

בס"ד

ירחון

האוצר

כסלו ה'תשפ"א

גיליון מ"ז

שהנוסע עם בני ביתו ידליק בביתו (הגר"ש משאש, רבבות אפרים, שהוסיף שכן פסק גם הרה"ג שלמה סובל, שו"ת משנה הלכות, הגר"ד ליאור, הגרמ"ש קליין).

צד חמישי - יש שהתירו אם יצא מחוץ לעיר [תמצית פרק ח']: כמה מהאחרונים שהביאו דין זה ציינו שמדובר באדם שסועד בבית חברו שבאותה העיר. יש פוסקים שהסיקו מכך [ומעוד טעמים] שרק כאשר אדם אוכל באותה עיר בה נמצאת דירתו בזה ידליק בדירתו, אך אדם שנסע מחוץ לעיר - ידליק בבית מארחיו (שו"ת דברי שלום לרב שלום קרויז, נטעי גבריאל, הג"ר מרדכי גרינפלד, הרב פייגנבוים בנר איש וביתו, ספר כפי חיים, הרב יוסף מושקוביץ, ספר ארחות ימים, וכן נראה במשנה הלכות, וכע"ז נראה בברכת הבית לגאון הרב איינהורן, וכ"כ הג"ר יחזקאל ראטה שליט"א, ולדעתו ייתכן שכן הדין אף במי שרחוק מיל מביתו בהליכה רגלית, וכ"כ הגר"ש קמינצקי אם קשה לו למנות שליח. וכ"כ בשו"ת אמרי יעקב לג"ר יעקב משה שטרן, וכתב שלכתחילה נראה שלא כדאי להיכנס למצב כזה, אך אם עשה כך אז ידליק בבית המארחים וזה עדיף מלהדליק בביתו מאוחר. וכ"כ הרב גדליה אוברלנדר, אך לדעתו הב"ח חולק על זה וסובר שרק אם בני ביתו באו איתו אז ידליק בבית המארחים, ויש לפסוק כדבריו).

לעומתם, כמה חכמים הקשו על החילוק הזה (הגר"ש פעלדער, שו"ת מקדש ישראל, הרב נתן הכהן קופשיץ, ספר חיים לחג, הרב מנחם וויסמאנדל, סוכת חיים), וכמה ספרים סתמו וכתבו שהאוכל חוץ לביתו ידליק בביתו ולא כתבו שהדין ישתנה אם הוא נסע מחוץ לעיר (הגר"ש משאש, רבבות אפרים, שהוסיף שכן פסק גם הרה"ג שלמה סובל, שו"ת משנה הלכות, הגר"ד ליאור, הגרמ"ש קליין).

צד שישי - יש שהתירו אם יצאו מביתם לפני פלג המנחה [תמצית פרק ט']: יש פוסקים שכתבו שאם בני המשפחה יצאו מביתם לפני פלג המנחה הם יכולים להדליק בבית המארחים, שהרי הם יצאו מביתם לפני זמן החיוב. כך כתב באור לציון (לגבי ליל שבת, ומטעמי נראה שכן הדין גם בימות החול). וכך נראה שנקט בנטעי גבריאל, וכך הביאו בשם הגר"מ אליהו (במקרה בו הם יחזרו לביתם מאוחר).

צד שביעי - סברא להתיר לחילוני לברך מדין חינוך [תמצית פרק י]: במקרה בו אדם שאינו שומר מצוות ידליק בבית המארחים ובוזה הוא יתרגל להדליק ולברך, וק"ו אם ההדלקה תסייע לקרבו לתורה ולמצוות, בזה יש מקום לצרף טעם נוסף להיתר, ולומר שכפי שמותר ללמד קטנים לברך בשם ומלכות, ולא חוששים שברכתם היא לבטלה, כך גם כאן אין לחשוש לברכה לבטלה (ע"פ פניני הלכה, ובשו"ת מבשן אשיב הביא ראייה לזה מדברי שו"ת מן השמים). יש לדון בסברא זו, ואכמ"ל.



אחר צירוף כל שבעת הצדדים הללו, נראה לענ"ד שבמקום הצורך יש להקל להדליק במקום האכילה, כגון במקרים שיובאו באותיות הבאות (אותיות ג-ט).

אות ג. אדם שאינו בקי בהלכות החנוכה ומשום כך טעה והדליק נרות במקום אכילתו, ובאותו הערב התברר לו שהוא נהג שלא כעיקר הדין ופנה לשאול כיצד יעשה, נראה להורות לו שטוב שידליק שוב נרות כשיחזור לביתו, כדי לחשוש לשיטת הט"ז, אך לא יברך בהדלקה השניה שידליק בביתו [משום ספק ברכות, שהרי לדעת רוב הפוסקים הוא כבר יצא ידי חובתו בהדלקתו הראשונה]. אם קשה לו להדליק שוב בביתו הוא רשאי לסמוך על הדלקתו הראשונה בבית מארחיו, שהרי ספק דרבנן לקולא.

אות ד. אם אבי המשפחה רוצה להדליק במקום הסעודה, ולא בביתו, ינסו בני המשפחה לשכנעו בדרך מכובדת, אך אם אינו משתכנע - ימנעו מלמחות בו, ולא יעשו פעולות שיעוררו מחלוקת או פגיעה בכבודו, שהרי לדעת מיעוט הפוסקים אבי המשפחה נוהג כראוי. אם מדובר במשפחה אשכנזית, ראוי ששאר בני הבית ידליקו את נרותיהם בביתם, ולא בבית המארחים, בתנאי שאביהם לא יראה בכך פגיעה בכבודו.

אות ה. במקרה הנ"ל (אות ד), וכן במקרים שנביא בהמשך בהם מקילים ומדליקים בבית המארחים, ישתדלו האורחים לסעוד בבית המארחים, וטוב שיהדרו וידליקו שוב ללא ברכה כשיחזרו לביתם. אם הם ישהו בבית המארחים כבר מזמן פלג המנחה [או שלפחות יצאו מביתם לפני פלג המנחה] תבוא עליהם ברכה.

אות ו. במקרה בו נחוץ להדליק את הנרות בבית האמא האלמנה מותר לעשות כך. לדוגמא: משפחה אשכנזיה שרגילה בכל חנוכה לישון בבית הסבא והסבתא, ואז הבן והנכדים מדליקים כולם את חנוכיותיהן במעמד ארוך ומשמח, וכעת הסבא נפטר והאלמנה מתקשה לארח את נכדיה לשינה, ואם הנכדים לא ידליקו בביתה יהיה בכך שינוי גדול מהרגילות בכל שנה והאלמנה תצטער, בזה יש להקל ולהדליק בביתה.

אות ז. משפחה שאינה שומרת מצוות שבאה לראות הדלקת נרות בבית אחר, רצוי מאוד לשכנע אותם להדליק בביתם [שהרי כך ראוי לדעת רוב הפוסקים, ובנוסף כך הם יתרגלו להדליק גם כשאינם ליד אנשים דתיים]. אם הם אינם משתכנעים, טוב שידליקו נרות בברכה בבית המארחים. [יש מקום להציע דרך נוספת: המארח ימנה את האורח להיות שליח שלו להדליק נרות (והשליח יברך, שהרי בעל הבית עומד לידו - שבות יצחק ח"ח עמ' קלג, ועוד). בעל הבית מפסיד אמנם את מעלת 'מצוה בו יותר מבשלוcho', לפי חלק מהפוסקים (שהרי י"א שאינו מפסיד זאת, ראה לדוגמא שו"ת באהלה של תורה ח"ב, סי' צט, אות ג וכן פניני חנוכה לרב"צ קוק עמ' קט הערה קיח), אך נראה שעדיף לזכות יהודי אחר. כמובן שכדאי שבעל הבית יזכה לאורח חלק בשמן].

אות ח. משפחה שנוקטת כפוסקים הסוברים שבארץ ישראל בימינו חובה להדליק דווקא בפתח הבית מבחוץ, והם אינם מוצאים שליח שידליק בביתם בזמן, ומאוד קשה להם לשוב לביתם לפני שתכלה רגל מן השוק, נראה לומר שידליקו בבית בו הם מתארחים ויברכו [ולא ישתתפו בפרוטה].

אות ט. אדם המתגורר בבית לבדו, שיחזור לביתו מאוחר, בשעה בה אנשים כבר אינם מצויים ברחוב, ולא יהיה עמו בבית עוד אדם שיראה את הנרות, נראה שיש להורות לו כמו שכתבנו באות הקודמת. נראה שכן הדין גם באדם המתגורר לבדו שמנהגו להדליק בתוך ביתו, שאף אם הוא ידליק בזמן לא יהיה אדם נוסף שיראה את נרותיו.



(ד). שו"ר שכעין דברי אלו כתב הרב יצחק פולק (ראש כולל להוראה באבוב אנטוורפן, במאמרו שבקובץ מוריה שנה כה, גליון יא-יב, עמ' נז-נט). בשו"ת נחלת פנחס (ח"ב סי' כה, ענף א, לרב פינחס מייערס, אב"ד האג) הביא את דברי הרב יצחק פאלק, שהתלבט שמא אדם שגר לבדו ואינו מדליק במקום שבני הרחוב רואים את הנרות, נחשב כמי שאין לו בית, משום שאין כאן פרסום הנס לאחרים, ולכן לא יכול יהיה להדליק בביתו בברכה [לפי השיטה שהובאה להלן סימן ב, פרק

התשובה באריכות

הקדמה

בתשובה זו נראה את דברי חכמי דורנו שעסקו בנושא, אך בדר"כ לא נביא את דברי הראשונים והאחרונים ולא נפלפל בהם. זאת משום שחכמי דורנו כבר הביאו את דברי קודמיהם ופלפלו בהם באריכות, ולכן נימנע מלהרחיב את היריעה ללא צורך.

החידוש בתשובה זו הוא בעיקר בשני תחומים: ראשית - נבחן את הנושא מכמה זוויות מחודשות. שנית - בכל אחת מהזוויות נלקט את כל דברי הפוסקים שנוכל למצוא, ובכללם פסקים מיוחדים שהובאו בספרים שאינם מצויים¹.



פרק ב - חשיבות לימוד תורה בחנוכה, וההימנעות מנסיעות

טוב להיזהר מנסיעות מיותרות בחנוכה, הגורמות לביטול תורה ולספיקות הלכתיים.

באור לציון (ח"ד, עמ' רפז) כתב ש"טוב במקום שאפשר" להימנע מלנסוע לשבת חנוכה, אם בדעתו לחזור לביתו במוצ"ש, כדי שלא להיכנס לספיקות.

בפניני חנוכה (עמ' קט, הערה קיז) הביא שהרב חיים קריסוויטסה אמר לו "שאינו נוסע ממקומו לשבת חנוכה, ואמר שכך נהגו בפולין שבימי חנוכה לא נוסעים מהבית, מחמת שיש בזה בעיה עם מקום הדלקת הנרות".

בסוכת חיים (לרב לונדינסקי, מהד' ה'תש"פ, עמ' שפא, וכן מובא גם בכאיל תערוג, עמ' תקמ"ט) הביא שכן אמר הגרא"ל שטיינמן, שירא שמים לא יסע בחנוכה כדי לא להיכנס לספיקות.

אולם יש שמוצאים צורך לנסוע מביתם, כדי לאגור כוחות או כדי לכבד את ההורים ולחזק קשרים משפחתיים וכדו'. הנוסעים מביתם צריכים לדעת היטב את הלכות החנוכה, כדי שידליקו את הנרות כראוי.



פרק ג - לדעת רוב הפוסקים יש להדליק את הנרות בבית, ולא בבית

המארחים

הפוסקים דנו מה דינו של אדם שאוכל תמיד בבית אחד וישן בבית אחר - האם עליו להדליק את נרות החנוכה במקום השינה או במקום האכילה? הב"י והרמ"א פסקו שידליק במקום האכילה (רמ"א תרעז, א, ובבית יוסף שם בשם הרשב"א).

ג, שנקטה שמי שמתגורר תחת כיפת השמים פטור מנר חנוכה². ממילא, אם הוא יסעד בבית חבירו יכול יהיה לכאורה להדליק שם בברכה. על כך הגיב הרב מייערס (בענף ב') וכתב שאדם זה נחשב שיש לו בית, ולכן הוא חייב להדליק בביתו ולא במקום שסעד בו. עי"ש.

ה. יגעתי ומצאתי פסקים מיוחדים רבים. אחר כך זימן לידי השי"ת את סדרת הספרים המקיפה 'נר איש וביתו' לרב פייגנבוים. בספריו הובאו חלק גדול מהפסקים שמצאתי. הוספתי בתשובתי מקורות שנתגלו לי מתוך ספריו.

כאן אנו דנים במקרה שונה, בו אדם ישן בביתו, ובשעת ההדלקה הוא מתארח באופן חד-פעמי בבית אחר, שאינו שייך לו, ולעיתים אף אוכל שם.

מובא באחרונים שהיוצא חוץ לביתו ואוכל ארוחת ערב במקום אחר, וחוזר לישון בביתו, עליו להדליק את נרות החנוכה בביתו, ולא בבית בו הוא אוכל כעת' (ב"ח סי' תרעז אות ג, ובט"ז סק"ב, ובמג"א סק"ז, ובעוד אחרונים רבים שיובאו בהמשך, ובמשנ"ב ס"ק יב, וכן כתב כבר בצדה לדרך מאמר ד, כלל ז, פרק ג, לרבנו מנחם אבן-זרח, תלמידו של רבנו יהודה בן הרא"ש, הביאו במשנה הלכות ח"ז סי' פז). אולם, יש לדון הרבה בגדרי דין זה, כפי שנראה בהמשך.



פרק ד - שיטת הב"ח שהוא משום חשד בלבד

יש שלש שיטות מדוע המתארח בבית חברו צריך להדליק בביתו - שיטת הב"ח, שיטת השארית יוסף, ושיטת הט"ז.

א. שיטת הב"ח

הב"ח (תרע"ז, אות ג) כתב ש"מי שסועד בסעודה אצל חברו... איכא חשדא מבני ביתו... ולכן צריך לילך תחילה לביתו ולהדליק... ומיהו אם אשתו מדליקה עליו אין צריך לילך לביתו... ומ"מ מצוה מן המובחר שילך לביתו וידליק בעצמו, שכל מצוה - מצוה בו יותר מבשלוחו". לפי דבריו בית המארחים הוא מקום ראוי להדלקה, אלא שיש להדליק בביתו משום 'חשד'. מעתה ברור לפי שיטתו שאדם שאינו יכול להדליק בביתו ידליק בבית המארחים.



ב. שיטת השארית יוסף

בשו"ת שארית יוסף (סי' עג), לג"ר יוסף כ"ץ גיסו של הרמ"א, כתב שיש להדליק בביתו, והוא מביא שני טעמים לדבריו: האחד - משום חשד, והשני - משום שעיקר ביתו הוא מקום השינה,

(1). נעיר כאן, בדרך אגב, לשני פסקים בענין זה: א. אם אדם נשאר לישון במקום הסעודה, לדעת רוב ככל הפוסקים הוא מדליק את הנרות בבית המארחים (אגר"מ יו"ד ח"ג סי' יד, ה, וכן בשלמי תודה לר"ש פלמן עמ' רח שכן פסק החזו"א, וכן בהליכות שלמה חנוכה יד, יח, וכ"כ בחובת הדר נר חנוכה פ"א הערה נו, ובתשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך ח"ג סי' רטו, ח, ובספר תורת היולדת פנ"ד הערה ב' בשם בעל האז נדברו, ובשו"ת אבני ישפיה ח"ה סי' צד, ג, וראה עוד מקורות לזה בסוכת חיים עמ' שעז, וכ"כ בחוט שני לגר"נ קרליץ עמ' שי, ולדעתו נראה שהדבר מותנה בכך שהוא מחוץ לעירו). אולם, לגר"ש אלישיב דעה יחידאית בענין, ולדעתו רק אם ישן שם ארבע לילות ברציפות, או יותר, אז ידליק שם (פניני חנוכה לגר"צ קוק עמ' קו-קז), וכע"ז דעת הגר"ל שטיינמאן (הובאה בשלמי תודה לר"ש פלמן, חנוכה, פכ"ג, אות ג). ב. הגר"י אריאל (שו"ת באהלה של תורה, ח"ה, סי' נח) כתב שכן שאינו סמוך על שלחן הוריו שבא לבקרו בשעת הדלקת הנרות, והוא מתקשה להחליט האם יישאר לישון אצלם, אם הוא אשכנזי הרי הוא יכול להתנות בשעת ההדלקה שהוא מצטרף להדלקת אביו אם לא יחזור לביתו בזמן, וע"י תנאו יכול יהיה להדליק בביתו בברכה אם יגיע לביתו בזמן. (2). כך כתבו רבים, וכן פשטות דברי הב"ח, ודלא כדעת הרב יצחק פולק שליט"א שהסתפק שמא הב"ח דיבר דווקא במי שאין לו בית (הרב יצחק פולק, ראש כולל להוראה באבוב אנטוורפן, במאמרו שבקובץ מוריה שנה כה, גליון יא-יב, עמ' נו, אות ה). ודלא כדברי הרב ברוך מוסקוביץ שהציע שאולי הב"ח דיבר במי שבכל מקרה ידליק כישחזור מאוחר בלילה לביתו, שבו יש מ"מ חשד בשעות שיעברו עד חזרתו לביתו (שו"ת ודברת בם, ח"א, סי' קפ, עמ' תנט).

ולא המקום בו הוא אוכל, וק"ו אם הוא אוכל שם רק ארוחה בודדת (בנר איש וביתו ח"ב עמ' כג דייק שלדעת השארית יוסף הטעם השני הוא העיקר).

השארית יוסף לא כותב שמקום הסעודה הוא כמו רחוב וכדו', אלא רק מדגיש שמקום השינה הוא עיקר, ולכן לענ"ד נראה מדבריו שיש לאדם שייכות מסויימת למקום בו הוא אוכל באותו ערב, אלא שמ"מ הוא צריך להדליק במקום שהוא "עיקר" ביתו, שהוא מקום השינה [ויש לדון לפי"ז עד כמה צריך להתאמץ כדי להדליק בעיקר ביתו, ולא במקום האכילה].

נראה להסיק שלפי שיטתו אדם שאינו יכול להדליק במקום השינה ידליק במקום בו הוא אוכל סעודה בודדת [כעין זה מצאנו בעוד שני מקרים, המובאים בהערה כאן, בהם יש לאדם מקום שאינו "עיקר דירתו", אך מ"מ יש לאדם שייכות מעטה לאותו המקום, ולכן בדיעבד ניתן להדליק שם¹].



ח. יש מקום לברר מה גבול המאמץ שאדם חייב בו כדי לקיים מצווה, ובוודאי שבנידון דין חובת המאמץ היא פחותה מכן. ולגבי חובת המאמץ לגבי מצוה ראה מה שדן בזה במנחת אשר (לגר"א וייס, הגדה של פסח, חלק שערי תשובה, סימנים יט-כ, עמ' שלו-שמ), והביא שאין חובה לבזוז "הון רב" על קיום מצוה (רמ"א, תרנו, א). ורבים כתבו שחולה פטור מכל מצוות עשה (ברכ"י סי' תר"מ, שע"ת שם סק"ז, שו"ת בנין שלמה סי' מז, משנ"ב תעב, ס"ק לה, ושם בשעה"צ ס"ק נב, ומשנ"ב תעג, ס"ק מג, ושם בשעה"צ ס"ק סא, ועוד פוסקים), ואם ייגרמו לו חבלה וצער גדול פטור מהמצוה(שהרי אמרו בפסחים כח, ע"ב, שטומטום פטור מברית מילה), ואם רק ייגרם לו צער ואי נוחות חייב אף במצוה דרבנן (שו"ע תעג, י, ומשנ"ב ס"ק לה-לו, ושו"ת מהר"ם שיק אר"ח סי' רצ, ומה שכתב בשו"ת רדב"ז ח"ב, סי' תרפו, שמצטער יכול להסתפר בספירת העומר כמו שמצטער פטור מן הסוכה, דבריו צריכים עיון). ע"כ מהמובא במנחת אשר, בענין קיום מצוה ממש. אולם, בנידון דידן הרי גם המדליק בבית המארחים הדליק בביתו (לדעת השארית יוסף), אלא שאין זה "עיקר ביתו", וממילא יש לעיין עד כמה חייב אדם להתאמץ כדי להדליק בעיקר ביתו. ואביא מעט מקורות בזה, שליקטתי כלאחר יד, מבלי שעיינתי בזה כראוי: ראה שו"ע ז, טז, שעבוד תפילה במנין יש להתאמץ וללכת מרחק שני מיל, וראה שו"ע קסג, א, שכך גם הדין עבור נטילת ידים במים (ואם הוא רחוק משני מיל יאכל כשידיו עטופות). וראה שו"ע תמד, ז, שאדם שיצא מביתו בלי לבדוק חמץ, אם הוא יודע שיש לו בביתו כביצה חמץ יחזור לביתו ויבדוק, ולא יסתפק בביטול. ועפ"ז כתב בבבא"ה ריש סי' תלו, ד"ה זקוק, שאם יש לו רק ספק האם יש לו חמץ בביתו, או שודאי יש לו חמץ פחות מכביצה – בזה אינו צריך לחזור לביתו כדי לבדוק את החמץ(ודלא כמג"א, וראה מקור חיים ביאורים סק"ב שכתב שלדעת המג"א חייב אף להוציא "כל הונו", וראה גם שעה"צ תמד, כח). והביא הביאור"ה בשם מגן האלף שגם ביש לו ודאי חמץ כביצה אינו צריך לחזור לביתו אם יהיה לו בזה הפסד מרובה. עוד ראה תוס' פסחים ח, ע"א, ד"ה הכא, ושו"ע תלג, ח, שחמץ שנפל עליו מפולת, ואין ודאות שיש שם חמץ, אין חובה לטרוח לפנות את הגל עם כלי חפירה, וראה מה שפלפל בזה במקור חיים לבעל החוות דעת, סי' תלו, ביאורים סק"ב (וראה גם ט"ז סי' תלג, סק"ז).

ט. נביא כאן שני מקרים בהם לאדם יש שני מקומות אליהם הוא שייך, והאחד מהם הוא "עיקר דירתו" ולכן עליו להדליק בו, והמקום השני יש לו שייכות פחותה אליו, ולכן בשעת הצורך יכול יהיה להדליק בו:

המקרה הראשון - בספר נר איש וביתו (לרב פייגנבוים, מו"צ בבית הוראה קהילות יעקב בני ברק, מהד' ה'תשע"ג, ג, ח) כתב ע"פ הרא"ש והמג"א שאדם שאוכל בקביעות בבית אחד וישן בבית אחר - מדליק במקום האכילה הקבועה שהוא העיקר, אך הוא יכול בשעת הצורך להדליק בברכה במקום השינה, משום שאף שמקום השינה אינו נחשב ל"עיקר" דירתו, מכל מקום "קצת" דירה יש לו שם.

המקרה השני - בפר"ח (תרעז, סק"א) כתב שמשפחה שאוכלת וישנה בבית הסבא במשך שמונת ימי החנוכה, ואבי המשפחה סועד ביום אכילת עראי בביתו, עליהם להדליק בבית הסבא. ובמנחת יצחק (ח"ז סי' מח, ד"ה 'הנה גם', מהד' חדשה עמ' קעג) הסביר את דברי הפר"ח באופן הבא: באמת מעיקר הדין היה עליהם להדליק בביתם הקבוע, כפי שמצאנו בט"ז ומג"א שאדם האוכל ארוחת ערב בבית חבירו וחוזר לביתו לישון צריך שבני ביתו ידליקו עליו בביתו, אלא

ג. שיטת הט"ז

הט"ז (תרע"ז, סק"ב) כתב אף הוא שהסוּעָד בבית חבירו "צריך" להדליק בביתו, ולא בבית המארח, אולם מדברי הט"ז נראה שאין זה משום חשד בלבד, אלא משום שהמדליק במקום האכילה נחשב כמדליק ברחוב, ואין זה ביתו כלל. הוא מציין שראה אנשים שמדליקים במקום בו הם אוכלים בערב, וטעות בידם, שהרי מן הדין אין הם יכולים להדליק במקום בו הם אוכלים ארוחת ערב, משום שאין זה ביתם, והוא דומה לאדם הנמצא בשעת ההדלקה ברחוב, ולכן "צריך לילך לביתו ולהדליק שם, ואם אחזו תאוות האכילה... יצווה לבני ביתו שידליקו עליו".

בפשטות לפי הט"ז המדליק בבית המארחים לא יצא אף בדיעבד, אולם בהמשך נעיר שיש שסברו אחרת בשיטתו.



ד. כאיזו משלש השיטות נקטו האחרונים

האחרונים הביאו דין זה שיש להדליק בביתו, אך לא הזכירו מה הטעם לכך - האם הוא משום 'חשד', כשיטת הב"ח, או משום שאין זה ביתו, כשיטת הט"ז (ולא הבנתי את ניתוח דברי האחרונים שהובא בספר קובץ הלכות לגר"ש קמינצקי יב, יט, הערה כג).

יש מהם שהביאו את הדין בשם הב"ח (מג"א סק"ז, וציין גם לשארית יוסף, ודברי המג"א צוטטו בשתילי זיתים תרע"ז, סק"ד, לגר"ד משרקי; שכנה"ג הגה"ט ו'; א"ר סק"ג; וראה כה"ח ס"ק כא שהביא את לשון הב"ח שהוא משום חשד, וציין שכ"כ ב"ח וט"ז וא"ר ומשנ"ב, וצ"ל שכוונתו שכל אלו כתבו שכך הדין, ואין כוונתו לומר שהם הסכימו לטעמו של הב"ח. הרב יצחק דרוי, שדבריו הובאו באמרי שפר חנוכה לרב צארום עמ' לג, חשש לדברי הב"ח, ולכן כתב שאם אינו יכול להדליק בביתו או ידליק במקום אכילתו ללא ברכה. נראה שכדברי הרב דרוי סבר גם הגרי"ש אלישיב בדבריו שהובאו באמרי שפר שם עמ' לה אות י'). ויש מהם שהביאו את הדין

שבנידון דידן, מכיון שבביתם אין שום אדם - לכן ידליקו בבית הסבא, ששם יש פרסום. המנחת יצחק הוסיף שלפי"ז נראה שאף אם מיעוט מבני המשפחה ילוננו בביתם מ"מ ידליק בבית הסבא כדי לפרסם את הנס [נראה לי שכוונתו דווקא במשפחה ספרדית, שבה אבי המשפחה מוציא את כל משפחתו, וכדמשמע שם בפר"ח שאבי המשפחה היה מדליק לכל בני ביתו, וכע"ז כתב בפר"ח סי' תרע"א, סוף אות ב, שהמהדרין מן המהדרין מדליקים רק חנוכיה משפחתית אחת אלא שהוסיף שהעושה כרמב"ם יש בזה הידור]. וסיים המנח"י שמ"מ מדברי הפר"ח מדויק שדי בכך שאבי המשפחה ועוד אחד מבני המשפחה ישנו בביתם, שבוה הם ידליקו בביתם. מדברי המנח"י יוצא שהוא השווה בין האוכל שמונה ימים לבין האוכל סעודה אחת, ובשניהם עיקר דירתו במקום השניה, ומ"מ ניתן להדליק במקום האכילה אם לא שייך להדליק במקום השניה.

י. בפניני חנוכה לגר"צ קוק עמ' קא, ועמ' קו-קז, כתב שלפי הגרי"ש אלישיב אדם שנסע מביתו בחנוכה, אך אין זה לארבעה ימים לפחות ברצף, בזה צריך להדליק בביתו ע"י שליח. לכן, אדם שנסע מביתו לשבת חנוכה חייב להדליק בביתו ע"י שליח (ייתכן להסביר זאת שהגרי"ש א סבר כט"ז, ולדעתו בפחות מארבעה ימים נחשב שלא עקר מביתו, וייתכן להסביר שהוא סבר כב"ח, שבוה יש עדיין חשד בביתו). למרות זאת, הוא כתב בעמ' קיא שלפי הגרי"ש א אם טעה ולא מינה שליח, יכול להדליק בבית חמיו, כדן אכסנאי, ובעמ' קה הוא הביא שהגרי"ש א גם אמר שהוא יכול לכתחילה למנות שליח להדליק בביתו ולהקדים ולהדליק לפניו בברכה בבית חמיו (ובעמ' קו הביא שחזר בו מזה, משום שבוה יש ביטול של השליחות). מכאן שלדעת הגרי"ש א יש לו שייכות גם למקום בו הוא שוהה פחות מארבעה ימים. מכאן, בפשטות, שהגרי"ש א סבר כב"ח. ניתן לכאורה לדחות ולומר שהגרי"ש א סבר כט"ז, אלא שהוא סבר שכאשר בנוסף לאכילה האדם גם ישן שם, כפי שקורה כשמתארח אדם לשבת קודש בבית חמיו, בזה הט"ז מסכים שיש שם מעט קביעות [וראה שם בעמ' קיב שהביא שהגרי"ש א פסק שמי שאין לו בית קבוע מדליק היכן שישן באותו ערב]. אלא שמדברי

בשם השארית יוסף (עולת שבת סק"א; מג"א הנ"ל; כנסת הגדולה הגהות הטור סק"א; עמק ברכה לאבי השל"ה בסוף הל' חנוכה; עטרת זקנים סק"ב". מדברי העטרת זקנים משמע קצת לענ"ד שהמג"א והשארית יוסף סברו שהטעם הוא משום חשד, ויש מהם ששילבו, כפי הנראה, את לשון הב"ח עם לשון הט"ז (חיי"א כלל קנז, לב, וכן הלשון במשנ"ב ס"ק יב. ראה גם בדרך החיים, דיני אכסנאי סעיף א, וכן קיצוש"ע קלט, יט, שכתבו רק ש"צריך לילך לביתו").



ה. הנוקטים כשיטת הב"ח

בשו"ת שבט הלוי הביא רק את טעמו של הב"ח (שו"ת שבה"ל ח"ג סו"ס פג, וראה להלן שעל פי זה נפסק בשבט הלוי חנוכה), וכך נראה שנקט גם הגר"מ פיינשטיין באגר"מ (י"ד ח"ג, סי' יד, אות ה, שם כתב "שאם חושב לחזור בלילה לא יצא מביתו עד אחר שידליק, או שימהר לבוא בעוד שאיכא אינשי ברחובות שיראו שהדליק", ומבואר שם שהוא משום חשד. וראה מועדי ישרון לרב פלדר פרק א הערה 80 שהביא בשם הגר"מ פיינשטיין שאף אם יחזור לביתו מאוחר בלילה מ"מ ידליק בביתו, שהרי היום עיקר הפרסום הוא לבני ביתו, והם יהיו איתו כשהוא ידליק בביתו. ובמועדי ישרון שם בהערה 82 הביא בשם האגר"מ שאף אם אדם הדליק בברכה במקום שסעד בו, מ"מ כשהוא יחזור לביתו ידליק שוב בברכה, ועדיף שידליק אחד מבני המשפחה שלא הדליק בעצמו אלא יצא בהדלקה של אחר. ובספר שמעתתא דמשה עמ' תסז הקשהמה הסברא לברך שוב על ההדלקה בביתו, שהיא רק משום חשד, ועי"ש מה שביאר בזה). (ראה גם פרק ז, סוף אות א, שם הבאנו שבעל המנוחת אהבה כתב שאין פוסקים כט"ז).³



הגריש"א בעמ' קג נראה קצת שאין לומר כן בדעת הט"ז [עי"ש. עוד אציין שמוזבא שם שהגריש"א אמר שאצל הט"ז נהגו להדליק בתוך הבית, ולכן הט"ז סבר שאם ישן מחוץ לביתו ידליק במקום השינה משום ש"אין לו למי להדליק בביתו". הרי שלפי הבנת הגריש"א הט"ז מסכים שאם אדם ישן עם משפחתו מחוץ לביתו, יכול יהיה להדליק במקום שהוא סועד, אע"פ שאין זה נחשב ביתו. אעיר שלא זכיתי להבין את דברי הגריש"א שם, שהרי הט"ז מדבר במי ש"יצוה לבני ביתו" שנשארו בבית להדליק, וכיצד טען הגריש"א ש"אין למי להדליק בביתו"? [וצ"ע]. הרב דרזי כתב (באמרי שפר לרב צארום, עמ' לה, אות י) שהגריש"א אמר שמי שיצא מביתו לארץ אחרת ואין לו שם בית, והוא נמצא בזמן ההדלקה בבית חבריו "ואוכל ומתעכב שם כמה שעות, ידליק או ישתתף בפרוטה, וישמע הברכות מבעל הבית". מכאן מוכח בפשטות שהגריש"א לא סבר כב"ח לגמרי, וחשש לדעת הט"ז שאכילה אינה מחשיבה את המקום כביתו, ולכן אמר הגריש"א שלא יברך בעצמו. אולם, ייתכן שהסתפקותו של הגריש"א היתה האם אשתו פוטרת אותו [ובעמ' קכא-קכג מוזבא שאכן הגריש"א הסתפק האם האשה פוטרת את הנוסע לחו"ל, עי"ש].

יא). העטרת זקנים מכנה את השארית יוסף "חמי זקני מהרר"י", משום שהיה נשוי לנינתו (כמוזבא בספר 'לתולדות היהודים בפולין', לרב צבי הלוי, עמ' 52).

יב) לשיטת הט"ז אין להדליק בבית המארחים, וממילא ראוי היה לכאורה לומר בזה ספק ברכות להקל ולחשוש לשיטת הט"ז, ויש להבין מדוע שבה"ל והאגר"מ לא חששו לדבריו (ושבה"ל והאגר"מ סברו אף הם, כמו רוב הפוסקים, שספק ברכות להקל במקרה כגון זה, ראה שבה"ל ח"ז, סי' כ"ט, ועי"ש סי' ס' שאומרים כך לא רק בספק בברכה אלא גם בספק במצוה, וכן נראה באגר"מ ח"ו או"ח ח"ד סי' קה, סוף אות ה)? חשבתי להסביר את דעתם בשלש אופנים: א. יש כאן ספק ספיקא, ובוה לדעתם מברכים (כדעת הדובב מישרים סי' לב, ובמסורת משה ח"ג עמ' מח הובא שנראה שכן הכריע בעל האגר"מ, וזה דלא כמשנ"ב רטו, סק"כ, בשם חיי"א ופרמ"ג). ספק אחד הוא שמא גם הישן תחת כיפת השמים מברך (שכ"כ רבים, כמו שהבאנו להלן סימן ב, פרק ב). ספק שני הוא שמא בית המארחים נחשב ביתו, כשיטת הב"ח. ב. אין כאן ברכה לבטלה, משום שאותו אדם מחויב להדליק נרות ולהודות לה', ואת חיובו זה הוא מקיים בבית המארחים, אלא שהוא עושה זאת מחוץ לביתו [וגם י"ל שאת חובת הגוף הוא מקיים, אלא שאין הוא מקיים את המצווה בביתו, כראוי]. ג. עוד ראה מסורת משה (ח"ב, עמ' קא), שם הובא שבעל האגר"מ פסק שהבודק חמץ בתוך שלשים יום לחג מברך

ו. בימינו אין חשד, ולכן לפי הב"ח וסיעתו ניתן לכתחילה להדליק בבית

המארחים

רבים מהפוסקים בדורנו כתבו שמכיון שבימינו יש שמדליקים בפנים ויש בחוץ, ויש מדליקים בחלון ויש בפתח, ויש מדליקים בשקיעה ויש בצאת הכוכבים, וכו', לכן בימינו אין דין 'חשד' (הליכות שלמה יג, יא, אור לציון ח"ד מב, יז, תשובות והנהגות ח"ג סי' רטו, אות ו, חוט שני לגר"נ קרליץ עמ' שטו², שו"ת שבט הקהתי ח"ג סי' רז, אות א, שו"ת תפילה למשה לבעל המנוחת אהבה ח"ב סי' נ, אות ב, שו"ת עולת יצחק לגר"י רצאבי ח"א סי' פה אות ח ובספרו שו"ע המקוצר או"ח סי' קכ אות יח, וכ"כ בשערי יהודה לרב יהודה עדס, ראש ישיבת קול יעקב, חנוכה, חלק הדינים א, ט, ובשבט הלוי הנ"ל, ובקובץ מבית לוי כסליו תשנז עמ' ו, ובשו"ת משנת יוסף לגר"י ליברמן ח"ה סי' קיד, ובמנחת אשר לגר"א וייס, מועדים, חנוכה, סי' יא, ג, ובנטעי גבריאל פי"ד הערה כב, ובתורת המועדים חנוכה ב, ד, ושם ג, ח, ויש שהביאו כך בשם הגר"ש אלישיב [ראה באשרי האיש או"ח ח"ג פל"ה, ו, ושם הובא שהיה כנראה שינוי בדעת הגריש"א בענין זה]. כל זה דלא כשיטת הסוברים שגם כיום יש חשד [בארץ ישראל, אולם בחו"ל היכן שנהגו להדליק בפנים אין חשד] – מעשה איש ח"ד עמ' קלב שכך דעת החזו"א, והסתייפלר חשש בביתו לחשד כמוכא בארחות רבנו ח"ג מהד' ישנה עמ' ד-ה, מהד' חדשה עמ' קכט-קל. וכן דעת הגר"ח קנייבסקי, שתשובתו מובאת בבנתיבות ההלכה ח"ג, עמ' 214, ונראה שלזה נטה בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' מד, אות ה. ונראה לענ"ד שכך עולה מדברי הגר"י קאפח על הרמב"ם הל' חנוכה פרק ד ציון טז. ונראה לענ"ד שכך עולה גם מדברי האגרות משה יו"ד ח"ג סי' יד, ה, ושו"ר שכך הבינו בדעת האגר"מ בספר שמעתתא דמשה-פסקי האגרות משה, על חנוכה עמ' שמ"ח, ועי"ש שהסבירו את טעמו הגר"ש קמינצקי סבר בתחילה שיש חשד ואח"כ חזר בו והסתפק בענין, כמוכא בקובץ הלכות י, ג, עמ' קנד).

ראינו לעיל שלפי הב"ח וסיעתו ההדלקה בבית היא משום חשד. אם בימינו אין חשד, הרי שלדעת הב"ח וסיעתו ניתן להדליק לכתחילה בימינו בבית המארחים³.

בשבט הלוי נקט כשיטת הב"ח, כאמור לעיל, ואכן מצאתי שבשבט הלוי-חנוכה (מהדורת תשע"א, חלק פסקי הלכה פרק ח, ח, עמ' שכ) נפסק לאור התשובה הנ"ל ש"המתארח אצל חבריו ואוכל שם סעודת קבע, יכול להדליק שם, דלחשדא דעלמא לא חיישינן בזמננו...". (לספר זה יש הסכמה של בעל שבט הלוי. שו"ר שבספר נר איש וביתו ח"ג עמ' קיג הביא צילום ממכתבו של הרב יוסף מוסקוביץ, מו"ץ בבית ההוראה של הגר"ש וואזנר וראש כולל הוראה, שהעיד ששאל בשנת תשנ"ז לערך את הגר"ש וואזנר וצ"ל על מנהג האדמו"ר ממכנווקא-בעלזא, חמיו של הרב מוסקוביץ, שהוא מוציא בהדלקתו את החסידים הבאים מחוץ לעיר, אחרי שהוא מוכה להם מהשמן. והוא נוהג כך משום שכך נהגו בבעלזא לפי השמועה, ויש שטענו כנגדו שזה נגד ההלכה. הגר"ש וואזנר השיב "ואמר: שמע נא תלמידי, ההנהגה בדרך כלל צריך להיות שכל אחד ידליק במקום קביעותו שהוא רגיל להיות שם, כנראה מפשטות דברי הפוסקים, אבל במקום הצורך אפשר לסמוך על מה שמוכח מדברי הב"ח, כמו שהבאתי בשבט הלוי, שאפילו נמצא במקום אחד זמן מועט וקובע עצמו קצת שם יכול להדליק

[כדעת הריטב"א והב"ח (ומסכימים לזה הרא"ה והפר"ח שסברו לברך אף לפני כן), ודלא כדעת הכלבו והרמ"א והמג"א והט"ז שכתבו שאין לברך]. ואמר: "בעצם יש לחלק ולהכריע גם כנגד שיטת ראשונים, ואין צורך להגיד בכל ספק ש"ספק ברכות להקל", אבל בפרט בדבר כזה שתלוי בסברא, והסברא חלושה, יש רשות להגיד שלא נראית הסברא, ולא נשאר לנו בכלל ספק". גם בנידון דידן ניתן להסביר ששבה"ל והאגר"מ הכריעו כשיטת הב"ח.

יג). הבאנו כאן שהאור לציון, ההליכות שלמה, תשובות והנהגות, וחוט שני, סברו שבימינו אין חשד. ראיתי שלמרות זאת הם כתבו שהמתארח לסעודה בודדת ידליק בביתו (אור לציון ח"ד פמ"ז, ח, וכך עולה מדברי ההליכות שלמה יד, יח, הערה לג, וכו' עולה מהתשובות והנהגות ח"ג סי' רטו, אותיות ח-ט, וכן נראה בחוט שני עמ' שי), ומכאן שאין הם נוטים כשיטת הב"ח בלבד. מסתבר לענ"ד שהם חששו גם לשיטת הט"ז, אך אין הכרח לומר כך (או לומר שהם נקטו כט"ז), שהרי ייתכן לומר שהם נקטו כשיטת השארית יוסף.

יד). ראה גם בקובץ מוריה שנה כה, גליון יא-יב, עמ' נז, אות ו.

שם. ובאופן שלכם, שרוצים לנהוג כן מפני המנהג, אפשר לסמוך על זה בשופי לנהוג כן לכתחילה. עד כאן דבריו. ולא נכנס לברר אם סועדים סעודה אחת או שתי סעודות באותו היום"ו).



פרק ה - בדיעבד יוצאים בהדלקה בבית המארחים

א. מי שהדליק בבית המארחים, האם יצא ידי חובתו?

בפרק הקודם הבאנו את שלשת השיטות מדוע יש להדליק בבית ולא בבית המארחים - שיטת הב"ח, שיטת השארית יוסף, ושיטת הט"ז.

הבאנו שלפי שיטת הב"ח נראה שבימינו ניתן לכתחילה להדליק בבית המארחים, כיון שבימינו לדעת רבים מהפוסקים אין 'חשד'. לדעת הנוקטים שיש בימינו 'חשד' הרי שלכתחילה אין לנהוג כך, אולם נראה ברור שהם יסכימו שלפי הב"ח וסיעתו, אנשים שאינם שומרי מצוות, שבכל מקרה לא ידליקו בביתם, עדיף שידליקו במקום בו הם אוכלים. בכל מקרה, ברור שמי שכבר הדליק בבית המארחים יצא בדיעבד ידי חובתו.

הבאנו שגם לפי השארית יוסף נראה שאדם שאינו יכול להדליק במקום השינה ידליק במקום בו הוא אוכל סעודה בודדת. נראה ברור שלפי דעתו מי שכבר הדליק בבית המארחים יצא בדיעבד.



ב. מה יהיה הדין בדיעבד לפי שיטת הט"ז?

למרות שבפשטות לדעת הט"ז המדליק בבית המארחים לא יצא אף בדיעבד, כפי שכתבו רבים, מ"מ בשו"ת אז נדברו (ח"ו, סי' עה) כתב שאף שמשמע מדברי הט"ז שאין חובת הדלקה למי שאין לו בית וישן ברחוב, מ"מ אין זו כוונת הט"ז, אלא כוונתו היא שמכיון שיש לאנשים אלו בית ממילא לא נפקע חיובם להדליק בביתם, גם אם הם אכלו במקום אחר, כי מקום האכילה נחשב כרחוב לעומת הבית.

כע"ז כתב בשו"ת ויען דוד לרב חיים וייס (ח"ד, סימנים עח-עט) שדברי הט"ז שהמדליק בבית חבירו הוא כמדליק ברחוב, אינם אלא במקרה בו יש לו בית משלו בעיר [ומי שאינו ישן בביתו יכול להדליק בכל בית בו יש לו רשות לשהות שם].

לפי ההסבר של האז נדברו והרב וייס מסתבר שהט"ז יסכים שהעושה שלא כדין ומדליק במקום האכילה ולא בביתו יוצא בדיעבד ידי חובת ההדלקה [באות ג' נביא שכ"כ הנטעי גבריא'ל].



טו). הרב יצחק פולק (ראש כולל להוראה באבוב אנטוורפן, במאמרו שבקובץ מוריה שנה כה, גליון יא-יב, עמ' נט, אות יב) כתב ש"הורו לי גדולי הרבנים מרנן הגר"ש וואזנר, והגאב"ד ערלוי הגר"י סופר, והגר"נ גשטטנר שליט"א" שאדם שגר יחידי בביתו ומדליק בתוך הבית, נחשב למרות זאת כאדם שיש לו בית, ולכן אם הוא סועד באקראי אצל ילדיו אינו יכול להדליק בבית ילדיו "משום הא". לענ"ד אין מזה ראייה לגידון דידן, שהרי נראה מלשון הרב פולק שהגאונים הנ"ל לא עסקו בעצם הדין, אלא רק השיבו על הטענה לפיה ניתן להתיר לו להדליק בבית ילדיו מצד מה שאין לו בית.

ג. פוסקים שהקלו בדיעבד

מצאתי שהג"ר יחזקאל ראטה, אב"ד קארלסבורג (בספרו מאי חנוכה, חלק השו"ת סי' ו-ז, ושוב בספרו שו"ת עמק התשובה, ח"ו, סי' רלו-רלז) כתב שאדם שרוצה ללכת לבית אמו/סבתו האלמנה להדליק שם נרות, כדי לכבדה בזה שידליק נרות איתה, יכול לעשות כך אע"פ שאינו אוכל ואינו ישן שם, משום שבדיעבד יוצא ולכן כיבוד אם עדיף.

בנטעי גבריא חנוכה פי"א, אות ה, כתב שההולך לאכול אצל חבירו וחוזר לביתו לישון ידליק בביתו, והביא לפי"ז בסעיפים ז-יא כמה דינים, עי"ש, אך הוסיף שאם קשה לו לחזור לביתו להדלקה בגלל טירחת הילדים וכדו' - יש לסמוך ולהדליק במקום שסועד. וכע"ז כתב בסעיף ט, וביאר טעמו שע"פ הב"ח הרי אין כאן חשד, ומהט"ז משמע שאינו מעכב בדיעבד, ולכן עדיף שידליק במקום האכילה עם בני ביתו מאשר שידליק בביתו יחיד, שבוה יש פחות פרסום הנס.

הרב יוסף מושקוביץ כתב (בקובץ פעמי יעקב, חלק כז, עמ' נח) שבמקום שאין חשד אזי החובה להדליק בביתו הקבוע היא רק לכתחילה, והוסיף (בעמ' נט) שהוא רק "זהירות לכתחילה, ובאופן שיש איזה צורך להדליק במקום אחר אפשר לוותר על זה". ובזה צ"ל הוא הסביר ולא 'הסביר הוא' הסביר הוא את מנהג החסידים להדליק בבית המדרש עם האדמו"ר.

בספר ברכת הבית (לגאון הרב איינהורן, שער נד, י, הערה יט) כתב שהאוכל באחד הערבים בבית חבירו צריך להדליק בביתו, כמובא בט"ז ובמג"א, ואם עבר והדליק בבית חבירו יחזור וידליק בביתו ללא ברכה, שהרי בהדלקתו בבית חבירו "יצא ידי חובת הגוף של עצמו, וגם יצא בהברכות, ולא נשאר עליו אלא רק חובת המקום שחייב להדליק בביתו, ולכן ידליק בלא ברכה...". נראה לפי דבריו שאדם שלא ידליק בביתו, טוב שלפחות ידליק בבית חבירו.

אחר כל זאת ראיתי שהרב יהודה נקי הביא בספרו שו"ת מעין אומר (ח"ג, פרק ז, סי' כד) ששאל את הגר"ע יוסף האם לומר להדליק נרות בחנות לבעל חנות חילוני שאינו ישן בחנותו וכנראה לא ידליק בביתו. והבין מתשובתו של הגר"ע יוסף שאף שחנות אינה מקום הדלקה, מ"מ במקרה כזה ידליק בחנות בברכה. ע"כ. ולא פירש טעמו (אע"ר שמה שכתב שבעקרון אין להדליק בחנות אם אינו ישן שם, כך מובא גם בפניני חנוכה עמ' צט, אולם אין זה מוסכם, ראה בספר נר איש וביתו לר"י פייגנבוים פרק ג, ט).

עוד הובא במעין אומר (ח"ג, פרק ז, סי' מא) שהגר"ע יוסף הורה שההולך עם משפחתו בליל שבת לאכול בבית חמיו, ויחזור אחר שיכבו נרות החנוכה, יאמר לחמיו שיכוון להוציאו (ובהערות שם ביאר הרב נקי שמכיון שבערב שבת ההדלקה היא לפני הזמן, ממילא לא די בזה שיראו את הנרות בביתם בזמן ההדלקה, אלא עליהם לראותם אחר השקיעה, ומכיון שהדבר אינו אפשרי, משום שהם יוצאים לפני השקיעה לבית אחר, לכן הם יצאו בהדלקתו של מי שהם אוכלים אצלו).



ד. ראייה שיש שסברו שלפי הט"ז יצא בדיעבד

כמדומה לי שניתן להביא ראייה לכך שהמדליק במקום האכילה יצא בדיעבד גם לפי הט"ז. ראייה זו מבוססת על דברי כמה מחכמי דורנו שדנו לגבי אדם שמקום שינתו אינו קבוע, והוא מתארח לאכול סעודה בודדת.

הגר"ח קנייבסקי אמר בשם החזו"א (כמובא בספר אור ישראל פרק כד הערה תתקצ"א, הביאו בקובץ הלכות לגר"ש קמינצקי חנוכה יב, יד) שאדם המתגורר לבדו, שנסע מביתו ולא מדליקים בביתו נר, והוא מתארח לאכול במקום אחד וישן במקום אחר - ידליק במקום אכילתו. כך כתב גם בעל מנוחת אהבה בספרו שו"ת תפילה למשה (ח"ב סי' נ עמ' תק) ע"פ השו"ע (סי' תרעא, ס"ק יט), וכן ראיתי במנחת יצחק (ח"ז, סי' מט, ד"ה 'והנה', מהד' חדשה סוף עמ' קעג). הגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות שם) הביא את דעות הסוברים שמקום שינה עיקר, והכריע שהעיקר כשיטות שמקום האכילה עיקר.

פסק דומה מובא בשם הגרש"ז אורבאך (בשלמי מועד, סוף פמ"ה), שהורה שבחור ישיבה ההולך לסעוד בליל שבת אצל משפחה וישן בישיבה - ידליק במקום הסעודה בהשתתפות, ואם מדליק בעצמו לא יברך. הגרש"ז א הטעים את פסקו והסביר שמכיון שגם בישיבה הבחור נחשב אכסנאי בלבד, לכן לא עדיפה הישיבה מבית המארח.

נראה לי שזהו הטעם למה שהביא הרב יצחק מאיר מורגנשטרן (ראש בימ"ד תורת חכם, הו"ד בספר נר איש וביתו ח"ב עמ' קיז), שהגר"ר משה הלברשטאם זצ"ל הורה לו שאדמו"ר שמתארח בימי החנוכה באיזו עיר, וישן ואוכל שם, יכול יהיה להדליק נרות עם חסידיו בבית הכנסת אם יאכל סעודה בבית הכנסת.

ששת הפוסקים הללו (הגר"ח בשם החזו"א, בעל המנוחת אהבה, מנחת יצחק, הגרש"ז א, הגר"מ הלברשטאם) התעלמו לכאורה משיטת הט"ז, שהרי לפי הט"ז מקום אכילה בודדת הוא כמו רחוב. ואף שכאן מדובר באדם שאין לו מקום שינה קבוע עדיין הדבר תמוה: וכי מי שאין לו מקום שינה יכול יהיה להדליק ברחוב לפי הט"ז?!

ניתן היה לומר שאכן פוסקים אלו לא סברו כט"ז, אך נראה יותר לומר שפוסקים אלו סברו שגם הט"ז מסכים שמקום אכילה ארעית יש לו משמעות, ואינו לגמרי כרחוב העיר. לכן מי שמקום שינתו ארעי יכול להדליק במקום הסעודה. אלא שכאשר מקום השינה הוא קבוע, בזה הט"ז סובר שיש חובה להדליק במקום השינה, משום שהוא מקום הדירה העיקרי. לפי"ז עולה שגם מי שיש לו מקום שינה קבוע אם הדליק במקום האכילה - יצא בדיעבד גם לפי שיטת הט"ז.



ה. הפוסקים שנקטו שניתן להדליק ברחוב, שלדעתם ודאי יצא בדיעבד

הט"ז כתב שהמדליק בבית המארחים הרי הוא כמדליק ברחוב, ומזה הבינו רבים שלדעתו לא יצא אף בדיעבד, כדין המדליק ברחוב שאינו שייך כלל בנר חנוכה.

אולם, יש לענ"ד להעיר שלדעת כמה וכמה פוסקים אדם המתגורר ברחוב חייב להדליק נרות חנוכה ברחוב, ואם כן לפי שיטתם ודאי שהמדליק בבית המארחים יצא [לפחות בדיעבד] ידי חובתו.

נסכם את הדעות בענין זה: נחלקו הראשונים והאחרונים האם אדם הנמצא בדרך, תחת כיפת השמים, יכול להדליק נר חנוכה. פוסקי דורנו דנו בדבריהם, ורובם נקטו כשיטת הסוברים שניתן להדליק נר חנוכה רק ב'בית' (הגרצ"פ פראנק ונכדו הג"ר יוסף כהן, אגרות משה ובנו הגר"ד פיינשטיין, הגרש"ז אוירבאך, הגר"ש משאש, הגר"א שפירא, אור לציון, בעל שו"ת בצל החכמה, הגר"י קאפח, הגר"ש אלישיב, הגר"י זילברשטיין, הגר"ח קנייבסקי, מועדים וזמנים, רבבות אפרים, הגר"נ קרליץ, הג"ר דב ליאור, הגר"מ מאזוז, הג"ר יצחק ברדא, הגר"א שלזינגר, אבני ישפה, הגר"ש מן ההר, הגר"ש קמינצקי, הגר"מ אליהו, ועוד, והסקנו שכך גם דעת שבת הלוי).

אולם, פוסקים רבים נקטו כשיטת הסוברים שניתן להדליק בדרך: כך פשטות דברי הלבוש, וכן פסקו ציץ אליעזר, אז נדברו, עשה לך רב, הגר"ש ישראלי, בעל המנוחת אהבה, הגר"א שטיינמן, שו"ת מאזני צדק לרב מנחם זילבר, שו"ת דבר משולם, הרב אהרן זכאי, באר מים חיים לרב חיים ברגיג, הג"ר שלמה הכהן גראס (מו"ץ בעלו בארה"ב), שו"ת משיב דברים לרב גרשון ליטש רוזנבוים, ילקוט יוסף, הרב ישראל יוסף הנדל, פסקי תשובות, ועוד, וכן נראה בשו"ת משנה הלכות, ונראה שכך דעת הרב מרדכי פוגלמן [לענ"ד מוכח שכך נקטו כמה ראשונים ואחרונים שכתבו שאורח שאינו ישן בבית הכנסת יוצא בהדלקה בבית הכנסת, וכדבריהם פסקו בלקט יושר, ובאשל אברהם מבוטשאטש, ובשו"ת פני מבין, ובעל היד סופר, ובשו"ת בית מרדכי לרב פוגלמן, וכע"ז כתב בעל הברוך טעם שדבריו הובאו בשער הציון].

יש שהתירו, במצבים מסויימים, להדליק בכל בית, ואף שהאדם אינו אוכל ואינו ישן באותו בית ולכן אינו שייך אליו: שו"ת ויען דוד לרב וייס, הרב ערוסי, וכן נראה בחובת הדבר. דברי כל הפוסקים הללו הובאו להלן סימן ב [ושם פורט מה דין ההדלקה בבית ארעי, מכונית מטוס ורכבת].

נראה לענ"ד שלפי המתירים להדליק בדרך, ולדברי המתירים להדליק בבית שאין לאדם שייכות אליו, הרי שבמקרה בו אדם חילוני מתארח אצל משפחה דתית למסיבת חנוכה, ולא מצליחים לשכנעו להדליק נרות בביתו - ודאי שיש לתת לו להדליק נרות בבית מארחיו, שהרי ניתן להדליק נרות בכל מקום.



ו. הסבר דעת מי שכתבו שלא יצא בדיעבד

ע"פ מה שהבאנו לעיל, ברור שמי שכבר הדליק בבית המארחים וחזר אח"כ לישון בביתו - לא יוכל לחזור ולהדליק בברכה בביתו, שהרי לפי הב"ח והשאריית יוסף הוא יצא, וגם לפי הט"ז נראה שבדיעבד יצא. אם כן, ודאי שלא יוכל לשוב ולברך, שהרי יש כאן ספק ברכות.

אולם, בשו"ת אבני ישפה (ח"ה, סי' צו, א) כתב שמי שישן בביתו ורק אכל בבית חבירו והשתתף עמו בפרוטה, כשיחזור לביתו עליו להדליק בברכה. גם המשנה הלכות (ח"ז, סי' פז) כתב

שמי שהדליק במקום אכילתו ע"י השתתפות בפרוטה עם בעה"ב - עליו לחזור ולהדליק בביתו, ומשמע מדבריו שגם יברך. וכן מובא ברבבות אפרים (ח"א, תלד, ד), והביא שם שכן פסק הרב שלמה סאבל.

ובעוניי לא זכיתי להבין את דבריהם, שהרי אף אם הם נקטו כשיטת הט"ז, כיצד הם לא חששו לספק ברכות, שהרי לפי הב"ח יצא בדיעבד וייתכן שלדעתו אף לכתחילה ניתן להדליק בבית המארח (לפי דעת רוב הפוסקים שנקטו שבימינו אין חשד, וראה בשו"ת אבני ישפחה "ח, סי' קיא, סוף אות ו, שהביא שלדעת הגרש"ז אורבאך בימינו אין חשש חשד).

ניתן אולי לתרץ שדבריהם אמורים דוקא כאשר השתתף בפרוטה (עי"ש במשנה הלכות, שבשיתוף בפרוטה יש כמה ספיקות), אולם הם מודים שאם הדליק בעצמו בבית המארחים לא יברך כשידליק שוב בביתו.

מובא בשם בעל האגרות משה (מועדי ישרון לרב פלדר, פרק א, הערה 82) שאם הדליק בברכה במקום שסעד בו, מ"מ כשיחזור לביתו ידליק שוב בברכה. יש להבין מה הסברא בזה, והדברים דורשים ביאור מיוחד לפי מה שראינו לעיל שהאגר"מ סבר כב"ח. שו"ר שבספר שמעתתא דמשה (על פסקי בעל האגרות משה מפי כתביו ומפי השמועה, עמ' תסז) הציע ביאור מהי סברת האגר"מ לברך שוב אף לפי שיטת הב"ח (שכל מה שלא מברכים על חשד הוא כאשר האדם כבר הדליק בפתח אחר של אותו הבית, אך אם הוא מדליק משום החשד בבית שאין בו בכלל נר חנוכה, בזה צ"ל לדעתי "הוא מדליק" מדליק הוא בברכה).



פרק ו - מצבים בהם הסועד בבית חברו מדליק שם

א. הקדמה

מובא בגמ' (שבת כג, ע"א) ש"אכסנאי" מדליק נר חנוכה בבית מארחיו. לא נזכר בגמ' ובראשונים מהו הגדר ל"אכסנאי", וגם מצד הסברא אין הכרח לגדר מסויים (והאריך בזה בסדרת הספרים נר איש וביתו).

כפי שכבר הבאנו, השארית יוסף והט"ז ועוד אחרונים כתבו שאדם שאוכל בבית חברו באופן חד פעמי, באחד הערבים בחנוכה, וחוזר לישון בביתו שלו - ידליק בביתו. [עוד כתבו הפוסקים (כפי שיובא להלן אות ב) שמי שאוכל בקביעות בבית אחד וישן בקביעות בבית אחר, ידליק במקום אכילתו].

גדרים אלו לא נזכרו בגמ' ובראשונים, ולכן יש לדון מסברא מה הדין במקרים שונים במקצת:

א. אדם שרגיל במשך השנה כולה לאכול בבית חברו ביום שלישי בשבוע, יש מקום לומר שיהיה עליו להדליק נרות חנוכה בבית חברו כשיגיע לשם ביום שלישי בשבוע שחל בחנוכה (באות ב' נביא שכן הובא בשם החזו"א והאגר"מ).

ב. יש מקום לומר שדברי האחרונים אמורים דווקא בסעודה פשוטה, אם אם מדובר בסעודת מצווה, או סעודה חשובה, או סעודה שאורכת זמן רב – בזה עליו להדליק את נרות החנוכה בבית המארחים (באות ב' נביא ש"כ הרב פייגנבוים, והסתפק בזה הגר"י אריאל).

ג. יש מקום לומר, שדברי האחרונים אמורים דווקא במי שאוכל בבית המארחים סעודה אחת בלבד, אך אם הוא אוכל שם כמה ארוחות עליו להדליק נרות בבית המארחים (באות ב' נביא שכן דעת אור החמה, הגר"י אריאל, וראה שם בשם החזו"א והאג"מ).

ד. יש מקום לומר שדברי האחרונים אמורים במי שבא לבית חברו לשם האכילה ותו לא, אולם מי שבא לשם לשם אירוח, ולא בדרך אקראית, הרי הוא נחשב כשייך לאותו הבית ועליו להדליק נרות בבית המארחים (באות ב' נביא ש"כ הרב יאקאב, ושגם הרב וייסמאנדל צידד בזה).

ה. יש מקום לומר שדברי האחרונים נאמרו במי שמתארח בבית חברו, אולם כאשר מתארחים בבית הסבא והסבא הרי אז המתארח נחשב כשייך לאותו הבית ועליו להדליק שם את הנרות (באות ב' נביא שכ"ז כתב הרב יאקאב ועוד).

ו. יש מקום לטעון שדברי האחרונים הללו אמורים דווקא באדם שהלך לאכול ללא בני ביתו, אך אם בני ביתו באים עמו, הרי אז יש למקום האכילה יותר קביעות, וגם יש כאן יותר עקירה מביתו הקבוע, ולכן עליו להדליק נרות בבית המארחים (להלן פרק ז' נביא שכן סברו הקנין תורה, הרב פייגנבוים, הרב נפתלי גרוס, ועוד רבנים).

ז. יש מקום לומר שדווקא כאשר ביתו סמוך לבית המארחים, בזה האכילה בבית חברו נחשבת ארעית, כיון שהאדם נגרר אחר ביתו הסמוך. אולם, אם בית המארחים מרוחק מביתו או בעיר אחרת, הרי אז הוא אינו נגרר אחר ביתו הקבוע ולכן עליו להדליק נרות בבית המארחים (להלן פרק ח' נביא שכן סברו שו"ת דברי שלום, הרב יחזקאל ראטה, נטעי גבריאלי, הרב מרדכי גרינפלד, ספר כפי חיים, הרב יוסף מושקוביץ, ועוד חכמים).

ח. יש מקום לומר שהאחרונים הללו דיברו דווקא במקרה בו יש לאדם בית קבוע בו הוא ישן בקביעות, אולם במקרה בו מקום השינה גם הוא ארעי, הרי אז ייתכן שעדיף להדליק את הנרות במקום האכילה הארעית, דהיינו בבית המארחים (להלן אות ג' נביא שכן סברו החזו"א, מנחת יצחק, הגר"ז אורבאך, תפילה למשה, ועוד).

ט. עוד נעיר שמפשט דברי האחרונים הנ"ל משמע שאם אדם הגיע לבית חברו ואכל, ואח"כ גם נשאר לישון במקום, הרי עליו להדליק בבית המארחים. כך אכן דעת רוב חכמי דורנו. אולם דעת הגר"ש אלישיב היא שרק אם האורח ישן שם בכל ימות החנוכה, או ברובם, רק אז הוא יכול להדליק את נרותיו בבית המארחים (ראה להלן אות ג').

בסעיפים הבאים נביא את דעות החכמים שעסקו במקרים הללו.



ב. מקרים בהם מדליקים במקום האכילה

הפוסקים דנו מה דינו של אדם שאוכל בקביעות בבית אחד וישן בבית אחר. הב"י והרמ"א פסקו שידליק במקום האכילה (רמ"א תרעז, א, ובבית יוסף שם בשם הרשב"א), וכ"כ פוסקים רבים, כגון

המנחת יצחק (ח"ז סי' מט, ד"ה 'והנה לפי', מהד' חדשה עמ' קעג, ועי"ש שאם היה מעדיף לאכול במקום השינה אזי ידליק במקום השינה, וראה בדברי הגר"ד פיינשטיין שהובאו בשו"ת ודברת בם ח"א סי' קפ, עמ' תסה).

יש חכמים שנקטו שדין זה שייך גם אם אדם אינו אוכל תמיד בבית אחר, אלא די שיאכל שם למשך כמה סעודות:

בפסקים של האגרות משה ששמע ממנו נכדו (הרב טנדלר, אב"ד ניו-המפסטר, נדפסו במקראי קודש לרב הררי, נספח ז, אות טז) הובא שאדם שרגיל לאכול אצל סבו, לדוגמא, בכל יום שלישי בשבוע, ידליק את נרות חנוכה ביום שלישי בשבוע בבית סבו, שהרי זה נחשב מקום אכילה קבוע.

בתקופה מסויימת היה הגר"ח קנייבסקי סועד בבית אביו הסטייפלר בכל שלש סעודות השבת, והיה ישן בביתו, והחזון איש הורה לגר"ח להדליק בבית אביו (שלמי תודה סי' כג אות ב סעיף ג, והדברים הובאו גם במעשה איש, ח"ה, עמ' קלב). הגר"ח קנייבסקי הסתפק שמא כך הדין גם ביום חול, ושלא די שיאכל שתי סעודות בלבד (שלמי תודה שם).



הגר"ר זונדל קרויזר כתב (בהגהות אור החמה על השו"ע סי' תרע"ז, ד"ה 'מ"ב ס"ק יב', עמ' תרפט) שגם הט"ז מודה "דמי שהולך לבית אביו על יום אחד שלם, נזיל בתר אכילה, ואפילו אם ישן בביתו".

הגר"י אריאל (שו"ת באהלה של תורה, ח"ב, סי' צט, אות ד) כתב שכדי שיכול יהיה להדליק במקום אכילתו "כנראה" די בכך שיאכל שם בכל אותו יום "ואולי יש צורך בג' סעודות", ואם "בא לסעודה אחת כגון סעודת מצוה וכדו' צ"ע אם זו נחשבת קביעות".

בספר נר איש וביתו (ח"ב, עמ' עו, לרב פייגנבוים, מו"צ בבית הוראה קהילות יעקב בני ברק) הסיק שמי שהלך בחנוכה לבית חברו ואכל שם שלש סעודות ידליק שם נרותיו, אע"פ שהוא ישן בביתו. עוד כתב שאף אם הוא אכל שם סעודה אחת בלבד, אך היא "אכילה חשובה, כגון סעודה שנמשכת כמה שעות", ידליק שם.



הרב ישראל יהודה יאקב, מראשי כולל עיון בעלזא ודומ"צ בקהל מחזיקי הדת אשדוד (במאמרו שבקובץ מכון הוראה ומשפט, גליון ה, כסליו תשע"ג, עמ' לח ועמ' מג), דייק שהט"ז דיבר רק במי שסועד בבית חברו ומיד עוזב את בית החבר, אבל אם הוא שוהה שם לזמן מה אחר הסעודה יכול הוא להדליק שם, וק"ו אם מדובר בבית בנו וכיוצא בזה, שיש לו שייכות לשם ונמצא שם לעיתים מזומנות. ולכן הסיק הרב יאקב שהשוהה בבית חברו לסעודה ושוהה שם שם זמן מסויים לאיזה קביעות יכול להדליק שם, וק"ו אם יש לו שייכות לאותו מקום [ראה גם שו"ת דברי שלום (ח"ו עמ' רפח, מובא להלן פרק ט, אות א), שכתב שכאשר אוכלים בבית הסבא והסבתא יש בזה יותר קביעות למקום האכילה].

הרב מנחם וייסמאנדל כתב (במאמרו שבקובץ אור ישראל, שנה א, גליון ב, עמ' לו בהערה) שמי שנמצא בבית חברו וכדו', והוא מעוניין להיות שם באותם שעות ולא מחמת סיבה חיצונית, יש

מקום לומר שיכול יהיה להדליק שם, וכתב שכל עוד אין ראיה לזה אין לסמוך על זה למעשה.



המתארח בשבת, מה דינו במוצ"ש?

לכאורה היה מקום ללמוד לנידון דידן מדינו של אדם שהתארח בשבת באיזה מקום ובמוצ"ש הוא חוזר לביתו, שבו נחלקו הפוסקים כיצד ינהג: לדעת רבים ידליק בבית המארחים (במנחת שלמה תניינא, סי' נח, אות א, כתב שידליק בבית המארחים, וכן דעת הסתייפלר שהובאה בארוחות רבנו, ח"ג, הלכות חנוכה, אות ק, וכן דעת הגר"ש אלישיב, הובאה בקובץ פניני חנוכה, עמ' עט, וכ"כ הגר"י קמינצקי באמת ליעקב סי' תרעז, בהג"ה, שהוסיף שיחמיר לשהות שם כשעה ואם אפשר יסעוד שם. העתקתי מקורות אלו מספר סוכת חיים עמ' שעט), והסברא בזה ברורה. לעומתם, יש פוסקים שסברו שעדיף שאדם כזה ידליק בביתו, אם יספיק להגיע לביתו בזמן (בשלמי תודה עמ' רט הביא שהחזו"א הורה לגר"ח קנייבסקי להדליק בביתו, וברבבות אפרים ח"ג סי' תס אות לו שכן הורה לו הגר"ח קנייבסקי, ובחוט שני עמ' שי פסק שאם חוזרים מוקדם לביתם ידליקו בביתם, ובקונטרס שושנת ישראל עמ' מט הביא שבעל האגר"מ פסק שעדיף להדליק בביתו, כי נכון להעדיף את מקום הקביעות שלכתחילה על הזמן שלכתחילה, אך אם עד שיגיע לביתו לא יהיו מי שיראו את הנרות, ובני ביתו לא יהיו ערים, אז ידליק בבית המארחים. ובשו"ת ודברת בס"א סי' קפ הביא מבנו, הגר"ד פיינשטיין, שצריך להדליק בביתו, שהרי הוא יחזור אליו בתוך שעה או שעתיים, ולכן ביתו אינו בבית חבירו. ובתשובות והנהגות ח"א סי' שצא, כתב שאם יצליח להגיע לביתו לפני שתכלה רגל מן השוק או ידליק בביתו, ואם לא יצליח או ידליק בבית המארחים. וכן דעת הגר"ש וואזנר שהובאה בקובץ מבית לוי, ח"י, עמ' יא, וכ"כ באור לציון ח"ד, פרק מז, ה, וכן סבר הגר"י פיינשטיין. וכמו באבה"ל וואזנר שהובאה בקובץ מבית לוי, ח"י, עמ' יא, אלו מהסוכת חיים שם. ובשו"ת ודברת בס"א סי' קפ הביא מהגר"ד פיינשטיין זצ"ל, שצריך להדליק בביתו, שהרי הוא יחזור אליו בתוך שעה או שעתיים, ולכן ביתו אינו בבית חבירו). ולכאורה לפי המקורות שהבאנו בפרק זה צ"ע מדוע לא ידליק הוא בבית המארחים, שהרי הוא קבוע שם?! אולם באמת נראה שאין זה דומה לנידון דידן, שהרי אדם החוזר לביתו במוצ"ש בדרך כלל אינו מעוניין לשהות עוד בבית המארחים, ואלמלא חובת הדלקת הנר הוא היה יוצא מיד לביתו, כדרכו בשאר ימות השנה [ויש לשים לב שלמרות זאת, רבים מהסוברים שידליק בביתו כתבו שאם יגיע לביתו בשעה מאוחרת ידליק בבית המארחים. ומכאן שאף לשיטתם יש לו איזו שייכות לבית המארחים, אלא שמ"מ אין זה ביתו העיקרי].



ג. מקום סעודה ארעי לעומת מקום שינה ארעי

יש מקום לומר שדווקא מקום השינה הקבוע, שהוא ביתו, עדיף ממקום בו האדם סועד באופן אקראי, אולם אם מקום השינה גם הוא ארעי, הרי אז ייתכן שמקום האכילה הארעית עדיף.

הבאנו לעיל (פרק ה, אות ד) שהגר"ח קנייבסקי אמר בשם החזו"א שאדם שמתגורר לבדו שנסע מביתו, והוא מתארח לאכול במקום אחד וישן במקום אחר - ידליק במקום אכילתו, והבאנו שכן כתב בתפילה למשה ע"פ השו"ע, ושכן ראיתי במנחת יצחק, ושכן הכריע הגר"ש

קמינצקי. עוד הבאנו שם בשם הגרש"ז אורבאך שבחור ישיבה ההולך לסעוד בליל שבת אצל משפחה וישן בישיבה - ידליק במקום הסעודה בהשתתפות, והבאנו שהגר"מ הלברשטאם זצ"ל הורה שאדמו"ר שמתארח בימי החנוכה במקום אחד, וישן ואוכל שם, יוכל להדליק נרות עם חסידיו בבית הכנסת אם יאכל שם סעודה.

נביא עוד מצבים בהם מקום השינה אינו קבוע:

בפניני חנוכה (לגר"צ קוק, עמ' קו-קז) הביא שלדעת הגרי"ש אלישיב אדם הישן בחנוכה מחוץ לביתו, אך אין זה לארבעה לילות ברצף לכל פחות - עליו להדליק בביתו ע"י שליח, ולא ידליק במקום השינה^{טז} (אך רוב ככל הפוסקים לא סברו כך, ונקטו שאם הוא ישן לילה אחד בבית המארחים ידליק שם -אגר"מ, יו"ד ח"ג, סי' יד, אות ה, הגרש"ז אורבאך בהליכות שלמה יד, יח, וכ"כ בספר חובת הדר, נר חנוכה, פרק א, הערה נה, וכ"כ הגר"נ קרליץ בחוט שני עמ' שי, וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ג, סי' רטו, אות ח, וכ"כ הגר"ב זילבר בתורת היולדת, פרק נה, הערה ב, וכן דעת החזו"א שהובאה בשלמי תודה עמ' רח, העתקתי מקורות אלו מהספר סוכת חיים עמ' שעז). כע"ז מובא שם (פניני חנוכה, עמ' קא) שהגריש"א אמר שאדם שנסע מביתו לשבת חנוכה חייב להדליק בביתו ע"י שליח. למרות כל זה, מובא שם (בעמ' קיא) שהגריש"א אמר שאם אותו אדם לא מינה שליח - הוא יכול להדליק בבית חמיו כדין אכסנאי, ועוד הובא שם (בעמ' קה) שהגריש"א אמר שהוא יכול להדליק בברכה בבית חמיו, אם יקדים וידליק לפני השליח (ובעמ' קו מובא שהגריש"א חזר בו מזה, אך מטעם שיש בזה ביטול השליחות ולא בגלל הטעם שהוא כמדליק ברחוב). נראה מכך שלדעת הגריש"א לאדם שישן לילה אחד בבית חמיו יש שייכות לשני הבתים, שאחד מהם הוא ביתו העיקרי והשני נחשב גם הוא כביתו.

עוד הובא שם (בעמ' קיב) שאע"פ שלדעת הגריש"א אדם שישן מחוץ לביתו לשלשה לילות או פחות אין בכך כדי לעקור את מקומו, וכפי שהבאנו לעיל, מ"מ פסק הגריש"א שמי שאין לו בית קבוע מדליק היכן שישן באותו ערב, אף שישן שם רק לילה אחד.



טז). כאמור, דעת הגריש"א היא שרק הנוסע מביתו לכל ימי החנוכה, או לרובם, נחשב שעקר את ביתו למקום חדש (יש להעיר שהרב דרוי כתב באמרי שפר לרב צארום חנוכה עמ' לג, אות י, שלפי הגריש"א אדם נשוי שנסע לבית הוריו לכל ימי החנוכה נחשב שלא עקר מביתו, וצ"ע, ואולי צ"ל שכוונתו למצב בו אשתו נשארה בביתו). יש שדייקו כדעת הגריש"א מדברי הפר"ח (שהובא בביאו"ה תרעז, א, ד"ה במקום, ועי"ש בפניני חנוכה שהגריש"א אמר שדבריו לא מבוססים דווקא על דברי הפר"ח). ורבים כתבו שאין ראיה מהפר"ח כיון שהוא דיבר על המקרה עליו הוא נשאל אך הוא מסכים שגם מי שיוצא מביתו ללילה אחד עקר את דירתו. וראיתי שהג"ר יוסף כהן כתב (במקראי קודש השלם לסבו הגרצ"פ פרנק, סי' לח, אות ב) שאכן הפר"ח מדבר דווקא ביוצא לשמונה ימים, אלא שאין ראיה מדבריו, משום שהפר"ח מדבר במצב בו האדם ממשיך לאכול אכילת ארעי בביתו, אולם במקרה בו הוא התנתק כליל מביתו, בזה לדעת הרב כהן יסכים הפר"ח שמספיק שהאדם יצא מביתו לחלק מימי החנוכה.

עוד ראיתי שבספר שלמי תודה (חנוכה, עמ' רי) הביא ששמע מהגרא"ל שטיינמן והגר"נ קרליץ שהפר"ח דיבר דווקא שכהוא עדיין באותה העיר בה נמצא ביתו, משא"כ אם נסע מחוץ לעירו.

פרק ז - המתירים לאורח להדליק בבית המארחים אמכל משפחתו נסעה

מביתם

א. המתירים להדליק בבית המארחים כשכל משפחת האורח נסעה מביתם

בשול"ת קנין תורה בהלכה (ח"ה, סי' עב, מאת הרב אברהם הורוויץ, אב"ד שטראסבורג וחבר בד"ץ העדה"ח בירושלים) כתב שהמג"א והט"ז ושאר האחרונים עסקו במצב בו אשתו נשארת בביתם, אבל אם כל המשפחה יצאה יחד, במקרה זה ראוי אמנם שיצאו מביתם רק לאחר שידליקו, אך אם הדבר קשה להם הם יכולים להדליק במקום בו הם אוכלים, משום שכל מקום שאדם נמצא שנמצא עם אשתו שם הוא ביתו".

הקנין תורה בהלכה מביא שני טעמים לדבריו:

הטעם הראשון - במצב כזה אין ראייה מה יסברו המג"א והט"ז, ובא"ר רואים שאפי' כשנשארו אחד בבית זה רק מצוה מן המובחר שידליק בעצמו בביתו, ולא מדינא, וא"כ ק"ו שאם כל בני הבית יצאו שאין חובה מהדין לשוב להדליק בביתם [ובדעתי הענייה דבריו אינם מובנים כלל, שהרי מה שכתב הא"ר הוא דווקא משום שבני ביתו ידליקו עבורו בביתם ויוציאו אותו, אך אם כל בני הבית יצאו עמו בזה אין ק"ו, אלא דוקא יש בזה יותר סברא לחייבו מעיקר הדין להדליק בביתו. ושול"ת שכן הקשה עליו גם בספר נר איש וביתו ח"ב עמ' סה].

הטעם השני - בפר"ח כתב שכשאוכל וישן בבית אביו ידליק בבית אביו, ונראה שכוונתו היא אף אם הלך לשם ליום אחד, וכן מצאנו במהרש"ם וערוה"ש שניתן להדליק כשנוסע ברכבת, הרי שמוכח שגם מי שנמצא במקום לכמה שעות בלבד יכול להדליק שם [לא זכיתי להבין את דבריו, שהרי הפר"ח מדבר במי שגם ישן בבית אביו, והמהרש"ם מדבר בפשטות במי שישן ברכבת, ונראה שבזה גם מדבר ערוה"ש, ולכן אין ראייה מדבריהם למי שנמצא במקום מסוים ואינו ישן שם. אוסיף, שכמדומה לי שמדברי הפר"ח תרעז, סק"א, מוכח דלא כדברי הקנין תורה בהלכה, שהרי הפר"ח שם כתב שמי שיצא מביתו עם כל בני ביתו לכמה ימים לאכול ולישון

(י). אעיר: אדם שהלך להתארח במקום אחר, והוא ישן בבית המארחים - הרי הוא מדליק נרות בבית המארחים. היה ניתן להסביר שביתו העיקרי של אדם זה הוא בביתו הקבוע, אלא שמכיון שאין שום אדם בביתו לכן על אדם זה להדליק נרות במקום השינה, שגם בו ניתן להדליק, משום שהוא גם כן קצת ביתו. לפי הסבר זה, מסתבר שאם יכול אותו אדם ללכת להדליק נרות בביתו הקבוע הרי ראוי לכתחילה לעשות כך, שהרי יש להעדיף את הבית הקבוע על פני בית המארחים. כל זה לפי ההסבר הנ"ל. אולם, מדיוק לשונו של הט"ז (תרעז, סק"ב) עולה שגם כאשר ביתו נמצא באותה העיר, אין אנו אומרים לו שראוי לו ללכת לביתו. מכך נראה ללמוד שהסיבה שמדליק בבית המארחים היא מפני שביתו הוא שם, שהרי הוא ישן שם. לפי"ז, אין כלל ענין ללכת להדליק בביתו. לפי דרך זו, נראה שראש משפחה ספרדי שנסע מביתו לכל החג, ובני משפחתו נותרו בביתו, ובנו מדליק בבית המשפחה, אין האב יוצא בהדלקת בנו, שהרי דירת האב היא במקום אחר. וכך אכן כתב בפניני חנוכה עמ' קט. אולם, כמדומה לי שההוראה המקובלת היא שהאב יוצא בהדלקת בנו (וראייתו שבשבות יצחק חלק ח -הל' נר שבת וחנוכה, פי"ג, סעיף ב, הביא בשם" התרומה כתב שאדם יוצא בהדלקת בנו, והביא שלגבי נר שבת כך כתב בעולת שבת וכך משמע מהגר"ז וכך פסק הגריש"א, וק"ו שכן הדין בנר חנוכה), ולפי הנ"ל צ"ע מדוע. ונראה להסביר שמקום השינה קובע אמנם את מקום האדם, אולם אם יש בני בית שנותרו בביתו הרי אז לא פוקעת זיקתו אל ביתו הקבוע. מעתה, לפי כל זה, מתבארת הדעה שהבאנו נשקטה שהמתארח לארוחה בבית חבירו צריך להדליק בביתו רק כאשר בני המשפחה נשארו בביתו, אך כאשר בני המשפחה נסעו עמו - בזה כבר פוקעת זיקתו אל ביתו.

בבית אביו, ידליק בבית אביו, "אינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק", ומדויק מזה שאם הם ישנים בביתם ורק אוכלים בקביעות בבית אביו עליהם להדליק בביתם. שו"ר שכך הבין מדברי הפר"ח בכה"ח ס"ק י"ז, וראה בתפילה למשה לבעל המנוחת אהבה ח"ב סי' נ' שכתב שנראה שאין הכרח לדייק מדברי הפר"ח כדיוקו של כה"ח].

עוד רבנים כתבו בדומה לדעת הקנין תורה בהלכה. יש מהם שסמכו על כך רק בשעת הצורך, או במקום שיש טורח לשוב לבית, וכדו', וכפי שיתבאר.

הרב נפתלי ישראל גרוס (מו"ץ בירושלים, מחבר ספר ברית אברהם, הו"ד בנר איש וביתו ח"ב, עמ' פז) הסיק שהנוסע מביתו עם כל בני משפחתו, ולא נשאר אף אחד מהם בבית, ידליק בבית המארחים (ולדעתו כך יש לפרש גם בדעת הט"ז, וראה מה שהעיר על דבריו בנר איש וביתו שם).

בספר נר איש וביתו לרב פייגנבוים כתב להדליק בבית המארחים, אם בני ביתו [ואפילו חלק מהם] נמצאים עמו, וביסס דבריו באריכות (דבריו הובאו בגוף הספר כרך א, מהד' שניה ה'תשע"ג, סי' ד, יב, וראה במילואים לספר בפרק א [בסימן א ס"ק כג, ובסימנים ב-ו], שם האריך מאוד בזה, וראה גם בכרך ב, ה'תשע"ז, עמ' כה-כח, ועמ' נו ואילך, ובעוד מקומות שם, שהאריך עוד בזה).

הרב פייגנבוים מסביר שאין מקור מדברי חז"ל וגם אין סברא לומר שדווקא שינה ללילה בודד היא שגורמת לזה שיוכל להדליק בבית המארחים, אלא צ"ל שהעיקר הוא שישנה שם באופן שאינו ארעי. לכן נראה שכל עוד שהייתו בבית המארחים תהיה באופן קבוע, ולא כמי שעומד ברחוב, הרי אז יוכל להדליק שם.

הוא מביא שכך אכן כתב הב"ח, שניתן להדליק במקום שסועד, אא"כ יש חשד, וסברתו תובן ע"פ דברי המג"א תרע"ז סק"ז, שם ציין המג"א (לפי הדפוסים המדויקים) לדין עירוב בסי' תט, סעיף ז, וגם הט"ז ציין לדיני עירוב. והרי בדין עירוב מועיל הנחת עירוב למרות שמקום אכילתו ושינתו היא בתוך העיר, וגם מדברי המג"א הנ"ל נראה שמקום אכילה קובע גם אם הוא חד פעמי, ובתנאי שרוצה לקבוע מקומו שם. לכן נראה שכך גם סבר הט"ז, וכל דבריו להחמיר אינם אמורים אלא כשבני ביתו נשארו בבית, שאז דעתו עליהם ושהותו בבית המארחים היא בדרך ארעי, אך אם אדם בא בכוונה בשעת ההדלקה אל בית המארחים ובני ביתו עמו [ואפילו בני ביתו אינם עמו, אך הם נסעו מביתם ולכן אין דעתו עליהם]. או אם הוא אדם המתגורר לבדו - בזה גם לפי הט"ז יוכל להדליק בבית המארחים, ובתנאי שנוח לו לאכול בבית המארחים יותר מאשר לאכול בביתו (משא"כ אם אוכל שם רק משום שאין אוכל בביתו, או משום שאיחר את האוטובוס לביתו, וכדו').

הרב פייגנבוים מביא אסמכתא לדבריו גם מדברי שו"ע הרבסי' רסג, יא, הפוסק שאשה יכולה להדליק נר שבת בבית כנסת של נשים אם היא תשתמש מעט בהכנת צרכי הסעודה לאור הנרות, ודיני נר שבת הם כדיני נר חנוכה כמו שכתב שו"ע הרב שם סעיף ט.

הרב פייגנבוים כותב שלכן נראה שהנמצאים באולם חתונות בדרך קביעות, כגון החתן והכלה והשושבינים, יכולים להדליק שם.

הרב פנחס דיק (ראש כולל נור ישראל בירושלים), הגיב על דברי הרב פייגנבוים, והתווכח עמו (הובאו דבריו במילואים לנר איש וביתו ח"א פרק א סי' ג-ו), ומ"מ הסכים שבמקום הצורך אם בני ביתו באו עמו יכול להדליק בבית המארחים [לפי המג"א ונראה שכך גם לדעת הט"ז], ובפרט אם בית המארחים נמצא בעיר אחרת והוא בית הסבא והסבתא.

בעל המנוחת אהבה (הג"ר משה לוי, בספרו שו"ת תפילה למשה, ח"ב סי' נ') עיין בדברי הב"ח והט"ז והראשונים ופסק שההולך עם בני ביתו כדי לאכול בבית חבירו, ואח"כ הם יחזרו לביתם לישון בו – ידליק האבא נרות בבית המארחים [אא"כ האורחים יחזרו לביתם בתוך חצי שעה מצאת הכוכבים], שהרי מקום האכילה הוא העיקר [וכיום, שאין חשד, כו"ע מודים שמקום אכילה הוא העיקר, ובכך יש פרסומי ניסא הרבה יותר מאשר במקום בו הוא ישן אח"כ], ולא ישתתפו בהדלקת המארח בעל הבית אלא ידליק האב בעצמו [משום שייתכן שהשתתפות בפרוטה לא תועיל להם, כיון שאינם אלא אורחים מזדמנים לסעודה אחת]. אולם, אם האורח בא לסעוד לבדו, ובני ביתו נותרו בביתם, בזה כתב המנוחת אהבה שבני ביתו ידליקו בבית ויציאו אותו, והוא יראה במקום אכילתו את ההדלקה של המארח בעל הבית. במקרה זה לא נאמר שהוא ידליק עבורם, שהרי אע"פ שמצד הדין הוא מוציא אותם, מ"מ אין זה ראוי, שהרי לא ניכר אצלם פרסום הנס, וגם יש כלפיהם חשד, שהרי רואים אותם בביתם ללא נר [ולענ"ד יש לדון לפי"ז מה יהיה הדין לשיטתו במשפחה אשכנזית, שבה כל בני הבית מדליקים נרות]. המנוחת אהבה כותב שאמנם דעת הט"ז היא שצריך לישון שם כדי להדליק שם, אך אין פוסקים כמותו (וכתב שמהפ"ח משמע שאם הוא הולך עם כל בני ביתו לאכול במקום אחד והם יחזרו לישון בביתם או ידליקו בביתם, וכן הבין מדברי הפר"ח בכה"ח ס"ק י"ז, אך כתב התפילה למשה שנראה שאין הכרח לדייק כך מדברי הפר"ח).

הרב חיים אוברלנדר (רב דקהל שארית ישראל, במאמרו שנדפס בקובץ אור ישראל, גליון ו, עמ' מא-מד, ושוב בגליון לד עמ' נב, וראה שם גליון י, עמ' פה), הסיק שאם כל המשפחה נסעה הם יכולים להדליק לכתחילה בבית המארחים [הן לפי הב"ח, והן לפי הט"ז], אלא שהוא מסייג וכותב שאם בית המארחים הוא בעירו הרי אז לכתחילה טוב להדליק בביתו, אף שגם במקרה זה מי שמדליק בבית המארחים יש לו על מי לסמוך. עוד הוא כותב (בגליון לד) שניתן לסמוך על זה לכתחילה במקרה בו אדם רגיל להדליק עם משפחתו בתוך הבית, ולא בחלון או בפתח, ובליל שבת הוא יאכל אצל הוריו שגרים בעירו בריחוק מקום ממנו, והוא יוצא אליהם לפני השקיעה וחוזר לביתו רק אחרי שנרות החנוכה יכבו (וראה שם גליון לה, עמ' רמח).

הרב מנחם זילבר (קובץ פרי תמרים סאטמר, חלק ג, סי' ז, עמ' מד, ומשם בספרו שו"ת מאזני צדק, ח"א, או"ח, סי' עו, עם מעט הוספות) כתב שלדעת הב"ח [ולדעתו כך סבר גם המג"א] כאשר אין חשד אז ניתן להדליק לכתחילה במקום האכילה, ולעומתו הט"ז יסבור שעליו להדליק בביתו, ומ"מ גם הט"ז יודה שאם הוא נסע עם כל משפחתו והם לא יבואו עמו להדליק בביתם, עדיף שידליק במקום האכילה עם בני ביתו מאשר שידליק בביתו לבדו. הרב זילבר הוסיף שייתכן שהט"ז יסבור שאף לכתחילה ניתן להדליק עם בני ביתו במקום האכילה ואין צורך שהם ילכו להדליק בביתם.

בספר אור ישראל(על חנוכה, לרב ישראל דרדק, עמ' רכו בהערה) הביא ש"יש שכתבו" כך, שאם כל בני ביתו באו עמו אז ניתן להדליק בבית המארחים. הוא מציין שכך כתבו הרב מנחם זילבר והקנין תורה בהלכה.

בספר ארחות ימים (כרך חנוכה, לאברך החשוב הר' אברהם שנבלג, סי' תרעז סעיף א, נתיב כא) כתב שגם לפי הט"ז אם כל בני ביתו באים עמו - ידליק בבית המארחים, והסיק בארחות ימים שניתן להדליק בבית המארחים "בתנאי שיקח עמו כל בני ביתו, ולא יישאר איש בביתו, וישהה כמה שעות בבית חבריו", ולכל הפחות יותר משעתיים. אולם, הוא מסייג וכותב שמכיון ש"אין ההיתר פשוט כל כך" לכן "לכתחילה כשאפשר לעשות באופן אחר אין לסמוך על זה" [אא"כ בית חבריו הוא בעיר אחרת, שבוזה יכול לעשות כך לכתחילה, וטוב להדר לנסוע מביתו קודם זמן ההדלקה], אך כדי להרנין לב אלמנה "מותר בשופי לעשות כן" אם כל בני ביתו עמו. ואם יכול יהיה, יהדר שכבר לפני זמן ההדלקה לא יהיה איש בביתו. לפי"ז כתב הארחות ימים בהמשך דבריו (נתיב כב) שהיוצא מביתו לחתונה לפני הלילה, ואינו יכול להדליק בביתו, ובני ביתו נמצאים איתו, והוא ישהה בחתונה כמה שעות - יותר טוב שידליק באולם החתונות אף אם ישוב לביתו לפני חצות הלילה [וכתב שנראה שיעשה כך אף אם יצא מביתו אחר פלג המנחה].

בספר מבואו ועד צאתו (חנוכה, לרב פנחס שפיצר, עמ' מ) כתב שניתן לסמוך על דברי הקנין תורה "בשעת הדחק שצריך לצאת מביתו קודם השקיעה".



ב. הקשיים בשיטה זו, והחולקים עליה

דברי הקנין תורה מחודשים, וכבר הערתי לעיל על הקשיים שיש בטעמים שהוא מביא לדבריו.

על דברי בעל המנוחת אהבה שהבאתי לעיל השיב בספר פסקי משה (לרב משה פרויס שליט"א ה, ט), והביא תשובה של הרב יעקב הכהן (ר"מ בישיבת כסא רחמים), שאף הוא השיב על דברי התפילה למשה.

על דברי הרב פייגנבוים [שהסכים לשיטת הקנין תורה, ודבריו הובאו לעיל אות א] הגיב הרב יצחק דוד אלתר (ראש ישיבת גור), וכתב "לענ"ד צריך עיון גדול לומר כן" (נר איש וביתו, ח"א, עמ' רפה).

הרב אברהם צבי הכהן כתב על דברי הרב פייגנבוים: "איני רואה לזה שום דיוק מלשון הט"ז, וגם אין שום ראיה מתחומין... ובסברא אינו נראה כלל" (נר איש וביתו, ח"א, עמ' רפט).

הרב יצחק מאיר מורגנשטרן כתב שדברי הרב פייגנבוים אינם מוכרחים (הו"ד בנר איש וביתו, ח"ב, עמ' קיז ואילך, ועי"ש תגובת הרב פייגנבוים).

הרב יצחק מרדכי רובין (בעל הארחות שבת) דחה את דברי הרב פייגנבוים (נר איש וביתו, ח"ב, עמ' קמו ואילך, ועי"ש בחילופי המכתבים ביניהם).

בספר סוכת חיים (לרב לונדינסקי שליט"א, מהד' ה'תש"ס, עמ' תריז) דחה את דברי הקנין תורה, וכך גם בשו"ת מקדש ישראל (חנוכה, סי' עט, מאת הרב ישראל דוד הרפנס שליט"א) דחה את השיטה הזו, וציין שגם הרב יוסף כהנא דחה אותה (במאמרו שבקובץ פרי תמרים סאטמר, חט"ו, עמ' קסו). ראיתי שבספר מאי חנוכה (לרב יחזקאל ראטה, אב"ד קארלסבורג, חלק השו"ת סי' ד, וגדפסו הדברים שוב בספרו שו"ת עמק התשובה ח"ו סי' רלד) הסכים עם הרב כהנא [הרב ראטה הוסיף שם שלדעתו אדם שסועד וישן בבית חבירו אך בני ביתו נשארו בביתם, כפי שמצוי באדם שיושב שבעה בחנוכה, ידליק עם בני ביתו בביתו הקבוע]. הגר"ע יוסף (חוון עובדיה, חנוכה, עמ' קנו) כתב ש"יש להשיב על דבריו" של הקנין תורה. גם בספר חיים לחג (לרב חיים קלמן גוטמן, עמ' קצג) נראה שלא סבר כשיטת הקנין תורה. בשו"ת ודברת במ (הרב ברוך מוסקוביץ, ח"א, סי' קפ, עמ' תסא) כתב שמכך שהאחרונים לא כתבו שאם הלך עם אשתו ידליק בבית המארחים משמע שלא כדברי הקנין תורה, וגם הוסיף שלפי הט"ז אין סברא לחלק בין מי שבני ביתו בבית לבין מי שבני ביתו עמו. חכמים רבים סתמו בפשיטות שהנוסע עם משפחתו ידליק במקום שהם ישנים, ולא בבית המארחים: הגר"ד ליאור (שו"ת דבר חברון, כרך מועדים, עמ' שיח); שו"ת משנה הלכות (ח"א, סי' תקמ); הגר"ש משאש (שו"ת שמש ומגן, ח"ג, או"ח סי' נו, אות ז); רבבות אפרים (ח"א, תלד, ד), שהוסיף שכן פסק גם הרה"ג שלמה סובל; ספר עיטורי מרדכי (לרב מרדכי מאיר, פרק כט, ב-ג) בשם הגרמ"ש קליין.



פרק ח - המתירים לאורח להדליק בבית המארחים אם הוא נמצא מחוץ לעיר

א. הסוברים שאם בית המארחים נמצא מחוץ לעירו אז ניתן להדליק שם

בשו"ת דברי שלום לרב שלום קרויז (ח"ו, חלק פסקי תשובות, סי' קסג, עמ' רפח) רשם בקצרה פסק שנתן, ולפיו אם משפחה יצאה חוץ לעירם לאכול אצל הוריהם והם יחזרו לביתם לישון - ידליקו במקום האכילה. הוא דייק כך מלשון המשנ"ב, שכתב שאם "יש לו בית באותה העיר" ידליק בביתו, ומדויק מזה שאם ביתו חוץ לעיר, בזה ידליק במקום האכילה. הדברי שלום מוסיף שהמשנ"ב מדבר באדם האוכל אצל חבירו, אולם במקרה שאדם אוכל אצל הוריו - בזה יש יותר קביעות למקום אכילתו. הדברי שלום מוסיף שמ"מ כשיחזור האדם עם משפחתו אל ביתם, כדי לישון, ידליקו שוב נרות ללא ברכה (כדי "שלא יהיה ביתו בלא נר חנוכה", ואולי כוונתו משום החשד, ואח"כ ציין "עייני טורי זהב סק"ב", וכוונתו כנראה שההדלקה בביתו היא גם כדי לחשוש לשיטת הט"ז).

שו"ר שגם הג"ר יחזקאל ראטה שליט"א (בספרו מאי חנוכה, חלק פסקי הלכות סי' ז, אות א, עמ' כא) הביא שאם הלך לסעוד מחוץ לעיר, ולא בתוך העיר, אז ידליק נרות במקום הסעודה [והעיר שיש מקום לדון שאם הוא במרחק מיל מביתו, בהליכה רגלית, כבר אין הוא מחוייב להדליק בביתו].

כך גם כתב בנטעי גבריאל (חנוכה, פ"ט, ה) כדבר פשוט, ע"פ דיוק לשון הקיצוץ"ע.

כך גם הביא בספר נר איש וביתו (לרב פייגנבוים, ח"א עמ' סו ועמ' קלא, וח"ב עמ' סט) בשם הג"ר מרדכי גרינפלד, שכך מבואר מדיוק לשון הט"ז (ובכרך ב' עמ' לו כתב הרב פייגנבוים שלדעתו אין לדייק כך מהט"ז, ובעמ' עו הסיק למעשה שאם אדם נסע מחוץ לעירו ידליק בבית בו הוא סועד, אא"כ שהותו שם היא מחמת אילוף, כגון כשהוא מתעכב בשדה תעופה, ובעמ' קפ דייק שכן גם דעת הרב רובין, בעל הארחות שבת, אך לענ"ד ייתכן שאין דיוקו מוכרח).

כך גם דייק מדברי הט"ז בספר כפי חיים (למחבר עלום שם, בן זמננו, פרק יג, ד, הערה יח), והכריע כן לדינא. הרב יוסף מושקוביץ כתב (במאמרו שבקובץ פעמי יעקב, חלק כז, עמ' נח) שאם הוא יצא חוץ לעירו יכול להדליק בבית המארחים.

שו"ר שהגר"ש קמינצקי (קובץ הלכות, חנוכה, יב, יט) דייק כך מדברי הט"ז והמשנ"ב, והוסיף שכן מדויק מלשון הקיצוץ"ע קלט, יט [וכתב שנראה שלכן השמיטו המג"א ודרך החיים וחיי אדם את התיבות 'באותו העיר', כיון שהם סברו שאף ביצא חוץ לעיר חייב להדליק בביתו. והוסיף שמ"מ גם הם כתבו שאוכל בבית חבירו "באקראי", ולפי"ז ייתכן שגם הם מודים שאם יצא מהעיר ידליק במקום אכילתו]. לכן הכריע הגר"ש קמינצקי שלכתחילה ימנה שליח להדליק בביתו, אך אם אינו יכול למנות שליח ידליק בעצמו במקום האכילה, וכשיחזור לביתו ידליק שוב [ללא ברכה] "מחמת חובת הבית".

מהמשנה הלכות (ח"ז, סי' פז, וציין לזה הרב פייגנבוים) נראה שהוא דייק שלדעת הט"ז רק אם ביתו באותה העיר אז חייב הוא להדליק בביתו, משא"כ אם ביתו בעיר אחרת.

הגר"ר יעקב משה שטרן שליט"א (בספרו שו"ת אמרי יעקב, ח"א, סי' עד, אות ג) כתב ש"מי שהלך לעיר אחרת ונמצא שם בזמן ההדלקה, הגם שאח"כ בלילה יחזור לעירו, מ"מ בזה נראה דקיל טפי, וגם הט"ז והמג"א אפשר שידורו דיכול להדליק במקום שנמצא... ובפרט כשסועד שם באותו ערב... זה רק בתורת לימוד זכות על המקילים בזה, אבל לכתחילה נראה דאין כדאי להיכנס לזה, אלא יש להשתדל להיות בביתו בזמן הדלקה, דכל מה שכתבנו הוא רק בתור לימוד זכות ומליצה בדיעבד כשנמצא כבר בעיר אחרת ואז הרי אי אפשר לדחות ההדלקה לכשיחזור בביתו מאוחר, דהרי כל זמן שלא הדליק אסור לו לסעוד ואפילו ללמוד... ולכן לכתחילה ודאי ראוי לא לצאת מביתו ועירו אלא רק אחרי ההדלקה, ויכול להדליק מזמן השקיעה ואילך, ואם יצא בדיעבד מעירו קודם, ונמצא אצל הוריו וכיוצא בזה – ידליק שם, וזה עדיף מאשר ידליק רק כשיגיע לביתו מאוחר בלילה".

בברכת הבית לגאון הרב איינהורן הביא את דברי הט"ז והמג"א, וכתב ש"אם אשתו מדלקת עליו (בביתם)... מ"מ בזה דהחוב עליו שילך בעצמו להדליק בביתו כיון שהוא בעיר הזאת, והוא עושה שליח לפוטרו מחיובו – הוי כאילו הדליק הוא בעצמו, דשלוחו של אדם כמותו, וכיון שהדליק פעם אחת (ע"י אשתו) אסור להדליק פעם שני (ולכן לא יוכל להדליק בעצמו בבית המארחים). מה שאין כן כשהוא בעיר אחרת, שאין עליו חיוב לילך בעצמו לביתו – (בזה) אף שאשתו מדלקת עליו יכול לומר שאינו רוצה שתהיה שלוחו, אלא הוא בעצמו יקיים המצוה (בבית המארחים!) ואשתו תדליק לעצמה" (ברכת הבית, שער נד, י, הערה יח, ההוספות בסוגריים הם תוספת שלי).

יש מי שהסכימו לשיטה זו, אך כתבו שצריך שגם כל בני ביתו יהיו עמו בעיר הרחוקה מעירם.

הרב גדליה אוברלנדר (במאמרו שצויין לעיל) כתב שמדברי הט"ז והמשנ"ב מדויק שאם האדם יצא מחוץ לעירו יוכל להדליק בבית המארחים, אולם לפי הב"ח [והמג"א] יכול יהיה לעשות כך רק אם כל בני ביתו באו איתו. לכן הרב אוברלנדר הסיק למעשה שאם בני ביתו נשארו בבית לא ידליק בבית המארחים.

בספר ארחות ימים (כרך חנוכה, לרב אברהם שנבלג, סי' תרעז סעיף א, נתיב כא) כתב שאם כל בני ביתו באים עמו אל בית חבירו שנמצא בעיר אחרת - ידליק לכתחילה בבית חבירו, וטוב להדר לנסוע מביתו קודם זמן ההדלקה. וכתב (בנתיב כב) שלפי"ז היוצא מביתו לפני הלילה לחתונה בעיר אחרת, ואינו יכול להדליק בביתו, ובני ביתו נמצאים איתו, וישהה בחתונה כמה שעות - יותר טוב שידליק באולם החתונות, אף אם הוא ישוב לביתו לפני חצות הלילה [וכתב שנראה שיעשה כך אף אם יצא מביתו אחר פלג המנחה].

נעיר כאן על חילוק דומה שנזכר לגבי דברי הפר"ח: בפר"ח (תרעז, סק"א) כתב שמשפחה שאוכלת וישנה בבית הסבא במשך שמונת ימי החנוכה, עליהם להדליק בבית הסבא, גם אם אבי המשפחה סועד ביום אכילת עראי בביתו. יש שלמדו מדברי הפר"ח שכדי שאדם ייחשב כמי שעקר את דירתו למקום אחר עליו ללון במקום האחר במשך רוב או כל ימי החנוכה (הובא לעיל פרק ה, אות ג, ועי"ש שרבים חלקו על דיוק זה). בספר שלמי תודה (חנוכה, עמ' רי) הביא ששמע מהגראי"ל שטיינמן והגר"נ קרליץ שאע"פ שיש לדייק כך מדברי הפר"ח, מ"מ הפר"ח דיבר דווקא כשהוא עדיין באותה העיר בה נמצא ביתו, משא"כ אם נסע מחוץ לעירו. כע"ז מובא בשו"ת ודברת במ (לרב ברוך מוסקוביץ, ח"ב סי' רלא, וכע"ז שם ח"א, סי' קפט, ח, עמ' תצג), שהג"ר דוד פיינשטיין זצ"ל אמר שמדברי הביאו"ה בשם הפר"ח משמע שצריך להיקבע בבית המארחים לכל ימי החנוכה [ושלעומת זה מהט"ז נראה שדי בשנייה של לילה אחד בבית המארחים], ושייתכן שכל זה דווקא אם הוא באותה העיר, ולכן אמר הגר"ד פיינשטיין ש"אינו נכון" לצאת מביתו "על כל פנים באותה עיר", אלא אם כן יסע לכמה ימים, ואם נוסע לעיר אחרת מסתבר שאין צריך להחמיר [עוד אמר הגר"ד שמנהג העולם לא לחשוש לשיטת הפר"ח, אלא לסמוך על הט"ז ולהדליק במקום בו ישנים לילה אחד, אך כל זה בתנאי שאינו חוזר לביתו באותו הלילה, הו"ד בשו"ת ודברת במ ח"א סי' קפ, אות ג, 2, עמ' תסד], וראה באות ב' שם נביא את המשך דבריו.



ב. הקשיים בשיטה זו, והחולקים עליה

לא הבנתי את סברתם של הדברי שלום וסיעתו, שהרי היציאה מהעיר אינה משפיעה בפשטות על מקום קביעותו [ושו"ר שכן הקשה הגר"ש פעלדער]. ומה שדייקו כך מלשון האחרונים, מסתבר לדחות זאת ולומר שבימיהם כלי התחבורה היו איטיים, וגם לא היו רגילים לנסוע בלילה, ולכן לא היה מצוי שאדם יסעד בערב בעיר זו ואח"כ יסע לעיר אחרת לישון בה.

ולכן השאלה היתה רלוונטית רק במקרה בו האדם אוכל וישן באותה העיר [ושו"ר שכ"כ במקדש ישראל שם]. ומה שהאחרונים הנ"ל דקדקו לכתוב זאת שמדובר באותה העיר הוא משום שאכן בימיהם מי שתכנן אחר אכילתו לנסוע בכרכרה כמה שעות לעיר אחרת ולישון שם בביתו אכן עליו להדליק במקום האכילה, שהרי בשעת ההדלקה נחשב שהוא עקור מביתו, משום שלא היה הדבר מצוי בימיהם לנסוע באותו ערב לעיר אחרת (כך נראה מסתבר בעיני, אף שניתן לטעון לאידך גיסא, ולומר שבימי קדם הערים היו קטנות למדי, וממילא מקום אכילתו בבית חבירו היה סמוך לביתו, ולכן אדם שאכל בבית חבירו שבאותה העיר היה נחשב כנמצא בביתו. משא"כ כיום, שיש ערים גדולות, ולכן אם מקום אכילתו אינו סמוך לביתו עליו להדליק במקום האכילה, אע"פ שהוא באותה העיר).

וראה בשו"ת ודברת במ (לרב ברוך מוסקוביץ, ח"ב סי' רלא, וכע"ז שם ח"א, סי' קפט, ח, עמ' תצג), שהג"ר דוד פיינשטיין זצ"ל אמר שייתכן שדברי הפר"ח אמורים דווקא באותה עיר, והבאנו דבריו לעיל אות א', ואמר שלגבי דין זה 'עיר אחרת' תלוי בטירחא ולא בתחומי העיר וכדו', כלומר שאם יכול בקלות להדליק בביתו או שחזור לביתו באותו ערב - בזה הוא נחשב כמי שנמצא באותה העיר, ולכן אין לו היתר להדליק בבית המארחים.

הרב נתן הכהן קופשיץ (חבר בד"ץ העדה החרדית ורב הקריה החרדית בבית שמש, הו"ד בנר איש וביתו, ח"ג, עמ' קיד) נקט שאע"פ שדברי הט"ז [שידליק בביתו, ולא במקום בו הוא אוכל] אמורים כשיש לו בית באותו העיר, מ"מ בזמננו, שהנסיעות מחוץ לעיר אינן ארוכות, אין הדבר תלוי האם הוא מחוץ לעירו, אלא "כל שיש לו אפשרות לחזור לביתו תוך זמן ההדלקה עליו לעשות כן, ולא נתנו לו דין אכסנאי, וכל שקשה לו לחזור - יכול להדליק היכן שנמצא בפועל בזמן ההדלקה, ובלבד שיהיה זה בבית ולא ברחוב. ועל כן נראה להלכה ולמעשה שמי שנמצא בשעת ההדלקה בבית אחר, ואין לו אפשרות לחזור לביתו - עליו להדליק באותו הבית אף אם הוא לא אוכל ולא ישן שם. ודוגמא לדבר, מי ששוהה בזמן הדלקה הנרות בבית החולים ליד חולה, ואינו יכול לחזור לביתו במשך כל זמן ההדלקה, וגם אשתו אינה נמצאת בביתו - ידליק בבית החולים אף שאינו אוכל ואינו ישן שם".

בשו"ת מקדש ישראל (כרך חנוכה, סי' פ', מאת הרב ישראל דוד הרפנס) חלק על דעת הדברי שלום (ובספר אור ישראל על חנוכה לרב ישראל דרדק הביא בעמ' רכו בהערה את דעת הדברי שלום ולעומתו את דעת המקדש ישראל, ולא הכריע), וכך גם בספר חיים לחג (לרב חיים קלמן גוטמן, עמ' קצג), וכן במאמרו של הרב מנחם וויסמאנדל (קובץ אור ישראל שנה א, גליון ב, עמ' לו בהערה, שם כתב שאין לדייק כך מדברי הט"ז), ובספר סוכת חיים (לרב לונדינסקי, מהד' ה'תש"פ עמ' שעד) הביא שגם הגר"ש פעלדער חלק על הדברי שלום [וראיתי שחכמים רבים סתמו בפשטות שהנוסע עם משפחתו ידליק במקום שהם ישנים, ולא חילקו האם האדם נסע מחוץ לעיר, כגון בשו"ת דבר חברון (לגר"ד ליאור, כרך מועדים, עמ' שיח), ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא, סי' תקמ), ובשו"ת שמש ומגן (לגר"ש משאש, ח"ג, אור"ח סי' נו, אות ז), וברבבות אפרים (ח"א, תלד, ד), שהוסיף שכן פסק גם הרה"ג שלמה סובל, וכ"כ בספר עיטורי מרדכי (לרב מרדכי מאיר, פרק כט, ב-ג) בשם הגרמ"ש קליין].



פרק ט - המתירים להדליק בבית המארחים אם האורח יצא מביתו לפני פלג המנחה

בשם הגר"מ אליהו נמסר (מקראי קודש לרב הררי, פרק ט, כא) שמשפחה שיוצאת מביתם לפני פלג המנחה לסעוד אצל חברים וחוזרת בשעה מאוחרת, בה אחרים לא יראו את הנרות, בזה הדין הוא שידליקו בבית בו הם סועדים, ואם הם ירצו להחמיר על עצמם, ידליקו שוב ללא ברכה כשיחזרו לביתם (כל זה אם הם מדליקים בדר"כ ברחוב, אך אם הם מדליקים בדר"כ בתוך הבית בזה אמנם עדיף שהם ידליקו בזמן במקום הסעודה, אך מ"מ הם יכולים להדליק כשיחזרו לבית. אגב, לא הבנתי כיצד הרב הררי כתב בסוף הערה פ' היפך מדבריו בגוף הספר בשם הגרמ"א).

באור לציון (ח"ד, מז, ה), כתב שהאוכל כליל שבת אצל אחרים וחוזר לביתו לישון, אם הוא יצא מביתו לפני פלג המנחה ידליק במקום אכילתו (והשווה ילקוט יוסף, חנוכה, מהד' תשע"ג עמ' תקד). האול"צ לא כתב שם מה הדין ביום חול, ומהטעמים שהביא בהערה נראה שהוא הדין ביום חול (ובסוף ההערה כתב שהנמצא בבית חברו בשעת ההדלקה וחוזר "לאחר זמן מה" לישון בביתו "לכאורה" ידליק בביתו כשיחזור אליו [ונראה שהוא פקפק קצת בזה ולא הכריע בוודאות], ונראה שכוונתו כאן היא במי שיצא מביתו לאחר פלג המנחה). בנטעי גבריאל (חנוכה, פ"א, ט) כתב שאסור לצאת מביתו אחר פלג המנחה, עם כל המשפחה, לאכול בבית חברו, כיון שכבר חלה עליו חובת ההדלקה ולכן אסור לו לפטור את עצמו מכך (וכתב שכ"כ בחובת הדר, עמ' ק"ד), ומדבריו עולה שלפני פלג המנחה הדבר מותר. ראה גם במה שהובא לעיל (פרק ז, אות א) מהספר ארחות ימים.



פרק י - המתירים לאורח חילוני להדליק בבית המארחים מדין חינוך

א. המתירים

ראה פניני הלכה (זמנים יב, טו, לרב אליעזר מלמד, רב הישוב הר ברכה, וראש הישיבה שם), שכתב לגבי הדלקה במסיבות, שהרוצה לסמוך על המתירים רשאי, ועדיף לכבד אדם שאינו רגיל במצוות, משום ש"אפשר להחשיב את אמירת הברכה שלו כלימוד וחינוך, וכעין מה שמרגילים את הקטנים באמירת ברכות (עיין שו"ע או"ח רטו, ג, ומשנ"ב ס"ק יד, ושעה"צ ס"ק יד, ונראה שאמירת ברכות תוך כדי קריאה בגמרא חמורה מחילוני שמתרגל לברך)".

בשו"ת מן השמים (סי' כה) כתב שמקדשים בשבת בביהכנ"ס, אע"פ שאינו מקום סעודה, משום ש"יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל, וכששומעים בביהכנ"ס נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם" (והביא עוד טעמים להיתר).

בשו"ת מבשן אשיב (לרב יהושע ון דייק, ח"א, סי' מז, אות ט) נקט שאין לברך במסיבות אם לא מתפללים שם ערבית, ומ"מ הביא את דברי שו"ת מן השמים, וכתב שלפ"ז אם יש במסיבה אנשים שאינם מדליקים נרות בביתם יכול אדם להדליק בברכה, ויסביר את פרטי המצווה,

ויסביר שלכתחילה צריך להדליק בפתח הבית, וכעת אנו מדליקים כדי להמחיש כיצד ואיך מדליקים ומברכים, וכתב שיש אוסרים גם בזה, והמברך יש לו על מה שיסמוך.



ב. קשיים בשיטה זו

סברתו של הפניני הלכה מחודשת, וכל הפוסקים שדנו בהדלקת הנר במסיבה לא הביאו סברא זו, ומכמה צדדים יש לדון בהיתר זה, כפי שנביא כעת [ומחמת קוצר הזמן לא הרחבנו בזה, ועוד חזון למועד].

יש לדון מה טעם ההיתר בקטן? ייתכן שההיתר הוא מפני שקטן פטור ממצוות, ולפי"ז אין לדמות זאת לחילוני מבוגר.

ייתכן גם שההיתר בקטן הוא משום שמוטלת חובה לחנך את הקטן, ולכן יש לחנכו לברך אע"פ שהדבר יגרום לקטן להזכיר שם שמים לבטלה. לפי"ז אין לדמות זאת לחילוני מבוגר, שאין חובה עלינו לחנכו.

עוד ניתן לחלק: בקטן אנו מרגילים את הקטן לברך כפי שראוי. לעומת זאת, כשמרגילים חילוני להדליק מחוץ לביתו הרי זה הרגל שלא כפי עיקר ההלכה (ולגבי חינוך קטן שלא כפי פרטי ההלכה, כגון לתת לקטן לברך על אתרוג שאינו כשר או על סוכה פסולה, נחלקו בזה הפוסקים: ראה ביכורי יעקב תרנ"ו, ד, ומשנ"ב תרנ"ח, כח, ובאשל אברהם מבוטשאטש תניינא סי' תרע"ה, וראה בדברי הפוסקים שסיכם הרב סג"ל בקובץ מה טובו ח"ו עמ' תנא. אך ייתכן לענ"ד שחלק גדול מהמקורות שהתירו זאת עסקו במצב בו הקטן אינו מבחין בכך שהוא אינו נוהג כהלכה, אך בנידון דידן הרי האורח מרגיש בזה שהוא מדליק חוץ לביתו וממילא עלינו לחשוש שכך הוא ימשיך לעשות לכשישוב בתשובה. וראה חזון יחזקאל חגיגה פ"א מ"ג שכתב שמצוות חינוך אינה על תנאים מתנאי המצוה אלא עניינה הוא רק שהקטן ידע לקיים את עיקר המצוה, וכ"כ בשער הציון תרנ"ח, ס"ק לו, שאין מצוות חינוך על פרטי המצוה). על כך ניתן להשיב ולומר שמכיון שאנו מרגילים את החילוני להדליק ולברך, ובנוסף הרי יש דעות שניתן להדליק במקום בו מתארחים, לכן סוף סוף יש כאן הרגל טוב לקיום מצוות (וקצת יש לדמות זאת לקטן ששכח לספור ספירת העומר באחד הימים, שמחנכים אותו להמשיך ולספור שאר הימים בברכה, וסומכים על כך שיש דעות לפיהן גם מי ששכח ממשיך לספור – ראה גם אני אודך תשובות הרב פיינהנדר בעל האבני ישפה, עמ' קפט). זאת ועוד, ייתכן לומר שאם הדלקת הנרות תקרב את החילוני למצוות, ממילא אנו תולים ומצפים שהוא יזכה בעז"ה במשך הזמן ללמוד את פרטי ההלכות ולהקפיד עליהן, עד שלבסוף הוא ידליק בביתו כראוי.

יש לפלפל ולהרחיב עוד בענין זה, ומפאת חוסר הזמן קיצרנו, ותן לחכם ויחכם עוד.

אסיים במה שכתב לי חכם חשוב, וזו לשונו: "כתב האור זרוע (חלק א, שאלות ותשובות, סימן תשנ"ב, אות ט)... עי"ש... [וכתב שם האו"ז: "ועוד שמעתי שיש בירושלמי לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא? כדי ליכות את התינוקת, פי' שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה"], ובשו"ת מן השמים סי' כה כתב שקידוש בבית הכנסת היא משום ברוב עם הדרת מלך, ואע"פ שאינו במקום סעודה, וכך נראה מדברי האו"ז הנ"ל שתקנו קדוש בבית הכנסת, שיהיה קידוש ברבים. ועל זה כותב השו"ת מן השמים שכן נהגו גם בהדלקת נרות. והוסיף שעי"ז עמי הארץ ילמדו ויקדשו בביתם. ומשמע שדוקא בבית הכנסת יש סברא כזאת, ומשום "ברוב עם

הדרת מלך" יכלו להנהיג דבר כזה. אבל לחנך וללמד אדם פרטי ע"י הדלקה פרטית כדין, לא מצאנו בדבריו, עייש"ה... תיקנו או הנהיגו לעשות דברים כאלה בבית הכנסת דוקא, ולא בכל אסיפה של אנשים. והענין פשוט, משום שבית הכנסת הוא מקום כינוס של אנשים כשמו, משא"כ חתונה וכדו' שיש שם במקרה עשרה אנשים.... ומה שכתב האו"ז בסו"ד בענין התנוקות, היינו כדי לחבב עליהם את ההגעה לבית הכנסת, וכמו חלוקת ממתקים לתנוקות שבאים לבית הכנסת, ואין זה ענין לבית פרטי. ולכן מודגש בירו' שהביא: למה להו לקדושי בבי כנישתא....".



מסקנת הסימן

בפרקים הקודמים הבאנו כמה צדדים להתיר להדליק במקום אכילה ארעית, ובצירופם נראה שיש להקל למעשה בכמה מקרים, כפי שהבאנו לעיל פרק א, אותיות ג-ט, עיי"ש, ולא נכפול כאן את הדברים.



אוצר אורח חיים

יסודות התפילה ♦ בעניין העומד בתפילה ושומע קדיש או קדושה ♦
תענית על ספר תורה שנפל חציו ♦ כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי
ברוכי ♦ התנאים לברכת הטוב והמטיב על יין ♦ ברכת המפיל ♦ טלטול
בסיס לדבר האסור והמוותר, כשיכול לנער ההיתר ♦ כיפוף פס המתכת
במסכת ההגנה בשבת [מאמר תגובה] ♦ ביסוד פטור מלאכה שאינה
צריכה לגופה ומקלקל בשבת ♦ סוף זמן תענית ביום רגיל ובערב שבת

הרב יעקב חזן

מח"ס תפילת יעקב והיכון לקראת אלוקיך יעקב

יסודות התפילה

שיחה עמידה ופגיעה

במסכת ברכות (כו:) יש מחלוקת האם האבות תיקנו את התפילות או שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את התפילות כנגד זמני הקרבת קורבן התמיד. לדעת רבי יוסי ברבי חנינא האבות תקנו את התפילות, והוא מביא בריתא שמסייעת לו: אברהם תיקן תפילת שחרית שנאמר "וישכם אברהם בוקר אל המקום אשר עמד שם" (בראשית יט, כז), ואין עמידה אלא תפילה, שנאמר "ויעמוד פנחס ויפלל ותעצר המגפה" (תהילים קו, ל). יצחק תיקן תפילת מנחה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" (בראשית כד, סג) ואין שיחה אלא תפילה שנאמר "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו" (תהילים קב, א). יעקב תיקן תפילת ערבית שנאמר "ויפגע במקום וילך שם" (בראשית כח, יא), ואין פגיעה אלא תפילה שנאמר "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי כי אינני שומע אותך" (ירמיה ז).

המהרש"א מסביר שתפילת שמונה עשרה תוקנה ביכנה, אבל מהאבות למדנו שהאדם צריך להתפלל ג' תפילות בכל יום, לפי מה שמצאנו בתורה את הזמן המסויים שכל אחד מהם להתפלל, לקיים מה שנאמר "ערב ובוקר וצהריים אשיחה". ונראה בוודאי אברהם התפלל גם מנחה וערבית, כמו שראינו במסכת יומא (כח:) שאפילו עירוב תבשילין אברהם קיים.

התורה קראה לתפילה בכמה לשונות עמידה, שיחה ופגיעה, התורה רוצה ללמד אותנו שיש לתפילה כמה יסודות. ננסה להבין כל יסוד בפני עצמו.

שיחה

התוס' (בד"ה ואין שיחה) מראים סתירה ממסכת ע"ז (ז:), ששם לומד רבי אליעזר ששואל אדם צרכיו ואח"כ מתפלל שמונה עשרה, שנאמר "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו", ואין שיחה אלא תפילה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה". לפי הגמרא בע"ז לומדים ששיחה זו תפילה מ"ויצא יצחק לשוח בשדה" ולא מ"תפילה לעני". והתוס' בע"ז (ד"ה ואין שיחה) מתרצים ששני הפסוקים מלמדים זה את זה, שאם היה לנו רק את הפסוק של יצחק היינו חושבים שהוא יצא לדבר עם בני אדם ולא להתפלל, ולכן בא הפסוק של העני ללמד ששיחה זו תפילה. ואם היה לנו רק את הפסוק של העני היינו חושבים שיש תפילה אבל לא בזמן קבוע, ולכן בא הפסוק של יצחק "לפנות ערב" ללמד שכן היה דרכו בכל ערב להתפלל (התוס' בברכות מתרצים תירוץ אחר).

ולכן ניתן ללמוד את משמעות של שיחה מתפילת העני, שמתוך עטיפת נפשו ודאגת לבו הוא מתפלל. וניתן ללמד מויצא יצחק לשוח בשדה, שאדם צריך לצייר במחשבתו שהוא עומד

ומתפלל לפני הקב"ה ששומע את תפילתו, ולכן התפילה היא בלשון נוכח* ("ברוך אתה ה'"). כמו שכתוב במסכת ברכות (ו.) אמר ליה ההוא מרבנן לרב ביבי בר אבין, ואמרי לה רב ביבי לרב נחמן בר יצחק, מאי דכתיב "כרום זולות לבני אדם", אמר ליה אלו דברים שעומדים ברומו של עולם, ובני אדם מזלזלים בה. ופרש"י "ברומו של עולם כגון תפילה שעולה למעלה".

והיינו שהקב"ה עשה עמנו חסד גדול שכל מה שאדם חפץ יכול לבקש מהקב"ה בעצמו, לא דרך מזכירים ושליחים, אלא באופן ישיר פונים לקב"ה ומבקשים ממנו את צרכיהם. והגאון החזון איש כתב שבתפילה צריך לצייר שהקב"ה שומע את שיח שפתותינו ומאזין הגיון הלב, ובזה טמון המפתח להרגיש חיות בתפילה: ציור, המחשה, לצייר בדמיון שהי"ת שומע אותנו (מתוך המבוא להלכות תפילה של ילקוט יוסף).

אבל יעייין בספר על התשובה של הרב סולובייצ'יק, בפרק כוחו של וידוי, וז"ל: קיום זה של מצוות תפילה חובק זרועות עולם. פירושו: מפגש התייחדות עם ריבונו של עולם, בחינת "פה אל פה אדבר בו". תיאור נשגב זה של שיח עם ה', שנאמר על משה, יכול וחייב יהודי לקיימו בכל יום, שלוש פעמים ביום.

ובכלי יקר כתב, וז"ל: מיצחק מצאנו שהוא נענה מיד על תפילתו, כי מסתמא התפלל יצחק על הזיווג כאשר אליעזר היה בדרך, כמו שכתוב "על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא" (תהילים לב), מצוא זו אישה (ברכות ח.). ולכך הלך להתפלל תפילה זו בשדה. שאם נתן לו ה' השדה המוכן לזריעה ביתר שאת על שאר כל השדות, כמ"ש "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא מאה שערים" (בראשית כו.) ק"ו שיתן לו אשה קרקע עולם אשר תוציא זרע טוב וישר בעיני ה', ומיד כאשר התפלל עליה כתיב "וישא עיניו וירא והנה גמלים באים", כי בשעת התפילה היה נותן עיניו למטה ומיד אחר סיום התפילה נשא עיניו למעלה וירא כי נענה מיד, והנה גמלים באים נושאים את בת זוגו, ומזה למדנו שיותר האדם נענה בתפילת המנחה, וטעמו של דבר לפי שמידת הדין מקטרג דווקא בלילה, ותפילות ערבית ושחרית סמוכות ללילה, אבל תפילת מנחה רחוק מהלילה לכן אין בתפילת מנחה שום קטרוג.



עמידה

הגמרא למדה את תפילת שחרית מהשכמת אברהם (אחרי הפיכת סדום) ועמידה ותפילה במקום אשר עמד שם לפני ההפיכה (פירש אונקלוס "ואקדים אברהם בצפרא לאתרא דשמש תמן בצלו קדם ה'")

א. באמת בכל ברכות הנהנין והשבח והמצוות, הברכות מתחילות במילים "ברוך אתה" מלשון נוכח ואח"כ "מלך העולם" לשון נסתר. ספר המנהיג מסביר את הסתירה לפי מדרש שוחר טוב, כאשר אדם מזכיר את ה' ואומר ברוך אתה ה' הוא עומד לנגדו, וכיון שאומר אח"כ מלך העולם נמצא שאינו עומד נגדו, שרצונו לומר אותו אלוקיני שהוא מלך העולם הוא קדשנו במצותיו וציונו לעשותם. והריב"א מסביר מפני שהקב"ה נגלה מצד מעשיו ונסתר מצד אלהותו. וגם הנשמה נראית ונעלמת, לכן הנשמה מברכת בנוכח ונסתר וכו' (מתוך סעיף ד' במבוא לספר ברכת ה' של הרב משה לוי).

אבל בתפילת שמונה עשרה בכל הברכות וכל התפילה היא רק בלשון נוכח, מהתחלה "אדני שפתי תפתח", ובהמשך "ברוך אתה" (לא מזכיר "מלך העולם" ולא מזכיר "אשר קידשנו") בכל תשעה עשר הברכות. ורק בסוף שמשימים את התפילה ופוסעים ג' פסיעות אומרים עושה השלום (לשון נסתר).

כמו שכתוב לפני הפיכת סדום "ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע" בראשית יח, כג), ורש"י במקום אומר שמצינו הגשה למלחמה, הגשה לפיוס והגשה לתפילה. לומדים את ההגשה לתפילה מ"ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר ה' אלהי אברהם יצחק וישראל היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך... ענני ה' ענני וידעו העם הזה כי אתה ה' אלהים ואתה הסיבות את ליבם אחורנית. ותיפול אש ה' ותאכל את העולה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה לחכה. וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו ה' הוא האלוהים ה' הוא האלהים" (מלכים א יח, לו).

הגמרא למדה שעמידה זו תפילה מפנחס ("ויעמוד פנחס ויפלל"), שקם מתוך העדה ועשה דין ומשפט בזמרי, ועי"ז נעצרה המגפה. ומצודות ציון מסביר שויפלל ענין דין ומשפט כמו "ונתן בפלילים". כלומר, גם התפילה של אברהם היתה אחרי שהוא דן עם הקב"ה שלא יספה צדיק עם רשע ויציל את לוט ובנותיו, וגם פנחס עשה דין עם זמרי והתפלל לקב"ה שתעצר המגפה ולא יספה צדיק עם רשע. וגם אליהו אמר לקב"ה "אתה הסיבות ליבם אחורנית", פרש"י נתת להם מקום לסור מאחריו, ובידך היה להכין לבבם אליך. ומדרש אגדה (במדבר רבה יח, יב) אם לא תענני, אף אני אהיה כופר, וכן אמר משה (במדבר טז, כט) "אם כמות כל האדם ימותון אלה", אף אני כופר ואומר "לא ה' שלחני" לדבר את התורה והמצוות ח"ו. וכן לאה (לפני שילדה את דינה) דנה לאה דין בעצמה, אם זה זכר, לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות, והתפללה עליו ונהפך לנקבה (ברכות ס. ורש"י בבראשית ל, כא). וכן אמרה חנה (שמתפילה למדנו הרבה הלכות תפילה) "אם ראה תראה בעני אמתך וזכרתני ולא תשכח את אמתך ונתתה לאמתך זרע אנשים ונתתיו לה" (שמואל א א, יא), א"ר אלעזר אמרה חנה לפני הקב"ה רבש"ע, אם ראה (אני אויליד בן) מוטב, ואם לאו תראה, אלך ואסתתר (אתיחד עם אחרים ויחשדני בעלי פרש"י) בפני אלקנה בעלי, וכיוון דמסתתרנא משקי לי מי סוטה, ואי אתה עושה תורתך פלסתר (שקר) שנאמר "ונקתה ונזרעה זרע" (שם האשה היא כשרה אזי אפילו אם היא עקרה היא יולדת). וכן "וחנה היא מדברת על ליבה" (שם יג) אמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא, על עסקי ליבה, אמרה לפניו ריבונו של עולם כל מה שבראת באשה לא בראת דבר אחד לבטלה, עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר, ידים לעשות בהם מלאכה, רגלים להלך בהן, דדים להניק בהן, דדים הללו שנתת על ליבי למה? לא להניק בהן, תן לי בן ואניק בהן.

אבל לדון לפני הקב"ה זה מאוד מסוכן ואסור, אלא צריך להתפלל בדרך של כבוד כלפי מעלה, כמו אמר רבי אליעזר חנה הטיחה דברים כלפי מעלה שנאמר "ותתפלל על ה'" (שם י) מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה, ואמר רבי אלעזר אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר "אותה הסבות את לבם אחורנית", א"ר שמואל בר רבי יצחק מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו (פרש"י לאחר זמן בנבואת נביאים אחרים), דכתיב "ואשר הרעותי" (מכה ד) (פרש"י אני גרמתי להם שבראתי יצר הרע). אמר רבי חמא ברבי חנינא אלמלא שלוש מקראות הללו נתמוטטו רגליהם של שונאי ישראל (בלשון סגי נהור) חד דכתיב "ואשר הרעותי", וחד דכתיב "הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל" (ירמיהו יח) וחד דכתיב "והסירות את לב האבן מבשרכם ונתתו לכם לב בשר" (יחזקאל לו) - ברכות (לא:). למדנו מכאן שרק גדולי האומה יכולים לעשות לעמוד

ולעשות דין בתפילה לפני הקב"ה, ואדם רגיל כמונו שנמצא בצער מאוד גדול אסור לו להגיע לתפילה מתוך דין והטחת דברים כלפי שמיא ח"ו, אלא צריך הוא להתפלל מתוך הכנעה כלפי הקב"ה.

פגיעה

למדנו את תפילת ערבית מהפסוק "ויפגע במקום וילך שם כי בא השמש" (בראשית כח, יא). רש"י מביא שני פירושים: פרוש ראשון לשון חניה כמו "ופגע ביריחו" (יהושע טז, ז). ופירוש שני של רבותינו (מברכות כו.) לשון תפילה, פירוש "ויפגע" = פגישתו, "במקום" = בקב"ה שהוא מקומו של עולם (שפתי חכמים). והגמרא למדה שפגיעה זו תפילה מהפסוק "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי כי איני שומע אותך" (ירמיה ז). ניתן ללמוד מהפסוק שאם ירמיהו היה מתפלל בעד העם (הקב"ה) היה שומע את התפילה. פסוק נוסף שקשור ליסוד הזה הוא "ותאמר רחל נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי גם יכולתי וקרא שמו נפתלי" (בראשית ל, ח), מפרש"י בשם מנחם בן סרוק מלשון חיבור כמו "צמיד פתיל", בזכות חבורים מאת הקב"ה, התחברתי עם אחותי לזכות לבנים. ואני מפרש (רש"י) לשון עיקש ופתלתול, נתעקשתי והפצרתי פצירות ונפתולים הרבה למקום, להיות שווה לאחותי. ואונקלוס תרגם לשון תפילה, נפתולי אלהים נפתלתי, בקשות החביבות לפני נתקבלתי ונתערתתי כאחותי. וניתן ללמוד מכאן שהקב"ה פוגש כל אדם בתפילתו ומאזין לתפילתו.

למדנו מהגמרא שהתפילה צריכה לבוא מתוך עטיפת נפשו ודאגת ליבו של האדם שמתפלל כנגד הקב"ה בעצמו, צריך להתפלל מתוך הכנעה כלפי הקב"ה, שפוגש כל אדם שמתפלל והוא מאזין לתפילתו.

הסבר של הרמב"ם על נוסח התפילה

הרמב"ם בלשונו הטהורה והברורה בהלכות תפלה² (פ"א), מסביר את חובת התפילה ומספר התפילות בכל יום. הרמב"ם מסביר שאין נוסח לתפילה מהתורה, לאחר חורבן הבית ששפת הקודש היתה משובשת בפי בני הגולים, תקנו חכמים את נוסח התפילה שמתאימה לצרכי איש ואיש ולצרכי הציבור כולו (ראה ה"ד). וזאת לשון הרמב"ם:

ב). ישנו חילוק בין פעולת המצווה לקיום המצווה, לדוגמא ב"ש - פעולת המצווה היא קריאת הפרשות של ק"ש, דהיינו, האמירה בפה. אך קיום המצווה הוא קבלת עול מלכות שמים. בתפילה - קיום של מצוות תפילה חובק זרועות עולם, פירוש: מפגש התייחדות עם ריבונו של עולם, בחינת "פה אל פה אדבר עמו". תיאור נשגב של שיח עם ה', שנאמר על משה, יכול וחייב יהודי לקיימו בכל יום, שלוש פעמים ביום. בהלכות תפילה הרמב"ם דן בפעולת המצווה, אבל בהגדרתה של התפילה, המופיעה בכותרת הלכות תפילה, הרמב"ם מדייק ואומר "לעבוד את ה' בכל יום בתפילה". כאן אין הוא משתמש במונח שבהלכות עצמן, "מצות עשה להתפלל" (המכוון לפעולת התפילה), אלא במונח אחר "לעבוד את ה'" מונח המתאר את קיום המצווה של עבודה שבלב. המינוח השונה בין הכותרת לבין ההלכות אינו מקרי. שיטה עקבית היא במשנתו של הרמב"ם, שבכל מקום שדן בהלכות הוא מדבר במעשה המצווה, ואילו בכותרת, שבה נתונות ההגדרות וההקדמות להלכות, הוא מדבר על קיום המצווה בכל משמעותה. (מתוך "על התשובה", פרק כוחו של יודיו - עבודה שבלב כיצד, הרב סולובייצ'יק).

א. מצות עשה' להתפלל בכל יום' שנאמר "ועבדתם את יי אלהיכם" (שמות כג, כה) מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה שנאמר "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, ג). אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה. ואין משנה (נוסח) התפילה הזאת מן התורה. ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

ב. מצוה זו כך הוא אדם מתחנך ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו" שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כוחו.

ג. אם היה רגיל מרבה בתחנה ובקשה ואם היה ערל שפתים מדבר כפי יכולתו ובכל עת שירצה. וכן מנין התפלות כל אחד כפי יכולתו. יש מתפלל פעם אחת ביום. ויש מתפלל פעמים הרבה. והכל יהיו מתפללים נכח המקדש בכל מקום שיהיה. וכן היה הדבר תמיד ממש רבינו ועד עזרא.

ד. כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגוים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר "ובניהם חצי מדבר אשדודית" (נחמיה יג, כד) וגו', "ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם" (שם) ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות. וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר. שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה. ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הציבור כולן. כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העיילגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה. ומפני עניין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא עניין כל ברכה ערוך בפי העילג.

ה. וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמניין הקרבנות. שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף. ותפלה שהיא כנגד תמיד של

ג. הרמב"ן חולק הרמב"ם (השגות על ספר המצוות של הרמב"ם, מצוה ה') ומביא ראיה ממסכת ברכות (כא) לענין בעל קרי שקורא ק"ש ומברך על המזון לאחריו ואינו מתפלל, והגמרא מסבירה שהטעם הוא שק"ש וברכת המזון הם מדאורייתא ואילו התפילה היא מדרבנן. ולכן ניתן לומר שאולי התפילה שמתפללים בעת הצרות רק היא מדאורייתא, כמו שכתוב "וכי תבוא מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והריעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם" היא מצווה על צרה שתבוא על הציבור לזעוק לפניו בתפילה ובתרועה.

ד. קשה מנין לרמב"ם שיש חובה להתפלל בכל יום? משיב בעל קריית ספר כדכתיב "ועבדתם את ה'" ואין עבודה אלא תפילה. ובסוף הפסוק כתוב "וברך את לחמך ואת מימך" ולחם ומים צריך אדם בכל יום וא"כ גם התפילה של בקשת צרכים תהיה בכל יום (לחם משנה). אבל הרמב"ן זכרנו לברכה (בסד"מ מצ"ע ה) חולק עליו ואומר, שהתורה לא צוותנו להתפלל בכל יום וגם לא בכל שבוע, ולא תיחד זמן בדבר כלל, והתפלה היא מדרבנן (ברכות כא.).

ה. הרמב"ם למד מהגמרא (ברכות לב.) דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ ישאל צרכיו, שכן מצינו במשה דכתיב "ה' אלוקים אתה החילות להראות את עבדך את גדלך ואת ירך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וגבורתך" (דברים ג, כד) וכתיב בתריה "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה".

בוקר היא הנקראת תפלת השחר. ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין.

ו. וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה שהרי איברי תמיד של בין הערבים מתעכלין והולכין כל הלילה שנאמר "היא העולה" (ויקרא ו, ב) כענין שנאמר "ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי" (תהילים נה, יח). ואין תפלת ערבית חובה כתפלת שחרית ומנחה. ואף ע"פ כן נהגו כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם להתפלל ערבית וקבלוה עליהם כתפלת חובה.

ז. וכן תקנו תפלה אחר תפלת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית (הכיפורים) בלבד כדי להוסיף תחנון ובקשה מפני התענית וזו היא התפלה הנקראת תפלת נעילה כלומר נעלו שערי שמים בעד השמש ונסתרה לפי שאין מתפללין אותה אלא סמוך לשקיעת החמה.

ח. נמצאו התפילות בכל יום שלש. ערבית ושחרית ומנחה. ובשבתות ובמועדים ובראשי חודשים ארבע. שלש של כל יום ותפלת המוספין וביום הכיפורים חמש, ארבע אלו ותפלת נעילה.

ט. תפלות אלו אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם. אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו. וכל אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות. ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה. ושלש ראשונות ושלש אחרונות לעולם אין מוסיפין בהן ולא פוחתין מהן ואין משנין בהן דבר.

י. אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה. ולא יתפלל אפילו יחיד מוסף שנים אחת חובת היום ואחת נדבה לפי שאין מתנדבין קרבן מוסף. ויש מן הגאונים מי שהורה שאסור להתפלל תפלת נדבה בשבתות וימים טובים לפי שאין מקריבין בהן נדבה אלא חובת היום בלבד.



דברים שמעכבים את התפילה

כתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד): "חמישה דברים מעכבין את התפילה, אף על פי שהגיע זמנה - טהרת הידיים, וכיסוי הערווה, וטהרת מקום התפילה, ודברים החופזים אותו, וכוונת הלב".

(שם פ"ה) "שמונה דברים, צריך המתפלל להיזהר בהן ולעשותן; ואם היה דחוק, או נאנס, או שעבר ולא עשה אותן - אינן מעכבין. ואלו הן - עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, ותיקון המلبוש, ותיקון המקום, והשווית הקול, והכריעה, וההשתחויה".

ניתן לעיין בפירוט בכל הדברים שמעכבים את התפילה ודברים שצריך להיזהר מהן בספרי "היכון לקראת אלוקיך יעקב".



עצות לכוונה בתפילה

פעמים רבות קשה לנו להתפלל משום שאנו מוצפים במסיחים רבים שכל כך המקשים עלינו להתרכז בתפילה. השקט בזמן של תפילה גורם שמחשבותינו ירוצו לכיוונים אחרים, סיבה נוספת שמקשה על הריכוז היא שנוסח התפילה חוזר על עצמו בכל יום ושלוש פעמים ביום.

החזון איש כתב (קובץ אגרות ח"ג אגרת קנא) באחד ממכתביו: "עשיית תפילה רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא, היא מן השלמות היותר גדולה והקניין היותר נבחר לאדם". כשאדם בא להתפלל עליו להכין את נפשו לכך, ולהיכנס למצב נפשי של תפילה. התפילה היא דיבור לפני המלך. המבי"ט כתב (בית אלקים, שעא התפילה פ"ה) שהתפילה היא בלשון נוכח דווקא, כדי שאדם ירגיש שהוא מדבר עם ה', כאיש אל חברו המדבר עימו פנים אל פנים. מפורסמת בזה לשונו של המסילת ישרים "כאשר ידבר איש אל רעהו". הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ד הט"ו) כתב: "כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". כאשר אדם ניגש להתפלל יש לו לעצור לרגע ולהתבונן בכך שהוא עומד להתפלל לפני הקב"ה כעומד לפני מלך. כך אכן אנו מקדימים לפני תפילתנו הקדמה, שאמנם רמוזים בה סודות גדולים, אבל מובנה הפשוט הוא הכנה לתפילה "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך" - רבש"ע הריני ניגש כעת להתפלל לפניך, והנני פותח בהקדמה שבאמצעותה אתכוונן בהכנה נפשית לכך שאני עומד להתפלל לפניך.

בספר נפש החיים (שער ב פ"ג) מביא את ספר מגיד מישרים (הכולל דברים והנהגות גדולות ש"הבית יוסף" שמע מהמגיד - מלאך שלימד אותו בכל לילה) שכתב: "העצה היעוצה על זה הוא כמו שאמר המגיד להבית יוסף... להיזהר מלחשוב בשעת תפילה בשום מחשבה אפילו של תורה ומצוות כי אם בתיבות התפילה עצמם". ממשיך נפש החיים ואומר שהתפילה תוקנה ע"י אנשי כנסת הגדולה, שהיו "מאה ועשרים זקנים ומהם מה נביאים, ובאמת בעומק פנימיות כוונת התפילה, אין איתנו יודע את עומקה, וגם מה שנתגלה לנו קצת כוונות התפילה מרביתנו הראשונים ועד האחרון הרב הקדוש איש אלקים נורא האריז"ל, אינם בערך אף כטיפה מן הים כלל נגד, פנימיות עומק כוונת אנשי כנסת הגדולה מתקני התפילה, וכל מבין יבין, דלא איתי אנש על יבשתא שיוכל לתקן תיקון נפלא ונורא כזה, לכלול ולגנוז במטבע תפילה קבועה וסדורה בנוסח אחד, התיקונים של כל העולמות עליונים ותחתונים וסדרי פרקי המרכבה, ושכל פעם שמתפללים יוגרם תיקונים חדשים בסידור העולמות והכוחות... שמעת שתקנוה עד ביאת הגואל במהרה בימינו, ולא היה ולא יהיה שום תפילה דומה לחברתה שקודם לה ואחריה כלל". כלומר מבריא את העולם לא הייתה תפילת שמונה עשרה כדוגמת זו שנעמוד בה בעוד מספר דקות, את הניתן לפעול היום בכך שנתפלל "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", לא יוכלו לפעול בעם ישראל מעולם. התפילה תוקנה בנבואה, והיא כוללת את כל הדברים שיכולים להיות מאז שנברא העולם ועד לסופו. לפיכך אומר ה"מגיד מישרים" העיצה היא שכאדם מתפלל הוא "יצייר לו אז במחשבתו אותה תיבה באותיותיה כצורתה", כלומר צריך להשתדל להתפלל מיתוך סידור ולראות מול העיניים את המילים הכתובות של התפילה ולהבין אותם. מעלה יתרה היא

לראות את מילות התפילה בכתב של ספר תורה. ומעלה נוספת היא שבסידור שם הוי"ה יהיה כתוב במילואו.

יהי רצון לפני שוכן מעונה שיקבל תפילותינו ברצון ובאהבה. אמן כן יהי רצון.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

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

בעניין העומד בתפילה ושומע קדיש או קדושה

שאלה

מצוי מאוד כי המתפללים בתפילת שמונה עשרה בכוונה כראוי, אינם מספיקים לסיים תפילתם וכבר מתחיל הש"ץ בחזרת הש"ץ, ואת הקדושה הם שומעים מפיו, ועושים כדברי השו"ע שפסק (ק"ה, ז') ש"ישתוק, ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה".

אלא שפעמים קולם של הציבור העונים "קדוש" בהתלהבות גדול, וקולו של הש"ץ נמוך ונבלע בקולם, בפרט כאשר אין הש"ץ מקפיד לומר את תיבות הקדושה בקול, אלא עונה את הקדושה יחד עם הציבור, ויוצא שאין העומד בתפילה שומע את קולו של הש"ץ דווקא, באמירת תיבות הקדושה.

כעת נשאלת השאלה: האם גם באופן זה שהעומד בתפילה אינו שומע את קולו של הש"ץ בעניית תיבות "קדוש", יש לו חיוב להפסיק מתפילתו ולשתוק ולכוין למה שהקהל אומרים, או שאם אינו שומע את הש"ץ בענייתו, אין ענין שישתוק וישמע את הקדושה עם הציבור.

כמו כן יש לברר, האם כאשר העומד בתפילה יודע שהש"ץ אינו מכוין להוציא בקדושה את העומד בתפילה, כגון שאינו בקי וכדו', האם גם אז יש לו להפסיק בתפילתו ולשמוע יחד עם הציבור את הקדושה, או שעליו להמשיך בתפילתו כרגיל.

וכדי לבאר זאת, נבוא לברר את עיקר יסוד הדין המתבאר בדברי השו"ע בשתיקת המתפלל בקדושה, וממנו נוכל לעמוד על שורשם של דברים.



א.

מקור הדין - עומד בתפילה ושומע קדושה

בגמ' בסוכה (ל"ח ע"ב) ביארו את אופן קריאת ההלל בבית המקדש, שהיה הש"ץ אומר וכל הקהל שומעים ויוצאים יד"ח ועונים רק ראשי פרקים, ע"ש. ושם דנה הגמ' מה הדין באחד שרק שמע את כל ההלל ולא ענה מה שצריך לענות, האם יצא ידי חובה בשמיעתו, והכריעו שם: "שמע ולא ענה - יצא".

וביאר שם רש"י ענין זה וז"ל: "הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה'" - וברוך הבא סומכין עליו, ואין עונים לא התיבות עצמן ולא הללויה. מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה - יצא" ע"כ. ודברים אלו הם המקור לדין שומע כעונה הידוע, כמבואר בגמרא שם.

מתוך דין זה נכנס רש"י לדין חדש, וכתב בזה"ל: "וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא" - ישתקו בתפלתן (ותוס' גרסו "מתפילתן") וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות "עכ"ל, כ"כ שם התוס' בד"ה שמע.

מתוך לשון רש"י עולה, כי מה שכתב "למתפללין בציבור", כוונתו על אנשים הנמצאים באמצע בתפילת הלחש, שהם ישתקו מתפילתם וישמעו לדברי הש"ץ ואח"כ יחזרו לתפילתן".



ב.

הקושיות על דברי רש"י ותוס' בנידון

וכעת ניגש לברר את שרשי דבריהם, כי על עיקרא דמילתא יש להקשות, מה דמיון מצאו רבותינו רש"י ותוס' בין ב' המקרים, בין מי ששמע את ההלל, לבין מי ששומע את הש"ץ בחזרת התפילה, והרי יש הבדל ביניהם. שבמקרה הראשון מדובר על אדם המחויב ככל הציבור בתפילת ההלל, ואדם זה באמת לא נמצא באמצע שום תפילה אלא עומד וממתין עם הציבור, אלא שתחת לומר את ההלל עמהם הוא שומעו, ויוצא ידי חובתו מדין "שומע כעונה".

אבל כאן, במי שנמצא באמצע תפילתו ושומע להש"ץ, הרי אדם זה ששקוע בשיחתו עם השי"ת, באותו רגע לא מוטל עליו שום חיוב אחר מלבד מה שהוא עושה כעת, שזו תפילת שמונה עשרה לדבר עם בוראו. ובא רש"י לחדש ולומר, שאעפ"כ כאשר יאמר הש"ץ קדושה עליו לשתוק ולשמוע אותה ממנו, ולמדו זאת מדין שומע ההלל.

ולכאורה לא דמיון מילי להדדי כאמור, דשם יוצא השומע ידי חובתו ולכן שפיר במקום שיאמר ההלל בעצמו תיקנו לו שישמע ואז יוכל לצאת יד"ח. אבל כאן מה שייכת כלל המילה "חובה", וכי מי שנמצא באמצע שמו"ע צריך להפסיק ולאומרה, ש"תיקנו" לו שבמקום לאומרה סגי ליה לצאת יד"ח בשמיעה? זאת לא מצאנו בשום מקום.

וכבר הדבר ידוע ומפורסם, כי מצות הקדושה והקדיש אינם "חובת יחיד" אלא חובת ציבור, ולפיכך אם אדם יצא באמצע התפילה קודם הקדושה או הקדיש, הוא פשוט "הפסיד" את שמיעת הקדושה דהציבור, אבל פשוט שאין הלכה שהוא חייב ללכת לאיזה ביכ"נ כדי לשמוע ולהשלים את "חובתו" בעניית הקדושה או קדיש שהפסיד. ואף שהביאו הספרים שצדי"ק זה אדם המשלים ד' קדושות וקדישים וכו', פשוט שזהו רק מעלה גדולה ככל שתהא, אך לא חיוב פרטי המוטל על כל אדם בכל יום, אלא זה רק מ"סדר התפילה" וחיוביה הכללים.

והא דקדושה היא חובת ציבור, מפורש הדבר במשנה במגילה (כ"ג ע"ב), דשנו שם כמה דברים שהם חובת ציבור, ואמרו: "אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה וכו', פחות מעשרה", ובגמ': "מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה" ע"כ, וביארו הראשונים שם, דהך "עוברין לפני התיבה" קאי על חזרת הש"ץ וקדושה, שאינם אלא חובת ציבור, וז"ל הרשב"א

שם: "מפני שיש בה קדושה והלכך אין פורסין אותה בפחות מי' דכל דבר שבקדושה אין פחות מעשרה" עכ"ל. וכן מפורש בריטב"א ועוד ראשונים.

מעתיק יקשה, אם קדושה היא חובת ציבור ואינה מוטלת על היחיד כלל, מה ראו לתקן כי העומד בתפילה יקשיב וישמע לדברי הש"ץ באמירת הקדושה, הרי אותו עומד בתפילה כרגע אינו פנוי ונמצא יחד עם הציבור לענות את הקדושה, אלא הוא כולו עסוק בתפילה עם בוראו, ונמצא שכעת הוא בגדר "יחיד" ולא מוטלת עליו כלל "חובת קדושה", וא"כ מה טעם שעליו לשומעה מהש"ץ?

ועוד יש להוסיף ולהקשות בעיקר הדבר, מה ראה רב יהודאי גאון לתקן תקנה זו לשמיעת הקדושה לאדם העומד בתפילה, הלא האדם העומד בתפילה עסוק כעת במצות תפילה ומדבר הוא עם בוראו, וקיימא לן כלל גדול בכל המצוות כי "העוסק במצוה – פטור מן המצווה" (ובפרט כשאנו יכול לקיים שניהם בב"א, כגון כאן שעומד בתפילת הלחש, דאינו רשאי לענות בקול לתיבות הקדושה), וא"כ פשוט שהעומד בתפילה פטור מן הקדושה, וא"כ מדוע עלינו לתקן עבורו תקנה מיוחדת ולהורות לו שיכול הוא באמצע תפילתו לשמוע את קדושת הש"ץ, בעוד שדבר זה מופקע ממנו מעיקרא.



ג.

בביאור ענין שמיעת הקדושה

אכן, כשמעמיקים אנו בלשון רש"י, נשים לבנו כי כתב בלשונו רק: "ישתקו בתפילתן וישמעו, והרי הן כעונין", ולא כתב רש"י לשון: "יכונו ליבם לצאת ידי חובה וישמעו ויהיו כעונין" וכדומה, משמע דאף הוא הבין כי אין לנו כאן ענין להוציא את העומדים בתפילה ידי חובה כלשהיא. ומשמע שכל דבריו אולי על איזה שתיקה ו"שמיעה" מסויימת, שאינה קשורה ושייכת לחובתו של האדם באמצע תפילתו, ועליה ביסס את דבריו, וא"כ שומה עלינו לברר ולהבין לאיזה גדר שמיעה כוונתו.

ולכן נראה בביאור הענין, כי יש כאן ענין נוסף והוא, דכאשר כל הקהל כולם עומדים ומשבחים להשי"ת בקדושה ואומרים שקדוש ה' צבאות מלוא כל הארץ כבודו, הרי אותו אדם העומד בתפילתו, אם לא יענה עמהם, אע"פ שהוא עומד בינותם, נראה הדבר כאילו אין הוא מקבל עליו את דברי הקהל ואינו מסכים לדברי שבח ה' שאומרים, שהוא קדוש וברוך כבוד ה' ממקומו.

לכן, על מנת למנוע חשש זה, מוטל על העומד בתפילה לעשות כל מה שביכולתו כדי להיות "שותף" עם קדושת הקהל ממקומו, היכן שהוא נמצא. ומכיון שהוא נמצא במקום שהוא לא יכול להפסיק בדיבור, שהרי הוא עומד ומדבר עם המלך ה', לכן עליו להפסיק מתפילתו ולשמוע את דברי הקהל, ובאותה שתיקה ושמיעה הרי הוא "מצטרף" עמהם וכביכול מצטרף ומסכים לדבריהם הנאמרים, ולכל הפחות אינו מראה שאין לו שייכות לדבריהם.

ולא תימא דהפסקה זו יש בה כביכול "חיסרון" בכבודו של המלך שעמו מדבר, שמפסיק דבריו עמו באמצע, כיון שאותה הפסקה לא נועדה אלא לכבודו של המלך שעמו מדבר, כדי להיות כעין שותף עם הציבור במה שממליכים כולם את המלך באותה העת.

וענין זה שלא יראה האדם כמי שאינו מקבל על עצמו עול מלכות ה' שבתפילה, דבר גדול וחשוב הוא, ולפיכך מצינו שכמה הלכות נתיסדו רק מחשש זה, שלא יראה האדם כמי שאינו מקבל על עצמו את עול השכינה שבתפילה, כגון ישיבה והליכה לפני המתפלל (סי' ק"ב), המתפלל אחורי בית הכנסת (סי' צ' סעיף סעיף ז'), אמירת שמע ישראל יחד עם הקהל האומר אע"פ שהתפלל (סי' ס"ה סעיף ב'), ועוד.

וא"כ אף הכא י"ל, דהעומד בתפילה יש לו כעין "חיוב שמיעה" והשתתפות יחד עם הקהל באמירתם, ואין לו להתעלם מדברי הציבור ועליו לכלול את עצמו עמהם, וכל שאינו כולל עצמו עמהם אפילו בשמיעה, הוי כגנאי וכמי שאינו מקבל עול מלכות שמים יחד עם הציבור. ומשו"ה, אף שהוא עומד בתפילה מוטל עליו "חיוב שמיעה" זה והשתתפותו בשמיעה יחד עם הציבור באמירתם וענייתם קדושה או אמן יהא שמיה רבא.

כעת נוכל ליישב את כל הקושיות שהובאו לעיל על דברי רש"י, ולבארן כמין חומר אחת לאחת: א. מה שהקשנו הלא קדושה היא רק חובת ציבור על המתפללים בעשרה ואינה חובת יחיד, וא"כ מה לנו לחייב את העומד בתפילה בה, דכל שהוא עומד באמצע תפילת שמו"ע כיחיד דייננין ליה. וע"ז התשובה דאח"נ, באמת אין כל כוונה בדברי התוס' לחדש חיוב קדושה על היחיד העומד בתפילתו, וכל מה שבאו ללמדינו זה שאע"פ שבאמת אין לו כל "חובת עניה", מ"מ כיון שהוא עדיין נמצא בתוך ציבור, יש לו איזה חובת השתתפות בשבח ה', ועליו להצטרף לציבור לכל הפחות מה שיכול, בשמיעה ובכוונה.

ב. מה שהקשנו הרי איזה "תקנה" ראה רב יהודאי לתקן לאותו עומד בתפילה, הרי בעומדנו בתפילתו לפני ה' הוא לא נצרך לכל תקנה, דהא עוסק במצוה הוא. וע"ז י"ל דאח"נ דהמתפלל הוא עוסק במצוה בתפילתו לפני בוראו, אלא דמ"מ נתחדש דגם אדם כזה צריך להיות שותף לציבור לכה"פ בשמיעתו, כיון דע"ז הוא משתתף עם הציבור ומראה כי בכך הוא מקבל עליו עול מלכות ה' בשבח ה' הנאמר ע"י הציבור.



ד.

ביאור החילוק בין הלל לשאר שומע כעונה

כעת נוכל גם ליישב את השאלה בה פתחנו, הלא דברי רש"י נאמרו תחילה במי שאינו יודע לקרוא את ההלל, שאם הוא מכוין בשמיעתו לדברי הציבור האומרים את ההלל, יוצא ידי חובה בשמיעתו זאת. והקשנו, כיצד מסתדרים דברים אלו, שנאמרו כתקנה למי שרוצה לצאת ידי חובתו בהלל, להמשך דבריו האומרים לגבי עומד בתפילה, שאין לו כל חובה פרטית באמירת הקדושה.

אמנם אם תעמיק בדבר ראה גם תראה, כי בדברי הגמרא כאן נתחדש גדר חדש בהגדרת דינא ד"שומע כעונה". דעד היום ידענו כי אם אדם רוצה לצאת ידי חובתו בשמיעה, כגון במצוות שהדרך שהאחד מברך או קורא והשאר יוצאים בשמיעתו מדין "ברוב עם הדרת מלך", או במקרה שאדם אינו יכול לברך בעצמו, שאז הוא יוצא ידי חובה בשמיעת הברכה אט הקריאה מאחד המשמיע עבורו ומכוין להוציאו. ובאופן זה נעשים ב' דברים: א. יש אדם המשמיע להוציאו ידי חובה. ב. יש כוונת משמיע להוציאו ידי חובה.

אבל כאן, באדם זה שאינו יודע לקרות, באה הגמרא וחדשה כי הוא יכול לצאת ידי חובה רק משמיעת הקהל בלבד, ונמצא כי אע"פ שאותו שומע מכוין בזה לחובתו האישית בהלל, באופן כזה של שמיעה חסרים לו ב' עניינים משאר אופני יציאת יד"ח בשומע כעונה: א. שאין כאן יחיד המשמיע אלא רבים המשמיעים. ב. אין כאן כוונת משמיע להוציאו יד"ח, כי הציבור עוסקים כולם באמירת ההלל ולא להוציאו יד"ח, וגם לא נזכר בגמ' וברש"י ותוס' הנ"ל שאותו שומע מבקש מהם בפרטות שבאמירתם יכונו עליו להוציאו יד"ח. ומשמע דבשמיעתו לבד הדבר תלי, ובזה לבד הוא יוצא יד"ח.

ועצם דבר זה צריך תלמוד, מה ראתה הגמרא להוציא דין זה של קריאת ההלל בציבור משאר דיני המצוות ששייך בהם דיני וגדרי שומע כעונה, ששם על מנת לצאת ידי חובה חייבים כוונת משמיע להוציאו יד"ח, ולפיכך מי ששומע בסתם אחד המתפלל לעצמו ללא כוונה להוציאו, אינו יכול לצאת בשמיעה זו לחובתו, ושייך ביה רק דינא דהרהור כדיבור, ואילו כאן נתחדש שיכול השומע את אמירת ההלל מן הקהל לצאת בשמיעה זו לחובתו.

ואין לומר דכיון דכל הקהל מכוונים לשבח את ה', סגי בהכי ויכול השומע להצטרף אליהם בשמיעתו ובכוונתו לשבח את ה' ובוזה יוצא הוא יד"ח, כיון דלא מצאנו גדר זה בברכות השבח וההודאה, שעצם כוונת השבח של היחיד או הציבור תסגי לדין שומע כעונה, ולא נצטרך בה כוונת משמיע פרטית ליחיד. דא"כ יתחדש דגם השומע ציבור האומרים בקול ברכות השחר למשל, יהיה יכול להצטרף אליהם בשמיעתו ללא ידיעתם ויצא ידי חובתו, וזה לא מצאנו.

ולכן נראה דכאן בהלל הגדר שונה משאר הברכות והמצוות (וכמו שביארתי בספרי ויען יוסף בגדרי שומע כעונה עמ' רמ"א), דבהלל מבואר שם (בסוכה ל"ח ע"א ואילך) דאין כל אחד קורא לעצמו או כולם קוראים אותו יחד, כמו המנהג כיום, וגם אין אחד קורא וכולם שומעים הכל, כקריאת המגילה, אלא אחד קורא והציבור חוזרין אחריו ראשי פרקים, וכך מצטרפת שמיעתם ברוב חלקי ההלל לאמירתם ראשי פרקים לצאת ידי חובה.

והטעם דכאן לימדונו חז"ל דיוצאים הציבור ידי חובתם בשמיעה ברוב ההלל אע"פ שהם יכולים לאומרו, זהו משום דשייך הכא דינא ד"ברוב עם הדרת מלך", דכיון דכל הענין של קריאת ההלל נתקן כדי להלל ולשבח לה' יתברך על הניסים שהוא עשה ועושה לנו, והויא תפילת שבח מיוחדת. א"כ צורת אמירתה נמי תקנוה שתהא באופן של שבח והודאה מיוחד של שמיעת הרבים ולא שכל אחד יקרא לעצמו. ונמצא כי דווקא ע"י זה שהציבור שומעים ומכוונים לדברי המקרא את ההלל וע"י זה שהם עונים אחריו ראשי פרקים, נחשב הדבר שהם אמרו בפיהם לכל ההלל וכל הקולות עולין בקנה אחד, ואין לך שבח גדול מזה. ומקור דינא דברוב

עם הוא בברכות (נ"ג ע"א) "ובית הלל אומרים אחד מברך לכולן משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך" ע"ש.

והשתא דאתינן להכי, כי בהלל תיקנו חז"ל בדווקא שיציאת הציבור יד"ח בקריאתו תהא ע"י שמיעת רוב ההלל מפי המקרא ובתוספת עניית ראשי פרקים, כי זהו כבודו של המלך והדרתו שאחד משמיע קולו ולא שומעים בליל של קולות מעורבים, נוכל להבין ג"כ מדוע נתחדש דווקא כאן הדין של "שמע ולא ענה יצא", דיכול מי שאינו בקי להסתפק בשמיעת כל ההלל מפי המקרא והציבור. כלומר, כיון דמעיקרא נתקן שיצאו רוב הקהל בשמיעתו מפי המקרא, א"כ מה לי בקי מה לי אינו בקי, סו"ס כל הקהל שומע את רוב ההלל ומכוין לצאת יד"ח בשמיעה.

אלא דמ"מ עיקר חידושה של הגמ' אינו על חלק שמיעת רוב ההלל, אלא על עניית ראשי הפרקים שאותם היה הציבור עונה, דגם בזה חידושה הגמרא דמי שאינו בקי יוצא יד"ח בשמיעת ראשי הפרקים מן הציבור. ועל חלק זה עיקר בירורינו כאן, כיצד יוצא האינו בקי אם הקהל לא כיון להוציאו בענייה זו.

ולכן י"ל דכאן באינו בקי, חידשו התוס' גדר חדש של "אמירה בשמיעה" השייך בשאר אמירות של שבח, והיינו דכיון דאותו אינו בקי שמע את רוב ההלל מפי המקרא ויצא בו ידי חובתו (ככל הקהל) ורק נשאר לו לענות ראשי פרקים, שאותם אין הוא יודע לענות בעצמו, כאן חידשו דכשהוא עומד בתוך הציבור סגי ליה בשמיעה וכוונה ואי"צ יותר מזה, וכל הקהל יאמרו את הראשי פרקים והוא בשמיעתו ובכוונתו מצטרף עמהם.

ונראה דבשמיעה זו אין אנו צריכים להכנס לגדרי "שומע כעונה" הרגילים, ולדון ששמיעה זו של האינו בקי לוקחת כביכול את מילותיהם של הציבור האומר ראשי פרקים שאותם שומע, ו"הופכות" לו את השמיעה לדיבור ע"י "שומע כעונה", דאה"נ אין אנו צריכים להיכנס לכך. ולכן גם לא יצטרך האינו בקי לבקש מאחד מן הקהל העונה שיכוין עליו להוציאו. דכ"ז שייך רק בדברים שנתקנו שיחיד יאמרם או יברכם, וכגון ברכות השחר שנתקנו לברכן כל יחיד בנפרד. במקרה כזה אם יש מי שאינו בקי, הוא מבקש מאחד המברך שיכוין עליו ויוציאו ידי חובתו.

אבל כאן בעניית הראשי פרקים, אין בהם שום חובת אמירה ליחיד, וכל שייכות אמירתם היא רק במעמד של ציבור. ולכן בזה ביארה הגמרא שכאשר יש קטע שעל כל הציבור לומר, יחיד שאינו בקי ואינו יכול לומר קטע זה בעצמו, אי"צ שיעשה כל טעם להחשיב את עצמו כאומר וכמדבר, אלא רק סגי לן בזה שיהא נחשב משתתף עם הציבור בענייתם. וזה קורה כאשר הוא שומע ומכוין לדברי הציבור, שבאותה שמיעה הרי הוא משתתף עמהם, וכדי להיות שותף עמהם סגי בשמיעה לחודא.

והשתא דאתינן להכי נבין היטב את הקשר שעשה רש"י בין הצטרפות שמיעת ראשי הפרקים של האינו בקי, להצטרפות בשמיעה של העומד בתפילה. כיון דדין עניית הציבור בקדושה, שווה לעניית ראשי פרקים, דשניהם הם קטעים שנקבעו לאמירת הציבור כולם יחד. ונמצא שכל יחיד שמשום מה אינו יכול לענות קטע זה עם הציבור, בין אם הוא אינו בקי בין אם הוא נמצא

באמצע תפילתו, הרי דבשמיעתו הוא מצטרף עם הקהל להיות נחשב עונה עמהם ולהשתתף עימם.



ה.

דקדוק הלשונות לפי"ז

והשתא נוכל להוסיף עומק בכוונת דברי רש"י הנ"ל לגבי העומדים בתפילה, שכתב עליהם: "והרי הן כעונין" בלשון רבים, וי"ל דאין כוונתו בשימוש בלשון רבים לאותם "מתפללין בציבור" שגם בהם נקט לשון רבים, אלא כוונתו שאותם שומעים מצטרפים בשמיעתם לרבים העונים, ולכן "הרי הם כעונין" ר"ל הופכים להיות חלק מהקהל העונה.

וכן מתבאר לשון השו"ע בזה (או"ח סי' ק"ד ס"ז) שביסס את דבריו על דברי התוס' הנ"ל ופסק: "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח ציבור ויהא כעונה" עכ"ל. דאה"נ אין כוונתו בזה שהשומע מתבטל למברך, אלא שהוא עצמו הופך להיות חלק מהציבור ו"עונה" בעצמו בשמיעה זו.

וכן נראה מלשון ספר הבתים (בית תפילה אות ל"ב) שכתב לגבי הלכתא דידן בזה"ל: "כתב הרב בעל הלכות, יחיד המתפלל והקהל עונין קדיש או קדושה, שותק עד שיענו הקהל" עכ"ל. הרי לך דלא הזכיר בדבריו דהמתפלל שומע ומכוין לצאת יד"ח וכיו"ב, אלא רק "שותק", משמע דעצם השתיקה עם השמיעה והכוונה, מצרפות אותו להיות חלק מהציבור העונה.



ו.

הוכחה ליסוד זה מדברי הרמב"ם, בעניית החזן עם הציבור

והנה ברמב"ם (בסדר התפילות) מפורש שהחזן אומר את התיבות "קדוש" ושאר מילות הקדושה יחד עם הקהל העונה, וז"ל: "בעת ששליח ציבור אומר בברכה זו וקרא זה אל זה, כל העם עונין קדוש קדוש קדוש וכו', וכל אלו הדברים שעונין הצבור הוא קורא עמהן" עכ"ל.

ובביאור דברי הרמב"ם, ביאר הגרי"ז סולובייצ'יק (מובא בס' משמר הלוי הנ"ל) כי הלא חובת קדושה היא דווקא בעשרה, ולפיכך אם יהיו עשרה מצומצמים, חייבים כולם לענות קדושה יחד, ואם לא יענה הש"ץ עמהם, הרי הוא פוגם באחדות הקהל המחויבים לענות יחד, ולכן חייב הוא לענות עמהם. והוסיף הרב, דאף אם לא יהיו עשרה מצומצמים, מכל מקום אם לא יענה הש"ץ עמהם יחד את הקדושה אלא יענה את מילות הקדושה אחריהם, נמצא שלא אמרה כדן, שכן קדושה חובת ציבור היא ואינה חובת יחיד, נמצא שאם לא אמרה עם הקהל אלא אמרה ביחידות הפסיד מצווה זו.

כמו"כ בספר בטוב ירושלים (עמ' שס"ה) מביא הגר"צ יאדלר על הנהגת הגאון האדר"ת וז"ל: "האדר"ת היה מזהיר את שלוחי הצבור להתחיל קדושה עם הצבור יחד, ובקול יאמרו רק מ"לעומתם וכו' ו"בדברי קדשך וכו', דאם לא כן אומרים קדושה ביחידות" עכ"ד.

וכן מצאתי שנחלקו הפוסקים (הביאם הגר"ח פלאג"י בספרו יפה ללב סימן קכ"ה ס"ב), מה הדין באחד שהקדים וענה קדוש לפני עניית הש"ץ והקהל יחד, שדעת הברכי יוסף בשם הל"ק"ט שיצא, אך דעת מהר"י מולכו בתושבה כת"י דלא יצא וצריך לחזור. וסיים שם ביפה ללב וז"ל: "אכן הרב בית עובד דף ק"א ע"א חלק בזה וכתב דהעיקר כסברת מהרי"מ, דלא יצא במה שענה קודם שסיים הש"ץ וקרא זה אל זה ואמר, כיון דענייתו היתה אז ביחיד בלתי צירוף עשרה, דהרי הציבור היו מכוונים למה שאומר הש"ץ כדי לענות אחריו קדוש, וא"כ הו"ל קדימת ענייתו של זה כאומר קדוש ביחיד דלא יצא וצריך לחזור ולענות בקול רם עם הציבור" עכ"ל.

הרי מפורש בדברי הגרי"ז הנ"ל כבר נתבארו בפוסקים שקדמוהו, ואף הם פירשו מילתם דכיון דקדושה חובת כל הציבור היא, חובה לענותה כולם יחד, ואין ליחיד לענותה לבדו, וא"כ הדברים אמורים אף לש"ץ הנכלל בתוך העשרה (ולא זכיתי להבין כיצד כתב על דבריו הגר"ח פלאג"י שם: "וש"מ דאין הש"ץ אומר ק"ק עם הציבור יחד", דהיכן נרמז דבר זה בדבריו, הלא אדרכה מדבריו עולה להיפך, וכמ"ש).

טעם נוסף לדברי הרמב"ם, מצאתי בשו"ת בית יהודה (לר"י עיאש, ח"ב סי' ג', המובא בהמשך), שכתב שם כי אמירת הקדושה בציבור היא מעמד שבו העונים דומים למלאכי השרת, ולגבי מלאכי השרת מצאנו שכולם עונים קדושה ביחד, "כולם כאחד עונים באימה", ואם אחד מקדים או מאחר מיד נשרף, וכמו שפרש"י (בישעיה ה, ג). לפיכך גם לגבי עניית הקדושה יש לש"ץ לענות דווקא יחד עם הציבור, כדי שבכך יהיו עונים "כולם כאחד", דומיא דמלאכי השרת.

וכן מובא בשו"ת דברי יוסף (לר"י אירגס, סי' ג') דגם שליח צבור צריך להקפיד על מה שאמרו חז"ל שצריכים לענות קדושה כולם כאחד, כדוגמת המלאכים. אלא שלא אמרו כן רק בקדוש וברוך שהם עיקר הקדושה, ע"ש, שלכן התיר לש"ץ להאריך רק בתיבות "כבודו מלא עולם" וכו', ששייכות לש"ץ עצמו ולא לתיבות עניית הקדושה, שאותן הוא חייב לענות עם הציבור.

והנה הביאור הלכה ג"כ נטה בהבנתו בהלכה זו כהרב בן איש חי (המובא להלן), דבעינן שהש"ץ "יוציא את המתפלל יד"ח", ולכן כתב: "ומסתפקנא לענין ש"ץ אם הוא מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשווה עם הצבור, כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל דהא אומר נקדש וכו', ואין יאמר אח"כ שלא בעשרה? ואין לומר כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כצבור, זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך.

ואפשר כיון דהעומד בתפלה קי"ל בסי' ק"ד ס"ו דישתוק ויכוין למה שאומר ש"ץ כדי לצאת בזה חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה, ויכול לומר אפי' אח"כ. ואם מתחיל הש"ץ או שאר יחיד לומר קדוש קודם שגמרו צבור אמירתם בודאי חשוב כצבור א"ר" עכ"ל הבה"ל.

ותמהו על הבה"ל (בס' עמק ברכה חזרת הש"ץ ס"ב, הגר"ש דבליצקי בספרו זה השלחן ח"ג עמ' ה', ובמשמר הלוי שם) כיצד נעלמו ממנו דברי הרמב"ם המפורשים, בהם מבואר כי על הש"ץ לענות יחד עם הקהל.

ומבואר מדברי הרמב"ם וכל הפוסקים הנ"ל, כי אין שום ענין של "הוצאת ידי חובה" באמירת הקדושה של הש"ץ למתפלל העומד בתפילה, ואין צריך העומד לשמוע לא את הש"ץ

ולא אף אחד מהמתפללים, אלא כל אחד בפני עצמו, גם הש"ץ וגם המתפללים, צריכים לענות קדוש קדוש וכו' ולקדש את ה' באמירת הקדושה. והעומד בתפילה גם לו יש "חובת ענייה" פרטית במה שמחשב בליבו ובמחשבתו לענות את תיבות הקדושה, ובכך להצטרף עם הציבור לקדש את ה'.



ז.

הוכחה נוספת מדברי הרמב"ם, שאין לו להגביה קולו

אלא שגם אחר דברי הרמב"ם הנ"ל, כי על הש"ץ לומר את תיבות הקדושה יחד עם הציבור, אכתי יכולים לטעון (וכפי שמשמע מכמה אחרונים) כי עדיין אין הוכחה שזו רק "חובת ענייה" בשמיעה, אלא יש כאן איזה שייכות לגדר של "יציאת ידי חובה", שכן אע"פ שמפורש ברמב"ם כי הש"ץ אמור לענות יחד עם הקהל, עדין צריך הוא לענות תיבות אלה בקול רם, כדי שקולו יגבר על ציבור העונים והוא יהיה יכול להוציא ידי חובה את העומדים בתפילה שאינם יכולים לענות ממש.

אלא שגם דבר זה, נפרך להדיא מדברי הרמב"ם עצמו (שם בסדר התפילות) שהוסיף וכתב לגבי הטון הרצוי של הש"ץ בעניית הקדושה וזה לשונו: "וכל אלו הדברים שעונים הצבור הוא קורא עמהן, ולא יגביה קולו בעת שהן עונים עמו" ע"כ.

ואפשר שטעמו של הרמב"ם בזה, הוא כמו שנתבאר בקטע הקודם, דבעניית הקדושה צריכים אנו להיות דומים למלאכי השרת, וכמו שבהם נאמר כי הם עונים "כולם כאחד" ואין מקדים או מאחר, כך גם לגבי הטון הרצוי בעניית הקדושה, שצריך הוא להיות טון אחיד, ואין אחד שמגביה קולו משאר הציבור, דאז הוי נמי "כולם כאחד".

הרי לך מפורש שהורה הרמב"ם לש"ץ שאף שהוא עונה עמהן את תיבות הקדושה, אין לו להגביה את קולו יותר מן הציבור, וחייב הוא לענות עמהם באותו טון. וכעת לא שייך לפרש שיש בעניית קדושה זו גדר של "הוצאת ידי חובה" לעומד בתפילה, שהרי הש"ץ במציאות לא יכול להוציאו ידי חובה אם הוא חייב גם לענות את תיבות הקדושה עם הציבור, וגם לענות אותן באותו טון של הציבור (אא"כ יעמוד העומד בתפילה צמוד לחזן ממש, ולא מצינו חיוב כזה).

ועל כרחק שמבואר מדבריו כיסוד האמור, כי לעומד בתפילה אין שום צורך "לצאת ידי חובה" בשמיעת תיבות הקדושה, שהרי הקדושה אינה חובתו בשעה שהוא עומד ומדבר עם בוראו, ומוכח שכל הצורך שישמע הוא רק כדי שיצטרף עם הציבור בשמיעה.



ח.

ראיות מדברי האחרונים להבנה זו בשמיעת הקדושה

וכעת אציין שאת עצם רעיון הדברים מצאתיו כבר בכמה מאחרוני דורינו, ואלו הם:

א. הגר"נ גשטטנר, בספרו נתן פריו עמ"ס סוכה, כתב לדייק כן מדברי רש"י, וזה לשונו שם: "ומלשון אם כיון לבו לשמוע", וכן "וישמעו בכונה", משמע דאין צריך לכוין לצאת ידי מצוה מפי המשמיע, וסגי אם מכוין לבו לשמוע, דעצם השמיעה הוי כעונה "עכ"ל. הרי דהוא הבין בפשטות דרש"י ביאר דהשמיעה מועילה למתפלל להצטרף ולהיות חלק מהציבור העונה.

ב. וכ"כ הגר"מ צ'ציק, במכתבו שהובא בספר משמר הלוי (עמ"ס סוכה עמ' רט"ו, וכ"ה בס' פניני רבינו הגרי"ז עמ' ק"ד) ואלו דבריו: "ועל זאת באתי להרהר חידוש גדול שעולה בלבי, והוא זה דכל האי דינא דצריך כוונה "להוציא", לא נאמר אלא באופן שהשומע זקוק "לצאת" כלומר חובת קריאה או אמירת ברכות, הלא זו חובה על כל יחיד שצריך שיקרא ויברך, ולכן כשרוצה לצאת ידי חובתו אז צריך המברך להוציאו. משא"כ קדושה שהרי היא במהותה חובת צבור, האומנם שעל כל יחיד להצטרף למקדשין ולענות עמהן, ברם וכו' אין שום חובה מוטלת עליו שיהא זקוק לצאת, ולכן גם אין שום צורך להוציאו כי די בכך שהוא מצורף לאומרים קדוש" עכ"ל, עי"ש שהאריך.

ג. וכ"כ בשו"ת עולת יצחק (רצאבי, ח"א ס"כ) וז"ל: "נלע"ד לפום ריהטא שיש לתרץ דאין זה בגדרי שומע כעונה מדין יציאת ידי חובה, כבשאר עניינים, אלא שתיקתו היא הוראת השתתפות עמהם בשבחו של ה' יתברך" עכ"ל. והרי זה ככל המתבאר כאן.

והשתא דאתינן להכי, שביאור ענין זה הוא רק "חובת שמיעה" והשתתפות עם הקהל האומר, זכינן לביאור הדין למעשה בענין שמיעת המתפלל, דפשוט הוא שאין העומד בתפילה צריך להאזין בזמן הקדושה דווקא לדברי הש"ץ העונה את דברי הקדושה, וכמו כן אין השליח ציבור צריך "לכוין ולהוציא" באמירת הקדושה שאומר את העומדים בתפילה, שהרי אין כאן כלל "חובה" ויציאת ידי חובה של דיני "שומע כעונה" הרגיל השייך בברכה שמחויב בה האדם, אלא רק "חובת שמיעה" של המתפלל והצטרפותו בשמיעה אל הקהל העונה. וא"כ כל שהעומד בתפילה מכוין ושומע, הרי שמיעתו זו נחשבת לו כהשתתפות יחד עם הקהל בעניינם, ואף הוא נחשב כעונה עמהם דברים אלו וכאילו אמרם בעצמו. דאע"פ שלא אמרם ממשי, הרי שתיקתו ושמיעתו הועילה לו שבזה סגי להיות כעונה ולהצטרף לציבור.

ט.

הערות ע"ד האחרונים שהבינו דהשמיעה לצורך חובתו

ומכאן יש לתמוה על מה שכתב רבינו יוסף חיים בספרו בן איש חי (שנה א' משפטים אות ה') דבנידון דידן הבין הרב כי שמיעת המתפלל כאן אתיא מדין יציאת יד"ח בשמיעתו מהש"ץ, ולכן העלה דין חדש שלא מצאנו מקורו, וכתב בזה"ל: "בתפילה אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה וכיוצא, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ונחשב כעונה לענין שיצא יד"ח בקדיש וקדושה, ואע"ג דנחשב עונה, אין זה נחשב לו הפסק, ובספרי הק' מקבציאל כתבתי, דאם הוא רחוק מהש"ץ ואינו שומע ממנו הקדיש או הקדושה, אי"צ לשתוק, אלא יתפלל כדרכו" עכ"ל.

וכ"כ בספרו עוד יוסף חי (משפטים אות ו'), שאחר שדרך בשיטתו זו העלה דין חדש נוסף, וז"ל: "ונראה דכל זה הוא בשומע מן שליח ציבור קבוע, שדרכו להוציא ידי חובת כל הציבור ששומעין קולו בכל דבר שבקדושה, אבל השומע מן חזן שעמד להתפלל בדרך אקראי פעם אחת בלבד, אין לו תועלת מדבר זה, דאין זה מכוין להוציא אחרים, ולא יעלה על ליבו דבר זה עכ"ל.

ואחר המחילה רבתי, צ"ע דבריו, היכן מצינו דיש "חיוב" והוצאת ידי "חובה" בקדושה ליחיד הנמצא באמצע תפילתו, עד שנחדש בו דין זה שאם אינו שומע לא יכוין. ואף רש"י בסוכה דקדק וכתב "וישמעו בכוונה", ולא כתב "וישמעו מהש"ץ". ואדרבה לפי מש"כ על המתפלל תמיד לכוין בשמיעתו להצטרף אל הקהל בלא קשר לש"ץ אם הוא שומעו, ואם הש"ץ קבוע או עראי.

וכן יש לתמוה על האגרות משה (או"ח ח"ג סי' ד') שכתב וז"ל: "ובאחד שעומד באמצע התפלה שצריך לשתוק כשאומר הש"ץ קדושה, צריך לשמוע כשאומר הש"ץ בעצמו, דתרי קלי לא משתמעו ובפרט כשכל הציבור אומרים ביחד, ולכן יש להנהיג שהש"ץ יאמר הקדושה בקול רם אחר שיאמרו הציבור בעצמו, כדי שישמעו אלו שעומדים באמצע התפלה. ולשמוע מאחד מהציבור שעומד אצלו ושומע מה שאומר לא יצא אם לא שיודיענו קודם התפלה שיכוין להוציא כי לרמוז לו בתפלה אסור, אבל מהש"ץ יצא אף שבזמננו אין הש"ץ מוציא מ"מ כיון שנתקן להוציא הוי סתם דעתו לעשות כהתקנה שהוא ממילא כנתכוין להוציא אם יש לאחד צורך לצאת אף שהוא אינו יודע מזה" עכ"ל.

משמע דס"ל דבעינן דהעומד בתפילה צריך לצאת יד"ח בעניית הקדושה הנ"ל, וגם עליו יש לתמוה היכן מצינו חובה זו עליו. ומה שכתב להנהיג שיאמר הש"ץ את מילות הקדושה בקול, הנה כאמור גם זה נגד דברי הרמב"ם כמובא לעיל.



י.

האם תיבות הקדושה שייכות לחזרת הש"ץ

וכן יש לתמוה על הגר"י עיאש בספרו שו"ת בית יהודה (ח"ב סי' ג'), הובא גם בשו"ת יבי"א ח"ו או"ח סי' ט"ז אות ב'), שנשאל אודות שליח צבור שכשהוא מגיע לוקרא זה אל זה ואמר, והקהל עונים קדוש וכו', חוזר אח"כ הש"ץ לומר קדוש וכו' בניגון ובאריכות, וערער ע"ז ת"ח אחד ואמר שיש איסור במה שאין הש"ץ אומר קדוש עם הציבור ביחד, דהא קי"ל קדושה כולם כאחד עונים באימה, לגבי מלאכי השרת, ואם אחד מקדים או מאחר מיד נשרף, וכמו שפרש"י (בישעיה ו, ג). והשיב הגר"י עיאש, דנראה שאין בזה קפידא אלא לגבי הציבור שיהיו לענות כולם כאחד דוגמת המלאכים, אבל הש"ץ, שכוונתו להוציא מי שאינו בקי, שפיר דמי לחזור אותם התיבות בשביל אותם שאינם בקיאים לענות, דלדידהו הוי כעין חזרת התפלה. וכיו"ב בזימון בעשרה שאומר המזמן נברך אלהינו שאכלנו משלו, ועונים ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו,

וחזור אח"כ ואומר לבדו ברוך אלהינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, הרי שהמזמן לבדו בתוך העשרה נחשב כצבור, וכן לגבי ברוך ה' המבורך לעולם ועד. ועל כן צריך לומר כמש"כ, עש"ב. וצ"ע, כיצד אע"פ שבגוף השאלה מצאנו טעם נפלא לדברי הרמב"ם המובאים לעיל, בכל זאת בתשובתו הרמתה נעלמו מעיני קודשו דברי הרמב"ם בסדר התפילות בהם מבואר להדיא שלא כדבריו, אלא אדרבה שאין לש"ץ לענות בנפרד את תיבות הקדושה ולא לחזור אחריהם, ויתירה מזאת, דאף שעונה עמהם לא יגביה קולו.

ומבואר דס"ל להרמב"ם ולשאר הפוסקים המבוארים בפנים, דתיבות הקדושה אינן נכללות בכלל התיבות שעל הש"ץ להשמיע לציבור כלל בחזרת הש"ץ, אלא היא חובת ענייה כללית המחייבת אותו בנפרד, כמו את שאר הציבור השומעים (ולא כדברי הגר"י ע"אש, דסבר דהקדושה חלק מחזרת הש"ץ היא).

והדברים מסתברים, שכן כל עניינה של חזרת הש"ץ היא לחזור על התפילה שכבר התפללו בעצמם, עבור מי שאינם בקיאים, אבל התאספות הציבור לאמירת ה"קדושה", היא חיוב חדש שלא עמדו בו לא הש"ץ ולא המתפללים, והיא מצוה חדשה שמקיימים כעת כולם. ומי שאינו בקי יוכל לשומעה גם ממתפלל אחר שליידו, ולא דווקא מהשליח ציבור.

וכן השיב הגר"ח קנייבסקי שליט"א על פתגמא דנא (בס' זכרון מרים עמ' קכ"ו), הכיצד כתב הרמב"ם דבקדושה "הוא קורא עמהן, ולא יגביה קולו", הרי את הקדושה צריך לומר הש"ץ, משמע שהיא חלק מחזרת הש"ץ, ובחזרת הש"ץ קיימא לן שיש לומר את כולה בקול רם ואפילו ברכת מודים כמבואר במשנ"ב (קכ"ד סקמ"א).

והשיב הגר"ח וז"ל: "אין למדים מן הכללות עכ"ל. וכוונתו כאמור, דאף שאת סדר הקדושה אומר הש"ץ עם הציבור, אין זה חלק מחזרת הש"ץ שניתקנה עבור השאינם בקיאים, ולכן אין בה חובת "הוצאת ידי חובה" ע"י הש"ץ לא לשאינם בקיאים ולא לעומדים בתפילה, אלא היא חובת ענייה פרטית המוטלת על כל אדם. ולכן על כל אחד, בין הש"ץ ובין הציבור, לקיימה כדין לאומרה יחד ובטון אחיד, דומיא דמלאכי השרת.

יא.

בירור לשון השו"ע

פש גבן לבירורי את לשון מרן השו"ע שכתב: "אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר השליח ציבור ויהא כעונה עכ"ל. ויש להבין, מדוע הוסיף השו"ע ד' תיבות אלה: "למה שאומר השליח ציבור", הרי תיבות אלה לא נזכרו ברש"י ולא בתוס' שהביאו את דברי רב יהודאי גאון (ונראה שתיבות אלה הכריחו כמה מן המפרשים, כגון הבא"ח והביאוה"ל להבין שכאן דייקנן לשמיעת המתפלל מדין יציאת יד"ח בשומע כעונה מהש"ץ).

שהרי לפי הענין כבר נתבאר שאי"צ כאן כל שמיעה ויציאה יד"ח דהא קדושה חובת ציבור היא, וא"כ כל ששומע המתפלל ושותק ומכוין סגי בהכי להצטרף לקהל העונים, ומדוע הדגיש מרן השו"ע דבעינן שהמתפלל יכוין למה שאומר הש"ץ?

ומקור דברי השו"ע הוא לשון הטור שכתב: "וכתב רבינו חננאל שישתוק ויכוין למה שאומר השליח ציבור ויהא כעונה" עכ"ל. ולא מצאתי במפרשי השו"ע שעמדו בזה.

ולענ"ד כוננת השו"ע היא פשוטה במה שהזכיר את הש"ץ, דכוונתו היא דהמתפלל לא ימשיך בתפילתו אלא יקשיב לדברי הש"ץ שפותח ואומר: "נקדישך ונעריצך" וכו', ואחר שסיים הש"ץ את דבריו יענה המתפלל עם כל הקהל, כמובן בשמיעתו ושתיקתו את תיבות הענייה "קדוש" וכו', ובזה נאמר עליו "ויהא כעונה".

וזה מדוקדק מהלשון "למה שאומר הש"ץ", הן תיבות הקדושה שבהם פותח ואומר להקדושה, ולא כתב מרן ור' חננאל: "למה שעונה הש"ץ", הן תיבות ה"קדוש" שאומרים לחיובו. ובזה לא קשיא מלשון השו"ע על כל מהלך הדברים האמורים.

ונראה שבמילות אלו נתחדש עוד, דכיון דבעינן דהמתפלל יקשיב וישמע לכל דברי הקדושה מתחילתם, היינו מעת שמתחיל החזן לומר "נקדישך", כבר אז יקשיב הוא וישמע לדבריו, ולא ימשיך בתפילתו ויפסיק רק לתיבות "קדוש". והטעם הוא, דכיון דבשמיעתו ושתיקתו הרי הוא נחשב להיות מצטרף עם הציבור, עליו להיות שותף עמהם כבר מתחילת הקדושה, כדי שידע על מה הוא "עונה" בכוונתו ושתיקתו זו.

ואם לא נפרש כן הרי אנו מצויים בדוחק גדול לפי המציאות (וכמו שהתחבט בזה הרב זה השלחן שם), דמצד אחד הרי החזן חייב לענות קדושה יחד עם הקהל, לא לפני ולא אחרי, וכמו כן ציוהו הרמב"ם שלא יגביה קולו יותר מהקהל, וא"כ אם נחייב את השומע להיות שומע את דברי הקדושה דווקא מדברי הש"ץ, הדברים לא יתכנו במציאות אלא א"כ הוא עומד צמוד אליו ממש, דאל"כ הרי הוא לא ישמענו מחמת הקהל העונה, ולא יעלה על הדעת לומר הלכה במקרה דחוק כזה.

מה גם שכאמור אין כל צורך להצריכו זאת, שהרי אין לאותו מתפלל יחיד כל חובת קדושה בעודו עומד בתפילתו, ואין לו צורך לשמוע לא את החזן ולא אף אחד מהקהל, אלא רק חובת שמיעה וכוונה והצטרפות עם דברי הקהל בענייתם. ולפי דברינו אכן כל דברי הרמב"ם והשו"ע מכוונים ומדויקים לדרך אחת.

ויש להוסיף עוד טעם בזה, כי הנה דעת השו"ע (סי' קכ"ה ס"א) כי אין על היחיד לומר את מילות הקדושה "נקדישך ונעריצך", וזה שלא כדעת האר"י (שער הכוונות ל"ט ע"א) הסובר כי אף על היחיד לומר תיבות אלו, והיא מחלוקת גדולה בקמאי ובתראי ואכ"מ. ומ"מ תיבות אלו של "למה שאומר הש"ץ" תואמות לשיטתו כי את תיבות תחילת הקדושה אומר רק הש"ץ ולא היחיד, וממילא מי שעומד בתפילה וצריך לכוין ולשמוע תיבות אלו, הוא ישמע אותן רק מהש"ץ ולא מהקהל.

ועדיין צריך ביאור לפי שיטה זו, מה הטעם שיש להעומד בתפילה להקשיב אף לתחילת מילות הקדושה של הש"ץ, כיון שהרי כבר נתבאר כי להעומד בתפילה יש לו רק "חובת שמיעה" וענייה עם הציבור, ואין לו כל שייכות להש"ץ ולדבריו, וא"כ מדוע עליו לשמוע את מילות ה"נקדישך" שמתחיל?

ולכן נראה להוסיף ביאור לשיטה זו, כי אכן אע"פ שאין קשר בין העומד בתפילה לבין הש"ץ מצד ענין היציאת ידי חובה, מכל מקום כיון שאותו עומד בתפילה עוסק כעת לדבר עם הש"ת מילה במילה, ומצד שני נתחדש כאן שיש לו חיוב שמיעה והשתתפות עם הציבור בענייני תיבות הקדושה, ונמצא שהקדושה ושמיעתה "נכנסת" לו באמצע תפילתו, לכן סברי השו"ע ואותם ראשונים, כי כדי שלא יתבלבל המתפלל בתפילתו בקדושה הנכנסת לו בתוך דבריו, עליו להקשיב אף לתחילת דברי הקדושה שאומר הש"ץ, ומרגע זה כבר יפסיק פיו מלדבר דברי תפילתו, ויהיו כל רעיונותיו מכוונים לדברי הש"ץ המקדש את ה', וכך ידע בדיוק מה עליו "לענות" באותה שמיעה וכוונה. ולכן כתב השו"ע שיכוין המתפלל "למה שאומר השליח ציבור".

יב.

בבירור דעת הרמב"ם בהלכות תפילה

וראיתי לכמה מחברים שכתבו (שירת מרים עמ' תקס"א, אור ההלכה אבא שאול ח"ב עמ' רס"ב, קובץ דרכי הוראה ח"ד עמ' ט"ו) לתת טעם בדברי הרמב"ם הנ"ל, שהטעם שהצריך הרמב"ם שהש"ץ יאמר הקדושה יחד עם הקהל, וכן הטעם שהצריך הרמב"ם שלא יגביה החזן את קולו בקדושה יותר מן הקהל, הוא לפי דסבירא ליה באמת כדעת אותם ראשונים (ר"י ור"ת) המובאים בתוס', דסבירא להו שהעומד בתפילה לא יפסיק אפילו בשתיקה לדברי הש"ץ, דאם מפסיק ושומע הוי הפסק בתפילתו. ולכן, כיון שלא היתה לרמב"ם מציאות של עומדים בתפילה שצריך להוציאם יד"ח, לכן פסק דעל הש"ץ לענות עם הקהל ובאותו קול, אך לדעת השו"ע, דס"ל דעל המתפלל לשמוע לדברי הש"ץ, שפיר לא יהא סבירא ליה לדברי הרמב"ם הללו.

וראיתי מדברי הרמב"ם שפסק בפ"י מהל' תפילה הט"ז: "הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין בלחש אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה יתפלל, ואם לאו ימתין עד שיתחיל שליח ציבור להתפלל בקול רם ויתפלל עמו בלחש מלה במלה עד שיגיע שליח ציבור לקדושה ועונה קדושה עם הציבור ומתפלל שאר תפלה לעצמו, ואם התחיל להתפלל קודם שליח ציבור והגיע שליח ציבור לקדושה לא יפסיק ולא יענה קדושה עמהן" עכ"ל. ומדכתב "לא יפסיק ולא יענה", משמע דר"ל דלא יפסיק אפילו בשתיקה ושמיעה, וכדעת ר"ת הנ"ל.

ובמחילה לענ"ד דברים אלו דחויים ורחוקים מן האמת, והם בבחינת דוחק על דוחק. הדוחק הראשון הוא החידוש הגדול של האחרונים שיחיד העומד בתפילתו צריך "לצאת ידי חובה" בקדושה מהש"ץ, על אף שקדושה היא חובת ציבור. וזה גרם את הדוחק השני בביאור זה, שיוצר וממציא פלוגתא בין השו"ע לרמב"ם, דבר שלא היה מעולם.

כי דברי הרמב"ם כלל לא דיברו על המקרה של עומד בתפילה, אלא הדברים נסובים על המתפלל עם הש"ץ, האם יכול או חייב לענות למה ששומע ממנו, וע"ז קאמר דלא יפסיק ולא יענה, וכפל התיבות הוא טעם ההלכה, דאם יענה הרי הוא מפסיק באמצע תפילתו והדבר אסור. אך על שמיעה בשתיקה לא איירי הרמב"ם.

ואדרבה, אם היה מקום לדיוק בדברי הרמב"ם ניתן לומר איפכא, דמזה שהדגיש הרמב"ם וכתב: "לא יפסיק ולא יענה" משמע דגדר "הפסק" הוא רק אם הוא עונה בפועל, אך אם שומע ושותק אין זה בגדר הפסק ואפילו הוא באמצע תפילתו, ושלא כדברי ר"ת הנ"ל.

וראיה גדולה לזה, מדברי הכסף משנה המפרש את דברי הרמב"ם שם, והוא בעצמו הביא וציין את מחלוקת הראשונים הנ"ל, וזה לשונו: "ונחלקו הפוסקים אם היה עומד בתפילה ושומע קדיש או קדושה אם שותק ויכוין לכו דיי"א דשרי למיעבד ולא הוי הפסק ויי"א דכיון דשומע כעונה הוי הפסק וכתב הר"ר יונה שאין לו כח להכריע ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד ובלבד שיכוין לבו לשמים. והתוספות כתבו דנהגו העולם לשתוק ולשמוע וגדול המנהג עכ"ל" עכ"ד. ואם איתא שהרמב"ם גילה דעתו בהלכה זו, לא מישתמיט לרבינו הכס"מ לציין זאת על אתר. אלא ודאי שדברי הרמב"ם אזלי כפשטם, וכמשנ"ת.

ולפיכך זה הטעם וזו הסיבה שגם הבית יוסף, כאשר הביא נידון זה בסימן קכ"ד, והכריע דשומע ושותק, לא ציין מאומה מדברי הרמב"ם בזה, וכ"ש דלא אישתמיט למרן השו"ע לפסוק נגד שיטת הרמב"ם מבלי להזכיר זאת בב"י כפי שידועה דרכו, כי אכן באמת לא גילה רבינו הרמב"ם דעתו בהדיא בדיון זה, האם ישמע וישתוק או ימשיך בתפילתו.

נמצא א"כ שגם לאחר שפסקין את מרן השו"ע דהעומד בתפילה שומע ושותק בעניית הקדושה, עדיין דברי הרמב"ם בסדר התפילות קיימים ויציבים ועלינו לקיימם. ואין דרך לקיים את כל הדינים הנ"ל אלא א"כ ניצמד להסבר המוכרח בהלכה זו, כי אכן אין כאן כל "יציאת ידי חובה" של העומד בתפילה, אלא זו רק "חובת ענייה" שלו בהצטרפותו בשמיעה לדברי הקהל, וכמבואר.

יג.

ישוב שיטת הראשונים בגדרי שומע כעונה

ומתוך הדברים עלה רווח נוסף. כי ידועה המחלוקת בגדרי שומע כעונה אם השומע נחשב מדבר ממש או רק שמתבטל לדברי העונה (וכמו שהארכנו בה בכל ספרינו ויען יוסף בגדרי שומע כעונה).

ולפי הצד שהשומע נחשב מדבר ממש, נקטו האחרונים שזה הטעם שסברי אותם ראשונים בתוס' הנ"ל מקור דין זה, כי אין לו להפסיק ולשמוע את הקדושה באמצע תפילתו, כי שמיעתו הויא הפסק באמצע תפילתו. וטעם הפסק זה, הוא משום ששמיעתו נחשבת כמדבר ממש. וא"כ יקשה, מה יענו אותם ראשונים על ביאור זה, כיצד לא יחששו להפסק.

והביאור המקובל הוא, כי אותם ראשונים סברי דהגדר בשומע כעונה הוא, שאין השומע נחשב כמדבר ממש ואז נכנס לדין הפסק, אלא שמתבטל הוא למשמיע, וכיון שמתבטל אליו אינו נחשב מדבר בעצמו וליכא הפסק.

אמנם לאחר ביאור הדין לעומקו, יוצא דהקושיא אינה מתחילה לפי שיטתם. כיון דאפשר דגם אינהו סברי דשומע כעונה נחשב מדבר ממש. והטעם שכאן חייבוהו אותם ראשונים

להקשיב למילות הקדושה, אינו משום דינא דשומע כעונה כלל, שכן כל דין זה נאמר כאמור רק כאשר יש שומע ומשמיע וחיוב ברכה או תפילה, והמשמיע מכוין להוציא את השומע ידי חובתו. אך כאן לא מתחיל דין שומע ומשמיע, כיון דהעומד בתפילה אינו צריך להש"ץ ולא למשמיע, דאין מוטל עליו חיוב פרטי בקדושה, דהא עומד בתפילה הוא. וכל שמיעתו היא רק בסוג צירוף והתכללות עם הציבור בשמיעה. לפיכך ביארו הראשונים שראוי לו לשמוע ולהתכלל עם הציבור, בעוד שאותה שמיעה חשש הפסק כלל, לכל הדעות.



סיכום

העולה מן האמור:

א. שליח ציבור המתחיל לומר קדושה, צריך להקפיד לומר את תיבות הקדושה יחד עם הציבור, לא יקדים ולא יאחר.

ב. כמו כן, עליו לענות את תיבות הקדושה באותו טון שהציבור עונה, ולא יגביה את קולו יותר מהם.

וב' טעמים בדבר: א. כי הקדושה חובתה בעשרה, דווקא כאשר העשרה עונים יחד, ואם הוא לא יענה עמהם נמצא שהוא מבטל את צירוף העשרה ומבטל מהם החיוב. וגם כשיש יותר מעשרה נמצא שהוא לא ענה הקדושה עם הציבור אלא ביחיד, וליחיד אין חיוב. ב. על מעמד הקדושה להיות כמו שעושים מלאכי השרת, באופן אחיד של "כולם כאחד", שאין אחד מקדים ואחד מאחר, וכולם באותו טון.

ג. מי שעומד באמצע תפילת שמונה עשרה, פטור מכל חובה שהיא, ולכן אין הש"ץ צריך לדאוג להוציאו ידי חובה באותה קדושה (אא"כ יודע הוא שנמצא בציבור מי שאינו בקי), כיון שכעת מוטלת על העומד בתפילה חובת תפילתו ודיבורו עם בוראו, ולא אף חובה אחרת.

ד. מיהו, מי שעומד באמצע תפילתו וראה שהגיעו הציבור לקדושה, עליו להפסיק מעצמו את תפילתו ולהקשיב לדברי הש"ץ, ולהשתתף עם הציבור העונים במחשבה בלבד, ובכך הוא חשוב להצטרף עמהם לקדש את ה', אע"פ שהוא באמצע תפילתו. ובסיום הקדושה ימשיך ממקום שפסק לשמוע.

ה. מדברי השו"ע נראה, כי אותו עומד בתפילה לא ימתין להקשיב רק מתיבות "קדוש קדוש" שאומר הש"ץ, אלא כבר מהתיבות שלפני כן, שאומרם הש"ץ לבדו, כגון "נקדישך" וכו'. והנלענ"ד כתבתי.



הרב יצחק שלמה פייגנבוים

בני ברק

תענית על ספר תורה שנפל חציו

בס"ד יום א' ב' לירח זיו אני י' רופאיך התש"פ

כב' ידידי ורב חביבי כהן שדעתו יפה חוב"ט הרה"ג ... שליט"א

אחדשה"ט

על דבר המקרה לא טוב אשר חצי ס"ת נתגלגל על הקרקע בשעת הקריאה. דבר זה ארע מחמת שהעולה לתורה לא אחז בס"ת בשעת הקריאה מחמת הזהירות מלהימנע מהדבקות הנגיף ח"ו.

ואכתוב בקיצור אשר דיברנו אמש וקצת מהנוסף הנראה להלכה למעשה בזה.



מקור החיוב להתענות, ומה הדין כשנפל באונס

הנה, דרך ההתנהגות בנפילת ס"ת מקורו בשיירי כנסת הגדולה (סי' רפ"ב הגהות הטור אות ג') וז"ל: "מי שנפל ספר תורה מידו צריך להתענות" עכ"ל, והביאו המג"א (סי' מ"ד ס"ק ה'), ובשו"ע הרב (שם ס"ב), ובמ"ב (סי' מ' ס"ק ג').

ומקור דבריו מספר משפטי שמואל סי' י"ב שאלות ותשובות (מרבי שמואל קלעי נדפס פעם אחת בויניציאה שנ"ט): "שאלת ממני וכו' למה שאומרים העולם שמי שנופלים לו תפילין שצריך להתענות, דע שהתפילין יש בהם קדושה גדולה וראוי להיזהר מהם וכל זמן שהם עליו צריך שלא יסיח דעתו מהם וכשנופלין מידו שייך בהם זלזול, והוא שאמרו חז"ל שתפילין שנשרפו בזרוע צריך הרוואה לקרוע שתי קריעות כמו ס"ת שנשרף כדאיתא במד"ק (פרק אלו מגלחין דף כו.) ואחרי שהם כס"ת וכי יסתפק אדם שמי שנפל ס"ת מידו לא יתענה, וקצת ראייה יש ממה שאמרו, שהרוואה ס"ת שנשרף בחלום חייב להתענות אפילו בשבת, וזה יספיק לתת סמך למנהג שנהגו" עכ"ל.

והמדייק בדבריו יראה דתעניות אלו הן מנהג העולם שנהגו כן מהרגשת נפשם, וכמו שכתב "כי יסתפק אדם שמי שנפל ס"ת מידו שלא יתענה", אלא שהוא דייק בלשונו וכתב בתפילין כשנופלין מידו, וכן לגבי ס"ת מי שנפל ס"ת מידו, ומשמע מדבריו דכשלא נפלו מידו אין מנהג להתענות.

וכן מבואר להדיא במחזיק ברכה (יו"ד סי' רפ"ב ס"ד): "שמענו בק"ק אחד שנפל הס"ת הורה רב המקום שיתענו כל הקהל ב' וה' וב' לכפר העוון שנתבזה הס"ת, ולדעתי הקצרה מדינא אין הרוואה שנפל הס"ת חייב להתענות, אמנם נכון הדבר שכל רב בעירו יגזור ויתקן לפי מקומו

ושעתו" עכ"ל. שו"ר שכ"כ בשו"ת מהר"ש (ח"א סי' פ"ב) לדייק מדברי המשפטי שמואל דאין על הרוואה חיוב להתענות.

ונראה דהגם דיסוד מנהג ההוא שמתענין מקורו מדברי הגמרא במו"ק כו. ושם מבואר דהרוואה תפילין שנשרפו וס"ת שנקרע מתענה, מ"מ לא נהגו אלא כשנופל מידו, דשם במו"ק איירי דהס"ת והתפילין נפסדין ל"ע וכן הרוואה בחלום ס"ת שנשרף איירי שנפסד ח"ו, אבל באופן שלא נפסד הס"ת אלא שנופל מידו קיל טפי, ואינו מתענה אלא כשנופל מידו.

אלא דעדיין יש לדון דדילמא כל דבריו אתי לאפוקי את הרואין ס"ת שנפל שאינן צריכים להתענות, אבל אותו שבגרמתו נפל הס"ת, וכגון באופן שהיה צריך לאחוז את הס"ת ולא אחז, דילמא צריך להתענות. וכיו"ב מצינו בתשו' דברי חיים (חחו"מ סי' ל"ג) ס"ת שנגנב אין שום חטא לשום אדם ועל הגבאי שפשע ולא סגר שערי בית הכנסת עליו מוטל להתענות איזה ימים או לפדות בממון כפי ערכו ע"ש.

אמנם באופן דידן דמה שלא אחז בס"ת אינו פושע ח"ו אלא אונס גמור הוא, דהוא ירא פן ידבק ח"ו בנגיף, שוב אין עליו חיוב להתענות כלל.



קולא כשנפל רק חציו

ויש להסתפק באופן שנפל מידו רק חציו וכגוונא דידן האם בכה"ג מתענין. ומצאתי בשו"ת עצי הלבנון [יו"ד סי' ע"א (ציין לו במאסף לכל המחנות סי' מ"ב ס"ד)] וז"ל: "ע"ד שאלתו בנדון מי שהגביה ס"ת לאחר הקריאה, ומפני שגללו ביותר לא היה יכול להחזיקו מפני כובדו, ונפל מידו צד שלמעלה והגיע עד הספסל שיושבים עליו, והחזיק בעץ החיים שלמטה וצד שלמעלה נפל על הספסל, האם יש להצריך תענית, לסיבת מאורע זה.

הנה, במקורה הראשון של הצרכת תענית בכעין זה, שהוא בגוף תשובת משפטי שמואל סי' י"ב (שהביאו המג"א בקצרה בסו"ס מ"ד) נזכרה רק המציאות היכא שהתפילין או הס"ת נפלו מידו, **דכשנופלים מידו, שייך בהם זלזול.** ממילא, מדדיק לפרט פעמיים מלת מידו, שלכאורה היא מיותרת לגמרי, הרי אין לך בו אלא חידושו דרק גבי נפילה גמורה, דהיינו היכא שהס"ת נשמט לגמרי מידו התם הוא דמחמרינן, אבל לא היכא שקצה הספר האחד נשאר בידו, ורק כשקצהו השני נתגלגל ונח בארץ דכזאת אינה נכנסת סייג נפילה" עכ"ל, ומעתה מצינו מנוח לנדון שלפנינו **באופן שצד אחד נשאר על השולחן, דבכה"ג אין מתענין.**

אלא דיש לדון בדבריו, דהא כל יסוד דבריו הוא מדיוק לשון המשפטי שמואל שכתב **נפלו מידו,** וכבר כתבתי לעיל דמלשון זה נלמד דדוקא זה שנפל מידו נהגו להתענות, ולאפוקי את הרואים שאינן צריכים להתענות, וכ"כ במחזיק ברכה, ושוב ליכא הכרח להיכא שנפל חציו על הקרקע שאין צריך להתענות.

אלא דבעצי לבנון שם הוכיח דבכה"ג אין צריך להתענות מדברי הגמרא עירובין (צז:-צח.). היה קורא על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו, היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו כו', רבי יהודה אומר אפילו אין מסולק מן הארץ אלא כמלא החוט גוללו אצלו (אבל

כשהגיע ונח משהו בארץ אינו גוללו אצלו אלא שהופכו על הכתב), ומיישב רבה דהכא באיסקופא הנדרסת עסקינן, ומשום בזיון כתבי הקודש שרו רבנן, ומוזה מוכיח דבכה"ג דצדו אחד של הספר נשאר בידו ליכא ביזויי כתבי הקדש כ"כ, והוא ממש גוונא דידן דבכה"ג לא מקרי ביזוי ואין צריך להתענות, ע"ש דבריו.

שוב ראיתי בתשובות מנחת יצחק (ח"ז סי' צ"ב אות ג') וז"ל: "וע"ד השכיח אצל הסופרים שצד א' של ס"ת מתגלגל לארץ ח"ו, שכ"ת מצא מקום להקל, מהא דאמרינן בשבת (ה:): שאם נפל צד אחד לארץ וראשו אחד בידו גוללו אצלו, בכרמלית כיון שאוגדו בידו, ואף דלא הוי רה"ר גמורה, מ"מ לא עדיף תענית נפילת ס"ת מכרמלית עכת"ד.

הנה, בתשו' בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס"ה) הביא אדרבא מהגמ' הנ"ל דאף שלא נפל רק צד אחד לארץ מקרי בזיון לס"ת, מדאמר רבי שמעון (פרק המוצא תפילין צו:): אפילו מונח על הארץ גוללו אצלו שאין לך דבר העומד בפני כתבי קדש אף שאוגדו בידו, ועיקר בתענית משום בזיון ע"כ צריך להתענות עיי"ש, וכ"פ בתשו' מהר"ש (ח"א סי' פ"ב) עיי"ש עכ"ל המנחת יצחק.

ובאמת בעצי לבנון הרגיש בהערה זו, וע"ש דכתב דלהלכה קיי"ל בשו"ע או"ח (סי' שג"ב ס"א) דאינו גוללו אצלו אלא נפל צדו אחד על אסקופה הנדרסת, דאם ישאיר שם כל השבת רבים דרסי עלה ואיכא בזיון טפי, משא"כ באופן שאינו נדרס, כיון שאוגדו בידו, לא הוי כי אם בזיון מועט, יעו"ש.



אם רק העצי חיים נגעו בקרקע

ואם רק העצי חיים נגע בקרקע וגוף הקלף לא נגע יש להקל ביסוד מש"כ הצפנת פענח (להגאון מראזין ז"ל סי' ל"א), וז"ל השאלה, ע"ד נפילת ס"ת ונשארה עומדת על העץ חיים נשען לכותל, וז"ל: "ע"ד התענית דנפילת הס"ת ע' מנחות לא: בתוס' בשם הירושלמי ברכות דאם גבוה כל שהוא מהקרקע לא איכפת לן, ואף דהוא מחובר לס"ת וכו', אך מ"מ כיון דלמטה עיקר הוא כדי לאחזו בו אין עליו שם ס"ת וכו', אך אם הטעם משום זריקה וכמו דאמרינן בעירובין צח. אין מזרקין וכו' שוב אין נפק"מ וכו' ואין להחמיר בזה" עכ"ל.

והיוצא מדבריו דתענית על הביזוי הנגרם לס"ת אינה על גוף הנפילה אלא על מה שהס"ת הגיע לארץ, ובאופן דרק העצי חיים נגעו בארץ לא נחשב לביזוי ואין מתענין. ומעתה באופן דידן גם אם נפל כל העמוד על הארץ, כל היכא שגוף הקלף לא נגע בארץ אין מתענין.



אם התענית נדחת לאחר השבת

ויש לצרף עוד, דכיון שהנפילה היתה בשבת א"צ להתענות אחר השבת, וכמוש"כ בשו"ת בית יצחק שם, וז"ל: "וחתני הרב הגדול מ' נתן לעוין נ"י, העירני דאם נפל הס"ת בשבת יש להקל להרואים דבברכי יוסף (יו"ד סי' ש"מ בשו"ר ברכה) הביא בשם ספר תפארת למשה, דאם נשרף ס"ת בשבת א"צ לקרוע אחר השבת וכו', וכיון דהא דצריך להתענות בנפל ס"ת לארץ

נלמד מדין הרואה ס"ת שנשרף וכו' על כן בנפל בשבת אין צריך להתענות אחר השבת וכו', על כן הדבר בספק ויש להקל על הרואים שיתנו לצדקה ולא יתענו" ע"ש.



יש להקל בזמן מגיפה

נמצינו למדין מכל האמור דבאופן זה אין צורך להתענות ואפילו אותו העולה שלא אחז בס"ת, וכ"ש הרואים דמדינא אין עליהם להתענות בכל גוונא, וכ"ש במקרה דידן שהיתה הנפילה בשבת חזי לאיצטרופי דעתו של חתנו של הבית יצחק וכנ"ל.

והגם דבמחזיק ברכה שם סיים אמנם נכון הדבר שכל רב בעירו יגזור ויתקן לפי מקומו ושעתו, לע"ד בזמן זה מקומו ושעתו, שלא להכביד על הציבור ח"ו וליתן עליהם רגשות אשמה אלא להקל עליהם. פוק חזי מש"כ הרשב"ש (תשובה קצ"ה) וז"ל: אבל בימות המגפה צריך להיזהר בתכלית השמירה ושיוסיף בהנהגתו לנקות המותרים ושלא להרבות במזון ושיאכל דברים טובי האכילות ומעטי הכמות וירבה המנוחה וירחיק היגיעה וירבה מהמנוחים הטובים וירחיק האנחה וירבה השמחה וכו' וכל זה הוא ענין טבעי ע"ש. וכ"כ הגרעק"א באגרות סופרים (אגרת כ"ט): ושלא לדאוג ולהרחיק מכל מיני עצבות (וכנראה מקור דברי הגרעק"א הם מדברי הרשב"ש הנ"ל שציין לו הגרעק"א בגליון הש"ס ב"ק ס: ע"ש). והחפץ בכל אופן לעשות תיקון לנפשו ירבה בצדקה, וכמו שכתב בשו"ת בית יצחק שם ובשאר אחרונים הנ"ל.

שוב ראיתי בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ק"ב) שכתב לגבי איחור קידוש לבנה שפסק המורה לקדש בליל ט"ז, ומסיק וז"ל: וא"כ יש לדון קצת בנידון שלפנינו שהיו העם שמחים לקראת בואה וכו', ועכ"פ לא מסמנא מילתא טבא כשמתכסה שלא יכולים עליה, כעבד שבא למזוג כוס לרבו כשופך קיתון על פניו וככל אותות השמים דעכ"פ אית בהו סימנא, אלא ישראל אל יחתו מהם כי הקב"ה מראה להם שישוּבו בתשובה ויבטלו גזירת המזל וכו', וה"נ כן בכסוי הלבנה א"כ לא יועיל מה שמקדשים אח"כ אם הוא חוץ לזמנו ומגרע גרע שעייז לא ישוּבו, וא"כ יש לדון בנדון שלפנינו וכו', אך יען שבזמן המגפה הצער מסוכן להם ומשו"ה אין גוזרין בו תענית כמ"ש מג"א (סי' תקע"ז ס"ק ב') וגדולה מזה ברמ"א (יו"ד סי' שע"ד) ומצינו שהיו חז"ל מסתירים בפני ע"ה אפילו שהיה להם למכשול עון משום סכנה עיין שבועות טז. ד"ה אלא וכו' מכ"ש הכא ע"ש, והו"ה לנידון דידן.



סוף דבר

סוף דבר אוסיף נופך מהרהורי ליבי כי אין צורך להכביד על הציבור. הלא לעת כזאת נתקיים בעוונתנו מש"כ חז"ל (תענית טז). לגבי תענית גשמים: למה יוצאין לרחוב ר' חייא בר אבא אמר לומר זעקנו בצנעא ולא נענינו נבזה עצמינו בפרהסי, ריש לקיש אמר גלינו גלותינו מכפרת עלינו וכו', ולמה מוציאין התיבה לרחובה של עיר אמר ריב"ל כלי צנוע היה לנו ונתבזה בעוונתנו וכו', ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה אמר רבי יהודה בן פזי, כלומר עמו אנכי

בצרה, ריש לקיש אמר בכל צרתם לו צר, אמר רבי זירא מריש כי הוה חזינא להו לרבנן דיהבי אפר מקלה על גבי תיבה מזדעזע לי כוליה גופאי עכ"ד הגמרא.

וברמב"ם (פ"ד מתענית הל' א') כתב וז"ל: "ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה ועל גבי ספר תורה כדי להגדיל את הבכיה ולהכניע את לבם" עכ"ל, ראה שהוסיף דנותנין אפר מקלה נמי על גבי ספר תורה עצמו (והוא גירסת הרי"ף תענית ה: וברא"ש תענית פ"ב סי' כ"ב יש חילופי גירסאות בזה, וע"ע בהגהות יעב"ץ תענית טז.).

ונראה דמש"כ הרמב"ם כדי להגדיל הבכיה ולהכניע את לבם יליף לה מהא דרבי זירא דהוי מזדעזע כולי גופאי.

ובעונותינו הרבים נתקיים בנו למה יוצאין לרחוב ולמה מוציאין התיבה לרחובה של עיר, והאחרון הכביד במקרה לא טוב שארע דהוי מזדעזע כוליה גופאי של כל הנוכחים שם. ודי בהערה והארה זו להגדיל הבכיה ולהכניע את לבם ואין צורך להוסיף עוד.

וה' ברחמיו יחוס ויחמול עלינו ויאמר לצרותינו ד', ויתקיים בנו במהרה פתאום יבא אדון אל היכלו ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

ידידו דוש"ת בהערכה ובברכה

יצחק שלמה



הרב אליעזר פויכטונגר

כיוון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי

פרק על כלל ההנאות, על מה צריך לברך. ופרק בדיון בברכה על הנאת האכילה, האם מברכים על הנאת המעיים או על הנאת החך.

פרק ראשון - בירור בהנאה המחייבת ברכה

לכאורה, אם אתור אחר כלל, על מה ומתי צריך לברך ברכות הנהנין*, אראה שיש לבדוק לפי ההנאה, שהרי זו סברת הברכות, אסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלי ברכה (ברכות לה). ואמר הראב"ה (הובא ביתה יוסף בס' קס"ח), 'דכל ברכת הנהנין תליא בחביבות דעל חביבות הנאות הוא מברך ומשבח'. והמאירי (בפתיחתו למסכת ברכות. אבל עיין בסמוך, בדעתו), הקדים שאחד מענייני מסכת ברכות הוא 'להודיע תכונת הברכות שאנו חייבים לברכו ית' על כל מה שיבוא לנו ממנו הנאה, הן באכילה, הן בשתייה, הן בהנאת ריח, הן בכל מיני הנאה איך היא'. וא"כ היו צריכים לברך על כל סוגי ההנאות, אך אין זה כך², ואם אסתכל מהן הברכות שמברכים, אראה שיש הנאות שלא מברכין עליהן, וכדלהלן.

כמה ראשונים³ קבעו שפרטי הכלל שעל הנאה מברכים, הן הנאות הנכנסות לגוף⁴. ונראה שהם העלו את מסקנתם זו מכך שלא נמצאו ברכות על הנאות, אלא על הנאות מאכל שתייה וריח. אבל לא ראיתי מסביר בטעם הדבר, מדוע מכלל ההנאות רק זו הנכנסת לגוף מזיקה ברכה⁵.

א). מאמר זה הינו חלק מחיבורי על ברכות, שעוד לא ראה אור, ואף שהרחבתי בו בעוד נושאים הקשורים לדברי כאן, ובעיקר בטעם הדברים שבפרק זה, מדוע זאת ההנאה שנקבעה עליה הברכה וכו'. אך בכל זאת (ואולי בשל זאת) הדברים כאן, ליקוט והבאת השיטות, עניין בפני עצמם הם. בחרתי לפרסמם, אחר ששמעתי מכמה ידידים שחלו בקורונה ואבדו את חוש טעמם, על ספקם לגבי חיובם בברכות.

מהמונח 'ברכות הנהנין' קשה להוכיח, שעל כל הנאה צריך לברך, כיוון שלפי הידוע לי, אין הוא מלשון חז"ל אלא מקורו מתקופת הראשונים.

ב). וראה בספר חידושי הגאון מסוסנוביץ (דף לה.) שהבין שהברכות נקבעו לפי הנאה בלבד, ובהנאת מצוה או שאר אכילה בלי הנאה, טען שזה מדרבנן (לעומת שאר הברכות, שנקט שברכות הן מדאורייתא, כדעת הפנ"י בריש פרקין) דאמרו לא פלוג. ובצל"ח (מ"ג: ד"ה מנין) כתב: 'וכבר אמרו בריש פרקין שסברא הוא שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה וא"כ כיון שגם מריח נהנה ממנו מהי חיתי ישתנה משאר הנאות ששואל מנין שמברכין על הריח'.

אך כבר אציין שמלשון הגמ' בסוגית מטעמת, שאביא להלן בנספח, כבר נראה שלא על כל ההנאות צריך לברך, וראה במור וקציעה (ס' ר"י) שעמד על זה.

ג). תוס' בפסחים נג: ד"ה אין, רמב"ן בדף נ"א, המאירי בדף נ"ב: ועוד ראשונים. (קיים הבדל בין לשונות הראשונים בקביעתם את כלל זה, ואיני יודע האם יש הבדל מהותי).

ד). הכוונה נכנס לגוף בדומה לדרך אכילה ושתייה, בשונה מרחיצה וסיכה. וכדאיתא בברכות נ"ז: 'ג' נכנסין לגוף ואין הגוף נהנה מהן גודגדניות וכפניות ופגי תמרה. שלשה אין נכנסין לגוף והגוף נהנה מהן אלו הן רחיצה וסיכה ותשמיש'. וכן במגן אברהם ס' רט"ז סק"א, גבי סיכה. וראה מה שכתב ר"ש בביאור דברי הרקח, בהערותיו לדעת תורה בריש ס' רט"ז.

מלבד זאת, נראה שהכלל אינו מוסכם, ויש סוברים שגם על הנאות שאינן נכנסות לגוף, צריך לברך עליהן ברכות הנהנין.

כן דחה בספר המכתם (פסחים קו.) מברכת האור, וכך כתב: 'וכי תימא שברכת האור לא נתקנה על ההנאה, שלא תיקנו אלא על הנכנסת בגוף, כגון הטעם והריח. אבל על הנאת האור והנאת קול, אף על פי שהיא הנאה לא תיקנו עליה ברכה. וזה שמברכין על האור במוצאי שבת, אינו אלא מפני שנברא במוצאי שבת. זה אינו, דאם כן אמאי מברכין עליו במוצאי יום הכפורים. אלא ודאי ברכת הנאה היא'. וכך הביא שם בשם ראב"ד. וגם בספר המאורות (נב:) כתב כן גבי ברכת האור. ויתכן שכך סבר הבית יוסף (או"ח סוף ס' תרצ"ג) שכתב: 'כתב הכל בו בסוף סימן מ"א (ב:) פורים שחל להיות במוצאי שבת שקורין המגילה לאור הנר מברך בורא מאורי האש קודם, ויש חולקין' ואומרים שאינו צריך לברך עליו לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות, אמנם טעמא דמסתבר הוא שלא יהנה ממנו בלא ברכה'. וגם לעניין קול", רבינו בחיי ור"י ב"ר יקר טענו שהסיבה שלא מברכים היא שאינו יוצא מדבר שיש בו ממש, ולא הסבירו שהנאה זו אינה נכנסת לגוף. ויתר על כן, רדב"ז (שו"ת ח"א ס' רצ"ז) כתב חידוש מחודש, שכן מברכים על הנאת קול. וכך כתב: 'דבר שהנשמה נהנית בו הוי אומר זה הריח וכתוב ומתוק האור משמע שאדם נהנה מראיית האור וכתוב כי קולך ערב כל הני אע"ג דלית בהו מששא מ"מ הנייה אית בהו ועל הנייתן מברכין'. הרי שהכלל אינו מוסכם", וראה גם דברי רבי אברהם בן רמב"ם בהערה³.

(ה). ראה הלכות קטנות (ח"ב ס' ק"ס) 'לא מצאתי לזה טעם מבואר', ובהמשך מציע טעם, כדברי רבינו בחיי ור"י בר יקר שאביא להלן, שלקול אין ממשות.

(ו). אמנם, ראה בדבריו בסמוך בדף ג"ג. שהזכיר את חילוק הנכנס לגוף גבי ברכת הריח לפי רי"ף ורמב"ם.

(ז). המגן אברהם (רט"ז סק"א) ג"כ חצה לשני מחנות, דרך משה ומטה משה. וחילוקו היא, השיטה הנוכרת למול שיטת רבינו בחיי ור"י בר יקר דלהלן.

(ח). יעויין כנסת הגדולה שם. ובאליה רבה (רח"צ ס"ק ג'-ד') לדעת הכלבו ולהבנתו זו ברכת הנהנין.

(ט). ראה דברי רמ"א שהבאתים בהערה לעיל.

(י). רבינו בחיי, בספרו שולחן של ארבע. ור"י בר יקר, בפירוש התפילות. שניהם הובאו בהלכה ברורה ס' רט"ז בירור הלכה ב'.

(יא). ועוד מדברים בעניין, הראה מקומם בהלכה ברורה ס' רט"ז שעה"צ ד'. וראה בהלכה רווחת על ההלכות קטנות (ח"א ס' קל"ו. הוצאת זכרון אהרון, ירושלים תשע"ז) שביאר לפי דברי ההלכות קטנות מדוע אין מברכים ברכת המצוות על הביאה. וראה במור וקציעה (ס' ר"מ), ובדבריו בסידורו בית יעקב (הנהגת ליל שבת, פ"ז חוליה ג'). ובשו"ת רב פעלים (ג' או"ח ס"י) בהסבר העניין מחמת ההיזק הבריאותי ואי הכניסה לגוף.

ועל ברכות השחר לא דיברתי, כיוון שגם מי שפירשן כברכות הנהנין, כיוון כנראה ליסוד משותף, ולא שהן ברכות הנהנין ממש.

(יב). וכך כתב ר"א בן רמב"ם (המספיק לעובדי ד', בליקוטים מהחלק השני פרק ל'. הוצאת פלדהים) 'אין חיוב לברך על כל מעשה גשמי, שהרי היושב שמחליט ללכת, אינו צריך לברך קודם תנועתו, והנח שמיניע ידיו להעביר חפץ ומי שעניו סגורות שפוחת עיניו לראות משהו, כל אחת מאלה, אף שהיא ודאי פעולה גשמית וה' נותן הכוח והיכולת לזו הפעולה, וזה חסד מאיתו, לא נאמר שצריך לברך עליה. והסיבה לכך שאלה הן פעולות תמידיות ולא היה הפה פוסק מלברך, ואז לא היינו מכוונים בהן, והיינו מחויבים לברך שתי ברכות או יותר בזמן אחד'.

ושייכים לנושא זה, אלו המקשרים בין ברכת הנהנין למצוות, ראה דברי ראב"ן הירחי בריש מסכת כלה, וזה לשונו: 'ואומר אני לפי ע"ד ומיעוט שכלי שלכך תקנו חז"ל ברכה לכל המצוות ועובר לעשייתן לפי שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה וכשם שאסור ליהנות במאכל ומשתה והנאות העולם בלא ברכה כדאמרין בפ' כיצד מברכין כך אסור לעשות

הנה, אלו תוצאות הדברים, מקובל שההנאות שמברכים עליהן הן אלו הנכנסות לגוף". ויש שחולקים על כלל זה. ובכל מקרה טעם החילוק, לא מבואר".



פרק שני - הנאת מעיים או גרון

דיון נוסף שיש לדון במסגרת בירור ההנאה המתברכת, הוא ממה שמצינו שחלקו ר' יוחנן וריש לקיש (חולין קג:), לגבי ההנאה המחייבת באיסורים⁵¹, ר"י סובר שהנאת גרון היא המחייבת ור"ל סובר שהנאת מעיים⁵². ובברכות, יש לדון על מה מברכים האם על הנאת המעיים או על

קיום שום מצוה בעולם בלא ברכה שאחר שיש לו שכר המצוה הרי נהנה מן העוה"ז בעוה"ב כהנחת תפילין וסוכה ולולב ומזוזה ועוד שהם מצווין מהתורה וכן הדין לברכות אירוסין ונישואין ע"כ דבריו. וראה עוד בדברי ר"י ענגיל בלקח טוב (כלל י"א). ובמנחת שלמה (קמא סי"ח אות ו') ובמאמרו של ר"א גרינצייג 'ברכת המצוות', ישורון כ"ב. ובדברי ר"ל מימון (ברכת הארץ, בסוף קיצור שולחן ערוך, מוסד הרב קוק הדפסה ד תשל"ד - תודה למשה כהן על ההפניה) שהציע לבאר את אי הברכה על יישוב ארץ ישראל, ועל סעודות שבת משום שהגוף נהנה מהם ואז אין כוונה למצוה. ואינו זוכר אם ראיתי מי שכתב כן, אבל יש לזכור הא דאיתא בברכות כ"א. דאיכא למפרך 'ומה לתורה שכן חיי עולם'. ועל כלל ההשוואה בין ברכות המצוות והנהגין, ראה 'גדר החילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהגין' רש"ז דישון, קובץ בית אהרן וישראל, אב - אלול תש"פ. ובהקדמה לברכות בספר הון עשיר: 'ועוד יש לנו חמשה מיני ברכות כנגד חמשה חושים חוש השמע על הרעמים חוש הראות על הראיה כדתנן הרואה מקום וכו' חוש הריח על המוגמר חוש הטעם על הפירות חוש המישוש ברכת חתנים כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה'. ומעניין בהקשר לזה, ברכות האברים שנמצאו מחסידי אשכנז, ראה, 'ברכות האיברים' מלאכי בית אריה, תרכ"ז, ב (תשמ"ז) 265-272. וכמובן שההון עשיר עירב ברכות הנהגין, הראיה והמצוות. [ואפשר שחלק מברכות הראיה, דינן תלוי בהנאתו. ראה בפוסקים בס' רכ"ה, גבי ברכת שהחיינו בראית או אכילת פרי חדש. וראה דברי הגר"א באמרי נועם (נ"ח): לגבי ברכת פירות ואילנות טובות ששונים הם מברכות האילנות, שהוא נהנה בראיתו].

יג). וגם באלו הנכנסות לגוף, כמובן שיש לדון האם בכל דבר הנכנס לגוף. לדוגמא, שותה מים שלא לצמא אלא לקרר את גופו.

יד). אציין שראיתי שהיו מן החסידים, שנהגו להחמיר גם בשאר הנאות. בפסקי תשובות (רט"ז ציון 51) הביא מבני יששכר, שכתב בדבריו 'יש לחייב את עצמו לברך ברכת שהכל על איזה מאכל או משקה ויפטור גם את דבר ההנאה שאין לו ברכה כגון הנאת המשגל וכלי זמר וכיוצב"ז דבברכת שהכל פוטר את כל ההנאות וכו'. וראה בשו"ת מהרש"ג (ח"א ס"כ) שהביא מחכם אחד שבברכת העושה לי כל צורכי הוא מכון לפטור את ההנאות הקטנות שיש לאדם בכל יום. וראה עוד בפסק"ת (בס' ר"ד ציון 69) שהביא שהגה"ק ממונקאטש היה מברך על מאכלים שאכל לרפואה בלבד, את הברכה שהובא בירושלמי (פ"ו ה"ח) שברא מי רפואות. הפוסקים לא הביאו ברכה זו. ובשיורי ברכה (ר"ד ב') הציע שהייתה זו ברכה מיוחדת למי דקרים. ובספר שבט מוסר (פט"ז) כתב, 'אל תלבש בגדיך בלא ברכה, כי כשם שנהנה האדם לתת אוכל לנפשו וצריך לברך, כך צריך לברך על הנאת המלבוש בכל עת שלבש, ומי שלא ברך על מלבושיו, ילבש ברימה וגוש עפר בקבר, וקשה אותה רימה כמחט בבשר החי'.

ומעניין לקשר לאלו שנהגו גם את ברכת המצוות כעצם הכלל שבכל מצוה יש לברך ללא חלוקה כלשהי ראה ראה על זה, במאמרו של פרופ' דוד הנשקה, 'ברכת המצוות, הלכה ותולדותיה' (סידרא; כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה כז-כח, תשע"ג) בהערה 413. ובמאמרו היפהפה של הרב חיים אשר ברמן 'זריבה בברכות הצריכות' בגליון האוצר מ"ו.

ולבסוף אחתום בפרפרת נאה (ראיתיה באחד משיעוריו של ר"מ ליכטנשטיין, באתר בית המדרש הווירטואלי (V.B.M) ע"ש ישראל קושיצקי שלידי ישיבת הר עציון): שמעתי מפי מו"ר הרב יהודה עמיטל זצ"ל שאחד מהפילנתרופים היהודים הגדולים שאל אותו מדוע אין ברכה על הדבר שהוא הכי נהנה ממנו וזהו כבוד. הרב עמיטל זצ"ל סיפר שהוא ענה שתי תשובות, האחת בפניו והשניה בלבד. בפניו הוא אמר שכבוד זה דבר שאין לו שיעור וכי קשה לכמת אותו, ושלא בפניו הוא הרר שמה כבוד שנעניק לאדם, הוא תמיד יחשוב שזה פחות מכשיעור...

הנאת החך. ודיון זה יש לדון לכל הברכות, הן לברכת המזון הן לשאר ברכות אחרונות, והן לברכות ראשונות.

חשוב לדעת לפני הדיון בעניין, שייתכנו כמה פרשנויות להבין את סברות דיון זה, המשפיעות באופן ישיר על הדיון והעל הדיון. ניתן להבין שהדיון הוא האם הברכה היא על הנאת האוכל או על תועלתו. ואפשר לפרש בדרכים נוספות, כגון, דיון בדעת בני אדם, ממה נהנים הם באכילה, האם גם מהנאת מעיים כעניין נפרד מהנאת החך. ואפשר לפרש שהדיון הוא בגדרי המעשים, האם יקבעו הדינים לפי סיבות המעשים. או השוואה בין השיעורים ההלכתיים שמצינו באכילה ושתיה". ותוצאה חשובה מהבנת הצדדים, הוא הגדרת הנאת החך והמעיים, שאם הדיון הוא בין הנאת החך ותועלתו, יתכן שאין מקום כלל לטעון, שצריך שתהא צורת אכילה, אלא האם האכילה מזינה או לא. אבל אם זו השוואה דינית, וודאי שכן". ולהלן אראה טענות על כמה דיונים הלכתיים, שאינם מוכיחים שההנאה המחייבת היא הנאת חך או מעיים, אלא שתהא צורת אכילה. תוצאה נוספת מהבנת הצדדים היא הקושי לתחם, מי יכול לקבוע מה מזין, האם כל דבר מזין במידת מה, ובדבר המזיק יש לשקלל נזק ותועלת, וכו'. וכן הלאה. בדיונים הבאים כאן, שאכתוב את כותרות החקירה, הנאת מעיים או חך, יש ליזכור את אפשרויות הפרשנות הנזכרות.



טו). להשוואה מאיסורים לברכות, יש לעיין האם זה קשור לחקירה האם ברכות הנהנין הן חיוב או מתירות איסור. ולמעשה במקומות רבים השוו בין איסורים לברכות, כדין השיעורים ועוד. וראה בב"ב בס' ר"ד גבי טעם כעיקר בין שבברכה לא אומרים בו, בשונה מאיסורים. אמנם עיין במג"א שם במי שהסביר שהטעם מפני שאי"ז נחשב טעם. וראה במהר"ם ש"ק (או"ח ר"נ) שהוכיח שמשווים ביניהם, ועיין גם בברכת ה' (ח"ב פ"א מקור 29) ומדברים נוספים בסוגיה כאן, הנאת גרון ומעיים, שהשוו ביניהם. וראה לגבי סוגיות הצלף במאמרו של דוד גרבר 'האם לומדים ברכות מאיסורים' מגל י"ב (תשנ"ח).

טז). כתבו אחרונים, שכוונתו אף אכילת מעיים, ראה אנצ"ת (ערך אכילה ציון 8) ועיין גם בכלי חמדה שאביא מדבריו להלן. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי"ח) שהביא מי שפירש להיפך, שאף לר"י בעינן אף הנאת גרון, ודן בדבריו. ונחלקו האחרונים בבליעת גרון בלי לעיסה, עיין בתורת חיים (חולין ק"כ) שסבר שבכהא גוונא, ליכא הנאת גרונ. ולעומתו הנובי" (קמא יו"ד ל"ה) סבר שגם אכילה כזו מוגדרת הנאת גרונ. ואפשר להבין את מחלוקתם, בגדרי מעשה האכילה, האם צריך שיטעם בפועל, או שיאכל בדרך אכילה, והיא עוברת גם דרך הטעם, אך לא צריך את הטעימה בפועל. ובכל מקרה, מחלוקתם חשובה לענייני כאן.

והאם מעיים הכוונה מעיים ממש, או בבית הבליעה. ראה בסוף תשובת האחיעזר (ח"ג ס' ס"א) שהביא את דעת החת"ס שפירש שהכוונה לבית בליעתו, וכתב שמתוס' שתלו זאת בעיכול המאכל, לא משמע כמותו. ועל דרך זו, ראה בשיטות שאביא להלן, ונראה שגם הם יוכיחו כהוכחת האחיעזר. שהכוונה למעיים ממש.

יז). כך השיב מהרש"ג (ח"א ס"כ) בצורה ברורה. וראה להלן בשיטות שאביא, ויש לנתחן לפי צדדים אלו.

יח). וכצד ספקו של המשנה למלך (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח, ליד ציון ל"ז במהדורת פרנקל. ועיי"ש במפתח) שבאכילה גסה יתחייב באיסורין, מכיוון שזה דרך אכילה מצד המאכל, ורק ביוה"כ דתליא ביתובי דעתא יפטר. וכן כתב בכתב סופר (או"ח ק"א) לפי שיטת ר"ת (בתוס' בפסחים ק"ז): באכילה גסה שיש בה טעם. (לדין האכילה הגסה לברכות, ראה להלן) ושיטת ר"ת הנזכרת (וראה בשעה"צ במשנ"ב תרי"ב ט"ו, עוד שנראה שסברו כך), מביאה להראות שגם (נוסף על שכתבתי למעלה לגבי הנאת מעיים) מהי הנאת טעם, קשה לתחם. האם הנאת אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בו טעם, הנאה היא.

שיטות בדיון עצמו

יש סוגיה בברכות בדין מטעמת, ולענ"ד אין הכרח להראות ממנה כאחד מן הצדדים, והבאתי את הדברים בנספח. ואגש לדנים בנידון זה ממש, ולהבנתי נחלקו בדבר ראשונים ואחרונים, וחמש שיטות הן¹:

א. יש שכתבו בהדיא שהנחשב אכילה בברכות הוא כמו כל דין אכילה, כך סבר היראים, שכתב (מצוה כד): 'ותרוויה' סבירא להו שביעא דקרא שביעת גרון, וכן נראה לי אמת דכזית לרבי מאיר וכביצה לרבי יהודה שביעת גרון דאורייתא ניהו'. וכך סבר גם מהר"ם שיק (או"ח רנ), והוכיח כן משיעור כזית² ומדברי ריב"ש, וכדבריו בדעת ריב"ש, כתב בברכת ה' (ח"ב פ"א ציון 29), יעו"ש.

ב. ויש שכתבו שהנאת האכילה לחיוב ברכה נאמר בהנאת מעיים, כך דעת הפנים מאירות (שו"ת ח"ב ס' כ"ז) והפרי מגדים (ר"י א"א סק"א), שכתבו זאת לגבי ברכות אחרונות. גם החתם סופר שהביא את הפנים מאירות נראה שהסכים לדבריו³, יעו"ש שביאר בהם את דעת הרקח⁴. וכך גם באגלי טל (מלאכת טוחן אות סב), שכתב זאת גם לגבי ברכות ראשונות⁵. ובאליה רבה (קסו סק"ז) הביא מספר ברכת אברהם, שאין מברך אלא על תכלית העניין, שהיא הבליעה אחר הלעיסה. והא"ר הסכים עמו⁶.

ג. יש שחילקו בין ברכת המזון שחיובה מדאורייתא לבין שאר הברכות שחיובן מדרבנן⁷, כך נראה שדעת רב יהודאי גאון (הובא ביראים הנזכר לעיל) שכתב: 'האי מאן דאכיל שביעת גרון לא פטר שביעת כרס דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא'. וכן הילך באפיקי ים (ח"ב ס"א).

ד. ויש שצרפו וכתבו ששניהם מחייבים בברכות, כן נראה מלשון ראבי"ה, שכתב לגבי דבר המזיק (מהדורת דבליצקי, ח"א אות צ"ט): 'כל מידי דמזיק ונהנה ממנו קצת או שאכל ממנו לרפואה וגם נהנה החך בעי ברכה כיון דנהנה, ואם אינו נהנה לא מברך כלום. ואם כל כוונתו רק לאכול

יט). חלק מהשיטות ולא כולן, אך המעיין בנפק"מ ובמבואות שהבאתי כאן, יגיע לרוב ככל הדעות בעניין.

כ). חלק מהסוברים פה כפנים מאירות ועוד שאביא בסמוך, דנים לפי דין ברכת המזון. ואציין כאן שראיית הפנים מאירות לשיטתו, אינה קיימת לשיטת חלק מהראשונים כדוגמת היראים פה, שסוברים שמדאורייתא לברכת המזון השיעור הוא כזית. ואף אם השיעור כביצה, כמובן שאין ראיה. וראה בדברי הכלי חמדה במה שכתב בזה.

כא). וכן באפיקי ים. וראה מה שכתב בזה באמרי בינה דלהלן.

כב). יעו"ש ראייתו מעשה דמצה מול ל"ת דחדש, שצריך בעידנא. הרי החת"ס לשיטתו בסוכה לג: שדין בעידנא צריך להיות בזמנו. ומרבי ר' חיים מן ההר הי"ו, שמעתי שכוונת בעידנא זה היכולת לקיים את שניהם. וכך מסתבר, ואכ"מ.

כג). עד נוסף יקים את דבריו, האמרי בינה שלהלן ג"כ הראה כך בדעת הרקח בס' שכ"ט.

כד). ובשו"ת שלו (או"ח קכ"ג וקכ"ד) ביאר שנקט זאת בדעת רמב"ם גבי שמן, אבל לשאר הראשונים הוא מודה למנח"ח שצריך גם הנאת גרון.

כה). עד כדי כך שהתפלא על השל"ה, כיצד הסתפק בזה. ובדבריהם יש לדון, שאין הכוונה שהנאת מעיים היא המחייבת, אלא שזקוקים לשניהם.

כו). מובן שבסיס הבנה זו הוא מדין השביעה שבברכת המזון. ואולי יראה כן גם מדינים אחרים בברכה, כגון פטירת בבהמ"ז דברים שאינם באים מחמת הסעודה. אמנם קיים הבדל בין ברכות הסעודה לברכות המינים, אבל זה עניין בפני עצמו.

אפ' אם אינו נהנה מברך, רק שלא יזיק לו'. וכן כתבו במפורש באמרי בינה (ח"א סט"ו) ובמנחת חינוך (מצוה ת"ל אות ב'), וראה גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סל"א) כ'.

ה. ויש את דעת המלבי"ם (בפירושו התורה והמצוה, במדבר י"א ג') שיש חילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, ראה מדברי המלבי"ם בהערה כ'.

שביעה או מעשה אכילה

מצינו חקירה נוספת, שחקרו ודנו בחכמת אדם (כלל קנ"ג א'), רעק"א (גליון שו"ע קפ"ו ב') והחזו"א (או"ח כ"ח ד'). וכך כתב החזו"א כ"ב, 'יש להסתפק הא דיכול לברך תוך שיעור עיכול אי הוי הטעם משום שאין בה"מ באה דווקא על מעשה האכילה, אלא על מה שהספיקו הקב"ה מזונו וכ"ז שהמזון לא נתעכל, והמזון מזין אותו ומפרנסו הרי הוא כאכל בכל שעה, או דלמא שבאמת אין בה"מ אלא על עיקר האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל'. ולמעשה כותב החזו"א כצד השני, והברכה היא על מעשה האכילה^א. ואפשר^ב שהדיון הזה הוא אותו דיון האם הברכה היא על הנאת החך או על המעיים^ג.

כו). ראה פסקי תשובות ר"ד י"ג. וכך צריך לומר במשנ"ב קצ"ז כ"ח.

כח). 'ומכוח זה תראה כי בברכת הנהנין שתיקנו חז"ל להודות לה' על הנאותיו מן המאכל והמשקה, שתיקנו שני מיני הרכות [א] ברכה שלפניה על הנאת חוש הטעם, [ב] ברכה שלאחריה על הנאת השביעה ומילוי הכרס, הבדילו בחכמתם בנוסח ברכה שלפניה לחלק לכל הנאה ברכה מיוחדת וכו'.

וכהבנת המלבי"ם הבין מחבר ספר בית עובד, לפי הבאת פתח הדביר (ר"ד ז'). והפתח הדביר דוחה הבנה זו. ויתכן שהבנתם הובנה כבר בשיטת רב עמרם גאון בברכה אחרונה על מים שאינם לצמא, ראה להלן. ועיין גם בדבר הפני יהושע (בדף מ"ד:).

כט). יש חילוק בין דברי החכמת אדם לדברי רעק"א והחזו"א, ראה שם. העדפתי להביא מדברי החזו"א מחמת סידור לשונו.

אציין עוד לדברי הגרי"פ פערלא (סה"מ סוף עשה ל') שביאר בזה את המו"מ בערכין ד', שהיה הו"א שאכילת קדשים אינה מוגדרת מעשה אכילה אלא מעשה כפרה, וקמ"ל שדבשביעה תליא רחמנא.

ל). ויש לזכור כמובן את מח' ר"י ור"ל (ג"ג:): מהו שיעור עיכול. וראה מה שכתבתי בהערה להלן בתחילת חלק לא ינקה.

לא). ראה שם שמהכלבו שהביא המג"א לגבי ברכת הריח, שאם התעכל אין מברכים, מוכח שהברכה היא על השביעה. והחזו"א דחה את דבריו מהמן שנבלע באיברים. אמנם בדלות דעתי נראה לי שאין להוכיח מהמן, שמציאות אכילתו הייתה שונה לעניין הברכה, גם בכך שלא היה דגן, אך כן היה נקרא לחם, וכמו שהביא במילי דברכות (ס"ח) כמה אומרים, ולכן דברי הכלבו יעמדו, וממילא לפי דברי החזו"א, תהיה הוכחה מדברי הכלבו. וראה עוד במאמרו של רמ"ב גורטלר 'בדין ברכת הזון על המן אף שנבלע באיברים' האוצר גיליון כ"ה.

לב). וממש כעת ראיתי שהרב גוסטמן (קונטרסי שיעורים, קידושין, שיעור כד אות יא) הבין כך את חקירת רעק"א. ופשט את הספק, ממחלוקת המג"א וכנה"ג לגבי שיעור כדי אכילת פרס, שאביא בסמוך.

לג). אלא א"כ פירוש הנאת מעיים, אינה בתוך המעיים ממש, אלא כבר בבית הבליעה, כפי שפירש החת"ס שהבאתי בהערה בתחילת הדברים.

נפק"מ ומקרים

אחר שהבאתי שיטות בנידון, אלכה בקצרת האומר, ואדון במקרים ומעשים^ל, האם יהיו לנפק"מ בין השיטות. ומהדברים יעלו ויבואו עוד סוברים לכאן ולכאן. אך כבר עתה אכתוב, שברוב המקרים^ל שיראו כנפק"מ, אפשר לטעון שאין לכך הכרח, ויתכן שאלו דיונים בגדרי מעשי אכילה, וכמו שכתבו מהר"ם ש"ק וברכת ה' הנזכרים, בדעת ריב"ש. וכך אכתוב גם להלן לאורך הדיונים^ל. אכן, ניתן היה לומר שאף באוכל בצורה שאינה דרך אכילה, חייב לברך, לדעת המשנה למלך ועוד, שסוברים שבמצוות יוצאים אף שלא בדרך הנאתו. אך כבר היטיב לדחות זאת בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח ס' ל"ב). ולכן נראה שבשביל לברך צריך לאכול בדרך אכילה, ולכן כאמור, במקרים שאביא להלן, יש לדחותם שאינם דרך אכילה. אבל אין הכרח לכך ובהחלט יתכן, ואכן יש שהסבירו, שהחולקים בנידונים הבאים, נחלקו בשאלה האם ההנאה המחייבת היא הנאת מעיים או חך.

מאכל המזיק: יש לדון האם מפסיקת ההלכה לרוב הראשונים, שאין מברכים על דבר המזיק, ניתן לראות שהמחייב הוא הנאת חך. מכיוון שאינו נהנה. ויש לפרט ולדון, למ"ד שההיזק הוא לאוכל ולמ"ד שהמאכל הוא ההיזק. ולמ"ד שמדובר שאין הנאה כלל ולמ"ד שדין זה הוא אף בהנאה מועטת. וכן בדיון האם מדובר בהיזק מועט או מובהק, שזה עניין גם לברכה על איסור. ולא ישכח הדיון לדינא, האם אכן לא מברכים על דבר המזיק, או שמברכים שהכל^ל. ועל כל אלה, אומר שנראה שגם ואף במיוחד, עניין דבר המזיק הוא צורת האכילה, שצורת אכילה אינה לאכול דבר מזיק^ל. וא"כ מפה, אין הוכחה.

מאכל שאינו ראוי לאכילה: א. מצד המאכל, לגבי פלפלין נפסקה ההלכה (שו"ע רב טז) שיטת רבא (לו:), שאין מברכים עליהם, מכיוון שאינם ראויים לאכילה בכלל. ובזה שונים הם משמן זית וכדומה, שמנם בקושי אבל שייך לאוכלם. והמאירי והראשון לציון והנהר שלום (בגמ' ובשו"ע שם) פירשו בסברא אחרת, שאין לזה שם אוכל^ל אלא תבלין. ואולי סברו שמפני שאין הנאת החך, אין מקום לפטור מברכה, שהרי יש הנאת מעיים. ב. מצד האוכלים, וגם בזה אחלק, האחד שאינו ראוי לאכילה לכלל והשני ליחיד. לכלל, האוכלים באכילה גסה, הנה כתב בשלטי

לד). ישנה את סוגית כל שיש בו חמשת המינים, שיתכן ששייכת לעניין, וגם היא כמובן עניין בפנ"ע. גם עניינים שכן אוכיר מהם להלן, מאכל המזיק וברכת הפלפלין, הבאתי מעט ממה שיש לדון בהם.

לה). עוד אציין, שרוב המקרים תלויים אחד בשני, ולמרות זאת, לא אמנע מלפרט מהם.

לו). וראה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס' נ"ב אות א') שגם הילך בדרך זו.

לז). על הכל במקורות, ראה במשנ"ב (ר"ד ט"ו) ובהלכה ברורה (ר"ב ב"ה ז') ומשמ בארה.

לח). וניתן גם לקשר את העניין לתפיסת הברכה במין קללה, שמצינו לה תימוכין גם אם לא נפסקו להלכה, כשיטת רבי יהודה. ראה מור וקציעה (ס' ר"מ) לעניין ביאה. ויש שאמרו כן בהשתנת דם, ראה בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב ס"ב). ועיין באבודרהם (תפילות של חול) שהציע על כמה מצוות שיש בהם קלקול, אין מברכין עליהן. וראה בהערות שם במהדורות רא"ם. וראה כן בתומים (צ"ז סק"א) על צדקה. ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח ס"ב), שחילק בין שיטת ר"י בברכת הנהנין, לסברא זו בברכת המצוות, כיוון שהנהנין זו ברכה על הבריאה. (ראה להלן בפ"ו על זה).

לט). וכן באשל אברהם (ר"ד ז') פסק ששינוי מים למשקה, שיברכו עליו גם לא לצמא, נקבע לפי שם המשקה ולא לפי ההנאה.

גיבורים (לה: בדרי"ף): 'וכן נראה בעיני שהאוכל אכילה גסה שאינו צריך לאותה אכילה מוציא אחרים ידי-חובה והוא שנהנה גרונו באותה אכילה אבל אם נפשו קצה עליו ואין נהנה גרונו כלל אינו ראוי לברך על אותה אכילה לא לפניו ולא לאחריה כמבואר בקונטרס הראיות'. וכך שנה במשנ"ב (קצו כח). נראה מדבריו שאף שהאוכל אינו מזין, העניין הוא הנאת החך^מ. ואין סיבה שהנאת המעיים תימדד לפי הנאת החך^מ. ומה שיש לומר גם פה, שכשהחך לא נהנה אין זו צורת אכילה. ליחיד, במקרים שאדם אוכל אך לא ערב לחיכו^מ באכילתו, רשב"א בתשובה (ח"א ס' רל"ח) כתב שמי שהיין מזיק^מ או ששונא לשתות יין, צריך לדחוק עצמו ולשתות ארבע כוסות בליל הסדר. וכך נפסק בשו"ע (תעב י). ולכאורה חזינן שאף שהוא שונא את היין, וממילא אין לו הנאת חך, צריך לברך. אבל אפשר שגם לאדם ששונא את היין יש לו איזו הנאת מה. ובמנחת שלמה (מהדו"ק יח אות ה' והלאה), כתב שדוחק לפרש כן. וטען שמחמת המצווה יש הוא נהנה, ואף שלא תיקנו ברכה על ההנאה הרוחנית שבמצוות^מ, במקום שכבר יש ברכה, מברכים. ולדלות דעתי, זהו דוחק, ובפרט לפי הדברים שהבאתי לעיל, בטעם שלא תיקנו ברכות על שאר הנאות. וראיתי בספר משמרת ליל שמורים (רמ"מ קארפ. סט"ו אות ג') שטען מכוח דברי רשב"א אלו, שבכהאי גוונא אומרים שבטלה דעתו. ודייק כן גם בלשון רמב"ם, שגבי אכילה גסה כתב שאינו ראוי לכל מי ששבע, ולא הסתפק באינו ראוי לאותו אדם. והדיוק מלשון רמב"ם לא מוכרח, שאפשר לומר שאין ראוי לכל אחד במאכלים שאינם ערבים לו. וכאמור מדברי רשב"א אין הכרח. אולם על הסברא עצמה, איני יודע לדון על נכונותה, כיוון שאיני יודע על מה ומתי באים לשימוש בסברא כזו, בטלה דעתו וכדומה, וכבר זמן שאני תר לראות גדרים בזה, בכלל ובברכות, ולעת עתה איני יודע^מ. ובכל מקרה אין זה עונה לדבר שמחמת תזונתו, נאכל, ולרוב האנשים אינו ערב לחך, ונדמה לי שכזה מקרה הוא נפק"מ ברורה בין השיטות האם ההנאה

מ). ובכלל יש לדון האם הנאת מעיים יש פה, אבעית אימא סברא, שכמות האוכל שתועיל לאדם ולא תזיקו מוגבלת. ואבעית אימא קרא, מהא דאיתא בב"מ פ"ז: 'שבעך ולא אכילה גסה', נראה שלא. אמנם עיין ירושלמי במעשרות (פ"ב ה"ד) 'שבעך שלא יהא אוכל ומקיא'. ועיין ברזא דשבתי בב"מ שם. ועוד שהיו יכולים לדרוש שם מתיבה קודמת, 'ואכלת', עיין שם בתוס'. וראה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס' נ"ב) שברור לו שיש כאן הנאת מעיים.

מא). אבל הפוך, אפשר שכן. כגון בשתיית מים לצמא, יתכן שיש הנאת חך.

מב). הנה הדיון והמחלוקת (בס' ר"ד ח') במי שאנסהו לאכול, וגם חלק מהדיון והמחלוקת שבאכילת איסור (שם ט'), נוגע בגדרי אכילה. ראה שם בהשוואות למתעסק בעריות ותחילתה באונס וסופה ברצון, שלכאורה מראות שדנים לפי הנאת החך, שהשביעה אינה תלויה בדרך שבא המזון למעיים. אך אף בזה תשובת גדרי אכילה, תהלוס. שסביר שמעשה האכילה באונס, אינו מוגדר מעשה אכילה. ונראה שמוזה בא חילוקם של האחרונים (חמד משה ועוד) בדעת רמ"א, בין אונס במעשה האכילה לאונס בגוף האוכל. ואין זה הסבר פסיכולוגי מתי נהנה, אלא דבר דיני בגדרי מעשים. (וראה כע"ז במשנה למלך שהבאתי בהערה לעיל). אמנם, יש להרהר בסברת החילוק, (וראה במנחת שלמה (קמא סי"ח אות ה') שהביא עוד שלוש מקורות לסברא זו) ועל פסק רמ"א שלא לברך למרות הנאת המעיים, ראה בשעה"צ שם על הסברא שאין ראוי לתת הודאה על דבר שנאנס לעשותו. ועיין במור וקציעה שם.

מג). על הקושיה מדבר המזיק לפי השיטות (ראה לעיל) שאף אם יש הנאה מברכים, ראה שדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות ס"א אות ל"ג).

מד). ראה בהערה לעיל.

מה). וראה בחידושי בתרא (לרח"ד אלטוסקי, על המשנ"ב ר"ד ס"ק מ"ג) ויכוח על זה האם אדם שלא אוהב אוכל רגיל, לא מברך עליו. ויש לעיין בהקשר זה, במחלוקת האבודרהם והב"י (ר"ח ד') האם כוסס שעורים, שזה מאכל בהמה, מברך.

המחייבת היא הנאת המעיים או הגרון. ודוגמא לכך, ביצה חיה. ובמקרה זה נחלקו האחרונים, בשערי תשובה (ר"ד י"ז) הביא שהמחזיק ברכה כתב, שאף שאינו נהנה בטעם אכילתו הוא נהנה במזונו. נראה שדעתו שהנאת מעיים היא הקובעת. ומהרש"ם (שו"ת ח"ו ספ"ח) הביא שר"ש קלוגר בספר החיים כתב שאין מברכים עליה.

מסטיק: הפוסקים (עיין הלכה ברורה ר"י בירור הלכה ט"ו, ומשם בארה) דנו האם צריך לברך על מסטיק. ויש כמה צדדים לדבר, ודעתי הדלה נוטה כדעת האומרים שאין צריך לברך, שאכן קשה לדון בדיון כזה, מחמת הקושי לדעת מהם בדיוק גדרי אכילה. ואמנם, כמו שהביאו הדנים בדבר, אין זו המצאת הפוסקים שבאה עם המצאת המסטיק המודרני, שמעין זה מצינו במציצת לקריץ וקנים מתוקים. ובהם גופא, יש לעיין איך החליטו מהם גדרי האכילה.

ברכת המים: יש מוכיחים¹ מגדר הברכה על מים שהשתייה תהא לצמא. ואיני יודע אם אפשר לראות פה ראייה למחייב הנאת החך, כשם שמשמע בדברי המשנה ברורה (ר"ד מ"ב). או שזו גופא תזונת המים, והוא הנאת מעיים. וראה בספר פתח הדביר (ר"ד ז') ובתפארת ישראל (יין, בסוף הפרק) מה שכתבו בזה.

היישר למעיים: בהמשך לנקודה הקודמת, בא הדיון באוכל על ידי זונדה או אינפוזיה², שהאוכל עובר דרך האף או הוריד, או נכנס היישר למעיים. באחיעזר (ח"ג סא) כתב שהדבר פשוט שמכיון שאין זה דרך אכילה, אין זה נקרא אכילה, גם לר"ל שמחייב על הנאת מעיים. וא"כ גם מפה אין להוכיח. ובשו"ת לבושי מרדכי (הנ"ל בהערה) דן בדבר³, וצדד בסברא נוספת, שאכילה כזו דנים כשתיה, ולדעת החת"ס לשתיה הנאת גרונו קובעת גם ביוה"כ. ולכאורה, סברתו תמוהה, כיוון שוודאי שעניינה של אכילה שכזו, הוא תזונת המעיים.

שיעורים: בשיעורי כמות וזמן האכילה. כבר הזכרתי מקודם, את הראיה משיעור כזית. וכן הזכרתי את חקירת האחרונים בשיעור כדי עיכול, וחזינן שאין זה ראייה⁴. וגבי שיעור כדי אכילת פרס, כתב הפנים מאירות הנזכר, שלפי"ד שהנאת מעיים קובעת, גם ביותר משיעור זה צריך לברך. אכן המג"א (ר"י א'. ועיי"ש בהרחבת ההלכ"ב) ועוד אחרונים רבים, נחלקו עם הכנסת הגדולה ועוד, בדבר זה - האם צריך שיאכל כדי אכילת פרס. וראה בפרי מגדים שם, שחילק בין החיוב מדאורייתא לדרבנן. וגם פה אפשר ללמוד את השיטות כחולקות בנידון דידן, ויותר מסתבר שחולקים בדין האכילה שצריך לברך עליה, האם קבועה בגדרי האכילה הקבועים⁵.

(מו). ראה שו"ת מנחת אשר (ח"ב סי"ח אות ב'). ולדלות דעתי אין ראייתו מדין המים מוכרחת, כאשר כתבתי למעלה. וגם ראייתו מלשון השו"ע (ר"ד ס"ח) אינה ראייה, כיוון שזאת גופא מדובר שאינו אוכל לשובע אלא לרפואה, ואין הכי נמי אם יאכל לשובע, אפשר שצריך לברך. ואי חילוקו של השו"ע בהנאת שובע, פשוט כיוון שהשובע אינו עניין אם אוכל זאת לרפואה או לטעם. ועל כל פנים אין ראייה. אבל גם אם ינכחו ראיותיו, יש להוסיף הרבה, כפי שהובא פה, על המקורות שהביא שם.

(מז). דרך אכילה מלאכותית שייכת להנאת המעים, כנראה שלעת עתה לא ידוע על אפשרות לחוש טעם מלאכותי, ראה בכתב העת הדיגיטלי אלכסון (7 ביוני 2018) מתיו הטסון 'חושים זה לא מה שהיה פעם'.

(מח). ודן מכרכן בסיב (פסחים קט"ו:) שבו לא יוצא ידי חובת מצה. וזה מקשר לדיון באופן שבולע בקפסולה.

(מט). וראה גם באמרי בינה שהוכיח כן, ובכלי חמדה שדחה זאת.

(נ). ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ג ס' ס"ח אות ט') כתב על שאין הדעת סובלת לפרש כדרך הנזכרת, שהכוונה דרך אכילה.

ובדיון ממתי מתחילים למנות שיעור אכילת פרס האם בבית הבליעה או הלעיסה, בשבט הלוי (ט' קעג) תלה את זמן השיעור בזה, לפי הסובר שהנאת מעיים, מתחיל השיעור מזמן שנתיישרה דעתו.^א

הפסק טרם בליעה: הפסק קודם בליעה, נחלקו האחרונים האם הברכה חלה, ראה בנושא הכלים בס' קס"ז ו'. ועיין בתשובת יביע אומר (ה או"ח ט"ז) שהרחיב לדון באמירת דבר שבקדושה ודברי חולין קודם בליעה. ולהלכה כתב שיענה דברים שבקדושה ודברי חולין ראוי להחמיר. והביא שם שכן מצא כבר בלקט יושר, ושכך משמעות דברי המאירי. והביא שם שבמור וקציעה ועוד אחרונים כתבו שאפשר שאין הדיון מהי ההנאה המחייבת, אלא מדובר בדיון בגדרי המעשה, האם זה נחשב לתחילת המעשה או לאכילה. אמנם מובן, שאם הנאת החך מחייבת ברכה, אין מקום לדון, מלבד שאין זו צורת אכילה, כפי שכתבתי לעיל. וראה ביבי"א שהרחיב שם, ודן בדברים מסוגית לעוס כבלוע בתרומה ובשבת. והדברים מביאים לידי הדיון מהו הכשר מצוה ומהו תחילת המעשה, ראה ביבי"א בדברי הלבוש מרדכי, שקישר זאת לפלוגתת הראשונים באבדה. ומה שדחה שם את דבריו. ואין כאן המקום לסוגיא זו.

הקיא: מי שהקיא חצי כזית וחזר ואכלו, תלתה הגמ' (בחולין שם) לפי מחלוקת ר"י ור"ל, וכתב הפנים מאירות לפי דרכו שאכן לא יתחייב בברכה. ובברכי יוסף (ר"ח א') כתב על דברי הפנים מאירות, שבמקרה שהאוכל כבר ירד לבטן, אפשר לומר שאותו השיעור שבאכילת איסורים יש גבי ברכה. ואיני מבין את דבריו, אם כוונתו לומר שיהיה גדר אחד לשניהם, מדוע שיהא גדר, הרי לפי דברי הפנים מאירות, איסורים הנאת גרון הנאתם, וברכות הנאת מעיים הנאתם. ומי אמר שיהא גדר כזה. אולם בברכי יוסף העלה טיעון אחר^ב שלא יברך, דלא גרע מנתעכל המזון. וכך העלו עוד פוסקים (ראה ביאורי ומוספי דרשו למשנה ברורה, ר"י הערה 16). אך בשו"ת קול אליהו (לרבי אליהו ישראל, ח"א ס"ט), כתב שצריך לברך לפי הנאת גרונו, ועל הטיעון שהי כנתעכל המזון כתב: 'ואע"ג דקי"ל דכל שנתעכל המזון שבמעיו שוב לא יברך והכא נמי אין לך עכול גדול מזה שהרי הקיאו הא ליתא דלא יבצר אם לא נשאר לו תמצית מן המאכל במעיו וזה בדוק ומנוסה דיש מי שמקיא אכילתו ואפ"ה איננו רעב מאותה אכילה ודמיא עליה כאילו לא הקיא שום דבר'. ואלו דברים מחודשים, ואציין שהקול אליהו הוסיף והסתייג, 'אמנם במי שאכל כזית ממש והקיא שיעור כזית ממש בהא ודאי דלא יברך לאחריו שהרי נתעכל'. ובספר דברי מנחם (ר"ח א'. לרבי מנחם בן שמעון מרדכי) השיג על טיעון^ג הקול אליהו שאדם שבע גם אחר הקאתו, וטען שזה משתנה מאדם לאדם^ד. וכך מסתבר^ה. ועיין פתח הדביר (ס' קפ"ד ס"ק ג') ובחזון עובדיה (ברכות, האוכל פחות מכזית אות ו').

ולדלות דעתי אפשר לפרש כן, והעניין קשור גם להבנת ההלכות למשה מסיני, ראה בדבריו שם ויקצר המצע מהשתרע. נא). מובן שזה זמן שקשה לשער. והרב וואזנר שם סייג לפי חידושו של החת"ס (בחידושי לחולין ק"ג) שהנאת מעיים מיידי אחר הבליעה ולא כשמגיע לקיבה. והדבר צריך עיון.

נב). עיין מור וקציעה בס' ר"י.

נג). תחילה השיג על הבנתו, שההנאה המחייבת בברכות זו הנאת גרון.

שורת הדברים: מקובל שההנאות הנכנסות לגוף הן ההנאות שצריכים לברך עליהן. ולגבי הנאת האוכל האם היא הנאת מעיים, חך או גם וגם, הראיתי שהעניין שנוי במחלוקת.



נספח: מטעמת¹

ממקום אשר דנו בעניין קרוב, בסוגית 'מטעמת', יתכן להוכיח לדין זה, אך לא מוכרח. ואביא כעת מדברי הסוגיא.

בברכות יד. נאמר, 'בעי מיניה אשיאן תנא דבי ר' אמי מר' אמי השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתיה קביל עליה והא ליכא או דלמא הנאה קביל עליה והא איכא א"ל טועם ואין בכך כלום תניא נמי הכי מטעמת אינה טעונה ברכה והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום עד כמה ר' אמי ורב אסי טעמי שיעור רביעתא'. מצינו בספקו של אשיאן שיש הפרדה בין אכילה ושתיה לבין ההנאה, ומסתבר שהחילוק הוא לגבי תענית, ולא לכלל דיני אכילה שבתורה. ובירושלמי בנדרים (פ"ח ה"א) איתא 'נדר להתענות ושכח ואכל כזית איבד תעניתו. ר' בא בשם רבנן דתמן - והוא שאמר יום סתם. הא אם אמר 'יום זה' מתענה ומשלים. לא אמר אלא אכל"י הא טעם לא ר' בא חסידא בשם רבי זעירא הא מטעמיתה אין בה לא משום ברכה ולא משום גזל ולא משום דמאי ולא משום הפסק תענית²'.

רי"ף בהלכותיו לתענית (ה) פסק את דברי הבבלי הנזכרים, והוסיף 'ומפרשי רבנן דצריך לאזהורי כי היכי דלא לבלע כלום'. וכך כתב גם רמב"ם בהלכות תעניות (פ"א הי"ד) 'והוא שלא

נד). עוד השיג על דבריו שבכזית אכן לא יברך, שלשיתו שההנאה היא הנאת גרון, מדוע לא יברך. אך לכאורה זו אינה פרכה, כי הא ודאי שהשיעור הוא נתעכל המזון, והסבר הדבר הוא כפי שכתב החזו"א שהבאתי מקודם. אמנם יש מקום צר להצדיק את טענתו שהדין פה הוא מציאותי ושיעור נתעכל המזון הוא מהשיעורים שהוגדרו בהלכה. נה). מסתבר שכשאמרו הנאת מעיים לא כווננו לשביעה מוחלטת אלא כל שובע שיהיה. ולא כפי שכתב בספר ברכת הבית (שער א' אות נ"ה) 'ודוקא כשהיה רעב ואכל ממנו עד שבע'.

נו). הנחה מוקדמת בכל הדיון פה, היא שמן הדין צריך לברך על כל אכילה, גם פחותה משיעור לברכה אחרונה. ויש לציין לדברי הכסף משנה (פ"ג ה"ב) שהסיבה שמברכים על פחות משיעור, זה שמא ימשך. וראה עוד בעוללות אפרים (דין ג'). אבל נראה שהפשטות היא שאין שיעורים בהנאה זו, וכלשון הטור (ר"י) 'ברכה ראשונה אין לה שיעור שעל כל הדברים מברכים לפנייהם בכל שהוא שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה'. ושיטת רבינו יונה (הובאה ביתה יוסף שם) שהברכה על פחות משיעור היא שהכל. וראה בדרישה שם, שטען שרבינו יונה לא סבר כך. [וזכור את דברי רבינו יונה בריש כיצד מברכים, שברכת שהכל באה רק לפטור מהמעילה]. ועיין להלן בדברי רב אחאי גאון ובהסבר ריעב"ץ בו, שבאמת סבר שאין מברכים על פחות משיעור. וראה גם באליה רבה (קס"ז ז') שהתפלא על השל"ה, מדוע לא לדבר לפני אכילת כזית, והלוא הברכה אינה תלויה בזה. ועיין גם בספר המפתח על הכס"מ שם. ולא נראה לדמות זאת לשיטות אין מברכים על פת פחות מכזית, ששם זה מברכות הסעודה.

נז). כך לפנינו. ולמגן אברהם (ר"י ס"ק י') ולעוד, הגרסה היא 'בלע'. ומכך הוכיח המג"א את האזהרה שהוסיפו הגאונים והראשונים, לא לבלוע. וראה בתשובת יביע אומר (ח"ה חאו"ח סט"ז ב') שהביא שכנוסח שלפנינו בירושלמי, גרסו עוד ראשונים.

נח). בבבלי ובירושלמי אמרו לגבי תענית, ורק בברייתא או במימרא שהובאה בהם, הגיעו לדין ברכות. אבל בברייתא ובמימרה, פתחו בברכות ואח"כ באו לתענית. ויש לציין, על ההבדל בין תענית לברכות, באכילה פחות מכזית או ככותבת, ראה שו"ע ונו"כ תקס"ח א', ותלוי הדבר מדוע יש לברך על פחות מכזית, ראה מה שכתבתי בהערה לעיל.

יבלע אלא טועם ופולט'. ולכאורה הדין בתענית ובברכות שווים, ובשניהם מותרת הטעימה רק ללא בליעה.

אבל רמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ב) כתב 'ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפנייה ולא לאחריה עד רביעית'. הרי שהשמיט את התנאי, שבטעימה אין בליעה. ומכך הסיק הטור (ר"י ב'), שחילק רמב"ם בין תענית לברכה, ובברכה אין צריך לפלוט. וכך כתב גם הב"י שם, שהוסיף 'וכן יש לדקדק מדברי הר"ף² בפ"ק דתעניות שמה שכתב דלהיזהר דלא ליבלע לא קאי אלא לשרוי בתענית דוקא'. אך רשב"ץ (בפירושו לברכות שם) הבין בדעת רמב"ם שאין חילוק אלא שסמך רמב"ם על דבריו שבהלכות בתענית³.

ולעומת רמב"ם הביא הטור⁴ את דעת רבינו חננאל, שגם לגבי ברכות אין הכוונה בטעימה שבולע. והוסיף הטור את דבר אביו, 'ומיהו כשהוא פולט אין צריך לברך אפי' על הרבה'. הנה, גם הוא שינה בין תענית לברכות.

אם כך לפי ב' השיטות, אין דין תענית כדין ברכות, רמב"ם כנראה חילק לגבי היתר הבליעה, ורא"ש בדעת ר"ח חילק לגבי שיעור הטעימה. ואציין לחולקים לשתי הדרכים, רי"ד בפסקיו (ברכות, שם) חלק וכתב שבכל מקום⁵ מותר לבלוע. ויש גם שיטת רב אחא משבחא (הביאו הכלבו, שהובא בב"י שם), שעל פחות משיעור אין מברכים. ואפשר להשוות את דברי רי"ד לרב אחאי⁶, ויותר נראה לחלק ביניהם, ויעויין. ולמול הבנת רא"ש בדעת ר"ח, כתב⁷ בספר אוהל מועד (גם הובא בב"י), שגם בברכות אין לבלוע ואין לטעום יותר משיעור רביעית. וכדבריו נראה שדעת שאר הראשונים שנקטו כדעת רבינו חננאל ולא חילקו את חילוק רא"ש שאף ביותר מרביעית אין צריך לברך. ואת סברתם יש להבין, אם סוברים הם שהנאת מעיים קובעת, מדוע נאסר יותר מרביעית. ונראה שהם הבינו כפי שכתב כמה ראשונים⁸, שאם יכניס לפיו יותר מרביעית חוששים שיבלע. א"כ, מצינו ארבע שיטות. ושתי העיקריות הן שיטות ר"ח ורמב"ם.

בירור נוסף שיש לברר, בדעת רמב"ם במקרה שטועם האדם יות מרביעית ולא בולע, לכא' גם בזה נחלקו. ואכן כך הבין רמ"א, שכתב על זה בהג"ה שספק ברכות להקל. וכך גם הבנת

(נט). בדברי חמודות (פ"ב אות כ"ז) השיג על דבריו, שאין משמעות כזו בדברי רי"ף, וגם כתיבתו דווקא בהלכות תענית לא מורה זאת. בברכת ה' (ח"ב פ"א הערה ע"א) הציע שהב"י דקדק כן מלשון רי"ף לזכר יחיד, משמע שזה הולך על השרוי בתענית ולא על אישה המטעמת. (וראה בהערה לעיל בדברי ריעב"ץ בלשון מטעמת). ויש דוחק בדרך מעניינת זו. ואולי נכון דיוק הב"י מלשון אזהרה, ולא בלשון חיובית ההולמת לברכות או כלשון רמב"ם והוא שלא יבלע, אבל לשון אזהרה נראה יותר לתענית. וזכר לדבר, דברי רב בפסחים קג: 'איתסר לכו למשת', ושם מחלוקת בראשונים, האם הכוונה היא שיש לברך או שאסור לאכול. אמנם, דעת רי"ף שם שזו הוראה שצריך לברך.

(ס). וראה עוד בספר המפתח, ולהלן בדברי המג"א.

(סא). ועוד ראשונים הביאו את דעת ר"ח, וכדבר ר"ח כן כבר באוצר הגאונים (חלק התשובות בברכות שם) ועי"ש ובגרסאותיו, ובשו"ת רשב"א (ח"א רס"ז) בשם רב האי גאון, ובערוך (ערך רבע) בשם גאון.

(סב). עפ"י הבנת נכדו, ראה פסקי ריא"ז שם. הודאתי לחמי, שהראני שרי"ד עצמו דיבר רק בתענית.

(סג). וראה בדברי ריעב"ץ (קונטרס לחם לשובע, מור וקציעה ס' ר"י) שהגן בחזוקה על שיטתו. ועליו ראה פתח הדביר (שם סק"ב).

(סד). ראה עוד בהלכה ברורה ר"י ב"ה י"ד, שיש עוד ראשונים שסברו כמותו, וראה שם שהוא הביא מספר אוהל מועד וכן מספר הבתים, שאכן החשש הוא שמה יבלע.

(סה). ראה הערה קודמת מהלכה ברורה.

הלבוש ועוד אחרונים. אכן המחבר לא הזכיר זאת, ונחלקו האחרונים בשיטתו אם הוא סבר שבזה מודה רמב"ם. וא"כ, לבלוע פחות מרביעית, מח' רמב"ם ור"ח. לטעום יותר מרביעית לר"ח מותר, ובדעת רמב"ם מחלוקת אחרונים.

ויש לציין שהמג"א^ט הנזכר כתב: 'ולי נראה דאין כאן ספק ברכות להקל דלא מצינו שום פוסק שכתב להדיא דבולע פטור'. ודברי המג"א מביאים לדיון כללי מאד בדרכי הלימוד והפסיקה, מה כוונתו שלא כתב להדיא^ט. ונידון ההליכה אחר דעת הפוסק או אחר כתיבתו. אמנם רוב האחרונים חולקים על המג"א ופוסקים כשו"ע שספק ברכות להקל, ולכל היותר כתבו שהבולע יכוון גם להנאת אכילה, שגם לדעת רמב"ם יברך.

ולענייני פה, בשיטות בסוגיה זו יש מקום לפרש שחלקו בשאלה האם החיוב הוא הנאת מעיים או הנאת חך, שלפי רמב"ם שאפשר לבלוע בלי לברך, החיוב הוא רק הנאת חך, ולפי רא"ש הנאת מעיים מחייבת^ט. אבל אפשר לפרש גם בפנים אחרות, ששניהם מודים שלברכה צריך שני הנאות גם מעיים וגם חך, ויש פה מחלוקת מה הוא גדרה של הנאת החך^ט. ואפשר גם לפרש מחלוקתם בגדר הנאת מעיים, האם היא בכל דבר שבא למעיים או רק דבר שהוא בא בתור אכילה להשביע את עצמו, שאף שלא ישנה האם נהנה בגרונו, אבל עניין להנאות במעיו מיהא בעינן. עכ"פ לראיה מסוגיא זו אין הכרח, אבל אפשרות יש.



(טו). וראה בדברי המעשה רקח במקום, על דברי רמב"ם. וע' בדברי האדר"ת בחיבורו על ברכות שם. וזכור גם את דעת רשב"ץ שהבאתי מקודם.

(טז). וכמובן יש פוסקים שכן כתבו להדיא, וריעב"ץ במור וקציעה כאן השיג עליו, ובודאי פסק רי"ד שהבאתי עוד יותר מפורש. ומ"מ כנראה כוונתו לפוסקים הבולטים.

(סח). הולם בפשט דבריו ובעוד, כגון בדברי המג"א (ר"י סק"ט) ושו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין (פ"ח אות י"א).

(טט). ראה בדברי מהר"ם שיק והכלי חמדה שהבאתי לעיל.

הרב דביר לוי*

התנאים לברכת הטוב והמטיב על יין

פשט דברי התלמודים

**מהי ההטבה עליה אנו מברכים? * האם צריך דווקא חבורה או מספיק שתיה בזוג?
* האם צריך שהיין השני יהיה טוב מהראשון?**

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נט ע"ב:

תא שמע: שינוי יין אינו צריך לברך... ואמר רבי יוסף בר אבא אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב! - התם נמי, דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה.

למדנו מדבריו של ר' יוחנן שתי הלכות:

א. כל שינוי יין מברך הטוב והמטיב (אפילו לרעה* ואפילו עשרה שינויים, מברך על כל אחד ואחד).

ב. צריך שיהיו חבורה שישתו.

נראה מלשון ברכה זו ומהתייחסות חז"ל לנוסחה שהיא מורה על כמה טובות. למשל בברכה"מ תיקנו חז"ל לברך הטוב והמטיב² לזכר הרוגי ביתר, ואמרו (ברכות מח): "הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה". גם על טובה שנעשית לכמה אנשים ביחד כגון לידת בן זכר, ירידת גשמים על שדה משותפת לשני בני אדם או בקניית דבר חדש ליותר מאדם אחד הורו חז"ל (ברכות נט): שיש לברך הטוב והמטיב, הטוב לי והמטיב לאחרים. אם כן נראה שבגלל זה מצריכה הגמרא שתייה בחבורה, לאפוקי משתיה של אדם לבדו, שיש בה רק טובה אחת.

* תודתי הגדולה נתונה לחברי מערכת האוצר על הערותיהם המחכימות שהועילו לי מאוד בכתיבת המאמר תיקונו ובהבנת הדברים, והרבה מהערותיהם והארותיהם שובצו בתוך הדברים, תודה.

א). וכך הסיקו התוס' (פסחים קא): "ונראה דאפילו השני גרוע מברך דעל ריבוי יינות הוא מברך ובלבד שלא יהיה האחרון רע יותר מדאי שאין יכולין לשתותו אלא מדוחק". וכן כתב הרשב"א (ברכות נט): בהמשך יובאו ראשונים החולקים ע"ז, ובכל אופן כך משמע מפשט דברי הגמרא.

ב). נוסח הברכות שונה כמובן, אך בשתייה מובא לשון זו ('הטוב והמטיב'). וראה במגן אברהם (ריש קעה) שברכת הטוב והמטיב שברך בברכה"מ פוטרת היין ששותה לאחר מכן. וצ"ע שהרי נתקנו מסיבות שונות ונוסחם שונה ואינו כל כך עובר לעשייתו. ובכלל, ברכת המזון עצמה חותמת את שתיית היין של הסעודה ואם שותה יין לאחריה צריך לברך שוב בפ"ג ולא הטוב והמטיב. ונראה שכוונת המג"א בשמכוון שלא לפטור את היין בברכת המזון וצריך לכוון בברכת הטוב והמטיב של ברכה"מ לפטור את היין וצ"ע הלכה למעשה.

ג). התוס' בפסחים קא. קישרו בין שתיית יין לברכת הטוב והמטיב שתיקנו על הרוגי ביתר, וז"ל: "ודוקא ביין מברכין לפי שזיבלו כרמיהן בדמיהן של ישראל והטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה". ובברכות כאן הביא טעם אחר שברכה זו נתקנה דווקא על היין ולא על לחם או בשר, משום שיש ביין את שתי המעלות של הלחם המשיביע ושל הבשר המשמח. והרא"ש (ברכות ט טו) הוסיף: "ועוד דלא אשכחן שירה אלא על היין כדאמר' לעיל בפרק כיצד מברכין (דף לה) ועוד נמי כיון דיין חשוב שקובע ברכה לעצמו". והר"ן על הרי"ף (פסחים קא): כתב שנתקנה דווקא על היין כי אין דרכם של בני אדם להביא לשולחן כמה מיני יין ואין דעתו של האדם על המין השני, אך בלחם דעת האדם על כל

מה שכתבו חז"ל "חבורה דשתו בהדיה" יש לעיין אם נקטה הגמרא דרך העולם ששותים בחבורה אך מספיק אף רק אדם אחד נוסף (כאשתו) שיהיו זוג ולא דווקא חבורה. או שנקטו חז"ל בלשון חבורה דווקא כדי להורות שאין לברך בפחות משלושה. אך מההשוואה לברכת הטוב והמטיב נראה שפירוש ראשון עיקר, ושםספיק רק עוד אדם אחד לברכת הטוב והמטיב. כך פסק הטור וכן ברור מלשון השו"ע (קעה): "ואין לו לברך הטוב והמטיב אא"כ יש אחר עמו אבל אם הוא לבדו לא", ואינו מצריך אלא עוד אדם אחד.

נחלקו הפוסקים אם יש לברך הטוב והמטיב על יין פחות איכותי מהראשון. שלדעתם הברכה היא על הטבת היין. ועל הטבה זו מברכים "הטוב והמטיב" (ראה בדבריהם להלן). אך נראה שדבר זה לא מוכרח, שהרי אפשר שההטבה עליה אנו מברכים היא ריבוי היין וסוגיו, שגם אם הוא פחות איכותי הוא טוב לנו ובגלל זה אנו שותים אותו, ואין צורך שהוא יהיה יותר טוב מהראשון, אלא מספיק שהוא טוב לנו בשתייתו. ובעל העיטור (ספר העיטור עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלא טור ג) כתב על זה: "ומסתברא על רוב היין שבא לו מברך הטוב והמטיב ולא משום חשיבות דאטו כי גרוע מברך דיין האמת כדאקשינן בסנהדרין גבי לבנה אטו כי חסרה מברך דיין האמת דלברך הטוב והמטיב אלא ש"מ דעל ריבוי היא".

[ובעניין זה נדון עוד בהרחבה בדיון על דברי רש"י ותוס'].

גם בתלמוד ירושלמי (ברכות פרק ו הלכה ח) מובאות הלכות הנוגעות לברכת הטוב והמטיב על יין. וז"ל:

אבא בר רב חונא אמר: יין ישן, יין חדש - צריך לברך. שינוי יין - אין צריך לברך... ר' על כל חבית וחבית שהיה פותח - היה מברך עליה. ומה היה אומר? רבי יצחק רובה בשם

המינים שיגישו לו כי דרך בני אדם להגיש כמה מיני לחם. ונראה שטעמו מתאים להצריך ברכת הגפן ולא הבנתי איך זה קשור להטוב והמטיב, ומי אמר שאין דרך להגיש כמה מיני יין? ובגמרא כמה פעמים רואים שבאמצע הארוחה היו פותחים חבית חדשה וכדו'. ואדרבה, לפחות כיום נוהג בני האדם הוא דווקא להגיש רק מין אחד של פת וכמה מיני יין. בכל אופן נראה שנכון הדבר שלא לברך הטוב והמטיב על שום דבר חוץ מיין. ולא כמו שכתב השטמ"ק בשם הראב"ד (ברכות נט): "וכתב הראב"ד ז"ל בפרק כיצד דהוא הדין לפת יפה מן הראשונה ועל כל משקה טוב מן הראשון מברך הטוב והמטיב. וכן דעתו בבירך על היין ובאו לו משקין אחרים". ולא מצאתי מקור לדבריו. והמאירי (דבריו יובאו בהמשך המאמר) כתב שחכמי צרפת (התוס') דחו את דברי הראב"ד מפני ששבח הלחם נתון בידי אדם, מה שאין כן היין ששבחו תלוי בגורמים רבים ולא רק בידי של האדם. ויותר נראה לדחות בפשטות שהגמרא כתבה להדיה "שינוי יין" ולא "שינוי אוכלין ומשקין" וברור שהיא התכוונה דווקא ליין.

ד. כך כתב בעל העיטור (עשרת הדיברות - הלכות מצה ומרור דף קלא טור ג): "דווקא איכא אחרינא בהדי שהן ג' אבל יחיד לא כדאמר" בהרואה".

ה. וב"ה מצאתי כסברה זו בר"י מלוניל (על הרי"ף פסחים קא): "ולפי שאין דרך אדם לאכול יחיד אלא בחבר אחד או בחבורה גדולה, לפיכך צריך לברך הטוב והמטיב, [גליון, דכל דבר דאית ליה ולחבריה שותפות בגויה צריך לברך הטוב והמטיב], ולא שהיינו, כדאמרינן בברכות בפרק הרואה [נ"ט ע"ב] שמע שמת אביו ונפלה לו ממנו ירושה, אם יש לו אחים דירתי בהדיה, מברך דיין האמת משום שמועות רעות, ומברך הטוב והמטיב משום שמועות טובות, כיון דאית ליה אחי, ואי לית ליה אחי מברך שהיינו". ויש לשים לב שאף בעניין ירושה נקטה הגמרא לשון רבים ("אחים", "אחי") ואעפ"כ אני לא מכיר בפוסקים מי שכתב שרק אם יש שלושה אחים ומעלה מברכים הטוב והמטיב, אלא שלכולם ברור שגם שיש לו אך אחד מברך. ונראה שכך גם יש ללמוד לכאן. וכן כתב המרדכי (ברכות רמז רטז) "וכן הטוב והמטיב שמברכין על שינוי יין (לקמן) צריך שיהא אחר עמו שיהנה גם הוא מאותו היין". וכנ"ל כן הדין בברכת הטוב והמטיב על הגשמים, ושם כתוב שותפות עם אחר בלשון יחיד.

רבי 'ברוך הטוב והמטיב'. מעשה בר' עקיבה שעשה משתה לשמעון בנו, על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך עליה ואומר חמרא טבא לחיי רבנן ולתלמידיהון.

דברי הירושלמי לא ברורים ללא דברי הבבלי שהבאנו למעלה. מצד אחד נאמר ששינוי יין אין צריך לברך ומצד שני מובאות שתי הנהגות של חכמים שהיו מברכים הטוב והמטיב. אך לפי הבבלי הדבר מובן, שאין מברכים ברכת הגפן על שינוי יין, אך מברכים הטוב והמטיב. על כן מתבארת תחילת המימרא "יין ישן יין חדש צריך לברך" דהיינו שאם האדם שתה אפילו יין חדש אחרי ששתה יין ישן (שכידוע נחשב יותר משובח), אע"פ שירד באיכות היין צריך הוא לברך הטוב והמטיב. ומה שאמר על שינוי יין אין צריך לברך מדבר על ברכת בפה"ג. ואחר שהירושלמי הורה שיש ברכה שכן מברכים על שינוי יין וזו לא ברכת בפה"ג, שואלת הגמרא "מאי מברך?" ועונה שמברך הטוב והמטיב. ולא כהסבר תוס' הרא"ש (מובא בדיון על דברי המאירי להלן).

ולמדנו מדברי הירושלמי הללו שכל יין שאינו בא מאותה חבית יש לברך עליו.

סיכום: מפשטות דברי חז"ל בבבלי ובירושלמי עולה שאין שום תנאי לברכת הטוב והמטיב על שינוי יין חוץ משתייה בחבורה (ונראה שלעניין זה מספיק שיהיה איתו עוד מישהו אחד).

אולם כעת נבוא לבאר דברי הראשונים שכתבו עוד פירושים בזה:

דברי הרמב"ם

האם צריך שינוי מין היין או שמספיק שלא יהיה מאותה חבית? * והאם צריך שהיין החדש לא יהיה לפניהם בשעת הברכה על היין הראשון?

1. להלן נראה שהתוס' גרסו הפוך, וראה בדיון על דברי הרמב"ם את הערת הרב קאפח על שינוי הנוסחאות. רוב היינות בבבליקה הנמכרים כיום אינם מיועדים להתיישנות, וההתיישנות מורידה מאיכותם. ההתיישנות מעידה על איכות רק כשהיא נעשית בסוגי יינות המתאימים לכך, ורק כשמיישנים אותם בתנאים הראויים לכך. ניתן לשער שבימי קדם היה יתרון איכותי ליין ישן משום שהיו משמרים אותו בתנאים מתאימים (למשל יישון בחביות עץ ולא בזכוכית, כמבואר בירושלמי הנ"ל). כך גם כנראה הייתה התפיסה הרווחת בחז"ל, למשל (אבות ד, כ): "דבי יוסי יהודה איש כפר הבבלי אומר: הלומד מן הקטנים למה הוא, דומה לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו, והלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן. רבי אומר: אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו". וכן (דרך ארץ פרקי בן עזאי ו, ד): "ולא ישקה אדם לחבירו יין חדש לשום ישן, שזה דרך גזל". וכן (פסחים מב:): "תנו רבנן: שלשה דברים מרבין הובל, וכופפין את הקומה ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. אלו הן: פת קיבר, ושכר חדש, וירק חי. תנו רבנן: שלשה דברים ממעטין את הובל, וזוקפין את הקומה, ומאירין את העינים. אלו הן: פת נקייה, בשר שמן, ויין ישן". וכן (מגילה טז:): "ולאביו שלח כזאת עשרה חמרים נשאים מטוב מצרים. מאי מטוב מצרים? אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר: שלח לו יין ישן, שדעת זקנים נוחה הימנו". וכן (קידושין כ:): "דתניא: כי טוב לו עמך - עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן, מאכן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו". ועוד הרבה. ואע"פ שבמשנה מנחות (ח, ו) רבי פוסל יין ישן לניסוך משום גריעותו, כתב הרב קאפח שהיין הישן משובח מבחינה רפואית וגרוע מבחינת הטעם. אך ידוע לנו שיש יינות המשובחים בטעמם מחמת התיישנותם דווקא. 'על טעם ועל ריח...'

רמב"ם הלכות ברכות פרק ד הלכה ט:

היו מסובין לשתות יין ובא להן מין יין אחר כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש אינן צריכין לברך ברכת היין פעם שנייה אבל מברכין ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב.

לכאורה יש שינוי בין הוראת הרמב"ם, המצריך שינוי מין היין, לבין הוראת התלמודים, המצריכה שינוי חבית אף שהחביות מכילות את אותו מין היין. וצריך להבין מניין לו לרמב"ם להצריך שינוי של מין היין. והרב קאפח (מהדורתו שם הערה כ) כתב ששינוי מין היין פירושו שאינו מאותו חבית, ואף אם הוא שותה יין אדום חדש והביאו לפניו יין אדום חדש מחבית אחרת מברך הטוב והמטיב. וכתב שמה שנקט הרמב"ם בדוגמאות בעלמא נקט ואין צורך לדייק בדבריו יתר על המידה. אך יש לשאול על הרב קאפח - אם כן הוא הדבר, אז למה הרמב"ם הוסיף על פשט דברי הגמרא? ולמה היה צריך להוסיף דוגמאות שמשמע מהן שיש להגביל את דברי הגמרא שיהיה משמע שאם היין מאותו מין אף שהוא מחבית אחרת אין לברך הטוב והמטיב?

ואחר כל זה, אע"פ שדברי הרב קאפח בהסבר דברי הרמב"ם קצת דחוקים (הוא בעצמו כותב שכן היה הביאור הפשוט אצל חכמי תימן, ולא שזה פשט דברי הרמב"ם), דבריו נאמנים לדעת התלמודים ויסוד הלכה זו, ולכן יש להעדיף את דעתו הלכה למעשה על פני ההסבר הפשוט ברמב"ם. וכך הרב קאפח מוסיף להעיד: "וכך היה הלכה למעשה בבתי משתאות [=אולמי שמחות. ד.ל.] שנהוג שם שהאורחים כל אחד מביא בקבוק יינו עמו, ובעונת החורף נהגו לשתות יין ונהגו לכבד זה את זה וכל אחד מברך על יינו שלחברו הטוב והמטיב אף שהכל שחור והכל חדש. ומברכין על כל שינוי אפילו עשר פעמים על עשרה מיני יין. והוראה פשוטה שאפילו אדם בביתו עם חברים ויש לו מיני יין שתסס בחביות שונות אע"פ שהכל נדרך בגת אחת מברך על כל חבית וחבית, מפני שבמציאות כל חבית יש לה טעם אחר".

והוסיף הטור (או"ח קעה) לעניין זה: "כתב הר"פ בשם רבותיו יין של ב' חביות והכל ממין אחד אם בתוך מ' יום לבצירתו שמוהו בשתי כלים מברכין עליו הטוב והמטיב ואם לאחר מ' יום חלקוהו אין מברכין עליו הואיל והכל ממין אחד". ופשוט.

ז. ומסיים שם בהסתייגות לימינו וז"ל: "ויש לי פקפוק רב ביינות בתי החרושת בארץ ישראל אם ראוי לברך עליהן הטוב כיון ששינויי הטעמים בהם אינם מחמת היין אלא מחמת הסוכר והחמרים החימיים שמערבין בהם ולפיכך דיינו לברך על הראשון בפה"ג ואין לברך על שינוייהם". וכידוע שגילה דעתו בכמה מקומות שיש להסתפק אף אם יש לברך על יינות תירוש שמעורבין בהם סוכרים ועוד חומרים והורה בכמה מקומות לברך עליהן "שהכל". אך על תירוש שהיה מאה אחוז ענבים הסכים לקדש בכמה חופות שערך, כעדות תלמידו הרב רצון ערוסי (באתר נצח ישראל). אך פסק שלכתחילה אין לקדש על יין זה מחמת שהוא עבר פיסטור יש להסתפק אם זה נחשב לבישול שאוסר את היין לניסוך ע"ג המזבח. שכל יין שנפסל לניסוך אינו כשר לקידוש. אך על יינות איכותיים, שיש בהם יין בלבד ושאינן מבושלים, גם לדעתו ברור שיש לברך הטוב והמטיב. ואין באף אחד כוח לחלוק על דברי חז"ל המפורשים. ומה הבעיה שהשינוי בא מחמת הסוכר וחומרים חימיים? בסופו של דבר היינות הללו לא באו מאותה חבית והם עומדים בתנאים שהציבו חז"ל לברכה זו. אלא שכמו שהסברנו, אין הרב קאפח חולק על דברי חז"ל, אלא שלדעתו אין יינות אלו נקראים יינות כלל. ומה שהוא מסיים שמספיק שנברך על הראשון הגפן נראה שכתב כדי לא להוציא לעז על הפוסקים שהתירו, אך הוא בעצמו כתב בכמה מקומות שאין לברך על יין כזה בורא פרי הגפן.

ונראה שהרמב"ם הוסיף עוד עניין שאינו מפורש בתלמודים, והוא "ובא להם יין אחר". ודייקו האחרונים שדווקא אם לא היה יין זה לפניו בשעה שברך בורא פרי הגפן ובא לפניו רק אח"כ יכול הוא לברך עליו הטוב והמטיב. אך דקדוק זה לא מוכרח, משום שאפשר שהרמב"ם נקט את דרך העולם בשתייה, שמביאים בקבוק אחד לשולחן וכשמסיימים אותו מביאים בקבוק אחר. וכן משמע מהגמרא, שהיו מסיימים חבית ופותחים חבית אחרת^ח, אך אם הביאו לפניו קצת משנשאר בחבית הישנה ואת היין מהחבית החדשה ברור שיש לברך על השני הטוב והמטיב. ועוד, שאין משמע מהגמרא הוראה כעין זו. וכך פסק גם הטור (שם): "הביאו להם יין אחר מברכין הטוב והמטיב ולא דוקא הביאו להם עתה מחדש אלא ה"ה אם היה לו תחלה ב' מיני יינות מברך על הב' הטוב והמטיב".

הכס"מ הביא את גרסת התוס' (מובא להלן בדיון על דבריהם) שגרסו בירושלמי "יין חדש יין ישן" והתקשה למה הרמב"ם שינה את הסדר, אך בדפוסים שלנו וכן בכת"י הסדר בירושלמי הוא "יין ישן יין חדש" ואין קושייה^ט. הרב קאפח מעיר (שם) שגם אם נלך עם גרסתם של התוס' שמקדים חדש לישן, נוכל לומר שאפילו בחז"ל נראה שלפעמים הישן גרוע יותר מהחדש, ורבי בעצמו פוסל יין ישן לניסוך ע"ג המזבח מחמת גריעותו (מנחות ח, ו, וראה פירוש הרמב"ם למשנה).

דברי רש"י

האם צריך שהיין השני יהיה טוב מהראשון? * האם מברכים דווקא בסעודה או בכל פעם ששותה אף בלי סעודה?

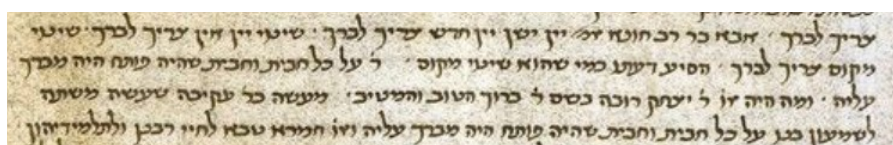
רש"י מסכת ברכות דף נט ע"ב:

שינוי יין - שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון - אין צריך לברך בורא פרי הגפן.

רש"י מחדש ששינוי היין צריך להיות לטובה, דהיינו שיביאו לפניו יין יותר איכותי, בשביל שיתחייב בברכת הטוב והמטיב. והבנה זו נובעת מהבנת מהות לשון הברכה "הטוב והמטיב", אך ראה לעיל שלדעת העיטור אין עניין שהיין יהיה יותר טוב, אלא מספיק שיש בשינוי טובה למסובין, וטובה זו יכולה לבא מעצם השינוי או מריבויי היינות, ולא דווקא מהטבת היין

(ח). וכן פירש המאירי את דברי הירושלמי (ראה בהמשך, בדיון בדבריו).

(ט).



כת"י Or. 4720 - Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit. הועתק מאתר הספריה הלאומית.

וכן הוא בדפוס ונציה וכן הוא בדפוס וילנא (שהסתמך על כת"י זה). אלו שני הדפוסים המופיעים בפרוייקט השו"ת של בר אילן. בע"ה נקווה שיתגלו לעינינו גרסאות הירושלמי המדויקות שהיו לפני הראשונים, ונוכל לבחון את הדברים יותר לעומק.

החדש. ונראה שהמרדכי (פסחים קי.) רצה להדגיש את ההסבר הזה בגמרא וכתב: "אבל יין לבן מברך הטוב והמטיב אפילו גרוע הרבה יותר מן הראשון לפי שהוא בריא לגוף יותר מן האדום", דהיינו שאף אם היין מאוס בטעמו יש לברך עליו הטוב והמטיב משום שיש בו הטבה בריאותית. אך עד כדי כך לא נראה שכוונת חז"ל לפסוק כדבריו. משום שברכת הטוב והמטיב נתקנה על שמחת הנפש ולא על כל טובה, שהאם יעלה על הדעת שנברך על תרופה שהיינו? אלא נראה שיש לברך על הטוב המורגש ולא טוב עקיף. וכפירוש רש"י פירש גם רשב"ם (פסחים קא.) וכך פסק בה"ג (סימן ב הל' קידוש והבדלה): "[פסק] מחמרא בישא לחמרא טבא אומר ברוך הטוב והמטיב", והתוס' (שם) דחו את דבריהם ופסקו לברך אף על יין גרוע מהראשון, משום שלדעתם ראיותיהם לא חזקות מספיק, ובמיוחד משום שחז"ל בדבריהם המפורשים לא חילקו [וראה בדבריהם להלן].

רש"י גם מוסיף שהברכה שייכת רק לשתיית יין בתוך סעודה, לכאורה היה אפשר לומר שרש"י נקט בדרך העולם ששותים יין רוב הפעמים בתוך הסעודה אבל לאו דווקא", אך בתשובות רש"י (סו) כתב על ברכת הטוב והמטיב: "דיין דבר חידוש ושמחה הוא במזון", במזון דייקא. וכבר התוס' (פסחים קא.) התייחסו לדעה זו, ודחו זאת באמרם שכל פעם שבני אדם יושבים לשתות (אף שלא בזמן סעודה) יש לברך על שינויי היין. וכך ברור גם מדברי הרמב"ם שכתב "היו מסובין לשתות יין" ולא מסובין סתם", שהיה אפשר לומר שההסיבה היא בקביעת סעודה. אלא המסובין אפילו רק לשתות צריכים לברך על שינוי. וכך פשט משמעות חז"ל, שכתבו שינוי יין, ולא חילקו אם מדובר דוקא בסעודה או לא. וכן פסק הטור (שם): "אבל היו מסובין לשתות בלא אכילה אחד מברך לכולם".



י. ויש שהקשו איך התוס' חולקים על דברי הגאונים (בה"ג) שדבריהם דברי קבלה. ועל כך יש להביא מה שכתב הרמב"ם (תשובה שי): "ובכלל אומר כי כל מאמר שימצא לאחד מן הגאונים ז"ל המפורסמים בהוראה ולא נמצא עליהם ראייה ברורה לא נדחה אותם ולא נטעה אומרים אבל נאמר אפשר שיש לו ראייה ואין ראוי לנו שנסמוך על אותו מאמר ולא נעשה בו [= לא ננהג בו הלכה למעשה]. עד שיתבאר לנו סבתו..." ודבריו מיוסדים על דברי הגמרא (ב"ב קל.). מכאן רמז לסגנון מאמר זה, שלא באתי אלא להאיר את הסוגיה בראיות מהתלמוד, כדרכם של רבותי.

יא. ובספר הלכה ברורה (קעה, בירור הלכה כג) כתב: "וי"ל דהיינו משום אורחא דמילתא הכי הוא" כדי להסביר בדרך זו את לשון האור זרוע שכתב "בתוך הסעודה". והביא שם שהגנת ורדים כתב שהטור מפרש בדעת רש"י ש"סעודה" היינו שתיה בדרך של סעודה ולא דווקא בסעודה ממש. וכן הביא מהגנת ורדים שהגאון מהר"ר יוסף הלוי ביאר בדעת רש"י. והגנת ורדים דחה הסבר זה שהלשון של רש"י ברורה ואם כך הייתה כוונתו היה לו לפרש. והאור לציון (ב) הערה ט לפרק יב) פירש את דברי רש"י כך: "מה שכתב רש"י בסעודה הוא משום שהיה קשה לו לשון הגמ' הביאו לו, שמשמע שהוא יחיד, והרי קי"ל שמברך רק אם יש שנים, וכמ"ש הגמ' שם, ועל כן כתב שהביאו לו בסעודה, ודרך סעודה שיש כמה אנשים מסובין..."

יב. וראה בספר הלכה ברורה (קעה, בירור הלכה כג) שמביא שיש מי שפרשו בדברי הרמב"ם שיש לברך הטוב והמטיב רק בשתייה שאיננה בתוך הסעודה, והביאו לזה כמה טעמים. ראה שם שנדחו דבריהם הלכה למעשה, ופשט.

דברי התוס'

האם צריך שהיין השני יהיה טוב מהראשון?

תוספות מסכת ברכות דף נט ע"ב:

הטוב והמטיב - ... ופרשב"ם בערבי פסחים (דף קא. ושם) דדוקא כשהאחרון משובח מברכים הטוב והמטיב אבל בכיוצא בו לא. אך בירושלמי דכיצד מברכין א"ר אבא בר רב הונא צריך לברך על יין חדש וישן שינוי יין א"צ לברך שינוי מקום צריך לברך היסח הדעת כשינוי מקום משמע דוקא כשהאחרון ישן דעדיף טפי. ור"ת פי' דאפי' אין האחרון חשיב רק שלא ישתנה לגריעותא יותר מדאי ומסיים בה רבי על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך הטוב והמטיב ומשמע דלא קפיד אם האחרון משובח אם לאו אף על גב דישן אידכר בסוף מ"מ נימא דרבי פליג עליה. ולפרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא אך ר"ת מפרש דעובדא דרבי בא לחלק כדפי'...

סיכום דבריהם: רשב"ם סובר שמברכים הטוב והמטיב רק אם האחרון משובח יותר. וכן נראה מגרסת הירושלמי "חדש וישן". אך ר"ת דייק מסוף הירושלמי ("על כל חבית וחבית") שאין זה משנה אם הוא יותר משובח או לא (ובלבד שטעמו לא יהיה מאוס). וכנראה זו מחלוקת אמוראים. ורשב"ם יסביר את סוף הירושלמי שמדובר במצב שהוא מסופק אם החבית האחרונה יותר משובחת. בפסחים (קא.) התוס' הסיקו להלכה כר"ת וז"ל: "ונראה דאפילו השני גרוע מברך, דעל ריבוי יינות הוא מברך".

דברי התוס' מאוד קשים, ונראה שהם נקלעו לקשיים אלו משום גרסתם. אך לגרסא שלפנינו "יין ישן יין חדש" אין שום קושי, וההסבר הפשוט הוא שאף על ידיה באיכות היין יש לברך הטוב והמטיב וכל דברי הירושלמי מסתדרים בצורה חלקה בלי להסביר שיש מחלוקת אמוראים או להעמיד בדוחק שהמקרה מדבר על ספק, שדבר זה לא נרמז כלל בדברי הגמרא. ודבריהם קשים לא רק בגלל ההסברים הדחוקים אלא גם שאם היה לרבי ספק - איך בריך מספק? שהרי ספק ברכות להקל". והיה כדאי שיטעם מעט מן החבית החדשה ויראה אם היא יותר משובחת ואז יברך, אך היכן מצינו שמברכים על אף ספק במציאות? והראו לי תירוץ לדבריו, שהרשב"ם

(יג). ומצאתי שהתקשה בזה רבי רחמים חויתה הכהן, רבה של העיר גרבה, וז"ל (פרחי כהונה, ברכות נט:): "תוס' בד"ה הטוב והמטיב. ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא וכו' עכ"ל. נראה דמן הראוי הוא לברך על ריבוי היין הגם שאינו משובח יותר ממנו רק שלא תיקנו חכמים בידוע שהוא אינו משובח או בגרוע ולפיכך מספק מברך ולא אמרינן בזה ספק ברכות להקל וכן נר' מדברי תוס' ריה"ח". הרב נאמן לדברי התוס' עד כדי כך שהוא מסיק שחז"ל לא תיקנו ברכה זו בידוע שהיין יותר גרוע. אך כבר כתבנו שמקור התוס' לסברה הוא גרסתם בירושלמי, וכבר הערנו שגם ע"פ גרסתם אין חיוב לסבור כך. ולכן אין כל סיבה לקבוע שעל יין שידוע שהוא גרוע מהראשון לא תקנו את הברכה. ובאמת נכון הדבר שכתב שהברכה נתקנה על ריבוי היין. וגם בשלמי תודה (פסחים קא.) כתב וז"ל: "אבל קשה לי דהיאך יברך מספק והא ספק ברכות להקל ולפמ"ש ה' אליה רבה בסי' כ"ב דברכת שהחיינו ספק ברכות להחמיר א"ש דמשמע בגמרא התם דברכת הטובה"מ היא כעין שהחיינו ולכן מברך מספק", ודבר זה הוא מחלוקת הפוסקים אם אמרינן בברכת שהחיינו סב"ל, ובילקוט יוסף (ח"ג דיני ברהמ"ז וברכות עמוד תריד) פסק שאומרים סב"ל גם בשהחיינו, ויש לעיין אם נכון להשוות בין שהחיינו להטוב והמטיב לעניין זה.

סובר שבמקום שמסופק בטיב היין החדש הברכה היא על הריבוי. דהיינו שאם הוא יודע שהיין פחות טוב, אין לו לברך אף לא על הריבוי אך אם הוא בספק יכול לברך על הריבוי. בכל אופן כבר אמרנו שאף לגרסתו אין לקבוע שהיין הוא המעולה יותר. וההלכה הפשוטה היא כהרמב"ם. ואע"פ שידוע האדם שהיין גרוע יותר יש לו לברך הטוב והמטיב שאינו מברך על טיב היין אלא על ההטבה בריבוי היינות. וכמו שכבר הזכרנו כך באמת פוסקים התוס' בעצמם.



דברי המאירי

האם מברך אף כששותה בלי סעודה? * האם יכול לברך כשאף אחד מהמסובין לא שותה איתו? * האם מברך על היין השני גם בפה"ג? * האם צריך שהיין השני יהיה טוב מהראשון? * האם יש לברך על גם על בשר או לחם?

בית הבחירה (מאירי) מסכת ברכות דף נט ע"ב:

היו בסעודה ובא להם שני יין הואיל ויש שם בני חבורה או אשתו ובניו מברך הטוב והמטיב ואם אין אדם עמו אינו מברך כלום היה יין הראשון חדש ר"ל תוך מ' יום והשני ישן יתבאר בתלמוד המערב שמברך על השני ב"פ הגפן והטוב והמטיב יש מי שאומר כן אף בשנוי פת שצריך לברך הטוב והמטיב וחכמי הצרפתים חולקים בכך הואיל ותקונו בידי אדם.

המאירי חידש בדבריו כמה עניינים שלא מצאנום בדברי חז"ל:

א. נראה שהוא מצריך דווקא בסעודה ולא כששותה יין בלא סעודה.

ב. נראה שהוא לא מצריך שישתו איתו אחרים אלא רק שיהיה בחברתם.

ג. לפי הירושלמי אם היין הראשון חדש (פחות ממ' יום) והשני ישן (יותר ממ' יום) מברך גם על השני בפה"ג ומוסיף לברך עליו הטוב והמטיב.

אך נראה שדבריו אלו חדשים ואינם נמצאים בלשון חז"ל.

על חידושו הראשון כבר הערנו בדיון על דברי רש"י, ראה שם.

על חידושו השני כבר דקדקו חז"ל וכתבו להדיה "דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה" ולא כתבו "דישבו בהדיה". והרמב"ם שדייק היו "מסובין לשתות" דהיינו שיש כמה ששותים. וגם ממשמעות הברכה מובן שצריך שלפחות עוד אחד יהנה משתיה זו (והמטיב - לאחרים). ולכן ברור שרק אם יש מישהו ששותה איתו יכולים לברך ברכה זו.

חידושו השלישי מסתמך על גרסת התוס' שכבר הערנו עליה, וכך הוא מפרשה: אדם ששותה יין חדש וברך עליו בפה"ג והביאו לפניו יין ישן מברך עליו גם בפה"ג משום השבח שלו, וחוזק מזה הוא מוסיף ומברך עליו הטוב והמטיב, כמו שהוא מברך על כל שינוי יין בלי קשר לשבח".

יד). וכך פירש גם הראב"ה והביאו המרדכי (בפסחים קל). "וכתב ראב"ה נראה היכא דשתו יין חדש ויין ישן מיבעי ליה למיהדר ולברוכי בפה"ג ולא הטוב והמטיב אלא בשינוי יין דתרייהו חדשים או ישנים והכי איתא בירושלמי אבא בר

ובתוס' הרא"ש (ברכות נט:) חיזק קריאה זו בראיה מהירושלמי, שכתב "ומאי מברך" שהרי בפה"ג לא מברך אלא על הישן, ומשיב שמברך ברכה אחרת. אך קשה על דבר זה בתרתי. קודם כל, בגרסה שלנו אין מקום לפירוש זה שאין לברך בפה"ג על שתי יינות, ובמיוחד כשהשני פחות איכותי. דבר שני, הלכה למעשה לא נראה שניתן לפסוק כך משום שגם אם הוא יותר איכותי זו הלכה הנוגדת את הבבלי, שפוסק שהמברך על היין פותר את כל היינות. דבר שלישי, שמי אמר שלא ידע שכל חבית וחבית ישנה יותר? ויותר פשוט להסביר את הגמרא כפי שהסברנו למעלה.

ועוד כותב המאירי:

ברכה זו של שני יין אחרוני הרבנים פי' בה שאף אם היה השני פחות מהראשון מברך הטוב והמטיב שעל השפעת הטוב הוא מברך ומביאים ראיה ממה שאמרו על ר' אכל חביתא וחביתא מברך וכו' וודאי אי אפשר לכל החביות להיות זו אחר זו מעולה משלפניה ויש חולקים בדבר וזה שהביאנו ממה שאמרו אכל חביתא וחביתא וכו' פירושו אכל חביתא שהיא מעולה מחברתה ועל הרוב כל שאדם בא משולי חבית להתחלתה ודאי מעולה הוא מן האחר וכן נראה לי.

עוד הוא מסיק לחזק את דעת רש"י ורשב"ם שיש לברך רק על יין יותר מעולה, וראייתו מהירושלמי, שכל סיום חבית גרועה מתחילת החבית הבאה. אך דברים אלו קשים, משום שהגמרא נקטה לשון "שינוי יין" ולא דווקא יין שהוא יותר משובח, ועוד שמשום שהקרקעית של החבית היא גרועה לא מגישים אותה בסעודה אלא פותחים את החבית הבאה כשמגיעים לחלק הרע של היין. ובגרסה שלנו בירושלמי כתוב בהדיא "יין ישן יין חדש" דהיינו אע"פ שגרוע יותר, ועוד הוכחנו בדברינו למעלה. אך תיאור המציאות של המאירי פה מחזק את מה שהשגנו על הכותבים לדייק מהרמב"ם שיש לברך הטוב והמטיב רק על יין שלא היה לפניו, ראה למעלה.

עוד כתב המאירי:

הביאו לו שכר וכבר ברכו על היין שנפטר השכר בברכתו יש או' שאף על זה מברך הטוב והמטיב ואין הדברים נראין, שכר ואח"כ יין הואיל ואין ברכת שכר פוטרת את של יין יש אומרים שאין מברך הטוב והמטיב על היין וכן יראה לי.

על תחילת דבריו כאן כבר דנו¹, והסקנו שאין מברכים הטוב והמטיב אלא על היין כמו שדייקו חז"ל בדבריהם "על שינויי יין" יין דייקא.



רב הונא אמר יין חדש ויין ישן צריך לברך בפה"ג שינוי יין א"צ לברך בפה"ג אלא הטוב והמטיב". וסיים המרדכי וכתב שהרמב"ם חולק ע"ז. ונראה מזה שהמרדכי מסכים עם הרמב"ם.
טו). בתחילת המאמר בהערה ב'.

דברי המרדכי

האם אורח רשאי לברך הטוב והמטיב?

המרדכי מאריך בסוגיה זו בדבריו גם על הגמרא בברכות וגם על הגמרא בפסחים. ברוב דבריו כבר דנו, ועל מה שחידש הערנו מדבריו במהלך המאמר. אכן, יש נקודה נוספת שרצינו להעיר עליה מדבריו וז"ל (פסחים קא): "האלפסי פסק דאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו".

לא מצאנו הערה זו בדברי הרי"ף. ובספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים שער י') מצאנוה בשם רבינו ברוך. מכל מקום יש לדון בדבריהם ולהביא להם ראיה מהירושלמי ששני האמוראים שברכו הטוב והמטיב ברכו על חביותיהם שלהם. ולכאורה לא מצאנו ראיה לכך או עדות שמי שאינו בעל היין מברך. אך נראה שאין זה קשה, שהרי הטוב והמטיב נתקנה לא על היין גופו אלא על שתייתו והנאת הגרון. וכל אחד מהמסובין נהנה בשתייתו אע"פ שהיין אינו שלו. ואין זה דומה לברכת שהחיינו על כלי חדש, שאחרים לא יכולים לברך משום שאין להם הנאה מזה, אך בשתיית יין כל מי ששותה ונהנה מריבוי היינות צריך להודות על כך. ויש להסביר שהירושלמי סיפר על פתיחת החביות, ובזה ברור שרק בעל החבית רשאי לפתחה ולכן נקט הוא בדוגמאות של בעלי היין. ואע"פ שכתוב שעל כל חבית שהיה פותח היה מברך, ברור שהוא לא היה מברך על הפתיחה אלא על השתייה. ולכן ברור שכל מי ששתה בירך. ומה שנקטו בסיפור על בעלי החביות דווקא, כי רצו לספר על פתיחת החביות ללמד שעל כל שינוי יין יש לברך, ופתיחת החביות שייכת רק לבעליהן. אך אם היו רוצים לספר סתם על ברכת הטוב והמטיב היו יכולים להביא עדויות על אורחים ואכסנאים. וכך כתב הב"י (או"ח קעה) על דברי המרדכי האלה: "ומה שכתב בשם האלפסי בדותא היא שלא נמצא כן בדבריו והדברים עצמם אין להם על מה שיסמוכו שאע"פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקדוש ברוך הוא מיני יינות לשתות ובמרדכי ישן בדקתי ולא מצאתי בו לשון זה הילכך לא חיישינן ליה כלל".

נראה שהגזים במה שאמר שאין להם על מה שיסמוכו, כפי שראינו שאפשר להבין כך מעדויותיו של הירושלמי שמביא מקרים שבהם נראה שרק בעה"ב מברך. אך נראה שהלכה למעשה אין לפסוק כהמרדכי בזה, כפי שביארנו לשונות הירושלמי וכדכתב הב"י.



דברי רבינו ירוחם

האם מברכים רק כשנשאר מהיין הראשון?

כתב הרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב טז חלק א):

טז. והב"ח (שם) השיג על הב"י (וגם ביאר את המרדכי אחרת ממנו): "בעל הבית מברך והאורח עונה אמן ויוצא בברכתו, כי אין האורח יכול לברך הטוב לדידיה כיון שאין היין שלו, שלא הטיב הקדוש ברוך הוא אלא לבעל הבית שהיין שלו, ואין ספק שבתשובה פסק כך, והכי נקטינן. והב"י השיג על זה, ואינה השגה כל עיקר". האם ניתן לומר שהתענוג של האורח מהשתיה אינה מהקב"ה? האמנם הקב"ה לא הטיב עם האורח בשתיית היין? ואני הקטן לא הבנתי דברי הענק ונשארתי בצ"ע.

הובא להם יין אחר אפילו משובח מן הראשון וכבר כלה הראשון אין מברכין הטוב והמטיב שאין כאן רבוי טובה כן מצאתי בהגהה וצ"ע.

בעוד הרבינו ירוחם נשאר בצ"ע לעניין זה העיר הבית יוסף (קעה) על דבריו: "ואין טעם בדבר דהא מכל מקום ריבוי יין הוא וצריך לברך עליו". ואולי יש לדברי הבית יוסף ראייה מדברי הירושלמי 'ר' על כל חבית וחבית שהיה פותח - היה מברך עליה... מעשה בר' עקיבה שעשה משתה לשמעון בנו, על כל חבית וחבית שהיה פותח היה מברך", ונראה שפתיחת החבית הייתה בסיום החבית שלפניה (כ"פ המאירי, ראה דבריו למעלה). ונראה פשוט גם לפי דברי התלמודים שאין מקום לחידוש דין זה.

דברי השו"ע

שולחן ערוך אורח חיים, סימן קעה:

[סעיף א] הביאו להם יין אחר, אינו מברך בפה"ג, אבל מברך עליו: הטוב והמטיב. ולא דוקא הביאו להם מחדש, אלא ה"ה אם היה להם מתחלה שתי יינות, מברכין על הב' הטוב והמטיב.

פשט דבריו כמו שכתבנו, שגם אם שתי היינות היו לפניו מתחילה יכול לברך על השני הטוב והמטיב.

[סעיף ב] מברכין הטוב והמטיב על כל שינוי יין מן הסתם, אפילו אינו יודע שהשני משובח מהראשון, כל שאינו יודע שהוא גרוע ממנו.

פסק ע"פ הסבר התוס' בשיטת רשב"ם. אך אנו ראינו בפירוש שהתוס' פוסק הלכה למעשה שמברכים גם אם יודע שהוא יותר גרוע, כל עוד אינו רע יותר מידי שאי אפשר לשתותו.

[סעיף ג] הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, יברך מיד בפה"ג על הטוב ופוסט את הרע; ולא יברך על הרע תחלה בפה"ג כדי לברך אחריו הטוב והמטיב, כי לעולם יש לברך על העיקר ועל החביב תחילה.

הלכה זו הביא מהמרדכי שכתב בשם הראב"ה, והלכה חשובה היא. ומגלה למפרע שסעיף א' מדבר במקרה שהיו מונחים לפניו שתי יינות שווים או שאינו יודע מי מהם טוב יותר. ואם בדיעבד ברך על הרע תחילה נראה מדבריו שכן יברך הטוב והמטיב על הטוב.

[סעיף ד] אין לברך הטוב והמטיב אא"כ יש אחר עמו, דהכי משמע: הטוב לו, והמטיב לחבירו; וה"ה אם אשתו ובניו עמו, אבל אם הוא יחיד, לא.

יש לשים לב שהוא פסק שאין צריך יותר מאדם אחד נוסף. והפך את דרשת חז"ל מלשון רבים ללשון יחיד, ובמקום "והמטיב לאחרים" כתב "והמטיב לחבירו".

[סעיף ה] אם רבים מסובים בסעודה, כל אחד מברך לעצמו הטוב והמטיב; ולא יברך אחד לכולם, דחיישינן שמא יקדימו קנה לושט כשיענו אמר.

ונראה שאין זה מוכרח¹, שיכול להודיעם שהוא מברך ויפנו את פיותיהם. ואם מישהו מסתפק אם צריך לברך יכול אחר להוציאו יד².

[סעיף ו] יין של שתי חביות והכל ממין אחד, אם בתוך מ' יום לבצירתה שמוהו בשני כלים, חשיבי כשני מינים ומברכין עליו הטוב והמטיב; ואם לאחר ארבעים יום חלקוהו, אין מברכין עליו הואיל והכל ממין אחד.

וזהו פירוש לדברי הרמב"ם שכתב "מין אחר", שכוונתו היא לחבית שהופרדה מספיק מוקדם ותהליך התסיסה וההתיישנות נעשה בנפרד, וזה נחשב למין אחר.

לסיכום: השו"ע הלך בדרך חז"ל הפשוטה, אלא שהוא פסק כדעת הראשונים שאין לברך כשהאדם יודע בוודאות שהיין השני גרוע מן הראשון, וכפשטות לשון ברכת הטוב והמטיב.



הערה: האם מותר לברך הטוב והמטיב בליל הסדר?

כתב הבאר היטב (קעה, א):

כתב המהרי"ל: י"ל שאין מברכין הטוב והמטיב בליל פסח שלא להרבות בכוסות. וכתב המג"א: ונ"ל שלא ישתה מב' מינין, אבל אם הביאו לו מין אחר צריך לברך מאחר שנזכר בגמרא.

ודברים אלו צריכים ביאור. איפה ראינו שברכת הטוב והמטיב גורמת לריבוי כוסות? ולמה לא לשתות מב' מיני יין? שהרי ברור ופשוט שיכול הוא לשתות בכוס ראשונה יין ממין אחד וכוס שניה יין ממין אחר ומברך הטוב והמטיב בלי להרבות כלל בכוסות. ויש מי שניסה להסביר דבריהם שהם סוברים שמברכים על כל כוס משום הפסק, ואז בכוס שני מברך בפה"ג ולא יכול לברך הטוב והמטיב, ואם ירצה לברך הטוב והמטיב יהיה חייב להוסיף כוס וזה אסור. ובאמת קצת נראה מהמהרי"ל שהוא סובר כך, שכתב (סדר ההגדה):

ואף על פי שהרא"ש כתב שלא לברך התוס' פשיטא להן דמברכין. והרא"ש כתב דאסור ליהנות בלא ברכה וספק איסור לחומרא.

נראה להסביר את דבריו כך (רק כהצעה): דבריו אלה נסובים על ברכת הגפן שעל כוס שני, הרא"ש פסק שאין מברכים אלא על ראשונה ושלישית. אך המהרי"ל מביא מהרא"ש עצמו שאסור להנות בלא ברכה, וזה לחומרא, ולכן מברכים אף על כוס שניה משום שהוא בספק אם היה הפסק בין הראשונה לשניה המצריך ברכה, וספק איסור לחומרא.

אך גם את ההסבר הזה לא הבנתי, משום שגם לדעה זו יכול להרבות בכוסות בשולחן עורך בלי בעיה לכו"ע. ואחר שפתחתי את המהרי"ל בפנים הספר ראיתי שהוא לא כתב איסור זה

(י). הגר"א ובאר הגולה לא הזכירו כלל את התלמוד בהלכה זו, וראיתי שכיוונתי לדברי הרב מאיר מזוז בהערותיו על משנ"ב (כאן הערה 5, מהדורת איש מצליח, תשע"ט) וז"ל: "ולפי מה שנהגו להקל לדבר בשעת הסעודה וכמו שכתב כה"ח (קע א) יש להקל גם כן בזה. ועל פי זה ניחא מנהג העולם שמברכים בקול על יין או פרות, ולא חששו לדברי מרן, ועל כרחך מהטעם האמור".

כמוחלט מדעתו כמו שמזכיר הבאר היטב, אלא הוא כותב (סדר ההגדה): "ויש שאין מברכין הטוב והמטיב בסעודה שלא להרבות כוסות".

משמע מדבריו שאין הסבר ברור לעניין. וחוז' מזה, נשארה עוד קושיה על המג"א שפסק להלכה (תעד א) שהברכה על כוס שני לא באה מחמת ההפסק (כהמהרי"ל) אלא רק בגלל שכל כוס מצווה בפני עצמה, וז"ל: "על כל כוס וכוס. אף על גב דהגדה לא הוי הפסק כמ"ש סו"ס קע"ח מ"מ כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפ"ע מברכין על כל אחד ואחד וכ"פ ביש"ש פ"ו דחולין סי' י"ו".

אם כן, לשיטתו אפשר לברך הטוב והמטיב גם על כוס שני. שהרי ברכת הגפן באה מפני שהיא מצווה בפני עצמו ולא מפני ההפסק, ואם לשיטתו אין הפסק בין היין הראשון ליין של כוס שני שהוא יין מחבית אחרת אז למה שלא יברך הטוב והמטיב?

ואני בענייני לא הבנתי דברים אלה. וב"ה ראיתי שכבר השערי תשובה (קעה א) העיר על זה ודחה את הערת הבאר היטב הלכה למעשה, וז"ל: "והמטיב. עבה"ט [=עיי' באר היטב] ובבר"י [=ובברכי יוסף] כתב דברים פליגי על מהרי"ל עיי' בטור סי' תע"ג ובמאמר חמץ להרשב"ץ כתב שיכול לברך הטוב והמטיב... וכתב דבהא גם מהרי"ל מודה שהרי אינו מרבה בכוסות דהא מיבעי ליה לכוסות של מצוה והרי יש להם מהראשון ושפיר יכולין לברך הטוב והמטיב אליבא דכ"ע ומשמע קצת דאם לא היו להם מן הראשון אפשר שאין להביא מחדש בכדי שלא ליכנס לבית הספק בענין ברכת הטוב והמטיב ונראה דמ"מ דמשום מצוה מן המובחר שפיר דמי להביא מן המשובח דחביבה מצוה בשעתה אף שלא יברכו הטוב והמטיב מחמת הספק וכמ"ש בבר"י שם שכן דעת הראב"ד והרדב"ז שלא לברך ויש לחוש לדבריהם וכ"כ מהריק"ש ושל"ה ע"ש".

מדבריו עולה שמותר לברך הטוב והמטיב בליל הסדר, ואם יש בעיה היא בכוס שני, כאמור. אך בכוסות של שולחן עורך יכול להרבות כרצונו, ואין בזה שום בעיה ואף עושה מצווה של ברכת ה' שמברך הטוב והמטיב.

ועוד הוא כותב שאף אליבא דמהרי"ל יכול לברך הטוב והמטיב על כוס שני אם נשאר מהיין הראשון, אך לפי ההסבר שלנו בדברי המהרי"ל אין זה נכון (למרות שאין הסבר זה מוחלט וברור ויש פנים לכאן ולכאן), וכמובן שלפי הפוסקים שאומרים שברכה על כוס שני באה מחמת ההפסק אין מקום לברכת הטוב והמטיב אלא רק לברכת הגפן. וכתב בכל אופן לא לברך על כוס שני הטוב והמטיב.

אך על הכוסות שלכו"ע מותר להרבות בהם בשולחן עורך אין סיבה להימנע מברכת הטוב והמטיב. ואדרבה, יש בברכה זו מצוות רבות ומומלץ וראוי להרבות בסוגי היינות כדי להרבות בשמחת החג ובהודיה לבורא עולם (כמובן שיש לשותות במידה נכונה ואין לערבב יותר מידי יינות שדבר זה גורם לסחרחורות והקאות מיותרות, ויכול למנוע מהאדם את קיום מצוות הלילה בשלימות ואף לבטל את מצוות השמחה, וחכם עיניו בראשו).



הלכה למעשה

התנאים לברכה לפי הנראה לענ"ד:

- א. שינויי יין (שאינו מאותה חבית).
- ב. שלפחות עוד אחד ישתה איתו.
- ג. אין לברך על שום מאכל או משקה ברכה זו חוץ מיין.
- ד. אין לברך על היין השני גם בפה"ג, אלא הטוב והמטיב בלבד".
- ה. בליל הסדר ראוי לברך הטוב והמטיב.

עוד פרטים:

אף שהיין מאותו סוג, כל עוד הוא לא מאותה חבית יכול לברך עליו.
כל שינויי יין מצריך ברכה אפילו עשר פעמים באותה סעודה.
אף שהיין פחות טוב יכול לברך עליו ובלבד שלא יהיה גרוע מאד כמובן".
אף שהיין היה לפניו בעת ששתה את היין הראשון יכול לברך עליו הטוב והמטיב.
אף שנגמר היין הראשון או שהורידוהו מהשולחן יכול לברך על השני הטוב והמטיב.
אף ששותה בלא סעודה יכול לברך. אף שהוא אינו בעל היין, כל עוד הוא נהנה יכול לברך.



יח). אלא אם כן מברך על כל כוס וכוס בליל הסדר מחמת שכל כוס מצווה בפני עצמה, אך לא יברך על הראשונה את שתי הברכות כמובן. וכפי שהערנו.

יט). הערת העורך: דבר זה הוא נגד פסק השו"ע [כנ"ל בתוך המאמר], שלדעת השו"ע לברך הטוב והמטיב צריך שיהיה מסופק שמא היין השני טוב יותר. [והכותב במאמר זה סיכם את פשטות מסקנת הדברים מתוך דברי חז"ל ורוב הראשונים, אולם רוב מהאחרונים פסקו לחוש לברכה לבטלה בכמה מהמקרים, ולכן בודאי שלמעשה כל אחד יעשה כהוראות רבותיו].

ברכת המפיל

א.

בגמרא במסכת ברכות (דף ס ע"ב) נאמר: "הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע. ואומר ברוך המפיל חבלי שינה על עיני וכו'". וכן פסקו כל רבותינו הראשונים: הבה"ג (ס"א הלכות ברכות פרק ט); בתשובת רב נטרונאי (או"ח ס"ט) מנה את ברכת המפיל במניין מאה ברכות; בסדר רב עמרם (ק"ש שעל המטה) העתיק הברכה בשם ומלכות. וכ"ה בסידור רב סעדיה גאון; הרי"ף (ברכות מד מדפי הרי"ף); הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ז הלכה א); הרא"ש (שם פ"ט ס' כג); ספר הבתים (ח"ג שער עשירי, א); האגודה (ברכות פ"ט); המאירי (ברכות ס); הרא"ה (ברכות פ"ט), והוסיף שיש לברך בהזכרת שם ומלכות בפתיחתו; פסקי הרי"ד (שם); הריא"ז (ברכות פ"ט הלכה ג); סידור רש"י (ס' תכט). מחזור ויטרי (ס' עז ותקלא); הסמ"ג (עשין כז); הסמ"ק (מצוה קנא); האשכול (שלזינגר, לקוטי הלכות תפילה); הרקח (ס' שכו ושמה); הראבי"ה (ח"א ס' קמו); שבלי הלקט (ס' מח); רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב ג ח"ב דף כג ט"ג); המאורות (ברכות שם); המנהיג (דיני תפלה עמ' מה וכת); תניא רבתי (ענין מאה ברכות); אהל מועד (שער הברכות דרך ב נתיב ח); צדה לדרך (מאמר א כלל א פל"ט); ארחות חיים (ח"א דין מאה ברכות ודין ק"ש סמוך למטתו). כלבו (ס' כט); ספר הנייר (ס' כז); תשב"ץ קטן (ס' רס). שכן היה נוהג מהר"ם ע"ש; אבודרהם (ק"ש שלפני המטה, וע"ע במש"כ על ברכת אלקי נשמה מדוע אינה פותחת בברוך במה שהעיר על הראב"ד, דמזה מוכח שאין שום איסור להפסיק אחרי ברכת המפיל ודו"ק); ספר השלחן (הלכות תפילה שער ה); ספר הפרדס (שער הראיה). וכ"פ הטור ושלחן ערוך (ס' רלט). וכן נראית דעת רבינו האר"י בשער הכוונות (דף נג' ע"ג, נד' ע"ד נה ע"ג) שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות שאינה, שונה משום ברכה אחרת. וכ"כ בפרי עץ חיים (פ"ב, ג וד). וכ"ה בספר משנת חסידים (מסכת השכיבה פ"ב, ב. ופ"י, ז). הרש"ש נהר שלום (דף כד ע"א). מזמור לאסף (עמ' שכג). וכ"כ בבא"ח (פקודי יב) שגם לדעת האר"י יש לברכה בשם ומלכות. ומכל הנ"ל מוכח להדיא בלי שום ספק ופקפוק כלל, שיש חיוב מדרבנן לברך ברכת המפיל כל יום לפני שהולך האדם לישון, שכן היא תקנת חז"ל, כמו ברכות השחר שמברכים בכל בוקר. וליתר שאת יש לחזק הדבר ולהביא עוד ראיה מלשון רבינו הרמב"ם, שאחר שבאר את כל הלכות התפילה הוסיף (שם בפרק ז): "כשתקנו חכמים דברי תפלות אלו תקנו ברכות אחרות לברך אותן בכל יום אלו הן כשיכנס אדם למטתו לישן בלילה מברך וכו'". וכ"כ בספר הבתים שם. ושוב ראיתי שכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב ס' קלא) שברכת המפיל היא מפורשת בגמ' ונפסק בש"ע ואין מקום להקל בברכה זו שכן הוא מורה לכל שואל שיברך ולא לחוש שלא ישן. ע"ש.

ואל יקשה בעיניך מש"כ כמה ראשונים שק"ש על המיטה אינה חיוב אפילו מדרבנן ולכן אינו מברך עליה כדרך שמברך לפני ק"ש בשחרית ובערבית. דו"ל הרשב"ש (ס' קעד) - "אלא שק"ש שעל המטה אינה מצוה לא דאורייתא ולא דרבנן, שלא תקנו אותה חכמים ז"ל אלא לישן מתוך דברי תורה אי נמי כדי שיהיו המזיקין בדילין הימנו כדאיתא בפ"ק דברכות. תדע שהרי תלמיד

חכם אינו צריך לקרותה". ע"ש. כלומר שאין מצות עשה מן התורה לקרוא ק"ש על המיטה וגם לא מדרבנן. אלא חז"ל 'תקנו' כן כדי שישן מתוך ד"ת או להרחיק המזיקים מעליו. ולכן ת"ח אינו צריך לקרותה או שדי לו בפסוק אחד כדאיתא בברכות (ד ע"ב). אך אינו עניין לחיוב ברכת המפיל, שזו תקנת חז"ל לכל אחד לברכה לפני השינה. וע"ע בהליכות עולם (ח"א עמ' קג בהערה).

ב.

ודבר חידוש ראיתי בתשובות רבינו אברהם בן הרמב"ם (ס' פג) שדן בארוכה על המנהג שנהגו לברך ברכות השחר בבית הכנסת, ושלל את המנהג הזה. והוסיף ואמר (ד"ה ומי שטוען) שאין לטעון שיש לברכן בביה"כ משום שרוב הקהל אינם יודעים הברכות האלה בעל פה ואם לא ישמעו לא יברכו אותן וקי"ל אע"פ שיצא מוציא. ענה הרב, שאין הדבר ברור שהשומעים חייבים בברכות הללו. אלא יש לברך רק ברכות שודאי שהשומע חייב בהם ולא ברכות שמסופק אם חייבים. ולפי ההקש הזה יברכו בבית הכנסת בתחלת הלילה עם תפלת מעריב המפיל חבלי שינה על עיני כי היא חובה בזמן השינה ואפשר שיש שם מי שאינו זוכרה". עכ"ל. ומ"מ חזינן מדבריו ז"ל שחייב לברך ברכת המפיל כל יום. וכך כתב בספרו המספיק לעובדי ה' (מהדות תשמ"ט עמ' רמד) וז"ל: "ואשר לשאר הברכות שחייבון ואשר אינן קשורות בהננייה, כוונתי הניית מאכל ומשקה וריח טוב, ולא על עשיית מצוה, הרי שביניהן ברכה שלפני השינה המתאימה לזמן ולמצב, והיא המפיל וכו'". הרי שכתב בהדיא שברכת המפיל איננה קשורה להנאה. כלומר שאין צורך להסמיך את הברכה להנאת השינה.

ג.

הנה, כמה מרבתינו הראשונים כתבו שאחר ברכת המפיל אין לדבר ואין לאכול או לשתות. וז"ל הארחות חיים (שם): "כתב הר' אשר ונהגו כל ישראל שאין אוכלין ואין שותין ואין מדברין אחר ק"ש שאומרים על מטתן וסמכו על האי קרא אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה". עכ"ל. וכ"כ הכלבו שם. והובא להלכה בב"י וברמ"א סי' רלט. ור' אשר שכתב כוונתו לרבינו אשר מלוניל בספר המנהגות (דף ח ע"ב) שכ"כ. וכ"כ ר' מנוח על הרמב"ם (שם הלכה ב) שכן המנהג כדי לישון מתוך דברי תורה וסמך לדבר אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה. והרקח (ס' שכו) כתב שצריך שלא יפסיק בין קריאתו לשנתו כדמשמע בירושלמי (ברכות פ"א הלכה א) קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מגו שנתיה. ויתרה מזו, משמע מסידור לשונו שם שק"ש אומר בתחילה ואח"כ פסוקי דרחמי ולבסוף ברכת המפיל. ובכל זאת כתב שצריך להזהר שלא להפסיק בין 'קריאתו' לשנתו. כלומר שגם קודם ברכת המפיל אין להפסיק בין ק"ש לשינה. (כ"כ בחזו"ע ברכות עמ' תקג). אך פסוקי הרחמים והברכה אינם הפסק. ומוכח להדיא שכל החשש הוא רק משום ק"ש ולא בגלל הברכה. וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב ג ח"ב דף כג ט"ג): "יש שאינם מדברים על מטתם אחר שקראו ק"ש כדאיתא בירושלמי רבי פלוני הוה קרי וחזר וקרי עד דפקע גו שנתיה משום דכתיב אמרו בלבבכם וגו' אמרו בלבבכם על משכבכם זו ק"ש". והמאירי

(ברכות ד סע"ב) כתב: "ולא על המטה ממש אלא סמוך לשכיבתו כמו ועליו מטה מנשה". וכ"כ בספר המכתם.

ומכל הראשונים הנ"ל נראה פשוט, דכוונת המנהג היא, שכיון שכתוב אמרו בלבבכם על משכבכם ודרשו חז"ל (ברכות ד ע"ב) הפסוק על קריאת שמע שעל המטה (ופרש"י: "אמרו בלבבכם - אמרו מה שכתוב על לבבך (דברים ו') על משכבכם, שנאמר בשכבך (דברים ו'). ודומו - בשינה אחרי כן"), וסמוך ממש כתוב ודומו סלה, אם כן יש להזהר שלא לדבר ושלא לאכול או לשתות. אך אין כל חשש של ברכה לבטלה אם ידבר האדם אחר ברכת המפיל. כי לעולם לא נפל החשש על הברכה אלא על קריאת שמע בלבד. וגדולה מזו, שאם נאמר שאחר שדיבר הוי ברכה לבטלה, א"כ היאך קראו לזה הראשונים 'מנהג' שכן נהגו העולם. הרי הפסק בדבור אחר הברכה זו הלכה פסוקה שאסור לעשות כן ולא מנהג העולם. ועוד, שאם היה הדבור או האכילה משוי ליה לברכה לבטלה לא אישתמיט חד מקמאי או בתראי שיכתבו כן, שזו אזהרה שאי אפשר להתעלם ממנה. אלא ודאי, שנהגו לא לדבר ולא לאכול כדי להסמיך פסוקי הק"ש לשינה. וכן מפורש בירושלמי שהביאו הראשונים הנ"ל. וכן יש להוכיח מר' אברהם בן הרמב"ם דלעיל, שפסק שמיד אחר ערבית יש לברך ברכת המפיל כדי להוציא יד"ח את מי שאינו יודעה. ואם איתא שיש בזה ברכה לבטלה אם ידבר אחרי כן, וכי בכדי לזכות את הרבים יחטא באיסור חמור. שהרי אחרי תפילת ערבית כל העם הולכים לעסקיהם והרב לא הזהירם שלא לדבר. וכ"כ להדיא בספר לקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (ח"א עמ' מה ענין ג) ונוהג (מהרא"י) שלא לשתות או להפסיק בשום דבר כשקרא ק"ש עד שילך לישן, מ"מ אין איסור בדבר אם אחד היה מפסיק. וראיתי שכ"כ הגר"ח גריינמן זצ"ל בחידושים וביאורים (ברכות ס ע"ב) שהברכה היא על מנהגו של עולם ואינה ברכה על השינה. ואחר שהביא את דברי הכלבו כתב לפרש כדברינו דמה שייך מנהג, הרי פשיטא דאסור להפסיק בין הברכה למעשה והיה ראוי לחזור ולברך. ואף שהברכה היא בלשון יחיד מ"מ על מנהגו של עולם בכללותו ואינה מתיחסת על שינה של לילה זו. ושוב הביא שמועה בשם מרן החזו"א שלא להפסיק בברכת אשר יצר אחר המפיל. נשאר בצ"ע. ע"ש. מ"מ קשה לדחות כל ההוכחות הללו. ודבריו הראשונים שרירים וקיימים.

ד.

עוד הסבירו רבותינו האחרונים, שהדיבור לא יגרום לברכה לבטלה מכמה סיבות: בשו"ת ברכת אברהם (לג"ר אברהם טריויס צרפתי, קבל הסכמה לספרו ממרן הב"י. ח"ד ס' קסו עמ' קמו) ביאר שברכת המפיל היא ברכת הודאה על טבע השינה ההכרחית לקיום האדם דא"א שלא ישן ג' ימים, והברכה תתקיים עכ"פ תוך זמנה שהוא ג' ימים ולא יחזור ויברך אותה עד שיישן פעם שנית. אבל ברכת לישן בסוכה אם יהיה מצטער וישן חוץ לסוכה כדין מצטער הוא לה ברכת לישן בסוכה ברכה לבטלה. ועוד יש לחלק בין ברכת המצות לברכת השבח. דברכת השבח יכול לברך אותה על מנהגו של עולם כברכת הנותן לשכוי בינה שיכול לברך אותה על מנהגו של עולם אפילו לא שמע קול תרנגול. אבל ברכת המצות לא יוכל לברך אם לא יעשה אז המצות

הוא או יוציא אחרים ידי חובתם. ועל זה בברכת המפיל אין חשש אם לא יישן כלל כי היא ברכת השבח על מנהגו של עולם. אבל ברכת לישן בסוכה שהיא ברכת המצות לא יוכל לברך אותה שמא יצטער ולא יוכל לישן בסוכה והוא לה ברכת המצות ברכה לבטלה. עכ"ל. וכן הובאו דבריו בשיירי כנסת הגדולה (הגה"ט אות ה). ובכנה"ג (הגה"ט, א) הביא שבסדר היום כתב שאין לברך ברכת המפיל כי אם בשעה שיראה עצמו שהשינה באה עליו ועפעפי עיניו נאחזות לישן, כי איך יברך המפיל חבלי שינה והשינה עדין לא באה אלא שהוא מכין לה מקום שתבא, ודאי ברכה לבטלה היא. אך הרב כנה"ג כתב שהוא ז"ל היה נוהג לברך בעת שהולך לישן ואיני ממתין לאומרה עד שאישן מטעם שלא יאנוס אותי השינה ואשכח מלאמרה. והוסיף וז"ל: "ומה שכתב בעל סדר היום שהיא ברכה לבטלה, לא דיבר נכונה, שאינו מברך עתה, כלומר אינו אומר המפיל עתה חבלי שינה, אלא המפיל חבלי שינה על עיני, והוא על השינה שעתידי לישן, דומיא דהנותן לשכוי בינה, שאף על פי דלא שמע קול תרנגולא, וכן כל שאר ברכות השחר אומרים אותם, שהן על סדור העולם והנהגתו, הכא נמי מברך על מה שעתידי לישן. וכן נראה מדברי הכלבו שכתב רבינו בית יוסף ז"ל, שכתב שנהגו כל ישראל שאין אוכלין ושותין ואין מדברים אחר קריאת שמע שאומרים על מטתם וכו'. שנראה שאין ההקפדה אלא שלא לדבר או לאכול ולשתות, אבל אם יושב דומם אפילו יברך אותה קודם השינה זמן הרבה שפיר דמי. ואפילו לאכול ולשתות ולדבר, לא מטעם ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב (תהלים ד, ה) אמרו בלבבכם על משכבכם זו קריאת שמע ודומו סלה. ואני נוהג, בשעה שהשינה באה עלי לומר בידך אפקיד רוחי וכו' רגזו ואל תחטאו וכו'". עכ"ל. וכן הובא בעולת תמיד (ס"א). אליה רבה (ס"ג). והסכימו לדבריו במחצית השקל (ס"ג). ובפרי מגדים (א"א ס"ג). ובקמח סולת (דף סד ע"ב).

ויש לסייע דבריהם ממש"כ בספר הבתים בשם הראב"ד שאין לברך כשישן ביום אפילו כשישן כעין שינת לילה לפי שאינו מברך אלא על מנהג העולם ועל סדורו. וכן נראה מספר המכתם, שכתב: לפי שענין השינה גם כן הוא חק קבוע לגוף לפי טבעו ומנוח ומרגוע מיגיעו, מלבד התועלת המגיע בו מעיכול מזונו, כמו שהכין בורא הטבעים יתעלה, לפיכך קבועה גם כן במטבע ארוך ופוחתת וחותמת בברוך. וכן מהמאירי שכתב (ברכות ס ע"ב): "יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם אבל אם ישן ביום אינו צריך לברכן שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נוהג שבעולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום ויש חולקים בדבר". ע"ש. ובשו"ת לשון למודים (לג"ר ברוזילי יעבץ, רבו של בעל שער המלך. ס"ס כב) העתיק לדינא את דברי הברכת אברהם. וכ"פ בספר בירך את אברהם (ס' רלא עמ' קב) וז"ל: "והנה בגמ' ובכל הפוסקים ראשונים ואחרונים הביאו ברכה זו בהזכרת השם. וראיתי אנשים שנוהגים לברך בלא הזכרת השם. וכן ראיתי בסידור שכתב שם ויש נוהגים לברך בלא הזכרת השם. אבל לא ראיתי בפוסקים מי שיאמר כן. וכיון שכן חזרנו לכלל שכתבתי בס' רכג ס' ט דהא דאמרין פוק חזי מאי עמא דבר היינו דוקא היכא שהלכה רופפת בידך אבל כשידעינן דהלכה לברך אין לא ראינו ראייה כאשר כתב הר' בני חיי שהביאו הר' יד אהרן בס' רכג. וכי תימא שמא לא ישן והוי ברכה לבטלה כאשר ראיתי אומרים. הא דחה זה הרב שכנה"ג

דליתא לטעם זה משום שברכת המפיל היא על טבע השינה ועל מנהגו של עולם. וא"כ נקטינן לברך. עכ"ל.

גם בספר מעשה רקח על הרמב"ם (ריש פ"ז ד"ה מברך) הקשה איך תקנו לברך המפיל הא שמא לא יישן. ותרץ, י"ל דשאני ברכת המפיל שאין אנו מברכים על השינה אלא אנו מברכים ומשבחים להשי"ת שהוא המפיל חבלי שינה על עינינו וכו'. כלומר שדרכו בכך ב"ה על פי הטבע לקיום העולם והוא כעין ברכת דהודאה שלדעת הרבה מן הפוסקים אין בה קפידא לברך עובר לעשייתה הדבר דכל שעתא ושעתא זמנה להודות לאל ב"ה. ואף אם לא ישן אחר כך מה בכך. מה שאין כן בברכת השינה בסוכה שהוא מברך לקיים מצות שינה שהוא מחוייב לישן בה בעל כרחו. ולכך לא תקנו לנו ברכה זו דלא הויא מלתא פסיקתא כמו האכילה או שאר מצות דאפשר דלא תבא לו השינה עכשיו. עכ"ד. גם בספר דברי ירמיהו (שם) הסכים עם המעשה רקח, והוסיף, שלשון רבינו (הרמב"ם) כשיכנס אדם לישן למטתו וכו' מורה ע"ז כי אז יברך, על כי אז זמן השינה לו ואם גם לא ישן כשיכנס לישן הברכה כראוי לו אז. וכן העלה להלכה בפתח הדביר (ס"ג) שאף אם לא ישן כל הלילה לאונסו או שקם והתהלך בחוץ והסיח דעתו מהשינה ודיבר בדברים אחרים, הגם שעבר באונס על אזהרת רז"ל שלא להשיח, מ"מ אין ההפסק והדיבור והסח הדעת מזיק לשוויי ברכתו הראשונה לבטלה ולחייבו לברך שנית. שכל דין הפסק והסח הדעת הוא רק בברכת הנהנין והמצוות. ע"ש. ובספר מזמור לאסף (למקובל ר' ששון ב"ר מרדכי מבבל, דיני ק"ש שעל המטה) שברכת המפיל היא אחת ממאה ברכות שחייב לברך כל יום. ובדרוש על ק"ש שעל המטה (עמ' קנ) הוסיף שהיא ברכה על ההנאה לאדם ששוכב עייף ויגע ועומד חזק ובריא, ועוד שאם לא ישן ג' ימים ימות. לכך מברכים בכל לילה על השינה שהיא הנאה גדולה. ולכן אם לא בירך ברכה זו בכל לילה ענשו כמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה ע"ש. וכ"פ היפה ללב (ח"א רלט ס"ב) כדברי הברך את אברהם. וכתב, שבתחילה נהג לברך בלי שו"מ שכן ראה במקצת סידורים. אך אחרי שראה דברי הרב ברך את אברהם שינה מנהגו וברך בשו"מ. והוסיף לתמוה על הבית עובד שכתב ש"א בלי הזכרת ה', דהיכן מצא דבר זה, אם לא שסמך במה שראה בקצת סידורים. עכ"ד. וכ"פ בכה"ח (רלט ס"ז) שכן ראוי לנהוג דכיון שנזכר בגמ' ובדברי האר"י אין לחוש לסב"ל. וכן נראה מהרב חסד לאלפים (ס"י יא) ע"ש. וכ"כ בנתיבי עם (ס' רלט) שכן המנהג לקרוא ק"ש בשלמותה ומברכים ברכת המפיל בשם ומלכות. וכ"כ הערוך השולחן (רלט, ו) דזהו וודאי דאין הכוונה שאחר ברכת המפיל אין הפסק עד השינה כמו בכל הברכות שאסור להפסיק בין נט"י להמוציא וכיוצא בזה שהרי אומרים הפסוקים אח"כ ולהרמב"ם פרשה שמע. ואף שהם משום שמירה מ"מ אי סלקא דעתך דאסור להפסיק מאי מהני שהם משום שמירה, אלא וודאי דכאן לא הוי ההפסק איסור כבכל הברכות. והטעם דהא שינה אינה ביד האדם והסברא זו כתבו בסוכה פ"ד הרא"ש והמרדכי דלכן אין מברכין על שינת סוכה ע"ש. וברכה זו היא חיובית על עניין השינה של האדם ולזה אומר שיראה לקרבה להשינה בכל היכולת. עכ"ל.

וכן העלה המהר"י באסן (רבו של הרמח"ל בשו"ת לחמי תודה ס' כא דף פח ע"ב) שברכה זו נתקנה על מנהגו של עולם ולא על כל אדם ואדם בפרטות. ועוד כי בכלל יש בהם רמז אל דברים

עליונים ואין ראוי לבטלן. ע"ש. וכ"כ המהר"ץ חיות (ברכות יא ע"ב): "אף על גב דקי"ל דמברכין המפיל על שינה וג"כ יש חששא שמא לא ישן שאני התם דהברכה על טבע השינה אשר נתן ה' לכל יצורי חלד. ואף על גב דלא ישן עתה מ"מ ענין השינה ישנה בעולם. אבל הכא עיקר הברכה על שינה בסוכה וכתבו שפיר שמא לא ישן עתה". עכ"ל. וכן העלה במאורי אור (חלק באר שבע דף מג ע"א) שאין מברכים על הנאת השינה רק על הטובה למנוחת הגוף. והברכה אינה כברכת הנהנין. ולכן אין להקפיד אלא בקביעות סיפור, אך נהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו אפילו נמשך הרבה. ע"ש. והביאו להלכה בארחות חיים החדש (רלט סק"ג). ובאשל אברהם (מבוטשטש ד"ה אמרתי) כתב: "י"ל שאין בכך חשש הפסק כי הברכה על שינה היא אם תהיה תיכף, וכמ"ש בברכת בדיקת חמץ שהיא לבער אם ימצא, והגם דלא דמי כלל כי שם מצוה לבדוק על הספק, ולשון ביעור היינו אם ימצא, ובכאן מפורש מניעה להפסיק, מכל מקום י"ל שעיקר הקפידא על ההפסקה היא כשברצון מפסיק תיכף שהיה זמן לישון אחר הברכה, מה שאין כן כשהיה זמן לשינה ולא הגיעה עליו, וכי כשאינו יכול לישון אח"כ כלל תהיה הברכה לבטלה, והרי רוב העולם מברכים גם כשאין ודאי שיוכלו לישון אז, אלא שהברכה נתקנה על ההכנה לשינה". עכ"ל. וכ"כ בספר תהלה לדוד (ס' שנו) שרק בברכת המצות כתבו התוס' שיש לחוש לשמא לא ישן, אבל ברכת המפיל היא ברכת הודאה להשי"ת על דרך העולם שהוא מפיל חבלי שינה על עינינו. מר ואהלות (להג"ר אליהו פוסק, אהל ברכות והודאות ס"ס ג) הסכים לפרי מגדים. וכ"כ בחיי אדם (כלל לה, ד).

ובשו"ת ויחי יעקב (סימן י) חידש שחז"ל תקנו את הברכה רק בלשון המפיל חבלי שינה, שטבעו הברכה רק על נפילת חבלי שינה שהם הליאות והעיפיות הנופלת על האדם ומפילה תרדמה עליו. ואע"פ שאפשר שאח"כ תגבר עליו איזו סיבה שתמנעהו מן השינה בכל זאת תהיה ברכתו לבטלה כיון שכבר היה בו העיפיות ונפילת חבלי שינה. עכת"ד. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ד ס' נו) דברכת המפיל אינו כברכת הנהנין שהפסקה מבטל, אלא הברכה היא על חבלי השינה, ולא דוקא על השינה, וברגע שהולך לישון ומצפה לשינה כבר נקרא "חבלי שינה" ושייך הברכה אפילו עדיין לא נרדם, וע"כ לא הוה הפסק ויכול לברך אשר יצר. דכיון דבעצם שכיבתו נכנס לתהליך שיביאנו לידי שינה אתחלתא דחבלי שינה הוי ואין ברכת המפיל לבטלה. ובוה דחה השמועה מהחזו"א שאין לברך אשר יצר אחר המפיל. ע"ש עוד. וכ"כ בשו"ת דברי שלום ואמת (ס' א דף כב ד"ה ובוה) דמכיון שאין מברכים בלשון אקב"ו אלא רק שנתקן בלשון שבח והודאה להקב"ה והוי כמו ברכת נישואין ומילה שאין ההפסק מבטל ומזיק לה. וע"כ לא חיישינן שאף אם לא ישן תכף עכ"פ ישן בזה הלילה. ונותן הודאה להקב"ה שמפיל שינה ומנוחה לאדם. וכן משמע לשון הגמ' דאמר הנכנס לישון אומר ברוך המפיל וכו' דיכול לברך בעת שנכנס ורוצה לישון. ע"כ.

ה.

בביאור הגר"א (בס"ס תלב) כתב בעניין המנהג להניח פתיתי חמץ בזמן בדיקת חמץ, כדעת הסוברים להניח שמא לא ימצא ותהיה ברכתו לבטלה. אך הרמ"א כתב שאם לא נתן לא עכב,

דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא. ועל זה הביא הגר"א ראייה מברכת המפיל. ובספר דמשק אליעזר פירש את דעת הגר"א, דס"ל שהעיקר כתירוך ראשון בתוס' (ברכות יא ע"ב) דלא מברכים כשהולך לישון בסוכה כי הברכה שברך בשעה שאכל פוטר גם השינה. וא"כ בדיקת חמץ היא כמו ברכת המפיל, שלכתחילה נתקן על הולך לישון אף שאינו יודע אם ישן. וכ"כ לבאר בדעת הגר"א בחזו"ע (ברכות ע"א תקב).

ו.

עוד הביאו ראיה ממה שכתבו כמה ראשונים שיש לברך בתחילה ברכת המפיל ואח"כ לומר קריאת שמע ופסוקים הנוהגים לומר. כן משמע מהרמב"ם שם, שקודם כל כתב שיש לברך המפיל ובהלכה ב' כתב שיקרא ק"ש ופסוקי רחמים. וכ"כ בהגה' מיימוניות (אות ג) שבירושלמי משמע שק"ש יהיה אחרון סמוך לשינה וכן הוכיח רב ניסים גאון. וכ"כ האבודרהם שרבינו האי כתב שראוי להקדים הברכה לק"ש ולמזמורים ולכל הפסוקים האלו כדי שישן מתוך הקריאה. ומביא ראיה מהירושלמי הנ"ל. וכ"כ האורחות חיים (שם) שקודם שיקרא את שמע אומר ברכה זו וכו'. והכלבו שם. ובספר הבתים שם שאע"פ שבעל העתים כתב שקורא ק"ש תחילה, דברי הרמב"ם נראים עיקר. אכן בתוס' הרא"ש (ברכות ס ע"ב ד"ה ואומר) שיש אומרים שצריך לומר ק"ש לבסוף סמוך על מטתו, ומביאין ראיה מירושלמי. אך הוסיף הרא"ש, ומיהו תלמודא דידן לא נקט האי סידרא. כלומר שהרא"ש הבין שכיון שכתוב בגמ' הנכנס לישן על מטתו אומר משמע ישראל עד והיה אם שמוע. ואומר ברוך המפיל. משמע שיש להקדים ק"ש לברכה. וגם ברוקח שם כתב שקורא ק"ש ואומר פסוקי דרחמי ומברך המפיל. משמע שברכת המפיל תהיה בסוף. וכ"כ בסידור רב עמרם גאון, במחזור ויטרי, במאירי ורבינו ירוחם (תולדות או"ח נתיב יג ח"ב דף קד ט"ג). וכן משמע בשלחן ערוך (רל"ט, א) שקודם כל קורא ק"ש ואח"כ מברך.

אמנם רבינו האריז"ל (שער הכוונות דף נד ע"ד ד"ה דרוש ה) כתב שיאמר בתחילה ברכת המפיל ואח"כ ג' פרשיות של שמע. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה הגהות (שם אות ד) שכן מנהגינו עכשיו לומר ברכת המפיל קודם שמע. וכ"פ בכה"ח (סק"ו) בשם עוד כמה אחרונים וכן עמא דבר. ובנהר שלום (רל"ט סק"א) כתב שאפשר שלרמב"ם היתה גרסתו בגמ' שקודם יברך ואח"כ קורא. וכ"כ במעשה רקח על הרמב"ם ריש פ"ז. והוסיף שאו שהוא מפרש דבגמרא לא נחית לענין קדימה ואיחור ולכן ס"ל ז"ל דיש להקדים ברכת המפיל ולאחר הקרית שמע כדי לסמוך הקרית שמע להשינה וכן היא דעת הגהות מיימוני מהירושלמי.

והגם שבשלחן ערוך כתב לקרוא ק"ש ואח"כ לברך, מ"מ פסק שאחר הברכה אומר יושב בסתר ועוד פסוקים. א"כ מוכח שאין איסור להפסיק בין הברכה לשינה. ואף שהם פסוקים השייכים לק"ש שעל המיטה, מ"מ אם היה איסור להפסיק בין הברכה להנאה, שהיא השינה, גם בפסוקים אסור להפסיק. ואף שאלו פסוקים הקשורים לק"ש ולשמירה נצרכת בלילה, מ"מ לא מצינו היתר שכזה. והגע עצמך, אם אחד יברך להניח תפילין ויוסיף שכ"כ בתורה והיה לאות על ידך וכו', וכי לא יחשב להפסק. אלא ודאי, שאין שום איסור להפסיק אחר ברכת המפיל

(וכיוצ"ב כתב בילקו"י ס' רטז סוף הערה א ע"ש. וכן ביבי"א ח"ז ס"ס ה ובהליכות עולם ח"א עמ' ג). וכן הוכיח הערוך השלחן שם כנ"ל. וכ"כ ביחודה דעת (ח"ד ס' כא עמ' קכא בהערה) וחזו"ע (עמ' תקז) והעיר על מהר"א מני שכתב שלפי ש"ע שקבלנו הוראותיו אסור להפסיק אחר שברך המפיל. דאדרבה מהש"ע אזיל כל בתר איפכא, וכנ"ל.

ז.

וברבותינו האחרונים מצינו שרובם ככולם פסקו שאין שום איסור הפסק אחר שברך המפיל. צא נא וראה מש"כ בספר עמק יהושע אחרון (קונטרס עלה לתרופה דף קס אות יא. וכן בספר עלה לתרופה הנדפס בהסכמת ובפקודת הגה"צ ר"ח מצאנו זצ"ל דף ה:) בשם הגר"ח מצאנו שמוטב לברך ברכת המפיל כל לילה בשם ומלכות, אפילו אם יפסיק בדיבור פעמים רבות. ולא יבטל ברכת המפיל אפילו פעם אחת מחשש שיפסיק בדברים בין הברכה לשינה. וכ"כ שם בשם מהרצ"א מדינוב בעל הבני יששכר זיע"א. ושינה הנאה יותר מאכילה, שהנשבע שלא ישן ג' ימים מלקין אותו אך הנשבע שלא יאכל ז' ימים מלקין אותו, כמבואר ביו"ד ס' רלו ס"ד. והוסיף שזו טעות דמה שחושבים שאסור לדבר אחר המפיל, שכל מה שכתב הרמ"א הוא רק משום ק"ש. ע"ש. וכדבריו כן פסק בשו"ת נחלה לישראל (ס' מג אות ד) שמוטב שיפסיק משלא יברך כלל ח"ו. ובאמת אם לאחר הברכה צריך לדבר נחוץ מותר דאפילו בין הפרקים דק"ש משיב שלום לכל אדם. ע"ש. וכ"פ במסגרת השלחן על קיצוש"ע (ס' עא אות ג). ובעמודי השלחן על הקיצוש"ע (אות ד). וכן העלה בשו"ת פרי השדה (ח"א ס' צג) שמותר לברך אשר יצר אחר ברכת המפיל, שאין איסור להפסיק בדיבור אחר המפיל שא"א כלל לומר לומר שיגזרו איסור בדבר דמה יעשה אם א"א לו לישון. אלא יש רק אזהרה שלא מדברים אחר הברכה, כלומר שיראה להסמיק הברכה לשינה, אך עכ"פ אין איסור לדבר כמו באמצע התפילה. ע"ש עוד. וכנראה שזו כוונת שאר האחרונים שהקשו איך מברכים הא שמא לא ישן ותרצו שעל מנהגו של עולם נתקן. מהר"ש סופר בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס' קכח).

וכ"כ בספר תוספות חיים על החיי אדם (כלל לה סק"ה) שיש שאינם מברכים המפיל בטענה שיראים שמא ידברו אחר הברכה. אך באמת טעות הוא בידם כי באמת מצד הדין מותר להפסיק בדיבור אחר ברכת המפיל. ואפילו באכילה ושתייה מותר לצורך גדול שהרי הטוש"ע לא הביא כלל זה הדין, רק בב"י כתב בשם הכלבו שנהגו שלא לאכול ולשתות אחר ק"ש. ואין זה אלא מנהג ועדיף יותר לעבור ח"ו על מצות עשה ול"ת של דברי סופרים שלא ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. ומבטל ברכה אחת שתקנו אנשי כנה"ג והוא ממנין ק' ברכות. וכן הישן בלא ברכת המפיל הרי זה כאלו אוכל בלא ברכת המוציא. אדרבה הנאת שינה הוי יותר מהנאת אכילה דאכילת עראי מותר חוץ לסוכה ושינת עראי אסור חוץ לסוכה. ע"כ ח"ו להתיר לישון בלא ברכת המפיל דהנהגה מהעו"ז בלא ברכה כאילו גזל להקב"ה וכנסת ישראל. ואין לזוז ח"ו מפסק הש"ע ולהוסיף סברת עצמו. ולענין להפסיק בדבור בודאי מי שיכול לזוהר שלא להפסיק אחר הברכה טוב לקיים דברי המחמירים. אבל אם אינו יכול לזוהר אין להשגיח כלל על זה לבטל עי"ז ברכה. ובפרט אם שואלים אותו מותר לכ"ע להשיב דלא גרע מבין

הפרקים דמשיב שלום לכל אדם. כ"ש הכא. וא"צ לבדות חומדות מלבו. יותר מזה כ' הא"ר דאפי' לא יישן כלל אין הברכה לבטלה דהברכה נתקן על טבע הבריאה ואפי' לא יישן אין הברכה לבטלה והובא דבריו במחה"ש. עכ"ד. ומבואר שהוא הבין שברכת המפיל היא כמברכת הנהנין ובכל זאת אם דיבר אין ברכתו לבטלה. וכן פסק בספר ברכת הבית (ח"א שער לא אות ב' ושערי בינה סק"ח).

ובספר מחשבות בעצה (ח"א ס' ד אות ג) כתב טעם נוסף שגם אם לא ישן אח"כ אין ברכתו לבטלה, דכיון שבשעת הברכה היתה דעתו ורצונו לישון שפיר מברך, ואם נמלך אח"כ לקום רשאי. וכמו שכתב הפתחי תשובה (יו"ד ס' שלא סק"ו) בשם החת"ס שאם נשאל על תרומה שהפריש או חלה ופקע קדושת החלה יכול להפריש אח"כ בברכה, ואין בברכה הראשונה ברכה לבטלה, כי לא היתה לבטלה כלל שככה מברך וצונו להפריש תרומה חלה וענין הפרש תרומה וחלה הוא שישאר לו כח לשאול עליהם וכה צונו להפריש אותם ע"ד זה וכן עשה. עכ"ל הפ"ת. ובשו"ת עמודי אש (קונט' מעין הברכות אות לג) הסביר מעט אחרת, דכיון שבשעת הברכה בירך בהיתר, ואם אח"כ רוצה להשאל לא הוי ברכה לבטלה. והוסיף לזה ראייה ממה שנפסק בש"ע ס' רל' שמתירים שבועות ונדרים, אפילו נשבע בהזכרת השם. ואין בזה שם שמים לבטלה במה שהתיר נדרו, וכנ"ל. וכ"כ בשו"ת הלק"ט (ח"א ס' מח) שאין ברכתו לבטלה. והרב עמודי אש הביא לזה ראייה מדברי הריטב"א בחולין (קו: ד"ה ואגב) שכתב והנוטל ידיו לאכילה וברך על נטילת ידים ואחר כך נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו היה לאכול, וכן דנתי לפני מורי נר"ו והודה לדברי.

והן אמת שיש מהאחרונים שחששו לברכה לבטלה אם ידבר אחר ברכת המפיל. הבן איש חי (פקודי אות יב) כתב, שברכת המפיל נתקנה בשם ומלכות, וכן צ"ל כפי דברי רבינו האר"י. אך יש נוהגים שאין מברכים אותה בשו"מ וכן היה מנהגו ומנהג אביו ז"ל. והוסיף שכ"כ לו מהר"א מגי דהרוב אינם מברכים בשו"מ. שכן כתב ר' אברהם אלזרקי שגדולים בישראל אינם מברכים ברכה זו מטעם שמא יצטרכו לדבר, ויש כמה פוסקים דס"ל שאם פסק הוי ברכה לבטלה. ועל כן נראה להורות שכל אחד יעשה כמנהגו בזה. עכ"ד. וביחוד דעת (ח"ד ס' כא בהערה) וכן בחזו"ע (ברכות עמ' תקו) העיר בארוכה על מהר"א מגי בדברים מוצדקים ע"ש ואין להאריך. אך יש להוסיף, שמה שסמך הבא"ח על ר"א אלזרקי שכן ראה גדולים שנוהגים, אינו מדויק, דמהר"א מגי בזכרונות אליהו (ח"א עמ' ס) הביא את דברי רא"א הנ"ל, אך רא"א הוסיף שלא ראה לשום פוסק שכתב כן, אלא אדרבה ראה להיפך שאם הוא צריך לדבר מחמת איזה אונס אין ברכתו לבטלה, וכמו שכתב בשו"ת כנסת הגדולה בשם ברכת אברהם, שברכת המפיל על מנהגו של עולם נתקנה, וכברכת הנותן לשכוי בינה, שאפילו לא שמע מברך, והוא הדין לכאן, ולכן אפילו אם יהיה צורך לדבר אחר ברכת המפיל בשביל איזה אונס חייב לברך. עכ"ה.

והמשנ"ב (סק"ד) כתב שאם כבר ברך יזהר שלא לאכול או לדבר כי יפסיק בין הברכה לשינה. ובביאור הלכה (ד"ה סמוך) שאחר שהביא מש"כ הח"א הא"ר שעל מנהגו של עולם הוא מברך כתב, ולענ"ד צ"ע בזה אחרי דברכה זו מברך על עצמו המפיל חבלי שינה על עיני וכו'.

וכעין שכתב השע"ת בסימן מ"ו לענין ברכת המעביר שינה כשאיננו ישן בלילה ע"ש. ועכ"פ נ"ל דאם מסתפק שמא לא יוכל אח"כ לישן בודאי אין כדאי לכתחלה לברך. עכ"ד. וע"פ זה כתבו בשם החזו"א בספר דינים והנהגות (עמ' נה) שאחר ברכת המפיל אין לברך אשר יצר. וכ"כ בספר ארחות רבינו (ח"ג עמ' רכו) בשם החזו"א. שוב ראיתי שם בחלק א (עמ' צח אות קלד) שנכדתו של הסטייפלר שכחה להתפלל ערבית והיא היתה מקפידה להתפלל ערבית, ונזכרה אחר ברכת המפיל. והרב זצ"ל התיר להתפלל כל תפילת ערבית. ונראה שהוא ז"ל סמך על הסוברים שאין הפסק. והגר"ח קנייבסקי השיב (אשי ישראל בסופו שאלה רפג) שגם לחזו"א אם ברך אשר יצר אין לחזור ולברך המפיל דפולגתא היא (ובפסקי תשובות ס' רלט הערה 17 כתב כי אף המשנ"ב נוהר מלכתוב באופן נחרץ לאיסור, אלא כתב 'יזהר שלא יפסיק', ובביה"ל 'אין כדאי לכתחילה לברך').

אמנם ראיתי להגר"ב זילבר זצ"ל בספרו בית ברוך על הח"א (שם בעמ' שצ בהערה) שכתב לתרץ את קושיית המשנ"ב, דמה שמדמה המשנ"ב לברכת המעביר שכיון שמברך על עצמו אינו יכול לברך אם אינו ישן. נראה דלא דמי, דשם הברכה על העבר לפיכך אם לא ישן איך יברך המעביר שינה מעיני. אבל המפיל הוי הברכה על להבא, אפשר דאפילו אם עיקר הברכה הוא על הנאת השינה נמי יכול לברך דעל מנת כן הותקן, שהרי תמיד אין בידו לישון. ולפיכך מברכים המפיל חבלי שינה. ובכל אופן לפי מה דמסתפקינן דשמא על מנהג העולם נתקן בודאי יכול לברך. עכ"ה. ושם בסק"ד כתב שאין מקור מפורש שיהא אסור להפסיק. דמה שכתב הרמ"א זה לא משום ברכה לבטלה נגעו בה, אלא משום דכתיב אמרו בלבבכם ודומו סלה. ולכן אם נשאל איזה שאלה נחוצה מותר לענות בשעת הדחק וכן מותר לברך אשר יצר. ובסק"ז הוסיף, שבמילואים על הארחות חיים להרא"ש הביא סימוכין לדברי הא"ר מלשון הרא"ש דעל מנהג העולם נתקן. (כנראה התכוון לספרו השם ארחותיו על הארחות חיים, אך יגעתי וחפשי ולא מצאתי היכן מקום מוצאו). והסכים לדבריו בספר הלכה ברורה (ברור הלכה סק"ד"ה אלא). ושם בד"ה ולפי הוסיף, שאף שהש"ע בס' מו"ס פסק בברכות השחר שאינם על מנהגו של עולם, ואם אינו התחייב בברכה אינו מברך כמו שאם לא שמע קול התרנגול לא יברך הנותן לשכוי. מ"מ הכא י"ל דס"ל להש"ע כדעת הגר"א שהברכה נתקנה על הספק. ובלאו הכי מנהגינו לברך את כל ברכות השחר גם אם לא נתחייב כדעת הרמ"א והאר"י ובמקום מנהג אין אומרים סב"ל. ע"ש.

עוד יש להוסיף שדעת הש"ע בברכות השחר היא כדעת הרמב"ם, ואעפ"כ כבר הוכחנו לעיל בס"ד מלשון הרמב"ם שברכת המפיל היא חובה לברך כל יום. ולא חילק הרמב"ם בברכת המפיל כשם שכתב בברכות השחר. ויתרה מזו ברמב"ם שם בהלכה ז כתב- שמנה עשר ברכות אלו אין להם סדר אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו, וכל ברכה מהן שלא נתחייב בה אינו מברך אותה. ע"כ. כלומר שרק שמונה עשר ברכות של ברכות השחר אין לברך אא"כ נתחייב בהם. הא שאר ברכות מברך תמיד. ודו"ק.

וכן פסק בשו"ת מחזה אליהו (ס' ג אות א). וכן העלה להלכה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז ס' כז) ובסוף התשובה כתב, ואסיים במה שראיתי בספר זכרו תורת משה (חיבור קטן שמחברו העלים את שמו, ויש לו הסכמה מהגאון ר' יצחק שמעלקיס ז"ל שמפליג מאד בשבח המחבר בתורתו ובידאיתו בנגלה ובנסתר) שמרחיב הדיבור קצת בענין ברכת המפיל ומסיים את דבריו בלשון זה: "ולענין דיבור ודאי מי שיכול ליזהר שלא לדבר אחר ק"ש טוב לקיים דברי הכלבו, אבל רוב בני אדם אין להשגיח כלל

על חומרא זו בפרט אם שואלים אותו מותר לענות ואפי' בעל נפש א"צ ליזהר בזה דאפי' בין הפרקים משיב שלום לכל אדם כ"ש הכא" עכ"ל. גם הגרש"ז אויערבך פסק כן, בספר הליכות שלמה (תפילה פרק יג, טו) שהכל חייבים לברך לרבות נשים. ואף אם לפעמים אירע לו שלא נרדם לא יחוש לכך ויברך. ובהערה כג כתבו, דמשום שאפילו לא ירדם כתבו הא"ר והח"א שעל מנהגו של עולם הוא מברך. וכ"פ בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (ס' קכג) שיש לברך אשר יצר אחר המפיל. ובחלק ז' (סימן פ') פסק שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל. וכן יש מקום גדול שחייב לברך המפיל אף למי שהולך לישון סמוך ללילה, שיש ב' חיובים בברכת המפיל, חיוב ברכת השבח של הלילה, וחיוב ברכת השבח על הנאת השינה, ושייך שיהא זה בלא זה. וא"כ ה"ה במי שהולך לישון סמוך ללילה, אף דאין שייך שם הך דינא דברכת השבח דלילה. הא מ"מ איכא הך ברכה דברכת השבח על ההנאה ויהא חייב לברך. עש"ב (ומש"כ שם בשם ספר שערי יוסף במחכ"ת נעלמו ממנו דברי כל הפוסקים הנ"ל). גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו ס' קכו אות ב) פסק שאם אחר שברך המפיל נזכר שלא התפלל חייב להתפלל שמוכח מהפוסקים דליכא שום הפסק ושפיר צריך להתפלל. וכן בח"ז (ס' ה אות ג) פסק שאם אחר שברך המפיל נזכר שלא ספר העומר חייב לספור תיכף שיזכור, כדי שלא יפסיד הברכה וגם יש חשש שישכח לגמרי לספור ויפסיד המצוה לדעת בה"ג. ע"ש. וכ"פ בילקוט יוסף (ספירת העומר מהדורת תשע"ט עמ' שדמ) והוסיף שעדיף שלא יאמר ההוספות שנהגו לומר דהיינו למנצח ואנא בכח, שאף שבזה מעיקר הדין אין לחוש משום הפסק. ע"ש. וכנראה כוונתו שיש לחוש לרמ"א שלא להפסיק הרבה אחרי הקריאת שמע. אך משום הברכה אין איסור.

ודבר חידוש מצאנו בספר מקור חיים לבעל החוות יאיר (ס' רלט) שאם שכח להתפלל ערבית או לספור את העומר או קידוש לבנה יאמר אותם אחר ברכת המפיל. גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב ס' קלא) כתב שדברי החזו"א הם חידוש, ואין לבטל ברכת אשר יצר שחייב מדינא ע"ש. וכ"פ בשו"ת באר משה (ח"א ס' סג) שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל אלא יש להסמך ק"ש לשינה. ולכן כשצריך לדבר לצורך כיבוד הורים מחויב לענות להם. וכן חייב לברך ברכת אשר יצר. ובלי ספק אף המשנ"ב יודה להקל כשיש צורך גדול כמו כיבוד הורים. ע"ש. והסכים עמו בשו"ת ויברך דוד (ח"ב ס' קסא) שאין כל כך קפידא בהפסק. ואין לחוש לשמא לא ישן כי לא חיישינן למיעוט שאינו מצוי כי האי ע"ש.

וכן ראיתי להגר"ש דבליצקי זצ"ל בספר וזה השלחן (ח"ב ס' רלט) שדן בזה בארוכה, והסיק שאין איסור הפסק אחר ברכת המפיל. אלא אין להפסיק אחר ק"ש ליתר שאת סגולת השמירה. שמצד הדין אפילו קרא מותר להפסיק ויחזור ויקרא. אך מצד המנהג לא יפסיק אחר שקרא פעם ראשונה. אך כתב לחוש למג"א ומשנ"ב שמשמע שיש איסור הפסק אחר הברכה אא"כ זה לצורך לאיזה ענין נחוץ או לברך איזה ברכה שנתחייב בה או לענות קדיש וכד' מותר אף מיד לאחר הברכה. ע"ש. וכ"פ הגר"מ הלוי זצ"ל בספרו ברכת ה' (ח"ד פ"ז ס"א) שיש לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. ושם בהערה 5 האריך הרחיב להוכיח שאין חשש לברכה לבטלה אם ידבר אח"כ או שלא ירדם.



סיכום

לסיום יש לסכם את טעמי המחייבים ולא לחשוש להפסק:

א. בגמרא ובכל הראשונים נזכר שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות. ולא יצא מקולמוסם הטהור שיש איסור הפסק אם ידבר אחר הברכה. (אות א).

ב. מוכח מהרמב"ם שיש חיוב לברך את ברכת המפיל כשם שחייב לברך את ברכות השחר. וזו אחת מתקנות חז"ל, כחלק מהתפילות שתקנו לנו להתפלל ולברך בכל יום. (אות א).

ג. עיקר הטעם שעליו נסמכו האחרונים הוא, שברכה זו נתקנה על מנהגו של עולם, אשר ברא השי"ת טבע באדם לישון ולהחליף כוחו ולחזק בריאותו ע"י השינה. וכך נקטו רוב המוחלט של הפוסקים. ובספר מזמור לאסף הוסיף שהיא ברכה על ההנאה לאדם ששוכב עייף ויעג ועומד חזק ובריא, ומי שלא מברכה הוא כמי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה. (אות ד).

ד. מוכח מהראב"ד ומהמאירי כתירוצו הנ"ל, שעל מנהגו של עולם נתקן. (אות ד).

ה. גם מה שכתבו הראשונים שאחר ק"ש אין מדברים ואין אוכלים, הכוונה היא להסמיך את ק"ש לשינה כדי שישן מתוך דברי תורה או משום שכך משמעות הפסוק. אך לא משום איסור הפסק. (אות ג).

ו. כך כתב רבינו אברהם בן הרמב"ם שברכת המפיל אין צריך להסמיך הברכה להנאת השינה. וכ"כ בספר לקט יושר בשם רבו התרומת הדשן שאין איסור להפסיק אחר ק"ש. (אות ב ואות ג).

ז. בשו"ת פרי השדה הוסיף עוד, שאי אפשר לומר שחז"ל גזרו שלא לדבר אחר המפיל, דבר שא"א לקיימו דמה יעשה האדם שלא באה אליו השינה. וכנראה זו כוונת שאר האחרונים שכתבו שעל מנהגו של עולם נתקן. (אות ז).

ח. הרב מאורי אור כתב, שאין להקפיד אלא בקביעות סיפור, אך נהגו בשתיית מים וסיפור צרכיו אפילו נמשך הרבה. (אות ד).

ט. בשו"ת דברי שלום ואמת (ס' א דף כב ד"ה ובוזה) הוסיף עוד טעם, דמכיון שאין מברכים בלשון אקב"ו אלא רק שנתקן בלשון שבח והודאה להקב"ה, והוי כמו ברכת נישואין ומילה שאין ההפסק מבטל ומזיק לה. (סוף אות ד).

י. מוכח מהרמב"ם שיש קודם כל לברך את ברכת המפיל ואח"כ לומר ק"ש ופסוקי דרחמים. וכ"כ עוד ראשונים וכן מנהגינו. ואף שהש"ע כתב שקודם יקרא ק"ש ואח"כ יברך. מ"מ כתב שאחר הברכה אומר פסוקי דרחמים. ואם איתא דיש איסור להפסיק אחר הברכה, איך יתכן שמותר לומר פסוקים. (אות ו').

יא. מרבינו הגר"א מוכח שברכת המפיל נתקנה על הספק. (אות ה).

יב. בשו"ת ויחי יעקב (סימן י') ובתשובות והנהגות (ח"ד ס' נו) כתבו שהברכה נתקנה על חבלי השינה, ולא דוקא על השינה, וברגע שהולך לישון ומצפה לשינה כבר נקרא "חבלי שינה" ושייך הברכה אפילו עדיין לא נרדם. (סוף אות ד).

יג. בספר מחשבות בעצה (ח"א ס' ד אות ג) כתב שגם אם לא ישן אח"כ אין ברכתו לבטלה, דכיון שבשעת הברכה היתה דעתו ורצונו לישון שפיר מברך, ואם נמלך אח"כ לקום רשאי. (אות ז).

יד. בספר נתיבי עם (ס' רלט) כתב שכן מנהגינו לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. (אות ד).



מסקנה

לכן להלכה ולמעשה, חייב כל אדם לברך ברכת המפיל בשם ומלכות כל לילה לפני שהוא עולה לישון. והגם שיש להקפיד על מה שפסקו הב"י והרמ"א שאין לאכול או לשתות ואין לדבר אחר קריאת שמע. מכל מקום אם נצרך לדבר לאיזה דבר נחוץ מותר לו לדבר, כגון לכיבוד הורים או לענות להלכה וכיוצ"ב. וכן רשאי לברך אשר יצר (חזון עובדיה ברכות עמ' תק). וכן מותר לשתות ולברך אם תאב לשתות. או אם הילד בוכה וצריך לדבר להרגיעו (שם עמ' תק) וטוב שיחזור לומר שוב ק"ש לפני השינה (שם ובעמ' תקיא ד"ה ודע). וכן העלה בשו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן כא), וביביע אומר ח"ח (ס' יא אות ל) וח"ט (ס' קט אות קיז).



ברכת המפיל אחר חצות לילה

והנה, יש להוסיף לדון מה הדין בברכת המפיל אחר חצות לילה, האם יש לברכה או לא.

א.

בתחילה יש לבאר אם הולך לישון בסמיכות לעלות השחר או אחר עלות השחר אם יברך. הביאור הלכה (ד"ה סמוך) נסתפק אם הוא עדיין קודם עמוד השחר בעת ברכת המפיל אך הוא משער שעד שיישן יעלה עה"ש. אם אזלינן בתר עת הברכה, שהוא עדיין לילה, או בתר שינה, שתהיה ביום ועל שינת היום לא נתקנה הברכה. והביאור הלכה נשאר בספק. אמנם, אחר שעלה עמוד השחר פשוט למשנ"ב שאין לברך, משום לענין ברכת המפיל נראה דעבר זמן שהרי אינו יכול לומר השכיבנו אחר עה"ש כדאיתא בגמרא ברכות דף ט וממילא בעינינו ג"כ אינו יכול לומר שתשכיבני לשלום. עכת"ד. אמנם האשל אברהם (בוטשאטש ר"ס רלט) אזיל בתר איפכא, וז"ל: "ונראה שיש כעין הכרעה שהיא כבלילה, כיון שעל כל פנים היא זמן שכיבה גם לגבי קריאת שמע דאורייתא. הגם שהוא גם כן בכלל קימה לגבי קריאת שמע שחרית, מכל מקום כיון ששייך בזמן ההוא גם שכיבה, מסתמא השינה דאז כבלילה ממש לגבי מילי דרבנן. וכל שהוא קודם עמוד השחר גם שהוא בתכלית הסמיכות אל היום מברך אז המפיל היטב בשם, ואין לחוש שמא לא יישן עד שיאיר היום, שאם באנו לחוש כן, גם כשיש הרבה עד היום היה חשש, רק שכפי שעתו מברך היטב". עכ"ל. והובא בשו"ת קנין תורה (ח"ו ס' קמה ד"ה ואגב). כלומר שזמן עלות השחר יש בו גם מדיני לילה וגם מדיני יום ולכן לגבי מילי דרבנן אפשר להקל. אף קודם עלות השחר אין לחוש שישן אחר עלות השחר, כיון שבזמן שברך היה לילה ואין לחוש שמא לא ירדם. אך ק"ק, הגם שברכת המפיל היא דרבנן, מ"מ ספק דרבנן לקולא ויש לחוש לסב"ל.

ויתרה מזו כתב בשו"ת תשורת שי (ח"א ס' פב) שאם אדם נשאר ער כל הלילה וישן ביום, יש לברך המפיל לפני שנת היום, אך נשאר בצ"ע. גם בשו"ת פרי השדה (ח"ב ס' לא) כתב שאם ישן אחר עלות השחר כיון שזה גם זמן שינה בעולם וגם נפלו עליו חבלי שינה יכול לברך המפיל. אך בסוף הביא שמשמע מהברכ"י שאין לברך רק בלילה ולא אחר עלות השחר, לכן נשאר בספק. ע"ש. ועוד שראיית הביאור הלכה מברכת השכיבנו נראית נכונה יותר, משום שבגמ' שם אמרו שאחר עלות השחר קורא ק"ש של ערבית אך ברכת השכיבנו לא יברך. משום שברכת השכיבנו נאמרת על העתיד ואין זמן זה תחילת שכיבה כש"כ רש"י שם. וע"ע בהלכה ברורה (בירור הלכה ס"ק יא) מש"כ בזה.

אמנם בספר הבתים (ח"ג שער עשירי, א) בשם הראב"ד כתב שאין לברך כשישן ביום אפילו כשישן כעין שינת לילה, לפי שאינו מברך אלא על מנהג העולם ועל סדורו. וכן המאירי כתב (ברכות ס ע"ב) יש מי שאומר שלא נתקנו ברכות אלו אלא פעם אחת ביום והוא בזמן שכיבה וקימה לרוב העולם אבל אם ישן ביום אינו צריך לברכן שלא על מעשה של עצמו נתקנו אלא על נוהג שבועולם שדרכן לשכב בלילה ולעמוד ביום ויש חולקים בדבר. וכ"כ בארחות חיים (הל' ק"ש סמוך למטות) שכן היה נוהג מהר"ם לא לברך המפיל כשישן ביום. וכ"כ בתשב"ץ קטן (ס' רנט). וכ"כ בכלבו (ס' כט ד"ה ואחר ק"ש) בשם מהר"ם. ובמנהגי מהרי"ל (הל' נשיאת כפים אות טז) כתוב שחייב לקרוא ק"ש כשהולך לישון בצהרים אך לא יברך ברכת המפיל חבלי וכו' ולא ויהי נועם, רק ק"ש. ע"ש. לפי זה להלכה יש להורות שרק כשהולך לישון בלילה חייב לברך המפיל. אך אין לברך המפיל כשהולך לישון ביום אפילו כשישן שנת קבע. ואם ישן אחר שעלה עמוד השחר, העלה להלכה בחזו"ע (ברכות עמ' תקי) שאינו מברך המפיל. וכן אם יודע בבירור שלא תבוא לו שינה אלא לאחר עמוד השחר, לא יברך המפיל אע"פ שבשעת הברכה עדיין לילה, שספק ברכות להקל.



ב.

הנה, בדין ברכת המפיל אחר חצות הלילה. הגאון מהר"י באסן בשו"ת לחמי תודה (ס' כא) כתב שחייב לברך המפיל אחר חצות הלילה. שאם יש מחלוקת בין הפשט לסוד, לענין דינא אין לזוז מהמוסכם בגמרא. והרי תלמוד ערוך שהנכנס לישון על מטתו אומר ברוך המפיל וכו'. וזו היא ברכת הנהנין על הנאת השינה שאין לגוף למעלה הימנה כדאיתא בבראשית רבה (אולי כונתו לפרשת בראשית יד, ט). והיכי תיסק אדעתין לבטלה ושיהנה מן העולם הזה הנאה כזו בלא ברכה. והאריך הרב לדחות את הראיות מכוונות האר"י שכתב השואל שלא לברך המפיל, אלא גם לדעת האר"י חייב לברך המפיל. ע"ש. והובא בברכי יוסף (ס' רלט, ב), בקמח סולת (דף סד ע"ג) ובשערי תשובה.

אמנם אין לכחד כי רבינו הרש"ש בספר דברי שלום (דף סד ע"ג) ס"ל שאין לברך ברכת המפיל אחרי חצות. וזאת, על דרך הסוד, ע"ש טעמו. אמנם, חתנו הגאון הרשל"צ ר' חיים

אברהם גאגין ס"ל שיש לברך המפיל גם אחר חצות וכל אחד הביא ראיות לדבריו, ע"ע ותרווה צמאונך.

אך על כל פנים רוב האחרונים הספרדים הלכו בעקבות רבינו הרש"ש הנ"ל. הבא"ח ברב פעלים (ח"א סוד ישרים ס' יד) וכ"כ בחסד לאלפים בהגהת בן המחבר (ס' רלט סוף אות י') שכן מנהג החסידים הבאים בסוד ה' ע"פ האר"י בירושלים שלא לברך אחר חצות. והסכים עמו בזכרונות אליהו (מערכת ה' אות א) ובשו"ת פני יצחק אבולעפייא (ח"א מערכת ברכות אות עו) ובכה"ח (סק"ח). והוסיף הכה"ח לעיין במה שכתב בס' מו אות מט. וכנראה כוונתו למש"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז ס' מה אות א) לדייק מדברי הרש"ש שאחר חצות יש לברך את כל ברכות השחר (מלבד ברכות התורה אם לא ישן) ואע"פ שדעתו אח"כ לישון אין בכך כלום דהוי ליה כישן ביום. וכיון דה"ל כישן ביום אין יכול לברך המפיל ולעשותו בחינת לילה, ועוד שאחר ברכת המעביר אין יאמר המפיל והו"ל כתרתי דסתר. ע"ש הטעמים ע"פ כוונות האר"י. והוסיף בסוף דבריו שודאי אילו היו לנגד עיני החיד"א דברי הרש"ש לא היה עובר בשתיקה על דברי המהר"י בסאן. ע"ש. וכ"כ הנתיבי עם בשם הכה"ח שכן מנהג ירושלים שלא לברך כל שעבר חצות. אך יש להעיר שדברי הכה"ח לקוחים מהחס"ל הנ"ל, ושניהם כתבו שכן מנהג החסידים הבאים בסוד ה' ע"פ האר"י. כלומר שחכמי הקבלה שבירושלים כך נוהגים. אך לא כתבו שכן היה מנהג קבוע בכל ירושלים.

ג.

ולעניין הלכה. הנה דעת הפוסקים האשכנזים שמברכים ברכה זו כל הלילה שלא חלקו בזה. כמו שכתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א ס' קצח) שכתב דשמע מכמה גאונים וצדיקים שלא ברכו, כיון שהלכו מאוחר לישון, וע"פ סוד אין לברך אחר חצות לילה וכמבואר בסידור הרש"ש. ואף שע"פ הלכה ראוי לברך שהפוסקים לא חילקו ודבריהם עיקר מ"מ יש למנהגם יסוד, אבל לא כל אחד יכול להתעטף בטלית לא לו ולומר שנוהג ע"פ הסוד, אבל אולי נמנעים לברך מטעם אחר שחבלי שינה לא באים סמוך, ואין כעת עדיין מקום לברך ולכן חיישי ולא מברכים. ע"ש. וע' בפסקי תשובות (הערה 15) הביא שכ"כ בספר עלים לתרופה (דף ה:): שזו טעות לומר שאין לברך המפיל אחר חצות הלילה וח"ו להקל בזה. וכן נהג הגאון ממנוקטש כמובא בספר דרכי חיים ושלום (אות שמח).

אך בכל זאת רוב רבותינו הספרדים האחרונים ס"ל שאין לברכה אחר חצות, ודייקו כן מרבינו האר"י. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק טו אות יב) ובברכת ה' (ח"ד פ"ז, ב) ובספר ארחות ציון (ח"א פ"א אות טו). וכן היתה דעתו של מרן הגר"ע יוסף זצ"ל רוב שנותיו, כפי שפסק בשו"ת יחוה דעת (ח"ד ס"ס כא) שראוי לחוש לדברי האחרונים הנ"ל, שספק ברכות להקל. וטוב שיאמרנה בלי שם ומלכות. וכ"ה בהליכות עולם (ח"א עמ' רס). ובחזון עובדיה ברכות (עמ' תקא) כתב בהלכה שאחר חצות יאמרנה בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלב. אכן בהערה שבעמ' תקיא כתב שהרוצה לסמוך על המתירים יש לו על מה שיסמוך, שכן משמע מהראב"ד והמאירי שכתבו שאין לברך המפיל ביום. הא בכל הלילה יש לברכה. ועוד שבכל מקום שיש

מחלוקת בין המקובלים, הלכה כהפשט. ע"ש. אמנם בסוף ימיו שינה דעתו, וכתב בתשובה ביחודה דעת ח"ז (ס' לט אות ז) להלכה שיש לברך גם אחר חצות. וזאת משום שלשון הגמרא 'הנכנס לישון על מטתו אומר ברוך המפיל' משמע כל זמן שנכנס לישון בלילה, לא שנא בתחילת הלילה או בסופה, יש לו לברך. ונמצא שיש לפנינו מחלוקת בין התלמוד לבין אותם המקובלים ונקטינן להלכה כדעת התלמוד. ע"ש. ואפשר לדייק מדבריו בחזו"ע שכתב שכיון שיש מחלוקת "בין המקובלים" יש לילך אחר הפשט. כלומר דבנד"ד נוסף לזה שגם המקובלים עצמם לא שווים בדעתם כדכתבין לעיל, שדעת המהר"י בסאן והחיד"א והרב גאגין היתה דעתם שיש לברך גם ע"פ הקבלה. ולכן יש להכריע כדברי הפוסקים. וכ"כ בספר הלכה ברורה (ס' רלט בירור הלכה סק"י) והוסיף שכן אמר לו מרן אביו זצ"ל להלכה ע"ש. וכן הוא היה נוהג בעצמו בשנותיו האחרונות לברך המפיל אחר חצות לילה (ארחות מרן פרק יט, י). ולכן כל אחד יעשה כמנהג אבותיו וכדעת רבותיו.

הנראה לענ"ד כתבתי וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.



הרב מנחם מנחם מנחם

ראש בית ההוראה ור"מ בישיבת כסא רחמים

בני ברק

טלטול בסיס לדבר האסור והמותר, כשיכול לנער ההיתר

מעשה בבית הכנסת שרצה הגבאי להניח בערב ר"ה אקווריום עם דגים במקום מוצנע בבית הכנסת, וביום ר"ה אחר תפילת מנחה, יקחנו ויניחנו על גבי התיבה לאמירת התשליך. והנה ידוע שאסור לטלטל בעלי חיים, וכמ"ש מרן (בסי' שח סט"ל). ואפילו אם הם עשויים לנוי הו"ל מוקצה מחמת גופו, וכמ"ש מו"ר המנוחת אהבה בח"א פי"ב (סעיף מח).

ושמעתי מת"ח אחד להתיר להניח מעיו"ט טבעת זהב בתוך האקווריום, והו"ל בסיס לדבר האסור והמותר. ולכאורה יש לסייעו מדברי מו"ר המנו"א (שם סכ"ג) שכתב שסכין של מוהלים הרי הוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו, ומוהל שצריך למול בשבת נכון שייחד איזה כלי ולתת בתוכו דבר שמותר בטלטול וחשוב יותר מהסכין, ואחר המילה יניח המוהל את הסכין בכלי זה. עכת"ד. ובהערה 50 ביאר דהו"ל הכלי בסיס לדבר האסור והמותר ואינו נאסר בטלטול. ושכעין זה כתב בספר לקט יושר יו"ד (עמוד 52) שכתב ואמר מהרא"י בשבת אחר שמל וכו' וטוב להניח הסכין אחר שמל בו, בשמן, ומטלטלו אגב השמן. ע"כ. ודון מינה ואוקי באתרין. ע"ש.

ולע"ד יש לאסור לטלטל את האקווריום אגב הטבעת, משום שיכול הוא לקחת את הטבעת משם ואז לא יצטרך לטלטל את האיסור. ומדברי לקט יושר ודאי שאין ראייה, שהרי לא יכול יהיה לקחת את השמן בלי לטלטל את הסכין. אולם גם מדברי מו"ר אין ראייה לנ"ד, דהתם שאני, שעיקר הטלטול הוא לצורך המקום, כי האדם צריך את השולחן (וכדומה) שמונח עליו הסכין, אלא שאם הסכין מונח על השולחן אסור לטלטלו כיון שהוא מוקצה, אבל כאשר מונח בכלי דבר המותר והאסור יכול הוא לטלטל כל הכלי יחד כדי להשתמש בשולחן, כיון שאם הוא ינער את האיסור הוא יאסור את השולחן, וכעין מ"ש מרן בסי' שט סעיף ג. אבל בנ"ד כל הטלטול כולו הוא לצורך המוקצה, ואין ללמוד משם להתיר.

והנה מקרוב נשאלתי באחד שרצה לקחת משחה שצריך להביא לסבו, ולהניחה בעיו"ט בתוך שקית שיש בה חפצים המותרים וחשובים יותר, והו"ל בסיס לדבר האסור והמותר ויקחם יחד ביו"ט. וכן נשאלתי מאדם אחר שהולך בע"ש עם משפחתו לבית הוריו והם חוזרים בשבת אחר סעודת שחרית, והוא רוצה להניח את הפלאפון בתוך תיק היד שמונחים בו חפצי היתר חשובים יותר ויטלטלם יחד לביתו.

ונראה דהיינו מ"ש מרן (סי' שט ס"ג) כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה, אם הם פירות רטובים כגון תאנים וענבים יטול אותה כמו שהיא, שאם ינער הפירות מתוכה יפסדו, אבל אם הם פירות

שאינם נפסדים ינערם וינער גם האבן עמהם ולא יטלנה עמהם. וה"מ כשאין צריך אלא לפירות או לכלכלה, אבל אם היה צריך למקום הכלכלה מטלטלה כמות שהיא. ע"ש. והיינו שכל שהוא יכול יהיה באיזה עצה לתקן שלא יטלטל את האבן לא הקלו בזה אף שהוא בסיס לאיסור ולהיתר, וכמ"ש המשנ"ב (סק"י). וא"כ בנדון דידן כיון שהוא יכול לנער הכל ולקחת את ההיתר בלבד אין לו לקחת האיסור. ולכאורה יש לומר דלא הצריכו לנער את האבן אלא כשאין לו צורך בטלטול האבן אבל אם יש לו בה צורך מותר, דמאי נ"מ אם זה לצורך דבר המותר או לצורך המוקצה, דהא לא קיי"ל כרבי יצחק דאמר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל (ואמנם שם הוא מטלטל את ההיתר, מ"מ בנ"ד הוא מטלטל את האיסור בדרך היתר). וכעין זה יש לדחות את הראיה מדין המחמה בסי' שי ס"ח. ע"ש. אבל כ"ז הוא דוחק, אם כי לא מצאתי ראייה מפורשת לאסור.

ולכאורה יש להביא ראייה לאסור מדכתב מרן שם (ס"ד) שכח אבן ע"פ חבית או מעות על הכר, מטה חבית על צידה והאבן נופלת ומנער הכר והמעות נופלים, ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות אותה במקומה יכול להגביהה כמו שהיא עם האבן למקום אחר להטותה שם כדי שתפול מעליה וכו'. עכ"ל. וכתב המג"א (סק"ה) ומנער הכר, ואם עושה כן לצורך המעות שלא יגנבו אסור (ב"י בשם רי"ו). ועיין סי' שיא ס"ח. ועיין בגפ"ת. עכ"ל. ור"ל דכתב מרן שם שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר (אבל לצורך דבר האסור אסור). ועיין בשער הציון (סקי"ז) שהקשה מדברי המ"א (סי' שי סקי"א) שכתב בשם הב"ח דאי איכא הפסד במוקצה על ידי הניעור אין צריך לנער אלא הוא מטלטל את ההיתר עם המוקצה ביחד. ותירץ השעה"צ דשם עיקר הטלטול הוא בשביל ההיתר (אלא שבשביל ההיתר סגי בניעור, אבל אם יהיה פסידא למוקצה), משא"כ בזה שעיקר הטלטול בשביל המוקצה וכו'. ע"כ. ומבואר מכל זה שאם הוא מטלטל לצורך המוקצה אסור. ומכאן יש ללמוד שאסור לטלטל את האקווריום שבתוכו טבעת, כיון שכל הטלטול הוא לצורך המוקצה. אבל ללמוד מכאן גם שאסור לטלטל את התיק ובתוכו הפלאפון, כיון שכל טלטול הפלאפון הוא בשביל הפלאפון, אין שני הנדונים שוים ממש, דהתם מטלטל רק לצורך המוקצה. אבל בנ"ד הוא לוקח את השקית לצורך דברי ההיתר שבתוכה, אלא שדרך אגב הוא מטלטל גם את האיסור. ואין זה דומה אלא לכלכלה והאבן בתוכה.



הרב יהושע בן-מאיר

כיפוף פס המתכת במסכת ההגנה בשבת

תגובה למאמרו של הרב יוסף עובדיה בגליון מו

פתיחה

בגליון מו של האוצר התפרסם מאמר מהרב יוסף עובדיה שליט"א, המסכם לאסור לכופף את פס המתכת שבמסכה בשבת. המערכת הוסיפה בסוף המאמר השגה על פסק זה מהרב אוריה עינבל שליט"א, שכתב להתיר ואין בו משום מכה בפטיש.

לפני כחצי שנה פנה אלי בשאלה זו ידידי, הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א, וזה לשון פנייתו [בנוגע לשאלה זו]:

בס"ד, סיון התש"פ

ה' קרן עמו ירים, ויתברך מגבחי מרומים, כבוד הרה"ג, מרביץ תורה והוראה, מסיק שמעתא אליבא דהלכתא הרה"ג יהושע בן מאיר שליט"א. שלומך ישגא לעולם.

רבים מסתובבים בימים אלו עם מסכות חד פעמיות בעקבות דרישת משרד הבריאות. במסכה החד פעמית, ישנו ברזל קטן למעלה, אשר על ידו מתאימים את הגודל, וסוגרים אותו מעל האף (שכן מסכה זו מיועדת למגדול ועד קטן). יש לציין, כי אנשים המרכיבים משקפיים ממש מקפידים ע"כ, שכן בלא זה יהיו להם אדים. ונשאלנו, האם מותר בשבת לקפל את הברזל ולהתאימו או דיש בזה איסור. ואומר כי שמעתי שבכמה מקומות דרשו הרבנים דיש בזה איסור בונה (או מכה בפטיש). האמנם, יש להזהיר הציבור או דאין בכך איסור (ויתכן דיש ראייה להתיר מדברי מרן שיד, ה).

בברכת התורה

אלחנן פרינץ - מח"ס שו"ת אבני דרך

כתבתי לו בקצרה שלדעתי אפשר להקל, ולהלן תשובתי בעניין זה:

רוב שלום עד בלי ירח להאי גברא רבה הרה"ג אלחנן פרינץ שליט"א, בעמ"ח טו כרכי שו"ת אבני דרך, לשאלות כת"ר,

תמהתי מה שכתב שיש רבנים שיש בזה משום בונה, והרי אין בנין וסתירה בכלים*. ואין מקום לדון בה אלא משום מכה בפטיש. אמנם מדובר במסכה 'חד פעמית', אף שמשתמשים בה לפעמים כמה פעמים, בכל אופן מטרתו לזריקה לפח בסוף השימוש. זאת ועוד, המסכה ראויה לשימוש בלי ש'יתקן' את חוט הברזל מסביב לאף, רק שה'תקון' הנ"ל מיטיב את השימוש. [אני משתמש במסכות כאלו לפעמים, ועד שלא הגיעה שאלת

(א). ע' אבן האול פ"י מהל' שבת ד"ה 'ועכשיו'.

כת"ר לא ידעתי בכלל שמטרת חוט הברזל היא להדק לאף, חשבתי שרק להעמיד את המסכה למעלה]. גם איני יודע אם זה בכלל נחוץ לקרונה, שעוברת בעיקר בחליקלקי רוק, ועל כן אין צורך להדק לאף [אף כי לצורך המשקפיים אפשר שעוזר, לא ניסיתי].

וראה בדברי מו"ר במנחת שלמה ח"ב סי יג שהתיר אפילו להרכיב מזרק חד פעמי. וראה גם בשש"כ פרק לה הערה סו שכתב בשם מו"ר הגרשז"א זצ"ל ומה שגם הביא שם בשם המהרי"ל דיסקין בקו"א אות לח.

גם נ"ל שאם וכאשר עושה שימוש חוזר במסכה, מהדק מחדש [ואפשר שאף במקום קצת שונה] את חוט הברזל, וע"כ הוי לגמרי שלא של קיימא.

וראיתי גם ב"אורחות שבת" פ"ח סעיף עב בהערה קה שהביא סברה זו בשם הגאון הרב אלישיב זצ"ל, [שהרכבת מזרק חד פעמי] כיוון שהדבר עשוי לכך, לא מיקרי תיקון אלא שימוש בעלמא. ונראה שאם במזרק כך, ק"ו במסכה.

יתירה מזו, הרי התירו הכנסת חגורה למכנסיים [כשאין מיוחד למכנסיים אלו בלבד]. אבל כלל לא דנו שמותר לסגור את החגורה במידה שאני צריך כדי שהמכנס לא יפול. וזאת אפילו בחגורה שפעם ראשונה שאני מכניס למכנס זה. ומה זה שונה מסידור חוט המתכת לגודל האף שאני צריך.

על כן נראה לי להתיר בקופיאו. [ומי שירצה להקפיד, שיעשה זאת מע"ש. יכין לו כמה מסכות].

באה"ר ובברכה"ת וכל טוב,

יהושע בן-מאיר



כיוון שכב' הרב יוסף עובדיה שליט"א האריך לאסור, מחובתי לבאר את הדברים. כמדומה שדברים אלו הם גם כוונתו של הרב אוריה עינבל שליט"א [בהערותו שהודפסה בגליון האוצר הנ"ל].



פרק א' - הגדרת מלאכת מכה בפטיש

א.

הרמב"ם (שבת, י יח) והטושו"ע (או"ח שב, ב) כתבו [לשון הרמב"ם]: "הלוקט יכולת שעל גבי בגדים בידו [=פי' גבשושיות של צמר שנארגו בבגד בלי מכוון וה"ה קש וקסמין דקין שנארגו עם הבגד, ראה מ"ב ס"ק ח - יב"מ], כגון אלו היכולות שבכלי צמר, חייב משום מכה בפטיש והוא שיקפיד עליהם". נחלקו הפוסקים בכוונת 'והוא שיקפיד עליהם'. דעת הטור והט"ז ועוד שדווקא שמקפיד על כך, עד כדי כך שהוא לא היה לובש את הבגד בלי הסרת הגבשושיות [וכלשון המחבר בס"א, בדין כיבוס: "והוא שמקפיד עליה שלא ללבוש בלא ניעור"]. אבל אם

הוא היה לובש את הבגד גם כך [כלומר, שהבגד ראוי להשתמש בו כמו שהוא, רק הוא מיפה אותו], אינו חייב משום מכה בפטיש. אמנם הב"י, המג"א והגר"א פירשו בדעת הרמב"ם: "פירוש שמסירם בכוונה כדי ליפות הבגד ולא כמתעסק, אע"פ שלא היה נמנע מללבושם אם לא היה מסירם חייב, משום דהך דהכא הוי מלאכה טפי מהאי דסעיף א', ולכן אינו פטור אלא במתעסק" – לשון המ"ב שם סק"י. על כך כתב הרב יוסף עובדיה שליט"א: "פסקו המגן אברהם והגר"א והמשנה ברורה דלא כט"ז".

אמנם בשער הציון שם אות יא כתב: "בית יוסף ומגן אברהם והגר"א, דלא כט"ז, שכולם פירשו שכוונת הרמב"ם הוא כך. ומכל מקום בעיקר הדין לא נוכל לברר, כי באור זרוע וברבנו ירוחם ראיתי שהעתיקו לענין זה גם כן כהטור דתלוי באם היה נמנע מללבושם מחמת זה". כמדומה שכאשר המ"ב כתב 'בעיקר הדין לא נוכל לברר', לא מדויק לומר שהמ"ב הכריע שלא כדעת הט"ז, ובעיקר שהביא ראשונים הסוברים כדעתו. אמנם, כיוון שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, הוי ספיקא דאורייתא ופשוט שיש להחמיר. אבל אנו מחמירים מצד ספק דאורייתא, ואם יהיה עוד ספק, הוי ס"ס דאורייתא, שכידוע להרבה פוסקים ספק להקל [ובעיקר לדעת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרה מדרבנן, הרי ס"ס הוי ספק דרבנן]. על כן הנכון הוא לומר – כאשר האדם לא היה נמנע מללבושם אם לא היה מסירם, נחלקו הפוסקים אם חייב או לא, וכיוון שהוא ספיקא דאורייתא, יש לאסור, אך מידי ספק לא יצא.



ב.

בהמשך דבריו כתב הרב יוסף עובדיה בפשיטות: "מבואר שמלאכת מכה בפטיש הוא שם הכולל לכל גמר מלאכה, אם עושה איזה פעולה, אפילו כל שהוא, אשר על ידי פעולה זו מעמיד הכלי על צביונו ועל מכוננו הראוי לו, ואפילו אם הכלי כבר ראוי לשימוש ואינו נמנע מלהשתמש בו גם בלתי פעולת גמר זו..." [ההדגשה ממני – יב"מ]. אמנם הפמ"ג (משב"ז שם סק"א) כתב: "והחילוק בין לוקט יבלת, דעביד מעשה בידים, כל דקפיד ומסיר בכוונה אף שהיה לובשו כך הוה גמר ומכה בפטיש. מה שאין כן בניעור שאין עושה מעשה כל כך, כל שאין מקפיד ללבושו, אף מותר, ואלו לוקט שלא בכוונה פטור אבל אסור". וכן ביאר במ"ב, כפי שציטטתי למעלה: "אע"פ שלא היה נמנע מללבושו אם לא היה מסירם חייב, משום דהך דהכא הוי מלאכה טפי מהאי דסעיף א', ולכן אינו פטור אלא במתעסק". מבואר בדבריהם שבפעולה 'כל שהוא', אינו חייב, ואף מותר², אם לא היה נמנע מללבושו. ואף שהמ"ב כתב בסוף אותו ס"ק: "כתב הרמב"ם המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצהוב [=במהדורת פרנקל "הציהוב", וי"ג "הצמר", ע"ש בשינויי נוסחאות ובפמ"ג משב"ז שם, א] הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין חייב משום מכה בפטיש, ואם אינו מקפיד מותר, עכ"ד, ופירוש מקפיד לענין זה ג"כ כל שכוונתו כדי ליפות, וכמו לענין יבלת". כלומר גם בדין זה חייב משום מכה בפטיש, אפילו אם הוא לא היה נמנע מללבושו בלא הניעור. בשער הציון (ס"ק יב) כתב: "וכן כתב הגר"א בביאורו,

(ב). כדמוכח בגמ'.

ואף לדעת הבית יוסף שמסתפק בזה, מכל מקום לכתחלה בודאי יש להחמיר דהוא ספיקא דאורייתא. הרב ב"י לא ביאר לנו מדוע הסתפק בדין זה אם צריך שיהיה נמנע מללבוש אותם ללא נייעור, למרות שהוא פסק בפשיטות בדין הלוקט יכולת שחייב אפילו לא נמנע מללבוש אותם ללא הליקוט. אמנם דברי המ"ב מבארים את הדבר היטב. בפעולה חשובה [לא כתבתי מלאכה, כי כמובן לא מדובר באחת מל"ט מלאכות, אלא שהפעולה ניכרת ורצינית] חייב אפי' לא היה נמנע מללבושו. אבל בפעולה 'כל שהוא' אינו חייב אא"כ היה נמנע מללבושו. והרב ב"י הסתפק אי פעולת נייעור הבגד 'להסיר הצהוב הלבן הנתלה בה' הוי פעולה חשובה כמו הלוקט יכולת, או שהוי כמו נייעור הטל מעל הבגד בלבד, שאינו פעולה חשובה.

חזינן מדברי רבותינו שלא תמיד מלאכת מכה בפטיש היא אפילו בדבר שלא היה נמנע מללבושו בלא הפעולה. זה נכון [לדעת האוסרים, כאמור הא"ז ורבינו ירוחם אומרים שאין חיוב אפילו בלוקט יכולת אא"כ היה נמנע מללבושו ללא הליקוט] רק כאשר פעולת ההכאה בפטיש היא חשובה. אבל כאשר מדובר בפעולה 'כל שהוא', מוסכם על דעת כל הפוסקים שאינו חייב אא"כ לולי פעולה זו הוא היה נמנע מללבושו. טעם הדבר פשוט – מלאכת מכה בפטיש היא דבר המסיים את הדבר [כלי או בגד]. כאשר אדם לא היה נמנע מללבוש את הבגד, בעצם הבגד כבר מוכן, הסתיים – ושוב לא הייתה צריכה להיות מלאכת מכה בפטיש. אמנם כאשר עדיין יש פעולה חשובה שעושים גם אחרי שהדבר ראוי לשימוש – "כדרך שעושים המרקעים בפטישים שמכים הכאות קלות מאד כדי לישר פני הכלי ולהחליקו" [לשון הרמב"ם בפי' המשנה שבת פ"ז מ"ב], רואים את הפעולה כגמר וסיום הכלי, למרות שגם קודם היה הכלי ראוי לשימוש. אבל כאשר מדובר בפעולה קלה ולא חשובה [כמו נייעור הבגד מהמים שעליו, וכך גם לצד אחד בספקו של הב"י בנייעור הבגד 'להסיר הצהוב הלבן'], כאשר פעולה קלה זו לא מונעת את השימוש בדבר, הרי הכלי [או הבגד] כבר נקרא 'הסתיימה מלאכתו', ואין בו יותר מלאכת מכה בפטיש.

ג.

הפוסקים, ואף המ"ב שצוטט, הוסיפו עוד תנאי בכך שיהיה מלאכת 'מכה בפטיש' – "כדרך שהאומנין עושין" [לשון הרמב"ם פרק י משבת הל' יח]. וכ"כ במ"ב [שם סוף ס"ק ח]: "שדרך האומנין להסיר בעת גמר מלאכה". אבל פעולה שאין דרך האומנין לעשות, אלא משאירים אותה לכל אדם שיעשה לבד, אין בה משום מכה בפטיש. וכבר הוכיח הרב חנן כהן, בספר בנין

ג). ולכאורה לפי"ז בנייעור הבגד 'להסיר הצהוב הלבן התלה בה' מדובר בספק ספיקא אי אסור מהתורה. שהרי ספק אם הלכה כדברי הפוסקים [א"ז, רבינו ירוחם, הטור והט"ז] שבשום פעולה אינו חייב מצד מכה בפטיש אם לא היה נמנע מללבושו גם בלא תיקון זה. ואף אם נאמר שבמקום שיש פעולה חשובה חייב אפילו לא היה נמנע מללבושו בלא הפעולה, קיים ספקו של הב"י אם פעולת הנייעור הווי נקראת פעולה חשובה, או שבפעולה זו לכ"ע אינו חייב אם היה נמנע מללבושו ללא הפעולה. אמנם המ"ב כתב "לכתחלה בודאי יש להחמיר דהוא ספיקא דאורייתא", ולא הקל מצד ספק ספיקא. ואפשר שס"ל שכיוון שהספק הוא אחד – אם חייב גם אם לא היה נמנע מללבושו, מיקרי חד ספק. ועדיין צ"ע. אך בפעולה קטנה 'כל שהוא', כמו בנייעור הבגד מהטל או בכיפוף פס המתכת שבמסכה, לכ"ע ליכא חיובא כאשר הוא לא היה נמנע מללבושו.

שבת בפתיחה למלאכת מכה בפטיש (עמ' ק-קא מדפי הספר), שאין מלאכת מכה בפטיש אלא כאשר מדובר בפעולה שהאומן מקפיד לעשותה לפני שהוא מוכר את החפץ^ד.



ד.

אבל אף ללא דבריו אלו, כבר כתב ביארו פוסקי זמננו שיש הבדל בין 'מתקן כלי' לבין 'משתמש בכלי'. כל אדם מבין שאין איסור מתקן מנא כאשר אני מוציא צלחת מהארון ומניח אותה על השולחן, למרות שבארון א"א להשתמש בצלחת. מו"ר הגרשז"א זצ"ל התיר להרכיב מזרק חד פעמי, ראה במנחת שלמה ח"ב סי' יג. ובאורחות שבת פ"ח סעיף עב בהערה קה הביא סברה זו בשם הגאון הרב אלישיב זצ"ל, ש[בהרכבת מזרק חד פעמי] כיוון שהדבר עשוי לכך, לא מיקרי תיקון אלא שימוש בעלמא. [וביסוד חידוש זה בין 'מתקן כלי לבין 'משתמש בכלי', ראה גם מנחת שלמה ח"א סימנים ט, יא]. והנה, מו"ר זצ"ל אף התיר לחבר שני חלקי בגד, ואפילו לחבר ביטנת מעיל למעיל גשם בשבת [ראה שש"כ פרק טו סעיף עח. וראה גם שם סעיפים נ, סז, עב ובהערות שם]. ואף לדעות המחמירים (ראה פסקי תשובות, שו"י, סעיף א אות ז לדעות השונות בזה), וגם למחמירים כדעת המ"ב (בס"ק יח) שהביא בשם האליה רבה [סק"ז] שאסור לתת רצועה חדשה אף במנעלים ישנים (ראה פסקי תשובות שם או ו), מ"מ לא שמענו מימינו שיאסרו לשרוך נעלים חדשות בפעם הראשונה. ואפילו נעלים חדשות שנסגרות בסקוטש, לא שמענו שיהיה מי שיאסור פעם ראשונה לנעול. זאת, משום שברור ששריכת הנעל, ואף בסקוטש, אינה 'גמר מלאכה' של הנעל, אלא רק 'שימוש' בה. מכנסים חדשים שיש בהם חגורה חדשה לא מציאנו מי שיאסור לחגור את החגורה, למרות שבלי החגורה המכנסים יפלו מעליו והוא לא יכול יהיה ללבוש אותם. כך גם כ"ע מודו שמותר במכנס חדש לסגור את הרוכסן בפעם הראשונה, ולא הוי מכה בפטיש. כל זאת, משום שמדובר בשימוש ולא בגמר מלאכה.



ה.

כיפוף פס המתכת במסכה:

א. פשוט שאפשר להשתמש במסכה גם בלי כיפוף פס המתכת. גם במציאות הרבה אנשים הולכים עם מסכה בלי כיפוף פס המתכת. הרי ראשית נכנסו למחלוקת אם כאשר הבגד ראוי לשימוש גם בלי הפעולה, אם יש בזה איסור דאורייתא. וכבר פסק המ"ב 'בעיקר הדין לא נוכל לברר'. [כאמור למעלה אות א'].^ד

ב. יתירה מזו, כיוון שמדובר בפעולה קטנה ולא חשובה, ודאי שיש מקום לומר שלכ"ע לא מיקרי מכה בפטיש כיון שיכול אדם להשתמש במסכה גם בלי כיפוף פס המתכת [כאמור למעלה אות ב'].^ה

ד. ראה אבן האזל שם ד"ה 'לכן נראה ליישב דברי הרמב"ם' וד"ה 'ולכן גבי המפס מורסא', ושו"ע הרב סימן שב סעיף ה.

ג. גם פעולת כיפוף הפס אינה פעולה שהאומנים מקפידים לעשותו. על כן כנראה להרבה שיטות ראשונים ופוסקים אין בה כלל דין מכה בפטיש.

ד. ובעיקר – שאין פעולה זו 'תיקון' או 'גמר' המסכה, אלא פעולת שימוש במסכה. ובעיקר שבמשך הזמן הכיפוף משתנה, המסכה זוה, וחוזרים ומכופפים את פס המתכת שוב לפי האף. כמו כן האדם כאשר מסיר את המסכה, ולאחר זמן חוזר ולובשה [אפילו אם הוא מסירה לזמן קצר, כגון לשתות משהו], כמעט תמיד צריך לחזור ולהתאים את הכיפוף לאף. על כן כיפוף זה הוא רק פעולה זמנית. פעולה של שימוש במסכה, שחוזרים עליה כשחוזרים ומשתמשים [כמו שחוזרים וסוגרים את הרוכסן אחרי שפותחים אותו, וכן בחגורה במכנסים וכדומה].



פרק ב' - תיקון המסכה לפני שבת, אם מותר לחזור ולתקנו בשבת

א. בסוף מאמרו כותב הרב יוסף עובדיה: "ונראה שאם תיקן את המסכה קודם השבת, ואח"כ התיישר הכיפוף, אסור לתקנו מחדש בשבת משום שהוא תקון מנא...". בסוף תשובתי הנ"ל כתבתי "ומי שירצה להקפיד, שיעשה זאת מע"ש. יכין לו כמה מסכות".

ב. לגבי פתיחת בית הצוואר (שיו, ג) כתב הרמ"א: "אפילו כבר נפתח רק שחזר האומן וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנים עושין". המג"א (ס"ק יא) ושו"ע הרב סעיף ו פסקו שאיסור זה הוא רק כאשר האומן חזר וקשרו לפני גמר מלאכה של הבגד. אבל קשירות שנקשרו אחרי גמר מלאכה, מותר להתירן. וכ"פ במ"ב (ס"ק כג) וביאר: "[והטעם אפשר דכשקשרו האומן בשעת מלאכה יש בזה משום מכה בפטיש כשחזרו ומנתקו אח"כ, דהוא גמר מלאכה. אבל שאר קשירות שנקשרו אחר שכבר נגמר הבגד אין שייך בזה משום מכה בפטיש כשמתקן אח"כ]". איברא שהתהל"ד (ס"ק ט) והחזו"א (נב, ס"ק יז) אסרו אף שנקשר לאחר גמר הבגד. יכול אדם להחמיר כדעתם, אבל א"א להתעלם בהלכה מדעת המג"א, שו"ע הרב והמ"ב!

ג. זאת ועוד, בכיפוף פס המתכת של המסכה נראה שאף לשיטת התהל"ד והחזו"א מותר, כיוון שהמ"ב ביאר (שם) תנאי נוסף באיסור: "וקשרו. בטוב, עד שאינו יכול להתירו אא"כ יחתוך החוטים או ינתקן, ולכן חשיב עתה כפתיחה מחדש ואסור משום תיקון מנא". אבל כיפוף המסכה, שודאי מה שהתקלקל הכיפוף לא מיקרי 'קשרו בטוב', ולא צריך מעשה גדול לתקנו, ודאי מותר.

ד. עוד כתב שם המ"ב בשם הח"א: "... ובלא כוונה נקשר דינו כקשר שעשוי להתיר בכל יום". וגם לא אסרו מצד תיקון מנא, כיוון שכמו שהקשר לא נחשב שהתרת הקשר מותרת, כך גם לא

(ה). מקור דין זה ברבינו ירוחם, והביאו הב"י. אמנם בשולחנו הטהור השמיטו. והנה, בב"י כאן ובסוף הסימן הביא את דעת רבינו יואל וראבי"ה, ע"ש. לא מצאתי מי שכתב בפירוש שמהא שמרן השמיט דברי רבינו ירוחם בשולחנו הטהור חזינו דלא ס"ל כוותיה להלכה. אמנם אם נאמר שלא ס"ל כדברי רבינו ירוחם, הרי ליוצאי ספרד הפוסקים כדעת מרן ליכא למיחש למידי. וראה ביביע אומר, חלק ה, או"ח סימן ג.

ראה בבנין שבת, מלאכת מכה בפטיש, פרק ט.

נקרא 'תיקון' מה שהוא מתיר את הקשר. ופשוט שמה שהתקלקל הכיפוף של המסכה מעצמו מיקרי בלא כוונה. [ואין לדמות למעשה תיקון גדול בכלי, כמו שפוד שרצף].
ה. מסקנת הדברים, אם תיקן המסכה לאפו לפני שבת ונתקלקל קצת, לכ"ע מותר לחזור ולתקנו בשבת, וליכא למיחש למידי.



פרק ג' - אם כלי העשוי לשימוש חד פעמי, ויש משתמשים בו מספר פעמים נקרא כלי

א.

הרב יוסף עובדיה האריך לבאר שאף שהמסכה היא חד פעמית, יש לה דין כלי. זאת בהסתמכו על תשובת הציץ אליעזר (חלק יב סימן כג) והמשנה הלכות (חלק ז סימן קיא), ואף נמנע מלהזכיר שתשובות אלו שנויות במחלוקת בין פוסקי זמננו.



ב.

בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ג' סימן לט, מניסן תשכ"ח) דן בכשרות של כוס חד פעמי מנייר לקידוש וברהמ"ז. הגאון בעל אג"מ ס"ל לפוסלו בק"ו מכלי שנשבר (או"ח קפג, ג) ומדברי המג"א שם (סק"ה) שאפילו נשבר בבסיס שלמטה, אף שגוף הכוס שלם. וס"ל שכוס העשוי רק לשעה גרוע מכוס שנשבר בבסיסו וגוף הכוס מלא. אך בשעת הדחק כשאין שום כוס אחר כתב "אולי יש להקל".

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כג. כנראה משנת תשל"ג, כיוון שהוא כותב על שו"ת אג"מ חאו"ח ח"א "ספרו החדש" של הגר"מ פינשטיין [זצ"ל]. הספר יצא בשנת תשל"ג), פליג עליה, וכתב: "ואין הנידונים שוים כלל ועיקר, דהתם הרי עשוי היה מתחילה עם בסיס, ולכן כשנשבר ממנו לאחר מיכן פסולו בזה משום שבור, ולא נקרא תו חי כפי יצירתו... מה שלא שייך בכוסות נייר שכך היה תחילת יצירתו...". כלומר, הם נחלקו בסברה אם כוס שעשוי רק לשעה גריעה מכוס שנשבר במקום שלא מפריע להמשך תפקודו, או שכוס שנשבר גרוע טפי מכוס שעשוי רק לשעה. מחלוקת זו אין לה שום קשר לעניינו.

אמנם בהמשך הביא בשם ספר שרגא המאיר (סימן נה) בשם הגאון מפאפא (שו"ת ויען יוסף ח"א סי' סה) שכוס נייר חד פעמי כשר לנט"י אף לכתחילה. אך מחבר ספר שרגא המאיר פליג עליה, וס"ל שכיוון שמשליכים אותו אחרי השימוש לא מיקרי כלי. ובציץ אליעזר כתב להכריע כדעת הגאון מפאפא: "ומשא"כ בנידוננו בכוסות נייר שמתחילת עשייתם עשויים בצורה כזאת, ולשם כך, שישתמשו בהם לשתייה, ולמעשה ראויים המה להיות קיימים ועומדים לכמה וכמה שתיות, ורק מפני שהמה בזול משליכים אותם ע"פ רוב לאחר שתיה, בכל כגון דא נראה דבדואי שם כלי עליהם הן בגלל שעשויים ככלים והן בגלל שיש גם תחילת מחשבה לכך [=כלומר שנוצרו

לצורך כלי - יב"מ] שמהני אפילו בקרן [=ראה רמב"ם פ"ה מכלים הל' ז - יב"מ]. "וא"כ דון מינה לכוסות - נייר של נידוננו אשר עשויים מתחילה לשם כך וראויים כשלעצמם להתקיים, ועושים חיזוק לכך שיתקיימו ע"י משיחתם בפרפין וכדומה, ושונים בהם אפילו חמים ונשאים קיימים, שבדאי הברור שמותר לקדש או להבדיל בהם, וכן ליטול בהם נטילת ידים לסעודה. ולא משנה כלל מה שאין נוהרים בהן לקיימם בגלל זה שאפשר לקנותם בזול, דהעיקר בזה מה שבעצם ראויים המה להשתמש בהם הרבה פעמים ושם כלי עליהם, ומה שעל הכוס שם חי ושלם עליו" [ראה בפסקי תשובות קנט אות ב, וקפג אות ו בהערה 22 דעות האחרונים בזה].

אמנם, עיקר טעמו הוא שכוסות אלו 'וראויים כשלעצמו להתקיים', ורק זורקים אותם מחמת שהם זולים. אבל אם היה החפץ ראוי רק לשימוש חד פעמי בלבד, לכאורה מודה הציץ אליעזר שלא מיקרי כלי.

איברא שגם מסכות, למרות שהן עשויות לשימוש חד פעמי [כי אח"כ הן מזדהמות], אנשים משתמשים בהן מספר פעמים, ולא רק חד פעמי.

ג.

בשו"ת חלקת יעקב (יור"ד סימן מו, מסוף שנת תשכ"ד) פסק לגבי כלים חד פעמים [קערות של נייר המצופין בזילבער פאפיר העשוי ממתכת אלומיניום] "אכן לפי האמת, נלענ"ד דא"צ טבילה (...) כיון דתשמיש קערות הללו רק עראי, ונזרקין תיכף אחר תשימשן, ואינן מקבלין טומאה...", ע"ש באורך. בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה' סימן לב משנת תשכח) 'בדבר המחנות של אלמונים [=אלומיניום - יב"מ] דקים, שאופין בהם, ונעשו בדרך כלל להשתמש בהם רק חד פעמי, מה דינם לגבי טבילה" שפסק "וגם אף אינם מקבלים טומאה, דאפשר לצרף גם שיטת השב יעקב, פשיטא די"ל דא"צ טבילה אף לכתחילה...". מוכח שפשיטא ליה שכלי חד פעמי לא מיקרי כלי ואינו מקבל טומאה. בשו"ת אגרות משה (יור"ד חלק ג' סימן כג משנת תשל"ג) נשאל "כלים העשויים לשימוש פעם אחת כי על הרבה פעמים אינם ראויין, ורובא דעלמא אינם דוחקין עצמן כיון שאין דמיהן יקרין ואין משתמשינן בהם אלא פעם אחת, אבל יש שדוחקין עצמן ומשתמשינן בהן ב' או ג' פעמים, אם צריכין טבילה". ופסק "... עכ"פ חזינן דבלא מתקיימין אלא זמן קצר, אף שישתמשו בהם איזה פעמים, אינם מקבלים טומאה. וא"כ כלים אלו שא"א להשתמש בהם אף על פי הדחק רק ב' וג' פעמים אינם מקבלים טומאה. ורק אם אפשר להתקיים הרבה זמן, אך בשביל הזול אין משתמשינן, מסתבר דמקבל טומאה. וממילא אפשר דאינם צריכים טבילה". מבואר בדבריהם שכלים חד פעמים [ובאג"מ מפורש שאף אם יש

(1). ראה שם שהביא שלדעת שו"ת שב יעקב (סימן לא) כלי שאינו מקבל טומאה פטור גם מטבילת כלים הנלקחים מנוכרים. אך בשו"ת גידולי טהרה (סי' יז) ס"ל שאף כלים שאינם מקבלים טומאה טעונים טבילה (וראה גם שו"ת שבט סופר יור"ד סימן 10). וכתב שאף לדעת הגידולי טהרה פטור מטבילה "משום די"ל דכלי שאין ראוי לתשמיש קבע, ל"ה כלי תשמיש לענין טבילת כלים". טעם זה אינו קשור לשאלתנו, כיוון שהוא נוגע רק לדין טבילת כלים, ולא אם חד פעמי נקרא בכלל כלי. ע"כ ציטטתי למעלה רק מש"כ לדעת השב יעקב.

שמשמשין בהם מספר פעמים] שלא מתקיימין אלא זמן קצר, לא מיקרי כלים, לפחות לגבי דיני קבלת טומאה ולגבי טבילת כלים.

אמנם, בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' קיא משנת תשל"ד) עסק בדבר "תבניות של נייר אלומיניום שמשמשים באמריקא רק פעמים אחדים, ולפעמים רק פעם אחת ולא יותר, אי חייבים בטבילה", הביא את דברי האג"מ וחלק על דבריו, וס"ל "אבל בדין דהוי כלי גמור, והבית חרושת עושהו כלי גמור שאפשר וראוי לעמוד ימים רבים, ועשוי להשתמש להכניס ולהוציא, אין זה נ"מ בתשמיש ארעי או לא. ואטו מי שיקנה כלי גמור וירצה להשתמש בה רק ארעי מותר להשתמש בה בלי טבילה ולא הוי כלי, ח"ו לומר כן". וסיכם: "... כל שהוא כלי בעצם אין נפ"מ על השתמשות אם הוא מעט או רב, ואחד המרבה ואחד הממעט הרי הוא כלי וחייב בטבילה. אבל דבר שמעצמו אינו כלי וצריך לעשותו כלי ע"י תשמיש, אד אם לא משתמש אלא ארעי לא נעשית כלי ע"י תשמיש ארעי, אלא ע"י תשמיש קבוע. אבל כלי אלומיניום שהם בעצם כלי וראוי לתשמיש ולהתקיים שנים רבות רק שאין משתמשין בו אלא ארעי, פשוט שחייב בטבילה". למרות שבסיום דבריו כתב על תבניות אלומיניום אלו ש"ראוי לתשמיש

ז. עוד כתב שם [בפסקה לפני האחרונה]: "ומאן ספון להתיר איסור דאורייתא בכלי אלומיניום שלא לטבול, בסברות". אתמהא, איזה 'איסור דאורייתא' יש כאן. בעצם דין טבילת כלים נחלקו הפוסקים אי הוי דאורייתא או דרבנן. ואף נחלקו בדעת הרמב"ם והשו"ע אי ס"ל דהוי דאורייתא או דרבנן (ראה בספרי מפקודין אתבונן -מאמרים ח"א, "טבילת כלים חדשים שיוצרו ע"י נוכרים", עמ' 263-285, בעמוד 264 ובהערות 6-8 שם). לגבי המתכת אלומיניום, כתב בשו"ת אג"מ (יור"ד ג, כג): "הנה כלי אלומיניום שהיא מתכת חדשה שלא נזכרה בקרא נראה דמה"ת אינם צריכים טבילה, דממה שנקט הקרא שש מינים בשמותיהם ולא נקט כלל כל כלי מתכות מוכרחין לומר דדוקא הני מקבלין טומאה וצריכין טבילה ולא כלים ממינים אחרים. דהתורה שניתנה מפי הקדוש ברוך הוא, הרי הוא ברא את כל מיני המתכות שבעולם אף אלו שלא ידעו האינשי, ואם היו בדין טומאה וטבילה לא היה להקרא לפרט אלו". וכן מצאתי בכללי טומאות מספר אליהו רבה מהגר"א ז"ל (הודפס במשניות בתחילת סדר טהרות) לגבי טומאה: "כלי מתכת הם ששה מינים..." [אמנם ביבקש דעת, פתיחה לסדר טהרות מבעל התיו"ט (גם נדפס שם) אות מד משמע אחרת, ודבריו תמוהים שכתב על מקרא מלא 'לאו דוקא']. אמנם נחלקו האחרונים אם כלי אלומיניום חייב טבילה מדרבנן כמו כלי זכוכית, או כיוון שחז"ל גזרו רק על כלי זכוכית [שהרי בזמנם לא היה ידוע המתכת אלומיניום] אין לנו להוסיף על גזירתם, ראה בספרי הנ"ל בעמ' 265 בהערה 9.

זאת ועוד, טבילת כלים היא מצווה, ולא איסור. אמנם כתב בטור (יור"ד סי' קכ) "אסור להשתמש בהן עד שיטבילם", אך כידוע כתב בשבות יעקב (יור"ד קכ אות א) שאף לדעות שטבילת כלי מתכת דאורייתא, איסור השימוש בכלי לפני טבילתו אינו אלא דרבנן. וכ"כ בפשיטות בביאור הלכה (שכ"ד, ז ד"ה 'מותר להטביל'), וכ"ה דעת רוב האחרונים, ראה בספרי הנ"ל בעמ' 267-269 ובהערות שם [אמנם שם הבאתי את לשון האו"ז שמפורש שאיסור ההשתמשות הוא מהתורה, וכ"נ דעת הפמ"ג או"ח מש"ז סי' תפן]. יתירה מזו, האבנ"ז כתב (או"ח סי' תיח אות יא, וראה בספרי הנ"ל עמ' 269-270) שאין כלל איסור שימוש, רק ביטול מצווה אם השתמש לפני שטבל, כמו בציצית.

נוסף לכך דעת מרן הגר"א קוק זיע"א (דעת כהן סי' רכו. וראה מש"כ בדבריו בספרי הנ"ל עמ' 265-267) שאף לדעות שטבילת כלי מתכת דאורייתא, טבילת כלים חדשים שלא נשתמש בהם נכרי הוי רק דרבנן, וכדבריו ודאי משמע לשון המקרא וחלק מהראשונים. אמנם לשון הרשב"א (תוה"ב בית ד שער ד) והריטב"א (ע"ז עה, ב) משמע שאף טבילת כלים חדשים הוי דאורייתא (ראה בספרי הנ"ל, שם).

יתירה מזו כתב הצפנת פנח (מאכלות אסורות יז, ג): "הנה באמת נ"ל דרך אם העכו"ם עשה זה עבורו לסעודה או חייב טבילה מן הדין. אבל אם עשאן לסחורה, י"ל דאין עליהם שם כלי סעודה כלל כמו פת פלטר", ע"ש באורך. בספרי הנ"ל (עמ' 276-279) הראיתי שכן נראה מלשונות כמה ראשונים, וכמעט מפורש כן ברשב"א (שם) ובריטב"א (שם). אמנם, באבני נזר (יור"ד קו אות ב) כתב שמה שבעיני 'כלי סעודה' הוא רק אצל הישראל, ולא אצל הנוכרי. אמנם דבריו

ולהתקיים שנים רבות", נ"ל שלא דווקא. גם במציאות אחרי מספר שימושים [וניקיונות] הכלי מקבל חורים ואינו ראוי לשימוש יותר מב' או ג' פעמים.



ד.

העולה מהמקובץ שהפוסקים נחלקו אם כלי חד פעמי מיקרי כלי, אם כשר לקידוש ברהמ"ז ונטילת ידיים; ואם הוא מקבל טומאה וחייב בטבילת כלים. דעת החלקת יואב, האג"מ, המנחת יצחק וספר שרגא המאיר שלא מיקרי כלי כלל. אך דעת הגאון מפאפא, הציץ אליעזר והמשנה הלכות שמיקרי כלי ומקבל טומאה, ובנקנה מנוכרי חייב בטבילת כלים [וכשר לקידוש וברהמ"ז ולנטילת ידיים].

הרב יוסף עובדיה נטה בדעתו לביאור הרמב"ם כדעת הציץ אליעזר והמשנה הלכות שמקבל טומאה. אך כאמור הרבה אחרונים ס"ל ביאור אחר בדעת הרמב"ם. אין זה המקום לבאר את הפירושים השונים, ובוודאי להכריע ביניהם. מ"מ מידי מחלוקת אחרונים לא יצא. וכמדומה שהמנהג הוא שלא להצריך טבילת כלים חד פעמיים. ולגבי קידוש והבדלה מחמירים לכתחילה, אך במקום שאין כוס אחר, מקילים להשתמש בכוס אחד פעמי.



פרק ד' - אם כיפוף המסכה הוי 'מלאכה המתקיימת'

והנה, נראה שלדעת הפוסקים הסוברים שכלי חד פעמי אינו כלי לגבי טומאה וטבילת כלי נוכרי [ופסול לקידוש ונטילת ידיים מצד שאינו כלי], נראה שאינו כלי לגבי מלאכת מכה בפטיש ותיקון מנא. איברא שאפ"ל שאיסור מכה בפטיש הוא לאו דווקא בכלי או בגד, אלא בכל דבר. לכאורה שאלה זו תלויה באם יש דין מכה בפטיש באוכלין. שלדעות האחרונים [לבוש, פמ"ג, נשמת אדם] שיש מכה בפטיש גם באוכלין, מוכח שס"ל שאף בדבר שאינו כלי או בגד יש מכה בפטיש. לפי"ז אף לדעות שכלי חד פעמי לא מיקרי כלי, אפשר שעדיין יש בו דין מכה בפטיש.

תמוהים מפשט המקרא, ומהא שהגמרא (ע"ז שם) כתבה דבעינן 'כמעשה שהיה', ומלשונות הראשונים. וראה בספרי הנ"ל (שם) שכתבתי לבאר את דבריו ע"פ דברי הגר"ה קוק זיע"א, שכוונתו שתקנת חכמים שכלים חדשים טעונים טבילה כוללת שכל כלי של נוכרי שישראל משתמש בו לסעודה חייב טבילה, אפילו לא היה כלי סעודה [אלא כלי למסחר] אצל הנוכרי. אבל לדעות שטבילת כלים חדשים הוא מהתורה, חיוב טבילת כלים הוא רק בכלים שהנוכרי עשה לצורך עצמו לסעודה [אף אם לבסוף לא השתמש בהם כלל]. אבל כלים שהנוכרי עשה למסחר, כלל אינם חייבים בטבילה, אפילו דרבנן.

העולה מהדברים שיש מחלוקת ראשונים, אחרונים ופוסקים אי עצם דין טבילת כלים הוי מהתורה או לא. ואף לדעות שהוא מהתורה, כלי אלומיניום [לפחות לדעת רוב הפוסקים] ודאי אינו מהתורה, וספק אי חייב בטבילה מדרבנן או לא. ואף בכלי מתכת יש דעות שכלים חדשים שלא נשתמש בהם הנוכרי אינם חייבים בטבילה מהתורה, רק מדרבנן, וכלים שהנוכרי עשה למסחר ולא לשימוש העצמי, כנראה ודאי אינם חייבים בטבילה מהתורה, ולדעות שטבילת כלים חדשים מהתורה אפשר שאינם חייבים אף מדרבנן. וכל זה לגבי מצוות טבילה, אך איסור השימוש הוא לרוב המכריע של הפוסקים רק דרבנן. ויש פוסקים [האבנ"ז] שכלל אין איסור שימוש, רק מצוות טבילה בלבד. המסקנה העולה מכך שלא שייך לכתוב על טבילת תבניות אלומיניום "להתיר איסור תורה". מדובר בספק ספקא של איסור דרבנן.

אמנם בביאור הלכה (שיח, ס"ד ד"ה 'והדחת') הכריע: "היוצא מדברינו דענין מכה בפטיש בדבר אוכל הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים ואדרבה יש כמה סתירות לזה וכמו שכתבנו למעלה וע"כ אין להחמיר בהדחת צונן בשום גוונא כנלענ"ד בעז"ה". נראה בפשיטות שדעה זו ס"ל שליכא דין מכה בפטיש אלא בכלי [או בגד"], אבל בדבר שאינו בגד או כלי לא שייך מכה בפטיש. על כן לדעות שכלי חד פעמי לא מיקרי כלי, [נראה ש]לפי הכרעת הביאור הלכה אין בהם גם דין מכה בפטיש.

אמנם הפוסקים הסוברים שאף כלי חד פעמי מקבל טומאה וחייב בטבילת כלי נוכרי, יש לעיין אם ה"ה לעניין מלאכת מכה בפטיש ודין תיקון מנא בשבת. כיוון שאפשר שאף שהוא נקרא 'כלי', לגבי שבת בעינן מלאכה המתקיימת, כדאיתא במשנה ריש הבונה (קב, ב): "זה הכלל: כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת - חייב". ואפשר שבכלי חד פעמי לא מיקרי מלאכה המתקיימת.

הרב יוסף עובדיה הביא את דברי הריטב"א (שם): "זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת. פרש"י ז"ל דהאי בשבת אעושה מלאכה קאי וכאילו קתני העושה מלאכה בשבת ומלאכתו מתקיימת, ויש שפירשו דהכי קאמר דאפילו אין מלאכתו אלא לשעה שאינו בנין קיים אלא לבו ביום בלבד חייב, וכענין שאמרנו בירושלמי בנין לשעה בנין". וראה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימן יג) שהביא מספר חמדת ישראל לגאון הרב מאיר דן פלוצקי זצ"ל (בקונטרס נר מצוה במלאכת שבת אות כא) שכ"ה דעת הרמב"ם שאפילו אינו מתקיים אלא לשבת זו בלבד מיקרי מלאכתו מתקיימת. וכתב שם שאף שבפירוש המשנה נחלקו רש"י ועוד ראשונים - "י"ל דבנוגע לדינא מודים להרמב"ם". אמנם בשולי התשובה הביא שבסעור הציון (שג, סעיף כו

(ח). וכן באדם, כדמוכח מהמפ"ס שחין בשבת (שבת קז, א; רמב"ם פ"י משבת הל' יז). זאת משום שבאדם יש גם דין בונה, כדאיתא בשבת צה, א, וברש"י שם שביאר שבמפ"ס שחין איסורו משום בונה.

(ט). 'כלל' זה לא הובא [בלשון 'כלל'] לא ברמב"ם ולא בטושו"ע. ולא זכיתי להבין מדוע.

(י). ראה בחמדת ישראל (שם אות כג) שכתב: "עוד כתב הגז"ל (מנ"ח במוסף השבת אות כא מלאכת קושר) להעיר דבציצית אפי' בקושר עמ"ל [=על מנת להתיר] מ"מ חייב משום מב"פ [=מכה בפטיש] כיון דע"ז יכול לילך בהבגד. ובוה מתורץ קושיות הפרמ"ג שהקשה דאמאי אם אין לו בגד אחר אסור לו לעשות ציצית בשבת עמ"ל, ובוה דאסור עכ"פ משום מב"פ. ולענ"ד נראה בדעת הפרמ"ג ז"ל דס"ל דכמו דא"ח מצד קשר כיון דהוי אינו של קיימא א"ד למלאכת המשכן. ה"ה במלאכת מב"פ, שעיקרה להשלים ולחזק הדבר, אם אינו של קיימא אינו בגדר מב"פ. ויש לה"ר לזה מד' הירושלמי הנ"ל שכ' להוכיח דבנין לשעה הוי בנין ממלאכת המשכן דה"ר רק בנין לשעה. וקשה דילמא ה"ר אסור בשבת משום מב"פ. א"ו דאם אמרי' דבנין לשעה ל"ח בנין גם משום מב"פ א"ח לשעה. ויש מקום לד' הגז"ל א"נ [=אי נימא] כמי שנראה מפשטות ד' הירושלמי דבבנין חייב לשעה, ובקשר א"ח [=אין חייב] אלא אם הוא לעולם, נראה דקשירה שאני מכל המלאכות. א"כ במב"פ י"ל דלא גרע מבונה וכיון דבונה חייב לשעה ה"ה מב"פ חייב לשעה, כיון דמשלים מלאכת הבנין הוי בכלל מב"פ. אך בכ"ז לפ"מ שכתבנו דעכ"פ אינו חייב אלא אם מלאכתו מתקיימת בשבת א"כ ה"ה במב"פ אם דעתו להתיר מיד א"ח גם משום מב"פ. וא"כ אכתי תוקשה קושיות הפרמ"ג דה"ר מותר לקשור קשר ע"מ להתיר עוד באותו שבת, ובכה"ג א"ח משום בונה וה"ה משום מב"פ. אך באמת הפרמ"ג לא הקשה אלא דיכול להתיר במוצ"ש עיי"ש...והנה לא נכחד ממנו כי מ"ש בדעת הרי"ף והר"מ ז"ל דס"ל דל"צ שיהי' קשר של קיימא לעולם, הוא נגד דעת רבותינו הגדולים במג"א וטו"ז ורוב הפוסקים, שנראה מדעתם להיפוך, אך בכ"ז תורה הוא אמרתי לגלות דעתי העני' בזה. ובוה יובן ד' הכלבו בשם מוה"ר"מ שס"ל כן דכל קשר שאינו עשוי להתיר ביומא מקרי ש"ק. והפוסקים מפורשים דזה רק לענין פטור אבל אסור, שכן מביאר בכלבו בשם מוה"ר"מ ז"ל. ולענ"ד התם הטעם משום דאינו מעשה

אות סח) כתב¹: "אכן ברש"י שם איתא במשנה דהאי בשבת אעושה מלאכה קאי, אם כן משמע מיניה דבעינן שיהיה מתקיים תמיד ולא די ביום השבת לחוד"². על כן אפשר שאף לדעת המשנה הלכות שלגבי טומאה, טבילת כלי נוכרים [ולקידוש, ברהמ"ז ונט"י] כלי חד פעמי מיקרי כלי, הרי לגבי מלאכות שבת לא מיקרי מלאכה המתקיימת.



פרק ה' - האם קיים איסור דרבנן בעשיית כלי מדבר שאינו מתקיים, כגון מאוכלי בהמה

כתב הרמב"ם (שבת פ"י ה"ד): "כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת", וטעם הדבר שכיוון שלא מבטל ליה שם, לא מיקרי קשר כלל. וכ"כ בדעתו במ"ב (שי"ז ס"ק לד): "דלא

אומן, אבל במעשה אומן הוי לדעת הר"מ ז"ל מלאכה דאורייתא. ואין אני כותב כאן להלכה כי אם לפלפולא בעלמא לעורר לב המעי".

האחרונים נחלקו להלכה אי בנין לשעה הוי בנין או לא (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, [בונה] עמוד ד טור 1). אמנם הגדרת "בנין לשעה, היינו שדעתו לסותרו לאחר זמן" (אנציקלופדיה שם). אבל כאשר הדבר מצד עצמו לא מתקיים, מפורש בגמרא (ביצה לב, ב) "בנין קבע אסרה תורה, בנין עראי לא אסרה תורה", ד'בנין לשעה אינו חייב [אפילו באוהל בעינן 'קבע', ראה פמ"ג שטו א"א סק"א: "ואהל קבוע הוה שמונה לשמונה ימים ותשעה והוה איסור תורה", וראה בשו"ת שואל ומשיב מהר"ד ח"ג סי' כ"ה, ואזהמ"ל בזה]. מבוארת דעת החמדת ישראל שלדעת [לפחות] הפמ"ג שגם ב'מכה בפטיש אינו חייב לשעה', ואם אינו של קיימא אינו בגדר מכה בפטיש. עוד זאת כתב, שדעת המג"א, ט"ז ורוב הפוסקים שאף בקשר בעינן 'שיהיה קשר של קיימא לעולם', וה"ה במכה בפטיש.

יא). להלן לשון השעה"צ שם בשלימות: "רוצה לומר, ואיתא בריש פרק הבונה דבעינן דוקא שתהיה מלאכתו מתקיימת, וגם לענין כתיבה קיימא לן דבעינן דוקא שיכתוב בדבר המתקיים. אך בריש פרק הבונה איתא שם במשנה, כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב, משמע לכאורה דאפילו אם מתקיימת רק על יום השבת לחוד, וכן משמע לעניות דעתי ברמב"ם פרק ט הלכה י"ג, עיין שם היטב, והמשנה כללא כייל זה הכלל וכו', ועל כרחך אנו צריכין לומר דמה שהמשנה פוסרת בכתב שאינו של קיימא כגון במשקין ומי פירות, היינו, משום שאינו מתקיים כלל אפילו על יום השבת, אכן ברש"י שם איתא במשנה דהאי בשבת אעושה מלאכה קאי, אם כן משמע מיניה דבעינן שיהיה מתקיים תמיד ולא די ביום השבת לחוד, ובענינו [=בקליעת שער של אישה -יב"מ] איני יודע, דאולי הוא מתקיים על יום השבת, והתוספות סבירא להו כרש"י, או להתוספות סבירא להו כהרמב"ם ואפילו על יום השבת אינו מתקיים ולכן פטור". כלומר, השעה"צ החליט בוודאות שרש"י [ושאר ראשונים שפירשו במשנה כמותו] פליגי על הרמב"ם וס"ל דבעינן 'שיהיה מתקיים תמיד'. אך הסתפק אם קליעת שער של אישה מתקיימת במשך כל השבת, אך לא 'מתקיים תמיד'. ולפי"ז המחבר הכריע כדעת רש"י. או שקליעת שער של האישה אינה מתקיימת אפילו על יום השבת בעצמו, ואז אין הוכחה שהמחבר הכריע כרש"י, ואפשר שס"ל כרמב"ם.

והנה, במציאות ברור שקליעת שער של אישה מתקיימת לפחות מספר שעות. אמנם השינה בלילה ודאי פוגמת בקליעה, אך אישה שתקלע את שערה בשבת בבוקר אחרי שהיא קמה משנתה, המציאות היא שהקליעה תתקיים עד אחר השבת [בוודאי בשבתות החורף הקצרות]. אמנם אפשר שלכ"ד שעות אינו מתקיים, ראה בהערה הבאה.

יב). ראה במנחת יצחק שם שכתב: "ולא אכחד מתחת לשוני כי צ"ע גדול לי דברי הרמב"ם שלא חילק באיזה זמן של היום עשה המלאכה בשבת חייב, וכי אם לא עשה רק קרוב לבין השמשות, דליכא רק שעה מועטת עד הלילה, נאמר דמ"מ יהי חייב אם מתקיימת רק עד אחר שבת, ואף דברמב"ם כתב זה על הפטור, וכלל לפטור באיזה זמן מן היום אם אינה מתקיימת עד אחר השבת, אבל מקורו הוא מן המתני', ושם איתא על החיוב, ואם הפירוש כדברי הרמב"ם כנ"ל יוקשה. אבל מ"מ נראה שכן הוא דעתו". והנה בעיניו הראשון היה נ"ל שלדעה זו אף אם מתקיים זמן קצר בלבד, מיקרי מלאכתו מתקיימת. ו'שבת' לאו דווקא, אלא מתקיימת לזמן מה [אפילו קצר] בשבת חייב. שהרי בהלכה שכתב כן

שייך בו קשר של קיימא". וע"כ כתב בביאור הלכה (שם ד"ה 'ענינה מותר') שלדעת הרמב"ם לצורך מצווה מותר אף בגמי יבש שלא ראוי למאכל בהמה [דהוי מלאכת אומן אך בקשר שלא קיימא], שלדעת הרמב"ם (פ"י משבת הל' א. וראה במ"ב בהקדמה לסי' שיו) אסור מדרבנן, ולצורך מצווה התירו. וכך הוא פשט דברי השו"ע (שם סעיף א, השמטתי את הגהות הרמ"א שהביא את שיטת רש"י והרא"ש, החולקים על דעת הרי"ף והרמב"ם): "הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן, חייב, כגון: קשר הגמלים וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרים הרצוענים בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר ש"ק ואינו מעשה אומן, פטור. וקשר שאינו ש"ק ואינו מעשה אומן, מותר לקשרו לכתחלה. כיצד: [=קאי למעלה על של קיימא ואינו מעשה אומן דפטור - אליה רבה שם סק"ג, וכ"ה בלבושי שרד] נפסקה לו רצועה וקשרה, נפסק החבל וקשרו, או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה, הרי זה פטור. וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא. וכל קשר שאינו של קיימא, אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור. ולצורך מצוה, כגון שקושר למדוד אחד משיעורי התורה, מותר לקשור קשר שאינו של קיימא". כלומר אפי' אם מעשה אומן. וכן פירש במג"א [והביאו המ"ב בס"ק יב] ובמאמר מרדכי שם (סק"ה).

אמנם הרב יוסף עובדיה הביא את דברי הרב זרע אמת (בחידושי סי' יב) שביאר אחרת בדעת הרמב"ם". ותמצית דבריו שלא התיר הרמב"ם בדבר שאינו מתקיים אלא אם דעתו בהדיא

הרמב"ם אין הצביעה מתקיימת כלל, אפי' שעה קצרה. ואפשר שצריך שיתקיים הדבר לפחות תוך כדי דיבור. אמנם בשעה"צ המצוטט בהערה ו הסתפק אם קליעת שער האישה מתקיימת עד אחר שבת או לא. מוכח שהמ"ב ס"ל דבעינן מתקיים לפחות עד סוף השבת. זאת ועוד, כיוון שבמציאות ברור שקליעת שער האישה מתקיימת מספר רב של שעות, מוכח שס"ל לשעה"צ שאם עשה מלאכה שעה קלה לפני ביה"ש, אף שהיא מתקיימת עד אחר השבת, לא חייב אף לדעת הרמב"ם. ואפשר שהשעה"צ סובר שאף לדעת הרמב"ם בעינן מתקיים כ"ד שעות, כמש"כ הפמ"ג (שי"ז א"א סק"ב) והביאו המ"ב (שם סק"ו) [אמנם הפמ"ג ומ"ב כתבו כן בדעת ר"פ שדברי הכל בו הם לעניין אסור אבל פטור. אך נראה שהפשט של 'בו ביום' לא בהכרח משתנה. וראה בהערה ח שהחמדת ישראל ביאר את דעת הכל בו כדעת הרמב"ם]. וראה בהערה הקודמת.

יג) ז"ל המג"א: "ולצורך מצוה כו'. אפי' מעשה אומן דאל"כ אפי' בלא מצוה שרי". ובמאמר מרדכי שם כתב: "שוב מצאתי הון לי בס' מ"א ז"ל ע"ש סק"ג) דמשמע בהדיא כמ"ש אלא שקיצר והמעט מחזיק את המרובה".

יד). ראה בורע אמת שם שהק' על לשון הרמב"ם: "ודבריו צ"ב דיש לדקדק בדבריו טובא. חדא בבבא דרישא קשיא דכיון דהוא קשר שש"ק למה צריך דווקא דבר מצוה הלא קשר שאינו ש"ק מותר אף לכתחילה, וכמש"ל בדין א ז"ל 'וקשש"ק ואינו מעשה אומן מותר לקשור לכתחילה' ע"כ. וא"ל דהכא מיירי במעשה אומן, דאפי' באמורא אמרי' דדרכו לפרש, כ"ש פוסק כהרמב"ם דה"ל לפרש בהריא אעפ"י שהוא מעשה אומן". אמנם מרן המחבר בשולחנו הטוהר הסמיכו לדין איסור קשר של אומן אפילו שאינו של קיימא, ובכך 'פירש להדיא' שמייירי בקשר של אומן, וכן פירשו גדולי הפוסקים בדבריו. [ובעצם קושייתו דה"ל לפרש, נראה שלביאורו ברמב"ם קשיא טפיל].

עוד כתב שם: "ותו דא"כ ה"ל להתיר גם קש"ק ואינו מעשה אומן, דבין זה ובין זה הוא אסור מדרבנן, והי מינהו מפק' דמאי שנא זה מזה". באמת במעשה רוקח (על הרמב"ם שם) כתב: "ובהגהות מהרמ"ע מפאנו כתב יד ראיתי שכתב שמצא בנוסח אחר כתב יד קשר של קיימא ע"כ. ולפי אותה נוסחא צ"ל דקאי למ"ש רבינו דין א' דהקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור והכא דהוי לדבר מצוה שרי אפילו לכתחילה דאילו לנוסחאות שלנו יקשה דאם אינו של קיימא ואינו מעשה אומן בלא"ה התירו רבינו שם אפילו לדבר הרשות ולכתחילה... וכן היא הנוסחא בששה נוסחאות שיש לפנינו ושתיים מהם כתב יד משנת הקס"ב ושנת הקי"א". וכ"כ במאמר מרדכי (שם סק"ה): "ומ"מ מרן ז"ל בש"ע קיצר יותר מדאי דלא הו"ל לסתום כל כך לומר מותר לקשור קשר שאינו של קיימא דמשמע דאין היתר בשל קיימא כלל, אלא שנמשך אחר הרמב"ם ז"ל וסמך על המבין. כנ"ל עיקר לדינא דלפי שיטת הרי"ף והרמב"ם ור' המחבר ז"ל מותר לקשור

להתירו. אבל בקשרו סתם, אף שהדבר מצד עצמו אינו מתקיים, אסור מדרבנן, רק לצורך מצווה התירו.

אמנם כפי שכתבנו, כדברי המ"ב נראה מדברי המחבר, וכן נראה מגרסאות ישנות ברמב"ם.

על כן, אם נאמר שדין מלאכת מכה בפטיש כמו מלאכת קושר [וראה בהערה י' מש"כ בזה בחמדת ישראל], העושה כלי מדבר שאינו מתקיים, כגון מאוכלי בהמה, מותר. ולצורך מצווה [כגון שלובש מסכת הגנה בזמן מגיפת הקורונה רח"ל, כדי לילך לתפילה בשבת, או אפילו לצורך עונג שבת וכדומה] שרי לכ"ע.

לעיל [פרק ג] ראינו שנחלקו האחרונים אם כלי חד פעמי הוי כלי לדין קבלת טומאה וטבילת כלי נוכרי. ושוורש מחלוקתם הוא במש"כ הרמב"ם דלא מקבל טומאה יש לחלק בין אינו כלי בעצם, לבין מה שהוא כלי רק מתקלקל מחמת השימוש. וא"כ לשיטת האחרונים [חלקת יואב, מנחת יצחק, אג"מ] שאין לחלק ביניהם, ואף כלי שמתקלקל מחמת השימוש [כמו כלי חד פעמי] לא טעון טבילת כלי נוכרי, ה"ה שאין בו דין מכה בפטיש כמו באוכלי בהמה. ואף לדעת הזרע אמת שאסר [קשר בסתם] מדרבנן, לצורך מצווה, כגון תפילה בשבת ואפי' סעודת שבת ועונג שבת, מותר.



פרק ו' - מסקנה להלכה בשאלה אם מותר לכופף פס מתכת במסכת ההגנה בשבת

א. אפשר להשתמש ולחבוש את המסכה אף בלי לכופף את פס המתכת, ורבים עושים כן. על כן נכנסו למחלוקת הפוסקים אם שייך מכה בפטיש בבגד שאינו מקפיד שלא ללובשו בלי התיקון. ודעת האו"ז רבינו ירוחם והטור שבראוי לשימוש ליכא דין מכה בפטיש. אמנם במחלוקת זו המ"ב הכריע שספק דאורייתא לחומרא.

אפי' קשר של קיימא אם אינו מעשה אומן". אמנם למפרשים שביארו שמדובר במעשה אומן ובקשר שאינו של קיימא, אפ"ל ש'שנא זה מזה', ובקשר של קיימא ראו חכמים להחמיר יותר, ולא התירו אפי' במעשה הדיוט ואפי' לדבר מצווה, כדי שלא יבוא לידי איסור תורה, שחששו שיטעו בין קשר של הדיוט לקשר של אומן [ראה מש"כ הרמ"א בסוף הסעיף להחמיר בקשר כפול, ובמאמר מרדכי שם: "נהי דלא הוי אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק מחמת חסרון בקיאות החמירו בו"].

[הערת העורך: בעניין קשר של קיימא ראה עוד בירחון האוצר גיליון ל"ח במאמרהם של הרב ישורון ורנר והרב דניאל אדר].

טו). ראה בהערה הקודמת מש"כ המעשה רוקח, והובא גרסה זו בחילופי גירסאות ברמב"ם פרנקל.

וראה בשו"ת מהרי"ל דיסקין, בקו"א אות לה: "במג"א סו"י ש"ז (דין קשר שפעמים נמלך ומבטלו) ומ"מ מספקא לי אם כשנמלך ה' לפי שא"צ להחבל, לכן מניחו שם קשור, אי איכא איסורא, דנימא דקשירה זו הויא מלאכה שא"צ לגופה, דהיינו שמתעצל להתיר אבל אינו רוצה בקשירתו... יש להביא ראיה למ"ש לעיל מהא דיומא (סו, א) דתיקנו חז"ל שיקשור גם בין קרניו (וע"י תוס ישנים שם), והלא קשר זה אינו עשוי להתירו לעולם, שהרי כשמתגור איברים אינו יורד אחריו, וא"כ להרמב"ם עובר בקושר ביו"כ ממש. אלא ע"כ כנ"ל, דכיון שאינו צריך לו לקשר אח"כ, לא חשיב קשר של קיימא. - אך י"ל דאולי ע"י הדחיפה ראוי שינתק". וע' מש"כ ע"ז מו"ר הגרשו"א זצ"ל בשש"כ פרק לה אות סו.

ב. אך כיוון שפעולת כיפוף פס המתכת היא פעולה קטנה, לכל הדעות כאשר אין האדם מקפיד שלא להשתמש בו בלי הכיפוף, אין בו חיוב מצד מכה בפטיש, ואף לכתחילה מותר לעשות כן.

ג. כיוון שפעולה זו אינה פעולה ש'האומנין עושים כן', להרבה שיטות ראשונים אין בה כלל דין מכה בפטיש.

ד. לדעת פוסקי דורנו פעולה כמו כיפוף פס המתכת כלל אינה פעולת 'תיקון', שיש בה צד מכה בפטיש או תיקון מנא. היא פעולה של 'השתמשות', המותרת בכל מקרה.

ה. החושש להחמיר, ראוי שיכופף את פס המתכת לפני שבת. ואז, אף אם הוא חוזר ומכופפה ומתאימה בשבת ליכא למיחש כלל. זאת משום:

א. לרוב הפוסקים [וכ"כ במ"ב] לאחר שהכלי כבר היה גמור, אם קשרו מחדש אין איסור לפותחו [אף שיש מאחרוני זמנינו שהחמירו]. וכן במסכה, לאחר שכבר כופף פס המתכת, אף שחוזרו ומתקנו, אין איסור כלל.

ב. גם לדעות שיש שוב איסור מצד מתקן מנא, זה רק שקשרו 'בטוב', עד שאינו יכול להתירו אא"כ יחתוך החוטים או ינתקן, ולכן חשיב עתה כפתיחה מחדש ואסור משום תיקון מנא. אבל בפס המתכת, שודאי שאינו דומה ל'קשור בטוב', ליכא חששא כלל.

ג. זאת ועוד, בנקשר בלא כוונה [כמו במסכה, שהכיפוף התקלקל לבד], לא נקרא תיקון כלל.

ו. להרבה פוסקים כלי חד פעמי לא נקרא כלי, אף אם לפעמים משתמשים בו כמה פעמים. על כן מסכה, שהיא חד פעמית, ואף שיש שמשתמשים בה כמה פעמים, היא מתקלקלת אחר כמה שימושים ואינה ראויה יותר לשימוש, הוי כמו כלי חד פעמי, ולא מיקרי כלי. ולהכרעת ההלכה שאין מכה בפטיש [ותיקון מנא] אלא בכלי [וע"כ אין מכה בפטיש באוכלין], אף במסכה [חד פעמית] לא שייך דין מכה בפטיש ותיקון מנא.

ז. ואף לפוסקים הסוברים שכלי חד פעמי מיקרי כלי [לטומאה ולטבילת כלי נוכרי], אפשר שאין בו דין מכה בפטיש ומתקן מנא. זאת משום שבשבת בעינן מלאכה המתקיימת. וכיוון שהוא חד פעמי, אפשר שלא מיקרי מלאכה המתקיימת.

נחלקו הראשונים אם בעינן 'מתקיימת לשבת' או 'מתקיימת לתמיד'. כיפוף המסכה ודאי שאינו 'מתקיימת לתמיד', שהרי מיד כשהוא מוריד אותה לרוב מתקלקל הכיפוף וצריך לכופף מחדש. יתירה מזו, אם נבאר 'מתקיימת לשבת' לפחות לכ"ד שעות, אפשר שהכיפוף אף לא מיקרי 'מתקיימת לשבת'.

ח. אמנם יש דעות בהסברת הרמב"ם ש'אינה מתקיימת' הוא מצד החומר ממנו הכלי מיוצר. אבל אם אינו מתקיים מצד השימוש בו, לא מיקרי 'אינה מתקיימת'. אך דעת רוב הפוסקים שאף כשאינה מתקיימת מצד השימוש בו [כמו כלי חד פעמי] מיקרי 'אינה מתקיימת'.

ט. אף לדעות שאסור מדרבנן גם קשר מחומר שאינו מתקיים, אא"כ מתכוין שלא יתקיים, הרי לצורך מצווה התירו גם בסתמא. על כן יהיה מותר לכופף את פס המתכת במסכה אם משתמש בה כדי לצאת לצורך מצווה, כגון לתפילה או עונג שבת, שיעור וכדומה.



לסיכומם של דברים:

כיפוף פס המתכת במסכת הגנה בשבת מותר לכתחילה. אין בו חשש 'מכה בפטיש', ואף לא איסור דרבנן של מתקן מנא. הרוצה לחשוש לדעות מיעוט בספק ספיקא דרבנן, יכופף את פס המתכת לפני שבת, ואז ליכא שום חששא כלל לכ"ע.



תגובת הרב יוסף עובדיה

במאמרו זה כתב ארבע השגות על מה שכתבתי במאמר שהתפרסם בירחון מ"ו, ובעה"י אשיב על ראשון ראשון:

א. מה שכתב שאם הבגד ראוי לשימוש גם בלי הפעולה כבר פסק המ"ב שבעיקר הדין לא נוכל לברר, ואנו מחמירים רק מצד ספק דאורייתא.

אמנם כן נראה בדעת המשנה ברורה, אבל לא כן דעת מרן הבית יוסף ומג"א והגר"א. ולבני ספרד שקיבלו הוראת מרן הב"י, הוי פסק הלכה ואינו נחשב ספק.

ב. ומה שכתב דכיון שמדובר בפעולה לא חשובה לכ"ע לא מיקרי מכה בפטיש, כיון שהוא יכול להשתמש במסכה גם בלי כיפוף.

ז"ל הפרי מגדים (מש"ז סימן שב): "והחילוק בין לוקט יבלת, דעביד מעשה בידים, כל דקפיד ומסיר בכוונה אף שהיה לובשו כך הוה גמר ומכה בפטיש, מה שאין כן בניעור שאין עושה מעשה כל כך, כל שאין מקפיד ללבושו, אף מותר, ואלו לוקט שלא בכוונה פטור אבל אסור". ובמשנה ברורה כתב: "דהכא הוי מלאכה טפי מהאי דס"א".

הרי שהפמ"ג מחלק בין עושה מעשה בידים, דהוי מלאכה טפי, לבין נייעור, דלא מקרי מעשה בידים. וכיוצא בזה כתב הרב בן איש חי (ש"ש בשלח אות ז) במלאכת בורר, וז"ל: "אבטיחים שקורין בערבי רק"י שיש בקרבם גרעינין הרבה מפוזרים אנה ואנה, העליתי בסה"ק מקבציאל, שיקח החתיכה בידו וינתז בכח בעודה בידו להשליך ממנה הגרעינים בהתזה זו, ומה שלא יפול בהתזה מחמת שדבוקים בה הרבה, שרינן ליה להוציא הגרעין בידים דחשיב זה דרך אכילה בכך, שאין מחייבין אותו לתת החתיכה כמו שהיא בפיו ויוציא הגרעינים מפיו, דאין זו דרך אכילה, מיהו טוב להוציאם על ידי שינוי קצת לדחותם כלאחר יד" עכ"ל. מבואר שנייעור הוי קצת שינוי וכלאחר יד ואינו מעשה בידים. וזו היא גם כוונת הפמ"ג, ולא כהבנת הרב בן מאיר, שפירש

שניעור הוי פעולה קלה ולא חשובה. ולפי זה, שכיפוף המסכה קודם הלבישה הוי ממש מעשה בידים, חייב האדם משום מכה בפטיש אע"ג שהוא לא היה נמנע מללבושה בלא הכיפוף.

ג. מה שכתב שמתנאי מלאכת מכה בפטיש, שיהיה פעולה שהיא כדרך שהאומנין עושין, אבל מה שמשאירים אותו לכל אדם שיעשה לבד, אין בו משום מכה בפטיש.

הנה, כל הל"ט מלאכות צריך שיהיו כדרך שהאומנין עושין, שהרי הפסוק אומר 'מלאכת מחשבת' (שמות לה, לג), ושלשת התרגומים, אונקלוס, תרגום יונתן, ותרגום ירושלמי, כולם פירשו עבודת אומנות. וכן כתב רש"י (ביצה יג: ד"ה אלא): "מלאכת מחשבת שהיא מלאכת אומנות אסרה תורה, שנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן בויקהל, והתם מלאכת מחשבת כתיב" עכ"ל. וכן כתב הריטב"א בחידושו (שם). וזו כוונת הרמב"ם בניעור טלית, דכיון שדרך האומנין לעשות כן, הוי מלאכה לעניין שבת. וכך תפרש מה שכתב הרמב"ם (שבת פרק כג ה"ז): "אסור לחוף כלי כסף בגרתקון מפני שהוא מלבנן כדרך שהאומנין עושין" (עיי' מנחת אשר וייס, פרשת ויקהל). הרי שאין הכוונה שמה שמשאירים אותו לכל אדם שיעשה לבד אין בו משום מכה בפטיש.

וגם לפי סברתו יש להשיב, יש פעולות שהאומן היה צריך לעשותן ואין הוא עושה אותן, משום שהקונה צריך להתאימו לצרכיו, כגון יצרן מכנסיים עושה אותם ארוכים, ומשאיר את פעולת הקיצור לקונים. או שהוא מוכר את המוצר כשהוא מפורק כדי לחסוך מקום באריזה. או שהוא משאיר את הסוללה מחוץ למכשיר כדי שלא תגמר הסוללה. וכן בעניין המסכה, אם היו פרצופיהם שוים, והיה אפשר לחסוך מקום באריזה גם אחרי הכיפוף, ודאי שהיצרן היה עושה את הכיפוף, ונחשב הדבר לפעולה כדרך שהאומנין עושין.

ד. ומה שכתב שכיפוף המסכה הוא השתמשות ולא תיקון.

מצינו איסור גם בדרך השתמשות, שהלובש כובע שהוא קשה ומתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו, משום אהל, אע"ג שהוא דרך לבישה והשתמשות. ומה שאין בזה איסור תורה, הוא משום דחשיב אהל עראי.

ומלבד זה כבר ביארתי במאמרי הנ"ל, שיש חילוק בין תיקון שעושה בכלי בתחילה, ברצון שישאר כך בתיקונו תמיד, שאז נחשב הדבר תולדת מכה בפטיש, לבין תיקון שהאדם עושה תדיר על דעת להחזירו לקדמותו, כגון כיסויי הכלים שאז נחשב השתמשות. לכן לא היה צריך הרב בן מאיר שליט"א להקשות מחיבור בטנת המעיל שעשויה לחבר ולפרק, או מהוצאת צלחת מהארון, או שריכת נעלים, או חגירת חגורה, או סגירת הרוכסן, שכל אלו הדברים נעשין תדיר על דעת להחזירן לקדמותן.

וכן סגירת שקית לחם פרוס ע"י פס המתכת נחשבת להשתמשות, כיון שהאדם סוגר ע"ד לפתוח. אבל בכיפוף המסכה אינו עושה כן על דעת לחזור ולישר את הכיפוף, וגם אין ברצונו שהפס יחזור ויתיישר. לכן נחשב הדבר לתיקון אע"ג שפעמים מתקלקל התיקון, דאין לומר שכלי שמתקלקל תדיר, אין בתיקונו משום עושה כלי. והרי בעריכת שעון המופעל ע"י קפיץ או משקולת, לדעת הפמ"ג והח"א יש לחוש בזה לאיסור תורה בשבת.

והתירו הפוסקים לערוך ביו"ט את שעון הגז, והטעם הוא כיון שהאדם עורך את השעון בכוונה שהוא יפסיק לעבוד בתום הזמן שקצב, בזה נחשב השתמשות, מה שאין כן בשעון שמורה על השעה, שהפסקת פעולתו היא קלקולו.

ומה שכתב שכאשר האדם מסיר את המסכה, כמעט תמיד צריך לחזור ולהתאים את הכיפוף לאף, אין אני מודה לדבריו. אולי מהדקים את המסכה לאף (שבזה אפשר לומר שהוא כלאחר יד), אבל לא חוזרים ומכופפים בידיים קודם הלבישה. וגם אם נאמר שצריך לחזור ולתקנו בידים, א"כ הוי כשפוד שנרצף, או כשעון שפסק.

ומה שכתב שיש שהתירו להרכיב מזרק חד פעמי. הנה בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ב-ג סימן יט) מבואר הטעם, וז"ל: "דאף שאסור ודאי לתקן קיסם לחצוץ בו שינוי אפי' רק לפעם אחת בלבד, שאני התם דבתיקונו עשה שינוי בגוף הדבר ונעשה כלי שראוי לחצוץ בו לכשירצה, משא"כ בנד"ד הואיל והרכבת המזרק צריכה להיות דוקא סמוך מאד לשימוש של מעשה הזריקה יתכן שבהרכבה כזו לא חשיב כבונה אלא כמתחיל להשתמש במעשה הזריקה" עכ"ל.

מבואר שטעם ההיתר הוא שאין התיקון בגוף הדבר (אלא הרכבת שני גופים), וגם צריך להיות דוקא סמוך מאד לשימוש של מעשה הזריקה, לכן נחשב כהשתמשות. מה שאין כן כשהאדם עושה שינוי בגוף הדבר, כגון תיקון קיסם לחצוץ בו שינוי או כיפוף המסכה, וגם אינו צריך להיות דוקא סמוך מאד לשימוש, אין זה השתמשות אלא תולדת מכה בפטיש.

ובחינם האריך הרב בן מאיר לדון בענין כלי חד פעמי, שהרי בתיקון הקיסם אין מי שחולק שאם תיקנו בסכין חייב, אע"ג שהוא כלי הראוי לשימוש פעם אחת שמתקלקל ע"י השימוש, ואע"ג שדעתו לזרוקו אחר השימוש. ודבר פשוט הוא שקיסם שראוי לשימוש, ואין נמנעים מלהשתמש בו כמו שהוא, והוא תיקנו יותר, שחייב משום תולדת מכה בפטיש. ולא פטרו חכמים כשהוא מתקנו בידו, אלא משום שאין דרך תיקונו בכך, אבל כיפוף המסכה ביד הוי דרך תיקונה, וחייב.

למערכת הירחון, ישר כחכם על שאתם שמגדילים תורה, ועושים עבודה מצויינת שלא ע"מ לקבל פרס.

יוסף עובדיה

ביתר עילית



תגובת הרב יהושע בן-מאיר

אחל בכך שאני מסכים לחלוטין עם דבריו של הרב יוסף עובדיה שליט"א בעניין ישר כח גדול למערכת האוצר. כה לחי!

ולגוף דבריו של הרב יוסף עובדיה שליט"א:

א. בהערתו הראשונה כותב שאף שלמ"ב פירוש 'מקפיד' שנוי במחלוקת ראשונים, שלדעת האו"ז רבנו ירוחם והטור צריך שיהיה מקפיד שלא ללבוש את הבגד בלא התיקון. אך דעת

הרמב"ם שאף כאשר לא ימנע מללבוש הבגד, מיקרי 'מקפיד', והוי בכלל ספק איסור תורה. כיוון שהמחבר הביא את לשון הרמב"ם [ופירש בדעתו בכס"מ ובכ"י שאפי' אינו נמנע מללבושו מיקרי מקפיד], הרי לבני ספרד שקיבלו על עצמם פסק מרן, לא הוי ספק.

והנה, במאמרו באוצר כתב שהמ"ב פסק שלא כט"ז. וע"ז הערתי שלא פסק כן בצורה החלטית, רק כהנהגה בספק.

וביותר נראה שאף לדעת המחבר שפסק כרמב"ם, א"א להתעלם משיטות הראשונים הסוברים אחרת, ועדיין הוי ספק.

ולעצם העניין שבני ספרד נהגו בכל דבר כדברי מרן, לא אכניס ראשי למחלוקת גדולה זו.

ב. לדעת הרב יוסף עובדיה שליט"א החילוק בין 'ניעור הבגד' לבין 'ליקוט יבלת' הוא שהליקוט היבלת הוא 'מעשה בידים'. זאת, לעומת ניעור הבגד שאינו מעשה בידים. וזה בניגוד מה שביארתי במאמרי שההבדל הוא בין 'פעולה חשובה' לבין 'פעולה כל שהוא' שאינה חשובה.

לא זכיתי להבין. מדוע 'לוקט יבלת' הוא 'מעשה בידים' ומנער אינו מעשה בידים? וכי מפני שהוא לא נוגע בהם רק מנער, כדמשמע מדברי הרב יוסף עובדיה שליט"א, א"כ מדוע הסתפק הב"י: "המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הצהוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין חייב חטאת ואם אינו מקפיד מותר ונראה מדבריו שמנער חייב משום מכה בפטיש כמו הלוקט יכולת שעל גבי הבגדים מיהו מספקא לי אם דעתו לפרש והוא דקפיד עליהו לומר שכל שאינו מסירם בדרך עסק מיקרו קפיד עליהו כמו בדין לוקט יכולת שעל גבי הבגדים". מאי מספקא ליה הרי רק מנער?

ברור שכונת 'מעשה בידים' הוא 'מעשה גדול' וחשוב, לעומת מעשה קטן ולא חשוב, כמו שכתבתי. כך ביאר המ"ב את הפמ"ג, וכך גם מוכח בפמ"ג שכתב 'משא"כ בניעור שאי עושה מעשה כל כך'. ולא כתב 'שאינ עושה מעשה בידים'. פשוט שההבדל הוא בין פעולה חשובה, בלשון המ"ב 'מלאכה טפ', לבין מלאכה לא חשובה.

והנה, הרב יוסף עובדיה שליט"א הביא את דברי הבן איש חי, וביאר בדבריו: "מבאר שניעור הוי קצת שינוי וכלאחר יד ואינו מעשה בידים". אולם המדייק בדברי הבן איש חי יראה שהוא כתב שמותר לנער [הגריענים מהאבטיח], ומה שנשאר מותר להוציא בידים כי זה דרך אכילה. ולכתחילה ראוי להחמיר להוציאם בידים בשינוי ולדחותם כלאחר יד מטעם טלטול מוקצה. השינוי נדרש על הוצאתם בידים לפני האכילה, מדיני בורר. הניעור מותר כי אין האדם נוגע בגרעינים והוי שוב טלטול כלאחר יד. ואם הוא נחוץ גם לדין בורר, זה כי הוי שינוי ואינו דרך ברירה בכך, ולכן מותר לצורך אכילה מיד.

במאמרי ציינתי למנחת שלמה ח"א סימן ט', וראה שם בד"ה 'גם נראה כיון דבכלי כזה שצריכים לתקוע יתדות ומסמרים' שכתב: "והיינו משום דכיון שמחסור מעשה רב של תקיעת יתדות בחוץ חשיב שפיר בכל פעם כמתקן...". ובד"ה שאחריו 'אך אעפ"כ יותר נראה דמכה בפטיש היינו דוקא כשחסר עדיין תיקון שהאומנין רגילים לעשותו...". שכתב: "וגם יותר נראה דהחשיבות של מעשה רב הוא לא בגלל התוצאות אם הן חשובות או לא, כי אם מפני שהמעשה

עצמו יש בו טורח גדול לעשותו, או שהתיקון נשאר בו לעולם" – וברור שכיפוף פס המתכת אינו מעשה שיש בו טורח גדול לעשותו, וגם התיקון לא נשאר לעולם, והוי תרתי לטיבותא. כיוון שבמאמרי פירטתי אני רואה לחזור על הדברים ולהאריך.

כלומר, דעת מו"ר זצ"ל, ולענ"ד כן פשט דברי הפמ"ג והמ"ב, שההבדל הוא בין 'מעשה שיש בו טורח גדול לעשותו', או 'פעולה כל שהוא' כמו כיפוף פס המתכת.

אוסף, שמ"מ לדעת הרב יוסף עובדיה שליט"א הרי 'ולבני ספרד שקיבלו הוראת מרן הב"י' הוי לפחות ספק.

ג. הרב יוסף עובדיה שליט"א כתב שבכל מלאכות שבת בעיני 'מעשה אומן', שהרי רק 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'. ולדעתו 'מלאכת מחשבת' היא מעשה אומן. ואין זה משהו מיוחד למלאכת מכה בפטיש.

ברור שבכל מלאכות שבת צריך 'מלאכת מחשבת', וכוונת הדבר היא שנעשית מחשבתו. ומזה נובעים הרבה דינים ופטורים בהלכות שבת, כמו אינו מכוון ועוד. לא מצאנו שבשבת צריך מלאכת אומן, רק שכל מלאכה שאיתא במשכן חשיבא והוי אב מלאכה. רק צריך מלאכת אומנות, כלומר מלאכה שמייצרת דבר מה בעולם. הנה במלאכת קושר ס"ל לרש"י והרא"ש ועוד ראשונים שחייב כאשר הוי קשר של קיימא אף שהוא מלאכת הדיוט (אמנם דעת הר"ף והרמב"ם שאף במלאכת קושר בעיני 'קשר של אומן', אבל זה דין מיוחד במלאכת קושר, ולכן ציינו את זה שם).

וכן האם בישול הוא מלאכת אומן? האם צריך אומן כדי לשים מים על האש?

אבל במכה בפטיש כתבו הראשונים שהוא צריך להיות 'דרך האומנין לעשות כן'. וזה דין מיוחד ב'מכה בפטיש' ואינו בכל המלאכות. כמו שצינתי במאמרי לספר בניין שבת ולעוד מקומות.

ומש"כ בעניין קיצור המכנסיים. ודאי שקיצור המכנסיים הוא מלאכת אומן, שעושה אותו חייט.

ד. הרב עובדיה חלק על מש"כ לחלק בין 'תיקון' לבין 'שימוש'.

א. ראשית נעיר שחבישת כובע עם שוליים בשבת שנוי במחלוקת ראשונים, אם היא אסורה משום אהל, או משום גזירה שמא יעוף מראשו ויבוא לטלטלו ד' אמות ברה"ר. אמנם המחבר פסק כדעת הרמב"ם שהאיסור מצד אהל. אלא שאין הדברים קשורים כלל. ההפרש בין 'מכה בפטיש' ו'תיקון מנא' לבין השתמשות הוא דין במלאכת 'מכה בפטיש'. אוהל חייב [ואסור] דווקא כשהאדם שעושהו כדי להשתמש תחתיו, ואם לא מתכוון להשתמש תחתיו אינו אסור, ראה מ"ב שב, ס"ק קנב.

ב. עוד כתב הרב יוסף עובדיה שליט"א: "לכן לא היה צריך הרב בן מאיר שליט"א להקשות מחיבור בטנת המעיל שעשויה לחבר ולפרק...". אמנם במאמרי ציינתי לשש"כ פט"ו סעיף עח לגבי חיבור בטנה למעיל, שכתב בהערה רמו "ואין בזה איסור תופר אפי' אם כוונתו להשאיר הביטנה במחובר למעיל, די"ל דאין זו דרך תפירה מידי דהוה אכפתור, דלית לן בה אי' אם רוכסו לזמן מרובה. שמעתי מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל". כלומר אפי' אם האדם מתכוון להשאירו מחובר למעיל לתמיד, ולא לפרקו.

ג. ומש"כ לגבי שעון, לרוב הפוסקים אין בו איסור תורה, ולהרבה פוסקים אף מותר לכתחילה.

ד. הרב יוסף עובדיה שליט"א ביאר את היתר מו"ר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל [וכך גם הגאון הרב י"ש אלישיב זצ"ל] בהרכבת מזרק שזה השתמשות בכך: "מבואר שטעם ההיתר הוא שאין התיקון בגוף הדבר (אלא הרכבת שני גופים), וגם צריך להיות דוקא סמוך מאד לשימוש של מעשה הזריקה, לכן נחשב כהשתמשות. מה שאין כן כשעושה שינוי בגוף הדבר כגון תיקון קיסם לחצוץ בו שינוי, או כיפוף המסכה, וגם אינו צריך להיות דוקא סמוך מאד לשימוש, אין זה השתמשות אלא תולדת מכה בפטיש".

הנה, מקור חילוקו של מו"ר זצ"ל הוא במכתב הראשון שכתב לחזו"א בענין בונה בחשמל בשבת (פורסם לראשונה בספר בנין שבת, תחילת פרק ז). ושם מיידי בענין הדלקת וכיבוי מכשיר שמיעה [הפועל על בטריה] בשבת, וכתב: "גם מסתבר דתיקון כזה שרגילים לעשותו רק בשעת השימוש לא חשיב כלל בגדר תיקון של הכלי כיון שכך תשמישו תדיר ונקרא משתמש ולא מתקן". ומשם העביר סברה זו גם להרכבת מזרק בשבת, כמו שכבר העיר שם מחבר הספר (בהערה 5): "סברא זו כתב רבינו גם בנוגע להרכבת מחט למזרק בתשובה שנדפסה בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' כ"ז וז"ל הואיל והרכבת המזרק צריכה להיות דוקא סמוך לשימוש של מעשה הזריקה יתכן שבהרכבה כזו לא חשיב כבונה אלא כמתחיל להשתמש במעשה הזריקה עכ"ל".

הנה, מכך שמו"ר זצ"ל כתב סברה זו לגבי הדלקת מכשיר שמיעה, מוכח שהתנאי שהרב יוסף עובדיה שליט"א הסיק "שאינן התיקון בגוף הדבר (אלא הרכבת שני גופים)", לדעת מו"ר זצ"ל אינו תנאי נחוץ להגדרת הפעולה כהשתמשות. שהרי בהדלקת מכשיר השמיעה התיקון הוא בגוף הדבר [אמנם נכון שהרכבת שני גופים שלמים יחד לרוב לא מיקרי 'מכה בפטיש'. אמנם החלפת סוללה תאסר מצד מתקן מנא, ואין זה המקום להאריך בזה].

גם מש"כ "וצריך להיות דוקא סמוך מאד לשימוש" אינו הכון. כוונת מו"ר שרגילים לעשותו סמוך לשימוש ולא קודם, כמו הדלקת מכשיר השמיעה, שודאי אפשר גם להדליק שעה לפני השימוש. רק לרוב אנשים מדליקים כאשר הולכים להשתמש בזה. כך גם כיפוף פס המתכת במסכה, כמדומה שאין מי שמכופף את פס המתכת לפני שהוא חובש את המסכה [אני חושב שגם בהרכבת הזריקה, אפשר לעשות זאת זמן מה לפני השימוש. ועושים זאת בסמוך לשימוש מטעמים של שמירת הזריקה סטרילית].

כלומר, כיפוף פס המתכת במסכה דומה לחלוטין להדלקת מכשיר השמיעה, ואין בו משום 'מכה בפטיש' ואינו נחשב תיקון, אלא השתמשות.

[בקריאה נוספת של דברי הרב יוסף עובדיה שליט"א, נראה קצת מדבריו שהאדם מכופף את פס המתכת לפני שהוא לובש את המסכה. אפשר שמדובר במסכה שאינן מכירה, ואין דברי אמורים לגבי מסכה כזו. במסכות רגילות אדם לובש את המסכה, וכשהיא על פניו מהדק את פס המתכת לאף שלו].

ה. כאן שואל החכם – מה ההבדל בין זה לבין קטימת קיסם? התשובה ברורה, קטימת קיסם מעץ היא יצירת דבר חדש לגמרי. לפני כן היה בול עץ ש[בשבת] אינו ראוי לכלום. והוא אף מוקצה,

כשאר עצים [ראה שכב, סעיף ד, ובב"ח מ"ב ס"ק יג, וביאור הלכה שם ד"ה 'אבל קיסם']. וע"י שהוא קוטמו ומחדדו הוא יוצר כלי חדש. על כן אם הוא עושה כן בסכין כדרכו חייב משום 'מכה בפטיש', ואם עושה בידו אסור משום שבות דהוי כעין 'מתקן מנא' (מ"ב שם).

[הרב יוסף עובדיה שליט"א כתב: "ודבר פשוט הוא שקיסם שראוי לשימוש, ואין נמנעים מלהשתמש בו כמו שהוא, והוא תיקנו יותר, שחייב משום תולדת מכה בפטיש". אמנם נ"ל פשוט שקיסם שראוי לשימוש אם תיקנו יותר אינו חייב^{טז}, שהרי לדעת רוב הפוסקים כלי שכבר נגמרה מלאכתו לגמרי אין בו שוב משום מכה בפטיש (ראה מאמרי). וראה גם בשש"כ פרק ט בהערה יד שכתב: "ומ"מ אין זה מדויק, כי בקיסם ממש הוא מחדש ועושה כלי...". ואזהמ"ל].



טז. הערת הרב יוסף עובדיה: הרי כל החידוש במלאכת מכה בפטיש, שהיא גם על כלי שראוי לשימוש, והוא מוסיף וגומר תיקונו, כנטילת היבלות שבבגד. ולשון הריטב"א "שהכלי עשוי כבר אלא שעושים בו לנאותו צורה והוא גמר מלאכה".

ולענין קיסם כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' יא מכתב ב'): "זה דומה למי שנוטל קיסם שגם עכשו ראוי לחצוץ בו שינים אלא שהוא קוטמו ומכשירו לחצוץ בו בחורים וסדקים קטנים שבתחלה לא היה ראוי דודאי אסור".

תגובת הרב יהושע בן-מאיר: מש"כ מו"ר במנחת שלמה הוא 'דודאי אסור' אבל לא שחייב. ואף אני הקפדתי לכתוב 'אינו חייב', ולא שמוותר. וראה בפסקי הלכות (שכב ס אות ד, ושם בהערה 33), שיש בזה משום תיקון מנא ולא מכה בפטיש.

והנה, רש"י (ביצה לג, ב ד"ה 'לא יקטמנו להריח בו') כתב: "גוירה דלא ליתי לקוטמו לחצוץ בו שני, דהתם כלי משי ליה, ואיכא איסורא דאורייתא". מבוארת דעתו שהאיסור דאורייתא רק כשהאדם משווה לי כלי ממש, ולא כשהיה כבר כלי ומתקנו. וכ"כ במ"ב (שכב ס"ק יג): "אבל אם יקטמנו בכלי כדי לחצות [=אולי צ"ל לחצוץ, כן תוקן במהדורת המ"ב עם פסקי החזו"א, הוצ' וגשל תשנ"ו -יב"מ] בו שינוי או לפתוח בו הדלת או היא מלאכה גמורה שמשוהו כלי עי"ז וחייב". [וראה בספר בנין שבת בתחילת פרק כ, ושם בסעיף ג (עמ' קנט)].

הרמב"ם הביא דין זה של קטימת קיסם בפרק יא הי"ז. נראה מכך שלדעתו האיסור הוא משום מחתך, שבכך דנה הלכה י"ז שם, ולא משום 'מכה בפטיש' שאת דיניהם הביא בפרק י הל' טז-יח. וראה במנ"ח, מנחת השבת, אות לג. אמנם, אפ"ל שסבירא ליה לרמב"ם שאין בו משום בונה או מכה בפטיש, שהרי מדובר בקיסם שהוא חד פעמי והאדם זורקו אחרי השימוש בו. על כן לדעתו אין בו דין בניין או מכה בפטיש. רק חיובו משום 'מחתך' בלבד. ולפי"ז גם אם כבר היה כלי, ורק מחתכו להתאימו ולהכשירו לחצוץ בו בחורים קטנים, כיוון שמכוון למידה מיוחדת, שוב חייב משום מחתך.

אמנם, בזאת אני מודה לדברי הרב עובדיה שליט"א, שאם מדובר בקיסם חדש שטרם נשתמש בו, והוא מחדדו ומכשירו לחצוץ בו בחורים וסדקים קטנים, סביר שאף לדעות שחיובו משום 'מכה בפטיש', חייב, שהרי האדם יוצר כלי חדש.

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

ביסוד פטור מלאכה שאינה צריכה לגופה ומקלקל

בשבת*

פתיחה

בשבת קודש אסרה עלינו תורתנו הקדושה את עשייתן של מלאכת מחשבת, פעולות עשייה ויצירה. ל"ט מלאכות שבת מקבילות כנגד ל"ט אבות המלאכות שנעשו בבניין המשכן (שבת מט, ב). אכן, יש ב' מחלוקות יסודיות, השזורות ועוברות בגדרי חיובי המלאכות, ונחלקו בהן רבי יהודה ורבי שמעון: א. כאשר המלאכה הנפעלת היא כאשר אין העושה אותה צריך לגופה של עשייתו (להלן - מלאכה שאינה צריכה לגופה). ב. נידון נוסף הוא כאשר עושה האדם את מלאכתו דרך השחתה וקלקול, דפטור הוא משום מקלקל, כפי שנפסק ברמב"ם (שבת א, יז ועוד). אולם נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אף בזה, כאשר מקלקל הוא ביצירת חבורה ובהבערה.

במאמר זה נרצה בס"ד להאיר באור חדש את המחלוקת היסודית בין רבי יהודה לרבי שמעון, במלאכה שאינה צריכה לגופה. ממוצא הדברים יבואר היטב גדר פטור 'מקלקל', האם נאמר במקלקל שאין זו צורת עשיית מלאכה כל שעושה הוא דרך השחתה. או דילמא, שאף שיש על עשייה בקלקול 'שם מלאכה', ומכל מקום נאמר בזה פטור מעונש.



א.

האם יש שם מלאכה במלאכה שאינה צריכה לגופה

בדין עשיית מלאכה שאינה צריכה לגופה, נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון. מחלוקת זו הובאה בכמה מקומות בש"ס ובמסכת שבת (צג, ב. צד, א. ושם עג, ב. קה, ב. קז, ב. קכא, ב), שיטת רבי שמעון לפטור, בעוד שרבי יהודה מחייבו [עוד נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון, לגבי מקלקל בחבורה, ובזה רבי יהודה הוא הפוסק, ורבי שמעון המחייב].

הגמ' (שבת עג, ב) אומרת, כי אף לרבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, מודה הוא במקום שמקלקל הוא בעשייתו שפטור, ומשום כך החופר גומא ואינו צריך לחפירת הגומא ויצירת החריץ, אלא כוונתו לנטילת עפרה פטור הוא אף לרבי יהודה, היות שהקרקע התקלקלה בחפירת הגומא.

והנה, יש לדון בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור עליה לרבי שמעון וחייב עליה לרבי יהודה, האם פירוש שאין שם מלאכה - כאשר המלאכה אינה צריכה לגופה ולתועלת

* נעזרתי רבות בליבון העניינים עם הרה"ג שמואל משולמי שליט"א.

[ואם היא נעשית לצורך תועלת צדדית נחלקו בזה ר"י ור"ש, כמבואר ברש"י ובריטב"א (שבת קו, א) ויבואר בזה (להלן אות ז)]. או דילמא, דאף שיש שם מלאכה על הפעולה, מכל מקום כל שהאדם עושה את המלאכה לצורך תועלת אחרת, אם כן מגרע הדבר בחשיבות המלאכה, ומשכך פטור הוא על עיקר המלאכה. ויבואר עוד.

נפק"מ בחקירה זו, היא במה שדן המגן אברהם (שיד, סק"ה) כיצד הדין, בעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה ללא כל כוונת תועלת בעשייה, כגון, במקום שחופר גומא ואין לו כל תועלת בחפירת גומא זו, ובנוסף אין לו אף תועלת בעפר שנטל ממקום החפירה. ומדייק המג"א את לשונו של התרומת הדשן (סימן סד) כי החופר גומא ואין צריך אפילו לעפרה - חייב, והיינו דכל המחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון, היא רק כשאין צריך החופר "אלא" לעפרה, אך על כל פנים בעפר יש לו צורך. משא"כ כשאין לו שום צורך כלל, לא בגומא ולא בעפר, חייב הוא לכו"ע, לדעת התרומת הדשן. אמנם המג"א חולק עליו, וסובר כי וודאי שיש לפוטרו במקום שאין לו כל תועלת במלאכה, ואדרבא זו מלאכה שאי"צ לגופה, דבר שאין מתכוין ומקלקל, עיין שם. ונידון זה יבואר בהרחבה בעז"ה להלן (אותיות ו' ח').

ב.

מקלקל - פטור מעונש או שחסר בשם המלאכה

על דרך זה יש להוסיף ולחקור, באדם העושה מלאכה דרך קלקול בשבת דפטור עליה אף לרבי יהודה, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (שבת א, יז), האם במקלקל נאמר שאף שהוא עשה מלאכה בקריעתו ובקלקולו, מכל מקום פטור הוא מעונש חטאת. והטעם הוא משום דהמלאכה נעשתה ללא תועלת ודרך קלקול והשחתה, אלא שפטרתו התורה מעונש. או דילמא, דבמקלקל התחדש שכל שהוא עושה את פעולת המלאכה דרך השחתה חסר בעיקר שם המלאכה, כיון דהוי צורת קלקול ולא תיקון, ואין זו מלאכת מחשבת האסורה בשבת. ובהמשך דברינו יבואר כי נחלקו בזה רש"י ותוס' לשיטתם בכמה דוכתי.

ג.

הוכחת האחרונים בדעת רש"י - שיש על מקלקל שם מלאכה

חידוש מופלא ביותר דייקו רבותינו האחרונים בדעת רש"י (ב"ק לה, א), כי אף בעשייה דרך קלקול, יש על עשייתו שם מלאכה אלא שפטור הוא מעונש. וכפי שמבאר רש"י את שיטתו של תנא דבי חזקיה - הפוטר משום קים ליה בדרכה מיניה, כאשר אדם הזיק ובאותה העת עשה מלאכה שיש עליה צד חיוב מיתה (אילו היה עושה את המלאכה במזיד ובהתראה, היה הוא פטור על הזיק הממון שנעשה על ידו באותה השעה משום הכלל הנודע של קים ליה בדרכה מיניה). אולם תנא דבי חזקיה מחדש, כי אף העושה פעולה שעקרונית חייב עליה מיתה, אף שבפועל לא היה צד חיוב מיתה

במעשהו בפועל, פטור הוא מתשלומים על היזק הממון שעשה באותה השעה, בין אם פעולת איסור המיתה נעשית בשוגג ובין במזיד, ואף שלא היה צד חיוב מיתה בפועל.

ונחלקו הראשונים, האם יפטור תנא דבי חזקיה מדין קלב"מ, אף במקום שמלאכת האיסור נעשתה דרך קלקול. רש"י (שם, ד"ה רבא) משווה את דין מקלקל לדין שוגג ובשניהם לתנא דבי חזקיה יש פטור קלב"מ. התוס' (שם, ד"ה מתניתין) מקשים על רש"י בכותבם: "ולא דמי לשוגג שיש בו איסור מלאכה, אבל כאן אין בו איסור מלאכה", כלומר, דאין לדמות את דין מקלקל לדינו של תנא דבי חזקיה, שכן במקלקל אין על עשייתו שם מלאכה כלל, ובזה אין לפטור משום קלב"מ אף לתנא דבי חזקיה.

וביארם האחרונים [ראה עונג יו"ט (סי' כ'), מרומי שדה (שבת לה, א), בית יצחק (או"ח סי' ט' בשולי המכתב), אפיקי ים (ב, לו) ועוד], כי רש"י ותוס' נחלקו בגדר פטור מקלקל, האם יש עליו שם מלאכה אלא שנאמר בו פטור מעונש, כדעת רש"י, או דגרע משוגג, ואין על מקלקל שם מלאכה כלל, כשיטת התוס'.



ד.

מחלוקת רש"י ותוס' לשיטתם - בקורע בגד לכבוד המת שאינו חייב עליו בקריעה

מקום נוסף בו נחלקו רש"י ותוס' ועוד ראשונים האם יש שם מלאכה במקלקל, הוא בדין קורע בגד בחמתו ועל מתו, שנחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון (שבת קה, ב). הנה, במתניתין (שם) איתא: "הקורע בחמתו, ועל מתו, וכל המקלקלין - פטורין". ובגמ' הקשו סתירה ממקומות אחרים בהם נאמר שהקורע בחמתו ועל מתו - חייב. ביישוב הסתירה בין קורע על מת, מחלקת הגמ', דשונה הדבר בין אם קורע הוא על מת שחייב הוא לקרוע עליו (מקרוי), לבין קורע על מת שאינו מחויב עליו בקריעה. ממשיכה הגמ' באומרה: "תינח - מתו, אלא חמתו אחמתו קשיא. חמתו אחמתו נמי לא קשיא, הא רבי יהודה, הא רבי שמעון. הא רבי יהודה, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה חייב עליה, הא רבי שמעון, דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה".

שיטת רש"י - דלאחר יישוב הגמ' דהקורע בחמתו תלוי הדבר בפלוגתא רבי יהודה ורבי שמעון, בזה מתיישבת אף הסתירה הנוספת בין קורע על מת, דלרבי יהודה חייב ולר"ש פטור. והתוס' (שם, ד"ה הא) הקשו על פירושם של רש"י, הרי בהכרח מדובר שקורע הוא על מת שמחויב עליו בקריעה, שכן אם קורע הוא על מת דעלמא, הרי הוא מקלקל, ופטור אף לרבי יהודה.

אמנם בשיטת רש"י מבואר, וכן נראה ברמב"ן (שם, באחד מהצדדים שהעלה בזה), כי הקורע על מת דעלמא, אף שמקלקל הוא - כיון שאינו מחויב לקרוע עליו, מכל מקום היות ויש לו צד תועלת בקריעה - במה שהוא קורע לכבודו של אותו מת, אף שגוף הפעולה היא דרך קלקול, אולם היות ויש לו תועלת צדדית חייב הוא על קריעת הבגד לדעתו של רבי יהודה. רואים אנו אם כן שוב, כי לדעת רש"י אף על מקלקל יש שם עשיית מלאכה, ומשום כך כאשר יש לו תועלת, ולו תהי זו תועלת צדדית חייב על המלאכה לרבי יהודה, היות ומתקיים התנאי של

תועלת אף במקום שגוף הפעולה היא קריעת הבגד, כיון שסוף סוף יש לו תועלת בגוף הקריעה לכבד את המת, ואף שזו תועלת חיצונית.

אמנם התוס' לשיטתם, שאין על מקלקל שם מלאכה, ומשום כך הקורע על מת אחר שאינו חייב לקרוע עליו, ואף שהוא קורע לכבדו, מכל מקום היות שבפעולת הקריעה אין כל תועלת, אין שם מלאכה על העשייה, כל שאין לו תועלת ישירה בגוף פעולת הקריעה. ויבואר עוד בזה להלן.



ה.

יסודו של הבית יצחק - דרך לרבי יהודה יש שם מלאכה במקלקל

אם ברצוננו להעמיק טפח נוסף, עלינו להבין את שורש מחלוקתם של רבי שמעון ורבי יהודה בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולביאורם של הראשונים בזה תואר הסוגיא באור יקרות. ובהקדם, הקשו האחרונים על דברי רש"י בב"ק (הובא לעיל אות ד') שיש על מקלקל שם מלאכה. ולכאורה סותרים הדברים למה שכתב הרע"א (שו"ת, קמא, סי' ח'), כי יש חילוק מהותי בין פטור של מתעסק, שיש שם מעשה עבירה על הפעולה אלא שפטור מעונש, לבין מקלקל, שפטור משום דאין זו מלאכת מחשבת, ובמקלקל נאמר שאין על כך שם מלאכה כלל, עיי"ש. אמנם בדברי רש"י בב"ק מוכח כי אף במקלקל הפטור הוא משום מלאכת מחשבת ויש תורת מלאכה, ומשכך יש פטור קלב"מ לתנא דבי חזקיה, וכפי שהוכיחו האחרונים, וצ"ע על דברי הרע"א.

וכתב הבית יצחק (או"ח סי' ט', שולי המכתב), דכל דברי רש"י בב"ק (שם) שאף על מקלקל יש שם מלאכה בפעולת ההשחתה, אמורים רק בשיטתו של רבי יהודה המחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, אמנם לרבי שמעון, שפוטר במלאכה שאצל"ג, אף במקלקל אין על מעשהו תורת מלאכה כלל (ביאור דברי הבית יצחק, יובא להלן אות ז').

אכן, על מנת להבין יותר בעומקן של דברים, עלינו לשוב למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון בעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה - האם הוא פטור עליה כדעת ר"ש, בעוד שרבי יהודה מחייב, ובגמ' (שבת עג, ב) מבואר כי החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, פטור אף לרבי יהודה, היות שזהו דרך קלקול.

והנה הובא לעיל (אות א') חידושו של התרומת הדשן (סימן סד, הובא במגן אברהם שיד, סק"ה) המייסד דין מחודש, דכל הפטור של החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, הוא דווקא במקום שהחופר צריך לעפר שהוא נוטל ממקום החפירה, אולם במקום שהוא חופר גומא ואין לו בזה כל תועלת יהיה חייב על מעשהו. אך המגן אברהם עצמו חולק עליו וסבור שאף בכהאי גוונא הוא פטור.

אם כן נחלקו התרומת הדשן והמגן אברהם, כאשר אדם עושה מלאכה ואין לו תועלת כלל בעשייתה, האם נוהג בזה פטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה לר"ש, דהתרומת הדשן מחייבו והמג"א פוטר.

בשיעורי הגר"ד פוברסקי (כתובות ה, ב. ב"ק לד, ב. ב"ק קט, ב) דייק מדברי רש"י (שבת לא, ב ד"ה לעולם) כדעת המגן אברהם, ובעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה דחייב עליה לרבי יהודה, זהו לפי שיש לו כוונה לתועלת אחרת, והיא זו שנותנת שם מלאכה חשובה על מעשהו, אולם במקום שאין לו כל כוונה ותועלת בעשייתו, אם כן אף רבי יהודה מודה שפטור. וז"ל רש"י: "לעולם כר' יהודה סבירא ליה - דמשום אין צריכה לגופה לא מיפטר, הואיל וצריכה לדבר אחר - מלאכת מחשבת הוא". ומשמע שכל מה שמחייב רבי יהודה זהו לפי שיש לו כוונה לתועלת אחרת, אולם אם לא תהיה לו כל תועלת אף לרבי יהודה יהיה פטור, וזהו דלא כתרומת הדשן. ובקטע הבא (אות ז') יבואר כי רש"י הולך לשיטתו, בביאור מחלוקת רבי שמעון ורבנן, האם תועלת חיצונית נחשבת דומיא דמלאכת המשכן.

1.

ביאור פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה ובמקלקל

יש להוסיף בזה, שכן נראה גם בלשון רש"י (שבת קו, א ד"ה מתניתין. וד"ה וברייתא) ובאו דבריו ביתר הרחבה בריטב"א (שבת, שם), המבאר את פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון, כי יסוד מחלוקתם במלאכה שאי"צ לגופה, נובע מכך שיש צורך כי פעולת המלאכה תעשה לתועלת - דומיא דמשכן, ונקודת המחלוקת ביניהם נעמדת במקום שיש צד תועלת במלאכה, אולם התועלת היא חיצונית ואינה בגוף העשייה, דר"ש פוטר משום דכל המלאכות דמשכן תיקונן נעשה לצורך גוף המלאכה, ומשכך נצרך שתהיה תועלת בגוף עשיית המלאכה, אולם אם כל התועלת היא חיצונית, שוב אין זה דומיא דמשכן ואין האדם חייב על המלאכה. אולם רבי יהודה מחשיב אף תועלת צדדית כתועלת, והוא מחשיב זאת כתיקון בעיקר המלאכה שנעשית לתועלת וחייב עליה [וז"ל רש"י: "ומה שהוא מתקן אצל אחרים - לר' שמעון לא חשיב, דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא", וראה בריטב"א (שם)].

מכל מקום למדנו אף בדברי רש"י הללו, כי במקום שאין לאדם כל כוונה במלאכה שאינה צריכה לגופה, יהיה פטור אף לרבי יהודה, היות שכל מה שמחייב רבי יהודה באין צריכה לגופה, זהו מפני שהוא מחשיב אף את התועלת הצדדית כתיקון בפעולה עצמה (וראה עוד להלן אות ח' בשיטת התרומת הדשן).

יש להוסיף בזה טעם לשבת, דהנה ביארו בראשונים את פלוגתת רבי שמעון ורבי יהודה - האם תועלת צדדית, מועילה אף היא להחשיב את המלאכה כצריכה לגופה. אמנם יש לומר, כי שורש הנידון (במחלוקת ר"י ור"ש) האם תועלת צדדית נחשבת כעשיית מלאכה, תלויה ועומדת בהנחה מוקדמת, והיא החקירה שפתחנו בה, האם יש 'שם מלאכה' אף על מלאכה שאינה נעשית לצורך גופה. דרבי יהודה סבור כי יש שם מלאכה על כך, אלא שנצרך בנוסף תנאי שהיא תהיה צריכה לגופה, ולזה סגי אף בתועלת חיצונית (כיון דיש שם מלאכה על מעשהו מכל מקום, אלא שנצרך לרבי יהודה תנאי של תועלת, ולקיום תנאי זה מהני אף תועלת חיצונית שאינה צריכה לגופה).

אולם רבי שמעון, הפוסט, סובר שצריכה לגופה פירושו שיש תועלת ישירה בגוף העשייה, וטעם הדבר הוא כי במלאכה שאינה צריכה לגופה - אין על כך שם מלאכה כלל, ורק כאשר עושה הוא את המלאכה לצורך, בזה יש שם מלאכה על הפעולה, ומשום כך נצרך שתהיה תועלת ישירה בגוף העשייה, ולא סגי לחייבו בתועלת חיצונית (וכפי שבמקלקל לשיטת התוס', אין שם מלאכה על עשייה בקלקול, ואף שיש תועלת חיצונית).

אחר דברי השלום והאמת הללו, יובן היטב מה שכתב הבית יצחק (הובא לעיל אות ו'), דכל דברי רש"י בב"ק (שם) שיש על מקלקל שם מלאכה ומשום כך יש פטור קלב"מ במקלקל לתנא דבי חזקיה, חידוש זה שייך רק בשיטת רבי יהודה, ולא בדרכו של רבי שמעון. ולמבואר עתה יומתקו הדברים היטב, שכן רבי יהודה ורבי שמעון נחלקו באצל"ג, ולרבי יהודה יש שם מלאכה על המלאכה אף שנעשית שלא לצורך גופה, ומשכך מועילה אף תועלת חיצונית לחייבו. ואם כן אף במקלקל סבור רבי יהודה שיש שם מלאכה על מעשהו, אלא דהיות שנעשה הדבר לקלקול ולא לתועלת, על מנת לחייבו נצרך תנאי של תועלת, ולזה מועילה אף תועלת חיצונית, כגון קורע על מת שאינו חייב בקריעה עליו, וקורע על מנת לכבדו. (וכפי שכתב רש"י בשבת קה, ב, הובא לעיל אות ה'). אמנם לרבי שמעון, הפוסט במלאכה שאין צריכה לגופה, וטעם הדבר לרש"י שאין מחשיב תועלת צדדית כתועלת, וביארנו בדבריו שאין על מלאכה שאינה צריכה לגופה שם מלאכה, ולכך לא מועילה תועלת צדדית להחשיב זאת כמלאכה. מעתה אומר הבית יצחק, שאף במקלקל אין שם מלאכה על העשייה, היות שאין לאדם תועלת בקריעה ובהשחתה, ומאחר שאין שם מלאכה במקלקל, אם כן אף לתנא דבי חזקיה לא יהיה פטור קלב"מ, שכן בקריעה ובקלקול לא עשה מלאכת שבת.



ז.

ביאור מחלוקת רש"י והמגן אברהם עם התרומת הדשן

מעתה יובן היטב בס"ד, יסוד מחלוקתם של רש"י והמגן אברהם כנגד התרומת הדשן (שהובאה לעיל אותיות א, ו), בעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואין לו כל תועלת במעשהו (אף לא לצורך נטילת העפר), דרש"י פוטרו והתרומת הדשן מחייבו. היות שרש"י לשיטתו, שטעם הפטור לרבי שמעון הוא משום שעל מעשה מלאכה בשבת שאין צריכה לגופה - אין שם עשיית מלאכה, כל שאין לאדם כוונת תועלת ישירה. ומשכך אף כאשר אין לחופר כל תועלת במעשהו, עדיין אין שם מלאכה על החפירה, היות שסוף סוף אין לאדם תועלת, ושוב לא הוי דומיא דמשכן.

אולם התרומת הדשן, המחייב בעושה מלאכה שאין צריכה לגופה כאשר אין לו כל כוונה נוספת (לצורך נטילת העפר וכדומה), זהו משום שהוא נוקט כי אף על העושה מלאכה שאין צריכה לגופה, יש עליה שם מלאכה, אלא שהכוונה לצורך תועלת אחרת (כגון נטילת העפר) מפקיעה ממעשה החפירה, את שם מלאכת חופר, ומחשיבה זאת כנטילת עפר. אולם כאשר נעשית החפירה בלא כל כוונה אחרת, אם כן יש שם מלאכה מצד עצמה.

אם כן נחלקו הראשונים, האם יש שם מלאכה במקום שאינה צריכה לגופה, דלתרומת הדשן יש שם מלאכה, ולרש"י וסייעתו נחלקו בזה רבי יהודה ורבי שמעון.



ח.

יישוב סתירת דברי רש"י

הנה, הובא לעיל (אות ו') דיוקו של הגר"ד פוברסקי זצ"ל מדברי רש"י (שבת לא, ב) כדעתו של המגן אברהם, דבמקום שהאדם עושה מלאכה שאינו צריך לגופה, ואין לו כל תועלת בעשייה (אף לא לצורך נטילת העפר) דפטור אף לרבי יהודה.

אמנם התקשה הגר"ד פוברסקי זצ"ל בשיעוריו (ב"ב קיט, ב), כי מנגד יש לדייק את לשון רש"י (ביצה ח, א ד"ה פטור עליה), דסבירא ליה כשיטת התרומת הדשן, ודלא כמשמעות דבריו בשבת, וז"ל רש"י בביצה: "כדמפרש טעמא בפרק קמא דחגיגה, דכיון דאינו צריך אלא לעפרה ולא לגומא - אינו בונה ולא חורש אלא מקלקל, וכל המקלקלים פטורים". ומשמע, שרק הכוונה הצדדית לשם תועלת העפר היא זו הפוטרת במלאכה שאצל"ג לר"ש, אבל בלא כל כוונה אחרת יהיה חייב.

אכן יתכן ליישב את סתירת דברי רש"י במישור, על פי דברי הריטב"א בדעת רש"י המובאים לעיל (אות ז'), המבאר כך את טעם המחלוקת בין ר"י לר"ש - דשניהם מודים כי נצרך שהמעשה יהיה נעשה בפעולת תיקון דומיא דמשכן, אלא שנחלקו האם במקום שגוף הפעולה אין בה תועלת, אלא שהתועלת היא צדדית וחיצונית, האם נותנת היא על הפעולה שם פעולת תיקון או לאו, דרבי שמעון סבירא ליה כי צורך צדדי שאינו תיקון בפעולה עצמה - אינו נותן שם מלאכה על הפעולה ושוב אין זה דומיא דמשכן, עיי"ש. אם כן, מעתה יתפרשו היטב דברי רש"י בביצה המבאר את דעת רבי שמעון, כי החופר גומא ואינו צריך לגוף הגומא, אף שיש לו כוונת תועלת צדדית של נטילת העפר, מכל מקום אין זה נחשב כפעולת תיקון של חפירה ואין זה דומיא דמשכן, ומשכך הוא פטור עליה (אף שיש לו כוונת תועלת צדדית). אמנם, אין כוונת רש"י בביצה לפרש שרק במקום שיש לו תועלת בעפר יש פטור של מלאכה שאצל"ג, ואדרבא רש"י בא לבאר את טעמו של רבי שמעון כי אף במקום שמתכוון הוא לשם תיקון חיצוני (של נטילת העפר) ולא תיקון בגוף הפעולה, אכתי אין על כך שם מלאכת תיקון דומיא דמשכן. ולפי זה, כל שכן במקום שאין לו אף כוונת תועלת חיצונית שיהיה פטור לר"ש במלאכה שאצל"ג, ודלא כתרומת הדשן, ואם כן עולים דברי רש"י בשווה*.



(א). תודתי נתונה להרב רועי זק על הגהותיו המאירות.

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח תקווה

סוף זמן תענית ביום רגיל ובערב שבת

בשנה זו [תשפ"א] יחול צום עשרה בטבת ביום שישי, יהי רצון שיהפוך אותו הקב"ה לששון ולשמחה.

נראה לבאר בס"ד מתי סוף זמן צום זה, וכמו כן מתי סוף זמן כל צום, מלבד ת"ב ויוה"כ*.



סוף זמן תענית ביום רגיל

בגמ' תענית (י"ב ע"א) אמר רב חסדא כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית. ובגמ' פסחים (נ"ד ע"ב) מבואר שכל תעניות, לבד מתשעה באב – בין השמשות שלהן מותר עי"ש. ופשטות הגמרות הנ"ל שהזמן המתיר באכילה הוא בשקיעת החמה ולא בצאת הכוכבים.



דעת ראשונים רבים שסוף זמן תענית הוא בצאת הכוכבים

אולם דעת ראשונים רבים שסוף זמן תענית הוא בצאת הכוכבים:

הב"י (סי' תקס"ב) הביא שכ"ד ר"ת (ספר הישר חידושים סי' רכ"א), תוס' ע"ז (ל"ד ע"א), מרדכי תענית (סי' תרכ"ה בשם ראבי"ה סי' תתנ"ח), ר"פ בהגהות סמ"ק (סי' צ"ו אות מ"א) ושכ"ד ר' אלחנן (בתוספותיו לע"ז ל"ד ע"א), וכן הרא"ש בתענית (סי' י"ב) עי"ש.

ויש להוסיף שכ"ד הר"ש משאנץ (בתוספותיו לע"ז ל"ד ע"א), המנהיג בהלכות חנוכה, הגהות מרדכי שבת (פ"ב סי' תנ"ה) בשם ר' חזקיה, הר"י מלוניל בתענית (י"ב ע"א), וכ"כ האו"ז (ח"ב סי' ת"ד) בדעת רש"י (תענית י"ח ע"ב) שכתב שההשלמה היא עד חשיכה שכוונתו לצה"כ עי"ש. ובספר הבתים (שער ה' אות ח') כתב בשם הראב"ד שהמתענה לשעות א"צ צה"כ, אבל בשאר תעניות צריך צה"כ עי"ש. וכתבו תוס' ור"פ ועוד ראשונים שהמנהג הוא להתענות עד צה"כ.

והראשונים כתבו ליישב את הגמרות הנ"ל, שמשמע מהן שסוף התענית היא בשקיעת החמה:

בענין הגמ' תענית שכל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית – כתב ר' אלחנן הנ"ל דשקיעה דהתם היינו צה"כ. וכ"כ הרא"ש ועוד.

א). וע"ע בשו"ת יבי"א (חו" סי' ל"א) ובשו"ת יחו"ד (ח"א סי' פ') שנקט בפשיטות שצריך להתענות עד צה"כ (אולם לא עמד בזה שדעת ראשונים רבים שבכל תענית אפשר להתענות עד השקיעה). וע"ע בשו"ת יצחק ירנן (ח"ג סי' כ' וח"ה סי' מ"א) שהעלה שאפשר לאכול בשקיעה, וכפי שהארכנו.

ב). ואף שיש עוררין על יחוס פירוש רש"י למסכת תענית, האו"ז כתב זאת שם להדיא בשם ר' שלמה.

ובענין הגמ' פסחים, שמבואר בה שכל תעניות לבד מת"ב בין השמשות שלהן מותר - כתבו ר' אלחנן והר"ש משאנץ שיש לחלק בין אפוקי יומא לעיולי יומא, דבעיולי יומא מותר בשאר תעניות ובת"ב אסור, אבל באפוקי יומא אסור בכל תעניות.

ור"פ בהגהות סמ"ק הוסיף להקשות על מה שפירש ר' אלחנן ששקעה החמה היינו צה"כ, שהרי בגמר שקיעה מתחיל בה"ש וא"כ הוה לנו להתיר בזמן זה. ותירץ ר"פ שאין אנו בקיאים בזמן זה ולכן נהגו להמתין עד צה"כ ואין לאסור מן המנהג עי"ש.



פשטות הגמ' וראשונים אחרים שמותר לאכול בשקיעת החמה

והנה, התירוצים הנ"ל הם דחוקים, ופשטות הגמ' ועוד ראשונים לא כך אלא שבשאר תעניות מותר לאכול בשקיעה דספיקו מותר::

כ"ד ר"י שהביא ר' אלחנן שם, וז"ל: "ור' היה אומר דשמא א"צ להתענות ממש עד צה"כ, מדאמר אפילו בת"ב דבה"ש שלו מותר [לשמואל] וכ"ש בשאר תעניות" ע"כ [וכ"כ בספר עץ חיים לר' יעקב חזן מלונדריץ (תענית פ"א) בשם ר"י עי"ש]. וכן בסידור ר"ש מגרמייזא (סי' קכ"ב) כתב: "מיהו לאחר שקיעה עליו החמה מותר לאכול מיד וא"צ להמתין עד צה"כ" ע"כ. וכ"ה בפסקי תוס' תענית (אות ל"ב): "אחר שקיעה אוכל וא"צ להמתין עד צה"כ" ע"כ. וכ"ד מהר"ם המובא בתשב"ץ (סי' א', שהביא הב"ח בסוף סימן תרס"ב) שמי שמתענה בשאר תעניות בחול א"צ להתענות עד צה"כ לבר מתענית הכתובה בתורה ותענית חלום עי"ש. וכ"ד הרמב"ן בתורת האדם בענין אבילות ישנה, שכתב: "ובתענית יחיד שבה"ש שלו מותר כיון שהחמה שוקעת עליו כבר נכנס בתוספת שבת ונגע נמי בבה"ש שלו" עי"ש. וכ"כ השפ"א בתענית י"ב בדעת הרמב"ן עי"ש. וכ"כ הריטב"א בתענית שם, וז"ל: "ולענין בה"ש של ת"ב קי"ל שהוא אסור. ואפשר שה"ה לתענית ציבור, או אפשר שהוא הנכון דלענין ת"צ הלכה כשמואל דספקו מותר" וכו' עי"ש. וכ"כ הרא"ש (ספ"ב דשבת) בשם ר' יונה, שלענין יחיד שקיבל עליו תענית דבה"ש שלו מותר - לא הוי בה"ש עד שהכסיף התחתון כרב יוסף, עי"ש. וכן נראה מדברי הנימוק"י (תענית י"ב) שכתב: "כל תענית שלא שקעה עליו חמה פי' שאכל קודם שקיעת החמה" ע"כ, ונראה שהוא מפרש שקיעה כפשוטו. וגם בר"ח שם נראה כן שהשלמה היינו עד שקיעה עי"ש. וכן נראה מדברי הרמב"ם, שאמנם לא כתב את המימרא של כל תענית שלא שקעה עליו חמה וכו', אולם כתב בפ"ה שת"ב בה"ש שלו אסור, ומשמע מזה ששאר תעניות בה"ש מותר, ולא חילק בין עיולי לאפוקי.

וכ"ד ריא"ז דבתענית י"ב העתיק מימרת רב חסדא כל תענית וכו', ובפסחים נ"ד כתב גבי ת"ב שבה"ש שלו אסור בין בכניסתו ובין ביציאתו עי"ש, ומדויק מזה שבשאר תעניות מותר בין בכניסה ובין ביציאה. ובעירובין ספ"ג כתב ריא"ז המתענה בע"ש משלים תעניתו עד השבת, וכן

(ג). וגם הראשונים דס"ל שת"צ אסורה בה"ש כר' דוד ור"ן בפסחים נ"ד - והו' בת"צ דוקא, אבל תעניות שלנו אין דינן כת"צ כמבואר במאירי במגילה ה' ע"ב וז"ל כבר בארנו במסכת תענית י"א ע"ב שאין תענית צבור בבבל אלא ט' באב בלבד הא שאר תעניות מותרים ברחיצה אף בחמין ואף אין להם שום דין של תענית צבור עי"ש. וכע"ז בראבי"ה סי' תתנ"ד [והובא בקצרה בתוס' בתענית י"ג ע"א עי"ש].

ת"ב שחל להיות באחד בשבת מתחיל תעניתו מן השבת לפי שאסור לו לאכול בה"ש ע"כ. ונראה מדבריו שאפשר לאכול כבר בה"ש, ולא נראה שזהו דין מיוחד בשבת אלא כדין כל תענית, וכנ"ל. וכ"נ מסתימת הרי"ד בפסחים ובתענית שהעתיק כלשון הגמ'.

וספר הבתים שם כתב בשם יש מי שכתב שבכל התעניות מלבד יוה"כ ות"ב בה"ש שלהם מותר וא"צ להמתין עד צה"כ וכו' והראב"ד כתב וכו' ואע"פ שהראשון נראה עיקר ראוי לחוש לדבריו ע"כ. הרי שמעיקר הדין ס"ל שאפשר לאכול בשקיעת החמה. ובהגהות ר"פ הנ"ל כתב ש'הרבה בנ"א נוהגים לאכול בשקיעת החמה' עי"ש.

ויש להוסיף שכל המחלוקת הנ"ל היא בדעת הסוברים בעלמא כפירוש ר"ת הידוע שיש תחילת שקיעה ויש סוף שקיעה, ולפי דבריו – פעמים שהגמ' קוראת לצא"ה – שקיעת החמה. אבל לדעת הגאונים – לא מצאנו שהגמ' קוראת לצא"ה – שקיעת החמה, ותמיד שקיעת החמה היא כפשוטה. וע"כ נראה שלדעת הגאונים ודאי שמותר לאכול בשקיעת החמה, וכפשט הגמ'.

בדברי הגר"א

והנה, הגר"א בביאורו (סי' תקס"ב) הביא את דברי הרא"ש בשם ר' יונה הנ"ל, וכתב שכן משמעות הגמ' שבה"ש שלו מותר. אולם בביאורו (סי' רס"א) כתב שאע"פ שלשון הגמ' שלא שקעה עליו חמה הוא כפשוטו – מ"מ חיישינן לדעת ר' יוסי שעד שלשת רבעי מיל לאחר שקיעה עדיין יום ובה"ש הוא כהרף עין ולכן המנהג שצמים עד צה"כ עי"ש. והביאו השעה"צ בסי' תקס"ב אות א' עי"ש.

אולם זהו דבר חדש שלא נזכר בראשונים כלל לחוש לר' יוסי, לא כאן ולא בשאר דוכתי, ובכל מקום כתב הרמב"ם ושאר גאונים שקיעת החמה שמשם ואילך הוי בה"ש בין לקולא ובין לחומרא, וגם בראשונים שהבאנו מבואר שבה"ש מותר, והכונה לבה"ש דר' יהודה. ועוד, דהא בגמ' מפורש להדיא שלא שקעה עליו חמה, ור' יוסי לא חולק על שקיעת החמה אלא עד אמתיו הוי יום, וכיון שבגמ' מפורש שהתענית היא עד שקיעת החמה ע"כ דליתא לדר' יוסי, ודוק.

מסקנה

וא"כ התבאר שיש מחלוקת שקולה בראשונים האם מותר לאכול במוצאי תענית בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים. ופשט הגמרות הוא שמותר כבר בשקיעה. והב"י לא הזכיר כלל מדברי הראשונים דס"ל שמותר לאכול כבר בשקיעה, ולכן פסק בפשיטות שמותר לאכול רק בצאת הכוכבים. אולם להאמור נראה שמעיקר הדין מותר לאכול בכל צום (מלבד ת"ב ויוה"פ) כבר בשקיעה, דהא המחלוקת היא בדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אלא שראוי להחמיר כדעת הראשונים דס"ל דהיינו צה"כ, וכמ"ש ספר הבתים. וכ"כ השפ"א בתענית י"ב שעמא דבר לאכול בבה"ש ונראה שיש להם על מה לסמוך, עיש"ב. וכן ערוך השולחן בסי' תקס"ב האריך קצת בזה וסיים שהסומך על רבותינו אלה להתענות עד בה"ש אין מזניחין אותו, עי"ש.

וע"כ מי שחלש וקשה לו לחכות יכול לאכול כבר בשקיעת החמה אולם לכתחילה יש להחמיר וכנ"ל.



סוף זמן תענית בערב שבת

אולם נראה שבתענית שחלה בערב שבת, אפשר לכתחלה לאכול בשקיעת החמה ול"צ לחכות לצאת הכוכבים. וזאת, משום שמצאנו לכמה מן הראשונים דס"ל שביום רגיל אפשר לאכול רק בצאת הכוכבים, אבל בערב שבת כתבו שאפשר לאכול כבר בשקיעה: כ"כ ר' אלחנן בתוספותיו (ע"ז ל"ד ע"א) וז"ל: "וכשמתענין בע"ש אז ודאי נראה לרבי שא"צ לדקדק ולהמתין עד צה"כ שאין לו להתענות בשבת, וכבר חלה קדושת שבת. והא דאמר בעירובין מתענה ומשלים - יש לפרש עד סמוך לחשיכה, וא"צ להמתין עד צה"כ. ואת"ל דבשאר תענית נמי א"צ להמתין עד צה"כ, יכול להיות מתענה ומשלים ממש כבשאר ימים וכו'. ועוד מצינו לפרש מתענה ומשלים אם ירצה אבל א"צ להמתין עד צה"כ עי"ש.

וכ"ד הראב"ד (עירובין מ"א) שהביא המ"מ (שהובא בב"י בסי' רמ"ט) שאפשר לאכול בזמן שקיעת החמה, שהיא מתוספת שבת. והנה הראב"ד גופיה ס"ל שבחול מתענים עד צה"כ וכמ"ש ספר הבתים הנ"ל משמו, ולפ"ז ס"ל שבע"ש מתענים עד השקיעה. אולם הריטב"א ס"ל שמתענין עד בה"ש, וכמו שכתבנו לעיל, ובעירובין העתיק את דברי הראב"ד, ולכאורה מאי רבותא דע"ש משאר תעניות. וצ"ל דהרשב"א ושאר שהעתיקו את דברי הראב"ד ס"ל שכבר מהשקיעה הראשונה אפשר לאכול בע"ש, כיון שזה זמן תוספת שבת משא"כ בשאר הימים, שאוכל הוא רק מהשקיעה השניה שזה בה"ש.

ובדעת הראב"ד גופיה אין ראיה לזה, דהא המאירי שם העתיק בשמו שמהשקיעה שהיא זמן תוספת שבת 'והוא בה"ש' עי"ש. וגם דעת הראב"ד נראית כהגאונים ודלא כר"ת (וכמו שהארכתי בירחון האוצר כ"ו ע"ש), וא"כ אפשר שהראשונים שהעתיקו את דברי הראב"ד, כהרשב"א והר"ן ועוד, כתבו כן לפי הבנתם, ולכן אין להוכיח מדבריהם לגבי כל תענית.

ומ"מ בע"ש ס"ל לכולהו שאוכלים בשקיעת החמה. וכ"כ במפורש בספר אהל מועד שער השבת (דרך א נתיב ג), וז"ל: "המתענה בע"ש משלים עד שתשקע החמה אבל משתשקע החמה מתוספת שבת הוא וכבר קידש היום, ואם רצה לאכול אוכל שכבר הותר תעניתו ולכך נהגו בתענית שחל להיות בע"ש שאוכלין מיד ששקעה החמה אף על פי שלא יצאו הכוכבים" ע"כ. הרי שהעיד שהמנהג כן הוא לאכול, בשקיעת החמה בצום שחל בערב שבת.



ויש לצרף עוד את הראשונים דס"ל דהא דפסקה בעירובין מ"א ע"ב גבי המתענה בערב שבת והלכתא מתענה ומשלים - היינו אם ירצה, אבל אינו חייב להשלים, ויכול לאכול אף לפני שקיעת החמה אם הוא רוצה:

כ"כ התוס' שם, וכ"כ ר"פ (בתוספותיו שם ובהגותו לתשב"ץ סי' א') שכך עשה ר"י בעשרה בטבת שחל בשבת שאכל לפני השקיעה, משום דס"ל שמשלים היינו אם ירצה עי"ש [וכן הביאו עוד ראשונים שם את המעשה הנ"ל וחלקם לא קיבלו פסק זה]. וכ"ד האו"ז (סוסי' ק"מ) בשם ר' ברוך מרינשבורק שמותר להשלים, מיהו אם לא השלים טפי עדיף עי"ש. וכ"ד ר' ידידיה המובא בתוס' שאנץ שהודפס בגמרות שלנו עפ"י מהרש"ל עי"ש. וכ"כ בתוס' הר"ש (ע"ז ל"ד ע"א), וז"ל: "והמתענה בערב שבת שמא יש להקל, אף על גב דקי"ל בשילהי בכל מערבין הלכה מתענה ומשלים, ועוד דמתענה ומשלים משמע היינו אם ירצה" ע"כ [ויש לעיין בסתירת הדברים של הר"ש משאנץ בעירובין הנ"ל לע"ז הנ"ל]. ומבואר בעובדא דר"י הנ"ל דמיירי בעשרה בטבת שחל בערב שבת, ואעפ"כ לא השלים.

ויש ראשונים, שדנו האחרונים בדבריהם, האם דין זה נאמר בתענית יחיד או בתענית ציבור – עי' בבירור הלכה להרה"ג דוד יוסף שליט"א (סי' רמ"ט אות כ"ח) שהביא את הצדדים לכאן ולכאן. אולם עכ"פ ודאי שיש כמה ראשונים שכתבו להדיא שבעשרה בטבת שחל בערב שבת אין חובה להשלים וכנ"ל.



נמצא שיש לנו ג' ספקות להתיר לאכול בצום שחל בערב שבת בשקיעת החמה ולא בצאת הכוכבים:

א. דעת ראשונים רבים שבכל צום מותר לאכול בשקיעת החמה. ב. דעת כמה ראשונים שבתענית שחלה בערב שבת מותר לאכול בשקיעת החמה. ג. דעת כמה ראשונים שבערב שבת אין חובה להשלים את התענית ואפשר לאכול אפילו קודם שקיעת החמה.

וכיון שהתעניות הן מדרבנן, ויש לנו ג' ספקות שמהם עולה שדעת רוב הראשונים שאפשר לאכול בשקיעת החמה – נראה שכן עיקר, ואין צורך להחמיר לאכול בצאת הכוכבים.

ומרן בשו"ע (סי' רמ"ט ס"ד) כתב בזה"ל: "אם קבל עליו להתענות בע"ש צריך להתענות עד צאת הכוכבים, אם לא שפירש בשעת קבלת התענית עד שישלים הצבור תפלתן" ע"כ. וכתב הבה"ל שם שמשמע בב"י דמצדד להורות כהפוסקים דס"ל דהאי מתענין ומשלימין דקאמר הגמרא היינו אם ירצה להשלים רשאי והאי סוגיא קאי שם גם את"צ כדמוכח שם עי"ש. כלומר שפסק השו"ע שצריך להתענות עד צה"כ הוא רק בתענית יחיד שתלויה בקבלת האדם, אבל בתענית צבור שאינה תלויה בכונתו – יכול לאכול אף קודם שקיעת החמה.

וכונת הבה"ל באומרו שהב"י מצדד להורות כהפוסקים הנ"ל, היא ממה שכתב הב"י שם על דברי הטור שכתב מתענה ומשלים היינו אם ירצה – "כ"כ התוס' והמרדכי וכו' ולא כראב"ה והרוקח שכתבו שצריך להשלים" עי"ש, הרי שנראה מלשונו כדכתב הבה"ל, שהוא מצדד לפסוק כדעת התוס' וסיעתם שאין חובה להשלים. וכן מתבאר מדברי הדרכ"מ בביאור דברי הב"י שהביא את דברי המרדכי בשם ר"י 'שיותר טוב שלא להשלים' אלא יכול להשלים אם ירצה, וכתב שהיה נראה לו שזו כוונת הטור שכתב מתענה ומשלים אם ירצה, אבל הב"י פירש דבא לאפוקי 'שאינו מחוייב' להשלים, לאפוקי מדברי ראב"ה והרקח שמחוייב להשלים עי"ש.

כלומר שלדעת הב"י – דעת הטור שבתענית ציבור אין חייב להשלים, אבל גם אין עדיפות לאכול לפני השקיעה אלא מה שירצה יעשה, אולם לדעת הדרכ"מ בדעת הטור יש עדיפות לאכול לפני השקיעה. וא"כ חזינן שבתענית צבור בין לביאור הב"י ובין לביאור הדרכ"מ, יכול לאכול לפני השקיעה, וא"כ מה שכתב הטור לאחר מכן, שבתענית יחיד כיון שקיבל על עצמו – צריך להשלים זהו רק בתענית יחיד, אבל תענית ציבור קילא לענין זה משום שלא קיבל על עצמו ממש.

וע"ע בבירור הלכה להרה"ג דוד יוסף שליט"א (סי' רמ"ט אות כ"ח) שהאריך במחלוקת האם תענית צבור חמורה יותר מתענית יחיד [ולפ"ז אם בתענית יחיד פסק השו"ע שמשלים עד צה"כ – כ"ש תענית ציבור] או להיפך או ששווים הם. ועכ"פ אין לנו לומר שדעת מרן השו"ע להחמיר בתענית צבור להתענות עד צה"כ.

וראיתי בספר שלחן לחם הפנים [למהר"י רקח] בסי' רמ"ט ס"ד שהאריך בסוגיא זו ובסוף דבריו דן בדעת הב"י ונקט שגם בתענית צבור הדין הוא כדכתב הרא"ש שבסתמא צריך להתענות עד הלילה, ורק אם התנה להדיא שיאכל לפני השקיעה יכול עי"ש. אולם הדברים צ"ע, דבתענית צבור לא מהני שאדם פרטי יחליט שרוצה להתענות עד לפני השקיעה, דהרי בציבור תליא מילתא, ופשט דברי הטור והב"י שבכל תענית צבור משלים רק אם ירצה, וע"כ דכתב הבה"ל שתענית צבור קילא מתענית יחיד, וכמו שכתבנו.

אמנם, הרמ"א שם פסק שיש להתענות בערב שבת עד צה"כ – אולם כיון שבדעת השו"ע אין גילוי להדיא וכנ"ל – ורוב הראשונים דעתם להתיר לאכול כבר בשקיעה וכנ"ל – נראה שלדין יש להתיר לאכול כבר בשקיעה.



ומבחינה מעשית יש שתי אפשרויות למי שרוצה לאכול בשקיעה בערב שבת:

האפשרות האחת היא להתפלל ערבית בפלג המנחה ולקדש בשקיעה, אולם לדעת רוב הראשונים אין לעשות כן הן בכל יום והן בערב שבת, לדין דעבדינן כרבנן שמתפללים עד שקיעת החמה בכל יום (וכפי שהארכתי במאמר שנדפס בירחון יתד המאיר אלול תשע"ט עי"ש ב).

והאפשרות השניה היא לקדש בשקיעה, ואח"כ יתפלל ערבית, באופן שימנה שומר שיזכיר לו להתפלל, או שיש לו זמן קבוע להתפלל (שמועיל במקום שומר) – עי' בפסקי תשובות (סי' רל"ב אות ג' ורל"ה או ו') בשם האחרונים.



קידוש וסעודת שבת קודם תפילת ערבית

וזה עפ"י מש"כ המ"ב בסי' רע"א (סקי"ד) בשם המג"א ושאר אחרונים, שאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי עי"ש. אמנם, בספר תורת שבת (סי' רע"א אות ו') חלק על המג"א בזה, וכן בחידושי הגר"א על ברכות (כ"ז ע"ב) הובא שהגר"א ס"ל לא כך, והוכיח כן מלשון הגמ' שם עי"ש, אולם בהגהה שם כתבו תלמידיו לדחות ראייתו עי"ש.

ובאמת שהדבר מפורש בראשונים כדברי המג"א: הרא"ה בברכות (כ"ז ע"ב) כתב: "ואין תוספת זה נאסר בקבלתו אלא בקידוש או בתפילה דאילו בדיבור בעלמא לא עשה ולא כלום, וה"ה לענין איסור אכילה ביום"כ" ע"כ. והעתיקו אלשבילי (שם). וכ"כ הריטב"א (שבת ל"ה ע"א, עירובין מ' ע"ב, תענית י"ב ע"ב ור"ה ט' ע"א) ע"ש. וכ"כ אהל מועד (דרך ב' נתיב ו'), וכ"כ ארח"ח (אות ג'), וכ"כ המאירי (עירובין מ' ע"ב) ע"ש. הרי שכולם ס"ל שאפשר לקבל תוספת שבת או בקידוש או בתפלה, וא"כ מותר לקדש קודם התפלה. ויותר מזה – הריטב"א (שם) הכריח כן בדעת חכמים, שהם ס"ל שתפלת ערבית היא רק לאחר שקיעת החמה וגם בערב שבת כן [וכפי שכתבנו כך דעת רוב הראשונים], וא"כ לשיטתם איך אפשר לקיים תוספת מחול על הקודש, דהא בדיבור בעלמא ס"ל לריטב"א דלא מהני, וע"כ שיקדש קודם השקיעה ע"ש.

ויש להוסיף שכך מתבאר מדברי הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת הי"א שכתב בזה"ל: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט" ע"כ, הרי שמותר לאדם לקדש לפני השקיעה, ולא הזכיר הרמב"ם כאן שזה תלוי בתפלה אלא זהו דין ממצות הקידוש שמקדש את השבת אע"פ שלא נכנסה השבת. וא"כ התבאר דכולהו רבוותא ס"ל כדברי המג"א ושאר אחרונים – שמותר לקדש לפני התפלה [ובתנאי שיתחיל בהיתר או שישים שומר וכנ"ל].

אמנם הכה"ח בסי' רע"א (אות כ"ב) לאחר שהביא את הדין הנ"ל כתב בזה"ל: "מיהו לפי דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות לא נכון לעשות כן, שכתב דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין הוא מתחיל מקבלת שבת ואחר כך באמירת ברכו ובקריאת שמע ובעמידה ובויכלו ובברכת מעין שבע ואחר כך התשלום הוא באמירת ויכלו שעל הכוס ובברכת הקידוש כיעו"ש, ואם כן אם יבא לקדש ולאכול קודם תפלת ערבית הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת" ע"כ. אולם הבא"ח (שנה שניה, פרשת בראשית אות י"ח) העתיק בשתיקה את דינו של המג"א הנ"ל, ונראה מדבריו שאין לזה סתירה מדברי רבינו האר"י. וע"ע בפסחים (דף ק' ע"א) בענין המתחיל סעודתו של חול מבע"י וקדש עליו היום שפורס מפה ומקדש, וכך עשו כמה תנאים ואמוראים למעשה ע"ש, ולא חששו שצריך להתפלל קודם ולאחר מכן לקדש כדי שיהיה על סדר העולמות, ואטו התנאים והאמוראים קדושי עליון לא ידעו את סדר העולמות? וע"כ שאין בזה חשש כלל, ויתכן שהאר"י כתב את הסדר הרגיל, אולם אולי בחינה גם למי שמקדים את הקידוש, ועכ"פ אם כך נהגו התנאים והאמוראים וכך ס"ל לראשונים ולגדולי האחרונים – אפשר לנהוג כך לכתחלה בלי שום פקפוק וחשש.



הערות וקושיות – אורח חיים

מתי צריך לעמוד בהבדלה - הרב אהרן הכהן פרידמן

כידוע, באופן אמירת ההבדלה יש מנהגים, יש האומרים אותה בישיבה ויש האומרים אותה בעמידה. ויש להעיר הערה חשובה לאותן הנוהגים לאומרו בישיבה, שיש אופן שלכו"ע יש לאמרו בעמידה [וזו הערה חשובה, כיון שבד"כ טבע האדם שמה שרגיל לעשות עושה אותו בכל מקרה ולא שת אל ליבו שיש אופנים שיש לנהוג בצורה שונה]. והאופן שלכו"ע יש לאמרה בעמידה הוא במקרה שהאדם מבדיל לעצמו ולא מוציא אף אחד בהבדלה, דבטעם חילוקי הדעות בזה מתבאר במשנ"ב (רצ"ו ס"ק כ"ז) דמצד עצם ההבדלה עדיף לעשותה מעומד, כיון שהיא הלכות המלך אין מלוין אלא מעומד. והטעם של הדעה שיש לעשותו מיושב משום דכשמוציא לאחרים ידי חובה יש מעלה שישבו, שאז זה יותר צורה של קביעות וכשעומד לא הוי קביעות. וא"כ יוצא שכשאדם מבדיל לעצמו לכו"ע יש להבדיל בעמידה.

אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית



אוצר יורה דעה

טיפת חלב שנפלה על החתיכה ♦ בגדרי חיוב שמירה מסכנה ודין פיקוח
נפש ♦ בגדר עבודה זרה ומה נכלל בזה ♦ ריבית ברורה – סימן
קסב-קסג

הרב ישורון ורנר

ישיבת תורת החיים

טיפת חלב שנפלה על החתיכה

מקור הסוגיה במשנה

איתא במשנה (חולין קח ע"א): "טיפת חלב שנפלה על החתיכה, אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה - אסור; ניער את הקדרה, אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה - אסור". ומבואר שהרישא עוסקת בחתיכה שנפל עליה חלב והאדם לא ניער את הקדרה, והחתיכה נאסרת מאחר שהייתה בה נתינת טעם של החלב, וטעם החלב שבה לא מתפשט בכל הקדרה אלא אצור בתוך החתיכה. דאי לא תימא הכי, לא ברור מדוע יש לדון את טיפת החלב רק כנגד החתיכה ולא כנגד כל הקדרה, ופשוט. ולפ"ז הסיפא עוסקת באותו נדון, וההבדל הוא במה שהוא ניער את הקדרה, וממילא יש לשער את החלב כנגד כל התבשיל ולא רק כנגד אותה חתיכה.



הכרעת רבי במחלוקת ר' יהודה וחכמים בדין אפשר לסוחטו והשלכתה לדין ניעור וכיסוי הקדרה

ובגמ' (שם ע"ב) מובאת ברייתא ובה מחלוקת תנאים בדין זה: "טפת חלב שנפלה על החתיכה, כיון שנתנה טעם בחתיכה - החתיכה עצמה נעשת נבלה, ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה - דברי ר' יהודה, וחכ"א: עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, אמר רבי: נראין דברי ר' יהודה - בשלא ניער ושלא כסה, ודברי חכמים - בשניער וכסה". ובמסקנת הגמ' (קט ע"א), כשניער וכיסה בסמוך לנפילת החלב על החתיכה, לדעת ר' יהודה מעיקר הדין יש לשער בכל הקדרה כנגד טיפת החלב ולא רק בחתיכה, אלא דיש לגזור שמא לא ניער או כיסה יפה יפה. ולחכמים דברייתא מותר לתחילה לשער כנגד כל הקדרה ולא חוששים בזה, ובוזה אמר רבי שנראים דברי חכמים. וכשלא ניער וכיסה בהתחלה אלא לאחר זמן, לדעת רבי יהודה החתיכה נעשתה נבילה, ולשיטתו פליטת טעמה כבר לא בטלה, דלשיטתו מין במינו לא בטיל, וחכמים של ברייתא זו אמנם מודים לר' יהודה שמין במינו לא בטיל, אך לשיטתם גם כשניער לאחר זמן אין זה כלל מין במינו, דסבירא להו אפשר לסוחטו מותר, וממילא החתיכה לא נעשתה נבילה, וממשיכים לשער כנגד טיפת החלב שאינה ממין הבשר והרוטב. ובוזה אמר רבי שנראין דברי רבי יהודה דהיינו שסבר שאפשר לסוחטו אסור. והעולה מדברי הגמ' הוא שכשניער וכיסה בתחילה, משערים כנגד טיפת החלב בכל הקדרה, וכשלא ניער בתחילה, החתיכה נעשית נבילה".



א). ובשאלה האם רבי קיבל גם את הדין שמין במינו לא בטיל, או רק את הדין שהחתיכה נעשתה נבילה, יש שתי אפשרויות (עיין ברש"י קט ע"א ד"ה "ותו לא מיד", ובמרדכי סי' תרצא), דיש צד לומר שמאחר שרבי אמר שנראין דברי רבי יהודה כשלא ניער וכיסה, משמע שנראין דבריו לגמרי, והיינו גם לגבי מין במינו שלא בטיל, אך ניתן לומר גם

המשנה יכולה להתפרש כשיטת חכמים או כשיטת רבי אך לא כשיטת ר' יהודה

ולפ"ז הרישא של המשנה יכולה להתפרש לפי כל השיטות, דהיא אינה עוסקת כלל בדין שאר החתיכות, וכך גם עולה מפירוש רש"י (שם ד"ה אם) שכתב, וז"ל: "ובשאר חתיכות דקדרה לא איירי תנא דמתני', ובגמרא פליגי בה אם חוזרת אותה חתיכה ואוסרתן או לאו". אבל במה דאיתא בסיפא של המשנה שניעור הקדירה מועיל לשער בכל הקדרה כנגד החלב, צריך לומר שאו שהסיפא כדעת רבנן דברייתא, והיינו שבין אם ניער בסמוך לזמן נפילת החלב, ובין אם ניער לאחר זמן, משערים רק כנגד החלב ולא כנגד כל החתיכה (וכן פירש הרשב"א בתורת הבית הארוך ב"ד ש"א ע"ש). או שהמשנה היא כדעת רבי, וכוונתו היא שרק אם ניער האדם את הקדרה בסמוך לנפילת החלב משערים בכל הקדרה, אבל אם הוא ניער לאחר זמן החתיכה נעשתה נבילה (ולמ"ד מין במינו לא בטל הכל אסור, ולמ"ד בטל, יש לשער כנגד כל החתיכה ופליטת טעמה). וממה שרש"י (ד"ה ניער) נקט במשנה שהניעור הוא בסמיכות לנפילת החלב, על כרחינו שהבין שהמשנה נשנית כדעת רבי.



דעת רש"י בחתיכה שמקצתה ברוטב

אחר הדברים הללו, צריך לברר את הנחת היסוד המדויקת מהמשנה והמובאת בהדיא בגמ', שאם לא ניער את הקדרה, החלב נשאר אצור באותה חתיכה ולא מתפשט טעמו לכלל הקדרה. ופירש"י (קח ע"ב ד"ה ניער) את הטעם לכך, שניעור וכיסוי הקדירה מועיל לעירוב טעם החלב בכל הקדרה. וז"ל: "ניער - הגיס בה במגיס המנער את הקדרה מתפשט הטעם בכולה וכן המכסה אותה מפני שמי השוליים עולין עד פיה ויורדין". ובתוס' (חולין צו ע"ב ד"ה אם, קח ע"א ד"ה טפת) דייקו מלשון רש"י שהכיסוי מועיל רק משום שמי השוליים עולין עד פי הקדרה ומכסים את כל החתיכה, ואם כן לשיטתו הנדון במשנתנו הוא אפילו באופן שחלק מחתיכה שנפלה הטיפה עליה נמצאת בתוך הרוטב, שאם לא ניער וכסה, לא משערים בכל הקדרה כנגד הטיפה אלא רק בחתיכה, כי טיפת החלב תישאר בתוך החתיכה². וכן כתב בעל העיטור (שער א, טז): "לא ניער בתחלה ולא בסוף ונפל בחתיכה וחתיכה רובה ברוטב ומיעוטה מגולה החתיכה שקבלה טעם

שמאחר וכל מחלוקת ר' יהודה וחכמים דברייתא הינה רק גבי אפשר לסוחטו, ולא גבי מין במינו, נקט רבי כדעת ר' יהודה בעניין אפשר לסוחטו, ולא התייחס כלל לדין מין במינו, שבוז לא נחלקו בברייתא, אך הוא עצמו סבירא ליה שמין במינו בטיל.

ב. ובב"י (סי' צב) כתב שכאשר כל החתיכה בתוך הרוטב ורק גגה מחוץ לרוטב, נראה שרש"י מודה שמצטרפת כל הקדרה לבטל, וכתב על כך שמלשון הסמ"ג המובאת בהגהות מיימוניות משמע שהם הבינו שרש"י החמיר בזה. וז"ל הסמ"ג (לאוין קמ-קמא): "מתוך פירוש רבינו שלמה שפירש בגמרא, מוכיח שרוצה לומר שאפילו החתיכה בתוך הרוטב כשנפלה טיפת חלב עליה אם לא ניער וכיסה אין מסייע הרוטב לבטל טעם הטיפה...". ואחר הדברים הללו הביא הסמ"ג את פירוש התוס' והכריע כמותם. וכנ"ל, בהגהות מיימוניות (דפוס קושטא) ציטט את לשונו. ולכאורה כוונתו היתה בפשיטות לדקדק בדעת רש"י כשם שדקדקו בתוס', ולא דק בלשונו לומר "מקצת החתיכה", או "החתיכה בתוך הרוטב". ולפ"ז גם דעת הסמ"ג ברש"י היא כהבנת הב"י. ולכו"ע כאשר כל החתיכה בתוך הרוטב ורק גגה בחוץ, משערים בכל הקדרה.

אסורה ושאר החתיכות מותרות דמבלע בלע מיפלט לא פליט". וכן דעת רבינו ירוחם (נט"ו קלז ע"ג).



הב"י למד את דעת רש"י מסברה ולא מדיוקם של תוס'

ובב"י (סי' צב סע' ב) מבואר ג"כ שיש להבין בדעת רש"י שחלק מהחתיכה מונח בתוך הרוטב, דמסתמא כך היא המציאות. וז"ל: "ומסתמא קצתה מונחת ברוטב שהרי לא הצריך שתהא מונחת ע"ג חתיכה אחרת שהיא חוץ לרוטב וקאמר חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות ואם איתא דע"י שקצתה מונחת ברוטב מצטרף הכל לבטל האיסור לא היה לו לייחד חתיכה זו משאר חתיכות" הילכך משמע דס"ל לרש"י שאף על פי שקצת החתיכה מונחת ברוטב מאחר שהאיסור לא נגע אלא בקצתה שחוץ לרוטב אין הכל מצטרף לבטל האיסור".



נראה דלדעת רש"י בחתיכה שמקצתה ברוטב ולא נייער וכיסה החלב לא נבלע עד גובה הרוטב

אולם לכאורה יש להתקשות במציאות, מדוע שחלק החתיכה הנמצא בתוך הרוטב, לא יפליט את טעם החלב, כמו שהוא מפליט את טעם החתיכה עצמה, הלא במציאות יש כח ברוטב לפעפע טעם בכל הקדרה. ונראה להסביר שרש"י נקט שחלב הנמצא בתוך החתיכה בתוך הרוטב אכן נפלט, אלא דעל אף שחלקה התחתון נמצא בתוך הרוטב, רוב החלב כלל לא עובר ומחלחל עד לחלקה התחתון של החתיכה. ושור"ר שכ"כ בהדיא המרדכי (תרצא) בשם הראב"ה, וז"ל:

ג. ויש להעיר, דבחלק מגירסאות הטור (סי' צב) אחר שהביא את שיטת רש"י, כתב שכן דעת התרומה, ולחלק מהגירסאות כתב שכן דעת בעל העיטור. ולכאורה נראה דהגרסא הנכונה היא שכן דעת העיטור, וכפי שהבאנו את לשונו. דאילו מהתרומה משמע בהיפך, שכתב (הלכות איסור והיתר סי' נא) בזה"ל: "הכי פירוש של משנה טפת חלב שנפלה על החתיכה של בשר ואין בה ס' באותה חתיכה של בשר לבטל את הטפה נאסרה החתיכה לפי שיש בה נתינת טעם של חלב ואם אחרי כן נייער הקדירה בכף ועל ידי כן נכנסה החתיכה בתוך הרוטב אז צריך ששים בקדירה לבטל כל החתיכה שנאסרה מהכא משמע שחלב מפעפע בכל החתיכה דאי במקצתה גרידא כי נמי נייער וכסה אמאי צריך ששים לבטל כל החתיכה הלא לא נאסרה כולה וש"מ איסור הנבלע בחתיכה אין הולך חוץ מאותה חתיכה אלא על ידי רוטב שמוליך הבליעה חוצה לה...". ודבריו ברור מיללו שחלב שנפל על מקצת החתיכה מפעפע בכולה, וכן שנייער הקדרה הוא באמצעות הכנסת כל החתיכה בתוך הרוטב, וכן שהולכת הטעם תלויה ברוטב, ומשמע שכשחלק מהחתיכה ברוטב משערינן בכל הקדרה, שמאחר שהחלב מפעפע בכל החתיכה וחלקה ברוטב, החלק שברוטב מוליך החוצה את החלב הבלוע.

ד. ר"ל דהיה לו לומר טיפת חלב שנפלה לקדרה (ולא לחתיכה), דאם נאמר שכשקצתה ברוטב אזי מצטרפת כל הקדרה לשער כנגד הטיפה, אין כ"כ חילוק בין נפילה לרוטב ובין נפילה לרוב החתיכות, שבד"כ נתונות בחלקן בתוך הרוטב. ודווקא אם נאמר שלא מצרפים את הקדרה, מובן החילוק שבין נפילה לתוך הקדרה ובין נפילה על חתיכה, שלמרות שחלקה בתוך הרוטב, יש לשער כנגד החלב רק באותה החתיכה.

ה. ומהר"ם שיף (קח ע"א על רש"י ד"ה מיפלט). כתב לתמוה על הב"י שכותב זאת מסברא ולא דייק זאת מלשון רש"י "שהחלב בגגה של החתיכה" ומשמע שהחלב מונח דווקא בגגה, אבל חלקה בתוך הרוטב. אלא דלכאורה דקדוק זה אינו מוכרח, ונראה דהב"י הבין בפשיטות שכוונת רש"י לומר שהחלב נפל על חלקה העליון של החתיכה, וכונתו שזה המיקום של נפילתה אבל לאחר מכן יתכן והיא תחלחל לכל החתיכה.

"ופרש"י דמקצת החתיכה מגולה ובלעה מן החלב שעל גב החתיכה ואין הרוטב מפליט ומבליע בשאר החתיכות אא"כ ניצר וכיסה ועל כרחק מיירי שאין מגיע פפועי חלב לרוטב שאם מגיע לרוטב הרוטב מוליכו בכל אלא ב' שלישי חתיכה מגולה ופפועי חלב מגיע עד שלישיתה ומשמע דלא אסרה את השאר כיון שפפוע גוף האיסור אינו מגיע אליהן אפילו משהו ולא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה עד מקום שנבלע' עכ"ל ראבי"ה".



נראה דרש"י אסר גם את חלק החתיכה שמתחת לרוטב על אף שהחלב לא הגיע אליו

אלא דצריך להבין לפ"ז מדוע שחלקה התחתון של החתיכה ייאסר ג"כ, ובאמת שמלשון הראבי"ה "ומשמע דלא אסרה את השאר" נראה שהחלק התחתון מותר, אלא דלכאורה יש קושי לומר שרש"י התכוון שחלקה התחתון של החתיכה אכן מותר וכל הנדון של המשנה הוא רק על חלקה העליון, דהמשנה דיברה על מכלול החתיכה. ושמא רש"י הבין שמאחר שעכ"פ חלקה העליון של החתיכה נאסר, וטעם הבשר שבו אסור, יש לאסור את כל החתיכה. והגם שאין טעם זה נחשב לנבלה בכדי לאסור את שאר החתיכות, שכן טעם החלב לא יכול לצאת מן החתיכה, עכ"פ טעם הבשר הזה בעצמו אסור מחמת נתינת טעם החלב, ואינו אסור אלא כשהוא בתוך החתיכה, ולא כשהוא יוצא, ממנה משום שאין הנאסר אסור יותר מן האוסרו ולא יהא טפל חמור מן העיקר וכח הבן יפה מכח האב (כפי שכתבו הרשב"א בתורת הבית הארוך ב"ד ש"א, והרמב"ן קח ע"ב ד"ה ור"י). ולכן גם לר' יהודה לא אומרים בזה מין במינו על אף שהוא אסור, ולעולם יש לשער רק כנגד החלב. אולם, כשמדובר באותה חתיכה עצמה, דנים אותה כמכלול, ומאחר שלחלקה התחתון של החתיכה המונחת ברוטב נכנס גם מטעם הבשר שבחלק העליון, על אף שהטעם הזה כשיורד לחלק התחתון של החתיכה הוא ככל הנראה ללא טעם חלב, מכל מקום מאחר שכשהוא נמצא בחלק העליון של החתיכה יש בו טעם חלב, והואיל וטעם זה עדיין לא יצא מהחתיכה, דהלא כל זמן שמתמשך הבישול ממשיך להגיע טעם מהחלק העליון, אם כן יש לדון את כל החתיכה כמכלול ולאוסרה כולה.

ו. ר"ל דאם היינו מחשיבים את חלק החתיכה שמחוץ לרוטב לנבילה, היה עלינו לאסור גם את החלק התחתון המונח ברוטב מחמת פליטת טעם הבשר הנמצא בחלק העליון וממילא לאסור גם את פליטת הטעם היוצאת מהחלק המנוח בתוך הרוטב. אלא דאנו אומרים חנ"ג דווקא כאשר מעורבים שני הטעמים באופן מוחלט וכרוכים זה בזה, דכל המחלוקת על אפשר לסוחטו האם מותר או אסור, היא באופן שטכנית אפשר לסחוט את הכל, אלא שיש מחלוקת האם דינית מתירים זאת או שמחשיבים זאת לאיסור מחודש, אבל כאשר בפועל רק טעם אחד יכול לצאת והטעם השני אצור בתוך החתיכה, נמצא שהם אינם כרוכים באמת זה בזה ולא מעורבים לטעם אחד, ובזה לדעת הראבי"ה לא אומרים חנ"ג. ואזיל בזה בשיטת עוד סיעת ראשונים נכבדה שנקטה כך, שכן הוא בתרומה (הלכות איסור והיתר, סוף סי' נא ד"ה תנן טפת) וברמב"ן (ריש קח. בשם התוס') וברשב"א (שם ד"ה גמ' אמר רב, וכן בתורת הבית הארוך בית ד' שער א) ובר"ן (על הרי"ף, סוף פ"ח ד"ה תנן בפירקין) ועוד.

ז. וכתב עוד המרדכי (שם) שיש שרצו לחלק בין הדין של חלקה העליון של החתיכה, ובין הדין של חלקה התחתון, והסיק שהוא שיבוש. ובדרכי משה (סי' צב אות ב) פירש שדעת אותם שרצו לחלק, הייתה אליבא דשיטת רש"י, ורצו לומר שחלק החתיכה שבתוך הרוטב יהיה מותר, ורק חלקה החיצוני יהיה אסור, ועל זה חלק המרדכי. אבל עיין בחזו"א (הלכות בב"ב סי' טז סק"א) שתמה טובא על הבנת הדרכי משה, ונקט שגם אותם אלו שרצו לחלק, נקטו זאת בשיטת ר"י.

אמנם יש דוחק בהסבר זה שבהבנת דעת רש"י, דמאי חזית לחלק בין הטעם כשהוא נמצא בחלק התחתון של החתיכה ובין הטעם כשהוא יצא מן הקדרה, סוף סוף כבר אין בו טעם חלב. מכל מקום, לכאורה עדיף לבאר כן מאשר לומר שרש"י הבין שלשון המשנה חילקה בין שני חלקי החתיכה ולא כתבה כן בפירושו. וכן קשה יותר לומר שרש"י הבין שהטעם נבלע עד חלק החתיכה שבתוך הרוטב, ואעפ"כ לא יוצא ממנו אם לא ניער, דמדוע שפעולת הניעור תפליט את הטעם יותר מבישול הרוטב עצמו".



דעת ר"י הזקן בחתיכה שמקצתה ברוטב וכשכולה מחוץ לרוטב

איברא, דהתוס' (חולין צו ע"ב ד"ה אם) כתבו דר"י חלק על רש"י בהבנת המשנה, וז"ל: "ולר"י נראה דכשהחתיכה שנפל האיסור עליה היא מקצתה ברוטב לא בעינן נייער וכסה והתם איירי כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב דאז אין מתפשט אלא בנייער וכסה והוה מצי למימר לא שנו אלא בחתיכה מקצתה ברוטב אלא מילתא דפסיקא ליה נקט כשנייער וכסה דאז בכל ענין הרוטב מכסה כל החתיכות ואפילו היתה כולה חתיכה חוץ לרוטב...". וכ"כ התוס' על מתניתין (ד"ה טפת עי"ש). ומבואר בדבריהם שכאשר חלק מהחתיכה נמצא ברוטב משערינן בכל הקדרה, שמאחר שהחלב מפעפע בכל החתיכה וחלקה ברוטב, החלק שברוטב מוליך החוצה את החלב הבלוע גם בחלקו שמחוץ לרוטב. ומה שלא חילקה הגמ' גופא בזה, הוא משום שרצתה המשנה לתת דין ללא חילוקים, שבכל אופן כשנייער וכסה משערינן בכל הקדרה. ולפ"ז גם נייער הקדרה אינו מצריך הכנסה של כל החתיכה לתוך הרוטב אלא די בחלק מהחתיכה שתיכנס לתוך הרוטב. וכשיטתם נקטו ראשונים נוספים, דכן הוא בסמ"ג (לאוין קמ-קמא) ובסמ"ק (סי ריג, ובהגהות אות י) ובמרדכי (סי' תרצא) ובשערים למהרא"י (שער כא) ועוד.



בר"ן מבואר שאין להקשות על ר"י מדין חם בחם בצלי שאוסר רק כדי קליפה

והר"ן (מ"ג ע"א בדפי הרי"ף) כתב שאין להקשות על תוס' שמאחר שאין רוטב הרי זה נחשב לצלי, ובצלי קי"ל (פסחים ע"ו ע"א) דבעי קליפה, ואם כן כיצד ניתן לומר שכל החתיכה תיאסר,

(ח). ובט"ז (סי צב סק"ב) כתב שלדעת רש"י כשהחתיכה נאסרת נאסר גם החלק התחתון מהחלק העליון, וחוזרת ואוסרת למטה כל הרוטב ומה שבתוכו עד ששים נגד כל החתיכה, דכל החתיכה נעשית נבילה כיון דמקצת החתיכה מונחת תוך הרוטב, הרוטב מוליך לשאר. ולכאורה הוא כנגד הבנת כל המפרשים, ויש בזה קושי גדול לכאורה, שהרי על מציאות זו שלא נייער ולא כיסה אמרה הגמ' שגם לר' יהודה אינו אוסר את שאר הקדרה, שהרי מבלע בלע ומפלט לא פלט. וזה מה שהזיק סיעת ראשונים גדולה לומר שכאשר החלב לא יוצא לא אומרים בזה חנ"ן. וגם מפשטות לשון המשנה משמע שהחילוק בין הרישא לסיפא הוא ביחס שבין שיעור החלב כנגד החתיכה, ובין שיעור כל הקדרה כנגד אותה טיפת חלב. גם מה שכתב שם בהמשך דבריו, להוכיח כן מלשון השו"ע (הלקוחה מהרמב"ם) "ואם יש בחתיכה מטעימת חלב, נאסרה אותה חתיכה ומשערינן בכלה וכו'". לכאורה אינה הוכחה, דהא בהמשך דברי הרמב"ם והשו"ע כתבו "במה דברים אמורים בשלא נער את הקדרה בתחלה כשנפל החלב אלא לבסוף ולא כסה וכו'". הרי שכל הדין הקודם עוסק לשיטתם באופן שנייער לבסוף, שאז יש לשער בכלה מאחר שכבר היתה נתינת טעם, אבל אם לא נייער ולא כיסה כלל, משמע בפשטות שרק החתיכה נאסרת, וכהכרח לכאורה בהסבר הגמ' בדעת ר' יהודה "מבלע בלע מיפלט לא פלט" וממילא לא אוסר את השאר, וכפי שהבין גם הרמ"א בפשטות לשון השו"ע ולא השיג על זה, אלא כתב דבריו שם כביאור.

שמאחר שמדובר בקדירה, שיש בה הבל ולחות, אין זה נחשב לצלי אלא לבישול. וז"ל: "אף על גב דחם בחם באיסור שאינו שמן שיהא מפעפע כל שאין בו רוטב אינו אוסר יותר מכדי קליפה. ה"מ בחום של צלי וכיוצא בו אבל חתיכה זו כיון שעומדת בקדרה מתוך שיש בה הבל ולחות האיסור מתפשט בכל החתיכה".^ט



הרשב"א נקט בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב כדעת רש"י

ועתה הבוא נבוא לבאר בע"ה דדעת הרשב"א במחלוקת זו היא כדעת רש"י. דהנה כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך ב"ד ש"א) שבחם בחם אין עובר טעם הבלוע ללא רוטב, וז"ל: "שאעפ"י שהחתיכה שנפלה עליה טיפת החלב קבלה טעם החלב ונאסרה ונעשית היא עצמה כחתיכת נבלה מכל מקום כל שהיא נוגעת ביבש אפילו שתיהן חמות אינה פולטת כלל מן החלב שבלעה ומיחל גמור של היתר היא שפולטת ולא ככענין זה אמרו שנעשית כנבלה עצמה שאלו חתיכת נבלה ממש שנוגעת לחתיכת שחוטה שבצדה חם בחם אוסרת וזו אינה אוסרת כמו שאמרנו אלא על ידי רוטב שהרוטב מערב את הכל ומוציא האיסור הבלוע ומוליכו בכל הקדירה...". ומבואר בדבריו שקאי על חתיכה העומדת זו בצד זו. אבל בעניין חתיכה שמקצתה ברוטב כתב בהמשך דבריו בהדיא כשיטת רש"י, בהאי לישנא: "ושמעין נמי מהכא דאפילו היתה מקצת החתיכה בתוך הרוטב ונפל על מקצתה שהוא חוץ לרוטב חלב או דם או אחד מן האיסורין שאין מפעפעין אין אומרים שאותו רוטב שהוא בקצה האחד מוליך ומערב מה שבלעה החתיכה בקצה האחר שאינו בתוך הרוטב דאם לא כן אפילו לא ניער יפה ולא כיסה יפה למה נאסרה החתיכה הראשונה ולמה אוסרת כל השאר דאדרבה היה לנו לצרף הרוטב עם החתיכה בתחילת נפילתה ותבטל הטיפה בס' שהרי הרוטב מערב את הכל ומוליך את החלב בכל והכל מצטרף לבטלה". ושפתיו ברור מיללו דכשקצתה ברוטב אזלינן לחומרא כרש"י. ואולם בסיום דבריו, חזר הרשב"א על כך שמ"מ חם בחם בצדו אינו מפליט טעם בלוע ללא רוטב, וציין לדעת ר"י בתוס' בזה"ל: "אלא ודאי שמעינן דאין חתיכה שנאסרה מחמת בליעת איסור אוסרת חתיכת היתר שאצלה ואפילו שתיהן חמות ואפילו במה שאמרו חתיכה עצמה נעשת נבלה כבשר בחלב וכל שכן בשאר האיסורין וכן כתבו בתוספות בשם רבנו יצחק ז"ל דלעולם אין חתיכה שנאסרה מחמת בליעת איסור אוסרת חתיכת היתר שאצלה ואפילו שתיהן חמות לפי שאין הבליעה הולכת מחתיכה לחתיכה שאצלה אלא אם כן יש רוטב שמוליך הבליעה חוצה לה אבל ביבש לא

ט). ואין לתרץ שיש לחלק בין חלב, שהוא לח, ובין מוצק, שהרי גם דם אינו אוסר בצלי יותר מכדי נטילה, על אף שהוא לח. ובש"ך (סי צב סק"ג) כתב אפשרות לתרץ שאף אם נגדיר את החתיכה שמחוץ לרוטב כצלי, הלא קי"ל (חולין צ"ז) שאיסור שמן מפעפע בהכל, והרי תוס' כתבו (קח ע"א ד"ה טפת): "משום דחלב מפעפע על כל החתיכה ואין מפעפע מחתיכה לחברתה אלא ע"י ניעור וכסוי". משמע שנקטו שהחלב נחשב לדבר שמן מכח שמנוניות שבו, ומה שלא אוסר החלב את החתיכה שתחתיו הוא מפני שדבר שמן לא מפעפע מחתיכה לחתיכה ללא רוטב. אבל הש"ך דחה הבנה זו וכתב שמוכח מהר"ן והרשב"א דחלב אינו נחשב לדבר שמן ע"ש. וכיהודה ועוד לקרא, יש להוסיף דהלא איתא בגמ' (חולין צז ע"א): "עובדא הוה קמיה דר' יוחנן בכנישתא דמעון, בגדי שצלאו בחלבו, ואתו ושייליה לרבי יוחנן, ואמר: קולף ואוכל עד שמגיע לחלבו! הוה - כחוש הוה". והלא פשוט דאף לגדי כחוש יש חלב, אלא דהחלב כחוש יותר, וברור שרמת השמנוניות של חלב דגדי כחוש, גבוהה הרבה יותר מרמת השמנוניות המצויה בחלב, ואעפ"כ אומרים דאינו מפעפע יותר מקליפה. וזו הסיבה לכאורה דהר"ן תירץ באופן אחר וכו"ל.

לפי שאין החתיכה הבלועה מן האיסור מוציאה ומוליכה הבליעה אלא במקום שהבלע בעצמו יכול לילך ולהתפשט שם מעצמו.



נראה שכך גם הבין הב"י בדעת הרשב"א ובוזה יש ליישב גם את תמיהת החזו"א עליו

ובב"י (סי' צב סע' ב) למד מדברי הרשב"א הללו שבחתיכות חמות שיש רוטב העובר ביניהן, החלב עובר מחתיכה לחתיכה אפי' כשלא ניער ולא כיסה. וז"ל: "ונראה מדבריו שם דכשאינ חתיכה זו נוגעת בחתיכות אחרות אלא ביבש מיירי אבל אם היתה נוגעת בחבירתה ע"י רוטב אפילו לא ניער ולא כיסה נמי". ובדרכי משה (שם סק"ב) הסתפק אם כתב הב"י את דעת הרשב"א בדעת רש"י או בדעת ר"י, אך לפי המתבאר לעיל, מעיון בדברי הרשב"א נראה ברור שהוא נקט כרש"י ואם כן נראה שכך גם הבין הב"י בדעת הרשב"א. אלא דהחזו"א (חיו"ד הל' בב"ח סי' טז) הבין מדברי הב"י הללו שכוונתו לומר בדעת הרשב"א, שהוא נוקט בהכרח כר"י שאף בחתיכה אחת שקצתה ברוטב, בכוח הרוטב להפליט את החלב הנמצא בחלק החתיכה שמחוץ לרוטב, ומשכך תמה החזו"א על דבריו, בזה"ל: "ומה שכתב הב"י סי' צב דנראה מדבריו שם דכשאינ חתיכה זו נוגעת בחתיכות אחרות אלא ביבש מיירי אבל אם היתה נוגעת בחבירתה ע"י רוטב אפי' לא נער ולא כסה נמי תמוה, דאדרבה דעת הרשב"א כפירוש רש"י". אולם, לכאורה יש להשיב על דבריו כנ"ל, דלא התכוון הב"י לומר שהרשב"א נקיט כר"י לעניין חתיכה שמקצתה ברוטב, אלא הוא התייחס רק לחתיכות העומדות זו בצד זו. ובסברא יש חילוק משמעותי בין הנדונים, דבחתיכות העומדות זו בצד זו, החלב נמצא בגגה של אחת מהחתיכות, וממילא הרוטב מעביר באופן ישיר את החלב מחתיכה לחתיכה. מה שאין כן בחתיכה שמקצתה ברוטב, שהרוטב נמצא בשטח החתיכה שכלל לא הגיע אליו החלב.



החזו"א נשאר בצ"ע על הבנת שיטת הרשב"א אך לכאורה נראה ברור שדעת הרשב"א כדעת רש"י

אולם, על אף תמיהת החזו"א על הב"י, בהמשך דבריו כתב החזו"א שנראה מסוף דברי הרשב"א דסבירא ליה כדעת ר"י, ונשאר החזו"א בצ"ע בדעת הרשב"א. וז"ל: "ומיהו מה שסיים התורת הבית שם בדברי ר"י בעל התוס' משמע קצת שמסכים עם דעת ר"י בכל מה שכתב, ודברי ר"י הוא דוקא אם כולה מחוץ לרוטב וכן משמע לשון התורת הבית שם דאיירי במקום הנגיעה הוא יבש ביבש, וצ"ע". אולם, לפי מה שהתבאר לעיל בביאור דברי הרשב"א, לכאורה אין קושי בהבנתו. דהרשב"א הביא את דברי ר"י כדי לטעון שרוטב מעביר טעם בלוע בין שתי חתיכות, ולא הביאו בכדי לדון בחתיכה שמקצתה ברוטב, שבזה כתב להדיא כדברי רש"י. ואם כן לכו"ע הרשב"א נקיט כרש"י. וכן כתבו גם הש"ך ורעק"א (סי' צב) בדעת הרשב"א, ואף החזו"א (שם) הביאם.



נראה שגם הרמב"ם נקט כדעת רש"י

גם בדעת הרמב"ם (מאכ"א פ"ט ה"י) נראה דסבירא ליה כדעת רש"י שיש לאסור החתיכה גם כאשר מקצתה ברוטב, שכתב גבי דין נייעור וכיסוי בזה"ל: "במה דברים אמורים (שדנים את החלב כנגד החתיכה ולא כנגד הקדרה) בשלא נער את הקדרה בתחלה כשנפל החלב אלא לבסוף ולא כסה, אבל אם נער מתחלה ועד סוף או שכסה משעת נפילה עד סוף הרי זה בנותן טעם, וכן אם נפל חלב לתוך המרק או לכל החתיכות ולא נודע לאי זה חתיכה נפל, נוער את הקדרה כולה עד שתשוב ויתערב הכל אם יש בקדרה כולה טעם חלב אסורה ואם לאו מותרת". ומדלא חילק בדבר כלל ועיקר, נראה דסבירא ל' דבין בחתיכה שכולה חוץ לרוטב, ובין בחתיכה שמקצתה ברוטב, אוסרים את החתיכה. ונראה שכך גם סובר הב"י בדעת הרמב"ם, דסברא זו נקט הב"י גם בדעת רש"י עצמו, שמסתמא נוקט דה"ה לחתיכה שקצתה ברוטב מאחר שלא חילק, וכן"ל.



תמיהת הטור על הרמב"ם

והנה, במה שכתב הרמב"ם שבלא נודע היכן נפל החלב ינער הקדרה, הקשה הטור (יו"ד סי' צב) על הרמב"ם, וז"ל: "ואיני מבין את דבריו שאם החתיכות כולן בתוך הרוטב מה צריך לנער ואם אינן ברוטב מה מועיל נייעור שמנער אח"כ. והיכא שנאסרה החתיכה מחמת החלב נעשית כל החתיכה איסור ואם בישלה עם אחרות צריך ס' לבטל כולה אף על פי שאיפשר ליסחט החלב הבלוע בה וליבטל בס' בשאר החתיכות אפי' הכי הכל אסור שכבר נעשית החתיכה כולה איסור וצריך ס' לבטל כולה ואם יש בכל מה שבקדרה בין מרק ובשר ותבלין ס' לבטל מה שבקדרה מותר והיא נשאת באיסורה ואם מכירה משליכה והאחרות מותרות ואם אינו מכירה הרוטב מותר וכל החתיכות אסורות אם חתיכת האיסור ראויה להתכבד". ונראה ברור שהטור יוצא מנקודת הנחה שהרמב"ם עסק בנייעור הקדירה שלא בזמן נפילת החלב. וכנראה הטור הבין זאת מלשון הרמב"ם, שמשמע שכבר נפל החלב ולא נודע, וכעת לאחר זמן נותנים לאדם פתרון, בשונה מלשון הרמב"ם הקודמת: "ניער מתחילה", שמשמע שזו עובדה וודאית שאירעה בסמוך לנפילת החלב. ומאחר שמדובר בלאחר זמן, הקשה הטור דלא ברור מה יועיל ערבוב החתיכות, דממ"נ, אם מדובר על נפילת חלב על הרוטב או החתיכות שבתוך הרוטב אין צורך לנער, ואם מדובר בנפילת חלב על החתיכות הלא החתיכה כבר נאסרה ונעשתה נבילה, והיא תישאר באיסורה, ואם אין בקדירה ס' כנגדה הכל אסור.



תירוצי הב"י והקשיים לכאורה שיש בתירוץ זה

ובב"י (שם) תירץ שהרמב"ם דיבר באופן שנפל החלב על המרק והחתיכות שבתוך הרוטב, ואעפ"כ הצריך הרמב"ם נייעור בכדי שיתערבבו יפה יפה. וז"ל: "וטעמא דהרמב"ם נ"ל שאף על פי שנפל בתוך המרק צריך לנער כדי שיתערב יפה וכ"ש כשנפל לחתיכות שבתוך המרק שהוא צריך לנער דהא חזינן דאפילו בנייער מתחלה ועד סוף חייש רבי יהודה שמא לא עירב יפה יפה ואף על גב דרבנן פליגי עליה מ"מ מודי דצריך לעשות בענין שיתערב יפה יפה". ומבואר שגם

הנחת הב"י היא כדברי הטור שעסקינן כשלא ניער מיד, אלא דלשיטתו כל החתיכות בתוך הרוטב. אולם, לכאורה יש כמה קשיים בתירוץ זה. חדא, דמלשון הרמב"ם משמע שנפל על חתיכות ולא דווקא על חתיכות בתוך הרוטב, ועוד דלכאורה יש חידוש בכך שצריך לנער גם כאשר חלב נופל על רוטב, ובפרט שהרמב"ם תלה זאת במציאות של חוסר ידיעה, דלכאורה אף אם ידע האדם היכן נפל יש לו לנער יפה יפה.



תירוץ מהריב"ח והקושי שיש בו לכאורה בלשון הרמב"ם

ובאמת שהב"י הביא גם תירוץ אחר מתשובת ר' יעקב בן חביב, דכוונת הרמב"ם היא באופן שנוער את הקדרה מיד עם נפילת החלב ודלא כהנחת הטור. וז"ל: "וגם אשיב בעדו שדבריו מובנים ביושר ובתמים במה שאמר רבנו יעקב כנגדו ואיני מבין דבריו וכו'. והוא פשוט ג"כ כשנעניין המשך לשונו והוא זה סמוך למ"ש רבינו הרי זה בנותן טעם אמר וכן אם נפל חלב לתוך המרק או לכל החתיכות ניער וכו' ואין כוונתו לומר בזה שאם יש שהות קצת אחר הנפילה שינער אח"כ, כי זה לא יועיל בודאי, אבל כוונתו שמיד כשראה נפילת הטפה לקדרה ולא השגיח על איזו חתיכה נפלה ימהר לנער או לכסות מיד ובזה תצטרף כל מה שבקדרה כיון שלא ידע מקום הטפה איו. וזה הכרח כפי דקדוק לשון וכן אם נפל חלב וכו' שיורה שהיא חלוקה שוה בקירוב למה שכבר הזכיר אבל אם ניער בתחילה וכו'. ובזה ניישב קושייה אחרת לכאורה נגד לשון הרמב"ם במ"ש נוער את הקדרה, והלא אין מבטלין איסור לכתחילה, ובמה שכתבתי נסתלקה קושייה זו". אולם נראה לכאורה שהב"י לא קיבל במלואו תירוץ זה, מאחר שסוף סוף, מלשון הרמב"ם לא משמע שניער מיידית וכנ"ל.



לכאורה תירוץ המגיד משנה בדעת הרמב"ם מיושב היטב וצ"ע מדוע לא הזכירו אותו הטור והב"י

והנה, לכאורה ניתן לתרץ בדעת הרמב"ם שכל מה שאסור בעלמא לערבב הוא כשהאיסור ניכר, דאין מבטלים איסור לכתחילה, וכשיודע בוודאות שנפל על החתיכה או גם בידוע שהיא נעשית נבילה, ופליטת טעמה נחשבת למין במינו, שמדאורייתא בטלה ברוב, ומדרבנן הצריכו ס'. אבל בנדו"ד כלל לא ידוע אם החלב נפל על הרוטב או על החתיכה, ועל הצד שנפל על הרוטב אכן הכל מותר, ועל הצד שנפל על החתיכה, זהו רק ספק, ובכהאי גוונא אין זה נחשב לביטול איסורים לכתחילה. והגם אמנם שצריך ס' כנגד כל פליטת טעמה של החתיכה, אולם מאחר וזהו ספק, והוא בדרבנן (דהא לדעת הרמב"ם מין במינו מדאורייתא בטל ברוב) אזלינן לקולא אחר הרוב. וכל שנשאר לבדוק הוא, שאין טעם חלב, ובזה ניעור הקדרה מועיל גם לאחר זמן. והלא בספקות בתערובת מין במינו גם הטור והשו"ע (סי' צח סע' ב) מודים דאזלינן לקולא. וזו כוונת הרמב"ם בלשונו: "נפל חלב בתוך המרק או לתוך החתיכות ולא נודע לאיזו חתיכה נפלה". דלא התכוון הרמב"ם לתאר שני נדונים שונים, אלא הוא תיאר את חוסר הוודאות, שלא ידוע אם נפל למרק או לחתיכות, וגם לא ידוע לאיזו חתיכה. ואחר כתבי ראיתי, במגיד משנה (מאכ"א פ"ט ה"י)

שזכיתי לכאורה בס"ד לכוון לדבריו, שכתב, וז"ל: "ומה שכתב וכן אם נפל חלב לתוך המרק וכו' הוא מפני שכיון שאינו נודע איזו חתיכה היא, אין לומר בה נעשית נבלה ואי אפשר לאסור הכל שהרי אין בחלב בנותן טעם וכיון שכן מנער את הקדרה..". ולפלא מדוע הטור והב"י לא הזכירו את הסבר המגיד משנה ברמב"ם, וצ"ב.

ושו"ר בערוך השולחן (סי' צב סע' טז) שתירץ ג"כ באופן זה. אלא דדחה זאת, מג' טעמים. ראשית, מפני שזהו דוחק בלשון הרמב"ם, שנית, דהרמב"ם מסיים שם "משערים בששים בין בשר לתוך חלב בין חלב לתוך בשר וכו'" ולא ברור מה החידוש בזה. שלישית, שאין דרכו של הרמב"ם להביא דין שאינו מפורש בגמ' אם לא כשאומר "יראה לי". אולם לכאורה לא ברור מדוע כתב שזה דוחק לפרש בלשון הרמב"ם: "וכן אם נפל לתוך המרק או לתוך החתיכות" שהכל בספק אם נפל למרק או לחתיכות? מה דוחק יש בזה אחר שהרמב"ם כותב בפירוש תיבת "או". גם על מה שכתב שלא ברור חידושו של הרמב"ם בדין ביטול בששים, לכאורה לא ברור מדוע נצרך לחידוש? הלא בפרק זה ובהלכות אלו כותב הרמב"ם לראשונה את דין טעימת קפילא וביטול בס', ומתבקש שהוא יפרט את הדינים השונים. וגם על הוספת דין ברמב"ם ללא הקדמת "יראה לי", כבר השיב ערוך השולחן בעצמו שהגר"א (סקי"ב) הביא שיש גורסים במשנה טיפת חלב וכו' נוער את הקדירה. ואם כן הרמב"ם פירש לשיטתו את פשט המשנה.

פסיקת ההלכה

והעולה מכל האמור, שמצאנו חברים נוספים לשיטת רש"י שיש לאסור גם חתיכה שחלקה מונחת בתוך הרוטב, דמלבד דעת רבינו ירוחם והעיטור, כך גם דעת הרמב"ם והרשב"א. ובשו"ע (סי' צב סע' ב) ציטט את לשון הרמב"ם. ולפי המתבאר לעיל שמסתמות לשון הרמב"ם משמע דסבירא ליה כרש"י, נמצא אם כן שגם דעת השו"ע להחמיר בזה, וכ"כ הט"ז (סי' צב סק"ב) בדעת הרמב"ם והשו"ע, ונקט כן למעשה. ודלא כהש"ך (שם סק"ד) שמשמע ממנו שדעת הרמב"ם כר"י ממה שכלל בסייעת רש"י רק את הרשב"א ורבינו ירוחם עי"ש, אם כי הש"ך לא כתב כן בפירוש, ושמא לא ייחס את דעת הרמב"ם לכאן או לכאן. אולם, בסי' קה (סע' ד') הביא השו"ע את דעת רש"י ור"י ולא הכריע ביניהם, ושמא לא הוכרע לו בעניין או שבסי' צ"ב הכריע כדעת הרמב"ם

(י). ובהמשך דבריו שם, (ס"ק יט) כתב לבאר באופן אחר, והיינו שהרמב"ם קאי בחתיכות שבתוך הרוטב, ומ"מ בלא נייעור וכיסוי נשאר עיקר האיסור בחתיכה זו אך במשך הזמן יתפשט האיסור בכל הקדירה, ו"אפשר לסוחטו" פירושו שהסחיטה באה מעצמה בלי שום מעשה, והיינו אחרי ההתפשטות בקדירה. וכיון שהטיפה היא בתוך המרק או באיזה חתיכה שבתוך הרוטב שבמשך העת מעצמה תלך הטיפה בכל הקדירה, לכן אין לו להמתין ויעשה הוא בעצמו תיכף מה שהטיפה תעשה בהמשך הזמן, ואין זה בגדר מבטל איסור כיון דסוף סוף מעצמה תתפשט בכל הקדירה. עד כאן תורף דבריו. אולם לכאורה יש להתקשות בהסבר זה, דאדרבא, מחילוק הרמב"ם בין הרוטב ובין בחתיכות משמע בפשטות שיש חתיכות הנמצאות מחוץ לרוטב ולא בתוך הרוטב. ועוד מתחדש כאן שהרמב"ם טוען שכל דבר מוצק הנמצא בתוך הרוטב ולא נייער וכיסה יש לאסור, מפני שהסחיטה נעשתה רק לאחר מכן, וזו לכאורה חומרא עצומה שהיה לו לרמב"ם לכתובה בפירוש. ודווקא מסתמות לשון הרמב"ם משמע שכשנפול חלב לתוך מפלס הרוטב שבקדרה דנים את כל מה שמתחת לרוטב כדין הרוטב. ולכאורה ההסבר הקודם שהביא ערוך השולחן עצמו, ושזכינו בס"ד לכוון לדבריו, הוא לכאורה הסבר הרבה יותר מרווח, גם בסברא וגם בלשון הרמב"ם, וזו לכאורה גם כוונת המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וכנ"ל. וכן ראיתי שהשיגו עליו בנקודות הכסף, ובערוה"ש (סקי"ד) עי"ש.

דהיא כדעת רש"י, ובסי' ק"ה הביא את שניהם משום שציטט את לשון הטור, שהוא עצמו אכן לא הכריע בדבר.

והרמ"א בדרכי משה (סי' צב סק"א), נקט כדעת ר"י, אם כי בהג"ה (סע' ד) חילק בזה בין שאר איסורים לבב"ח, שבבב"ח אף שקצת מהחתיכה בתוך הרוטב, לא אומרים שתצטרף כל הקדירה לבטל האיסור וכרש"י. אמנם מצאנו לכמה מגדולי אחרוני אשכנז, שסמכו למעשה על שיטת ר"י, דכן הוא באיסור והיתר הארוך (כלל כח דין א וג) וכן נראה שדעת הש"ך (סק"ד). וכן בחידושי מהרש"ל על הטור (מכונות סי' נה אות יג) נקט כר"י, אם כי ביש"ש (חולין סי' ס"א) נקט כדעת רש"י.

ובכף החיים (סק"ה) וערוה"ש (סקי"ד) פסקו, שיש לחוש לשתי הדעות לחומרא, דהיינו שכאשר החתיכה נמצאת ברוטב, משערים רק כנגד החתיכה והחתיכה נאסרת, וכאשר אין ששים בכל הקדירה כנגד החלב - כל הקדירה נאסרת, ולא רק החתיכה.

ולכאורה, מאחר ואין מנהג ברור בכל הנ"ל, והדבר נתון במחלוקת גדולה בראשונים ובאחרונים, והגדון דאורייתא, אם כן, לכאורה הנכון לחוש לשתי השיטות לחומרא, וכדעת הרב כף החיים וערוה"ש.



הרב יוסף יונה

בגדרי חיוב שמירה מסכנה ודין פיקוח נפש*

חיוב הרחקה מסכנה אם הוא מדאורייתא * חיוב הרחקה באחד מאלף ובספק ספיקא * גדרי סכנה * דין סכנה ציבורית וסכנה קבועה * דחיית איסורים וקיום מצוות בסכנה קבועה ושל ציבור * שלוחי מצוה אינם ניזוקים וגדר שכיח היזקא * הסתכנות כדי להימנע מאיסורים ודין מסירות נפש * להיכנס לסכנה קצת לצורך פרנסתו * בדין פיקוח נפש שבעתיד * אימתי אמרינן שומר פתאים ה' * החיוב לשמוע להוראות הרופאים למנוע הדבקה במגיפה

הנה, מצאנו שמחללים שבת ואוכלים ביוכ"פ ומבטלים מצות מילה החמורה במקום שיש חשש קטן לסכנה (וכפי גדרי הדין בזה), ואמרו חז"ל חמירא סכנתא מאיסורא (חולין י' א'), והרבה החמירו בחיוב הרחקה מסכנה. ויש לברר האם מצות שמירת הנפש והתרחקות מסכנה היא חיוב דאורייתא או שהיא מדרבנן.

וכן יש לברר אם שמירת הנפש והאיסור לשים דמים כוללים גם מצבים כאלו שבהם הסיכוי ליחיד להגיע למצב של סכנה הוא קטן מאוד, אבל מהבחינה הציבורית ברור לחלוטין שהקפדה של כלל הציבור מצילה אנשים רבים מלהסתכן, וחיים רבים תלויים ועומדים בדרך הטבע על הזהירות הציבורית. וכן יש לברר מתי אומרים שומר פתאים ד' וסומכים על 'דשו בה רבים', והרחבנו בכל זה עם עוד פרטים המסתעפים.



חיוב הרחקה מסכנה אם הוא מדאורייתא

בגמ' ב"ק טו, ב (ועוד מקומות): 'תניא רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך'. ע"כ. ולכאורה משמע שהוא

* בתקופה זו יש, בגזירת עליון, מגפה של וירוס הקורונה בארץ ישראל ובעולם, רח"ל, וחלה עלינו חובת התורה לשמירת הנפש והרחקה מסכנה. ההוראות הרפואיות הרשמיות בכל העולם הן: לשמור על מרחק בין בני אדם, חבישת מסכות, הקפדה על היגיינה ולהימנע מהתקהלויות. פעמים רבות קיום ההוראות כרוך במאמצים ובקשיים ליחידים ולציבור, ויש דעות תחושות ורגשות שונות בנוגע לחומרת הדברים וחיובם (ומהם גם רגשי קודש של ביטחון בחסדי ד', חיוב ישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות, וחיבתן של ישראל שלא להוציאם משגרת חייהם ולהתרחק מדברים המפחידים וכו'). ברם, אדם מישראל אינו חופשי לנהוג לפי הנוחות האישית שלו או לפי התחושות והרגשות הטבעיים שלו, רגשי קודש כרגשי חול, וחובתו בעולמו ללמוד ולשאול מה הם הוראות הדין וההלכה במצב כזה ולעשות כמצות ד' עליו. במאמר זה באנו לברר קצת את עיקרי גדרי חיוב שמירת נפש והמסתעף, ואם יועילו להבהיר את חובתנו בשעה זו והיה זה שכרנו.

[ראה עוד בעניין זה במאמרי תפילה במניין בשעת מגיפה, האוצר תמוז תש"פ. כפי שהקדמתי למאמרי שם אין מכוונתי כלל להיכנס לשאלת ההוראות הרפואיות עצמן, שמטבע הדברים ייתכנו בהן ויכוחים ודעות שונות. כמובן שבאופן עקרוני ייתכן גם שת"ח שהוא בר הכי להכריע בעניני רפואה ופיקוח, יסכים עם דעה רפואית שונה מהמקובל, ולא בזה עסקינן כאן, וד"ב].

חיוב דאורייתא, אלא שייתכן שזו אסמכתא.

ברמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פי"א הביא תחילה את חיוב מעקה מצות עשה לעשות מעקה לגגו, והמשיך וכתב שם ה"ד: 'אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו... חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. 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'. ע"כ. ומלשונו למדנו שהוא חיוב דאורייתא שנמסר בעשה ובלאו.

אמנם, יש הרחקות מחשש סכנה שייתכן שחיובם הוא רק מדרבנן. וברמב"ם שם ה"ה: 'הרבה דברים אסרו חכמים וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות'. ושם ה"ו: 'ואלו הן, לא יניח אדם פיו על הסילון המקלח מים וישתה, ולא ישתה בלילה מן הנהרות ומן האגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה, ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וישתה וימות'. ע"כ.

ולכאורה משמע שההרחקות שמנה שם וכיוצא בהן הן מדרבנן. וגם מסברא נוח לשמוע שחשש קטן לסכנה אינו אסור מדאורייתא. ברם, אין זה מוכרח, וייתכן לפרש שכוונתו לומר שהכריעו חכמים שהם סכנה, ואחרי שקבעו כך הרי יש חיוב דאורייתא להישמר מהם, ומה שאין לוקין הוא מפני שהוא בשב ואל תעשה וכדומה.

ומצאנו באחרונים שנחלקו בזה להלכה. החת"ס (ע"ז ל. א) כתב על גילוי שהוא איסור דאורייתא אף שמנאו הרמב"ם בין הדברים שאסרו חכמים ושולקים עליהם מרדות (ויל"ע בהרחקות הקלות יותר מה דינן, וראה להלן). ובשו"מ כתב שחשש שמא יבלע עלוקה הוא איסור דרבנן כיון שהוא 'רק חשש בעלמא', אבל פשיטא שבסכנה ממש 'הוא איסור תורה החמור והוא בכלל מאבד את עצמו לדעת שאין לו חלק לעוה"ב, וז"פ וברור'. ע"כ. ובתבו"ש נראה שנקט לדינא שכוונת הרמב"ם לאסור מדאורייתא. וראה דבריהם ודברי עוד אחרונים בהערה*.

ודין עמידה במקום סכנה ייתכן שהוא בדרגה פחותה יותר. הרמב"ם הביא דין זה בפרק י"ב הלכה ו' אחר דיני גילוי ומנה עימו כגון שלא ייתן מעות בתוך פיו ועוד הרחקות כיו"ב, וייתכן להבין שכוונתו היא שהם בדרגה קלה יותר. ובמהר"י אסאד (ח"מ ט') כתב בפשטות 'דהא דלא

(א). בלבוש יו"ד (קט"ז ס"א) מבואר שבהרחקות שם שלוקה עליהם מרדות שהן מדרבנן, אבל בלבוש חו"מ (סוף סי' תכ"ו) מבואר שהן מדאורייתא. ועיין באה"ג (חו"מ תכ"ז אות ע') שכתב כמסתפק אם הוא מדאורייתא. ובחת"ס (ע"ז ל, א): 'כל סכנתא הוא איסור דאורייתא מקרא ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כמ"ש רמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיו עליך דמים עיין מס' מו"ק ה' ע"א'. ובשו"מ (תניינא ח"ג סי' קכ"ב): 'נראה לפענ"ד שהנה שם אסור שמא יבלע עלוקה וא"כ אינו רק חשש בעלמא וזה אסור מדרבנן, ואף שאינו רק מיעוט במקום סכנת נפשות חשו אף למיעוטא דמיעוטא ולכן אינו רק דרבנן, אבל פשיטא דדבר סכנה ממש הוא איסור תורה החמור והוא בכלל מאבד את עצמו לדעת שאין לו חלק לעוה"ב, וז"פ וברור'. והביאו מתבו"ש (י"ג סק"ב): 'מש"כ הל"ח מדכתב הרמב"ם אהני דינים לשון אסרו חכמים אלמא מדרבנן הוא, לפענ"ד אין מזה ראייה שהרי ג"כ כתב הרמב"ם פי"א מהל' רוצח הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכו'. והיינו ודאי כמש"כ הרמב"ם לפני זה, שצריך להזהר בדבר יפה יפה, שנאמר השמר לך וגו'. וכ"מ בב"ק צ"א וכו' ואפילו הכי נקט בלשונו אסרו חכמים, והיינו משום מה דלא מפורש בקרא, כי אם ע"פ פי' שפירשו בו חז"ל שייך לומר אסרו חכמים' (והעיר על הלבוש שכתב שהוא מדרבנן). ע"כ.

יעמוד במקום סכנה דרבנן הוא. אבל בעין יצחק (ח"א סי' פ') צידד שהאיסור להיכנס לחורבה הוא מדאורייתא.

והנה מצאנו באו"ז (ק"ש סי' כ') שהביא דוגמא לדברים שאינם לעיכובא ומנה ביניהם אל יעמוד אדם במקום סכנה, ומשמע שהוא דינא דגמ' ואינו איסור דאורייתא. וייתכן שנחלק הוא על הרמב"ם, אבל אפשר להשוות את השיטות ולומר שהרחקות יתירות שאמרו חכמים הם מדרבנן.

ושו"ר בריטב"א שבועות (לו, א') שפשטות דבריו משמע שגם עמידה במקום סכנה היא איסור דאורייתא (וכן משמע שם שהחיוב שלא יאכל וישלח ישתה דברים הרעים הוא ג"כ מדאורייתא). ואולי נדחה שיש בזה דרגות לפי העניין והריטב"א שם צייר כשהיא סכנה קרובה וברורה, וצ"ע.

ואולי נאמר שהגדר הוא שכל דלא שכיח היזקא אינו מדאורייתא, אבל לא מצאנו מקור ברור לחלק כך, וצ"ת וברור.



חיוב הרחקה באחד מאלף ובספק ספיקא

בשו"ע או"ח סי' שכ"ט ס"ב: 'אין הולכים בפקוח נפש אחר הרוב'. וברמב"ם שבת ב, כ: 'הייתה חצר שיש בה גוים וישראלים אפילו ישראל אחד ואלף גוים ונפלה עליהם מפולת מפקחין על הכל מפני ישראל' (בשו"ע צייר בתשע גויים, אבל מוסכם שהדין הוא כך גם באלף, וכצויר הרמב"ם). ובשו"ע שם: 'מי שנפלה עליו מפולת, ספק חי ספק מת, ספק הוא שם ספק אינו שם, אפילו אם תמצי לומר שהוא שם ספק עכו"ם ספק ישראל, מפקחין עליו אע"פ שיש בו כמה ספיקות'. מבואר שגם כשיש כמה ספקות מחללים שבת.

והנה הנידון שם כשאחד לאלף שנסתכן ישראל, וס"ס אם יש כאן ישראל חי, והיינו שהספק על עיקר מצב הסכנה שמתירה לחלל שבת. ומ"מ ייתכן שהוא עדיף ממצב שיש ספק אם ייפול הבניין, שבאופן זה עדיין אין את מצב הסכנה לפנינו. ויעויין להלן שהרחבנו בדין פיקוח נפש שבעתיד, ושם יתבאר בס"ד.

והנה, מחללים שבת להועיל לילודת ולחמם אותה וכו', וכמבואר בהרחבה בסימן ש"ל. ובמ"מ שבת פ"ב הי"א כתב בתו"ד: 'ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה'. והו"ד באחרונים ובמ"ב

(ב). ריטב"א שבועות לו, א: 'ואמרינן עצמו דכתיב השמר לך. וא"ת אם כן היאך לוקה דהא דרשינן כמה מילי מהאי קרא שלא יעמוד במקום סכנה ושלא יאכל וישלח ישתה דברים הרעים והוה ליה לאו שבכללות שאין לוקין עליו, ולא מילתא היא דהא לא מיקרי לאו שבכללות כיון שכל האזהרות מענין אחד הם לשמור את עצמו, ולא הוי לאו שבכללות אלא לא תאכלו על הדם שנדרש להרבה עניינים חלוקים כדאיתא בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ס"ג א') וכדכתיבנא התם בס"ד ע"כ.

(ג). יש להעיר שקרוב שנקט דוגמא בעלמא. ולפי מצב הרפואה בדורנו הרי בלי הקפדה על ההגיינה הנדרשת ואמצעי רפואה מתקדמים יש תמותת יולדות ביותר מאחד לאלף. גם כיום, באסיה דרום אמריקה ואפריקה, שהם רוב אזורי העולם, יש אחוז תמותה גבוה יותר, ורק במדינות המפותחות אינו כך בס"ד, וקרוב להניח שכך היה גם בזמנו של המ"מ, וצ"ב.

סי' ש"ל. וחזינן שלמרות שהיא סכנה רחוקה, אעפ"כ נחשב מצבה כסכנה ופיקו"נ. ויל"ע עוד בגדרים אלו.

והראוני את לשון מהר"ם שיק (יו"ד סי' רמ"ד): 'ורז"ל חששו אך למיעוט פעמים כדקי"ל דאין הולכין בפקו"נ אחר הרוב ואם יבוא לאחד מאלפי אלפים וכו' תינוק[ו]ת סכנה כבר מותר לחלל שבת עבורו'. ע"כ. והוא מחודש, ומ"מ למדנו עכ"פ לגבי מיעוט קטן. עוד הראוני לאידך גיסא לדברי החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' כה) שמותר לקבור מת מייד וא"צ לחוש שהוא חי עדיין 'ואם אחד בכמה רבבות יארע שהוא חי אין עלינו סרך איסור'. ע"כ. והנה אין הדין תלוי במספר מסוים אלא יש מאורע שכ"כ רחוק שיארע עד שאין צריך להעלותו על הדעת וחזקת הדברים לא כך.

[והנה, מצאנו שבפירש הולכים אחר הרוב, וכבר נתחבטו בזה האחרונים לפרש את טעם הדין, ואכ"מ. ועכ"פ הטעם שם הוא שיש מצבים שכבר הוכרע הדין לתלות שהוא גוי, ובאופן כזה אינו נחשב כספק ואין מחללים, אבל לולי זה מחללים אף על ס"ס של אחד מאלף].

אמנם כשאין סכנה לפנינו כלל אלא שיש כאן מצב שיכול להתגלגל לסכנה יל"ד טובא אם אחד מאלף נחשב לסכנה. ובשו"ת הגרעק"א כתב שאם אין סכנה ואחת מיני אלף שיצמח ויסתעף סכנה אינו נידון כסכנה. והנה נידון הגרעק"א שם הוא לגבי דיני חציצה אבל משמע שם שהוא גם לגבי דחיית איסורים, ויל"ע, וראה בהערה⁷. וראה להלן בדין פיקוח נפש שבעתיד מדברי כמה אחרונים לגבי מצב שאין הסכנה לפנינו האם הוי פיקו"נ.



גדרי סכנה

גדרי סכנה שחובה להתרחק ממנה הם עמומים ואין בהם משנה ברורה כ"כ, אבל כלל הדברים נראה שמה שנחשב כחשש ממשי לסכנה בעיני בני אדם או בעיני הרופאים והבקיאים (ולא רק כחיסרון של תוספת שמירה בעלמא), הרי הוא נחשב כסכנה ואיסור הוא ע"פ דין להיכנס לסכנה כזו (ויעיין לעיל אם הוא מדאורייתא).

ובירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) אמרו: 'אמר רבי אמי צריכין למיחוש למה דברייתא חששין'. ע"כ. ולכאורה היינו שאם סתם בני אדם רואים מצב זה כסכנה חובה להרחיק, וגדר הסכנה נקבע גם לפי היחס הטבעי של בנ"א (ואמנם אם הדעת מכרעת שהיא סכנה לא יועיל זה שבנ"א מזלזלים להתיר להקל, וראה לקמן מתי אומרים שומר פתאים ד').

ד). בשו"ת רעק"א קמא סי' ס' כתב: 'אלא ודאי דאין כוונת הר"ש דאיכא סכנה ממש או ספק סכנה אלא דאיכא כאב וצער טובא ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה'. ובמג"א (שט"ז סקכ"ג) פסק שלא להרוג עכביש בשבת ואין לטעון שאולי תיפול לאוכל ותזיק, וכתב בתו"ד: 'מ"מ מילתא דלא שכיחא היא ויכול לכסות המאכל וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל'. ע"כ. וזה קצת זכר לדבר.

[ויעייין ברד"ק (שמואל א טו, ב), שבתוך הדברים כתב שאם על פי 'מנהג העולם' יש כאן סכנה הרי גם הנביאים היו נשמרים מזה, יעו"ש. ולכאורה לדעתו זהו הגדר של סכנה, ויל"ע].



דין סכנה ציבורית וסכנה קבועה

הנה, יש מצבים שבהם לאדם פרטי או בשאלה פרטית אין להחשיב שזו סכנה, אבל כשאנו דנים על כלל הציבור וכלל השאלות הרי זו סכנה לחלק מהמקרים, ויל"ע בדינא. ונראה להוכיח מכמה וכמה מקומות בגמ' וראשונים ודברי הפוסקים שהדין הוא שגם בזה נחשב הדבר כסכנה גמורה ואסור להשאיר תקלה כזו, ויש מצבים שאף מחללים שבת במצב כזה.



שאלה ציבורית

מבואר בגמ' וירושלמי כמה וכמה דוגמאות של הרחקות מענייני סכנה, ונפסקו ברמב"ם פי"א ופי"ב מרוצח ושמירת נפש ובשו"ע יו"ד קט"ז וחז"ל תכ"ז. והם חיובים גמורים ובי"ד מכים עליהם מרדות ומנדים את המזלזל בהם (כמבואר ברמב"ם ת"ת ו, יד ושו"ע יו"ד שלה, מג'). והמעייין יראה שהרבה מהנזכר שם הם נראים חששות רחוקים, ואם היה מקרה פרטי כזה הרי החשש שיקרה אסון הוא רחוק מאד. ויש לפרש שכיון שהוא נוגע לרבים או לזמן ארוך הרי יש חשש ממשי ומסתבר שיארע נזק ליחידים מתוכם, וזה קובע מצב זה בשם סכנה. ומצאנו בזה דברים בראשונים ובאחרונים וכדלהלן.

ברשב"א שבת (מב, א) הביא דעת בה"ג ורה"ג ור"ח שמותר לכבות בשבת גחלת ברה"ר אף בעשיית איסור דאורייתא, וביאר הרשב"א שיטתם: 'דכיון דדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל דאי אפשר לרבים ליוהר ממנו, ושמא אם ישמר זה לא ישמר ממנו זה'. ע"כ (וכע"ז בקצרה ברמב"ן ור"ן שם ועל הרי"ף שנוקא דרבים נחשב כסכנת נפשות, והרשב"א הרחיב וביאר הטעם). והיינו שכיון שהשאלה היא ציבורית ונוגעת להרבה בני אדם שיעברו שם, הרי תמיד יש את היחידים ביניהם שלא ייזהרו ואת היחידים בין אלו שאינם נוהרים שעלולים להיפצע ולהסתכן מהגחלת. וכיון שהוא שאלה של רבים א"א להתעלם מהסכנה ומחללים שבת בשביל

(ה). ועייין שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן לו שאם דרך רוב בני"א לברוח מזה כבורח מפני הסכנה הרי זה חשיב ספק פיקוח נפש, אבל אם אין רוב בני"א נבהלים ונפחדים מזה אין זה חשיב סכנה. ע"כ. ועייין הגדרים שכתב בשו"ת צ"א ח, טו פ"ז, ומה שנשא ונתן בזה עם הגרשז"א בצי"א ט, יז אות ט (כב). ויל"ע אם הגדר שכתב לו הגרשז"א שם שווה לגמרי לגדר שבמנחת שלמה הנ"ל, ואכ"מ.

(ו). ברמב"ם הל' רוצח פי"א ה"ה: 'הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות'. וברמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד בין אלו שבי"ד מנדים אותם (באות ז'): 'מי שיש ברשותו דבר המזיק כגון כלב רע או סולם רעוע מנדין אותו עד שיסיר הזיקו'. ע"כ (ובשו"ע יו"ד של"ד סמ"ג: 'מי שיש ברשותו דבר המזיק מנדין אותו עד שיסיר הנזק'. ע"כ. (וקיצר ולא הביא הדוגמאות). ומקורו מגמ' ב"ק טו, ב משמתינן ליה עד דמסלק הזיקא מדר' נתן וכו'. והעירוני אולי השמתא היא רק היכן שעלול להזיק לאחרים כגון שהסולם נמצא בחצר שדרים בה גם אחרים וכפי שהיה מצוי בזמן חז"ל, או מצד סכנת בני ביתו, ויל"ע.

להסיר את המכשול של הסכנה, ועיין היטב. וכעין זה במ"מ שבת שבת פ"י הי"ז בטעם היתר צידת נחש להרמב"ם (לחד תירוצי): 'א"נ דכיון דרבים נזוקין בו חשיב ליה כסכנת נפשות'. ע"כ.

והנה, לדינא בשו"ע (או"ח של"ד, כ"ז) התירו לפנות גחלת רק באיסור דרבנן, וברם קרוב לבאר שהנידון הוא עד כמה יש לחשוש שיגיע יחיד לידי סכנת נפשות, ובזה נחלקו, וכאשר תמהו הראשונים מתחילה על היתר זה, שאין כאן פיקו"נ ולמה התירו, אבל אם יש חשש סביר שאחד מן הרבים יסתכן י"ל שלכו"ע מחללים שבת, ויל"ע עוד (בנידון צידת נחש הרי להלכה הוא דרבנן משום דהוי משאצל"ג, ואחרונים העירו עוד שיש להתיר גם כשאינו ממית כלל, עיין מ"ב שט"ז ס"ק כ"ז ושע"ז אות ל"ח).

שאלה קבועה

עיין בחזון איש בעניין חיוב מעקה (חו"מ ליקוטים סי' י"ח בתוך סוגריים): 'וי"ל בדרך קצרה דכשאנו עומדין על עליה יחידית אין חושבין הדבר לסכנה רק כשהנידון על התמידית נחשב לסכנה, ובבור שאי אפשר להזהיר הוא שאלה תמידית בטבעה, אבל בגג שהעולה יודע להזהר אין כאן ענין תמידי רק כל העולה נשאל אם יעלה, וחידשה תורה למחשב לגבי בעלים כענין תמידי ולחייבו להסיר מכשול'. ע"כ.

וביאור הדברים, שהשאלה משתנית בין מאורע פרטי ויחיד, שבו יש להקל ולסמוך שחשש הסכנה הוא רחוק, לבין שאלה תמידית וקבועה שבה הסיכוי שיארע אסון הוא גדול הרבה יותר ואסור. והיינו שבמצב קבוע יש ריבוי מקרים במשך הזמן, וכשאנו דנים על כלל המקרים הרי יש כבר חשש סביר של סכנה רח"ל, וממילא הוא נידון כחשש קרוב. ובגג שאסרה תורה היינו שהחשיבה תורה את המשאיר גג בלי מעקה כמעמיד מצב קבוע של מכשול וסכנה.

ובדינים והנהגות מהחזו"א הביאו הוראה למעשה מכתב ידו (פט"ו אות ו') לגבי הודעה למהר למקלט בשעת מלחמה 'לפי מצב הנוכחי'. והורה החזו"א שמותר לחלל שבת בדאורייתא, אך יש להשתדל להימנע מזה כפי האפשר, כיון 'שאין כאן סוף סוף שאלת נפשות לפנינו'. ונראה מהדברים שלא הייתה סכנה מוחשית ליחיד שלא נכנס למקלט^ז. וצ"ב א"כ למה מותר מעיקר הדין לחלל שבת בדאורייתא במצב כזה. ולכאורה גם זה הוא מהטעם הנ"ל, שכיון שזו שאלה ציבורית הרי הדבר נחשב שיש פיקו"נ לפנינו.

ז. ועיי"ש שנתקשה למה בגג של ביהכ"נ ובית פחות מדע"ד וכו' הוא פטור מן המעקה, הרי עדיין יש כאן סכנה. וכתב: 'ונראה דכל גג אינו בכלל המכשולות שאין היוזקו מצוי כל כך שהעומד על הגג זכור בטבעו להיזהר וגם הוא מנהגו של עולם, וכמו שמותר לעלות באילן ומותר לעלות לבנות הגגין והעליות בלא מעקה סביביו וכדאמר ב"מ קי"ב א' מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר א"ע למיתה' כו'. ע"כ. והנה בנוב"י אוסר בהני אם לא לצורך פרנסה והובא בהערה להלן, וברם ייתכן שהם נחלקו בפירוש הגמ' אם להעמידה בדרגה שהוא סכנה, וכשהוא סכנה לכו"ע אסור, ויל"ע.

ח. התשובה נכתבה להר"א וולף וצ"ל וכתב (בדגלנו תשי"ד, והובא במעשה איש) שהיה זה בשלהי מלחה"ע השנייה כשנתמעטה סכנת ההפצצות מן האויר, ושאלו אם כששומעים טרטור שיכול להיות סימן למטוסי אויב אפשר לחלל שבת בשביל להפעיל את האזעקה וכו'.

חובת בית דין והממונים על הציבור למנוע סכנות ציבוריות

בגמ' מו"ק ה, א: 'יוצאין לקוויץ את הדרכים ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות... ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכו תלמוד לומר והיה עליך דמים'. ע"כ (והובא במ"ב תקמ"ד סק"ג). ומשמעות הדברים היא שהנידון היא גם בדברים שאינם בגדר סכנה ברורה, וכפי שהוא בדוגמא של לקוויץ את הדרכים שהוא הסרת הקוצים. והנידון שהוא עניין של ציבור, וחובת הבי"ד להסיר כל צער וסכנה מהציבור. ויש בזה חומרא גדולה שאם יהיה אסון רח"ל מעלה עליהם הכתוב כאילו שפכו דמים. ובחת"ס (ע"ז ל, א) כתב: 'כל סכנתא הוא איסור דאורייתא... ומוטל על החכמים להשגיח על זה מקרא והיה עליך דמים' וציין לגמ' זו.

ולשון התשובה: 'ההודעה לציבור למהר למקלט לפי מצב הנוכחי יש לחשוב להצלת נפשות, אך יש לזהר ממלאכה דאורייתא בכל מאי דאפשר כיון שאין כאן סוף סוף שאלת נפשות לפנינו, ואף שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, מ"מ בדברים רחוקים הרבה מפיקוח נפש אין דנים כפיקו"נ ותלוי כפי מדת הבטחון, והמחמיר בכאן אין מוחין בידו, אלא לענין הוראה לרבים יש להורות בזה כדן פיקו"נ. ומלאכות דרבנן אין להחמיר כלל, והמחמיר במלאכות דאורייתא אינו רשאי להחמיר ולמנוע מלהודיע לאחרים האזעקה, רק רשאי להשתמט ושיעשה ע"י אחרים, אבל במלאכות דרבנן אין ראוי להשתמט, אך לכבות הנר בבית אפל יש להחמיר שזה בכלל דברים רחוקים הרבה מפיקו"נ ואין כאן גורם בטוח לפיקו"נ במצב הנוכחי דיש כאן יותר מתלתא מי יימר'. ע"כ.

יל"ע לדעת החזו"א מה הדין אם אינו יכול 'להשתמט ושיעשה ע"י אחרים', האם רשאי להימנע מלהודיע. ולכאור' משמעות דבריו שאינו רשאי. והיינו שהנידון רק אם דבר הגון הוא להשתמט ולתת לאחרים לעשות ולא אם יש מקום להימנע מלהודיע על סמך ביטחון.

ובעיקר מש"כ החזו"א שתלוי כפי מדת הבטחון יש קרוב לזה גם בחזו"א או"ח נ"ט, ד' (לגבי אמירה לגוי בתיקון מזונות לתינוק בשבת). ויל"ע שכמדומה לא מצאנו לו רב וחבר בראשונים ובאחרונים, ומשמע שלא סבירא לה, ויל"ע. ולכאורה הדבר צ"ב טובא, שבמקום שהוכרע שהוא פיקוח נפש והוא דבר הצריך זריזות ושיעשוהו מיד, הרי הלכה היא שעושים לכתחילה ע"י ת"ח ואסור ליתנו לגויים וכדומה כדי שלא יזלזלו בפיקו"נ. ועיין בשו"ע או"ח שכח, יב ובמ"ב שם ס"ק ל"ו. והנה נידון השאלה באזעקה הוא בדבר בהול שאינו סובל דיחוי ואיחור, ולכאורה העולה מדברי הפוסקים שמצווה לעשות ע"י ת"ח. וכמה שההכרעה יותר מחודשת הרי בפשוטו המצווה גדולה יותר לעשות ע"י ת"ח דווקא כדי שלא יימנעו מלהציל בפעם אחרת, וכמו שחשש הט"ז שם. ומהיכי תיתי לחדש שנכון ליחיד להשתמט מהצלת נפשות במקום שהוכרע שהוא פיקו"נ. וצע"ג. וצ"ת לדינא. (ואין כל זה נוגע לדברי החזו"א בדן פיקו"נ שבעתיד שהובאו לקמן, ששם הנידון שיש מצבים וסיכונים שאינם מוגדרים כפיקו"נ, ובהם אין היתר לעבור על איסורים. ברם כאן הכרע החזו"א שמצב זה כן נחשב לפיקו"נ והתיר לחלל שבת למעשה, ולא הבנתי מה טעמו לדון שמ"מ יש מקום להחמיר ולהשתמט).

[והרב וולף כתב שהחזו"א סיפר בהקשר זה את המעשה עם הח"ח שהיו מאות יהודים שעבדו בבית חרושת שהולאם ע"י ממשלת פולין והודיעו להם שאם לא יעבדו בשבת יפטר אותם מעבודתם, והח"ח לא הסכים להכריז איסור למרות שהפצירו בו מפני שיש כאן פיקו"נ. וסיים שהח"ח עצמו לא היה ממשך לעבוד שם. ע"כ. ולענ"ד יש לחלק טובא בין המקרים. וכל ההיתר שם הוא מפני שהיא שאלה של ציבור ויחיד יכול להסתדר ולחזור על הפתחים וכדומה. ואם יש מי שנשאו ליבו לצאת מן הכלל ולידון כיחיד תבוא עליו ברכה (ואם יהיו כמה שירצו יל"ע איך דנים המצב). וגם מצוי שאם השואל מברר הדין בכל יום הרי הוא יכול לדחות החילול עד למצב שיהיה פיקו"נ ממשי יותר, ובהוראה כללית א"א לסמוך שיידע לשאול. וקשה להביא מזה ראייה שגם במקום שהכרענו שהוא פיקוח נפש עדיין יש מקום להשתמט מלהציל. ואולי אמרה החזו"א כדוגמא בעלמא לבאר לשואל שיש חילוקים לפי דרגת האדם בביטחון ולא כראיה ממש].

ט). ונידון השאלה היה כששומעים רעש וחוששים למטוסי אויב בודדים שמא הם נמצאים מעל האזור הכללי של העיר או באופן דומה, והחשש ליחיד שיינוק הוא קטן מאוד (מבחינה סטטיסטית כלפי יחיד, שמדרך הטבע שיינוק רק אם הפצצה תיפול בשטח הסמוך למקומו, הרי הסיכוי הוא אחד לאלפים או לרבעות, ועיין).

ובסוטה מה, ב: 'וכי על דעתנו עלתה שזקני ב"ד שופכי דמים הן אלא שלא בא על ידינו ופטרנוהו (בלא מזון) ולא ראינוהו והנחנוהו (בלא לוייה)'. וברמב"ם הל' אבל יד, ג: 'ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום, ואם נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים', ובהל' רוצח ט, ג: 'ובי"ד של אותה העיר עם כל זקני העיר אפילו הם מאה הכל רוצחין את ידיהן שם במקום עריפתה של עגלה. ואומרים שם בתוך הנחל בלשון הקודש ידינו לא [שפכו] את הדם הזה ועיינינו לא ראו, כלומר שלא בא לידינו הנהרג הזה ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה, והכהנים אומרים בלשון הקודש כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל, והולכין להן, והקב"ה מכפר על הדם שנ' ונכפר להם הדם'. ע"כ.

ופשוט שמקרה פרטי של סתם אדם היוצא מהעיר בלי מזון ובלי לוייה אינו בכלל פיקוח נפש, אבל מתפקידם של בית דין לדאוג לכלל הציבור בקביעות כדי למנוע המקרים שבהם יבוא איזה יחיד לידי סכנה ח"ו, וחובתם לדאוג לכל מי שבא לידם ושראו אותו שיצא מהעיר עם מזון ולוייה כראוי, ורק באופן זה יכולים הם לומר ידינו לא שפכו את הדם הזה ועיינינו לא ראו.



דוגמאות נוספות מגמ' ופוסקים בעניין זה

ויש להביא כמה דוגמאות מגמ' שאסרו במילי דסכנה שנראים עניינים רחוקים ויש לפרש את העניין שבשאלה של ציבור וקביעות חשיבי סכנה.

א. בגמ' תענית כ, ב: 'ההיא אשיתא רעועה דהואי בנהרדעא דלא הוה חליף רב ושמואל תותא אע"ג דקיימא באתרה תליסר שנין, יומא חד איקלע רב אדא בר אהבה להתם אמר ליה שמואל לרב ניתי מר נקיף אמר ליה לא צריכנא האידנא דאיכא רב אדא בר אהבה בהדן דנפיש זכותיה ולא מסתפינא'. ע"כ.

ובמאירי שם: 'קיר נטוי אסור לעבור תחתיו, ואפילו עמד לו זמן רב בנטיה אין סומכים על זה'. ע"כ. וברמב"ם (רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ו) פסק בסתמא: 'אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להיכנס לחורבה'. ע"כ. וכ"ה בסמ"ג וסמ"ק ועוד ראשונים, וכ"ה ברמ"א יו"ד קט"ז סעיף ה'. ובודאי דמירור הרמב"ם ושל"ר והרמ"א סתמא גם בקיר נטוי שמחזיק כך זמן

(י. וכתב הרמב"ם שם 'וכמה שיעור לוייה שחייב אדם בה, הרב לתלמיד עד עבודה של עיר, והאיש לחבירו עד תחום שבת, והתלמיד לרב עד פרסה, ואם היה רבו מובהק עד שלש פרסאות'. ע"כ. וקשה לראות בליווי של תחום שבת הצלת נפשות, והנה הרב רשאי ללוות רק עד עבודה של עיר שהוא שבעים אמה ושיריים, אף שבודאי הוא מצווה על פיקוח נפש של תלמידו. (ובאה"ח להח"ח ח"ג פ"ב בהערה שי"ל שהחייב על הבי"ד 'היינו דוקא בזמן שהדרכים אינם מסומנים ואם יטעה בהן יש סכנה מפני חיות ולסטים'. ע"כ. ואינו נראה כלל שיהיה בגדרי פיקוח"ג, אלא שהנידון הוא בתקנת הציבור, וכמש"נ).

(יא. רמב"ם רוצח ושמירת נפש פ"ב ה"ו: 'וכן לא ינעוץ הסכין בתוך האתרוג או בתוך הצנן שמא יפול אדם על חודה וימות, וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להכנס לחורבה, וכן כל כיוצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן'.

רב וכדרך העולם, וכמפורש בגמ' בהנהגת רב ושמואל, וגם סתמו לאיסור בכל גווני, אף שמצוי שיש במניעת המעבר טרחה רבה².

ויש לשאול, הרי הסיכוי שבדיק באותו רגע קטן שעוברים תחתיו ייפול הקיר אחר שלוש עשרה שנה שעומד כך הוא רחוק ביותר. ובמיוחס לרש"י שם ד"ה באתרה כתב: 'אע"ג דאינה ראויה ליפול דהא קמה באתרה כולי האי' (ובב"י סי' רי"ט בשם אבודרהם שהעובר תחת קיר נטוי אינו מברך הגומל 'כיון דדבר קצר הוא לעבור מהרה אינו נחשב לסכנה כל כך', והו"ד בא"ר שם, והיינו בכל קיר נטוי). ולכאורה חשש כזה אינו אלא חיסרון ביטחון בעלמא. והבוטח בד' ויודע שכל המאורעות נגזרים בר"ה וההשתדלות היתרה אינה מצילה כלום, לכאורה ראוי לו לבטוח בד' ולחוס על זמנו וללכת בדרך קצרה ללימודו וגם לעסקיו ולא לחשוש לסכנות שאינן בהוה. וצ"ב למה אמוראי טרחו בכך, ולמה הרמב"ם ושאר ראשונים והשו"ע סגרו עלינו את הדרך וקבעו את הדבר באיסור.

והמחזור בפשוטו שבאמת על מקרה פרטי לא היה מקום לחשוש, אבל כיון שהיא שאלה מצויה, וכן מצויים עוד שאלות כיוצא בזה, וההנהגה שלא להיזהר בכגון אלו מביאה ברבות השנים ובריבוי המקרים לאסונות (ודרך בנ"א הנוהרים והבקיאים לחשוש לזה), הרי שב הדבר לאיסור גמור וחיוב שמירת נפש, ועיין היטב.

ב. ב"ק טו, ב: 'דתניא רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך'. ע"כ. והנה, סולם רעוע יכול להחזיק חודשים ושנים, ולחשוש שבדיק כשעולה עליו בפעם זו יתפרק הסולם הוא חשש רחוק. ומ"מ פשוט שהסומך על בטחונו בהשם ומשאיר סולם כזה בביתו לצורכי מצוה ושיקידת התורה הוא חוטא השם דמים בביתו. וברמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד בין אלו שבי"ד מנדים אותם (באות ז'): 'מי שיש ברשותו דבר המזיק כגון כלב רע או סולם רעוע מנדין אותו עד שיסיר היזקו'. ע"כ (ובשו"ע יו"ד של"ד סמ"ג: 'מי שיש ברשותו דבר המזיק מנדין אותו עד שיסיר הנזק'. ע"כ וקיצר ולא הביא הדוגמאות). ומקורו מגמ' ב"ק טו, ב משמתינן ליה עד דמסלק היזקא מדר' נתן וכו' (ויעיין לעיל שייתכן שהשמתא היא רק כשעלול להזיק לאחרים).

ג. ע"ז יב, ב: 'ת"ר לא ישתה אדם מים לא מן הנהרות ולא מן האגמים לא בפיו ולא בידו אחת ואם שתה דמו בראשו מפני הסכנה מאי סכנה סכנת עלוקה'. ע"כ. ונפסק ברמב"ם ושו"ע הנ"ל. והדעת נותנת שמתוך מאות או אלפים ששתו כך נסתכנו רק יחידים, ומ"מ אמרו חכמים שדמו בראשו (וצ"ב במציאות בזמנם, ואולי היה מצוי יותר).

ד. שבת מ, ב: 'ובלבד שלא יביא קומקומוס של מים חמין ויניחנו על בני מעים בשבת ודבר זה אפילו בחול אסור מפני הסכנה'. ויל"פ גם בזה שחששו לתקלה ולא סמכו על זה שהוא חושב שייזהר ושהחשש רחוק מפני שברבות המקרים הוא עלול לתקלה (וכעין זה יש עוד דברים שנוכרו בגמ' לאיסור מפני הסכנה ויש לפרשם ע"ד זה).

(יב). ובדנפיש זכותיה שסמכו על זה ייתכן לפרש שהוא דווקא בכה"ג שהחזיק כבר זמן רב, שבזה באמת לא היה ראוי לחשוש על פעם פרטית. והנה מבואר בגמ' שם דראב"א גופיה איקפד כשגרמו לו להיות בבית רעוע לפי שאם עושים לו נס מנכים מזכויותיו. וי"ל שהוא גרוע מקיר נטוי כזה, ויל"ע.

ובגמ' שם (פב, א) מאן דעייל לביה"כ לא ליתבי להדיא וכו', ונפסק בשו"ע (או"ח סי' ג' סעיף ט). ומסתבר שאינו חשש סכנה על מקרה יחיד. ויל"ע אם הכוונה שם שהוא איסור גמור או שהוא עצת חז"ל. ואמנם גם עצתם קודש והוראה לנו מהו רצון השי"ת בנידונים כאלו, וכמובן. ויש כיו"ב עוד דוגמאות בגמ' של הנהגות בריאות שיל"ד בהם כן.

ה. ובאמת, עיקר דין גילוי משקין שהחמירו בו חכמים מאוד מסתבר שהיה סכנה רחוקה, ומסתבר שברוב המוחלט של המקרים לא שתה נחש מן המים. וגם החמירו הרבה בגדרי האיסור, ובתרומות פ"ח מ"ד: 'כמה ישהו ויהיו אסורין כדי שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה', ובחולין י, א: 'וכמה מקום קרוב א"ר יצחק בריה דרב יהודה כדי שיצא מתחת אוזן כלי וישתה... ויחזור לחורו', ונפסק ברמב"ם רוצח ושמ"נ פי"א הי"א. ובודאי הוא חשש רחוק מאוד. ולעיקר האיסור הנה אמרו בירו' תרומות שם: מעשה בחסיד אחד שהיה מגלגל (-מזלזל) בגילוי יין וכו' ויער"ש. ובודאי לא זלזל אותו חסיד בסכנה ברורה ומוחשית, ועיי"ש עוד (וראה פר"ח ופרי תואר וזבחי צדק ביו"ד קט"ז, והם חיו בארצות המזרח שמצויים בהם נחשים, והפר"ח היה באר"י והזבחי צדק בבבל שהם מקומות התנאים והאמוראים, ונראה מדבריהם שלמרות שנהגו להקל בגילוי מ"מ היה נדיר מאוד שיסתכנו. ומחודש לומר שנשתנו הטבעים בזה, ואכמ"ל). והנה הראשונים הסכימו שכשאין חשש סכנה וכגון אצלנו שאין מצוי נחשים הרי מותר, ולשיטתם היינו שאסרו חז"ל מפני האפשרות הרחוקה שיסתכנו בזה.

ובמשנה תרומות פ"ח מ"ו: 'נקורי תאנים וענבים וקשואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות... כל שיש בו ליחה אסור'. ע"כ. והוא מפני שחוששים שנחש הוא שניקר והטיל ארס בפרי. וכמדומה שהרוב והסתמא שציפור או איזה שרץ ניקרו ומ"מ חששו. ובגמ' חולין ט' סוף ע"א: 'ראה צפור המנקר בתאנה ועכבר המנקר באבטיחים חוששין שמא במקום נקב נקב' (היינו שמא היה באותו מקום ניקור קודם של נחש). ונפסק ברמב"ם רוצח ושמ"נ פי"ב ה"ב. והוא נראה חשש רחוק מאוד, וצ"ב טובא מאיזה טעם ראו חכמים לאסור בזה. (ויש עוד פרטים כיו"ב בדיני גילוי שנראים חששות רחוקים). ולכאורה ע"כ שכיון שהוא נידון כללי בכל בנ"א ובכל הדורות ראו לנכון למנוע כל אפשרות של סכנה ברבות השנים, ועדיין יל"ע.

ו. כתובות ל, א: 'והתניא הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים שנאמר צינים פחים בדרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם'. ע"כ. ויעויין תוס' שם שהכוונה שיישאר בביתו אם אין לו בגד לחמם כראוי. ומשמע שזו ההנהגה הנכונה לשומר נפשו שאינו בדרך עיקש. ולכאורה חשש הסכנה הוא רחוק, ומעטים מאוד היוצאים ביום קרה ומתים. (ולענ"ד לא משמע שהכוונה למנוע כאב של חולי קל אלא בשמירת נפשו). והקרוב לבאר שכיון שרבים נחלים בצינה ומיעוטם באים לידי חולי וייסורים ומיעוטא דמיעוטא שבאים לידי סכנה ויש שאף מתים, הרי זו דרך עיקש לזלזל ושומר נפשו ירחק מהם.

ז. ועיין בירושלמי תרומות פ"ח ה"ג הרבה ענייני סכנה, ואמרו שם: 'אמר רבי אמי צריכין למיחוש למה דברייתא חששין אסור דלא למיתן בר נש פריטין גו פומא ותבשילא תותי ערסא פיתא תחות שיחיא מיצא סכינא גו פוגלא סכינא גו אתרוגא'. ע"כ. ונפסק ברי"ף ע"ז י, ב וברמב"ם ושו"ע שם ובתוה"ב להרשב"א ב"ג ש"ה. ויש מהם שצריך ביאור מה הסכנה שבהם ונתחבטו הראשונים בהם, ובודאי לא הייתה סכנה ברורה תמיד. וכגון בסכין באתרוג וצנן

פירשו הרמב"ם ושו"ע שאם ינעץ סכין באתרוג וצנן שמא יפול אדם על חודה וימות (ובר"ן על הרי"ף ע"ז שם שפעמים שאדם בא לישב עליו ונכנס בו). ולכאורה פשוט שהוא חשש רחוק מאוד, ואכן הראב"ד על הרמב"ם שם פירש שהוא מפני ביזיון אוכלים ולא ניחא ליה לפרש שהוא משום סכנה, וכ"ה בעוד מקמאי.

ח. סנהדרין יז, ב: 'ותניא כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה... רופא ואומן...'. ונפסק ברמב"ם דעות ד, כג. ויש לשאול מה טעם אסור לת"ח לגור בעיר שאין בה רופא, והרי הוא וכל בני העיר בריאים ושלמים, ומהיכתי תיתי לחשוש שיחלו ויצטרכו לרופא. והמחזור שבציבור א"א לסמוך על כך, וסתמא שבמשך הזמן יחלה אחד מהם, ואין ת"ח רשאי לגור במקום שאין בו פתרון לחשש חולי עתידי כאשר הוא נידון ציבורי.

ט. בגמ' ב"ב כא, א: 'אמר רבא מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא אבל מבי כנישתא לבי כנישתא ממטינן ואי מפסק נהרא לא ממטינן ואי איכא תיתורא ממטינן ואי איכא גמלא לא ממטינן'. ע"כ. והיינו להרבה ראשונים שם שכופין את בני העיר להעמיד מלמד ואינם יכולים לטעון שיוליכו לעיר אחרת. והרמב"ם וכ"ה בשו"ע (יו"ד רמה, טז) פירשו באופן אחר וז"ל השו"ע: 'מוליכים הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו, בין במקרא בין בדקדוק. במה דברים אמורים, כשהיו שניהם בעיר אחת ואין נהר מפסיק ביניהם. אבל מעיר לעיר, או מצד הנהר לצדו באותה העיר, אין מוליכים אותו אלא אם כן היה גשר בנין בריא, שאינו ראוי ליפול מהרה'. ע"כ. והנה הורו חכמים ללמוד אצל מלמד פחות טוב ובלבד שלא יעבור את הגשר. וצ"ב, הרי בפשוטו לא מיירי בגשר רעוע שאסור לעבור בו אלא בסתם גשר הרגיל, וכל אדם הולכים על הגשר ואין בזה איסור. ואנו עוסקים במצות ת"ת לתינוק החמורה, ואמר שלמה חנוך לנער וכו' גם כי יזקין לא יסור ולא ידך שבשתא דעל על, ויש לנו אפשרות להעמיד התינוק על יסוד איתן של תורה ועמלה באופן יותר נכון, ולמה נוותר על עליית התינוק בתורה מפני חששות כאלו. וקרוב הדבר לפרש שכיון שאנו עוסקים בתקנת חכמים והוראה קבועה ומחייבת, הרי זה נחשב כחשש של סכנה ציבורית, ועיין היטב.

י. פסחים ח, א: 'תנא אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין לבדוק מפני הסכנה מאי סכנה אי נימא מפני סכנת עקרב... אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה'. ע"כ. ומשמע שאין לאדם לחפש מחט במפולת של כותל. ויעויין חק יעקב (סי' תל"ג ס"ק י"ח) שכתב: 'ואפשר דמשו"ה לא מיקרי התם שכיח הזיקא, כיון שאין כאן עקרב לפנינו, ואיכא ספיקא וחששא טובא דלמא יש כאן עקרב, ושמא יזיק לו והוא לא יראה אותו בשעת הבדיקה להשמר ממנו, ושמא אינו יכול להזיק כיון שהוא בגל, על כן לא מקרי בשביל זה שכיח הזיקא לבטל ממצוה בשביל חששות אלו. אבל בשעה שאינו עוסק במצוה חיישינן לסכנה, כי חמירא סכנתא מאיסורא'. ע"כ. ויל"ע אם הכוונה שלמדנו כאן הלכה קבועה שאסור לאדם לחפש מחט במפולת של כותל שנפל, וכך נוטה לשון הח"י, או שהוא רק סיבה שלא לתקן חיוב בדיקה, לפי שבתקנה אנו מחייבים את כלל הציבור לבדוק ומכניסים את מקצתם לחשש סכנה בחיפוש מחטיהם. ולכל הדרכים נראה הטעם שנחשב סכנה בזה שהוא כיון שהיא שאלה ציבורית וקבועה.

יא. ברכות לג, א: 'אמר רבי יצחק ראה שוורים פוסק', ונפסק בשו"ע או"ח ק"ד ס"ד. והנה הורו חכמים להפסיק באמצע שמונ"ע בראה שוורים אף שלכאורה בנ"א רגילים בשוורים והסכנה רחוקה ואינו ברי היזקא כלל. ומדברי הפוסקים עולה דמייירי גם בשור שיודע שלא הזיק מעולם (ועיין מ"ב שבמסורות חיישין רק אם כבר הזיק פעם אחת). ולכאורה גם זה עניינו כעין מש"נ. ואמנם צ"ב, א"כ יאסרו להחזיק שוורים כלל מפני הסכנה (ומצאנו בשור שמוזק את הבריות שמצוה להורגו חו"מ שפ"ב ס"א, אבל סתם שור מותר לקיימו). ואולי הותר משום צורך פרנסה וחיי נפש, שעיקר החרישה הייתה בבקר ובשוורים, ואמר הכתוב (משלי יד, 'באין אלפים אבוס בר ורב תבואות בכח שור'. וברש"י שם: 'באין שוורים האבוס ריקם שאפילו תבן אין מצוי בבית', וצ"ב בכל זה [ברבינו יונה (כג, ב מדפי הרי"ף) כתב שפוסק אפילו אינו בא כנגדו, אבל בטור ושו"ע שם ציירו בבא כנגדו. וכבר העירו למה לא פסקו כשמואל שאמר שדווקא שחור וביומי ניסן. והרמב"ם השמיט כל דין זה, וצ"ב בטעמו].



דחיית איסורים וקיום מצוות בסכנה קבועה ושל ציבור

הנה מצאנו גם שדוחים איסורים ונמנעים מקיום מצוות בכהאי גוונא שיש חשש סכנה של ציבור וסכנה קבועה, וכדלהלן.

א. 'עויין בגמ' סנהדרין כו, א: 'כדמכריז רבי ינאי פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא'. ע"כ. ובתוס' (ד"ה משרבו) כתבו שהוא משום דשביעית בזה"ז מדרבנן, 'אי נמי י"ל דפיקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש'. ע"כ. והנה בפדיון שבויים משמע שאינו נידון כפיקוח נפש ממש והרחבנו בזה בהערה" וא"כ אין מחללין שבת לפדות מן השבי, וכ"ש בנידון זה שהוא תפיסת המלך שבפשטות

(יג). עיין גיטין נח, א תוד"ה כל: 'כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן' וכו'. ע"כ. ומבאר שבסתמא אינו נידון כפיקו"נ [ובתירוץ שני בתוס' שהוא משם שהיה מופלג בחכמה, ויל"ע אם פליגי לדינא ואכ"מ. ועיין רמב"ן שם מה, א שלא מסתבר לחלק כן משום שכל שבי כולוהו איתגיהו ביה. ויל"ע אם פליגי וסבר שכל שבי הוא פיקו"נ, או שעיקרו לומר שעכ"פ אין סברא כ"כ שיחלקו בזה, וממילא מסתבר שיותר מכדי דמיהן דוחה גם בפיקו"נ כי הוא תקלה לאחרים, ויל"ע. ויעו"ש בהמשך דבריו שדן גם מצד חשש עריות באישה אף שאינו דוחה פיקו"נ, ונוח לשמוע שגם טענה זו אינה מצד גדרי פיקו"נ, ועיין היטב].

ועיין ברמב"ם מתנות עניים פ"ח ה"י בגודל החיוב בפדיון שבויים אבל משמע שם שאינו בגדר פיקו"נ ממש אלא שקרוב לזה. ושם ה"ג שמי שמכר עצמו כמה פעמים או שלוה מהן ושבו אותן או אסרוהו וכו' אין פודין, ואם ביקשו להורגו פודין, ומשמע שלולי שביקשו להורגו אינו כפיקו"נ ממש, שאל"כ מאי שנא. ובפשטות הוא בדיני שבי, וכ"ה בתוס' הנ"ל שהוכיחו משם. ועיין באהבת חסד להח"ח (פ"כ ס"ב) שאף שאינו חייב לתת לפדיון שבויים יותר מחומש אבל בפיקו"נ ממש חייב. ע"כ. וכיאר בהגה שם: 'אף דאמרו ב"ב דף יו"ד שבי כולוהו איתגהו ביה מ"מ מצינו כמ"פ אופנים שאין בו סכנות נפשות רק שרוצין אותן לעבדים וכה"ג'. ע"כ. ואולי בארנונא יפרש דמירי באופן שחמור יותר. אבל הפשטות שהוא עניין כללי שסתם פדיון שבויים אינו בגדר פיקו"נ. והעירוני שכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא ל"ח אות א' שסתם שבי אינו נחשב פיקו"נ, 'וצ"ל שאין זה פ"נ ממש דאינו ברור שיבא לידי כך, אלא קרוב ומעולל לבא לזה. והכי משמע לשון הגמ' דקרי ליה (ב"ב ח' א') מצוה רבה, משמע שאינו אלא צדקה, אבל לא בכלל פ"נ הוא'. ע"כ.

ומעתה בפשטות אין מחללין שבת כדי לפדות שבי (ואולי כשלא יוכלו לפדותו אח"כ הוא נחשב כפיקו"נ, ועיין, ויל"ע בפוסקים).

הוא אף קל משבי. ומעתה צ"ב, הרי בנידון של ארנוגא הוא רק חשש שיגיעו לידי תפיסת המלך, ובתפיסת המלך עצמה כנראה שאין מחללים שבת להוציא אדם משם וכנ"ל, ולמה חשש כזה הו' פיקו"נ להתיר איסור דאורייתא לרבים. ובפרט שהוא הכרזה לציבור ובפרהסיא ודומה קצת כעקירת השביעית. והמחזור שכיון שהוא עניין של ציבור וגם עניין של קביעות שהמלך ישאירם שם עד שישלמו שהוא עלול להיות זמן רב, הרי זה נחשב כפיקוח נפש ממש להתיר איסורים דאורייתא (ויל"ע למעשה ביחיד שאם לא נחלל שבת להציל אותו הוא יהיה בקביעות וזמן רב בתפיסת המלך אם הו' פיקו"נ או שרק בציבור דנים כן, וצ"ב).

ב. ברמב"ם (הל' ע"ז פ"א ה"ג): 'ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להם הרי זה מותר ללבוש במלבושם ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין'. ובב"י יו"ד קע"ח ו"א ת' כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי ומילקי נמי לקי עליהו היאך היה כוח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות ויש לומר דמשום הצלת ישראל יש כוח בידם להתיר דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות'. ע"כ. והנה המדובר שאין גזירה מסויימת לפנינו, אלא שהצורך הציבורי והקבוע שהיו ישראלים קרובים למלכות למקרה שיארע שיגזרו ראוי הוא להתיר איסור דאורייתא. והנה בב"י ובשאר אחרונים יש עוד תירוצים לקושיית הב"י, ויש שנקטו עיקר כתירוצים האחרים ראה הערה". וברם נראה שאין הנידון בעיקר הסברא אלא שגם בציבור יל"ד האם יש להחשיב מצב זה כסכנה הראויה להתיר איסורים.

ג. בט"ז שכ"ח סק"ה כתב שבמקום פיקוח נפש בשבת אף אם אין הדבר בהול ואפשר להמתין ולעשותו ע"י גוי אין לנהוג כן ויש לעשות ע"י ישראל כי עלולים לטעות בפעמים אחרות שלא יהיה גוי מצוי וימנעו מלהציל, ודלא כהרמ"א שם. ע"כ (וכתב שגם אם הגוי מזומן עדיף לעשות ע"י ישראל שיעשה יותר בוריות. והובאו דבריו במ"ב שם ס"ק ל"ז, ומשמע שכוונתו לפסוק כן, וכן בא"ר ותוס' שבת פסקו כהט"ו, ואמנם הח"א פסק כהרמ"א²). והנה, החוללים העתידיים האלו אינם קיימים לפנינו, ויש כאן כמה מי יימר, שמניין לנו שיחלו, ושיארע בשבת, ושיצטרכו לחלל עליהם שבת, ושיטעו ע"פ סיפור זה שלא לחלל ע"י ישראל, ושלא יהיה שם גוי. וצ"ב מהיכי תיתי לחלל שבת מפני חששות רחוקים כאלו. והמחזור בדעת הט"ז שכיון שהנידון ציבורי וקבוע הרי כל אפשרות לטעות בהלכה שתגרום בהמשך הזמן לאנשים שלא להציל נפש נחשבת כפיקוח נפש.

ומצאנו כן בעוד הלכות. הנה הלכה היא לגבי מילה 'אם חלה באחד מאיבריו כגון שכאבו לו עיניו כאב מועט וכיוצא בזה, ממתינים לו עד שיבריא'. ע"כ. (ובתינוק שיש לו חולי ממתינים לו ז'

יד). עיי"ש בב"י עוד תירוצ' שמסרן הכתוב לחכמים. הב"ח כתב לתרץ באופן אחר שכשאין כוונתו להתדמות אלא למנוע גנאי אין איסור. ובשיירי כנה"ג הביא שהיפה מראה כתב על תירוצ' זה שבב"י דלא נהירא והעיקר שהותר מפני שהוא איסור דרבנן, והלבוש הביא את שני התירוצים, והט"ו סק"ה כתב רק התירוצ' השני.

טו). בשו"ע שכ"ח סעיף י"ב: 'כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלין שלא לעשות ע"י גויים וקטנים ונשים אלא ע"י ישראלים גדולים ובני דעת'. וברמ"א שם ו"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה ע"י שינוי, ואם אפשר לעשות ע"י א"י בלא איחור כלל עושין ע"י א"י וכן נוהגים, אבל במקום דיש לחוש שיתעצל הא"י אין לעשות ע"י א"י. ע"כ. ובמ"ב שם ס"ק ל"ה שבחולי שאינו בהול ממתינים מעט כדי לעשות ע"י שינוי. ובס"ק ל"ז הביא דברי הט"ז שהנכון לעשות תמיד ע"י ישראל כדי שלא ייכשלו להמתין בפעמים אחרות. ע"כ. ולכאורה כוונתו לפסוק כהט"ו. ודנו האחרונים אם הט"ו מיירי רק ע"י גויים או גם ביחס לשינוי.

ימים אחר שחלצתו חמה) כמבואר בגמ' שבת קלז, א ובשו"ע יו"ד רס"ב ב'. וכתב הש"ך (יו"ד רסב, ג) 'דמשום צער וחולי כל שהוא משהין אותו למול עד שיבריא כדי שלא יבא לידי סכנה'. ע"כ.

ונמצא שבחולי כלשהו, כגון כאב עינים קל או כל צער משמעותי, אנו מבטלים מצות עשה של מילה ביום השמיני, (וכן בחולי של כל הגוף מבטלים מצות מילה ביום השמיני אם הוא חל בשבוע שאחר שחלצתו חמה). והנה, אם נברר כמה סיכויים יש שיהיה פיקוח נפש במקרה פרטי של מילה כשיש לתינוק צער וחולי, וכ"ש כאב עינים קל וכיו"ב (וכן כשהוא קרוב לשבוע ימים אחרי שחלצתו חמה), הרי הוא כנראה עניין רחוק. (ובאבני נזר או"ח, תנד כתב על מה שאין מלין אלא וילד שאין בו שום חולי 'דהוא חשש רחוק מאוד'). ולכאורה היה לנו לומר שימולו בשמיני ולסמוך ששומר מצוה לא ידע דבר רע וכו', ואטו מצב כזה נחשב שכיח סכנתא. ונראה שהכל עניין אחד, שכיון שזו שאלה כללית בהלכות מילה הרי אמרינן שמתוך השאלות הרבות שבכל הנימולים ע"כ יהיו מקרים מועטים שיסתכנו (ואולי צירפו גם שיטעו להקל מחולי כזה לחולי אחר חמור ממנו), והוי שכיח סכנתא כלפי זה, ועיין.

עוד מצאנו בדין היולדת שמחללים עליה שבת מפני הצינה כל שלושים יום שאחר הלידה ומאכילים אותה ביום הכפורים כל ז' ימים. ונראה שהעניין מפני שהיא שאלה קבועה ולכן חשיב סכנה ופיקוח נפש. וכן יש ללמוד מדיני כיבוי שריפה בשבת שהותר אף בחשש רחוק של סכנה ומסתבר שזהו הטעם. וראה הרחבה בהערה^{טז}.

במג"א תרנ"ו סק"ח: 'משמע קצת בגיטין ד' נ"ו במעשה דבר קמצא שמותר לעבור על ל"ת מפני אימת המלכות ע"ש'. ע"כ. ובמ"ב שם סק"ט: 'כתב המ"א משמע קצת בגיטין דף נ"ו במעשה דבר קמצא שהיה מותר לעבור על ל"ת מפני אימת המלכות (דעכו"ם) והאחרונים מפקפקים ע"ז דהתם פיקוח נפש היה'. ע"כ. ונראה שהמג"א פירש שנחלקו ר"ז בן אבקולס וחכמים בדבר זה, אם עוברים על לאו משום אימת מלכות בעלמא אף שאינו פיקו"נ ממש. והאחרונים שפקפקו טענו שיתכן שחכמים סברו שהיה ספק פיקו"נ. ועכ"פ המג"א צידד שמותר לעבור על ל"ת מפני אימת מלכות אף שאינו פיקו"נ. ונראה הטעם שהיחס למלכות הוא עניין תמידי וציבורי, וקרוב לפיקוח נפש.

טז. ביולדת למדנו (או"ח ש"ל סעיף ו') שאם יש לה צער צינה מחללים שבת ועושים לה מדורה כל ל' יום ואפילו בתקופת תמוז (כשאין שם גוי). ואף שדינה בזמן זה כחולה שאין בו סכנה מ"מ חששו לצינה שתתגבר עד שתבוא היולדת לידי סכנה (ועיין מ"ב וביאורה'ל שם שהביא חולקים וסיים שצ"ע למעשה). ובס' תרי"ז סעיף ד' ובמ"ב שכל ז' ימים אם אין מי שיאמר שאינה צריכה והיא אינה אומרת כלום, מאכילים אותה ביוכ"פ. ע"כ. ויש לבאר שבכלל השאלות יש סכנה (ויש לציין למ"מ שבת פ"ב הי"א הובא לעיל שכתב בתו"ד 'ואין אחת מאלף מותה מחמת לידה'. והו"ד באחרונים סי' ש"ל, ובמ"ב שם סק"ה כתב שכ"ה ג"כ במאירי. ומסתברא טובא שהטעם דחשיב פיקו"נ הוא בגלל כלל השאלות).

ולגבי שריפה בשבת יעויין ברמ"א ש"ל סעיף כ"ו שמותר לכבות שריפה בבית הגוי 'בחשש סכנת ספק'. ומקורו מתרוה"ד סי' נ"ח, ושם שהטעם לפי שהגויים רגילים בזמן שריפה לחטוף ממון, וע"י חטיפת ממון עלולים לבוא לידי סכנה. וכתב שאפילו בעיירות שלא נשמע בהם שום יראה בזה אין לסמוך על זה כיון דלפעמים מועטים איכא למיחש, ואין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב (ושם ש"מ"אם אין סכנה כלל כגון שיש הגנה מהשלטונות אין לחלל שבת). והנה החשש הוא פן יחטפו הגויים ויבואו לידי איוז קטטה עימהם שעלולה לידי סכנה, ומתירים אף כשלא נשמע באותו מקום שום יראה מכונן זה.

[בשו"ת חתם סופר (ח"ה, קעז) 'דלא אמרה הר"ן אלא ביחיד שצריך לבזבז כל ממון ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על ל"ת אבל ציבור הנדחק ובפרט בזמן שאו"ה תקיפים על שונאי ישראל הוי דוחקא דציבורא בכלל פיקו"נ כמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ב וכמ"ש בש"ע יו"ד סי' רנ"א בסופו. ע"כ. ובשו"ע שם בסעיף יד יכולים לשנות אפי' מתלמוד תורה לצורך שלשים פשיטים להגמון בכל שנה, לפי שהוא הצלת נפשות, שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן ויכום ויפשיטום ערומים. ומקורו מטור שם בשם תשובת הרא"ש (כלל נ, ב). והנה הנידון שם לגבי שנוי מצדקה לצדקה, והחת"ס למד מזה גם לגבי דחיית איסורים. ועדיין יש כאן חידוש, כי הרא"ש וטושו"ע דנו בחוב להגמון, והחת"ס למד לסתם דוחקא דציבורא, וצ"ת].

בחוט שני שבת ד' (סי' שכח, עמ' קמו) כתב מעשה שהיה בזמן חירום שהבעלים של בית חרושת שעבדו בו שלוש מאות יהודים הודיעו שיפטרו את מי שלא יעבוד בשבת, ושאלו את הח"ח אם מותר להם לעבוד בשבת בשביל פרנסתם, וענה שאינו יודע הדין ולא ענה לא איסור ולא היתר". וביאר החזו"א שאם היה שאלה של יחיד לא היה נחשב פיקוח נפש, אבל כיון שהיה נוגע לציבור של שלוש מאות משפחות יחד הרי יש סברא שמתוך כולם יהיה ליחיד או יותר מצב של סכנה. ומדינא היה מותר לכולם להמשיך לעבוד מטעם זה, אבל כיון שהיה בזה חשש של פירצה גדולה ועקירת השבת לפי העניין לכן לא ענה הח"ח לא איסור ולא היתר. ויעו"ש בחוט שני שליחיד אין שום היתר באופן כזה. והיינו שכל הפיקו"נ כאן הוא מפני שדנים על שאלה ציבורית כודאי סכנה, והרי זה כמבואר. וראה הערה".

ומבואר שבשאלה קבועה ושל רבים נחשב הדבר כסכנה שחובה להרחיק ממנה, ויש שאף נחשב כפיקוח נפש ומחללים שבת על זה. ואין מתחשבים בזה שבנידון הפרטי חשש הסכנה רחוק. ואמנם בהא גופא יש צורך בהכרעת חכם, אימתי רואים הדבר כשאלה קבועה וציבורית עד שיהא מותר לחלל שבת, וצריך למשקל החכמה וכראות עיני הדיין.

אמנם, מסתבר שאין הגדרים שווים לגבי סכנה ולגבי חילול שבת. וקרוב הדבר שאסור לחלל שבת כדי לתקן קיר נטוי העומד שנים רבות וכדומה, עכ"פ כשאפשר למחר (ויל"ע באדם שבא לשנות מים מגולים בטעות, אם מותר לחלל שבת כדי למונעו. ויל"ע בפוסקים אם יש איזו ראייה בזה וכיו"ב).

(יז). והרי"א וולף צ"ל כתב בדגלנו ששמע מעשה זה מהחזו"א (ושהיה ע"י שממשלת פולין הלאימה את ביהח"ר שעבדו בו) והובא במעשה איש. ושם כתב בשם החזו"א שביקשו מהח"ח להכריז איסור כי בלי זה יש לחשוש שהפועלים לא יעמדו בניסיון, ולא הסכים מהטעם הנזכר. וראה כמה חמור הדבר, שבעיני בנ"א רואים מאות משפחות שהאב עובד באופן רשמי בשבת, ואין לשער גודל הפירצה, ומ"מ לא הסכים להכריז איסור.

(יח). יעויין בקובץ אסיא נ"ג (אלול תשנ"ד) שהגרמ"מ פרבשטיין כותב מה ששמע מהגרשו"א להלכה למעשה. 'למרות שאין הבדל בהלכה בין פיקו"נ של יחיד ושל רבים... בכ"ז יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקו"נ, כי תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא יתחשב פיקו"נ ואילו אצל ציבור אכן יתחשב לפיקו"נ. (וכתב שם דוגמא שסיכון של אחד ל-10,000 אינו מרתיע אנשים, אבל אין כל ספק שראש מדינה אשר ייטול סיכון של אחד ל-10,000 על מדינתו – ייחשב כבלתי אחראי למעשה, דעל ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה). ועיי"ש ש"ע" זה הורה הגרשו"א למעשה לחייל בחיל המודיעין שחובתו לחלל שבת כדי לפענח שדרים שהסבירות שהם קשורים לפיקו"נ היא נמוכה. ע"כ. ואמנם כמדומה שכונתו אינה מצד שחשש סכנה של רבים מהווה סכנה וודאית ליחידים, שזה אינו שייך במקרה שנשאל עליו, אלא שחשש רחוק כשהוא נוגע למדינה שלמה נחשב כסיכון שצריך להתגונן מפניו. ויל"ע עוד בטענה זו.

והיינו שבסכנה אסור להכניס עצמו לסכנה גם כשאנו נחשב פיקוח נפש עד שיהא מותר לחלל שבת.

והא פשיטא שאם הוכרע על דבר שהוא נידון כחשש אמיתי של סכנה הרי הלכה ברורה היא שיש חיוב גמור להתרחק מן הסכנה, והוא נידון של איסור וחיוב דאורייתא וח"ו להקל ראש בכך.



שלוחי מצוה אינם ניזוקים וגדר שכיח היזקא

מבואר בגמ' בכמה מקומות שסומכים על כך ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, וכל זה היכן שלא שכיח היזקא וקביע היזקא אבל אם שכיח היזקא או קביע היזקא אין אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקים, וחובה להתרחק מהסכנה.

ויל"ע אם מותר גם לסכן אחרים לצורך מצוה שלו היכן שלא שכיח ולא קביע ההיזק. וכעת לא מצאתי בזה דבר מפורש, ולכאורה נטיית הדברים לאיסור וא"א להקל בלי ראיה. ועוד, שאמרו שאינם ניזוקין אבל לא אמרו שאינם מזיקין, והאחרים העלולים להינזק אין לנו מקור שיש עליהם שמירה, ולכאורה א"א לחדש כן בלי מקור, ועדיין צ"ע בזה. ושור"ר באבני נזר או"ח, תנ"ד: 'אך לא מצינו כן רק באדם עצמו שבמקום דלא שכיח היזקא יעשה המצוה ויסמוך על הנס, אבל בשביל זה לא נמולחו אנחנו ונסמוך על התינוק על הנס, דבשלו אדם רשאי ולא באחר... דסברא לסמוך על שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא אמרי' אלא לעצמו'. ע"כ. (ויש להעיר שבמילה אולי י"ל דשאני, ששמירת הבן מוטלת על האב, וייתכן שזה עדיף ממי שמסכן אנשים זרים). וראה דברי שו"ת בית שערים (יו"ד, שג) בהערה^ט.

בגדר שכיח היזקא צריך לעיין אם הוא רק בסכנה ברורה שלפנינו, או שגם בחשש סכנה אם דרך בני אדם לחשוש לו ודנים אותו כסכנה הרי הוא נחשב כקביע היזקא. ויל"ע בגמ' שנאמר בהם דין זה.

בגמ' פסחים ח, ב איתא שהבודק חור שבינו לגוי נחשב שכיח היזקא לפי שהגוי יחשוש מכישוף ועלול להזיק, וקצת קשה לנו לאמוד דרגת הסכנה שהייתה בזה, אבל לכאורה אינו בגדר סכנה ברורה אלא שדרך בני אדם להיזהר בכך, ויל"ע. וכן הביאו בגמ' שם משמואל שאמר איך אלך וגו', וקשה לאמוד את דרגת הסכנה שהייתה.

בגמ' יומא יא, א: 'א"ל אביי לרב ספרא הני אבולי דמחוזא מ"ט לא עבדו להו רבנן מזוזה... אלא אמר אביי משום סכנה, דתניא מזוזות יחיד נבדקת פעמים בשבוע ושל רבים פעמים ביובל, ואמר רבי יהודה מעשה בארטבין אחד שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של צפורי ומצאו קסדור אחד ונטל ממנו אלף זוז, והאמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אין ניזוקין היכא דקביע היזקא שאני

(ט). 'ומה שנ"ל עוד סברא דלא אמרינן שומר מצוה אלא דגוף זה שמקיים המצוה לא יוזק ע"י המצוה אבל כאן במילה הרי הסכנה נוגע לתינוק הנימול והתינוק אינו שומר מצוה כי קטן הוא ואינו בר חיובא ואפי' בהגיע לחינוך אין חיוב עליו אפי' מדרבנן רק אביו חייב לחנכו מדרבנן וא"כ רק האב או המוהל שומרי מצוה ואיך נימא משום שהם שומרי מצוה התינוק לא ידע דבר רע' (וראה משנה הלכות ה, רלד מה שדן בדברי הבית שערים).

דכתיב ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבח לה' באתי. ע"כ. וברש"י שם ד"ה דקביע היזקא: 'עלילות המושל מזומנות תמיד'. ע"כ. ומשמעות דברי רש"י שאין המדובר במצב ברור של סכנה אלא שיש לחשוש מעלילות המתחדשות. וש"מ שגם מצב כזה נחשב קביע היזקא, וצ"ת.

ובטעם הדין שמוזוזה של רבים נבדקת רק פעמיים ביובל ופטרוה מבדיקה תדירה פירש"י שכיון שהוא של רבים לא הטריחו שלא יאמר יעשו חבירי. ובתוס' הרא"ש שם פירשו שהטעם הוא 'משום סכנה משום דבשל רבים איכא פירסום טפי, אם יבדקוה תדיר יבא הדבר לידי סכנה'. ע"כ. וכ"ה בתו"י בשם ר"י ובריטב"א בשם תוס'. והנה מוכח מגמ' שאינה סכנה ממש בכל פעם שבדוק, שאילו הייתה סכנה הרי גם פעמיים ביובל אין לבדוק. ומ"מ לא חיבו פעמיים בשבוע או אף אחת לעשר שנים מפני שריבוי בדיקות מגדיל את האפשרות של הסכנה וחשש העלילות ברבות השנים והמקרים. ומבואר שגם זה נחשב כקביע היזקא שלא לסמוך על מה שאמרו שלוחי מצוה אינם ניזוקים, ועיין.

ובפירוש ר"ח מבואר שגם באבולי דמחוזא החשש הוא 'פעמים שבא לבדוקה ורואין אותו הגוים העוברין והשבין ואומרים לו יהודי אתה ומכשפות אתה עושה ואתי לידי סכנה'. ולכאורה הוא חשש גרידא ועיקרו מפני שהוא דבר קבוע וכעין דברי תוס' וריטב"א, ויל"ע (וכן במעשה דארטבן שבדק מזוזות הרי קרוב שאותו שבדק עשה כן לפי שהייתה לו הסתברות שלא יגיע לו נזק מזה. ובפשוטו גם על מעשה זה אמרו דקביע היזקא, ועיין).

בש"ך יו"ד רפ"ו סק"ז: 'מוזה הטעם אין עושין מזוזה בשערי רחובות כגון בק"ק קראקא ובק"ק פראג שקבעו שערים ברחובות היהודים ונסגרים בלילה ולא קבעו בה מזוזות לעולם והאי טעמא משום סכנה דעלילות המושל מזומנות תמיד על שונאי ישראל'. ע"כ. ומה שהזכיר שהעלילות מזומנות הוא מלשון רש"י יומא שם. ונראה שמה שהוצרך הש"ך להזכיר שהעלילות מזומנות תמיד הוא מפני שאין סכנה לפנינו, וקל לבקש רשות לקבוע מזוזה והגויים יודעים שהיהודים מניחים מזוזה בפתחיהם. אבל החשש הוא מהעלילות העתידות לבוא בהמשך השנים. ויש לבאר שבדבר כזה שהוא נידון של שנים רבות ושאלה כללית החשיבו את חשש הסכנה והעלילות כקביע היזקא לפטור לעולם מחיוב דאורייתא של מזוזה, ועיין (וכתב שם בש"ך עוד טעם שיטלו ויבזו המזוזה, אולם נראה שכל טעם עומד לעצמו, וטעם דסכנה הוא מבואר בארחו"ח ואגודה יעו"ש בב"י ובנו"כ השו"ע).

בקידושין לט, ב (באותו שהביא גזולות לאביו ונפל מן הסולם ומת) מבואר שסולם רעוע נחשב 'קביע היזקא' ואין סומכים על זה ששלוחי מצוה אינם ניזוקים.

ועיין רד"ק (שמואל א' טז, ב') שביאר שגם הנביאים היו נשמרים מסכנות כפי מנהג העולם, ומיירי שם גם בעסקם בקיום מה שנצטוו בנבואה, ועיין.

(כ). 'מצאנו כי אף על פי שהיה מבטיח הקדוש ברוך הוא הנביא או הצדיק אף על פי כן הוא נשמר מלכת במקום סכנה כמו שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא בעברו ארם נהרים ואמר לו והשיבותיך אל האדמה הזאת ושם גם כן נראה לו המלאך והבטיחו ואמר לו שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך וכאשר שמע כי עשו בא לקראתו וירא יעקב מאד וייצר לו וכן דוד שהיה נמשח למלך על פי ה' היה בורח מפני שאול וגם גד הנביא אמר לו לא תשב במצודה וכן בדברי המלחמות היו עושין תחבולות אחר הבטחת האל ית' כמו שעשה גדעון בדבר הכדים והלפידים וגם

והנה נתבאר לעיל בהרחבה שסכנה של ציבור וסכנה קבועה דינה כסכנה גמורה גם לדחיית איסורים ודיני פיקוח נפש, ויעו"ש הראיות להאי דינא. ומעתה נראה שעניין קביע היזקא לגבי דין זה שאין אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין הוא ג"כ נקבע לפי גדרים אלו. ואם יש כאן שאלה ציבורית וכלפי הרבים יש כאן היזק שכיח ליחידים מתוכם, הרי אין לסמוך על עסק המצוה. ויעויין לעיל בסו' דיומא י"א ב' ובדברי הפוסקים שם שנראה שחלק מהדינים שם הוא מהאי טעמא, וכמו שנתבאר.

וכבר הבאנו לעיל שם מגמ' ב"ב כ"א א' דלא ממטינן ינוקא ממתא למתא, ומברכות ל"ג א' ראה שוורים פוסק, ומדין מילה שאין מלין בצער וחולי כ"ש, (וממתינים ז' ימים אחר שחלצתו חמה), ומסנהדרין כ"ו א' פוקו וזרעו משום ארנוגא, והן כולן ענייני מצוה ולא סמכו ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, וככל מש"נ שם, ושמע מינה שבכל מצבים אלו דנים הדבר כשכיח היזקא²².



הסתכנות כדי להימנע מאיסורים ודין מסירות נפש

כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש, ענין הסכנה, אות ה'): 'וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאים לחלל עליו את השבת מדת חסידות היא לו שימנע עצמו מלחלל, אינו אלא שופך דמים, כדאמרן הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, וכל שכן המונע עצמו שמתחייב בנפשו'. ע"כ. וכעין זה במלחמות ד' סנהדרין (יח, א מדפי הרי"ף, ויעו"ש מתי מותר למסור נפש שלא מן הדין). והנה כתב הרמב"ן כן אף בחולה שהוא חשש וסכנה ולא רק במיתה וודאית, ומיירי שם בכלל האיסורים. והובאו דבריו בר"ן יומא (ג, ב מדפי הרי"ף).

וכבר הביאו אחרונים את דברי המאירי (מאמר התשובה ב' פ"י) והאור"ה (שער ס' דין ח') והרדב"ז (ג, תמד; ד, סז) שכתבו ג"כ שאסור להחמיר ולסכן נפש בשביל מצוה. והובאו הדברים באחרונים בסימן תרי"ח. ובמ"ב תרי"ח סק"ה: 'כתבו הפוסקים אם החולה רוצה להחמיר אחר שצריך לכך עליו נאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש'.



פעמים היו עושין התחבולות במצות האל כמו שכתוב ביהושע בכבוש יריחו הקף את העיר וכן צוה לשמואל הנביא תחבולה אף על פי שהיה הולך במצותו והטעם כי אף על פי שהקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם יראיו ברוב הם על מנהג העולם וכן על מנהג העולם היה לו ליעקב לירא מפני עשו ולדוד מפני שאול אם היה מושח מלך בחייו והיה לו לבקש תחבולה איך אלך וזו היתה שאלתו איך אלך ואמר לו הקדוש ברוך הוא עגלת בקר תקח בידך כי בכל מקום היו ראין להקריב באותו זמן כי זמן היתר הבמות היה כל זמן שהיה אהל מועד בנוב [ו]גבעון ולמדו רז"ל מזה הפסוק שמצוה לשנות בדברי שלום שהרי הקדוש ברוך הוא אמר לשמואל עגלת בקר תקח בידך והראה לו שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס משום שנאמר לא תנסון את ה' אלהיכם' (ועיי"ש עוד פירוש בפסוק שם בדרך אחרת). ע"כ.

כא). עוד לגבי האיסור למסור נפש בשביל מצוות (מלבד באופנים המבוארים בשו"ע יו"ד קנ"ז), יעויין בשו"ת פני משה א, ה (וציין לו הגרע"ק א יו"ד רכח, לו). ועיין הלשונות החריפים שכתבו בזה בשו"ת מהר"י אסאד או"ח ק"ס ועיין זה בשו"ת מהר"ם שיק או"ח ס' רס. - להלן בדין מסירות נפש הבאנו עוד מקורות בעניין זה, וכן הבאנו שם דברי אחרונים שהתירו להסתכן, ומי שהתיר לצורך תפילה או ת"ת, ויעו"ש שנראה שהעיקר לדינא לא כך.

אימתי מותר למסור נפש על קידוש ד'

בתוס' ע"ז כז, ב (ד"ה יכול) כתבו שאם גוי אונס אותו לעבור ורצה להחמיר על עצמו להיהרג אפילו בשאר מצוות רשאי, וכ"ה ברא"ש שם ועוד ראשונים הובאו בב"י יו"ד סי' קנ"ז. ומסקנת הב"י שם שהוא רק כשהגוי מתכוון להעבירו על דת, וכמפורש ברי"ו שהביא שם. וכן נפסק בשו"ע יו"ד קנ"ז סעיף א'. וכן בפרהסיא או כשהשעה צריכה לכך לחזק לב הציבור, יש דעות שמוותר, ויעו"ש בנו"כ בדינים אלו.

ומסתבר שגם אם לא נקבל דברי הב"י, שהוא רק כשמתכוונים להעביר על דת אבל עכ"פ הוא רק כשהגוי אונסו לעבור, שיש כאן עניין של מסירות נפש שלא יעבירו הגויים על מצוות התורה, אבל בחולה מודו תוס' שאינו רשאי למסור נפש כדי שלא להתרפא באיסור. והדברים מפורשים ברדב"ז (ג, תמד): 'ואפילו לפי דעת האחרונים שאמרו דמי שהיה דינו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי הוא במחיצת הצדיקים ושלא כדעת הרמב"ם ז"ל, וכן הוא דעת, מ"מ הנ"מ במקום דאיכא קדוש השם שמסר עצמו על דתו ית', אבל מי שהוא חולה שיש בו סכנה ואמדהו לאכול יש לו לאכול ואפי' על הספק. וז"ל הר"ן ז"ל ביומא גבי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאיין לחלל עליו את השבת וכי מדת חסידות שימנע עצמו ואינו אלא שופך דמים' ע"כ. ובח"ד סימן סז האריך יותר לחלק בין הנידונים וסיים: 'כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה הילכך מלעיטין אותו בעל כרחו'. וכעין חילוק זה כתב באו"ה (ס' דין ח') 'ולא דמי לדבר הנוגעת בכבוד השם יתברך שכתוב בסמ"ק שאדם יכול לוותר על נפשו, דהתם כתיב ביה ובכל נפשך וגם שואלין ממנו נפשו' (וע"פ דבריהם פסקו האחרונים בסימן תרי"ח שאסור לחולה להימנע מלצום, וכנ"ל). וראה דברי אחרונים נוספים בזה בהערה יי. [ויש להדגיש שכל הנידון כאן הוא לולי השו"ע, אבל לדינא כבר פסק השו"ע יו"ד קנ"ז, א שאם אין מתכוונים להעבירו על דת אסור למסור נפש אף כשהגוי כופה אותו].



כמה מקורות שנראה מהם שמותר להסתכן בשביל קיום מצוה

נתבאר לעיל מדברי הפוסקים שאסור להסתכן בשביל קיום מצוה. והנה, יש כמה מקורות שנראה מהם שיש להסתכן בשביל קיום מצוות או שהסתכנו חכמים לקיים מצוות, וכבר עסקו בהם רבנן קמאי ובתראי, וכאשר יבואר בס"ד.

כב). ויש להעיר מדברי שו"ת חת"ס (יו"ד, רמה) לגבי מתו אחיו מחמת מילה ושם (או"ח, רב) לגבי חילול שבת בפיקו"נ בשריפה, שנקט שלדעת תוס' אם רוצה למסור נפש רשאי. והדברים מחודשים, ומלבד שהוא חולי ולא כפייה של גוי הרי נקטינן לדינא שכשאין מתכוונים להעביר על דת אסור למסור נפש גם לשיטת תוס', וצ"ג. וכבר בנו בכתב סופר (יו"ד, קיח) העיר כן על דבריו וחילק כדברינו וכתב 'ועוד נ"ל דווקא מצוה שמוטלת עליו לקיים ונכרי רוצה להורגו אם יקיים, בזה ס"ל רשות נתונה לו למסור נפשו כדי לקיים מצוה המוטלת עליו, והוא בר חיובא ובר קיימא של מצוה, אבל במתו אחיו מחמת מילה, וכדומה שפטור הוא מן המצוה משום סכנתא ואין עליו כלל, אדרבא עבירה הוא לכונ"ע אסור למסור נפשו... והחילוק מובן. ע"כ. וקרוי לזה העיר בשו"ת בית יצחק (ח"ב יו"ד, צ). ובשו"ת דברי מלכיא (ה, לה) דן אם מותר לחולה ביוכ"פ למסור נפש לדעת תוס' וכתב 'והנה בגוף הדין אין להאריך כי מפורש דין זה באחרונים סימן תרי"ח בשם האו"ה ובר"ן פ' יח"כ שאסור להחמיר וכ"כ הרדב"ז'. ויעו"ש שהרחיב בטעם החילוק. וראה בשו"ת מהר"ם שיק או"ח רס כעין זה, וכן בקובץ הערות להגר"א וסרמן מח, יז ושם מטי, ג"כ כתב בפשיטות לחילוק זה.

א. במתני' ברכות ל, ב אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק. ע"כ. והקשו הרבה אחרונים מ"ט לא חשיב חשש סכנה וספק נפשות. ויש להוסיף שהרי אפילו בשוורים מבואר בגמ' שם ל"ג א' שפוסק, וצ"ב וכי נחשים הם פחות מסוכנים משוורים.

והנה, ברמב"ם הל' תפילה נראה שהכוונה כאן לנחש לא ארסי, וכן נראה במאירי. (וראה הרחבה בהערה²²). ובספר החינוך תלג 'ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק תפלתו אם יודע ודאי שהוא מן הנחשים שאינם ממיתין'. ע"כ. ומבואר שבספק ארסי פוסק. ובכל בו (ס' יא, וארח"ח תפילה, סב בשם הר"י ז"ל) 'ראה לסטים או נחשים ועקרבים (בארח"ח: או עקרבים) במקום שהן ממיתין יקצר ואם אינו יכול יפסוק ויברח מהם'. ע"כ. והובאו דברי הכל בו בא"ר סי' ק"ד סק"ה, ובמ"ב בביאור"ל סימן ק"ד לס"ג ד"ה ואפילו נחש הביא את לשון הפיה"מ וסיים 'ובמקום שיש חשש שממית הוא נחש כמו עקרב'. ע"כ. (והוא ממג"ג שכתבו ע"פ הא"ר בשם כל בו, ודברי הכל בו נראה שהם ע"פ הרמב"ם הנ"ל, ועיין). ומשמע שאף בחשש גרידא שנחש זה ממית יש לו להפסיק תפילתו אם יכול להינצל בכך, ונראה דהכי נקטינן.

אמנם, מהרבה מהמפרשים נראה שהם הניחו בפשטות דמירי גם בנחש ארסי. וגם בשו"ע (או"ח קדג, כתב בסתמא 'ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק', ולא כתב שהוא דווקא בנחש שאינו ארסי. ויל"ע איך ייתכן לומר כך, והרי זה פיקו"נ ממש. וייתכן שע"כ להעמיד כשאינו פיקו"נ ולא נכנס השו"ע לפרט, וצ"ע. אכן, ייתכן לבאר שנחש שאני, שהמציאות היא שנחש אינו נושך בני אדם כשאינו מרגיש מאויים מהם, והוא נושך אותם רק להתגוננות. וכנראה שהעצה לכל מי שנחש כרוך על עקבו היא להמתין עד שהנחש ילך מעצמו ולא לנסות להתגרות בו, ואין כאן הצלה מסכנה הראויה להתיר. ועיין בגמ' שבת ק, א וברש"י שם במי שנכרך עליו נחש, שמבואר שאין לו לאוחזו בידו או להסירו בחזקה²³.

כג). ברמב"ם תפילה ו, ט כרך ושנה נחשים ועקרבים יחד וכתב 'אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממיתין פוסק ובורח ואם לא היה דרכן להמית אינו פוסק'. ע"כ. ונראה כוונתו שהרי מבואר בגמ' שבת קכא, ב שנחש שבאר"י ממית, והיינו שיש מקומות שאין הנחשים ממיתים בהם. והעמיד המשנה דמירי בנחש במקום שאינו ממית. (ולשון המאירי ל' ב' 'אבל עקרב פוסק כלומר מפני שיש סכנה בנשיכתו והוא הדין לנחש במקומות שנשיכתם סכנה'). ולשון ראבי"ה (ברכות, צד): 'אבל עקרב פוסק וכן בשור נגח ובכל דבר המסוכן להזיק'. ומשמע ג"כ שבחשש שיזיק סגי, ועיין.

ונראה פשוט שלדעת הרמב"ם ודעימיה אם הנחשים באותו מקום הם כשוורים, שעלולים להזיק לפעמים, יש לו להפסיק אף שהוא מיעוט קטן של המקרים, והדין שלא יפסיק הוא כשסתמא דמילתא היא שלא יזיקו. והנה יש כאן קושי, שלכא' מיירי תנא באר", אבל אולי גם באר"י היה חילוק בין המקומות. [ברם א"כ צ"ב למה בנחש כעוס ומוכן להזיק נפסק בשו"ע קד, ג שפוסק, ומקורו מירושלמי, ויל"פ שהוא בגלל הסכנה שבנשיכתו עצמה, שעלולה לגרום כאבים גדולים ולהזדהם וכו']. ובאמת המציאות כיום שגם באר"י רוב הנחשים אינם ארסיים, והם נבדלים במראה הגוף ובצבעים מהנחשים הארסיים, וכנראה היה ידוע לכל מהו המראה של נחש ארסי, ויל"פ את המשנה במכירי שאינו ארסי, ויל"ע.

[וראה מה שהרחיב הרבה בנימוקי או"ח (לבעל מנח"א) שכשיש חשש סכנה אפילו במיעוט קטן פשיטא שלמעשה ההלכה היא שמפסיק, וכע"ז כתב הגר"י שוורץ בעל תבואה"א בשו"ת דברי יוסף ח"ב סי' ו'. ועיי"ש בנימוקי או"ח שדן בתו"ד שם אולי יש נחשים של בית שאינם מזיקים (ונתקשה איך לא פירשו להדיא). וציינו בזה לירו' תרומות פ"ח סוף ה"ג וכע"ז במדרשים. ועיין פרי תואר וזבחי צדק יו"ד קט"ז שמבואר שהיו רגילים בנחשים בבתיהם בלי היזק שנים רבות, וכנראה היו נחשים שאינם ארסיים].

כד). שבת ק, א האי מאן דכרכיה חיויא לינחות למיא וליסחוף דיקולא ארישא ולהדקיה מיניה וכי סליק עילויה לישדיה למיא וליסלוק ולית. וברש"י ד"ה וליהדקיה (בתו"ד) 'שאם אוחזו בידו או מנתקו בחזקה יכעוס וישכנו'. ע"כ. וכן היא

בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב כתבו שהנחש ברוב פעמים אינו נושך, ונראה ברור שכוונתם לעובדה זו, שבדרך כלל כשנזהרים שלא להתגרות בו הנחש אינו נושך (ולא התכוונו שהוא נושך בקרוב למחצה מהמקרים). ובספר המאורות 'דאין דרך נחש להזיק אא"כ נישוף בו ואין נזק סכנה'. ולשון ביאור הגר"א קד, ה' 'דנחש אין בו סכנה'. וביש סדר למשנה (על המשנה שם, מהגר"י פיק ברלין) שאם יש סכנה במיעוט המקרים יש לו להפסיק, אלא שבנחש שלא בא בכעס 'מובטח הוא שלא יישוך'. ובגליון מהרש"א או"ח ק"ד כתב לצדד שבנחש 'גם חשש נזק חולי' ל'כא' עיי"ש. ובתשובת הגרי"ד מוירצבורג (בעל מלאכת שמים, הובאה בשו"ת דברי יוסף להגר"י שוורץ בעל תבואה, א, ח"ב סי' ו') 'שבכל הנחשים אין סכנה שתהיה כדאי להקל בתפילה' וציין לגמ' שבת ק"י הנ"ל (והיינו ששם משמע שאם נזהרים אינו נושך). וקרוב לזה כתבו עוד מחברים²². (ובשש"כ פכ"ה הע' ט"ו בשם הגרש"א שכשאין הנחש כועס 'מובטח שלא יזיקנו' ולכן אינו פיקו"נ).

בבנין ציון סי' קל"ז להגאון בעל ערוך לנר ביאר דין זה לשיטתו שבסכנה עתידית הולכים אחר הרוב ואין עוברים באיסור מפני מיעוט שימותו, ויעיין להלן בדין פיקוח נפש שבעתיד שנתבאר שלדינא נקטינן לא כן. ויעיין עוד בשו"מ (קמא, א, רנד) וברש"ש (ברכות לג, א) ובקוב"ש (פסחים אות ל"ב) ועוד אחרונים מה שכתבו בזה, ונתבאר בהערה²³.

המציאות הידועה כיום. (ולהבדיל אא"ה, מתוך אנצ'י: 'כאשר מתמודדים עם מפגש ישיר מול נחש, עדיף להישאר שקטים ודוממים. אם הנחש עדיין לא ברח חשוב להתרחק לאט-לאט ובוהירות'. ובמידע אחר: 'כשהנחש נמצא בסמוך לאדם או ללוכד, חשוב לא לבצע תנועות חדות כיוון שהנחש ירגיש מאוים והוא עלול להתקדם ולהכיש. אם הוא יחוש שלא אורבת לו סכנה הוא לא יבצע תקיפה').

כה). ראיתי מצינים שבספר מאורי אור פירש הרמב"ם שהוא מיעוטא דמיעוטא, וכוונתו כנראה שהוא קצת זר שיסתכנו. ובספר גפי אש (במכתבים שבסוף סדר מועד סי' ו') הביא את דברי הגרי"פ ביש סדר למשנה שמובטח שהנחש לא יישוך, וכתב שלא נראה כן אבל מ"מ על הרוב אינו נושך וכשנושך הרוב שאינו ממית והוי מיעוטא דמיעוטא ופחות מכן ולא חששו לזה. ע"כ. ויל"ד קצת ואכ"מ.

כו). בשו"מ הביא בשם הגר"ש פריינד מפראג שכשאין דין קבוע הולכים בפיקו"נ אחר הרוב, והקשה ע"ז שאין הדין כן (וכע"ז הקשה בנימוקי או"ח יעו"ש), ותירץ 'כל דעפ"י רוב אינו נושך שוב שייך שומר מצוה לא ידע דבר רע'. ובקוב"ש כתב כע"ז 'וי"ל כיון דרובן אין ממיתין הוי כלא שכיח היוזקא וממילא יש לסמוך אהא דשלוחי מצוה אינן ניוזקין'. ע"כ. והלשון יכול להתפרש שתלוי ברוב ומיעוט כמשמעו, ואם הנחש ממית ארבעים ותשע מתוך מאה עדיין יהיה אסור להפסיק. ברם הדברים מחודשים מאוד, ובודאי גם במיעוט חשיב שכיח היוזקא. ומסתבר שהכוונה לרוב מכריע ובדרך כלל הנחש אינו נושך, ואף שעדיין יש חשש סכנה הרי כל דלא שכיח היוזקא סומכים ששלוחי מצוה אינם ניוזקים. ועכ"פ לדינא נראה פשוט שכן הדין, וככל מש"נ מקמאי ובתראי (וראה בתשובת הגר"א וסרמן זצ"ל בקוב"ש ח"ב סי' מ"ז במוסגר שכתב כעין דבריו כאן, וכתב שם ללמוד מדין זה שאסור לעסוק בחכמות חיצוניות כשיש סכנה רוחנית ללומד ואפילו אם כוונתו למצוה הרי שכיח היוזקא. ע"כ. ופשוט שכוונתו ששכיח ומצוי שיש קלקול בין הלומדים אף שהוא מיעוט, ודו"ק לכוונתו בלשון זו כאן). וברש"ש ביאר שמה שאמרו שאין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב 'לא כללא הוא'. ע"כ. ולא ביאר מה הגדר בזה ומה טעם לא נחשוש כאן למיעוט, וצ"ב [ועי"ש שציין לשו"ע שכתב, ב (שבכל דפריש תלינן שהוא גוי לגבי פיקו"נ) ולסי' תריח, ג (שרופא אחד כנגד שניים שומעים לשניים)]. ואין כאן עניין שווה לנידון הגמ' אלא שהן דוגמאות בעלמא שלא תמיד הולכים אחרי הרוב. ובגליון מהר"א למשנה שם כתב ש"ל שכשאין שייך דין קבוע הולכים אחר הרוב, ויעו"ב לעיל משו"מ. עוד כתב שגם בספקות י"ל שבספק סכנה עתידה אסור להפסיק בתפילה (ועיי"ש שבחושאב"ס ודרך המחלה להגיע לסכנה יש מקום להתיר לחלל שבת מפני סכנה עתידה וודאית) וסיים שד"ז צ"ת ולא בא להורות. ע"כ. ויש להעיר שפשוט שלהלכה מחללים שבת בספק סכנה העתידה ובחושאב"ס שספק שיבוא לידי פיקו"נ, ואיני יודע לבאר דבריו.

ב. בגמ' ברכות לב, א מובא מעשה בחסיד שהיה מתפלל בדרך ובא הגמון ונתן לו שלום ולא החזיר לו, ואחר שסיים שאל אותו ההגמון הרי כתוב בתורתכם רק הישמר לך ושמור נפשך וכו', והחסיד השיב לו במשל לעומד לפני מלך בשר ודם שאינו מפסיק לשר. ותמהו המפרשים הרי פיקו"נ הוא ולמה לא הפסיק. ובמהרש"א שם 'וחסיד הזה גם שלא ידע אם יתפייס ההגמון מ"מ לא פסק להשיב לו שלום שלא היה חושש לסכנה כמו במלך עכו"ם ואנס'. ע"כ. והיינו שאותו ההגמון לא היה מלך ואנס, וחזקתו שאינו הורג על כגון דא. וכעי"ז ביאר בעין אליהו. וכעין זה כתב הגאון בעל סמיכת חכמים בקדושה וברכה כאן, וכן נוטה כוונת רבינו מנוח תפילה ו, ט, ויש לעיין שם.

ובמג"א קד, א כתב 'ומעשה דאותו חסיד עם ההגמון צ"ל שהיה בטוח שיקבל תשובתו'. ע"כ. וכעין זה בט"ז סי' ס"ו סק"א, וכ"כ בצ"ח ובראש יוסף (להפמ"ג) ברכות שם. (ומשמעות דברי הט"ז שגם בכה"ג לא נקטינן כאותו חסיד, ולדינא אף כשסבור שבודאי לא יהרגנו בלי לברר למה עשה כך וסבור שיצליח לפייסו אין לסמוך על זה).

ובפר"ח או"ח קד, א 'שחייב לפסוק כדי שלא יהיה מתחייב בנפשו אא"כ שמובטח לו במעשיו שלא יארע לו שום נזק'. ע"כ. והיינו שהיה אותו חסיד כעין רחב"ד שמלומד בניסים ומותר לו לסמוך על הנס. וכעין זה בעין יעקב (להגאון בעל שבו"י על עין יעקב), ובמעשה רקח לרמב"ם תפילה ו, ט, (וכתב שם ששאר כל אדם חייב להפסיק ואם לאו הוא מתחייב בנפשו), וביד דוד להגרי"ד זיצהיים.

ובמטה יהודה קד, א כתב שי"ל שהחסיד לא הרגיש בהגמון או כיו"ב 'ולעולם חייב מן הדין להפסיק כל שיש חשש סכנה בדבר'. וכעין זה כתב הגר"ד פארדו בספר למנצח לדוד והגרי"ח מבבל בבן יהוידע כאן. ובכף החיים כאן אות ז' שחייב מן הדין להפסיק ואין ללמוד ממעשה דחסיד, וציין למט"י מחב"ר (להחיד"א) ושלמי ציבור. וב'ישוע"י כאן שההיתר תלוי בגדרי מסי"נ בשאר מצוות, ולהאוסרים צ"ל שלא הרגיש כלל בהגמון לרוב דבקותו.

ובמג"ג כתב שהחסיד מסר נפשו כדעת הנמוק"י (סנהדרין יח, א מהר"ף) שאדם גדול וחסיד ויר"ש ורואה שהדור פרוץ רשאי לקדש השם גם במצוה קלה כדי ללמד העם, ויעו"ש וכעי"ז באוצר המלך (לר"צ הכהן, יסוה"ת ה, ד). ובפלא יועץ (ערך שמירה) הביא שי"מ שנענש אותו חסיד על כך. ובזהב שיבה להגר"ש אלגאזי כתב שכוונת הגמ' לומר שאין הלכה כאותו חסיד. ולכל האחרונים הללו הלכה פסוקה היא שאסור למסור נפש בחשש סכנה וחייב להפסיק בתפילתו מספק.

ומצאנו גם אחרונים שהתירו להסתכן בתפילה. בתבו"ש יו"ד יג, ב הביא את דברי המג"א בשם הסמ"ג שאסור להפסיק בתפילה כי אם מחשש סכנת נפשות, וכתב התבו"ש 'היינו צ"ל נמי דוקא היכא דברי היזקא' והביא מנחש כרוך שהוא חשש סכנה והוא חיוב דאורייתא להישמר מסכנה כזו, אלא שדוחים איסור דאורייתא מפני הפסק בתפילה (כיון שהוא כעומד לפני המלך ולא אורח ארעא להפסיק, וכדברי החסיד להגמון) 'אא"כ ברי היזקא'. ע"כ. ונראה שהוא בא לחדש שיש דין מיוחד בתפילה שאינה דוחה פיקו"נ כשאינו ברי. ולכאורה יחיד הוא בדבר, וגם לשון הסמ"ג והמג"א שהביא משמע שלא כדבריו. (ואולי יש מקום לדחות בדוחק שאין כוונתו לספק

גמור, ולא נהיר). ועיין בספר ארץ החיים (לבעל במ"ח), ונראה כוונתו שבספק גמור הוא חייב להפסיק וכאן היה ספק קטן, ובכה"ג כבוד התפילה עדיף. וצ"ב בגדר המדויק, וייתכן שהכוונה לדרגת סכנה שהותרה לפרנסה וכדומה, ובוה יש לשמוע שמותר להחמיר אם רוצה, ויל"ע. ובחכמ"ש להגרש"ק באו"ח שם כתב (בתירוץ השני) שהחסיד סבר שחייבים למסור נפש שלא להפסיק בשמונ"ע שהוא כעומד לפני המלך דהוי כעין אבזרייהו דע"ז, ולדין עכ"פ יש רשות להסתכן¹. ודבריו מחודשים מאוד ודלא ככל גדולי האחרונים. וראה להגרש"א שטרן בשביבי אש סי' ס"ג שהביא מהראשונים שמוכח שאין חילוק בין תפילה לשאר מצוות (מלבד דברי הספר חסידים שהובאו להלן, אלא שהס"ח מיירי גם במסתכן בשביל להתחיל להתפלל ואינו מטעם החכמ"ש, ויעול"ה).

הב"ח סי' ס"ו הקשה למה פירשו שלמלך גוי מפסיק בשמונ"ע, ולכא' פשיטא (ויעו"ש שהביא כע"ז מרשב"א ורא"ש), וכן קשה במעשה דחסיד 'מאי דעתיה דאותו חסיד הלא מילתא דפשיטא היא', וע"כ שיש סברא לומר שאין ספק הסכנה מוציא מידי ודאי איסור שמפסיק בשבחו של מלך, 'לכך הוצרך לאומרו דאין להכניס עצמו בסכנת ספק נפשות דמלך או אנס'. ע"כ. ומבואר שלהלכה ספק סכנה מתיר. ועדיין צ"ב, א"כ מה היה טעמו של אותו חסיד שנכנס לספק סכנה. ונראה קצת מלשון הב"ח שאותו חסיד סבר שמותר להיכנס לספק סכנה, ורב יוסף שאמר שלמלכי גויים פוסק קמ"ל שאין להכניס עצמו בספק סכנה. ונמצא שלדינא אסור גם בספק סכנה. (ויעיין לעיל שגם בט"ז נראה דלא נקטינן כאותו חסיד, וזה סיוע לבאר כן בכוונת הב"ח). ועדיין צ"ע קצת.

בא"ר סו, א כתב לפרש שמותר להחמיר על עצמו שלא להפסיק בתפילה במקום סכנת נפשות והביא מתוס' עירובין כ"א בר"ע שהחמיר על עצמו, ומספר חסידים שמותר למסור נפש על תפילה, וממנורת המאור. ויעול"ה לדון בדבריהם. ובא"ר סי' תרי"ח, ב שאם החולה קרוב למיתה גם אם יאכל רשאי להחמיר שלא לאכול ביוכ"פ. ע"כ. ומשמע שלולי זה אסור להחמיר על עצמו. אבל בא"ר סימן שכח, ט כתב שחולה שרוצה להתחסד שלא יחללו עליו שבת כופין אותו. ולכאורה זו סתירה וצ"ע בדעתו.

ובמה שהביא הא"ר מתוס' עירובין - יעול"ה בביאורי האחרונים בזה. ושהביא מספר חסידים (מרגליות, תשפ"ז) - הנה בעל ספר חסידים (שם, ריג) סבר שרשאי להחמיר ולמסור נפש בכל התורה, ואנן נקטינן שאם אין מכוונים להעבירו אסור וכשמתכוונים הוא פלוגתא קמאי ויעול"ה. ובדבריו כאן נראה שהוא עניין מיוחד בתפילה (אולי כוונתו שלכן מותר גם כשאין מתכוונים להעבירו על דת), וצ"ת. ולהלן ביארנו קצת דין מסירות נפש ויעו"ש. ושהביא ממנורת המאור - הנה כתב שם שנעשו ניסים לחסידים הראשונים ואל יסמוך כל אדם על הנס, והביא מגמ' בעקרב ושוורים. וסיים 'ועכ"ז החסיד אשר כל ימיו זהיר במצוה ובוטח בד' חסד יסובבנו, ודגרסינן התם (-לגבי ר' חנינא בן דוסא) ת"ר מעשה במקום אחד שהיה בו ערוד וכו'. ע"כ. ומשמע שלא דן אלא בחסיד

(כו). יעו"ש שהביא מהמג"א והט"ז שהחסיד סמך שסתמא שלא יהרגהו, והקשה איך היה מובטח בדבר שתלוי בבחירה. וכתב בתירוץ ראשון שאף שאסור למסור נפש מ"מ אין על זה עונש כמאבד עצמו לדעת. (ויעו"ש ביאורו לזה. ולא הבנתי, וכי חסידות היא לעשות את האסור ע"פ דין מפני שהעונש קל יותר. ועוד העירו שברמב"ם ורמב"ן מבואר שהוא מתחייב בנפשו, ומשמע דחמיר ככל מאבד עצמו לדעת). ובתירוק שני כתב כמובא בפנים.

כרחב"ד או קרוב לו שמלומדים בניסים ואשר להם י"ל שמותר גם בעקרב ושוורים, ואינו נוגע לדין. ולכאורה נכון לומר מעתה שגם כוונת הא"ר רק לאופן כזה, ואולי בזה נתיישבו דבריו שלא יסתרו, ואה"נ שלחסיד כזה יכול גם שלא לחלל שבת ואין כופין אותו.

ולדינא נראה פשוט דנקטינן שאסור להחמיר ולמסור נפש כשמלך גוי שואל בשלומו בשמונה עשרה אם יש בזה חשש פיקו"נ, ובמעשה דאותו חסיד או שלפי העניין לא הייתה סכנה או שהיה חסיד גמור שמותר לו לסמוך על הנס או שלא הרגיש שההגמון שואל בשלומו, וכדברי הרבה אחרונים הנ"ל. וכפי שנפסק לגבי חולה ביוכ"פ ובשבת ונתבאר לעיל בהרחבה, שאסור לסכן עצמו בשביל קיום מצוה או בשביל להימנע מאיסור.

ג. במתני' ברכות י' ב: 'אמר ר"ט שהיטה לקרות לחומרא וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים'. ולכא' משמע שיכול להסתכן בשביל הידור מצווה אם רוצה. אבל אינה קושיה, דמיירי שם בסכנת דרכים שהותרה ושהה מעט יותר, ולא מיירי במכניס עצמו לפיקו"נ ולסכנה ברורה. וראיתי מצינים שבלחם שמים להיעב"ץ על המשנה דר"ט שקרא כב"ש, שכתב שאם היה חסידות בדבר מותר להסתכן, ושמותר לחולה להחמיר שלא לאכול ביוכ"פ, וכעת אינו תח"י. אמנם, כל הפוסקים נקטו שאסור להחמיר ביוכ"פ, ולא נקטינן כדבריו. ובתפא"י במשנה שם פירש שלא היה זה בגדר שכיח סכנתא.

ד. בעירובין כ"א ב' הביאו מעשה בר"ע ששפך לו השומר את המים שהביאו לו לנט"י ואמר מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי. ובתוס' שם שהחמיר על עצמו. ובא"ר סו, א הביאו לראיה שמותר להחמיר ולמסור נפש שלא מן הדין. ויל"ד להרא' שאינו רשאי למסור נפש בשאר עבירות ולהב"י שמותר למסור נפש רק כשהגוי מכוון להעביר על הדת מה טעם הותר לו להחמיר (ולהלן נתבאר שנראה שברפואה וכדומה לכו"ע אסור למסור נפש). ואולי כיון שהיה שעת השמד היה בזה חזוק לציבור, וזה מיישב להמתירים באופן זה (וציינו שכ"כ לפרש בורע אמת סי' ה'). ועדיין צ"ע להאוסרים ולשיטת הב"י הנ"ל, שהרי אף שאסרוהו מפני גזירת שמד הרי לא משמע שנתכוונו להעבירו על הדת בשפיכת המים אלא חששו שיחתור לברוח (וגם כשאסרו אדם בגלל גזירת שמד, מסתבר שיש לו לחלל שבת לקטוף פרי להנאת הסוהר אם יש חשש פיקו"נ). ושו"ר במאירי במגן אבות עניין כא שנראה שפירשה מדין שעת השמד וכנראה ר"ל שנתכוון השומר להחטיא, וצ"ת. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח עא) הקשה שאסור למסור נפש וכתב 'וצ"ל דהשעה היתה צריכה לכך, ולכך שרי'.

בתו"ח (עירובין שם) כתב שהיה רק ספק סכנה (וכן באותו חסיד שגידל עז), ברם עדיין צ"ע, שלכאורה גם בספק אסור להחמיר. ואמנם נראה שם שהוא מדין מסי"נ על כל המצוות, וכתב שלהרא"ש ודעימיה שמותר למסור נפש בכל המצוות נחא והקשה לשיטת הרמב"ם, ואחר זה כתב שי"ל שבספק מותר. והנה הבאנו לעיל מכמה אחרונים שאין היתר למסור נפש במקום חולי גם להרא"ש וכן נקטו הפוסקים בסימן תרי"ח. וכנראה התו"ח סבר לא כך. ולעיקר דבריו הנה הרמב"ן שאסר למסור נפש על כל המצוות מלבד ג' החמורות דימה הדבר לחולה שאסור לו להחמיר אף ששם הוא רק ספק, ומשמע שגם בספק אמרה, וצ"ע. ועיקר דבריו שיש חסידות למסור נפש בדברנו דנו בה אחרונים, שהרי מצאנו שלא העמידו דבריהם במקום צער וכדומה,

ולכאורה ודאי לא העמידו במקום פיקו"נ, וא"כ יל"ע טובא אם נחשב כעובר באיסור. (וציינו שיש בזה דברים בשו"ת מהרי"ל דיסקין, ויל"ע שם).

בפ"ת (יו"ד קנ"ז ס"ק ג') בשם תפא"י שהיה בגדר לא שכיח היזקא ובוה מותר להכניס עצמו לספק סכנה. ופירש שסמך שסתמא שלא יניחו שומר בית האסורים למות בצמא. ע"כ. והיינו שהיה מתפקידו של השומר לדאוג שיישאר בחיים עד שידונו אותו. והנה, אם לא שכיח היזק ה"ז לכאורה מוסכם להיתר דהוי צורך מצוה, ואף שמסתבר שמותר להקל בנט"י בחשש קטן של סכנה, מ"מ מותר לו להחמיר על עצמו (וא"ת א"כ מאי קמ"ל ר"ע, יל"פ שמן הדין אפשר להקל במצב כזה, ולפי העניין כך ראוי לנהוג בעלמא כדי לשמור על חייו, ומ"מ החמיר ר"ע כדי לחזק דברי חכמים).

ברמב"ם (ברכות פ"ו ה"ט): 'אפילו אין לו מים אלא כדי שתייה נוטל ידיו במקצתן ואחר כך אוכל ושותה מקצתן'. ע"כ. ונראה שהיא הלכה קבועה ואינה איזה חסידות שנהג ר"ע. וצ"ל שהרמב"ם פירש שלא הייתה סכנה ממש אלא שהוא מצטמצם בשתייתו. ולשון מיתה דקאמר ר"ע היא משום שעלול להתגלגל לסכנה קצת מפני זקנתו, ולא דוקא, ועדיין יל"ע.

ה. בגמ' ב"ק פ, א הביאו מעשה באותו חסיד שהייתה לו עז לרפואתו ומבואר שם שטענו עליו בזה. וצ"ב מה טענה היא והרי עשה משום פיקו"נ. וגם אם מותר להחמיר אינה טענה אם לא עשה כן. ובמהרש"א שם כתב שאפשר שהיה חולה שאין בו סכנה, ע"כ. ובמאירי שם שאע"פ שהכל נדחה בפיקו"נ 'דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בה ביותר'. וצ"ב, שהרי מותר לגזול במקום פיקו"נ אלא שצריך לשלם, וכנראה כוונתו שהיה אפשר להתאמץ בתקנה אחרת אם ברפואות אחרות או שהיה אפשר לקנות חלב עיזים מגוי וכדומה, וצ"ת (בתו"ח הובא לעיל פירש משום שיש חסידות למסור נפש ואף בדרבנן כשהוא ספק, ויעיין בזה לעיל).

ו. בירו' תרומות (פ"ח ה"ד) הביאו שריב"ל פייס את בן קושב ומסרו למלכות כדי שלא יחריבו את כל העיר לוד וכדין המשנה שבייחדו אדם מוסרים אותו, והפסיק אליהו להתגלות אליו, ואמר לו שאף שמותר אינה משנת חסידים, ועי"ש. ולכאורה צ"ע טובא בעובדא דשם, וכי שייך חסידות לגרום לכל העיר שיהרגו נגד הדין, ו'מה היה לו לעשות חסידות, וכי היה לו להניח להרוג כל ישראל ח"ו מכוח חסידות'. (לשון הט"ז יו"ד קנ"ז סק"ז). ובאמת במדרש בראשית רבה ויגש (צ"ד) סיימו בדברי אליהו 'מיבעי להאי מלתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ידך'. ע"כ (וכעין זה תירץ הט"ז שם, ואולי הטעם משום שההמון ילמדו לזלזל יותר מן הדין). ויש בראשונים שביארו שהיה לו להמתין יותר וכדומה. ובלאו הכי שאני ריב"ל דנפיש זכותיה וא"א ללמוד ממנו לאחרים. ובשו"ת מהרשד"ם (יו"ד קצ"ב) בתוך דבריו כתב 'שראוי לאדם להסתכן כדי לקיים מדת חסידות', והביא מההוא מעשה דריב"ל. וצ"ע מכל מה שנתבאר. והנה נידון מהרשד"ם שם הוא אם יש לנדות מי שעושה חסידות שלא כחכמי העיר, והביא מקורות לגודל חשיבות מילי דחסידותא, ואולי י"ל שלא דן הלכה למעשה לסכן עצמו אלא שיש מושג כזה ולפי העניין, ועדיין צ"ע. וראה עוד מקורות בזה בהערה פ"ב.

(ח). עיין תשובת הגר"נ אב"ד ביאלא אבי האבני נזר באב"נ חו"מ קצ"ג, ודבריו צ"ע טובא. והגרש"ק בהאלף לך שלמה או"ח שג"א כתב 'דבחסש ספק סכנה' מותר להחמיר על עצמו בדאורייתא, ובדרבנן אסור. וכנראה כוונתו רק לדרגה כזו שהוא חשש ספק ולא בחולה ממש (ועי"ש הדוגמא בחולירע, וראה להלן שלא היה ברור לרופאים שיש פיקו"נ בצום וכמה אחרונים חייבו לצום ביו"כ פ). וראה עוד בהעמק דבר לנצי"ב שמות לב, כו, שכתב 'מי שהוא מופרש לה' בלי שום

נ"ל"ע לאחרונים אלו שמותר להסתכן סכנת ספק לצורך מצוה איך יבארו את דברי שמואל נביא ד' שאמר איך אלך ושמע שאול וגו' כמבואר בגמ' פסחים ח, א. ומי לנו נאמן המלך ית"ש וסר אל משמעתו יותר ממנו. ומשמע בפשוטו שאינה הנהגה אף לחסיד שבחסידים, וצ"ע].

ועכ"פ לדינא נראה שהעיקר לדינא הוא כהמוסכם מקמאי ובתראי הנ"ל, ולהלכה למעשה אסור להסתכן בשביל מצוה, ועיין.

ויש להביא עוד בזה מגמ' ב"ק סא, א: 'כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו'. ע"כ. והיינו שכיון שאינה הנהגה נכונה אין אומרים הד"ת בשמו. ובאו"ז ב"ק רע"ה 'שמעינן מהכא שאין לאדם להסתכן עצמו על דברי תורה ואם סיכן עצמו וניצול אין אומרים הלכה משמו'.



להיכנס לסכנה קצת לצורך פרנסתו

מצאנו עוד שמותר להיכנס לסכנה קצת בשביל פרנסתו, מפני שצורך הפרנסה הוא צורך גדול וקרוב קצת לפיקוח נפש. ועיין בנוב"י (תניינא, יו"ד סי' י) שכתב: 'מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'. וז"ל הרמב"ם בפ' י"ב מהל' רוצח ושמירת נפש הלכה וי"ו וכן אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי כו' וכן כל כיוצא באלו ושאר הסכנות אסור לעבור במקומן. ומעתה אני אומר שיש בדבר זה איסור וגם סכנה, ועוד בו שלשישה שעכ"פ מזכירין עונותיו שאין זה פחות מקיר נטוי'. ויעו"ש שסיים שיש בזה איסורא וסכנתא וגם הזכרת עונותיו'. ע"כ (ובשם אריה יו"ד כ"ז כתב שבלי הכרח פרנסה בודאי ראוי להרחיק. ובנוב"י נראה דאיסורא נמי איכא). ויל"ע אם הותר לצורך פרנסתו

רצון עצמו כלל אינו ראוי לפחד משום דבר אפילו מהיזקא דשכיחא, וראה בהרחב דבר שם]. וברם משמעות כל הפוסקים לא כך, אלא אסור להחמיר ביוכ"פ ובכל עניין של סכנה, וכמו שהבאנו בפנים.

ועיין משך חכמה סוף תרומה שיש למסור עצמו למיתה עבור ת"ת דרבים. ולכאורה סתימת כל הפוסקים מלמדת לא כך. (ובמק"א נתבאר קצת בזה גבי ר"ע שהקהיל קהילות ומש"כ המהרש"א ברכות סא, ב ועוד בביאור העניין שם, ועכ"פ נראה ברור שאינו בסתם ת"ת דרבים). ואולי המש"ח אמרה רק דרך דרוש בעלמא, והכוונה לדינא כשאנו בגדרי פיקו"נ אלא שהוא מצב שעלול להתגלגל לסכנה ובוה יש להקל לצורך מצוה רבתי כזו, ברם אין מקור מגמ' וראשונים לחלק בין המצוות, וצ"ע. ואולי נדחוק דמיירי בכגון עקירת כל התורה מישראל, שיי"מ שזה היה טעמו דר"ע שם (כן הוא בהקדמת לבוש מרדכי ב"מ, וכן כתב הברכת שמואל), ואכמ"ל.

[וראה במאמרו המקיף של הרב דוד לוי בירחון האוצר גיליון מ' שהביא דברי המש"ח הנ"ל, ושבתשוה"נ ה, שצטט כתב שעל כרחק אינו כפשוטו אלא מייירי כשהסכנה אינה קרובה. וכן הביא שם דברי הלבוש מרדכי הנ"ל, וביאור הגרי"א חבר שר"ע כנס לספק פיקו"נ בשביל מצות ת"ת הוודאית, ומקוב"ש (כתובות, רעז) שריב"ל נכרך בבעלי ראתן אף דשכיח היזקא משום שמצות ת"ת שאני. וכן שהגרש"ז אמר בזה דשאני ריב"ל, והעיר הרה"כ לנכון שכבר בגמ' מבואר ששאר האמוראים לא סמכו על זה. וע"כ דשאני ריב"ל. ועיי"ש דברי מהר"ל דיסקין, ודן אולי כוונתו ג"כ כעין זה, ויל"ע. ומאידך הביא מספר חסידים שתקלה שאסור למסור נפש על ת"ת ועל זה נאמר יש צדיק אובד בצדק, ור"ע וכו' הוא משום שהיה שעת השמד או שגם לולי זה היו נמסרים להריגה. ועיין שם במאמר שהרחיב לבאר כל זה].

גם בדשכיח היזקא וסכנתא. ונידון הנוב"י שם בהולך לצוד ביערות שהם מקום גדודי חיות והזכיר פורשי ימים, ויל"ע אם נחשב שכיח היזק. וצ"ב בכל זה [ועיין בחזו"א חו"מ ליקוטים י"ח (לגבי מעקה) הו"ד לעיל, ועיין שם בהערה דיון אם נחלק הוא על הנוב"י]. וראה עוד בזה באג"מ חו"מ ח"א, קד"כ.



בדין פיקוח נפש שבעתיד

בר"י (ני"ב ח"ט, ע"ח טור ב') והו"ד בב"י סי' שכ"ח: 'יש מי שכתב כי כל דבר שאין בו סכנה עתה אף על פי שיוכל לבא לידי סכנה אין מחללין אלא שבות דרבנן אבל לא איסור דאורייתא'. ע"כ. ולכאורה הוא דלא כמו שנפסק בשו"ע שאף חולה שאין בו סכנה אם יש לחשוש שיכבד החולי ויגיע לידי סכנה מחללים עליו שבת בדאורייתא. ואולי מיירי כשאפשר להמתין וכדומה או בחולי שסתמו שאינו מתגלגל לסכנה ויכול להבוא לחדי סכנה באופן זר ורחוק, שלפעמים הוא נידון כחשש שמא יחלה, וצ"ע (ועיין בנשמ"א הל' שבת כלל ס"ט אות ג' שכבר נתחבט בזה ונראה שמסקנתו שאין הלכה כן אלא בדאפשר להמתין ויל"ע). והנה הרמ"א שכ"ח ס"ה ציין לסי' תרי"ח, וכתב המג"א שם סק"ה: 'דלא כעו"ש שהביא דברי רי"ו'. ע"כ. ופירשו הפמ"ג ומחה"ש שכוונתו שמסי' תרי"ח מוכח דלא נקטינן כרי"ו. ובמ"ב שם ס"ק י"ז שאפילו יכבד החולי וכו', והיינו כהמג"א שגם מצב כזה נחשב פיקוח נפש, ואף לא הביא שהרי"ו פליג.

באו"ז שבת פ"ד: 'ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אף על פי שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו דאין מדקדיקין בפיקוח נפש'. ע"כ. והיינו שכיש חשש סביר לפיקוח"נ עתידי כבר נחשב כפיקוח"נ. והובא בפוסקים ובמ"ב שכ"ט ס"ק ט"ו.

בנוב"י תנינא (יו"ד סי' ר"י) נשאל באדם שחלה והוצרך לניתוח ולא נתרפא ומת, אם מותר לחתוך בגוף המת כדי להכיר צורת החולי וילמדו הרופאים כיצד לנתח בעתיד באופן שיועיל לריפוי ולמעט הסכנה, דהוי הצלת נפשות, והשיב לאיסור כי 'אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן', ועיין לשונו בהערה. ובפ"ת (יו"ד שס"ג סק"ה) סיכם

(ט). 'נשאלתי מאחד אם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש לסכנה כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן. והשבתי שלע"ד יש להתיר דהא מפורש בב"מ דף קי"ב על קרא דואליו נושא נפשו מפני מה נתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו אלמא דמותר להתפרנס אף כשאכא חשש סכנה לאופן רחוק. וממילא אף כשיש חשש שיהרוג אחרים באופן רחוק כזה מותר דמאי שנא מחשש דליהרג בעצמו דגם להרוג את עצמו יש איסור לא תרצח ומ"מ מותר בחשש רחוק כזה לצורך פרנסה א"כ גם בחשש סכנת אחרים נמי יש להתיר בחשש רחוק כזה וגם אם לא נימא כן לא היה רשאי בעל האילן לשכור אותו. אבל ודאי מסתבר שהוא דוקא כשהאחר ג"כ נכנס לזה ברצונו דודאי אין לו רשות להכניס אף בספק הרחוק כזה את אלו שלא ידעו או לא רצו להכנס אף בספק רחוק כזה'. ע"כ. (ועיי"ש שציין לנוב"י).

(ל). 'ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו וכן אפילו לענין ממון שם במס' ב"ב ההיזק לפנינו אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו

הדברים מהנוב"י: 'אם מותר לישראל לחתוך בגוף המת כדי לראות שורש המכה ויבא מזה הצלת נפשות והשיב דאם יש לפנינו חולה אחר בחולי זה מותר ואם לאו אסור'. והביא בפ"ת שם כעין זה מהחת"ס.

ובחזו"א אהלות (כ"ב ס"ק ל"ב) הביא את דברי הפ"ת וכתב החזו"א: 'ואין החילוק בין איתא קמן לליתא קמן אלא אם מצוי הדבר, דבזמן שמתריעין עלה [אף שאין בשעה זו חולה קמן] משום חולי מהלכת¹ הו"ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר וכדאמר עירובין מ"ה א' ובתענית כ"א ב' ומיהו בשעת שלום לא חשבינן לי' פיקו"נ אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום דא"כ ביטלת כל המצוות, אלא לא מקרי ספק פיקו"נ בדברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות'. ע"כ (ויל"ע אם כוונתו לחלוק או לפרש, ובאמת ייתכן שפיר שהנוב"י והחת"ס מודים לדבריו, ואכ"מ). וראה עוד מדברי החזו"א בהערה².

מה שציין החזו"א לעירובין מה, א הוא דין נכרים שצרו על עסקי ממון ותבן וקש בעיר הסמוכה לספר שיוצאים עליהם בשבת אף במלאכות דאורייתא שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם. ושציין לתענית כא, ב הוא שאמרו שם שגזרו תענית על מגיפה בעיר אחרת כיון דשכיחי שיירתא והמגיפה עלולה לעבור.

והיינו שאם המדובר בדבר קיים שראוי להתריע עליו מחללים שבת ואם הם 'דברים עתידים שבהוה אין להם כל זכר' אין מחללין. והנה לכאורה יש הרבה מצבים ודרגות באמצע, וקצת נראה שמש"כ ראוי להתריע הוא כדי להוכיח שזה נחשב שהסכנה לפנינו. והגדר להלכה הוא שרק אם אין לו זכר בהוה אינו נידון כפיקו"נ, ועיין היטב, וצ"ב. ויעויין לעיל מאו"ז שגם כשרק יוצא קול שרוצים לבוא (ומטרתם הרשמית היא ממון), כבר הוי פיקו"נ ומחללים שבת.

באחיעזר (ח"א סי' כ"ג) הביא את דברי בעל ערוך לנר בבנין ציון סי' קל"ז (הו"ד בהערה³) שביאר טעם ההיתר לחכמים בג' נשים שמשמשות כדרכם לפי שכל שבאותה שעה עדיין אין

איסור דרבנן שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יודמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק. וחלילה להתיר דבר זה ואפילו רופאי האומות אינן עושים נסיון בחכמת הניתוח ע"י שום מת כי אם בהרוגים ע"פ משפט או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך ואם אנו ח"ו מקילים בדבר זה א"כ ינתחו כל המתים כדי ללמוד סידור אברים הפנימים ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחיים. ולכן האריכות בזה הוא ללא צורך ואין בזה שום צד להתיר'. ע"כ.

לא). מש"כ שמתריעין וכו' הלשון קצת קצרה כי היה לו להקדים שאם הנידון הוא במגיפה וכו', ואין זה הציור של הנוב"י וחת"ס (ואולי מש"כ מצוי הדבר יש לנקד בסגול והכוונה למגפת דבר, וחילק אם היא מצויה באופן שמתריעין עליה). וייתכן שנכתבו הדברים באיזה שאלה למעשה כמצוי לפעמים בספר חזו"א.

לב). בספר תשובות וכתבים מהחזו"א (סי' מח): 'בכלל צריך זהירות יתירה בהיתר פיקוח נפש בדברים שאין הפיקוח נפש לפנינו אלא בעתיד, ואם באנו להפריז על המדה, יפתחו כל החנויות בשבת בארצות הגולה בטענת הפסד כל הפרנסה ויבוא לפיקוח נפש, וצריך לשקול במאזני צדק. ובכלל אם הנידון לביטול השבת הוי כחילול השם, ובחילול ד' יש דין יهרג ואל יעבור, וגם זה צריך שיקול הדעת'. ע"כ.

לג). 'והנלענ"ד דטעמא דרבנן דאע"ג דכלל בדינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב זה

פיקו"נ רק שהסכנה עתידה לבוא, בזה הולכים אחר הרוב גם בפיקו"נ. ושלכן מותר לצאת לדרך במדבר ולפרוש בים וכו'. וכתב האחיזר ע"ז 'ובאמת קשה לשקול במשקל סברות מחודשות במקום סכנה'. ע"כ. והנה בנוב"י וחזו"א נתנו טעמים אחרים להיתר זה, ובחזו"א פירש שגם כשאין חולה לפנינו הכל תלוי בשכיחות הסכנה. וגם הרי מצאנו שחשש קטן של סכנה לעתיד דוחה שבת ויוכ"פ ומילה, ומה"ת שלא ידחה איסור שימוש במוך. ואכן למעשה כמדומה שעיקר ההלכה להקל בנידון דשם, ואכ"מ. ומיהו עיקר סברתו מבוארת הן בנוב"י וחת"ס הן בחזו"א ביחס לאופנים מסוימים, ונראה מדבריהם שכשהסכנה לפנינו יש להתחשב גם בחשש קטן יותר. אלא שיש שסכנה עתידית נחשבת כעומדת קמן כיון שהיא תוצאה ידועה של המצב.

[וראה בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' קל"ד קל"ה) שנשאל אם מותר לחלל שבת בשביל חיסון לאבעבועות בילדים בריאים כיון שהמחלה מצויה ויש בה סכנה, ויעו"ש בדברי השואל שאף בדחיית זמן קצר הוי חשש סכנה, אף שאין שום סיבה מיוחדת לחשוב שבדיוק ביום או ימים אלו יידבק. ויעו"ש בתשובת הגאון בעל תשומ"א שפקפק בזמן קצר, ויעו"ש כל העניין (ואמנם מבואר שם שלולי החיסון אחד מאלף הוא שלא יחלה בהמשך הזמן, ומאידך מבואר שם שגם בין החולים היו רובם לחיים יעו"ש). והנה הנידון היה על מניעת סכנה עתידית שאינה קמן אבל היה הדבר מצוי שבהמשך הזמן כמעט כולם נדבקים, ונראה שם שהחשיבו את זה לפיקוח נפש].

והנידון כאן לגבי עשיית איסורים משום פיקו"נ, ולגבי חובת הרחקה מסכנה ייתכן שהוא חמור יותר ולעולם הוא חייב להתרחק, ואין קולא בזה שהם דברים עתידיים, ויל"ע. (וכשגורם הסכנה לפנינו כגון גחלת או סולם רעוע הוא יותר נחשב דבר שבהוה כעת, וכן במגיפה הקיימת בעיר אחרת ועלולה להגיע לעיר זו וכמו שצייר החזו"א).



דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא אבל בשעתה אין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם מהדברים שצריכין להודות על שנצולו ואיך מותר לכתחלה לכונוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאד לנפשותיכם אע"כ כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה הולכין אחר הרוב ועוד ראי' לזה ממה דאמרינן ברכות (דף ל"ג) אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק ופי' הרמב"ם בפי' המשניות וכ"כ הברטנורא כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד פוסק והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים הרי אין הולכין בפ"נ אחר הרוב אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות וזה לענ"ד ג"כ טעמא דרבנן כיון דבעוד שלא נתעברה אין כאן סכנת נפשות לכן סמכינן אטעמא דמן השמים ירחמו שלא תבא לידי סכנה וכל שכן דא"ש למ"ד שמא תתעבר ושמא תמות דהוי ספק ספקא שמא לא תתעבר ואת"ל תתעבר שמא לא תמות ורק ר"מ דחייש למיעוטא גם בלא סכנה ס"ל דתשמש במוך דחייש למיעוטא שמא תבא לידי סכנה.

(לד). בתשובת בעל תשומ"א בסי' קל"ה כתב שאם הרופא בא בשבת ויש חשש שלא יוכלו לחסן בחול במהרה יעשו ע"י גוי בשבת, ואם א"א בלי סיוע ישראל יעשו בסיוע, ויעו"ש שנראה שהחשיבו כפיקו"נ או קרוב לזה כיון שכמעט כל הילדים היו נחלים וחלקם היו באים לידי סכנה. והתיר אף כשודאי יוציא דם וצירף שהוא דשא"מ להוצאת דם ואף דהוי פ"ר, וכנראה צירף השיטות שאין פ"ר באמירה לגוי. ע"כ. ויל"ד דהוי משאצ"ל"ג כיון שא"צ לדם, ועדיף מנידון תועלת במחיקה ואכמ"ל, וכלפי דשא"מ יל"ד שהוא מעשה דקירה שמטבעו כרוך בהוצאת דם וא"א להחשיבו דשא"מ, ויל"ע עוד בזה.

אימתי אמרינן שומר פתאים ה'

מצאנו בכמה גמ' שאמרו על ענייני סכנה שומר פתאים ה', ומהם בג' נשים שמותר להם לשמש כדרכן, יבמות יב, ב, ושמותר למול ולהקזו ביומא דעיבא, שם עב, א, ומותר להקזו דם בער"ש, שבת קכט, ב, ומשמש מיטתו ביום צ', נדה לא, א, ואוכל תאנים בלילה, ע"ז ל, ב.

וקשה לתת בזה כלל ברור אימתי אמרינן כן, אבל עיקרו נראה שהוא או בסכנות סגוליות כהקזה בער"ש, או בדברים שהחשש בהם רחוק מאוד והקושי להתרחק גדול וגם דשו בו רבים ואינו נחשב לבנ"א לסכנה, ועדיין צ"ע בגדר המדויק. וכנראה שמכלל גדר זה הוא ההיתר במילה והקזה ביומא דעיבא ושימוש ביום צ'. וכן אכילת תאנים בלילה נראה שהוא ג"כ מהאי טעמא, והרי מיירי שלא ידוע שניקר בהם נחש, אלא שרשאי שלא לבדוק כשאי אפשר לו וגם לא ידועה לו שום ריעותא, וצ"ת. ובגמ' דימו דין זה למה שאמרו פי תאנה אין בה משום גילוי, וכתב הרא"ה שאם נאסור בזה הרי אי אפשר לאכול תאנים (ולכאורה גם ענבים).

ולגבי ג' נשים הנה בקטנה ומעוברת רחוק הדבר שתתעבר ויהיא סכנה רחוקה ובמעוברת אפשר למסמס את הוולד בביצים וחלב כמבואר בגמ' שם מב, ב.

ובשו"ת אחיעזר (ח"א סי' כ"ג): וע"כ צ"ל הא דס"ל לרבנן דמשמשות כדרכן וסמכינן על שומר פתאים ד' משום דזהו חשש רחוק ומיעוטא דמיעוטא שאינו מצוי שתתעבר... כיון דאיכא חשש סכנה, והא אסור להחמיר במקום סכנה, וע"כ צ"ל דזהו באמת חשש רחוק ומיעוט שאינו מצוי דלא חיישי רבנן להאי ועל זה יש לסמוך משום שומר פתאים'. ע"כ. ובשו"ת משיבת נפש (מהר"ל צינץ, א, יח) 'בדברים כאלה שכבר דשו בו רבים ואין הנזק שכיח כלל וכלל אמרינן ביה שומר פתאים ד'. וראה בשו"ת צמח צדק (אחרון) אהע"ז, פט"ז. ובדברי מלכיאל (א, ע) 'אבל באמת כל מקום שהזכירו הך דשומר פתאים הכוונה שבדרך הטבע רחוק מאוד שיבוא לידי סכנה עי"ז"ל.

לה). יש לומר הטעם משום שכן שם הבורא יתברך בטבע הבריאה אשר ג' נשים הנ"ל ע"פ רוב אינן מתעברות ומ"ש ומן השמים ירחמו שנאמר שומר פתאים ה' היינו שלא יקרה כן אפי' על צד המיעוט אבל באשה שראויה להתעבר כגון שאינה משלשה נשים הנ"ל וא"כ ע"פ רוב תתעבר... ואם העיבור והלידה הוא חשש גדול לאשה זו ודאי בכה"ג מודו חכמים לר"מ דמותרות לשמש במוך ולא שייך ע"ז לסמוך לכתחלה על שומר פתאים ה' דהא אמרי' אסור לסמוך על הנס ובענין קטן מחשש זה אמרו בשבת פרק במ"מ (דף ל"ב ע"א) ר' ינאי בדק ועבר דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה כו' ומצות עשיית מעקה יוכיח'.

לו). וראה עוד בקובץ שעורים כתובות (אות קלו): 'וצריך ביאור, מ"ש מכל ספק סכנה דדחי שבת ולא סמכינן אהא דשומר פתאים ה', וכעין זה נמצא, ע"ז ל', אוכל תאנים וענבים בלילה ואינו חושש משום שומר פתאים ה' וכן, נדה ל"א, משמש ביום תשעים משום שומר וגו', וצ"ל דאין האדם חייב להמנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו ואז נשמר מן השמים, אבל היכא שבידו להזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים'. וראה אג"מ (חו"מ ב, עו) שנשאל מהו הכלל להא דאמרו שומר פתאים ד', וכתב 'שודאי בסתם חשש סכנתא אסור לסמוך ע"ז אף אם יודמן כה"ג בדבר שיש בו חשש סכנתא ולא זהירי בהו אינשי'.

וייעו"ש הגדר שכתב ומש"כ לפ"ז להקל בעישון מעיקר הדין אף שמודה שראוי להימנע, וכבר נתקשה בדבריו בשה"ל ח"ח דלהלן, וייתכן שכיום היה האג"מ מודה, ויל"ע. ובמשנה"ל (טז, יז) קרוב לדברי האג"מ. ועיין שה"ל (ח, רנא, י, רצה) צי"א (טו, לט) תשובה"ג (ג, שנד) שפשוט להם שבכגון עישון אין שייך לומר שומר פתאים ד' והוא אסור מדינא. (וציינו לעמודי אור סי' כט ובאר משה ו, קס שאסרו בזה, ואינם תח"י). וכ"כ הגרשז"א בהסכמתו לספר פאר תחת אפר שמעולם לא הצטרף למתירים. וכן התפרסם מעוד מחכמי הדור לאיסור ואכמ"ל].

ויש להוסיף שגם לנהוג איסור בזה בג' נשים הוא רחוק ממנהגו של עולם. והוא קרוב לשאר המקומות שאמרו כן, וכש"נ לעיל. והראוני לשו"ת גבורות יצחק (מהגר"י רוזנברג אב"ד האדאז, נמצא בפרויקט השו"ת), בענין מוך, שכתב קרוב לזה. ויעיין באחיעזר שם מה שהביא מהגאון בעל ערוך לנר בשו"ת בנין ציון, והובא לעיל בדין פיקוח נפש שבעתיד.

[עוד בנידון אימתי אמרינן שומר פתאים. עיין תרוה"ד, רנט שאף שדשו רבים לישא קטלנית קשה לצדד להתיר בזה משום שומר פתאים ד' יעו"ש"י. ובשו"ת חיים שאל להחיד"א (א, נט) שיש לחלק בין קטלנית למילה ביומא דעיבא 'דהכא במילתא דהש"ס קאמר דדשו ביה רבים ושומר פתאים ד' ונקטינן הכי וסמכינן אהימנותיהו דרבנן בעלי התלמוד, ואילו התם בקטלנית מהש"ס ורוב הפוסקים מוכח דאסורה לינשא לג'. והא דדשו רבים בקטלנית הוא בזמן אחרונים וגם לא בכל המקומות ובכי האי גוונא יפה עשה מרן בקטלנית לפסוק לאיסורא'. ועיין עוד בב"י יו"ד רסב שהביא מהנמוק"י שכתב הריטב"א בשם רבו (יבמות עב, א) שהרופא שלא למול ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עבד שלא לסמוך על הא דשומר פתאים, והוא הדין שהיה ראוי שלא למול בשבת כשהוא מעונן. והביא הב"י לשונות רי"ו ורבינו מנוח שמשמע לא כך. ובשו"ע לא הביא דברי הריטב"א, ולמעשה אין חוששין לזה, ואכמ"ל. וראה עוד בשו"ת דברי יציב (יו"ד, לא)].

לכאורה אמרינן שומר פתאים ד' גם כשהנידון הוא ביחס לאחרים כיון שהכריעו חכמים שמצב זה אינו מוגדר כסכנה. והנה בג' נשים וביום צ' הוא נוגע לעובר או לולד היונק ובמילה ביומא דעיבא הוא נוגע לרך הנימול, וש"מ שיותר. ואולי יש מקום לחלק בין ילדיו ששמירתם עליו ונחשב כמיקל לעצמו ובין הנוגע לאחרים ממש, ויל"ע אם הוא חילוק הגון. ומ"מ מסברא הדבר נוטה להיתר, וצ"ב בפוסקים.



בדברי הרמב"ן על הרופאים בזמן הנבואה

ברמב"ן על התורה (ויקרא כ"ו י"א) כתב: 'כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג עניינם בטבע כלל... עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל... וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי יקרה עוון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנביאים... ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירתי מחלה מקרבך, והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו'. ע"כ.

ובהמשך דבריו: 'וזהו היא כונתם באמרם ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו... ועל כן האנשים הנצים שהכו זה את זה באבן או באגרוף יש על המכה תשלומי הרפואה, כי התורה לא

(לז). עיי"ש שהביא מאור זרוע שהוא רק ספק חששא, וכתב 'אפשר דאהני מילי דא"ז סמכי עלמא ולא חיישינן לספק חששא כמו שאין אנו נוהגין מכמה מילי דאזהירו רבנן עליהו משום חשש סכנה, משום שומר פתאים ה'. וגם נראה מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא מאשר נמצאו דשו בה רבים ושומר פתאים ה'. וכה"ג אמרינן בפ' מפנין לענין הקזת דם בששי דקאי מאדים. וצ"ע אי שייך למימר האי טעמא שומר פתאים לתלמיד חכם שהוא יודע ומכיר ונזכר למופלא בדורו, ואפילו באיניש דעלמא קשה הדבר לצדד כל כך להתיר הואיל ואיכא חשש סכנה'.

תסמוך דיניה על הנסים, כאשר אמרה כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, מדעתו שכן יהיה. אבל ברצות השם דרכי איש אין לו עסק ברופאים'. ע"כ.

והנה, הנידון שם הוא כשהנהגת עם ישראל באופן שעושים מעשיהם ע"פ נביא, ואם אירע שחלו מפני איזה חטא הרי הנביא אומר לאדם נבואה בשם ד' מה לעשות במצבו. ומצוי לפעמים שהנביא אומר בשם ד' דברים של ניסים וחוץ לגדרי הטבע. ואם יאמר הנביא לאדם שהורו לו בנבואה שייקח רפואה טבעית ייקח ואם יאמר לו שהורו שישבו מחטאיו ויירפא בדרך טבעית רחוקה או בדרך נס, הרי דבר ד' בפיו אמת והכל בכלל המצוה לשמוע לדברי הנביא. ומי שידוע שמידת דינו יתברך מתוחה עליו, ובמקום לשאול בנביא מה ד' אלוקיו דורש ממנו הוא הולך ושואל ברופאים רפואה טבעית הרי הוא כמתחמק ובורח מלשמוע דבר ד', וזו תביעה חמורה עליו. אבל מי שחולה בזמננו, שאין לנו נבואה, והדרך הידועה היחידה לטפל במחלות היא לשמוע לרופאים, הרי זה רצון השי"ת מעמנו וחובת שמירת הנפש, ולענ"ד אין מקור ברמב"ן להימנע מלשאול ברופאים בלי נבואה. וברם יש אחרונים שנראה שראו בזה דרגה לחסידי עליון גם שלא בזמן הנבואה, וכגון לגדולי התנאים שהיו מלומדים בניסים, וברם גם לדבריהם אינו נוגע לדורותינו כלל, וכדלהלן.

והנה כבר אצל התנאים והאמוראים לא מצאנו הנהגה כזו אלא מצאנו בגמ' בהרבה מקומות ששאלו ברופאים ועסקו ברפואות ונזהרו מן הסכנות הטבעיות כפי כוחם, ובאופן כללי לא מצאנו שסמכו על הנס (כי אם במעט מעשים ביחידיהם שהיו מורגלים בניסים¹). וח"ו לנטות מהמסור בידינו מחז"ל רח"ל.

והרמב"ן עצמו דן בזה בתורת האדם (שער המיחוש, ענין הסכנה, ו) וכתב: 'ומסתברא דהא דאמרינן נתנה תורה רשות לרופא לרפאות, לומר שאינו אסור משום חשש השגגה, א"נ שלא יאמרו הקדוש ברוך הוא מוחץ והוא מרפא, שאין דרכן של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, כענין שכתוב (ד"ה ב' ט"ז) גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים. אבל האי רשות רשות דמצוה הוא דמצוה לרפאות ובכלל פקו"נ הוא... והואיל ומחללין שבת ברפואות ש"מ בכלל פקוח נפש הן, ופקוח נפש מצוה רבה היא, הזרין בחכמה זו משוכח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, וכ"ש המתאש ואינו עושה. וש"מ כל רופא שידוע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע

(לח). ובכתובות עז, ב: 'מכריז רבי יוחנן הזהירו מזובי של בעלי ראתן רבי זירא לא הוה יתיב בויקיה רבי אלעזר לא עייל באהלית רבי אמי ורבי אסי לא הוו אכלי מביעי דההיא מבואה ריב"ל מיכרך בהו ועסיק בתורה'. ע"כ. ומבואר שגם גדולי האמוראים נזהרו מאוד בהרחקה מסכנה והוסיפו הרחקה אחר הרחקה, ושאינו ריב"ל דנפיש זכותיה טובא. וגם ריב"ל עשה כן רק לצורך מצוה ולא זלזל בסכנה סתם (ושם בגמ' דאמרו לרחב"פ 'מי איכרכת בבעלי ראתן ואיעסקת בתורה, ואפי"ה כי נח נפשית אפסיק ליה עמודא דנורא בין ידיה לעלמא וגמירי דלא מפסיק עמודא דנורא אלא לחד בדרא או לתרין בדרא'. ע"כ. והנה למדנו שגם אמוראי שהיו בדרגה של חד או תרין בדרא לא זלזלו בחשש סכנה אפילו במקום מצוה).

ובויקרא רבה פרשת מצורע (פט"ז, ג): 'רבי יוחנן ורשב"ל ר"י אומר אסור לילך במזרחו של מצורע ארבע אמות ור"ש אמר אפי' מאה אמה ולא פליגי מאן דאמר ד' אמות בשעה שאין הרוח יוצא ומאן דאמר ק' אמה בשעה שהרוח יוצא, רבי מאיר לא אכיל בייעי מן מבואה דמצורע, ר' אמי ור' אסי לא הוו עיילי למבואות של מצורע, ר"ל כד הוה חמי חד מנהון במדינתא מרגם להון באבניא אמר לו פוק לאתריך לא תזהום ברייתא דתני ר' חייא בדד ישב לבדו' ע"כ. וצ"ב אם הייתה בצרעת סכנת נפשות ממשית. ועכ"פ ודאי שהיה בה צער גדול, והמצורע חשוב כמת.

עצמו ה"ז שופך דמים. ע"כ. וקרוב לזה מצאנו בתורת האדם ובמלחמות שהמסכן עצמו בשביל מצוה שלא כדברי הרופאים הבקאים אינו אלא שופך דמים, וכן כתבו הפוסקים, והובא לעיל לגבי הסתכנות לצורך מצוה ויעו"ש.

ועיין מטה משה (תלמיד המהרש"ל, עמוד גמ"ח ח"ד פ"ג) שהביא את דברי הרמב"ן ועוד ראשונים בגדר הרשות לרופא, והביא מהרבה מקומות בגמ' שחז"ל נהגו ברפואות, ומסקנתו: 'אלא מה שאמרו שניתן רשות לרופא לרפאות... והאי רשות, רשות דמצוה הוא לרפאות, ובכלל פיקוח נפש הוא והזריז הרי זה משובח, ואם מונע עצמו הרי זה שופך דמים'. ובט"ז יו"ד של"ו א' שהביא דברי הרמב"ן בפירוש התורה והסיק שלדידן הרפואה חובה, וכעין זה בברכ"י שם, ויעו"ש שנו"נ בזה וקצת צ"ב שלא הביאו מהנ"ל (ובט"ז לכאורה דחק קצת במשמעות הרמב"ן ולא כתב שהוא רק בזמן הנבואה, ומ"מ לדינא כתב שאין להימנע מרפואה יעו"ש, וצ"ע). ועיין בדברי הגאון מהר"י עייאש בשבט מיהודה (שם) שהמתעצל מלדרוש ברופאים ואומר שסומך על בטחונו בד', אין דעתו בזה אלא דעת שוטים ועתיד ליתן את הדין. ובאמונה ובטחון להחזו"א (פ"ה אות ה) הביא את דברי הרמב"ן וסיים: 'אבל זו מדרגה של בני עליה כרשב"י וחבריו' (וראה בשו"ת צי"א יא, מא יז, ב).



החיוב לשמוע להוראות הרופאים למנוע הדבקה במגיפה

הלכה פסוקה היא לחשוש לדברי הרופאים בענייני פיקוח נפש. ואם יש לפנינו חולה שאין בו סכנה והרופא אומר שאם לא יאכל ביוכ"פ אפשר (ולא ודאי) שיכבד עליו החולי (ולא שיסתכן, וכ"ש שאינו אומר שאפשר שימות), ואנו חוששים שאם יכביד החולי יבוא לידי סכנה, מאכילים אותו, וכמבואר בשו"ע ונו"כ ומ"ב בסי' תרי"ח סעיף א"ל. וכך היא מסורת ישראל ע"פ התורה וחכמיה בכל הדורות, ומעולם לא הייתה הנהגה להתעלם מדברי הרופאים ח"ו.

וגם במקום של מחלוקת הרופאים ושניים אומרים יאכל ומאה אומרים לא יאכל, הרי הוא אוכל ביוכ"פ כמבואר בשו"ע תרי"ח ס"ד. ואנו דוחים איסור כרת החמור מפני חשש קטן של סכנה לדעת מיעוט קטן של הרופאים.

והנה בזמן של מגפת החולירע בשנת תקצ"א כתב הגרעק"א (אגרות סופרים, ל'): 'גם הזהרתי פעמים הרבה באזהרה אחר אזהרה שיהיו הנהגתם באכילה ושתייה כפי אשר סידרו ואשר שפטו הרופאים להיזהר מזה, וירחקו כמטחוי קשת כאילו הם מאכלות אסורות ולא יעברו על דבריהם אף כמלוא נימא, ובכלל הזה להישמר מכל דבר ודבר, כגון שלא לצאת שחרית מביתו אליבא ריקנא וההכרח לשתות חמין מקודם, והעובר על ציווי הרופאים בסדר ההנהגה חוטא לד'.

לט). ומקור הדברים בב"ח על הטור שם, ולשונו שם: 'וזה שכתב אם יש שם רופא בקי שאומר אם לא יתנו לו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן [-מאכילין אותו על פיו], וא"צ שיאמר שמא ימות, וכ"כ הרא"ש, שלא כדעת התוספות, והיינו שאין כאן סכנה עדיין אלא אפשר שיסתכן, ונראה בעיני אע"פ שאינו אומר רק אפשר שיכבד עליו החולי ואינו אומר ויסתכן אפילו הכי מאכילין אותו, דכל שאפשר שיכבד עליו החולי אנו חוששין שמא יסתכן דכבר אפשר נמי שיסתכן'. ע"כ.

במאוד כי גדול סכנתא מאיסורא ובפרט במקום סכנה לו ולאחרים שגורם ח"ו התפשטות החולי בעיר וגדול עונו מנשוא'.

וכן בהוראות ליוכ"פ¹ הזהיר הגרעק"א מאוד שבמקרה של חשש מחלה הרי הנמנע מלדווח לרופאים מיד 'מתחייב בנפשו הוא, ולא בנפשו בלבד כי יכול להיות תקלה על ידו ח"ו לנפשות אחרות, וסופו עתיד ליתן דין על נפשו ועל נפשות אחרות, ונוסף לזה ביום הקדוש הזה, שיזהר בעצמו מהעברה הגדולה הזאת שהיא בכלל שפיכות דמים ביום הקדוש חו"ח'. ע"כ. והיינו מפני שאם ממתינים ולא מדווחים לרופאים מיד יש פחות סיכויים שהתרופות יועילו, ויש לזה משמעות גם כלפי אחרים בגלל המשך ההדבקה.

ויש לידע שכנראה באותה מגיפה היה ידוע שדברי הרופאים אינם דברים מוחלטים וברורים. והגרעק"א אף שכתב בתוקף על החובה המוחלטת לשמוע לדברי הרופאים, אבל לעניין יוכ"פ לא התיר לבריאיים לאכול ע"פ המלצת הרופאים כיון שהנידון בדאורייתא², ולמעשה צמו ביוכ"פ כדרכם. וכנראה הוא מפני שלא היה ברור לרופאים עצמם עד כמה הוא הצלה וודאית, וראה בהערה³. ואמנם החת"ס הורה שיאכלו גם הבריאיים ביוכ"פ אם הוא נצרך ע"פ הרופאים כדי להקטין סכנת ההדבקה, וכן הגר"י סלנטר הורה לבריאיים לאכול ביוכ"פ (לשיעורים) כדי למנוע הדבקה, ואכל בעצמו בביהכ"נ בוילנא, וכידוע⁴. וחששו לדברי הרופאים שזה מונע הדבקה אף במצב כזה.



(מ). של הועדה בראשות הגרעק"א (נדפסו ע"י הגר"נ גשטטר וצ"ל ובעוד מקומות). למרות שכל נוסח ההוראות שם הוא בשם כל חברי הועדה הרי בסעיף זה מפורש שזו אזהרת הגרעק"א עצמו 'הגאב"ד איזט הירבייא נאך בעזאנדערז מזהיר באזהרה גדולה' וכו'. הנוסח שהעתיקנו בפנים מופיע במקור בלה"ק וקרוב הדבר שנוסח ע"י הגרעק"א עצמו. (מא). 'יום כפורים דאורייתא אונד דאהער קאנן הגאב"ד ובר"ץ בעניין התענית ניכט מיקל זיין'. ובתרגום חופשי ללה"ק 'יוכ"פ דאורייתא והגאב"ד (-הגרעק"א) והבד"ץ אינם יכולים להקל בעניין התענית' (מהוראות הועדה בראשות הגרעק"א).

מב). בשו"ת ראשית ביכורים להג"ר בצלאל הכהן מוילנא הורה לצום ביוכ"פ בזמן מגיפת החולירע, וציין לאו"ח תריח סעיף ו'. והיינו שבשו"ע שם כתוב: 'אם הרופא אומר שאינו מכיר את החולי הרי הוא כאדם דעלמא ואין דבריו מעלין ולא מורידין'. והוסיף שם שרבות צמו ולא קרתה שום סכנה. ע"כ. והיינו שהניח שהרופאים אומרים מאומד הדעת גרידא ולא בידיעה ברורה, וסבר שא"א להקל בדאורייתא על סמך דבריהם. וכן בשו"ת מאמר מרדכי (להגרמ"ז איטינגא מלבוב, חיבר ספר מגן גיבורים יחד עם גיסו בעל שו"מ) כתב לגבי צום ט' באב שיש לברר אם יש לרופאים ידיעות ברורות או 'אולי אין זה מכללי החכמה כי אם הם אשר בדו מליכם דבר חדש בזה שבא במקרה', והיינו שמבואר בספרי ההיסטוריה שהחולירע הייתה מחלה חדשה באירופה באותה תקופה (והגיעה מהודו לאירופה עם שיירות המסחר) ולא היה לרופאים מידע ברור. ואמנם מסקנתו להקל בט"ב ושכן הורה דודו, כנראה הוא בעל הישועות יעקב, ויעו"ש. (והגר"ש קלוגר בהאלף לך שלמה או"ח שנ"א כתב שהוא 'חשש ספק סכנה', ונראה שהתיר לאכול אף ביוכ"פ אבל כתב שאם רוצה מותר להחמיר וכך ראוי לאדם גדול). ובתשעה באב הורו כל חכמי אותו הדור לאכול, והמ"ב בביאווה"ל סי' תקנ"ד היקל בשיעורים בט"ב, וביוכ"פ הביא בביאווה"ל תרי"ח את שתי הדעות, ואכמ"ל.

מג). בספר קדוש ישראל ליקטו את הגירסאות השונות של מעשה זה, ויש שם עדויות מחכמי אותו דור וביניהם מהג"ר יצחק ליפקין בנו של הגר"ס.

הנוגע למצבנו כיום

וכמה יש ללמוד מכל זה לגבי נידון דין שיש מגפה בעולם, וכבר הגיע הדבר למצב של כמה אלפים נדבקים וכמה עשרות מתים בכל יום (וכפי שאומרים כשליש מהחולים הם מהציבור החרדי, ואם נמנה כל שומרי תורה ומצוות וכ"ש אם נוסיף התינוקות שנשבו הרי כנראה שהם רוב הנדבקים), ונמצא שבחודש יש כאן מאות רבות של מתים ועוד מאות רבות של חולים קשים שיש בהם סכנה, וחזקת הדברים שאם לא ייזהרו כראוי תלך המגפה ותתגבר יותר ויותר וימותו בה רבים רבים מישראל (וכבר אירע כן בפועל בארה"ב ועוד ארצות שמתו רבים מאוד במגפה זו, ודרך הטבע שמתו מפני שלא נזהרו).

ויש כללי זהירות פשוטים של שמירת מרחק וחבישת מסכות בקביעות (וכן השתדלות בניקיון הידיים) שיכולים להאט מאוד את התפשטות המגפה. וברור לגמרי שפעולות אלו מקטינות את אחוזי ההדבקה הן לאדם עצמו והן שלא ידידיק אחרים ח"ו, והם דברים שנבדקו במציאות ע"י רופאים מומחים שבעולם, ונתפרסם כן ע"י ארגון הבריאות העולמי ועוד. ולפי העניין ברור לחלוטין לרופאים המומחים שכל זלזול גורם בוודאות שימותו כמה וכמה. והוא מוסכם על כמעט כל המומחים והרופאים בכל העולם שהם מאות ואלפים של מומחים בתחום זה (וכל המדינות בעולם מפסידות מיליארדים וסוגרים מפעלים כלכליים מרכזיים ואוסרים ומונעים ענייני שעשועים ובתי מרוח וכו' החביבים להם יותר מגופם, מפני שמוסכם על הרופאים שהזלזול הציבורי בזה מביא למוות ודאי של רבים ללא ספק).

ובדרך כלל בכל נושא יש יחידים בין הרופאים שחולקים, אבל פשוט שבחשש סכנה הולכים להחמיר אחרי רוב הרופאים וכמעט כולם. ואם נחלקו הרופאים ושניים אומרים יאכל ומאה אומרים לא יאכל הרי הוא אוכל ביוכ"פ כמבואר בשו"ע תרי"ח ס"ד.

והנה 'ציווי הרופאים בסדר ההנהגה' 'כפי אשר סידרו ואשר שפטו הרופאים להיזהר מזה' דמירי ביה הגרעק"א שם הם הוראות שנועדו להקטין את הסיכוי להידבקות ע"פ הידיעות הרפואיות באותם דורות (ומש"כ ואשר שפטו לכאורה הכוונה ששפטו מסברת הלב ע"פ ידיעותיהם הכלליות). ונראה שהוא ק"ו להוראות הידיעות כיום, כאשר ברור לגמרי שפעולות אלו מרחיקות את הסיכוי להדבקה. ויש ללמוד מדברי הגרעק"א שחובה גמורה לשמוע לרופאים 'ולא יעברו על דבריהם אף כמלוא נימא' כלשונו שם.

ויעויין בגדרי סכנה שנת' לעיל שביאר החזו"א שכשהשאלה היא דבר קבוע הרי זה נחשב כדבר שיש בו סכנה אף שבמאורע פרטי לא היה צריך לחוש. ובנידון דין יש לפנינו שאלה ציבורית של אלפי רבבות יחד האם מותר להתעלם מההוראות הרפואיות או לזלזל בהם למחצה לשליש ולרביע. והמצב הוא שכמעט אנו סהדי שאם לא ייזהרו השואלים יבואו חלק מהם לידי סכנה ויהיו ביניהם גם מקרי מוות רח"ל. ולכאורה הוא ק"ו מהרבה דינים הנ"ל. ונראה שחיוב גמור הוא להציל את כל אותם הנפשות ע"י ההקפדה על כללי הרפואה, והזלזול בזה נראה בפשוטו שהוא איסור גמור וחשש שפיכות דמים. וקשה להבין מה הטעם להקל ראש בפיקוח נפש שדוחה כל התורה כולה. והנה על חשש פיקוח נפש יחידית מחללים שבת ועל סכנת יחידים עובר בלא תשים דמים בבתך וכו', וכאן מדובר על מצב ודאי של סכנת נפשות רבות.

והנידון להקל הוא רק אם ברור לחלוטין ע"פ תורה שמצב כזה אינו מוגדר כסכנה כלל, שאז יש מצבים שאפשר להתעלם מסיכוי רחוק שתיווצר סכנה, ורחוק מאוד לשמוע צד כזה בכגון נידון דידן. ואם הדבר מוגדר שיש סכנה לפנינו הרי פשוט שגם על חשש רחוק חייבים שלא לשים דמים, וק"ו כשהנידון אינו בספקות וחששות אלא באומד ברור שאם נזלזל ח"ו ימותו המון רב מישראל, והדבר נוגע לפיקוח נפשות רבות. ומי ימלא ידיו דמים להקל בזה.

ואין הנידון להתיר חילול שבת ואף לא על טרחה מרובה וקוצר נפש בעמל אלא על שמירת הוראות קלות של מרחק ומסיכה בזמן יציאה לרשות הרבים ובזמן קיבוץ הרבים בלימוד ובתפילה וכיו"ב. ואם יש יחידים שבשבילם חבישת המסיכה מהווה חשש סכנה או עינוי וצער גדול, הרי זה טעון שאלת חכם כיצד ינהגו בכל מצב, אבל לכלל הציבור הוא רק עניין של חוסר נוחות מסוים שרוב הבנ"א מתרגלים אליו אחרי תקופה קצרה. (והיינו שאין כאן יותר מאי נעימות זמנית שבביל קיום ההלכה שאנו רגילים לכך בכל צורת חיינו).

[בתפילת שמונה עשרה יש שחיפשו צדדים להקל, ולענ"ד לא הבנתי כלל צד הקולא. ובעיקר הדבר צ"ב מה טעם לחפש קולות בזה. וכי מי שיש לו רטייה ותחבושת על פניו צריך לחפש טצדקי להורידן בשמונ"ע, ולא נראה שדבר של צורך רפואי ייחשב ביזיון. וגם במציאות הרי עומדים כך לפני מלכים ושרים. ונוסף לזה בנידון דידן שהוא עומד לפני מי שציווה על שמירת הנפש ועוסק במצווה זו לשמור נפשו מחולי של סכנה].

והנידון בחמורות שבחמורות. וידוע בפוסקים כמה תיקוני תשובה וסיגופים נתנו למי שנהרג אדם מישראל בגרמא רחוקה שלו, וכגון ששכר שליח שנהרג בדרך וכדומה, בגלל שבאה תקלה כזו על ידו. ולא עלה על לב להתחמק מאחריות ולומר הרי הכול בידי שמים, ואין אדם שניזוק נזק קל בלי שהכריעו עליו בבי"ד של מעלה, וכבר נחתם הדין ביוכ"פ, ואין לייחס חטא למי שנהג כדין (ועיין צ"צ הקדמון סי' ו' שכתב שלולי דברי מהר"י וייל ומהר"ם לובלין ומהרש"ל ובאר שבע שהחמירו היה נראה לו לפטור בכעין זה, ועיין חת"ס או"ח, קע"ז). ועל אחת אלף בנידון דקמן כאשר כבר מתו כמה וכמה שבדרך הטבע אם היו נזהרים הם וסובביהם היו ניצולים, ופשוט שגם השאלה על העתיד הנוגעת למעשה היא שאלה של דיני נפשות, וקולא שלא כדין או גרימת זלזול בשמירה המחוייבת היא גרמא של הריגה בשוגג.



המכריע בשאלות רפואיות כשיש גדול ממנו ברפואה הוא שופך דמים וכן גהינום

והנה יש רבים בציבור שנראה להם לפי אומד דעתם שהרופאים מגזימים, וקשה להם לקבל הוראות מאחרים כשאינם מבינים אותם כל הצורך, ומרשים לעצמם להקל לפי סברתם והרגשתם בחלק הרפואי^{מד}.

(מד). והנה במגפות שהיו בזמן הגרעק"א ושאר אחרונים היו אחוזי הנדבקים והחולים מתוך הציבור הרבה יותר גדולים מאשר במגיפה זו, אבל מאידך אצלנו הנידון אינו על עיר בודדת שיש בה כמה אלפי יהודים שכל ההדבקה בהם היא פנימית, אלא מדובר בערים שגרים בהם מאות אלפי חרדים ושומרי תורה ורבו הנוסעים מעיר לעיר וכו' והנידון על כל הארץ, כך שלמעשה ייתכן מאוד שמספר המתים שעלולים להיות מזלזל של יחידים הוא הרבה יותר גדול מבזמנם. וזו לעורר הלבבות אבל באמת אין ההלכה תלויה בתנאי של איבוד נפשות רבות במספרים גדולים, וכמובן מאליויש

ברם כבר כתב הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש, ענין הסכנה, אות ו') לגבי מי שמורה הוראות רפואיות בלי מומחיות רפואית 'אלא מיהו דוקא בבקי וביודע בחכמה ובמלאכה זו, ושאינן שם גדול ממנו, אבל כל שאינו יודע בטיב מלאכה זו לא יהא לו עסק בה. וכן אם יש שם גדול ממנו אסור לו להתעסק בה כלל, ק"ו משאר דינין והוראות שבתורה, דהאיך יורה בספק נפשות במקום שיש גדול ממנו, ואם נתעסק בהן כלל שופך דמים הוא ובן גיהנם הוא בודאי'. ע"כ.

וכמובן שאחרי שאמרו הרופאים דעתם יש לחכם להכריע דעת התורה במצב זה, אבל אם יש ח"ו מי שאינו מכיר את מקומו, ומתווכח עם הרופאים על ענייני הרפואה עצמם בלי שיהיה בקי בחכמה זו כפי הנצרך, הרי הכריע הרמב"ן דינו שהוא שופך דמים ובן גיהנם בודאי רח"ל. ולא נחשדו כשרים שבישראל על כך. (והיו מחכמי ישראל שהיו בקיאים מאוד בענייני הרפואה והיה בכוחם לחלוק על גדולי הרופאים גם בחלק הרפואי, ולא על מצב כזה אנו דנים).

והנה שמעתי טוענים גם בשם ת"ח מסוימים שדנו אולי יש לתת הוראות קצת שונות, ואולי הקולא בהגדרות תגרום חומרא בקיום הדברים וכדומה. והנה יש לעיין אם אינו בכלל חשש יש שם גדול ממנו ברפואה שהחמיר בה הרמב"ן מאוד וכנ"ל, וכמה אחריות הוא להכריע לקולא שלא כדעת מומחים רבים בכל העולם. ומלבד זאת יש לשקול עוד שהמציאות היא שזלזול גורר זלזול, וכעין שמצאנו בגמ' שכשאינם בני תורה יש להחמיר יותר ויותר. ואצל רוב הציבור מרגע ששומעים שאפשר לזלזל בהוראות הרופאים הרי נעשה כל העניין מזלזול (ואיני יודע אם יש אפילו יחידים שיודעים מה הן בדיוק ההרחקות שאותם כן צריך לשמור ביתר שאת ועוז). כ"ש שיש כאן חשש שמרפה ידי ציבורים אחרים שאינם מכירים גדרים אחרים ורק רואים זלזול.



שמקילים ראש בהסתמך על אחוז המתים המועט בין כלל הנדבקים, וברם בארצות אחרות היו אחוזי מתים גדולים מאוד, ובארה"ב ואירופה היה אחוז המתים בין החולים פי כמה וכמה מבארץ (שיעור המתים בין החולים המאומתים בגרמניה מעל 4 אחוז, בארה"ב מעל 5.6 אחוז, בספרד מעל 10 אחוז, בהולנד כ-12 אחוז, בשוודיה מעל 12 אחוז, באנגליה ובאיטליה מעל 13 אחוז, בצרפת מעל 14 אחוז, בבלגיה כ-15.5 אחוז. המידע מלפני כמה חודשים ויש שינויים מזמן לזמן, וכעת לא ביררתי שוב). ובחסדי ד' בארץ ישראל אינו כן, והיה בזמן הנ"ל קרוב לאחוז וחצי ואומרים שכעת ירד המספר והוא כ-0.8 אחוז ואכמ"ל בהסברים הטבעיים. ובודאי שבעסקנו בדיני סכנה צריך לחשוש שגם כאן בארה"ק עלולים שירותי הרפואה לקרוס מעומס חולים וכו' וברור שגם במקרים של עומס חריג לא ייתכן לתת טיפול רפואי באופן מושלם, ועלולים להגיע לאחוזים גבוהים, והשי"ת ישמרנו.

ומלבד זאת, הרי כעת המצב הוא שרוב הציבור נוהרים בדרגה זו או אחרת, ולולי הזהירות היו בדרך הטבע כמויות גדולות מאוד של מסוכנים ומתים, והסכנה לפנינו. ואם כל הציבור ינהגו כאותם המזלזלים הרי בדרך הטבע ברור שיהיו הרבה יותר מתים. ואיזו סברא היא לדון במצב של זהירות ולומר הרי אין הרבה מתים ולכן א"צ להיזהר. ובאמת שעיקר הדבר כולו תימא, וכי בהלכות פיקוח נפש יש איזו קולא אם הנידון על נפשות בודדות. ואם היה האדם עצמו בסכנה וכי היה מזלזל בגלל שהנידון על נפש יחידית, ומה זו טענה לזלזל בפיקוח נפש. ועוד יש בדבר, שאצל הזקנים והחולים אחוז המתים גבוה, ובודאי שמגפה שפוגעת רק בזקנים אך מועברת ומתפשטת ע"י הצעירים, יש לה כל דיני מגפה, וחיבים כל הצעירים להישמר בכל החומר כדי שלא תעבור לזקנים ולחולים. ומה אשמו הזקנים שיש גם הרבה צעירים שחולים באופן קל, וכי זה מתיר לזלזל בחייהם רח"ל. ויש מזלזלים בהוראות הרפואיות מפני ההרגשה שעל כל פעם של זלזול יש רוב וחזקה שלא תהיה הדבקה. וכמדומה להם שזה נחשב לא שכיחא סכנתא כלל, עד שנוהגים כן במקום שנראה להם כמקום מצוה ולפעמים אף למניעת אי נעימות כל שהיא או אף בלי טעם וצורך חשוב כלל (ובושים אנו לומר שהמציאות היא שכמעט כל הטוענים מצד מקום מצוה אינם מגבילים הזלזול למקום מצוה, ומזלזלים בחייהם וחי

עוד שיקולים בנידון דידן

עד הנה באו הדברים מצד גדרי פיקוח נפש וסכנה גרידא. ובאמת יש כאן שיקולים נוספים חמורים מאוד שיש לדון בהם קודם חיתוך הדין, וכדלהלן^מ.

א. הנה הכול מודים שבדרך כלל אין היתר לסמוך על ביטחון כשיש סכנה בענייני רוחניות. ומי שמשחק עם דברים שעלולים לגרום מכשול רוחני לרבים ואומר מן השמים ירחמו ובואו נתחזק בביטחון שמשמים ישמרו את הציבור מלהיכשל הוא (בדר"כ) חוטא ומחטיא הרבים. ובנידון דידן, הרי הזלזול מזיק במישרין לאפשרות הלימוד בישיבות וגורם סכנה רוחנית ממשית להרבה בחורים, וכעין פיקוח נפש ברוחניות, ונוגע לתפילות במניין ובבתי כנסיות לרוב הציבור, והרבה גופי תורה תלויים ועומדים בזה. וכל זה תלוי במספר הנדבקים אף אם לא יגיעו לשערי מות כלל. והנה מציאות פשוטה היא שכל זלזול ציבורי מעלה מיידית את מספר הנדבקים, וזו ידיעה ברורה לכל וא"צ לזה מומחיות ואומדנות. והרי המזלזל בזה בחשש שהוא נותן מכשול בידיים לפני רבים.

ב. עוד יש כאן שיקול חמור של פיקוח נפש מצד יחס הרופאים לחולים החרדים. ובואו חשבון מה יעשה רופא חילוני האחראי על חולים במחלקת קורונה שהרבה בה מורדמים ומנשמים (ואין אפשרות כ"כ לפקח על מעשיו), והמחלקה עמוסה בחרדים שלפי מיטב הבנתו (ושנאתו) הם אשמים במצבם, והם גם גורמים התפשטות של המגיפה לכל תושבי הארץ בחוסר אחריותם וכו'. ולפעמים גם אין אפשרות לקבל חולים אחרים, ולפעמים חסרים מכונות וכדו', והרופא יודע שהחרדים ממשיכים ברגע זה לעבור ביד רמה ו'לצפצף' על הוראות הבריאות שנראה לו שהם הצלה גמורה. וכמה סיכויים יש שהוא ימסור נפשו ויתאמץ במקום טורח מרובה וכו'. והנה כמה חיי חולים נתונים בכל שעה בידיים כאלו, וח"ו להילחם איתם [ולאחרונה נפטר מנהיג קהילה אחד שהיה שנים רבות יושב אוהלים ושקוד בתורה. ושמעתי שהגיע לבית חולים אחרי שהתמוטט בביתו, והיה חולה קשה בסרטן, ומ"מ הכניסו אותו למחלקת קורונה עקב היותו מהחרדים שבבני ברק. וייתכן שבדרך הטבע הלך לעולמו מחוסר טיפול מיידי כראוי. וכפי ששמעתי הרופאים עצמם אומרים שיש מקרים כאלו ומציגים את זה כדבר שאין לו תקנה ופתרון]. ואינו דומה הסתה כללית, שקשה למנוע אותה, למצב פרטי שיש כאן דבר המעורר שנאה ממש ויש לחוש מאוד שתהיה לזה השפעה מעשית. וזהו חשש פיקו"נ הנצרך להכרעת גדולי החכמים.

ודוגמא לזה מצאנו שהרבה פוסקים התירו לחלל שבת על חולה גוי כדי שלא יימנעו מלטפל כראוי בחולים ישראלים. וכך הורה הגר"נ קרליץ זצ"ל ועוד, וראה בארחות שבת פ"כ הי"ג ובמקורות שציין שם בהערה ומש"כ בשם הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אורבך, וראה עוד בזה בהערה^מ. והנה בנידון שלנו ייתכן שהוא מבחינה מסוימת אף יותר חשש ממשי ומיידי של פיקוח נפש.

אחרים גם בלי סרך מצוה). אבל מכל דיני סכנה מבואר לא כך, וככל מה שנתבאר לעיל בהרחבה. ומבואר בגמ' פסחים ח' שהיכא דשכיח חיזוק אין להקל אף במצוה.

מה). נכתב בעיקרו לח"א שאמרו שדעתו להקל בענייני הרחקה מסכנה זו.

ג. באמת שגוף ההתגרות בשלטונות וגם בגורמי הרפואה הוא עניין של סכנה לציבור (ועיין מ"ב תרנ"ו סק"ט פלוגת המג"א ואחרונים אם מותר לעבור על ל"ת משום אימת מלכות כשאנו פיקו"נ). וידוע שהחזו"א אמר על מי שפעלו באלימות נגד חילולי שבת שהם מסכנים את הציבור, והראה לשו"ע על מי שעובר על חוקי המלכות שנחשב מזיק את הציבור והתירו למוסרו לשלטונות (יעיין שו"ע חו"מ שפ"ח סעיף י"ב: 'מי שעוסק בזיופים וכדומה ויש לחוש שזיוק רבים מתרין בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח יכולין למסרו ולומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה לבד'. ע"כ. וכמדומה שהראה לשו"ע זה).

ובאופן כללי יש לזה תוצאות מרות, שזה גורם אנטישמיות מרה אצל הרחוקים שמרגישים ששנאת החרדים צודקת כאשר הם מפיצים את המחלה ואנשים נהרגים בגללם, וגם בדבר זה לעצמו יש דררא של היזק הרבים שהוא קרוב לפיקו"נ. וכבר העיד הג"ר אליעזר סילבר ששמע מהגר"ח מוילנא זצ"ל שגם להתגרות ביהודים רחוקים הוא כהתגרות באומות שנאסרה.

ויש להעיר שגם בארה"ב יש כאלו שמזלזלים בהוראות הבריאות ומתגרים באומות באופן מר ואינם נכנעים לגזירת הגלות ומגדילים את השנאה ששונאים אומות העולם לישראל.

ד. עוד יש כאן עניין חמור מאוד של חשש חילול השם בעיני הרחוקים. והרי יאמרו אוי לו לאביו ולרבו שלימדוהו תורה ועשאוהו למפיץ מחלות שמסכן את כל הציבור. וכבר נתפרסמו בעיתונות ובתקשורת וכו' של אחינו הטועים דברים רבים כעין זה. וברור שהזלזול בכללי הרפואה גורם ומגביר את זה. וחילול השם הוא עוון חמור מאוד השי"ת יצילנו. וכן עלול הדבר להרחיק את הבאים להתקרב מתינוקות שנשבו שרבים מהם באים לשמוע את דבר ד' בארגוני

(מו). ראה גם בדברי יציב אור"ח קס"ג ועוד, וכבר נמצא עיקר הדבר בתשובות חת"ס יו"ד קלא: 'ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא אע"ג דמלשון מג"א סס"י של"ד משמע דוקא כיבוי דהוה משאצ"ל הותר ולא מלאכה גמורה, מיהו עיין עירובין מ"ד ע"ב במתניתין ומ"ש עליו שלטי גבורים שם יראה להדיא אפילו מלאכה דאורייתא הותר אם א"א בלעדה' ויעיין בשו"ת חת"ס יו"ד קלא שנראה דעתו להקל, ועיי"ש חו"מ קצ"ד שאינו פשוט לו וסיים שעכ"פ הוא סכנה למחות. ובשו"ת דברי חיים ח"ב ס' כ"ה שהמנהג להקל ושמע שהוא מתקנת ארצות אבל לא ראה זה בספר. והנה המ"ב בסי' ש"ל סק"ח החמיר בתוקף וכתב שהרופאים אפילו היותר כשרים עושים מלאכות דאורייתא לרפאות גויים 'ואין להם על מה שיסמוכו דאפילו אם נימא דמותר לחלל שבת באיסור דרבנן משום איבה בין העו"ג [אף דג"ז אינו ברור עיין בפמ"ג] איסור דאורייתא בודאי אסור לכו"ע ומחללי שבת גמורים הם במזיד השם ישמרנו'. ע"כ. והנה כתב הדין בזמנו ובמקומו, אבל במציאות שלנו סברי רבנן הנ"ל שמות, וי"ל שגם המ"ב מודה בזה.

ובאג"מ (אור"ח ד, עט) הרחיב בזה וכתב שלפי המציאות כיום הדין הוא שאם בא אליו נכרי חולה בדבר שהוא סכנה 'הוא מוכרח להזדקק לו אף בחילול שבת באיסור דאורייתא... יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהממשלה שיש ודאי לחוש גם לעניני סכנה מתוצאות זה. (ותמה על המ"ב שהחמיר וכתב שבמציאות שם נראה שהיה חשש סכנה גם לרופא עצמו, ושעכ"פ היה צריך לחש לאיבה, והרי 'אף בשביל ספק קטן הוא לקולא בפיקוח נפש', ואולי במקומו של המ"ב היה לו אומדנא שאינו בגדר ספק סכנה, והביא מהחת"ס ודברי חיים ויעו"ש מש"כ בביאור הדברים) וסיים שם 'אבל בזמננו יש לחוש לסכנה כמדומני בכל מקום, וגם מצד פרסום הידיעות ע"י העיתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם איכא המכשול למילף ממקום למקום וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדולה' עי"ו, לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש, ויש להתיר כשנודמן זה'. ע"כ (ועיין צ"א ח, טו פ"ו והביא שם כמה מ"מ בעניין זה).

מז). ושמעתי שת"ח אחד סיפר להגאון ר"ח גריינימן זצ"ל שהתווכח עם הרופאים ומנע מהם שלא לתת לו בשבת רפואה שהיה נראה לו שאפשר לדחותה למוצ"ש, והגאון זצ"ל אמר לו בתרעומת שאינו נכון לעשות כן, ושהידיעה של הרופאים שהחרדים ביותר אינם משתפים פעולה יש בה חשש סכנה לחולים אחרים, וכן אמר לו שבאמת לפי חוליו היה נצרך לטיפול זה, וגם שכשנמנע הם צריכים לכתוב שסירב וממילא הם מרבים יותר במלאכות.

התשובה ושיעורי התורה שבכל מקום, והרבה שנאה עושה למנוע קירוב לב בנים לאביהם שבשמים.

[ויש גם עניין של הנהגה נכונה בתוך המחנה, כאשר אלו שסבורים להקל נכנסים לבתי כנסיות שמקפידים ע"פ רבותיהם ובהחלטת הגבאים ותליית שילוט ברור על כללי הריחוק של הרופאים, והם עושים ביד רמה ובריש גלי ומתפללים בציבור בלי מסיכה כלל ומנקרים עיני הרואים, וזה עניין של עוול ופראות, והרואה אומר אוי לו וכו'. ויש שנכשלו בזה].

ה. עוד זאת, יש שכאשר יש ויכוח בין תלמידי חכמים בכגון זו, הרי מצוי שאנשים נכנסים לכעין שאמרו זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה, והדבר גורם זלזול וביזוי ת"ח רח"ל. והוא במידה מסויימת כהנחת מכשול לפני עיוורים רבים (מכל הצדדים). ויל"ד שאין הצר שווה בנוק המלך מלכו של עולם.

ו. וכן יש כאן גם שיקול של אונאה וגרימת הפסד ממון גדול לאחרים, כאשר ברור שאם מזלזלים בשמירת ההוראות יגרום הדבר להכנסים אחרים לבידוד וכו', ואף מי שסבור בדעתו להקל בזה ושלא לחשוש לרופאים (מה שלענ"ד נראה שהוא איסור גמור ע"פ דין), הרי במציאות ייגרם צער והפסד ממון לעם רב מישראל, וכן הפרעה לעבודת השי"ת בהפסד תפילות במניין וכו', ואין אפשר שלא לחוש לזה.

ולפעמים גורמים צער במישרין ובידיים כאשר מתקרבים לאדם שחושש מזה, או שבני משפחתו חוששים, ומפני אי הנעימות אינם אומרים סורו אל תיגעו אבל בליכם הם מקפידים על זה מאוד ודמי להו כאריא ארבא, ובעיניהם שמסכנים את חייהם בלי סיבה. ובמציאות הרי ציבורים שמקילים סתמא שייכשלו בזה עכ"פ הצעירים וחמי המזג, והרבה ילדות וקנאות ובקשת נוחות עושה.

ז. עוד יש להעיר שאף אם מקרי המוות מעטים עד שיש מקום לדון שמא אינו כמגפה שהורו כל הפוסקים להיזהר בה ולא התירו לסמוך על הנס, הרי מקרים של צער גדול וכאבים וכו' שכיחי יותר ויותר, ולכאורה כלפי זה הוא ודאי נידון כסכנתא קמן וכדבר שבהוה, וכעין הוראות הפוסקים במגיפות. ובפשוטו מן החובה להתרחק ולהיזהר גם במגיפה של מחלה הגורמת רק צער וכאבים, ואף כלפי עצמו, כ"ש כשגורם צער וכאב לאחרים, ובודאי ההנהגה הנכונה והמחויבת היא להישמר מאוד ולהרבות זהירות שלא לגרום צער לרבים.



הרב אריה אידנסון

בגדר עבודה זרה ומה נכלל בזה

פרק ראשון – הגדרת עבודה זרה, ככל בעל כח להשפיע, אע"פ שמורה בהקב"ה *
 פרק שני – בענין מקטר לשד, שהראשונים הוכיחו שאי"צ קבלה באלוה * פרק שלישי
 – עניין מכניסי רחמים * פרק רביעי – דין קדושי גויים אם הוה ע"ז אע"פ שאינו
 מקבלו באלוה*

הקדמה

קיי"ל שעל כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מג' עבירות חמורות, עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. וגדר המושג עבודה זרה צריך בירור היטב. כפי שיתבאר בפנינו מהראשונים, ע"ז אינה רק לחשוב על השמש והירח, או על פסל, שהם בראו את העולם, או שולטים עליו באופן מוחלט. ואדרבה, אופן זה של עבודה זרה לא היה מקובל גם על עובדי ע"ז הקדומים*. אלא גם דעה שאומרת שהקב"ה ברא את העולם, ומנהיגו ונותן שכר ועונש. אלא מכיון שהנהגתו הוא ע"י משרתים, כגון מלאכים וגורמי השמים, יצאו להם כמה דעות נפסדות: א. שביד המשרתים לשנות את ההשפעה לפי רצונם, ולא רק להשפיע את הנקצב מראש ביד הקב"ה. ב. שע"י שבנ"א עובדים משרתים אלו, מתעורר להם רצון להשפיע על עובדיהם. ג. יש ענין לכבד משרתים אלו באופן של עבודה, כי כך רצון ה', שהרי הוא נתן להם כח. ד. כיון שהם משרתי ה', כאשר רוצים לפנות לה', פונים למשרתים אלו שישתדלו אצל ה' למלאות את הבקשה². והיה כעין דעות נפסדות אלו כלפי בני אדם, שכאשר ראו אנשים שהייתה להם הצלחה מיוחדת, הבינו שהקב"ה משפיע עליהם שפע מיוחד, ולכן חשבו אפשר לקבל שפע דרך אנשים אלו, ע"י זה שעובדים אותם וכדומה, וכן שראוי לכבדם על ידי שעובדם, משום שה' כיבדם ע"י שהעביר את השפע ע"י וכד'. וצריך להדגיש שהבעיה בדעות אלו היא לא משום שלילת השגחת ה' בעולם, אלא משום עבודה זרה³. שחושב האדם שיש דברים בעולם שיש להם כוח להשפיע ולשנות את ההשפעה שלא בגזירת ה', ולכן הוא עובדם או מכבדם.

* בעז"ה בגיליונות הבאים יופיע חלק שני של מאמר זה, ובו: פרק שישי – קבלת שפע מצדיקים, פרק שביעי – איסור עשית אמצעי בינו לבין הקב"ה, פרק שמיני – אם יש תועלת לעובדי ע"ז בעבודתו.

(א). כמבואר ברמב"ם וברמב"ן עה"ת ובחידושי הר"ן וכן בדרשות שלו ועוד, שנביא לקמן. וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ (חלק ב סימן קלג): "ודבר זה ידוע ומוסכם. שכל עובדי עבודה זרה הקדמונים היו מודים בסבה ראשונה שממנו הכל הוא אלהי האלהים אחרים. שעבדום וקבלום לאמצעיים. ואין כאן שיתוף. ודבר זה למדנו הרמב"ם במקומות רבים מספריו. גם ידוע ומפורסם בספרים אחרים".

(ב). וכמובן שצריך לדון עפ"י בפיוטים כגון מכניסי רחמים, והאריך בזה בספר פחד יצחק למפורנטי ערך צרכיו ועוד. ויתבאר בהמשך דברינו.

(ג). שכן מפורש בראשונים שזה איסור עבודה זרה, וגדרו בהתאם חיוב מיתה בקבלה באלוה, וכד' עבודות וכו', ואילו כפירה אין לה כלל גדרים אלו. וראיתי מגמה שהוא בדרך הדברים שכתבתי לשלול, בכמה ספרים, שהבעיה בע"ז של דור אנוש, היא כפירה בהשגחת ה' בעולם, וזה שבמקום השגחת ה' יש כוחות אחרים. ומה הגיעו לעוד שלב למעשה,

ויתבאר בדברינו עוד: א. שלהלכה הבעיה בע"ז הנ"ל היא לא רק כאשר חושב האדם שהקב"ה מסר שליטה לכוחות אחרים, ולכן הע"ז היא מקור השפע, או בעל הכח, וכמו שחשבו על הכוכבים והמזלות. אלא עצם יכולת ההשפעה באופן לא טבעי, אף בצורה של התערבות חיצונית, הוא ע"ז. ב. גם כאשר אין כוונת העובד לרצות את הכוח שעיד"ז ירצה להשפיע עליו, אלא כונתו לכוף את הכח לעשות רצונו, כל שהכפיה נעשית בצורה של עבודה ה"ה חייב מיתה. ג. אין האיסור רק משום שבאמת אין להם כח, אלא גם אם יש להם כוח, מ"מ לעבוד אותם כדי לקבל מהם השפעה הוא ע"ז.

ודינם של בעלי דעות אלו הוא כמבואר בגמ' לגבי ע"ז בסנהדרין דף ס' ע"א, שאם מקבלו באלוה - חייב מיתה. ומבואר בראשונים, כפי שנבאר, שלהתפלל לבעלי הכוח הנ"ל, לא להזיק או להשפיע עליו טובה "אין לך קבלה באלוה יותר מזה", וא"כ לכאורה ה"ה כל אמירה בפה שרוצה לקבל השפעה דרך דבר זה נחשבת קבלה באלוה. ומלבד זה יש את הדין של מעשי עבודה של עבודה זרה, ודינם שבד' עבודות" חייב מיתה אפילו כאשר אין דרך לעבוד ע"ז זו במעשים אלו, ואילו פעולות שדרך לעבוד ע"ז זו חייב מיתה בכל דבר. ושאר עניני כבוד הם לאו דאורייתא ויהרג וא"י. ובפשטות, כל שנמצא מקור על דבר מסוים שאם אדם עובדו בד' עבודות חייב מיתה, נדע ממילא שיש לאו דאורייתא בשאר עניני כבוד, ויהרג וא"י. אך יתבאר מראשונים שיש אופנים שאין כונה לאלהות, ולכן אם אדם עושה רק עניני כבוד אין בזה דין

שהבעיה בע"ז של דור אנוש היא רק כאשר האדם אומר שלע"ז יש כוח לפעול נגד רצון ה', או במקום שה' לא פועל. אבל עצם זה שיש כוחות נוספים עם יכולות לפעול, לא נחשב ע"ז. וזה דבר לא נכון כלל כפי שיתבאר מהמקורות שנביא בהמשך, ומוכח מהראשונים בסוגיא של מאהבה ומיראה סנהדרין ס"א ע"ב ששללו אפשרות שיש דבר עם יכולת השפעה, שזה ע"ז גמורה, ולכן הפריכו את שיטת הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג הל"ו) ואילו לדברי הספרים הללו, יש ישוב פשוט לרמב"ם, שכל שאינו אומר שה' סילק השגחתו מהעולם אין בזה בעיה, וא"כ למה הם שללו אפשרות זו. וכן מוכח מכל הסוגיא של מקטר לשדים (סנהדרין ס"ה ע"א) שמוסכם בכל הראשונים מלבד הריא"ז שהוא ע"ז גמורה, אע"פ ששד הוא כוח נפרד שפועל בדעת עצמו, והמבטש ממנו דבר אינו משום שהוא חושב שהשד ממונה במקום ה' להנהיג את העולם. שהרי אין צד שה' מסר את העולם לשדים להנהיגו, אלא רק למלאכים ומזלות וכד'. ועומק מגמה זו הוא לקבל שיש כוחות נוספים בעולם, ורק שללו סילוק של השגחת ה' בעולם, ויכולת לפעול נגדו. ולהנ"ל הדברים אינו מבוססים על עיון בסוגיות עם הראשונים והפוסקים, אלא באופן של דברי השקפה וורטים, וחלילה לסמוך ע"ז למעשה.

ד. ויתכן שכ"ז בד' עבודות ולא בשאר עבודות או עניני כבוד, שזה כבר כמו כישוף, כפי שיתבאר לקמן מהתבואת שור.

ה. לדעת עובדיהם.

ו. ויתבאר בהמשך אם צריך דוקא שיבטל עצמו לבעל השפע, או תנאים אחרים שיהיה מוגדר כתפילה, ולא בקשת טובא בעלמא.

ז. ולכאורה צ"ל כאן על דרך המבואר בסנהדרין ס"א ע"א, לגבי מסית שאיירי באומר שאינו מקבלו באלוה עד שיעבדנו, שאל"כ יש בכלל מעשי קבלה באלוה ויתחייב מיתה משו"ה, ועיין ביד רמה שם.

ח. דהיינו זיכוח ניסוך והקטרה, וכן השתחווייה.

ט. וצריך להגדיר מהו מגדיר דבר כדרך עבודה, ומה מוגדר ככבוד בעלמא. למה כל ע"ז שדרך לכבד לא יחשב דרך עבודה ע"י הכיבוד. ונפק"מ לכל מיני טקסי כבוד שעושים לע"ז אם זה דרך עבודה ובמיתה, או כבוד בעלמא ובלא. ועיין ביראים סימן ע"ר שכתב שתהליכה שעושים לכבוד הע"ז ה"ה עבודה כדרכה. אע"פ שהוא בפשוטו רק ענין כבוד וצ"ע. וברש"י על הדין כבוד כותב ואין דרך לעבוד באופן זה, וצ"ע אם הכונה שאין דרך כלל לעשות כן, או שאין עושים כן בתורת עבודה אלא בתורת כבוד וצ"ע.

ע"ז, ומ"מ אם הוא עושה ד' עבודות, אע"פ שלא חושב לשם אלהות חייב מיתה, ויתבאר גדר הדברים.

וגם כאשר האדם לא עובדה, ולא רוצה לקבל השפעה מע"ז זה, כל שחושב שיש בעולם דבר שיש לו כח להשפיע מבלעדי ה' הוא לאו דאורייתא, למבואר ברמב"ם וברמב"ן. ברמב"ם בספר המצות לאו א"א, ובקצר, ובמנין המצות ריש הלכות יסודי התורה כתב: "שלא יעלה במחשבה שיש אל אחר זולתו". ולפי המתבאר, שההגדרה ההלכתית של אל אחר הוא כח משפיע מרצונו בלעדי ה', עצם המחשבה שיש כח אחר כזה הוא לאו³. וברמב"ן פרשת קדושים (ויקרא יט, ד): "ואמר אל תפנו אל האלילים - והוא מלשון ואם יפנה לבבך (דברים ל יז), אשר לבבו פונה היום (שם כט יז), יאמר שלא יפנה לבו באלילים להאמין שיהיה בהם תועלת או שיבאו העתידות אשר יתנבאו מהם, אבל יהיו הם וכל מעשיהם אפס ותוהו בעיניו, ולא תבא עתידות רק בגזרת עליון" ובפסוק ה: "והטעם, שלא תחשבו שיהיה בעבודה זרה שום תועלת". הרי שלדבריו יש לאו מיוחד על מי שמאמין שיש להם כוח, אע"פ שאינו עובדם. ועיין בשו"ת אהלי תם לרבי תם בן יחיא (סימן מ"א) שהביא לשון זה מהסמ"ג, והבין כפשוטו שהוא עובד ע"ז, והקשה שאע"פ שהוא מודה שיש כח זה מ"מ הוא לא קבלו על עצמו. ולמה עובר בלא יהיה לך, דהיינו אינו לאו בפנ"ע, כרמב"ן, אלא פירוש בלא יהיה לך, וזה מנ"ל. וכתב שלא מצאנו ברמב"ם דבר זה ומשו"ה תמה על הסמ"ג, ומביא מהרמב"ם (פ"ב הל"ו דע"ז) שלחשוב שיש כח אחר הוא מחרף ומגדף, אך מ"מ תמה מנ"ל לסמ"ג שהוי עובד ע"ז. והעירו שם בהוצאה החדשה שגם ברמב"ם גופא מפורש כסמ"ג כפי שהבאנו מהמקורות הנ"ל. ועיי"ש שאם הוי ע"ז במחשבה ה"ה ככופר בכל התורה כולה.



(י). דהיינו ע"י זה שהוא בעל הכח המשפיע, השפעה רוחנית, ואין הכונה לעשייה גשמית של בעל בחירה.

(יא). לפי התרגום המדויק במהדורת פרנקל, ושאר מקורות כמו שציינו שם במקו"צ.

(יב). שהרי כפי מה שנתבאר אין חילוק בע"ז בין חושב שד"ז הקב"ה, או שקיבל כח מהקב"ה ועכשיו יש לו כח עצמי להשפיע מרצונו, או לקבל ממנו השפעה ע"י עבודה. וא"כ אין טעם לומר שדין זה ש"לא יהיה לך" הוא רק לחשוב שיש עוד הקב"ה. אך עיין בשאילת יעב"ץ (ח"ב קל"ג) שמחלק לגבי גויים בין שיתוף של ב' שווים, שאסור להם, לשיתוף שא' מעל השני, שמותר להם, וכעין דברי העולת תמיד שנביא לקמן, וראיתי בהערות למור וקציעה (סימן רכ"ד הערה 3) שהביאו בשם "מש"כ בשאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"א (לו ע"ג בדפוס למברג): "וזה לא נכלל לדעתו בלאו דלא יהיה לך אלהים אחרים על פני, לפי שאינו מושה אותם אליו יתברך כי מאמין שכולם עבדיו", היה נראה שגם לענין זה מחלק בין ב' שווים לדור אנוש, שאין איסור לא יהיה לך בדור אנוש. אך לא מצאתי שבתשובה שציינו הוא מדבר כלל על ענין זה, וכן לא מצאתי בחיפוש תשובה על כך, מלבד הנ"ל ח"ב קל"ג, ושם הוא לא מזכיר לשון זה, וכן לשונו ש"הם חשבו" אדרבה נראה שאין זה נכון אליבא דאמת. ועצם דברי היעב"ץ הראשונים נאמרו כדי לישב גמ' בסנהדרין ס"ג ע"א, וכן דעת המהרש"א שם, שרק המשווה ב' רשויות נעקר מן העולם ולא דור אנוש, וכך הוא מיישב סתירה בגמ' שם. אך ביד רמ"ה שם מבואר שב' השיטות חולקות איזה חמור - משתף או עובד ע"ז גמור עיי"ש, ועיין ביד דוד שכתב כן מדעתו ומה השיג על היעב"ץ.

השאלות למעשה

א. קבלת השפעות מאנשים

כפי שהתבאר, ע"ז היא גם כאשר האדם יודע שהקב"ה מנהיג את העולם, אך הוא חושב שהקב"ה נתן שפע לדבר מסוים, כולל בני אדם, ולכן הוא רוצה להשיג את השפע מהם, ולא מהקב"ה ישירות. או שהוא מתפלל אליהם שישפיעו עליו, או שהם יבקשו מהקב"ה וכד'. לפי זה, צריך לברר היטב את ענין קבלת שפע מצדיקים, ותפילות בקברי צדיקים, מה מותר ומה אסור. שהרי ענין זה הוא איסור חמור מאוד שיהרג וא"י, והכרעת הדברים צריכה להיות בהתאם, ולא ע"י אמרות כנף או וורטים. ולא כל הרוצה להפריז במעלת דבקות בצדיקים, יכול להפריז, כי מדובר בחיוב מיתה. ואם במאכלות אסורות או הכשר מקוה מחמירים מכל צד עבירה, קו"ח באיסור חמור זה. ונאריך לבאר שנידון זה התבאר בפוסקים בענין ה"קדושים" של הנוצרים והמוסלמים, שאע"פ שהם מאמינים בה' יש להם קדושים מתים שפועלים ישועות, וצריך לברר מה גדרם, ומה דינם, ומה נלמד מזה לענינו. וכן היה פולמוס גדול על הקטרה לשדים לא לשם אלהות, אלא לפייסם לעשות רצונו, אם הוה ע"ז גמורה או מותרת, וצריך לבאר את גדר הדברים והנפק"מ לכאן.

והנה, אם אדם רק מבקש מהצדיק להתפלל עליו אין שום בעיה, שהרי תפילת הצדיק היא פעולה של בעל בחירה, וכמו שיכול לבקש מאדם עזרה ע"י פעולה גשמית, ה"נ למה לא יוכל לבקש עזרה בפעולה רוחנית שנעשית כבעל בחירה". ויש שהוסיפו שהוא משום צער הצדיק בעצמו על השני, או שמצטרפים לגוף א' והוה כתפילת שליח ציבור, וכפי שיתבאר. אך הבעיה מתחילה ברצון לקבל השפעה מהצדיק, או שהצדיק יגזור ישועות, וכוונתו שנמסר לצדיק כוח לגזור ד"ז, וצריך ברור היטב בהלכות אלו.

וכדי שהקורא לא יחשוב שדברי הם המצאה שלי שלא עלתה ע"ד אדם מעולם, אעתיק מה שכתב בשו"ת רב פעלים (חלק ב' יו"ד סימן ל"א) הלכה למעשה בכעין זה: "שאלה. נשאלתי מן החכם השד"ר ה"י, יש מנהג בעיר ארביל יע"א, בזמן עצירת גשמים לוקחים חמש או שש בני בקר, ומוליכים אותם על קברי הצדיקים שיש להם בבית הקברות, ושוחטים על כל מצבה בן בקר א', ואח"כ מתפללים על המטר, ואומרים י"ג מידות, ותוקעים בשופר, וחוזרין לשלום ומחלקים הבשר לעניים, אי אריך למעבד הכי לשחוט הבקר על מצבות בבית הקברות או לאו, יורינו המורה לצדקה, ושכמ"ה". והאריך בזה וכתב: "וגדולה מזו, דאיכא עוד בנידון השאלה הנז' איסור עע"ז ממש, דהא הגאון תבואת שור בסי' ד' ס"ק כ"ג, העלה מדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות ע"ז פרק א' ופרק ב', שאע"פ שהאדם יודע שהשי"ת הוא האלקים ואין עוד זולתו, ומה שהוא מקריב לאיזה מלאך או שר או כוכב ומזל אינו מקבלו כאלוק, אלא רק כונתו לכבודו, מטעם שהיו דור אנוש אומרים שרצה הקדוש ברוך הוא לכבד את עבדיו אלו וזהו כבודם

(ג). אלא שיש בעיה אחרת, כפי שיתבאר בדברינו בענין מכניסי רחמים, שאין ראוי להתפלל לזולתו, לא משום שזה בעצמו איסור אלא שאין ראוי, ולשיטות מסוימת משום שלא יבאו לטעות. ויש שכתבו שבבני אדם אין מקום לטעות ולכן ל"ש האיסור. אך כמדומה כל מביט בעין פקחא בספרים מסוימים, רואה שלמעשה הרבה טעו בזה, הרבה יותר מאשר בע"ז, וא"כ לא ברורה לי טענה זו כלל, והדבר יתבאר בעז"ה בחלק ב' של מאמר זה.

בהקרבה זו, ואין כונת האדם בהקרבה והשתחויה אלא רק לכבד את זה, מאיזה טעם יהיה מה שיהיה, ה"ז האדם נחשב ע"ז בכך, וכתב דכן משמע מגמרא דסנהדרין דף ס"ב ע"ש, ולפ"ז בנידון השאלה שהם שוחטין הבקר על מצבת הצדיקים, שכונתם לכבדם בכך, כדי שיבא להם גשמים, ה"ז נחשב כמו הקרבה שמקריב להם, ומאי מהני מה שמחלקים הבשר אח"כ לעניים, דאם תכלית כונתם הוא רק לחלק לעניים, ישחטו הבקר בביתם, ויאכלוהו לעניים, ולמה מביאים הבקר לבית הקברות לשחטם על המצבות של המתים, ונמצא לתא דע"ז איכא הכא". הרי להדיא שהגם שאין כונתם שהם אלוהים, אלא יודעים שאין עוד מלבדו, בכל זאת כיון שהם עושים מעשה לכבדם משום שהם חושבים שיש להם כוח להשפיע מטר נחשב ע"ז". ובפשטות הכלל הפשוט בהלכות עבודה זרה שכל שבד' עבודות חייב מיתה, בשאר עניני כבוד יש לאו ויהרג וא"י, וא"כ באופנים אלו גם עניני כבוד הוא ביהרג וא"י, וצריך לברר הדברים



ב. האם עבודה זרה יכולה להועיל לעובדיה

התנ"ך מלא במקראות שהעבודה זרה אינה יכולה להועיל לעובדיה, ושהם הבל וריק. וכך מבואר ג"כ במפרשי המקרא הראשונים והאחרונים, וכך נמצא בחז"ל בכמה מקומות, ובדברי גדולי הראשונים. אך לאחרונה יש בעלי מחשבה ודרשנים שאומרים דברים אחרים, שע"ז יכולה להועיל מכוחה לעובדיה, ויש כח ע"י העבודה של ע"ז לקבל שפע וכל טוב, ורק התורה אסרה דבר זה משום שבני ישראל מונהגים ע"י הקב"ה ישירות. והם מבססים דבריהם ע"פ דברי קבלה. ולמתבאר לדעת הרמב"ם ורמב"ן וסמ"ג, עצם המחשבה שיש לע"ז כוח ויכולת, הוא לאו דאורייתא גם אם אינו עובדו כלל. וכן הוא כפירה בי"ג עיקרים. וא"כ צריך זהירות גדולה כאשר מדברים על דבר זה. ולהביא מדברי מקובלים, צריך זהירות גדולה, שהרי דבריהם עדינים מאוד, ובחידות ידברו. והרבה פעמים דבריהם נאמרו על בחינה מסוימת עדינה מאוד, ואם מפרשים את דבריהם שלא כפי שהתכוונו, אלא כפשוטו ממש, ובאופן מוחלט, תוצאת הדברים הם הפך כוונתם ועקירת הדת ממש. ובענין זה ע"כ מדובר על בחינה מסוימת, שהרי אין יכולת בידם לחלוק על פסוקים מפורשים בתורה. וכמה זהירות צריך בזה שהרי גם מי שמבין ויודע לפרש דבריהם, בסטיה ושינוי משמעות קל, יעבור באיסור גמור. וגם אם נקבל שהמרצים הנ"ל אכן עמדו על דיוק הדברים, מ"מ כאשר דורשים לרבים ובפני המון העם, לא ימלט שהרבה מהשומעים לא דייקו בדברים ונכשלו בי"ג עיקרים ואיסורים דאורייתא, וכדי בזיון וקצף. וננסה לבאר את השיטות העיקריות בזה, ומה מותר ומה אסור, ולציין קצת מהמקורות שנראה להפך מזה.



(ד). ועיין לקמן מה שהבאנו משו"ת נר המערבי על קדשי הישמעאלים, שנראה ממש כדברי הרב פעלים.

פרק ראשון - הגדרת עבודה זרה, ככל בעל כח להשפיע, אע"פ שמודה בהקב"ה

מחלוקת הרמב"ם ושאר ראשונים בפירוש עובד מאהבה ומיראה

בסנהדרין דף ס"א ע"ב "איתמר, העובד עבודה זרה מאהבה ומיראה, אביי אמר: חייב, רבא אמר: פטור. אביי אמר: חייב, דהא פלחה. רבא אמר: פטור, אי קבלה עליה באלוה - אין, אי לא לא". הרי שמדובר על אדם העובד לא משום שמקבל את הע"ז באלוה, אלא מאהבה ומיראה, וברש"י ותוס' פירשו מאהבת אדם או מיראת אדם שכופהו לעבוד וכן הסכמת הראשונים, ועיי"ש בתוס' (ד"ה רבא אמר) שהקשו שא"כ כל יהרג וא"י לא יהיה ע"ז, עיי"ש מה שישבו.

אבל הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג הל"ו) פירש באופן אחר: "העובד עבודה זרה מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכתה שהיתה נאה ביותר, או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קבלה עליו באלוה חייב סקילה ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור"¹. מבואר ברמב"ם שיש מציאות שאדם עובד את ע"ז כדי שהיא תטיב או לא תריע לו, והוא לא נחשב עובד אותה, משום שהוא לא קבלו עליו באלוה. הרי מבואר שחיוב ע"ז הוא רק כאשר הוא רוצה שע"ז יהיה אלוה שלו, ולא כאשר הוא רוצה להשיג תועלת ממנו.

וכל הראשונים האריכו לתמוה על הרמב"ם, עיין בשו"ת הריב"ש (סימן ק"י): "ומ"מ כבר הסכימו האחרונים ז"ל שאין פירוש הרמב"ם ז"ל מאהבה ומיראה נכון. שאם עובדה מפני שחושב שיש ביד' כח להרע או להטיב אף על פי שאין מקבלה באלוה חייב. ובהא לא הוה פטור רבא דרוב כל עובדי ע"ג שבעולם כך הם שגם הם חושבים שיש אלוה למעל' מהן אלא שחושבין שיש לה כח להטיב או להרע להם או שרצון הבורא בכך ומתוך כך עובדים אותה. ועל זה ודאי הוא שהזהיר' תורה שלא לעבוד אותה. אלא כי פליג הכא כגון שהוא מודה שאין בה ממש אלא שמאהבת אדם או מיראתו הוא עובדה ולא מיראתו שיהרגנו דבהא לא הוה מחייב אביי".



דעת הראשונים שעבודה לשם תועלת היא קבלה באלוה, אע"פ שידוע שאין עוד מלבד הקב"ה

והראשונים שהביא הריב"ש הם על הדף בסנהדרין שם. בחידושי הר"ן כתב: "והרמב"ם ז"ל פי' בפ"ג מהל' ע"ז מאהבה כגון שחשק בצורה זו מפני מלאכה שהיתה נאה ביותר או שעבדה מיראתו לה שמא תריע לו כמו שמדמים עובדיה שהיא מטיב' או מריעה אבל לא קבלה עליו באלוה פטור. והא לא מחזור לי דכיון שעומד צורה זו על שהיא מטיבה ומריעה אף על גב דלא

(טו). המגפף עבודה זרה והמנשק לה והמכבד והמרבץ לפניו והמרחיץ לה והסך והמלביש והמנעיל וכל כיוצא בדברי כבוד האלו עובר בלא תעשה שנאמר ולא תעבדם ודברים אלו בכלל עבודה הן, ואף על פי כן אינו לוקה על אחת מהן לפי שאין בפירוש, ואם היתה דרך עבודתה באחד מכל הדברים האלו ועשהו לעבדה חייב.

קבלה עליה באלוהי חיי מיתה דלא גרע ממקטר לשד דאמרינן בגמר' היינו עובד ע"א וסתם מקטר לשד שאינו מקבלו באלוהי ואפ"ה קרי ליה ע"ז. ועוד אמאי לא תריץ ליה במקטר לשד שאינו מקבלו באלוהי וזהו בעל אוב דליכא אלא לאו אלא משמע לי דכל שעושה איזה עבודה לשום צורה כדי שיגיע ממנה איזה תועלת הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין ולפיכך עובדה והיא ענין ע"א. כנ"ל. ובמאירי: "העובד ע"ז מאהבה או מיראה אלא שאינו מקבלה באלוהי כלל אפילו לאדם הנעבד כגון המן שעשה עצמו ע"ז ואפילו אין לבו לשמים פטור ממיתה אלא שיש בו איסור ודבר זה גדולי המחברים פירשוהו מאהבה מתוך חשק הצורה לרוב נויה ויפיה ומיראה שמא תריע לו וביראה מיהא אין דבריהם נראין שכל שעובד מיראת עונש הרעה ועובד לו לשנות עליו תפקידו אפילו עבד כוכב על דרך זה קבלת אלוהי הוא שאם הכוכב יורה עליו לרעה ומתפלל לו" אין לך קבלת אלוהי יותר מזה ואפילו יודה בסיבה אחרת למעלה הימנה".

הרי מבוארת מסקנת הראשונים שגם כאשר האדם יודע שיש ה', ושהוא מנהיג ושולט, ומ"מ הוא חושב שהע"ז יש בכוחה להטיב ולהרע, ומשום"ה הוא עובד לה, או מתפלל לה, חייב מיתה. ולשונם "אין לך קבלת אלוהי יותר מזה", "הרי נתן לה אלהות ושררה על זה הענין". ויש נפק"מ גדולה בהגדרה זו, כפי שיתבאר, שאין ההגדרה שאע"פ שהוא לא קבלו באלוהי כיון שעבדם חשיב ע"ז, ואז יתכן שהוא רק בד' עבודות או דברים שמיוחדים לאלהות. אלא גם בכל דבר חשיב עבודה זרה, וכן באמירה בעלמא שמקבלו באלוהי ג"כ חייב מיתה.



טז). יד דוד סנהדרין דף סה ע"א: "במקטר לשד כו' עובד ע"ז הוא. מכאן הקשה הפר"ח לשיטת הרמב"ם בפ"ג מעכו"ם ה"ו במאהבה ויראה שעושה מחמת הטבה והרעה, א"כ במקטר לשד אמאי קרי ליה ע"ז, הא אינו מקבלו עליו באלוהי, אלא מקטר לו כדי שיעשה לו חפצו ורצונו והוי כעובד מאהבה, ואעפ"כ קרי ליה עובד ע"ז. וזו אין ראי' דניהי דהוה עובד ע"ז מ"מ פטור הוא ממיתה, אבל איסורא מיהא הוי ושפיר קרי ליה ע"ז, ועוד דילמא באמת מיירי דקבלו עליו באלוהי לענין זה שהוא מאמין שיש יכולת בידו להטיב או להרע מרצונו ולכן מקטיר לו וזה וודאי קבלת אלהות הוא, והרי כתב הרמב"ם שהעכו"ם מאמיני' שיכולת ביד ע"ז להטיב ולהרע, אף על פי שבוודאי מאמיני' ג"כ בהקב"ה גבוה מעל גבוה, וכמו שכתוב בדניאל, וכל עובדי ע"ז יודעי' זה אלא שהי' עובדי' לע"ז בשביל שהי' מאמיני' שיש יכולת בידם להטיב ולהרע, וא"כ מי גרע שד, וכן נראה להדיא כוונת הרמב"ם, ושוב ראיתי ביתר הבז דף ז' ע"א [בסוגיין] שכתב דדוקא אם חשק בצורה מחמת יפיה זה קרי מאהבה, אבל אם עושה להטיב לו [לא] ומלשון הרמב"ם לא נראה כן ע"ש.

יז). ועיין בהקדמת הרמב"ם למשנה "אח"כ דבר בדיני ע"ז לפי שהוא ענין הכרחי לדיין, ובה תהיה שלמות הדיין בידיעת חוקי אותם הנעבדים וכל הצריך להם, כדי שידע היאך לדון בהם, לפי שהעובד שבתאי בעבודת נוגה או שדרש צדק כנהוג למאדים לא יתחייב מיתה כמו שקבלנו בקבלה האמתית, ואיחרה לפי שהיא מעט המציאות וזולתי בדרך מקרה". ובתרגום הישן "או יתפלל לכוכב צדק בתפילת מאדים אינו חייב מיתה". הרי שיש כדרך גם בענין תפילה, וצ"ע שאם זה קבלה באלוהי מאי שנא. ועיין בצפנת פענח סנהדרין ס ע"ב שדן בדבריו שיש כדרכו בתפילה. וצ"ל שהרי בין כך מוכרחים אנו לומר כמבואר בגמ' שבכל עבודה יש קבלה באלוהי, אלא כאשר לא מתכוין לקבל עד שיעבוד. וה"נ איירי כך, וכיון שיש טקס מסוים איך להתפלל לע"ז מסוימת ה"ה דרך עבודה ולא רק קבלה באלוהי, ולכן אם זה שלא כדרכה חייב. משא"כ כאשר אין טקס מסוים, כל תפילה ה"ה קבלה באלוהי. כך נראה ליישב את הדברים. ועיין לקמן בתוך הפולמוס על מכניסי רחמים דנו האם תפילה לע"ז נחשב עבודה לע"ז או לא, ולפי המתבאר רק כדרכו נחשב עבודה, אך מ"מ גם לא כדרכה יש בזה קבלה באלוהי, ורק יש בזה נפק"מ, כפי שיתבאר.

דעת הרמב"ם בעבודה של דור אנוש

ואף שהיה נראה ע"פ הנ"ל שהרמב"ם סובר שכאשר ידוע שיש הקב"ה, ועובד הע"ז לא לשם אלהות, אלא רק לקבלת תועלת לא נחשב עבודה זרה, הרי שברמב"ם מפורש בכמה מקומות להפך מזה, וכפי שנבאר. ברמב"ם ע"ז פרק ב' הל"א: "עיקר הצווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהן ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה הרי זה עובד ע"ז, וענין זה הוא שהזהירה תורה עליו ואמרה ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש וגו' אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים, כלומר שמא תשוט בעין לבך תראה שאלו הן המנהיגים את העולם והם שחלק ה' אותם לכל העולם להיות חיים והווים ואינם נפסדים כמנהגו של עולם ותאמר שראוי להשתחוות להם ולעבודן, ובענין הזה צוה ואמר השמרו לכם פן יפתה לבבכם, כלומר שלא תטעו בהרהור הלב לעבוד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא".

וענין דורו של אנוש התבאר ברמב"ם בפרק א' הלכה א' באריכות, שידעו שיש ה' שברא את העולם ומנהיגו, אלא אמרו הואיל וה' ברא כוכבים להנהיג את העולם וחלק להם כבוד "והם שמשים המשמשים לפני ראויין הם לשבחם ולפאנם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבודו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך, כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפאנם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודה זרה כו'". ובהלכה ב' כתב כשלב נוסף שקרה באריכות הימים, התחילו עושים להם היכלות וצורות מיוחדות "ומתקבצין ומשתחווים להם ואומרים לכל העם שזו הצורה מטיבה ומריעה וראוי לעבודה וליראה ממנה, וכהנייהם אומרים להם שבעבודה זו תרבו ותצליחו ועשו כך כך ואל תעשו כך וכך כו'", עד שאמרו נבואות בשם הע"ז, ובסוף שכחו את הקב"ה לגמרי. וברמב"ם בפרק ב' הנ"ל מבואר שהרמב"ם לא רק מתאר איך הגיעו בסוף התהליך לעבוד ע"ז, אלא גם תחילת התהליך הוא עבודה זרה, והוא "עיקר הצווי בעבודה זרה".

וא"כ לא יתכן שהרמב"ם מצריך קבלה באלוה בדוקא, שהרי כתב שעיקר הצווי על ע"ז הוא אופן זה של דור אנוש, וברמב"ם יש ב' שלבים בהתחלה היה נתינת כבוד בעלמא, ובשלב מאוחר יותר אמרו שיש בכוחם להטיב ולהריע ולכן צריך לעובדם בשביל זה. אע"פ שהם יודעים שהקב"ה מנהיג את העולם, רק סברו שגם להם ניתן כח להטיב ולהריע.



(ח). "וכך היו אומרים עובדיהם עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה, הוא שירמיהו אומר מי לא ייראך מלך הגוים כי לך יאתה כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא, כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא".

(ט). רק צ"ע בדעת הרמב"ם אם זה סייג או גוף הדבר. וכפי שדנו האחרונים שנביא לקמן בדעת הרמב"ם מוכרח שגם גויים מצווים ע"ז, או שבאמת להם היה מותר, אך זה גרם לע"ז, ולכן ישראל הוזהרו ע"כ. ולשון הרמב"ם עיקר הצווי קצת קשה לפרש כסייג בעלמא.

מחלוקת האחרונים בדעת הרמב"ם אם לב"נ יש איסור לעבוד כדור אנוש, או שרק מתאר איך הגיעו לע"ז

ואף שברמב"ם מפורש שלישאל אסור לעבוד כדור אנוש וחייב מיתה, ועיקר האזהרה על ע"ז הוא באופן זה, נחלקו הפוסקים אם גם לגויים יש איסור זה, או שהרמב"ם רק בא לבאר איך התפתחה העבודה זרה. ויסוד הדבר שכידוע נחלקו הפוסקים אם יש איסור שיתוף לגויים, או רק לישראל. ואם לגויים אין איסור שיתוף איך דור אנוש יכול להיות יותר גרוע משיתוף, וענין זה והמסתעף ממנו יתבאר בחלק ב' של המאמר, ושם נציין את המקורות בפירוט. וכאן רק נביא את תמצית הדברים הנוגעים לפירוש הרמב"ם.

נחלקו הפוסקים אם לגויים יש איסור לעבוד ע"ז בשיתוף, שדעת הרמ"א או"ח סימן קנ"ו ס"א¹, עולת תמיד (שם), ש"ך (יורה דעה סימן קנ"א ס"ק ז"ט) וגר"א באו"ח (שם), סוברים שאין גוי מצווה על שיתוף, משא"כ דעת השער אפרים (סימן כ"ד), ומביא שכן דעת רבו החלקת מחוקק, ומעיל צדקה (סימן כ"ב), ונודע ביהודה (יורה דעה תנינא סימן קמ"ב) ועוד, שגם הגויים הוזהרו על השיתוף. ונתקשו הפוסקים לשיטות שאין לגויים איסור שיתוף א"כ מה הבעיה בע"ז של דור אנוש. ובעולת תמיד (שם) חילק בין סוג שיתוף שזה למעלה מזה שאסור, לשיתוף ששניהם בשווה שיותר, ולא הבנתי דבריו למה טעות דור אנוש שה' מסר את הנהגת העולם לממונים יותר חמורה מהשילוש של הנוצרים לומר שיש בן שהוא הוא עצמותו.

וכמה אחרונים, כגון המעיל צדקה והנו"ב, פירשו שהרמב"ם לא קאמר שהם עשו איסור אלא שע"י זה הם הגיעו לע"ז בסוף. ונפק"מ באופנים שאין לטעות אין בעיה של דור אנוש, כפי שיתבאר. ובדעת אחרונים אלו צ"ב איזה שלב כבר אסור לכו"ע ואיזה הוא רק תיאור שזה הביא את הטעות. וכן בישראל, שמפורש ברמב"ם שהוא איסור גמור, האם זה איסור עצמי או שהתורה אסרה שלא יבאו לטעות, ומעין גזירה דאורייתא, ואז גם בישראל במקרים שאין מקום לטעות יהיה מותר, וצ"ע. ויתבאר יותר בהמשך דברינו בענין אמירת מכניסי רחמים, ובעיקר בחלק ב' של המאמר.



ישוב האחרונים על הרמב"ם, שחלוק נותן להם ממשלה לענין מסוים ולבין שיש להם כוח לפעול בעלמא

ומ"מ לענייננו, הרי לרמב"ם ודאי יש איסור אע"פ שאינו חושבו לאלוה, אלא הוא חושב שבידו להשפיע עליו או להזיק לו. ולהרבה אחרונים זה איסור מעיקר הדין, ועיקר הצווי שלא לעבוד ע"ז היה על זה. וא"כ איך הרמב"ם ס"ל שאין בעבודה מיראה ע"ז, וזה סתירה מינה וביה ברמב"ם.

(כ). ואע"פ שאת דבריו באו"ח אפשר לפרש כשיטה השניה, מ"מ בדרכי משה יורה דעה (קנא, ו) הביא את דבריו באו"ח כמקור להתיר למכור לגויים דבריו שיש חשש שעובדים איתם לע"ז. הרי מפורש שהיתרו הוא משום שלא הוזהרו לעבוד, ולא מהטעם שכתבו החולקים שלא קאי על ע"ז אלא על איסור משתתף ש"ש ודבר אחר, שהוא בויין לש"ש וכבר העירו כן.

(כא). שמביא את הדרכי משה הנ"ל ומוכרח שמותר משום של"ח ע"ז לגביה.

ובמרכבת המשנה (ע"ז פ"ג הל"ו) כתב: "איברא לפי נוסחא דידן פוטר רבנו בד' עבודות אפי' מיראת ע"ז ולא חש לקושיתו של הריב"ש דרוב עובדי ע"ז הם מיראה דהמסתכל בלשון רבנו פ"א מהע"ז ה"א וכן מפורש פ"ב מהע"ז ה"א ואף על פי שיודע כי השם הוא אלקים והוא עובד על דרך שעבד אנוש הרי זה עובד ע"ז היינו דוקא דומיא דאנוש שהאמין שהאל ברא אותם להנהיג העולם שמייהס להם ממשלה ואלהות. משא"כ מי שלא קבלם באלהות אלא סובר שבידם להרע אף על פי שאינם אלהות ועובד מיראה פטור שהרי האדם ג"כ בידו להטיב ולהרע והוא אדם ולא אל^כ". וכן באבן האזל (פ"ה הל"א דיסודי התורה) כתב ליישב את הדברים: "ונראה דעובד לשם אלהות היינו דמחשיב שהע"ז יש לה כח בעלות אפי' במקום אחד או בענין אחד אבל עכ"פ יש לה ממשלה בענין ובמקום זה וזהו עבודת אלהים אחרים ובענין זה אין נ"מ בין לשמש או לירח ובין לשד או לרוחות אבל כל זה הוא בעובד לה בשביל שיש לה בעלות אבל במקטר לשד בשביל שירא שהשד לא יזיקנו בעצמו אין זה מחשיב אותו לאלוה שאין מקטיר לו בשביל שיש לו איזה בעלות וכן אפי' במקטר לו שיעשה לו טובה^כ". וא"כ הרמב"ם מחלק בין דור אנוש, שחשבו שיש להם כח השפעה, והם בעלי השפעה משום שקיבלו מה' כוח זה. משא"כ יכולות להועיל ולהזיק חיצוניים לשפע, אינו שונה מבעל בחירה שיכול להזיק או להועיל ע"י פעולתיו הגשמיות, ולא נחשב ע"ז משו"ה. וה"ה לחשוב על שד או כישוף שהוא יכול להועיל או להזיק ע"י פעולתו לא נחשב משו"ה ע"ז. ובדעת שאר הראשונים וכפי ההכרעה למעשה צ"ע אם רק משום שעובדם בצורת עבודה, שאז הוא מחשיבו כאלוהים, או בל"ז. וכמ"ש מלשון הראשונים נראה שעצם החשבת השליטה נחשב קבלה באלוה. וצ"ל שכל שזה יכול להועיל לא גשמי אלא משום כוחות רוחניים נחשב כאלוה לענין זה.



בתבואת שור מאריך שע"ז היא כבוד או ביקוש תועלת אע"פ שאינו מקבלו באלוה

ודברי רמב"ם על דור אנוש הובאו בתבואת שור למעשה, ולא נראה שחילק כמ"ש האבן האזל, אלא בפשיטות ככל שאר הראשונים שעבודה להועיל נחשבת ע"ז. וזה לשונו^כ בסמין ד'

(כב). "וכל מה שכתב הפרי חדש סוף או"ח [בחי' על הרמב"ם כאן] אין בו כדי סתירה דהא דאמר הש"ס דומיא דהמן מיראה יש לפרש מיראת אחשוורש דהיינו יראת אדם וי"ל מיראת המן דר"ל מיראת ע"ז. והך דסנהדרין דף ס"א ע"ב הא שמע ואבה חייב י"ל דוקא בקיבלו למושל דומיא דאנוש. והא דסנהדרין דף ס"ה ע"א מקטר לשד עובד ע"ז היינו כשמייהס ממשלה לשד ועיין מ"ש רבנו פ"ו מהל' ע"ז ה"א ובלח"מ שם".

(כג). "אבל גם זה אפשר ליישב דהא אמרינן בגמ' דמזיקין יש להם אפשרות להוציא כסף וכדאמרינן בחולין דף ק"ה דכל מידי דצייר וחתים לית להו שליטה א"כ אם מקטר לשד שיוציא כסף מאחרים ויביא אליו אין זה מחשיבו לאלהות, ולכן אי אפשר לשנויי דמקטר לשד היינו בשאינו מקטר לשם אלהות דהא התם איירי בבעל אוב ועיקר בעל אוב הוא שמביא מתים שידבר עמהם. ורש"י פירש על במקטר לשד היינו שיש לו שליטה בענין זה וא"כ אם מקטר שיביא המתים הרי זה מודה שיש לו שליטה בענין זה ומקטר לו שישלוט לטובתו וזהו עובד ע"ז לשם אלהות ולכן משני במקטר לחבר היינו שע"י הקטרה יבואו ויתחברו השדים ואף שאח"כ ע"כ ידבר עמהם שיביאו את המת זה עכ"פ אין כאן שם עבודה במה שידבר עמהם".

(כד). שציין הרב פעלים שהבאנו לעיל.

סעיף כ"ג: "שמכבד את ההר. ז"ל הרמב"ם ז"ל פ"ב מהלכות עכו"ם עיקר הציווי בעכו"ם א' שלא לעבוד א' מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב א' מד' יסודות ולא א' מהנבראים מהם ואעפ"י שהעובד יודע שה' הוא האלהים והוא עובד הנברא הזה ע"ד שעבד אנוש כו' הרי"ז עובד עכו"ם עכ"ל ובפ"א ביאר עבודת אנוש שהיה מזבחים לכל צבא השמים, ולא ע"ד אלהות כלל כ"א לכבדם, מטעם שהיו אומרים שרצון הקב"ה הוא לכבד את עבדיו, וזהו כבודו. נשמע מזה לכל היכא שכוונתו לכבדו הו"ל עבודה אע"פ שאינו מקבלו באלוה, רק כוונתו מאיזה טעם, יהיה מה שיהיה. וכ"מ בגמ' סנהדרין דס"ה דפריק מקטר לחבר חובר חבר הוא והו"ל לשנויי במקטר לכבדו אלא דא"כ הו"ל ע"ז וע"ז וע"ש בפירש"י שם. ולכן צ"ל מ"ש הרמב"ם ה' שחיטה אפי' לא נתכוין לעבדו אלא לרפואה, אין פירושו אפי' לא נתכוין לעבדו לשום אלהות, דהא אפי' שלא לשם אלהות, כ"א לכבדו בעלמא, הוה ליה עבודה זרה דאורייתא. רק ה"ק אפי' לא נתכוין לכבדו כלל, רק להכריחו לאיזה ענין, או דבר סגולתי' יש לו בשחיטה זו כדברי הבאי שאומרים הכותים, גזרו בו חז"ל באכילה. ולהיות פי' זה היה פשוט בעיני הפוסקים ז"ל לא הוצרכו לבאר לנו די צרכנו בזה ועיין שו"ע י"ד ס"ס קע"ט".

הרי לדינא ככל מש"כ, אלא שיש חילוק בין דבריו לדברי הראשונים, שהראשונים הגדירו שעבודה כדי להשיג דבר היא קבלה באלהות, שלענין זה עשהו אלוהים, אע"פ שהוא יודע שיש הקב"ה שמשגיח ומנהיג את הבוראים. מ"מ כיון שקבע שיש לישות אחרת כוח להטיב או להרע, מאיזה טעם שיהיה, היא ע"ז דאורייתא. משא"כ התבונ"ש כתב שאינו קבלה באלהות אלא עבודה של כבוד, וגם זה נחשב עבודה זרה. והר"ן והתבונ"ש שניהם הביאו את אותו גמ' על מקטר לשד. והר"ן הוכיח שנחשב קבלה באלוה והתבונ"ש הוכיח שכבוד ע"י עבודה חשיב ע"ז בלא קבלה באלוה. והתבונ"ש מקורו ברמב"ם, אך הוא לקח את הרמב"ם בשלב הראשון של אנוש, והביאו גם על השלב השני שיכול להטיב ולהרע, ופירש שהוא ג"כ משום נתינת כבוד, וצ"ע. ויש בזה נפק"מ עצומה לדינא כמו שכתבנו, האם יש קבלה באלוה באמירת דברים אלו. ויש עוד נקודה חשובה בתבואת שור, שנראה שאם שוחט לרפואה, הכונה היא שכוונתו להכריח את הכח להביא רפואה, ולכן ל"ח ע"ז. ויתבאר לקמן שהשו"ע פסק להדיא שהקרבה כדי לכופ ג"כ חשיב ע"ז גמורה, וצריך לברר את הדברים.



פרק שני - בענין מקטר לשד, שהראשונים הוכיחו שאי"צ קבלה באלוה

בגמ' על מקטר לשד יש מחלוקת ראשונים איך לפרש את המו"מ של הגמ', מה ההו"א ומה המסקנה, והוציאו מזה מסקנות הפוכות בשאלה אם מקטר בלא קבלה לאלוה אלא לפייסו, אם חייב מיתה או לא. ויתבאר מתוך זה ששיטת הרי"ז בענין זה מחודשת ולא נפסקה להלכה, שהוא מצריך קבלה באלוה, ולא עבודה לשם פיוס ותועלת נגד כל הראשונים. וא"כ אי אפשר להביא למעשה את דבריו בענין קדושי הנצרות, שהרי בפשטות לשיטתו אין בזה בעיה של ע"ז, משא"כ לשאר הראשונים, שכל עבודה לשם תועלת הוה ע"ז.



שיטת רוב הראשונים שעבודה לשם פיוס הוה ע"ז

איתא בגמ' סנהדרין דף סה ע"א: "אלא אמר עולא: במקטר לשד. אמר ליה רבא: מקטר לשד - עובד עבודה זרה הוא! אלא אמר רבא: במקטר לחבר. אמר ליה אביי: המקטר לחבר - חובר חבר הוא. - אין, והתורה אמרה: חובר זה בסקילה". הרי שהגמ' הניחה שאם מקטר לשד זה ע"ז, ולא השיבו שאינו מקטר לשם אלהות אלא לשם פיוס שיעשה רצונו, או ששד אינו בעל הכח אלא רק יש לו יכולת להזיק או להועיל, ומ"ש ממכשף כו'. וכך הוכיחו הר"ן והמאירי והריב"ש וכן בפר"ח, נגד שיטת הרמב"ם שמאהבה ומיראה היינו שמפחד מהזיק, ולכן הוא מקטר, ולא לשם קבלת אלהות. שבסוגיא של מקטר לשד מוכח שגם זה ע"ז גמורה. ומסקנת הגמ' בחובר בחבר צ"ע, שלמה לא יהיה ע"ז. וכתב ע"ז ביד רמ"ה: "אלא אמר רבא במקטר לשד לחברו כלומר שאין מקטר לו לשום עבודה אלא לחברו כלומר לצמדו ולכופו לעשות רצונו מלשון חובר חבר". הרי שהשתנה שאינו לשם עבודה, אלא כופהו לעשות רצון האדם ע"י מעשה זו, וכמ"ש התבואת שור שכל שבא לכוף את השני אינו ע"ז אלא כישוף.



שיטת הרי"ד והריא"ז שפיוס אינו ע"ז אם אינו מקבלו באלוה

אבל בפסקי הרי"ד ובריא"ז פירשו שבגמ' הייתה הו"א שבא לעבוד את השד, וקמ"ל שרק בא לפייסו ולרצותו, "אלא אמ' רבה במקטר לחברו, פי' אינו מתכוין בהקטרה זו כדי לעיבוד ולקבלו עליו לאלוה, אלא מקטיר לו כדי לחברו אליו ולפייסו שיעשה לו רצונו, ואין זה עובד ע"ז, עד שיקבלנו עליו באלוה", אך הביא פירוש נוסף שגם הקטרה לשם פיוס חייב סקילה. וכך כתב בריא"ז (קונטרס הראיות) מסכת סנהדרין דף סה עמוד א "מקטר לשד עובד ע"ז הוא אמר רבא במקטר לחברו. פירוש, מהכא מוכח דלא מקריא עובד ע"ז אלא כשמקבלו עליו באלוה, אבל אם אינו מקבלו עליו אינו חייב משום ע"ז. והכי אזלא כל סוגיא דשמעתא, דכל שאין מקבלו עליו לאלוה לאו עובד ע"ז. ואף על גב דאביי פליג עליה דרבא הא קי"ל הלכה כרבא [ולעיל] נמי אמרינן באומר איני מקבלו עלי אלא בעבודה, דמשמע העקר הוא הקבלה שמקבלו עליו לאלוה, אבל אם אין מקבלו עליו לאלוה, אינו חייב משום עבודתו. והמקטר לשד כדי לעשות לו חפציו, אינו חייב משום עובד ע"ז, שהרי אינו עובדו כדרך ע"ז הואיל ואינו מקבלו עליו לאלוה, אלא עושה לו נחת רוח ומפייסו, כדי שיעשה לו חפציו. וכן בחברו נמי, אם הוא נעבד (בזמן) [כהמן] המשתחוה לו חייב, לפי שעבדו כדרך ע"ז ומקבלו עליו לאלוה, אבל אם הוא משתחוה לו (ו)לפייסו שיעשה לו חפציו מותר, כדאמרינן נמי לעיל, אבל [אתה משתחוה לאדם כמותך] י"י".

הרי נפק"מ עצומה לדינא, שלשיטת רוב הראשונים כל עבודה לשם פיוס הוה ע"ז גמורה וקבלה באלוה, וחייב מיתה. שאע"פ שאינו מקבלו עליו באלוה, כיון שחושב שיש בכוחו להטיב או להרע לו נחשב כמקבלו באלוה לענין זה. משא"כ שיטת הרי"ד וריא"ז שעבודה לשם פיוס

(כה). "[ומלאך] אם אינו מקבלו עליו לאלוה המשתחוה לו שיעזור לו ויליץ בעדו כענין שנאמר אם יש [עליו] מלאך (ה)מליץ, וכן מה שכתוב והנה מיכאל בא לעזרני, שצריך לעזרת המלאך ומפייסו שיעזור לו, הואיל ואין מקבלו עליו לאלוה, לא עובד ע"ז הוא אף על פי שמשתחוה לו".

אינו ע"ז, ורק עבודה לשם קבלה באלוה הוה ע"ז וחייב מיתה. ויסוד המחלוקת שהריא"ז מפרש את הגמ' מאהבה ומיראה כרמב"ם שעבודה לשם תועלת בלא קבלה באלוה אינו ע"ז, וכך הוא מפרש בדבריו "ואע"ג דאביי פליג כו'", שזה הגמ' של מאהבה ומיראה. וריא"ז האריך עפי"ז בעוד מקרים כפי שיתבאר שאינו קבלה באלוה, אלא רק פיוס לשם קבלת תועלת. ולמתבאר שיטתו הוא כדעת הרמב"ם, ולא שיטה חדשה עם צד היתר חדש. וא"כ להלכה כשם שהכרעת הפוסקים דלא כרמב"ם כך תהיה הכרעה דלא כריא"ז ויתבאר.



דעת השו"ע

בשו"ע יו"ד סימן קע"ט סעיף י"ט כתב: "המקטר לשד לחברו ולכופו לעשות רצונו, חייב משום עובד עבודה זרה", הרי שאע"פ שכונתו לכוף את השד חייב משום ע"ז, הרי שאין הוא סובר כרמ"ה שכפיה אינה בכלל ע"ז. ומקור השו"ע מרבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב יז חלק ה, דף קנט טור ד): "המקטר לשד הוי עובר עבודה זרה ואפי' אינו מקטר לשם עבודה אלא לחבר הוי בסקילה כך פשוט בסנהדרין. וכתב הרמ"ה דשמעינן מהא דהמקטר לשד לחברו ולכופו לעשות רצונו חייב משום בעל אוב", והפוסקים התקשו בביאור דבריו, כפי שיתבאר. ומ"מ לכאורה מוכרח שהחילוק אם הוא עושה בדרך הקטרה, שהיא אחת מד' עבודות, אע"פ שאינו מתכיון לקבלה באלוה חייב, משא"כ בשאר דברים הוא מכשף בעלמא, אע"פ שבשניהם כוונתו לכופו לעשות רצונו.

בביאור דברי רבינו ירוחם האריכו הפוסקים הב"י במקום והש"ך בסימן קעט ס"ק כב עיי"ש היטב, ועיין גם בערוך לנר מסכת כריתות דף ג ע"ב ועוד.

ומ"מ מבואר להדיא שהשו"ע פוסק תרתי: א. שמקטר לשד הוה ע"ז, ולא אמרינן שצריך לחשוב שיש לדבר כח ושלטיה על השפעה מסוימת, וכפי שביארו המרכבת המשנה והאבן האזל בדעת הרמב"ם. שפשיטא ששדים לא נמסר להם ד"ז, וזה רק יכולת להתערב כמו בנ"א. ב. גם אם מטרתו לכפות את השד ולא לרצותו כאלוה, ג"כ חשיב ע"ז גמורה. ולא נפסקה שיטת הריא"ז, ולא שיטת הרמב"ם, ופשוט שכך הכרעת הראשונים במאהבה ומיראה שמדובר על אהבת אדם ויראת אדם, דלא כפירוש הרמב"ם והריא"ז שמיראת הע"ז.



מיתוק שעושים לשדים

היה מנהג קדמון לעשות "מיתוק" לשדים, והרחיב מאוד בתיאור הדבר בספר כנסיה לשם שמים כפי שנציין בהמשך. ונביא תיאור יותר מתומצת מהג"ר דוד פארדו בספרו ספרי דבי רב פרשת שופטים וז"ל, אחר שהביא את רבינו ירוחם והב"י שמקטר לשד חייב משום ע"ז או אוב: "איך שיהיה לא אחשך פי להודיע צערי כי למן היום אשר באתי בארצות ישמעאל נפלאתי הפלא ופלא על מעשים בכל יום דעבדי הנך נשים על החולים. שסוגרות עצמם בתוך הבית ומכניסות שם מיני קיטור ומיני מתיקה ומסירים כל הספרים ואפי' המזוזות ומונעים רגל הבריות

ליכנס לשם ומקטירים עשבים ושופכים את הדבש בפינות הבית, ועבדי התם מיני לחשים לחבר השר או השדים וקורין אותו אי"ל אינדולק"ו גרא"נדי. והנה עין רואה כי לפי דעת מרן ז"ל הן עע"ז ממש ולדעת הרמ"ה וכפי הנראה מפשט השמועה הם בעלות אוב ובין הכי ובין הכי חיוב סקילה איכא כו' ותמהני טובא על הרבנים שיחיו אמאי אין מוחין בידם. ואני בקהילתי בוסנ"א יע"א דרשתי על זה ככרוכיא עד כי שלי"ת נעקר הדבר לגמרי וה' הטוב יכפר בעד".

ודבר זה כבר מוזכר בפסקי הרי"ד ובריא"ז. שהרי"ד הנ"ל, אחר שביאר מסקנת הגמ' שבענין מקבלו באלוה, ולא לפייסו לעשות רצונו בעלמא, כתב: "ויש מפרשים חבר זה שהוא על ידי הקטרה הוא בסקילה, ואיזה חבר הוא בלאו, שמחברו אליו על ידי כשפים בעלמ' בלי הקטרה, ולפי זה הפתרון מה שעושים עכשיו מיתוק לשדים בדבש וחלב, או מעשנים להם, אף על פי שאינו מתכוין לעובדם אלא לחברם אליו שיעשו רצונו, הוא בסקילה, ולפי פתרון המורה הוא בלאו, וכל דבר שאין בו סקילה כי אם לאו, אם עושה אותו לצורך רפואת גופו מותר, כדאמרי' כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי". ובריא"ז בקונטרס הראיות סנהדרין דף ס"ה חלק על סוף דבריו: "מיהו מ"ש מז"ה שכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, נ"ל שלא נאמר כל זה אלא בדרכי האמורי שנאמר בהן ובחוקותיהם לא תלכו, ובדבר שיש בו רפואה אין זה חוקותיהם, שלרפואה הוא מתכוין ולא לחוקותיהם, אבל דבר שהוא משום חובר חבר, לא הותר אפילו לרפואה, דאפילו לרפואה חובר חבר נמי מקרי, וכדאמרינן האי מאן דצמד זיבורא ועקרבא אף על גב דמכוין דלא לזיקו אסור, ואין להתיר חובר חבר אלא במקום סכנה". דהיינו לפירוש א' ע"י הקטרה תמיד ע"ז, משא"כ לפירוש השני זה דרכי אמורי, ונחלקו הרי"ד וריא"ז אם במקום רפואה מותר.

אך הריא"ז מאריך לחלוק על עיקר האיסור, שאין בזה בעל אוב כי אין הם בא להעלות את המתים: "ואי משום דהוי מכשף לא חייבה תורה במכשף אלא בעושה מעשה, כדאמרינן לקמן העושה מעשה בסקילה והאוחז את העינים פטור, ובקטור ובמתוק שעושים אין שם מעשה ולא אחיזת עינים, ודמי למאי דאמרינן לקמן פרק חלק שדי שמן ושדי בצים מותר לשאול בהן כו"כ". מיהו המתוק והעשון שעושים לרפואה אינו נראה כחובר חבר, דהכא בבעל אוב אמרינן דהוי כחובר חבר מפני שמחבר השדים להעלות לו המת, אבל המתוק והעשון שעושים לרפואה אין שם דרך לחבר שדים, אלא נראה כמפייסן שיועילו לרפואתו ולא יזיקוהו, ואפילו המקטר לחברו אמרינן דלא עובד ע"ז". ומאריך הרבה שחיוב ע"ז הוא רק כאשר מקבלו באלוה, אך אם עושה בדרך פיוס בעלמא שיעשה רצונו אינו ע"ז. ומאריך שה"ה השתחויה למלאכים אם אינו מקבלו באלוה, אלא לפייסו שיעשה רצונו מותר, וכן לאדם. "וכן בחברו נמי, אם הוא נעבד כהמן המשתחוה לו חייב, לפי שעבדו כדרך ע"ז ומקבלו עליו לאלוה, אבל אם הוא משתחוה לו (ו)לפייסו שיעשה לו חפציו מותר, כדאמרינן נמי לעיל, אבל [אתה משתחוה לאדם כמותך]. ומאי דאמרינן לעיל להם אי אתה משתחוה אבל אתה משתחוה לאדם שכמותך, הכין פירוש,

(כו). מיהו מ"ש מז"ה שכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, נ"ל שלא נאמר כל זה אלא בדרכי האמורי שנאמר בהן ובחוקותיהם לא תלכו, ובדבר שיש בו רפואה אין זה חוקותיהם, שלרפואה הוא מתכוין ולא לחוקותיהם, אבל דבר שהוא משום חובר חבר, לא הותר אפילו לרפואה, דאפילו לרפואה חובר חבר נמי מקרי, וכדאמרינן האי מאן דצמד זיבורא ועקרבא אף על גב דמכוין דלא לזיקו אסור, ואין להתיר חובר חבר אלא במקום סכנה.

להם אי אתה משתחוה לפי שאתה משתחוה להם באלהות אבל לאדם שכמותך אין דרך להשתחוות לו בדרך אלהות, אבל אם הוא נעבד כהמן גם לאדם אין אתה משתחוה, שאין חלוק לאדם ובין שאר הבריות^{יז}. ועוד האריך וחלק מזה יתבאר לקמן.



הפולמוס במשך הדורות על מיתוק שעושים לשדים

דברי ריא"ז אלו הובאו בכנה"ג (יו"ד קע"ט ה' ב"י כ"א), והיו מקומות שסמכו ע"ז למעשה. ובשו"ת הרדב"ז (חלק ג' סימן ת"ה), וכן הג"ר דוד פארדו בספרי דבי רב (פרשת שופטים) האריכו לתמוה על דבר זה. לאידך, בספר פני מבין (ח"ב על סנהדרין דף ס"ז, דף ר"ל ע"א מדפי הספר) ושולחן גבוה (יו"ד קע"ט ס"ק ל"ב) ישבו את המנהג. והאריך בזה בשו"ת חיים ביד (יו"ד סימן ל"ד), שהשואל שם הוא הג"ר מנשה סתהון, והוא חיבר על ענין זה ספר שלם בשם כנסיה לשם שמים^{יח} שהודפס בשנת תרל"ד^{יט}. ושם בשאלה תימצת הרבה מטענותיו, והג"ר חיים פלאג'י השיב על דבריו. ובסוף קונטרס כנסיה לשם שמים הנ"ל יש פסקי דין ארוכים מכל הבי"ד הגדולים במזרח, דהיינו של ירושלים ספרדים ואשכנזים^ל, וכן של צפת^{לא}, חברון, טבריה, יפו, ארם צובה, דמשק וכו', והסכמת ק"ק בית אל^{לב} וכו', כולם מסכימים בכל תוקף לאסור, ורובם מפרשים להדיא שדבר זה אסור משום עבודה זרה. והגר"מ סתהון מאריך שהריא"ז שהתיר חולק על כל הראשונים בפירוש מאהבה ומיראה. והיו שחלקו עליו, עיין בשו"ת חיים ביד הנ"ל. ולמש"כ דברי מהר"מ סתהון בזה נכונים ומפורשים להדיא בריא"ז, שהוא אזיל אליבא דהרמב"ם של מאהבה ומיראה, שלא נפסקו להלכה כלל. ודברי ריא"ז אלו לא היו לפנייהם, ומשום כך כמה הסתבכו בזה. וע"כ אין לסמוך ע"ז למעשה כלל, שהרי הכרעת הראשונים דלא כשיטה זו^{לז}.



תשובה גדולה עם חידושים נפלאים של ריא"א מקומרנא על ענין זה

בקונטרס הנ"ל יש תשובה של הג"ר שמואל העליר אב"ד צפת, והוא שלח אותה להג"ר יצחק אייזיק מקומרנא, והגר"א השיבו ותשובתו מודפסת בספר אמרי קודש מעמוד ע"ד, ויש בדבריו כמה נקודות חשובות.

(ז). והפוער לפעור, אף על פי דקא מכיין לבויה ואינו מקבל עליו לאלוה, הואיל ועבודתה בכך, ודרך עובדיה לעבודה בכך, וגם הוא עובד מדעתו ומתכוין בכך, עבודה זו דרך אלהות היא אלא שהוא סבור שהוא אינו מתחייב בעבודה זו (כח). עיין שו"ת וישב הים חלק א סימן יג, שכתב: "וספרו הנ"ל עשה רושם כביר, וכמעט ונעקר מנהג רע זה מן העולם".

(ט). אך הרבה מההסכמות ישנות, כגון משנת ת"כ וכד'.

(ל). בראשם האמרי בינה והג"ר שמואל סלנט.

(לא). ויש שם גם תשובה ארוכה של הג"ר שמואל העליר אב"ד צפת.

(לב). בראשם הרב היר"א, וכן יש הסכמת הג"ר אהרן עזריאל בתחילת הספר.

(לג). וראה בשו"ת מים חיים (משאש) יורה דעה סימן ז עוד מנהגים של הקטרת לשדים שהיו מצויים בזמנו ומקומו, וראה בספר במחיצתו של רבי יעקב קמנצקי (עמ' ע') שמספר, שמישהו המליץ לאביו של ר"א גורדונסקי בוארשא, לשפוך מים ג"פ לפני פתח החנות להצלחה ואם לא יועיל לא יזיק, ועשה כן והועיל. ולחפץ חיים נודע מזה, ומחה בתוקף שהוא מקטר לשדים, והפסיק ופסקה ההצלחה. הרי שגם בפולין היו שרידים למנהגים רעים אלו.

א. שיש ב' סוגי שדים, יש שדים ימניים "והם התלויין באוירא ומיטבין לבנ"א ואינם בכלל אלוהים אחרים כלל", ויש שדים רעים ומזיקים מסטרא דג' קליפות טמאות. ומאריך לפרש עניינים שהשדים הטובים נכנעים מאוד לעשות רצון הצדיק, ואין עושים שום דבר קטן וגדול בלא רשות בי"ד של מעלה, ותאבים ומשתוקקים לשמוע ברכת הש"י, ומכבדים ליראי השם ושומרים אותם, "ובאלו השדים לית בהו ליתא דע"ז כלל, ואינם עושים עצמם אלהות שיהיו צריכים לקטר להם או לעשות להם שום דבר יקר, אלא יש צדיקים גמורים שרואים אותם ומשמשים עמהם כו". וזה מה שמצאנו בש"ס ושאר ספרים שהתעסקו עם השדים. אבל יש סוג שדים אחרים טמאים שעניינם כישוף וכפית הקדושה לעשות רצונו, והם בגדר אלוהים אחרים בעצם, ואיסור גמור להתעסק עמם כלל וכ"ש לברך אותם ולהתפלל להם. עיי"ש שהאריך".

ב. גם את השדים הימניים אפשר לבקש ולצוות ולהשביע לעשות רצונו, כי אינם רשות אחרת וכח אחר, אך לברך אותם או להתפלל אליהם הוה ע"ז גמורה וחייב סקילה. "אבל כל זה להכריח אותם לאיזה השתמשות אבל להתפלל ולברך ולנסך איסור ע"ז יש בזה, כמבואר ברמב"ן פ' ויגש שאמר המברך ומתפלל לכבוד נברא הוא כעובד עבודת כוכבים^ל, ואם המברך לקדושים הנפרדים הוא כעובד ע"ז, מכל שכן המברך ומתפלל לשדים אפילו שיהיו ימניים הוה ע"ז ממש, והרי מקבלו ואומר אלי אתה שחייב סקילה ואין לו חלק באלוהי ישראל כו", ומאריך בזה באר היטב.

ג. ההקטרה שעושים לשדים מביאה תועלת גשמית ממשית לשדים, כפי שמבואר ברמב"ן (ויקרא יז, ז)^מ, שע"י שמורכבים מאויר שמורכב מב' יסודות צריכים מים וריח לקיומם. "והזביחה והקיטור הוא להם כאכילה ונהנין מזה, וא"כ לכאורה ה' ראוי להיות כל זה מותר שהרי הוא כמו שמהנה את אדם חבירו, ומשתחוה לו, והרי התורה אמרה ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, אפילו לאלו סברת הרמב"ן זובח וקיטור וניסוך אף לאלו השדים עובד ע"ז, וכן משמע סתימת כל הפוסקים שסברי כך שזה ע"ז ממש, א"כ הוה להו הריא"ז יחיד בזה ואין הלכה כמותו באין פנים". דהיינו שהריא"ז התיר משום שההקטרה היא צורך גשמי והאכלה שלהם. וכל הפוסקים חלקו עליו, שמ"מ זה מעשה עבודה^ל.



(לד). רמב"ן פרשת ויגש (בראשית מז, א): "וחס ושלום שיהיה הדבר הנקרא שכינה או כבוד נברא חוץ מהשם הנכבד יתברך כאשר חשב הרב כאן וכו' ואם יאמר שהוא כבוד נברא כדעתו של הרב בפסוק וכבוד ה' מלא את המשכן (שמות מ, לה) וזולתו, איך יקבעו בו ברוך, והמברך והמתפלל לכבוד נברא כעובד אלילים, ובדברי רבותינו דברים רבים יורו על שם השכינה שהוא האל יתברך".

(לה). רמב"ן פרשת אחרי מות (ויקרא יז, ז): "וענין האכילה ללחוך מן המים והאש הריחות והליחות, כענין האש שתלחוך המים אשר בתעלה. והוא ענין ההקטרות שיעשו בעלי גרומנסיא"ה לשדים, וסיבתה היובש אשר תיבש האש אשר באויר בגופן, וצריך להחזירה, כאשר היא האכילה באדם לצורך מה שהוא ניתן ממנו".

(לו). ומאריך שכ"ז לשדים הימניים, אך לטמאים גם לראי"ז אסור, וכיון שבמעשה שם מסלקים ספרים ואסור להזכיר שם ה' ע"כ שהם מהטמאים וגם לראי"ז הוה ע"ז עיי"ש שהאריך.

פרק שלישי - עניין מכניסי רחמים

היו פולמוסים במשך הדורות על פיוטים שפונים למלאכים, יש שאסרו ויש שהתירו, ובקרב המתירים הרבה ג"כ סברו שאסור לפנות למלאכים, אך פירשו את הפיוטים באופנים אחרים, שלא לפי פשטות הפיוט. ויש שהתירו לפנות כפשוטו. וצריך להדגיש דבר שהרבה לא שמו לב אליו. שיש ב' נידונים שונים לגמרי בענין זה.

א. משום שאין ראוי להתפלל לזולתו אלא ישירות לה', שכך ראוי לבניו של מלך לדבר ישירות עמו. וסביב נושא זה כתב המהר"ל (נתיב העבודה פרק י"ב), ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קכ"ו) הרחיב לפרש דבריו. ובדבריהם מבואר שבעיה זו בעצם שייכת גם בלבקש מאדם אחר להתפלל עבורו, והישוב ע"ז שבנ"א מתחברים לגוף א', וכעין שיש מושג שליח ציבור, עיי"ש. והישוב שאמרו לבעיה זו, שאינו בקשה מאדם נפרד אלא ממונים מה' להכניס את התפילות", כמבואר בהרבה מקורות, ומבקש מהם לעשות תפקידים, כפי שנביא בהמשך מהפחד יצחק למפורנטי". ובזה יש חילוק בין תפילות כמו מכניסי רחמים, שהאדם מדבר למלאכים הממונים, לבקשות בעלמא ממלאכים להתפלל עבורו".

ב. משום עבודה זרה של דור אנוש, שברמב"ם מפורש שלעבוד מלאך כדי שיבקש מאת ה' הוה ע"ז גמורה של דור אנוש. וה"נ להתפלל למלאך שיבקש מה' הוא כמו עבודה למלאך, לכה"פ לא גרע מכבוד שהזכיר הרמב"ם בדור אנוש, והוה לאו ויהרג וא"ל. וביחס לבעיה זו, הישוב

(לו). וכעיי"ו, בלא ההבחנה בין ב' הבעיות, ראיתי בשם הגרש"ז אויערבך בספר הליכות שלמה (הלכות ר"ה הערה 17). וכעיי"ו ציינו מההצמח צדק, שאע"פ שבדרך מצותיך לצי"צ (שורש מצות תפילה פ"ז), שהרחיב בדור אנוש, הביא קרבן נתנאל ששלל את מכניסי רחמים משו"ה, והצי"צ הסכים עמו. מ"מ באור התורה (בראשית חלק ה' עמוד תתקמ"ח בהערה) כתב לישב את התפילה, משום שהם שלוחים, עיי"ש הלשון: "אך הענין כי אין הפירוש שמבקשים מהם דבר ח"ו, רק להיות רק בחינת שליח להוליך השפע מלמעלה למטה, וכן הם מעלות את התפילה כדאיאת בגמ' ובזהר פ' שמות, לכן אומרים הכניסו תפילתנו כו' דהיינו שהן מעלים הדיבור שלנו להיות מזדככת התפילה כנ"ל", דהיינו שהאיסור להתפלל למדותיו הוא כאשר האדם מבקש מהן ולא כאשר הוא מבקש מהן להיות שליחי. וצ"ע, שמ"מ כיון שהם כגרון ביד החוצב איזה טעם יש לבקש מהם גם להיות שליח.

לח). ובזה אינו דומה כלל לבקשה ממלאכים להתפלל עלינו, שאין הוא נותן להם שליטה, אלא מבקש שיתפללו, והשאלה אם דומה לבקשת תפילה מבעל בחירה או לא. אך כ"ז סביב הענין של אין ראוי להתפלל לזולתו. משא"כ כאן, שהוא מבקש מהם כיון שיש להם כוח לזה, שהקב"ה נתן להם תפקיד להכניס תפילות, ומבקשים שיפעילו כוחם עבורנו, אינו בעיה רק של תפילה לאמצעים אלא לע"ז של דור אנוש. והרבה לא הבחינו בין ב' בעיות אלו. עיין במאמר של הרב שלמה שפרכר בישרון כרך ג', עמ' תש"ו ועוד. ולכאורה זה המו"מ של הצמח צדק אם מבקשים מהם משום שהם ממונים, או מבקשים מהם שהם שליחים ועיין בזה.

לט). וגם בזה יש אריכות גדולה. עיין בשו"ת חיים ביד סימן לד': "והגם שאנכי הצעיר בסה"ק לב חיים ח"א סי' ס"א דע"ח ע"א הבאתי מדברי הירוש' פ"ט סי' ז' ודברי הראשונים דאפי' במתפלל על איזה דבר דלא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל וכו' אלא להקב"ה דוקא תהיה תפילתו ובקשתו זהו כשמבקש מהם לבדם אבל כשמאמין בהקב"ה כי מלך על כולם ובאים ושואלים ממלאכי השרת שיעזרוהו בתפלתו לפני הקדוש ברוך הוא וימלא שאלתו אין איסור כלל וכמ"ש בעניותי בסה"ק נפש חיים מע' תי"ו אות ל"ב דזכ"ר ע"א והבאתי ראיה מדברי ר"ל בילקוט ואתחנן ע"פ ויתעבר ה' בי למענכם דכשראה משה שאין משיחין עליו הלך אצל שמים וארץ ואמר להם בקשו עלי רחמים ואעפ"י שאין דנים אפשר משא"א הא מיהא שמעינן דליכא איסור וכדמשמע מסנהדרין מ"ג ע"ב אמ"ר יוחנן לעולם יבקש אדם רחמים שיהיו הכל מאמצים כחו ולא יהיו צרים מלמעלה ופירש"י שיסייעוהו מה"ש לבקש רחמים ושלא יהיו מסטינים מלמעלה יעש"ב בס"ד ועיין מ"ש בתיקונים תיקון ס"ט דק"ד ע"א ומ"ש בעניותי שם בסה"ק נפש חיים מערכת ק' אות י"ט דקפ"ט ע"ב יע"ש".

לשאלה הקודמת, שהם ממונים מה' לענין זה, אינו קולא אלא חומרא גדולה. שהרי זה עצם הע"ז של דור אנוש שה' עשה ממונים, ויש להם כוח להחליט לפי רצונם האם להשפיע או לא, ולכן צריך לעבוד אותם ולכבדם כדי שיעשו רצונו. וא"כ לומר שהם ממונים ע"ז ולכן יש להם כח הוא חומר גדול ונורא, באיסור זה.² ובתפילות אחרות לבקש שישתדלו עבורו בעלמא הוא הרבה יותר קל לענין זה. ובעיה זו של ע"ז מוזכרת באריכות בפחד יצחק, כפי שיתבאר, אך מצאתי שהיא כבר מוזכרת בדברי ר"י ב"ר יקר.



בר"י ב"ר יקר מפורש שיש בזה בעיה של ע"ז

זה לשון ר"י ב"ר יקר (ח"א עמוד ע'): "ודעות חלוקות הן, שהרי לא מצינו בכל המקרא בצרות ישראל שהנביאים בקשו רחמים למלאכים ולמתים לבקש רחמים עבורם. רק שהיו הולכים לחסידים שבדורם להתפלל עליהם. ואע"פ שמצינו קצת הגדות שמורים על זה כגון ההיא דכלב דאמרין שנשתטח על קברי אבות וכו' יש לפרשם בענין אחר. ואפילו על דרך פשטם יש לחלוק בין המתים והמלאכים שהצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים, אבל אל המלאכים אין ראוי לעשות דלא ליתי למטעי בתרווייהו. ובדאי הלא התפלה קרויה עבודה כדא' אלהך די אנת פלח ליה הוא ישזבינך וכי יש פולחן בכבל וכו' וכתוב זובח אלהים יחרם בלתי לה' לבדו ואין ספק שאסור לזבוח לשום מלאך כדי שיבקש הוא רחמים עליו. לכן יש לפרש כי כשאומר מכניסי רחמים וכו' כנגד חסידי הדור אנו אומרים שירבו תחנונים ותפלות לפני המקום להגן על דורן שהם חייבים על זה, כמו שמצינו שהיה נענש הכהן הגדול כשאינו מבקש רחמים על דורו"³. הרי ב' סברות, או שלא יטען, או משום שתפילה נחשבת עבודה, וזה ע"ז שהיה לדניאל, וכמשנ"ת. ואותו לשון בדיוק נמצא בספר המאורות תענית דף ט"ו, וברכות דף ס"ד.



עוד שיטות שאסור משום אמצעים אך הבעיה היא שלא יבואו למעוֹת

ועיין בדרשת הרמב"ן (תורת ה' תמימה, עמ' ק' במהדורת דביר), אחרי שהאריך באיסור עבודה למלאכים כדי שימליצו טוב עליו. וכתב שנראה שה"ה שאסור להתפלל להם עיי"ש. ומסיים: "ולפי זה אנו חוככין ב"מיכאל שרא רבא", וב"מכניסי רחמים", וכן נראה דברי הרב בספר המדע"⁴. ובתשב"ץ (מגן אבות ח"א פרק ד' הדרך הב') כתב שלרמב"ם יש ליישב את מכניסי רחמים

(מ). ועיין בתשובות הגאונים הרכבי סימן שע"ג תשובה ארוכה של רב שרירא גאון שמאריך הרבה, ותו"ד שיש דברים שניתן רשות למלאכים לעשות בלא להמליך בהקב"ה. ולכן מבקשים מהם. ועל דברים אלו אין אומרים בלשון ארמי. משא"כ כאשר מבקשים מה'. וכתב שחולה שכינה שרויה ר"ל שאז אין עושים בלא להמליך, עיי"ש. שקמיעות וכד' זה בקשות מהמלאכים עצמם. ויש בדבריו חידוש גדול, שגם למלאכים ניתנה בחירה ואפשר לפנות אליהם שישנו את בחירתם. והרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין פרק חלק עיקר החמישי) שלל בחירה למלאכים, וכך הדעה הרווחת, עיין כתר ראש לרבי חיים מוואלווין (סימן צ"ג). ופשוט שלרמב"ם אין דעת רב שרירא ע"ז, שהרי הוא מייחס להם בחירה כמו של בנ"א, ורק אחרי ששללנו מהם בחירה, שוב לתת להם השפעה ע"כ מגיע מכוח שיש להם, וזה ע"ז.

מא). ושם בעמוד קמ"ב חזר לנידון עוד פעם וכתב שמותר רק אם מתפלל קודם לה' ושוב מבקש מהם להמליץ כו', אבל אסור לבקש מהם בתחילה שהם יכניסו לה', וכתב מ"מ טוב שג"ז לא יעשה וכפי שביאר לעיל.

שלא מבקשים מהם אלא מבקשים מה', ורק מבקשים שימליצו טוב עלינו, או שלא יקטרגו. אבל מביא את הרמב"ן שאוסר. ומסיים: "ואני מודה לו בזה"^מ.

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן ע"ר) מספר המלמד לרבי יעקב ב"ר אבא מארי: "גם מה שנהגו ואומרים במקצת מקומות מכניסי רחמים הכניסו כו' לא טוב המנהג ההוא, ומעשיך יקרבוך לא המלאכים ולא זולתם ראוי לפגוע בהם שלא יקבלם באלוה ילידי הטעייה. וראיה לזה שלא מצינו בתפלת אאע"ה ואבות ולא בתפלת שאר נביאים ולא בסדר אנשי כנסת הגדולה זכר רק לשם יתברך לבדו. ומה שאמר יעקב אבינו ז"ל [בראשית מח, טז] המלאך הגואל אותי מכל רע וגו', אל הש"י לבדו עתה היתה התפלה, כמו שקדם לו מהש"י [שם, טז] אשר התהלכו אבותי, וכן [שם] הרועה אותי מעודי עד היום הזה וגו', כן השולח המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים".

הפולמוס באיטליה

והיה ע"ז פולמוס גדול באיטליה, כפי שהודפס בספר פחד יצחק ערך צרכיו באריכות. הכותבים שם אינם מזוהים^{מב}. ונכתוב בתמצית הטענות הצדדים. האוסר כתב שאסור לפנות למלאכים משום ע"ז של דור אנוש, ואע"פ שאינו עובד אותם, כיון שהוא מתפלל אליהם ה"ה עבודה (בעמוד ל"ד ע"ב). ועוד שאין להם יכולת לבחור האם להכניס או לא, אלא הם מושבעים ועומדים. ומה שמצאנו שהתפללו למלאך, כמו שאמר יעקב אבינו המלאך הגואל אותי, היה מכוון להקב"ה ולא למלאך. ועוד, שאין ראוי להתפלל זולת לה' כי אנחנו תחת השגחתו, כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ חלק עיקר ה', וכן האברבנאל בראש אמנה פ"ג ועוד. המתיר כתב שאינו עושה אותם בעל כח, אלא רק מתייחס לכוח שניתן להם מה' להכניס תפילות (ע"מ ל"ח ע"א). ולכן לא נחשב הדבר שהוא נותן להם שליטה, ולא שמייחס להם בחירה. שהוא רק מבקש שיעשו תפקידם שה' נתן להם. וכן (בעמוד ל"ט ע"א) טען שתפילה לא נחשבת עבודה לענין ע"ז, שהרי לא מצאנו נמנה בדברים שחייבים עליהם בע"ז. וכן אינו מבקש שישפיעו עליו בעצמו אלא רק

(מב). הרי לרמב"ן באמת אסור, אך לא נראה בלשונו שזה עבודה וקבלה באלוה. אלא ענין בפנ"ע שיכול להיות מתאים לענין הנ"ל שהוא משום שאינו ראוי, ויבואו לטעות ולא עצם הדבר. ולפי"ז לכאורה הוא נגד השיטות שתפילה זה קבלה. אא"כ תלוי בלשונו אם מבקש שיכניס לפני ה' אינו קבלה, משא"כ אם אומר שיתנו לו דבר מה, אע"פ שכוונתו ע"י שיתפללו לפני ה' היא קבלה. ויש ענין נוסף אם יש דברים שיש להם בחירה ע"ז.

מג). ועיין בהערה 32 למאמר בישורין הנ"ל שהמתירים בפחד יצחק העתיקו את הרמב"ן כמתיר כאשר בדבריו מפורש להפך. ובמאמר הנ"ל יש אי דיוק שמצטט את הרמב"ן ככתוב ביתרו, והוא בדרשת תורת ה' תמימה. ושם כתב שיש מילה חסרה ברמב"ן ודן איך להשלים עיי"ש, ובמהדורת דברי ע"פ כת"י כתוב "לפקפק".

מד). תחילת התשובה: "(ה) [*] צריך להרחיק ממין השתוף לגמרי, שלא תאמר הואיל שאני מוצא המלאכים והגלגלים והכ"ו[כבים מושלים בעולם אקבלם באלהות, ת"ל לא יהיה לך אלקים אחרים על פני, לפי שממשלתם אינם מעצמן, ואסור לתת אותם אמצעיים בין השם ובינינו, ואף על פי שהנותן אותן אמצעיים יודע ומכיר שהממשלה שלו לבדו יתברך, אעפ"כ אסור לפי שדרך זה תחלת הטעייה ויכשל בו או הוא או אחר להאמין השניות, ואפילו זה שנהגו בני אדם מקצתם להחרים ולהשביע או לשאול בחלום בשם מלאך פלוני או בשם מלאכים פלוני ופלוני שהוא אסור".

מה). עיין במועדים לשמחה פריינד סימן א', ובמאמר הנ"ל בישורין, והם לא נכנסו כלל לטענות ההלכתיות אלא רק לתיאור הפולמוס.

שיכניסו תפילות ואז ה' ישפיע (עיין בעמוד מ"ב ע"א ועוד). ושם בעמוד לט ע"א מאריך ליישב למה אין בזה דור אנוש. וכתב כמה דברים: א. שדור אנוש אמרו שסילק השגחתו, ב. ששם עשו להם צורות ועזבו את ה' ובמכניסי רחמים אדרבה מבקשים שהם יכנסו לפני ה'. ומה שהרמב"ם אסר רק כאשר עובד עבודה גמורה את האמצעי ולא כאשר מבקש¹⁰. עוד שע"ז של דור אנוש הבעיה השלב האחרון (מ"ב עמוד ב'), וזה כעין מש"כ קודם שהבעיה בע"ז של דור אנוש רק השלב האחרון.

וצריך לברר איך הכרעת הדברים:

א. השאלה אם מתפלל לע"ז חשיב כעובד עבודה זרה, הסברא שכתב בפחד יצחק משום שתפילה הוה עבודה הבאנו כבר אותו לשון בדיוק מר"י בר יקר ומאורות על ענין זה. יש סברא נוספת שהבאנו לעיל מר"ן ומאירי שתפילה הוה מקבלו באלוה. וא"כ אי אפשר לקבל טענה שאין בזה ע"ז, כטענת המתירים שלא מצאנו שזה ע"ז. ובפרט אם זה דרכו חייב בלא"ה, וכפי שהבאנו בהערה מהרמב"ם פיה"מ¹¹. אלא שצ"ב טובא הגדרת הדברים מתי זה נחשב כתפילה שהוא מעשה שעושים לאלוה, ומתי זה מוגדר כבקשה בעלמא, וכפי שמבקשים מאדם. ואיך נקבע שזה הנהגה שראויה לאלוה שמשו"ה הוה מקבל. והרי הדברים נאמרו בבקשה משדים ומלאכים, ואיך יקבע אם מבקש או מתפלל. ולכאורה צ"ל שבקשה שייכת רק בבעל בחירה, שאינו בעל הכוח אלא יש יכולת בידו לפעול. משא"כ בקשה מבעל כח שאינו בעל בחירה ע"כ מוגדר כתפילה, ועדיין צ"ב גדר שדים¹².

ב. איני מבין כלל דברי המתירים שאינו ע"ז של דור אנוש משום שזה התפקיד שניתן לו, שהרי כמ"ש אדרבה זה טעם לחומרא לענין זה, שאומר שניתן להם כח ותפקיד שיש לו בחירה ושיקול דעת אם לעשות או לא. וזה ע"ז של דור אנוש, כפי שהאריכו הראשונים, נביא בהמשך מדרשות הר"ן ואברבנאל ועוד.

ג. הפירוש שהבעיה ברמב"ם היא רק בשלב האחרון שכבר חשבו שהקב"ה סילק עצמו מהעולם, לכאורה אין לזה בסיס. ואולי רק למעיל צדקה וכו' שבאמת לא נאסר לב"נ. אך זה רק משום שלא נאסר לבן נוח, אבל לישראל מפורש ברמב"ם שנאסרו כל גם השלבים הראשונים וזה עיקר הצווי שנאמר לישראל.

ד. הפירוש שע"ז של דור אנוש נאסרה רק כדי שלא יבאו לטעות. ולכן נאסר רק לכוכבים ולא למלאכים, הוא דבר שנסתר מכמה מקומות. והוא עצמו הרגיש בזה ולא ברור מה תירוצו.

מו). עוד האריך בענין מלאכים שאסור להשתחות להם משום עצמם אבל משום שהם שליחי ה' מותר (דף מ ע"ב).

מו). וכן אם זה דרכו חייב משו"ה, כמבואר ברמב"ם פיה"מ שהבאנו לעיל. וג"ז צ"ב טובא מה הגדרת כדרכו, שהרי כל ענייני כבוד הוה דרכו של הע"ז, ומה קובע שזה דרך עבודה שלו, ולא דרך כבוד בעלמא שלו וצ"ע כי זה שאלה חמורה מאוד.

מח). וברמב"ם כתב שאם עובד כדי שישתדל. וטענו שדוקא עבודה. אך צ"ב, אם לא נחשב שדעתו לשם אלהות א"כ גם אם משתוחה אינו עובר איסור, שהוא כמו חזי אנדרטא ומשתחוהו כשלביו לשמים שמבואר בגמ' שלא עבר איסור. דהיינו גם ד' עבודות צריך שיעשו לשם אלהות. וכל שרק בקשה להכניס לפני אחר ל"ח אלהות, היא ג"כ עבודה מותרת. ולכאורה צ"ל שאה"נ להכניס לפני אחר ל"ח עבודה, אך אם הוא עושה באופן עבודה ע"כ מתפרש שההכנסה היא באופן של שליטה וכוח, וצ"ב בכ"ז.

חזינן שהרבה ראשונים אסרו משום ע"ז של דור אנוש, וגם כמה שהתירו הוא משום שהם פירשו שלא מדבר על מלאכים אלא על צדיקי הדור, ועיין כעין זה בשו"ת מהר"י מברונא (סימן ערה): "מה שאנו אומרים נא מדה נכונה, וכן מדת רחמים ומכניסים רחמים מלה"ר אינו אלא דרך שפלות ועבדות, שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך, והוא בוש בדבר לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל". וא"כ לשיטתם אי אפשר להתיר למעשה, כי הרי אנשים לא מתכוונים כן. וגם גדולי האחרונים לא ניח"ל בדבר זה.

ומה שמראש תקנו תפילות אלו לא קשה, שהרי יש כמה שיטות להתיר, א. שיטת הריא"ז כמ"ש, ב. שיטות ר' שרירא גאון שצינו לעיל בהערה מ', שיש בחירה למלאכים ועוד, אך ההכרעה דלא כן בב' הלכות אלו.



שיטת הריא"ז בעניין זה שמותר, כמו שהתיר מיתוק שעושים לשדים

כתב הריא"ז בקונטרס הראיות: "ומלאך אם אינו מקבלו עליו לאלוה המשתחוה לו שיעזור לו ויליץ בעדו כענין שנאמר אם יש [עליו] מלאך מליץ, וכן מה שכתוב והנה מיכאל בא לעזרני, שצריך לעזרת המלאך ומפייסו שיעזור לו, הואיל ואין מקבלו עליו לאלוה, לא עובד ע"ז הוא אף על פי שמשתחוה לו. מיהו לכתחלה ודאי אין להשתחוות ולעבוד המלאכים, שנראה כעובד ע"ז, אך אם נראה לו המלאך בשליחות הבורא ראוי להשתחוות לו כמו שהשתחוה יהושע למלאך שנראה אליו ואמר לו אני שר צבא ה', אבל אם לא נראה לו ורוצה לעבוד או להשתחוות לאחד מהמלאכים כדי שיהא בעזרו, מכוער הדבר מפני שנראה כעובד ע"ז, מיהו לא הוי עובד ע"ז ממש הואיל ואינו מקבלו עליו באלוה. וכן המקטר לשד ומפייסו שיעשה לו חפצו, הואיל ואינו עובדו בדרך אלהות ואינו מקבלו עליו לאלוה לאו עובד עבודה זרה". הרי שאע"פ שהתיר, להדיא שכתב את דבריו שהם לשיטות שהתירו הקטרה לשדים, וזה ע"ד הרמב"ם מאהבה ומיראה. וא"כ זה עוד נפק"מ במחלוקת הגדולה הנ"ל. ולהלכה בודאי שאין מקום לקבל ד"ז. ומ"מ מובן מאוד לפי"ז איך נכנסו תפילות אלו. שהרי לשיטת הרמב"ם וסיעתו אין בזה בעיה, וכפי שנכנס מיתוק שעושים לשדים. ומ"מ להלכה ח"ו להתיר משו"ה.



פרק רביעי - דין קדושי גויים אם הוה ע"ז אע"פ שאינו מקבלו באלוה

מחלוקת הראשונים אם ל"קדושי הגויים" יש דין של ע"ז

נחלקו הראשונים אם יש ל"קדושי הגויים" דין ע"ז. שהרי הנוצרים והמוסלמים בעצם מאמינים בהקב"ה יחיד^{מט}, אך בב' דתות אלו יש "קדשים" מתים, ואף שבשונה מדתות אחרות אין להם מעמד עצמי. מ"מ לדעתם יש לה קשר מיוחד עם ה', ולכן מתפללים להם להטיב ולהריע, וכן שומרים חפצים שלהם, או חלקי גופם וחושבים שיש לזה קדושה, ויכולות להשפיע

(מט). אך הנוצרים המציאו שהקב"ה בעצמו מורכב, והוא גם אחד, כפי שהרמב"ן הלעיג בויכוח שלו, אך חוץ מהקב"ה אין להם עוד אלים נוספים. והמוסלמים אחזו רק מהקב"ה, רק אמרו שיש להם נביא כו'.

ניסים. ובמשך הדורות היו התפתחויות שונות בענין זה. ומצד עיקר הדת לא היה דברים כאלו, אך היה לחץ מההמון להכיר בקדושים, וזה נתן להם חיבור מוחשי לדת, ונהגו ולהתפלל אליהם ולבקש ישועות, והיו מזכירים בתפילתם לקדושים שיבקש מהקב"ה, וגם שהוא עצמו יעשה, והנוצרים היו בונים כנסיות לכבוד הקדושים. והיו גם כתות או זמנים מסוימים שלא קבלו עניינים אלו. וכו"ע אוחזים שיש רק אלוה א', ומ"מ יש לקדושים כל מיני השפעות. וצריך לברר היטב מה דעת הגויים בזה, כי הוא נוגע מאוד למעשה לדון על כע"ז.

זה לשון הריא"ז בסנהדרין דף ס"ג ע"ב: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו שלא יאמר אדם לחברו שמור לי בצד ע"ז פ'. נ"ל שאלו הקדשים של גוים, כגון עון פיטרו ועון יאני וכיוצא בהם, לא ע"ז נינהו, שאין מקבלים אותם באלהות, שאין עובדים אלא לישו הנוצרי, ואלו מכבדים אותם מפני שהיו תלמידיו, ואף על פי שמשתחווים להם ועובדים אותם, לאו בתורת אלהות הם עובדים, ודמי לאנדרטי דאמרינן לעיל ש[א]ם לא קבלה עליה באלהות לאו עובד ע"ז הוא".¹ ולמה שהתבאר באריכות בחלק א' של המאמר, ששיטת הריא"ז כרמב"ם שמיראת הע"ז ל"ח עבודה, אלא בענין קבלה באלהות, ולכן התיר להקטיר לשדים, וכן תפילה למלאכים כל שלא מקבלו לאלוה, ושדבר זה לא נפסק להלכה וכפי הכרעת כל הפוסקים, לכאורה דבריו בקדשי גויים מוכרחים לשיטתו, וא"כ להלכה אין שום ראיה מדבריו לדיון האם יש להם דין ע"ז.

ויש כמה ראשונים שלהדיא חלקו על הריא"ז, בחידושי הר"ן (שם דף סא ע"ב) כתב: "ולמדנו מכאן שהקדשים של גויים וגם המשוגע של הישמעאלי' אף על פי שאין טועין אחריהם לעשותן אלהות הואיל ומשתחווים לפניהם השתחואה של אלהות דין ע"ז יש להם לכל דבר אסור של ע"ז שלא בהדור לבד הם משתחווים לפניהם שאין הידור למתים" אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתו".² וכעין שיטת הר"ן מבואר ג"כ ביראים (סימן ע"ד): "מה היא ע"ז שהזהירה עליה התורה בלא תעבדם ולאסור כל דבר הראוי להאסר מכח ע"ז כל דבר שקבל עליו אלהות או עבדה אדם לשם אלהות. ועצמות פגריהם אף על פי שאין בהם שום אלהות, כיון שהם עובדין אותה, והואיל ולקלון ע"ז אלהות הם עובדים להם עבודה לעבודה זרה וכל משמשיהם ונוייהם ותקרובתם נידונין כשל ע"ז לבד הזכרת שמותם שלא אסרה תורה אלא הזכרת ע"ז שניתן לשם אלהות כאשר פירשתי".³ ולשונו קצת קשה, ולכאורה כונתו כר"ן, שאע"פ שאין מתכונים שיש אלהות בעצמות הקדושים שלהם, מ"מ כיון שהם עובדים אותם בצורה של עבודה ה"ה ע"ז ונאסרם בתקרובת, וצ"ע גדר הדבר. ולכאורה ביאורו הוא שהקדושים הם ע"ז של דור אנוש. אך כדי שיחשב החפץ עצמו ע"ז כדי שיאסרו נוייה, ותקרובת שלה צריך מעשה עבודה, וצריך לבאר שהרי ע"ז של גויים נאסר מיד.

1. יש מקור די מקיף באנ.

נא). ובהערה שם (דף סג ע"ב) כ"כ רבינו בפסקיו בפירקין הלכה ג פסקא יג.

נב). ושמא זה ישוב על הבן איש חי, שבמתים ל"ש הידור, וע"כ זה דרך עבודה.

נג). חידושי הריטב"א מסכת עבודה זרה דף מו ע"א: פני מלך פני כלב. פירוש וכל שכן שאסור להזכיר הקדשים של הנוצריים כדרך שמזכירים הם בלשון קדושה, וזה ברור.

ומצאנו עוד מקורות רבים שלכאורה היה פשוט להם שיש לקדושים דין עבודה זרה, שדנו לאסור הזכרת שמות הקדושים משום איסור להזכיר שם עבודה זרה. מרדכי (עבודה זרה פרק לפני אידיהן רמז תתט): "ואבי"ה פירש מפי הקבלה דוקא בימיהם ששם עבודת כוכבים משמע לשון שררות ואלהות אבל היכא שהקדושים שלהם נקראים בשמות של בני אדם אין קפידא בהזכרתם והקרא מוכיח כן ושם אלהים אחרים לא תזכירו עיין פ' ד' מיתות", שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן צז): "וקבלתיא דוקא היכא ששם משמע שררות ואלהות, אבל עתה שהקדושים שלהם נקראו בשמות בני אדם שאין הוכחה מתוך השם לאלהות (1) אין קפידא בכך בהזכרתם, ולשון המקרא משמע כן [שמות כג, יג] ושם אלהים אחרים לא תזכירו", וכן בהגהות מיימוני (פ"ה אות ג), הובא בדרכי משה הקצר. ועיין בשו"ע יו"ד קמ"ז ס"ב: "שם חגים שלהם שהם כשמות בני אדם, אין חשש להזכירם. והוא שלא יקראם כמו שמזכירים אותם העובדי כוכבים, בלשון חשיבות". וכתב ע"ז בביאור הגר"א: "א" (ג) שם חגים כו'. וז"ל הג"מ ספ"ה כתב רא"מ שאין אסור אלא שם שניתן לה לשם אלקות אבל שם הדיוטות אף על פי שעשאוהו אלוה כיון שבזה השם אין בו אלהות ואדנות וגם לא ניתן לו לשם כך מותר דכתיב ושם אלקים כו' בשם אלהות הקפיד הכתוב וכן תנן (ע"ז ח' א') אלו כו' קלנדא סטרנורא וקרססים שאלו שמות הדיוטות הן ובכמה מקומות הוזכר אותו האיש ותלמידיו בש"ס כו' וכ"כ המרדכי". הרי בכל המקורות הנ"ל התייחסו לקדושים כבנ"א שעשם אלהות, ולכן היה אסור להזכיר את שמם משום האיסור ושם אלהים אחרים לא תזכירו, וההיתר רק משום שאין משמעות שם אלהות אלא שם בעלמא.

ועיין בספר פענח רזא (דברים פרשת ראה): "שאל מין א' את הרב ר' נתן בן רבינו משולם סבת אריכות הגלות הזה כ"כ ולא כן גלות בבל שבא על ע"ז שאין עון חמור ממנה ואעפ"כ לא הי' כ"א ע' שנה, והשיב דבבית ראשון עשו צלמים ואשרות וכלים שלא לקיימא אבל בבית שני עשו ע"ז מבני ישראל עצמן דהיינו לאותו האיש ותלמידיו והפכו עליהם הנבואות הקדושות וקבעוהו לע"ז קיימת ומקובלת לעובדי' לכך הדבר חמור ועונש כ"כ". הרי שפשוט לו שתלמידי אותו האיש הוה בכלל ע"ז. לעומת זאת בהשגת הראב"ד על בעל המאור (עבודה זרה דף נ') כתב להתיר את שיירי נרות של הכנסיה, שמדליקים אותם לפני הקדושים ולא לפני ע"ז. הרי שדעתו שאינם ע"ז כריא"ז. וצ"ע אם כל הראשונים שטרחו לחפש תירוצים אחרים כמבואר בתוס' (דף נ' ע"א ד"ה בענין) בשם רש"י ורשב"ם ודבריהם נידונו בלא סוף ראשונים, ולא ראיתי לא' שהעלה להתיר משום טעמו של הראב"ד, האם הוא משום שהם חלקו במציאות, או משום שהם סברו כר"ן ויראים, וצ"ע. ולכאורה אחרי כל המקורות על איסור הזכרת שם מוכח שחלקו על הראב"ד.



שו"ת נר המערבי שמאריך לאסור קדושי ישמעאלים

ועיין בשו"ת נר המערבי לרבי יעקב בן מלכא (סימן קמ"ג)², שכתב: "צריך לחקור אם יש איסור לישמעאלים באמונתם כפי תורתנו הקדושה ואח"כ נבאר אם יש חילוק בין הישמעאלים

נד). שהיה מגדולי רבני מרוקו בסביבות שנת ת"צ ומוזכר בשם הגדולים לחיד"א מערכת גדולים אות י [רמה] "מהר"ר יעקב מלכה" "ושמענו מהפלגת בקיאותו והפליג בזקנה". והובא בתארים מפליגים בשו"ת עדות ביהוסף (סימן נ"ט), וראה הסכמת החיד"א על ספר זה כמה הפליג מעלת מחברו, ומה נבין את מעלת הרב נר המערבי.

לשאר האומות בענין בית תפלתם והקדשים שלהם. והנה בענין אמונתם נראה שיש בה לתא דע"ז והמאמין בה כמאמין בע"ז שהרי אומרים כי השי"ת הגדילו והשליטו ונתן לו רשות להכניס לג"ע, או לגהינם ולהוציא מהם, וכל החוטא ומזכיר שמו יכופר עונו, ואפילו הנביאים אין להם רשות להכנס לג"ע זולת אם יקרא בשמו, ואפילו אדון הנביאים לא היה יכול להכנס לג"ע עד שקרא בשמו, וגם באלו הקדושים הם מאמינים שהשי"ת נתן כח בידם לעשות טוב ורע והם פודים ומצילים מן הצרות ומענישים למי שנשבע בשמם לשקר או למי שנוהג בהם קלות ראש וכיוצא בזה. ומי שהקניטו חבריו הוא מוליך מנחה לקדש משעוה או משמן זית או שחוטים עליו פרים בני בקר וכיוצא בזה כדי שההקדש ינקום נקמתו, וגם הם אומרים שהולכים מהלך כמה ימים ברגע אחד והם כמלאכים והן אלה קצות דרכיהם ודבריהם ואין צריך להאריך בהם. ומעתה הדבר פשוט שהמתנהג בזה והמאמין בזה הוא כמאמין בעבודה זרה, וזהו עבודת דור אנוש ומנהגם, כמ"ש הרמב"ם בפרק א' מהלכות ע"ז שאפילו המאמין שיש סרסור בין אדם למקום הוא כמאמין בע"ז, וכ"ש להאמין שהקב"ה נתן ממשלה לשום נברא להכניס ולהוציא ולהשכיר ולהעניש וכיוצא בזה שזהו האמונה שאסרה תורה וציוותה עליו בציווים של ע"ז^{יח}.

ואע"פ שבלשון הר"ן והיראים כתבו משום שהם עובדים אותם באופן של עבודה זרה, אין סתירה לדברי נר המערבי שתיאר את כל האמונה בקדושים כע"ז של דור אנוש. שהר"ן ויראים באים לאסור תקרובת ונוי ע"ז, ובשביל זה לא די במחשבת אדם אלא צריך ע"ז בפועל שעובדים אותה. ולכן הם הוצרכו לפרש שהחפצא של הקדושים הם ע"ז הנעבדת ופשוט. ובהתחלה הבנתי שכיון שאינם ע"ז בעצם צריך גילוי מיוחד שהם מתכוונים לאלהות ע"י זה שעושים א' מד' עבודות, ובלא"ה לא נחשב עבודה זרה אע"פ שמצד הדעות נראה כן, אך אין לזה ראייה, והעיקר הוא כמ"ש כעת.



תשובות רש"י על שבועה בעצמות הקדושים

ולכאורה בשו"ת רש"י (סימן קפ) נראה שסובר שקדושים של הגויים נחשבים ע"ז, וז"ל: "פעם אחת נתחייב גוי שבועה לרבינו, והוליכו עד פתחה של עבודה זרה כאילו הוא רוצה להשביעו, אבל לא היה בלבו להשביעו. שהרי אמרו חכמים אסור לו שיעשה שותפות עם הגוי, שמא נתחייב הגוי שבועה [ונשבע בעבודה זרה שלו] והתורה אמרה לא ישמע על פיך אבל מראה היה

נה). וצ"ע אם הרמב"ם שפסק שאין הישמעאלים עובדים ע"ז, הוא כריא"ז וחולק על הר"ן והיראים. או שהר"ן ג"כ אמר שאינם חושבים שהוא אלוה, רק כתב שכיון שעובדים בצורה של אלהות. ושמא זה השתנה בין מקום למקום, ודחוק. ונפק"מ ג"כ ביי"נ. והרב חיים בר"א שמואלביץ אמר שיש דברים מהגרד"ל ע"ז. וזה ג"כ שייך לענין הנ"ל אם הרמב"ם סבר שדור אנוש לא ע"ז אלא סיג, או שזה ע"ז בעצמה. שאם זה רק סיג, לכאורה יחלוק על הר"ן הנ"ל שעבודה לא לשם אלהות הוה ע"ז.

נו). והקורא את דבריו אינו מוצא חילוק בין זה לאמונת צדיקים. אך החילוק כפי שהאריך הרי"מ מורנגשטרן בספר ים החכמה תשע"ב, נביא את דבריו בחלק ב' של המאמר. ועל פי דבריו נוכל לחלק שדעת גויים שהשפע בידו של הצדיק להשפיע לפי רצונו, והוא משפיע ומונע השפע לפי דעתו. ולדעת ישראל השפע שיורד ע"י הצדיק אינו כלל בידו ולא על ידו, אלא מאליו, שע"י עבודתו הקב"ה מוריד שפע. ואף שיכול לברך זה רק הכנה, שה' יוריד השפע, אבל לא עשייה שלו, ולכן אינו יכול להפסיק שפע שיורד ע"י ברכה שלו. יותר מאשר אומן יכול להפסיק את החפץ שבנה. כ"כ בספר העיקרים. וצריך להזהר טובא דיבורים בענין זה שלא ישמע כדעת הגויים.

כדי שיוודה, והביאו רקב העצמות הקדשים והניח הגוי עליהן פרוטה כדי לקלון עבודה זרה. ומאן רבי ונתן לו זמן שבועתו: מאותו זמן ואילך קבל ר' [עליו] שלא ישא ויתן עם הגוי באמונה דבר גדול שבעינו, שמא יכפור הגוי ולא יאמינו בשבועה, כדי שלא יניח גוי מעות למרקולוס ונמצא עבודה זרה נהנית על ידו. ועוד שמודה ומראה כאלו יש ממש בה, שהוא מביא לעבודה זרה] לישבע בה". לשונו נראה שעצמות הללו נחשבים עבודה זרה אע"פ שהם של קדושים בעלמא. ומ"מ יתכן שאינו ע"ז בעצם אלא נחשב כעושה כבוד לע"ז כיון שהוא אבזירייהו של הכנסיה.



העולה מדברינו

א. מוסכם על כולם שעבודה זרה, אינו לקבוע על דבר שהוא הקב"ה שברא את העולם או משגיח עליו. אלא גם יחס כוח השפעה לשום נברא מהנבראים, מלבד ע"י בחירה שניתנה לאדם, הוה ע"ז. והעובד אותם לפי גדר עבודה זרה, אע"פ שאינו חושב שהם הקב"ה חייב מיתה. וגם כאשר אינו שולל השגחת ה' אלא מיחס כוחות לנבראים אחרים, ועובד אותם לקבל את השפע הוה ע"ז.

ב. יש מחלוקת גדולה בין הרמב"ם והריא"ז לשאר הראשונים. האם להגדרת ע"ז צריך לחשוב שהדבר שעובד, הוא "בעל הכח" או די ביכולת השפעה חיצונית. ולהגדרת "בעל הכוח" ע"פ הרמב"ם די שימסר לו כוח מוגבל ומסוים מאוד מאת הקב"ה, כיון חושב שמ"מ נמסר לו כוח ושליטה נחשב ע"ז. משא"כ לשאר ראשונים די ביוחס יכולת השפעה על טבעית להחשב ע"ז. והראנו שנחלקו לשיטתם בזה בכמה סוגיות:

א. העובד מאהבה ויראה, שלרמב"ם עובד ע"ז משום שמפחד שהע"ז תזיק לו אינו ע"ז, והראשונים תמחו עליו שזה גופא ע"ז. ועוד הרי הרמב"ם ביסס את המושג עבודה זרה של דור אנוש, שהוא עבודה של שרי מעלה, אע"פ שאינם הקב"ה, כיון שעובד אותם משום יכולתם להשפיע בעולם לדעתו. והאחרונים ישבו שלרמב"ם האיסור רק משום שנמסר להם השפע, שאז הוא ג"כ מקבלם באלוה לענין זה, ולא כהתערבות חיצונית. ושאר הראשונים חלוקים ע"ז וכך הכרעת ההלכה.

ב. לענין מקטר לשדים לעשות רצונו, לרמב"ם אינו ע"ז כי אינו מקבלו באלוה, שלא מיחס להם בעלות על כוח שפע. ולשאר ראשונים זה ע"ז גמורה כיון שמיחס להם יכולת להשפיע ובגלל זה עובדם וכך נפסק להלכה. והיו מנהגים שונים נפוצים עד הדורות האחרונים, שהיו מבוססים על שיטת הריא"ז שהוא כעת הרמב"ם, והיו פולמוסים רבים על זה, והכרעת הפוסקים לאסור דבר זה משום עבודה זרה.

ג. בענין מכניסי רחמים, יש ב' בעיות א' עבודה זרה של דור אנוש ב' איסור לעבוד את ה' דרך אמצעים. ותפילה זה יחודית משום שאינו רק מבקש שימליצו טוב עבורו. אלא פונה אל המלאכים הללו כיון שהם ממונים על הכנסת התפילות, והוא מיחס להם כח להחליט אם להכניס או לא, ושוב מתפלל אליהם שיעשו דבר עבורו שהוא בשליטתם. וא"כ למרות שזה

קולא לענין תפילה דרך אמצעים כמ"ש האחרונים שאדרבה כך הסדר שהקב"ה קבע שיעבור דרכם, לענין דור אנוש זה הרבה יותר חמור. והבאנו כמה ראשונים סברו שיש בזה בעיה של ע"ז שמיחס להם כוח, וכן קבעו שתפילה נחשב כעבודה ולכן נחשב עבודה זרה, וכך דעת האוסרים בפחד יצחק. ואילו המתירים סברו שלא נחשב קבלה באלוה, כיון שאינו מבקש שיעשו בעצמם אלא יבקשו מה', וכן שבקשה מהם לא נחשב עבודה להם. והראנו שיש בסיס גדול לשיטה האוסרת, וגם חלק מהראשונים שהתירו פירשו את הפיוט באופן שאינו פונה למלאכים, וא"כ גם הם שללו אמירה באופן שפונה למלאכים.

ד. האם לקדושי עכו"ם יש דין עבודה זרה. שאינו מיחס להם אלהות אלא יכולת לפועל ישועות, ומכבדים אותם בצורה של עבודה. לראשונים נחשב ע"ז גמורה, ולריא"ז לשיטתו כיון שאין קבלה באלוה לא נחשב עבודה זרה.



הרב יעקב סיגואני

ריבית ברורה – סימן קסב-קסג

סימן קסב שלא להלוות סאה בסאה, ובו ה' סעיפים.

ריבית ברורה

הקדמה: מן התורה לזין כל דבר, בין דבר שערכו קבוע (כגון מטבע כסף שבזמן חז"ל) ובין דבר שערכו משתנה (כגון פירות וכלים). אך אסרו חכמים להלוות דבר שערכו משתנה, שמא הוא יתייקר בשעת הפרעון ונמצא שפרע דבר ערך יקר ממה שלווה. הלואה זו נקראת בלשון חכמים 'סאה בסאה'. וחלות האיסור היא משעת ההלוואה, ואם נטל אינה יוצאה בדיינים אך צריך לצאת ידי שמים, כמבואר לעיל (סי' קסא ס"ב). והתירו חכמים כשהיה לו מאותו המין, כמבואר בס"ב. או כשיצא השער, כמבואר בס"ג. ובדברי הראשונים מצאנו כמה טעמים מדוע אין בכך איסור רבית מן התורה. יש אומרים שמן התורה ההלוואה נידונית לפי המידה ולא לפי ערך דמיה, ומאחר שלא פרע יותר מהמידה שלווה, אין בכך איסור רבית, אף אם בסופו של דבר התייקרה. לטעם זה, אף אם התנו מראש שיפרע לו חטים בשעת היוקר לא יהא בכך איסור מן התורה. אבל לדעת רוב הראשונים ההלוואה נידונית לפי ערך דמיה, אלא שאיסור רבית נקבע על פי ערכן של הפירות שבשעת ההלוואה, כמבואר לעיל (סי' קסא ס"א). וכיון שבשעת ההלוואה לא נתחייב הלווה לפרוע יותר משווי ההלוואה אין כאן ר"ק, אף אם בסופו של דבר התייקרה המידה. אבל אם התנו מראש שיפרענו בשעת היוקר יהיה בזה רבית קצוצה, משום שבשעת ההלוואה נתחייב הלווה בערך ממוני יקר ממה שלווה.

(א). בסי' קסא יתבאר דין מטבעות של זמנינו.

(ב). משנה (עה ע"א).

(ג). כ"ה לרוב הראשונים, הביאם המלו"ה (פי"ד הערה 5), וכן דעת הטוש"ע והאחרונים. אך הרמב"ן (שבת קמח ע"ב ד"ה הא) והרשב"א (שם ד"ה לא) והר"ן (בחדושי שם ד"ה שמא) ס"ל שאין האיסור אלא לפרוע סאה כשנתייקרה. וכן משמע לי דעת הרא"ש (שור"ת כלל קח ס"ז), וכמבואר בביה"ל (ס"ה ד"ה דלא).

(ד). רא"ש (שור"ת כלל קח סט"ו). ובנתיבו"ש (אות א) כתב שכ"ד רש"י (עג ע"א ד"ה יש לו; אין לו).

(ה). כ"כ הנתיבו"ש (אות א), ולשיטה זו אם יתנה עמו שיפרע לו סאתים כשיוולו ויעמדו במחיר סאה, הוי איסור תורה.

(ו). רמב"ן (ס ע"ב ד"ה ולסוף), ריטב"א (שם ד"ה איזהו), ר"ן (שם ד"ה ולענין), רי"ד (פסקים שם ד"ה אי), נמוק"י (שם ד"ה איזהו). וראה גם מיוחס לריטב"א (עג ע"א ד"ה ושמואל).

(ז). נתיבו"ש (שם), וכ"כ מלו"ה (פי"ד הערה 1) ודקדק כן מהסמ"ק (סי' רס) שללוות בתנאי שלא יוכל לפרוע עד זמן היוקר אסור כמו סאה בסאתים.

א. (א) אסור ללוות סאה (ב) בסאה, (ג) אפילו לא קצב לו זמן לפרעון. וכן כל דבר, (ד) חוץ ממטבע כסף (ה) היוצא או בהוצאה, דשמא יתייקרו ונמצא שנותן לו יותר ממה שהלוהו, (ו) אם

ריבית ברורה

א. (א) אסור ללוות סאה. ויש שכתבו שאם מוכר לו סאה ע"מ שישלם לו סאה מותר, דלא גזרו אלא דרך הלואה, אך דרך מקח וממכר מותר¹. אבל הרבה חולקים² ואוסרים אף באופן זה, וכן עיקר: (ב) בסאה. ואם לזה סאה בסתם ולא סיכמו ביניהם מה יפרע, מותר, אף אם בסופו של דבר פרע מהמין שלוה³, ובלבד שלא יפרע את הסאה אם תתייקר⁴: (ג) אפילו לא קצב לו זמן לפרעון. ואף שבידו לתבוע את חובו בכל שעה קודם ההתייקרות, אפ"ה אסור: (ד) חוץ ממטבע כסף. שבזמן חז"ל עיקר מסחרם היה במטבע כסף (כגון סלע, מעה ופונדיון). ובזמן הזה כל מטבע שנעשה מכסף אמיתי דינו כפירא מאחר שאין דרכנו לסחור אלא "בכסף סינטטי", ובמטבע הש"ח. וגם היום דרכנו לחשב את מחירי השוק ביחס לשקל ולא להיפך. לדוגמא, אם עלה מחיר החלב, אנו אומרים שהחלב התייקר ועולה יותר שקלים, אך איננו אומרים שמחירו נותר כשהיה ורק ערך מטבע השקל שבידינו ירד ערכו למשל 90 אג' וכן כל כיו"ב. וכן הדולר ביחס לשקל ערכו עולה ויורד, ולא שייך לדונו בארץ כטבעא, אלא דינו כפירא⁵. וראה לקמן ס"ק כה: (ה) היוצא או בהוצאה. כלומר, שבאותה שעה הוא משמש למסחר. אך מטבע שנפסל וכבר אינו יוצא בהוצאה, הוי פירא ואסור להלוותו, אף שהוא ממשיך לצאת במקום אחר⁶. אמנם, מותר לתושב חו"ל להלוות מטבע מקומו לתושב א"י כדי שיפרענו באותו המטבע. שמאחר שאצל המלוה הוא טיבעא לא גזרו ביה רבנן. וכן להיפך, אם תושב חו"ל מלוה לתושב הארץ בשקלים מותר⁷. ונראה לי, שבהלוואות הנפוצות היום, שעושים בין חשבונות בנק, כגון שהמלוה מעביר ללוה סכום לחשבון, והלוה פורס את החוב בתשלומים לחשבון המלוה, אין להתחשב במקום הפיזי של הלוה והמלוה אלא במקום חשבון הבנק שלהם. ולפיכך גם אם שניהם נמצאים בארץ מותרים להלוות זל"ז בדולרים בין חשבונותיהם שבארה"ב: (ו) אם לא שיעשנו דמים. יש אומרים⁸, דאז נעשה הדבר כמכר. ולשיטה זו יש להתיר לקצוץ תוספת שאינה ניכרת לכל

(ח). ט"ז (סק"א), והסכימו לזה החו"ד (סק"א) והאבנ"ז (סי' קעה).

(ט). כ"מ מהמאירי (סג ע"ב ד"ה זה), חזו"א (סי' עב אות ה), חכמ"א (כלל קלט סי"ב), שע"ד (סק"א), וכ"מ ברדב"ז (ח"ד סי' קפו).

(י). תרומות (ח"ה אות א) בשם רב יהודאי גאון, עיטור (אות כ דף מ ע"א) שזה פירוש לוין סתם (עה ע"א); ריטב"א (מד ע"ב ד"ה תסתיים); רדב"ז (ח"א סי' תע); "עוד התירו ללוות דינר בדינר סתם, שלא יאמר לו הלויני דינר בדינר"; ט"ז (סק"ג). ואף שהגד"ת (שם) כתב דחידוש כי האי לא הוה מישתמיט איזה פוסק אחרון להעלותו על ספר, הרי שמצאנו לו בסיס גם בדברי האחרונים.

יא). פשוט.

יב). הליכו"ע (ח"ח עמ' כט), בר"י (פי"ח ס"ק טו) וכן נוהגים להורות.

יג). תרומות (ח"ה סי' ו) בשם הרי"ף; יראים (סי' קיח ד"ה ששית).

יד). מלו"ה (פט"ו ס"ח וס"ט).

טו). מאירי (עד ע"ב ד"ה וענין), וכ"כ חו"ד (סי' קסא סק"א); ולכאורה סותר לדבריו כאן סק"ב וי"ל; ב"ח (אות א קו"א).

לא שיעשנו דמים שאם יתייקרו יתן לו אותם הדמים. ואם לא עשהו דמים, ונתייקרו, נותן לו הדמים שהיו שוים בשעת הלואה, (ז) ואם הוזלו נותן לו הסאה שהלוהו. הגה: יש מי שכתב (ח) דבזמן הזה מטבע של זהב דינו ככסף ולוין זהב בזהב, וכן נוהגין להקל ואין למחות בידם, כי יש להם על מי שיסמוכו. (פסקי מהרא"י סי' נ"ד) יש מי שאומר (ט) דמותר ללוות ככר לחם בככר לחם, כמטבע של כסף, דמאחר דדבר מועט הוא [ו]לא קפדי בני אדם להדדי בזה. (הטור והרבה פוסקים ועב"י). וכן נוהגין להקל.

ריבית ברורה

שבשביל המתנת המעות הוא מעלהו כמבואר לקמן סי' קעג ס"א. ויש אומרים^{טז}, שנשאר הדבר בתורת הלואה אלא שנסתלק החשש שמא יפרענו יותר, ואין היתר לקצוץ עליה אלא דמי שוויה, וכן עיקר^{יז}. ומ"מ מוצר שיש לו כמה מחירים, יכול הוא לקצוץ עמו ע"פ המחיר הגבוה, דגם זה בכלל דמי שוויו^{יח}: (ז) ואם הוזלו נותן לו הסאה שהלוהו. אך אסור לו ליתן לו את דמיהם שהיו שוים בשעת ההלואה, שמאחר שנתחייב הלווה לפרוע סאה לפי ערכה שבשעת הפרעון, מה שנותן עתה את דמי שוויה קודם שהוזלה הוי רבית^{יט}: (ח) דבזה"ז מטבע זהב דינו כמטבע כסף. הנה היום הוא להיפך, שלכו"ע מטבע כסף כמטבע זהב ושניהם דינם כפירא, מאחר שנוהגים לסחור בכסף סינטטי ולא בכסף ממש: (ט) דמותר ללוות כיכר לחם וכי'. שלא החמירו לדקדק באיסור סאה בסאה כל כך^כ, מאחר שמדובר על דברים קטנים שאין דרך בני אדם להקפיד ולדקדק בהם^{כא}. ומכל מקום, יש להקפיד ללוות בעדים או בשטר^{כב}, ולכל הפחות יכתוב למלווה בכתב ידו שהוא חייב לו כך וכך^{כג}, דאם לא כן עובר המלווה משום לפני עור^{כד}. אמנם אם מדובר על סכום קטן שניתן למחילה, מותר ללוותו בלא עדים^{כה}, וכל שכן שלא שייך בו איסור סאה בסאה, מאחר דאליבא דאמת אין כאן הלואה אלא מתנה. ודע דאף שהשו"ע פליג על היתר זה משום שהוא נמשך אחר הרי"ף והרמב"ם שמחמירים, כמבואר בב"י^{כו}, מ"מ מנהג בני ספרד להקל^{כז}:

טז. עיין נתיבו"ש (אות ז). וכ"מ מרש"י (ד"ה וקוצץ): "דהא כמו אוזפיה זווי הוא".

יז. שכ"מ מריא"ז (פי' ה"ה), וראב"ד (הו"ד בשטמ"ק עה ע"א) שקוצץ לפי ערכם באותה שעה ולא יותר. וכ"כ גר"ז (אות לב), הובא במלו"ה (פי"ד הערה 14).

יח. מלו"ה (שם).

יט. ריטב"א (עה ע"א ד"ה ה"ק), תשב"ץ (ח"א סוס"י קיד), שלחנו של אברהם (אות ב), גר"ז (סל"ב), חכמ"א (כלל קלד ס"א), וכן הסיק המחנ"א (סי' כז). ועיין רדב"ז (ח"ד סי' קעח).

כ. רש"י (עה ע"א ד"ה לוין), ועיין ראב"ד (שטמ"ק עד ע"א ד"ה אמר).

כא. כתבו הפוסקים כגון פירות, ירקות, שימורים, שתיה, מוצרי כתיבה וכיו"ב.

כב. גמרא (עה ע"ב) ושו"ע (חו"מ סי' ע ס"א).

כג. ראה ש"ך (חו"מ שם סק"ב) ופתחי חושן (ח"א פ"א ס"ו).

כד. ראה מ"ש מרן ביבי"א (ח"ז, חו"מ סי' ז) דמה שאין מדקדקים בזה אין להם עמ"ש.

כה. כן כתב מו"ר הגר"ש טל בשו"ת (מהד' 11 שאלה 1962), וכן מצאתי בשם הגר"י וילברשטיין שליט"א (בית הלל, חלק כ"א, עמוד לב).

כו. וכ"כ הגר"א (סק"ה) בדעת השו"ע.

ב. (י) *אם יש לו מעט (יא) *מאותו המין, (יב) אפילו אין המפתח בידו, (יג) לזה עליו כמה סאין לפרוע סאה בסאה. ואם אין לו כלום מאותו המין, (יד) יתן לו המלוה מעט מאותו המין (טו) *או

ריבית ברורה

ב. (י) אם יש לו מעט מאותו המין. אפילו פחות משה פרוטה^{כז}. וטעם ההיתר, משום שאנו רואים את מה שיש ללוה מאותו המין כאילו כבר נקנה למלוה משעת ההלוואה, וכשנתייקר בינתיים היה זה ברשותו. אך אין מדובר על קנין גמור^{כח}, שכן אין הלוה מחויב לפרוע דווקא ממה שהיה בביתו באותה שעה, ויכול הוא להשתמש בו כרצונו. לפיכך הקלו חכמים ואמרו, שאם יש לו אפילו מעט מאותו המין, יכול ללוות עליו בלא הגבלה. שמתוך שיכול היה ללוות למשל עשר חטים בודדות על החטה שיש לו ברשותו ע"י זה שהיה הלוה מקנה לו את החטה ולוה אחת כנגדה עשר פעמים, כך הקלו שיכול הוא ללוות בבת אחת כמה שרוצה ואינו צריך לעשות הלוואות נפרדות בכל פעם^{כט}: (יא) מאותו המין. כתב המאירי (עד ע"ב ד"ה לא) שאפילו אם חסר ב' מלאכות, הוי כיש לו^ל. לפיכך אם היה לו קמח, לזה עליו כיכר. שאין הקמח מחוסר אלא לישא ואפיה. אך אם מחוסר ג' מלאכות לא מקרי יש לו. וכן לא מועיל מה שיש לו מעות, אף שיכול הוא לקנות בהם את כל אותו המין^ל: (יב) אפילו אין המפתח בידו. כלומר, אף שהחטים אינם בהישג ידו כעת, מאחר שהם ברשותו, רשאי הוא ללוות עליהם. ולא נחשב משום כך כמי שאין לו מאותו המין: (יג) לזה עליו כמה סאין. ובשעת ההלוואה על המלוה והלוה לדעת את ההיתר שהם סומכים עליו, היינו שהם לוויים על אותו המין שיש ללוה ברשותו^{לא}. אך אינם צריכים לדעת כיצד עובד ההיתר, ודי בידיעה כללית שעושים זאת לפי תקנת חכמים ולא באיסור^{לב}. ובדיעבד, אין ידיעת ההיתר מעכבת, וכל שהיה ללוה מעט מאותו המין רשאי לפרוע לו סאה בשעת היוקרה^{לג}. וכל שנעשה הדבר בהיתר, אין איסור על המלוה להלוות מתוך רצון שהסאה תתייקר ושיקבלנה בערך גבוה משעת ההלוואה, כל זמן שאינו מתנה תנאים המבטיחים לו את הרווח, כמבואר ברמ"א^{לד}: (יד) יתן לו. במתנה, ואפשר גם במתנה על מנת להחזיר^{לה}: (טו)

כז). הליכו"ע (ח"ח עמ' כח); מלו"ה (פי"ד ס"ז); רבית לאו"ה (פי"ד ס"ג). ע"ש שהביאו הרבה מאחרוני ספרד שכתבו כן.

כח). פוסקים. וראה בר"י (פי"ז סק"ל) בשם תורי זהב.

כט). דאילו היה זה קנין חליפין, מותר היה לו להקנות לו אפילו סאה בסאתיים, מאחר שאין בכך כל המתנת מעות.

ל). אף שכמה ראשונים כתבו שצריך להקנות לו כל פעם אחד כנגד אחד, והמה תוספות (עה ע"א ד"ה ולית), הריטב"א (שם ד"ה יש) בשם הרא"ה, והמאירי (שם ד"ה זה). הסכמת האחרונים כרוב הראשונים שהתירו בבת אחת.

לא). כדין הפוסק על הפירות (סי' קעה ס"ד), ודלא כמ"ש שע"ד (סק"ב) שכתב להחמיר אפי' במחוסר מלאכה אחת.

לב). הסכמת האחרונים, דלא כתוס' (עב ע"ב ד"ה אין) והגה"א (סי' ז).

לג). ט"ז (סק"ג), ש"ך (סק"ז) ושאר אחרונים.

לד). ב"י, וכ"מ מהט"ז (שם). אך כל שאינם עושים בדרך היתר, יש הוכחה שהם מסכימים שאם תתייקר הסאה יהא הלוה מוכן לפרוע ביוקר והמלוה מוכן לקבל, ומתכוונים לשם רבית ואסור (ב"י).

לה). ש"ך (שם), וכ"מ מהמבואר בס"ה. ומה שכתב שגם הב"ח (אות ב) מסכים לזה, ראה נתיבו"ש (סק"ה) שפקפק לומר דלהב"ח ידיעת ההיתר לעיכובא ובלי זה אסור לפרוע חטים אם נתייקרו אף אם יש לו.

ילוהו לו, ואחר כך ילוה לו כמה סאין (ד"ע דלא כתלמידי רשב"א). הגה: היה ללוה מעט מאותו המין פקדון (טז) ביד אחר, הרי זה כאילו היה בידו. אבל אם אחרים חייבים לו, (יז) לא מקרי יש לו. (בי וכן משמע בגמרא דאיהו נשך). וכן אם יש לו במקום אחר (יח) ואין למלוה דרך לשם. (הגהות מרדכי). לזה שאמר שיש לו מעט מזה המין, יוכל המלוה להלוות לו (יט) ואינו צריך ראייה לדבריו. (שם בשם ר"ת). הא דמותר להלוות לו כשיש לו מאותו המין, היינו סתם, אבל אם המלוה מתנה שאם יתייקרו חטים ישלם לו חטים ואם יוזלו יתן לו מעות דמי שוויין כשער של עכשיו, (כ) אסור דהוי קרוב לשכר ורחוק להפסד (ריב"ש סי' יח-יט).

ריבית ברורה

או ילוה לו. בהיתר, דהיינו בקציצת דמים^ט. ולדידן מהני גם בלא קציצת דמים, כל שהוא דבר מועט^{טז}. ואף שכשיבלה בתורת הלואה נתכוון להוציאה והיה מקום לומר שמשום כך לא תחשב כיש לו, מאחר שנקנתה לו לכל דבריו, אין אנו מתחשבים אלא בעובדה שעתה יש לו מאותו המין. וכן מורים פוסקי ספרד^{טז}. אך בני אשכנז מחמירים בזה^{טז}: (טז) ביד אחר. אפילו נמצא במקום אחר. ולענין מה שצריך שתהיה לו דרך לאותו המקום, נלענ"ד שבזמן הזה יש דרך כבושה לכל מקום, אפילו בחו"ל. ובפרט שהשימוש בדואר למשלוחים בין יבשתיים נפוץ מאוד: (יז) לא מקרי יש לו. שמה שמחוסר גבייה סוף סוף אינו ברשות^{טז}: (יח) ואין למלוה דרך לשם. ואף שברשותו המה בכל מקום שנמצאים, סוף סוף אינם בהישג ידו. ומ"מ בזה"ז דין זה פחות מצוי, כנ"ל ס"ק טז: (יט) ואינו צריך ראייה לדבריו. ואם הלואה אינו שומר תורה ומצוות, אפילו הוא תינוק שנשבעה, אינו נאמן^{טז}, אם לא שהוא מסיח לפי תומו^{טז}: (כ) אסור דהוי קרוב לשכר ורחוק להפסד. ומ"מ אינו אסור אלא מדרבנן^{טז}. ולקמן (סי' קע"ז) יתבאר שבכח"ג בדרך מקח מותר. אך אם התנה עמו שלא יפרענו אלא בשעה שהחטים ביוקר, נתבאר בהקדמה שהוא ספק דאורייתא:

- (לו). כן נלענ"ד פשוט, בפרט כשלוה על הא דיש לו, דאז נחשב אותו הדבר כאילו הוא קנוי למלוה ונמצא מתייקר ברשותו. וכוונת הב"י (ג, א) כמ"ש בשעה"צ לעיל (ס"ק לג).
- (לז). אחרונים; ע"פ דברי השואל בתשובת הרא"ש (כלל קח סי' ז).
- (לח). מהריק"ש, וכ"מ בחזו"א (סי' עב אות ה).
- (לט). ע"פ דברי הרמ"א לעיל. וכ"כ ספר יהושע (סי' קיב). אך מ"ש לבאר כן בדעת מרן אינו מוסכם.
- (מ). ביה"ל.
- (מא). שם. ומ"ש שט"ז מיקל כל זמן שלא לזה להחזיר ללוות, הכרתי (ד"ה אם) חולק.
- (מב). גמרא (סג ע"ב).
- (מג). דבדיני נאמנות ועדות אין חילוק בין אם הוא שוגג או מזיד, הרי השתא מיהא אינו נאמן. עיין שו"ת מנחת אשר (ח"א סי' י אות ה).
- (מד). תה"ד (סי' עט) ואחרונים בסי' צח ס"א.
- (מה). כ"מ מהרמ"א, וכ"כ הגד"ת (ח"ה סי' א), ונחלק עליו הבית אפרים (יו"ד סי' מג) וכתב שהוא ר"ק. ונתפלאו הפוסקים שלא התייחס לכך שמלשון הרמ"א מבואר כהגידו"ת.

ביאור הלכה

* **אם יש לו מעט מאותו המין.** לכאורה יש לדון בהיתר ללוות על הא דיש לו על פי המציאות של ימינו, שהשוק מלא במגוון עצום של מוצרים לאין ערוך ממה שהיה בזמן חז"ל. ובזמנינו מוצר אחד יכול להימכר באופנים שונים. לדוגמא, בוטנים יכולים להימכר כחמאה, כעוגה, כחטיף וכמעדן. גם באותו סוג יש הבדלים, לדוגמא חמאה מתוקה או מלוחה; במרקם נוזלי או נוקשה וכיו"ב. ואף במוצר זהה קיימים מותגים שונים וכשרויות שונות. ויש לדון האם מותר ללוות למשל, חמאת בוטנים של חברה א' על חמאת בוטנים של חברה ב' שיש לו בביתו, או חמאה מלוחה על חמאה מתוקה של אותה חברה שבביתו וכיו"ב. ונראה שהכלל בזה תלוי בתנאי ההלואה. שאם הקפידו בהלואה שיפרע דווקא מן החמאה של חברה א' ולא של חברה ב', הרי שלא ניתן לראות את החמאה של חברה ב' כיש לו. אך אם סיכמו שיכול יהיה לפרוע כל יין שירצה, אזי היין של חברה ב' נחשב כיש לו [וצ"ע אם הלוחה חמאה על דעת שיפרענו חטיף אי הוי כחטים ודוחן, שלדעת הרמ"א לקמן ס"ה אין היתר ללוותם, או שמא ס"ס הוא מין אחד. ומ"מ לדעת מרן נראה שמותר. עיין ס"ק לו וביה"ל (שם ד"ה אבל)]. וכתב הנתיבות שלום (אות יח): "שאם לזה קופסת שימורים סגורה אין מתירים על סמך הא דיש לו אלא אם יש ברשותו קופסת שימורים סגורה. אך אם יש בידו רק קופסא פתוחה אין זה נחשב יש לו כיון שלא יוכל הלוחה לפרוע בקופסא פתוחה אם המלוה מעונין בסגורה". ונראה שדבריו נכונים אם לזה קופסא העומדת לסחורה, כגון שלוחה מסוחר. אך אם גם ביד המלוה היתה הקופסא עומדת לאכילה נראה שאין בכך קפידא. שדעת המלוה והלוחה על התכולה ולא על האריזה, ובסתמא דמילתא אין זה משנה למלוה אילו הוא היה מחזיר לו את אותה הכמות בקופסת פח או בקופסא רגילה, כדרך שמוכרים במעדניות, או בסתם קופסא שבביתו. ולפיכך נלענ"ד דשפיר נחשב כיש לו, גם כשברור לשניהם שלא יפרענו מן הפתוחה. דלא גרע מטיפת יין שלוחה עליה כמה כדים, דודאי אין דעתו לפרוע מן הטיפה כמבואר בב"י. ועיין ברית יהודה (פי"ז ס"ק כח) ובמ"ש בשם מהרש"ם (ח"ב סי' קע).

* **מאותו המין.** ע"פ מ"ש ס"ק יא בשם המאירי. כתב הנתיבות שלום (אות יד): "ויש לעיין באדם שיש לו מטבע זר בבנק בחשבון עובר ושב אם הוי כאשראי במתא ולא חשיב יש לו. או דנימא דכיון שההלואה לבנק היא הלואה בטוחה אין זה גרוע מיצא השער שבידו ליקח את כספו מהבנק. וקצת נראה להקל וצ"ע". ולענ"ד נראה שנדון זה לא דמי לאשראי, שעיקר עניינו בכך שאין הדבר בהישג יד הבעלים, וגבייתו תלויה בדעת חברו, דאם לא כן, כיצד לוויין על שער שבשוק מטעם שיכול הלוחה לקנות ולפרוע מפירות השוק דהוי כיש לו (ראה בביה"ל ס"ג ד"ה היה), הרי השתא אין לו. ומאידך, גם אם אותו דבר ברשותו אלא שאין לו דרך אליו לא מקרי יש לו אף שהוא ברשותו. לפיכך נראה שעיקר גדר 'יש לו' עניינו שהדבר בהישג ידו, ואף שאינם בעין, כדוגמת יתרות הזכות מקרי שיש לו. לפיכך נראה לדמות יתרות הזכות שיש לו בבנק, כלוחה על דבר המחוסר מלאכה אחת, שמותר.

ולאור דברי המאירי, צ"ע במה שכתב הבא"ח (עקב ש"ש אות ב): "אותם בעלי בתים שלווין זה מזה ככרות לחם או מיני מזונות הרבה שאסרנו לעיל, הנה אם יש ללוה חטים בביתו ורק ככרות

ג. * (כא) היה לאותו מין שער (כב) בשוק, קבוע (כג) וידוע לשניהם, (כד) מותר ללוות סאה

אפויים אין לו, מותר ללוות ככרות הרבה כאשר ירצה על סמך אותם החטים שיש לו בביתו, כי היוקר והזול הוא בחטים ולא בככרות גופן". ומדברי המאירי משמע שאין להקל אלא בקמח אך לא כשהן עדיין חטין. ומה שכתב "שהיוקר והזול הוא בחטים ולא בככרות גופן" גם זה אינו ברור. דאטו הכיכרות טבעא הם ביחס לקמח, שלא שייך בהם יוקר וזול? שהרי אין ערכם תלוי רק במחיר החטים אלא גם בטיב הלישה ואיכות האפיה. וצ"ע.

* או ילוהו לו. איתא בב"י: "כתבו תלמידי הרשב"א שאינו לוה עליה משום דסאה זו להוציאה לזה אותה ע"כ. וטעם זה אינו מכיר דאף על גב דלהוצאה לזה אותה למה לא ילוה עליה שהרי כל חטים שביד האדם להוצאה עומדים ואפילו הכי לזה עליהם". ויעויין עוד בב"י (אות ב,א) שכתב שיש להתיר ללוות על הא דיש לו, אף אם ברור שלא יפרע מהמעט שיש לו בביתו. ולפ"ז לא איכפת לן במה שלהוצאה ניתנה, כיון שבאופן עקרוני ראויים הם לפרעון החוב. וכדברי הב"י לכאורה מוכח מדברי הרשב"א (סג ע"א ד"ה ש"מ) שהובאו בנמוק"י (לד ע"ב ד"ה והוא) ובמ"מ (פ"י ה"ב) ובתשב"ץ (ח"א סי' קיד), שמה שמותר ללוות הרבה על המעט שיש לו הוא משום ש"רואין כאילו לזה טיפה כנגד טיפה שיש לו ואח"כ כלזה ב' טיפות כנגד שנים וכן לעולם". הרי מבואר שלזה כנגד הא דיש לו אף שבא ע"י אותה ההלואה עצמה. והט"ז (סק"ד; וראה סי' קסג סק"ב) חילק שכל שהם אינם אלו שגורמים את ההיתר ניתן ללוות עליהם, ומה שאסרו תלמידי הרשב"א הוא באופן שלזה את הטיפה מראש כדי להתיר ללוות עליה. אלא שחילוק זה לא נרמז בדברי הרשב"א ותלמידיו, ומפשטות דברי תה"ר משמע שכל הלואה שניתנה להוצאה לא ניתן לראותה כיש לו. ולפיכך רוב פוסקי ספרד נקטו להקל כדעת מרן הב"י, ובראשם מרן הגר"ע (הליכ"ע ח"ח עמ' ל), וכ"כ הזבח"צ (ס"ק כה), כרם שלמה (עמ' רל), המלו"ה (פ"ד ס"ט) ורבינו לאו"ה (פ"ד ס"ד). אך לבני אשכנז אין להקל בזה, מאחר שהב"ח (אות ב) והש"ך (סק"ח) והט"ז (סק"ד) ולבוש (ס"ב) והגר"ז (ס"ל) וחכמ"א (כלל קלד ס"ב), כרתי (ד"ה אם) וחור"ד (סק"ד) נקטו להחמיר כתלמידי הרשב"א.

ריבית ברורה

(כא) היה לאותו מין שער בשוק. שבזמן חז"ל כשהגיעה למשל עונת החיטה, והחלה להימצא בשוק, היו הסוחרים משווים ביניהם את המחיר, והוא הנקרא 'שער'. ונחלקו הראשונים בטעם ההיתר. יש אומרים^{מו}, שהיתר הלואה על יציאת השער הוא מדין 'יש לו' שנתבאר לעיל (סעיף ב). דמה לי בין האומר הלוני עד שיבוא בני לבין האומר הלוני עד שאקנה מן השוק בשעה שאותו המין מצוי, הרי שניהם בהישג ידו המה, ואף שאין לזה יש לזה. ולדבריהם, אין יציאת השער אלא סימן לכך שהתבואה מצויה בשוק^{מז}. לפיכך דבר המצוי תמיד, גם אם אין לו מחיר קבוע מותר ללוות עליו, דהוי כיש לו. ויש אומרים^{מו}, שאין הפירות המצויים נחשבים כיש לו. שמאחר

מו. ראה בה"ל (ד"ה היה).

מז. ז"ל הריטב"א (שם): "כשהשער קבוע שכל אדם מוצא פירות בשוק כל זמן שירצה דכי ליכא שער קבוע אין הפירות מצויין לכל אדם ליקח". וכ"מ משה"ל (סי' מד) הבאתי לשונו בבה"ל (שם). ועיין ספר המקח (סי' מד).

בסאה. הגה: וע"ל סימן קע"ה * (כה) איזה מקרי שער קבוע. והא דיכול ללוות על שער

ריבית ברורה

שאינן הפירות ברשותו ממש, אין לומר בהם שהם נקנו למלוה משעת ההלוואה וברשותו נתייקר, ולא התירו אלא כשיש שער קבוע שיוכל לפרוע את החוב קודם שיתייקר. אך אם אין שער קבוע, גם אם הפירות מצוים בשוק חיישין שמא יתייקרו, ואסור. ואף שהדעה הראשונה היא דעת רוב הראשונים, והוא מידי דרבנן, דעת מרן והרמ"א ושאר האחרונים, שהעיקר כדעה השניה. ולפיכך כתבו רוב האחרונים שאין היתר הלוואה על השער שייך אלא במוצרים הנמכרים בפיקוח ממשלתי וכדומה, שמחירם קבוע ואינו עשוי להשתנות אלא לזמן מרובה^מ. אמנם נלענ"ד להתיר גם לדעת מרן והרמ"א. שמאחר שמחיר רוב המוצרים בכל חנות או רשת הינו קבוע לזמן ארוך, הגם שאין המחיר שווה בכל החנויות, הרי יכול הלוה לקנות מן החנות ההיא באותו המחיר שקנה המלוה^נ. וגם אם יתייקר הדבר בחנות זו, הרי יכול הוא לקנותו בזול בחנויות אחרות. ואין זה דומה למה שהיה להם לחז"ל בזמנם, שאילו נתייקרו החטים שוב לא היה מצוי לקנות בזול, ואילו אצלנו ברוב המקרים ניתן בבידור קל למצוא את אותה הסחורה בזול, או עכ"פ במחיר שווה. לפיכך נראה שיש להקל ללוות כמעט את כל מוצרי הצריכה המצויים בכל מהלך השנה, מלבד פירות או ירקות חד עונתיים וכיו"ב, שגם בהם יש להקל בעודם מצויים לכל, וכעין זה כתב הברית יהודה (פכ"ד הערה לג): (כב) בשוק. ואם יצא השער במקום אחד אע"פ שבמקומות שסביבותיו לא יצא, סומכים על מקום ההוא^מ: (כג) וידוע לשניהם. ודי בכך שידעו שיצא השער אע"פ שאין הם יודעים בכמה יצא^נ, שכל שידעו שיש שער קבוע ויציב, אינם מתכוונים לשם רבית^נ. ובדיעבד אם לא ידעו, ולבסוף נתייקרה המידה, יש אומרים^נ שאסור לפרוע את הסאה ביוקר אלא יקבל דמיה כשעת ההלוואה. ויש מקלים^נ לפרוע לו את הסאה בשעת היוקר, וכן עיקר^נ: (כד) מותר ללוות סאה בסאה. אף שאין לו מעות, שמאחר שהסחורה מצויה יכול ליקח באשראי ולפרוע^נ: (כה) איזה מקרי שער קבוע. ושם (סעיף א) נתבאר שלדעת מרן שער קבוע הוא שער המדינה (עיר גדולה), שהוא יציב לאורך זמן,

מח. רמב"ם (פ"י ה"א), אך ראה פ"ט ה"א גבי פסיקה על עפר שחור וזבל, שפוסקין אף שלא יצא השער מאחר שהם מצוים לכל, וצ"ע; רשב"א (ש"ת כת"י סי' עה; עו), ולכא' סותר לפסקיו (עב ע"ב ד"ה אין) וצ"ע; רא"ש (כלל קח סט"ו), תרומות (ח"ה אות א); מאירי (סב ע"א ד"ה אסור).

מט. ראה מלו"ה (פי"ד סי"ג).

נ. שבזמנינו כביכול הינו ושילי שיצא בהן השער, נמצאים בתוך העיר עצמה, ודו"ק.

נא. ב"י, ט"ז (סק"ה).

נב. אך בפסיקה על הפירות צריכים לידע כמה השער כדי שיפסקו עליו ולא ביותר.

נג. ע"פ ב"י.

נד. ב"ח (אות ה), ט"ז (סק"ג), כנה"ג (ב"י אות ח), וכ"מ מרע"א (סק"ג).

נה. ש"ך (סק"ט), גר"א (ס"ק יג).

נו. משום דהוי מידי דרבנן, ובלאו הכי רוב הראשונים מקלים לומר שיצא השער הוי כיש לו, כמבואר בביה"ל (שם). גם דעת השו"ע אינה ברורה בזה, דאפשר שלא הצריך ידיעה אלא לכתחילה, וכמו שהבין הש"ך.

נז. הכרעת ב"י והאחרונים, דלא כראב"ד.

שבשוק, היינו (כו) דהלוה יכול לפרוע לו * אימת שירצה, אבל אם התנה שלא יקבל פרעון עד שעת (כו) היוקר, אסור. (הרא"ש בתשובתו וסמ"ק וכל בו).

ריבית ברורה

ומשתנה כל כחדשיים שלשה^ה, ודעת הרמ"א להקל בשער עיירות שקבוע פחות. ויש מפוסקי אשכנז שנקטו להקל ללוות דולרים על השער, כיון שיש לו שער חתוך ואחיד בכל יום ואילו רצה יכול היה לקנות ולפרוע בו ביום קודם שיתייקר^ה. אך לבני ספרד אין להקל בזה, דבעינן שער המתמשך^ה: (כו) דהלוה יכול לפרוע לו אימת שירצה. ואף אם קבעו את זמן הפרעון לשעה שדרך הפירות להתייקר אין בכך כל בעיה, משום שעקרונית יכול היה הלוה לפרוע קודם לכן, ולא נכתב הזמן אלא לטובתו, שלא יכול יהיה המלוה לתבוע הימנו את חובו בכל שעה שירצה. אך אם הוא התנה עמו שלא יפרענו קודם הזמן, אסור, דאז ודאי יש כאן כוונה לשם רבית ובכח"ג לא התירו הלוואה על השער. אך הלוואה על הא דיש לו, כתב הרא"ש שמותר להתנות שלא יפרענו תוך הזמן, מפני שאנו רואים את מה שיש ללוה נקנה למלוה משעת ההלוואה וברשותו התייקר ואין כאן אגר נטר, אך הלוואה על השער לא הוי כיש לו: (כו) היוקר. לאו דוקא, אלא כל ששולל הימנו את האפשרות לפרוע לו תוך הזמן אסור, והרמ"א דיבר בהוה, שכוונתו בתנאי זה לגרום ללוה לפרוע בשעת היוקר. ואם התנה שלא יפרענו אלא אם נתייקר, באופן שברור שיפרענו ביוקר, יש לאסור אף ביש לו, דהוא ספק רבית קצוצה, כמ"ש בהקדמה:

ביאור הלכה

* היה לאותו המין שער בשוק. איתא בגמרא (עב ע"ב) שלווין על שער שבשוק, ובארו הראשונים שמדובר על סאה בסאה. ופרש"י (עב ע"ב ד"ה אין) דהטעם "הואיל וחיטי בהיני וחיטי בשילי הוה ליה כעד שיבא בני או עד שאמצא מפתח". והיינו כיון שהחטים מצויות נחשב כיש לו, ואף שאין לזה יש לזה. ומקור דבריו מבה"ג (סי' מה) וז"ל: "אין לו ללוה לא חיטין ולא יין ובשעה שלוה ממנו יש בשוק ליקח לו, נוטל מלוה מאה דינרין [פי', חיטה או יין שנתיקרו ועמדו על מאה דינרין] דכיון דהילכתא כרב הונא דאמר לוויין על שער שבשוק, היינו עד שיבא בני או עד שאמצא המפתח" [וכע"ז בהלכות פסוקות (הוצ' אהבת שלום, עמ' קסא)]. הרי שדי בכך שיהא הדבר מצוי בשוק לקנות, דהוי כיש לו, ואין צורך שיהא לדבר מחיר קבוע. וז"ל גבי אין לוויין דינר בדינר (סי' מד): "ולא מיבעיא היכא דאית ליה דינר יזיף דינרי ופרע דינרי שפיר דמי אלא אפילו איתיה במתא דשכיחן דינרי בשוקא דאי בעי זבין דינרי ופרע ליה שפיר דמי... וכי קא אמרינן [שאין לוין] דלית ליה דינרי או דלא שכיח". ומכאן סתירה לראיית הנתיבות שלום (אות ג) מפרוטות, ע"ש. וכ"כ השאלות: "מי אמרינן כיון דלדידיה לית ליה אסיר או דילמא כיון דשכיח בשוקא כי אית ליה דמי". וכ"כ שבלי הלקט (סי' מה): "יש שער בשוק שמוצא בחנויות להחליף כל מה שהוא רוצה, מותר. וטעמא משום דהוי כעד שיבא בני או עד שאמצא

נח). שטמ"ק (עב ע"ב ד"ה כתב) בשם הרי"ף.

נט). שבט הלוי (ח"ג סי' קט).

ס). הליכו"ע (ח"ח עמ' כט), ומלו"ה (פט"ו הערה 20).

מפתח. דהא חיטי בהיני הא חיטי בשילי. וזהו לוויין על שער שבשוק דאמרינן בגמרא. וז"ל פסקי ריא"ז (ה"י אות ג): "וכן אם היו נמצאין אותן הפירות בשוק בכל עת, ויש בידו לקנות מותר ללוות סאה בסאה על שער שבשוק". וכן מצאנו באוהל מועד (או"ה דרך יב): "ואם אין לו, ומוצא למכור בשוק דנין אותו כאילו קנה מהם". וז"ל ספר והזהיר (מיוחס למר חפץ אלוף, מזמן הגאונים, פרשת בהר): "ומי שהלוה מן חברו פירות ואין לו אבל מצוי בשוק ליקח, שאם הוא רוצה ליקח יקח – כמי שיש לו דאמי ומותר". וכ"מ מהרמב"ן (עב ע"ב ד"ה אין): "ועל שער שבשוק שרו כדשרו עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח". וכדבריו כתבו הרשב"א (שם ד"ה אין), והריטב"א (שם ד"ה אמר; וראה שעה"צ ס"ק מו), הר"ן (שם ד"ה אין), והנמוק"י (מג ע"א ד"ה אין).

אמנם הרמב"ם (פ"י ה"א) כתב שההיתר הוא משום "שהרי כשלוח ממנו היה השער ידוע ואילו רצה היה קונה ומחזיר לו שהרי לא קבע לו זמן". משמע שלא מספיק שיהא הדבר מצוי אלא צריך גם שיכול יהיה לקנות ולפרוע קודם שיתייקר [אך לכאורה דבריו נסתרים ממ"ש בפ"ט (ה"א) שפוסקין על עפר שחור ועל הזבל אף שלא יצא השער מטעם שמצויים לכל ואע"פ שאין לזה יש לזה, וצ"ע]. וכע"ז כתב המאירי (סב ע"א ד"ה אסור): "כל שיצא השער לכו סמך על אותו שער ואינו מכויין לשום ריוח". גם מתשובות הרשב"א (כת"י סי' עו) משמע דתיתי בעינן: "אם יש לו שער קבוע וארוך ונמצא תדיר לקנות בעין, הרי זה מותר" וכ"מ גם בסי' עה [ולכאורה דבריו סותרים לחידושו, וצ"ע]. וכן נראית דעת הרא"ש (כלל קח סט"ו) דתיתי בעינן [ולפיכך שאני ליה בין יש לו, שיכול להתנות שלא יפרע לו קודם הזמן, לבין הלואה על השער]. והנה דעת השו"ע כהרמב"ם, שלפיכך הצריך שידעו מהו השער ואין להסתפק בכך שהמוצר מצוי. וכן דעת הרמ"א, שהביא את דברי הרא"ש. אמנם מאחר שרבים הם הראשונים הסוברים להקל בכל דבר מצוי, אף שאין בידינו להכריע כנגד המחמירים, נלענ"ד שהוא סניף גדול להקל בהרבה ספקות שיפלו בדין זה:

* **איזה מקרי שער קבוע.** הנה אף שדולרים בא"י דינם כפירא ושייך בהם סב"ס, כמ"ש בסק"ד, כתב שבט הלוי (ח"ג סי' קט) להקל ללוותם "כיון ששכיח לקנות אותו באיזה שער שהוא אף על פי שהשער עולה ויורד, מ"מ כל יום יש לו שער חתוך ובשער זה הסוחרים מוכרים". ולכאורה דבריו הם רק לשיטה הראשונה שהבאנו בביה"ל, וכמ"ש השאלות (שם) "דאי בעי זבין ופרע בעידנא דקא יוזיף", והכא נמי יכול לקנות מיד דולרים ולפרוע חובו קודם סוף היום. אך לכאורה לשיטה השנייה, שכמותה נקטו רוב האחרונים, יש להחמיר. ובפרט לבני ספרד יש להחמיר, שכן לדעת מרן צריך שער 'קבוע' שעניינו שער המתמשך כדמוכח מלשונו בסי' קעה (סעיף א). וכן נראה שנקט מרן הגרע"י בהליכות עולם (ח"ח עמ' כט).

* **אימת שירצה.** יעויין בש"ך (ס"ק יא). ולא זכינו להבין דבריו, הרי כל כוונת המלוה בקביעת הזמן היא כדי לשמר את הקרן ואין בכך כל כוונת רבית. וכל מה שיכול הוא לדחות את הלוח הוא בשעה שיש חשש שיפסד הקרן, ורק לענין זה נאמר שהוי כמתנה שלא יפרע תוך זמנו. ועיקר מה שחלקו הראשונים על הרמב"ם אינו אלא מטעם שלא נזכר תנאי זה בגמרא, ולחזיון דבריהם אמרו שהוא לטובת הלוח. ובלאו הכי דעת הרשב"א (כת"י סי' עו) שמותר להתנות שלא יפרעו תוך זמנו אפי' בהלואה על השער [כ"ה ע"פ הגהת המהדיר, וראה נתיבו"ש הערה יא]. גם

ד. (כח) מלוה אדם את אריסיו (פי' אריס הנוטע או זורע שדה חבירו ויש לו חציו או שליש בפירות) (כט) סאה בסאה (ל) לזרע, בין קודם שירד האריס לשדה בין אחר שירד. במה דברים אמורים, במקום שנהגו שיתן האריס הזרע, אבל במקום שדרך בעל הקרקע ליתן הזרע, (לא) אם כבר ירד האריס לשדה, אסור.

באמרי ברוך (הו"ד בילקוט מפרשים מהד' פריעדמאן) כתב דיש לחלק, דשאני הכא שביד המלוה להחזיק הסאה שיקבל כעת עד זמן היוקר [והוא מה שטען הרשב"א שם] אבל במטבע הוי פסידא דלא הדר. ע"כ. וכ"ש שלדעת רוב הראשונים הלואה על השער הוי כיש לו ממש. וצ"ע לדניא.

ריבית ברורה

ד. (כח) מלוה אדם את אריסיו וכו'. כל הסעיף הזה מדבר באופן שלא היה לאריס מאותו המין או שלא יצא השער, דאל"ה מותר כמו לשאר כל אדם^{סא}. וכוונת מרן כאן להשמיענו חידוש, שלעיתים מה שנותנים סאה בהתחייבות השבתה, אינו תמיד בתורת הלואה שיהא בה איסור. שאם מנהג המקום הוא שהאריס מקבל על עצמו ליתן את זרע השדה, וכל זמן שלא נתן לא נוצרה התחייבות ויכול בעל השדה לסלקו אם ירצה, אזי מה שנותן בעל הבית סאת הזרע במקום האריס, אינו נותנה בתורת הלואה^{סב}, אלא נידונית כחלק מהשקעתו של בעה"ב בשדה. ומה שמחזיר לו האריס סאה אינו בתורת פרעון, אלא זהו חלקו של בעה"ב באריסות, משום שהסכים האריס להתפשר וליטול פחות ממה שנהוג מאחר שלא הוא זה שנתן את הזרע. אך במקום שעל בעל הבית ליתן את הזרע, וההתחייבות נוצרת מיד בשעת ירידת האריס לשדה, אין בעל הבית יכול להתנות כנ"ל עם האריס אלא קודם שירד לשדה. אך משירד כבר התחייב בעל הבית ליתן את הזרע, ולא ניתן לשנות את ההסכם. ומה שהחליטו להתפשר ביניהם נידון מעתה כהלואה, ונוהג בו איסור סאה בסאה. ובזמנינו שעת ההתחייבות היא בחתימת החוזה ביניהם: (כט) סאה בסאה. אך לא סאה בסאתים^{סג}: (ל) לזרע. וה"ה לכל דבר שמשרת את השדה. אך אם נתן לו לצרכיו הפרטיים נידון כהלואה ולא כהשקעה, ואסור^{סד}: (לא) אם כבר ירד האריס לשדה אסור. אך קודם שירד, אם נתרצה האריס ליתן את הזרע משלו שוב דינו כמקום שהאריס נותן את הזרע, ויכול בעה"ב לסלקו כל זמן שלא נתן, וממילא יכול יהיה להלוות לו אף אחר שירד^{סה}. ואם לא התנה עמו וכבר ירד, יכולים הם לבטל את השותפות בהסכמת שניהם ולחזור ולהתנות שהאריס יקבל על עצמו^{סו}. וה"ה אם האריס חייב עצמו בחיוב גמור שהוא יתן הזרע

(סא). ב"י ופשוט.

(סב). ט"ז (סק"ו). וראה נתיבו"ש (אות ו) שכ"מ קצת מל' הראשונים, אך ראה מ"ש בדעת הרמב"ם (פ"י ה"ה).

(סג). נתיבו"ש (אות ז) ושכ"מ מסתימת הפוסקים.

(סד). משנה (עד ע"ב): "לזרע אבל לא לאכול".

(סה). רש"י (עד ע"ב ד"ה מרי), וכ"נ דעת הב"י. אך לתלמידי הרשב"א אם ירד קודם שנתן, לא מצי מסלק ליה אף אם התנה עמו קודם, וכן צידדו הב"ח (אות ד), ופרישה (ס"ק יח) ועוד אחרונים.

(סו). ראה או"ח (סי' רמה ס"ג).

ה. הלואה לו סאתים חטים (לב) ועשה לו שטר עליהם, (לג) אם לא יברר המלוה שיצא השער בשעת הלואה, או שהיה ללוה מעט מאותו המין, (לד) ישבע הלואה שלא יצא השער ושלא היה לו כלום מאותו המין, ולא יפרע אלא דמים שהיו שוים בשעת הלואה (ואין המלוה יכול לומר הקניתי לו מעט משלי ע"י אחר, * (לה) דלא מהני בלא דעת הלואה). ואם יתחייב לו חטים, וההלואה היתה במקום אחד והתביעה במקום אחר, והחטים יקרים יותר במקום התביעה, לא ישלם לו אלא (לו) כשוויין

ריבית ברורה

ושאם לא יתן יסתלק מן הקרקע אף אע"פ שכבר ירד, דנמצא שעכשיו הוא כיורד מחדש אחר ההלואה¹:

ה. (לב) ועשה לו שטר עליהם. ובשעת הפרעון נתייקרו החטים, וטוען הלואה שבשעת ההלואה לא היה לו מאותו המין ולא יצא השער, ואינו צריך לפרוע לו כי אם דמיהם שהיו שוים בשעת ההלואה. ומירי באופן שברור שהתייקרו, אך אם אין צד רבית ברור לפנינו, חייב לפרוע לו חטים²: (לג) אם לא יברר המלוה. שיד בעל השטר על התחוננה במקום שאינו בטל לגמרי³, והכא נמי הלואה מודה בשטר, רק טוען שהוא נעשה באיסור. ואף שבסתמא דמילתא ראוי היה להאמין למלוה, דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, וכמבואר לקמן סי' קסח (סעיף כה). בהלואה סאה בסאה לא אמרינן כן. שאין המלוה מעלה בדעתו שיוקרו החטים כדי שידקדק שיהיו לו ללוה בשעת ההלואה⁴. ואם כתוב בשטר שיהא המלוה נאמן על כל עניני החוב המלוה נאמן⁵: (לד) ישבע הלואה. ובזמן הזה שאין נוהגים להשביע, אלא נוהגים לעשות פשרה ומחייבים את הנפטר הימנה לפדותה בשליש או סכום אחר מדמי התביעה⁶, יכול יהיה הלואה לטעון שאסור לו ליתן כלום, משום שלשיטתו יש בכך איסור רבית⁷: (לה) דלא מהני בלא דעת הלואה. אף שזכין לאדם שלא בפניו⁸, כאן חוב הוא ללוה מה שהקנה לו מאותו המין ואינה זכות: (לו) כשוויין במקום ההלואה. שההלואה ניתנה על מנת להיפרע במקומה⁹. ואפילו נתרצה הלואה לפרעו במקום היוקר אסור משום רבית. אך אם מראש התנו שיפרע לו במקום היוקר ראה לקמן (סי' קעג סי"ז) שמותר אם היה ללוה באותו מקום פירות במדה שלוה: (לז) אבל סאה חטין בסאה דוחן אסור. ואף שההיתר ללוות על הא דיש לו טעמו הוא משום שרואים אותו כמי שנקנה

סז. ט"ז (סוף סק"ו).

סח. ראה ש"ך (ס"ק יג).

סט. ראה חו"מ (סי' מב ס"ה וס"ט).

ע. ש"ך (סק"פ) ע"פ הרא"ש (כלל קח ס"ז). וראה חו"ד (סק"ח) ואמרי ברוך (שם).

עא. הגהת הפרישה (ס"ק יט), ש"ך (ס"ק יב) וראה חו"מ (שם ס"י).

עב. ראה חישוקי חמד (ב"מ לד ע"ב) בשם שו"ת אבן יקרה (ח"א חו"מ סי' ו). וע"ע תשובות והנהגות (ח"ה סי' שעד), וסדר הדין (פ"ח ס"ק פא).

עג. ואף שבהיתר עסקא אם לא נשבע חייב לשלם (עיין בר"י פל"ז ס"ט), שאני התם שנותן לו רווחים מפלגא דפקדון ולא מן המלוה.

עד. חו"מ (סי' רמג ס"א).

עה. רא"ש (כלל קח סט"ו). וראה חו"מ (סי' מב ס"ד).

במקום ההלואה. הגה: לא התירו ללוות כשיש לו אלא סאה חטים בסאה חטים, * (לז) אבל סאה חטין בסאה דוחן, אסור אעפ"י שהן בשער אחד ויש לו דוחן (טור בשם הראב"ד ובה"ת).

ריבית ברורה

למלוה משעת ההלואה וברשותו נתייקר, וכן היתר ללוות על...השער הוא משום שיכול לפרוע קודם שנתייקר וטעמים אלה שייכים לכאורה גם בשני מינים; בכל זאת החמירו בהם, משום שבשני מינים קשה לדקדק שאחד יהא שוה ממש כמו השני, ושמא השני יקר ואין הדבר ניכר. ודומה הדבר לשתי מלאכות שאינו ניכר איזו מהן קשה מחברתה, שנתבאר לעיל (סי' קס"ט) שאסור. וכל זה אינו אסור אלא כשמלוהו מידה תמורת מידה, אך אם קצץ דמים לחטים שהלוהו, יכול לפרעו דוחן בשווי הקציצה, דמה לי הן ומה לי דמיהן". ויש חולקים ומתירים סב"ס גם בשני מינים, וכן משמע שהיא דעת מרן שהשמיט דין זה מהשלחן ערוך, וראה ביה"ל:

ביאור הלכה

* **דלא מהני בלא דעת הלוה.** והקשה הט"ז (סק"ח) מאי שנא מפרובול, שרשאי המלוה להקנות ללוה קרקע כלשהו שלא מדעתו כדי שלא ישמט חובו בשביעית כיון שהוא מדרבנן, וה"ה סב"ס דרבנן. ועוד, שניחא ליה ללוה שיקנה לו מעט כדי שלא יעבור על איסור וזכין לאדם שלא בפניו. וראה חו"ד (סק"י) וכרתי (ד"ה ק"ל, בתירוצו בתרא) שנתנבאו בסגנון אחד, שתקנו כן בפרובול כדי שלא תנעל הדלת בפני לוויין. שמאחר שאין דרך לכתוב פרוובול בשעת ההלואה, ואין כותבין אלא אם כן הייתה ללוה קרקע בשעת כתיבתו, אם לא יכול יהיה המלוה להקנות לו קרקע שלא מדעתו נמצאת נועל דלת בפניו לוויין. אך בהלואת סב"ס, שאין צריך שיהא ללוה מאותו המין אלא בשעת ההלואה בלבד, ואם אין לו לא ילוהו, אין נעילת דלת בכך שאינו יכול להקנות לו שלא מדעתו. ועל קושיית הט"ז דניחא ליה ללוה שינצל מן האיסור, ראה נתיבות שלום (אות ו) שכתב: "דמייירי בלוה אשר ממונו חביב עליו ועדיף לו ללוות באיסור ובלבד שבזמן הפרעון לא יצטרך לפרוע את ההתייקרות". ולענ"ד הוא דוחק. ואפשר, שמאחר שבשעת ההלואה לא היה לו, הוא כבר עבר על האיסור, ומה שהקנה לו מעט, אף שהועיל לענין הפרעון לפרעו סאה ביוקר, מ"מ את האיסור שעבר לא תיקן בכך. ויותר נלענ"ד דס"ל להרא"ש (כלל קח ס"ז) כהרמב"ן (שבת קמח ע"ב ד"ה הא), שאין איסור עצמי בסאה בסאה רק אסור לגבותה אם תתייקר. ולכך כתב דלא שייך לומר בזה לא שביק היתירא וכו', דלשיטתו לא היה בהלואה איסור כשלעצמו, ודו"ק:

* **אבל סאה חטין בסאה דוחן אסור.** דברי הרמ"א המה דברי הראב"ד (בשטמ"ק עה ע"א ד"ה מתני'), שהובאו גם במיוחס לריטב"א (ד"ה לא) ובמאירי (ד"ה אמר המאירי אומר). ובשטמ"ק כתב שמנוסח אחר מחידושי הראב"ד כתב ע"ז "ולא מחזור", ונראה שהם דברי המיוחס לריטב"א שכתב כן וחלק על הראב"ד, וכן המאירי כתב שיש חולקים על דין זה. וגם מדברי מרן בבדה"ב משמע שאין דברי הראב"ד מוסכמים, ואפשר שלכן לא הביא דין זה בשו"ע ולדעתו יש להתיר גם בשני מינים. וכ"כ ברבית לאו"ה (פי"ד הערה לה) בשם הגר"צ אבא שאול וצ"ל בדעת מרן. וכן נראה

(עו). ברי"י (פי"ז ס"כ וס"ק נב).

סימן קסג דין הפוסק חיטין לחייבו כשער של עכשיו, וכו' ג' סעיפים.

א. * (א) מי שהיה נושה בחבירו מעות ואמר לו: תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהם חטים, א"ל: צא ועשה אותם עלי (ב) כשער של עכשיו ויהיה לך אצלי חטים בהלוואה, (ג) אם יש לו

ריבית ברורה

לענ"ד, שכן מקור חומרא זו למד הראב"ד מהמבואר במשנה (עה ע"א) שלא יאמר לו נכש עמי ואעדור עמך "ופעמים שאינן שוות". אך מרן כתב (סי' קס ס"ט) שאין לאסור לעשות אלא במלאכה שודאי יותר קשה, ע"ש. ויעויין בגד"ת (ח"ה אות ז) שהקשה טובא על דין זה, הן על עצם הדימוי מהמבואר לעיל סי' קס ס"ט, והן על עצם דינו. וראה מ"ש בזה נתיבוי"ש (אות יא), שמאחר שדרך מקח הוא שנותן דבר אחד בתמורה לאחר, כאשר נעשה בדרך הלוואה טפי נראה שכוונתם לרבית. אך זה אינו במשמע מדברי הראב"ד במקורם, דלא אסר על כוונתו אלא על הצד שמא יפרענו ביותר. ובספר מאורות נתן (ב"מ ע"ה ע"א ד"ה מתני') ביאר שבשני מינים אף שנראה שמחירם שווה, אפשר שאחד יקר מהשני ואין הדבר ניכר. וראה עוד בר"י (פי"ז סק"ג). ולענ"ד בן ספרד המיקל בדין זה יש לו עמ"ש:

א. (א) מי שהיה נושה וכו'. עיקר דיני רבית בפסיקה יתבארו בס"ד לקמן בס' קעה. והנצרך לעניינינו, שלא התירו חכמים לפסוק על הפירות (לקנותם בהקדמת מעות) אלא בב' אופנים: א) אם יש למוכר מן הפירות כשיעור מעותיו (ולהבדיל מסאה בסאה, שדי בכלשהו כמבואר בסק"ד). ב) אם יצא השער ויכול לקנות מיד במעות שקיבל. טעם ההיתר כשיש לו, משום שאנו רואין את אותן פירות כאילו הם נקנו לקונה בשעת מתן המעות ונתייקרו ברשותו*. לעומת זאת, טעם ההיתר בפסיקה על השער הוא שמתוך שהפירות מצויים, ויכול היה הקונה לקנות בעצמו באותן המעות שהקדים, ולהניחן ברשותו עד שיתייקרו, לא אסרו עליו לקבלן מחברו בשעת היוקרה*. סעיף זה עוסק במי שרצה להעמיד [דהיינו להמיר] חוב שהיה לו על חברו ולעשותו פסיקה על פירות כשיעור דמי החוב. במעשה זה אין מתקיים טעם ההיתר בפסיקה על השער, שכן המלוה בא לפסוק במעות שהלוה חייב לו, ואין אותן המעות ברשותו שנאמר שיכול הוא לקנות בהן את הפירות בעצמו*. לפיכך לא הקלו בו אלא באופן שהיה ללוה באותה שעה את אותן הפירות ברשותו, שמתוך שיכול היה לפרען בחובו התירו אף להעמידן בחובו ולפרען לאחר זמן בשער היוקר: (ב) כשער של עכשיו. השמיענו רבותא, דאף שיצא השער אסור באין לו*. אך אם יש לו

(א). רש"י (סג ע"א ד"ה יש לו).

(ב). כן ביאר רבי ברוך הספרדי (סב ע"ב ד"ה אמר רבא בבא) ענין איסור הבא לידו. אך מרש"י (שם ד"ה מתניתין, דלא; סג ע"א ד"ה יש לו; ע"ב ד"ה מה לי) מבואר שקאי על המוכר שלא קיבל מעות שנאמר שיכול הוא לקנות בדמים שקיבל, ומחזי כהלואה. ופרשנו ע"פ רבי ברוך, מפני שברש"י ניתן להבין כמ"ש הט"ז (סק"ד) שאילו היו לו מעות שרי, דמה לי דמיהן מה לי הן, והוי דלא כהלכתא.

(ג). רבי ברוך (שם), וכ"כ המלוה ה' (פ"ט הערה 141) מדנפשיה. וראה ברא"ש (סי' סא) טעם נוסף, אלא שהוא דן מאי שנא מהלואת סב"ס, ואנו בארנו מה בינה לבין פסיקה שלא מחמת חוב.

(ד). וכן ביאר הריטב"א (סב ע"ב ד"ה וא"ת) את המשנה (ס ע"ב).

חטים * (ד) כשיעור מעותיו, מותר * (ה) אפילו לא יצא השער. ואם לאו, (ו) אסור אפילו יצא השער (נ"י בשם רמב"ן והרב המגיד שם ושכן כתב רמב"ן ורשב"א) (ונאמן המוכר לומר שיש לו, וא"צ ראייה לדבריו) (הגהות מרדכי דאיוהו נשך), (ז) כדלעיל סימן קס"ב.

ריבית ברורה

שרי אף שלא יצא השער, כדמסיים: (ג) **אם יש לו חטים**, דווקא, אך לא מהני אם היו לו מעות כשווי הפסיקה^ה. ויש מקלים בזה: (ד) **כשיעור מעותיו**. ולא מהני מה שיש לו מעט מאותו המין כמו בהלואת סב"ס (סי' קסב סק"י) דהתם שייך לומר שכל טיפה שיש לו תהא כנגד הטיפה שלוה, אך במכר, שאין נותן לו פירות אלא מעות, לא שייך לומר כן^י. ועוד, דשאני מכר, שאינו חל אלא על מה שיש לו^י. מה שאין כן הלואה, שאינה חלה על דבר מסוים. ומ"מ כתבו כמה אחרונים שמותר לפסוק על אותן פירות שוב ושוב במעמדות נפרדים, משום שסוף סוף אותן הפירות לא נחלטו לקונה: (ה) **אפילו לא יצא השער**. ובלבד שלא ימכרנו בפחות מן המחיר הידוע. ואף שהבא לפסוק על פירות שיש לו רשאי למוכרן בפחות^י, שאני הכא, שכן אותה פסיקה היתה בתחילתה חוב, וכל הנחה שיעשה לו מתפרשת כשכר עבור הלואתו ואסורה משום רבית. ומ"מ אם אין מחיר אחיד לאותו דבר, רשאי הוא למכור לו במחיר הזול שמצוי לקנות, הואיל ואין ההזולה ניכרת: (ו) **אסור**. ואם עבר ועשה אין לו כי אם מעותיו שהלוהו: (ז) **כדלעיל סימן קס"ב**. סעיף ב. וראה מ"ש שם (ס"ק יט):

ביאור הלכה

* **מי שהיה נושה וכו'**. נחלקו הראשונים בטיבו של הקנין בפסיקה על החוב. הנה, מדברי הרמב"ם (מכירה פ"ז ה"ד) משמע שחלות הקנין נובעת מכך שמכירה על החוב דינה כמתן מעות, ולפיכך אם בא הלוה לחזור בו מן הקנין מקבל הוא מי שפרע, ככל הנותן מעות על סחורה [אולם ראה דברי סופרים (סק"ג) במ"ש בדעתו]. אך הראב"ד (בהשגותיו שם) השיגו וכתב שאין כל קנין במכירת החוב, שכן מלוה להוצאה ניתנה, ומשמע מדבריו שאם בא הלוה לחזור בו אין בו משום מי שפרע. אמנם ר' אשר מלוניל (סג ע"א ד"ה בכולן) והמאירי (שם ד"ה זה) בשם חכמי צרפת כתבו שיש בזה משום מחוסרי אמנה, ובמאירי משמע שהוא אף מקבל על כך מי שפרע, ולכאורה הבנה זו נסתרת מן הגמרא (מח ע"א) וצ"ע [וכן דעת הרמב"ם (ה"ח) והשו"ע (חו"מ סי' רד

(ה). כן הבינו הב"י וש"א"ח את דברי הרמב"ם (פ"י ה"ו).

ו). שכן הגהות מרדכי (סי' תלג) והגה"א (סי' ז) הקלו בזה להדיא. והפנ"י (ב"מ סב ע"ב ד"ה בגמ' אמר רבה) וחוו"ד (סק"ג) וט"ז (סק"ד) הבינו שגם רש"י מיקל בזה [והוא דלא כמו שהבין הב"י בדבריו]. וכן הבין מהר"ל לובלין (בהג' הדרישה סק"א) בדעת הטור. ובאמת שפשטא דסוגיא מייירי באופן שאין לו מעות, ולכן לכאורה אין הכרח למ"ש הגר"א (סק"א) להוכיח מהא דין אין לו דבעינן דווקא יין. ודברי הרא"ש (סי' ז וסי' סא) לכאורה סותרים, כפי שהעירו האחרונים, וע"ע פלפולא חריפתא (סי' ז אות ל) ומ"ש עליו באשל אברהם (כ"מ סי' ג אות ב).

ז). רשב"א (סג ע"א ד"ה ש"מ).

ח). ש"ך (סק"ב), חכמ"א (כלל קלד סי"ב) והוא טעם אחר ממ"ש הרשב"א למעיין היטב.

ט). סי' קעג ס"ז.

י). לשון מהריק"ש, וכ"ה ברמב"ם (שם) ופשוט.

ס"ו) שאינו מקבל מי שפרע]. ובמלו"ה (פ"ט הערה 142) כתב לבאר את דברי רש"י (סג ע"א ד"ה יש לו) כדעת המאירי, ע"ש. ובדעת התוספות (סב ע"ב ד"ה אע"פ) הבין הנתיבו"ש (אות א) שמאירי כאן בהנאת מחילת מלוה שדינה כמתן מעות אף לקידושין, כמבואר מדבריהם בפרק הזהב (מו ע"ב ד"ה יש), ולפיכך אם בא לחזור מקבל מי שפרע. וראה עוד במיוחס לריטב"א (סג ע"א סוד"ה והא). והנה, מרן השו"ע בחו"מ (סי' רד ס"י) הביא בתחילה את דברי הרמב"ם ולאחר מכן כתב שיש חולקים, ולזה הסכים הרמ"א (שם), וכן דעת רוב הראשונים כמבואר במלו"ה (שם). וראה מ"ש הדב"ס (סק"ג) בביאור דברי הרמב"ם.

* **כשיעור מעותיו.** בסק"ד הבאנו את דברי הרשב"א (סג ע"א ד"ה וש"מ) שנוקק להדיא לבאר את טעם החילוק בהא דיש לו בין סב"ס לפסיקה. והנראה בדעת רש"י (עב ע"ב ד"ה פוסק) שכתב גבי פוסק על הגדיש "לתת לו מאותו גדיש", משמע קצת שאותו הדבר נקנה לו ממש בשעת הפסיקה, ומכח זה אנו רואים אותו כאילו נתייקר ברשותו אף שלא משך. ולפיכך ברור מדוע יש צורך שיהא לו מאותו המין כשיעור מעותיו בפסיקה, ומה שאין כן בהלואת סאה בסאה, שאין אותה הסאה שלוה עליה נחלטת אלא נותרה פנויה ללוות עליה (עה ע"א ד"ה כמה). ובדעת הרמב"ם (פ"י ה"ב) שאסר קביעת זמן בהלואת סאה בסאה, "וביד הלואה לפרוע באיזה זמן שירצה", נראה שלכן הקלו ביש לו אפי' מעט מאותו המין ולא החמירו בו, מאחר שבאמת גם בלא זה המעט יכול היה לפרוע בשעה שהפירות בזול. ומה שאין כן בפסיקה, שקובע הוא לו זמן בכוונה לקבל הפירות בשעת היוקר, הצריכו שיהא לו מאותו המין כשיעור מעותיו.

* **אפילו לא יצא השער.** מה שכתבנו (סק"ה) שהבא לפסוק על פירות שיש לו רשאי למכור בפחות, נתבאר הטעם יפה בדברי הרי"א (ה"א אות י'): "שהרבה פעמים אדם מזלזל הפרקמטיא שלו בעבור שהוא דחוק למעות ואין בזה משום אגר נטר הואיל וישנן תחת ידו. [אבל] אם אין לו חלות אף על פי שיש לו לגבותן ממקום אחר אסור לזלזל במה שאין תחת ידו, שאינו מזלזל לו אלא מפני הקדמת המעות והרי הוא אגר נטר". ולפ"ז נראה מכל שכן שהמעמיד חובו על הפירות ומוכרן בזול שיש בזה משום שכר המתנה, שכן אינו מקבל כלל זווי באותה שעה, כדי שנאמר שהוא היה דחוק למעות. אמנם כתב הרשב"א (סג ע"א ד"ה ש"מ): "אבל כשיש לו הרי יש לו ואוזולי אוזיל גביה בין בא באיסרו בין בא לחוב בדמיהן". והו"ד בנמוק"י (לד ע"ב ד"ה והוא). ובשו"ת רע"א (סי' נב) ובפנ"י (סג ע"א ד"ה בפרש"י) הבינו שהיקל אף להוזיל את דמי הפירות בחובו כשם שרשאי להוזיל בפסיקה. ובחכמ"א (כלל קלד ס"ב) כתב להתיר בזה מדנפשיה, אך סיים בצ"ע. והמלו"ה (פ"ט הערה 144) כתב לדחות הבנה זו בדברי הרשב"א, אלא הסביר שכוונתו לומר שאין חשש במה שהוא מוכר קודם שיצא השער אף שנמכרים באותה שעה בזול כדמשמע מרש"י (סג ע"ב ד"ה האי). גם היד אברהם (על הגליון) כתב שכוונת הרשב"א להתיר הוזלה שאינה ניכרת, דהיינו למכור לו כשער הזול, אך לא התיר להוזיל יותר ממה שנמכר בשוק, ולזה הסכים החזו"א (סי' עו סק"ב). לפיכך סיים המלו"ה (שם): "שנמצינו למדים שלא מצאנו במפורש מי מהראשונים שמתיר למוכר דבר בחוב להוזיל מהמחיר של הדבר". ותלמידיו בספרן הבהיר הוראה ברורה (שעה"צ סק"ז) העירו על דבריו ש"אולם באמת תלמיד הרשב"א (סג ע"ב ד"ה הרי) והמאירי (ס ע"ב ד"ה זהו) מקלים בזה". והנה אמת שתלמיד הרשב"א כתב להדיא להקל בזה,

ב. הרי שהיה לו חטים ועשה הלואתו עליו, ובא אחר זמן ואמר ליה: תן לי חטים, שאני רוצה למכרם וליקח בדמיהם יין. א"ל: צא ועשה אותם עלי יין כשער שבשוק עתה, אם יש לו יין, (ח) הרי זה מותר. ואם לאו, (ט) אסור (ר"ן ונ"י).

ג. (י) אמר לו: הלוני מנה. א"ל: מנה אין לי, (יא) חטים במנה יש לי, (יב) ונתן לו חטים במנה

דז"ל: "אבל כל שהוא ברשותו יכול לפסוק ולהוזיל אצלו הרבה יותר ממה ששוה על שער שבשוק מאחר שיש לו, שאפילו בפוסק עמו במלוה שיש לו עליו יכול לעשות כן". הרי שהיקל להוזיל אף הוזלה הניכרת. והדעת נוטה לומר שכך קיבל מרבו, וצדקו גדולי האחרונים שהבינו כך בדעת הרשב"א. אך לענ"ד אין כל ראייה מדברי המאירי שכתבו, דז"ל: "וכן למדת היתר כשיצא השער אף על פי שאין לו, ובלא יצא השער ויש לו, ובהעמדת מלוה על הפירות ויש לו. וכן אפילו פסק לו בפחות מן השער הואיל ויש לו, שכל שיש לו מוכר שמכירה גמורה היא". הרי שבמילת ו'וכן' החל בהלכה נפרדת, שכן המאירי שם מנה מספר הלכות בדיני פסיקה על הפירות, וניתן להבין שלא התיר להוזיל אלא בפסיקה הרגילה ולא בבאה מחמת חוב. ולענין הלכה אף שהדעת נוטה שהרשב"א היקל בזה, כפי שמעידים דברי תלמידיו, ואף שבחזו"ע (סוכות עמ' קכג) כתב בשם כמה פוסקים שדעת הרשב"א שקולה כרוב הפוסקים, מ"מ דעת רוב ככל האחרונים להחמיר בזה:

ריבית ברורה

ב. (ח) הרי זה מותר. בא לחדש שכשם שמעמידים חוב על פירות, כך ניתן להעמידן בפירות אחרים, ובלבד שיהיו לו אותן הפירות החדשים שמעמיד עליהן כשיעור מעותיו. ונמצא שאם הלואה מנה, והעמידו על חטיו שנתייקרו ועמדו על מאה וחמשים, וחזר והעמידן על היין שנתייקר ועמד על מאתים, רשאי לפרוע את היין אף שלא הלואה מתחילה אלא מנה. ולקמן בסי' קעה ס"ו יתבאר שבפסיקה רגילה שלא מחמת חוב, רשאי הוא להעמיד הפסיקה בפירות אחרים על השער אף שאין לו: (ט) אסור. רצונו לומר, שאף שפסיקת היין באה מכח החטים שכבר נעשו מכר, מאחר שהחטים באו מכח הלואה שלא מועיל בהן יציאת השער, כך גם פסיקת היין ושאר דברים שיפסוק לאחר מכן לא יועיל בהם יציאת השער, וצריך שיהא לו מהן כשיעור מעותיו דווקא:

ג. (י) אמר לו וכו'. כבר נתבאר שרבית שאסרה תורה אינה אלא רבית קצוצה בדרך הלואה. והוסיפו חכמים לאסור כל שכר המתנת מעות, אף שאינו קוצץ עמו מתחילה ואפי' בדרך מקח וממכר, וקראוהו 'אבק רבית'. בסעיף זה יתבאר שאסרו חכמים דברים הנראים כרבית אף שאין בהם שכר המתנת מעות, והוא הנקרא 'הערמת רבית', שנאסרה מפני שהיא נראית כרבית^א, ועוד שהוא כגונב דעת המקום^ב. ולדעת הרמב"ם הערמת רבית קלה מאבק רבית, שביעבד אם עשו

יא. רבינו יהונתן (לד ע"ב ד"ה יש): שיאמרו בני העולם שלא הלואה לו זה החטים אלא כדי שיעשה מהן זול וירויח עמו סלע.

יב. ספר המקח (סי' ס).

(יג) כמו שהוא השער, (יד) וחזר ולקחם ממנו בצ' (טו) ועדיין הם שוים מאה, אם פרע לו לבסוף המנה בפירות, * (טז) מותר. (יז) אבל אסור לפרוע במעות, מפני הערמת רבית, מאחר שא"ל

ריבית ברורה

כן מוציאים מלוה למלוה, וכן פסק מרן. אך לדעת הרמב"ן דין הערמת רבית כאבק רבית¹ שאין מוציאים מלוה למלוה (סי' קסא ס"ב), וזהו דעת היש אומרים שהביא הרמ"א. אמנם אין נקרא הערמת רבית אלא באופן שלא התנו כן מתחילה, שאם התנו מתחילה יש לה דין רבית גמורה, כמבואר בס"ק יט: (יא) חטים במנה יש לי. שאמכור לך בהמתנה²: (יב) ונתן לו חטים. בקנין גמור כגון ע"י משיכה וכיו"ב. שאם לא הקנה לו את החטים באמת, מה שחזר ו'לקחן' כביכול בצ' וחייב את לווה במנה נראה הדבר כרבית בכל ענין³. ואם נתכוונו לכך מתחילה נראה שהוא רבית קצוצה⁴: (יג) כמו שהוא השער. אך אסור למכור בהמתנה דבר שערכו תשעים במנה ואם עשה כן הוי אבק רבית ולא הערמה בלבד⁵. ויש אומרים שאפילו דבר שאין ערכו ידוע אינו רשאי למכור לו ביותר. ואף שמבואר לקמן (סי' קעג ס"א) שבדרך מקח וממכר מותר כשאינו מפרש, שאני הכא שאמר לו מתחילה הלוני⁶. ויש מקלים בזה⁷ כל זמן שלא חזר וקנה הימנו בפחות: (יד) וחזר ולקחם ממנו בצ'. כגון שהיה הלוה דחוק למעות והיה מוכרם בזול גם לאדם אחר, שאם לא כן הא קיי"ל (סי' קסו ס"א) שאסור ללוה למכור למלוה בפחות⁸. ויש אומרים⁹ שאין איסור למכור בפחות אלא בחוב הבא מחמת הלואה, אבל הבא מחמת מכר, כגון זה שמכר לו החטים בהמתנה, אין איסור על הלוה למכור בזול: (טו) ועדיין הם שוים מאה. שאילו ירד מחירם לתשעים וקנאם הימנו ללא הנחה אין בכך כל איסור¹⁰: (טז) מותר. שכן התוספת ניכרת פחות בנתינת פירות מאשר בנתינת דמים¹¹. ועוד, שאין כאן רווח ברור דשמא יוזלו הפירות שנתחייב לו בשעת הפרעון. וכיון שאין כאן אלא הערמת רבית לא גזרו בכך חכמים¹². והנה, לפי מ"ש בסי' קסב (סק"ו) שדולר ושאר מט"ח דינם כפירא, יש להקל למכור דולרים ולחזור ולקנותם בפחות כשהתנו שיפרע לו במט"ח, שגם זה בכלל פירות בפירות, ובלבד שלא יתנו כן מתחילה, כמבואר בביה"ל (ד"ה מותר): (יז) אבל אסור לפרעו במעות. רוצה לומר, שלכתחילה

יג). כ"ה בריב"ש (סי' שלה). אך ראה כנה"ג (טור, אות יא).

יד). חו"ד (סק"ו). אך ראה כנה"ג (טור אות ח) שאין לאסור אלא במלוהו החטים בקציצת דמים, אך במוכר אין ידים מוכיחות דאיכא הערמה ומותר.

טו). ב"ח (אות ב), ש"ך (סק"ו).

טז). ראה נתיבו"ש (אות ה).

יז). תלמידי הרשב"א, כמבואר לקמן סי' קעג ס"א בדין טרשא.

יח). ט"ז (סק"ו), ובמקור מ"ח (ד"ה באותו סעיף) כתב שדבריו מוכרחים. אך ראה נתיבו"ש (אות יב).

יט). חו"ד (סק"ז).

כ). מנחת שלמה (ח"א סי' כט).

כא). חו"ד (סק"ו), אלא דיש לפקפק על ראייתו מס' קס ס"ד, וכן העיר הנתיבו"ש (אות י).

כב). תלמידי הרשב"א.

כג). ראה רשב"א (סב ע"ב ד"ה אי), תוס' רא"ש (שם ד"ה אי).

כד). רמב"ן (סב ע"ב ד"ה וחזינן).

תחלה (יה) הלוני מנה. ואם עבר ועשה, הרי הוא מוציא ממנו ק' בדין, שאפילו אבך רבית אין כאן. הגה: וי"א דהוי אבך רבית (טור בשם הרמב"ן והרא"ש). וכל זה לא מיירי אלא כשלא התנו מתחלה על כך, אבל אם התנו מתחלה לקנות ממנו בפחות, * (יט) הוי רבית גמור (המ"מ פ"ה דה"מ בשם הרמב"ן והרשב"א, וכן הוא בנ"י), אפילו פרע לו פירות, (אסור) (נימוק"י פ' א"נ).

ריבית ברורה

אסור להתנות עמו שיפרענו מעות. אבל בדיעבד אם עבר והתנה מוציא הימנו בדין. אך אם התנה שיפרענו פירות רשאי לפרעו מעות אם ירצה, דמה לי הן ומה לי דמיהן, כמבואר לקמן (סי' קעה ס"ו ובביה"ל ד"ה אבל). והיכן שאסור אין הבדל אם עושה כן במעמד אחד או בשני מעמדות^כ. אבל ע"י גוף שלישי מותר, כגון שלקח חטים במנה ומכרן לאחר בתשעים, מותר למלוה לחזור ולקנותן במחיר זה^כ, ובלבד שלא יתנו כן מתחילה^כ: (יה) הלוני מנה. אבל אם מתחילה אמר לו הלוני חטים בחטים (בדרכים המבוארים לעיל סי' קסב), מותר למלוה לחזור ולקחת הימנו בפחות אם היה הלואה דחוק למעות כמבואר בס"ק יד. ובשעת הפרעון רשאי לפרוע שווים במעות אף שהם שווים יותר ממה שלקחן הימנו^כ: (יט) הוי רבית גמור. רוצה לומר, רבית קצוצה^כ. ויש חולקים^ל וסוברים שאינה אלא אבך רבית מאחר שלא נעשה הדבר בדרך הלואה אלא בדרך מקח וממכר:

ביאור הלכה

* מותר. הנה כתב הרמב"ן (סב ע"ב ד"ה וחזינו) בשם חכמי דורו להתיר פירות בפירות בהערמת רבית, וז"ל: "ומסתברא כותיהו משום דלאו רבית אלא משום הערמה אסור ולקולא, ואף על פי שאף בזו יש לחוש להערמה לא גזור בה רבנן". ומבואר בפשטות שיש להקל, אף שברמה המהותית אין הבדל בין פירות למעות ובשניהם יש חשש הערמה, אפ"ה לא גזור בכך חכמים והתירו הערמת רבית כשנעשה הדבר בדרך של פירות בפירות. ולפ"ז נראה שיש להתיר לשיטתו למכור בהמתנה מט"ח ולחזור ולקנותו בזול, אף שמתחילה ניגש הלואה בבקשה להלוואת מעות, ובלבד שיסכמו שיפרענו במט"ח. אמנם היה מקום לטעון שלא שייך במטבע חוץ דין פירות בפירות, משום דלא יהא אלא כמטבע זהב, שאף שדינו כפירא לגבי כסף, בכל זאת דינו כמטבע מעליא לגבי שאר מטלטלין. אך נראה דשאני מטבע זהב, שסוף סוף יוצא הוא בהוצאה אלא שאינו חריף כשל כסף. מה שאין כן במט"ח שאינו יוצא בהוצאה כלל לא שייך לדון בו אלא כפירא בלבד. ומצאתי ענין דומה לזה במיוחד לריטב"א (שם ד"ה פירא): "ואית דמוכחי מהכא דשרי ליה לאיניש למשקל וקוק בחמשים דינרים בהלואה מחבריה ואח"כ זבן ליה במ' דינרין

כה). כן העלה הנקיה"כ (אות א) דלא כט"ז (סק"ז). וכן דקדק הבית מאיר מהרמ"א.

כו). גדת (ח"ג אות טו), מקור מ"ח (ד"ה וי"א).

כז). פשוט, וכ"כ נתיבו"ש (אות יא).

כח). חו"ד (סק"ה).

כט). וכ"כ הריטב"א (סב ע"ב ד"ה וחזר).

ל). ב"ח (אות ג), ש"ך (ס"ק יא), חו"ד (חידושים סק"ו).

לאותו מלווה ושרי ליה לאותו לווה למפרע ליה זקוק ששוה חמשים דינרין", והובא ענין זה גם במאירי (שם ד"ה יש). ואף שהמיוחס לריטב"א דחה את ההיתר מפני שהוא חולק על הרמב"ן וסובר שכשם שאסור לפרוע מעות כך אסור לפרוע פירות דלמסקנת הגמרא אמרינן מה לי הן מה לי דמיהן, וכשם שדמיהן אסור ה"ה שגם הם אסורים. וכ"כ הריא"ז (קונ' הראיות ראה א) להחמיר בזה, מ"מ השו"ע נקט להקל בזה כמ"ש הרמב"ן וכ"כ הרשב"א (שם ד"ה והא) ותלמידו (שם ד"ה בד"א) ונמוק"י (לד ע"ב ד"ה תני) וצרור הכסף (עמ' שפז). אמנם גם לדעה זו אסור להתנות כן מתחילה, דאז אין זו הערמה בלבד, אלא רבית גמורה.

* הוי רבית גמור. ראה ב"ח (אות ג) וש"ך (ס"ק יא) שהקשו על הרמ"א ששלשון הרמב"ן (ד"ה והא) שהובאה ברשב"א (ד"ה והא) נמוק"י (לד ע"ב ד"ה תני) ומ"מ (פ"ה הט"ו) כתוב "כמין רבית גמור", ומשמע שאינה רבית קצוצה ממש. וראה רמב"ן מהד' הרב הרשלר (הערה 81) שהעיר שבכת"י אחד כתוב "כדין רבית גמורה", אך נראה פשוט שהעיקר כנוסח המופיע בשאר הראשונים. והיה מקום לבאר שהרמ"א נקט לשון "רבית גמור" רק ביחס להערמה, אך בכל זאת אין דינה כרבית גמורה שאסרה תורה. אך נראה שלא ניתן לבאר כן את דבריו, שכן הוא נקט לשון רבית גמור אחר שהביא את דברי הרמב"ן, שלא חילק בין הערמה לאבק רבית. ועל כרחנו להבין שכוונת הרמ"א היא שאם התנו כן הוי רבית גמורה אף ביחס לאבק רבית. אמנם הריטב"א (ד"ה וחזר) כתב: "שאלו התנו כן מתחלה רבית קצוצה היא". ונראה דלשיטתיה אזיל, שכיון שהתנו כן אזי "ירדה תורה לסוף דעתם דלהלואה גמורה נעשה" (סג ע"א ד"ה והנכון), וראה חדרי דעה (ד"ה אם).



אוצר חושן משפט

♦ בדיני שכנים בהרחקות נזיקין ♦

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

בדיני שכנים בהרחקות נזיקין

ביאור מתני' ריש פרק שני דב"ב * דיני הרחקות שכנים חלוקים מגדרי מזיק דמסכת בבא קמא * היזק בגירי דיליה לר' יוסי * ביאור התוס' בתחילת הפרק * ביאור מח' אביי ורבא בדיני הרחקת נזיקין

בלישנא דמתניתין

מסכת בבא בתרא ריש פרק שני, מתני' לא יחפור כו'. בלישנא דמתני' קתני ברישא לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו וכו', ויש לעורר דאמאי לא קתני לישנא דמרחיקין הבור מבור חברו, כמו דתני בכל דיני ההרחקה בהמשך המשנה דקתני מרחיקין את הגפת וכו'.

ונראה לומר דמתני' אתי לאשמועי' דגבי בור הוי איסור בעשיית הבור עצמו. וכן מפורש ברמב"ן בריש מתני', דאתי לאורויי דהכא האיסור בחפירה עצמה משום דכל מרא ומרא דקא מחיית, קא מרפיא לה לארעאי (כדאי' להלן יז ב), וכ"נ לפרש"י במתני' (ד"ה אא"כ) שכתב דחייב הרחקה בבור הוא מפני שהחפירה הסמוכה לבור מחלשת כותלי הבור ומרפה אותו.

אמנם בתוס' (ד"ה לא יחפור) כתבו עפ"י הגמ' להלן דעיקר טעמא הוא מחמת המתונתא, וטעמא דכל מרא כו' בעינן לר' יוסי, לומר דהוי גירי דיליה דמאותה שעה מתחיל ההיזק, ואי לאו משום מיא לא היה צריך הרחקה ג"ט. ומשמע דלהתוס' ההרחקה היא משום המתונתא (וכדכ' הש"מ). וצ"ע דהדר תיקשי לישנא דמתני' דלא יחפור, דהרי ליכא איסור בחפירה עצמה, אלא דבעי הרחקה משום המתונתא, [ובתו"י יז: ובצל"ח העירו בזה].



אדם המזיק או ממון המזיק

והנה בכל דיני הרחקת נזיקין דמתני' ודפרקין, יש להעיר דאמאי לא ליהוי חיוב דאדם המזיק או ממון המזיק, כהנך אבות נזיקין בריש מס' ב"ק.

וחזינן ברמב"ם ובטוש"ע, שהביאו דיני הרחקת דמתני' בהל' שכנים, ולא בהל' נזקי ממון. וכן ברמב"ם בהקדמה למשניות כתב, דענייני מס' ב"ב חלוקה של שותפין ושכנים וכו' ולא הזכיר דיני נזיקין, ומשמע דגם דיני הרח"נ הוי מדיני שכנים וכדיבואר.

[ולענין היז"ר ביארנו במאמר הקודם באוצר (גליון מו ר"ח חשוון) דה"נ ל"ה גדרי מזיק ממש אלא רק מונע מחברו השתמשות ע"י ראייתו, ומש"ה כל חיובו הוא מדיני שכנים, והבאנו שם מח' ראשונים אם היז"ר גם שייכת לפלוגתת ר' יוסי ורבנן בכל פרק שני, דלר' יוסי על הניזק להרחיק את עצמו, ורק בגירי דיליה על המזיק להרחיק, ולרבנן בכל היזק על המזיק להרחיק].

וביותר יש להעיר ביאור הטעם דלר' יוסי, ס"ל דעל הנזיק להרחיק את עצמו, דבר שלא מצינו בכל מסכת ב"ק, ועוד דבגירי דיליה דמודה רבי יוסי דעל המזיק להרחיק [ונחלקו הראשונים בגדר גירי אם הוא היכא דההיזק מיד, או דההיזק ממקומו והוי כזורק חץ ויבואר להלן], ולכאורה בגירי דהוי כזורק חץ שייכא יותר למזיק דב"ק, ואכן בכל מסכת ב"ק לא נזכר מח' ר"י ורבנן אם על המזיק להרחיק או על הנזיק, ורק בשלהי ב"מ (ק"ז א) הובא דהך פלוגתא לענין שופך מים מעליון לתחתון, ושם לישנא דרש"י (הוא בד"ה איני והאמר) דלר' יוסי "האדם עצמו מזיקו" וזורק בו חציו כי הכא ששופך מים על ראשו וכו', אך דברי רש"י מחודשים מכמה דוכתין בפירקין, דנראה דלר"י ג"ד הוי מפרשה דהרחקת נזיקין מחיובים דרבנן, וחייב גם בגרמא, אבל ל"ה דין מזיק.

וחזינן דבסמך בהיתר, אף דהוי אח"כ ג"ד פטור לרוב הראשונים, וע"כ דגם ג"ד הוי מדיני הרחקה, ומוכרח כן מהנך ראשונים דס"ל דגם בג"ד ולא הרחיק דפטור לשלם ע"כ דל"ה דין מזיק דב"ק, ויבואר בהמשך בס"ד.



מתונתא

ובעיקר דברי תוס' הנז', צ"ע דהא המתונתא ל"ה גירי דיליה, וא"כ אמאי חייב לרבי יוסי, דאף דהחפירה היא ג"ד מ"מ ההיזק הוא מחמת המתונתא, וזה הרי ל"ה גירי.

א. ובדרישה בחו"מ (סי' קנה - יח) כתב בדברי התוס' דכיון דס"ס האי בור להכי עבידא להתקבץ בתוכה מים, והשתא בחפירתו כל מרא מרפא לארעא, נמצא שההיזק מתחיל מיד, דהאי רפיון קרקע גורם שהמתונתא דמיא שיבוא אח"כ בהאי בור, מזיק לבורו, והוי שפיר גירי דיליה וכו'". ומצאתי כדבריו בשיטת הקדמונים בשם הר"י קרקושא, וז"ל בתו"ד: דאילו לא חפרת שם לא היו המים מקלקלים אותו וכיון שכן מעכשו נקרא גירי וכו'. אמנם לשון התוס' משמע דהמתונתא ל"ה ג"ד, דהמים יבואו אח"כ, [ובר"מ שכנים פ"י ה"ה משמע דבג"ד הוי ההיזק בשעת עשייתו, ועי' בתוס' להלן כב: ד"ה לימא בשם ר"ח וברמב"ן שם], ונמצא דההיזק ל"ה ע"י מעשיו ממש, ולכן בעינן לטעמא דכל מרא למיהוי ג"ד, אלא דצ"ב דא"כ איך חייב על החפירה הא ליכא ההיזק כל זמן דליכא מתונתא.

ב. ומצינו הבנה חדשה בתוס', בתוך דברי הגר"א (סי' קנה סקל"א), דגם להתוס' בעי' הרחקה מטעמא דכל מרא, אלא דלטעם זה לא בעי' הרחקה בשיעור דג' טפחים, ומטעמא דמתונתא בעי' ג"ט, עי"ש בדברי הגר"א על הרמ"א וציין לתוס' לפנינו, וכ"נ ברשב"א שכ' דלא בעי' כולי האי, וזהו כוונת תוס' דמשום מתונתא בעי' ג"ט, אך משום החפירה סגי בטפח,

[אלא כדדברי הרשב"א בהמשך (הובא בש"מ), משמע דעיקר ההרחקה הוא מטעם מתונתא, אבל משום עשיית הבור ל"ב הרחקה, והרשב"א (יז ב) הק' דלטעם דמרפי לארעא מאי מהני הסיד ואיך מבע"ל בגמ' ד'או סד בסיד', אמנם להגר"א נחא דהרי גם להך צד דסיד לבד מהני,

(א). והבאתי דבריו בהערותי על הריטב"א הוצאת מוה"ק בסוגיא זו עי"ש בהרחבה.

היינו בצירוף הרחקה פורתא מחמת חפירת הבור, אלא דבעי' ג"ט משום מתונתא, ולזה מבע"ל דיהני סיד להיזק המתונתא, ומש"ה ל"ב ג"ט וסגי בפחות עם הסיד],
ג. אך בש"מ בשם תורא"ש מפורש, דמשום כל מרא גרידא לא בעי הרחקה כלל, והדר תיקשי דברי התוס' בצירוף של כל מרא ומתנותא וכו'. עכ"פ גם מדברי תוס' שכ' דסברת כל מרא הוא דהתחלת ההיזק הוי ג"ד וכו', כ"ז שייך רק בדיני הרחקה, דאמרי' דכבר יש לו שם מזיק לדיני הרחקה, ולהכי אף שהגמר לא הוי ג"ד כבר מחוייב בהרחקה. אכן אם נפרש דלר' יוסי בגירי הוי מדין אדם המזיק, ושייכא למזיק דב"ק, אינו מובן התוס' הנ"ל, דהא כיון דכעת א"א לחייבו מחמת דבחפירה ליכא ההיזק, שוב מהיכי תיתי לחייבו על המתונתא.



דיני הרחקות שכנים חלוקים מגדרי מזיק דמסכת בבא קמא

גדר הרחקת נזיקין – נתיבות המשפט

וליישב כל הסוגיא נקדים, דמצינו שתי הגדרות בענין הרחקת נזיקין בהא דל"ה מזיק דב"ק, האחד מש"כ נתיבות המשפט (סימן קנה סק"ח) שהעיר בזה בתו"ד, דבחופר בור משום מתנותא ליהוי כבור המתגלגל, וציין לתוס' להלן (כו א ד"ה זיקא) שהקשו גבי רקתא דליהוי כאש, ועל כל הדברים היה להן להקשות דמד' אבות נזיקין הן, וביאר הנתיבות שם דד' אבות נזיקין אינו חייב עליהם, רק כשאפשר להחזיקו ברשותו ובשמירה שלא יזיקו דאז חייביה רחמנא בשמירה וכשלא שמרו חייב בתשלומין, אבל הני דפרק לא יחפור הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין באפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דא"א כלל בעשיה ובשמירה ובביטול רשות לא חייביה רחמנא עכ"ל.

ובהמשך הדברים הוסיף הנתיבות, דמש"ה סובר רבי יוסי דעל הנזיק להרחיק דמהיכי תיתי יבטל רשות המזיק, יבטל רשות הנזיק דהא כשהנזיק ישמור עצמו לא יזוק, משא"כ בד' אבות נזיקין א"א להנזיק לשמור דאין הנזיק יודע מתי יבוא המזיק, ולמזיק אפשר בשמירה, ובהנך דב"ב הוא להיפך, שהמזיק א"א לשמור הנזק כי אם בביטול התשמיש מרשותו מש"ה לא חייביה רחמנא להמזיק עכ"ל הנתיבות. (וסברתו השניה מבוארת בתוס' רי"ד להלן כו גבי רקתא ע"ש).

[ואמנם מצינו בב"ק (מה א) בשור המועד דלחד מ"ד אין שמירה אלא סכין, הרי דמבטל תשמישו מחמת שמזיק, אכן התם אין הנזיק יכול להישמר, ובלא"ה י"ל דכ' הראשונים שם דהוא משום דאסור לגדל כלב רע בתוך ביתו ואכ"מ].

ואולי י"ל דסברתו הראשונה של הנתיבות, היא לרבנן דביטול תשמיש לא חייביה רחמנא, וסברתו השניה היא דעל הנזיק לשמור עצמו, היינו לר' יוסי דתליא בהא דהנזיק יכול לשמור עצמו.

אך יותר נראה, דב' סברות הנתיבות הוי יסוד אחד, דבין לענין ביטול תשמיש ובין לענין שמירה אין המזיק נתבע יותר מהנזיק, ואם שניהם יכולים לבטל התשמיש או ששניהם יכולים לשמור, על הנזיק לשמור עצמו או לבטל תשמישו, אמרי' דמהיכי תיתי יבטל המזיק, ולעולם אין המזיק יפסיד יותר ממה שהנזיק יפסיד.

עכ"פ מבואר בנתיבות היסוד דפרק שני דלא יחפור הוי דיני הרחקה, ולא מדיני מזיק דב"ק, ומשום דהכא ליכא חיובי שמירה דעי"ז יבטל תשמישו, אך בקטע השני הנ"ל הוסיף הנתיבות דה"ד כשהנזיק יכול לשמור עצמו, משא"כ בד' אבות נזקין א"א להנזיק לשמור עצמו. ומצאתי מפורש כן ברבינו חננאל הנדפס מכ"י בשיטת הקדמונים [בלוי] להלן כה במתני', שכתב קסבר ר' יוסי חרדל מזיק לדבורים ודבורים מזקי לחרדל, מי נדחה מפני מי, הלכך שבקינן להו, דליכא חד מנייהו מזיק ולא נזיק דנימא ליה עליך לארחוקי היזקא מחברך עכ"ל, ומפורש כמש"נ.



גדר הרחקת נזיקין – ברכת שמואל

ומצינו דרך נוספת בענין, בספר ברכת שמואל במסכתין (בסימן יג וסימן יח-יט בשם הגר"ח) וכן במשנת ר' אהרן (בהל' שכנים עמוד פ) שכתבו דגבי שכנים ל"ש חיוב מזיק ממש דכל אחד עושה ברשותו בדרך תשמישיו ול"ש חיוב שמירת נזקין על דבר שעושה ברשותו, ולכן כל דיני הרחקת נזקין הוא חיוב מדיני שכנים שיכול לעכב את חברו להעמיד דבר המזיק ברשותו.

והברכ"ש הוסיף דבנוטע אילן ברה"ר סמוך לבור של חברו הוי מזיק ממש כיון דאינו עושה בשלו, וכדבריו מבואר בפסקי הרי"ד (להלן כג א) דלר' יוסי הוא דווקא בעושה בתוך שלו, אבל בעושה ברה"ר ה"נ מודה רבי יוסי דלא בעי לגירי דיליה דוקא לחיוב הרחקה, ומשום דליכא כאן טעם ההיתר דעושה בתוך שלו, וכ"ה ברמ"ה בסוף אות קז, [ולדברי הנתיבות יש לדון דגם בזה יהיה פטור כיון דהוי דרך השתמשות, אם לא נימא דדרך השתמשות שייך רק בחצרו דיש לו זכות להשתמש בחצרו ולא ברה"ר],

ולהלן יבואר דגם דינא דאביי יז: דהבא לסמוך כו' סומך, הוא דווקא כשהוא שכינו וברשות שלו, אבל אם הוא ברה"ר מודה אביי דלאו כל כמיניה להפסיד לחברו (וע"ע חזו"א סימן יד סק"ד, דבמניח גפת ברשות חברו הוי תולדה דאש, ודוקא הכא כיון דעושה בתוך שלו תשמישים הנוגעים למשתמש בהן וכו').

ונמצא לפנינו ב' ביאורים בגדרי הרח"נ דל"ה מזיק דב"ק, אם משום דאינו חייב למנוע תשמישו - כנתיבות, או משום דהוי המזיק ברשותו - כהגר"ח. ולשון הראב"ד בש"מ (להלן כו) נוטה כדברי הגר"ח.



נפקא מינא בין הביאורים הנ"ל

ויש נ"מ לכאורה בין שני הביאורים האלו, לענין גירי דיליה לרבי יוסי, דלפי הנתיבות גם בגירי הלא הוי דרך השתמשות, ונמצא דהוי רק דיני הרחקה בשכנים כששניהם עושים השתמשויות הסותרות, דבגירי על המזיק להרחיק. אבל לברכ"ש בשם הגר"ח, י"ל דבגירי דהוי כעושה בשל חברו כלשון הרמב"ם והרמ"ה הנ"ל, אפשר דשוב שייכא למזיק דב"ק. ובוה יבואר שיטות הראשונים דמחלקים דבגירי בלא הרחיק חייב לשלם, וניחא הרש"י בשלהי ב"מ הנ"ל שכ' על גירי דהוי אדם המזיק, [ורש"י הוסיף דאדם מועד לעולם בין בשוגג וכו' והכוונה כיון

דאינו מתכוין להזיק אלא הוא דרך השתמשות עי"ש], אך להלן יבואר דגם לר' יוסי הוא רק גדר הרח"נ.



ביאור לישנא דמתניתין

והנה יש להעיר על יסוד הגר"ח והגרא"ק, דהא דבמזיק ברשותו דפטור, הטעם הוא משום תורן ברשותי מאי בעי, והכא ל"ש ה"ט דהרי הנזיק ג"כ הוא ברשותו, וצ"ל בזה צירוף טעם הנתיבות, דהמזיק עושה בדרך השתמשות וכפי שנראה ההסבר בחזו"א הנ"ל.

ובזה יש לבאר הא דבמתני' (כה ב) הנוסח בדברי רבי יוסי, דטעמו דזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, [וברמ"ה אות קז כ' דלא שרי ר' יוסי אלא בעושה בתוך שלו אך אם בא לעשות ברה"ר מונעין אותו], ובגמ' (יה ב) כתוב הטעם דעל הנזיק להרחיק את עצמו.

ונראה לומר דתרווייהו צריכי דטעם דעושה בתוך שלו הוא כסברת הגר"ח דבשלו ל"ש חיוב מזיק, אך יקשה דמ"מ גם הנזיק הוא בתוך שלו, לזה אמרי' טעמי' דעל הנזיק להרחיק את עצמו, וזה כטעם הנתיבות דכיון דהנזיק יכול לשמור עצמו, אמרי' דעל הנזיק להרחיק עצמו². ונמצא דנוסף לטעמי הנתיבות והגר"ח בעי' לומר דהפטור הרחקה שעל המזיק הוא משום דעל הנזיק להרחיק עצמו.

ומצאתי בפ"י הר"י מלוניל שלהי ב"מ שכתב, וז"ל: זה חופר בתוך שלו, כלומר לא אמנע מלעשות כל רצוני בקרקע שלי דס"ל דעל הנזיק להרחיק את עצמו כיון שאין מתכוין להזיק חברו אלא לתועלת עצמו מותר לו לעשות עכ"ל, ומבואר דמחמת שאין מתכוין להזיק אלא עושה בדרך תשמיש ובתוך שלו להכי לא בעי הרחקה ומותר לו לעשות, הרי דהוי צירוף ב' המהלכים של הנתיבות והגר"ח, דמחמת דהוי בתוך שלו, והוי ע"י השתמשות ס"ל לר"י דעל הנזיק להרחיק עצמו, ובתוספת הטעם דאין מתכוין להזיק אלא להשתמשות, ואולי זהו כוונת רבינו אפרים בכ"י [באהל ישעיהו ב"ק] שכ' על הרח"נ דכולהו הוי היזק שאינו ניכר, היינו דאין כוונתו להזיק אלא להשתמש וכמש"נ.



היזק בגירי דיליה לר' יוסי

עושה בשל חברו

והא דר"י מודה בגירי דיליה, היינו משום דבג"ד חשיב עושה בשל חברו, כמבואר בלשון הר"מ דהוי כזורק חץ וכו'. וכ"נ לשון היד רמ"ה, דבג"ד כמאן דעביד מעשה ברשותו דחבריה דמי, ומבואר דלר' יוסי גם בלא הוי גירי הוי מזיק ורק דיכול לתבוע את הנזיק להרחיק את עצמו, דלא חל על המזיק חיוב הרחקה כיון דעושה בתוך שלו, וי"ל דזהו הפי' במתני' דזה חופר

(ב). וסברא זו דומה למושג בגמ' בפ' המניח של איהו דאזיק אנפשייהו, ומצינו בב"ק לב בש"מ מהר"י יהונתן שכ' על רץ ברה"ר בערב שבת דפטור דהטעם בזה הוא דעל הנזיק להרחיק עצמו, וע"ע בש"מ ב"ק כג: שהביא ג"כ מהר"י יונתן דלחד מ"ד לגבי מזיק דשן היכא דהיה על הנזיק להרחיק עצמו דבעל השור פטור ואכ"מ.

בתוך שלו וזה נוטע, ובר"מ פ"י משכנים הוסיף "כשם" שזה חופר, היינו דהכוונה דכמו דהוא חופר בור בשלו דמשתמש בשלו דאחת ההשתמשויות בחצר היא עשיית בורות למים, ה"נ זה נוטע בשלו דהשתמשות חצר עומדת לנטיעות, וא"א לאסור עליו תשמישו בחצר, ורק היכא דהוי ג"ד הוי כמשתמש בשל חברו, וזהו דקאמר ר' יוסי שעל הנזק להרחיק את עצמו, היינו דלא קאמר רק עצה טובה, אלא דכיון דחייב ההרחקה על הנזק, הרי המזיק תובע את הנזק שירחיק עצמו, ולהכי ליכא חיוב על המזיק.



באופן שהנזק לא יכול להתרחק

ובזה מבואר מש"כ הרא"ש בתשובה (כלל קח ריש סימן י) גבי מרתף (והו"ד בטור שם) דהיכא דלנזק ל"ש להרחיק דטרחתו והפסדו מרובה והבית צריך למרתף, כיון דנפיש היזקא ותשמיש הנזק קבוע וא"א לסלק עצמו ה"נ החיוב על המזיק. וכ"נ כוונת הריטב"א (יח א) גבי קציצת השרשין שכ' דהם מזיקין הרבה בחרישתו, ולזה לא יזיק כ"כ בקציצתו, ומבואר דלהכי קוצץ דהוא מזיק יותר בשרשין.



בני רשות הרבים

ועד"ז נראה גם בתוס' רי"ד (להלן כו א) גבי רקתא דבני רה"ר דאינם יכולים לישמר החיוב על המזיק, וכיו"ב בראב"ן (בתש" סימן א) דבהיזקא דרבים מודה רבי יוסי דעל המזיק להרחיק עצמו אף דל"ה ג"ד, וכמ"כ הביא בהג"מ פ"י משכנים אות ד בשם הריצב"א, דרק היכא דהמזיק בביתו משום יישוב המזיק א"ח להרחיק, הא לא"ה ה"נ על המזיק להרחיק, עיש"ה דמוכח כן דרק משום דהוי חיוב על הנזק נפקע חיוב הרחקה מהמזיק מחמת דזהו תשמישו, ובוה ניהא מש"כ בש"ך (בנקה"כ סימן שעא לט"ז סק"א) דכל שאין להמזיק הפסד בהרחקת ההיזק חייב להרחיק אף דל"ה ג"ד.



דין הרחקת נזיקין לא שייך באבות נזיקין

ונראה לבסס יסוד האחרונים הנ"ל דדין הרח"נ ל"ש לד' אבות נזיקין, ובדין הרח"נ נאמר שיכול למנוע שכינו מהשתמשות מה שע"ז יוצא נזק לחברו, ואף אם יהיה ההיזק וההפסד אח"כ, וכגון במתני' כו. דלא יטע אילן וכו' מחמת עבודת הכרם דבעי למחרישה בשדה חברו כדכתבו הראשונים, אף דל"ה ודאי שיהא המחרישה בשל חבירו כמש"כ תוס' (ב"ק ק ב ד"ה אומר) דהוי חשש שיכניס המחרישה, ולשון התוס' שם דהכא הוי גירי דבעל כרם דחשדינן ליה שלא יביא מחרישתו בשדה חברו עכ"ל, ותובעו שלא יטע אילן מחמת שחשוד להביא המחרישה, וזה ל"ש במזיק דב"ק, שהתביעה רק בשעה שמזיקו דלא יזיקנו, ואיך תובעו שלא יטע אילן. אלא דהכא הוי דין הרח"נ מה שע"י השתמשותו יתכן שיצא נזק לחברו, ועי' ריטב"א לפנינו (יח א) שכ' דזה כלל גדול דשייך חיוב הרחקה בדבר שעתידי להזיק, וזה שייך רק בהרח"נ, וכן בגמ'

(להלן כב ב) והא גרמא, ז"א גרמא אסור, ופי' הרגמ"ה שם (והש"מ כג. מר' יונה) דקאי לר' יוסי, ומשמע דלרבנן שייכא הרחקה אף אם אין לו שם מזיק כלל, וע"כ דהוא מדיני שכנים וכמבואר.



זכות השתמשות

ונראה ראיה ליסוד דברינן דהנידון הוא על זכות ההשתמשות, מהא דמצינו דבספק הרח"נ מי קדם דכ' הר"מ (שכנים פ"ט הי"ג) דבמקום ספק הנזיק מעכב עליו ואם כבר עבר ועשה אין הנזיק יכול לסלק את מה שכבר עשה, וכ' הגר"א (קנה סק"ח) דנעשה מוחזק ואין להוציאו מחזקתו, היינו דכיון דהשו"ט אם יש לו זכות להשתמש שייך בזה חזקת ממון לזכותו להשתמש.

ובזה מבואר הצריכותא בגמ' דבנברכת הכובסין לא קביעא תשמישתיה, וביארו הראשונים דמשתנה לאומנות אחרת ולהכי סד"א דליכא הרחקה, ובדיני נזקין דב"ק ל"ש נ"מ בזה, אכן בדיני הרחקה כיון דהחיוב הוא למנוע תשמישו, בזה סד"א דאם הוי השתמשות זמנית ל"ח השתמשות בשביל למונעו.

וזהו יסוד הדין של חזקת נזקין אם הוחזק להשתמש בהך השתמשות המזקת, כדאי' (להלן כג), ובר"מ (שכנים פ"א ה"ד), ודברים אלו לא מצינו במס' ב"ק, דל"ש חזקה שישבור כדו ויקרע כסותו וכיוצא, וגם היכא דמחל על הנזקין יכול לחזור בו, משא"כ בדיני הרחקה ע"י שמחל זכה המזיק בזכות השתמשות זו. והיינו דכיון דחיובו מזכותי השכנים דתובעו להרחיק שפיר יכול למחול, [וכ"כ בקצות דהוי 'כבהיתר סמך'], ובזה מבואר התנ' (להלן יח א ד"ה דיקא, ולהלן כה ב ד"ה עני) דבסמך המזיק בהיתר, א"צ להרחיק גם אם אח"כ הוי ג"ד, [ודלא כרשב"א דבעי אח"כ הרחקה], והר"ן כ' דזכה הראשון מחמת קדימתו, דגדר הדברים הוא דכיון דהעמיד קודם את תשמישו, הרי הוא עדיף מהנזיק, ולהכי ליכא בו דין הרחקה נזקין, ועל הנזיק להרחיק.



באופן של היזק מועט

וכמו"כ מצינו בנמוק"י (להלן כד ב) בגורן ארעי דא"צ להרחיק דהוי היזק מועט, ובמזיק דב"ק פשיטא דחייב גם בהיזק מועט, וכן מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל ה סימן ג) דבאדם הבונה בתוך שלו להשביח נכסיו ועי"ז מפחית מדמיו של חבירו דכה"ג לא הצריכוהו להרחיק, ולכא' כ"מ מדינא דאביי (יז ב) דסומך, ולל"ב גם בעשויה לבורות, כיון דליתא לניזק, אף דבודאי מזיק את הקרקע דע"י חפירתו שוב אינה ראויה לבורות מ"מ הוי כליאת לניזק, וז"ש רק דיני הרח"נ.



מחלוקת הראשונים בלא הרחיק, אם חייב לשלם

והנה בטוש"ע (סי' קנה סל"ג) הביאו ב' שיטות אם בגוונא דלא הרחיק חייב לשלם, ד' הראב"ד דפטור דאינו אלא גרמא וכמש"כ הגר"א שם ואף בג"ד ס"ל להראב"ד כן, (היינו דגם בג"ד חיובו הוא רק מדיני הרחקה נזיקין וכנ"ל), וד' הרמב"ן בקונטרס גרמי דבג"ד חייב לשלם.

ובשו"ע משמע דהמח' היא היכא דלא הרחיק, והיינו דבהרחיק יהא פטור מלשלם דהוי כאנוס שהרי הרחיק כשיעור חז"ל, אמנם דעת העיטור דגם בהרחיק חייב, והיינו דס"ל דהמח' היא בדין הרחקה, אבל לענין התשלומין הוי היזק ידידיה יותר מכשיעור ההרחקה, ומבואר בשיטתו בתש' הרא"ש (כלל קח סק"י) דהרחקה הוי פחות מדין שמירה שבנזקין ולכן חייב, וכ"נ בקצות (קנה סק"א), והיינו דלא חייבוהו בהרחקה כיון דמשתמש ברשותו אבל אם הזיק ה"נ חייב, ומבואר כנ"ל דיסוד דין הרחקה נזיקין, אינו שייך לדיני והל' מזיק דב"ק, דאל"כ ל"ש לומר דאם לא הרחיק יהא פטור, וגם דדיני הרחקה וחיובם הוי דרבנן, הרי דמדיני ד' אבות נזיקין לא היה שייך לחייבו הכא בהרחקה.

ובס' הישר לר"ת בסוגין ובקרי"ס כאן מבואר דהוי תק"ח, והטור כ' בשם הרא"ש בתש' דהוי מהתורה מדין דרכיה דרכי נועם, אבל עכ"פ ל"ה דיני מזיק דב"ק וכנ"ל דל"ה דין מזיק אלא שאסרוהו להשתמש ולקבוע תשמישו בהשתמשות המזקת לחבירו.

אולם ברמ"ה (אות קו) כ' דאף דלר' יוסי בעי גירי דיליה ה"מ לענין הרחקה דעל הנזק להרחיק עצמו אבל לענין תשלומין אם הזיק משלם מה שהזיק, ומבואר שיטה חדשה דאכן בהרחקות יש לחייבו מדין מזיק דב"ק, [ויל"ע לרמ"ה אם בגוונא דסמך בהיתר דא"צ להרחיק נימא ג"כ דמ"מ חייב בתשלומין כמזיק דב"ק דגם בסמך המזיק בהיתר דחייב, ומסתבר דבזה פטור דל"ח מזיק כלל דכיון דסמך בהיתר אית ליה זכות בשל חברו וזכה בהשתמשות ולהכי נראה ברור דבזה ליכא תביעת נזקין כלל].



ביאור התוס' בתחילת הפרק

ולאור כל המבואר נראה לומר דבר חדש בהבנת דברי תוס' בריש פירקין הנ"ל, דאין כוונתם לצירוף טעמא, דכל מרא ומתנותא, וכל אחד גורם להרחקה קצת, או כמש"כ כמה מחברים, דהגדר דאם תחילת ההיזק הוי בגירי שוב נחשב כל הנזק לגירי, אלא נראה הבנה עמוקה בדברי תוס' דכוונתם דכיון דמצד כל מרא הוי ג"ד, חשיב משתמש בשל חברו, ואין לו זכות השתמשות, ולפי' הנתיבות הנ"ל גדר דג"ד הוא דאין לו זכות השתמשות כזו, ולהגר"ח הנ"ל הגדר דלא נחשב עושה בתוך שלו, ובזה איכא חיוב הרחקה לר"י, ונראה דאין הסיבה דבג"ד בעי' שההיזק והחסרון יהיה בג"ד, אלא דכל היכא דמעשה הסמיכה או חפירת הבור הוי בג"ד תו ליכא רשות להשתמשות כזו, ואין העשייה נמדדת בהיזק אלא בעצם סמיכת הדבר דהתביעה היא על סמיכת התשמיש, וכיון דמעיקרא הוי ג"ד ליכא תקנת שכנים לר"י שיהא כ"א משתמש בשלו דכעת הוי ג"ד וחשיב משתמש בש"ח, ואף דכעת ליכא להיזק, וההיזק יבא אח"כ ע"י המתנותא דל"ה ג"ד, מ"מ חשיב חופר בשל חברו, ותו ל"א דעל הנזק הרחיק את עצמו, דנראה דהג"ד לא בעי' שההיזק והפסד הממון יהיה בג"ד, דזה נאמר בדיני מזיק דב"ק דבעי' שההיזק יהיה על ידו וכו', אבל בדיני הרחקה דג"ד שבא לאסור השתמשות בשלו בג"ד דהוי כמשתמש בשל חברו, הענין נמדד דאם ההשתמשות היא באופן דיוכל להזיק בגירי שוב חייב בהרחקה.

ומכיון דבור עומד למים הוי בהכרח היזק, ועשיית הבור נחשבת עשייה בשל חברו, ודמי לנטיעת האילן דאסור מחמת דאח"כ יהיה בגירי היזק המחרישה, והגירי יהיה ע"י המחרישה, אף דאינו מוכרח למחרישה ורק מיחשדא שיעשה מחרישה כמש"כ תוס' ב"ק הנ"ל, וה"נ לשיטתם כתבו כן התוס' כאן, דכיון דבור עומד למים שוב חשיב השתמשות של גירי, ובהשתמשות של ג"ד ליכא סברת על הנזק להרחיק, וכיון דתחילת ההיזק הוי ג"ד מחמת החפירה, גם לענין המתונתא הוי עשייה אחת עם תשמיש הבור והוי עשייה בשל חברו, ותו ל"ל רשות ול"ח נוטע בתוך שלו, ולהכי חל עליו חיוב הרחקה, ונמצא דגם לתוס' עיקר סיבת ההרחקה היא מחמת החפירה שהיא ג"ד דכל מרא ומרא וכו' ורק בעי' שיהא מיתונתא, וזהו דקתני לישנא דמתני' לא יחפור דמחמת החפירה עצמה הוא דבעי הרחקה.



בבור לא שייך חיוב תשלומין

ונראה להוסיף חידוש, דלשי' הרמב"ן בקונט' גרמי דלרבנן דר"י דחייב להרחיק גם בדל"ה גירי, מ"מ אין חיוב תשלומין אלא היכא דהוי גיריה דיליה, א"כ נראה דלתוס' בבור ל"ש חיוב תשלומין, כיון דעיקר הנזק לא נעשה בדרך של גירי דהא המתונתא הוא עושה ההפסד ל"ה גירי, א"כ לא יהיה חיוב תשלומים, דעל החפירה גרידא ל"ש חיוב תשלומין דליכא הנזק, ועל ההיזק שבא ע"י המים הא ל"ה גירי.



היזקא דרבים שאני

ויש להוסיף להנ"ל, מה דמבואר בכמה ראשונים שהבאתי לעיל [תוס' רי"ד וראב"ן] דהיכא דהניזק הוי 'בני רה"ר' גם רבי יוסי מודה דבעי הרחקה אף דל"ה גירי, וכ"כ בפסקי ריא"ז גבי מרחיקין הגורן והנבלות מהעיר, וכ"כ המאירי גבי מרחיקין האילן מהעיר דאף בקדם האילן קוצץ, וכ' המאירי הטעם למש"א בגמ' דהיזקא דרבים שאני דצרכי העיר קודמין וכו', היינו דהיכא דההיזק לרבים שוב ל"א דזה עושה בתוך שלו וממילא בעי הרחקה.

ומצינו בכמה אופנים בראשונים דרבי יוסי מודה דבעי הרחקה אף דל"ה גירי, וכגון מש"כ תוס' (כו א ד"ה זיקא) דאם הוי מזיק דאש לכ"ע חייב בהרחקה, והרמב"ן כ' כן גבי מזיק דשור בשרשים דאילן, והריטב"א כ' כן גבי שובך דהוי מזיק דשן, דבהנך לכ"ע בעי הרחקה, והביאור דבכל הנ"ל ליכא ההיתר דעושה תוך שלו. וכמו כן מצינו ברמב"ן (לעיל ב ב) גבי כלאים דכיון דהוי באיסור מודה ר' יוסי, וכן מצינו ברמב"ן (כו ב) בסוגיא דעולא דכיון דהוי גולן ל"ש לר"י ורבנן ולכ"ע בעי הרחקה כיון דהוי גולן, ודלא כתוס' שם דתלי בר"י ורבנן וכיון דקי"ל כר' יוסי לא קי"ל כדעולא. וחזינן בכל המקרים הנ"ל, שכ' הראשונים דר' יוסי מודה, סיוע לדברי הנתיבות שכ' דגדר הרח"נ דאין המזיק צריך להפסיד השתמשותו לניזק, אבל בגווני הנ"ל מודה ר' יוסי דהניזק עדיף על המזיק.



הרחקת נזיקין חיובו מתקנת שכנים

ולהמבואר דהר"ח נ"ל בגדרי מזיק אלא דחייב להרחיק מחברו והוא מתקנת שכנים, י"ל דחייב ההרחקה הוא תוצאה מהאיסור שמונע מחברו תשמישו, ונראה דזהו כוונת הר"ח בסנהדרין (ז ב) שכ' על דרשת הגמ' 'דצדק את הדין' דהדיין צריך להיות בקי כמה הרחקת תנור מהכותל וכו', היינו דזהו דין מיוחד בהלכות דיינים לשום דיני הרחקה, ומלשון הר"ח נראה דדיני הרח"ח הוה מתורה.

ואפשר דזהו כוונת הגר"א בד' הר"מ דבעי' מספיקא גם סיד דספק איסורא לחומרא, אף דבדיני מזיק דב"ק נידון כספק ממון, משום דהאיסור מזיק נגרר אחר הפסק הממוני כידוע, אך בדיני הרחקת נזיקין לא נידון כספק ממון, אלא כספק איסור, כיון דחייב ההרחקה רמי עלה מחמת תקנת חז"ל ומשום האיסור מזיק, ולא הוי ככל מזיק דהוא מדיני משפטי מזיק לחבירו.



חשיב כספק איסור תורה

וחזינן חידוש נוסף בדברי הגר"א, דחשיב כספק איסור תורה, דאם הוי ספק איסור דרבנן הא בעי לילך לקולא, וזה כמבואר בדברי הר"ח הנ"ל דהוי מקרא דצדק את הדין, ויש לסייע לזה מלשון רש"י (יח א ד"ה דירה שאני) שכ' אין לנו "לאסור" דירתו וכו' עיש"ה, ואולי זהו גם כוונת הגר"א במש"כ בטעם השיטות דבלא הרחק פטור מלשלם דהוי גרמא, וציין להגמ' כג:, וכוונתו דכיון דגרמא אסור זהו גם הסיבה לחיוב ההרחקה.



יישוב סתירה בדברי תוס'

ובזה ניחא הערה עצומה בסתירת תוס', דבדף יז: בד"ה מרחיקין הק' התוס' גבי גפת דיסיר הגפת וכו', ותי' דהא נמי מזיק לקרקע וכו', ולכאורה נראה בדבריהם דגבי בור פשיטא להו דלא יהני מה דיאמר דיסתום הבור כשחבירו יחפור גם הוא בור, דכל מרא ומרא מרפיה לארעא ול"מ בזה שיסתום הבור, וכן מבואר בר"ן, וזהו מש"כ התוס' דהכא "נמי" בגפת וכו' היינו דבגפת הוי כמו בבור, [ובר' יונה הלשון דגבי גפת הוי דבר המטלטל ולהכי בזה יש חידוש דל"א שיקח הגפת וכו'].
אך צ"ע דהרי כ"ז לגבי הא דמרפיה לארעא דבזה לא יהני סתימת הבור, אבל לתוס' לשיטתם דההיזק מחמת המיתונתא הרי בזה ודאי דיהני מה דסתם הבור, וא"כ אמאי לא הק' התוס' גם לגבי בור כה"ג כמו שהק' לגבי גפת. ולדברינו ניחא היטב כיון דה"נ סיבת ההרחקה היא מחמת דכל מרא וכו' ועל זה לא מהני שיסתום בור.

[ומשה"ק הרשב"א דמאי יהני או סד בסיד כיון דכל מרא וכו', והרשב"א כ' זאת כראי' לתוס', ומשמע לכאורה דלתוס' המיתונתא היא מצירוף לסיבת ההרחקה, אכן הרשב"א מיירי על עיקר התקנה שהיא או הרחקה או סד בסיד, ובזה כל שסד בסיד וליכא מיתונתא, תו אין הג"ד של החפירה מביאה להיזק, ונתקיימה תקנת חז"ל בהרחקה ע"י שסד בסיד, משא"כ בתוס' דגפת

דחל עליו חיוב הרחקה, מה שסותם הבור לא יהני, אף דכעת ליכא מיתונתא, כיון דכבר חל עליו חיוב הרחקה מחמת הג"ד דכל מרא וכמש"נ].



ביאור מח' אביי ורבא בדיני הרחקת נזיקין

כתב הרי"ף ריש פרקין, ורבא אמר אינו סומך ואפילו לר"י וכו' אבל הכא מצי א"ל כל מרא דקא מחית מרפית לארעי, וקי"ל כרבא ואע"ג דקי"ל כר"י, הא מודה ר"י בגירי דיליה והא גירי הוא ע"כ.

וצע"ג דהרי אלו דברי הגמ' בדברי רבא שכבר העתיקם הרי"ף דרבא אסר אפי' לר"י משום דכל מרא, ומהו שכפל הרי"ף דאפי' לר"י הכא מודה כיון דהוי גירי, וכן קשה על הרא"ש בריש פרקין שכתב ככל דברי הרי"ף. עוד יש להעיר בדברי הגמ' (דלהלן כב ב) אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה אמר מודי רבי יוסי בגירי ידידה וכו' ואמאי לא אמר רב אשי כן בשם רבא, [ורבא היה דור לפני רב כהנא], דהרי רבא בסוגין אמר דבכל מרא דהוי גירי מודי רבי יוסי, ויעוי' ברש"י על כל מרא ומרא שלא הזכיר דהוי ג"ד.

והנה במהרש"א (יח א) כ' בדעת תוס' (יח א ד"ה דיקא) דאביי פליג על כל מרא ומרא, וכ"כ הרע"א בקונט' הרח"נ, וצ"ב דנמצא דיש עוד מח' בין אביי ורבא אם מחמת כל מרא הוי גירי לרבי יוסי, ול"ש לעיקר מח' אביי ורבא, ובראשונים מבואר דלא כדבריו, דעי' רמב"ן גבי בא בידים וכן ברשב"א ובר"ן דמפורש דאביי מודי לכל מרא, אלא דס"ל דכיון דהשתא לא מזיק ליה דליכא לניזק ליכא חיוב הרחקה, וכן בתוס' יח: ד"ה ואי מבואר להדי' בתו"ד דגם אביי ס"ל לכל מרא.

וליישב בזה נקדים ביאור כל הסוגיא בפלוגתא אביי ורבא בתרי לישני, ובדברי הראשונים בסוגיא.



ביאור לישנא קמא

דהנה בל"ק לא הוזכר כלל מח' רבי יוסי ורבנן, ועמד בזה הר' יונה עי"ש שנקט דל"ק קאי כרבנן, וצ"ע דפלוגתא אביי ורבא ל"ש לפלוגתא ר"י ורבנן, אלא דפליגי אם בלינת לניזק איכא חיוב הרחקה בבור, ורבא ס"ל דאיכא חיוב הרחקה מחמת ההיזק שיהיה אח"ז, אבל ל"ש כלל לר"י ורבנן, ועי' בר' יונה שכ' דל"ק קאי כרבנן אבל לר"י כיון דאינה עשויה לבורות אינו חייב בהרחקה, ועי' בתוס' (סוד"ה מרחיקין) שכ' דכל מרא לא קאמר אלא לר' יוסי, וכ"כ הריטב"א ובעו"ר, דלרבנן בלא"ה יש להרחיק ולא בעי' לטעמא דכל מרא, מיהו בריטב"א כתב דגם בל"ק בעי' לטעמא דכל מרא ומרא, ובריטב"א בתחילת הסוגיא מבואר דה"נ הוי פלוגתא בפ"ע אלא כוונת הגמ' דלא מיבעי' לרבי יוסי שמיקל על המזיק לעשות בתוך שלו, אלא אפי' לרבנן שמחמירין עליו ה"מ היכא דאיתא לניזק וכו', ועי' ברא"ש במסקנת הסוגיא כשהביא שיטת

הר"ח דרבא פליג על אביי רק בבור אבל בשאר הדברים מודי לאביי דסומך, ודוקא בבור פליג משום דכל מרא וכו' והוסיף הרא"ש דכל מרא אמרי' גם לרבנן.

והנה בתחילת הסוגיא אא"כ הרחיק מבורו ביאר הריטב"א בד' רש"י דליכא למימר כי חלל הראשון סמוך למיצר, דא"כ פשיטא שירחיק זה שלשה שלא יסתור כותל חבירו "וגם שלא יתקלקל בורו שלו", וצע"ג דמה לי שיתקלקל בורו שלו.



טעם שעל הניזק להרחיק

ונראה ובהקדם יסוד דין הרחקת נזיקין, שנתבאר לעיל דדין הרח"נ ל"ש לד' אבות נזיקין כיון דהוי עושה בתוך שלו ובדרך השתמשות, ודין הרח"נ הוי תק"ח שיכול למנוע שכינו מהשתמשות מה שע"ז יוצא נזק לחברו, ורבי יוסי ס"ל דזה חופר בתוך שלו וכו' ועל הניזק להרחיק עצמו, ונתבאר דחד טעם הוא דכיון דעושה בתוך שלו אין עליו חיוב שמירה, וממילא אמרי' דעל הניזק להרחיק עצמו, כי מהיכי תיתי לבטל המזיק מהשתמשות ברשותו, נבטל את הניזק, והנידון בפרקין הוא אם תשמישו של הניזק עדיף או תשמישו של המזיק עדיף, וכדברי הנתיבות שהבאנו,

ולהכי כתבו כמה ראשונים בכמה אופנים דגם לרבי יוסי בעי הרחקה וכגון דוגמת הרא"ש בטריחה גדולה עליו להרחיק דהחיוב הרחקה על השני, וכן בנמוק"י (כד ב) דבגורן ארעי א"צ להרחיק דהוי היזק מועט להכי על הניזק להרחיק, או היכא דהוי היזק לרבים דבזה ל"א על הניזק להרחיק.

והבאתי (בשיעור הקודם) דבר נפלא מפ' הר"י מלוניל (שלהי ב"מ) שכ' וז"ל: זה חופר בתוך שלו כלומר לא אמנע מלעשות כל רצוני בקרקע שלי דס"ל דעל הניזק להרחיק את עצמו כיון שאין מתכוין להזיק חבירו אלא לתועלת עצמו מותר לו לעשות עכ"ל, הרי דהוי צירוף ב' המהלכים דמחמת דהוי בתוך שלו וע"י השתמשות ואינו בדרך מזיק לחבירו להכי ס"ל לר"י דעל הניזק להרחיק עצמו וכמש"נ.



במצב שעדיין הניזק לא נמצא

ונראה דזה הנידון במח' אביי ורבא אם כל היכא דעדיין ליכא לניזק, היינו באינה עשויה לבורות או לל"ב בעשויה ועדיין ליכא בור לשני, דאביי ס"ל דאין עליו דין הרחקה, והיינו דהמזיק קודם, דכיון דאין עשוי לבורות וכדכ' הריטב"א, וז"ל: דהוי מילתא דלא שכיחא לית ליה לרחוקי מלמעבד בתוך שלו עכ"ל, וכ"נ לשון רש"י (ד"ה אפי' לרבנן) שכ' דשמעינן מינה אדם צריך לכנוס לתוך שלו וכו' ול"א וכו', היינו דהמזיק קודם בהשתמשות לחבירו כיון דלא שכיח לשני לעשות בור ממילא אין עליו דין הרחקה דחוזר הדין דעושה בתוך שלו.



חופר בור ברה"ר

ונראה חידוש לדינא דהיכא דחופר בור ברה"ר סמוך לשדה חברו אף שאינה עשויה לבורות, ה"נ בעי הרחקה, כיון דליכא כאן הטעם דעושה בתוך שלו, א"כ אינו יכול להפסיד השתמשות לחברו, דדוקא במשתמש בשלו קודם לחברו ועל הניזק להרחיק עצמו.

ואכן כבר הבאתי לעיל דבפסקי הרי"ד (להלן כג א) מבואר דלר' יוסי היינו דווקא בעושה בתוך שלו, אבל בעושה ברה"ר ה"נ מודה רבי יוסי דלא בעי לגירי דיליה דוקא לחיוב הרחקה, ומשום דליכא כאן טעם ההיתר דעושה בתוך שלו, וכ"ה ברמ"ה בסוף אות קז. וה"נ י"ל בנידון אב"י דבליכא לניזק בור דשרי היינו דווקא מחמת דהוא משתמש בשלו וקודם לחברו וכדברי הריטב"א שהבאתי, דלית ליה לרחוקי מלמעבד בתוך שלו, ומה"ט נראה בדברי הנמוק"י הנ"ל דא"צ להרחיק בגורן ארעי דהוי היזק מועט, דהוא רק משום דהוא עושה בתוך שלו ולא בעושה ברה"ר, והדברים נפלאים.



ביאור טעמו של אב"י

ומצינו בשו"ת הרא"ש (כלל ה סימן ג) שכ' דדיני הרח"נ הוא במזיק לשכנו בגוף ממונו אבל אדם הבונה בתוך שלו להשביח נכסיו ואינו מזיק לגוף ממון חברו אלא שמפחיתו מדמיו כה"ג לא הצריכוהו להרחיק עכ"ל, והיינו דכה"ג אינו מבטל תשמיש חברו אלא מפחית ממון חברו מדמיו בזה אין צריך המזיק לבטל תשמישו משום כך. ובזה מבואר טעמי' דאב"י דסומך דאפי' אם נימא דגם לאב"י אמרי' כל מרא וחשיב דמזיק את הקרקע כדברי רבינו יונה ברבא, מ"מ ס"ל לאב"י דכיון דתביעת ההרחקה הוא רק משום דמבטל תשמיש הבור בזה אמרי' דבליתא לניזק ליכא דין הרחקה, ומה שנפחת שווי הקרקע משו"ז ליכא תביעת הרחקה כדברי הרא"ש דהרי הוא בדרך תשמישו עושה, אכן נראה דכ"ז בעושה בתוך שלו דבזה נתחדש דא"צ המזיק לבטל תשמישו מכח היזק זה, אבל בעושה ברה"ר דאין לו זכות להשתמש אכן צריך לבטל תשמישו מחמת חברו. ומדויק כן ברא"ש שם שכ' דלא הצריכוהו להרחיק מחמת שמפחית את ממון חברו משום שהוא עושה בתוך שלו ומפורש כמש"נ.

ולפ"ז נראה לחדש גם בדינא דסמך בהיתר, דכיון דיסודו הוא דבהעמיד בהיתר זכה בזכות תשמישו ולהכי א"צ להרחיק אח"כ, א"כ נראה דהיינו כשהוא עושה בתוך שלו, דיש לו זכות להשתמש וזכה בזה, אך בעושה ברה"ר דאין לו זכות כלל לתשמיש זה ה"נ חייב להרחיק אח"כ גם בסמך בהיתר.



ביאור טעמו של רבא

והנה לרבא דס"ל בל"ק דכי היכי וכו', כ' הריטב"א דטענתו דעשיתהו לעשויה לבורות, היינו דטענת הניזק דכשם שאתה יצרת תשמיש חדש בשדה ה"נ לדידי עומד להך השתמשות, ובל"ב פליגי בעשויה לבורות ועיקר מח' אב"י ורבא היא אם נחשב דיש ניזק בשביל לחייב הרחקה דכיון דליכא בור לשני לא חשיב דאיכא ניזק לתבוע הרחקה.

ויש לפרש דברי רבא בתרי אנפי, חדא י"ל דרבא ס"ל דאף דכעת אין נזיק מ"מ כיון דע"י שעושה הבור יהיה אח"ז נזק לשכנו להכי חייב בהרחקה, וכן נוטה לשון רבינו יונה, ועי' עוד ריטב"א (יח א) דזה כלל גדול דשייך חיוב הרחקה בדבר שעתידי להזיק, והיינו להלכה דקי"ל כרבא שייך חיוב הרחקה מה שעתידי להזיק. ויש לפרש באופ"א דרבא ס"ל דמחמת כל מרא חשיב כדאיתא לשני בור. ועי' ברמב"ן (יח א) דמבואר להדי' דגם לרבא כל היכא דאיכא בור לשני הוי יותר חיוב הרחקה.

עכ"פ עיקר מח' אב"י ורבא היא, דכיון דתקנת הרח"נ היא למנוע מהמזיק ההשתמשות ובזה נחלקו בדליכא לנזיק, אם שייך חיוב הרחקה על המזיק, ומצינו דבספק הרח"נ מי קדם אם חייב דאמרי' הממע"ה כמש"כ הגר"א, ושייך בזה מוחזק, היינו דכיון דהשו"ט אם יש לו זכות להשתמש שייך בזה חזקת ממון לזכותו להשתמש.



נברכת הכובסין – חזקת נזיקין

ובזה מבואר הצריכותא בגמ' (יט א) דבנברכת הכובסין לא קביעא תשמישתיה, ומבואר בראשונים דמשתנה לאומנות אחרת ולהכי סד"א דליכא הרחקה, ובדיני נזקין דב"ק ל"ש ג"מ בזה, אכן בדיני הרחקה כיון דהחיוב הוא למנוע תשמישו, בזה סד"א דאם הוי השתמשות זמנית ל"ח השתמשות בשביל למונעו, וזהו יסוד הדין של חזקת נזקין אם הוחזק להשתמש בהך השתמשות המזוקת. ונ"ל בזה ביאור הריטב"א (יו ב הנ"ל) גבי בור שכ' ליישב פרש"י דאם חלל הראשון סמוך למיצר פשיטא דירחיק שלא יתקלקל בורו שלו, ונראה דהכוונה דבשביל למנוע את שכנו בתשמישו בעי' שיהא עושה תשמיש בתוך שלו, וכיון שנמנע ממנו לכן תובעו הרחקה, אבל אם הוא משתמש תשמיש גרוע אינו יכול מחמת זה לתבוע מחברו הרחקה.



בכל מרא מפסיד לשני חפירת בור

ולפי זה נראה דבהא דאמר רבא כל מרא, עיקר חידושא דרבא הוא דמחמת כל מרא חשיב דאיכא כבר בור לשני דע"י כל מרא מפסיד חפירת בור לשני, ולהכי בעי הרחקה, וניחא כוונת הרי"ף והרא"ש הנ"ל, והיינו דהגמ' והרי"ף הם ב' ענינים, דהגמ' קאי לומר דאף דאין לחברו בור, וא"כ איך יש לו תביעת נזיק הא אין לו השתמשות של בור, וללישנא בתרא באינה עשויה לבורות לא זכה הנזיק בהשתמשות זו, וזמש"כ הריטב"א בל"ק לרבא דעשאתו לעשויה לבורות, הכוונה בזה דטענת הנזיק היא דכמו שאתה המזיק עשאתו לעשויה וחידשת השתמשות בור בחצר, ה"נ יש לנזיק הזכות לעשותו לעשויה לבורות ועל המזיק להרחיק, והרשב"א כ' בל"ק דמחמת כי היכי חשיב ג"ד השתא, וניחא עפ"י הריטב"א נעשה השדה כעשויה לבורות.

[והר' יונה כ' דלל"ק אתי רק כרבנן היינו דכיון דההרחקה מחמת ההיזק דלמחר ז"ש רק לרבנן, והל"ב ס"ל דחשיב מזיק כעת הקרקע שהרי היא עשויה לבורות וכעת ביטל חברו מעשות בור ולהכי הוי ג"ד].

ואף דהוי עשויה לבורות מ"מ כעת ל"ל שם נזיק, ובזה אמרי' דמחמת כל מרא ומרא חשיב איתא לנזיק וחשיב דאיכא כבר לשני בור, ואיכא נזק דע"י כל מרא מזיק הקרקע או דנחשב גם מזיק הבור של השני דבעשויה לבור חשיב שיש כבר לנזיק השתמשות של בור, אבל דברי הרי"ף והרא"ש שהוסיפו על הגמ' דמחמת כל מרא הוי ג"ד, קאי על עיקר נזק של עשיית בור ברשותו לבור חבירו דחשיב גירי מחמת כל מרא, וכגון בבאו לחפור בב"א וכיו"ב דהוי היזק בגירי.

יישוב קושייתנו על הרי"ף

ומדויק בזה שלא נזכר בגמ' הכא כמו שכתוב בכל הפרק דמודה ר"י בג"ד מחמת כל מרא, ולא נזכר שהוא גם מימרא דרבא אלא מובא כן בשם רב כהנא, כיון דברבא הכא הנידון הוא דאף דליתא לנזיק ואין לו השתמשות דבור דמ"מ אסור לו לחפור בור, ורק להלכה הוצרך הרי"ף להוסיף דחשיב גירי דמודה רבי יוסי, אבל בדינא דרבא הנידון להחשיבו דאיתי' לנזיק ומיקרי החפור מזיק לחיוב הרח"נ וכמש"נ. ונראה נ"מ דלרמב"ן דבגירי איכא חיוב תשלומין, אמנם נראה דהיינו דווקא בגירי שכעת איכא לנזק, אבל לרבא בעשויה לבורות אף דחשיב גירי לחיוב הרחקה, מ"מ ל"ש חיוב תשלומין דעדיין לא הוזק בורו.

יישוב קושייתנו על המהרש"א

ולפ"ז י"ל דדברי המהרש"א הנ"ל שכ' דאביי חולק על כל מרא אינו סתירה לדברי הראשונים דגם לאביי ס"ל דכל מרא, והיינו דכוונת המהרש"א דבלייתא לנזיק בזה ל"ל לאביי דמחמת כל מרא יחשב דאיתא לנזיק, אבל גם אביי מודה דאמרי' בבור כל מרא בבאו לחפור בב"א והוי ג"ד ומודה רבי יוסי, אלא אביי פליג לענין זה דכל מרא ל"מ לאשווי דלחברו איכא כבר בור, ותרי עניני איכא בדין כל מרא ומרא, חדא להחשיב משו"ז את הנזק כמי שיש לו בור, ועוד דנעשה ג"ד דמודה רבי יוסי והם שני דינים נפרדים [מיהו הרע"א בקונטרס הרח"נ נקט בדעת המהרש"א דאביי פליג על כל מרא גם באיתא לנזיק בור, אך בחי' חת"ס כתב כדברינו והעיר דבמהרש"א משמע קצת דאביי פליג לגמרי על כל מרא].

ביאור דברי הגמרא

ומה שהגמ' תלתא בל"ב ברבי יוסי, כבר הבאנו לעיל הריטב"א דהכוונה דכמו דרבי יוסי מקיל דבעי ג"ד ה"נ בעי דאיתא לנזיק, וביאור הדברים דהג"ד לרבי יוסי אין הכוונה דבעי הפסד מידי, אלא דהשתמשות כזו שמהותה בגירי אין עליה הכלל דעושה בתוך שלו, ולכן בכל מרא אף דההיזק במתונתא דאינה גירי מ"מ ההשתמשות היא בגירי.

עשיית השתמשות המזיקה וקיום השתמשות המזיקה

ונראה להוסיף בזה בסוגיא דסולם (כב ב) דמוכרח כן, דהנה בכמה ראשונים משמע דמיד בהנחת הסולם איכא נמיה, ועי' רש"י ורשב"א, ועדיין יקשה בגוונא דהנמיה באה אח"כ אמאי הוי גירי, ולשון הגמ' שם הוא "זימנין" ומשמע דאם יש אפשרות שתבוא מיד תו הוי הכל גירי, וכ"נ בר"ת בס' הישר (סימן תרטז), וקשה שהרי יש לו אפשרות לשמור בשעת הנחת הסולם שלא תבוא הנמיה, ועי' ברמב"ן (כב ב) שכ' להדי' דכל דאית ביה צד דגירי מסלקי' דהא לא מצי הכא למימר אנא נטרנא ליה בהדי דמנחנא לסולם מנמיה ומכל היזקא דמינאי אלא כיון דמשכחת לה לעולם בגיריה לא שבקינן למעבד סולם בהדי שובך לעולם עכ"ל, ובכמה ראשונים כתבו כן גבי מזחילה לדמותו לסולם דבכל גווי חשיב גירי מחמת דאח"כ יהיה היזק בגשמים עי"ש. ומבואר דההרחקה לא תליא בהיזק של גירי אלא בזכות השימוש בתוך שלו, וכל שנגרע זכותו להניח סולם לא יהני אף ששומר בשעת הנחת הסולם מגירי, כיון דחשיב דמ"מ מניח השתמשות של גירי. ונראה הביאור דלא רק עשיית השתמשות שתהא היזק בגירי היא אסורה, אלא גם קיום ההשתמשות אסורה, ולכן אח"כ יכול לתובעו להרחקה. וד"ו מתבאר ברשב"א במש"כ גבי מזחילה דכיון דאח"כ יהיו גשמים מיקרי גירי, והרי כשהניח לא היו גשמים וע"כ שקיום דבר שהשתמשותו יכולה להיות היזק אח"כ מיקרי עשיית השתמשות של גירי, וכ"נ גם בתש' הרא"ש קה גבי מזחילה ומתאים לדברי הרשב"א הנו'.

ביאור הגמרא בלישנא בתרא

ומעתה נראה דזהו שהוסיף רבא בל"ב דאפי' לרבי יוסי אמרי' כל מרא, היינו דאפי' רבי יוסי דמיקל ואמרי' דעושה בתוך שלו, דאם ל"ה השתמשות המזיקת בגירי אינו חייב בהרחקה, וא"כ היה לנו לומר דגם בבור כ"ז דליתא לניזק בור ל"ח השתמשות המזיקת מיד ואיך נאמר עליו חיוב הרחקה, לזה אמר רבא דכיון דכל מרא חשיב השתמשות המזיקת לחיוב הרחקה אף דעת עדיין ליכא נזק, וכדכתב הריטב"א הנ"ל דבעי הרחקה משום ההיזק שיהיה לאחר זמן. ואביי ג"כ מודה לסברת כל מרא ומרא דעושהו לגירי, אך אביי סובר דכ"ז שאין לניזק בור ל"ש חיוב הרחקה. ונמצא דעיקר טעמא דרבא דחשיב לאיתא לנזק הוא משום סברא דכל מרא, והא דרבא ס"ל כן גם בגפת ובשאר מזיקים, דליכא בהם סברת כל מרא, היינו כדכ' תוס' בת' הראשון דבגפת יש היזק לקרקע גם קודם שבא הכותל, להכי נחשב לרבא דאיכא לניזק כעת, וכמ"כ צ"ל לענין תנור וכן ברפת ואוצר דגם כעת איכא כבר נזק ולהכי מקשי' מיניה על רבא, ובמסק' לשיטת הר"ח ה"נ רבא פליג רק בבור מסברת כל מרא [וזהו שהוסיף הרא"ש בפסקים דסברת כל מרא בעי לרבנן ולא רק לרבי יוסי וכנ"ל].

ביאור התוס' בריש פירקין

והתוס' בריש פרקין (ד"ה לא יחפור) שכ' דסברת כל מרא בעי לרבי יוסי, נראה דתליא בשני תירוצים הקודמים, והיינו דהתוס' הק' דכשיבא הכותל יסלק הגפת, ובת' הראשון כ' דגם כעת

מזיק לכותל, ולתי' זה ה"נ בבור בעי לסברת כל מרא גם לרבנן לומר דחשיב כאיתא לניזק [וזהו שכ' תוס' דהא "נמי" היינו דקאי לא רק בבור יש היזק כעת מחמת כל מרא ולא יהני שיסתום הבור כמש"כ הר"ן ועו"ר, אלא גם בגפת כן], אבל לתי' השני דבגפת הוי מסברא דאינו רוצה לטרוח בב"ד, לפ"ז בעי לסברת כל מרא רק לרבי יוסי ולא לרבנן וכדברי התוס' בסוה"ד, ונמצא להך תרוצא דלרבא לא בעי' לרבנן לסברא דכל מרא, והא דבעי הרחקה הוא משום דכל שעושה השתמשות המזקת לאח"ז וכגון שחופר בור או מניח גפת או רפת ויהיה בזה היחזק לחברו לאח"ז איכא עליו כבר חיוב הרחקה, ועי' בדרישה (סימן קנה ס' מז) שדן בזה אם סברת תוס' דיש בגפת נזק עכשו הוי כסברת כל מרא ומרא ותלוי במש"כ וא"ש היטב.



הערות וקושיות – חושן משפט

האם גוי יכול להפקיר - הרב אהרן הכהן פרידמן

בספר אוצרות פנחס [להגאון ר' פנחס הירשפרונג זצ"ל, עמ' רנז] כתב: "נשאלתי אם עכו"ם יכולין להפקיר, והראתי בגמ' [גיטין מ"ז א'] הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשרות אלא אם כן הפקיר, הרי להדיא דעכו"ם יכולין להפקיר". ובמה שכתב לדון בהפקר בגוי אם מהני, לכאורה למה שלא יעזור. אמנם ביאור הספק הוא פשוט, שזה מתבאר בגמ' לגבי קניינים שמבוארים שמהני בישראל שצריך מקור שמהני גם בגוי, ובלא מקור אין ללמוד גוי מישראל, ויש שקנין הנכרי שונה מקנין הישראלי. וחזינן א"כ שאף שאין הקניינים מצוות, אלא דינים, גם בהם צריך מקור שמהני גם בגוי, וא"כ גם בהפקר, ששייך לדיני הקניינים, גם יהיה כן. והרי דין הפקר אינו נלמד מסברת חכמים, אלא יש מקור לכך מהפסוק, וכמבואר בירושלמי [פאה פ"ו ה"א] שלב"ש מקור הפקר הוא מקרא [ויקרא יט-י] "לעני ולגר תעזב אתם" וילפינן מתעזב אותם יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו, וזה הפקר. ולב"ה ילפינן ליה מקרא [שמות כג-יא] "והשביעית תשמטנה ונטשתה" מונטשתה ילפינן יש לך נטישה אחרת שהיא כזו וזה הפקר, וא"כ צריך מקור שגם בנכרי מהני [בפרט שילפינן להפקר מריבוי שנאמרו בדיני המצוות, פאה ושביעית, שבהם גוי לא שייך].

ובמה שכתב לפשוט את זה מהמשנה פאה (פ"ד מ"ט) המובאת בגמ' בגיטין. ראשית, יש לציין שבאמת לפ"ד יש להבין מה שלכאורה היה מקום לשאול על המשנה מה קמ"ל ב "אלא אם כן הפקיר" פשיטא שיהיה פטור מן המעשרות, כיון שכל דבר שהוא הפקר פטור מן המעשרות. ולדבריו י"ל שזה גופא קמ"ל שבגוי מהני הפקר. אמנם, אף שפשטות הדברים היא כמו שכתב, שיש ללמוד מזה שהפקר בגוי מהני, י"ל שאי"ז מוכרח, שי"ל שהכא איירי שהגוי מפקיר את זה כדי לקיים בזה דין לשו"פ, שהרי יש מושג שגוי מפריש תרומות ומעשרות אף שאינו חייב, וכמבואר במשנה תרומות (פ"ג מ"ט), רק שבמקום שיהיה מופקר רק לעניים מפקיר את זה גם לעשירים. ובכה"ג י"ל שמהני גם בגוי. משא"כ בכל הפקר, י"ל שאין הכרח שמהני בגוי [אף שיש לטעון שאם מפקיר גם לעשירים אז כבר זה לא דין לשו"פ, אבל יש ליישב, ואכמ"ל]. אמנם דין זה מובא גם בתוספתא (פאה פ"ב ה"א), ושם הלשון היא: "הלקט והשכחה והפאה של נכרי חייב במעשרות אימתי בזמן שהנכרי ממחה אבל אין הנכרי ממחה הפקר נכרי הפקר ופטור מן המעשרות", ומהלשון "הפקר נכרי הפקר", נראה שזה דין בכ"מ שהפקרו הפקר. וראה באנציקלופדיה התלמודית (כרך י', ערך הפקר) שכתבו "נכרי שהפקיר הפקרו הפקר", ובמקורות ציינו לדברי התוספתא והמשנה הנ"ל. והביאו שם שבש"ת זכר יצחק (ס' עח) כתב שאין הפקר נכרי הפקר משום שהפקר מטעם נדר ואינו בכל יחל, וכתבו שתמוה ע"ד שמפורש שמהני. וכדי שלא יקשה ע"ד מגמ' מפורשת בגיטין יש ליישב דבריו כמו שכתבנו.

אהרן הכהן פרידמן



אוצר טהרות

♦ בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת
נבילה ♦

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

א.

איתא בפרשת ראה פרק י"ג פסוק ט"ז: "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב, החרם אותה ואת כל אשר בה, ואת בהמתה לפי חרב". וראיתי למי שהעיר בזה [מלאכת מחשבת, פרשת ראה] למה חילק הפסוק בין הכאת יושבי העיר להכאת הבהמה, דכיון ששניהם נידונים לפי חרב, היה לפסוק לכלול את שניהם בלשון זה: "הכה תכה את יושבי העיר, החרם אותה ואת כל אשר בה, ואת בהמתה לפי חרב".

ותירץ בזה על דרך האפשר, די"ל דרצה הכתוב ללמד אותנו שיש כאן שני דינים נפרדים בדין החרב. ואינו דומה דין החרב אשר נאמר אצל יושבי העיר, לבין דין החרב אשר נאמר אצל בהמתה של העיר. דבדין חרב של יושבי העיר, נאמר בזה דין מיתת סייף הידועה בתורה כאחת מד' מיתות ב"ה. ברם בדין חרב הנאמר אצל בהמתה לפי חרב, אינו בכלל דין מיתת סייף שבתורה, אלא יש רק דין הריגה בלבד. ונימא דמה שאמרה התורה לפי חרב, הוא ללמד שאין רשות להרוג את הבהמות במיתה החמורה מסייף [כגון שריפה בחיים]. ואף אם יש דין לשרוף את הבהמה לאחר מיתה כדין שללה, מ"מ עצם המיתה לא תהיה על ידי שריפה, אלא במיתה הקלה ממנה. ומ"מ לא נאמר כאן דין סייף בדוקא שהוא אחד מד' מיתות ב"ה שנאמר בדין הריגת הרוצח, ובדין הריגת אנשי עיר הנידחת.

ורצה בזה לתלות את האיבעיא של רב חסדא בסנהדרין דף קי"ב א', גבי שחט בהמת עיר הנידחת מהו דתיהני בה שחיטה לטהרה מידי טומאת נבילה. לפי חרב אמר רחמנא, לא שנא שחטה משחט, לא שנא קטלה מקטל, או דלמא כיון דשחטה, מהניא ביה שחיטה, וסלקא בתיקו. ושם פרש"י וז"ל: "לא שנא שחיטה וכו', דבין בשחיטה ובין בהריגה קרינא ביה לפי חרב, ואפילו שחטה, מיתה בעלמא היא ולא מהני מידי, או דלמא לפי חרב היינו שלא בדרך שחיטה, אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבילה, דנהי דלאכילה איתסרה ואיסור הנאה הוא, אבל תיהני לטהרה מידי נבילה".

וביאור צדדי הספק הנ"ל תליא בביאור דין לפי חרב הנאמר אצל בהמת עיר הנידחת. דאם נימא שהוא שווה לגדר דין חרב הנאמר אצל יושבי העיר, שהוא חלות דין מיתה בסייף דווקא, הרי שמיתת סייף היא על ידי כריתת הראש ולא רק חיתוך הסימנים בלבד. וממילא בשחיטה, שיש בה רק חיתוך סימנים ולא כריתת ראש, אזי לא מתקיים בזה דין לפי חרב הנאמר בדין הריגת בהמת עיר הנידחת. ואשר על כן, יובן היטב בזה, הצד שתיהני מעשה השחיטה לטהרה מידי טומאת נבילה. אך אם נימא שחלוק דין חרב הנאמר אצל בהמת עיר הנידחת, ולא נאמר

שנו בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

בזה דין מיתה בסיף, אלא דין מיתה והריגה בסתמא, ובכל צורת מיתה אתה מקיים את דין הריגת בהמת עיר הנידחת, אזי לפי זה, אף אם עשה האדם מעשה שחיטה בבהמה, מקיים הוא בזה דין לפי חרב הנאמר בהריגת בהמת עיר הנידחת, ושוב לא יהי' נידון כמותה על ידי שחיטה, אלא כמיתה בעלמא, וממילא לא יחול דין טהרה מידי טומאת נבילה בהאי שחיטה.



ב.

ונראה לענ"ד להעיר בזה טובא. חדא, הרי אם אמת נכון הדבר שזה הוא ביאור צדדי הספק של רב חסדא אם שחיטה מטהרת מידי טומאת נבילה בבהמת עיר הנידחת, ובזה סלקא בתיקו. הנה, לפי זה לא מתיישבת לנו ההערה בביאור הכתוב אשר פתחנו בו, מדוע כתבה התורה פעמיים דין לפי חרב, הן אצל יושבי העיר, והן אצל בהמת עיר הנידחת. והרי היישוב לזה הי', שמוכרח לומר שחלוק דין חרב הנאמר בבהמת עיר הנידחת מדין חרב הנאמר אצל יושבי העיר, והיינו שאינו דין מיתה בסיף. ומעתה קשיא, מדוע יש ספק לרב חסדא במעשה שחיטה אי מטהר הוא מידי נבילה, והרי מוכרח הוא מקרא הנ"ל, שאין צריך דווקא מעשה הריגה בסיף, אלא בכל צורת מיתה שהיא, מתקיים דין לפי חרב, ורק שלא יהי' במיתה על ידי שריפה החמורה. ואם כן, דין הוא שלא תיהני השחיטה לטהר מידי נבילה.

ועוד נראה להעיר בזה, דהנה גם אם נימא שלפי חרב הנאמר בדין הבהמה, אין זה דין מיתה בסיף דוקא, אלא דין הריגה בעלמא, והוא מתקיים בכל צורה שהיא, ומה שנאמר בחרב הוא רק לאפוקי מיתה בשריפה מחיים. הרי שמ"מ בעינן לזה דין מעשה הריגה לקיום דין הריגת הבהמה לפי חרב. מה שאין כן אם עבד רק מעשה שחיטה בעלמא, שאין זה דרך הריגה כלל וכלל, דזה דרך לשחוט בהמה לצורך אכילה, ולא כמעשה הריגה והמתת הבהמה, דבשחיטה המטרה היא חיתוך הסימנים לצורך חלות מתיר הבהמה לאכילה, ואין זה בכלל מעשה הריגה במטרה ותכלית של הריגה. ואם כן, גם לפי צד זה, צריך להיות הדין שתיהני השחיטה לטהרה מידי טומאת נבילה.

וסיוע לזה הוא, מעיון היטב בלשון רש"י הנ"ל, שהרי ברור מללו, לב' צדדי הספק, שיש מעשה שחיטה לחוד, ויש מעשה הריגה לחוד. ומעשה שחיטה אינה בכלל מעשה הריגה, שאין זה הדרך להרוג בהמה. אלא שיסוד הספק הוא, מה הכוונה בלשון התורה "לפי חרב", הנאמר אצל בהמה. האם עיקר הכוונה היא שהבהמה תומת על ידי כלי חרב, והעיקר הוא הכלי שבו הורגים את הבהמה, ולא הצורה ואופן של הריגתה. אשר לפי צד זה, גם במעשה שחיטה, שאינו דרך של הריגה, מ"מ מתקיים בזה דין לפי חרב הנאמר במיתת הבהמה, דמ"מ המיתה נעשתה על יד סכין, שדינו כחרב לכל דבר. ושוב לא יועיל במעשה זה לטהרה מידי נבילה, דהרי נתקיים בזה דין מיתה לפי חרב הנאמר בדין בהמת עיר הנידחת. וממלא גם במעשה שחיטה, ודרך שחיטה, נידון כמיתה בעלמא, שאינו מחיל דין טהרה מידי טומאת נבילה.

או צד אחר לומר, שעיקר כוונת התורה במאי דנאמר לפי חרב אצל בהמה, דהוא לא רק שהמיתה תעשה על ידי כלי מתכת של חרב, אלא גם שיהי' בצורת ודרך הריגה. משא"כ מעשה

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שנה

שחיטה אינו בכלל מעשה הריגה כמהות ומטרה של הריגה. ואשר ע"כ גם אם המעשה נעשה בסכין אשר הוא בכלל חרב, מ"מ אין הוא בכלל חרב שנאמר בדין הבהמה, דלזה בעינן גם צורת מעשה הריגה שעושים על ידי חרב. ולא איכפת לן אם על ידי התזת הראש מהבהמה, או מעשה הכאה בחרב או מעשה דקירה בחרב. העיקר שהוא בכלל מעשה הריגה, ומשא"כ מעשה שחיטה שהוא רק חיתוך הסימנים, אינו בכלל מעשה הריגה. ואשר על כן תיהני במעשה השחיטה לטהרה מידי טומאת נבילה.

ואשר לפי זה, אפשר ליישב את כפילות לשון חרב שכתבה התורה הן אצל יושבי העיר והן אצל בהמתה. ואינו נוגע לעיקר ספק הגמ' הנ"ל בדין טהרה מידי טומאת נבילה. דאכן יש לומר לב' הצדדים הנ"ל, שאין דין לפי חרב שנאמר בבהמה שווה לדין חרב הנאמר אצל יושבי העיר המודחת. דאצל אנשי העיר, הוא אכן דין מיתה בסייף הנאמר בד' מיתות ב"ד. אך אצל הבהמה הוא אינו מיתת סייף דוקא, בהתזת הראש, אלא או שיהי' בדוקא על ידי כלי אשר נכלל בשם חרב, והוא כל כלי מתכת אשר פיו חד כחרב, וגם סכין שחיטה בכלל, וגם בדרך שחיטה בכלל. או דבעינן דוקא בדרך הריגה ממש ולא בדרך שחיטה בעלמא. וחרב שאמרה בו תורה, הוא לאשמועינן שיהי' בדרך הריגה דוקא, כפי שחרב הוא דרך הריגה ומעשה הריגה. אך לב' הצדדים אין ענין שיהי' דוקא כמיתת סייף אשר נאמר בהריגת יושבי העיר, שמיתתם בסייף היא דוקא באופן שמתזים את ראשו. ועי' להלן סוף אות ל' מה שביארנו בדרך יותר מרווחת את כפילות לשון חרב הנ"ל, ודו"ק.

ג.

והנה, נמצא לפי הדרכים הנ"ל בביאור הספק של רב חסדא, שלפי הצד בספק שהשחיטה מהני לטהרה מידי נבילה, אזי לא מתקיים במעשה השחיטה דין ההריגה של "לפי חרב" הנאמר בדין בהמת עיר הנידחת, וכל המעשה מוגדר רק כמעשה שחיטה בעלמא. וכך נראה מפשטות לשונו של רש"י שהובא לעיל, וכך נראה שהבין בספר עונג יו"ט (סי' ס"ח), יעו"ש בתוך דבריו, בביאור דברי רב חסדא, בדין בהמה חציה של עיר הנידחת וחציה של עיר אחרת אסורה.

ועל זה הוקשה לי מסוגיא ערוכה במסכת חולין דף ק"מ א': "אלא אמר רב נחמן בר יצחק, למעוטי ציפורי עיר הנידחת. למאי, אי לשילוח, לא אמרה תורה שלח לתקלה, אלא לשחיטה. וכתב רש"י שם: "אמר רב נחמן, 'טהורות' למעוטי ציפורים של עיר הנידחת. ולמאי, להי מינייהו איצטריך קרא להך, דהא משלח, פשיטא דשל עיר הנידחת לאו בר שילוח הוא, דלא אמרה תורה שלח לתקלה, דממון עיר הנידחת אסור, ואם ישלחנה, יהיו בני אדם צדין אותה לאחר זמן. **אלא בשחוטה** - אפילו ההיא דשחוטה היא, ולא אכלי לה, ויכול לשורפה אחר שחיטה, לא תיתי מעיר הנידחת".

ומתוך דברי רש"י נראה דהוקשה לו דהאיך ס"ד שיכול להביא צפור עיר הנידחת לשחוטה, והא צפור עיר הנידחת דינה בשריפה ובר קטלא היא. ובגמ' לא דחיק לאוקמי שלא נגמר דינה. וביותר, שהרי כיון דאיכא תקלה ע"כ שנגמר דינה, דבלא"ה ליכא תקלה. וכיון שנגמר דינה

שנט בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

האיך יכול להביא צפור עיר הנידחת, והא בר קטלא היא ודינה בשריפה. וע"ע להלן אות ו' במה שיש לדון היאך איירי, אי בנגמר דין עיר הנידחת או לאו.

ואכן כן הוא בהמשך דברי הגמ' שם: "רבינא אמר הכא במאי עסקינן בעוף שהרג את הנפש, היכי דמי, אי דגמר דינא, בר קטלא הוא, אלא קודם גמר דינא, ולמאי אי לשילוח, בעי לאתויי לבי דינא וקיומי ובערת הרע מקרבך, אלא לשחיטה". וכתב רש"י שם, "אי לשילוח - פשיטא דאסור: בר קטלא הוא - ופשיטא דאינו ראוי לשלוח, ולא לשחיטה, דהא דינו בסקילה: אלא לשחיטה - דאי משום ובערת הרע הרי מבוער מן העולם הוא".

המבואר מדברי הגמ' ורש"י, דאין מקום לס"ד שיהי' מותר לקחת לציפור מצורע בין לשילוח ובין לשחיטה, מציפור שהרג את הנפש שנגמר דינו לסקילה, היות שמצוותו במעשה הריגה על ידי סקילה, שוב אינו יכול לבטל דין זה, על ידי שחיטת הציפור לצורך טהרת המצורע. ומעתה כמו כן, קשיא בנידון ציפור עיר הנידחת, כיצד ס"ד שיהי' מותר לקחת אותה ולשוחטה לצורך טהרת המצורע, והרי דינה בשריפה.

וכתב רש"י הנ"ל ליישב. דכיון דאין אוכלים צפור המצורע שפיר מתקיים בה דין עיר הנידחת, שהרי יכול הוא לשורפה אחר שחיטה, ורק גבי צפור שהרגה את הנפש אמרינן שאין הוא יכול לקחת אותה לאחר שנגמר דינה, משום דדינה בסקילה, ואין הוא יכול לקחת אותה ולשוחטה כיון שמבטל את דינה.

והרש"ש שם כתב דס"ל לרש"י, שדווקא בהמת עיר הנידחת דינה בחרב דכתיב בה לפי חרב, אבל עוף, הוי בכלל את כל שללה תקבוצ, ודינו בשריפה. אלא שהביא הרש"ש את דברי הרמב"ם בפ"ד מע"ז ה"ו דהורגין כל נפש חיה. וביאר הכסף משנה, שהוא משום דכתיב ואת כל בהמתה, וה"ה לשאר נפש חיה דהורגים לפי חרב. ויעוי"ש ברש"ש, שתמה על הכסף משנה מכמה דברים, אלא שסיים הרש"ש שאפשר להשוות את דעת רש"י והרמב"ם, דבתחילה היו הורגים אותם בחרב, ורק אח"כ שורפים אותם. וכ"כ הצ"ח שם, דמ"מ בעי לשורפה אחר הריגתה, דנבלתה לא גרעה משלל העיר, שדינו בשריפה*.

(א). ובוה נלע"ד מיושב מה שהק' הרש"ש שם בסוף דבריו, דהא בדין שריפה בעינן דוקא תקבוצ ושרפת, והיינו רק דבר שמחוסר קיבוצ ושריפה, ולא דבר שמחוסר גם קציצה מהמחוסר כמבואר בגמ' סנהדרין ק"ב א', לענין שער של רשעיות, וכן בדף ק"ג א', בענין אילנות המחוברים. וכמו כן הכא מחוסר גם הריגה קודם שריפה.

ברם, לענ"ד הנכון בזה הוא כפי המדוקדק בדברי הצ"ח, שכל דין השריפה בבהמת עיר הנידחת מתחדש אך ורק לאחר שנהרגה הבהמה, דלא גרעה עתה מכל נבילה מתה, שדינה בשריפה כשאר שלל העיר, אך קודם הריגת הבהמה, הרי היא בדין הריגה בחרב בלבד. ושור"ר שכעין זה הבין הצפנת פענח, אלא שהוא מחלק בין בהמת צדיקים לבין בהמת רשעים, ואכמ"ל. ולאחר זמן זכיתי למצוא ממש תירוץ זה שכתבנו בספר עין יהודה רבינוביץ סי' ב' (הודפס בשנת תש"ח), עי"ש.

אלא שיש להעיר בדברי הצ"ח שם, שהוסיף לבאר מדוע באמת נאמר גם דין הריגה בחרב קודם שריפה. וביאר בזה שהוא משום שלא ראוי לשרוף את הבהמה בעודה בחיים, ומשום צער בעלי חיים. ואף לצד שצער בע"ח הוא רק מדרבנן, מ"מ מסביר לא ראוי לשרוף בהמה בחיים. והרי לפי ביאור זה, אין דין ההריגה מדיני בהמת עיר הנדחת שדינה בהריגה, אלא באמת, כל דינה הוא רק בשריפה, וגם בעלי חיים הרי הם בכלל כל שללה תקבוצ ושרפת, ורק שאין ראוי לשורפה בחיים, ועל כן מקדימים לזה הריגה. וזה הרי לא יתכן, דאם כן, מדוע נכתב בדוקא לפי חרב, ולא סתם והרגת את כל בהמתה. וכמו כן, לא יתיישבו בזה דברי הרמב"ם, שכתב בהם דין הריגה כדין בפני עצמו, להשוותו עם דברי רש"י הנ"ל וכדברי הרש"ש. וכמו כן, תחזור קושיית הרש"ש הנ"ל, שמעתה הרי זה מחוסר הריגה קיבוצ ושריפה. דהרי מעיקר דינה

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

ומעתה הנני בא ושואל, דאף אם נימא כהנ"ל, שתחילת דין העוף או הבהמה הוא להיות נהרג בחרב, ורק אח"כ דינו בשריפה. הנה, עדיין קשיא למבואר כאן בגמ' סנהדרין, לצד אחד בספק של רב חסדא, שדין הריגה בחרב לא מתקיים על ידי מעשה שחיטה, ורק משום כן, יש צד שהוא מטהרה מידי טומאת נבילה. ומעתה, כיצד אפשר לבטל דין הריגה בחרב על ידי מעשה שחיטה של ציפור מצורע שמביא לטהרתו, והרי במעשה שחיטה זו לא מתקיים דין הריגה בחרב שנאמר בו.

ובאמת נראה שהא קשיא על דברי הרש"ש גם לולי דברי הגמ' בסנהדרין הנ"ל. דהרי תחילה רצה הוא לומר בדברי רש"י, שאכן ס"ל שחלוק דין העוף מדין הבהמה, ורק בעוף נאמר דין

בעודה בחיים הוא לשורפה, ורק מחמת סיבה צדדית צריך להורגה קודם לכן, ואם כן, צריך להיות מופקע מדין שריפה, מחמת שחסרה היא גם הריגה מלבד קיבוץ ושריפה. והיינו שדין השריפה לא מתחדש רק אחר הריגה, כפי שרצינו לתרץ לעיל, אלא מעיקרא דינו בשריפה בתורת שללה של העיר, ורק שיש תנאי להקדים מעשה מיתה קודם שריפה.

[אכן באמת יש לדחות, דכוונת הצ"ח היא רק לבאר טעמא דקרא, שאכן ציוותה תורה להדיא להרוג בהמת עיר הנידחת בחרב ממש, ומטעמים הנ"ל, ואחר שכן נכתב בתורה, הרי זה חלק מדיני פרשת עיר הנידחת, אלא שהטעם שכן ציוותה תורה הוא מטעם הנ"ל, שלא ישרפו חיים, אבל אין זה אומר, ששוב אין זה מעיקר דין עיר הנידחת, ודו"ק.

ברם עדיין צ"ב מדוע הדגישה תורה דוקא בחרב, ולא כתבה סתם הריגה ומטעמים הנ"ל, וצ"ע. וכמו כן קושיית הרש"ש עדיין קשה, כיצד אפשר לומר שהבהמה היא בכלל שללה תשרוף, והרי אחר שהוצרכה תורה להוסיף שצריך קודם להורגה בחרב מטעמים הנ"ל, הרי שוב אין מה שנאמר אחר כך בפסוק שכל שללה תשרוף, יכול לכלול גם הבהמות, שהרי הן מחוסרות הריגה וקיבוץ].

ואשר ע"כ נראה לומר בעוד דרך ליישב את קושיית הרש"ש הנ"ל. דהנה אף אם נימא שלא כהצ"ח הנ"ל, אלא שמעיקר דין הבהמה נאמר שיש להורגה בחרב וגם בשריפה [והיינו, שלא כהנ"ל, שמעיקרא אינו בכלל דין שללה ודין שריפה, אלא רק בדין הריגה, ושוב לאחר מכן, הרי הוא בכלל שללה וממלא מתחדש דין שריפה]. מכל מקום י"ל דאינו בכלל מחוסר דבר אחר חוץ מקיבוץ ושריפה, דזה נאמר רק בכה"ג שהפעולה החסרה היא לא מעיקר דינו, אלא רק כדי לאפשר בפועל את ענין הקיבוץ, אבל אם זה הוא חלק מדיני שלל עיר הנידחת, שדינו להריגה בחרב ושוב אח"כ בשריפה, וכך הוא דינו מעיקר דין תורה, א"כ אין זה בכלל מיעוט הנ"ל.

וביותר יש להוסיף, דהרי כל המיעוט מישך שייך רק משום שבעינן קרא כדכתיב, שהוא וקיבצת ושרפת, אך אם מחוסר דבר אחר שלא כתוב בקרא, הרי הוא בכלל המיעוט. ברם, אם הדבר הנצרך הוא גופא כתוב בקרא קודם הקיבוץ והשריפה, וכמו הכא, שכתבה תורה בתחילה דין הריגה בחרב, ושוב וקבצת כל שללה ושרפת, הרי בהכרח שנאמר בזה, שלגבי הבהמות הרי כך קיומו כדכתיב בקרא, שהרי הוא מחוסר הריגה קיבוץ ושריפה. ורק לגבי דברים אחרים, שאינם בכלל בהמות דקרא, אזי בהם הקרא כדכתיב הוא רק קיבוץ ושריפה ולא דבר אחר, ודו"ק.

ברם נראה לומר עוד, דאף אם כדברי הצ"ח הנ"ל, שדין ההריגה היא לא מעיקר דינו, אלא רק לצורך קיום דין שריפתו. מ"מ הכא שאני ממה שנאמר בגמ' בענין שער נשים רשעיות ואילנות המחוברים. הנה, נראה ברור, שכל יסוד המיעוט הוא דבעינן שיתקיים ואת כל שללה תקבוצ ואח"כ ושרפת, והיינו שלא חסרה שום פעולה קודם מעשה הקיבוץ, דמיד אפשר לקבץ אותו, דכך הורתה תורה בפעולה הראשונה קודם שריפה, דהוא מעשה הקיבוץ. אך אם נצרכת קודם הקיבוץ, כדי שיהי' אפשר לקבצו, פעולת תלישה, אזי אין זה בכלל דין שריפה.

ואשר לפי זה נראה, דשאני בהמת עיר הנידחת, שהיא מיד ראוייה לקיבוץ כשאר שלל העיר התלוש, אלא שלאחר הקיבוץ לרחובת של עיר, צריך להקדים בה דין הריגה לצורך שריפתה. ובזה אין כל חיסרון, דרק אם אין אפשרות לקבוצ בפועל מיד בגמר הדין, אזי הוא בכלל המיעוט, אבל לא איכפת לן אם לאחר הקיבוץ צריך לעשות עוד פעולה, ובפרט אם זה לצורך קיום מעשה השריפה, דהוא בכלל מעשה השריפה. ורק אם הי' צריך להורגה בדוקא קודם הקיבוץ, אזי הי' זה מהווה חיסרון, אף אם זה לצורך קיום מעשה השריפה, כמו שאין אפשרות לשרוף את שיער האשה בעודה על ראשה, ומ"מ כל זמן שלא הגיע זמן השריפה בפועל, אין זה בכלל מעשה השריפה. אבל אם זה לאחר מעשה הקיבוץ, אזי שוב אם זה לצורך קיום השריפה, אזי הוא בכלל פעולת השריפה, ואינו נכלל במיעוט הנ"ל, ודו"ק היטב בזה.

שסא בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

שריפה, ומשא"כ בבהמה נאמר דין הריגה בחרב. וכל מה שהוקשה לו הוא רק מדברי הרמב"ם שלא משמע כן, ועל כן חזר להשוות ביניהם. אך לולי דברי הרמב"ם, הי' נשאר שפיר בשיטת רש"י, שמשמעות דבריו היא שדין העוף הוא בשריפה בלבד.

ומעתה צע"ג, כיצד אם כן מותר, לפי הס"ד לולי המיעוט דטהורות, להביא ציפור של עיר הנידחת לצורך שחיטת ציפור מצורע לטהרת המצורע, והרי במעשה השחיטה בוודאי מבטל הוא את דין הריגה בשריפה שיש על הציפור, וכמו שחזינו בדין ציפור שהרגה את הנפש, שדינה בסקילה, ולא ניתן לשחוט לצורך טהרת המצורע, היות ובזה מבטל דין הסקילה שיש על הציפור.

שוב מצאתי בס"ד את שאהבה נפשי, בספר מלבושי יו"ט (ח"ב יו"ד חלק הפלפולים סימן כ"ו), שכתב לבאר שם מה שהכריח את רש"י בחולין ללמוד מהתם, את מה שחידש לחלק בין דין בהמת עיר הנידחת שדינה בחרב, לבין דין עוף עיר הנידחת שדינה בשריפה. והוא מכח מה דקשיא ליה לפי מה שביאר רש"י עצמו בסנהדרין הנ"ל, שלפי הצד ששחיטת בהמת עיר הנידחת מטהרת מידי נבילה, אזי הביאור הוא, שאין בדרך שחיטה קיום דין של הריגה בחרב שנאמר בבהמה. ואשר לפי זה, הוקשה לרש"י בסוגיא דחולין הנ"ל, דבעינן למיעוט מקרא, שאין להביא לטהרת המצורע ציפור לשחיטה מעיר הנידחת. והרי גם בלא מיעוט מקרא, אין מקום לזה.

והוא בדרך ממה נפשך. דאם נימא ששחיטה מטהרת מידי נבילה, אם כן, אין מתקיים דין לפי חרב בשחיטת הציפור, ואם כן, אין מקום להתיר שחיטתה, דהרי בזה מפיקע אותה מדין חרב שנאמר בה מכח דין עיר הנידחת. ואם כהצד בספק שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה, אזי הביאור הוא, שאינו מוגדר כמעשה שחיטה, אלא כמיתה בעלמא. ואם כן, כיצד אפשר לקיים בזה דין ושחט את הציפור, שהרי בעינן מעשה שחיטה בציפור לצורך טהרת המצורע. ואשר זה הוא שהכריח את רש"י לחדש, שדין העוף חלוק מדין הבהמה, ודינה בשריפה ולא בדין לפי חרב. ואשר על כן, יכול לקיים מצוות שחיטה מדין טהרת המצורע, ואח"כ דין השריפה שיש בה מדין עוף של עיר הנידחת, עכ"ד שם.

הרי לנו שכבר עמד המלבושי יו"ט בשאלה ששאלנו לעיל בדברי רש"י בסנהדרין, במה שיוצא מדבריו שם, שלפי הצד בספק שמהני שחיטה לטהרה מידי טומאת נבילה אזי לא מתקיים בזה דין לפי חרב בשחיטת הבהמה, דזה נסתר מהמבואר בסוגיא דחולין הנ"ל. אלא שהיה מקום לומר שרב נחמן בר יצחק, המובא בסוגיה בחולין הנ"ל, פליג על ספקו של רב חסדא בסוגיה דסנהדרין הנ"ל, וס"ל בפשיטות, ששחיטת בהמת עיר הנידחת לא מטהרת מידי טומאת נבילה,

ואחר כל זה עדיין נשאר קשה, שאם זה כל טעם הריגתה בחרב, מהטעמים הנ"ל, מדוע בעינן דוקא הריגה בחרב, והרי כל הריגה מפקיעה את השריפה מדין צער בעלי חיים. וביותר קשה, מדוע לא סמכה תורה שבנין זאת לבד, שקודם צריך להמיתה משום צער בעלי חיים, ולבטח לא נטעה מכח דין זה או מסברא, לקיים בהם דין שריפה בעודם בחיים, עד שהוצרכה תורה לכתוב בהדיא להורגם בחרב. ובדרך החידוד י"ל, שאם לא היה נכתב כן להדיא, אזי הי' קשה הקושיא הנ"ל של הרש"ש, שהיינו למדים שאין הן בכלל שריפה כלל, היות שהן מחוסרות הריגה וקיבוץ. ברם לאחר שכן נכתב בתורה בהדיא, אזי כבר י"ל שלא קשה, וכנ"ל בביאורים דלעיל. אך עדיין קשה מדוע נאמר דוקא חרב ולא סתם הריגה. וכן לפי המהלך האחרון ביישוב הרש"ש, אזי לא צריך לכתוב דין הריגה בחרב להדיא בקרא, ודו"ק.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טסב

ושפיר מתקיים דין חרב גם בשחיטה. ועל כן העמיד רנב"י את מיעוטי דקרא בציפור עיר הנידחת, דס"ד שמהני לשוחטה ומ"מ לקיים בה דין חרב של עיר הנידחת. אלא שעל זה הוסיף במלבושי יו"ט הנ"ל להקשות בתורת ממה נפשך, והיינו שאם כהנ"ל, אזי קשה לאידך גיסא, כיצד ס"ד שתתקיים בזה מצות שחיטת ציפור מצורע, והרי אין על זה דין מעשה שחיטה אלא מעשה של הריגה בחרב, וכנ"ל.

וכמו כן מצאתי באחרונים, שרצו להוכיח מהאי סוגיא בדעת רב נחמן בר יצחק, שס"ל באמת לאידך גיסא, והיינו ששחיטת בהמת עיר הנידחת אכן מטהרת מידי טומאת נבילה, ויש לזה גדר של מעשה שחיטה, דאם לא כן, היכן מתקיים בזה ושחט את הציפור החיה, וע"כ פליג על רב חסדא לאידך גיסא. ובוזה רצו לבאר את מקור דברי הרמב"ם שהשמיט האי ספק של רב חסדא, ולא פסק לחומרא שאינו מטהר מידי נבילה. עי' בזה בחידושי רעק"א חולין, ובמג"ח (תס"ד אות ל"ב), ובבית הלוי (ח"ג סי' כ"ו אות ד'), ובחזון איש (סי' רי"ד).

ופלא שלא עמדו על כך, שאם כך קשה לאידך גיסא, כיצד ס"ד שיהי' מותר לשחוט הציפור לטהרת המצורע, והרי בזה הוא מפקיע דין הריגה בחרב מהעוף, ולא יתכן כן למבואר בגמ' בציפור שהרגה את הנפש וכנ"ל.²

אלא שלא הבנתי מה הועיל המלבושי יו"ט בתירוץ, וכמו ששאלנו לעיל על דברי הרש"ש. דהנה, אם אכן ס"ל לרש"י שדין העוף רק בשריפה ולא בדין הריגה בחרב, הן אמת שמעתה אין הפקעה של דין חרב במעשה שחיטת הציפור לצורך טהרת המצורע, היות שאין דין של הריגה בחרב, מ"מ הרי יש דין הריגה בשריפה, ולזה בעינן שהציפור תמות על ידי שריפה, וככל דין מיתת שריפה שנאמר באחד מד' מיתות בי"ד. ואם כן, כיצד מהני לשוחטה קודם שריפה, והרי בזה מפקיע הוא דין מיתה בשריפה, דעתה מתה היא על ידי שחיטה, ומה הועיל בזה ששרפה לאחר שמתה בשחיטה. וכמו שמצאנו בעוף שדינו בסקילה, שלא מהני שימות על ידי שחיטה, אלא בעינן להמיתו בסקילה, ולא מהני שיהי' נסקל לאחר שחיטה, דמה יועיל בזה כלל, הרי סו"ס לא מת בסקילה.

ונמצא לסיכום, שיש להקשות בכמה אופנים בהאי סוגיא דחולין, דס"ד לולי המיעוט מקרא, להתיר לקחת לצורך טהרת המצורע ציפור מעיר הנידחת ולשוחטה כדין ציפור השחטה. דהנה

(ב). והנה, באגרות משה (ח"א קדשים סי' כ"ו ס"א), רצה לומר בתחילה שאין צריך בדין קיום מצות ושחט שנאמר אצל ציפור מצורע, להיות בגדר שחיטה המטהרת מידי טומאת נבילה, דהרי יש צד בגמ' דבעינן למעט מקראי שחיטת עוף טמא. והיינו שלולי המיעוט, היה כשר לקיום המצוה של ושחט לשחוט עוף טמא, אף שבזה הרי ברור שלא מטהר הוא את העוף מידי טומאת נבילה. ועל כרחך שדי לקיום מצוה זו במעשה שחיטה בעלמא, בלא שהוא מתיר שום דבר, לא היתר אכילה ולא טומאת נבילה. ואשר לפי זה, היה מקום לומר כמו שרצינו ליישב לעיל, שרב נחמן בר יצחק ס"ל שאכן אין השחיטה מטהרת מידי נבילה, וממלא מוגדרת היא כהריגה בחרב, ומתקיים בזה גם דין שחיטה של ציפור מצורע וגם דין הריגה בחרב. אלא שדחה זאת באגרות משה הנ"ל, מדברי רש"י סנהדרין הנ"ל, שכתב שם לבאר לפי הצד שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה, שאזי הוי מוגדר כמעשה הריגה בחרב, והוי כמתה מיתה שלא בשחיטה. ואם כן, אין זה דומה לשחיטת עוף טמא, שאף שלא מטהר הוא את העוף מידי נבילה, מ"מ הרי זה בשם מעשה שחיטה. ועל כן מקיים הוא את המצוה של ושחט וכו'. אבל בשחיטה לצורך הריגת עוף של עיר הנידחת, הרי בזה אינו בשם שחיטה כלל וכלל לפי הצד הנ"ל, ועל כן מן הראוי שלא יועיל לקיום מצות שחיטה שצריך לצורך טהרת המצורע. וכפי שאכן נקטו כל האחרונים הנזכרים לעיל.

שסג בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

אם נימא כפשטות המבואר בפסוקי התורה שדין הבהמה הוא רק במעשה הריגה בחרב ולא בשריפה. ושדין העוף כדין הבהמה, ושכן הוא פשטות שיטת הרמב"ם. אז לפי זה קשה מספיקא דרב חסדא בסנהדרין, באופן של ממה נפשך, דלפי הצד ששחיטת בהמת עיר הנידחת לא מוציאה מידי נבילה, אזי השחיטה מוגדרת כהריגה ולא כמעשה שחיטה, וממלא כיצד תתקיים מצות שחיטת הציפור החיה. ולפי הצד שהשחיטה מוציאה מידי נבילה, אזי שפיר מתקיימת מצות השחיטה, אבל מאידך מפקיע בזה דין הריגה בחרב מדין בהמת עיר הנידחת.

ואם נימא כפשטות שיטת רש"י שדין העוף חלוק מדין הבהמה, ושדינה הוא בשריפה בלבד, וכפי שנקט בספר מלבושי יו"ט, אזי הרווחנו את מעשה השחיטה לקיום מצוות השחיטה לטהרת המצורע, אבל מאידך קשה, שהפסדנו בזה את דין הריגת העוף שדינו בשריפה מחיים.

ואם נימא כמו שרצה הרש"ש להשוות בין רש"י להרמב"ם, וכן דעת הצ"ח, שבין בעוף ובין בבהמה דינם בין בהריגה ובין בשריפה, אזי לא קשה מדין השריפה, כיון שהיא מתקיימת תמיד בבהמה מתה, אבל מאידך קשה מצד דין השחיטה, ובאופן של ממה מ נפשך וכנ"ל, דאו שמתקיים כאן דין מצוות השחיטה של טהרת המצורע, ולא מתקיים דין הריגה בחרב, או להיפך, שמתקיים דין הריגה ולא דין ומצוות השחיטה.

ד.

והנראה ליישב בדרך אפשר את דברי הרש"ש הנ"ל, ואת דברי המלבושי יו"ט הנ"ל. והוא שנימא, שאכן גם אם נתפוס שדעת רש"י היא, שחלוק דין העוף מדין הבהמה בעיר הנידחת, מ"מ אין כוונת התורה לדון את העוף במעשה שריפה בחיים. דזה לא יתכן לומר כפי הטעם שכתב בצ"ח הנ"ל, דאו משום שצער בע"ח הוא מדאורייתא, או מסברא בעלמא, שאין ראוי לעשות כן לבהמה וכן לעוף לשורפם חיים. ואשר ברור הוא, שכוונת התורה בזה היא לשורפם רק לאחר מיתה. אלא שאין הביאור בזה כמו שציטטו הרש"ש והצ"ח, דב' דינים איכא בעוף או בבהמה, גם דין הריגה בחרב, ושוב לאחר מכן גם דין מעשה שריפה, ודין שריפה כשאר שלל עיר הנידחת. ולפי זה דין השריפה מתחדש רק לאחר שהתקיים דין הריגה בחרב. אלא הביאור הוא אחר, והיינו שמעיקר הדין, אין דין להרוג בחרב [בעוף בלבד לשיטת רש"י] וכל דין העוף הוא רק במעשה שריפה, והרי הוא בכלל שללה של העיר, אלא שמדיני השריפה של העוף הוא להמית אותו קודם לכן בכל מיתה שהיא, ורק אחר כך לעשות בו מעשה שריפה, ולקיים בה את דין השריפה. ומשום שאין ראוי לשרפו בעודו בחיים. וכפי שהערנו לעיל על דברי הצ"ח, שדבר זה לא צריך להיות נכתב בקרא להדיא, אלא סמכה תורה שנבין זאת לבד מכח דין צער בע"ח, או מסברא בעלמא¹.

ג. וצריך להבהיר שכל זה הוא רק משום שדין השריפה בעוף הוא רק מדין כל שללה תשרוף, שאז אפשר לומר מסברא ומטעם צער בע"ח, שעל כרחק כוונת התורה לשורפם לאחר מיתה, ולא דוקא בחרב. ברם אם הי' דינם בשריפה בגדר הריגה כגדר הריגה בחרב של בהמות. אזי לא שייך לבוא ולבאר שדין השריפה לא יתכן מחיים משום צער בע"ח, דהרי כך הוא דינו למות בשריפה, וכמו שלא נאמר כן בדין חייבי שריפה באדם, שנימא משום צער בע"ח, שיהי' דינם בשריפה לאחר מיתה הקלה, ופשוט.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טסד

ולפי זה מבואר היטב, ולא קשה מידי. דאף לפי הצד בספק של רב חסדא שס"ל ששחיטה מטהרת מידי נבילה, ומשום שמוגדרת היא כמעשה שחיטה, וממילא לא מתקיים בזה דין הריגה בחרב, מ"מ הרי בעוף אין דין הריגה בחרב כלל, אלא רק דין שריפה, וגם דין השריפה הוא רק בעוף מת ולא חי. ואם כן, אין נפקא מינה הכא במעשה השחיטה, דאינו צריך לקיים בזה דין הריגה בחרב. וברור שהוא מקיים בזה את דין ושחט את הציפור החי, ובוה ממילא העוף נמצא מת על ידי קיום מצוה זו. ושוב יכול הוא לקיים את דין השריפה מדין עיר הנידחת, שכך הוא קיום דינו של העוף, לשורפו בעודו מת, כדין שלל עיר הנידחת. ונמצא לפי נוסח זה, שאין שום שייכות בין הסוגיא דחולין לסוגיא של רב חסדא בסנהדרין.

ולאחר העיון היטב נראה לבאר יותר. והוא, שאף אם נימא בכוונתם הנ"ל שדין העוף הוא בשריפה, וסתם שריפה היא כפי שהיא בעודה בחיים. ולית לן הטעמים הנ"ל להכריח שצריך תחילה להמיתם ורק אחר כך לשורפם. מ"מ הא ברירא ופשיטא הוא, שאין חיוב דוקא לשורפם בחיים כדי לקיים את מצות השריפה. שהרי זה ברור שיסוד דין שריפה שכתוב בתורה בדין שללה, אינו בגדר דין חיוב מיתה של שריפה שמצאנו בד' חייבי מיתות ב"ה. דהרי זה נאמר על עצים ואבנים ושאר רכושם של בני העיר, ומה שייך בהם חלות דין חיוב מיתה. וברור ופשוט שהוא רק מעשה של איבוד והשחתת הממון על ידי מעשה שריפה.

ומעתה, אם נימא שגם העופות בכלל דין השריפה, אזי אין זה דין שריפה חדש, אלא אותו דין שריפה שנאמר כלפי שללה של העיר. ובהכרח הוא, שגדרו הוא כאיבוד ממון העיר, כך הוא איבוד העופות בתורת ממון בני העיר. ואם כן, ברור הוא, שאין נפקא מינה איך הוא שורפם, אם מחיים או לאחר מיתה, וכך או כך מתקיימת מצות השריפה, ואין בשחיטת הציפור לטהרת המצורע שום ביטול קיום דין השריפה שיש בהם.

ולא דמי כלל לדין הסקילה שיש בעוף שהרג את הנפש, שעל זה אמרה הגמרא שאם יקיים בהם שחיטה לטהרת המצורע אזי יהי' בזה ביטול קיום דין הסקילה. דהתם הוא חיוב דין מיתה על ידי מעשה מיתה של סקילה, ואין בצורה אחרת של מיתה אותו קיום דין מיתה הנצרך. ומה שאין כן בשריפה של עיר הנידחת, שאינו קיום דין חיוב מיתה שלהם, אלא רק קיום דין איבוד ממונם בשריפה, אזי אין נפקא מינה כיצד הוא שורפם, אם בעודם חיים או מתים, העיקר שהוא מאבדם מן העולם בשריפה, ודו"ק.

ה.

אכן, כל זה מיישב רק אם נוקטים אנו בשיטת רש"י שדין העוף חלוק מדין הבהמה, ודינה הוא רק בשריפה, וגם בזה, הוא רק דין שריפה בעוף לאחר מיתה ולא בעודה בחיים. או כהדרך האחרונה, שאין נפקא מינה בין בעודה בחיים או לאחר מיתה, והעיקר שיהיו בשריפה.

(ד). ולפי תוספת הבנה זו, אין צורך בכל מה שהאריך לחדש בדין הריגת עיר הנידחת, בספר ערוגת הבושם [בן יעקב] על מסכת חולין, בכדי ליישב את הק' הנ"ל על רש"י, ודי במה שכתבנו, ודו"ק.

שסה בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

אך אם נימא שס"ל לרש"י כדברי הרש"ש והצל"ח ועוד שב' דינים איכא בהו - גם דין הריגה בחרב וגם דין שריפה. אזי עדיין קשה, וככל הנ"ל.

וכן אין זה מיישב את שיטת הרמב"ם, שהשווה את דין העוף עם דין הבהמה. ונחלקו האחרונים בשיטתו. דדעת הרש"ש והצל"ח הנ"ל הוא, דהרמב"ם ס"ל שיש בהם גם דין הריגה בחרב וגם דין שריפה. אך הצפנת פענח (מהדו"ת עמ' 26), וכן באגרות משה (ח"א קדשים סי' כ"ו סוף ענף א'), נקטו בדעתו שיש רק דין הריגה בחרב בלבד, ואין מקום לדין שריפה כלל לאחר הריגה. וכפי שהוכיחו מהא שהוצרך הרמב"ם (פ"ד הי"ב מע"ז) לאסור בהנאה אם שחט את הבהמה של עיר הנידחת, משום דדמי לשור הנסקל אם שחטו קודם סקילה. וצ"ע למאי הוצרך לסייע משור הנסקל, והרי אינו מן הענין. דהכא אסורה הבהמה בהנאה משום שעדיין יש לאדם לקיים דין שריפה בבהמה ובעוף מדין שלל עיר הנידחת, ומשא"כ בשור הנסקל, שלאחר שחיטה אין מקום כלל לקיום דין סקילה, ואיסור הנאה שבו נובע מהא שניגמר דינו לסקילה. ואשר מוכרח שאין עוד מצוות שריפה לאחר הריגתם בחרב, ובזה קמ"ל שאף שהתקיימה בהם מצוותם, מ"מ עדיין אסורים הם בהנאה כדין שור הנסקל אף לאחר שחיטה.

ועל כל פנים, איך שנתפוס בשיטת הרמב"ם, הרי לכו"ע בעינין לקיום דין מעשה הריגה בחרב בין בבהמה ובין בעוף. ואם כן, קשה ככל הנ"ל בדרך של ממה נפשך. או שלא מתקיים מצות שחיטת ציפור מצורע, או שלא מתקיים דין הריגה בחרב. ובעיקר הקושיא היא לדעת האחרונים הנ"ל שנקטו בשיטת הרמב"ם, שמסוגיא זו הוכיח לפשוט את ספקו של רב חסדא. וס"ל להרמב"ם בדעת רב נחמן בר יצחק, ששחיטה מטהרת מידי נבילה, ועל כן מקיים בזה האדם את מצות שחיטת הציפור וכו'. וקשה, כיצד א"כ אפשר לקיים בזה המצוה של מצורע ולהפקיע בזה את דין הריגתו בחרב?



ה). שוב ראיתי בספר הנ"ל עין יהודה רבינוביץ (חלק חושן משפט סימן ב'), שרוצה לומר, שאכן אין ראיה מדברי רש"י שדין העוף חלוק מדין הבהמה, ולעולם דינם שווה, שהן בדין הריגה בחרב. אלא שדווקא הכא שאני, שהיות שהוא שחט את הציפור לשם מצות שחיטת הציפור לטהרת המצורע. ועל כרחק ס"ל לרב נחמן בר יצחק כצד הב' של רב חסדא, ששחיטת בהמת עיר הנידחת מטהרת מידי נבילה, וכמבואר במנחת חינוך תס"ד, דאם לא כן, הרי חסר במצות השחיטה לטהרת המצורע, ועל כרחק שנחשבת שחיטה למצוה וגם לטהרה. ומעתה, הרי לצד זה, לא מקיים האדם בזה את דין הריגה בחרב, וכמבואר ברש"י. ואם כן חסר לו מצוות עיר הנידחת. ואשר על כן הוכרח רש"י לומר, שיקיים האדם את מצות עיר הנידחת על ידי שריפה. ובזה רוצה בעין יהודה ליישב נמי את קושיית המנחת חינוך, מודע לא בקבורה כדין ציפור מצורע וכו' עי"ש, שקיום דין תורה ומצות עשה של עיר הנידחת דוחה דין הנלמד מדברי קבלה, עי"ש.

ולא זכיתי להבין דבריו. דאם עיקר דין הריגת הבהמה והעוף הוא בחרב ולא בשריפה, אם כן, כיצד מותר לו לבטל דין הריגה בחרב על ידי שחיטה לטהרת המצורע, והרי לא יתכן שעל כה"ג צריך מיעוט מקרא בפרשת מצורע, דזה כבר יודעים מפרשת עיר הנידחת, שאין לקיים בזה מצות שחיטה אלא הריגה בחרב. וביותר אינו מובן, איך מקיים הוא את המצוה על ידי שריפה בעודה מתה, והרי סוף סוף הוא לא עשה בזה הריגה על ידי חרב. ומה שהוא שורף אותה לאחר שמתה, יש בזה רק קיום של דין שריפה שלל עיר הנידחת, אבל לא קיום של הריגה בחרב בעודה עומדת בחיים.

ועל כרחק שכוונתו היא, שמכל מקום צריך לקיים בה דין שריפה של עיר הנידחת אם לא התקיים בה דין הריגה. אך בעלמא, כשמקיים אדם דין הריגה, אין דין שריפה. וזה גם תמוה, דמי התיר לו לבטל דין הריגה בחרב. וביותר קשה, דאם שייך דין שריפה בבהמה מתה מדין שללה, אם כן, לעולם נימא כן, שיחול דין שריפה על כל בהמה שהרגה בחרב, וצ"ע.

ו.

והנה, לכאורה היה מקום ליישב את עיקר הק' הנ"ל בדברי הגמ' על פי דברי החת"ס בשו"ת (או"ח סימן ק"פ). דהנה לעיל נקטנו בפשיטות שהגמ' בחולין הנ"ל, שבאה למעט ציפור עיר הנידחת לענין ציפורי מצורע, איירי באופן שכבר נגמר דין עיר הנידחת עליה ועל כל מה שבתוכה. דאם לא נגמר הדין עדיין, אזי אינו מוכן מה שהגמ' אומרת שאי אפשר להעמיד את המיעוט על הציפור המשולחת, שהרי לא יתכן שאמרה תורה שלח לתקלה, שיבואו אנשים להיכשל במציאת אותה ציפור, ויבואו לאוכלה, והרי אסורה בהנאה היא מדין עיר הנידחת. ואם מדובר בציפור של עיר הנידחת שעדיין לא נגמר דינה, אם כן, הרי הציפור לא אסורה בהנאה, וממלא אין מקום לתקלה. ועל כורחך הוא, שמדובר בציפור של עיר הנידחת לאחר גמר הדין.

אלא שלא כן ס"ל לחתם סופר בשו"ת הנ"ל, אלא ס"ל להיפך, שמדובר קודם גמר דין עיר הנידחת. דקשיא ליה, דאם תאמר שלאחר גמר דין הוא, אם כן לא הי' לגמ' לומר שאין המיעוט על ציפור המשולחת, משום שלא אמרה תורה שלח לתקלה. שהרי גם לולי זה, אין מקום לשלח את הציפור, היות שנגמר הדין להריגה, אזי בר קטלא היא, ושוב אין מקום למצוות שילוח בהאי ציפור, שהרי בזה מפקיעים את דין ההריגה של הציפור. ואשר מוכרח הוא, שאיירי קודם שנגמר דין עיר הנידחת, ועדיין לא בר קטלא היא. אלא שאז יהי' קשה מה ששאלנו לעיל, מדוע דבר זה הוא בגדר שלח לתקלה, והרי עדיין אין היא אסורה בהנאה בשעת השילוח.

ועל זה ביאר החתם סופר, שמוכרח מכאן, שכל שהי' הציפור בשעת ההדחה של העיר בתוך העיר, אזי אף שהיא יצאה מחוץ לעיר קודם גמר הדין, הנה לאחר שייגמר דין עיר הנידחת להריגה, אזי יחול על הציפור דין איסור הנאה בכל מקום שהיא תהי' קיימת. ואשר על כן, בשעת השילוח עדיין לא הי' בר קטלא, ואפשר לקיים בה מצוות שילוח, אלא שלא עבדינן כן, משום שזה בגדר שילוח לתקלה. והוא, שלאחר שייגמר הדין על העיר, אזי יחול עליה איסור הנאה בכל מקום שתהי', וייכשלו בזה אנשים שמוצאים את הציפור. והוסיף בזה, שהטעם שיחול על הציפור דין איסור הנאה, הוא משום שלא צריך לגמור את הדין על הציפור ולהביאה בפני בי"ד, מדין אין גומרים את הדין אלא לפני הבעל דין, שהרי גמר הדין נעשה על כל יושבי העיר בכללותה, וממלא כל מה שבתוכה נכלל בכלל גמר הדין.

ואם אמת נכון הדבר הזה, אזי ממלא לא קשה מידי מסוגיא דסנהדרין ולא קרב זה אל זה, שהרי אם לא נגמר הדין להריגה, אזי שפיר יכול האדם לשחוט את הציפור השחוטה לצורך טהרת המצורע, ויקיים הוא בזה מצות שחיטה, וגם אין הוא מפקיע דין הריגה מהציפור, היות שעדיין לא נגמר הדין להריגה. ואם אחר השחיטה עדיין היא תהי' קיימת לפנינו, אזי יחול עליה דין שריפה כדין שלל עיר הנידחת, וכנ"ל מדברי החת"ס.

ז.

אלא שלענ"ד לא נראה כן בביאור דברי הגמ' בחולין הנ"ל. דנראה מוכרח שאיירי בציפור עיר הנידחת לאחר שנגמר הדין על העיר. חדא, דהנה פוק חזי בתירוץ של רבינא שהעמיד את

הפסוק למעט את העוף שהרג את הנפש. ועל זה דנה הגמ' היכי איירי. ובוה הקדימה הגמ' את הצד שהוא לאחר שנגמר הדין על העוף להיות נידון בסקילה. ועל זה שאלה הגמ', דלא יתכן כן, דהרי אז הוא בר קטלא, וביאר רש"י, דפשיטא שאינו בר שילוח ולא בר שחיטה, שהרי דינו בסקילה. אלא בהכרח איירי קודם שנגמר הדין על העוף להיות נסקל. ואז שוב דנה הגמ', אי מדובר על הציפור המשולחת או הציפור השחוטה. הרי שחזינו ממהלך הגמ', שהפשטות היא כשאומרים תירוץ בביאור מיעוט הפסוק דטהורות, הוא בכה"ג שנגמר הדין, ורק אם אי אפשר להעמיד בכך, אז דוחקים לבאר באופן שלא נגמר הדין.

ואשר לפי זה, בתירוץ הגמ' של רב נחמן בר יצחק שהעמיד את הפסוק בעוף וציפור של עיר הנידחת, אזי הפשטות היא דאיירי בציפור לאחר שנגמר הדין על עיר הנידחת, וכל שלא דנה בזה הגמ' לדחוק אחרת, אזי כך הוא הפשטות של הפסוק.

והביאור לזה נראה מוכרח לכאורה, דהרי אם באנו למעט מקרא דטהורות ציפור של עיר הנידחת, הרי צריך להיות סיבה שציפור זה ממועט דוקא ממה שנאמר טהורות. שי"ל טהורות ולא טמאות. וכן טהורות ולא שאסורים בהנאה, והיינו טהורות מאיסור אכילה והנאה. ומעתה אם נימא שאיירי קודם גמר הדין על העיר הנידחת, ועדיין אין הציפור אסורה בהנאה, אם כן אינו מובן, למה זה יהי' ממועט מהמילה "טהורות", שנאמרה בציפור מצורע.

ולא דמי כלל למאי שאמרה הגמ' להלן בענין ציפור שהרגה את הנפש, שהעמידו בקודם שנגמר דינה לסקילה. דשאני התם, שסוף סוף העוף הרג את הנפש, וכבר חל עליו הדין של בערת הרע מקרבך, כמבואר בגמ', ועל כן צריך להביאו לבי"ד לצורך גמר דין וקיום דין סקילה. ועכ"פ יש כאן ציפור שמוגדרת כדבר רע שצריך לבערו מן העולם מחמת מעשה רע שעשה. ושפיר אפשר להיות ממועט ממה שנאמר טהורות, דאין זה בכלל טהור. אבל בציפור של עיר הנידחת, שהציפור עצמה לא עשתה שום דבר רע, ורק נידונת בדין הריגה מחמת מעשה יושבי העיר. בזה לא נראה שאינו מוגדר כטהור, עוד קודם שנגמר הדין על העיר להיות אסורים בהנאה. וקודם גמר דין, הרי הוא כשאר ציפורים בעלמא.

אלא שאם כן הוא הדבר, שמוכרח לומר שכוונת רב נחמן בר יצחק לתרץ בדוקא בעוף לאחר גמר הדין על עיר הנידחת. אם כן תקום עלינו השאלה ששאל החתם סופר הנ"ל, מדוע הגמ' דוחה שלא מדובר בעוף המשולח, ומשום שלא אמרה תורה שלח לתקלה, והרי הוא בר קטלא, ואין מקום בכלל לקיים בו דין שילוח. וכמו שהגמ' דחתה בציפור שהרגה את הנפש לאחר שנגמר הדין עליה לסקילה. ומכאן זה הכריח לומר שמדובר בקודם שנגמר הדין.

1. ואין לומר, שעדיף לגמ' לדחות מכא דינים והלכות של טהרת המצורע על ידי ציפורים, ולא מכא דיני עיר הנידחת, ומשום שעסקינו בפסוק של פרשת מצורע. דאם זה היה נכון, אזי קשה, מדוע בציפור שהרג את הנפש לאחר גמר דין לסקילה, לא דחתה הגמ', שלא יתכן לשלח אותו משום תקלה, שהרי הוא אסור בהנאה לאחר גמר הדין לסקילה, שהוא מדיני פרשת טהרת המצורע. אלא בחרה הגמ' לדחות מכא דיני ציפור שהרג את הנפש, שדינו בסקילה ובר קטלא הוא, ולא יתכן לשלח.

ובדוחק י"ל, שעדיף ק' אחת שהיא תופסת גם את הציפור המשולחת וגם את הציפור השחוטה, וע"כ דחו מכא בר קטלא הוא, ולא דחו משום שלח לתקלה, שאז היו צריכים להאריך, ולדחות בנפרד גם על ציפור השחוטה, שהוא משום שבר קטלא הוא. ומשא"כ בעיר הנידחת, שדנה הגמ' בנפרד רק על הציפור המשולחת, בוה עדיף לה לדחות מכא דיני פרשת

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טסח

והנראה נלע"ד ליישב זאת בס"ד. דלא דמי כלל לנידון של העוף שהרג את הנפש שנידון לסקילה. דהתם, לאחר שנגמר דינו להיות ניסקל ונהרג במעשה של סקילה, והרי הוא לפנינו בתוך בי"ד ששם גמרו את הדין לפניו, הרי לא יתכן כלל לומר, שתאמר התורה מצוות שילוח הציפור לטהרת המצורע, שהרי בזה שאתה משלח אותו, בזה ביטלת ממנו עתה קיום דין הסקילה, וזה סתירה למה שצריך עתה לעשות עם הציפור. ומה שאין כן בציפור עיר הנידחת, אף לאחר שנגמר דין עיר הנידחת, מ"מ אין כאן גמר דין מיוחד על אותה ציפור לפני בי"ד שדינה להריגה, אלא שהיא ממילא נידונת כך מכח גמר הדין שנפסק על יושבי העיר. וממילא, אם באה לידינו ציפור מתוך העיר, אף לאחר שנגמר הדין על העיר, הנה בזה שאנו נקיים בה דין שילוח בתוך העיר, אין בזה הפקעה וביטול דינה להריגה, שהרי גם אחר השילוח אפשר עדיין לקיים בה דין הריגה של עופות עיר הנידחת, כמו שיקיימו זאת בשאר העופות שעדיין קיימים בעיר, ולא הבדלנו את העוף הזה משאר עופות, שנשאר דינו כשאר העופות שבעיר שדינם להריגה לאחר שייתפסו. אבל בציפור שהרגה את הנפש, הרי עליה במיוחד נגמר הדין להיות נסקלת, והיא חלוקה מכל הציפורים שבעיר שאין דינן לסקילה, וכיצד עתה, שהיא כבר לפנינו ונגמר דינה לסקילה, נקיים בה דין של מעשה שילוח. והרי בזה אנו מפקיעים עתה מלקיים בה את דין הסקילה שיש עליה. ובוזה שהיא משולחת, הרי נעשתה היא כשאר ציפורי העיר שאינן בדין סקילה, ושוב לא נוכל לקיים בה דין סקילה כלל. מה שאין כן בעיר הנידחת, שהרי בין כך, כל הציפורים שבעיר דינם בהריגה. ואם כן בזה ששלחנו אותו להיות כשאר העופות שבעיר, שדינם גם כן בהריגה, לא ביטלנו שום דין קטלא מאותו העוף המשולח. ועל כן בחרה הגמ' לדחות באופן אחר, שלא יתכן שהתורה תאמר שלח לתקלה, שיתכן ותצא תקלה רחוקה, שהעוף ישולח ויגיע לעיר אחרת, ובוזה מי שימצא אותו לא יידע שאסור הוא בהנאה מדין עיר הנידחת.

ח.

והנה, לכאורה ניתן להוכיח מדברי רש"י שכתב על ציפור עיר הנידחת שנשחט לצורך טהרת המצורע - "שיכול לשורפה לאחר שחיטה", שמבואר בהכרח שרש"י למד שמדברת הגמ' בציפור

מצורע. אלא שהרי על זה גופא סובבים כל דברינו, מדוע ענין זה שהוא בר קטלא ודינו בהריגה, לא מונע גם את מעשה השחיטה בציפור העומד לשחיטה, ושוב תהי' דחי' אחת על ב' הציפורים, כפי ששאלה הגמ' בהמשך על ציפור שהרג את הנפש. אכן עדיין אפשר לעמוד ביישוב זה, שהרי בין כך צריך למצוא תירוץ וביאור על כך, שאין במעשה השחיטה הפקעה מדין קטלא שיש על העוף מדין עיר הנידחת. ושוב אחר שכן חזינן בהכרח מדברי הגמ', הרי שיש לנו רק דחי' על העוף המשולח, ועל זה עדיף לדחות מדיני פרשת מצורע וכו"ל, ודו"ק היטב בזה.

ז. והן אמת שלאחר שדחתה הגמ' שלא אמרה תורה שלח לתקלה, וחוששים גם לאופן זה שהציפור תעוף לעיר אחרת שאינה נידחת, ושוב תתערב עם שאר ציפורים המותרות בהנאה, ויבוא למכשול. הנה שוב כבר יש לדון בזה, שהפקענו את הציפור מדין הריגה. אך קודם שידענו מענין זה שיש בזה שילוח לתקלה, והוא בכלל החשש, הרי שאין בזה משום הפקעת דין בר קטלא. ומלבד זאת, הרי י"ל דאם אנו דנים מצד בר קטלא והפקעת הדין קטלא, הרי הנידון הוא על רגע השילוח עצמו, ועל מעשה השילוח, ולא על תוצאה רחוקה שבאה אחר זמן, אם תצא הציפור מאותה העיר. אך כשהתחדש בקרא, שלא אמרה תורה שלח לתקלה, הוא מיעוט גם בכה"ג שיבוא לתקלה לאחר זמן ממושך בו תגיע הציפור למקום שבו היא תתערב עם שאר ציפורים שאין בהן דין איסורי הנאה. ודו"ק היטב בלשון רש"י שכתב בענין התקלה: "שיהיו צדין אותם בני אדם לאחר זמן", הרי שהדגיש את ענין של 'לאחר זמן' בנידון התקלה.

שסט בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

עיר הנידחת לאחר גמר הדין להריגה. והוא לפי הבנת האחרונים שביארו ברש"י שכוונתו היא לדין שריפה מצד דין עוף עיר הנידחת. אך אם נרצה לאחוז בדרכו של החתם סופר הנ"ל, אזי יהי' מוכרח לבאר את דברי רש"י, שכוונתו היא לזמן שלאחר גמר הדין על עיר הנידחת, שאז יחול על העוף דין שריפה מצד שלל עיר הנידחת. אלא שזה דוחק גדול, דמה הכריח את רש"י להוסיף זאת, והרי בשעה זו, שמקיים האדם מצוות שחיטה של ציפור המצורע, אין עדיין דין שריפה, ומה איכפת לן מה שיכול הוא אחר כך לשורפה בזמן שיחול עליה דין שריפה, דזה פשיטא, ולא דין השריפה של אחר כך, ימנע מאיתנו לקיים עתה דין שחיטה בציפור שאין עליה עתה שום דין הריגה ושריפה. ובשלמא אם כבר נגמר הדין, ויש דין לשורפה, אזי צריך להוסיף רש"י שאין מניעה לקיים בו דין שחיטה, משום שבזה לא ביטלנו ממנו דין שריפה, היות שאפשר לקיימו לאחר שחיטה".

וכמו כן, גם אם נבאר שכוונת רש"י במה שכתב "שיכול לשורפה" היא שאין חשש שיבואו לתקלה כמו בשילוח הציפור, משום שגם לאחר שחיטה לא יבואו לאוכלה בטעות, כי יכול האדם לשורפה. הנה, אם נפרש כן, אין זה כמו שנקטו האחרונים להוכיח מדברי רש"י שדין העוף בשריפה, ולפי הנ"ל אין מקום לדבריהם כלל. ומ"מ, עדיין הרי מוכרח ומבואר שמדובר לאחר גמר הדין על העיר הנידחת, שאם לא כן, אין מקום לתקלה וחשש אכילה לאחר שחיטה, שהרי אין הציפור אסורה עדיין בהנאה. ואם מצד דין ציפור מצורע לאחר שחיטה, הנה בזה הרי דינה בקבורה לאחר שחיטה ולא בשריפה. ועל כרחק שכוונתו של רש"י היא מדין שריפה של עיר הנידחת, ועל כרחק שכבר אסורה היא בהנאה.

ואכן, כבר עמד המנ"ח (מצוה תס"ד ס"ק ל"ז) על עיקר דברי רש"י, שכתב שיכול לשורפה לאחר שחיטה, מהא דמבואר במשנה בנגעים (פי"ד מ"א) שאת הציפור השחוטה קוברים. וכתב ברמב"ם (הל' טומאת מצורע פי"א ה"א), שהיא הלכה מפי קבלה לקבורה לאחר שחיטה. וא"כ אינו יכול לשורפה אלא לקבורה. וחזינו מדברי המנ"ח שהבין בדברי רש"י, שמה שכתב שצריך לשורפה הוא מדין איסור"נ שיש בה ולא מדין הריגה בשריפה. וזה דלא כפי שהבינו הרש"ש והצל"ח ועוד בדברי רש"י, שכוונתו לדין שריפה מצד דין עיר הנידחת, אשר נאמר בה וכל שלל תקבוצ ושרפתה. אלא הוא מצד דיני איסור"נ שיש בה, ומצד שלא יבואו להיכשל בהנאה. ולפי הבנה זו בדברי רש"י, אכן אין מקום להוכיח מדברי רש"י שס"ל שחלוק דין עוף מבהמת עיר הנידחת להיות דינו בשריפה ולא בחרב. או שיש בו ב' דינים, גם חרב וגם שריפה.

ומכל מקום, אין בכל זה ליישב את עיקר מה ששאלנו לעיל על עצם מעשה השחיטה לטהרת מצורע, שאינו מתיישב עם עיקר ספקו של רב חסדא בגמרא סנהדרין הנ"ל, אי שחיטה מטהרת מידי נבילה או לאו, דכך או כך, אינו מבואר הס"ד לקיים שחיטה בציפור עיר הנידחת, שאו שמצות שחיטה לא תתקיים בזה או שמצות הריגה בחרב לא תתקיים בזה.



ח). ואכן בתוס', שהזכירו את ענין עומד לשריפה במה שדנו בהקדיש במה לקורבן, הנה שם אכן י"ל שכוונתם גם בעומד לשריפה לאחר זמן, והיינו לאחר שייגמר הדין של עיר הנידחת, ואין מוכרח שלומדים התוס' שמדובר בדוקא לאחר גמר דין, ודו"ק היטב.

ט.

והנה יעוי' במלבושי יו"ט הנ"ל, שנמי ביאר שלא כדברי החתם סופר הנ"ל, דלעולם מדברת הגמרא בציפור של עיר הנידחת לאחר גמר הדין, ומה שקשה, שאם כן מדוע לא הקשתה הגמרא, והרי בר קטלא הוא. ביאר בזה שם, שיש להעמיד באופן שהיו הציפורים בתוך העיר הנידחת בשעת גמר הדין, אלא שאחר כך פרחו להם, ולא היו בשעת מעשה השריפה של כל שלל העיר. ושוב לאחר שגמרו לשרוף את כל שללה, לקחו מציפורים אלו לצורך דין טהרת המצורע. והיות שזה לאחר קיום דין השריפה שהיה בעיר, אזי שוב מעתה פקע מהם דין שריפה, וכל מה שנשאר בהם הוא רק דין איסור הנאה בלבד. ואשר על כן, הרי רק בכלל לא אמרה תורה שלח לתקלה, אך אין בהם חסרון זה של בר קטלא.

ומה שיש להעיר בזה הוא - ראשית, מה שמדברי רש"י מבואר שכן יש דין שריפה בהאי ציפור. אם לא שנאמר כדברי המנחת חינוך הנ"ל, שאין כוונת רש"י לדין שריפה מדין שלל עיר הנידחת, אלא מדין איסורי הנאה שיש בה. ובזה הרי מודה המלבושי יו"ט שלא פוקע איסור הנאה שבה. הנה מלבד זה, הרי אין בזה בכדי ליישב את עיקר השאלה ששאלנו לעיל, אם נוקטים אנו שיש דין הריגה בחרב בדין עוף עיר הנידחת, או שיש דין הריגה הן בחרב והן בשריפה לאחר הריגה בחרב. שאף שהרווחנו על פי דבריו הנ"ל את דין השריפה, שאינה ככה"ג שלא היו בידם בשעת שריפת שללה. הנה מ"מ דין הריגה בחרב לא פקע מהם, דזה אינו ענין למעמד השריפה של שלל העיר, ובזה מודה גם במלבושי יו"ט שעדיין נשאר בהם דין הריגה בחרב. ואם כן נשארת השאלה, כיצד מתקיים דין הריגה בחרב על ידי השחיטה לפי הצד שהיא מטהרת מידי נבילה, או כיצד מתקיימת דין השחיטה של ציפור מצורע.

ועי"ש במלבושי יו"ט שהביא בשם הגאון רבי אלעזר משה הורביץ, שכתב נמי לבאר, שלעולם יש להעמיד לאחר שכבר נגמר הדין של העיר ושללה, ומ"מ אין מקום לשאלה, מצד זה שהוא בר קטלא, אלא רק מצד שלא אמרה תורה שלח לתקלה. ומשום שיש בזה מצות עשה של מצורע שעדיף מעשה של עיר הנידחת. ומשום שגדול השלום שיש במצות טהרת המצורע. ואם היינו מקבלים דרך זו, אזי הי' מתיישב בזה כל מה ששאלנו לעיל, גם מצד דין הריגה בחרב, וגם מצד דין שריפה. שאף שעל ידי שחיטה מפקיע דין הריגה בחרב או דין שריפה מחיים, מ"מ אין בזה חשש כלל, היות ועדיף לקיים את העשה של מצורע ומשום גדול השלום.

אלא שהמלבושי יו"ט שם דחה את דבריו, שכיון שכבר למדנו להלן דף קמ"א מהפסוק שעשה של מצורע אינו דוחה עשה של שילוח הקן, אע"ג שיש בזה משום גדול השלום, הוא הדין שאינו דוחה כל העשין שבתורה. כי אין זה חומרא יתירא בשילוח הקן משאר עשין, וכשם שעשה של מצורע אינו דוחה עשה של שילוח הקן, כך אינו דוחה שאר עשין שבתורה.

ונראה עוד להקשות על תירוצו הנ"ל, מהא שחזינן בהמשך הגמ' לענין ציפור שהרגה את הנפש, שאם נגמר דינו לסקילה, שוב אין מקום לדין שחיטה או שילוח, ומשום שהוא בר קטלא וצריך לקיים בו את דין הסקילה. ומדוע לא נימא בזה שיבוא עשה של מצורע וידחה דין סקילה של הציפור ומשום גדול השלום. ואם תאמר, שמ"מ אין זה מצד מצות עשה של סקילה, אלא

שעא בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

רק שכך הוא עיקר דינו להיות נהרג בסקילה, ודין זה חייב להתקיים בו, ואין מקום לדחות דבר זה מפני עשה. אם כך הוא, נימא כן גם בציפור עיר הנדחת, דדל מהכא מצות הריגת ושריפת עיר הנדחת, מ"מ הרי יש בזה גם דין הריגה בעצם, וכיצד מהני הדבר לבטל את דין הריגה בחרב או בשריפה גם לולי המצוה שבזה, משום מצות מצורע, שגדול השלום, והא לא גרע מדין סקילה של ציפור שהרג את הנפש שלא נדחה מכח עשה של מצורע.



י.

שוב ראיתי בספר עונג יו"ט (יו"ד סי' ס"ח), שאכן עמד בסתירת דברי הגמ' חולין לדברי רב חסדא בסנהדרין, וכתב שם ג' דרכים כדלהלן. ובדרך הא' רוצה הוא לומר כדברי החתם סופר שהבאנו לעיל וז"ל: "מיהו נ"ל דאף שמדברי התוס' שם משמע שמפרשים הא דצפורי עיה"נ מיירי בנגמר דינם, מ"מ אפשר לפרש דמיירי בלא גמר דינא, כדמוקי בתר הכי רבינא בעוף שהרג את הנפש, דפריך אי דגמר דינא בר קטלא הוה, אלא דלא גמר דינא. ה"נ מיירי בלא גמר דינא.

והא דלא קאמר גבי עיה"נ נמי, אי דגמר דינא בר קטלא הוא. אפשר לומר, דגבי עיה"נ לא מצי לאוקמי בלא"ה בנגמר דינא, משום דסובר דאין שחיטה מטהר מידי נבילה בעיה"נ אחר גמ"ד, ובע"כ דמיירי קודם גמ"ד. וע"ז פריך אי לשילוח לא אמרה תורה שלח לתקלה, ואף שעדיין לא נגמר דינם, מ"מ כיון שהב"ד יגמרו דין של שאר השלל, יאסר ממילא הציפור, ה"ה כל היכא דאיתא, ויאסר ויהא תקלה. אלא לשחיטה ויכול לשוחטה ולשורפה אח"כ. ואע"ג דעיקר דינא הוא בהריגה, ובשחיטה לא מקיים מצות לפי חרב כמש"כ, מ"מ כיון דלא נגמר דינו, לא איכפת לן לקיים מצותו כדין, כמו שאמר גבי עוף שהרג את הנפש בתר הכי, אף שדינו בסקילה רשאי לשוחטו כיון דלא נגמר דינו. אבל גבי בהמת עיר הנדחת בסנהדרין שם שנגמר דינו אסור לשוחטה אי אמרינן דמטהר מידי נבילה ואין זה לפי חרב.

והוי א"ש מה שעמדנו ע"ז מכבר, מאי דבחולין פשיטא ליה להש"ס דמטהר מידי נבילה, דהא אי לאו קרא דחיות הוה אמינא דמצי מייתי לה לשחיטה, אע"ג דבעינן שחיטה מעלייתא, ובסנהדרין איבעיא לן ולא איפשטא. ומצאתי כעת בס' נחל איתן על הרמב"ם ז"ל שעמד ג"כ בזה. ולפי מש"כ דמיירי קודם שנגמר דינו א"ש, דלעולם אימא לך דלאחר שנגמר דינו, אינו מטהר מידי נבילה". עכ"ל עתה.



יא.

חזינו מדבריו בדרך זו, שס"ל שגמרא בחולין מדברת קודם שנגמר דינה של העיר הנדחת, ומ"מ יש בזה את הדחי' שלא אמרה תורה שלח לתקלה, היות שלאחר שייגמר הדין על העיר, אזי יחול דין זה גם על אותו ציפור שעשו בה שילוח, וכל היכן שהוא יהי' יחול בו דין איסור"נ של עיר הנדחת. ובזה הוא ממש כדברי החתם סופר הנ"ל. ועל זה יש להקשות כל מה שהקשינו לעיל על דברי החתם סופר.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טעב

אלא שהוסיף על דברי החתם סופר, בזה שיצא לבאר מדוע באמת הגמרא לא כתבה לדון כפי שדנה אצל רבינא להלן בעוף שהרג את הנפש, אי לאחר שנגמר הדין הוא, הא בר קטלא הוא. ואז תשוב הגמרא לדחוק שמדובר בהכרח באופן שהוא קודם גמר הדין. ובדברי החתם סופר נראה שהוא רק מבאר, מדוע מוכרח לומר, שמה שהגמרא טוענת לדחות שלא מדובר בציפור העומד לשילוח, שהוא משום שלא אמרה תורה שלח לתקלה, הוא בכה"ג שעדיין לא נגמר הדין על העיר להריגה, שאילו כן נגמר הדין, אזי לא צריך לומר ולדחות משום שהוי שלח לתקלה, אלא משום שהוא בר קטלא. ועי' לעיל מה שדחינו טענה זו. ומ"מ, עדיין לא ביאר החת"ס למעשה, מדוע בכל זאת את הנידון הזה בגמ', שתדון לומר במפורש, שלא מדובר בנגמר הדין, משום דאם כן, הוי בר קטלא, ורק אז לדחוק שמדובר בקודם שנגמר הדין. וכעין זה כבר שאלנו לעיל על דברי החתם סופר.

ועל זה רוצה העונג יו"ט הנ"ל לבאר, שפשוט לה לגמ' בדעת רב נחמן בר יצחק, שס"ל ששחיטת בהמת עיר הנידחת, והוא הדין בעוף עיר הנידחת, לא מטהרת מידי נבילה, וממלא אין על זה שם מעשה שחיטה, ושוב אינו יכול לקיים בזה מצות השחיטה של ציפור המצורע. ואשר על כן, פשיטא לגמרא שלא מדובר בנגמר הדין. והיינו שלא יכלה הגמ' לומר, אי לאחר גמר הדין הא בר קטלא הוא, דגם לולי זה שהוא בר קטלא, הרי חסר בכלל במעשה השחיטה, ואין מקום למעט מעשה כזה, שאין בו מצות שחיטה, וממילא פשיטא שהנידון רק על קודם גמר הדין.

ודבריו קשים להולמם לענ"ד. חדא, דהא גופא קשיא, מדוע הגמ' לא שקלא וטריא לומר שאי מיירי לאחר גמר הדין, הא לא מקיים מצות שחיטה, ומשום שאין שחיטתו מטהרת מידי נבילה. וכי בעינן דוקא את טענת הגמ' להלן בצפור שהרג את הנפש, שבר קטלא הוא. הרי עיקר השאלה היתה, מדוע הגמ' לא טרחה לדון היכי מיירי, אי לאחר שנגמר הדין או קודם גמר הדין. וכפי שביארנו לעיל, שהפשטות במיעוט מקרא דטהורות הוא רק באופן שהי' זה לאחר שנגמר הדין ואסור בהנאה, ורק אם אין ברירה ואי אפשר לומר כן, אזי דוחקים לומר באופן שעדיין לא נגמר הדין.

ועוד קשיא לן בדבריו, דמה טענה היא זו, דפשיטא לגמ' שאינו לאחר גמר הדין, ומשום שהאדם לא מקיים בזה מצות שחיטה, היות שהשחיטה אינה מטהרת את הציפור מידי נבילה. והרי בזה רק דוחים שאין המיעוט בציפור השחוטה, אבל הרי עדיין יש מקום לומר שהמיעוט הוא על הציפור העומדת לשילוח, דבזה לא איכפת לן, שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה. ועל זה רק שייך לדחות משום שהוא בר קטלא, או משום שהוי שלח לתקלה, ממש כפי שטענה הגמרא לפנינו [על קודם שנגמר הדין לשיטתו], ומדוע העלימה זאת הגמרא מאיתנו.

יב.

והנה במה שכתב בתו"ד הנ"ל לבאר, דאף לפי דבריו שמדובר קודם גמר הדין לקטלא, וממילא אין מניעה לקיים בזה מצות שחיטה, היות שהאדם לא מקיים בזה מצות הריגה בחרב,

שעג בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

ושוב הוי השחיטה מטהרת מידי טומאת נבילה. דמ"מ קשה, הרי בזה שהאדם מקיים מצות שחיטה של מצורע, בזה הוא מונע את קיום דין מצוותו בהריגה בחרב לאחר שיגמר הדין על העיר. ועל זה הוא תירץ, דלא אכפת לן, משום שהוי קודם גמר הדין, וכמו שחזינן להלן בעוף שהרג את הנפש קודם גמר הדין, שמותר לשחוט אותו למצורע. ואף שהאדם מונע בזה את מצות סקילתו של העוף כדינו שיהי' לאחר הגמר דין, מ"מ כיון שעדיין לא נגמר הדין בפועל לסקילה, אין צריך לקיים את המצוה כדינו דוקא בסקילה, ויכול שפיר לקיים בזה את מצות השחיטה.

ולא זכיתי להבין מאי קשיא ליה, והא אם קודם גמר הדין הוא, אם כן עדיין לא חל שום דין, ואינה אסורה בהנאה כלל, ואין לה דין הריגה, והרי היא כשאר עופות של העולם. ומהיכי תיתי לחשוש לעתיד שיבוא, שאז יחול עליה דין מיתה בחרב, והרי זה רק אם היא תמשיך להיות חיה, אבל אם היא כבר תמות בשחיטה, אזי היא כבר לא תהי' בנידון של מיתה לפי חרב, אלא רק בשריפה כשאר שלל העיר. ועתה קודם גמר הדין, אין שום ענין לדון ולדאוג למה שיהי' בעתיד באם תמשיך לחיות, ולא צריך לדאוג שתמשיך לחיות בשביל שיחול עליה גמר הדין למיתה, ולא שמענו זאת מעולם.

ושאני מהא דמבואר להלן בעוף שהרג את הנפש קודם גמר הדין, שאף שעדיין לא נגמר הדין לסקילה, מ"מ יש עדים על מעשה הריגת הנפש, והרי היא מעתה בכלל הדין של ובערת הרע מקרבך, שיש חובה להביאה לבי"ד לדון ולגמור את דינה להריגה על מה שעשתה. ובזה דנה הגמ', שאכן זה מעכב את מצות השילוח, אך לא את מצות השחיטה, היות שבפעם השחיטה הוא מקיים גם מצות ובערת הרע מקרבך, אף שהוא מונע בזה את גמר הדין לסקילה באם לא תישחט עתה, דמ"מ עתה היא רק בכלל ובערת הרע מקרבך ולא בכלל חיוב דין סקילה. אך הכא, בציפור העיר הנדחת קודם גמר הדין, הרי לא עשתה הציפור מידי, ואין עליה דין ובערת הרע קודם גמר הדין, והרי היא ככל שאר עופות של העולם עד שלא יגמר הדין, וממילא אין מקום לחשוש לשום דין שיחול בעתיד. ודו"ק היטב בזה. ולענ"ד כבר רמז לזה בחתם סופר הנ"ל בקוצר מילים.



יג.

ומה שכתב ליישב את מאי דקשיא ליה וכן לנחל איתן, בסתירת הסוגיות, אשר בחולין בהכרח מבואר שהשחיטה מטהרת מידי נבילה, אשר רק משום כך יש צורך במיעוט מקרא דטהורות [ואינו ברור לי מדוע הוא מזכיר תמיד קרא דחיות] משחיטת ציפור עיר הנדחת, דלולי זה לא בעינן למיעוט מקרא, דהא חסר במעשה השחיטה לקיום המצוה של מצורע. ומאידיך, בסנהדרין הוא בספק אצל רב חסדא וסלקא בתיקו. ועל זה כתב לתרץ לפי הנ"ל, שהגמרא בחולין מדברת קודם גמר דין לקטלא, ואשר על כן פשיטא שהשחיטה מטהרת מידי נבילה, היות שאין בזה קיום דין הריגה בחרב, שעדיין לא נגמר הדין למיתה בחרב. משא"כ הגמרא בסנהדרין, שמדברת לאחר גמר דין להריגה, ובזה הוא שיש הספק, ויש צד שאינה מטהרת מידי נבילה.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שעד

ולכאורה סותר את דבריו, דהרי כתב קודם לכן, שהגמרא בחולין ס"ל בהכרח שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה, ורק משום כך פשיטא לגמ' שלא מדובר בלאחר גמר דין. ואם כן שוב חוזרת הסתירה לאידך גיסא, שהכא בחולין פשיטא שהשחיטה לא מטהרת מידי נבילה, ומה הרוויח בתירוצו הנ"ל.



יד.

ובדרך הב' כתב ליישב בזה הלשון: "ועוד נ"ל דיש לחלק, דהא דאמרינן בסנהדרין דאיכא למימר דאינו מטהר מידי נבילה, הוא מטעם שכתב רש"י ז"ל, דכיון דדינה במיתה, אם שחטה אינו חל על השחיטה שם שחיטה אלא שם מיתה, וכלשון האבעיא, לפי חרב אמר רחמנא ל"ש משחט שחטה ל"ש מיקטל קטלה, והסברנו הדבר, דכיון דשחיטה בעי מעשה בידי אדם וכדתנן בחולין דף ל"א, נפלה סכין מידו ושחט פסולה. ועיין מהרש"ל ביש"ש שכתב, דאף דשחיטה א"צ כוונה, מ"מ אם כיון בפירוש שלא יתיר בשר באכילה אין השחיטה מתיר. וכאן כיון שחל על מעשה זו דין הריגה, לא חל עליו דין שחיטה, דכיון דלהריגה קיימא, חל ממילא על מעשה שלו שם מצות לפי חרב, ולא שם שחיטה. ודמי קצת למש"כ התוס' בשבת דף כ"ה, דהא דאין שורפין תרומה טמאה ביו"ט אע"ג שיכול להנות ממנו ולבשל בו ביו"ט, מ"מ כיון דאיכא בהאי מעשה צורך גבוה וצורך הדיוט, דצורך גבוה לבער את התרומה, וצורך הדיוט הוא לצורך תבשיל, אתי צורך גבוה ומבטל צורך הדיוט, וחל על מעשה הבערתו שם צורך גבוה, וכתב לכם ולא דגבוה. וה"נ כיון דחייבתו תורה להרוג את הבהמה, אף אם שחטה, חל על מעשה ידיה שם הריגה ולא שם שחיטה. ואע"ג דבשחט פרה אדומה ונשחטה בהמה אחרת עמה, אמרינן בחולין דף ל"ב, דלר"נ פרה פסולה ובהמה כשירה, ולא אמרינן דאף דלא בעינן כוונה לשחיטה, מ"מ הכא חל על מעשה ידיה שם שחיטת פרה שהוא מצוה, וממילא תהא פרה כשירה, ובהמה פסולה, שדומה כאילו נשחטה בלי מעשה אדם. התם שאני, דבמעשה שנשחטה בהמת חולין ליכא מצוה, משא"כ הכא דבהאי בהמה גופא איכא מצות לפי חרב, ומתבטל מעשה שחיטה ממנה ודו"ק.

ודמי לנפלה סכין ושחטה דפסול, וה"נ כיון דעל מעשה ידיה חל מצות הריגה, דמי לנשחטה מאיליה. וכ"ז הוא אם שחטה לצורכו, ולא לשחיטת מצוה, אבל אם שחטה לה לטהרת מצורע, שזה גופא מצוה, לא מתבטל שם שחיטה ממנה, מפני שם הריגה, דזה מצוה וזה מצוה, אע"ג שיכול לקיים טהרת מצורע באחרת, מ"מ כיון שלקחה כבר חל עלי' דין צפור מצורע, ואפשר דסובר רנב"י כר"ל בקדושין דף נ"ז, דלקיחתה אוסרתה. ומהניא לה שחיטה שפיר, אי לאו קרא דחיות דממעטינהו, אבל בשאר בהמה ששחט, אימא דלא מהני שחיטה, ואין אוקימתא דרנב"י סותר לבעיא דר"ח בסנהדרין".

והנראה שיש להעיר בדבריו טובא. דהן אמת שביאר לן היטב את הצד בספק של רב חסדא שאין השחיטה מטהרת מידי טומאת נבילה, אך לפי זה מה הוא הביאור בצד השני שאכן השחיטה מטהרת מידי נבילה, על אף שהאדם שחט לצורכו ולא לשם מצוה.

שעה בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

ומלבד זה קשה, הרי נראה פשוט מדבריו במהלכו הב' הנ"ל, שרוצה ליישב את סתירת הסוגיות גם אם נאמר שהגמרא בחולין היא באופן שהיה זה לאחר גמר דין, דאם קודם גמר הדין, אזי לא קשיא כלל כפי שכתב בדרכו הא'. היות שקודם גמר דין אין צד של ספק, שהשחיטה לא מטהרת מידי נבילה. ומעתה שהוא אף בכה"ג שנגמר הדין, ומ"מ פשיטא לגמ' בחולין שהשחיטה מטהרת מידי נבילה, היות שיש כאן מעשה מצוה של שחיטת מצורע, ובכה"ג מודה רב חסדא שאין צד בכלל שהשחיטה לא מטהרת מידי נבילה.

[והיינו שבזה מיישב הוא את הסתירה ששאל הוא והנחל איתן, והוא שבחולין פשוט לגמרא שהשחיטה כן מטהרת מידי נבילה, וע"כ מקיים מצות שחיטת ציפור מצורע, ואילו בסנהדרין מספקא ליה לרב חסדא אי מקיים מצות שחיטה].

אכן, לפי זה תקום עלינו השאלה שעמדנו עליה, למאי בעינן מיעוט מקרא דטהורות לציפור של עיר הנדחת, והרי אסור לנו לקיים בזה מצות שחיטת ציפור מצורע, היות ובוזה מפקיע האדם את דין הציפור מדין הריגה בחרב שיש עליה מצד עיר הנדחת, שהרי כבר ניגמר הדין להריגה. ודוחק הוא לומר, שמ"מ בעינן למיעוט מקרא לכה"ג דעביד כן באיסור, ולקח את הציפור לצורך טהרת המצורע ורוצה לשוחטו על אף שיבטל הוא בזה דין הריגה בחרב. וקמ"ל קרא, דלא כשר למיעבד הכי גם מצד פרשת מצורע. דהרי חזינן לא כן בהמשך הגמרא לענין עוף שהרג את הנפש, דאי הוי לאחר גמר דין, שאלה הגמרא, דבר קטלא הוא, וביאר רש"י, דשוב לא ראוי למצות שילוח, ולא לשחיטה, משום שהוא בר סקילה. והיינו שלא צריך קרא למיעוטי בכה"ג, משום שדין עיר הנדחת כבר אוסר לעשות כן. ואם כן, אף בדין ציפור עיר הנדחת נימא כן^ט.

ט). ואין לתרץ ולומר, שכוונתו היא, שבכה"ג שעביד מעשה מצוה במעשה השחיטה לצורך טהרת מצורע, אזי בזה מתקיימת במעשה השחיטה גם מצות הריגה בחרב וגם מצות שחיטה. ועיקר חידושו הוא רק לומר, שבכה"ג אין מצות ההריגה מבטלת את מעשה השחיטה, אך עדיין נשאר בשם מעשה הריגה.

דמלבד שיש לדון בזה טובא, וכפי שדנו בזה כבר רבותינו האחרונים, באם אפשר לקיים במעשה אחד ב' מצוות שונות לגמרי, כמו מצוות ת"ת ומצות מקרא מגילה ואכמ"ל. עי' בזה להגר"ש קלוגר בחכמת שלמה שר"ע ור"ח תרפ"ז ס"ב, ובאורך בספר החיים שם. וכן בבית האוצר להגר"י ענגיל ח"ב עמוד ז'. שנקטו שם שאי אפשר לקיים ב' מצוות חיוביות במעשה אחד, ואף אם יכוון להדיא לצאת ידי שניהם. אכן יש שחולקים על יסוד זה, ואכמ"ל.

והן אמת שחזינן באוקימתא של רבינא להלן בגמרא, שאם הוא קודם גמר הדין, אזי אפשר לקיים במעשה השחיטה, גם מצות שחיטת ציפור מצורע, וגם מצות ובערת הרע מקרבך. הנה בזה יש לחלק ולומר, דשאני היכא שמצוה אחת קיומה בעצם המעשה, ומאידך המצוה השני' היא בתוצאת המעשה ובדרך של ממלא, דאזי שפיר יכולה גם היא להתקיים יחדיו עם המצוה שבמעשה. ובפשוטו, מצות ובערת הרע מקרבך בציפור שהרגה את הנפש, קודם שנגמר דינה לסקילה, הוא קיום דין בתוצאה. ומשא"כ בנידון דידן, ב' המצוות הן בעצם עשיית המעשה, הן מצות הריגת הבהמה בחרב, והן מצות שחיטת ציפור המצורע לצורך טהרת המצורע. אלא שיש לדון לפי מה שמבואר מדברי העונג יו"ט בדרכו הג' להלן, שהגדיר את מצות הריגה בחרב, כמצוה של ביעור שלל עיר הנדחת. ולפי זה יש מקום לומר שגדר המצוה בזה הוא בתוצאה, בלבד שהוא מבוער מהעולם, ולא בעצם מעשה ההריגה, וכפי שעוד נדון בזה בארוכה להלן, בעזה"י.

הנה מלבד זה, הרי זה לא יתכן בקל וחומר. דאם חזינן צד בספק של רב חסדא, שאף בעושה מעשה שחיטה לצורכו ולא לשם מצוה, ומ"מ מפקיע הוא בזה את דין הריגה בחרב, אם כן קל וחומר הוא כן בכה"ג דעביד מעשה מצות שחיטת ציפור מצורע בהאי שחיטה, ודו"ק.

ומה שעולה ברעיוני עתה ליישב דבריו הנעלמים, והוא על פי מה שביארנו בתחילת דברינו לעיל, בביאור הספק של רב חסדא. וביארנו בזה, שצד קמא שאין השחיטה מטהרת מדין נבילה, הוא משום שמה שנאמר בתורה להרוג הבהמה לפי

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שעו

ועוד קשיא לן בזה, דאם אכן מדובר כפי הפשטות לאחר שנגמר דין עיר הנידחת, אם כן, מדוע הגמ' שאלה, שלא יתכן המיעוט על הציפור המשולחת, ומשום שלא אמרה תורה שלח לתקלה, והרי גם לולי זה, אינו ראוי לשולחו ולבטל ממנו את מצות הריגה בחרב, וכפי שהקשה בחתם סופר הנ"ל. אלא אם כן נתרץ כפי שתירצנו לעיל בדברינו, אך הוא לא עמד בשאלה זו ליישבה.



חרב, אין הכוונה שצריך צורת מעשה של הריגה, אלא די שהיא תמות על ידי כלי חרב והדומה לו. וממילא במתה על ידי שחיטה בסכין, הוא בכלל הריגה בחרב, ואשר על כן, אינה בכלל שחיטה המטהרת. אך צד שני הוא, שכוונת התורה בלפי חרב הוא, דבעינן גם שיהי' הדבר בצורה ואופן של הריגה, ולא רק שיהי' בכלל חרב. ואשר לפי זה, במיתה על ידי מעשה של שחיטה, הנה זה ברור שאינו בכלל צורה של מעשה הריגה כשהורגים בשביל להרוג בעלמא.

ואשר לפי זה נראה לומר, דכל מה שחידש העונג יו"ט לומר, שאין בכח העשה של הריגה בחרב להפקיע מהשחיטה שם מעשה שחיטה, הוא רק באופן שהוא שוחט לצורכו וכרשות בעלמא, אך אם יש על מעשה השחיטה שם מעשה מצוה, כמצות שחיטת ציפור מצורע, אזי אין בכח העשה של הריגה בחרב לבטל שם וגדר מעשה שחיטה מהאי מעשה. והנה, כל זה הוא מישך שייך רק לצד קמא בספק של רב חסדא, שכל מה שנכלל בקרא דלפי חרב, הוא רק שיהי' בכלי של חרב והדומה לו, ועל כן במעשה שחיטה בסכין, שהוא בכלל חרב, תמיד מתקיים דין הריגה לפי חרב, ואף בכה"ג שמכוון הוא במעשיו לשם מצות שחיטת ציפור של מצורע, דאף שהוא לא מצליח לבטל מהמעשה שם מעשה שחיטה, מחמת שם המצוה שיש על השחיטה, מ"מ נשאר בזה קיום של הריגה בחרב, דהרי סוף סוף יש כאן מיתה על ידי כלי של סכין הכלול בשם חרב.

אך לא כן הוא לפי צד בתרא, שאז אמרין שלצורך קיום דין הריגה לפי חרב, בעינן נמי שיהי' בצורה של מעשה הריגה, ואילו מעשה שחיטה לא הוי בכלל זה, ואף אם הוא נכלל בכלל חרב כמו בסכין, מ"מ חסר בצורת ההריגה שרצתה תורה בדין עיר הנידחת. ואשר על כן, אין נפקא מינה אם יש על המעשה שחיטה שם של מעשה מצוה או סתם שחיטה לצורכו ולדבר הרשות, דכן או כן, לא יתכן שיחול בזה קיום דין של הריגה בחרב.

ואשר על כן, אין להוכיח מצד בתרא שמהני מעשה השחיטה להפקיע דין הריגה בחרב, לצד קמא בכה"ג שכן חל על המעשה שם מעשה שחיטה, שנמי יועיל להפקיע דין הריגה בחרב, דהא לפי מה שהתבאר לן, ב' צדדי הספק הם חלוקים בגדר מה נכלל בשם הריגה לפי חרב, ואין לדמות זה לזה, ולא לעשות קל וחומר מזה אל זה, ודו"ק.

אכן מה שנשאר קשה הוא, שהן אמת שמתיישבת בזה היטב, הסתירה בסוגיות ששאלו, מצד הצד הראשון בספק, שלרב חסדא יש צד קמא שלא מהני השחיטה לטהרה מנבילה והרי היא פסולה, ואילו בחולין מבואר לא כן בלא ספק, והשחיטה אכן לא פסולה. ועל זה מתורץ כהנ"ל, דבכה"ג שיש מעשה מצוה, גם רב חסדא מודה שאין צד קמא קיים, וברור שהשחיטה כן מועילה למצוה. וגם תירצנו, שאף שיש על זה שם מעשה שחיטה למצות טהרת מצורע, מ"מ אין בזה בכדי לבטל שם הריגה בחרב.

אך הא הוא דעדיין קשיא, דהא התבאר היטב, שלפי צד בתרא של הספק, אזי אין על מעשה השחיטה שם מעשה הריגה בחרב בכל מצב. ואם כן, הרי שצד זה בספק הוא זה שנסתר מדברי הגמרא בחולין הנ"ל, דהתם מבואר שאין ביטול דין הריגה בחרב על ידי מעשה השחיטה, ועל כן נצרך מיעוט מקרא דטהורות למעט האי שחיטת ציפור למצורע. וסתירה זו בוודאי לא מיושבת אף לפי מה שהוספנו לבאר בדבריו.

אכן מה שכן אפשר להרוויח במה שביארנו בדרכו הנ"ל, הוא ליישב באופן אחר, והוא על דרך מה שרצינו לעיל ליישב, שאכן רב נחמן בר יצחק פליג על רב חסדא, וליה לא מספקא ליה כלל, ופשיטא ליה כצד קמא, שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה. ורק ששאלנו על דרך זו, דמ"מ כיצד מתקיים מצות ושחט את הציפור. אך לפי דברי העונג יו"ט הנ"ל, יש לומר דהכא שאני, שהיות שיש קיום מצוה של שחיטת ציפור לטהרת המצורע בהאי שחיטה, אזי אין בכח מעשה ההריגה שיש בזה כדי לבטל מהמעשה שם מעשה שחיטה, ומתקיימות בזה ב' המצוות יחדיו וכנ"ל. ודו"ק היטב בזה.

טו.

ובדרך הג' כתב ליישב את סתירת הסוגיות בזה הלשון: "ועוד יש לחלק, דהא דבעי ר"ח לומר דאפי' שחטה מישחט, אינו מטהר מידי נבילה, דזהו דין מיתה שדנה תורה. ה"מ היכא דשחטה סתם, ולא כיון לקבוע בה דין שחיטה, רק שכיון לבערה כדין שלל של עיר הנדחת, אלא שלא הרגה בהריגה בעלמא, ושחטה. בזה אפשר לומר דכיון דדינה במיתה, לא חל עלי' שם שחיטה. אבל אם כיון בפירוש לשחטה לשם שחיטה, ולא לשם ביעור שלל של עיה"נ, ודאי דמהני בה שחיטה. וכמש"כ כמה פוסקים לענין מצות, דאף למ"ד מצות אינן צריכין כוונה, מ"מ אם מכיון בפירוש שלא לצאת, אינו יוצא. וה"נ כיון דעיקר הטעם הוא כמ"ש רש"י ז"ל, שהתורה קבעה בה דין מיתה, לא מיקרי שחיטה, והיינו היכא שחל על מעשיו מצות ביעור השלל, אבל אם כיון בהדיא לשם שחיטה, ולא לשם מצות שלל עיה"נ, מהני השחיטה. וכדאמרין גבי קדשים, אף דסתמא הסכין מושכתן למה שהן, מ"מ אם מחשב מחשבה אחרת פוסלתן. ולהכי איצטריך קרא למעטינהו דפסולות לטהרת מצורע, משום דעומדות להריגה, ולא מיקרי חיות. ויש לחלק עוד בין שחיטת עוף לבהמה ע"פ מש"כ הפמ"ג בפתיחתו להלכות שחיטה אלא שלא רצייתי להאריך עוד בזה ודו"ק".

והחילוק בין דרך זו לדרך הקודמת היא, שלדרך הב' הקודמת, אזי לצורך ביטול שם מעשה הריגה מהבהמה, בעינן למיעבד מעשה מצוה אחרת במעשה השחיטה, כמו מצות שחיטת ציפור מצורע, אבל לדרך הג' הנ"ל, דיי לנו באם מכיון שלא לשם מצות מעשה הריגה בחרב, אלא לשם שחיטה בעלמא, אף אם אין על מעשה השחיטה שם מעשה מצוה. והיינו דהעיקר הוא לכוון לשם מצות הריגה בחרב, דאז הוא דאמרין שהשחיטה אינה מושכת למה שהיא נועדה, דהא אין צריך כוונה בשחיטה להתיר באכילה ולטהר מנבילה, דזה נעשה ממילא מכח מהות מעשה השחיטה, אך אם הוא מכיון להדיא לצורך דבר אחר, וכמו הכא לצורך מצות הריגת הבהמה וביעור שלל עיר הנדחת, הרי שאז גם מעשה השחיטה נמשך אחר כוונה זו.

ועל דרך זו, נמי יהי' קשה מה ששאלנו על הדרך הב' הנ"ל, דהרי גם דרך זו היא באופן שהגמרא בחולין היא אף לאחר שנגמר הדין. ואם כן, כיצד ס"ד לעשות מצות שחיטה ולא לקיים בזה דין ביעור שלל עיר הנדחת שיש על הציפור. וכמו כן, דל מהכא שלח לתקלה, הא בר קטלא הוא ולא בר שילוח הוא.

ועוד נראה להוסיף להקשות על דרך זו, במאי שחידש לנו חידוש גדול, דכל הספק של רב חסדא בסנהדרין הוא רק באופן ששחט את הבהמה לצורך קיום מצות ביעור שלל עיר הנדחת, אבל אם כיון לצורך שחיטה בעלמא, אזי בזה ליכא ספק, ופשיטא שהשחיטה מטהרת מידי נבילה. ומנין לן למימר הכי. אף שלפי פשוטו אין מסתבר שאדם ישחט את הבהמה לצורך שחיטה, היות שבין כך אסורה היא בהנאה, מ"מ יתכן שהנידון הוא באדם שלא ידע מדין הבהמה בשעת שחיטה שהיא מיועדת להריגה, ושחטה על מנת לאוכלה. וכבר הבאנו את הרמב"ם שפסק להלכה שאם שחט את הבהמה מ"מ אסורה היא בהנאה. וזה הוא בכה"ג ששחט בטעות על מנת לאוכלה, או להנות מבשרה, וקמ"ל דעדיין היא באיסור הנאה. וצ"ב עדיין.



בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טעם

טז.

והנה, יש דרך חדשה ליישב את הסתירה בין הסוגיות הנ"ל, והוא לפי מה שביאר באגרות משה (ח"א קדשים סי' כ"ו ענף ב' ד"ה אך וכו') בדרך חדשה ומחודשת את דברי רש"י בחולין הנ"ל, ודלא כפי שהבינו בדברי רש"י בחי' הרש"ש ובחי' הצ"ח ועוד רבים וטובים.

דהנה, שם הקשה על דברי הרש"ש הנ"ל, שאם אנו אומרים ששיטת רש"י היא שעוף הוא גם בכלל בהמה ומעיקר הדין דינו בהריגה, אם כן על כרחך צריכים אנו לומר ששחיטה לצורך ציפורי מצורע מפקיע ממנה דין הריגה של עיר הנידחת. [והיינו לא כמו שנקטנו עד עתה, שבזה רק מבטל האדם את דין הריגתו בחרב מדין עיר הנידחת, אלא שבזה מוכרח שפוקע ממנה כל עיקר דין הריגה של עיר הנידחת, והיינו דתו אין צורך בקיום דין הריגה בחרב]. שהרי ודאי בשחיטתה בתורת ציפור מצורע לא מקיים הוא מצות הריגה לפי חרב של עיר הנידחת. ואם כן כיצד מותר לו לקיים את המצוה של שחיטה ולבטל את דין הריגה. אלא ודאי מכיון שבשחיטתה לצורך ציפורי מצורע נעשית היא הקדש, ממלא פוקע ממנה דין ומצות הריגה משום בהמת עיר הנידחת. דהרי הקדש מופקע ממצות עיר הנידחת מקרא דשללה ולא שלל שמים.

ואם כן, קשה מה הוקשה לרש"י איך יקיים בה דין שריפה שאחר הריגה, עד שהוצרך לומר שכיון שציפור מצורע הנשחטת אינה נאכלת, יכול הוא לשורפה לאחר שחיטה כדי לקיים מצות שריפה של עיר הנידחת. והרי כשם ששחיטה לצורך קרבן מצורע הפקיע ממנה דין הריגה של עיר הנידחת והיה יכול לשוחטה, כך הפקיע ממנה גם את דין שריפה של עיר הנידחת, וכבר אינו צריך שריפה.

ותירץ שם, שרש"י סובר שיש שני דינים בשריפת עיר הנידחת, האחד הוא מצות שריפה מדין עיר הנידחת, והשני מצות שריפה משום איסורי הנאה, כיון ששלל עיר הנידחת הוא אזי אסור בהנאה וחייב שריפה מחמת איסור הנאה שבו.

ולפי זה יישב, שרש"י אינו סובר שיש בה דין שריפה מדין בהמת עיר הנידחת, כיון שמדין עיר הנידחת אזי כשם שבשחיטתה בתורת ציפור מצורע פקע ממנה דין הריגה, כך פקע ממנה גם דין שריפה שמחמת דין עיר הנידחת שבה. וכל מה שכתב רש"י שהיא חייבת בשריפה, היינו דווקא בשריפה מחמת דין איסור הנאה שבו, כיון שקודם שנשחטה בתורת ציפורי מצורע חל עליה דין איסורי הנאה, אזי לא פוקע ממנה איסור זה בשחיטתה, ועל כן יש עליו דין שריפה מחמת דין איסורי הנאה שבו.

ובזה כתב שם ליישב את מה שהקשה הרש"ש על דברי רש"י שכתב שדינו בשריפה, מסוגיית הגמרא בסנהדרין קי"ב. דהנה בגמרא שם אמרו ששיער של נשים הרשעיות בעיר הנידחת אינו בשריפה, ומשום שנאמר בפסוק 'ואת כל שללה תקבץ אל רחבה ושרפת באש את העיר ואת כל שללה', מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר תלישה קביצה ושריפה. ואם כן קשה איך אפשר לומר שבהמת עיר הנידחת מלבד דין הריגה שלה חייבת גם בשריפה, והרי אין

שעט בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

דין שריפה אלא במי שאינו מחוסר אלא קביצה ושריפה, יצא זה שמחוסר הריגה. וכבר עמדנו לעיל ליישב קושיה זו.

אך לפי מה שביאר לעיל מיושב, שכיון שכל המיעוט שאין דין שריפה אלא במי שמחוסר קביצה ושריפה יצא זה שמחוסר הריגה, אינו אלא כשאנו באים לתת דין שריפה מחמת דין עיר הנידחת, שבזה נתמעט מי שהוא מחוסר קביצה, ולאחר שנתמעט ממילא גם אין בו דין איסורי הנאה של עיר הנידחת, וכמו בשיעור הנ"ל ואילנות המחוברים לקרקע. אבל כאן אנו מחייבים אותו בשריפה מחמת דין איסורי הנאה שבו, ובהמה ודאי שלא נתמעטה מדין איסור הנאה של עיר הנידחת, שהרי היא בהריגה. עד כאן תוכן דבריו, כפי מה שהבנתי לענ"ד מתוך דבריו.

י.י.

ותמצית דבריו הם, שלעולם אין הוכחה מדברי רש"י שדין הבהמה והעוף בכלל דין שריפה של עיר הנידחת, אלא רק בדין הריגה בחרב. אלא שיש דין שריפה בהם משום דין איסורי הנאה שיש בהם. ומה שכתב רש"י שיכול לשורפה לאחר שחיטה, היינו מדין איסורי הנאה שיש בה, דזה לא פוקע על ידי השחיטה. ובדין שריפה זו אין צריך שיהי' בגדר מחוסר קיבוץ ושריפה בלבד. ובמה שנאמר כן דין שריפה גם מדין עיר הנידחת כשלל העיר, אזי אם מחוסר הוא גם תלישה, בזה לא חל דין שריפה כלל, גם לא מדין איסורי הנאה, דהא בהא תליא. ועל כן בשיעור נשים רשעיות אין גם דין שריפה מצד איסורי הנאה. ולא כן הוא בבהמת ועוף עיר הנידחת שדינם בהריגה, וממילא גם אסורים בהנאה, ודין השריפה הוא רק מצד דין איסורי הנאה שבה. ובדין זה אין מיעוט מקרא של תקבוץ ושרפת.

ויש להעיר בזה בתרתי. חדא, מאי שנא בבהמת עיר הנידחת או עוף עיר הנידחת, שאף לאחר שחיטה שחל בזה דין הקדש ופקע מיני' דין הריגה בחרב, לא פקע נמי דין איסור הנאה דידי', ושוב לא יהי' גם בדין שריפה מדין איסורי הנאה. דהרי כתב האגר"מ שדין איסורי הנאה תליא בעיקר דין הריגה או שריפה שחל מדין עיר הנידחת, וכנ"ל.

ועל כרחק צ"ל, דזה ניחא רק בשיטת הרמב"ם (פ"ד מע"ז הי"ג) שס"ל שקדשי בדק הבית יפדו ואחר כך ישרפו, ומשום שללה ולא שלל שמים. ומבואר בדבריו, שמיעוט שלל שמים הוא רק מקיום דין שריפה בלבד ולא מדין איסורי הנאה שבה. ועל כן אף דהוי שלל שמים, חל איסורי הנאה עלי', ורק שאי אפשר לקיים בו דין שריפה, ולזה צריך לפדות אותו מקדושתו, ושוב יהי' אפשר לשורפו.

אך הראב"ד שם פליג על דברי הרמב"ם, וס"ל שמיעוט שלל שמים הוא גם מאיסור הנאה של עיר הנידחת, ואם זה בכלל שלל שמים אזי אין דין שריפה אף לאחר פדיון. ולפי זה לא אתי שפיר הביאור הנ"ל בדברי רש"י. אלא אם נוכיח בשיטת רש"י כדברי הרמב"ם, והארכנו בזה במקום אחר ביסוד דין קדשי עיר הנידחת, ואכמ"ל.

ועוד נראה להעיר בזה, במאי דכתב לחדש שב' דיני שריפה איכא בעיר הנידחת, גם מדין איסורי הנאה שבה, וגם מדין עיר הנידחת שדין שללה בשריפה. ולפי זה על כרחק לומר, שאין

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שפ

איסור ההנאה בא כתולדה מחיוב דין השריפה של עיר הנידחת, אלא הוא דין בפני עצמו, שהעיר וכל מה שבתוכה אסורים בהנאה. וממילא יש דין נפרד של שריפה, כתולדה מדין האיסור הנאה שבה. ושוב יש גם דין שריפה מצד עיקר דין עיר הנידחת. ובשריפה אחת מקיים הוא את ב' דינים הנ"ל. מה שאין כן, אם היינו לומדים שדין איסור ההנאה בא כתולדה מדין השריפה שיש בעיר הנידחת, אזי שוב אין מקום לומר שיש עוד דין שריפה מדין איסורי הנאה שבה, דהרי גוף דין איסור ההנאה בא כתולדה מדין השריפה שיש בה מדין עיר הנידחת.

ועל כל פנים, יוצא מדבריו, שיש דין שריפה שבא כתולדה מדין איסור ההנאה שבה, ומלבד זה עוד דין שריפה מצד עיר הנידחת.

ואם כך יוצא מדבריו הנ"ל, אזי נראה להוכיח לא כן מרהיטת לשון חז"ל. דהרי בגוף המיעוט של מחוסר תלישה אינו בשריפה הוא תמוה, דאמרו בגמרא, שרק אם מחוסר קיבוץ ושריפה אזי הוא בכלל הדין, ולא אם מחוסר גם תלישה וגם קיבוץ ושריפה. והרי אם הנידון הי' על חיוב השריפה, אם כן די לומר, כל שמחוסר רק קיבוץ טעון שריפה, אך כל הטעון גם תלישה וקיבוץ, אזי אינו בדין שריפה. וממה שלא נאמר כן, אלא נכללה השריפה בתנאי הדין, על כרחך לומר, שהנידון הוא על האיסור הנאה שבו. והיינו, שדין השריפה שיש בעיר הנידחת בא כתולדה מדין איסור ההנאה שיש בה.

וכפי רהיטות לשון התורה, תחילה בא הציווי והחרמת אותה ואת כל אשר בה, שהוא ענין איסור ההנאה שחל עליה. ולאחר מכן נאמר ואת כל שללה תקבוצ וגו' ושרפת באש וכו'. וממילא דרשינן מהכא, שמי הוא אשר דינו להיות בשריפה כתוצאה מדין החרמה והאיסור הנאה שבה, הנה הוא רק מי שנכלל בצורתא דקרא, שלאחר ההחרמה והאיסור הנאה, יש לעשות מיד קיבוץ ושריפה. אך אם יש צורך לעשות עוד פעולה קודם הקיבוץ, וכמעשה תלישה, אזי אינו בכלל עיקר דין החרמה ואיסור ההנאה. דלא יתכן שיהי' דין איסור הנאה ללא דין שריפה, שהרי דין השריפה בא כתולדה מוכרחת מדין איסור ההנאה שבו. ועל כרחך הוא, שכדי למעט מדין שריפה, בעינן למעטו מעיקר דין איסור הנאה שבו.

ופוק חזי בלשונות הרמב"ם בפ"ד מהל' ע"ז, בהביאו את הדין של שיער הנשים ואנשים, ודין האילנות והפירות, שבהם כתב שהרי הם מותרים ואינם אסורים. ומדוע לא כתב שאינם בדין שריפה. ועל כרחך הוא, כמו שהתבאר לן, שהנידון הוא על עצם איסור ההנאה, שהוא שורש דין השריפה.

וממילא אי אפשר לומר כדברי האגרות משה הנ"ל, שמיעוט זה של מחוסר תלישה או הריגה לא נאמר על דין איסור ההנאה שיש בעיר הנידחת, אלא רק על דין השריפה שנאמר בדין עיר הנידחת. ולא יתכן נמי לומר, שיש ב' דינים בעיקר דין השריפה של עיר הנידחת".

י. וזכורני שכבר חקר בזה הצפנת פענח בכל דין איסורי הנאה שדינם בשריפה, איזה דין הא תולדה, ואיזה הוא עיקר הדין. האם השריפה תולדה מדין איסור ההנאה, או להיפך, שדין האיסור הנאה נובע מדין השריפה שיש בה ואכמ"ל.

יא. ולפי הנ"ל נראה מוכרח לומר, שבכל איסורי הנאה בעלמא שיש בהם דין שריפה, אזי התם דין איסור ההנאה הוא בא כתולדה מדין השריפה שבהם, ולא להיפך, שדין השריפה בא כתולדה מדין איסור ההנאה. ועל כן מובן היטב, שבעיר הנידחת הוצרכה תורה לומר דין שריפה לאחר שנאמר דין איסור הנאה, וביותר דין שריפה מיוחד שיש בו תנאי של

שפא בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

ואין להקשות על דברינו מהא דחזינן ברמב"ם גופא בדין קדשי עיר הנידחת שהרי הם בכלל איסור הנאה, אף שהם בכלל המיעוט של שללה ולא שלל שמים, וכפי שהתבאר לעיל דלאחר פדיון שוב בעינן לשורפם, ומשום שכל המיעוט הוא רק מקיום דין שריפה. הרי חזינן שיתכן שפיר דבר שאסור בהנאה ולא צריך לשורפו.

ברם הא לא קשיא מידי, דחלוקים המה בעיקר הלימוד והדרשה. דהנה המיעוט של מחוסר תלישה וקיבוץ ושריפה הוא מיעוט בכל הפרשה כולה, וכפי שהתבאר מצורת הדרשה, שכל שאינו בקיבוץ ושריפה מיד לאחר ההחרמה, שהוא איסור ההנאה, אזי אינו בכלל פרשה זו של החרמה והקיבוץ והשריפה. והיינו מיעוט בכל עיקר הפרשה הזו, שצריכים להתקיים הדבר כצורת הדברים שנאמרו בתורה כסדר. מה שאין כן, במיעוט של שללה ולא שלל שמים, שהוא מיעוט בקרא המיוחד שנאמר בקיום דין השריפה, שאת כל שללה תקבוץ ושרפת, אך לא שלל שמים, שבו אינו יכול הוא לקיים את דין השריפה שיש בו, מכח דין תולדה שבא מדין איסור ההנאה שיש בו. ואדרבא, ביסוד הדין צריך הוא להיות נשרף כתולדה מהאיסור הנאה שבו, שהרי הוא בכלל צורת המקרא, שהוא רק מחוסר קיבוץ ושריפה, אלא שיש מיעוט מיוחד שאין לקיים דין השריפה בדבר קדוש מחמת קדושתו, אלא הדין הוא, שקודם יפדהו מקדושתו, ואז רק יכול יהיה לקיים בו את דין השריפה.

ולאור חדש זה, כבר אין מקום לומר כדבריו ברש"י, שדין השריפה בציפור לאחר השחיטה הוא מדין איסורי הנאה. ומעתה אף לשטת הרמב"ם לא יתכן לומר כן. דכל המבואר ברמב"ם שיש דין שריפה בהקדש לאחר פדיון, הוא רק בקדשי בדק הבית, שאין בהם דין הריגה בחרב, אלא כל דינם מעיקרא הוא בשריפה, כתולדה מדין איסור ההנאה. רק שיש מיעוט שמלמד שבעודו קדוש אי אפשר לקיים בו את דין שריפתו. ועל כן הוא עובר פדיון מקדושתו ושוב נשרף כדינו. מה שאין כן בבהמה או עוף, שעיקר דינם הוא בהריגה בחרב. ואם יחול בו דין הקדש בשעת שחיטתו, הנה לא מבעיא אי הוי קדושת מזבח, אזי כבר מבואר ברמב"ם שדינם במיתה ולא בשריפה, שהרי אין הם ברי פדיון. אלא אף אם נימא שיש בזה דין קדושת בדק הבית או קדושת דמים שראוי לפדיון, מ"מ הכא לא יהיו הם בדין שריפה כלל, שהרי מעיקרא הם הופקעו מדין שריפה, שהרי הם היו בכלל מחוסר הריגה ושריפה, ורק אחר שחיטה הם נכנסו לכלל הקדש.

וביתר ביאור, הנה ברור שגם בהמה היא בכלל איסור הנאה, אלא שנראה לפי הנ"ל שקבעה תורה דין הריגה בחרב כתולדה מדין איסור ההנאה שיש מהחרמת כל העיר ומה שבתוכה, וכמבואר בסדר המקרא. דתחילה נכתב דין החרם, ושוב הריגת הבהמות בחרב, ושוב דין שללה בשריפה לאחר קיבוץ. ולפי זה, אף שגם בבהמת הקדש יש מיעוט מדין הריגה בחרב משום דלא הוי בהמתה אלא בהמת השם, הנה זה נמי רק מיעוט בקיום דין ההריגה שיש בה כתולדה מדין האיסור הנאה שבה. וכמו שהתבאר לעיל בדין הקדש בדק הבית, אשר עיקר דינו הוא בשריפה

מחוסר קיבוץ ושריפה, מה שלא מצאנו כן בכל איסורי הנאה. ועל כרחק שבשאר איסורי הנאה, אין דין השריפה כתוצאה מדין איסור ההנאה, אלא להיפך, שיש דין שריפה בעלמא, ומחמת כן, שמועד הדבר וראוי לקיום דין שריפה, אשר על כן נאסר הוא בהנאה.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שפב

[ובפשטות בדק הבית של הרמב"ם כאן הוא לא כולל בהמות שדינן בהריגה וכו'ל]. והיות שיש מיעוט בקיום דין ההריגה בחרב, על כן כתב הרמב"ם שימותו, והיינו שייגרמו להם שימותו לבד, אך לא לבצע בהם דין הריגה בחרב, שלא ראוי לקיים כן בדבר קדוש, כפי שאין לקיים דין שריפה בבדק הבית.

ומעתה אין מקום לשריפה כלל בציפור מצורע לאחר שחיטה, דלו יהי' שחל בה דין הקדש בשחיטה, מ"מ אינו בכלל שריפה של איסורי הנאה, המבוארת ברמב"ם בבדק הבית בלבד, ולא בבהמות שדינן מעיקרא בהריגה. והכרחנו הדבר שאין הן בשריפה, שהרי הן היו מחוסרי הריגה, וממילא אין הן בכלל הפרשה של שריפה הבאה כתולדה מאיסור ההנאה, אלא רק בפרשה של הריגה הבאה כתולדה מאיסור ההנאה והחרם, ודו"ק.

ועוד, אינו מובן כלל דרכו הנ"ל ברש"י שכתב שיכול לשורפם לאחר שחיטה, והרי אי הכוונה כפי הביאור הנ"ל משום שחל דין הקדש בשחיטה, ונשאר רק דין איסור הנאה, הנה לא מבואר שהיה כאן פדיון ושוב שריפה, וכמבואר ברמב"ם הנ"ל, שקודם צריך פדיון מהקדושה ורק אחר כך דינו לשורפם כעיקר דינם. אך ברש"י לא מוזכר מידי מדיון הפדיון. וכפי שנעיר להלן עוד בזה, שלא מצאנו כלל ענין הקדש בציפור השחווטה. וכן לא מצאנו דין פדיון מקדושה זו, אלא רק דין קבורה מחמת איסור הנאה שבה.



יח.

ובמאי שחידש, שעל אף שהבהמה או העוף אסורים בהנאה, מ"מ שפיר יכול לפעול הקדש על ידי מעשה השחיטה לצורך ציפור מצורע, ולכאורה איסורי הנאה הם בגדר אינו ברשות. כמו כן ביאר בזה החזון איש בנגעים (סימן י"א סק"ה ד"ה תוד"ה למעוטי). והוכיח מדברי התוספות בחולין ק"מ, שיש אפשרות להקריב קרבן גם בלי להקדים קדושת דמים על ידי פיו, אלא יכול אדם להביא בהמת חולין ולעשות בה שחיטה לצורך קרבן, והשחיטה היא זו שמקדשת אותה בקדושת הגוף. ובוזה מהני אף באיסורי הנאה, דרך בקדושת פיו יש מניעה באינו ברשותו, אבל על ידי מעשה מהנה, וכאן על ידי מעשה שחיטה, הקדשו ושחיטתו באין כאחת. עי"ש עוד בזה. ואכמ"ל בחידוש זה, והארכנו במקום אחר בס"ד.

ולפי זה נמצא דבר מחודש מאוד, שכל מה שמבואר בגמרא בבא קמא דף מ"ה ששור הנסקל לאחר שנגמר דינו אינו יכול להקדישו, הוא לא בכל מצב, שהרי שפיר יכול להקדישו על ידי מעשה שחיטה לצורך קרבן, וזה לא שמענו. וצ"ע בזה.

ועוד, לכאורה לא הבנתי בעיקר תירוצו. דהרי אם חזינן מעוף שהרג את הנפש לאחר גמר דין שהוא בר קטלא, דזה גופא מונע את קיום דין השחיטה לצורך טהרת מצורע, כדי שלא תתבטל מצות הריגה בסקילה. אם כן הכא נמי, מניין ההיתר לעשות שחיטה וממילא שיחול בזה הקדש, ושוב יתבטל ממנה דין הריגה בחרב.

וצריך לומר בכוונתו, דלא דמי להתם, דשאני התם, שאף לאחר קיום שחיטה בציפור לצורך טהרת המצורע, הנה עדיין נשאר הדין על הציפור שמחויבת היא בדין סקילה, ורק שאי אפשר

שפג בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

לקיים את דינה מחמת מעשה השחיטה שעשה בה האדם, מדין מצורע. וזה אסור לעשות. ומה שאין כן בנידון ציפור עיר הנידחת, הנה בזה ששוחט הוא אותה לצורך מצורע, הרי בזה יחול הקדשו כאחת עם השחיטה, ושוב יהי' בכלל קדשי שמים שאינם בכלל דין הריגה בחרב, ונמצא שהוא רק גרם בעקיפין להפקעת דין הריגה בחרב, אך לא נשאר במצב כזה שיש בו חיוב ללא אפשרות קיומו. ובכה"ג לא מצאנו שיש מניעה לעשות כן. וזה דבר חידוש גדול מאוד בהאי סוגיא.

ועוד יש להקשות על עיקר דבר חידושו, שיש במעשה שחיטה של ציפור מצורע חלות דין הקדש. וזה לא שמענו ולא ראינו, מהיכן חלה קדושה על ציפור מצורע, וכל דינה שהיא אסורה בהנאה הוא רק כדין איסורי הנאה של ערלה וכלאי הכרם ולא איסור הנאה של קודש. ואכן, בדין איסור הנאה של עגלה ערופה מצאנו שיש מקום לבאר שהוא מדין קודש, אך לא בציפורי מצורע. וכפי שמוכח כן בתוס' בקידושין נ"ו, שהי' להם צד שהיא אסורה רק באכילה ולא בהנאה. ואי אסורה הוא מצד קודש, אין מקום רק לאיסור אכילה. ואכמ"ל. על כל פנים, בלי ראייה מפורשת קשה לקבל עיקר חידוש זה. וממילא ליתא לכל מהלך זה.

יט.

ונראה ליישב בדרך אחרת את עיקר השאלה בסוגיא דחולין הנ"ל, מדברי רב חסדא בסנהדרין הנ"ל. דהנה כל השאלה מבוססת על ההנחה, כפי שהבינו רבים מהאחרונים הנ"ל, שלפי הצד השני של הספק בדברי רב חסדא, שהשחיטה מטהרת מידי נבילה, ממילא הוא שאין מתקיים בזה דין הריגה בחרב שנאמר בדין בהמת עיר הנידחת.

אכן אם נימא שלא כן הוא, ונבאר את גוף הספק גם באופן שדין הריגה בחרב מתקיים לב' הצדדים בספק, וכל הספק הוא רק אם השחיטה מטהרת מידי נבילה. אזי לפי זה, לא קשה כלל מסוגיא דחולין הנ"ל. ושפיר יכול אדם לקיים את דין מצות שחיטת ציפור מצורע בציפור עיר הנידחת, לולי המיעוט מקרא דטהורות. ושפיר אפשר לבאר כפשטות הגמרא שהוא לאחר שנגמר הדין על העיר הנידחת להריגה, ומ"מ לב' הצדדים בספק, אין כאן ביטול דין הריגה בחרב, שחל בה תחילה קודם לקיחתה לצורך טהרת מצורע. ומבואר שפיר מדוע הגמרא לא דחתה, דהא בר קטלא הוא".

ואכן נראה שמוכרח לומר כן בגוף הספק של רב חסדא בסוגיא דסנהדרין בפרשת עיר הנידחת. דאם נימא שהספק הוא גם אי מתקיים בזה דין הריגה בחרב, אם כן הי' לו לרב חסדא להעמיד את הספק בעיקר דין קיום מצות הריגה בחרב של הבהמה, שהרי עסקינן בסוגיא של

יב). וצריך להוסיף, שלגבי הציפור המשולחת שלא שאלו מצד בר קטלא, הוא יבואר כפי שביארנו לעיל, שאינו ענין לזה כלל, עי"ש. וכן מה שמתקיימת מצות השחיטה מדין טהרת המצורע, אף להצד הא' בספק דרב חסדא, שלא מוציאו מידי טומאת נבילה. בזה י"ל נמי כדלעיל, או דרב נחמן בר יצחק ס"ל כצד הב', שאכן השחיטה מטהרת מידי נבילה, ומ"מ מתקיים בזה גם דין הריגה בחרב וכנ"ל. או כפי הדרך שכתבנו לעיל מתוך דברי העונג יו"ט, שיש סברא שהכא שאני, ומתקיימת המצוה של שחיטה לב' הצדדים בספק, ומשום ששאני הכא דאיכא קיום מצות שחיטה של מצורע, ואין בכח דין ההריגה להפקיעו עי"ש.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שפד

דיני עיר הנידחת. ולמה העמיד הוא את הספק בעיקר דין השחיטה, אי מטהר מידי נבילה או לאו. ואשר מוכרח הוא לומר, שאכן אין כאן ספק בעיקר דין ההריגה בחרב שנאמר בבהמת עיר הנידחת, ולב' הצדדים מתקיים שפיר דין הריגה בחרב.

אלא שהעומד לנגד עינינו הוא לשון רש"י במקום, שכתב לבאר: "או דלמא לפי חרב היינו שלא בדרך שחיטה, אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבילה, דנהי דלאכילה איתסרה ואיסור הנאה הוא, אבל תיהני לטהרה מידי נבילה". הנה חזינן ברור בלשונו הנ"ל, שלצד הב', אין לפי חרב מתפרש בדרך שחיטה אלא שלא בדרך שחיטה, ועל כן מהני השחיטה בדרך שחיטה לטהרה מידי נבילה.

ושוב ראיתי שעמד בזה גם באגרות משה הנ"ל, והועתק במקצת בספר דברות משה על סנהדרין, וז"ל שם: "ובעיית רב חסדא, מסתבר שאין ספק כלל אם יצא מצות סיף, דהא ודאי לפי חרב הוא. רק הספק הוא, דאולי אף שהוא לפי חרב וקיים בזה הריגה דסיף, מ"מ כיון שעשה כהלכות שחיטה, מטהר מידי נבלה, דשם הריגה אינו פסול בהלכות שחיטה. או דלמא דשם הריגה הוא פסול בהלכות שחיטה, דבעי שיקרא זביחה או שחיטה ולא הריגה. ולא בעי רק לטהרה מידי נבלה.

ואיני יודע מה הכריח לידידי שיפרש, שאם הוא שחיטה לטהר מידי נבלה לא יצא מצות סיף, ומה שלא הזכיר גם זה, משום שהוא תלוי בדין לטהרה מנבלה, והבעיא מי נדחה מפני מי. דעצם הפירוש לא נכון, וגם דעכ"פ הי"ל להזכיר זה, וכי סברא ברורה היא שתלוין זה בזה, הא ודאי יש לומר, דאף שהוא הריגה הוא גם שחיטה כשרה לטהרה מנבלה.

ואף שמלשון רש"י שכתב, או דלמא לפי חרב היינו שלא כדרך שחיטה אבל דרך שחיטה מהניא לה לטהרה מידי נבלה, משמע קצת כפירוש ידידי, דאם מטהר מידי נבלה הוי לפי חרב דוקא שלא כדרך שחיטה, וא"כ לא יצא ידי מצות סיף. אבל אין טעם ומקום לומר כלל זה. וכוונת רש"י צריך לפרש, דלפי חרב שנאמר בקרא ולא כתיב שישחטם, משום שמצות סיף הוא בהריגה דחרב אף שלא כדרך שחיטה, לכן נקט לפי חרב. ולא כצד הראשון, שנקט לפי חרב לומר, דאפילו שחטה, מיתה דלפי חרב בעלמא היא, ולא בשם שחיטה, דלכן הוא פסול בשחיטה, ולא מטהרה מידי נבלה. אלא דהוא משום דיכול להרוג בחרב גם שלא כדרך שחיטה, אבל כשהורג בדרך שחיטה מטהר מידי נבלה וגם קיים מצות סיף".

ונמצא מבואר הכא מתוך דבריו, שעיקר הספק הוא רק אם שם ודין הריגה בחרב שחל במעשה השחיטה, מהווה פסול בעצם הלכות השחיטה, וממילא לא יועיל לטהר מידי נבילה. או שאין זה מהווה פסול בהלכות שחיטה, וממילא הוא יועיל לטהר מידי נבילה. אך לב' הצדדים יש קיום דין הריגה בחרב על ידי מעשה השחיטה.

וצריך ביאור מה עומק ביאור הצדדים אם הוי פסול בשחיטה או לא, דאו שכן או שלא, וביותר מה הצד שלא יהווה פסול בשחיטה.

וכמו כן, מה שדחק לבאר בלשון רש"י הוא דחוק טובא. כאילו יש קושי בקרא מדוע לא אמרה תורה לשחוט את הבהמות, ובמקום זה כתבה להורגם בחרב. ועל זה הספק, או משום

שפה בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

שחרב בא לרבות שגם אם ישחט יהי' זה בכלל הריגה בחרב. וממילא לא מטהרת מידי נבילה. או דלמא נאמר בחרב דוקא, כדי לרבות שלא רק בשחיטה אפשר לקיים דין הריגתה, אלא גם בחרב, שאינו בכלל דרך שחיטה, נמי אפשר לקיים את עיקר הדין.

וזה דחוק לכל מעיין, מדוע שיהי' קשה למה לא נאמר בתורה וישחטם, או מיתה בשחיטה, אצל בהמת עיר הנידחת. הרי סתם הריגה בתורה היא בחרב ולא בשחיטה. והיינו מדוע שתהי' תחילת דינו בשחיטה דוקא, ורק שאנו בספק מדוע הוצרכה תורה לומר חרב דוקא, האם כדי לומר לנו שגם שחיטה היא בכלל חרב, או להיפך, הדבר רק בא להוסיף על שחיטה, שלא רק בשחיטה אפשר לקיים את הדין, אלא גם בהריגה בחרב. דמאי שייך מעשה שחיטה לדין הריגת הבהמות של עיר הנידחת.

וביותר קשה, שלשון רש"י ברור מללו, שצד קמא הוא שגם מיתה בדרך שחיטה היא בכלל חרב דקרא, ואשר על כן נחשבת השחיטה כסתם מיתה ולא בגדר שחיטה, ואשר על כן לא מהני לטהרה מידי נבילה. או דלמא, שמיתה בדרך שחיטה אינה כלולה בלפי חרב דקרא, ולא מתקיים בזה מיתה לפי חרב דקרא, אלא נשאר בשם שחיטה, ואשר על כן מהני לטהרה מידי נבילה. והיינו, שתחילת הדין היא הריגה בחרב, כפי שכתוב בתורה, ורק הספק הוא, האם כלול בחרב דקרא גם מעשה שחיטה, או שאין זה כלול בחרב דקרא.

ועוד אינו מובן, כיצד זה מתבאר לפי מה שהקדים לומר, שהספק הוא רק אם שם הריגה פוסל בשחיטה או שהוא לא פוסל. והיינו דלפי ב' הצדדים יש כאן מעשה הריגה. ואילו הכא מבאר רש"י שהספק הוא אם יש שם חרב במעשה השחיטה או שאין שם חרב בשחיטה.

כ.

ומה שנראה לומר בביאור דברי רש"י בגוף הספק של רב חסדא הוא. בהקדם דברים מבעל האגרות משה הנ"ל.

הנה, יש לעיין בדין הריגת הבהמה שנאמר בתורה ואת בהמתה לפי חרב, והרמב"ם פ"ד מע"ז ה"ו כתב: "והורגין כל נפש חיה אשר בה" עכ"ל. האם נאמר דין מיתה על הבהמה ודינה הוא ליהרג בסייף לפי חרב, או דלמא דאין הריגת הבהמה אלא משום איבוד עיר הנדחת, וכמו שללה וכל אשר בה, ורק שנאמר דהבהמה נהרגת במיתה קלה שהיא בסייף, אבל אין דין ליהרג בסייף דוקא, שלא נאמר דין מסוים על הבהמה, רק בכלל איבוד העיר הוא.

וכעין שכתב בחי' רבנו חיים הלוי (פ"א מחמץ ומצה ה"ג), דלר' יהודה דחמץ מצותו בשריפה הוי מצוה דחייל בהחפצא של החמץ דחלה בו דין שריפה, ולרבנן דהשבתתו בכל דבר הוי עיקר המצוה שלא יהא להבעלים חמץ אבל בהחפצא של החמץ ליכא מצוה. עיי"ש דנפק"מ אי כשהושבת החמץ חשיב דנעשית מצותו של החפצא, או שאי"ז רק שהבעלים קיימו מצוה שאין להם חמץ.

בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שפו

וכן י"ל לענין הריגת הבהמה, דאם דינה הוא ליהרג לפי חרב דוקא, היינו דחל דין הריגה על הבהמה שקיומו הוא בהריגה לפי חרב, אבל אם מה שנאמר במיתתה חרב, לאו דוקא שתהרג בסייף, רק שאי"צ להורגה רק במיתה זו שהיא קלה. והיינו דהבהמה נהרגת רק משום שהיא בכלל איבוד כל עיר הנדחת, ולא חל על הבהמה דין מיתה מסוים.

ובאגרות משה (או"ח ח"א קדשים סי' כ"ז ענף ה') האריך לבאר, שהריגת הבהמה אין זה דין שהבהמה מחויבת בו כמו ברובע ונרבע ונוגח, כיון שהבהמה לא עשתה כלום, אין שייך חיוב הריגה עליה, וכל דין הריגה שלה הוא רק מצד איבוד ממון עיר הנדחת כמו שריפת כל שללה, שבבע"ח הוא בהריגה. והיינו דכיון שהבע"ח לא נתחייבו מיתה, וכ"ש שלא נתחייבו במיתה החמורה כשריפה, רק נהרגין משום איבוד ממונם של בני העיר, סגי בסייף, דחשיב נמי איבוד. ואף להשיטות דבעי שריפה אח"כ מצד שריפת עיה"נ, מ"מ הקילה התורה שלא להמיתן במיתה החמורה דשריפה, ולכן הצריכה שיהרגו תחילה.

ולפי"ז כתב האגר"מ, דעופות נמי בעו הריגה, אף שלא נאמר בהם ריבוי בקרא, דמ"ש עופות מבהמות לענין הקולא שלא להמיתם בשריפה. דרך היכא שהצריכה התורה חיוב על הבהמה, או על האדם, בעי ריבוי, אבל היכא שהוא קולא, שבלא קרא היינו מחמירין עליה שריפה, משום דבכלל שללה הם, והקרא חידש קולא על הבהמות, ודאי ילפי' גם עופות, אף בלא ריבוי, כיון דאותו הטעם ממש שייך גם בעופות, עיי"ש.

עוד כ' לפי"ז, דאף למ"ד אין גומרין דינו של שור אלא בפניו, הכא אי"צ להיות הגמ"ד בפניהם, משום דהם אינם נידונין כלל, אלא הם בכלל גמ"ד של הבעלים, ככל שללה. ורצה להוכיח דכיון שאין צריך להעלותם לירושלים לבי"ד הגדול, מוכרחין לומר דהוא רק קולא בבע"ח שאסור לשורפן, ואין שום דין מיתה עליהם, רק אבוד ממון.

וכתב עוד, דהנה לכאורה כיון דעיקר הדין הוא רק איבוד ממון, ודין ההריגה אתי להקל, אבל לא נאמר על הבהמה דין חיוב מיתה, א"כ אפשר שאין הקפידא אף לכתחילה להרוג דוקא בסייף, אלא שאסור במיתה חמורה מסייף. ובזה יהיה מדוקדק לשון הרמב"ם, דבדין הריגת נפש אדם שבה כתב - והורגין כל אלו שעבדו בסייף ומכין כל נפש אדם שבה לפי חרב, ואח"כ גבי הבהמה כתב - והורגין כל נפש חיה אשר בה, ולא הזכיר שמיתתם בסייף.

ונמצינו למדים, דבהא תלי אם יש להורגה בסייף דוקא או לא. דאם הוא דין מיתה על הבהמה, א"כ מיתתה בסייף דוקא. אבל אי הריגתה היא רק משום איבוד העיר, וכשאר כל שללה, א"כ לא בעי סייף דוקא, וכנתבאר [ועי' לעיל בתחילת הדברים, שכבר הבאנו ב' צדדים אלו, אם סייף דוקא או לאו דוקא, מבעל מלאכת מחשבת על התורה, אלא שלא ביאר שם שבזה הוא דתליא, אם הוי דין חיוב מיתה על הבהמה או רק דין איבוד שללה].

כא.

ואחר כל זה, רצה האגרות משה שם, וכן הועתק לדברות משה סנהדרין, לבאר באופן חדש את הספק של רב חסדא הנ"ל. וז"ל שם: "ואפשר לומר דזהו ספקו של רב חסדא, דאם הוא דין

שפז בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

הריגה בסיף דוקא, הוי זה פסול בשחיטה. ואם אינו בדוקא, רק שצריך לאבד הממון בכל אופן שיהיה, אף שלא בסיף, אם אינה מיתה חמורה, הוי גם בשחיטה, אף אם לא נקרא בשם הריגה, כיון שנאסרה בהנאה. עכ"ל.

ולכאורה צ"ב בדבריו, דהרי אם לפי צד קמא, יש דין שהבהמה חייבת מיתה, ודינה בסיף דוקא ולא במיתה אחרת. מעתה אם שוחטה האדם בסכין במעשה שחיטה, ולא בסיף וחרב והתזת ראשה, הרי שוב לא מתקיים בזה דין הריגה בחרב דקרא. וממילא צריך להיות שהשחיטה כן תטהר מידי נבילה. ומדוע לצד זה אין השחיטה מטהרת מידי נבילה [והוא על דרך שהבאנו בתחילת הדברים מבעל מלאכת מחשבת עה"ת, עי"ש].

ומאידך גיסא, לצד השני, שמתקיים דין ההריגה גם על ידי שחיטה, ולא דוקא בסיף, אם כן, ה"י צריך להיות הדין הפוך, שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה, שהרי גם בשחיטה מתקיימת דין ההריגה של התורה. ומאי נפקא מינה אם הוי בגדר חיוב מיתה על הבהמה, או רק דין שלנו להורגה בגדר איבוד הממון.



כב.

והנראה בס"ד לבאר את כוונת דבריו. דאכן אין כוונתו במש"כ בצד קמא, בסיף דוקא, דהיינו בדוקא בחרב ממש ובצורה של מיתת סיף כהתזת הראש. אלא כוונתו בזה לאפוקי מיתה הקלה כחנק, למ"ד שחנק קל מסיף, וכן שאר מיתות ב"ד. אך הא ברירא מילתא לצד קמא, שגם על ידי המתה בסכין הוי בכלל חרב דקרא, דכל שהוא כלי מתכת ופיו חד כחרב, הרי הוא בכלל חרב וסיף.

אלא שעיקר הספק הוא, דאם הוא חיוב של מיתה בחפצא של הבהמה, שדינה להיות נהרגת בחרב. אזי לפי זה, גם אם היא נהרגת על ידי מעשה של שחיטה, ובדרך של שחיטה, מ"מ מתקיים בזה דין חיוב מיתה שיש על הבהמה. וכלשון הגמרא "לא שנא שחטה משחט לא שנא קטלא מקטל", הרי הוא בכלל חרב דקרא. והיינו שהוא בכלל קיום חיוב מיתה שיש על הבהמה. ועצם זה שהתקיים בבהמה על ידי מעשה שחיטה, קיום דין של חיוב מיתה בחפצא, הרי זה פוסל את השחיטה מלטהר את הבהמה מידי נבילה, היות שזה נחשב כמיתה בעלמא, ולא כדין מעשה שחיטה המטהרת. ועל אף שזה נחשב במציאות דרך שחיטה, מ"מ יש בבהמה קיום של חיוב מיתה שלה, ועל כן, זה מוגדר כמיתה בעלמא. וכמדוקדק בלשון רש"י.

ומאידך, ביאור הצד הב' בספק הוא שהיות שאין חיוב מיתה על גוף הבהמה, כמו שיש בשור הנסקל ורובע ונרבע וכו', וכשאר חייבי מיתות ב"ד, אלא שכל דינו הוא רק בגדר איבוד הממון. ומה שאמרה תורה לפי חרב, הוא לא בגדר חיוב מיתה של חרב וסיף, אלא רק לאפוקי מאיבוד הממון על ידי מעשה שריפה, או על ידי מיתה החמורה מסיף. והיינו שאם בא האדם לאבד הממון על ידי מיתה והריגה, אזי שלא יהי' זה במיתה החמורה מסיף וחרב.

אך מכל מקום יסוד דינו הוא בתורת איבוד ממון העיר. וזה אפשר לקיים בין על ידי מעשה הריגה בחרב בדרך של הריגה, או על ידי מעשה שחיטה כדרך של שחיטה בעלמא. דכך או כך,

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שפח

קיימו הבי"ד את מצוות איבוד הממון של הבהמות. אלא שאם הם יקיימו זאת בדרך של הריגה, היינו בחרב, אזי ברור שהרי הוא בכלל נבילה. אבל אם הם יקיימו זאת על ידי מעשה שחיטה, הנה בזה לא נפקע שם שחיטה מהמעשה, והרי הוא שפיר יכול לטהרה מידי נבילה. שהרי לא התקיים בחפצא דין מיתה, אלא הגברא קיים דין איבוד הממון על ידי מעשה שחיטה בדרך של שחיטה.

וזה הוא הביאור בדברי רש"י בצד בתרא, שלפי חרב דקרא הוא אינו בדרך שחיטה. והטעם הוא כהנ"ל, היות שאין כוונת חרב בתורת חיוב מיתה של חרב, אלא רק לאפוקי מיתה חמורה יותר, כשריפה בחיים. והיינו שכל דינו הוא רק מצד הגברא לאבד את ממונם של בני העיר. והתורה נקטה דרך אחת של הריגה בחרב, אך אפשר לקיים את דין הגברא גם בשחיטה ובדרך של שחיטה. וממילא כל שלא ה' בדרך הריגה כחרב וסיף, אלא בדרך שחיטה, אינו בכלל חרב דקרא. ואף שגם סכין הוא בכלל חרב וכנ"ל, מ"מ חרב דקרא כולל צורת הריגה על ידי החרב או הסכין, ולא צורת מעשה שחיטה. ברם, מכל מקום התקיים כאן הדין של עיר הנידחת, שגדרו הוא לאבד את הבהמות על ידי מיתתם. ובשחיטה התקיימו תרתי, גם דין שחיטה, וגם דין איבוד הממון על ידי שחיטה.

אכן לדרך קמא בספק, אף על ידי מעשה שחיטה ובדרך של שחיטה, מתקיים קיום דין חרב שנאמר בקרא, ומשום שיסוד דין החרב בקרא הוא, חיוב מיתה על הבהמה, וזה מתקיים בחפצא, איך שלא תהי' צורת המתתה, וגם על ידי דרך שחיטה מתקיים חיוב מיתתה. ועל כן זה פוסל את השחיטה מלטהר את הבהמה מנבילה, כיון שחל על המעשה שם מעשה של מיתה והריגה, שזה הוא קיום חיוב דינה שבחפצא.

ונראה שביאור זה בצד קמא מבואר בדברי היד רמה כאן בסנהדרין וז"ל: "ובעיא דרב חסדא פשוטה היא. דבעי ר' חסדא בהמת עיר הנדחת שנשחטה לאחר גמר דין מהו שתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבלה, דבהנאה אסיר דכל לאחר גמר דין איסורי הנאה היא, אלא מידי נבלה מיתה תיפוק. מי אמרינן לפי חרב אמר רחמנא, ואת כל בהמתה לפי חרב, ומיתה בסיף הוא דגור עלה רחמנא, לא שנא שחטה מישחט דרך שחיטה, ול"ש קטלה מיקטל בהתות הראש, דאידי ואידי בכלל סיף נינהו, הילכך אע"ג דשחטה נמי כמאן דקטלה דמי, דמיתה זו גזר הכתוב עליה, והרי מיתה שנגזר עליה, ונבלה היא. או דילמא כיון דשחטה מיתה, מהניא לה שחיטה. ועלתה בתיקו".

ומבואר ברור גם מלשונו של היד רמה הנ"ל שהוא למד בצד השני של רב חסדא, שיש בזה קיום דין הריגה של בהמת עיר הנידחת, אלא שיש בזה גם כח לטהרה מידי נבילה, היות שסוף סוף יש כאן מציאות של מעשה שחיטה. ובצד הא' מבואר כהנ"ל באריכות.



כג.

ומה שיש להעיר על הביאור הנ"ל ביסוד הספק של רב חסדא. הנה, בעונג יו"ט (י"ד סי' ס"ח ד"ה היה) כתב לבאר וליישב, בהא דבעי רב חסדא אי שחיטת בהמת עיר הנדחת תהני לטהרה

שפט בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

מידי טומאת נבילה, ואילו גבי שור הנסקל ששחטו לאחר שנגמר דינו, כתב העונג יו"ט להוכיח דודאי מטהר מידי נבילה". ובביאור החילוק כתב בזה"ל: דשור הנסקל כיון דמצותו בסקילה אם שחטו לא חייל על מעשה השחיטה דין סקילה, ולא איתעביד ביה מצות סקילה, דשחיטה וסקילה תרי מילי נינהו, ולהכי מטהר מידי נבילה. אבל בעיר הנדחת דמצותו בהריגה לפי חרב, בזה אפשר לומר דאם שחטו לא חייל על מעשה שחיטה זו דין שחיטה לטהר מידי נבילה, אלא דין הריגת הבהמה לפי חרב, ובשחיטה זו קיים לפי חרב. ומה"ט פשיטא ליה להש"ס זכחים ע' ב', דעגלה ערופה ששחטה מטהר מידי נבילה אף אם נאסרת מחיים עיי"ש, משום דעריפה אינו דומה לשחיטה, דשחיטה מן הצוואר, ועריפה בעורף, להכי פשיטא דחל עליו דין שחיטה אם נשחטה, ולא דין עריפה, וכו', ולא דמי לבהמת עיר הנדחת שמצוותה בחרב, ובשחיטה נמי מיקרי לפי חרב, עכ"ד.

ברם לפי המבואר לעיל בצד קמא, לכאורה עדיין זה לא מיישב, דהא התבאר שכל שחל דין חיוב מיתה על הבהמה בחפצא דידה, הרי שכל מעשה של מיתה שיעשה בה, יהי' הוא בגדר קיום דין חיוב המיתה שיש עליה. וממילא אף במתה על ידי מעשה של שחיטה, מתקיים בה בחפצא דין מיתה שיש עליה, ושוב לא תועיל השחיטה לטהרה מידי נבילה, דדין מיתה עליה ולא דין שחיטה המטהרת".

ומה שצריך לומר בהכרח הוא, דאכן לצד קמא דרב חסדא הנ"ל, שס"ל שכל שחל חיוב מיתה על הבהמה בחפצא, אזי בכל דרך מיתה שהיא תמות, מתקיים בה דין חיוב מיתה, הרי הוא מוגבל. והיינו שלא ממש בכל דרך מיתה שהיא תמות, אלא בעינן שייכות כל שהיא לצורת המיתה שבה התחייבה הבהמה בתורה. ואשר על כן, בבהמת עיר הנדחת, שנאמר בה לפי חרב, הנה צריך שיתקיים בה ענין זה של חרב. ובזה אמרינן, שאף שמיתה דחרב וסייף היא בצורה של התזת הראש, ולא בדרך שחיטה של בהמה, עם כל הלכות ודקדוקי שחיטה. הנה מכל מקום יש שייכות לקיום של חרב בשחיטה מצד שזה נעשה בדבר מתכת החד הוא כחרב. ואשר על כן, אפשר לומר, שעל ידי השחיטה התקיים בה דין חיוב מיתה חרב שיש עליה, ועל כן מוגדרת מיתתה כהמתה, וקיום חיוב מיתה, ולא תיהני לטהרה מידי נבילה. ולא כן הוא אם היא תיהרג על ידי חנק או שריפה וסקילה, שלהם אין שום שייכות עם חיוב מיתה שעליה שהוא בחרב.

והוא אשר מצאנו, שמהני שחיטה בשור הנסקל שנגמר דינו לחיוב מיתה בחפצא. דהתם צורת חיוב מיתה היא בסקילה על ידי אבנים, ואילו המתתו על ידי שחיטה, לא מתקשרת כלל וכלל לצורת חיוב מיתה, שהיא בסקילה, ועל כן לא חל על מעשה השחיטה שם מעשה של

יג). וכן הוא מבואר במשנה חולין דף פ"א ב', וכן נקטו בפשיטות הרבה אחרונים. אמנם במאירי בבעיא דרב חסדא בבהמת עיר הנדחת ששחטה, כתב, יראה לי דכן הוא בשור הנסקל, וצ"ע דבריו ואכמ"ל. והראי' ממשנה בחולין הנ"ל, אינו שמפורש התם להדיא, שאין הנידון שם רק לענין חיוב אותו ואת בנו בשחיטה, ולרבנן שחיטה שאינה ראויה הוי שחיטה לענין חיוב זה. אלא שמוכרח שס"ל שגם מטהר מידי נבילה, שאם לא כן, הוי שחיטה פסולה, ואין מקום לחיוב אותו ואת בנו בהאי שחיטה, דגרע משחיטה שאינה ראויה לאכילה, ודו"ק.

יד). ואכן חזינן מדברי היד רמה שהעקנו לעיל, שאף שנראה מדבריו שהוא ביאר בצד קמא כהנ"ל, מ"מ עדיין ביאר שיש צד בתרא, שעל ידי מעשה שחיטה יועיל לטהרה מידי נבילה, היות שסוף סוף עשה האדם במציאות מעשה שחיטה, ועל אף שנידון שנתקיימה בזה דין חיוב מיתה, מ"מ אין זה פוגע בכח השחיטה לטהר מידי נבילה. ולפי צד זה אכן מבואר היטב הא דשחיטה בשור הנסקל מהני לטהרה מידי נבילה. אך עדיין קשיא לצד קמא הנ"ל.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שצ

המתת הבהמה, ועל כן הוא דמהני לטהרה מידי נבילה. ועי' בגמרא בבא קמא דף מ"א ב', אשר מבואר התם שאם אכן שחט אדם את השור העומד לסקילה על ידי צור, והיינו על ידי אבן חד, יש בזה מעין קיום דין סקילה שהיא באבנים. ברם, בסכין של ברזל כסתם שחיטה, אין מקום בזה לקיום דין סקילה, וחייב מיתתה בסקילה, ודו"ק.

[שו"ר עתה שגם בשו"ת בית יצחק או"ח סימן י"ג בסופו נקט כהנ"ל, שכל הספק של רב חסדא שלא יועיל לטהרה מידי נבילה, זה רק בשחטה בסכין של ברזל דדמי לחרב, אך בשחטה בסכין שהוא קרומית של קנה, אין צד שלא יועיל לטהרה מידי נבילה, היות שאין כאן קיום של חרב. ואכן שם לא מבאר כפי שביארנו בצד קמא הנ"ל, מ"מ עצם הרעיון של חרב כתוב גם שם וכנ"ל.]

ועיין שם, שהעיר מגמ' הנ"ל בבא קמא מ"א, דמבואר התם דמהני לשחוט שור הנסקל בבדק צור היינו אבן, לקיום דין סקילה, ומ"מ נראה שהשחיטה מטהרת מידי נבילה, דהרי בעינן התם קרא ללמד שבכה"ג הבשר אסור באכילה והנאה, ומשמע שמ"מ מטהר מידי נבילה. וזה אכן צ"ע לפי דברינו הנ"ל. ושם כתב לדרכו, דמ"מ הוי רק מעין סקילה, ולא ממש קיום סקילה שנאמר בתורה, ועל כן זה לא מעכב את כח השחיטה לטהר מידי נבילה.

והנראה להוכיח מגמרא חולין ק"מ הנ"ל, שאף שחיטה בצור מבטלת את דין סקילה של שור הנסקל. מהא שלא ניחא לה לגמ' להעמיד מיעוטא דקרא דטהורות לציפור שהרגה את הנפש לאחר שנגמר דינה לסקילה, ומשום שבר קטלא הוא, ופרש"י, שאין לשוחטה שהרי דינו בסקילה. ואם על ידי שחיטה בצור ואבן יש בזה קיום סקילה ממש, מדוע לא נימא, שהכוונה ששחט היא בצור את הציפור לטהרת מצורע, ובזה לא ביטל דינו בסקילה. ומוכרח הוא שיש בזה ביטול מצות דינו בסקילה. וכל המבואר בגמ' ב"ק הנ"ל, הוא רק בדיעבד אם שחט בצור, אזי יש בזה מעין קיום דין סקילה להחיל בו דין איסור הנאה ואכילה, אבל אין בזה ללמד שלכתחילה מותר לעשות כן, היות שיש בזה ביטול דין סקילה האמורה בתורה. ולפי זה ניחא גם לדרכנו הנ"ל.]

כד.

אלא שעדיין יש מקום להעיר בזה. הנה, איתא שסנהדרין ד' מ"ה ע"ב: "אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור מ"ט דבעינן יד העדים תהי' בו בראשונה וליכא כו'. ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו ת"ל מות יומת המכה מ"מ, שאני התם דאמר קרא מות יומת, וליגמר מיניה משום דהוי רוצח וגואל הדם שני כתובים הבאין כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין רוצח הא דאמרן גואל הדם מאי היא דתניא גואל הדם ימית את הרוצח מצוה בגואל הדם ומנין שאם אין לו גואל שב"ד מעמידין לו גואל שנאמר בפעוץ בו מכל מקום". ע"כ.

שעא בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

והנה, התוס' בריש מכות (ד"ה כל הזוממין) הקשו מסוגיה הנ"ל, אהא דמבואר בתוספתא כל חייבי מיתות שאי אתה יכול להמיתן במיתה הכתובה בו אתה ממיתם בכל מיתה שאתה יכול להמיתן ת"ל ובערת הרע מקרבך. ותירץ הר"ר יוסף דרוצח וגואל הדם הו"ב כתובין הבאים כאחד לענין שלא נלמוד שאר מומתין מהם להמיתם אף במיתה שאינה מד' מיתות ב"ד, אבל בד' מיתות פשיטא דנמיתם בכל חייבי מיתות עכ"ל.

ובשיטת הרמב"ם פ"ד מהלכות סנהדרין ה"ח מבואר בפשטות שאת כל חייבי מיתות ב"ד יכולים להרוג בכל מיתה שהיא. אך יש שלמדו מדקדוק דבריו שם לחלק בין רוצח לשאר חייבי מיתות ב"ד, וכדברי התוס' הנ"ל, דרך ברוצח התחדש בכל מיתה שהיא מקרא דמות יומת, אך בשאר חייבי מיתות ב"ד, אינו יכול להורגם רק באחד מד' מיתות ב"ד (ועי' בזה בספר פקודי העדה על הרמב"ם שם). והוא נלמד מקרא שנאמר ובערת הרע מקרבך המובא בתוספתא הנ"ל. ואכמ"ל בזה.

ויש לדון האם גם בשור הנסקל שנגמר דינו לסקילה, כן הוא הדין, שאם אינו יכול להמיתו במיתת סקילה, אזי יכול אתה להמיתו בכל מיתה. ובספר שו"ת בית יצחק הנ"ל נקט כן בפשטות בלי שום גמגום.

והנה, זו לשון הקדמת בן המחבר בשו"ת כוכב מיעקב ח"א: "בספר אמרי כהן מב' הרב הגאון מו"ה יחיאל מיכל האלענדער זצ"ל הי"ד דומ"צ בק"ק טארנא בסי' מ"ח, העיר ע"ד שו"ת אאמו"ר בסי' ס"ב, שהעלה דבשו"נ דדינו כמיתת בעלים כך מיתת השור, ע"כ דינו כרוצח, ואם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה יכול להמיתו בכל מיתה שיכול. ותמה בספר הנ"ל, שלפלא שלא הרגיש מש"ס במקומו סנהדרין דף מ"ה דרוצח וגואל הדם הו"ב כתובין הבאים כאחד ולא ילפינן מינייהו.

וכבוד אחי הרב הגאון המובהק זצ"ל בהסכמתו על ספר הנ"ל כותב לו בזה הלשון, הנה לו לדעת עם מי הוא שח, עם אדיר התורה תנא בבלי וירושלמי, ומפורש הדבר בתוספתא, כל המומתין שאי אתה יכול להמיתם באותה מיתה הכתובה בהם אתה ממיתם בכל מיתה שאתה יכול להמיתם דדריש לי' מדכתיב ובערת הרע מקרבך, וא"כ הרי בש"ס חולין דף קל"ט מבואר דגם בבהמה איכא משום ובערת הרע מקרבך. והרב המגיד בפ"י מהל' נזקי ממון שכתב דלא שייך בבהמה, כבר הקשו עליו מסוגיא דחולין הנ"ל.

ומה שהביא לזה משו"ת חת"ס סי' ק"פ שתירץ זה, הנה אדרבה דבריו מסייעין לן, מה שכתב, דרך לגבי טריפה שהרג שנעקר בזה לגמרי מצות ד' מיתות הכתובות בתורה, רק שיהרג משום ובערת לחוד, על זה כתב הרה"מ דלא שייך בבהמה. משא"כ היכא דאיתא בו חיוב מיתה, כמו כאן, רק שאינו יכול להמיתו במיתה הכתובה בו אתה ממיתו בכל מיתה שיכול משום ובערת הרע מקרבך דאיכא גם בבהמה".

ומעתה, שכן הוא הדין גם בשור הנסקל, וכן בכל בהמה שיש עליה חיוב מיתה בחפצא. שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בה, אתה יכול להמיתו בכל מיתה. אם כן תחזור השאלה הנ"ל, מדוע אם שחט את השור שנגמר דינו לסקילה מהני לטהרה מידי נבילה, והרי מתקיים

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה טיב

בשחיטה חיוב דין מיתתה. ואף שסקילה לא מתקיימת בזה, וכמבואר לעיל מהעונג יו"ט ושאר אחרונים, מ"מ הרי עתה נתבאר, שאפשר לקיים את חיוב מיתתה בכל מיתה, וכנ"ל מקרא דובערת הרע מקרבך. ואם כן, בזה שיש בזה קיום חיוב מיתתה, צריך להיות הדין שאין השחיטה מטהרת מידי נבילה, וכמו שהתבאר באורך במהלך הנ"ל בצד קמא של רב חסדא.

ולכאורה יש מקום לומר, שאכן כל מה שיכול אדם להמיתה הוא רק באחד מד' מיתות בי"ד, שהם סקילה סייף חנק ושריפה. אך שחיטה אינה בכלל ד' מיתות בי"ד, ואשר על כן אין בזה קיום חיוב מיתתו של שור הנסקל החייב מיתה על שהרג את הנפש. אך אם הדין הוא ממש כפשוטו, שנאמר בזה הדין, שכמיתת הבעלים כך מיתת השור גם לענין זה, הרי ברוצח לכו"ע יכול להמיתו בכל מיתה ממש, וכמבואר בתוס' הנ"ל ובדברי הרמב"ם הנ"ל. ואם כן, זה כולל גם מיתה שעל ידי שחיטה. ועוד יש להעיר, דלפי המבואר בעיר הנידחת לצד קמא הנ"ל, הרי מבואר שיש בשחיטה קיום דין של לפי חרב וכנ"ל, והרי הוא בכלל סייף, ואם הרי זה בכלל אחד מד' מיתות בי"ד.

ועי' בשו"ת בית יצחק הנ"ל, שנראה שעמד בשאלה זו לדרכו שם, אך לא כתב ליישב בזה מידי, אלא רק כתב שם, שמוכח מהכא, שאף שבדיעבד אפשר במיתה אחרת, מ"מ כיון שמעיקר הדין הכתוב בתורה דינו בסקילה, אזי יש מקום לשחיטה לטהר מידי נבילה. וזה לא מספיק מבואר, לפי מה שביארנו בצד קמא של רב חסדא הנ"ל.



כה.

ואשר נראה לומר בזה הוא, דמאי דמבואר בתוספתא דבכל חייבי מיתות ממיתין בכל מיתה ולמדין זה מקרא דובערת הרע מקרבך, אין זה גילוי דמיתה הכתובה בחיובם היא רק לכתחילה, ובדיעבד כל מיתה כלולה בחיובם. אלא דמקרא דובערת אנו למדין, דנוסף על דין מיתה שיש עליו מפני שזהו חיובו, איכא גם דין מיתה מטעם ובערת הרע מקרבך, והיינו שכל מי שנגמר דינו למיתה יש לבערו, ובזה הדין ליכא מיתה מסוימת, וממילא ממיתין אותו בכל מיתה.

והראי' לזה מדברי הר"י בתוס' מכות הנ"ל, שפירש את המשנה כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה, ודאי אתה צריך להמיתין במיתה שרצו להמית, אבל ודאי אם אינו יכול נמיתם בכל מיתה שנוכל עי"ש. וקשה, כיון דמבואר בתוספתא שבכל חייבי מיתות ממיתין אפי' במיתה שאינה כתובה, א"כ אותו הנידון שרצו העדים לחייבו מיתה, היינו ממיתין אותו בכל מיתה, א"כ פשוט הוא דגם את העדים אנו ממיתים בכל מיתה מדין כאשר זמם, ואיזה חידוש משמיענו התנא.

ובע"כ מוכרח מזה דבכל חייבי מיתות, החיוב שלהם באמת רק מיתה הכתובה בו, ומה שאנו ממיתו בכל מיתה הוא דין מיתה שנתחדש עליו אחר שנגמר דינו למיתה, ואינו כלול בעיקר החיוב שנתחייב ע"י עדות. ומשו"כ, מדין כאשר זמם לא הייתי ממית את העדים במיתה שלא רצו להמית. וכמו שמבואר בראשונים תחילת מס' מכות, דחיוב הזמה הוי רק אהא דהוי עיקר עדות. והייתי אומר דדין ובערת אין לגבי עדים זוממין כיון שאין הם חייבין מיתה מחמת עצמן

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שצד

ובערת הרע מקרבך. אך לא כן הוא בחיוב מיתה של שור הנסקל, וכמו שהתבאר לעיל בארוכה, ודו"ק.

אכן כל זה ניחא רק לפי צד הא' בספק של רב חסדא, ברם לצד בתרא של הספק, הרי התבאר שאין בכלל חיוב מיתה בחרב על הבהמה, אלא רק כדין איבוד הממון של בני העיר, שצורת האיבוד בבהמה היא על ידי מיתה, ומה שאין כן, בשאר ממון העיר שאינם בעלי חיים, הרי הם באיבוד והשחתה על ידי שריפה. ומה שנאמר "חרב" הוא רק שאם בא הוא לאבדם על ידי הריגה, אזי שלא יהרוג אותם במיתה החמורה מחרב.

אשר לפי צד זה, לא יתכן לומר, שהריבוי מקרא דהכה תכה מכל מקום, שיכול להמיתם בכל מיתה אם אינו יכול להמיתם בחרב, נאמר גם על דין החרב שנאמר כלפי הבהמות, שהרי לא צריך כלל ריבוי ללמד דין זה, שהרי בין כך אין זה חיוב מיתה על ידי חרב, אלא שדין הוא עלינו לאבדם במיתה הקלה, ודין איבוד בוודאי מתקיים בכל מיתה שהיא, ולאו דוקא בחרב, ובטח שגם בקלה ממנה, ואם כן אין צורך בריבוי זה. וכל ריבוי דין זה נאמר רק בחייבי מיתות שיש עליהם דין חיוב מיתה בחפצא, ונאמר בהם סוג חיוב מיתה מסויים, ובזה קמ"ל, שאם אי אפשר בכך אזי אפשר להורגם במיתה אחרת.

ואכן, לא מצאנו דין זה של הכה תכה בספרו של הרמב"ם בידו החזקה, אף לא בדין הריגה בחרב של יושבי העיר, והוא רק הביא דין זה ברוצח, ושאר חייבי מיתות בי"ד, ובודאי שלא הביא כן בדין הריגת בעלי חיים של עיר הנידחת. ואולי ס"ל להרמב"ם כן, מכח האי צד בתרא של רב חסדא, ואכן ס"ל כמו שנקטו באחרונים שהובאו לעיל, ששחיטה מטהרת מידי נבילה וכצד בתרא הנ"ל. ואשר על כן פשיטא ליה, שלא נאמר דין ריבוי זה מקרא דהכה תכה שיכול להמיתם בכל מיתה שהיא, דאין זה מן הענין כלל, היות ואינם בני חיוב מיתה בעצם גופם.



כו.

ועדיין יש להעמיד שאלה חדשה על הביאור הנ"ל בגוף הספק של רב חסדא. והוא בין על המבואר בצד קמא, שעל ידי שחיטה מתקיים דין הריגה ומיתה של הבהמה, ומשום כך זו סיבה שלא תיהני השחיטה מלטהר מידי נבילה. ובין על מה שמבואר לפי ב' הצדדים, שאם הוא יהרוג את הבהמה בחרב ממש בדרך הריגה ולא בדרך שחיטה, אזי פשוט הוא, שלא תצא הבהמה מידי טומאת נבילה.

והעירו כבר בזה, דאמאי לא נימא דאף כשהרג בהמת עיר הנדחת כדינה בחרב, תהני הריגתה לטהרה מידי נבילה. וכל שכן אם היא נהרגה על ידי שחיטה לצד קמא בספק, שנידון כהריגה בחרב. ומאי שנא מהמבואר בזבחים ע' ב', גבי עגלה ערופה, דעריפתה מטהרתה מידי נבילה. וכן ביומא ס"ד, אמרי' גבי שעיר המשתלח לאסור משום אותו ואת בנו, ומשום שדחייתו לצוק זו היא שחיטתו. אמנם, אין מוכרח שהדבר גם יועיל לטהרה מידי נבילה, אך בפשטות אי זה נחשב שחיטה לענין חיוב לא תשחטו אותו ואת בנו ביום אחד, אזי כן הוא גם לענין טהרה

שעה בדין שחיטת בהמת עיר הנדחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

מידי טומאת נבילה. ואם כן, נימא הכי גם במעשה קיום מצות הריגה בחרב של בהמת עיר הנדחת. ובפרט אם נעשה זה על ידי מעשה שחיטה.

וכתב ליישב בספר גינת אגוז [פויפר] (פרשת ראה), לאחר שייסד כדבר ברור כמסקנת האגרות משה הנ"ל. וז"ל: "ומדאיתאן להכי דהריגת בהמת עיר הנדחת אינו משום חיוב מיתה עליה, רק בכלל איבוד כל שללה של עיר הנדחת. נראה לבאר בס"ד הא דלא מהני הריגתה לטהרה מידי טומאת נבילה, וכמו דאמר' גבי עגלה ערופה דעריפתה מטהרתה מידי נבילה, וגבי שעיר המשתלח דאיתא ביומא דחייתו לצוק זוהי שחיטתו.

דהנה החילוק בין שחוטה לנבילה, היינו דנבילה היא שמתה או נהרגה הבהמה בסתם שלא ע"י מעשה שחיטה בה. ונראה דהא דעריפת העגלה מטהרתה מידי נבילה, היינו דכיון דדין העגלה להיערף, אזי כשנערפה, אין היא נבילה, דלא נחשב שמתה בסתם, אלא שנתקיים בה הדין שלה בעריפה. וכמו דהשחיטה מועלת דלא חשיבא נבילה, משום שנתקיים בה השחיטה, כך כשנתקיים בה דינה בעריפה אין היא נבילה. וכן לענין דחיית שעיר המשתלח לצוק, לפי שזהו דינו, לא חשיב שמת השעיר בסתם, אלא נעשה בו בדחייתו לצוק קיום הדין שלו, והוי כשחיטה. ומהני דחשיב שחיטה לענין איסור אותו ואת בנו.

אכן בהריגת בהמת עיר הנדחת, שאין הריגתה קיום דין שלה, שהרי אין נהרגת אלא משום איבוד העיר וכל שללה. ואף אי נימא דקבעה התורה להורגה באופן זה של חרב, מ"מ אינו משום חיוב הבהמה, ולא קיום דין שלה הוא. א"כ אין הריגתה חשובה שנעשה בה קיום דין מיתה באופן מסוים, שיחשב שלא מתה בסתם, ומיתה זו בשם איבוד נקראת כשאר כל שלל העיר, ומיתה בסתם בלא שנעשה קיום דין בבהמה, כמו שחיטה, לא מפקיעתו מכלל נבילה".

ועי' להלן אות ל"ב מה שסתרנו את תירוצו הנ"ל, מהא דשור הנסקל לא נטהר מידי נבילה על ידי מעשה הסקילה, אף שיש בזה חיוב מיתה על הבהמה.

כח.

והנה, מהלך יישוב זה סותר לכל מה שביארנו ביסוד הספק של רב חסדא, ובביאור שיטת רש"י. דהרי אדרבא, ביארנו שצד קמא ס"ל שאכן יש חיוב מיתה שחל על בהמת עיר הנדחת, וחיובו הוא מיתת חרב. ולפי זה צריך להיות, שאף בהריגת הבהמה על ידי חרב, יועיל לטהרה מידי נבילה, שהרי היא לא מתה בסתם, אלא נתקיים בה דין מצוותה להיות מתה על ידי חרב. ושוב קשיא, מאי שנא מעריפת עגלה למצות עגלה ערופה, דמהני לטהרה מידי נבילה. וכן מיתה שעל ידי דחי' לצוק בשעיר המשתלח. וביותר קשה, באופן שהוא עשה בה מעשה שחיטה, לצד קמא, שאינה מטהרת מידי נבילה, והרי אדרבא לא רק שיש כאן מעשה שחיטה, יש כאן גם קיום דין בעצם המיתה לצורך קיום מצות הריגה בחרב של בהמת עיר הנדחת.

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שצו

כט.

וקודם שנבוא ליישב את דרכינו הנ"ל, נדון תחילה בדרך הנ"ל. דהנה לא ביאר לן, מה הוא אם כן ספקו של רב חסדא אם השחיטה מטהרת מידי נבילה או לא. והרי ברור לב' הצדדים, שאין חיוב מיתה על גוף הבהמה, והרי זה רק כדין איבוד ממון העיר שהתחדש בקרא על ידי שריפת כל שללה, ורק דהכא, בבעלי חיים, התחדש שאיבוד הממון יהי' על ידי הריגה בחרב. ומעתה צ"ב מה הוא הטעם לצד קמא, שלא תועיל השחיטה בדרך שחיטה לטהרה מידי נבילה, והרי אין זה איבוד בדרך הריגה, אלא בדרך שחיטה. ושפיר יכול להתקיים בזה גם דין איבוד הבהמה מדין עיר הנידחת, וגם דין שחיטה לטהר מידי נבילה.

ואכן, באגרות משה הנ"ל חזר בו ממה שרצה לומר שיסוד הספק הוא כמו שביארנו לעיל, אם יש חיוב מיתה על הבהמה או לא. דזה כתב רק לחידודא ליישב את הרמב"ם, שהשמיט את כל הספק של רב חסדא. אך למעשה ס"ל ברור שאין שום חיוב מיתה על הבהמה, ואין זה כחיוב מיתה של שור הנסקל ורובע ונרבע שעשו מעשה עבירה המחייב אותם במיתה, אלא כאן בהמה רק נידונת לאיבוד מכח זה שהיא בכלל שלל עיר הנידחת^{טז}.

וסיים בזה הלשון: "דיש לומר שעכ"פ, כיון שנכתב לפי חרב, נהי שאינו מצד דין מיתה, מ"מ הצריכה תורה לאבד בהריגת סייף, שקבעה לנו איך לעשות, ולא נתנה לכל אחד לעשות כרצונו". ואשר על כן, יש מקום להסתפק אם השחיטה מתירה מידי נבילה, על אף שאין זה חיוב דין מיתה שחל על הבהמה.

ונראה לבאר את דבריו בתרי אנפי. בדרך הא' נראה בפשטות שהוא חוזר למה שכתב לבאר קודם לכן, והובא לעיל. והיינו שגוף הספק הוא אם שם הריגה שיש בשחיטה מהני לפסול את מעשה השחיטה כשאר פסולי שחיטה, היות שבעינין שלא יחול שם הריגה על השחיטה. או דלמא אין זה מהווה חסרון ופסול במעשה השחיטה, ועל כן היא תועיל לטהרה מידי נבילה.

אך זה תמוה מאוד, שהרי אחרי שהתבאר שיסוד דין חרב בבהמה אינו דין חיוב מיתה, ואין זה דין הריגה, אלא רק בגדר איבוד הממון מהעולם. אם כן, היכן הוא השם הריגה שיפסול את השחיטה, והרי הוא עשה כן בדרך שחיטה ולא בדרך הריגה בחרב ממש.

ונראה שמשום כך הוא הוסיף לומר, שהתורה הצריכה לאבד את הממון הזה באופן וצורה של הריגה בסייף דוקא, וקבעה לנו התורה איך לעשות את האיבוד, ולא ניתן לכל אחד לעשות

טז. ואכן אם נקבל את דבריו של ספר עין יהודה הנ"ל, שהאי דדרשינן מקרא דהכה תכה, שאם אין אתה יכול להכות באותה מיתה הכתובה בתורה, אתה יכול להכות בכל מיתה, כמבואר בבא מציעא ל"ב ב', אזיל גם על הנאמר בהמשך בענין הריגת הבהמה בחרב. אזי נראה שמוכרח ומבואר להיפך. והיינו, שהוא אכן חיוב מיתה על הבהמה, ולא רק כדין איבוד שללה. שאם לא כן, למאי צריך לימוד זה שבכל מיתה שאפשר, והא פשיטא הוא, שהרי הוא רק דין עלינו לאבד את הממון.

ברם יש מקום לדחות, דהרי גם במצות שריפה שאמרה תורה לגבי כל שללה של העיר, נראה שאין מקום לקיים את המצוה באופן אחר של איבוד הרכוש והשלל, ולא חסרות דרכים אחרות להרוס ולהשחית את הרכוש שלא יהי' בר שימוש, ופשיטא לכאורה, שכל עוד לא שרפו את השלל, לא קיימו את המצוה. ואם כן הכי נמי י"ל בדין איבוד הבהמות, שרצון תורה הוא מה שכתבה לאבדן על ידי הריגה בחרב, ואין מקום לחדש מעצמינו דרכים אחרות של הריגה, על אף שיש בזה אותה תוצאה של איבוד הממון, ועי'.

שעז בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

כרצונו. ואשר לפי זה, הרי שיש שם הריגה על מעשה איבוד הבהמה. וזה הוא הספק אם שם הריגה זה מהווה פסול במעשה השחיטה או לא. והיינו ששחיטה בסכין היא בכלל הריגה בחרב דקרא וכמו שהתבאר לעיל, אם הדבר נעשה בסכין של מתכת.

אלא שאין זה מיישב לנו את דברי רש"י, אשר כתב בצד השני שאין דרך שחיטה בכלל חרב, ועל כן הרי היא מטהרת מידי נבילה. ומבואר שאין כאן שם הריגה בחרב, אשר נדון בו שאין זה מהני לפסול את מעשה השחיטה.

ואשר נראה לומר בהכרח, שאכן לב' הצדדים שם הריגה בחרב פוסל בשם שחיטה להועיל לטהרה מידי נבילה. אלא שהספק הוא אם חל כאן בשחיטה שם הריגה בחרב. ועל דרך שביארנו לעיל, שלפי צד קמא, כל שנעשתה ההריגה בכלי של חרב ממש, או הנכלל בשם חרב כסכין של מתכת, הרי זה בכלל איבוד הממון והבהמה על ידי הריגה בחרב. ומשום כך, יש פסול בשם שחיטה, אף שהיא מיתה בדרך שחיטה ולא בדרך הריגה, מ"מ שם חרב יש עליה, וממילא יחול פסול בשחיטה.

אך לצד בתרא שם הריגה בחרב חל רק על ידי צורת הריגה של חרב, ולא די בכלי הנכלל בשם חרב, וממילא במיתה בדרך שחיטה, על אף שמתקיים בזה דין איבוד הבהמה על ידי מיתה מדין עיר הנידחת, אך מ"מ יש כאן גם מעשה של שחיטה בדרך שחיטה שמהני לטהרה מידי נבילה. וצריך לומר בהכרח, שלצד בתרא, מה שנאמר בתורה הריגה בחרב דוקא, אין זה משום שקיום דין איבוד הבהמה ייעשה בדוקא בדרך הריגה של חרב, אלא רק לאפוקי שאר מעשה הריגה, כשריפה או שאר סוגי הריגה. אך כל שנתקיים איבוד הממון והבהמה שלא בדרך הריגה, וכגון על ידי מעשה שחיטה, שפיר הוא בכלל קיום מצות איבוד ממון בהמה של עיר הנידחת.

ואכן לפי ביאור זה, אין צורך לומר כמו שכתב באגרות משה, שהצריכה תורה בדוקא לאבד את הממון באופן של הריגה בסיף, ואף לפי צד קמא. אלא הוא כהנ"ל, שרצון התורה לומר שאם איבוד הממון נעשה בדרך הריגה, אזי הוא אפשרי רק בדרך הריגה בחרב וסיף ומה שנכלל בזה. אלא שלצד קמא, די בזה שנעשתה המיתה על ידי סכין של מתכת, שהוא בכלל שם חרב.

אלא שיש בזה מן הדוחק, דאיך שלא נאמר בביאור צד קמא, אם כאגרות משה, שבעינן בדוקא איבוד על ידי הריגה בחרב וסיף, או כדרך הב', שזה כתבה תורה, רק אם הוא בא לקיים את איבוד הבהמה בדרך הריגה, שאז רק יהי' בחרב. הנה כך או כך, אין במעשה שחיטה שם מיתה בדרך הריגה, אלא מיתה בדרך שחיטה, וכמבואר בפשטות דברי רש"י לב' הצדדים. ורק שם חרב נכלל בשחיטה על ידי סכין, אך לא נכלל בזה גם דרך הריגה. וממילא אינו מובן, מדוע לצד קמא יהי' פסול בשחיטה מלטהר מידי נבילה, הרי זה נעשה בדרך שחיטה, ואין כאן דרך הריגה, אלא רק שם חרב בלבד. ואין זה מספיק לפסול את השחיטה. ועי' בסוף אות ל' מש"כ שם, ומהני ליישב גם דרך זו הכא, ודו"ק.



בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה שצח

ל.

ואשר על כן נראה בדרך אחרת, והיא דרך הב' בכוונת האגרות משה הנ"ל. והיינו שהן אמת שאין חיוב מיתה על גוף הבהמה כשאר חייבי מיתות בי"ד. וכל יסוד דינו הוא רק איבוד הבהמה כשאר דין איבוד ממון שלל העיר. אך היות שרצון התורה הוא, שתהי' הבהמה נאבדת דווקא על ידי מעשה הריגה בחרב, ולא בשאר אופני הריגה.

וביותר נראה שהכוונה בזה היא, שהרי יכולה הייתה תורה לבקש לקיים את איבוד הבהמות על ידי ביטול אפשרות השימוש בבהמה למה שמיועדת היא. והוא על ידי עיקור הבהמה כפי שעוקרין על המלכים, והיינו בסוס שרכב בו המלך, שעל ידי עיקור הגידין בפרסות רגלי הבהמה. שוב אי אפשר להשתמש בה. ועכ"פ ככל צורה של איבוד השימוש בה. והיות שכתבה תורה דוקא איבוד על ידי הריגה. הנה לפי זה, אף אם הוא יקיים את איבוד הבהמה על ידי שחיטה, הנה סוף סוף יש כאן איבוד על ידי מיתה ולא איבוד באופן שאינו על ידי מיתה. ובפרט שהדבר נעשה על ידי סכין של מתכת, אשר בכלל שם חרב הוא, הנה אף שאין זה בדרך הריגה אלא בדרך שחיטה, מ"מ יש בזה פסול של הריגה בחרב, היות שסוף סוף התקיים דין איבודו על ידי מיתה, וממילא נחשב שהגברא פעל את איבוד הבהמה על ידי הריגה בחרב".

ואילו לפי צד הב' שאכן מהני לטהר מידי טומאת נבילה, הביאור הוא שאין כוונת התורה לאבד את הבהמה רק בדרך הריגה בחרב. אלא בכל דרך של איבוד הממון על ידי מיתה מהני. אלא שנכתב חרב בתורה, שאם הוא בא לקיים את איבוד הממון על ידי מעשה הריגה בדרך הריגה, אזי שיהי' זה רק על ידי חרב, ולא על ידי הריגה אחרת, כשריפה. אך כל שאין זה בדרך הריגה, שפיר יש בזה קיום דין איבוד הבהמה. ואשר על כן, אם הוא שחט את הבהמה, כיון שסוף סוף נעשתה כאן רק מיתה בדרך שחיטה ולא בדרך הריגה ממש על ידי חרב, אזי אין זה בכלל קיום דין איבוד הבהמה על ידי הריגה. ואף שמ"מ קיים הוא את מצות התורה וכן"ל, מ"מ אין כאן פסול בשחיטה מכח שם הריגה, היות שהדבר לא נעשה כלל בדרך הריגה.

ועדיין יש בזה מן הדוחק, בביאור הצד הא', שאף בדרך שחיטה הוא בכלל הריגה בחרב. ואכן, לפי מה שהבאנו לעיל מהאגרות משה בביאור דברי רש"י, שלצד קמא כוונת התורה בהריגת חרב היא לרבות שאף בדרך שחיטה הוא בכלל הריגה בחרב, אזי מיושב. ברם כבר הערנו שזה גופא דוחק, דמדוע נפרש כך את כוונת התורה, לרבות שחיטה בכלל חרב, הרי נאמרה בהדיא הריגה בחרב.

ואכן יש מקום לבאר זאת על פי מה שביארנו תמיד לעיל. שהנה באמת המעיין בקרא אכן לא ימצא לשון הריגה בבהמה, אלא רק לשון "ואת בהמתה לפי חרב". וממילא יש לדון בלשון חרב זו. שאם הכוונה בחרב דקרא היא רק שצריך להיות בכלי אשר נכלל בשם חרב, אך אין זה כולל גם דרך הריגה בחרב. אזי מובן ממילא שזה בא לרבות אף מעשה שחיטה שהיא בסכין של

(י). וכעין מה שהתבאר לעיל לדרכינו, לפי הצד שיש חיוב מיתה על הבהמה, שמ"מ התקיים דין החפצא. ואף הכא נימא כן, אף בקיום הגברא לאבד את הבהמה ולהשחיתה על ידי הריגה, דנמי חשיב שהתקיים דין זה של איבוד על ידי מיתה ולא בצורה אחרת. ועל כן, קיום דין זה של איבוד על ידי הריגה פוסל את השחיטה.

שעט בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

מתכת. וממילא לא יועיל הדבר לטהרה מידי נבילה, היות שסוף סוף חל על זה מאמר הכתוב ואת בהמתה לפי חרב.

אך אם נימא שכוונת התורה בלפי חרב הוא כפי הביאור בכל מקום בתורה, שהוא בדרך הריגה בחרב ממש, אזי אין זה כולל לרבות את מעשה השחיטה. ובכה"ג לא מתקיים מה שכתוב בתורה לפי חרב. ועל כן יש בכח השחיטה לטהרה מידי נבילה. וזו כוונת רש"י שחרב דקרא הוא שלא בדרך שחיטה. ויסוד הספק הוא רק משום שלא נכתב בתורה להדיא הלשון של הריגה בחרב, או הכאה בחרב, שלשון הכאה נכתב רק כלפי יושבי עיר הנידחת. ובצד זה, יש מקום לבאר שעדיין הוא קיים את מצוות איבוד בהמת עיר הנידחת, וכפי הדרכים דלעיל. או כפי הפשטות שנוקטים שלא התקיים בזה המצוה, ואז תחזור הק' דלעיל מסוגיא דחולין הנ"ל, ודו"ק.

ולפי זה יש מקום ליישב את ההערה שבה פתחנו את הענין. במה שהתורה כתבה פעמיים לשון של חרב בקרא דעיר הנידחת ובאותו פסוק ממש. בין כלפי יושבי העיר, ובין כלפי בהמתה. ומדוע לא די בחרב אחד לגבי שניהם.

ועל פי כל מהלך דברינו הנ"ל, שאכן לב' הצדדים בספק, אין יסוד דין חרב בבהמה משום חיוב מיתה שיש על הבהמה. אלא הוא רק בגדר איבוד והשחתה, ולשון חרב הוא רק מטעם הנ"ל, לאפוקי מעשה שריפה. ואף לצד הב', שחרב כוללת דרך הריגה בחרב, מ"מ אין זה בגדר חיוב מיתה של חרב. אזי מתיישב היטב לשון התורה. שהנה לגבי יושבי העיר נכתב בלשון הכה תכה את יושבי העיר לפי חרב. ואילו אצל בהמתה נכתב קודם לכן הלשון "החרם תחרים אותה ואת כל אשר בה, ואת בהמתה לפי חרב", הרי שחרב אצל בהמה היא בגדר של החרם תחרים על ידי חרב. והיינו בגדר איבוד והשחתה על ידי חרב, ודו"ק היטב.

לא.

ברם נראה לבאר קצת אחרת ממה שכתב באגרות משה. ובנוסף יותר מבואר. ונראה כך. דהן אמת שאין דין חיוב מיתה בגוף הבהמה. אלא הוא רק דין איבוד הבהמה כשאר שלל העיר, ורק שלגבי שאר שלל העיר קיום האיבוד הוא בשריפה, והכא הוא במיתה. הנה נראה עדיין שהוא דין איבוד בחפצא, והיינו שדין הבהמה להיות נאבדת על ידי מיתה.

ונוסיף לומר שאכן לב' הצדדים, אין כוונת התורה בלשון הריגה בחרב, שהוא בדוקא לאבדם על ידי הריגה בחרב, אלא היא רק באה לאפוקי מיתה על ידי שריפה, כשאר שלל העיר. אך כל מיתה שלא תהי' היא בכלל קיום איבוד הבהמה של עיר הנידחת, ולא דוקא הריגה בחרב, אלא שסתם הריגת בהמה במלחמה הוא על ידי חרב. ועל כן, לאפוקי מיתה בשריפה, כתבה התורה בדרך סתם הריגה, שהיא בחרב.

ואשר על כן באנו לידי ספק אם הוא המית את הבהמה על ידי מעשה שחיטה בסכין של מתכת. האם נימא, שהיות שדין החפצא של הבהמה להיות נאבד מחיותו על ידי מיתה דוקא, ועתה אכן המית את הבהמה. אזי ממילא יש כאן קיום דין מיתה מדין עיר הנידחת, וזה מפקיע

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה ת

את דין הטהרה שיש על ידי שחיטה, היות שהתקיים כאן איבוד הבהמה על ידי מיתה שהתחייבנו אנו לאבדה על ידי מיתה. והיינו דסוף סוף ניטלה חיות הבהמה לצורך קיום דין המיתה שיש בדין בהמת עיר הנידחת. ואשר על כן, לא מהני שהיה זה בדרך שחיטה, כיון שסוף סוף יש כאן נטילת החיות משום דין בהמת עיר הנידחת. ואפילו אם הוא לא יכווין בזה להדיא לצורך קיום דין מיתה של בהמת עיר הנידחת, מ"מ זה מתקיים ממילא מכח הדין שיש עלינו, לקיים בה דין איבוד על ידי מיתה.

אך מאידך גיסא יש לומר, שאף שנכון הדבר שהתקיים כאן דין המיתה של הבהמה מדין עיר הנידחת, מכל מקום היות שלא נעשתה בזה המיתה בדרך של הריגה בחרב ממש, כדרך הריגה, אלא בדרך שחיטה עם הלכות שחיטה, הנה, בזה עדיין יש בכח נטילת החיות על ידי השחיטה לטהרה מידי נבילה, ולא איכפת לן שהתקיים בזה גם דין עיר הנידחת וכו"ל. ורק אם היה מתקיים הדין על ידי הריגה בחרב ממש בדרך הריגה במלחמה, אזי ה' זה בגדר נבילה ממש עם טומאת נבילה. וזו כוונת רש"י, שחרב דקרא לא הוי בדרך שחיטה. ואין הכוונה שקיום המצוה הוא רק בדרך מעשה הריגה בחרב, אלא שהדרך הכתובה בתורה, שהיא הריגה בחרב, לא התקיימה באופן של מעשה שחיטה. ומה שכתוב להדיא חרב בקרא, זה לא ביאר רש"י כלל, וסמך שנבין לבד כפי שביארנו, ודו"ק היטב. ובזה הדרך התיישבו כל הדחקים שהעלנו לעיל.

לב.

ועתה נחזור לדרך דידן שהעלינו לעיל ביסוד הספק של רב חסדא. והוא שיסוד הספק הוא ביסוד גדר דין מיתה שיש על בהמות עיר הנידחת. אם הוא בגדר חיוב מיתה ממש על הבהמה וכדין שור הנסקל. ולפי זה, השחיטה לא מטהרת מידי נבילה. או דלמא הוא רק בגדר דין איבוד הממון וכדין שריפת כל שללה. ולפי זה, אכן תועיל השחיטה לטהרה מידי נבילה.

ועמדנו בשאלה, דמאי שנא ממה שמצאנו בדין עגלה ערופה שמהני לטהרה מידי נבילה, אף שנעשה בה מעשה עריפה ולא שחיטה, וכן מה שמצאנו בשעיר המשתלח, שנחשב הוא כשחיטה לענין חיוב אותו ואת בנו. ואם כן לא גרע מעשה שחיטה של בהמת עיר הנידחת, אף אם יש בזה קיום חיוב מיתה שיש עליה. וגם אם הוא יהרוג אותה בחרב ממש צריך הדבר להיות נידון כשחיטה לענין טהרה מידי נבילה, דהרי יש בזה קיום דין מצוותו להיות נהרג בחרב. ולדרכינו הנ"ל אין מקום לתירוצו של ספר גינת אגוז הנ"ל שביאר לפי האגרות משה הנ"ל, שאין ספק כלל ביסוד הדין, וברור הוא שאינו חיוב מיתה על הבהמה, ואינו כשור הנסקל.

והנראה בזה הוא כך. דיש לחלק טובא בין הנידונים הנ"ל. דהנה, כל מה שכתבנו לייסד הוא שאם יש חיוב מיתה על הבהמה בחפצא, שדין הוא שהיא צריכה למות משום היותה בהמת עיר הנידחת, אזי גם אם היא תמות בדרך שחיטה, מ"מ יש בזה קיום חיוב מיתה שיש עליה, שהרי זו היא התכלית שהיתה צריכה להיות בה, להיות מתה כפי חיוב מיתה שיש עליה, וזה התקיים על ידי השחיטה. וממילא אין בכח השחיטה לטהרה מידי נבילה.

תא בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

והיינו, שיסוד חלות טומאת נבילה חל רק אם הבהמה מתה ללא שום פעולה חיובית ודינית, אלא כמו מתה מאליה, וכנפלה ומתה. או אף אם הוא המיתה בידיו סתם בלי שום סיבה חיובית, אין זה בכלל פעולה של סילוק החיות, אלא כמתה סתם בלי שום סיבה. וממילא הטומאה חלה על הנבילה, כל שסילוק חיותה היתה בלא פעולה דינית כל שהיא. ואשר על כן, אם יש חיוב מיתה על הבהמה בגדר של סילוק החיים, וכדין בהמת עיר הנידחת, שדינה הוא למות ולא לחיות. אם כן, המיתה שלה היא כמתה מאליה, דאין שם של פעולה על סילוק החיים ממנה. דהעיקר כאן הוא התוצאה שהיא תמות, ותאבד מהעולם. ואף שיש בזה קיום מצוה של הריגת בהמת עיר הנידחת, מ"מ אין זו מצוה של פעולה, אלא רצון התורה הוא לאבדו ולסלקו בהיותו מכלל עיר הנידחת.

והרי כך הוא הדין במעשה סקילה של שור הנסקל, שאף שיש בזה קיום חיוב מיתה שיש עליו, מ"מ הרי אין מעשה הסקילה מטהר אותו מידי טומאת נבילה. וזו הערה על דרכו של הגינת אגוז הנ"ל, שנקט בפשיטות שאם ה' דין חיוב מיתה על בהמת עיר הנידחת אזי ה' היא נטהרת מידי נבילה אף על ידי הריגה בחרב. ודין שור הנסקל סותר את דבריו, דברור שרק שחיטת שור הנסקל מהני לטהר מידי נבילה, אך לא עצם מעשה הריגתו בסקילה. והביאור כהנ"ל. משום שדין זה הוא חיוב מיתה של איבודו מהעולם על המעשה הרע שהרג את הנפש. ואחר שכבר חל עליו חיוב מיתה, יש עלינו מצוה להרוג אותו ולקיים את חיוב מיתתו, ברם עצם מהות הדין הוא שהוא לא יהי' בעולם, וכמו שנאמר עליו את הענין של ובערת הרע מקרבך. דהיות שכל חיותו לא צריכה להיות קיימת בעולם, אזי סילוק חיותו על ידי סקילה, אינו בכלל פעולה, אלא הוא קיום מה שצריך להיות בלי חיים, והרי הוא כמת מאליו בלי פעולה חיובית מצד האדם שחל על המעשה שם מסויים. וכמו כן, הוא גם בבהמת עיר הנידחת.

ואכן בבהמת עיר הנידחת, אין נפקא מינה אם יסוד דינו חיוב מיתה על הבהמה, או רק בגדר איבוד הממון בצורה של מיתה, שכך או כך, סוף ענינו של הדין הוא התוצאה, שלא תשאר בו חיות, וכל חיותו צריכה להסתלק מהעולם ולהיות בלי חיים, וכל שנהרג בחרב או כל מיתה שהיא, הרי הגיע לתכליתו הנרצה בו, והרי הוא כמת מאליו, ותחול בו טומאת נבילה לאחר שאין בו חיות המטהרת. אך גם פעולה של סילוק החיים אין בו, שנימא שתועיל הפעולה למנוע את הטומא מלחול, פעולה עם משמעות דינית, ולא סתם פעולה שאדם עושה, שאין זה בכלל פעולה המפקיעה את סילוק החיים להיות מוגדר כמתה מאליו.

וכל מה שביארנו בגוף הספק, הוא רק בכה"ג שהאדם עשה פעולה של שחיטה, המוגדרת כפעולה של שחיטה דינית שיש בכוחה לטהר מידי נבילה, והיינו למנוע את הטומאה מלחול מכח סילוק החיות. שכך גזרה תורה ששחיטה היא הפעולה שמועילה לדבר זה, היות שסתם שחיטה היא לצורך היתר אכילה, ומוגדרת כפעולה הנצרכת לאדם לעשות בבהמה, וממילא אין היא בגדר מתה מאליה. ומעתה, ביאור הספק תליא בשאלה אם יסוד חיובו הוא חיוב מיתה בחפצא, שאז גם פעולה של שחיטה לא תעזור למנוע את הטומאה מלחול, היות שחל שם קיום דין מיתתו על הפעולה הזו, והיינו שכיון שדינו בחפצא הוא למות ולא לחיות, הנה התקיים זה גם על ידי שחיטה, ושוב אין היא מוגדרת כפעולת שחיטה, אלא כפעולת המתה בעלמא, וכסתם

בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה תב

מעשה הכאה, שאין לזה חשיבות של פעולה. וכמתה מאליה היא. אך אם יסוד דינו אינו בגדר חיוב מיתה בחפצא, אלא רק שיהי' נאבד מהעולם בכל דרך שהיא, הנה בזה, אם יעשה הוא פעולה של שחיטה, אף שהתקיים בפועל רצון התורה שהבהמה תהי' נאבדת מהעולם ומת בלי חיות, מ"מ אין בזה כח לסלק מהפעולה של שחיטה, שם פעולה של שחיטה שמטהרת מידי נבילה.

ומעתה יובן היטב מה שמצאנו בעריפת עגלה ערופה שנטהרה על ידי עריפתה, וכן בשעיר המשתלח. דהתם אין דינם להיות מתים, ולא זו מהות המצוה שהם יהיו מסולקים מהעולם, ולא יחיו על האדמה. אלא שיש ענין בגוף הפעולה של עריפת העגלה, וכן בפעולת השילוח של השעיר לעזאזל, שיש במעשים אלו ענין של כפרה, והמהות היא הפעולה ולא התוצאה של המיתה. ואשר על כן, אין כאן סילוק החיים בלי שום פעולה רצויה, ועל כן אין הדבר נידון כמתה מאליה שתחול בה הטומאה.

ולמדתי את יסוד הדברים הנ"ל מתורתו של הצפנת פענח בכמה מקומות בספריו. דבפ"א משחיטה הלי"ב כתב הצ"פ על החקירה שהביא שם, אם שחיטה היא סילוק או תיקון, וז"ל: "ולגבי טומאה ודאי היא בגדר סילוק דהרי חזינן בזבחים ד' ע' ע"ב, וכן גבי שעיר המשתלח מבואר ביומא דף ס"ד, דהדחיה והעריפה הוה בגדר שחיטה, אך זה רק לטהר מידי נבלה. אבל היכא דבעיא פעולה, כגון להתיר באכילה, זה ודאי לא וכו'" עכ"ל. ובהל' מא"ס פ"ד הל' כ"ב (סוף הקטע הראשון) וז"ל: "ואף דגבי עריפה אמרינן אדרבה עריפתו זו היא שחיטתו, וכן דחייתו לצוק זו היא שחיטתו כמבואר בזבחים דף ע' ע"ב וביומא ס"ד, שם זה הוה בגדר פעולה, ולכך מהני לסלק שלא יבוא לטומאת נבלה, דמחיים אין בה דין של טומאת נבלות, וזה תליא אם הטומאה באה ממילא או המיתה פועלה וכו'" עכ"ל. ובהל' תרומות (מ"ז ב') וז"ל: "הנבלות לטומאה בבהמה הוה בגדר ממילא, א"כ היכא שהמיתה עשתה איזה פעולה שוב אי"ז מיתה, ואינה מטמאה, וכמו עריפה ודחיה לצוק" עכ"ל. וכ"כ הצ"פ בסוף הל' כלאים. והדברים עמוקים מאוד, אך נראה שכיוונתי לעיל לעומק דבריו. וע"ע באריכות בספר נחל עדניך עניני שחיטה (סימן א' וסימן י"ט), מה שכתב בביאור הבנת הצפנת פענח, ודו"ק.

לג.

ונסיים במה שראיתי פירוש נחמד בביאור דברי רש"י בחולין הנ"ל שעסקנו בו רבות. במה שכתב באוקימתא של רב נחמן בר יצחק, דמיעוטא מקרא דטהורות בעינן לציפור עיר הנידחת. ולמסקנא הוא בציפור השחוטה. וביאר רש"י שלאחר שחיטה יכול לשורפה. ועל מה ששאלנו לעיל אפשר ליישב כדלהלן. והוא מספר העמק העיון על צפנת פענח על הרמב"ם הלכות עכו"ם [ושם לא עמד על כל השאלות שהעמדנו לעיל, מ"מ הכל מתיישב לפי זה].

דהנה, יצא הוא לחקור בכה"ג שהיתה ביצת עיר הנידחת שיצא ממנה אפרוח לאחר שהודחה ונגמר דינה של העיר. מה יהי' דינו של האפרוח, דהנה לענין איסור הנאה, ודאי שהוא עדיין אסור בהנאה ולא פקע ממנו האיסור. ברם יש לדון איך יהי' דינו. האם בשריפה באש כמו שהי'

תג בדין שחיטת בהמת עיר הנידחת אם מטהרת אותה מידי טומאת נבילה

דינו בעודו ביצת אפרוח, שאז לא הי' בגדר בעל חי. וממלא בכה"ג הדין הוא ברור, שקודם צריך להמיתו ואחר כך לשורפו, שאין בעלי חיים נשרפים בעודם חיים [והיינו כמו שהבאנו לעיל הסברא בזה מהצל"ח]. אלא שלפי זה, דין הריגתו אינו בתורת הריגת בעלי חיים של עיר הנידחת, אלא רק לצורך קיום דין השריפה. או דילמא, היות שעתה נולד דבר חדש, אזי יהי' דינו בהריגה בחרב כמו שאר בעלי חיים.

ונפקא מינה היא, שאם דינה עתה בשריפה, אלא שצריך להמיתה קודם בכדי שיוכל לשורפה, הנה אז אם הוא ימית אותה בשחיטה, ללא ספק היא תצא מידי טומאת נבילה, היות שאין שם תורת הריגה בחרב על השחיטה, אלא רק בשריפה. מה שאין כן, אם דינה הוא בהריגה בחרב כשאר בעלי חיים, אזי הוא בכלל הספק של רב חסדא.

ומעתה אם נימא כצד הא' שדינה הוא בשריפה, י"ל שזו האוקימתא של רב נחמן בר יצחק בחולין הנ"ל. ואשר על כן כתב רש"י שתחילה שוחטים אותה לצורך קיום מצות שחיטת ציפור של מצורע, ואין בזה מניעה מטהרה מידי נבילה, ושפיר מתקיימת בזה מצוות השחיטה. וממילא יש בזה גם הכשר לקיום דין שריפה שצריך לקיים בה מדין עיר הנידחת, וכמו שכתב רש"י. ואין הוכחה מדברי רש"י לכל מיני עופות שצריכים להיות נשרפים מדין עיר הנידחת, ודו"ק היטב.

ומה שיש לדון בזה הוא, מהא דבעינן לחיוב שריפה שיהי' רק מחוסר קיבוץ ושריפה, ולא גם הריגה. וממילא קודם שנולד האפרוח, הרי הוא הי' בדין שריפה משום שהי' מחוסר רק קיבוץ ושריפה. אך לאחר שנולד האפרוח, הנה עתה הוא גם מחוסר הריגה, ואם כן הוא צריך להיות נפקע מדין שריפה לדין הריגה. ולדין הריגה לא הי' הוא צריך להיות בשעת גמר הדין על העיר, היות שאין צריך לגמור הדין על כל עוף ועוף, אלא נכללים כולם בגמר דין שיש על העיר הנידחת. ואם כן נפל כל התירוץ הנ"ל. ברם כבר כתבנו לעיל לדון אם יש חסרון זה של מחוסר הריגה קיבוץ ושריפה, וצרף לכאן.

תם ולא נשלם הענין לעת עתה. ושוב לאחר הכתיבה והעיון בכל הנ"ל, מצאתי בספר של אחד מגאוני הדור שעברו, והוא בשם נטע שעשועים [בויארסקי] (הודפס בשנת תרס"א), שם בסימן ב' הקיף את הענין, ולא סיפק בידי עתה לעי' בדבריו ולדלות מהם חידושי תורתו, ועוד חזון למועד.



אוצר חקר ועיון

גבול ארץ ישראל בנסין ובים ♦ האם הולכים בדיני התורה אחר
כללי הסטטיסטיקה

הרב עמיחי כנרתי*

גבול ארץ ישראל בנסין ובים

האם גם הים עצמו התרבה?

בגמ' גיטין ח, א מבואר בברייתא^א שנחלקו חכמים ורבי יהודה האם הגבול המערבי של ארץ ישראל הוא ע"פ חוט המתוח מטורי אמנון עד נחל מצרים, או שהתרבה כל רוחב הים שמול גבולות הארץ, עד סוף הים, עיי"ש.

ובסוף הסוגיה איתא: "ורבנן האי וגבול מאי עבדי ליה, מיבעי ליה לנסין (=איים). ורבי יהודה, נסין לא צריכי קרא". ומשמע לכאורה חידוש שרבנן ורבי יהודה נחלקו בשני ענינים: מהו רוחב הים שהתרבה, האם רק מה שקרוב לשפת היבשה או כל הים שנגד הארץ, וגם נחלקו בשאלה האם הריבוי הוא רק לאיים או גם לים עצמו (ויל"ע האם הני תרי עיניי שייכי אהדי בסברא). ולפי זה הוא חידוש מגזירת הכתוב, לחדש שסמוך לארץ ישראל יש ים, שנידון כח"ל, ואח"כ איים, שנידונים כא"י.

[וכעין זה נמצא לגבי כיבוש מעבר לגבולות הארץ, מדין "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה", שדנו האחרונים האם שייך א"י במקוטעין^ב, כגון שיכבשו ישראל מקום שאינו

* נכתב בסייעתא דשמיא עצומה, ובזכות הרבים, כלל ישראל, ובתוכם שיעור א' ישיבת איתמר תשע"ט.

(א). והיא תוספתא תרומות פ"ב וחלה פ"ב.

(ב). "והיה לכם הים הגדול וגבול" (במדבר לד).

(ג). יש גורסים נסים/נסין, או נסים/גיסין, והרמב"ם קרא להם ננסין, והיינו איים קטנים (ראה הערה בדק"ס השלם).

(ד). יתכן אפילו קטנים מאוד (ראה בהערה הקודמת), מה שמצוי גם בזמננו בתוך החוט, ובמשך הדורות יתכן מאוד שהיו עוד איים ואפילו יותר גדולים. וראה בספר אוצר ארץ ישראל לרה"ג ישראל אריאל שליט"א (הוצאת מכון המקדש, ירושלים) ח"ה עמ' 316 על אלו ננסין מדובר. והפנני לזה ידידי הרה"צ רועי זק שליט"א

(ה). כך בפשטות יוצא מהדברים, וראיתי שכ"כ גם בספר מראה המקום (ירושלים תשס"ז) על גיטין כאן. והיינו שנחלקו האם הנסין [שבתוך החוט] צריכים קרא, או לא צריכים קרא ואז מרבים גם את הים עצמו. אבל אם נבאר שנחלקו חכמים ורבי יהודה רק לגבי השאלה האם תוך החוט המאונך או בתוך החוטים המאוזנים, א"כ לכאורה העיקר חסר מהספר, ודוק.

(ו). לפי רבי יהודה הריבוי הוא גם לים, ואע"פ שבתוספתא (תרומות פ"ב וחלה פ"ב) שהובאה בגמ' כתוב בדעתו של רבי יהודה על הנסין, מ"מ אפ"ל שכוונת רבי יהודה להשיב על דברי חכמים שדברו על הנסין, וכן משמע ברש"י בגיטין שם ד"ה והנסין בצדין, ודוק. ועוד, שבנוסח התוספתא שהובאה בירושלמי חלה פ"ד לא פורש בדעת רבי יהודה "נסין", ויתכן שקאי גם על הים.

(ז). לכאורה אין הדברים תלויים זה בזה, והיה אפ"ל שכל הים התרבה אבל רק לנסין, או להיפך, שרק מה שבתוך החוט התרבה, אבל כולל המים [ומ"מ לשיטת רש"י בגיטין שם שמדובר בריבוי "וגבול" על הנסין שרובם מובלעים בתוך התחומין של א"י, ודאי מובן מדוע קבעו חוט מאונך שיקבע עד היכן אפשר עדיין לקרוא לאי זה שם א"י, והיכן בעצם כבר עבר את הגבול של "סמוך לארץ" ולא נחשב כבר "מובלע", ודוק (ובפשטות היינו שחצי אי יהיה א"י וחצי חו"ל, וראה לגר"ח ק"ש שליט"א בדרך אמונה, המובא לקמן, בביאור הלכה ד"ה כאילו חוט מתוח)].

(ח). אמנם שם נכנסת עוד סברא, שאם נבין את אפשרות הכיבוש מעבר לגבולות מצד סיפוח והתפשטות, א"כ הוא דוקא בסמוך, ואכמ"ל.

בסמיכות לגבולות הארץ. ובספר קרן אורה (יבמות פב: ד"ה ונראה) כתב: "ודוקא בסוריא הוא דפליגי, משום דסמוך היא לגבול ישראל וגם היא בגבול ישראל תחשב, אבל באמצע חו"ל אפשר דאפילו ע"י כיבוש אין בה קדושה"^ט.

שיטת רש"י

וכן נראה שנקט רש"י בכמה מקומות, שהריבוי הוא רק על הנסין ולא על הים עצמו: בפירושו עה"ת בפרשת מסעי (במדבר לה, ו) כתב רש"י שלמדנו מ"וגבול" לרבות את הנסין שבתוך החוט, ומשמע שרק הם התרבו ולא הים עצמו. וכן משמע ברשב"ם שם. וכ"כ רש"י על יהושע טו, מז.

וכן משמע כך להדיא ברש"י בסוגיה גיטין שם, שלדעת חכמים מרבים רק את הנסין, שכך כתב שם: "כי פליגי בים הגדול שהוא תחום מערבו של ארץ ישראל, ופליגי תנאי, איכא למאן דאמר שפת הים הוא גבול וים גופיה לאו ארץ ישראל הוא, ואיכא למאן דאמר ים גופיה מארץ ישראל". ומבואר שלדעת חכמים שפת הים היא הגבול, והים עצמו אינו ארץ ישראל^י.

וכן לקמן כתב רש"י בדעת רבי יהודה: "והוא הדין למים, ונסין דנקט משום דחורשין וזורעין בהם וחייבין במעשר ובשביעית". ומשמע שדוקא לרבי יהודה הוא כך, אבל לחכמים רק הנסין התרבו ולא הים עצמו.

[וע"ע במשנת יוסף לגר"י ליברמן שליט"א (שביעית ח"ב עמ' קיד-קטו) מש"כ על רש"י בגיטין שם "דלא תימא שפת הים הוא הגבול", ומשמע שאה"נ שפת הים אינה הגבול, וגם הים התרבה. וכתב שאפשר לבאר שאכן שפת הים היא הגבול, אלא שרק הנסין התרבו].

ועלה בידינו שבפשטות דעת רש"י שרק הנסין התרבו ולא הים עצמו. וכן מורין דברי הרמב"ם בהל' גירושין פ"ז ה"י והל' תרומות פ"א ה"ז, שכתב רק על הנסין שהם נחשבים כארץ ישראל ולא על הים^י [וכן הבין מרן החזו"א, כמובא לקמן בפרק "למעשה" מספר אילת השחר לגר"א זצ"ל, שיש ראשונים שס"ל שהים אינו כלול בגבולות].

ט. וע"ע מש"כ בענין זה בספר בינת ראובן לג"ר ראובן טרופ זצ"ל על גיטין עמ' קצח, בשיעורי הגריד"ס זצ"ל על גיטין ח, א (וכן לו בספר נפש הרב עמ' פג), במעדני ארץ לגרשז"א זצ"ל הל' תרומות עמ' ג, ובמנחת אברהם לגר"א כהנא שפירא זצ"ל, ח"א סי' כ תחילת סע' ג (וכן לו בשיעוריו לגיטין עמ' רצג). וראה לגר"ק שליט"א בדרך אמונה הל' תרומות (פ"א ה"ג ביאור הלכה סד"ה היה כיבוש) שהסתפק בזה.

י. אא"כ נבאר ברש"י כאן כמו בדברי רש"י לקמן בדעת רבי יהודה, שנקט "נסים" מפני שבהם חורשים.

יא. אא"כ נחדש בכונת רש"י שיש שלוש דעות תנאים בסוגיה, והוא פלא לומר כך. אמנם בכמה מספרי זמננו (חידושי בתרא, בית לחם יהודה, דבר משה, דבר יעקב, ועוד) אכן נתקשו ותמהו על כוונת רש"י כאן, וכנראה לא הסתבר להם חידוש כזה שרק הנסין התרבו. אבל ראה בדרך אמונה (שם ס"ק פד) שנקט בדעת הרמב"ם שהוא הדין המים.

יב. וכידוע דרך הרמב"ם לפרש דבריו (ראה מקורות רבים במאמרו של הרב טולידנו בקובץ 'בתורת', ירושלים תשע"ה, עמ' תרס"ו), ודוחק לומר שכוונתו נסים וה"ה הים, ונקט "נסים" דווקא, כי בהם חורשים, וכדברי רש"י הנ"ל בדעת רבי יהודה.

דין הים לגבי תקנת "כפני נכתב" בגיטין

הן אמנם היו שהעירו מדברי רש"י לקמן: "והנך תרתי מתנייתא דלעיל פליגי שנכתב הגט בים הגדול להלן מחוט המתוח מטורי אמנון עד נחל מצרים, מאן דאמר כמביא בארץ ישראל רבי יהודה היא דאמר כל שכנגד ארץ ישראל הרי הוא כארץ ישראל ואידך כרבנן". ומשמע שדוקא מהחוט המתוח ולהלן, אבל לפניו מהחוט גם לחכמים דין הספינה בים שם שנידונה כארץ ישראל. ראה באוצר מפרשי התלמוד (שם הערה 12) ובספר אהל תורה (שם) שהעירו מזה.

ונראה בס"ד ליישב, ששם רש"י כתב בענין הלכות גיטין, וחכמים ועוד תנאים נקטו שעירות סמוכות ומובלעות א"צ לומר "כפני נכתב ובפני נחתם", עיי"ש במשנה ב, א וגמ' ד, א. וכאן הים שנמצא בתוך החוט מטורי אמנון לנחל מצרים ודאי שהוא בגדר "סמוכות", ואפילו הרוב הוא בגדר "מובלעות", וכמבאר ברש"י שם כמה פעמים שהים נכנס לתוך גבולות הארץ והנסין מתחילים שם, עיי"ש היטב², ולכן רש"י כתב דוקא מהחוט ולהלן, ודוק.

ונראה בס"ד ליישב בזה גם את דברי רש"י על המשנה בתחילת הפרק, שכתב: "מערכ של ארץ ישראל אין צריך גבול, שהים הגדול גבולה כדכתיב וגבול ים והיה לכם הים הגדול". וכתב בתפארת ישראל על המשנה שם (יכין אות י) לתמוה: "הקשה בני המאה"ג מהור"ר ברוך יצחק שליט"א מלקמן דף ח' א' דמותחין חוט מטורי אמנון עד נחל מצרים, אלמא דאין שפת הים הגבול" (ועיי"ש מה שיישב). ולמתבאר כאן, שרק הנסין התרבו ולא הים, אתי שפיר, שאכן שפת הים הוא הגבול, ורק התרבו הנסין, ודוק. והנה כאן אי אפשר לרבות את הים מדין סמוכות ומובלעות, שהרי הוא לפי שיטת רבי יהודה במשנה ש"רקם כמזרח" אע"פ שהיא סמוכה, כדי שלא תחלוק במדינת הים.

[ועוד אפ"ל בישב דברי רש"י שם, שהרי קאי אליבא דרבי יהודה, והוא הרי ס"ל שכל הים שנמצא מול א"י עד סופו נחשב כא"י, וא"כ באמת הגבול פשוט וא"צ סימון, דהיינו שפת היבשה שמול ארץ ישראל, וראה בתוס' כאן לחד תירוצ' שלא התרבתה היבשה, וכך הרי הפשטות בכך].

למעשה בענין זה

אמנם כל זה בדעת רש"י והרמב"ם, אבל בתוספתא תרומות ובירושלמי חלה משמע לרבות גם את הים, ראה היטב מש"כ בזה בדרך אמונה (הל' תרומות פ"א ה"ז, ציון הלכה אות קנו) ובמשנת יוסף שם.

ובראשונים, במאירי בגיטין שם כתב שריבו גם את לשונות הים מלבד הנסין. וגם בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' ל) כתב: "וכל מה שבתוך החוט הוא א"י, אפילו הנסין שבים", ומשמע שלמד ק"ו לים עצמו.

והנה, למעשה כתב שם במשנת יוסף ש"לא שמענו מעולם" להחמיר ולא לרחוץ בים של ארץ ישראל מפני איסור היציאה מהארץ. ולכאורה אפ"ל שהוא מפני שקיי"ל להלכה כשיטת

(ג). וטעמו ברור, שהרי הגמ' נקטה לפי רבי יהודה "נסין לא צריכי קרא", ורק בנסין המובלעים בתוך התחומין מובן לומר כך שהדבר פשיטא לפי רבי יהודה.

התוספתא והירושלמי שגם הים התרבה. אבל נראה שמותר לצאת לים גם לשיטת רש"י והרמב"ם לעיל, מחמת מספר טעמים:

א. באילת השחר לגר"ל זצ"ל (במדבר לד, ג) כתב בשם הגר"ק שליט"א ששמע מדודו מרן החזו"א זצ"ל שהמקום שרגילים להיכנס לרחוץ¹ מסתבר שהוא ודאי ארץ ישראל².

ב. בספר מנחת אשר לג"ר אשר וייס שליט"א (פרשת מסעי, עמ' תעא) כתב ע"פ מנהג הרחצה בים התיכון להתיר כל יציאה לחו"ל אם היא קצרה מאוד ועל מנת לחזור מיד, עיי"ש שסובר שאין זה כלול כלל באיסור ה"יציאה" לחו"ל. ואכמ"ל בחידוש זה.

ג. יל"ע האם אפ"ל חידוש שהים כלול בגבולות מצד חיבת הארץ אע"פ שאינו ממש בגדר א"י לגבי מצוות התלויות בארץ (וכעין שנמצא לגבי גבולות עולי מצרים, ואכמ"ל³). ואולי מפני שאחרת אין אפשרות להגיע מא"י לנסין מבלי לעבור בחו"ל.

יהי רצון שנזכה לקיום ההבטחה "ופרצת ימה וקדמה צפונה ונגבה", לכל מרחבי ארץ קדשנו, בין בים ובין ביבשה!"



יד). ראה מש"כ על זה בקונטרס אמרי שפר על שביעית, תשס"ח, עמ' תיט, מה בדיוק הגבול הנ"ל.

טו). וקצת חידוש שלא הובא דבר זה בדרך אמונה שם, שהרי כאן מבואר בדעת החזו"א שס"ל בדעת ראשונים שרק הנסין התרבו, והגר"ק שליט"א שם נקט בפשטות שה"ה הים, ויל"ע.

טז). יעויין ריטב"א גיטין ב ע"א; כפתור ופרח פרק י; הקדמת מרן הראי"ה לספר שבת הארץ, שחילקו חילוק ברור ומוחלט בין קדושת וחיבת הארץ לבין מצוות התלויות בארץ.

יז). יהיו הדברים לע"נ סבי היקר ר' אברהם יצחק ז"ל, שחיבב את ארצנו הקדושה, וזכה בבחרותו לעלות אליה מפולין מעט מאד לפני כניסת האוירים, כשהוא משאיר אחריו רכוש ומשפחה, נלב"ע ר"ח מרחשוון תשמ"ה, תנצב"ה.

הרב יצחק נוימן

בני ברק

האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה

ראיות דאזלינן בתר סברת הסטטיסטיקה * סטטיסטיקה רק בדבר מוחלט * האם יש חילוק בין רובא דאיתא לרובא דליתא * היכא שהדבר כבר הוחזק ע"פ הרוב * ברין תערובת של הרבה חלב

ישנו נידון עמוק ורחב האם הולכים בדיני התורה אחר כללי הסטטיסטיקה [ובפרט כשיש הכרעה להפך, כגון רוב או חזקה], והתחדשו לי בע"ה ובדיבוק חברים ראיות רבות בנידון זה, ולכן ראיתי לנכון להעלות את הדברים לפני מלכי רבנן, ומנאי ומניהו רווחא שמעתא, נידון זה דובר רבות גם בנוגע להיתר שתיית החלב בזמנינו [עי' בקובץ הבאר כ"א-כ"ג, ובקובץ בית אהרן וישראל ק"ד ק"ז וק"ח, וראה גם במאמרו של הרב רפאל סויד ב'האוצר' גליון מ"א], וכתבנו את צדדי ההיתר בזה בסוף הדברים.

סטטיסטיקה אומרת שגם דבר שהוא מצד עצמו מיעוט, מ"מ מתוך הרבה מקרים מסתבר או אפי' מוכרח שגם המיעוט יקרה. או בנוסח שונה, כשיש רמת הסתברות מסויימת שדבר כלשהו יקרה, גם אם זו הסתברות נמוכה, בהינתן מספר מקרים אז מסתבר שזה יקרה, ויש לדון האם סברה זו קבילה ע"פ דיני תוה"ק, או שזו רק אומדנא בעלמא או אולי אפי' פחות מכך.



א.

ראיות דאזלינן בתר סטטיסטיקה

ויש ראיות רבות ועצומות דודאי אזלינן בתר סטטיסטיקה:

א. ראש לכל הראיות הם דברי המרדכי חולין סו"פ הזרוע והלחיים אות תשל"ז. הנה בגמ' קלד. גבי חורי הנמלים שלקחו הנמלים מהשדה גרגירי חטה ולא ידעינן אם הם של העניים מלקט שכחה ופאה או של בעה"ב דיהיבנא לעניים. והקשה המרדכי אמאי לא אזלינן בתר רוב, וזו"ל: 'אמאי לא נימא משום כל קבוע כמחצה ע"מ דמי אע"פ דמה שנמצא בחורי הנמלים הוא דבר שנפרש ממקומו וכל דפריש מרובא פריש, י"ל דא"א שלא יהא בו שום דבר מלקט שכחה ופאה'. מפורש במרדכי דלא אזלינן בתר כל גרגיר וגרגיר לדון עליו אלא בתר כולו יחד [ובשערי יושר (ד' ז') כתב שהוספה זו היא מאיזה אחרון, וצ"ת].

ב. ובמרדכי עבודה זרה רמז תתכ"ד: 'ועתה בזמן הזה שמתקנין לחם בשמרי יין בבציר כתב רבינו ברוך אפילו לדברי ר"ת מותר הלחם כי אינו יכול להיות שלא יתקן גוי אחד משמרי שכר ואמרי' בכתובות פרק שני אם יש שם מחבואה אחת מצלת על כל הכהנות כולן וכל היכא

דאיכא למיתלי לקולא תלינן'. ומשמע להדיא שרובם היו מתקנין ביין, ואפ"ה אמרינן א"א שלא יתקן אחד בשכר ושרינן*.

ג. ובמשנה טהרות פרק ה משנה ז: 'מי שישב ברה"ר ובא אחד ודרס על בגדיו הולכין אחר הרוב, ישן ברה"ר ועמד כליו טמאים מדרס דברי ר"מ'. ופי' הר"ש: 'אף על גב דבישב ובא אחד ודרס אזלינן בתר רובא, ישן שאני דחיישינן שמא רוב בני אדם דרסו על בגדו ואחד מהן זב או זבה'. אלמא דאזלינן בתר כולם ביחד.

ד. עוד ראייה אלימתא בגמ' נדרים לא: ובר"ן שם, שהמשנה באה להוכיח לגבי דין נדרים שגוי אפי' מהול קרוי ערל. וז"ל הר"ן: 'ואומר והיה הפלשתי הערל הזה דקא קרי ליה דוד ערל אף על גב דלא ידע אי נולד כשהוא מהול וכ"ת נולד כשהוא מהול לא שכיחא ואומר פן תעלוזנה בנות הערלים ואי אפשר לעם גדול שלא יהיו בהם כמה אנשים שנולדו כשהם מולים ואפילו הכי אמר בנות הערלים'. אלמא דאע"ג דביחס לכל יחיד ויחיד יש רוב שאינו מהול, מ"מ בהצטרף רבים, אמרינן א"א שלא יהא בהם כמה אנשים שנולדו מולים.

ה. רש"י ע"ז עז: ד"ה כך: 'דלמא לא הוה מסקא ניצוצות על השפה בהא זימנא אבל איסור הנתבשל בה פעמים הרבה אם לא העלה ניצוצות כל שעה העלה פעם אחת', ובריתב"א שם: 'לפי שבלעו שפתי הדוד ניצוצות בשעת האיסור פעמים הרבה פעמים כאן ופעמים כאן עד שנתפשטו ניצוצות בכל השפה ונבלעה כולה, ואילו בהגעלה פעם אחת ולא אפילו בשתיים לא היו עולין ניצוצות בכולה, עד שבא מר עוקבא ונתחכם ועבד לה גדנפא שיעלו המים בכולה'. ודו"ק דלאו מדין ספיקא אתו עלה, אלא שמכח ריבוי הפעמים מסתבר שלכה"פ פעם אחת עלו הניצוצות.

ו. בנדה יח: מבואר שסתם תינוק בחזקת טומאה, ופי' התוס' ושאר שניות רגילות לנשק אותו, ולכן הוא נטמא. וצ"ע, אמאי לא נוקי לכל אחת ואחת בחזקת טהרה [דומני שסתם אשה בחזקת טהרה, עי' בנדה טו:]: וע"כ דבס"ה ודאי שיש כאן גם נשים נדות, וחזינן דאזלינן בתר סטטיסטיקה [ונראה דחשיב לה בסוגייה שם כודאי טמא ולא רק רוב, כך מוכח במאירי קדושין פ. ובתורא"ש חולין פו., דאל"ה מטהרינן לעיסה דסמוך מיעוט טהורים למיעוט שלא נגעו בעיסה].

ז. ובראש השנה ט: 'אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח', היינו שע"כ בכל העולם יש לכה"פ אחד שמשלח את עבדו ביובל, וזו ודאי סברה סטטיסטית.

ח. וכע"ז במגן אברהם סימן תקסה ס"ק א' כתב, שיחיד המתענה אומר ענינו בצום תעניתנו ולא תענית 'דא"א שלא יהיה א' בסוף העולם שמתענה היום וכן אמרי' בסי' ק"י דהיוצא לדרך אפי' יחידי אומר שתולכנו לשלום משום דא"א שלא יהיה אחד בסוף העולם שהולך ג"כ בדרך'.

ט. ובשו"ת חמד"ש אבן העזר סוס"י כ"ג כתב שאם מצאנו הרוג יוצא מהמים, ואנו יודעים שראובן נפל למים הו"ל קרוב שהוא נפל, אך לבסוף כתב דכיון שלא ימלט שיש עוד שני אנשים שנפלו למים א"כ הו"ל רוב וקרוב ואזלינן בתר רוב.

(א). הן אמנם שזה קולא דרבנן, אבל מנא לנו כלל שיש איזה גוי שעושה לחמו בשמרי שכר [והרי במחבואה איירי שאנו יודעים שיש מחבואה שאפשר לתלות בה], זה מכח הסטטיסטיקה.

י. עי' בחולין סא: וברש"י שלפרס ועזניה יש לכ"א רק סימן טהרה אחד שונה מחבירו [מתוך ד' סמני טהרה] וע"ש שיש כתב מיני עופות שלכ"א יש ג' סמני טהרה וסימן טומאה אחד, והגמ' אומרת שא"א שמתוך הכתב עופות לא יהיה לכה"פ אחד שיש לו את סימן הטומאה דפרס ואחד שיש לו את סימן הטומאה דהעזניה [והגמ' מתרצת דגמירי שיש לכל הכתב עופות רק סימן הטומאה דאחד מיניהו - דפרס ועזניה - אבל לא את הסימן של שניהם], וזה מבואר כסברת הסטטיסטיקה. אמנם ע"ש ברשב"א, שאת לשון הגמ' אי אפשר וכו' הוא מפרש שזה לאחר שהגמ' סברה שסמני העופות שונים זו מזו א"כ א"א שלא יהיה אחד דומה לפרס ואחד לעזניה, ולפ"ז אין ראייה כ"כ [כי לדבריו הגמ' לא אמרה שא"א מבחינה סטטיסטית שלכולם יהיה בדיוק את אותו הסימן, אלא רק לפי מה שסברה שהסמנים שונים, א"כ ע"כ שיש להם את שני סמני הטומאה], אבל אכתי אולי יש קצת ראייה מעצם זה שהגמ' סברה שסמני העוף שונים זה מזה.

יא. בראב"ד פ"ה מניירות הט"ו כתב שכהנים בזה"ז טמאי מת, ובשו"ת חתם סופר (חלק ב [יורה דעה] סימן ש"מ) ביאר: 'ס"ל טומאה על ידי זיזים וגוזזטראות וע"י המשכה דרך חלונות וחורים הוה דאוריין' ובה"א מאלף כהנים לא ימצא שיהיה טהור ומכ"ש אי ס"ל דעכו"ם מטמאים באוהל לא ימצא כהן שלא נטמא'. ולכא"ז זו סברה של סטטיסטיקה [ואולם י"ל שכשזה קורה לכהן הוא יודע מזה ותו לא הוי סטטיסטיקה, והראב"ד לא בא לומר אלא מציאות מעשית, ולא סומכים ע"ז בדיני התורה].

יב. עוד ראיתי בתוס' ישנים יבמות סא. אהא דאמרינן בגמ' גבי מלחמת מדין דהא דבעי חיטוי דחיישינן דילמא נגעו במת ישראל, שהקשו אמאי לא אזלינן בתר רובא גויים, ותיצו שכיון שפשטו על החללים נגעו בכולם ואם היה שם מת ישראל אפי' אחד הרי נגעו בו. והנה מש"כ "נגעו בכולם" צ"ע, דמה"ת שכ"א נגע בכל המתים, והרי את המת שחבירו פישט לא הוצרך הוא לפשט, ופשוט. ואולם י"ל שכוונתם לומר שכ"א נגע בהרבה מתים, ולכן כבר אין רוב שזה לא היה ישראל [ולפ"ז אין כאן הכרח או אפי' הסתברות שהוא נגע בישראל, אלא שמ"מ גם אין רוב שהוא לא נגע בו], אך אכתי אינו מיושב כ"כ שכיון שלא היה שם אלא ישראל אחד מת, אכתי מסתבר שיש רוב גויים [ורק אם אחד נגע ברוב המתים יש מקום לומר שכבר אין רוב] וצ"ע.

יג. עי' בנו"ב קמא אה"ע סל"א ד"ה ולפי זה, שכתב לפרש הא דאמרינן בנדה ד. דבנגע באחד בלילה ולמחרת נמצא מת הרי"ז טמא, דאמאי לא ניזל בתר חזקת חיים, וכתב שכיון שודאי שיש מתים בעולם הרי הספק אינו על אדם חי האם קרה בו מיתה, אלא האם זה שנגעו בו הוא מהחיים או מהמתים. וצ"ב דהא רוב העולם ודאי חיים וא"כ מנא לן שכלל יש מת בעולם, וע"כ דאזלינן בתר סטטיסטיקה [אמנם הריטב"א נדה ד. וב: ביאר דהא דלא ראוהו איירי שלא ראוהו באותו מקום, אבל אין להכריח מזה דפליג על סברת סטטיסטיקה].

יד. ולענ"ד עוד יש להוכיח, שהרי בכל ביאה וביאה בפ"ע אין רוב נשים יולדות, וכן מוכח בסוף פ"ז דיבמות ופשוט, וא"כ כיצד אמרינן רוב נשים מתעברות ויולדות (יבמות קיט.)? וע"כ שאתה דן על הרבה ביאות ביחד, שמתוכן מצוי להיות וולד [ורוב נשים היינו נשואות, שמתוך נשואיהן מצוי בהן ריבוי ביאות].

טו. ובשו"ת חמד"ש סי' י"ח, בתשו' הגר"י מליסא בעל הנה"מ, ביאר מדוע הבא על אשת חרש מביא אשם תלוי ולא מוקמינן לה אחזקתה 'כשבעל בעודו פקח מקודשת גמורה היא וכיון שדר עמה זמן רב שכיח טובא שבעל ג"כ בשעה שהיה פקח'. חזינן דאע"פ שכנגד כל בעילה ובעילה יש חזקה שהוא היה שוטה, מ"מ בס"ה יש סטטיסטיקה לא כך [ודו"ק דאעפ"כ אין חיוב חטאת אלא רק אשם תלוי, כי זה לא מוכרח שהוא בעל בפקחותו].

טז. בדין פסיק רישא שאסור בשבת יתכן שמצינו שגם היכא שבכל פעולה ופעולה אין הכרח שיעשה האיסור מ"מ כיון שע"י הרבה פעולות יעשה ודאי איסור הרי"ז פסיק רישא. כך ראיתי שכתב באורחות שבת (פרק ל' הערה ח') בשם הריב"ש שצ"ד גבי סירוק בשבת [ואיני בטוח שכך מוכרח בדבריו, וע"ש היטב בסברת החולק על הריב"ש]. עוד הביאו שם מהממשמש בצרור שאסור משום פסיק רישא שמסיר נימין, והביאו שם מהביאור הלכה סימן שכח סעיף מט שכתב לגבי משמוש בפתילה שהוא דבר רך יותר 'וע"פ הדחק נוכל ליישב כמו שכתבתי במ"ב דמפני שהוא מכניס ומוציא כ"פ אפשר דחשבו זה לפ"ר להשרת נימין ועדיין צ"ע' [ומשמע שהדוחק דהמשנ"ב הוא שאכן ע"י כ"פ זה פס"ר]. וע"ע בביאור הלכה של"ו ס"ג שאסור לרוץ ע"ג עשבים בשבת דהוי פס"ר שיתלוש, ואע"ג דמסתבר שאינו מוכרח שבכל פסיעה הוא יתלוש. אמנם בספר שש"כ (פכ"ו הערה ס"ט) משמע בשם הגרש"ז להפך, דבכה"ג לא הוי פס"ר אלא די"ל דיש פסיעה מסוימת בזוית מסוימת שאם יתבונן בה האדם היא ודאי תתלוש. כך נ"ל כוונתו, אך זה חידוש בעיני. ויעוי' בשו"ת בתי כהונה (ח"א סו"י י"ח) [והסכים עימו רב אחד בתשו' שאח"כ] והובא ברע"א על השו"ע סי' תרס"ט, ומבואר שם דבהנ"ל אין איסור משום פס"ר כיון שבכל מעשה ומעשה אין הכרח שיהיה איסור, ולא דנין על כל המעשים ביחד [וע"ש מה שחילק בדברי הריב"ש הנ"ל]. אבל עכ"פ מבואר מדבריו שאכן יש סברה סטטיסטית לומר שבהרבה מקרים ביחד מוכרח שיקרה כו"כ [ויתכן שכל דבריו הם רק באינו מתכוון, שאפי' לצד שיקרה איסור הרי"ז היתר גמור, הואיל ואינו מתכוון, אבל אם יש היתר של רוב וכיו"ב, שעל צד האיסור אכן יש כאן עבירה, ודאי שנדון את כל המקרים ביחד, היות שבס"ה מוכרח שיווצר כאן איסור, ואכמ"ל].

יז. דומה שבשו"ת גינת ורדים יו"ד כלל א' סי' י"ג [התשו' אינה לרב המחבר] כתב להקשות שהרי א"א שלא תהיה טריפה אחת בסוף העולם או סריס אחד וא"כ כיצד אזלינן בתר רובא הא הו"ל קבוע ע"ש. ולכאורה למדנו דאזלינן בתר סטטיסטיקה [ובגוף הדברים עי' לקמן בע"ה].

יח. דומני שבמשכנות יעקב יו"ד סו"י ט"ז נראה שהוא מתייחס לסברת סטטיסטיקה באומרו שלטבחים יש יותר חיוב לבדוק את הריאה כי הם אוכלים כל הזמן ולכן עלולים במשך הזמן לאכול טריפה. ויותר מזה כתב להדיא בסוף התשובה ממש שדבר ההוה תמיד יש בו חשש איסור שבמשך הזמן לא ימלט שיהיה בו איסור ע"ש.

יט. ויעוי' בחידושי ר' מאיר שמחה חולין צה. שכתב: 'במקום שאין מכריזין, אם נמצא בשר ביד גוי אסור מן הדין לקנות, דלא נוכל לומר דניזיל בתר רובא, דמיעוט דטריפות היינו שידעינן שבכל יום תחת רוב הנשחטין איכא מיעוט טריפות ומיעוטא דמתנבלי במוחש לעין, וא"כ הכשרות נמכר לישראל והטריפות מסתמא נמכרין לעו"ג לפי שאינו יכול למכרן לישראל, וא"כ

מאן יאמר לן דלהנמכרין לעו"ג הטריפות מיעוטא, מסתברא דכל הטריפות נמכרין לעו"ג. כ"ז יש לעיין עוד ועוד חזון. היינו שלא ידעינן שהיו בכלל טריפות באותו היום, דאיירי במקום שאין מכריזין כשנמצאת טריפה, ואעפ"כ מבין רמ"ש שהיות ומבחינה סטטיסטית זה ודאי שיש טריפות כל יום, א"כ מסתבר שמה שמכרו לגוים זה את הטריפות, וליכא רוב כשרות במה שבידם.

כ. וע"ע לקמן מה שנביא מכמה אחרונים מש"כ לגבי הגמ' יבמות קיט., וע"ע בשער הציון סי' תנ"ג סקכ"ה.

וראיתי גם בפוסקי זמנינו שחוששים לסטטיסטיקה. כך ראיתי בשם משנה הלכות (ח"ו סימן ר"ה) ואגרות משה (י"ד ח"ב קס"ו) שאסרו לכהן להיכנס לבית חולים כי מסתבר באופן סטטיסטיקה שיש שם מת, וע"ע במנח"ש תניינא (סי' ק' אות ח') מש"כ בזה. אמנם ראיתי בשם הגריש"א בספר אשרי האיש (ח"ב עמ' של"ז) שכתב שמותר להכניס מת למקום עם רבבות אנשים ולא חיישינן לכהן, וצ"ע. לאידך גיסא עי' בספר בדיקת המזון בהלכה [להרמ"ו] (ח"א עמ' 171) תשו' מהגריש"א, שכתב שאע"פ שעל כל עלה ועלה אין לחוש לתולעת, מ"מ אם מבשל האדם כמות גדולה שפיר יש לחוש לכך, ומוכח כנ"ל. וע"ע באגרות משה (י"ד ג' ח') שנראה שאם עלו הרבה דגים ברשת ע"כ שיש ביניהם דגים טמאים [וצ"ת בע"ז לט. 'ומפני מה אסורה מפני שערבונה עולה עמה' וברש"י לה: ד"ה והחילק]. ועי' שלמת חיים (כ"ו) שהשואל שאל כשנמצאים ברחוב שיש בו הרבה אנשים אם צריך לחוש שמא יש כאן גילוי ערוה, והשיבו הגריח"ז תשובה צדדית ע"ש.



ובאמת איני מבין כלל כיצד יתכן לומר שסברת הסטטיסטיקה אינה מוכרת ע"י התוה"ק, הרי מצינו כמה וכמה דינים שכולם מבוססים על הסברה שהמקרה לא ישנה, שהיא היא סברת הסטטיסטיקה:

א. וכגון חזקת ג' פעמים, שאם היה קורה דבר מסוים רק פעם אחת, היינו תולים אותו במקרה, אבל כשהוא קורה ב' או ג' פעמים, אנו אומרים שזה לא מקרה אלא שיש משהו שעומד מאחורי הדברים, וזה ממש מבוסס על סטטיסטיקה [יש גם נידון בפוסקים האם בדיקה מדגמית יכולה לברר שאין נגיעות של תולעים (עי' שו"ת רשב"א א' רע"ד, ותשב"ץ ג' י"א), וזה מזכיר את חזקת ג"פ].

ב. וכן הרבה דברים שחז"ל אמרו, כגון רוב בהמות אינן טריפות, ואיך ידעו זאת, ודאי כי ראו שכך הוא מנהגו של עולם, ולא אמרינן שמה שראינו עד עתה זה הוא מקרה בעלמא.

ג. עוד מצינו בב"ק כד: שאם בעלי הדין באו רצופים זה מראה שהם כיונו לדבר אחד ע"ש, ולא אמרינן שזה במקרה.

ד. והנה, סמנין מהניא להשיב אבידה, ויש צד דסמנין דאו', וסימן מובהק ודאי דאו' (עי' ב"מ כו.), ולכאו' כל ענין הסמנין אינו אלא סטטיסטיקה, ודו"ק. ויתירא מכך מצינו בפוסקים שדנו דאפי' אם יש סימן אחד שלבדו אינו מובהק כ"כ, מ"מ בהצטרף שני סמנין ביחס הוי דאו' [עי' ב"ש אה"ע סי' י"ז סקע"ג]. וכע"ז דנו הפוסקים על הא דאיתא בחולין סט: שיש סמנין לפרידה, אי

מהני צירוף סמנין ע"ש. ולכא' צירוף הסמנים זה סטטיסטיקה. [אך א"ל הגר"א לויסון שסמנין זה מדין פשטות ולא מדין ראייה והוכחה וצ"ת].



ועתה נוסיף ונכתוב כמה מקומות שאע"פ שאין בהם ראייה גמורה, מ"מ כולו נובעים מהגישה וההבנה שהמקרה לא יתמיד, ושמתוך ריבוי פעמים שקורה איזה דבר, מסתבר שיקרה גם את המיעוט.

א. בחולין מא: יש מ"ד שאדם יכול להביא אשם תלוי בכל יום, ופרש"י: "שבכל יום הוא עומד בספק חטאת ולבו נוקפו שמא חטא ומצינו שהכשיר הכתוב אשם תלוי ליקרב וליאכל היכא דהוחזק ספק חטא בעדים והאי נמי אנן סהדי דכל יומא בספק חטא קאי'. וזה נראה סטטיסטיקה [וזה מזכיר את דברי חז"ל בבא בתרא קסד: 'שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה, ועיון תפלה, ולשון הרע', שאע"פ שבכל רגע ודאי שיתכן שהאדם ניצול, אבל במשך יום שלם זה כבר קשה להינצל].

ב. ובחולין קלד. הגמ' דנה על תבואה הנמצאת בחורי הנמלים האם הם משל בעה"ב או מהלקט, וקצת משמע שפשיטא לגמ' שיש בכלל לקט בשדה אע"פ שזה קצת תלוי בסטטיסטיקה. וע"ע בב"מ קה: 'הרוח שפיזרה את העומרין, אומדים אותה כמה לקט ראוי לעשות, ונותן לעניים' ופרש"י: 'הולכין עליה ושמן כמה לקט שדה זו ראוי להעשות בכל שנה'. וחזינן שאנו נוקטים בתורת ודאי שהיה כאן לקט, ואם לא נתחשב בדין הסטטיסטיק"ה, אין לנו לנקוט כלל שהיה לקט.

ג. עוד ראיתי בתשו' הר"ן סי' י' בשם ירושלמי, וכ"ה בר"ן על ב"מ ריש הבית והעליה, שאם יש לאדם אבנים שלו ושל חבריו והם אבנים קטנות ונבללות דכל מה שפרש מתוכם הוא לפי חשבון ולא לפי הרוב. וזה קצת מזכיר את סברת סטטיסטיקה [כי לכא' לא שייך בזה בילה גמורה כדבר לח].

ד. בבעל המאור חולין דף ג. כתב: 'ואף על פי שמצריך רב הונא בדיקוּתא בין כל חדא וחדא זריזות יתירא היא מפני שחיתת רוב בהמות שלא יפול בהם ספק דלמא אגב דנגע סכינא בכל עצם ועצם דמפרקת מפגמה אבל לאחר שחיתת בהמה אחת אין לנו ראייה להצריך לבדוק את הסכין'. ובפשטות משמע שכוונתו היא שכשהאדם שוחט הרבה פעמים מצוי באופן סטטיסטיקה שבאחד מהם יהיה פגימה [אבל אולי י"ל שכוונתו שע"י הרבה חיכוכים נפגם הסכין].

ה. בשו"ת הרא"ש כלל ב סימן ט: 'והעולם לא נהגו כן לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף בטליתו משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות עד שיודע לו שנפסלו, ועוד דציצית אינו נפסל בקל דתכלת אינו מעכב את הלבן וכו' אם נפסק חוט אחד או שנים כשר. ואף אם נפסקו כולם ונשתיר בששה מהם כדי עניבה והשנים נפסקו לגמרי כשר. הלכך אינן נפסקין בקל ליפסל, והעולם רגילים לתקן אף קודם שיגיעו לידי פסול. הילכך מוקמינן להו אחזקתייהו לענין ברכה'. אלמא אע"פ שפסיקת כל חוט בפ"ע שכיח, מ"מ מדינא ליכא למיחש שנפסקו כמה חוטים, וזו סברה סטטיסטית.

ו. וביבמות כו: איתא דאפי' למ"ד דחיישינן למיתה, מ"מ 'למיתה דתרי לא חיישינן', והיינו כי זה יותר רחוק, ועי' יומא יג.

ז. והיתר דספק ספיקא יתכן שגם הוא שורשו מכח סברת הסטטיסטיקה, וז"ל רש"י ב"ק יא. 'דכולי האי לא חיישינן דנימא תרי חומרי דלמא נפקא ורוב נפקא'. ויש סברה נוספת בראשונים דכל היכא שיש 'ספיקי טובא' לא חיישינן לצד הרחוק, עי' בתוס' חולין י. ד"ה סכין: 'איכא ספיקי טובא שמא בעצם נפגמה ואפילו בעור נפגמה שמא לא נשחטו הסימנים כנגד הפגימה והוי כספק ספיקא', וכע"ז במנחת יעקב (כלל נ"ט אות ה') גבי סתם כלי עכו"ם אינן בני יומן, מה שהביא בשם הראשונים והריב"ש בס"י כ"ח, וכע"ז במעדני יו"ט (חולין פ"ה סי' ו' אות ת') בשם הר"ן גבי אותו ואת בנו. ומשמע קצת דכל הני לא הוו ס"ס גמור, וזה נוהג גם בכה"ג שלא שייך בזה ס"ס ממש כגון שזה משם אחד וכיו"ב [וכ"כ המנח"י שם, וע"ע בש"ך כללי ס"ס אות כ"ז וצ"ת]. ויתכן שזה קצת מוכיח שיש סברה של דבר שהוא צד רחוק מצד קיבוץ הפרטים שנצרכים בשביל שהוא יהיה, וזה כעין סברת סטטיסטיקה.

ח. ומצינו בדוכתי טובא בראשונים שכשיש אפשרויות רבות לאיזה ענין, שכתבו הראשונים שלומר שקרתה בדיוק אפשרות אחת מתוכן זה דבר רחוק, וזה כעין סברת סטטיסטיקה. עי' תוס' סוכה טז. ד"ה פרוץ שכתב שרחוק שיהיה בדיוק פרוץ כעומד, וכן רחוק שהאיש והאשה יבואו בדיוק ביחד לתוך הד"א. וכע"ז בתוס' חולין כח: ד"ה לפי וכתב שם שרחוק שיהיה ההרוג בדיוק בין שני העיירות בשוה. ועי' ברשב"א נדה יד. שכתב שכיון שהאשה בדקה קודם תשמיש רחוק לומר שהדם הגיע בדיוק בזמן התשמיש למרות שהדם תמיד מגיע ברגע אחד. ועי' בר"ן נדה נז: שכתב שרחוק שבדיוק כשהאשה הזדקרה יצא לה דם, ועי' בגליון תוס' נדה יד. שכתב שרחוק לומר שבדיוק היכן שהאשה טחתה בירכה היה דם מאכולת. ועי' בקדושין עג. וברש"י דלא שכיח ששתוקי ישא בדיוק את אחותו. וע"ע בתורא"ש נדה נט: [וע"ע בנדה לב. שר"מ לא חייש למיעוט דלא שכיח, אך אוי"ל דהתם ה"ט כי הדבר אינו טבעי, משא"כ הכא שלעולם הדם יוצא ברגע אחד ואי"ז שינוי מהטבע לומר שהוא יצא בדיוק ברגע מסוים, וכן בשאר מילי שהבאנו]. והנה בכל הני משמע לי שאינו מדין רוב אלא דאין חוששין לדבר שאינו שכיח, וחוסר השכיחות הוא מצד קיבוץ הפרטים, וזו סברת הסטטיסטיקה.

ט. ומצינו כמה פעמים בש"ס את סברת הסטטיסטיקה שלא בהקשר דיני אלא כסברה אנושית, דיעוי' בחולין ה. שהגמ' אומרת שיתכן שיש אדם ששמו עורב, אך לא מסתבר שיבואו לפנינו שני אנשים ששם שניהם הוא עורב, ולכן הגמ' מפרשת את הפסוק באופן אחר ע"ש. ובב"מ פד: 'אייטו לקמיה - דראב"ש - שיתין מיני דמא טהרינהו. הוה קא מרגני רבנן ואמרי: סלקא דעתך לית בהו חד ספק? - אמר להו: אם כמותי הוא - יהיו כולם זכרים, ואם לאו - תהא נקבה אחת ביניהם. היו כולם זכרים' הרי שהרינון של רבנן היה מכח סברת הסטטיסטיקה, וכמו"כ הראיה ממה שהיו כולם זכרים היא גם ע"ד הנ"ל [וע"ד המליצה י"ל שראב"ש הוכיח לשיטתם, דאזלו בתר סטטיסטיקה]. ובגמ' חולין כב: וברש"י שם מבואר שאם היה כתוב בתורה כמה פעמים בני יונה, זה לא ממעט גדולים, אבל כיון שזה כ"כ הרבה פעמים ובשום דוכתא לא לישתמיט שכתב יונה, ע"כ שזה לעיכובא, וחזינון שפעם אחת לשון בן יונה לא מוכיח לגמ' כלום, וא"כ מדוע

הרבה פעמים זה כבר הוכחה, וע"כ שמבחינה סטטיסטית לא מסתבר שדבר שמוזכר כ"כ הרבה פעמים מוזכר בדוקא בלשון מסוימת אם זה אינו בדוקא, והנה הרבה פעמים כתבו הפוסקים מדלא אישתמיט שום תנא או פוסק שכתב כו"כ ע"כ שהדין אינו כו"כ, ושם היה מקום לפרש שהיה לש"ס להשמיענו דבר זה, אבל מלשון שום תנא נראה לא כך, ודומה שגם האחרונים כותבים כך על הראשונים אע"פ שהם רבים, ולא שייך לומר בהו היה להם להשמיענו.

י. עוד יש סוגיות האם חיישינן לתרי יוסף בן שמעון (יבמות קטו:), ולכא' הסברות קשורות לנידון דידן, ועש"ע בסוגייה לגבי חושבנא איתרמי. וראיתי בחפזה שאולי נראה בפתחי תשו' אה"ע קכ"ח סק"ו שככל שהמקום גדול יותר כך יש לנו לחוש יותר לשני יוסף בן שמעון, וזה לכא' מסברת סטטיסטיקה [ואולי זו גם הסברה בגמ' ב"מ יח. שאם שיירות מצויות יותר יש לחוש].

[ראיתי בשם החזו"א דכותב דבזמן הזה לא אומרים וידוי מעשרות, והוא מצרף שם סברא דרוב האנשים לא ימלט דהם לא טעו והפרישו פעם אחת שלא כדין (עי' דמאי סימן ב' סק"ה)].



ב.

סטטיסטיקה רק בדבר מוחלט

אמנם יראה שכל הא דאזלינן בתר סטטיסטיקה זה רק בדבר שהוא מוחלט, או לכה"פ מסתבר ברמה גבוהה, אבל ודאי דלא אזלינן בתר כל סטטיסטיקה פשוטה. ויש גם קצת ראיות לזה, דיעו' בתרוה"ד סי' שי"ד שאם ראובן נתן לשמעון י' טבעות ולוי נתן לו ו' טבעות, ונאבדו ד' מהם, כל ההפסד לראובן, ולא אמרינן שמבחינה הסתברותית נאבדה גם טבעת אחת ללוי. וכן אם יש לנו י' חתיכות בשר טרף וכ' חתיכות בשר כשר ופרשו י' חתיכות, שלכא' מותר לאכול את כל החתיכות ביחד מדין רוב, ולא אמרינן דמבחינה סטטיסטית יש כאן גם חתיכה אחת אסורה. ובקידושין פ. אם מצאו בעיסה חתיכות ולא ידוע אם זה של שרץ או צפרדע, אזלינן בתר רוב שיש באותו מקום, ומשמע אפי' מצאו הרבה חתיכות, ולא אמרינן מסתמא נפל גם מזה גם מזה. ויעו' בשו"ע וברמ"א יו"ד ספ"א ס"ב שאם התערב חלב אסור בחלב מעדר של שישים פרות הכל מותר, הרי שאע"פ שהיתה שם אחת ודאי טריפה, מ"מ לא חשש הרמ"א אפי' לעוד אחת, וע"ע כע"ז בסי' פ"ו ס"ה [וע"ע לקמן משנ"כ לגבי שתיית החלב בזמנינו]. ובאמת שכ"ז מבואר להדיא בגמ' זבחים עג: גבי מגיסתא שאם פרשו י' בהמות מתוך י"ב כולם מותרות אפי' בב"א, ולא אמרינן שאיסורא ברובא איתיה, [אמנם שם כבר הוחזק היתר, ועי' בזה לקמן].

והנה ביבמות קיט. שנינו גבי אשה שאין לה יבם והלכה צרתה למדה"י שאינה צריכה לחוש שמא התעברה חמותה אע"פ שרוב נשים מתעברות, כיון שיש רק מיעוט זכרים דמחצה נקבות

(ב). היינו שהמדע של הסטטיסטיקה מתחשב בסטטיסטיקה גם כשהיא אינה מוכרחת לחלוטין, וכגון אם יש ח' חנויות שמוכרות כשר, וה' מוכרות טרף, ואדם מצא ג' חתיכות מג' חנויות, הסטטיסטיקה אומרת שלכה"פ אחד מהם טרף, אבל בזה נראה שהתורה לא מתחשבת, אלא אזלינן בתר רובא וכולם כשרות [גם האדם לא יתפלל אם יתברר שאכן רק כשרות בידו], ורק כשהסטטיסטיקה היא בבחינת 'לא ימלט' שיהיה אחרת, כגון אלף חנויות מוכרות כשר, וחמש מאות מוכרות טרף, והאדם מצא חמש מאות חתיכות, בהא נימא דלא ימלט שהוא מצא גם טרף [והאדם יתפלל מאוד אם יתברר שבפועל הוא מצא רק את החתיכות הכשרות, וזה יהיה בגדר נס].

ומיעוט מפילות. וצ"ב, דנהי דכל לידה אחת יש רוב שאי"ז זכר, אבל אכתי הרי יתכן שהיא ילדה כמה ילדים, ומתוכם מסתבר שאחד הוא זכר. ויעוי' בנו"ב אה"ע תניינא סי' קמ"ה שבאמת מתחילה רצה לומר שאם יש מקום לחוש לכמה ילדים אה"נ שהיבמה אסורה, אך כתב שמסתמת הפוסקים לא משמע כן, אך לא ביאר אמאי באמת לא חיישינן להכי. ולהנ"ל יש לפרש בפשיטות שהסטטיסטיקה אינה מוחלטת כ"כ שנאמר שודאי יש לה בן זכר, ובכה"ג לא אזלינן בתר סטטיסטיקה. אמנם יש כמה אחרונים שכתב בדרכים שונות, דכמדומה שבישרש יעקב שם ובתשו' רבי יעקב מליסא סי' ל"ד כתב דמיירי שהלכה לזמן מועט [וע"ע בחמד"ש סי' י"ב]. ובאו"ש יבום פ"ג הט"ז כתב שבזמן מועט לא חיישינן כלל לוולד ורק בזמן מרובה [ונ"ל שכן מוכח בריש החולץ, דאל"ה לא היה חייב אשם תלוי], ולכן אף בזמן מרובה לא נחושו אלא לוולד אחד, וכע"ז ראתי בספר מחנה חיים הו' בהערות על הנו"ב שם [מכון י-ם], וקצ"ב. ועכ"פ לדברינו לק"מ [ודו"ק דמוכח מהאחרונים דפשיטא להו דאזלינן בתר סטטיסטיקה].



ג.

האם יש חילוק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן

לעיל הבאנו הרבה ראיות דאזלינן בתר סטטיסטיקה, והמעייין יראה שבהרבה מהמקרים דין זה נוהג גם בכה"ג שאם היינו דנים על כל מקרה בפ"ע היתה לנו הכרעה מסוימת, כגון רוב או חזקה לומר שהיה כו"כ, מ"מ כיון שאנו דנים על כמה מקרים ביחד, הרי שיש לנו הכרעה הפוכה. כגון במרדכי דחורי הנמלים, אע"פ שעל כל גרגיר בפ"ע יש רוב שהוא משל בעל הבית, מ"מ כשדנים על כל הגרגרים ביחד א"א שלא יהא בהם שום דבר מלקט שכחה ופאה, והנה, יש כאלו שרצו לחלק ולומר שכל דברי המרדכי אמורים רק ברובא דאיתא קמן, אבל רובא דליתא קמן הוא אלים יותר, ובו לא אזלינן בתר סטטיסטיקה, ותיכף נביא שמהראיות הנ"ל מוכח להדיא לא כך, אלא שקודם רצוני לבאר מדוע והאם בכלל יש מקום לחלק בין רובא דאיתא לליתא, ויש בזה כמה אופנים.

א. האופן הפשוט הוא ע"פ יסוד החת"ס שכתב בכמה מקומות (שו"ת אבן העזר ב' סימן קמז ובח"א סוף תשו' ה' ובעוד דוכתי) דאע"פ שבגמ' חולין יא. ויבמות קיט. מבואר דאדרבה רובא דאיתא קמן הוא אלים יותר, מ"מ למס' הגמ' זה להפך ע"ש.

אמנם דבריו מוקשים מאוד מהרבה מקומות, ובמקו"א הארכתי להק' ע"ד מרש"י (קדושין פ. ד"ה אם), והובאו דבריו ברמב"ן ובשא"ר (יבמות קיט.), ומתרוה"ד (סי' שי"ד), וממשמעות תוס' ב"ק (ריש כז:) ותוס' סנהדרין (ג:), ומהגהות הרמ"א על המרדכי (חולין תשל"ז), ושכך משמע ברמב"ן (חולין ג:) ובפסקי רי"ד (יבמות קיט.); ועוד הבאתי מהרבה אחרונים שמבואר דלא כדבריו, עי' במהרש"א (ב"ב כד.), ובתו"ח (סנהדרין טט.), ובפנ"י (פסחים ט:), ובשאגת אריה חדשות (סוסי י"ח),

ג. ולענ"ד יש לדון בטעם חדש, שכיון שא"א לומר שלרוב נשים נולדים מספר מסוים של וולדות, לכן דין רוב אינו מתייחס כלל למספר הלידות שיהיו אלא רק לומר שתהיה לידה, אבל אין דין לחוש שיהיו כמה לידות, ויש כמה מקורות ליסוד זה [שכל דבר שאין לו שיעור מסוים אין לו יחס דינאי] עי' למשל בפר"ח יו"ד סי' פ"א סוסק"י, והארכתי במקו"א.

ובנוב"ק (אה"ע סוסי" ס"ט), ובחור"ד (ס"ג סק"ב), ובשמעתא (ו' ז), וע"ע במאמרו המאלף של הרב אריה אידנסון בהאוצר גליון מ"א.

ב. אופן נוסף יש לדון ע"פ מש"כ השמעתא (ב' פרק טו) לגבי מש"כ התורא"ש בב"מ ו: דרוב לא חשיב עשירי ודאי, וכתב השמעתא דה"מ רובא דאיתא קמן ש'אינו מסברא לומר דפריש יותר מרובא ויכול להיות דפריש מן המיעוט כמו מן הרוב ומשום הכי בעשירי ודאי ולא עשירי ספק כיון דמצד עצמו [הוא] ספק שקול אלא דהתורה התירה' משא"כ ברובא דליתא קמן שהוא סברה ע"ש.

והנה כ"ז עדיין לא מספיק סיבה לומר שיהיה חילוק בין רובא דאיתא קמן לליתא קמן לגבי הנידון של הסטטיסטיקה, דכיון דלמעשה רובא דאיתא הוא יותר אליס, וכמש"כ השמעתא עצמו בכלל ו' פ"ז, א"כ כשם שלא אזלינן בתר רובא דאיתא נגד סטטיסטיקה ה"ה ברובא דליתא [ורק לגבי עשירי ודאי יש חילוק בין הרובים וכו'ל]. אלא שיתכן לומר ע"ד שכתב רע"א בכתובות יג: שע"א נאמן רק נגד רובא דאיתא ולא נגד רובא דליתא, משום דכיון דרובא דאיתא הוא אינו סברה, א"כ כל שיש לנו בירור ע"י ע"א שהיה אחרת הרי שכלל לא נאמר דין הרוב, דתו ליכא ספק, משא"כ רובא דליתא, שהוא סברה, א"כ יש לנו את סברת הרוב נגד סברת הע"א, והרוב עדיף ע"ש. וה"ה י"ל הכא דהיכא שיש סטטיסטיקה לא אמרינן כלל לדין רובא דאיתא קמן, משא"כ בליתא קמן שזה סברה, ויתכן שהיא עדיפא על סברת הסטטיסטיקה. אך אכתי אי"ז מובן כ"כ, דכיון דע"כ חזינן מיהת שהתורה מכירה בסברת הסטטיסטיקה, דמש"ה ברובא דאיתא אזלינן בתר סטטיסטיקה, א"כ לכאו' ראוי שתגבר הסטטיסטיקה אף נגד רובא דליתא, וצ"ע.

אלא שכל הנידון הנ"ל קשה בעיני עד מאוד, כי בכל הראשונים מוכח להדיא שאין שום חילוק בעולם ביסוד הגדר בין רובא דאיתא לרובא דליתא [ורק שאיתא הוא יותר אליס], דמלבד שכן משמע להדיא מרש"י חולין יב. ד"ה פסח, גם כל הראשונים דנו בחדא מחתא והשוו בין רובא דליתא לאיתא, ואם הם שני גדרים שונים הרי"ז כמו לדון ביחד על חזקה וע"א. והארכתי בזה במקו"א והבאתי מהגמ' נדה יח., ומהגמ' ב"ב כג: לגבי רוב וקרוב, ומהתוס' ורמב"ן ושאר יבמות סז: שדנו האם אמרינן סמוך מיעוט לחזקה בליתא או גם באיתא, ומתרוה"ד שי"ד לגבי אין הולכין בממון אחר הרוב. וכך הפשטות בכל הש"ס ששני הרובים הם שוין (עי' חולין יא.), ולא שרק שמותיהן שוין. עוד הבאתי במקו"א מהרבה ראשונים שגם רובא דאיתא זה סברה, ולמשל הסמ"ג לאוין סימן ק"מ כתב 'סברא היא שכל הפורש מן הרוב פורש', ולפכ"ז אין כל מקום לדיון בחילוק הנ"ל.

ג. חילוק נוסף יתכן שיש בין רובא דאיתא לליתא, וזה ע"פ יסוד דברי כתבי הגר"ח גיטין סד. במש"כ על דברי תורא"ש ב"מ ו: הנ"ל [ועי' כעיי"ז בשמעתא ב' ד'], שברובא דאיתא, אפי' שהוא יותר אליס, מ"מ זה נחשב שיש לנו סיבה להסתפק אלא שהרוב מכריע, משא"כ בליתא ש-לכה"פ בחלק מהמקרים - אין לנו סיבה להסתפק, ולכן ההכרעה של הרוב היא אלימא יותר. והארכתי בכ"ז במקו"א. ועכ"פ לפ"ז יש מקום לומר שיש חילוק בין רובא דאיתא לליתא לגבי מצב שיש סברת סטטיסטיקה כנגד הרוב.

אבל נראה פשוט שאי"ז שייך כלל, דכל דברי הגר"ח הם היכא שאין לנו הכרעה כנגד הרוב, דבהא י"ל שבליטא כיון שאין לנו סיבה לחשוב שהיה אחרת מהרוב לכן הכרעתו אלימא יותר [וחשיב עשירי ודאי], אבל היכא שיש לנו הכרעת סטטיסטיקה כנגד הרוב, פשוט שאם היא מועילה נגד האיתא כ"ש שהיא מועילה נגד הליתא.

עד הנה כתבתי קצת ביסוד הסברה לחלק בין הרובים, וכתב את דעתי שאין מקום לכל החילוקים הנ"ל, אבל למעשה אין מקום לכל הדיון הזה, כי המעיין בכל הראיות שהבאתי בפתח הדברים להוכיח שהתוה"ק מתחשבת בסברת הסטטיסטיקה, יראה מיד שחלק נכבד מהראיות עוסק כשיש רובא דליתא נגד הכרעת הסטטיסטיקה, ואעפ"כ חזינן דאזלינן בתר הסטטיסטיקה. למשל במרדכי עבודה זרה (רמז תתכ"ד), ובגמ' נדרים לא: ובר"ן שם, ובגמ' נדה יח: גבי תינוק, ובראש השנה ט: וכע"ז במג"א (סי' תקס"ה סק"א), ובשו"ת חמד"ש (אבן העזר סוס"י כ"ג), בנו"ב קמא (אה"ע סל"א ד"ה ולפי זה), ובשו"ת גינת ורדים (י"ד כלל א' סי' י"ג), ובמשכנות יעקב (י"ד סוס"י ט"ז), וחדושי רמ"ש (חולין צה.), וכן מכמה אחרונים מש"כ לגבי הגמ' יבמות קיט., והמעייין לעיל ימצא לבטח מקורות נוספים שמבואר בהם כנ"ל שאין שום חילוק בעולם בין רובא דאיתא לליתא בנוגע לנידון דידן.



ד.

היכא שהדבר כבר הוחזק ע"פ הרוב

ויש מקום לדון בדבר חדש, דאע"ג דאזלינן בתר סטטיסטיקה, אפי' היכא שיש לנו רוב או חזקה כנגד הרוב, מ"מ כל היכא שכבר היה לנו נידון על כל פרט בפ"ע, וכבר הכרענו לדון בו ע"פ הרוב או החזקה [כי כשדנים בנידון פרטי על כל פרט בפ"ע אין לנו סטטיסטיקה כנגד], השתא לא ניזל תו בתר הסטטיסטיקה, אלא נחשיב את ההכרעה כדבר ודאי ומוחלט, ותו לא ניזל בתר הסטטיסטיקה לומר שבתוך כמות גדולה כ"כ יש להו בודאי מיעוט שמציאותם שונה מהרוב. דכיון דכל פרט נחשב לנו כודאי לחלוטין, א"כ תו ליכא למיחש דילמא בכמות גדולה יש מיעוט אחרת דהרי ודאי לנו שאין כאן משהו מהמיעוט.

ויסוד הדבר מוזכר באחרונים רבים לגבי נידון אחר. הנה, קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, ותמהו הרבה אחרונים על פי כל מיני מקרים דע"כ הולכין בממון אחר הרוב. ויעוי' בהפלאה כתובות טו: שכתב: 'תקשה הרבה קושיות דהא אמר רחמנא מכה בהמה ישלמנה ודילמא במקום סייף נקב הוי כדאיתא בש"ס גבי מכה אדם בריש חולין. וכן קשה בנגיחת השור נימא דילמא טריפה הוי, וכן בשומר שנגנב ממנו השור דחייבו תורה לשלומי דילמא טריפה הוי. וראיתי בספר שער המלך שהקשה בפדיון בכור במת לאחר שלשים יום דחייב לשלם דילמא טריפה הוי והניח בצ"ע, ובאמת קשה מכל הני שזכרנו, ונלענ"ד בזה כיון דאוקמי התורה על הרוב דלאו טריפה הוי לענין שאר מילי כגון באדם לענין ההורגו דחייב וכן בשור לענין איסור אכילה וכן דאביו הוא לענין מכה אביו וכיוצא בהן, ה"ה לענין ממונא, ולא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דלא נפקא מיני' אלא לענין ממונא כגון בשור ונמצא נגחן

וכן אינך דמייתי הש"ס בריש המוכר פירות, א"כ ה"נ לא שייך הא דשמואל הכא' [ובגרש"ר סנה' סט. כתב דלדבריו כל שיש נידון איסורי בנוסף לנידון הממוני, אזלינן בתר רובא, אפי' כשהנידון האיסורי לא קדם לנידון הממוני, אמנם ברע"א שנביא בסמוך מבואר שזה נאמר דוקא אם כבר דננו על הדבר והוכרע]. אמנם ע"ש, שכתב שדבריו הם נגד דברי התוס' שהק' על הגמ' שם שאין הולכין בממון אחר הרוב [ועי' בקה"י קידושין ל"ו שרצה לדחות דבריו], וכ"כ רע"א תניינא קכ"ט וסוף קמ"ח, וכע"ז כתב רע"א שם בס' ק"ח [וע"ש בהערות המאור], שאע"פ דרוב לא הוי ודאי [לגבי עשירי ודאי], מ"מ כל דבר שכבר דננו עליו והכרענו ע"פ הרוב, תו חשיב כודאי [ע"ש שלכן אע"ג דיש מיעוט טריפות מ"מ חשיב עשירי ודאי]. ודומה שיסוד זה מבואר גם בשמעתא ד' ט' לענין רוב, וביאר שזה הביאור ברמב"ם פט"ז מסנה' שכתב שהאיסור בע"א יוחזק, וע"ע מש"כ בשמו אחיו (בקה"ס ר' ב.). וכ"כ החו"ד בתשו' חמד"ש (אה"ע כ"ד אות ה'), וע"ע משכ"ב בליקוטי הלכות לחמד"ש (סופ"ק דכתובות ה' בספר דרושי החמד"ש), וצל"ת בשערי יושר (ג' א'), וע"ע בקוב"ש (ח"ב ס"ב אות ה') [וע"ע ביבמות קיז: ע"א הרי הוא כשניים וצ"ת].

אמנם דברי האחרונים הנ"ל אינם מוסכמים כ"כ ויש עליהם כמה קושיות. וכבר הבאתי שההפלאה עצמו העיר שמהתוס' ושאר בסופ"ק דכתובות לכא' מוכח דלא כהיסוד הנ"ל. וע"ע בשיעורי הגרש"ר סנהדרין (סט. אות ע"ד) שהק' על האחרונים מתוס' כתובות כט. (ד"ה ועל), וכבר העיר ע"ז ההפלאה בעצמו שם. ואת עיקר ראייתם מכמה דוכתי דאזלינן בממון אחר הרוב, יש לישב עפ"מ ש"כ השמעתא (ב' ד') וז"ל: 'דודאי היכא דליכא ריעותא ואין מקום להסתפק ודאי לא נחתין לספיקא, וכגון טבח שלקח בהמה ונאבדה ותובע המוכר הדמים ודאי לא מצי לוקח טעין אימר טריפה היתה והיה מקחי מקח טעות ואין הולכין בממון אחר הרוב, דכיון דליכא מקום ריעותא לספק ודאי לא נחתין לספיקא, והא דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו היכא דהספק לפנינו ויש במה להסתפק' [והבאנו יסוד זה לעיל גם בשם הגר"ח גיטין סד.]. ולא עיינתי בסוגייה זו כראוי, ורוב הראיות שהבאתי לעיל להא דאזלינן בתר סטטיסטיקה איירי כשעוד לא דנו על כל פרט בפ"ע [אך עי' מה שהבאנו מרש"י ע"ז עו:], ומהראב"ד פ"ה מנזירות הט"ו, ומתוס' ישנים יבמות סא., ומהריב"ש שצ"ד לגבי פסיק רישא [וצ"ת].

גם עצם הדבר לא ברור שזה יועיל לנידון דידן. ראשית, כי הם לא אמרו דבריהם אלא כשאין בירור אחר נגד הרוב, אלא יש רק את הכרעת הרוב לבדו, ולכן אנו דנים שהרוב מברר לגמרי שהיה כו"כ ולכן זה יחשב עשירי ודאי, וגם יוכל להוציא ממון, ויהיה ע"ז חיוב מלקות, אבל הכא, שיש לנו בירור סטטיסטיקה נגד הרוב, מי יימר שהרוב יכול לגבור על בירור זה?

ד. עוד צל"ת בתורא"ש כתובות לו: (ד"ה עד) שמבואר ששבויה שיש ספק אם נבעלה יש לה חזקה בתולה, ואעפ"כ אם אח"כ אנסה פטורים מקנס כיון דאיכא חזקה ממון כנגדה [ואולי יש לחלק בין חזקה לרוב, לכה"פ כשיש בחזקה רעותא]. עוד צל"ת בתוס' חולין צו. (ד"ה פליא) שכתב שאם השיאו אשה ע"פ ע"א או סימנין וזינתה אין הורגין אותה וכשם שאין מורידים את האחין לנחלה. וצ"ע, אמאי לא נימא שהחזק היתר האשה., עוד ראיתי שמביאים מהרמב"ן והרא"ש רפ"ג דבכורות ותוס' כ. ד"ה ור"י, לגבי ספק בכור שנוגע גם לדין ממון.

ה. אמנם עי' ברע"א (קכ"ט) שמבואר בדבריו שאם יש רוב בשורש זה מועיל לגבור על חזקה בתולדה מהטעם הנ"ל, אבל י"ל דה"מ בחזקה שלא נאמרה אלא במקום שיש ספק, והכא כיון דהוכרע בודאי ע"י הרוב, תו ליכא כלל פרשת חזקה (עי' שערי ריש שער ב'), אבל כשיש בירור נגדי להפך מהרוב לא אשכחן.

ואע"פ שמסברה יש מקום לומר דעד כמה שכבר דננו את הרוב כודאי, תו לא תוכל הסטטיסטיקה לומר כנגדו, אבל מ"מ אי"ז מוכרח ואין לזה ראייה מהאחרונים, והבו דלא לוסף עליה. ובמקו"א כתבתי בסוגיית חזקה בשורש הספק והבאתי דברי כמה אחרונים שאם היה לנו חזקה על איזה דבר ונהגנו לפיה, ולאחמ"כ נולד ספק שהוא תולדה מהספק הראשון, ויש לתולדה חזקה הפכית, דלא אזלינן בתר חזקת התולדה [כגון מקוה שהוחזק כשלם, ואח"כ טבל בו אדם טמא, שנידון הטובל הוא תולדה מהמקוה שכבר הוחזק בכשרות, הלכך לא אזלינן בתר חזקת טומאה דהטובל], אמנם הבאתי שם ראיות רבות ועצומות שכלל זה אינו נכון, אלא כל שיש רעותא אזלינן שפיר בתר חזקת התולדה אפי' כשכבר נהגנו את חזקת השורש (עי' למשל בתוס' חולין יא. ד"ה אתיא גבי חזקת הפרה נגד חזקת הטמא, וכבר עמד ע"ז רע"א שם. וכתוס' עירובין לו. שאפי' שלטמא יש חזקת טומאה, מ"מ לטהרות יש חזקת טהרה. וע"ע במל"מ הלכות מקוואות פרק י בשם הר"ש, וכן בראש יוסף חולין י: על תוד"ה ודלמא בשם תוספתא), וא"כ ה"נ נימא הכא. אך יתכן לומר דשאני חזקה, שאינה מבררת אלא היא הנהגה בעלמא, משא"כ רוב, שהוא מברר וחשיב ודאי, ולכן כל שנהגנו את הרוב בשורש תו לא ניזל בתר דין התולדה. אלא שבסוגייה הנ"ל הבאנו קצת ראיות שגם לגבי רוב בשורש, ואפי' כשנהגנו אותו, מ"מ שפיר אזלינן בתר חזקת התולדה (עי' בתוס' חולין יא. ד"ה מנא: 'הא דרובא עדיף מחזקה לא מסברא אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא אף על גב דאיכא חזקה כנגד הרוב דאוקי גברא שמזין עליו בחזקת טמא' וכאן הרוב הוא בשורש ואעפ"כ מבואר שיש מקום לחזקה [אי לאו דרובא וחזקה רובא עדיף]). וכך הוכיח מכאן החכמת בצלאל נדה ב., ועי' ברע"א תניינא קכ"ט שהתקשה בזה). וא"כ ה"ה הכא, שאע"פ שכבר נהגנו את הרוב בשורש הספק, מ"מ כל שיש לנו עתה סטטיסטיקה נגד הרוב, ניזל בתריה [ואפי' אם נניח שכשיש רוב בשורש לא אזלינן בתר חזקה או רוב בתולדה, אולי ה"מ בחזקה שהיא קלושה מרוב, או אולי אפי' בתר רוב שהוא שווה להכרעת השורש, אבל סטטיסטיקה, שעדיפה מרוב כדחזינן בראשונים, לכאן שפיר ניזל בתריה, דאטו גם בתר עדים לא ניזל]



ה.

בדין תערובת של הרבה חלב

והנה יש נידון גדול וחמור, האידנא דנוהגים לערב ביחד חלב של עשרות אלפי בהמות [כפי מה ששמעתי]. וצ"ב אמאי לא נחוש שיש ביניהם מקצת טריפות, וחלב טריפה אסור מדאור' (חולין קטז: ובטור יו"ד ריש סי' פ"א), דבשלמא על כל בהמה בפ"ע יש רוב שאינה טריפה (חולין יא., ועי' רש"י יב.), אבל כשיש כ"כ הרבה ביחד, מבחינה סטטיסטיקה ודאי שיש כאן מיעוט של טריפות. ואע"ג דמדאור' מין במינו בטל חד בתרי, מ"מ מדרבנן בעינן ביטול בס' (טוש"ע סי' צ"ח), וזה ברור אצל העוסקים בדבר שיש הרבה יותר מ-2% של טריפות ודאיים'. ויש להוסיף בזה דהנה כבר

1. אמנם בשער"י (א' י"ט וב' י"ג) שכתב שהטעם של רובא וחזקה רובא עדיף זה מחמת שהרוב לעולם נחשב כשורש, אבל במקו"א הבאתי הרבה ראיות לא כך.

2. היינו שאם האיסור היה מחמת ספק או חומרא, לא היה חשש, דיש לנו לומר שאע"פ שכל אחת ואחת אנו אוסרים מחמת ספק, מ"מ ברי לנו שרוב האסורות באמת של היתר הן [וכע"ז כתב הפר"ח סי' ל"ט סק"ג שגם במקום שרוב

כתב רש"י חולין יב. שטריפת הריאה מצויה ולכן צריך לבדוקה, וכ"פ בשו"ע סי' ל"ט, ושיעור מצוי שעליו נאמר הדין שמיעוט המצוי צריך בדיקה כתב הריב"ש (קצ"א) שזה קרוב למחצה [אמנם זה תמוה, דאטו קרוב למחצית מתות תוך שנתם?]. והמשכנ"י כתב ששיעורו באחד לי' [שם בד"ה ותרת"י כתב שבכזה שיעור צריך לבדוק, ואיני יודע אם כוונתו לומר שבפחות מכך אין חיוב בדיקה, ופוסקי זמנינו מחמירים בזה יותר]. וא"כ חזינן שטריפות הבהמות הוא ודאי יותר מ-2%.

וי"ל"ע האם באמת יש הוכחה שמותר לשתות חלב בזמנינו, כך שכל הנידון הוא מהי הסיבה שזה מותר, או דילמא שהנידון יהיה האם זה באמת מותר או אסור. והנה, מימות עולם שתו חלב, אך איכא למימר שלא עירבו את החלב, אך מ"מ מדלא הזהירו לא לערב הרבה חלב יחד משמע שהדבר מותר [מה גם שמסתבר שהיו להם סעודות גדולות שהיו מערבים בהם הרבה חלב יחד]. ואי"ז הכרח כ"כ. ויש רבים שמוכיחים מהשו"ע והרמ"א יו"ד ספ"א ס"ב שכתב שאם התערב חלב אסור בחלב מעדר של שישים פרות האיסור בטל בס' ומותר, הרי שאע"פ שהיתה שם אחת ודאי טריפה, מ"מ לא חשש הרמ"א אפי' לעוד אחת, וע"ע כע"ז בס"י פ"ו ס"ה. אמנם לענ"ד אי"ז ראייה כ"כ, כי כבר כתבתי לעיל דאע"ג דאזלינן בתר סטטיסטיקה, לאו היינו בכל דהו, אלא צריך שהדבר יהיה בגדר מוכרח טובא עד שכמעט א"א שלא ימלט אחרת, ובכח"ג דהרמ"א, אע"פ שיש מקום לדון שהוא מוכרח טובא שתהיה שם עוד אחת טריפה, מ"מ אכתי אפשר שאי"ז מוכרח לגמרי שתהיה שם עוד אחת טריפה. משא"כ בזמנינו, שמערבים חלב מעשרות אלפי בהמות, דא"א כלל שאין שם מיעוט חשוב של טריפות, וכל שאין לנו ראייה ברורה להתיר, הרי"ז אסור מכח כל הני ראיות דלעיל דאזלינן בתר סטטיסטיקה. עוד אולי יש להוכיח שהרי מימות עולם מצוי שמבשלים בסיר כל יום חתיכת בשר, ואמאי לא ניחוש לאחור שנים רבות שודאי הייתה פעם אחת טריפה בקדירה. ושמא נאמר שכל יום מגעיל לחבירו, אבל אי"ז פשוט כ"כ, וגם בקדירת חרס מא"ל. אבל באמת אי"ז קשה כי זה נטל"פ, אבל צ"ע למ"ד נטל"פ אסור, ולמעשה אין לנו ראייה גמורה שבאמת הדבר מותר

ועתה נבוא לראות את ההיתרים שנאמרו בזה:

א. כבר הבאתי לעיל שיש שכתב שברובא דליתא קמן לא אזלינן בתר סטטיסטיקה [וביארנו בזה ג' דרכים], וכבר דחינו לזה מכל וכל.

ב. עוד הבאתי צד לומר שכל דבר שהוחזק יש לו דין ודאי, ולכן יתכן דלא ניזיל בתר סטטיסטיקה, אבל גם זה אינו מיושב כ"כ, כי עצם הדבר אינו מוסכם, וגם לא ברור כלל שזה יועיל לנידון דידן, וכמש"כ כ"ז לעיל [יש להוסיף שלפ"ז בחלב נכרי, שלא נולד לנו נידון עליו עד שהתערב, יהיה אסור גם למי שאינו חושש האידנא לחלב טמא].

הבהמות טריפות, אם נאבדה הריאה, הבהמה מותרת כי הטריפות הוא רק מחמת ספק, אבל כפי הנשמע יש הרבה טריפות ודאיות.

ח. אני מהרהר דמלבד הנידון דסטטיסטיקה, אולי יש אופן להציג את השאלה מדין סמוך מיעוטא למיעוטא, ואכמ"ל.

ג. יעוי' במשכנ"י יו"ד סי' י"ז (ד"ה ומה שהקשה) שכתב שחלב חידוש הוא, אמנם דבריו הם נגד הרשב"א חולין ט. כמבואר שם, וגם איני מבין כ"כ כוונתו כך שאיני יודע אם זה יועיל לנידון דידן.

ד. יתכן דיש מקום להתיר כי כשאנו דנים על הבהמה האם היא טריפה, הרי היא בטילה חד בתרי בחברותיה כדין יבש ביבש (יו"ד ק"ט), ומילא גם חלבה מותר. ולאחמ"כ אע"פ שהתערב כל החלב ביחד, ולכאור' השתא בעינן ביטול בס', הרי כתב הרא"ש (חולין פ"ז סי' ל"ז) דכיון שהותר שעה אחת תו לא בעי ס', והרמ"א (יו"ד סי' ק"ט ס"ב) כתב שיש לסמוך על הרא"ש במקום הפסד [וצ"ע מה יעשו ההולכים אחר פסקי המחבר, ואולי יודו גם הם במקום הפסד גדול כ"כ, דסוף סוף זה מילי דרבנן]. ויתכן שזה נחשב כהפסד מרובה. וגם נוכל לצרף את יתר התירוצים אע"פ שדחאינום. אמנם על הבהמות לא שייך ביטול מפני שהם בע"ח (זבחים עג.), אבל אכתי י"ל ככל הנ"ל ביחס לחלב, שהוא בטל קודם עירובו בשאר החלב^ט.

אמנם תי' זה לכאור' לא שייך בכלל, שלעולם אין דנים את הבהמה שלפנינו שתיבטל ביחס לשאר בהמות שבעולם, כי הספק שלה אינו קשור כלל ליתר הבהמות, והטריפות שלה אינה מחמת זה שהיא התערבה בהם, והרי גם אם היא היתה יחידה לפנינו היינו מסתפקים עליה אותו הדבר בדיוק [עי' בחו"ד סי' ק"א סק"ה, ועי' במש"כ החזו"א בספר הזכרון אבן ציון]. אבל נראה דה"מ כשאנו דנים על הספק שלה בפ"ע, דבהא פשוט שהיא לא תיבטל ביחס לחברותיה, אבל הכא, שכל היסוד שאנו בכלל באים להסתפק הוא מכח ריבוי הבהמות, שאנו נוקטים שמתוך כ"כ הרבה בהמות ע"כ יש אחת טריפה, בהא שפיר הספק אינו שלה בלבד, שתאמר שאין לצרף את חברותיה לספק. ואדרבה כל הספק הוא על כולם ביחס, ושפיר י"ל ביטול ע"י כל הבהמות ביחד^י.

ה. עוד שמעתי לומר דביחס לס' בהמות ראשונות שנתנו את חלבן במיכל הגדול, אמרינן דהן כשרות [דלא אזלינן בתר סטטיסטיקה אלא כשמוכרח, ועי' מה שהבאנו לעיל מהרמ"א סי' פ"א ס"ב]. ועתה כל חלב וחלב שיכנס למיכל נימא קמא קמא בטיל, ואע"פ שהרמ"א בסי' צ"ט ס"ו ס"ל דאמרינן חוזר וניעור, הפר"ח והגר"א שם מקילים במילי דרבנן, כגון הכא דהוי מין במינו בס', ויתכן שיש לסמוך עליהם בשעת הדחק, וצ"ת שם^י [ויש להוסיף ששני תי' אלו האחרונים הם רק בנודע האיסור, וכדכתבו הפוסקים, משא"כ בחלב נכרי שאי"ז שייך. וצל"ת מה הדין

ט. היינו שהוא בטל ביחס לשאר החלב שכבר נחלב, ולכאור' יש ביטול אף ביחס לבהמות, דאף בבע"ח יש סיבת ביטול, אלא שהוא לא חל מחמת חשיבותם, ועל החלב שאינו חשוב שפיר יחול ביטול, ועי' כע"ז ממש בכרתי סי' ק"י סקכ"ה לגבי ביצת תרנגולת (ועי' ברע"א סי' ק"א ס"ז).

י. אבל באמת נ"ל שזה אינו, דסטטיסטיקה אינה סיבה ממשית שפועלת על אחת מאלף בהמות [שתאמר שיש עכשיו לכולן נידון משותף], אלא שאנו אומרים שמתוך כ"כ הרבה מקרים, כנראה שבאחת מהם יצאה בהמה טריפה, אבל אדם שנולדה לו הבהמה הראשונה בעולם, הנידון שלו כלפי טריפותה לא משתנה במאומה גם אם לאחמ"כ נולדו בעולם עוד ישישים רבוא בהמות, ולכן אין הספק של בהמתו חשיב ספק אחד עם שאר הבהמות העולם שנאמר ביטול ברוב וצ"ת.

יא. ויל"ע אי שייך ביטול על החלב הנכנס עד כמה שכלפי עצמו יש לו היתר גמור מדין רוב, ושמא מ"מ יש ביטול להצד שיש בו איסור.

בישראל שאינו יודע הלכות, ועי' פת"ש יו"ד סי' ק' סק"ב בשם לבו"ש. עיל"ע האם כשנולד ספק אצל ישראל אחד חשיב שהוא נולד לכל לעולם, ועי' ירושלמי ערלה פ"ב סוף ה"א].



העולה מכל הנ"ל:

א. סטטיסטיקה היא כלל המוכר ע"י התוה"ק, ב. הנ"ל רק בדבר מוחלט, ג. הנ"ל גם ברובא דליתא קמן, ד. לכא' הנ"ל קיים גם כשכבר הוחזק כל פרט בפ"ע להיות נוהג בו דין הרוב, ה. היתר החלב בזמנינו יתכן בשני אופנים, א' שקודם עירוב החלב הוא יבש ביבש ובטל חד בתרי, ואע"פ שאח"כ הוא מתערב, סמכינן בהפמ"ר על שי' הרא"ש להתיר בכה"ג (רמ"א סוס"י ק"ט), ב' כל החלב הנשפך למיכל קמא קמא בטיל.



הערות הקוראים

♦ הערות הקוראים על גיליון מ"ו ♦

הערות הקוראים

הערה על המאמר "חטאו של הבל שגרם למיתתו" (עמוד י"א)

בגנזים הובא מהגאון ר' צבי הירש פרבר זצ"ל מה היתה חטאו של הבל שנהרג, מפני שנתחבר עם רשע, וכל זה דחוק למאוד, כי למה היה נקרא קין רשע משום שהביא מנחה פחותה. ועוד, כי בהיותם בשדה אינו אומר שהתחבר עמו וכו'.

ולכן נראה יותר לומר כיון שהוא גרם לכל זה, דהרי אם קין עלה על דעתו להביא קרבן, למה עשה כמוהו, הרי הוא יכול היה לעשות אופן אחר לעבוד את ה'.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס ארץ דשא על מ"ב

תגובת העורך

בנוגע לדבריו של הרה"ג הרב דוד אריה שלזינגר שליט"א, שדבריו קילורים לעיניים בכל עת.

א. ממה שהביא קין מפרי האדמה וברש"י פירש שהביא מהמין הגרוע, והרי זה זלזול במלך [ובפרט שכל האדמה היתה בחלקו שלו].

ב. במה שנקט כי היתה תביעה על הבל שהביא אף הוא קרבן, לא מסתבר לומר שיש גריעותא בכך. וב' ראיות לדבר: הראשונה מכך שהקב"ה שעה אל קרבנו ברצון, אם כן רואים שאין בזה חיסרון, דמצא חן לפניו יתברך. והשנית, מדוע האבות כולם הקריבו קרבנות, ומדוע לא חיפשו להתקרב להקב"ה בדרך אחרת [ובראיה השנית יש לדון].

ביקרא דאורייתא

דוד לוי

הערות על מאמרו של הרב יוסף עובדיה "כיפוף הפס במסכת ההגנה בשבת"

(עמוד נ"ט)

הערה א'

ברצוני להעיר הערה קצרה למאמרו המקיף של הגר"י עובדיה בעניין כיפוף הפס במסכה. במס' ביצה כח ע"ב נאסר ליישר ביו"ט שפוד שנרצף, דהיינו נעקם הרבה, משמע שאם אפשר להשתמש בו כמות שהוא אין לתקנו ביו"ט משום טרחה יתרה. ומכאן נראה להסיק שאם

* ראה לעיל בגיליון זה מאמר תגובה מהרב יהושע בן-מאיר.

קשה להשתמש בו כמות שהוא, מותר לתקנו, כי זהו צורך היום ואין בכך איסור תיקון מנא, הגם שזו דרך שימוש ליישרו כל אימת שהוא מתכופף.

בברכת התורה

הרב יעקב אריאל, ר"ג



הערה ב'

תגובה על מה שכתב הרב אוריה עינבל בהערה על מאמרי בענין כיפוף המסכות:

מה שכתב: שהרי כל אדם מתאים את זה אחרת, ולכן אין בזה תיקון כלי.

והרי גם מכנסים שקונים בחנות, צריך להתאים אצל החייט לכל אחד לפי גובהו, וכי זה לא יקרא תיקון?

ומה שכתב: שאין זה עשיית כלי כי הכיפוף זה צורת השימוש, וחלק מהלבישה.

הנה, פסק בשו"ע סימן שי"ז ס"ב: "נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל, מותר להחזיר הרצועות למקומם, ובלבד שלא יקשור". וכתב הרב משנה ברורה בשם האחרונים: "אבל במנעל חדש אסור ליתן הרצועות בשבת אפילו אם הנקב רחב דמתקן מנא". ואמאי יש בזה תיקון מנא, והרי זה חלק מהלבישה?

ומה שכתב: והלא אין משאירים את זה כך כפוף וכו'.

והרי מה שאין המסכה נשארת כך, אינו מפני שרצונו שיתקלקל הכיפוף. וכי כלי שמתקלקל תדיר, אין בעשייתו משום עושה כלי?

ומה שכתב: ואם משהו היה מוכר לנו מסכות מכופפות, האם היינו קונים את זה וכו'.

ואם משהו היה מוכר לנו מכנסים באורך קבוע של אדם מממוצע, האם היינו קונים את זה?

ומה שכתב: והרי זה דומה לקשר עניבה שלא יעלה על הדעת שלקשור עניבה זה מכה בפטיש.

מניח מונח ומקשה קושיא! ודאי שהקושר עניבה חדשה בשבת ע"ד להשאירה קשורה לאורך ימים ושנים, יש בזה איסור תורה, כדין הכנסת רצועות חדשות במנעל.

ומה שכתב: שצריך שינוי כמעט בלתי הפיך כדי שיחשב מכה בפטיש.

וכי ישור מחט כפופה הוא שינוי בלתי הפיך?

כבר כתבתי בסוף המאמר דכיון דמיירי באיסור של תורה, אי אפשר לדחותו בסברות וחילוקים בלא להביא ראיות ברורות.

יוסף עובדיה

ביתר עילית



תגובת הרב משה מרדכי אייכנשטיין

כבודו הופך את הטפל לעיקר ולא עונה על עיקר הטענה.

עיקר הסברא הבסיסית הוא שיש הבדל בין שימוש לתיקון הכללי: לשים רצועה 'חדשה' במנעל הוא תיקון כלי, אבל למשל, קשירת שמלה או רצועה שתתאים לרגל או לגוף - זו צורת שימוש, ומעולם לא מצאנו שדבר זה נקרא מכה בפטיש. ולכן לפני שמצאנו מקור לעיקר הדבר, אין לאסור זאת בכדי, הגם שזה איסור תורה.



סיום ההתכתבות "תשובות לקושיות בעניין יום טוב שני של גלויות" (עמוד פ"ט)

לכבוד ש"ב, הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א

ישר כח על המענה המכובד והמקיף

וכעת אשיב על דבריו [לא לפי הסדר]:

א. בענין חנוכה ופורים, זו טענה שיל"ד בה, שלא תיקנו את חנוכה ופורים בצורה לא מסודרת, ולענ"ד אין בכך אי סדר, מאחר וכך הוא חשבונם

ב. בענין ספירת העומר וזכר למקדש, אני מקבל את דבריכם.

ג. בענין דברי החכם צבי, אכן זו שאלתי - מדוע תקנו זאת בצורת מנהג על המקום.

ד. לגבי המשנה בערכין, כתבתם שבדרך כלל יש חודש מלא וחודש חסר, אולם המציאות היא כיום שחודש תשרי תמיד מלא, ולעיתים אף חשוון מלא.

ה. לגבי הלא פלוג, אני מקבל את דבריכם.

ו. מש"כ שהולכים אחרי רוב חו"ל, הנה לפי קושייתי הרי רוב חו"ל לא צריך לעשות יומיים אלא יותר, וא"כ אי"ז רוב חו"ל, ולדבריכם בתחילת התגובה אתי שפיר, אולם הא בהא תליא.

בכבוד רב

רפאל סויד



הוספה למאמר "הצורך בראיית כהן בנגעי צרעת מובהקים" (עמוד רל"ג)

במאמרי הבאתי מקורות רבים לכך שטומאת צרעת חלה רק לאחר אמירת כהן, ואף בנגע מובהק אין הטומאה חלה מעצמה. עתה ראיתי שלמסקנה זו הגיע גם הג"ר אליעזר רבינוביץ' שליט"א בספרו **משנת הדעת**, והוא חיבור על הרמב"ם הל' טומאת צרעת בתבנית המשנ"ב (וכתב זאת במשנת הדעת פ"ט סקל"ב, ובשער הציון שם ס"ק כק; ושוב בבירורי הלכה שם פט"ז סקכ"ח), והוסיף כמה מקורות שלא הובאו במאמרי. ושמתחי שכיוונתי לדבריו.

הראל דביר

תיקון למאמר "תקנות שנתקנו מפני השמד והנהגתן לדורות" (עמוד שכ"ו)

בסיכום מאמרי 'תקנות שנתקנו מפני השמד והנהגתן לדורות' (האוצר מו, עמ' שלז), כתבתם שהסיבה הפשוטה שחלק מהתקנות שנתקנו מפני השמד נותרו לדורות, היא מפני הכלל שבטל טעם לא בטלה תקנה, וכיון שלא עמד בית דין וביטלן נותרו התקנות על כנם. אולם, במקביל הוזכרו טעמים נוספים לכך שהתקנות נותרו לדורות. והם: א. שמא יחזור הדבר לקלוקלו ב. זכר לנס שנעשה בביטול הגזרה. ג. שלא לחלק בין זמן לזמן, עיין שם.

אולם כעת התבוננת, שאפשר שהנימוק של 'שמא יחזור הדבר לקלוקלו' או 'שלא לחלק בין זמן לזמן' אינו נימוק עצמי, אלא הוא עומק הסיבה לכך שבביטול הטעם לא מתבטלת התקנה. כלומר, שהסיבה שחז"ל נתקו בדרך כלל את התקנה מסיבתה הוא משום שהטעם יכול להתבטל בתקופה אחת ולשוב ולהתחדש בתקופה אחרת, וכדי שלא תינתן התקנה לשיעורים, תקנה חז"ל באופן שגם אם יתבטל הטעם התקנה לא תתבטל.

שהרי הטעם לכך שתקנה נוהגת גם במקום שהטעם אינו קיים היא כדי שלא יינתן הדבר לשיעורים, כמו שביאר יפה הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, בלאו, חלק א, סימן רכא, מובא בבית יוסף, אורח חיים, סימן קכד, אות ג). זו לשונו: 'וכן כל מה שתקנו בסיבת דבר כזה אין עניינו עד שתהיה שם הסיבה לעשותו אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם סיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין, לפי שלולא זה היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין, והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו... ולא כך ענין התקנות והגזירות'. הרי מבואר שהסיבה לכך שהתקנה אינה תלויה לגמרי בטעמה הוא כדי שהיא לא תינתן לשיעורין.

ויש לתמוה לכאורה לפי זה, מדוע תקנו חז"ל שהתקנה תישאר גם במקרה שהטעם בטל לגמרי, הלא בזה לא תינתן התקנה לשיעורים.

והתשובה לכך כפולה: א. עצם הקביעה אם הטעם בטל לגמרי או לא, נתונה לשיעורים, ואינה תמיד חד משמעית. ב. גם במקרה שהטעם בטל, יכול להיות שהוא יחזור בתקופה אחרת, ולכן התקנה קבועה, כדי לא לחלק בין זמן לזמן.

באופן שהטעם לכך שהתקנות שנתקנו מפני השמד לא בטלו הוא משום שבביטול הטעם התקנה לא מתבטלת, אולם הסיבה שבביטול הטעם התקנה לא מתבטלת הוא מחשש שמא יחזור הדבר לקלוקלו, או כדי שלא לחלק בין זמן לזמן.

ובזה יש לאחד הסגנונות השונים בדברי הקדמונים אודות תקנת מעין שבע בזמננו. יש שכתבו (חידושי הריטב"א שבת כד, ב, ד"ה ורבנן): 'לא בטלה תקנתא ממקומה, דכיון דתקון תקון'. והשווה שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן שכג. ב) הראב"ה (סימן קצו) כתב: 'ואנן דלית לן סכנה לא אמרינן לה אלא משום מנהג אבותינו'. ובשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן א), כתב שאין לבטל תקנות שטעמן אינו קיים כיום: 'מידי דהוה אקידוש דבית הכנסת... והאידינא דליכא אורחים נהיגי נמי לאקדושי בבי כנישתא, ופירש האור זרוע הטעם משום דמנהג אבותינו בידינו, כמו שמברכים יראו עינינו ובירכתה ופסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן שנתקנה משום דבתי כנסיות

שלהם שהיו בשדות. וכן ברכת מגן אבות... וכן ביום טוב שני... מ"מ מנהג אבותינו בידינו ולא חשבינן לה ברכה לבטלה, וטעמא דכולהו שמא יחזור הדבר לקלקלו'. ולפי האמור, כל הנחלים הולכים אל הים.

בברכה

חיים טולידאנו



תגובה על הערת הגרי"ד אילן שליט"א* – בענין לימוד הל' שופר בר"ה שחל בשבת (עמוד שנ"ד)

[ובתוכו גילוי חדש – מקור דברי השעה"צ שלא היה ידוע מקורו]

בס"ד, ערב סוכות תשפ"א

הנה, בס"ד במאמרי בירחון האוצר הקודם (עמ' פא, פב) דנתי בארוכה בר"ה שחל בשבת אם יש ענין ללמוד הלכות תקיעת שופר שיעלה במקום מצות התקיעה שביטלוהו חז"ל, והארכת בכמה צדדים ואופנים. וכעת הראני הגאון המופלג רבי יעקב דוד אילן שליט"א שכן מבואר להדיא בלקט יושר, וכמו שהביא את דבריו למעלה, דילמד הלכות שופר בר"ה שחל בשבת. ויישר כוחו על המ"מ הנפלא.

והנה, באמת שו"מ אח"כ שהגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל היה מרבה להביא את דברי הלקט יושר הנ"ל, יעויין בספרו אוצר נחמד (דרשה לר"ה תש"מ, עמ' עב): "כבר אמרנו בשנים הקודמות כשהיה חל ר"ה בשבת, שבשבת יש חיוב יותר להתעורר ע"י דרשה ודברי התעוררות מאשר כשחל ר"ה בחול, כי בחול הלא עצם השופר כבר מעורר, משא"כ בשבת שאין לנו שופר בזה"ז. וכיוצא בזה מצאתי כעת בלקט יושר לרבנו התרה"ד וכו'... עכ"ד הק'.

ואף שדבריו צריכים ביאור, דלכאורה אינו מובן כלל מה שכתב 'מה לי קול שופר מה לי קול קריאה', דלפרש כפשוטו בודאי אי אפשר, דאם צריך שופר אינם יוצאים בשאר קולות היוצאים מהפה. ואם נאמר שזה מדובר לענין ההתעוררות לתשובה שהשופר מעורר, מי יאמר לן דגם קריאה בדיני שופר תעורר לתשובה. והלא זהו דוקא סגולת השופר ויחודו שטבעו לעורר, וכמ"ש היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו. והנה אין העת כעת להתעמק בבירור ענין זה, אבל עכ"פ למדנו מדברי גאון קדמון התרה"ד זצ"ל שיש ענין לעסוק בדיני שופר בר"ה שחל בשבת, עכ"ל (וכן נדפס בספרו לנפש תדרשנו ח"א עמ' קיג, ובספר עת לדרוש עמ' כד).

ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת כנסת יהודה – תוי"ט, ירושלים ע"ה"ק) כתב לי בזה"ל: "אכן דברי הלקט יושר חידוש גדול, ולא נקטו כן להלכה. וכנראה משום דנקטינן דכל הענין לדרוש הל' מגילה בשבת, הוא משום דמגילה פרסומי ניסא היא, ולכן ע"י הדרשה בשבת יהיה בחינה של פרסומי ניסא. וכ"מ ברשב"א מגילה ד' [ובריטב"א] וז"ל: 'דר' יהושע בן לוי משום דכיון דאין קורין בו ביום את המגלה וליכא פרסומי ניסא בו ביום משום

* ההערה והתגובה נדפסו כבר בגיליון הקודם, אולם בטעות נשמט חלק גדול מהתגובה.

הכי מצריך לדרוש בו ביום בהלכותיו כדי לפרסם ניסו בפה ביומו". וכ"ז ל"ש לשופר. אבל נכון מה שכתבת שלכאורה טעם הלק"י משום דקסבר להיות וענין 'לשמוע קול שופר' [כלשון ברכת המצוה], הוא להתעורר על ידי שמיעת הקול שופר, ולכן ס"ל דגם ע"י ההלכות יהיה מעין התעוררות, ועדיין צ"ע. ועי' ר"ה כ"ט ב' קס"ד דר' לוי דמה"ת יש תרועה ביום חול ובשבת 'זכרון תרועה' וברש"י שם ע"י קריאת הפסוקים. ולכאורה הכוונה מה שאנו אומרים במוסף פסוקי 'שופרות'. הרי יש מושג מעין זה להזכיר פסוקי תקיעה. ואולי לזה השווה ודימה הלק"י, עכ"ל.

והגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (רב דקה"ח שיכון ה', ובעמח"ס שו"ת ויצב אברהם) הראני מש"כ הבני יששכר בהקדמה, וז"ל: "בני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, דקדשינהו ליזמנים, והן המה כלי שרת לקבל קדושתם, על כן נפשם יודעת מאד בהתחלפות העתים לטובה ונפשם מרגשת בידידות עריבות נעימות נזילות שפע הקדושה כפי סדר זמנים הנאהבים והנעימים, והן המה הנבזבזין סגיאין דיהיב קוב"ה לנשמתהון דישאל. והנה הקודש העליון הנשפע בהנפש כפי עתות הזמן יורגש ע"י אותיות התורה, דהנה גם הנפש היא אותיות רוחניות, על כן מנהג אבותינו תורה בהתאסף יחידי סגולה בעתותי קודש לקבל פני רבם, המנהג הנהוג שיאמר להם הרב איזה דברי תורה בכדי שע"י אותיות התורה יושפע שפע קודש העליון הנשפע בתוספות אל הרב ממנו ישקו העדרים עדרי צאן קדשים, והאותיות המה יהיו לצינורות אשר על ידם תהיה המשכת שפע הקודש, ממילא הדברי תורה שמזמין הש"י לבניו הן המה כפי קדושת הזמן וכפי הכנת הנפש המיוחדת אין זמן זה דומה לזה ואין נפש דומות לחברתה".

וסיים הגרא"צ שליט"א: "מדברי הבני"ש עולה, שע"י לימוד הפרשיות העוסקות בענייני המועד, במועד עצמו, זוכים לקבל את ההשפעות המיוחדות שמושפעות משמים על הנשמות בזמן המועד. [עיקר דבריו שם, שהצדיקים זוכים לזה ביותר, ולכן ראוי להקביל פני רבו ברגל], עכ"ל."



לימוד הלכות מילה במקום ברית בזמנה

וראיתי למו"ר, מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א, בספרו חשוקי חמד (מגילה ד, א. עמ' נה) שכתב להסתפק בתינוק שא"א למולו ביום הח' דחולה הוא, האם יש ענין שילמד וידרוש האב בהלכות מילה. והביא דברי הלקט יושר הנ"ל שמחלק בין לולב שעיקרו מעשה לגבי שופר שמה לי קול שופר מה לי קול קריאה. וכתב שם דלכאורה בעניננו מילה דמיא ללולב, שהיא מצוה שיש בה מעשה, וקריאה אינה עולה במקום מעשה.

א. ומו"י, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מליץ שליט"א, העיר ע"ז: "דברי הבני"י הם דברים נשגבים, אבל לא קשורים לניד"ד והערות. דהנה דברי הבני"י שייכים לכל ר"ה אף ביום חול שתוקעין, דמ"מ יש ענין לקבל השראה ע"י אותיות תורה וכו', וכ"ז לא שייכא להלק"י שדיבר אך ורק בשבת, ומצד "מה לי קול שופר מה לי קול קריאה". ותו, יתכן דלמעלת הבני"י ראוי להתחבר לאותיות הקשורות לענין 'מלכיות', וכמש"א חז"ל 'אמרו לפני וכו' כדי שתמליכוני עליכם', ולא על מצות התקיעות שבו, ודוגמא לזה בסוכות להתחבר ע"י אותיות 'צילא דמהימנותא' ולא ענין לולב. ובאמת שגבו מאתנו כל דברי שיח סוד שרפי קודש", עכ"ד.

וסיים שם: "ונראה שבלאו הכי אין צריך לדרוש מענינו של יום, שכל מה שמצינו שצריך לדרוש מענינו של יום אינו אלא במצוות שהיום גורם למצוה, כגון בפורים או בשאר ימים טובים, אבל במילה שאין היום גורם למצוה, אלא שצריך למולו ביום השמיני, ובאקראי זה חל באותו יום, כשנדחה המילה אין למצוה שייכות עם היום", עכ"ל.

וע"ע במש"כ מו"ר מרן הגרי"ז שליט"א בחשוקי חמד (יבמות עא, א. עמ' תקסא) במי שאינו יכול לאכול מצה בליל הסדר אם ילמד הלכות אכילת מצה, וכתב שם נמי דכיון דהעיקר זה מעשה א"כ אין הלימוד עולה במקום המצוה, אך סיים דמסתבר ש"ענין" יש בזה. וע"ע במש"כ בחשוקי חמד (ר"ה כח, א. עמ' שנג) מספר תולדות רבינו חיים ברלין (שבסו"ס נשמת חיים, עמק שעה) ששנה אחת לא היה להגר"ח שופר (דהשופר היחיד שהיה לו עמו נסדק לכל ארכו, ונפסל). ובליל ר"ה ישב ולמד כל אותו הלילה הלכות שופר, כתחליף לשופר שאיננו. יעו"ש העובדא, שבסוף למחרת נתגלגל לידו בדרך נס שופר. אך עכ"פ חזינן דמעיקרא – חישב הגר"ח ללמוד הלכות במקום המצוה שאיננה.²



ראיות נוספות דאמירת הענין במקום המצוה

והנה ראיתי בספר מועדי יעקב (להג"ר יעקב כוכב זצ"ל, ר"ה עמ' יט) שהביא סמך לדברי הלקט יושר מהמבואר בר"ה (כט, ב), דאמרי' בגמ' מנא הני מילי דאם חל יו"ט של ר"ה בשבת אין תוקעין במדינה: "מנא הני מילי, אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה, וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם, לא קשיא כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול".

ופירש"י שם: "זכרון תרועה. ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו", עכ"ל. הרי חזינן מדברי רש"י דמקראות של תרועה – היינו פסוקי שופרות שבתפילה – עולים כתקיעה. ומבואר שע"י לימוד ענין השופר יש ג"כ התעוררות של קול שופר. וגם מו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, כתב לי כע"ז (והובאו דבריו לעיל בסמוך):

ובאמת שזה כבר מבואר בשעה"צ (סי' תקפא סקל"ה) – שהבאתי בתוך מאמרי שם – גבי הא דאין תוקעין בשופר בער"ה כדי לערבב את השטן וכדי להפסיק בין תקיעות רשות לתקיעות דחובה.³ ודן שם בשעה"צ בר"ה שחל בשבת, דא"כ כיון דבשבת בלא"ה אין תוקעין א"כ יהיה

ב). ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, העיר ע"ז: "כ"ז דברי פלא ותימה, ואיל"ז קשר להלק"י, דהלק"י הקפיד לכתוב ביום דייקא ע"ש דגם אחר מנחה סגי "כיון שהוא יומו", משא"כ בלילה לאו זימנא דשופר. ומי יימר שכוונת הגר"ח היה לתחליף לשופר וע"ד הלק"י", עכ"ל.

ג). אלא שכתב לי בזה"ל: "אני נוהרתי בלשוני, ולא כתבתי כזה. דאין לנו מקור שזה עולה 'כתקיעה' אלא סה"כ שזה עולה 'לזכרון' תרועה לחוד ותו לא. ולא הבאתי מרש"י רק דרואין בחינה כזו של 'זכר לדבר' ולא שזה 'תחליף' ובמקום, ועולה לתרועה'. חוץ מזה יש לשים לב דכ"ז רק קס"ד בגמ' שם ומיפרכא ליה מש"א ר' לוי ע"ש, אלא דמ"מ יתכן ומשנה לא זוה ממקומה שיש כזה ענין", עכ"ה.

ד). הם אלו שני הטעמים שהביא המ"ב. ובאמת מצינו טעם נוסף אמאי אין תוקעין בער"ה, בספר דמשק אליעזר (על ביאור הגר"א, סימן תרסו) שהארין בנדון הישן בשמיני בסוכה, וחדש שם בתו"ד דהא דמפסיקין לתקוע בערב ר"ה משום שלא יהא נראה ככל תוס'ה, כמו בישן בשמיני בסוכה שצריך לפחות ד' על ד' כדי שיוכל לישון בסוכה בשמיני משום

אפשר לתקוע ביום שישי- שהוא ערב ר"ה, דהרי בלא"ה יש הפסק בין תקיעות רשות לחובה - בשבת קודש, אך כתב שם המשנ"ב (סקכ"ד) בזה"ל "ואף כשחל יום א' של ר"ה בשבת ג"כ אין תוקעין בע"ש", וכמו שביאר בשעה"צ: "כיון שאומרים זכרון תרועה הוי כמו תקיעה (אחרונים)", עכ"ל.

וראיתי מקשין על דבריו (שו"ת ודרשת וחקרת ח"ד עמ' תרעט אות ט) דבלבול השטן הוא משום שהשטן חושב ששופרו של משיח הוא (כמ"ש התוס' ר"ה טז, א), וא"כ איך בתיבות "זכרון תרועה" גורמין לו לחשוב ששופרו של משיח הוא, עיי"ש מש"כ. ולהנ"ל י"ל דלימוד ההלכות עולה כקיום המצוה, ואנו מאמינים באמונה שלמה שזה ממש כקיום המצוה - דאמנם בראיה "גשמית" איננו רואים ושומעים כאן תקיעה, וא"כ לא מובן איך יחשוב השטן שזה שופרו של משיח, אבל בראיה "רוחנית" הרי שיש כאן תקיעה לכל דבר (אחר היסוד דלימוד וקריאת ענין הדבר עולה במקום המצוה) - ולכן השטן יטעה".



גילוי חדש - מקור דברי השעה"צ

וראיתי בקונטרס ממליכי מלכים (עמ' סא) שכתב הגאון רבי מרדכי בונם זילברברג שליט"א (רב שיכון ה', ב"ב) ע"ד השעה"צ הנ"ל בזה"ל: "ושמעתי מחכ"א שאמר ששלושים שנה מחפש מי הם האחרונים שמציין הח"ח. ואפשר שהכוונה לחכמי המקובלים שאומרים שיש לכוון גם בר"ה שחל בשבת את כל כוונות התקיעות כאילו שתוקעים ממש. ובס' לקט יושר כתב וכו'", עכ"ד.

שנראה כבל תוסף, הכי נמי בערב ר"ה אם היה תוקע היה נראה כעובר על כל תוסף מדרבנן, עכ"ד. אך מו"ר, הגאון רבי נפתלי הכהן קופשיץ שליט"א, בגליון מעדני כהן (גליון 50) כתב דמהא דכתבו האחרונים הרבה טעמים בהא דמפסיקין לתקוע בערב ר"ה, ולא כתבו האי טעמא נראה דהם לא חששו לבל תוסף בזה. והאריך שם, דאפשר דקודם המצוה ליכא כל תוסף, או דמעשה הנעשה פעם אחת ביום אינו נראה ככל תוסף, ולא דמי לסוכה שמצוותה כל היום, וכמשנ"ת שם בארוכה (ובגליון 49).

ועוד מצינו בביאור הגר"א על יונה שכתב דהא דמפסיקין לתקוע בערב ר"ה משום הא דאיתא בגמ' בגיטין (נו, ב) דאחר שהכו בקורנס ליד טיטוס ל' יום כבר התרגל יתושו של טיטוס להכאות אלו והמשיך לנקר במוחו, והכי נמי אין תוקעין ל' יום שהרי כיון דדש דש ולא נתעורר על ידי השופר, ונפלא.

ה. ומו"ו, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, העיר ע"ז: "כוונת המ"ב לאיזכור 'זכרון תרועה' בתפילתנו לחד. והנה ראיתי כל מה שהבאת בהמשך, ולענ"ד יל"ע בזה, דהנה תרי טעמי נאמרו בהא דער"ה לא תוקעין, עיקר הטעם במג"א סק"ד להפסיק בין רשות לחובה [מהלבוש]. וע"ז [ורק ע"ז] כ' המ"ב [ובהמשך הבאתי המט"א] דגם בשבת כיון שמזכירין 'זכרון תרועה', גם ראוי להפסיק כל שייכות בין רשות לאיזכור חובה. דהרי אף דאין תוקעין מ"מ מחויב להזכיר תקיעות דחובה. וכ"ז פשוט. אבל על הטעם הנוסף מהמנהגים לערבב השטן - מעולם לא כ' המ"ב ע"ז כלום. ותמיד הבנתי פשוט דלעירבוב השטן יש צורך בכל גווני בער"ה ע"ש להפסיק דהרי מה שאינו שומע בשבת יתלה שזה משום איסור שבת, ולא יתרגש, ולכן כיון דמפסיקין ביום חול ער"ה, יתבלבל לגמרי ביום א' ויחשוב שזה שופרו של משיח, ודו"ק", עכ"ל.

ושבו הראני שכן כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות, סימן נו אות ב) בזה"ל: "וברמ"א סי' תקפ"א ס"ג ואין תוקעין בערב ר"ה, ובמג"א מלבד כדי להפסיק בין תקיעות דרשות לתקיעות דחויב ושבמנהגים כתוב הטעם כדי לערבב השטן עיין שם, (ועיין באלף המגן ס"ק י"ג דמשמע אף כשחל יום א' דר"ה בשבת אין תוקעין בערב ר"ה והיינו כיון שאומרים בשבת זכרון תרועה הוי כאילו תוקעין ע"ש, וי"ל דזה לפי טעם הלבוש, דכיון דבשבת הוי כאילו תקעו ממש לכך אין תוקעין בער"ש להפסיק בין תקיעות רשות לתקיעות דחובה, משא"כ לפי הטעם במנהגים והבן), ופירוש הדברים שמיר ונעלם, ונראה שלכן נמי מכסים השופר כדי שלא יבחין השטן בשופר עד התקיעות", עכ"ל.

והנה, בס"ד גדולה לאחר חיפוש אחר חיפוש מצאתי לאלו אחרונים נתכוון השעה"צ, דהנה כדברי השעה"צ האלו – כתב ג"כ הכף החיים (סי' תקפא ס"ק עז), והוסיף: "והיינו כיון שאומרים בשבת זכרון תרועה הוי כאלו תוקעין, ובפרט דבמקדש היו תוקעין בו. פתחי עולם אות ט"ו, משנה ברורה אות כ"ד", עכ"ד.

הרי שהביא דב"ז דכיון שאומרים זכרון תרועה הוי כמו תקיעה (והוסיף דבמקדש היו תוקעין), וציין למקור הדבר לספר "פתחי עולם". וביקשתי לספר זה, ומצאתי בס"ד בשו"ע עם פירוש פתחי עולם ומטעמי שולחן להגאון רבי דובער קאראסיק זצ"ל, אבד"ק קרלוויטש, בעמח"ס הלכות עולם ומאיר עיני סופרים', ושם כתב דבר זה מילה במילה, וזה לשונו (סי' תקפא אות טו, עמ' ריד מדפי הספר): "ואין תוקעין [בערב ר"ה]. הוא מדברי הרמ"א. ומשמע דאף כשחל ר"ה בשבת ויום א' אין תוקעין בערב"ה, והיינו כיון שאומרים בשבת זכרון תרועה הוי כאלו תוקעין, ובפרט דבמקדש היו תוקעין בו", עכ"ל הפתחי עולם.

[וראי' שלהח"ח היה ספר זה תח"י, שכן בביאור הלכה (סימן תקנד סעי' ו, ד"ה דבמקום חולי) הזכירו ג"כ, וז"ל הביאור"ל שם: "עייין בספר פתחי עולם דבמקום שאין המחלה של חלערי"א חזקה ח"ו, יאכל פחות מככותבת בכדי אכילת פרס וכן בשתיה כמ"ש השיעורי' בשו"ע סימן תרי"ח, (כך יש להורות לשואל בט"ב שבוה לא נעקר התענית לגמרי ורחמנא ליבא בעי). ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעם ח"ו, יש ליועצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום, ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קאמפע"ר ומעט עשב מיאט"ע" עכ"ל", עכ"ל. וזהו מפתחי עולם הנ"ל, בסימן תקנד אות י – בדף קצג מדפי הספר. הרי שהיה לו ספר זה"ל].

1. בשו"ע שם נדפס הסכמות שקיבל מהגאון רבי בצלאל מוויילנא זצ"ל לספרו הלכות עולם, בשנת תרכו, בהיות המחבר בימי חרפו (כן מבר' שם). והגר"ב עצמו ציין שכבר קיבל לספרו הנ"ל הסכמות ממהר"ש קלוגר זצ"ל ומבעל שואל ומשיב זצ"ל. וכמו"כ נדפס בפתחי עולם שם הסכמות מהגר"ר יוסף מו"ץ דוויילנא זצ"ל, והגר"ר ירוחם לייב אב"ד מינסק זצ"ל, ומהגר"ר שלמה הכהן מו"ץ דוויילנא זצ"ל (מהמסכמים לספר משנ"ב).

2. והנה, כעת במגפת הקורונה שעפ"י הוראות גורמי הרפואה יש לילך עם מסיכה על פיו ואפו שלא ידבק ולא ידביק, היו שהביאו מקור להנהגה זו מדברי הפתחי עולם כאן [שמקורו הוא מס' דברי נחמיה לרבי נחמיה הלוי בירך מדוברובנה זצ"ל, חתן בנו של בעל התניא זיע"א, ושם בדברי נחמיה (או"ח סימן מא) כתב שהיא תשובת הצמח צדק, בשו"ת צ"צ (או"ח סי' קי)], שכתב להכריחו לילך וסביב לפיו וחטמו הנ"ל. אך כבר העירו רבים ששם הקאמפע"ר הנ"ל מיירי בסוג עשב (מסוג מענטה), שהיה מרפא לאותה מגפה, והבדד שהיו שמים היה רק כדי לתפוס את העשב ליד הפה והאף שלא ירד. וממילא אינו כמסכה של זמננו ממש.

אך באמת שבמקו"א כבר הבאתי שמצינו מקור לזה בתורה שבכתב, בהא דכתיב (ויקרא יג, מה) "והצורע אשר בו הנגע, בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא טמא יקרא". וכתב שם האבן עזרא: "ועל שפם, למעלה מהשפה, וכו'. יעטה בבגדיו, מגורת עוטה אור (תהלים קד, ב), והטעם, שלא יזיק ברוח פיו", עכ"ל. הרי מפורש בדבריו שצריך המצורע לכסות פיו בבגד כדי שלא יזיק ברוח פיו. והדבר נפלא עד למאד כי "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", והכל כלול בתוה"ק.

והאב"ע לשיטתו בויקרא (יג, ב) שכתב שם עה"פ "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת וגו'", וכתב שם האב"ע: "אדם, ולא אמר איש איש מבית ישראל להכניס הגרים, וכן: אדם כי יקריב מכם (ויקרא א, ב), כי תורה אחת לאורח ולגר בקרבנות גם כן, והכניס הגר שלא יטמא אחר, כי הצרעת היא מהחליים הנדבקים מהחולה אל השלם", עכ"ל. וכע"ז כתב האברבנאל שם (סוף פס' א): "והרלב"ג כתב שראשו יהיה פרוע רוצה לומר מכוסה וממה שאמר ועל שפם יעטה מורה שראשו יהיה גלוי ופיו מכוסה ויהיה על שפם יעטה לתסות הבל פיו כדי שלא יזיק לבני אדם הבריאים בהבל רוחו וכו'".

ושבו הראני מו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, שזה נמצא כבר להגאון בעל מטה אפרים (סי' תקפא, באלף המגן סק"ג), וז"ל: "ומשמע דאף כשחל יום א' של ר"ה בשבת אין תוקעין בערב ר"ה. והיינו כיון שאומרים בשבת "זכרון תרועה" הוי כאלו תוקעין. ובפרט דבמקדש היו תוקעין בו", עכ"ל [והמט"א קדם לפת"ע לערך ק' שנה].



והנה, מו"ר הגאון רבי נפתלי הכהן קופשיץ שליט"א (רב דקהילת חניכי הישיבות רוממה, ירושלים, ומראשי ישיבת 'בית מדרש עליון') הביא (בגליון מעדני כהן, גליון 50) ראי' לדברי השעה"צ דכיון שאומרים זכרון תרועה הוי כמו תקיעה, וז"ל: "והנה כשחל יום ראשון של ר"ה בשבת דבלא"כ אין תוקעין כתב במ"ב שאין תוקעין בער"ה משום דבשבת איכא נמי זכרון תרועה והרי הוא כמו שתוקעין בר"ה ובעינן היכר להפסיק בתקיעות בער"ה. וכן הוא באמת בירושלמי ריש פרק ד' דר"ה דמבואר דהא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת הוא מן התורה דילפינן מקרא דכתיב זכרון תרועה ולא יום תרועה דבשבת אין תוקעין אלא מזכירין פסוקי שפרות", עכ"ל.

וכונתו היא דכיון דחזי' בירושלמי דהא דאין תוקעין בשופר בשבת הוא מדאורייתא, דכתיב זכרון תרועה, הרי שכוונת ורצון התורה שבשבת רק "זכירו" ויזכרו התרועה ולא "יום תרועה" ממש, הרי שהזכרה - מהתורה - היא כמו התקיעה^ט.

וע"ע בדעת זקנים (ויקרא יג, מו) "בדד ישב. לפי שאותו חולי מתפשט בבני אדם הרגילין אצלו, וגם אסור בתשמיש המטה לפי שהוא קשה לה", עכ"ל. וכ"כ בחזקוני שם ובפי' הטור הארוך ובבכור שור. וע"ע בילקוט שמעוני (פ' מצורע, רמז תקנו) במרחק השיעור שיש להתרחק מן המצורע.

[אך הנה צ"ע, דהרי מבואר ברמב"ם בהל' טומאת צרעת (פט"ז ה"י) שצרעת אינה חולי טבעי אלא חולי ניסי, ומ"ש בזה חשש שידביק את חברו, ובמק"א הארכתי בכ"ז].

ח. ושו"ר (ע"י חיפוש) שהזכירו המ"ב בעוד כו"כ מקומות ואצייןם בקצרה: בביאה"ל בסי' תקנא סי"ח ד"ה צריך, ובסי' תריח ס"א ד"ה חולה, ובסי' תרעא סי"ח ד"ה שיש. ושעה"צ סי' תקטו סק"ד, סי' תקנ"ג סק"ז, סי' תקנ"ה סק"א, סי' תקסא סק"ג, סי' תרכ"ב סק"ז, ובסי' תרע"ג סק"א, ובסי' תרע"ז סק"ג, ובסי' תרפ"ד סק"ו, ע"כ.

ט. וסיים שם מו"ר הגר"נ קופשיץ שליט"א: "ויש מקום לדון לפ"ז דהמקפידין שלא לטעום קודם התקיעות בר"ה, כמו שמבואר ברעק"א בגליון השו"ע סימן תקפ"ט, וכן הוא בהנהגת הרעק"א שכתב לחלושים בזמן המגיפה שיאכלו אחר תקיעות דמיושב קודם מוסף וכן הוא במטה אפרים סי' תקפ"ח, א"כ הוא הדין בשבת קודם אמירת מלכויות זכרונות ושפרות הרי הוא כמו אכילה קודם תקיעות, אלא דמשום איסור תענית בשבת הקילו לקדש קודם תקיעות ולאכול פחות מכביצה כדי שלא להיות בתענית בשבת", עכ"ד.

ובאמת יעויין בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ד סי' קלח) שהביא מחכ"א שפרסם הוראה דאף הנוהגים שלא לאכול לפני מוסף משום שאין לאכול לפני התקיעות, מ"מ שחל ר"ה בשבת אז לכו"ע יכולין לקדש ולאכול. אך מרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א פליג עליה, וכתב דכיון שיש חיוב אמירת מלכויות זכרונות ושפרות שבמקום תקיעות, א"כ אותם המחמירים כל שנה שלא לאכול, גם כשחל ר"ה בשבת אין להם לאכול קודם מוסף, משום שאמירתם חשיבא כתקיעות. [ולגבי תענית בשבת כתב: "ומשום דינא דאין להתענות עד אחרי חצות ליכא למיחש, דהא כ' המ"ב סי' רפ"ח סק"א דאם טעים מידי קודם תפלת מוסף מותר להתאחר עד ו' שעות, והכ"נ נראה דאם ישתה רביעית מים בשיעור כדי אכילת פרס קודם תפילת שחרית, הוי כטעים קודם חצות, ויכול שפיר לסיים תפילתו אחר חצות ואז לאכול", עכ"ד].

והגאון רבי אליהו שלינגר שליט"א כתב לי בזה: "בודאי שבשבת גם המחמירים יכולים להקל, וכידוע יש מקילים תמיד. אני כל השנים לא הקלתי בזה אף שהתפללתי לפני העמוד וגם תקעתי. והשנה שיניתי מנהגי עקב התקופה שחולשה לא טובה לאדם ויכולה להזיק ח"ו. והקב"ה יעזרוני על דבר כבוד שמו". והגר"ש גראס שליט"א (בעל שבט הקהתי) כתב לי

והנה, עוד מצאתי בספר פני מלך (פר' אמור, עמ' קעג) להג"ר אלימלך פנחס גוטליב שליט"א, שהביא בשם הגאון הגדול רבי יצחק אזורי שליט"א ראי' נוספת לדברי השעה"צ הנ"ל מדברי הריטב"א בר"ה (טז, א), בהא דאמרי' שם "ואמרו לפני בר"ה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה - בשופר".

וביאר שם הריטב"א: "ועוד י"ל דהכי קאמר, ובמה, בשופר ממש ובפסוקי שופרות, שברכת השופרות היא על שם השופר, שאף כשאין לו שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה, וכך לשון התוספתא - שופרות כדי שתעלה תפילתכם בתרועה, כלומר בהזכרת תרועה, והיינו נמי זכרון תרועה", עכ"ל.

הרי מבואר בדברי הריטב"א דבשופר היינו או שופר ממש או פסוקי שופרות, דשניהם פועלים את אותה תכלית "שתעלה תפילתכם בתרועה", השופר בתקיעתו, ופסוקי השופרות באמירתם. וזהו שסיים בסו"ד "והיינו נמי זכרון תרועה", זכרון תרועה היינו לפעול בתפילה את מה שפועל השופר.

ופירש שם דזו כוונת השעה"צ ג"כ, דאין כוונתו לאמירת "ותתן לנו את יום הזכרון הזה, יום זכרון תרועה", אלא כוונתו כדברי הריטב"א, דאמירת המלכויות והזכרונות והעלאתם לפני ה' עם פסוקי השופרות זהו ה"זכרון תרועה" שהוא כתקיעת שופר ממש.

וזה מבואר בתוספתא שהביא הריטב"א: "אמרו לפני מלכויות וזכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא זכרונכם לפני לטובה, אמרו לפני שופרות כדי שתעלה תפילתכם בתרועה לפני". וצ"ב למה חזר ופירט "אמרו לפני שופרות", ולא אמר כן גבי מלכויות וזכרונות. וע"כ דאמירת השופרות היא אמירה בפנ"ע, וכשם שתקיעת שופר בפנ"ע היא, ואינה כאמירת מלכויות וזכרונות, כך גם אמירת השופרות בפנ"ע היא - וגם היא מעלה את המלכויות וזכרונות - "כדי שתעלה תפילתכם בתרועה לפני", ודו"ק.

וסיים שם בדבר נפלא, עפמש"כ הנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא כג, כד) לחלק בין יום א' דר"ה ליום ב', דיום א' הוא בבחינת "זכרון תרועה" ויום ב' הוא "יום תרועה", דיום א' הוא יום בואו של המלך אל מחנה חייליו לקראת המלחמה, מלחמת ישראל בשטן ובשרי אוה"ע, אבל יום ב' דר"ה הוא יום המלחמה בעצמו. וע"כ יום א' יסודו הוא המלכת המלך ועיקרו בלב, וע"כ "זכרון תרועה", משא"כ יום ב' הוא המלחמה בעצמה "יום תרועה".

ולפי"ז הדברים נפלאים ביותר, דהלא אין שבת נופלת אצל ב' דר"ה אלא רק ביום א' דר"ה, דהוא יום זכרון תרועה, יום ההמלכה, ולכך אפשר בשופר ואפשר בלא שופר - ע"י המלכה בפה. משא"כ ביום ב' דר"ה הוא יום המלחמה ואז צריכים דווקא הכלי מלחמה, וע"כ אינו יום של זכרון תרועה אלא של תרועה בשופר דווקא, ודפח"ח.

אם כשחל ר"ה בשבת מותר לאכול קודם מוסף: "יש בזה חילוקי דעות, ודעביד כמר עביד", עכ"ל. (י. ומו"ז, הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א, העיר ע"ז: "וצריך לדעת דכ"ז לא יעזור להלק", דהלא הלק"י חידש דאף דאמרו שופרות בשבת בתפילה, לא סגי, ועדי צריך לדרוש בהלכותיו", עכ"ה.

ולסיומא דמילתא אביא בזה דבר פלא שמצאתי במכתב בכת"י של הגה"צ רבי שריה דבילצקי זצ"ל (מתאריך ה' שבט תשס"ט) שכתב שם בזה"ל: "... את מאמרו היקר קבלתי פעמיים בדואר ובפקס, קשה לי כעת להתרכז בזה. ולכן אני מניחו במקום שאניח, ואם הית"ש יתן לי חיים עד חג הסוכות הבעל"ט שחל בשבת אלמוד בל"ג המאמר בשבת א' דסוכות וכמו שכתב התרה"ד בלקט יושר ללמוד בר"ה שחל בשבת דיני שופר, וא"כ ה"ה בסוכות, ורמז לזה פורים שחל בשבת שואלין וכו', ואף שיש לחלק מ"מ סמך איכא, בברכה וכו", עכ"ל הגר"ש זצ"ל.

והוא פלא והפלא, דהרי הלקט יושר עצמו כתב שם דכ"ז בשופר דווקא אבל בלולב, דבעינן "מעשה" ממש, לא מועיל מה שילמד ההלכות, והוא להיפך ממש ממה שכתב הגר"ש כאן. ומו"ז, הגררא"י מלין שליט"א, כתב לי ע"ז בזה"ל: "אכן זה פלא גדול וכאילו אישתימתי באותו שעה דברי הלק". ואולי סבר, דבלק"י איכא תרי חידושי, חדא דיש ענין לא רק במגילה אלא בכל מצוה של כל חג וחג. ושנית, שלולב לא מהני. ולזה הראה מקום לחידוש הראשון של הלק", ולגבי חילוקו לענין ללולב סיים "ואף דיש לחלק מ"מ סמך איכא". ואולי נקט דאין בחילוק זה לבטל ה"סמך" לדבר. אך יותר נראה שבאותו שעה ל"ה הלק" י לנגד עיניו, עכ"ל. ויש עוד להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.

ואסיים בברכת מועדים לשמחה

ובתודה וברכה מרובה על כל זיכוי הרבים הגדול שבא בזכותם

חיים מלין

פעיה"ת מודיעין עילית



הוספה למאמר "הזכרת שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות" (גיליון מ"ה עמוד

נ"ד)

בגיליון מ"ה הבאתי שכפי העולה מדברי הראשונים אין מקום להזכיר שבת ביעלה ויבא שבברכת זכרונות, כשם שאין מזכירים שבת ביעלה ויבא שבברכת רצה. ושכ"כ הרשב"ץ ועוד להדיא. וכתבתי עוד בגיליון מ"ו שממה שמצינו שנדפס במחזורים להזכיר של שבת אין הכרח שהמדפיסים דקדקו בכך.

וכעת באו לידי איזה מחזורים ישנים, ונראה מהם שאף ביותר מכך לא דקדקו. במחזור בית השואבה (דף רלא ע"ב), מובא להזכיר של שבת אף ביעלה ויבא שבברכת רצה, נגד המפורש בכל הפוסקים. וכבר קודם לכן העיד בספר כף נקי (מהד' תשע"ב עמ' צא) שבסידורים (שבתקופתו, לפני כ- 300 שנה) כתוב להזכיר של שבת ביעלה ויבא בתפילות שבת חוה"מ (שבברכת רצה), והשיג עליהם מדברי הפוסקים. ומעתה ברור כי המדפיסים שהוסיפו הזכרת שבת בברכת זכרונות, לשיטתם אזלי שלא דקדקו בכך אף בשבת חוה"מ, ואף אם בשלב מסויים תקנו זאת בברכת רצה, הניחו מקום אחריהם לתקן אף בברכת זכרונות, וכפי העולה מכל דברי הראשונים, וכמפורש גם בדברי הרשב"ץ. ועכ"פ אין כלל מקור לחדש חילוקים דחוקים נגד הסברא הפשוטה, ונגד דברי הרשב"ץ המפורשים, רק מתוך הנחה שהמדפיסים בודאי דקדקו בכל הדקדוקים הללו והיתה

להם איזו משנה סדורה בענין. ויש להוסיף ששיבוש גדול מכך נמצא במחזור ארם צובה (דף תרמד ע"א), שבשחרית של שבת חוה"מ מובא לחתום בברכה רביעית "מקדש השבת וישראל והזמנים". ומובן מאליו שגם בזה אין לראות עדות על מנהג או שיטה בהלכה.

יוסף חיים שהרבני



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב ישראל סיתהון
sitonisrael@gmail.com

הרב איתמר טעפ
089740740t@gmail.com

הרב שמואל אריה ישמח
shmuel6520@gmail.com

הרב יעקב חזן
jacovha5@gmail.com

הרב יוסף צברי
i0548401330@gmail.com

הרב אליעזר פויכטונגר
e0548439625@gmail.com

הרב דוד לוי
1036196043@gmail.com

הרב יוסף יונה
8323096@gmail.com

הרב אריה אידנסון
aryehlib@gmail.com

הרב יעקב דוד אילן
ilanyakov@bezeqint.net

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il