותו ערום, ואף דכתב הבהו"ל ס' תקפ"ח בטעמא דאין לעשות מצוה במקום מטונף דאין לעשות מצוות בבזיון, א"כ מ"ט אשה מפרישה חלה ערומה וכן איש יכול לתרום אל"ה שמברך בהיותו ערום ואין לעשות מצוה בבזיון. וע"כ י"ל עפמש"כ המג"א (ס"ח סק"ב), דהפרשת חלה אי"ז אלא מתיר יעו"ש. ועפ"ז י"ל דלהכי לא איכפ"ל בגוי שתרם של ישראל משום ביזוי מצוה, דבתרו"מ לא איכפ"ל מביזוי, כדחזינן מאשה שמפרישה חלה ערומה, וע"כ דאי"ז מ"ע אלא מתיר. אולם, בט"ז (יו"ד ס"א ס"ק י"ז) כתב דהפרשת תרו"מ הוי מצוה שבחובה יעו"ש, וע"כ הא דלא איכפ"ל מקיום מ"ע דתרו"מ בהיותו ערום משום עשיית מצוה בבזיון, דכ"ז איירי בשעה"ד ובדיעבד, אבל לכתחילה אין לקיים בבזיון, וכ"כ בשו"ת לב אברהם ח"א ס' י"ז, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ג אות ו' בכמה אנפי יעו"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי אם אפשר לבנות בית הכנסת ע"י גויים, והשיב ע"ז: אין ראוי. וכנראה זה עפמש"כ הבהו"ל הנ"ל דאין לבנות ביהכנ"ס ע"י גויים [וע"ע במש"כ בזה בס' בית הכנסת כהלכה (פכ"ג ס"א), צדקה ומשפט להגרי"י בלוי זצ"ל (פי"א ס"ז), בניית בית כנסת כהלכה (ס' נ"ח)]. אולם, בשו"ת דברי סופרים (ס' מ"ו) כתב להתיר לבנות ביהכנ"ס ע"י גויים בתשעה באב עי"ש, וכן בשעה"צ (ס' תקמ"ד סק"י) כתב דשרי לבנות ביהכנ"ס ע"י גוי בחוה"מ עי"ש, ולא הזכירו כלל מדין ביזוי מצוה. וי"ל דאיירי בשעה"ד ולא לכתחילה, וכנ"ל.

ג.

בניין בית הכנסת אם הוי כבנין בית המקדש

אולם, בשו"ת מעשה אברהם (או"ח ס' ל"ז), כתב דאסור לבנות ביהכנ"ס ע"י נכרים, במקום שאפשר לבנות ע"י ישראל, דגוי אדעתא דנפשיה עבד ואנן בעינן לשמה, דבניית ביהכנ"ס בכלל העשה דועשו לי מקדש יעו"ש, והו"ד בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סו"ס כ"ג). ובס' בני ציון (ס' ק"נ סק"ב) כתב להקשות ע"ד, שהדברים תמוהים להצריך לשמה בבניין ביהכנ"ס, והא בבניין ביהמ"ק עצמו השתתפו גם נכרים, כנראה מהכתובים, ואפי' מ"ע לבנות ביהכנ"ס מקיים המצוה ע"י פועל נכרי, כמש"כ המחנה אפרים (שלוחין ס' י"א) עי"ש. והנה, המעשה אברהם שם הביא בסו"ד להמחנ"א הנ"ל, ללמד זכות במה שבונים ביהכנ"ס ע"י גויים, דנהי דאין גויי נעשה שליח לישראל, מ"מ פועל שאני דידו כיד בעה"ב, יעו"ש.

ומש"כ הבני ציון שבבניין ביהמ"ק השתתפו גויים כנראה מהכתובים, לכאור' זהו גבי בניין שלמה שנבנה ע"י גויים כמפורש במלכים א' (ה' ל"ב) וברש"י שם, דהבונים לא היו מבני ישראל. אולם הרא"ש בפירוש למס' מדות (פ"ה מ"ג) ופסקי תוס' (שם אות כ"ב) כתבו דאין בונים ביהמ"ק ע"י נכרים, ולכאור' זהו משום המקרא הנאמר בעזרא (ד' ג') לא לכם ולנו לבנות בית אלוהינו, ואולם הרמב"ם השמיט הק דינא דאין בונים בית המקדש ע"י גויים [ועמד בזה בהגהת אמרי סופר בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח ס' רפ"ד) ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב' יו"ד ס' י"ד בהערה י"ב) יעו"ש]. ועפ"ז אף אם נימא דבניין ביהכנס' כבניין ביהמ"ק משום דעשו לי מקדש, הרי גם בביהמ"ק היו הבונים גוים ע"פ רש"י וכן נראה מהשמטת הרמב"ם וה"ה בניין ביהכנס', ולמש"כ הרמב"ם שצריך להכין מקום לתפילה ולא הזכיר כלל מ"ע וכנ"ל, ודאי שיהני ע"י גוי וכנ"ל.

ונראה שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דכתב בפ"א מבית הבחירה ה"א: "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" עי"ש, והוכיח מרן הגר"ח בדרך חכמה על הרמב"ם שם, שבניין ביהמ"ק הוי רק לצורך הקרבת הקרבנות וליכא מ"ע בגוף הבנין בעצם. וא"כ שפיר יהני גוי לבניין ביהמ"ק, ומש"ה השמיט הרמב"ם הק דינא דאין בונים ביהמ"ק ע"י נכרים. אולם, אם נימא דאיכא מ"ע בפ"ע בעצם הבניין דביהמ"ק, שפיר אין לבנות ע"י גויים, ועי' מה שהארכנו בחקירה זו אם בניין ביהמ"ק הוי מ"ע בפ"ע או הכשר, בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות מ"א ובח"ב ס"ד אות ה'. אולם, בס' גבורת התורה לידידי הג"ר אברהם גרודזינסקי (הל' ביהכנס' ס' מ"ח סוף ענף א') כתב בדעת הרמב"ם דאיכא מצות בנין בית הבחירה מלבד מצות הקרבנות, והמצוה היא בגוף החפצא, וה"ה י"ל בבניין ביהכנס' שצריך לבנות בית להכינו שיהא ראוי להתכנס לתפילה מ"מ המצוה בגוף החפצא. ויעו"ש בגבורת התורה דכתב הק נפק"מ - אם בניין ביהכנס' הוי כהכשר מצוה אפשר לבנות ע"י גויים ואם הוי מ"ע בעצם צריך לבנות ע"י ישראל עי"ש.

והשדי חמד (מערכת בית הכנסת פאת השדה ס"ג), האריך להקשות ע"ד המעשה אברהם הנ"ל דאין לבנות ביהכנס' ע"י גויים, דאם צריך לבנות ביהכנס' לשמה, א"כ גם חציבת האבנים והקורות לצורך בניית ביהכנס', יהא בעי לשמה, כמו בביהמ"ק, והרי אף שחייב לבנות ביהכנס' א"צ לבנותו לשמה, ורק אחר שנבנה ביהכנס' צריך לנהוג בו בדיני קדושה יעו"ש.

ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ג או"ח ס' י"ט) נשאל במה סומכים שבונים ביהכנס' ע"י נכרים, שהביהו"ל כתב דאין לעשות כן וכנ"ל, והביא גם להמעשה אברהם הנ"ל, שבעי לבנות ביהכנס' לשמה. וכתב דיש לצרף את הסוברים שקדושת ביהכנס' ל"ה אלא מדרבנן, וא"כ ליכא ועשו לי לשמי, ומהני דעת הישראל המשלח והמפעיל, כ"ש שא"א בעניין אחר, ובמקום הפסד מרובה שפועלים יהודים לוקחים יותר יש להקל עי"ש. ובס' מאיר עוז (ח"ה ס' ק"נ ס"א) כתב להקשות ע"ד המעשה אברהם, דאם בניין ביהמ"ק כבנין ביהכנס', לא יבנו ביהכנס' בלילה עי"ש [וע"ע בס' אורחות חיים (ספינקא) ס' ק"נ שם]. ואכן, בס' משא בני קהת מבעל השבט הקהתי (פ"א מתפילה ה"ג), הביא שהקשה מהרי"ד מבעלזא זצ"ל, דבתוספתא מגילה איתא דאין בונים ביהכנס' אלא בגובהה של עיר כמו ביהמ"ק, וקיי"ל בשבועות ט"ו דאין בניין ביהמ"ק בלילה, וא"כ לא יבנו ביהכנס' בלילה, יעו"ש מש"כ לתרץ, וע"ע בס' בניית בית כנסת כהלכה (ס' ל"ה).

והנה, הרמב"ם פ"ח ממתנות עניים ה"ח כתב: "גוי שהתנדב לבדק הבית אין מקבלים ממנו לכתחילה ואם לקחו ממנו אין מחזירין לו, היה הדבר מסויים כגון קורה או אבן מחזירין לו כדי שלא יהא להם דבר מסויים במקדש שנאמר [עזרא ד'] לא להם ולנו, אבל לבית הכנסת מקבלים מהם לכתחילה" יעו"ש. והביא להוכיח בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב' יו"ד ס' י"ד הערה י"ב), דמוכח מהרמב"ם שבית הכנסת ל"ה כביהמ"ק, דלביהמ"ק אין מקבלים מגויים, ובדבר מסויים מחזירין, ואילו בביהכנ"ס מקבלים ממנו לכתחילה. וע"כ מוכח דלא כהמעשה אברהם דבניין ביהמ"ק, כבניין ביהכנ"ס יעו"ש. וע"ע בשו"ת חת"ס (יו"ד ס' רכ"ה) מש"כ בזה לחלק בין בנין ביהכנ"ס לביהמ"ק. ולפמ"נ י"ל דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, שבהל' ביהכנ"ס לא הזכיר כלל לשון מ"ע לבנות ביהכנ"ס, וע"כ ס"ל דל"ה מ"ע בעצם הבנייה, וא"כ שפיר יהני ע"י גויים, ואילו בבנין ביהמ"ק כתב בלשון מ"ע ואף שהיו לצורך הקרבת הקרבנות מ"מ ע"כ איכא מ"ע בעצם הבנייה דבנין ביהמ"ק, ולהכי אין מקבלים מגויים לביהמ"ק ומשא"כ לביהכנ"ס מקבלים.

ושו"ר בס' ערוך השלחן העתיד (הל' בית המקדש פ"ד ס' כ"ב) דהוכיח משלמה המלך שהשתמש בעבדי חירם לבניין ביהמ"ק, ע"כ ל"ד דין לשמה שיש במצוות כתפילין וציצית או בגט לבניין ביהמ"ק אף דדרשינן ועשו לי מקדש שרי לבנות ע"י גויים יעו"ש. ועפ"ז ודאי דבנין ביהכנ"ס יהא שרי ע"י גויים, אף שדמי בנין ביהכנ"ס לביהמ"ק. וביותר למש"כ בס' משא בני קהת (פי"א מתפילה ה"ג), הא דמדמינן בנין בהכנ"ס לביהמ"ק זהו רק בדיני כבוד וקדושה, שנוהגין כבוד וקדושה בביהכנ"ס, כמו בביהמ"ק, ולא לבנין ביהכנ"ס, ולהכי בונין ביהכנ"ס בלילה, אף שבניין ביהמ"ד נתמעט מבנייתו בלילה וכן"ל יעו"ש.

ועיקר הדבר מבואר בתפארת ישראל (ריש מידות), דשפיר י"ל דגויים יבנו בית המקדש, ואף דמצינו בשקלים (פ"א מ"ד) שאין מקבלים מהנכרים תרומות לבדק הבית, כמפורש ע"י עזרא, שאמר לכותים שרצו לסייעו בבניית המקדש לא לכם ולנו לבנות בית לאלקיננו, כ"ז נאמר במקום שבו הנכרים בונים משלהם, משא"כ כשבונים משל ישראל. והוכיח זאת משלמה המלך שביקש מחירם שישלח מעבדיו לסייעו בבניין הבית ע"י"ש. ובס' מעשי למלך (פ"א מבית הבחירה ה"ד או"ב) כתב להקשות ע"ד התפארת ישראל, דאיך אפשר שהמקדש יבנה ע"י נכרים, והא אין שליחות לנכרי וא"כ נמצאנו מבטלים את המ"ע של בניית בית הבחירה יעו"ש. ולפמ"נ י"ל דהרמב"ם המצוה דבניית ביהמ"ק היא רק משום הקרבת הקרבנות, א"כ הבניה הוי רק הכשר להקרבת הקרבנות, וה"ז מתקיים אף ע"י גויים, וכביעור חמץ וטבילת כלים ונר שבת דמהני לשלוח גוי וכן"ל, ומקיים את המצוה ע"י גוי וחשיב דהמשלח קיים בעצמו, דסו"ס נתקיימה תכלית המצוה. וה"ה מצוות בניין בית הבחירה, עיקרה משום הקרבת הקרבנות, ושפיר מהני אף ע"י גויים. ובשו"ת דברי יציב (חו"מ ס' פ"ח) כתב לתלות את השאלה אם מצוות בניית ביהמ"ק מהני ע"י גויים, בחקירה אם בנין ביהמ"ק הוי חובת יחיד על כל או"א והבונים עושים בשליחות כל ישראל, או"ד המצוה דבניין ביהמ"ק הוי חובת ציבור, כמבואר בחינוך (סוף מ"ע צ"ה) ע"י"ש. וא"כ אם הוי חובת ציבור ולא חובה על כל או"א שפיר מהני ע"י גויים, ואילו אם הוי חובת יחיד אמרי' אין שליחות לנכרי ע"י"ש. ולפמ"נ י"ל אף אם הוי חובת יחיד עיקר בניין ביהמ"ק הוי משום הקרבנות, ושפיר מתקיים גם ע"י גוי.



ד.

בית כנסת שנבנה בשבת

בתשו' חתם סופר (ח"ו ליקוטים ס' מ"ג), נשאל בבית כנסת שנבנה ע"י נכרי בשבת, וכתב שיש בדבר חילול השם, שכן הגויים אינם מניחים לבנות בפרהסיא ביום אידם, ואם נתיר לבנות בניין בית הכנסת ביום שבת אין לך חילול השם גדול מזה עי"ש. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח ס' מ"א) נשאל בבית כנסת שנבנה בשבת ע"י קבלן ישראל, וכתב דבית שנבנה בשבת אין ליכנס לתוכו כמבואר באו"ח ס' רמ"ד, ואפי' בשאר דברים קי"ל אם נעשו בפרהסיא ע"י חילול שבת אין ליהנות מהם עולמית, וכתב עוד דבית כנסת שנבנה באיסור מאוס למצוה יעו"ש. וע"ע בשדי חמד מערכת חוה"מ או"ב). ובס' בניית בית כנסת כהלכה (ס' ל"ו) כתב דבית כנסת שנבנה בשבת, אין לדון משום מצוה בעבירה, דהעבירה הייתה בבניית בהכנ"ס, ואין בכוחה לגרע מהתפילה שתהא אחר הבנייה עי"ש.

אולם, במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' תקמ"ה) השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בסוכה שנבנתה בשבת אם יוצא יד"ח סוכה בה, והשיב מצוה הבאה בעבירה יעו"ש. הרי דאף שהעבירה נעשתה בעת הבנייה מ"מ אין יוצא יד"ח מצות סוכה בסוכות. ועפי"ד ה"ה לכא' בבניית בית כנסת בשבת אין להתפלל בו משום מצוה הבאה בעבירה. אולם, בס' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק זצ"ל (סוכות ח"ב ס"ו) כתב שנשאל מיהודי שומר תורה שגמר עם חבריו שיעשה בשותפות סוכה, וחבירו שאינו שומר תורה בנה את הסוכה בשבת, והביא המקראי קודש תוס' סוכה ל' ע"א ד"ה ... דלא אמרי' מצוה בעבירה אלא כשהמ"ע שיוצא בה באה מחמת העבירה, דכתבו התוס' ול"ד לגזל שמחמת העבירה באה המצוה. ומש"ה בסוכה ל"א ע"ב פסלינן לולב של אשירה ושל עיה"נ משום מכתת שיעוריה, דהני לא נפיק מחמת העבירה שנעשית. וכתב המקראי קודש להסתפק אם בסוכה שנבנתה בשבת אם קרינן בה מחמת העבירה באה המצוה, די"ל כיון שעשה בשבת בעבירה נקרא שמחמת העבירה באה המצוה שיוצא בה, או די"ל שיכול לעשות בחול בהיתר. והביא את דברי הקרבן העדה שבת פ"ג ה"ג עפי"ד התוס' נפק"מ לקורע בשבת עי"ש. ועוד כתב עפמ"ש"כ התוס' סוכה ל"א, דהיכא דכלתה העבירה דעשיית סוכה קודם שבאה המצוה ל"ה מצוה בעבירה עי"ש, ובשו"ת כתב סופר או"ח ס' קכ"ז תלה ד"ז במח' ר"י ור"ת בב"ק ס"ז עי"ש, וע"ע מש"כ בשו"ת משנת יוסף (ח"ג ס' כ"ד ח"ו ס' צ"ד) בגדרי מצוה הבאה בעבירה.

וגם בתשו' משנה הלכות (חי"ח ס' שנ"ז) נשאל בזה מהגר"א שלזינגר בעל השואלין ודורשין, בסוכה שנבנתה בשבת, אם יוצא בה יד"ח, והביא את המבואר בחולין י"ד, דהשוחט בשבת שחיתתו כשרה, ומ"ט ל"ה מצוה בעבירה? ע"כ שאין השחיטה קשורה עם העבירה של חילול שבת, דאם שחט בחול שחיתתו כשרה. יעו"ש שהוא דן עוד בעניין מעשה שבת בסוכה שנבנתה בשבת עי"ש. ומש"כ להוכיח מהשוחט בשבת ששחיתתו כשרה ול"ה מצוה בעבירה, יש לדחות עפמ"ש"כ בבית מתתיהו (ח"א ס"ג אות כ"ו), דה"ט בשחיטה ל"ה מצוה הבאה בעבירה דאין מ"ע בשחיטה בעצם אלא שלא יאכל מבשר שאינו זבוח, ובהכי לא איכפ"ל ממצוה בעבירה עי"ש. אולם, השדי חמד (מערכת המ' כלל ע"ז אות כ"ו) הביא די"ל שבסוכה ליכא דינא דמצוה הבאה בעבירה, דטעם המצוה הוא למען ידעו דורותיכם, וה"ו מתקיים גם ע"י עבירה עי"ש.

ובשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח ס' ס"ט אות ה'), נשאל בזה מהגר"א גרינבלאט זצ"ל בעל הרבבות אפרים, בסוכה שנבנתה בשבת, וכתב האגר"מ דאין ליכנס שם ע"ש. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' ע"ו) ג"כ נשאל בזה מהגר"א שלזינגר, והביא את המאירי סוכה ל"א, דבסוכה ל"ש כלל מצוה הבאה בעבירה. וכתב השבה"ל, דפשטות כל הראשונים בסוכה ט', דאף בסוכה איכא להך דינא דמצוה בעבירה, וכתב לדון על סוכה שנבנתה בשבת, דאיסור שבת הוא מחמת דבר אחר ולא בגוף החפץ אין כאן איסור של מצוה בעבירה. והביא את התורת חסד ס' ל"א שבאיסור מה"ת אין לחלק בין איסור מחמת גופו לאיסור מחמת דבר אחר ע"ש. ובקובץ מוריה אלול תשע"ז (עמ' ר"ג) כתב הגר"י ליברמן, בעל המשנת יוסף, במכתבו אלי לגבי סוכה שנבנתה בשבת, דכיון שנעשית העבירה דבניית סוכה בשבת לפני המצוה יוצא יד"ח המצוה, אלא שיש לדון מצד מעשה שבת ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א ס"ה). וגם בשו"ת אז נדברו (ח"ו ס' ע"ז) כתב לדון בסוכה שנבנתה בשבת משום מעשה שבת. וע"ע בס' דור המלקטים (שבת ח"ד ס' ש"ח ס"א אות י"ט סק"ב), ומה שהאריך בזה בשו"ת שואלין ודורשין (ח"א ס' י"ט). ובשו"ת מנחת פאר להגר"ר אליהו פנחסי זצ"ל (ח"א ס' כ"א) מסיק שיוצאין יד"ח סוכה בסוכה שנבנתה בשבת ואי"ז מצוה בעבירה יעו"ש. אולם, הגר"א נבנצאל כתב לי על סוכה שנבנתה בשבת אם יוצאין בה, "לכא' מצוה הבאה בעבירה".

ובתשו' שביבי אש להגרש"א שטרן (ח"ד או"ח ס"מ), ג"כ נשאל על סוכה שנבנתה ביו"ט, וכתב לדון משום מצוה הבאה בעבירה, והביא את המנ"ח מ"ע שכ"ה, דבשאר ימים בסוכות ליכא דין מצוה הבאה בעבירה, שלא רמיא עליה מצות אכילה. וכתב השביבי אש, די"ל דמצוה הבאה בעבירה הוי פסול חפצא והוי גם בשאר ימים. וכתב עוד לדון דלא נאמר מצוה הבאה בעבירה באיסור שבת ויו"ט, שהוא איסור גברא, וכה"ג לא איתמר פסולא דמצוה הבאה בעבירה, ויש לו קיום מצוה באכילה בסוכה, ויעו"ש בדינא דמעשה שבת. ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו או"ח ס"ו ס"ט) כתב לבאר בדברי הגר"ק במכתבו אלי, דסוכה שנבנתה בשבת הוי מצוה בעבירה משום חילול השם ומאוס למצוה, ולא מגדרי מצוה הבאה בעבירה ע"ש. ועי' בדעת נוטה תפילין (תשו' תק"ו) שנשאל על תפילין שנכתבו בשבת בשוגג אם הם כשרים, והשיב ע"ז מצוה הבאה בעבירה ע"ש.

וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בס' אשיחה (ח"א שס"ב), אם אפשר לברך ברכת אילנות על עץ שניטע בשבת, והשיב מצוה הבאה בעבירה ע"ש. וע"ע מש"כ בזה אם לברך ברכת אילנות בעץ שניטע בשבת בשו"ת תשובות ישראל (ח"ג ס"ד) ובשו"ת אהלי שמעון (או"ח ס' י"ט בתשובה למח"ס גם אני אודך) ובשו"ת שערי יושר (ח"ו ס' נ"ב), ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש ד"ן (חלק ד' סימן ו'), ומש"כ בס' חשוקי חמד (פסחים ק"א) ובס' פרח מטה אהרן (ס' ל"ד), ומה שציניתי במועדי הגר"ח (ח"ב תשו' מ"ה) בעץ שניטע בגזל, דהשיב מרן שיברך ללא שם ומלכות.



הרב יגאל גרוס

האם צריך לברך ברכת המוציא או המזון על קוגל

פתיחה

בהרבה בתי כנסת בארץ ומחוצה לה, נוהגים לערוך קידוש בשבת בבוקר לאחר התפילה, ואחד המאכלים הנפוצים המוגשים הוא קוגל. הקוגל הוא מאכל שעשוי מאטריות, שבתחילה בישלו אותו, ולאחר מכן אפו אותו בתנור.

נראה שמנהג העולם הוא לברך על הקוגל בורא מיני מזונות, ובעקבות כך במאמר זה נעסוק בשתי שאלות מרכזיות: א. האם אכן צריך לברך על קוגל בורא מיני מזונות. ב. ואם כן, האם כאשר אדם קובע סעודה על הקוגל, עליו לברך ברכת המזון.



א. ברכת המוציא על קוגל

האם יש לברך המוציא על קוגל? כדי לענות על שאלה זו, יש לפתוח במחלוקת הראשונים בשאלה מאיזו עיסה יש להפריש חלה. בפרשת שלח (טו, יט) מוזכר שכאשר אוכלים 'מלחם הארץ' יש חובה להפריש חלה. המשנה בתחילת מסכת חלה (א, א) פוסקת, שרק אם העיסה עשויה מאחד מחמשת המינים (חיטה, שעורה, שיבולת שועל, כוסמת ושיפון), היא נקראת 'לחם' ומתחייבת בחלה.

אולם, לא כל עיסה שנילושה מחמשת דיני דגן חייבת בהפרשת חלה. משנה נוספת במסכת חלה (א, ד) מבארת, שעיסה שטיגנו אותה בדבש ('דובשנין') פטורה מהפרשת חלה, מכיוון שהיא אינה נחשבת לחם. כמו כן, עיסה דלילה שבצקה הוא כמו ספוג ('סופגנין') פטורה מחלה, כי גם היא לא נחשבת לחם.



עיסת המסרת

חלה נוספת שפטורה מעיסה היא חלת המסרת (פסחים לו, א) - הגמרא מביאה את דברי ר' יהושע בן לוי, המפרש שהכוונה היא לבצק שבושל באמצעות מים רותחים או שמן. מכיוון שבדרך כלל עיסה מכינים בתנור, אם טיגנו אותה במחבת היא לא נחשבת לחם, והיא פטורה מהפרשת חלה.

נחלקו הראשונים על איזה סוג של עיסה דיברה הגמרא:

א. דעת רבינו תם (רא"ש שם ב, טז), שהגמרא בפסחים הפוטרת עיסה שטוגנה בשמן או בושלה במים, עוסקת בעיסה רכה (כמו של בלינצ'ס), אבל בעיסה עבה (כמו של לחם, סופגניות ופסטה), למרות שמטגנים אותה בסוף בשמן או מבשלים במים, היא תהיה חייבת בחלה.

סברתו לחייב היא, שבהפרשת חלה מתחייבים בשעת גלגול הבצק, ומכיוון שבשעת הגלגול מדובר בעיסה עבה שחייבת בחלה, אז גם אם אחר כך יטגנו אותה או יבשלו במים, הדבר לא יפקיע ממנה את החיוב שנקבע כבר בשעת היותה עיסה.

ראייה לדבריו מביא רבינו תם מהמשנה במסכת חלה (א, ה), האומרת שעיסה נפטרת מהפרשת חלה רק כאשר 'תחילתה סופגנין וסופה סופגנין', כלומר, שבמשך כל תהליך האפייה היא אינה נחשבת לחם, אבל אם יש שלב שבו העיסה כן נחשבת לחם, כמו במקרה של עיסה עבה, אזי היא חייבת בחלה. כדבריו פסקו גם הסמ"ג והסמ"ק (מובאים בבית יוסף יו"ד סי' שכט).

ב. ר' שמשון משאנץ (חלה א, ה) חלק על רבינו תם, וכתב שהגמרא בפסחים הפוטרת מהפרשת חלה עיסה שטוגנה בשמן או בושלה במים, עוסקת גם בעיסה עבה. ראייה לדבריו הביא מדברי הגמרא במסכת ברכות (לו ע"ב) הפוסקת, שעיסה המיועדת לבישול בשמש (כותח), פטורה מחלה. מוכח שלמרות שהעיסה עבה, אם לא מבשלים אותה בתנור היא פטורה מחלה.

את ראיית רבינו תם מהמשנה, שרק עיסה שהיא סופגנין מתחילה ועד סוף פטורה מחלה, הוא דוחה בכך, שלדעתו המשנה עוסקת במקרה שבשעת הלישה יועדה העיסה לאפיה בתנור, ולאחר מכן החליטו לשנות את יעודה ולבשלה במים או בשמן, לכן היא חייבת בחלה. אבל עיסה שמלכתחילה יועדה לבישול או לטיגון - פטורה מחלה.

הלכה למעשה

להלכה, פסק השולחן ערוך (יו"ד שכט, ג) כדעת הר"ש משאנץ, שסופגנייה ופסטה פטורים מחלה, מכיוון שגם הרמב"ם (ביכורים ו, יב) והרא"ש (שם) פסקו כשיטתו. הש"ך (יו"ד שכט ס"ק ד) חלק על דבריו וכתב, שמכיוון שהרבה פוסקים סוברים שיש להפריש חלה גם מעיסה כזאת, כשיטת רבינו תם, יש להחמיר ולהפריש חלה ללא ברכה, וכך נוהגים למעשה וכפי שהביאו הגר"ח קנייבסקי (דרך אמונה ביכורים ו, צה) והילקוט יוסף (יו"ד שכט, ב), ובלשוננו: "אין חיוב להפריש חלה אלא מעיסה העומדת לאפייה, אבל עיסה שבלילתה עבה, אך מיועדת לטיגון בשמן, כסופגניות וכדומה, או מיועדת לבישול במים, כמו איטריות, מעיקר הדין פטורה מהפרשת חלה. אולם יש אומרים שמאחר ועיסה זו בלילתה עבה, הרי היא חייבת בהפרשת חלה, ועל כן יש להחמיר ולהפריש חלה מעיסה זו בלא ברכה".

השלכה נוספת לשאלה האם צריך להפריש חלה, יש לעניין ברכת המוציא על עיסה עבה שבושלה (או קוגל בנידון דידן). לדעת רבינו תם על קוגל יש לברך המוציא, מכיוון שמדובר בלחם גמור, ואילו לדעת הר"ש משאנץ יש לברך עליו בורא מיני מזונות. למעשה, כמו שפסק השולחן ערוך (או"ח קסח, יג) כשם שאין חובה להפריש חלה מעיסה עבה שטוגנה או בושלה, כך אין לברך המוציא על עיסה זאת. אמנם, הוא הוסיף שירא שמים יחשוש לשיטת רבינו תם, וכאשר הוא אוכל מאכל כזה הוא יאכל לפני כן לחם, וברכת הלחם תפטור את ברכת הסופגנייה.

הרמ"א העיר על דברי השולחן ערוך, שנהגו להקל לגמרי כדעת הר"ש משאנץ, ושאין צורך גם ליראי שמים לאכול את הסופגניה בתוך הסעודה. כמו כן, האור לציון (ב, יב, ה) הוסיף,

שמכיוון שכפי שראינו בהלכות חלה, השולחן ערוך לא חשש לרבינו תם וסבר שאין צורך להפריש חלה ללא ברכה, משמע שהוא חזר בו מדבריו בהלכות ברכות, ואין צורך לחשוש ולאכול את הסופגניה (או הקוגל) בתוך הסעודה^א.



ב. ברכת המזון על קוגל

בנוסף לשאלה האם יש לברך על קוגל ברכת המוציא בעקבות המחלוקת של רבינו תם והר"ש משאנץ בדין עיסה שבושלה במים, יש לבחון שאלה נוספת: האם ייתכן שיש לברך ברכת המוציא על קוגל למרות שברכתו מזונו? למעשה נחלקו בכך האחרונים, כאשר המחלוקת תלויה בשאלה האם העובדה שאופיסאת הקוגל לאחר הבישול, מפקיעה את עובדת היותו מבושל, וכפי שנראה להלן.



פת הבאה בכיסנין

הגמרא במסכת ברכות (לח ע"א) כותבת, שעל לחם מברכים המוציא לחם מן הארץ, וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח קסז, ב). אמנם, כפי שמוסיפה הגמרא, לא על כל מאכל שיש בו קמח ומים מברכים המוציא, ובמידה ומדובר 'בפת הבאה בכיסנין' ברכתו מזונו, ורק אם יקבעו עליו סעודה יברכו עליו המוציא וברכת המזון. נחלקו הראשונים איזה מאפה נקרא 'פת הבאה בכיסנין'.

למעשה מצינו שלוש דעות, שגם נפסקו להלכה בשולחן ערוך (קסח, ז): א. דעת הרמב"ם (ברכות ג, ט), שפת הבאה בכיסנין היא עיסה שיש בה הרבה תבלינים וטעמים מורגש (כמו עוגה). ב. דעת רבינו יונה (כט ע"א בדה"ר ד"ה שאין) שפת הבאה בכיסנין היא בצק העשוי כעין כיס (כמו בורקס). ג. דעת רב האי גאון (בערוך ערך 'כסין') שפת הבאה בכיסנין היא כאשר הבצק נכסס (כמו קרקר או לחמית).

בניגוד לפת הכיסנין, במידה ואדם יאכל אטריות בשיעור קביעת סעודה הוא לא יברך ברכת המזון עליה. הסיבה לכך היא, כפי שראינו לעיל בדבריו של הר"ש משאנץ שנפסקו להלכה, שמאכל שבושל במים או בשמן לא מוגדר כלחם.

לגבי הקוגל יש להסתפק: מצד אחד מדובר באטריות שבושלו במים, כך שגם אם יאכלו ממנו הרבה לא יצטרכו לברך ברכת המזון. מצד שני, ייתכן שבעקבות כך שבסוף אפו את הקוגל, הוא כבר לא נחשב דבר שטוגן במים, ובמידה ואדם יאכל קוגל בשיעור קביעת סעודה, הוא יתחייב בנטילת ידיים, ברכת המוציא וברכת המזון.



א. עוד הוסיף הרמ"א, שדברי השולחן ערוך נאמרו אך ורק כשיש על העיסה 'תוריתא דנהמא', כפי שנראה לקמן, גם שאלה זו תלויה במחלוקת אחרונים.

מחלוקת האחרונים

א. דעה ראשונה היא דעת של הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ג, ל), שפסק, שמכיוון שאפו בסוף את הקוגל, האפייה מבטלת את הבישול הראשוני, ולכן אם יקבעו עליו סעודה - יש לברך לפניו המוציא, ולאחריו ברכת המזון. סברתו בנויה על שתי ראיות: פסק המאירי בסוגיה במסכת פסחים, ופסק היראים בסוגיה 'האם יש בישול אחר אפייה'.

ראייה א': הגמרא במסכת פסחים (לו ע"ב) כותבת, שבמידה וחלטו (בישלו במים) מצה בפסח, לא יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה. בטעם הדבר מנמקת הגמרא, שאין זה נחשב 'לחם עוני', כפי שמצה אמורה להיות. עולה מדברי הגמרא, שהמצה אכן נחשבת לחם, אלא שהיא לא נחשבת לחם עוני.

התוספות (ד"ה פרט) והרא"ש (ב, יג) הקשו על הדברים מדברי הגמרא בדף הקודם, מהם עולים דברים אחרים. הגמרא אומרת, שחליטה של בעלי בתים פטורה מן החלה, הרי שהיא לא נחשבת לחם כלל, ולא רק לא נחשבת לחם עוני! ביישוב הקושיה נאמרו שני תירוצים בראשונים:

תירוצ ראשון מופיע ברמב"ן (במלחמות יא ע"ב ד"ה אמר), שכתב שיש לחלק בדרגת בישול הלחם. אם בישלו אותו לגמרי, אז גם אם אחר כך יאפו אותו, האפייה לא תועיל להחשיבו כלחם, שהרי כבר נקבע שמו כחלוט, ולכן הגמרא כותבת שחלוט של בעלי בתים שנאפה פטור מחלה - כי חלטו אותו לגמרי. לעומת זאת, כאשר הגמרא פסקה שחלוט נחשב לחם (אבל לא לחם עוני), היא עוסקת במקרה בו תהליך החליטה לא הושלם לגמרי, ולכן פעולת האפייה של העיסה משמעותית, וקבעה את שם העיסה כלחם. אמנם, מכיוון שגם חלטו את העיסה, היא לא נחשבת לחם עוני.

תירוצ שני מופיע בתוספות (שם) וברא"ש (שם), שיש לחלק בין עיסה עבה לרכה. כאשר הגמרא כותבת שעיסה שבושלה נחשבת לחם, אבל לא נחשבת לחם עוני, היא מדברת בעיסה עבה. לעומת זאת, כאשר הגמרא כותבת שחליטה מפקיעה את העיסה משם לחם, היא מדברת על עיסה רכה, שכדי להפקיע אותה משם לחם מספיק בישול.

לדעת הרב אלישיב, אכן נכון שלדעת הרמב"ן, אם בישלו את העיסה לגמרי האפייה לא מפקיעה את הבישול, כך שלפי שיטתו אפיית הקוגל לא תקבע את שמו כאפוי. אך התוספות והרא"ש יישבו אחרת את הסתירה בין הגמרות, כך שעולה משיטתם שאפילו אם בישלו את העיסה לגמרי, כל שאפו את העיסה לאחר מכן, האפייה מפקיע את הבישול וכפי שכתב המאירי (לו ע"א ד"ה וממה): "והוא ממה שאתה צריך לידע לשיטה זו שכל שנתבשל אם חזר ואפאו חזר לחיובו".

עוד הוסיף הרב אלישיב, שיתכן שגם הרמב"ן מודה לדעת התוספות והרא"ש. כי אמנם בספרו מלחמות ה' הוא יישב את הקושיה באופן כזה שהאפייה לא מפקיעה את הבישול, אבל בהלכות חלה לא הזכיר הרמב"ן את תירוצו הנ"ל.

ראייה ב': הגמרא במסכת שבת (קנה ע"א) פוסקת, שאין בישול אחר בישול. כגון אם אדם בישל שניצל לפני שבת, מותר לו להניח אותו בשבת על הפלטה (בתנאי שיש את כל תנאי ההחזרה וכו') ואין בחימומו איסור. מרק לעומת זאת, מכיוון שהוא נוזלי, אם הוא התקרר, אסור להניח אותו על הפלטה בשבת (למעט ההולכים בדעת הרמב"ם).

נחלקו הפוסקים, האם כשם שמותר לבשל מאכל שבושל, כך יהיה מותר לאפות מאכל שבושל, או לבשל מאכל שנקלה. דעת היראים (רעד), וכך פסקו להלכה הרמ"א (שיח, ה) והבן איש חי (פרשת בא שנה שנייה, ו), שיש בכך איסור, ויש בישול אחר אפייה. לכן לדוגמא, יהיה אסור לערות מים חמים על קפה שחור, כי למרות שהוא נקלה בעבר, המים החמים מבשלים אותו.

ממשיך וכותב הרב אלישיב, הוא הדין בנידון דידן. למרות שהאטריות שבקוגל כבר בושלו בעבר, מכיוון שמאכל שבושל אפשר לאפות אותו לאחר מכן (וכפי שמוכח מפסק היראים בהלכות שבת), על כן, כאשר אפו את האטריות והפכו אותן לקוגל הן נחשבות עכשיו כמו מאכל שנאפה, ומי שיאכל מהן שיעור של קביעת סעודה יתחייב בברכת המזון.

ב. דעה חולקת, מופיעה בשמירת שבת כהלכתה בשם הגרש"ז **אויערבך** (תיקונים ומילואים עמ' עג). הוא סבר, שמכיוון שבישלו את האטריות פעם אחת, נקבע שמן כמבושלות, וגם אם יאפו אותן אחר כך מעמדן לא ישתנה. כך פסק גם הגר"צ **אבא שאול** (ב, יב) שכתב: "למרות שהאטריות נאפו לאחר הבישול, אינו מברך עליהם המוציא וברכת המזון, אף כשאוכל מהם שיעור קביעות סעודה".

את ראיות הרב אלישיב הם דחו במספר אופנים:

דחייה ראיה א': את ראיית הרב אלישיב מדברי הגמרא בפסחים, דחה הרב בן ציון אבא שאול (הערה שם) בכך, שאמנם כפי שטען הרב אלישיב בעקבות התוספות והרא"ש, אפשר לאפות דבר שבושל, אבל בכל אופן ברכתו תהיה המוציא אך ורק כאשר יש עליו 'תוריתא דנהמא' (צורת לחם), ולקוגל אין תוריתא דנהמא.

כמו כן, יש שטענו כנגדו (וכפי שהרב אלישיב מביא בגוף התשובה), שמכיוון שלדעת הרמב"ן במלחמות אין האפייה מבטלת את הבישול – כמותו יש לפסוק (וכן מופיע בשמירת שבת כהלכתה שם).

דחייה ראיה ב': את ראיית הרב אלישיב מהלכות שבת ניתן לדחות, בכך שנפרש שהסיבה שחייבים בשבת על אפייה אחרי בישול היא, שבישול של מאכל קלוי מוסיף טעם במאכל המבושל (סברת האשל אברהם שיח, יז). האיסור להוסיף טעם אמנם מהווה איסור בשבת, אבל הוא לא מפקיע את המאכל משמו כמבושל, ולכן גם אם אדם יאכל כמות גדולה של קוגל עדיין הוא יהיה פטור מברכת המזון.

אפשרות נוספת לדחות את ראייתו של הרב אלישיב היא על פי הפסק של חלק מהאחרונים (הכנסת הגדולה, הרב עובדיה יוסף ועוד) שסברו, שכמו שאין בישול אחרי בישול, כך אין אפייה אחרי בישול. אמנם, אפשרות זו לא מתקבלת בשיטת הגרש"ז **אויערבך**, מכיוון שהוא פסק כדעת הסוברים שיש אפייה אחרי בישול, וכפי שמופיע בשמירת שבת כהלכתה (א, סח).

ג. דעה ממוצעת מופיעה בדבריו של הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי ב, טו), שכתב שמכיוון שיש ספק מה דינו של הקוגל, ויש מקום לומר שברכתו הוא המוציא בעקבות סברת היראים שהאפייה מבטלת את הבישול, אין לאכול ממנו יותר משיעור קביעת סעודה (שיעור ג' ביצים לשיטתו). אם בכל זאת ואכלו יותר מהשיעור, יש לברך ברכת על המחיה ולא ברכת המזון, שכן ספק ברכות להקל, ובלשונו: "ולכן דרכי לומר למי שאוכל קוגל בקידוש בביהכ"נ לאחר התפילה בשיעור קביעת סעודה שנוהג שלא כהלכה, שהרי הקוגל משביעו ולא יאכל את הפת בבית לתאבון כמצות עונג שבת, וכן הוא מכניס עצמו לספק גדול אם יברך ברכת המזון, לכן אין לאכול קוגל מעל 170 גרם בשבת לפני הסעודה. וכאמור אטריות וכו', הקובע עליהם סעודה אינו מברך המוציא ולא ברכת המזון".

ספק דאורייתא

סברא נוספת לחייב בברכת המזון כאשר אוכלים קוגל בשיעור קביעת סעודה, היא סברתו של המגן אברהם. כנזכר לעיל, השולחן ערוך חשש לדעת רבינו תם וסבר, שעדיף לאכול עיסה עבה שבשלה בשמן או במים בתוך הסעודה, והרמ"א העיר על דבריו שנוהגים להקל.

א. הוסיפו המגן אברהם (קסח, לד) והאליה רבה (שם, כו), שכל דברי הרמ"א שנוהגים להקל, מוסבים אך ורק לעניין אכילת העיסה בתוך הסעודה, מכיוון שברכת המוציא היא חיוב מדרבנן, ואין חובה לחשוש בספק דרבנן.

לעומת זאת, אם אדם אכל מהסופגניה או מהקוגל שיעור קביעת סעודה, גם לדעת הרמ"א יש לברך ברכת המזון, כי אמנם לדעת הר"ש משאנץ הוא חייב בברכת מעין שלוש, אבל לדעת רבינו תם הוא חייב בברכת המזון, וספק דאורייתא לחומרא (ועיין גינת ורדים א, כד).

ב. הבית מאיר (שם מג"א ל) והפרי מגדים (שם, כה) חלקו על המגן אברהם וסברו, שגם כאשר אכלו שיעור קביעת סעודה, עדיין אין לברך ברכת המזון מספק. בטעם הדבר נימקו, שמחלוקת הראשונים אינה מחלוקת שקולה, ודעת רוב הפוסקים כר"ש משאנץ, שסופגניה וקוגל לא נחשבים לחם, לכן גם אם השולחן ערוך חשש לדברי רבינו תם ופסק שיש לאכול קוגל בתוך הסעודה, זה עוד לא מצדיק לברך מספק ברכת המזון, למרות שתוקפה מדאורייתא.

יש לצרף לשיטתם כסברא להקל את דעת הדגול מרבבה (או"ח קסח, ז) שסבר, שגם כאשר יש ספק דאורייתא, יש לברך על המחיה ולא ברכת המזון, מכיוון שבדיעבד המברך ברכת מעין שלוש במקום ברכת המזון יצא ידי חובה, שהרי העניינים הכלולים בברכת המזון כלולים גם בברכת מעין שלוש.

סיכום

במאמר זה עסקנו בשאלה האם יש לברך המוציא או ברכת המזון על הקוגל. ראינו שלדעת רבינו תם יש לברך עליו המוציא, למרות שהיא בושלה במים או שמן, מכיוון שמדובר בבליילה

עבה, אך דעת הר"ש משאנץ לא כך, וכך נפסק להלכה. השולחן ערוך כתב שיש לחשוש לשיטת המחמירים, אך באחרונים הובא שבזמן הזה לא חוששים כלל לדעה זו.

עוד ראינו שלדעת הרב אלישיב יש לברך ברכת המזון במידה וקובעים על המאכל סעודה, מכיוון שהאפייה מבטלת את הבישול, אך דעת הגרש"ז אויערבך והאור לציון לא כך, מכיוון שלאחר שנקבע שמו כמבושל, הוא לא יכול להיאפות שוב, או מטעם אחר, שאין על הקוגל תוריתא דנהמא. הרב אליהו כתב שיש לחשוש שאכן קובעים סעודה, ולכן אין לאכול יותר משיעור קביעת סעודה.

סברא נוספת לחייב ברכת המזון היא סברתו של המגן אברהם, שגם שאין לחוש לדעת רבינו תם בברכת המוציא שתוקפה מדרבנן, אך בברכת המזון שתוקפה מדאורייתא יש לחוש לשיטתו של רבינו תם. הבית מאיר חלק על המגן אברהם, מכיוון שרוב הראשונים לא סוברים כרבינו תם, לכן אין לחוש לשיטתו גם בספק דאורייתא. סברא נוספת לפטור היא סברתו של הנודע ביהודה, שבספק מברכים על המחיה ולא ברכת המזון.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

ברכת השניצל

יש לדון, מה היא ברכת השניצל, המצופה פירורי לחם, והאם דינו משתנה כאשר נותנים בו ציפוי עבה או ציפוי דק, וכן האם משתנה ברכתו כאשר הפירורים ניתנים בו לתוספת טעם, כגון פירורים מעורבים בתבלינים.

הנה על פתגמא דנא האריכו רבים וטובים, ומהם שהעלו דכיון שבאו הפירורים לתת טעם בשניצל, אע"פ שלכל הדעות הם מוגדרים כ"ציפוי", הציפוי הזה גובר על העיקר, והם הקובעים את הברכה של השניצל כולו. ובמאמר זה נוכיח כי אין הדברים כן, לא מדברי הגמרא ולא מדברי הראשונים, וכ"ש שאין כן דעת השו"ע, אלא לעולם הדבר נקבע לפי מהותו של הדגן הניתן, האם הוא בא להיות עיקר התבשיל או להיות טפל אליו, וכפי שנהגו כן כל ישראל מקדם קדמתא, לברך על השניצל אך ורק ברכת שהכל.

א.

המקור בדברי הגמרא

תחילה נביא את דברי הגמרא בתמצית, כדי להוכיח מהם את עיקר היסוד האמור. דברי הגמרא מצויים בב' מקומות, הראשון מדבר על תערובת של דגן בדבר נוזלי, והשני מדבר על תערובת דגן בדבר מוצק.

המקור הראשון הוא בברכות (ל"ו ע"ב), שם דיברה הגמרא על דייסא וחביץ קדירה, שהם תערובת של דגן עם חלב ודבש. ושם הביאה הגמרא ב' דעות, האם "דובשא עיקר" או "סמידא עיקר" שהיא הסולת. צדדי המחלוקת מבוארים בראשונים, האם הולכים אחר הרוב, שהוא הדבש, או אחר הדגן, שהוא המיעוט, אבל העיקרי במאכל (וכמו שיבאר). ומעלה הגמרא: "א"ר יוסף, כוותיה דרב כהנא מסתברא, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל שיש בו מחמשת המינים, מברך עליו בורא מיני מזונות".

מדברי הגמרא כאן נראה כי בכל אופן תערובת דגן היא עיקרית, אבל אין הדברים כן. אלא ההלכה בנושא נקבעת על פי מקור נוסף הנמצא אף הוא בגמרא בברכות (דף ל"ט ע"א), שם הגמרא מדברת על מקרה מאוד דומה לנידון דידן, והוא באופן שהאדם חתך בתבשיל חתיכות לפת, והוא רוצה לצפותם ולעטוף אותם בקמח, כדי שיהא ציפוי לחתיכות הירק (בדומה למה שיש העוטפים חתיכות חציל מטוגן בפירורי לחם).

וזה לשון הגמרא: "אמר רב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמר לן: תבשילא דסלקא דלא מפשו בה קמחא - בורא פרי האדמה, דלפתא, דמפשו בה קמחא טפי - בורא מיני מזונות; והדר אמר:

אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דשדי בה קמחא טפי - לדבוקי בעלמא עבדי לה". מדברי הגמרא עולה, כי במקרה של "תבשיל הסלק והלפת" שהיו נותנים בו את הקמח, נתינת הקמח לא גרמה שיברכו על התבשיל מזונות בגלל הקמח המתבשל עמו, אלא נשאר דינו כבורא פרי האדמה, ומטעם שהקמח בא "לדבוקי", וכמו שיתבאר.

כיצד בדיוק נתנו את הקמח באותו תבשיל, האם שמו קמח במי התבשיל, או ששמו את הקמח על הלפת עצמו? דבר זה לא מבואר בראשונים, מלבד בספר המכתם, שכתב שהיו נותנים את הקמח להעבות את חתיכות הלפת, וזה לשונו: "כי האי דאינו אלא לדבוקי בעלמא כלומר להעבות התבשיל, ולהדביק חתיכות הלפת אין מברך עליו אלא על הלפת" עכ"ל.

דברי המכתם ופירושו מוכרחים, שכן לא שייך לפרש כי נתן את הקמח במים של תבשיל הסלק והלפת, שהרי הספק בגמרא האם יברכו על אותו תבשיל "מזונות" או "אדמה", ואם נתינת הקמח היתה במים, הספק היה האם זה "שהכל" או "מזונות".

ואין לדחוק ולפרש כי באמת הכוונה היא שהוא נתן את הקמח במים שהתבשלו בסלק, והצד לברך על המים אדמה הוא מכיוון שהסלק נתן הסלק טעם במים, וכדברי הגמרא שם ד"מיא דסלקא כסלקא". זאת אין לומר מב' טעמים: א. החידוש של "מיא דסלקא", נאמר לאחר מכן, ואין דרך הגמרא לחדש חידוש, שמבוסס על חידוש אחר שעוד לא נאמר בה, (ובפרט אם הוא מתבאר כמה שורות אח"כ). הכלל ש"אין מוקדם ומאוחר" נאמר בתורה כידוע, ולא בגמרא. ב. זאת ועוד, שכיצד נאמר שיברך על המים אדמה, הרי זה שייך כאשר יש רק מים וירק בלבד, והירק נתן טעם במים. ואילו כאן מדובר שהוא נתן קמח במים, וברור שנתינה זו מפריעה לטעם, ובפרט למסקנת הגמרא שהוא נתן הרבה קמח, שפשוט שהוא משנה את הטעם, וכיצד נאמר שהוא יברך על המים אדמה. אלא מוכרח שפירוש דברי הגמרא הוא כדברי המכתם, שהאדם נתן הקמח על חתיכות הלפת, כדי לעבותן שהוא יהא להם ציפוי.

וכיון שמתוך דברי הגמרא עולה, שמדובר שהוא נתן הרבה קמח בחתיכות הלפת, ברור הוא שאותו "הרבה קמח" מוסיף טעם מסויים בחתיכות הלפת, ובכ"ז קבעו בגמרא שברכתו תישאר אדמה, מאחר שהקמח העוטף את החתיכות נחשב ציפוי להן, ומשום כן הוא אינו עיקרי ואינו קובע את הברכה. הרי לך דהוספת טעם בלבד, אינה נותנת כח למעט הדגן לקבוע את הברכה לכל התבשיל.

כדברי המכתם המפורשים, כך נראה מפירושיהם של שאר הראשונים בסוגיא, וכן מוכח מדברי הרי"א² (פסקי ריא"ז ברכות, פ"ו אות ח'), שכתב וז"ל: "תבשיל שללפת, שנותנין בו קמח כדי להעבותו, אין מברכין עליו בורא מיני מזונות אלא בורא פרי האדמה, שהרי אין נותנין שם קמח להטעים אלא להעבות התבשיל, וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל, והוא פשוט כפירוש המכתם.

וכ"כ האור זרוע (ח"א, הל' סעודה סי' קס"ה) ז"ל: "וכתב מורי רבינו יהודה ב"ר יצחק שיר"לאון, דהיכא שאין נותנים שם קמח אלא לדבק המינין כעין שנותנין קמח להקפות מאכל הירקות ולא ליתן טעם ממברכין בפה"א, כדא' לקמן האי תבשילא דסילקא דשדו ב' קמחא לדבוקי בעלמא הוא דעבדי כן ומברכין עלי' בפה"א" עכ"ל, הרי שהבין שהקמח בא להינתן על הירקות.

[אמנם, יש להעיר כי מלשון הרשב"א בחידושו (דף ל"ו ע"ב ד"ה דובשא, ומובא אף בב"י), וכן בשיטמ"ק לקמן נראה שהם גרסו אחרת בגמרא, שצדדי הגמרא היו או מזונות או שהכל, ומזה נראה שהם למדו שהיו נותנים את הקמח במים. מ"מ אין לנו אלא את הנוסח שלפנינו, ואף מדברי הב"י מוכח דלא חש להאי פירושא, ולא הביאו אלא לעצם החידוש שיש בהמשך דבריו וכמו שיבואר, שהרי בהמשך מיד הביא את הגמ' הנ"ל וגרס בה דהספק הוא מזונות או אדמה].

אחר שנתבאר פירוש הגמרא, נסיף עוד דקדוק, שכן הוואה יראה שכאן בדף ל"ט, שדיברו על תערובת דגן המדביקים על הירק (ולא תערובת דגן בנוזל, כנידון של דף ל"ו), לא אמר רב אשי ב' צדדים, אימתי דגן עם ירק תהא ברכתו אדמה, ואימתי תהא ברכתו מזונות. אלא הוא קבע הלכה, שלעולם בתערובת דגן בירק תהא ברכתו אדמה, והלא דבר הוא. ומזה נראה דהיה פשוט לו, שכל תערובת דגן בירק, מטרתה לצפות את הירק ולעטוף אותו, ולפיכך הקמח יהא בטל לירק תמיד, דהוא טפל לעיקר וכמו שיבואר.



ב.

החילוק המבואר בדברי הראשונים

והנה, רבותינו הראשונים שילבו את שני הגמרות האמורות גם יחד, גם זו של חביץ קדירה ודף ל"ו וגם זו של קמח הניתן בסלק דף ל"ט, ובשילוב זה יצרו את הכלל ההלכתי, אימתי תערובת דגן בתבשיל קובעת את הברכה, ואימתי אינה קובעת את הברכה. ותמצית דבריהם היא שכאשר הדגן הוא עיקר המאכל ועיקר כוונת האוכל, גם אם הוא מיעוט, הוא הקובע את הברכה, וזה הכח של מיני הדגן, שבאופן זה הם יבטלו אף את רוב הדבש הניתן בהם לטעם. אבל כאשר לא ניתן הדגן להיות עיקר המאכל, אלא להיות טפל, זה הכוונה ב"לדבוקי" שאמרו בגמרא, ושם אין הקמח והדגן קובעים את הברכה.

הגדרת "טפל" בקמח הניתן בתבשיל מתבטאת באופנים שונים, ומהם: א. אם ניתן בתבשיל נוזלי לעשותו סמך. ב. אם ניתן בתבשיל מוצק לעשותו עבה – ציפוי. ג. אם ניתן לתוספת צבע. ד. או לתוספת ריח. או כמבואר בכמה ראשונים, אם הוסיפוהו רק לתוספת נתינת טעם. כל דברים אלו הכללים בהגדרת "לדבוקי", שהיא בעצם הגדרה שהקמח הוא ה"טפל" בתבשיל. ונביא כעת את תמצית דבריהם המוכיחה את האמור.

וזה לשון הרא"ש (פ"ו דברכות, מובא גם בקצרה בב"י): "אמר רב יוסף נקוט דרב כהנא בידך דרב ושמואל דאמרי תרווייהו כל שיש בו מחמשת מינין מברכין עליו בורא מיני מזונות, וכן הלכתא, דהא רב יוסף מיייתי מינייהו ראייה. הלכך כל שעיקרו מחמשת המינין, אפי' רובו ממין אחר, מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש. אבל תבשיל שנותנין שם קמח להקפות המאכל ולדבוקו, לא חשיב עיקר כדאמרינן לקמן (דף ל"ט א), האי תבשילא דסילקא דשדו ביה קימחא לדבוקי בעלמא הוא דעבידי ומברכין עליו בורא פה"א" עכ"ל.

וכ"כ התוס' רא"ש (ל"ו ע"ב) וז"ל: "הילכך כל דבר שהעיקר מחמשת המינין, אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין ג', אבל תבשיל שנותנין שם קמח

להקפות המאכל ולדבוקו, לא חשיב עיקר כדאמרינן לקמן האי תבשילא דסילקא דשדו ביה קמחא לדבוקי בעלמא הוא דעבידא ומברכין עליו בורא פרי האדמה" עכ"ל.

וכ"ה בדברי השיטה מקובצת (ברכות ל"ז ע"א) בביאורו להלכה זו, וזה לשונו: "ולא עוד אלא אפילו בתערובות, כל זמן שאינו מעיקר התבשיל כלל, שאינו בא לכוונת אכילתו כלל, לא חשיב, וכדאמרינן לקמן בתבשילא דלפתא דיהבי ביה קמחא, דאף על גב דמפשי ביה קמחא, לא מברכין אלא שהכל, משום דקמחא בההוא תבשילא לא אתי לכוונת אכילתו כלל אלא לדבוקי בעלמא" עכ"ל. ומדבריו מתבאר עוד, שההגדרה "עיקר" נקבעת לפי כוונת אכילת האדם, האם הוא התכוין בעיקר אכילתו לדגן המועט או לדבר אחר.

וכ"כ השיטמ"ק לפרש בסוגיא דסילקא (בדף ל"ט ע"א), וז"ל: "ולא היא, אידי ואידי בורא פרי האדמה, והאי דמפשי ביה קמחא לדבוקי בעלמא הוא. פירוש וכיון דלאו מעיקר תבשילא אינו מברך עליו בורא מיני מזונות אף על גב דמפשי ביה קמחא, משום דקמחא בההיא תבשילא לא אתי לכוונת אכילתו כלל אלא לדבוקי בעלמא כמו שנכתב לעיל. והיכי דהוי מעיקר תבשילא, שמכוין בקמחא לאכילתו, אפילו פורתא מברך בורא מיני מזונות. דהא קיימא לן כרב ושמואל דאמרי כל שיש בו מחמשת המינים בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש" עכ"ל. הרי דפירש נמי את דברי רב ושמואל דמה שאמרו: "כל שיש בו", היינו שהוא העיקר.

גם המאירי (ל"ז ע"א ד"ה כל) ביאר את הסוגיא בדרך זו, ואף נתחדש בדבריו להדיא, שכל תוספת שבאה רק להוסיף ולמתק את הטעם, נחשבת טפל לגבי עיקר המאכל, וזה לשונו: "כל תבשיל מאלו הנזכרים שהם בדין בורא מיני מזונות, אם עירב בו דברים אחרים, כגון דבש ושמן ותבלין, אף על פי שהכניס בו מהן הרבה, הואיל ויש בו מחמשת המינים, ושעיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים, אף על פי שרובו מדברים אחרים, הולכים אחר אותו המין, והוא שאמרו סמידא עיקר, ר"ל הקמח וכו'. אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם, או לעבות התבשיל, כדרך שעושים בתבשיל של גריסין, אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו, והוא שאמרו בפרק זה בתבשילא דליפתא דאפשא לה קמחא ואמרו עליה מברך ב"פ האדמה" עכ"ל.

ומדבריו מתבאר, דלא זו בלבד שהברכה בתערובת דגן נקבעת לפי העיקר בלבד, אלא שאם האדם נתן מעט דגן זה כדי להוסיף מעט טעם, גם פעולה זו מגדירה את הדגן הנוסף בה כ"טפל", ואותו מעט דגן הנוסף, אינו משנה את הדין לקביעת הברכה.

וכן כתב רבי אשר ב"ר חיים נביו ממונתשון, מתלמידי הרשב"א, בספרו הפרדס (שער הדגן), כי תוספת הבאה להוסיף טעם, נשארת בהגדרת טפל גם אם היא מחמשת המינים, וז"ל: "ואם ערב אחד מחמשת המינים בשום תבשיל כדי להטעימו או כדי לדבוקו מברכין עליה בתחלה בפה"א ולבסוף בורא נפשות רבות, ואם של פירות העץ מברך בפה"ע וכדומה לזה. דגרסינן בפרק כיצד מברכין, אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן האי תבשיל דסילק מברך בפה"א והאי דשדו בה קמחא לדבוקי בעלמא עבדי ליה. וכ"פ הרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל" עכ"ל. הרי מפורש דדייק הפרדס מהאי גמרא דגם נתינה מעט לתת טעם, חשיבא טפל לגבי העיקר. ובדבריו נתבאר עוד

דס"ל דרבינו הרמב"ם אינו חולק בדבר, שהרי הוא מזכירו כמסייע לשיטתו, ויתבארו הדברים במקומם במאמר זה לקמן.

וכן פירש בספר המאורות (לר' מאיר ב"ר שמעון המעילי מנרבונה, הובא בקובץ שיטות קמאי לברכות שם) כי רק אם הקמח נעשה עיקר הוא קובע את הברכה, וז"ל: "תבשילא דסלקא בורא פרי האדמה, ותבשילא דלפתא נמי, ואע"ג דשדו ביה קמחא לדבוקי בעלמא הוא, פירוש כיון שאין הקמח עיקר התבשיל, ולא מפשרו ביה קמחא אלא לדבוקי בעלמא, כיון שעיקר התבשיל נעשה בלא קמח, מברך בורא פרי האדמה וכן פסק ה"ר משה" עכ"ל. ודברי הרמב"ם שציין יבוארו לקמן.

וכן נראה מדברי ספר על הכל (סי' י"ג), שדיבר על מאכל שהיה בזמנו, והעלה דרך אם הפת עיקר היא תקבע את הברכה, וז"ל: "ועל הקדייש שעושין משקדים ונותנים בו פת מספק' ליה להר"ם אם פת עיקר שנותנין בו לסעוד הלב הוא נתון בתוכו ומברכי עלי' בורא מיני מזונות, או שמ' הפת אינו עיקר אלא לדבוקי בעלמא" עכ"ל.

וכ"כ הרא"ה (בחיידושי לברכות ל"ז ע"ב) וז"ל: "ולא עוד אלא אפילו בתערובת, כל זמן שאינו מעיקר התבשיל כלל, שאינו בא לכוונת אכילתו, לא חשיב כלל, כדאמרינן לקמן בתבשילא דליפתא ויהבי ביה קמחא, דאע"ג דמפשרי ביה קמחא לא מברכינן עליה אלא שהכל, משום דקמחא בההוא תבשילא לא אתי לכוונת אכילתו כלל אלא לדבוקי בעלמא" עכ"ל. הרי לך בדבריו הגדרה ברורה מה נקרא "עיקר התבשיל", שהיא - מה עיקר כוונת האדם לאכילה.

וכ"כ הגדרה זו הריטב"א (ברכות ל"ז ע"א ד"ה הכוסס), וז"ל: "וטעמא דמילתא דכשהוא בתערובת אפילו מועט, מ"מ לעיקר התבשיל הוא שם, ואע"פ שמרבה בשאר המינים והוא עיקר לגביה, מ"מ כיון דהוא מעיקר התבשיל, הוא חשיב וכו'. ולא עוד אלא אפילו בתערובת, כל זמן שאינו מעיקר התבשיל כלל, שאינו בא לכוונת אכילתו, לא חשיב" עכ"ל.

וכן נראית הבנה זו בלשון הטור (סי' ר"ח), שכתב לגבי חמשת המינים: "ואפילו עירב בהם דבש ושאר מינים, מברך עליהם במ"מ, וכו', הלכך תבשיל שהוא [ויש גורסין "שעיקר הוא"] מחמשת המינים, אפילו עירב עמו דברים אחרים עד שנעשו רוב מברך עליהן במ"מ ולבסוף ברכה אחת מעין ג'. אבל אם לא נתנו מהם בתבשיל אלא להקפותו ולדבוקו בטלין בתבשיל" עכ"ל. הרי לך מדקדוק לשונו, כי דווקא כאשר חמשת המינים הם העיקר, ועליהם ולתוכן מערבין את הדבש ושאר הדברים, אז אע"פ שיהיו הדברים האחרים רוב לא בטלי בהו, דהרוב הטפל נכנס לעיקר, שהוא הדגן. ויש לציין כי לשון השו"ע בפסק ההלכה נמשכת אחר דבריו, וכדלקמן.

ג.

ביאור דברי הרמב"ם

אלא שמלשון הרמב"ם ניתן לטעות ולסבור שלדעתי שכל דגן דיש בו הוספת טעם, עצם הוספת הטעם, גם אם הדגן מיעוט, גורמת לדגן להיות עיקר ולקבוע את הברכה. אלא אחר

העיון מתבאר שאין דעתו כן, וגם רבינו הב"י לא למד כן בדבריו. וכיון שחשוב ללמוד את דברי הרמב"ם בעומק ולא בשטחיות, נבאר היטב את הדברים.

וזה לשון הרמב"ם (פ"ג מהל' ברכות, הל' ד'): "קמח של אחד מחמשת המינין שבשלו בקדרה בין לבדו בין שעירבו עם דברים אחרים כגון לביבות וכיוצא בהן, וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה, וכן כל תבשיל שערב בו מחמשת המינין בין קמח בין פת, בתחלה מברך עליו בורא מיני מזונות".

ובהל' ה' הוסיף: "במה דברים אמורים כשהיה המין הזה חשוב אצלו ולא היה טפלה, אבל אם היה אחד מחמשת המינין שעירב טפלה אינו מברך אלא על העיקר ופותר את הטפלה, וזה כלל בברכות כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופותר את הטפלה בין שהיתה הטפלה מעורבת עם העיקר בין שלא היתה מעורבת".

ובהל' ו' הוסיף: "כיצד היא הטפלה המעורבת כגון לפת או כרוב שבשלו ועירב בו קמח של אחד מחמשת המינין כדי לדבקו אינו מברך עליו בורא מיני מזונות שהלפת הוא העיקר וקמחו טפלה, שכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר, לפיכך מיני דבש שמבשלין אותן ונותנין בהן חלב חטה כדי לדבק ועושין מהן מיני מתיקה אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר" עכ"ל.

והנה המעיין רואה לפניו כיצד הרמב"ם, שכל תיבה ותיבה אצלו שקולה ומדודה, חזר וציין כאן ארבע פעמים שהכלל בתערובת דגן הוא שרק אם הדגן הוא העיקר הוא הקובע את הברכה, ולא אם הוא טפל. הרמב"ם אף הוסיף וביאר, מה הכוונה "עיקר", וכתב שהוא כאשר אותו העיקר "חשוב אצלו", ופשוט שהכוונה בחשיבות נקבעת לפי כוונת האוכל, שעיקר כוונתו בתבשיל זה היא לצורך אכילת אותו דבר עיקרי וחשוב. וכמו שממשיך ומבאר, שאם הוא נותנו רק לתת צבע או ריח לא נחשב עיקר. ולכן גם בקמח הנותן על הלפת לציפוי, החשיבו טפל.

לפי זה תעלה קושיא מתוך דברי הרמב"ם, מדוע הוא כתב: "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר", ואם נפרש את דבריו שהוא מדבר גם על דגן מועט שבא רק לתת תוספת טעם על המאכל המוצק העיקרי, יקשו כמה קושיות: א. כיצד זה לפתע שינה הרמב"ם את דבריו, ולאחר שביאר כמה פעמים שבתוספת דגן רק אם הדגן עיקר הוא הקובע אע"פ שהוא מיעוט, כעת הוסיף לחדש שתוספת טעם על העיקר מבטלת את העיקר והופכת את תוספת הטעם לעיקר? ב. מדוע הוא יצא לחלוק בזה על כל דברי הראשונים, שחלקם מובא לעיל. ג. מהיכן הוציא הרמב"ם חידוש זה מדברי הגמרא, שתוספת טעם גוברת על המאכל העיקרי והופכת לעיקר, רק מחמת שהיא באה לתת קצת טעם. ד. ובפרט יקשה עליו מדברי הגמרא, שבסוגיא דסלקא מבואר להדיא שגם ריבוי קמח על הירק נשאר טפל, אע"פ שברור שהוא מוסיף בו קצת טעם.

ומכח קושיות אלה נראה לי ברור, כי לא התכוין הרמב"ם כלל כאשר כתב "ליתן טעם בתערובות", לתוספת טעם דגן על דבר מוצק, דשם כמעט תמיד בא הדגן לתוספת עיבוי וציפוי, ואז הוא ישאר טפל. אלא כוונתו היא על אופן של תוספת דגן בתבשיל הנוזלי, כדייסא וכיו"ב,

וגם שם כוונתו היא שהדגן בא להיות עיקר כוונת האוכל, שיהא כאן דגן טעים לאכילה, וכל המים או הדבש הם סביב הדגן, ולכן אע"פ שהם רוב אין הם קובעים את הברכה, ואכן דעת הרמב"ם היא ככל הראשונים, וכהכלל העולה פשוט מדברי הגמרא.

וביאור זה עולה גם מדקדוק לשון הרמב"ם, שכתב "ליתן טעם בתערובת", שלשון זו מוכיחה באופן ברור, כי איירי כאן בתערובת דבר נוזלי, שעליה שייך לשון "תערובת", ולא בנתינת דגן על דבר מוצק, שהרי לא כתב כאן: "ליתן טעם באותו דבר". ומוכח דכוונתו כאמור היא למצב בו הדגן ישאר עיקר התבשיל ועיקר כוונת האוכל.

כביאור זה בדברי הרמב"ם כבר ביאר אחד מרבותינו הראשונים, הלא הוא בעל הפרדס (שער הדגן), שגם הוא העלה שהדבר הקובע את הברכה בהלכה זו הוא רק אם הדגן ניתן להיות עיקר, וכתב שכ"כ הרמב"ם, משמע שהוא לא הבין שיש לרמב"ם שיטה חדשה, והיא שמעט טעם "הופך" להיות עיקר הדבר,

ואלו דבריו: "ואם ערב אחד מחמשת המינים בשום תבשיל כדי להטעימו או כדי לדבוק מברכין עליה בתחלה בפה"א ולבסוף בורא נפשות רבות, ואם של פירות העץ מברך בפה"ע וכדומה לזה. דגרסינן בפרק כיצד מברכין, אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא אמר לן האי תבשיל דסילק מברך בפה"א והאי דשדו בה קמחא לדבוקי בעלמא עבדי ליה. וכ"פ הרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל עכ"ל.

הרי לך ברור, שהפרדס כתב להדיא שתוספת דגן כדי "להטעימו", דהיינו לתת תוספת טעם בתבשיל, גם היא נחשבת בגדר "לדבוקי" כיון שהיא תוספת וטפילה על העיקר, ומדסיים שכן פסק הרמב"ם, פשיטא ליה שהרמב"ם לא יחלוק על האי דינא. וא"כ מוכרח שהוא הבין דמה שכתב הרמב"ם "ליתן טעם בתערובת", אין הכוונה לתוספת טעם בלבד, אלא להיות העיקר בתערובת, וכמו שחזר ושנה כן כמה פעמים בדבריו שם, והכוונה היא שכיון שהוא עיקר הטעם בתערובת, ונתנוהו שם לצורך עיקר אכילתו, אע"פ שהוא המיעוט הוא הקובע את הברכה.

כעת נוכיח, כי כאשר ביארנו את דברי הרמב"ם ובדברי הפרדס, כן למד אף רבינו יוסף קארו, בחיבוריו המאירים כסף משנה על הרמב"ם ובית יוסף.



ד.

ביאור הב"י בכוונת הרמב"ם

ונקדים, דהנה בסימן ר"ד (בסופו), הביא הטור מחלוקת ראשונים, בענין דברים המרוקחים בדבש. שהוא סבר שהדבש עיקר והדבר המתרחק בו נחשב טפל, וא"כ ברכתו תהא שהכל, וסיים הטור: "אלא שחבירי חולקים עלי ואומרים שהדבש הוא טפל שאינו אלא לקיים הדבר המרוקח בו ולדבריהם יש לברך על של וורדים בפה"א שאינן עיקר הפרי כדבעינן למכתב לקמן והנני מבטל דעתי מפני דעתם" עכ"ל.

והבית יוסף שם, ציין תחילה את דעות הראשונים הסוברים כדברי החולקים על הטור, וז"ל: "ובענין דין זה שנחלקו בו רבינו וחביריו מתוך דברי ה"ר יונה בפרק כיצד מברכין (כ"ז ע"א, ד"ה אפילו) גבי שלקות מברך עליהם בורא פרי האדמה משמע שדעתו כדעת החולקין על רבינו וכן כתב הכל בו" עכ"ל.

לאחר מכן, העתיק הבית יוסף את דברי הרמב"ם האמורים בהלכות ברכות בסוף הל' ו' שכתב: "אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר לפיכך מיני דבש שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חטה כדי לדבק ועושים מהם מיני מתיקה אינו מברך עליו בורא מיני מזונות מפני שהדבש הוא העיקר" ע"כ, ודייק הב"י מלשונו: "ונראה מדבריו שאם לא היו נותנים החלב חטה כדי לדבק אלא כדי לאכול החלב חטה בדבש היה מברך בורא מיני מזונות".

ולכן העלה דין מדיוק זה, והוא: "ולפי זה הוא הדין לכל הדברים המרוקחים בדבש שמרקחים אותם כדי לאכלם בדבש שמברכין על הדבר המרוקח שהוא עיקר והדבש טפילה וכדברי החולקים על רבינו" ע"כ, משמע דס"ל להב"י דדעת הרמב"ם היא כדברי החולקים על הטור, ולכן יש לפסוק כמותם.

אלא שכעת הוקשתה לו מסקנה זו, מדברי הרמב"ם בעצמם, שהרי אם העיקר קובע את הברכה, כיצד נבאר את לשונו בנתינת טעם בתערובת, וז"ל: "ואיכא למידק שהרי כתב שאם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר והדבש כיון שהוא בא ליתן טעם בתערובת הוא עיקר ועליו יש לברך".

מקושייתו זו מובן כי הב"י הבין שדברי הרמב"ם על נתינת הטעם בתערובת, נאמרו אף על תערובת פרי בדבש ולא רק על חמשת מיני דגן (וכבר הקשה כן המג"א על דבריו, נדון בהם בהמשך), ולפיכך היה קשה לו, אם כל דבר שבא לתת טעם הופך להיות העיקר, מדוע בדבר המרוקח בדבש, לא יהפוך הדבש להיות עיקר, כיון שבמרקחת זו, הדבש כמובן הוא הדבר בעיקרי בנתינת הטעם.

ותירץ הב"י תירוץ יסודי בסוגיא, ואלו דבריו: "ואפשר, שכיון שהדברים המתקחים הם ניתנים לתוך הדבש אינם מתבטלים לגבי ידידה, כל שלא באו לדבק לבד או כיוצא בהם, דהוי ליה דבש תשמיש לדבר המרוקח, ודמי לפירות ששלקום במים, שהם נכשרים לאכילה על ידי המים, ומברכין עליהם ברכתן הראויה להם ולא ברכת המים, הכא נמי דכוותה" עכ"ל. ודבריו אלו שבב"י הם דבריו בפירוש הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות ברכות, מילה במילה.

הרי לך, שהב"י הבין כי דברי הרמב"ם במה שכתב: "ליתן טעם בתערובת", לא באו להגדיר יסוד חדש בהלכות ברכות, שכל מעט דגן שבא להוסיף טעם הרי הוא הופך להיות עיקר גם אם הוא טפל, אלא דברי הרמב"ם בתיבות אלו הולכים ומתאימים עם תחילת דבריו, בהם חזר ושנה שיטתו כמה פעמים, כי בכל תערובת הולכים אחר העיקר. וממילא, גם המשך דבריו, בתיבות: "ליתן טעם בתערובת", מתפרש בדרך זו, שדווקא כאשר הדגן ניתן להיות עיקר בטעם התערובת, וכמו הסולת בדייסא, שאע"פ שהיא מועטת מן החלב, הרי היא עיקר טעם המאכל, ולכן היא קובעת את הברכה.

ולפיכך בדין דבר המרוקח בדבש, שם סבר הב"י, יודה הרמב"ם שדבר שבא לתת טעם לא יקבע, שהרי כולם רואים ומבינים שאם באנו "לעטוף" שקד או בוטן בדבש, השקד או הבוטן הופכים להיות העיקר, והדבש, למרות רוב מתיקותו, נשאר רק "ציפוי" ועטיפה, בהיותו סובב הולך לדבר המתרוקח בו, ומכיוון שהוא מוגדר ציפוי, הוא מוגדר טפל והוא לא יקבע את הברכה. ומזה גם נוכל ללמוד לנידון דידן, שלדעת הרמב"ם כל פירורים שיעטפו את השניצל, לא יוכלו לשנות את ברכתו, כיון שלעולם השניצל הוא העיקר והפירורים טפלים אליו, לפיכך אף אם הם יוסיפו בו טעם, לא יכולים יהיו לשנות ברכתו.



ה.

סברת הב"י – תשמיש לדבר שעוטפו

סברת הבית יוסף סברא חזקה היא, ונראה לתת לה חיזוק מפשטות דברי הגמרא בברכות (ל"ט ע"א), גבי סלקא. שם בגמרא (כפי שנתבאר לעיל), היו נותנים את הקמח על גבי חתיכות הירק, ושם לא הביאה הגמרא ב' צדדים, אלא מיד הכריעה שמצב כזה נקרא: "לדבוקי בעלמא". ועדין היה מקום לשאול, מדוע מקרה כזה הוא כל כך פשוט לגמרא שהקמח הופך להיות טפל, אולי הקמח הגיע גם לכוונה נוספת, שהיא לסעוד את הלב (וכדברי תוס'), הרי בל נשכח שמדובר כאן בקמח שהוא ממיני דגן, והוא מאוד משביע. וכך יש לשאול גם על כל לשונות הראשונים שהביאו את דברי הגמרא, וכאשר דיברו על מקרה הלפת, ציינוהו כמקרה הברור ששם הקמח בא רק "לדבוקי".

אלא ודאי מוכח מכאן, שפשט הבנת דברי הגמרא בברכות וכל הראשונים, מבוסס בעצם על סברת הבית יוסף, כי כל דבר שמגיע בצורה שהוא עוטף דבר אחר, **עצם הצורה** מוכיחה עליו שעיקר כוונת עירובו היא סביב הדבר המרכזי שאותו הוא עוטף, ולכן לעולם הקמח יהא תשמיש לדבר שאותו בא לעטוף, ובין אם תהא כאן כוונה נוספת שהקמח בא להוסיף טעם, ובין אם תהא כאן כוונה נוספת שהקמח יוסיף שובע באכילתו, עדין צורת העטיפה מוכיחה ברורות שכוונת הוספת הקמח היא להיות עיטוף לחתיכת הירק ולעבות אותה, וזה עצמו קובע שהקמח הוא טפל.

בהמשך המאמר נראה כי בסברא חזקה זו השתמשו גם גדולי הפוסקים, הלא המה הרב כנסת הגדולה, הרב בית יהודה עיאש והרב פתח הדביר, למאכלים שהיו בזמניהם, וכולם השתמשו בסברא הנ"ל, כי כל דבר, בין קמח ובין דבש, אם הוא עוטף את המאכל עצם צורתו מוכיחה כי הוא טפל אליו, ולא משנה הטעם אשר יוסיף וכמותו אשר תהא, סברא שכאמור מוכחת מדברי הגמרא והראשונים.

מעתה נוכל לתרץ אף את קושיית המגן אברהם על דברי הב"י, שכן המג"א (ר"ד סקכ"ה) בסופו הקשה על הב"י, הכיצד זה הבין את הרמב"ם לכאורה כפשוטו, שדין נתינת טעם קובע את הברכה, הלא פשוט שלא נתחדש דין זה שהטעם המועט קובע את הברכה, אלא דווקא בחמשת

מיני דגן, וכיצד הביא ממנו הבית יוסף ראייה לענין דבר המרוקח בדבש. והוסיף להקשות, וכי מי שיתן מעט בצלים או חומץ, שטעמם חזק גם בכמות מועטת, וכי טעמם זה יקבע את הברכה? וסיים: "וצ"ע על הרב ב"י ורמ"א שנדחקו בזה".

אמנם לפי מה שהארחנו לבאר, מתיישבת קושייתו ממילא, כיון שבאמת לעולם לא עלתה על דעת רבינו הב"י דבר זה, שכל דבר שבא לתת טעם יקבע הוא את הברכה. הגע בעצמך, וכי מעט פלפל שחור יקבע את הברכה בכל דבר שהוא ניתן בו, וכן כל כיו"ב? אלא פשוט שתיבות "ליתן טעם" בתערובת אינן כפשוטן, כמו טעם של תבלין, אלא הכוונה היא לדבר שנתכנס לתערובת, ומכניסים אותו בכוונה על מנת לטעום ולאוכלו כך שהוא יהיה עיקר בתערובת, וכגון סולת שמעריבים בחלב לצורך אכילת דייסא, שנתנית הסולת המועטת קובעת את עיקר התבשיל כי כוונתנו לטעום ממנה ולא מהחלב דווקא, ולכן אז אותו מיעוט חשוב הופך להיות עיקר ולא מתחשבים ברוב.

והבין הבית יוסף, שמזה שכלל הרמב"ם דין עיקר וטפל עם דין תערובת דגן, שאין כאן חידוש מיוחד בדגן שאם הוא בא לתת טעם הוא הופך להיות עיקר, אלא גם דין תערובת דגן נכנס בכללי עיקר וטפל השייכים בכל הברכות. ולכן יצא לדון על דבר המרוקח בדבש, ששם פשוט שהדבש אינו "תבלין" (כמו שרצה להבין במג"א) אלא הוא בא ממש להיות חלק מהתערובת, ובכל זאת העלה שאע"פ שהדבש הוא גם מרובה וגם נרגש טעמו ביותר, אעפ"כ אינו רק תשמיש לדבר המתרקח בו, ולכן הדבר המתרקח הוא יקבע את הברכה כי הוא נשאר העיקר ואילו כוונת האוכל, וכוונת נתינת הדבש היא רק להיות ציפוי וטפילה.

ומזה מובן גם המשך דברי הרמב"ם והשו"ע, שלפיכך: "מיני דבש שנותנים שמבשלים אותם ונותנים בהם חלב חיטה (היינו קמח) כדי לדבק (ר"ל לעשותו יותר סמיך), ועושים מהם מיני מתיקה, אינו מברך בורא מיני מזונות, מפי שהדבש הוא העיקר" עכ"ל. כעת הדברים נהירים וברורים, שאדרבה, כאן גבר הדבש על מעט הקמח, לפי שהוא הפך להיות עיקר כוונת האוכל, לאכול את הדבש ומיני המתיקה, והקמח ניתן בו רק לעשותו סמיך ועמיד יותר, ואע"פ שסמיכות זו מוסיפה טעם, להיותו פריך יותר, פשוט דלא מתחשבים בה כלל ועיקר, לפי שמוגדרת היא כטפילה לעיקר, לפיכך לעולם היא לא תקבע את הברכה.

לאחר שנוכחנו באר היטב, את כוונת הבית יוסף בהבנת הרמב"ם, ברור הוא כי מה שהעתיק הבית יוסף את לשון הרמב"ם בסימן ר"ד סעיף י"ב, סמך הוא על המעיין בחיבורו הגדול בית יוסף, כדי שיבין היטב כי תיבות "ליתן טעם בתערובת" – הרי הוא עיקר, אין כוונתן כפשוטן, אלא הכוונה היא כדביאר בב"י, דטעם זה הוא העיקרי בתבשיל ובתערובת. מעתה ברור הוא כי המעתיק או מביא ראה מדברי השו"ע האלו לחדש יסוד שטפל הנותן טעם הופך לעיקר, לומדם בשטחיות והופך את כוונת המחבר.

הרי לך כי דברי הרמב"ם בהלכות ברכות, נלמדו ע"י רבינו הפרדס, ואף ע"י רבינו יוסף קארו בחיבורו כסף משנה על הרמב"ם ובית יוסף על הטור בדרך אחת, והיא הדרך המתאימה לדקדוק לשונו, וממנה עולה כי נתינת הטעם האמורה ההופכת להיות עיקר, היא דווקא כאשר

הדבר המטעים אינו ציפוי לדבר העיקרי בכוונת האוכל, שאז לעולם הוא ישאר טפילה לו ותשמיש לדבר שעוטפו, אלא איירי בגוונא שנתנית הטעם היא עיקר התבשיל, וכמו שנתבאר.

ו.

בירור כוונת דברי הרשב"א

כעת פנינו מועדות אל דברי הרשב"א, שגם ממנו דייקו רבים את היסוד שטעם גובר על העיקר, ולפיכך נצא לדקדק בלשונו ולראות אם אכן כנים הדברים בפירוש דבריו.

הרשב"א (בחידושו לברכות דף ל"ז ע"א ד"ה דובשא), מבאר את הנידון בגמרא של תערובת סולת ודבש, האם הדבש עיקר או הסולת. וכאשר הוא ביאר את ב' צדדי הגמרא, ביאר כי מאן דאמר דבש עיקר, זהו משום שהוא הרוב, אך המאן דאמר שהסולת עיקר, לא כא לחלוק על המציאות, והוא מודה שהדבש הוא הרוב, אלא דאעפ"כ נחשבת הסולת עיקרית, כיון שעל ידה נכשר המאכל לאכילה.

וזה לשונו: "דובשא עיקר, פירוש רובו דבש ומיעוטו סולת. ואי נמי, עיקרו מחמת דבש, וסלתו להטעימו ולהכשירו, ומכל מקום כיון דסלתו מעורב בו להכשירו, מברכין על הסולת כדאסיקנא מהא דרב ושמואל. ולא דמי לתבשילא דליפתא, דאף על גב דמפשי ביה קימחא לא מברכין עליה אלא שהכל, דהתם משום דקימחא לאו להכשיר ולמיהב ביה טעמא, מערבין ביה אלא לדבוקי בעלמא, אבל הכא דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועליה מברכין" עכ"ל.

והנה, אם יבוא מאן דהו להוציא הבנה מדברי הרשב"א, כי ממילת "להטעימו" שכתב, עולה חידוש שכל מעט דגן שבא לתוספת טעם הוא הופך להיות העיקר, ואף גובר על עיקר המאכל, יקשו עליו מספר קושיות: א. אם זו כוונת הרשב"א, מדוע הוא הוסיף את המילה "ולהכשירו", ואף מזכירה ארבע פעמים בתוך לשונו. מה לי ולתיבה זו, הלא עיקר העיקרים הוא תוספת הטעם, להבנה זו. ב. ועוד, אם זאת כוונת הרשב"א, הכיצד זה הבינו הבית יוסף בשתיקה, בסמיכות לדברי הרא"ש שהקדים לו, שדעתו שרק אם עיקרו מחמשת מיני דגן מברך עליו. היה לו לרבינו הב"י לציין כי דעות חולקות הם, הרא"ש והרשב"א.

ולפיכך נראה ברור, כי כוונת הרשב"א כאן (או עכ"פ הבנת הב"י ברשב"א), כי לא בא הרשב"א לחלוק על דברי הרא"ש, ולמימר כי מעט דגן הטפל יקבע את הברכה, אלא כוונתו להגדיר, מה נקרא עיקר, וזה עיקר חידוש הסוגיא כאן, שהעיקר אינו נקבע כאן עפ"י הרוב. והוסיף הרשב"א ללמדינו, כי במקרה הזה של הדבש שהיה מרובה, מ"מ לא היה ניתן לאכול אותו לרוב מתיקותו, לולי שהוסיפו בו את מיעוט הסולת. נמצא שתפקיד הסולת כאן היה להכשיר את הדבש לאכילה. במקרה כזה, שהדגן ניתן להכשיר את הרוב לאכילה, יש תפקיד מאוד חשוב ועיקרי לדגן, ולפיכך מיעוטו הופך להיות עיקר, שכן בלעדיו לא היה ניתן כל המאכל הכולל לאכילה.

וע"ז ממשיך הרשב"א ודן לגבי תבשיל הלפת, וכבר נתבאר בתחילת המאמר שהרשב"א סבר לפרש גמרא זו על נתינת הקמח בתוך מי התבשיל, ולפיכך מבאר שאין זה דומה לנידון הדבש,

ששם נתינת הקמח במים באה רק להוסיף סמיכות, ולא לעשותו ראוי לאכילה, וכאן הקמח עשאו ראוי לאכילה ולכן הוא עיקר.

מעתה פשוט שכוונת הרשב"א במה שאמר: "להטעימו" וכן "למיהב ביה טעמא", אינה לתוספת טעם מועטת לדבר העיקרי, אלא שכיון שהדבר לא היה ראוי לאכילה לולי הקמח, הרי שהטעם של הקמח בדבש מכשירו לאכילה, ולכן הוא הופך להיות עיקר. והמתעלם מחיבור המילים בין "להטעימו" ל"להכשירו", ומחדש שכל תוספת טעם בדגן הופכת להיות עיקר, מכניס בדברי הרשב"א דברים שלא עלה על דעתו לאומרם.

וכן נראה מדברי הרשב"ץ (בפירושו לברכות ל"ז ע"ב), שסבר כשיטת הרשב"א דדבר הבא להכשיר המאכל חשיב עיקר, וז"ל: "שכיון שהסולת הוא מעורב בו להכשירו, על הסולת מברכין, ואפילו תאמר שהרוב הוא הדבש. ולא דמי לתבשילא דליפתא וכו', דהתם הוא משום דקמחא לאו להכשירו וליתן בו טעם מערבין בו, אלא לדבוקי בעלמא, אבל הכא דלאכשורי תבשילא איהו עיקר ועליה מברכין" עכ"ל. הרי דאף מדבריו מוכח דעיקר לשונו הוא ענין ה"להכשיר" את המאכל ולעשותו ראוי לאכילה, ורק מיעוט לשונו היא ענין הנתינת טעם, ופשוט שהכוונה ליתן בו טעם ולעשותו ראוי לאכילה.

וכהבנה זו בדברי הרשב"א, ראיתי שכתב הרב אברהם יצחקי (מרבני אה"ק לפני 400 שנה) בספרו זרע אברהם (או"ח סי' א'), וזה לשונו: "הנה נלמד מדברי הרמב"ם והרשב"א, שכל שהדבש אינו ראוי ליאכל לבדו, והקמח המתערב בתוכו מכשירו ליאכל ומטעימו, הרי הקמח עיקר ועליו ראוי לברך. ובנידון דידן (בענין התירוש שדן שם), נמי אנן סהדי שהתירוש הזה כשתיבש ויעשה דבש, אינו ראוי ליאכל כי אם ללפת בו את הפת, והקמח הזה מטעימו ומכשירו ליאכל לבדו, פשיטא לי שיברך עליו בורא מיני מזונות" עכ"ל.

הרי לך ברור שהבין הרב זרע אברהם, כי דברי הרשב"א במה שאמר "מטעימו ומכשירו" לא באו כלל לחדש לנו סברא, שכל דבר המוסיף טעם יגבר על העיקר ויקבע את הברכה, אלא דווקא אם לא היה ניתן לאכול את המאכל בלעדיו, וממילא באופן זה הוא המכשיר את המאכל ועושהו ראוי לאכילה, ולפיכך הוא נהיה עיקר וקובע את הברכה, ולא זולת זה.

וכן הבין הרב יצחק הררי (מגדולי חכמי אר"ץ) בספרו שו"ת זכור ליצחק הררי (סי' נ"ה, דף צ' ע"א), שתמה על הרב עיאש שדן על מאכל מסויים שנעשה מקמח ויין, והוא העלה שהקמח נחשב טפל, וכתב לתמוה עליו שכן הקמח עיקר ולא היה המאכל נאכל בלעדיו, וז"ל: "אלא שהקמח הזה הוא להטעימו ולהכשירו, שאילולי הקמח לא חזי למיכל כולי האי כמו השתא, ונמצא שהקמח הוא העיקר ומברך מזונות" עכ"ל.

הרי לך שהשתמש הרב בלשון הרשב"א המפורסמת: "להטעימו ולהכשירו", וביארה פשוט שכוונתה היא להכשיר את המאכל ולעשותו ראוי לאכילה, וזה הפשט "להטעימו", ולא להוסיף בו איזה טעם שיהיה. וכך הוסיף לנמק את פסקו (בד"ה באופן) בענין מאכל שקדים ויין קרוש העוטפים עם סולת, שלולי הסולת לא היה ניתן לעוטפו ולחבר את היין לשקדים, ונמצא הקמח מחזיק את כל המאכל ומכשירו לאכילה, עי"ש בדבריו. הרי לך פשוט שלא עלה על דעתו לבאר שהקמח יהא עיקר מחמת תוספת הטעם בלבד שמתערבת כאן באותו ממתק ומאכל.

וכן מצאתי שביאר הרב פתח הדביר (ר"ח סק"ג) את הלשון "להכשיר ולהטעים", שכל הכוונה שם היא לא להוספת הטעם, אלא להכשיר את המאכל ולעשותו ראוי לאכילה. שכן שם הוא דן על ממתק הנקרא בלשונם "נישאסטטה" שהיה מדבש, והיו מערבין בו קמח. והרב מבאר שכיון שכל מטרת הקמח היא להעמידו ולהחזיקו ולתת לו קיום, נמצא שהקמח הניתן בו אינו רק לדבוקי בעלמא, אלא הוא גורם לו להיות ראוי למאכל, ולכן תהא ברכתו מזונו. ונעתיק את עיקר דבריו שם, וז"ל:

והשתא הדרן למאי דאמרן דעיקר הדין תלוי שאם בא להכשיר ולהטעים המאכל חשיב עיקר ומברך במ"מ, ואם לא בא אלא לדבק בעלמא הסוכאר הוא העיקר ומברך שהכל. ולכאורה נראה דזאת הנישאסטטה הניתנת ברחטיליקון אינו אלא לדבק, דהא קא חזינן שבלילתן רכה ולא קשה כשאר מיני מתיקה כחקאיק ודומיו ואין לו קיום וגמר תיקון שתהא כולה מחוברת גוף אחד, אלא ע"י תערובת הנישאסטטה הלזו, דאי לא הא לא קיימא, ונמצא שהוא לדבק בעלמא וברכתו שהכל. אפשר דאכן אף שניתן לדבק, ניתן ג"כ להכשיר המאכל ולשבחו,

וכן נראה דאתאן לפסק דינו של הרב פר"ח ז"ל, דכל דיהבי ביה קמחא לשתי סיבות, לידבק ולטעם, דזולתו לא הו חזי לאכילה כ"כ, הגם דהמיעוט הוא הקמח והרוב הוא הסוכר מברך במ"מ עכ"ל.

נמצא כי אם נכלול את כל האופנים המתבארים בדברי הראשונים בהם הדגן הופך להיות עיקר, נמצא כי מתחלקים הם לב' אופנים: א. אם כוונתו שהדגן יהא עיקר המאכל, מאיזה סיבה שלא תהא, הן אם הוא יותר טעים, הן אם הוא יותר משובע וסועד הלב, הרי שאע"פ שהדגן מיעוט, המיעוט הופך להיות עיקר המאכל, וזה המבואר בגמ' וברוב הראשונים. ב. מה שהוסיף כאן הרשב"א, שכאשר נתן מעט דגן בתוך תערובת, שלא היה ניתן לאוכלה לולי הדגן, כגון הדבש לרוב מתיקותו, גם אז מיעוט הדגן הופך להיות עיקר וגובר על הרוב, וקובע את הברכה.

ולא מצאנו בכל דברי הראשונים מי שיכתוב כי מעט דגן שבא להיות ציפוי, אם הוספתו תוסיף טעם במאכל הוא יגבר על העיקר רק מחמת תוספת הטעם שלו ויקבע את הברכה.

ולפיכך מה שמצאנו לכמה ממחברים שעשו מחלוקת בין דברי הפרדס והמאירי, אשר כתבו במפורש כי דבר שבא להוסיף מעט טעם אינו נחשב עיקר, לבין דברי הרמב"ם והרשב"א הנ"ל, דין גרמא להו שלמדו דברי הרמב"ם והרשב"א בשטחיות, ולא נחתו לדקדק בלשונם כדבעי, ובפרט ללכת לאור ביאורי מרן הב"י בדעת הרמב"ם, והרבו מחלוקות ללא צורך. ובפרט שלא נתנו לב שהפרדס בעצמו מביא את דברי הרמב"ם ולא חולק עליהם. ונמצא שכולם הלכו בתלם אחד, להורות כי לעולם הדגן המועט יקבע את הברכה רק אם הוא העיקר, וגדר העיקר הוא אם נתנוהו על מנת שיהא עיקר המאכל, או כדברי הרשב"א שאם בא להכשיר המאכל לאכילה נמי נקרא עיקר.

ומכאן שאין ראייה כלל מדברי הרשב"א וסברתו לענין השניצל דידן, שהרי לעולם לא ניתן לומר שפירורי השניצל מכשירים אותו לאכילה, שהרי כולי עלמא ידעי שניתן להכין את השניצל גם ללא הפירורים, כגון בצלייה או בצורת "מוקפץ" בעירוב ירקות, או בצורת "סושי",

ושאר אופנים הידועים, וא"כ כל חידושו של הרשב"א אינם ענין לנידון ברכת השניצל וזה פשוט.

ולא נעלם מעיני לשון הריב"ב (רבי יהודה ב"ר ברכיה בפירושו על הרי"ף לברכות שם, דף כ"ו ע"א מדפי הרי"ף), שכתב כי זהו מה שרב ושמואל באו ללמדינו: "שכל תבשיל שמעורב בהם מין מחמשת המינין ליתן טעם בתבשיל, אותו המין הוא חשוב לעיקר מפני חשיבותו ומברך עליו, אם הוא נתון בתבשיל לשאר דברים ושלא ליתן טעם בתבשיל, אינו חשוב כעיקר ומברך על המין האחר שהוא עיקר" עכ"ל, וממנו יש מקום לכאורה לסברא המחדשת שתוספת טעם הופכת להיות עיקר. ולשונו היא היחידה מכל הראשונים שהזכירו רק ענין הטעם בלבד כתנאי להיות חשוב בתבשיל.

ונראה לי שגם הוא לא התכוין כפשוטו לתוספת טעם בלבד, דהיינו שיש כמה טעמים בתבשיל, והדגן בא גם להוסיף את טעמו המיוחד, שאז בטל הוא בשאר הטעמים. אלא כוונתו בלשון "ליתן טעם" היינו לתת את הטעם היחיד בתבשיל, שלולי הדגן לא היו בתבשיל טעם ונמצא שהוא כדברי הרשב"א. וההוכחה להבנה זו היא מה שכתב: "הוא חשוב לעיקר מפני חשיבותו", ואם מדובר רק בטעם דגן הנוסף ומתערב עם שאר טעמי התבשיל, איזו "חשיבות" נתחדשה כאן על ידו? אלא ודאי שהוא הוסיף את עיקר הטעם שלא היה בלעדיו, וזאת חשיבותו. וגם אם ירצה המתעקש לא להבין כן, ולאפושי פלוגתא, עדיין יחיד הוא בדבריו אלה מכל הראשונים, ומכל דברי הפוסקים ודברי השו"ע מוכח שלא כהבנה זו, וכמו שיתבאר.

ז.

בדברי העולת תמיד

וראיתי שיש נסמכים על דברי העולת תמיד, שהעלה שיש בדבר מחלוקת ראשונים, שיש אומרים שאם בא לתת טעם הופך להיות עיקר. אולם פתחתי את העולת תמיד וראיתי שאינו כן, אלא כל דבריו נסובים על דברי הרא"ש והרשב"א הנ"ל מתי מיעוט דגן הופך להיות עיקר, וציין הרב שדברי הרשב"א חולקים על דברי הרא"ש, דלהרא"ש לעולם הדגן צריך להיות העיקר, ולהרשב"א הדגן קובע גם את בא רק להכשיר את המאכל לאכילה, אפילו שעיקר התבשיל אינו מהדגן, ואח"כ דייק דמסתמות השו"ע נראה דס"ל כהרשב"א. ונדון לקמן בבירור דברי השו"ע ולשונו. וז"ל: "משמע מדבריו (דהרשב"א) אפילו אין החמשה מינים עיקר אלא דלאכשורי תבשילא באין, מ"מ מברכין בורא מ"מ עכ"ל.

אלא שתמהתי על דבריו, מדוע הכריח שיש מחלוקת ביניהם, הלא אפשר ללמוד בפשטות, וכך מורה פשטות לשון הב"י, ששניהם מודים זה לזה, דהרא"ש דיבר רק באופן כללי, ללמדינו שמעט הדגן קובע כל עוד שהוא העיקר, והרשב"א רק בא להוסיף אופן נוסף מתי דגן יהא עיקר, והוא בעת שהוא בא להכשיר את המאכל להיותו ראוי לאכילה, ומנא לן שהרא"ש חולק עליו בזה.

ומתוך הדברים אתה למד שאף העולת תמיד לא למד בדברי הרשב"א שכל מעט דגן שבא לתת תוספת טעם הוא ההופך להיות העיקר, ואדרבה, בתוך לשונו לא נזכרה לשון "להטעימו" אפילו פעם אחת, רק לשון "להכשיר", הרי שהבין פשוט כמשנ"ת, שלא בא הרשב"א רק להוסיף אופן שבו הדגן יהא עיקרי וחשוב, והוא כאשר מתקן את המאכל ומכשירו להיות ראוי לאכילה, ותו לא מדי.



ח.

קמח הניתן בשקדים

ולהשלמת הענין, נביא את דברי התוס' בברכות (ל"ו ע"ב ד"ה כל), שכתבו: "וכן כשנותנין קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושין אותו כדי שיסעוד הלב, אז צריך לברך בורא מיני מזונות, ואם לדבק בעלמא, אינו צריך לברך בורא מיני מזונות. וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא, ופטור ממה נפשך" עכ"ל.

מתוך לשונם לא מבואר כיצד מדובר, האם בשקדים העטופים בקמח או באופן אחר. ויש שרצו להביא מכאן ראייה לקמח הנדבק למאכלים, שאם הוא בא להוסיף שביעה הוא יהפוך לעיקר.

אמנם, מלשונם שכתבו: "להחמיר ולגמעו", מוכח שהנידון שם הוא לא על שקדים ממש, אלא על חלב שקדים שהיו עושים לחולה, והיו מערבין בו קמח. ככל הנראה החולה לא יכול היה לאכול דבר מוצק, וכדי לחזקו עירבו את הקמח המשיבוע ומחזק בתוך נוזל של חלב שקדים, ובזה העלו התוס' שאם מוסיפים את הקמח בחלב לסעוד הלב, אז הופך הקמח להיות עיקר בנוזל שניתן לתוכו, שזה אופן של מיעוט דגן ההופך להיות עיקר.

גם השו"ע בסעיף ג' העלה את דבריהם להלכה, וגם הוא כתב: "וטוב להחמיר ולגמעו", הרי שגם הוא הבין שהנידון כאן הוא על עירוב קמח בחלב שקדים.

ונראה שהטעם שהעלה השו"ע גם את סוף דבריהם, דלעולם טוב להחמיר בכה"ג, הוא משום דבאופן זה ששמים קמח בחלב עבור החולה, קשה מאוד לשער האם אין כאן כוונה, אפילו חלקית, לצורך החולה, להשביעו ולחזקו, ולפיכך ראוי תמיד להחמיר בכה"ג.

גם בשו"ת גינת ורדים (כלל א' סי' כ"ד ד"ה ונחזור עמ' מ"ח) נראה פשוט שהבין שמדובר בחלב שקדים, לפי כל הענין המדובר שם. וכן מוכח פשוט מדברי המשנה ברורה (סקי"ב), שהבין את דברי המג"א שכתב ע"ד השו"ע "לאוכלו", שמדובר בנוזל סמיך ש"אוכלים" אותו, ע"ש.



ט.

בירור דעת השו"ע

נמצא עד כה, כי מצינו ג' אופנים בדברי הראשונים אימתי עירוב דגן בתבשיל הופך להיות עיקר: א. שיטת הרא"ש ושאר הראשונים: שכאשר הדגן הוא עיקר כוונת התבשיל, הוא קובע,

אע"פ שהוא המיעוט. ב. שיטת הרשב"א: שגם אם הוא טפל, אם הוא בא להכשיר את המאכל ולעשותו ראוי לאכילה, ג"כ הוא נחשב עיקר וקובע את הברכה. ג. דברי התוס': שאם בא לסעוד הלב, נחשב עיקר, והביאם השו"ע לפסק הלכה בסי' ר"ח סעיף ג'.

ובסעיף ב', אע"פ שסתם השו"ע קצת את לשונו, מ"מ מדיוק דבריו נראה דפסק כהרא"ש, שכן תחילה כתב: "חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה וכו', אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות". הרי שתחילה דיבר על תבשיל הדגן, שהוא העיקר, שעליו מוסיפין דבש ושאר דברים, ולכן העיקר נשאר בעיקרו. וממשיך השו"ע וכותב: "אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל" עכ"ל, ומלשון "הדגן בתבשיל", נראה שמוסיף את הדגן כדבר טפל על דבר שהוא עיקר, ולכן הוא בטל בו.

וכן נראה מסימן ר"ד סעיף י"ב, שהעתיק השו"ע את לשון הרמב"ם דכל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופוטור הטפילה, ושם ביאר הרמב"ם דין זה גם על ה' מיני דגן, ונתבאר באורך לעיל.

אולם, שיטת הרשב"א שמעט דגן טפל שבא להכשיר המאכל נחשב עיקר, אע"פ שהיא הובאה בבית יוסף ללא כל הערה, לא מצאנוה מפורשת בשו"ע. והעולת תמיד הנ"ל סבר דמדסתם השו"ע וכתב "עירב עמהם", משמע דכלל אף את דעת הרשב"א. וצ"ע כיצד למד מפורש מן הסתום, ואדרבה דיוק לשון השו"ע מורה יותר כדעת הרא"ש וכמשנ"ת.

ולגבי דעת הרשב"א יש לומר דתלי הדבר בדברי הפוסקים בכלליהם, האם דעה שהובאה בבית יוסף בלבד ולא הובאה ונתפרשה בשו"ע האם אמרינן דחזר בו השו"ע מדלא הביאה, אע"פ שלא העיר עליה בב"י מאומה, או דמסתמות הלשון ליכא הוכחה, ומדנתפרשה דעה זו בבית יוסף בסתם יש לחוש לה. ומכל מקום, מדברי חלק מהפוסקים שהבאנו לעיל מוכח דסברי את דברי הרשב"א להלכה, וכן הביא המשנ"ב בסקי"ז את לשון הרשב"א כפירוש לדברי השו"ע. אמנם את הסברא כי כל דגן הניתן בתבשיל רק לטעם הופך להיות עיקר, מלבד שלא מצאנו מקורה ברור, אף בדברי השו"ע לא מצאנוה כלל.



י.

ראיות מדברי הפוסקים

לאחר שנתבררה דעת הראשונים והשו"ע בנידון השניצל, יש להוסיף את גדרי ההלכה האמורה מדברי רבותינו הפוסקים במאות השנים האחרונות ליסודות אלו, ומהעיון בדבריהם רואים שגם הם הבינו שמעט דגן הניתן על גבי הדבר העיקרי, אינו משנה את מהותו לענין הברכה.

בראש ובראשונה נביא את דבריו עט"ר רבי חיים בן עטר, בעל האוה"ח הקדוש, אשר מדבריו רואים להדיא את היסודות האמורים, באשר הוא דיבר כמעט במדויק על ענין השניצל,

שכן עוד בדורו היו מטגנים את הדגים בקמח (כאשר עושים גם כיום בפירורי לחם), ועם כל זאת הביא הרב דאע"פ שהקמח המצופה בהם נותן בהם מעט טעם, אין הוא קובע את ברכתם כלל, אלא רק הדגים שהם העיקר.

דבריו מופיעים בספרו פרי תואר (סי' קי"ג סק"ד), וזה לשונו שם: "דגים קטנים וכו' – ולפעמים שעושים אותם בקמח כדי לטגנם, אין בכך כלום, ובתור העיקר אזלינן והם הדגים. והגם דכל דאית ביה מחמשת מיני דגן הוא העיקר, שאני כה"ג דעיקר שעושים הקמח הוא כדי שלא ידבקו הדגים במחבת. והגם שמוסיף קצת טעם מחמת הקמח, עם כל זה לא להכי עבידי ושרי. ודמיא הא למה שכתבו התוס' שעושין אותו לדבוקי בעלמא. ולא מבעיא לדעת הרשב"ץ שהביא הב"י, דקא שרי מיני מתיקה שעושים הגויים מקמח ודבש דשרי כה"ג, אלא גם לסברת הפר"ח במלבי"ן יודה בכה"ג דדוקא בהיכא דהקמח מכשיר המשקה. וגם לא דמי למיני מתיקה שעושים הגויים מסולת ודבש, שע"י הסולת נתקן הדבש לאכילה, משא"כ בקמח שעושים על פני דגים אין עושים אלא דבר מועט שלא ידבקו במחבת, ולא דמי להרסנא דקאמר הש"ס קמחא עיקר" עכ"ל.

הרי לך להדיא דסבר דרק אם היה הקמח מכשיר את הדגים לאכילה, ולולי הקמח לא היו ראויים לאכילה, היתה לקמח חשיבות. הא לאו הכי, כל שראויים הדגים לאכילה גם ללא הקמח, לא מעלה הקמח ולא מוריד, גם אם הוא מוסיף בהם מעט טעם ופריכות.

גם הרב פונטרימולי בספרו פתח הדביר (סי' ר"ח סק"ג, דף נ"ג ע"ב), יצא לדון באורך על ממתק שהיה נוצר בזמנם ונקרא נישסאטה (והבאנו לעיל מדבריו), הוסיף בתוך דבריו להביא את דברי הר"ח בן עטר שדן על הדגים המטוגנים, והוסיף לחזק את פסקו שאין לברך על הדגים המטוגנים בקמח מזונות, ולא רק מטעם שהקמח לא בא להכשיר את המאכל לאכילה, אלא שעצם זה שהקמח עוטר את הדגים, זה עצמו מגדיר את הקמח כטפל וכתשמיש לדבר העיקרי, שהם הדגים.

את דבריו הוא מבסס בין השאר על פסק הגאון בעל כנסת הגדולה, שדן על שקדים המחופים בסולת, שגם שם נתעוררה השאלה האם הסולת העוטפת את השקדים תקבע את ברכתם, והעלה שם הרב דעטיפת הסולת בטילה לעיקר והם השקדים (דבריו אלה הובאו להלכה גם בכף החיים סי' ר"ד אות נ"ה ע"ש), ומזה הוכיח הרב פתח הדביר, שהוא הדין בנידון הדגים המטוגנים בקמח.

וזה לשונו: "עוד בה נלע"ד להוסיף דמטעם אחר גם הרב פר"י יודה בדגים מטוגנים דקמחא אינו עיקר והוא, דהדגים איתנהו בעינייהו, והקמח לתשמיש הדגים הוא בא, ודמי למ"ש הרב החבי"ב ז"ל (הוא רבי חיים בנבנישתי בעל הכנסת הגדולה) באו"ח שכנה"ג סי' ד"ר הגהב"י אות ג', דשקדים שמחפין אותן בצוקר וסולת קלוי הנקרא קונפיטיס, אע"פ שהפרי חפוי מכל וכל ואינו נראה, מברכין עליו בורא פרי העץ, דלא גרע מפרי נימוח לגמרי דמברכין על הפרי ולא על הצוקא"ר ע"ש, הרי דהגם דהסולת הוזה המחפה השקדים לא יבצר דיתב אי זה טעם בקונפיטי, אפילו הכי כיון שאינו אלא לשמש השקדים והשקד שלם בתווכו כברייתו לא בטל לגבי אחריו,

הכי נמי בדג שהוא שלם כברייתו, הוא העיקר ולא חוששין אנחנו למה שמוסיף קצת טעם" עכ"ל.

ועוד מצינו לחד מגדולי הפוסקים, הוא רבינו יהודה עייאש (בעל המטה יהודה ועוד), אשר בספרו שו"ת בית יהודה (או"ח סי' ס"א), דן על מאכל מסויים שהיו עושים בזמנו מקמח ושאר דברים, מה היא ברכתו, וזאת לשון השאלה: "נשאלתי על מין אוכל שעושין באופן זה שסוחטין ענבים ולוקחין המשקין שלהם שהוא היין ומבשלים אותו ומערבין אותו בסולת ונותנין בתוכו שקדים תחובין בחוט ומערין עליו היין המבושל הזה שנתעבה בסולת עד שנכרך עליהם היין והסולת, ועושין הכל חתיכה אחת וקורין לו חלוו"א, ויש שקורין לו בפת"א, מהו לענין ברכה אי אזלינן בתר שקדים ותהא ברכתו בפ"ה או בתר הסולת ותהא ברכתו במ"מ, או בתר היין ותהא ברכתו בפ"ה" עכ"ל השאלה.

והעלה הרב, דאע"פ שבמאכל זה יש סולת, כיון שהסולת רק נכרכת מסביב, אע"פ שפשוט שהיא נותנת טעם, ואף נראה שנתנוה עבור הוספת הטעם, מ"מ אין היא נחשבת עיקר מחמת זה, משום שמציאותה סביב המאכל מגדירה אותה כדבר טפל הנכרך סביב העיקר. את ראייתו מביא הרב מדברי הבית יוסף בסי' ר"ד (המבוארים לעיל באורך), המגדיר את הדבש הניתן סביב הדבר הרוקח בתוכו כתשמיש.

וזה לשונו: "ועל היין הזה שנתבשל בו השקדים, אי זה מהם עיקר, נראה דדינו כאגוז גמור המטוגן בדבש דסי' ר"ב, דמברך עליו בפ"ה"ע, דהאגוז הוא עיקר, דאעפ"י שהדבש הוא נותן טעם, כבר כתב מרן ס"ס ר"ב גבי חלב חטה בד"ה ואיכא למידק וכו', ואפשר שכיון שהדברים המרקחים אם נתנם תוך הדבש אינם מתבטלים לגבי ידיה כל שלא באו לדבק, דהו"ל דבש תשמיש לדבר המרוקח, ודמי לפירות ששלקם במים שהם נכשרים לאכילה ע"י המים ומברכין עליהם ברכתם הראויה להן ולא ברכת המים ה"נ דכוותה עכ"ל, מזה יש ללמוד דיין זה שנתבשל הוי כדבש, שהוא תשמיש לדבר הנתון בתוכו, וחשיבי השקדים עיקר, וזה עדיף מדין המרבא המרוקח בדבש, דגם לדעת הטור דמברך שהכל, הכא שאני שהשקדים שלמים יע"ש, כ"ש לדעת הש"ע דפסק דהפירות והעשבים עיקר אפילו כמושים ביותר, ודמו לשקדים שמחפין אותם בצוקר, כל זה כתבתי לפום ריהטא" עכ"ל.

הרי לך פשוט שהגדרת הבית יוסף בהכנת הרמב"ם, לגבי דבר מוצק העטוף במאכל כלשהו, אע"פ שאותו דבר מוסיף טעם במאכל, מ"מ לעולם הוא ישאר טפל ולא יקבע את הברכה, בין אם היה אותו ציפוי מדבש ובין אם היה מחמשת מיני דגן, וכמפורש בדברי גדולי הפוסקים ר"ח בן עטר, הרב כנסת הגדולה, הרב פתח הדביר והגר"י עיאש, שדיברו על ציפוי קמח וסולת שהוא מה' מינים, ולדבריהם פשוט שהפירורים העוטפים את השניצל לא יחשבו לעיקר בכל עובי ובכל טעם, דלעולם הם נחשבים טפל ותשמיש לבשר השניצל אותו הם עוטפים.



י.א.

דברי האחרונים

אחר שנתבאר באר היטב, כי מנהג ישראל לברך על השניצל מאז ומעולם אך ורק ברכת שהכל, הוא המנהג המבוסס היטב מדברי הגמרא, הראשונים, הטור והשו"ע, וכל הפוסקים בדורות הקדמונים, יש מקום לציין לחיזוק בעלמא, את דברי האחרונים אשר הוסיפו להורות כן, ויפה דנו יפה הורו.

וכ"כ בילקוט יוסף (ברכות סי' ר"ד ס"ב): "על קציצות בשר, אף שיש בתוכם תערובת של תפוח אדמה, וכדומה, מברכים שהכל. וכן על "שניצל" מברכים שהכל. אף שנתנו עליו מעט קמח לדבקו עם הביצה קודם הטיגון. ואין חילוק בזה בין שניצל הנעשה בבית, לבין שניצל הנעשה באולמות ובתי מלון".

ובהערה שם הוסיף: "ומכאן יש שרצו לחלק בין שניצל הנעשה בבית לשניצל הנעשה באולמות ובתי מלון, שבמקומות אלה מרצונם לחסוך בבשר, מרבים בקמח ומטרתם להטעים ולהכשיר השניצל לאכילה על ידי הקמח (א"ה, מילת להכשיר נכתבה כאן שלא בדקדוק, דכונתם רק להוסיף טעם, וכמבואר בפנים המאמר). אבל בשניצל הנעשה אצל כל אחד בביתו, אין הקמח אלא לדבק כדי לטגנו. אולם אין כן דעת מרן אאמו"ר שליט"א [זצ"ל], אלא לדעתו בדרך כלל יש לברך על השניצל שהכל, מאחר ואין הקמח ניתן שם אלא לדבק בלבד, ולא לסעוד את הלב. ואכמ"ל עכ"ל. הרי דאע"פ דעמדה לפני הגר"ע זצ"ל טענת הוספת הטעם של הפירורים בשניצל, ודחאה מטעם שאין בכוחה לגבור על העיקר, וכמו שהוכחנו כדבריו וכהוראתו בכל הדברים האמורים.

וכן הביא בשו"ת מעיין אומר (נקי, ח"א סי' צ"ד) ששאל את הגר"ע יוסף זצ"ל בכהאי לישנא: "האם ציפוי של חמשת מיני דגן על מאכלים, לא הופך את ברכתם לבורא מיני מזונות מכיון שנהיה עיקר?" והשיב לו: "לא, זה טפל בעלמא" עכ"ל, ומדלא נחת לחילוק נתינת הטעם, מוכח דס"ל כדברים האמורים, דלעולם צורת הציפוי מוכיחה דנחשב בטל וטפל לעיקר.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קס"א וח"ו סי' כ"ד), כי לעולם יש על הציפוי דין טפל, אף בחמשת מיני דגן, וכן העלה בשו"ת באר משה (ח"ה סי' ס"ה).

וכן העלו בשו"ת אבני ישפה (ח"ח סי' פ"ט), בשו"ת אמרי יושר (חנניה, ח"ד סי' מ"ג), בשו"ת ברית הלוי (מחפוד, ח"א סי' ג'), שו"ת מנחת פרי (ח"ג סי' י'), שו"ת נצח יוסף (בר שלום, ח"ב סי' י"ב), ודבריהם מסכימים ומסכמים את עיקר הדברים המובאים במאמר זה.



סיכום הדברים העולים מן המאמר

א. ענין עטיפת השניצל והדומים לו (דגים, חתיכות ירק) בפירורי לחם אינו דבר חדש, וכבר היה לעולמים בזמן הגמרא, שעטפו את חתיכות הלפת והסלק בקמח, וכך בישלום. ושם מבואר שפעמים נתנו הרבה קמח בעטיפה זו, ולעולם לא קבע הקמח את ברכת הירק.

ב. אם עירב דגן בתבשיל או במאכל, ברכת המאכל אינה נקבעת לפי הרוב או המעוט, אלא לפי מספר תנאים אחרים, והם:

אם נתן את הקמח בתבשיל על מנת שיסעוד את הלב – היא שיטת התוס' שדיברו על חלב שקדים, והביאם השו"ע להלכה.

אם הדגן הוא עיקר כוונת האוכל, גם אם הוא מיעוט, הוא קובע את הברכה – וזו שיטת הרא"ש ורוב הראשונים, וכן נראה שפסק השו"ע.

ג. דעת הרשב"א מוסיפה כי גם אם הדגן טפל לעיקר המאכל, אך המאכל אינו ראוי לאכילה ללא הדגן, מעט הדגן המכשירו לאכילה הופך להיות עיקר וקובע את הברכה, וכמו קמח הניתן בדבש, שלולי מעט הקמח לא היה ניתן לאכול הדבש לבדו.

כהבנה זו בדברי הרשב"א הבינו גדולי הפוסקים, ומהם הרב זרע אברהם יצחקי, הרב זכור ליצחק הררי, והרב פתח הדברי.

דעת הרשב"א לא נפסקה במפורש בשו"ע, ויש שלמדוה רק מסתימת דבריו.

ד. לכל הדעות, בכל אופן שנתנית הדגן באה להוסיף ריח, צבע, או לעשות את התבשיל יותר סמיך וכיוצא בזה, נחשב הדגן לטפל ואינו קובע את הברכה.

ה. בכמה מהראשונים מבואר (מאירי, הפרדס) להדיא, שאף מעט דגן שבא רק להוסיף תוספת טעם בתבשיל, נחשב טפל ואינו קובע את הברכה.

ו. גם דברי הרמב"ם מתפרשים בדרך זו, שרק אם הדגן בא לתת את הטעם העיקרי בתבשיל ולעשותו כשר וראוי לאכילה, אז מעט הדגן הופך להיות עיקר וקובע את הברכה, ובדרך ובביאור זה הביא השו"ע את דברי הרמב"ם בס' ר"ד סי"ב, עפ"י"ד בכסף משנה ובבית יוסף.

ז. בכל אופן של דבר העוטף דבר, העטיפה נחשבת טפילה ובטילה לדבר שאותה עוטפת, משום שהיא נחשבת תשמיש אליו. כן ייסד הבית יוסף בדברי הרמב"ם, וממנו למדו רבותינו הפוסקים הכנסת הגדולה, הבית יהודה עיאש והפתח הדביר יסוד הלכתי זה למאכלים וממתקים שהיו בימיהם.

ח. גם ענין שניצל דג כבר נפתר בפוסקים לפני מאות בשנים, בדברי האוה"ח הקד' בספרו פרי תואר ובדברי הפתח הדביר, והעלו שלעולם תהא ברכתו שהכל ומב' הטעמים הנוכרים, גם שהפירורים הם טפלים לעיקר, וגם שהם נחשבים תשמיש לדבר שעוטפים אותו.

ט. דעת כמה מאחרוני זמנינו, שהעלו שבאופנים שונים, ובעיקר אם הפירורים מוסיפים טעם, תהא ברכתם במ"מ, מסתמכת על הבנתם בלשונות הרמב"ם והרשב"א, שהביא הב"י.

במאמר זה הוכחנו שלא כדבריהם, מטעם: א. לגבי הרשב"א, הלא הוא דיבר רק על דגן המכשיר את המאכל לאכילה, וכמו שהבינו גדולי הפוסקים בדבריו. ב. לגבי הרמב"ם, הלא כבר הבית יוסף בעצמו פירש את הרמב"ם שלא כדבריהם, אלא כהבנת שאר הראשונים שרק אם הדגן הוא עיקר בנתינת הטעם במאכל.

יתירה מזאת, הבית יוסף בעצמו שם הוסיף סברא חזקה לגבי דבר העוטף, שכל ציפוי יחשב לעולם טפל, וגדולי הפוסקים סמכו ידיהם עליה.

נמצא כי הסברא שדגן שבא להוסיף טעם יהפך להיות עיקר, אין לה יסוד בדברי הראשונים ואף בפוסקים (מלבד צד בהבנת לשון הריב"ב, דגם א"כ גם הוא יחיד ולא מצאנו לו חבר).

י. לפיכך, השניצל בימינו הנעטף בפירורי לחם, גם אם פירורי הלחם יהיו טעימים מאוד, וגם תהא השכבה עבה מהם, לעולם תהא ברכתו שהכל, ומהטעמים הנזכרים:

א. שהרי עיקר כוונת האדם היא לאכול את השניצל הבשרי, והוא העיקר, ולא יהא אדם שיחשוב לאכול את פירורי הלחם שלו בנפרד, יהיו טעימים ככל שיהיו, ובתערובת כזו, הברכה נקבעת לפי עיקר התבשיל.

ב. ובפרט שלעולם נחשבים הפירורים כתשמיש לבשר השניצל החשוב שאותו הם עוטפים, ובאופן זה לעולם הם בטלים אליו.

ואין לומר שהפירורים מכשירים אותו לאכילה, שהרי ניתן לאכול את השניצל בצורות שונות ללא טיגון בפירורים, וכגון "מוקפץ" המצוי או חזה עוף צלוי וכדומה.

ובפרט שכן היה מנהג העולם מקדם קדמתא, לברך מאז ומעולם על השניצל לכל סוגיו שהכל, ורק זכינו ליישב מנהג העולם אליבא דלכתחילה ודכולי עלמא ללא כל פקפוק.



נספח

כמה הערות והארות על מאמרו החשוב של הרב יואל שילה שליט"א בגליון האוצר י"ז (תמוז תשע"ח), בעיקר לגבי ברכת השניצל וציפוי:

בעמ' נ"ג - הביא את שיטת הרא"ה דרך אם הוא "מעיקר התבשיל" הוא קובע הברכה. ומשום מה בסוף דבריו נטה לומר דלשיטתו יברכו על השניצל במ"מ, כי הציפוי בא לטעם. במחילה, הרא"ה לא הזכיר את ענין הטעם כלל, ואדרבה, מדבריו מוכח להדיא הפוך, שכן מציאות הדגן בשניצל היא של דבר טפל וכציפוי חיצוני בלבד, ומה לי בזה שהוא מוסיף מעט טעם, וכי זה יקבע את גדר ה"עיקר"? הרי הרא"ה פירש שם להדיא (שלא כשאר הראשונים) מה מוגדר כעיקר, ובלשונו הזהב כתב: "שאינו מעיקר התבשיל כלל, שאינו בא לכוונת אכילתו", הרי שגדר העיקר נקבע מה רצון האדם העיקרי באכילה. והשתא נצא לברר, האם כוונת בני האדם בשניצל היא בעיקר לבשר או בעיקר לציפוי? ואם יאמר מאן דהו שהציפוי אצלו עיקר, יאמרו לו: תבשל פירורים לבד ותאכל, מה הכנסת כאן בשר? הרי דלשיטת הרא"ה פשיטא שלעולם בשניצל יברכו שהכל.

בעמ' נ"ד בשיטת המאירי - יש לציין שכ"כ גם בס' הפרדס (שער הדגן), וז"ל: "ואם ערב אחד מחמשת המינים בשום תבשיל כדי להטעימו או כדי לדבקו מברכין עליה בתחלה בפה"א ולבסוף בורא נפשות רבות".

בעמ' נ"ד בשיטת התוס' - כתב לדייק מדברי התוס', כי אם הציפוי הוא רוב מהשניצל, הוא יקבע את הברכה. יש להעיר כי אכן כן כתב גם המגן גיבורים בסי' ר"ח. אלא שאע"פ שגם בסי' הלכה ברורה דיבר על מציאות כזו, עוד לא ראיתי שניצל שהציפוי בו יהא רוב על הבשר. ויש שאמרו שכן הוא בשניצל סויה, ובדקתי ואינו כן.

עמ' נ"ז - הביא את דברי הערוה"ש, שדייק מדברי השו"ע "כדי ליתן טעם בתערובת" (והוא מלשון הרמב"ם) אינם כפשוטם לכל הוספת טעם, ויפה דייק, שכן לפי היוצא מדברי הב"י שם (סי' ר"ב) לא בכל אופן של "נתינת טעם" הדגן המועט הופך להיות עיקר, אלא רק א. אם הדבר הנותן טעם לא נחשב ציפוי וטפל לדבר הפנימי העיקרי. ב. ובסי' ר"ח הוסיף הב"י את דברי הרשב"א, שרק אם הדבר הנותן טעם עושה את הדבר ראוי לאכילה. ובכ"ז הארכתי במאמר מיוחד לענין זה.

בעמ' נ"ח - לגבי דברי השבט הלוי שכל דבר המוגדר כציפוי הוא נחשב טפל, וכ"כ הלהורות נתן, יש להוסיף כי כבר קדמום בהגדרה זו הרב פונטרימולי בספרו פתח הדביר (סי' ר"ח סק"ג, דף נ"ג ע"ב), והרב כנסת הגדולה (המובא בדבריו ובכף החיים סי' ר"ד אות נ"ה), והר"י עייאש בעל המטה יהודה, בספרו שו"ת בית יהודה (או"ח סי' ס"א).

ויישר חילו לאורייתא

בברכה יוסף צברי



הרב יואל שילה

תחום החפצים שבעליהם שבתו בעיר אחר

הצגת הנידון והסוגיות

אדם שנסע מערב שבת לעיר אחרת - יש לדון האם תחומם של חפציו שנשארו בביתו הוא כתחום העיר שהם שובתים בה, או שמודדים את תחומם ממקומם, או שהם נחשבים כחפצים שיצאו מחוץ לתחום בעליהם - האסורים בטלטול יותר מד' אמות. ברור שאף לפי הצד הראשון אנשי המקום אינם יכולים לכלול אותם בעירוב תחומין שלהם, כי הם אינם חפציהם ממש, ואף לא באחריותם [כלומר, אינם אף בדין רועה שקיבל את הבהמות לשמירה מע"ש - שאז תחום הבהמות כתחום הרועה ולא כתחום בעליהם].

שנינו (ביצה ל"ז.) 'הבהמה והכלים כרגלי הבעלים', וכתב השו"ע (שצ"ז ג.): 'כליו ובהמתו אין יכול שום אדם להוליכם חוץ לאלפים אמה של בעליהם, ואם עירבו בעליהם לרוח אחת אין שום אדם יכול להוליכם לרוח האחרת אפילו פסיעה אחת - במקום שאין הבעלים יכולים לילך'. עוד שנינו (ביצה ל"ט:.) 'מי שהיו פירותיו בעיר אחרת וערכו בני אותה העיר להביא אצלו מפירותיו - לא יביאו לו, ואם ערב הוא - פירותיו כמוהו'.

בעירובין (מ"ז:) איתא ברייתא: 'הכלים והאוצרות ששבתו בתוך התחום יש להן אלפים אמה לכל רוח'.



המקורות להיתר

במושכל ראשון, אף שהבהמה והכלים כרגלי בעליהם, ואם יצאו מחוץ לתחומם לא יזיוזם ד' אמות, הרי שזאת רק כאשר הם אכן יצאו או הוצאו בשבת ויו"ט מתחומם שנקבע בע"ש, אולם אם הכלי והבהמה נשארו באותו מקום שהם שבתו בו ורק הבעלים הוא ששבת רחוק מהם - בפשטות תחומם נשאר במקום שביתתם. ומה שבני העיר לא יכולים להביא את הפירות לבעליהם - בפשטות הוא מפני שעירוב התחומין שלהם לא יכול לכלול גם את הפירות שאינם שלהם. נבחן כעת את דברי הראשונים:

לגבי הברייתא של 'הכלים והאוצרות ששבתו בתוך התחום יש להן אלפים אמה לכל רוח' כתבו תוס' (עירובין מ"ז: ד"ה והכלים) 'פ"ה ואפילו הן של הפקר - משמע דלא מיבעיא אם יש להם בעלים [יש להם אלפים לכל רוח], וקשה דאי יש להם בעלים הרי הן כרגלי הבעלים [ויש להם אלפים ממקום שביתת הבעלים ולא ממקומם], ואפילו אם נעמידם כגון שהבעלים בעיר אחרת דהשתא לא הוי כרגלי הבעלים ומ"מ בני שביתה הם... מ"מ אין נראה להעמיד כלל ביש להם בעלים, דביש להם בעלים [בין אם הם כאן ויש לכלים אלפים ממקום שביתתו, ובין אם אינם בעיר - ויש לחפצים אלפים ממקומם] מה לי תוך התחום מה לי חוץ לתחום [והרי את הדין כאן אמרו דוקא כש'ששבתו בתוך התחום'], ונראה דבשל הפקר איירי [ואז רק אם הם בתוך

התחום - דעת אנשי העיר עליהם]...', כלומר שלתוס' היה פשוט שכשהבעלים שבת בעיר אחרת - לחפציו שנשארו בעירו יש תחום אלפים [אלא שלא בזה דיברה הברייתא].

וכן הרשב"א (עירובין מ"ז:) הבין כך את שיטת רש"י שהעמיד את הברייתא גם כשיש לחפצים בעלים: '... הקשו בתוספות עוד דאכתי למה תני שבתוך התחום דמה לי בתוך התחום מה לי חוץ לתחום, ונראה לי לתרץ לפי דברי רש"י ז"ל דתוך התחום דקאמר - היינו תוך תחום העיר, וקמ"ל דדוקא כשהם בתוך תחום העיר - דדעת הבעלים מן הסתם שיקנו כליו שביתה עם אנשי אותה העיר, אבל חוץ לתחום העיר לא...', ונמצא שגם דעת הרשב"א היא שיש לחפצים אלו תחום אלפים.

בדומה לזה כתב בתוס' הרא"ש (עירובין מ"ז:), שם הביא את מחלוקת רבנן ורבי יוחנן בן נורי אם חפצי הפקר קונים שביתה, וכתב שפירש"י שהחפצים קונים תחום לעצמם הוא אף לדעת רבנן הסוברים שחפצי הפקר אין קונים תחום - כי כאן אף שהבעלים רחוקים מהם - מ"מ יש לחפצים אלו בעלים ואינם חפצי הפקר [ועל דבריו הקשה בפירוש נתיבות הבית על עבוה"ק שמהמשה שאנשי העיר לא יביאו אליו את חפציו - מבואר שאינם כחפציו, דלא כדעת תוס' הרא"ש, וכתב שאבן העזר העמיד את המשנה בביצה שלא יביאום - כדעת רבנן, ואת הברייתא בעירובין שיש להם אלפים - כדעת ריב"ג].

וכן הביא המאירי (בית הבחירה עירובין מ"ז:) בשם גדולי הרבנים שפירשו שקונים שביתה במקומם ויש להם אלפים אמה ממקומם.

וכ"כ הצ"ח (ביצה מ'), שנכסים המונחים חוץ לתחום בעליהם - לא יכולים לקנות את שביתה הבעלים, והרי הם כנכסים ללא בעלים ולא קונים שביתה, והם כרגלי המגביהם או כרגלי כל אדם.



המקורות לאיסור

אמנם, פירוש זה איננו מוסכם, ומצאנו גם ראשונים שככל הנראה הבינו שמאחר שהבהמה והכלים הם כרגלי הבעלים - הרי שאם הבעלים שבת בעיר אחרת נחשב הדבר שהכלים נמצאים מחוץ לתחום, ולא יזיוזם ד' אמות, ושזה הטעם שאנשי העיר לא יכולים להביא את הכלים לבעליהם ששבת רחוק.

כך הביא הרשב"א (עירובין מ"ז:) בשם הראב"ד: '...והראב"ד ז"ל פי' שהן בתוך התחום - בתוך תחומו שלו קאמר, וקמ"ל דאע"ג דאינן עמו במקום אחד ממש הרי הן כרגליו. ועוד אשמעינן דאם אינן עמו בתחומו לא יזיוזם ממקומו, וכדתנן... לא יביאו לו מפירותיו... ו'בתוך התחום' לא קאי שפיר לפירושו דתחום סתם לאו תחום הבעלים משמע כיון דלא אדכר להו לבעלים כלל...!.

וכך פסק הרשב"א עצמו בעבודת הקדש (בית הנתיבות ה' כ"א, אותיות קנ"ז-קנ"ח, ודלא כפי שכתב הרשב"א עצמו בעירובין מ"ז: כמש"כ לעיל): 'הבהמה והכלים כרגלי הבעלים ומוליכין אותן למקום שהבעלים יכולין להלך, במה דברים אמורים בזמן שהן תוך תחומו ואפילו הן באוצרות חוץ לעיר, כל שהן עמו תוך תחומו הרי הן כרגליו. היו נתונים בעיר אחרת: אף על פי שבני אותה

העיר ערבו אצלו ויכולין לבוא למקום שהוא שובת שם ופירותיו נתונים באותה העיר - לא יזיום ממקומן' [יש להעיר שגירסת הדפוס שלנו של הרשב"א היא 'לא יזיוה ממקומן', ואמנם ברשב"א כת"י משנת שס"ב ראיתי שהגירסא 'לא יזיום ממקומן', וכן בדפוס משנת תרל"ו].

וכך הביא המאירי (בית הבחירה עירובין מ"ז:) את גדולי המפרשים שפירשו כשיש להם בעלים מחוץ לתחום - לא יזיוו ממקומם, כפי המשנה בביצה 'לא יביאו לו מפירותיו' - שאין קונון שביטה כלל.

וכ"כ בחידושי הר"ן (עירובין מ"ז:) בפירושו השני שאם הפירות היו חוץ לתחום הבעלים - אין להם אלא ארבע אמות.

וכך ניתן להבין גם מרש"י עצמו (ביצה ל"ט:) שפירש מדוע בני העיר לא יביאו לו מפירותיו שבעיר אחרת 'לא יביאו - מפירותיו הואיל והוא לא ערב לשם, דהכל כרגלי הבעלים' - שבפשטות כוונתו היא ששביתת החפץ כשביתת בעליו [אמנם, יש לפרש בדבריו בדוחק ש'הכל כרגלי הבעלים' - פירושו שיש לחפצים תחום אלפים, אלא שבני העיר לא יכולים להביא את חפציו אליו כי העירוב שלהם לא יכול לחול על חפצים שאינם שלהם].

וכך נראה שהבינו גם רבי עקיבא איגר והרש"ש (עירובין מ"ז:), שהקשו כיצד לדעת תוס' יש תחום לחפצים שבעליהם בעיר אחרת - שהרי במשנה בביצה מבואר שהכלים כרגלי הבעלים, וממילא הם נחשבים כעת שהם עתה מחוץ לתחום בעליהם, ולא יזיום ממקומם.

באבן העזר (עירובין מ"ז:) העמיד את המשנה שבני העיר לא יביאו לו מפירותיו [שפירש"י שהפירות כרגלי הבעלים] - כדעת רבנן הסוברים שלחפצי הפקר אין שביטה, ולכן החפץ נמשך אחר בעליו [ונחשב שיצא מחוץ לתחומם], ומה שאמרו 'הכלים והאוצרות ששבתו בתוך התחום יש להם אלפים אמה לכל רוח' - הוא כדעת רבי יוחנן בן גורי הסובר שיש לחפצי הפקר שביתת עצמם, ולכן הם לא נדחו משביתת מקומם כשבעליהם בעיר אחרת [לפי דבריו יש לאסור למעשה, שהרי הלכה כרבנן, אלא שתוס' הרא"ש מעמיד גם את המשנה בביצה כדעת רבנן, שהרי סוף סוף לכלים אלו יש בעלים ואינם הפקר (נתיבות הבית - פירוש על עבודת הקדש מהרב יונגרמן, תשנ"ח)].



בירור כוונת האוסרים

יש לציין שאף אחד מראשונים אלו לא כתב להדיא את הסברא שכשהבעלים נמצא מע"ש רחוק מחפציו, במרחק שאפילו עירוב תחומין אינו מועיל - שדין החפצים כדין חפצים שיצאו מחוץ לתחום, ואם יש ללמוד את סברא זו מדבריהם - אינה אלא מדיוק לשונם של הרשב"א והראב"ד 'לא יזיום ממקומם', וממ"ש הר"ן להדיא 'אין להם אלא ארבע אמות'.

מתחילה חשבתי שפירוש 'לא יזיום ממקומו' שכתב הרשב"א על עירובין בשם הראב"ד מתפרש ממקומו של האדם, שהרי לא כתב 'לא יזיוה ממקומה' או 'לא יזיום ממקומם' - שהיה מתפרש על מקומו של החפץ עצמו, אלא שבלשון הרשב"א בעבודת הקדש 'לא יזיום ממקומן' קשה לפרש שכוונתו למקומו של האדם.

אלא שעדיין יש מקום לפרש שגם כוונת הלשון 'לא יזיום ממקומם' יכולה להתפרש על המקום הכללי של אלפיים אמות, ואין חובה לפרש שהכוונה היא שלא יזיום ד' אמות ממקומם הנוכחי, ולהסביר שדין החפץ הוא כדין חפץ שיצא מחוץ לתחומו.

אך שו"ר שבשני האיזורים של לשון הדומה לזו בגמ' - הכוונה היא שלא יזווג ד' אמות ממקומם [לא סיים ארבע אמות שקבע לא יזווג ממקומו], ואם מיצעו עליו את התחום לא יזווג ממקומו (עירובין נ:), וכן מתפרשות לשונות הראשונים במקומות שלשון זו מוזכרת, ובע"כ י"ל שגם כוונת הרשב"א והראב"ד שלא יזווג את החפץ ד' אמות ממקומו, וכ"כ הר"ן להדיא.

אמנם, עדיין יש מקום לומר בדוחק שהכוונה שלא יזווג ד' אמות ממקומו של החפץ, ומקום זה יכול להיות תחום העיר ששבת בה [או תחום אלפים סביבו], וכך פירש הגרי"י בורודיאנסקי בספרו הליכות יצחק [שאין אלו הד' אמות של היוצא מחוץ לתחום - שלא יצא מהם אפילו נכנס למקום המוקף, אלא של השבת בעיר או במקום מוקף - שכולו כד' אמות], ובכך מתיישבת הסתירה בין פירוש הרשב"א בחידושו (עירובין מ"ז:) - שתחום החפץ כאנשי העיר, לבין פסקו בעבודת הקדש שלא יזיום ממקומם, וצ"ע.



הכרעת הפוסקים

הרה"ג אריאל בוקוואלד שליט"א (מח"ס קרית אריאל) שלח לי את דברי הבה"ל (ת"א סע' א' ד"ה קונין) שבפשטות מתפרשים שהבין שלא יזווג את החפצים ד' אמות, שהרי רק בחפצים של נכרי הביא שנחלקו הראשונים אם לאסור להזיז ד' אמות כששבת הבעלים היתה במקום רחוק, והאוסר אף בחפץ של נכרי - דימה זאת לנדוד של פירות ישראל המופקדים במקום אחר: 'ואף דשבת העכו"ם עצמו היה במקום אחר רחוק - משמע דלא אזלינן בתריה לאסור לזווג הכלים כיון דבאמת אין לעכו"ם שבתה ורק בתר הנחת הכלים אזלינן - כן משמע לכאורה מלשון הרמב"ם והמחבר וכ"כ התו"ש בדעתם, אלא שכתב דמהגהת אשר"י בשם או"ז משמע דהרי הם כרגלי עכו"ם לגמרי - וא"כ אם העכו"ם במקום רחוק אסור לזווג הכלים ממקומן, וכמו בפירות ישראל אם הם מופקדין במקום אחר... [וכן יש לדייק שהח"ח נקט כדעת הראב"ד, שהחפצים נגררים אחר בעליהם, גם במ"ב שצ"ז ו'ז' - הרב חרמוני], ומקורות הבה"ל הם תוספת שבת ת"א ג' ופמ"ג ת"א משב"ז א', שכך כתבו שלדעת האו"ז פירות העכו"ם הם כפירות ישראל, ואם העכו"ם לא כאן - לא יוליכם ד' אמות, ומוכח שכוונתם אף כשהנכרי לא נמצא כאן כבר מע"ש.

וכן בשו"ת שבט הלוי נשאל ע"י הג"ר יצחק ירוחם בורודיאנסקי שליט"א (ראש כולל 'הר"ן', ומשגיח דישיבת 'קול תורה') אם ניתן להזיז את חפצי הבחורים שנסעו לעיר אחרת לשבת. והשיב (ו' מ"ו ד', ט' ע"ט) 'דכיון דכלים כרגלי הבעלים שאסורים בנ"ד גם הכלים - גם בכל עיר מוקפת חומה כיון שהבעלים עקרו מכאן... הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, וקיי"ל שאפילו כשהבעלים מצוים מחוץ לתחום פירותיו כמוהו וגם אסור להזיזם וכדעת הרשב"א וראב"ד עירובין מ"ז: ודלא כפרש"י ותוס' שם, וא"כ כשאחד נוסע לשבות בשבת חוץ לתחום יהיה אסור להשתמש

בחפציו ויהיה אסור לטלטל יותר מד' אמות... אם היה הדין בפשיטות כדעת הראב"ד דיש איסור להזיזן ממקומם כשהבעלים במקום אחר חוץ לתחום הפירות היתה שאלתכם שאלה גדולה... עדיין יש לי לומר דיש מקום להתיר לטלטל החפצים מכח ס"ס - דהאי פסקא דאסור להזיזן לענ"ד אינו מבואר כלל לא בטור ולא בשו"ע, ונהי דגם להיפך אינו מבואר... וגם המעיין ברשב"א יראה דלא דחה הבנת רש"י ותוס' בפשיטות, ויש לפנינו ספיקא דדינא בדרבנן... וגם אם לא נכריע כן לכתחלה ממש - מ"מ א"צ למחות באחרים'.

השיב לו הגר"י בורודיאנסקי שליט"א בספרו הליכות יצחק (עירובין ל"ה) שהראב"ד חידש שאף שהפירות רחוקים ממנו בתוך תחומו - הם כרגליו, ושאפילו כשהם חוץ לתחומו - הם כרגליו... מסוגיא דהנהו דיקרי דאתו למברכתא מוכח שנותנים לפירות את כל המחיצות... ומהסוגיא של פירות שיצאו וחזרו הם מותרים כי הם אנוסים - מוכח שמה שהפירות כרגלי הבעלים הוא רק לקבוע את מקומם בתחילה, אך דינם לא ישתנה עקב פשיעת הבעלים שיצא, וגם בשיטת הראב"ד י"ל כן שאף שכשהפירות מחוץ לתחום בעליהם אין להזיזם ד' אמות - אך מ"מ כל העיר לגביהם כד' אמות, וי"ל כן אף בעיר שאינה מוקפת מחיצות כי תחום הפירות הוא דין עצמי על הפירות שאסור להוציאם, וא"כ י"ל שמ"ש הראב"ד שאין להזיזם איננו בגדר ד' אמות שיש ליוצא חוץ לתחום אלא כד' אמות של מדידת התחום - שבזה כל העיר היא מקומם, וזה לא מתבטל מחמת רגלי הבעלים, ונמצא ששיטת שבט הלוי בדעת הראב"ד להחמיר שאין להחשיב את העיר כד' אמות כלפי כליו של מי ששבת חוץ לתחום. וסיכם ששיטת מהר"ם אריק היא שגם לפי הראב"ד נותנים את כל העיר אף שאינה מוקפת, ולדעת הגר"ח גריינימן הדבר תלוי במחלוקת בית מאיר ורמ"א בענין יצא לדעת וחזר - דנקטינן כרמ"א שאפשר לטלטל את הכלים דוקא תוך המחיצות, וסיכם את דבריו שיש לסמוך בדין זה על העירוב דידן אף למי שאינו סומך עליו לגבי הוצאה בשבת, כגון כשמטלטל את החפץ ביו"ט או בדרך מלבוש - שאין בזה איסור הוצאה אלא רק תחומין, דלא כהגר"ד לנדו, המחמיר לגבי תחומין בעירוב שאינו סומך עליו כלפי איסור הוצאה בשבת.



האם ההכרעה מוכרחת

אמנם, אף שכך מורים פשטות דברי אותם ראשונים שצינו, וכן דברי אותם פוסקים, אך עדיין לא הבנתי מה היה ההכרח שלהם לפרש שכאשר אדם שבת בעיר מרוחקת - חפציו יחשבו כיצאו חוץ לתחום, ולכל היותר מהמשנה מוכח שהחפצים עדיין מתייחסים אחר בעליהם, כך שעירוב התחומין של אנשי העיר לא יוכל לכלול גם אותם, אולם לא ידעתי מנין הכריחו שחפצים אלו נחשבים כאילו יצאו מחוץ לתחום בעליהם, ונאסרו בטלטול ד' אמות.

מה שניסו להוכיח מדברי השו"ע (שצ"ז ג') שאי אפשר להוליך את כליו אפילו פסיעה אחת למקום שהוא אינו רשאי ללכת - לא הבנתי את ההוכחה, שהרי דבריו מיירי כשהוא שובת ליד חפציו - ולכן תחומם כתחומו, משא"כ כששבת בעיר אחרת אין הכרח שחפציו יאסרו.

גם מה שניסו להוכיח מדברי שעה"צ (שצ"ז ד') שאם כלתה מדתו בחצי העיר גם אחרים אסורים לטלטל כליו בחצי השני של העיר - לא הבנתי את ההוכחה, שהרי דבריו מיירי כשהוא עצמו כאן - וממילא שביתת חפציו כשביתתו, ואינם עניין לנדו"ד.

סיכום

לסיכום, מאחר ויש כאן מחלוקת ראשונים בנידון דרבנן, שיש המתירים להדיא לתת תחום אלפים ממקומם של החפצים ששבתו רחוק מבעליהם, ויש האוסרים להדיא להזיזם ד' אמות, וברשב"א עצמו מצאנו סתירה בין דבריו בחידושי עירובין לבין פסקו בעבודת הקדש, וגם את לשונו בעבוה"ק ואת לשון הראב"ד ניתן לפרש בדוחק להיתר - ע"כ לענ"ד י"ל דלא נפקא מכלל ספיקא דרבנן, שיש להתיר עכ"פ בצירוף כשמטלטלים את החפצים בתוך בית, או אף בתוך גבולות עירוב בר סמכא - שאז יש עוד סניף להיתר להחשיב את כל המקום המוקף לדירה כד' אמות, ואפשר שבשעה"ד ניתן להקל אף בתוך עיר שאינה מוקפת מחיצות [שהרי אף היוצא מחוץ לתחומו בשוגג או באונס, ונכנס בשוגג או באונס למקום המוקף מחיצות לדירה - כל היקף המחיצות נחשב לגביו כד' אמות, כדאיתא בעירובין מ"ז: 'הנהו דכרי דאתו למברכתא... אמר רבא ליזדבנו לבני מברכתא דכולה מברכתא לדידהו כד' אמות דמיא', והמ"ב (ת"ה נ'), שעה"צ ת"ה מ"א] היקל עוד שאף אם הוציאו את החפצים במזיד ועתה הם בתוך מקום המוקף מחיצות - מותר לטלטלם בכל אותו היקף - כי הפירות נחשבים כאנוסים לגבי הוצאה זו, וכתב הבה"ל (ת"ה ו' ד"ה מוקפת) שאפשר שבשעת הדחק יש לסמוך להקל כדעת הרמב"ן שכך הדין אפילו אם הכניסו את החפץ לתוך עיר שאינה מוקפת מחיצות], כהוראת ההליכות יצחק. אמנם, אנשי העיר בודאי לא יוכלו לכלול את חפציו בעירוב התחומין שעשו, אפילו כדי להביאם אליו.

נחלקו תוס' והראב"ד האם מי שיצא מעירו מע"ש - יש לחפציו שנשארו יש תחום עצמי [כתחום עצמי שלהם ממקומם, או כתחום אנשי העיר - דהוי כאילו הבעלים מסרם לאנשי העיר], או שנחשב שהם כאילו מחוץ לתחום בעליהם ואסורים בטלטול ד' אמות [כי הם נגררים אחר בעליהם שאיננו כאן]. יש מקום לומר שנפ"מ ממחלוקת זו גם לנדון של דין החפצים של מי שיצא בשבת להציל, שלראב"ד החפצים שיצאו עמו כשיצא לפיקו"נ הם כמותו, והחפצים שנותרו אסורים לטלטל ד' אמות, ואילו לתוס' יש להסתפק הן בחפצים שנותרו [האם יש להם תחום עצמי, אף שהם היו עם הבעלים בכניסת השבת, אך כעת הבעלים יצאו מתחומם], והן בחפצים שיצאו עמו [האם תיקנו להם תחום חדש, כרגלי הבעלים שיצא בהיתר], ובחו"ב (ביצה ל"ו) נקט שהכלים שלא יצאו עמו נשארים בתחומו הקודם ולא נגררו אחריו, ולא תלה זאת במחלוקת תוס' וראב"ד, והוסיף שאם הוא יצא בהיתר והגיע למקום שהיו לו בו כלים מע"ש - לדעת הראב"ד, שהיה אסור להזיזם ממקומם - גם כעת אסור להזיזם [כי הרי לראב"ד הכלים לא נגררים אחר בעליהם כשהבעלים יצא מתחומם], וצ"ע.

הרב יהושע לוונטל

מילואים למאמר בנושא עישון ביו"ט

לאחר שפרסמתי את המאמר בנושא עישון ונטילת חומרים פסיכואקטיביים ביום טוב (בגליון לב עמ' קצב), מצאתי מספר נקודות שיש לתקן, להרחיב ולדון בדברים בכדי להשלים את הנושא. כמו כן, מצאתי בכתביי סיכום שסיכמתי לעצמי, משיעור שמסר הגאון רא"ז וייס שליט"א בבית כנסת "יוצאי ישיבת חברון" בבני ברק, בד' שבט תשס"ו^(א). כאשר עיינתי מצאתי שהרב הנ"ל האריך בנושא זה בספריו (הדברים מופיעים בספרי מנחת אשר, בספר על הגדה של פסח עמ' שנד-שנה, ובשו"ת ח"א סי' לה-לו) ולענ"ד יש להתייחס לדברים שפרסם וגם לסיכום השיעור שמסר [השיעור נמסר לאחר שהדפיס את ספרו על הגש"פ ובמקביל לפרסום תשובתו שבשו"ת סי' לה^(ב)].

להלן אתייחס לתיקונים ולהרחבות שיש לייחס למאמר, וכן התייחסות נפרדת לתוכן הרב שנמצא בנושא זה, מתורתו של הרא"ז וייס.



הערות ותיקונים במאמר

א. במה שצינתי להגהות הר"י קרט, צ"ל "נד' בשו"ע מהדו' מורשה להנחיל, בהגהות מכת"י".

ב. במה שהבאתי משו"ת בשמים ראש, צ"ל "דשרי כיון שאין בניצוצות בכדי להיעשות פחם".

ג. במה שכתבתי על דברי ריב"א שהביאו התוס' והרא"ש, שאין להחם מים לרחיצת כל הגוף של גדול, כיון דאינו שווה לכל נפש, אבל רחיצת ידיו פניו ורגליו מותר, משום מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ולכאורה יש להוכיח מדבריו שלא אומרים "מתוך" בשאינו שווה לכל נפש. ע"כ דברי במאמר. ויש לדון בזה, דלכאורה יש לומר שאם הדבר אסור משום שאינו שווה לכל נפש, יש לאסרו גם על הקטנים, ולא דווקא על הגדולים. ובהכרח י"ל שקביעת "שווה לכל נפש" נבדקת ע"פ המצב של האדם ולא ע"פ כמות או מצב כלל האוכלוסייה, וכפי שהעיר בשו"ת כתב סופר, שא"א לומר שהסיגריות אינן שוות לכל נפש מפני שהנשים אינן מעשנות.

ובזה יש להבין מ"ש הנודע ביהודה ועוד, להתיר רחיצה בחמין לאשה בליל טבילתה, כיון שלאשה כזאת יש צורך שכלפיו רחיצה בחמין שווה לכל נפש. אמנם, במשנה ברורה (סי' תקיא סק"ז) ביאר את הטעם שמותר להבעיר מדורה להתחמם כנגדה גם כשהקור אינו גדול, "כיון דעיקר מלאכת ההבערה בשביל קור הוא מלאכה המותרת, דהוא שוה בכל נפש, לא קפדינן אם הקור גדול או קטן". ולפי זה נראה שקובעים על המלאכה אם היא שווה לכל נפש כקביעה

(א). השיעור נמצא באתר קול הלשון, [באן](#) מדקה 35 והלאה.

(ב). התשובה נדפסה בקובץ דרכי הוראה ג (תשס"ו), עמ' צה.

עקרונית, ולא לפי מצב האדם. ולכן נראה שאין זה הטעם שהתיר הרמ"א להבעיר היכא דאינו שווה לכל נפש, אלא משום דבלאו הכי הבערה מותרת משום מתוך, וכשיטת הרמב"ם.

ד. בעניין השאלה אם התמכרות מגדירה את החומר כשווה לכל נפש, לאור העיון בכתבים בתחום זה, נמצא כי להתמכרות יש שלושה היבטים: הראשון, הסיבה הראשונית שאדם נצרך לחומר ממכר – היא בדרך כלל אורגנית, שהוא אדם לחוץ וכפייתי. השני, בחלק מהחומרים על ידי החומר הממכר משתנים תכונות הגוף מבחינה אורגנית, והאדם הופך לנצרך לחומר הממכר. השלישי, שההנאה גורמת לגוף להזדקק לחויית העונג שמעניק הסם באופן תדיר יותר.

לאור זאת, ההתמכרות היא צורך פיזי שנועד להתמודד עם צרכים גופניים (בין אם לכתחילה או בדיעבד), כך שהשימוש בסמים הוא בכלל ההגדרות שהציע הכתב סופר לתרופה כדבר השווה לכל נפש. אולם, הדברים אמורים רק לגבי אנשים מכורים², ואילו ביחס לאלו שצורכים סמים ללא התמכרות או לפני התמכרות, יש לומר שהדבר מותר מאותה סיבה, כיון שהצורך הפסיכולוגי לצריכת הסמים נחשב לשווה לכל נפש, כי רוב הציבור נדרש להתמודדות נפשית עם לחצים וקשיים, ואלטרנטיבות של עוררות או נדכאות היו עשויות לסייע לו.



הערות ודיונים בדברי הרא"ז וייס

הרא"ז וייס עסק בנושאים הקשורים לעישון סיגריות ולדין עישון ביו"ט, ולדעתו העישון ביו"ט אסור מדינא, ובפרט בזה"ז שאנשים רבים נמנעים מן העישון בשל פרוסום הסכנות הנגרמות מעישון סיגריות. אולם, במחכ"ת, לעניות דעתי יש לדון ולפקפק בדבריו, וכדלהלן:

בשו"ת מנחת אשר ח"א סי' לה - בראש דבריו הציג הרב את המחלוקת כמחלוקת שקולה בין הפוסקים, אולם כבר בהגהות חתם סופר על השו"ע (סי' תקיד מ"א סק"ד), בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סו), בכרם שלמה על השו"ע (סי' תקיד סק"ד) ובהגהות מהר"י קרט (שם), כתבו שרובא דרובא מגדולי האחרונים שדנו בזה פסקו להתיר את העישון ביו"ט וגם כמה גדולים נהגו בעצמם לעשן ביו"ט.

שם בד"ה אך על, הביא הרב משו"ת זרע אמת, שכיון שאין העישון אכילה כי איננו נכנס לחך, הוא נדרש שיהיה שווה לכל נפש. עכת"ד. והנה גם בשו"ת דרכי נועם הבין שהעישון איננו אוכל ממש, אלא דס"ל שכיון שהנאת הגוף היא בכלל אוכל נפש, הרי שדינם שווה ויש מקום להתירה אף אם אינה שווה לכל נפש. ואף שיש מקום לדון בסברא זו, לא נמצאה לזה ראייה מוכרחת.

שם הביא הרב שבמק"א דן במה שהסתפק המגן אברהם, אם עישון הטבק צריך ברכה. והוא במנחת אשר על הגש"פ, שערי תשובה סי' כג אות ב. והתם דחיק ומוקי דברי המ"א, באופן שאין כוונתו שהעישון הוא אכילה ממש, אלא דאחשבי' כאכילה. עי"ש באריכות. ובשיעור

(ג). יש לציין שבחלק מהמקרים אי נטילת סמים עשויה לגרום לפיקוח נפש, בשל סיכונים שייגרמו בעקבות "תסמיני גמילה", אולם נושא זה איננו מעניין המאמר. ואף העישון של החומרים עצמם יש בו משום פקו"נ בכמה היבטים, אך אכמ"ל.

שמסר, טען הרב שהמ"א איירי במי שאוכל את עלי הטבק [וציין שהוא יחיד בהבנה זו במ"א]. עכת"ד. והנה דבריו האחרונים אינם נכונים, והמעייין בגוף דברי המ"א יבחין שהוא עוסק בעישון המקטרת ומתארו באופן ברור, ואף שכל האחרונים דנו בדברי המ"א וחלקו עליו (יעו' מור וקציעה סי' רי ומגן גבורים שם אה"מ ס"ק יב), איש לא טען שהמ"א איירי באכילה ממש, ובכה"ג כלל אין מקום להסתפק אי מחייב ברכה. אלא שספק המ"א הוא מצד שהעישון אינו אכילה אבל הוא יותר ראוי לברכה מרית, לכן היה ראוי לברך עליו אלא שחז"ל לא תיקנו ואנחנו לא נדע מה נעשה. וכן ביארו המחזיק ברכה (שם ס"ק ד), וזו כוונת שו"ת הלק"ט (ח"א סי' קא), שהמחמיר להמציא לעצמו חיוב ברכה קודם העישון תע"ב. וזה גם מ"ש בשלחן הטהור שמן הראוי לתקן ברכה, אלא שאין אנו מסוגלים להמציא לזה נוסח ברכה [והרב הביאו בספר על הגש"פ, וסיכם שדבריו מחודשים. אמנם, לפמ"ש דבריו פשוטים וברורים, ועד כאן לא פליגי אלא בשאלה כיצד לנהוג].

וככלל, יש להעיר במ"ש בשו"ת שם ובספר על הגש"פ, שם אות ג, כאילו הדרכי נעם ומהר"ש קלוגר (בשו"ת האלף לך שלמה סי' רד) לא הבינו את מציאות העישון, שהוא בשאיפה בלבד ועי"מ. עי"ש. והמעייין בדבריהם יראה שהבינו היטב את מציאות העישון, אלא שהגדירו אותו כמעין אכילה, מפני שהוא נכנס דרך הפה. ונהפוך הוא, כשתיאר הרב עצמו את העישון וציין את השימוש במים, לא ידעתי מה הוא שח. כי בשום עישון אין כלל מים (והטיטון שתיארו הפוסקים האשכנזים הוא מקטרת או סיגריה), מלבד נרגילה שהטבק רק משפיע על המים שמתאדים, אבל כלל לא נשרה בהם ולא נרטב מהם.

ובמ"ש שם בד"ה וגם במש"כ, שהבית מאיר והעמודי אור פליגי ע"ד הפני יהושע, כי א"א לקרות דבר השווה לכל נפש למה שהרבה אנשים קצים בו. ובעמודי אור (סי' כט סוף אות ה) טען שלא יתכן להגדיר את העישון כרפואה, שא"כ הוא נכון רק על מנת לרפא ולהציל מן הסכנה. עכת"ד. ובדבריהם עצמם יש להעיר, כי הטענה שכיון שאנשים קצים בעשן הסיגריות א"א להגדירו כשווה לכל נפש, אין לה מקור, ואדרבה הדעת נותנת שבעילה בתחילה קשה לנשים ואעפ"כ היא מוגדרת שווה לכל נפש, כי הנדון הוא במציאות ההנאה ומנין המעשנים ולא בסבל הנגרם להם. ומ"ש העמודי אור תמוה, כי הדבר ברור שלא נתכוון הפני יהושע שהעישון הוא פיקוח נפש והצלת האדם, אלא הכוונה היא כמ"ש הכתב סופר (או"ח סי' סו), שהגדר ברפואה הוא שאנשים זקוקים לרפא עצמם ואחת הדרכים היא עישון ולכן כיון שכל האנשים זקוקים לרפא את עצמם, הרי שהדרך שווה לכל נפש גם אם לא הלך בה איש.

ובכל מ"ש שם באות א, לא ידעתי למה הציג הרב את הנדון, כאילו הוא מסתיים בשאלות הזרע אמת על הדרכי נעם ושאלות העמודי אור על הפני יהושע, הרי יותר נכון להביא שהמחזיק ברכה (סי' רי) עמד בדברי הזרע אמת ואפ"ה מסיק שיש להתיר לעשן, ומדברי הכתב סופר (שם) תעלה ארוכה לטענות העמודי אור. כמו כן, תמהני על גדול הבקיא, שכלל לא התייחס למ"ש הלחם משנה (פ"ד מהל' יו"ט ה"ו), ששיטת הרמב"ם שבהבערה אי"צ שתהיה שווה לכל נפש, וכן פסקו לדינא מהר"י אייבשיץ (בבינה לעתים שם) והגאון הנצי"ב (בהעמק שאלה נ"א). שהרי לפי שיטה זו כל ראיותיו והנדון בגדר "שווה לכל נפש" אינו צריך לפנים.

ובמ"ש שם באות ב, ד"ה אמנם, שכיום התמעטו המעשנים וחזר הדין. נראה שבמציאות הדבר אינו נכון, כי בעבר נשים לא עישנו כלל, וכמ"ש הכתב סופר, וכיום נשים רבות מעשנות. ומה גם שקשה לקבוע מה היה בעבר ומה היום, כי כפי הנראה מאז ומעולם דנו הפוסקים אם יש להתיר למרות שאינו שווה לכל נפש, ומאן לימא לן באיזו תקופה היו יותר מעשנים. ואדרבה, מסתבר שכיום נגישות הסיגריות המוכנות והזולת מחיר הטבק, הירבו את המעשנים מאשר לפני כמה מאות שנים [ואף שבזמן האחרון התמעטו המעשנים ביחס לעשרות השנים האחרונות, מסתבר לענ"ד שלפני מאות שנים היה אחוז המעשנים מועט יותר מבימינו, וכן משמע גם בעמודי אור (שם) ובערוך השולחן (סי' תקיא סי"א), שבזמנם היו רבים שקצו בריח הסיגריות].

ובשו"ת שם סי' לו, בד"ה ומה שכתב, טען הרב שלא יתכן שהנאה שאין הכל צורכים אותה חשיבא שווה לכל נפש, דא"כ היכי דמי "אינו שווה לכל נפש". והקושיא מעיקרא ליתא, כי מוגמר היה הנאה חיצונית שמוסיפה על ההנאה הרגילה, שהיו מניחים מוגמר בשעת אכילה והיה המאכל יותר ערב להם בכך, כמ"ש המאירי (בית הבחירה וחידושים, ביצה כב:). ואינו דומה לשאר הנאות, שהן הנאה מצד עצמה, ואם הכל נהנים מהן הו"ל שווה לכל נפש.

ומ"ש שם ד"ה ולענ"ד, שאין דברי הכת"ס מתיישבים על הלב. לא ידעתי למה, הרי יתכן שגם לדבריו דנים בכל סוג הנאה בפני עצמה, ובהערה הקודמת ביארתי את ההבדל בין סוגי הנאות שונים.

ומ"ש בד"ה ולפי"ז נראה, שהעישון הוא סוג הנאה שאינה שווה לכל נפש. הוא ההיפך ממ"ש הכת"ס גופי', דאולינן בתר המטרה של המעשן ולא לפי הדרך שבה הוא ממלא את תאוותו. וא"כ העישון עונה לצורך של הרבה אנשים (להקל לאחר האכילה ולהקל בזמן לחץ וכדו').

ומ"ש שם, שהעישון איננו נתפס כרפואה, לא הבנתי מה הראיה שהביא מטענה זו. ולענ"ד מדוייל ידי' משתלים, שהעישון הוא גם מאכל בריאים וטפי יש להתירו ביו"ט, וכמ"ש בתשובת מהר"י פינטו שהביא בשו"ת הלק"ט ח"א סי' קא.



אוצר יורה דעה

מסיונר מומר שחזר בתשובה, האם מקבלים אותו? ♦ שיעורי גדלות

הרב אפרים כחלון

מחבר שו"ת אך טוב לישראל

מסיונר מומר שחזר בתשובה, האם מקבלים אותו?

אם יש תשובה לעובר עבודה זרה * תיקון לעון עבודה זרה * תשובה למסית * אם גחזי ויש"ו היו ראויים לתשובה? * תשובה על עון חילול השם * חילול ה' בשוגג – כפרתו * תיקון לעון חילול השם * אין דלת ננעלת לשב בתשובה * כל הפורש ממינות מיית – אם נפסק להלכה * תשובת מנשה וחלקו לעולם הבא * אם אנו מקבלים תשובת המינים והמסיתים? * סתירה בדברי הרמב"ם וביאורו * חזקת בעל תשובה * אי סמכינן על חזקה במקום עדים * אם יש לחוש שמא המומר מערים ולא שב בתשובה באמת? * מומר ששב בתשובה אם יינו יין נסך? * נאמנות במיגו למומר * דרך התשובה למומר * שחיטת מומר * תשובת אחאב * מתי ידע יהושפט ששב אחאב בתשובה? * ביאור נוסף על הסתירה בדברי הרמב"ם * גדר מין כיום * תינוק שנשבה כשממיר דתו

שאלה

מנחם אב תשע"ט

מעשה אתיא לידן, אודות אחד מגדולי מזכה הרבים בארץ ובעולם המחזיר בתשובה ונלחם בנצרות ובמסיונרים בהצלחה רבה, והוציאו עליו לעז שמכיון שבעברו התנצר והיה כומר מסיונרי, שוב לא מועילה לו דרך תשובה, ורדפו אותו בכתב ובעל פה, וביישוהו וביזוהו ברבים, ועתה נפשו לשאול הגיע, האם נכון הדבר שלא התקבלה תשובתו? ומה יענה לאותם האנשים? וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.



תשובה

א.

תחילה וראש הבא נבא לדון אי מהני תשובה על עון ע"ז. איתא בגמרא בשבועות (דף יג ע"א), תניא: "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו, לא) - זה הפורק עול ומגלה פנים בתורה, ואת מצותו הפר - זה המפר ברית בבשר; הכרת תכרת, הכרת - לפני יוה"כ, תכרת - לאחר יוה"כ; יכול אפילו עשה תשובה? ת"ל: עונה בה, לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה. ורבנן? הכרת - בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא; עונה בה - שאם עשה תשובה ומת, מיתה ממרקת. ע"כ. ומעתה, לרבנן אין די בתשובה אלא רק אם הוא מת. וממילא, כל זמן שלא מת לא התקבלה תשובתו, וא"כ איך אפשר להחזיקו כבעל תשובה?

אולם, מסתמא דגמרא בסנהדרין (דף צ ע"ב) משמע דמהני תשובה גם ללא מיתה, דילפינן מקרא הנאמר גבי ע"ז "כי דבר ה' בזה ומצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה" (במדבר טו, לא), לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה. ובקריית ספר להמבי"ט (הלכות תשובה פרק א בהוצאה

הראשונה וינציא שנת שי"א בהערות שבסוף הספר) מבאר, דמשהרהר בתשובה סגי שלא יהיה עונה בה. וע"ע בספר נודע ביהודה עה"ת (פרשת ראה דברים טו, יד עמוד רסז).

גם מדברי המהר"ם בן חביב בספרו תוספת יום הכיפורים על מסכת יומא (דף פו ע"א ד"ה אמר ר"ל), נראה דס"ל דלכו"ע מהני תשובה גם לעון ע"ז, ושם הביא מ"ש לפרש בספר תאוה לעינים דבמה שנחלקו רבי לוי ורבי יוחנן אי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד או עד ולא עד בכלל [כן הגירסא בעין יעקב ביומא שם, ובילקוט שמעוני (הושע רמז תקל) ע"ש] דר"ל ס"ל דגדולה תשובה שיש בה כח לכפר אף שכפר בעיקר ועבד ע"ז, שזהו עד כסא הכבוד, ור"י ס"ל דעל כל דבר תשובה מכפרת חוץ מעובד עבודה זרה וכופר בעיקר, וזהו ולא עד בכלל. יע"ש. ומהר"ם בן חביב העיר ע"ד, דמנא ליה דר"י ס"ל דאין התשובה מכפרת על ע"ז הלא אין לך דבר עומד בפני התשובה, ומנשה יוכיח דעבד ע"ז ונתקבלה תשובתו. וכמו שאמר ר"י גופיה בסנהדרין (דף קג ע"א), כל האומר מנשה אין לו חלק לעוה"ב מרפה ידיהם של בעלי תשובה, הרי דר"י ס"ל דהועילה התשובה למנשה אף על גב דעבד ע"ז. עכ"ד.

וראיתי בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חאו"ח סימן ח) אחר שהביא את ב' הסוגיות בשבועות ובסנהדרין כתב, דהעובד ע"ז לתיאבון, ואפילו כשעובד ע"ז להעיס, אינו בגדר זה של עון ע"ז שלא מכפר רק יום המיתה.

ובנ"ד, לפי איך שמציגים הנוצרים המסיונרים את דתם הטיפשית, שלכל העונות יש כפרה למאמין באותו האיש, מלבד רצי כסף וזהב וסכומי עתק המשלשלים בידי הנוטים לדבריהם, נראה שנחשב לעובד ע"ז לתיאבון. וביחוד שבהרבה מקרים לא עובדים ממש את פסל אותו האיש בהשתחואה זיבוח וקיסור, אלא באמונה גרידא, דקיל טפי.

ולך נא ראה למ"ש הרב חיד"א בדבש לפי (מערכת ת"ו אות יט) בשם בעל סמיכת חכמים, דיש מי שכתב דתשובה אינה מועלת לע"ז ג"ע ושפכ"ד ויש חולקין, ושכתב תשב אנוש עד דכ"א ראשי תיבות דם כפירה אשה, וסיים דאפשר לרמוז שעל זה מסיים ותאמר שובו בני אד"ם ר"ת אשה דם מומר ובפירוש אומר שובו כי תשובה מועלת לכל עיין שם [ושנה דבריו בספרו פני דוד (שמות פרשת כי תשא אות ח, ובמדבר פרשת קרח אות ו) ועוד]. וכן מבואר בכלי יקר (שמות פרק לט, פסוק מג), דמהני תשובה גם בג' עבירות.

וכבר תמה הגאון הקדוש רבי שלום כאסכי בספרו שלום לעם (עמוד סג ד"ה אשובה), דקשא טובא עמ"ש הרב סמיכת חכמים די"א שלא מועילה תשובה לג' עבירות חמורות, דמכמה מקומות מהש"ס ומהזהר הקדוש ומהרמב"ם ז"ל מוכח להיפך. ובפרט ממאמר חז"ל בגמרא בע"ז (דף ד ע"ב), שלא חטאו ישראל בעון העגל אלא להורות דרך תשובה. ומסיק, סוף דבר המובן מקבלת רז"ל דלכל העבירות שבעולם התשובה מתקבלת. ע"כ. וכן מבואר בבן איש חי שנה שנייה (פרשת תצוה בדרשה קודם ההלכות) כתב, אפילו רשע שעבר כל העבירות אם מתחרט ועוסק בתורה יכופר לו ויקדש בקדושתם של ישראל, דאין לך עון שלא יתוקן בתורה. ע"כ.

וביחוד ע"פ מ"ש בגמרא בשבת (דף ק"ה ע"ב), כל השומר את השבת אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו. והרב חיד"א בספרו לב דוד (פרק כא) מבאר, דאפילו בעובדי עבודה זרה ממש,

יותר מדור אנוש נמחל לו כששומר שבת, ולא נקט דור אנוש אלא משום שהם הראשונים לע"ז.
ע"ש^א.



ב.

עוד יש לאלוה מילים להביא ראיה מן התלמוד שגם מסית יש לו דרך תשובה, ומקבלין אותו, מהא דאיתא בגמרא בסנהדרין (דף קז ע"ב) שבא אלישע להחזיר את תלמידו גחזי בתשובה. וכן רבי יהושע בן פרחיה בא להשיב את תלמידו ישו בתשובה, והגם שהם חטאו והחטיאו את ישראל, כמבואר שם בגמרא, לא נעלו מהם דרך התשובה. ודוחק לומר שבאו רק להשיבם בתשובה שיצאו ידי חובת שמים, אך לא לקבלם בידי אדם. דודאי הכירו בתלמידיהם שלא יעמדו בדרך תשובה שכזו, שכל רואיהם יחזיקום עדיין כעוברי עבירה.

וראיתי להגאון מרוגוטשוב בספר צפנת פענח (הלכות עבודה זרה פרק ב הלכה ה), שע"ד הרמב"ם שכתב, ואין מקבלים אותם בתשובה וכו'. כתב, לא קאי אמומר, ועיין בירושלמי פ"ג דהוריות. ע"כ. ובשו"ת דברי יציב (חלק אבן העזר סימן סב אות כא) שכוונתו כנראה ששם בירושלמי (בהלכה ה דף י"ט ע"א), קאמר גר ומשומד לע"ז - מומר קודם מפני מעשה שאירע. ובפני משה ביאר: כלומר אם באו לפניך גר להתגייר, ומומר לע"ז לחזור בו, תטפל עם המומר קודם ואל תדחה אותו מפני מעשה שאירע וכו'. כדאמרינן בסנהדרין (דף קז ע"ב) לא כר' יהושע בן פרחיה שדחאו ליש"ו הנוצרי בשתי ידיים. ובאמת מגוף הך ש"ס דסנהדרין (שם) מוכח דמקבלין אותו. ע"כ. והנה לפירוש הרב פני משה בירושלמי מוכח, דאפילו מומר שחטא והחטיא את ישראל מקבלין אותו ואף קודם לגר, דהא אותו מעשה היה עם יש"ו הנוצרי, שהיה מומר ומסית ומדיח, ואעפ"כ בא ריב"פ להשיבו בתשובה. הרי שאין לך דבר העומד בפני התשובה. ושמא באותה העת לא היה יש"ו מאותם האפיקורסים התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שעוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון. שעליהם כתב הרמב"ם שאין מקבלין אותם בתשובה. ורק אחר כך הרשיע יותר וי"ל.

ואין להביא ראיה בהיפך, דממה שלא טרחו אלישע וריב"פ להשיב תלמידיהם הטועים למרות שאמרו להם שהם חוטאים ומחטיאים מוכח דלא מועילה תשובה כשחוטא ומחטיא. דזה אינו חדא, דהא ידעו ממעשיהם הרעים והמפורסמים, ובכל אופן באו להשיבם בתשובה. ועוד, שכבר כתב המאירי בסנהדרין (שם) וז"ל, כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ומ"מ כל שתלה לו זכות ועשה תשובה נתכפר לו שאין לך מחיצה ופרגוד בפני התשובה כלל. ע"כ.

[גם הרב שם משמואל (פרשת תזריע שנת תרע"ד בסוף הדרוש), הקשה כן, למה לא לימד אלישע את גחזי, שאע"פ שהחוטא ומחטיא אין מספיקין בידו לעשות תשובה, מ"מ אם יתאמץ יקבלוהו? וביאר, דהיסוד של החטא של גחזי היה חוסר אמונת חכמים שלא האמין באלישע, ולכן רצה אלישע שיקבל את דבריו שיש לו דרך תשובה למרות הכל, והוא נשאר ברשעתו מתחילתו ועד

(א). הערת הרב רועי זק: ויעיין במה שהאריך בעניין אפילו כדור אנוש רבינו הרדב"ז בתשובתו על הקראים.

סופו, שאמר לו שלא מאמין לו שיכול עוד לשוב בתשובה. עכ"ד וכן יש לומר על רבי יהושע בן פרחיה ותלמידו יש"ו. דו"ק ותשכח].

ג.

ואחר הודיע אותנו אלוקים לכל זאת, פש גבן לבירוריה, מה שטוענים נגד אותו בעל תשובה, דמאחר שחילל את השם בהיותו משומד, לא מועילה לו תשובה, דרך יום המיתה מכפר, וכדאיתא בגמרא ביומא (דף פו ע"א), וכ"פ הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"א ה"ד). וא"כ כל זמן שלא מת לא התקבלה תשובתו. ואליבא דאמת כנ"ד איכא כמה טעמי תריצי לומר שאינו בגדר מחלל את השם שאין לו כפרה. חדא, דמנ"ל שחילל שם שמים בפרהסיא שהרי השתמד בחו"ל. ועוד, דבתוספתא ביומא (פ"ד ה"ח) איתא, מי שנתחלל בו שם שמים במזיד ועשה תשובה אין כח בתשובה לכפר וכו'. בספר שערי היכל על התוספתא יומא (פ"ד ה"ט) הביא בשם החסדי דוד והשיירי מנחה דעל חילול השם בשוגג, די לו בכפרה קלה. ע"ש. והכא כנ"ד שוגג היה שלא ידע והכיר את היהדות וכאמור. גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספרו קרית מלך על הרמב"ם (הלכות תשובה פ"א ה"ד) ציין שכל הדברים החמורים שכתב הרמב"ם על עון חילול השם, היינו בחילול השם במזיד.

וביחוד שמצאנו כמה תיקונים לעון חילול השם, וכגון קידוש השם, שהוא תיקון לחילול השם, כמ"ש רבינו יונה בשערי תשובה (שער רביעי אות ה), וכ"כ רבינו בחיי על הפסוק "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב), שקידוש השם הוא תיקון לעון חילול השם. ונפילת אפים הוא גם תיקון, כמבואר בב"י (או"ח סימן קלא) בשם הזוהר. גם מדברי הספורנו (דברים א, מה) יש לדייק דכששב בתשובה מאהבה, מהני גם כן על עון חילול השם. וכן מבואר במנ"ח (סוף מצוה ססד) ובנחל יצחק (בהקדמה לח"ב פתח השער אות יב) בשם ספר אגודת אזור. ע"ש. ובספר מעדני שמואל לרבי שמואל טרוביץ זצ"ל על התורה (פרשת ניצבים מאמר תשובה על ידי תורה עמוד תב, ושנה דבריו בספר מעדני שמואל על ההפטרות הפטרת קדושים עמוד שכא). ע"ש.

אתה הראת לדעת, שלא נסתם הגולל עליו חלילה, ויש בכוחו לתקן את כל אשר קלקל. ואין לך חטא ועון שלא מועילה לו התשובה. צא ולמד ממ"ש בתנא דבי אליהו רבה (סוף פרשה כ) שאפילו הגדיל אדם מאה עברות כו' ואפילו עומד אדם ומחרף כלפי מעלה ויחזור ויעשה תשובה, אתה הקדוש ברוך הוא מוחל לו כו'. וכ"ה בתנא דבי אליהו זוטא (סוף פרשה ט) אפילו יגדיל אדם מאה עבירות זו למעלה מזו וזו למעלה מזו ויחזור ויעשה תשובה, אומר הקדוש ברוך הוא, אני עמו ברחמים ומקבלו בתשובה, ואם יעמוד אדם ויחרף כלפי מעלה ויחזור ויעשה תשובה, אומר הקדוש ברוך הוא, הרי אני מוחל לו על כל עונותיו. וכן מבואר בפסיקתא דרב כהנא (פסקה כד אות יב), שובה ישראל כו' אפילו כפרת בעיקר כו' אדם עומד ומחרף ומגדף בשוק והקב"ה אומר לו עשה תשובה ביני לבינך ואני מקבלך.

ד.

ושמעתי באומרים לי, דבודאי לא עשה אותו הבעל תשובה, תשובה אמיתית דהא שוברו בצידו, והוא מאמר הגמרא בע"ז (דף יז ע"א) אמר רב חסדא אמר מר עוקבא מאי דכתיב "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו אורחות חיים" (משלי ב, יט), דכל הפורש ממינות מיית. ופירש רש"י: כל המשתמדים לעבודה זרה אחר שנאבקו במינות אינם שבין ואם שבין ממהרין למות מתוך צרה וכפיית יצרם וזו גזירת מלך עליהם למות. ע"כ. והא הכא פרש ממינות ולא מיית, וא"כ זהו הסימן שלא פרש? וכ"כ להעיר בשו"ת מהרי"ט (ח"ב חא"ח סימן ח ד"ה ובפ"ק דע"ז) בנידונו שם אודות מומר. ע"ש.

ואליבא דאמת, זה אינו, מכמה טעמי תריצי. חדא, שכבר ביאר הרב כסף משנה בהלכות ע"ז (שם), דאותם המינים שדרש עליהם הרמב"ם את הפסוק "כל באיה לא ישובון" – שאין מקבלין אותם, הם אותם האפיקורסים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון, אך סתם מינים מקבלין אותם. וממילא גם גזירת המיתה, דאי פרשו ממינות מיית, לא שייכים בה. וכ"כ רבי ידידיה שמואל טאריקה בספרו בן ידיד על הרמב"ם שם, דהאמת הוא כמ"ש מרן ז"ל דהנהו דהתם ישובו ויחיו לא ימותו ומקבלין אך הכא שהם להכעיס, אי פרשי ממינות זו מיית. עכ"ד. ומעתה בנ"ד שלא היה בגדר מין כזה שעובד ע"ז להכעיס, ולא עבר בשאט נפש על ד"ת, אלא שהיה חסר לו את המידע אודות אמיתות התורה, הלא בודאי שלא יכלל חלילה בגדר "כל באיה לא ישובון". ואפילו לפירוש המהרש"א שם בח"א דכל הפורש ממינות מיית, דרחמי שמיא הוא, אחר שחזר שפיר בלב שלם, ופן יחזור לסורו חס ושלום אם לא ימות. ע"כ. אין לחוש, דדוקא במכיר ריבונו ומורד בו יש לחוש שיחזור לסורו, אך כשהלך בדרך החושך לפי שלא הכיר וידע לאור – אורה זו תורה – ולדרך האמת, וכעת מכיר בכחש ובכזב של הדת הנוצרית, ואף מגלה ומפרסם קלונה ברבים בכל עת ובכל שעה, אין לחוש לזה. וגדולה מזו כתב בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א סימן ג), דבאומר שחזר בתשובה ומתחרט על שעבד ע"ז נאמן, דאע"ג דמסתמא אינו חוזר, דמאן דפריש ממינות מיית, מ"מ נאמן, דאמרינן דלא היה מודה בה, אלא לתיאבון עבדה. ע"כ [ובייחוד דמומר בזמן הזה, אפילו שלא שב בתשובה, י"א דלתיאבון עבדה, כמבואר בשדי חמד (מערכת המ"ם כלל קנה עמוד 85) ע"ש פלוגתא בזה]. וכ"ש בנ"ד, שמחמת בורותו עשה כן ופשוט.

וראיתי לרבנו החיד"א בספרו חומת אנוך (יחזקאל ריש פרק לג), שהביא משם מהר"ר יצחק הכהן ז"ל שכתב דלפי הטעם שכתב רש"י הפורש ממינו מיית מתוך צרה וכפיית היצר, יש תקנה, לשוב מעט מעט בהדרגה. ע"כ. ולדבריו אין ראייה כלל ממה שלא מת, דשב בהדרגה שלב אחרי שלב.

עוד ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן כח), שפירש דהא דאמרו דכל הפורש ממינות מיית אין הכוונה שמיד ימותו וא"א להם לחיות כלל אלא שימותו קודם זמנם. או יתבאר לפי מה שאמרו (אוצר המדרשים אייזנשטיין פסיקתא עמוד 497), גדולה תשובה שמארכת ימים אבל בע"ז

אינה מארכת ימים אלא מת בעתו והיינו לא ישיגו ולא אמר ולא יחיו, אלא לא ישיגו ארחות חיים עוד. עכ"ד.

אתה הראת לדעת, דאין להביא ראיה ממה שלא מת אותו בעל תשובה, שלא שב בכל ליבו, והמביאים ראיה מזה כדי לצערו ולרודפו עתידין ליתן את הדין, דנראה שאין כונתם לשם שמים, ולא עמלו לבאר ולברר את דבר ה' זו הלכה בסוגיא זו. וכמדומני שלא עברו על כל התלמוד אפילו פעם אחת. דהא אמרו חז"ל בשבת (דף ק"ח ע"ב) כל השומר שבת אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו. ואותו הבעל תשובה שמר כבר אלפי שבתות בכל דקדוקי ההלכות, ומה להם כי ילינו עליו. וראיתי להגאון רבי פנחס הורוויץ זצ"ל בעל ההפלאה בספרו פנים יפות עה"ת שמות (פרשת משפטים פרק כג פסוק יד) שכתב, דהטעם שאמרו חז"ל דכל השומר שבת אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, אעפ"י שאמרו בגמרא בע"ז (דף יז ע"א) דהפורש ממינות מיית? לפי ששמירת שבת כהלכתה היא הדביקות מאוד באחדות האמיתי יתברך, כמ"ש בזהר (פרשת תרומה דף ק"ה ע"א), רזא דשבת אינה שבת דאתאחדת ברוז דאחד וכו', לכן אע"ג דבעלמא קשה לפרוש מטומאת ע"ז שנדבק בו ולכן מיית, מ"מ כשמקדש שמירת שבת הוא אחדות האמיתי נעקר שם ע"ז ממנו. עכ"ד. ודון מינה ואוקי באתרין.



ה.

ואעיקרא דהאי דינא דכל הפורש מן המינות מיית, יש לעיין, דלכאורה נראה דלא נפסק כן להלכה, שהרי הרמב"ם כתב, שאין מקבלין את המינים ואם מיית, מה שייך לקבלו, הלא מיית, ואם לא מיית הוה סימן שלא שב בתשובה שלימה, ומה שייך לקבלו? ואיברא דכן נראה להדיא מדברי הרמב"ם (פ"ב מהלכות ע"ז ה"ה), שדרש האי קרא ד"כל באיה לא ישובון" – דאזיל על דרך התשובה, והיינו שאין מקבלים אותו בתשובה, ולא שהפורש ממינות מיית.

וראיתי להרב לחם משנה (שם) שהעיר על דברי הרמב"ם, דמנ"ל לרמב"ם הא שאין מקבלין אותו, הלא בגמרא מבואר רק שהפורש ממינות מיית? ועוד דהרמב"ם סתר משנתו ממה שפסק בהלכות תשובה וכמ"ש לעיל. וכתב לפרש, דאנו אין מקבלים אותם בתשובה, דמאחר שלא מתו אות וסימן שלא שב, אך כלפי שמים אם שב בתשובה מקבלים אותו. עכ"ד. ולדבריו משמע דהרמב"ם פסק להאי גמרא דכל הפורש ממינות מיית.

אולם יש לעיין בדבריו, דמאי קאמר דכלפי שמים אם שב בתשובה מקבלין אותו, והלא הכל תלוי במיתתו, שאם מת סימן ששב בתשובה כתיקנה, ואם לא מת אמאי יקבלו אותו בשמים, ולא היה לרמב"ם לפי זה לכתוב אלא דהמינים אם מתו סמוך לתשובתם סימן שהתקבלה תשובתם, ואם לא מתו, לא התקבלה תשובתם. וממילא הוה שמעינן מיניה דאנו לא מקבלים אותם, ובשמים אם מת מקבלים אותם. שוב מצאתי להרב יד המלך לנדא על הרמב"ם (שם) שכתב דאף לפי סברת הלח"מ מוכרחים אנו לזה, דיש אדם השב בתשובה שלמה, והקב"ה רואה בלבבו כי הוא שם בלב שלם ומקבל תשובתו והוא חי. ע"כ. ולדבריו משמע נמי דאין כל הפורש מן המינות ודאי מיית. וע"ש עוד דבריו בביאור דברי הרמב"ם ואכמ"ל [אולם, מ"ש שם דמאחר

שמי ששב בתשובה באמת, משמים מקבלין אותו והוא חי, והקשה דא"כ גם הב"ד שלמטה יקבלו אותו ומה אכפת לן אם יקבלו אותו מחמת הספק. ע"כ. ובפשטות יש לומר, דכיון שאם מקבלין אותו ממילא אין יינו יין נסך, ומצטרף למניין, וכל דיני יהודי בו, ופעמים והוה חובה לאחרני, וכן אין מקבלין אותו מחמת הספק].

ונראה שבדין הזה אי כל הפורש ממינות מיית, נחלקו סוגיות הש"ס. דהנה גבי מנשה אמרו בגמרא בסנהדרין (דף קג ע"א) ששב בתשובה ופרש מן המינות ולא מיית, והאריך ימים וכדאיתא בגמרא אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה, דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: מנשה עשה תשובה שלשים ושלש שנים. ע"כ. ולדעת רבי יוחנן שעשה תשובה ולא מיית מוכח דלא כל הפורש ממינות מיית. וא"כ הוה פלוגתא דרבי יוחנן ומר עוקבא, שהוא בעל המימרא דכל הפורש ממינות מיית. ורבי יוחנן ומר עוקבא הלכה כרבי יוחנן, דהא שמואל ומר עוקבא הלכה כשמואל, וכמ"ש הרב יד מלאכי (כללי התלמוד כלל תריז) מפי ספרים ומפי סופרים. ושמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, כמבואר ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל תרטז), וכל שכן דרבי יוחנן ומר עוקבא הלכה כרבי יוחנן, דאפילו לגבי שמואל הלכה כרבי יוחנן. וכן כתב רבי שלמה אלגאזי בספרו גופי הלכות (פרק ה - כללי אות ה' כלל קפד) וז"ל, כתבו בעלי הכללים רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. וכמ"ש הרי"ף ז"ל ב"ק (דף מה ע"א מדפי הרי"ף), דקיי"ל כל רב ושמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, אף על גב דהוי יחיד לגבי רבים. ע"כ. והגם דרב חסדא נמי ס"ל דכל הפורש ממינות מיית. הלא גם לגבי רב חסדא הלכה כרבי יוחנן דהא קי"ל דרב ורב הונא הלכה כרב, רב הונא ורב חסדא הלכה כרב הונא וכמ"ש סדר תנאים ואמוראים (חלק ב אות לה), ורבי יוחנן ורב הלכה כרבי יוחנן וכ"ש דרבי יוחנן ורב חסדא דהלכה כרבי יוחנן. ועוד דכדעת רבי יוחנן הא גם תני תנא קמיה, ולא הוה דעת רבי יוחנן יחידי. ולכן נראה שאין להביא ראיה וסימן ממה שלא מיית המין דלא עשה תשובה כהוגן ואין לקבלו. דהעיקר כדברי רבי יוחנן שמנשה עשה תשובה והאריך ימים. שו"ר שעמד על זה בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן כח), ע"ש דבריו.

ו.

עוד רגע אדבר בעניין זה דמנשה עשה תשובה, וכן מבואר בכתוב (דברי הימים ב, לג, יג-טז)² ע"ש. ומנם במשנה בסנהדרין (דף ז ע"א) מצאנו דנחלקו בזה רבי יהודה וחכמים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, וכיצד פסק רבי יוחנן כדברי היחיד?

ב) ולכאורה יוקשה דמאחר שמצאנו פסוקים מפורשים ששב בתשובה, מה שייך פלוגתא בזה. וראיתי לר' צדוק הכהן מלובלין בספרו תקנת השבין (עמוד קצו) שעמד על זה וכתב וזת"ד, דסתם משנה בסנהדרין דאין למנשה חלק לעולם הבא. אף דמפורש בדברי הימים (ב, לג, טו) ששב והסיר אלהי הנכר וזבח לה' ואמר ליהודה לעבוד לה', סבירא ליה דשב רק מיראת העונש ולא שנטהר לבו לשוב לקדושת ישראל שהקב"ה צור לבבו, ועל כן הושב רק למלכותו שזה מועיל גם בגוים כתשובת אנשי נינוה שהועיל להם לבטל הגזירה כיון דבאותה שעה היו צדיקים, ולא לתקן הקודם. ע"כ.

והנה, על דברי רבי יוחנן אמרו בגמרא דתני תנא קמיה דרבי יוחנן דמנשה עשה תשובה. והיינו שהביאו לרבי יוחנן דברי תנא אחר שסובר גם כן שעשה תשובה [שכך הוא הפירוש בכל תני תנא שבש"ס וכן מבואר בדברי הר"ן על הרי"ף מסכת חולין דף כב ע"א ד"ה נמצא], והיינו תנא נוסף מלבד רבי יהודה האמור במשנה ולכן פסק רבי יוחנן כוותיהו, דהשתא לא הוה יחיד כנגד הרבים, וכדי שלא להרפות ידיהם של בעלי תשובה. גם בירושלמי בסנהדרין (פ"י ה"ב) מובא, שמנשה, עשה תשובה שלמה. וכן מובא בצוואת רבי אליעזר הגדול (ג, ב): שבע מעלות בגן עדן... מעלה חמישית בעלי תשובה, כנגדם משרתי עליון קדוש ה', ומנשה מלך עליהם.

וראיתי לכמה מרבוותא קדמאי ובתראי דכולהו ס"ל דמנשה עשה תשובה והתקבלה תשובתו, ואף מייתי ראיא מיניה שאין דבר העומד בפני התשובה, ומהם: בשו"ת רבינו גרשום מאור הגולה (סימן ד) אודות כהן שנשתמד ושב בתשובה שמתירו לעלות לדוכן [והו"ד ג"כ בספר שבולי הלקט (ענין תפילה סימן לג), ובמחזור ויטרי (סימן קכה), ובספר אור זרוע (חלק ב - הלכות נשיאת כפים סימן תיב) ע"ש]. ובספר אורחות צדיקים (שער התשובה), ים של שלמה בחולין (פרק ז סימן יז ד"ה ועוד אני אומר, ושנה דבריו בתשובה סימן כ ד"ה ועוד אומר), ומדברי המהרש"א בסנהדרין (חידושי אגדות דף קב ע"ב ד"ה נפתח) מוכח, דגם רב אשי ס"ל כרבי יוחנן שהתקבל תשובת מנשה. ע"ש. והלכה כרב אשי, שהוא בתראה וגדול בחכמה ובמנין [וכמ"ש התוספות בבבא מציעא (דף טז ע"א ד"ה ...) בענין אחר]. וכ"כ במגדל עוז הלכות תשובה פרק ג הלכה יד ד"ה בד"א, ושכן דעת הרמב"ם. גם בשו"ת שתי הלחם לרבי משה חגיז (סימן לא) הביא את תשובת הרב יעב"ץ, והיא ל'ו נדפסה בספרו שאילת יעב"ץ (ח"א סימן עט), דקיי"ל כהמסקנא דמסיק תלמודא דהאומר מנשה אין לו חלק לעוה"ב מרפה ידיהם של בעלי תשובה. וזה פשוט אין מן הצורך להאריך בו ויש עדים רבי' על זה במקרא וגמרא. ע"כ.

אולם, ראיתי להתוספות בבבא בתרא (דף קי ע"א ד"ה ושבואל) על מה שאמרו בגמרא ושבואל בן גרשם בן משה וכי שבואל שמו והלא יהונתן שמו, אמר ר' יוחנן ששב לאל בכל לבו. וכתבו התוספות ה"ג משה שאין לקרותו על שם מנשה שהרי כבר שב בכל לבו ויש דגס בן מנשה וטעמא לפי שחזר לקולו. ע"כ. ומדברי התוספות משמע שלא תקבלה תשובת מנשה, דאי התקבלה תשובת מנשה שפיר יש לנו לתלות את המתוקן במתוקן, את שבואל במנשה שגם כן שב אל ה' בכל ליבו. וכבר תמה ע"ד התוס' הללו בספר ברית שלום לרבי פנחס מפוזנא זצ"ל (פרשת וזאת הברכה דברים לג, א בדרוש הראשון ד"ה ולפי זה). ומ"מ יש לנו להביא ראיא גם משבואל, שהגם שהיה כומר לע"ז, התקבלה תשובתו כששב אל ה' בכל ליבו.

גם הלום ראיתי שכתב המלבי"ם (מלכים ב פרק כא פסוק טז, ופרק כג פסוק כו) דמנשה לא עשה תשובה שלמה, ואם עזב דרכי עבודת אלילים לא שב מעוון רציחה ויתר הכעסים. עיין שם. וכיוצא בזה כתב בספר כלי חמדה לניאדו על התורה (פרשת בא בדרוש הראשון עמוד 32 הוצאת מכון הכתב ד"ה ולפי דרכינו), ולפי המתבאר לעיל מוכח, דעשה תשובה על כל חטאיו, דהא התקבלה תשובתו ויש לו חלק לעולם הבא.

ולכל הדיברות כבר כתב הרב חיד"א בספרו כסא רחמים על אדר"נ (סו"פ לו), דכל פלוגתא רבי יהודה וחכמים במשנה אם יש למנשה חלק לעוה"ב היה קודם המעשה המובא בכל בו (סימן

קב), שריב"ל שלח לרבן גמליאל שראה את מנשה בגן עדן, והוא ממונה על בעלי תשובה. דמאחר שהתברר אמיתות הענין אין מקום לפלוגתא זו. ותשקוט האר"ש.

המורם מו האמור"ם, שאין לך דבר העומד בפני התשובה ואפילו למינים ולמסיתים מועילה דרך התשובה, שהרי מנשה אע"פ שהיה מסית לע"ז, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' תשובה ה"י) שהיה הורג לכל מי שלא עבד ע"ז, ואעפ"כ התקבלה תשובתו.



ז.

הנה נא הואלתי לבאר בס"ד, מפי ספרים ומפי סופרים, שמועילה לו דרך תשובה למרות כל חטאיו ופשעיו ועונותיו, אך בזה לא היה די לכת המקטרגים, שהביאו ראייה מדברי הרמב"ם שאין מקבלין אותם למרות שעשו תשובה. ואמרתי אעלה ואבא בהאי דינא, ומה' אשאל מענה לשון שלא אשגה בדבר הלכה.

כתב הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק ב הלכה ה), וכן המינים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלים אותם בתשובה לעולם שנאמר "כל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים" (משלי ב, יט), והמינים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט בנפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון. עכ"ל. ומשמע שאין מקבלין את אותם המינים בתשובה לעולם. ואכן על דברי הרמב"ם הללו סמכו אותם האנשים לרדוף את אותו בעל תשובה ולשפוך דמו ודם זרעיותיו. וטעו ושגו בזה להלכה ולמעשה וכמו שנבאר בס"ד.

והנה, הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק ג הלכה יד) כתב: בד"א שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא, כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן, שנאמר "שובו בנים שובבים" (ירמיה ג, כב), אף על פי שעדין שובב הוא שהרי בסתר שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה. עכ"ל. הרי מפורש כאן בדברי הרמב"ם להיפך, שאפילו אם היה מומר כשחזר בתשובה מקבלין אותו וסתר משנתו.

וסתירה זו כבר הקשו לרמב"ם בחייו, כמבואר בתשובת הרמב"ם (מהדור' בלאו חלק ב סימן רסד) וזה תוכן השאלה: מה שאמר הדרתו בפרק השני מהלכות ע"ז וכן המינים מישראל אינן כישראל לדבר מן הדברים ואין מקבלין אותן בתשובה לעולם. ואמר הדרתו בפרק השלישי מן הלכות תשובה בד"א שכל אחד מאלו אין לו חלק לעולם הבא, כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו והוא בעל תשובה, הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. וקשה מה שנאמר על המינים אין מקבלין אותן בתשובה לעולם, והרי נאמר בסוף הפרק על מי ששב מן הכל, שמקבלין אותו. יורנו הדרתו הקדושה. תשובה: ומה שאתם חושבים לסתירה בדבר המינים, אין בו סתירה כלל, לפי שאחד משני המאמרים הוא אין מקבלין אותן בתשובה רצוני לומר בזה, שאנו לא נקבל מהם תשובה ולא נראים בחזקת בעלי תשובה, אלא בחזקת מינים, כפי שהיו, והצדיקות שהם מראים היא או מסיבת הפחד או לגנוב דעת הבריות. וזה המאמר האחרון

הוא, שאם שבו באמת במה שבינם לבין בוראם, יש להם חלק לעולם הבא, וזה דין בדבר מה שבינם לבין בוראם, וזה הראשון בדבר מה שבינם לבין בני האדם. וכתב משה. עכ"ל. והיינו דגם מה שכתב בהלכות תשובה שמקבלין אותם בתשובה, היינו כלפי שמים, שבשמים לא נועלים את הדלת בפניהם אך בדיני אדם אין מקבלין אותם. וכיוצא בזה כתב הרדב"ז בתשובה (חלק ה סימן מה). ע"ש דבריו.



ח.

והנה, אם נדקדק היטב בדברי הרמב"ם נראה שכתב טעם לשבח למה אין מקבלין אותם למרות שרואים שעושים מעשי צדקות, לפי שהצדיקות שהם מראים היא או מסיבת הפחד או לגנוב דעת הבריות. עכ"ד. ומשמע, דהיכא שאין לחוש לזה ומוכח להדיא ששב בתשובה, וכופר בפה מלא באותה האמונה האווילית שהיה מאמין בה בטיפשותו, הרי מוכח הדבר ששב בו בתשובה. תדע שהרמב"ם עצמו מפרש בתשובה ואומר: ולא נראם בחזקת בעלי תשובה, אלא בחזקת מינים, כפי שהיו. והיינו דסמכינן אחזקה קמא שהיו שקועים בטיפשותם. וכלל נקוט בידינו שאין חזקה במקום עדים. וכ"כ המאירי ביבמות (דף לא ע"א) לכלל זה. והרדב"ז בתשובה מכת"י (יורה דעה חלק ח סימן קמא) דאין חזקה ואין מנהגא במקום עדים. ע"כ. וכן שורת הדעת נוטה.

[ומה שנראה מדברי הרמב"ם (הלכות טוען ונטען פ"ח הלכה י והו"ד בב"י חו"מ סימן עב סעיף יח) דסומך על חזקה במקום עדים, כבר עמדו על דבריו בחו"מ שם הב"ח בסעיף יג ובש"ך ס"ק פג) ע"ש ודוק. אמנם, עיין בביאור הגר"א (חו"מ בכללי המינו ס"ק יב) שכתב, ואפילו להוציא מחזקה במקום עדים יש אומרים דלא אמרינן. כמ"ש בא"ע סי' קנו ס"ו ויש אומרים וכו'. עכ"ד.

ושם באבן העזר כתב מרן השו"ע האומר: זה בני או יש לי בנים, נאמן לפטור את אשתו, אפילו הוחזק באחים. וי"א שאם יש עדים שיש לו אחים, אינו נאמן אח"כ לומר שיש לו בנים. ע"כ. והנה בב"י שם כתב דהרמב"ם פליג על הי"א מדסתם וכתב (בהלכות יבום פ"ג ה"א) האומר זה בני או שאמר יש לי בנים, הרי זה נאמן ופטר את אשתו מן החליצה ומן היבום. ומשמע דכל גוונא פטר את אשתו אפילו כנגד עדים המעידים שיש לו אחים. ולזה כיוון הגר"א שכתב, ואפילו להוציא מחזקה במקום עדים יש אומרים דלא אמרינן. וציין להאי דינא דאבן העזר. והנה על פי הכלל שבידנו סתם וי"א הלכה כסתם, כאן סתם לשון מרן השו"ע פסק כהרמב"ם, והיינו שלא מוציאים מחזקה אפילו במקום עדים. והגם שהב"ש (ס"ק יא) כתב, שדין זה הוא לכו"ע דלא מהני מה שהאב אומר כנגד עדים, ומ"ש הב"י דהרמב"ם (בהלכות יבום פ"ג ה"א) חולק על זה ליתא, דהרמב"ם לא איירי כשיש עדים, וכמ"ש הרש"ך (ס"ב סימן ל) עכ"ד. מ"מ מה נעשה ביום שידובר בנו דברי רבנו יוסף קארו בבית יוסף ובשולחן ערוך. וכאמור.

ועיין בחזו"א (אה"ע סימן קטז אות ח) שכתב לתמוה ע"ד הי"א מפני מה אינו נאמן לומר יש לי בנים כיון שאינו מכחיש לחזקה או לעדים שיש לו אחים ע"ש. ונראה שנ"ד קיל טפי, שהרי כאן הכל תלוי באמונתו העכשווית, ואילו יבואו ב' עדים ויעידו בפני ב"ד איך עשה תשובה וכפר

בכל עיקרי הדת הנוצרית שהיה קשור אליה, וכי לא יקבלו אותו הלא יכולה המציאות להשתנות. ואפילו גבי יבמה שדנים אותה ומעמידים אותה על חזקת איסורה, אם יבואו עדים ויעידו שנולד לו בן, וכי נאמר דתהיה זו חזקה במקום עדים? והגם, שיש לחלק דגבי יבמה אם יבואו עדים ויעידו שיש לה בן, עוקרים את הכל למפרע ומתברר שמעולם לא היתה בחזקת איסור, ואילו כאן היה בחזקת מין, מ"מ הלא זהו כוחה של תשובה לעקור הכל מלמפרע, וכאילו שלא חטא כלל וכמו שנראה מדברי רבוותא קדמאי ובתראי ועמדתי על זה בתשובה במקום אחר ואכמ"ל].



ט.

ואעיקרא דדברי הרמב"ם, דחשש שמא מערים המומר ולא שב בתשובה באמת וכמ"ש שהצדיקות שהם מראים היא או מסיבת הפחד או לגנוב דעת הבריות, נראה דדעת מרן השו"ע לא כן. ואפרש שיחתי בסייעתא דשמיא:

דהנה בבית יוסף (יורה דעה סימן קכד סעיף ח) הביא את דברי השבלי הלקט (ח"ב סימן ה) שכתב, משומד שנגע ביין ואמר אחר כך שנתגייר בינו לבין עצמו, והתיר ר"י היין מפני שהפקיד כיסו בשבת. ורבינו שמשון ב"ר אברהם אסרו משום דאיכא למימר דאיערומי מערים. כדאמרינן בסנהדרין (דף כה ע"א) בההוא טבחא דנפק טרפה מתותי ידיה.^א עכ"ל. ובאורחות חיים (סימן כג הלכות יין נסך אות ז) כתוב ישראל משומד יינו יין נסך עד שישב בתשובה ונאמן לומר נתגירת. עכ"ד הרב בית יוסף. אתה הראת לדעת שיש כאן ג' שיטות בעניין נאמנות המומר - לדעת ר"י מותר רק כשיש ראיה ששב בתשובה, וכגון שהפקיד כיסו בשבת. לדעת רבינו שמשון ב"ר אברהם גם הוכחה כזו לא סגי ולא נאמן, דאיכא למיחש דמערים. והאורחות חיים פליג אתרווייהו וס"ל דנאמן בכל גוונא לומר שהתגייר. ומרן בשו"ע (שם) פסק בסתמא, דמומר נאמן לומר ששב בתשובה בכל גוונא, והיינו כדברי האורחות חיים. אתה הראת לדעת שלא הצריך מרן שיהיה מעשה המוכיח ששב בתשובה, כגון הפקדת כיסו בשבת, וגם כן לא חשש לשמא מערים. נמצא שלא חשש לדברי הרמב"ם שמא מערים ולא שב בתשובה אמיתית.

אמנם, בש"ך (שם ס"ק טו) כתב לתמוה, מפני מה פסק מרן כהאורחות חיים דהא ר"י והר"ש ב"ר אברהם פליגי עליה? וכתב לבאר דאפשר דמשמע ליה דהם לא מיירי אלא היכא דנגע ביין ואחר כך אמר שנתגייר אבל אם קודם לכן אמר שנתגייר אינו עושה יין נסך ודוחק. ויותר נראה לחלק דהיכא דידוע שהיה מומר דבכה"ג מיירי הרשב"א אינו נאמן לומר שנתגייר, אבל היכא דאינו ידוע שהיה מומר אף על גב דאינו ידוע ג"כ שהיה ישראל נאמן לומר תשובה עשיתי במגו דאי בעי אמר מעולם לא המיר וישראל הוא ובכה"ג מיירי הא"ח והמחבר וכ"כ הפוסקים וכו' עכת"ד. והנה בין לתירוץ קמא ובין לתירוץ בתרא דהש"ך נידון דידן קיל טפי, דהא הכא לא מדובר שנגע ביין ואחר כך אמר ששב בתשובה, אלא כבר שנים רבות מכריז ברבים שעזב את

(א) וע"ע בתשובת הרא"ש (כלל נח אות ג), דג"כ חשש להערמה בחזון בתשובה על עבירה שעשה. וע"ש בשו"ת שו"ת חוט השני (סימן עה ד"ה ובנידון).

הדת הנוצרית השקרית ומחרף ומגדף ומתוכח עם מאמיניה המסיונרים המסיתים את אחינו בית ישראל התמימים לאמונה באותו האיש, וא"כ בודאי שהוא נאמן לומר ששב בתשובה. וגם לתירוץ בתרא של הש"ך, נחא דהכא נמי איירי שלא ידוע שהיה מומר, שכן המיר דתו בארץ רחוקה והוטבל לנצרות והיה כומר לע"ז שם, ואין יודעים דבר זה כלל אלא על פיו. ובייחוד שהיה זה לפני יותר משלושים שנה. וא"כ לכו"ע נאמן לומר עשיתי תשובה במיגו דאי בעי אמר שמעולם לא המיר. וע"ע בשו"ת דבר משה אמאריליו (חיו"ד סו"ס ט).



י.

ומכלל הדברים תשובה מוצאת נמי ע"ד הרמב"ם שביאר בתשובה, שאנו אין מקבלין את המומרים השבים בתשובה אך בשמים מתקבלת תשובתם כששבו באמת, ולפי האמור מוכח דדעת מרן השו"ע שמקבלים את תשובתם גם כאן, שהרי סתם השו"ע דנאמן לומר ששב בתשובה, והיינו שאין מגעו מנסך את היין. וכ"ש בנ"ד, שלא היה ידוע שהוא מומר, דלדברי הש"ך כו"ע מודים בזה.

וכן בקודש חזיתי לרבי יהודה החסיד בספר חסידים (סימן רג) שכתב להדיא, מי שהשתמה, וחזר להיות יהודי, וקבל עליו לעשות תשובה כאשר יורוהו החכמים. הרי משעה שקיבל יכולים לשתות עמו יין ולהתפלל עמו, ואם הוא משלים את המנין יתפללו עמו. ובלבד שיעשה כשאר היהודים. הרי שמועילה התשובה ומקבלים את תשובתו גם בעולם הזה. והגם שהרב חיד"א בברית עולם על ספר חסידים שם צידד לומר שדברי הספר חסידים הם דוקא כשהתקבלה תשובתו בב"ד, אך כשעשה תשובה מעצמו אין מועילה תשובתו ואסור לשתות מיינו, ושנה דבריו בספרו שיורי ברכה (יו"ד סימן קכב אות ב). הנה, מלבד מה ששם הינדז בזה, ולא החליט בברור שכך הדין. עוד יש לומר, שמסתימות דברי מרן השו"ע משמע שלא צריך קבלת תשובה בב"ד, דהא כתב בסתמא שמספיק שאמר ששב בתשובה, ואילו היתה מועילה רק קבלת התשובה בב"ד, לא היה לו למרן השו"ע לסתום הדברים. ודו"ק.

[גם מסתימת דברי מרן השו"ע משמע דלא שמיע ליה כלומר לא ס"ל לחלק, בין מומר שהמיר בצינעה למומר שהמיר בפהרסיא, ודלא כמו שרצה לחלק הרב מעשה רוקח על הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ב ה"ה), דבמומר בפהרסיא אין מקבלין אותו. עי"ש].

וכן מפורש להדיא בתשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סימן קפ) שהביא תשובה מרבינו משה גאון, שכתב: פירש ר"י בר' אברהם ז"ל משומד השב בתשובה, בדין הוא שלא יהיה צריך שלשה לקבל בפניהם. דבקל, יש לנו לומר, ששב אל בוראו. ע"כ. וגדולה מזו כתב שם, דאפילו אם היה מלוה ברבית לישראל, ולא החזיר הרבית, מ"מ חשבינן ליה בעל תשובה, כיון שהניח כל מעשיו, ושב אל בוראו. ואף על גב דבשאר אינשי צריך שיחזירו הרבית. הכא, (תקנתו קלקלתו) [קלקלתו תקנתו]. דכיון שחזר ושב, הו"ל בעל תשובה לכל דבר, ודומה לגר: רק לשוב אל בוראו, ולתקן אשר עוותו. ואם לא יתקן, לא התעכב בכך בתשובתו. וגם ה"ר אליעזר מגרמיזא ז"ל לא החמיר עליו לקבל ייסורים להתכפר, כישראל שעשה עבירות אחרות ולא כפר

בעיקר. והיינו טעמא: משום דאדם שחטא בשאר עבירות, כשעושה תשובה, אם לא קבל עליו דינין, אין ניכר שעשה תשובה עולמית. דשמא אין העבירה מזומנת לו, או שמא אין יצרו תוקפו עתה כ"כ. אבל מי שכפר בעיקר, ושב אל בוראו, להיות בגלות אחיו, תשובתו ניכרת שהיא שלמה. שמייחד ה' פעמים בכל יום, ונוזהר מאיסור כישראל. ואף על פי שהרבה עבירות עשה בעודו משומד, דישראל העושה כיוצא בהן בדת יהודית, יצטרך לקבל עליו דינין חמורים, מומר שאני: דכל מה שעשה, לפי שהוא כופר בעיקר. וכיון ששב אל בוראו, לא יחטא עוד באלה. ואין להחמיר עליו כל כך לקבל יסורים ולהתאפק ביצרו. כי מאחר ששב, נרפא לו. ובא ליטרה, מסייעין לו. עכ"ל. הא קמן, שבתשובת המומר לחודיה סגיא, ותשובתו מקובלת גם בדיננו בעולם הזה, שכן הנידון שם הוא בישראל שנשתמד וחזר לדת ישראל אח"כ, אם עושה יין נסך אם לא. ודלא כמ"ש הרמב"ם בתשובה.

וכן מבואר בתשובת הרב תרומת הדשן (סימן קצח) שכתב על מומר שחזר לדתו וז"ל, יראה דאין להוסיף ולהרבות עליו יותר מפני שסורו רע יותר מבעל שאר עבירות לפי שהורגל בין הגוים בכל שרירות לבו ואיכא למיחש פן יבעט בתשובתו. וכן מצאתי בסמ"ק (מצורף סימן נג) דאין להכביד עליו סיגופים כפי מה שהיה ראוי מטעם אחר לפי שאין לך סיגופים גדולים ורעים מאשר סובל בכל יום שמסתלק מכל הטובות וההנאות דהגוים שרויים בהן והוא היה ג"כ כבר שרוי בהן עמקן ומקבל עליו תמיד פחדים ובהלות ורשעות וצרות שהאומות מצירי לישראל וקודם ששב לא היה לו דאגה בכל זאת ונמצא תשובה גורמת לו כל סיגופים הללו ולא דמי לשב מן העריות או רציחות דברשעו נמי היה בכל צרות הללו ותשובתו לא גורמת לו צרות הללו. עכ"ל. ומטעם זה פסק הרמ"א בהגה בחו"מ (סימן לד סעיף כב) דמשומד שחזר בו וקיבל עליו תשובה כשר מייד לעדות, אע"פ שלא עשה עדיין. ע"כ. וכמבואר בסמ"ע (ס"ק נד), ובש"ך (ס"ק כא), שם. והגם שהגר"י איבשיץ זצ"ל באורים (ס"ק מז) ובתומים (ס"ק כא) ס"ל, דמ"מ גם במומר צריך בחינה, ונמסר לבחינת הדיין, ע"ש. וכן נראה מתשובת ר' שלמה מן ההר לרמב"ן (הובא בקובץ מוריה אלול תש"מ), שכתב: אודות המשומד שחילל את ה' ועתה שב בתשובה, אם שב בפרהסיא ועומד ביננו ושומר דיני התורה בזה די להיקרא רבי, ואין קריית רבי קריית שררה. אבל להחזיקו בכשר לגמרי להכשירו לעדות ולהאמינו בכל ענין איסור והיתר בזה נראה דבעי חזרה גמורה כאשר כתבת דלא גרע מחשוד, וצריך יסור גדול לפי חטאו כפי ראות ב"ד שבעירו, ואחר שיקבל ויסור ויתחרט מחטאו רוי להכשירו לכל דבר. ע"כ. ובהמשך דבריו העיר דמ"ש הרמב"ם דאין מקבלין אותם, אין כן דעת רבותי. וכו'. ע"כ. הא קמן דלכל היותר בעי שילך לב"ד שיורוהו דרך תשובה ובזה די, ומקבלין אותו. ולדינא סגי בתשובתו גם שלא בפני ב"ד, וכמ"ש הגאון החב"י בספר ברכת מועדיך לחיים (חלק א בדרוש הרביעי לתשובה דף צו סו"ג), דלענין הלכה נקטינן כדעת רוב הראשונים והאחרונים המקילים בתשובת מומר, דמיד שחזר בתשובה ואפילו בסתר כשר לכל דבר שבקדושה. והו"ד בשדי חמד (כרך ה מערכת המ"ם עמוד 87 ד"ה ומידי), וסמך על דבריו. וכ"כ בשו"ת חוט השני (סימן עה), להקל במומר שיהיה ש"ץ כששב בתשובה באמת. ע"ש דבריו. הא קמן שמקבלים אותו לכל דבר. ומסיים שם, העתקנו כל זאת על פי מ"ש רבינו גרשום (בטו"ח סי' קכח) דבכל עוז יש להפך בזכות בעלי תשובה ממנו למדתי וכן עשיתי להכניס בעלי תשובה תחת כנפי השכינה ולא לרחק בשתי ידיים כמו שעלה על דעת איזה

אנשים, דגדולה בושה שהחריבה את בתינו וכו'. ע"כ. ובדרכי רבותינו אלו הלכנו, לחזק ולאמץ ברכים כושלות השבים בתשובה שלימה.

יא.

וצופה הייתי להגאון רבנו חיים בן עטר זצ"ל בספרו חפץ ה' בחולין (דף ד ע"ב) שהקשה על מה שמביאה הגמרא ראייה דישראל משומד מותר לאכול משחיטתו מאחאב שעשה סעודה ליהושפט ואכל עימו (דברי הימים ב יח, ב), דמאי ראייה מאחאב איכא, הלא נראה שאחאב חזר בתשובה באותה העת, וכמו שאמר הקב"ה "הראית כי נכנע אחאב" (מלכים א כא, כט). וצ"ע. ומדבריו מוכח להדיא דמהני תשובה גם למומר ומקבלין אותו, ודלא כמ"ש הרמב"ם [והרב יד איתן הובא בסוף רמב"ם פרנקל בהל' ע"ז פ"ב ה"ה כתב, שלפ"ד הרמב"ם דס"ל דלא מהני תשובה למומר ולא מקבלין אותו, אתי שפיר הראיה מהגמרא. ע"ש דבריו].

ואעיקרא דהאי קושיא שהקשה הגר"ח בן עטר נראה לתרץ, שיהושפט לא ידע באותה השעה מתשובתו, ומה שאמר הקב"ה "הראית כי נכנע אחאב" היה זה דבר ה' אל אליהו הנביא (מלכים א, כא, כח - כט). ועדיין לא התפרסם הדבר. ומחמת תשובתו האריך לו ה' שלש שנים שלא היתה שום מלחמה, ורק אחרי כן נפגש עם מלך יהודה, וכן מוזכר בכתוב "וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל: ויהי בשנה השלישית וירד יהושפט מלך יהודה אל מלך ישראל" (מלכים א פרק כב א - ב) ומשמע שלפני כן לא נפגש עימו. וכשנפגש אכל אצלו ורק אחר כך הכיר בו בדרך תשובתו. והראיה לכך שהחזיק בו עדיין כמומר, שהרי כשיקש אחאב שיהושפט יבא להלחם עימו אמר לו "דרוש נא כיום את דבר ה'" (דברי הימים ב, יח, ד), ופירש רש"י שם, ולא מנביאי הבעלים אשר אתה בוטח בהם. ע"כ. הרי שהחזיקו עדיין כעובד לבעלים. ואליבא דאמת נראה שעדיין היה אחאב מומר באותה שעה, ממה שלא שמע אחאב ליהושפט ודרש בנביאי הבעל, וככתוב "ויקבץ מלך ישראל את הנביאים כארבע מאות איש" (מלכים א, כב, ו), ותרגם יונתן וכנש מלכא דישראל ית נביי שקרא כארבע מאה גברא. הרי שדרש בנביאי השקר. והם נביאי הבעל, כמו שכתב במצודת דוד שם. [והגם שכמה שנים לפני כן כבר שחטם אליהו, כמבואר בכתוב (מלכים א, יח, מ), מ"מ קמו והתעוררו חדשים עם ישנים, אחרי שרדפה איזבל את אליהו ושאר נביאי האמת] ולהכי הביאה הגמרא ראייה שאחאב, אע"פ שהיה מומר, שהרי החזיקו יהושפט כמומר עד שהתוודע לתשובתו, בכל אופן שחיטתו מותרת, שהרי יהושפט אכל אצלו.

אולם, ממה שהביא רבנו חיים בן עטר זצוק"ל ראייה, שאחאב שב בתשובה מהמבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק מג), שקרא אחאב ליהושפט מלך יהודה, מחותנו, והיה מלקה אותו שלשים ותשע מלקות שלש פעמים ביום. כמו כן היה משכים ומעריב לפני הקב"ה בתפלה ובתחנונים. ונרצית תשובתו שנאמר "הראית כי נכנע אחאב", משמע דס"ל שכל תהליך התשובה היה קודם לכן ואפילו מה שהלקו יהושפט מלך יהודה, וא"כ הדרא קושיית רבנו חיים בן עטר לדוכתה, דהרי הכיר בו יהושפט בתשובתו. ונראה דתלמודא דידן לא שמיע ליה שאחאב עשה תשובה,

ומה שאמר הקב"ה "הראית כי נכנע אחאב", היינו כניעה גרידא. תדע, דהא במשנה בסנהדרין (דף ז ע"א) מנוהו שאין לו חלק לעולם הבא, ובגמרא (דף קג ע"א) אמר רבי יוחנן כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה. ע"כ. ואי ס"ל דגם אחאב עשה תשובה, מפני מה לא זכר ואמר נמי שכל האומר אחאב אין לו חלק לעוה"ב מרפה ידיהן של בעלי תשובה, ועל כרחך דתלמודא דידן ס"ל דאחאב לא עשה תשובה. ומצאתי בירושלמי בסנהדרין (פ"י ה"ב), שאחאב עשה תשובה. ובבבלי לא מובא כן. והגם שפירשו בגמרא בתענית (דף כה ע"ב) שהתענה תענית שעות, לא משמע ליה דעבד תשובה גמורה. והגם שבגמרא בבלי בסנהדרין (דף קד ע"ב) איתא דורשי רשומות היו אומרים כולם באים לעוה"ב, לאו היינו שמקבלים את חלקם אלא שיש להם רשום קטן משורש נשמתם שמגיע לעולם הבא, וכמ"ש לבאר הגאון ר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספרו רסיסי לילה (אות מד ד"ה ועל ידו).

ומעתה יש לומר, דאיכא פלוגתא בין הבבלי לירושלמי אם אחאב עשה תשובה, ולבבלי לא עשה אחאב תשובה, והירושלמי ס"ל כפרקי דר"א, שעשה תשובה. ותשקוט האר"ש.

י.ב.

ניהדר אנפין לסתירה בדברי הרמב"ם, וראיתי להרב כסף משנה (הלכות תשובה פרק ג הלכה יד) שעמד גם כן על סתירה זו וכתב, דאף על פי שכתב הרמב"ם (בפרק ב' דע"ז ה"ה) שהמינין אין מקבלין אותם בתשובה לעולם, כבר כתב שם והמינים הם התרים אחר מחשבות לבם בסכלות דברים שאמרנו עד שנמצאו עוברים גופי תורה להכעיס בשאט נפש ביד רמה ואומרים שאין בזה עון משמע דבהנך מינים דוקא הוא דקאמר שאין מקבלין אותם. ע"כ. ושנה דבריו גם כן בהלכות עבודה זרה (פרק ב הלכה ה) וביאר דמ"ש הרמב"ם והמינים הם התרים וכו'. מפני שכפי מה שכתב בהלכות תשובה (פ"ג ה"ז) אלו אינן נקראים מינים, לכך אמר והמינים שאני מזכיר כאן אינם מינים הנזכרים בהלכות תשובה שאותם כופרים באלהות והיינו מומר לעבודה זרה ואותם מקבלים אותם בתשובה כמו שנתבאר בהלכות תשובה סוף פ' שלישי אבל המינים הנזכרים כאן הם התרים וכו'. ע"כ. ולפי זה בודאי שיש להקל בנידון דידן, שהרי לא היה בגדרי המין הנזכרים בדברי הרמב"ם, ולא עשה שום עון להכעיס אלא מחמת בורותו הרבה כשגדל במסגרות חינוך חילונית, וכמחלת הבורות המצויה לצערנו בקרב אחינו הטועים הרחוקים מתורה ומצוות. והיה גדרו כתינוקות שנשבו. דבכהאי גונא בודאי שמקבלים אותו בתשובה אפילו אם השתמד לכו"ע.

וסמך לזה מצאתי בדברי הרמב"ם גופיה, שכתב בפירוש המשניות בחולין (פרק א משנה ב), ודע כי מסורת בידינו מאבותינו כפי שקיבלוהו קבוצה מפי קבוצה כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות אינו אלא בישראל שעבר עברת מיתה, אבל המינים והצדוקים והבייתוסים לכל שינוי שיטותיהם הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה, ייהרג לכתחילה כדי שלא יטעה את

ד). הערת הרב רועי זק: בעניין אחאב יעויין עוד בדברי האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל בספר ויואל משה, ובמה שכתב הגרמ"מ כשר זצ"ל בספרו התקופה הגאולה בפרק המוקדש לזה.

ישראל ויקלקל את האמונה, וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב. אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד לא שוגג. עכ"ד. ולצערנו כיום בשם החופש והדרור והמתירנות, מראים לבני הנוער במוסדות החינוך שלהם את "יופי" הדתות האחרות, וכנגד זה נלחמים בכל סממן יהודי ואפילו על ספר התנ"ך לועגים, ומה יעשה הנער ולא יחטא, היות שאין לו כלים להתמודד עם שום איש דת, ודבר זה מנצלים המסיונרים הרשעים יימח שמם וזכרם, ורבים חללים הפילו, ויבא בעל הכרם ויכלה את קוציו (עיין בבא מציעא דף פג ע"ב), ולכן דינם שווה לעניין זה כתינוקות שנשבו.

המורם מכל האמור: שאין לך דבר העומד בפני התשובה, ולעולם לא ננעלת דלת התשובה לשבים באמת. וגם בנידון דידן על אותו יהודי שהמיר דתו והיה מסיונר מסית ומדיח, כיון שכיום עשה תשובה מעליתא, וכבר עשרות שנים יושב על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, ובדברו מעריב ערבים, ומזכה את הרבים, ונלחם בנצרות ובכל מה דדמי לה, ורבים השיב מעון, ועל כן מחוייבים אנו לקבלו ולסייע בעדו בכל דבר ודבר, וחלילה מלהזכיר לו עונות ראשונים. ומ"מ אותו בעל תשובה לא ישיב למחרפיו דבר כדרכם של בעלי תשובה. ויכוון כל זה לכפרת עונותיו והנלע"ד כתבתי.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

שיעורי גדלות

א.

התמיה במשנה וברמב"ם בדין לאחר הזמן

מתני' נידה מו: "בת אחת עשרה שנה ויום א' נדרה נבדקין, בת שנים עשרה שנה ויום א' נדרה קיימין, ובדקין כל שנים עשרה. בן שנים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין, בן י"ג שנה ויום אחד נדריו קיימין, ובדקין כל שלש עשרה. קודם לזמן הזה אע"פ שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו לשם מי הקדשנו אין נדריהם נדר ואין הקדשן הקדש, לאחר הזמן הזה אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו לשם מי הקדשנו נדרן נדר והקדשן הקדש..

יש להעיר, שלא בא במשנתנו דין חיוב בת י"ב ובן י"ג בכלל המצות - מה שידוע ומקובל אצלנו מאד, ולא הוזכר אלא לעניין נדרים (ומש"כ בסוף אבות, מהעניין נראה שם שהוא ברייתא חיצונית, והרמב"ם לא גרס כלל, עי' שם). ואולי משום שהתחיל בדין מופלא הסמוך לאיש דנדרים, המשיך לדבר מעניין הנדרים ונכלל בזה כלל המצות והעונשים, ועוד יש לעיין.

וברש"י (ד"ה אפי' אמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו) כתב: "גדולים הם ובכלל שוטה נמי לא מחזקין להו דסופו לבא לכלל דעת ואין שוטה אלא המקרע כסותו והלך בבית הקברות והיוצא יחידי בלילה אבל תוך הזמן הזה אם יודע לשם מי נדר הוי נדר ואם לאו לא הוי נדר דקטן הוא כו".

והדברים טעונים ביאור, מהי הסברא במה שסופו לבוא לכלל דעת, ומה הנימוק בכך שאינו בגדר שוטה, הלא עכ"פ אינו בר דעת כעת. ובפרט בנדרים והקדשות, שמצינו לגביהם (שבועות כו.) דין האדם בשבועה, לכאורה היה בעי דיהיה בר דעת, בכדי שיהיו פיו וליבו שווים בעידן השבועה.

וברמב"ם הל' נדרים (יא ג) כתב: "...ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים ואף על פי שלא הביאו שתי שערות וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום".

הרי שהביא את דין דמתני' אף שלא הביאו ב' שערות, והוא לכאורה נגד סוגי' ערוכה להלך, דדנו אי תוך הזמן, דהיינו עונת נדרים, הוי כלפני הזמן או לאחריו לעניין עונשים, אם הביא ב' שערות או דאמרינן שערות אלו משומא הן, והביא רב המנונא ראיא מסיפא דמתני' "אחר זמן הזה אע"פ שאמרו אין אנו יודעים לשם מי נדרנו לשם מי הקדשנו נדריהם נדר והקדשן הקדש היכי דמי אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא אלא לאו דאייתי שתי שערות וטעמא דלאחר זמן

הוא דגמר' לה למילתיה הא תוך זמן כלפני זמן". והרי חזינן להדיא דכל שלא הביאו ב' שערות אין נדריהן קיימים כשאין יודעים לשם מי נדרו, דלא כרבינו, וכבר עמד ע"ז במל"מ.

אלא שבאמת עיקר ראיית רב המנונא צריכה עיון, דאם בא להביא ראיה באופן הזה, יכול היה להביא ראיה גם מרישא דמתני' דבן י"ג נדריו קיימין, ועל כרחק שיש לומר דמיירי שאכן לא הביא ב' שערות, ומכל מקום נדריו קיימין ללא בדיקה מפני שבא לכלל הזמן, ואם כן מנ"ל גם הראיה מהסיפא.

אלא שצריך לומר, שמהסיפא הביא, משום שנאמר שאחר הזמן אפי' אומרים אין אנו יודעים לשם מי נדרנו והקדשנו הוי נדריהן נדר, וזה לא מסתבר ליה דיהני בלא שערות, וממילא מוכח שזה רק לאחר הזמן, אבל בתוך הזמן אף אי אית ליה ב' שערות לא הוי כלאחר הזמן.

אולם, לפי זה הלא יש לבעל דין לחלוק ולסבור שאין הכי נמי גם מהסיפא אין ראיה, דדילמא גם כשלא הביאו ב' שערות כיון שהגיע זמן תו לא אכפת לן כל עיקר אי יודעים או אין יודעים לשם מי נדרו. ויתכן שזו הייתה דעת רבא, שלא הבין את ראיית רב המנונא, כמבואר לעיל מינה בסוגי'. וזו גם הייתה דעת הרמב"ם, שגם אם לדינא קי"ל שתוך הזמן הוי כלפני הזמן (כמו שמשמע בתחילת ההלכה), עכ"פ לאחר הזמן נדריהם נדר אף אם לא הביאו ב' שערות. ונפק"מ לפי זה נמי שהמופלא הסמוך לאיש הלא גם הוא נידון עפ"י השנים, כמו שמשמע ברמב"ם (ה"ד), ולא למפרע עפ"י הבאת השערות (כמו שעולה לדברי רב המנונא וכדעת התוס' בסוגי'), וכ"ה פשיטות מתני'.

ועי' עוד בספר חזון יחזקאל על התוספתא, שהביא ראיה יפה לרמב"ם מלשון התוספתא (ה), ו': "... בתוך הזמן של בדיקות הבן והבת אע"פ שאמרו אין אנו יודעים לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו נדריהם נדר והקדישן הקדש, מעשה ברבי חנינא בן חנינא שהדירו אביו בנזיר והביאו אביו לפני ר"ג והיה רבן גמליאל בודקו אם בא לכלל הסימנין וכו'". ולכאורה אין מובן מהו בתוך הזמן הזה של בדיקות, ובאר שכוונת התוספ' לבדיקות של שערות, כמו שמבואר להלן "בודקו אם בא לכלל סמנין", והיינו שבתוך הזמן הזה שבדקים שהוא אחרי שנות הגדלות, אע"פ שלא בדקו ואמרו שאין אנו יודעים לשם מי נדרנו נדריהן נדר, ויתכן שמשמע שאפי' אם בדקו ולא נמצאו שערות הוי כן, וכדעת הרמב"ם.

כך או כך, השאלה הנ"ל מתעצמת, איך יתכן שאף שלא ידעו לשם נדרו וחזינן דאין להם ב' שערות סבר הרמב"ם דאזלינן בתר שני הגדלות, והלא לכאורה ללא שערות הוו כקטנים, שלכל היותר הגיעו לעונת נדרים והכא הלא לא ידעי למי נדרו, ולמה יהיו נדריהם נדרים, וצריך עיון.



ב.

דין מעל"ע באדם ובבהמה

והנה, לעיל בסוגי' (מד:): לעניין גיל הבת הראויה לביאה הביאו את פלוגתת ר"מ ורבנן (והוא משם לעיל בתוספתא), בת שלש שנים דברי ר"מ. וחכ"א בת שלש שנים ויום אחד. ובגמ' התחבטו על מה הפלוגתא ביניהם, עי' בסוגי'. ובתוס' על אתר (ד"ה שלושים) הקשו למה לא נימא כפשטיה,

דפליגי אי בעינן מעל"ע, כדאמרינן בזבחים כה: דשעות פוסלות בקדשים (לעניין בן שנתו) דרבנן סברי דבעי מעל"ע ולכן אמרי דבעי שלוש שנים ויום אחד, ותי' דקים להו לרבנן דהכא לא בעי מעל"ע. וצ"ב במה הוא תלוי אי בעי מעל"ע או לא.

וככלל יש להעיר למה שבאר המורה לצדקה בספרו (ח"ג פרק מט) טעם המילה ביום השמיני כי כאילו עד אז הוא כנפל וכלא יצא כלל מבטן אימו, וע"ד האמור בבהמה שבעת ימים יהיה תחת אמו. ולמה אם כן לא יהיה נדון במעת לעת, כדקי"ל לעניין פדיון הבן, שהרי לכא' לגבי כל עניין התלוי רק בעניין הגופני גרידא כמו השאלה אם יצא מחזקת נפל בעי לדון דין מעל"ע. וכן פשיטא לכא' לעניין ביום השמיני דבהמה, והדברים ק"ו מדין בן שנתו שהתבאר בסוגי' דזבחים הנ"ל דבעי מעל"ע (אמנם, עי' ברעק"א קמא סימן נו דכתב דביום השמיני אינו נדון במעל"ע, וראייתו מתוס' בערכין יח: ד"ה שנתו, ויש לעיין שם היטב), וצריך עיון.

ומה שנראה לחלק בין בהמה לאדם, שבבהמה לעולם מסתבר למיזל בתר מעל"ע, כי אין ענינה אלא גופני, והוא נדון במעל"ע, שעד שלא הגיעה השעה אין זה נחשב שהיא באה לכלל שנותיה, משא"כ באדם דאיכא ליה דעת, עפ"י דעתו יש לדון באופן יותר שרירותי, שכיון שהוא בכלל יום זה, נעשה גדול עפ"י ידיעתו שבא לכלל שנותיו אלו. וכן לגבי שמיני דמילה, יש לנו לדון שיוצא מתחת אמו עפ"י הגדרתו של יום שמיני שלו, כיון שהאם מוציאתו מתחת כנפיה עפ"י הגדרה של יום, ולא דווקא עפ"י הזמן שהוא נעשה בן יום השמיני בטבע כמו לגבי בהמה.

ומה שלעניין פדיון לא אמרינן כן, הוא מפני ששם הלא הוא חוב ממון ולא נתפס קודם זמן מעל"ע אם בכלל נפל הוא, אבל מצות מילה, דהוא חוב על אביו ואימו, הרי היא מוציאתו מתחת כנפיה ומתחייבים עפ"י יום השמיני מחמת המצוה, וזריזים מקדימים.

ולעניין נדרים, הלא מעיקרו הוא דבר התלוי בדעת בפרט, ולכן ראו חכמים לדרוש ממופלא הסמוך לאיש שנדריו נבדקין כיון שידע להפלות ולפרש ולהבדיל, כי לגבי גדלות של נדרים הדבר תלוי רק בדעת, שכל עיקר נדרים תלוי בדעת, כדילפ' מהאדם בשבועה.

אולם, מצד שני כל שהגיע לכלל שנותיו ונעשה גדול יש לנו לומר שנדריו נדרים אף שאינו יודע למי נדר, שזה מה שבאה המשנה בעיקר לחדש - שאפי' לגבי נדרים, שהם תלויים בדעת, נקבע גיל שרירותי. וזאת, כי כל עיקר עניין קביעות חכמים בהל"מ יסודו באיזה קביעה, אף שהמציאות שאצל אחד הדבר מקדים והשני מאחר. ולאדם בר דעת, הקביעה הזאת עצמה יוצרת אצלו את הדעת, כי הוא מרגיש שנתנו לו אחריות, כמו שאמר רש"י שאינו שוטה, וסופו לבוא לכלל דעת, והרי הוא נכלל בגדר שנתנו חכמים.

והרמב"ם העלה עוד דרגה בסברא זו, ויצאה לו שיטת ההלכה שיש כאן קביעה שרירותית, שכשהוא מגיע לגיל שהוא זמן הגדלות אין לנו לדון בו כלל בדיקה של סמנין, ואף אם להדיא לא ניכרת בו הדעת, כיון שעכ"פ הוא אינו בגדר שוטה. אם כן, עצם קביעת גילו הוא המביאו לידי שם בעל דעת ומפליא קרינן ביה ונדריו נדרים, כי כן הוא אדם בעל הדעת, שעפ"י קביעה חיצונית ויצירת גדר מהל"מ יש לנו להחשיבו בכלל. ואין הדבר תלוי כל עיקר במציאות גופנית, וכמו שנתבאר.

וזהו הטעם וזו המידה שבבואנו לפרש את כל עניין גיל המצות בבן ובבת לכל התורה כולה אנו מפרשים את דין נדרים דווקא, שכן בו אנו רואים שאפי' בעניין המזיק דעת יותר מכל, אין אנו הולכים אלא עפ"י הגדר מהלל"מ בגיל המצוה, ואין אנו אומרים שהוא אינו בכלל האדם בשבועה. עצם הקביעה שהוא והיא בכלל איש ואישה הוא היוצר את הגדר שהם בכלל האדם בשבועה לעניין זה. וממילא מכאן נלמד לכל התורה כולה, וכמו שנתבאר.



ג.

חזקה דרבא

ולחלן בסוגי' אמר רבא קטנה כל י"ב שנה ממאנת והולכת מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת. הא גופא קשיא אמרת אינה ממאנת אלמא גדולה היא אי גדולה היא תחלוץ וכי תימא מספקא ליה ומי מספקא ליה והאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה חזקה הביאה סימנין. וכו', אלא לעולם דלא בדקה ולענין חליצה חיישינן וכי קאמר רבא חזקה למיאון אבל לחליצה בעיא בדיקה.

ולא נתבאר בגמ' מה החילוק בין מיאון לחליצה, שכפשוטו הרי בין כה יש לחלק ביניהם, דלחומרא אזלינן, וכמו שהתחילה הגמ' שסיפוקי מספקא ליה. ועי' רמב"ן שאכן כתב בתירוצו השני שבאמת לא הוצרך רבא לחזקה אלא כדי שתהיה אישה נאמנת עליה, כדלקמן (מח:), ובתי' הראשון כתב שאלמלי החזקה היה על ב"ד לברר, ולא היו יכולים להחמיר עליה שלא תמאן, עי' שם.

ומה שאין סומכים על החזקה לעניין חליצה, המורגל בפי הלומדים להסביר משום דהוי מדאו' או שורש מדאו'. אמנם, עי' בשו"ת רעק"א (סימן ז) שצידד שי"ל נמי משום דאיכא לה חזקת איסור יבמה לשוק מחמת נשואים ראשונים [ולפי מה שצידד שם, שחזקת חיוב במצות וכדו' אינה חזקה כ"כ שלא לסמוך על חזקה דרבא, ייצא שלמשל לעניין להקנות ד' מינים יכול לסמוך על חזקה דרבא, ואין לו לחשוש שמא קטן הוא שקונה ואינו מקנה, ועי'].

והנה, בש"ש (סוף שמעתתא ה') האריך שלכא' לדברי התוס' מוכח שחזקה דרבא היא וודאית מדאו', דהלא כאמור דעת התוס' בכ"מ בסוג' דבמופלא הסמוך לאיש נדון בשנה לפני שהביא ב' שערות (דלא כהרמב"ם הנ"ל), וע"כ הא דלר"ה מלקים אותו על נדרו וכן לדעת ר"י ור"ל לוקים אחרים ע"י זה הוא מפני דסמכינן על חזקה דרבא גם לעניין דאו' (של איסור בל תוסיף וכדו'), והא דאינה חולצת יתכן לפי זה דאינו אלא חומרא מדרבנן בעלמא, עי' שם.

ולפענ"ד יש לחלק בטוב, שחזקה דרבא אם היתה עפ"י הרוב כן, אבל אין לנו רוב לפנינו ע"י, ולכן היא אינה יכולה להוציא מחזקה שעד עתה היו קטנים, דאין לנו וודאות שכעת קרה השינוי שלא קרה עד עתה. ואפי' רוב הנראה לעיניים, כרובא דאיתא ודליתא קמן שהוא רוב בטבע כל הזמן, אין כאן.

ועל כן גם אם אמרינן שיש לסמוך על חזקה דרבא אין זה רק מפני דאמרינן דמופלא הסמוך לאיש הוא מה"ת (כדעת ר"ה ור"י ור"ל), ובהכרח סמכה התורה על כך שבדרך כלל יביא שערות

בזמנו, דלא מסתבר דכל הנידון הוא למפרע אחר שהביא ב' שערות. וגם מסתבר הדבר שעל הגברא להיזהר עפ"י הכלל שהוא נחשב כעת למופלא סמוך לאיש והגיע לעונת נדרים שנדריו נבדקים. אולם, שנבוא לדון בוודאות את המציאות כשהגיע הזמן, דכבר איכא לה כעת ב' שערות שצמחו כעת, כדי להקל עליה להחשיבה כבת חליצה, זה אין אנו אומרים, דהלא יש כאן עכ"פ שינוי מחזקת גופה שהיה עד עתה, ואין כאן רוב לפנינו וכמו שנתבאר.



הערות וקושיות – יורה דעה

פקק חדש עם מנעול מספרים - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ



נשאלתי מהגאון רבי מרדכי סמקה שליט"א הערה במוצר חדש הנמצא בשוק בחוץ לארץ, ונהיה נפוץ מאוד בימים מועטים, מפני רב התועלת שיש בו. והוא פקק הסותם בקבוקי יין העשוי עם מערכת סגירה כמין מנעול מספרים, ויש בו ג' גלגלים שבכל אחד יש ספרות מן 0 עד 9, באופן שאי אפשר לפותחו אלא על ידי קוד מסויים בן ג' ספרות. ועתה רוצים להשתמש בו כדי להתיר אותו מדין סתם יינם, ולהפקיד אותו אצל המשרת הקבוע בבית, ואפילו למשך כמה שעות ביממא (צירפתי כאן תמונה של הפקק).

והספק הוא - האם יש לו רק דין של פתח, מאחר שאין מירתת לגוי על ידי זה, דהרי הוא יכול לנסות לפתחו, ואין ניכר כלל הזיוף, אסור, או דילמא היות ויש בזה טורח גדול כדי לפותחו חשיב כחותם [ע"פ הלבוש (לבוש הזהב קל, ט) דכתב דמה שלא מועיל מפתח הוא מחמת "שבקל יכול לפתחו על ידי דבר אחר וטרח ומזיף", וכן מבואר מהעבודת הגרשוני סי' צ"ח, וכן הביא בדרכ"ת אות ל"ב מהאבני צדק, ובפרט דכן מבואר מהרשב"א חולין צג: ד"ה ומ"מ, לענין ניקור דעדיף ממאה חותמות, משום שהוא טורח גדול], והאם אפשר להחשיבו גם כשני חותמות.

כמו כן, יש לשאול האם יש חילוק בין הפקק שיש בו 3 מספרים, דבסה"כ יש אלף אפשרויות, דאולי הגוי יצליח לפתחו אחרי כחצי שעה, ואולי אין זה מספיק, לפקק שיש בו 4 מספרים, שיש בו 10000 אפשרויות, דאז יצטרך כמה שעות לפתחו, וממילא הוא טורח גדול.

ושוב הסתפקנו דגם אם נגדיר אותו כדבר שיש בו ב' חותמות, אבל אכתי אולי זה בכלל דברי השו"ע (יו"ד קלו, ו) לענין דפוסים, דאע"פ שיש בהם כמה אותיות לא חשיבי אלא כחותם אחד, כיון שקובעין אותם בבת אחת, וממילא גם בזה שנקבע בבת אחת יש להחשיבו רק כחותם אחד, או דילמא דין הנ"ל רק נאמר כלפי "חותם", אבל לא לגבי "מפתח".

בברכת כהנים באהבה כעתירת

גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך

ופרדס יוסף החדש על המועדים



אוצר חושן משפט

הצלת חברו במקום סכנה למציל, ובדיני גואל הדם ♦ זכויות הפרט:
בין נזקי שכנים לנזקי ממון

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

הצלת חברו במקום סכנה למציל, ובדיני גואל הדם

כתב הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש (פ"ז ה"ח): "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפי' לדבר מצוה או לעדות כו' ואפי' להציל נפש כו' ואפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול, ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו" ע"כ.

ומקור הדברים במתני' במסכת מכות יא, ב: "ואינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ואפי' ישראל צריכים לו ואפי' שר צבא ישראל כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם" וכו'. ובאור שמח על הרמב"ם שם כתב: "דלהכי הוסיף הרמב"ם דהתיר עצמו למיתה, דהוסיף רבינו טעם למה אינו יוצא הלא פקוח נפש דוחה כל המצות ומכש"כ פקוח נפש דכל ישראל, ואסתר תוכיח, רק דכנגד הטבע אין לנו להוסיף אחרי מצות יוצר הטבע, חוקר כליות ולב הוא אמר כי אם יחס לבב הגואל להרגו אין לו משפט מות תו אין יכולים ב"ד להמיתו, וכיון שהותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חברו מסכנה ודאית, ומוכח מזה דלא כהגהות מיימוני בשם ירושלמי דתרומות שהובא בכס"מ פ"א דחייב להכניס עצמו בספק סכנה" עכ"ל.

ועד"ז כ' בערוך השלחן (חו"מ סימן תכה ס"ז) דכיון דאם יצא הותר דמו א"א לומר לו שיתיר דמו בשביל אחרים, ועוד תי' הערוה"ש שם דכיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו, ולהלן שם הסתפק ברוצה לצאת אם מוחין בידו, או דאינו יוצא משם היינו דאין כופין אותו לצאת עי"ש. אולם, בחשק שלמה במכות (שם) חידש דה"נ יכול לצאת לפקו"נ, אלא דמתני' קתני דצריך לחזור אח"כ לערי מקלט. וע"ע בתפא"י במשניות שם שכ' דהחידוש במתני' דאף אם האויר בעיר מקלט מזיקו וסכנה הוא לו דחייב להשאר בערי מקלט.

ולפי תירוץ האו"ש יתחדש דהיכא דהרוצח נהי' חולה מסוכן בהיותו בערי מקלט, ה"נ יכול מדין פקו"נ לצאת להתרפאות. אמנם, לדברי התפא"י הנ"ל יש לדון דה"נ אינו יכול לצאת מע"מ, וצ"ב הטעם דהרי הוי אנוס בזה שהוא חולה שיש בו סכנה. והאחרונים (המובאים באוצר מפרשי התלמוד שם) הוסיפו להקשות דאמאי לא נימא דיוכל לצאת להקריב פסח או לעליה לרגל, או מצות כבוד אב וכיוצא שהן מצוות חמורות, ונימא דדחי לאיסור של יציאה מערי מקלט.



פיקוח נפש דוחה מצוות ואינו דוחה עונשי ב"ד

ולכאורה נראה ליישב את כל הקושיות, דהכא ל"ש כלל דינא דפקו"נ דוחה את כל המצוות, דפקו"נ דוחה מצוות ואיסורין משום דוחי בהם כתיב, אבל היכא דמחוייב עונשין בזה ל"ש דחיה

מחמת וחי בהם, וכגון באחד שחייב סקילה על חילול שבת, הרי פשוט דאפי' אם כל ישראל צריכין לו לפקו"נ, לא נימא דנעכב דינו, כיון דהוא מחוייב בעונש, וכדשנינו בערכין ז. דהאשה שיצאה ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד [וכמ"כ משמע דאין ממתניין לה עד שתניק את הולד משום פקו"נ]. וא"כ ה"נ נראה במחוייב בעונש גלות [דגלות מלבד דהוי דין הצלה עליו מגוה"ד, הוי עונש וכפרה, כמבואר בראשונים בריש מסכת מכות, ושם בריש פרק שני, ולהכי גם בהרג בעיר מקלט גולה מעיר לעיר, וכן מוליכין עצמותיו לערי מקלט כדי שיהא לו כפרה], אין עונשו נדחה מחמת פקו"נ. וכפי הנראה דהאחרונים שלא תירצו כן ס"ל דהעונש דגלות נובע מהמצוה ללכת לעיר מקלט ולהתכפר, ומכיון דהמצוה נדחית מפני פקו"נ או מצוה חמורה, להכי נדחה גם העונש.

אך בעיקר הדין דאין יוצא מעיר מקלט, יש להעיר דכיון דיצא להצלת כלל ישראל ליהוי כיצא הרוצח מערי מקלט בשוגג דאסור לגוא"ד להרגו, ואם הרגו נהרג עליו, כמש"כ הר"מ בפה"מ, ועמדו בזה בכלי חמדה בפ' מסעי ובשעורי רבי שמואל במכות שם. אמנם, בר"מ בהל' רוש"נ פ"ה הי"א הזכיר רק דביצא בשוגג מע"מ והרגו גוה"ד בשוגג גולה ולא הזכיר דבהרגו גוה"ד במזיד נהרג, והמנ"ח במצוה תי נקט בד' הר"מ דה"נ בהרגו גוה"ד נהרג עליו. אך בערל"נ להלן יב בתו"ד כ' דביצא בשוגג והרגו גוה"ד במזיד פטור כמו בהרגו בדרך וכו', ודבריו מחודשים דהרי בהרגו הגואל הדם בדרכו לערי מקלט דפטור היינו מדין פן יחס לבבו [אבל בודאי דלכתחי' אסור להורגו, ורק דאינו נענש בהרגו, וכמו שביאר בפ' העמ"ד בפ' מסעי דפטור מעונשים מחמת דהוי כעין אנוס בהריגת הרוצח דיחס לבבו, וכ"כ בדברי יחזקאל (סימן כג) דהגוה"ד יש לו איסור רציחה בהרגו בהליכתו לע"מ ופטורו הוא כאנוס דלא יחס לבבו], וזה רק בדרכו לע"מ, אבל בהיה בע"מ בעונש גלות ויצא, כבר פקע פטורו של הגוה"ד בהרגו מחמת לא יחס לבבו [ובמשנ"ל פ"א הט"ו הסתפק אם שרי ליה לרוצח להרוג את גוה"ד דהבא להרגך השכם להרגו, ומסתבר דספיקו הוא דוקא כשיצא הרוצח מהע"מ, דאז רשות או מצוה לגוה"ד להרגו, אבל בדרך הליכתו מיד אחר הרציחה דאסור לגוה"ד להרוג את הרוצח ורק בהרגו אינו נהרג עליו, בזה ודאי דמותר לרוצח להשכים ולהרוג את הגוה"ד].

עוד יש להעיר דאמאי אינו יכול לצאת מע"מ להצלת אחרים, ומש"כ האו"ש והערוה"ש דהוי סכנה מחמת הגוא"ד, נימא לגוא"ד שבכה"ג אסור לו להורגו, או שנעמיד שומרים שלא יוכל להורגו, וכן נ"מ בגוונא דליכא גוה"ד, כגון בהרג עבד, דיהיה מותר לו לצאת מע"מ להצלת כלל ישראל, ולגבי כל אדם שניחוש שיהרגוהו נעמיד שומרים.

והנה, ברמב"ן מכות ט. כ' דשייך לחייב בן נח וגר תושב במיתה על הריגת ב"נ וג"ת בשוגג, הואיל וגם בישראל בשוגג דגולה אית בהו חיוב מיתה ביצא מגלותו דגוה"ד יכול להורגו, ולכאורה כוונת הרמב"ן היא משום דגוה"ד הורגו אם הוא יוצא מערי מקלט, ונמצא דהגלות בערי מקלט יכול להביאו למיתה, אך מהא דגוה"ד יכול להורגו בהליכתו לערי מקלט מחמת דלא יחס לבבו, בזה לא מיקרי חיוב מיתה, דהרי בזה ה"נ איכא איסור לגוה"ד להורגו, ורק דאינו נהרג עליו מטעם אנוס. והוא כנ"ל, דהא דגוה"ד יכול להורגו בדרכו לעיר מקלט, והא דהוא יכול להורגו ביצא במזיד מע"מ, תרי דיני נינהו, דבדרכו לע"מ אסור לגוה"ד להורגו,

וחשיב רוצח, אלא שהוא פטור, דכי יחם לבבו אמרה תורה, והוי כעין פטור אונס וכנ"ל, אך ביצא מע"מ במזיד נחלקו תנאים במכות שם אם הוי מצוה או רשות ביד גוה"ד להורגו, ובפשטות היציאה מחייבת את הרוצח במיתה.

ומעתה דברי הרמב"ן צ"ע, דהרי ביצא מערי מקלט מה שנהרג אינו אלא משום היציאה מערי מקלט, ומ"ש לומר דמשום כך נחשב שיש חיוב מיתה בישראל שהרג את חברו בשוגג, הלא חיובו הוא בגלות אלא שאם יצא מערי מקלט באיסור דמו הותר. והנה, מבואר עוד ברמב"ן דגלות הוי עונש לענין זה דביצא חוץ לתחום נהרג, וכ"נ בשע"ת שער ד, אך תמוה דאמאי נחשב משו"ז לעונש, הרי הוי דין נפרד דביצא מערי מקלט חייב מיתה לגואל הדם וכמו שנבאר להלן, ומוכח דזהו מעיקר דין הגלות דגוה"ד הורגו ביצא מתחומו. וע"ע בר"מ פ"א מסנהדרין ה"ב דגלות כנפשות ובעי ב"ד של עשרים ושלשה, ומוכח דהגלות הוי עונש לגלות בערי מקלט ושאם יצא דמו הותר לגוה"ד. ובמאירי כתובות לו מבואר דשייך קלבד"מ בגלות דאין לוקה ומשלם ע"כ דהוי עונש.

והנה, בודאי דבערי מקלט איכא ב' ענינים - חדא דהוי הצלה מגוה"ד, ועוד דהוי עונש וכפרה, והרי הדין הוא דגם בהורג עבד, דאין לו יורשים ואין לו גוה"ד, דגולה, וכן בעד זומם, דסד"א בריש מסכת מכות דגולה אף דל"ל גוה"ד, והיינו מדין הכפרה דגלות [וע"ע ברש"י עה"ת (בראשית ט-ה) וכן ברמב"ן (בראשית ד-יא), שכ' דעונש הרוצחים גלות, אך הוי גם דין כפרה, ובריטב"א ריש מכות כ' דל"ה כפרה ממש דבעי מיתת כ"ג, וז"ל דשאני גלות דאינו כפרה ממש ומיתת כהן גדול היא שמכפרת עליו וכו', ובאו"ש רוש"נ פ"ו הוכיח מהא דמוליכין עצמותיו לע"מ דהוי כפרה ולא רק כהצלה מגוה"ד].

אכן, יש לדון אם דין גלות ודינא דביצא מע"מ גוה"ד יכול או מצווה להורגו, חד דינא הוא, ומדיני הגלות הוא דאם יצא אפשר להורגו, או דתרי דיני נינהו ושייכא קיום דין גלות אף בגוונא דאם יצא לא יוכל גוה"ד להורגו. והנה, בהורג עבד, דאין לו חיים וליכא גוה"ד, הדין הוא דגולה, והעיר האו"ש מכאן על המהרש"א י: שכ' דגלות הוא מפני גוה"ד, דהרי גם באין לו גוה"ד גולה. אכן י"ל עפ"י הגמ' סנהדרין מה דמעמידין לו גוה"ד, ועי' היטב בחי' הר"ן שם דהקשה דלמ"ד דרך גוה"ד הורגו מאי מהני, אכן י"ל דמה שמעמידין לו גוה"ד הינו שיהא נעשה במקום גוה"ד, ומ"מ משכח"ל גוונא, כגון בספק אם חייב גלות, דהמשנ"ל בהל' רוצח שם כ' דאינו גולה דמספק איך נימא דגולה דהא אם יצא יהרג ע"י גוה"ד, והמנ"ח (מצוה תי) כ' דגולה משום דספק כפרה לחומרא. ולכאורה, י"ל דה"נ גולה ומ"מ גוה"ד לא יוכל להורגו. וכן נ"מ בהודאת עצמו שהרג בשוגג, דכ' הריטב"א ריש מכות דאינו גולה מפני שיתחייב מיתה ע"י גוה"ד, דמ"מ נימא דיגלה, וביצא מע"מ לא יוכל גוה"ד להורגו.



חומרת איסור רוצח בשוגג

ונראה לחדש בדעת הרמב"ן דס"ל דביצא מעיר מקלט דמצוה לגוה"ד להורגו, היינו דכה"ג חייב מיתה משום רציחתו, ומשום דגם בשוגג הוי רציחה אלא דכ"ז שהוא בעיר מקלט ומקיים

את עונש הגלות חס רחמנא עליו ופטרנו הגלות ממיתה, וכדברי רש"י בסנהדרין (נו ע"א ד"ה כיוצא) שכתב: "ואילו שפיכות דמים בשוגג שפ"ד גמור הוא אלא דרחמנא חס עליה" ע"כ. ומבואר דרציחה שאני מכל העבירות וגם בשוגג הוי רציחה, ועמד בזה זקני, הגאון הנודע רבי יצחק אריאלי זצ"ל, בספרו עינים למשפט במכות שם עי' בדבריו.

ונראה דהביאור הוא דברציחה אין חיובו רק משום מעשה הרציחה אלא החיוב הוא משום התוצאה שאיבד נפש, ולכן ברוצח במזיד גם בהרג ע"י כוחו או ע"י דכפתו לפני ארי או במצמצם דחייב מיתה, ורציחה חמיר דגם בשוגג היה צ"ל מחוייב מיתה מחמת התוצאה, ורק רחמנא חס עליה כדפרש"י. ולפ"ז נראה לי לומר דמה שגואל הדם יכול להורגו ביצא מע"מ, אין זה דין שחל ביציאתו מע"מ, אלא דבגמ"ד חל חיוב מיתה, ורק יש דין גלות להצילו ממיתה כשהוא מקיים חובת הגלות, אבל אם הוא יוצא במזיד מעיר מקלט ואינו מקבל עליו את עונש הגלות שוב הוא חייב מיתה על רציחתו בשוגג. ומה"ט יש לדון דבהזיק כשהוא בחוץ לע"מ, נאמר קלבד"מ משעת גמ"ד כ"ז שהוא חוץ לע"מ, ולא רק בשעה שיצא מע"מ. וראה באו"ש בהל' חובל ומזיק פ"ח דאכן כ' דכל רגע שהוא מחוץ לע"מ חל עליו חיוב מיתה ופוסר מקלבד"מ.

וני"ל נ"מ מחודשת דהיכא דיצא במזיד מע"מ, אף בגוונא דאח"כ נכנס חזרה לע"מ יוכל גוה"ד להורגו, דכבר נעשה גברא קטילא ונתחייב מיתה על הרציחה בשוגג מחמת יציאתו מהגלות, וממילא גם בנכנס חזרה לע"מ יוכל הגוה"ד להורגו, והוא חידוש גדול. ונראה דזו כוונת הר"מ פ"ה ה"י נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה ורשות לגואל הדם להורגו עי"ש.

ובזה מבואר מש"כ החזו"א במכות שם, דגם במתעכב במזיד מלילך לע"מ הוי כיצא במזיד מע"מ. ונראה להסביר עפ"י דברינו דאף היכא דאין מעשה יציאה מע"מ, אבל כיון דהוא מתעכב מלהיכנס לע"מ חיובו חוזר לרציחה בשוגג דמחייב מיתה היכא דליכא חס רחמנא דגלות. ובה ניחא גם דעת הקצות דגם קודם גמ"ד יכול גוה"ד להורגו, והיינו כיון דמחוייב הוא מיתה גם על רציחה בשוגג, וע"ע בחוות יאיר בתשובה סימן קמו.

ולדברינו יש להוסיף, בהא דביצא מע"מ במזיד דגוה"ד הורגו, אם הטעם בזה הוא מחמת האיסור שיצא מע"מ, או מחמת המציאות, דכיון דאינו בעיר מקלט הותר דמו לגוה"ד או לכל אדם, וגם בהיכי תימצי שלא עבר איסור ביציאתו מותר לגוה"ד להרגו, וכגון ביצא לדבר מצוה או לפקו"נ, דאפי' נימא דל"ל איסור מ"מ כיון דאינו בע"מ ואינו מקיים עונש הגלות יכול גוה"ד להרגו. וכן נ"מ היכא דלא הייתה יציאה בפועל מע"מ, אלא דבטל ממנה דין ע"מ, כגון דאין בה כעת זקנים [עי' ספק המנ"ח מצוה תי אם תליא בשעת קליטה], דבזה י"ל דכיון דאין יציאה מע"מ ובודאי שהוא לא עבר איסור, א"כ גוה"ד שהרגו חייב עליו.

והנה ברש"י ב"ק מג: (ד"ה מה אדם) הביא מיעוט דקטן שהרג פטור דכתיב (ויקרא כד) ואיש כי יכה איש ולא קטן, היינו דסד"א דשייך חיוב רציחה גם בקטן, וחזינן חומר רציחת ישראל דגם בשוגג הוי בר חיובא. ומצינו בהל' נשיאות כפים בר"מ ובטוש"ע דכהן שהרג בשוגג לא ישא כפיו, וזה"מ וטוש"ע הוסיפו אף בהרג באונס. ועי' בשבות יעקב (ח"ג סימן קמז) שדן בהורג בשוגג

אם נפסל לעדות דמקרי רשע, והסיק דאינו נפסל לעדות, ובסו"ד הביא דכ"ה להדי' במתני' יא: דרוצח שגלה אינו יוצא משם לא לעדות מצוה וכו' הרי דכשר לעדות, והיינו משום דל"ל שם רשע אלא במזיד, וכ"ה בתוס' הרא"ש בכתובות לה. עי"ש. הא מיהא מוכח דגם בשוגג מיקרי רוצח ולהכי פסול הכהן שהרג בשוגג לנשיאת כפים. עכ"פ מבואר דהגלות הוי עונש והיא מכפרת במקום החיוב מיתה ידידה, ואשר ע"כ י"ל ביצא מע"מ, כיון דהוא אינו מקיים את עונש הגלות הדר דיניה וביציאתו הוא מתחייב מיתה על הרציחה בשוגג, וכ"נ בר"ן סנהדרין מה עי"ש.

ועי' היטב בלשון הר"מ פ"י ממלכים ה"א שכ' דב"נ אין חייב על מצותיו בשוגג חוץ מרוצח דנהרג ע"י גוה"ד, הרי דגוה"ד הוי כחייב מיתה בשוגג לגוה"ד דהורג. ומעתה ניחא מה שהוכיח הרמב"ן דשייך חיוב מיתה בישראל גם בשוגג, וכן נראה בדברי הרמב"ן מכות ב: דמשמע דבגלות איכא חיוב מיתה לענין דהוי בספק מיתה של גוה"ד, וכן נראה בריטב"א לעיל (שם ב, ב ד"ה ת"ר) וכן בסוגין שהביא את הרמב"ן ואזיל לשיטתו. וזש"כ הרמב"ן הכא דחזינן דגם בשוגג הוי רציחה שהרי חייב מיתה ע"י גואל הדם, ואם הוי חיוב חדש מחמת יציאתו מערי מקלט מה שייך למילף מהכא לב"נ דנהרג בשוגג כמו בישראל, ומוכרח להדי' כמ"נ.



היוצא מעיר מקלט מחיל עליו חיוב מיתה כהורג במזיד

ולפ"ז יש לדון בעיקר דברי האור שמח והערוה"ש הנ"ל, שנקטו דהא דאפי' כל ישראל צריכין לו אינו יוצא מעיר מקלט, דה"ט דאינו מחוייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חברו. ונראה דשאני הכא, דביוצא מעיר מקלט חל עליו דין אין לו דמים, והוא מתיר עצמו למיתה ע"י הגוה"ד, כלשון הגמ' והרמב"ם, ומבואר היטב עפ"י"מ שנתבאר דעל ידי זה שהוא יוצא מעיר המקלט חל עליו דין מיתה מחמת רציחתו, ולכן י"ל דהוא אינו חייב בשביל הצלת חברו להתחייב בחיוב מיתה, דהרי ביציאתו הוי גברא קטילא, וגם אם נשמור אותו מגוה"ד ואין לו ממנו סכנה, ג"כ אינו יוצא מע"מ להצלת כלל ישראל, כי עי"ז הוא מחיל על עצמו חיוב מיתה על רציחתו והוי גברא קטילא, אף אם בפועל גוה"ד לא יהרגהו.



חיוב גלות הוא חיוב לגואל הדם

ויש להוסיף ולחדד את הדברים, דנראה דבהרג בשוגג דדינו בגלות, נעשה מחוייב מיתה לגואל הדם לגבי שאם יצא מע"מ הגוה"ד יכול או מצוה להורגו, וכפי שכתבו האחרונים (הובאו בארוכה בשעורי רבי שמואל מכות דף ו עמוד רפ) בדעת המרדכי סנהדרין סימן תרצה, דקרובי הנרצח פסולים להעיד כיון דהרוצח חייב גם משום החיוב לנרצח, ה"נ הרוצח בשוגג נעשה כמחוייב מיתה או גלות לגואל הדם, ומסתבר דקרובי הנרצח אינם יכולים לחייבו בגלות בעדות כמו דאינם יכולים לחייבו מיתה, דבתרויהו הוי חיוב לחברו הנרצח ולהכי הקרובים פסולים. ויסוד הדבר דגלות הוי חיוב לגוה"ד מפורש כן בש"מ כתובות לז: (ד"ה ואין לי) וז"ל: "חומר הוא שהחמירה התורה עליו דבלאו הכי נמי היה מתכפר אלא להפיס דעתו של גואל הדם הוא" ע"כ,

וכע"ז לשון הריטב"א לפנינו, דבגלות הוי מחוייב לגוה"ד. ונמצא דגואל הדם הוא התובע לגלות, ובספרי מפורש דמצוה ביד גואל הדם לרדוף את הרוצח לעיר מקלטו. וכתב הגרי"פ על הרס"ג ל"ת רעז דהוי חובת על גוה"ד, ומפורש כמש"כ. ולפ"ז ניחא היטב הא דאינו יוצא מערי מקלט, אף לדבר מצוה, דמשועבד הוא לגואל הדם להיות בגלות.

ובזה מיושבת היטב קושית האור שמח והערוה"ש דאמאי אינו יוצא משום פקו"נ, והם תי' דאינו מחוייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חברו, אך נראה דכיון דהרוצח מחוייב בגלות להתכפר והוא חייב לגוה"ד כדפי', א"כ שפיר אין עליו חובת הצלת אחרים למנוע חיובו לגוה"ד בעונש הגלות, וגם להציל עצמו אינו יכול לצאת מע"מ, שהרי הוא מחוייב מיתה וגלות לגוה"ד, וכמו דאי' בב"ק ס: דאינו יכול להציל עצמו בממון חברו, ה"נ הכא דהוא מחוייב בגלות לגוה"ד, שוב אינו יכול לצאת להציל אחרים או את עצמו ולגרע את זכותו של גואל הדם, ודוק היטב.

ונראה דכן מוכח ממש"כ הר"מ בהל' רוש"נ פ"ז הי"ג רוצח ששב לעירו אחר מות הכהן גדול הרי הוא כשאר כל אדם ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו שכבר נתכפר בגלות ע"כ, הרי דטעם דגוה"ד נהרג עליו הוא משום שנתכפר על חטא הרציחה בגלות, ואם נאמר דטעם דהותר דמו הוא משום יציאתו באיסור מע"מ, א"כ לא צריך לטעם הר"מ דנתכפר, אלא פשוט דכיון דמת כ"ג אין לו מצוה וחייב להשאר בע"מ ומותר לו לכתחילה לצאת, וממילא ליכא חיוב מיתה ביציאתו. אלא מוכח דטעם דהותר דמו הוא משום דביציאתו הוא חייב מיתה לגוה"ד על הרציחה, כיון דבשוגג יש לו חיוב גלות כלפי הגוה"ד, ואם הוא יוצא מהגלות הוא חייב מיתה לגוה"ד. ולהכי כ' הר"מ דבמת כ"ג כבר נתכפר בגלות על הרציחה, ולהכי גוה"ד שהרגו חייב.



יצא בשוגג מערי מקלט

והנה, לעיל הבאתי את קושיית האחרונים דנאמר דמה שיצא להציל חשיב כיצא בשוגג ואין גוה"ד יכול להורגו, אכן נראה דזה לא חשיב שוגג, דמ"מ ביציאתו הוא מבטל מעליו עונש הגלות כיון דמ"מ הוא יוצא מרצונו. ואף דהוא יוצא לצורך הצלה, אך מ"מ כל יציאה מרצונו חשיבא דהוא מבטל עונש הגלות, ולהכי גוה"ד יכול להורגו, דהרוצח מחוייב מיתה לגואל הדם וזו זכות של הגוה"ד להורגו מדין קרובי הנרצח, וכנ"ל. והא דביצא בשוגג אסור לגוה"ד להרגו והוא חייב עליו, היינו משום דביצא בשוגג נחשב שעדיין הוא בעיר מקלט, דכיון ששגג במקום התחום נחשב שעדיין הוא בע"מ, ועי' בריטב"א יב. שכ' דשוגג היינו ששגג בתחום או באומר מותר, והיינו דנחשב שעדיין הוא בתוך התחום דלא ביטל עונש הגלות כיון דהיה אומר מותר ביציאתו. ולשון הריטב"א שם דבשגג כיון דדעתו לחזור הוי עדיין כקלוט בע"מ, וניחא היטב דביצא בשוגג מערי מקלט גוה"ד חייב עליו אם הרגו, אף דמ"מ אינו בע"מ והוא לא מקיים את עונש הגלות. אכן החילוק בזה הוא דדוקא ביצא בזדון בזה הוא מבטל מעליו את עונש הגלות ולהכי הוא מתחייב מיתה לגוה"ד, דכיון דהוא אינו מקיים עונש הגלות, מה שחם רחמנא עליו, שוב ממילא הוי בר חיוב מיתה על רציחתו, כמש"נ לעיל, אבל ביצא בשוגג חשיב שעדיין הוא

בגלות בעיר מקלט, לענין זה שהוא לא מבטל את עונש הגלות. וזהו שכ' בריטב"א יב. דביצא בשוגג דעתו לחזור ולא נפקע מיניה דין קליטה, והביאור הוא דאין ההצלה רק מחמת היותו בעיר מקלט, אלא ההצלה היא מחמת שהוא מקיים עליו "דין גלות", והיינו דמחמת דהוא מקיים את עונש הגלות להכי הוא נפטר מחיוב מיתה על רציחת השוגג. ומתבאר דתרי ענינים הם - דין ערי מקלט ודין גלות, דערי מקלט ה"נ הוי הצלה מגוה"ד, אבל דין גלות הוא המפקיע מהחיוב מיתה וכמש"נ.

ובדברינו נראה ליישב את קושיית האחרונים דבהוציאוהו מע"מ לב"ד אמאי גוה"ד יכול להורגו, נימא דחשיב שיצא בשוגג מע"מ, דהא הוא כבר היה בגלות קודם הגמ"ד ולמנ"ח הוי עליו דין גלות. ונ"ל דדוקא כשיצא בשוגג, דהוי כטעות ואם היה יודע היה חוזר, בזה הוא חשיב כמו שהוא נמצא בע"מ, אבל כשמביאין אותו לב"ד שוב אין מקומו כעת בע"מ ול"ה כנמצא שם, ולכן ס"ל להר"מ והמאירי דגוה"ד פטור עליו גם כשהרגו בדרך לב"ד, כיון דבמציאות אינו בע"מ וקודם גמ"ד אזלי' בתר המציאות, משא"כ אחר גמ"ד והיה בע"מ ויצא בשוגג בזה נחשב דעדיין הוא בע"מ.

ועי' במנ"ח (מצוה תי) שכ' גבי קלטו מזבח, דאח"כ בגמר עבודה הוא הולך לע"מ, וכתב שם בדברך הוי כיצא בשוגג וגוה"ד חייב עליו. ויש לדון בדבריו, דזה אינו נחשב יציאה בשוגג, כיון דהרי עדיין לא היה בע"מ, וקליטת מזבח לא חשיבא לענין זה כע"מ, דקליטת מזבח הוי הצלה גרידא אבל אינו נחשב כקיום חובת גלות להפקיע מגוה"ד דין כי יחס לבבו. ועי' ברמב"ם פ"ו הי"ב המזבח קולט וכו' לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו גוה"ד הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלט, ומבואר דמזבח קולט דנהרג עליו גוה"ד ה"ד בהרגו שם, היינו כשקולטו מזבח ממש, וכן מבואר בר"מ שם בהי"ג, שכ' דאין קולט אלא כהן ועבודה בידו אבל זר או כהן שאינו עובד בשעה שנהרג כו' אינו נקלט. ומבואר דכל שאינו עובד בשעה שנהרג ממש, ליכא בזה דין קליטה דמזבח. ולכאורה, נימא דהוי כיצא בשוגג, ומבואר להדי' דמזבח ל"ח דין גלות וע"מ למיחשיב כמי שיצא בשוגג, דודאי שהרוצח אינו נחשב דנקלט בע"מ לומר דהוי כיצא משם בשוגג. והמנ"ח (שם) כתב דבהניח עבודתו במזיד הו"ל כיוצא מעיר מקלט במזיד, וכל ההורגו אינו נהרג עליו, וכן אם גמר עבודתו ולא הלך במזיד הותר דמו. אך לדברינו זה אינו, כיון דבמזבח ליכא קיום דין גלות, והוא רק דין דמזבח קולט ומציל, ולכן כ' הר"מ דמי שקלטו מזבח מוסרין לו שומרין ומגלין אותו לעיר מקלטו, וא"כ למש"נ דיציאה מחייבתו משם דיצא מגלות, ז"ש רק ביצא מעיר מקלט ולא ביצא ממזבח וכדפי'.

ובגמ' מכות י. אמרי' דרבו שגלה מגלין ישיבתו ומקשינן דהא תורה קולטת וכו', וצ"ע דהרי מ"מ בעי גלות וכמו דמזבח קולט מגוה"ד ומ"מ אחר עבודתו הולך לגלות בע"מ, משום כפרה עונש. ה"נ בלומד תורה. והנה, בריטב"א שם נראה דיוק שכ' דבית המדרש קולט, היינו דאין הקליטה מחמת זה שהוא לומד תורה אלא מחמת זה שהוא לומד בבית המדרש, ושפיר להכי סד"א דלא בעי לגלות דהבית המדרש הוי הערי מקלט, ומה"ט הסתפקתי אם נשים הלומדות תורה ג"כ תורתן תגן עליהם מפני גואל הדם שהרי מ"מ אינם חייבות בת"ת ועיב"ז [עוד מוכח בגמ' דרק ברבו שגלה גולה ישיבתו, אבל בתלמיד שגלה דמגלין רבו, אין מגלין ישיבתו, וכ"כ

בעל"ג, והיינו משום דבזה רבו יכול לצאת לשיבתו והוא רק ילמד עם תלמידו בגלות ויחזור לשיבתו].

ועי' בר"מ פ"ז הי"ג דבמת כ"ג נתכפר לו בגלותו, ומשמע דהיכא דנגמר דינו ולא גלה לא נתכפר ואולי גוה"ד שהרגו פטור, אך היכא דיצא מע"מ במזיד ל"מ מיתת כ"ג, וכן הסיק החשק שלמה במכות דף יב ע"א. אולם, החזו"א נקט דגם ביצא במזיד נתכפר במיתת כ"ג. אכן, לכ"ע ביצא בשוגג נתכפר במיתת כ"ג, ועי' בזה בערל"נ, והביאור מוכרח כמש"כ, דביצא בשוגג נחשב הדבר דעדיין הוא בע"מ דהוא מקיים את עונש הגלות שעליו.



הורג גר תושב בשוגג

והנה, ברמב"ם בפ"ה ה"ג כ' דבהרג גר תושב גולה, והכס"מ מחקו וכפי שהשיג הראב"ד, אך בכל הנוסחאות אי' כן בר"מ שם וכן בפה"מ, וצ"ע דבפ"ב כ' הר"מ דבהרג במזיד גר תושב אינו חייב מיתת ב"ד, וא"כ איך שייך לומר דבמזיד גולה, הרי בודאי בהורג טריפה או עובר בשוגג אינו גולה, כיון דבמזיד אינו חייב מיתת ב"ד על רציחה, וא"כ מהיכי תיתי דעל הריגת ג"ת בשוגג חייב גלות. ובשו"ת הרדב"ז (שציינו בס' המפתח שם) כ' דגולה מחמת חיוב כפרה, וכ"נ בריטב"א ט, אלא דלפ"ז נראה דאם יצא מע"מ אין יכול גוה"ד להורגו, דל"ש לומר דגוה"ד יכול להורגו, כשדינו דבהרג במזיד אינו חייב מיתת ב"ד, ובס' המפתח ציינו לצ"פ תניינא שדן בזה עי"ש.

והנה, הר"מ בהל' מלכים פ"י ה"א כ' דבכ"נ בעבר על מצותיו בשוגג פטור חוץ מרוצח בשגגה דגוה"ד פטור עליו, ומשמע בר"מ דב"נ יש לו חיוב מיתה על רציחה בשוגג לענין גוה"ד. ומסתבר דזהו דין גוה"ד של לא ייחם לבבו, דבכ"נ דלית ליה דין גלות נשאר על הגוה"ד כל הזמן דין כי יחם לבבו, והרי הר"מ לא הזכיר דכל אדם פטור עליו, דזה נאמר רק ביצא מעיר מקלט, ובכ"נ ליכא דין ערי מקלט, וע"כ דקאי על גוה"ד של לא יחם לבבו. ומעתה צ"ע, דהרי בד"ז הוי רק פטור מעונשין אבל איכא איסור רציחה על הגוה"ד, וא"כ גבי ב"נ נימא דאזהרתן זוהיא מיתתן ויהא חייב? וצ"ל דבדין לא ייחם לבבו הוי פטור מדין אונס, וכנ"ל, וז"ש גם בכ"נ, דלהכי גוה"ד בכ"נ פטור מדין אונס וכיוצא. והא דלא כ' הר"מ האי לישנא גם בישראל דהוא חייב על רציחה בשוגג מיתה ע"י גוה"ד, נראה דבישראל בכי יחם לבבו הרי אסור לו להרוג ורק דאינו חייב עליו, אבל בכ"נ דל"ל ערי מקלט נראה דליכא אף איסור לגוה"ד להורגו, ושפיר כ' הר"מ האי לישנא.



קליטת מזבח כהן שנודע שהוא חלל

והנה, ברמב"ם שם פ"ה הי"ג כתב ואינו קולט אלא כהן ועבודה בידו אבל זר או כהן שאינו עובד בשעה שנהרג וכו' אינו נקלט. ויל"ע בכונת הר"מ שכ' דאינו קולט זר או כהן שאינו עובד, דהא כיון שכתב הר"מ דבעי' כהן העובד א"כ פשיטא דאינו קולט זר. ואולי הר"מ אתי לרמוז על טעות דיואב, דזר היה כדאמר' בסוגין. אך נראה לחדש בזה, ובהקדם דברי המנ"ח

במצוה תי אות כב, שכתב דחלל כיון דעבודתו כשרה ה"נ המזבח קולטו, דלענין זה הוי ככהן אף שהוא כזר לכ"ד וכו'. ונראה דהר"מ אתי לאפוקי מסברת המנ"ח, דאדרבא דאף דחלל שעבד עבודתו כשרה היינו אף דהוי זר, אבל ל"ה עבודת כהונה, ונקדים לזה כמה יסודות בדין עבודת חלל כדלהלן.

הנה, כבר חקר בדבר אברהם (ח"א סימן כו) אם עבודת חלל כשרה בתורת עבודת כהונה או דאף דהוי זר עבודתו כשרה, ועי"ש דתלי ליה בפסוקי הבבלי בקדושין סו ובירושלמי שם בהא דעבודת חלל כשרה. אולם, בכמה ראשונים מבואר דעל עבודת חלל, אף דהיא כשרה, הוא עובר באיסור זרות, כמש"כ המנ"ח מצוה רעה ובמצוה שצ, ועי' בגבול"א בתענית יז: (ד"ה דבר) שהוכיח כן, וכ"כ בתורע"א (זבחים רפ"ב). וברמב"ן בסה"מ (ל"ת עג) כתב דחלל שעבד אינו חייב מיתה מצד זרות, ועי' בדב"א ח"א שם בסימן כו אות טו, וכן מצינו לענין דין מנחת כהן כליל תהיה, דכתב המנ"ח מצוה קלד, דאין דינו כמנחת כהן דכליל תהיה, ובתו"כ ריש פרשת אמור מרבי' דחלל מטמא למתים דאינו בכלל בני אהרן, וברמב"ן שם כ' שהטעם הוא דחללים אינם בכלל קדושת כהנים, והיינו דאין עבודתו כשרה מתורת כהונה.

ובאמת, כן מוכרח מכל סוגין במכות יא, ב, דדנינן בנודע שהוא חלל אם מתה כהונה או בטלה כהונה, וע"כ דדינו כזר, והר"מ ברוש"נ פ"ז הי"ב פסק דבטלה כהונה וכאילו נגמר דינו בלא כ"ג ואינו יוצא משם לעולם, והיינו דדוקא לעבודה כשר, אבל לשאר מילי הוי כזר.

ועי' בשו"ע או"ח סימן קכח סמ"ב דחלל אינו נושא כפיו, והפר"ח העיר מד' הר"מ דגם להבא עבודתו כשרה, דהנה שי' הר"מ בפ"ו מביאמ"ק ה"י דעבודת חלל כשרה גם מכאן ולהבא. אכן, כבר כתב בס' אבן האזל שם לדייק בדברי הר"מ, שכתב דעבודתו כשרה לשעבר ולהבא אם עבד "לא חילל", ולא כ' דעבודתו כשרה, והיינו דאה"נ דאין עבודתו כשרה מחסרון כהונה, ורק דילפי' מהך קרא דבחלל ליכא פסול זרות בעבודתו ונ"מ לענין דאפשר לחזור ולעשות את העבודה עי"ש ואכ"מ. ומתבאר דגם לדעת הר"מ עבודת חלל אינה כשרה מצד עבודת כהונה אלא מרובי מיוחד, ובוה נחא קושיית הפר"ח, שהרי לכן הוא אינו נושא כפיו דהא אין עבודתו כשרה מתורת כהונה. והנה, הגבול"א בסוגין הקשה ע"ד הר"מ דעבודתו כשרה גם מכאן ולהבא, דא"כ אמאי אמרי' בגמ' דלרבי יהושע בנודע שהוא חלל אינו מחזיר את הרוצח, הרי כיון דעבודתו כשרה גם מכאן ולהבא אין כאן הפסק כהונה כדי להחשב כמתה כהונה, וממנ"פ כיון דעבודתו כשרה מכאן ולהבא ע"כ דהוי דין מיוחד לעבודה, ועי' בערל"נ ובדבר"י (סימן כב) מש"כ בזה, ולדברינו מיושב כיון דאין דינו ככהן וכדפי'.

ולפ"ז נראה דהר"מ, לשיטתו, יסבור בדין קליטת מזבח דבעי גברא כהן ועבודת כהן, ואשמעינן הר"מ דבעינן תרתי - דעבודתו תהא כשרה ושהגברא יהיה כהן. וזהו שכתב הר"מ דזר או כהן שאינו עובד אין המזבח קולטו, דזר היינו לרבות חלל דעובד, אבל כיון דהוא זר ועבודתו היא עבודת זר שהותרה, ולא עבודת כהונה, להכי אין המזבח קולטו. אולם, המנ"ח שם כתב דכל היכא דעבודתו כשרה בדיעבד מזבח קולטו, ולכן בחלל מזבח קולטו. ונראה לדון דלא כדבריו, אלא דבעי' שיהא מצווה לעשות העבודה, ובחלל כיון דאף אם עבודתו כשרה הרי הוא

אינו מצווה בעבודה, וגם להנך דליכא עליו איסור זרות אבל ודאי דהוא אין מצווה בעבודה, להכי אין המזבח קולטו.



הרב אופיר שירה

זכויות הפרט: בין נזקי שכנים לנזקי ממון

האיסור להזיק בנזקי שכנים * חיוב תשלומין בנזקי שכנים * מחלוקת הראשונים בחיוב תשלום בגירי דיליה * גדר הדין של נזקי שכנים * ביאור מחלוקת הראשונים בגדר נזקי שכנים * חזקה בנזקי שכנים

הקדמה

דיני הרחקת נזקי שכנים הנמצאים בפרק "לא יחפור", הובאו ברמב"ם בהלכות שכנים שבספר קנין, ולא בספר נזיקין. ונראה שהרמב"ם עשה כן בעקבות רבינו הקדוש, שסידר את דינים אלו במסכת בבא בתרא, ולא בבבא קמא העוסקת בהלכות נזיקין, ששם לכאורה היה מקומם הטבעי.

מדבר זה אפשר להבין שיש הבדל יסודי בין נזקי אדם בחברו וממון חברו, לבין הנזקים הנגרמים בשל יחסי שכנות וכדומה.

במאמר זה נבאר בעז"ה מהו החילוק המהותי בין נזקי ממון לנזקי שכנים, וכיצד נובעות מהבדל זה נפקותות להלכה ולמעשה.

ככלל, הלכות נזקי שכנים נחלקות לשני עניינים יסודיים: א. עניני תשמישין, תשמיש שעושה האדם ברשות חברו או ברשות המשותפת לו ולאחרים וחזקתו עליהם. ב. עניני הרחקת נזיקין, שימוש שאדם עושה בתוך שלו ובחצירו, ומזיק לחברו או לשותפין וחזקתו עליהם. אנו ניגע בעיקר בחלק השני, ובס"ד נבאר על קצה המזלג את היסודות עליהם בנויים הלכות נזקי שכנים.



האיסור להזיק בנזקי שכנים

בפרשת משפטים ובמסכת בבא קמא מבוארים דיני התשלומין של נזקי הממון והחובל, ודנו המפרשים מהיכן נלמד האיסור להזיק^א. ובלבוש (ח"מ שעח, א) כתב שאם התורה חייבה לשלם על כרחך שישנו איסור להזיק. דבר זה נכון רק לצד אחד, כי מצאנו בגרמא שאין חיוב לשלם אך קיים איסור להזיק, וכלשון התלמוד "זאת אומרת גרמא בנזיקין אסור" (בב"ב כב:).

והנה, בב"ב כה: מבוארת מחלוקתם של ר' יוסי ורבנן בדין מזיק בנזקי שכנים שאינו "גירי דיליה" (הזיק ישיר) אלא בא מאליו, כגון נוטע אילן סמוך לבורו של חברו, שרבנן סוברים שעל המזיק להרחיק את עצמו, ואילו ר' יוסי שעל הניזק לעשות כן.

א. חובת התשלומין כתובה בתורה בפירוש, ואם צריך לשלם מן הסתם אסור להזיק, וצ"ב היכן זה כתוב בתורה. ובטור ח"מ סימן שעח משמע שהאיסור הוא משום "לא תגזול", ובחידושי הרש"ש לכתובות יח: מבואר שנלמד ק"ו מהשבת אבידה, יעויין בקהילות יעקב ב"ק סימן א' שדן בזה.

ולכאורה דעת ר' יוסי (שכך קי"ל להלכה^ב) צ"ע, הרי אם גרמא אסורה, מדוע הניזק צריך להתרחק? על המזיק להרחיק את עצמו ולשמור שלא יגרום נזק לחברו!



חובת תשלומין בנזקי שכנים

בפשטות, שיטת רבי יוסי היא שאם מותר לשכן לקרב את "נזקו" ליד חברו (היכא דלאו גירי דייליה), מן הסתם אם הזיק א"צ לשלם. וכ"כ הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי: "ולכא למימר דלר' יוסי אם הזיק האילן לבור חייב לשלם, דאי הכי לא הוה אמר ר' יוסי לא יקוץ שאין לך מי שחייב לשלם שיוכל להזיקו, והרי הנהו תרי דדיירי חד עילאי וחד תתאי וכי משי עילאי מיא (אולי) ומזקי ליה לתתאי ואמרינן על הניזק להרחיק את עצמו (ב"מ ק"ז א'), ואם חייב לשלם מה שהזיק היאך יכול להזיקו ולומר בתר הכי משלמנא ונמצא זה צריך להתעצם עמו בבית דין כל יום ויום...^ג".

וסברת הרמב"ן מבוארת, שאם התיר ר' יוסי לסמוך את האילן, אם כן דבר זה לא נחשב כלל מזיק והוא פטור מן התשלומין!

אך ביד רמ"ה (ב"ב כה:) מבואר שאע"ג שמותר לסמוך, חייב לשלם אם הזיק: "ואפילו במידי דלאו גיריה דקיי"ל כר' (יוסי) דמתניתין דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, הני מילי לכתחילה, אבל אם הזיק משלם מה שהזיק, ואפילו בור למעלה ואילן למטה, דכל היכא דלרבנן משלם מה שהזיק לר' יוסי נמי אם הזיק משלם מה שהזיק. דכי פליגי ר' יוסי ורבנן במידי דלאו גיריה, הני מילי לענין חובת הרחקה לכתחלה, אבל לענין חובת תשלומין היכא דארחיק כשיעור ואתא מיניה הזיקא לאחר זמן, לא שייכא בפלוגתיהו".

אכן, מלבד שסברת היד רמה צ"ע, כיצד יתכן שמצד אחד מותר לאדם לגרום נזק לחברו ומאידך הוא מתחייב לשלם, דבריו נסתרים לכאורה מגמ' ערוכה בב"ק כג: "מכריז רב יוסף ואיתימא רבה, דסלקין לעילא ודנחתין לתתא: הני עיזי דשוקא דמפסדי, מתרינן במרייהו תרי ותלתא זמנין, אי ציית - ציית, ואי לא - אמרין ליה תיב אמסחתא וקבל זוזך". וברבינו חננאל שם כתב דקי"ל כרב יוסף, "מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק ואפי' לגרום הנזק אסור"^ד.

וא"כ, מפורש בגמ' שהא בהא תליא, חובת התשלום כרוך באיסור להזיק, וכיצד אומר הרמ"ה שמותר להזיק אך חייב לשלם נזקו?



ב. רמב"ם הל' שכנים פ"י ה"ז, טושו"ע חו"מ סימן קנה סל"ב.

ג. וכן יש להוכיח מתוס' ב"ב כו. ד"ה זיקא, שנחלקו רבנן ור' יוסי רק לענין הרחקה אך לגבי תשלומין לכו"ע פטור, יעו"ש.

ד. וכ"פ הרמב"ם פ"ה מנזקי ממוון, והשו"ע חו"מ בסימן שצז.

מחלוקת הראשונים בחיוב תשלום בגירי דיליה

והנה, גם בדין של "גירי דיליה" (נזקים ישירים שבהם מודה ר' יוסי שחייב להרחיק) נחלקו הראשונים האם חייב לשלם תמורת ההיזק, שבעל העיטור⁽¹⁾ חייב, ואילו הראב"ד סבור שאין לחייבו בנזק.

וגם כאן צריך להבין, בשלמא בעל העיטור נימק שחייב משום דהו"ל ממנו המזיק, אך על הראב"ד קשה, ממה נפשך - אם חשיב מזיק מדוע פטור ואם לא חשיב מזיק מדוע צריך להרחיק?

ושתי דעות אלו הובאו בשו"ע (חור"מ קנה, לג): "סמך באחד מאלו שהיה לו להרחיק וגרם היזק לחבירו, יש מי שפוטרו מלשלם ויש מי שמחייב".

ומשמע מדברי השו"ע שעד כאן לא נחלקו אלא בלא הרחיק, אבל בהרחיק כדן, פטור לכו"ע. אך בטור מבואר שבעל העיטור מחייב אפילו אם הרחיק! ובאמת שדעת השו"ע צ"ב, שאם נחשב גרמא א"כ בכל גווני פטור ואף בלא הרחיק, ואם הו' כמזיק יתחייב גם בהרחיק! וצ"ע.



גדר הדין של נזקי שכנים

והנראה ביישוב כל זה הוא שדין נזקי ממון ודין נזקי שכנים חלוקים בהגדרתם. ואת גדר הדברים יש לענ"ד ללמוד מלשון הרמב"ם בהל' שכנים (י, ה): "מי שבא לעשות משרה של פשתן בצד ירק של חבירו... או שנטע חרדל בצד כוורת דבורים, שהרי הדבורים אוכלין העלין ומפסדין את הדבש, וכל אלו וכיוצא בהן - אין צריך להרחיק בכדי שלא יזיק ועל הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד שלא יגיע לו הנזק, שזה בתוך שלו הוא עושה והנזק בא לחבירו מאליו. במה דברים אמורים, שאינו מרחיק כשהיה הנזק בא מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק, אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חבירו בשעת עשייתו, הרי זה כמי שמזיק בידו. הא למה זה דומה, למי שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חבירו ואמר ברשותי אני עושה, שמונעין אותו...".

הרי שמדגיש כאן הרמב"ם שני עניינים: א. שהנזק בא מאליו (שבלאו הכי חשיב האדם כיורה חיצים, כלומר גירי דיליה). ב. שהמזיק עושה בתוך שלו. ונראה שבמילים אלו ביאר הרמב"ם את יסוד דין נזקי שכנים: בין השכנים יש מערכת יחסים הדדית בעלת זכויות וחובות, וזכות השימוש המשותפת היא לאפשר לכל אחד לממש את זכותו הפרטית להשתמש בשלו לצד חבירו⁽²⁾. דהיינו, בנזקי ממון המזיק עושה פעולת היזק, וזו ודאי אסורה ואפילו בגרמא. אך בנזקי שכנים, אם השכן משתמש ברשותו שלו בדרך כל הארץ, אין עליו שם מזיק⁽³⁾, אלא אם כן הוא מזיק באופן ישיר ("גירי דיליה"), שאז הוא חייב משום שנחשב כיורה חיצים וכו'.

(ה). הובאו דבריו בטור סימן קנה סעיף מט, וכן ס"ל לרמב"ן בסוף קונטרס דינא דגרמי.

(ו). יסוד הדברים נמצא כבר בנתיבות המשפט (קנה סקי"ח, יעו"ש) ורק ביארנו את דבריו ודייקנו כן בלשון הרמב"ם. והראוני שכדברים הללו כתב הברכת שמואל (ב"ב סי' כ) בשם רבו הגר"ח סולוביצ'ק מבריסק.

ולענ"ד כך מדויק גם בלשוננו של ר' יוסי: "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו". דהיינו, נקודת הויכוח בין רבי יוסי לרבנן היא האם שונה מערכת יחסי השכנות ונזקיה משאר נזקי ממון, וכך נוקט ר' יוסי, אך לשיטת חכמים אין הבדל ובשניהם אסור לגרום נזק.

ולפי זה מיושבות הקושיות הנ"ל: דעת רבי יוסי מבוארת, שבנזקי שכנים אין בעיה של גרמא, שהרי השכן עושה בשלו כדרך כל הארץ והניזק ירחיק את עצמו. אבל בגירי דיליה חייב, שנחשב מזיק בידים, וכמו שכתב הרמב"ם.



ביאור מחלוקות הראשונים בגדר נזקי שכנים

גם את דעת היד רמה יש לבאר לפי זה. אין השכן חייב להרחיק את נזקו שהרי יש לו זכות שימוש ברשותו ותשמישיו, אמנם אם הזיק - מתחייב לשלם מדין ממונו המזיק. ולעומת זאת, בד' אבות נזיקין חייב התשלומים והשמירה תלויים זה בזה, ואם אינו מתחייב לשמור על ממונו גם אינו חייב בנזקיו.

והרמב"ן סבור שכמו שיש חובת שמירה^(ז) בנזקי ממון (השור, הבור וכו') כך גם ללא הבדל קיימת חובת שמירה על נזקי שכנים, וזה מוליד את חובת התשלומין^(ח) (ואם אין חובת שמירה, פטור מלשלם).

עוד יש לבאר לפי זה את שתי הדעות בדין גירי דיליה, האם מתחייב לשלם. דעת בעל העיטור והרמב"ן היא שחייב נזקי שכנים שווה הוא לחיוב נזקי ממון, ולכן אם הרחיק כדין נחשב ששמר כראוי (ואז הוי כאונס, וכמו אבנו סכיננו ומשאו שהזיקו ברוח שאינה מצויה בב"ק כט. וק"ל). אך בלא הרחיק חייב כיון שלא שמר. לעומתם, דעת הראב"ד היא ששונה חיוב נזקי שכנים מחיוב נזקי ממון, וז"ל נתיה"מ (קנה סקי"ח^ט): "וע"כ צ"ל דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייבין בתשלומין, אבל הני דחשיב בפרק לא יחפור, הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא". דהיינו, אם במקום שיימנע מלהזיק תתבטל זכותו להשתמש ברשותו, בכה"ג לא צריך להרחיק ובודאי שגם לא לשלם, כיון שעל הניזק להרחיק את עצמו!

(ז). וידוע מה שהאריכו האחרונים לחקור בריש ב"ק, האם מה שמחייב הוא ממונו המזיק והשמירה היא רק תנאי (שפשע ולא שמר), או השמירה היא הגורם המחייב, ונפק"מ בספיקות על מי להביא ראיה (יעוין חידושי הגרשש"ק סי' א', אבן האזל הל' נזק"מ פ"א ה"א, חידושי ר' שמואל ב"ק סי' א'). והיה אפשר לומר שבוה פליגי הרמב"ן והרמ"ה: לרמ"ה המחייב הוא ממונו המזיק, וא"כ אין נפק"מ בין נזיקין לשכנים (דאפילו אם לא חייב בשמירה, חייב מדין ממונו המזיק), אך לרמב"ן אי-השמירה היא זו שמחייבת בנזקי ממון, וא"כ בנזקי שכנים רק אם נאמר דבעינן שמירה יתחייב לשלם, ודו"ק.

(ח). ומה שמתיר רבי יוסי שלא להרחיק אם לא הוי "גרמא דגירי" (יעוין ב"ב כב:), צ"ל לפי הרמב"ן שאין עליו שם מזיק כלל! ולא דומה לשור שאינו קשור כמו שצריך, שמתחייב על נזקיו וחייב לשמרו, וק"ל.

(ט). וע"ש בסקי"ז שיש מקרים שחייב לכו"ע משום אדם המזיק, וכמו "כותשי הריפות" (קנה סט"ו), ומאידך יש מקרים שפטור לכו"ע. עיין בהערה הקודמת.

ולענ"ד נראה שהולכים הראשונים לשיטותיהם, שהנה בב"ב כו. מובא הדין של "רקתא", ומסופר שם שבני ביתו של בר מריון ניפצו פשתן והנעורת עפה ברוח והזיקה לאנשים שגרו בסמיכות מקום, ומרימר חייבם להרחיק ורבינא פסק שלא צריכים המנפצים להתרחק.

והקשו שם הראשונים¹ על דעת רבינא, מדוע אין לחייב את מנפצי הפשתן משום "אש"? הרי היזק הנעורת דומה לאבנו סכינא ומשאו שהזיקו, שחייבים עליהם משום תולדה של אש (ב"ק ו.א); ותיצרו חלק מן הראשונים, ובכללם הרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי)², שאין זו אש - כאן הרוח היא חלק ממרכיבי המזיק, מה שאין כן באש, שהרוח רק מזיזה אותה ממקום למקום אבל אש בעצמה נחשבת מזיק, ע"ש. ותירוץ זה עולה יפה עם הגישה שיש קשר בין נזקי ממון לנזקי שכנים, רק יש בעיה מקומית שאין עליו שם מזיק.

וז"ל הראב"ד בשטמ"ק שם: "ורבינא דקא שרי לכתחלה משום דלא הוה מקום פשיעה ומקום שמירה נמי לא הוי, וכיון דלאו מקום פשיעה הוא ובתוך שלו קא עביד ולא ניחא ליה דליזיל, שרי. אבל אשו וגץ היוצא, כיון דמקום פשיעה נינהו וניחא ליה דליזיל דכל מאן דפשע במלתא כמאן דעביד בידים דמי. וכן אבנו וסכינא שהניחם בראש גגו, כיון דמקום פשיעה הוא כאשו נינהו" (וכ"כ התוס' רי"ד על אתר, ע"ש).

ושפתיו ברור מללו, וכמו שנתבאר בדעתו, שיש לחלק בין נזקי ממון לנזקי שכנים, שיש לכל אדם את הזכות להשתמש בשלו ולכן אינו חייב להרחיק. ולענ"ד כן היא שיטת הרמב"ם, וכמו שהתבאר בלשונו בהגדרת נזקי שכנים וכן מכך שהפריד את הלכות נזקי שכנים מנזקי ממון, וכמו שכתבנו למעלה. והרמב"ן לשיטתו, שחייבי נזקי שכנים מדין ד' אבות נזיקין הם, ולכן תירץ שלא דומה לאש, ולפי זה יוצא לנו שזו גם שיטת התוס' והרא"ש (אמנם בשיטת הרמב"ן יש לדון מעוד צד, וכדלהלן).

חזקה בנזקי שכנים

בב"ב כג. נאמר: "רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי [דקלים], דהו אתו אומני [מקיזי דם] ויתבי תותייהו ואתו עורבי דמא וסלקי אבי תאלי ומפסדי תמרי. אמר להו רב יוסף: אפיקו לי קורקור מהכא [הוציאו את העורבים, כלומר שיפסיקו להקיז שם דם]. אמר ליה אביי: והא גרמא הוא. אמר ליה: הכי אמר רב טובי בר מתנה: זאת אומרת גרמא בניזקין אסור. והא אחזיק להו [יש להם חזקה להקיז שם]..."

מבואר כאן בגמרא שיש חזקה לנזקי שכנים, והיינו שאם היה לאדם תשמיש מסוים בתוך רשותו הגורם היזק לחברו, והשתמש בו וחברו לא מחה, הרי הוא קובע חזקה באותה השתמשות ואין חברו יכול לתבוע ממנו להרחיק.

דעת התוס' (שם ד"ה והא, עפ"י הגהות הב"ח) והרא"ש (פ"א ס"א) היא שצריך ג' שנים וטענה, וכמו חזקת קרקעות³, ואילו הרמב"ם (שכנים פ"א ה"ד) והגאונים (יעויין מ"מ שם) סבורים שקנה

י. יעויין תוד"ה זיקא ושאר ראשונים.

יא. וכן בתוס' שם, הרשב"א והרא"ש.

יב. ויעויין בקצוה"ח סימן קנ"ג סק"ג שדן בשיטות אלו גבי חזקת תשמישין, אך י"ל דה"ה לחזקת נזיקין וע"ש.

מיד וגם טענה אינו צריך, וכן פסקו השו"ע והרמ"א^(ג).

ובקצה"ח (שם סקט"ז) הקשה, מדוע לרמב"ם מחילה מועילה ולא יכול לחזור בו? מה זה שונה מהאומר לחברו "קרע כסותי והפטר" (ב"ק צג. וברא"ש ב"ב סי' ב), שיכול לחזור בו קודם שקרע? יעו"ש בתירוץ ובנתיחה"מ (סק"כ) מש"כ בזה.

אמנם, לפי היסוד שנתבאר לעיל בגדרם של נזקי שכנים, שדעת הרמב"ם (וכן ס"ל לראב"ד ועוד ראשונים) שאין זה מדין מזיק של נזקי ממון (ורק אם הרחיק נקרא ששומר היטב ולכן פטור) אלא יש לכל אחד את "זכות השכנות" לעשות בתוך שלו את תשמישיו, וא"כ אחרי שמחל על זכות זאת שוב לא יכול לחזור בו. והסיבה היא שאם מדובר בנזק, כל זמן שהוא נחשב מזיק לא מהני מחילה (יעויין היטב ברא"ש ב"ב סימן א' ובקוב"ש שם), אך כשמחל על "זכות", ודאי מהני וכמו שאר מחילות.

והרא"ש והתוס' הלכו לשיטתם (וכמו שנתבאר לעיל), שנזקי שכנים ונזקי ממון דין אחד להם, וכולם בשם "מזיק" יקראו. אם כן, לדעתם לא מועילה מחילה אלא רק חזקת ג' שנים וטענה שקנה ממנו^(ד).

אלא שיש להעיר שלפי זה לכאורה יסתרו דברי הרמב"ן אלו את אלו, שהרי הוכח לעיל שהרמב"ן סבור שהגדרת נזקי שכנים היא כמו נזקי ממון (לגבי מחלוקתו עם היד רמה וכן גבי רקתא), ומאידך דעתו (ב"ב נט. יעו"ש) כרמב"ם שא"צ קניין?

ולכאורה היה מקום ליישב שבאמת היסוד של "זכות השכנות" מוסכם גם על הרמב"ן, ואם הרחיק כהוגן מותר לו לעשות את תשמישיו בביתו שלו, והמחלוקת היא רק האם זכות זו גם כוללת פטור מתשלומין או לא. דהיינו, לרמב"ן התירו חז"ל להשתמש כדרכו (בגפת ועצים וכל הדוגמאות שבפרק לא יחפור) ואין חובה לשמור (כלומר אין איסור להזיק, בניגוד לד' אבות נזיקין), אך אין הכי נמי, אם הזיק משלם מדין ממונו המזיק וכבשאר נזקי ממון. לעומת זאת, הרמב"ם וסיעתו סבורים שזכות זו גם פוטרת מתשלומים, כי זכות השכנות מגדירה שאין כאן שם מזיק כלל (ובגירי דיליה חייב משום דהוי כמזיק בידים). אך זה אינו, שהרי הוכח לעיל בדעת הרמב"ן שחולק על היד רמה שלר' יוסי לא מתחייב לשלם, וא"כ סובר הרמב"ן שחייב התשלומים נובע מחיוב ההרחקה וכנ"ל^(ה).

אמנם נראה שכסברא זו שאמרנו הבין הטור בדעת העיטור (הובא לעיל) שמחייב אפילו הרחיק, ולכאורה קשה, שאם דינו כנזקי ממון הרי שמר? על כרחך שהבין הטור שחייב התשלומים אינו קשור לחובת השמירה וההרחקה (כנזקי ממון), אלא חיוב ההרחקה הוא מדין

(ג). בסימן קנה סל"ה, אמנם בדעת הרמ"א נחלקו הדעות מה דעתו, שהרי בסי' קנ"ג גבי חזקת תשמישין וכן בסי' קנ"ד הביא את דעת הרא"ש, ולא כמו שפסק כאן דלא כוותיה? והט"ז הגר"א והע"ש נוקטים בדעת הרמ"א שבאמת ס"ל דלא כהרא"ש והמתין עד כאן בסי' קנ"ה לפסוק כרמב"ם. אך להסמ"ע יש מהלך אחר ואכמ"ל.

(ד). אמנם עדיין קשה גם לשיטתם, מדוע אחרי הקנין אינו יכול לחזור בו והרי הנזק קיים? יעויין בחידושי הגרשש"ק ב"ב סי' א ובאבן האזל פ"א משכנים ה"ג מש"כ בזה.

(טו). ובישוב דעת הרמב"ן י"ל כקצה"ח (סקט"ז הנ"ל) שסגי במחילה משום שסמך בהיתר, ע"ש. ויעויין גם באבן האזל פ"א ה"ד.

"נזקי שכנים", ואם הרחיק כדין מותר להשתמש בשל זכות השכנות, אך החיוב לשלם אם הזיק נובע מדין ממון המזיק. וזוהי בעצם שיטת היד רמה וכן"ל.



סיכום

ראינו שיש ג' שיטות בראשונים כיצד להגדיר את המערכת של יחסי השכנות ונזקיה ביחס לנזקי ממון:

א. דעת הראב"ד והתוס' רי"ד, וכן נראה בדעת הרמב"ם, שנוזקי שכנים חלוקים ביסודם ומהותם מנזקי ממון, ו"זכות השכנות" מתירה להשתמש כדרכו בתוך שלו וכן היא פוטרת מתשלומין.

ב. דעת היד רמ"ה ובעל העיטור (להבנת הטור) שזכות השכנות רק מתירה להשתמש כדרך כל הארץ, אבל חייב משום ממון המזיק אע"ג שלא חייב להרחיק (דהיינו אפילו במצב שאינו גירי דיליה).

ג. דעת הרמב"ן, התוס' והרא"ש שאין חילוק כלל בין נזקי שכנים לנזקי ממון, וגם בנזקי שכנים יש קשר ישיר בין חיוב ההרחקה ואם חייב להרחיק ולא הרחיק משלם את הנזק. וחובת ההרחקה כמזה כחובת השמירה, ולכן אם שמר והזיק הוי גרמא ופטור, אך בגירי דיליה שנחשב נזק ישיר חייב.



הערות וקושיות – חושן משפט

שבר חלון של רכב שנשאר בו תינוק [תגובה] - הרב יהושע בן-מאיר

רוב ברכות ושלומים לגאון הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש.

בעניין שאלתו (נדפס בירחון האוצר גיליון לב עמוד קנו), באדם שהולך ברחוב ביום חם, ורואה תינוק סגור ברכב שמנועו כבוי, ואין שם מזגן. א. האם מותר לו לנפץ את החלון, כדי להוציא התינוק משם שלא יבוא חס ושלום לסכנה של התייבשות מהחום הכבד והעצום ששורה ברכב סגור, וכבר קרו לצערנו הרבה אסונות, רחמנא ליצלן? ב. ואם ניפץ את החלון, ואחרי כמה דקות בא בעל הרכב, וטוען לו שצריך לשלם לו על החלון, הצדק עם מי?

א. מצווה וחיוב גמור לנפץ מיד את החלון ולהוציא את התינוק משם, מצד פיקו"נ. אסור היה להשאיר את התינוק ברכב לבד, אפילו לכמה דקות. אפילו בסתיו כשלא חם בחוץ. זה אסור ע"פ דין תוה"ק, כפי שיבואר בהמשך, וגם אסור לפי חוקי המדינה. כל זאת מצד סכנה נוראה לתינוק. חלילה שיהיה איזה עיכוב למי שהשאיר את התינוק ברכב, ה' ישמרנו.

ברמב"ם (הל' רוצח פ"א, ד והובא בשו"ע חו"מ תכו, ח) כתב: "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנ' השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים".

ופשוט שהשארית תינוק ברכב היא "מכשול שיש בו סכנת נפשות", שהרי כל שנה כמה וכמה תינוקות נפגעים ואף מתים מכך רח"ל. על כן פשוט שהדבר אסור מהתורה בעשה ול"ת.

ואף אם יהיה מי שיתעקש לומר שאין סכנה זו שכיחה דייה כדי שתקרא "מכשול שיש בו סכנת נפשות", מ"מ ודאי שהדבר אסור מדרבנן, כמבואר ברמב"ם (שם, הל' ה והובא גם בשו"ע שם, סעיפים ט-י, ויור"ד קטז, א, ה) "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן... מכין אותו מכת מרדות". והוא דינא דגמרא, שאף דברים שאינם ממש "מכשול שיש בו סכנת נפשות", מכיוון שהסכנה בהם פחות שכיחה, מ"מ כיוון שיש בהם אפילו חשש סכנה רחוק אסרום חכמים. ק"ו בהשארית תינוק ברכב, שלענ"ד הוי ממש "מכשול שיש בו סכנת נפשות", והעושה כן "ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים".

עולה מכך, שמי שאינו מנפץ את החלון ומציל את התינוק מהסכנה עובר על בלאו של "לא תעמד על דם רעך אָנִי ה'". ולאו זה חמור הוא, שהרי הקב"ה ייחד את שמו עליו ואמר "אָנִי ה'". ומי שמנפץ את החלון והציל את התינוק מהסכנה מקיים לאו זה. על כן, כאמור לא רק מצווה אלא חובה גמורה לנפץ את החלון ולהציל את התינוק.

ואף שאח"כ יגיע מיד בעל הרכב, ויאמר שרק השאיר לרגע ולא הייתה סכנה, הרי הדבר דומה למי שיצא להציל ואמר לו 'כבר נעשה מעשה' (ראה עירובין מה, ב), ושכרו גדול ככל מי שעשה מלאכה בשבת לצורך פיקו"נ.

ב. כיוון שהוא עשה בחיוב ובמצווה, לא גרע מכל מי שרדף אחרי הרודף להושיע את הנרדף ושבר את הכלים, שחז"ל פטרוהו מלשלם [ו] לא מן הדין אלא תקנה היא שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף" [ראה ב"ק קיז, ב; רמב"ם חובל ומזיק פ"ח הי"ד, שו"ע חו"מ שפ, ג].

יתירה מזו, לא רק בממון פטרוהו חז"ל. אפילו יכול להציל באחד מאבריו, ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, כתב הרמב"ם (רמב"ם הל' רוצח א, יג. וע"ש בכס"מ ובמל"מ): "כל היכול להציל באבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו".

בטעם הדבר כתב בב"י (חו"מ תכה): "ומ"ש רבינו [=הטור] ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין בית דין ממיתין אותו. איפשר לומר דהיינו טעמא דהרמב"ם דכיון שנכנס ברשות אינו בדין שיהרגוהו בית דין".

איברא, שבבדק הבית (שם) הביא עוד תירוץ שלא שייך שיקבל התראה כיוון שדעתו להציל (וכע"ז כתב במל"מ שם). אמנם, לענ"ד נראה פשט דברי הרמב"ם כתירוצו הראשון של הב"י, שהרי כתב "וחייב מיתה". ומה שהקשה הטור 'כיון שחייב מיתה למה אין בית דין ממיתין אותו', נראה שלדעתו כמו שבממון תיקנו חז"ל לפטור את מי שרדף אחרי הרודף להושיע את הנרדף, ושיבר כלים, אף שמדין תורה חייב לשלם, כדי "שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף". כך גם בנפשות, אף שמעיקר דין תורה חייב מיתה, תיקנו חכמים שאין הורגין אותו כדי "שלא ימנע מלהציל או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף". על כן זה מצד התקנה ולא מעיקר הדין.

א"כ אם פטרו אפילו בהרגו ממיתה, כדי לעודד להציל את הנרדף, ק"ו שפטור מממון.

עד כאן דנתי בכך שהמשאיר תינוק ברכב הוא בגדר רודף [אף שהוא בשוגג ובלא כוונה] ולכן פטור על ממון. ואף שיש מחלוקת אי רודף בשוגג ובאונס מיקרי רודף, ודאי דין הצלת נפש מישראל איכא.

אבל אף אם ירצה המתעקש לומר שאין לו דין רודף, שהרי האדם לא מתכוון ח"ו שהתינוק יפגע, וכוונתו לחזור מיד - הרי לא גרע המכונית מדין ספינה שפסק הרמב"ם (הל' חובל ח, טו, על פי הגמ' ב"ק קיז, ב. ועיי"ש בראב"ד וברה"מ. וראה בחו"מ שפ, ד, ובביאור הגר"א ושאר נו"כ כלים שם שבנ"ד גם הראב"ד יודה): "ספינה שחשבה להשבר מכובד המשווי ועמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם".

דהיינו שכאשר יש ממון שמסכן, כמו החמור בספינה או בנדון דידן החלון ברכב, מותר להזיק את הממון להציל "ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם". כך גם פה, ודאי מצווה רבה עשה ופטור מכל תשלום.

באה"ר וברכה"ת ויזכה כת"ר לראות בנחמת עמנו וארצנו, בבנין בית חיינו, ולשמש בקדושה בבית אשר שכן ה' את שמו שם.

יהושע בן-מאיר



אוצר אבן העזר

בהיתרא דר"י בביאה של"כ בהוז"ל באקראי ♦ בעניין כתיבת גט שלא
במקום הבעל ומינוי שליח הולכה ע"י הבעל דרך ה"סקיפ", ונוסח
ההרשאה

הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בני ברק

בהיתרא דר"י בביאה של"כ בהוז"ל באקראי

הקשו הראשונים מדוע התירו לאדם לבוא על אשתו שלא כדרכה (נדרים כ: סנהדרין נח:) ולא חששו לאיסור הוז"ל כמעשה ער ואונן.

בתוספות (יבמות לד: ד"ה ולא) הובא בשם ר"י שני תירוצים:

א. "ואומר ר"י דהתם מיירי בלא הוצאת זרע דשרי, דכיון דליכא השחתת זרע לא הוי כמעשה ער ואונן".

ב. "עוד אמר ר"י דלא חשוב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבא על אשתו שלא כדרכה שרי. כדאמר' בנדרים (דף כ:) כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו יעשה משל לבשר הבא מן הטבח ודג מן הצייד רצה אוכלו צלי רצה אוכלו מבושל רצה שלוק".

במסכת סנהדרין (נח:) הובא בתוספות (ד"ה מי) רק התירוץ השני: "דלא אסיר אלא שעושה כך תדיר שלא תתעבר ויכחיש יופיה, אבל אם רוב תשמישו כדרכה אלא שבאקראי מתאוה לה שלא כדרכה שרי".

והשיטה מקובצת (נדרים דף כ:) הביא כך מהריטב"א: "התורה התירתו לשמש שלא כדרכה. וא"ת והלא הוא כמעשה ער ואונן. יש לומר היינו כשעושה כן תמיד אבל לפעמים מותר. ויש אומרים דכי אמרינן שרי דוקא שלא יוציא שכבת זרע".



תירוצו השני של ר"י נפסק להלכה

בבית מדרשו של הרא"ש הוכרע שתירוצו השני של ר"י הוא עיקר. לפנינו ברא"ש עצמו (יבמות פ"ג ס"ו ט') ליתא, אך כן גרס בהגהות הב"ח שם, וכן כתב הבית יוסף בשמו (ולדעת עצמו עיין מה שכתב שם ומה שהביא מספר הזוהר). וכ"כ הים של שלמה (יבמות פ"ג יח) והעתיק את לשון הרא"ש, והוכיח מהסוגיא שההיתר ל"הפכתי לו שולחן", דהיינו שבא על אשתו שלא כדרכה, היה רק באקראי. כן כתב תלמידו רבינו ירוחם (תא"ו נכ"ג ח"א קצב:) וז"ל: "י"מ בתוספתא דהתם מיירי בלא הוצאת זרע וכיון דליכא השחתת זרע לא הוה כמעשה ער ואונן ומותר, וי"מ דאינו אסור שלא כדרכה אלא תדיר אבל דרך מקרה אם מתאוה לאשתו פעם אחת שלא כדרכה מותר כדאיתא וכן עקר".

וכן הביאו בנו בעל הטור (סי' כה) וזה לשונו: "ואשתו של אדם מותרת לו לפיכך כל מה שירצה לעשות באשתו עושה, בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר שירצה ובא עליה בין כדרכה בין שלא כדרכה בין דרך, אברים ובלבד שלא יוציא ש"ז לבטלה. ור"י פירש דאפילו

בהוצאת ש"ז נמי מותר לשמש שלא כדרכה, ובלבד שלא יהא רגיל כן אלא אקראי בעלמא שמתאוה לאשתו לשמש שלא כדרכה, אלא אסור להיות רגיל בכך".

והדרכי משה הביא שכן פסק המרדכי (שבועות סי' תשלב).

וכתב הברכי יוסף (או"ח סימן רמ ס"ק ה): "ומשמע מדברי הר"ן שם דלדעת התוס' והרמב"ם מותר אף אם מוציא. וכן משמע קצת מדברי רבינו יונה בחידושי לסנהדרין כ"י שם".

וזה לשון הר"ן בסנהדרין (נח:): "מהכא משמע דישאל שרי לבא על אשתו שלא כדרכה והכי מוכח במסכת נדרים (דף כ) גבי האי איתתא דאמרה שלחן ערכתי והפכו ואמרו לה התורה התירתה לו. וקשה דאמרינן ביבמות דבר המבול הוא דהוה מעשה ער ואונן. ויש שתירצו שאע"פ שהענין אסור לעשות מ"מ הביאה בעצמה אינה ערוה ואינה ביאה של איסור אבל ענין השחתת זרע איסור אחר יש לו ומאי דאמרו לה התורה התירך לו היינו שאין בה משום איסור ערוה אלא משום השחתת זרע ואם הזכר משחית זרעו אין על הנקבה כלום. ובתוספת ז"ל אמרו שהוא היתר גמור בכל מקום שאינו מכויין להשחתת זרע ולא יוציאוהו לבטלה. וכן הם דברי הרמב"ם ז"ל בפר' כ"א מה' איסורי ביאה. מיהו מדרכי חסידות אסור לעשות כך שלא יקל ראשו לכך ושיתקדש בשעת תשמיש".

וראה באליה רבה (או"ח סימן רמ סק"י) שדייק שכן פסק הלבוש (סעיף ד), שכתב: "ולא יהא אדם רגיל לשמש עמה שלא כדרכה משום השחתת זרע, שאינה מתעברת בשלא כדרכה והרי הוא משחית זרעו, כמו בדש מבפנים וזורה מבחוץ שאסור משום השחתת זרע דאיסור גדול הוא ומביא מבול לעולם, שזה היה חטאם של דור המבול שהשחיתו דרכם".

וכן פסק הרמ"א (סי' כה ס"ב) מעיקר הדין.

נמצא שסברת ר"י בתירוץ השני נקבעה עיקר להלכה מעיקר הדין, על כל פנים לנמשכים אחר פסקי בעלי התוספות והרמ"א. ומכל מקום הוסיף הרמ"א: "ואף על פי שמותר בכל אלה, כל המקדש עצמו מותר לו קדוש יאמרו לו".

[בגדר 'אקראי' עיין באליה רבה (שם) שהביא בשם החרדים (סי' סד) והשל"ה (שער האותיות אות ק) שההיתר של 'באקראי' הוא רק פעם אחת בחיים, אך האריך לדחותם מדברי הראשונים, וכתב: "משמע באין רגיל אף שתאב הרבה פעמים מותר". והוכיח כן גם מלשון התוספות בסנהדרין שצוטט לעיל, שהעיקר שאינו רוב פעמים. וראה גם בברכי יוסף שם].



דעות ראשונים שהקילו אף יותר

על דרך תירוץ השני של ר"י כתב התוספות רי"ד (יבמות יב:): "ואי קשיא איך התירו חכמים בג' נשים להוציא זרעו לעשות כמעשה ער ואונן. תשובה, איזה היא מעשה ער ואונן שאסרה תורה, כל שכוונתו שלא תתעבר כדי שלא תכחיש יפיה ואינו רוצה לקיים מצות פריה ורביה ממנה. אבל אם כוונתו שלא תבוא לידי סכנה מותר. וכן נמי אם מתכוון לתאוות יצרו ואינו מתכוון שלא תתעבר מותר. כדאמרינן בפ"ק דכתובות (נראה דצ"ל בפ"ב דנדרים) ההוא דאתא

לקמיה דרבי וכו'. והא ער ואונן שלא כדרכם שמשו כדלקמן, אלא ודאי הם שהיתה כוונתם שלא תתעבר היו עוברים, אבל מי שכוונתו להשלים תאוותו אינו עובר. שכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, ולא נקרא משחית זרעו. שאילו כן אל ישכב אדם עם המעוברת והזקנה ועקרה וקטנה".

וכן כתב הרי"א (קונטרס הראיות סנהדרין נח):

"ואף על גב דאמרין בפרק ד' אחין ער ואונן שלא כדרכה שמשו, [יש] לומר דמעשה ער ואונן היינו מחמת שהיו מתכוונים שלא תתעבר והיו משחיתים זרעם בכוונה, אבל אם אדם רוצה למלאת תאוותו מותר, דכל מה שרוצה אדם לעשות באשתו עושה, וכך פירש מז"ה בפסקיו בפ"ק דיבמות.

....רבינו משה כתב בפרק כ' (א) מהלכות איסורי ביאה: אשתו של אדם מותרת לו בין כדרכה בין שלא כדרכה, ובלבד שלא יוציא ש"ז לבטלה. וזה אינו נראה לי, דהיאך אפשר להתיר לו לכתחלה לבעול ולא יוציא ש"ז, אלא ודאי הכל מותר, ולא נאסר אלא במתכוין לכך כדפריש נמי מז"ה [- הרי"ד]."

ומדבריהם נראה שהם מקילים אף יותר, וכמו שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רה): "ומצאתי בתוספות רי"ד יבמות י"ב ע"ב כתב בפשיטות רק כתירוצו זה [-של ר"י] ועדיף להקל עוד יותר מזה".

דהיינו שלדעה זו מותר להוציא זרע בביאה של"כ אף לא באקראי, והכל תלוי בכוונה לבטל פו"ר ולהשחית זרע.

וראה בשו"ת בני בנים ח"ד סי"ח שהאריך בביאור דעת התוס' רי"ד. ולהלן נעסוק בדעת הרמב"ם בזה [הר"ן הביא את דעתו כמו הרי"ד, ואילו לפנינו וכן אצל הרבה ראשונים ואחרונים הגירסא היא כתירוצו הראשון של ר"י].



הקושיא בביאור דעת ר"י

בביאור דברי ר"י בתירוצו השני נתקשו רבים - איך הותר איסור חמור זה באקראי, וכי באקראי מותר לעבור עבירות? וכלשון בעל האגרות משה (יובא להלן באריכות): "תמוה טובא מאי נפקא מינה שהוא רק באקראי בעלמא, וכי פעם אחת בחייו מותר לאדם לעבור עבירה?".

רבים יישבו קושיא זו בדרך המיוסדת על כך שביאה שלא כדרכה נחשבת אף היא 'דרך ביאה'. כך למשל כתב הגאון הנצי"ב (שו"ת משיב דבר חלק ב' סימן פח): "ונראה טעם התוס', גם בשלא כדרכה גם במוך, דס"ל דכל דרך תשמיש לא מיקרי מז"ל, שהרי שרי לשמש עם קטנה, וה"ה שלא כדרכה דמשכבי אשה כתיב, ואף על גב דכתיב בעונשין מכ"מ ההיקש הוא לכ"ד כדאיתא בקידושין (כ"ב ב) ועוד משכבי אשה כתיב כו'. ובאמת הוא מחלוקת התנאים בסנהדרין והוי שלא כדרכה כמו כדרכה והיא אינה ראויה להתעבר. אבל דוקא באינו מכוין לכך כדי להשחית הזרע דא"כ הוי מעשה ער ואונן, אבל באקראי אינו מכוין לכך. וה"ה במשמש במוך

דהוי כדרכה ס"ל דלא גרע משלא כדרכה, שהרי באיסור מיקרי תשמיש ונענשין ע"ז, אלמא דמקרי תשמיש ואינו אסור אם לא שעושה כדי להשחית הזרע כער ואונן משא"כ אם אשתו חולנית".

וכך מבארים רבים את דברי התוספות שההיתר של באקראי בשלא כדרכה הוא משום שסוף סוף הוא ממשכבי האשה (וראה בפנים מאירות ב' קנ"ח, ובחומש תורה שלמה בראשית פל"ח פ"ט הערה מג, ובתשובת יד אהרן אה"ע ח"ב טור סי' כה המובאת בברכי יוסף או"ח סי' רמ), וגם בכהאי גוונא מותר רק כשאינו מכוין להשחית זרעו ובאקראי.

דהיינו שהבסיס הוא שביאה שלא כדרכה היא דרך תשמיש, ועל זה הוסיף ר"י שמותר, אך רק שאינו מכוון להשחית זרעו ובאקראי [נראה שהנצי"ב פירש אף את דברי ר"י שהכל תלוי בכוונה אלא שאם רוב תשמישו שלא כדרכה בוודאי כוונתו שלא תתעבר].

אמנם, מלשון ר"י לא נראה כלל שזו סיבת ההיתר, ובאמת לכאורה אם הוא סובר שכל הוצאת זרע בדרך ביאה מותרת ורק אם האדם מכוון להשחית זרעו אסור לא היה צריך להדגיש את הענין של "אקראי", אלא את יסוד ההיתר שהדבר נחשב דרך ביאה, וכפי שהעיר עליו הגרא"מ הורוויץ בהגהותיו [ובעצמו תירץ (דלא כר"י) שמכיוון שביאה שלא כדרכה נחשבת דרך ביאה על פי התורה (לענין עונשים) מותר, ולפני מתן תורה היה אסור].

ועוד, שנראה שר"י אינו חוזר בו מכל דבריו הראשונים שאסור להוציא זרע בביאה שלא כדרכה, אלא שהוא הוסיף עוד שאף שיש בזה משום השחתת זרע אפשר להתיר באקראי, אם אינו מתכוון להשחתה אלא למילוי תאוותו לבוא על אשתו שלא כדרכה. ובאמת צריך להבין זאת, וכנ"ל.

אלא שאם אכן ר"י סובר שאף ללא ההיתר של דרך ביאה מותר באקראי, לכאורה יש לדון האם הוא גם במוציא על העצים והאבנים במקום הצורך בדרך אקראי שאינו עושה כן משום השחתה, דהעיקר לכאורה שאינו מתכוון ורגיל להשחית זרעו אלא עושה זאת רק באקראי ולצורך.

וראה מה שכתב העזר מקודש (אבן העזר סימן כג): "גם להמתירים שלא כדרכה פעם אחת רחוק לחלק בין שלא כדרכה לביד".

ולהלן נדון בביאור הדברים על פי דברי הפוסקים.



היתרו של ר"י כולל אף 'דרך אברים'

הטור והרמ"א (סימן כה), שהביאו היתר זה להלכה, הזכירו בריש דבריהם שמותר גם לבוא על האשה ב'דרך אברים', שהוא בכל אבר בגופה ולא דווקא במקומות שני המשכבים (עי' יבמות נה:), וכשהביאו את דברי ר"י שהתיר אף להוציא זרע הזכירו רק 'שלא כדרכה'.

מכך דיין בעל הפני משה על השו"ע שההיתר של ר"י הוא רק בביאה בפי הטבעת ולא בביאה בדרך אברים אחרים, וכתב שבדרך אברים הוא כמוציא על העצים והאבנים.

אך עיין בדרישה בסימן כ"ג, שכתב במפורש שההיתר שייך באקראי אף בדרך איברים, וז"ל: "שהרי ר"י פליג גם אדרך אברים שמותר וכללינהו בשם שלא כדרכה" (והביא את דברי הדרישה בעל הראש פינה בעקבי הבית סימן כה). נמצא דר"י מתיר גם שלא במקום המשכב, ולדעתו עולה שהיתרו של ר"י לא מבוסס על 'משכבי אשה'.

ניתן לסייע לדבריו מדברי הים של שלמה (כתובות פ"א ס"ו) שמתייחס למנהג החתנים שלא לבעול בימים הראשונים אלא רק בדרך אברים: "והיכא שלא בעל בעילת מצוה, אבל היתה ישנה עמו בקירוב בשר, ופירסה נידה, נהגו העולם שלא להצריך שמירה ... ולא נהירא לי כלל... ועוד, לישנא דסוגיא משמע להדיא, דלא אמרינן נח יצריה אלא היכא דבעיל, אבל היכא דלא בעיל אלא ישן בקירוב בשר, או אפילו שימש דרך איברים עד שהוציא זרע, ונתקרב בה, לא ... דלא מהני אלא בעילת מצוה, דהיינו בעילה גמורה, אבל בעילה דרך איברים, או אפילו העראה, לא מהני לענין זה, דנימא נח יצריה, ולעולם ישן בין האנשים, וכן עיקר".

למעשה, מתוך הגירסא המדויקת של הרמב"ם (שתובא להלן) ניתן לדחות את ראייתו של בעל הפני משה, וכפי שכבר כתב הרד"צ הילמן (צפונות ד עמ' סו).



אמנם, מצאנו הגדרה קצת שונה להיתרו של ר"י, מרבי אהרן וואלקין בספר זקן אהרן (ח"א סי' סו) וז"ל: "ולטעם זה היה נראה לכאורה להתיר אפי' להוציא זרע בידים, ואף דמהש"ס דיבמות אין ראיה כי אם בגרמא כמו התם דמניחין בו פוקרא ונתחמם ממילא, אבל לחמם עצמו בידים אין ראיה מהתם, אכן לסברת התוס' דכל שאינו עושה לצורך השחתה אין איסור, היה נראה דמותר לצורך בחינה להוציא גם בידים. אבל באמת חלילה ללמוד מזה להוציא בידים, דלכאורה יש לתמוה על מ"ש התוס' דכשאינו מכוון להשחתה אין איסור והא כמה החמירו חז"ל אפי' נגיעה באבר מחשש שמא יתחמם ויוציא ז"ל כמבואר באה"ע (סי' ג'), והא אפי' כשיוציא ז"ל הוי זה בלא כוונה ומה איסור יש בזה, אע"כ דהתוס' לא התירו כי אם כשעושה זה דרך תשמיש, וכיון שע"ז מקיים מצות עונה והגוף נהנה מן הגוף, בכה"ג דוקא הוא שהתירו בתוס', ועמ"ש היש"ש יבמות פ"א בטעם ההיתר במוך משום דהוי דרך תשמיש והגוף נהנה מן הגוף, ובכה"ג דוקא התיר בתשובת הרא"ש כשיש אוטם ברחם, וכן הרמ"א בבעילה שלא כדרכה כיון שעכ"פ יש בזה הנאת הגוף וקיים מצות עונה, אבל שלא בדרך תשמיש אסור אפי' באקראי בעלמא".

נראה כי הוא אינו מפרש את דברי ר"י מצד ש'שלא כדרכה' נחשב ביאה, אלא כי זו צורת תשמיש ומצוות עונה. ונפק"מ שבהגדרה זו ניתן לכלול גם את 'דרך אברים', שכן גוף נהנה מגוף, אף שלא נקרא ביאה ע"פ דיני התורה. וראה גם בתרומת הדשן סימן רנ: "לאפוקי חביקות ונשיקות דנהנין מהן כמו מתשמיש... ובכלל תשמיש הן".

אך כמו שהערנו על דברי הנצי"ב, מלשון ר"י לא נראה שזה יסוד ההיתר, אלא נראה הן מהתוספות מיבמות והן בסנהדרין שעיקר ההיתר הוא מה'אקראי' ומכך שאינו מתכוין להשחתת זרעו. וכאמור, הדבר צריך תלמוד.



היתרו של ר"י כולל אף שלא בדרך ביאה

להלן נביא מדברי הפוסקים שלמדו מהיתרו של ר"י הוצאת זרע באקראי ולצורך, גם שלא בביאה שלא כדרכה. ובוה נשמוט את הבסיס שר"י התיר רק משום עונה ובדרך תשמיש.

פסק הבית שמואל (סי' כה ס"ק ב'): "ואם נמצא דם בעד של אשה ויש ספק אם הדם ממנה או ממנו, נראה לכאורה דמותר לאיש להוציא הזרע כדי לברר אם הדם ממנו הוא דהא אין איסור לשמש [א"ה, הראש פינה והכרם שלמה ועוד גרסו: שלא כדרכה] ולהוציא זרע.

גם יש להביא ראיה מש"ס פרק הערל דאיתא שם אם ניקב הגיד בדקין אם נתרפא ומניחים ביה פוקרא כדי שיוציא זרע, ויש לדחות וצ"ע".

נראה מדבריו שלמד מהיתר של ר"י בביאה שלא כדרכה גם להוציא זרע לצורך, אף שלא בביאה.

וכך ביאר הציץ אליעזר (חלק ט סימן נא - קונ' רפואה במשפחה שער א): "וביאור דברי הבית שמואל, דיש להוכיח מתרתי דמותר לאיש להוציא הזרע כדי לברר אם הדם הוא ממנו: ראשית מדעת היש מקילין שברמ"א שמתיר להוציא זרע באקראי, ושנית, וזאת אליבא דכו"ע, מההיא דיבמות דמוכח דלצורך מותר".

דהיינו שלר"י יהיה מותר להוציא זרע באקראי כדי לבדוק האם יש בו דם, ואז תותר אשתו. ומפשטות הלשון נראה לכאורה שאפילו ביד יכול להוציא (וכך נראה שצידד השבט הלוי ח"ז סי' רה, ועיי"ש).

ראייתו השניה של הבית שמואל מבוססת על הגמרא ביבמות עו. שהתירה להביא אדם לידי הוצאת זרע בדרך גרמא על ידי חימום או הרהור, כדי לבדוק אם הוא 'כרות שפכה' או שמותר לו לבוא בקהל. ועל ראיה זו כתב: 'ויש לדחות'.

מגמרא זו הוכיח גם הגאון יעב"ץ (שאלת יעב"ץ א' מג) וכתב: "ואברא לצורך אף להוציא זרע לבטלה להשחיתו על הארץ שרי, כדאשכחן לענין בדיקת הניקב בגובתא דש"ז דמותבין ליה אבי פוקרי. שמע מינה דאיסור חמור זה הותר מכללו אצל צורך מצוה" (ויל"ע אם התכוון דוקא לצורך מצוה או גם לצורך אחר, ועל כל פנים לא התיר רק לדעת דר"י).

אמנם, גם מדבריו לא מוכרח להדיא שהתיר אף לבדוק בהוצאה ביד, שהרי הגמרא ביבמות התירה רק בדיקה בגרמא, אלא שמסתימת הדברים של היעב"ץ והבית שמואל נראה שהם לא חילקו.

ואכן האחיעזר (ח"ג סימן כד) הבין מדברי היעב"ץ שהתיר אף ביד, וכתב:

"בעז"ה, י"ד כסלו תרצ"ה. על דבר שאלתו אדות אברך אחד, ששהה יותר מעשר שנים ולא זכו להבנות, ועל פי דברי הרופאים נראה שהמניעה מאתו, ואומרים שההכרח לבדוק את הזרע מקודם, ושואל אם רשאי להוציא זרע לבטלה, לצורך בדיקת הרופאים, כבר התעוררו המחברים בענין זה ונשאלתי כמה פעמים, והוריתי להתיר.

וע"י בית שמואל סי' כ"ה סק"ב מש"כ אם נמצא דם בעד של אשה ספק אם הדם ממנה או ממנו נראה לכאורה דמותר להוציא זרע כדי לברר אם הדם ממנו, דאין איסור לשמש ולהוציא

זרע, והביא ראייה מיבמות ע"ו דאם ניקב הגיד בודקין אם נתרפא, ומניחין ביה פוקרא, כדי שיוציא זרע ויש לדחות יעוי"ש. ובאמת יש לחלק דשאני התם דחששו כדי להתירו בקהל.

ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ג כ' בתוך דבריו ואיברא לצורך שעה אף להוציא ז"ל להשחיתו על הארץ שרי, כדאשכחן לענין בדיקת הנקב בגובתא דשכי' דמתבינן לי' אבי פוקרא ביבמות ע"ו ש"מ דאיסור חמור זה הותר מכללו לצורך שעה. אולי התם דוקא ע"י גרמא וכמש"כ היש"ש ביבמות שם דין ט"ז. אולם הא מבואר בדברי התוס' יבמות ל"ד דלא חשיב מעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרעו ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא שרי. ואם שהב"י החמיר בזה בסי' כ"ה, מ"מ לצורך שעה י"ל דשרי. ובס' ערוך לנר ביבמות ע"ו שם כ' דמשו"ה התירו לפמש"כ התוס' בסנהדרין נ"ט דזה תלוי במצות פריה ורביה, ועל כן היכא שזהו תקון למצות פו"ר אין חשש בדבר ... כללו של דבר שיש לסמוך על ד' שו"ת יעב"ץ שכ' דהיכא דאי אפשר בגרמא לעשות גם בידים".

אמנם, ראה באגרות משה (אבה"ע א ע') שכתב שאין ללמוד מהגרמא אלא היתר בגרמא ולא בידים, וכדעת הים של שלמה, כיון שהוצאת זרע במשמוש היד נאסרה בכל אופן משום 'לא תנאף' ביד וברגל. וכן דחה הגרי"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סי' עד) את הבנת האחיזור, וכתב שאף היעב"ץ לא התכוין בידים אלא רק בגרמא, וכדעת מהרש"ל, ובידים לא הותר כיון שיש איסור 'לא תנאף' [ואת הראייה מר"י דחה כיון שלהבנתו הוא התיר רק בביאה שלא כדרכה]. וכתב ששוב בא לידו ספרו של האגרות משה וראה שסובר ג"כ כך.

אך הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה ח"ג עמ' כה) הביא מהירש"ש יעקב (לרבי שלמה דרימר בעל הבית שלמה, יבמות שם) שהבין אף בדעת המהרש"ל שכשאי אפשר בדרך אחרת מותר לבדוק אף בהוצאה ביד, ומה שאסר לבדוק ביד הוא רק כי יכול בדרך גרמא, אך אם ניסה בגרמא ולא הצליח יכול אף ביד (אמנם נראה כי אין הוכחה ברורה מהירש"ש יעקב, ועיי"ש). וכן פסק הציץ אליעזר (ח"ט סי' נא שער א פ"ב).

וכן כתב בשו"ת עזרת כהן להגרא"י קוק סימן לה וז"ל: "וזהו גם כן טעמיה דספיקו של הבית שמואל שם סק"ב לענין הבדיקה בספק אם הדם יוצא ממנו או ממנה, ומביא ראייה מפרק הערל גבי בדיקה לענין ניקב הגיד, אמנם שם לא מצינו היתר כי אם בגרמא ולא בידים ממש, וי"ל דהתם טעמא הוא משום דסגי בגרמא לא הותר בידים, ואין זה נוגע כ"כ לנ"ד".

ובעצם הטענה שבגרמא ביבמות משמע היתר רק לגרמא, ראה בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ה' סימן קנז), שאף שהחמיר בענין זה, כתב לגבי הגרמא ביבמות: "אך י"ל דאפשר ע"י משמוש אין הבדיקה יפה". כלומר שמה שאין אפשרות לבדוק ביד את אותו אדם ספק 'כרות שפכה', זה לא מחשש הלכתי אלא מחשש שמא ההוצאה ביד תשפיע על איכות הבדיקה (ויש להוסיף לזה את הגמ' בנדה גג. שמחלקת בין שתי סוגי הוצאת זרע, לאט ובחזקה). ובהמשך דבריו הוסיף לדחות: "ובאמת נראה דאף הך דיבמות (דף ע"ו) לא מיקרי גרם דכיון שמחמם את עצמו דמי למשמוש כי ג"ז הוי חימום. ויש לדמות להא דאשו משום חציו ע' סנהדרין (דע"ז ע"א), ודוחק לומר דזה מיקרי כח כחו, כיון שהוא בגוף אחד". [אמנם, לדברי האגרות משה (להלן) שאוסר הוצאה ביד בשום אופן

בגלל הדרשה של 'לא תנאף' ביד וברגל, יש חילוק בין הבדיקה ביבמות גם אם נחשבה כמעשה ולא כגרמא, לבין הוצאה ביד].

וכן כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (אבן העזר סי' מב) לענין הוצאת זרע לצורך בדיקה לחשוכי ילדים, שמותר להוציא אף ביד, ולא אמרו בגמרא ביבמות בדרך גרמא אלא רק כדי שיוכל לראות טוב בשעת הפליטה אם נקרע, ואין סברא לחלק בין ביד לגרמא. והוסיף שבפרט כן הוא לדעת ר"י, שבאקראי בעלמא בלא כוונה להשחית זרע שרי. עיי"ש.



לעצם ה'יש לדחות' של הבית שמואל את הראיה מיבמות ניתנו כמה ביאורים (וראה באוצר הפוסקים בס' כג שליטמו מדברי האחרונים בענין, וראה שם גם שיש מי שאומר שאולי הדחיה היא שמהגמרא ביבמות אין היתר להוצאה ביד). אך כפי שכתב השבט הלוי (שם): "הנה גם הבית שמואל מסיים על הראיה שלו מיבמות שם דיש לדחות, ונו"נ הפוסקים בכוונתו, אבל ודאי האמת מה שמובא באוצה"פ מהבית שמואל במהדו"ק בלוח התיקון שכתב דיש לדחות כיון דבגדון דרואה מחמת תשמיש יש תקנה לבדוק אותה, והיינו על פי המבואר ביו"ד סי' קפ"ז - אבל לעולם יסוד זה קיים מדברי הבית שמואל דהותר הוז"ל לצורך מצוה ותיקון".



ספק דומה למקרה של הבית שמואל מצאנו בעיקרי הד"ט (יורה דעה סימן כא אות ז'), על איש שהורו לו להוציא זרע כדי לבדוק אם הדם ממנו, ו'והרב המחבר כתב עליו דאחר הסליחה רבה אין בדיקתו טוב וישר לישראל קדושים להוציא שכבת זרע לבטלה".

על כך השיב הד"ט: "לכאורה אין מקום לתמיהתו דתלמוד ערוך הוא ביבמות דף ע"ו בניקב העטרה עצמה ונסתם, כל שאילו נקרי ונקרע פסול. ועבדינן עובדא בהוצאת שכבת זרע עיין שם. ואפשר דהא קשיא ליה להרב על שהתיר להוציא ממש בידים ולא ע"י תקנתא דש"ס דנהמא דשערי וכו' דהוי גרמא ולא בידים. ויש גם כן לחלק ולומר דדוקא התם שרינן גרמא דאל"כ יעמוד כל ימיו בפסול לבא בקהל, משא"כ הכא דאינו אלא בספק איסור לבא על אשה זו דוקא ומצי נסיב אחריתי. ועיין להרב יעב"ץ חלק א' סימן מ"ג בדין עובר הנוצר באיסור, דלדעתו ז"ל מותר להשחיתו ואף עובר כשר, אעפ"י שאין לו חלק בחטא דלא עדיף מהיא גופה ושם הביא דאיסור שכבת זרע לבטלה הותר מכללו לצורך מצוה ע"ש. ובנידון דלעיל נמי אפשר לומר דמשום דקשין גירושין ואין לך הטלת שלום בין איש לאשתו גדולה מזו הותרה מכלל. ומכל מקום נראה דכיון דאפשר שלא להוציא בידים ממש רק ע"י נהמא דשערי כנ"ל יש לעשות הקל הקל תחלה".

לדעת העיקרי הד"ט אם אי אפשר בגרמא יש להתיר אף ביד, וכהבנת האחיעזר והגרש"ז אויערבאך. אלא שהוא למד זאת מהגמרא ביבמות ולא מדברי ר"י.



עסקנו בהרחבה בהוכחה מהגמרא ביבמות (ראיתו השניה של הבית שמואל להתיר הוצאת זרע לבדיקה מהיכן הדם) ללא קשר לכאורה לדעת ר"י. אלא שהערוך לנר (ביבמות שם. הובא באחיעזר הנ"ל) עמד על כך שלתירוצו השני של ר"י, שמתיר באקראי, תוכן הגמרא ביבמות שהתירה לבדוק ספק כרות שפכה על ידי הוצאת זרע, וזה לשונו: "תמוה לי היכי מיייתנן ליה לידי עון גדול דהוז"ל ב משום בדיקה, ובשלמא לתירוץ ר"י דלעיל דבאקראי בעלמא שרי אתי שפיר, אבל לתירוץ התוס' קמא קשה". ובהמשך דבריו כתב שטעם ההיתר הוא מפני שכל האיסור של הוצאת זרע לבטלה הוא משום ביטול פריה ורביה, ואם כן בשביל להתיר לבוא בקהל בוודאי מותר. אלא שהוא דחה לפי זה את דינו של הבית שמואל וכתב: "והבית שמואל באהע"ז (סי' כ"ה סק"ב) רצה להביא ראיה מהכא להתיר גם בזה ולפי זה שאני הכא דעושה משום פו"ר" [ובסוף הדברים נדון בדבריו ונוכיח שאין חילוק בין צורך פ"ר לצורך אחר].

ועכ"פ, כאמור, גם אם אין ראיה מהגמרא ביבמות לנידון הבית שמואל, הרי שלפחות לדעת ר"י יהיה מותר.

אמנם, ראה בעזר מקודש מה שהציע לפרש את הצ"ע של הבית שמואל בכמה אנפי וכתב בתוך דבריו: "ומצד מ"ש הבית שמואל ז"ל שם שמותר כו' אולי יש חילוק בין שלא כדרכה לשלא אצל אשתו כלל", ולבסוף פירש את הצ"ע בדרך אחרת. אלא שכאמור לא נראה שהבית שמואל הסתפק האם לדחות את הראיה הראשונה [מר"י], אלא רק את השניה [מהגמ' ביבמות], ובאמת רבים לא דקדקו בכך שה'ויש לדחות' של הבית שמואל נסוב רק על הראיה מיבמות ולא על עצם דברי ר"י.

נוכחנו אפוא כי יש מהפוסקים שלמדו מדברי ר"י היתר אף שלא בדרך תשמיש כלל [אם למקרה של הבית שמואל ואם כהסבר להיתר לבדוק כרות שפכה]. ואם כן עלינו לבאר מה אכן טעמו.



ביאור דעת ר"י

מכל המובא לעיל מתבאר בפשטות שיסוד ההיתר של 'באקראי' הוא מפני שהוא אינו סותר לפריה ורביה. שהרי לדעת רבותינו בעלי התוספות יסוד איסור הוז"ל הוא מצד זה שהאדם מבטל את מצות פו"ר, וכמבואר בתוספות סנהדרין נט: ד"ה והא: "דמי שמצווה על פריה ורביה מצווה שלא להשחית זרע".

עד כדי כך שהמל"מ פ"י ממלכים צידד שאין איסור השחתת זרע בבן נח שכבר קיים פו"ר, ואכן מהרא"ש משמע שהאיסור דהוז"ל למי שכבר קיים פו"ר הוא רק משום מצוות 'לשבת יצרה' וז"ל תוס' הרא"ש המודפס בגליון הש"ס נדה י"ג. שכתב בתו"ד: "אנשים נמי לאחר שקיימו לא ליסרו. ומיהו י"ל אנשים לעולם מיפקדי משום דכתיב בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך" (ומאידך ראה בר"ן וחידושי הרא"א שם). וכ"כ בשו"ת בית יצחק (אבן העזר א' סימן צא).

וכתב הגרי"פ פערלא בביאור על ספר המצוות לרס"ג (לאוין ל"ת קטו קטז קיז): "דנראה דבסברת התוס' בסנהדרין שם דס"ל דבכלל מצות פו"ר איכא נמי איסור השחתת זרע, לית מאן

דפליג. דאפילו להסוברין דאיסור השחתת זרע נצטוו עליו גם אותן שלא נצטוו על פו"ר, מ"מ שפיר מצו סברי כסברת התוס' בזה. ותמיהני על הר"ב משנה למלך (בפ"י מהלכות מלכים ה"ז) דתלה זה בזה עיין שם. ולא אשכחן חולק על סברת התוספות בזה" (ובעצם הסברא לחלק בין קיים פו"ר ללא קיים הסכים עם המל"מ, עיי"ש). וכ"כ החתם סופר נדה י"ג ריש ע"א.

ונמצא שאדם שעוסק בפריה ורביה בדרך כלל, אף אם באקראי יוציא זרעו שלא בכוונת ביטול הפו"ר, אינו בכלל האיסור. ולא מסתבר לחלק בין אם הוא מוציא זרעו משום צורך הקשור לאישות או לצורך אחר (דבשלא לצורך כלל לא נראה שהתירו). ולכאורה, אדרבא אם הוא מוציא זרעו בשביל הפריה ורביה אף שלא באקראי מותר.

וכך כתב הגרי"פ פערלא (שם):

"ובעיקר סברת התוס' שבכלל עשה דפו"ר גם איסור שלא להשחית זרעו, צ"ע טובא לכאורה מאי ענין זה לזה. הרי פשיטא דבמאי דלא משחית זרעו אינו מקיים עשה דפו"ר כלל, ואין בזה שום צד קיום עשה זו לא מינה ולא מקצתה. וכשהוא בעל אשה ועוסק בפרי' ורביה, והוא עם זה ג"כ מוציא זרע לבטלה, הרי בלתי ספק הוא מקיים העשה כמו שצוה הכתוב, שהרי הולדת הבנים לא ביד האדם הוא אלא בידי שמים, ולא על כך נצטוה, אלא שצוה הכתוב על העסק בפו"ר עד שיהיו לו בנים בשיעור הראוי לכל מר כדאית ליה. וא"כ כל שעוסק בכך הרי הוא מקיים המצוה אף על פי שעם זה מוציא גם לבטלה. ובפרט כשאשתו כבר מעוברת, דאטו נתחייב בקיחת נשים רבות, זו לא אמרה אדם מעולם. וא"כ היכי יתכן לומר כלל דעשה דפו"ר כוללת ג"כ איסור הוצאת זרע לבטלה. ולכן נראה ברור ומוכרח דמש"כ התוס' כל כך בפשיטות דמי שמצווה על פו"ר מצווה נמי שלא להשחית זרעו, אין כוונתם אלא לומר דמי שמצווה על פו"ר ודאי יש בכלל המצוה נמי שלא להשחית זרעו תמיד, באופן שעל ידי כך ודאי מתבטל מפו"ר, ונמצא מבטל העשה בידים. אבל ודאי משחית זרע לפעמים דרך מקרה בעלמא אינו בכלל עשה דפו"ר.

...עוד נראה על פי מש"כ התוס' (פ"ג דיבמות ל"ד ע"ב) ד"ה ולא וכו'. וז"ל עוד אומר ר"י דלא חשיב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד. אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבוא על אשתו שלא כדרכה שרי וכו' עכ"ל. וכ"כ התוס' (בפרק ארבע מיתות נ"ח ע"ב) ד"ה מי איכא וכו'. ובמרדכי (ריש שבועות) ובטור אה"ע (סי' כ"ה). ובשיטה מקובצת (סוף פ"ק דנדרים כ' ע"ב) בשם הריטב"א עיין שם. ולפ"ז קשה טובא מאי פריך בנדה שם מאי איריא מרבה [- לגבי היד המרבה לבדוק תקצץ] וכו'. והא כיון דהתם אינו מתכוין להשחית זרע אלא לבדוק עצמו, ודאי לא מיתסר אלא כשרגיל לעשות כן תדיר כמש"כ התוס', והיינו מרבה, וזה תימא גדולה לכאורה. אבל נראה עפ"מ שהוכיח בדרישה (ריש סי' כ"ג) באה"ע דכשמתכוין להשחית אסור בכל ענין אפילו להר"י עיין שם, ולפ"ז צ"ל דהתוס' ביבמות שם תרתי קאמרי, מתכוין להשחית אפילו פעם אחת, ואינו מתכוין דוקא ברגיל תמיד. וכן צ"ל בלשון המרדכי שם עיין שם, והכי משמע מלשון התוס' בסנהדרין והריטב"א שם עיין שם, ומלשון הטור שם עיין שם.

...וממילא נחא שפיר דברי רבינו הגאון [- רס"ג] ז"ל בפשיטות דאפילו לפי שיטתו שפיר מנה שני לאוין אלו [- של משכב זכר ובהמה אע"פ שכבר מנה פו"ר]. משום שאינו מתכוין

אלא למלאות תאותו ואינו מתכוין כלל להשחית זרעו, והו"ל ממש כמו בשלא כדרכה, דמצד זה ליכא איסורא אלא ברגיל לעשות כן תמיד ולא באקראי בעלמא. וא"כ אין זה בכלל עשה דפו"ר ואכמ"ל בזה יותר" (וראה שם את כל דבריו, ועכ"פ נראה ממנו שההיתר של ר"י שייך לכאורה אף במוציא ביד לצורך ובאקראי).



עיקר חומרת איסור הוז"ל היא בכוונת ביטול פו"ר

לדרך זו נמצא דעיקר האיסור הוא למי שבא על אשתו ובכוונה זורה מבחוץ כדי שהיא לא תתעבר, דהוא הסתירה הגדולה למצוות פו"ר, והוא עיקר עוונם של דור המבול. אך המוציא באופן אחר כשאין אשתו לפניו לכאורה דרגת האיסור פחותה.

ומצאנו לכמה מרבתינו האחרונים שנחתו לחילוק זה בין הוצאת זרע לבטלה המבטלת מפריה ורביה, לבין הוצאת זרע שאינה במקום פריה ורביה. ראה מה שכתב רבי צדוק הכהן מלובלין (תקנת השבין אות טו): "וגם בעיקר דפשיטא להו דכל מוציא זרע לבטלה חייב מיתה אף דבגמרא איתא סתם, צריך ישוב כיון דמאונן ילפינן לה ושם מבואר בכתוב דהיה שלא להקים זרע ולבטל מפריה ורביה, יש לומר דוקא בביטול מצות פריה ורביה דמצינו עונש זה, גם בחזקיה כנזכר לעיל, וגם ער שמת על חטא זה אמרו (יבמות ל"ד ע"ב) שרצה שלא תתעבר עיין שם וביטלו מפריה ורביה, אבל כשאין בטל מפריה ורביה בזה אין ללמוד משם דחייב מיתה כלל. ואף על גב דהגמרא מייתי לה אאוחז ומשתין מכל מקום כיון דעיקר העוון בכללו מצות פריה ורביה מייתי לענין חומר העוון אף דבזה איכא חיוב מיתה מכל מקום העוון חמור שיש בו גם חיוב מיתה".

וכן ראה בעצי ארזים (סי' כג א') שחילק את חומרת האיסור לשנים. מי שבא על אשתו אך שופך זרעו לחוץ כדי שלא תתעבר כמעשה ער ואונן הרי זה חמור "שהמצוה מזומנת לפניו ודש בעקבו לבלתי נתן זרע לקיים מצות בוראו ואם לא עכשיו אימתי" [וכתב שבזה עוסק ספר הזוהר]. ולעומת זאת, המוציא זרעו שלא בכוונה זו (ואין אשתו לפניו) אף שהוא עוון גדול אך אינו חמור כשאר חייבי כריתות ומיתות בית דין, מפני שהוא אינו מבטל פריה ורביה.

ועיין גם בשו"ת אמרי בינה (אבן העזר סימן ח) שכתב: "הנה ראשית דבר קצת נראה דאיסור מן התורה בהוצאות ז"ל, מן התורה אינו חייב רק מצד שמצאנו שנקרא רע בעיני ד' לשחת הזרע ארצה וזורה מבחוץ קרינן ביה ושחת ארצה. וקצת נראה דהוא רק במתכוין לכך שלא תתעבר כמעשה דער ואונן, וכעין דדרשינן בש"ס דקידושין ושחתה עד שיתכוין לשחתה. ובאינו מתכוין לזה ליכא איסור תורה, רק היכא דמתכוין לשמש כראוי ופלטת הזרע שלא במקומו כל דבר שאינו מתכוין הוי כאונס רק בפסיק רישא אסור".

וראה מה שכתב הגרש"ז אויערבך (נשמת אברהם ח"ג עמ' קיב) "חושבני דלגרום חמום ע"י קירוב בשר עם אשתו ולשפוך זרע לתוך כוס, לא שייך כלל ללא תנאף, ולענ"ד הרי זה עדיף טפי מלהיות דש מבפנים ולעשות מעשה של הוצאה בקום ועשה ולשפוך הזרע בחוץ".

והחזון איש (סוף הלכות אישות) כתב שעיקר האיסור הוא כמעשה ער ואונן שהוא השחתת הזרע, ולא פעולת ההוצאה. דהיינו, שעיקר החומרא הוא לא על עקירת הזרע, אלא על השחתתו לאחר מכן.

וראה גם במסכת כלה עם ביאור הרב יהושע ענבל (נדפס בספרו יורה דעה ח"ב עמוד צ"ד).
אלא שנמצאנו שלדעת ר"י יש חילוק אף בין מי שעוסק בפריה ורביה בשאר זמנו, לבין מי שלא עוסק. דמי שעוסק בדרך כלל בדרך כל הארץ ורק באקראי מבקש להוציא זרעו משום צורך המותר אינו בכלל האיסור.
[להגדרת איסור הוז"ל אם הוא מן התורה או מדרבנן, עיין בציץ אליעזר המובא לעיל שאסף את הדעות הסוברות שיסוד האיסור מדרבנן וכאסמכתא].



להלכה, מצאנו גם בספרי האחרונים שתי גישות האם בשעת הצורך עדיף להוציא בדרך של 'דש מבפנים'. הדרישה (סימן כג) כתב על דברי הטור "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה לפיכך לא יהא דש מבפנים וזורה מבחוץ" – "נראה פשוט דבזה אפילו ר"י מודה, דאף על גב דכתב רבינו בשמו בריש סימן כ"ה דמותר לשמש עם אשתו אפילו שלא כדרכה ואפילו דרך אברים ואף על פי שמוציא זרע לבטלה, שאני התם דמוציא זרע דרך שימוש ולא נתכוון להוציא זרע לבטלה אלא שבא ממילא, מה שאין כן בדש מבפנים וזורה מבחוץ דנתכוון להוציא לבטלה וק"ל".

ואילו בשו"ת זקן אהרן (שם. וכן האבני נזר להלן) כתב גם אליבא דר"י, לגבי בדיקת זרע לחשוכי ילדים: "ולכן מסקנת הדברים, לדינא יש להתיר באופן כזה, שישמש עם אשתו ולהיות דש מבפנים ואח"כ יהיה זורה מבחוץ לכלי שיהיה מן המוכן, וזהו דרך המובחר" (אמנם בסימן סו כתב שהדרך העדיפה היא שזורה קצת מבפנים והשאר מבחוץ).

אמנם יתכן דלא פליגי, ודוק בלשונותיהם, אך לעצם הענין יש נפק"מ האם להעדיף בשעת הצורך בדרך של זורה מבחוץ, או שעדיף להוציא בדרך אחרת, כי זורה מבחוץ הוא עיקר ביטול פו"ר.



איסור הוז"ל כאיסור עצמי ובירור דעת הרמב"ם

כאמור, נראה דהענין תלוי בהבנת גדר וטעם איסור הוז"ל, דרק אם נאמר שיסודו הוא מצד ביטול פרו ורבו (כדברי התוספות) יהיה מותר באקראי, מה שאין כן אם נתייחס להוז"ל כאל איסור עצמי, הרי הוא ככל התורה שאסור לעבור על עבירות אפילו באקראי (וראה חומש תורה שלמה בראשית פרק לח הערה מד).

ועיין במשאת המלך להגרש"מ דיסקין סימנים קע"ב ורי"א, שהאריך לבאר את דעת ר"י והרבה מהמקורות המובאים כאן לפי היסוד שיש שני איסורים בהוז"ל, האחד משום ביטול פו"ר והאחר איסור עצמי.

האבני נזר (אבן העזר סי' פג) דייק מהרמב"ם שמעשה ער ואונן חמור פחות ממוציא בידים. ובאמת מדברי הרמב"ם נראה שלהוציא ביד הוא איסור נפרד מעצם השחתת הזרע וביטול הפו"ר. וכך חילק זאת הרמב"ם לשני חלקים (איסורי ביאה פרק כא הלי"ח):

[א] "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ, ולא ישא קטנה שאינה ראויה לילד, [ב] אבל אלו שמנאפין ביד ומוציאין שכבת זרע לא די להם שאיסור גדול הוא אלא שהעושה זה בנדוי הוא יושב ועליהם נאמר ידיכם דמים מלאו וכאילו הרג הנפש".

נמצא דיתכן שהדבר תלוי בגדר איסור הוז"ל, האם הוא איסור עצמי או רק משום פרו ורבו. ואכן, להלכה לכאורה לא קיבל הרמב"ם (שם ה"ט) את היתרו של ר"י, והוא סבר שביאה שלא כדרכה מותרת רק בלא הוז"ל.

אלא שיש להדגיש שאף שכן הוא בדפוס הרמב"ם המצויים, אך ברוב כתבי-היד של הרמב"ם הושמטו המילים "ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה" ממה שכתב: "אשתו של אדם מותרת היא לו, לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר ואבר שירצה, ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה בין דרך אברים".

ולפי זה, אדרבא הרמב"ם אזיל לקולא - הן כדעת הרי"ד שמותר להוציא זרע בביאה של"כ אף שלא באקראי, והן כדעת הדרישה שמותר אף בדרך אברים, ושיותר חמור דש מבפנים וזורה מבחוץ מביאה בדרך אברים, כפי שנביא ממנו להלן. וכך אכן הבאנו לעיל מהר"ן בסנהדרין בדעת הרמב"ם. וראה מש"כ על דברי הרמב"ם בפירוש רוח אליהו (לרבי אליהו חאקו מחשובי חכמי איזמיר): "דע דלפי גירסא זו נראה דסובר רבינו דאפילו שעושה כך תדיר שרי, אך התוס' בפ' ד' מיתות דף נ"ח ע"ב ד"ה מי איכא כתבו דבעושה כך תדיר אסור היפך דעת רבינו ז"ל עיין שם", [ובסוף דברינו נעמוד בזה]. והאריך בזה בשו"ת בני בנים ח"ד סי' י"ח, ועיין גם בשו"ע המקוצר להגר"י רצאבי ח"ו עמ' שכד.

דהיינו, שלגירסא זו ברמב"ם, אף שהוא החמיר מאד במנאפים ביד שהוא כהורג את הנפש, סבר שבביאה דרך איברים אין איסור, שכן התירו חכמים לאדם לעשות באשתו. וגם אם ניאוף ביד הוא איסור נפרד, הרי שהוא אינו שייך בביאה שלא כדרכה.

להלן ניווכח כי אף איסור עצמי (ללא קשר לביטול פו"ר) אין לדעת ר"י בביאה שלא כדרכה ובמקום הצורך. ולמעשה, מוכח מדעת אלו הפוסקים שהתירו לבדוק על ידי הוצאת זרע לעת הצורך אף ביד, שנקטו שאין איסור במקרים אלו. דהיינו, לא רק שאין את האיסור מצד ביטול פו"ר [כיון שזה באקראי ולא מכוון להשחית זרעו] אלא אף את האיסור העצמי אין [וראה להלן במה שהבאנו בזה מחידושי רבי ראובן והאגרות משה, שאין איסור "לבטלה" אם מוציא לצורך, אך ביד אסור בשום אופן].



לולי דמסתפינא היה נראה לתלות בזה שתי מחלוקות של רבי אליעזר וחכמים לשיטתם. א. "רבי אליעזר אומר: כל האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם.

אמרו לו לרבי אליעזר: והלא נצוצות נתזין על רגליו, ונראה ככרות שפכה, ונמצא מוציא לעז על בניו שהן ממזרים.

אמר להן: מוטב שיוציא לעז על בניו שהן ממזרים, ואל יעשה עצמו רשע שעה אחת לפני המקום" (נדה יג.).

ב. "כל עשרים וארבעה חדש [- של מינקת] דש מבפנים וזורה מבחוץ, דברי רבי אליעזר.

אמרו לו: הללו אינו אלא כמעשה ער ואונן" (יבמות לד: וראה שם בגמרא ובריטב"א).

נמצא דלרבי אליעזר עיקר האיסור הוא במוציא זרע לבטלה במשמוש היד ולא בדרך אישות של דש מבפנים וזורה מבחוץ, ול'אמרו לו' עיקר האיסור הוא במשמש עם אשתו באופן של דש מבפנים ולא במוציא ביד, שאינו דרך ביטול פו"ר. ודוק.



ר"י בסוגיית שלש נשים משמשות במוך

הנה, יש סוגיא קרובה לזה, בדברי הראשונים בענין שלש נשים משמשות במוך [שמניחות בנרתיק] כדי שלא יסתכנו אם יתעברו. וגם שם מצאנו דעת ר"י (תוס' כתובות טז.) בביאור דעת רש"י: "שלש נשים משמשות במוך. פי' בקונטרס מותרות לשמש במוך אע"ג דשאר נשים אסורות משום השחתת זרע. ואין נראה לר"ת דהא קטנה ואילונית מותר לשמש בהדיהו ולא הוי השחתת זרע כיון שהוא דרך תשמיש. ומפרש ר"ת משמשות צריכות לשמש במוך אחר תשמיש ועצה טובה קמ"ל. ולר"י נראה לקיים פי' הקונטרס דבריש נדה (דף ג.) משמע שהמוך הוא במעיה כל שעה והוי כמשמש על האבנים ועל העצים ולא דמי למשמש קטנה ואילונית" [מקור נוסף בו מופיעים דברי ר"י הוא בתוס' הרשב"א משאנץ שם, שהביא את דבריו ביתר אריכות, ומשם נראה שהמשך הדברים של התוספות (שלא העתקנום כאן) בענין האם אשה הפטורה מפו"ר אסורה להשחית זרע, אינם מדברי ר"י].

נמצא דלדעת ר"י לשמש במוך הוא כמו לשמש על העצים והאבנים (וראה לשון הרדב"ז (חלק ג סימן תקצו - אלף כב): "נמצא מוציא שכבת זרע לבטלה שאין המקום ראוי להזריע כיון שהוא סתום ומה לי להשחית את דרכו על הארץ ומה לי במוך והוא חייב מיתה כמעשה ער ואונן"), אלא שהדבר הותר בג' נשים אלו. ואכן, צריך להבין מדוע התירו לשמש במוך בג' נשים (לשיטת רבי מאיר), והרי הוא כמוציא על עצים ואבנים. וראה את לשון תוספות הרא"ש (יבמות יב:): "וא"א לפרש כפירוש רש"י דאלו הנשים מותרות ושאר הנשים אסורות, דאי משימות המוך בשעת תשמיש הוי כמטיל על העצים ועל האבנים, וכיון דמשחית זרעו כמביא מבויל לעולם לא מסתבר שיתירו לאלו הנשים בשביל שמחת עונה דמוטב שלא ישמשו כלל".

אלא דנראה דר"י אזיל בזה לשיטתו, דהוא סובר דאף על פי שהתשמיש במוך הוא ממש כמוציא על עצים ואבנים, סובר רבי מאיר שמחת הסכנה התירו להוציא בזה על עצים ואבנים לצורך "שמחת עונה" (וכלשון הרא"ש), ומצב כזה נחשב כ"אקראי". אך שאר נשים, שאינן א במצבי סכנה, ודאי נאסר להם.

והנה כתבו הראשונים (ראה שיטמ"ק שם וכ"כ עוד ראשונים, הובאו ברעק"א להלן) להקשות על רש"י שאסר לדעת חכמים (וכן לרבי מאיר בקטנה מאד) לשמש במוך במעוברת, שהרי "לא אמרין השחתת זרע אלא כשהוא ראוי להזריע, וזה כיון שאינו במקום שראוי להזריע לא קרינן ליה השחתת זרע (ל' תלמיד הרשב"א)". דהיינו שהקשו שיהיה מותר לשמש במוך אפילו שאנו מתייחסים לזה כהשחתת זרע כיון שממילא האשה מעוברת או קטנה ואינה יכולה להוליד.

וראה ברעק"א (שו"ת מהדורא קמא סימן עא) שתמה: "דממה נפשך אם היה ס"ל בכוונת רש"י דהוי כמשמש על עצים ואבנים, ממילא ליתא להקושיא כלל, דמה בכך דאינה ראויה להתעבר הא מכל מקום הוי כמשמש על עצים ואבנים דלאו דרך תשמיש הוא", וכו'. עיין שם בארוכה במה שכתב דהם סוברים דבמוך הוי כדרכה, ובמה שחלקו עליו האחיעזר (ח"א סי' כד), החזון איש (אהע"ז סי' עז) והזכרון יהונתן (ס"ג), וביארו שאף שביאה במוך אינה דרך תשמיש (כיון שהזרע נשפך על המוך ולא למקור האשה), מכל מקום זה גם לא נחשב ממש כמוציא על העצים והאבנים. ולכן אין ללמוד היתר מביאה במוך לג' נשים להיתר גם במוציא ביד במי שאשתו מעוברת.

בחידידושי רבי ראובן גרוזובסקי ביבמות האריך בכמה סימנים על ענין זה, ובסימן י"ג כתב (כדברי האגרו"מ הנ"ל) דיש שני איסורים בהוז"ל, א. השחתת זרע ב. 'לא תנאף' למוציא ביד, והביא כמה נפק"מ ביניהם עיין שם. וגם לענייננו פירש שסובר ר"י (החולק על רבינו תם דלעיל) דניאוף אין כאן, כי האדם משמש עם אשתו, אמנם השחתת זרע לבטלה יש במשמש במוך אלא דהותר בג' נשים.

וזה כפי שהבאנו מהאחרונים שהשיגו על הרעק"א וסברו בדעת הראשונים שהתשמיש במוך אינו שווה ממש לעצים ואבנים, כי למעשה האדם בא על אשתו.



יסוד האיסור הוא רק לבטלה ללא שום צד מצוה

אלא שבסימן י"ד הציע רבי ראובן מהלך אחר, דבאמת לדעת ר"י לשמש במוך הוא ממש כמוציא זרעו על העצים והאבנים, כפשט לשונו, ומה שהותר הוא רק מפני שאינו 'לבטלה' אלא לצורך, ולפי זה יהיה מותר להוציא ביד לצורך. וכפי שביארנו לעיל.

והביא לזה ראיה מתוספות הרא"ש בנדה יג. שהביא מרבינו חננאל שמותר לזב לבדוק את עצמו, על אף שהוא יוציא בגלל זה זרע לבטלה. וכן פירש בזה את דברי ספר חסידים (המובא בנושאי כלי השו"ע סימן כ"ג) הסובר שעדיף להוציא זרעו ביד מאשר לבוא על אשת איש, שאינו 'דחוויה' אלא 'הותרה' כיון שמוציא לצורך.

ובכך קישר (בהערה 2) בין שתי הסוגיות לדעת ר"י: "ועל כרחך צריך לומר דהר"י דמתיר בשלא כדרכה משום שאין זה לבטלה, לשיטתו דבלא דרך תשמיש נמי מותר כשהוא לצורך תקנה ולא לבטל, כגון בשלש נשים".

דהיינו, שאם אדם מוציא זרעו לצורך (כגון כשהוא מתאוה לבוא על אשתו שלא כדרכה) אף אם נחשיב את התשמיש שלא כדרכה כמוציא על עצים ואבנים, מותר הדבר, כיון שאין זה לבטלה. אך באשה הראויה להתעבר ושמה מוך אוסר ר"י, כיון שהיא גורמת לכך שהיא לא תתעבר.

והנה, ודאי שלא הותר לכל מי שאשתו מעוברת ואינה ראויה להוליד להוציא זרעו שלא לצורך, ופשוט. אלא שלרבי מאיר הותר משום צורך מצות עונה. לעומת זאת, לחכמים אסור לשמש במוך אף בג' נשים, כיון שיכול לבוא עליה כדרכה "ומן השמים ירחמו".

ובסימן זה כתב רבי ראובן שאם אדם מוציא זרע לצורך אין בו גם את האיסור 'לא תנאף' כיון שאינו לבטלה [וכעין זה כתב והוכיח העזר מקודש (סעי' ס"א): "ולזה לכ"ע לא שייך גדר ניאוף בזה רק במה שמתנגד להעונה וזולת זה אי אפשר שיכונה בזה כלל בחינת ניאוף"].

אלא שכתב רבי ראובן שמטעם אחר אין ללמוד היתר להוציא זרע ביד אף לצורך, ודייק מהרמב"ם בפירוש המשנה, שלהוציא ביד על העצים ועל האבנים אסור מדין 'לא תקרבו' הכולל את המחממים את עצמם, דהיינו שכמו שמצאנו בבא דרך אברים על עצמו דלחד מאן דאמר בסנהדרין נה. המערב בעצמו חייב (דלמ"ד המשמש באבר מת פטור, לא משכח"ל במציאות המערה בעצמו), כך הקרב לעצמו עובר על 'לא תקרבו' (כשמתכוון להנאה). אך משמש במוך או דש מבפנים וזורה מבחוץ ושלא כדרכה, אף שלא נחשב ביאה ודרך תשמיש אין בו איסור כשעושה זאת לצורך.

ולדבריו, ההיתר של ר"י הוא בכל הוצאת זרע באקראי שאינה 'לבטלה' אלא 'לצורך'. אמנם, להוציא ביד אף לצורך לא הותר, כאמור, משום שחידש שזה כלול באיסור 'לא תקרבו'.

אלא שרבי ראובן העיר על עצמו מדברי היעב"ץ הנ"ל המובאים באחיעזר, שהתיר לצורך אף להוציא על העצים והאבנים [וכן יש להעיר עליו מהבית שמואל]. ועוד העיר על עצמו מרבינו חננאל הנ"ל (וכן לכאורה פירש, כאמור, בעצמו כן את דעת הספר חסידים וצ"ע). עיין שם מה שתירץ.

כעין הדברים האלו כתב האגרות משה (אבן העזר א סי' סג), דאף שלהוציא ביד כתב, כאמור, שאין היתר, כי יש בזה איסור לא תנאף, וכמו שהוכיח (שם סימן ע') מהגמרא הנ"ל ביבמות: "אבל חזינן משם שע"י משמוש בידים בהאבר אסור דלכן שאל היכי עבדינן. והטעם נראה משום דעל משמוש ידים בהאבר איכא איסור לא תנאף, כדתנא דב"ר ישמעאל בנדה דף י"ג לא תנאף לא תהא בך ניאוף בין ביד בין ברגל, שזה לא הותר. אבל ע"י מעשה בשאר אברים כגון הא דנהמא חמימא דשערי אבי פוקרי, וכן להרהר באשה כדי שיצא הזרע, שליכא בזה איסור לא תנאף אלא איסור הוצאת זרע לבטלה מותר לצורך בדיקה, שלא נחשב זה לבטלה" (אמנם, יש להעיר דיש מהראשונים, ובכללם הרמב"ם, שפירשו את לא תנאף ביד ורגל לענין אחר של קריבה לעריות, ועיין בביאור על ספר המצוות לרס"ג להגרי"פ פערלא לאוין ל"ת צב).

ולעצם ענין השחתת הזרע, הפליא האגרות משה להוכיח שאין כלל חשש איסור אם מוציא לצורך אף שלא בדרך אישות, כיון שכל האיסור הוא רק 'לבטלה'. ובכך תלה אף הוא את שתי הסוגיות בדעת ר"י, ונעתיק חלקים מדבריו:

"הנה בטעם שיטת רש"י שכל הנשים אסורות יש ב' שיטות. הר"י בתוס' כתובות דף ל"ט סובר שהוא מטעם דכיון דהמוך הוא במעיה בעת התשמיש הוי כמשמש על העצים ועל האבנים, ולכן לא דמי למשמש קטנה ואילונית דהוא דרך תשמיש. ולפ"ז הוי האיסור בדידה. וכן פי' הרא"ש שהובא בשט"מ כתובות והריטב"א ביבמות ומ"מ התיירו במקום סכנה. ולכאורה תמוה מאד לפ"ז איך שייך להתיר זה במקום סכנה להתעבר, הא יכול לגמרי שלא לבעול ולא יהיה סכנה. ולא דמי לכלל האיסורין שנידחין מפני הסכנה שכבר ישנה הסכנה וכשיעבור על האיסור

אפשר שיסלק הסכנה אבל הכא הא ליכא סכנה כשלא יעשה כלום, וא"כ איך נתיר לו לשמש במוך שהוא כעל עצים ואבנים ולעבור על איסור הוצאת זרע לבטלה.

...ולכן מוכרחין לומר דבר חדש... דזרע לבטלה שאסור אין פירושו לבטלה מהולדה שהוא בכל אופן שאי אפשר להוליד בהוצאה כזו, אלא פירושו לבטלה ממש בלא צורך אבל ביש צורך כגון למצות עונה אף שאי אפשר להוליד בהוצאה כזו לא הוי זה לבטלה ומותר.

...וזהו שיטת רש"י אליבא דהר"י ודעימיה... אבל במוך שהוא בעת העונה עצמה מותר, אף שבשאר נשים אסור ונחשב לבטלה כמטיל על העצים ואבנים משום דאין בזה שום צורך, מכל מקום בהני נשי מותר דכיון דמשום שסכנה לה להתעבר אי אפשר לקיים מצות עונה ושמחת אשתו אם לא במוך לא הוי זה לבטלה ומותר בעצם לא מצד דחוי איסורין. ורבנן דר"מ פליגי רק בשלש נשים שלא מחשבי זה לסכנה כיון דהוא דבר טבעי בכל הנשים כדבארתי אבל בסכנה מקרית מודו דמותר לשמש במוך. ועיין בשט"מ בשם הרא"ה שג"כ כתב בהיתר מוך שהוא מותר משום עונה.

... והנה לפי מה שבארתי שיטת רש"י אליבא דהר"י נחא מה שקשה טובא שיטת הר"י ביבמות דף ל"ד ד"ה ולא, שמותר לבעול שלא כדרכה גם בהוצאת זרע אם עושה באקראי שמתאוה לזה והב"י אה"ע סי' כ"ה כתב שכן הסכים גם הרא"ש, שתמוה טובא מאי נפקא מינה שהוא רק באקראי בעלמא וכי פעם אחת בחייו מותר לאדם לעבור עבירה. ופלא על הב"י שכתב רק שדבר קשה הוא להתיר להכשיל בהוצאת זרע לבטלה אפילו באקראי ושומר נפשו ירחק מזה, ובבדק הבית הוסיף שאילו היה רואה הר"י מה שכתב הזוהר עונש המוציא זרע לבטלה שגדול משאר עבירות לא היה כותב זה עיין שם, הא אף אם היה רק איסור קל נמי לא רק שקשה להתיר אלא דאי אפשר להתיר לעבור איסור אפילו פעם אחת. וליכא למימר דכוונת הר"י משום שאינו מתכוין להשחית זרע ליכא איסור דהא אין לנו לא מתכוין להשחית זרע יותר מאוחז באמתו לצורך השתנה שאסור אף שחשש רחוק מאד הוא שיוציא זרע מזה ומכל מקום אסור, ואם כן כל שכן לבעול שלא כדרכה שפסיק רישא הוא שודאי יוציא זרע שאין להתיר מצד אין מתכוין.

אבל לפי זה נחא דכיון דפירוש לבטלה הוא לבטלה ממש שאין בה שום צורך, ומטעם זה מותר לצורך מצות עונה ושמחת אשתו, לכן סברי הר"י והרא"ש מצד הגמ' דנדרים מקרא דכי יקח איש אשה שהיא לקוחה לעשות בה כל חפצו שמזה אמר רבי התורה התירתי, עיין שם בר"ן שבענין אישות לאיש עם אשתו התירה תורה להחשיב גם זה שמתאוה לבעול שלא כדרכה כצורך ואינו לבטלה ומותר.

...וזהו הדרך הנכון והאמת בשיטתו ולא קשה עליו כלום אף שהוא איסור חמור שבחמורים. ולכן לא הקשה עליו הב"י רק זה שכתב שקשה להתיר הוא משום דכיון דיש לחלק דדוקא צורך מצוה לא הוי לבטלה קשה להתיר מצד קושיא בעלמא באיסור חמור כזה כיון דיש לתרץ כתירוץ ראשון אף שהוא בדוחק. ולכן כתב רק שאם היה רואה הר"י בזה שהוא חמור מכל עבירות לא היה סומך על תירוצו להקל והיה מתרץ כתירוץ ראשון אבל קושיא ליכא. ובלצורך ממש למצוה דעונה לא היה אומר הב"י שהוא קשה להתיר כיון דמפורש כן להיתר לפירוש.

וזה ברור שהוא כוונת תוס' רי"ד יבמות שכתב לתרץ האיך התירו חכמים להוציא זרעו כמעשה ער ואונן, דכיון שכוונתו שלא תבא לידי סכנה מותר וכן נמי אם מתכוין לתאות יצרו אינו עובר, שודאי אין לפרש שהאיסור תלוי בכוונה דאין לך שלא בכוונה גדול מאוחז באמתו כדי להשתין שגם אינו פסיק רישא שאסור וכ"ש שאסור הכא שהוא גם פ"ר, אלא הוא כדבארתי להר"י דמתכוין לתאות יצרו נחשב באיש ואשתו לצורך מחדוש הקרא, וכן הוא שלא תבא לידי סכנה שאינו יכול לקיים מצות עונה ושמחת אשתו אלא במוך הוא לצורך שמותר ועוד עדיפא כדבארתי, וחכמים שפליגי הוא רק בג' נשים שלא מחשבי זה לסכנה כדבארתי.

אם כן נמצא שהסוברים כהר"י בשלא כדרכה, כמו הרא"ש והטור וגם הרמ"א, ודאי מתירין בסכנה מקרית לשמש במוך.

...ושמעתי שבס' צמח צדק להגאון רמ"מ מליובאוויטש זצ"ל נמי כתב דלהמתירין באקראי בשלא כדרכה גם בהוצאת זרע, יש להתיר באשה שיש לה סכנה להתעבר לשמש במוך בשעת תשמיש לגמרי כל זמן שמסתכנת, ונהנתי שכוונתי לדבר הגאון הזה.

...והנה לשיטת הר"י ודעימיה, שבמוך הוא כעל העצים ואבנים ומ"מ התירו כיון שהוא לצורך מצות עונה אין זה לבטלה, יש מקום להתיר אף בכיסים שלובש האיש קודם התשמיש, דנהי שהוא כעל עצים ואבנים מ"מ כיון שמקיים בזה מצות עונה הוא לצורך באשה שיש בה סכנה להתעבר ולא לבטלה ומותר כמו במוך".

העתקנו כאמור רק חלקים מדבריו, ובעיקר מה שכתב אליבא דר"י, ועיין בפנים כל מה שכתב באריכות.

יסוד זה, דעיקר האיסור הוא "לבטלה" ללא צורך וביאור דעת ר"י לפי זה, מצאנו גם בשו"ת עזרת כהן (סימן לה) לענין תשמיש במוך במקום סכנה: "וטעמא דמילתא י"ל דלא הוי השחתה כי אם לבטלה בלא תועלת, אבל כיון שיש תועלת, להסיר הסכנה או ספק סכנה, ועצם התשמיש יש בו משום מצות עונה, כיון שיש הנאה לגוף מן הגוף, ואפילו שלא בשעת עונתה, איכא דבר מצוה כדרכא בפסחים ע"ב, לא הוי בכלל השחתה כשאי אפשר באופן אחר ... והיינו טעמא מאחר שיש בזה צד מצוה אין בזה משום איסור של לבטלה. ובוה אתי שפיר מה שהקשה בבית שמואל בסי' כ"ג סק"א, אהא דספר חסידים המובא בחלקת מחוקק שם, שאם מתירא שלא יכשל באיסור אשת-איש או נדה ח"ו טוב לו להוציא לבטלה ויתענה, וזהו נגד דברי השו"ע דאיסורו חמור מכל עבירות שבתורה, וכתב דלאו דוקא הוא. ולפ"ד י"ל דבאמת חמור הוא מכל העבירות, כדמשמע מדברי הזהר שהוא מקור הלכה זו בשו"ע כמבואר בב", אלא דגדר איסור זה הוא דוקא לבטלה בלא תועלת מצוה, וכאן שעושה כדי להנצל מאיסור חמור א"ז לבטלה, ונקלש איסוריה, מה שא"כ בעריות וכל איסורי תורה שבהם לא יש גדר זה בין לבטלה או לתועלת, דתמיד האיסור עומד במקומו. אבל לפי שהכרח זה בא לו ע"י מה דנטה אחר יצרו, צריך להתענות לכפרה. וזהו ג"כ טעמם של הי"א בסי' כ"ה ס"ב בהג"ה, שמתירין שלא כדרכה באקראי אפילו אם הוציא זרע, משום דס"ל דגם בכהאי גוונא באקראי כיון שהתורה התירה לשיטה זו הוי בכלל קצת מצוה ליתובי דעתיה בזה, וממילא א"ז ממש לבטלה".

וכן כתב שו"ת מהרש"ג (ח"ב ס"ס רמג) ש"דוקא לבטלה גמור שלא לצורך כלל רק לשם תאוות ניאוף בזה הוא תוקף האיסור, אבל כל שהוא לצורך איזה דבר שוב לאו לבטלה הוא ואין בו תוקף האיסור", והמשיך לבאר בזה את דעת הספר חסידים, עיי"ש.

על פי יסוד זה, צודקים גם דברי הדרישה שר"י מתיר אף בביאה דרך אברים, כיון שנחשב לצורך ולא "לבטלה", ובאקראי אינו מבטל בזה פו"ר.

על כל פנים, נמצא דאם לא נקבל את החידוש של רבי ראובן בענין ה'לא תקרבו' ושל רבי משה בענין 'לא תנאף', אלא רק את דבריהם שבהוצאה 'לצורך' אין איסור השחתת זרע, הרי שנתיר כל הוצאה לצורך, שאינה סתירה ל'פרו ורבו', אף ביד [באקראי]. שהרי הסכימו האגרות משה ורבי ראובן שאין השחתת זרע בהוצאה לצורך, רק כשאדם מוציא "לבטלה". אלא דחידשו שניהם איסור אחר להוציא ביד, אף כשאינו לבטלה. לאגרות משה הדבר אסור משום 'לא תנאף', ולרבי ראובן משום כך יש להתיר, אך הדבר אסור משום 'לא תקרבו'. וכמובן, שלדעת שניהם בהוצאה שלא ביד, אלא על ידי הרהור או גרמא, לא יעבור האדם על איסורים אלו.

וכאמור, אלו מרבותינו שהתירו אף ביד כנראה לא קבלו את הסברות הנ"ל של 'לא תנאף' ו'לא תקרבו' להלכה.

עוד יש להעיר על מה שחזר האגרות משה והקשה מ"אוחז באמתו לצורך השתנה שאסור אף שחשש רחוק מאד הוא שיוציא זרע מזה ומכל מקום אסור", דמלבד מה שלא ברור היישוב שלו וכי אין זה נחשב לצורך? אפשר לטעון שחלק מהחשש הוא שיבוא להרהור ולא דוקא להוז"ל, וכנפסק בשו"ע אבה"ע כ"ג ד', וראה ברמב"ן (נדה יג.). שאף אם ננקוט שנשים לא מצוות בהשחתת זרע שייך בהם איסור של נגיעה באו"מ משום הרהור, ולכן מובן מה שהחמירו בזה [וראה עוד אצל ר"י רונס בקובץ אסיא תשע"ה].

על כל פנים, אחר שלמדנו כי הוצאה לצורך אינה נחשבת "לבטלה" ולא נאסרה, שוב אין אנו צריכים למה שחילק הערוך לנר בין הגמרא ביבמות, שהתירה להוציא זרע לצורך בדיקה שתקבע אם מותר לאדם להינשא ולקיים פו"ר, לבין צורך אחר שאינו קשור בפו"ר. כיון שאף שיסוד דבריו של ר"י מושתת על ההבנה כי עיקר איסור הוז"ל הוא בביטול פו"ר, אך זהו רק בשביל שלא להתיר בצורך קבוע. אך למעשה ב"אקראי" יהיה מותר אף בשביל צורך שאינו קשור במישרין לפו"ר.



הערה בדין אינו נשוי לדעת ר"י ותוספות רי"ד

נמצאנו דהיתרו של ר"י מבוסס על היסוד שעיקר איסור הוז"ל הוא בביטול הפו"ר, וכן על כך שהוצאת זרע שלא לבטלה אלא לצורך [כגון "שמחת עונה"] לא נאסרה, וממילא בביאה שלא כדרכה שהתורה התירה לאדם, ואין האדם מתכוון בזה לביטול פו"ר, יהיה מותר אף אם מוציא זרע. אלא שהוא הוסיף שכל זה הוא רק באקראי [וכן מודגש בעוד לשונות ראשונים כפי שהעתקנום לעיל], דהיינו שלא די שהאדם מוציא זרע לצורך ושלא מתכוון להשחית זרעו, אלא

בעינן שרוב הפעמים ישמש כרגיל, ואם לא כן אין להתיר, כיון שהוא מבטל בזה את צורת הפו"ר.

ואם כנים הדברים, הרי שלדעת ר"י יהיה חילוק בין נשוי לאינו נשוי לענין זה, שכשיש לאדם אשה ובדרך כלל הוא משמש עמה כדרכו של עולם ומוליד ילדים, הרי שאצלו ביאה אקראית שלא כדרכה או דרך אברים אכן נחשבת כדרך ארעי, והיא אינה סותרת את המצווה של פרו ורבו, אותה הוא מקיים תמיד, ואת חומרת עוון הוז"ל [וכאמור, לכאורה כן הוא במוציא לצורך על העצים ואבנים באקראי אף ביד, אם לא מצד מה שדנו בזה האגרות משה מצד 'לא תנאף', ורבי ראובן מצד 'לא תקרבו']. אמנם, מי שכלל אין לו אשה, הרי שאף אם הוא מוציא זרעו לבטלה בדרך אקראי, היות ואין לנו הוכחה נגדית שהוא עוסק בישובו של עולם, בדרך כלל אי אפשר להתיר לו אפילו פעם אחת (אלא במקום צורך גדול מאד, שבו מוכח שזו פעולה חריגה אצלו).

וכל זה לדעת ר"י, אך לדעת הרי"ד והריא"ז [ולהבנת הר"ן בר"י וברמב"ם] הכל תלוי בכוונה בלבד, אפילו שלא באקראי, וכל עוד לא מכוון להשחית זרעו אלא רק לבוא על אשתו הדבר מותר. אמנם, בדרך כלל אם הוא עושה כן שלא באקראי ממילא הוא משחית זרעו, ואי אפשר לומר שהוא לא מתכוון לכך.

ויש לעיין בכל לשונות הפוסקים שהובאו לעיל, אם הם נחתו להבדל זה בין 'אקראי' לכוונה שלא להשחית בלבד. ומדברי הנצי"ב שהבאנו בריש הדברים נראה שהוא פירש אף את דעת ר"י שהעיקר הוא שהאדם אינו מכוון להשחית זרעו ולבטל פריה ורביה.



סיכום

לסיכום דעת ר"י:

הבאנו לבאר דהיות ועיקר איסור הוז"ל נובע ממצות פו"ר, סובר ר"י שבאופן אקראי ולצורך מותר להוציא זרע, שבוזו אינו מבטל ענין פו"ר. ולמעשה, כאשר אדם מוציא לצורך אין גם את האיסור העצמי של השחתת זרע [אף ללא קשר לפו"ר] כיון שאינו "לבטלה". נמצא דה"צורך" גורם שלא יהיה "לבטלה" וה"אקראי" גורם שאינו מבטל פו"ר. מבחינה זו, יש בדברי ר"י חומרא שהוא אינו מתיר הוצאה לצורך בלבד אלא רק אם אין האדם רגיל בה, ואכן יש ראשונים שהקילו אף יותר מר"י.

ר"י עצמו מיירי באדם שרוצה לבוא על אשתו שלא כדרכה, וממקו"א בדבריו אנו למדים שהוא התיר לבוא על ג' נשים במוך אף שזה נחשב לדעתו כ"משמש על עצים ואבנים". לשיטת הדרישה, היתרו של ר"י כולל אף ביאה בדרך אברים, ויש מהפוסקים שהרחיבו את ההיתר לבדיקות שונות, דהיינו לא רק בדרך מצוות עונה.

לדעת כמה פוסקים, גם במקרים המותרים (בשעת הצורך ובאקראי) אין שום היתר להוציא ביד. אך היו שהתירו להוציא בשביל כך גם ביד ממש, כשאי אפשר בגרמא.

לדעת ר"י, נראה לחדש שעיקר ההיתר הוא לנשוי שעוסק בפו"ר, והוז"ל באקראי אינה סתירה אצלו לפו"ר, מה שאין כן בפנוי שלא עוסק כלל בפו"ר, לא שייך אצלו 'אקראי'.



נספח

נעתיק בזה קטעים מדברי העזר מקודש סימן כ"ה, שהוא ראש המדברים בשיטה זו שעיקר חומרת הוז"ל היא ביטול פו"ר (ונציין כי נראה שהוא פירש את ההיתר של 'באקראי' רק בפעם אחת, ועיין בראש הדברים מה שהבאנו בזה מהאליה רבה שלהלכה העיקר שלא יהיה רגיל בזה):

"ומכל מקום משמע שגם המתירין שלא כדרכה פעם אחת מכל מקום מודים בזה [היינו: ביד] שגם פעם אחת אסור. והטועה בזה לומר ששוים אין עליו אשמה, כיון שטעה, ובפרט כשטעה בזמן שאשתו טמאה, וכאן במדינות אלו שאסור לישא אשה על אשתו, שבזה ליכא משום דררא דאורייתא כיון שאינו השחתת לידה ולא הרחקת לידה או עיבור על ידי זה כלל, וכמ"ש במק"א, ולא שייך גם כן ביטול עונה. ולזה אולי יש מקום לומר שפעם אחת כעין שבש"ס הוא כפעם אחת שלא כדרכה והוה ליה ספק דרבנן.

...מה שאין כן להוציא זרע חוץ לאשתו היה בימי הש"ס בזה גם משום השחתה כיון שאפשר לו לישא מתעברת בפעם זה, ומשום ביטול עונה כשאשתו טהורה. מה שאין כן פעם אחת שלא כדרכה כיון שהוא בכלל ביאה לחיובים כידוע הוה ליה גם כן בגדר עונה, ולזה התירו באקראי. ולזה בההוא דבית שמואל ז"ל נראה להכריע להיתר במדינות אלו כיון שאיננו דררא דאורייתא ויש מקום נוטה לומר שלהמתירים שלא כדרכה פעם אחת מתירים בזה גם לחנם כיון שאינו ביטול עונה ולא ביטול פו"ר. ועל כל פנים לצורך מותר לכ"ע ומכל שכן לעשות שלום. ונראה שכוונת הבית שמואל ז"ל היא רק במדינות שנושאים כמה נשים, מצד שכל שאפשר דרך מצוה הוה ליה בכלל השחתה אולי מדרבנן לגדר כשעושה שלא בדרך השחתה ... ומכל מקום שם שייך גם השחתה שיכול לישא כנ"ל מה שאין כן עכשיו כשאשתו טמאה, כיון שיש כח לחוז"ל לעקור גם מצוה מהתורה הק' בשב ואל תעשה שלא לבא אפומיה ושלא לישא ב' נשים והדר ממילא גם הקום ועשה, אין בזה השחתה. וגם אם אשתו טהורה למחר הרי אבר הקטן המשיעו רעב כידוע ואין בזה השחתה כיון שאין לפניו דרך מצוה בזה, והרי זה כפעם אחת שלא כדרכה. ומכל מקום טוב להתענות קצת או ליתן צדקה בכזה ועל ידי זה לכ"ע לא נשאר בזה פתחון פה וה' הטוב יכפר.

...כשאינם יכולים להשוות את עצמם בנדוניא ויש איחור על ידי זה גם כן אינו בגדר השחתה מהתורה הק' כיון שלא הוטל עדיין עליו חיוב עונה ויש חזקת חיים שיקיים פו"ר וכנ"ל, מה שאין כן על ידי עונה נחוץ גם פו"ר כמבואר בש"ע. ומכל מקום נראה דמדרבנן יש בזה חשש מצד מה שאפשר לו לעשות על פי מצוה וכנ"ל, אך כיון שאינו עושה בידים קיל בזה והרי כוונתו לשם שמים כידוע.

כתבתי במק"א אודות מה שאמרו חז"ל כדי לברר אם הוא כרות שפכה שיוציאו ממנו זרע דהיינו משום שאין איסור דאורייתא בזמן שאין בו גרעון הולדה נכונה על פי התורה הק', ויש

מתירים בשלא כדרכה פעם אחת אך מכל מקום לקשות ח"ו לדעת, גם פעם אחת אינו נכון רק במה שהתירו חז"ל להדיא. וכדי לברר אודות שאלה בנדות כתבתי במק"א [א"ה, במה שכתב על הבית שמואל] בזה שאולי אין ללמוד מכרות שפכה. ויש מקום לומר שבמה שאחר מניח המחמם שאמרו חז"ל שם אין בזה איסור כל כך כמו המקשה את עצמו. אך עכ"פ גם להסוברים שמקשה לדעת הוא גם ממילא בנדוי אין זה רק במזיד משא"כ בשוגג ואומר מותר והוא פעם אחת וכדומה שסבר שמותר כדי להנצל מצער או בזמן שאין בו גרעון הולדה נכונה על פי התורה הק' לכ"ע אין לו חסרון ברכה כלל".

ונעתיק קטע קצר נוסף מדבריו הארוכים בסימן ע"ו: "וכן נוטה על כל פנים הרי תמיד שייך על פי רוב או צד עונה או פו"ר. וגם כשלא שייך נכון מצד גדר ומדת חסידות במשמרת בזה שלא לחלק בזה ... ומוכרע שהוא רק אסמכתא, וגם גדר השחתה שנוכרה בתורה הק' לא שייך כלל כי אם בצד מה שנגרע על ידי זה עונה או פו"ר שבדרך היתר גמור ולא זולת זה כלל. ומצד בריאות הגוף אין בזה יותר חלישות מבזיווג שבהיתר. ועל כל פנים אין להקל בכל זה ונכון להרבות מדת חסידות בכל זה לטוב".

כפי שראינו, דעתו היא שעיקר החומרא בהוז"ל היא בביטול הפו"ר, ואם האדם אינו מבטל עונה ופו"ר הרי האיסור קל. ויש לציין שבפירושו על או"ח (אשל אברהם) בסימן ר"מ יצא לו מכך חומרא, שספק הוז"ל במקום שאינו מבטל פו"ר לא דוחה את הקפדות הצניעות והקדושה בתשמיש.

וזה לשונו: "בדיעבד נזכר שאין מזוזה או ספר ק' מכוסים, או תפילין ק' בלא כסוי כלי תוך כלי, או נתפרקה מחיצה שלפני אור, או נכנס איש. גם אם איסור השחתה דוחה, מ"מ בספק השחתה י"ל פרישה עדיף, בפרט במה שאין גרעון צד הולדה".



הרב פנחס שפירא

אב"ד 'שערי שלום' ומחבר שו"ת 'בריתי שלום'

בעניין כתיבת גט שלא במקום הבעל ומינוי שליח הולכה ע"י הבעל דרך ה"סקייפ", ונוסח ההרשאה

בס"ד, עש"ק לסדר "וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה" התשע"ט

למע"כ הגאון האדיר רבי ... שליט"א בעהמח"ס ... ורב ק"ק ... בעיה"ק ירושלים תובב"א
אחשמעכת"ה וש"ת לאוי"ט אכ"ר

הנני בזה, אחר בקשת המחילה, בשורות קצרות אודות מה ששלחתי למוהר"ר ... שליט"א (המשמש כסופר גיטין בבד"צ ... ולאחרונה גם החל לכתוב גיטין בביד"צ דידן) לשאול קמיה הדר"ג אודות הבעל הנמצא בחו"ל, ומפאת סיבות שונות אין שום אפשרות לשכנעו לסדר כתיבת הגט בביד"צ אשר במקום מושבו (באחת ממדינות אירופה). ולשלוח להתם בית דין שלם הוא דבר הכרוך בדמים מרובים, כמובן, וגם איכא למיחש לזילותא של כבוד הבד"צ דשם, ואולי אף להוצאת לעז על גיטיהן. וממ"נ, אם ייצאו לסדר הגט בעיר שאין שם בי"ד - הלא אין מסדרין לכתחילה בעיר חדשה אשר טרם הוקבע שמה, ובעיר ישנה הרי כבר יש שם בי"ד, ואיכא למיחש כאמור. וע"כ הצעתי בעוניי שימנה שם הבעל סופר ושני עדי חתימה, הכל בפניהם, ואח"כ יבואו שלושתם כאן לארה"ק בביד"צ דידן, ונסדר בסיד"ש כתיבת וחתימת הגט כדת וכדין על צהיו"ט, ואז יישלח הגט ע"י שליח הולכה אל הגאון הרב ... שליט"א מניו יורק, אשר יתמנה להיות שליח שני כרצון הבעל, והוא ימסור הגט לידי האשה בביד"צ ... והכל יבא על מקומו בשלום.

ומצד מינוי השליחות, הנה לא מיבעיא לדעת המהרש"ג (ח"ב סימן ר"ג) הסובר להתיר אף את מינוי הסופר ועדי החתימה ע"י הטלפון, וכ"ה גם דעת שו"ת שערי דעה (ח"א סימן קצ"ד), וטעמים הוא שזהו הוי כמו שמיעת קולו של הבעל ממש, אלא אף למאי דמבואר בשו"ת בית יצחק (חאה"ע ח"ב סימן י"ג בהג"ה) שחולק עליהם מטעם שאין זה נחשב קולו של הבעל ממש, וע"כ סובר להקל רק לגבי מינוי שליח (שבזה הרי לא בעינן לקולו ממש אלא סגי אף במינוי בפני שני עדים), אך הלא עכ"פ בזה גם הוא דעתו להקל.

[ומש"כ שם בריש דבריו שיש להתיר במקום שיש חשש שתפול לפני יבם קטן, ומשמע שלכתחילה לא. הנה, מלבד מה שגם כאן הוא מקום עיגון, וכאמור לעיל, ואף יש לחוש בנדו"ד שתפנה אל בית הדין הרפורמי המתכסה בכסות אורתודוקסית כביכול ("הבינלאומי לענייני אישות") ויתנו בידה "היתר" נישואין בלא גט רח"ל ותסבור בטעות שיכולה לסמוך עליה. יתר על כן, הלא אפשר לפרש את דברי הבית יצחק שלא התיר זאת לכתחילה רק מחמת מאי דמפורש בהמשך דבריו, שאין זה ברור לחלוטין אליבא דכו"ע שמהני טביעות עין דקלא בלא ראייה ממש. ואף מאי דמציע בהמשך, שעצהיו"ט יעשו באופן שיעמדו שני עדים בעת שהאשה מדברת לתוך המכונה וגם יעמדו שני עדים אצל השליח למען ישמעו כי הוא נעשה שליח, מלבד זה

שאפשר לפרש בדבריו שבאופן כזה שרי אף לכתחילה, אך גם אי נימא שכוונתו שגם באופן שכזה אי"ז לכתחילה ממש, מ"מ נראה לפרש דזהו משום שהדבר תליא בפלוגתת הראשונים בגדר "חצי דבר". דבשלמא לשיטת הר"י ל"ה חצי דבר, כיון שכל כת עדים ראתה כל מה שהיתה יכולה לראות, אך לדעת הר"ף גם זה הוי חצי דבר מאחר שלא מהני עדות כת אחת בלא עדות כת השניה (וכך מצינו באמת להבית יצחק עצמו, בתשובה שבחאה"ע ח"ב סימן ט"ז, דחייש לדינא לשיטת הר"ף הנ"ל). וגם י"ל דבמציאות קשה היה בימיהם לכיין את השעה המדויקת אשר בה דיברה האשה יחד עם השעה המדויקת אשר בה שמע השליח ולידע עפ"י בביור גמור שאכן דיברה עמו האשה לעשותו שליח לקבלה, משא"כ בימינו, אשר אפשר לראות את הבעל בדברו אל השליח ולזהותו במראהו ע"י "סקיפ", ויהיה אנן סהדי שאכן זהו האיש הממנה את השליח להולכה א"כ איני רואה בעוניי שום טעם כלשהו שלא יהיה שרי בזה לכתחילה.

ושו"ר שכ"ה מפורש במפתחות לבית יצחק בזה"ל "הגה ואם יצא אל הפועל מכונת טעלעפאט או טעלעטאסקאפ אשר יוכל לראות גם צורת המדבר עפ"י פאטאגראפיע אז יהי ביותר נקל להתיר עשיית שליח לקבלה ע"י המכונה הנ"ל", עכ"ל, הרי משמע שבאופן כזה מתיר הוא אף לכתחילה.

ועל אף שהוא מיירי בדבר שליחות קבלה, ואילו אנן איירינן בדבר שליחות להולכה, מ"מ להמבואר בדברי מרן השו"ע בסימן קמ"א (סעיף י"ד) ליכא שום חילוק בינותם. ואף למאי דהחמיר בשו"ת דברי אמת (קונטרס י"א סימן כ"ט) שיש לחוש שגם בשליח הולכה לא מהני מינוי שלא בפניו, הא מבואר בדבריו שהטעם לכך הוא משום שמילי לא מימסרן לשליח, ולא מטעם שמחמת דין "לשמה" אין ביכולתו של הבעל למנות שליח שלא בפניו (שלדעת הרמב"ן והרשב"א זהו הטעם לכך שאין יכול הבעל למנות סופר ועדי חתימה שלא בפניהם), ובנדו"ד שהשליח עצמו שומע את המינוי באמצעות הסקיפ בוודאי שלא הוי מילי, ופשוט].

והגם שהתשב"ץ (בח"ג סימן שכ"ו) חידש שאם השליח לא קיבל הגט מיד הבעל ממש הוי כטלי גיטך מע"ג קרקע שאינו כלום, מ"מ בנדו"ד שהשליח הראשון לא הוא זה שימסור הגט לידי האשה, אלא השליח השני אשר יקבל את הגט מידי השליח הראשון, בזה ליכא למיחש למידי וכמ"ש בשו"ת כת"ס חאה"ע סימן צ"ו.

אכן, מצאתי דבר חידוש ופלא למהר"ח אור זרוע (בתשובות החדשות סימן ב', והוב"ד בפסקי ושו"ת מהרי"ק החדשים סימן מ"ו), שכתב "סבורני שבדבר שבערוה לא אמרינן אנן סהדי אע"ג דמהני בממון, כמו הודאת בעל דין כק' עדים". וצ"ל לדעתו דמה שאמרינן שמקודשת ע"י "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות" זהו דווקא בקידושי ביאה, דהתם הביאה עצמה היא בוודאי מעשה קידושין, אלא שיש דין צדדי דבעינן דעת המקנה ודעת הקונה, ומשא"כ בנידון המהר"ח או"ו, דאיהו איירי בקידושי כסף, דשם אם אין כוונת קנין הרי אי"ז מעשה קידושין כלל. ולפי"ז יש לכא' מקום לאמר דה"ה לכאן, דמינוי השליח הוי דבר שבערוה, דבלעדי ידיעת מינוי זה אין זה נחשב שהבעל עצמו נתן את הגט לאשה, ושע"כ בעינן עדות גמורה ולא סגי ב"סקיפ", שעל ידו אין לן אלא רק "אנן סהדי".

ואמנם, סוגיין דעלמא אינה כשיטה מחודשת זו של מהר"ח או"ז, אלא כהמבואר בנמוק"י ביבמות (כ"ח ע"א מדפי הרי"ף) בשם הריטב"א משם רבו הרא"ה, וכן בפני יהושע בגיטין (י"ח ע"ב) אליבא דשיטת הרמב"ם, דגם בדבר שבערוה שפיר מהני אנן סהדי.

אך מ"מ, כדי לחוש לשיטת קדמון, ה"ה בעל המהר"ח או"ז, אמרתי להציע אשר ימנה הבעל במקומו את שליח ההולכה בפני שני עדים ויכתבו שם הרשאה, שהרי מדאורייתא לא בעינן לקיום ב"ד על ההרשאה (דהא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקר עדותן בבית דין), ובדרכן וודאי שא"צ למיחש לשיטת יחיד של מהר"ח או"ז, וע"כ בצירוף הא שיחזור אח"כ וימנה את השליח שוב (באמצעות הסקייפ) בפני עדים ויכתבו הרשאה שניה ויקיימוה בפני ב"ד, וודאי שליכא למיחש כלל, אף לא למצוה מן המובחר [ומ"מ לתוספת הידור, מוטב יותר שיקיימו גם את ההרשאה הראשונה שם לכה"פ ע"י ג' בני תורה, שאז יהיה ניתן לצרף גם את שיטת המהרי"ט (בח"ב חחו"מ סו"ס מ"ו), שלדעתו בכל קיום ב"ד סגי אף בג' הדיוטות שלא גמירי כלל].

וממילא, מכיון שכתבו כמה אחרונים (יעויין בחידושי טיב גיטין לדף כ"ז ע"א בתוס' ד"ה 'משום בזיון דבעל' ובשו"ת בית שלמה חאה"ע סימן קמ"ב, ויעו"ע בשו"ת משנת אליעזר מהדו"ק סימן כ"ג אות ז') לחשוש שאולי אין אפשרות למנות שליח הולכה קודם כתיבת הגט אא"כ השליח הולכה הוא ניהו הסופר עצמו או אחד מעדי החתימה, ע"כ כדאי להחמיר גם בזה, באופן שהסופר או א' מעדי החתימה יתמנה ע"י הבעל גם להיות שליח להולכה [ואם כתיבת הגט היא בחו"ל, שאז י"א דא"א למנות לשליח את אחד מעדי החתימה, ויש מחמירין שאף לא את הסופר, וכמבואר בפת"ש בסימן ק"כ ס"ק כ"א, אזי יצטרכו לוותר על חומרא זו, שהיא בנדו"ד רק חומרא דחומרא, שהרי באמת הוא ממנה את השליח גם פעם שנית לאחר כתיבת וחתימת הגט, אלא שאנו רוצים לחשוש לדעת יחיד של מהר"ח או"ז, דשמא לא יימנה מינוי זה שיהיה באמצעות הסקייפ. וע"כ בוודאי שאין שום חובה לחשוש במינוי הראשון גם לדעת המחמירים שלא מהני מינוי שליח הולכה קודם כתיבת הגט, ואפשר לסמוך בזה על המינוי השני, שהוא כבר ייעשה גם לפני כתיבת הגט וגם לאחר חתימת הגט, וכנהוג], והוא ימנה אח"כ את השליח השני הנוסע לחו"ל, ואח"כ אין מניעה שגם השני יעשה שליח שלישי וכו'.

[אלא שכמובן שבהרשאה ראשונה, שקודם כתיבת הגט, יהיה מן הצורך לשנות מעט מן הנוסח המקובל, והיינו שלא יכתבו "מסר פב"פ לפב"פ גט" אלא "אמר פב"פ לפב"פ הולך גט", "גט" במקום "גט זה" בכ"מ, ולבסוף ישמיטו כל האמור מתיבת "והגט שנעשה עליו" וכו' ורק יסיימו "ובפנינו בטל" וכו', ויכתבו "הגט" במקום "גט זה", וז"פ. ובהרשאה שניה כבר יכתבו הכל כרגיל, מלבד שיצטרכו לכתוב בכ"מ "לענינו" במקום "בפנינו", וכן בסוף יסיימו רק "ומה שראינו ושמענו" בלא תיבות "ונעשה בפנינו"].

ואחלה פני הדר"ג אשר יראה לעיין בענין, ובטוחני שלאחר עיון מועט ימצא תיכף שהכל הגון וישר לחלוטין.

ואחתום קמיה ביקרא דאורייתא
פנחס שפירא, בית שמש



נספח: נוסחאות לשטרי ההרשאות המתוארים בפנים התשובה

נוסח הרשאה ראשונה (על כך שממנה הבעל שליח הולכה בפניו, אך קודם כתיבת הגט):

בפנינו עדים חתומי מטה ב... בשבת ב... לירח... שנת... למנין שאנו מנין כאן ב... אמר פב"פ לפב"פ להוליך גט וליתנו לאשתו פב"פ או ליד שלוחה וכך אמר לפנינו פב"פ הבעל לשלוחו פב"פ אתה פב"פ הולך גט זה לאשתי פב"פ או לשלוחה ותן אותו לידה או ליד שלוחה בכל מקום שתמצאם ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודבורך כדבורי ושלוחך כשלוחי ונתינתך כנתינתי ונותן אני לך רשות לעשות שליח בחריקאך ושליח שליח ושלוח אחר שליח אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס עד שיגיע הגט לידה או ליד שלוחה בכל מקום שימצאנם ותיכף שיגיע הגט לידה או ליד שלוחה מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס תהיה היא מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם ובפנינו בטל פב"פ הבעל כל מודעות שמסר על גט זה ומה שראינו ושמענו ונעשה בפנינו חתמנו עליו שמותינו לראיה והכל שריר וקים

נאום פב"פ עד

נאום פב"פ עד

במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא ואסהידו באנפנא תרי סהדי פב"פ ופב"פ על כל הנכתב לעיל וגם חתמו באנפנא ואישרנום וקיימנום כדחזי

נאום פב"פ דיין

נאום פב"פ דיין

נאום פב"פ דיין

נוסח הרשאה שניה (על כך שממנה הבעל את השליח הולכה פעם שניה באמצעות ה"סקייפ"):

לעינינו עדים חתומי מטה ב... בשבת ב... לירח... שנת... למנין שאנו מנין כאן ב... אמר פב"פ לפב"פ להוליך גט וליתנו לאשתו פב"פ או ליד שלוחה וכך אמר לפנינו פב"פ הבעל לשלוחו פב"פ אתה פב"פ הולך גט זה לאשתי פב"פ או לשלוחה ותן אותו לידה או ליד שלוחה בכל מקום שתמצאם ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודבורך כדבורי ושלוחך כשלוחי ונתינתך כנתינתי ונותן אני לך רשות לעשות שליח בחריקאך ושליח שליח ושלוח אחר שליח אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס עד שיגיע הגט לידה או ליד שלוחה בכל מקום שימצאם ותיכף שיגיע הגט לידה או ליד שלוחה מידך או מיד שלוחך או מיד שליח שלוחך אפילו עד מאה שלוחים ואפילו בלא אונס תהיה היא מגורשת בו ממני ומותרת לכל אדם ובפנינו בטל פב"פ הבעל כל מודעות שמסר על גט זה והגט שנעשה עליו פב"פ שליח להוליכו ככל הכתוב למעלה נכתב ונחתם ב... בשבת ב... לירח... שנת... ועדי החותמין בו פב"פ ופב"פ ולעינינו בטל פב"פ הבעל כל מודעות שמסר על גט זה וגם לעינינו קבל פב"פ הבעל בחרם שלא לבטל את הגט ואת השליח ומה שראינו ושמענו וחתמנו עליו שמותינו לראיה והכל שריר וקים

נאום פב"פ עד

נאום פב"פ עד

במותב תלתא בי דינא כחדא הוינא ואסהידו באנפנא תרי סהדי פב"פ ופב"פ על כל הנכתב
לעיל וגם חתמו באנפנא ואישרנום וקיימנום כדחזי

נאום פב"פ דיין

נאום פב"פ דיין

נאום פב"פ דיין



הערות הקוראים

בעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט ♦ דין פיוטים בקריאת שמע
וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות ♦ בעניין שעות היום וסוף זמן
מנחה

הערות הקוראים

בעניין שתיית יין בסעודות שבת ויו"ט (עמוד ה')

הערה א'

כמה הערות במאמרו של הר"י פליסקין והמו"מ עם הגר"ש דבליצקי זיע"א. ראשית, במה שהבין בדברי השו"ע שכתב בתחילה דצריך לכבדו כמו בשבת, ואח"כ כתב דצריך לקבוע כל סעודה על היין, ולמד מזה דאותו דין שצריך לקבוע הסעודה בשבת, מאותו דין צריך גם ביו"ט.

אמנם, באמת הסברא הפשוטה נותנת דלאו בחדא מחתא מחתינהו, דבי"ט שתיית היין היא מדין שמחה [ומה שנאמר דין זה דוקא בסעודה, כי זו צורת קיום השמחה ביין, כדאי' בגמ' בסוכה כה: דאין שמחה אלא במקום סעודה, וכ"כ היש"ש בביצה פ"ב לגבי אכילת בשר: "שמחת י"ט היא הסעודה, ולא נקרא הסעודה להיות בו לב טוב ושמחה בלא אכילת בשר". ועי' הביאור בהערה^א]. ולכן כתב השו"ע בפשיטות דא"צ לשתות יין בסעודה ג', אע"פ שבהל' י"ט העתיק את לשון הרמב"ם.

ולפ"ז לא קשיא כלל במ"ב שהשמיט בב' הסעודות את שתיית היין בתוך הסעודה, דאין זה דין מיוחד ביין אלא בכל מיני מעדנים, כמש"כ בסי' ר"נ. ורק בסעודה ג' נצרכים ליין בשביל הקביעות.

ולפ"ז מה שדימה המ"ב י"ט לשבת, הוא משום דבשניהם הוא דין בסעודה שתהיה עם בשר ויין^ב.

ומש"כ בפירוש הטור שכונת הרמב"ם לקידוש, לכאו' גם הטור אין כונתו למצות קידוש מדין היום, אלא מדין הסעודה, כמו החלק שיש בכל קידוש שיהיה במקום סעודה, לקבוע את הסעודה על היין. כ"כ בברכ"י דהרמב"ם לצדדין קתני, דבשני סעודות צריך יין מדין קידוש, ובשלישית כונתו רק שישתה בתוך הסעודה (ולכן סתם וכתב "לקבוע על היין", דלשון זה כולל בין לקידוש בין בתוך הסעודה).

א). דבאמת הוא פלא גדול, איך חיוב שמחה של כל משך הי"ט מתבטא ברביעית אחת שהוא שותה באמצע היום? אלא ודאי דכיון שנעשה הדבר חלק מהסעודה, ומעתה כל הסעודה מקבלת צורה אחרת ושם חדש של סעודה עם יין, ממילא כל החציו לכהם שלדעת הרמב"ם הסעודה תופסת חלק נכבד ממנו, כולו נקרא ע"ש היין.

עי' בתשוה"נ (ה' קנג) שהוכיח כן מדברי הרא"ש (בפ"ז דברכות סכ"ג), שמפרש דאדם חייב לאכול פת ביום טוב משום שמחה, ומפרש המעי"ט דאף דפת אינו משמח דאין שמחה אלא בבשר, אבל ודאי שצריך לאכול פת עם הבשר עי"ש, דהיינו שהחיוב ביום טוב הוא שישמח בסעודה חשובה והיינו בבשר ויין, ולכן חייב לאכול פת, דרק כשאוכל גם פת הוי סעודה חשובה, ונראה שגם לענין יין הוא כן, שאין חיוב לשתות יין לבד אלא עם סעודת פת.

ב). וע"ש שציין לדבריו בסי' רמ"ב, שם כתב המשנ"ב דברים אלו, וז"ל: "...דבכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם עונג, ולפי שמן הסתם רוב בני אדם עיקר עונגם בבשר ויין ומגדנות לכך איתא בסימן ר"נ ס"ב דירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו".

ומ"מ נפ"מ בין הפירושים, דלפי הבנת הטור שצריך לקדש קודם הסעודה, די שראש המסובים מברך על כוס יין מלא כעין קידוש, ובוה הוא קובע את הסעודה כולה על היין, כמו בב' הסעודות הראשונות שמוציא כל המסובים. אבל להבנת הב"י הוא דין בצורת הסעודה של כל אחד, ולכך מהנכון שכל אחד יטעם מהיין.

בכבוד רב

יחיאל אומן

תגובת הרב יוסף פליסקין

יש"כ על ההערות הנפלאות ועל העיון בדברים.

א. מש"כ שבדברי השו"ע בסימן תקכ"ט לשמות יין ביו"ט, כוונתו מדין שמחה, הן כתבתי שם כמה ראיות דלא כן, ואשוב ואשנה אותן בעז"ה:

א. השו"ע פתח דבריו בסעיף א': וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת. הרי שבסעיף זה דיבר על דיני כבוד ועונג. ובין הדברים כתב: ולקבוע כל סעודה על היין. ואח"כ בסעיף ב' פתח: חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, כיצד משמחן וכו'. הרי שרק בסעיף ב' נשנו דיני שמחה, ובסעיף א' דיבר רק על דיני כבוד ועונג, שהם כמו בשבת.

ב. על דברי השו"ע "ולקבוע כל סעודה על היין", כתב המשנ"ב: וכמו לענין שבת וכנ"ל בסוף סימן ר"נ. ע"כ. ובשבת אין דיני שמחה, ובהכרח למד שכוונת השו"ע מדין עונג [ולכאור' קשה מאוד לומר שכוונת המשנ"ב שגם בשבת מצינו "מושג" כזה של שתיית יין. דאם יסודם בשני דינים נפרדים, מה שייכות יש ביניהם, וגם יתכן שיש ביניהם כמה נפק"מ. ובפרט שמקודם כתב המשנ"ב דהיינו לשוב ולשתות בתוך הסעודה מלבד הקידוש, ואח"כ כתב וכמו לענין שבת, הרי שנקט שגם בשבת לא סגי בקידוש].

ג. ובאמת, הביה"ל בסוף הסימן הקשה מדוע לא הזכיר השו"ע יין בדיני שמחה, ותירץ "סמך על מה שהזכיר בסעיף א' שצריך לקבוע סעודה על היין". הרי דהיה פשיטא ליה שמש"כ בסעיף א' אינו מדין שמחה [ולקבוע כל סעודה על היין] הוא מדין עונג].

ד. על מש"כ השו"ע "ולקבוע כל סעודה על היין" ציין הבאר הגולה לרמב"ם פכ"ט משבת. ששם כתב הרמב"ם דיני עונג שבת, ורק סיים "וכן בימים טובים". הרי שגם הבאה"ג נקט שבוה דיבר השו"ע על דין עונג ששווה בשבת ויו"ט.

ב. מש"כ בפשיטות שדין שמחה הוא ברביעית יין, יש לציין שדבר זה אינו מוסכם בדברי הפוסקים, יעוין במאמרי הנ"ל אות ג'.

ג. מש"כ שדין שמחה ביין הוא דוקא בתוך הסעודה, יעו"ש אות ד' בשם הגר"א נבנצל שליט"א שנקט שאי"צ דוקא בתוך הסעודה, והבוחר יבחר [ובאמת מה שנקט הכותב שליט"א שדין שמחה הוא בתוך הסעודה, הוא כיון שנתבלבל לו דין שמחה בדין עונג וכנ"ל, ושתיית יין מדין עונג באמת צריכה להיות בתוך הסעודה].

ד. מש"כ הברכ"י שכוונת הרמב"ם לקדש בסעודות הראשונות ובסעו"ג לשתות בתוך הסעודה, אינו כדעת הטור, דהטור כתב להדיא שדעת הרמב"ם לקדש אף בסעו"ג, והברכ"י הביא דבריו והקשה עליו, אלא הברכ"י עשה כעין פשרה בין הטור והב"י.

בברכה מרובה

יוסף פליסקין



הערה ב'

בתשובות הרה"ג ר' שריה דבלצקי זצ"ל. הנה מקור הסידורים לומר יום ה'שמיני הוא מהרו"ה בסידורו, ואין לדייק ממעשה רב, כיון שהגר"א נטה לדעת הש"ע לכן כתבו שם כלשון הפוסקים.

בשאלה שניה - הנה, מלשון הש"ע הל' יו"ט לא מוכרח דבשבת יש מצוה לשתות יין בסעודה, דרך מקודם כתב שיש לענגו כשבת, ומה שכתב בש"ע סימן ר"נ שיש להרבות ביין שם מיירי לענין הכנות לשבת שירבה לקנות יין, אבל וודאי כוונתו היא כדי שיוכל לשתות בסעודת שבת, ואין ענין להרבות בשבת לאכול כל שעה מגדנות ללא סעודה, דא"כ אין חשש של מאה ברכות בשבת, וכן מוכח מדברי המ"ב סימן רמ"ב דהכל הוא לצורך סעודותיו, והא דהש"ע לא כתבו לענין סעודה שלישית של שבת, כיון שיש מקילין בו שלא צריך פת, וע"ע בזה בקובץ "בהתאסף" שיצא עתה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

תגובת הרב יוסף פליסקין

ההערה הראשונה כמובן אינה עלי.

בהערה השניה לא הבנתי את כל דבריו, אבל מש"כ שמהשו"ע בהלכות יו"ט אין ראיה גם בשבת לשתות יין, אינו נכון, דהמ"ב כתב שם בסקי"א, וכמו לענין שבת, הרי שנקט שהם שווים. וכן מוכח ממה שמקור דברי השו"ע הם מדברי הרמב"ם בהלכות שבת. וכפי שנתבאר הכל בפנים.



הערה על מאמרו של הרב דניאל א' אדר "דין פיוטים בקריאת שמע

וברכותיה, קרובות, אזהרות ורשויות" (גיליון ל"ב, עמוד ל"ו)

א. מה שתקף את דברי החוקר גינצבורג שהכחיש את דברי רב יהודאי גאון שהרבה מנהגים נתקנו מחמת שעת השמד, וכתב שלא הביא אפילו בדל ראיה לדבריו.

גם אני מזדהה לחלוטין עם הביקורת הכללית על דרכם של החוקרים הללו, אך במקום ההוא דבריו נראים נכונים, גם אם לא הביא כ"כ ראיה, כי שם מדבר על המנהג לומר שמע ישראל בקדושה במוסף שבן באבוי כתב שנתקן בשעת השמד, והמו"ל כתב שכך היה המנהג

האוצר ◆ גיליון ל"ד

הקדום בא"י. ואכן כן נראה בודאי, שהרי מבואר בפדר"א ספ"ד ובמדרש כונן פכ"ד שהפסוק שמע ישראל הוא באמת חלק מהקדושה של המלאכים, ובפי' הרד"ל שם כתב שלשון הפדר"א מוכיח שבא לפרש את נוסח הקדושה של מוסף.

וכן בהמשך הדברים האריך להראות בבירור ובצדק שכל המנהגים שאמר עליהם בן באבוי שהם משעת השמד באמת מקורם טהור בירושלמי ומדרשים.

ואמת הדבר, שבזמן אב"י ורבא היו גזירות רבות בא"י, אך עכ"ז לא נשתכחה התורה מהם כהוא זה, ולא פסקו מהם ישיבות וגאונים, וכל מנהגיהם קדושים ונאמנים.

ב. בהערה כ"א כתב שהעירו לו שבא"י אמרו ישתבח ואולי אף ברכה לפני הזמירות, זה נכון, אך באמת ברכת ישתבח אצלם לא היתה הברכה שלאחר פסוקי דזמרה, כי מסידורי הגניזה הקהירית (הובאו בספר "תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה" עמ' 246, 247, וראה עוד שם עמ' 264, 266, 270) מבואר שהיו קהילות שחתמו אחר המזמורים "ברוך אתה ה' מהולל בתשבחות" ואמרו "ברכו את ה' המבורך" וקראו עשרת הדברות, ורק אח"כ אמרו נשמת וישתבח (ובחול רק ישתבח) ושירת הים וקדיש וברכת יוצר אור.

נמצא שאצלם נשמת וישתבח לא היו ברכה שלאחר פסד"ז כלל, אלא ענין חדש לחלוטין, וממילא הפיוטים שאמרו לפני נשמת לא היו בין הברכות כלל (ובמקום אחר הארכתי להוכיח שלענ"ד הרבה קדמונים סברו שגם הנשמת והישתבח שלנו אינם ברכה שלאחר פסד"ז, אלא דבר בפני עצמו, והברכה שלאחר פסד"ז הוא הפסוקים ברוך ה' לעולם אמן ואמן וכו').

בברכה מרובה

דוד אריה הילדסהיים



בעניין שעות היום וסוף זמן מנחה (גיליון ל"ג עמוד רמ"א, גיליון ל"ב עמוד נ"ז)

א.

לכבוד הרה"ג ר' דוד אריה שלזינגר שליט"א.

בירחון האוצר גליון ל"ג עמ' רמ"ג כתבת לרב מולקנדוב שאין הכרח ששעה י"ב מסתיימת בדיוק בשקיעה, כי בשעות היום הכל תלוי היכן שמים את שעון השמש - בהר או בבקעה, וגם לא מוכרח שכינונו לשעון זה כי גם בלילה מצינו שעות אף שאין אז שעון שמש, והרב הנ"ל השיב בקצרה שכך מבואר בראשונים, ולא ביאר, וברצוני להרחיב את הביאור.

ודאי וברור שלפי שיטה זו השעות מסתיימות בשקיעה, שהרי הלבוש והגר"א כתבו להדיא ששעות היום הן מהנץ עד השקיעה. וכן מבואר מדברי הגאונים וחכמי התכונה שהביא הרב מולקנדוב במאמרו שכתבו שבניסן ותשרי י"ב שעות וביום וי"ב בלילה, וזה רק מהשקיעה עד הזריחה, כנראה לעינים.

[ובימינו תורגם לעברית ספרו של אדריכל רומאי בשם "ויטרוביוס" (חי בסוף זמן בית שני) הנקרא "האדריכלות", ושם בספר ט' פרק ח' פירט את אופן עשייתם של כמה סוגים של שעוני

מים, וגם הוא כתב שם ש'שעות השויון' הן כשהשמש במזל טלה ובמזל מאזנים, דהיינו בניסן ותשרי].

ועוד, דאם נאריך את השעות ל 13.5 דקות אחרי השקיעה נצטרך לומר ששעה ראשונה מתחילה 13.5 דקות לפני הזריחה, כדי שיבא חצות היום בשש שעות, ואינו נכון, דהא מבואר בפסחים י"ב ע"ב שאנשים לא טועים בין שעה ראשונה ללפני כן משום ש"בין יממא לליליא לא טעו אינשי", ו 13.5 דקות לפני הזריחה אינו הזמן שמשנתנה מלילה ליום, ואז נקל מאוד לטעות בין לפני לאחר.

ובר"ח שם כתב: "לפי ששעה ראשונה שהוא שחרית ושעה י"ב שהוא ערבית אין אדם טועה בהן", הרי שגם סוף שעה י"ב הוא זמן ברור לכל שא"א לטעות בו, וזה יתכן רק בשקיעת החמה.

וגם ברור שלפי שיטה זו היו יודעים את השעות לפי מקום השמש ברקיע, וכמו שנהוג עד היום אצל הבדואים, או לפי השעון שמש, ושעונים אלו לא פועלים אחרי השקיעה כידוע. ומה שכתבת שגם בלילה מצינו שעות, אדרבה בעניותי לא ידוע לי על שום מקום שחז"ל ציינו את זמני הלילה לפי שעות, רק מצינו שחילקו את הלילה לג' או ד' אשמורות, כידוע. ובתנחומא נח סי' ב' אמרו "יש בהמה שהיא אוכלת בשעה אחד ביום ויש בשתיים ויש בשלש, ויש בשליש הלילה ויש באמצעו ויש בקרות הגבר", הרי שביום ציינו את השעה ובלילה ציינו רק את החלק.

ומה שכתוב בגמרא ברכות ג' ע"א "מאי קסבר רבי אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות", ברור דהגירסא האמיתית שם היא כמ"ש בפירוש הר"ח שם: "אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה ליתני עד שלישית הלילה ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה ליתני עד רביעית הלילה", וכן הוא ברא"ש שם ובכ"י מינכן.

אמנם, בספרי התכונה מוזכרים גם שעות הלילה, כי היו מוכרחים לחשב גם את השעות של הלילה, והאיצטגנינים הבקיאים באמת יכלו לדעת את שעות הלילה ע"פ מקומם של כוכבי הלכת והמזלות, אך המון העם לא יכלו לדעת זאת.

ומה שכתבת שהכל תלוי היכן שמים את השעון שמש, פשוט שלא השעון קובע את השעה, אלא השעה נקבעת לפי חלוקת היום ל"ב חלקים שוים, ומי שבונה את השעון שמש צריך לבנותו בצורה כזו שבכל שעה יפגע הצל בקו אחר, וברור שבנאי השעון צריך לבנותו בהתאם לכל תנאי השטח, ושעון שנבנה בהר ורוצים להעבירו לבקעה, יצטרכו לערוך בו הרבה שינויים כדי שהוא יראה את השעות בזמנם הנכון (ובספר 'האדריכלות' הג"ל ספר ט' פ"ז כתב שעושים בשעון שמש 3 מערכות של קוים, אחת מותאמת לקיץ אחת לחורף ואחת לסתיו ולאביב, וכתב גם שכל יום מתחלק ל 12 חלקים שוים).

ומה שהקשה הרב מולקנדוב על השעה"צ, דאין הכרח שזמן המנחה הוא עד סוף היום, שהרי לר"י זמנה עד פלה"מ, היא קושיא נכונה, וגם אני עמדתי בזה. ומה שטענת על זה, שא"כ לר' יוסי מאז יהיה אפשר להתפלל מעריב, לא הבנתי מנין לך שאינו כן, וגם לפי הגאונים והגר"א

אפשר להתפלל ערבית מהשקיעה, אף דעדיין הוא ספק יום, ועי' שנו"א רפ"ד דברכות שפי' דזהו שאמרו תפילת הערב אין לה קבע, דהיינו שזמנה הוא לא דוקא בלילה אלא בין מנחה לשחרית.

ועוד קשה על השעה"צ, דאם לר' יוסי זמנה הוא עד רגע לפני צה"כ, א"כ מה קושיית הגמ' בברכות כ"ו דר"י היינו רבנן, נימא דרבנן ס"ל כר' יוסי וא"כ יש ביניהם 13.5 דקות, ואם תאמר דהסוגיא שם סוברת דהלכה כר"י, ולכן מהדרא לאוקמינהו לרבנן כר"י, א"כ קשה יותר, דהא מש"כ השעה"צ שם לסמוך על ר' יוסי הוא משום דסוגיא דריש ברכות ופסחים כוותיה, ואם הסוגיא דברכות כ"ו אזלא כר"י א"כ נפל היסוד לפסוק כר' יוסי, ודו"ק.

בברכה מרובה וגמח"ט

דוד אריה הילדסהיים – אשדוד



ב.

לכבוד הרה"ג ר' דוד אריה שליט"א.

איני ראוי לבוא ולהכריע בדבר שלא עסקתי בו ואיני בקי בשיטות ראשונים וכו', רק באתי ליישב את המ"ב.

הנה כבר כתבתי דבגמרא איתא דרבנן לא מצלו עד אורתא, ובריש פסחים מבואר דאורתא היינו אחרי יציאת הכוכבים, וכן ידוע לכל תשב"ר, דטבול יום אסור לאכול בתרומה עד הערב "שמש", ובריש ברכות איתא דהיינו בצאת הכוכבים, הרי שאין לדייק הרבה בלשון שקיעת החמה וכו'.

הא דודאי השעות מסתיימות בשקיעה הוא לפני ההנחה ששעון שלהם היו של שמש, ועתה חידשתם שהיו גם שעוני מים, וזה כמובן שייך גם ללילה.

הא דאין אנשים טועים בין יממא לליליא היינו בין שעה של סוף היום לשעה של תחילת הלילה, אבל בחצי שעה ודאי אפשר לטעות, ובדאי ב"ד שאלו את העדים אם המעשה היה כשהיה חושך ודאי וכדומה.

גם לחלק את הלילה לחלקים ולא לשעות צריך בירור, דהרי שליש לילה של חורף אינו כמו של קיץ, ואיך ידעו מזה.

הגירסא בברכות להכריע כמו כת"י מינכען, אם הוא משום סוגיא שלנו אינו מוכרח, ושם בעמוד ב' מיירי הגמרא גם כן משעות דלילה.

בענין מקום השעון כוונתי היתה כי את שעה 12 בודאי אינו מראה, כי הרי בנץ החמה ממש קרני השמש עדיין לא מגיעות לשעון רק אם הוא מונח במקום גבוה מאוד, וכן בשקיעתה, ולכן בזמנם היה רק 12 שעות ולא כל שעה לחלקים קטנים, שלא היה אפשר לדייק הרבה בזה, וכמו שעל שעון שמש לא היו קוים למינוטי"ן.

להתפלל מעריב מיד אחרי השקיעה כבר כתב שהוא דוחק מאוד, כי הרי תקנו מקודם לקרות ק"ש עם ברכותיה ולסמוך גאולה לתפילה, והרי זמן ק"ש עדיין לא הגיע, ובדאי לא תקנו חז"ל

שיקראו לכתחילה ב' פעמים ק"ש. ומה שהבאת מדברי הגר"א, הרי גם אני ציינתי לביאור הגר"א סוף הסימן והשעה"צ מצינו, דלכן כתב הש"ע דזמן המנחה הוא עד צאת הכוכבים, כיון דמבואר בגמרא דמיד אחרי מנחה מגיע זמן תפילת מעריב, והרי תפילת ערבית הוא רק מצאת הכוכבים, הרי שמנחה הוא עד צאת הכוכבים.

ומה שסיימתם להוכיח מקושית הגמרא היינו רבנן וכמו שמביא בשעה"צ להוכיח שהוא רק עד השקיעה, אינו אומר הרבה, דאם מיירי כאן לשיטת רבי יוסי, א"כ גם פלג המנחה צריך להיות לפני צאת הכוכבים ולא לפני השקיעה, וקשה לומר שרבינו הקדוש סידר לכל אחד לשיטתו ולא יבינו בזה, והכל מדוחק מאוד. ועוד לפי דברינו לעיל שאין לדייק ברבע שעה, א"כ אין ראייה ג"כ מהגמרא שתפלת מנחה היינו עד רק השקיעה.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



ג.

לכבוד הרה"ג ר' דוד אריה שלזינגר שליט"א.

לא הבנתי מה הוכחת מ"לא מצלו עד אורתא" ששקיעת החמה היא לאו דוקא, הא לא כתוב בשום מקום שזמן ערבית משקיעת החמה, וכן מערב שמש אין ראייה, כי ערב לחוד ושקיעה לחוד, ורק לר"ת מצאנו שזה"כ הוא "סוף שקיעה" אך לסוברים כהגאונים לא מצאנו כן.

וגם אם תאמר דבלשון חז"ל שקיעה לאו דוקא, מ"מ בלשון הלבוש והגר"א והמשנ"ב ודאי שקיעה היא דוקא, דאחרונים לא סותמים דבריהם, וכ"כ השעה"צ סי' רל"ג סק"י דשקיעת החמה להגר"א לענין זה הוא תיכף משעה שהחמה מתכסה מעינינו.

וגם מפורש בדבריהם שהם נשענו על השעות של התוכנים שהן שוות בניסן ותשרי, והן השעות של הקו המשווה בכל השנה, וגם מי שלא מבין בתכונה יכול לראות בבירור בלוח שנה שבימים של תקופת ניסן ותקופת תשרי בניסן ותשרי יש י"ב שעות מהשקיעה עד הזריחה ומהזריחה עד השקיעה, וכן מוכח משעת חצות היום, כמו שהזכרת. ואם תאמר לא כן צריך אתה לשנות בכל הלוחות את זמני ק"ש ותפילה וסו"ז אכילת חמץ לשיטת הגר"א, וא"צ להאריך בדבר פשוט ויסודי כ"כ.

ומה שכתבת ששעוני מים יש גם בלילה, הרי כתבתי לך שבספר האדריכלות כתב ששעוני המים היו בהתאם לשעוני השמש, שהשעות השוות בניסן ותשרי. וגם יש לדעת שבזמנם שעוני מים היו יקרים מאוד ומצויים רק לעשירים, וגם לא היו מצויים בכל מקום כמובן, אבל המון העם ידעו את השעות רק ע"פ מקומה של השמש ברקיע, וכל מה שאמרו שאדם טועה בשתי שעות זה רק משום שהם כינונו את השעה ע"פ מקום השמש, וקשה לדייק בזה [ורק בין חמש לשבע אפשר לדייק, וכן בין יממא לליליא], אבל השעונים היו די מדויקים.

ומה שכתבת שבין יממא לליליא אפשר לטעות בחצי שעה אינו נכון כלל, כדמוכח בסוגיא שם.

האוצר ◆ גיליון ל"ד

ומה שתמהת איך ידעו לחלק את הלילה לחלקים הרי אורך הלילה משתנה, כבר מפורש בגמרא שידעו ע"פ סימני המשמרות (וגם לשיטתך שהיו שעות בלילה - השעות השתנו לפי אורך הלילה, ואיך ידעו?).

הדבר ברור שלא היו אז שעות בלילה וכמו שביארתי, ומה שמוזכר בברכות ג' ע"ב שית דליליא זה לגבי מדידת אורך הלילה, שכל אחד מבין שחצי לילה הוא שש שעות, אך לא נהגו לציין את זמני הלילה לפי שעה אלא לפי משמרת (לדוגמא: לא היו אומרים שהתינוק נולד בשעה ג' אלא במשמרה א'), כי מי שלא היה בקי גדול באסטרונומיה לא יכול היה לדעת את השעה, ובלילה מעונן אף אחד לא יכול היה לדעת (רק מי שהיה לו שעות מים משוכלל).

מה שכתבת שהשעות לא מראה שעה 12, זה נכון, אבל את זה ידעו מהשקיעה עצמה, וכן את תחילת שעה ראשונה בבוקר ידעו מהנץ עצמו.

ומה שכתבת שלכתחילה אין להתפלל ערבית לפני צה"כ משום שא"א לסמוך גאולה לתפילה, אי"ז ענין לנידונינו, כי זה נכון גם לפי ר' יהודה שמנחה זמנה עד פלה"מ. ואנו דנים מצד עיקר זמנה של התפילה, ולא מצד דין סמיכת גאולה לתפילה.

ומה שהבאת מביאור הגר"א שמנחה עד צה"כ, תמיהני - הא כבר כתב השעה"צ שם ס"ק י"ח שזה רק אליבא דהרמ"א, אך הגר"א עצמו ס"ל דרך עד השקיעה.

ולבסוף עמדת על קושיית, דלשעה"צ המ"ל דרבנן ס"ל כר' יוסי ואיכא ביניהו 13.5 דקות, וכתבת דאי סברינן כר' יוסי גם פלה"מ הוא עד צה"כ, והנך הולך לשיטתך דאפשר שהשעות מסתיימות אחרי השקיעה, וכבר נתבאר שאינו כן (וגם לדברך, מוזר מאוד לומר שר' יהודה ור' יוסי נחלקו בחשבון שעות היום, כי השעות לא היו רק מושג הלכתי אלא דבר מוסכם בכל העולם, גם אצל הגויים, וגם את העדים בדקו בשעות), אך גם לשיטתך דברריך תמוהים, דהא ר' יהודה פליג על ר' יוסי, א"כ לר' יהודה ודאי דאם עד ועד בכלל הוא רק עד השקיעה.

בברכת התורה

ד. א. הילדסהיים

ד.

א. מה שכתב "הא לא כתוב בשום מקום שזמן ערבית משקיעת החמה" ג"כ לא הבנתי, הרי זה היה כל המדובר - דתפילת המנחה היא רק עד השקיעה ומיד מתחיל זמן תפילת ערבית, וכן הערב "שמש" נ"ל דהיינו כמו שקיעת "החמה", וכן התנא כאן אומר תפילת המנחה עד "הערב" וכנ"ל.

ב. דעת המ"ב ברורה, דאין להתפלל מנחה אחרי שקיעת החמה רק לנוהגים לשיטת ר"ת ועד כרבע שעה לפני ר"ת, ואני באתי ליישב גם את מנהג העולם.

ג. תקופת ניסן ותשרי אינו דבר קבוע באמצע חודש תשרי וכו' אלא הוא בערך באותו תקופה, וזה יכול לצאת גם אם יוסיפו רבע שעה לפני הנץ.

ד. אני כתבתי את דברי למה שהסבירו כאן, דמה שנתנו שיעורים של שעה ראשונה וכו' היינו לשעון שלהם שהיה בנוי על השמש וכך ידעו בני אדם את השעות, ומזה הוכיח את שיטתו, ואם נאמר דהיינו שהסתכלו על השמש, א"כ בודאי לא היו השעות מדויקות.

ה. סימני המשמרות ג"כ לא היו מצוי לכל אחד, וכן לא ברור מתי הוא אם בתחילתה או בסופה, ובודאי לא נמסר לכל אחד.

ו. כל אחד יודע דרך לפי רבי יהודה צריכים להשלים ק"ש בזמנו ולא לרבנן.

ז. לפי כל הדברים שהוסברו דתפילת ערבית הולך מיד אחרי מנחה ומנחה הוא רק השקיעה, א"כ מה ראייתו של הגר"א לפי הרמ"א.

ח. כוונתי היתה דרבינו הקדוש לא נכנס למחלוקת של ר"י ור"י מתי היא לילה, ואין ראייה מכאן.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב



ה.

באמת לפי השיטות שמנחה עד השקיעה מאז מתחיל זמן ערבית, כמ"ש במדרכי ברכות רמז צ' ובתר"י ברכות י"ח ע"ב בשם רב האי גאון, וכן נהג האריז"ל וכ"ה בז"ח בראשית י"ז ע"ב, ואף דלכתחילה יש להמתין לזמן ק"ש מ"מ מעיקר הדין זה הזמן. ועל כרחך דמפרשים דלא מצלו עד אורתא היינו עד השקיעה. ומה שכתבת שבפסחים מבואר דאורתא רק מצה"כ אינו מדויק כי שם כתוב רק "דעד צה"כ יממא הוא", וגם בהרבה מקומות ראינו שזמני הנשף (בין השקיעה לצה"כ ובין עה"ש לנץ) נקראים בלשון חז"ל גם "יום" וגם "לילה" עי' ברכות ח' ע"ב, כך שא"א לדייק כלום מלשונות כאלו.

אבל פשוט לשון שקיעה הוא ודאי על העלם השמש מעינינו, כדבר הנשקע במים או בעפר, אבל "ערב" הוא ענין אחר.

ומה שכתבת שתקופת ניסן ותשרי אינו דבר קבוע הוא טעות גדולה, כי התקופה היא דוקא ברגע מסויים שבו השמש בראש טלה או בראש מאזנים, כמבואר בעירובין נו. וברמב"ם פ"ט מקדה"ח, וא"צ להאריך בדברים כה פשוטים לכל מי שמתמצא בזה, וכל לוחות השנה מיוסדים עפ"ז.

זה ברור שרק ביום היה המושג לציין את הזמן לפי שעה, אך בלילה נהגו לציין רק לפי אשמורות או חלקים או חצות או קריאת הגבר, וכיו"ב, כמו במשנה יומא פ"א מ"ח, וכן הבאתי מהתנחומא נח סי' ב', וברור שקל מאוד לדעת את האשמורה גם בלי סימנים, גם היום אם תשאל אדם באמצע הלילה אם אנחנו בשליש הראשון של הלילה או השני או השלישי מסתבר שידע גם בלי שעון, ומסתמא היו להם עוד סימנים מלבד אלו שבגמ', כל אחד לפי הסביבה שלו. אמנם, יתכן שלא כולם ידעו להבחין בזה, וגם לא היה כ"כ נחוץ להם, כי בלילה היו כולם

סגורים בבית, אך ודאי שאם באו לציין זמן בלילה ציינו לפי האשמורה או חצות וכדו', אבל שעות בלילה מאן דכר שמייה?

לשיטת האומרים דסו"ז מנחה בשקיעה ודאי וברור הוא דמאז אפשר להתפלל ערבית כנ"ל מהמרדכי ותר"י והאריז"ל, ואח"כ באמת צריך להשלים ק"ש, ממש כמו מי שהתפלל אחרי פלג לר' יהודה.

הגר"א הוכיח מהסוגיא בברכות כ"ז שזמן ערבית מתחיל מיד כשנגמר זמן מנחה, וכ"כ הט"ז סי' פ"ט ס"ק א' "שהרי אין שום זמן מפסיק בין סוף זמן מנחה להתחלת ערבית", וכ"כ בשנו"א רפ"ד דברכות [וכ"כ תוס' ריש ברכות: "שהרי מאיזה טעם אנו מתפללין ערבית מיד לאחר פלג המנחה משום דקיימא לן דשעת המנחה כלה כדברי רבי יהודה ומיד הוי זמן ערבית". וכ"כ הטור או"ח סי' רל"ה: "וכ"כ אבי העזרי מדלא יהבי רבנן זמן להתחלת תפלת הערב ש"מ שבגמר זמן תפלת המנחה מתחיל זמן תפלת הערב"]. ולפ"ז כתב הגר"א דלשיטת הרמ"א, דערבית מצה"כ, על כרחך דעד אז אפשר להתפלל מנחה לרבנן, אך הגר"א עצמו ס"ל דמנחה היא רק עד השקיעה, ומאז אפשר להתפלל ערבית לרבנן מעיקר הדין.

ומה שכתבת שרבי לא נכנס למחלוקת וכו', אינו מובן, דמ"מ יש נפק"מ טובא בין ר"י לרבנן האם סו"ז מנחה הוא בגמר י"ב שעות שהוא בשקיעה לכו"ע, או בסוף היום וא"כ תלוי במחלוקת ר"י ור' יוסי אם הוא בשקיעה או בצה"כ.

ביקרא דאורייתא

ד. א. הילדסהיים



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב יוסף צברי

y0548401330@gmail.com

הרב יואל שילה

shiloyoel@gmail.com

הרב אפרים כחלון

rabbiefraim@beezrathashem.org

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

7648551@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן

ilanyakov@bezeqint.net