

שו"ת

באהלה של תורה

חלק שני

מאמרים ותשובות

בענייני

אורח חיים

מאת

הרב יעקב אריאל

רמת גן

בהוצאת

מכון התורה והארץ

כפר דרום

תשרי תש"ס

באהלה של תורה

עריכה: הרב יעקב אפשטיין

הספר יצא לאור
בסיוע המשרד לענייני דתות
אגף לארגונים ומוסדות
המחלקה לישיבות



כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד:

"מיזם ופיתוח קטיף" בע"מ - כפר דרום
"עטרת" - ירושלים

ב' מנחם אב תשנ"ז

מכתב ברכה

הובאו לפני גליונות מספרו של כבוד ידידי המפורסם לשו"ת הגאון מוהר"ר יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי לרמת גן, והוא חיבור שלם בשאלות ותשובות שהועלה על שולחן מלכים. וראיתי אותו כי טוב הוא, ושקיל וטרי כדת תורה איבעית גמרא ואיבעית סברה מרבתינו הראשונים והאחרונים דבר דבור על אופניו. ואמנם מחמת מצוקות הזמן בעסקי בעיני הישיבה וצרכי ציבור, לא נתפניתי לעיין בספר כל צרכי, אבל במעט עיוני בכמה סימנים ראיתי כוחו יפה במלחמתה של תורה וסמכתי על הכרותי אותו משנים קודמות, ויודעני גדולתו זה עשרות בשנים מעת הסתופפו בביהמ"ד של ישיבתנו המרכזית מרכז הרב בירושלים עיה"ק. ועלה ונתעלה בתורה והינו היום מחשובי הרבנים פה בארצנו הק', המפיץ תורה ברבים, ונושא בעול הציבור שנים רבות, וכבר פקיע שמיא, ולא באתי אלא לברכו בברכת התורה שיזכה לברך על המוגמר ולהוציא לאור עולם את תשובותיו וחידושויו להגדיל תורה ולהאדירה.

הכו"ח לכבוד התורה ועמליה

הרב אברהם שפירא



באהלה של תורה

אהלי שודד וכל מיתרי ניתקו
בני יצאוני ואינם
ואין נוטה עוד אהלי ומקים יריעותי

לזכר כל משפחת אמי ע"ה,
שהועלתה על המוקד בשואה הנוראה שפקדה את עמנו באירופה:
סבי, ר' שמואל שמחה קורץ-לנדוי
סבתי, צירל (לבית לאופר)
דודי ודודתי ומשפחותיהם:
אברהם-דוד והדסה
חיים-שמואל ורבקה
רחל, טובה, בלהה, שלום וישראל

לזכר משפחות הקדושים מצד אבא שליטי"א,
המתייחסים לבית ר' יעקב ליבר מטרקא - גליציה, אבי סבתי שעל שמו אני נקרא:
ר' גדליה מנדל, אשתו גיטל וצאצאיהם
ר' מנדל בלייך, אשתו חנה וצאצאיהם
ר' מרדכי באנר, אשתו גולדה וצאצאיהם
ר' שמואל ליבר, אשתו מאנטשה וצאצאיהם

לזכר משפחות הקדושים קרובי חמי וחמותי
משה יהושע גארבאש ואשתו ינטה וילדיהם
צבי גארבאש ואשתו הניה וילדיהם
שמואל בר מנדלסון ואשתו רייזל וילדיהם
משה מנדלסון

ה' יקום דמם

ארץ, אל תכסי דמם, ואל יהי מקום לזעקתם

לזכר אמי מורתני, אסתר ע"ה,
אוד מוצל מאש;
עלתה ארצה לפני השואה,
וזכתה להקים בית נאמן בישראל
עם אמורי, ר' משה שטיגליץ-אריאל,
עלתה לגנוי מרומים בערב היום הקדוש, תשנ"ג.
ת.ג.צ.ב.ה.

תוכן העניינים

		הקדמה
11	נוסח תפילה בקהילות מעורבות	סימן א
18	כפילת "אודך" בשירת הלל	סימן ב
21	ענית אמן במקוה	סימן ג
22	תפילה לפני זמנה	סימן ד
24	הזכרת פסח ב"יעלה ויבוא"	סימן ה
25	טלטול ספר תורה בטיולים	סימן ו
27	קריאה בספר תורה שלא לצורך (לילדים)	סימן ז
29	טעות בספר תורה	סימן ח
31	השלמת פרשיות לציבור בקריאת התורה	סימן ט
37	עציץ בבית הכנסת	סימן י
39	קדושת בית כנסת שחרב (דין בתי כנסת עתיקים)	סימן יא
41	הפקעת בית כנסת מקדושתו	סימן יב
49	פרוכת מדבר טמא	סימן יג
53	נטילת ידיים במחנה	סימן יד
55	נטילת ידיים מרוחות בשמן	סימן טו
57	לחמניות מתוקות האם נחשבות כפת הבאה בכסנין	סימן טז
60	בירור דעת הרמב"ם בפת הבאה בכסנין	סימן יז
62	טלטול לצורך מצוה	סימן יח
66	טלפון מארה"ב לא"י בשבת	סימן יט
67	מכשיר למניעת הרטבה בשבת	סימן כ
69	מיחם המופעל בליל שבת	סימן כא
71	אפרושי מאיסורא	סימן כב
74	מכשירי חשמל בשבת וביו"ט	סימן כג
85	קבלת שבת במחנה צבאי	סימן כד
90	ברית מילה בשבת	סימן כה
97	אשה שאחרה לתפילה	סימן כו
101	גוי ששבת	סימן כז
103	חילול שבת ע"י "גיורת" רפורמית	סימן כח
114	גרמא או אמירה לנכרי בשבת	סימן כט
119	בנין ישוב בא"י ע"י גוי בשבת	סימן ל
124	השקאה ע"י גוי בשבת	סימן לא
127	האם רובה נחשב למוקצה	סימן לב
130	מבטל כלי מהכנו	סימן לג
131	טלטול תנור מתלקח	סימן לד
136	פתיחה וסגירה של שקיות בחוט ברזל המיועד לכך	סימן לה
137	פתיחת מקרר המדליקה תאורה בשבת	סימן לו

באהלה של תורה

140	מתקן למי סודה בשבת	סימן לז
142	מעשה שבת	סימן לח
147	הפרדת כבשים במפרד בשבת	סימן לט
150	סיוע לחליבה בשבת	סימן מ
155	משאבה ידנית או חשמלית בשבת מה עדיף	סימן מא
157	חליבת ניסוי בשבת	סימן מב
159	רחיצה בפושרין שהופשרו בשבת	סימן מג
162	תרופות לילד היפראקטיבי בשבת	סימן מד
163	קשר בין מוצבים בשבת	סימן מה
166	חילול שבת לצורך מחללי שבת	סימן מו
172	רב צבאי במלחמה	סימן מז
176	שמירת שדות בשבת	סימן מח
180	עציץ מחובר למתקן שטיפה	מימן מט
188	טביעת אצבעות בשבת	סימן נ
194	מוצב כיצד ניתן לטלטל בו בשבת	סימן נא
198	טלטול בחממה	סימן נב
200	גדר תיל מהי לענין עירוב בשבת	סימן נג
203	הכרזה על עירוב שנקרע	סימן נד
210	עירובי חצרות במחנה צבאי	סימן נה
214	שליח לבדיקת חמץ	סימן נו
217	המפקיד חמץ אצל חבירו בימינו	סימן נז
222	אכסנית נוער בפסח	סימן נח
225	מכר חמצו ומת	סימן נט
228	בדיקת חמץ קודם זמנה	סימן ס
229	תערובת חמץ	סימן סא
230	תרופת חמץ בפסח	סימן סב
232	תמרוקי חמץ בפסח	סימן סג
233	סובין מורעלין בפסח	סימן סד
237	שימוש בטעות בסובין בפסח	סימן סה
240	הגעלת מערבול לפסח	סימן סו
243	הלציטין מלפתית בפסח	סימן סז
246	תערובת וריח חמץ לפני פסח	סימן סח
247	האכלת זבל עופות לפרות בפסח	סימן סט
249	ארבע כוסות לחיילים בסויר	סימן ע
252	שטיפה במי פה לאחר אפיקומן	סימן עא
256	קו התאריך בספירת העומר	סימן עב
262	יום העצמאות שחל בשבת	סימן עג
269	דין תשעה באב בזמן הזה	סימן עד
274	טיסה לארה"ב בתשעה באב	סימן עה

תוכן הענינים

278		סימן עו
282	המתחיל במצוה אומרים לו גמור	סימן עז
284	נתקל בתרועה	סימן עח
285	כפרות בזמן הזה	סימן עט
288	שתיה לחולה ביום הכיפורים	סימן פ
291	נעלי פלסטיק ביום כיפור	סימן פא
293	צירוף למנין ביום כיפור	סימן פב
297	חולה שאכל ביו"כ מהו בקריאת התורה במנחה	סימן פג
298	הבדלה על אור חשמל במוצאי יום הכיפורים	סימן פד
303	פרגולות כסוכות	סימן פה
307	חריות של דקל וושינגטוניה האם מותרים בסיכון	סימן פו
308	סיכון בנסרים העשויים מלוחות סיבית	סימן פז
309	סוכות העשויות מצינורות ויריעות	סימן פח
313	החזרת סוכה לאפסנאות	סימן פט
319	מחצלאות בסוכה	סימן צ
322	ברית מילה בסוכות	סימן צא
324	חולה וחיובו במצוות עשה	סימן צב
327	טיולים בסוכות	סימן צג
331	אתרוג של ערלה	סימן צד
334	לולב קטום	סימן צה
335	הדלקת נר חנוכה במקום אסור	סימן צו
341	הדלקת נר חנוכה בבתים משותפים	סימן צז
344	נר איש וביתו לענין בחור מחו"ל הלומד בארץ	סימן צח
354	נר חנוכה ע"י שליח	סימן צט
358	יציאת בעל בחובת נר חנוכה ע"י אשתו	סימן ק
360	מקום הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה	סימן קא
361	תענית אסתר	סימן קב
365	פורים שחל במוצאי שבת	סימן קג
367	קריאת מגילה בעזה	סימן קד
369	קריאת מגילה ע"י אשה לעצמה	סימן קה
372	קריאת המגילה מבעוד יום	סימן קו
375	מתנות לאביונים	סימן קז
380	משלוח מנות	סימן קח
383	אונן במצוות	סימן קט
387	מפתחות	

"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

שרה בת משה ומזל

נלב'ע י' אייר

חיים בן משה ושרה

נלב'ע ד' חשוון

"לזכר עולם יהיה צדיק"

לעילוי נשמת

אריה צבי בן יעקב זאב הכהן

נלב'ע בתאריך י"ט תשרי תשנ"ז

"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"

לעילוי נשמת

נחמה בת פסח מאיר הלוי

נלב'ע בתאריך י"ה סיון תשס"ו

לזיכרון עולם לפני ה' תמיד

לעילוי נשמת

חיה אסתר חנה בת רחל

למשפחת קוק

נפטרה בד' סיון התשע"ז

אוהלים ואהלות

"מה טובו אהלִיךָ יעקב משכנותיךָ ישראל. כנחלים נטיו כגנות עלי נהר **כאהלים** נטע ה' כארוים עלי מים". בפסוק הראשון מדובר על אוהלים, המשמשים למגורים, בפסוק השני מדובר על אהלים, במשמעות של בשמים. מור ואהלות. ובכונה נקט הכתוב לשון "אהלים" כדי להקישם לאוהלים שבפסוק הראשון. בית המדרש הושווה לאוהלים ולאהלות. לדומם ולצומח. אמנם גם האהל אינו סטטי, הוא דינמי, ניתן למתיחה ולהרחבה וגם להעברה ממקום למקום. לעומתו, הבושם הוא צומח, פרה ורבה וגדל, אך הוא מושרש באדמה, נטוע במקום אחד. רק צירוף של כל התכונות יחד, של היציבות והצמיחה, הקביעות, הניידות והמתיחה יכולים לתת תמונה כוללת של בית המדרש. שילוב דומה מצינו בארון שבמקדש, שהיה מורכב משלושה ארונות, הפנימי של עץ, כשהוא מוקף שני ארונות של זהב. עץ החיים ומסגרת של מתכת יצוקה. "זהבדים לא יסודו ממנו". הוא ניתן להעברה ממקום למקום ומזמן לזמן, הוא אינו מוגבל בתנאי המקום והזמן, אך הוא נשאר יציב וקבוע בכל התנאים ובתוכו לבלוב וצמיחה. שלמה המלך ניסח זאת בביטוי: כמסמרות נטועים. ודרשו על כך חז"ל (חגיגה ג' ב'): "אי מה דרבן זה מיטלטל אף דברי תורה מיטלטלין? תלמוד לומר 'מסמרות'. אי מה מסמר זה חסר ולא יתר (כשנועצין אותו בכותל הוא מחסרו)? ת"ל 'נטועים' מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבי". וזו כונת הברכה "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו" ופירש ר' יעקב בעל הטורים (או"ח סי' קל"ט) "תורת אמת" - זו תורה שבכתב. ו"חיי עולם נטע" - זו תורה שבע"פ. התורה שבכתב היא היתד התקועה בל תמוט לעולם. עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. התורה שבע"פ היא עץ חיים פרה ורבה. ולכן היא בע"פ. אי אפשר למסד אותה באותיות כתובות ומודפסות. היא כל הזמן צומחת. העקרונות נצחיים הם, הישומים המעשיים מחייבים התייחסות מיוחדת לכל מצב משתנה. בעודך כותב תשובה על שאלה אחת מתעוררת שאלה חדשה, התנאים משתנים ויש לברר את הנושא מחדש.

ההלכה - כשמה כן היא - הולכת ונמשכת מסיני ועד ימינו ועד לעתיד לבוא. וכל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר למשה מסיני. כי כל תופעה חדשה מחייבת התמודדות עם עקרונות ההלכה הקבועים. וכל פסיקה של תלמיד ותיק, הרואה את עצמו ממשיך רציף של משה רבנו, מסתמכת על עקרונותיה הנצחיים של ההלכה ומיישמת אותה בנתונים המשתנים. מי שנכנס לבית המדרש ורואה את העיסוק בבעיות המתחדשות לבקרים עלול במבט ראשון לטעות ולחשוב שהעיסוק בנושאים חדשניים אלו מנותק כביכול מהמקורות הראשוניים. אולם במבט שני, מעמיק יותר, יראה שהתורה היא אותה תורה בדיוק כפי שניתנה למשה מסיני, ורק השאלות מתחדשות ומחייבות התייחסות נאותה.

וזו כונת הגמ' במס' מנחות (כ"ט ב'): "בשעה שעלה משה למרום מצאו לקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: רבש"ע, מי מעכב על ידך? א"ל: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: רבש"ע הראהו לי. א"ל: חזור לאחור. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו. כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתישבה דעתו".

ר' עקיבא, עמוד התורה שבע"פ, דורש כתרי אותיות, דברים הנלמדים מן הכתוב עפ"י הכללים שהתורה נדרשת בהם, אך אינם כתובים במפורש. ומכאן יכולתה של התורה שבע"פ להתייחס לכל שאלה עתידית המתעוררת. כשמשו רבנו ישב בתחילה בקצה בית המדרש הוא לא הבין כביכול מה הקשר בין הנאמר אז בביהמ"ד לבין התורה שנתן לישראל. אך כששמע את הדיון וראה כיצד הכל נלמד מהתורה התיישרה דעתו. התורה היא אותה תורת משה. המציאות היא שנסתנתה, השאלות המתעוררות הן חדשות, אך עקרונות ההלכה לא השתנו ולא ישתנו.

המאפיין את העת החדשה הוא הקצב המהיר של התמורות בתנאי החיים. כל המצאה חדשה מעוררת שאלה הלכתית ומחייבת התייחסות תורנית. בדרך ההיקש אנו מדמים דבר לדבר ומבחינים בין דבר לדבר ומגיעים למסקנה ההלכתית. דרך לימוד זו מקשרת מקרה למקרה שקדמו, וכך נוצרת שלשלת זהב ארוכה המחברת את המקרה הנדון עם הדוגמא הראשונה שניתנה למשה מסיני. זה בנה אב לכל תולדה אפשרית שתהיה אי פעם. כשאנו דנים למשל בכתיבה בשבת ע"י מחשב מודרני, אנו משווים בין הכתיבה הזאת לכתיבה שהיתה בזמן מתן תורה ומבחינים בין הכתיבות השונות. האם כתיבה על הצג דומה לכתיבה על קלף? האם הדפסת האות ע"י מדפסת דומה לכתיבה דינית? ודיון שהיה רלבנטי רק לפני כמה שנים, כאשר ההדפסה נעשתה ע"י סיכות, משתנה כאשר ההדפסה נעשית ע"י הזרקת דיו. דינמיות זו מפרה את הלימוד, מעמיקה את העיון ומדרבנת את צמיחתו של עץ החיים התורני.

איננו רואים במודרנה, כשלעצמה, תופעה שלילית. אדרבה, מבחינה תורנית יש בה הרבה חיוב. היא מרבה תורה. היא נושאת בחובה אפשרויות רבות יותר ללימוד תורה ולהפצתה. היא מאפשרת זמן פנוי יותר, אמצעים יעילים יותר להשגת ידע. יכול אדם לשבת בביתו ולהשיג כל ספר שבעולם. למצוא כל תשובה. להתקשר עם שואלים ומשיבים אחרים. "הרחיבי מקום אהלך". אהל התורה גדל והולך, הוא צומח וגדל. אך זה לעומת זה עשה הא-לקים. כל פיתוח חיובי נושא גם אפשרויות שליליות. חובתנו לברור את הסולת מן הפסולת. להשתמש בטוב ולמנוע את הרע. אך לא נמנע טוב מבעליו רק משום שיש המנצלים אותו לרע. נמצא את הדרכים לנצל את הטוב להתקדם, נרחיב את היריעות, אך נשתמש בהן גם כדי למנוע חדירתן של רוחות רעות אל האהל פנימה. הערובה היחידה לכך היא לימוד תורה. כי המאור שבה מאיר את עיני האדם.

"ישירים דרכי ה' צדיקים ילכו בס ופושעים יכשלו בס".

"חזה ציון קרית מועדנו, עניך תראינה ירושלים נוה שאנן, אהל בל יצען, בל יסע יתדותיו לנצח וכל חבליו בל ינתקו".

אודה לה' על שזיכני לנטוע אהל נוסף באהלה של תורה. אהל זה עוסק כולו בעניני אורח-חיים, שבת ומועד. ותודותי נתונות בזה למכון התורה והארץ, למנהלו הנמרץ ולעומדים בראשו, ובעיקר לרב יעקב אפשטיין שערך את הספר והשקיע בו הרבה יגיעה. הרבה מהערותיו - הארותיו משוקעות בספר, אם באופן גלוי אם באופן סמוי. ישלם ה' כפועלם.

“אור חשך באהלו ונרו עליו ידעך”

ספר זה יוצא בתוך שנת האבל על אבי מורי ר' משה שטינגליץ ז"ל הכ"מ שנפטר בט"ו אייר תשנ"ח.

אבי מורי היה אישיות רבת פנים. נולד במזרח גליציה, בטורקא על נהר סטרי, בשנת תרס"ז, בעיר של תורה וחסידות. בימי מלחמת העולם הראשונה נאלץ לברוח עם משפחתו לפראג. שם רכש השכלה כללית, ועם זאת לא מש מאהלה של תורה. אחרי המלחמה עברה המשפחה לטרנוב שבמערב גליציה. שם עסק במסחר ובפעילות ציונית, בשומר הדתי, ועם זאת היה קשור לתורה ולחסידות בית ריז"ן. אהב נגן ולמד ניוונים חסידיים רבים, והשתמש בהם רבות בשמשו כשליח ציבור.

כשנשא את אמה אסתר ע"ה משטשקובה הוסכם ביניהם שלא ישארו בגולה אלא יעלו מיד ארצה. ואכן בשנת תרצ"ד הגיעו לחיפה. תחילה עסקו בבנין ולאחר מכן עברו למסחר. בחיפה התקשר לזקני חסידים ולתלמידי חכמים כדי ללמוד מהם תורה וחסידות, למרות הסביבה השונה... כשעלה לירושלים פתח בתחילה בית מלאכה קטן והתחלק עם עוד שני סוחרים בחנות קטנה, שם מכר את הבגדים שייצר. כשהעסק התרחב עבר לחנות אחרת, הרחיב את בית המלאכה וראה ברכה בעסקיו.

בו זמנית הרחיב גם את קשריו לתורה וחסידות. היה מקושר לתלמידי חכמים, אצלם למד תורה, הרב זווין, הרב בורנשטיין, הרב ריגר, הרב דונט ועוד. ובמקביל היה קשור לחסידי בויאן ולאדמו"רי בית ריז"ן, שהיה יורד אליהם לת"א להתייעץ עמהם, לקבל את ברכותיהם ולהתבשר מתורתם והנהגתם.

כמו כן ראה את עצמו חלק מעולם הציונות הדתית. חבר המזרחי, וקובע מקום לתפילה בבית הכנסת של המזרחי. שם שימש גם כשליח ציבור. פעיל בתנועה ושומע בצמא את נאומיהם של הרב בר אילן. הרב מימון, הרב גולד ומנהיגים אחרים. עם פרוץ מלחמת השחרור התנדב ל"משמר העם" (שהפך אח"כ חלק מצה"ל) ושירת בחזיתות השונות של ירושלים הנצורה, כשהוא משאיר את ארבעת ילדיו הקטנים בבית יחד עם אמם. למרות שמסחרו חייב אותו לעזוב את ירושלים, שירדה ממעמדה הכלכלי, ולעבור לת"א, לא נטש את העיר שאהב.

היה בין הראשונים שהגיעו לכותל עם שחרורו, ומיד כשהתאפשר הדבר עבר לגור בעיר העתיקה ובה חי עד יומו האחרון. עסק רבות בהחזרת העטרה ליושנה, ושאף לבנות מחדש את ביהכנ"ס ניסן בק "תפארת ישראל" שנהרס בקרבות על העיר העתיקה בשנת תש"ח. באהבתו את התורה לא הסתפק במה שילדיו למדו בביה"ס, ושכר לכולם מורים פרטיים שילמדום תורה בשעות אחה"צ, וכך זכה לדור ישרים מבורך ולבנים ובני בנים העוסקים בתורה ובישוב א"י.

כאמור, אישיות רבת פנים היתה לו. אע"פ שהיה ספוג תרבות אירופאית וקורא ספרות ושירה במקורם בפולנית ובגרמנית, חובב מוסיקה, ציוני פעיל, סוחר ובעל מלאכה, היה מעל לכל אוהב תורה ומקושר לחסידות. הוא לא ראה סתירה בין הדברים. אדרבה, כל תחום היפירה את חבריו, כשהגזע ממנו יוצאים כל הענפים הוא תורה, חסידות ויראת שמים.

אהבתו לתורה, אותה הוריש לבניו ולצאצאיו, באה לידי ביטוי בספר זה, המוקדש לזכרו.

ספר זה אינו מיועד להורות הלכה למעשה, אלא להציע כיווני חשיבה אפשריים, פרי לימוד לעצמי ולאחרים.

תקוותי - שלא נכשלתי ולא הכשלתי אחרים בדבר הלכה, ותפילתי - שלא אכשל ושלא אכשיל בדבר הלכה.

על המעיין לא לסמוך איפוא על מסקנותי אלא להתייעץ עם פוסקים בני סמכא.

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה'

לרפול וציונה מוטחדה

יהי רצון שיבורכו מפי עליון

בבריאות והצלחה

נחת וחיים טובים וארוכים

“עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר”

ברכת ה' לזכות

הילה בת רחל מרסל

יהי רצון שתבורך מפי עליון לזיווג בריאות והצלחה

“אל נא רפא נא לה”

תרומת יוסף ליכטנשטיין לרפואת האישה

מלכה בת ציפורה

יהי רצון שישלח לה הקב"ה רפואה שלימה בתוך שאר חולי ישראל

סימן א

נוסח תפילה בקהילות מעורבות

ראשי פרקים

כדי להשרות את שכינתו המאחדת והמשלימה בין בני האדם, (עיין נתיבות עולם למהר"ל נתיב השלום). זה המקור לאיסור "לא תתגודדו" לא תעשו אגודות אגודות, שהוכנס ע"י הרמב"ם בתוך הלכות עבודה זרה (פ"ב ה"ד). ללמדך שכל הגורם מחלוקת בישראל כאילו עובד עבודה זרה, כי הוא סותר בכך את רעיון אחדותו של ה' המחייב גם אחדות בין הבריות.

ב. לא תתגודדו ופסקי הראשונים

במסכת יבמות (י"ד ע"א) נחלקו אב"י ורבא בגדרו של איסור "לא תתגודדו", רבא אומר כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שני בתי דינים בעיר אחת לית לן בה. אך לדעת אב"י כי אמרינן "לא תתגודדו" כגון שני בתי דינים בעיר אחת הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שני בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. ופסק הרמב"ם (הל' ע"ז פ"ב ה"ד) כאב"י שאפילו שני בתי דינים בעיר אחת יש בהם איסור לא תתגודדו. אך יתר הפוסקים, הר"ף הרא"ש ועוד פסקו כרבא (ובאמת יש לתמוה על הרמב"ם שפסק פה בניגוד לכללי ההלכה ועיין פאה"ש ג', ל"א שתייר את הרמב"ם שפסק כר' יוחנן בירושלמי). נמצא אפוא שלפי רוב הפוסקים מושב שיש בו בית דין אחד בלבד, דהיינו בית כנסת אחד, רב אחד, ועד אחד וכדו' חייב לנהוג מנהג אחד ואסור לו להתגודד לאגודות אגודות. ומנהג זה נקבע עפ"י הרוב וכמו שכתב ה"מגן אברהם"

- א. גדול השלום
- ב. לא תתגודדו ופסקי הראשונים
- ג. טעם לא תתגודדו
- ד. שינוי ממנהג המקום מול שינוי ממנהג אבותיו
- ה. דין העוקר ממקום למקום בימינו
- ו. מקום קטן שעתיד להתרחב לענין מנהגי תפילה
- ז. ציבור העובר ממקום למקום לענין קביעת מנהגים
- ח. מנהגי קהילות ארציות ומקומיות
- ט. הוספות שאין כל הציבור נוהג אותן
- י. שינוי ניגונים
- יא. שינוי ניגונים ופיוטים אינו שינוי מנהג
- יב. קריאת התורה בספר שאינו של עדתו

לכבוד הרב אלנקווה*

מושב גדיד, השוכן בכפר דרום
ברכה ורוב שלום

א. גדול השלום

שאלה גדולה שאלתם, ולענ"ד יש להקדים לה הקדמה בסיסית שהיא היסוד לכל שאלה מעין זו. והיא: **גדול השלום**, עד שאפילו שמו של השם ניתן למחיקה בגללו. וההסבר לכך הוא שהוא שלום ושמו שלום (עיין שבת י"ב ע"ב), כי ה' אחד ושמו אחד ומי כעמו ישראל גוי אחד בארץ. ומשום כך השכנת שלום בין הבריות היא בעצם גילוי שמו של ה' **בחינם** והיא עדיפה משמו של ה' **בכתב**, כשאינו מתיישם בחיי המעשה. ולכן מותר למחות את שם ה' הכתוב

* כסלו תשמ"ב

כאן מחלוקת, ומשום אל תטוש עליו לשמור על מנהג אבותיו. אך בחזרת הש"ץ בקול רם חייב אדם לשנות ממנהג אבותיו, הן מפני השלום והן משום לא לתגודדו. ודלא כפאת השולחן (סי' ג' סי' ד) שפסק שיחידים המתפללים בביהכ"ס של הספרדים חייבים לשנות ממנהגם גם בתפילת הלחש. (האמת היא שמלשונו של פאה"ש אין הכרח לומר שגם בלחש חייבים לשנות. אך מדבריו בבית ישראל בס"ק ל"א משמע שאם בטלה הקהילה האשכנזית והאשכנזים מעורבים בקהילה הספרדית חייבים לקבל את כל מנהגיהם, ומשמע אפילו בצינעא). ועי' שו"ת מהרש"ם (א"ח סי' ל"ה) ש"לא תתגודדו" חמור יותר מ"אל תטוש", וכן הכריע בפסקי עוזיאל (סי' ב').

ד. שינוי ממנהג המקום מול שינוי ממנהג אבותיו

ונראה שמחלוקת הנצי"ב ופאה"ש היא מחלוקת הפוסקים, הרמב"ם והרא"ש. שלדעת הרא"ש אע"פ שאסור לאדם לשנות ממנהגי אבותיו שנא' "אל תטוש תורת אמן" (פסחים נ' ב') מאידך גם אסור לאדם לשנות ממנהגי המקום בפרהסיא, בין לקולא בין לחומרא, מפני המחלוקת, כשדעתו לחזור למקומו ואין דעתו להשתקע באותו מקום (שם נ"א ע"א). ומשמע שכשדעתו להשתקע באותו מקום עליו לקבל את מנהגי המקום גם בצינעא, בין לקולא ובין לחומרא ואסור לו לשנות ממנהגי המקום מפני המחלוקת. וזוהי שיטת התוס' הר"ן והרא"ש וכן הכריע כדעתם הלכה ה"משנה ברורה" (סי' תס"ח בה"ל לס"ד). אמנם דעת הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ח ה"כ) ש"החולץ ממקום שעושים מלאכה בע"פ לפני חצות למקום שאין עושין לא יעשה בישוב (דהיינו בפרהסיא) מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר (דהיינו בצינעא), והחולץ ממקום שאין עושין למקום שעושים לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואע"פ כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האיסור. לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר..."

(סי' תצ"ג ס"ק ו'). ואפילו לדעת הרמב"ם הפוסק כאב"י, מסתבר לומר שאם בשני בתי דין סובר שיש איסור ללא תתגודדו, ק"ו בבית דין אחד. (מיהו יעוין בספר "עינים למשפט" למור"ה הגר"י אריאלי ליבמות שם שרצה לומר שלאב"י בית דין אחד קל יותר משני בתי דין יעו"ש).

כלומר, לכתחילה יש לבנות בישוב בית כנסת אחד בלבד. ואין להביא ראיה מהמג"א (סו"ס קנ"ד בשם הריב"ש) שהמעכב מלבנות בית כנסת נוסף מונע מהרבים לקיים מצוה. שם מדובר שאין בית כנסת אחד מכיל את כולם, או שאינם יכולים להתפלל ביחד בגלל המחלוקת. אך לכתחילה אין היתר להיפרד, עיי"ש ובמשנ"ב סי' ק"נ ס"ק ב'. (ועיין מה שכתבנו בתחומין כרך ט' עמ' 196).

ג. טעם לא תתגודדו

בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' י"ז) חקר בגדר "לא תתגודדו", האם הוא בגלל מחלוקת, או כדי שהתורה לא תיעשה כשתי תורות ח"ו, ונפ"מ למנהג. לטעם של מחלוקת גם במנהג יש מחלוקת. אך לטעם של שתי תורות, חלילה, במנהג אין חשש כזה, שהרי זה גדרו של מנהג שיש נוהגים כן ויש שנוהגים אחרת. ותלה את הדבר במחלוקת הרא"ש והרמב"ם. לדעת הרמב"ם, איסור לא תתגודדו הוא בגלל שתי תורות, ואילו הרא"ש כנראה סובר שלא תתגודדו הוא משום שגדול השלום, וזאת עפ"י הירושלמי שגדול השלום. א"כ למעשה לשניהם אסור לקיים שני מנהגים שונים במקום אחד. אולם יש נפ"מ ביניהם. לדעת הרמב"ם, שהסיבה לכך היא שלא תיעשה התורה כשתי תורות, שהוא איסור מדאורייתא, איסור זה דוחה את "אל תטוש" שאינו אלא מדברי קבלה. אך לדעת הרא"ש שאיסור המחלוקת הוא רק בגלל גדול השלום אין חיוב זה דוחה "אל תטוש תורת אמן". ומכאן הסיק הלכה למעשה שבתפילת הלחש אל ישנה אדם ממנהגו, הן משום שאין כאן שתי תורות והן משום שאין

ו. מקום קטן שעתיד להתרחב לענין מנהגי תפילה

שאלה נוספת היא, האם ישוב הנמצא בשלבים התחלתיים ומונה כרגע מספר נפשות קטן יכול להחליט על מנהג קבוע על סמך מנהגם של רוב חבריו העכשויים, כשהוא מעונין לגדול ולהתרחב אי"ה, ויתכן שאח"כ יצטרף מספר גדול של חברים שלהם מנהגים אחרים, האם לא יאלץ לשנות את מנהגיו העכשויים בגלל הרוב שיווצר אח"כ?

מעיקר הדין נראה שברגע שיש מנין קבוע במקום מתחילה להיות כאן קהילה וכל מי שמצטרף אח"כ חייב לקבל על עצמו את מנהגי הקהילה הראשונה (עיי' בה"ל סי' תס"ח ס"ד ד"ה וחומרי), אע"פ שברבות הימים, יתרבו הנוספים אי"ה פי כמה וכמה על הראשונים שייסדו את הקהילה. וכע"ז מצינו בענין ביטול ברוב, במס' ע"ז (ע"ג ע"א) המערה יין נסך מחבית לבור אפילו כל היום כולו קמא קמא בטיל (עיי"ש היטב ובתוס' בכורות כ"ב ע"א ד"ה יתיב). מיהו צ"ע מה יהיה הדין אם חלק ממייסדי הקהילה יעזבו חלילה את הישוב, האם גם אז נאמר שמנהגי הקהילה הראשונה עודם בתוקף? כי יש לומר שהדבר דומה לאמור במס' מקוואות (פ"א מ"ב) מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות נתן סאה ונטל סאה כשר, ואמרו על משנה זו במס' יבמות (פ"ב ע"ב) "א"ר יהודה בר שילא אמר ר' אסי א"ר יוחנן עד רובר". ואף כאן החברים החדשים שיבואו הם כנתן סאה ואלה שיעזבו כנטל סאה, שאז בטל הרוב הראשון מחמת הרוב האחרון. וי"ל שקהילה אינה תלויה בכמות, כמו מקוה, אלא באיכות, ואפילו אם יעזבו כל מייסדי הקהילה חלילה בהמשך הזמן, אך בינתיים יתווספו אחרים, השם של הקהילה הראשונה לא פקע ממקומו. ואולי יש לתלות בעיה זו במחלוקת הפוסקים בנודר מן העיר אם אסור במי שמצטרף לעיר אח"כ או עזבה לאחר הנדר. דעת הר"ן (נדרים ל' ריש עמ' ב' ושם פ"ד ע"א) שהנדר חל על כלל העיר ולא על בני העיר

משמע מדבריו שאין הבדל בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, בשניהם אסור לשנות ממנהג המקום בפרהסיא ומותר בצינעא. ומשמע שלחומרא אפילו בצינעא חייב, וע"כ משום אל תטוש. אולם האחרונים לא פסקו כמוהו אלא כדעה הראשונה, עיי' שו"ע יו"ד סי' רי"ד ס"ב ובש"ך שם ובמשנ"ב סי' תס"ח ובבה"ל שם, ועיי' פסקי עוזיאל סי' ב'. ולכן אם יש בקהילה מישהו המעונין לשמור בצינעא את נוסח אבותיו, כגון בתפילת הלחש, אם הוא מאותם יוצאי תימן שקבלו עליהם את פסקי הרמב"ם להלכה, יש לו על מי לסמוך. אולם גם הוא חייב בפרהסיא, כגון בחזרת הש"ץ, לנהוג כרוב הציבור ואסור לו לפרוש מן הציבור (אם כי יש מפרשים את הרמב"ם באופן שאינו חולק על יתר הפוסקים, עיי' למשל חת"ס פסחים שם ומג"א תס"ח ז' וי"ב, ומסקנת פאה"ש אינה כמש"כ בתחומין כך י"א הרב שילה רפאל ז"ל מעמ' 28 ואילך).

ה. דין העוקר ממקום למקום בימינו

אולם מה שאני מסופק אם בימינו נשאר דין זה בתוקפו. כי המציאות בה אנו חיים כיום היא שגם כאשר אדם עוקר את דירתו למקום חדש הוא אינו מנתק את כל הקשרים שהיו לו עם המקום הקודם ובפרט לא עם משפחתו. הוא נוסע לעתים קרובות לבקר את משפחתו, ובפרט בשבתות ובמועדים, וכך הוא שומר עדיין על מנהגי עדתו. ואין הדבר דומה למה שהיה בימי קדם שמי שעקר את דירתו למקום חדש עקר את עצמו לגמרי מכל מורשת אבותיו וקיבל על עצמו את מנהגי המקום החדש. ועוד, אדם מחליף בימינו דירה לעתים קרובות יותר, וקורה שהוא משתקע במקום מסויים עשר שנים בערך ואפילו פחות ואח"כ עובר למקום אחר, או חוזר לצור מחצבתו. האם בכל העברה כזו עליו לבטל את כל מנהגיו הקודמים? מסתבר שלא. והדברים צריכים תלמוד.

אתם שרויים עתה בכפר דרום הוא מחנה זמני ומקום הקבע שלכם יהיה א"ה ליד חן-יונס, האם משנה מקום - משנה מנהג ויכולים אתם להחליט סופית על מנהגיכם רק במחנה הקבע שלכם לאחר שתקלטו חברים נוספים?

הנה הפר"ח בדיני מנהגי איסור (אר"ח סי' תצ"ו אות י"ט) כתב וזו תמצית דבריו:

צריך לעיין בדין עיר אחת שנתגרשו וקבעו דירתן במקום אחר שיש בו קולות וחומרות שונות ממנהג שלהם, איך יתנהגו המגורשין, כמנהג מקומם, או כמנהג בני המקום שקבעו דירתם שם? ובריש פרק הפועלים (ב"מ פ"ג ע"ב) וליחזי היכי נהיגי? בעיר חדשה. וליחזי מהיכא קא אתו? בנקוטאי (י"ג 'לקוטאי' והיינו הך וכמו שפירש"י שנתקטו ממקומות הרבה. וכן כתבו הרשב"א והר"ן.) וטעמא דהויא עיר חדשה אבל אם הלכו לעיר אחת שיש בה מנין אע"פ שהבאים הם מרובים יש להם דין יחיד וחיובין לנהוג חומרי מקום שהלכו לשם ופקעו מינייהו החומרות שהיו נוהגין במקומם. ובעיר חדשה לא שאני לן בין באו מרובין לבאו מועטין לעולם אזלינן בתר רובא. למשל, הרי שנתקבצו עשרה אנשים בעיר חדשה, ששה ממקום אחד וארבעה ממקום אחר הולכים אחרי הששה שהם הרוב. ואם באו עשרים ממקום אחד ועשרים אחרים נתקבצו ממקומות אחרים אין כאן שום מנהג ויעשו הכל ע"פ התורה עד שיתקנו ויעשו הסכמות ביניהם עפ"י הרוב. זת"ד. משמע שמנהג הקהילה לא חל על המקום אלא על הקהילה בתור ציבור אנשים, אפילו כשהם במקום אחר, אלא א"כ יש רוב במקום החדש למנהג אחר שאז על החדשים לבטל את מנהגם הקודם. מיהו יתכן לומר שהדין חל על הציבור גם כשהוא נעקר ממקומו רק כשהקהילה שממנה יצאו אלו עדיין קיימת במקומה, אבל אם הקהילה הקודמת אינה קיימת עוד אין עליהם חיוב לשמור את מנהגי קהילתם. אולם בהמשך דבריו שם הוא חולק על המהריב"ל בגולי ספרד שבאו לקושטנטינה, שלדעת המהריב"ל עליהם לשמור את מנהגי

האישיים שהיו בשעת הנדר בעיר. אך דעת ראשונים אחרים שהנדר חל על בני העיר שהיו בעיר בשעת הנדר ולא על כלל העיר כמושג מופשט. ובשו"ע (י"ד סי' ר"ז ס"ה) פסק כדעה האחרונה. אלא שהאחרונים תמהו מדוע השמיט השו"ע את דעת הר"ן (עיי"ש הגהות רעק"א). וצ"ע אם יש להקיש את הלכות נדרים, שבהן הולכים אחר לשון בני אדם, לעניננו. כי יתכן שגם הפוסקים בהלכות נדרים שהנודר מהעיר כוונתו רק לבני העיר האישיים בשעת הנדר, מודים שהמושג "קהילה" לחיובי מנהגים הוא מושג כוללני ומופשט מהאישיים הפרטיים. אע"פ שחיובי המנהגים בקהילות השונות נלמדו מהלכות נדרים ועוברים עליהם משום "בל יחל" מדרבנן, כמבואר בנדרים (ט"ו ע"א) "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם". (וצ"ע אם גם בפסקי הלכות מדאורייתא שיש נוהגין לפסוק כפוסקים אלו ויש הנוהגין כפוסקים אחרים אם גם שם האיסור הוא רק מדרבנן, או שמא באיסור דאורייתא האיסור הוא מדאורייתא.) מסתבר לומר שחז"ל לא התכוונו לדמות מנהג לנדר פרטי, אלא לחרם ציבורי, החל על כל הציבור, את אשר ישנו פה עמנו היום ואת אשר איננו פה עמנו היום. וע"כ יש כח לחייב את כלל הציבור באיסור (עיי"ן רמב"ן עה"ת סוף ויקרא ובמשפט החרם אשר לו בחידושי על הש"ס סוף חלק א' בהוצאות הישראליות, שהמוסדות הציבוריים, כמלך וסנהדרין כוחם יפה להטיל על הציבור חרמות ואיסורים, ועשר"ת הרא"ם סי' נ"ז, ועשר"ת "צפנת פענח" סי' קמ"ג עמ' קי"ד ה"ד ב"מפענה צפונות" עמ' ס"ו, וב"כלי חמדה" פרשת נצבים ב.). והעולה מכל זה, שאפילו אם יתחלפו חברי הקהילה, מנהגי הקהילה ישארו בתוקפם ואי אפשר יהיה לבטלם. והדבר עדיין צ"ע, כי אם לא ישאר אף אחד מהמייסדים הראשונים, אין הבאים אחריהם מחוייבים לנהוג כראשונים.

ז. ציבור העובר ממקום למקום לענין קביעת מנהגים

אך יש להסתפק בענינכם, מאחר והמחנה בו

שבמשך מאות בשנים השתמשו אצלו מנהגים שנקבעו ע"י גדולי הראשונים שממיהם אנו שותים ולכן הם מחייבים את כל יוצאי קהל גדול וחשוב זה, באשר הם שם, לבין קהילה מקומית, שלא נוסדה אלא לשם ישובו של מקום מסוים בלבד, ועם עקירתה למקום אחר יתכן שבטלו מנהגיה. אלא שישוכם המהווה אגודה שיתופית לכל דבר וכל הימצאותו כרגע במחנה הזמני בכפר דרום אינה אלא לצורך עליה למקום הקבוע - אי אפשר לומר שבהעברתו למקום הקבוע בטלה הקהילה, אדרבה זהו המשכה. אלא שיש מקום לומר שיש גם בהלכות הקהילות אפשרות למצב זמני שעדיין אינו צריך לחייב קביעת מנהגים באופן קבוע. וזאת עפ"י מה שראינו שחייב מנהגי הקהילות הוא מדין נדר מדרבנן, ובנדר יכול אדם לנדור שלא יחול עליו הנדר עד שיגיע למקום פלוני. הוא הדין אתם, יכולים אתם לקבל על עצמכם שכל שתנהגו כרגע עד הגיעכם אל מקומכם הקבוע יהיה בלי נדר. וכדאי להתנות זאת במפורש במעמד כל הקהל.

וכן משמע מדברי הפר"ח הנ"ל שיש מקרים בהם מועילה הסכמת בני הקהל. כגון כשאין רוב למנהג אחד, וע"כ אין בינתיים מה שיחייב אותם לנהוג מנהג אחד וכל מה שינהגו אין לו דין מנהג מחייב, עד שיסכימו ביניהם על מנהג אחד. ומכיון שגם אתם רואים את עצמכם כרגע במצב זמני, כדי לאפשר קליטת משפחות נוספות, וכל מגמתכם היא אהבת האמת והשלום, רשאים אתם לדחות את ההכרעה עד אשר תגיעו אל המנוחה ואל הנחלה. כן נלענ"ד. וכיצד עליכם לנהוג בינתיים עד אשר תקבעו נוסח קבוע? על כל אחד להחזיק בינתיים במנהג אבותיו, אך מבלי לגרום למחלוקת. הא כיצד? תסכימו ביניכם שבינתיים כל מי שיעבור לפני התיבה כש"ץ יתפלל לפי הנוסח הנקוט בידו, ובתפילת הלחש יתפלל כל אחד כפי מנהגו. אך בדברים שיש בהם חשש לשיבוש סדרי התפילה תסכימו ביניכם על המסגרת המקובלת כרגע על

ספרד בקושטנטינה, ואילו לדעת הפר"ח, במה דברים אמורים, רק כשגולי ספרד יצרו בקושטנטינה קהילה עצמאית משלהם, אך אם הצטרפו לקהילה הקיימת בטל מנהגם מספרד. מבואר מדבריו שכל עוד לא הצטרפו גולי ספרד לקהילה החדשה חייבים הם במנהגי ספרד, אע"פ שקהילת ספרד נעקרה לגמרי ממקומה. (כידוע, ב'ט' באב שנת ר"ב לא נותרה רגל יהודית עוד בכל ארץ ספרד) וצ"ע.

אלא שמשמע מדבריו שבמקום שאין הכרעה, כגון כשאין רוב, הדבר תלוי בהסכמתם. וכן משמע מדבריו, שגולי ספרד, למשל, בבואם לקושטנטינה לא היו חייבים להקים קהילה נפרדת, והדבר היה כנראה תלוי בהסכמתם, אם להצטרף לקהילה הקיימת או להקים קהילה נפרדת. ומסתבר שהדבר היה תלוי בין השאר, גם או בעיקר, בשיקול של גדול השלום. שאם השלום היה מובטח יותר בקהילה נפרדת, בה כל עדה יכלה לשמור על נוסחאותיה ומנהגיה, יש להקים קהילה כזו, אך אם ניתן היה להתמוזג בקהילה הקיימת, ללא חיכוכים וחילוקי דעות, מסתבר שעדיף היה לשמור על מסגרת אחידה, משום "ברוב עם הדרת מלך".

ומכיון שאף אתם כוונתכם לקלוט משפחות נוספות למסגרת של קהילה אחת, והרי לא יתכן שמושב דתי אחד יתפצל לקהילות נפרדות חלילה, ואינכם רוצים כבר עתה במקומכם הזמני לקבוע עובדות סופיות עד אשר תגיעו אל המנוחה ואל הנחלה ושם ירחיב ה' את גבולכם במשפחות נוספות, כן תרבינה, רשאים אתם לענ"ד להסכים כרגע להימנע מלהחליט על מנהגים קבועים ולדחות את ההחלטה עד לאחר בואכם למקומכם הקבוע. וכדאי שהדבר לא ידחה ליזמן מאוחר מדי מיום הגיעכם אל מקומכם החדש. (ורצוי היה לקבוע את המנהג הקבוע במקומכם החדש תוך שנה מיום העברתכם).

ה. מנהגי קהילות ארציות ומקומיות

אמנם יש להבחין בין קהל גדול, כגולת ספרד,

פיוטיות. ואין בזה משום "ואל תטוש תורת אמך" שהרי אינו נוטש דבר, אדרבה מוסיף הוא, ובפרט כשתוספת כזו מביאה שלום בין בני הקהילה שכל אחד ואחד מוצא את סיפוקו כהרגליו מימי נעוריו.

ואע"פ שהמחבר פסק שאין לומר פיוטים בתפילה (א"ח סי' ק"ב) ובברכות קריאת שמע (שם סי' ס"ח), הרמ"א מתיר לאומרם. ואף הנהגים כמון המחבר ונמנעים מאמירת פיוטים בתפילה ובברכות קריאת שמע נהגו להוסיף בתפילות יוה"כ פיוטים לקדושה כפי שהם מודפסים במחזורים המקובלים בין עדות המזרח, וכנראה קדושה שאני שכבר מקדמת דנא הוסיפו עליה פיוטים, ולכן אין איסור להוסיף פיוטים נוספים לקדושה כדי להבטיח אחדות ושלוש בין העדות השונות.

אח"כ מצאתי ב"כף החיים" סי' ק"ב שהקשה על המנהג לומר קדושות ביוה"כ פ' לנהגים כמון, האוסר לומר פיוטים בתפילה, ותיירץ שפיוטים אלו כקדושה אריכתא הם ולכן אינם נחשבים כהפסק. אך ליתר הידור המליץ שלא הש"ץ יאמר אותם אלא מישהו אחר וכמנהג ספרד הידוע שלא רק הש"ץ אומר את הפיוטים והסליחות אלא גם אנשים אחרים ("הסומכים"). וא"כ בודאי שאין מניעה להוסיף פיוטי קדושה בחזרת הש"ץ כמנהגי העדות השונות, אלא שלא הש"ץ יאמרם אלא מישהו אחר מהמתפללים. ואין בתוספות אלו משום "אל תיטוש תורת אמך" שהרי אין כאן שינוי מן המנהג, אלא תוספת עליו כדי לספק את העדות השונות ולהשכין שלום ורעות ביניהן ואדרבה כן ראוי לעשות.

ולפי"ז אפשר להוסיף על התפילה תוספות שונות במקומות שאין בהם איסור הפסק, גם אם רוב הציבור אינו נוהג להוסיף אותן, אם יש חלק מהציבור המעוניין לאומרו, מותר לרוב להתחשב במיעוט ולהשביע את רצונו מפני השלום ולהוסיף תוספות אלו, כגון ה' מלך לפני ברוך שאמר, בשחרית של כל יום, או ה' הוא

רובכם, מבלי שהדבר יחייב באופן קבוע. למשל, אם ש"ץ אשכנזי יתחיל את התפילה ב"מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" ולאחר מכן יאמר קדיש יגרום הדבר לשיבוש סדרי התפילה אצל מתפללי נוסח ספרד, לכן יש לקבוע שאם הרוב מתפללים בנוסח ספרד יתחיל הש"ץ תמיד ב"הודו" ויאמר את כל המזמורים לפי הסדר של נוסח ספרד, ורק בחזרת הש"ץ, שאין הדבר משבש את סדרי התפילה אם יאמר בקיץ "ברך עלינו" במקום "ברכנו", למשל, יאמר כפי מנהגו. וכן ש"ץ תימני הנוהג לומר קדושה מורחבת בתוספת "ממקומך" ורוב הציבור אינו נוהג לומר כן, יכול הוא לדלג על קטע זה, שבלאו הכי אינו מעיקר הקדושה, אלא תוספת עליה. מיהו אם ש"ץ כזה אינו מסוגל מסיבות רגשיות לוותר על תוספת זו רשאי הציבור למחול לו על טירחתו ולאפשר לו לומר אותה. והעיקר בכל אלו הוא הסכמה מתוך התחשבות מירבית איש ברעהו. והאמת והשלום אהבו.

ט. הוספות שאין כל הציבור נוהג אותן

ו"ל, שתוספות מסוג זה של קדושה שהזכרנו, מותרות גם לאחר שתקבעו לעצמכם מנהג קבוע. כי גם כשיש נוסח קבוע אין איסור להוסיף על הקדושה תוספת של דברי שבח והלל לקב"ה, וכמו שמצינו תוספות על הקדושה במוספי שבתות בכל העדות. בחגים נהגו באשכנז להוסיף גם "אדיר אדירנו". יש מהתימנים המוסיפים בכל יום "ממקומך", האיטלקים מתפללים "כתר" בשחרית בשבת, האשכנזים נוהגים לומר קדושת כתר בכל התפילות ביוה"כ, וכל העדות נוהגים להוסיף "ובכן יתקדש שמך"... בתפילת ר"ה ויוה"כ פ', ומהתימנים יש שנוהגים תוספת זו כל עש"ת. ורוב פיוטי הימים הנוראים אינם אלא קדושה מורחבת והידוע שבכולם במנהג אשכנז הוא "ונתנה תוקף", ויש קהילות ספרדיות המוסיפות פיוט זה לתפילתן, וא"כ אין איסור למי שנוהג כמנהג הספרדים להוסיף על הקדושה תוספות

במנגינה ספרדית, "כי אשמרה שבת" במנגינה תימנית, ו"כל מקדש" במנגינה חסידית, ומדין ומדין מתקלס עילאה, ומדוע לא יתכן הדבר, בהסכמת הציבור, גם בתפילה?

יא. שינוי ניגונים ופיוטים אינו שינוי מנהג

אך עיקרון חשוב אחד למדנו מדברי המג"א הנ"ל שאין בשינויי ניגונים או פיוטים משום שינוי מנהג, אלא רק חשש בלבול דעת בלבד. כי מנהג מחייב רק בעצם המעשה, אך בצורתו ובניגונו אין מנהג מחייב. ולכן גם בבית כנסת המתפלל למשל בנוסח אשכנז יכול להיות בעל קורא ספרדי או בעל מפטיר תימני וכדו', ואין בשינוי הנגינה משום שינוי מנהג, אם הציבור אינו מתבלבל עי"כ. והוא הדין בשינויי פיוטים, אין איסור לשנות פיוטים ולהחליפם באחרים, אם אין הציבור מתבלבל עי"כ. והסברא נותנת, שלא יתכן לומר שהפייטנים שפיוטיהם נכנסו למחזורים התכוונו להיות אחרוני הפייטנים בישראל שאחריהם אין עוד. אדרבה כל דור דור חייב לבטא את רחשי לבו ואת בעיותיו המיוחדות בתפילות ופיוטים עפ"י סגנונו ותחושותיו. ואביא דוגמא שנקטנו בה, שהוספנו לקינות ת"ב את קינתו של המשורר י"ל ביאלר על שואת יהודי אירופה "אלי פולין". אולם יש להזהיר מפני הגזמה בנושא זה. משום שבאותה מידה שיש צורך בהתחדשות יש גם צורך רב בקביעות. המתפללים מתייחסים ביתר רצינות וכובד ראש לתפילה מוכרת ועתיקה מאשר לתפילה חדשה. וגם לזה התכוון אולי המג"א בהזהירו שלא לבלבל את הדעת. כל תוספת או שינוי של סליחה או פיוט טעונים זהירות רבה שלא לפגוע בכבודם של הראשונים וברציפות המסורתית של אורת התפילה הנחוצה כל כך לחוויתו של המתפלל.

יב. קריאת התורה בספר שאינו של עדתו

ובאשר לנוסח הקריאה בתורה. כבר עמדנו על

הא-לקים בשחרית של עש"ת, ושירי המעלות בתחילת תפילת ערבית ובסופה, ושירת לכה דודי ואמירת לכו נרננה בקבלת שבת (עד היום יש קהילות שעדיין לא הנהיגו אמירת קבלת שבת כמקובל ברוב קהילות ישראל) ועוד כהנה וכהנה. בכל אלו אין איסור להוסיף על התפילה במקומות המתירים ואין בכך משום שינוי המנהג אלא תוספת על המנהג, ותוספות מעין אלו, אם הן נעשות על דעת רוב הציבור, הן הן הדרך לקירוב לבבות והשכנת שלום בין העדות השונות בישראל. ואין בהן משום אל תטוש תורת אמך. ולצערנו, מרבים בעלי המחלוקת להשתמש בנימוק זה, שלא כדו'.

י. שינוי ניגונים

באשר לניגונים. עיין אר"ח סי' תר"ט ס"א בהגהה בשם המהר"ל שאל ישנה אדם ממנהג העיר אפילו בניגונים או בפיוטים שאומרים שם. ופי' המג"א כדי לא לבלבל את דעת הקהל. וידוע הדבר שלכל מועד ומועד ולכל קטע בתפילה יש את הלחן המיוחד לו, וכשמשנים מהלחן עלולים לאבד את הטעם בתפילה ואת החוויה שלה. אולם אעפ"כ מצינו גם שינויים וגיוונים רבים בתפילה, ובעיקר נפוץ הדבר בקהילות החסידים שמחליפים ניגונים מדי שבת בשבתו ומדי מועד במועדו, ומהם שמקפידים לחדש ניגון לכבוד כל שנה חדשה או מאורע אחר, ובלא חידוש בניגון הופכת התפילה לרוטינית וחסרת גיוון וחוויה. והדרך הנכונה היא אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידך. דהיינו יש קטעים בתפילה שבהם הציבור מקפיד שלא ישנו ויש קטעים שבהם הציבור מקפיד שכן ישנו ויחדשו, והדבר טעון הסכמה של הציבור והתיעצות עם כל חלקיו, ועפ"י הסכמת הציבור ניתן לשנות ולגוון בניגונים ואז אין כאן בלבול. ועי"כ אפשר למזג את המנגינות של העדות השונות בתוך התפילה וליצור פסיפס רב גוני של מנגינות שונות. וכבר ראינו דוגמת זה בזמירות השבת שיש מזמרים מזמורים שונים במנגינות מעדות שונות כגון "בר יוחאי"

זו של קריאה בתורה, אם היא תקנה על היחיד או על הציבור. שאם נאמר שהיא תקנה על היחיד חובה על כל אחד ואחד לשמוע את קריאת התורה בספרו ואינו יוצא ידי חובה בספר תורה אחר, אך אם נאמר שהיא תקנה על הציבור (וכן העלנו בברורנו שם) "ל שאין צורך שספר התורה יהיה כשר לפי כל אחד ואחד, אלא דינו בספר תורה שכשר לחלק מהציבור, כי התקנה היתה שהציבור יקרא בתורה והרי קראו. ואע"פ שההבדלים בצורת האותיות בין העדות השונות הם משמעותיים, הנפ"מ היא בעיקר לתפילין ומזוזות שכל אחד מניח בזרועו, בראשו ובפתחו, ולא בספר תורה שהציבור קורא בו. ואף שמסתבר שקהילה שיש לה מנהג קבוע צריכה לכתוב ספר תורה עפ"י מנהגה, אך קהילה מעורבת אין נפ"מ לפי זה באיזה ספר תורה היא קוראת, משום שהעיקר הוא עצם הקריאה בציבור, ואין צורך שכל אר"א יצא בספר משלו. "והאמת והשלום אהבו".

כך שאין בשינוי הלחן משום שינוי מנהג. אך השאלה הכבדה יותר באיזה ספר לקרוא, והאם בן עדה אחת יוצא ידי חובתו בשמיעת קריאת התורה מספר שאינו מעדתו אלא משל עדה אחרת?

והנה אם נניח שאין בן עדה אחת יוצא ידי חובה בספר תורה של עדה אחרת, מה תעשה קהילה רב עדתית כקהילתכם שעדיין אין לה מעמד של קהילה שיש לה מנהג קבוע? האם אף אחד לא יוצא ידי חובה? שהרי אם נאמר שאין אדם יוצא ידי חובה אלא בספר של עדתו, כשיש רק מנין בקושי וחלק אינו יוצא ידי חובה גם החלק האחר אולי אינו יוצא ואסור לקרוא בתורה באותו מנין שהרי אין קריאת התורה אלא בעשרה? ועכ"פ חלק בודאי אינו יוצא, לפי הנחה זו, ואם יקראו בספר תורה אחר לא יצא החלק השני, וא"כ כיצד נמצא את ידינו ואת רגלינו?

במקום אחר (עי' להלן סי' ט') בדרנו גדר תקנה

סימן ב

כפילת "אודך" בשירת ההלל

מודים" משתקין אותו, משום שנראה כמודה לשתי רשויות (ברכות ל"ג ע"ב)?

ראשי פרקים

שאלה

- א. האומר מודים מודים
- ב. הכפילות בהלל וביום כיפור
- ג. דרך שיר
- ד. הפסק בברכות
- ה. בין בעלי תפילה לחזנים

שאלה*

א. האומר מודים מודים

נחלקו הראשונים אם האומר מודים, מודים, הוא מלה, מלה, או פסוק, פסוק. רש"י סובר פסוק, פסוק; והר"ח וכן הר"ף סוברים מלה, מלה (עי' תוס' ל"ד ע"א ד"ה אמר). ולכאורה לרש"י אין איסור לשיר "אודך, אודך" (אם כי יתכן שהוא גנות) ולהר"ח יש איסור.

ועיין משנ"ב סי' קכ"א (בביאור הלכה) שהסתפק אם האומר מודים, מודים, הכוונה

הנוהגים לשיר בהלל "אודך, אודך, כי עניתני" האם נכון הם עושים, שהרי האומר "מודים

וליה עינינו בשמחת בית השואבה, והרי שם היה בציבור? (וגם שם היתה כונה לתקן את מה שהיו עושים אבותינו שהיו אחוריהם אל ההיכל).

ותירצו האחרונים (מחצית השקל וערל"ג סוכה נ"ג ב' וסד"ח מערכת יוה"פ סי' ב', כ"א) ששם לא היו כולם אומרים זאת אלא רק החסידים ואנשי מעשה. וקשה, שהרי מסתמא היו שם הרבה חסידים ואנשי מעשה. וגם נוכחותו של ציבור גדול במקום נחשבת כרבים שאין בהם חשדא (הרי גם ר"ג ברה"כ"ד א' היה יחיד, אלא שהצורות שהחזיקו היו לצורך הכלל ובנוכחות ציבור אין בכך חשדא).

ותירץ החת"ס שהנהוגים כן סוברים כהרמב"ם והר"ח שרק מלה מלה אסור לכפול אך פסוק שלם אינו אלא מגונה, ובציבור לא חיישינן לגנאי. ובשמחת בית השואבה לא היו כופלין פסוק אלא מלה במלה ולכן היה אסור. וא"כ בנ"ד שהכפילות היא מלה במלה יש לאסור. אלא א"כ נאמר שהמנגינה מעידה שאין כוונה לכפול. ודוחק, שהרי גם בשמחת בית השואבה היתה כונה טובה ובכ"ז אסור. מה גם שאפשר לסדר את המלים אחרת מבלי לפגוע במנגינה. ולכן נראה שכן ראוי לעשות לשנות את סדר המלים (במקום לכפול את המלה אודך, לכפול את ההברה "ך" באודך) או החליף למנגינה אחרת.

ג. דרך שיר

ובתפארת ישראל על משניות ברכות (פ"ה משנה ג' בבועז) כתב שדרך שיר מותר לכפול מלים. ור"ל משום שאין כוונתו לשתי רשויות אלא לצורך השיר. וק"ל מאי שנא מעינינו ליה-וליה עינינו שכוונתם היתה מוכחת לשם שמים להוציא ממנה אבותיהם שהיו משתחוים במקום הזה כשפניהם אל השמש, ובכ"ז הדבר היה אסור? ומה שהביא שם ראייה מהלל וכל הנשמה תהלל י-ה, עכצ"ל כמש"כ החת"ס לענין יוה"כ"פ דק"ל כהרמב"ם שהאיסור הוא רק בחזרה על מלה מלה ולא על פסוק פסוק, ובציבור אין הדבר מגונה ולכן מותר.

אמנם שיטת הרמב"ם שבהלל כופלין מאודך

היא שאומר את כל התפילה פעמיים לכל מ"ד כדאית ליה, או שהכוונה היא אפילו אומר רק את המלה הראשונה פעמיים ולא חזר על כל התפילה. ונשאר בצ"ע. ועכ"פ לצד הזה של הפסק במשנ"ב, שרק אם חוזר על כל התפילה פעמיים משתקין אותו, כשאומר רק את המלה "מודים" פעמיים, אין משתקין אותו. ובנ"ד הרי אומר רק את המלה הראשונה פעמיים.

ב. הכפילות בהלל וביום כיפור

מיהו צ"ע בכלל איך אנו כופלין מאודך ולמטה (כדאי' בסוכה ל"ט ע"א), הא האומר מודים מודים משתקין אותו? ובשלמא לר"ת ניהא דכופלין רק את כל הפסוק ולא מלה מלה. אך לרש"י שכופלין את כל הפסוק קשיא! ועיין ערל"ג שכתב שרש"י והרמב"ם נחלקו מה כופל, לרש"י את כל הפסוק ולהרמב"ם רק כל מלה ומלה. ולטעמייהו אזלי בברכות ל"ג ע"א, לרש"י, שבכפילות כל הפסוק משתקין אותו, משו"ה ב"אודך" כופלין את כל הפסוק להראות שבכוונה תחילה כופלין, ולהרמב"ם שכפילות המלה אסורה א"כ באודך כופלין כל מלה ומלה להראות שבכוונה כופלין כל מלה. עכ"פ לתרווייהו לא חיישינן הכא להא דהאומר מודים מודים, וע"כ משום שכאן יש סיבה לכפילות.

ולכאורה נראה שמאחר שרש"י אין איסור בכפילות המלים, ולהרמב"ם לכתחילה כופלין אודך, אודך, אין בזה משום איסור. ובפרט להטעם שכתבנו שכשיש סיבה הניכרת לכפול אין איסור בכפילות. א"כ י"ל דה"ה כאן שהכפילות היא בגלל המנגינה, יש סיבה הניכרת לכפילות ולכן אין איסור לכפול.

והב"ח בסי' ס"א כתב שהמנהג לכפול השמות ביום כיפור הוא משום שכל הציבור אומר אותם ביחד כדי לתקוע בלב כל ישראל למסור את נפשם על קדושת השם ולכן הדבר מותר (וכע"ז מצינו ברה"כ"ד א' שברבים ליכא חשדא). והמג"א סי' ס"א ס"ק ט' הקשה מסוכה נ"ג ב' שהגמ' מקשה על מה שהיו כופלים עינינו ליה-

גרוע ויש לבטלו. (עיי' שו"ת בן פורת ח"ב סי' ז'). ובשד"ח כרך ז' בהוצאת ב"ב עמ' 332 בשם המהר"ם שיק אר"ח סי' ל"א, וביב"א ח"ז אר"ח סי' י"ד בשם פוסקים נוספים, ובאגרות משה אר"ח ח"ב סי' כ"ב. ולעומתם רק ערוה"ש בסי' של"ח ס"ח, מלמד זכות **בדיעבד** על הנוהגים לכפול מלים משום שהוא אצלם עונג שבת ויר"ט ומוטב שיהיו שוגגין וכו', אך לכתחילה גם הוא מתנגד לתופעה זו).

ה. בין בעלי תפילה לחזנים

ויש להבחין בין בעל תפילה שעיקר כונתו לשם שמים ורק במקרים בודדים כשהכונה או המנגינה מאלצות אותו לכפול מלה או שתיים, שיש ללמד עליו זכות, לבין חזנים מקצועיים שברובם לא הכונה היא הגורמת להכפלת המלים אלא השתעבודותם ליצירה מוסיקלית שהם חייבים לבצעה בצורתה המקורית, ולכן הם כופלים את המלים. יצירות אלו לא נוצרו בהכרח לשליחי ציבור היורדים לפני התיבה, אלא לקונצרטנים שבהם אין איסור לכפול את המלים. אולם בתפילה עצמה בבית הכנסת אין שום היתר לכפול מלים רק לטובת היצירה המוסיקלית המסוימת. יש הרבה יצירות והרבה לחנים שאין הכרח לכפול בהם את המלים, ועל הש"ץ להעדיף את אותה הלחן שאינו מצריך הכפלת מלים.

ואפילו במקום שאינו הפסק, כגון ב"בריך שמיה", באב הרחמים, בהכנסת ספר תורה, ובסליחות שאינן בתוך התפילה והברכות, אמנם אין איסור הפסק, אך יש חשש לנראה כמתפלל לשתי רשויות במלים מסוימות ולגנאי במלים אחרות, ויש להוסיף על כך גם טירחא דציבורא, לכן אין מקום להכפלת מלים בכלל בבית הכנסת.

וה' יקבל את תפילת עמו ישראל ברחמים.

ואילך מלה מלה (עיי' פיהמ"ש לסוכה פ"ג ובער"נ סוכה ל"ט א' ד"ה לכפול מה שפירש בדבריו). וא"כ לכאורה, דוקא לשיטת הרמב"ם מותר לשיר ולכפול אודך, אודך. כי כך הונהג, לדעתו. אולם נראה לענ"ד שרק מי שכופל את כל המלים, מאודך ואילך רשאי לכפול כמנהג הרמב"ם. אך מי שאינו כופל את כל המלים, ואדרבה, הוא נוהג לכפול את הפסוקים, כנהוג, הרי הכפלת המלים "אודך, אודך" עלולה להתפרש כשתי רשויות. ואע"פ שבימינו אין חשד זה קיים כל כך, גנאי בודאי יש בדבר, וגם לא מצינו שאיסור כפילת מודים מודים התבטל, ולכן נלענ"ד שמן הראוי להימנע משיר בצורה זו. ומן הראוי להעדיף לחנים אחרים לקטע זה בהלל, ויש לחנים אחרים יפים, או לשבץ את המלים בתוך הלחן בצורה אחרת כדי להימנע מכפילת המלה "אודך", (ועיי' צמח יהודה להגר"י סגל ח"א סי' ד' שהאר"ך וליבן סוגיה זו).

ד. הפסק בברכות

ובכפילת מלים בתוך הברכה יש בעיה של הפסק כי כל יתר כנטול דמי, וכל מלה מיותרת הרי היא כמו מלה זרה שאינה ממין התפילה. ובשלמא למי שקורא את ההלל בלא ברכה (כגון הספרדים ב"ח ובוהמ"ם), אין כאן הפסק בברכה ובכל זאת אסור להפסיק שלא לצורך עיי' סי' תכ"ב ס"ד. אך הנוהגים לברך תחילה וסוף כל מלה מיותרת היא הפסק חמור. אמנם אם יש צורך בכך יש מקום להתיר, דלא גרע ממישיב שלום לאדם נכבד שמותר אפילו באמצע הפסוק, שהרי עושה זאת לשם שמים. והצורך לשיר בהלל הוא חלק מההלל שהרי הלל נקרא שירה (עיי' למשל מגילה י"ד א' וערכין י' ב'), ומן הראוי לשורר בו. אך במקום שאין הדבר נחוץ אסור לכפול את המלים משום הפסק. וכבר העירו הפוסקים על מנהגם של החזנים לכפול מלים שהוא מנהג

סימן ג

עניית אמן במקוה

שאלה

א. דין בית הטבילה

ב. עניית אמן

מסקנה

שאלה:

האם מותר לבלנית לענות אמן על ברכתה של אשה הטובלת במקוה?

א. דין בית הטבילה

בשו"ע או"ח סי' פ"ד כתב הרמ"א: "ואסור לענות אמן בבית המרחץ", ובט"ז שם ס"ק ב': "דבית הטבילה יש לו ממש דין בית האמצעי של המרחץ, דקצתם ערומים כו'; ולכתחילה אין לברך שם שום ברכה". רק ברכת הטבילה היא הכרחית שם שהיא שייכת לטבילה, כדיעבד דמי כיון שא"א בעינין אחר. וא"כ ה"ה אמן הוי כדיעבד. (אמנם הט"ז כתב זאת רק במקוואות קרות, אך י"ל דמקוואות דידן, גם כשהן חמות, לא נפיש זוהמיהו ומותר לברך בהן).

מיהו היתר זה הוא רק מצד המקום, דכיון שדינו כבית אמצעי - מותר. אך יש כאן גם ראיית הערוה. בשלמא האשה הטובלת שהיא חובקת בזרועותיה יכולה לברך משום שאין ליבה רואה את ערותה, וכמש"כ הש"ך והט"ז ב"ד סי' ר' להליץ על המנהג שאין הנשים מכסות את ערותן בשעת הברכה. אך זו שעונה אמן רואה את ערותה של המברכת. ואע"פ שאינה מסתכלת בה ישירות, ס"ס נמצאת עימה באותו חדר בו נמצאת הערוה ואסור לה לומר דבר שבקדושה בנוכחותה, וכיצד יכולה לענות אמן?

אולם י"ל דמותר להרהר בד"ת במקום שרואה את הערוה, כמבואר בשו"ע או"ח סי'

פ"ד בהגהת הרמ"א. ועניית אמן אין בה לכשעצמה דבר שבקדושה אלא שמאמת את מה שאמר המברך ואין כאן אלא הירהור בדבר שבקדושה, וזה מותר.

ב. עניית אמן

מיהו דבר זה צ"ע, שהרי לכתחילה היוצא בברכת חבריו צריך לענות אמן (עיין משנ"ב סי' רט"ו ס"ק ז') וגדול העונה אמן יותר מהמברך, והעונה אמן הר"ז כאילו מברך ממש, וילפינן משבועה שהעונה אמן הר"ז כאילו נשבע בעצמו (ער"ן נדרים ב' א'). א"כ כשעונה אמן הר"ז כמברכת בעצמה, ואע"פ שלא אמרו כן אלא כשרוצה לצאת י"ח בברכה או לישבע, שענית אמן שלו נחשבת לברכה; אך זו, שאינה יוצאת בברכה, אלא עונה אמן גרידא, אין האמן שלה נחשב לברכה - מ"מ י"ל שאילו היתה רוצה לצאת בברכת הטובלת היה האמן נחשב לברכה עצמה. (ועיין משנ"ב סי' ע"ה ס"ק כ"ט שבאמת אינו יכול לצאת י"ח בברכת חבריו כשהוא רואה את הערוה). אע"פ שעתה אין כונתה אלא לעניית אמן גרידא ס"ס אמירה זו כוללת גם ברכה אם יצטרכו לה, וחמיר טפי מהרהור גרידא.

והנה הר"ן (ריש נדרים) הביא בשם ר"ת שהנשבע מפי עצמו לא בעי שם, אך הנשבע מפי אחרים וענה אמן בעי שם, והר"ן תמה עליו דדבריו צ"ע. והשלמי נדרים הביא בשם הנצי"ב לחלק בין שבועת סוטה, שכל מהותה היא שתהיה ע"י עניית אמן של האשה, לבין שבועת ביטוי שעיקרה הוא כשנשבע בעצמו, ועניית אמן ע"י אחר נחשבת רק כאילו נשבע מעצמו, אך אינה כשבועת עצמו ממש. ומכיון ששבועה בלא שם אינה אלא יד - אינה נחשבת ליד אלא כשנשבע בעצמו ולא כשעונה אמן.

וא"כ י"ל דבאמת אמן אינו כמברך עצמו,

- יכול לברך, כיון שאין לבו רואה את הערוה, אם כי זה מועיל רק ללב ולא לעינים, דס"ס הוי כערוה בעששית, י"ל דכוח המים הצלולים מועיל משום דהוי כרשות בפנ"ע, ולכן הטובלת כאילו נמצאת ברשות אחרת, ומכיון שמסתמא דמילתא אין הבלנית מסתכלת ישירות בערותה של הטובלת, אלא רק נמצאת איתה באותו חדר יכולה לענות אמן, דהיא כאילו ברשות נפרדת. אמנם אסור לומר דבר שבקדושה מול ערוה, אפילו כשאינו מסתכל עיין סי' ע"ה ס"ו בפוסקים, אך בערוה בעששית שרי. ע"ש במשנ"ב ס"ק כ"ט וה"ה כאן.

מסקנה

מותר לבלנית לענות אמן אחר ברכת הטובלת.

אלא יש לו דין כאילו מברך, וזה נכון רק כשבאמת רוצה לברך ולצאת י"ח בעניית אמן. אך אמן גרידא כשאינו מתכוון לצאת אין בו דבר שבקדושה אלא כהרהור גרידא, שמאמת את דברי המברך. לכן מותר לה לענות אמן, אע"פ שהיא רואה את ערותה משום שאינה אלא כמהרהרת ולא כמברכת.

אך מכיון שהר"ן תמה על ר"ת יתכן לומר שהוא סובר שאמן הוא שבועה ממש וה"ה כאן אילו היתה מכוונת לצאת, היתה נחשבת כמברכת בעצמה וא"כ גם כשעונה אמן גרידא דינה כמברכת ממש והדבר אסור.

ונלענ"ד לומר באופן אחר שמכיון שהאשה הטובלת נמצאת בתוך המים, אפילו כשהם צלולים, יכולה הבלנית לומר אמן. וכמש"כ הרמ"א בסי' ע"ד שאם לבו מעל המים הצלולים

סימן ד

תפילה לפני זמנה

כאן, מותר להקדים ולהתפלל לפני הנץ החמה משום מצוה דרבים של אלו שאינם יכולים להתפלל במנין.

ולכאורה אדרבה, מכיון שהרוב יכולים להתפלל בזמן, משום מצוה דרבים על המיעוט לוותר על תפילה במנין כדי לזכות את הרבים בתפילה בזמנה. והתם, בשחרור עבד, שאני, שבלעדי העבד לא היה מנין כלל, ואילו כאן יש מנין גם בלי המשכימים, והכונה היא רק לזכותם בתפילה בציבור, ונמצא שהרבים מתפללים שלא כדין בכדי לזכות מיעוט שיתפלל כדין.

מאידך, אין כאן איסור כמו שחרור עבד. שחרור עבד הוא איסור-עשה מהתורה, ואילו תפילה לפני הנץ החמה אינה איסור חלילה, אלא שלכתחילה זמן תפילה הוא אחרי הנץ

שאלה*

בישוב שיתופי קטן כחמישה עשר איש, חמישה מהם צריכים להשכים קום כדי להספיק לצאת לעבודתם, האחרים יכולים להתחיל את עבודתם מאוחר יותר ולהתפלל כדין אחרי הנץ החמה. האם על כולם להקדים ולהתפלל לפני הנץ החמה כדי לזכות את המשכימים בתפילה בציבור?

תשובה

בעיה זו דומה למה שכתבו התוס' במס' שבת (ד' ע"א) שאומרים לאדם 'חטא כדי שיזכה חברך' במצוה דרבים. והביאו ראייה לזה מר' אליעזר ששחרר את עבדו כדי לצרפו למנין אע"פ שעבר בעשה של "לעולם בהם תעבודו". וא"כ ה"ה

* לעצמונה אלול תשל"ט

ורוב ההמון תאביס ורעביס לאכול בעוד היום גדול בימים ארוכים, ואם היו אוכלים קודם מנחה היו שוהים באכילה ובשתייה ולא יבואו כלל לבית הכנסת... ומתוך כך לא היה כח לת"ח לפרוש מהמון עם להתפלל תפילת ערבית ולקרוא ק"ש בעוד היום גדול..."

והגיעו הדברים עד כדי כך שר"ת אסר לפרוש מן הציבור ולהתפלל ערבית בזמנה משום יוהרא, ונקרא הדיוט, אא"כ הורגל בשאר פרישות (עי"ש בתרומת הדשן). אמנם י"ל שהמנהג השתרבב כתוצאה מאריכות הימים בקיץ בארצות הצפוניות, שלפעמים זמן ערבית עלול להגיע לשעה מאוחרת מאד (עשר בלילה ואף יותר). ואכן קשה מאד להטריח את הציבור עד כדי כך ודמי לאונס. אך המנהג הזה נהג גם בבבל בימי רב האי גאון כפי שהביאוהו הראשונים. ואף הוא התיר להתפלל עם הציבור משום ברוב עם הדרת מלך. למרות שבבבל השקיעה אינה כה מאוחרת. והוא הסתמך על מנהג א"י שנהגו כן, ובא"י בודאי השקיעה אינה כה מאוחרת.

וא"כ מכל הנ"ל עולה שבתפילה הקלו, כמו שכתב הרא"ש, וכנראה כדי לקיים את המסגרת הציבורית של תפילה בציבור שהיא הבסיס לכל חיי קהילה, ובלעדיה הקהילה עלולה להתפורר חלילה. ולכן מן הראוי לקבוע זמן קבוע לתפילה שבו רוב הציבור יוכל להתפלל ביחד, למרות שאינו הזמן האידיאלי מבחינה הלכתית.

וי"ל עפ"י התוס' במס' שבת הנ"ל שכל שאדם גורם לחבירו לעבור איסור מותר לו לעבור עבירה קלה כדי למונעו מאותו איסור. ואף כאן, מכיון שבשליחותם של כל חברי הישוב נדרשים חברים אלו להשכים קום ולהתפלל בלא מנין (שהרי מדובר בישוב שתופי), מן הראוי שכולם ישכימו אף הם למונעם מתפילה ביחידות. ואע"פ שהם מתפללים קודם הזמן מותר להם לעבור איסור קל כדי לאפשר לחבריהם להתפלל בציבור.

(ועי' אג"מ אר"ח ח"ד סי' י' שכתב שאם הציבור מתפלל מוקדם, לפני הזמן, יכולים גם

החמה, ובשעת הדחק מותר לכתחילה להקדים ולהתפלל, י"ל שגם כאן זיכוי המשכימים להתפלל בציבור כשעת הדחק דמי.

וא"כ כאן, כשהרבים מקדימים את תפילתם למען היחידים, אדרבה, ה"ז ביטול מצוה דרבים לכתחילה לשם זיכוי מעטים. וזאת לא מצאנו! מיהו י"ל שאעפ"כ כשעה"ד דמי ושרי.

וכדמות ראייה יש להביא ממה שכתבו הראשונים בריש ברכות להסביר את הנוהג להקדים תפילת ערבית לפני צאת הכוכבים, משום טירחא דציבורא. אמנם ר"ת ור"י (עי' תוס' ורא"ש ריש ברכות) סוברים שהטעם לכך הוא כר' יהודה שזמן תפילת ערבית הוא בפלג המנחה, אך כבר הקשה הרא"ש (שם) שהנוהג הוא להתפלל מנחה אחרי פלג המנחה ואחריה ערבית, עי"ש מה שתרץ. עכ"פ הנוהג היה להתחשב בטירחא דציבורא ולהתפלל ערבית בשעה מוקדמת, למרות שהדבר מוקשה מבחינה הלכתית. ונראה לכאורה שני"ד, הקדמת תפילת שחרית לפני הנץ היא בעיה קלה יותר מאשר הקדמת ערבית לפני צאת הכוכבים. כי תפילת שחרית לפני הנץ זהו זמנה לכר"ע, אלא שלא הזמן הראוי לכתחילה, בעוד שתפילת ערבית קודם זמנה, כשהתפללו מנחה אחרי פלג המנחה, היא חמורה יותר מבחינה הלכתית. ובכל זאת נהגו כולם להקדים ערבית משום טירחא דציבורא.

וכפי שנראה להלן מתרומת הדשן אמנם המיעוט התחשב ברוב, אך הרוב לא היה אנוס להתפלל לפני הזמן, אלא שהדבר גרם לו לטירחא, וא"כ רוב כזה אע"פ שא"א לכנותו "קשר רשעים" (עי' סנהדרין כ"ו א') חלילה, שאם היה כן לא היה לו דין רוב ולא היה מקום להתחשב בו כלל, מכל מקום גם קשר צדיקים גמורים לא היה, ובכל זאת התחשבו בו והציבור כולו התפלל מוקדם כדי שכולם יתפללו בציבור. וא"כ י"ל שה"ה בנ"ד.

וזו לשונו של תרומת הדשן (סי' א'): "המנהג השתרבב ע"י תשות כח שירדה לעולם

היחידים, שיכולים להתפלל בזמן, להצטרף לציבור ולהתפלל מוקדם. אך לא מוטלת עליהם חובה לעשות כן. מיהו במקרה שלו לא היה חסר מנין למקדימים.)

מסקנה

תפילה מוקדמת בציבור עדיפה.

סימן ה

הזכרת פסח ב"יעלה ויבוא"

ראשי פרקים

שאלה

- א. מהו שמו המקורי של החג
 - ב. חג הפסח בלשוננו
- תשובה

שאלה*

ביום א' דפסח אמר אדם יעלה ויבוא, ובמקום "חג המצות הזה" אמר "חג הפסח הזה", האם יצא י"ח או לא?

א. מהו שמו המקורי של החג

השאלה היא מה שמו המקורי של החג, חג המצות או חג הפסח, שאם שמו חג המצות, ואילו חג הפסח מתייחס ל"ד בניסן בלבד, שהוא יום הקרבת הפסח, נמצא שלא הזכיר כלל את שם החג, ולא יצא י"ח ועליו לחזור ולהתפלל.

ונראה שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים. עיין תוס' קידושין ל"ז ב' ד"ה "ממחרת", הק' הראב"ע שמפסוק ביהושע "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" משמע שפסח הוא ט"ו בניסן, ובפרשת מסעי כתיב "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל" משמע שפסח הוא י"ד בניסן, שהוא יום שחיטת הפסח, ור"ת תרץ שהכונה ביהושע ג"כ ל"ד ומעבור הארץ הוא ישן, ואותו אכלו ממחרת הפסח דהיינו בט"ו, ואילו מצות

וקלוי, דהיינו החדש, אכלו בעצם היום הזה, ר"ל בט"ז.

ור"י תרץ שלשון תורה לחוד, לשון נביאים לחוד, ולשון חכמים לחוד, ונמצא שבלשון התורה פסח היינו י"ד ובלשון נביאים פסח הוא ט"ו.

וע"כ גם ר"ת מודה שלשון חכמים לחוד, שהרי בלשון חכמים פסח הוא כל חג הפסח מט"ו ועד כ"א בניסן, אלא שלדעתו יש לומר שלשון חכמים זו נתחדשה רק אחר החורבן. וראה מש"כ בתוס' חדשים בשם הרב לוי יצחק מברדיצ'ב (במשניות וילנא הגדולות ריש פסחים) שבזמן הבית קראו ל"ד פסח ולט"ו חג המצות. אולם אחרי החורבן קראו לכל החג - פסח, זכר לחורבן. (ועי"ש באופן נוסף שפסח הוא שבחו של הקב"ה ומצות הוא שבחן של ישראל וזה מתאים יותר לפירוש ר"י, שלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד. תורה נאמרה בלשונו של הקב"ה והוא מקלס אותנו במצוות שהזדרנו לצאת, ולשון נביאים הוא לשוננו, של בשר ודם, המקלסים את הקב"ה בפסח, שפסח על בתינו).

נמצא א"כ שלדעת ר"ת רק אחרי החורבן נתחדש בלשון חכמים הכינוי פסח לחג זה. אך אנשי כנסת הגדולה תיקנו לומר בלשון תורה, חג המצות דוקא, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים לא יצא י"ח. אך לשיטת ר"י כבר בלשון נביאים כונה חג זה בלשון חג הפסח ואנשי כנסת הגדולה העדיפו את לשון התורה חג

* אדר תשל"ו

בעגה אחרת מלאכי השרת מכירין ומכירין. (ועפ"י הדעה השניה בשר"ע א"ח סי' ק"א ס"ד, ולפי מה שכתב שם המשנ"ב בס"ק י"ח שכן נהגו הנשים משמע שיוצא).

וב'ל' תרגום נקרא החג כולו פסח, כגון באנגלית וכן באידיש ומי שהתפלל באנגלית או באידיש יצא ידי חובתו, ואם כן מה לי "תרגום" עברי מה לי תרגום לועזי? אמנם "ל ש"תרגום" עברי חמור יותר משום שאם כבר מתפלל בעברית מן הראוי שיתפלל בעברית מדויקת. ואינו מוכרח.

אלא שיש לטעון שכאן מתפלל חציו בעברית מקורית וחציו ב"תרגום" עברי, והדבר תלוי בסוגיה בגיטין ט"ו ב' - ט"ז א' אם מהני חציו בצורה כזו וחציו בצורה אחרת.

ואולי יש לדמות זאת למגילה, שמי שיודע לשון הקודש יש הסוברים שאינו יוצא בתרגום (ע"י א"ח סי' תר"צ ס"ז). וצ"ע אם יש להשוות זאת לכאן.

תשובה

למסקנה נראה שאע"פ שיש להסתפק אם יצא י"ח תפילה, בדיעבד אינו צריך לחזור ולהתפלל.

המצות. אך כל האומר במקום חג המצות חג הפסח יצא י"ח.

והגרש"י ז"ל ב"המועדים בהלכה" הביא שנחלקו בדבר אמוראים בירושלמי אם פסח האמור בתורה הוא י"ד או ט"ו. והביא שם שרש"י והרמב"ם סוברים שפסח ביהושע הוא ט"ו כר"י. (ועיין תענית ד' שבזה נחלקו רבה והאמוראים).

והרד"ק פירש כר"ת שפסח ביהושע הוא י"ד.

ומכיון שהדבר שנוי במחלוקת גדולה בין האמוראים והראשונים, מספק אינו צריך לחזור, ובפרט שלד' הרמב"ם פסח הוא ט"ו, יש כאן עמוד גדול לסמוך עליו.

ב. חג הפסח בלשונו

ולעצם הספק יש מקום לומר שאע"פ שבתורה חג הפסח משמעותו י"ד, מכיון שבלשון חכמים ובלשונו כיום פסח משמעותו כל חג המצות י"ל שיצא י"ח, דלא גרע ממי שהתפלל בלשון תרגום שיצא. ואפילו לר"ף שסובר שיחיד אינו יכול להתפלל בלע"ז זהו משום שמלאכי השרת אינם נזקקין לה, אך כשמתפלל בלשון הקודש

סימן ו

טלטול ספר תורה במכונת בטיולים

ראשי פרקים

שאלה

א. גדר טלטול וחומר איסורו

ב. חילוק בין טלטול עימו לטלטול אליו

שאלה

האם מותר לטלטל ספר תורה בארון מיוחד במכונת לשם קריאה בתורה במשך הטיול?

א. גדר טלטול וחומר איסורו

בקידושין (ל"ג ע"ב) איבעיא להו: "רכוב כמהלך דמי?" ומסקינן דכמהלך דמי. ובשבת ה' ב': "אגוז בכלי וכלי צף ע"ג המים, בתר אגוז אזלינן, והא ניח, או בתר כלי אזלינן והא לא ניח דנייד?" (וצ"ע מדוע לא פשטה הגמ' בשבת את בעייתו של רבא באגוז מהא דטמא וטהור שהביאה בקידושין, ומדוע נשארה בתיקו? וצ"ע לע"ע). ולפי"ז י"ל דספר תורה נחשב מטלטל וחל האיסור

אמר הולכין אחר תורה, והכא תימא מוליכין תורה אצלו?" משמע דגנאי הוא לתורה שהתורה באה אצל האדם ולא הוא בא אצלה. אך מלך שמצווה על כך שהתורה תהיה עימו כל ימי חייו אין התורה באה אצלו, אלא הוא מוליכה עימו לכל מקום שהולך ואין בזה כל גנאי, אדרבה הדבר מוכיח את חשיבותה.

וא"כ ה"ה אנשים היוצאים לטיול ולוקחים עמהם מזון ושקי שינה וכל צרכיהם, אדרבה גנאי הוא לתורה שאותה עוזבים ולא לוקחים עמהם. וא"כ אין הדבר דומה לחולה או שבוי שמביאים אליו ספר תורה, אלא הוא לוקח עימו ודמיא למלך וש"י.

ובדברינו יש לישוב את המנהג בימים נוראים ובשמחת תורה שמוציאין ספרי תורה מחוץ לביכ"ס לקרוא בהם בחדרים אחרים, או לשמוח בהם בחוץ, דכל אלו אין התורה באה אליהם אלא באה עמהם. וד"ק. (ועי' ערוה"ש סו"ס קל"ה שמתנגד למנהג זה אך לפי המשנ"ב הדבר מותר.)

וניקח לדוגמא אנשים כמו הרכבים (בני יונדב בן רב - ירמיהו ל"ה) שאין להם בית והם נודדים ממקום למקום, האם אסור להם לטלטל ספר תורה עמהם? מסתבר שמותר. אע"פ שאין ראייה לדבר זכר לכך במסעי בני"י במדבר ויציאת ארון למלחמה.

ועיין משנ"ב סו"ס קל"ה בבה"ל שהסיק שרק לצורך אדם פרטי (שאינו אדם חשוב) אין לטלטל ספר תורה, כי איננו מצווה בקריאה. אך ציבור החייב בקריאת התורה מטלטלין ספר תורה עבורו. וא"כ ה"ה כשהציבור יוצא לדרך מן הראוי שיטול עמו ספר תורה בתנאי שהספר יהיה מונח במקום מכובד במשך כל הטיול.

לטלטלו כשאינו לו מקום קבוע, שהרי מכונית אינה כמקום קבוע.

מיהו צ"ע מהו גדר איסור טלטול ספר תורה? שמא אין איסור זה אלא משום כבוד, וכשתיקנו לו מקום מסודר זהו כבודו, על אף שהוא מטלטל. ובכלל גוף איסור טלטול ספר תורה צ"ע, וכי אסור לטלטל ספר תורה כדי ללמוד בו? והמלך שהיתה יוצאת ונכנסת עמו לכל מקום כיצד היה מטלטלה? (ושם לא היה ארון, אלא היתה קשורה בזרועו). ויש לחלק בין ספר תורה של יחיד לשל ציבור, אך חילוק זה צ"ע. שא"כ לפי"ז מותר יהיה להביא ספר תורה של יחיד לבית האסורין וזאת לא מצינו.

ומה שהערנו ממלך יעויין סנהדרין כ"א ב' ברש"ש שכתב: לולא דמיסתפינא הייתי אומר שהמלך לא היה כותב ספר תורה שלם עבור ספר התורה השני (של מלך), אלא ספר מצוות מקוצר. ועי' עינים למשפט שם שהביא כע"ז מהפסיקתא ומתשובות הגאונים ע"י"ש.

ולפי זה ניחא הא דהיה מותר למלך לטלטל ספר תורה היינו ספר מצוות קצר לכל מקום שהיה הולך. אך למפרשים ספר תורה ממש קשה? ואפ"ל דזהו חידוש התורה בספר תורה של מלך וזהו כבודה של תורה שהיא מלוה אותו בכל אתר ואתר (ועי' דרשות הר"ן י"א על תפקידו הציבורי של ספר תורה זה, ועי' משפט כהן סי' קמ"ג עמ' שט"ז). ונלמד מכאן דזהו כבודה של תורה לצאת לכל מקום שיוצאים.

ב. חילוק בין טלטול עימו לטלטול אליו

והנלענ"ד לומר דהנה בירושלמי ביומא פ"ז ה"א שהוא מקור ההלכה שאין מטלטלין ספר תורה (אר"ח סו"ס קל"ה) נאמר כך: "בכל אתר את

סימן ז

קריאה בספר תורה שלא לצורך (לילדים)

תורה שאני. כי למוד ברכות נחוץ לשם ברכה בזמנה, וה"ה לימוד ברכת התורה כדי שיברכוה בזמנה, אך קריאה בתורה עצמה לפני זמנה לא מצינו.

וצריכים אנו לעיין אם בכלל יש איסור בהוצאת ספר תורה וקריאה בו שלא לצורך מצוה, גם בלא ברכה.

ב. הוצאת ספר תורה וקריאה בו שלא לצורך מצוה

עי' ב"דרישה" (טויו"ד סי' ע"ד) שכתב על דברי הרא"ש שאין היום מצות כתיבת ספר תורה, אלא מצוה לקנות ספרים וחומשים ללמוד בהם, שעיקר המצוה היא הלימוד. וכסברתו נ"ל גם דעת הרמב"ם שפטר נשים ממצות כתיבת ספר תורה. ומתורצת קו' השאג"א סי' ל"ה, שהקשה מדוע אשה פטורה. ולסברת הרא"ש י"ל שמכיון שאשה אינה חייבת בתלמוד תורה בעצם, אלא רק כדי לדעת איך לקיים, לכן פטורה ממצות כתיבת ספר תורה. ועי' שו"ת בית הלוי (ה"א סי' י). ולדבריו נראה לומר שעיקר המצוה לא לכתוב ספר תורה אלא שיהיה לו ספר תורה. ובזה יובן מדוע מי שקונה ספר תורה כחוטף מצוה מן השוק ואע"פ שלא כתבו. כי העיקר שיהיה לו ספר תורה כדי ללמוד בו. וכדמות ראה לסברת הרא"ש יש להביא מעירובין (י"ג א'): "אבל גבי תורה דלהתלמד כתיבא".

וכ' ע"ז ה"דרישה" דכיון שאין נוהגים היום ללמוד בספר תורה, אלא בחומשים, הרי בזיון הוא לתורה לקרות בה שלא לצורך. ולכן אין מצוה היום לכתוב ספר תורה, כי בין כך ובין כך לא יוכל ללמוד בה. והט"ז חלק על זה. וצ"ע בטעמו, אי טעמו משום דכיון שקוראים בו לשם מצוה מקיימים בזה את מצות "ולמדה" שהיא לפי הרא"ש עיקר תכליתה של מצות כתיבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. מצות חינוך קודם זמנה
- ב. הוצאת ספר תורה וקריאה בו שלא לצורך מצוה
- ג. גדר המצוה בקריאת התורה בציבור
- ד. לימוד תורה מתוך ספר תורה תשובה

שאלה

נדרשתי לאשר שאלוני היום (ג' סיון) אם מותר לקרוא בספר תורה לפני ילדי הגן בעשרת הדיברות. בלי ספק יש לזה ערך חינוכי כשמתכנסים ילדי כל הגנים בביהכ"ס לחוג את חג מתן תורה וקורין בפניהם בתורה, האם הדבר מותר?

א. מצות חינוך קודם זמנה

מסתבר שבעיקרון מדין חינוך מותר לקרוא לילדים בתורה בזמנה, אלא שצ"ע אם מדין חינוך יהיה מותר לקרוא בברכה, כי יש צורך במנין של גדולים, וגם כשמעלין קטן לתורה המדובר במנין של גדולים. וקטנים לבד אינם מניין ואינם יכולים לקרוא בברכה. אך מסתבר שאין בעצם הוצאת ספר תורה משום בזיון, אדרבה מצוה היא.

אלא שמסתפק אני, דעד כאן לא התירו מדין חינוך אלא בעת קיום המצוה, אך קודם לה מי שרי. ובשלמא בחג השבועות עצמו יהיה מותר להוציא ספר תורה לילדים, מדין חינוך, וכנ"ל. אך כמה ימים לפני חג השבועות, ספק הוא אם יש בזה מדין חינוך. אמנם בשו"ע (סי' רט"ו ס"ג) משמע דמותר ללמוד הברכות גם קודם זמנו, ואין בזה משום ברכה לבטלה. אולם הוצאת ספר

היא הלימוד, אלא כך תיקנו את הלימוד הציבורי שכאור"א חייב לקרוא והש"ץ יוציא. וזוה נפלה הראיה שהביא המהר"י ברונא בס' ק"ג שאינו יוצא י"ח תקנת "שנים מקרא ואחד תרגום" בשמיעת קריאת התורה בבית הכנסת, משום שקריאת התורה נועדה לשמיעה ולא לקריאה ומכאן הוכיח הציונים לתורה שעיקר הקריאה בתורה היא השמיעה. ואינו מוכרח, יתכן שדעת המהר"ב דכ"א חייב לקרוא, אך יוצא גם בשמיעה, משא"כ שנים מקרא ואחד תרגום שתקנו שיקרא בעצמו ובפיו ממש, שרק ע"כ מהני לזכרון, ולכן לא יוצא י"ח מדין שומע כעונה בקריאה בבית הכנסת. וזוה מובנת ראייתו של המהר"י ברונא מהגמ' בב"ב מ"ג ע"א דספר תורה לשמיעה קיימא, ודחאה הציונים לתורה שהרי זוהי המציאות ששומעים את הקורא בתורה, אך המצוה היא לקרוא. וי"ל אה"נ המהר"ב התכוין לומר שהמצוה לקרוא, אלא דבאמת לשמיעה קאי מצד המציאות, שיוצא י"ח מדין שומע כעונה.

והנה, אם המצוה היא לקרוא בתורה, זהו גדרו של לימוד התורה שכל אור"א חייב ללמוד תורה ותיקנו שהלימוד יהיה משותף ע"י קורא אחד בקול מתוך ספר תורה, והיתר שומעים ויוצאים י"ח כעונים כאילו קראו גם הם בספר התורה. ונמצא שספר התורה מיועד ללימוד תורה לכל אחד ואחד גם היום. אך אם המצוה היא לשמוע בלבד, י"ל שספר התורה אינו מיועד ללימוד אישי אלא רק לקריאה ציבורית (והדבר דומה להקהל ע"י מג"א סי' רפ"ד). מיהו מסתבר לומר שגם אם נניח כדעה זו יש מקום לומר שהמטרה היא לימוד תורה, אלא שהתקנה היתה שהציבור כולו ילמד ביחד ע"י שמיעה, אך יחיד הרוצה ללמוד מתוך ספר תורה יכול לעשות כן.

ד. לימוד תורה מתוך ספר תורה

מסתבר אפוא שגם להרא"ש מצות תלמוד תורה מתקיימת רק בספר תורה כשר כי כך היתה התקנה. ותקנת חכמים זו, לקרוא בספר תורה,

ספר תורה, או שהוא חולק על עצם הנחת ה"דרישה", שמכיון שהיום לא לומדים בספר תורה הוי בזיון, אלא הוא סובר דאף שלא נוהגים ללמוד בספר תורה, כי יותר קל ללמוד בחומשים עם נקודות, טעמים ופירושים, אך הרוצה ללמוד בספר תורה יכול ללמוד בו ואין בו משום בזיון.

(ועי' חת"ס יו"ד סי' רנ"ד. ואגב נעיר שאע"פ שהש"ך פסק כה"דרישה", הגר"א הכריע כהט"ז והב"י ולא כה"דרישה").

ולכאורה ק' על סברת הרא"ש, לפי ה"דרישה" שעיקר מצות תלמוד תורה כיום אינה בספר תורה אלא דוקא בחומשים, ולכן אין היום מצות כתיבת ספר תורה, מדוע א"כ יש היום מצות קריאת ספר תורה בציבור בב' וה' ובשבת, הא עיקר התקנה היתה משום תלמוד תורה שהלכו במדבר שלשה ימים ולא מצאו מים, א"כ מצוה זו ניתן לקיימה היום בחומשים, ולמה מקפידים על ספר תורה כשר דוקא, אדרבה חומשים עדיפי? ואפ"ל דתקנת רבנן היתה לקרות בספר תורה דוקא, אע"פ שגם בימיהם יכלו לקרוא מתוך חומשים, חז"ל אסרו זאת משום כבוד הציבור. וצ"ל שמצות קריאת התורה היא מצות תלמוד תורה ציבורית, ולכן חייבה מתוך ספר תורה כשר שנכתב לשמה כמו הספר שנתן משה לישראל, ותקנה זו תקפה עד היום הזה. ולכן אנו אומרים בתחילת הקריאה או בסופה: "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל". אותו ספר שנכתב ע"י משה כהלכה, הוא הספר שאנו קוראים בו.

ג. גדר המצוה בקריאת התורה בציבור

ועיי' "הר צבי" על טו"א ח' סי' קל"ט, ועיי' "צינונים לתורה" כלל ט' שחקרו אם המצוה לקרוא או לשמוע. ולכאורה זהו ספקנו אם מצות הקריאה עיקרה הוא הלימוד, או הקריאה לכשעצמה. שאם המצוה ללמוד, גם בשמיעה יוצאים. ואם המצוה לקרוא, צריך כל אחד ואחד לקרוא בעצמו, או לצאת ע"י הקורא מדין שומע כעונה. אך אין הכרח לזה, יתכן שעיקר המצוה

מתוך ספר תורה, וציון גם לספר חסידים סי' ש"א וש"ו. וכן יש מנהג לקרוא בתורה בזמן חנוכת בית כנסת, או בזמן הכנסת ספר תורה. והאדר"ת הורה לקרוא פרשת וידוי בספר תורה (בלא ברכה), עי' בספרו "אחרית השנים". וכן מנהג חסידים לקרוא פרשת הנשיאים מתוך ספר תורה (הר צבי" א"ח ס"ט). ועי' שו"ת "משיב דבר" בענין קריאה בספר תורה שלא לצורך, שהביא מירושלמי שאסור לקרוא בציבור בלא ברכה. מיהו ציבור קטנים אינו ציבור. וכבר הוכחנו שהמנהג אינו כהנצ"ב, אלא קורים בתורה בציבור גם ללא ברכה, כהט"ז והגר"א ולא כהפרישה והש"ך.

תשובה

מותר לציבור להוציא ספר תורה ולקרות בפניהם מן הספר, ולכן גם לילדי הגן מותר להוציא ספר תורה ולקרוא בפניהם, אך בלא ברכה.

נשארה בתוקפה גם היום, כי בקריאת ספר תורה בציבור אחד קורא מהספר והיתר עוקבים אחריו בחומשים, שיש בהם נקודות וטעמים וכולם שומעים ומבינים, בין אם נאמר שהמצוה היא בקריאה, ובין אם נאמר שהיא בשמיעה. וא"כ רק בספר תורה כשר אפשר לקיים מצות תלמוד תורה בציבור. ולכל יחיד ויחיד הקורא לעצמו עדיף החומש עם טעמים ופירושים על פני ספר תורה. אולם אם יחיד יודע לקרוא בספר תורה כשר, ללא נקודות וטעמים, הוא מקיים בספר תורה את מצות תלמוד תורה גם היום, ואין בכך שום בזיון לספר תורה. וא"כ שני הפירושים שפירשנו בדעת הט"ז הינם נכונים. יש בלימוד מתוך ספר תורה גם ערך של לימוד תורה, ובודאי ובודאי שאין בזיון לספר תורה מכך שלומדים בו, כי זה שלומדים מתוך ספר תורה בגלל קדושתו וכבודו, מרבים תורה בישראל. ועי' מג"א ס"ס רפ"ה בשם הרדב"ז דילמד

סימן ח

טעות בספר-תורה

נשתנה הענין אף שלא נשתנה במבטא כגון: "ונמצא" במקום "ונמצה", או "מאין יבמי" במקום "מאן יבמי", צריך להוציא אחרת. והנה "אפך" הוא לשון יחיד ו"אפיך" הוא לשון רבים, וא"כ יש כאן שינוי בענין וצ"ע אם הוריתי כדין.

ב. האם אף במשמעות כעס בלשון רבים

המעין בתנ"ך ימצא שבדרך כלל מופיעה המלה "אף" במשמעות של כעס בלשון יחיד, בעוד ש"אף" במשמעות טובה בלשון רבים. "ארך אפים" למשל הוא כמעט תמיד בלשון רבים. וכבר עמדו על כך חז"ל בעירובין (כ"ח א') ובב"ק (נ' א'). "א"ר חגי 'ארך אף' מיבעי ליה? אלא ארך אפים לצדיקים, ארך אפים לרשעים".

ראשי פרקים*

- א. גדר טעות הפוסלת
- ב. האם אף במשמעות כעס בלשון רבים מסקנה

א. גדר טעות הפוסלת

בעשרה בטבת בזמן קריאת התורה מצא בני הרב עזריאל שיחי' טעות בספר תורה, שכתוב בו "שוב מחרון אפיך" (מלא יו"ד) במקום "אפך" חסר. והוריתי שלא להחזיר את הספר משום שאין כאן שינוי המובן בקרי, ואין אנו בקיאים בחסרות ויתרות וכמבואר בשו"ע או"ח סי' קמ"ג ס"ד.

מיהו המשנ"ב כתב שם בס"ק כ"ו דאם

לעומת זאת מצינו "אף" לטובה בלשון יחיד "אאריך אפי" (ישעיה מ"ה ט'), "ישימו קטורה באפך" (דברים ל"ג י'), "מנשמת רוח אפך" (תהלים ח'). וכן בפיוט "וכל מאמינים" הקצר בזעם ומאריך אף. (אך מפיוט אין ראיה כי הפייטנים שינו את

הלשון לצורך החרוז עיי' ראב"ע קהלת פרק ה' פס' א'). ומכיון שמצינו יוצאים מן הכלל לכאן ולכאן יתכן לומר שאין הבדל משמעותי בין לשון יחיד ללשון רבים, וא"כ אין כאן טעות משמעותית ואין צורך להחליף ספר.

מיהו מכיון שברוב המקומות המקרא מקפיד ליחס ל"אף" לטובה לשון רבים ול"אף" לרעה לשון יחיד, אין להסיק מסקנות ממקרים יוצאים מן הכלל, אלא יש ללכת אחר הרוב, והטעות היא טעות משמעותית ויש להחליף את הספר.

מסקנה

מכל זה מוכח ש"ארך אפים" הוא במכוון לשון רבים, אך "אף" לשון רגז הוא בלשון יחיד. ואם הוא בא בלשון רבים יש כאן שוני במשמעות ויש להחזיר את ספר התורה לארון ולהוציא אחר, וא"כ טעיתי בהוראתי שאמרת לא להחזיר את הספר. וה' הטוב יכפר, ומנסתרות נקני גם מזדים חשוך עבדך*.

ועי"ש ברש"י ובתוס' ובתורה שלמה (כי תשא פל"ד אות ט"א) ובירושלמי תענית פ"ג ה"א: "ר' אחא, 'ארך אף' אין כתיב כאן, אלא 'ארך אפים', מאריך אפו עד שלא יגבה, התחיל לגבות מאריך אפו וגובה".

ועי' תוס' ר"ה י"ז בהגהה שארך אפים הן שתי מידות, וכן כתב בטורי אבן (שם) שה' ה' אינו מן המידות. וא"כ ארך אפים הן שתי מידות. וכן המהר"ל בנתיבות עולם נתיב התשובה פ"ו הביא מהזהר (נשא ק"מ א') שה' ה' אינם מן המידות וא"כ ארך אפים הן שתי מידות. ולפ"ז במידה "אפים" הכונה לשני סוגי בני אדם. שאם היינו מפרשים שארך אפים היא מידה אחת אפשר היה לומר שהמידה היא ההארכה שה' מאריך אפו ואין הכרח לומר שעושה כן לרשעים ועליהם הוא כועס, וא"כ אפים הוא גם לשון כעס. אך אם "אפים" היא מידה בפני עצמה ע"כ משמעותה הארכת האף גם לרשעים.

ולפ"ז יש נפקא מינה בין לשון יחיד ללשון רבים. והטעות של "אפך" היא טעות משמעותית המחייבת החלפת ספר.

מיהו מצינו גם יוצאים מן הכלל. "אפים" במשמעות של כעס בלשון רבים בדניאל (י"א כ') "ולא באפים ולא במלחמה", ובמשלי (ל"א ל"ג) "ומיץ אפים יוציא ריב".

* לענ"ד, חרון אף לא מצינו בכל התנ"ך בלשון רבים, וא"כ אין משמעות לאות י' כדי לעשותו לרבים אלא זו טעות בלבד, וההוראה הראשונה של הרב היתה נכונה. ובכף החיים מביא שהספרדים החמירו בחסרות ויתרות. הערת העורך.

השלמת פרשיות לציבור בקריאת התורה

בספר תורה שהציבור קורא בו. ואף שמסתבר שקהילה שיש לה מנהג קבוע צריכה ספר תורה עפ"י מנהגה, אך בקהילה מעורבת אין נפ"מ, לפי צד זה, באיזה ספר תורה היא קוראת, משום שהעיקר הוא עצם הקריאה בציבור, ואין צורך שכל אחד ואחד יצא בספר משלו. וכבר חקר בזה המהר"י ענגיל בספרו "ציונים לתורה" (כלל ט'), ובין ראיותיו הביא מהתוס' בסוכה (נ"ב ע"א ד"ה וכיון) בענין בית הכנסת שבאלכסנדריה שכתבו: "והא דעונין אמן בהנפת סודרין היינו בקריאת ספר תורה ולא בתפילה ולא בדבר ששליח ציבור מוציא רבים ידי חובתו". וכנגד זה הביא שהראב"ה (סי' קנ"ט) תמה על התוס' שהרי גם בקריאת התורה החיוב על כולם, אלא שאחד מוציאן ידי חובה. ושוב הביא משו"ת מהר"י ברונא (סי' קצ"ז) שהקשה: מדוע קטן עולה למנין ז' ואינו מוציא במגילה? ותרץ שבמצות מגילה כל אחד ואחד חייב לשמוע בעצמו והקטן צריך להוציאם ידי חובה וזה אינו יכול, משא"כ בקריאת התורה, אין הקטן מוציא ידי חובה ולכן עולה למנין ז'. וכן הביא מהשו"ת הנ"ל (סי' ק"ג) בשם המהר"י וייל, שהשומע קריאת התורה בבית הכנסת אינו יוצא ידי חובה בקריאה אחת של שנים מקרא ואחד תרגום, משום שאין הקורא מוציא ידי חובה את השומעים, אלא המצוה היא שבציבור תשמע קריאת התורה. (מיהו אם נאמר שיוצא ידי חובה גם בהרהור, יכול לצאת בשמיעה בלבד, עיי"ש שהאריך בענין תלמוד תורה בהרהור). ובענין זה של יציאת ידי חובה של שנים מקרא ואחד תרגום לפחות פעם אחת בקריאת התורה הביא המשנ"ב (רפ"ה ס"ק ב') מחלוקת אחרונים, ה"לחם חמודות" מכשיר בדיעבד ואחרים פוסלים אפילו בדיעבד. ונראה

ראשי פרקים

שאלה

- א. חיוב הקריאה אישי או ציבורי
- ב. בין תפילה בציבור לקריאת התורה
- ג. שמונה פסוקים אחרונים שבתורה
- ד. יחידים ונשים בקריאת התורה
- ה. קריאת התורה נפרדת לבני חו"ל
- ו. השלכות לעניני קריאת התורה במצבים שונים

מסקנות

שאלה*

מנין המכיל כ-20 מתפללים, חציים ספרדים וחציים אשכנזים, האם צריך להתפצל לשנים ולקרוא לכל עדה בספר תורה בפני עצמו, או שמא משום "ברוב עם הדרת מלך" עדיף שיקראו בספר תורה אחד?

א. חיוב הקריאה אישי או ציבורי

השאלה המרכזית היא: האם חיוב הקריאה הוא אישי או ציבורי?

אם נאמר שהיא תקנה על היחיד, חובה על כל אחד ואחד לשמוע את קריאת התורה בספר הכשר לפי עדתו ואינו יוצא ידי חובה בספר תורה אחר, אך אם נאמר שהיא תקנה על הציבור, י"ל שאין צורך שספר התורה יהיה לפי כל אחד ואחד, אלא דיינו בספר תורה הכשר לחלק מהציבור, שהעיקר הוא שבאותו ציבור יקראו בספר תורה, והרי קראו. ואע"פ שההבדלים בצורת האותיות בין העדות השונות הם לעיכובא, הנפ"מ היא רק לתפילין ומזוזות שכל אחד מניח בזרועו בראשו ובפתחו, ולא

בספר "הקיבוץ בהלכה" ובספרי באהלה של תורה ח"א עמ' 48 והלאה). וכל מה שיכלו לעשות הוא לא להפקיע שם ציבור אלא לאסור את התפילה בציבור. ומאחר שכל אחד ואחד התפלל בביתו ביחידות שוב לא יכלו להתכנס לתפילה בציבור, משום שאחרי שכל אחד ואחד יצא ידי חובה בתפילה יחידית פרח מהם חיוב התפילה בציבור, וכמש"כ הרדב"ז ח"ד סי' רמ"א (והסכימו עמו רוב הפוסקים עיין משנ"ב ריש סימן ס"ט). אמנם לדעת השו"ע סי' ס"ט ס"א גם עשרה שהתפללו ביחידות כשמתקבצים יחד אומרים קדושה, אך מכיון שאין חוזרין את כל חזרת הש"ץ אין חיוב להתקבץ רק לשם קדושה בלבד. ולעומת זאת קריאת התורה שהיא חובה על הציבור, מכיון שהציבור קיים לא נפקעה ממנו חובה זו, והוא חייב להתקבץ כדי לקיים מצות קריאת התורה בציבור.

והנה בבה"ל במשנ"ב סי' קמ"ו ס"ב תמה על הדעה המובאת בשו"ע - שאם יש עשרה אנשים מלבדו המקשיבים לקריאה בתורה רשאי ללמוד לעצמו דברים אחרים, הרי גם הוא מצווה לשמוע קריאת התורה? ולא זו משם עד שנדחק לומר שהמדובר במי שכבר יצא ידי חובה במקום אחר. והדוחק נגלה לעין. ולכאורה קשה על המשנ"ב, מדוע לא תרץ עפ"י החילוק שכתב הוא עצמו בד"ה הסמוך, בהסבר הדעה השניה המובאת בשו"ע שמי שתורתו אומנותו יכול ללמוד לעצמו בשעת קריאת התורה, ולדעת תרוה"ד הדבר מותר אפילו כשבלעדיו לא נותר מנין אנשים המקשיבים לקריאת התורה. והמשנ"ב הכריע כדעת החולקים ואוסרים כשאין מנין בלעדיו, וכתב שיש לחלק בין זה לבין ישן או עוסק בתורה, המצטרף למנין לצורך תפילה בציבור, לדעת השו"ע סי' נ"ה, וחילוקו הוא שרק בתפילה ישן מצטרף, משום ששם החיוב הוא אישי ומי שלא התפלל יכול לקבץ עשרה שהתפללו לצורך קדיש וברכו, משא"כ בקריאת התורה החובה היא **ציבורית** ומי שלא קרא לא יכול לאסוף עשרה לצורך קריאת

שבחקירה זו נחלקו שני תירוציו של הר"ף (הובאו בתוס' ברכות ח' ע"א ד"ה רב ששת). לפי התירוץ הא' אם יש עשרה שומעים את קריאת התורה יכול ת"ח לעסוק בתורה, ולפי התירוץ השני פטרו רק מי שתורתו אומנותו מקריאת התורה. אך מי שחייב אינו יכול לסמוך על עשרה ששומעים בלעדיו. ושתי הדעות הובאו בשו"ע או"ח סי' קמ"ו ס"ב (ועיין בבה"ל שתמה על הדעה הראשונה. אך לפי הגדרתנו שהמצוה מוטלת על הציבור ולא על כל אחד ואחד, אין התמיהה גדולה כל כך, כפי שנסיביר להלן אות ב').

ומן הראוי לברר יותר נושא זה של מצות הקריאה בתורה, אם היא חובה אישית על כל אחד ואחד, או שהיא חובה על הציבור.

ב. בין תפילה בציבור לקריאת התורה

בצפנת פענח הביא ראייה ממ"ק (כ"ב סוע"ב וכ"ג רע"א): "נשיא שמת בניו מדדשות כולן בטלין ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין". ופירש רש"י: "וקורין שבעה בספר תורה, דאין מתפללין יחד בבית הכנסת אלא כל אחד ואחד מתפלל בביתו". ומוכח מכאן שאע"פ שפקע מהם דין תפילה בציבור, חייבים להתאסף לשם קריאת התורה. ונמצא איפוא שהחיוב הוא אישי על כל אחד ואחד.

ונלענ"ד שיש לדחות ראייה זו. שאמנם ביטלו את התפילה בציבור, אך לא ביטלו את עצם הציבור. הציבור קיים ובית הכנסת קיים אלא שאסרו עליהם להתכנס בו לשם תפילה בציבור. אך מכיון שעצם הציבור קיים, חיוב הקריאה בתורה לא פקע ממנו. ואדרבה היא הנותנת, שהחילוק בין תפילה בציבור לקריאה בציבור לא מובן, מדוע ביטלו תפילה בציבור ולא ביטלו קריאה בציבור? ולהנ"ל מבואר. את עצם הציבור לא יכולים לבטל. הוא קיים ועומד גם כשכל אחד ואחד נמצא בביתו, שהרי ציבור הוא מושג מופשט העומד לכשעצמו גם כשהפרטים מתחלפים, וכמו שהאריך הצ"פ עצמו במקומות רבים בענין אין מיתה בציבור וכד' (עיין במש"כ

סובר שקריאת התורה היא מצוה ציבורית אך חובה על כל יחיד ויחיד להצטרף לציבור כדי לשמוע קריאת התורה, ולא יתכן לדעתו לפטור את היחיד מקריאת התורה כשיש מנין בלעדיו, שהרי אסור לפרוש מן הציבור, ואם כל יחיד ירשה לעצמו לפרוש כשיש מנין בלעדיו, כל אחד יאמר כך ולא יהיה מנין כלל. ומשום שסובר שהמצוה ציבורית וכל אחד חייב להצטרף לציבור, החובה המוטלת על הציבור היא מצות שמיעה ולא מצות קריאה.

ודוק היטב בלשונו בסי' קמ"ו ס"ב בבה"ל ד"ה ולקרות, שדוקא משום שהמצוה היא ציבורית היא מחייבת כל פרט ופרט להיות חלק מהציבור, כי בלא זה אין כאן ציבור. וצ"ל שתרוה"ד חולק וסובר שמכיון שיש ציבור אין מחויבות אישית על כל אחד ואחד. אך עכ"פ לכו"ע מקור חיובה של המצוה הוא בציבור ולא בפרטים.

ג. שמונה פסוקים אחרונים שבתורה

ובזה נראה לענ"ד להסביר את ענינם של שמונה הפסוקים האחרונים שבתורה שנחלקו בדבר הראשונים. דעת ר' משולם בתוס' ב"ב (ט"ז ע"א) שיחיד קורא אותם ללא עזרת הש"ץ, ותמה עליו ר"ת הרי גם בכל התורה כולה אין שנים קוראים כאחת? ואולי י"ל בדעת ר' משולם שבכל התורה כולה הש"ץ קורא גם להוציא את העולה, שהוא היה צריך לקרוא, וגם את הציבור. אלא שאת העולה הוא מוציא בקריאה כדן שומע כעונה, ואת הציבור הוא מוציא בשמיעה בלבד. ומשום כך העולה צריך גם הוא לקרות בלחש עם הש"ץ כדי שלא תהיה קריאתו לבטלה, וכמבואר בשו"ע סי' קמ"א ס"ב. אך זה נכון בכל התורה כולה ששם החובה על הציבור לשמוע, משא"כ בשמונה פסוקים אחרונים, שנכתבו ע"י משה בדמע ואין דינם ככל התורה כולה, דינם כמו מגילה למשל, שהמצוה לקרותם אינה ציבורית אלא אישית, והציבור צריך לצאת מדין שומע כעונה. וא"כ

התורה. ולכן כשאין עשרה מאזינים לקריאת התורה לא חל חיוב קריאת התורה כלל, בעוד שבתפילה החובה להתפלל בציבור קיימת גם על היחיד, וכשיש עשרה, אע"פ שיצא כבר אחד מהם או ישן וכד' הוא מתפלל בעשרה. עכ"פ ראינו חילוק ברור בין תפילה לבין קריאת התורה. וכן חילק בבה"ל (סי' קמ"א ס"ב ד"ה לבטלה) בין קריאת המגילה לבין קריאת התורה. עיי"ש שהביא את הטי"ז והפר"ח שהוכיחו כדעת המהרי"ל שסומא עולה לתורה, מהירושלמי המתיר לאחד לברך ולאחר לקרוא מדין שומע כעונה, ומשמע אפילו כשהמברך אינו יכול לקרוא בעצמו. ודחה הבה"ל ראייה זו, שהירושלמי מדבר בקריאת המגילה ושם החובה לקרוא מוטלת על כל אחד באופן אישי ולכן יכול לברך והקורא יוציא אותו ידי חובה, מדין שומע כעונה. אך בקריאת התורה שהציבור מחוייב רק לשמוע ואינם רשאים לברך על שמיעתם, רק העולה הוא שרשאי לברך, כי החובה להשמיע לציבור מוטלת עליו. וסומא שאינו יכול לקרוא בעצמו וממילא אינו יכול להוציא את הציבור בקריאתו, אינו יכול לברך, כי גם הוא רק שומע ודינו ככל אחד מהציבור השומעים ואינם רשאים לברך. וא"כ מצינו גם כאן שדעת המשנ"ב שקריאת התורה מוטלת על הציבור ולא על כל יחיד. וקשה, מדוע איפוא לא תירץ באופן זה את קושייתו בסי' קמ"ו ס"ב, שאם יש עשרה אנשים בלעדיו כיצד נפטר מקריאת התורה? הרי י"ל כנ"ל שהחובה מוטלת על הציבור ולא על כל אחד ואחד, וכשיש עשרה יש כאן ציבור שומע והיחיד יכול לעסוק בדברים אחרים? (אמנם בחילוק האחרון של המשנ"ב בין קריאת המגילה לבין קריאת התורה י"ל שלא התכוין לחלק בין מצוה אישית לבין מצוה ציבורית, אלא בין חובת קריאה לבין חובת שמיעה, שבקריאת התורה יש מצות שמיעה בלבד, אך מחילוקו הראשון בין תפילה לקריאת התורה עולה לכאורה החילוק שבין ציבור ליחיד, וקשה איפוא כנ"ל?)

ומסתבר לומר בדעתו של המשנ"ב, שאף כי

ובזה יובן לנו מדוע נשים מברכות ברכת התורה והרי הן פטורות מלימוד תורה? (ואפילו המחבר, הפוסק שנשים אינן רשאיות לברך על מצות עשה שהזמן גרמה, פסק להלכה שאשה מברכת ברכת התורה.) ועיין שו"ת "בית הלוי" (ח"א סי' ו') שכתב שאין לומר שזה שאשה חייבת ללמוד את המצוות שהיא מקיימת נחשב למצות תלמוד תורה. ולדעתו, חיוב הלימוד בהלכות אלו נכלל במה שאמרו חז"ל שאשה באה לשמוע. אך עדיין לא מיושב מדוע אשה מברכת את ברכת התורה (שהרי לא מצינו שאדם מברך על הכשר מצוה)? ולדברינו מיושב, חיובה של האשה במצות ת"ת אינו חיוב אישי ללמוד בעצמה, אלא היא כלולה בכלל הציבור, ואף היא נושאת באחריות לכך שהתורה תילמד בישראל. ולכן אף היא מברכת את ברכת התורה, ומשום כך אף היא חייבת בהקהל, להשתתף בהתכנסות הכלל - ישראלית לכבודה של התורה. וזו כוונת חז"ל באומרם שאשה באה לשמוע, דהיינו כמשתתפת פסיבית בהיותה חלק מהציבור. (ועי' מה שכתבנו באהלה של תורה ח"א פתיחה סי' ז"ד).

(ובהבחנה זו שמצינו במצוות הקהל, בין הגברים שחייבים ללמוד לבין הנשים שחייבות רק לשמוע, יש אולי להסביר את דברי בה"ג המובאים בתוס' מגילה ד' ע"א, שחיובן של נשים בקריאת המגילה הוא רק לשמוע ולא לקרוא. ולהנ"ל י"ל שמגילה יש בה שני דינים: דין אחד כמו קורא בתורה, ובזה רק האנשים חייבים כמו בתורה עצמה, ועיין מגילה ז' א' שלשמואל אסתר נאמרה לקרות ולא לכתוב, ופירש שם הריטב"א שהמגילה אמנם נכתבה, אך לא כדן כתבי הקודש. אך להלכה קי"ל שיש במגילה דין מיוחד של קריאה בכתבי הקודש כמו בתורה ובנביאים [עיין חיי הגרי"ז הל' מגילה פ"ב, ודין זה לא חל על נשים. ודין שני, של פרסומי ניסא, ודין זה של פרסומי ניסא מחייב ציבור רחב שיהיו שותפים לקריאת המגילה. בדין הראשון החיוב הוא אקטיבי, לקרוא, בדין השני החיוב הוא פסיבי, להשתתף, לשמוע.

ממנ"פ, או שהש"ץ יוציא את כולם כמו במגילה, או שהעולה יוציא את כולם, אך אין מקום לומר שהש"ץ יוציא אותו בקריאה ואת הציבור כולו בשמיעה, כמו ביתר חלקי התורה. (ועיין חיי הגר"ח בשכפול שכ' שלפסוקים אלו יש דין כתובים משום שקודם נכתבו ואח"כ נאמרו [אולם לא משמע כן בל' הרמב"ם].)

ד. יחידים ונשים בקריאת התורה

וכן מוכח לענ"ד מהדין שאין מביאין ספר תורה ליחידים שאינם יכולים לבוא לביה"כ"נ מחמת אונסם, אלא לציבור בלבד (או לאדם חשוב, עיין משנ"ב בה"ל סי' קל"ה ס"ד ד"ה ואין). מבואר איפוא שיחיד פטור מקריאת התורה. שאם היה מחוייב בדבר היה מותר ואף מצוה להוציא עבורו ספר תורה, שהרי זה כבודו של הספר שיקיימו בו מצות קריאת התורה. אלא ע"כ היחיד פטור ממצות קריאת התורה ורק בהיותו חלק מהציבור הוא חייב.

ובמג"א סי' רפ"ב ס"ק ו' כתב שאשה חייבת בקריאת התורה והוכיח זאת מהקהל, שהנשים היו מחוייבות לשמוע. והסתמך שם על מס' סופרים. ומהשוואה זו של קריאת התורה למצוות הקהל יש הוכחה נוספת לכך שהמצוה היא ציבורית. כי לשון הרמב"ם בפ"ג מהל' חגיגה היא: להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף. כלומר, המצוה מוטלת על מוסדות הציבור להקהיל את כל העם. ובהעדר מסגרת ציבורית מאורגנת, המסוגלת להקהיל את כל העם, אין שום חובה על היחיד להיקהל מעצמו. ואף ה"חינוך" שכתב שהמצוה היא להקהל, אך ללא מסגרת ציבורית גם הוא מודה שהיחיד פטור מן המצוה. ולכן גם נשים חייבות בהקהל, אע"פ שהן פטורות מתלמוד תורה, אולם אינן פטורות מלהצטרף לציבור כשהוא מתקהל כולו למעמד זה. וזהו מה שאמרו חז"ל (חגיגה ג' א') אנשים ללמוד ונשים לשמוע, כי היה קשה להם, הרי נשים פטורות מתלמוד תורה? ולכן תירצו שלהצטרף לציבור כדי לשמוע אף הן חייבות.

לומר שאף בני חו"ל אלו באו מקהילות בחו"ל ששם לא קראו פרשת שמיני ודינם כציבור שלא קרא, וענתה חלה עליהם חובה לקרות שתי פרשיות. ובאמת יש להבין את הסברה שעשרה חולים פטורים מלקרוא בשבת הבאה, למ"ד שהמצוה היא על כל יחיד ויחיד? וי"ל שהחובה על היחיד היא רק בציבור, וכשאין ציבור פרה ממנו חובתו ונפטר וא"א לצרף עשרה חולים לחיוב קריאה. משא"כ בני חו"ל אלו, אף שכל אחד ואחד בא מקהילה אחרת, הוא לא נפטר בגלל שלא היה לו ציבור, אלא שכל הציבור שבו שהה לא קרא את הפרשה, וא"כ חלה על כולם חובה ציבורית לקרוא.

ואפילו למ"ד שהמצוה היא על הציבור, הרי כל יחיד ויחיד חייב להשתתף עם הציבור בקריאה. וכאן חלה חובה על כל ציבור בני חו"ל לקרוא פרשת שמיני והם כיחידים חייבים להצטרף לציבור כדי לקרוא פרשת שמיני.

מיהו י"ל שרק כאשר הציבור קיים לפנינו חייב כל יחיד להימנע מלפרוש מן הציבור. אך כשאין הציבור קיים לפנינו אין חובה על כל יחיד לעשות ציבור חדש כדי להתחייב בקריאה שאינה חלה עליו עתה, שהרי בא"י הציבור קורא פרשות אחרי מות וקדושים.

והנלענ"ד שהדבר תלוי בשאלה האם מותר לבני חו"ל לעשות מנין לעצמם ביו"ט שני של גלויות כי יש כאן "לא תתגודדו". ואע"פ שיש פוסקים שהתירו את הדבר, רבים אחרים התנגדו וכן היתה הוראתו של הגר"ש ובית דינו כפי שכתב הגרימ"ט בלוחותיו ובספרו.

ויש סברה נוספת למנוע את המנין הנפרד. אין לדמות תפילה בציבור ביו"ט שני של גלויות לקריאת התורה, משום שיכול להיות שמצות הקריאה בתורה היא ציבורית, ומהם פקעה המצוה הציבורית, שהרי לא באו לכאן כציבור מלוכד, אלא כיחידים. ול"ד למי שחייב להתפלל בפני עצמו תפילה של יו"ט שיש מתירים לו להצטרף לציבור כדי להתפלל את התפילה בציבור. אך כאן אין לו חובה אישית, אלא כל

ואשה חייבת רק בדין השני, של פרסומי ניסא. ולכן יש הסוברים שגם עשר נשים נחשבות לציבור לענין פרסומי ניסא [הג"א הו"ד בסי' תר"צ ס"ח בהגה'ה]. מיהו כשאין עשרה לפרסומי ניסא חייבת האשה באופן אישי, כי עליה לפרסם את הנס גם לעצמה, אולם גם אז רק בתורת שומע ולא בתורת קורא).

(ועי' מש"כ להלן בסימן ק"ה בענין קריאת מגילה ע"י אשה.)

ה. קריאת התורה נפרדת לבני חו"ל

והוה עובדא בשנת תשמ"ח, שחל אסרו חג פסח בא"י בשבת, וקראנו פרשת שמיני. בחו"ל הוא אחרון של פסח וקראו פרשת שמיני בשבת שאחריה. לפיכך בני א"י קראו בשבת שאח"כ פרשיות אחרי מות וקדושים, בעוד שבחו"ל היתה פרשת שמיני. ודנו מה דינם של תלמידים מצרפת שהיו בפסח בביתם וחזרו לא"י אחרי פסח, האם עליהם לקרוא בשבת של פרשיות אחרי מות וקדושים גם פרשת שמיני, ע"י שיוציאו לעצמם ספר תורה ויקראו בו?

השאלה העקרונית היא, כמבואר לעיל, האם קריאה בתורה היא מצות היחיד או מצות הציבור. כלומר, האם כל יחיד ויחיד חייב, אלא שתיקנו את הקריאה בציבור דוקא, או שמעיקרא המצוה חלה על הציבור בלבד. שאם המצוה על היחיד הוא חייב לקרוא השבת פרשת שמיני, ואם המצוה על הציבור, כיון שבא"י הציבור קורא אחרי מות וקדושים היחיד שלא שמע פרשת שמיני, בגלל היותו בחו"ל, פטור מפרשת שמיני. וכשם שמצינו שיחיד שחלה ולא בא לבית הכנסת אין קורין לו בשבת שאח"ז שתי פרשיות, ואפילו עשרה חולים אינם חייבים להשלים, אלא אנוסים היו ופטורים (אם הם אינם מהווים את רוב הקהל באותו בית כנסת ע"י שערי אפרים הו"ד במשנ"ב סי' קל"ה ס"ק ז'), כן בני חו"ל לענין זה אנוסין היו ופטורין. מאידך י"ל שציבור שלם שלא קרא, שאותו ציבור קורא בשבת הבאה שתי פרשיות (זו התורה עמ' 50). וא"כ יש מקום

חייבים להתפצל לשני מנינים כדי לקרוא בשתי נוסחאות, כי מאחר והם ציבור אחד יוצאים כולם ידי חובה בכל אחד מהספרים, הן האשכנזי והן הספרדי. ואדרבה, ברוב עם הדרת מלך, ואין הקב"ה מעוניין שיתפצלו לאגודות אגודות ולעשות את התורה כשתי תורות דוקא בקריאת התורה.

ואפילו כאשר יש הבדלים בין העדות באשר לנוסחה של הספרים, כגון ההבדל בין התימנים לאחרים במלה 'דכא', יכול יוצא תימן לצאת ידי חובה בספרים אחרים, כנ"ל. משום שהחובה היא ציבורית על הציבור והיחיד יוצא ידי חובה בקריאה הציבורית. ורק ביכ"נ שכולו מיוצאי תימן צריך להקפיד לכתחילה על ספר תורה לפי מנהגם.

ונלענ"ד שאפילו בשבת זכור אין חובה להתפצל לשני מנינים. כי אמנם מצות "זכור" היא מהתורה, אך התורה עצמה חייבה את המצוה בציבור דווקא, ומכיון שכך ברא הקב"ה את הציבור, מפרצופים שונים ודעות שונות, ובודאי מעוניין הוא שהציבור יהיה גדול ומלוכד ככל האפשר. אדעתא דהכי ניתנה מצוה זו מאת חכם הרזים שנקיימה ביחד כאיש אחד בלב אחד ובספר תורה אחד, יהיה איזה שיהיה, ובלבד שיהיה כשר לחלק מהציבור. (ובפרט לסוברים שמצות זכור היא חלק ממצות מחיית עמלק שהיא מצוה המוטלת על כלל ישראל כאחד. ועיין קרן אורה ברכות ה' א'). ועיין מש"כ בזה במקראי קודש להגרצ"פ פרנק (פורים סי' ז'), והעולה מדבריו הוא שיש שלושה סוגי קריאה: א. קריאת התורה בשני וחמישי ובשבת שהמצוה היא על הציבור בלבד. ב. קריאת מגילה שהמצוה היא אישית על כל אחד ואחד (אלא מן הראוי לקרוא בציבור גדול ככל האפשר, משום פירסומי ניסא). ג. קריאת זכור שהיא מצוה אישית, אך יש לקיימה בציבור דוקא (ועיין ס' החינוך מצ' תר"ד בדפוסים המדויקים שהמצוה למחות את עמלק מוטלת על כל אחד ואחד, אך מהחילוק שבין מצוה זו למלחמת ז' עממין - שם תכ"ה - מוכח שמצות מחיית עמלק היא במלחמה ציבורית דוקא).

החובה מעיקרה היא רק ציבורית, וחלה רק על הציבור, ואין כאן ציבור שניתן לחייבו. לכן לכ"ע אין להם לנהוג כן. מיהו לעצמם חייבים להשלים שנים מקרא ואחד תרגום בפרשת שמיני.

ועיין "זר התורה" עמ' ס"ו הע' ה' בשם "סם חיים" אות ג', ו"פרי הארץ" סי' ו', שאם קראו פרשה אחרת יצאו אלא שבשבת הבאה ישלימו הסדרה, ואכן מן הראוי גם כאן שישלימו את פרשת שמיני שלא קראו, אך לא ע"י פרישה מן הציבור. אלא הדרך הראויה היא לבקש רשות מהציבור הקבוע בא"י להסכים לכך שיחזרו ויקראו פרשת שמיני כולה וימשיכו לקרוא גם אח"ק.

ו. השלכות לעניני קריאת התורה במצבים שונים

לסיכום, כנראה שיש מחלוקת ראשונים בגדר חיובה של קריאת התורה, האם החיוב הוא אישי או ציבורי, הראב"ה והמהר"י ברונא, התוס' והרי"ף. ואם הדמיון של קריאת התורה להקהל עולה יפה יתכן שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והחינוך בגדר מצות הקהל, אם המצוה היא חובה אישית או ציבורית. אך לכ"ע לא תיקנו את מצות קריאת התורה אלא לציבור ולא ליחיד.

ולכן, אם חלק מהציבור לא שמע קריאת התורה, אולם רוב הציבור באותו ביכ"ס קרא בתורה באותה שבת, אין חובה על אותו חלק שלא שמע להוציא במיוחד ספר תורה ולקרוא בו. ורק אם רוב הציבור לא שמע את קריאת התורה חייבים לחזור ולקרוא את הפרשה, כי רובו ככולו, ונמצא שהציבור כאן לא שמע את קרה"ת באותה פרשה וכמו שהבאנו לעיל בשם השערי אפרים. ואם אותו חלק ששמע כבר את הפרשה בשבת שעברה אינו מעוניין לקרוא השבת שתי פרשיות, משום טירחא דציבורא, אין כופין עליהם לקרוא שתי פרשיות. וכן הדין לגבי בני חו"ל שחסרו פרשה.

וכן קהילה שיש בה כעשרים מתפללים אינם

מסקנות:

- א. מצות קריאת התורה מוטלת על הציבור, ואסור ליחיד לפרוש מן הציבור.
- ב. יחידים שלא שמעו את קריאת התורה, אם אינם מהווים את רוב הציבור אין צורך לחזור ולקרוא עברם את אותה פרשה.
- ג. אין חיוב לקהל המורכב משתי עדות להתפצל ולקרוא בשני ספרים ובשתי נוסחאות, אדרבה: 'ברוב עם הדרת מלך'.
- ד. בן עדה אחת יוצא בספר תורה של עדה אחרת, ורק כשהקהל כולו או רובו מורכב מעדה אחת יש להקפיד על ספר תורה בנוסח אותה עדה.
- ה. גם בשבת זכור יוצאים ידי חובה בספר ובהברה של עדה אחרת, ואין צורך לקרוא בכמה ספרי תורה ובכמה הברות.

ולכן "ל שאע"פ שבאופן אישי כל אחד חייב לשמוע את קריאת זכור עפ"י נוסחו ומנהג אבותיו, אך מכיון שהמצוה הוטלה עליו לקיימה בציבור, והציבור מורכב ב"ה משבטים שונים, יש לקרוא בתורה בנוסח רוב הציבור באותו מקום והיחיד יוצא ידי חובה בכך. ומעולם לא שמענו שיהודי פולני הקורא צירה בפתח ושורוק בחיריק לא יצא ידי חובה בקריאתו של יהודי ליטאי וכדו'. ולכל היותר ראוי אולי לקרוא בתורה בפרשת זכור בשתי הנוסחאות העיקריות, כגון אשכנז וספרד, אולם אלו בלבד, אך אין להרבות בדקדוקים של יוצאי פולין, ליטא, גרמניה, אמריקה, תימן, הונגריה וכדו' משום חוכא ואיטלולא. (ועיין שנה בשנה תשנ"א מאמרו של הר"א הנקין בענין זה).

סימן י**עציץ בבית-הכנסת****ראשי פרקים**

שאלה

- א. משום חוקות הגויים
- ב. משום נטיעת עץ אצל מזבח
- ג. עציץ שאינו נקוב אצל מזבח

שאלה

נשאלתי ע"י קב' סעד, אם מותר להניח בבית הכנסת עציץ ובתוכו אילן?

א. משום חוקות הגויים

ידועה דעת הגר"א לא לשטוח עשבים בבית הכנסת בשבועות משום "בחוקותיהם לא תלכו", שכן נוהגים הם ביום אידם. הגר"א לשיטתו (יר"ד סי' ק"ב) שהכריע להלכה שאפילו דבר שיש לו טעם אסור משום בחוקותיהם.

ב. משום נטיעת עץ אצל מזבח

הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' ק"נ הביא בשם הר"ד עראמה בפירושו לרמב"ם שאפילו **אצל** ביכ"ס אסור לנטוע עץ, מדרבנן. ולכאורה ק"ו שאסור לנטוע עץ בתוך בית הכנסת עצמו. וכבר דנו הפוסקים בדברי הר"ד עראמה

אולם דעת הר"ן והמהרי"ק להקל היכא שיש לו טעם. (ועיין באהלה של תורה ח"א י"ד סי' כ"ג). ונלענ"ד שגם הגר"א יודה כאן משום שאיסור זה שייך רק בשבועות שכן הם מעמידים רק ביום אידם, אך אילן העומד **כל השנה** מוכח שאינו משום חג, אלא לנוי, אין בו משום בחוקותיהם, שכן הם אינם נוהגים אלא בחג. ולפ"ז אפילו בחג יהיה מותר להשאיר. ובר מן דין נהגו העולם לשטוח עשבים ולהעמיד אילנות אפילו בשבועות ולא כהגר"א.

כתב שמהתורה האיסור הוא רק בעזרה ליד המזבח. ואילו בהר הבית אין איסור מהתורה אלא רק מדרבנן. ומסתבר שה"ה בהיכל עצמו האיסור הוא רק מדרבנן. כי כל האיסור הוא רק משום שכך נהגו עובדי ע"ז לנטוע עצים ליד המזבח, כי כנראה זו היתה צורת הפולחן שלהם אך בהיכליהם עצמם לא נהגו כנראה.

והראב"ד בהל' בית הבחירה (פ"א ה"ט) מתיר בהר הבית ובעזרת נשים לכתחילה. ויתכן שגם הוא יאסור בהיכל מדרבנן, אם כי אין הוכחה לכך. עכ"פ בודאי שההיכל אינו אסור מהתורה. וביב"ט קדושתו מדרבנן לרוב הפוסקים, וגם למ"ד שקדושתו מהתורה (עיי' מש"כ להלן סימנים י"א וי"ב) אין לדמותו למזבח. אדרבה הרי אסור להקריב בבמה מחוץ למקדש, וא"כ לכל היותר יש לדמותו לקדושת ההיכל. שהתורה קידשה גם מקומות אחרים מחוץ למקדש שאינם מיועדים להקרבה. אך קדושת המזבח לא התרבתה במקומות אחרים. וא"כ לרוב הפוסקים שקדושתו מדרבנן יש כאן גזרה לגזרה. וגם לסוברים שקדושתו מהתורה איסור נטיעת עצים בו היא לא חמורה יותר מאשר בהיכל עצמו, דהיינו מדרבנן. ולכן י"ל שלכל היותר יש להחמיר בנטיעת עץ לכתחילה בתוך בית הכנסת. אולם כאן מדובר בעציץ שיש בו שתיל ומניחין אותו בבית הכנסת ואין נוטעים אותו לכתחילה שם, ויש להקל בכגון דא וכמו שיבואר להלן.

ג. עציץ שאינו נקוב אצל מזבח

והנלענ"ד לסמוך כאן לקולא משום שהוא עציץ שאינו נקוב. ועיין מאמר הגרש"ז אורבך (כ"ח) ציון השלם שביעית עמ' ס"ב), שמסתפק אפילו בעציץ שאינו נקוב שאסור לנטוע במקדש משום "אצל מזבח". ולענ"ד נראה שזה לא מקרי "אצל", ואפילו עציץ נקוב אולי מותר מטעם זה. והדבר תלוי במחלוקת המהר"י כץ (שטמ"ק ב"ק ב' ב') שלדעתו יש תולדות באיסורי תורה והתוס' (בכורות כ"ה א' ד"ה ואמר) שלדעתם אין תולדות

באשר לנטיעת עצים בחצר בית הכנסת. רובם התירו את הדבר, ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים לנטוע עצים ליד בית הכנסת. עיין דעת תורה למהרש"ם על שו"ע אור"ח סי' ק"נ שהביא בשם הבנין ציון (ח"א סי' ט') שהתיר. וכמו"כ הוכיח מהמהר"ט (ח"ב יר"ד סי' ד'), עיי"ש שהתיר להשאיר עצים נטועים ליד בית הכנסת, אך אין ללמוד מדבריו שיותר לנטוע לכתחילה. ובשר"ת מהרש"ם (ח"ו סי' י"ז) מתיר גם לנטוע לכתחילה, שאם היה אסור כיצד מצינו ידינו ורגלינו בבתי הכנסיות שלנו שיש בהם ארון קודש ובימה מעץ ויש שעשויים כולם מעץ, והרי במקדש היה אסור לעשות שום דבר מעץ בולט וכמש"כ הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"א ה"ט. אלא ע"כ גם במקדש האיסור הוא על נטיעת עץ בעזרה בלבד, ליד המזבח, אך בעזרת נשים ובהר הבית אין איסור בדבר.

ועין הר-צבי (אור"ח ח"א סי' ע"ד), בתשובתו לרבה הראשון של רמת גן הגרש"ז לנדורס, שהתיר נטיעת עצים ליד בית הכנסת, אלא שהסתמך בעיקר על כך שהעצים ניטעו לא רק לצורך בית הכנסת אלא לאורך כל השדרה. אך משמע מדבריו שגם מעיקר הדין נוטה להתיר. והביא משו"ת משיב דבר (סי' י"ד) שאין לנו לבדות מלבנו איסורים שלא נמצאו בתלמוד. וכן בפסקים וכתבים להגרא"ה הרצוג (חא"ח סי' כ"ב) בתשובתו לגר"י לנדא התיר לנטוע עצים ברחבה שליד בית הכנסת, אלא שהציע להמנע מלנטוע אותם בכניסה עצמה אלא בצדדי בית הכנסת. וכן הרב קוק באורח משפט (סי' י"ז) מתיר בחוץ. ורק המהר"ם שיק (חא"ח סי' ע"ח ועי"ט) אוסר. אך גם לדעתו האיסור הוא רק מדרבנן.

והנה לא התירו רוב הפוסקים הנ"ל אלא את הנטיעות מחוץ לבית הכנסת, ואילו כאן מדובר בנטיעה בתוך בית הכנסת. וא"כ יש להחמיר יותר. אך לאחר העיון נלענ"ד שאין להחמיר בבית הכנסת עצמו יותר מאשר בחצר בית הכנסת. הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים ט"ז כ"א)

נקוב פשיטא ליה להמנחת חינוך במצ' קצ"ב הכותב שבעציץ נקוב האיסור מהתורה, ובעציץ שאינו נקוב אינו חייב. ובתוצאות חיים (להגר"מ זמבא סי' ח' באמצעו) מובא מכתב של הר"א לופטביר, ולדעתו אפילו הנוטע בעציץ נקוב אצל המזבח פטור.

ולכל היותר יש לומר שהנוטע לכתחילה בעציץ שאינו נקוב אסור מדרבנן כמו שמצינו בכלאים, אך המביא עציץ שאינו נקוב ליד המזבח בודאי שאינו עובר. ומכיון שאפילו בהיכל עצמו האיסור הוא רק מדרבנן, ובבית הכנסת שלרוב הפוסקים הוא מדרבנן, ואין שם מזבח כלל, אין מקום לגזור. ולכן נראה שאין מקום לאסור הבאת עציץ שאינו נקוב לבית הכנסת.

באיסורי תורה אחרים חוץ משבת. ולפי שיטתם אין איסור בהבאת עציץ אל המזבח, משום שאין בכך אלא תולדה לכל היותר ובאיסור זה אין תולדות.

ונטיעה בגוש לא חל עליה איסור "לא תיטע", שכן נטיעה היא דוקא יחור או גרעין ולא בגוש, וכדמצינו לענין ערלה, דנטיעה בגוש אינה נטיעה למנות ממנה שנות ערלה. אמנם י"ל דערלה שאני ובאמת כן מקרי נטיעה גם בגוש, אלא שהמנין לשנות ערלה לא מתחיל מחדש אלא נמשך מהנטיעה הראשונה. ועיין שבת הארץ (מהדורת מכון התורה והארץ פ"א הל' ד' הע' 14), האם נטיעה בגוש בשביעית אסורה מהתורה או מדרבנן. אך בעציץ שאינו נקוב אין ספק שהאיסור הוא רק מדרבנן.

ומה שמספקא ליה להגרשז"א בעציץ שאינו

סימן יא

קדושת בית כנסת שחרב (דין בתי כנסת עתיקים)

ראשי פרקים

- א. חילוקי השיטות בדין "ובאו בה פריצים וחללוה"
- ב. גדר קדושת בית כנסת והפקעתה

א. חילוקי השיטות בדין "ובאו בה פריצים וחללוה"

במגילה כ"ח א':

"בית הכנסת שחרב, אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחים על גג פירות, ואין נושין אותו קפנדיא, שנאמר: 'זהשימוחי את מקדשיכם' – קדושתן אף כשהן שוממין."

שיטת בעל המאור

מיהו בית כנסת שחרב וגם היה בידי נכרים צריך לעיין אם לא פקעה קדושתו מדין "ובאו בה

פריצים וחללוה". עיין ע"ז (נ"ב ב') באבני מזבח ששקצום אנשי יון, שנפסלו למזבח. ואע"פ שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שאני התם דכתיב: "ובאו בה פריצים וחללוה". והקשה שם בעל המאור מכלי אחז שלא נפקו לחולין ע"י ישראל דבני מעילה נינהו? ותירץ דכלי שרת שאני, דאין מועל אחר מועל במקדשין אלא בהמה וכלי שרת, אבל אבני מזבח וכספה וזהבה של ירושלים יכולין היו לצאת לחולין ע"י ישראל, משום דבני מעילה נינהו. משמע מדבריו ש'ובאו בה פריצים וחללוה', הוא מדין מעילה, שכשם שהמועל מוציא את ההקדש לחולין, ה"ה דבר קדוש הנופל בידיהם של פריצים יוצא לחולין. אך דבר שאינו בר מעילה, אין בו דין: "ובאו בה פריצים וחללוה".

וצ"ע, מהי קדושת בית הכנסת? האם יש בה דין מעילה? אמנם מצינו שאסור להשתמש בבית כנסת שימוש של חולין כנ"ל. אולם לא

ביאת פריצי גויים לתוכו. וק"ו הוא, ומה מקדש שקדושתו קדושת עולם יוצא לחולין ע"י הפריצים, בית כנסת שקדושתו רק קדושת כבוד וניתן לפדותו על אחת כמה וכמה. וא"כ גם לפי הרמב"ן בית כנסת שחרב והיה בידי נכרים יצא לחולין.

ועין מקדש מלך להגרצ"פ (עמ' ט"ז) בשם שו"ת בית יצחק (אר"ח כ"ז) שדין "ובאו בה פריצים וחיללוה" הוא רק כשזה תחת ידיהם, אך כשיצא מתחת ידם חזרה הקדושה למקומה. והביא ראייה מהחשמונאים שלא קידשו מחדש את המקדש בשתי תודות. (ליתר דיוק: במנחה ואת ירושלים בשתי תודות.)

מיהו י"ל שבבית המקדש הפריצים יכלו לחלל רק את קדושת המחיצות. אך את קדושת המקום, שהיא בחירה אלקית עולמית, אותה לא יכלו לחלל. ולכן חזרה אח"כ הקדושה למקומה. אך קדושת בית כנסת אינה קדושה עולמית כמו בית המקדש. ולכן יתכן שכשהופקעה קדושת המחיצות פקעה הקדושה מכל וכל. (מיהו הרמב"ן בחידושו למכות י"ט א' כתב שגם בית המקדש עצמו התחלל ע"י "ובאו בה פריצים וחיללוה". אך י"ל שזה רק למ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לע"ל, אך למ"ד קידשה לע"ל אין לומר כן.)

ב. גדר קדושת בית כנסת והפקעתה

וצ"ע מהי קדושת בית כנסת, קדושת מקום או קדושת מחיצות? כי אם היא קדושת מחיצות בלבד, כיוון שהופקעה הקדושה ע"י הגויים שתפסוהו, שוב אין לה חזרה. אך אם היא קדושת מקום אולי יש לה חזרה.

ונראה שהדבר תלוי בגדר קדושת בית כנסת. לשיטת הרמב"ן בית כנסת הוא תשמיש מצוה וקדושתו היא קדושת כבוד בלבד. ברגע שיצא מרשות ישראל ונכנס לרשות נכרים אין הוא משמש עוד תשמיש של מצוה וקדושתו פוקעת - ק"ו מהמקדש. ולשיטת ראשונים אחרים בין אם נאמר כרש"י (בגטין ל"ח א' ד"ה בחזקה ועי' רמב"ן שם) שכיבוש קונה מדין יאוש,

מצינו שהנהנה מועל. אדרבה, גם אחרי "מעילתו" של אדם בבית הכנסת קדושתו במקומה עומדת, והבא אחריו ג"כ מועל, ודמי לכלי שרת שאין בהם דין "ובאו בה פריצים וחיללוה".

לעומת זאת יש אפשרות לפדות בית כנסת על דמים כמבואר במשנה ריש פ"ד דמגילה. א"כ אין לו קדושת הגוף אלא קדושת דמים. ולכן י"ל שיחול על בית כנסת דין "ובאו בה פריצים וחיללוה". אלא שצ"ע לדעת בעל המאור האם גם בבית הכנסת יהיה הדין של "ובאו בה פריצים וחיללוה", אע"פ שיש לבית הכנסת פדיון, אך אין בו מעילה, ואולי דין "ובאו בה פריצים וחיללוה" לא נאמר אלא במקום מעילה ולא במקום פדיון, וצ"ע.

אולם שיטת בעל המאור שבה אנו עוסקים היא שמדובר באבני מזבח ששוקצו ע"י ישראל ואח"כ זכו בהם עובדי כוכבים, ופריצים אלו הם פריצי ישראל. כי רק ישראל בני מעילה ינהו ולא גויים. וא"כ בית כנסת שנתפס ע"י גויים לא יצא כלל מקדושתו, לדעת בעל המאור, כיון שלא בני מעילה ינהו. מאידך יתכן לומר שבית הכנסת שונה ממקדש, כי אין בו מעילה אלא פדיון, וגם גויים יכולים לפדותו. ואם נאמר שדין "ובאו בה פריצים וחיללוה" חל גם על בית כנסת, יתכן שבבית כנסת גם גויים יכולים להפקיעו מקדושתו כשם שיכולים לפדותו וצ"ע.

שיטת הרמב"ן

שיטת הרמב"ן שם היא שאין לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, שהרי אבני מזבח קדושת הגוף הם ככלי שרת, ובכ"ז יוצאים לחולין מגזירת הכתוב. וכן קרקע אינה בת מעילה ובכ"ז המקדש עצמו התחלל ע"י כניסת גויים לתוכו. וצ"ל דגזירת הכתוב היא. שדוקא גויים יכולים לחלל ולא יהודים, שיהודים אינם מחללים קדושה.

ומכיון שבית כנסת מקדש מעט הוא, דינו לעניין זה כדין בית מקדש ויוצא לחולין ע"י

פוקעת זהו רק כאשר בית הכנסת נמצא בפועל תחת רשות נכרים. אך ברגע שהוא חוזר לידי ישראל חוזרת אליו קדושתו (כפי שהבאנו לעיל מהמקדש מלך להגרצ'פ פרנק בשם ש"ת בית יצחק). ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל בגדר כיבוש. לשיטת רש"י שכיבוש קונה מדין יאוש הרי זה קניין גמור וכשהוא יוצא מידי ישראל לרשות נכרים פקעה קדושתו. אך לשיטת התוס' שכיבוש קונה מגזירת הכתוב "ל שהתורה מכירה רק "דה פקטו" בתפיסתם של נכרים, אך ברגע שישראל חוזרים ותופסים את המקום, חזרה הקדושה שהיתה בו מקודם. וגם לרש"י הערנו כבר שבא"י יתכן שלא חל יאוש, וא"כ לכל היותר בזמן שהמקום היה בתפיסתם של הנכרים פקעה קדושתו, אך לא פקעה לגמרי, ולכן כשחזר המקום לידי ישראל חזרה קדושתו. למסקנה, נראה איפוא שבתי הכנסת העתיקים הנמצאים בא"י, אם הם בשליטת ישראל קדושתם במקומה עומדת ואסור לנהוג בהם מנהג חולין, והנכנס אליהם מן הראוי שינהג בהם דין בית כנסת, שיתפלל בהם, או ישב ויאמר כמה פסוקים כפי שנהוג בבתי כנסיות, ויכבדם בלבוש הולם והתנהגות מתאימה.

ובין אם נאמר כתוס' (שם ד"ה אבל) שכיבוש קונה מגזירת הכתוב, כיבוש מפקיע קדושה. (מיהו יתכן לומר שלרש"י שכיבוש קונה מדין יאוש, בארץ ישראל אין יאוש, ורק בחו"ל יש יאוש וכיבוש מפקיע קדושה, עיין באהלה של תורה ח"א סי' ק"ג ו-ז').

ולשיטת הר"ן בית כנסת קדוש מדרבנן, ומסתבר שקדושתו אינה חמורה מקדושת המקדש. אלא שהדבר צ"ע, כמי שובר הר"ן בענין הפקעת קדושה, כרמב"ן או כבעל המאור? אם כהרמב"ן, בית כנסת יוצא מקדושתו כשם שבית מקדש יוצא מקדושתו. אך לד' בעל המאור הסתפקנו לעיל אם בית כנסת שנתפס ע"י גויים יוצא מקדושתו, והדעת נוטה לומר שאכן יוצא מקדושתו.

ולשיטת הרמב"ם בית כנסת קדוש מהתורה כבית המקדש, אך שיטתו היא שקדושת בית המקדש לא פוקעת ע"י כיבושם של הנכרים וא"כ יתכן שה"ה בית כנסת. מיהו יש לחלק בין בית כנסת לבית המקדש. קדושת המקדש היא קדושה נצחית ולכן אין היא פוקעת ע"י הנכרים, משא"כ בית כנסת קדושתו ניתנת להפקעה, ולכן יתכן שכיבוש נכרים מפקיע בית כנסת מקדושתו.

אך לכו"ע, גם למ"ד שקדושת בית כנסת

סימן יב

הפקעת בית כנסת מקדושתו

שאלה*

עם חנוכת בית הכנסת החדש במושב התעוררה השאלה מה לעשות בבית הכנסת הישן, האם מותר להפקיעו מקדושתו, ואם כן כיצד? לדוגמא, האם אפשר לפדות בית כנסת ישן על בית כנסת חדש?

ראשי פרקים

שאלה

- א. בית כנסת בכפר של רבים או של יחיד
- ב. אופני הפקעת קדושת בית הכנסת
- ג. חילול בית כנסת ישן על בית כנסת חדש
- ד. שיטת הרמב"ם בקדושת בית הכנסת והפקעתה
- ה. החילוקים בין קדושת בית כנסת לקדושת מקדש מסקנה

א. בית כנסת בכפר של רבים או של יחיד

במסכת מגילה ריש פ"ד:

"בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת לוקחין תיבה... אבל אם מכרו תיבה לא יקחו בית הכנסת, בית הכנסת לא יקחו את הרחוב".

ופרש"י שמעלין בקודש ואין מורידין.

ובגמ'

"אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין כיון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה דהוה ליה דרביס".

ופרש"י: "אבל של כרכין הוה להו בתי ננסיות דרביס והכל בעליהן ואין בני העיר לבדם בעלים להם". משמע מפירושו שבית כנסת של כרכים הוא בית כנסת שנבנה מממונם של רבים והכל בעליהם. אך בית כנסת של כפרים נבנה מממונם של חוג מסוים וידוע.

ובתוד"ה "כיון" כתבו בפירושים השני כמש"כ לעיל בדעת רש"י. אכן בפירושים הראשון כתבו שכיון שרוב בני האדם רגילים ללכת לשם ולהתפלל אע"פ שאין נותנים כולם בבנינו, מ"מ כיון דלדעת אותם רבים נעשה, חמורה קדושתו ואינם יכולים למכרו.

א"כ דינו של בית הכנסת בכפר תלוי במחלוקת שני פירושי התוס'. שכן בית הכנסת זה משמש אך ורק את תושבי המקום, ולפי פירושים הראשון של התוס' דינו כבית הכנסת של כפרים שאפשר למכרו. אך לפי פירושים השני מכיון שהוא נבנה מכספי הציבור (ע"י הסוכנות היהודית) דינו כבית כנסת של כרכים שהכל בעליו ואין אפשרות לחברי הכפר המקומיים למכרו.

אך בהמשך הגמ' שם:

"אמר רב אשי: האי בי כנישתא דמתא מחסיא אע"ג דמעלמא אתו לה כיון דאדעתא דידו קאזתו אי בעינא מזבנינא לה".

וא"כ י"ל שבית כנסת דידן אע"ג שנבנה מכספי הציבור, מכיון שניתן לכפר במתנה גמורה, ללא כל תנאים שהם, ובית הכנסת נחשב

כרכוש הכפר והוא רשאי לעשות בו כאוות נפשו, דומה מצבו לבית הכנסת של מתא מחסיא שנבנה על דעתו של רב אשי והיה רשאי למכרו, ה"ה בית כנסת דידן רשאים למכרו.

אמנם היה מקום לחלק בין רב אשי שהיה גדול הדור וכולם כפפו את דעתם כלפיו ונתנו בלב שלם ע"ד שיעשה בבית הכנסת כרצונו משא"כ בנ"ד. מיהו נראה שמכיון שבית הכנסת ניתן לכפר ללא כל תנאים אין לחלק בין רב אשי לבין הכפר. ואי"ל שהתורמים תרמו לבית הכנסת דוקא, אלא כיון שתרמו את כספם לסוכנות בסתמא, והסוכנות היא שבנתה מכספיה את בית הכנסת, א"כ אין אנו צריכים להתחשב כלל בדעתם של התורמים ומכיון שהסוכנות נתנה את בית הכנסת במתנה גמורה לכפר יכולים לעשות בו כרצונם.

ובר מן דין, רוב הראשונים מסכימים לפירוש הראשון של התוס': הרא"ש, הרמב"ם, הרשב"א והמאירי. והרשב"א הוכיח כן מקושיית הגמרא מבתי כנסת שמטמאין בנגעים אפילו בתי כנסת של כרכים. ואם הכונה היא שנבנה מכספי רבים מדוע שלא יטמא, הרי הוא כבית כנסת של שותפים, אלא שחלק מהשותפים אינם פה ולכן א"א למוכרו אלא מדעתם, אבל בנגעים מדוע לא יטמא? אך אם נפרש שהכונה היא בית הכנסת שנבנה למען הרבים, הרי הוא בבעלות הכלל ולכן, אינו מטמא בנגעים.

השתא דאתינן להכי, יתכן לומר שגם רש"י באר כפירוש הראשון של התוס', והא דכתב שכולם בעליהן, י"ל כהרשב"א שמכיון שנבנה למען הרבים הרי זה כאילו הוקנה מתחילת בנינו לבעלות הכלל כולו. ועין בהערות של הרב משה הרשלר למאירי (הערה 17) שלא הביא את ראייתנו מהרשב"א (שמביאה הגר"א) אלא מרב אשי עיי"ש בדבריו.

וכ"פ השו"ע (קנ"ז) שאפילו אם בנו אותו אחרים אם נעשה לבני הכפרים לבדם שרי. ולפי"ז בית כנסת זה מצבו הפוך, הכלל כולו בנה אותו לשם הציבור המקומי בלבד ומסר

וא"כ הנפ"מ בין הר"ן והרמב"ן היא שלרמב"ן אפשר להפקיע קדושת בית הכנסת בלא דמים ולר"ן רק בדמים או במתנה.

ועוד נפ"מ שלרמב"ן במתנה מיירי אפילו בז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר והוא שהנותן נתן להם דבר מצוה, ולהר"ן מתנה כמכר ומהני רק במעמד אנשי העיר. (עין בהגהות רעק"א למג"א קנ"ג ס"ק כ"ז ואב"נ סי' ל"ד, י"ז).
ועשו"ת אבני-נזר (אר"ח סי' ל"ג אות ז') שדייק מל' החת"ס (אר"ח סי' מ') דלא בעינן דוקא מכירה אלא סגי בחילול.

ג. חילול בית כנסת ישן על בית כנסת חדש

וצ"ע האם מותר לחלל את בית הכנסת הישן בבית הכנסת החדש? במג"א סי' קנ"ג ס"ק כ"ז הביא מתשובת משאת בנימין שאם בנו בית כנסת חדש וסתרו את הישן עפ"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר פקעה הקדושה מהישן וחלה על החדש, ורשאים לעשות מן הישן כל מה שירצו דלא גרע ממתנה. אך בלא"ה אין כח אפילו לשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר לחלל את קדושת בית הכנסת הישן. שאין כאן ד"א שיחול עליו (וכ"כ בדעת הרא"ש). ועין מגילה כ"ו ב': "הוה הדיא כנישתא עתיקא הוה בעי למסתריה ולא תוויי ליבני וכשורי מינה", ומשמע שלא היה יכול להחליף רק משום פשיעותא אך עצם ההחלפה מותרת.

מבואר מדבריו שסובר כהר"ן שא"א להפקיע את קדושת בית הכנסת באופן אחר אלא רק ע"י חלול על דבר אחר. וחילול על בית הכנסת החדש מועיל להפקיע את בית הכנסת הישן מקדושתו (וכ"כ הפרמ"ג).

וצ"ע אם כבר בנו בית כנסת חדש והקדישו אותו (דהיינו כבר התחילו להשתמש בו, דהזמנה גרידא לאו מילתא) אם מהני חילול, דחילול לא מהני אלא על דבר חולין אך לא מהקדש להקדש. ולכן נלענ"ד דהחילול יועיל רק לפני שהשתמשו בבית הכנסת החדש. אולם אחר שהשתמשו בו קידשוהו, וא"א לחלל הקדש על הקדש.

אותו לבעלותו המלאה והוא רשאי לעשות בו כרצונו.

ב. אופני הפקעת קדושת בית הכנסת

במסכת מגילה כ"ו א':

"אמר רבא לא שנו (רש"י: "שאינ מורידין דמים מקדושתן ובית הכנסת בקדושתו עומד אף ביד לוקח, דומיא דספרים לוקח בהם ס"ת", והלא נשאר ספרים בקדושתן) אלא שלא מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אפילו למישתא בה שיכרא שפיר דמי".

ופרש רש"י שפקעה הקדושה מן החפץ ומן הדמים ומותר לעשות מהן כל רצונם.

והרא"ש כתב דאפילו תשמיש של גנאי מותר לעשות בו. והוכיח כן מזריעה. אך דעת הראב"ד שזריעה אינה תשמיש מגונה כבורסקי ומרחץ, ולדעתו שימוש מגונה אסור.

והנה הר"ן הביא את קושיית הרמב"ן, כיצד אפשר להפקיע קדושה מבית הכנסת, בפרט לפי מה דמוכח להלן שאפילו במתנה אפשר לתת את בית הכנסת משום שאלמלא שיש להם הנאה לא היו נותנים אותו במתנה, והרי ההנאה אינה כבר בעולם, וא"א לפדות על הנאה? ועוד, הרי אבני ההיכל אין להם פדיון? ותרץ הרמב"ן שבית הכנסת דינו כתשמישי מצוה ולכן כשמכרוהו במעמד כולם לא צריכים אותו יותר לצורך מצוה ומותר להשתמש בו מעתה תשמיש של חולין. אלא שלא ברור מדוע יש צורך במכירה דוקא ומדוע א"א להפקיע את קדושתו בלי מכירה? ואכן בבה"ל (סי' קנ"ג ס"ז בסוד"ה רשאים להוציא המעות) כתב שלדעת הרמב"ן שרי בלא מכירה. (אך הרמב"ן עצמו לא כתב כן וכבר העיר על כך הגרא"ז מלצר בהק' לחי' הרמב"ן החדשים).

והר"ן עצמו נחלק עליו וסובר שבית הכנסת כתשמיש קדושה מדרבנן הוא, והם תיקנו שע"י מכירה, כיון שנקלשה קדושתו מותר להוציא את החפץ והדמים לחולין. אלא שקשה עליו ממתנה, שהרי אין לפדיון על מה לחול.

אז יכולים הם למכור בית כנסת רק ע"מ לקנות בדמיו תורה, דמעלין בקודש ואין מורדין, בכ"ז אין בית הכנסת נפקע מקדושתו על דרך חילול אלא בדרך מכר בלבד. והטעם עפ"י מש"כ הרמב"ן:

"שאם מכרו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר, זו היא ששנינו לוקחין בדמיו תורה דמסתמא לא ניחא להו לאנשי העיר לאכחושי מצוה, אנפ"ש שיש להם אחרת... אבל אם מכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר כיון שהסכימו כולן שאינם רוצים עוד בבית כנסת זה - אפילו למשתא בהו שכרא בדמים מותר דהו"ל תשמישי מצוה לאחר זמן דנורקין".

יוצא מדבריו שאם לא נעשה הדבר במעמד אנשי העיר יש לחוש לאכחושי מצוה, כלומר שמא עדיין יש צורך בבית כנסת לאיזושהי מטרה, או שמא אפשר היה להשיג יותר כסף עבורו לצורך מצוה, וא"כ עדיין יש צורך מסויים בבית כנסת, ולכן בדרך חילול, אין הוא יוצא לחולין, כי יש לחוש יותר לאכחושי מצוה. אך בדרך מכירה בשוויו, הוא יוצא לחולין, אלא שהדמים עדיין בקדושתם לקנות בהו דבר מקודש יותר, כגון תיבה, ומכיון שהדבר לא נעשה במעמד אנשי העיר, שמא יטען מישהו שאפשר להשתמש בדמים למטרה אחרת, אך במעמד אנשי העיר, מכיון שאנשי העיר הסכימו, אין מקום לערעור על כך, אפילו בדרך חילול.

וכן מוכח מדבריו, דהא דנחלקו במתנה הוא רק שבעה טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר, שאז יכולים אנשי העיר לטעון שהפחיתו מהם מצוה, אך במעמד אנשי העיר משמע דלכ"ע מהני מתנה, שכולם, או רובם (עיין רמב"ן דסגי ברוב) הסכימו שאינם צריכים יותר לבית כנסת ולא לדמיו, ואין כאן אכחושי מצוה. ולכן הנלענ"ד דאם שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יחליטו לחלל בית כנסת ישן על חדש, י"ל דדעת כל הציבור שאין צורך יותר בבית כנסת הישן ואין כאן אכחושי מצוה כלל וכלל, וגם

ובזה י"ל קושיית הגרעק"א על המשאת בנימין. עיין בהגהות הרעק"א על המג"א כאן שהקשה: הא כבר כתב בהגה בס"ז דאם אין להם בית כנסת אחר לא יכולים למכור בית כנסת ישן אפילו ע"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, וע"כ הא דפליגי במתנה הוא כשבנו בית כנסת אחר, ובכ"ז נזקקו לטעם דאי לא דעבד להו נייה נפשיה עיי"ש, ולהנ"ל אתי שפיר במתנה איירי כשיש להם בית כנסת אחר ולא יכלו לחללו שכבר השתמשו בו. אך המשאת בנימין מיירי כשעדיין לא השתמשו בו.

אמנם הגרעק"א תרץ באופן אחר דלהר"ן מועילה הפקעה אפילו לא בנו בית כנסת אחר ודו"ק. עכ"פ לדעתו דינא דהמ"ב נכון גם אליבא דהרמב"ן וגם אליבא דהר"ן. וכ"מ מהבה"ל במשנ"ב סוף הל' ז' ד"ה רשאים, ובערוה"ש ס"ק ל"א כתב להתיר חליפין.

והנה דעת הפוסקים, עפ"י הבנתם בדעת הרמב"ן, היא שאפשר לפדות בית כנסת על דרך חילול ופדיון ולא דוקא על דרך מכר. עיין חת"ס אר"ח ס' ל"ח, משנ"ב סי' קנ"ג ס"ז בבה"ל ועוד. אך בחי' הרמב"ן (הנדמ"ח ע"י הגרא"ז מלצר) נאמר במפורש שאין בית כנסת נפקע מקדושתו ע"ד פדיון אלא רק במכירה ושנוי רשות. ועין שו"ת הר צבי (אר"ח סי' ע"ז) שבתחילה פירש כהחת"ס והמשנ"ב וכשהגיע לידו חי' הרמב"ן החדשים עם הערת הגרא"ז חזר בו. והעיר הגרא"ז בהקדמתו לחי' הרמב"ן שהחת"ס ויתר הפוסקים סמכו על הרמב"ן המובא בר"ן ולא ראו את הרמב"ן עצמו בחידושו.

אך בכ"ז שלא לעשות את גדולי ישראל טועים, נלענ"ד שאין מדברי הרמב"ן הוכחה לכל מקרה. ובפרט לפי מה שהבנו לעיל בדעת הרמב"ן שבעצם העובדה שאינם זקוקים עוד לבית כנסת הוא יוצא מקדושתו, וא"כ למה לי מכירה?

וי"ל שכונת הרמב"ן היא שרק כאשר ז' טובי העיר מכרו בית כנסת, שלא במעמד אנשי העיר רק אז בעינן מכירה דוקא ולא פדיון. אע"ג שגם

חילול, וכהר"ן. ולענ"ד קשה, בדרך מכירה האיך מהני להוציא את המעות מקדושתן? בשלמא לר"ן, דקדושתו מדרבנן, כיון שקלושה קדושתו, רבנן הקלו והפקיעו ע"י מכירה או חילול את קדושתו לגמרי גם מהדמים. אך אם קדושתו מהתורה, גם אם נניח שהקדושה היא קדושת דמים, מ"מ הקדושה צריכה להתפס במעות והאיך היא יורדת מהן?!

ויל' שהרמב"ם כתב מפורש שרק מותר הכסף יוצא לחולין, וכנראה לשיטתו קאזיל שא"א להוציא את דמי בית הכנסת לחולין. ועיין ב"י ס' קנ"ג שבסוף דבריו הסתפק בכונת דבריו של הרמב"ם.

ועוד ק', כיצד יפרש הרמב"ם הא דמהני חילול ע"י מתנה הא אין דמים להתפיס בהם את קדושת בית הכנסת?

ועיין ערוה"ש (ריש ס' קנ"ב) שפרש בדעת הרמב"ם שבית הכנסת מעיקרו הוקדש על תנאי, דהיינו על דעת בעליו שיוכלו להורידו מקדושתו. אך גם דבריו יתכנו רק לשיטת בעהמ"א שאבני בנין קדושתן רק קדושת דמים ולא לשיטת הרמב"ן בע"ז נ"ב, שאבני בנין קדושתן קדושת הגוף. וצ"ע לר"ח בשבועות י"א ב' הסובר שבקדושת הגוף לא מועיל תנאי ב"ד. וא"כ לדעתו לא תועיל מכירת בית כנסת, שלא כסתם משנה במגילה (כ"ה ב').

ה. החילוקים בין קדושת בית כנסת לקדושת מקדש

והנלענ"ד דיש שתי קדושות למקדש, קדושת מקום וקדושת מחיצות. ורק בבית הבחירה היו שתי הקדושות כאחת, ולמשכן היתה רק קדושת מחיצות ואילו קדושת המקום היתה זמנית מכח מחיצות.

לבית כנסת, לרמב"ם, יש קדושת משכן, או במה, ולא קדושת מקדש ממש, כי הקידוש במקום קבוע לעולם הוא רק בבית הבחירה. ואילו המשכן כשהיה עומד במקום מסוים היה המקום קדוש זמנית וכשעבר למקום אחר עברה

לרמב"ן שרי. וכ"כ המשאת בנימין הר"ד במג"א ס' קנ"ג ס"ק כ"ז.

וכן נ"ל מדברי הרמב"ן בדף כ"ו ב', שלגירסה שגרס ברבינא דהו"ל תילא דבי כנישתא לא כתוב "במעמד אנשי העיר", וע"ז הסתפק רבינא אם בעינן דרך מקח או סגי בדרך חילול. אך במעמד אנשי העיר משמע שגם דרך חילול מועילה.

ולמעשה נ"ל דגם בדרך חילול יצא בית הכנסת לחולין, כי בית כנסת קדושתו רק מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא, והרי לר"ן גם דרך חילול תועיל. ואפילו להרמב"ם דקדושת בית כנסת מן התורה, מסתבר לדעתו שגם דרך חילול מהני כפי שמבואר, רק לרמב"ן שלשיטתו בית כנסת הוא תשמישי מצוה, לא מועילה דרך חילול משום אכחושי מצוה. אך כפי שכתבנו יתכן שגם הרמב"ן יודה שבמעמד אנשי העיר גם דרך חילול מועילה, וא"כ למעשה דרך חילול מותרת.

ד. שיטת הרמב"ם בקדושת בית הכנסת והפקעתה

והנה לדעת הרמב"ם קדושת בית כנסת היא מהתורה. ועיין עין יצחק (ס' ה') ובחלקת יואב (ס' ד') שהרמב"ם בספר היד חזר בו ממש"כ בסהמ"צ וסובר שקדושת בית כנסת היא מדרבנן. שכן בסהמ"צ (ל"ת ס"ה) כתב שאיסור נתיצת אבן מההיכל חלה גם על בית כנסת (וא"כ לדידיה תקשי כיצד מועילה מכירת בית הכנסת להוציאו לחולין? וכדעת הרמב"ם סוברים גם היראים והסמ"ג שכללו יראת בית כנסת בכלל יראת מקדש). ועשו"ת חת"ס (אר"ת ס' ל"ח) ואבני נזר (אר"ת ס' ל"ד) שכ' דכל קושית הרמב"ן, איך אפשר להפקיע בית כנסת מקדושתו, והרי אבני בנין ככלי שרת הם שאין להם פדיון, הם רק לשיטתו בע"ז נ"ב, אך לשיטת בעהמ"א שם אבני בנין יש להם פדיון וא"כ גם הרמב"ם יכול לסבור כך. וא"כ גם חילול יועיל ואפילו ע"י שבעה טובי העיר בלבד. עכ"פ להרמב"ם ג"כ לא מועילה הפקעה סתם אלא רק דרך מכירה כהרמב"ן או דרך

המחיצות וגם את מה שבתוכן, דהיינו קדושת עזרה והיכל וקה"ק וכו'. והוא גם קידש את כל ההיכל והעזרה בקדושת מזבח. ולכן מזבח שנעקר מקטירין קטורת במקומו (זבחים נ"ט א').

ומה שכתב הרמב"ם ששלמה הוא שקידש העזרה וירושלים לשעתה ולעתיד לבוא הוא לשיטתו שגם קדושת מחיצות נתקדשה לעתיד לבא. אך גם הוא מודה שללא קידושו של דוד לא היה יכול שלמה לקדש לעתיד לבא, כי קדושת המקום היא הנצחית וקדושת המחיצות רק תוחמת את תחומי המקדש לחלקיו בתוך המקום, ומכח שניהן נוצרה הקדושה הנצחית של בית המקדש על חלקיו.

הראב"ד סובר כנראה שרק קדושת המקום נתקדשה לעתיד לבא ולא קדושת המחיצות (עיין השגתו על הרמב"ם שם ובמשפט כהן למרן הרב קוק [ס' צ"ו אות' ו-ח]).

קדושת בית כנסת שאף היא מכח קדושת המקדש, לדעת הרמב"ם, בודאי שאין בה קדושת מקום, אך יש בה קדושת מחיצות ובזה היא דומה קצת לקדושת המשכן. אלא שבמשכן המחיצות התקדשו לעולם כמבואר במס' סוכה (מ"ה ב'), בעוד שבבית כנסת המחיצות קדושות רק זמנית וניתנות לפדיון. ואולי י"ל שבעצם קדושת משכן וקדושת בית כנסת מצד עצמן שוות, אלא שהמשכן נמשח בשמן המשחה ולכן קדושתו לעולם. (ועיין משך חכמה במדבר ז' א'). ובית המקדש אמנם לא נמשח אך מכיון שקדושתו התחילה בקדושת המקום שהתקדש לעולמים, ממילא גם המחיצות, התוחמות את המקדש לחלקיו, התקדשו לעולמים בלי משיחה. משא"כ בית כנסת שאין בו קדושת מקום, ומחיצותיו לא נמשחו בשמן המשחה, קדושתן זמנית.

ועיין מהרש"א (שבועות ט"ו א' על תוס' ד"ה אין), שהקשו מכיון שאין עזרה מתקדשת אלא ע"י מנחה כיצד קידשו יהושע ושלמה הלא אין מנחה בבמה (שהרי לפני שהתקדש המקום בקדושת מקדש המנחה אסורה ומנין היו להם שירי מנחה?) עיי"ש שתירצו שבאין כאחד. וכ' המהרש"א דעל

הקדושה עמו. וה"ה בית כנסת, קדושתו אינה קדושה עולמית, דמקומו לא נבחר ע"י השכינה, אלא קדושתו קדושה זמנית, כקדושת המשכן, ולכן רשאים שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר להעביר את קדושתו למקום אחר, או לדבר אחר, כשאינם צריכים לו (עי' משך חכמה נשא ז' א' "וימשחם ויקדשם"). ועיין רמב"ם (פ"א מהל' ביהב"ח) דדבר שהוקדש לבית הכנסת פסול למקדש, משמע שקדושה אחרת היא, ועיי"ש דמירי באבנים. וכנראה אבנים שהוקדשו לצורך קדושת עראי דינם כחולין ביחס לקדושת קבע של בית המקדש.

ובית כנסת שחרב שקדושתו קיימת הוא משום שעדיין לא פקעה קדושתו, כיון שלא נחרב מרצון אלא בעל כרחם. ולפי"ז ה"ה משכן שחרב בע"כ קדושתו קיימת. וא"כ משכן שילה שחרב בעל כרחם של ישראל קדוש עד היום, וצ"ע. (ועי' קול צופין לגר"י גרשוני.)

והנה בגדר קדושת המקדש מצינו סתירות לכאורה. במס' זבחים כ"ד א':

בעי ר' אמי:

"נעקרה האבן ועמדו במקומה מהו? מאי קמיבעיא ליה, כי קדיש דוד רצפה עלינוה קדיש, או דלמא עד לארעית דתהומא קדיש?"

קידוש המקדש מיוחס אפוא לדוד. אך הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ו הל' י"ד כתב:

"ובמה נתקדשה? בקדושה ראשונה שקידשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה וקידשה לעתיד לבוא".

ומקורו בפסוק מפורש במלכים ח' ח': "ביום ההוא קידש המלך את תוך החצר". ושם מדובר בשלמה המלך, א"כ שלמה הוא שקידש את העזרה ולא דוד.

וצ"ל שאכן גם דוד וגם שלמה קידשו את המקדש. דוד קידש את המקום, שלמה קידש את המחיצות. בימי דוד עוד לא נבנה המקדש וא"א היה לקדש את המחיצות ואת מה שבתוכן. אפשר היה לקדש רק את המקום באופן כללי. שלמה שבנה את המקדש קידש גם את

מפורש, אלא רק אגב קידוש המחיצות, בשלמא המשכן והחצר נתקדשו ע"י העמודים והיריעות. אך במה נתקדשו מחנה לוויה ומחנה ישראל? בשלמא אם נניח שבמשכן התקדש המקום בקדושת מחנה שכינה י"ל שמכוחו התקדשו גם מחנה לוויה וישראל שהם מקיפים את מחנה השכינה, אך אם המקום עצמו לא התקדש מחמת עצמו אלא רק מכח המחיצות, קשה להבין כיצד התקדשו יתר המחנות? וע"כ מוכח שחלה קדושת מחנות אלו גם במדבר, מהא דילפינן ממשא שלקח את עצמות יוסף עמו במחיצתו, ומהא דאמרה התורה למרים שתשב מחוץ למחנה שבעת ימים. וכתוב בטמאים (במדבר ה' ד') "ויעשו כן בני וישלחו אותם" (עיי' שטמ"ק פסחים סוף ח"ב עמ' ק"מ ובהלכה ברורה שם).

ויתכן לומר שבכל זאת קדושת יתר המחנות מסתעפת מקדושת מחנה שכינה למרות שמחנה שכינה בעצמו התקדש רק מכח המחיצות. (ומצינו לראשונים סברה שקדושת א"י היא מכח המקדש, עין ר"ח בתוס' מגילה י' א') וכן דעת רש"י בערכין [ל"ב ב'] שקדושת ערי חומה מסתעפת מקדושת ירושלים. וא"כ ק"ו לקדושת ירושלים שהיא מסתעפת מהמקדש. ובאחרונים דנו אם קדושת ירושלים יש בה מקדושת א"י, או שהיא קדושה בפנ"ע, ונפ"מ לחיוב תר"מ ושבועית בירושלים בזמן הזה (עיי' כרם-ציון שביעית). ומכיון שנתקדש המשכן נתקדשו כל המחנות יחד עימו. ואכן במדבר קדושת המחנות לא היתה קדושת מקום אלא קדושה המסתעפת מקדושת המשכן, שאף היא לא היתה קדושת מקום אלא קדושת מחיצות בלבד. ורק בא"י יש למחנות קדושת מקום.

ונפקא מינה כאשר המחיצות נופלות. במדבר כאשר המחיצות התקפלו והמשכן נסע ממקומו, בטלה קדושת המקום הזמנית שנוצרה ע"י המחיצות ועמה קדושת המחנות שהסתעפה ממנה ודמתה לה. אך בא"י שלמחנות יש קדושת מקום גם כאשר המחיצות נופלות

משכן שעשה משה לא קשה להם משום שלמשכן של משה לא היתה קביעות מקום ולא היה צריך לקדש את המקום, אלא המשכן עצמו התקדש במשיחה. (עיי' יומא מ"ד א' תול"ה שילה). אולם שילה וירושלים היו צריכים קידוש מקום, במה נתקדשו, דהא לא היו להם שיירי מנחה קדושים לכן היו רק במות ואין מנחה בבמה? ומשמע מדבריו שבמשכן לא התקדש המקום כלל א"כ מש"כ דקדושת בית כנסת נלמדת מהמשכן אין זה נכון. אך עדיין יש ללמוד קדושת בית כנסת מקדושת שילה, בשילה המקום עצמו התקדש אך לא בקדושה נצחית וכשעבר המקדש משילה לנוב וגבעון ומשם לירושלים בטלה קדושת המקום. מיהו יתכן שגם בשילה, הקדושה היתה קדושת מחיצות ולא המקום.

אמנם דברי המהרש"א צ"ע, דאם במשכן המקום עצמו לא התקדש כלל אלא רק היריעות והעמודים התקדשו בקדושת כלים בשמן המשחה, א"כ הנכנס למשכן בטומאה היה צריך להיות פטור, והרי עיקר דין מחנות למדנו ממשכן? וצ"ל דדין מחנה לא תלוי בקדושת הקרקע דוקא אלא בקדושת מחיצות נמי סגי. וצ"ע.

ואלמלא המהרש"א היה אפ"ל דכיון שקדשו את היריעות והעמודים נתקדש כל מקום שהוקף על ידם בקדושת מחנה השייכת לאותו מקום, ולא הוצרכו לקדש את המקום עצמו, דהמקום עצמו התקדש מאליו ע"י המחיצות שהתקדשו במשיחה, אך ברור שגם במשכן היתה קדושת מחנה למקום עצמו. וא"כ שפיר י"ל דקדושת בית כנסת נלמדת גם מהמשכן, ולא משילה. ועיין תוס' שבועות ט"ז ב' ד"ה 'או' משם ר' חיים כהן שכל דין התלוי במקום לא ילפינן מקדש ממשכן. משמע שסובר שקדושת המקום במשכן לא היתה מחמת המקום אלא מחמת המחיצות וכמש"כ המהרש"א. וצע"ג בכ"ז.

אלא שיש להקשות, אם במשכן לא היתה קדושת מקום כלל או שלא היה קידוש מקום

כנסת ישן בבית כנסת חדש, כי החלפה זו דומה יותר להעברת המשכן ממקום למקום.

ואע"פ שבש"ע (סי' קנ"ג ס"ד) כתב: "אם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בה – יש אוסרים", וא"כ אין היתר להחליף בית כנסת בבית כנסת, עיין משנ"ב שם ס"ק י"א שכתב: "ואם חזי ביה תיוהא או שהיה קטן מהכיל לכו"ע מותר לכתחילה למוכרו כדי ליקח אחר (פמ"ג)". וא"כ ה"ה שמותר להחליף את בית הכנסת הישן והקטן בבית הכנסת החדש הגדול והמפואר. ועיין ביאור הלכה שם (סי"א ד"ה וכן יכולין).

ובלאו הכי י"ל שהלכה זו שמעלין בקודש נאמרה רק על בני העיר שמכרו בית כנסת שלא ע"י ז' טובי העיר. אך ז' טובי העיר שמכרו בית כנסת במעמד אנשי העיר יכולים להוציא את המעות לחולין ואפילו למשתי ביה שיכרא. וא"כ ק"ו שיכולים להחליף בית כנסת ישן בבית כנסת חדש. ובטעם הדבר נלענ"ד שכאשר בני העיר מוכרים בית כנסת ע"י שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר נשקלו כל השיקולים מכל בחינותיהם, אם יש צורך עוד בבית הכנסת הישן. בני העיר הם אמנם מקור הסמכות, אך ז' טובי העיר מכירים יותר את צרכי המקום ותוכניותיו לעתיד, כי זה עיסוקם ותפקידם, וכשכולם הגיעו למסקנה שיש להחליף את בית הכנסת הישן בחדש זהו עילוי בקודש.

מסקנה

מותר להחליף בית כנסת ישן בחדש ובכך להפקיע את בית הכנסת הישן מקדושתו. אך צריך לשמור על כבוד המקום לא לעשות בו דברי בזיון (עי' משנ"ב בבה"ל סי' קנ"ג ס"ט ב"ה) ואם שפסק כהראב"ד. אך דברי חולין מכוּבדים מותר לעשות בה.

המקום נשאר בקדושתו (עי' ערכין ל"ב א' ומגילה ג' ב').

ועדיין דברינו טעונים הסבר. שאין לומר שבבית כנסת יש רק קדושת מחיצות בלבד ואין קדושת מקום כלל. שהרי בית כנסת שחרב נשאר המקום בקדושתו, למרות שהמחיצות נפלו ואינן. ועיין מג"א סי' קנ"א שבת כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות שהקרקע שלהן עתיד להקבע בא"י כמו כרמל ותבור. וכן במשכן, שממנו למדנו קדושת בית כנסת, היה גם המקום קדוש, כמבואר בסוטה ט"ו שמכניסי עפר מבחוץ ומניחו ע"ג קרקע המשכן, ודין זה למדנו מהמשכן בו נאמר: "ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן". משמע שגם המקום קדוש. רצוננו לומר שהמקום אמנם אינו קדוש מצד עצמו, אלא רק בגלל היותו מתוחם ע"י המחיצות, וקדושת המחיצות היא שקידשה את המקום, וכמו שכתבנו לעיל, בעוד שבבית המקדש להיפך, המקום קידש את המחיצות. ולכן בבית המקדש המקום התקדש לעולמי עולמים, בעוד שבמשכן המקום התקדש רק זמנית, כל עוד המחיצות היו במקומן. ובעצם גם קדושת המשכן היא קדושה נצחית, כי המחיצות נמשחו והתקדשו לעולם וקדושת המקום היתה עוברת ממקום למקום עם קרשי המשכן. ומזה למדנו גם בבית הכנסת שהקדושה עוברת מבית הכנסת לדמיו. ואע"פ שקדושת בית הכנסת דומה למשכן יש הבדל בין המשכן לבית כנסת. המשכן שנמשח התקדש משום כך בקדושת הגוף ואין לו פדיון, בעוד שבית כנסת שלא נמשח התקדש רק בקדושת דמים ולכן ניתן למוכרו ולהתפיס את קדושת בית הכנסת בדמים. ואז גם ניתן לחללם כמו שמצינו בפרט חמור שנפדה בשה והשה חולין ומותר בהנאה. ומסתבר איפוא שעדיף להחליף קדושת בית

סימן יג

פרוכת מדבר טמא

ומוכיחה שטהור היה. והלא לרב יוסף בהכרח טהור היה דלא הוכשר למלאכת שמים אלא מעור בהמה טהורה בלבד?

ובקושיא זו נתקשה הר"ן בפ"ג דר"ה (ד"ה "ומיהו") שכ' וז"ל:

"ומיהו... אפשר דדוקא בטהורים אבל בטמאים לא, דהא אמרי' בפ' במה מדליקין לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד, ושופר מלאכת שמים הוא דהא אמרינן לעיל כיון דלזכרון קאתי כלפניס דמי, ומיהו לאו ראייה גמורה היא דהתם... משמע דמשכן גופיה לא גמרינן מהדיא דלא הוכשרו למלאכת שמים, דהא אמרי' בהדיא שמענתא מאי הוה עלה דתחש ולפיכך הדבר צ"ע."

ומבואר שהר"ן הסתפק אם בשאלת "מאי הוה עלה" חזרה הגמ' מדבריה הקודמים וחולקת על רב יוסף, ולכן הר"ן מסופק אם קי"ל כרב יוסף הלכה.

אמנם יעויין בחי' הרשב"א לשבת שהביא מתשובת רב האי גאון, דהואיל וקס לו ק"ו דרב הונא (לגירסתנו רבא) מברניש ולמדנו ממנו דעור בהמה טמאה מטמא טומאת אוהלים הרי מן הדין הזה הוכשר לאהל המשכן עור בהמה טמאה, ועל כן מקשים הא דתני רב יוסף למאי הלכתא? ומפריקנן לתפילין.

משמע מדבריו שאין ראייה ממשכן לרב יוסף ואע"ג דהמשכן יתכן שנעשה מעור בהמה טמאה, בכ"ז דברי רב יוסף קיימים שלא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד ונפ"מ לתפילין. וצ"ע מה בין תפילין למשכן?

ב. החילוק בין ספרים תפילין ומזוזות למשכן

ואפ"ל לפמ"ש כ' בנו"ב מה"ת (א"ח סי' ג) שיש לחלק בין ספרים תפילין ומזוזות שיש בהם כתב

ראשי פרקים

שאלה

- א. האם ניתן ללמוד ממשכן
- ב. החילוק בין ספרים תפילין ומזוזות למשכן
- ג. אלו מצוות צריך אך "מן המתור בפ"ד"
- ד. הפסוקים הרקומים סיבה להחמיר מסקנה

שאלה

נשאלתי ע"י המועצה הדתית, האם מותר לעשות פרוכת לארון קודש מזמש העשוי מעור בהמה טמאה. האדריכל ממליץ על פרוכת כזו שבדומה לה נעשתה במקום אחר.

א. האם ניתן ללמוד ממשכן

במס' שבת כ"ח ע"א:

"בעי ר' אלעזר עור בהמה טמאה מהו שיטמא טומאת אהלים... אמר רב אדא בר אבהו תחש שריה בימי משה קמיבניא ליה טהור או טמא, אמר רב יוסף מאי תיבעי ליה, תנינא לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד... אלא אמר רבא מברניש אתיא בק"ו מנוצה של עזים... עור בהמה טמאה אינו דין שמטמא באהל המת, ואלא הא דתני רב יוסף: לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד. למאי הלכתא? לתפילין, תפילין בהדיא כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיך – מן המתור בפ"ד? ...אלא לרצועות, ונהי דגמירי שחורות, טהורות מי גמירי? מאי הוה עלה דתחש... מדקאמר קרן אחת היתה לו במצחו, ש"מ טהור היה."

וסוגיא זו טעונה הסבר. בתחילה רוצה הגמ' להוכיח מהא דרב יוסף שתחש חיה טהורה, ולבסוף שואלת הגמ' מאי הוה עלה דתחש,

וכו', והא שאני תחש, או משום שבא רק להגן מגשם, או שמצותו בכך. וצ"ל דבאמת בתחילת הסוגיא סבר רב יוסף שפסול זה חל גם על תחש, אך אחרי שרבי מברניש הוכיח דהמשכן יכול היה להעשות מבהמה טמאה ע"כ צ"ל דשאני משכן משום דהוי מצותו בכך, או דתחש בא רק להגן וכד'.

ובחידושי המאירי לשבת בסוגייתנו כתב וז"ל: "קבלה ביד רבותינו ז"ל שלא הוכשר למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה ותחש שבימי משה... קבלה היתה בידם מ"מ שטהור היה", עכ"ל. מבואר מסגנון דבריו דגם משכן בכלל מלאכת שמים וחייב להעשות מבהמה טהורה, וק' א"כ מדוע הסתפקו בגמ' ואמרו תחש מאי הוה עלה? וצ"ל דזה היה רק בהו"א של הגמ', אך במסקנה באמת נפלו כל החילוקים והסברות ואין לחלק בין משכן לשאר מצוות. מיהו יתכן שלא אמרו כן אלא בתשמישי קדושה וגם משכן בכלל תשמישי קדושה ולא בדבר אחר.

העולה מדברינו הוא שלהלכה נקטו הראשונים דק"ל כרב יוסף שדבר טמא פסול למלאכת שמים הלא הם הרשב"א והמאירי. וגם הר"ן כתב רק כמסתפק ואין ספק מוציא מידי ודאי, וכן נפסק להלכה בשו"ע אור"ח תקפ"ו (ס"א) לענין שופר.

ג. אלו מצוות צריך "מן המותר בפיק"

ומה שנוותר לנו לברר באלו מצוות אמרו כן. המג"א סובר דבכל המצוות אמרינן הכי, אך יתכן שרק במצוות מהתורה ולא מדברנן (וביהכ"ס הוא מדרבנן לרוב הפוסקים).

רש"י במגילה כ"ד כתב שזהב פסול בתפילין משום שלא הותר אלא דבר המותר בפיק, וכ"כ הרע"ב במשנה שם שאע"פ שזהב לא נאסר באכילה, מכיון שאינו ראוי לאכילה לא הותר למלאכ"ש. ולפי"ז לא מצינו ידינו ורגלינו בכל תשמישי הקדושה שעשויים מאריגים ורקמת

דבעינן בהו "למען תהיה תורת ה' בפיק" מן המותר בפיק, (ורב יוסף בא להוסיף שאף הרצועות המחוברות לתפילין לא הוכשרו אלא מעור בהמה טהורה), לבין שאר המצוות דלא בעינן בהו מן המותר בפיק. ולכן במשכן יכול היה להיות דבר טמא. וראיה לזה מהא דפיל כשר לדפנות הסוכה, ושמן קיק כשר לנר שבת, אע"ג דקיק עוף טמא הוא וכן מהא דציצית ממשי, כידוע המשי עשוי מתולעת האסורה באכילה.

אך עיין בי' הגר"א (אור"ח סי' תקפ"ו ס"ק ה') שהביא את דברי הר"ן והרשב"א, ומבאר שהרשב"א פוסל שופר של בהמה טמאה אע"פ שאין בו כתב, וע"כ לא כהנו"ב. ואכן בנו"ב עצמו חזר בו לבסוף מההסבר הנ"ל. ואי אפשר לומר ששופר כיון דלזכרון קאי שוה לספרים תפילין ומזוזות שיש בהם כתב. וע"כ הרשב"א שאנו דנים בדבריו אינו סובר כהר"ן.

ובחתי"ס אור"ח סי' ל"ט (וגם בנו"ב הזכיר כן) כתב לחלק בין תשמישי מצוה לתשמישי קדושה ואע"ג דגם משכן הוי תשמישי קדושה, י"ל דשאני עור תחש דלא בא אלא להגן מגשמים ולכן היה מותר מעור מבהמה טמאה. והא דשופר פסול מבהמה טמאה י"ל משום דלזכרון קאתי וכמש"כ הר"ן. (מיהו הרשב"א חולק על הר"ן בזה וא"כ א"א לחלק כן לדעתו.)

והמג"א (סי' תקפ"ו ס"ק ג') כתב דכל המצוות הוקשו לתפילין. ודבריו ייתכנו רק להרשב"א ולא להר"ן, דהר"ן כתב במפורש דשאני שופר, משום דאתי לזכרון, אך בשאר מצוות לא נאסר לקיימן מדבר טמא.

ואפשר לחלק עוד, דשאני משכן דמצותו בכך, כלומר, מכיון שהתורה הצריכה תחש דוקא, היה צורך להתיר תחש, אך במקום שאפשר ע"י דבר אחר לא הותר מדבר טמא. וסברה זו הובאה בשד"ח אס"ד מערכת חנוכה (כרך ט' עמ' 201 ולהלן) בשם "בתי כנסיות".

אלא שקשה לכל החילוקים שכתבנו, א"כ מה היתה קושית רב יוסף בתחילת הסוגיא: "מאי תיבעי ליה תנינא לא הוכשרו למלאכת שמים"

לה קדושת ארון רק קדושת ביהכנ"ס (משום שאיננו שמים עליה ספר תורה).

(וידועה מחלוקת הראשונים אם ביהכנ"ס דינו כתשמישי קדושה או כתשמישי מצוה עי' ר"ן מגילה תחילת פרק שלישי. ויתכן לומר שפרוכת קלה יותר מבית הכנסת שאינה אלא לנוי ואינה משמשת למצוה או לקדושה).

ב. בשו"ת חסד-לאברהם (ה"ד בשד"ח, חנוכה, י"ד) וכ"כ בערוה"ש (תקפ"ו) וכ"כ בהר צבי (א"ר"ח סי' ל"ט), במקום שלא צריך דוקא לעור ואפשר לעשות מכל דבר אחר כגון עצים, לבנים גם בהמה טמאה כשרה. (ובזה ישבו את ההוכחה מפיל בסוכה. ועין בזרע-אברהם ח"ב סי' ע"א).

וא"כ לדעה זו בנ"ד מותר.

אך באמת ראיתם מפיל אינה ראייה דשאני דפנות סוכה דלא חל עליהן שם מצוה כלל (אמנם גם פרוכת אינה מצוה כלל), ועיין מה שכתב בחי' הגר"ח (בשכפול) סי' ס"ד ובהי' על הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ט), דבדפנות גזולות אמרי מצהב"ע היינו משום שמקיים מצוה ע"י עבירה, אך לא משום שבדפנות עצמן יש שם מצוה, אפילו לדעת הרמב"ם שסובר שיש קדושה בדפנות. ועיין בחי' הגרי"ד, נכדו של הגר"ח (ירש סוכה), הסובר שהמחיצות הן חלק מהסוכה. מיהו לענ"ד זוהי המחלוקת בין רבנן לר' יאשיה בסוכה ז' ע"ב אם גם בדפנות יש פסול של חמתה מרובה מצילתה. ואגן קי"ל כרבנן שאין למחיצות דין סוכה.

ג. בשד"ח מובאת סברה דדבר שהוא בא לנוי ויפוי ואינו מעצם המצוה אין בו דין מן המותר בפ"ך, (ול"מ מהנ"ב בענין צביעת תפילין בשומן בהמה טמאה).

וא"כ פרוכת אינה אלא לנוי ויפוי (אך צ"ע מדין הפסוקים שבה, ועי' להלן). ועיין פתחי תשובה (יר"ד סי' רע"ח ס"ק ב' בשם ס' בני יונה), שדבר שאינו חיוב אלא נעשה לחיזוק אי"צ להיות מן המותר בפ"ך.

ד. החת"ס חידש שאם נעשה בדבר שינוי שאינו חוזר לברייתו כגון משי מותר, וא"כ בנ"ד

כסף וזהב. אלא ע"כ לא נאמר דין זה אלא בתפילין ולא בתשמישי קדושה אחרים.

והרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ג) כתב: "המור הוא הדם הצרור בחיה", והשיג עליו הראב"ד: "ואין דעתי מקבלת שיכנסו במעשה הקודש דם שום חיה בעולם כ"ש דם חיה טמאה".

ואפשר היה לומר שהרמב"ם סובר דבמשכן לא אמרינן דבעינן חיה טהורה דוקא. ומש"כ הכס"מ, דכיון שנשתנה נעשה עפר בעלמא, אינו מיושב, דסו"ס מין בהמה טמאה הוא. ואין זה נוגע למה שדנו הראשונים בהיתר מוסק (עיין רא"ש (ברכות פ"ו סי' ל"ה) ומג"א (סי' רט"ז ס"ק ג)). דכ"ז נוגע רק להיתר אכילה, אך לא לנ"ד דלא בהיתר אכילה תליא מילתא, אלא במין המותר בפ"ך, דבהמה טהורה שרי אפילו נבלות וטריפות, ואפילו חלב (בצירה) מותר, כמבואר שבת כ' ב' ושם כ"א א', וע"כ משום שהוא ממין טהור. ואולי כוננתו לומר דע"י תערובת המרקחת משתנה צורתו מכפי שיצא מן החיה. ובזה אתי שפיר הערת הר-המוריה על מרן הכס"מ שלא זכר דברי הראשונים הנ"ל, ולדברינו לא קרב זא"ז, המוסק רק השתנה לעומת דם החיה, אך המור עבר שינוי נוסף, הוא מעורב עתה במרקחת ממינים אחרים. ואין כאן שאלה של ביטול ברוב ושל ביטול איסור לכתחילה, אלא מכיון שאיבד את שמו הראשון לא נאסר להשתמש בו במקדש. כי כל האיסור הוא להשתמש במין טמא, אך דבר שאינו מין טמא עתה, אין בו איסור כלל.

והנה באחרונים נאמרו מגבלות רבות לדין זה ונדון אם הן נוגעות לנ"ד:

א. החת"ס קבע דרק תשמישי קדושה אסורים בבהמה טמאה ולא תשמישי מצוה (ודלא כהמג"א סי' תקפ"ו שכתב דהוקשה כל התורה לתפילין), וראייתו מהר"ן בר"ה דרק בשופר דעביד לזכרון אמרינן הכי, וכן פיל בסוכה וציצית ממשי. וצ"ע מה דין פרוכת. בשו"ע א"ח קנ"ד ס"ו בהגה נפק שפרוכת שאנחנו תולים לפני הארון אין

וי' ובכ"ז ל"ש בהן מן המותר בפיך ורק מדינא דרב יוסף אסור משום דהוי תשמישי קדושה (לחח"ס), או משום שהם שייכים לתפילין (לנר"ב). והרשב"א הקשה ע"ז ותרץ שני תרוצים: א. דקשר אינו כתב. ב. דאינו הלכה למשה מסיני. וא"כ לפי התירוץ השני י"ל דפרוכת שרי שהרי אינה הלכה למשה מסיני (ולכן לא מקרי תשמישי קדושה וצ"ע), אך לתירוץ הראשון מכיון שיש כאן פסוקים רקומים יש לאסור, דע"י הפסוקים הוי ככתבי הקודש, ועיין יו"ד (סי' רפ"ג ס"ד).

ובסוטה י"ז ב' בתוד"ה לא (המשך מע"א שם) הביאו ירושלמי וז"ל:

"ד"א בן שמוע אומר אין כותבין (מגילת סוטה) על עורות בהמה טמאה. אמר ר"ש מכיון דאיתמר למחיקה ניתנה, למה אינו כותב? תני, ר"א בר"ש אומר: רואה אני את דברי ר"א בן שמוע מדברי אבא (ר"ש). שמא תאמר איני שותה ונמצא השם גנוז על עור בהמה טמאה".

וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' סוטה ה"ה שיש לכתוב את המגילה על עור טהור. והעולה מדברי הירושלמי הוא שאסור לכתוב פסוקים ושמות על דבר טמא. ורק לדעת ר"ש, הסובר שמגילת סוטה עומדת למחיקה, מותר, משום שהכתב לא ישאר על המגילה. אך ראב"ש סובר להיפך שיתכן שהכתב ישאר ולא ימחק ולכן אסור. ואע"פ שאם תאמר איני שותה אין כאן "מגילת סוטה" אלא סתם פסוקים הכתובים על עור, בכל זאת הדבר אסור. מיהו י"ל שפרשת סוטה אינה סתם פסוקים אלא פרשה בתורה ושם "תורה" חל עליה שנאמר "ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת". והיא צריכה להכתב כס"ת כמבואר שם לכן יש להקפיד על דבר טהור. אך סתם פסוקים הכתובים על עור יתכן שמותר לכותבם גם על עור טמא.

לכן נלענ"ד שאם ירקמו על הפרוכת פסוק בלא שם, אע"פ שיש לו קדושה, מ"מ אינה כקדושת שמות עצמם. עיין רמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ח) שפסוקים ללא שמות שריפתם אסורה רק מדרבנן (עיי"ש כס"מ). ובדרבנן יש

י"ל דנעשה בו שינוי, דקודם הוי עור והשתא פרוכת וכן מעבדים וצובעים אותו. מיהו נלענ"ד דצריך שישתנה שמו עד שלא יכירו שהוא מבהמה טמאה, וכגון משי שאין התולעת ניכרת בו, אך כאן מבחינה זו שמו עליו דניכר דהוא עור בהמה טמאה וצ"ע.

ה. לפי בן הנו"ב רק ספרים תפילין ומזוזות ובשייכים להם, אסורים מעור בהמה טמאה. אך בנ"ד אין הפרוכת שייכת לספר התורה. ואכן ביו"ד (סי' רע"ח ס"ב) נפסק דמותר לתפור במשי את היריעות לעמודים (אך לתפור את היריעות עצמן משמע מהרמ"א דאסור, ולא כתרומת הדשן סי' נ"א שלא פסל משי אלא משום שלא הותר לתפור ס"ת אלא בגידין, אך לא פסל משי משום שהוא בא מן הטמא. והרמ"א לא רצה כנראה להתיר יריעות עצמן שנתפרו במשי בגלל הטומאה. וסרה תלונת הדגמ"ר עיי"ש בגליון מהרש"א. וכנראה שעצם היריעות דמי טפי לרצועות של תפילין משא"כ העמודים שאינם צריכים להיות מחוברים כלל לס"ת, וק"ו הפרוכת שאינה קשורה כלל לספרי התורה המונחים בארון).

מיהו ממשי אין ראייה לדעת החת"ס שכן נשתנה. לפי כל האמור, לכאורה יש להקל בפרוכת מדבר טמא.

ד. הפסוקים הרקומים סיבה להחמיר

ואולי יש להחמיר בגלל הפסוקים הרקומים על הפרוכת. ועי' משנ"ב (בה"ל סי' ל"ב ס"ב ב"ה תורת ה') שכתב בשם הפמ"ג שרק שמות שאינם נמחקים אסור לרקום על דבר טמא, אך פסוק שאין בו שמות שאינם נמחקים מותר לכתוב על דבר טמא. אולם נראה שגם פסוק שלם, אע"פ שאין בו שמות יש בו קדושה מסוימת. עי' רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו, ועי' יו"ד סי' רפ"ג ס"ד ושם רפ"ד ס"ב. וכבר הערנו לעיל שבגלל הפסוקים הרקומים על הפרוכת יש להחמיר יותר, ומשום כך הוי תשמישי קדושה וחל עליהם דין למען תהיה תורת ה' בפיך - מן המותר בפיך. והנה ברצועות של תפילין נמי יש אותיות ד'

טמא לצורך מצוה. וגם גדר מצוה (לענין זה) שנוי במחלוקת, לכן נראה שבפרוכת שאינה צורך מצוה ממש, ואינה תשמיש קדושה, אם לא יכתבו עליה שמות קדושים אלא רק פסוקים מותר להשתמש בעור בהמה טמאה לשם כך.

מקום להקל, מספק. אך שמות קדושים עצמם מן הראוי שלא לרקום על פרוכת מדבר טמא.

מסקנה

נחלקו הראשונים האם מותר להשתמש בדבר

סימן יד

נטילת ידיים במחנה

כנ"ל. אך הרמב"ם שלא הביא להלכה ספק זה יתכן שסובר כפי שאמרנו, דאפילו בסמוך פטור ורק נתן טעם על עיקר הדין.

ועיין בס' תורת המלך להר"ג אריאלי, שכתב דפטור מחנה הוא רק כאשר כל החיילים מרוכזים במקום אחד, אך במפוזרים לא שייך הפטור. וכן משמע מהפסוק 'מחנה אלקים' דהיינו עשרה במקום אחד. וא"כ בנ"ד מי שנמצא בעמדה מבודדת לא נפטור. אך לטעם הרמב"ם זה לא שייך, כי גם למעטים יש סכנה. מיהו השואל טוען שלא היה במקום מסוכן. ולדעת הר"ג אריאלי יש שני דינים בפטור נטילת ידיים, פטור אחד משום כתלי דחזירי וז"ש גם במפוזרים, ופטור שני מדין מחנה, וזה שייך גם כשאין זה בגדר מלחמה ממש, כגון שלא נטלו רשות מן המלך והסנהדרין, בכ"ז פטורין מדין מחנה, עיי"ש.

מיהו הנחתו צ"ע אם היתר כתלי דחזירי שייך בכגון דא, כי הגמ' מסופקת דע"כ לא אמרינן אלא בשלל עכו"ם, אך לא באוכל של ישראל, עיין חולין (י"ז). והמנ"ח (מצ' תקכ"ז) והמהריצ"ח (חי' לחולין י"ז) נחלקו בדעת הרמב"ם אי פסק דגם של ישראל הותר או לא. ועוד, היתר זה שייך רק בכיבוש ומחנה לאו כיבוש הוא, אלא כל מחנה אפילו לפני שכבשו נקרא מחנה.

ראשי פרקים

שאלה

- א. גדרי פטור מחנה מנטילת ידיים
- ב. הפטור מנטילת ידיים האם יכול לברך מסקנות

שאלה*

בשבוע שעבר, ביום פרוץ מלחמת-ששת-הימים, עמדתי בכוננות בעמדה, במקום שלא היתה בו סכנה, והביאו לנו לחם לאכול, ונסתפקתי אם מותר לברך על נטילת ידיים, או שמא משום שלא תיקנו נטילת ידיים במחנה פטורים מלברך, והמברך ברכתו לבטלה?

א. גדרי פטור מחנה מנטילת ידיים

הרמב"ם בפ"ו מהל' ברכות ה"ג נתן טעם לפטור נטילת ידיים במחנה משום טירדת המלחמה. משמע דאם אינו טרוד ויש לו מים מזומנים חייב. מיהו יתכן שאין זו ראייה, דהרמב"ם נתן רק טעם למה מעיקרא לא תיקנו נטילת ידיים במחנה, אולם יתכן שפטור זה הוא בגדר הותרה ולא בגדר דחוייה וגם כאשר איננו טרוד פטור. ובירושלמי סוף פ"ק דעירובין נסתפקו אי בסמוכין למעין חייבים, והספק הוא

* סיון תשכ"ז

דברים פטורין במחנה רחיצת ידים וכל שכן במקום סכנה? ותרצו: "מחמיר על עצמו היה". מוכח מדבריהם שפטור נטילת ידיים במחנה אינו משום סכנה גמורה, ורק לגבי ר' עקיבא היתה זו סכנה. אולם מאידך מוכח מדבריהם שאין פטור רחיצת ידים במחנה פטור עצמי, ללא שיקול של סכנה, שא"כ מה הק"ו שלמדו ממחנה לסכנה אצל ר' עקיבא? והמוכח מדבריהם הוא שבמחנה יש חשש סכנה, אלא שאין סכנה חמורה כל כך כמו אצל ר' עקיבא, ובכל זאת הקלו במחנה (ועיי' להלן סי' נ"ה).

מסקנות

והמסתבר הוא, שאם כי במחנה אין סכנה לכל אחד ואחד, אך מכיון שהמדובר הוא במלחמה אם כל אחד ואחד יטול ידיו עלולה להיווצר סכנה, לכן כדי למנוע את הסכנה פטור חז"ל נטילת ידיים במחנה, ולכן למדו התוס' מק"ו לסכנה ממש כגון אצל ר' עקיבא.

וא"כ מסתבר לי דזה שייך רק במחנה שיש בו סכנה, אם כי חשש רחוק, אך בכל זאת במלחמה השיקול הוא שונה מבחיים הרגילים, וחשש רחוק נעשה קרוב. (והגדר הוא דחשש רחוק של סכנה ברבים נחשב כחשש חמור. ועי' מש"כ הגאונים בשבת מ"ב ע"א בענין גחלת של מתכת ברה"ר ועיי' רדב"ז על הרמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"א). לא כן במחנה שאין בו חשש סכנה כלל ועיקר שחייבים בו בנטילת ידיים.

ג. הפטור מנטילת ידיים האם יכול לברך

וגם אם נניח שאכן פטור נט"י חל גם בנ"ד, יש לדון אם הפטור מדבר ועושהו יכול לברך. ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים (הרמב"ם ור"ת והיא מחלוקת המחבר והרמ"א בסי' י"ז ס"ב ובסי' תקפ"ט ס"ו) אם נשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא מברכות או לא, וכן הא דאמרינן: 'כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט' עיי' שד"ח כללים מערכת כ' כלל ט"ז.

ועין שנו"א ברכות פ"א מ"ג, שבדבר שבעצם הוא חייב ורק במקרה הוא פטור רשאי לברך, ולדבריו בנ"ד יכול להחמיר על עצמו, ועדיף מאשה במצות עשה שהזמן גרמא שבעצם היא פטורה, ובכ"ז לדין מברכת, ק"ו בנ"ד שבעצם הוא חייב, אלא שפטור אותו, אם מחמיר ונוטל חייב לברך. מיהו כ"ז כשאינו מסכן את עצמו, כגון בנ"ד שהברז היה ליד העמדה, והמערכה לא היתה קרובה אלינו, אך כשמסכן עצמו נ"ל שאסור לברך, ול"ד לר' עקיבא בעירובין כ"א שהחמיר ע"ע. שאני התם שסיכן רק את עצמו, משא"כ בנ"ד אם יסכן עצמו יזיק גם לאחרים שיבואו לפנותו ולהצילו ויחסר חיל למערכה, שהיא מלחמת עם ישראל כולו, לכן נ"ל שאסור לו בנ"ד לסכן עצמו ואם סיכן לא יברך. (עיי' מה שדנו האחרונים במי שפטור לאכול מצה וסיכן עצמו ואכל עיי' שד"ח ח' עמ' 471).

ועיי' תוס' עירובין (כ"א ע"ב ד"ה מוטב) שהקשו על ר' עקיבא שלא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו וז"ל: "אע"ג דבפ' קמא אמר: ד'

נטילת ידיים מרוחות בשמן

ראשי פרקים

שאלה

- א. החילוק בין שמן על כל היד לשמן על חלק מהיד
 - ב. חציצה שאינה מורגשת
 - ג. שמן אינו חוצץ בימי חז"ל
- מסקנה

שאלה

אדם הסובל מקילוף עור בידיו ועליו למרוח אותן בשמן, אסור לו להרטיב את ידיו ללא שמן. האם רשאי ליטול את ידיו כשהן מרוחות בשמן?

א. החילוק בין שמן על כל היד לשמן על חלק מהיד

בתוספתא מקואות פ"ו ה"ה (הובאה בשו"ע י"ד סי' קצ"ח סט"ו) "הדיו הלח אינו חוצץ". ובמס' שבת כ"ג א' מבואר שדיו מכיל בין היתר שמן. נמצא איפוא ששמן לח אינו חוצץ.

מיהו יש לומר שלא אמרו שדיו לח, המכיל שמן, אינו חוצץ, אלא במיעוט ידו, כפי שקורה לאנשים המשתמשים בדיו ומתלכלכים בו, אך בשמן המשווח על כל ידו יתכן שיחצוץ אפילו בלח. וחילוק זה בין הכל לבין חלק דייק הגר"ז מבריסק בהל' מקואות פ"ב הט"ו מלשון הגמ' ביבמות ע"ב א' שמהתורה רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. משמע שכולו אע"פ שאינו מקפיד עליו - חוצץ. וטעמו שכאשר יש ביאת מים, אלא שיש חציצה, רק אז אנו אומרים שאם אינו מקפיד לא חוצץ. אולם כאשר אין ביאת מים כלל ועיקר אין כאן טבילה כלל ואפילו כשאינו מקפיד - חוצץ, עיי"ש. וא"כ בנד"ד, שכל הידיים משוחות בשמן, גם אם נניח ששמן לח אינו חוצץ, כמו שהוכחנו מדיו לח, לא תועיל הנטילה.

אלא שבענין הדברים שאינם חוצצין נחלקו הראשונים. עיין מרדכי שבועות (הל' מקואות סוף סי' תשנ"ח בשם הרא"ם, והר"א מוורדן והרוקח) שהסיבה לכך שדם, דיו וחלב לחין אינם חוצצין, משום שאנשים אינם מקפידים עליהם. אך התוס' בחולין כ"ו ב' ד"ה הכא כתבו בשם הר"א ממיץ שאלו אינם חוצצין משום שהמים עוברים דרכם. (הם הזכירו רק יין וחלב אך מסתבר שה"ה דיו, אלא שהם כתבו זאת בשם הר"א ממיץ ולכאורה הוא הרא"ם במרדכי החולק על כך, וצ"ע).

(והעיר לי הרב יעקב אפשטיין שאין ראייה מדיו לשמן, כי כמות השמן בדיו קטנה מאוד ומתבטלת בו. אך גם אם הצדק כדבריו, נראה שבשמן אולי כו"ע יודו שאין לומר שהמים מחלחלין דרכו, הרי לשם כך הוא חייב למרוח ידיו בשמן, כדי למנוע לחלוחית של מים. מיהו יתכן ששכבה דקה מאוד של שמן אכן לא מונעת לגמרי לחחול, ועוד י"ל ששכבה כה דקה בטלה לגוף ואינה מהוה חציצה. ועיין להלן).

ב. חציצה שאינה מורגשת

והנה בשו"ע יו"ד סי' קצ"ח סי"ז כתב: "צבע שצובענות הנשים על פניהן וידיהן ושער ראשן אינו חוצץ". ופירש הש"ך בס"ק כ"א אפילו שחופה רובו או כולו. (ועיין שו"ע שם סעיף ה' ששער הראש נחשב כגוף בפני עצמו, וא"כ כשהשער כולו צבוע, החציצה היא בכלל). ומקורו ברא"ש הל' מקואות סי' כ"ז שנתן שני טעמים לכך:

א. הן עושות כן לנוי ואינן מקפידות (והרשב"א הוסיף שאדרבה, הן חוזרות ומחדשות את הצבע).

ב. בצבע אין ממשות אלא חזותא בעלמא. ולפי מה שכתבנו שכולו יש חציצה אפילו בדבר שאינו מקפיד קשה על הטעם הראשון, מה בכך שאינן מקפידות, הרי בכולו יש חציצה גם

ג. שמן אינו חוצץ בימי חז"ל

והנה במס' עדויות פ"ד מ"ו: "הסך בשמן טהור ונטמא, ירד וטבל, ב"ש אומרים אנ"פ שהוא מנתף – טהור. וב"ה אומרים כדי סיכת איבר קטן". ומשמע שכל המחלוקת בין ב"ש לב"ה היא אם השמן נטהר בטבילה, כי הוא טפל לגוף, או לא. ולא נחלקו אלא בכמות שמן גדולה, כשהוא מנתף, אך אם יש בו כדי לסוך אבר קטן לכ"ע בטל לגוף. ומשמע שאין כאן חציצה, שאם היתה חציצה לא היתה הטבילה מועילה כלל, לא לגוף ולא לשמן. וק"ו לשמן המרוח על הגוף ואין בו אפילו כדי לסוך אבר קטן.

ובחז"א (יר"ד סי' צ"ד ס"ק ה') דן במחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל בין המרדכי והתוס' בטעם משקין לחין שאינם חוצצין, ועיי"ש שכתב: "מיהו לא מצינו בהדיא דשמן לח אינו חוצץ, מיהו נראה דשמן לא גרע מדבש". ומכאן נראה נוסה להחזיר לאשה שיש לה נקב בתוף האוזן, ואסור לה להרטיב את אוזנה, שתניח באוזן מוך טבול בשמן שימנע מהמים להגיע לתוף. וצ"ע שלא הביא משנה מפורשת במס' עדויות.

ובין הפוסקים ידועה ההצעה שאשה כזו תמרח את אוזנה בשמן דגים, כי שמן דג נחשב למים ואינו חוצץ. ולפי המשנה הנ"ל בעדויות אין צורך בכך אלא כל שמן אינו חוצץ. (אולם הרופאים טוענים שלא המים מסוכנים אלא הזיהום, וא"כ אין תועלת במריחת שמן, כי הוא עצמו עלול לזהם).

ומצאתי בספר "רפואה והלכה" חלק ה' עמ' רס"ו שהגר"מ קליינמן הביא בשם כמה פוסקים (אמרי משה ח"ב סי' ל"א, מהר"ח מברסק ח"ג סי' ל"ג) שהוכיחו מהמשנה הנ"ל בעדויות ששמן אינו חוצץ, ולדעתם בזמן המשנה נהגו לסוך בשמן, לכן השמן נחשב כחלק מהגוף ומה גם שסיכה כשתיה שנאמר "ותבוא כשמן בעצמותיו", משמע שהשמן נחשב כנבלע בגוף. אך בימינו שאין נוהגים לסוך בשמן, אין השמן נחשב כבטל לגוף ולכן יתכן שחוצץ. מיהו

בדבר שאינן מקפידות? וי"ל שגם לפי הטעם הראשון המדובר בצבע שאין בו ממשות, אלא שאעפ"כ הוא חומר זר והיה מקום לאוסרו, אלמלא הסברה שהוא עשוי לנוי, ולכן אינו חוצץ. אולם בנוי לבד לא סגי, אלא גם משום שהצבע כמעט ואינו מורגש ולכן הוא בטל לגוף ומשום כך אפילו בכולו אינו חוצץ, כשם שלטעם השני, משום חזותא בעלמא, אע"פ שהוא בכולו, אינו חוצץ, משום שהוא בטל לגוף לגמרי וכאילו אינו כלל. ולא אמרנו שבכולו חוצץ אלא בדבר שיש בו ממשות.

ואולי שני נימוקי הרא"ש - נימוק אחד הוא, ורק בצירוף שני הגורמים יחד, חזותא בעלמא ועשוי לנוי, אין כאן חציצה. ומכיון שאינו אלא חזותא בעלמא, אפילו בכולו, אינו חוצץ, משום שיש כאן ביאת מים בגוף עצמו.

ובתוס' חולין (י"ג א' ד"ה מטביל) הקשו על ידות הכלים מדוע לא יהו חציצה? ובתפארת ישראל לזבחים (פ"ג אות ל"ה) הקשה על קושייתם, הרי ידות הכלים הם מין במינו ואינו חוצץ? ותירץ שבטבילה בעינין ביאת מים ממש, ולכן גם מין במינו, אע"פ שאינו חוצץ, מ"מ ביאת מים אין כאן.

(וסברה כעין זו כתב באבני נזר א"ח ח"ב סי' תל"ב לענין שופר, עיי"ש שהביא דוגמא לזה מרמב"ן בבכורות פ"ג [ועיין זרע אברהם - לופטביר - ח"ב סי' א' אות ב']. מיהו בכל אלו יש חציצה מורגשת, כגון שופר שציפהו זהב, או בכור שנולד כרוך באחותו, וידות הכלים, אך שמן המרוח על היד אינו מורגש כל כך).

ודוגמא רחוקה לענייננו יש אולי להביא מפסחים (ע"א א') אם היתה חבורה של כהנים סכין בשמן של תרומה. ומשמע שאין כאן ביטול או טיגון של הפסח, וע"כ משום ששמן בכמות כה זעומה, שרק סכין אותו על הפסח, אינו נחשב למשקה בפני עצמו, אלא לחלק מהפסח. ובגמ' שם: "שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבידא".

מסקנה

מעיקר הדין אין בשמן לח משום חציצה. אלא שנהגו להחמיר ולא לסוך בשמן לפני טבילה דאורייתא. אך בנטילת ידים שאינה אלא מדרבנן, ובחולה הסובל מקילוף עור, יש להתיר לכתחילה ליטול ידיים, למרות שהן משוחות בשמן.

בחולים שרפואתם בסיכה יש מקום לומר שאצלם השמן בטל לגופם ואינו חוצץ. (ע"ש בשם פנים מאירות ח"ב סי' ק"מ. אך הסד"ט אות י"ט חולק עליו). ועיין ש"ך סי' קצ"ח ס"ק י"ד בשם הבה"ג: "אמר ר' יהודה כל השמנים אין חוצצים חוץ משמן המור. ונהגו בנות ישראל שאין סכות שמן בשנת טבילה כל עיקר".

סימן טז**לחמניות מתוקות - האם נחשבות כפת הבאה בכסנין?****ראשי פרקים**

הכמות לקביעות סעודה, אך בפחות מזה פטור מברכת המזון (ח"א בשם הגר"א, ועיין משנ"ב סי' קס"ח ס"ק כ"ד, שכ' שבגלל הספק לא יאכל 4 ביצים, אך פחות מ- 4 ביצים גם לדעתו יכול לאכול מבלי לברך ברכת המזון).

והנה שיעור 4 ביצים הוא כ- 240 גרם. דהיינו כ- 3-4 לחמניות שאדם בימינו רגיל לשבוע מאחת מהן (שהרי הנהג בימינו שאדם אוכל כריך של לחמניה אחת בארוחה, והוא שבע ממנה עד לארוחה הבאה!) היתכן לומר שאדם יאכל כמות כפולה ומשולשת ויפטר מברכת המזון? (משקל לחמניה גדולה הוא לכל היותר כ-100 גרם).
לענ"ד יש כאן טעות, הן בכמות והן באיכות של הלחמניות הנ"ל, ולא לכך נתכוונו הפוסקים, כפי שיתברר להלן.

ב. בתר דידיה או בתר כו"ע**במס' ברכות מ"ב א':**

"רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא. ולא בריך. א"ל רב נחמן, עדי כפנא! אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך".
המחלוקת בין ר"ה לר"נ היא האם השיביעה שעליה דיברה התורה, תלויה בו, או במקובל אצל אחרים. ר"ה סבר שהשיביעה תלויה בו, וכיון שלא שבע לא מברך. ור"נ סבר שהשיביעה תלויה באחרים, וכל שאחרים שבעו, אע"פ

- א. אי-ההתאמה בין שיעורי השו"ע ובין הנהוג בימינו
 - ב. בתר דידיה או בתר כו"ע
 - ג. הראוי לנהוג בימינו
- מסקנה

א. אי ההתאמה בין שיעורי השו"ע ובין הנהוג בימינו

יש נוהגים לאפות לסעודות מצוה לחמניות מתוקות שנילושו ביין צימוקים ושמן, הפטרות כביכול מנט"י וברכת המזון גם לדעת הרמ"א (עי' סי' קס"ח ס"ז), והציבור אוכל מהן לשובע וסומך על הדעה שלחמניות אלו אכן פטרות מנט"י ומברכת המזון. בעיקר מסתמכים הנוהגים כן על הנפסק בשו"ע (קס"ה, ה):

"פת הבאה בכסנין מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלש. ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לשובע עליו. אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכת המזון".
ולדעתם, ה"ה לקולא, שאם אכל כמות ששבע ממנה אלא שאין אחרים קובעים עליו סעודה, פטור מברכת המזון. והשיעור שאחרים נוהגים לקבוע עליו הוא 3 או 4 ביצים (מג"א שם, ולמד מתחומין), ויש הסוברים שרק אם יאכל חצי עישרון, דהיינו כ- 1-2 ביצים, רק אז נחשבת

לומר שרבנו משה המוזכר ברא"ש הוא הרמב"ם, כי כשהרא"ש מביא את הרמב"ם הוא מזכירו בדרך כלל בשמו הידוע ולא בכינוי זה המוזכר כאן "רבנו משה". וצ"ע. (ואולי הוא אחד מהגאונים, כי היה רב משה גאון, אך באוצה"ג לא הביא כאן שום דעה כזו בשם הגאונים. אדרבה, בכלבו כתב בשם הגאונים שאם אדם קבע סעודתו על כמה מאכלין, אע"פ שאין דרך קביעות בכך, מברך עליהן "המוציא" וג' ברכות, אחר שהוא קובע עליהן. מבואר כהראב"ד ולא כרבנו משה).

והנה דעת המעדני יו"ט והראשון לציון צ"ע, דממנו"פ, אם בתר דידיה אזלינן כר"ה, שיברך גם כששבע בפחות מהמקובל, ואי בתר רובא דעלמא אזלינן, שיברך גם כשלא שבע בעצמו, אם דרכם של אחרים לקבוע סעודה על כמות כזו? וראיתי בשו"ע הגר"ז שכתב שמכיון שיש הסוברים שמן התורה יוצא בברכה אחת לכן מספק לא הצריכוהו שלוש ברכות, כי ספק ברכות להקל, שיצא ידי חובה גם בברכה אחת. ואין להקשות על זה מהמבואר בדף כ"א א' שספק ברך ברכת המזון ספק לא ברך חוזר ומברך, ומדוע לא נאמר ספק ברכות להקל ודי בברכה א', שיתכן שיוצא בה מהתורה? שיש לחלק בין אם חייב בכלל או פטור לגמרי, שמספק חייב משום ספק דאורייתא לחומרא ואז חייבוהו בשלוש ברכות, לבין אם הספק הוא אם חייב רק ברכה א' או שלוש, ומאחר ובין כך ובין כך מברך ברכה אחת ויתכן שיצא בה, לא חייבוהו בג' ברכות.

העולה מדברינו הוא שלדעת הרמב"ם הלכה כר"ה בין לקולא ובין לחומרא. ויתכן שגם הר"ף סובר כן לפי מה שכתב המעדני יום טוב בדעתו. אלא שלפי המעדני יום טוב, הר"ף מצריך גם שביעה שלו וגם של אחרים, אך אין הדבר מוכרח בדעתו. וכן מש"כ הראשון לציון בדעת הרמב"ם שהוא מצריך תרתי, מפשט דברי הרמב"ם לא משמע כן.

ולעומת זאת יש ראשונים רבים הסוברים שאו זה או זה בעינן, או שביעה שלו או של

שהוא לא שבע, מברך. והמדובר הוא איפוא במי שלא שבע בכמות שאחרים שבעים ממנה. אך מה הדין כשאדם שבע בכמות שאחרים אינם שבעים ממנה. אפ"ל שגם דבר זה שנוי במחלוקת ר"ה ור"נ. ר"ה שהולך בתר דידיה סובר כן גם לקולא וגם לחומרא, ור"נ שהולך בתר כולי עלמא, סובר כן גם לקולא וגם לחומרא.

והנה הרא"ש הבין, שדבר זה, אם אדם שבע בכמות שאחרים אינם שבעים ממנה, תלוי במחלוקת רבנו משה והראב"ד. שרבנו משה סובר שבטלה דעתו אצל שאר בני"א (וכן הביא בארוחת חיים הל' סעודה סי' כ"ז משם הרמב"ם). והראב"ד סובר שבתר דידיה אזלינן. ולכאורה, בזה נחלקו, רבנו משה פוסק כר"נ, והראב"ד כרב הונא, והרא"ש סובר כרבנו משה.

אך ה"מעדני יו"ט" סובר בדעת הראב"ד שתירתי בעינן, גם שביעה שלו וגם שביעה של אחרים. והעלה שגם הר"ף סובר כדעה זו. ולדבריו יוצא שאפילו לר"ה, הסובר שבתר דידיה אזלינן, מודה שגם בתר רובא דעלמא אזלינן. ולכן מי ששבע בכמות הפחותה מהמקובל לא מברך ברכת המזון, וכן מי שלא שבע בכמות המקובלת. ונמצא שכו"ע סוברים כר"ה, אלא שלדעת רבנו משה לא די בשביעה שלו כדי להתחייב ובטלה דעתו אצל שאר בני"א, ומכיון שאחרים אינם שבעים פטור. ולד' הראב"ד די בשביעה שלו.

וע"ד זו כתב גם ה"ראשון לציון" (לבעל אור החיים) על מס' ברכות שם. אלא שהוא הבין שרבנו משה המוזכר ברא"ש הוא הרמב"ם ותמה עליו, שהרי הרמב"ם כ' בפ"ג מהל' ברכות: "ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא", משמע שרק בתר דידיה אזלינן. ולדבריו הלכה כר"ה בין לקולא ובין לחומרא, וזה שלא כפי שהביא הרא"ש בשמו. אלא א"כ נאמר שהרמב"ם בא רק להוסיף ולומר שלא די בקביעות האחרים אלא צריך גם קביעות שלו, וזהו ע"ד המעדני יו"ט. אך באמת אין הכרח

וכן מצד האיכות, פת הבאה בכסנין היא לחם, כמש"כ הרמב"ם (עין בביור דעת הרמב"ם המובא בתשובה הבאה) אלא שאין נוהגים לקבוע סעודה עליו. ולכן נפסק להלכה שיש חילוק בין פת הנאפית בבשר ודגים וגבינה (קס"ח, י"ז) לבין הנאפית בדבש וסוכר ושקדים ואגוזים (שם ז), שזו האחרונה נחשבת לפת הבאה בכסנין ומברכין עליה בורא מיני מזונות, והראשונה נחשבת ללחם ומברכים עליה "המוציא" ושלוש ברכות. שהגדר הוא זה: פת שאינה מיועדת לשביעה אלא רק לטעימה בעלמא מברכים עליה בורא מיני מזונות, ופת המיועדת לשביעה, מברכים עליה "המוציא" ושלוש ברכות. וכל המחלוקות בין הפוסקים היא איזו פת מיועדת לשביעה ואיזו לטעימה. אך לכו"ע פת שנאפתה במיוחד רק כדי שיפטר מנטילת ידים וברכת המזון שם לחם עליה ונועדה לשביעה, ולכן לענ"ד אין מקום לפוטרה מברכת המזון, אלא א"כ אוכל כמות קטנה מאד שאין בה שביעה, אך כשהוא שבע ממנה שם לחם עליה, וחייב בנטילת ידים ובברכת המזון.

מסקנה

הלחמניות המתוקות אינן פטורות מנטילת ידים ומברכת המזון, אא"כ אוכל כמות קטנה שאין דרכם של בני אדם לשבוע ממנה. כגון לחמניה בגודל של כזית בערך (כ-30 גרם). אך לחמניה בגודל של ביצה (כ-60 גרם) נחשבת לסעודה אצל הרבה בני"א וטעונה נט"י וברהמ"ז.

אחרים. עיין עינים למשפט שכ"כ בשם הרשב"א והריטב"א, האו"ח, הכלבו בשם הגאונים וה"אשכול". וכ"כ המאירי בשם חכמי הדורות. וא"כ להרבה ראשונים כל ששבע מברך. ועיין שם בעינים למשפט שסובר שק"ו הוא, אם דעת אחרים קובעת, ק"ו שדעתו קובעת.

ג. הראוי לנהוג בימינו

ואע"פ שהשו"ע פסק שרק דעת אחרים קובעת, מ"מ לרוב הראשונים גם דעתו קובעת. אלא שבכ"ז לא מלאני לבי להכריע הלכה כנגד מרן. מיהו, בבה"ל לבעל המשנ"ב כ' שאם מקובל אצל בני מינו להסתפק במועט, גם לר"נ חייב בברכת המזון משום שזוהי דרך קביעותם של בני מינו. ובימינו רוב בני"א מסתפקים במועט, ורק העובדים עבודה פיזית קשה צריכים לאכול כמויות גדולות, ואילו רוב בני"א שאינם מוציאים הרבה אנרגיה, לא רק שאינם צריכים לאכול יותר מהצורך, אלא שהדבר גם מזיק לבריאותם. ואם נעשה חשבון, שיעור מזון לאדם א' ליום עפ"י התורה הוא עשרון, דהיינו מ"ג ביצים שהוא לפחות 1,700 גרם בערך, וי"א 2,200 גרם, כלומר כ - 3-2 כיכרות לחם הנמכרים בשוק. וכידוע אנשים לא אוכלים כיום כמויות כאלו. אלא מסתפקים בכריך אחד לארוחה. ולכן האוכל לחמניה אחת שנוהגים לאוכלה בארוחה אחת חייב בברכת המזון. וע"כ צ"ל שנשתנו הטבעים, שבעבר היו הולכים הרבה ומתאמצים הרבה, ולכן היו צריכים כמות גדולה יותר כדי לשבוע, משא"כ בימינו.

סימן יז

בירור דעת הרמב"ם בפת הבאה בכסנין

מדוע מברכין עליו בורא מיני מזונות אם זו פת שיברכו עליה המוציא לחם מן הארץ?

ב. ישובי האחרונים

ותרץ המנ"ח עפ"י המבואר בהל' סוכה (סי' תרל"ט) שבלילה הראשון חייב לאכול כזית פת בסוכה ואסור לאכול מחוץ לסוכה אפילו כזית, אע"פ שביתר הימים האיסור הוא רק בכביצה. והטעם הוא משום שהתורה ציותה בלילה הראשון לאכול כזית, וא"כ המצוה מחשיבה כזית לקביעות, ומשום כך האוכל כזית מחוץ לסוכה עובר. וא"כ ה"ה גם כאן, בדרך כלל רק האוכל כדי שביעה נחשב לפת. אך בליל פסח שהתורה חייבה לאכול מצה בכזית, היא החשיבה כזית לקביעות, ולכן גם האוכל פת הבאה בכסנין בכזית בליל א' דפסח הוא קביעות. ובהלכות יעקב על ברכות (סי' ט"ז) הקשה דלא דמי. בסוכה המדובר בפת גמורה, אלא ששיעורה בדרך כלל כביצה ובליל א' בכזית. א"כ התורה החשיבה זית בליל א' כמו ביצה ביתר הימים, שהרי גם ביצה אינה משביעה, אלא שביעה היא קביעות. וזית בליל א' עושה את האכילה לקבועה כמו ביצה. אך פת הבאה בכסנין אינה פת כלל ורק כששבע ממנה היא פת, וכשלא שבע אינו פת. והתורה דרשה לאכול בליל א' פת גמורה בכזית. אך פת הבאה בכסנין שאינה פת ורק שביעתה הגמורה עושה אותה לפת, איך אכילת כזית תחשיבנה לפת? לו היה יוצא בה היינו אומרים אולי אחשביה. אך הוא גופא מנא לן שיוצא בה, הרי התורה לא דיברה על פת הבאה בכסנין אלא על פת גמורה, ואיך אפשר

ראשי פרקים*

- א. הסתירות בש"ס וברמב"ם
- ב. ישובי האחרונים
- ג. ישוב הסתירות
- ד. ענינים המוסברים עפ"י התירוף לעיל

א. הסתירות בש"ס וברמב"ם

בברכות ל"ז ב':

"אמר רב יוסף האי חביצא... דלית בה פידורין כזית, בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות... והתניא לקט מכולן כזית ואכלן... ואם מצה הוא אדם יוצא בו י"ח בפסח".

ופירש"י: "והתם לחם בעיני דכתיב בה 'לחם עוני' אלמא לחם הוא ומברך המוציא".

משמע שכל שנחשב לחם לענין מצה נחשב גם לענין ברכה, וכל שאינו לחם לענין ברכה אינו לחם לענין מצה.

והק' המנ"ח (מצ' י' אות ה') מהסוגיא להלן ל"ח א': "כובא דארעא... מברכין עליה בורא מיני מזונות... מר זוטרא קבע טעודתיה עלויה וברך עלויה 'המוציא'. אמר מר בר ר"א ואדם יוצא בהן יד"ח בפסח". וקשה הרי כובא דארעא מברכין עליה "מזונות" ובכ"ז יוצא י"ח בפסח, אע"פ שאכל כזית בלבד?

וכמו"כ יש סתירה ברמב"ם. בפ"ג מהל' ברכות ה"ט פסק שפת הבאה בכסנין היא עיסה שלשה ביין, דבש, או חלב, ומברכין עליה בורא מיני מזונות. ובהל' חמץ ומצה (פ"ו ה"ה) פסק שהיא מצה, אלא שאינה לחם עוני אלא מצה עשירה, ולכן אין יוצאין בה ידי חובה. ומשמע מדבריו שאלמלא כן הר"ז לחם גמור וא"כ קשה

* ח' תמוז תשמ"ה

הבאה בכסנין אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות". יוצא מדבריו שלא כהמנ"ח, אלא בעצם גם פת הבאה בכסנין היא פת, אלא שמברך עליה בורא מיני מזונות. והטעם כמש"כ הכס"מ שמכיון שלא אפוא ואין אוכלים אותה לשם שביעה אלא לשם טעימה, לא תיקנו עליה ברכת "המוציא". (עיין פרמ"ג י"ד סי' צ"ח בסוף שער התערובות שמי שקבע סעודה על פת הבאה בכסנין ונסתפק אם ברך ברכת המזון פטור, כי ספיקא דרבנן לקולא. ובשד"ח כרך ו' עמ' 337 הביא בשם "בית מנוחה" שחלק עליו דפת גמור היא וחייבת מן התורה. ולדבריני הצדק עמו).

וכע"ז כתבו כאן התוס' לחלק בין חיוב חלה ל"המוציא", פת שתחילתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה אך מברכין עליה בורא מיני מזונות, כי בעצם פת היא אלא שמברכין עליה בורא מיני מזונות. וע"כ הטעם הוא משום שחז"ל לא תיקנו "המוציא" אלא על פת שנועדה לאכילת קבע בלבד.

ד. ענינים המוסברים עפ"י התירוף לעיל

ואולי עפ"י יש להבין מדוע פת פוטר את כל האוכלין. כי ברכה זו של "המוציא לחם מן הארץ" לא נתקנה על כל לחם, אלא רק על לחם הנועד לסעודה קבועה ששבעין ממנה. ומכיון שדרך אנשים לקבוע את אכילתן על לחם, בתוספת דברי מאכל אחרים, כל אלו בכלל ברכת הלחם הם. כי ברכת הלחם היא בעצם ברכת **הסעודה** ולא ברכת הפת בלבד.

ובזה יובן החילוק שבין פת הבאה בכסנין לבין תבשיל שיש בו ה' מיני דגן. שפת הבאה בכסנין אם אכל כדי שביעה מברך "המוציא" וברכת המזון. ואילו מעשה קדרה שיש בו ה' מיני דגן, אע"פ שאכל כדי שביעה אינו מברך "המוציא" ולא ברכת המזון. והחילוק הוא כנ"ל, שפת הבאה בכסנין לחם היא, כשמה כן היא: **פת** הבאה בכסנין. אך מעשה קדרה אינו לחם, אלא כשמו כן הוא מעשה קדרה. ורק על פת תיקנו "המוציא".

להפוך את המסובב לסיבה ולומר שמכיון שהוא יוצא בה תחשב לשביעה? ובר מן דין שביעה היא ענין עובדתי ולא ענין הלכתי. ואם אינו שבע ממש א"א להחשיבו כאילו שבע. יעו"ש.

ויש להעיר על דבריו ממש"כ השו"ע בסי' קס"ח ס"ז עפ"י רב האי גאון שפת הבאה בכסנין היא כעכים יבשים וכוססין אותם והם הנקראים ביסקוני'ס. והנה המצות שלנו הן כולן כאלו, ולדעת מרן המחבר צריך לברך עליהן בורא מיני מזונות, וכן נוהגין הספרדים. וע"כ כשהתורה חייבה לאכול מצה בליל א' דפסח והסתפקה בכזית, החשיבה את המצה שהיא פת הבאה בכסנין ללחם. וא"כ צודק המנ"ח שהמצוה מחשיבה פת הבאה בכסנין ללחם. אך בהגיון צודק לכאורה הקהלות יעקב?!

ולכן י"ל שגדר הביסקוני'ס וה"ה כל פת הבאה בכסנין, שכל פת שאינה עשויה לשם קביעות סעודה, אלא לטעימה בעלמא היא הנקראת פת הבאה בכסנין, וכמש"כ הכס"מ בהל' ברכות פ"ג סוף הל' ט' ובב"י סי' קס"ח. ובאמת דרך בני"א כשרוצים לאכול ולשבוע אוכלין לחם רגיל. מצות אינן נאכלות בדרך כלל לשם קביעות סעודה אלא לטעימה בעלמא. אך בפסח, שאין לנו לחם אחר, אלא מצות, אנשים אופים אותן לשם קביעות סעודה וא"כ שם לחם עליהן. ולא רק בלילה הראשון אלא כל ימות הפסח צריך לברך על המצות "המוציא" כי אדעתא דלחם נאפו ולא אדעתא דכסיסה בעלמא. ולפ"ז לא רק בפסח, אלא כל מקום שאוכלים מצות כשארין לחם (כגון בתנאי חרום, חולה, בעל דיאטה וכדו') כיון שבשעה כזו אדעתא דלחם נאפות ונאכלות, צריך לברך עליהן "המוציא לחם מן הארץ", אע"פ שאין אוכלין מהן לשובע. כן נלענ"ד.

ג. ישוב הסתירות

לכן נלענ"ד ליישב את הסתירות הנ"ל עפ"י דיוק לשון הרמב"ם שכ' בפ"ג מהל' ברכות ה"ט וז"ל: "וכן עיסה שלשה בדבש... והיא הנקראת פת

מצה כוונתו לאוכלו בתורת פת ולא בתורת טעימה בלבד ולכן יוצא בה י"ח.

ואכן מנהג הספרדים שעל מצות מברכים כל השנה בורא מיני מזונות, כדין ביסקוני'ס המובא בשו"ע (סי' קס"ח ס"ז). ובפסח שזהו מאכלם העיקרי מברכים המוציא לחם מן הארץ גם על פחות מג' וד' ביצים. ולכן נראה שגם ביתר ימות השנה אם אכל שיעור יותר מכביצה, שיצא מכלל טעימה, חייב בנט"י, המוציא וברהמ"ז (עי' שו"ע סי' תרל"ט ס"ב). וכן מצאתי שכתב בספר תפילה למשה סי"ד.

הלכך נלענ"ד שהאוכל פת הבאה בכסנין לשם שביעה, אע"פ שאין בה שיעור ג' או ד' ביצים, כיון שדרכו לשבוע מכמות כזו, מברך עליה המוציא וברהמ"ז כדין פת גמורה.

וא"כ זה החילוק שבין חביצא לכובא דארעא. כובא דארעא הוא לחם, אלא שעשוי לשם טעימה ולא לשם שביעה. אך מכיון שאם אכל כדי שביעה חייב ב"המוציא", מוכח מכאן שבעצם לחם הוא. ולכן יוצא בו י"ח מצה אפילו בכזית. משא"כ חביצא שלדעת רב יוסף אין לו דין לחם, שמכיון שהוא עשוי מפירורין מבושלין לרש"י ומדובקים לתוס', לדעת רב יוסף אין לו תואר לחם וכמעשה קדרה הוא. ולכן גם אין יוצאין בו בפסח, לדעתו.

וכן מצה שנילושה בדבש, שמן וחלב, שהיא פת הבאה בכסנין, יש לה דין לחם ויוצאין בה יד"ח בפסח. משום שבעצם היא לחם, אלא שבדרך כלל אין אוכלים אותה לשם שביעה אלא לטעימה בלבד. אך כשהוא רוצה לצאת בו י"ח

סימן יח

טלטול לצורך מצוה

הבעל נחלץ לעזרתה. הוא מסתמך על כך שילד בוכה נחשב לחולה ומותר לטלטלו ע"מ להרגיעו, משום שהחי נושא את עצמו, ואיסור טלטולו הוא רק מדרבנן (עי' ציץ אליעזר ח"ג סי' ל"ב אות ד'). השאלה היא, האם מותר בכלל לטייל עם הילדים כשידוע מראש שיהיה צורך לטלטלם בשבת ברה"ר? ואולי עדיף שלא יצא כלל לטייל אלא יכבד וישב בביתו כל השבת?

א. כניסה למצב שיאלץ לסמוך על היתרים דחוקים

השאלה העקרונית היא האם מותר לאדם להכניס את עצמו לכתחילה למצב שבו יאלץ לסמוך על היתר של חולה וכד'. שאלה דומה מצינו לענין פיקוח נפש, האם מותר לאדם להכניס את עצמו למצב שבו ייוצר היתר של פיקוח נפש הדוחה שבת?

דמיון לכך מצינו במחלוקת בעהמ"א והרמב"ן בסוף פרק ראשון בשבת (דף י"ט א'):

ראשי פרקים

שאלה

- א. כניסה למצב שיאלץ לסמוך על היתרים דחוקים
- ב. כניסה בשבת למצב בו צריכים לסמוך על היתר
- ג. הסבר החת"ס וקשייו
- ד. הסתירה בין דברי בעל המאור והרמב"ן בין שבת לביצה
- ה. השלכות ומסקנות

שאלה

אדם נוהג להימנע מלטלטל ברה"ר בשבת, מפני שחושש לדעת הפוסקים שרה"ר שלנו אסורה מן התורה. אשתו נוהגת לטלטל. יש להם ילדים קטנים, ובשבת הם יוצאים איתם לטיול. קורה לא אחת שאחד הילדים בוכה ויש הכרח לשאתו על הידיים. האשה אינה מסוגלת לבדה לשאת ילד על ידיה ובו זמנית להסייע ילד אחר בעגלה.

המאור. ואסור להיכנס למצב של פיקוח נפש אפילו אם יאלץ לעבור רק על איסור דרבנן מיום ד' ואילך וק"ו בשבת עצמה. ובאיסור דאורייתא אסור בכלל, אפילו מיום א'.

מיהו כל זה רק לדבר הרשות, אך לדבר מצוה מותר להפליג אפילו בערב שבת, כמבואר שם בגמ' ובשו"ע שם. וצ"ע מה הדין בשבת עצמה.

ב. כניסה בשבת למצב בו צריכים לסמוך על היתר

ואכן מצינו מחלוקת דומה בין בעהמ"א לרמב"ן גם בשבת עצמה, בפרק ר' אליעזר דמילה בדף קל"ד ב' במשנה מרחיצין את התינוק בין לפני המילה בין לאחר המילה. ובגמ' מבואר שסכנה היא לו.

וכתב שם בעמ"א:

"ולאחר המילה אם נשפכו חמין שלו מחמין לו חמין אף בשבת מפני שסכנה היא לו. והוא שנשפכו לאחר מילה. אבל אם נשפכו קודם המילה, המילה נדחית ואין השבת נדחית".

אך הרמב"ן (מובא בר"ן שם) חולק וסובר שמותר למול בשבת תינוק שנשפכו החמין שלו, שאין למצוה אלא שעתה ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אח"כ לדחות את השבת, דבתר הכי פיקוח נפש הוא דדחי ליה ולא מכשירי מילה.

וצ"ע לכאורה, שהרמב"ן ובעהמ"א הופכים את משנתם. לפני שבת בעהמ"א מיקל והרמב"ן מחמיר, ובשבת עצמה בעהמ"א מחמיר והרמב"ן מיקל? ואין לומר בדעת הרמב"ן שבמילה מדובר במצוה ובספינה מדובר ברשות, שהרי גם בספינה לא התירו בגלל דבר מצוה אלא בערב שבת, וכן לא התיר הרמב"ן אלא מלאכות דרבנן, שהרי לדעתו המדובר בספינה של נכרים. אך מלאכות דאורייתא ע"י ישראל עצמו לא הותרו אפילו לצורך מצוה.

ג. הסבר החת"ס וקשייו

ועיין שו"ת חתם סופר (ח"ו סי' צ"ז) שכתב דלטעמייהו אזלי. בעהמ"א סובר שבשבת עצמה

"ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. בד"א? לדבר הרשות. אבל לדבר מצוה שפיר דמי".

ופירש שם בעהמ"א שהמדובר בספינה של ישראל, ובשבת יאלצו לעבור על מלאכות האסורות מהתורה משום פיקוח נפש, ולכן אסרו להפליג בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת כדי שלא יראה כמי שמתנה לדחות את השבת. אך לפני כן מותר משום שאינו נראה כמי שמתנה לדחות את השבת. כי ג' ימים קודם לשבת קמי שבת מקרי. (ומסתבר שלדעתו האיסור להפליג בספינה תוך ג' ימים לפני שבת הוא מדרבנן. כי מהתורה לא נראה כל כך החילוק שבין ג' ימים לפני שבת לבין הימים שלפניהם). והרמב"ן (עיין ר"ן שם) חולק עליו וסובר שהמדובר בספינה של נכרים המושכרת לישראל. ומשמע מדבריו שבספינה של ישראל אסור לרדת אפילו בתחילת השבוע - מכיון שיצטרך לחלל את השבת משום פיקוח נפש. ובספינה של נכרים רק פחות מג' ימים לפני שבת אסור להפליג, אע"פ שחילול השבת יעשה ע"י נכרים לצורך ישראל, שאינו אלא איסור דרבנן. וצ"ע אם לדעת הרמב"ן האיסור לישראל להכנס למצב שבו יצטרך לחלל את השבת מהתורה משום פיקוח נפש הוא מהתורה).

ובשו"ע אר"ח סי' רמ"ח פסק:

"היוצאים בשיירה במדבר והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת... ג' ימים קודם שבת, אסורים לצאת. וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אח"כ יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, מותר ואין כאן חיול".

והמג"א בס"ק י"ג כתב בשם הריב"ש שמה שאסור לצאת פחות מג' ימים לפני שבת הוא גם כאשר יאלץ לעבור בשבת רק על איסור דרבנן. וזה לכאורה כהרמב"ן.

ובס"ק י"ד הביא בשם הריב"ל והרדב"ז שחולקים על פסק השו"ע ואוסרים לצאת ביום א' ב' וג' כשידוע להם בודאות שיאלצו לחלל את השבת (ואף זה כנראה כדעת הרמב"ן).

משמע שהמג"א פוסק כהרמב"ן ולא כבעל

אך לצורך מלאכה דאורייתא אפילו ביום א' אסור.

ויתכן לומר שלדעת הרמב"ן יהיה מותר להיכנס למצב של פיקוח נפש אפילו בשבת, למלאכה דרבנן, גם במצוות אחרות ולא רק במילה, שבגלל שהיא עצמה דוחה שבת היא מתירה גם מלאכה דאורייתא. ולפי"ז יתכן לומר שגם בעהמ"א שאוסר להיכנס בשבת למצב של פיקוח נפש אפילו לצורך מילה, יודה שלהתיר מלאכות דרבנן מותר להיכנס למצב כזה אפילו לצורך מצוה אחרת.

ד. הסתירה בין דברי בעל המאור והרמב"ן בין שבת לביצה

והנה צורך מצוה האמור בהפלה בספינה אינו מצוה דאורייתא, ואפילו לא מצוה דרבנן, אלא כל צורך שהוא, אפילו פרנסה, כמבואר ברמ"א ס"ס רמ"ח. ולא יצא מכלל זה אלא טיול בעלמא. וא"כ י"ל שבשבת עצמה, אע"פ שבה יש להחמיר יותר, ולבעהמ"א אסור להיכנס למצב בו יצטרך לעשות מלאכה דאורייתא, אפילו לצורך מצוה דאורייתא, אך לדעת הרמב"ן, שמותר לעשות מלאכה דאורייתא כאשר מדובר במצוה דאורייתא, ה"ה שיהיה מותר לעשות מלאכה דרבנן לצורך מצוה דרבנן, ובכך שבת חמורה מיום חול, שביום חול מותר להפליג גם לצורך פרנסה ובשבת לא.

והר"ן בשבת שם הקשה על הרמב"ן מביצה ב' א':

"השוחט חזיה ועוף ביו"ט ב"ש ואומרים יחפור בדקר ויכסה וב"ה אומרים לא ישחוט אלא א"כ היה לו עפר מוכן מבעוד יום. ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה".

הרי לנו מחלוקת בין ב"ש וב"ה, האם מותר לאדם להכניס את עצמו לכתחילה למצב שיאלץ לעשות מלאכה ביו"ט. אמנם בדיעבד אם כבר שחט מותר לו לכסות (כשהיה לו דקר נעוץ מבעוד יום עיי"ש ז' ב') אך לכתחילה אסור לב"ה, שהלכה כמותם, להיכנס למצב כזה שבדיעבד יהיה מותר

א"א לקיים מצוה ע"מ שאח"כ היא תדחה את השבת משום פיקוח נפש, ולכן לפני שבת הוא יורד בדרגה וסובר שלדבר מצוה מותר להיכנס למצב שבו פיקוח נפש ידחה את השבת ולדבר הרשות אסור. והרמב"ן סובר שבשבת עצמה מותר לקיים מצוה אע"פ שיצטרך להיכנס בגללה למצב של פיקוח נפש ויאלץ לחלל את השבת, לכן ביום חול הוא יורד דרגה וסובר שמותר להיכנס למצב של פיקוח נפש אפילו לדבר הרשות.

ולענ"ד קשה על החת"ס, שלא התחשב במה שכתבנו, שהרמב"ן אוסר להפליג בספינה של ישראל אלא מתיר רק בספינה של נכרים, בעוד שבעהמ"א מתיר אפילו בספינה של ישראל. ועוד, הרמב"ן לא התיר להפליג בספינה פחות מג' ימים לפני שבת לדבר הרשות, כמבואר בגמ', וא"כ כיצד כתב החת"ס שהרמב"ן התיר להיכנס לספינה לפני שבת אפילו לדבר הרשות? ואולי ר"ל שג' ימים לפני שבת דינם כשבת עצמה ורק לדבר מצוה מותר, אך ג' ימים הראשונים של השבוע דינם כימי חול ואפילו לדבר הרשות מותר. אך הקושיה הראשונה במקומה עומדת.

ואולי י"ל שמילה בשבת שונה משום שהיא עצמה דוחה שבת (ויתכן שאפילו הותרה בשבת עיין י"ד ס"ס רס"ו בבי' הגר"א), ולכן סובר הרמב"ן שמצוה כזו מצדיקה כניסה למצב שבו פיקוח נפש ידחה שבת. ובעהמ"א סובר שמילה אינה שונה ממצוה אחרת, וביום חול מותר להיכנס למצב שבו יצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש אך בשבת עצמה לא. (ואולי בזה נחלקו הרמב"ן ובעהמ"א - האם מילה בשבת הותרה או דחוייה). אך במצוה אחרת כו"ע יודו שבשבת עצמה אסור להיכנס למצב שבו יהיה צורך לחלל שבת משום פיקוח נפש. וביום חול נחלקו, לדעת בעהמ"א מותר להיכנס למצב כזה ולצורך מצוה אפילו תוך ג' ימים לפני שבת גם למלאכה דאורייתא, ולדעת הרמב"ן מותר רק לצורך מלאכה דרבנן,

לדעתו לשחוט ע"מ לכסות אח"כ, מילה שהיא מצוה על אחת כו"כ שיהיה מותר למול בשבת ע"מ לחמם אח"כ מים לצורך התינוק?

ואולי יסבור בעהמ"א שמילה בשבת היא רק דחווה (עיין בי' הגר"א י"ד ס"ס רס"ו) ושחיטה ביו"ט הותרה (ער"ן ביצה י"ז). ואולי י"ל שכיסוי הדם כשיש לו דקר נעוץ מבעו"י הוא רק איסור דרבנן, בעוד שהרתחת מים בשבת היא איסור דאורייתא. אם כי אין ללמוד מכאן שמותר להיכנס בשבת למצב שבו יאלץ להתיר איסור דרבנן, אלא כשמדובר במצוה, כמו שחיטה ביו"ט שהיא משום שמחת יו"ט.

עכ"פ לפי הריטב"א בשם רבו (כנראה הרא"ה) מותר לאדם להיכנס למצוה אע"פ שע"כ יאלץ לדחות מצוה אחרת, לפחות כאשר משקלן שווה; במצוה דאורייתא ע"מ לדחות מצוה דאורייתא ובמצוה דרבנן ע"מ לדחות מצוה דרבנן.

ה. השלכות ומסקנות

בנ"ד שהמדובר בטיול בעלמא, שהוא דבר הרשות, נראה שהיה אסור להיכנס בשבת לכתחילה למצב שבו יותר הטלטול בדיעבד מדין חולה.

מיהו יתכן לומר שאע"פ שהטיול עצמו הוא רשות, הצטרפותו לאשתו לטיול ע"מ לסייע לה, כשהילדים יבכו, היא מצוה, ובספינה כתבו הפוסקים שלכל צורך מצוה מותר לרדת לספינה בע"ש, אפילו לצורך פרנסה וכד', ורק לטיול לא התירו. וא"כ לסייע לאשתו זו בודאי מצוה עדיפה מפרנסה. ואע"פ שכוונתה לטייל בלבד, מכיון שהיא לא מחמירה בטלטול מותר לה לטייל ללא כל חשש, ומכיון שהיא זקוקה לעזרה מותר לבעלה להתלוות אליה ולסייע לה בשעת הצורך.

לו לכסות. וא"כ ה"ה לענין מילה, לב"ה יהיה אסור למול תינוק ע"מ שאחרי המילה יצטרכו לחמם לו מים בשבת?

והנה הקושיה שהקשה הר"ן על הרמב"ן היא לכאורה גם קושיה על בעהמ"א. כי שיטת בעהמ"א בביצה (ט"ב) שמשנת השוחט מוחלפת וב"ה מתירים לכתחילה לשחוט ביו"ט ע"מ שיותר לו לכסות אח"כ את הדם. וב"ש הם שאוסרים. ואולי משום כך לא הביא בעהמ"א עצמו ראיה זו לדבריו. ורק הר"ן הוא שמקשה קושיה זו על הרמב"ן לשיטתו של הרמב"ן שם בביצה שב"ה אוסרים וב"ש מתירים. עכ"פ הרמב"ן ובעהמ"א סותרים את עצמם ממס' שבת למס' ביצה. במס' שבת סובר בעהמ"א שאסור לאדם להיכנס למצב שבו יאלץ לעשות מלאכה ובמס' ביצה מתיר. והרמב"ן להיפך, בשבת מתיר ובביצה אוסר.

ומצאתי בחי' הריטב"א לר"ה דף ל"ב סוף ע"ב שכתב:

"אבל מורי נר"ו אמר דודאי כל מצוה שבתורה עבדינן מצוה דילן ע"מ לדחות (מצוה אחרת) והיא דאשתפודן חמימי לאו לרחיצה דבתר מילה בעו להו להנוו מ"א. דא"כ מהלינן ודחינן בתר הכי. אלא להרצצה דמקמי מילה הוו בעו להו. מיהו בדבר הרשות כגון שחיטה וכיסוי לא עבדינן להו ע"מ לדחות, אע"ג דאיכא אימנועי משמחת יו"ט. ואין דעתי מכרעת בדבר זה".

שיטת הריטב"א בשם רבו היא כשיטת הרמב"ן שמותר למול תינוק אע"פ שיצטרכו אח"כ לחמם לו מים ולא קשה לו משחיטה וכיסוי ביו"ט כי לדעתו שחיטה ביו"ט אינה מצוה אלא רשות. משא"כ מילה בשבת היא מצוה.

ולפי"ז תסתער הקושיה על בעהמ"א ביתר שאת. ומה שחיטה ביו"ט שהיא רק רשות מותר

סימן יט

טלפון מארה"ב לארץ ישראל בשבת

שאלה

יהודי הגר בארה"ב סיכם עם אחיו החי בארץ להודיע לו הודעה משפחתית מסויימת ע"י צלצול של מספר צלצולים ידוע. האם מותר לחייג בארה"ב בערב שבת כשבארץ כבר נכנסה השבת?

תשובה

האיסור הוא של השמעת קול, ואולי גם של בונה, לדעת החזו"א שסגירת מעגל חשמלי יש בה משום איסור בונה. והשאלה היא אם אנו מתייחסים לפי מיקומו של הגברא, ואצלו עדיין חול, או לפי המקום בו נעשית המלאכה, ובו כבר נכנסה השבת?

ונראה לענ"ד שבשבת אזלינן בתר גברא ולא בתר חפצא. (ועי' מה שכתבנו להלן סי' פ"ד).

מיהו יש לדון מצד שביתת כלים. אמנם ההלכה כב"ה שאיננו חוששים לשביתת כלים, מיהו בדבר המשמיע קול, אנו חוששים לדעת ב"ש. ולב"ש איסור שביתת כלים הוא איסור חפצא. ולדעתם אסור להפעיל כלי המשמיע קול בא"י ע"י יהודי מארה"ב, דאזלינן בתר חפצא. וא"כ לרבה במס' שבת (י"ח ע"א) שאוסר לתת חטין לריחיים של מים מבעוד יום, אע"פ שהן טוחנות מאליהן בשבת, משום השמעת קול, משמע שכשיש קול גם ב"ה מודים לב"ש שיש איסור שביתת כלים, א"כ הוא איסור חפצא ואסור לצלצל בטלפון בשבת. ובשו"ע סי' רנ"ב כתב הרמ"א שיש אוסרין, כרבה.

מיהו עיין בתוס' (שבת י"ח ע"א ד"ה ולימא), שרבה גם ב"ש לא חוששין לשביתת כלים אלא רק גוזרין שמא יבואו לעשות בידים. ואפילו אם נאמר שסברת ב"ש היא משום שביתת כלים ב"ה גזרו בהשמעת קול לא משום שביתת כלים,

אלא משום גזרה, שיבואו לומר שהוא עושה מלאכה בידים, או שיבואו לעשות מלאכה בידים. והוא איסור גברא. (וכן מצינו לענין שביתת בהמתו שבאיסור דרבנן לא גזרו. משמע שבמקום שהאיסור הוא על חפץ מסוים ולא על האדם, הדבר אסור רק במלאכה דאורייתא. וי"ל עוד, איסורי דרבנן, לדעת הנהניבות [סי' רל"ד] - הם כולם איסורי גברא ולא איסורי חפצא. ואיסור זה הוא דרבנן. מיהו הנהניבות הזה מוקשה מכמה סוגיות בש"ס. עי' מה שכתבנו להלן סי' נ"ד).

ואפשר לומר שלא גזרו בדבר המשמיע קול אלא בריחיים וכד' שהמלאכה בהם אסורה מהתורה, והשמעת קול היא של מלאכה דאורייתא. וכן משמע מהדין בפוסקים (עי' ב"י סו"ס של"ח) בענין השעון המצלצל מאליו בשבת, שלא התירו אלא משום שכולם יודעים שהוא מצלצל מאליו, ומשמע שהערכת שעון עומד כדי שילך הוא איסור דאורייתא. (עיין פרי מגדים סי' ש"ח א"א ס"ק ע"ח). משמע שבאיסור דרבנן לא גזרו משום השמעת קול.

וא"כ בנ"ד שהשמעת קול בטלפון לרוב הפוסקים (חוץ מהחזו"א) היא איסור דרבנן בלבד, לא גזרו בה על השמעת קול.

אמנם יש לומר להיפך, שיש הסוברים שהערכת שעון פועל בשבת כדי שילך, אסורה מדרבנן בלבד, ובכ"ז לא התירו בגלל זה, אלא בגלל שכולם יודעים שהוא מצלצל מאליו, מוכח שגם באיסור דרבנן גזרו משום השמעת קול.

וכן מוכח מהמג"א שם בס"ק כ' שהוכיח שטחינה בריחיים של מים אינה אסורה אלא מדרבנן. ובכ"ז לרבה אסור משום השמעת קול. משמע שגם באיסור דרבנן גזרו משום השמעת קול. וכן כתב הפרמ"ג בסו"ר רנ"ב בא"א ס"ק כ' שגם באיסור דרבנן איכא חשדא כמבואר בסו"ר רמ"ג-רמ"ד (וצ"ע שהפרמ"ג סותר למש"כ הוא עצמו בסו"ס ש"ח שהובא לעיל וצ"ע).

הוא מחלל שבת, שהרי הוא רואה שאינו מרים את השפופרת בשבת. א"כ אין כאן חשד כלל. וא"כ אפילו אם נאמר שחיוג טלפוני אסור בשבת מהתורה, בנ"ד אין כל חשד ולכן נראה שמותר לחייג מארה"ב לישראל בערב שבת, למרות שבישראל כבר נכנסה השבת. ובפרט שהרמ"א מביא שתי דיעות, וכתב שבמקום פסידא יש להקל, לכן נראה שמותר לחייג בערב שבת מארה"ב לישראל.

ויתכן לומר שהחשד שמא הוא מחלל שבת קיים רק כאשר הוא נמצא באותו מקום בו הוא עושה את המעשה. כגון מי שהריחיים שלו טוחנות מאליהן בשבת ויש קול, החשד הוא שהוא הפעילם בשבת, לכן הדבר אסור. אך מי שמטלפן מארה"ב לישראל, הרי הרואה אותו בארה"ב מטלפן ביום ששי לא חושד בו כלל שעובר עבירה. והשומע את צלצול הטלפון בישראל בשבת לא חושד במקבל השיחה שמא

סימן כ

מכשיר למניעת הרטבה בשבת

ב. בין גדרי שבת לנזיקין

איתא בירושלמי (הובאו דבריו בתוס' ב"ק ד' ע"א ד"ה כיון) שישן אינו חייב אלא כאשר השכיב עצמו אצל הכלים. וה"ה בנ"ד כשהלך לישון וידע מקיומו של המכשיר הר"ז פושע. אולם יש לחלק בין נזיקין לשבת. בנזיקין חייב בין ער בין ישן בין אונס בין במזיד. ואילו בשבת מסתבר שישן שעשה מלאכה פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה וישן הוי כמתעסק בעלמא. ואע"פ שבשעה שהלך לישון ידע שהוא עלול להפעיל את המכשיר בשנתו, ואדעתא דהכי משתמש בו. מיהו בשעה שהמכשיר פועל הוא ישן שנת ישנים והוא מתעסק גמור. והנה גרם נזיקין אסור מן התורה ואילו בשבת מותר, וכן בנזיקין מוזהר גם על נזקי בהמתו משא"כ בשבת מוזהר על שביתת בהמתו אך לא משום שהוא עושה את המלאכה אלא משום שהתורה ציונה את מנוחתה עליו. (ועוד בנזיקין חייב על הפשיעה, ובשבת על המעשה, וצ"ע בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס).

ג. אנוס ומתעסק

והנה מצינו מחלוקת בין רעק"א (שר"ת סי' ח') והנתיבות (מקור חיים סי' תל"א) אי מתעסק הוא

ראשי פרקים

שאלה

- א. המכשיר ודרך עבודתו
 - ב. בין גדרי שבת לנזיקין
 - ג. אנוס ומתעסק
 - ד. בונה ומשמיע קול
 - ה. חולה
- מסקנה

שאלה

האם מותר להשתמש במכשיר למניעת הרטבה בשבת?

א. המכשיר ודרך עבודתו

זו צורת המכשיר: הוא מורכב משתי רשתות שאין ביניהן חיבור וע"כ לא עובר בהן זרם חשמל. כשנכנסת רטיבות בין הרשתות הן מתחברות למעגל זרם המפעיל פעמון ומעורר את הישן. החולה צריך לישון ערב עם מכשיר זה, כדי שישגמל מהרטבה ולא להפסיק אפילו לילה אחד, עד שישגמל.

מוחלט שבכל לילה ירטיב, אף שלרוב הוא מרטיב מ"מ הוי דבר שאינו מתכוין.

ד. בונה ומשמיע קול

ועוד י"ל דצ"ע מה האיסור כאן? אם משום בונה לחז"א שסגירת מעגל זרם בשבת הוא בונה, צ"ע אי הוי בונה דאורייתא בנ"ד דהוי בנין בכלים. אולם אכן דעת החז"א שגם בכלים חייב, משום שלדעתו הזרמת זרם בחוט זה בנינו. אלא שסברת החז"א צ"ע, כפי שהעיר עליו הגרשז"א בקובץ מאמרים בעניני חשמל. ועוד עי' מ"מ פ"ב (ה"ב) מהל' שבת שבבונה יש צורך בכונה, ובנין בלי כונה לאו שמיה בנין. (מיהו כאן כשהוא מרכיב את המכשיר שיפעל בזמן ההרטבה יש כונה לבנות אע"פ שבזמן ההרטבה עצמה אינו מתכוין).

ואי משום משמיע קול יש מקום לדון דאינו קול זמר, אלא רק לשיטות שכלי המיועד להשמעת קול אסור להשמיע בו קול. ומ"מ אינו אלא איסור מדרבנן (סי' רנ"ב ס"ה).

ה. חולה

ואולי י"ל דבנ"ד אדם זה הנצרך למכשיר זה הוא חולה, וכ"ת שאין כל גופו חולה מזה, זה אינו, דידוע שמקורה של מחלה זו הוא בנפשו וא"כ כל נפשו חולה מזה ועדיף טפי מכל גופו חולה. (מיהו חולה נחשב רק מי שצריך לשכב על מיטתו מחמת חוליו, ואילו חולה זה אינו צריך לשכב). אך יש כאן כבוד הבריות, ואע"פ שמדובר בנער צעיר, אך מכיון שבני גילו כבר אינם מרטיבים והוא עדיין מרטיב אין לך בושת גדולה מזו, וקטן שנכלם יש לו בושת כמבואר בב"ק פ"ו א'.

מסקנה

יש מקום להתיר איסור דרבנן במקום חולה שאין בו סכנה כנידון זה, ועדיף טפי מעושה בשינוי כי עושה בשנתו. מיהו להפסיק את הפעמון נראה שאסור וראוי להתקין שהפעמון יצלצל זמן קצוב בלבד.

רק פטור מקרבן או שהוא היתר גמור. ואם נאמר שהוא היתר גמור גם בנ"ד שרי דהרי הוא מתעסק בעלמא. ואפילו למ"ד דמתעסק פטור אבל אסור י"ל דבנ"ד שרי טפי, דישהו פחות ממתעסק דישהו הוא כאנוס. עי' שו"ת רעק"א שחילק בין מתעסק של כל התורה כולה לבין מתעסק במלאכת מחשבת של שבת, שאם אין מלאכת מחשבת אינו עושה מלאכה כלל. אלא שמכיון שכשהלך לישון ידע שיש כלי כזה חייב באחריותו, וכ"ז לענין נזיקין דהאחריות לנזק היא המחייבת אותו אף שלא הזיק בידיים. וכמו שמצינו דמהתורה חייבים על נזקי ממונו כיון שאחריותם עליו. ק"ו גופו שמזיק שאחריותו עליו. ויתכן שגם בנ"ד יתחייב בנזיקין מדין ממונו, דגופו לא גרע מממונו, אך לא מדין גופו. ונפ"מ לד' דברים. (עי' מלחמות פרק המניח בסוגיא דוגגין אי גופו הוי כממונו. וצ"ע).

אך בשבת לא שייך לאסור על מה שעושה בשנתו. ולכל היותר הר"ז כמכניס עצמו למצב של אונס עי' בעהמ"א ומלחמות בתינוק דאישתפוך חמימיה בפרק ראד"מ. וכאן יש להקל יותר. עי' ב"ק (כ"ו ע"ב): הכיר בה ושכחה ועמד ונפלה לענין שבת מלאכת מחשבת בעיניו. ועי' תוס' שבת (י"א ע"ב ד"ה שמה ישכח). ולא נראה לחלק בין ישן לשוכח. מיהו יתכן שישן בנ"ד חמיר משוכח, כי תיכנן בכוונה שהמכשיר יפעל כשיישן. ועיין שפת אמת לשבת שם שפשוט בעיניו שחייט במחטו חמור משוכח אבן, כי החייט יוצא בכוונה מבעוד יום עם המחט, ולכן אפילו ישכחנה בערב חייב. ולדבריו ה"ה במי שהולך לישון בכונה על דעת כן שהמכשיר יפעל בשנתו. אך התוס' חולקים עליו. וכמו"כ י"ל שישן שאני כי אינו בר דעת כלל כשיישן. ולכן נראה שאין כאן מלאכת מחשבת בזמן הפעלת המכשיר, שלא מצינו שאדם עובר עבירה בשנתו. (עי' רמ"א י"ד סי' שע"ב ומש"כ בזה הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סי' ל"ז). ויש לצרף לענין זה דהדבר אינו פסיק רישיה גמור דלא

סימן כא

מיחם המופעל בליל שבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. השהיה מאליה בשבת
- ב. לשיטת המתירים השהיה האם צריך גרופה וקטומה
- ג. סיבות להקל במקרה הנוכחי

שאלה

השנה יחול שבועות במוצאי שבת. יש צורך להכין מיחם למים חמים לשם שתיית קפה בתיקון ליל שבועות. כדי לחסוך בחשמל מוצע שהמיחם יופעל ע"י שעון שבת בלילה בלבד, החל משעה 11.00 בלילה עד לפנות בוקר. אלא שהכרח הוא שהמיחם ירתיח את המים גם בליל שבת. האם מותר הדבר?

א. השהיה מאליה בשבת

מותר לחמם מים במיחם לצורך שבת כאשר המים רותחים כבר מערב שבת וממשיכים להתחמם גם בשבת. ואע"פ שהמיחם אינו גרוף וקטום, מאחר והמים מבושלים כבר די צורכם אין איסור להשהותם על כירה שאינה גרופה וקטומה. (עיין שו"ע א"ח ר"ס ר"ג). אולם כאן הבעיה היא שהמים יתחילו לרתוח בשבת, ובכניסת השבת הם יהיו קרים, נמצא שהם הושהו על כירה שאינה גרופה וקטומה כאשר לא היו מבושלים כלל, אפילו לא מחצית בישולם ואפילו לא שליש בישולם. מאידך, י"ל שהבישול נעשה אוטומטית ללא יד אדם בהשהיה, האם הדבר אסור?

החזו"א (א"ח סי' ל"ז ס"ק כ"א) כתב שגם השהיה מאליה אסורה, אפילו אם גוי או קוף השהו הדבר אסור, ויש להוריד את התבשיל מהאש ואסור להשהותו. וא"כ גם בנ"ד,

שההשהיה נעשית מאליה היא אסורה. אולם דעת החזו"א אינה מוסכמת על פוסקים אחרים. החזו"א עצמו הביא שם את דעת המשנ"ב בבה"ל ס"ס רנ"ג שאפשר לסמוך לצורך שבת על הפוסקים הסוברים שמותר לומר לגוי להחזיר לתוך תנור דבר יבש, ואפילו בדבר לח כתב שאם אין לו עצה אחרת מותר להחזיר ע"י גוי, אם אינו נותן ע"ג האש ממש. ועיי"ש שהעיר על פסק הרמ"א שהתיר לומר לנכרי להניח קדירות על התנור כשהוא צונן ואח"כ להסיקו לשם חימום הבית בחורף. והקשה החזו"א, לשיטתו, שגם חזרה מאליה אסורה, הרי כאן יש חזרה מאליה ומדוע לא נאסור את התבשיל? ותיירץ שמכיון שהתנור צונן בשעת ההנחה החשיבו זאת כהשהיה מע"ש. וא"כ צ"ע אם בנ"ד נחשב המיחם הפועל מאליו בשבת כהשהיה מע"ש. ולשיטת החזו"א נראה שאפילו אם נאמר שהשהיה זו דומה להשהיה מע"ש מ"מ השהיה זו גם מע"ש אסורה שהרי המיחם אינו גרוף וקטום, ולא דמי לתנורי בית החורף שהתיר הרמ"א, ששם המדובר בהחזרה על התנור או בצידו ולא בתוך התנור, אלא שיש שם חימום אוכל קר בשבת ועל זה אמר החזו"א שזהו כהשהיה מע"ש, מכיון שההחזרה נעשתה ע"י גוי בזמן שהתנור קר, ובע"ש בכה"ג היה מותר, משא"כ בנ"ד אילו היו עושים כן מע"ש היה הדבר אסור.

ב. לשיטת המתירים השהיה האם צריך גרופה וקטומה

מ"מ לפוסקים שהביא המשנ"ב יש להקל ודלא כהחזו"א. ועיין בהר צבי (ח"א בקונטרס טל הרים מבשל אות ג' הע' כ') שהגרצ"פ הסתפק אם מותר להשתמש במיחם כזה, האם יש איסור השהיה

מותר, דלא גזרינן בכהאי גונא. והדבר דומה לבישראל חייתא שמכיון שמסיח דעתו ממנה למשך הלילה אין חשש שמא יחתה.

אמנם המג"א ס"ק כ' כתב שבתנורים שלנו יש לחוש שמא ימלך לאוכלה בשבת, אך גם הוא יודה שבמקום שאין חשש שמא ימלך מותר. ואכן הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' תר"ט כתב שלדעת הרמ"א בסי' רנ"ז ס"ז, שמתיר להטמין בישראל חייתא בדבר המוסיף הבל, כי אין חשש שמא יחתה, יהיה מותר גם להטמין חמין מערב יוכ"פ למוצאי יוכ"פ (למתירים הטמנה כזאת) אפילו בדבר המוסיף הבל, כי אין חשש שמא יחתה, שהרי הסיח דעתו מאכילה ביום כיפור ואין חשש שמא ימלך.

וא"כ י"ל שה"ה בנ"ד. מכיון שהמים מיועדים למוצאי שבת, שהוא ליל שבועות, ולא לליל שבת, הסיח דעתו מהם ואין חשש שמא יחתה בשבת. וגם אין לחשוש שמא ימלך וירצה להשתמש במים החמים בליל שבת. כי המיחם לא נמצא בבית פרטי אלא בבית הכנסת, במקום שאין מצויים אנשים כלל בליל שבת בשעה כה מאוחרת, ורק בליל שבועות מצויים אנשים במקום. ומכיון שכך יש כאן הסחת דעת גמורה מהמים האלו בליל שבת ואין חשש שמא יחתה ובכה"ג לא הצריכו חכמים גריפה וקטימה.

בכירה שאינה גרופה, אך כשהוא שופת את הקדירה עדיין אין בה אש. ומהרב קוק המובא שם משמע שמתיר. (אך יתכן שהמדובר בגרופה וקטומה.) והציץ אליעזר (ח"ז סי' ט"ז) התיר להפעיל מיחם חשמלי אוטומטי בשבת בבוקר. אלא שהוא התנה זאת בתנאי שהמיחם יהיה גרוף וקטום (יתכן שכוונתו לדוד מים המונח על פלטה חשמלית המופעלת ע"י שערן. מאחר והפלטה נחשבת לגרופה וקטומה לכן הוא מתיר. אך במיחם חשמלי שהוא עצמו מכיל גם מים וגם גוף חימום המווסת ע"י כפתורים הדבר יאסר כי אינו גרוף וקטום). ועיי"ש שהביא מעשה ממופלגי תורה בפפד"מ שהתירו בכה"ג אפילו כשהמיחם אינו גרוף וקטום, כי מעצם העובדה שלא הפעילו את המיחם מע"ש, אלא כיונו שידלק מעצמו בשבת מוכח שאינם זקוקים למים לפני כן ואין חשש שמא יחתה, שאין לך היכר גדול מזה.

ג. סיבות להקל במקרה הנוכחי

ובנ"ד הדבר פשוט יותר, ולכן נלענ"ד שגם החזו"א יודה וכן הציץ אליעזר יסכים שא"צ בנ"ד במיחם גרוף וקטום. וזאת עפ"י מה שכתב הרמ"א בסי' רנ"ד ס"ה בשם הכלבו שאם הדביק פת בתנור בע"ש סמוך לחשיכה ולא קרמו פניה ואינו צריך לה לשבת, אלא למוצ"ש,

סימן כב

אפרושי מאיסורא

ולכן המצוה מתמקדת בתוכחה בדברים בלבד, אך איננו חייבים למונעו מהאיסור, כי זו אחריותו שלו. אך מדרבנן אסור לנו לאפשר לאדם לעבור עבירה.

ותיתכן נפקא מינה נוספת בין הרמב"ם והתוס', שלשיטת הרמב"ם שכל התוכחה היא כדי למנוע את העבירה, לא יוצא י"ח עד שהעברין מכהו, אך לשיטת התוס' שמטרת התוכחה רק כדי להביע מחאה, יוצא י"ח בכך שהעברין נוזף בו. ונחלקו בדבר תנאים ואמוראים בערכין ט"ז ב'. ואכן הרמב"ם פוסק עד כדי הכאה בשהמ"צ (שם) והל' דעות (פ"ו ה"ז) ולפ"ז התוס' יפסקו כר' יוחנן בערכין שם שעד כדי נזיפה, וכן היא דעת הסמ"ק, כי ברגע שהעברין נוזף בו יצא ידי חובת מחאה. (ועיין עמוד הימיני למ"ר הגר"ש ישראל סי' י', ועיי' להלן פ"ה). ובחידושי ר"א גוטמאכר לשבת שם הביא מתוס' קידושין (נ"ו א' ד"ה אבל) שאי"צ להפרישו מאיסורא ומותר להניחו לעבור את העבירה.

ב. מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בכלאים

ויתכן לומר לפ"ז שהרמב"ם והרא"ש לשיטתם במה שנחלקו בכלאים. בסוף הל' כלאים פסק הרמב"ם שהרואה כלאים על חבירו בשוק קופץ וקורעו מעליו. והרא"ש בהל' כלאים חולק עליו. וא"כ י"ל שהרמב"ם לשיטתו שאפרושי מאיסורא הוא מהתורה, לכן הרואה כלאים אצל חבירו חייב להסירם מעליו, כדי למונעו מאיסור. והרא"ש לשיטתו בשבת, שאפרושי מאיסורא הוא רק מדרבנן, ומצוה דרבנן נדחית מפני כבוד הבריות ואינו חייב לקורעו מעליו. אמנם הלושב כלאים עצמו חייב לפושטם אפילו בשוק, כי אין עצה ואין תבונה נגד ה', ולא התירו לו לעבור על עבירה מהתורה במקום כבוד

ראשי פרקים

- א. מחלוקת הראשונים בדין תוכחה ואפרושי מאיסורא
- ב. מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בכלאים
- ג. ההשלכות לגבי ממטרה בשבת
- ד. גוף העבירה בהשקאה בשבת
- ה. מצות תוכחה בימינו

שאלה

הרואה ממטרה משקה בגינת חבירו בשבת, האם חייב לסוגרה כדי להפריש את חבירו מאיסור?

א. מחלוקת הראשונים בדין תוכחה ואפרושי מאיסורא

הרמב"ם בספר המצוות מ"ע ר"ה כתב:

"שציונו להוכיח את החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה... אנחנו מצוים שלא נמרה ולא נעוּב זולתנו מאומתנו שימרה..."

והמהר"צ חיות למס' שבת (ג' א') דייק מלשונו שמצוה מהתורה להפריש אדם מאיסור, וזה שלא כדעת התוס' והרא"ש בשבת (שם ד"ה בבא) שכתבו:

"מ"מ איסור דרבנן איכא שחייב להפרישו מאיסור".

כלומר, אפרושי מאיסורא הוא רק חיוב מדרבנן. כי מהתורה יש רק מצות תוכחה בדברים להוכיח את החוטא, אך אין חובה להפרישו מאיסור. וכנראה בזה נחלקו הרמב"ם והתוס'. לדעת הרמב"ם כל מטרת התוכחה היא לאפרושי מאיסורא, ולכן כל אפרושי מאיסורא, גם בדרכים אחרות, זו מצוה מהתורה. אך לדעת התוס' מטרת התוכחה היא רק להביע את מחאתנו, שאנו שוללים את מעשה העבירה,

לו שהות, ועל זה אמרו במקום חילול ה' אין חולקין כבוד לרב.

ואולי י"ל עפ"י הצפנת פענח ברמב"ם שם שזו הלכה מחודשת בכלאים והרמב"ם לשיטתו שם בפ"י מהל' כלאים הל' ל"א:

"המלביש את חבירו כלאים... אם לא ידע הלושב שהבגד כלאים והמלביש מזיד, המלביש לוקה והלושב פטור".

וא"כ י"ל שה"ה הרואה את חבירו לבוש כלאים והוא יכול לפושטם ממנו הר"ז כאילו הוא מלבישו כלאים והוא העובר עבירה. (ועיין טור י"ד סי' ש"ג שמשמע שאפי' כשהלושב שוגג, עב"ח. ולדברינו הוא אולי דוקא כאשר הלושב שוגג. או שהרואה לא יודע והוא משער שמן הסתם הלושב שוגג, כי למה לחשוך בכשרים שלובשים כלאים במזיד?) א"כ לא מדין תוכחה ואפרושי מאיסורא הרואה חייב לפשוט את בגדי הכלאים מהלושב, אלא משום שזו אחריותו שלו. השתא דאתינא להכי י"ל שהרמב"ם והרא"ש לשיטתם. הרא"ש חולק על הרמב"ם בהלכה זו וכמו שכתב הרדב"ז שהרא"ש בכלל ב' סט"ז תמה על הרמב"ם, מנין לו שהמלביש את חבירו כלאים לוקה? וא"כ י"ל שהרמב"ם לשיטתו, שהמלביש לוקה, לכן גם הרואה נושא באחריות וחייב לפשוט את כלאי הלושב, והרא"ש לשיטתו שהמלביש אינו לוקה, א"כ הרואה אינו נושא באחריות ולכן אינו חייב לפשוט את בגדי הלושב.

ג. ההשלכות לגבי ממטרה בשבת

ועתה יש לדון בממטרה המשקה בשבת. אם נניח שהדין האמור בכלאים הוא חידוש ואין לך בו אלא חידוש, אין איפוא להקיש ממנו לשבת. אין חובה על הרואה להפסיק את השקאת הממטרה. אך להסברים האחרים שאמרנו, יתכן לומר שהדבר יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש. ולדעת הרמב"ם חובה להפסיק את פעולת הממטרה בשבת. ולדעת הרא"ש צ"ע, שאם נאמר שרק בכלאים פטר הרא"ש משום כבוד הבריות א"כ י"ל, שהשקאה בשבת שאין

הבריות. אך הרואה את לובש הכלאים לא חייב בכך, כי הוא עובר לכל היותר איסור דרבנן, ובמקום כבוד הבריות אינו חייב לעבור איסור דרבנן.

(ובשם מרן הרב קוק זצ"ל ראיתי שפירש את מחלוקתם של הרמב"ם והרא"ש בשאלה מה גורם למה, מצות ערבות גורמת למצות התוכחה, או להיפך מצות התוכחה יוצרת ערבות. הרמב"ם סובר שהערבות היא הגורמת לתוכחה, ונמצא שגם הרואה את הכלאים נחשב כלובש כלאים בקו"ע, מדין ערבות, ולכן הוא חייב לקרוע את הכלאים ולא להתחשב בכבוד הבריות, כי הוא נחשב כמי שעובר עבירה בקו"ע בעצמו. אך הרא"ש סובר שהתוכחה היא היוצרת את הערבות, וא"כ הרואה כלאים אצל חבירו אינו עובר בקו"ע, אדרבה, אם לא יקרע את הכלאים מבטל מצות תוכחה בשב ווא"ת, ומשום כבוד הבריות אינו חייב להוכיח את חבירו, כי כבוד הבריות דוחה מצוה בשב ווא"ת כמבואר בברכות כ' א', והנלענ"ד כתבתי. אמנם בדעת הרמב"ם חייבים לומר כמו שכתב הרב זצ"ל, אך בדעת הרא"ש ניתן לומר כדברינו.)

אולם דברי הרמב"ם בסוף הל' כלאים טעוניים הסבר. מדוע חייב הרואה אצל חבירו כלאים לקפוץ ולקרוע את בגדו מעליו, הרי הרמב"ם עצמו כתב בהל' דעות:

"המוכיח את חבירו... צריך להוכיחו בינו לבין עצמו וידבר לו בנחת ובלשון רכה ויודיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא. אם קיבל ממנו מוטב ואם לא יוכיחנו פעם שניה ושלשית..."

וא"כ מדוע הוא חייב לקפוץ ולקרוע את הכלאים מעל חבירו, הרי מצות תוכחה מחייבת לדבר אתו בנחת ובלשון רכה, פעם ופעמיים ושלוש? ודוחק לומר שהמדובר באדם שכבר דובר עמו פעמיים ושלוש בנחת ולמרות זאת הוא ממשיך בשלו. ויתכן לומר שכאשר יש לו שהות, חובתו לדבר עמו בנחת, אך כשהוא לבוש כלאים ועובר בכל רגע ורגע על איסור כלאים אין

האפיה, ולכן המלקט זרעים לאחר שנזרעו לא נפטר מחיובו. ואע"פ שבמלאכת אופה (מ"א ג) כתב שבמלאכות שבת לא אזלינן בתר מעיקרא י"ל שזרע שאני שמיד שזרע גמר את מלאכתו. אך בחלקת יואב (א"ח ס"י) כתב שהמלקט זרעים לאחר שנזרעו נפטר, ותלה את הדבר בגמ' ב"מ (נ"ו ב):

"בעי רבא, חיטין חזרען בקרקע, מהו? יש להם אונאה או אין להם אונאה? כמאן דשדי בכדא דמיין ויש להם אונאה (כדין מטלטלין), או דילמא בטלינהו אגב קרקע (ודינן כקרקע שאין לה אונאה)".

וכן הסתפקו שם אם יש להם שבועה, ואם עומר מתירן ע"ש. משמע שזו שאלה עקרונית בכל התורה, האם זרעים נחשבים לזרועים מיד עם ביטולם בקרקע או לא. ונפ"מ גם לעניין שבת, שאם הם נחשבים לזרועים מיד עם ביטולם בקרקע לא תועיל לקיטתם כדי לבטל את חיוב הזריעה, אך אם אינם נחשבים כזרועים לקיטתם תועיל להפקיע את חיוב זריעתם, כמו רודה פת בתנור.

ולפי הגדרה זו של הבעיה, זו לא שאלה עקרונית במלאכת זריעה, אם המלאכה נגמרה ע"י האדם או לא, אלא זו שאלה פרטית בזרעים בלבד, האם הזרעים התבטלו בקרקע או לא. ונפ"מ להמטרה שהיא תולדת זריעה, אך לא שייך להסתפק בה אם ביטלה לקרקע או לא, אלא יש לדמותה יותר למדליק נר בשבת שכיבוי אינו מפקיע את ההבערה, ואינו חייב לומר לגוי לכבות את הנר כדי לצמצם את המשך האיסור, כי האיסור שנעשה - נעשה כבר, וההמשך לא מעלה ולא מוריד (ע"ש בחלקת יואב שהוכיח כן וחילק בין זה לבין האמור בירושלמי ריש פ"ג דכתובות, שעל כל שיבולת ושיבולת יש התראת מיתה, למרות שהיא כאן מעשה הבערה אחד, הרי שם מדובר בשיבולים נפרדות זו מזו ואילו בנר מדובר בנר שדלק בהמשך רצוף אחד. וה"ה להמטרה שהיא המשך רצוף אחד ואין בהפסקת ההמטרה מיעוט מלאכה).

ובאבני (נזר א"ח ס"י מ"ח) חולק על החלקת יואב וטובר שאה"נ מעיקר הדין היה צריך

בה כבוד הבריות, גם הוא יודה שחובה להפסיק את הממטרה בשבת, מדרבנן. ואם נאמר כדעת התוס' בקידושין נ"ו א' שאין חובה אפילו מדרבנן, לאפרושי מאיסורא, א"כ אינו חייב לסגור את הממטרה. אך מכיון שלדברי הרמב"ם המצוה מהתורה, ספיקא דאורייתא לחומרא. (ולפירושו של הצ"פ בדעת הרמב"ם שרק בכלאים נתחדשה הלכה שצריך לפושטם יתכן לומר שהרמב"ם בסה"מ צ"ל התכוין לומר שבכל מצוה בתורה חובה למנוע מהאדם את העבירה, ומה שכתב "למנוע אותו ממנו" הרי הוא מפרש ואומר: "במאמר ובתוכחה" ובספר היד הוסיף וכתב: "ולזהירו מזה בדברים" ולפי זה גם מה שכתב הרמב"ם בהמשך: "חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו" ר"ל להשיבו ע"י תוכחה ולא במעשה. ואם זה פרושם של דברי הרמב"ם א"כ אין מקום לומר שיש כאן ספיקא דאורייתא, כי גם הרמב"ם לא התכוין לומר שיש חובה מהתורה למנוע אדם מעבירה ע"י מעשה, אלא לכל היותר מדרבנן. וא"כ יש כאן ספיקא דרבנן, וצ"ע.)

ד. גוף העבירה בהשקאה בשבת

אך עצם הנחתנו שהמשך ההמטרה הוא עבירה בכל רגע ורגע ולכן יש צורך למונעה ע"י סגירת הממטרה, אינו מוסכם. כי אולי י"ל שלאחר שהאדם פתח את הברז נעשתה כל המלאכה מראש, וסגירת הממטרה לא תועיל לפוטרו. אמנם במדביק פת בתנור מצינו שאם ירדה את הפת לפני שנאפתה ינצל המדביק מחיוב מלאכה (שבת ד' א'), אולם השאלה היא האם יש לדמות המטרה לאפיה. כי המטרה היא תולדה של זריעה ומצינו הבחנה בין זריעה לאפיה. בזריעה עצם הזריעה בשבת היא המלאכה, למרות שהתוצאה - ההשרשה - תיעשה בחול, ולכן אם ילקטו את הזרעים לאחר שנזרעו לא יצילו את הזרוע ממלאכה, הוא את שלו עשה ואת הנעשה אין להשיבו. וא"כ גם תולדות זריעה דינן כזריעה עצמה. משא"כ אפיה יתכן שהמלאכה נעשית רק בסוף כפי שיתבאר להלן.

ועיין אג"ט (זרוע כ"ב ד') שכתב לחלק בין זרוע שחייב מיד, לבין אופה שמתחייב רק בגמר

מצוה מצד עצמה שאסור לאדם לראות כיצד חבירו עובר עבירה והוא שותק. חובתו למחות, גם אם הדבר לא יביא תועלת.

אולם גם לשיטתם נראה שיש לחלק בין מצות תוכחה לבין אפרושי מאיסורא. אפרושי מאיסורא כשמו כן הוא: להפריש את האדם מהאיסור. ואם אין סיכוי שיפרישו מן האיסור אין מצוה לעשות מעשה שלא יביא כל תועלת. ולפי"ז יש לחלק בין דורות הראשונים לדורותינו אנו. בדורות הראשונים שכל העם שמר מצוות ורק יחידים היו פורצי גדר, אפשר היה למנוע את פריצת הגדר גם בכח. קריעת הכלאים למשל הועילה גם לשעתה - שאותו אדם לא נשאר מלוכש בבגד כלאים, וגם לעתיד לבוא - שיהיה נזהר מעתה ואילך לא ללבוש עוד כלאים. אך כיום, שחלק גדול מהעם טועה ותועה מן הדרך ואינו מודע כלל לכך שהוא עובר עבירה, ובאווירה השוררת כיום בחברה אין מקום לכפייה, וכל כפייה עלולה לעורר רק תגובות נגד של הקשחת עמדות והתנהגות של 'להכעיס', אין שום מצוה להפוך אדם ממומר לתיאבון למומר להכעיס, לכן אין להיכנס לרשות הזולת ללא רשות ולסגור את הממטרה. מה גם שיש כמה סניפים לומר שאין לכך גם תועלת מבחינת האיסור וכמו שהתבאר לעיל.

לכבות נר שהודלק בשבת באיסור כדי למעט באיסור, ומה שלא נוהגים כן לומר לנכרי לכבות נר שהודלק לצורך חולה בשבת כי לא עשו שום איסור בהדלקה. (אם כי למ"ד דחוייה בשבת אצל פיק"נ נראה שהיה ראוי לנהוג כן.) אך מי שהדליק בשבת בעבירה מן הראוי היה באמת לומר לנכרי לכבות כדי למעט באיסור, אלא שיש איסור באמירה לנכרי, לכן לא אומרים כן, עי"ש. וא"כ נידון דידן יהיה תלוי במחלוקת האבני נזר והחלקת יואב. לדעת האבני נזר יש לסגור את הממטרה ולדעת החלקת יואב אין חיוב לעשות כן.

ה. מצות תוכחה בימינו

והנה גם אם נניח שיש מצוה לאפרושי מאיסורא אפילו בכח, וכמו שמצינו בקריעת כלאים, צ"ע מה המטרה, למנוע את החטא או לתקן את החוטא? וכבר הסתפקנו בכך לעיל פ"א. מלשון הרמב"ם יש לדייק שהמטרה היא תיקון החוטא. כי בסהמ"צ כתב: "שלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה". ובהל' דעות (פ"ו ה"ז) דברים ברורים יותר: "מצוה להחזירו למוטב". ומו"ר הגר"ש ישראלי (בעמוד הימיני סי' י' אות ה') דייק מל' הנמוקי יוסף והריטב"א שמצות תוכחה אינה תלויה כלל בתועלת של תיקון החוטא אלא היא

סימן כג

מכשירי חשמל בשבת ויו"ט

ראשי פרקים

לכבוד...
כיון שבס"ד עוסק אני בכתובת קונטרס בענייני חשמל בשבת ויו"ט, רציתי לשאול את כת"ר שליט"א כמה שאלות בענין זה.
(השאלות מהרב משה הררי מח"ס מקראי קודש על הלכות מועדים).

- א. חשמל - מהתורה או מדרבנן?
- ב. דין נורת להט
- ג. הרחתת מים ע"י אלקטרודות
- ד. כיבוי נורה חשמלית
- ה. חשמל ביו"ט
- ו. הפסקת מערכת אזעקה
- ז. כרטיסים מגנטיים בשבת
- ח. יציאה הגורמת כיבוי

שאלה א

אור חדש. וחלק מאיסורים אלה אמורים גם לגבי הדלקת זרם החשמל בשבת, גם כשאין אש (היינו חוט להט). וכמבואר כ"ז בספרי האחרונים, ומלוקט באנצ'י תלמודית (כרך י"ה, ערך חשמל, ובמילואים) וספר החשמל בהלכה (ח"ב פרקים ב', ה').

פתיחה

איני רואה את עצמי בר סמכא להכריע בשאלות העקרוניות של חשמל בשבת ויו"ט. אלו שאלות הנוגעות לכלל ישראל ורק גדולי הדור הם המוסמכים להכריע בהן. אך כתלמיד הדן לפני רבותיו, וכמי שהציבור שאני משרתו פונה אלי בשאלותיו, נאלץ אני לענות לשואלי הלכה למעשה. וזה החלי.

תשובה

א. חשמל - מהתורה או מדרבנן?

כמדומני שדעתו של הגרש"ז אורבך זצ"ל היא המקובלת להלכה ע"י רוב פוסקי דורנו, שבהפעלת מכשיר חשמלי יש איסור **דרבנן**, אלא א"כ המכשיר עושה מלאכה דאורייתא, כגון חולב, מגלח, מדליק אש וכדו'. אמנם דעת החזו"א שהאיסור בהפעלת מכשיר חשמלי הוא **מהתורה**. ולדעתו יש כאן שני איסורים, בעצם סגירת המעגל החשמלי המאפשרת זרימת זרם בחוטים יש משום **בונה**, ובהפעלת המכשיר כתוצאה מכך יש משום **תיקון כלי** האסור מהתורה, מדין בונה או מכה בפטיש (עיינין היטב בדבריו בס' נ' ס"ק ט' ב"ה ובפתיחת ובר"ה כתב). והגרש"ז א חלק עליו (כמובא במנחת שלמה סי' ט' - י"ב). אך מגישת החזו"א למדים אנו שדעתו היתה שיש לאסור הפעלת מכשירים חשמליים בשבת. ואם יורשה לי לרדת לסוף דעתו הגדולה, הוא חשש, ובצדק רב, שאם יותרו מכשירים אלו תיעשה השבת חול חלילה. הוא הבין לפי רוחב דעתו, דעת תורה, שהתורה לא הסכימה מן הסתם להתיר שימוש במכשירים חשמליים. ולכן נלענ"ד לומר שגם החולקים על החזו"א

ידוע שנחלקו האחרונים האם איסור הדלקת אור החשמל בשבת הינו מדאורייתא או מדרבנן (ולרוה"פ הוי מדאורייתא). וכן נחלקו גבי איסור הדלקת זרם החשמל בשבת, גם כשאין אור (כגון מאורר). וד"ז תלוי בסיבות כל איסור ואיסור. שלגבי הדלקת אור החשמל י"א שהוא אסור משום מבעיר ומכבה (שו"ת אחיעזר [ח"ג סי' ס'] וראה גם בשו"ת משפטי עוזיאל [א"ח סי' י"ט], וביביע אומר [ח"א חא"ח סי' י"ט, וח"ב חא"ח סי' כ"ז]). וי"א שהוא אסור מדרבנן משום מוליד בשו"ת בית יצחק (ח"ב בהשטות לסי' ל"א. וע"ע שם בח"א חיר"ד סי' ק"כ סק"ד). וראה בספר הצל"ח החדש (בקונטרס אחרון למאמר א'), תשו' הרב נתן לעווין, אב"ד רישא, שדחה דברי חותנו בעל הבית יצחק הנ"ל, וכתב שאין לאסור הולדת זרם משום מוליד, לפי שכוח החשמל אינו מושג בחושי הראות, השמע וכו', ולא מצינו שחכמים אסרו אלא במוליד ריח שההולדה מורגשת בחוש, וכן בעניין הולדת אור - במס' ביצה דל"ג ב'. (ואמנם יש להעיר על דבריו, שמצינו איסור מתקן מנא גבי דברים שאינם מורגשים בחוש - כגון טבילת כלים בשבת וכן הפרשת תר"מ בשבת. אך י"ל שהוא רק גבי תיקון מנא ולא גבי הולדה. ויש עוד לעיין בזה גבי מש"כ חלק מהפוסקים לאסור אמירת ברכת האילנות בשבת משום בורר, אע"פ שאין זה נראה בחוש. ואכמ"ל). וכן נראית מעיקרא דעת הגרש"ז אורבך זצ"ל, ככתוב במאמרו המובא בספר עטרת שלמה (ח"ג עמ' כ') ש"אין לנו לאסור משום מוליד כי אם מה שאמרו במפורש בגמ' והבו דלא לסיף עלה". ורק משום שכבר הורה זקן - הלא הוא הגאון בית יצחק - כתב הגרש"ז א זצ"ל ש"הדבר צריך הכרע". עיי"ש. וכן כתוב בשמו בעוד כמה דוכתי. ומ"מ למעשה הוא כן היה פוסק לאסור חשמל בשבת משום מוליד. וי"א שהוא אסור משום בונה וסותר (החזו"א [חא"ח סי' נ' סק"ט]). ויש שאסרו משום מתקן מנא או מכה בפטיש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' כ' פ"ג), וספר עטרת שלמה (ח"ג עמ' כ"א) מה שכתבו בשם ספר

הצל"ח החדש קונט' אחרון סי' א', טוען הגר"נ לווי'ן שהזרם אינו מורגש בחושינו ולכן אין מקום לאסור הולדת זרם חשמלי משום מוליד. וכת"ר העיר הערות נכונות מכמה מקומות כגון הפרשת תרו"מ וטבילת כלים שהתיקון הוא הלכתי בלבד ובכ"ז חכמים אסרום. וכת"ר כתב לחלק בין איסור תיקון מנא לאיסור מוליד. לו יהי כדבריו, מדוע שלא נאסור הזרמת זרם חשמלי משום תיקון מנא וכמו שכמה פוסקים סוברים (עיין ציץ אליעזר ה"א סי' כ' פ"י)? ואם תרצה לדחות עפ"י סברת הגרשז"א שזהו דרך שימוש ולכן גם תיקון מנא אין כאן, א"כ גם מוליד לא יהיה כאן. כי זהו דרך שימוש ואין כאן מוליד דבר חדש. ואין לומר שהוא מוליד זרם, והזרם הוא כל פעם דבר חדש, זה אינו, כי ידוע שהאלקטרונים נמצאים כל הזמן בתוך החוטים, אלא שהם מוזרמים בחוטים בעקבות חיבורם למקור הכח, א"כ ההולדה היא לא בזרם, אלא בחוטים עצמם, שעד עתה האלקטרונים היו סטטיים ועתה נעשו דינמיים. וההולדה היא איפוא בחוטים שהתנהגותם שונה. ולכן הוא נחשב מוליד, דהיינו משנה את החוטים עצמם. ובעצם זוהי סברת החזו"א, אלא שהוא חייב על כך משום בונה מהתורה, והבית יצחק אסר רק משום מוליד מדרבנן. (וכשם שמרסק קרח נחשב כמוליד - עיין שבת נ"א ב' וברש"י ד"ה אין, אע"פ שאינו יוצר דבר חדש אלא משנה את מצב הצבירה של הקרח והופכו למים, כך חוט מחושמל לעומת חוט רגיל הוא דבר חדש), ואם נאמר כהגרשז"א שזהו דרך שימושם של החוטים אין כאן גם מוליד. וכנראה באופן עקרוני סוברים הפוסקים, האוסרים שימוש במכשירים חשמליים משום מוליד, כסברת החזו"א שיש כאן כל פעם יצירה חדשה, ולכן לא הוי דרך שימוש, אלא שהחזו"א סבר שיש כאן איסור דאורייתא, והחולקים עליו סוברים שיש כאן רק מוליד או מתקן מנא, האסורים מדרבנן. אך כולם מודים שיש בהזרמת החשמל בחוטים דבר חדש.

וסוברים שאין בהפעלת מכשירים חשמליים מסויימים אלא איסור דרבנן כונתם רק בהפעלת מקרית של מכשיר בודד, אך יתכן שיש בהפעלת מספר רב של מכשירים חשמליים בשבת איסור דאורייתא ע"ד מש"כ הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא כ"ג, כ"ד):

"שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט, אפי' מדברים שאינם מלאכה. לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות... ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית ... ויהיו עומסים על החמורים... וכל משא יביאו ביו"ט ויהיה השוק מלא לכל מקדו וממכר ותהיה החנות פתוחה והחנותי מקיף... ויהיו הפועלים משכימים למלאכתן ומשכירים את עצמם לדברים אלו וכיו"ב... לכך אמרה התורה: שבתון. שיהיה יום שבייתה ומנוחה, לא יום טרוח ומלאכה".

והדברים יפים דוקא לדורנו, כשהטכנולוגיה התפתחה והתקדמה וגם ביום חול רוב בני האדם אינם טורחים ועמלים בגופם, אלא יושבים ולוחצים על כפתורים בלבד, מאזינים ומדברים ומקבלים החלטות, והכל נעשה כמעט ללא טורח, אך מתוך מתח נפשי. וב"ה שהנחיל לעמו ישראל שבתות ומועדים שבהם הסמבטיון העולמי הזה שובת עבורנו. לא טלפון ולא פקס, לא מחשב ולא רדיו, לא רכב ולא שום מכשיר אחר. אלא שבת קודש! אשרינו מה טוב חלקנו ומה טובה מתנה זו שנתן לנו הקב"ה המנחיל לעמו ישראל שבתות ומועדים לקדושה ולמנוחה, לתורה ולשמחה. ולכן נלענ"ד שגם לפוסקים הסבורים שמכשירים חשמליים אינם אסורים אלא מדרבנן, אין להקל בשימוש בהם אלא בשעת דחק גדולה ביותר ובצירוף סניפים נוספים, ותוך כדי שיקול דעת כבד ואחראי, שלא יפרץ חלילה הסכר של קדושת השבת, אשר היא היסוד לכל תורת ישראל.

כשאין צורך גדול, יש לחוש איפוא לסוברים שהפעלת כלי חשמלי אסורה מהתורה.

בתשובתו של הגר"נ לווי'ן, חתנו של הבית יצחק, לדו"ז ר' אלתר שטיגליץ, בסוף ספרו

במכשיר אדים חמים, וכמו שציין בספר שבות יצחק [דרזי, ח"ו עמ' י"ז]. והוסיף שם במנח"ש שהחז"א ס"ל שיש בזה איסור תורה. מה דעת כת"ר בזה.

5) האם יש נ"מ לגבי כיבוי, אם מכבה בשבת נורה שיש בה חוט להט, דהוי כמכבה גחלת של מתכת שאיסורה מדרבנן (כמבואר במס' שבת [מ"ב, א'], ברמב"ם [פ"ב מהל' שבת ה"ב] ובשו"ע [סס"י של"ד]. וע"ע ביבי"א [ח"ז במילואים לא"ח סי' מ']), לבין אם מכבה מכשיר חשמלי אחר (כגון מאורר) שאין בו כלל חוט להט שהוא גחלת של מתכת. ואם אין נ"מ ביניהם ואיסור שניהם שווה, האם בכל אופן איסור כיבויים שווה לדין כיבוי מנורת ניאון, שבה אין הזרם עובר דוקא דרך חוט חשמל, אלא חלקו עובר דרך גז הניאון ועי"כ מאירה הנורה, וכן האם איסורם שווה לדין כיבוי מכשיר אדים שהזרם עובר בו דרך המים, או שגם בזה יש איסור כיבוי מדרבנן, ומדוע.

האם, ועד כמה יש להקל יותר ביו"ט בעניינים הנ"ל.

תשובה

ב. דין נורת להט

באשר להדלקת אור בשבת בנורת ליבון, הדבר תלוי בשאלה אם איסור גחלת של מתכת בשבת הוא מהתורה או מדרבנן. ונחלקו בדבר הרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהל' שבת ה"א. הרמב"ם כתב: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדות מבעיר". והראב"ד השיגו: "א"א ולמה לא משום מבשל". הרמב"ם סובר שגחלת של מתכת נחשבת לאש והראב"ד סובר שלא. (גם הרמב"ם מודה שהמחמם ברזל ע"מ להתיכו חייב משום מבשל עיין פ"ט ה"ו, אלא שאם מחמם ע"מ לצרף והמתכת התאדמה יש כאן מבעיר), וכבר דנה בכך הגמ' בפסחים ע"ה א' ועיין מה שכתב בזה מו"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סי' כ"ז

אולם עצם טענת הגר"נ לווין לא נראית. אמנם אין הזרם נראה לעין, אך הוא בהחלט ניתן למישוש, שכל הנוגע בו מתחשמל. ועוד, התוצאות ניכרות לעין, המכשיר פועל. לכן נדחו דברי הגר"נ לווין מההלכה, ולא מצינו מי שמתיר הפעלת מכשיר חשמלי בשבת לכתחילה. ודעת רוב הפוסקים שהפעלת מכשיר כזה אסורה מדרבנן. בין אם נאמר שההולדה היא בחוטים, ובין אם נאמר שההולדה היא במכשיר עצמו שהחל לפעול בשבת.

שאלה ב

1) לדעת כת"ר שליט"א, איסור הדלקת אור החשמל בשבת - היינו ע"י נורת להט או נורת פלואורסצנט - שבה יש חוט להט שהוא גחלת של מתכת - האם הוי בשבת איסור דאורייתא או דרבנן, ומהו האיסור.

2) בעניין איסור הדלקת מכשיר חשמלי שאין בו חוט להט, וכגון מאורר וכדו', והיינו שהמכשיר פועל רק ע"י זרימת החשמל בחוטים, ואין בו איסור הבערת גחלת של מתכת, האם איסורו בשבת מדאורייתא או מדרבנן, ומדוע.

3) נורת ניאון, היינו נורה שאין בה חוט להט כלל, אלא שהמעגל החשמלי נסגר ע"י זרימת גז הניאון בתוך הנורה שבה הוא מאיר (ויש להעיר שאין זו מנורת הפלואורסצנט המצויה בימינו, שבה אכן יש חוט להט) - האם יש להקל בה יותר מהמקרים הנ"ל, ומאיזה טעם יש לאסור את הדלקתה בשבת (לדעת ריה"פ איסור הדלקתה בשבת הינו רק מדרבנן. ראה החשמל לאור ההלכה [פ"ה, ג'], תחומין [ח"א עמ' 519], עטרת שלמה [ח"א עמ' י"ג וח"ג עמ' י"ד] וחימום מים בשבת [הוצאת המכון הטכנולוגי, פרק ט']).

4) בשו"ת מנחת שלמה (סי' י"ב הערה 3) כתב הגר"ש ז"א אויערבך זצ"ל שזרם שזרם במעגל חשמלי שחלקו ממים, איסורו בשבת רק מדרבנן (שם כתב זאת לגבי מזלג חשמלי. אך במציאות של ימינו זה אינו במזלג חשמלי, אך ישנו

מו"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סי' כ"ז כתב לחלק בין חמה שמעצם תולדתה לא נועדה לבשל, אלא האדם הוא שמנצל את חומה גם לבישול, אך לא זהו עיקר יעודה, לבין חשמל שהומצא ע"י האדם לשימושו השונים, כולל בישול. ודומה לזה כתב הר"א אבידן בספרו שבת ומועד בצה"ל עמ' קי"ח עיי"ש. וכ"כ הרג"א רבינוביץ בקובץ תושבע"פ כרך כ"ד תשר"מ. ומדבריו עולה שגם אם הבישול אינו ע"י חום, אלא ע"י סגירת מעגל חשמלי, מכיון שכל החשמל לא הומצא אלא כדי לשרת את האדם, יש בכך משום בישול. ולדעתו י"ל שגם בישול במיקרוגל יאסר מהתורה. וכן דעת החזו"א כפי שאמר בע"פ לגרשז"א (עיין מנחת שלמה ס"ב הע' 3). אך הגרשז"א עצמו אינו סובר כן. ועיין מש"כ הרב פרוף זאב לב בתחומין כרך ח' ובספרו מערכי לב פרק י"א.

וכבר כתבנו בפתחת דברינו שכל ההמצאות החדשות, גם אם לא נגדירן כמלאכה מהתורה, אם יבואו להשתמש בהן בהיקף כזה שתבוטל חלילה שביטת השבת מכל וכל, יתכן שיש בהן איסור דאורייתא. לכן יש לחוש לכך שאולי יש במלאכה זו חשש דאורייתא. ורק במקרה בודד ובמקום חולי או צער והפסד גדולים מאוד יש לדון אם להקל בדבר.

ד. כיבוי נורה חשמלית

כת"ר שאל האם יש הבדל בין כיבוי נורת ליבון, לבין כיבוי מכשיר חשמלי שאין בו חוט להט, לבין נורת ניאון שבה האור נוצר ע"י גז מיוחד הנמצא בתוך השפופרת?

א. כיבוי נורת ליבון אסור משום גחלת של מתכת. איסור זה הוא מדרבנן לכו"ע (עי' רמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ב ורש"י שבת קל"ד א') שהרי אינו עושה פחם.

ב. "כיבוי" מכשיר חשמלי, שאין בו חוט להט, אינו כיבוי בעצם, אלא הפסקת פעולה. לדעת החזו"א הוא יחשב כסותר. לדעת הבית יצחק הסובר שהפעלת מכשיר נחשבת למוליד

ומסקנתו שלדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא בגחלת של מתכת, ויתכן שגם הראב"ד יודה לו בחשמל שדרכו בכך (ועיין מנחת שלמה סי' י"ב ב'). שורש המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הוא בגדר מבעיר, האם עיקר המלאכה הוא בהעלאת השלהבת, או בביעור חומר הבעירה. שאם נאמר שהעיקר הוא השלהבת, גם בגחלת של מתכת יש כעין שלהבת, האדמיות של המתכת, ובפרט בנורת ליבון שחימום המתכת מפיץ אור חזק. אך אם נאמר שמבעיר עיקרו כילוי חומר הבעירה, בגחלת של מתכת אין שום כילוי. ובדבר זה נחלקו שו"ע הרב והאבני נזר. עיין שו"ע הרב סי' תצ"ה בקונטרס אחרון ובאבני נזר בחאו"ח ח"א סי' רל"ח. (עי"ש אות ח' שמפרש את הרמב"ם בגחלת של מתכת כשיטתו שהעיקר הוא כילוי העצים, אלא שכילוי העצים הוא האב, ושלהבת ללא כילוי עצים, כגון בגחלת של מתכת היא תולדה. וא"כ לדבריו גחלת של מתכת אסורה מהתורה לכו"ע. ועיין שו"ת מנחת שלמה שם שלדעתו גם לדעת הראב"ד בגחלת של מתכת המחוממת בזרם יתחייב מהתורה, משום שהשלהבת נוצרת בגוף המתכת ואין שלהבת אחרת המחממת את המתכת ומביאה אותה לידי אדמיות עיי"ש).

העולה מכל זה הוא שנושא זה של גחלת של מתכת תלוי במחלוקת גדולה בין הראשונים והאחרונים (ויתכן שלכו"ע האיסור מהתורה ובחשמל כולם מודים שיש הבערה מהתורה), ומי יכול לתקוע עצמו למקום אש ושלהבת ולהקל במלאכה זו בשבת? וידועה השמועה בשם הגר"ח עוזר (גרז"ינסקי) שהקפיד לברך בורא מאורי האש במוצ"ש על נורה חשמלית, כדי להוציא מליבם של טועים שכאילו אין כאן הבערה.

ג. הרתחת מים ע"י אלקטרוזות

באשר להרתחת מים ע"י אלקטרוזות שהמים מחברים ביניהן ויוצרים מעגל חשמלי המרתח את המים, האם יש בזה בישול מהתורה? לכאורה, דומה הדבר לבישול בחמה, שאין דרך בישול בכך (רש"י שבת ל"ט א' ד"ה דשרי), אך

פתילה, אע"פ שאינו צריך לפחם, סו"ס עושה פחם, אלא שאינו צריך לו והרי זו מלאכה שאצל"ג. אך בכיבוי גז לא נעשה דבר, "כי גז חיש ונעופה", הגז גז ואיננו עוד...

ואולי י"ל שכשם שבהבערה הבחנו במחלוקת בין הגר"ז לבין האב"נ, האם האיסור הוא בלהבה או בכילוי העצים. כן יש להסתפק בגדר כיבוי. האם כיבוי הוא בלהבה, אלא שכדי שתהיה תוצאה חיובית יש צורך שיעשה פחם, או שהכיבוי הוא בעצים, שע"י הכיבוי עושה אותם לפחמים. אם נאמר כהצד הראשון, שהכיבוי הוא בעצם הלהבה, והצורך בפחם הוא רק כדי שתהיה תוצאה חיובית, י"ל שכל כיבוי להבה, גם כאשר אין בו שום תוצאה, אסור מדרבנן. אך אם נניח כהצד השני צ"ע מה גדר האיסור בכיבוי גז).

ה. חשמל ביו"ט

באשר ליו"ט אמנם הבערה ביו"ט מותרת לצורך, אך הוצאת אש אסורה מדרבנן וא"כ הדלקת נורת ליבון ביו"ט אסורה כמו בשבת. ומכשירים אחרים, לדעת החזו"א שהאיסור משום בונה גם ביו"ט יש איסור לבנות. ואם כי לשיטת התוס' בשבת צ"ה א' האיסור הוא רק מדרבנן, אך לדעת הרמב"ם האיסור מהתורה (עיין שו"ת באר יצחק או"ח סי' י"ג) וכן איסור מוליד ותיקון מנא האיסור ביו"ט הוא כמו בשבת, ואין מקום איפוא להקל ביו"ט יותר מאשר בשבת.

שאלה ג

כאשר בשבת החלה לפעול מערכת האזעקה של מכונית או חנות והדבר גורם צער לאנשים הגרים בסביבה, ויתכן מצב שבו גרים שם אף אנשים שאינם שומרי שבת המאיימים לקרוא למשטרה, אם בעל המכונית או החנות לא יכבנה. מה ניתן לעשות.

(1) האם מותר לומר לגוי שיפסיק את פעולת האזעקה ולהראות לו היכן מכבים אותה, גם

יתכן שה"ה להיפך הפסקת הפעולה גם היא מעין מוליד. אמנם רש"י מפרש בשבת נ' ב' שבורא מים הללו, משמע שרק יצירת דבר חיובי יש בה מוליד, אך הפסקה שהיא פעולה שלילית אינה בכלל בריאה. (אך מצינו בריאה גם בדבר שלילי "ובורא רע" [ישעיה מ"ה ז'], ועיי"ש בפירוש הרד"ק ובמ"נ ח"ג פ"י שא"א ליחס שם מעשה להעדר, ו'בורא' אינו נחשב לעושה, עיי"ש. וכמובן איננו דורשים גזירה שזה מלשון רש"י ללשון התורה, אלא רק לעמוד על ההגדרות ההלכתיות לעניין שבת, שמסתבר לומר שרק עשייה חיובית שמה מלאכה, בעוד שהעדרה אינה מלאכה. והדברים מוכחים ממלאכת מוחק, קורע, סותר, מכבה שלא חייב בהן אלא כשיוצר דבר חיובי, ועדיין צ"ע). וא"כ יש לעיין מה האיסור להפסיק פעילות של מכשיר חשמלי, אם לא נקבל את דעת החזו"א שיש כאן סותר? ונראה שלסוברים שיש בהפעלת מכשיר משום תיקון מנא, לפחות מדרבנן, נראה שגם בהפסקתו יש משום תיקון מנא. שזהו תיקונו. לדוגמא, מזגן. כשם שהפעלתו היא תיקונו, כך הפסקת פעולתו. כי אם לא יוכלו להפסיק את פעולתו יסבלו מעודף חום ועודף קור. אין לך קלקול גדול מזה של המכשיר, שא"א להפסיק את פעילותו. וכן מכונית שא"א לעוצרה או לכבותה, וכן מאוורר שא"א להפסיקו וכו' וכו'. אך לסוברים שהפעלת מכשיר חשמלי יש בה רק משום מוליד (כד' הבית יצחק) איני יודע באמת מה האיסור להפסיקו, וצ"ע.

כיבוי נורת ניאון שבה הגז הוא המאיר ואין בה אש. כאמור, לסוברים שיש איסור בהדלקתה משום תיקון כלי יש איסור דומה גם בכיבוי. ולדעת החזו"א יש איסור סותר מהתורה. שהרי הוא סותר ע"מ לבנות. הוא מכבה את הנורה ע"מ שיוכל להדליקה מחדש בהזדמנות אחרת. (אגב, איני יודע מה גדר האיסור בכיבוי להבת גז. לא רק שהוא אינו עושה פחם, אלא שהוא אינו עושה דבר. הוא רק מפסיק את זרימת הגז והלהבה נכבית. הכיבוי הוא אמנם מידי, אך אינו משאיר אחריו שום חומר. בשלמא מכבה

אלא אף כשמפריע הדבר לסתם אנשים, ואף בשעות היום בשבת, ולא דוקא בלילה. וטעמו, דיש לסמוך בני"ד ע"כ דהוי רק איסור דרבנן, משום מלאכה שא"צ לגופה, ושלא כהרמב"ם (וכמש"כ מרן בסס"י של"ד בסתם, ולא כרמב"ם). וכן משום דאיכא בזה צערא דרבים (וכמש"כ הבה"ל סס"י רע"ח. וראה במ"ב סי' של"ד סקפ"ד שכתב בשם המ"א הטעם משום היזקא דרבים בגופם). האם אכן לדעת כת"ר שליט"א ניתן להקל כך במקרים הנ"ל דהוי שעת הדחק, ולכבות האזעקה ע"י ישראל גדול, או לפחות ע"י ישראל קטן, כאשר אין שם גוי, או לפחות להקל כשאין נדלקת נורה בעת פתיחת המכוננית, שיש לצרף לכל זה דסוף סוף הוי רק כיווי גחלת של מתכת (האזעקה והנורות הנדלקות עמה).

4) האם ועד כמה יש להקל יותר בי"ט בעניינים הנ"ל?

תשובה

ו. הפסקת מערכת אזעקה

מערכת אזעקה של מכוננית החלה לפעול בשבת וגורמת צער גדול לציבור ומונעת את מנוחת השבת ושלוות הנפש, מה ניתן לעשות?

אפשרות א

פתיחת המכוננית והפסקת האזעקה ע"י נכרי. עצם הפסקת האזעקה היא איסור דרבנן ושבבות דשבבות במקום צער גדול כזה בודאי שמוותרת. אמנם פתיחת המכוננית מלווה בהכרח בהדלקת אור, אך זהו רק פסיק רשיה, ופס"ר באמירה לנכרי מותר, עיין סי' רנ"ג ס"ה בהג"ה.

אפשרות ב

לאפשר לשכנים חילוניים, המתלוננים על ההפרעה, שיטלו את מפתחות המכוננית ויפסיקו את האזעקה. השאלה היא אם יש כאן לפני עיור מדאורייתא, או רק מסייע מדרבנן.

כאשר הפסקת האזעקה במכוננית ע"י הגוי כרוכה בפתיחת דלת המכוננית הגורמת איסור חמור של הדלקת המנורה שבתוך הרכב (וכמו שהעיר בילקוט יוסף הל' שבת כרך ב' עמ' רע"ג סעי' מ"ח), וכל זה כדי להציל רבים מעוון של חילול שבת מדאורייתא כגון נסיעת מכוננית המשטרה למקום עם כל הכרוך בכך (כהדלקת אורות, נורות איתות, שריפת דלק וכו'), וכן עבירות של טלפון למשטרה, הודעה אלחוטית לניידת וכו' (שלא לדבר על שאר עבירות שבין אדם לחבירו, כגון תרעומת, לה"ר ומחלוקת עם אותו אדם ירא שמים "המסרב" לכבות האזעקה). והאם לפחות יש להקל בכך במקרה שאין נורה שנדלקת, כגון אזעקה בחנות, שאז יש לכל היותר רק פעולה של כיווי גחלת של מתכת, שהוא איסור דרבנן. או שמותר הדבר גם אם נדלקת נורה (במכוננית) שיש בה חוט להט. 2) אם אין שם גוי, המותר לומר לאותם השכנים המתלוננים, היכן נמצא מפתח המכוננית והיכן מכבים את האזעקה, ולהסביר להם שבאמת אסור לנו כיהודים לעשות כן, אך אם הם רוצים, שיבטלו הם את האזעקה (וכמש"כ בילקוט יוסף הל' שבת כרך ב' עמ' רע"ג, וכרך ה' עמ' ר"ט סעי' ל"ט). וכנ"ל, האם יש נ"מ בין אם נדלקת נורה או לא.

3) האם כת"ר מסכים לפסק הלכה של רב גדול אחד, שהורה לי שבאמת מותר אף ליהודי בעל המכוננית עצמו לכבות את האזעקה (ולא דיבר על עצם פתיחת הדלת המדליקה נורה בתוך המכוננית), וטעמו עפ"ד המ"ב בביאור הלכה (סס"י רע"ח ז"ה "החולה") בשם הפמ"ג, שמותר לכבות הנר בשבת בשביל חולים רבים, אע"פ שאין בהם סכנה. ולכן גם התירו (בסס"י של"ד) לכבות אף גחלת של מתכת במקום היזק דרבים. וה"ה בנידון דידן דשרי לכבות האזעקה לצורך הרבים אם מפריע להם הדבר לישון, והריהם כחולים.

ועוד היקל אותו רב שליט"א, והתיר לאו דוקא כשמפריע הדבר רק לתינוקות או לזקנים,

ולעבירות אחרות, אך לא השתמד חלילה ולא הוציא את עצמו מכלל ישראל, יש לו חלק ונחלה בא"י וא"כ הוא בכלל ערבות. ואולי י"ל שמומר לעבירה מסויימת מכיון שפרק מעליו מצוה זו לגמרי איננו ערבים לו באותה מצוה וצ"ע.

אפשרות ג

על סמך ההנחה שכל המלאכות שתיעשה אסורות רק מדרבנן, כגון הפסקת האזעקה ופתיחת הדלתות (אל"פ שנדלק האור הר"ז פ"ד דלא נידח"ל, אלא א"כ המדובר בלילה ואין לו אור אחר שאז הדלקת האור הוא פ"ד דניחא ליה). יש מקום לעשות את המלאכות בשינוי, וזאת על סמך ההלכה שנפסקה בש"ע (סי' שכ"ח ס"ז), שחולה שנפל למשכב ואין בו סכנה, או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שמוטר לעשות מלאכה דרבנן בשינוי (עיי"ש בדעה השלישית שנתקבלה להלכה ע"י רוב הפוסקים). אם המדובר בלילה, שהאזעקה מפריעה לציבור רחב לישון, יש לראות זאת כחולה שנפל למשכב. כי מי שלא ישן כל הלילה, אינו יכול לתפקד ביום כהלכה וזקוק לשינה ודינו כחולה שנפל למשכב. וכן פסקו הפוסקים שאדם שאינו יכול להרדם בלילה נחשב לחולה והתירו לו ליטול כדור שינה (עיי"ש ש"כ פ"ג ס"ז).

ואם המדובר ביום צ"ע האם ג"כ יש להחשיב אדם שאינו יכול לנוח בשבת כחולה. ובפרט כשמדובר בציבור רחב, צערם של רבים אולי יש להחשיבם כחולים. אך מה שהבאת מהמשנ"ב בס"ס רע"ח בשם הפרמ"ג שמוטר לכבות את הנר עבור חולים רבים והסתמך על האמור בשבת מ"ב א', שהתירו לכבות גחלת של מתכת במקום היזק רבים, אינו נוגע לעניינו. עיי"ש בר"ח, וברשב"א בשם הגאונים שהתירו אפי' גחלת של עץ, משום שהיזק של רבים עלול להיות פיקול"ג. בגחלת, לדוגמא, ברה"ר, א"א לשמור על ציבור גדול שאף אחד לא יגע בגחלת ויכווה. בפרט שבין הציבור יש ילדים. לכן נזק של רבים עלול להיות פיקול"ג. ה"ה במקום שיש

יתכנו כאן שני מצבים. מצב אחד, שהוא רק מאפשר להם ליטול את מפתחות המכוננית, ומצב שני שהוא נותן להם את המפתחות בידו. במצב השני, כשהוא נותן להם את המפתחות בידו, הוא עובר על לפנ"ע מדאורייתא, כמי שמושיט כוס לנזיר בשני עברי נהרא. אך במצב הראשון כשהוא נותן להם רק רשות ליטול את המפתחות והם נוטלים מאליהם, יתכן שאין כאן לפנ"ע מדאורייתא, שלא מצינו לפנ"ע אלא במושיט יין לנזיר, או אבר מן החי לבן נח, אך כשאינו עושה מעשה בעצמו, אלא רק מאפשר לאחר להיכשל אולי אינו עובר בלפנ"ע. ואכן מצאתי בשד"ח (כר ב' עמ' 143 ב' עיי"ש בשם בית יהודה סי' ב') שבלא מעשה אינו עובר על לפנ"ע מהתורה. אלא שכנגד דעה זו הביא עדות רבות החולקות, ובעיקר מדברי הרמב"ם בפהמ"ש תרומות פ"ו מ"ג שאפילו מסייע לחבירו בדיבור קל עובר על לפנ"ע, אם הוא היה הסיבה לעבור את העבירה. ואולי יש לחלק בין דיבור ישיר המסייע לעבור עבירה לבין דיבור עקיף. למשל, מי שמייעץ לחבירו לעבור עבירה זהו דיבור ישיר, ועובר מהתורה, דלא גרע מהמייעץ לחבירו עצה שאינה הוגנת בענייני עוה"ז, שעובר בלפני עיור, ק"ו מי שמייעץ לחבירו לעבור עבירה. אך בדיבור עקיף, כגון בנ"ד שהוא רק נענה לדרישת השכנים לומר להם היכן נמצאים המפתחות, יתכן שאינו עובר בלפנ"ע מהתורה. מיהו איסור דרבנן מסתבר שיש כאן וכמבואר בבית יהודה שם. ובודאי לא גרע ממסייע לדבר עבירה שאסור מדרבנן.

אלא שבמסייע מצינו להשיך בסי' קנ"א סק"ו שכ' שבמומר אין איסור מסייע. ועיין דגמ"ר מש"כ שם בהסבר דבריו ובאבני נזר חו"ד ס' קכ"ו כ' שאיסור מסייע הוא משום שכל ישראל ערבין זב"ז ומומר אינו רשאי לדור בארץ (ועי"ל לדעת הגאונים הוא גם אינו יורש נחלה בא"י) ולכן איננו בכלל ערבות. ודבריו נכונים רק במשומד שהוציא את עצמו לגמרי מכלל ישראל, עיין אב"ג (שם סי' ק"ט), אך מומר לחלל שבתות

המוגע, שהוא לכל היותר כדין גרמא - דעת הגר"י הלפרין שליט"א) או במערכת הפועלת בצורה יותר ישירה, אשר הינה חמורה יותר מבחינה הלכתית.

1) המותר לאדם להכנס בשבת לחדר דרך דלת כזו.

2) במקרה ואדם לא ידע זאת, וטעה ונכנס לחדר כזה, המותר לו לצאת מחדר זה ובאיזה אופן מותר, או שמותר רק לקרוא לגוי שיפתח את הדלת (אם ניתן לקרוא לגוי), ואם לאו עליו להשאר שם עד מוצאי שבת. יש לציין שלעיתים מצוי דבר זה בחדרי השירותים במלונות, ואדם נקלע לשם מבלי לדעת שכניסתו גורמת להדלקת האור והמזגן. ולכן גם אם יש להחמיר בכניסה לחדר כזה, יש אולי יותר מקום להקל ביציאה משום שעת הדחק, ומשום שכיבוי קל יותר מהדלקה כאשר מדובר בכיבוי חוט להט (גחלת של מתכת).

צדדי ההיתר שהפוסקים הזכירו למקרים הנ"ל (בעיקר לגבי הכיבוי ביציאה) הם:

מדין מלאכה שא"צ לגופה, שיש סוברים דהוי רק איסור דרבנן (וכשמ"כ הפוסקים בדעת מרן בס"י שלי"ד גבי כיבוי גחלת של מתכת. ושלא כרמב"ם בפ"א מהל' שבת ה"ז שפסק כרבי יהודה שחייב. ור' ע"כ ביב"א ח"ה חא"ח סי' כ"ד).

ויש שהקלו מצד פסיק רישא דלא ניה"ל (שדעת הערוך [ערך סבר] שהוא מותר לכתחילה אף במלאכה דאורייתא. אך התוס' והרא"ש במס' שבת [דק"ג, א'] ס"ל שהוא אסור עכ"פ מדרבנן. וראה ע"כ בשו"ע [סי' ש"כ סעי' י"ח], במ"ב [סי' שט"ז סקט"ז], בבה"ל [סי' שט"ז סעי' ג' ד"ה 'ולכן יש להזהר' מש"כ בשם הרמב"ן, ובד"ה 'ויש מקילין'], ובביב"א [ח"א חא"ח סי' י"ט וסי' כ"א סק"ט, וח"ד סי' ל"ג ס"ק ב' וט"ו] ובספרו לית חן [סי' י"ח סעי' י"ד שמצדד להקל קצת אם מדובר באיסור דרבנן], ובשו"ת משפטי עוזיאל [חא"ח סי' י"ט פ"א סעי' ג', שכתב שדינו של הערוך דפס"ד דלא ניה"ל שרי לכתח' הוא הלכה פסוקה].

ושמא יש לצדד להקל במקרים אלה גם משום

חולים רבים א"א להבטיח מראש שאחד מהם לא נמצא במצב קשה יותר ועלול להיגרם לו פיקול"נ. (וניישם זאת בדוגמאות אחרות. מוסכם על הפוסקים שגם בשבת חייב זרם החשמל לזרום ברשת, כדי שאם יהיה צורך בשבת להשתמש בחשמל לחולה, יולדת וכדו', החשמל יהיה זמין ויוכל להציל את החולה. בד"א? בעיר, או בשכונה גדולה, שלא ימלט שבציבור כה גדול לא יהיה לפחות מקרה אחד של פיקול"נ בשבת. אך בבנין מגורים אחד, או אפילו ישוב קטן אחד, שאינו נמצא בספר, ולא ידוע לנו על חולה מסוכן, מבחינה סטטיסטית הסיכויים לכך שיצטרכו לחלל שבת על חולה שימצא, הם נמוכים ביותר, ואין צורך לתקן רשת חשמל בשבת לציבור קטן. ועיין מרגליות הים לסנהדרין כ"ז א'. ועיין מש"כ מ"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני ס"ס י"ז שמקור הדברים במלחמת הרשות שהותרה לצורך הרווחה, וע"כ משום ששלום הציבור כרוך בעקיפין עם פיקול"נ. ועי' מלחמות שבת למ"ר הרמ"צ נריה.) עכ"פ ההיתר של צער הרבים מבוסס על ההנחה שאם לא נעשה כן אולי נגרם למישהו סכנה או חולי, אך במקום שאין חשש כזה לא התירו משום צער הרבים. מיהו יתכן שגם בנ"ד שאזעקה מפריעה את מנוחתו של ציבור רחב, במשך שעות ארוכות, היא עלולה אולי לגרום למישהו לפקיעת עצבים אם לא להתמוטטות. וגם אם חשש לפיקול"נ אין כאן, חולי מן הסתם יש כאן, וצ"ע.

לכן נלענ"ד שעדיף שקטן יעשה בשינוי, או אם אפשר בשני בני אדם בשינוי (ועיין באה"ט סי' רס"ו ס"ק ו' בשם עבודת הגרשוני שהתיר תרי דרבנן לצורך תינוק למולו, ועיין באה"ט סי' שמ"ט ס"ק ד'). וכל זאת מתוך הנחה שאין כאן מלאכה דאורייתא, והדבר מחייב דיון לגופו בכל מכונית ומכונית.

שאלה ד

בעניין מה שמצוי היום במקומות רבים, שישנן דלתות שפתיחתן מדליקה בחדר מנורה חשמלית או מזגן, ואילו כשיוצאים מהחדר נכבים האור והמזגן. ומדובר הן במערכת הפועלת ע"י עין אלקטרונית (שבזה יש מקילים יותר מצד דין של מניעת

בחדר מופעלת או נפסקת וכן מלונות שבהם פתיחת הדלת מפעילה את המערכות החשמליות, בכניסה, או מפסיקה אותן ביציאה. מה הדין?

זו שאלה קשה, כי יותר ויותר מלונות מודרניים משתמשים בשיטות אלו, ולפעמים קשה, או אי אפשר אפילו למצוא מלון שאינו פועל עפ"י העקרונות הנ"ל. בעקרון נראה שיש להתנות את האירוח במלון בכך שגוי הוא זה שיפתח ויסגור את דלתות החדר. אע"פ שגם היתר זה לא פשוט. שהרי אמירה לנכרי מותרת רק בשבות דשבות, במקום מצוה, הפסד גדול או צער גדול. ואילו כאן פתיחת הדלת מפעילה מיד את האור והמזגן (ובחורף כשהמזגן מחמם יתכן שזוהי מלאכה דאורייתא לכרע, אם יש גוף חימום מתלהט. מאידך, כשקר מאוד יש את ההיתר שהכל חולים אצל צינה והתירו לומר לגוי לחמם, עיין סו"ס רע"ו). אמנם מצינו בס' רנ"ג ס"ה בהגה היתר לומר לנכרי לחמם את הבית ובו זמנית הוא מחמם גם אוכל שהצטנן, והטעם משום שחימום האוכל הוא רק פס"ר, כי עיקר כוונתו לחמם את הבית ולא את האוכל. וא"כ י"ל גם כאן שהאמירה לנכרי היא רק לפתוח את הדלת או לנעול אותה, וההדלקה והכיבוי הם תוצאה של נעילת הדלת, או פתיחתה, וא"כ ההדלקה והכיבוי הם פסיק רישיה, ולהנ"ל שפס"ר באמירה לנכרי מותר, גם כאן יהיה לכאורה מותר. ולא היא. שם בחימום האוכל הפס"ר הוא במקרה. משא"כ כאן המלון בנוי לכתחילה כך שכל פתיחת דלת או נעילתה תפעיל מערכות חשמליות. וא"כ הפעלת המערכות החשמליות הן חלק בלתי נפרד מפתיחת הדלתות ונעילתן, וא"כ י"ל שחלק מפתיחת דלת או נעילתה הוא הפעלת המערכות ואין זה פסיק רישיה, אלא דבר המתכוון, וצ"ע. בכל זאת, מכיון שאין אפשרות אחרת, ואם הגוי לא יפתח את הדלת הישראל ישאר בחוץ, אם זה חורף - הכל חולין אצל צינה, ואם זה קיץ לוחט - ג"כ יש לומר שהכל חולין אצל חום כבד. ואדרבה, חום עלול להיות מסוכן יותר מקור,

דהוי רק גרמא, שאף במלאכה דאורייתא אינה אסורה עכ"פ מדאורייתא, וכמבואר במס' שבת (ק"כ ב') ויש פוסקים שכתבו להקל לצאת מהחדר הנ"ל, שאף אם יכבה האור והמזגן, ואפ"י אם יש בהם חוט להט דהוי כגחלת של מתכת, הרי שכיבויה אסור רק מדרבנן (כנ"ל).

ויש מי שצידד קצת להקל לסגור דלת הגורמת לכיבוי (אם כי בני"ד יתכן שדוקא כשפותח הדלת לצורך יציאה כבים האור והמזגן, אך לכאו' אין נ"מ בכך), משום דהוי מלאכה כלאחר יד, אף דאורחיה בהכי (חידושים וביאורים הנ"ל, שם, הב"ד בס' החשמל בהלכה ח"ב עמ' 372). ועוד יתכן להקל אם יפתח הדלת בשינוי (כגון ברגל, או ביד שמאל - שזו מחלוקת אי הוי שינוי. ואכן רציני לשאול את כת"ר שליט"א גבי עשיית מלאכה ביד שמאל, חוץ מכתובה, האם חשיב שינוי).

בין הפוסקים שדנו בשאלות מעין אלה של כניסה ויציאה מחדר כזה, הם: שו"ת פני מבין (אור"ח סי' נ"ו), שו"ת מלמד להועיל (לרב דוד צבי הופמן, סי' נ'), שו"ת מנחת דוד (סי' י"ג סק"י), כה"ח (סי' של"ח סק"ח), יסודי ישורון (מהדור' תשל"ט חלק ל"ט מלאכות כרך ב' עמ' 120, 150. ובמערכת ההלכות עמ' 340), אנציקלופדיה תלמודית (כרך י"ח עמ' תרנ"ז הערות 78-80, 72-75), שמירת שבת כהלכתה (פכ"ג סעי' נ"ג, ועיי"ש בפ"ב סעי' ע"א), החשמל בהלכה (בהוצ' המכון המדעי טכנולוגי להלכה, ח"ב עמ' 82), ילקוט יוסף (שבת כרך א' עמ' של"ב, כרך ג', עמ' נ"ה, וכרך ה' עמ' ר"ז סעי' ל"ב ול"ג, ועמ' ר"ט סעי' ע"ד)

האם יש להקל כתשובות הללו כאשר יש ספק אם מדובר בהדלקת מנורה ומזגן שיש בהם חוט להט (גחלת של מתכת) או שאין בהם חוט להט.

תשובה

ז. כרטיסים מגנטיים בשבת

מלונות שבהם השימוש הוא בכרטיסים מגנטיים, שבאמצעותם כל המערכת החשמלית

פשוטות הוא כיבה את האור בכך שנעל את הדלת. וא"כ ספק אם אפשר להסתמך על כך שהאור נכבה ע"י מניעת המונע.

ב. זהו גרמא. כי לא הוא מכבה את האור אלא מנגנון אחר מכבה את האור. גם על כך יש להעיר כנ"ל. גרמא צריכה להיות מוחשית בעליל. אדם עשה משהו ורק **כעבור זמן**, ע"י כח אחר, נעשתה המלאכה ולא על ידו. אך בני"ד המלאכה נעשית **מיד** והאדם לא רואה שום כח אחר שגרם למלאכה אלא שהוא כמו ידיו כיבה את האור. אין זו גרמא המותרת.

ג. פסיק רישיה דלא ניחא ליה. הוא אינו מתכוין לכבות את האור, אלא לנעול את הדלת בלבד, אלא שממילא האור נכבה. לא אכפת לו כלל מעובדה זו, מצידו שהאור לא יכבה (הרי לא מדובר בביתו שהחשמל על חשבון, אלא במלון שהחשמל על חשבון המלון, זהו "ארעא דחבריה" עיין שבת ק"ג א'). מיהו גם פס"ר דלא ניחא ליה אסור לרוב הפוסקים, החולקים על הערוך (עיין תוס' שבת ק"ג א').

אלא שכאן ניתן להתיר על סמך הצירוף של פס"ר דלא ניח"ל וכיבוי שאינו אסור אלא מדרבנן. ואפילו לדעת הרמב"ם שמלאכה שאצל"ג חייב עליה, בגחלת של מתכת, שאין בה פחם כלל, יודה שהאיסור הוא רק מדרבנן. ומצינו לפוסקים שהתירו פס"ר דלא ניח"ל באיסור דרבנן (עיין באר יצחק לר"י אלחנן במפתחות אר"ח סי' ט"ו ובהשמטות שם לדף ל"ז) ובמקרה שנכנס בטעות לשירותים והדליק את האור ועתה חושש לצאת ל"ל שיש כאן גם כבוד הבריות, שאין לך בזיון גדול מזה שאדם נאלץ להשאר בשירותים זמן רב, וגם צער גדול יש כאן, ומשום כבוד הבריות התירו מלאכות דרבנן עיין סי' ש"ב ס"א.

"ואין נסתר מחמתו" (עיין בראשית רבה פט"ו הובא בתוס' כתובות ל' א' ד"ה הכל), אך במזג אויר ממוזג אין היתר של הכל חולין. ובכל זאת, בשעת הדחק גדולה, אם אדם ישאר מחויף לחדרו כל השבת, היכן יישן והיכן ימצא מחסה? וכן להיפך שלא יוכל לצאת מחדרו כל השבת. לכן, יש מקום לסמוך על הפוסקים המתירים אמירה לנכרי גם באיסורי דאורייתא (דעת העיסור הובאה ברמ"א סי' רע"ו ס"ב). אולם כל זה **בדיעבד**, כשאדם נאלץ לשהות במלון כזה גם בשבת. אך לכתחילה נלענ"ד שאין להתיר לאדם לתכנן שהות בשבת במלון כזה, ועליו להימצא בשבת במקום שבו לא יתקל בצורך מעין זה.

ה. יציאה הגורמת כיבוי

הפתרון שהצענו ע"י נכרי לא תמיד מעשי. כגון מי שנכנס לשירותים ואינו יכול לצאת מהם אלא א"כ יגרום לכיבוי האור בצאתו, וכן מי שרוצה לצאת מחדרו במלון וע"י יציאתו יכבה האור והמזגן, ואין באפשרותו לקרוא לנכרי, כי הוא נמצא בשירותים או בחדר. מה יעשה?

כת"ר הציע כמה פתרונות:

א. אין כאן הפעלה ישירה של המערכות אלא ע"י מניעת המונע. כלומר, יש עין פוטואלקטרית הסורקת את המקום וכל עוד האדם לא יצא, או שהדלת לא נפתחה, נמנע הכיבוי. אך ברגע שהאדם יוצא ונועל את הדלת אין מה שימנע את הכיבוי והכיבוי נעשה מאליו. ראשית, יש לוודא שאכן הכיבוי נעשה ע"י מניעת המונע. שנית, העוזב את החדר ונועל את הדלת אינו מתמצא במנגנון הפנימי של העין הפוטואלקטרית. הוא אפילו לא רואה אותה ולא מתייחס כלל אליה. הוא יודע דבר פשוט, שכשהדלת ננעלת האור כבה ומיד! במלים

קבלת שבת במחנה צבא

כך, כדי שלא יעברו עבירות בכך שיעשו מלאכות לאחר שקיבלו שבת?

ראשי פרקים

הצגת השאלה

- א. האם בקידוש מקבלים את השבת
- ב. תפילה כקבלת שבת
- ג. הסבר שיטת רש"י בתפילת הציבור
- ד. תפילת שבת ללא קבלת שבת
- ה. תפילה וקידוש האם שווים לקבלת שבת
- ו. קידוש ע"י מי שאינו מקבל על עצמו שבת
- ז. קידוש שלא על מנת לשמור שבת
- ח. הקדמת או איחור קבלת שבת שלאחריה חילול, מה עדיף
- מסקנות

הצגת השאלה

בגלל שעון הקיץ מגישים ארוחת ערב בחדר האוכל בעוד יום. סעודה זו נחשבת לסעודת ליל שבת ונהוג לקדש בה קידוש לכל החיילים. החיילים הדתיים מעוניינים להתפלל עם חשיכה ולסעוד אחרי התפילה את סעודת השבת. אולם א"א לדרוש מכל החיילים שימתינו עד שעה כה מאוחרת.

השאלות הן:

- א. האם חייל דתי יכול לקדש לחיילים החילוניים לפני שהוא עצמו התפלל תפילת מנחה?
- ב. האם הוא יכול לקדש לחיילים החילוניים אחרי מנחה, אם הוא עצמו עדיין לא התפלל ערבית ואינו רוצה לסעוד כרגע את סעודת השבת, וגם אינו מעוניין לקבל עליו שבת ולהאסר במלאכה כה מוקדם?
- ג. האם מן הראוי לקדש לחיילים חילוניים לפני הזמן ולהקדים להם בכך את כניסת השבת? ואולי עדיף שלא יקבלו שבת מוקדם כל

א. האם בקידוש מקבלים את השבת

לכאורה, המקדש לפני מנחה סותר את עצמו. הוא כבר קידש וקיבל בכך שבת ואח"כ הוא מתפלל תפילת מנחה של חול. (ע"י שו"ע סי' רס"ג סט"ו שמי שקיבל שבת אינו יכול להתפלל מנחה של חול. מיהו ע"ש בפמ"ג א"א ס"ק כ"ח שבדיעבד יצא י"ח מנחה. ולענ"ד יש להעיר ממתפלל אדם תפילת מוצ"ש בשבת ואין כאן סתירה לקדושת השבת וא"כ ה"ה תפילת מנחה אחרי קבלת שבת וצ"ע.) אלא שהנחתנו צ"ע, האמנם מי שמקדש מקבל בכך שבת? אולי מצוות קידוש היא רק משום זכרהו בדברים, שיש להזכיר את השבת בדברים בכניסתה וביציאתה. וכן מצינו בהבדלה שאדם יכול להבדיל מבעוד יום, אע"פ שאסור עדיין במלאכה, ונמצא שההבדלה אינה מבדילה ממש בין קודש לחול. אלא נועדה להזכיר את השבת ביציאתה, ואפילו קודם יציאתה. וא"כ ה"ה בקידוש, מטרת הקידוש היא רק להזכיר את השבת בכניסתה, ואפילו קודם כניסתה, אע"פ שאינו מקבל שבת בכך. וזו לשון הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"א:

"יש לו לאדם לקדש על כוס ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין הוא שבת, שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט".

ועיין מנחת שלמה ח"א להגרשז"א סי' ג' שהעיר על הרמב"ם, שהרי שיטתו היא שאין חיוב להוסיף תוספת מהחול על השבת. וא"כ כשמקדש מבעוד יום אין בקידוש זה קבלת שבת והוא רשאי לעשות מלאכה אח"כ, ובכל זאת יצא ידי חובת קידוש. מבואר איפוא, שלדעת

העם לומר חשיכה היא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת, ותפוזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי ואמר, הואיל והתפללו התפללו? שאני ציבור דלא מטרדינן להו”.

ופירש”י: “ולא הצריכם להתפלל משתחשך, אלמא תפלה היא... אבל לענין תוספת, אע”ג דבטעות הוא ע”י תפלה, הואיל ואמר תפלה קבלה היא”. ר”ל קבלת שבת כלולה בתפילת שבת, ומאחר ולא הטריחום להתפלל תפילה נוספת נמצא שבתפילתם קיבלו כבר שבת ונתחייבו לא לעשות מלאכה. בד”א בציבור, אך יחיד מטריחים אותו להתפלל שנית ונמצא שתפילתו הראשונה, שהיתה בטעות, לא נחשבת לתפילה, וממילא גם קבלת השבת שלו לא נחשבת קבלה, ולכן מותר היה לרב דימי בר ליואי לעשות מלאכה לאחר תפילתו המוטעית. אך ציבור, שאיננו מטריחים אותו להתפלל שנית, תפילתו המוטעית היא תפילה, וממילא קבלת השבת הכלולה בה היא קבלה גמורה ואסורים במלאכה. ויש להקשות על רש”י, נהי דלא הטריחום להתפלל שנית בגלל טירחא דציבורא, אך את המוחש א”א להכחיש שהיתה זו תפילה מוטעית וא”כ קבלת השבת היתה בטעות ומותרים במלאכה, ורק לענין תפילה לא הכריחום לחזור ולהתפלל משום טירחא דציבורא?

ג. הסבר שיטת רש”י בתפילת הציבור

וצריך לומר לדעת רש”י שקבלת שבת ותפילת שבת כרוכות זו בזו, וכשאינו חוזר ומתפלל גם אינו צריך לחזור ולקבל שבת, וכשפטרם מלהתפלל שנית, איגלאי מילתא למפרע שקיבלו את השבת מרצון גמור ולא בטעות. ואע”פ שאחרי שקיבלו שבת סברו שבטעות קיבלוה, כשהורו להם להסתפק בתפילה הראשונה חזרו ואישררו להם את קבלת השבת שלהם ולכן אסורים במלאכה. אמנם ל”ל בדוחק שרק מאותו רגע ואילך שהודיעום שאינם צריכים לחזור

הרמב”ם קידוש הוא הזכרת דברים לכבוד שבת ואין הוא קשור בהכרח באיסור מלאכה. מיהו נלענ”ד שאע”פ שלדעת הרמב”ם אין חיוב של תוספת שבת מהתורה, אך גם הוא יודה שרשאי להוסיף, וממילא כשמקדש מקבל עליו שבת.

וכדמות ראייה, לכך שגם בהגדת פסח של הרמב”ם נאמר: “יכול מבעוד יום, ת”ל בעבור זה”. ותימה - איזו הו”א היתה שיכול להגיד הגדה מבעוד יום? אלא ע”כ משום תוספת יו”ט ואפשר כבר לקדש בה לכן היתה הו”א שיכול גם לקרוא הגדה מבעוד יום. (ולכאורה ניתן לומר שמיד אחר שחיתת הפסח היה מותר באכילה ככל קרבן, אלמלא גז”כ “ואכלו את הבשר בלילה הזה”, וכן כתבתי בהערותי לס’ המאיר לעולם [ח”א סי’ כ”ה]. מיהו לא מסתבר שההגדה תהיה על השחיטה, אלא היא צריכה להיות על האכילה, ועוד שלפי זה לא מובנת ההו”א “יכול מר”ח אא”כ נאמר שכל החודש מתייחס לגאולה. אך ערב פסח מבעוד יום אינו מתייחס לגאולה יותר מאשר כל הימים מר”ח עד ערב פסח. ולפי”ז המלים “יכול מבעוד יום” אין להן הסבר, אא”כ נאמר שיש תוספת יו”ט). אלא ע”כ משום שרשאי להוסיף תוספת יו”ט מבעוד יום, ורק משום שנאמר “בעבור זה”, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, והמצוה באכילת פסח היא בלילה דוקא, לכן גם ההגדה צריכה להאמר בלילה דוקא. ומשמע שאפשר להוסיף תוספת יו”ט אע”פ שאין מצוה לדעתו להוסיף מהתורה. עכ”פ מהבדלה הראיה חותכת, שהרי המבדיל מבעוד יום בודאי שאינו רשאי במלאכה ובכל זאת רשאי להבדיל. משמע שאין כאן אלא הזכרת דברים.

ב. תפילה כקבלת שבת

ויש אולי לתלות את שאלתנו במחלוקת הראשונים בסוגיה בברכות כ”ז ב’.

“אביי שרא לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי (לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת - רש”י) הו”א טעותא הו”א (יום המעונן היה וכסבור חשכה ואח”כ זרחה חמה - רש”י). וטעותא מי הו”א? והא אמר אבידן, פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים

הכריע [סי' רס"ג מחודש י"א] שכיון שהזכיר קדוה"י בתפילה א"א לעשותו חול. וכנראה שמסביר את דעת התוס' ורא"ש דוקא בטעות. הערת העורך.)
אלא שלפ"ז צ"ע מה שכתבו הפוסקים שבאמירת ברכו או מזמור שיר ליום השבת מקבלים שבת ולדברינו תיתכן תפילת שבת ללא קבלת שבת.

ה. תפילה וקידוש האם שוים לקבלת שבת

ושם בדף ל"ג ב': "מה קידוש אע"ג שמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבדלה נמי אע"ג דמבדיל בצלותא מבדיל אכסא". ומשם הוכיח המג"א סי' רע"א סק"א שמדאורייתא יוצאים י"ח קידוש בתפילה, כשם שיוצאים ידי חובת הבדלה בתפילה. ולדברינו יתכן לומר שרש"י, הסובר שתפילה כוללת קבלת שבת, ע"כ גם קידוש כולל קבלת שבת, ולא יתכן שאדם יקדש ולא יקבל עליו שבת. אך לשיטת התוס' שתפילת שבת אינה כוללת גם קבלת שבת, מסתבר שגם קידוש אינו כולל קבלת שבת ויתכן שאדם יקדש וימשיך במלאכה אח"כ, וכמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם.

מיהו לדעת המנ"ח מצ' ל"א והמשנ"ב בבה"ל סי' רע"א שאינו יוצא בתפילה י"ח קידוש, י"ל שגם לדעת התוס' אמנם בתפילה אינו מקבל שבת, אך בקידוש יתכן שמקבל שבת.

ו. קידוש ע"י מי שאינו מקבל על עצמו שבת

הגרעק"א בהגהותיו לשר"ע א"ח סי' רס"ז כתב:

"מסתפקנא אם אחר שלא קיבל שבת יכול להוציא ולקדש למי שקיבל עליו שבת. די"ל דלזה שלא קיבל דהוא חול אצלו הוא כמינו מחוייב בדבר, כהוא דירושלמי הובא בתוס' יבמות י"ד א' (ד"ה כי) בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחוייב בדבר. או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת. וצ"ע לדינא".

ולהתפלל קיבלו עליהם מחדש את השבת. אולם גם לפי סברה זו י"ל שהם חזרו והסכימו לקבלת השבת שקיבלו בתפילה, ולכן לא הצריכום שוב לקבל שבת במיוחד אלא הסתפקו בהסכמתם לקבלה שקיבלו בתפילה. (ועי"ל שזוהי תקנת חכמים שקבלה בטעות תחשב להם כקבלת שבת גמורה, כי בציבור מצויה טעות ויחידים עלולים להבין בטעות שאפשר לעשות מלאכה לאחר קבלת שבת. הערת העורך.)
אך גם לפי הסבר זה, סתמא דמילתא בתפילה אדם מקבל ע"ע שבת, וכל החילוקים בין יחיד לציבור הם רק בטעות, והטעות נובעת מכך שבדרך כלל מקבלים שבת בתפילה.

ד. תפילת שבת ללא קבלת שבת

אך התוס' חולקים כנראה על רש"י, בד"ה 'הואיל והתפללו' - "הכא נמי נימא לענין מלאכה ואמאי שרי ליה". זוהי גירסת הב"ח, ור"ל שגם רב דימי בר ליואי, לדעת המקשן, היה צריך להאסר במלאכה ומדוע התיר לו אביי לעשות מלאכה? ועל זה תירצה הגמ': "ציבור שאני" ולא הטריחום להתפלל, אך במלאכה התיירום (וכמו שכתבו התוס' בד"ה 'שאני ציבור' לגירסת המהרש"א שם, שרק לענין תפילה לא הטריחום לחזור ולהתפלל, אך לענין מלאכה לא קיבלו עדיין שבת), וזוהי כונת התוס' כאן שסיימו: "ובקונטרס פירש בפנים אחר". ר"ל שלרש"י הציבור נאסר במלאכה. כי קבלת שבת ותפילת שבת כרוכות זו בזו, ומכיון שיצאו ידי חובת תפילה קיבלו עליהם גם שבת. אך לשיטת התוס' לא נאסרו במלאכה, כי תפילת שבת לא כרוכה בקבלת שבת. ואע"פ שיצאו ידי חובת תפילה לא קיבלו עליהם שבת. וכן דעת הרא"ש יעו"ש. (ועיין מהרש"ל ומהרש"א שגרסו בתוס' גירסאות אחרות וכמדומני שגם בדברי המהרש"א יש לגרוס במקום: "התוס' דלעיל" - "התוס' כאן". וצ"ע. ולדבריו התוס' סוברים כרש"י וא"כ סוף דבריהם צ"ע.)
נמצא שלדעת התוס', הרשב"א והרא"ש קבלת שבת ותפילת שבת נפרדות זו מזו, ותיתכן תפילת שבת ללא קבלת שבת. (אבל הב"י

נחשב בר חיובא של בן הכרך. ובזה יש לישב את דברי רש"י במגילה ב' א' שכן העיר מוציא את בן הכפר. ולכאורה קשה מהירושלמי הנ"ל? וצריך לומר שבן הכפר חייב בעצם ב"ד כבן העיר. ורק בגלל שתקנו שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים לכן הקלו על בני הכפרים שיקראו קודם לכניסה, אך בעצם חיובם של בני הערים ושל בני הכפרים הוא אותו חיוב. משא"כ ערים וכרכים שני חיובים נפרדים הם (ועיין הררי השדה בסוף הר צבי שם שהביא גירסאות אחרות של הירושלמי ע"ש).

ועוד יש להעיר מר"ה (כ"ז ב):

"התוקע לתוך הבור או לתוך הדות לא יצא. ואמר ר"ה לא שנו אלא לעומדים על שפת הבור, אבל לעומדים בתוך הבור - יצאו".

ומשמע שהתוקע עצמו עומד מחוץ לבור ותוקע לתוך הבור, וא"כ הוא עצמו לא יצא וכו"ז מוציא את העומדים בתוך הבור. אך גירסת הרמב"ם והשו"ע היא: "התוקע בתוך הבור". מבואר איפוא מדבריהם שאם הוא עצמו לא יכול היה לצאת בתקיעה זו אינו מוציא את האחרים. והמשנ"ב בסי' תקפ"ז ס"ק י' הביא בשם הפרמ"ג אם התוקע עצמו היה מחוץ לבור, אע"פ שהוא עצמו לא יצא - מוציא את אלו שבתוך הבור. ולכאורה, פסק זה מנוגד לדעת הרמב"ם והשו"ע? (ועיין סי' תקפ"ה בשעה"צ ס"ק כ"ד שהמברך על השופר וסתם את אזניו ולא שמע את התקיעה אין זו ברכה לבטלה והשני יוצא בה. ויתירה מזאת כתב בשעת"ת סי' תרפ"ט ס"ק ב' שהקורא מגילה והוא עצמו לא שומע מוציא את האחרים בקריאתו).

ויתכן לומר בדעת הרמב"ם שהתוקע לתוך הבור אינו מוציא את הנמצאים בתוך הבור עפ"י מש"כ האבני נזר (אר"ח ח"ב סי' תל"ט) שהמדבר ואינו שומע אינו נחשב כלל למדבר. וה"ה תוקע ואינו שומע אינו נקרא תוקע. ויש להטעים את הדברים לשיטת הרמב"ם שהמצוה בשופר היא בשמיעה, א"כ התוקע הוא המשמיע את הקול ולכן עליו לשמוע. ואם אינו שומע אינו נחשב למשמיע ולכן אינו מוציא אחרים יד"ח.

ועיין מנחת שלמה ח"א להגרשז"א סימן ג' שפלפל באריכות בפסקו של הגרעק"א ומסקנתו היא שמכיון שמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את המחוייב זהו רק מדרבנן, בשעת הדחק ובמקרה חד פעמי רשאי אדם שלא קיבל על עצמו שבת לקדש למי שקיבל עליו שבת. ונלענ"ד לדון בספקו של הגרעק"א על פי מקורות נוספים.

בשר"ת הר צבי (אר"ח ח"ב סי' ע"ה) הביא מהפר"ח (סי' תפ"ט) שמי ששכח לספור יום אחד אינו יכול להוציא אחרים בספירת העומר והסתמך על הירושלמי הנ"ל שבן עיר אינו מוציא לבן כרך, אע"פ ששניהם בני חיובא, מ"מ בן עיר אינו בר חיובא לבן כרך. אך בכנה"ג (אר"ח סי' כ"ט) כתב שרבני סלוניקי הורו שמי שחיסר יום אחד יכול לספור לאחרים בברכה, ופירש הגרצ"פ שלדעתם אין הלכה כירושלמי הנ"ל. כי הירושלמי אינו סובר את הכלל שישאל ערבין זב"ז, ומכיון שהבבלי חולק על הירושלמי, והפוסקים פסקו הלכה כבבלי, שגם מי שאינו מחוייב כרגע, אם באופן עקרוני הוא בר חיובא במצוה זו, יכול להוציא אחרים, גם אם הוא כרגע פטור.

והנה ילה"ק על דבריו מירושלמי במס' ברכות פ"ג ה"ג:

"כל מצוה שאדם פטור אדם מוציא את הרבים י"ז, חוץ מברכת המזון. והא דתנינן כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח, הא אם היה חייב אפילו יצא מוציא? א"ר לייא, שנייא היא ברהמ"ז דכתיב בה זאכלת ושבעת וברכת... מי שאכל הוא יברך".

מבואר איפוא בירושלמי שאף הוא סובר שישאל ערבין זב"ז, חוץ מברכהמ"ז (ואין לומר שנלמד מברכהמ"ז ליתר המצוות, כי יש לחלק בין מצוה רשותית למצוה חיובית). ועכצ"ל שיש לחלק בין בן עיר ובן כרך במגילה לבין יתר המצוות. בן עיר מחוייב בפורים אחד מאשר בן הכרך שנאמר "בזמניהם". לא הרי חיובו של זה כהרי חיובו של זה. ומכיון שחיובים שונים הם אין בן העיר

שיתכן מצב שלא התענה ועשה מלאכה ובכל זאת קראו מקרא קודש, ולרש"י הכונה ברכות ותפילות. וכבר כתבנו לעיל שלרש"י כלול בתפילות גם קידוש. ואפילו לחולקים עליו, ביו"כ פ"פ לכו"ע בתפילה יוצאים י"ח קידוש, שהרי איננו מקדשים קידוש אחר, מלבד בתפילה. וא"כ מצינו מקרא קודש גם ללא עינוי ועם עשיית מלאכה. (אמנם יתכן ששם מדובר באונס, מיהו גם ציבור זה של חיילים תינוקות שנשבו הם וכאנוסים דמו). וא"כ יש מקום לקדש גם למי שאינו מקבל עליו שבת. אך צ"ע אם יש מקום לקדש למי שרוצה לחלל שבת? וצ"ע.

ח. הקדמת או איחור קבלת שבת שלאחריה חילול מה עדיף

ויש לעיין האם רצוי להקדים את קבלת השבת לציבור שידוע לנו שאינו שומר שבת? ואולי עדיף היה לדחות את קבלת השבת כדי לצמצם את חילול השבת, כי ככל שאנו דוחים את כניסת השבת כך המלאכות שתיעשנה באותה שעה תיעשנה בחול ולא בשבת, משא"כ הקדמת השבת גורמת לכך שאותן מלאכות נעשות בשבת ויצא שכרנו בהפסדנו.

ובספר "זכור זאת ליעקב" (לזכר ידיד נעורי הרב יעקב כהן זצ"ל שנפטר בדמי ימיו) כתב הרב יהודה עמיטל בירור בענין זה, מה עדיף, לקבל שבת מוקדם ואח"כ להאלץ לחללה משום פיקו"נ, או שמא עדיף לדחות את קבלת השבת כדי להימנע מלחללה שלא לצורך? והוא רוצה לתלות שאלה זו במחלוקת בעהמ"א והרמב"ן בפרק ר"א דמילה, במקרה שנשתפכו המים החמים לרחיצת התינוק אחרי המילה, לדעת בעהמ"א עדיף לדחות את המילה לאחר השבת, כדי להימנע מהצורך לחלל את השבת אחרי המילה ע"מ להרתיח מים לתינוק. ולדעת הרמב"ן מלים בשבת, למרות שאח"כ יהיה צורך להרתיח את המים. ומסקנתו שעדיף לדחות את קבלת

(הפוסקים שהקלו בקריאת מגילה יתכן שמחלקים בין תקיעת שופר לקריאת מגילה וצ"ע).

א"כ למעשה מצינו שלמרות ספיקו של הגרעק"א הפוסקים התירו לאדם שאינו יוצא כרגע י"ח להוציא אחרים המחוייבים בדבר.

ז. קידוש שלא על מנת לשמור שבת

מיהו צ"ע אם החיילים החילוניים מקבלים עליהם שבת בקידוש זה. שהרי מן הסתם אינם מקבלים עליהם שבת וא"כ קידוש זה מה טיבו? אמנם מצד אחד יש בכך בכדי להקל על בעייתנו, שגם המוציא וגם היוצאים אינם מקבלים שבת בקידוש, אך מאידך יש לתמוה, האם קידוש שלא ע"מ לשמור שבת שמיה קידוש? לדעת הרמב"ם שהבאנו לעיל (פרק א') יתכן שקידוש יכול להאמר לפני כניסת השבת, למרות שלא קיבל עליו שבת. וכל מטרתו היא אזכרת דברים לכבוד שבת. ומצות הזכרה זו אינה תלויה בהכרח בשביתה ממלאכה. אך לפי מה שכתבנו שיתכן גם לומר בדעת הרמב"ם שרשאי לקבל שבת לפני כן, ובפרט לחולקים עליו וסוברים שקבלת שבת היא חיוב מהתורה וא"כ בקידוש הוא מקבל שבת, יתכן שלדעתם אין מקום לקדש לאנשים שאינם מוכנים לקבל על עצמם את קדושת השבת. וגם לדעת הרמב"ם גם אם נניח שאינו מקבל שבת בקידוש מבעוד יום אך סו"ס כונתו לשמור את השבת ולשם כך הוא מקדשה. אך מי שאינו מתכוון לשמור שבת לשם מה הוא מקדש?!

אמנם מצינו בשבת ס"ט ע"ב בהולך במדבר שעושה את כל המלאכות והוא יומא מינכרא ליה בקידושא ואבדלתא. אולם שם הוא אנוס, ומשום פיקו"נ, שעליו לצאת מן המדבר, מותר לו לעשות מלאכות ואינו מחלל שבת בכך. אך בנ"ד שעושים מלאכה באיסור אין כאן "קידוש" אלא "חילול". ובשבועות י"ג א': "לא התענה בו ולא קראו מקרא קודש ועשה בו מלאכה מנין?"... מפירוטן של הדברים משמע

עמיתך" בדרכי נועם, כהלכה. ולכן נראה שאע"פ שאין השומעים מתכוונים לשמור שבת כהלכתה, מ"מ מעוניינים הם לשמור על אירת השבת לפחות בכניסתה, וא"כ קידוש זה אינו לבטלה, אלא יש בו מצות קידוש מהתורה. (אחרי כתיבת דברים אלו יצא לאור ספרו של הגרש"א מנחת שלמה. בסי' ג' הוא עוסק בנושאים הנדונים בתשובה זו. ולמעשה יש לנהוג עפ"י הכרעות פוסק הדור).

מסקנות

- א. לכתחילה רצוי שהמקדש יתפלל מנחה לפני שיקדש לחיילים ויקבל על עצמו שבת בקידוש.
- ב. אולם בשעת הדחק הוא יכול לקדש לחיילים גם לפני שקיבל על עצמו שבת ואף לא התפלל מנחה, ויתכוון רק להוציאם ולא לקבל על עצמו שבת בקידוש זה.
- ג. במקום שיש חשש שיחללו שבת, אפילו לצורך פיקו"ג, אחר הקידוש, עדיף לדחות את הקידוש ואת קבלת השבת לשעה מאוחרת יותר. אך כאשר אין ברירה וא"א לדחות את זמן הסעודה לשעה מאוחרת יותר, עדיף לקדש לחיילים בתחילת הסעודה מבעוד יום.

השבת כדי להימנע מלעשות מלאכות שלא לצורך.

ועיין בספר "שבת ומועד בצה"ל" לדידי הרב אברהם אבידן עמ' ק"ו שאף הוא מסיק שעדיף לדחות את קבלת השבת מאשר לקבלה מקודם ואח"כ לעשות מלאכה לצורך פיקו"ג. וק"ו בנ"ד שהחיילים החילוניים יעשו גם מלאכות שאינן לצורך פיקו"ג (ועיי"ש מעמ' צ"א ואילך שליבן נושא זה של קידוש וסעודה בתוספת שבת ומסיק שלכתחילה עדיף שהחיילים יקדשו ויאכלו סעודת שבת בלילה. אולם אנו עוסקים בחיילים חילוניים שאין אפשרות לדחותם עד שעה מאוחרת).

ויתכן לומר שאדרבה, מן הראוי לקדש לחילוניים כדי להזכיר להם שהיא שבת ואולי יכנסו הדברים לאזניהם וימנעו או יצמצמו את חילול השבת. והנסיון מעיד שסעודת ליל שבת שקדם לה קידוש, ודבר תורה קצר, אם הוא יפה בצורתו ומעניין בתוכנו, יוצרים אורה מיוחדת ומכובדת ומעוררים ניצוץ של קדושה בלב החיילים. השבת אולי אינה נשמרת יותר עקב כך, אך נוצר לפחות יחס חיובי ומכובד לשבת. אם "שמור" אין כאן, לפחות "זכור" יש כאן. ומקיימים בכך גם מצות "הוכח תוכח את

סימן כה

ברית מילה בשבת (מצוות חבילות חבילות)

א. קידוש וברכת מילה כאחד

ראשי פרקים

א. קידוש וברכת מילה כאחד

א. אין עושין מצוות חבילות חבילות

ב. ברכת המילה

ג. מצוות הראויות לשליחות האם יש דין חבילות חבילות

ד. הערות על האור שמח

מעשה אחד עולה לכמה מצוות ואין בו משום חבילות

מסקנה

ב. סעודת ברית מילה וסעודת שבת כאחד

שאלה*

כיצד ינהג המברך בברית מילה המתקיימת בשבת, מיד אחרי התפילה כשעדיין לא קידש?

* חנוכה תשל"ה

וכיוצא בהן. כלומר שבברכות דרבנן עושין מצוות חבילות חבילות. וכבר הקשה עליו ה"כתב סופר" (סי' כ"ו וסי' קל"ט) שתי קושיות: [א] ממס' ברכות (מ"ט ע"א) שאין חותמים בשתיים כגון "בנין ירושלים" ו"מושיע ישראל", וברכות אלו מדרבנן הן?

[ב] מהסוגיא הנ"ל בפסחים שהגמרא מקשה על הדעה שאין עושין מצוות חבילות חבילות, מהא דאמר אביי: יו"ט שחל להיות במוצ"ש אומר יקזנה על כוס אחד, ורבא אמר יקנה"ז. והגמרא תירצה שהבדלה וקידוש חדא מילתא היא. ולפי הרמב"ם קשה, מה מקשה הגמרא מיקזנה ויקנה"ז, הרי קידוש יו"ט אינו אלא מדרבנן? (הכת"ס בשם אביו).

ומכח קושיות אלו מסיק ה"כתב סופר" שכוונת הרמב"ם, באומרו ששתי מצוות אלו של תורה הן, באה להוציא מכלל זה אם מצוה אחת מהתורה והשניה מדרבנן. שכשמקדים לברך על הכוס את הברכה דרבנן לזו שמדאורייתא מזלזל במצוה מדאורייתא בכך שמראה שכאילו המצוה דאורייתא למשאוי עליו. אך כשמקדים את הברכה דאורייתא לזו שמדרבנן אינו נראה כמזלזל במצוה דרבנן, שהרי מה שהקדים את הברכה דאורייתא זה בגלל חשיבותה ומעלתה. ולפי"ז כשמברך שתי ברכות דרבנן על כוס אחד, כיון שאין עדיפות לאחת מהן על חברתה, מחזי כמשאוי כשמברך את שתיהן על כוס אחד, והוי חבילות חבילות גם במצוות דרבנן. ולכן אמרו במס' ברכות שאין מברכין "בנין ירושלים" ו"מושיע ישראל" בברכה אחת, כי שתי ברכות אלו מדרבנן הן. וכן במס' פסחים, מכיון שמקדים את הקידוש, שהוא ביו"ט רק מדרבנן, להבדלה במוצ"ש, שהיא מהתורה, עושה את המצוות האלו חבילות חבילות. אך אילו היה מקדים את ההבדלה לקידוש, לא היה נראה הדבר כזלזול והיה מותר לו לעשות כן לכתחילה.

ב. ברכת המילה

עלינו לדון איפוא אם ברכת המילה היא מהתורה

א. אין עושין מצוות חבילות חבילות

בספר "ברית עולם" כתב בשם ספר ה"אגודה" שיברך ולא יטעם מהכוס וכן כתב הרמ"א בסי' רע"ג ס"ה. וכמדומה שהעולם לא נוהג כן, אלא המברך שותה מן הכוס אע"פ שלא קידש. וכנראה נדחתה דעתו של ה"אגודה" משום שיש להקשות עליה, דבשלמא בתענית נהגו לברך אע"פ שלא שתו, משום שנתנו לקטן לטעום מן הכוס, או לילודת, שהרי מותר לאלו לשתות לכתחילה בתענית. אך בשבת אין כל הצדקה לתת לקטן או לילודת לשתות לפני קידוש, שהרי גם הם חייבים בקידוש (אלא אם כן היולדת קידשה כבר לפני כן). ולברך על היין ולא לשתות, זוהי ברכה לבטלה. לכן העולם לא נוהג כנראה כדעת בעל ה"אגודה".

אך גם המנהג לשתות ללא קידוש גם הוא אינו מוצדק, וא"כ נשאלת השאלה כיצד לנהוג? והנה מהמג"א שם ס"ק י"ב בשם הב"ח והלבוש משמע שכוס היין עולה גם לקידוש וגם לברכת המילה, ועיין באה"ט (סי' רע"ג ס"ק ו') שאין צורך לשתות רביעית נוספת כדי לצאת ידי מקום סעודה.

אלא שיש להקשות על פסק זה מגמ' במס' פסחים (ק"ב ע"ב): "אמר רב ששת: אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. מאי טעמא? אמר רב נחמן בר יצחק, לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות". ומסקנת הסוגיא שם היא שהבדלה וקידוש חדא מילתא היא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו. וא"כ גם ברית מילה וקידוש תרי מילי נינהו וא"א לעשות את שניהם על כוס אחד.

והרמב"ם (פכ"ט מהלכות שבת הל' י"ג) פסק:

"ולא יברך ויקדש על כוס אחד שאין עושין שתי מצוות בכוס אחד. שמצוות קידוש ומצוות ברכת המזון שתי מצוות של תורה הן".

ועמד ה"מגדל עוז" על דיוק לשונו של הרמב"ם וכתב שלא בא הרמב"ם להוציא מן הכלל הזה הבדלה, אלא להוציא שאר ברכות הנעשות חבילות חבילות לכוס אחד, כגון שבע ברכות

שהתורה איפשרה לו לפרוק את העול מעל צוארו ולשלוח שליח במקומו, אין גם איסור להקל מעליו את משאו ולהפטר מקיום המצוה ע"י מעשה אחד. (ויש להעיר על דבריו מהתוס' במס' מ"ק ח' ב' ד"ה 'לפי' שנימקו את האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה. בדומה לכך כתב הרמב"ם בהל' סנהדרין [פ"ז ה"ז] שאין מלקין שני בני אדם כאחד כי אין הדין יכול לכוין היטב לשניהם. וא"כ מה בכך שמצוות מסוימות אפשר לקיימן ע"י שליח, גם הן טעונות כוונה. ודבריו מסתברים רק לפי מה שפרשו רש"י ותוס' במס' סוטה ח' א' משום שמחזי כמשאוי.) ובסברה זו תרץ כמה סתירות וביניהן תוספתא (ברכות פ"ז): "הפריש תרומות ומעשרות מברך אשר קידשנו במצוותיו וציונו להפריש תרומות ומעשרות". וקשה, הרי אין חותמין בשתיים? אלא ע"כ מכיון שאפשר להפריש תרומות ומעשרות ע"י שליח אין כאן משאוי ומותר לברך על שתייהן ברכה אחת. ודין הברכה כדן המצוה שעליה מברכים.

ולכאורה, גם קידוש וגם מילה הן מצוות שניתן לקיימן ע"י שליח ומותר איפוא לעשותן חבילות חבילות.

אולם הנחה זו צריכה עיון. שהרי קידוש והבדלה אלמלא שהיו ענין אחד היה אסור לשלשלן על כוס אחד כמבואר בפסחים (ק"ב ב), אע"פ שאין אדם חייב לברכן בעצמו אלא יכול לשומען מפי אחר. ואפשר לומר שאין שני אלו נחשבים כדבר שניתן לקיימו ע"י שליח. ואע"פ שאפשר לצאת בהם ידי חובה בשמיעה מפי אחרים אין כאן שליחות גמורה, שהרי היוצא חייב לפחות לשמוע מפי המברך את הברכה ואין הוא יכול לפרוק מצוות אלו מעל צוארו.

נותרה לנו מצוות מילה אשר אותה ניתן לקיים ע"י שליח. ואע"פ שקידוש אינו בשליחות די לנו שאחת משתי המצוות מתקיימת ע"י שליח. שהרי כל עצמו של האיסור לעשות מצוות חבילות חבילות הוא לדעה זו משום שמחזי כמשאוי, כשרוצה להפטר משתי מצוות במעשה אחד. ולכן כשאחת מן המצוות ניתנת לקיום

או מדרבנן, שהרי קידוש היום הוא מדרבנן לכו"ע. ואם היתה גם ברכת המילה מדרבנן, אסור לעשות את שתייהן על כוס אחד. אך אם ברכת המילה היא מדאורייתא יהיה מותר להקדימה ולבסוף לומר את פסוקי קידוש היום על אותו כוס.

והנה אין ספק שברכת המילה היא מדרבנן, אך מכיון שהמצוה עצמה היא מהתורה, אולי יש להחשיב את ברכתה כברכה מהתורה. ונראה שיש לדמות אותה לשבע ברכות, שאע"פ שהנישואין עצמם נחשבים למצוה מדאורייתא לשיטת הרמב"ם (עיי' הל' אישות פ"א ה"ב ובכס"מ שם בסוף ההלכה), ובכל זאת כתב ה"מגדל עוז" בדעתו ששבע ברכות נחשבות לברכות מדרבנן. וא"כ ה"ה לברכת המילה ולא דמי לברכת המזון וקידוש שאע"פ שהיין עצמו הוא רק מדרבנן, מכיון שהוא בא בגלל ברכה שהיא עצמה מהתורה, נחשב אף הוא כדבר מהתורה. אך היין לברכת המילה בא בגלל ברכה שאינה מן התורה, וא"כ שני דברים אלו, קידוש וברכת המילה, אינם אלא מדרבנן ואין עושין את שניהם על כוס אחד.

בספר אוצר הברית (סי' ב' הע' ב') מובא מהרב אלישיב שהיין במילה הוא רק מנהג וע"כ אין בהוספת קידוש עליו משום חבילות, וכ"כ בציץ אליעזר (חי"ג סי' נ"ב) עיי"ש. ולענ"ד יש לעיין מהמרדכי המובא בב"י בטור יו"ד סי' רס"ה שמשמע שאין זה רק מנהג בלבד, עיי"ש שהסמך זאת על האמור בברכות ל"ה ע"א שאין אומרים שירה אלא על היין, משמע שזוהי תקנה קבועה שצריך להודות לה' ולומר שירה על היין דוקא. ועיין ספר החינוך (מצוה ל"א).

ג. מצוות הראויות לשליחות האם יש דין חבילות חבילות

האור שמח (הל' טומאת צרעת פ"א) חידש כלל גדול בענין מצוות חבילות חבילות, והוא שמצוות שאפשר לקיימן ע"י שליח מותר לעשותן חבילות חבילות. וההסבר לכך הוא, שמכיון

לו מאומה, (ועי' מש"כ בספרי באהלה של תורה ח"א סי' ל"ג ב').

בעייתנו תלויה איפוא במחלוקת הש"ך וקצוה"ח עם התבר"ש, שלדעת התבר"ש מועילה שליחות במילה וא"כ אפשר לקדש ולברך על המילה ואין כאן משום חבילות חבילות, ואילו לדעת הש"ך והקצוה"ח אין שליחות במילה וא"א איפוא לקדש ולברך על כוס אחד. מיהו נראה שאפילו לדעת הש"ך והקצוה"ח הברכה שאחרי המילה אינה ברכת המצוות ומשום כך אינה מוטלת על המוהל דוקא, אלא נוהגים לכבד בה משהו אחר, וא"כ גם אם נניח שאין שליחות במילה, אבל ברכה זו שהיא ברכת השבח, ואינה מוטלת כחובה על משהו מסוים, אין בה משום חבילות חבילות. (אם כי יש מקום לטוען לטעון שמכיון שמישהו חייב לברך ברכה זו מי שמברכה נחשב למי שנתחייב בה והוא אינו יכול לפרוק אותה מעל צוארו ויש בה משום חבילות חבילות, ומחזורתא דמעייקרא).

לסיכום פרק זה יש לומר שלפי חידושו של האור שמח אפשר לקדש ולברך על כוס אחד.

ד. הערות על האור שמח

אלא שחידושו של האור שמח אינו מוסכם. הוא נכון רק לשיטת רש"י ותוס' בסוטה שאיסור עשית מצוות חבילות חבילות הוא משום דמחזי כמשאוי ולכן מצוה שאינה חיובית, ושניתן לקיימה ע"י אחרים, אין בה איסור זה. אך לשיטת התוס' במו"ק והרמב"ם שסיבת האיסור היא העדר כוונה, אין לחלק בין המצוות.

ועוד יש להעיר על חידושו ממש"כ הרמב"ם בהל' נדרים שבעל מפר לשתי נשיו כאחת, אע"פ שהוא עצמו סובר (שם פ"ג הל' ט) שאין הבעל מפר ע"י שליח. אמנם אפשר ליישב את הדברים אליבא דהאור שמח שכל מצוה רשותית אין בה משום חבילות חבילות, אע"פ שא"א לקיימה ע"י שליח, כי מצוה שאין אדם חייב לקיימה אין בה משום משאוי, והפרת נדרים אינה מצוה שהבעל חייב לקיימה. אמנם הנודר

ע"י שליח ולא הזקק לקיימה ע"י מעשה מיוחד מצדו לא מחזי כמשאוי כשנפטר ממנה אגב מעשה של מצוה אחרת.

אולם עיין ש"ך וקצוה"ח החושן (סי' שפ"ב) שהוכיחו מדברי הרא"ש (בפרק כ"טו הדם) שלא מועילה שליחות במצות האב למול את בנו, שאם היתה מועילה שליחות בזה אם בא אחר וחטף את המצוה מן השליח היה צריך לשלם לאב, כי שלוחו של אדם כמותו וכאילו האב עצמו מקיים את המצוה באמצעות שלוחו. אלא ע"כ המוהל לא בא בשליחות האב, כי אם מכח החיוב המוטל על כל ישראל למול את הערל כשהאב לא מל אותו. ובהסבר הדבר שלא מועילה שליחות במצות מילה כתב בקצוה"ח עפ"י התוס' ר"ד בריש פ"ב דקידושין שבמצוה שבגופו, כגון סוכה ותפילין, חייב האדם לקיימה בעצמו ואינו יכול לשלוח שליח במקומו. ודעת התבואות שור היא שמילה ניתנת לקיום ע"י שליח (עיין בקצוה"ח שהביאו וחלק עליו), וע"כ סובר שאין לדמות מילה לתפילין או סוכה, שתפילין צריך להניחן על איבר מסוים, וכן סוכה צריך לישב בה ראשו ורובו, מה שאין כן מילה התורה לא חייבה את המוהל להשתמש באיבר מסוים דוקא, וא"כ אין זו מצוה שבגופו ומועילה בה שליחות. וכן משמע מהקצוה"ח עצמו סי' קפ"ב שהבין כן את התוס' ר"ד, ומה שהוכיחו הש"ך והקצוה"ח מדברי הרא"ש "ל שהם הניחו ששלוחו של אדם כמותו ממש, דהיינו כידו הארוכה של משלחו. ולכן אם היתה מועילה שליחות במילה היתה נחשבת מילתו של השליח כמילת האב עצמו, והחוטף מהשליח כאילו חטף את המצוה מהאב עצמו. ומאחר והרא"ש סובר שאין החוטף צריך לשלם לאב מוכח שאין שליחות במילה, אלא השליח מקיים את המצוה המוטלת על כל אדם מישראל למול ערלים שבנו. אך התבר"ש סבור שמעשה השליח מתייחס למשלח אך אינו עומד במקומו ממש, ולכן החוטף מן השליח לא נחשב כחוטף מן המשלח ואינו חייב

שריפה ביר"ט, הקשה, מדוע לא הוזכר בגמרא בין הנימוקים האוסרים להדליק בשמן שריפה גם הנימוק של אין עושין מצוות חבילות חבילות? ומכאן הוכחה שדין זה לא נאמר אלא כשאדם אחד עושה שתי פעולות כאחת, אך כשעושה רק פעולה אחת ויוצא בה ידי חובת שתי מצוות אין כאן משום מצוות חבילות חבילות. ולמד זאת מק"ו, שאפילו קידוש והבדלה מותר לאומן על כוס אחד, אע"פ שהם בעצם שני דברים אלא שיש להם תוכן אחד לכן מותר לעשותם כאחד; כל שכן הדלקת נר י"ט בשמן שריפה, שהוא מעשה אחד, אין בו משום חבילות חבילות. וכן כתב מרן הרב קוק באגרות ראייה (ירושלים תרפ"ג עמ' 205), שאדברא יש לומר דחביב טפי כשמרבין במצוות בבת אחת וכעין הא דאמרין (שבת ק"ז ב') הואיל ואתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחריתי. ואף הוא הביא ראייה משמן שרפה ע"ש. וכן מהמובא במגילה (ו' ב') "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא, שלח ליה קיימת בנו רבנו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים". מוכח מכאן שבמעשה אחד אפשר לצאת ידי חובת שתי מצוות. (מיהו עיין שם ב"ח, בב"ח ובהגהות הגר"א שלא גרסו כגירסתנו, ולפיהם לא יצא אלא ידי חובת אחת מהן).

יש להביא ראיות נוספות לדעה זו שבמעשה אחד אין איסור חבילות חבילות, מירושלמי שקלים (פ"ג ה"ב) שיוצאין ידי חובת ארבע כוסות בין של שביעית, ולדעת הרמב"ן בהוספותיו לספר המצוות (מצות עשה ג') מצוה לאכול פירות שביעית וא"כ יש כאן חבילות חבילות? אלא ע"כ במעשה אחד אין חבילות חבילות. וכן יש להביא ראייה מפסחים (ל"ה א') שכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה, וע"כ אין בכך משום חבילות חבילות, משום שהוא מעשה אחד. ומצאתי בספר זרע אברהם (לר' אברהם לופטביר סי' ס"ב) שעמד על ראייתנו האחרונה ודחה אותה שמצוות המתקיימות באכילה אינן

כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליה, והנדרים מיוחסים לרשעים, וא"כ לכאורה חייב הבעל להפר נדרי אשתו. אולם לא נראה כן. כי האשה יכולה גם להשאל על נדרה ולהתירו ע"י חכם. וכמ"כ העבירה אינה של הבעל אלא של האשה וא"כ אין הוא מצווה בהפרת נדריה. אלא זוהי זכותו ולא חובתו. ולכן, לפי סברת האור שמח י"ל שאין בהפרת נדרים משום חבילות חבילות.

אולם כל זה נכון רק לפי הנחתו של האור שמח שהאיסור של חבילות חבילות הוא משום משאוי, אך כפי שדייקנו מל' הרמב"ם בהל' סנהדרין האיסור הוא בגלל כוונה וכהתוס' במו"ק, וא"כ אין נפ"מ בין מצוה רשותית למצוה חיובית, אלא בין מצוה הצריכה כוונה למצוה שאינה צריכה כוונה.

ולדברינו, שבמצוה רשותית אין איסור חבילות חבילות, לפי קו המחשבה של האור שמח, יש להעיר מרציעת עבד, שאין רוצעין שני עבדים כאחת, בשלמא יתר הדברים המנויים שם בסוטה ח' א' י"ל שהן מצוות חיוביות. השקאת סוטה, למשל, אמנם אין מצוה לקנא בפני עדים כדי לחייב את הסוטה לשתות, וכמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות סוטה, אך לאחר שקינא לה אינו יכול למחול ויש מצוה להשקותה. וכן מצורע, אם הוא רוצה להשאר בטומאתו הוא רשאי ואין מצוה לטהרו, אך בערב הרגל ובעיקר בערב פסח הוא חייב להיטהר ואז מצוה לטהרו. ועריפת עגלה היא בודאי מצוה חיובית. אך רציעת עבד, איזו מצוה חיובית יש ברציעת עבד? וא"כ מן הראוי היה לאפשר לרצוע שני עבדים כאחת. וא"כ סברתו של האור שמח עדיין צריכה עיון.

ה. מעשה אחד עולה לכמה מצוות ואין בו משום חבילות

בתפארת ישראל על משניות מס' שבת (פ"ב מ"ב בביעז) על המשנה האומרת אין מדליקין בשמן

ושמחה. ועיין פסחים ק' ב' "ידי יין לא יצא, ידי קידוש יצא" ובשפ"א שם. והמסתבר יותר לומר שהמדובר בשבת רגילה ושני דינים הם, דין ביין כדי לפתוח את סעודת שבת, ודין בקידוש, וביום יש רק את הדין הראשון, עיי"ש.

ואכן הפוסקים לא הזכירו כלל אמירת פסוקים בקידוש של שחרית (עיין משנה ברורה סי' רפ"ט ס"ק י"ב שיש נוהגים לפתוח בפסוקים), וכאמור התקנה היתה לכבד את סעודת שחרית של שבת עיי" ברכה על היין לפני הסעודה ותו לא (ועיין ערוך השולחן בסימן זה). וכן בפסחים (ק"ו א') מבואר שקידושא רבא של היום אינו מצריך שום פסוק אלא בורא פרי הגפן בלבד. והר"ן כתב שם: "ראו חכמים לעשות ביום זכר לקידוש והיינו בורא פרי הגפן ותו לא, שהוא התחלת קידוש של לילה. ועוד, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין כיון שמברכין על היין תחילה שלא כדרך שאר הסעודות הוי כעין שבח ושירה לקדושתו של יום". ומכיון שמעיקר הדין אין בקידוש היום אלא ברכת בפה"ג בלבד ניתן לצאת י"ח שתי המצוות בכוס אחד.

(ועיי"ש ששיטת הראב"ד שמוותר לטעום לפני קידושא רבא. וא"כ יכול להתנות ולומר שאם הל' כהראב"ד הרי הוא שותה לפני קידוש ואח"כ יקדש שנית במקום סעודה ואם הלכה כהרמב"ם הרי הוא נתכוין בכך גם לקידוש.)

מסקנה

המברך יכול לכוין בברכת בפה"ג גם לצאת י"ח קידוש. ומכיון שבדר"כ יש למברך שהות הוא יכול גם להוסיף בלחש פסוקים מ"ושמרו" וכד' לפני שיברך על הכוס. וכדי שיוכל לצאת י"ח קידוש במקום סעודה כבר כתבו הב"ח והט"ז סי' רע"ג (הר"ד בבאה"ט ס"ק ו') שהמוהל ישתה שיעור מלא ויצא י"ח קידוש במקום סעודה.

ב. סעודת ברית מילה וסעודת שבת כאחד

האם אפשר לצאת ידי חובה בסעודת שבת ידי

צריכות כונה (עיין רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו) ולכן אפשר לצאת בהן ידי חובת שתי מצוות במעשה אחד. אבל מצוות אחרות הטעונות כונה, אין אדם יכול להתכוון במעשה אחד לשתי כוונות, ומשום כך אין יוצאים בהן חבילות חבילות. והביא ראייה לזה ממש' סוכה (מ"ד א') שאין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב.

ונראה לענ"ד לדחות את ראייתו מערבה שבלולב, שיש לחלק בין שתי מצוות המזדמנות במקרה יחד, כגון מצה ותרומה ושמן שריפה ונר שבת, לבין שתי מצוות שנקבעו לכתחילה להעשות יחד, כגון לולב וערבה. שבסוג האחרון אי אפשר לצאת ידי חובה במעשה אחד, שהרי המצוה היא שיטול גם לולב וגם ערבה ואם נאפשר לו לצאת בערבה שבלולב נמצאת כל התקנה בטלה מעיקרא, שא"כ למה הצריכוהו בכלל ליטול ערבה בפני עצמה הרי בין כך ובין כך נוטל כבר ערבה בלולב? אלא ע"כ כך היתה התקנה שיטול ערבה בנוסף לערבה שבלולב. ובזה יש גם ליישב את מה שהעירונו לעיל ממגילה (ו' ב'), לרוב המפרשים שגורסים שלא יוצא ידי חובתו במעשה אחד גם במשלוח מנות וגם במתנות לאביונים, שמכיון ששני אלו באים תמיד יחד אם היה אפשר לצאת בהם כאחד בטלה כל התקנה מעיקרא, שא"כ למה תיקנו לתת את שניהם, יכלו להסתפק במתנות אוכל לאביונים ולצאת בכך גם ידי חובת משלוח מנות? אלא ע"כ רצו שיעשה שני דברים, שישלח מנות בנוסף למתנות לאביונים, הילכך אינו יכול לצאת ידי חובה במעשה אחד.

ומאחר שמעיקר הדין אין בקידוש זה אלא ברכת היין בלבד א"כ אין כאן שני מעשים על כוס אחד אלא מעשה אחד לשתי כוונות, ואין בזה משום חבילות חבילות. (ועיין ביצה י"ט ב' דהנודר תודה יוצא בה משום שלמי שמחה, דהא ס"ס שמח יעור"ש.) ועיין מש"כ בזה הגר"ד סולובייצ'יק בשם הגר"ח בספר שנה בשנה תש"מ שגדר קידושא רבה הוא לפתוח את סעודת היום בברכת היין משום חשיבות

ועוד נראה שהסעודה אינה מטרה לעצמה אלא אמצעי לשבח לה'. ולכן מותר לנצל את סעודת השבת שבאמצעותה אדם מתענג ושמח ומודה לה' גם להודאה על מצות המילה. ומצאנו כע"ז בשלמי שמחה שאינו צריך להביאם מן החולין אלא יוצא גם בנדרים ונדבות ומעשר כמבואר בחגיגה ז', ועי' רמב"ם (הל' חגיגה פ"ב ה"י) וז"ל: "שמחה זו היא לשמוח לפני ה' והרי אכלו".

ועוד י"ל דשבת ומילה שייכי אהדדי ושתייהן הן אות. והדבר דומה קצת לאמור בפסחים ק"ב ב' שקידוש והבדלה חדא מילתא היא, ששניהם מחמת ימים טובים הם.

ועוד נראה דשיעור סעודה הוא בכזית ומכיון שאוכל יותר מכזית, יוצא ידי חובת שתי המצוות. מיהו בסוטה ח' א' בתוס' ד"ה 'אין' כתבו שאם מעמיד שתי סוטות בעזרה בבת-אחת להשקותן, אע"פ שאין שותות כאחת, אם כהן אחד משקה את שתייהן, אפילו בזו אחר זו, יש כאן משום חבילות חבילות. (ועיין מג"א סי' קמ"ז ס"ק י"א.) ואף כאן י"ל שמכיון שיושבים בסעודה אחת אע"פ שאוכלים כמה זיתים בזה אחר זה, מ"מ הר"ז כתבילות חבילות. אולם כבר נהגו העולם למזוג שתי כוסות לפני בהמ"ז של שבע ברכות ולא חוששין באופן כזה לחבילות חבילות (עיין מג"א שם, שלדעת הרמב"ם אין בכך משום חבילות חבילות, וצ"ל שבענין זה נהגו כהרמב"ם).

ואפשר להוסיף מנה מיוחדת ולהודיע עליה שהיא לכבוד הברית ודמיון לזה מצאנו בעזר מקודש סי' ס"ב ס"ח לענין סעודת חתן. (ובספר הנישואין כהלכתם להר"ב אדלר בח"ב פ"ד הע' 34 הביא בשם ספר לב אברהם [גריןפלד] סי' כ"ד שאם עושים סעודה אחת גם לברית וגם לחתן אומרים בה ברכת נישואין ע"ש).

חובתה של סעודת מילה? לכאורה, גם כאן יש איסור משום אין עושין מצוות חבילות חבילות. אם נקבל את דעת ה"מגדל עוז" (פכ"ט מהל' שבת) שבשתי מצוות דרבנן עושין חבילות חבילות, י"ל גם כאן סעודת שבת וסעודת ברית הן מדרבנן. אך באמת שתייהן מדברי קבלה, דסעודת שבת היא משום "וקראת לשבת עונג", וסעודת מילה יש שלמדו מאברהם. ובשד"ח כרך ה' עמ' 208 ב' הביא בשם "אור הנעלם" סי' ט' ראייה ממ"ש בנידה ל"א ב', שלא יהיו אביו ואמו עצבים, משמע דסעודה זו היא מה"ת, וא"כ ככה"ג אמרי' אין עושין מצוות חבילות חבילות (עי' כת"ס קל"ט).

לכן נלענ"ד עפ"מש"כ האחרונים דאם עושה שתי מצוות במעשה אחד מותר. (והא דפסחים ק"ד ע"ב, מברך שתי ברכות על כוס אחת). עיין לעיל ח"א של תשובה זו.

וי"ל עוד, דהנה הטעם של אין עושין מצוות חבילות חבילות הוא כמש"כ התוס' (מ"ק ה' ב' ד"ה לפי), משום שאינו מכיון, או כמו שכתבו בסוטה (ה' א' ד"ה והא) משום שמחזי עליו כמשאוי. ולכן נראה דהטעם של משאוי לא שייך במצוה שיש בה הנאת הגוף כאכילה, דאין כאן משאוי, ומטעם הראשון דכוונה ג"כ י"ל דבהנאת הגוף לא בעינן כוונה, וכמש"כ רש"י בר"ה כ"ח א' דמשו"ה כפאוהו ואכל מצה יצא, דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה (ועי' לעיל מש"כ בשם הזרע אברהם).

מיהו צ"ע לדון במה שנהגו שתי כוסות בשבע ברכות וברכת המזון לדעת הרמ"א (אה"ע סי' ס"ב ס"ט). אך יש לומר דשם המצוה לא הכוס אלא הברכה, וכשמברך שתי ברכות על כוס אחת עושה את הברכות חבילות חבילות, משא"כ כאן המצוה היא הסעודה וכשסועד לשם שתי מטרות יוצא י"ח שתייהן, ודו"ק.

סימן כו

אשה שאיחרה לתפילה

בזמנה, כיון שאת ברכות ק"ש מותר לקרות רק עד ארבע שעות. אלא שאין אשה חייבת בברכות ק"ש ואם לא תוכל לאמרן בגלל שעבר זמן אזי לא תאמרן. (חוץ מאמת ויציב שהיא הזכרת יציאת מצרים ואשה חייבת בכך. ולכן עליה גם לסמוך גאולה לתפילה [מ"ב סי' ע' ס"ק ב]). השאלה היא אם תאמר את ברכות ק"ש, אם היא רוצה לאומרן, בזמן קריאת התורה, או שתדחה אותן לאחר תפילת מוסף, ואם לא ישאר זמן שלא תאמרן. ואותה השאלה נשאלת גם לענין תפילת שחרית, האם תתפלל בזמן קריאת התורה ותדחה את תפילת שחרית לזמן מוסף או לאחריה (ואם לא ישאר לה זמן להתפלל שחרית בזמנה לאחר מוסף בודאי שעליה להקדים שחרית למוסף, כי מוסף זמנו כל היום ולכתחילה עד שבע שעות, אך השאלה היא אם תתפלל בזמן קריאת התורה?)

ב. חיוב אשה בקריאת התורה

המג"א (סי' רפ"ב ס"ק ו') כתב שאשה חייבת לשמוע קריאת התורה ודייק זאת מהאמור בשו"ע שם "הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה... אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור", משמע שמעיקר הדין אשה עולה למניין שבעה, וע"כ משמע שאשה חייבת בקריאת התורה.

ואע"פ שאשה פטורה מתלמוד תורה מ"מ מצוה עליה לשמוע את קריאת התורה כמו שמצינו במצות הקהל שנשים היו חייבות בה משום שמצוות לשמוע. וסיים את דבריו: "וכאן נהגו הנשים לצאת חוצה", כלומר למעשה לא נהגו הנשים לשמוע קריאת התורה.

ובערוה"ש שם העיר על הוכחת המג"א מהקהל שאין להקיש ממנה לקריאת התורה משום שהיא מצוה חריגה, הנוהגת אחת לשבע

ראשי פרקים

שאלה

- א. חיוב אשה בתפילה
- ב. חיוב אשה בקריאת התורה
- ג. חיוב אשה בתפילת מוסף
- ד. חיוב אשה בתפילת מוסף בציבור

שאלה

אשה הגיעה לבית הכנסת בזמן קריאת התורה מה עליה לעשות? להתפלל שחרית בזמן קריאת התורה, או להקשיב לקריאת התורה ולהתפלל שחרית אח"כ? ואם עליה לנהוג כאפשרות האחרונה, מה עליה להקדים שחרית או מוסף? ומה עליה לעשות עם קריאת שמע וברכותיה?

א. חיוב אשה בתפילה

אשה חייבת להתפלל בכל יום תפילת שחרית, אף על פי שהיא מצוה שהזמן גרמא, משום שתפילה היא רחמי, וגם אשה צריכה לבקש רחמים, ולכן מחובתה להתפלל (ברכות כ' ב' ושו"ע אר"ח סי' ק"ו ס"א).

אמנם בתפילת השבת אין שום בקשת רחמים, אך מכיון שתפילה זו תוקנה כנגד תפילת שמונה עשרה של יום חול, ובה יש רחמים, דינה כתפילת שמונה עשרה ואשה חייבת בה (ע"פ רבנו יונה ברכות כ"א א').

לעומת זאת מקריאת שמע היא פטורה, משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא (שם), אך מ"מ כתבו הפוסקים שהאשה תקבל על עצמה בכל יום עול מלכות שמים ע"י קריאת שמע גם שלא בזמנה (שו"ע סי' ע' ס"א), נמצא איפוא שאת ק"ש היא יכולה לדחות לאחר התפילה. אמנם אם רוצה לקרות ק"ש בברכותיה חייבת לקרותה

אליה, ולפי"ז מן הראוי שלא תתפלל באותה שעה, אלא תדחה את תפילתה לאחר הקריאה וצ"ע.

והוכחת המג"א מזה שאשה עולה למניין שבעה, שאשה חייבת בקריאת התורה, נסתרת מקטן, שאף הוא עולה למניין שבעה ובכל זאת קטן לאו בר חיובא. ואף על פי שבהקהל הביאו גם את הטף אך לא מצד חיובו האישי של הטף אלא לתת שכר למביאייהם, שחובת ההורים להביאם. ומאחר וקטן פטור מצד עצמו ובכ"ז הוא עולה למניין שבעה כי מצוה ללמדו תורה; ה"ה אשה, אף על פי שהיא פטורה, בכ"ז היא עולה למניין שבעה. (ועי' ערוה"ש שם שרמז לכך שיש לדמות אשה לקטן).

עכ"פ גם המג"א עצמו מעיד שלא נהגו כדעתו, שאשה חייבת בקריאת התורה, אלא הנשים היו יוצאות בזמן קריאת התורה. וגם יש חולקים על המג"א (ערוה"ש הנ"ל, ומור וקציעה שם). מיהו כל עוד היא נמצאת בבית הכנסת היא צריכה לכבד את המעמד. והשאלה היא, האם כשהיא מתפללת היא מבזה את התורה? נלענ"ד שלא, שהרי היא עסוקה במצוה אחרת והעוסק במצוה פטור מן המצוה, בפרט מצות ת"ת הנדחית מפני כל מצוה עוברת.

ג. חיוב אשה בתפילת מוסף

והשאלה היא, האם הכרח להתפלל תפילת שחרית עכשיו, בזמן קריאת התורה, או שאפשר לדחותה לזמן תפילת מוסף (אם השעה עדיין לא עוברת) ובמקום תפילת מוסף היא תתפלל שחרית. כלומר, השאלה היא, האם האשה חייבת במוסף או לא? שאם נאמר שהיא חייבת במוסף, היא אינה יכולה לדחות את תפילת שחרית לזמן תפילת מוסף, אלא צריכה להתפלל גם שחרית וגם מוסף, ואז אין לה ברירה אלא להתפלל שחרית בזמן קריאת התורה. אך אם נאמר שאשה פטורה ממוסף, היא יכולה להתפלל שחרית במקום תפילת מוסף, ולשמוע קריאת התורה.

ויש להוסיף לדבריו את מה שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה (פ"ג ה"ו) שלא קבעה הכתוב אלא לחזק את דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, ועיי"ש שמעמד הקהל דומה למעמד הר סיני ובמעמד הר סיני היו גם נשים. וא"כ אין ללמוד מכאן לקריאת התורה.

ואולי היה אפשר להביא ראיה מנחמיה ח' פס' ב' שם נאמר:

"ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה... ויקרא בו לפני הרחוב...נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה". ומפסוקים אלו למדו חז"ל הלכות קריאת התורה בסוטה (ל"ט א'): "אמר רבה בר רב הונא: כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר: 'ובפתחו עמדו כל העם'" (נחמיה שם). וא"כ יש ללמוד משם שנשים חייבות בקריאת התורה. ומאותו לימוד שלמד רבה בר ר"ה במסכת סוטה שכיון שנפתח ספר תורה אסור לספר, יש ללמוד שקריאת התורה היא לא רק לימוד תורה אלא גם כבוד התורה, שהרי עדיין לא התחילו לקרוא בתורה, אלא רק פתחוהו, ובכל זאת מאותו רגע אסור לספר, וע"כ משום כבוד התורה, וא"כ גם נשים, אע"פ שהן פטורות מלימוד תורה, חייבות בכבוד התורה ומשום כך עליהן להקשיב לקריאת התורה.

אך גם משם אין ללמוד שנשים חייבות בכל קריאות התורה מדי שבת בשבתו, כי זו היתה ג"כ קריאה מיוחדת (בדומה להקהל, כאמור שם שעזרא עמד על מגדל עץ אלא שהיא הוקדמה לראש השנה בגלל דחיפות הנושא והיותו של ראש השנה יום דין ותחילתם של עש"ת כדי לעורר את העם לתשובה). ומכיון שהנשים השתתפו במעמד החשוב, לכן גם הן הקשיבו לקריאת התורה. אך בשבת רגילה אין חובה לאשה לבוא לבית הכנסת כדי לשמוע קריאת התורה. מיהו יש ללמוד מכאן לפחות דבר אחד, שכאשר אשה נמצאת בבית הכנסת בזמן קריאת התורה עליה לכבדה ולהקשיב

לקרבן מוסף וממילא יש מקום לחייבן בתפילת מוסף, וכתב שכן מוכח מסתימת הפוסקים שלא חילקו בין מוסף לשאר התפילות. ובשו"ת עמודי אור (סי' ז') הוכיח שנשים שייכות לקרבן מוסף מזה שמוסף ר"ח ורגלים מכפר על טומאת המקדש וקדשיו, והרי גם נשים צריכות להתכפר בקרבן זה. ובשבועות (ח' א') נאמר במפורש שיולדת מתכפרת בשעיר הפנימי. ואף הוא סובר שנשים חייבות בתפילת מוסף.

ולענ"ד יש להביא ראיה מהמנהג המובא בשו"ע אר"ח סי' תי"ז שנשים נוהגות להימנע ממלאכה בר"ח. ומקור המנהג מבואר בטו"א מגילה (כ"ב א' ד"ה ושאיין בה ביטול מלאכה) שטעם ביטול מלאכה בר"ח בזמן המקדש היה משום שהקריבו מוסף בר"ח, וביום שקרבנו של אדם קרב אסור במלאכה כמבואר בירושלמי הובא בתוס' פסחים (נ' א' ריש פ' מקום שנהגו). ובאמת בזמן המקדש האיסור היה מן התורה גם לאנשים, ולאחר החורבן בטלה סיבת האיסור.

והנשים נוהגות היום זכר למקדש להימנע ממלאכה בר"ח. ולא יתכן לומר שבזמן המקדש רק האנשים בטלו ממלאכה ואחרי החורבן רק הנשים מתבטלות ממלאכה. לא יעלה על הדעת לומר שמי שהיה פטור בזמן החיוב יתחייב בזמן הפטור. מה גם שהגמ' במסכת ר"ה (ט"ז ב') ובמסכת סוכה (כ"ז ב') לומדת שחייב אדם להקביל את פני רבו ברגל מהשונמית שבעלה אמר לה: "מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת". משמע שבר"ח היא היתה נוהגת להקביל את פני אלישע. ומזה למדו לרגל. כי בזמן המקדש ר"ח היה יום שבתון כמו בחוה"מ, והמדובר באשה השונמית. הרי לנו שגם נשים לא עשו מלאכה בר"ח, אלא התיחסו אליו כאל רגל, וע"כ משמע שיש להם חלק בקרבן מוסף ואסור לאדם לעשות מלאכה ביום שקרבנו קרב.

ומה שכתב הצ"ח שנשים פטורות ממוסף משום שאינו רחמי, מצינו סברה כזו ברבנו יונה (על דף כ"א א') שאסור להתפלל תפילת מוסף

הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע אר"ח סי' ק"ו הביא בשם שו"ת בשמים ראש שנשים פטורות מתפילת מוספין משום שהיא זכר לקרבן המוסף שהיה בא משקלי הציבור ואשה אינה שוקלת ואין לה חלק בקרבן המוסף, לכן היא פטורה מתפילה זו. ובשם הצ"ח כתב לפטורה, משום שתפילה היא מצות עשה שהזמן גרמא ואשה פטורה, אלא שמשום שתפילה היא רחמי חייבו אשה בתפילה, אולם זו רק תפילת יום חול שיש בה רחמי. (וכן תפילת שחרית בשבת, אע"פ שאין בה רחמי, מכיון שתוקנה כנגד תפילת יום חול, דינה כאילו היתה רחמי ואשה חייבת וכמו שכתב רבנו יונה בדף כ"א א'), אך תפילת מוסף שאין בה רחמי אשה פטורה.

ואף על פי כן אשה רשאית להתפלל וגם הסוברים שאשה אינה רשאית לברך על מצות עשה שהזמן גרמא זהו משום שאינה יכולה לאמר "וציונו" כי לא נצטוותה, אך בתפילת מוסף שאין בה לשון "וציונו" גם אשה רשאית להתפלל, אך לא חייבת.

וידוע שהספר "בשמים ראש" מזויף ולא הרא"ש חיברו, וגם טענתו אינה טענה וכפי שהעיר בשו"ת בית יצחק (אר"ח סי' י"ז) שלדבריו כל מי שאינו שוקל לא יתפלל מוסף, כגון מי שאינו בן עשרים לדעת הרע"ב, או כהנים לר' יהודה (שקלים פ"א מ"ד). ולא היא, קרבן ציבור כשמו כן הוא, הוא מתייחס לכל הציבור בין מי ששוקל ובין מי שאינו שוקל.

ולענ"ד ראיה לדבר (ב"מ נ"ח א') "תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות". כלומר הקרבן הוקרב על שם כלל ישראל ולא על שם של התורמים בפועל. שהרי גם מי ששקלו אבד ואין לו חלק ממשי בתרומה שייך לקרבן ותורמין גם על שמו. וזוהי כונת הגמ' שמכיון שתורמין ע"ש כלל ישראל ממילא גם הם בכלל, אלא שאין התרומה ע"ש כלל ישראל פוטרת את החייב לשקול מחיוב הגברא המוטל עליו לשקול. עיין שו"ת באר יצחק (אר"ח סי' כ') שגם הוא הוכיח כהבית יצחק מר' יהודה שנשים שייכות

בעזרת נשים ומראה פניו משם מצטרף, אך אשה הרי אינה יכולה להראות את פניה ואם כן לכאורה אינה מצטרפת לציבור.

מיהו נראה שגם אשה חייבת להתפלל בציבור, שנאמר "הן אל כביר ולא ימאס", ועזרת נשים היא חלק מבית הכנסת ומכיון שהמחיצה נועדה להפריד רק משום צניעות אך לא כדי להוציא את הנשים מכלל הציבור ואף הן בכלל הציבור, והיא אינה גרועה מיחיד המכיון להתפלל בזמן שהציבור מתפללים, שהוא נחשב לחלק מהציבור.

ועדיין י"ל שהאשה יכולה להתפלל מוסף עם הציבור ושחרית אחרי מוסף. וכמו שכתב ר' יצחק אלחנן בבאר יצחק (א"ח סי' כ') שמוותר לאדם שאיחר לביהכ"נ להתפלל קודם מוסף עם הציבור, ושחרית אח"כ עיי"ש. אולם כל זה היה נכון רק אם נניח שאשה חייבת בקריאת התורה, ואז היינו צריכים להורות לה שתשמע קודם קריאת התורה, תתפלל מוסף עם הציבור ותשלים שחרית אחרי מוסף, אך מאחר שנהגו שאשה אינה חייבת לבוא לקריאת התורה, אלא רק צריכה לנהוג בכבוד בזמן הקריאה, ותפילה אינה פגיעה בכבוד הקריאה, לכן נראה שעדיף שתתפלל לפי הסדר קודם שחרית ואח"כ מוסף, אף על פי שתצטרך להתפלל שחרית בזמן קריאת התורה.

אך את קריאת שמע יכולה לקרוא אחרי התפילה, כי היא אינה חייבת במצות ק"ש אלא רק בקבלת עול מלכות שמיים, ולמצוה זו אין זמן מוגדר. ואע"פ שבברכת אמת ויציב חייבת אך גם לברכה זו אין זמן מוגדר, שהרי מזכירים יצי"מ גם בלילות, ורק כשהיא מתפללת את ק"ש וברכותיה בזמן, מן הראוי שתסמוך גאולה לתפילה. ולכאורה, אם היא נוהגת לקרוא את ק"ש וברכותיה מן הראוי שתסמוך גאולה לתפילה ותתפלל את תפילת שחרית, ותאמר את ק"ש וברכותיה ותתפלל שחרית בזמן קריאת התורה, מה גם שאין אפשרות לדחות את קריאת שמע לאחר ד' שעות.

בנדבה משום שאינה רחמי. אך באשר לחיובן של נשים בתפילה לא מצינו שחכמים חילקו בין תפילה לתפילה, אלא חייבו נשים באופן כללי בתפילות כי תפילות הן רחמי בד"כ. ובאמת תפילת מוסף אע"פ שאין עיקרה רחמי, יש בה בקשת רחמים על המקדש ועל העבודה. כגון במוסף של רגלים: "מלך רחמן רחם עלינו... שובה אלינו בהמון רחמך... בנה ביתך כבתחילה..." וגם נשים זקוקות לכך שיבנה בהמ"ק ותוכלנה להביא קרבן יולדת, ולקיים מצות שמחה ברגלים ושתשוב השכינה לציון. מה גם שהראשונים חולקים על הסברו של רבנו יונה ואומרים טעמים אחרים לכך שאין להתפלל מוסף בנדבה, כגון משום שאין קרבן ציבור בנדבה (הר"ף והרמב"ם שם). ומכיון שהפוסקים סתמו, משמע שאשה חייבת בתפילת מוסף. וכן דעת המגן גבורים והשוואל ומשיב בנוסף לבית יצחק ולעמודי אור שהבאנו לעיל.

ד. חיוב אשה בתפילת מוסף בציבור

ואם כי אשה חייבת בתפילת המוסף, אך השאלה היא אם היא חייבת להתפלל בציבור דוקא. כי אם נניח שאשה פטורה מתפילה בציבור היא גם פטורה מחזרת הש"ן, וא"כ היא יכולה להתפלל שחרית בזמן תפילת הלחש של מוסף ומוסף בזמן חזרת הש"ן. ואע"פ שאין אדם יכול להתפלל עם הציבור תפילה אחרת, לדוגמא אין אדם המתפלל שחרית, בזמן שהציבור מתפלל מוסף, יוצא י"ח תפילה בציבור וכמו שכתב המג"א בס"י צ' ובס"י רל"ו, אך אם אשה אינה חייבת להתפלל בציבור אין מניעה שתתפלל שחרית בזמן שהציבור מתפלל מוסף.

וגם אם נניח שאשה חייבת להתפלל בציבור הרי אינה יכולה להתפלל בציבור כי היא נמצאת בעזרת נשים הנפרדת מהציבור, ואע"פ שנפסק בשו"ע (סי' נ"ה סי"ד) שמי שנמצא מאחורי בית הכנסת וביניהם חלון, ומראה להם פניו מצטרף לעשרה וכתב המשנ"ב שם שה"ה מי שנמצא

שאם אשה תאמר קריאת שמע וברכותיה אינה פוגעת כ"כ בכבוד התורה, כי עוסקת במצוה אחרת, אך אינה חייבת בכך, ואדרבה עדיף שתצטרף עם הציבור כולו לשמוע את קריאת התורה ולקרוא את שמע אחרי קריאת התורה. ואם בגמר תפילת מוסף לא עברו עדיין ארבע שעות היא תוכל לקרוא אז את קריאת שמע וברכותיה.

אך מאחר שק"ש אינה חובה עליה אלא מדין קבלת עול מלכות שמיים, וכאמור אין למצוה זו זמן מוגדר, וברכות ק"ש הן רשות לנשים וגם קריאת התורה היא רשות לנשים כאמור, השאלה היא איזו רשות עדיפה ק"ש וברכותיה או קריאת התורה?
ונלענ"ד שקריאת התורה עדיפה, משום שהיא מצוה ציבורית ומן הראוי לא לפרוש מן הציבור, ויש בכך משום כבוד התורה. ואע"פ

סימן כז

גוי ששבת

לו לעשות מלאכת אוכל נפש, הרי לא רק מותר, אלא מצווה הוא?! וצ"ל דמותר מדין גר תושב שקיבל על עצמו לא לעבוד עבודה זרה, ולשמור שבת אינו חייב כדת משה וישראל, אלא כעין יו"ט, שהרי מכח זה הוא חייב בשבייתה, אך מדין גוי ששבת אה"נ שמצווה.

ואפשר היה ליישב את רש"י על פי הרמב"ם בהל' מלכים פרק י' הל' ט', שגוי ששבת חייב מיתה הוא רק בגדר חידוש דת שעושה מועד לעצמו, אך אם מקיים מצוה מכל מצוות התורה כדי לקבל שכר, דהיינו לא בגדר חידוש דת לעצמו, אלא מאמץ לעצמו מצוות מן התורה כדי להתעלות בהן ולקבל שכר, מותר, וא"כ גם שבת מותר לו לשבות בכה"ג. (עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך בן נח הערה מס' 365 שהבינו כן בדעת הרדב"ז כמש"כ, ועיין "מרגליות היס" סנהדרין נ"ח ע"ב).

אולם מרש"י סנהדרין נ"ח ע"ב מוכח להדיא שאפילו כששבת בתור מנוחה גרידא, אסור. ובערוך נזר ליבמות כתב שרש"י פירש כן לדעת התנאים האוסרים בכריתות (ט' א') ומתירים רק אוכל נפש כיו"ט, או כחוק"מ. וקשה וכי לכל התנאים הנ"ל לית להו גוי ששבת

שאלה*

גויה, העומדת להתגייר ובינתיים נמצאת בקיבוץ דתי, שואלת, אם מותר לה לשמור שבת כיהודיה גמורה, כי אינה יכולה לחלל שבת במקום בו כולם שומרים שבת, ובודאי יש בכך פגם חינוכי, ובר מן דין היא רוצה לנהוג כיהודיה. מה דינה?

תשובה

גוי ששבת חייב מיתה (סנהדרין דף נ"ח ע"ב), ובכל זאת מצינו כמה חריגות להלכה זו. ערש"י יבמות מ"ח ע"ב "וינפש בן אמתך והגר". גר זה "גר תושב שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות, והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעכו"ם". ובתוס' הק' עליו דהא גוי ששבת חייב מיתה?

וראיתי ב"תורה שלמה" (כרך י"ד, פרשת בשלה, במילואים סי' כ') שמתרץ עפ"י הגמ' בכריתות ט' ע"א שגר תושב מותר לו לעשות מלאכת אוכל נפש כישאל ביו"ט, אך שאר מלאכות יסבור רש"י שאסור לו לעשות, וממילא גם אינו בדין גוי ששבת, שהרי מלאכת אוכל נפש עושה. אלא שק' אמאי נקטה הגמ' גר תושב מותר

מצוות בני נח לבין עכו"ם, וזהו גוי שקיבל ע"ע שלא לעבוד עבודה זרה. (ועיין מש"כ על דבריו מ"ר הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני עמ' קפ"א). ולענ"ד יש מקום לומר שיש דרגה ממוצעת בין גר תושב לבין גר צדק גמור והיא גר תושב שקיבל לא רק שבע מצוות בני נח אלא גם מצוות נוספות ובעיקר שבת. עיין בה"ל למשנ"ב סי' ש"ד שהוכיח שיש אפשרות כזו. ולכן נלענ"ד שגוי יכול לקבל ע"ע לא רק לא לעבוד עבודה זרה, כחלק מז' מצוות בני נח, אלא באופן ייחודי, כלומר הוא יכול לקבל עליו את אמונת הייחוד כישראל וגם לשבות בשבת. ולגוי כזה מותר לשמור שבת שהרי אינו עושה זאת בגדר דת חדשה, או כדי להיבטל ממלאכה, אלא מתוך אמונה בה'. ומצאתי כע"ז בחמדת ישראל בקונט' נר מצוה עמ' קי"ד שאם קיבל ע"ע שלא לעבוד עבודה זרה אפילו בשיתוף חייב גם בשמירת שבת.

ועיין פיהמ"ש להרמב"ם סוף פ"ג דתרומות שגוי יכול לחייב א"ע במצוות ולכן תרומתו תרומה לת"ק. וצ"ל דאף לר"ש שתרומתו אינה תרומה, זה משום שטבלו אינו טבל ולכן לא שייך על זה חלות שם תרומה. אך לקבל ע"ע מצוות נוספות רשאי. (ועיין מאמרו של הרב סגל ב"שבילין" כ"ט - ל' על גר תושב, שמתיר במקרים מסויימים לגוי לשבות, ועיין מאמרו של הגר"י גרשוני "תחומין" ב').

מסקנה

הלכה למעשה, נלענ"ד שאכן ראוי שגוי העומד להתגייר ונמצא במקום דתי שלא יחלל שבת, ומותר לו לשמור שבת, כיון שעומד להתגייר. וליתר הידור שיטרח בטירח בהיתר כגון שיטלטל דבר כבוד ברשות היחיד וכמו שכתב בשו"ת בנין ציון סי' צ"א (ועיין בתשובה הבאה).

חייב מיתה? אלא ע"כ מוכרחים לומר כהרמב"ם שכשאינן זה בגדר חידוש דת שרי, וא"כ לדידהו מכיון שגוי אסור בעבודה זרה מדין בן נח, וממילא מחוייב בשבת ולא הוי בגדר חידוש דת ושרי ואף מצוה בכך. ואה"נ גם לדידהו כשישבות ביום אחד מימות השבוע אסור לעשות כן, דהוי חידוש דת.

ועיי' תוס' ישנים (יבמות מ"ח ע"ב ד"ה זה גר תושב), שכתבו דהיכא שדעתו להתגייר יכול לשבות. אך בת"י ה' שם חולק וכן בתוס' שם. ועיין נדרים (ל"א א') שהנודר משובתי שבת אסור גם בגויים השובתים בשבת, משמע שיש גויים שובתים. ואין לומר שהמדובר בסתם גויים הנחים בשבת, דאלו אינם שובתי שבת, ולדעת רש"י אסור להם לנוח בשבת ואין להכיר במי ששובת באיסור. אלא ע"כ יש שובתי שבת בהיתר, כגון גוי שקיבל על עצמו לשמור שבת כישראל, ואין כאן חידוש דת.

אך כ"ז דוחק לומר ברש"י כנ"ל מכח פירושו בסנהדרין. והנלענ"ד לומר דגם רש"י מודה להרמב"ם, ור"ל דלא רק כשמכוין לשביתה אסור אלא אף כשמכוין למנוחה. אולם כ"ז כשעושה זאת משום שהוא סובר דיש מצוה בכך מצד חידוש דת. אולם כשעושה כן משום מצות שבת של ישראל ולא בגדר חידוש דת, שרי. (אך בעץ הדר"ם למרן הרב זצ"ל אות ב' מפרש שרש"י והרמב"ם נחלקו בטעם איסור זה, עיי"ש).

לכן נלענ"ד דלדעת רש"י יש שני סוגי גר תושב. יש גר תושב שקיבל ע"ע ז' מצוות בני נח. אולם יש גר תושב שקיבל ע"ע לא לעבוד עבודה זרה באופן מיוחד ומהודר עד שגם בשבת אינו רוצה לעבוד כדי שלא יחשב כעובד עבודה זרה. ובזה מובן שרש"י נקט בכ"ד בש"ס גוי שקיבל ע"ע לא לעבוד עבודה זרה. (גיטין נ"ז, סנהדרין צ"ו, כריתות ט' ועוד). ומ"ר הרג"צ קוק בהערותיו למשפט כהן עמ' שס"ג רצה לחדש שיש דרגה ממוצעת בין גר תושב שקיבל ע"ע ז'

סימן כח

חילול שבת ע"י "גירות" רפורמית

ראשי פרקים

השופט ר' צבי טל בתחומין י"ז). לכשעמדה על דעתה, החליטה לעבור גיור אמתי והחלה ללמוד באולפן לגיור. שם גם החלה לקיים חלק מהמצוות, ביניהן גם שמירת שבת כהלכה. לפתע הוזעקה לחו"ל לאמה הגוססת. על מנת להגיע מוקדם ככל האפשר בטרם תמות אמה, עליה לטוס בשבת. האם מותר לה לחלל שבת? עלינו לברר האם ה"גיור" הרפורמי יש בו קורטוב של גיור, לפחות לחומרא, וא"כ אסור לה לחלל שבת. או שמא היא עדיין נכריה גמורה ומותר לה לחלל שבת. אם אכן היא נכריה גמורה, האם שמירתה את השבת בפועל אוסרת עליה לחלל שבת?

א. "גיור" ללא קבלת מצוות

הנחה פשוטה היא שמהות הגיור היא קבלת תורה ומצוות. כך עולה מפשט דברי הברייתא ביבמות (מ"ז א'):
 "ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות... ומודיעין אותו עונשן של מצוות... וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצוות, כך מודיעין אותו מתן שכר... קיבל עליו מלין אותו מיד... נתפא – מטבילין אותו מיד".

כלומר: לפני שמלין מטבילין את הגר, על ביה"ד לוודא שהוא מקבל עליו עול תורה ומצוות. וז"ל הרמב"ם (הל' איסור פ"ג ה"ד): "וכן לדורות, כשירצה הגוי לדיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה – צריך למילה וטבילה והרצאת קרבן".

משמע שקבלת עול התורה היא מהות הגירות, והמילה והטבילה אינן אלא הדרך שבה דרשה התורה לבטא קבלה זו. ועיין תוס' גלות גמירות דעת זו. לפי"ז המילה והטבילה הן כמו מעשה הקנין.

א. "גיור" ללא קבלת מצוות

ב. האם קבלת מצוות היא תנאי הכרחי?

1. מקורות שנראה מהם שאין צורך בקבלת מצוות
2. די בהסכמה מכללא לקבל מצוות
3. גר שנתגייר בין הנכרים ונודעו לו המצוות אח"כ
- ג. שלב ראשון בגירות: יציאה מכלל נכריות
- ד. ההצטרפות לכלל ישראל מחייבת מצוות
1. גיור חלקי מחייב ממילא במצוות
2. "גיור" חלקי המפקיע מקבלת מצוות
3. מעמד הר סיני מחייב במצוות
4. צירוף כופרים ואפיקורסים לכלל ישראל
- ה. "בית דין" רפורמי

1. סמכות

2. הצורך בבית דין

ו. מהות הגירות - קבלת המצוות או הטבילה

ז. טבילה שלא כהלכה

ח. גוי שקיבל עליו לשמור שבת

ט. גוי המסייע לישראל לעבור עבירה

שאלה*

אשה נכריה עברה "גיור" רפורמי ב"גיור" הרפורמי לא נדרשת מהגוי קבלת מצוות אלא דקלרציה על הצטרפות לכלל ישראל והסכמה לכמה רעיונות אוניברסליים המצויים בתורתנו. יש מהם המוותרים על טבילה. אך גם במקומות שנדרשת טבילה אין שום הנחיה באשר לדיני חציצה. בעצם אין כאן כמעט שום מרכיב הכלול בגיור כהלכה. אך העיקר חסר מן הספר: לא נדרש מהגר לקבל עליו תורה ומצוות כדבר מחייב אשר ניתן מן השמיים. (עיין מאמרו של

* נדפס בתחומין י"ז

1. יש מקום לדמות קצת גיור לקנין, שעיקר הקנין הוא גמירות הדעת לרכוש את הנכס, אלא שיש צורך במעשה קנין כדי גלות גמירות דעת זו. לפי"ז המילה והטבילה הן כמו מעשה הקנין.

אפילו בדיעבד. ואכן בחמדת שלמה (סי' כ"ט) גורס בדברי הרמב"ם "שלא הודיעוהו שכר המצוות", וכן העתיק השר"ע (י"ד סי' רס"ח ס"ב), אולם אם לא הודיעוהו המצוות עצמן אין גירותו חלה כלל. אך הב"ח בסי' רס"ח (סד"ה וכל עניינו) כתב: "אע"פ שכתב הרמב"ם דכשר, אע"פ שלא היה לשם קבלת מצוות כל עיקר, מיהו התוס' והרא"ש חולקין על זה דקבלת המצוות בודאי מעכב והכי נקטינן". הב"ח הבין איפוא בדעת הרמב"ם שבדיעבד קבלת מצוות אינה מעכבת.

2. די בהסכמה מכללא לקבל מצוות

ביישוב הסתירות נראה לומר, שההנחה שהנחנו, שלא יתכן גיור ללא קבלת תורה ומצוות, היא אכן מוסכמת על הכל. השאלה היא רק, האם יש צורך בקבלה מפורשת של תורה ומצוות או די בהסכמה מכללא. ובכך מיושבות הקושיות הנ"ל:

א. הריטב"א סובר שגר קטן, שאינו מסוגל לקבל עליו מרצונו תורה ומצוות, די לנו בכך שאנו משערים שאין הוא מתנגד לכך, ויתכן שהוא אף מסכים לקיים מצוות. זוהי כוונת הגמרא באומרה "זכין לאדם שלא בפניו" - מן הסתם ניחא ליה להתגייר ולקיים מצוות. ואכן, אם ידוע לנו שהוא לא יהיה מוכן מוכן לנהוג כישראל, לא נגיירו. כגון גר קטן להורים שאינם שומרי מצוות, אם הם עצמם התגיירו שלא כהלכה, או שהתגיירו וחזרו בהם מהסכמתם לקיים מצוות.

ב. מי שהתגייר בין הנכרים וקיבל על עצמו תורה ומצוות בהתאם למה שהיה מקובל שם, סוף סוף הרי הסכים לקיים מצוות באופן עקרוני, אלא שהיו ידועות לו מצוות מעטות בלבד. דומה הדבר לניזיר, שגם אם קיבל על עצמו נזירות מן היין בלבד, מכל מקום חייב הוא בכל יתר דיני הנזירות (ראה להלן ד/2).

קידושין (ס"ב ב' ד"ה גר) שרק בקבלת המצוות צריך בית דין - משמע שזהו עיקר הגירות. ולפי זה "גיור" רפורמי, שאין בו דרישה לקבלת עול מצוות, אינו גיור כלל ועיקר, והרי היא גויה גמורה.

ב. האם קבלת מצוות היא תנאי הכרחי?

1. מקורות שנראה מהם שאין צורך בקבלת מצוות

אלא שהנחתנו הנ"ל צ"ע מכמה מקומות:

א. הריטב"א (כתובות י"א א') כתב בענין גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד: "אע"ג דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות - ההוא למצוה ולא לעכב, והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב".²

ב. בגמ' שבת (ס"ח ב') מדובר על תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתיייר בין הנכרים. משמע שיתכן מצב שגר נתיייר ואינו יודע כלל מתורה ומצוות, כמו תינוק שנשבה, ובכל זאת הוא נחשב לישראל בר מצוות.

ג. תוס' (יבמות ק"ט ב' ד"ה רעה) דנו בגר שבא לפני הלל על מנת שייגיירנו על רגל אחת (שבת י"א א') וכתבו: "יודע היה הלל שסופם להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף". משמע שבשעת הגיור עדיין לא קיבל עליו תורה ומצוות, א"כ כיצד חל הגיור כלל?

ד. וכן משמע מהרמב"ם עצמו (הל' איס"ב פ"ג ה"ז) שכתב: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הרי זה גר... הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים, וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו". משמע שבדיעבד הגירות חלה גם ללא קבלה מפורשת של תורה ומצוות.

דברי הרמב"ם סותרים אלו את אלו, שהרי לעיל הבאנו ממש"כ שם בהל' ד' (וכן בפרק י"ד ה"ב) שקבלת המצוות היא מהות הגיור. ומשמע שללא קבלת מצוות אין הגירות יכולה לחול,

2. וכן כתב הריטב"א בחידושי ליבמות מ"ז סוף ע"א ד"ה ומודיעים.

לפי זה, ב"גר" רפורמי, אם הוא ישאר חבר בקהילה הרפורמית, הרי גם כשיוודע ל"גר" שיש יהודים המקיימים תורה ומצוות, הרי קרוב לודאי שהדבר לא ישנה את יחסו אליהם. הוא ישאר כנראה ב"גיוור" הרפורמי, דלאו שמה גיור, שכן מעיקרא כשהתגייר לא היה מוכן לקיים תורה ומצוות כהלכתן. אולי יהיה מי שיקשה על כך מגופא דעובדא שהובאה בראשית דברינו - אותה "גיוורת" החליטה לבסוף להתגייר כהלכה. אולם היא לא עשתה זאת משום שתחילת דרכה לתורה החלה ב"גיוור" הרפורמי, אלא להיפך! משום שהגיע למסקנה שטענה, ולכן היא רוצה גיור כהלכה. בכך היא הפקיעה את "גיוורה" הקודם לגמרי, אם היה בכלל.

ג. שלב ראשון בגירות: יציאה מכלל נכריות

נותר לנו לברר את דעת הרמב"ם, שדבריו לכאורה סותרים אלו את אלו. הוא סותר לכאורה את דברי עצמו בענין הגיור בימי דוד ושלמה.

מצד אחד הוא אומר (הל' אסו"ב פ"ד ה"ו):

"לפיכך לא קיבלו ב"ד גרים כל ימי דוד ושלמה... שמא מן הפחד חזרו... שמא בשביל המלכות והטובה הגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק".

מאידך גיסא הוא אומר בהמשך אותה הלכה: "זאנפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדייטות". וקשה, אם הגיור אינו גיור, מה הועילו ב"ד של הדייטות? ועוד, מי נתן רשות לב"ד של הדייטות לקבל גרים בניגוד לדעת ביה"ד הגדול? ובכלל, מהי סמכותו של ב"ד של הדייטות?

שוב סותר הרמב"ם את דברי עצמו בהמשך. בהל' ט"ז כתב בענין נשותיהם של שמשון ושלמה:

"והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא ע"פ ב"ד גיורם - חשבון הכתוב כאילו הן גיות ובאיסורן הן עומדות, ועוד, שהוכיח סופן על תחילתן".

ג. הלל שגייר על מנת שיקיים הגר מצוות שבין אדם לחבירו, עשה זאת כמו שפירשו התוס' משום שראה אצלו פתיחות לתורה ולמצוות. כאמור, אין צורך בקבלה מפורשת של כל תר"ג המצוות, אלא די בהסכמה עקרונית, או אפילו באי התנגדות. כיוון שאותו אדם היה מוכן לקיים את כל המצוות שבין אדם לחבירו, והוא בעל מידות טובות ונכונות לקבל, נראה היה להלל שסופו לקיים את כל התורה כולה, ולפי האמור די בכך.

לפי זה "גיוור" רפורמי אינו דומה כלל לכל ה"ל. אין בו שום דרישה, ואף לא הסכמה מכללא, לקיים מצוות. אדרבה, כל מהותה של הרפורמה היא לפרוק את עול המצוות מעל ישראל. "גיוור" רפורמי מתכחש מעצם מהותו למושג המקובל של תורה שניתנה למשה מסיני, ואינו גיור אפילו לחומרא.

3. גר שנתגייר בין הנכרים ונודעו לו המצוות אח"כ

ועדיין יש לעיין היטב במושג "גר שנתגייר בין הנכרים", כי משמע מהגמ' בשבת שם שהוא אינו שומר שבת, אוכל חלב ודם ואפילו עובד עבודה זרה (ז) - במה ייגרע גיור רפורמי מגר כזה?

נראה שגר שנתגייר בין הנכרים, אמנם לא קיים הרבה הלכות, משום שלא ידע על קיומן, אך הוא הצטרף לעם ישראל על מנת לקיים תורה ומצוות באופן כללי. ואכן, אם לאחר זמן, כשיוודעו לו הלכות שלא ידע עליהן מראש, הוא יצהיר שאדעתא דהכי הוא לא מוכן להתגייר כלל ועיקר, יתכן שגירותו תפקע למפרע. נראה שדינו בזה דומה לגר קטן שנתגייר על דעת ב"ד, לדעת הריטב"א שהשווה ביניהם. הוא פרש, כאמור לעיל, שאי הודעת המצוות לגר קטן אינה מעכבת. דבר דומה הוא כתב ביבמות (מ"ז א'), ושם רמז לגמ' במס' שבת, ואין ספק שהתכוין לגר שנתגייר בין הנכרים. וא"כ כשם שגר קטן גירותו מותנית בכך שלא ימחה לכשיגדל, הוא הדין מי שנתגייר בין הנכרים.

- א. כניסה לכלל ישראל.
ב. קבלת מצוות.

לענין הראשון די בבי"ד של הדיטוטות. אך כדי להיות גר גמור, עליו להתגייר בבי"ד של מומחין. לענין קידושין די לנו בכך שאינו גוי, אע"פ שאינו ישראל גמור. וכן מצינו במשומד, שלחלק מהמצוות אין לו דין ישראל - כגון לירושה, לחליצה ולריבית, לדעת חלק מהגאונים - אך בכל זאת קידושו קידושין. וצ"ל שה"ה לענין החזרת אבידה - כיון שאינו גוי, מחזירין לו אבידתו אע"פ שאינו יהודי גמור³.

אך כל זה במי שנתגייר ע"מ לקיים מצוות, אע"פ שאין כוונתו לשמה. אך מי שאינו מתכוין כלל לקיים מצוות כהלכה, אלא רוצה להשאר גוי עם איזושהי אמונה ספיריטואלית, לא יצא עדיין מכלל נכריות כלל. רק נכונות כל שהיא לקיים מצוות יכולה להוציא אדם מכלל נכריות, וכדברי רס"ג הנודעים "אין אומתנו אומה אלא בתורותיה" (אמונות ודעות סוף מאמר ג').

אמנם לפי הגדרתו של בעל זכר יצחק, המילה מכניסה את הגר בכלל בריתו של אברהם אבינו ע"ה, והטבילה מכניסתו לכלל תורה ומצוות. משמע לכאורה שיתכן מצב שגר יצא מכלל נכריות, למרות שלא קיבל עליו תורה ומצוות בפועל, כמו אברהם שלא קיבל עדיין תורה מסיני. (וצ"ע ממש"כ הרמב"ם בביהמ"ש לחולין פ"ז שזה שאנו מלים את בנינו אינו בגלל א"א ע"ה אלא משום שנצטוונו בסיני. וי"ל שאמנם תוקף מצות מילה הוא מסיני, אך הוא גופא שאברהם נימול לפני מתן תורה, וכל הנימולים נכנסים בבריתו של אברהם אבינו. ע"ה. התורה הגדירה בכך את המילה כהצטרפות לכלל ישראל. אכן כלל ישראל הוא מושג תורני שהחל במעמד הר סיני, אך במעמד הר סיני עצמו יש שני גדרים, הצטרפות לכלל ישראל, וקבלת מצוות בפועל). אלא שנידון דידן היא אשה, שאינה בת מילה, ולכן כניסתה לכלל ישראל ולקיום מצוות באות כאחד, וללא מצוות אין כניסה לכלל ישראל. גם באיש נלענ"ד, שכדי

כלומר גיורן לא היה גיור כלל ועיקר, והן נחשבות לגויות גמורות. ואילו בהל"י כתב הרמב"ם:

"גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות וענתו, ומל וטבל בפני שלושה הדיטוטות - הרי זה גר... הואיל ומל וטבל, יצא מכלל הגויים... ואפילו חזר ועבד ע"ז, הריהו כישראל משומד, שקידושו קידושין ומצוה להחזיר לו אבידתו... ולפיכך קיימו שמחשון ושלמה נשתייהן ואנ"פ שנגלה סודן".

הדברים סתומים וחתומים - אם גיורן לא היה גיור, כיצד קיימו אותן שלמה ושמשון? ומדוע קידושיהם קידושין ומחזירים להן אבידתן?

ואין לומר שדינם מסופק, שאם כן היה צריך לומר שקידושיהם קידושין רק מספק, ונפ"מ אם מישהו נוסף יקדש את נשותיהם, שמחמת הספק קידושיו קידושין. ואם דינם מסופק, מדוע מחזירים להם אבידתם, הרי דינן כדן אסופי במקום שיש מחצה ישראל ומחצה גויים, שאין מחזירים לו אבידתו (הל' אס"ב פט"ו הכ"ו)? נראה לומר בדעת הרמב"ם, על דרך מה שכתב הר"י ענגיל ביבמות מ"ו א' (עיי"ש שכתב כן גם בשם הרדב"ז ולא נמצא, ועי' אמרי משה סי' כ"ב ס"ק כ'), שבכל גיור יש שני שלבים:

א. יציאה מהנכריות.

ב. כניסה לכלל ישראל.

כדי לצאת מנכריות די בבי"ד של הדיטוטות שאינו מדקדק אם הגוי אכן מוכן לקבל על עצמו עול של תורה ומצוות כהלכה. וגם כאשר יש לגוי עילה צדדית להתגייר - כגון לשום אישות, או מאהבה או מיראה וכד' - ואולי אף ללא קבלת מצוות מפורשת, הוא יוצא מכלל נכריות. אך כדי להיות גר צדק, הנחשב כאחד מכלל ישראל, עליו להתגייר בבי"ד של מומחין, כונתו צריכה להיות לשם שמים, ועליו לקבל מצוות.

אפשר לומר את הדברים בנוסח אחר (עי' זכר יצחק סי' ל' וחי' הגרנט כתובות י"א א') - בגיור יש שני דברים:

3. עי' שו"ת אבני-נזר י"ד ח"א סי' ק"ט אות א', שמומר הוא גוי מחמת מעשיו וישראל מתולדתו.

ישראל לאלקיה. הדרך היא מהכלל אל הפרט - הכניסה לכלל ישראל קודמת וגורמת לחיוב מצוות⁶.

ואולי יש לתלות בשאלה זו, מה גורם למה - קבלת המצוות היא הגורמת לכניסה לכלל ישראל, או להיפך, הכניסה לכלל ישראל היא הגורמת לקבלת המצוות, את המחלוקת, שבה נדון להלן (2/ה) בין הר"ף והרמב"ם, לבין התוספות. מדעת הר"ף והרמב"ם עולה שיש צורך בבי"ד בעיקר בטבילה, כי לשיטתם עיקרו של הגיור הוא הכניסה לכלל ישראל בטבילה, ואילו קבלת המצוות היא פועל יוצא מכך, ולכן אין צורך בבי"ד בקבלת המצוות⁷. התוס' סוברים שביה"ד צריך להיות בקבלת המצוות ולא בטבילה, כי קבלת המצוות לדעתם היא המאפשרת לגר להיכנס לכלל ישראל, ולכן יש צורך בבי"ד ברגע זה, שהוא העיקר.

לפי"ז, לדעת רנב"י בשטמ"ק נדרים, הר"ף והרמב"ם, קבלת גר לכלל ישראל ע"י ג' הדיוטות, גם ללא קבלת מצוות, תועיל לפחות בדיעבד ולחומרא. ולפי"ז תובן יותר המציאות של גר שנתגייר בין הנכרים - הוא הצטרף לכלל ישראל באופן עקרוני, אע"פ שלא ידע משמירת שבת. ולפי"ז מדוע לא נחשוש גם ש"גיור" רפורמי יש בו לפחות הצטרפות לכלל ישראל?

2. "גיור" חלקי המפקיע מקבלת מצוות

אך נראה שדווקא ההשוואה לניזיר יכולה ללמד אותנו את ההיפך. הרמב"ם פסק בהל' ניזירות (פ"א ה"ט):

"האומר הריני ניזיר מן החרצנים בלבד או מן חווגין בלבד, או הריני ניזיר מן הטומאה בלבד -

להכנס בבריתו של אברהם אבינו ע"ה צריך הוא להסכים עקרונית לקבל על עצמו תורה ומצוות, אע"פ שעדיין לא קיבל עליו תורה ומצוות לפרטיה בפועל⁴. לא יתכן שאדם מצטרף לכלל ישראל ללא תורה.

ד. ההצטרפות לכלל ישראל מחייבת מצוות

1. גיור חלקי מחייב ממילא במצוות

הסברה שהזכרנו - שגירות יש בה שני שלבים: כניסה לכלל ישראל וקבלת עול תורה ומצוות - אע"פ שלא מצאנוה במפורש אלא באחרונים, בזכר-יצחק ובחידושי הגרנט"ט (ע"י חוות בנימין ח"ב סי' כ"ז ומשך חכמה במדבר ט"ו י"ב), נלענ"ד שישודה בראשונים, שגיור מעיקרו אינו אלא כניסה לכלל ישראל, ואילו חיוב בתורה ומצוות הוא רק פועל יוצא של הגיור. וכך מצאנו בשטמ"ק נדרים י"ז א' על המשנה בשם רנב"י:

"נדרי ניזירות לאו איסור חפצא אינון, אלא איסור גברא אינון. שהרי הניזיר לא אסר על עצמו לא את הענבים ולא את היין, אלא מחוקי הניזירות הוא שמיד שמקבל אדם על עצמו להיות ניזיר נאסר בדברים הללו. דומה למי שנתגייר, שמיד נאסר בכל איסורי תורה מבלי שיאסרם עליו, אלא מחוקי הדין, שכל מי שהוא מישראל נאסר באיסורי תורה ומצווה במצותיה⁵.

לענינו, בא ללמד ונמצאנו למדים, שגיור דומה לניזירות, שע"י כניסתו של האדם לכלל ישראל הוא מתחייב ממילא במצוות.

ואולי יש ללמוד זאת מפשט הכתוב "עמך עמי ואלקיך אלקי" - ע"י כניסתה של רות לעם ישראל קיבלה על עצמה ממילא את אלקי

4. זה שאברהם עדיין לא קיבל תורה מסיני אינו גורע, שכן לפי הגמ' בע"ז דף ט' מימי אברהם אבינו מתחילות אלפיים שנות תורה.

5. סברה זו בגדר ניזירות, שהיא תואר הניזירות ידועה בשם המהרי"ט ח"א סי' נ"ג.

6. [וראה עוד מאמרו של הרב יגאל אריאל בתחומין יב (עמ' 81-97): גיור עולי ברית המועצות. - הערת מערכת תחומין]

7. לפי"ז י"ל, שהרמב"ם כתב בהל' אסר"ב פ"ג ה"ג שבי"ד של הדיוטות קיבלו גרים גם ללא קבלת מצוות, לשיטתו, שבדיעבד גם גיור כזה מועיל, אם כי אינו גיור מהודר לכתחילה.

אפילו תחילת כניסה לכלל ישראל, כי כדי להיות חלק מכלל ישראל עליו להצטרף לאלו שקיבלו תורה מסיני. שם החל הגיור (שהרי משם לומדים טבילת גיור, עי' יבמות מ"ו ב'), ומי שאינו מכיר במעמד הר סיני אינו יכול להיכנס לכלל ישראל. אם כן, גם אם נגדיר את הגיור כשטיט רנב⁷, שההצטרפות לכלל ישראל היא המחייבת במצוות, חייבת להיות הכרה במעמד הר סיני כמחייב כל אחד מישראל לקיים תורה ומצוות.

3. מעמד הר סיני מחייב במצוות

המושג "כלל ישראל" יסודו בסיני. אין כלל ישראל אלא ע"י מעמד הר סיני, שבו ניתנה תורה לכלל ישראל - ישראל ואורייתא חד הם, כשלהבת בגחלת, וללא הכרה מינימלית בכך, אין כאן אפילו ספק גיור לחומר.

עיי' רמב"ם הל' מלכים (פ"ח ה"א):

"כל המקבל שבע מצוות ונוהר לעשותן - הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נוח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא⁸ מחכמיהם".

הדברים קל וחומר: ומה גר תושב, שאינו מצטרף לכלל ישראל, אינו נקרא גר אלא א"כ מכיר במקור האלקי של המצוות שנצטוו בהן משה רבינו, גר צדק על אחת כמה וכמה, שאם אינו מכיר בכך, אינו גר כלל ואינו חייב במצוות.

הרמב"ם לשיטתו בפירוש המשניות לחולין (פ"ז מ"ו), שם כתב הרמב"ם:

"ושיש לבך על הניקור הגדול הנכלל במשנה הזאת... שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצוות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה... אין אנו מלין

הרי זה נזיר גמור וכל דקדוקי נזירות עליו. אע"פ שלא היה בלבו להזיר אלא מדבר זה בלבד, הואיל ודבר שנזר ממנו אסור על הנזיר הרי זה נזיר גמור". מקורו בגמ' נזיר (ג' ב'), שם נלמד הדבר מהפסוק "מין ושכר זיור" - אפילו לא נזר אלא מין לחודיה הוי נזיר מכולם. אין איפוא נזירות לחצאין, וכשאדם קיבל על עצמו מקצת נזירות בעל כרחו התחייב בנזירות שלמה.

הלכה זו, שאין נזירות לחצאין, חוזרת במספר הלכות נוספות. בהל' י"ג שם פסק הרמב"ם:

"האומר הריני נזיר על מנת שאהיה שותה יין או מטמא למתים או מגלח שערו - הרי זה נזיר ואסור בכלן. מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על הכתוב בתורה תנאו בטל⁹". ובהל' י"ד: "נדד בניור ואמר לא הייתי יודע שהנזיר אסור בין או בטומאה או בתגלחת, ואילו הייתי יודע כן לא הייתי נודד - הרי זה נזיר וחייב בכלן. שהרי הוא היה יודע שאסור עצמו באחד משלשה מינין, וכבר בארנו שאפילו לא נזר אלא באחד מהן אסור בכלן".

כלומר: די בקבלת נזירות חלקית כדי שיתחייב בנזירות שלמה, אך עליו לקבל נזירות כל שהיא. אולם מה יהיה הדין כאשר נזיר אומר במפורש שאינו רוצה להיות נזיר קדוש לה', אלא מקבל עליו לא לשתות יין מסיבות רפואיות, האם הוא קיבל על עצמו אחד מאיסורי הנזירות המחייב אותו בנזירות שלמה? הרי מראש הוא מודיע שאינו רוצה להיות נזיר, וגם את היין אסור על עצמו מסיבות אחרות ולא כחלק מהנזירות? מסתבר שבמקרה זה אין הוא נזיר כלל.

נראה ש"גיר" רפורמי דומה לנזירות כזאת. גם אם יש בו קבלת מצוות מסוימות, הרי הן אינן נתפסות כמצוות שה' ציוה את משה בתורתו. אדם המתגיייר גיור כזה יודע מראש שאין הוא מקבל על עצמו תורה מסיני. אין כאן

8. מקורו בגמ' נזיר י"א א' ועי' תוס' ד"ה דהוי. ועי' תוס' כתובות נ"ו א' ד"ה הרי, ביתר ביאור: כשאמר "הריני נזיר" קיבל עליו נזירות לכל מילי, וכי אמר "על מנת" מטיל התנאי על מה שכתוב בתורה, ובטל התנאי.

9. זו כנראה הגירסה הנכונה, ולא כמודפס: "ולא".

והאפיקורסים והכופרים בתורה בתחית המתים ובביאת הגואל".

כלומר הם אינם חלק מכלל ישראל, שהרי לכל ישראל יש חלק בעוה"ב חוץ מאלו (וכן הפורשים מדרכי ציבור ודומיהם שאף הם הוציאו את עצמם מכלל ישראל). וכאמור לעיל, הגיור עיקרו הצטרפות לכלל ישראל, ואיך אפשר לצרף לכלל ישראל מי שהוציא את עצמו מכלל ישראל?!

ובשלמא יהודי מלידה שאינו מאמין בעקרי האמונה אנו דנים אותו כתינוק שנשבה וכאנוס, ומכיון שישראל שחטא ישראל הוא אנו מלמדים עליו סנגוריה. אך גוי המצטרף אלינו איך אפשר לצרפו כשהוא מנותק בעצם מכלל ישראל?

ובהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ד ה"י) פסק הרמב"ם: "המינים... והאפיקורסין והן שכופרים בתורה ובנבואה מישראל מצוה להרוגן". אמנם למעשה איננו נוהגים כך היום, וכמו שכתב החזו"א (י"ד סי' ב' ס"ק ט"ז):

"שבזמן ההעלם שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה ההורדה (לבור) גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן, אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבונות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת". (ועיי"ש ס"ק כ"ח, וכן דעת מרן הרב קוק שבדורנו כל הכופרים אנוסים הם.)

אולם כל זה בישראל שחטא, אך להכניס לכתחילה לכלל ישראל אנשים שהם בעצם בני מוות, אע"פ שאיננו מבצעים בהם שום עונש, אין מקום לצרפם לכתחילה לכלל ישראל, ואף אם צירפום בדיעבד אין כאן צירוף. כי גוי אינו חייב בעיקרי אמונתנו, וא"כ למה נעשנו ישראל כשהוא בעצם נשאר גוי, ובדיני ישראל הוא חייב מיתה?!

מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה... הלא תראה מה שאמרו: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה מסיני. ולזה נתכונו חכמים באומרום במשנה על גיד הנשה: 'בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו'.

בגמ' בחולין (ק"א ב') מובא: "ולא נקראו בני ישראל עד סיני"¹⁰. זוהי משמעות השבועה שכל אדם מישראל מושבע ועומד מהר סיני, כי חיובנו במצוות מתחיל מסיני. רק מי שעמדו רגליו על הר סיני, או מי שמצטרף להכרה זו, מתחייב במצוות. אך מי שאינו מכיר בתורה מן השמים ובמעמד הר סיני כמעמד מחייב, אינו מצטרף לכלל ישראל ואינו מתחייב במצוות, וא"כ אינו גר כלל¹¹.

ומאחר והרפורמים אינם מכירים בתורה מן השמים שניתנה בסיני אינם דורשים זאת מהבא להתגייר אצלם, ממילא כל מי ש"מתגייר" גיור רפורמי לא מאמין בעצם במתן תורה בסיני, ובלי אמונה זו אין ערך לכל "גיור", כי אינו רואה את עצמו מושבע ועומד מהר סיני, ואינו חלק מכלל ישראל שקיבל תורה מסיני ולפי האמור אינו גר כלל.

4. צירוף כופרים ואפיקורסים לכלל ישראל

הרפורמים כידוע אינם מאמינים בעיקרי האמונה של עם ישראל, חוץ מאמונה בה' (אולי), אין הם מאמינים לא בהשגחה ולא בשכר ועונש, לא בגאולה ולא בתורה מן השמים, ובודאי שלא בנצחיותה של התורה. וכבר פסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ו):

"ואלו הן שאין להם חלק לעולם הבא. אלא נכרתים ואובדין, ויודוין על גודל רשעם וחסאתם לעולם ולעולמי עולמים: המינים

10. אע"פ שהגמ' הקשתה שם על זה, מכל מקום הרעיון לא זז ממקומו, שהמושג כלל ישראל נקבע במעמד הר סיני.

11. על משמעות מעמד הר סיני כנקודת המוצא של כלל ישראל עיין עקידת-יצחק, פרשת נצבים שער תשעים ותשעה, תפארת ישראל למהר"ל פרק י"ז, ובחוסן-יוסף להר"י ענגיל אות י"ב, ובחוות בנימין למר"ר הגר"ש ישראלי ח"ב סי' ס"ז.

ה. "בית דין" רפורמי

1. סמכות

סיבה נוספת שאינה מאפשרת להכיר ב"גיור" זה היא ש"בית הדין" הרפורמי חסר סמכות. לא כל שלושה מישראל יכולים ליטול את השם "בית דין" על דעת עצמם, אלא צריכים הם לקבל מינוי. כך כתבו התוס' בקידושין (ס"ב ב' ד"ה גר צדק), בתירוצם הראשון, שבזמן הזה, שאין סמוכין, שליחותיהו קעבידנן. א"כ, בית דין המקבל גרים חייב לפעול בשליחות בתי הדין הסמוכים בישראל.

"בית דין" רפורמי יש בו תרתי לריעותא:

א. הוא אינו רואה את עצמו כשלוחם של בתי הדין הסמוכים, שהרי הרפורמה כשמה כן היא: אינה רואה עצמה כהמשכיות רצופה של תורת ישראל אשר היא לנו מורשה ממש רבנו ע"ה ועד היום, אלא כיצירה חדשה. ובודאי שאינם רואים את עצמם כממשיכי חז"ל, והפוסקים המקובלים בישראל מדור דור.

ב. בתי הדין הסמוכים לא היו מוכנים מסתמא למנות ב"ד כזה כשלוחיהם - לתקוני שדרתיך ולא לעוותיך¹².

בשר"ת אגרות משה (ני"ד ח"א סי' קנ"ז) דן בשאלת גיורים קונסרבטיביים (שבהם יש מעלה מסוימת לעומת "גיורים" רפורמיים) ופסלם. לדבריו, ביה"ד פסול לדון בגלל שחבריו אינם שומרי מצוות ואינם מאמינים בעקרי האמונה, ואנן סהדי שכל מי שמוכן לשייך את עצמו לזרם זה הרי הוא בחזקת מופקר להרבה איסורין, ולכן אינו ראוי להחשב כדיין כלל וגיורו אינו גיור (ועי' תחומין י"ט עמ' 127).

2. הצורך בבית דין

לכאורה כל הנחתנו שביה"ד פסול לגייר מבוססת על כך שיש צורך בב"ד כדי לגייר.

אולם הא גופא תלוי במחלוקת ראשונים, הסובבת את סוגיית הגמ' ביבמות (מ"ה ב'): "ההוא דקרו ליה בר ארמיותא - אמר רב אסי: מי לא טבלה לנידותה?! ההוא דקרו ליה בר ארמאה - אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו?!"

בתוד"ה 'מי' הקשו מדף מ"ו ב' דגר צריך שלושה, ד'משפט' כתיב ביה. בתירוצם הראשון תרצו, שרק קבלת המצוות צריכה שלושה, אבל לא הטבילה, ובשם יש מפרשים כתבו, דכיון דיודע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי. מבואר בדבריהם, שלכר"ע טבילה אינה צריכה ב"ד. אך לתירוץ הראשון, קבלת המצוות היא עיקר הגיור, ורק היא צריכה ב"ד. לתירוץ השני (יש מפרשים) אין צורך בכלל בב"ד, צריך רק שנדע שהגר טבל. התוס' דוחים שיטה זו, משום שקשה עליה: הרי טבילת נידה היא בלילה ואין משפט בלילה.

מכל מקום שתי דעות הן בראשונים, ובאות הן לידי ביטוי בהלכה הפסוקה בשו"ע (ני"ד רס"ח ג'): הדעה הראשונה שם היא התירוץ הראשון בתוס', שקבלת המצוות חייבת להיעשות בפני ב"ד ולא הטבילה, הדעה השניה היא דעת הר"ף והרמב"ם, שטבילת נידות וטבילת בעל קרי מוכיחים שמן הסתם התגייר כהלכה, דהיינו שטבל בפני שלושה. לדעתם, הטבילה צריכה להעשות בב"ד. (והרמב"ם כתב שבדיעבד עלתה לו טבילה. אך שיטת הרמב"ם בענין זה של טבילת נידה שונה משל התוס' כפי שיתבאר להלן.)

אולם גם לדעת ה"מ בתוס' י"ל שאנן סהדי הוא כמו בב"ד. כך עולה גם מדברי רש"י בגיטין (פ"א ב' ד"ה הן הן): "אין צריך עדות ביאה גדול מזה, ודאי אנן סהדי כיון דגיטי אהדדי לא פרשו זה מזה". אע"פ שצריך עדי קיום על מעשה הקידושין בביאה, 'אנן סהדי' הרי הוא כעדי קיום. וכן משמע משיטת הר"ף והרמב"ם בעדי מסירה לפי הסברו של הר"ן בגיטין פ"ו, שאין צורך

12. סברה כעין זו כתב הג"ר צבי פסח פרנק, הובאו דבריו בספר "פסקי עזיאל בשאלות הזמן" סי' ס"א, ע"פ אור-שמח הל' סנהדרין פ"ב ה"י.

משמע שהפסול לעדות פסול לדון. ובודאי שמי שאינו שומר שבת ואינו מכיר בתורה מן השמים ובמחוייבות למצוות פסול הוא לעדות, לפחות בעניני גיור. לכן הוא פסול גם לגייר, וגיורו אינו גיור כלל.

ו. מהות הגירות - קבלת המצוות או הטבילה

לכאורה המחלוקת בין התוס' לבין הר"ף והרמב"ם היא במהות הגירות - לדעת התוס' מהות הגירות היא קבלת מצוות, ולדעת הרמב"ם היא הטבילה. והרי לעיל (פרק א') הוכחנו מלשון הרמב"ם שאף הוא סובר שמהות הגירות היא קבלת תורה ומצוות, ומדוע אין הוא מצריך ב"ד בקבלת המצוות, הרי זוהי מהות הגירות?

אך כבר הסברנו לעיל שהטבילה לדעת הרמב"ם כוללת בתוכה גם קבלת מצוות. אין זו סתם טבילה לצורך טהרה מטומאה, אלא זוהי טבילה שבה עולה הגר מטומאת העמים ונכנס לקדושת ישראל. וישראל ואורייתא חד הוא, וכשהוא טובל על דעת זו להסתופף תחת כנפי השכינה, הוא מקבל עליו בהכרח גם תורה ומצוות. ולכן, היא הנותנת: לא קבלת מצוות מילולית בלבד עושה את הגיור, אלא רק קבלה מחייבת באמצעות מעשה של טבילה, היא ההופכת את הגוי לגר. לכן יש צורך בב"ד דווקא בטבילה, ולא בקבלת מצוות שאינה מלווה במעשה¹³.

לדעת התוס' קבלת המצוות לפני הטבילה היא העיקר. ולכן יש צורך בב"ד דווקא בזמן קבלת המצוות, כי בטבילה לא מושם דגש על קבלת המצוות. הטבילה היא, כמו שפירשנו, כמעשה הקנין הגומר את הדבר, אך העיקר הוא הרצון להתגייר. מכיוון שעלול להתקבל רושם מוטעה כאילו מעשה הטבילה לכשעצמו דיו, לכן סוברים התוס' שיש לדרוש מהגר קבלת מצוות לפני הטבילה, ושם צריך להיות בב"ד, כי זהו

בעדי מסירה כלל, אלא עדי החתימה מועילים במקומם. ההסבר הוא כמש"כ בקצוה"ח (סי' צ' ס"ק ז' וכן בסי' רמ"א ס"ק א') ש'אנן סהדי' משמשים גם כעדי קיום. א"כ הוא הדין לנידוננו: 'אנן סהדי' משמש כבית דין.

מיהו בתוס' בקידושין (ס"ב ב' ד"ה גר) הביאו בשם הר"ר נתנאל תירוץ אחר, שבגירות נאמר "לדורותיכם" - דמשמע בכל ענין, אפילו שאינן מומחין, "דעל כרחק השתא ליכא מומחין, שהרי אין סמוכין, ו'לדורותיכם' משמע לדורות עולם". לפי הסבר זה אין צורך בשליחותיהו בגיור, אלא כל שלושה הדיוטות מישראל יכולים לשמש כב"ד לגיור. וכן משמע מהרמב"ם שהבאנו לעיל בהל' איסורי ביאה (פ"ג הט"ו) שכתב: "ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו בב"ד הגדול חוששין להן". מבואר בדבריו שלמרות שהיה בב"ד הגדול, והוא בודאי לא הסכים שב"ד של הדיוטות יקבל גרים בניגוד לדעתו, בכל זאת חל גיורם של בתי הדין של ההדיוטות. כנראה גם הרמב"ם סובר כר' נתנאל, שגזרת הכתוב היא מ'לדורותיכם" שכל בב"ד של ג' יכול לגייר, ולא דווקא מומחין. ואכן באור שמח (הל' אס"ב פ"ד ה"ג) הוכיח מכאן שהרמב"ם פסק כר' נתנאל, ולא כת' הראשון בתוס'.

מיהו, גם אם נניח שכל בב"ד של הדיוטות כשר לקבלת גר, מכל מקום אם הוא בב"ד פסול אין עליו שם בב"ד כלל, ואפילו לב"ד של הדיוטות לא יחשב. כגון: מחללי שבתות, הפסולים לכל התורה, בודאי שאין להם אפילו שם של הדיוטות, ואינם יכולים להחשב לב"ד. עי' רמב"ם הל' סנהדרין (פ"ב ה"ד):

"ואסור לאדם חכם לשבת בדין עד שידע עם מי ישב, שמא יצטרף עם אנשים שאינן הגונים ונמצא בכלל קשר בוגדים, לא בכלל בית דין".

ובמס' נידה (מ"ט ב'): "כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון" -

13. כעין זה כתב בחמדת-שלמה סי' כ"ט.

צריכה לבדוק את עצמה מחוצצי טבילה, וחזקה על "ביה"ד" הרפורמי שאינו יודע כלל מהלכה זו, ולא העמיד את הטובלת על הצורך בכך. היא בוודאי טבלה כמות שהיא, והרי היא בחזקתה שיש עליה כמה חציצות שלא הסירה אותן.

אמנם י"ל שכל החציצות האלו הן מיעוט, ואפילו אם הן מיעוט המקפיד, מדאורייתא הן אינן פוסלות - וא"כ לפחות מהתורה טבילתה טבילה. אמנם יש מהראשונים הפוסלים מהתורה גם מיעוט, אע"פ שאינו מקפיד, אם הוא על בשרו¹⁴. יתכן שאפילו החולקים וסוברים שמהתורה אין חציצה במיעוטה פוסלת, מ"מ בטבילת גר יחמירו יותר - עי' רמב"ם הל' מקוואות (פ"ב הל"ב) שהחמיר בטבילת גר כמו לטהרות¹⁵.

אפילו אם כל אלו הן דעות מיעוט, ולחומרא יש לחוש שטבילתה הועילה להכניסה ליהדות, לפחות מהתורה, י"ל שמכיון שהטבילה צריכה להעשות בפני ביה"ד, אין הטבילה מועילה אלא א"כ נעשתה על דעת ביה"ד. ומכיון שמדרבנן טבילתה פסולה, לא נעשתה הטבילה על דעת ב"ד. ממה נפשך, אם ביה"ד יודע הלכות ופועל על דעת רבנן ובשמים, כשהגיוורת לא טבלה על דעת ביה"ד ומשלחיהם אין גיוורה גיור. ואם תמצוי לומר שביה"ד הוא של הדיוטות גמורים שאינם יודעי דת ודין, ואינם רואים עצמם כמי שפועלים על דעת רבנן ובשמים, הרי הפקיעו מעצמם שם ב"ד, הם פסולים לדון, וגיוורם אינו גיור¹⁶ (ועיין דעת כהן סי' קנ"ג).

ח. גוי שקיבל עליו לשמור שבת

לאחר שהוכחנו שה"גיורת" הנ"ל הינה נכריה,

העיקר. אמנם עדיין זקוקים לטבילה, כדי שקבלת המצוות תיכנס לתוקף מחייב.

אולם בשר"ת בית-מאיר (סי' י"ב) כתב לכאורה להיפך:

"הודעת מצוות וקבלתם אינם עיקר הגירות, כי ידוע לגמרא מסברא דצריך עכ"פ מעשה קדושה בגופו... ותוך הקבלת מצוות שמקבל עליו המילה והטבילה. ומפני שמקבל עליו המעשה קדושה שבגופו, די אם הוא בשלושה, אף כי נעשה אד"כ בינו לבין עצמו".

אולם גם דבריו, שכאילו תיתכן גירות ללא תורה ומצוות כלל ועיקר, אינם מובנים - הרי הוא מדבר מפורשות על "קדושה שבגופו", שהוא נעשה מגוי ליהודי קדוש, ובהכרח התורה והמצוות הן המקדשות! על כרחך, יש בכך דמיון לקנין: כשם שעיקרו של הקנין הוא גמירות הדעת, וללא מעשה קנין אין גמירות דעת, כך גם בגיור - קבלת מצוות ללא טבילה, כמוה כרצון לקנות ללא מעשה קנין. הטבילה היא הגומרת, כי רק על ידה הוא מתקדש בקדושת היהדות. כיון שכך, לדעת בעל בית-מאיר יש צורך בב"ד דוקא בגמר הדבר, בטבילה, או לפחות כשהוא מקבל בפני ב"ד לטבול (כמשי"כ הרמב"ן והנמ"י, שקבלה בב"ד לטבול מועילה), כי ע"י כך הטבילה נעשתה על דעת ב"ד. אולם ברור כשמש שטבילה פירושה, גם לדעתו, מעשה המבטא את גמר ההחלטה להתנהג כישראל לכל דבר ע"י קבלת תורה ומצוות כהלכה.

ז. טבילה שלא כהלכה

יש להוסיף עוד שמשמא טבילה שנעשית לעיני "בית דין" רפורמי אינה עולה כהלכה. הטובלת

14. כן דייקו באנציקלופדיה-תלמודית ערך חציצה הע' 129 מפסקי הרי"ד לטובה ו' א'. בגור-אריה עירובין ד' ב' כתב כן במפורש, וכן משמע מדברי הרי"ד עירובין ד' ב', ואו"ז בשם רש"י ח"א סי' שס"ג אות ח' - עי' אנצ' תל' שם הע' 131.

15. וע"ש שהראב"ד השיג ותמה עליו, למה הקיש גר לטהרות. וי"ל שלדעת הרמב"ם טבילת גר היא כניסה לקדושת עם ישראל, לכן דינה כקדשים ולא כחולין.

16. אמנם דעת התוס' קידושין ס"ב ב' ד"ה 'גר' שאין צורך בשלושה בשעת הטבילה, וכנ"ל בפרק ה', אך גם לדידם צריכים שלושה בזמן קבלת המצוות - ב"ד שיותר על קבלת מצוות לאו ב"ד הוא, וגר שלא קיבל עליו מצוות אינו גר, וכנ"ל.

מאיסור נבלות". משמע שגר תושב יכול לקבל על עצמו את רוב מצוות התורה. ומכיון שלא קיבל על עצמו את כל המצוות, אין לו דין גר צדק אלא גר תושב. ומשמע שהלכה זו היא גם לשיטת הרמב"ם וגם לשיטת רש"י. שאם גוי מקבל ע"ע מצוות מתורת ישראל הוא רשאי לעשות כן, אפילו במצות שבת (ועיין מש"כ בסימן הקודם).

וצ"ע אם בזה"ז, שאין מקבלין גר תושב, האם יכול גוי להתחייב במצוות נוספות מעבר לז' מצוות ב"נ? מסתבר לומר שבזה"ז, שאין בי"ד יכול לקבל גר תושב, אין גם אפשרות לקבל מצוות מסוימות. ואפילו לשיטת הראב"ד (הל' ע"ז פ"י ה"ו) שמוותר לגר תושב לגור בא"י בזה"ז, אולם אין כיום בי"ד שיקבלו גר תושב. ואם כי יתכן שגוי ירצה לקיים מצוות נוספות, אולם קבלה בבי"ד אין כאן, כי אין לנו כיום בי"ד מוסמך לקבל גר תושב.

בנידון דידן לא היה גם בי"ד שבפניו קיבלה על עצמה לשמור שבת, אלא נהגה כך מעצמה. גם אם נניח שהיא רשאית לקבל על עצמה שמירת שבת, חיוב אין כאן, והרי היא פטורה מלשמור שבת. וא"כ רשאית היא לטוס בשבת.

ט. גוי המסייע לישראל לעבור עבירה

אך עדיין השאלה היא, האם מותר לה לטוס במטוס שישראלים מטיסים אותו בשבת? גוי אינו עובר על "לפני עיור לא תיתן מכשול". קל וחומר שאין בו איסור מסייע לדבר עבירה, מה גם שמסייע לדבר עבירה יסודו בחיוב תוכחה ובערבות שכל ישראל ערבין זה בזה¹⁷. כיון שגוי אינו ערב לישראל, א"כ אין הוא חייב להימנע מלגרום לכך שישראל אחר יחלל עבורו שבת. כל זה נכון מן הדין, אבל נראה שמכיון שגויה

צ"ע מה דינה לאחר שהיא נוהגת לשמור שבת - האם היא חייבת בשמירת שבת למרות שהיא נכריה? לכאורה, אדרבה, הרי גוי ששבת חייב מיתה? ולא היא! לא כל גוי ששבת חייב מיתה, יתכן מצב שגוי מתחייב לשמור שבת. כך נשמע מדברי הרמב"ם הל' מלכים (פ"י ה"ט"ו):

"וכן עכ"ס ששבת אפילו ביום מימות החול - אם ענשאהו לעצמו כמו שבת, חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר: אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן. אלא, או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או ינמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ב"נ שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה".

משמע שאם הגוי אינו מחדש דת, אלא שומר שבת משום שהוא רוצה לקיים מצוה זו כישאל מותר. שהרי גם את שבע מצוות בני נח הוא חייב לקיים רק משום שנאמרו למשה מסיני (שם, סוף פ"ח). לכן, אימוץ מצוות מתורתנו הקדושה אינה דת אחרת, חלילה.

אלא שמדברי רש"י (סנהדרין נ"ח ב' ד"ה אמר רבינא) משמע שחולק על הרמב"ם. וכן משמע מדברי הגמ', שלמדה איסור זה מ"יומם ולילה לא ישבותו" (עי' רמ"ה שם ומאיר), א"כ ספק אם אפשר לסמוך על דעת הרמב"ם ולהתיר לגוי לשבות בשבת. אולם גם לדעת רש"י יש מקום לומר שגוי יכול להתחייב בשמירת שבת. ואכן בעל משנה-ברורה כתב בביאור הלכה (סי' ש"ד ד"ה א"י גמור), שאם גר תושב קיבל על עצמו משעה שהתגייר עוד מצוות, מלבד השבע, חלה קבלתו והא חייב לשמור שבת. סמך לסברה זו הביא מע"ז (ס"ד ב'): "איזהו גר תושב?... אחרים אומרים: כל שקיבל עליו כל המצוות חוץ

ועי' שו"ת אגרות משה י"ד ח"א סי' קנ"ז, שגר שלא קיבל עליו מצוות אינו גר כלל, אפילו בדיעבד, וכן פסק במנחת יצחק ח"ו סי' ק"ו.

17. זוהי כנראה דעת הש"ך בי"ד סי' קנ"א ו', שמוותר לישראל לסייע לומר שדינו כגוי לעבור עבירה - עי' שו"ת אבני-נזר י"ד סי' קכ"ו. וא"כ ה"ה להיפק, שמוותר לגוי לסייע לישראל. ועי' לעיל סי' כ"ג.

לישראל לעבור עבודה עבירה, ולכן עדיף שתטוס בחברה זרה.

זו עומדת להצטרף לעם ישראל כהלכה, אע"פ שמצד הדין אין לה כרגע שום אחריות כלפי אדם מישראל, ההגנות מחייבת שלא תסייע

סימן כט

גרמא או אמירה לנכרי בשבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. הטלת מום בבכור
- ב. בקניינים
- ג. בין קניינים לשבת בדין גרמא
- ד. בין גרמא לאמירה לנכרי בשבת ובקניינים
- ה. דעת החלקת יואב ביחס שבין גרמא לאמירה לנכרי
- ו. דעת הגר"פ פרנק
- ז. דעת הגר"ש ישראל

סיכום

שאלה

בשעת הדחק כאשר עומדת בפנינו הברירה בין שימוש בגרמא לאמירה לנכרי, מה עדיף?

א. הטלת מום בבכור

בש"ת רעק"א (סוף סי' ס"ד) הביא הר"מ וויל ראייה מהרא"ש (ב"מ פ"ז ס"ו) שאמירה לנכרי להטיל מום בבכור אסורה לכל היותר מדרבנן, בעוד שגרמא במקרה זה אסורה מהתורה (כמבואר בביצה כ"ז ב' שנאמר "כל מום"). משמע שאמירה לנכרי קלה יותר מגרמא. ורעק"א הקשה עליו מכיבוי דליקה בשבת (שבת ק"כ) שאסור לומר לנכרי לכבות במפורש, אלא כל המכבה אינו מפסיד, בעוד שגרמא מותר. הרי לנו שאמירה לנכרי חמורה מגרמא.

בש"ת זכר יצחק לר' איצ'לה מפוניבז' (סי' נ"ד) חולק על הגרעק"א וסובר שגרמא ואמירה לנכרי שוין. כי גם אמירה לנכרי היא מעין גרמא,

שהוא גורם לבכור שיעשה בו מום ע"י נכרי. ודייק מלשון הרמב"ם בהל' בכורות (פ"ב הל' ח') שכתב:

"הרגיל לבכור שיפול בו מום, כגון שנתן דבילה על אזנו, עד שבא כלב ונטלה וחתך אזנו... או שאמר לנכרי להטיל בו מום, הרי זה לא ישחוט עליו".

מבואר איפוא בדבריו שגרמא ואמירה לנכרי שוין. (הרמב"ם לא הביא את המקור לאיסור הטלת מום ע"י גרמא מ"כל מום" וכתב המנ"ח (מצ' רפ"ז) שלהלכה סובר הרמב"ם שהטלת מום ע"י גרמא אסורה רק מדרבנן. עכ"פ גם גרמא וגם אמירה לנכרי איסורם מדרבנן, ושניהם שוין בחומרתם). ולפ"ז יתכן שיש לפנינו מחלוקת ראשונים, לדעת הרמב"ם גרמא ואמירה לנכרי - שוין, ולדעת הרא"ש - יתכן שגרמא חמורה יותר מאמירה לנכרי (כי אם נאמר שגם הרא"ש סובר שגרמא בהטלת מום בבכור אינו אלא מדרבנן נמצא שגם לדידה שניהם שוין).

ב. בקניינים

בתוס' בקידושין (כ"ו א' ד"ה איתמר) פירש רבנו משולם שפיל נקנה בחבילי זמורות ע"י שמגביהין לפיל חבילי זמורות, שהם מאכל לפילים, והוא קופץ ומגביה את עצמו מן הארץ ואוכלן. ומצינו הגבהה דומה לזו בחולין קמ"ב א' שטורפים על הקן והציפור מגביהה את עצמה ונקנית בכך. ומכאן למד הקצות (סי' רע"ג ס"ק ד') שהמניח פתיון לדגים והם נמשכים ובאים מאליהם קנאם במשיכה. ומדבריו עולה שגם כאשר הפתיון מונח בים, והדייג איננו כאן, נקנו הדגים בגרמא. הנתיבות שם חולק עליו וסובר

מדרבנן הוא נחשב כאילו עשה את המעשה בעצמו מכיון שהגוי נחשב כשלוחו (ערש"י שבת קנ"ג א' ד"ה מאי טעמא ועי' להלן סוף פרק ה').

וילה"ק על חילוק זה מהסוגיה בב"מ ח' ב' שהשוותה קניין לכלאים:

"רכוב עדיף דהא תפיס ליה, או דילמא מנהיג עדיף דאזלא מחמתיה? א"ר יוסף, אמר לי רב יהודה נחזי אנו, דתנן: המנהיג סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים. ר"מ פוטר את היושב בקרון."

ולדברינו, מה עניין קניין אצל כלאים? כלאים הוא איסור המוטל על האדם ואילו קניין הוא מעשה בעלות הנעשה בבהמה הנקנית. ומהשוואת הגמ' זה לזה משמע שאם גרמא מועיל לחייב בכלאים הוא מועיל גם לקנות את הבהמה. ועכ"ל שהשיבה הסטטית על הבהמה אין בכוחה לקנות. עי' ב"י חו"מ סי' קצ"ז שהבהמה צריכה לזוז קצת מחמתו וכן כתב הרש"ש בדעת רש"י (ב"מ ח' א' ד"ה דרכוב). ובכלאים פשוט שהבהמות צריכות לזוז מחמתו, שאל"כ לא עבר על חרישה בכלאים. וא"כ ה"ה לענין שבת.

והנלענ"ד לומר אע"פ שהגמ' השוותה כלאים לקניין אין להשוות שבת אליהם. הנה הרמב"ם פסק (בפ"ב מהל' מכירה ה"ו) שרכוב קונה, וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' קצ"ז ס"ג) וביאר שם הגר"א שהרמב"ם לשיטתו שפסק בהל' כלאים (פ"ט ה"ט) שהיושב בקרון לוקה, כרבנן לפי הנוסחא הנ"ל, ולא כשמואל בב"מ שם שלדעתו חכמים הם הפוטרים ור"מ הוא המחייב. ומכיון שהלכה כחכמים, הוא פטור מכלאים וממילא גם לא קונה.

ובאותו סעיף בשו"ע מובאת ההלכה שהמנהיג בהמה בקול קונה. והביא הגר"א ראייה לכך מקידושין (כ"ב ב') "קורא לה והיא באה קונה", וכן' יוחנן בב"מ צ' ב' שהנהיגה בקול וחסמה בקול לוקה. וקשה לכאורה, הרי בחסימה בקול נחלקו ר"י ור"ל, ולר"ל לא לוקה, ולדבריו צ"ל שקורא לה והיא באה לא קונה. והרי זו

שרק כאשר האדם מחזיק בידו את העצים, או את הפתיון, וההגבהה נעשית מכוחו קנה, אך במניח את העצים או הפתיון והולך לו והקנין נעשה ע"י גרמא בעלמא לא קונה.

נמצא איפוא שהקצות סובר שגרמא בקנין קונה והנתיבות סובר שאינו קונה. ובאמירה לנכרי סברותיהם מתהפכות מן הקצה אל הקצה. בשו"ת אבני מילואים (לבעל קצה"ח, סי' כ"ה) כתב שהאומר לנכרי להגביה או למשוך עבורו אינו קונה (עי"ש שהשוה קנין ע"י פועלים שלא כיוונו לקנות לשליח גוי, ומצינו סימוכין לדעתו שקנין ע"י פועלים שלא כיוונו לקנות אינו מועיל ברשב"ם ב"ב פ"ה ב' ד"ה 'בין' שמשך פועליו לרשותו כשהם נושאים פירות לא קנאם עי"ש). ואילו הנתיבות בסי' קפ"ח סובר שמשכיח ע"י נכרי קונה. נמצא איפוא שלדעת הקצות אמירה לנכרי נחשבת פחות מגרמא, מבחינת התייחסות המעשה לעושה, ולדעת הנתיבות להיפך, אמירה לנכרי נחשבת כמעשה ישיר, המתיחס לעושה יותר מאשר גרמא. (מיהו מהנתיבות קשה להסיק מסקנה ברורה, כי בתשובתו שבסי' קצ"ב משמע שסובר שקנין ע"י אמירה לגוי אינו מועיל וצ"ע לישב את הסתירה בדבריו). לדעת הקצות הדברים ברורים: אמירה לנכרי מתייחסת פחות לעושה מאשר גרמא, וא"כ ה"ה בשבת אמירה לנכרי קלה יותר מגרמא.

ג. בין קניינים לשבת בדין גרמא

מיהו נלענ"ד שיש לחלק בין קניינים לבין שבת. בקניינים יש צורך במעשה בעלות ולכן גרמא עדיפה מאמירה לנכרי. כי נכרי אדעתא דנפשיה קעביד והקניין מתייחס אליו ולא לישראל. ושליחות אין בנכרי וא"א לייחס את הקניין למשלח. (בעוד שליח ישראל לישראל, שלוחו כמותו, וכשהשליח קונה כאילו המשלח עצמו קונה. משא"כ בנכרי). משא"כ בגרמא, המעשה מתייחס יותר לגורם והקניין נעשה על ידו. אולם כדי לעבור על איסורי שבת צריך לעשות מעשה בגופו וכשעושה ע"י גרמא לא עשה את המעשה בעצמו, אך כשאומר לגוי לעשות מלאכה בשבת,

בכלאים, והומרה. ומשום כך נחשב דיבור למעשה. וזו כוונתו של הספרי בדרשתו "יחדי" לומר שעיקר האיסור הוא שהשור והחמור נהוגים יחדיו, ולכן כל הגורם לכך עובר עבירה ואפילו בדיבור בעלמא, מכיון שעיקר האיסור הוא העובדה שהם יחדיו, והדיבור שגרם לכך נחשב למעשה. והוא הדין בחסימה. האיסור הוא שהבהמה לא תיחסם. וכיצד גרם לכך האדם שהיא תיחסם לא חשוב כל כך, כי התוצאה היא החמורה, ולכן גם חסימה בקול נחשבת למעשה. וראיה מהרביץ לה ארי (ב"מ צ"ב) שהגמרא מונה זאת 'חסימה מעלייתא'. (וסברה כעין זו כתב נקוה"כ בי"ד סי' קצ"ח על הט"ז ס"ק כ"א לחלק בין ניקף לבין שבת). ובזה נחלקו ר"מ ורבנן. הסברה שהסברנו לעיל נכונה רק אליבא דרבנן. הם סוברים שהעיקר הוא התוצאה ולכן יושב בקרון אע"פ שלא עשה מעשה, מכיון שהשור והחמור הלכו מחמתו נחשב לעושה מעשה ולוקה. אך ר"מ חולק עליהם וסובר שמכיון שהוא לא עשה מעשה אינו לוקה. שמואל סבר כסברתו של ר"מ, ולדעתו חכמים הם הסוברים כן והלכה כמותם. אך ר' יוחנן חולק וסובר כחכמים, לפי גרסתנו, שהתוצאה היא הקובעת את גדר המעשה וכנ"ל.

ולפי"ז דרשת הספרי "יחדי" היא אליבא דרבנן וכו' יוחנן, שעיקר האיסור הוא שהשור והחמור יחדיו, ור"מ אכן יחלוק על הספרי ויסבור שהתוצאה לא מעלה ולא מורידה, ומכיון שהאדם לא עשה מעשה אינו לוקה. ר"ל אף הוא סובר כשמואל וממילא כר"מ. ולכן לא קשה עליו מהספרי, כי ר"מ חולק על דרשת הספרי והוא סבר כוותיה. וכן לא קשה עליו מקידושין (כ"ב ב') מקורא לה והיא באה. ברייתא זו סוברת כרבנן שבמקום שהתוצאה היא העיקר גם גרמא נחשב למעשה ובקניין העיקר הוא שיעשה מעשה בחפץ הנקנה שעל ידו יצא החפץ מרשות אחת לרשות אחרת. ואכן ר"ל, הסובר כר"מ, סובר שר"מ חולק על ברייתא זו ולא קונה בקול.

ברייתא מפורשת בקידושין וקשה ממנה על ר"ל?
ועוד, מה עניין זה לזה? ר"י ור"ל נחלקו בחסימה בקול אם עקימת שפתיו היא מעשה או לא ומה עניין מעשה באשר לחיוב מלקות אצל קניין?

ועוד, הרמב"ם פסק כר' יוחנן (פ"ט מהל' כלאים ה"ז) וזו לשונו:

"אחד החזורש או הזורע או המושך בהן עגלה או אבן כאחד ואפילו משכן כאחד או הנהיגן כאחד ואפילו בקול – לוקה, שנאמר 'יחדי' מכל מקום". ומקורו בספרי. וקשה מברייתא זו על ר"ל, הסובר שעקימת שפתיים אינה כמעשה ולא לוקה, והרי גזירת הכתוב מפורשת שעקימת שפתיים נחשבת למעשה ולוקה?

ובתוס' (ב"מ צ"ב ד"ה ר' יוחנן) הקשו על טעמו של ר' יוחנן שעקימת שפתיים היא מעשה ממה שאמר הוא עצמו בשבועות (כ"א ב') ותמורה (ג' ב') שכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע, מימר ומקלל בשם. וקשה, הרי כל אלו יש בהם עקימת שפתיים ויש בהם מעשה לדעתו, ומדוע מחשיבים ר' יוחנן כלאו שאין בו מעשה? ותירצו דלא קאמר ר' יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא, משום דבדיבוריה קעביד מעשה, שהולכת ודשה בלי אכילה, או שמונהגת בכלאים. (ודומה לזה תירץ המ"מ בדעת הרמב"ם בפ"ג מהל' שכירות, אלא שהוסיף סברה נוספת שכל לאו שאפשר לעבור עליו בקום ועשה נחשב ללאו שיש בו מעשה. ולענ"ד לא אמר המ"מ כלל זה אלא כאשר בדיבוריה קעביד מעשה. שמכיון שאפשר לעבור את העבירה ע"י מעשה, גם כשעושה מעשה בדיבור הוא נחשב למעשה.)

ולפי"ז ההגדרה של מעשה לעניין מלקות אינה תלויה רק באדם העובר את העבירה, אלא גם בתוצאות וכאשר יש תוצאה מעשית גם עשייתו של האדם נחשבת למעשה. ומשום כך בחסימה, בכלאים ובתמורה, ע"י דיבורו נוצרת תוצאה מעשית, שהבהמה נחסמה, הונהגה

ד. בין גרמא לאמירה לנכרי בשבת ובקניינים

נמצא איפוא שלפי ההלכה במקום שהתוצאה היא העיקר גם גרמא נחשב למעשה. ובשבת ק"כ ב' מבואר שגרמא בשבת מותר. שנאמר: "לא תעשה כל מלאכה" עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי. התורה הקפידה על כך שהאדם לא יעשה מלאכה בשבת, ולא שהמלאכה לא תיעשה. (אדרבה, חכמים תיקנו שאדם יהנה מאור וחום הבורעים מאליהם בשבת, כי התורה לא אסרה אלא על האדם: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם". אך אש הבורעת מאליה - רצויה. וזהו עומק ההבדל בין התורה לבין הקראות שזיפה את כוונת התורה). וצ"ל שה"ה במחיקת השם (עיין שבת שם) חומרת האיסור היא בכך שאדם מעז למחוק את השם הקדוש. המרידה והחוצפה כלפי שמיא היא החמורה, ולא התוצאה שהשם נמחק. ולכן מחיקת השם לשם תיקון אינה אסורה כי אין כוונתו למרוד בה' (עיין י"ד סי' רע"ו סי"א בהג"ה) וכמו"כ מחיקת השם להשכנת שלום בין איש לאשתו. ומשום כך גרמא מותר.

נמצא איפוא שאין סתירה בין הגמ' בב"מ ח' ב' לבין מה שחילקנו בין קניין לשבת. הגמ' בב"מ משהו כלאים לקניין. ואכן בשניהם התוצאה היא העיקר ולכן גרמא נחשב למעשה. אך בשבת שביתת האדם היא העיקר ולכן גרמא מותר. ולפי"ז גם ההשוואה לאמירה לנכרי. בקניין - אמירה לנכרי אינה קונה בעוד שגרמא קונה. כי בגרמא - המעשה הנעשה בחפץ הנקנה מתייחס לקונה והוא נחשב לעושה מעשה הקניין. משא"כ באמירה לנכרי שאדעתא דנפשיה קעביד ואין קניינו מתייחס למשלחו כי אין שליחות לנכרי. (ועיין קידושין כ"ב ב' חילוק בין בהמה שקורא לה והיא באה - קנאה, לבין עבד ושפחה שקרא להם והם באו - לא קנאם כי אדעתא דנפשיהו אזלי.) ואין מקניין ראייה לשבת. כי בשבת הסברה יכולה להתהפך. גרמא מותר, מכיון שלא עשה מעשה בעצמו, אלא רק גרם והמלאכה נעשית מאליה. ובשבת אם לא עשה מעשה בעצמו - מותר. ולעומת זאת אמירה לנכרי יש בה שבות,

כי חז"ל גזרו על אמירה לנכרי, או משום "ודבר דבר", שעצם הדיבור אסור (ערש"י ע"ז ט"ו א' ד"ה כיון דזבינה), או שע"י שאומר לנכרי לעשות מלאכה הוא עלול לעשות מלאכה גם בעצמו (וזו כוונת רש"י בשבת קנ"ג א' ד"ה מאי טעמא שרי ליה למיתב לנכרי והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת, שהרי אין כוונתו לשליחות ממש. א. אין שליחות לנכרי. ב. בשבת לא שייכת שליחות, כי סר"ס הוא עצמו נח. אלא כוונתו לומר כנ"ל שמכיון שהגוי פועל עפ"י ציווי ובשליחותו, יש חשש שאדם יאמר מה לי שלוחי מה לי עצמי, ויבוא לידי מלאכה בשבת. וכן כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' שבת ה"א: "ודבר זה אסור מד"ס כדי שלא תהיה השבת קלה בעינין ויבואו לעשות בעצמן").

ה. דעת החלקת יואב ביחס שבין גרמא לאמירה לנכרי

בשו"ת חלקת יואב (חלק ח"מ סי' א') דן בגרמא בקניינים. לדעתו גרמא בקניינים לא קונה, וזה שקורא לה והיא באה קונה הוא משום שעקימת שפתיו נחשבת למעשה ולוקים עליה. והביא ראייה מב"מ ח' ב' שרכוב לא קונה ופירש שם הר"ן שגרמא לא מועיל בקניין. וכן קניית פיל ע"י זמורות הוא קונה רק כשהפיל קופץ ואוכל את הזמורות כאשר האדם מחזיק אותן בידיו. אך אם הניח כלונס והלך לו ובא הפיל וקפץ לא קנה (כדעת הנתיבות ולא כהקצות). ומאחר שגרמא בקניין לא קונה גם אמירה לנכרי לא קונה. כי אמירה לנכרי מתייחסת פחות אל האדם מאשר גרמא וכדמוכח מהרא"ש בב"מ (פ"ז סי') שאמירה לנכרי בכבוד אסורה רק מדרבנן בעוד שגרמא אסור מהתורה. זה חלק מדבריו.

ויש להעיר על דבריו:

א. לדעתו, מכיון שאמירה נחשבת למעשה לכן קונה באמירה (כשקורא לבהמה והיא באה), בעוד שהסברה הפוכה, אמירה לכשעצמה אינה מעשה, ורק בגלל שהיא יוצרת תוצאה מעשית היא קונה וכמו שכתבנו. ולדבריו

שפירש את התוס' באופן אחר, ועי' תומים שם. מיהו הרמב"ם כתב בהל' רוצח פ"ב ה"ב שרק השוכר להרוג חייב בד"ש וי"ל) וגרמא בניזיקין אסור. הרי לנו שגרמא חמור יותר מאמירה. מיהו גם כאן יש לומר כמו שכתבנו לעיל שרק בניזיקין אמרו גרמא אסור בגלל הנזק שנגרם לזולת, אך בשבת שהאיסור הוא על האדם שלא יעשה מלאכה ולא על התוצאות יתכן לומר להיפך שגרמא קל יותר מאמירה לנכרי, שאסורה משום שבות.

ז. דעת הגר"ש ישראלי

ומר"ר הגר"ש ישראלי (חוות בנימין ח"א סי' כ"ז) הוכיח שגרמא קל יותר מאמירה לנכרי מזה שגרמא מותר בשבת לרוב הראשונים גם כשאין הפסד (ורק ר' יואל, הובא במדרכי שבת פרק כל כתבי, סובר שגרמא הותר רק במקום הפסד) בעוד שאמירה לנכרי הותרה לרוב הראשונים רק בשבות ובמקום הפסד, וכך ההלכה. וזו ראייה חזקה. ועל כרחנו לומר איפוא שכל המקומות שבהם מצינו להיפך, שגרמא חמור יותר מאמירה לנכרי, כגון בבכור ובקניינים, הוא משום ששם התוצאה היא העיקר ולכן גרמא חמור יותר כי התוצאה מתייחסת לעושה, בעוד שבאמירה לנכרי המעשה מתייחס לנכרי. אך בשבת גרמא קל יותר וכמו שכתבנו בשם הרמב"ם שבאמירה לנכרי יש חשש שמא יבוא לעשות בעצמו, משא"כ בגרמא.

ואם יבוא הטוען ויטען טענה שבזמן חז"ל לא גזרו על גרמא, כי דרך זו היתה נדירה ביותר ומצאנוה רק במכבה ע"י קנקנים וכדו' ולכן לא גזרו עליה. אך בימינו שבאמצעות מכשירים שונים ניתן לעשות כמעט כל מלאכה ע"י גרמא, יש לגזור גם על גרמא, שמא יבוא לעשות את המלאכה כדרכה ותמצא השבת מחוללת חלילה. אף אתה אמור לו שאין לנו ב"ד גדול שיכול לגזור גזירות חדשות. ודיינו בסברת ר' יואל שלא התיר גרמא אלא במקום הפסד. ואכן אין להשתמש בהיתר של גרמא בצורה גורפת, אלא לשקול כל מקרה ומקרה לגופו, ורק במקום צורך

קשה, נניח שדיבור כמעשה, אך מדוע יועיל קניין בגרמא?

ב. רכוב קונה לדעת הרמב"ם והשו"ע.
ג. הרא"ש אכן סובר שאמירה לנכרי בבכור אסורה רק מדרבנן, אך מנין לנו שגם בקניין יסבור שאמירה לנכרי אינה נחשבת כגרמא, אולי קניין שונה מבכור וכל גרמא אפילו באמצעות נכרי יקנה?

ו. דעת הגרצ"פ פרנק

ובשו"ת הר צבי להגרצ"פ פרנק (יר"ד סי' רמ"א) הביא בשם יד אליהו (מקאליש) שאמירה חמורה מגרמא שהרי בשליחות, שהיא אמירה גרידא, אין שליח לדבר עבירה, ואם השליח אינו בר חיובא (או שוגג לסוברים שגם בשוגג המשלח חייב, עיין תוס' קידושין מ"ב ב' ד"ה אמאי) המשלח חייב, אע"פ שבגרמא פטור. והגרצ"פ דחה ראייתו, ששליחות שונה, כי התורה חייבה את המשלח בדיני שמים, כלומר אפילו בשליח לדבר עבירה התורה רואה גם במשלח אחראי לעבירה כי הוא שלחו, אך אמירה גרידא, שאין בה שליחות, גרועה מגרמא, שהרי בגרמא עשה מעשה ובאמירה בלבד לא עשה שום מעשה (ויש להביא סימוכין לדבריו מעירובין ס"ו א' ו'לא שאני לך בין שבות דאית בה מעשה לבין שבות דלית בה מעשה'!!)

ולענ"ד יש לדחות את ראיית הגרצ"פ עפ"י מה שכתב הגר"א בחו"מ (סי' ל"ב ס"ק ב') שאין ללמוד משליח להריגה לשליח לדבר עבירה אחר, כי שפיות דמים חמורה יותר, שהרי לא רק לרצוח אסור, אלא אדרבה חייבים להציל את הנרצח, שנאמר "לא תעמוד על דם רעך" וק"ו שאסור לומר לשליח להורגו. ולכן המשלח את חברו להרוג אדם, אמנם אינו חייב מדין רוצח, כי אין שליח לד"ע, אך חייב לפחות מדין "לא תעמוד על דם רעך". ולכן המשלח חייב בדיני שמים. אך באומר לחבירו לעבור עבירה אחרת פטור המשלח אף מדיני שמים (ורק שוכר עדי שקר חייב כי מן הסתם ישמעו לו כי קיבלו את שכרם - עי' תוס' ב"ק נ"ו א' ד"ה 'אלא'. ועי' קצה"ח סי' ל"ב ס"ק א'

חמורה מגרמא.
 ר' איצ'לה מפוניבז' משווה ביניהם.
 הקצות סובר שגרמא חמור מאמירה לנכרי,
 אולם רק בקניינים, (ומסתבר שבשבת לא יסבור כן)
 היד אליהו (מקאליש) סובר שאמירה לנכרי
 חמורה מגרמא.
 הגרצ"פ פרנק חולק עליו ולדעתו אמירה קלה
 מגרמא.
 הגר"ש ישראלי סובר שאמירה חמורה מגרמא
 וכדבריו מסתבר.

גדול, כגון הפסד מרובה, צער גדול וכדו' יש
 להתיר גרמא.
 (עם הכנסת ספר זה לדפוס, יצא ספר מנחת שלמה ח"ב
 להגרש"ז אוירבך, ובס' כ"ד שם פסק אף הוא שגרמא קל
 יותר מאמירה לנכרי. ע"ש).

סיכום:

הר"מ וויל סובר שאמירה לנכרי קלה יותר
 מגרמא.
 ר' עקיבא אייגר סובר להיפך, שאמירה לנכרי

סימן ל

בנין ישוב בא"י ע"י גוי בשבת

שאלה*

האם מותר היה להרשות לבנות את המבנים ע"י
 פועלים גויים גם בשבת?

א. אמירה לנכרי הותרה משום ישוב א"י

במסכת גיטין ח' ב':

"הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוורי ירושלים.
 למאי הלכתא? אמר רב ששית לומר שכותבין עליו
 אותו ואפילו בשבת... ה"נ אומר לעובד כוכבים
 ועשהו. ואע"פ דאמירה לעכו"ם שבות; משום
 ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן".

ולכאורה גם בנ"ד מותר לומר לגוי לבנות בית
 בא"י בשבת משום ישוב א"י. אולם לאחר העיון
 יש לדחות ראיה זו מכמה סיבות:

ב. אמירה לנכרי לצורך גירוש נכרים

רש"י מפרש על אתר: "משום ישוב א"י, לגרש
 גויים ולישב ישראל בה". משמע שרק גירוש
 הגויים הוא המתיר חילול שבת ע"י גוי, כגון
 קניית קרקע בשבת מגוי, שבה הקונה מסלק את
 הגוי מאותה קרקע. אך בניית בית ע"י גוי

ראשי פרקים

הקדמה

שאלה

א. אמירה לנכרי הותרה משום ישוב א"י

ב. אמירה לנכרי לצורך גירוש נכרים

ג. האם גירוש עכו"ם דוקא

ד. היתר שבות לשם קנין הארץ ולא לשם בניינה

ה. בניה ע"י נכרי בקבלנות בשבת

סיכום

הקדמה

בכפר דרום לא היו בשנה הראשונה (תשל"א)
 מבני קבע אלא אהלים בלבד. כעבור שנה עמד
 לבקר בארץ סגן שר החוץ של ארה"ב מר
 רוג'רס. בין היתר עמד לבקר גם ברצועת עזה.
 הגורמים המדיניים רצו להעמידו בפני עובדות
 מוגמרות ולהציג בפניו את ההאחזות כישוב
 קבע. לשם כך הוחלט לבנות באופן דחוף מבנים
 קבועים בישוב.

* נדפס ברקאי חוב' א' קיץ תשנ"ג. הערות עורך הן של עורך ברקאי - הגר"ש ישראלי. [המוקף] תשובות והוספות - הכותב.

שמצות ישוב א"י אין לה מקור מפורש בתורה, וכדעת הרמב"ם, שלא מנאה בסהמ"צ, ולא בא הפסוק לדעת רש"י אלא לצוות על הורשת הגויים מא"י, כדי שנוכל להתקיים בה. וא"כ לשיטת רש"י המצוה אינה בישיבה בא"י אלא בגירוש הגויים ממנה ולכן פירש גם בגיטין שקנין הקרקע בא"י חשוב בעיקר בגלל גירוש הגויים ממנה.

ולפיכך במקום שאין גירוש גויים, כגון בנ"ד שיהודים יושבים כבר באותו מקום ואין בו גויים כרגע, אלא שרוצים לחזק את ישיבתם במקום ע"י בנייתו בבנייני קבע, אין בכך כדי להתיר אמירה לגוי בשבת¹.

ג. האם גירוש עכו"ם דוקא

הגירסה ברש"י שלפנינו היא: "לגרש עכו"ם ולישב ישראל בה". ואע"פ שאין הכרח לדייק

בשבת, שבה אמנם מתקיימת מצות ישוב א"י, אולם אין בה גירוש גויים מהמקום, לא מצינו. מיהו טעמא בעי, מדוע מצות ישוב א"י לכשעצמה אינה מתירה אמירה לגוי אלא גירוש הגויים ממש?

ויתכן לומר בדת רש"י שהוא הולך לשיטתו בפירושו לתורה על הפסוק "והורשתם את הארץ וישבתם בה" (במדבר ל"ג נ"ג), וז"ל: "והורשתם אותה מיושביה ואז - וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה, ואם לאו לא תוכלו להתקיים בה". משמע שלדעת רש"י אין הישיבה בארץ מצוה מפורשת מהתורה אלא הבטחה בלבד, וזאת בניגוד לדעת הרמב"ן (שם) שפירש: "על דעתי זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה כי הוא נתנה להם ולא ימאסו בנחלת ה'... אבל רש"י פירש והורשתם את הארץ" וכו'.

משמע שרש"י חולק על הרמב"ן וסובר

1. אין בדברי רש"י אלא להחיל דין מצוה גם על ההורשה, דהיינו הרחקת העכו"ם מהארץ, אעפ"י שזו אינה אלא אמצעי לישיבת הארץ ע"י ישראל, שהרי לא מסתבר שעיקר המצוה תהיה רק הרחקת העכו"ם ואילו ישראל עצמם רשאים להשאיר הארץ שממה ולמצא להם ארץ אחרת, וכפי שהרחיב הרמב"ן הדיבור בזה. והרי הכתוב אומר "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה... מעט מעט אגרשנו מפניך וכו'". הרי מוטב שיהיו העכו"ם בארץ מהיותה שממה ורבה חית השדה.

[ועמ"כ מ"ר הגר"ש זצ"ל בעמוד הימיני להוכיח מפרש"י סנהדרין ב' א' ד"ה במלחמת הרשות כל מלחמה קרי רשות חוץ ממלחמת יהושע שהיתה לכבש את א"י, שסובר כרמב"ן].

ומה שהדגיש רש"י בענין אמירה לעכו"ם שבות "לגרש גויים" היינו לומר שג"ז כלול במצות ישוב א"י, וע"כ גם בזה היתה שבות האמירה לעכו"ם, ואעפ"י שבוה עדיין אין מתקיים ממש ישוב המקום ע"י ישראל, והרי לשון הגמרא הוא "משום ישוב א"י". ברור איפוא שזוהי עיקר המצוה, וכש"כ שלשם ישוב המקום ממש הותרה האמירה לעכו"ם. וביותר נראה, שכל המצוה "והורשתם" שהיא לרש"י הרחקת העכו"ם מהארץ לא היתה אלא לשעתה, לזמן כיבוש הארץ. שהרי בענין מכירת קרקע לעכו"ם לא אתינן עלה אלא מצד "לא תחנם" - לא תתן להם חניה, ולא משתמיט בשום דוכתא מצד "והורשתם". ואיסור דלא תחנם הרי הוא כשמוסרים לו קרקע משלנו, ואילו המדובר בסוגיא דגיטין הוא בקניה מהעכו"ם, וע"ז אין לבוא כלל מצד לאו זה.

[עיי' מג"א או"ח סי' ש"ו ס"ק כ' שהק' על הרמב"ם שפוסק כיבוש יחיד לאו שמה כיבוש וא"כ סוריא קדושה רק מדרבנן, ואפילו לכתחילה מותר למכור בתים בסוריא לגויים ואין שם איסור לא תחנם. ובכל זאת פסק שקונים שדות בסוריא אפילו בשבת, וקשה איזו מצוה יש בקניית שדות בסוריא? ולדברי מ"ר יש לישב, שאע"פ שאין איסור לא תחנם בסוריא אך יש בה מצות ישוב מדרבנן, בגלל המצוות התלויות בארץ הנוהגות שם ולכן מצוה לקנות שם קרקעות. ואע"פ שחייב המצוות שם הוא רק מדרבנן, מכיון שמצוות אלו נוהגות בא"י הן דוחות איסור אמירה לנכרי בשבת, כי חז"ל החשיבו את המצוות התלויות בארץ יותר ממצוות אחרות. והרמב"ם לשיטתו שלא מנה מצות ישוב א"י כמצוה בפנ"ע

בישמעאלים של ימינו שכידוע אינם עובדי ע"ז. ואין ברצועת עזה נוצרים, הנחשבים לחלק מהפוסקים לעובדי ע"ז.

ד. היתר שבות לשם קנין הארץ ולא לשם בניינה

בש"ת משפט כהן למרן הרב זצ"ל (סי' קמ"ו) כתב שאין לך בו אלא חידושו ולא התירו חז"ל אלא שבות כעין זו של כתיבת שטר ורק לצורך כעין זה של קניית קרקע, וגם שם צמצמו את ההיתר, שאסור לתת את המעות לנכרי, אלא רק להראות לו היכן המעות והנכרי נוטלם מעצמו. ויש להטעים את דבריו עפ"י מש"כ באגלי טל (מלאכת טוחן אות ל"ח א"ק ו') בהסבר דברי הירושלמי (מ"ק פ"ב ה"ד):

"ריב"ל שאל לר"ל, מהו ליקח בתים מן הגוי בשבת? א"ל תני, בשבת מותר. כיצד עושה? מראה לו כיס של דינרין והגוי חותם ומעלה בערכאות. שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת, דכתיב: 'זכה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסור את העיר שבע פעמים' וכתוב 'עד רדתה' אפילו בשבת".

ופירש האג"ט את הקשר שבין מלחמת יריחו לבין קניית קרקע מגוי בשבת, שמלחמת מצוה הותרה בשבת, אפילו במלאכה דאורייתא, לשם כיבוש א"י. לכן גם קנין קרקע, שהוא מקצת כיבוש, מתיר מקצת מלאכה, דהיינו שבות. העולה מדבריו הוא שלא התירו חז"ל שבות

מלשונו זו שהכוונה היא לעובדי ע"ז דוקא (כי כידוע הצנזורה "תיקנה" כל מקום בתלמוד שבו מוזכר גוי ושינתה אותו ל"עכו"ם").

אולם בנ"ד נראה שיש מקום לומר שהכוונה היא לעכו"ם דוקא ולא לגוי סתם. שהרי איסור התורה להשאיר גויים בא"י הוא הנאמר במקום אחר "לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש" (שמות כ"ג ל"ג). איסור זה מתייחס איפוא במפורש לעובדי ע"ז דוקא ולא לסתם גוי. וכן היא שיטת רש"י בגיטין (נ"ז ב' ד"ה גר תושב היה) "שלא קיבל עליו שאר מצוות אלא ע"ז". והיא גם שיטת הראב"ד בהל' ע"ז פ"י ה"ו, שמתיר להושיב גוי בא"י גם אם אינו גר תושב. ועכצ"ל שההיתר לכך הוא משום שהתורה לא אסרה אלא עובדי ע"ז. (כן פירש מו"ר הגרצ"י קוק זצ"ל בהערותיו למשפט כהן סי' ס"ג והוכיח כן גם מרש"י בסנהדרין צ"ו ובכריתות ט' ובערכין כ"ט ומגמ' גיטין מ"ה א': "יכול בגוי שלא קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז". מיהו מו"ר הגר"ש ישראלי חולק על כל ראיותיו, עיין עמוד הימיני עמ' קכ"א. ובדפ"ר הנוסחא ברש"י היא גויים כמו אצלנו וא"כ א"א לומר שהמדובר דוקא בעובדי ע"ז).

וא"כ אפילו אם נאמר שבנ"ד בניית מבני הקבע יש בה גם הרחקת הגויים מהמקום, או הרחקת סיכוייהם לשוב ולהאחז במקום ומתקיים בכך התנאי של רש"י שיהיה במעשה זה משום גירוש הגויים, עדיין יש לנו מקום לומר שלא נאמרו הדברים אלא בעובדי ע"ז ולא

וע"כ חשיבותה של א"י בגלל המצוות התלויות בה, וא"כ גם לסוריא יש חשיבות מסוימת בגלל המצוות התלויות בה מדרבנן.]

וצריך לומר שהוא הרחבת המצוה של ישוב א"י, כי כל דבר שמביא להרחבת הישוב והתבססותו כלול במצות ישוב א"י. וכיו"ב מצינו במי ששטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבריו שאינו יכול לומר זיתי אני נוטל - משום ישוב א"י (ב"מ ק"א) וכן מ"ש הכל מעלים לא"י אפי' עבדים (כתובות ק"י ב'). [וכן משמע מהרמב"ן בחידושיו לשבת רפראד"מ ק"ל ע"ב.]

ובענין אמירה לעכו"ם - שבות, הם אמרו והם אמרו, שלענין מצות ישוב א"י, והיינו כל מה שיש בו משום הרחבת היאחזות היהודים בא"י, לא גזרו בו רבנן. וע"כ אינו שייך כלל לשאלה אם יש איסור לא תחנם באומות שאינן עובדות ע"ז. דודאי כל פעולה שיש בה משום הרחבת וביסוס הישוב היהודי בארץ, הוא בכלל מ"ש כאן שלא גזרו משום אמירה לעכו"ם - העורך.

בקבלנות, דאדעתא דנפשיה קעביד בשבת ולא למען ישראל. ואף כי בשו"ע אר"ח (סי' רמ"ד ס"א) נפסק להלכה כשיטת ר"י החולק עליו ואוסר, משום שבבנין אין דרך למסור בקבלנות, אלא בשכירות, והרואה יאמר ששכירי ישראל הם, מ"מ בשעת דחק גדולה יש מקום לסמוך על שיטת ר"ת ולהתיר את הבניה ע"י קבלן גוי ופועלים גויים, אם הדבר ידוע לכל שהעבודה נעשית בקבלנות (עיין משנ"ב סי' רמ"ד ס"ק י"ג). ובמקום כה קטן כמו בנ"ד הדבר ידוע לכל, ואפילו לאורחים שיגיעו לשבת, ואין כאן כל חשד. ועוד ברבים ליכא חשדא עי' ר"ה (כ"ד א), ועי' דע"ת (אר"ח שם).

מיהו לענ"ד יש לפקפק בקבלנות כגון זו, שכל מטרתה היא זירוז הבניה. וא"כ הגוי העובד בשבת, אע"פ שעובד בקבלנות, לא עושה זאת אדעתא דנפשיה אלא אדעתא דישאל. וקבלנות המותרת היא רק כאשר ישראל מוסר לגוי בקבלנות מבלי להאיץ בו שיעבוד גם בשבתות, והזמן מאפשר לגוי לעשות את מלאכתו אף בימות החול בלבד, אזי גם אם הגוי עובד בשבת אדעתא דנפשיה קעביד ולא אדעתא דישאל. וזו לשון ר"ת שם: "שרי בקבלנות שאין בו שבח לישראל כלל במה שממהר נכרי לעשות קבלנותו". דבריו איפוא ברור מיללו שההיתר הוא רק כשאין שבח לישראל, במה שהגוי ממחר

אלא לשם דבר הדומה לכיבוש א"י ע"י מלחמה, אך לא הותרה שבות לצורך בנין הארץ. ובזה מובן מדוע החשיבו חז"ל את מצות ישוב א"י יותר מכל מצוה אחרת, שהתירו למענה שבות בשבת. כי מצוה זו בהיותה כרוכה במלחמה, ומלחמה הותרה גם בשבת, וכן קנית קרקע, אם לא תיעשה בעיתוי המתאים עלולה ההזדמנות להתחמק, תיקנו רבנן כעין דאורייתא והתירו שבות בשבת. וא"כ רק כיבוש הארץ, או קנייתה דוחה שבת ולא בנין הארץ (אלא א"כ נאמר שהבניה עצמה היא מעין חזקה - הערת י"א)². והדברים מתפרשים הן לשיטת רש"י והן לשיטת הרמב"ן. לשיטת רש"י, שגירוש הגויים מא"י הוא עיקר המצוה בכיבוש הארץ, מה שהותר בשבת הוא קנין קרקע לשם גירוש הגויים מאותו מקום. ולשיטת הרמב"ן, שישוּב הארץ ע"י ישראל הוא עיקר המצוה, ג"כ י"ל שמאחר שמלחמה לכיבוש א"י היא מלחמת מצוה שהותרה בשבת א"כ רק דבר הדומה למלחמה דהיינו סילוק הגויים ורכישת המקום הותר בשבת, אך לא בנייתו.

ה. בניה ע"י נכרי בקבלנות בשבת

והנה יש מקום לכאורה להתיר את הבניה ע"י פועלים ערביים בקבלנות. והיא שיטת ר"ת במס' ע"ז כ"א שהתיר לבנות בית בשבת

2. בהנמקת ההלכה לא נאמר אלא שמשום ישוב א"י לא גזרו, ומכאן שכל מה שיש בו משום ישוב א"י כלול בהיתר זה של אמירה לעכ"ם. ומה שנאסר עפ"י הירושלמי לתת בעצמו המעות לנכרי, הוא משום שלא התירו אלא שבות שאין הישראל עושה כלום, ואילו במתן מעות הרי הישראל עצמו עושה המקח וממכר, וזה לא הותר. וההשוואה ליריחו אינה מצד שמלחמה יש בה סיכון וצריכה להיעשות "בעיתוי מתאים", אטו חומות יריחו שנפלו לקול השופר היתה זו מלחמה לפי דרכי הלחימה וכי מעצור היה בידי "עושה המלחמות" שהכיבוש יעשה אחר השבת, אלא שזה בא להורות הלכה לדורות. ומה שלמדו מזה הוא לגבי איסוריהם ותקנותיהם שאיסור האמירה לא נאסר כל שיש בו משום ישוב א"י. והרי התוס' ואידך ראשונים דנים אם גם לשאר מצוות הותרה שבות דאמירה לעכ"ם, ואי איתא שגם בענין ישוב א"י זה מוגבל רק לענין מעשה כיבוש ודומה לו - קנין הקרקע, מה מקום לספק זה?

יעו"ש באג"ט שהסביר כע"ז גם ברפואה.

אכן יש לפקפק מצד הרמ"א (הובא במשפט כהן שם) שלא התיר אלא מעין שבות דשבות, דא"כ בניה שהיא מלאכה דאורייתא לא הותרה. אלא שגם דברי הרמ"א צ"ע מהתוס' הנ"ל ואידך ראשונים שדנו על מלאכת בישול וכי"ב שהם מלאכה דאורייתא. - העורך.

למרות שהמטרה היא שהזבל יפונה בשבת דווקא. ואולי יש להתיר את הדבר משום שאם הזבל לא יפונה עלול הדבר לגרום למחלות, בפרט בתנאי החום של ארצנו, וכולם חולים אצל זבל... אלא שא"כ אין צורך בקבלנות אלא באמירה לגוי סגי, כשם שהתירו אמירה לגוי אצל צינה).⁴

וכן משמע מהגהת הרמ"א בסי' רע"ו ס"א שעכ"ם שהדליק את הנר בשבת בשביל ישראל אסור ליהנות ממנו, אפילו כשהגוי עושה זאת בקבלנות. אמנם הרמ"א נימק זאת משום שישראל נהנה מהמלאכה עצמה בשבת, ומקור דבריו בהגהות אשרי שבת (פ"א סי' ל"ז), אך מחצה"ש כתב:

"דהא דקבלנות מותרת משום דגוי אדעתא דנפשיה קעביד, הני מילי היכי שאין כוונת הגוי כי אם להשלים פעולתו, משא"כ בנר נהי דהגוי עשאו לקבל שכירתו מ"מ כוונת הגוי שישתמש בו הישראל בשבת".

משמע שלא הנאת הגוי של ישראל בשבת היא הגורם לאיסור, אלא הצורך של ישראל שהמלאכה תיעשה בשבת הוא הגורם לאסור את הדבר גם כשגוי עושה בקבלנות. וכן בהמשך דבריו של מחצה"ש שם:

"דוקא התם אם ירצה הגוי לא עביד בשבת אלא ביום א' וא"כ אם עושה בשבת אדעתא דנפשיה קעביד, משא"כ הכא דישראל מצטרף לו בשבת וצריך הגוי לעשותו בשבת לעשות רצון ישראל אסור".

מבואר איפוא שהאיסור הוא כשהגוי עושה את

לעשות קבלנותו, משא"כ בנ"ד שאנו מזרזים את הגוי שיבנה מהר ורק משום כך אנו שוכרים אותו כדי שהעבודה תיעשה גם בשבתות.

ועיין נוב"י (מה"ק א"ח סי' י"ב) שכתב להתיר בניית בית בחוה"מ בקבלנות, אם יש חשש שאחרי המועד לא ימצאו פועלים. והיתרו מבוסס על הנוהג בפראג שכל מלאכות הבנין נעשות רק בקבלנות והשעה היא שעת דחק גדולה. עכ"פ רואים מדבריו שגם כשהקבלנות היא לחסוך זמן לישראל היא מותרת, ולא אמרין שהגוי אדעתא דישאל עביד, כיון שגם אדעתא זידיה עביד, כדי שאח"כ יתפנה למלאכות אחרות. מיהו יתכן שבמקרה זה של הנוב"י, לישראל לא היה נחוץ כל כך הזמן, אלמלא החשש שאחרי המועד הפועלים ילקחו למלאכה אחרת. משא"כ במקום שלישראל חשוב הזמן עצמו אין להתיר בנין בקבלנות. וצ"ע.

ובמג"א (סי' רמ"ד ס"ק ח') כתב: "פה בעירנו נוהגין היתר לשכור עכו"ם בקבלנות ליקח הזבל והעכו"ם עושים המלאכה בשבת". עיי"ש. וכאן התמיהה גדולה יותר, שהרי את הזבל רוצים לסלק בשבת, וא"כ מה מועילה הקבלנות, הרי הגוי עושה אדעתא דישאל, המעוניין שהזבל יפונה עוד בשבת, וא"כ הגוי עושה זאת גם אדעתא דישאל ובכל זאת הדבר מותר. ואולי המג"א מדבר באופן שלישראל לא איכפת אם הזבל יפונה דווקא בשבת³ וצ"ע.

(וכמדומני שיש מקומות שגויים מפנים את הזבל בשבת, כגון בשבת לאחר שני ימי ר"ה

3. [ואכן כן מבואר בשו"ת חת"ס שלישראל לא איכפת שהזבל יפונה ביום א' אלא שהגויים רוצים לשבות ביום א' לכן מפנים את הזבל בשבת. עיי"ש ובש"כ].

4. נראה לצדד בכה"ג כשנעשה בקבלנות, ולא מותנה עם הנכרי שיעשה בשבת, גם לדעת הר"י האוסר בקבלנות, הכא שגם אמירה לעכו"ם יש מקום להתיר כנ"ל, ל"ש לאסור משום מראית עין. - העורך.

[ועיין חת"ס ב"מ ע"ז ריש ע"ב ה"ד באוצר מפרשי התלמוד הע' 1 שיש קבלנות לזמן ידוע כל שאין שכרו משתלם לפי הזמן אלא לפי המלאכה. עיי"ש. מיהו מסתבר שלענין שבת לא חשיב קבלן, אא"כ יכול לעשות את המלאכה גם במוצ"ש או יום א' אלא שהוא רוצה לנוח ביום א' ולכן מזדרז לסיים המלאכה בשבת. ועיין באה"ט (סי' תקל"ד ס"ק י"ג) שהתיר הדלקת נרות בנעילה ביום הכיפורים ע"י גוי בקציצה. משמע שיש קבלנות לזמן ידוע וע"י להלן].

זמן מסויים שידליק את הנרות אלא שהנרות יאירו בשעת נעילה, כשהגוי מדליק את הנרות מבעוד יום אין הוא עושה זאת רק כדי להנות את ישראל, וההנאה שהישראל נהנה אח"כ מהאור אינה הנאה ישירה לכן לא אסרו זאת, אע"פ שהגוי יודע שהכונה שידליק את הנרות ביום הכיפורים, אך הקבלנות גורמת לכך שאין שעה מסוימת ביום הכיפורים שבה הוא צריך להדליק את הנרות, וכשאין שעה מסוימת סובר הבאה"ט שקבלנות כזו מותרת. והדברים עדיין צ"ע (ועיין עוד בתשובה הבאה).

סיכום

נראה לענ"ד שאין היתר לבנות את הישוב ע"י קבלן גוי ופועלים גויים בשבת וזכות שמירת השבת אף היא יש בה כדי להבטיח את חיזוקו של הישוב היהודי בארץ וכמו שאמרו חז"ל: "אלמלי שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן היו נגאלין".
מיהו לדעת מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל הדבר מותר, ולמעשה, אם שעת הדחק גדולה, יש לסמוך עליו.

רצון ישראל בשבת. ולא דוקא שהישראל נהנה מהמלאכה בשבת.

מיהו בבאה"ט (סי' תקי"ד) מצדיק את המנהג שגוי מדליק נר בשעת הנעילה ביום הכיפורים וכתב שהמדובר בקצץ וכדעת הר"ן שבקצץ מותר לישראל ליהנות ממלאכתו שבת. ואע"פ שהמדובר שם בהדלקת הנר לצורך ישראל ביוכ"פ ובכל זאת התיר. ואולי יש לומר ששני דינים הם באיסור מלאכה ע"י נכרי בשבת (עי' אב"נ אר"ח סי' מ"ג ר'):

א. כשישראל אומר לנכרי בשבת הדבר אסור משום דבר דבר.

ב. כשהגוי עושה מלאכה מעצמו עבור ישראל, או כשישראל רק רומז לו, או כשישראל אומר לו מע"ש, אין כאן איסור משום "דבר דבר" אלא איסור אחר, שחז"ל אסרו ליהנות ממלאכת גוי בשבת שמא ישראל יעשה מלאכה בעצמו בשבת. ונפ"מ למקום שאינו נהנה בגופו מהמלאכה שבאופן השני לא גזרו. (ולפי"ז יש לענ"ד היתר אחר ליהנות מהדלקת הנר בנעילה ע"י גוי כי מצוות לאו ליהנות ניתנו.) ולפי"ז י"ל שבקבלנות, אע"פ שעושה מלאכה בשבת במיוחד עבור ישראל, מכיון שקצצו אתו מע"ש ולא קבעו אתו

סימן לא

השקאה ע"י גוי בשבת

שאלה*

שותלי פרחי הציפורנים פנו בשאלה כיצד להשקות בשבת. כי עליהם להשקות בשבועות הראשונים בכל יום לסרוגין, דהיינו להשקות שעה ולהפסיק שעה, כדי שהשרשים לא ירקבו מריבוי מים ומאידך תשאר הקרקע לחה כדי שהשתילים לא יבלו. וא"כ מה לעשות בשבת?

ראשי פרקים

שאלה

- א. מלאכת שבת ע"י נכרי
 - ב. נכרי שכיר או קבלן
 - ג. שותפות נכרי בגדולי קרקע ובעייתיה
 - ד. שותפות כללית שאינה בגוף הנכס
- מסקנה

* עש"ק פרשת בהר-בחוקותי, אייר תשכ"ט

ואפילו אם תרצה לומר שיש להתיר שדה בקבלנות, בנ"ד אם הפועל רק ישקה מאי קבלנות איכא, הרי בהכרח ישראל אומר לו להשקות בשבת. וכל ההיתר של קבלנות הוא משום דאדעתא ידיה קעביד, דאינו חייב לעשות בשבת, ומה שעושה בשבת הוא רווחא ידיה בלבד. אך כאן הרי כל שכירות הגוי היא רק להשקות, ואפילו אם ימונה כל השבוע לעבודת ההשקאה, הרי תפקידו להשקות כל יום, גם בשבת, ומאי קבלנות שייכת כאן?

אמנם מצינו קבלנות כה"ג בשו"ע סי' רמ"ד ס"ו, יהודי הקונה מכס ושוכר לו אינו-יהודי לקבל מכס בשבת מותר אם הוא בקבולת. דהיינו שאומר לו לכשתגבה מאה דינרים אתן לך כך וכך, והתם הרי כל שכירותו היא רק לצורך שבת ובכ"ז שרינן בקבולת ודמי להכא, וטעם ההיתר הוא משום פסידא, דאי לא שרית ליה אתי לידי איסורא דאורייתא. וא"כ גם כאן נתיר משום פסידא. וכבר כתבו הפוסקים דמוכס עושה גם מלאכות דאורייתא.

מיהו בכל זאת י"ל דהתם יש לקיבולת משמעות כל שהיא. שעל כל מאה דינרים מקבל סכום ידוע, וצ"ל שההיתר הוא משום שע"י שאינו עובד כשכיר, אלא כקבלן, הוא כבעלים על הרווחים וכאילו מכר לו בעה"ב את מכסו בסכום ידוע. אך כאן א"א לומר שמכר לו את ההשקאה, וע"י שעושה בקבלנות לא מקרי בעלים ודו"ק. (ועוד דהתם כל שעושה יותר ירויח יותר וזה ל"ש כאן).

וסברא כזו כ' המג"א (סי' רמ"ד ס"ק י"ח), אלא שהוא משתמש בה למי שמוכר את המכס לשבתות בלבד בלי הבלעה, אך מי שמוכר מכס של שבת בהבלעה עם ימים אחרים בקיבולת משמע דמותר בלא"ה עיי"ש, אע"פ שידוע שהמכס נגבה כל יום, כולל שבת, וא"כ הגוי יעבוד גם בשבת מ"מ מכיון שהוא קבלן ובהבלעה מותר. וא"כ בנ"ד אם ימנה פועל קבלן שכל תפקידו להשקות בין בשבת ובין בחול, יהיה מותר לכאורה. אלא שג"ל שלא שייך

(אמנם לאחר מכן הותקן מחשב השקאה שפתר את בעיות ההשקאה אך בשנת תשכ"ט עדיין הוא לא היה בשימוש מעשי). השאלה אם מותר ע"י גוי וכיצד?

א. מלאכת שבת ע"י נכרי

לא התירו למעשה מלאכה בשבת ע"י גוי אלא שבות. אמנם הרמ"א (סי' ש"ז סעיף ה') כתב בשם העיטור שיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, אך בסי' רע"ו ס"ב בהגה סובר שרוב הפוסקים חולקים על זה. ואף אלה שהתירו עשו זאת רק במקום מצוה ולא במקום פסידא. מיהו אם נגדיר את נ"ד כמצות ישוב א"י, הרי מצוה זו חמורה יותר והתירו אמירה לעכ"ם אפילו באיסור דאורייתא כדכ' התוס' בגיטין (ה' ב' ד"ה אע"ג). מיהו נלענ"ד דמצות ישוב א"י אמרו רק בכגון דהתם שקונה שדה מעכ"ם שמצוה להוציא שדות מרשותם לרשותנו, ומצוה הבאה לידך על תחמיצנה (ע"י לעיל בסי' ל'). וכן אם היו כל חיי הישוב תלויים בזה ואלמלא כן היה המקום נחרב ח"ו היה כאן אולי משום מצות ישוב א"י, אך כשאנשים יושבים על אדמתם ומעבדים אותה, ובגידול מקרי אחד עלולים להפסיד בגלל ענין ההשקאה, לא הותר בגלל מצות ישוב א"י לענ"ד, כי יש גידולים אחרים שבהם אין בעיות כאלו, והישוב יוכל להתקיים ולהתפתח ע"י גידולים אחרים.

ב. נכרי שכיר או קבלן

גם כשהגוי הוא שכירו אין לומר שאדעתא דנפשיה קעביד כי הגוי עושה מלאכה בשליחותו של ישראל כדאיתא בע"ז (כ"א ב').

וגם בקבלנות לא התירו אלא בצנעה ולא בפרהסיא, כדכתבו התוס' בע"ז שם שמא יאמרו ששכירו הוא, אמנם בשדה יש שהתירו (בתוס' שם בשם ר"י) משום דכו"ע ידעי שרגילות היא לקבל שדה באריסות. אך בימינו צ"ע אם יש אריסות כגון זו ואולי אפילו בשדה אסור, וצ"ע.

לקרקע והוא איסור לא תחנם, ורק בקטיף מותר שהוא ע"מ לקוץ, אך במחובר לא.

הנה גם אם יהיה שותף בפרחים, מכיון שהם עומדים להיקטף הרי זה כמוכר לו אילן ע"מ לקוץ וקוצץ שמותר לר' יהודה (ע"ז י"ט ב' ושר"ע סי' קנ"א ס"ז). מיהו כל ההיתר למכור ע"מ לקוץ הוא כשקוצץ מיד. אך אם משהה את הקציצה אסור. וכמבואר בע"ז (כ' ב') ובשר"ע (ס"ט) שאין מוכרין להם קמה. אע"פ שקמה סופה להיקצר. מיהו מסתבר שהמוכר דבר שסופו להיקצץ אין בו איסור לא תחנם מדאורייתא, אלא רק מדרבנן, שהרי אין כאן חניה גמורה, אלא לשעה.

וכן כתב בספר שמן המור (סי' ד') שהמוכר קרקע לגוי לזמן קצוב אינו עובר על לא תחנם (אלא שמדבריו משמע שאין איסור לא תחנם כלל במוכר לזמן קצוב, אך מאיסור מכירת קמה משמע שיש איסור לפחות מדרבנן ועיין להלן בשם הגר"ע). והחזו"א (שביעית סי' כ"ד אות ב' ד"ה והנה) הוכיח שאין מוכרין אילן לר"מ אף בחו"ל. ואם מכירה לזמן בארץ אסורה רק מדרבנן אין מקום לגזור בחו"ל? אלא ע"כ מכירה לזמן בא"י היא מהתורה. אך בהר צבי בכרם ציון (שביעית אות ב') דחה ראייתו, שאיסור מכירת מחובר לקרקע נחשב כמכירת קרקע ולכן אין חילוק בין א"י לחו"ל, ומשום כך מוכר קרקע לזמן קל יותר ממוכר מחובר לקרקע. אך גם לדבריו י"ל שהא גופא, שמחובר לקרקע כקרקע, הוא רק מדרבנן. מכיון שכל קניינו אינו בגוף הקרקע ולעולם, אלא רק בדבר המחובר לקרקע, שסופו להיתלש. רבנן הם שהחשיבוהו לענין זה כקרקע עצמה, משום שכלל הוא בכל התורה שהמחובר לקרקע כקרקע.

והנה בנ"ד אינו מוכר לגוי את הפרחים אלא עושהו שותף זוטר, ולא נראה ששותפות כזו נותנת לו חניה בקרקע. אם כי לא מצינו היתר לעשות גוי שותף בקרקע, בין אם הוא שותף גדול או שותף חלקי, כי סו"ס יש לו חלק בקרקע. אך י"ל שבשותפות מזערית כזו, בגידולים העומדים להיתלש, לא גזרו. מיהו לא מצינו היתר מפורש לכך.

קבלנות ככ"ד שכל העבודה היא רק עבודה התלויה בזמן ידוע, שצריך להשקות שעה ולהפסיק שעה וזו לא מקרי קבלנות. מיהו מצינו כעין זה בבאה"ט (סי' תקי"ד) שהתיר לגוי להדליק נר מיו"ט לשבת ובנעילה ביוהכ"פ ע"י קציצה. וצ"ע מדוע קציצה מועילה להדלקת נר בזמן ידוע? והוא מסתמך על הב"י (ריש סי' רע"ו) בשם הסמ"ג והתרומה. ולענ"ד אין משם ראיה, כי שם מדובר במקרה שלא אמר לגוי במפורש להדליק נר בשבת, כשם שבאגרות לא אמר לו במפורש לילך בשבת, כמבואר בשמם בב"י (סי' רמ"ז ד"ה וכתב) עי"ש. ואולי הבאה"ט מתייחס לקבלן קבוע שמדליק כל יום את הנרות בשכר ידוע. (ועי' בתשובה הקודמת.)

ועין ערוה"ש (סי' רמ"ד ס"ק י"ז-י"ח) שכתב לחלק בין מכס לתנור ומרחץ, דתנור ומרחץ לא התירו להשכיר לעכו"ם, משום הפסד מרובה, משום שהתנור שלו, ואז ניכר הדבר שהגוי עובד בשבת עבור ישראל. כמו"כ המכס אינו שלו ואת כל זכותו הוא מוכר לגוי, משא"כ בתנור ומרחץ הם בעצם שלו והוא מוכר לגוי רק את הרווחים. וא"כ בנ"ד שהשדה והשתילים שלו לא שייך ההיתר של מכס.

ג. שותפות נכרי בגדולי קרקע ובעייתיה

לכן נלענ"ד שההיתר המרווח יותר הוא שהגוי יהיה שותף ברווחים, לפי השיעור של עבודת ההשקאה, ביחס ליתר ההוצאות שבעסק, והגוי יקבל אחוזים מן הרווח בשיעור זה. או שישכימו ביניהם על סכום מסוים במקום החישוב המסובך ע"ח חלוקת הרווחים ביניהם, בתנאי שיהיה יותר משכר פועל רגיל, עי' סי' רמ"ה (ובמשנ"ב ס"ק ד').

ובשם הגרי"ש אלישיב שליט"א שמעתי שמתיר שותפות בגוי רק בקטיף במקרה יוצא מן הכלל, אך לא בהשקאה. וצ"ע מה טעמו.

ואולי משום שבשותפות בהשקאה אנו עושים אותו שותף גם בגוף הפרחים שהם מחוברים

הרכוש המשותף עצמו. וגם ללא קנין ברכוש המשותף חלה השותפות. ובשר"ת מהר"ק (שורש קפ"א) כתב שרוב הפוסקים סוברים כהראב"ד. וכן פסק הרמ"א בסי' קע"ו ס"ג כהראב"ד. וא"כ לדעתו אין צורך שיהיה לשותפים קנין בגוף הנכסים אלא די בקנין גופם ושיעבודם זה לזה.

וגם לדעת הרמב"ם אפשר להקנות לשותף חלק בחומרים אחרים, כגון בדשנים. וממילא יש לו גם חלק פרופורציונלי ברווחים, אך לא בעלות בגוף החממה או הפרחים.

מסקנה

נראה איפוא שהדרך הטובה ביותר לפתור את הבעיה היא לשתף גוי באופן כללי בגידול הפרחים והוא ישקה אותם גם בשבתות ואז אדעתא דנפשיה קעביד. ואין לכלול בשותפות בעלות על הפרחים עצמם.

ד. שותפות כללית שאינה בגוף הנכס

אך אפשר לעשותו שותף כללי בעסק ולהוציא מהשותפות את בעלותו על הפרחים. ומצינו שותפויות שאין לשותף זכות בגוף הנכס אלא רק בערכו (על דרך שמצינו חילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף). למשל חבר קיבוץ הוא שותף כללי, אך אין לו זכות לדרוש חלוקה בקרקע או ברכוש מסוים, רק בחלקו בממון. (עיין מאמרו של ידידי הרב יהודה עמיחי ב"אמונת עתיד" בהוצ' מכון התורה והארץ גליון 15).

ונלענ"ד ששאלה זו אם שותפות מחייבת בעלות של השותפין בגוף הנכסים, או שיכולה להיות שותפות כללית בשווי הנכסים, ללא בעלות ממשית בגופם של הנכסים, תלויה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' שותפין (פרק ד' הל' ב'), שלדעת הרמב"ם יש צורך בקנין של הרכוש המשותף ע"י שני השותפין, ולדעת הראב"ד אין צורך בכך, אלא די בקנין בין שני השותפין להשתעבד זה לזה ואין צורך בקנין של

סימן לב

האם רובה נחשב למוקצה

א. דין הרובה

לכאורה יש לדמות רובה לסכין של מילה. ונחלקו בדבר רבנו ירוחם והמהר"ל (רמ"א י"ד סי' רס"ו). רבנו ירוחם מתיר לטלטל סכין של מילה לאחר המילה, משום שהמילה מותרת בשבת ולכן אין כאן כלי שמלאכתו לאיסור, אלא להיתר. והמהר"ל אוסר, כי הוא סובר שאע"פ שהמילה מותרת בשבת, אולם בעקרון סכין זו מיועדת למעשה איסור, ורק במקרה בשבת זו שיש בה מילה בזמנה יש היתר למול. (ובנוסח אחר: מצד החפצא של הסכין הוא מיועד למעשה איסור, ורק מצד הגברא של המהול מותר לו למול בשבת. אולם אלו שני

ראשי פרקים

שאלה

א. דין הרובה

ב. דין הכדורים

שאלה*

רובה הוא כלי שמלאכתו לאיסור לירות באמצעותו (ויש כאן איסור הבערה ואיסור חבלה), אלא שהוא מיועד בעיקר להגנה, וזו מותרת משום פיקוח נפש, האם יעוד זה מפיקע את השם מוקצה מהרובה?

* מרחשון תשנ"ח

בחול מכיון שמנהג אנשי ירושלים היה ליטול את הלולב כל היום א"כ היה בו צורך כל היום ולכן היה מותר לטלטלו כל היום, אע"פ שהוא מוקצה בעצם. משא"כ בשבת שאסור היה להוציאו לרה"ר, לכן מיד לאחר שנטלוהו חזר להיות מוקצה.

אלא שלפירוש זה נפלה גם הוכחת הגר"א נגד הרמ"א. כי הרמ"א יוכל לפרש שהמדובר בתוספתא הוא בזמן הזה, שאסור ליטול לולב בשבת ולכן לולב בשבת הוא מוקצה. אך ביר"ט אינו מוקצה כלל, וה"ה סכין של מילה, וצ"ע. ובלאו הכי יוכל הרמ"א לתרץ את ראיית הגר"א מלולב, שלולב לכשעצמו אינו כלי אלא עץ בעלמא (עיין רש"י ותוס' סוכה מ"ב ב' ד"ה טלטול בעלמא) ורק המצוה הופכת אותו לכלי הראוי לשימוש. ולכן כשנגמרה מצותו הוא חוזר להיות עץ שאסור בטלטול משום מוקצה. משא"כ סכין של מילה, שהוא כלי מצד עצמו, ולכן כשמוותר להשתמש בו בשבת, לא חל עליו שם מוקצה כלל. (אם כי צ"ע שהרי סכין של מילה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס כמבואר בשו"ע סי' ש"ח ס"א. ומוקצה מחמת חסרון כיס המור כמו מוקצה מחמת גופו ושניהם אסורים בטלטול אפילו לצורך גופם ומקומם. ואולי יש לחלק בין מוקצה מחמת חסרון כיס, שהוא כלי, לבין מוקצה מחמת גופו שאינו כלי כלל). עכ"פ דעת הגר"א היא שסכין של מילה הוא מוקצה אע"פ שמוותר להשתמש בו לצורך המילה בשבת. וא"כ ה"ה רובה.

ואפילו לדעת הרמ"א המתיר לטלטל סכין של מילה בשבת, י"ל שלשיטתו אזיל בס"ס רס"ו, שמוותר למול בשבת ע"י שנים, האחד ימול והשני ירע. כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים בשבת, דמאחר שהשבת ניתנה להידחות הרי היא כחול לכל דבר. ובאר הגר"א שם שעבודה הותרה בשבת ולכן סובר הרמ"א שגם מילה הותרה בשבת (אם כי הגר"א עצמו מסתפק בדבר אם מילה הותרה בשבת, בתחילה הוא מביא ראייה שמילה דחווה בשבת, כמו פיקוח נפש, ואח"כ הוא מביא ראייה הפוכה עיי"ש וצ"ע). וא"כ י"ל שרק

מישורים נפרדים). והט"ז שם ס"ק א' הקשה על הרמ"א, שהתיר לטלטל סכין של מילה, מביצה (י"א א') עלי שטלטלו לקצב עליו בשר אסור להחזירו. וכן משיפוד (שם כ"ח ע"ב) שאסור לטלטלו לאחר שצלו בו בשר. ובנקוה"כ דחה את ראייתו הראשונה, מעלי, כי הוא כלי שמלאכתו לאיסור, לכתוש בו, אלא שהוא טלטלו לצורך גופו, לקצוב עליו בשר, משא"כ סכין של מילה הוא כלי שמלאכתו להיתר. ואת ראייתו השניה משיפוד דחה הש"ך שם שהשיפוד נעשה מוקצה מחמת מיאוס ע"י הצליה.

ובביאור הגר"א שם ס"ק ג' הקשה על הרמ"א מתוספתא בסוכה סוף פ"ב ר' יוסי אומר יר"ט הראשון של חג כיון שיצא בו (בלולב) ידי חובתו - אסור לטלטלו. (וכע"ז כתב הט"ז לענין שופר ב"ה שאסור לטלטלו לאחר התקיעות). אמנם גירסת הגר"א היא יר"ט ראשון של חג שחל להיות בשבת. משמע שרק בשבת אסור לטלטל את הלולב אך ביר"ט מותר. והטעם להבחנה זו הוא שבשבת יש לאסור בגלל הוצאה וביר"ט אין לאסור בגלל הוצאה. אך מהוכחת הגר"א משמע שהאיסור הוא משום מוקצה, וא"כ למעשה אין לחלק בין שבת ליר"ט. אך מגרסתו שגרס יר"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת, משמע שרק בשבת, שאסור ליטול לולב כלל, הלולב נחשב למוקצה, אך ביר"ט, שמוותר ליטול לולב, הלולב אינו מוקצה. אלא שא"כ כיצד הוכיח מכאן הגר"א לסכין של מילה שהוא מוקצה. הרי בסכין של מילה מדובר בתינוק שיום השמיני שלו חל בשבת ומותר למולו, ואילו לולב בשבת הרי אסור ליטלו ולכן הוא מוקצה, ולכאורה לא קרב זה אל זה? וע"כ צ"ל שכוונת התוספתא לזמן המקדש שהיה מותר ליטול לולב בשבת, אלא שהיה אסור להוציאו לרה"ר (עיין סוכה מ"ג א'). ולכן לאחר שיצא בו יד"ח אסור לטלטלו, כי כבר נגמרה מצותו וחל עליו איסור מוקצה. ומכאן הוכיח הגר"א שלמרות שמוותר ליטול לולב בחג, כשאין צורך בו, הוא חוזר להיות מוקצה, וה"ה סכין של מילה. אך ביר"ט שחל

ועיין תחומין ז' עמ' 176 במאמרו של הרב יהושע בן מאיר הטוען שמכיוון שעיקר שימוש של הרובה הוא להרתעה הרי זה ככלי שמלאכתו להיתר. (הוא נקט שם גם שהרובה נועד להעניש בו את הטיירוניס וכבר העיר לו, בצדק, העורך, הרב אורי דסברג, שענישה אסורה בשבת). ולענ"ד כל כח ההרתעה של הרובה הוא רק משום שהוא יורה ועלול להרוג, ואילולא כן לא היה מרתיע כלל. לכן נלענ"ד שהוא כלי שמלאכתו לאיסור.

ב. דין הכדורים

לענ"ד יש להעיר בעיקר מהכדורים. גם אם נניח שהרובה הוא כלי שמלאכתו להיתר, הכדורים הם מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי חייבים להזהר בהם ולא להשתמש בהם שום שימוש אחר, ומלאכתם לאיסור. ובאשר להרתעה, גם אם נניח שהרתעה נחשבת כדבר המותר בשבת, הרי לשם הרתעה אין צורך לטלטל את הכדורים. די שיהא רובה עם מחסנית ואין צורך שהמחסנית תהיה מלאה בכדורים, והכדורים אינם צריכים להיות ממולאים באבק שריפה. ואם תאמר שאם המורתעים ידעו שהרובה ללא כדורים חיים לא ירתעו, הרי הוא אשר אמרנו שכל כח ההרתעה הוא לא מהרובה עצמו אלא מאפשרות השימוש בו, כרובה היורה אש יעילה, ולכן נלענ"ד שלכל הדיעות הכדורים הם מוקצה מחמת חסרון כיס. אך כאמור, גם הרובה נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור. וכמו שכתבו הפוסקים שאין לטלטל לולב שלא לצורך (עיין מג"א ס"ס תרנ"א, ומה שהקשה שאין מוקצה לחצי שבת, כבר המהרש"ל הק' כן והט"ז תירץ את קושייתו ב"ד סי' רס"ו ס"ק א' שבעצם הוא מוקצה, אלא שהיה מותר לטלטלו לצורך מצוה ותו לא). וכן בשופר לא התירו לטלטלו אלא משום שצריכים להוציא י"ח מי שלא שמע עדיין (עיין משנ"ב סי' תקצ"ו ס"ק ג'), וא"כ ה"ה רובה, אם זקוקים לו להגנה או להרתעה מותר לטלטלו, אך כשאין צורך בו, או מי שאינו יודע לירות, אסור לטלטל רובה בשבת, משום מוקצה.

בסכין של מילה, שהותרה בשבת, סובר הרמ"א שאינו מוקצה, אך ברובה שמטרתו היא פיקוח נפש, ופיקוח נפש רק דחוויה בשבת י"ל שהרובה הוא מוקצה, אלא שמותר לטלטלו לצורך פיקוח נפש.

וצורך זה של פיקוח נפש נמשך לאורך כל השבת, כי עצם נשיאתו של הרובה מרתיעה ומאפשרת שימוש זמין, ולצערנו השלום אינו שורה עדיין במחננו והחשש לסכנה מצדיק נשיאת רובה בשבת. אולם רק מי שאכן מופקד על הבטחון ויודע להשתמש ברובה, אך מי שאינו יודע להשתמש בו, או שאינו מופקד על הבטחון אינו רשאי לשאת נשק בשבת. (וכשיש הוראה שכל מי שיש לו נשק ישא אותו תמיד בגלל חשש סכנה בודאי שכל נושאי הנשק מותרים לטלטלו בשבת, אולם גם אז רק מי שיודע להשתמש בו והוא נושא גם ביום חול במצב דומה, אך בעקרון הרובה נשאר מוקצה).

ואף בשעת מלחמה אין לומר שפיקוח נפש הותר בשבת. המלחמה אסורה בעצם, אלא שהיא דוחה שבת. וההיתר המיוחד שהתורה נתנה להלחם בשבת "עד רדתה" (שבת י"ט א') בא להיתר מלחמה בשבת, גם כאשר לא נשקפת סכנה ישירה ומיידית. כי במלחמה צריכים להביא בחשבון שיקולים כלליים יותר וארוכי טווח יותר מעבר לשיקולי פיקוח נפש הרגילים. אך עדיין אין זה בגדר הותרה אלא רק בגדר דחוויה. (עיין משיב מלחמה ח"א סי' ב' וח"ב סי' ס"א ומלחמות שבת למו"ר הרמ"צ נריה). וכדמות ראייה לכך יש להביא מיריחו שנכבשה בשבת ויהושע החרימה שלא יהנו ממלאכת שבת, כמבואר בילקוט שמעוני (יהושע סי' ט"ו): "אמר יהושע שבת קודש וכל מה שכבשנו בשבת יהיה קודש", ואם מלחמה הותרה בשבת לשם מה היה צורך להקדיש את יריחו?

(מיהו יתכן שכוונת יהושע היתה שאנשים לא יהנו הנאה פרטית מהמלחמה בשבת, כשם שעשה עכן, כי הנאה זו לא הותרה בשבת. ועיי"ש עוד נימוקים, לר' ברכיה עשוה כעיר הנידחת, ולר' יהושע הוא משום שהיא היתה ראשית עיי"ש).

סימן לג

מבטל כלי מהיכנו

שאלה

אדם סובל מבעיה רפואית ולצורך האבחנה של בעייתו הוא נדרש לאסוף שתן במשך 24 שעות רצופות ע"מ לבדוק. דבר זה לא ניתן לביצוע בימות החול כשאדם עובד ומיטלטל ממקום למקום. האפשרות היחידה לאסוף שתן במשך זמן כזה קיימת רק בשבת, כאשר האדם נמצא רוב היום בביתו. האם מותר לאסוף את השתן בשבת?

תשובה

השתן נחשב למוקצה ומותר לטלטלו רק משום מוקצה מחמת מיאוס (עיי' שו"ע א"ח סי' ש"ה ס"ד-ל"ו) כלומר מותר לטלטלו רק משום כבוד הבריות, כאשר יש צורך בכך. וא"כ כאשר הוא מטיל את מימיו לתוך כלי אותו הכלי מותר לטלטול רק משום כבוד הבריות, אך לאחר שהונח במקומו אסור לו לטלטלו שוב, כי אין בכך משום כבוד הבריות, וא"כ אסור לו להרים את הכלי שיש בו שתן כדי להטיל בו שתן נוסף. אולם גם להטיל את מימיו לכתחילה בתוך כלי ריק יהיה אסור לפי"ז, שהרי מבטל בכך את הכלי מהיכנו. אמנם מסתבר שמותר לאדם להטיל את מימיו בתוך כלי ואז יהיה דינו כעביט של שופכין, במקום שמותר לפנות את העביט מאותו מקום ומכיון שהכלי לא נאסר בטלטול א"כ לא ביטל כלי מהיכנו בכך. ואף אם א"א לפנות את העביט מאותו מקום יש להתיר משום כבוד הבריות, שאם לא יטיל את מימיו בעביט היכן יעשה זאת? אך כאן שכל הצורך להטיל את מימיו לתוך כלי מיוחד הוא רק לשם בדיקות, ומצד כבוד הבריות אינו צריך להטיל את מימיו לתוך כלי מיוחד, אלא יכול לעשות זאת באסלה הקבועה לכך, ורק משום שצריך לאסוף שתן

מטיל אותו לתוך כלי מיוחד, א"כ אין כאן היתר של כבוד הבריות וחזר איסור ביטול כלי מהיכנו. והנה, אם הוא מחזיק את הכלי בידו אינו מבטלו מהיכנו, כי כשמחזיק את הכלי בידו, אע"פ שיש בו שתן, מותר לו לטלטלו ולהניחו במקום אחר. ואע"פ שמוקצה גמור שהגיע לידו בהיתר אסור לטלטלו לכל מקום שירצה (עיי' שו"ת סי' ש"ח ס"ק א' ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג), מיהו משום כבוד הבריות מותר לו לטלטל את הכלי למקום שבו יוכל להניחו. ונמצא שבשעת הטלת השתן עדיין לא נאסר הכלי בטלטול, וא"כ עדיין לא בוטל הכלי מהיכנו. ורק אח"כ כשיניח את הכלי במקומו ואסור לטלטלו יותר, רק מאותו רגע הוא מבטל את הכלי מהיכנו, אולם אז לא הניח בכלי דבר, אלא השתן שהיה מונח בכלי כבר קודם לכן נעשה עתה אסור בטלטול ומבטל את הכלי מהיכנו, נמצא שהדבר נעשה מאליו ולא ע"י מעשה אדם.

דוגמא לכך יש להביא מתשובת מהרי"ל הביאה המג"א בסי' רס"ה (ס"ק ב') שאפשר להניח כלי מתחת לשולחן מע"ש, ובשבת להסיר את השולחן והשמן ינטף מהנר לכלי. נמצא שהוא לא הניח כלי בידיים מתחת לשמן בשבת, אלא הכלי מונח מאליו ולא הוא שביטל את הכלי מהיכנו. ואפשר אולי לומר גם ב"ד, שברגע שהוא מחזיק את הכלי בידו עדיין לא ביטלו מהיכנו ורק כשהניחו במקומו נאסר בטלטול ונתבטל מהיכנו, נמצא שהביטול נעשה מאליו. אמנם אפ"ל שבעצם הנחתו את הכלי ביטלו, אך באמת לא ההנחה היא שביטלה את הכלי, ההנחה גרמה לכך שמעתה ואילך אסור לטלטלו וממילא התבטל מהיכנו.

ודוגמא קרובה יותר לנידוננו יש להביא מהמאירי בשבת (קמ"א א' ד"ה כבר) שהתיר לנער טבלה שיש בה תרומה טמאה וטהורה,

כלי מהיכנו, שהרי היה מותר לטלטל את הדלף מדין גרף של רעי. אך מאחר שהוא חייב להניחו במקומו א"כ ממילא הוא מבטל כלי מהיכנו. ומשמע שאע"פ שבגרף של רעי כשמותר לטלטלו הוא רק משום כבוד הבריות, ובעצם מוקצה הוא, ובכל זאת לא נחשב למבטל כלי מהיכנו אלא, רק כאשר הוא קובעו במקומו ואינו מטלטלו משם.

עוד סניף להיתר עפ"י מש"כ המג"א בסי' רס"ו ס"ק י"ד בשם המגיד משנה והריא"ז שבהפסד מרובה מותר לבטל כלי מהיכנו אפי' כשמבטלו לכל היום. אך עיין בה"ל (שם ד"ה לשמטן) שרוב הראשונים חולקים על כך. מיהו כסניף למש"כ אפשר לצרף דעה זו.

מיהו כל מה שכתבנו מועיל רק להטלת המים בפעם הראשונה לתוך כלי, אך הוא היה צריך לאסוף את השתן של יממה שלמה ולשם כך יצטרך להגביה כל פעם את הכלי שבו נאסף השתן וזה אסור משום מוקצה.

לכן נלענ"ד שיטיל כל פעם מים לכלי, וישפוך אותם מיד כל עוד הוא בידו לכלי גדול שם יאסף השתן, ובפעם הראשונה יטיל לכלי הגדול מע"ש ואז לא תהיה כלל בעיה של מבטל כלי מהיכנו. כי הכלי הגדול כבר התבטל מהיכנו מע"ש ואין איסור להוסיף עליו בשבת. ואת הכלי הגדול לא יטלטל ביום השבת.

שהטהורה תתגלה ויטול אותה ובטבלה תישאר רק תרומה טמאה ואע"פ שבכך הוא מבטל כלי מהיכנו, כי עתה יש בטבלה רק תרומה טמאה, האסורה בטלטול, אולם הדבר נעשה מאליו ולא בידיים.

אמנם יש להעיר על הנחתנו, שכל עוד הוא מחזיק בכלי אין כאן ביטול כלי מהיכנו, כי מותר לו לטלטל את המוקצה עד שיניחנו במקום, שכן י"ל שבעצם גם עתה השתן הוא מוקצה, אלא שלא נאסר לו לטלטלו כל עוד הוא בידו, משום כבוד הבריות, אך בכך לא פקע שם מוקצה ממנו ובכך יש כאן כבר ביטול כלי מהיכנו. אעפ"כ נלענ"ד שכל עוד לא הניח את הכלי אין כאן ביטול כלי מהיכנו, משום שביטול כלי מהיכנו פירושו שסותר את הכלי (רש"י, שבת קכ"ח ע"ב ד"ה והא), או מחברו לקרקע (עיין שם מ"ג א' בתוד"ה דמבטל), וזה לא שייך כל עוד מותר לטלטל את הכלי בפועל, ולכן נלענ"ד שלא נחשב למבטל כלי מהיכנו עד שיניחנו, שרק אז יאסר הטלטול בפועל.

וראיה לזה ממה שכתב המג"א (ס"ס של"ח) בשם היש"ש שמה שאסור ליתן כלי תחת הדלף שאינו ראוי בשבת, משום שאין עושין גרף של רעי לכתחילה, הוא משום מבטל כלי מהיכנו. אלא שאם היה מותר לעשות גרף של רעי לכתחילה ע"מ לפנותו משם לא היה כאן ביטול

סימן לד

טלטול תנור המתלקח

שאלה

ראשי פרקים

שאלה

תנור נפט התלקח לפתע בעצם יום השבת. היה חשש חמור שכל המבנה שבו נמצא התנור יעלה באש. המבנה לא נמצא באיזור מגורים צפוף ולא נשקפת איפוא סכנה ישירה. עם זאת, במקום מסתובבים ילדים ויש חשש שמא יפגעו. וגם אם ניתן יהיה אולי להרחיקם, החשש העיקרי הוא

א. טלטול מוקצה

ב. הבערה וכיבוי

ג. התלקחות ברוח

ד. פסיק רישיה דלא ניחא ליה

ה. המסקנה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה

מעצמו שא"כ הר"ז דבר שאינו מתכוין, ור"ש הוא זה שאוסר לטלטל נר דולק בשבת, וע"כ א"א לומר כן. מיהו מהמשך דבריו של המג"א משמע שפירש שמא יכבה, וקשה על כך שהרי זה דבר שא"מ וצ"ע. והרי בהמשך הסוגיא שם מבואר שהטעם הוא משום בסיס לדבר האסור. וכבר העיר כן המהרש"א.

מכל זה מוכח שטלטול נר אינו מכבהו או מדליקו **בהכרח**, אלא **יתכן** שהדבר יקרה וא"כ אינו אלא דבר שאינו מתכוין. וה"ה תנור בוער. ובפרט כשמטלטלו כלאחר יד, שגם אם יכבה או ידלק אין כאן מלאכה מהתורה.

ג. התלקחות ברוח

והנה אם יוציא תנור זה החוצה לרוח, שם בודאי הוא יתלקח ביתר שאת, וא"כ נמצא מבעירו בידים. אלא שהדבר תלוי מהו גדר הבערה. הרי אינו מוסיף שמן למדורה, אלא אותו נפט שנמצא בתנור יבער בלהבה גדולה יותר ויכלה מהר יותר. א"כ מבחינת הנפט אין כאן מעשה הבערה נוסף אלא הבערה מהירה יותר. לעומת זאת, מבחינת הלהבה, השלהבת תהיה גדולה יותר ונמצא מבעיר בעירה גדולה יותר. והדבר תלוי במחלוקת הרב בשו"ע והאבני נזר. הרב בשו"ע סי' תצ"ה בקונט"א סובר שעיקר איסור הבערה הוא בריבוי השלהבת. וא"כ בנ"ד הוא עובר עבירה של הבערה מהתורה. אך האב"נ בסי' רל"ח סובר שעיקר איסור הבערה הוא בכלי העצים, וא"כ בנ"ד אינו מוסיף חומר בעירה ואינו עובר על איסור הבערה. מיהו ל"ל מכיון שהנפט יבער ע"כ מהר יותר הר"ז כמקרב את בעירתו. ובבישול מצנינו שמקרב בישול חייב, כגון מגיס. ויש אולי להביא ראיה לחייב מזרז הבערה מזה שר' ישמעאל הטוה את הנר, וכתב על פנקסו שכשיבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמנה. והרי גם בהטיית הנר אינו מוסיף שמן לנר אלא מזרז את הבערתו. ולשיטת הרב בשו"ע הנ"ל חיובו של ר' ישמעאל היה משום שהגדיל את הלהבה. אך לשיטת האב"נ ע"כ צ"ל כנ"ל, משום שזירז את כילוי של השמן.

לנזק כבד מאד שעלול להיגרם כתוצאה מהשריפה. האם מותר לגרור את התנור ולהוציאו אל מחוץ למבנה כדי שישרף שם מבלי שיגרם נזק למבנה?

א. טלטול מוקצה

תנור רגיל, גם כשאינו בוער, הוא מוקצה משום כלי שמלאכתו לאיסור, וכשהוא בוער נוסף בו מוקצה של השלהבת. עיין שבת מ"ז א': "הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור". ופירש"י: "לשלהבת - דבכי האי מוקצה מודה ר"ש שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו". ומסתבר שמוקצה זה של השלהבת הוא מוקצה מחמת גופו כעצים ואבנים. שהרי השלהבת אינה כלי. ונפ"מ שאסור לטלטל תנור בוער אפילו לצורך גופו ומקומו. אולם מותר לטלטלו ע"י דבר אחר, אם צריך את הטלטול לצורך דבר המותר. כמבואר בסי' שי"א ס"ח שטלטול מן הצד לצורך דבר המותר - מותר. ואף כאן טלטול מן הצד, ע"י דבר אחר, כגון מטאטא וכדו', מותר כדי להציל את המבנה כולו, שהוא נחשב לדבר המותר. וכמו"כ מותר לטלטל את התנור כלאחר יד, כמבואר שם בשו"ע ואף כאן יהיה מותר לטלטל את התנור ברגלו וכדו'. ועיין מג"א (סי' רע"ו ס"ק י"א) שישראל רשאי לטלטל נר מן הצד.

ב. הבערה וכיבוי

אלא שטלטול התנור בכל דרך שהיא, בין ע"י דבר אחר, בין בגופו, עלול להגדיל ולהקטין את השלהבת ונמצא עובר על איסור הבערה מדאורייתא. אך במג"א שהובא לעיל מבואר שמתיר לישראל לטלטל נר דולק מן הצד, ועי"ש שכתב שגם אם יכבה הרי זה דבר שאינו מתכוין (ונלענ"ד דה"ה אם יש חשש להבערה אין כאן אלא דבר שאינו מתכוין), ותמה על רש"י בשבת (מ"ד א') שכתב שאסור לטלטל נר בשבת שמא יכבה הנר (ור"ל שמא יכבה בידים. וא"ל שמא יכבה

עיקר המלאכה נעשה בהתחלה יש בזירוז המלאכה איסור תורה. אלא שלפ"ז תסתער עליהם קושית האג"ט שם מהג"א שבת פרק ח' שאיסור הורדת עציץ מע"ג יתידות לקרקע אינו אלא מדרבנן, וק' הרי מוסיף צמיחה בכך? ומכאן הוכיח האג"ט שמכיון שזורע נחשב בעיקר זה שמתחיל ואין בזירוז צמיחה מלאכה מהתורה. ולענ"ד ילה"ק גם עליו. הורדת עציץ נקוב מע"ג יתידות לקרקע אינה מזרזת צמיחה. היא מוסיפה צמיחה, כי ע"י הקירבה לקרקע יש לצמח אפשרות לינוק גם מהקרקע, ותוספת כמותית זו מאפשרת צימוח רב יותר. ואע"פ שתולדות זורע הם מנכש, משקה, מזבל וכדו', שכל תולדות אלו ג"כ מאפשרות צמיחה טובה יותר ואסורות מהתורה, י"ל שכל תולדות אלו מוסיפות איכות לצמיחה. ואילו קירבה לקרקע מוסיפה רק כמות קרקע. והוי כזורע ואח"כ זורע, שחוזר על פעולתו פעמיים, שאין כאן מלאכה. ולא דמי למנכש, שלכאורה מוסיף מרחב מחיה לצמח ואסור מהתורה מדין תולדה, כי הצורה שבה הניכוש מוסיף מרחב מחיה היא צורה אחרת, השונה בצורתה מפעולת הזריעה ולכן דינו כמשקה ומזבל, שמכיון שצורת עבודתם שונה הם נחשבים לתוספת איכות מבחינת צורת המלאכה. משא"כ קירוב לקרקע, בצורתו החיצונית אין בו שום שינוי איכותי אלא שינוי כמותי, שהעציץ קרוב יותר לקרקע. ומצינו בהרבה מלאכות שאם חוזר על אותן מעשה בשנית אינו נחשב לעושה מלאכה, כגון טוחן אחר טוחן, ומבשל אחר מבשל, ועוד. (ועיי' מש"כ בתחומין י"ח).

העולה מדברינו הוא שתוספת הבעירה שיש במקרה זה יתכן שאסורה מהתורה משתי סיבות: או בגלל התגברות הלהבה לדעת הגר"ז, או משום שהיא תולדה לדעת האב"נ, או בגלל קירוב כלוי הנפט, לדעת הסוברים שבכל המלאכות קירוב המלאכה וזירוה אסור מהתורה (החלקת יואב והרש"ש).

ויש לדחות ראייה זו ולומר שבדרך כלל לא כל השמן מתבער ונשאר קצת שמן בשולי הנר. וע"י ההטייה כל השמן התבער, וא"כ הר"ז כמוסיף שמן למדורה. (ובלא"ה עיי"ש בבב"ג שכ' שיש בריבוי הלהבה תולדת מבעיר, עיי"ש).

ובאג"ט (זורע ס"ק כ"ב) כתב לחלק בין מקרב זריעה, כגון עציץ נקוב, שהיה מונח ע"ג יתידות והוא הניחו על הקרקע, שפטור, למקרב בישול, כגון מגיס, שחייב. בבישול - המלאכה היא הבישול, שהתבשיל יהיה ראוי לאכילה, ולא הנחתו על האש. ולכן מקרב בישול חייב. בזריעה - המלאכה היא בהנחת הזרעים בקרקע ולא בצמיחה. ולכן מקרב צמיחה פטור. ולפ"ז י"ל שה"ה בהבערה, לשיטתו של האב"נ, כלוי השמן הוא המלאכה ולא ההצתה, וא"כ זירוז מלאכת הבערה יהיה אסור מהתורה.

מיהו עצם חילוקו של האג"ט בין זורע למבשל הוא לשיטתו, שמבשל הוא גמר התבשיל. ולכן אם התבשיל נגמר במוצ"ש פטור. בעוד שבזורע למרות שהקליטה והצמיחה יהיו ביום חול חייב, כי מלאכת זורע היא הטמנת הזרעים בקרקע. עיין אב"ג סי' מ"ח. אך הרש"ש (שבת דף ע"ג א') והחלקת יואב (סי' י') סוברים שגם מבשל בשבת והבישול נגמר במוצ"ש חייב, כי עיקר החיוב בבישול הוא ההנחה על האש, וגמר הבישול אינו אלא תנאי לחיוב (עיין בתוס' שבת ד' א' ד"ה קודם), ובכ"ז מגיס חייב, כלומר זירוז בישול חייב, למרות שעיקר הבישול נעשה בהתחלה. וא"כ ה"ה הבערה. מזרז הבערה יהיה חייב. ועיין אג"ט (זורע כ"ב) שהעיר משבועות י"ז ב' ז"ר שהפך בצינורא חייב מיתה". ומבואר שם בגמ' דאי לא מיהפך בה מיעכל בתרתי שעי, ואי מהפך בה מיעכל בשעתא חדא וקמ"ל קירוב עבודה עבודה היא. אע"פ שבעבודה עיקר העבודה הוא בהעלאה, שלא מצינו שכהן שנפסל אחרי העלאה, לפני העיכול, יפסול את ההקטרה. עיי"ש שתרץ שזו גזירת הכתוב. אך לפי דעת החלקת יואב והרש"ש, אדרבה יש להוכיח מכאן שגם כאשר

ד. פסיק רישיה דלא ניחא ליה

ואעפ"כ נראה שהמוציא את התנור החוצה אינו מתכוין לא לתוספת להבה ולא לכליוי הנפט, אלא להציל את המבנה משריפה. וא"כ לכל היותר יש כאן פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ולדעת הערוך המובא בתוס' שבת (ק"ג א') הדבר מותר. אלא שלדעת פוסקים רבים, התוס' וראשונים אחרים שם, הרמב"ן והרא"ש ועוד, וכן סתימת השו"ע סי' ש"כ ס"ח, שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור מדרבנן.

ועיין יביע אומר ח"ד (סי' ל"ג) שהאריך מאוד בענין פסיק רישיה דלא ניחא ליה. ובעיקר דן שם בדעת הרמב"ם, האם הוא סובר כדעת הערוך או כדעת התוס'. והביא בשם הגר"ח מברייסק שהוכיח בדעת הרמב"ם שסובר כהערוך, מזה שפסק שהצד נחש בשבת אם מתעסק בו שלא ישכנו - פטור ומותר (פ"י הל' כ"ה), והרי לדעתו מלאכה שאצל"ג חייב, ומדוע פסק שפטור ומותר? ומתוך הגר"ח שאין זו מלאכה שאצל"ג אלא פסיק רישיה דלא ניחא ליה. והגר"ע יוסף ביבי"א ח"א (סי' כ"א) תמה עליו, הרי זו מלאכה שאצל"ג ולא פסיק רישיה דלא ניחא ליה? אך דעת הגר"ח לחלק בין הדברים, וכדרכו חילוקו עמוק הוא. מי שצד נחש לשם מטרה אחרת נחשב לעושה מלאכה שאצל"ג לגופה. כי הוא עושה את המלאכה, אולם לא לתכליתה. אך מי שעושה פעולה אחרת והתוצאה היא שהנחש ניצוד, זהו פסיק רישיה (וכמו שהביא הכס"מ בפ"א מהל' שבת הל' ז'). ואם התוצאה אינה נוחה לו זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. והנה זה שרואה נחש בא להכישו והוא משליך עליו את הקערה ע"מ שלא יכישנו, הוא אינו עושה מעשה צידה, הוא רק מציל את עצמו, אלא שהתוצאה ממעשה הצלה זה היא שהנחש ניצוד. נמצא א"כ שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה ולא מלאכה שאצל"ג. ואכן החילוק הוא דק, ומתאים לדרך לימודו של הגר"ח.

וע"ד זו י"ל גם במפיס מורסא, שהרמב"ם

פסק אם להוציא ממנה ליחה פטור ומותר, וקשה, הרי הוא פותח פתח, אלא שכוונתו לא לשם הפתח אלא ע"מ להוציא ליחה. ולהנ"ל י"ל שכשהוא לוחץ על המורסא ע"מ להוציא ממנה ליחה הוא לא עושה כלל מעשה פתח, הוא מוציא ליחה. אלא שהליחה הנלחצת על עור המורסא ויוצאת החוצה, גורמת לפתח שיווצר. נמצא שעשיית הפתח היא פסיק רישיה דלא ניחא ליה ולא מלאכה שאצל"ג. ודוק היטב בזה. (ובדומה לזה כתב המש"ב בבה"ל סי' שט"ז ס"ו ד"ה נחשים).

ובזה יש לתרץ גם מה שהקשה הגר"ע יוסף שם על הרמב"ם שפסק בפ"ח מהל' שבת ה"א: "החורש כל שהוא חייב, המנכש בעיקרי האיילנות והמקרסם בעשבים או המזרד את השריגים כדי לייפות את הקרקע. הר"ז תולדות חורש וכשיעשה כל שהוא חייב".

והקשה הגר"ע יוסף שם ס"ק ט' לדעת הרמב"ם, שמלאכה שאצל"ג חייב, א"כ מדוע דוקא מזרד כדי לייפות את הקרקע חייב, אפילו כשאין כוונתו לייפות את הקרקע צריך להיות חייב משום מלאכה שאצל"ג? ולהנ"ל י"ל שהמזרד זרדים אינו עושה מלאכה בגוף הקרקע. הוא מזרד זרדים למטרה אחרת, כגון שהוא רוצה להבעיר ביו"ט מדורה וזקוק לזרדים, והקרקע מתנקית מאליה. א"כ הוא אינו נחשב לחורש לשם מטרה אחרת, אלא פסיק רישיה, אלא שאם כוונתו לייפות את הקרקע זהו פסיק רישיה דניחא ליה, אך אם אין כוונתו לייפות את הקרקע זהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. (ואכן התוס' שם בשבת כתבו שזוהי מלאכה שאצל"ג, ולשיטתם אזלי שלא חילקו בין המושגים, וחולקים על הגדרתו של הכס"מ הנ"ל. אך אין מכאן הכרעה מהי דעת הרמב"ם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, הוא לא כתב שמותר, אלא שרק כאשר ניחא ליה הוא חייב).

ונ"ל שבזה נחלקו שתי הגירסאות בתוס' כתובות (ו' א' ד"ה האי מסוכרייתא):

"והכא אומר ר"ת דליכא למימר דאסור משום מפרק, כיון שהנחש חולץ לאיבוד, אנ"ג דהוי

וההבערה והכיבוי נעשים מאליהם יש כאן פסיק רישיה ובכיבוי לא נחא ליה, א"כ זהו פסיק רישיה דלא נחא ליה. אך אין מכאן ראייה שהרמב"ם סובר כהערוך לגמרי שגם בשבת מותר לכתחילה, לכל היותר יש להוכיח מכאן שהוא פטור בשבת. וגם אם נקבל את תירוצו של הגר"ח, אין לענ"ד ראייה מכאן שהרמב"ם סובר לגמרי כמו הערוך, שפסיק רישיה דלא נחא ליה מותר לכתחילה גם בשבת, כי אפ"ל שרק במפסי מורסא וצד נחש פסק לקולא בגלל צער גדול, אך בכל פסיק רישיה דלא נחא ליה, כאשר אין לו צער, לא התיר הרמב"ם את הדבר.

אולם מסתברים מאד דברי הגר"ח בהבנת דעת הרמב"ם בעקרון כהערוך. ועיקר דבריו הוא שגם ר' יהודה מודה בשבת שדבר שאינו מתכוין פטור, משום שבשבת יש צורך במלאכת מחשבת. וכשאדם לא מתכוין, דהיינו שאינו בטוח שע"י מעשיו תיעשה מלאכה, אין כאן אפילו ידיעה שתיעשה מלאכה, ובלא ידיעה אין מלאכת מחשבת. ואע"פ שלדעתו אדם עובר עבירה בכל התורה גם בלא כונה ורצון, אך בשבת יש צורך לפחות בידיעה ודאית שעושה מלאכה וכשאינו מתכוין חסרה ידיעה.

אך בפסיק רישיה, אפילו דלא נחא ליה, יש ידיעה ודאית על עשיית מלאכה, וא"כ יש כאן מלאכת מחשבת, ואע"פ שאין כונה לעבור עבירה, לדעת ר' יהודה אי"צ בכונה לעבור עבירה, ולכן לדעתו חייב בשבת בפסיק רישיה דלא נחא ליה. ר"ש לעומתו סובר שבלא כונה אינו נחשב לעובר עבירה בכל התורה כולה, וא"כ אע"פ שבפסיק רישיה דלא נחא ליה יש ידיעה על המלאכה וא"כ יש כאן מלאכת מחשבת, אך חסירה הכונה הנחוצה לכל עבירה בתורה ולכן פטור. משא"כ בפסיק רישיה דניחא ליה יש שני הדברים: הפסיק רישיה גורם לידיעה הודאית הנחוצה לצורך מלאכת מחשבת, והניחא ליה גורם לכונה, אע"פ שאין זו כונתו הראשית, אך גם כונה משנית נחשבת לכונה. (אמנם באיסורי הנאה, הנאה הבאה לו בע"כ אינה הנאה,

פסיק רישיה, וכן פ"י בערוך דכל פסיק רישיה דלא נחא ליה שרי".

ויש גורסים בנוסח אחר: "אע"ג דמלאכה שאצל"ג אסור לר"ש הכא (כצ"ל עיין שטמ"ק) דלא נחא ליה כלל שרי טפ"י (כן היא הנוסחא בתשובת רא"מ סי' צ"ד).

ולגירסא זו אין כאן פסיק רישיה, אלא מלאכה שאצל"ג, ואע"פ שמלאכה שאצל"ג אסורה מדרבנן, היכא דלא נחא ליה כלל שרי, ור"ל במקום שלא רק לא נוח לו אלא הוא נגד רצונו, גם מלאכה שאצל"ג מותרת. וזוהי שיטת המאירי בכמה מקומות (עיין יב"א שם שהביאו). ואולי לזה גם נתכוין רש"י בשבת ע"ה א' בד"ה טפ"י.

עכ"פ נחלקו שתי הלשונויות במי שמהדק את הפקק בנקב שבגיגית היין מה גדרו. הנוסחא שלנו היא שזהו פסיק רישיה, כלומר המהדק את הסתימה אינו סוחט את היין, הוא מהדק את הסתימה ע"מ לסתום את הנקב וממילא נסחט היין, וא"כ אין כאן מלאכה, אלא תוצאה של מעשה וזהו פסיק רישיה. אך הנוסחה של הרא"מ היא שזוהי מלאכה שאצל"ג, כי סו"ס הוא עושה מעשה סחיטה, אלא שאין כוונתו לסחיטה, והתוצאה היא גם בניגוד לרצונו.

ה. המסקנה בפסיק רישיה דלא נחא ליה

המעייין בגר"ח ימצא שלא הוכיח מצד נחש ומפיס מורסא שהרמב"ם סובר כהערוך שפסיק רישיה שלא נחא ליה מותר בשבת, כי פירושו בהלכות אלו בדעת הרמב"ם אינו מוכרח, כי יש דרכים אחרות לתרץ (עיין למשל קהילות יעקב לכתובות סי' ה' ועוד). עיקר הסתמכותו של הגר"ח היא על הרמב"ם בהל' שגגות פ"ז הל"ב שהחותה בגחלים בשבת והובערו מאליהם אינו חייב אלא אחת, אע"פ שסובר שמלאכה שאצל"ג חייב, וא"כ לכאורה היה צריך להתחייב שתיים, משום מכבה ומשום מבעיר, אלא ע"כ מכיון שהוא רק חותה בגחלים

כנ"ד. מה גם שהמלאכה עצמה שתייעשה, יתכן שאינה אסורה מהתורה. כי ריבוי השלהבת אולי אינו איסור תורה, וקירוב כילוי של הנפט אף הוא אולי אינו אסור מהתורה, שבמלאכת הבערה כל המלאכה נעשית כבר בהתחלה ואין בקירוב הנפט מלאכה. ובפרט שכבר התנינו לעיל שמדין מוקצה אין לטלטל את התנור בידיים, אלא כלאחר יד, א"כ אין כאן מלאכה מהתורה, ופסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן מותר לדעת ר' יצחק אלחנן (במפתחות לש"ת באר יצחק באו"ח סי' ט"ו ע"ש בהשמטות).

וא"כ בצירוף כל הסניפים האמורים, מותר לטלטל את התנור כלאחר יד ולהוציאו החוצה מהמבנה אע"פ שבחוץ נושבת רוח.

זהו במקום שההנאה היא האסורה, אך במקום שההנאה רק גורמת לכונה, אע"פ שאינה כונה ראשית שמה כונה). וזוהי הרמב"ם סובר כערוך שלר"ש פסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר בכל התורה כולה כדין דבר שאינו מתכוין. אך בשבת יתכן שהחמירו, ואסרו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מדרבנן ולא כהערוך.

אך לפחות עלה בידינו דבר אחד, שבמקום צער גדול וה"ה הפסד גדול מאוד, יש מקום לסמוך על שיטת הערוך. ובלא"ה י"ל כן, מכיון שיש ראשונים רבים הסוברים כהערוך, אע"פ שרוב הראשונים אינם סוברים כמותו (עיי' יב"א שם שמנה את אלו לעומת אלו), יש לסמוך על הערוך וההולכים בשיטתו במקום הפסד גדול מאד

סימן לה

פתיחה וסגירה של שקיות בחוט ברזל

שאלה

האם מותר לפתוח בשבת שקית לחם פרוס, הסגורה בחוט ברזל מצופה פלסטיק, וכן לסוגרה אחרי כן, כדי לשמור על טריות הלחם למחר?

תשובה:

נראה לדמות חוט זה לכוס של פרקים בשו"ע סי' שי"ג ס"ו.

הטור כתב בשם מהר"מ מרוטנברג שכוס של פרקים אסור להחזיר אא"כ יהיה רפוי. והוא עצמו התיר בכל אופן שהוא, שאין דרך כוס של פרקים להדק כ"כ. והמג"א (ס"ק ב) כ' שכוסות שלנו העשויים בחריצים סביב ומהודקים בחוזק לכו"ע אסור, ול"ד לכיסוי הכלים שעשויים כך, דהתם אין עשויין לקיים רק לפותחן ולסוגרן תמיד.

וכ"כ הט"ז (ס"ק ז) שנודות של בדיל שיש בהם מכסה מוברג מותר לפותחן ולסוגרן כי זהו דרך שימושם.

והחזו"א (או"ח סי' נ' ס"ק ט) כתב דהמג"א והט"ז לא התירו אלא בכיסוי כלי, שאין סתימת הכלי בנין אלא שימוש. דכלי שתום אינו כלי והלכך אין הכיסוי והכלי דבר אחד אלא שני גשמים משתתפים בשימוש. אבל הרכבה היוצרת כלי משני חלקים הנעשים כלי אחד, שרק כך נעשה ראוי לשימוש, גם בנין לשעה שמו בנין. ולכן קנה של סיידין ומטה של טרסיים אסורים.

ונראה דבנ"ד, השקית עצמה אינה שמישה אלא כשהיא פתוחה וא"כ פתיחתה וסגירתה אין בה עשיית כלי ומצידה הדבר מותר. אך מצד החוט צ"ע. נהי דכשפותחו פוסק מלהיות כלי, (מיהו אין כאן סתירה מוחלטת, אלא סתירה זמנית ולא סתירה גמורה). אך כשחוזר ומהדקו עושה אותו כלי. וכמי שעושה טבעת בשבת, דאף שעומד אח"כ לפותחה, סו"ס עכשיו עושה טבעת. ואולי י"ל שמכיון שאין לה שימוש אחר, אלא להידוק השקית, אינה כלי בפנ"ע אלא יחד עם השקית והוי כשני גופים המשמשים יחד ככלי

ואין לומר שזהו דרך שימוש, בהידוקו של החוט ורפיונו, ואין כאן עשיית כלי גמור אלא זהו דרך שימוש, וכמש"כ המג"א (סי' שי"ג ס"ק י"ב) שכיסויי הכלים מותר לסוגרם ולהתירם, כיון שזהו דרך שימוש ואין עושה אותם לקיום רק לפותחם ולסוגרם תמיד. וכ"כ הט"ז גם בס"ק ז' לענין נאדות של בדיל שמבריגים את כיסויים. נ"ד אינו דומה לשם, אלא גרע טפי מכיסוי כלים, דהתם אינו עושה שום דבר בכלי או בכיסוי, אלא רק מבריג את הכיסוי על הכלי. אך כאן עושה מחוט הברזל טבעת חדשה וא"כ ממש עושה כלי בשבת.

ואין לסמוך כאן על מש"כ הט"ז והמשנ"ב שאפי' כוס של פרקים מותר לצורך גדול (הט"ז) או לצורך שבת (המשנ"ב), דהם התירו כשמבריג ברפיון, אך כאן אפילו רפוי, סו"ס עושה טבעת. ובשש"כ (פ"ט ס"ג) כ' שבליפוץ חוט ברזל יש משום קשירה יעו"ש.

ואע"פ שליפוץ חוטים רגילים אינו נחשב לקשירה, הטעם לכך הוא שליפוץ אינו מתקיים, אך בחוט ברזל שהליפוץ מתקיים, דינו כקשירה. ונמצא שהמלפף חוט ברזל חייב שתתקיים משום בונה ומשום קושר.

ולכן נלע"ד שמותר לנתק את החוט בשבת, אך לא לפותחו ובודאי שלא ללפפו מחדש.

וכיסוי. ובכל זאת נראה שחוט זה יכול לשמש למטרות שונות ובכל פעם עושה ממנו טבעת חדשה, ונמצא שבכל עשיית טבעת הוא בונה את החוט ועושה ממנו כלי, דהיינו הטבעת. וכשעושה כלי גמור, אע"פ שדעתו לפרקו אח"כ חייב משום בונה, כמו מיטה של טרסיים.

עיי' מג"א (סי' שי"ד ס"ק י"ד) שכתב בשם המרדכי שאסור להסיר את החישוקים מחביות קטנות של מרקחת משום שעשויים לחבר שברים זה לזה וע"י עכו"ם מותר, ובקישור חבלים אפי' ע"י ישראל מותר. ועיי' לבושי שרד (שם) בהסבר דברי המג"א שמכיון שהחישוקים מחזיקים את החבית ובלעדיהם החבית לא היתה חבית כלל הרי זו סתירה גמורה של עצם הכלי וזה אסור בשבת, גם לדין דק"ל אין בנין וסתירה בכלים, אך יש בנין וסתירה של הכלים עצמם.

אמנם בנ"ד אין חוטי הברזל האלו מחזיקים את עצם הכלי, וגם בלעדיהם הכלי הוא כלי, ומצד השקיות פשיטא שמותר לפתוח אותם ע"י פתיחת אותם חוטי ברזל. אולם פתיחת החוט היא כסותר ע"מ לבנות וכן בסגירתו, נהי שאינו עושה את השקיות לכלי, אך הרי חוט הברזל עצמו הוא כלי, שכשהוא כרוך היטב הוא סוגר את השקית וכשהוא פתוח אינו סוגר, ודמי למגופה של חבית שעשייתה היא עשיית כלי.

סימן לו

פתיחת מקרר המדליקה תאורה בשבת

שאלה

במשפחה מסוימת יש חלוקת תפקידים. תפקידו של הבעל לנתק את הנורה החשמלית במקרר לפני שבת. בשבת אחת שכח הבעל לנתק את הנורה ובאמצע התפילה נזכר בכך. חששו הוא שאשתו תפתח את המקרר, מתוך הנחה שהנורה כבויה, והנורה תידלק. האם עליו להפסיק את

ראשי פרקים

שאלה

- א. מתעסק האם נחשב כעבירה
 - ב. שני סוגי מתעסק
 - ג. איזה מתעסק יש במקרה זה
 - ד. האם המקרה דנו הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה
- מסקנה

כאן שגגת עבירה אלא מתעסק בלבד ומתעסק אינו עבירה כלל.

תפילתו, למהר לביתו ולהזהיר את אשתו שלא תפתח את המקרר, ותעבור על חילול שבת?

ב. שני סוגי מתעסק

אלא שהגרעק"א שם חילק בין מתעסק של כל התורה כולה שנתמעט מ"אשר חטא בה פרט למתעסק", לבין מתעסק שאין בו מלאכת מחשבת, שאינה מלאכה כלל. במתעסק הראשון יש עבירה, במתעסק השני אין עבירה כלל. והוכיח זאת מהאמור בב"ק כ"ו ב': "אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו, ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין שבת מלאכת מחשבת אסורה תורה".

והקשה הגרעק"א: למה נקט רבה מטעם מלאכת מחשבת ולא מטעם מתעסק? ומכאן הוכיח שבמקרה של האבן אין כאן מתעסק רגיל, שהתכוין לעשות דבר מסוים משום שסבור שעושה פעולה מותרת ונמצא שהפעולה אסורה בגלל טעות באחד ממרכיביה, היות ונעשתה מחשבתו (כי רצה לפעול את הפעולה שפעל) ופטורו משום מתעסק של כל התורה כולה שיש בו משום עבירה. אך אבן שלא הכיר בה לא נעשתה כלל מחשבתו, שהרי לא ידע על קיומה ואין זה מתעסק של כל התורה כולה אלא העדר מחשבה מעיקרא, ואין כאן מלאכת מחשבת כלל, ואין בכך שום איסור. (ועי' להלן סי' נ"ד).

ג. איזה מתעסק יש במקרה זה

ויש לעיין לאיזה מן המקרים דומה המקרה שלנו?

יש שני מצבים אפשריים. מצב א' שבו הבעל צריך לסובב את הנורה שלא תידלק. מצב ב' בו הבעל צריך להבריג על המתג המדליק את הנורה כיסוי המונע את המתג מלהגיב על פתיחת הדלת.

נראה לכאורה שההבדל בין שני המצבים הוא ההבדל בין מתעסק בכל התורה כולה שעובר בשגגה, לבין מתעסק במלאכת מחשבת שאינו עושה מלאכה כלל.

א. מתעסק האם נחשב כעבירה

במס' שבת ע"ב ב':

"נתכוין להגביה את התלוש וחתך את המזחזובר פטור. לחתוך את התלוש וחתך את המזחזובר, רבא אמר פטור, אביי אמר חייב. רבא אמר פטור, דהא לא נתכוין לחתיכה דאיסורא. אביי אמר חייב דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא".

האשה הפותחת את המקרר, מתוך הנחה שהוא כבוי ונמצא שהיא מדליקה אותו, דומה לנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא מחובר שלאביי חייב ולרבא פטור. והלכה כרבא. ונמצא שהיא מתעסקת, ומתעסק פטור. ומחלוקת דומה ביניהם מצינו שם בדף ע"ז א':

"כסבור רה" ונמצאת רה"ד, רבא אמר פטור אביי אמר חייב. רבא אמר פטור, דהא לא נתכוין לזריקה דאיסורא. ואביי אמר חייב דהא מתכוין לזריקה בעלמא".

וני"ד דומה לסבור רה"י ונמצא רה"ר. אף היא סוברת שהמקרר כבוי ונמצא דלוק. ודעת הגרעק"א בשו"ת סי' ח' שמתעסק אע"פ שהוא פטור בכ"ז עובר עבירה וצריך למונעו מעבירה. ולכן מי שרואה את עבדו רוצה לקצור תבואה מחוברת לקרקע והעבד סבור שהיא תלושה והרב יודע שהיא מחוברת, אם נניח שמתעסק הוי שגגת עבירה, על הרב למנוע את העבד מלחתוך את התבואה, עי"ש.

אך לדעת המקור חיים סי' תל"א מתעסק אינו נחשב כשגגת עבירה כלל, ולדעתו אין על הרב למנוע מהעבד מלחתוך את התבואה כי הוא מתעסק ולא שוגג.

ונמצא איפוא ששאלתנו תלויה במחלוקת הגרעק"א והמק"ח. לדעת הגרעק"א על הבעל להפסיק את תפילתו ולמונעו מאשתו מלעבור על חילול שבת, ולדעת המק"ח אין הבעל מחויב למנוע את אשתו מלפתוח את המקרר כי אין

במידה מסוימת נעשתה מחשבתו והמעשה נעשה באותו חפץ שבו רצה שיעשה, אלא שהוא סבור שהחפץ תלוש והוא לא נתכוין לתלושו כלל, אלא להגביהו, ונמצא מחובר, ובכל זאת נעשה כאן משהו שונה ממה שחשב לעשות, וצ"ע.

ד. האם המקרה דנן הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה?

הגרש"ז אורבך במנחת שלמה ח"א (עמ' תקמ"ט) דן בשאלה זו, האם הפותח דלת של מקרר בשבת, מתוך הנחה שהנורה כבויה, נחשב מתעסק. והוא מסתפק אם דינו כפסיק רישיה דלא ניחא ליה, או שמכיון שכך בנוי המקרר שכל פעם שיפתחו את הדלת תידלק הנורה, זו דרכו, ואין כאן פסיק רישיה אלא מתעסק. ולענ"ד במקום שנוהגים כל שבת לכבות את הנורה, א"א לומר שזה דרכו של המקרר, אדרבה הפותח סבור שהנורה כבויה ורק מי שיוודע שאינה כבויה יודע שפתיחת המקרר עלולה להדליק את הנורה וא"כ עבורו יש כאן פסיק רישיה.

אלא שהנחתו של הגרש"ז אורבך שהפסיק רישיה הוא דלא ניחא ליה צ"ע, הרי בדרך כלל ניחא ליה שהנורה תידלק ויוכל לראות את תכולת המקרר ורק משום ששבת היום לא ניחא ליה שתידלק, והדבר דומה למה שכתבו התוס' בב"מ (ל' א' ד"ה אף), שהקשו, מדוע עלה זכר על פרה אדומה פסלה הא ודאי לא ניחא ליה שתיפסל פרה שדמיה יקרים? ותרצו שמכיון שאם היתה כשרה ניחא ליה בכך שעלה עליה זכר, מקרי ניחא ליה. אף כאן י"ל שאלמלא השבת היה ניחא ליה. לכן א"א לומר שבגלל השבת לא ניח"ל.

מסקנה

יש כאן ספק איסור תורה, לכן על הבעל להפסיק את תפילתו על מנת למנוע מאשתו את פתיחת המקרר.

המקרה הראשון, שהנוהג הוא לסובב את הנורה ולשחרר אותה מבית המנורה, דומה לחותך את התלוש ונמצא מחובר. מחשבתו נעשתה. הוא תלש את מה שרצה לתלוש. כלומר, נעשה המעשה שרצה לעשות, אלא שהוא סבור שמעשה זה אין בו מלאכה, כי חשב לתומו שהמדובר בתלוש, ונעשתה מלאכה, כי הדבר היה מחובר. ואף כאן האשה מתכוונת לפתוח את דלת המקרר מתוך הנחה שאמנם המנגנון המדליק את הנורה יפעל כרגיל, אלא שהנורה תהיה משוחררת והמנגנון לא יגרום לשום תוצאה והמלאכה לא תיעשה. ובטעות הנורה שנשארה מחוברת תידלק בכל זאת. במקרה זה נחלקו רבא ואב"י בשבת ע"ב, אב"י מחייב ורבא פוטר והלכה כרבא.

המקרה השני, שהנוהג הוא להבריג או לכסות את הכפתור המפעיל את המנגנון, דומה להגביה את התלוש ונמצא מחובר, הוא לא נתכוין כלל למעשה ולא נעשתה מחשבתו כלל. ואף כאן האשה מתכוונת לפתוח את דלת המקרר מתוך הנחה שהמנגנון המדליק את המנורה מושבת כליל. ומכיון שלא הושבת היא עלולה להפעילו בטעות. במקרה זה גם אב"י מודה שהוא פטור. השאלה היא רק אם פטור זה הוא משום מתעסק של כל התורה כולה, שיש בו איסור מסויים, או שהוא מתעסק במלאכת שבת ואין כאן מלאכת מחשבת כלל, וא"כ לא נעשתה שום עבירה?

במקרה הראשון שנתכוין לחתוך את התלוש ונמצא מחובר הוא פטור מדין מתעסק של כל התורה כולה וכמו שכתבו התוס' בשבת (ע"ב ב' ד"ה נתכוין). ולדעתם, נתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחד פטור משום מלאכת מחשבת משום שלא נעשתה מחשבתו. אולם צ"ע מהי דעתם במקרה השני שנתכוין להגביה את התלוש ונמצא מחובר, האם יש לדמותו למקרה הראשון ופטורו רק מדין מתעסק של כל התורה כולה, או שיש לדמותו למקרה השני שפטורו מדין מלאכת מחשבת ולא נעשתה מחשבתו. כי

סימן לז

מתקן למי סודה בשבת

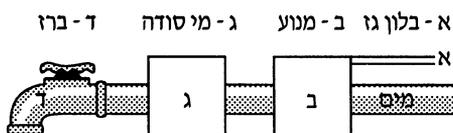
ראשי פרקים

הצגת השאלה

- א. ספק פסיק רישיה
 ב. ספק לעתידי או לשעבר?
 ג. גרמא ופסיק רישיה

הצגת השאלה*:

מיתקן למי סודה בנוי כך



השותה את מי הסודה פותח את הברז ד, מי הסודה באים אל הכוס ממיכל ג. כשנחסרים מים ממיכל ג הם מתמלאים ממיכל ב. במיכל ב יש מנוע המערב את הגז שבבלון א עם המים שבמיכל ב. במיכל ב יש אלקטרודות הגורמות להפעלת המנוע כשכמות מסוימת של מים הוצאה מן המיכל. האם מותר להשתמש במיתקן זה בשבת?

א. ספק פסיק רישיה

לא כל פתיחת ברז גורמת בהכרח להפעלת המנוע. רק לאחר שהוצאה כמות ידועה של מי סודה, כשכמות המים שנסארה במיכל קרובה לקו האדום, עלולה כל הוצאת מים, ולו הקטנה ביותר, לגרום להפעלת המנוע. ומכיון שלא כל אדם המוציא מים, יודע אם בהוצאת מים אלו יפעל המנוע, ספק אם יש כאן פסיק רישיה. ומצינו מחלוקת פוסקים בספק פסיק רישיה. אלא שהדוגמא שבה נחלקו הפוסקים שונה משלנו.

הט"ז (סי' שט"ז ס"ק ג') דן בתיבה שיתכן שיש בה זבובים, האם מותר לסוגרה בשבת או לא. אם ברור לו שיש שם זבובים הדבר אסור משום פסיק רישיה. אך אם לא ברור לו, יש כאן ספק פסיק רישיה. ולדעתו דין ספק פסיק רישיה כדין דבר שאינו מתכוין. שהרי גם בדבר שאינו מתכוין כשהוא גורר כסא וספסל הוא אינו יודע אם יעשו חריץ או לא. ולכן הדבר מותר. וא"כ ה"ה לספק פסיק רישיה שהוא אינו יודע אם יש זבובים בתיבה או לא. ולכן מותר לו לנעול את התיבה. ואע"פ שיש לחלק בין השנים, בזבובים הספק הוא לשעבר, אם יש זבובים בתיבה, בעוד שבחריץ הספק הוא אם הכסא יעשה חריץ בעתיד, לדעת הט"ז אין הבדל ובשניהם מותר. והגרעק"א ביו"ד סי' פ"ז חולק על הט"ז ואוסר לחתות תחת קדירת עכו"ם מפני שיתכן שיש בכך ביטול של בשר וחלב, אע"פ שאין כוונתו לבשל בשר בחלב, מ"מ הרי זה פסיק רישיה. ואע"פ שאינו יודע אם יש בקדירה בליעת בשר וחלב, ספק פסיק רישיה אסור. והמשנ"ב בביאור הלכה סי' שט"ז הכריע כהט"ז שספק פסיק רישיה מותר.

ב. ספק לעתידי או לשעבר?

מיהו יש לחלק בין המקרה שלנו לספק פסיק רישיה. אמנם הוא אינו יודע אם כמות המים במצב כזה עלולה להפעיל את המנוע, והדבר דומה לתיבה שאינו יודע אם יש בה זבובים. אך מאידך, לא המים הם הבעיה העומדת לפנינו, אלא המנוע. המים הם רק הגורם לכך שהמנוע יפעל. וא"כ למרות שהספק על מצב המים הוא ספק לשעבר, אך הפעלת המנוע היא ספק לעתידי, וא"כ הדבר דומה לכל דבר שאינו מתכוין, שבספק שלעתידי מותר. מיהו גם לדבר

בפתיחת הברז יש לכאורה פסיק רישיה שיפעיל את המנוע.

אך י"ל שגם אם המנוע יפעל אי אפשר לייחס זאת לפותח הברז, כי הברז רק מוציא מים, והוצאת המים היא הגורמת להפעלת המנוע. והרי זה כבידקא דמיא בכח שני (סנהדרין ע"ז ב' וחולין י"ח א') שאינו אלא גרמא. ומצינו למהר"ל מפראג בספרו גור אריה למס' שבת (ע"ג ב') שגרמא ופסיק רישיה מותר. ועוד, יש כאן גרמא ופסיק רישיה דלא ניחא ליה. שהרי הוא אינו מעוניין בהפעלת המנוע, אלא בהוצאת המים. אמנם הנחתנו שהפעלת המנוע היא פסיק רישיה דלא ניח"ל טעונה בדיקה, שאולי כן נוח לו שהמנוע יפעל ויכניס את הגז למים הנוספים. שהרי הוא יודע את המציאות שע"י הוצאת המים נכנסים מים חדשים, ואם המנוע לא יפעל הם ישארו ללא גז. ומכיון שהוא מעוניין שהמים יהיו מוגזים הר"ז פסיק רישיה דניחא ליה. וכעין זה דן הגרש"ז בפתיחת מקרר חשמלי בשבת עיין מנחת שלמה (ח"א סי' י' אות ד' עמ' פ"ד) שלא הכריע את הספק אם זהו פסיק רישיה דניחא ליה או לא ניחא ליה. אך בסוף דבריו שם אות י' (עמ' צ') הכריע שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. בפרט כשמדובר באיסור דרבנן. כי ספיקא דרבנן לקולא.

ומצאתי שהגרש"ז אורבך בענין פתיחת מקרר חשמלי בשבת (מנחת שלמה סי' י' אות ט') מסיק שני"ד נחשב לספק פסיק רישיה והוא הכריע שם כהט"ז שהדבר מותר. ואע"פ שהגרעק"א הקשה עליו מבשר בחלב, יש לחלק בין שבת לבב"ח, כי בשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה על כן גם ספק פסיק רישיה לשעבר מותר. עיי"ש שמסיק להיתר בכגון זה דנ"ד. (ועי' לעיל סי' ל"ו.)

ואף בני"ד איסור זה של עירוב הגז במים אינו מהתורה וספק אם אסור מדרבנן (עיין שו"ת הר צבי להגר"צ פ' פרק סי' קפ"ט) וגם הפעלת המנוע החשמלי אין בה מלאכה מהתורה (עיין מנחת שלמה להגרש"ז אורבך שם). ואפילו לדעת החזו"א

שאינו מתכוין אינו דומה, כי שם כל הספק תלוי רק בעתיד, האם בגרירת הכסא יעשה חריץ, אך כאן הפעלת המנוע תלויה במים, והספק במים הוא ספק הקיים כבר עתה והדבר דומה לספק לשעבר. ונמצא איפוא שהמקרה שלפנינו שונה במקצת מספק פסיק רישיה, אך שונה גם מדבר שאינו מתכוין. אולם כאמור, לפי הכרעת המשנ"ב שפסק כהט"ז שאפילו ספק פסיק רישיה מותר, ק"ו בני"ד שיהיה מותר.

ועוד י"ל, שלא כל הוצאת מים תביא להפעלת המנוע. הוצאת כוס אחת של מי סודה, למשל, לא תביא להפעלת המנוע, אלא רק הוצאת כמה כוסות. ולכן יש לדמות זאת למש"כ הרמב"ם בהל' לולב פ"ח הל' ה' שמותר ללקט פירות הדס שחורים לאכילה אחד אחד. ואין כאן פסיק רישיה, כי בליקוט פרי אחד עדיין לא ברור שמייעט מרוב הפירות. וא"כ כל פרי ופרי לכשעצמו אין בליקוטו תיקון להדס. ולכן מותר ללקט את הפירות לאכילה אחד אחד (ועיין ערוך לנר סוכה ל"ג ב').

וא"כ ה"ה כאן כל כוס וכוס לכשעצמה אינה עלולה לגרום למנוע שיפעל, גם אם המים קרובים לקו האדום, וא"כ אין כאן פסיק רישיה ואף לא ספק פסיק רישיה לשעבר, אלא דבר שאינו מתכוין, שאולי כוס זאת שהוא מוציא כרגע עלולה להפעיל את המנוע. אולם פירוש זה בדברי הרמב"ם אינו מוסכם (כגון המ"מ שגורס: אחר), ולכן צ"ע אם אפשר לסמוך עליו למעשה.

ג. גרמא ופסיק רישיה

ויש להתייחס לבעייתנו מנקודת ראות נוספת. כשאדם פותח את הברז, אילו היה משאירו פתוח ללא הגבלה היה גורם בהכרח להפעלת המנוע. אך מאחר והוא סוגר את הברז לאחר זמן קצר, הוא מונע בכך את הפעלת המנוע. אולם אנו דנים על עצם פתיחת הברז ולא על כוונתו, ובעצם פתיחת הברז לכשעצמה יש בה בכדי להפעיל את המנוע. (הדבר דומה לזורק חץ ובכוונתו להעמיד אח"כ תריס בפני הניזק שלא יפגע). וא"כ

לגרשז"א מנחת שלמה סי' י"א): "ובכלל דעת בני האדם מכרעת במלאכה, ושימוש פשוט לאו מנא הוא"..." ובסוף מכתבו שם: "אבל דבר הנעשה ע"י הכרת בני אדם בחכמה ובכשרון זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיבא מלאכה".

נמצא איפוא שללא כוונה מצד האדם להפעיל את המכונה אין כאן בנין, וצ"ע. כי אין צורך שבכל הפעלה האדם יתכוין לבנות, אלא מאחר שהמנגנון כולו נעשה בחכמה ובכשרון והאדם מפעילו, יש כאן מעשה בנין. מיהו כשאינו מתכוין בכלל יש מקום להסתפק וצ"ע.

עכ"פ גם אם נאמר שלדעת החזו"א אולי יש כאן ספיקא דאורייתא, לדעת הגרשז"א אין כאן אלא ספיקא דרבנן ומותר מעיקר הדין להשתמש במכונה זו. אולם לצאת י"ח כל הדיעות מומלץ להתקין מפסק גרמא שימנע את החשש של מלאכה דאורייתא.

מסקנה

מותר להשתמש במכונה המייצרת מי סודה בשבת, אולם רצוי להתקין מפסק גרמא.

שיש בהפעלת מנוע חשמלי משום איסור בונה, מדאורייתא, במקום שאינו מתכוין לכך אין איסור בונה. דמיון לכך מצינו במ"מ (פ"ב מהל' שבת ה"ב) שתיקון כלי ללא כוונה אינו נחשב למלאכה. ולכאורה אין לדמות זה לזה. בתיקון כלי המדובר במצרף ברזל במים ללא כוונה לחממו או נוטל קיסם, ללא כוונה להשתמש בו כדי לחצוץ את שיניו, אין שם תיקון כלי כלל כי קיסם וברזל שאינם עומדים לשימוש כל שהוא אינם כלים. אך בנ"ד הוא לא מתכוין להפעיל את המנוע, וספק אם המנוע יפעל בכלל, אך אם המנוע יפעל הר"ז בונה לדעת החזו"א. ואמנם יש כאן ספק פסיק רישיה כמו שכתבנו, אך הספק הוא בדאורייתא. מיהו בכל זאת יש מקום לומר גם לדעת החזו"א שרק כאשר מתכוין להשתמש בכלי חשמלי ולשם כך מחברו לזרם החשמל נחשב לתוקע ובונה, אך כאשר אינו מתכוין לכך, וספק לו אם בכלל הכלי יפעל, אין כאן מלאכת בונה מדאורייתא, כי העיקר חסר מן הספר, הכוונה להפוך את המכשיר הדומם לכלי חי ופעיל. ודוק בלשונו של החזו"א (במכתבו

סימן לח

מעשה שבת

שאלה*

האם מותר לקנות דבר שנעשה בשבת באיסור?

א. דין בשולי שבת למבשל במזיד ולאחרים

בחולין ט"ו ע"א:

"המבשל בשבת בשוגג יאכל (בו ביום). במזיד לא יאכל (בו ביום אלא למוצאי שבת). דברי ר"מ, ר' יהודה אומר בשוגג יאכל למוצ"ש במזיד לא יאכל עולמית. ר"י הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצ"ש במזיד לא יאכל עולמית".

ראשי פרקים

שאלה

- א. דין בשולי שבת למבשל במזיד ולאחרים
 - ב. מח' הראשונים בהמתנת בכדי שיעשה
 - ג. חשש אמירה לישראל לעשות מלאכה בשבת
 - ד. הנאה מתערובת למי שביטלו עבורו
 - ה. דין מחללי שבתות בימינו
 - ו. הנאה מחילול שבת לשם ממון
 - ז. דין מוצרים שיוצרו בשבת
- מסקנות

* ל"ג בעומר תשמ"א

לישראל וא"כ זוהי ממש גזירה חדשה, כי החשש שיאמר לישראל לחלל שבת בימינו רחוק יותר מהחשש שיאמר לגוי לעשות כן. ואין לנו כח לגזור גזירות, ועי' להלן.

ב. מחלוקת הראשונים בהמתנת בכדי שיעשה

והנלענ"ד שספקו של המג"א תלוי בסיבת הקנס. אם נניח שקנסוהו בגלל שנעשתה מלאכה בשבת שלא יהנה ממנה, יש להחמיר במלאכת ישראל יותר מאשר במלאכת נכרי. אך אם נניח שקנסוהו כדי שלא יאמר לנכרי לעשות מלאכה לכתחילה, בישראל אין חשש כזה. ולפי זה יש לפשוט את ספקו של המג"א ממחלוקת רש"י ותוס' בענין המתנה בכדי שיעשה. שיטת רש"י היא שהמבשל בשבת יאכל במוצ"ש רק לאחר שימתין בכדי שיעשה (חולין ט"ו ד"ה יאכל וד"ה לא יאכל) וטעמו מוסבר בביצה (כ"ד ב' ד"ה ולערב), כדי שלא יהנה ממלאכת שבת. והתוס' (ביצה כ"ד ב' ד"ה ולערב וחולין ט"ו א' ד"ה מורי) הקשו עליו משוגג שאוכל בשבת לר"מ ולא אסרו משום מעשה שבת. אולם רש"י עצמו כבר רמז תירוץ לזה בחולין (שם, ד"ה יאכל) שאסור ליהנות ממעשה שבת רק ממעשה שנעשה במזיד דאיכא חיובא, אבל בשוגג שאין בו חיובא לא אסרו לדעת ר"מ ליהנות ממעשה זה, דאינו מעשה דאית ביה חיובא, וכן דעת בה"ג. ובאמת ר' יהודה חולק וסובר שגם בשוגג אסור ליהנות ולפי"ז מה שאסור ליהנות ממה שהביא גוי בשבת (ביצה כ"ד) הוא רק אליבא דר"י ולא לר"מ. ואולי יש מכאן עוד ראייה לפסוק כר"י דסתם כוותיה.

אך רוב הפוסקים חלקו על רש"י והבה"ג, כגון הרמב"ם שפסק (פ"ו מהל' שבת הכ"ג), בישראל שעשה מלאכה בשבת בזדון: "ושאר ישראל מותר להם ליהנות בה למוצ"ש מיד", אלא שנחלקו בטעם הדבר. התוס' חולקים על רש"י בטעמו ובהלכתו, ולדעתם הטעם הוא שמא יאמר לנכרי שיעשה מלאכה, והרא"ש, אף שמסכים לרש"י בטעמו, חולק על מסקנתו

ופסקו רוב הפוסקים כר' יהודה, שבמזיד לא יאכל עולמית (הר"ף, הרמב"ם, הרא"ש והשו"ע). אך שיטת התוס' שם (בד"ה מורי) שהלכה כר"מ משום שרב הורה כר"מ. והגר"א (סי' ש"ח ס"ק א') האריך להוכיח שהלכה כר"מ שבשוגג מותר גם למחלל עצמו.

והמג"א בסי' ש"ח ס"ק ב' כתב:

"נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו, כמו"ש ביו"ד סי' צ"ט סני' ה' בשם הרשב"א, שהמבטל איסור לכתחילה עבור מישוהו אחר, אסור גם למי שנתבטל בשבילו".

אלא שהמג"א עצמו מסתפק בהנחתו זו, משום שהב"י כתב שני טעמים לאיסור זה שגם למי שנתבטל בשבילו אסור: האחד, בגלל החשש שמא מי שנעשה עבורו יבוא פעם אחרת לבטל איסור לכתחילה; והשני, משום שיאמר לעבד או לנכרי לבטל איסור לכתחילה, ועל הטעם הראשון הקשה שאין לחשוש שמא יאמר לישראל לבטל איסור לכתחילה, שהרי אין אדם חוטא ולא לו. וכנראה הטעם השני הוא העיקרי. ולפי"ז יוצא שבענינו, במבשל בשבת, אין לחוש שמא יאמר לנכרי לבשל לו, שהרי אם יאמר לו כן - יהיה התבטול אסור אפי' במוצ"ש בכדי שיעשה.

למסקנה לא ברור איפוא אם המג"א אוסר למי שנתבשל בשבילו או לא. (והבאה"ט לא הביאו ומהפמ"ג משמע שמתיר, וגם ערוה"ש בס"ק ט' מתיר בנימוק שכאן אין חשש שיבשל ישראל בשבילו. וכן בשו"ע הרב פסק לקולא וציין למג"א. וכן המשנ"ב רמז לכן בס"ק ה', ע"ש.)

ומשמע שרוב הפוסקים סוברים שלמי שנתבשל בשבילו מותר.

ולפי נימוק זה, כיום שרבו לצערנו הישראלים העושים שבתם חול עבור בצע כסף, ומחללים את השבת למען הקונים, יתכן לומר שאסור ליהנות ממעשיהם. מיהו י"ל שלשם כך יש צורך בגזירה חדשה, שכן הגזירה המקורית היתה שמא יאמר לגוי לכתחילה ולא חששו שמא יאמר לישראל. וכאן יש חשש שמא יאמר

חיישינן שמא יאמר לישראל לעשות מלאכה בשבת.

וכן יש גם להוכיח מהרשב"א (בחי' לריש פרק ר"א דמילה), שאם נעשתה מלאכת הוצאה בשבת בדבר, אותו דבר מותר בהנאה בשבת, כיון שלא נעשתה העבירה בגופו. וקשה: והרי אפילו גוי שהביא מחוץ לתחום אסור ליהנות ממנו עד בכדי שיעשו במוצ"ש, וק"ו לישראל שהביא דבר מרה"י לרה"ר בשבת? אלא ע"כ גם הוא סובר שבגוי יש להחמיר יותר מאשר בישראל, כי בישראל לא חיישינן שמא יאמר לו, ובגוי חיישינן שמא יאמר לו. (וכנראה גם הרשב"א סובר כרש"י שהחשש במעשה של ישראל בשבת הוא שלא יהנה ממלאכת שבת ולכן במקרה שלא נעשתה מלאכה בגופו לא אסר. כי אם היה סובר כהתוס' שהחשש שמא יאמר לו לעשות מלאכה, מה הסברא לחלק בין מלאכה בגוף הדבר לבין מלאכה שלא בגוף הדבר. אך לסברת רש"י נוחא כי רק כאשר נעשתה מלאכה בגוף הדבר הוא נהנה מגופו של איסור, משא"כ כאשר לא נעשתה מלאכה בגופו של דבר אינו נהנה מגוף האיסור. [ודמיון לחילוק זה נמצא ברא"ש חולין פ"א סי' ט' בין אורג בגד בכרכר של ע"ז לבין שוחט בסכין של עבודה זרה]. אך משום שמא יאמר לו לא גזר, ובמלאכת גוי אסר משום שמא יאמר לו. כי שם אין לאסור משום שנהנה ממלאכת שבת, לדעתו, כי לגוי אין איסור לעבוד בשבת, והאיסור הוא רק מדרבנן ולכן אין האיסור חל על גוף החפץ, אלא רק בגלל גזירה שמא יאמר לו. אלא שא"כ הרי גם במלאכת ישראל יש שתי סיבות: שלא יהנה מגוף החפץ, ושמא יאמר. אך כאמור, בגוף החפץ לא נעשתה מלאכה ואין מקום לאסור, אלא רק בגלל שמא יאמר ובישראל החשש הוא רק שמא יאמר לגוי. ולכן החמיר יותר במעשה גוי ממעשה ישראל, כי בגוי החשש קרוב ובישראל החשש רחוק.)

ד. הנאה מתערובת למי שביטלו עבורו

והט"ז ביר"ד (סי' צ"ט ס"ק י') כתב בשם המהרש"ל שלא נאסר למי שנתבטל בשבילו אלא כשהלה ידע מהביטול; אך כשלא ידע - מותר למי שנתבטל בשבילו ליהנות מהתערובת. והגרעק"א הביא בשם הריב"ש, שמי שביטל

וסובר שמילתא דלא שכיחא לא גזרו. ובדעת הרמב"ם והשו"ע אין להוכיח אם סוברים כס' התוס' או כס' הרא"ש.

ג. חשש אמירה לישראל לעשות מלאכה בשבת

והנה סברת התוס' היא שחיישינן שמא יאמר לנכרי ביו"ט ראשון: לך הבא מהם כדי לאכול מהם ביו"ט שני. לכן הפירות שהביא הנכרי ביו"ט ראשון אסורים עד מוצאי יו"ט שני, דהיינו בכדי שיעשו, ומשמע שלא חיישינן שמא יאמר לישראל להביא, וע"כ משום דאין אדם חוטא ולא לו. וזוהי כסברתו השניה של הב"י בענין מי שנתבשל עבורו.

ואפילו רש"י, הסובר שאסור עד בכדי שיעשו, אינו סובר שמעשה שבת אסור בשבת משום שמא יאמר לו לעשות לכתחילה, דלא מסתבר לומר כן, שהרי אין אדם חוטא ולא לו, ולכן פירש"י דהטעם משום שלא יהנה ממעשה שבת. ואדרבה, לשיטת התוס' יש להקשות, הם שחולקים על רש"י ואינם סוברים כמותו, שאיסור הנאה ממעשה שבת הוא כדי שלא יהנה ממלאכת שבת, אלא כל סיבת האיסור בגוי הוא משום שמא לכתחילה יאמר לגוי לעשות מלאכה בשבת, מה יאמרו במעשה שבת של ישראל, הרי לסברת הב"י אין לחוש שמא יאמר לישראל דאין אדם חוטא ולא לו? אלא ע"כ צ"ל שגם כשישראל חילל שבת החשש הוא שמא יאמר לגוי או לקטן, וכמש"כ הב"י לענין מי שנתבטל בשבילו. ולכן ההנאה ממלאכת ישראל שבישל בשבת קלה יותר מהנאה מגוי שהביא פירות בשבת, משום שיש חשש שמא יאמר לגוי ואין חשש שמא יאמר לישראל, ולכן בגוי שעשה מלאכה קנסו אותו גם בכדי שיעשה, כי החשש קרוב יותר שמא יאמר לגוי, אך בישראל דיינו שאסור בשבת עצמה ואין צורך לאוסרו גם בכדי שיעשה, כי החשש שמא יאמר לישראל רחוק יותר ולכן לא גזרו כולי האי.

ונמצא שלכו"ע, גם לרש"י וגם לתוס', לא

וצריך לחלק בין תינוק שנשבה לענין חיוב חטאת לבין תינוק שנשבה לענין מורידין ואין מעלין. שבהל' ממרים כתב הרמב"ם, לענין מורידין ולא מעלין, ואין לתינוק שנשבה דין מומר, אפילו כשנודע לו לאחר מכן שהוא ישראל ובר מצוות, דסו"ס אינו מומר חלילה, משא"כ לענין קרבן שגזוה"כ היא שמרגע שהוא יודע אין לו דין שוגג, כיון שמעתה ואילך אינו שב למרות ידיעתו - דין מזיד לו. וצ"ע מהו גדר מזיד לענין הנאה ממלאכת שבת, האם כגדר מזיד של הל' שגגות וא"כ דין מזיד לו, או כגדר מזיד של הל' ממרים וא"כ דינו כשוגג. ויתכן לומר שלענין קנס הקלו במי שמודה ועוזב. אך מי שממשיך לחטוא, אע"פ שאינו אשם קנסו. אך זהו רק באשר לו עצמו, אולם באשר לאחרים אין לומר כן, אלא כל שאנו יודעים שהוא עלול לחלל שבת אסור לנו ליהנות ממלאכתו אע"פ שאינו מזיד גמור (עי' כת"ס א"ח סי' נ').

ועיין חזו"א (הל' יבום סי' קי"ח אות ו') שהכריע שבימינו שאין מי שמסוגל להוכיחו ולהחזירו למוטב, דינו כאנוס וכתינוק שנשבה. ועיין ברקאי א' (עמ' 155 ואילך), מאמרו של הגר"ס אדלר שרוצה לומר שבתינוק שנשבה כזה יש להחמיר כגוי לענין מעשה שבת ולאסור אפילו במוצ"ש בכדי שיעשו וכן מעשה במזיד בשבת אין להחשיבו כשוגג ע"ש. ולפי מה שכתבנו לעיל אין לחשוש שמא יאמרו לו לכתחילה לחלל שבת ולכן אין לו דין גוי. אך יש לו דין מזיד לענין איסור הנאה ממלאכתו כמו שהסברנו.

ו. הנאה מחילול שבת לשם ממון

ובמחלל שבת קבוע הבעיה חמורה יותר. הקונים ממנו לא זו בלבד שיודעים שהוא מחלל שבת, אלא גורמים לו לחלל שבתות. כי כל מטרתו למכור את סחורתו, וככל שרבים הקונים כך מתרבה חילול השבת הנעשה על ידו. וא"כ כל מה שהסתפקנו אם חששו שמא יאמר לו לחלל שבת יצא מכלל ספק והפך לודאי, שהרי בעצם

איסור כדי למכור לאחרים, אסור להם לאכול אע"פ שהקונה לא ידע שנתבטל עבורו. והוכיח מזה שהריב"ש חולק על הרש"ל וסובר שגם כשהלה לא ידע אסור לו ליהנות. (ומשמע שלדעת הגרע"א אין לחלק בין קונה למי שנתבטל בשבילו. כי היה מקום לומר שקונה שאני משום שהוא מסייע למי שעבר עבירה ודמי למבטל איסור לכתחילה לכתחילה, אך מי שנתבטל עבורו הוי בדיעבד וכיון שלא ידע ה"ל שוגג ומאי ה"ל למעבד). מיהו להזמין סחורה מראש שידוע שיחללו עליה שבת אסור גם לדעת הט"ז שהרי הלוקח יודע שמחללין עבורו שבת. (וכדעת הט"ז פסק גם בערוה"ש. ובמש"ז הביא מח' בכך בין הפר"ח לפרי תואר).

ה. דין מחללי שבתות בימינו

וצ"ע אם יש לדון את מחללי השבת בימינו כשוגגין או כמזידין?

והנה הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ג ה"ג) כתב שבני הקראים הרי הם כתינוקות שנשבו, ואפילו כשגדלו ושמעו על תורת ישראל, נשארו בגדר תינוקות שנשבו. וא"כ ה"ה בנד"ד, אלא שבהל' שגגות (פ"ב ה"ו) פסק הרמב"ם כרב ושמואל (שבת ס"ח ע"ב) שתינוק שנשבה חייב קרבן, כלומר שאינו כאנוס גמור אלא כשוגג. מיהו יתכן לומר שאמנם אינו אשם בכך שחילל שבת, אך מכיון שהתורה כללה את כל השוגגים בכלל אחד, שנאמר: "תורה אחת יהיה לכם", א"כ כל מי שלא היתה לו ידיעה בתחילה והיתה לו ידיעה בסוף חייב חטאת, בין אם ידע ושכח ובין אם לא ידע כלל. ומדבריו שם משמע שלאחר שיוודע לו מתורת ישראל אינו כתינוק שנשבה, שהרי כתב שם:

"כיצד? תינוק שנשבה לבין הענוס" וגדל והוא אינו יודע מה הם ישראל, ולא דתם, ונעשה מלאכה בשבת... כשיוודע לו שהוא ישראל... ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה...". משמע שמרגע הידיעה הריהו כמזיד, וצ"ע מדוע בהל' ממרים סתם שאפילו כשנודע לו הוא עדיין בגדר תינוק שנשבה?

ז. דין מוצרים שיוצרו בשבת

ויש לחלק בין מוצרים שידוע לנו שנוצרו בשבת לבין מוצרים שאיננו יודעים אם נוצרו בחול או בשבת. ובמקרה השני יש מקום ללכת אחרי הרוב ולהתיר את המוצרים, משום שרובם נוצרו בחול. אמנם יש מקום לאסור גם על רכישת מוצרים שנוצרו בחול כדי ללחוץ על המפעל שיפסיק לחלל שבת (כי כאמור הסיבה העיקרית לחילול השבת היא כלכלית, וכשהדבר לא ישתלם למפעל הוא ישקיע באמצעים שימנעו חילול שבת). אולם אע"פ שיש הגיון בנקיטת צעד כזה, אך איננו מפורש בהלכה וכאמור אין לנו כח לגזור גזירות חדשות. עם זאת מותר ואף חובה על הציבור לעשות הכל כדי למנוע חילול שבת. והדבר נתון לשיקול דעתם של גדולי הדור שידונו בכל מקרה לגופו וישקלו את שכר האיסור כנגד ההפסד (כגון שההימנעות מקניה אינה מספיקה ליצור לחץ הולם, ומאידך עלול להיות מופעל לחץ נגדי על מפעלים שומרי שבת).

מסקנות

ישראל המחלל שבת ע"מ למכור את תוצרתו לאחרים, אסור לו ליהנות ממלאכה זו, אך לאחרים לא נאסר הדבר בגלל הקנס שקנסו חכמים שלא ליהנות ממלאכת שבת, כי אין חשש שאדם יאמר לישראל לחלל עבורו שבת לכתחילה. עם זאת יש בקניית תוצרת כזו ממחללי שבתות, סיוע לעוברי עבירה ועידודם לחלל שבתות לכתחילה. לכן אסור לקנות תוצרת שידוע שנוצרה באיסור בשבת. כמו כן יש כאן חילול ה' שהקונה יודע שבמוצר זה חוללה השבת והוא קונה ומשתמש בו כרגיל.

אך אם לא ידוע אם במוצר זה חוללה השבת, כגון שהוא התערב במוצרים שנוצרו ביום חול, מעיקר הדין אין איסור להשתמש במוצר כזה, אך יש לשקול לפי הצורך עפ"י גדולי הדור, אם להימנע מרכישת אותו מוצר.

מוצרים שידוע שחיללו בהם שבת הם בעיקר: ירקות טריים ביום ראשון, וחלב טרי בימים ג' וד'.

הקניה או כאלו מבקשים ממנו לחלל שבת לכתחילה, וא"כ בודאי שאסור לנו ליהנות מחילול שבת כזה (ועיי' כתב סופר או"ח סי' נ' שכתב כע"ז).

אם כי יש לחלק לכאורה בין צורות שונות של חילול שבת. יש המחללים שבת, לצערנו, רק בגלל בצע כסף, כאן האיסור ליהנות מחילול השבת הוא פשוט יותר. הקונה מהם מעודד אותם ומסייע לחלל שבת לכתחילה. אך יש מפעלים שהקימו אותם מראש מבלי שנעשה תיכנון שיכלול פתרון לשאלת השבת, כגון מפעלים ליצור מלט, נייר וכדו'. אמנם בתכנון טוב מראש ניתן היה להקים אותם בדרך שתמנע חילול שבת. אולם לשם כך סוף מעשה חייב שיעשה במחשבה תחילה. אך כאשר אין מחשבה כזאת בזמן התכנון, המפעל עובד גם בשבת, כי זו, לצערנו, צורת עבודתו כרגע, ואע"פ שאין עצה ואין תבונה נגד ה', ואסור להפעיל מפעל כזה בשבת, הבעלים, המפעילים אותו, לצערנו, אינם עושים זאת משום שהם מעוניינים לחלל שבת לכתחילה, אלא משום שהם הכניסו את עצמם למצב בו אינם יכולים, לפי הבנתם המוטעית, להפסיק את היצור בשבת. במפעל כזה קנית המוצרים הנוצרים בשבת אינה מדרבנת את היצור בשבת. גם בלעדיה היה המפעל עובד בשבת, לצערנו. אם כי יש לומר שאם לא היינו קונים את התוצרת שנוצרה בשבת היו בעלי המפעל נאלצים לשקול מחדש את כדאיותו והיו מתקינים מנגנוני הפעלה אחרים, שבהם אין חילול שבת. אלא שדבר זה תלוי בהיקף המכירות של אותו מפעל, ואם ירידת כח קניה של ציבור מסויים אכן תשנה את מדיניותו של המפעל. אולם עדיין יש אולי מקום לחלק בין שני האופנים. באופן הראשון הקניה היא הגורמת לחילול השבת, בצורה חיונית. במקרה השני הימנעות מקניה בשבת היתה יכולה למנוע את חילול השבת בצורה שלילית. והבחנה זו טעונה עדיין ליבון, וצ"ע.

הפרדת כבשים במפרד בשבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. עיקרי דיני ברירה
- ב. ברירת שני מיני אוכלים
- ג. כל כבש בפני עצמו
- ד. ברירה עצמית אינה אלא גרמא
- ה. שביתת בהמתו
- ו. מחמר

שאלה

בישוב יתיר יש מתקן מיוחד להפרדת כבשים ומיונם, בשובם מן המרעה, כדי לתת לכל כבש את סוג המזון והתרופות המתאימים לו. המפרד עשוי מגדרות מתכת היוצרות מסלולים נפרדים לדירים השונים, ובראשי המסלולים שערים הנסגרים ונפתחים ע"י הרועים לפי הצורך. כשהעדר חוזר מן המרעה הוא מוכנס לדירים דרך המפרד והרועים לא מאפשרים לכל כבש וכבש להיכנס למסלול אלא אם הוא מתאים לדעתם לאותו דיר. אם הכבש מיועד לדיר אחר נועלים בפניו את השער ומכוונים אותו למסלול השני, וכן להיפך. האם מותר למיין את הכבשים במתקן זה בשבת?

א. עיקרי דיני ברירה

במסכת שבת (ע"ד א') שנינו: "היו לפניו מיני אוכלין, בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת". וכתבו התוס' בד"ה 'היו' "באוכל מתוך אוכל שייכא ברירה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול", דאותו שרוצה לאכול חשיב אוכל לגבי אותו שאינו חפץ לאכול, וכן משמע בירושלמי. וכתבו הפוסקים שהוא הדין בכל שני מינים,

כגון כלים, בגדים וספרים יש בהם איסור ברירה, ואותו המין שהוא צריך עתה נחשב לאוכל ואותו המין שאינו צריך עתה נחשב לפסולת.

והעולה להלכה מאותה סוגיא הוא שרק בשלשה תנאים הברירה מותרת, באוכל מתוך פסולת, ביד, ולצורך מידי. (רמב"ם פ"ח מהל' שבת הל' י"ב-י"ג ושו"ע או"ח סי' ש"ט סעיף א').

ובנידון דין צ"ע אם הוא נחשב בורר ביד או בכלי, וכן אם ברירת כל כבש והכוונתו לדירו היא אוכל מתוך פסולת, או שמא פסולת מתוך אוכל. מיהו מסתבר שהצורך להאכיל את הכבשים באוכל המיוחד לכל אחד מהם, ולהשקות את הזקוקים לכך בתרופות מיוחדות, נחשב כצורך מידי, וכשבורר לאלתר הרי אין איסור ברירה אם נתמלאו התנאים האחרים.

ב. ברירת שני מיני אוכלים

ומסתבר שאין כאן אוכל ופסולת, אלא שני מינים שהוא רוצה להשתמש בשניהם, אלא שהוא צריך לכל מין ומין בפני עצמו, אך שניהם נחשבים לאוכל. וכבר נסתפק בזה הפרמ"ג, הביאו המשנ"ב בסי' ש"ט (בבה"ל בסעיף א' ד"ה ובורר וד"ה היו). הפמ"ג הביא ראיה משבת קל"ט ב', "ונונתין ביצה במסנת של חרדל", ו"תני יעקב קרחא לפי שאין עושין אותה אלא לגוון". ופירש"י בדף ק"מ ע"א "הלכך אידי ואידי אוכל הוא". ומוכח איפוא שהבורר שני מינים וצריך את שניהם ושניהם נחשבים לאוכל, אין איסור ברירה בכך (משב"ז ז"ב). והמשנ"ב דחה ראייתו ששם גם החלמון וגם החלבון אינם אוכל, את החלבון אינו רוצה לאכול, והחלמון מתערב בחרדל וצובעו ואינו נחשב לאוכל, לכן מותר לבררם זה מזה, אך כשצריך את שני האוכלין אסור לבררם. ודייק מלשון הרמב"ם (פ"ח מהל'

א) שרב ביבי שפך את כלכלת הפירות לפני חכמים כדי שלא יצטרכו לברור את הפירות זה מזה, וצ"ע.

ב) ונלענ"ד שגם רב ביבי יכול היה למיין אם הפירות לא היו מעורבבין אלא מפוזרים).

ד. בריה עצמית אינה אלא גרמא

אולם בעיקר נראה שיש לדון בשאלתנו מנקודת ראות אחרת. שהרי הרועה אינו בורר כל כבש וכבש **בידיו** מתוך התערובת כמי שבורר אוכל מפסולת. הוא רק אינו מאפשר לכבש להכנס לדיר זה ומפנה אותו לדיר אחר, והכבש הוא **שעושה זאת** וא"כ אין כאן אלא גרמא בעלמא. ובמס' שבת (ק"כ ב') עושין מחיצה בפני הדלקה בשבת משום שנאמר **"לא תעשה כל מלאכה"**, עשיה הוא דאסור גרמא שרי. ומעשה בהמה אינו אלא גרמא במלאכת שבת, כמבואר בדף נ"ג ב', **"היתה עומדת חוץ לתחום, קורא לה והיא באה"** (ועיין קידושין כ"ב ב' שקורא לה והיא באה בבהמה קנאה במשיכה, משום שאדעתא דידיה עבדא ומחמתו נמשכה. ויש לחלק בין קנינים לשבת, בשבת האיסור הוא על האדם לא לעשות מלאכה, ולכן מעשה בהמתו נחשב לגרמא ומותר, בקנינים המעשה חייב להעשות בחפץ הנקנה, ולכן מעשה בהמתו נחשב לקנין מכוחו ואכמ"ל. ועיי' לעיל סי' כ"ט).

אלא שבמדרכי בפרק כל כתבי כתב בשם רבנו יואל שלא התירו גרמא בשבת אלא במקום הפסד. ומשמע שאפילו באיסור דרבנן לא התירו גרמא אלא במקום הפסד, שהרי כיובי דליקה בשבת, לדין דקיי"ל כר"ש שמלאכה שאינה צריכה לגופה אינה אסורה מן התורה, אינו אלא מדרבנן. מיהו אין ללמוד ממלאכה שאינה צריכה לגופה, שמצד עצם המעשה היא מלאכה גמורה, ורק חוסר הכוונה עושה אותה למלאכה דרבנן, למלאכה שהיא מצד עצמה אינה מלאכה גמורה אלא מלאכה דרבנן. והראיה ממה שהבאנו שקורא לה והיא באה, אע"פ שהוא גורם לה שתצא מחוץ לתחומה בכל זאת הדבר מותר. וע"כ משום שתחומין (לפחות אלפיים אמה)

שבת ה"ב): "או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובידר מין ומין אחר בנפה ובכבדה, חייב". ועיין אג"ט (בורר אות ט"ו) שהביא ראיה מהתוספתא (שבת פ"ז ה"ו): "נתערבו לו פירות בפירות... בדק אלו בפני עצמן ואלו בפני עצמן, חייב". משמע שגם כשצריך את שניהם הוי כפסולת מתוך אוכל, משום שכל מין נחשב לפסולת ביחס לחבירו.

אלא ש"ל שרק בשני מינים והוא רוצה לבררם זה מזה, אע"פ שצריך את שניהם, נחשב כל אחד לגבי חבירו כפסולת מאוכל, אך במין אחד אין לומר כן, כמו שנפסק בשו"ע (סי' ש"ט ס"ג בהגהה): "אבל כל שהוא מין אחד, אע"פ שבדרך חתיכות גדולות מתוך קטנות, לא מקרי בריה".

אלא שצ"ע אם כבשים אלו שני מינים הם או שמא מין אחד. שהנה המ"מ בהל' שביתת עשור בענין קניבת ירק כתב שברירת עלים מעופשים מעלים טובים נחשבת לפסולת מאוכל מדרבנן, משום ששניהם ממין אחד, אלא שעלים אלו טובים ועלים אלו רעים. ועפ"ז פסקו הפוסקים שחתיכות דגים שנחרכו הן פסולת ביחס לחתיכות הטובות, וכן תפוחים חמוצים לעומת אלו המתוקים. ולכאורה גם הכבשים החולים יחשבו כפסולת מדרבנן ביחס לכבשים הבריאים. אלא שכבשים אלו נראים לענ"ד יותר אוכל מעלים מעופשים, שאע"פ שסוג אחד של הכבשים בריא יותר מחבירו, אין הכבשים החולים דומים לעלים מעופשים שאין להם עוד תקנה לעולם. מום זה שבכבשים הוא מום עובר, ואדעתא דהכי מטפלים בכל סוג בנפרד כדי להביא גם את הכבשים החלשים לדרגתם של אלו הבריאים, ולכן יש להחשיבם כמין אחד, וצ"ע.

ג. כל כבש בפני עצמו

ועוד סניף להקל יש בעובדה שכל כבש וכבש ניכר בפני עצמו ורק כשהם רועים או מהלכים יחד בעדר הם מעורבים, אך כשהם נכנסים למפרד הם עומדים זה אחרי זה וכל אחד מהם ניכר בפני עצמו ולא גרע מהמסופר בגמרא (ע"ד

במקום שאם היו בעליה עושים אותה היו חייבים, אך מלאכה שהבעלים עצמם אינם עוברים עליה אין בהמתם חייבת עליה. ואילו היו כאן אנשים רבים, חלקם בריאים וחלקם חולים, והיו מתבקשים להיכנס לשני מקומות, כל אחד לפי בריאותו, הבריאים לכאן והחולים לכאן, האם תעלה על דעתך לומר שיש כאן איסור ברירה?! וכשהכניהם למשל יוצאים ליטול את ידיהם על מנת לעלות לדוכן וכי יש כאן ברירה?! או כשגברים ונשים הולכים לבית הכנסת ואלו נכנסים לכאן ואלו לכאן, האם יש כאן ברירה?! והדברים מבוארים בירושלמי פ"ז, מעתה אפילו בני נשא מגו בני נשא? עיי"ש והטעם, שאין דבר בורר את עצמו. (מהירושלמי אין ראייה לנ"ד. כי הירושלמי רוצה להוכיח שבמין במינו אין בורר והביא ראייה מבורר בני אדם, משמע שיש ברירה גם בבנ"א, אך יתכן שכוונתו לאדם אחד הבורר בנ"א אחרים ולא בבנ"א הבוררים את עצמם).

ואע"פ שכל מעשה בהמתו אינו מלאכת מחשבת, ובכל זאת התורה אסרתו, כי זהו גדר האיסור, משא"כ במקום שמהותה של המלאכה איננה כלל לבר דעת, ואילו היתה הבהמה בת דעת לא היתה כאן מלאכה כלל ועיקר, ולא רק חיסרון צדדי של מלאכת מחשבת, אין איסור שביתת בהמתו כלל. כן נלענ"ד. (מיהו י"ל שאצל בר דעת אין ברירה, כי אצלו אין תערובת כלל [עיי"ן אתור"ד סוף כלל ג'] משא"כ אצל בהמה שאינה בת דעת, יש אצלה תערובת ויש אצלה ברירה. ואע"פ"כ יש עדיין מקום לומר שאין דבר בורר את עצמו, וצ"ע. עיי"ן אג"ט [חורש א'], שמחשבת האדם מועילה לבהמה, עיי"ש שהביא ראייה משבת נ"ה ב' תוד"ה כאן).

ו. מחמר

אמנם יש לעיין כשהוא מדרבן את הבהמה לפנות אל הדיר הנכון, האם יש בכך מחמר משום שהוא מכון אותה, או שאיסורו מצד הבהמה, שהתורה חייבה אותה בשביתה? שאם נאמר כהצד הראשון, שהאיסור מצד האדם, הרי מבחינתו הבהמות מעורבות, והפרדתן לסוגיהן

אינם אלא מדרבנן. וכן ברירת הכבשים היא לכל היותר מדרבנן, כמו עלים מעופשים לדעת המ"מ. ואם תאמר שהקורא לה והיא באה אינו מותר אלא משום הפסד, א"כ מוכח מכאן שהפסד בהמה נחשב להפסד, וא"כ הוא הדין בנידון דידן, ההפסד שעלול להגרם לבהמות בגלל הזנחה בטיפול בשבת, נחשב הפסד כדי להתיר את הברירה בגרמא.

ועיין במג"א (סי' ש"ו ס"ק ד') שלא רק לקרוא לבהמה מותר אלא גם לרדוף אחריה כדי שתבוא (אם היתה בתחום שלו), ורק להביאה בידיים אסור. וא"כ מותר גם לדחפה כדי שתיכנס למסלול המיועד לה.

ה. שביתת בהמתו

מיהו יש לעיין אם אין כאן איסור משום שביתת בהמתו. שהרי הבהמה היא העושה את מעשה הברירה בעצמה ונמצא שהיא עושה מלאכה בשבת ובעליה עוברים על שביתת בהמתו, ואם הם מזרזים אותה לעשות את המלאכה בקול או במעשה אחר, הם עוברים על איסור מחמר?

אך כבר הוכחנו לעיל שאין בברירה זו לכל היותר אלא איסור דרבנן, וכבר אמרו בגמרא, כל שבחבירו אסור (כלומר מדרבנן בלבד) בבהמתו מותר לכתחילה (שבת ק"ג ב'). ועיי' בביה"ל למשנ"ב (סי' ש"ה ס"א), שהביא את המג"א המתיר לבהמה לצאת במשאוי בשבת בכרמלית, משום שהטלטול בה אינו אלא מדרבנן. ולעומתו רבים מהאחרונים אוסרים בכרמלית ואינם מתירים אלא בחצר שאינה מעורבת, משום שלא התירו אלא במקום שהמלאכה אינה נחשבת כלל למלאכה, כגון ללא עקירה וללא הנחה, אך טלטול בכרמלית שמצד עצמו הוא נראה כמלאכה גמורה, לא התירו בבהמתו. ואם כן הוא הדין בברירה שאין בה מלאכה כלל, שאין כאן אוכל ופסולת אלא שיש שני סוגים של בהמות מאותו המין, דומה הדבר יותר לנשיאת משא ללא עקירה והנחה ומותר.

זאת ועוד, אין מלאכת בהמתו אסורה אלא

תרופתי הנחוץ להן, וא"כ יש גם קצת צד של צער בעלי חיים.

ויש להטעים עוד את דברינו עפ"י הפנ"י (ריש פ"ה בשבת) שכתב שמלאכת קצירה המותרת לבהמה כשהיא אוכלת עשב משום שנאמר למען ינוח, מכיון שהיא לנוחיתה לא נאסרה עליה כלל מהתורה, וא"כ י"ל שה"ה מלאכת ברירה, אילו היתה משמשת לבהמה לנוחיתה, לצורך אכילה למשל, היתה מותרת לה לגמרי, לכן אפילו כשאינה עושה זאת לנוחיתה, מותר, כי עצם המלאכה לא נאסרה עליה כלל, כי הדבר נעשה לטובתה. אע"פ שהיא אינה חשה בכך ואינה עושה את אשר עושה לשם כך, מ"מ י"ל שאף זה בכלל למען ינוח. אולם כל זה אינו אלא כסיני בעלמא לסברות האחרות שכתבנו.

יש בה משום ברירה, הנעשית על ידו באמצעות בהמתו. אך אם נאמר כהצד השני שהתורה חייבה את הבהמה בשביתה, מכיון שאצלה אין ברירה, שהרי היא בוררת את עצמה ואין זו ברירה כלל ועיקר כנ"ל, הברירה מותרת. אך גם אם נאמר כהצד הראשון אין כאן אלא איסור דרבנן כי אין כאן שני מינים גמורים, וספיקא דרבנן לקולא. (עיין צפנת פענח תרומות עמ' 63 שדייק מרש"י ריש נזיר כהצד השני, וב"אפיקי ים" ח"ב סי' ד' ענף ב' שתלה בחקירה זו מחלוקת ראשונים, יעו"ש. ועיין ראשית בכורים להר"א ויינברג על מס' בכורות דף ב' א' [עמ' 6 מדפי הספר] שחקר בגדר שביתה בהמתו, עיי"ש ה). ועוד יש להוסיף, שהפרדה זו נועדה כדי להפריד בין החולות לבריאות כדי לאפשר לחולות טיפול

סימן מ

סיוע לחליבה בשבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. תשובת הגרצ"פ פרנק
 - ב. הערות לתשובת הגרצ"פ פרנק
 - ג. חלב העומד להתערב במשקה
 - ד. אינו מתכוון בחליבה בשבת
 - ה. תשובת הגר"י כהן
 - ו. הערותי לתשובת הגר"י כהן
- מסקנה

שאלה*

בחליבת כבשים אין המכונה יכולה לחלוב את כל החלב בעצמה. במקרים רבים נשאר חלב בעטיני הבהמה ויש צורך לסייע למכונה ע"י עיסוי בידיים של עטיני הבהמה, ובכך מתאפשר

למכונה לשאוב את שארית החלב. אמנם העיסוי לכשעצמו כמעט ואינו מוציא חלב (להוציא כמה טיפות, ואף הן לא בהכרח), אך בלעדיו אין המכונה מסוגלת לשאוב את שארית החלב. האם מותר לעסות אף בשבת?

א. תשובת הגרצ"פ פרנק

בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קצ"ט) דן הגרצ"פ פרנק בשאלה דומה עם הר"מ שלזינגר (רב בשעלבים באותה עת), והר"מ שלזינגר טען עפ"י התוס' בב"ק (נ"ו א' ד"ה אילימא) מה לי מקרב האש אצל הדבר או שמקרב הדבר אצל האש. ואם כן בעיסוי זה הוא מקרב את החלב למכונה וחייב כדון אשו משום חציו. ומשמע שהגרצ"פ מסכים עם טענת הר"מ שלזינגר. אך בסוף התשובה התיר בעיקר על סמך

אינו יכול וזה אינו יכול פטור, במקרה שאחד אינו בר חיובא השני חייב.

ואכן מצאתי לאגלי טל (חורש א') שכתב שאפילו לר"ש, הפוסט בזה אינו יכול וזה אינו יכול, טעמו מפורש בתוספתא פ"ו משום שאין שנים חייבים על מלאכה אחת, אבל אדם ובהמה שעשו מלאכה ביחד, מכיון שהבהמה פטורה, האדם חייב על המלאכה, כמו לרבנן בזה אינו יכול וזה אינו יכול. (וכן כתב בזורה ד' ד').

אמנם מזורה אין ראיה לנ"ד, לדעת הרא"ש בב"ק (פ"ו סי' י"א) שכתב שזוהי דרך מלאכה, שהאדם מניף את המזרה והרוח היא שמעיפה את המוץ. ולדבריו, חולב - שעיקר המלאכה היא כשחולב בידים, כשרק מעסה והמכונה חולבת אין זו דרך המלאכה ויהיה פטור. וכן אין להביא ראיה מחורש בבהמתו וצד ע"י כלבים, שבכל אלו זוהי דרך המלאכה להסתייע בבהמה. משא"כ חולב, דרך המלאכה היא ע"י אדם בלבד.

אך לדעת רש"י (ב"ק שם) שחייב זורה הוא בגלל מלאכת מחשבת יתכן לומר שגם במלאכות אחרות שבהן הוא נעזר בכח אחר יתחייב, ולא רק במלאכות שדרכן בכך. ולרש"י מסייע לחולב יתחייב משום שהיתה כאן מלאכת מחשבת.

עוד יש לדמות נ"ד לטוחן בריחיים של מים, שהמג"א (ס' רנ"ב ס"ק כ') פוטרו משום שלא טחן בידיו, ורוב הפוסקים חולקים עליו וסוברים שחייב. וא"כ מסייע לחליבה יהיה תלוי במחלוקת המג"א ויתר הפוסקים ולדעתם יהיה חייב. (ועיין חתם סופר על שו"ע או"ח רנ"ב ונתיב חיים שם שתרצו את המג"א בהבחנה בין מלאכות שדרכן להיעשות בידים לבין מלאכות שדרכן להיעזר בכח אחר. ובמשכן טחנו בידים ולכן טחינה בעזרת כח אחר אינה טחינה האסורה מהתורה. וזה כסברת הרא"ש הנ"ל, והחולקים על המג"א יסברו כרש"י הנ"ל, ולדבריהם חולב שדרכו בידים, כשאינו חולב אלא רק מסייע למכונה שהיא חולבת יהיה פטור).

(הערת עורך: בש"ג (שבת ו' ע"ב אות א') אסר לשים בשבת בריחיים כשהחמור של ישראל משמע שלא חש

ההנחה, שחלב זה, הנשאר בסוף, הוא שמן מאוד ואינו ראוי לשתייה כמות שהוא ועושים ממנו גבינה. וא"כ זהו אוכל ולא משקה ואין בו איסור חליבה (ר"ל מהתורה, ומכיון שיש מקום גם לומר שמסייע לחליבה אין בו ממש יש מקום להתיר את הדבר). ולענ"ד יש לעיין בדבר. (את הערותי לתשובת הגרצ"פ שלחתי לנכדו, עורך כתביו, הגר"י כהן ואלו הן:)

ב. הערות לתשובת הגרצ"פ פרינק

אשו משום חציו בשבת תלוי באשלי רברבי. התוס' בסנהדרין ע"ז א' (ד"ה סוף) סוברים שאשו משום חציו מועיל גם בשחיטה ורוצח חייב מיתה ומסתבר שה"ה בשבת חייב. אך הר"ן שם (בע"ב) סובר שאין דין אשו משום חציו בשבת, בשחיטה וברוצח ורק בנוזקין חידשה התורה דין זה. ויתכן שזוהי גם דעת הרמב"ם (הל' נז"מ פ"ד ה"ו עיי"ש) וכבר האריכו בדבר ספרים רבים. וא"כ לסוברים שאין דין אשו משום חציו בשבת אין מקום לטעון שהוא מקרב את הדבר אצל האש, כלומר את החלב למכונה. מיהו יש מקום לדון בדבר עפ"י מה שמצינו בהלכות שבת עצמן.

יש לדמות את הנ"ד לשנים שעשאוה. וזאת עפ"י מה שכתבו התוס' בשבת (צ"ד א' ד"ה שהחי) שאם ישראל עשה מלאכה ביחד עם בעל חיים מקרי שנים שעשאוה. וכשכל אחד מהם אינו יכול לעשות את המלאכה בעצמו בדרך שבה הוא עושה אותה כרגע (עיין תוס' שבת צ"ג ב' ד"ה אמר) הישראל יתחייב על חלקו במלאכה.

ועיין מאירי (ב"ק ס' א') שכתב בזורה ורוח מסייעתו שהזורה חייב, אע"פ שהוא כשנים שעשאוה, מכיון שהרוח אינה בת חיובא, הזורה חייב. ויש להקשות על דבריו, מדוע נזקק לכך שהרוח אינה בת חיובא, אפילו אם היתה בת חיובא, מכיון שהזורה לבדו לא יכול היה לזרות הרי זה אינו יכול וזה אינו יכול וחייב? ואולי המאירי התכוון לומר שגם לר"ש הסובר שזה

כשסוחטים אותו למים, לטעמא עביד, ואין לו שם משקה.

ולפי זה בנ"ד לא שייך לומר כן, אלא אדרבה, החלב חוזר להיקרא ע"י התערובת בשם משקה ואסור.

אולם יתכן שהדבר תלוי בשני נימוקי הב"י. לנימוק הראשון שאין דרך לשתותו לבד, גם חלב זה אין דרך לשתותו לבד וא"כ אין לו שם משקה. אך לת"י השני דאין דרך לסוחטו לבד אלא לתוך מים, בנ"ד דרך לחולבו גם לכשעצמו. ובאג"ט (דש ס"ק ל') הוכיח כלשון השניה מבוסר וממלילות בפ"ק דשבת אע"ג דאינן לעצמן אלא לתבל בהן וכמ"כ רש"י ובכ"ז אסור, וצ"ע.

וע"י בשבלי הלקט שהביא שם בב"י שעמד כבר על קושיה זו מבוסר ומלילות, ותרץ דהתם דרכן בכך דרגילות לסוחט הבוסר לצורך הקיין, אבל הלימונים אין דרכם בכך. ולפ"ז נלענ"ד דיש לעיין מחדש בכל ענין חליבת הכבשים בזה"ז. מכיון שאין דרך לשתות חלב זה לכשעצמו וכ"ע ידעי שחלב זה עומד רק לגבינה דמי ממש ללימונים שכתב בשבלי הלקט דכיון דכו"ע ידעי דלמתק אוכלא עביד ולא לצורך משקה, מותר לסחטן אפי' בקערה. ואכן זוהי סברת הגרצ"פ פרנק.

וע"י חיי אדם (כלל י"ד ד') שכתב להחמיר בלימונים בזה"ז כיון שממלאים מהן חביות לפונ"ש. ור"ל דהדבר דמי לבוסר ומלילות שסוחטין אותם לשם משקה, ואם כן סברתו, להחמיר בלימונים, מכיון שנשתנה המצב, יש בה בכדי להקל בחליבה, שנשתנה המצב ואין חולבין היום כבשים למשקה אלא למאכל בלבד ול"ד ללימונים שמשאירים אותם לשם מיץ זמן מרובה, אך החלב נשאר כך רק זמן מועט עד שעושים ממנו גבינה, וצ"ע.

ומטעם זה היה אולי מקום להתיר את החליבה לכתחילה (ע"י הר צבי הררי בשדה סי' קצ"ט), מ"מ כנראה קשה להסתמך על היתר זה, שהרי אפילו החליבה לאוכל עצמו לא הותרה לכתחילה

לאיסור טוחן אלא רק למחמר, ויש בכך סיוע לדברי המ"א).

נמצא איפוא שמסייע לחליבה תלוי במחלוקות גדולות בין הפוסקים וא"כ קשה להתיר את הדבר.

ג. חלב העומד להתערב במשקה

עוד העירו לי מקב' עלומים שאמנם החלב שנשאר בעטיני הבמהמה הוא שמן יותר, אולם מכיון שהוא מתערב מיד בחלב הרגיל הוא הופך להיות חלק מהחלב הרגיל הראוי לשתיה. אמנם חלב הכבשים כולו אינו מיועד לשתיה, אלא לעשות ממנו גבינה וא"כ הדבר תלוי בדברי הרדב"ז (ח"ב ס' תרפ"ו) שכתב שהסוחט לתוך קדירה ריקה אך כוונתו ליתנו לתוך תבשיל פטור מהתורה אבל אסור מדרבנן. וא"כ י"ל שבימינו כל חולב עז או כבש, מכיון שחלבן מיועד לגבינה בלבד, יהיה פטור מהתורה, אך יהיה אסור מדרבנן. (מיהו עיין תוס' שבת ע"ו ב' ד"ה המוציא שהחולב לגבינה חייב, ועיין להלן שכתבנו לחלק בין דין הש"ס לזמננו.)

והנה מה שהסתפקנו, שמכיון שחלב זה התערב מיד במשקה הוא חמור יותר מחלב שמן שאינו מתערב במשקה, יתכן אולי לומר אדרבה, שעירובו המידי במשקה מיקל עליו וכמו שמצינו בסוחט לימונים למשקה. יעוי' בב"י סי' ש"כ בענין סחיטת הלימונים שכתב להתיר משני טעמים:

(א) דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלא תערובת משקה אחר.

(ב) דלא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבים אותם, אבל אם המנהג לסוחט מימיו לתוך משקה אחר שרי.

ומשמע מדבריו שסחיטה לתוך משקה עדיפה טפי. וצ"ע, אדרבה בסוחט למשקה הרי זה משקה ויש לאסור? והנראה אולי לומר בזה, מכיון שכל הלימון אינו אלא לטעם ומערבים אותו במים וסוכר, אין לו דין משקה כשלעצמו, ולכן אם סוחטים אותו לבד הוי משקה, אך

נוכחתי לדעת שהעיסוי עלול להוציא כמה טיפות. אמנם אין כאן פסיק רישיה, כי אין הכרח שהטיפות תצאנה ע"י העיסוי, אך גם דבר שאינו מתכוון אין כאן. כי דבר שאינו מתכוון כשמו כן הוא, שאדם אינו מתכוון למלאכה. כגון גורר מיטה כסא וספסל ויתכן שיעשה חריץ אין הוא מתכוון כלל לחריץ. אך כאן הרי כל ענינו שהחלב שנשאר בעטיני הכבשה יצא. וא"כ הוא מתכוון לכך אלא שאינו יודע אם העיסוי לבדו יוציא חלב, או שהמכונה היא שתשאב את החלב בסיוע העיסוי.

מיהו י"ל שאם נניח שהעיסוי עצמו אינו נחשב למלאכה, ואע"פ שהוא מסייע למכונת החליבה לשאוב את החלב, מ"מ הוא אינו נחשב בכך לחולב בעצמו. נמצא שהוא מתכוון רק לסייע למכונה לחלוב וא"כ אינו מתכוון לעבור על איסור חליבה בכך, ורק הטיפות שעלולות לצאת כתוצאה מהעיסוי עצמו הן שמיוחסות אליו, והרי טיפות אלו הן דבר שאינו מתכוון. ובמלים אחרות: מלאכת מחשבת אסרה תורה בשבת, שאדם יתכוון למלאכה האסורה, אך אם מתכוון לחליבה, אך לא למלאכה האסורה שבה אין זו כוונה המחייבת והוא נשאר בגדר דבר שאינו מתכוון, וצ"ע בזה.

למסקנה, נלענ"ד שיש לאסור את העיסוי המסייע לחליבה בשבת.

ה. תשובת הגר"י כהן

(תשובתו אלי הודפסה במהדורה השניה של הר צבי אר"ח סוף חלק א').

בדבריו הוא מבסס את היתרו של הגרצ"פ פרנק עפ"י ההנחות הבאות:

א. לא אמרינן אשו משום חציו לענין שבת, אלא לענין ממון בלבד, וכשיטת הר"ן בסנהדרין ע"ז ב'.

ב. לדעת המג"א טחינה בריחים של מים מותרת, כי במדבר טחנו ביד. וה"ה מפרק ע"י מכונה לא נקרא מפרק, כי במדבר פרקו בידיים או בבהמות.

משום שבשו"ע לא נאמר היתר זה אלא ביו"ט, אך בשבת הדבר אסור משום דדמי לבורר אוכל מתוך פסולת, ולדעת החזו"א (אר"ח סי' ב"ו א') יש כאן ספיקא דאורייתא. ולדעתו, גם אם נאמר שבימינו חלב כבשים נידון כאוכל ולא כמשקה, משום שהוא עומד לתעשיית גבינה ולא לשתייה, לא יהיה חלב זה טוב יותר מחולב לקדירה, שלדעתו יש בכך ספיקא דאורייתא. וק"ו חליבה לשם אוכלין שהוא חולב לקערה אלא שכוונתו לאוכלין, שהיא חמורה יותר, אי אפשר להתיר לכתחילה. (ואכן גם כשהותרה החליבה בשעת הדחק לא הותרה אלא לתוך אוכלין ממש.)

מיהו מלשון הראשונים שאמרו שחולב לקדירה בשבת נראה כבורר אין ראייה שכוונתם לאסור מהתורה ויתכן שכוונתם לאסור רק מדרבנן. וזוהי דעת הגרצ"פ בהר צבי שם. אך כאמור שם לא הותר הדבר לכתחילה.

(ועי' בתשובות הרדב"ז [ח"א סי' י'] שמתעם זה שהוא לצורך אוכל ולא למשקה התיר סחיטת לימונים. [והלשון בחיי אדם 'שממלאים חביות' נראה כלקוח מתשובה זו]. ולכאורה סותרת תשובה זו של הרדב"ז את תשובתו בח"ב סי' תרפ"ו שהסוחט לקערה ע"מ לתת את המשקה באוכל פטור אבל אסור, בעוד שבתשובה זו בח"א הוא מתיר לכתחילה סחיטת לימונים ע"מ לערבם באוכל, אע"פ שעתה הם בקערה. ואולי יש לחלק בין לימונים, שכל יעודם הוא רק לתבל בהם מאכל ואף פעם אינם משמשים כמשקה בפני עצמו, ולכן מותר לכתחילה, לבין סוחט ענבים לקערה ע"מ לערב את המשקה אח"כ באוכל שאסור לכתחילה, משום שהמשקה ראוי לשתייה גם כשהוא לעצמו. ולפ"ז חלב כבשים בימינו דומה ללימון. ועי' שו"ת קול מבשר ח"ב סי' ה' בתשובתו לר"מ שלזינגר, ולפמ"כ כאן בחלב כבשים יש אולי מקום להקל.)

ד. אינו מתכוון בחליבה בשבת

ויש לעורר ספק נוסף. בבדיקת העיסוי המדובר

ג. גם לדעת הרדב"ז חולב לשם מאכל פטור, אבל אסור מדרבנן. ואם נאמר שחולב לקדרה עצמה חייב מהתורה וכמו שכתב החזו"א ק"ו בחולב לקדירה ריקה לשם מאכל.

ד. יתכן שחלק מהטיפות יצא החוצה כתוצאה מן העיסוי.

ה. החלב שנוטר בסוף מתערב אח"כ במשקה ושם משקה עליו. הטענה שמכיון שאשו משום חציו, ומייחסים את כל המעשה לתחילתו מעיקרא היא מוקשה מכמה בחינות:

1. הרי כל ההיתר מתבסס על סברת הר"ן **שלא דנים אשו משום חציו בשבת** ואיך נתיר עכשיו את התערובת על סמך הסברה ההפוכה **שדנים אשו משום חציו בשבת**.
2. אמנם אזלינן בתר מעיקרא (ע"י ב"ק י"ז ע"ב) אולם ידועה סברת האחרונים שזוהו רק לענין אחריות המעשה, שהאחריות נזקפת לתחילת המעשה, אך כאשר אנו דנים על התוצאות לא אזלינן בתר מעיקרא אלא בתר השתא. לכן בשריפת בית המקדש, למשל, סובר ר' יוחנן (הסובר שאשו משום חציו) אילמלא הייתי באותו הדור לא קבעתי אלא בעשירי (תענית). כי סו"ס השריפה בפועל היתה בעשירי. (המועדים בהלכה להגרש"י ז"ל תשעה באב, שיח השדה להר"צ פרומר כלל ה' בשם האבני נזר). וא"כ ה"ה כאן אנו דנים על החלב ולא על החולב. והחלב יצא בפועל מהעטין רק בהמשך, ובהמשך הוא מתערב עם החלב הרגיל והופך להיות משקה.
3. אלא שבאמת איננו צריכים לומר שאזלינן בתר מעיקרא, במשמעות של אשו משום חציו, אלא שכל טיפה וטיפה בשעת יציאתה מן העטין היתה אוכל, ורק אח"כ כשמתערבת בחלב הופכת להיות משקה. וזהו מצב הפוך מזה שמוזכר בגמ' לענין חולב לקדירה. שהחולב לקדירה, כל טיפה היוצאת היא משקה, אלא שהיא מתערבת אח"כ באוכל ודינה כאוכל, וכאן הוא להיפך

ג. לדעת הרדב"ז חולב לקדירה ריקה שסופו להתערב במאכל אינו אסור אלא מדרבנן.

ד. הטיפות הנחלבות ע"י העיסוי אינן יוצאות החוצה ופטור עליהן וכמו שמצינו בטיפה המלוכלכת עפ"י הדד שאינו חייב עליה מכיון שאינה יוצאת החוצה.

ה. החלב השמן שנוטר בעטינים אינו ראוי למשקה, אלא שהוא מתערב אח"כ במשקה ונעשה ע"י כך ראוי למשקה, אך מכיון שאשו משום חציו ולדעת הנמו"י אנו מתייחסים לחץ שנזרק כאילו נזרק כולו בהתחלה, אף כאן החלב השמן כאילו נחלב כולו מיד בהתחלה ואז היה עדיין מאכל ולא משקה.

1. בפעולת העיסוי אינו מתכוון להוציא בעצמו את החלב אלא לסייע למכונה שהיא תוציא, ולכן אין העיסוי נחשב לדבר שמתכוון, אלא לדבר שאינו מתכוון.
2. אין כאן שנים שעשאוה, אלא הדבר דומה יותר לקטן האוחז בקולמוס וגדול אוחז בידיו שיש כאן רק מעשה אחד של הגדול. ור"ל שהמעשה מתייחס כולו למכונה והמעשה אינו אלא כקטן המחזיק בקולמוס, שלא הוא הכותב, ואף כאן המכונה היא החולבת מאליה ולא האדם.

ו. **הערותי לתשובת הגר"י כהן**

ולענ"ד יש להעיר על תשובתו.

א. השאלה אם דנים אשו משום חציו בשבת שנויה במחלוקת גדולה בין הראשונים. ולדעת התוס' סנהדרין ע"ז א' דנים אשו משום חציו בשחיטה וברוצח וה"ה גם בשבת, והגרצ"פ בהר צבי סי' קל"ב הביא להם ראיה מהירושלמי (ב"ק פ"ב הל' ה'). ומכלל ספק לא יצאנו. ולכן יש כאן לפחות ספק אם המעשה נחשב כמקרב דבר אצל האש שחייב.

ב. רוב האחרונים חולקים על המגן אברהם ומחייבים מהתורה בריחיים של מים.

מסקנה

לדעת הגרצ"פ פרנק מותר לעסות את עטיני הכבשים כדי לסייע למכונת החליבה לסיים את החליבה. הנחותיו הן שהמסייע אינו עושה את המלאכה בעצמו, והחלב המדובר אינו ראוי לשתיה. אמנם לענ"ד יש להקשות על הנחותיו ומכלל ספק לא יצאנו, או שלפחות יש כאן איסור דרבנן. אולם מאחר והגרצ"פ פרנק התיר יש למיקל על מי לסמוך. אם כי ראוי לכתחילה לחלוב כבשים בשבת ע"י נכרים. כי הנסיון מראה שא"א לחלוב אותן באמצעות מכונת החליבה. שלא כמו בפרות שניתן לחולבן באמצעות מכונה, בכבשים הדבר קשה מאד, כי המכונה נשמטת לעתים קרובות, וכאמור יש צורך לסייע למכונה בסוף החליבה ולהיכנס לפרצה דחוקה. לכן עדיף לחלוב כבשים בשבת ע"י נכרים.

כל טיפה היוצאת היא אוכל, אלא שהיא מתעברת בחלב ודינה כמשקה. כך נלענ"ד לכאורה.

- ו. לפי דעת הפנ"י בשבת (מ"א ב' ד"ה המיחם) שכאשר אין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינו מתכוון אסור גם לר"ש, ואף כאן לא ניכר שהוא לא מתכוין, אדרבה, נראה שכונתו לחלוב.
- ז. לענ"ד אין הדבר דומה לאוחז בידו של קטן. המעסה אינו מחזיק במכונה כלל, אלא בעטין, ומזמן את החלב למכונה והדבר דומה יותר לאוחז בעט והקטן הוא הכותב, אך אלמלא החזקת העט לא יכול היה הקטן לכתוב, יש כאן שנים שעשאוה, אלא שאחד בר חיובא והאחר אינו בר חיובא.

סימן מא**משאבה ידנית או חשמלית בשבת מה עדיף?**

ביד? לכאורה, תלוי הדבר במחלוקת המג"א (סי' רנ"ב ס"ק כ') ואבן העוזר (בסי' שכ"ח) לענין ריחיים של מים. המג"א סובר שהטוחן בריחיים של מים פטור מהתורה, ואילו אבן העוזר סובר שחייב. סברת המג"א היא שמכיון שבמשכן הטחינה היתה בריחיים של יד (שהרי לא היו להם שם נהרות להניע באמצעותם טחנות וכן נסעו ממקום למקום ונאלצו להשתמש רק בריחיים של יד), הטחינה האסורה מהתורה היא הטחינה הידנית, אך בטחינה ע"י ריחיים של מים הטחינה נעשית מאליה ואינה הטחינה האסורה מהתורה (ע"י הגהות החת"ס לשר"ע סי' רנ"ב ונתיב חיים שם). וא"כ י"ל שה"ה חליבה, החליבה האסורה מהתורה היא החליבה הידנית, אך השאיבה ע"י מכונה חשמלית נעשית מאליה ואינה דומה לחליבה ידנית ולכן אינה אסורה מהתורה. ובאגלי טל

ראשי פרקים

שאלה

- א. מלאכה באמצעות כח אחר בשבת
- ב. בין מים לרוח
- ג. פעולה שתחילתה בידים והמשכה ממילא

שאלה

יולדת שתינוקה אינו יכול לינוק עדיין ועליה לשאוב את החלב, מה עדיף שתשאב במכונה ידנית או במכונה חשמלית?

א. מלאכה באמצעות כח אחר בשבת

הבעיה היא, האם חליבה במכונה החשמלית (המופעלת אוטומטית) קלה יותר מאשר שאיבה

הדבר במחלוקת ראשונים ואילו בטחינת מים חלק על המג"א וסבר שחייב, מאי שנא טוחן באמצעות מים מטוחן באמצעות רוח, בשניהם אינו טוחן בידי אלא משתמש באמצעות כח אחר?

ואולי י"ל שרוח אינה מצויה כל הזמן, היא מתחלפת ממשב למשב, מה שא"כ מים, הם זורמים כל הזמן באותה עוצמה ללא הפסק. ולכן רוח נחשבת לכח חלש יותר ולא קבוע ולכן המשתמש בה פטור לחלק מהראשונים. אולם האג"ט חילק שם במפורש בין טוחן לפני שהחלה הרוח לבין טוחן אחרי שהחלה הרוח, ודבריו הנ"ל, שהדבר תלוי במחלוקת הרא"ש ורש"י, והר"ן והנמו"י, מתייחסים במפורש למקרה שבו הוא טוחן אחרי שהחלה הרוח, וא"כ המדובר במקרה שהריחיים כבר פועלים ע"י הרוח, ומאי שנא טחינת רוח מטחינת מים? ואולי י"ל שגם במקרה שהוא טוחן אחרי שהחלה הרוח, מכיון שהוא תלוי ברוח, בכח אחר שאינו בידי, ושעלול כל רגע להשתנות, אין כאן מלאכת מחשבת לדעת הר"ן. משא"כ בטחינת מים, שהזרם הוא קבוע, גם הר"ן יודה שחייב, משום שזוהי כטחינה בידיים ולא באמצעות כח אחר. ולפי"ז מכשיר המונע ע"י החשמל דומה לטחינת מים והשאיבה באמצעותו היא חליבה בידיים ממש, וא"כ אין הבדל בין מכשיר ידני למכשיר חשמלי.

ג. פעולה שתחילתה בידיים והמשכה ממילא

ועיין שו"ת הר צבי (ני"ד סי' קמ"ג) שחילק בין מקיף במכונת גילוח, שחייב, לבין מחמץ עיסה ע"י הנחת שאור שפטור. שבמכונה הוא מוליכה בידיים והריהי כגרזן ביד החוצב בו. אך בשאור הוא מניח את השאור וההחמצה נעשית מאליה. וצ"ע בנ"ד שהיא מחזיקה את המשאבה בידיה האם הדבר נחשב כמוליכה אותה, או שמא כמניחה אותה והדבר נעשה מאליו?

ואולי הדבר דומה למצמצם, עיין סנהדרין (ע"ו ב'). אלא שלמדו זאת מגזה"כ "או באיבה"

(טוחן אות ו') דן בטוחן בריחיים המונעים ע"י רוח ותלה את הדבר במחלוקת הנמו"י והר"ן. שלדעת הנמו"י אשו משום חציו חייב גם בשבת ה"ה הטוחן בטחנת רוח בשבת חייב. אך לדעת הר"ן (בסנהדרין ע"ז) והיא כנראה גם דעת הרמב"ם בפ"ד מהל' נז"מ הט"ו, ע"י אבן האזל שם ה"י, וגם שיטת רש"י בב"ק כ"ג א' ד"ה לחיבו, ועי"ש בנחלת דוד) שאשו משום חציו הוא חידוש מיוחד שחידשה התורה בנזקי ממון. אך בריחה ושבט ששם יש צורך בכוחו של האדם וכשלא פועל בכוחו פטור, ה"ה בטוחן בטחנת רוח בשבת יהיה פטור. וכמו"כ תלה את השאלה במחלוקת הרא"ש והראשונים בזורה ורוח מסייעתו. שהרא"ש (ב"ק ס' א') פירש שאע"פ שאינו עושה דבר בכוח אלא רק הרוח, זהו גדרה של המלאכה שמניף את המזרה והרוח מעיפה את המוץ. אך רש"י פירש שמלאכת מחשבת אסרה התורה, שמכיון שמחשבתו לזרות, החשיבה התורה דבר זה למעשה. לדעת הרא"ש חידוש הוא שחידשה התורה בזריה, אך במלאכות אחרות הנעשות ע"י הרוח פטור, אך לרש"י כל מלאכת מחשבת הנעשית ע"י הרוח יהיה חייב. ולכן הטוחן בטחנת רוח לרא"ש פטור כי אין זו דרכה של מלאכת טחינה ולרש"י חייב. (ועי' לעיל סי' מ').

ולפי"ז ה"ה בנ"ד בחולב באמצעות מכשיר חשמלי, הדבר דומה למלאכה הנעשית ע"י רוח. לדעת הר"ן, הפוטר אשו משום חציו בשבת גם כאן יהיה פטור. וכן לדעת הרא"ש, שכל המלאכות, חוץ מזורה, הנעשות ע"י רוח פטור - אף כאן פטור. ולדעת הנמו"י המחייב אשו משום חציו בשבת, וכן לרש"י שכל מלאכה הנעשית ע"י רוח חייב, אף כאן חייב. ועכ"פ מכיון שבחולב ע"י מכשיר חשמלי נחלקו הפוסקים, עדיף לחלוב ע"י מכשיר חשמלי מאשר באמצעות מכשיר ידני שלכו"ע חייב מהתורה.

ב. בין מים לרוח

יש להעיר על האג"ט שבטחנת רוח תלה את

מלביש את המכונה על עטיני הבהמה וכל המשך החליבה נעשה מאליו. אך בנ"ד שהאדם מחזיק את המכשיר בידי כל המשך החליבה הדבר חמור יותר, וצ"ע.

הגרשז"א (שש"כ פרק כ"ז הע' קנ"ט) מסתפק בשאלה אם המרכיב מכונת חליבה לעטיני הפרה חייב על כל החלב שיחלב, או רק על הטיפות הראשונות, ויתר החלב אינו אלא גרמא, ודעתו נוטה יותר לצד השני, וכמו שכתב החזו"א. אולם יתכן שבנ"ד יודה שחייב גם על המשך החליבה, משום שממשיך להחזיק את המכונה בידי. עכ"פ מדבריו למדנו שיש מקום לומר שאפילו במכונה אוטומטית חייב על כל המשך החליבה, וא"כ ק"ו שבמכשיר שיש להחזיקו כל הזמן ביד יש להחשיב את כל המשך השאיבה כנעשה ע"י האדם. מיהו מכלל ספק לא יצאנו, ולכן מסתבר לומר שעדיף לשאוב במכשיר חשמלי, אע"פ שהוא מוחזק ביד, מאשר לשאוב במכשיר ידני שבו לכו"ע כל שאיבה ושאיבה היא מלאכה דאורייתא.

הבחנה זו בין שאיבה חשמלית לבין שאיבה ידנית כוחה יפה רק כאשר החלב מיועד לשימוש עדיף לפסול אותו (ע"י מי סבון למשל), ובכך להפוך את החליבה, לחליבה לאיבוד שהיא מותרת. (ע"י שו"ע סי' ש"כ ס"ח, מ"א ס"ק כ"ג וחזו"א א"ח סי' נ"ו ס"ק ד). מיהו גם בצורה זו עדיף לשאוב במכונה חשמלית ליתר הידור (כדי לצאת ידי דעת האוסרים חליבה לאיבוד מדרבנן - ע"י חזו"א שם בדעת הר"ן).

לרבות את המצמצם. וצ"ע אם גם בשבת נאמר שמצמצם חייב. (כי יש לחלק בין רוצח לשבת, ברוצח התוצאה היא המחייבת ובשבת המעשה הוא המחייב). אולם נראה שאין לדמות את הנ"ד למצמצם. במצמצם האדם נמצא כבר בתוך המים והרוצח רק מונע ממנו לצאת. המיתה באה מאליה. ואכן גם בשבת, שהשיית מצב יתכן שתהיה גם מותרת מהתורה. אך בנ"ד האדם מקרב את המכשיר בידי למקום בו נעשית מיד מלאכה, נמצא שהוא העושה את המלאכה בידי. ולא דמי למחמץ שמניח שאור והולך לו, שם תהליך החימוץ נעשה מאליו **במשך זמן**, מה שאין כן כאן מיד עם הצמדת המכשיר לגוף מתחילה השאיבה.

ויש רק לדון שאמנם התחלת השאיבה נעשית ע"י האדם, אך המשכה נעשה ממילא. אמנם האדם מחזיק את המכשיר כל הזמן, אך החזקה זו היא המשך החזקה הראשונה ויש לדמות את ההמשך למצמצם ולהשהיית מלאכה ורק את ההתחלה יש לזקוף למעשה האדם. (ע"י כע"ז תחומין כרך ז' עמ' 78 מחלוקת בין הרב רוזן והרב ויטמן ע"ש).

וע"י חזו"א (א"ח סי' ל"ח ס"ק ד' בסוגרים) שכתב וז"ל: "והכא גרע טפי דכיון דהתחלת לחלוב ע"י מעשיו כל המשך החליבה מתייחס אליו והוי בשבת חליבה גמורה. ומ"מ נראה דחויב ליכא".

מבואר מדבריו שאמנם כל המשך החליבה מתייחס להתחלה, אך אין כאן חיוב. וכנראה המשך החליבה הוא רק מדרבנן. מיהו החזו"א עוסק שם בחליבה אוטומטית, דהיינו שאדם

סימן מב

חליבת ניסוי בשבת

תשובה

במס' שבת קמ"ה א':

"המפצע בזיתים בידיים מטואבות הוכשר. לסופתן במלח - לא הוכשר. לידע אם הגיעו זיתיו למסוק

שאלה

לפני תחילת החליבה יש צורך לחלוב כמות חלב קטנה ביד ע"מ לבדוק את החלב אם הוא נקי ובריא. האם מותר לעשות זאת בשבת?

בה הוצאת דם והדם נחוץ כדי לוודא שאכן הוחדרה המחט לוריד. ועיי"ש (הע' קנ"א) שהגרש"ז אוירבך הקשה מחולב על הרצפה ע"מ שיראה התינוק וינק?

ועיי"ש שהוכיח ממוציא לרפואה שחייב, שצורך רפואה לא נחשב לאיבוד אלא לצורך. וכדי ליישב את הסתירות הנ"ל, נלענ"ד, שזה פשוט ששימוש בדבר למטרה רפואית נקרא צורך. מה לי צורך אכילה ושתיה ומה לי צורך רפואה. לכן המוציא לרפואה חייב. אך כשאינו משתמש בדבר עצמו אלא רק מסתכל עליו אין הסתכלות נחשבת לשימוש בגוף הדבר. וזכר לדבר, ראייה אין בה משום מעילה. כי ראייה אינה שימוש בגוף הדבר.

ולכן חליבה על הקרקע ע"מ שהתינוק יראה וינק מותרת, כי מטרת החליבה היא רק ע"מ שהתינוק יראה, וראייה אינה שימוש, ולכן חליבה זו נחשבת כחליבה לאיבוד, שהרי אינו משתמש בגוף החלב כלל. אך חליבה ע"מ לסלק רוח רעה, אם הכוונה היא שהחלב ישאר על גופו של האדם ע"מ שירפאנו, הר"ז כמוציא לרפואה, ודבר זה נחשב לשימוש בגוף החלב והוא מלאכה הצריכה לגופה. והמג"א (סי' שכ"ח ס"ק מ"א) והלבוש שהתירו לקלח חלב משום רוח רעה, אולי טוברים שאין צורך שהחלב ישהה על גוף האדם, או אפילו אם ישהה, מכיון שכל מטרתו היא גירוש רוח רעה, שזהו ענין סגולי שבו לא החלב עצמו עושה זאת, אלא הסגולה שבו היא המגרשת את הרוח הרעה, אין הדבר נחשב לשימוש בגופו של החלב, והר"ז כחולב לאיבוד ומותר. (וכע"ז כתב בתהלה לרוד שם ס"ק ס').

ולפי"ז ה"ה בנ"ד, חליבת נסיון מכיון שאין בה שימוש בחלב עצמו, אלא רק בראייתו בלבד, הר"ז כחולב לאיבוד. אך למעשה צע"ג.

ולכן נראה למעשה שאם יש נכרי עדיף שהוא יחלוב בשבת. ורק אם אין נכרי ויש הכרח לבדוק את החלב, ובלעדי הבדיקה אסור לחלוב את הפרה, ניתן לסמוך על הסברות שהבאנו ולהתיר את חליבת הניסוי.

אם לאו – לא הוכשר. ר' יהודה אומר הוכשר. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר משקה העומד לאיבוד משקה הוא ומר סבר (ת"ק) לא משקה הוא.

והרמב"ם (בפי"א מהל' טומאת אוכלין הל' י"ד) פסק כת"ק: "וכן אם פצען לידעו אם יש בהן שמן והגיעו להמטק – לא הוכשרו".

ולכאורה ה"ה בנ"ד, חליבת נסיון דינה לכאורה כחליבה לאיבוד ואינה חליבה אסורה.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ"ז סנ"א בעהרה קס"ג) הביא בשם הגרש"ז אוירבך שהסתפק אם להתיר חליבת נסיון. דודאי לא נחשב כחולב לאיבוד, מכיון שצריך את החלב לבדיקה וחשיב כמלאכה הצריכה לגופה.

ולכאורה קשה עליו, מדוע הוא מסתפק, הרי בפציעת זיתים כדי לבדוק את השמן ג"כ דש ע"מ לנסות, ומאי שנא מחליבת נסיון, הרי בשני המקרים אינו משתמש בשמן או בחלב אלא רק בודקו לנסיון ובשמן מצינו שמותר, וא"כ ה"ה בחלב?

ואולי י"ל שיש לחלק בין המקרים. בשמן אינו בודק את השמן עצמו, אלא מנסה לראות אם השמן נוח לצאת וכמו שפירש"י עיי"ש. אך את השמן עצמו אינו צריך כלל אלא הוא הולך לאיבוד. משא"כ בחליבת נסיון הוא לא בודק את החליבה אלא את החלב עצמו. ואע"פ שאינו משתמש בו לשום שימוש, אך הוא בודק את החלב ולא רק את החליבה ולכן בדיקה זו נחשבת כאילו צריך את החלב, ויש כאן מלאכה הצריכה לגופה.

ובסי' שכ"א סל"ה פסק השו"ע: "מותר לאשה לקלח ממהחלב כדי שיאחז התינוק הדד וינק".

ושם ברור שהחליבה היא לצורך החלב, שכשהתינוק רואה את החלב הוא רוצה לינוק. ופירש הפרמ"ג שהוא חולב על הקרקע ע"מ שהתינוק יראה את החלב. ובכל זאת נחשבת חליבה זו כחליבה לאיבוד.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פל"ב סנ"ח) פסק שזריקה ורידית אסורה בשבת משום שיש

רחצה בפושרין שהופשרו בשבת

ראשי פרקים

שאלות

- א. טעמי איסור רחיצה בפושרין
- ב. ביאורי הגר"א בסוגיא
- ג. הסברת דברי הראשונים שלא כגר"א מסקנה

שאלות*

תינוק שלכלך, האם מותר לרחוץ אותו במים חמים שהוחמו בהיתר בשבת?
האם מותר ליטול ידים במים שהוחמו מאלהים בשבת?
האם מותר להסיר לכלוך ע"י רחצה במים חמין שהוחמו בשבת?

א. טעמי איסור רחיצה בפושרין

המג"א (סי' שכ"ו ס"ק ו') כתב בדעת הרא"ש שאסור לרחוץ את ידיו במים שהוחמו בשבת בהיתר. ובמשנ"ב (סי' שכ"ו ס"ק י"ז בסוגרים) כתב דאפילו מים שרק הופשרו בשבת, ואין היד סולדת בהם ג"כ אסור לרחוץ בהן, אפילו אבר אחד.

והנה בגמ' מ' ע"ב: "ובלבד שלא ישתטף בצונן ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיד מים שנלדו". והק' בתוס' הרי הפשרן לא זהו בישולן? ותירץ הריב"א דדומה כרוחץ במים חמין ויבוא להחם חמין לרחוץ גופו.

וכן יש להוכיח מלשון הר"ח שכתב: "מפני שנפשרו המים שעליו"..." משמע שהאיסור משום שהמים שעליו נעשים פושרין ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין.

אך בחידושי הרשב"א הביא בשם ר"ת הסבר אחר שאסור משום שמבשל את המים שעליו. והוכיח כדבריו מהירושלמי, אולם הרשב"א חולק עליו וסובר כיתר הראשונים. וצ"ע במה נחלקו ר"ת וריב"א?

ויל' דנחלקו בתרתי, ר"ת חושש לבישול מים, אע"פ שאין לחשוש שמא ישאר שם עד שתהיה היד סולדת בהם, אך המקום בו הוא נמצא ראוי ליד סולדת בהם ולכן יש לאסור. וריב"א חולק וסובר שמכיון שאין לחוש שמא ישאר שם עד שהיד סולדת בהם, דמי למניח מים במקום שלא יגיעו ליד סולדת בהם, ומטעם זה אין לאסור.

(ואולי י"ל דנחלקו אם עצם הנחת המים במקום שעלולים להגיע ליד סולדת בהם אסורה, אע"פ שאח"כ הוא יסלקם משם, האם סילוק זה רק מפקיע את האיסור, אך האיסור היה כבר בהתחלה, ולכן מדרבנן יש לאסור, או שרק הגעת המים לבישולם היא התחלת האיסור, והנחת המים במקום שהיד סולדת בהם אינה איסור כלל, כיון שסופו לסלקם משם לפני שהיד סולדת בהם. ובזה תלויה מחלוקת האחרונים, האם הנחת הפת בתנור אסורה אע"פ שהאפיה תהיה במוצ"ש, או שרק סוף האפיה הוא האיסור, ואם האפיה תהיה במוצ"ש, אין בכך איסור [עיינן אג"ט זורע אות ח' ס"ק ב', ט"ז, י"ז, וחלקת יואב סי' י', ועיינן תוס' ד' ע"א ד"ה "וכי" קודם"]. ובעוד דבר נחלקו, שלדעת ריב"א הפשרת המים שעל גופו נחשבת לרחצה במים חמין, אע"פ שלא התרחץ ממש, אלא נמצא רחוץ מאליו, ור"ת חולק וסובר שאין זו רחצה בידיים, אלא רחצה ממילא ולא בכלל גזירת מרחצאות היא.

שהמעייין בדברי הרמב"ם גופם אינו רואה זאת, אדרבה, לכאורה משמע להיפך (יעו"ש^ה), ולכן כתב שהמתחמם כנגד המדורה דמי למים שהוחמו בע"ש שאסור בהן רק כל גופו, ואילו אבר אחד מותר, שאם היה דינם כמים שהוחמו בשבת, היה אסור אפילו אבר אחד.

וצ"ל בטעם דברי הרמב"ם שרק מים שנעשה בהם מעשה חימום לשם חימום נחשבים למים שהוחמו בשבת, שגזרו עליהם גזירת מרחצאות, שכל החשש שמא יבוא לחמם בשבת להדיא. אך מים שהוחמו מאליהן, ללא מעשה מכוון, אינם נחשבים למים שהוחמו בשבת ומותר לרוחוץ בהן אבר אחד. ולדעת הרמב"ם המתחמם כנגד המדורה אינו נחשב למחמם מים להדיא, שהרי אין כונתו לחמם מים, אלא להתחמם בעצמו כנגד המדורה והמים מתחממין מאליהם. ולכן דינם כמים שהוחמו בע"ש.

(ולדעתו י"ל שה"ה מים המתחממים מאליהם בדוד שמש, או בבוילר חשמלי וכד', יתכן שלא גזרו עליהם גזירת מרחצאות ומותר לרוחוץ בהם בשבת פניו ידיו ורגליו, וצ"ע.)

ובזה נחלקו, לדעת הגר"א, הרמב"ם והרא"ש, אם אדם המתחמם כנגד המדורה, מתכוון לחמם את המים שעליו או לא. אך שניהם סוברים שמים שהוחמו במכוון בשבת, אסור לרוחוץ בהם פניו ידיו ורגליו.

אך החפץ חיים בשעה"צ (אות ח) הבין בדעת הגר"א באופן אחר. דמאחר ואין לחוש שאדם המתחמם כנגד המדורה יבוא להחם מים עד שהיד סולדת בהם ואינו אלא מפשירן, לא גזרו על מים שהופשרו בשבת, אלא על מים שהוחמו בשבת. ומים שהופשרו בשבת דינם כמים שהוחמו מע"ש. (ודלא כהמג"א שאפילו מים שהופשרו בשבת אסורים לרוחוץ בהן אפילו אבר אחד. ובאמת המג"א אמר זאת בדעת הרא"ש ולא בדעת הרמב"ם. ולדעתו בזה נחלקו הרא"ש והרמב"ם. האם מים שהופשרו בשבת דינם כמים שהוחמו או לא. וכמו שהבין המש"ב בדעת הגר"א.)

ולפי"ז תהיה אולי נפ"מ אם אדם מתכוון לעשות משהו אחר ולשם כך הוא בודאי נרטב, ונמצא רחוץ מאליו, כגון מי שהולך להקביל פני רבו או לשמור פירותיו וצריך להכנס למים חמים בדרך, לדעת ר"ת בודאי שאין כאן גזירת מרחצאות, ולדעת ריב"א יתכן שתהיה גם כאן גזירת מרחצאות. מיהו אין זה מוכרח.

ב. ביאורי הגר"א בסוגיא

והרא"ש כתב לאסור אפילו לחמם את הידים ליד המדורה בשבת. ובבי' הגר"א (ס"ק י"ג) הביא שתי ראיות לדבריו מדף ל"ט ב' ומדף קל"ד ב', ולא פירש. וכנראה כונתו לאמור בדף ל"ט ב':

"אלא פניו ידיו ורגליו (כלומר מים שהוחמו בשבת אסורין ברחיצת פניו ידיו ורגליו). אימא סיפא ביר"ט כחמין שהוחמו ביר"ט, לימא תנן סתמא כב"ש? א"ד איקא בר חנניא להשתטף בהן כל גופו עסקינן והאי תנא הוא דתניא: לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין ובין בצונן דברי ר"מ, ר"ש מתיר."

ודייק הגר"א מקושיית הגמ' דפניו ידיו ורגליו אסורין בחמין שהוחמו בשבת. אלא שאין זו ראייה מוכחת, משום שלמסקנה שהגמ' תרצה שהמדובר הוא ברחצת כל גופו, יתכן שחזרה בה מסברתה שפניו ידיו ורגליו אסורין אפילו בחמין שהוחמו בשבת. ואכן הרמב"ם פסק שרק רחצת כל גופו אסורה אפילו בחמין שהוחמו בערב שבת. (וכתשובתו בהל' שכנים שאין לומדים הלכה ממ"מ של תלמוד.)

ובדעת הרמב"ם באר הגר"א (שם ס"ק י"ב) שלא אסרו לחמם כנגד המדורה אלא את כל גופו, אך פניו ידיו ורגליו לבד מותר, והטעם משום דהו"ל כחמין שהוחמו מע"ש שלא אסרו לרוחוץ בהן אלא כל גופו ולא אסרו פניו ידיו ורגליו. וצ"ע מדוע המתחמם כנגד המדורה בשבת דינו כמים שהוחמו מע"ש?

ומה שברור שהגר"א הניח בדעת הרמב"ם שרחצת פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת אסורה, וכמו שכתבו הרא"ש וההגה"מ (אע"פ

(אך ערוה"ש והאגרות משה אר"ח א' סי' קכ"ו התיירו).

לכן נלענ"ד שאין להתיר רחצת פניו ידיו ורגליו אלא במקרים מיוחדים, כגון מצטער וכמש"כ רעק"א שמצטער מותר לו להתרחץ, אפילו כל גופו, וקטן שדינו כחולה.

וכן מי שאינו מתכוון, כגון הרוחץ כלים בשבת במים חמים אע"פ שידיו נרטבות ומתרחצות בחמין שהוחמו בשבת, אין איסור בדבר. ובפרט כשהמים הוחמו מאליהם, לא ע"י מעשה. דאפילו אם נאמר בדעת הגר"א שלא כשעה"צ, שמחלוקתם אינה בשאלה אם הוחמו מאליהן מקרי הוחמו או לא, מסתבר לומר שהגר"א לא התכוון לאסור הכנסת ידיו במים חמין לצורך דבר אחר. וזכר לדבר מה ששינוי ביומא שמותר לעבור במים כדי לשמור את פירותיו, דמאחר ואינו מתכוון לשם תענוג, מותר. (מיהו ראייה גמורה אין משם, דשם לא אסרו אלא הנאה, והנאה שאינו מתכוון לה אינה הנאה, דה"ל הנאה הבאה לאדם בע"כ, עיין פסחים כ"ו, וכן כתב הר"ן בפרק גה"נ [בדף ל"ב ע"א מדפי הר"ף], משא"כ כאן דלא ההנאה אסורה, אלא הרחיצה, ואעפ"כ נראה שה"ה למי שהולך בשבת ונאלץ לעבור דרך מים חמים שדינו יהיה דומה לעובר במים ביוהכ"פ.)

וכן י"ל דהתיירו לצורך נטילת ידים, וכמו שכתבו הפוסקים להתיר רחצת תינוק בחמין לפני המילה, דלצורך מצוה לא גזרו. ועיין אג"מ אר"ח סי' קכ"ו שמטעם זה מתיר טבילה בחמין בשבת. (ומטהרת המשפחה נמסר לי שנהגו בירושלים לחמם מקוה גם בליל שבת בחום רגיל, ויתכן שהוא כדי שלא להכשיל את הנשים.)

מסקנה

מעיקר הדין נראה שמותר לרוחץ פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת בהיתר. אך מכיון שהמג"א והמשנ"ב וכנראה גם הגר"א אוסרים, אין להתיר רחיצת פניו ידיו ורגליו במים חמים. אך לצורך מצוה, מי שמצטער וכד', יש לסמוך על הסוברים שמותר לרוחץ פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת בהיתר.

ג. הסברת דברי הראשונים שלא כגר"א

אלא שעל עצם הנחת הגר"א בביאור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, שאין לרוחץ פניו יר"ר במים שהוחמו בשבת בהיתר יש לערער. שהמעין בדבריהם ימצא שאין הכרח לכך כלל.

הרמב"ם כתב וז"ל: "וגזרו שלא ישטוף כל גופו בחמין ואפילו בחמין שהוחמו מע"ט, אבל פניו ידיו ורגליו מותר", ומשמע מפשטות לשונו שפניו ידיו ורגליו מותר אפילו במים שהוחמו בשבת. והרא"ש לא אמר אלא שאסור לחמם ידיו כנגד המדורה. אבל בטעם האיסור לא אמר דבר. והמג"א פרש בדבריו שסובר כריב"א בתוס' שהאיסור משום שנמצאו ידיו רחוצות במים חמין בשבת, ומכאן הוכיח שאפילו בפושרין שהופשרו בשבת אסור לרוחץ את הידים. אך אין זה מוכרח, אדרבה, י"ל שסובר כר"ת שהאיסור הוא משום שמחמם את המים, כי י"ל שלריב"א הסובר שהאיסור משום שנמצא כאילו רוחץ בחמין בשבת, אין לאסור אלא רחצת כל הגוף, ואילו פניו ידיו ורגליו לא אסרו כלל, ולכן הרמב"ם שפירש כריב"א, סובר שרק מי שהשתטף כל גופו בצונן אסור לו להתחמם כנגד המדורה. אך הרא"ש שיתכן שסובר כר"ת שאסור לחמם את המים, אסור גם בחימום הידיים בלבד, דמה לי מים שעל כל גופו ומה לי מים שעל ידיו בלבד?

ומצאתי און לי בתוספות הרא"ש, שאחרי שהביא את פירוש הריב"א הביא את הירושלמי שלפיו יוצא שחימום גופו כנגד המדורה אסור מאותה סיבה שאסור להניח חבית של מים כנגד המדורה. ומשמע שהאיסור משום מבשל.

ולדברינו יוצא שאין כמעט ראשון הסובר שאסור לרוחץ פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת בהיתר, אלא הגהות מימוניות. ורק הגר"א והמג"א פרשו כן בדברי הרא"ש, וכפי שראינו אין הכרח לפרש כן. אדרבה, מסתבר לומר שהרא"ש לא סובר כן, וכן הירושלמי. אך מאחר ויצא לאיסור מדברי גדולי הפוסקים אין לסור מדבריהם. וכן פסק כדבריהם המשנ"ב.

סימן מד

תרופות לילד היפראקטיבי בשבת

המתפללים הם רבים המקיימים ביחד מצוות תפילה ולימוד תורה. ומותר ליחיד לעבור עבירה קלה כדי לאפשר לרבים לקיים מצוות חשובות, שעיקרן מהתורה. ולדעת תוס' שבת (ד' ע"א ד"ה וכו') יש שתי סיבות שבהן אין אנו אוסרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו, מצוה דרבים ואין פשיעה. פה מדובר אמנם במצוה דרבים, אך לכאורה יש פשיעה בכך שמביאים ילד כזה לבית הכנסת.

ונלענ"ד שאין לומר שנער זה יכבד וישב בביתו ולא יפריע את תפילתם של הרבים, שהרי יש מצוה לחנכו לתפילה ולהתנהגות נאותה הן בבית הכנסת והן בבית, בפרט בשבת, וא"כ מצוה להביאו לבית הכנסת ואין כאן פשיעה. ועוד, הרדב"ז בתשובותיו (ה"ג א' ס"ח ס"י תר"מ) דירג את האיסור ליטול תרופות בשבת כאיסור קל, שאינו חמור יותר מאמירה לנכרי לעשות מלאכה מדרבנן בשבת (שבות דשבות). ואמירה לנכרי כזאת מותרת לצורך מצוה. וא"כ הוא הדין נטילת תרופות מותרת לצורך מצות חינוך הנער ותפילת הרבים.

מסקנה

מותר להביא ילד היפראקטיבי לבית הכנסת בשבת בתנאי שיתנו לו תרופה מתאימה שלא יפריע למתפללים.

חז"ל אסרו ליטול תרופות בשבת גזירה שמא ילך אדם בשבת וישחוק סממנים כדי להכין תרופות ויעבור על איסור טחינה מהתורה. אמנם יש שטענו שבימינו, שאנו קונים תרופות מן המוכן ואין חשש שמא נשחוק סממנים, יש מקום להתיר נטילת תרופות. מאידך גיסא, יש הסבורים שמכיון שגם בימינו בתי החרושת המייצרים תרופות אכן שוחקים סממנים, לכן הגזירה במקומה עומדת, למרות שהצרכנים אינם שוחקים את הסממנים בעצמם. ועי' ציץ אליעזר (ה"ח ס"י ט"ו).

חולה שנפל למשכב רשאי ליטול תרופות, אע"פ שאין סכנה נשקפת לחייו. כי על חולה לא גזרו גזירה זו (שו"ע אר"ח סי' שכ"ח סעי' י'), אולם הילד ההיפראקטיבי אינו חולה, אדרבה, הוא סובל מעודף בריאות...

הגרש"ז אורבך זצ"ל (שש"כ פרק ל"ד הע' פ"ב) הסתפק בכגון דא, שאולי היא הנותנת, מאחר שאין מדובר בפצע או מחלה, אין זו "תרופה" שעליה נגזרה הגזירה. כי רק על תרופות גזרו חז"ל, ולא על אמצעים הבאים לפתור בעיות רפואיות שונות.

אולם גם אם נניח שהגזירה חלה על תרופות, בנידון שלפנינו יש לומר שבמקרה זה נטילת התרופה מותרת, וזאת בגלל צורך המצוה שבדבר: למנוע הפרעה מציבור המתפללים.

קשר בין מוצבים בשבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. ריבוי בשיעורים בהבערה
 - ב. חיוב בפעולה אחת על כמה הבערות
 - ג. הפעלה ע"י סוללות
- מסקנה

שאלה

כדי לקיים את הקשר בין המוצבים, שהוא מצד עצמו נחשב לפיקוח נפש, יש שתי אפשרויות:

1. ע"י הפעלת מנוע, המונע ע"י בניזן. את המנוע מפעילים ע"י משיכת חוט מספר פעמים עד שהמנוע מוצת ואז הוא מתחיל לפעול. בדרך זו ניתן ליצור קשר עם כל המוצבים, בו זמנית.
2. ע"י סוללות, בדרך זו ניתן ליצור קשר רק עם המוצב הסמוך, אשר יעביר את הקשר, דרך מוצבים נוספים, עד למפקדה. (ההנחה היא שמבחינה בטחונות דרך זו יעילה כמו הדרך הראשונה וכמו"כ אין צורך בהתנעת המנוע לצרכים בטחוניים אחרים. אולם אם דרך זו פחות יעילה מבחינה בטחונות ודאי שהדרך הראשונה עדיפה.)

בשיטה זו נדלקות נורות רבות יותר ונסגרים מעגלים חשמלים רבים יותר מאשר בשיטה הראשונה, אך אין בה הבערת אש ממש.

השאלה היא איזו דרך עדיפה, הדרך הראשונה שבה יש הבערת אש ממש, אך אח"כ אין פעולות רבות נוספות. או הדרך השנייה, שאין בה אש ממש, אך יש בה הרבה יותר נורות ומעגלים חשמליים?

א. ריבוי בשיעורים בהבערה

הנחתנו שבדרך הראשונה יש רק מעשה הבערה אחד, צריכה עיון. נכון הוא שההצתה נעשית

במשיכת החוט מספר פעמים ותו לא, ואח"כ ההבערה נמשכת מעצמה, השאלה היא האם המשך ההבערה מתייחס למבעיר או לא. כי אם נניח שהמשך ההבערה מתייחס אליו, התערערה כל הנחתנו, שמעשה ההבערה הוא חד פעמי, כי כל המשך ההבערה מתייחס אליו.

ולכאורה יש להביא ראיה מירושלמי כתובות (פ"ג הל' א') שהמצית גדיש בשבת חייב על כל שבולת ושבולת, אע"פ שההצתה נעשתה בשבולת הראשונה בלבד, גם המשך ההבערה ושריפת יתר השבולים מתייחסים אל המבעיר שכאילו הדליק כל שבולת ושבולת. (אמנם הירושלמי דן שם לענין מצית גדישו של חבירו בשבת, שפטור על כל השבולים משום קים ליה בדברה מיניה, אך מכללא משמע שיש חיוב מיתה על כל שבולת ושבולת.)

וראיתי בהר צבי א"ח (ח"א ס' קע"ז) שהביא קושיה על החפץ חיים, שבספרו מחנה ישראל התיר לחייל לטלטל יחד עם הדברים ההכרחיים גם דברים נוספים הנחוצים לו, כי ריבוי בשיעורים הוא רק איסור דרבנן, ומכיון שאין לנו רה"ר דאורייתא יש מקום להתיר ריבוי בשיעורים במקום הפסד וצורך גדול. והקשה רב אחד על החפץ חיים מהירושלמי הנ"ל שחייב על כל שבולת ושבולת, אע"פ שעשה רק מעשה הצתה אחד, וע"כ נמצא שכל יתר השבולים הן רק מדין ריבוי בשיעורים ובכל זאת חייב על כל שבולת ושבולת? (ולא זכיתי להבין מדוע הקושיה היא על החפץ חיים דוקא, הרי קושיה זו קשה על כל מי שסובר ריבוי בשיעורים אינו מהתורה.)

ותי' הגרצ"פ בהר צבי שם שיש לחלק בין מעשה מותר למעשה אסור. ריבוי בשיעורים הוא רק במעשה המותר, אלא שהוא מרבה בשיעורים נוספים האסורים, בזה אין איסור דאורייתא. כגון באשה שמלאה תנור ביר"ט ואופה, אע"פ שאינה צריכה אלא פת אחת. את אותה פת

עביד חיוב מיתה עד גמר ביאה. וכענין הזה אמרו בירושלמי בפרקיין:

...ומכיון שחסם נתחייב מכות, מיכן ואילך בתשלומין. התיב ר' זעירא קומי ר' מונא, הרי המצית גדישו של חבירו בשבת, על שבולת ראשונה נתחייב מיתה [מכאן ואילך בתשלומין?] ולית אמר כן, על כל שבולת ושבולת יש בה התריית מיתה] וכא על כל חסימה וחסימה יש בה התריית מכות... מ"מ למדנו ממנה, דאע"ג דנתחייב מעיקרא נפשות, כיון דכל שנתא ושנתא מתעסק בחיוב נפשות פטור מן התשלומין".

הרשב"א למד מהירושלמי, שאע"פ שאדם כבר נתחייב מיתה בתחילת המעשה, הוא נחשב למחויב מיתה בהמשך המעשה (והוא לא גרוע מחייבי מיתות שוגגין, וחמור מהם, שדינו כאילו מתרין בו על כל המשך המעשה. אע"פ שבפועל אינו חייב מיתה אלא על תחילת המעשה). ולכן מי שהערה בבתו וגמר את ביאתו נחשב כמחויב מיתה גם על גמר הביאה. וכן מי שחוסם ודש בפרת חבירו נחשב למחויב מלקות על כל תהליך הדישה, כאילו הוא חוסם את הפרה בכל רגע ורגע, וכן מי שהדליק גדיש של חבירו בשבת נחשב כמי שמבעיר כל שבולת ושבולת.

ולכאורה יש לחלק בין הדוגמאות. בביאה וחסימה הוא עושה כל רגע מעשה חדש ולכן יש מקום להחשיבו כמחויב מיתה ומלקות על כל מעשה ומעשה שעושה. אך במדליק גדישו של חבירו בשבת מעשה ההצתה הוא אחד, והמשך ההבערה נעשה מאליו. אולם הירושלמי משוה ביניהם וסובר שגם במדליק גדיש הוא נחשב כמצית את הגדיש בכל שבולת ושבולת. (וזהו הגדר של אשו משום חציו, ואפילו לדעת הגמ"י בפ"ב דב"ק שכל ההבערה נעשית מעיקרא, זהו רק לענין אחריות התשלומין, שהוא נחשב כמי שמתחייב מראש על כל מה שתשרוף האש, אך בפועל הוא נחשב למדליק את האש בכל שבולת ושבולת).

ואין סברה לחלק בין פטור קלב"מ לבין הגדרות של מלאכה בשבת. אדרבה בקלב"מ יש

מותר לאפות והיתר הן רק ריבוי בשיעורים. וכן בפיקוח נפש כשיש צורך בתאנה אחת ובאותו עוקץ יש עוד תאנים והוא קטף את כל התאנים בבת אחת, התאנה האחת היתה מותרת משום פיקוח נפש, והיתר הן רק ריבוי בשיעורים. משא"כ מצית גדיש באיסור, למרות שהצית רק שבולת אחת, כל יתר השבולים נחשבות ג"כ להמשך מעשה ההבערה וכאילו הצית בידי את כולן, כי הבערה באיסור מתיחסת גם לכל יתר ההבערות שנעשו מחמתה. וא"כ בנ"ד שההבערה הראשונה היא בהיתר אין נפ"מ לכך שהמנוע ממשיך לפעול זמן רב אחרי הצתתו.

ג. חיוב בפעולה אחת על כמה הבערות

בחלקת יואב (או"ח ס' י') כתב שלא אמרו בירושלמי שחייב על כל שבולת ושבולת אלא בדברים נפרדים, כגון שבולים, שכל שבולת ושבולת היא יחידה בפני עצמה, אבל המדליק נר למשל, אין לומר על המשך הבערת הנר שחייב על כל הבערה והבערה כי נר הוא יחידה אחת. ולדבריו, בנ"ד מכיון שהמנוע הוא יחידה אחת כל המשך פעולתו מתיחס להצתה הראשונה, ואם ההצתה הראשונה היתה בהיתר כל המשך הפעילות נחשב אף הוא למותר. ודברי החלקת יואב צריכים הסבר, שהירושלמי שם דימה מצית גדישו של חבירו בשבת לחוסם פרתו של חבירו שיחשב לחוסם על כל המשך דישת הפרה, ופטור מלשלם משום קלב"מ, אע"פ שהמדובר בפרה אחת. (וצריך לומר בדעתו שחיוב מלקות גם שם הוא על כל שבולת ושבולת שהפרה דשה בהיותה חסומה עיין ב"מ צ' ב' "בשעת דישה לא תהא חסומה").

ועוד קשה מדברי הרשב"א בכתובות. וזו לשון הרשב"א בשטמ"ק כתובות ל"ו ב' (בענין הבא על בתו פטור מן התשלומין).

"איכא למידק, והלא אין מיתה ותשלומין באין כאחד, דמכי הערה בה נתחייב מיתה, ומתחייב בממונן לא הוי עד גמר ביאה... וי"ל... אע"ג דמשנת הנראה איחייב, מ"מ כל שנתא ושנתא

גדול, לצורך פיקוח נפש, ואין צורך לדקדק דוקא אחרי נר קטן. ההבערה שווה בשניהם וההבדל ביניהם הוא רק באורך הזמן של הבערתם, אין לדעתו נפ"מ בין זמן ארוך לזמן קצר. (ואין כאן ריבוי בשיעורים, או משום שלהבערה אין שיעור, או משום שלא מצינו ריבוי בשיעורים באורך זמן. עיין שש"כ פל"ב הע' קע"א).

אולם מאי דפשיטא ליה להחלקת יואב לקולא, פשיטא ליה לרבו, האבני נזר, לחומר. באו"ח סי' ס"ט כתב האב"נ שאם יש לפני חולה שני נרות, אחד קטן ואחד גדול יש להדליק את הקטן. וכן כתב בהרצ"ב (או"ח סי' קע"ז).

אולם נראה שבנ"ד גם החלקת יואב יודה שיש כאן ריבוי במלאכות. כי מנוע בעירה שונה מנר. בנר, ההבערה הראשונה נמשכת והולכת ללא הפסקה ולכן סובר החלקת יואב שאין נפ"מ בין נר קטן לנר גדול. משא"כ מנוע בעירה, בכל פעם נכנסת כמות קטנה של בנזין למנוע ונשרפת. אין שם להבה אחת הניזונת כל העת ממקור אנרגיה אחד, אלא בכל רגע ורגע נעשית הבערה חדשה, וא"כ יש כאן הרבה הבערות הנמשכות כולן מכח ההבערה הראשונה, וגם החלקת יואב יודה שיהיה הבדל בין מנוע שבו כמות הבנזין קטנה למנוע שבו כמות בנזין גדולה יותר. וכמו שכתב הירושלמי שחייב על כל שכולת ושכולת.

ג. הפעלה ע"י סוללות

לעומת דרך זו של הבערת מנוע, יש דרך אחרת של הפעלה ע"י סוללות, אלא שבדרך זו נדלקות נורות רבות ונסגרים מעגלים חשמליים רבים. ויש להבחין בין הנורות לבין המעגלים. אם הנורות הן נורות ליבון איסורן מהתורה. אך אם הן נורות פלורוסנטיות אין בהן הבערה, אך יש בהן איסור בונה מן התורה לדעת החזון איש. וכן בסגירת המעגלים החשמליים, יש בכל סגירת מעגל איסור בונה מהתורה לדעת החזון איש. אך לשיטת הגרש"ז אוירבך אין בהן איסור מהתורה, אלא מדרבנן. וגם נורות ליבון, שכתבנו

סברה לומר שמכיון שבהתחלת המעשה היה חייב מיתה נפטר על כל המשך המעשה וכמו שסברו תלמידי הרשב"א והר"י אישקאפה (עיין שעה"מ הל' גניבה). אך הרשב"א לשיטתו בב"ק סובר שגם בקלב"מ הפטור הוא מכח חיובו במיתה ובמלקות בכל רגע ורגע של המשך המעשה, וע"כ זהו גדר המלאכה בשבת שמתחייב על כל שכולת ושכולת.

ולדברי החלקת יואב שרק בעצמים נפרדים אנו אומרים שחייב על כל שכולת ושכולת, אך בעצם אחד חייב רק על ההתחלה, וההמשך נעשה מאליו ואינו מתחייב על ההמשך, צ"ע מהרשב"א הנ"ל שהשוה אשה אחת לגדיש של שכולת? ויש לומר עפ"י מה שבארנו שיש לחלק בין המבעיר גדיש לבין חוסם פרה ובא על בתו. במבעיר גדיש יש רק הצתה אחת, בעוד שדש בחסימה ובא על בתו יש בכל רגע ורגע מעשה חדש. אמנם הרשב"א השווה בין המקרים, למרות שלכאורה יש לחלק ביניהם כי מצד אחר הם שווים בכל זאת. במקרה שיש הצתה אחת חייב על כל שכולת ושכולת רק כאשר הם עצמים נפרדים. אך במקום שיש מעשים רבים גם בגוף אחד חייב על כל מעשה ומעשה. בקיצור, או גוף אחד ומעשים נפרדים, או מעשה אחד ועצמים נפרדים חייב על כל חלק וחלק. אך בגוף אחד ומעשה אחד חייב רק על ההתחלה.

אך כאמור איננו זקוקים לסברת החלקת יואב, כי לדעת הגרצ"פ כל שהמעשה היה בהיתר לא שייך לחייבו על כל שכולת ושכולת וכן לא על המשך ההבערה של הבנזין במנוע. מיהו החלקת יואב שם חידש הלכה שהמדליק נר בשבת ועבר כבר את העבירה לא יועיל לו כבוי הנר (ע"י נכרי). למרות שע"י הכיבוי הוא חוסך את המשך הבעירה. כי העבירה נעשתה כולה כבר בהבערה הראשונה. ועל זה הביא מהירושלמי הנ"ל שחייב על כל שכולת ושכולת, וחילק בין שכולים נפרדות לבין נר שהוא יחידה אחת.

ולדבריו גם לכתחילה יהיה מותר להדליק נר

כתבנו, שבמנוע בעירה עובר על כל הבערה והבערה),
בעוד שלדרך השניה יש ספק אם עובר על
איסורי תורה, כי אם מדובר בנורות ליבון זוהי
מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ואם המדובר
בסגירת מעגלים חשמליים זוהי מחלוקת החזון
איש והגרש"ז אורבך.

ולכן נראה למעשה שעדיף להשתמש בדרך
השניה (אם אמנם אין בה משום הורדת הרמה
הבטחונית).

שהאיסור בהן מהתורה, הדבר תלוי בשאלה אם
גחלת של מתכת אסורה מהתורה או מדרבנן.
עיין רמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א) שנחלקו בדבר
הרמב"ם והראב"ד.

מסקנה

נמצא איפוא שבדרך הראשונה יש הבערות רבות
מהתורה לכל הדיעות (כי גם לדעת החלקת יואב

סימן מו

חילול שבת לצורך מחללי שבת

ראשי פרקים

שאלה

- א. הפושע בעצמו במיתה אין מחללים עליו את השבת
- ב. פושע בנפשו הוא כמאבד עצמו לדעת ואין חובה להצילו
- ג. ראיית ר"ש קלוגר מנר חנוכה ודחייתה
- ד. חילול השבת על הלל ויחודו
- ה. הגורם לעצמו להצטער בסוכה
- ו. מכניס עצמו לספק פיקוח נפש העומד להתברר
- ז. החילוקים בין מסכן עצמו למחלל שבת
- ח. מחללי שבתות דינם בימינו כתינוק שנשבה

מסקנה

ב. האם מותר לחלל שבת עבור מי שהוא כבר
מחלל שבת?

(עיין שו"ת ציץ אליעזר [ח"ח סי' ט"ו פ"ד ובח"ט סי' י"ז
פ"א ס"ו]. שהרחיב בבירור נושא זה. את הדברים דלהלן
כתבתי לפני שראיתי את דבריו. אח"כ מצאתי שנגעתי גם
במקורות שהוא עוסק בהם. אולם אין בית המדרש בלא
חידוש, כדרכה של תורה, ולכן אמרתי שמשנה לא זה
ממקומה. ויהי רצון שלא תצא תקלה מתחת ידינו.)

א. הפושע בעצמו במיתה אין מחללים עליו את
השבת

במס' סנהדרין ע"ב ב':

"ת"ד דמיס לו – בין בחזל בין בשבת. השתא
בחזל לא קטלינן ליה, בשבת מיבעיא? אמר רב
ששת לא נצרכה אלא לפקח עליו את הגל".

מבואר כאן שמחללים שבת על הבא במחותרת,
אע"פ שפשע בכך שבא במחותרת בשבת.
ומסתימת הגמרא עולה שיתכן אפילו שהוא
חילל שבת לשם חתירתו, בכל זאת מחללין עליו
שבת. וגם אם נאמר שלא מדובר בחותרת את
המחותרת בשבת, אלא רק בא במחותרת ע"מ
לגנוב בשבת הרי כוונתו להוציא את גנבתו
מרה"י לרה"ר (עיין כתובות ל"א א"ב' וב"ק ע' ב').
וכן משמע ביד רמה שהקשה, מי עדיף מרועי

שאלה

אדם חילל שבת בנסיעה ברכבו, היתה הפך ונפצע.
האם מותר לחלל שבת עבורו ולהצילו?

תשובה

הבעיה מתחלקת לשתיים:

א. מי שהכניס את עצמו בפשיעה למצב בו יש
צורך לחלל עליו שבת, האם מותר לחלל שבת
להצלתו?

פיקוח נפש, שהרי ע"י עדותם הוא יתחייב מיתה?!) (ועיין משי"כ בס' לוח לאילוח מעמ' 40 ואילך).
ועיין משנ"ב (בה"ל ס"ס שכ"ט) שכתב שמי שהיה חייב מיתה ונפל עליו הגל אין מצילין אותו שהרי התורה אמרה ובערת הרע מקרבך ואיך נציל אותו? אמנם שם מדובר לאחר גזר דין, ובא במחותרת כגזר דין דמי, אך מחלל שבת אפילו במזיד ואפילו בפרהסיא, כל עוד לא נידון בב"ד אינו חייב מיתה וחובה להצילו. מ"מ מסתבר שחובה להצילו מסכנה אחרת, אך לא מהעונש המגיע לו עפ"י דין.

ב. פושע בנפשו הוא כמאבד עצמו לדעת ואין חובה להצילו

ואולי יש להסביר את הנחתו של האור גדול, שאין להציל פושע בפיקוח נפש, משום שהעובר עבירה שחייבים עליה מיתה מסר את עצמו למיתה. לכן איננו חייבים להצילו. אלא שהסבר זה תלוי בחידושו של המנ"ח (מצוה רל"ז, הודפסה בדפוסים הישנים בקומץ המנחה בסוף הספר ובהוצאה החדשה מצוה רל"ז אות ב' עמ' רל"ג) שהמאבד עצמו לדעת אין מצוה להצילו, כשם שמאבד ממונו לדעת אין בו מצוה השבת אבידה. ונראה שה"ה למדביק פת בתנור בשבת והתרו בו שחייב סקילה, אין לך מאבד עצמו לדעת גדול מזה. עיי"ש שהביא ראייה מסנהדרין ע"ג א' שהגמ' הקשתה: למה לי לאו דלא תעמוד על דם רעך, תיפוק ליה מ"והשבותו" - אם על השבת ממונו חייב, על השבת גופו, לא כל שכן? והקשה המנ"ח, הרי צריכים את הלאו של "לא תעמוד על דם רעך" למקרה של מאבד עצמו לדעת, שאז פטור ממצות השבת גופו, שהרי הפקיר את גופו, וחייב משום לא תעמוד על דם רעך. אלא ע"כ שגם על הלאו אינו עובר.

אולם כל זה לפי הנחתו של המנ"ח, שהמאבד עצמו לדעת אין בו מצוה "והשבותו" משום שהפקיר את גופו. ולדעתו, יכול אדם להפקיר את גופו, כשם שיכול להפקיר את ממונו. אולם אם נניח שאין אדם בעלים על גופו

בהמה דקה דלא מעלין וא"כ מדוע מצילין אותו בשבת? משמע מהנחת קושייתו שהמדובר ברשע מחלל שבת שאינו ראוי להצלה.

והרמ"ה תירץ שיש לחלק בין רועי בהמה דקה, דעבידי תדיר, לבין בא במחותרת, שזהו מקרה חד-פעמי ולכן מפקחין עליו את הגל בשבת. משמע מדבריו שמחלל שבת בדרך קבע אין להצילו בשבת, ורק אם במקרה חילל שבת אחת, מותר לחלל עליו את השבת. (ועי' תוס' חולין י"ד א' ד"ה השוחט דמשום פעם אחת לא נחשב מומר).

ובשו"ת אור גדול (סי' א') הקשה: אמאי כשאין לו דמים אין מפקחין עליו את הגל בשבת, הרי השתא כשהוא קבור תחת הגל פסקה רדיפתו ואין היתר להורגו ויש לו דמים ומדוע שלא יצילוהו בשבת? ותירץ שכשפשע בעצמו והכניס עצמו למיתה אין מחללין עליו את השבת. והביא ראייה מהאופה בשבת שלא התירו לאחרים לרדות את הפת כדי להצילו ממיתה (עיין שבת ד' א'). וקשה, מדוע לא נתיר לאחרים לרדות את הפת משום פיקוח נפש, להציל את האופה מחיוב מיתה? ומכאן מוכח שהפושע שהכניס את עצמו לחילול שבת במזיד, אין לחלל עליו שבת, אפילו באיסור דרבנן, כדי להצילו.

ולענ"ד יש להעיר עליו שתי הערות:

א. לדבריו, גם מי שיש לו דמים, כגון אב הבא במחותרת על בנו, שאינו מתכוון להורגו, ונפל עליו הגל ג"כ לא נצילו בשבת, שהרי פשע. ומדוע אומרת הגמ' שאם יש לו דמים מפקחין עליו את הגל?

ב. אין להביא ראייה ממדביק פת בתנור, שם לא מדובר בהצלתו מפני סכנה אחרת, אלא בהצלתו מפני העונש המגיע לו בגין העבירה שעבר על אפיה בשבת. ולא מצינו שהצלת אדם מעונש המגיע לו היא בגדר מצוה משום פיקוח נפש. אדרבה, מצווים אנו להענישו. למשל, עדים שראו אדם מחלל שבת וחייבים להעיד, משום שאם לא יגידו ונשאו עוונם. היעלה על הדעת לומר שהם פטורים מהגדת עדות, משום

שאינן מכאן ראייה. כי "ל שבכל רודף, מלבד חובת הצלת הנרדף, המתירה לשם כך את דמו של הרודף, יש עליו גם חיוב מיתה מצד הדין כרודף, שהתורה קבעה שאין לו דמים (וכבר האריכו בדבר האחרונים, עיין ח' הגר"ז הל' רוצח, אפיקי ים ח"ב סי' מ', ועמוד הימיני סי' ט"ז פ"ג). וכשנפל עליו הגל זוהי מיתתו. וכשם שמחלל שבת, החייב סקילה ונסקל, אין מצוה לפקח עליו את הגל ולהצילו משום פיקוח נפש, שהרי זוהי כפרתו שישקל, ה"ה בא במחירתו, הוא חייב מיתה וכשנפל עליו הגל זוהי מיתתו ואין שום מצוה להצילו מחיוב המיתה שהוא חייב בו.

ג. ראיית הר"ש קלוגר מנר חנוכה ודחייתו

ר' שלמה קלוגר בחכמת שלמה על שו"ע אר"ח סי' שכ"ט הביא ראייה משבת מ"ה א': "בעו מיניה דרב, מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חבדי בשבתא. – אמר להו... כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק".

והקשה הגר"ש קלוגר למה הסתמך רב על ר"ש בשעה"ד, הרי פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה? אלא ע"כ הוא פשע בכך שהדליק נר חנוכה כשאסור להדליק, ולכן אסור היה לטלטל את הנר משום פיקוח נפש, אלא רק משום שכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק.

ונלמד מכאן שמי שפשע והכניס את עצמו לסכנה בשבת אין חובה להצילו. והדברים ק"ו: ומה מי שהחמיר על עצמו והדליק נ"ח במקום סכנה מעיקר הדין אין חובה להצילו, המחלל שבת במזיד על אחת כמה וכמה! (מיהו "ל המסכן את עצמו אינו ראוי להצלה וכמו שכתב המנ"ח, אך העובר עבירה במזיד, עם כל חומרתו, הוא לא הכניס את עצמו לסכנה, אלא לאיסור).

ולענ"ד קשה לומר על אדם שהדליק נ"ח בשעת הגזרה שהוא פושע. אמנם הוא פטור אך לא פושע. ולדבריו, כל אלו שקיימו מצוות בשעת הסכנה, למרות שהיו פטורים האם נחשבים לפושעים, חלילה? (עיין נמוקי יוסף סנהדרין סוף פ' בן סור"מ ור"ן שבת מ"ט א').

"כי הנפשות לי הנה" ואין אדם יכול להפקיר את גופו, ממילא כל אדם מצווה ב"והשבותו", ונפלה ראייתו של המנ"ח שאינו עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (עיין לאור ההלכה להרש"י זווין, משפט שילוק עמ' שכ"ב - שכ"ג).

ועיין כלי חמדה (פרשת כי תצא אות ו' או"ק ד') שהביא תשובת המהר"ם מרוטנבורג (סי' ט') וברכי יוסף (אר"ח סי' ש"א) שגם מאבד עצמו לדעת חייבים להצילו ודלא כהמנ"ח. ועיין עמוד הימיני למור"ר הגר"ש ישראל (סי' י"א אות א'), ועיין בהערה ה' במנ"ח שם בהוצאה החדשה. וכן ה"חלקת יואב" בקבא דקשייתא סי' ו' חולק על המנ"ח.

לכן נלענ"ד שגם אם נסבור כדעת רוב הפוסקים, ושלא כהמנ"ח, אלא שגם מי שהתאבד יש מצוה להצילו, בכל זאת העובר עבירה חמורה שחייב עליה מיתה והותרה עליה והתיר את עצמו למיתה, אין מצוה להצילו, משום שהתורה חייבה להענישו והפקיעה ממנו דין הצלה הרגיל של כל אדם, אלא חייבה אותנו במצוה מיוחדת, שכתבה "והצילו העדה". ועליה אמרו חז"ל שמצדדין בזכותו, אך אין הכוונה מדין מצות פיקוח נפש הרגיל של כל אדם, שהרי אין עליו דין "וחי בהם" המקורי, משום שיתכן שחייב מיתה, אלא שכל עוד לא ברור שאכן חייב מיתה צריך לצדד בזכותו כדי שגם כשיתחייב החיוב יהיה חיוב ברור ומוחלט. אך כשהגענו לחיוב מוחלט אין שום מצוה להצילו. וגם לפני כן, כשהדביק את הפת בתנור, איננו חייבים להצילו ע"י הפקעת עונשו מכל וכל, אלא שחיוב עונשו מקוז את ה"וחי בהם" ובאה התורה ואמרה "והצילו העדה" שכל עוד לא נתחייב חיוב מיתה בדבר ע"י ב"ד חובה על ב"ד לצדד בזכותו ולהצילו (ועיין ספר המצוות להרמב"ם ל"ת ר"צ, רצ"ב).

ומה שהקשה האור גדול, מנפל עליו הגל כשאין לו דמים, הרי פסקה רדיפתו ומדוע לא נציל אותו גם בשבת? והוכיח מכאן שהמכניס עצמו לסכנה בשבת אין מצוה להצילו, נלענ"ד

פיקוח נפש? ותרץ שאדם אחר אם היה עושה כהלל לשכב תחת רום ג' אמות של שלג, היה נחשב למאבד עצמו לדעת, ולא היו מחללין עליו את השבת, אך הלל שעשה זאת מאהבת התורה שאני, לכן ראוי הוא באופן מיוחד לחלל עליו את השבת. וקשה, הרי גם הלל עשה שלא כדין. היכן התירו לאדם להסתכן כדי ללמוד תורה? אלא ע"כ מכיון שקיים "באהבתה תשגה תמיד", אע"פ שאין ראוי להסתכן עבור התורה, מ"מ מי שעושה כן אינו פושע וראוי לחלל עליו את השבת.

עכ"פ מצאנו לו חבר למנ"ח, השבות יעקב, שאף הוא סובר שהמאבד עצמו לדעת אין להצילו, ואולי על כגון דא אמרו אין למדין מן האגדות.

ונלענ"ד (ומצאתי בפתח עינים להחיד"א שהניח יסוד לדבריני הבאים) שהנה ביומא פ"ה ב' נחלקו התנאים והאמוראים במקור לכך שפיקוח נפש דוחה את השבת. ור' שמעון בן מנסיא אומר:

"וְשִׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת וְאִמְרָה תוֹרָה: חָלַל עָלָיו שַׁבַּת אַחַת כְּדִי שִׁישְׁמֹר שַׁבְּתוֹת הַרְבֵּה. א"ד יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל אִי הוּאִי הַתָּם הוּוּ אֲמִינָא דִּידֵי עֲדִיפָא מִדִּידָהוּ 'זוּזֵי בַהֲס' – וְלֹא שִׁימוֹת בַּהֲס. אָמַר רַבָּא לְכֹלְהוּ אֵית לְהוּ פִּירְכָא בַר מִשְׁמוּאֵל דְּלִית לִיה פִּירְכָא."

יש כמה נפקא מינות בין ר"ש בן מנסיא לבין שמואל. עיין למשל העמק שאלה (סי' קס"ז אות י"ז) שנפ"מ לעובר. מדין "וחי בהם" אין לחלל עליו שבת למ"ד שעובר אינו אדם, אך מדין "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", יש לחלל גם על עובר.

וכן מי שמת לגמרי וע"י נס אפשר להחיותו, שמדין "וחי בהם" פטורים מלהחיותו, ואם יש איסור בדבר אסור להחיותו, אך מדין "חלל עליו" וכו' מותר וצריך להחיותו. עיי"ש.

וכן נפ"מ לגוסס שברור לנו שלא יחיה יותר מכמה שעות, למ"ד "וחי בהם" יש להצילו, למ"ד "חלל עליו שבת אחת" וכו' אין להצילו (אא"כ נאמר שיתכן שיהרהר בתשובה ואז יחשב ששמר

ואת ראיית הגר"ש קלוגר משבת מ"ה א' יש לדחות עפ"י פירושו של ר"נ גאון שם שכתב: "שמענו כי בימי החזברים פרטיים, והיו חזברים מחזירין בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות ולוקחין מכל בית נר והיה צער גדול לישראל מזה המעשה, מפני שהיו מוליכין את נרותיהם לעבודה זרה", עיי"ש שהביא מהשאלות פרשת וארא שגם הוא פירש כן. וא"כ אין מדובר בסכנת נפשות ממש, אלא רק בהחרמת האש ובצער גדול לישראל. ויתכן שאם היה ישראל מתנגד להחרמת האש היה עלול להסתכן ולכן נחשב הדבר לסכנה. וכן פירש גם רש"י בסנהדרין (ע"ד ב' ד"ה היכי יהיבין להו) שכתב שלכן אין צריך למסור את הנפש ולהתנגד למסור להם את האש, משום שלהנאת עצמן עבידי, אע"פ שלוקחין את האש לעכו"ם, מ"מ הנאת עצמן היא, שצריכים לאותו הכלי. וא"כ מי שהדליק נר חנוכה בחוץ לא הסתכן ממש, ולכן לא התירו לטלטל שרגא דחנוכתא אלא משום שכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעה"ד ולא בגלל פיקוח נפש. (ועיי"ש בחכמת שלמה שהביא בשם תוספות שבת סי' ר"פ שכתב שלא היתה כאן סכנה ממש אלא קרוב לסכנה).

ובזה יובן מה שכתב הריטב"א בחידושיו לשבת (כ"א ב'), שלא רק בשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו אלא גם בשעת הדחק. וקשה כיצד למד שעת הדחק משעת הסכנה? ולהנ"ל מובן, שהרי הגמ' בדף מ"ה א' לא מתייחסת לזה כאל שעת הסכנה, אלא כשעת הדחק, וא"כ גם ה"סכנה" - שהוזכרה בדף כ"א ב' אינה סכנה ממש, אלא שעת הדחק, וחשש להסתבכות בסכנה.

ד. חילול השבת על הלל וייחודו

ובעיון יעקב (לבעל השבות יעקב) על עין יעקב יומא ל"ה בהלל שחיללו עליו את השבת ואמרו עליו ראוי זה שיחללו עליו את השבת, דייק העיון יעקב, מדוע רק הוא ראוי שיחללו עליו את השבת, הרי על כל אדם מחללין שבת משום

כזו שאין בה מצוה! לא מצינו קנס כזה שמי שאינו יוצא י"ח בסוכה ישיב בסוכה רק בגלל שלא עשה כדן. ומסתבר לומר ששני נימוקיו של ההג"א משלימים זה את זה. המקיז דם אינו נחשב למצטער הפטור מהסוכה, אדרבה, שמחה היא לו. וגם כשמצטער, בדרך כלל אין זה צער הפוטרו מהסוכה. אלא שקורה שהצער גדול מהרגיל ואז הישיבה בסוכה קשה לו קצת. אמנם אין כאן צער כה גדול עד כדי פטור מהסוכה, אך גם שמחה אין לו, אלא צער. במקרה כזה סובר ההג"א שמכיון שהקזיז דם בחג עצמו, ידע שהוא עלול להצטער קצת, וכדי שלא יחשב לפושע, עליו להתאמץ יותר מהרגיל לישיב בסוכה. כי אם לא ישיב בסוכה איגלאי מילתא למפרע שפשע בזה שהקזיז דם בסוכות. וכמו שנביא להלן בשם ר' אלחנן וסרמן. אך אם הוא מצטער ממש שאינו יכול לשבת בסוכה כלל, אין שום מצוה שישב בסוכה וק"ו כשהוא מסתכן. וא"כ אין מסוכה ראייה לשבת, אלא שבמקרים גבוליים אולי יש להשתדל לצמצם את חילול השבת למי שפשע. (ועי' לקמן סי' צ"א.)

ו. מכניס עצמו לספק פיקוח נפש העומד להתברר

בקובץ הערות (יבמות סי' כ"ג) הביא מהמג"א סי' רמ"ח דיש אוסרין להפליג או לצאת בשיירא ומחמירין להסתכן אם הפליגו. וקשה, הרי אסור לאדם להסתכן, "וחי בהם" נאמר בתורה? ותרוץ שכשמכניס את עצמו למצב של פיקוח נפש לכתחילה, הדבר תלוי ועומד. אם יחלל שבת נמצא שמעיקרא עבר עבירה. אך אם לא יחלל אגלאי מילתא למפרע שלא פשע בכך שהכניס את עצמו לכתחילה למצב של פיקוח נפש.

והנה נחלקו בדבר הראשונים. לדעת הרז"ה מותר לאדם להפליג בספינה בתחילת השבוע אע"פ שברור לו שיאלץ לחלל שבת משום פיקוח נפש בשבת. ולא אסרו אלא תוך ג' ימים לפני שבת משום שנראה כמתנה לחלל את השבת. ומשמע שהאיסור הוא מדרבנן. הרמב"ן וראשונים אחרים חולקים עליו ולא התיירו

את כל השבתות והעבירות שעבר עליהן, עיין משנ"ב סי' שכ"ט בביאור הלכה ד"ה אלא בשם המאירי). וכן נפ"מ למומר, מדין "וחי בהם" יש להצילו, אך מדין "חלל עליו" כו' אין להצילו (אא"כ נאמר שיש סיכוי שיחזור בתשובה וכהמאירי הנ"ל).

וא"כ י"ל גם ביחס להלל, שאילו היה זה אדם אחר, שאינו אוהב תורה כמותו, היה מקום להסתפק אם להצילו, בפרט כשהוא הכניס את עצמו לסכנה, כי מדין "חלל עליו שבת אחת" וכו' אולי אין להצילו, שהרי רואים אנו שהשבת אינה יקרה לו והוא מסכן את עצמו ולא אכפת לו שיחללו עליו שבת. ורק מדין "וחי בהם" יש להצילו. אולם הלל שאנו, שלא מתוך זלזול בשבת עשה כן, אלא מאהבת תורה, וראוי הוא, לכולי עלמא, גם למ"ד "חלל עליו" וכו' שיחללו עליו שבת.

ה. הגורם לעצמו להצטער בסוכה

בדרכי תשובה (י"ד סי' קנ"ה ס"ק כ"א) הביא בשם ספר חקר הלכה (ח"ב דף ו' ע"ד) שמי שהביא על עצמו חולי אסור להקל לו באיסורי דרבנן, אך מי שהביא על עצמו פיקוח נפש מותר להקל לו אפילו באיסורי תורה. ולמד זאת מהמג"א (סי' תר"מ ס"ק ד') שכתב שמי ששותה משקה המשלשל, אע"פ שמצטער הרבה, מ"מ חייב בסוכה, דהו"ל לעשותו קודם החג או אחריו. ולכן לא יעשנה במועד. אבל בדיעבד י"ל דפטור מסוכה דהא סכנה הוא לו לישיב בסוכה. והמג"א למד זאת מהג"א בסוכה שמקיז דם חייב בסוכה, ובטעם הדבר כתב שאינו חולה גמור, אדרבה הוא שמח ומרבה באכילה ושתיה, ועוד שהיה לו להקזיז קודם המועד או אחריו.

והדברים צ"ע. ממנ"פ אם מקיז דם או משלשל יכולים לשבת בסוכה הם חייבים לשבת בסוכה, ואם אינם יכולים הם פטורים, כדן מצטער. ואין שום טעם בדבר לקנוס אותם לשבת בסוכה ללא כל תועלת, רק בגלל שהקזיז דם או לקחו סם המשלשל בחג. שהרי מצטער פטור מן הסוכה. כי אין שום משמעות לישיבה

שאינו זקוק לפרנסה, לא יעשה בדרך כלל). שמכיון שיצא בשיירה וידע מראש שהוא עלול לחלל שבת, עליו לצמצם את חילול השבת למינימום ההכרחי. אך להסתכן ממש - אסור לו. לא מצינו איפוא שמי שנכנס לסיכון בשבת אין להצילו, אדרבה, מהמקורות האחרים שהבאנו לעיל מוכח שחייבים להצילו.

ז. החילוקים בין מסכן עצמו למחלל שבת

כל הדוגמאות שהבאנו עוסקות במי שפשע והכניס את עצמו למצב של סכנה, והוכחנו שמותר וחייבים להצילו אפילו אם הדבר כרוך בחילול שבת. הנחנו שיש לדמות למקרים אלו גם את מי שפשע וחילל שבת. אך באמת יש לחלק בין הדברים לקולא ולחומרא. לחומרא, שמחלל שבת חמור יותר ממי שפשע והכניס את עצמו לסכנה ולא חילל שבת. מדוגמא אחת מהדוגמאות הנ"ל אפשר להוכיח זאת, מבא במחתרת בשבת. אם נניח שהמדובר במי שחתר בשבת, או שהתכוין לגנוב תוך כדי חילול שבת, כגון להוציא מרה"י לרה"ר. הנחה זו אמנם מסתברת, אך א"א להוכיחה באופן מוחלט. ויכול הטוען לטעון שאין משם ראייה אלא למי שפשע והכניס את עצמו לסכנה, אך יתכן שלא חילל שבת בעצמו, ובאמת על מחלל שבת אין היתר לחלל שבת. (ולדעת הרמ"ה המדובר בחילול שבת מקרי וחד פעמי וכמש"כ לעיל).

אך יש גם סברה הפוכה ללמוד מק"ו, ולומר שמחלל שבת קל יותר מפושע שהכניס את עצמו לסכנה, וזאת על סמך המקובל בין פוסקי הדורות האחרונים שמחלל שבת בימינו אינו פושע, אלא תינוק שנשבה (עי' ש"ת בנין ציון החדשות סי' כ"ג, מלמד להועיל סי' נ"ט, בית יצחק י"ד ח"ב קונט"א סי' כ"ג, מהרש"ם ח"ו סי' קכ"א, אחיעזר ח"ג סי' ס"ה, חז"ר א"א י"ד סי' ב' ס"ק ח', אגרות הראיה ח"א קל"ח, יביע אומר ח"א י"ד סי' י"א ועוד ועוד).

וא"כ א"א לומר על מי שאינו יודע שבת מהי, שלא קרא ולא שנה ולא ראה ולא שמע

להפליג בספינה של ישראל, משום שלדעתם גם בתחילת השבוע אסור לאדם להכניס את עצמו למצב שיאלץ לחלל שבת משום פיקוח נפש בשבת.

מסתבר איפוא שלדעת הרז"ה שאין איסור מהתורה להכניס א"ע למצב כזה, וגם מדרבנן לא אסרו אלא תוך ג' ימים לפני שבת, אין שום צורך להסתכן בשבת, ויתכן שיהיה אפילו אסור להסתכן בשבת. ולא אמר המג"א את דבריו אלא לדעת החולקים על הרז"ה (עי"ש שכתב כן בשם הריב"ל והרב"ז).

ונראה שגם הרז"ה יודה שבשבת עצמה אסור לאדם להכניס את עצמו למצב שיאלץ לחלל שבת משום פיקוח נפש מן התורה. וראיה לכך ממה שכתב הוא עצמו בפרק ר"א דמילה שתינוק שנשתפכו מימיו החמין לפני המילה אין למולו בשבת, כי אסור לחמם עבורו מים בשבת. אע"פ שאחרי המילה הוא במצב של פיקוח נפש, ופיקוח נפש דוחה שבת, זהו רק בדיעבד ולא לכתחילה. והרי הוא עצמו התיר להפליג בספינה בע"ש לצורך מצוה, אע"פ שיצטרכו לחלל שבת משום פיקוח נפש? וע"כ צריך לחלק בין הפלגה בספינה בערב שבת, לבין מילה בשבת עצמה (ועיין חת"ס ח"ו סי' צ"ז שביאר כך את דברי הרז"ה. ועיין מה שכתבנו לעיל בסי' ל"ד).

אך מדברי הרז"ה אין הוכחה לכך שמי שהכניס את עצמו למצב של פיקוח נפש אפילו בשבת עצמה שגם בדיעבד אסור לחלל עליו שבת ולהצילו. והמג"א כתב כן בדעת הריב"ל והרב"ז החולקים על הרז"ה.

ובאגרות משה (א"ח ח"א סי' קכ"ז) דחה את הראיה שהביא הקוה"ע מהמג"א, שלא יתכן שנורה לאדם לסכן את עצמו. אלא כוונת המג"א שאדם שיצא בשיירה חייב להתאמץ יותר מאדם רגיל, להימנע עד כמה שאפשר מחילול שבת, גם אם הוא על גבול הסיכון. וכדרכם של בני"א ליטול על עצמם סיכונים מחושבים במקרים מיוחדים (כגון מה שאמרו חז"ל על שכיר שעולה בכבש ונתלה באילן, דברים שאדם רגיל,

שפסק שאפילו לחיי שעה, ואפילו אם נתרוצץ מוחו, מצילין אותו בשבת, אע"פ שלא יקיים עוד שבתות ואפילו לא יתוודה על חטאיו, ולא יצא מכלל זה אלא ישראל מומר להכעיס. וא"כ מצוה להציל תינוק שנשבה אע"פ שלא נראה לנו שיקיים שבתות. ועי' ציץ אליעזר ח"ט סי' י"ז קונטרס הרפואה בשבת פרק ב'.
(ועיין מה שכתבנו לעיל סי' ל"ח פרק ה')

מסקנה

יש להציל מי שנסע בשבת ומכוניתו התהפכה, גם אם הדבר כרוך בחילול שבת.

בביתו מעולם מהי שבת, והוא נוסע לתומו בשבת ודאי שאין לו דין פושע.

ח. מחללי שבתות דינם בימינו כתינוק שנשבה

אמנם אפ"ל שהיא הנותנת, שהרי ההיתר לחלל עליו שבת הוא כדי שישמור שבתות הרבה, לדעת ר"ש בן מנסיא ביומא פ"ה ב', וא"כ תינוק שנשבה זה שאין סיכוי נראה לעין שישמור שבת (אא"כ יהפך לבבו לחזור בתשובה) לדעת ר"ש בן מנסיא - אין היתר לחלל עליו שבת!

אך מסקנת הגמרא שם היא כשמואל שלמד מ"וחי בהם", ועי' משנ"ב (סי' שכ"ט ס"ג בה"ל)

סימן מז

רב צבאי במלחמה

ראשי פרקים

שאלה

- א. אנשי רוח במלחמה
- ב. הוצאת הארון
- ג. אורים ותומים בשבת
- ד. שבת לוי - חלק מהמערך הלוחם
- ה. האיסור בנסיעה

סיכום

שאלה

האם רב צבאי רשאי או חייב לחלל שבת, כשהיחידה כולה מתגייסת לצורך לחימה בשבת, או שאסור לו והוא חייב להשאר בביתו עד מוצ"ש ורק אז להצטרף ליתר הכוחות הלוחמים?

א. אנשי רוח במלחמה

נראה לדון בבעייתנו מנקודת ראות זו, שנוכחותו

של הרב הצבאי ביחידה היא חלק מהמערך הצבאי לפי ההלכה, ולכן יש לה גם השלכות על תוצאות הקרב. כשם שמצינו שהארון, משוח המלחמה, חצוצרות התרועה, השוטרים האומרים מי חוזר מעורכי המלחמה, וכל יתר בעלי התפקידים הרוחניים, היו חלק מהצבא, ומסתמא גם בשבת יצאו עם כל החיילים. וראיה לזה מיריחו שהקיפו אותה שבעה ימים עם הארון והחצוצרות, אע"פ שבהכרח שבת היתה אחד מאותם ימים. ולפי הגמ' והמדרשים היום השביעי שבת היה, ומשום כך החרים יהושע את יריחו. ובמה היה חילול שבת ביריחו? ע"כ בנשיאת הארון והחצוצרות וא"כ מכאן יש ללמוד לכל מלחמה, שבעלי התפקידים הרוחניים היום חלק מהצבא ודינם לגבי שבת כמו יתר החיילים.

ויש מקום לדחות ראייה זו ולומר: שאני יריחו, שהיתה שם הוראת שעה, שרק כך היתה צריכה ליפול, ע"י הקפת העיר שבעה ימים, ע"י הארון והחצוצרות שהם כלי הזין שבהם הפילו את

"כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך". אך האם גם תוך כדי חילול שבת? האם העבירה של חילול השבת מבטלת את השפעתו החיובית של הארון? או להיפך, מכיון שמלחמה בשבת הותרה, הותרה גם הוצאת הארון והיא נחוצה ומועילה? ולפי"ז ה"ה רב, חרף ההבדל המהותי שבינו לבין הארון, נוכחותו במחנה היוצא למלחמה נחוצה. אך השאלה היא האם מותר לחלל לשם כך שבת?

וכנראה עניין זה של הצלה סגולית שנוי במחלוקת. עיין במילואים לתורה שלמה (כך כ"א) הביא בשם הרשב"א שמותר לכתוב קמיע בשבת. (אין ראייה מהוצאת קמיע בשבת שמוותרת כי י"ל שהוצאה שאני, שזהו כתכשיט עבורי.) ועיין רמב"ם (פהמ"ש ליומא פ"ח מ"ד) לענין כבד של כלב שוטה שכתב שאין הצלה סגולית דוחה איסורים. ולפי דעה זו יש לישב מה שמקשים על הגמ' במכות י"א א': נשא אחיתופל ק"ו בעצמו והתיר לכתוב את שם ה' על חרס ולהשליכו לתהום כדי למנוע את הצפת מי התהום. ולשם מה היה צריך ק"ו מסוטה שמותר למחוק את ה' כדי לעשות שלום בעולם, תיפוק לי משום פיקוח נפש? ולהנ"ל מבואר שאין היתר למחוק את ה' לצורך פיקוח נפש, כשאין לכך הסבר טבעי, אלא הסבר סגולי. ואכן חלק מהמפרשים מתרצים שלא התירו מחיקת ה' כדי למנוע סכנה בדרך סגולית (עיין כלי חמדה פרשת פינחס ושר"ת טוב טעם ודעת קמא סי' רל"ט). אך יש המתרצים קושיה זו באופנים אחרים (עיין אוצר מפרשי התלמוד למכות שם). ולדעתם כנראה תרופה סגולית מותרת במקום איסור, וכן בשבת, וה"ה לנ"ד.

ועיין העמק דבר לנצ"ב פרשת קורח שכתב שהיה מותר להקטיר קטורת בחוץ משום פיקוח נפש. ובפרקוי בן באבוי (ה"ד באוצה"ג ליומא תשובות סי' פ"ב) כתוב שהיה מותר להקריב קרבנות בשבת, משום שהם מכפרים ומונעים סכנה. וקשה לדבריו, למה צריכים פסוקים להתיר קרבנות בשבת? ואולי מכאן המקור להתיר הצלה סגולית גם בשבת.

החומות. אך במקום אחר, שאין לנו נביא שגייד לנו שנוכחותו של הרב חיונית לנצחון, מנא לן? לא מצינו היתר חילול שבת משום פיקוח נפש אלא בדבר טבעי אך לא בדבר סגולי. עיין שר"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רכ"ה) שנשאל אם מותר לשלוח בשבת מברק לצדיק שיתפלל על חולה מסוכן, והשיב שאסור.

וכן כתב בשו"ת ובחרת בחיים (סי' פ"ז) שר"ל שלמה קלוגר כתב שבדרך נסי ותפילה לא הותר חילול שבת בשום אופן, אפילו יהיה המתפלל כר' חנינא בן דוסא. (עיין מחקרים בספרות בתשובות לר"ז כהנא 410 ועיין טעמי המנהגים עמ' קל"א).

בנושא זה של הצלה סגולית בשבת נדון בהמשך. אך לפני כן עלינו להקדים דיון עקרוני. כשהתורה התירה לחלל שבת בגלל פיקוח נפש, למשל, היא התירה לעשות את כל מה שנחוץ לעשות לגוף כדי למנוע את הסכנה. אם לפי טבע הגוף צריך לאכול דבר אשר מקובל שהוא פועל לטובת הגוף צריך לאוכלו, למרות שהוא דבר אסור ולמרות שהיום שבת או יוה"כ וכד'. אולם תרופה סגולית פועלת במישורים רוחניים סמויים ולכן יש מקום לומר שקיום מצוות התורה הוא הסגולה הטובה ביותר. ואע"פ שמצוות התורה לא נועדו לסגולות רפואיות, ואף אסור לייחס להן כוונה כזו (כגון הלוחש על המכה וכד' ועיין רמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"ד כנגד אלו העושים כאילו הוא קמיע של הנאת עצמן), אך אין ספק שהקב"ה שברא את האדם כיצור פסיכופיזי ונתן לו תורה ומצוות דאג לכך שהמצוות לא יזיקו לגוף, ובודאי שגם ישפיעו עליו לטובה. לכן מי שמתרפא בתרופה סגולית ובו זמנית עובר עבירה יתכן שהתרופה הסגולית לא תשפיע עליו לטובה, כי היא באה בעבירה. אם כי מאידך יתכן שטבע הסגולה הרוחנית כמו הסגולה הטבעית והיא עושה את פעולתה בכל המצבים ובכל התנאים. והנפקא מינה היא לעניננו, כגון להוציא את הארון בשבת במלחמה אחרת מלבד יריחו ששם היה היתר מיוחד. נוכחותו של הארון בקרב המחנה נחוצה מאוד.

הוציאו את הארון בשבת. וא"כ מיריחו יש להביא ראייה שבמלחמות אחרות לא הוציאו את הארון בשבת.

מיהו י"ל שאמנם הוציאו בדרך כלל את הארון בשבת, ובכל זאת היה צורך ביריחו בהוראת שעה מיוחדת. כי יש מחלוקת בין התנאים איזה ארון יוצא בדרך כלל למלחמה.

עיין עירובין (ס"ג ב' תוד"ה כל), רד"ק (שמ"א ד' ד'), רש"י ורמב"ן (דברים י' א'). ובשקלים (פ"ו ה"א) נחלקו בזה תנאים אם הארון שהיה יוצא בדרך כלל היה הארון עם שברי הלוחות או הארון עם הלוחות השלמים. אם נניח כדברי הסוברים שרק שברי הלוחות היו יוצאים בדרך כלל, הפעם היה צורך בצווי מיוחד להוציא את הארון עם הלוחות השלמים, שהיה בו גם ספר התורה (עיין בב"ב י"ד ועיין תוס' עירובין שם שהוצאת הארון הזה ביריחו היתה עפ"י הדיבור, גם לימות החול). וכמו כן, הארון שבו הלוחות השבורים, לדעת התוס' בעירובין, היה רק מעץ, בעוד שהארון שבקודש הקדשים היה מורכב שלושה ארונות, ושנים מהם של זהב.

וכמו כן היו בו כרובים כמו בארון שבו היו הלוחות השלמים, שהרי לא היה היתר לכרובים אלא בקודש הקדשים בלבד, שנאמר "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב", וחדושו הוא שחידשה התורה להתיר כרובים בקודש הקדשים. (עיין שמואל א' ד' ו', וכי מנין ידעו הפלשתים שארון ה' בא אל המחנה? אלא ע"כ ראו הפעם ארון אחר, עם הכרובים - עיי"ש בפ' ד' - שלא בא הארון מתמול שלשום). וא"כ היה כאן ריבוי בשיעורים. ובשלמא למ"ד שריבוי שיעורים לא אסור מהתורה אלא רק מדרבנן לא היה צורך בצווי מיוחד להוציא את הארון. אך אם נאמר שריבוי בשיעורים אסור מהתורה (עיין ורשב"א ביצה י"ז) א"כ היה צורך בצווי מיוחד. וא"כ אפ"ל שבדרך כלל היה הארון עם שברי הלוחות יוצא למלחמה בשבת, כחלק מהמערך הכללי, ורק כאן, בגלל הצורך להוציא את הארון עם הלוחות השלמים והכרובים היה צורך בציון מיוחד. והדבר צריך הכרע. (וצ"ע אם יש כאן ריבוי בשיעורים,

ועשו"ת באר יצחק באו"ח סי' ט"ז שחילק בין הצלה ודאית שמוותרת לבין הצלה מסופקת שאסורה.

מכל האמור לא ברור שאכן מותר להוציא ארון בשבת, עם כל המחנה, משום פיקוח נפש. וממילא אין ראייה להתיר יציאתם של בעלי תפקידים רוחניים בשבת עם יחידתם.

(אם כי יש לחלק בין הצלה סגולית להצלה רוחנית. נוכחותו של הארון, נושאי, כהן משוח מלחמה, הלויים והשוטרים וכל בעלי התפקידים הרוחניים אינם רק לשם הצלה סגולית, אלא כדי שתשרה במחנה רוח גבורה וקדושה באמצעותם. ודבר זה נחוץ ללוחמים כמו כל דבר המעלה את המורל, והוא חלק בלתי נפרד מהמערך המלחמתי בישראל. וא"כ ה"ה רב. הערת העורך.

תשובה: מיהו עדיין יש להסתפק האם ההשפעה הרוחנית הנחוזה כל כך מצדיקה חילול שבת. ואולי שכרה יוצא בהפסדה, שמצד אחד התחללה השבת על ידם וא"כ תרומתם הרוחנית תיפסד ע"י כך, וצ"ע).

ב. הוצאת הארון

הראיה שהבאנו מהארון צריכה עיון, כי יתכן שביריחו הוציאו את הארון בשבת. משום שע"י הארון נפלו חומות יריחו, וא"כ הוצאתו בשבת היתה הכרחית לצורך המלחמה. ולשם כך היה צורך בהוראת שעה מיוחדת להוציא את הארון גם בשבת. ואין לומר שלמדו בירושלמי שמלחמת מצוה דוחה שבת (עיין ירושלמי שבת פ"א ה"ח) מיהו י"ל שהירושלמי למד זאת מכיבוש העיר ושריפתה ולא מהוצאת הארון. כי עיין ילקו"ש יהושע ו' בשם ירושלמי שבת: "אם יאמר לך אדם למה חילל יהושע את השבת? אמור לו: הקב"ה א"ל כה תעשה שבעת ימים, ואין שבעה בלא שבת". משמע שהוראת השעה לדעת הילקו"ש מתייחסת לא לכיבוש העיר ושריפתה, אלא להקפת העיר במשך שבעה ימים, כולל שבת. וכן משמע מרס"ג באמונות ודעות מאמר ג' ואיזה איסור יש בהקפת העיר בשבת אם לא הוצאת הארון? וע"כ לשם כך היתה הוראה השעה להוציא את הארון, משום שבמקום אחר לא

הארון היו, ולכן לא נימנו בכלל החלוצים, אך גם מהם נמסרו אלף למטה. עייש"ה. מבואר איפוא שגם שבט לוי התגייס למלחמה, אלא שתפקידו היה אחר, להמצא עם הארון, או כדי שבזכותם כל השבטים ינצחו. (והעיריני על דברי המהר"ל הללו מו"ר הרמ"צ נריה).

לדבריו יוצא שאע"פ ששבט לוי לא היה עורך מלחמה ככל ישראל (רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל) בכל זאת הוא היה חלק מהמערך המלחמתי. ובזה מובנים מקורות בש"ס שמצינו בהם לויים וכהנים במלחמה.

א. מקידושין (כ"א ע"ב): "כהן מהו ביפ"ת", וקשה: מה לכהן במלחמה? אלא ע"כ גם הוא בכלל יוצא למלחמה, אלא שתפקידו אחר.

ב. הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל כתב ששבט לוי נוחל בארצות הנכבשות וקשה איזו זכות יש לשבט לוי בשלל? אלא ע"כ דינו כדן היושבים על הכלים, שאף הם בכלל חיילים היוצאים למלחמה, אלא שתפקידם אחר.

ועיינין ס' משפט המלחמה להר"ש אריאלי עמ' ל"ח שהביא בשם הרב מטשעבין ראה ששבט לוי הותר בקדלי דחזירי, מהגמ' בחולין (י"ז א') שהשוותה כתלי דחזירי לבשר נחירה משמע ששני איסורים אלו הותרו לכלל ישראל.

וא"כ יתכן לומר שכשם שהלויים הותרו בקדלי דחזירי כך הותרו גם להצטרף ללוחמים בשבת. כי יסוד ההיתרים הנ"ל הוא היותם חיילים לכל דבר, וכשהותרו איסורים מסויימים גם הם בכלל, וא"כ ה"ה לענין שבת. ויש ללמוד מהלויים לכל שומרי משמרת הקודש בצבא ישראל.

ויש להוסיף עוד נקודה (עפ"י הערתו של אל"מ הרב אפרים צמל). נוכחותם של כל בעלי התפקידים יחד עם החיילים מעורדת, ומאיך העדרותם עלולה לגרום לאי נוחות למפקדים האחראים, שדאגתם נתונה לכך שהכל יתפקד כהלכה ללא כל תקלה. ולכן העדרות של מישהו מפריעה להם, ומסיחה את דעתם מלהתמסר למאמץ המלחמתי העיקרי. ומצינו היתר בפוסקים

כי ריבוי בשיעורים פירושו שמותר להוציא דבר קטן והוא הוסיף עליו עוד דבר, אך להוציא דבר גדול במקום דבר קטן אולי אינו שייך לריבוי בשיעורים).

ג. אורים ותומים בשבת

במס' עירובין (דף מ"ה א') מבואר שדוד שאל באורים ותומים בשבת, האם להילחם בפלשתים השוטים את הגרנות בקעילה, או לא? השאלה באורים ותומים היא הכרחית במלחמה, (עיינין רמב"ן סוף ספר המצוות, והסכים עמו המגילת אסתר. ובדעת הרמב"ם צריך לומר שכשם שלא מנה את המצוה להשאיר רוח רביעיית במצור משום שהיא חלק ממצות המלחמה, הוא הדין בשאלה באורים ותומים). וא"כ הכרח הוא שהכהן הגדול יצא לבוש עם האפוד והחשן יחד עם הלוחמים, וכמו כן יש צורך בארון שימצא במחנה כדי שהכהן הגדול יוכל להישאל באורים ותומים כהלכה (עיינין רמב"ם סוף הלכות כלי המקדש). אמנם אפשר לומר שבשבת לא היה הכהן הגדול וגם לא הארון יוצאים עם הלוחמים, וכנ"ל. ובשבת באמת לא יכלו לשאול באורים ותומים והחליטו לצאת למלחמה לפי שיקול דעת וללא אורים ותומים. ודוד ששאל בשבת, שאל באפוד בלבד בלי ארון. וכך נאמר "ויהי בברוח אביתר... אפוד ירד בידו" (שמ"א כ"ג ו') והארון הרי היה באותה עת בבית שמש. עכ"פ אביתר היה עם דוד בשבת. אך יתכן שבאמת לא יצא מחוץ למקומו. אמנם מסתבר יותר לומר שאביתר היה יוצא גם בשבת, אם דוד היה יוצא חוץ לתחום וכדו', אך מקור ברור אין לנו.

ד. שבת לוי - חלק מהמערך הלוחם

מצינו ששבט לוי נחשב לחלק מהמערך הלוחם. עיינין גור-אריה למהר"ל מפראג (במדבר פ' ל"א פס' ד' ד"ה לכל מטות ישראל לרבות שבט לוי), שגם משבט לוי נמסרו אלף איש למטה אלא שלא נמנו בין י"ב האלף, משום ש"ב האלף נחלצו למלחמה בפועל ממש ושבט לוי לא היו חלוצים, אלא עם

לענין נסיעה ברכבת בשבת שאוסר משום תחומין, למרות שהן מעל י' טפחים, שמא יש תחומין מעל י' טפחים, ואפילו את"ל שאין תחומין מעל י' טפחים במקום רחב שנוח להלך בו יש תחומין גם מעל י' טפחים. אך המשנ"ב (סי' רמ"ח ס"ק י"ד) כתב שאפשר לסמוך על המקילים בשעת הצורך. וא"כ יש להתיר לרב להצטרף לאוטובוס המסיע לוחמים לחזית.

סיכום

מכיון שהצטרפות הרב לאוטובוס, האוסף את החיילים אינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן. יש להקל בה. אך גם אם היה הדבר כרוך באיסור תורה, אם הרב סבור שיוכל לתרום למאמץ המלחמתי, בעצם נוכחותו, או בדברים אחרים שיעשה, הוא רשאי להצטרף ללוחמים הנוסעים בשבת.

להצטרף ליולדת בנסיעתה בשבת. ואף שאפשר לחלק בין הנושאים, יש גם לדמותם. בפרט אם נניח שמלחמה הותרה בשבת ולא רק דחוויה (עיין שבת ומועד בצה"ל להר"א אבידן עמ' י"ב-י"ד).

ה. האיסור שבנסיעה

נראה שלפחות באיסורי דרבנן בודאי יש להקל. ולכן אם הרב מצטרף לאוטובוס האוסף את החיילים אין כאן מלאכה דאורייתא. תוספת הבערה אין בכך, כי חייל נוסף על עשרות חיילים באוטובוס גדול אינו משפיע למעשה על ההבערות. יש כאן רק שאלה של תחומין בנסיעה של יותר מ"ב מיל. ובדרך כלל האוטובוס גבוה מעל י' טפחים. אלא שצ"ע אם יש תחומים מעל י' טפחים באוטובוס, מכיון שבאוטובוס עצמו ניתן להלך, הרי זה דומה לדגלי מדבר. עיין שו"ת חת"ס (ח"ו סי' צ"ז)

סימן מח

שמירת שדות בשבת

כאשר הסכנה גדלה והיה חשש גם לפיגועים בנפש ההתייחסות ההלכתית אף היא השתנתה בהתאם, והיה צורך להחיל את הנפסק בשו"ע סי' שכ"ט ס"ו: "עיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת".

אולם כאמור התקופה הנידונה לא הוגדרה עד כדי כך, אם כי ברקע היה חשש רחוק גם לפגיעות גופניות.

שאלה

לאחרונה רבו הגניבות החקלאיות בשדות הכפר. רובן בשבתות וחגים, כאשר החקלאים אינם מצויים בשדות. חלק מהגנבים הם יהודים, חלק

ראשי פרקים

הקדמה

שאלה

- א. כניסה להיתרים דחוקים לשם שמירת ממון
 - ב. אין להכנס לדיחוקים רק לשם ממון
 - ג. החששות ברכיבה על אופניים
- מסקנה

הקדמה

השאלה הבאה נשאלה בתקופה רגועה יחסית, שבה היו הפיגועים החבלניים נדירים, הצבא שלט ברצועת עזה, ולמרות קרבתו של הכפר לרצועת עזה לא נשקפה כל כך סכנה לגוף. עם זאת רבו הגניבות החקלאיות. בתקופות אחרות

לדבריו יש לחלק בין הוראה ציבורית, לבין הוראה ליחיד. ליחיד - ההוראה היא שעליו להפקיר את ממונו. אך לציבור א"א לתת הוראה כזו, כי יש חשש שמא אחד מני רבים יעמוד בכל זאת על ממונו ויסתכן, לכן לציבור אנו מתירים לכתחילה להציל את הממון, גם תוך כדי חילול שבת. וא"כ בנ"ד שהמדובר בציבור יש להתיר יציאה לשמירה עם נשק. מיהו, אלמלא קושיית המג"א היה מקום לומר שקושיא מעיקרא ליכא. שהרי לדבריו יש להקשות על עצם דין הבא במחתרת שהתורה אמרה שאין לו דמים, ומותר לו לעמוד על ממונו, למרות שע"כ הוא עלול להסתכן והתירו לו להרוג את הבא במחתרת משום הבא להרגך השכם להורגו. וקשה מדוע נתיר את דמו של הגנב בגלל זכותו של אדם לעמוד על ממונו, נאמר לו שיפקיר את ממונו, אלא ע"כ התורה לא דרשה מאדם להפקיר את ממונו בגלל גנבים והאחריות כולה עליהם. וכשם שהתורה התירה לעמוד על הממון למרות שע"כ תגרם שפיכות דמים, כך י"ל שהתורה התירה לעמוד על הממון למרות שע"כ יגרם חילול שבת.

אמנם יש לחלק בין הנושאים. בשפיכות דמים האחריות כולה על הגנב ובעלי הממון אינם אשמים כלל בהריגתו. הגנב הוא שאשם בכך שהתיר את דמו. ונמצא שבעל הממון לא עבר על לא תרצח. אדרבה, הוא קיים מה שנאמר "וחי בהם". אך בחילול שבת, גם אם נטיל את האחריות על הגנב, סו"ס הבעלים הם המחללים את השבת. ועדיין יש להוכיח מבא במחתרת בשבת, עיין סנהדרין (ע"ב ב') שמותר להורגו בשבת, ואיננו אומרים לבעלים שיפקירו את ממונם כדי למנוע חילול שבת. (עיין שמירת שבת כהלכתה פנ"א הע' ע' בשם האורחות חיים, ועי"ש חילוקו של הגרש"א).

ב. אין להכנס לדיחוקים רק לשם ממון

ובדעת תורה סי' שכ"ט כתב שמהתוס' בב"ב ה' ב' ד"ה "לפי" והנמו"י שם מוכח להיפך

בדואים ישראלים וחלק נכרים, הבאים מרצועות עזה למטרות כלכליות.

שמירה יעילה היא שמירה רכובה, שבה השומר מתנייד בקלות ממקום למקום ויכול להרתיע את הגנבים ואף לרדוף אחריהם. אולם שמירה ברכב ממונע כרוכה באיסורי תורה. שמירה בסוסים היא פחות יעילה אך היא עדיין מרתיעה דיה. פחותה הימנה היא שמירה באופניים. אין אפשרות לרדוף אחרי גנב הבא ברכב ממונע, באופניים. עם זאת שומר הרכב על אופניים בשדות עשוי להרתיע במידה רבה הרבה יותר מהולך ברגליו. והשאלה היא האם יש בכלל נפקא מינה בהלכה בין רכיבה על סוס לבין רכיבה על אופניים? כי אם שתיהן שוות עדיף לרכב על סוס.

יש לציין שבין כך ובין כך שומר חייב להצטייד בנשק ובמכשיר קשר למקרה שיקלע למצוקה, כגון שהוא ינסה להניס את הגנבים, והם יתנפלו עליו, חלילה.

א. כניסה להיתרים דחוקים לשם שמירת ממון

נצא מנקודת הנחה שהמדובר בהצלת ממון גרידא, ואזי השאלה הראשונה שיש לשאול היא האם בכלל מותר להיכנס לפרצות דחוקות לשם הצלת ממון? כגון בנ"ד שהשומר יוצא לשמור את הממון ובגלל חשש שיותקף אנו נאלצים להתיר לו לשאת גם נשק, שיש בו איסור טלטול מחוץ לעירוב, ומוקצה.

בשו"ע סי' שכ"ט ס"ז נפסק:

"יש מי שאומר שבזה"ז אפילו באו על עסקי ממון מחללין. שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגנו וזוי עסקי נפשות (פסקי מהר"א סי' קנ"ו)".

ובמג"א שם ס"ק ה' הקשה:

"וצ"ע. דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת?" ותרץ: "ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד כנגדם ויהרג ולכן מחללין. אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת."

לספר, מגנבים הבאים לגנוב, המצב עלול להדרדר למחבלים שיבואו חלילה לחבל. אמנם כרגע כל הגנבים באו רק לגנוב ממון, אך למיחש בעי, ולכן יש למנוע את הגניבות החקלאיות כדי שלא יבואו גם לנפשות. אך מכיון שכרגע הסכנה אינה קיימת בעין, אלא יש רק לחוש לה, לכן נלענ"ד שאין להתיר מלאכות דאורייתא אלא רק מלאכות דרבנן, כדין חולה שאין בו סכנה. ומכיון שנשיאת נשק אינה אסורה אלא מדרבנן, יש להתיר אותה במקרה זה.

וכן רכיבה על סוס אינה אסורה אלא מדרבנן ולכן יש להתירה כאן. אלא שצ"ע, אם נניח שניתן להשיג שמירה יעילה גם באופניים, האם יש להעדיף אופניים על פני סוס?

ג. החששות ברכיבה על אופניים

מנהג ישראל שלא לרכב על אופניים בשבת. אולם, מקור האיסור לא ברור. מסתבר שאסרו את הרכיבה בגלל חשש שמא ינפח את הגלגלים או יתקן תיקונים אחרים (כגון: תקר, החזרת שרשרת, יישור כידון, ועוד).

ובאשר לניפוח הגלגלים יש מקום לדמותו למוכין שנפלו מהכסת שמותר להחזירם אך אסור ליטנם לכתחילה (עיין שבת מ"ח א'). וניפוח הגלגלים הוא תמיד באויר חדש וא"כ יש לדמותו לנתינת מוכין לכתחילה. מיהו י"ל שאויר הוא דבר שאין בו ממש ולכן אינו נחשב לא להחזרה ולא לנתינה מחדש ואין מקום לאוסרו. (עיין שש"כ פרק ט"ז הע' כ"ד).

ולפעמים בניפוח גלגלים יש צורך להבריג את צינורית האויר, והברגה ריהי כתקיעה ואסורה משום בונה (עיין מג"א וט"ז ס"ס ש"ג). אולם כאן כך דרך שימושם של האופניים שמבריגים את הצינורית. מיהו לא עושים זאת יום יום ולפעמים ההברגה נעשית לעתים רחוקות. אך היא ראויה להברגה לעתים קרובות ואם כן זה דרך שימושה ואין כאן תקיעה האסורה מהתורה. עי' סי' ש"ג ס"ו.

ואין ספק שמנהג יפה הוא להימנע מרכיבה

מהמג"א. ודבריו צריכים תלמוד. וזו לשון התוספות:

"לפי שבח ממון הן גובין כיון דאין כאן סכנת נפשות לא אזלינן אלא בתר ממון... ואע"ג דאמר בפ' בן סורר ומורה (סנהדרין ע"ב א') דהבא במחזרת נדון ע"ש סופו, ומפרש רבא טעמא בגמ' משום חזקה שאין אדם מעמיד עצמו על ממון ואפ"ה אין מחשבין אלא לפי ממון. כיון דהגייס ברצונו אינו בא על הנפשות, דאם לא יעמדו נגדם לא יזיק לגופם, הילכך לא חשיב סכנת נפשות".

וכנראה כונתו לומר שלפי המג"א שביציבור יש חשש שמישהו יעמוד על ממון ויסתכן נמצא שיש כאן סכנת נפשות? וע"כ התוס' חולקים ולא חוששים לזה. מיהו י"ל שע"י בניית החומה מונעים את כניסת הגייס לעיר וא"כ אין כאן יותר סכנת נפשות בפועל. ומעתה החומה מגינה מכניסת הגייס לעיר כדי לשלול ממון, והריוח שיש לכל אחד מבני העיר הוא ריוח ממון. לכן משלמין לפי ממון. וא"כ אין הכרח לומר שהתוס' חולקים על המג"א וצ"ע.

ובלאו הכי י"ל שאין מדברי התוס' הוכחה נגד המג"א, כי י"ל שבעקרון הם סוברים כהמג"א ואעפ"כ משלמים לפי ממון, משום שהגייס ברצונו לא בא על הנפשות אלא על הממון, וזה שיקום כנגדו ומסכן את חייו עושה זאת מעצמו לא משום שאולץ לכך ע"י הגייס. הגייס הוא אמנם הגורם העקיף לכך ובגלל זה יש לו דין רודף, אך באשר לחיוב התשלומין, אם לפי ממון או לפי נפשות, א"א לחייב לפי נפשות, כי הגייס בא על ממון והבעלים שהתנגדו לכך הם גרמו לכך שתהיה כאן סכנת נפשות (ועיין קובץ שיעורים לב"ב סי' מ"ב).

הדעת עכ"פ חולק כנראה על המג"א. כנראה משום שהנחתו היתה מוקשית בעיניו וכמו שהערנו לעיל. אך גם לפי המג"א מותר לשומר לטלטל נשק, שהרי המדובר בציבור, וביציבור יש חשש שמישהו יעמוד על ממון ויסתכן, ולכן מותר לשליח הציבור לצאת עם נשק. ובר מן דין יש לחוש שבמקום הקרוב

שהארון ישא את נושאי, להיפך, התכלית היתה שבני קהת ישאו את הארון, אלא שהיה נס והארון נשא את נושאי, לכן י"ל שבני קהת אינם טפלים לארון, כי התכלית היתה שהם ישאו אותו. משא"כ באופניים התכלית שהם ישאו את האדם ולכן הם דומים יותר לחי במיטה שהמיטה טפלה לחי השוכב בה.

ועוד י"ל שמכיון שהארון נשא את נושאי ע"ד נס, אך ע"ד הטבע היו בני קהת צריכים לשאת אותו, התורה מתחשבת רק בדרך הטבע ואין מזכירין מעשה נסים. וכאילו בני קהת נשאו אותו לבדם.

ואין לדמות אופניים למקל של חיגר (עיין תוס' שבת ס"ה ב' ד"ה הקיטע ושו"ע סי' ש"א ס"ז) שהתירו לחיגר שאינו יכול לילך ללא מקל לצאת בו בשבת אע"פ שהחיגר נשען על מקלו ובאמצעותו הוא הולך, וא"כ יש מקום לומר שהמקל מוליך את החיגר ובכל זאת מותר לו לצאת בו בשבת. כי הסיבה שהתירו לחיגר היא משום שאינו יכול ללכת בלעדיו ולכן הוא כתכשיט שלו, אך לא משום שהוא טפל למקל. ואכן המקל רק מסייע לו ללכת ואינו מוליך אותו. אלא שבלי סיוע המקל אינו יכול ללכת לכן הוא כתכשיט. אך אופניים אינם דומים כלל למקל. אדם יכול ללכת גם בלעדיהם, אם כי לא באותה מהירות, וא"א להחשיב אופניים כתכשיט.

אך יש מקום לדמות אופניים לכיסא של קיטע (שבת ס"ו א') ופירש"י (ד"ה כסא) "כשהוא מהלך נסמך על ידיו בספסלים קטנים ועוקר גופו מן הארץ ונדחף לפניו וחוזר ונח על אחוריו והכסא קשור לו מאחוריו". ולפי תיאורו של רש"י יש דמיון מה בין כסא של קיטע לאופניים. אלא שלקיטע אסור לצאת בכסא זה ונחלקו בדבר רש"י ורבותיו. לדעת רבותיו הטעם משום שאינו צריך לו כל כך, ולרש"י החשש שמא משתלפי הסמוכות ויבוא לטלטלם ברה"ר. אך היה מותר לצאת אלמלא הסמוכות. ולכאורה יש

באופניים בשבת. כי יש חששות רבים, בלילה - האיסור הוא מהתורה בהעברת הפנסים, ביום - יש חשש של יציאה מחוץ לתחום, צלצול בפעמון, תיקון תקר וכו' וכו', ואם נתיר את הדבר תיפרץ חלילה חומת השבת. אך אין גזירת חכמים מפורשת שגזרו לא לרכב על אופניים. ורק עצה טובה ומנהג יפה הוא שנהגו כן, וראוי לשמור על כך. אך כשאנו משוים זאת לרכיבה על סוס, יש מקום לחלק בין איסור רכיבה על סוס, שנאמר במפורש ע"י חז"ל (ביצה ל"ו ב') לבין רכיבה על אופניים שלא נאסרה במנין. ולמרות שראוי לאוסרה בגלל כל החששות שאמרנו אין גזירה מפורשת על כך ואין לנו ב"ד שיגזור על כך.

אך מחוץ לעירוב יש ברכיבה על אופניים איסור הוצאה. אלא שאיסור זה לא ברור דיו. כי לכאורה יש לומר שהאופניים בטלים לרכוב, כשם שמיטה טפלה לחי שעליה (שבת צ"ג ב'). מאידך י"ל שמיטה בטילה לגמרי לחי השוכב עליה, מה שאין כן אופניים, האדם הוא המניע אותם. אמנם הם נושאים אותו, אך הוא הגורם לכך שהם ישאו אותו. מטרותו שהם ישאו אותו ויסיעו אותו, אך סוף סוף הוא הדורך על הדוושות ומניע אותם. נמצא שמבחינת התכלית הם מסייעים אותו, אך מבחינת הסיבה הוא המניע אותם, וא"כ השאלה מי בטל למי, האופניים לאדם או האדם לאופניים? (ועיין מנחת יצחק ח"ב סי' ק"ד).

ואולי יש להביא ראיה מהארון. למדנו ממשא בני קהת את הארון, שהמוציא משאוי למעלה מעשרה טפחים חייב (שבת צ"ב א'). והארון הרי נשא את נושאי ובכל זאת היו בני קהת חייבים על נשיאתו בשבת. וא"כ יש ללמוד מכאן שלמרות שהארון נשא את נושאי, מכיון שסוף סוף בני קהת נשאו את הארון, לכן חייבים. אף באופניים י"ל, שאע"פ שהאופניים נושאים את הרכוב, מכיון שהרכוב הוא המניע אותם חייב. מיהו יש לחלק, באופניים התכלית היא שהם ישאו את האדם, אך בארון התכלית לא היתה

שמאידיך הרוכב הוא שמניע אותם ולכן הסתפקנו אם ניתן לדמותם למיטה, וצ"ע.

מסקנה

על סמך ההנחה שהשמירה נועדה בעיקרה לשמירת רכוש, אך היא גובלת באפשרות של צורך בטחוני ולכן יש להתיר גם שמירה רכובה האסורה מדרבנן. נראה לענ"ד להעדיף אופניים על סוס. כי סוס נאסר במפורש ע"י חז"ל משא"כ אופניים שלא נאסרו במפורש, ויש מקום להסתפק אם אסור לרכב עליהם מחוץ לעירוב בשבת. אך אם הסוס יעיל יותר, והשימוש באופניים אינו מאפשר הצלה יעילה, כאשר יש חשש שהשומר יותקף יש להתיר גם את הרכיבה על סוס, במקרה הצורך.

לדמות אופניים לכסא. מיהו הכסא מחובר לקיטע והוא חלק ממנו, משא"כ אופניים.

ולדעת רבותיו של רש"י האוסרים כסא של קיטע משום שאינו צריך לו כל כך, משמע שדימו כסא של קיטע למקל של חיגר, שאינו צריך לו כל כך, ולכן אינו כתכשיט. וא"כ ק"ו לאופניים שאינו צריך להם כלל, אלא רק כשהוא רוצה לנסוע מהר, שאין להתירם כלל.

ונמצא לפי"ז שאם נשוה אופניים לכסא של קיטע אסור להוציאם מחוץ לעירוב, או משום שאינם מחוברים לאדם, לרש"י, או משום שאינם צורך הכרחי, לדעת רבותיו של רש"י. אך אפשר לחלק בין אופניים לכסא של קיטע, כי הכסא אינו מוליך את הקיטע, הקיטע רק נעזר בו, משא"כ אופניים שהם מוליכים את הרוכב ולכן הם דומים יותר למיטה הטפילה לחי. אלא

סימן מט

עציץ מחובר למתקן שטיפה

שאלה*

לאחרונה פותח ונפוץ עציץ, המחובר למתקן שטיפה בשירותים, הגדל על מים. צינורית מחברת את העציץ למיכל המים. בשעת השטיפה המיכל מתרוקן ומתמלא מיד מחדש. כלומר, העציץ מפסיק לינוק, בשעת השטיפה, מהמיכל, ולאחר מילוי המיכל מחדש חוזר העציץ לינוק מהמיכל. האם מותר להשתמש במתקן כזה בשבת?

א. עציץ שאינו נקוב

לכאורה עציץ זה אינו נקוב ואין בו איסור זריעה

ראשי פרקים

שאלה

- א. עציץ שאינו נקוב
- ב. מהי דרך גידול?
- ג. הבחנה בין קוצר לנטול נשמה
- ד. שיטת רש"י והריב"א בחצבא
- ה. הסיבות להתיר שימוש בחצבא
- ו. השקאה שאין לה תועלת אלא לאחר השבת
- ז. היתר משום גרמא
- ח. היתר משום כבוד הבריות
- ט. המשך מלאכה
- י. סיעתא מהר צבי

* נדפס לראשונה ב"ברקאי" ה' תשמ"ט - הערות העורך הן של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל

עשבים, שהם גידולי בר, שיכולים לגדול בכל מקום, גם בצרור תלוש, וכן מצינו "חציר גגות" וכדו', גידולים אלו גדלים בכל מקום והיינו רביתיה. משא"כ גידולים **תרבותיים**, שדרך לגדלם באדמה ולא בעציצים, ולכן עציצים שאינם מחוברים לאדמה לאו היינו רביתיהו. ולפי"ז גידולי מים שהתפתחו היום מאוד ואפשר לומר שדרך לגדל כן, היינו רביתיהו ויתכן שהתולש מהם חייב מהתורה. וצ"ע.

מיהו הגרצ"פ הוסיף נקודה עקרונית: "דבר שדרכו ליגדל מאליו". ודבריו מסתברים. שרק דבר הגדל בצורה **טבעית** היינו רביתיה. אך דבר שאינו גדל בצורה טבעית אלא רק בצורה **מלאכותית**, לאו היינו רביתיה. ולפי"ז גידולי מים **טבעיים**, הגדלים בדרך כלל במים מאליהם, כגון אצות ופטירות, היינו רביתיהו והתולש מהם בשבת חייב. אך פרחים, הגדלים רק באופן **מלאכותי** על מים, אינם רביתיהו והתולש מהם בשבת פטור. ולכן עשבים בצרור, שזהו גידולם הטבעי, וכן פטרא באונא דחצבא וכישות בסנה, כל אלו גדלים באופן טבעי, מאליהם, לכן חייב, אך הפרחים בנ"ד, בעצץ שאינו נקוב המחובר למתקן שטיפה, אין זו דרך גידולם הטבעית ולכן פטור.

מיהו יש איסור דרבנן. וחביבין דברי סופרים יותר מיינה של תורה.

ג. הבחנה בין קוצר לנוטל נשמה

והנה החצבא הזאת, שעל אוזנה צמחו הפטריות, החיות מלחלוחית הכד, אם לא ישארו בה מים זמן רב תתיבש ויתיבשו הפטריות יחד איתה. נמצא שמה שמחיה את הפטריות זהו השימוש התדיר בכד. ובכל פעם שמרוקנים את המים מהכד ממיתים בעצם את הפטריות, כי מנתקים אותן ממקור חיותן, וכשממלאים את הכד מחדש חוזרים ומצמיחים אותן, ומכיון שהשימוש בכד הוא תדיר הן אינן מתות לעולם. אולם הא גופא קשיא, כיצד מותר להשתמש בכד בשבת? וזאת לא מצינו שיהיה אסור למלא

וקצירה מהתורה, וכמבואר בשבת (ק"ח א'). אולם אחרי העיון, אדרבה, משם יש להביא ראייה הפוכה.

"אמר אביי האי מאן דתלש פטרא מאונא דחצבא מיחייב משום עוקר דבר מגידולו. מתיב רב אושעניא, התולש מעציץ נקוב חייב, ושאינו נקוב פטור?! (ואף כאן החצבא נחשב לעציץ שאינו נקוב. ועיין גטין ז' ב' ששית רש"י שחרס אינו צריך נקיבה. ועיי"ש בתורה עציץ). התם לאו היינו רביתיה. הכא היינו רביתיה".

וצ"ע, האם עציץ הגדל על מים נחשב רביתיה או לא. לכאורה יש לדמותו לחצבא, דהיינו רביתיה.

ועיין שו"ת הר צבי (או"ח סי' קע"ה), שדן בשאלה, האם לשיטת הרמב"ם, שעציץ נקוב ע"ג יתידות נחשב לתלוש, מותר מהתורה לתלוש ממנו בשבת או לא? והביא מחלוקת בדבר בין ספר קובץ על הרמב"ם פ"ח מהל' שבת לבין האגלי טל. שלדעת ספר קובץ חייב ולדעת האג"ט פטור. והביא בשם הגרי"י מלצן שכתב שאע"פ שלדעת הרמב"ם עציץ נקוב ע"ג יתידות נחשב לתלוש, אך בתולש ממנו עוקר דבר מגידולו וחייב. והגרצ"פ העיר על דבריו שיש לחלק בין דבר שדרכו ליגדל מאליו לבין דבר שאין דרכו ליגדל מאליו. פטרא באונא דחצבא הוא דבר הגדל מאליו ולכן היינו רביתיה והתולש ממנו חייב. וכן התולש כישותא מהיזמי והיגי, ועשבים שעלו בצרור. אבל עציץ נקוב ע"ג יתידות י"ל דאינו רביתיה וכן עציץ שאינו נקוב אינו רביתיה ולכן התולש ממנו בשבת פטור, ולא דמי לצרור שעלו בו עשבים, שהם גדלים שם מאליהם.

ב. מהי דרך גידול?

והבחנה זו צ"ע. האם בעצץ שאינו נקוב, או בעצץ נקוב ע"ג יתידות, לא מצינו שגדלים בהם עשבים מאליהם, כמו בצרור? ומדוע צרור נחשב רביתיה, ועצץ שאינו נקוב, או עציץ ע"ג יתידות לא נחשבו רביתיה? ואולי יש לחלק בין

כפשוטו שאכן חייב משום מלאכת קצירה. והקשה האג"ט, א"כ מדוע בקוצר חייב מיד ולא לכשיבש, כמו דג, הרי שניהם מאותה מלאכה? ולדעת הרמב"ן והרשב"א נחלקו בזה הבבלי והירושלמי. שלדעת הבבלי שולה דג מן הים חייב משום נוטל נשמה ולא משום קוצר ולכן יש הבדל בין נוטל נשמה, שחייב רק לאחר שיבש, ובקוצר חייב מיד. ולדעת הירושלמי גם שולה דג מן הים חייב משום קוצר, ואז נצטרך להשוות ביניהם לכל דיניהם. כלומר, גם קוצר חייב רק לאחר שיתחיל להתייבש. (ודוחק לומר כן שא"כ הקוצר פרי בשבת והוא יתייבש רק ביום א' האם ייפטר? ולענ"ד רק בדג אמרו לכשיבש, כי יכול להחזירו למים וישוב לחיותו.)

ד. שיטת רש"י והריב"א בחצבא

עכ"פ לדין, קי"ל כהבבלי קוצר חייב מיד עם הפרדתו של הפרי מן העץ, אע"פ שאין מיתתו ניכרת מיד. ואולי היא הנותנת. מכיון שבקוצר המדובר בדבר מן הצומח, שאין לו חיות מורגשת כל כך כמו חי, ופרח או פרי גם לאחר תלישתם יכולים להמשיך ולחיות זמן מה עד שיבלו או ירקבו והיה צורך לקבוע גבול ברור מתי הם נחשבים לחיים ומתי למתים, לכן קצירתו היא מיתתו. משא"כ בנוטל נשמה, שהמדובר בבעל חיים, שחיותו מורגשת מאוד, כל עוד הוא חי ומסוגל להמשיך ולחיות אין חייבים על מיתתו. ועיין אג"ט (גוזז ס"ק ז), שהוכיח מרש"י (שבת צ"ה ב), ומהאו"ז שעוקר דבר מגידולו חייב משום קוצר. אלא שלרש"י רק כשעוקר מחיבורו. ולכן הוצאת דג מהמים לא נחשבת לקוצר, כי הדג אינו מחובר למים. וא"כ י"ל שה"ה העציץ שבנ"ד אינו מחובר ממש למים, גרוע מדג במים. כי הדג נמצא בתוך המים, נושם אותם ושוחה בהם. העציץ בנ"ד מחובר

את הכד מים בשבת, או לרוקן אותו. עיין למשל ביצה (ל' א'), "הנהו נשי דקא מליין חצבייהו מיא בימא טבא". וכן בשבת (קמ"ח א'). וצריך לומר שמכיון שאין הפטריות מתות מיד, וגם אם לא ימלאו את הכד בשבת ימשיכו לחיות עד מוצ"ש מהלחלוחית הספוגה בכד, לכן אין גם במילוי המים בכד משום משקה או זורע, משום שגם בלי תוספת זו של ההשקאה יוכלו להתקיים.

אלא שהנחתנו זו, שרק מיתה מיידידת נחשבת למיתה, צריכה עיון. שהנה מצינו הבחנה יסודית בין מלאכת קוצר לבין מלאכת נטילת נשמה. בשבת ק"ז ב' השולה דג מן הים, כיון שיבש בו כסלע חייב. ואינו חייב מיד עם שלייתו מהים, אע"פ שאם יניחנו כך, ללא מים, זמן ידוע ימות. מכיון שאינו מת מיד עם שלייתו מהים, ואם יחזירו לים יחזור לחיות, אין שלייתו מהים נחשבת מיתה, עד שיתייבש כסלע, שאז אפילו אם יחזירו למים שוב לא יחיה. בנטילת נשמה אינו חייב, אפוא, אלא כשנוטל את הנשמה בפועל.

לעומת זאת, בקוצר, מצינו שם פ"א ב' בפרפיסא, היה מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות חייב. ולדעת הרמב"ם חייב מהתורה. ומשמע שחייב מיד, אע"פ שאינו מת מיד, ואם יחזירו לקרקע ישוב לחיות, בכל זאת חייב. יתירה מזאת, עציץ נקוב וכן פרפיסא ע"ג יתדות ממשיכים לחיות ובכל זאת הפרדתם מהקרקע נחשבת לקצירה¹ (ואף רש"י ויתר הראשונים, החולקים על הרמב"ם, זהו רק משום שסוברים שהפסק אויר בין הפרפיסא לקרקע אינו נחשב לניתוק, אך בנייתו גמור גם הם מודים שחייב מהתורה כקוצר. עיין הג"א שם).

ועיין אג"ט (קוצר ס"ק כ"ו) שהביא את הירושלמי פרק כלל גדול, שהשולה דג מן הים חייב משום קוצר. ובשיירי קרבן פרש שם

1. החילוק נראה, שהעברת הפרפיסא באופן שממעט היניקה, יכול להשפיע על חלק מהפרפיסא - על שריג או עלה וכי"ב. והרי גם על תלישת עלה נמי, יש בו משום קוצר. משא"כ בדג שלא שייך שישפיע על חלק ממנו, שאם הוא חי - כולו חי. ואין כאן משום נטילת נשמה, כל עוד לא יבש בו השיעור שקבעו חכמים. העורך.

רווי מים ואין תועלת בתוספת השקאה אין חיוב במשקה כזה. וכל ההבדל בין פטריות בכד לבין עץ רגיל הוא רק בכך שהכד רווי תמיד מים, משא"כ בעצים רגילים הם אינם רוויים תמיד, ובכל פעם שמשקים אותם מאפשרים להם חיים נוספים וזוהי תולדת זריעה. אלא שעדיין קשה, הרי גם כשאינו מחיה את הפטריות, יש בהשקאה זו לפחות איסור דרבנן? שהרי זאת לא מצינו שיהיה מותר להשקות עץ רווי? ולפחות יש כאן מראית העין? וכן ילה"ק לרש"י, שכל שמחובר למקור חיוניותו אסור לקוצרו, הרי פטריות אלו מחוברות למים ויונקות מהם וא"כ כל ריקון של הכד ממימיו יש בה משום קצירה? (ודוחק לומר שהפטריות יונקות רק מהמים שבתוך החרס של הכד, שהרי הלחלוחית של החרס נשאבת מהמים שבכד?)

ה. הסיבות להיתר שימוש בחצבא

והנלענ"ד בשני אופנים:

(א) אין זו דרך קצירה. שהרי אינו תולש את הפטריות ממקומן, אלא רק מוציא את המים מהכד. וא"כ אין זו צורת קצירה. ולכן אין איסורה אלא מדרבנן. וכשסופו למלאו מחדש אין כאן אפילו איסורא דרבנן, דבכה"ג לא גזרו. וצ"ע אם בכלל יש איסור קצירה בכה"ג, שאינו תולש דבר מגידולו בידיים, אלא רק מייבשו ועי"כ גורם לו שימות.

ומצאתי בשביתת השבת (קוצר ס"ק נ') בשם פתח הדביר שחייב משום קוצר גם בכה"ג. אך הגרצ"פ פרנק טוען כנגדו שאין זו אלא קצירה כלאחר יד, והדבר תלוי במחלוקת ר"פ ור"א (שבת ע"א), בהאי דשדי פיסא לדיקלא. ולפי כללי ההלכה, צריכה להיות שם ההלכה כרב אשי, דהוא בתרא, שאין זו דרך קצירה ופטור. אלא שהרמב"ם לא הביא דין זה להלכה. ועיין מג"א (סי' של"ו) שלפי רב אשי צריך להיות שמי שקטף פרי מחובר בפיו פטור משום שאין זו דרך קצירה, אלא שמרש"י (סוכה ל"ב ב' ד"ה אבל אתרוג) הביא שאם אכלו במחובר "אין לך תולש גדול

רק בצינורית למים. והדברים ק"ו מחולב. ומה חולב, שהחלב כנוס בעטין, לדעת רש"י אינו נחשב לקוצר, משום שאינו מחובר ממש לעטין, כל שכן העציץ בנ"ד המחובר רק בצינורית בלבד.

(ומיהו י"ל גם להיפך, שהחלב אינו יונק מהעטין, הוא רק מתרבה ומתכנס בתוכו, אולם החלב שכבר נוצר אינו צריך יניקה והעטין משמש לו רק בית קיבול. משא"כ עציץ. הוא יונק וחי בכל רגע ורגע מהמים המגיעים אליו דרך הצינורית. מיהו, גם אם אמנם עציץ חמור מחולב, אך בודאי הוא קל מדג במים).

ובשם הריב"א כתב לישב את קושית רש"י בדף פ"א ב' מדוע מותר לקנח בגבשושית, משום שסופו להחזירה ולכן אין כאן עוקר דבר מגידולו.

וא"כ גם אם נאמר שעוקר דבר מגידולו נחשב לקוצר, לרש"י צריך שיהיה חיבור ממש, כמו עובר במעי אמו. ולריב"א חייב רק כשאין דעתו להחזירו. וא"כ בנ"ד שהעציץ אינו מחובר ממש למיכל המים, ודעתו לכך שהמים יחזרו למיכל לאחר שיתרוקן, הן לרש"י והן לריב"א אין כאן עוקר דבר מגידולו, ולכן אינו חייב משום קוצר. ולדעת ריב"א צ"ל שזה שחייב בשולה דג מהים רק כשיבש כסלע, היינו כשדעתו להחזירו. אך כשאין דעתו להחזירו יתכן שיתחייב מיד, כמו עציץ נקוב שהיה מונח ע"ג קרקע. ולדעתו י"ל שמוותר לרוקן את המים מהכד למרות שהפטריות צומחות על הכד, משום שדעתו למלא את הכד מחדש במים תוך זמן קצר, לפני שיתייבש. ולכן אין גם איסור במילוי המים מחדש, ואינו נחשב למשקה, כי הוא נחשב רק למחזיר את הפטריות למקור חיוניותן ולא למשקה מחדש. ואה"נ אם הכד היה מונח זמן רב ללא שימוש והחל להתייבש והפטריות כבר החלו לקמול יתכן שיהיה אסור למלא את הכד במים, משום שע"כ משקה אותן. וה"ה בכל צומח אין חייבים על השקאתו אא"כ יש תועלת בהשקאה להתפתחותו של העץ. אך אם העץ

ח"ב סי' ד' ענף א' ועוד). וכנראה דעת רוב האחרונים נוטה לדעת האג"ט שחיוב הזריעה הוא מיד, למרות שהקליטה במוצ"ש. ולפחות מידי ספיקא דאורייתא לא יצאנו. וא"כ ה"ה תולדת זורע, דהיינו משקה, דינה כמו האב, שהמשקה בשבת, למרות שהתועלת במוצ"ש חייב.

אלא ש"ל שאין הכרח שהתולדה תידמה כאן לאב. עיין דבר אברהם (סי' כ"ג) שהביא בשם הלכות קטנות להר"י חגיז (ח"א סי' רס"ו), וכן משתמע גם באבני נזר (א"ח סי' מ"ח) שהסברה שבזורע חייב מיד, ובאופה למשל חייב רק לכשיאפה, הוא משום שזורע אינו עושה אחר הזריעה דבר, אלא מאמין בחי העולמים וזורע ומכאן ואילך הכל תלוי במלאך האומר לצמח גדל. אין ביכולתו של ב"ו לשנות את חוקי הצמיחה, קצב גידולה, והשפעת מזג האויר ופגעי הטבע וכו'. מלאכת האדם נסתיימה בזריעה עצמה. משא"כ אופה, המשך האפיה ג"כ תלוי בו, להגדיל את האש או להקטינה, להגיס, להפוך את המאפה וכדו'. נמצא איפוא שאין הבדל מהותי בין מלאכת זריעה למלאכת אפיה, אלא שפעולת הזריעה מסתיימת בזריעה ופעולת האפיה אינה מסתיימת בהכנסה לתנור. לכן יתכן לומר שתולדת זריעה אינה דומה בהכרח לזריעה עצמה, אלא הדבר תלוי בצורת הפעולה. ומכיון שהשקאה תלויה באדם, שביכולתו להשקות יותר או פחות, בקצב כזה או אחר, ובהתאם לכך גם התפתחותו של הצמח תלויה במידה ידועה בצורת השקאה, לכן י"ל שהמשקה אינו חייב אלא על הצמחה בשבת עצמה ולא על הגדל במוצ"ש, דעל זה הוא פטור (ועיין להלן). י"ל עוד, שהמשתמש במתקן השטיפה בשבת לעולם אינו יודע אם הוא האחרון באותה שבת, או שמא יהיה מישוה אחריו. וא"כ לא ברור שהוא הגורם לכך שהצמח יהיה מושקה גם להבא, יכול להיות שהוא אינו מביא לצמח כל תועלת, לא בשבת ולא

מזה". וכנראה מפרש המג"א בדעת רש"י שאינו אלא תולש מדרבנן (ואולי יש לדייק את הדבר מלשון "תולש" שנקט רש"י ולא "קוצר" וצ"ע), והבכור שור חולק על המג"א ומחייב. א"כ הדבר תלוי במחלוקת אחרונים.

(ב) הוא לא מתכוין לקצור ולזרוע אלא רק להשתמש בכלי. ואע"ג דהוי פס"ר, אין זה אלא פס"ר בדרבנן, שהרי אין זו דרך קצירה וכנ"ל. ואף שהמחבר והרמ"א נחלקו בסי' שי"ד בפס"ר דרבנן, ולדעת הרמ"א אסור, מ"מ כאן הוא פס"ר דלא ניה"ל, שהרי לא איכפת לו אם הפטריות ימותו או יחיו, וכבר כתבו הפוסקים שבפס"ר שלנח"ל בדרבנן גם לד' הרמ"א מותר (עיין ש"ת באר יצחק חא"ח סוף סי' ט"ו בהשטות). ולפי"ז רק בפטרי דחצבא יש להתיר את השימוש משום שאינו מתכוין דהוי פס"ר דלא ניה"ל. אך בנ"ד אמנם הקצירה היא פס"ר דלא ניה"ל, ואדרבה הדבר מזיק לו, שהרי מעונין שהעציץ ימשיך לפרוח, אך הזריעה אח"כ, הנגרמת מהמים הבאים ומשקים את העציץ מחדש הרי זה פס"ר דניחא ליה ויש לאסור.

ו. השקאה שאין לה תועלת אלא לאחר השבת

מיהו י"ל שבעציץ בנ"ד אין לו תועלת מיידית בהשקאה בשבת, כי העציץ רווי מים כל הזמן. אלא שע"י ריקון המים מהמיכל הוא עלול להתיבש כעבור זמן ידוע (לדעת מומחים רק כעבור יום או יומיים, אם לא יותר), ולפחות בשבת אין כל תועלת בחיבור העציץ למים, ולכל היותר יש כאן הכנה משבת לחול, וכשאינו מתכוין לכך בודאי אין איסור הכנה. וצ"ע אם השקאה שאינה מביאה תועלת בשבת, אלא במוצ"ש, אסורה או מותרת.

ולכאורה יש לתלות זאת בשאלת האחרונים, שכל הזורע בשבת נקלט במוצ"ש! ומדוע בכל זאת חייב? לדעת האג"ט (זורע ס"ק ח') חייב. (ועיין רש"ש שבת ע"ג א', דבר אברהם ח"א כ"ג, מנ"ח מצוה רח"צ, חלקת יואב מה"ק א"ח סי' י', אפיקי ים

המדובר משום כבוד הבריות. שדבר מסתבר הוא ששטיפת שירותים צורך גדול הוא ויש בה משום כבוד הבריות, וכשם שהתירו לטלטל אבנים לצורך כבוד הבריות (עין שבת פ"א) כך יש להתיר שטיפה זו. מיהו זה נכון רק לגבי ריקון המיכל, שיש כאן רק קצירה דרבנן וכנ"ל, ומלאכה דרבנן הותרה משום כבוד הבריות. אך הזריעה שבאה בעקבותיה, כתוצאה ממילוי המים מחדש במיכל, אם נאמר שהיא מדאורייתא, אין להתירה משום כבוד הבריות. אך לפמש"כ שהזריעה כאן אינה אלא בגרמא ואסורה לכל היותר מדרבנן, יש להתירה משום כבוד הבריות. אלא שבסי' שי"ב המג"א בס"ק א' כתב שאם יש לו בית הכסא סמוך לביתו שאין שום אדם אחר נכנס לשם, אסור להכניס לשם אבנים בשבת, דהוה ליה להזמינם מע"ש ואין חשש שמישהו אחר ישתמש בהם. וא"כ גם כאן לא היה לו להשאיר את העציץ בע"ש, והיה עליו להסירו לפני שבת, כדי שלא יצטרך להסתמך על היתר כבוד הבריות בשבת. אך המשנ"ב כתב בשם הלבוש ובא"ר שמתירים גם כשיש לו בית הכסא כנ"ל, משום שאין אדם מעלה על דעתו להכין שם אבנים מע"ש. א"כ אף בנ"ד י"ל לדעתם שאין אדם מעלה על דעתו להסיר את העציץ מע"ש ולכן מותר להשתמש בו בשבת משום כבוד הבריות. ובערוה"ש כתב שגם במקום שיכול אדם להכין מע"ש אם לא הכין מה יעשה עתה כשלא הכין, הרי אינו יכול להימנע מלעשות את מה שמאולץ לעשות, משום כבוד הבריות, וכשהתירו לגמרי התיירו. ולפי"ז גם בנ"ד יש להתיר (אם כי יתכן שלא התיירו אלא טלטול אבנים ולא דברים אחרים וצ"ע).

אלא שבנ"ד הדבר חמור יותר. שלא היה עליו להכניס מתקן כזה לביתו מעיקרא, בגלל בעיית השבת. ולפחות היה עליו לעשות שאלת חכם

למוצ"ש². ומכיון שבדרך הטבע השימוש במתקן כזה נעשה לעתים תדירות ע"י כל בני הבית אין כאן מעשה ברור של איסור ע"י אדם מסוים. (אלא שסברה זו גופא תלויה בכך שחיוב זורע הוא בקליטה ולא בזריעה, ולכן אם יש סיכוי שמישהו אחר ילקט את הזרעים לאחר שנזרעו הראשון פטור. אולי כאן יש סיכוי שמישהו אחר יבטל את מעשיו. ואם נאמר שהשקאה דומה לבישול א"ש).

ז. היתר משום גרמא

עוד י"ל שהזריעה כאן מותרת משום שהיא רק גרמא. שהרי כל מה שהאדם עושה אינו אלא הורדת המים מהמיכל, ואף זאת רק ע"י בידקא דמיא. אלא שלגבי ריקון המיכל זהו בידקא דמיא בכח ראשון שנחשב למעשה. אולם הרי איננו דנים ביחס לריקון, שהוא כאמור רק קצירה שלא כדרכה וללא כוונה והוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה. כל דיוננו הוא לגבי הזריעה הנגרמת כתוצאה מכניסת המים למיכל אחרי ריקונו, וזהו הרי בידקא דמיא בכח שני, שאינו אלא גרמא בלבד כמבואר בחולין (י"ח ב') ובסנהדרין (ע"ז ב').

אלא שלדעת הרמ"א בסי' של"ד לא הותרה גרמא אלא במקום הפסד מרובה. וכאן אין הפסד מרובה, כי כל קיומו של העציץ כאן אינו אלא לנוי בלבד. ואף כי דירה נאה מרחיבה את דעתו של האדם, אולם במקום כזה לא נראה הדבר חיוני עד כדי להחשיבו להפס"מ. אך המהר"ל בגור אריה (שבת ע"ג ב') חידש שפס"ר בגרמא מותר לכתחילה והובאו דבריו בפוסקים וא"כ כאן שהמדובר שהפס"ר בגרמא יש להתיר לכתחילה.

ח. היתר משום כבוד הבריות

ועוד יש להתיר את השימוש במתקן השטיפה

2. תמוה, דאם מצד זה, הרי עכ"פ כל אחד בספק עומד, וכי משום דיתכן שאחר יהיה האחרון, והוא שיעשה האיסור, מאחר שהדבר הוא בספק מלאכה על כל אחד רמיא האיסור. וחייבים להימנע מספיא. העורך.

המים החדשים בעציץ הרווי וא"כ אין לאסור מטעם זה⁴. אך מטעם הארכת השקיה יש לאסור כמו שאוסר הרא"ש הארכת הבערה. אלא שדברי הרא"ש צ"ע מה האיסור בהארכת הבערה? הרי המלאכה כבר נעשית והוא רק מאריך את המשך פעולתה ואין כאן מלאכה? עיין שבת (מ"ח א'), שאוקומי מותר ורק אולודי מוליד אסור. אמנם שם מדובר במים שהיו חמים מקודם והוא רק שומר את חומם וא"כ אין כאן שום פעולה אלא רק החזקת חום בלבד, משא"כ בהבערה, תוספת השמן מאריכה את פעולת הבערה שע"י התוספת הנר דולק ויש כאן המשך מעשה של הבערה. ומצינו בעוד מקום שהמשך מלאכה מותר, בצד צבי, עיין שבת (ק"ו ב') ישב הראשון על הפתח ומילאהו ובא השני וישב בצידו אע"פ שעמד הראשון והלך לו - הראשון חייב והשני פטור. וע"כ הטעם שהשני פטור הוא משום שממשיך את מלאכת הצידה של קודמו ואינו צד מחדש. וא"כ ה"ה למלאכת הבערה ההמשך של הבערה צריך להיות מותר. ועיין אב"נ (סי' קצ"ג) שדחה ראייה זו משום שאחרי שהצבי ניצוד אין בשמירתו מלאכת צידה כלל. והדבר דומה לאוקומי מוקים במים חמים, שאינו ממשיך לבשלם, שהרי בישולם נגמר ואין בישול אחר בישול ורק שומר את חומם וה"ה שומר צבי. אך בהבערה עושה מלאכה בהמשך הבערה. (ומכאן יש להצריך עיון על פסקי הלכה שנפסקו ע"י פוסקי דורנו המבוססים על העקרון של המשכת המצב, כגון מש"כ

עובר להכנסת המתקן לביתו. ולכן אין להתיר לו עתה להשתמש במתקן זה בשבת משום כבוד הבריות, אלא יש להורות לו להסירו מביתו. ומסתבר איפוא, שהבא לשאול אם לרכוש מתקן כזה יש להורות לו שהדבר אסור. אך מי שכבר הכניס מתקן כזה לביתו צ"ע אם להורות לו להוציאו. מיהו זה מסתבר שהבא לשאול בשבת כדת מה לעשות יש להתיר לו משום כבוד הבריות לשבת זו בלבד.

אולם לפי הנימוקים האחרים שכתבנו לעיל, ולא משום כבוד הבריות, יש להקל גם לכתחילה להכניס מתקן כזה הביתה. וסברת כבוד הבריות אינה אלא כסניף לקולא.

ט. המשך מלאכה

עוד יש לדון בהיתר החזרת המים למיכל מדין מוסיף שמן בנר. שמכיון שהעציץ רווי מים, חיבורו למיכל המים מחדש, לאחר ריקונו, אינו אלא כמוסיף מים, והדבר דומה למוסיף שמן בנר. ובמוסיף שמן בנר אסור משום מבעיר. ולדעת הרא"ש חיובו משום מאריך הבערה וא"כ ה"ה מאריך השקיה של צמחים. ועיין באב"נ (א"ח סי' מ"ח ס"ק י"ז) שהחלקת יואב הקשה על הרא"ש, למה לי משום מאריך הבערה, תפ"ל משום שיש בילה בלח, והשמן שמוסיף בנר מתבער מיד? והאב"נ תירץ את קושיתו שחיוב הבערה אינו על השמן שנתבער, אלא על תוספת האש ולכן חייב רק משום הארכת הבערה³. ולפי"ז בנ"ד אין בילה של

3. הדברים צ"ע רב. שאמנם האיסור אינו מצד השמן שנתבער ע"י השריפה אלא מצד הבערה שלו. אך מאחר שיש בילה, נמצא שיתכן שהשמן הנוסף, דוחה את השמן שהיתה האש אוחות בו, ובא במקומו. ואטו אם האש אחזה בחבילת עצים, ובא האחד ודחק עץ בתוך החבילה, וע"ז נדחה עץ שהיתה האש אוחות בו, אילולא העץ ששם עכשיו במקומו, האם נאמר שאין כאן מלאכת מבעיר? העורך.
4. קשה לקבוע שיש בצמח משום רוויה, א"כ תוספת המים מזיקה לו שמרקיבה שורשיו וכי"ב. שאל"כ תוספת מים מוסיפה צמיחה. שע"ז מתווספים בצמח עלים ושריגים, ציצים ופרחים. וכי מה גבול נתת לו שלא יגדל, ומאחר שמעוניין הוא בצמח, מן הסתם יש לו ענין גם בהגדלתו. א"כ תוספת המים היא ממש מצמיחה. משר"כ אמרין המשקה מים לצמחים, ואין מזכירים הבחנה בין שהיה מושקה מקודם או לא, כי עכ"פ תוספת יש בה משום תוספת הצמחה. העורך. הערת הכותב כתגובה על הערה זו: אך צמח הנמצא כל הזמן בתוך המים תוספת מים אינה מוסיפה צמיחה.

מלאכה יתכן שיתיר להוסיף שמן בנר משום שהמלאכה היא בשמן המתבער וכבר כתבנו שבעציץ אין בילה ואין לאסור מטעם זה. בצירוף כל הטעמים הנ"ל יש איפוא להתיר את השימוש במתקן השטיפה הנ"ל.

י. סייעתא מהר צבי

ומצאתי בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קל"ה) שדן בשאלה דומה, במי שופכין המקלחין לאילן, והאילן רווי מים כל הזמן ונמצא ששפיכת השופכין בשבת אינה משקה אותו וכל תועלת ההשקאה היא רק למוצ"ש. ואף הוא השוה תוספת השקאה זו לנותן שמן בנר, שלדעת האמרי בינה (דיני י"ט סי' י"ט) אם התועלת של השמן היא רק במוצ"ש אינו חייב. אלא שהוא נשאר בקושיה מדין בילה, שגם השמן הנוסף מתבער בשבת, ותירוץ האבני נזר שהחייב הוא על האש ולא על השמן שנתבער, לא הביא.

והגרצ"פ תי' בשני אופנים:

(א) המשך הבערה אינו מלאכה והביא ראה מב"ק (י"א) ממרבה בחבילה. שאם גם בלעדיו היתה האש דולקת לא מתחייב על התוספת. ולענ"ד לא דמי, בניזקין חיובו על הנזק וכל שהנזק היה נעשה בלעדיו אין לחייבו על מה שהוסיף, כי סו"ס במעשיו לא הביא כל תועלת. משא"כ בשבת חיובו על מעשה המלאכה, וכיון שהוסיף במלאכה נחשב למי שעושה מלאכה, אלא א"כ נפטור אותו מדין שנים שעשאוה. אך כל זה נכון רק אם נאמר שהמלאכה היא באש ולא בשמן.

(ב) מכיון שהנר היה דולק גם בלי תוספת השמן הרי זו מלאכה שאצל"ג ודימה זאת (סוכה

הגרשז"א בספרו קובץ מאמרים בענין מקרר חשמלי שהוא מותר להאריך את פעולתו ודימה זאת לנועל את הדלת בפני הנר אל"פ שע"כ מאריך את זמן הבערתו, [עיינין סי' רע"ז]. ולכאורה קשה מהרא"ש האוסר להוסיף שמן בנר משום הארכת הבערה? ואולי יש לחלק בין מוסיף שמן בנר, גם אם נאמר שהמלאכה אינה בשמן אלא בהבערה, מ"מ עושה מעשה בגוף הדבר הבוער, משא"כ נוכל דלת בפני הנר שעושה מעשה מונע ומחוץ לנר. ויתכן שהארכת פעולתו של מקרר חשמלי הוא מעשה מונע ומחוץ למנוע, (וצ"ע)⁵.

עכ"פ הארכת השקאתו של העציץ דומה למוסיף שמן בנר שמאריך את הבערתו ויש לאסור את הדבר.

ויש לחלק בין מוסיף שמן בנר שההבערה תימשך בשבת עצמה, לבין מוסיף שמן בנר שיש לו שמן לכל השבת והתוספת תועיל רק למוצ"ש. ואף לדעת החלקת יואב, החולק וסובר שמלאכה הנעשית במוצ"ש אסורה בשבת, כבר כתבנו לעיל שמכיון שמטבע הדברים השימוש במתקן כזה נעשה לעתים תכופות ואין אדם יודע אם הוא האחרון שמחמתו תיעשה המלאכה, ויתכן שמישהו אחר יבטלה, אין לחייבו על מלאכה זו. (אלא שלפי מה שכתבנו לעיל בסוף פרק ו' סברה זו תלויה בגדר זריעה אם החיוב על הזריעה או על הקליטה, לדעת החלקת יואב שהחיוב על הקליטה ובכ"ז חייב על הזריעה בשבת. א"כ היה כאן חיוב על ההשקאה בשבת ורק אם מישהו אחר יבטל בפועל את מעשיו יפטור, אך א"א להתיר על סמך האפשרות שמישהו אחר עלול לבטל את מעשיו. וצ"ע בכ"ז).

א"כ לפחות לדעת האב"נ יש להתיר בנ"ד משום מאריך מלאכה. ואפילו לדעת החלקת יואב שמלאכה הנעשית במוצ"ש אסורה בהמשך

5. פעולת החשמל במנוע, שאינה אלא סיבוב הגלגל בצורה מהירה אין בה משום מלאכה, רק סגירת המעגל ויצירת הזרם - אם מצד מכה בפטיש ואם משום בונה. ע"כ כל שהמעגל כבר סגור, אין בהמשך משום מלאכה. ואין הדבר כן בהבערה, כי החלק שכבר נדלק ובער איננו והמשך הבערה היא האחות האור בטפה החדשה של השמן, היא למעשה אותה פעולה עצמה כמו בהתחלת הבערה. וה"ה בכל מקום שלא רק התחלת הפעולה היא המלאכה, כי כל רגע ורגע יש בפעולה משום מלאכה, ל"ש לדון מצד המשך הפעולה הקודמת. העורך.
(הערת הכותב: ולפ"ז יהיה אסור להמשיך הבערתה של נורה חשמלית, כי נוצר כל רגע אור חדש. ועי' להלן סימן פ"ד).

שחידשה התורה בזריעה שעצם הנחת הזרעים בקרקע והאפשרות לקליטתם היא האסורה, אך במלאכת הבערה לא אסרה התורה אלא הבערה בפועל בשבת ולא הכנה למוצ"ש, וא"כ אין להחשיב את ההבערה במוצ"ש למלאכה הצריכה לגופה.

עכ"פ העולה מדברי הגרצ"פ שגרם השקאה בכג"ד שהשקאה אין לה תועלת בשבת אלא רק במוצ"ש מותר.

ועיין מנחת שלמה להגרשז"א (ח"א עמ' תקמ"ט-תק"ו) שהסתמך על תשובה זו של הגרצ"פ לקבוע עקרון כללי שכל דבר הנעשה מאלין, אע"פ שגם האדם מצטרף למעשה אין זו מלאכה, עיי"ש.

וא"כ העולה מכל דברינו שהשימוש במתקן הנ"ל מותר בשבת.

למלקט ענבים מהדס ביו"ט ויש לו הדס אחר מותר משום פס"ר דלא ניח"ל, שהרי אינו צריך להדס זה. אלא שהקשה על עצמו שאין הדברים דומים. כשיש לו הדס אחר אינו צריך את התיקון בכלל והרי"ז מלאכה שאצל"ג, אך בתוספת שמן לנר יש לו תועלת לאחר השבת. אולם לפמש"כ שם בתחילת התשובה במלאכת זריעה החיוב הוא על הזריעה שנעשתה בשבת, למרות שהקליטה במוצ"ש, כיון שעיקר הזריעה היא האפשרות שהיא תקלט מיד, אך בהשקאה כשהצמח רווי מים ואין עכשיו כל תועלת, אלא כל התועלת היא רק במוצ"ש, לא נעשתה בשבת שום פעולה אסורה ולכן מותר. וא"כ ה"ה בנותן שמן בנר, כשהנר יכול לדלוק כל השבת והתוספת תועיל רק למוצ"ש, לא נעשתה בשבת שום פעולה אסורה. מה גם שחידוש הוא

סימן נ

טביעת אצבעות בשבת

מסתנו), ובליל שבת קודש באה מכונית צבאית והביאה נשק מיוחד לשם הגברת הביטחון, אך האפסנאי הצבאי דרש שהמא"ז (מפקד האזור - איש המקום) מקבל הנשק יחתום, ולא, לא - ינתן לו הנשק, והשאלה היא: האם מותר לו לחתום, ואם כן, מה עדיף, חתימה ביד שמאל או טביעת אצבע?

א. איסור רושם

ראשית יש להעיר שמצד הצבא לא נהגו כהוגן. שהרי המצב היה ידוע עוד ביום ששי ואפשר היה להביא את הנשק ביום ו'. ואם נאלצו מאיזו

ראשי פרקים

שאלה

- א. איסור רושם
- ב. ביאור שיטת הרמב"ם
- ג. רושם ביד שמאל
- ד. תירוץ תמיהות המשנה ברורה על המגיד משנה
- ה. דין טביעת אצבעות וצירוף שבותין מסקנה

שאלה*

מעשה שארע בליל שבת קודש פרשת נשא, שהמצב הבטחוני היה חמור (ערב לפני כן נהרג כאן

ולענ"ד הכונה לספרות כפי שיוכח להלן מפירושו המשניות של הרמב"ם.

ושם בהלכה י"ז כתב:

"רושם תולדת כתב הוא. כיצד? הרושם רשמים וצורות בכותל ובשטר וכיוצא בהן, כדרך שהציירים רושמים, הרי זה חייב משום כותב".

משמע שפוסק כרבנן, ולדעתו רבנן מחייבים על רושם משום תולדה של כותב. וכן מוכח מפירושו המשניות כפי שיוסבר להלן. ולדעתו חייב רושם הוא מהתורה.

ב. ביאור שיטת הרמב"ם

ולפי הסברנו ש"אותיות" בלשון הרמב"ם הן לא רק אותיות של מלים אלא גם סימני ספרות, כגון י"א, י"ב וכדו', נלענ"ד שזו כוונת הרמב"ם בפיהמ"ש באומרו:

"ור' יוסי אומר הכותב שתי אותיות (=ל' ספרות) אינו חייב משום כותב אלא משום רושם, ורושם אצלנו מאבות מלאכות, כיון שהיה במשכן. כי קרשי המשכן היו כ' מצד צפון וכ' מצד דרום וד' מצד מערב. ותכלית מה שהיו מונין שם כ', והיו כותבין על הקרש הראשון בצידי האחד א', ועל הקרש השני ב' וכך היו עושין עד הקרש האחרון, שהיו כותבין עליו כ'".

והנה בתחילת דבריו הוא אומר שלר' יוסי כותב הוא משום רושם. ולכאורה משמע שלר' יוסי יש רק אב אחד והוא רושם, וכל המחלוקת בינו לבין חכמים היא, אם האב הוא כותב או רושם. אך בהמשך דבריו מבואר שלר' יוסי יש שני אבות, כותב ורושם, שכן הוא כותב שם:

"ותועלת היותו משום כותב או משום רושם, כי לדעת האומר משום כותב יתחייב על שתי אותיות, כשכותב כתיבה בשבת בשוגג, ואז"כ כתב ב' אותיות בהעלם אחד, אינו חייב אלא חטאת אחת, לפי שהיא מלאכה אחת. והאומר משום רושם מונה רושם מאבות מלאכות יתחייב שתיים".

ברור איפוא כשמש שלר' יוסי חייב משום שני אבות, כותב ורושם, שתי חטאות. וא"כ מהו

סיבה שהיא להביא בשבת היה צריך למנוע חילול שבת ולוותר על החתימה, או לדחותה למוצ"ש, אף אם לשם כך יצטרך האפסנאי לטרוח באופן מיוחד. אך בדיעבד, לאחר שאנשי הצבא לא שקלו את חומרת השבת ולא הביאוה בחשבון שקוליהם הבטחוניים ועמדו בתוקף על שלהם, לא נותרה ברירה למא"ז אלא עליו לחתום ולקבל את הנשק משום פיקוח נפש.

ומסתבר שצריך לחתום ביד שמאל דלא הוי דרך כתיבה בהכי כדאי' בשבת ק"ג ע"א, אלא שצ"ע אולי טביעת אצבע עדיפה. וצריך לברר מהו איסור טביעת אצבע?

והנראה שיש בזה משום רושם שהרי כונתו להעתיק את רשומי אצבעותיו על הניר, ורשום זה תלוי במחלוקת ראשונים.

במשנה במס' שבת (ק"ג ע"א):

"הכותב שתי אותיות... בין משם אחד בין משתי שמות ובין משתי סימניות (וגירסת הב"ח: משתי סממניות) בכל לשון חייב. א"ר יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן כותבין על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו".

ופירש"י: "משתי סימניות - אחת בדיו ואחת בסיקרא" (ולכן גרס הב"ח: סממניות דהיינו צבעים).

"משום רושם - סימן שהיו עושין בקרשי המשכן מפני שמפרקין אותו, ולכשיקומהו לא יחלפו סדר הקרשים. ואתא ר' יוסי למימר דאפילו לא כתב, אלא רשם שתי רשימות בעלמא לסימן חייב".

משמע שלרבנן, החולקים על ר' יוסי, רושם - דהיינו מצייר ציור בעלמא פטור. ולפי כללי ההלכה, שהלכה כרבנים, אינו אסור אלא מדרבנן. (עי' אנ' תלמודית ערך "הלכה" אות י"ז שלרוב הראשונים הלכה כר' יוסי מחבירו ולא מחביריו.)

אך הרמב"ם חולק על רש"י ומפרש סימניות מלשון סימנים, וכוונתו כנראה לספרות, או לאותיות בתורת ספרות. וזו לשונו (בה" שבת פ"א ה"ג): "הכותב בכל כתב ובכל לשון חייב ואפילו משתי סימניות". כלומר: סימנים ידועים. ועיין מ"מ שפירש כגון נונין הפוכים.

(ח"ב סי' ד') דהא שמאל פטור רק משום דאין דרכו בכך, ואילו ברושם דרכו גם בשמאל וכמו שאמר ר' יוסי?

והנלענ"ד דהצדק עם המנ"ח, דלהרמב"ם רושם הוא גם שתי אותיות ולא דוקא ציורים סתם, כמבואר מדבריו, וא"כ אמאי נקטה המשנה לר' ירמיה שמתרץ לת"ק משום איטר, אפילו תימא באדם רגיל, ונהי דמדין כתיבה יהיה פטור, מדין רושם יהיה חייב אפילו בשמאל, אלא ע"כ אם רושם תולדה דכותב, כי היכי דכותב בשמאל פטור ה"ה רושם בשמאל פטור. (ועיין אור שמח פ"א מהל' שבת ה"ז).

והעולה מדברי המנ"ח שלפי הרמב"ם לדעת רבנן כותב בשמאל פטור משום שהאב הוא כותב ולכן גם רושם שהוא התולדה דינו כמו האב, ומאחר וכותב בשמאל פטור גם רושם בשמאל פטור, צ"ל שאע"פ שרושם דרכו הן בשמאל והן בימין, אך כשהוא כותב אותיות בשמאל, אמנם גדר רושם יש להן, אך דרך כתיבת אותיות היא בימין דוקא וכשכותבן בשמאל אין זו דרך כתיבתן ופטור. אלא שא"כ ק' לר' יוסי שהכותב בשמאל חייב משום רושם, ואע"פ שהוא כותב אותיות, דין רושם יש לו וחייב גם בשמאל, והלא אין דרך לכתוב אותיות בשמאל? וצ"ל שלדעת ר' יוסי אליבא דהרמב"ם, כמו שרושם חייב בשמאל, כך כותב אותיות לשם רישום, דין רישום חל עליו, ודינו כרושם ציור ולא ככותב. וההבדל בין ר' יוסי ורבנן הוא, שרבנן שהאב הוא כותב, ורושם הוא רק תולדה, התולדה צריכה להיות כעין האב, ולכן כותב בשמאל שמכלל כותב יצא ולכלל רושם לא הגיע, שהרי אותיות אינן נכתבות בשמאל, לכן פטור. משא"כ לר' יוסי שגם רושם הוא אב ויש לו חשיבות משלו, כותב בשמאל הוא בכלל רושם, כי התולדה צריכה להיות מעין האב וכותב בשמאל הוא תולדה של רושם, ומכיון שרושם בשמאל גם התולדה בשמאל. משא"כ לרבנן דהוי כעין תולדה דתולדה.

שכתב בתחילת דבריו שחייב לר' יוסי על כותב משום רושם?

אך להנ"ל הדברים מאירים ומזהירים. לר' יוסי כותב זהו רק מי שכותב מילה. ולכן שתי אותיות שיש להן משמעות נחשבות למילה. אך הכותב אותיות נפרדות שאין להן משמעות של מילה אלא של ספרות אינו נקרא כותב אלא רושם. ולכן הכותב אותיות בתורת ספרות כגון י"א נקרא רושם ולא כותב. וזה הכתב שהיה בקרשי המשכן. (ובנוסף לכתב זה היה גם כתב של מלים, כגון על אבני החשן, ואכן שם הוא נחשב לכותב. אך האותיות שנכתבו על קרשי המשכן נקראות רושם), ומכיון שהרמב"ם בתחילת דבריו מדבר על כתיבה מסוג זה של קרשי המשכן, דהיינו כתיבת אותיות בתורת ספרות, על כתיבה זו בלבד הוא חייב לר' יוסי משום רושם. אך על כתיבת מלים חייב משום כותב.

וכן מה שכותב הרמב"ם בהמשך דבריו, שחייב שתי חטאות, כוונתו למי שכותב מלים וספרות בהעלם אחד, שרלבנן חייב חטאת אחת, כי רושם הוא תולדה של כותב, ולר' יוסי חייב שתיים, כי רושם וכותב הם שני אבות.

ומכאן נלמד שלדעת הרמב"ם רושם לרבנן חייב מהתורה, אלא שחיובו בתורת תולדה ולא בתורת אב. משא"כ לשיטת רש"י, לרבנן רושם יתכן שפטור לגמרי מהתורה. כי לשיטת רש"י לא נחלק ר' יוסי על רבנן בשאלה אם רושם הוא אב בפנ"ע, אלא אם בכלל חייב על רושם, ולר' יוסי חייב ולרבנן כנראה פטור.

ולפי פירוש הרמב"ם יש לתרץ קושית התו"ט: אמאי נקטה המשנה בכלל גדול לשון "מ' חסר אחת"? ולהנ"ל אתי שפיר דלר"י הו"מ' אבות, דרושם וכותב ב' אבות הן להרמב"ם. לכן דייקה המשנה מ' חסר א', דלא כר"י.

ג. רושם ביד שמאל

ובמנ"ח, (מוסך השבת סוף מלאכת כותב), כתב דלמ"ד דהאב הוא כותב, כי היכי דכותב בשמאל פטור, ה"ה רושם בשמאל. והק' עליו באפיקי-ים

לשונו של הרמב"ם) הוא התכוון לאותיות בתורת ספרות וכמו שכתב בפירושו, כגון י"א שכך היו כותבין על קרשי המשכן. אלא שלר' יוסי זהו אב בפנ"ע כי אין כאן כתב בעל משמעות ולרבנן זוהי תולדה. ושריטות לא הזכיר כלל, כי שריטות הן פחות מרושם. רושם זהו ציור שיש לו איזו צורה. כגון ספרה, בית, עץ וכדו', אך שריטה בעלמא אפילו רושם איננה. ואכן המגיד משנה לא התכוון כלל לשריטות והמשנה ברורה העמיס על המגיד משנה את פירושו של רש"י, אך המגיד משנה לא סובר כן. ומכיון שרושם הוא ציור שיש לו משמעות כל שהיא, גם אם איננה מילה, לכן הכותב א"א גרע טפי שכן אינו כותב ואינו רושם, כותב אינו, משום שאין כאן מילה, ורושם אינו, שאין כאן שום ציור, שאין שום משמעות לשתי אותיות אלו אפילו לא כספרות, (אלא א"כ יש להן משמעות של ראשי תיבות, ואה"נ אנו משתמשים בא"א כראשי תיבות נתחייב משום רושם לפחות).

ה. דין טביעת אצבעות וצירוף שבותין

בארץ צבי (ס' ע"א) דן בטביעת אצבעות והעלה שלדעת הרמב"ם יש לחייב על טביעת אצבעות משום רושם, לר' יוסי בתורת אב, ולרבנן בתורת תולדה. אך לשניהם האיסור מהתורה. ולרש"י רושם לרבנן אינו אסור אלא מדרבנן. ובשמאל לכ"ע האיסור רק מדרבנן. ולענ"ד יש להסתפק בדבר. אמנם כותב בשמאל אסור רק מדרבנן, לרבנן שהלכה כמותם, ורושם הוא רק תולדה. אך זהו בכותב אותיות, שאין דרכן לכתוב אלא בימין, אך טביעת אצבעות שדרכה גם בשמאל, מסתבר לענ"ד שגם לרבנן אסורה מהתורה. והרמב"ם בפייהמ"ש לא נקט שהנפ"מ בין רבנן לר"י היא לענין שמאל, א"כ גם לרבנן רושם בשמאל חייב. וא"כ עדיף לחתום חתימת אותיות ביד שמאל מאשר לטבוע אצבעות ביד שמאל. וכ"כ הג' ר' יוסף רוזין (הרוג'צ'ובר) בהקדמה לספר פסקי

(ועי' ישועת משה להרי"מ אהרונוסון סי' ע'). ובאפיקי ים ל"ב סי' ד' ענף ה' שחולק על המנ"ח. וכן הדברי יחזקאל סי' ד' א"ב' עמד על כך שהרמב"ם בפירוש המשנה לא כתב שהנפ"מ בין רבנן לר' יוסי היא כתיבה בשמאל, אלא רק שרושם וכותב בהעלם אחד לרבנן חייב אחת ולר' יוסי שתיים, משמע שבפירוש המשנה סובר הרמב"ם שגם לרבנן כותב בשמאל חייב עיי"ש. עכ"פ בספר ה"ד חזר בו הרמב"ם ופסק שהכותב בשמאל לרבנן פטור, וזוהי משנתו האחרונה).

ד. תירוץ תמיהות המשנה ברורה על המגיד משנה

המשנה ברורה בסי' ש"מ בבה"ל לס"ד הביא את המגיד משנה בפ"א מהל' שבת הל' י"ז ותמה עליו כמה תמיהות. אך לפי מה שפירשנו לעיל תמיהותיו על המגיד משנה מסולקות, וזה תורף דבריו:

המגיד משנה הביא את הרמב"ם בפהמ"ש שלר' יוסי כתיבת שתי אותיות בלבד אסורה משום רושם לפי שכך היו כותבין על קרשי המשכן ואין הלכה כמותן, אלא כרבנן שרושם הוא תולדה של כותב. ותמה עליו המשנה ברורה:

א. כותב שתי אותיות הוא כותב לכ"ע, גם לר' יוסי?

ב. ואם תאמר שכוונתו לשריטות ור"ל שאין הלכה כר' יוסי ששריטות הן אב אלא כרבנן שהן תולדה, פירוש זה אינו, שהרמב"ם לא הזכיר כלל שריטות אלא אותיות?

ג. מאחר ששריטות הן תולדת רושם רק לר' יוסי, לרבנן שהאב הוא כותב אין מקור לכך ששריטות הן תולדה, ואכן הרמב"ם לא הביא להלכה ששריטות אסורות.

ד. מדוע כתב שתי אותיות משם אחד כגון א"א פטור, להוי רושם לפחות?

ולהנ"ל קושיותיו של המשנה ברורה על המגיד משנה מיושבות. כשהרמב"ם הזכיר בפירוש המשנה אותיות (וכן המגיד משנה שנקט את

יותר. כי כותב גדרו כותב מילה. אות אחת אינה מילה. ואפילו אות אחת בנוטריקון לרבנן (בשבת ק"ב א) פטור משום שאין כאן מילה אלא נוטריקון של מילה. וק"ו אות אחת בעלמא שאין כאן כתיבה כלל ועיקר. וה"ה ברושם, חצי ציור אינו ציור כלל, כי אין כאן רושם כלל. אך טביעת אצבעות שהיא ציור שלם, אדרבה, משום כך יש לחייבו מהתורה כי עשה דבר שלם. (ועוד, האצבע מכילה קיום רבים ואפשר לומר שכל קו הוא ציור וביחד כל הקיום הם ציור שלם).

ולדברינו יוצא שמה שנפסק בשו"ע (סי' ש"מ ס"ה) שמותר לרשום בציפורן על הספר נכון גם לשיטת הרמב"ם, כי שריטה בציפורן אין לה שום משמעות.

השבות הרביעי לדעת ה"ארץ צבי" היא מלאכה שא"צ לגופה. ולא פירש כוונתו. וצ"ל בכוונתו ע"ד מש"כ המהרש"א בחא"ג לב"ב (דף קי"ט א) בענין צלפחד שקושש עצים כדי ללמד את עם ישראל מה חמור עונשו של מחלל שבת. וכלפי שמיא הוא לא עבר עבירה, שהרי לא התכוון לקושש את העצים לצורך עצמו אלא רק לצורך גבוה, כדי ללמד את חומרתה של השבת, ולכן כלפי שמיא היתה זו מלאכה שא"צ לגופה. אך בני אדם דנו אותו עפ"י מה שעניניהם רואות. ומכיון שהתירו בו כדין והוא קיבל את ההתראה סקלוהו. ועל דרך זו פסקו הפוסקים שמלאכה שאדם עושה בשבת בגלל דרישתם של הגויים נחשבת למלאכה שאצ"ל, עיין מהרי"ק (שורש קל"ז), ומחנה ישראל לחפץ חיים (פ"א ס"א), ומהר"ש ענגל (ח"ג סי' מ"ג). מיהו הגדרה זו שטביעת אצבעות היא מלאכה שאצ"ל נאמרה רק במקרה שדן בו הארץ צבי, שיהודי נקרא ללשכת הגיוס ביום השבת ונאלץ להטביע שם את אצבעו. וא"כ אינו עושה זאת לצורך עצמו אלא לצורך שלטונת הצבא הנכרי, שמלחמתם אינה מלחמתנו, ולכן זוהי מלאכה שא"צ לגופה. אולם בנ"ד, שהמדובר בסכנה לשוב ישראלי והמא"ז כאחראי על הבטחון עושה זאת למענו ולמען ישובו, הרי החתימה

תשובה ח"ב. (ועי' שו"ת חלקת יעקב סי' ג' ונועם ח"ד שער הלכה כ"ו).

ובארץ צבי שם רצה בתחילה להתיר טביעת אצבעות בשמאל אפילו לכתחילה משום שיש כאן ארבעה שבותים:

א. רושם לרבנן. ב. שמאל למנ"ח. ג. חצי שיעור למגן אבות (ר"ל חצי מלאכה). ד. מלאכה שא"צ לגופה. ובאשר לשני השבותים הראשונים כבר כתבנו לעיל שאין הדבר מוסכם ולדעת הרמב"ם רושם אסור מהתורה לרבנן, ושמאל בנ"ד אינו מפחית מדרך המלאכה. אך השבות השלישי שכתב שם שהוא חצי שיעור (ר"ל חצי מלאכה), נלענ"ד שאין כאן חצי שיעור (אלא שיעור שלם), כי חצי שיעור שאסור רק מדרבנן הוא חצי מלאכה, כגון עוקר או מניח בלבד. ואכן גם ברשימה יש צורך ברשימה בעלת משמעות ולכן חצי רשימה למשל אינה נחשבת לשיעור, אלא לחצי שיעור, ואף לפחות מזה, כפי שיבואר. אך רשימה בעלת משמעות שלמה, כגון טביעת אצבעות, שיעור שלם היא וחייבים עליה. ורש"י שנקט שתי רשימות דוקא, לשיטתו קאזיל שרשימות הן שריטות ולכן שריטה אחת לאו כלום היא ורק שתי שריטות חייב. וכן נלענ"ד לומר בדעת הרמב"ם שאם התכוון לכתוב שתי ספרות, כגון 12 או י"ב וכתב רק ספרה אחת מהן, פטור כדין חצי שיעור. ומה שכתב שחייב רק ב"א או י"ב, ומשמע שי' לחוד פטור, צ"ל כנ"ל שהוא התכוון לכתוב י"ב וכתב רק י' שאז הוא פטור. אך מתכוון לי' בלבד חייב. אך בטביעת אצבעות שהיא ציור שלם ובעל משמעות וכל כוונתו לציר זה, חייב גם בטביעת אצבע אחת. ואפילו לדעת המגן אבות (שבת ע"ג) שבכותב אות אחת אינו אסור מהתורה מדין חצי שיעור, כי שתי אותיות אינן רק הכמות של המלאכה אלא איכותה של המלאכה, ברושם אין בה אפילו מאיכותה של המלאכה, ברושם טביעת אצבעות יודה שחייב. (ועיין מאירי שבת ג' א' ד"ה יש לדון שכותב אות א' הוא חצי שיעור האסור מהתורה). ואדרבה, דווקא לדבריו הענין מבואר

אלא במילה שהיא עצמה דוחה שבת (ע"ן בשם הרמב"ן בסוף פרק ר"א דמילה). אך בעבודת הגרשוני (סי' ק"ד יה"ד בבאה"ט סי' רס"ו ס"ק ו') כתב שהדבר מותר לא רק לצורך מילה. ולכאורה ראייה לשיטה זו מאמירה לנכרי שמותרת לצורך שבות במקום צורך גדול (עיין סי' ש"ז ס"ה) ושם יש רק שני שבותים. אך יש לדחות שאמירה שאני שאין בה מעשה (עיין עירובין ס"ח א'). אולם היד אהרן (מובא בבאה"ט שם) חולק על עבודת הגרשוני. ובמשנה ברורה (סי' ש"ז ס"ק ט"ו) התיר לנעול תיבה גדולה שיש בה זבובים. וכתב בשעה"צ (ס"ק י"ח) משום דהוי תרי דרבנן, דבר שאין במינו ניצוד ומקום רחב המחוסר צידה. מיהו יתכן שהיקל משום שהמדובר בפס"ר דלא ניחא ליה.

אך שם בס"ק נ"ח כתב שמותר להכניס עופות לכלוב, כשמטרתו למנוע היזק, וביאר שם בבה"ל משום תרי דרבנן, מלאכה שאצל"ג ומקום רחב המחוסר צידה.

ולכן נראה שראוי לנקוט הקל הקל תחילה. ולנסות אם אפשר להסתמך על ד' שבותין. וכשהדבר בלתי אפשרי והשעה היא שעת דחק אפשר להסתפק בג' שבותין. ורק כשאין שום אפשרות והצורך גדול מאוד. יש מקום להסתמך על אבן העוזר, עבודת הגרשוני והמשנה ברורה ולהסתפק בשני שבותים.]

היא דבר הצריך לגופו ואין להתיר אותה משום מלאכה שא"צ לגופה.

מסקנה

חתימה ביד שמאל עדיפה על פני טביעת אצבעות.

[ומכיון שנושא זה של היתר מלאכה בשבת ע"י צירוף כמה שבותים מדרבנן יש לו השלכות מעשיות רבות מן הראוי להתייחס אליו. יש כאן כמה שיטות:

א. מחצית השקל (סי' של"ד) מתיר רק ד' שבותים כאשר אחד מהם הוא כלאחר יד (ע"ש"י פסחים ס"ו ב' שכלאח"י קל במיוחד).

ב. מהמג"א (סי' ש"ד) משמע שגם שלושה שבותין מותרים. אולם המחצה"ש שם כתב שהם ד' שבותין: מלאכה שאצל"ג, דשא"מ, מקלקל, וכלאחר יד.

וכן כתב הפרמ"ג סי' של"ד שרק ביו"ט התירו שני שבותים אך בשבת לא. משמע ששלושה שבותים מותרים.

ג. אבן העוזר (סי' שמ"ט) התיר לטלטל תינוק בכרמלית ע"י זה עוקר וזה מניח דהיינו שני שבותים. (אולם בשו"ע הרב פסק כה"ט"ז שזה עוקר וזה מניח בכרמלית אסור). ויתכן שלא התיר אבן העוזר

סימן נא

מוצב, כיצד ניתן לטלטל בו בשבת?**ראשי פרקים****א. עשיית צורת הפתח****פתיחה**

א. צורת הפתח בראש תל

ב. צורת הפתח הרחוקה יותר מג' טפחים

משפת התל

ג. דין צורת הפתח על תל תלוי במחלוקת רש"י

והרמב"ם

סיכום

מסקנה

ב. שימוש במחיצות קיימות

א. תעלות קשר וגדרות כהקפה לדירה

ב. האם חיילים הם דיורין

מסקנה

א. עשיית צורת הפתח**פתיחה**

שלוש אפשרויות קיימות כדי להתיר טלטול

במוצב:

א. לסמוך על הגדרות (עיין מה שכתבנו בענין גדר

צבאית להלן סימן נ"ג).

ב. לסמוך על תעלות הקשר (שעומקן לרוב י'

טפחים).

ג. לסמוך על שיפוע התלולית.

אנו נעסוק כאן רק באפשרות זו, שבעיותיה

שוונות מיתר שתי האפשרויות שהוזכרו, משום

שהיקף זה נעשה בידי שמים (אם המדובר בתל

טבעי) ולא בידי אדם. ואין כאן היקף לדירה. וכדי

להפוך את ההיקף כעשוי לדירה צריך להוסיף על

התל מחיצה העשויה בידי אדם לשם דירה באורך עשר אמות. והשאלה היא האם צורת הפתח באורך עשר אמות, דיה לשמש כמחיצה כזאת?

א. צורת הפתח בראש תל

בש"ע סי' שנ"ח ס"ח נפסק: "תל יותר מסאתים ועשה מחיצות אפילו על שפתו לדירה - מועיל, שהרי דר באויר מחיצות שעשה".

ופירש המשנ"ב (ס"ק ט') דלא מיבעיא אם הרחיק משפת התל ג'ט דבדואי מועיל, אלא אפילו על שפתו מועיל כיון שהוא גר למעלה אין המחיצות התחתונות מועילות לו אלא המחיצות העליונות.

וצ"ע אם צורת הפתח תועיל לו.

אמנם במחיצה שלא הוקפה לדירה ופרץ בה פרצה ביותר מעשרה וחזר וגדרה בצורת הפתח הדבר מועיל, כמו שכ' המשנ"ב (סי' שנ"ה ס"ק כ"ה). אך שם צורת הפתח הינה חלק מהגדר כולה. אולם כאן צורת הפתח אינה חלק מגדר אלא עומדת בפנ"ע ואין זו צורת הפתח, כמו שכתב החזו"א (סי' ע' ס"ק כ"א).

מיהו י"ל שכיון שע"י צורת פתח זו הריהו כסותר את המחיצה באותו מקום ובונה במקומה מחיצה חדשה הרי זה חלק מהמחיצה. (עיין רא"ש פ"ב סי' ד' שכתב סברה כעין זו).

אלא שיכול להיות שסברת הרא"ש לא נאמרה אלא במחיצה ממש, שע"י בניית המחיצה החדשה הריהו כסותר את המחיצה הישנה. אך בצורת הפתח אולי אין לומר שמחיצה הלכתית זו תועיל לסתור מחיצה ממשית.

אך בנידון דידן שגם המחיצה הישנה אינה מחיצה ממש אלא מחיצה הלכתית, שהרי על התל אין מחיצות, אלא אמרינן גוד אסיק

שהרחיב את הביאור של סברת הבכור שור, שאע"פ שצורת הפתח היא מחיצה גמורה לענין כלאים, בשבת יש צורך שהיא תקיף רשות, ורק כשהרשות מוקפת כולה מכל צדדיה צורת הפתח משמשת לה כפתח (וה"ה כאשר כל הרשות מוקפת ע"י צורת הפתח, כי כל פתח משמש למקום מוקף וגדור עפ"י הלממ"ס ע"ש). אך צורת הפתח העומדת בפני עצמה רחוקה מהכתלים פסולה לשבת. וא"כ י"ל גם כאן. כאשר צורת הפתח ניצבת על שפת התל ממש היא חלק מהיקף המחיצה של התל, ותוספת צורת הפתח מועילה לתקן את המחיצה הטבעית של התל שלא הוקפה לדירה, ועתה צורת הפתח מקיפה אותה לדירה, משא"כ כאשר צורת הפתח רחוקה יותר מג"ט משפת התל היא עומדת בפנ"ע ולהבכור שור היא פסולה. אך לדעת החולקים היא תהיה כשרה (בתנאי שאינה רחוקה עשר אמות משפת התל - ע"י משנ"ב בה"ל ס' ש"ח ס"ו). אך כאמור, לכתחילה ראוי להצמידה לשפת התל, ולפחות לחי אחת תעמוד על שפת התל (ע"י חז"רא שם שהכריע כן כדעת המק"ח בתיקון עירובין).

אלא שהשאלה היא, האם צורת הפתח על שפת התל מועילה בכלל, כלומר, האם היא נחשבת כסותרת מחיצה קודמת או לא?

ג. דין צורת הפתח על תל תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם

ואולי תלויה שאלתנו במחלוקת רש"י והרמב"ם. שיטת רש"י בתל גבוה י' ורחב ד' שנחשב לרה"י משום גוד אסיק מחיצתא (שבת ו' ע"ב ד"ה קמ"ל ועירובין פ"ט ע"א ד"ה כ"ע) ולשיטתו המחיצה הנוספת הנבנית על שפת התל מבטלת את המחיצה ההלכתית הקודמת, של גוד אסיק, ויוצרת במקומה מחיצה חדשה. ולשיטה זו נראה שגם צורת הפתח תועיל בתנאי שהיא תהיה על שפת התל.

אבל לשיטת הרמב"ם (כפי שהסבירה הגר"ח בה"ל סוכה פ"ד ובהל' שבת וז"כ המאירי סוכה ד' ע"ב) שתל גבוה י' ורחב ד' נחשב לרה"י, משום שאינו

מחיצתא, יש לומר שצורת הפתח תועיל לסתור את המחיצה ההלכתית הקודמת ולעשות במקומה מחיצה הלכתית חדשה. ואדרבה צורת הפתח היא מחיצה מוחשית יותר מגוד אסיק, וצ"ע.

ב. צורת הפתח הרחוקה יותר מג' טפחים משפת התל

לפני שנתייחס לשאלתנו, האם צורת הפתח על שפת התל מועילה, נתייחס לאפשרות אחרת של העמדת צורת הפתח במרחק מסויים משפת התל.

ויש לעיין האם בתל תועיל צורת הפתח הרחוקה יותר מג' טפחים משפת התל. שהחידוש הוא בתל שמחיצה על שפת התל ממש מועילה משום שלא היו שם מחיצות ניכרות ועתה עשה מחיצה חדשה הניכרת, אך בריחוק ג' טפחים, האם תועיל כאן צורת הפתח? והבעיה היא, שבשלמא בשפת התל אנו רואים את צורת הפתח כחלק מהמחיצות האחרות של התלולית מדין גוד אסיק, אך במרחק ג' טפחים עומדת צורת הפתח לעצמה ואינה מהווה חלק מהמחיצות העולות מהתלולית.

והדבר תלוי במחלוקת האחרונים האם צורת הפתח הרחוקה מהכותל יותר מג' טפחים כשרה. הבכור שור (בחי' לעירובין י"א ב') פוסל צורת הפתח כזו, כשם שלחי רחוקה יותר מג' טפחים פסולה. דהו"ל מחיצה שהגדיים בוקעין בה. ודייק מהמג"א (סי' שס"ג ס"ק ה') שהביא בשם הר"י טעם אחר לפסול לחי רחוקה יותר מג"ט, משום דאתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה. ולפ"ז צורת הפתח הסותמת את רוב הפתח, תהיה כשרה. וע"י בה"ל למשנ"ב (סי' שס"ג ס"ו) שדעתו נוטה יותר לומר שצורת הפתח מחיצה גמורה היא וגם כשהיא רחוקה מהכותל יותר מד' טפחים - כשרה. אם כי לכתחילה בודאי שיש לחוש ולהחמיר אפילו במרחק של ג' טפחים. וע"י חז"רא (סי' ע' ס"ק י"ד)

סיכום

לשיטת הרא"ש צריך לבטל את המחיצה הקודמת, ולבנות מחיצה חדשה, דבר זה אפשרי רק לשיטת רש"י שבתל המתלקט אנו אומרים גוד אסיק מחיצתא מעל לתל, וצורת הפתח על שפת התל מבטלת את הגוד אסיק באותו מקום ובמקומו בונה פתח. אך לשיטת הרמב"ם שהתל עצמו מהווה מחיצה א"כ צורת הפתח אינה משתלבת במחיצה זו. מיהו לפי מה שכתב החזו"א שצורת הפתח באויר אינה מועילה בשבת משום שאינה תוחמת רשות, בנ"ד י"ל שהרשות נתחמת ע"י עצם התל וצורת הפתח בשפת התל צמודה למחיצה הקיימת ואינה נחשבת כאויר. וא"כ צורת הפתח תועיל גם לשיטת הרמב"ם מה גם שיש פוסקים החולקים על הבכור שור וסוברים שצורת הפתח באויר כשרה גם בשבת.

מסקנה

מותר לבנות צורת הפתח על שפת התל באורך עשר אמות.

(ב) שימוש במחיצות קיימות

בחלק הקודם של בעייתנו עסקנו במוצב שנעשה בו מעשה של הקפה לדירה, ע"י תוספת של צוה"פ. עתה שומה עלינו לברר אם מועילות הקפות אחרות, כגון תעלות קשר וגדרות תיל, הקיימות בכל מוצב, גם בלא תוספת תיקון של גדר נוספת.

א. תעלות קשר וגדרות כהקפה לדירה

הבעיה היא: האם מחיצות אלו נחשבות כמוקפות לדירה?
בשו"ע א"ח סי' ת"א נפסק: "סתם עיירות מוקפות לדירה, שבונים בתים תחילה ואח"כ מקיפין אותם. אבל סתם מבצרים אינם מוקפים

מקום השימוש של רשות הרבים, ולא מדין גוד אסיק מחיצתא, צריך לומר שתוספת המחיצה על התל אינה מבטלת את המחיצה הקודמת, אלא יוצרת מחיצה חדשה, שלא היתה כאן כלל, ודי לנו במחיצה זו לשם דירה כדי להתיר יותר מבית סאתיים.

ולדעת הבכור שור שצורת הפתח שאינה חלק ממחיצה שלמה פסולה לשבת, א"כ לשיטת הרמב"ם שתל אינו נחשב למוקף מחיצות, לכאורה לא תועיל לנו כלל צורת הפתח בכה"ג, אלא מחיצה גמורה דוקא, שמאחר ואין על שפת התל מחיצות אחרות אלא מחיצה זו בלבד של צורת הפתח, הו"ל צורת הפתח העשויה באויר. ואולי י"ל שגם לשיטה זו מכיון שגובה התל מהווה מחיצה להפריד בינו לבין השטח שמסביבו, שע"י כך נעשה התל רה"י, אף שאין המחיצה נמשכת ועולה על גביו, מצטרפת צורת הפתח שעל שפת התל עם המחיצות של דפנות התל להחשב כמחיצה. אולם מה שברור שלשיטה זו א"א לומר שצורת הפתח תבטל את המחיצות הטבעיות והמוחשיות של גובה התל, אלא היא מחיצה חדשה המצטרפת למחיצות הטבעיות. וצ"ע אם בכהאי גוונא תועיל צורת הפתח להתיר יותר מבית סאתיים. שהרי הרא"ש כתב במפורש שהטעם שהמחיצה החדשה מועילה הוא רק משום ביטול המחיצה הקודמת. ואילו פה אין ביטול מחיצה קודמת אלא מחיצה חדשה.

אמנם לשיטת הריטב"א המצריך מחיצה שלמה לכל האורך בודאי אינו סובר כטעם הרא"ש שע"י המחיצה החדשה מתבטלת הישנה, שא"כ הרי די לנו ביותר מעשר אמות, אלא ע"כ עצם בניית מחיצה חדשה עושה את ההיקף לדירה ולשיטתו יתכן שתועיל צורת הפתח בתל, בתנאי שתימשך לאורכה של רוח אחת מרוחות התל. אך השו"ע לא פסק כשיטה זו.

וא"כ פסק השו"ע בסי' ת"א מבוסס על שיטת הפוסקים שצריך הקפה לדירה קיימת, דהיינו שהדירוי קודמין להקפה. אך המשנה ברורה פסק כסוברים שצריך הקפה לשם דירה ואין צורך שהדירוי יקדמו להקפה. ואפשר להקל ולסמוך על שיטה זו.

ב. האם חיילים הם דירוי

עוד יש לשאול, האם חיילים נחשבים לדירוי?

במס' עירובין (כ"ו ע"א):

"אמר רב אסי: מזיזות אדרכלין לא שמה מזיזתה" (ופירש"י: "בנאים שעושין מחיצה לצל סביבותיהם כשבונים בחמה"). "כיון דלצניעותא עבידא לה לא הויא מזיזתה". (רש"י: "ולמחר סתרי לה לאו כלום היא").

ושם (כ"ב ע"א):

"וכל דירה שתשמיעה לאויר כגון בורגנין שבשדות בית סאתים מותר יותר מב"ס אסור" (רש"י: "והיא עשויה לשמור אויר שחוצה לה").

וצ"ע בדבריו אם בורגנין אלו שומרים רק ביום או גם בלילה, שאם אנו רוצים להשוות דירה שתשמיעה לאויר לאדרכלין עלינו לומר שאין דירתה קבועה כל היום וכל הלילה אלא דירתה זמנית בלבד.

ושם (כ"ג ע"א):

"ועוד אמר ר"י בן בבא הגינה והקרפף שהן ע' אמה ושיריים על ע' אמה ושיריים המוקפות גדר גבה נעשרה טפחים מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שומירה".

אמנם לדידן דקי"ל כר"ע שם כל פחות מב"ס א"צ שיהיה מוקף לדירה. אך מריב"ב נלמד לדידן, לדלידיה אפילו פחות מב"ס בעינין מוקף לדירה, ושומירה נחשבת אצלו לדירה, וקשה מאי שנא מבורגנין? אלא ע"כ בורגנין אינם קבועים שם יומם ולילה. אולם שומירה היא מקום קבוע לדירת השומר.

ויעוי"ש תוס' (ד"ה שהוא) שהקשו למה למדנו ב"ס מחצר המשכן, נלמד מהר הבית ועזרת נשים שהיתה קל"ה אמה? ותרצו בתירוצם

לדירה". ופירש המשנה ברורה (ס"ק ח'): "דדרך הוא לעשות תחילה המבצר ואח"כ מתיישבין בתוכו אנשים לדור".

אך בסי' שנ"ח פסק המשנה ברורה (ס"ק י"ט) שאם חשב בפירוש בשעה שהקיף למקום הזה שייבנה בו בית אח"כ, אפשר שיש להקל ולומר דמיקרי מוקף לדירה שהרי הקיף אותו לשם דירה. ולפי"ז יוצא שהמבצרים, כיון שנבנו לשם הושבת החיילים בתוכם, יחשבו כמוקפים לדירה ולא כהשולחן ערוך בסי' ת"א.

ובאר בשער הציון (אות כ"א) שהיא מחלוקת הראשונים והפוסקים. שלשיטת הרמב"ם (פס"ז מהלכות שבת ה"ה) צריך הקפה לשם דירה, ולשיטת רש"י והרשב"א צריכה להיות הקפה לדירה קיימת דהיינו שהדירויים קדמו להקפה. וכפירוש הרמב"ם משמע מהר"ח והר"ף.

(ואולי יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם, שלא הקדימה של ההקפה לדירה בזמן היא הקובעת, מהא דאיתא במגילה (ג' ע"ב) ובערכין (ל"ג ע"ב) לגבי בית עיר חומה שהוקף ולבסוף ישב ולא שישב ולבסוף הוקף, והיא סברה הפוכה לגמרי מעירובין (כ"ד ע"א) ועירובין (כ"ו ע"א) לפירושם של רש"י והרשב"א וצ"ע. אך לשיטת הרמב"ם י"ל דאה"נ דהוקף ולבסוף ישב במגילה ר"ל כשהוקף לשם דירה, אף ע"פ שרק לבסוף ישב, וישב ולבסוף הוקף צ"ל דלא הוקף לשם דירה אלא לשם משהו אחר. ועיין שפת אמת למגילה שכתב דהוקף ולבסוף ישב ר"ל הוקף ע"מ לשבת. ובטור אר"ח סי' תרפ"ח כתב דישוב ולבסוף הוקף ר"ל דישוב שלא ע"מ להקיף ואולי בזה הקלו רבנן, וצ"ע.

ועיין עירובין (ס"א ע"ב) בעיר חרבה המוקפת מחיצה נחשבת כולה כד' אמות לענין תחומין, ומסתמא דה"ה לענין טלטול. אע"ג דל"ה מוקפת לדירה, אלא לשם דירה. [אך אין הכרח לזה כי יתכן לחלק בין תחומין לבין טלטול, עי' שו"ת חכ"צ סו"ס ה']. מיהו י"ל דכיון שבתחילתה הוקפה לדירה, אף שעתי חרבה שפיר נחשבת כמוקפת לדירה.)

ס"א). ולפי"ז חיילים הנמצאים במקום יומם ולילה נחשבים לקבועים.

מסקנה: מכיון שהמוצב משמש מקום מגורים לחיילים יומם ולילה מותר לטלטל בו אפילו יותר מבית סאתים.

אך תצפית יום אסורה בטלטול אם היא מכילה יותר מב"ס.

הערת העורך:

חלק מתצפיות היום הן במוצבים סגורים שכרגע אינם מאוישים, וצריך לעיין אם זה שכרגע משמשים לתצפיות יום, ובעבר ואולי בעתיד המוצבים יאוישו, מתיר טלטול יותר מב"ס אף בתצפיות יום או לאו.

ושורש הבעיה הוא: האם הבניה לצורך דיורים עיקר, אף שעתה הם ארעי, או שהדיורים הקבועים עיקר. וע"כ, זה שבטלה לזמן מה הקביעות, מחייב לתקן אף את המחיצות. תשובת הרב: מסתבר לומר שאם המוצב שימש בתחילה יומם ולילה נמצא שההיקף היה לדירה, ולכן אע"פ שעתה הוא משמש לתצפית יום בלבד הוא נחשב כמי שהוקף לדירה ומותר לטלטל בו גם אם הוא יותר מב"ס, ובפרט כאשר יש סיכוי שאולי יחזור גם בעתיד לאיוש קבוע.

השני שהעזרות היו מוקפות לדירה, שהיו שומרים בה כל הלילה. וקשה הרי גם במשכן היו שומרים? וצ"ל שהמשכן דומה לאדרכתין שאין מקומם קבוע, מה שאין כן בבית עולמים שהיה מקומו קבוע.

(עיין ירושלמי ריש פ"ב בשבת, ושם בפ"ז סוף הל' ב' מחלוקת אמוראים אם המשכן היה נחשב לבנין לשעה או לבנין עולם. ועיין בבלי שבת ע"ד ע"ב קושר ע"מ להתיר הוא. ועיין בבלי עירובין נ"ה ע"ב דכיון דכתיב "עפ"י ה' יחנו" כמאן דקביע להו דמי, וכן בשבת ל"א ע"ב וצ"ע. ואולי י"ל שבמשכן לא היתה קדושה למקום אלא למחיצות, ולמחיצות היה דין קביעות, אך למקום בודאי לא היה דין קביעות. עי' לעיל סי' י"ב).

עכ"פ למדנו מכאן ששמירת המקדש נחשבת לדירה ואינה כבורגנין שהיא שמירת ארעי.

וכן כתב המגן אברהם (סי' שס"ב ס"ק א') שמחיצה לשמור את השדות (דהיינו בורגנין) אינה עשויה לדור בה יומם ולילה. וכן כתב הב"ח בריש סי' שס"ב והביאו הביאור הלכה (סי' שס"ב

סימן נב

טלטול בשבת בחממה

אך יש לדון בזה דאולי כיון שהוא מקורה הוא עדיף מרחבה. אמנם ברש"י דף כ"ב ע"א ד"ה 'וכל דירה' איתא בהדיא דבאינו עשוי לדירה אפילו מקורה לא מהני. והמעין ברמב"ם ריש פט"ז משמע שאינו מפרש כרש"י ולדידיה שפיר י"ל דבמקורה אין עליו שם קרפף בכל גווני.

לדעת הבה"ל זוהי מחלוקת ראשונים, לרש"י אסור לטלטל ולרמב"ם מותר לטלטל. ובפמ"ג ריש סי' שנ"ח במשב"ז ס"ק א' כתב: "והוי יודע דקרפף יותר מב"ס מקורה מותר לטלטל בו דה"ר מקורה גופא ככרמלית תו לא גזרינן

שאלה*

חממת פרחים בת 4 דונם, האם מותר לטלטל בתוכה בשבת?

תשובה

בבה"ל לבעל המשנ"ב סי' שס"ב ס"א כתב:

"לכאורה בנין שנושין להכניס שם תבואה (שקורין מאגאזין) אם הוא יותר מבית סאתיים דינו כקרפף כיון שאינו עשוי רק לשמור ולא לדור בו והוא דומה לדחבה שאחזי הבתים..."

ובחזו"א (סי' פ"ט (כ"ה) ס"ק ה') פסק מכל הנ"ל שקירוי אינו מתיר טלטול. אך הביא שהתוס' בדף צ' א' ד"ה 'אלא' כתב במפורש: כיון שהוא מקורה, לא הוי כרמלית במה שהוא יותר מב"ס, והביאו ראייה מדף כ"ה א' קרפף יותר מב' סאה שקירה בו ב' סאה, וכנ"ל. (ולא חששו לדחית הראיה שדחה החזו"א, שם). וצ"ע כיצד יפרנסו את הראייה מדף צ"ט א' אילן שהיה מיסד על הארץ, וצ"ע.

למסקנה יוצא לנו שזוהי מחלוקת ראשונים: רש"י והריטב"א (הביאו החזו"א שם) סוברים שקירוי אינו מתיר. ואילו הרמב"ם, (עפ"י דיוקו של המשנ"ב) והתוס' אומרים שקירוי מתיר. ופשט השו"ע כתב במפורש שקירוי מתיר!

ומפשט הגמ' בענין אילן המיסק מוכח כשיטת רש"י והריטב"א ודלא כהשו"ע.

מיהו כשהחממה פתוחה לתוך היקף צורת הפתח של הישוב, ופתח זה קודם להיקף (ואפשר לבטל את היקף צורת הפתח באותו מקום ולחברו מחדש אחרי פתיחת החממה לתוך החלק המוקף), ניתן ע"כ להתיר את הטלטול בתוך החממה. אלא שצ"ע אי זרעים לא מבטלי את ההיקף. דהמשנ"ב שכתב שאפשר להתיר את הטלטול במאגאזין ע"י פתיחה לבית, התכוון למאגאזין של סחורות שאינם עשויים לדירה, אך גם אינם מבטלים דירה, משא"כ זרעים המבטלים דירה. ולכן רק כשהיו שבילים הראויים להליכה בין ערוגות הפרחים ואין בית סאתיים במק"א אפשר יהיה להתיר כנ"ל.

ועיין באהלה של תורה ח"א סי' מ"ד.

בקרפף מקורה". ושם בס"ב: "קרפף בית ג' סאין וקירה... ממנו בית סאה... - מותר, והטעם משום פי תקרה יורד וסותם". משמע שאלמלא כן היה נחשב לקרפף למרות שהוא מקורה. אך בפרמ"ג שם דחה זאת, די"ל דרובה אין מקורה לכן היינו הולכים אחר הרוב ודנים את כולה כלא מקורה אלמלא פי תקרה המפריד בין החלק המקורה לחלק שאינו מקורה. ובחזו"א (סי' כ"ה ה') דחה זאת, דא"כ נמצא שאויר המותר לו אוסרו, כמו שהקשתה הגמ' בדף כ"ה ע"ב. ובשו"ע (סי' שמ"ו ס"ג) מבואר שקרפף הוא מקום המוקף מחיצות בלא קרוי. ובעירובין צ' ע"ב בספינה, מודה רב בכפאה על פיה שאין מטלטלין בה אלא בד"א ומיירי שכפאה לזופתה. ומשמע שאע"פ שיש קירוי אסור לטלטל בה. מיהו רש"י פירש שם שבטל מחיצותיה לענין דירה דאין עומדות כל זמן כפייתן לא לדירת מעלן ולא לדירת מטון, וא"כ י"ל שגם הקירוי אין לו תורת קירוי, כי לא נעשה לשם קירוי. וצ"ע.

ובחזו"א כתב דשם מיירי לדור על גבה. וצ"ע כי רש"י כתב: "בין לדירת מטון", וי"ל שכונתו שאם היתה ראויה לדירת מטון היו מחיצותיה נחשבות מחיצות גם למעלן, אך בדירת מעלן מיירי. ובאשל אברהם שם השאיר הדבר בצ"ע. ובדף צ"ט ב': "... אילן שהיה מיסד על הארץ אם אין נופו גבוה מן הארץ ג"ט. מטלטלין תחתיו". ובגמ' "אר"ה בריה דר"י אין מטלטלין בו יותר מב' סאה מאי טעמא משום דהוי דירה שתשמשיה לאויר". ומבואר איפוא שקירוי אינו מבטל איסור טלטול ד' אמות בכרמלית.

סימן נג

גדר תיל מהי לענין עירוב בשבת?

ראשי פרקים

שאלה

תשובה

- א. קנה הבולט מעל לחוט
- ב. חוט הנכרך בחלקו מעל הלחי ובחלקו מן הצד
- ג. צורת הפתח ע"י גשרי חוט ברזל *
- ד. דינם של חוטים הסותמים את צורת הפתח מסקנות

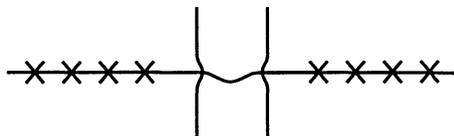
שאלה*

גדר תיל רגילה מתוחה על זזיתנים, גובהם כ-1.2 מ', המרחק בין חוט אחד לחברו הוא בדרך כלל גדול (כ-40 ס"מ). פעמים מוסיפים לגדר כזאת דו-שיפועים, אך מבחינת ההלכה אין השיפועים מעלים או מורידים, כיון שהמרחק בין חוטי השיפועים הוא גדול מאוד.

מכיון שהמרחק בין החוטים המחוברים לעמודים הוא יותר מג' טפחים (כ-24 ס"מ) א"א להתשיבם כגדר מדין לבוד. והבעיה האם אפשר לראותם כצורת הפתח.

תשובה

- יש לחלק בעיה זו לכמה בעיות משנה:
- א. האם החוט העליון העובר בין הזזיתנים נחשב לצורת הפתח מלמעלה או מן הצד.
 - ב. האם החוטים האחרים העוברים מתחתיו אינם סותרים את צורת הפתח?
- א. צורתו של הזזיתן היא בדרך כלל כזו:



התיל נכנס בתוך שקעים בצדי הזזיתן נכרך סביב ונמשך להלן. החוט הראשון הנכנס לשקע נכנס לרוב בתוכו, אולם אחרי הליפוף מסביב לזזיתן אין ביכולתו של החוט ליכנס בשנית לתוך השקעים והוא בולט עליהם מבחוץ. האם יש לראות בו צורת הפתח מלמעלה או מן הצד.

א. קנה הבולט מעל לחוט

1. ראשית כל יש להסתפק אם החוט הראשון נחשב לצורת הפתח מן הצד, כי הוא לא עובר מעל לזזיתן אלא נכנס בתוכו.

כתב המשנ"ב (סי' שס"ב ס"ק ס"ד) בשם הפרמ"ג:

"ואם הקנה שלמעלה תחוב בין קנה לקנה שנחזקו קצת הקנים כעין שעושים האומנים והקנים עודפים למעלה על גב הקנה שמונח ביניהם מסתפק הפמ"ג ומצדד בזה להחמיר".

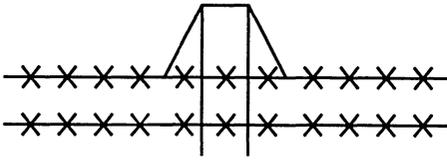
אך המקור חיים, בתיקון עירובין, כתב:

"אם חזקו בתוך הקנים וכרך החבל על גביהם כשר, דהא הטעם דבעינן על גביו פרש"י כמו משקוף על המזוזות, ובמשקוף גופה, אטו אם המזוזה רחבה מהמשקוף לאו שם פתח הוא! ועוד, הא אין שיעור ללחי ואילו היינו חותכים הקנה שעד החבל הוה כשר ה"נ כשר, דאף שאינו חתוך, כמאן דפסיק דמיא".

ובשער הציון לבעל המשנ"ב (או"ק נ"ב) רצה להשוות בין המקור"ח להפרמ"ג וכתב: "אולי כוונתו באותו שלא יצא למעלה מן הקנים כלום רק שאין קפידא דמה שהלחיים עבין יותר מהחבל".

אולם מטעמו של המקור"ח שכתב "אילו היינו חותכין הקנה שעד החבל הוה כשר ה"נ כשר", לא מסתבר לחלק בין אם הקנה רחב מהחבל או

* אייר תשל"ז, המדרשה הצבאית.



השאלה היא אם תוספת מלאכותית זו מועילה?

לכאורה נראה שאם נוקטים כקולא של התפא"י שלא מסתכלים אחרי מראית העין אלא אחרי החוט עצמו, לא תועיל התוספת האמורה להכשיר את התיל, כי אנו נסתכל רק על התיל עצמו ונתעלם מהחוט הנוסף. מאידך יש לומר שהולכים לקולא בין כשהקולא היא בחוט עצמו ובין כשהקולא היא בתוספת מלאכותית.

ואולי יש לדמות זאת למה שדנו האחרונים אם עמודי חשמל וטלגרף יועילו לצורת הפתח או לא. ותלו הדבר במחלוקת התוס' (עירובין ב' ע"ב) עם ספר הישר (סי' ש"ט) וחי' הריטב"א (עירובין ב' ע"ב) אם הכלונסאות שבפתח המשכן שעליהם היו ווי העמודים והקלעים תלויים בהם נחשבו לצורת הפתח או לא. לשיטת התוס' (עירובין ב' ע"ב ד"ה ואב"א) לא נחשבו לצורת הפתח משום שהם מן הצד, ולר"ת והריטב"א אינם נחשבים מן הצד (יעוין תורת חסד סי' ט', שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' ל"ד, אבני נזר ח"א סי' רצ"ג ס"ק י"ב ודעת תורה על שו"ע אר"ח סי' שס"ב סי"א ועוד) ומחלוקתם תלויה בשאלה האם לראות בווי העמודים חלק מהעמודים עצמם או חלק של הקלעים אלא שהם כאילו התעקמו, או לא. וא"כ ה"ה בענייננו יש להסתפק כנ"ל. להתוס' תוספת מלאכותית פסולה ולר"ת והריטב"א תוספת מלאכותית כשרה. ופוק חזי מאי עמא דבר שפסלו עמודי חשמל וטלגרף לצורת הפתח. (אם כי יכול להיות שפסלו מטעמים אחרים, כגון שלא נעשו לשם צורת הפתח ועוד, כמו שהארכו בדבר האחרונים כגון השואל ומשיב, מהדרי"ק ח"ב סי' פ"ח ואחרים).

ונראה אולי לחלק בין תוספת מלאכותית

אם הוא גבוה ממנו. וכן כתב החזון איש בהלכות עירובין (סי' ע"א ס"ק ט') שאילו היינו מוסיפים על צורת הפתח תקנית, עוד קנים למעלה, לא היתה צורת הפתח נפסלת בכך, לכן ה"ה כשתחב את החבל לכתחילה באמצע הקנה הר"ז צורת הפתח כשרה. וכן התירו ערוך השולחן (סי' שס"ב סל"ד) והגרצ"פ פרנק בהר צבי או"ח ח"ב סי' י"ח (ויעוין בשו"ת הר צבי ח"ב סי' כ"א ובהררי שדה שם ששמע שמחלק בין חוט החוצה את כל רוחב הלחי לבין חוט המגיע רק עד מחציתו של הלחי, וצ"ע).

ב. חוט הנכרך בחלקו מעל הלחי ובחלקו מן הצד

עתה שומה עלינו לברר מה דינו של התיל אשר בתחילה עובר בתוך השקעים של הזויתן אך לאחר מכן נלפף סביב הזויתן וסיבובו השני עובר מן הצד.

המשנ"ב בסי' שס"ב (ס"ק ס"ד) הביא בשם התפא"י בהקדמתו למס' עירובין שאם כרך את החוט סביב הקנה מן הצד עד שבכריכתו העלה על ראשי הקנים ג"כ כשר.

משמע שלמרות שבחלקו נמצא החוט כרוך בצדו של הלחי כיון שבסופו הוא נמצא מעליו כשר, ולפי"ז ה"ה להיפך, חוט שבתחילתו נמצא מעל הלחי ואח"כ נכרך מצדו אנו דנים את החוט עפ"י מצבו הסופי, ובסופו היה החוט כרוך מחוץ לזויתן וא"כ הר"ז צורת הפתח מן הצד.

מיהו יתכן לומר שכונת דברי התפא"י שאם באיזשהו מקום החוט עולה למעלה צורת הפתח כשרה בין בתחילה ובין בסוף.

ג. צורת הפתח ע"י גשרי חוט ברזל

ומאחר שהחוט אינו עובר בשקעי הזויתן בלבד מה ניתן לעשות כדי להכשיר את הגדר כצורת הפתח?

יש נוהגים לכרוך חוט ברזל על התיל העליון ליד הזויתן ולהעבירו מעל הזויתן ולכרוך את המשכו על התיל מצדו השני של הזויתן. וכן מעל כל זויתן זויתן.

אם כוונתו לומר שכל צורת הפתח שלא נעשתה לשם פתח פסולה, או דילמא רק בני"ד שהקנים הנוספים סתמו אותה הועילה סתימתם, משום שגם מעיקרא לאו שם פתח היה על המקום. וצ"ע.

(ואולי אפ"ל בכוננת דבריו עפ"י מש"כ באבני נזר סי' רצ"ה ס"ק ג' שכ' לחלק בדעת הרשב"א בין קורה העשויה מאליה לבין קורה העשויה בידי אדם. ובקורה העשויה בידי אדם אין לפסול סתימה. ולכן יש לחלק בין צורת הפתח שנעשתה לשם פתח שאין המחיצה סותמתה לבין צורת הפתח שנעשתה לדבר אחר והיהי כמאליה שהמחיצה סותמתה. וצ"ע.)
ויעוי' חזון איש (סי' ע' ס"ק י"ט) שדן בהעמדת מחיצות מתחת לצורת הפתח והכשיר רק באופנים הבאים:

א. כשהמחיצה אינה גבוהה י' טפחים ונשאר גובה י' טפחים בין המחיצה לבין הקנה העליון של צורת הפתח. (ויעוין דעת תורה סי' שס"ב ס"א בשם אבן העזר שצריך חלל של י' טפחים מתחת לצורת הפתח.)

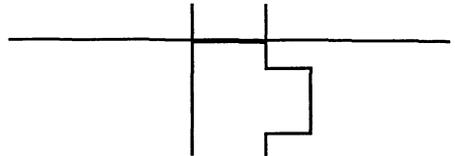
ב. כשהמחיצה תלויה בגובה י' טפחים מעל הקרקע (כך נלע"ד בהגהת דבריו).
ג. כשהמחיצה אינה על פני כל רוחב צורת הפתח ונותר חלל ברוחב ד' טפחים.
ד. שלא ביטל את המחיצה שם.

מכל זה נראה שרק מחיצה פוסלת את צורת הפתח, אך סתם חוטי תיל המתוחים לרוחב צורת הפתח אינם פוסלים אותה. (ויעוין בספר הלכות עירובין להר"א לנגה עמ' 68 הע' 110 שהסתפק בדבר, ולע"ד הדבר מפורש להיתר בחז"א למעין דבריו. שהרי יכול היה להשמיענו חידוש יותר גדול שלא רק מחיצה אלא חוט בלבד יכול לפסול את צורת הפתח. ומדנקט מחיצה ולא חוט משמע שחוט אינו פוסל, ואין צורך לעשות מחלוקת בין החז"א לבין האב"ג.)

וא"כ ממנ"פ אם החוטים צפופים שאין ביניהם ג' טפחים תוכשר המחיצה מדין לבוד (אם כי זו מחיצה גרועה) ואם אין החוטים צפופים, אלא רחוקים זה מזה, אין בכוחם לפסול את

ממין אחר לבין תוספת מלאכותית מאותו מין, ואע"פ שאין ראייה לדבר, זכר לדבר, דמין במינו לא חוצץ. ולכן יש מקום להתיר גשרים אלו מחוטי ברזל העוברים מעל לזויתנים ומגשרים בין שני צדי התיל.

ולפי"ז נלע"ד להתיר צורת הפתח כשהחוט כרוך סביב עמוד בטון, אע"פ שהחוט מונח על צידו של העמוד ע"י תוספת מלט מתחת החוט. וכן בעמוד עץ, ע"י תוספת קרש מתחת לחוט. דמין במינו אינו תוספת, אלא חלק מהעמוד עצמו.



ד. דינם של חוטים הסותמים את צורת הפתח

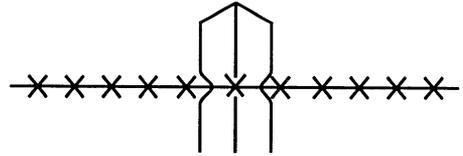
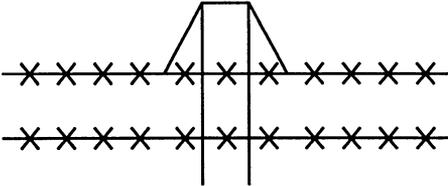
ואחר שהכשרנו את החוט העליון כצורת הפתח נותר לנו לברר האם החוטים המתוחים מתחתיו אינם סותרים את צורת הפתח שהרי הם סותמים אותה?

(ויעוין שע"ת סי' שס"ג ס"ק ט' בשם שו"ת אהל יעקב (סי' מ"ז) שיתדות התקיעות כל ג' טפחים ועליהן קורה שאין זו צורת הפתח, דכיון שסמוכות כ"כ מוכחא מילתא דלא נעשה לצורת הפתח רק למחיצה ומחיצה ברוחב ג' טפחים אינה מועילה, וצ"ע.)

בשאלה זו דן המהר"ל בליקוטי דינים והתיר, והוסיברו דבריו באבני נזר (אר"ח סי' רצ"ה), וכן התיר בבית שלמה (אר"ח סי' מ"ד) ע"י דעת תורה (סי' שס"ב ס"א), וכן כתב להתיר בשו"ת הר צבי (אר"ח ח"ב סי' י"ח אות ד' ושם אות י'). מיהו בתשובה אחרת (שם סי' כ') כתב שלא התיר המהר"ל אלא כשקודם עשה צורת הפתח ואח"כ סתמה בקנים נוספים. שאין הקנים הנוספים, פוסלים את צורת הפתח ע"י סתימתם היתירה. אך אם קדמו הקנים הסותמים לצורת הפתח תיפסל, בפרט כשצורת

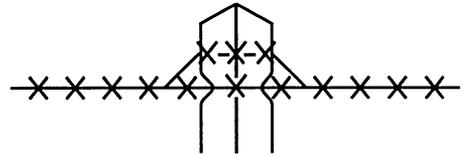
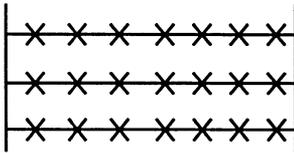
מסקנות:

א. התיל העובר בשקעי הזויתן נחשב כעובר מעליו וכשר, לדעת המקור חיים, כצורת הפתח.



ד. חוטי התיל המתוחים מתחת לחוט העליון אינם פוסלים את צורת הפתח לדעת הגרצ"פ פרנק והאבני נזר. (והאהל יעקב אוסר).

ב. כשהתיל נכרך סביב הזויתן ובפעם השנית אינו נכנס בתוך שקעי הזויתן, אם יש מקום בו התיל נכנס לתוך שקעי הזויתן אפשר להכשיר עפ"י התפארת ישראל.



ה. כשבונים גדר מן הראוי להקפיד שקודם ימתחו את התיל העליון ורק אח"כ את הבאים תחתיו.

ג. כשהתיל אינו נכנס לתוך שקעי הזויתן אלא כרוך

סימן נד**הכרזה על עירוב שנקרע****שאלה***

צורת הפתח המקיפה את הכפר (להלן "עירוב") נקרעה לפני שבת, וא"א היה לתקנה. והסתפקתי אם להכריז על כך בציבור או לא. הספק נובע מכך שהציבור כולל בתוכו סוגי אנשים שונים. חלק אחד התרגל, בתקופה שלא היה עירוב, לטלטל, ללא הקפדה. אם יכריזו על קריעתו הוא עלול לטלטל במזיד. ועבורו מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ומן הראוי שלא להכריז. חלק אחר, אם יכריזו על הקריעה ימנע מלטלטל בשבת. ונמצא שאם לא יכריזו הוא

ראשי פרקים**שאלה**

- א. מה עדיף אפרושי מאיסורא או שוגגין ולא מזידין
 - ב. דעת הנתיבות שאין חיוב הפרשה בעושה איסור דרבנן בשוגג
 - ג. מצות 'וקדשתו' בכהן ישן
 - ד. מקורות על חובת הפרשה מאיסור דרבנן בשוגג
 - ה. תשובת הגר"ש ישראלי
 - ו. ראייה לחיוב הפרשה מאיסור במתעסק בטלטול בכרמלית
- מסקנה

מחוסר ידיעה ומחינוך לקוי. אך גם לדעה זו נראה שהאיסור שאותו עוברים צריך להיות קל יותר מהאיסור האחר שאותו מונעים, ובנ"ד לא נראה כן, אלא שני האיסורים שקולים. ואולי במקרה כזה שב ואל תעשה עדיף, וצ"ע.

ב. דעת הנתניבות שאין חיוב הפרשה בעושה איסור דרבנן בשוגג

הנחת יסוד לדיוננו היא שאין כאן רה"ר דאורייתא, אלא כרמלית דרבנן, וא"כ יש לברר מהו החיוב להפריש אדם מאיסור דרבנן שהוא עובר בשוגג?

ידועה סברת הנתניבות (סי' רל"ד) שהאוכל איסור דרבנן בשוגג אינו צריך כפרה כי לא עבר עבירה **בעצם**, שהרי מהתורה הדבר מותר מצד עצמו, ורק רבנן אסרוהו, והחיוב הוא לשמוע בקול חכמים שנאמר "לא תסור מכל אשר ירוך", וזה האוכל בשוגג לא התכוון להמרות את פי החכמים, שהרי שוגג היה, וא"כ אין כאן עבירה כלל. מצד החפצא אין כאן איסור ומצד הגברא אין כאן כוונה לעבור על הוראת חכמים, וא"כ אינו צריך כפרה כלל. (כך נהוג לנסח את סברת הנתניבות בישיבות).

ולדבריו יוצא לכאורה שאין שום מצוה להפריש מאיסור אדם העובר איסור דרבנן בשוגג. וכגון בנ"ד אם לא יכריזו שהעירוב קרוע אנשים יכשלו באיסור דרבנן של הוצאה מרשות היחיד לכרמלית בתום לב, כי הם סבורים שהעירוב תקין. וא"כ אין כאן עבירה כלל ועיקר ואין חיוב להפרישם מאיסור.

הדבר דומה למש"כ הגרעק"א בשו"ת סי' ח':

"דאם רואה עבדו שרוצה לקצור תבואה ממחוזבו והעבד אמר שרוצה לקצור זה התלוש והרב יודע שהוא מחוזבו, דאם מתעסק לא הוי מלאכה כלל לא שייך בוה שבייתת עבדו דהא העבד אינו עושה מלאכה כיון דחושב שהוא תלוש ואין רבו עובר משום שבייתת עבדו".

אמנם הגרעק"א דן **במתעסק**, עפ"י ההנחה

עלול לטלטל בשוגג באיסור. מה עדיף, להזהיר את הזהירים ולגרום לאחרים לטלטל במזיד, או שמא להיפך, להימנע מלהכריז וע"י כך לגרום לחלק מהציבור לטלטל בשוגג באיסור? ואולי מספק, שב ואל תעשה עדיף?

א. מה עדיף אפרושי מאיסורא או שוגגין ולא מזידין

עומדת לפנינו השאלה מה להעדיף, את החובה לאפרושי מאיסורא כלפי החלק שיזהר ולא יטלטל, לאחר שישמע את ההכרזה, או את הדין של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, של החלק שלא יזהר ויטלטל גם לאחר שישמע את ההכרזה? ולכאורה, "ל כאן וכי אומרים לאדם חטא כדי שייזכה חברך? (שבת ד' א.). ובתוס' (שם ד"ה וכן) קבעו שני כללים שלפיהם אומרים לאדם לעבור על איסור קל כדי למנוע מחבירו איסור חמור: א. במצוה דרבים. ב. כאשר החוטא לא פשע. וא"כ בנ"ד המדובר במצוה דרבים, שהחשש שיהיו מזידין נוגע לציבור גדול. מיהו גם להיפך, התקלה שתיגרם לאלו שיזהרו לכשישמעו נוגעת אף היא לרבים, ומאי חזית. (אמנם "ל שרבים המקיימים מצוה עדיפים מרבים העוברים עבירה ערש"י ויקרא כ"ו ה)). ועוד, איזה איסור קל יותר, האם אפרושי מאיסורא או מוטב שיהיו שוגגין? וקשה להכריע ביניהם. מה גם שבשניהם האיסור מדרבנן, א"כ אין מקום לומר שמישהו יעבור איסור קל כדי למנוע מחבירו איסור חמור, כי שני האיסורים חמורים, או קלים, במידה שווה.

ובאשר לכלל השני, שהחוטא לא פשע, התוס' שם אמרו זאת על שחרור שפחה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר שהנכשלים בה דומים לאנוסים כי היא היתה מחזרת אחריהם ומדיחה אותם לדבר עבירה. (וכבר דימו פוסקי דורנו, עיין למשל אגרות הראיה ח"א סי' קל"ה, את קלקולי הדור לאותה שפחה). וא"כ אף אותו חלק שלא יזהר מטלטול, גם לכשישמע את האזהרה, אינו נחשב לפושע, כי הוא עושה זאת

הטמא טומאה דאורייתא מחולל מקדושתו בעצם ולכן הרואה מחוייב לקדשו ולמונעו מחילולו. אך כהן הטמא בטומאה דרבנן, אינו טמא בעצם, ואינו מחולל מקדושתו, ורק אם עובר במזיד על הוראת חז"ל דינו כמחולל את עצמו מדרבנן, אך כשהוא ישן ומתעסק אינו מחולל את עצמו בכונה ואינו מחולל בעצם, ולכן אין חובה לקדשו, אפילו לא מדרבנן. (ולהלן בסוף דברינו נאריך יותר בענין מתעסק).

אין ללמוד איפוא מכאן לעבירה דרבנן בשוגג, באיסורי דרבנן אחרים. כי כאן מדובר במתעסק ולא בשוגג.

אולם להבנתנו דברי הנתיבות צ"ע, כי מצינו במקומות רבים שיש חובת הפרשה מאיסור גם באיסורי דרבנן בשוגג.

ד. מקורות על חובת הפרשה מאיסור דרבנן בשוגג

א] במס' שבת מ' ב':

"א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי: טול בכלי שני ותן. שמע מינה תלת: שמע מינה שמן יש בו משום בישול, וש"מ כלי שני אינו מבשל וש"מ הפשרו זהו בישול. היכי עביד הכי והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא... אפרושי מאיסורא שאני".

ומבואר שם בגמ' בהמשך שלא מדובר בבישול דאורייתא, אלא באיסור דרבנן:

"אמר רבינא, שמע מינה המבשל בחמי טבריה חייב... והאמר רב חסדא המבשל בחמי טבריה בשבת פטור? מאי חייב נמי דקאמר מכת מרדות". ומוכח מכאן שלמרות שרבי יצחק בר אבדימי עבר על איסור דרבנן בלבד, ומסתמא בשוגג היה, שהרי לא יתכן שרבי יצחק בר אבדימי יעבור על איסור דרבנן במזיד, ובית המרחץ היה, שאסור לומר בו דברי תורה, ובכל זאת רבי הפרישו מאיסור. משמע שחובה להפריש אדם העובר על איסור דרבנן בשוגג.

ב] בנחלת צבי על י"ד (סי' ג') הוכיח

שאינו נחשב לעובר עבירה כלל (זו דעת המקור-חיים בסי' תל"א והגרעק"א עצמו חולק עליו שם וסובר שמתעסק נחשב לעובר עבירה וצריך להפרישו) ואע"פ שעושה את המלאכה לרבו, בכל זאת אין רבו צריך להפרישו, כי העבד מצידו אינו עושה עבירה כלל. וא"כ יש מקום לדמות עובר על איסור דרבנן בשוגג למתעסק שאין חיוב להפרישו מאיסור, כי אינו עובר עבירה כלל, לדעת הנתיבות, אם כי מטעם אחר. אך המכנה המשותף הוא שאדם שוגג או מתעסק אינו עובר עבירה ובכל זאת הרואה חייב להפרישו.

ג. מצות 'וקדשתו' ככהן ישן

אלא שצ"ע על הנחה זו של המקור"ח, שמתעסק אינו נחשב לעובר עבירה ולכן אין חיוב להפרישו מאיסור. כי לעומת זאת מצינו ביר"ד סי' שע"ב ס"א בהג'ה: "כהן שהוא ישן ומת עמו באהל צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא". (תשובת מהר"ל סי' ס"ט). והרי אין לך מתעסק גדול יותר מישן, וגם הגרעק"א יודה שמתעסק כזה אינו נחשב לעובר עבירה, ובכל זאת חייבים להקיצו? ואולי י"ל שטומאת כהן שונה, שהרי יש מצות "וקידשתו" - שישיראל הרואה כהן מתחלל חייב לקדשו ולמונעו את חילולו. לכן הרואה את הכהן ישן במקום טמא חייב להקיצו.

ובש"ך (שם ס"ק ג') כתב דמשמע שבאיסור דרבנן אינו צריך להקיצו. וכן כתב בסי' שע"ג ס"ק א' שכהן קטן הישן באהל המת אין חובה להקיצו. מיהו אין ללמוד מכאן שאין חובת אפרושי מאיסורא בשוגג דרבנן וכמו שמשמע מהנתיבות, כי יש לחלק בין שוגג למתעסק. כהן ישן הוא מתעסק גמור, שאינו עובר עבירה לכו"ע, ועוד, שאינו עושה מעשה (ועיין פ"י פסחים כ"ה ב' שאין אדם עובר עבירה שגידה בק"ע בשב ואת" עיי"ש). לכן באיסור דרבנן אין להפרישו. אך באיסור דאורייתא, אע"פ שהוא ישן ומתעסק, חובה להפרישו מדין "וקדשתו" וכנ"ל. ואולי יש להטעים את ההבדל בין דרבנן לדאורייתא עפ"י יסודו של הנתיבות. שכהן

של ירק בבית שאן והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו". ובדף ז' א' הקשתה הגמ': "ודילמא לאו אדעתיה"? ותירצה: "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כל שכן". ואם איסור דרבנן בשוגג אינו עבירה מה הראיה מאכילת דמאי ע"י ר"מ בשוגג?

מיהו יש לדחות ראייה זו ממה שכתב הערוך לנר (יבמות צ"ט ב' ד"ה השתא) שלא עצם אכילת הדמאי היא התקלה, אלא התקלה שתבוא מכך **לאחרים** שיראו את ר"מ אוכל עלה של ירק, או את חמורו של ר' פנחס בן יאיר אוכל דמאי, ויסברו שהדבר מותר ויכשלו ויאכלו במזיד. וזהו הגנאי לצדיקים שבעטיים עלולות הבריות להיכשל באיסור לכתחילה.

[ה] וברמב"ם הל' ברכות פ"א הי"ט:

"כל האוכל דבר האסור, בין בודון ובין בשגגה, אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף. כיצד? הרי שאכל טבל של דבריהם... אינו מברך".

והראב"ד השיג עליו:

"אבל ברכה תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו?" (זוהי הגירסא הנכונה ולא "נהגו" כפי שנדפס).

מבואר שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, לדעת הרמב"ם איסור דרבנן בשוגג נחשב לאיסור ולכן אין מברכין עליו. ולהראב"ד מברכין עליו. מיהו הראב"ד סובר שגם האוכל במזיד מברך ולא רק בשוגג. ומשום שסו"ס נהנה. אך לא משום שסובר שאיסור דרבנן בשוגג אינו איסור. אלא למרות שהוא איסור ובכל זאת מברך עליו. וגם מהרמב"ם אין להוכיח, כי יתכן שבברכה החמיר יותר, אע"פ שהאיסור אינו איסור גמור. וראיה לכך מב"ק (צ"ד א):

"הרי נגזר טאה של חזיטין, טחנה, לשה, אפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך? אין זה מברך אלא מתנא שנתאמר: 'זבוצע ברך נאץ ה'".

ושם מדובר בגזל שקנאו בשינוי וחייב רק לשלם ואין כאן מצוה הבאה בעבירה ובכל זאת אסור לברך, כי יש כאן גנאי לברכה שבאה בגלל

שחובת אפרושי מאיסורא חלה גם על איסורי דרבנן בשוגג מהלכה זו גופה שמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, שנאמרה רק באיסורי דרבנן, או באיסורים שאינם מפורשים בתורה, שהרי על איסור מפורש בתורה אין אומרין מוטב שיהיו שוגגין (כמבואר במס' ביצה ל' א'), ומבואר איפוא שיש חובת אפרושי מאיסורא באיסורי דרבנן בשוגג (אמנם יש לדחות שם מדובר באיסורי תורה שאינם מפורשים בתורה ולא באיסורי דרבנן ממש. אך הוא דייק מכלאים דרבנן שמעיקר הדין צריך להפרישו, גם כשהוא שוגג).

[ג] וכן יש להוכיח נגד הנתיבות שיש עבירה באיסור דרבנן בשוגג, מגיטין נ"ג-ד"ד שלר"מ קנסו שוגג אטו מזיד ומבואר שם שגם באיסורי דרבנן, כגון בביטול איסור לכתחילה ובהפרשת תרו"מ בשבת ובטבילת כלים בשבת ועוד (ע"ש נ"ג ב' כי לא קניס דרבנן וכו'), ומשמע שגם באיסור דרבנן בשוגג עובר עבירה. אמנם יש לומר שבאמת בשוגג אינו עובר עבירה, אך מכיון שבמזיד עובר עבירה קנסו גם שוגג, אע"פ שאינו עובר. ודוחק גדול לומר כן, שקנסו אדם שלא עבר עבירה כלל בגלל אדם העובר במזיד. ומסתבר יותר לומר שגם בשוגג עובר, אלא שעבירתו קלה ומכיון שבמזיד עבירתו חמורה יותר קנסוהו גם בשוגג, אטו מזיד.

[ד] ובחולין ז' א' בענין חמורו של ר' פנחס בן יאיר שלא אכל דמאי, אע"פ שדמאי הוא רק איסור דרבנן, וחמור בודאי אינו עדיף משוגג, ובכ"ז לא הכשילוהו באכילת דמאי, משמע שהאוכל דמאי, שהוא איסור דרבנן, בשוגג, עובר עבירה. ואע"פ שבאיסורי גברא כגון אוכל ביום כיפור, או לפני הבדלה, כתבו שם התוס' (ה' ב' ד"ה צדיקים ובגיטין ז' א' ד"ה השתא) שאינו גנאי גדול כל כך, וצדיק עלול להיכשל באיסורי גברא, ובכל זאת לענין דמאי הפרישו משמים את חמורו של ר' פנחס בן יאיר מאיסור. משמע שאיסור דרבנן הוא איסור חפצא, ולא איסור גברא, ולא כהנתיבות. ושם ו' ב': "העיד ר' יהושע בן זרוז ... לפני רבי על ר"מ שאכל עלה

שסכנת הולד חמורה מאיסור דרבנן. ואכן הצדק עמו אילו הולד הסתכן בפועל, אך אם הולד לא הסתכן, הוא עבר רק על גזירת חכמים בשוגג.

יא] ובספר משפט המלחמה להר"ש אריאלי (עמ' פ"ג - פ"ה) הביא ג"כ ראיות נגד הנתיבות ורצה לתלות את הדבר במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהל' איסורי ביאה פ"א ה"ב שכתב: "הבא על הערוה מן העריות כמתעסק... וכן בחיביי לאוין ובשניות".

ותמה עליו הראב"ד, דבחיביי לאוין ובשניות הלא פטורים בשוגג? ותי' הכס"מ שאמנם פטורים מקרבן, אך צריכים כפרה.

יב] ובפ"ז מהל' מאכלות אסורות הל' כ"ז כתב הרמב"ם שאסור להאכיל לקטן אפילו דברים האסורים מדברי סופרים, אך הרשב"א (הובא בנמו"י בימות ק"ד) סובר שמותר להאכיל לקטן איסורי דרבנן.

נמצא שהרמב"ם לשיטתו סובר שיש איסור בשוגג דרבנן (וכן היא שיטתו בפ"א מהל' ברכות הל' י"ט) והרשב"א חולק וסובר שאין איסור מדרבנן בשוגג. מיהו גם לשיטת הרשב"א לא מסתבר שיהיה מותר להאכיל לכתחילה איסור דרבנן לגדול שאינו יודע על כך (וכמו שמצינו כע"ז בערלת חו"ל, עיין קידושין ל"ט) ואולי רק בקטן התירו, וצ"ע.

העולה מכל האמור הוא שהדעת נוטה יותר לומר שחיביים להפריש מאיסור גם מי שעובר עבירה דרבנן בשוגג. וגם הנתיבות לא אמר אלא לענין מוכר שמכר לאדם איסור דרבנן והקונה אכלו בשוגג שאין צריך להחזיר לו הדמים כי אינו צריך כפרה, אך הרואה את חבירו עובר עבירה חייב להפרישו, גם לדעת הנתיבות. (ובעיקר הדין של המוכר לחבירו איסור דרבנן יש מקום לפוטרו משום שלא כו"ע זהירים באיסור דרבנן [אבני צדק א"ח סי' ט"ב - הובא בשד"ח כרך א' עמ' 463 אות ל"ז]).

ה. תשובת הגר"ש ישראלי

ושאלתי שאלה זו ממור"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל.

עבירה. וא"כ י"ל שה"ה באיסור דרבנן בשוגג, אמנם עבירה אין כאן אך גנאי יש כאן, ולכן נחשב כמנאץ ולא כמברך. (ועי' משפט כהן ס"ס מ"א).

אחרי כן מצאתי שבפוסקים הביאו חלק מהראיות שהבאתי ומכיון שאין בימ"ד בלא חידוש משנה לא זזה ממקומה.

ומצאתי שהפוסקים הביאו ראיות נוספות נגד הנתיבות שיש איסור גם בשוגג דרבנן.

ו] בשד"ח בפאת השדה מערכת האל"ף כלל ק"ח (כרך א' עמ' 293 בהוצאת ב"ב) הביא בשם ספר אפריון שלמה שהוכיח מר"ה (י"ח ב') מעשה שגזרו בלוד תענית בחנוכה והוצרכו להתענות על תעניתם אע"פ שהתענו בחנוכה בשוגג, שהוא איסור דרבנן.

ז] ובקובץ יגדיל תורה הקשה מהאוכל תרומה דרבנן שצריך לשלם חומש, משמע שצריך כפרה. והבית יצחק הוכיח מתוס' (ע"ז כ"ב ע"א ד"ה כי תיפוק) שעובר בלפני עיוור באיסור דרבנן אע"פ שהנכשל שוגג.

ח] ובשור"ת הרמ"ץ הקשה מיו"ד סי' קכ"ג סכ"ו שהשותה יין נסך צריך כפרה, והוא הבין שמדובר בסתם יינם. מיהו יש לדחות ששם מדובר ביין נסך ממש ולא בסתם יינם.

אמנם השד"ח הביא שם פוסקים רבים הסוברים כהנתיבות, הרמ"ץ באו"ח סי' ח', הישועות יעקב ביו"ד סי' ק"ד, מנחת שי בסי' ס"ב, הדברי מלכיאל בסי' כ"ב אותיות כ"ח-כ"ט, ועוד. אולם הקושיות קשות ולא מצינו תירוצים לכל הראיות שהובאו נגד הנתיבות.

ט] וכן ביביע אומר ח"א יו"ד סי' י"ב הביא עוד ראיות נגד הנתיבות: מתרוה"ד ס"ס קכ"ו שמי שאכל ב"ז בתמוז בשוגג צריך כפרה. ובשו"ע או"ח ס"ס של"ד שהמכבה דליקה בשבת בשוגג צריך להתענות (מיהו מלאכה שאצל"ג חמורה יותר מאיסור דרבנן).

י] ובירושלמי סוטה פ"ד ה"ג ר' מנא התיר מינקת חבירו והתענה על כך (ועיי"ש שדחה משום

ו. ראייה לחיוב הפרשה מאיסור במתעסק בטלטול בכרמלית

ולענ"ד יש להביא ראייה לענין אפרושי מאיסורא במתעסק בטלטול בכרמלית בשבת ממנחות (ל"ז ע"ב).

"רבינא הוה קאזיל אבתריה דמר בר רב אשי בשבתא דדיגלא. איפסק קרנא דחזוטיה ולא אמר ליה ולא מידי. כד מטא לביתיה א"ל: מהתם איפסיק, א"ל: אם אמרת לי מהתם שדייתיה. והאמר מר: גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה? תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור". (י"כגן טלטול אבנים איסור דרבנן ואבנים מקורולות מותר להכניס לבית הכסא משום כבוד הבריות, אבל לשאת משא דכתיב בהדיא לא דחי כבוד הבריות" - רש"י).

מר בר רב אשי לא הרגיש שציציתו נקרעה, וא"כ היה מתעסק, ובכל זאת הקפיד על רבינא שלא גילה לו על כך עוד בהיותו ברה"ר, שאם היה יודע על כך היה משליכה מעליו ברה"ר. ורבינא שנמנע מלהעיר לו, עשה זאת משום כבוד הבריות, אך מצד מתעסק לא היה נמנע מלהעיר לו. ולכאורה מכאן מוכח כהגרעק"א שהרואה את חבירו עובר עבירה במתעסק חייב למונעו ולא כהמקור חיים שמתעסק אינו עבירה כלל ופטור מלמונעו?

ובלישנא בתרא שם במנחות ל"ח א':

"ואיכא דאמרי, מהתם אמר ליה (רבינא למר בר ר"א שנפסק לו חוט הציצית), וא"ל: מאי דעתיך למשדייה? והאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה? והא תרגומה רב בר שבא קמיה דר"כ בלאו דלא תסור? הכא נמי כרמלית דרבנן היא".

מלשון זו עולה שרק בגלל שכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן סבר מר בר ר"א שאינו צריך לפשוט את בגדו ברה"ר, אך מתעסק לא נזכר כלל בסוגיה. רבינא שהעיר למר בר ר"א עשה

(תשובתו אלי נדפסה בספרו עמוד הימיני סי' ל"ז) ותורף דבריו הוא שחובת ההפרשה מאיסור דרבנן בשוגג (וע"ש שיתכן שהוא קרוב לאונס) היא ממידת חסידות, שהרי אמרו בקידושין (ל"ט ב') 'ישב ולא עבר עבירה מקבל שכר כעושה מצוה'. וא"כ י"ל שבמקום שיש הכשלה לאחרים שיעברו במידת אין מצוה להפריש את האנוסים הסומכים על כך שהעירוב נבדק ונמצא תקין.

ונ"ל להוסיף על דבריו, שסתמא דמילתא אדם השומר מצוות כהלכה אינו רוצה לעבור אפילו על איסור דרבנן בשוגג. ואם היינו שואלים אותו אם ירצה שנגלה את אוזנו שהוא עומד להיכשל באיסור היה בודאי מעוניין שנעשה כן. א"כ זכות לאדם שרוצה להתנהג כהלכה שנמחה בידו, אע"ג שמצד מעשה העבירה אינו עובר בשוגג, אך בכל זאת יש מצוה להפרישו בגלל שהוא בעצם מעוניין בכך. וא"כ יש כאן גמילות חסד למעוניינים בכך. ולפי"ז כשזכות זו יש בה גם חובה לאחרים אולי אינה זכות כל כך וגם הם ימחלו על זכות זו.

ועוד כתב שם בשם חתנו הרב עמנואל קוסבסקי שליט"א שהסומך על העירוב סבור שזוהי רשות היחיד ואינו יודע שהעירוב נקרע ושהוא מטלטל בכרמלית. והר"ז מתעסק, שהוא סבור שהוא חותך את התלוש ונמצא מחובר, והדבר תלוי במחלוקת הגרעק"א (סי' ח') והמק"ח (סי' ת"א), ולדעת המק"ח מתעסק אינו עובר עבירה ואין צורך להפרישו מאיסור. ומכיון שהמדובר באיסור דרבנן ספיקא דרבנן לקולא.

ואח"כ מצאתי שמובא בשם הספר מחשבות בעצה סי' ט"ז שהסתפק אם לפרסם או לא. ובספר שמירת שבת כהלכתה ס"פ י"ז הביא בשם הגרשז"א שהורה שמוטב לא לפרסם על קריעת העירוב מהטעם הנ"ל, משום שהוא מתעסק, כי הוא סבור שזו רה"י.

היוצא בציצית קרועה בשבת נחשב למתעסק שעובר עבירה וצריך להפרישו ולא דמי להיתה לו אבן מונחת בחיקו ושכחה. אך חילוקו דק כחוט השערה. שהרי גם כשעומד עם האבן והיא נופלת מאליה עשה מעשה, ומאי שנא מעשה של הליכה ממעשה של קימה? ועוד, התוס' בשבת (י"א א' ד"ה שמא) הקשו מהגמ' בב"ק (כ"ו ב') מהיתה לו אבן מונחת בתוך חיקו ושכחה על החייט היוצא במחטו, ותירצו שהחייט שכח שהיום שבת, אך לא שכח שיש לו מחט בבגדו ולכן אינו מתעסק. וא"כ חילוקו אינו מוכרח. וא"כ הדרא קושיה לדוכתא מדוע היה צריך רבינא להפריש את מר בר ר"א מלבישת בגד שבו ציצית קרועה בשבת?

וסברתי לומר אולי בדוחק, שמכיון שנאמר במצות ציצית "למען תזכרו" - המצוה היא לזכור כל היום שיש לו ציצית בבגדו. וא"כ אין כאן מתעסק כלל, כי עצם השכחה היא ג"כ מעין עבירה, כביכול. ודוחק. (עי' שבת י"ב א' שיוצא אדם בתפילין בע"ש עם חשיכה משום שחייב אדם

למשמש בתפילין כל שעה ושעה. ועי' לעיל סי' ל"ו.)

ובשור"ת שאג"א (סי' נ"ה) פירש את דברי מר בר ר"א בלישנא קמא **בניחותא**, דהיינו שהוא אמר לרבינא שאם היה מעיר לו עוד ברה"ר הוא היה צריך לפשוט את בגדו כבר ברה"ר, אך לא התכוון להתלונן על כך שלא העיר לו ברה"ר. וא"כ טוב עשה רבינא שלא העיר לו ברה"ר כי מתעסק אינו עובר עבירה כלל, אך לל"ב שהעיר לו נמצא שאפילו מתעסק שאינו מלאכת מחשבת כלל בשבת ובאיסור דרבנן נחשב לעובר עבירה וצריך להפרישו.

ויתכן שבזה נחלקו שתי הלשונות, אם היה צריך להפרישו מאיסור כשהוא מתעסק או לא. לל"ק, לפי פירושו של השאג"א, לא היה צריך להפרישו, ולל"ב היה צריך להפרישו, ואע"פ שהמדובר באיסור דרבנן ובמקום שאין מלאכת מחשבת. והגרעק"א שחילק בין מתעסק רגיל למתעסק בשבת כשאינו עושה מלאכת מחשבת, סבור כל"ק. אך לל"ב אה"נ גם מתעסק שאין

זאת למרות שמר בר ר"א היה מתעסק, ומר בר ר"א שסבר שאינו צריך לפשוט את בגדו סובר כן רק משום שכבוד הבריות דוחה איסור כרמלית אך לא משום מתעסק, אע"פ שהמדובר באיסור דרבנן, ומבואר איפוא שגם מתעסק כזה שלא ידע כלל שעושה מעשה עבירה, ובעבירה דרבנן, עובר עבירה ויש צורך להפרישו, ורק משום כבוד הבריות פטור מלפשוט את בגדו. אך רבינא הפריש את מר בר ר"א מטלטול בכרמלית בשבת למרות שמר בר ר"א היה מתעסק בדרבנן. ונמצא שלשתי הלשונות מתעסק נחשב לעובר עבירה.

וגם על הגרעק"א יש להקשות מסוגיא זו. שאף כי לדעתו הרואה את חבריו מתעסק חייב להפרישו, שגם מתעסק נחשב כעובר עבירה, אולם זהו רק במתעסק של כל התורה כולה. אך מתעסק במלאכה בשבת, שאין בה כוונה כלל, עד כדי כך שאינה מלאכת מחשבת, גם הוא מודה שאין במתעסק כזה עבירה ופטור מלהפרישו. ועיי"ש בשור"ת (סי' ח') שרק הרואה את עבדו קוצר תבואה ממחובר וסבור שהיא תלושה ורבו יודע שהיא מחוברת, חייב להפרישו, אך מי שהיתה אבן מונחת לו בחיקו ושכחה והיא עומדת ליפול ממנו מרה"ר לרה"ר הרואה אינו חייב להפרישו כי אין כאן מלאכת מחשבת כלל, ולכן מתעסק כזה אינו נחשב לעושה מלאכה. ולפי"ז קשה מהסוגיא במנחות שהבאנו, מדוע היה צריך להפריש את מר בר רב אשי, הרי לא ידע כלל שהציצית נקרעה, והדבר דומה ממש לאבן שהיתה מונחת לו בחיקו ושכחה שאינו נחשב לעושה מלאכה כלל ועיקר, ואין צורך להפרישו?

ועיי' שור"ת עונג יו"ט (סי' כ') שחילק בין היתה לו אבן ושכחה שלא עשה מעשה כלל אלא האבן נופלת מאליה, ששם אינו נחשב לעושה מלאכה, לבין חייט ששכח את מחטו תחוה בבגדו ויצא בה בשבת שנחשב לעושה מעשה, ואע"פ שהוא מתעסק, פטור רק מקרבן, אך עובר עבירה וצריך להמנע ממנה. ולדבריו גם

מסקנה

נהגו להכריז על עירוב קרוע כדי לזכות את הציבור בשמירת שבת כהלכה. אך במקום שחלק מהציבור עלול לעבור במזיד מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, ולכן עדיף שלא להכריז על עירוב קרוע בשבת, במקום שבו יש כאלו שעלולים לעבור במזיד.

בו מלאכת מחשבת ואפילו בדרבנן חייב להפרישו. וא"כ אפשר לסמוך על הכרעתו של הגרעק"א ולהימנע מלהכריז על קריעת העירוב. ובלאו הכי י"ל שנחלקו הפוסקים בכללי ההלכה כאילו לשון לנקוט. י"א כלישנא קמא וי"א כלישנא בתרא וי"א שבדרבנן אזלינן לקולא (עיין אנצ' תל' כרך ט' ערך הלכה עמ' ש"ל). וא"כ יש מקום לסמוך על כך ולהקל בדרבנן, מה גם ששב ואל תעשה עדיף וכמבואר בר"ה כ"ח ב'.

סימן נה**עירובי חצרות במחנה צבא**

שולחן אביהם וישנים בבתיהם צריכין עירוב לכל או"א". ובגמ': "במקבלי פרס שנו", ופירש"י: "הוצאה מבית אביהם ואין אוכלין על שולחנו ממש". ובסיפא באותה משנה: "אבל אם היה עירוב בא אצלן או שאין עמחן דיוורין בחצר אינן צריכין לערב". והנה מחנה צבאי דומה לאחין שאין עמהן דיוורין אחרים שמקבלין פרס מאביהן ולכן אין צריכין לערב.

ובחי' הריטב"א במשנה הנ"ל דייק מל' רש"י שישנים בבתיהם שיש להם באותה חצר עצמה, ומשמע דבהא הוא דאהני להו מה שמקבלין פרס מאביהם שאם אין עמהן דיוורין אחרים בחצר שאינם צריכים לערב. ונראה מדבריו ז"ל שאם הם דרין בחצר אחרת, אע"פ שבחצר אחת הם דרים, וישנים כ"א בביתו לא אהני להו פרס מאביהם וחייבים לערב. והקשה הריטב"א על דעה זו מדף ע"ג ע"א דרב בי ר' חייא אמר: "אין אנו צריכים לערב שהרי אנו סומכין על שולחנו של ר' חייא". ומשמע שאפילו אינם דרים בחצר של ר' חייא כיון שמקבלין פרס מר' חייא הוו להו

ראשי פרקים**תיאור הבעיה**

- א. סמוכים על שולחן אביהם בגדודי צבא
 - ב. פטור כולל למחנה צבאי מעירובי חצרות
 - ג. פטור מעירוב בגלל טירדה
- מסקנה

תיאור הבעיה*

המחנה המדובר שימש כמקום ריכוז לחטיבה. בשבת פרשת תולדות התפרסו הגדודים בקרבת הגבול. לשבת פרשת ויצא הוחזרו הגדודים לבסיס שם שוכנו באהלים ובמבנים זמניים אחרים (סככות וכדו') בכוננות, כשכל גדוד מושך את האספקה שלו ממרכז אספקה הנמצא מחוץ לבסיס. המחנה מוקף גדר רשת צפופה, אמנם יש בה פרצות, אך כל פרצה אין בה עשר אמות והעומד מרובה על הפרוץ. האם יש צורך לערב עירוב חצרות משותף לכל המחנה, או לא?

א. סמוכים על שולחן אביהם בגדודי צבא

משנה עירובין ע"ב ב': "האחין שהיו אוכלין על

* כסלו תשל"ה

אם נאמר שמכיון שזוהי ישות מופשטת אין לה גדר מקום, ג"כ אין לומר עליה שהיא נמצאת במקום אחר.

וא"כ הספק בדעת רש"י הוא, האם צריך שהאב ימצא כאן באותה חצר, או שלא ימצא בחצר אחרת. שאם נאמר שצריך שימצא בפועל באותה חצר, יתכן לומר שהמדינה אינה נמצאת בפועל במחנה. אך אם נאמר שלא תימצא בחצר אחרת הרי א"א לומר שהמדינה נמצאת במקום אחר, אין לה מקום אחר כלל.

וא"כ יש כאן ס"ס לקולא, ספק כהריטב"א ספק כרש"י, ואת"ל כרש"י ספק אם צריך שהאב יהיה כאן או שלא יהיה במק"א.

ודעת מו"ר הגר"ש ישראלי היא שאין המזון של כל גודו רכושו הפרטי ואם תשאר שארית הרי זה של צה"ל, נחשב הדבר כאילו כולם סמוכים על שולחן אחד. וא"כ גם רש"י יודה בנ"ד שמכיון שצריך להחזיר את העודפים לצבא הר"ז כאילו האב נמצא פה.

ב. פטור כולל למחנה צבאי מעירובי חצרות

וצ"ע האם מחנה צבאי פטור בכלל מעירוב. במס' עירובין י"ז א' שנינו במשנה: "ארבעה דברים פטרו במחנה... ומלערב". ופירש"י: "עירובי חצירות אם הקיפו אלו ואלו ומחיצה מפסקת ביניהם ויש שם פתח אין צריכים לערב".

ובגמ' שם: "ת"ר (תוספתא פ"ב) מחנה היוצאת למלחמת הרשות מותרין בגזל עצים". ומסתבר שה"ה לענין עירוב, גם מחנה היוצא למלחמת הרשות פטור מעירוב, והרמב"ם סתם וכתב (הל' מלכים פ"ו ה"ג):

"ארבעה דברים פטרו במחנה... וכן פטורין מלערב עירובי חצירות אלא מטלטלין מאהל לאהל... והוא שיקיפו כל המחנה מחיצה גבוהה עשרה טפחים. וכשם שפטורין בהליכתן כך פטורין בחזרתן".

ובהלכות עירובין פ"א ה"ג הריחב יותר וכתב: "וכן יושבי אהלים או סוכות או מחנה שהקיפוהו

כיחידים שאינם צריכים לערב, כי שולחן ר' חייא מחברן לענין זה כאילו אוכלין על שולחנו ממש. וסיים שהדבר צריך תלמוד.

וא"כ מחנה צבאי כגון זה, שבו כל גודו אוכל בנפרד, ומושך את אספקתו ממרכז אספקה שמחוץ לבסיס, תלוי במחלוקת רש"י והריטב"א. לשיטת רש"י, שהאב ובניו צריכים להמצא במקום אחד, במחנה צבאי כגון הנ"ל אף שכולם מושכים את אספקתם ממקור אחד, סו"ס מקור האספקה נמצא מחוץ למחנה ואין מה שיצרפם וצריכים עירוב, אך לריטב"א כיון שכולם סמוכים על שולחן אחד, אע"פ שהמקור המספק נמצא מחוץ לחצר זו אינן צריכין לערב. מיהו נראה שאפילו רש"י יודה בנ"ד שאינם צריכים לערב. בשלמא האב, שהוא בעל המזון, אם אינו דר עמהם בחצר אין מה שיצרפם. לא כן האספקה בצה"ל, אין כאן "אב" מוחשי, צה"ל אינו אדם, אלא מושג מופשט הכולל את החיילים בכל אתר ואתר, ואין כאן "אב" הנמצא במקום אחר, אלא הוא נמצא כביכול איתם כאן. וכיון שהחיילים כאן כאילו גם האב כאן.

ונראה שהדבר תלוי במה שהסתפקנו במק"א (עי' באהלה של תורה ח"א ס' ג' ושם בסי' כ' אות ו' עמ' 162) בגדרו של ציבור אם הוא מהות מיוחדת, השונה מהפרטים שמהם הוא מורכב, או שמא הציבור אינו אלא צירוף של פרטים ואין בכלל אלא מה שבפרט. והסקנו שם שסתם ציבור דינו כשותפין, חוץ מציבור כלל ישראל שיש לו מהות בפנ"ע. וא"כ מזון זה שמסופק ע"י חיל האספקה בצה"ל הוא רכוש המדינה, והשאלה היא, האם הבעלים, דהיינו המדינה, היא מושג בפנ"ע ואינה מצויה כאן בפועל, או מכיון שהמזון נועד לשימושם של החיילים, וחיילים אלו שלהם מגיע מזון זה ונמצאים כאן, הם הם בעליו.

ונראה שאפילו אם נאמר שהמדינה היא בעלות ממונית נפרדת א"א לומר שאינה נמצאת כאן, היא נמצאת לא רק במחנה זה אלא בכל מקום במדינה, וגם מחנה זה בכלל. ואפילו

(ועיי"ש בבי' הגר"א בסי' קנ"ח שהביא את דעת הרמב"ן והרשב"א שמחנה פטור מנט"י ועירוב גם כשאינו יוצא למלחמה. ובשלמא לענין עירוב יש לפוטרו משום שאין לדירתם דין דירת קבע, אך מדוע יפטרו מנט"י? ואם תאמר מפני המחסור במים בדרך ויש חשש סכנה, א"כ מדוע דווקא מחנה, אפילו יחיד יפטר? ונלענ"ד לומר שיש להם מים במשורה, ולכן יחיד חייב בנט"י, אך מחנה שהוא לפחות עשרה אנשים, יש לחוש שמא אחד מהם יסתכן. ועיי"ן חי' הרשב"א לשבת מ"ב א' בשם הגאונים שבציבור יש חשש גדול יותר לסכנה מאשר ליחיד).

ועיי"ן משנ"ב (סי' שס"ו בבה"ל) שמחנה הוא מקום שהחייילים שוכנים בו באהלים, לאג"ר בלעז ולא במבנים קבועים (ועיי"ן במשנ"ב שם המדובר הוא במחנה קבע, שנמצאים בו כל הקיץ אלא שהמבנים ארעיים. ועיי"ן פסקים וכתבים למרן הגר"א הרצוג א"ח סי' ע"ג). וא"כ נלענ"ד שיש לבסיס האמור דין מחנה, כיון שרוב חיילי החטיבה נמצאים בו במבנים ארעיים, כגון אוהלים. ואפילו אלו הלנים בסככות, לאו דרך קבע הוא, דסככות אלו אין בהן ד' מחיצות ודינן כדן אכסדרה ולא בית מיקרי. ובסיס זה אינו מקום קבע לחייילים, אלא לטנקים ולצורך הכוננות כונסה כל החטיבה לתוכו, וא"כ נלענ"ד דשם מחנה עליו, ומכיון שלשם כוננות מלחמה נמצאים פה כל פטורי מחנה חל עליו.

ג. פטור מעירוב בגלל טירדה

הרמב"ם פ"ו מהל' ברכות ה"ג כתב: "ובמחנה פטורין מנט"י בתחילה מפני שהן טרודין במלחמה".

אך בהל' מלכים פ"ו ה"ג כתב: "וכשם שפטורין מכל אלו בהליכתן כך פטורין בחזרתן", ומקורו בירושלמי כאן. מבואר שאין הדבר תלוי בטרדת המלחמה דוקא. מיהו י"ל דרק בחזרתן הקלו שלא תהא מכשילן לעתיד לבוא, אולם רק במקום שאילו היו בהליכתן היו

מחיצה אין מטלטלין... אבל שיירה שהקיפה מחיצה אין צדיכין לערב אלא מוציאין מאהל לאהל בלא עירוב לפי שהן כולן מעורבין ואין אותן אהלים קבועים להם".

ודבריו בהל' עירובין צ"ע, כי משמע מהם שאין זה פטור מיוחד למחנה צבא אלא לכל שיירה, וא"כ מדוע המשנה כללה פטור עירוב יחד עם עצים, נט"י ודמאי? הרי בעירוב הטעם משום שאין אהליהם קבועים וטעם זה אינו שייך כלל לנט"י ולדמאי? והרמב"ם עצמו בהל' מלכים כתב שפטור זה הוא מיוחד למחנה צבא.

והמ"מ (הל' עירובין פ"א ה"ג) כתב ששני דינים נפרדים הם דין יוצאין למלחמה, המבואר במשנה, שבו אין הבדל בין חונים לזמן קצר לבין חונים זמן ממושך, בכל אופן הם פטורים מעירוב. ודין אחר - שיירה - המבואר בירושלמי, שבו יש הבדל בין מחנה, החונה זמן קבוע, לבין שיירה שהולכת לדרכה ונאלצה לחנות רק בגלל השבת. ושיירה בלבד פטורה מעירוב, כי אין לאהלים שבה דין קבע.

אולם הגר"א (סי' שס"ו ס"ק ו') גורס בירושלמי כמו בתוספתא שהגירסא שם בסוכה שונה מזו של הרמב"ם, בשיירה חייבין בעירוב, ובמחנה פטורים מעירוב. לכאורה, שיירה ומחנה שווים בכך שהם דרים באהלים זמניים, ואעפ"כ חייבים בעירוב, ומחנה פטור משום שהוא יוצא למלחמה. וכן משמע מביאורו לשו"ע (סי' קנ"ח ס"ק כ' [ס"ח]) שמחנה הוא היוצא למלחמה ושיירה היא הולכי דרכים אזרחיים, עיי"ש שכ' שם "ומ"מ דברי הרב יונתן עיקר, שמחנה הוא היוצא למלחמה".

נמצא איפוא שבין לנוסחת הירושלמי ובין לנוסחת התוספתא כו"ע ל"פ שמחנה היוצא למלחמה פטור מעירוב. ולדעת הרמב"ם הפטור הוא בין בהליכתם בין בחזרתם. ובגמ' מבואר שאפילו במלחמת רשות פטורים. וא"כ בנ"ד יש לפוטרו מעירוב, אע"פ שהגדודים חזרו לבסיסם, אולם הם נמצאים בכוננות ודין לוחמים יש להם לענין זה.

והשתא א"ש מדוע רק בנט"י כתב הרמב"ם משום שטרודין במלחמה ולא ביתר הדברים, כי בנטילת ידים הפטור הוא רק בגלל הטיודא במלחמה, בעוד שפטור העירוב הוא פטור מוחלט, גם כאשר אינם טרודים. אך אין הדבר מוכרח, אפ"ל שהרמב"ם הסתפק בהסבר שנתן בנטילת ידים וה"ה ליתר הדברים. וגם בנט"י יתכן לומר שהרמב"ם לא פסק כירושלמי, אלא סובר שהפטור מנט"י הוא כללי בכל מצב, גם כאשר אינם טרודים.

(אך הרמב"ם בפה"מ כתב: "לפי שהקילו להם מפני שהם עסוקים בכיבוש ארץ אויב" - הערת י"א. תשובת הרב: אמנם סיבת הפטור הוא הצורך להילחם, אולם גדר הפטור הוא משום שאינם דרים בדירת קבע, ואע"פ שבמקו"א חייבו דירה כזו בעירוב, במחנה פטור, שבגלל הצורך להילחם הגדירו דירה זאת כדירת עראי. אך הוכחה לדברי אין, ומסתיומת דברי הרמב"ם בהל' מלכים אין להסיק דבר למעשה.)
(ועיי' לעיל סי' י"ד.)

מסקנה:

הדעת נוטה לפטור חיילים אלו מעירוב בגלל הסיבות דלהלן:

- א. כולם מושכים את מזונם ממקור אחד.
- ב. מחנה פטור מעירוב לדעת הרמב"ם, גם כאשר אינו טרוד במלחמה.
- ג. הפטור הוא כנראה פטור בעצם.

עם זאת, מכיון שעירוב הוא טירדא קלה, יש להניח עירוב בלי ברכה.

טרודין במלחמה. אך כל שבהליכתן לא היו טרודין היו חייבים בדברים אלו, וכש"כ בחזרתן. וא"כ בנ"ד אע"פ שנמצאים בכוננות, אך אינם טרודים בדבר עד כדי כך שלא יכולים לערב, למה יפטרו מלערב?

ומקור דברי הרמב"ם הוא כנראה מה שאמרו בירושלמי כאן: "עד כדון בשאינן סמוכין למעיין ואפילו סמוכין למעיין", שהרמב"ם מפרש דאפילו סמוכין למעיין כל שיש סכנה בדבר פטורין, ואפילו רחוקין מן המעיין, כל שאין סכנה חייבין. (מיהו אפשר לומר שהבבלי חולק על הירושלמי, והרמב"ם פוסק כבבלי, עיין משפט המלוכה להגרי"ג גרשוני.)

וא"כ ה"ה בעירוב כל שאין טרודין חייבין בעירוב, וצ"ע.

ולענ"ד יש מקום לחלק בין נט"י לעירובין, בנט"י בעצם הוא חייב, מכיון שאוכל לחם בשיעור של אכילת קבע, אלא במקרה מכיון שעכשיו הוא נמצא במחנה פטור, ולכן כל שיכול ליטול מבלי להסתכן חייב ליטול ולברך. משא"כ עירוב, שכמו שפטור בית שער ואכסדרה כך פטור מחנה, דאין זו דירה כלל לענין עירוב (דאפילו שיירה פסק הרמב"ם שפטורה מעירוב, עיין לעיל פ"ב, וא"כ חכמים השוו דין מחנה היוצא למלחמה והחונה כמה ימים לשיירה החונה רק יום אחד בלבד), ולא שייך כלל להחמיר ולערב ולברך (עיין שנות אליהו על משניות ברכות פ"ק בענין ר' טרפון שכאשר הוא פטור בעצם אינו רשאי להחמיר, ולכן לבית הלל אסור להטות בק"ש של ערבית, אך מאידך גם לבית הלל מן הראוי לחזור ולברך ברכת המזון במקום שאוכל עיי"ש).

סימן נו

שליח לבדיקת חמץ

ראשי פרקים

שאלה

א. האם שליח מברך על בדיקת חמץ

ב. ברכת הקידושין ע"י שליח

ג. שליח לבדיקה וביעור

מסקנה

שאלה*

אשה אלמנה ונכה שאינה יכולה לבדוק חמץ בעצמה מינתה שליח לבדיקת חמץ בביתה, מי צריך לברך על הבדיקה?

א. האם שליח מברך על בדיקת חמץ

כתב המג"א (ס' תל"ב ס"ק ו):

"משמע שאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחד לבדוק, אותו אחד מברך. וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק? ולא דמי למ"ש ס' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך, דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו, אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה מוטלת עליו? וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה, שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחד מל אותו אחד מברך".

וכתב הדגמ"ר ש"ממצות מילה אין ראיה ששם אם אין האב מל חייבים ב"ד למימהליה ולכן כל אחד יכול לברך".

וכמ"כ י"ל שאין ראיה ממזוזה ומעקה (רמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ג) כי בכל אלו יתכן לומר שהשליח יכול לקיים מצוות אלו גם ללא דעת בעה"ב, משא"כ ביטול חמץ.

ונראה שהמחלוקת בין המג"א והדגמ"ר היא מחלוקת הש"ך והתבר"ש אם יש שליחות

במילה. לפי הש"ך (ח"מ סי' שפ"ב) אין שליחות במילה, שאם האב לא מל כל ישראל חייבים למולו ואין כאן שליחות, ולפי התבר"ש יש שליחות במילה. ועיין קצוה"ח סי' שפ"ב שהאריך ותלה בזה מחלוקת קדומה יותר בין האר"ז והד"מ יעו"ש"ה.

עוד העיר הדגמ"ר על המג"א והביא ראיה מתורם בשליחות בעה"ב שהשליח מברך, דאל"כ היה אסור למנות לכתחילה שליח לתרום כשם שאילים וערום לא יתרמו לכתחילה כי אינם יכולים לברך, ה"ה בשליח, אלא ע"כ אין כאן הפסד ברכה כי השליח מברך. ולענ"ד אין ראיה מתרומה. שהנה הר"ן בפסחים ז' ע"ב הקשה על דברי הגמרא שם שכל מצוה המתקיימת ע"י שליח מברכים עליה ב"על", והרי בהפרשת תרומות ומעשרות מברכין "להפריש" ולא "על הפרשת" אע"פ שמצוה זו ניתנת לקיום ע"י שליח? ותרץ הר"ן שמכיון שצריך דעת בעלים הרי זה כאילו המשלח הפריש בעצמו ולכן מברכין "להפריש". וקשה, שהרי אם אדם תורם מפירותיו על של חבירו אין צריך דעת בעלים, מדוע כתב הר"ן שכל שליח צריך דעת בעלים? אלא ע"כ כונת הר"ן לומר ששונה תרו"מ מכל מצוה אחרת, שמכיון שהשליח יכול להפריש מפירותיו על של בעה"ב ואז הוא בעל המצוה (עי' נדרים ל"ו ב') ויכול לברך "להפריש", לכן גם כשבעה"ב נותן לו רשות להפריש משלו הר"ז כאילו נותן לו את פירותיו להפריש משל השליח על בעה"ב ולכן כשהשליח מפריש מברך "להפריש" כי המצוה הזאת מתקיימת תמיד ע"י בעליה. כשבעה"ב מפריש בעצמו, הוא הבעלים, וכשהשליח מפריש, בין משלו בין משל בעה"ב, הוא הבעלים. לכן מברך תמיד

(עיין הגהות הרמ"ך ברמב"ם החדש, הוצאת פרנקל) ולמה לא נקט הטעם שזוהי ברכת השבח? ובכלל, התלות בין פילגש למצות נישואין אינו מוכרח, ואדרבה יש גם מקום לומר להיפך. לשיטת הרמב"ם שפילגש אסורה ואינו יכול לקיים פריה ורביה אלא ע"י נישואין, נישואין לכשעצמם אינם מצוה אלא הכשר מצוה לצורך פריה ורביה. משא"כ לשיטת הראב"ד שפילגש מותרת, אין צורך בנישואין לצורך קיום מצוה פריה ורביה, וע"כ נישואין אינם הכשר מצוה, אלא מצוה בפנ"ע, שלא טוב היות האדם לבדו. (ומכאן שגם לדעת הראב"ד, אע"פ שבפנויה אינו עובר על איסור זנות, כשאינו נושאה כדת משה וישראל מבטל מצות עשה מהתורה בידים, כנלענ"ד).

אמנם הרא"ש בפ"ק דכתובות (סי' י"ב) כתב במפורש שברכת האירוסין היא ברכת השבח (ועיי"ש בקרבן נתנאל אות ח' האם לדעתו פילגש מותרת או אסורה), אך בדעת הראב"ד אין הכרח לומר דסבר כהרא"ש.

ויתכן שגם הראב"ד וגם הרמב"ם סוברים שברכת האירוסין היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, משום שהיא הכשר מצוה לדעת הרמב"ם, וחשש שהאשה תחזור בה, לדעת הראב"ד. ומהמג"א מוכח שסובר בדעת הרמב"ם שברכת האירוסין היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות ולכן שליח יכול לברך, שאל"כ כיצד סובר המג"א שהמשלח מברך כשמהרמב"ם מוכח שהשליח מברך? אלא ע"כ לדעתו ברכת האירוסין שונה מברכת המצוות.

אח"כ מצאתי במגן האלף שהקשה מברכת האירוסין שהשליח מברך, ותרץ ששם הברכה היא ברכת השבח על איסור העריות ולא על הקידושין ולכן השליח מברך ובש"כ.

ובזה יובהר לנו המנהג שהרב מסדר הקידושין הוא המברך ולא החתן. אם כי יש עדות (כגון יוצאי גרבה וקוצ'ין) שהחתן מברך, אך ברובן הרב מברך. אמנם אפ"ל שכונתו להוציא את החתן ודינו כקידוש, שאע"פ שיצא מוציא מדין ערבות, אך בכ"ז היה עדיף שהחתן יברך בעצמו

"להפריש". ובזאת דומה מצוה זו למילה לדעת הדגמ"ר שכשהאב לא מל חייבים אחרים למול והמצוה היא של המוהל, ה"ה בתרומות ומעשרות כמש"כ, שתמיד המפריש - המצוה היא שלו ולכן מברך "להפריש". ואין מכאן ראיה לבודק חמץ שהמצוה אינה שלו ואינו ראוי שיברך.

ב. ברכת הקידושין ע"י שליח

אולם יש להביא ראיה שהשליח מברך גם כשהמצוה אינה שלו, ממש"כ הרמב"ם בהל' אישות פ"ג ה"ג שהשליח מברך על הקידושין. א"כ מוכח מדבריו ששליח לקיום מצוה השליח מברך ומאי שנא ביעור חמץ?

אמנם לדעת הראב"ד שם י"ל דקידושין שאני שהברכה היא ברכת השבח, כי הראב"ד משיג על הרמב"ם שם וסובר שברכת האירוסין היא אחרי הקידושין מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים, שהאשה יכולה לחזור בה. וראיתי להגרצ"פ פרנק בקונט' מילי דברכות (בסוף שו"ת הר צבי הא"ח) שכתב שהרמב"ם והראב"ד לשיטתם. לד' הרמב"ם שם בתחילת פ"א שפילגש אסורה מהתורה ונמצא שאירוסין היא מצוה מהתורה, שהרי אסור לאדם לפרות ולרבות אלא ע"י קידושין כדת משה וישראל ולכן אירוסין היא מצוה מן התורה ומברכין עליה ככל מצוה. אך הראב"ד שם סובר שפילגש מותרת מן התורה ואדם יכול לקיים פריה ורביה גם ע"י פנויה, וא"כ קידושין לכשעצמם אינם מצוה ולכן היא ברכת השבח. וא"כ לדעת הראב"ד יש לחלק בין קידושין לבין בדיקת חמץ, שבדיקת חמץ היא ברכת המצוות ורק מי שמצווה במצוה יכול לברך, והוא בעה"ב ולא שלוחו.

אך באמת פירושו של הגרצ"פ בדעת הראב"ד דחוק מאוד, שא"כ מדוע הראב"ד עצמו לא כתב טעם זה לדבריו, אלא טעם אחר, בגלל שהאשה עלולה לחזור בה? וגם הדוגמא שהביא הראב"ד ממילה שהמוהל יכול לחזור בו

עושה וגם את השרפה לא בהכרח הוא עושה, הוא רק בודק. א"כ כיצד יברך השליח?

והרמב"ם כתב בפ"א מהל' ברכות ה"ו: "וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק".

ומבואר בדבריו שהשליח מברך, אלא שלדעתו השליח גם מבטל את החמץ. וזה כדעת בעל העיטור, שהרב המגיד משנה כתב בשמו בפ"ב מהל' חו"מ ששליח יכול לבטל חמץ. וא"כ י"ל דהא בהא תליא. מכיון שהשליח מבטל את החמץ הוא גם מברך "על ביעור חמץ". אך לדידן, שהשליח אינו מבטל את החמץ, אלא בעה"ב, אין מן הראוי שהשליח יברך, אלא בעה"ב יברך.

אולם א"א לומר שבעה"ב יברך, שהרי הוא רק מבטל בליבו, ועל ביטול בלב לא תיקנו ברכה, כמבואר בפוסקים, אלא רק על מעשה, ולכן תקנו את הברכה על הבדיקה ולא על הביטול. נמצא שאין מי שיברך כאן, לא השליח ולא בעה"ב, ולכן מסתבר יותר לומר שהשליח יברך, כדעת הרמב"ם. (ואפשר לומר בדעת הרמב"ם, בדוחק, שהנימוק שכתב "שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור" מתייחס רק לבדוק בעצמו. אך בודק ע"י שליח מברך בע"ל" מטעם אחר שהשליח אינו מחוייב במצוה בעצמו ולכן אינו מברך לעשות, אלא על העשיה וכמו שכתב שם לעיל בהל' י"א).

והנה ענין זה האם הברכה היא על הבדיקה או על הביטול תלוי במנהג המובא ברמ"א סו"ס תל"ב להניח פתיחי חמץ במקום שימצאם הבדוק, כדי שלא תהא ברכה לבטלה, משמע שלדעה זו (דעת מהר"י ברין) הברכה היא על הבדיקה ולא על הביטול. וגם האומרים שאין צורך להניח פתיחים סוברים שאמנם הברכה על הבדיקה אולם אין צורך שימצאו חמץ, העיקר הוא שיבדוק. ה"ט"ז חולק וסובר שהברכה היא על הביעור למחרת ולא על הביטול ולא על

ולא מצינו שחתן יעשה זאת. אלא ע"כ זוהי ברכת השבח ולא ברכת המצוות. והדבר מדויק בלשון הרמב"ם שם שנאמר "כל המקדש אשה מברך בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו". ויש כאן אריכות דברים וכפילות, שכן היה צריך לומר: "המקדש את האשה מברך בין הוא עצמו בין שליחו". אלא כונתו לומר שגם המקדש בעצמו יכול לברך ע"י שליח, כי הברכה אינה חובה עליו דוקא, אלא ברכת השבח היא ואפשר לברכה גם לכתחילה ע"י אחרים. אלא שלדעתו היא חייבת להיות עובר לעשייתן ככל מצוה, שהרי על מצוה נתקנה ודינה לענין זה ככל ברכת המצוות, אע"פ שבעצם היא ברכת השבח. וא"כ א"א ללמוד ממנה על ברכת המצוות, כגון על בדיקת חמץ.

ג. שליח לבדיקה וביעור

והנה כבר הקשו רבים על ברכה זו, הנאמרת לפני הבדיקה ונוסחה הוא: "על ביעור חמץ", הרי את החמץ אינו מבער עתה אלא למחרת בסוף השעה החמישית? וכתב הרא"ש (בסי' י'): "ומן הראוי שיברך קודם בדיקה: 'על בדיקת חמץ' ותקנו לומר 'על ביעור חמץ' לפי שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל והיינו ביעור חמץ לחמץ שאינו ידוע לו ואוכל ממנו עד שעה ה' ואז מבער מן הבית, ועל עסק זה נגררה הברכה של בדיקה שהיא תחילת ביעור". (וצ"ע בדעתו האם הברכה היא על הביטול או על הביעור למחרת).

והנה על ביטול חמץ לא מועיל שליח, לדעת חלק מהפוסקים, ער"ן (פ"ק דפסחים) וב"י (סוף סי' תל"ד). ולמעשה נוהגים להחמיר לכתחילה ולבטל בעצמו ולא ע"י שליח (משנ"ב סי' תל"ד ס"ק ט"ו ובבה"ל שם). וא"כ כיצד יכול לברך השליח "על ביעור חמץ" כשבסך הכל הוא עושה רק את הבדיקה, שאינה אלא הכשר לביעור העיקרי שהוא הביטול והשרפה, ואת הביטול לא הוא

הראוי שהשליח גם יבער את החמץ, לדין דקי"ל שאין השליח מבטל, ואז ברכתו תכלול גם את הביעור.

הבדיקה. אך מהרמב"ם משמע שהברכה על הביטול, ובכ"ז סובר הרמב"ם שהשליח מברך.

מסקנה

נראה שהשליח יברך, כמו שכתב הרמב"ם, ומן

סימן נז

המפקיד חמץ אצל חבירו בימינו

את חמצו של המפקיד, אלא חיוב דרבנן, משום אפרושי מאיסורא.

אמנם הרב בשו"ע שלו כתב ד"ישראל ערבין זה בזה", וא"כ אפשר היה לומר שזהו חיוב מדאורייתא כמו בכל מקום שאומרים כלל זה, דהיכא דיצא מוציא משום ערבות. דהיינו שכל עוד יש יהודי שלא תקע בשופר או שלא קידש, גם מי שתקע וקידש נחשב כאילו עדיין לא קיים בשלמות את המצוה ועדיין לא יצא ידי כל חובתו, ולכן יכול להוציא את האחר. א"כ אפשר היה לומר גם בביעור חמץ, שכל עוד המפקיד לא קיים מצות ביעור חמץ, גם הנפקד כאילו לא קיים עדיין את המצוה בשלמות, מדין ערבות.

ויש לדחות דימוי זה. מצות ביעור חמץ אינה מצוה חיובית כתקיעת שופר וקידוש, שהרי מי שאין לו חמץ לא מסתבר שיצטרך לקנות חמץ כדי לקיים בו מצות ביעור, וכמש"כ המהר"ק בשורש קע"ד (ועיי' מנ"ח מצ' ט). ובכהאי גוונא לא אמרינן דכאילו לא קיים את המצוה עדיין בשלמות וכנ"ל, שהרי בכלל אין הכרח שיקיים את המצוה בצורה זאת.

ובברכות (כ' ב') נחלקו בעל המאור והרמב"ן במלחמות. לדעת בעהמ"א מי שאוכל כזית מוציא מי ששבע בברכת המזון, ואע"פ שהאוכל כזית חייב רק מדרבנן הוא נחשב לחיוב בדבר מהתורה ומוציא מי שאכל כדי שביעה. והרמב"ן נחלק עליו וסובר שמי שאכל כזית חייב מהתורה ולכן יכול להוציא מי שאכל כדי שביעה. משמע

ראשי פרקים

- א. חיוב מדין ערבות
- ב. חיוב מדין בל יראה
- ג. חיוב ביעור כל חמץ שיכול לבעור
- ד. חיוב ביעור בחמץ של הפקר
- ה. חיוב ביעור משום שהוא ברשותו ורוצה בקיומו

א. חיוב מדין ערבות

בשו"ע או"ח תמ"ג ס"ב:

"ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון. אם לא מנחו חייב לבערו בזמן איסורו. אפילו אינו חייב באחריותו".

מקור הלכה זו בשאילתות ובעל הלכות גדולות, והביאם הטור. ומפרשי הטור הקשו מהגמ' במס' פסחים ו' ע"ב שחמץ של גוי המופקד אצל ישראל בלי אחריות, אין הישראל עובר עליו. וא"כ מדוע חייב לבערו בזמן איסורו כשאינו חייב באחריותו? ותרצו הב"ח והדרישה שיש הבדל בין גוי המפקיד אצל ישראל לבין ישראל שהפקיד אצל ישראל אחר. חמץ של גוי אינו חייב בביעורו, משום שהגוי לאו בר מצוות הוא. מה שאין כן ישראל, הרי המפקיד עובר ב"בל יראה ובל ימצא" ומשום אפרושי מאיסורא חייב הנפקד לבעור את חמצו של המפקיד. וכן הביאו להלכה המג"א, שו"ע הרב, ערוך השולחן, והמשנה ברורה.

לפי"ז נמצא שאין חיוב זה של הנפקד, לבעור

החמץ בפרשותו - הערת העורך).

ועוד נפקא מינה לדעה זו, שחיוב הנפקד הוא רק משום אפרושי מאיסורא. כי לפי חיובו הוא מדין תוכחה. ואין אדם חייב בתוכחה אלא עד כדי נזיפה או הכאה (עיי' ערכין ט"ז ורמב"ם הל' דעות פ"ו הל' ז' ו"מ סם). וכן לא צריך לבזבז מממונו חומש על זה. וא"כ בימינו שכל מי שישרוף חמצו של חברו, אם בעל החמץ הוא חילוני והוא עלול לתובעו בערכאות ויזכה בדינו, הרי פקע חיוב הביעור מעל הנפקד, כי הוא לא חייב לבזבז את ממנו כדי להציל את חברו מאיסור. אמנם על מצוות עשה חייב אדם לבזבז עד חומש, ועל מצוות ל"ת הוא חייב לבזבז את כל ממנו, וכאן אם היתה זו מצוות תוכחה חייב לבזבז חומש ואם מדין ערבות על מצות ל"ת אולי חייב לבזבז את כל ממנו. אך מסתבר לומר שאין כאן מצוות תוכחה מהתורה, שהיא תוכחה בדברים ולא שריפת חמצו (עי' לעיל סי' כ"ב). וגם מדין ערבות אינו נחשב כעובר על ל"ת בעצמו עד כדי כך שיתחייב לבזבז את כל ממנו. ונראה שחיוב תשלום הוא יותר מנזיפה, ולאחר נזיפה פטור.

ולדעת הש"ך ביו"ד סי' קנ"א (ס"ק ו') שמומר אינו בדין אפרושי מאיסורא, ולדעת הדגמ"ר (סם) אפילו מזיד בעבירה מסוימת אין חייבים לאפרושי מאיסורא, אם המפקיד את החמץ הוא מזיד, שאינו מעוניין לקיים מצות ביעור חמץ, הרי לדעה זו יפטר הנפקד מלשרוף את חמצו. (ועי' בסימן הבא בענין אכסניות נוער בפסח).

ב. חיוב מדין בל יראה

אולם הגר"א בביאורו לשו"ע כ' דהנפקד עובר בעצמו בבל יראה ובל ימצא. והוכחתו מרש"י בדף ה' ע"ב שכתב 'דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים', שאחרים היינו נכדים דוקא, משמע שחמץ של יהודי אחר, המופקד אצלו, אפילו בלי אחריות עובר עליו. וכן הוכיח מדף ו' שחמץ של גוי המופקד אצלו בלי אחריות עושה לו מחיצה י' טפחים כדי שלא יבוא

מדבריו שאם היה סובר שאכילה בכזית אין בה חיוב מהתורה, מי שאכל אכילה כזו לא יכול היה להוציא מי שמחוייב מהתורה, כגון שאכל כדי שביעה. וצ"ע על הרמב"ן לפי מה שכתבו הראשונים בסוגיה זו שהרי מדין ערבות גם מי שלא שבע יכול להוציא מי ששבע, כמו שמצינו בקידוש (עיי' תוס' רבנו יונה, ורא"ש שם בסוגיה והתוס' שם בדף מ"ח ב')? וע"כ צ"ל בדעת הרמב"ן שיש לחלק בין ברהמ"ז לקידוש. בקידוש כולם חייבים לכן כולם ערבים זב"ז, משא"כ בברכת המזון וכי כולם חייבים לאכול ולשבוע? לכן אין דין ערבות במצוה זו לדעתו. ובעהמ"א והראשונים הסוברים שיש דין ערבות ברהמ"ז, משום שלאחר שאכל הוא כבר חייב מהתורה, ואילו היה גם המברך אוכל כדי שביעה היה מתחייב מהתורה. אך בחמץ שכל מטרת התורה שלא יהיה חמץ ואין כאן מצוה חיובית כל שהיא, יתכן שגם הם יודו שאין דין ערבות במצוה זו (ועיי' ירושלמי ברכות פ"ג הל"ג שלמדו מהפסוק ואכלת ושבעת וברכת שרק מי שאכל יברך. אך יש בירושלמי זה גירסאות שונות, עיי' עמודי ירושלים תניינא סם).

(מיהו י"ל, שבחמץ יש גם לאו, ומצינו דין ערבות גם בלא תעשה, עיי' סנהדרין מ"ג. ובסוטה ל"ז ב' משמע שעל כל תרי"ג מצוות יש ערבות. ואדרבה הערבות במ"ע היא קלה יותר מהערבות בל"ת. במ"ע הערבות היא רק במי ששייך באותה מצוה, ואם אשה פטורה מברהמ"ז אין לה דין ערבות לזכרים החייבים במצוה זו, כמבואר שם בסוגיה בברכות כ' ב'. משא"כ במצוות ל"ת כולנו אחראים וערבים למי שעובר עבירה, אע"פ שאיננו בני חיובא באותה עבירה. לא מיבעיא בעבירות של כהנים שנאמר בהם וקדשתו, אלא גם בעבירות אחרות. ולכ', אשה אסורה להקיף לאיש את פאת הראש והזקן אע"פ שהיא פטורה ממצוה זו [לא מצינו שלאשה אסור להקיף איש אלא משום לפני עיוור עי' ב"מ י' ב' תוד"ה דאמר, מיהו יתכן שעוברת גם בערבות אך מכיון שאינה חייבת בעיקר המצוה, לא נחשבת לבת חיובא כמו שאיסור לפני עיוור אינו מחשיבה לבת חיובא - תשובת הרב], וא"כ י"ל - שה"ה בחמץ, מכיון שיש כאן גם לאו הדבר חמור יותר והנפקד עובר אם

הרא"מ הידועה שאף שגזל הגוי מותר, אינו קונהו. ואף בשינוי אינו קונה, דדין קנין בשינוי ילפינן מ"והשיב את הגזילה" דבעינן כעין שגזל, אך בגזל הגוי שאינו בר השבה אולי לא נאמר גם דין שינוי, וצ"ע. ואפילו למה דקי"ל גזל הגוי אסור, מהתורה אינו חייב להשיב [לפחות באופן אקטיבי] ולכן לא יקנה בשינוי [ע"י אור שמח סוכה פ"ה הכ"ה, ובנתיה"מ ס' שני"א ס"ק א', מיהו מסוכה ל' א' משמע ששינוי קונה בגזל הגוי. ועי"ש בחי' החת"ס.]

ג. חיוב ביעור כל חמץ שיכול לבעור

אלא שדעה זו טעונה הסבר כיצד עובר הנפקד על חמץ שאינו שלו, והרי אין לו אחריות עליו כלל ואמאי יתחייב? והפנ"י הסביר ענין זה על פי המכילתא, שחמץ של נכרי ביד ישראל אינו עובר עליו משום שאינו יכול לבערו, וע"כ משום שאם יבערו יתבענו הנכרי בדין ויצטרך לשלם, דחמץ של נכרי בפסח יש לו דמים, ולכן אינו עובר עליו. משא"כ חמץ של יהודי המופקד אצלו יכול לבערו, דחמץ זה אין לו דמים, לכן עובר עליו. על פי זה חידש חידוש נוסף דחמץ של הפקר נמי חייב עליו משום שיכול לבערו. (עיין חידושי הריטב"א ה' ב' שגם גוי שבא בדינא דמלכותא נחשב לאחריות).

(ולדבריו נמצא שמצות ביעור חמץ אינה תוצאה של איסור "בל יראה", אלא אדרבה איסור "בל יראה" הוא תוצאה ממצות ביעור חמץ. שכל שיכול לבערו חייב לבערו וממילא עובר עליו. ולפי זה מובן מדוע אין לומר שאיסור "בל יראה" הוא לאו הניתק לעשה, שכן העשה כאן לא בא לתקן את הלאו, אלא העשה הוא הסיבה ללאו. וצ"ע בזה.)

ולפי סברת הפני יהושע נמצא, שבימינו, שלצערנו אין יד התורה תקיפה, ואם יהודי ישרוף את חמצו של חבירו יוכל לתובעו בערכאות, ויתחייב השורף לשלם לניזק כל דמי היזקו, א"כ נמצא שאינו יכול לבערו, כמו חמץ

לאוכלו. משמע שבחמץ של יהודי אין תועלת בתקנה זו ועובר עליו. (מיהו ראייה זו יש לדחות. דמכיון שלדעת הפוסקים שהובאו לעיל למרות שחמץ שלו אינו עובר עליו, בכל זאת חייב לבערו מדין אפרושי מאיסורא, א"כ לא משכחת לה כלל חמץ של יהודי אחר המופקד אצלו שיוכל לעשות לו מחיצה של י' טפחים, שהרי חייב לבערו בכל אופן).

וכן למדו כך בדעת רש"י הפני יהושע (דף ה' ע"ב) והצל"ח (דף כ"ט ע"ב). (וב"משנה ברורה" הביא סימוכין לדעה זו גם מהבה"ג, המהר"ץ גיאת, ה"בית מאיר", "עמק הלכה", ועוד. ועיין חי' "חזון יחזקאל" ריש פסחים ועי' ברכת אליהו על הגר"א שם.)

הפני יהושע הביא ראייה גם מדף ד' ע"א מהמשכיר בית לחבירו לפני י"ד, השוכר חייב לבדוק את החמץ. משמע שהשוכר עובר על החמץ אף שהחמץ אינו שלו (שהרי מסתמא אינו רוצה לקנותו עם הבית. אך יש להעיר שמסתמא גם המשכיר כשהשכיר את הבית היה מעונין שהחמץ יצא מרשותו, ויתכן שבמקרה כזה שהמשכיר והשוכר שניהם אינם מעונינים בחמץ, נשאר החמץ בחזקתו הקודמת.)

והצל"ח הביא ראייה מדף כ"ח ע"א במשנה חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה וחמץ של ישראל אסור בהנאה, ובגמ' דף כ"ט ע"א מבואר הטעם דמשנתנו כר' יהודה, דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בלאו, דיליף חמץ דאכילה מחמץ דראיה, דמה חמץ של ראייה אינו עובר בשל אחרים ושל גבוה, הוא הדין בחמץ דאכילה אתה אוכל של אחרים ושל גבוה. ואי איתא דחמץ של ישראל אחר המופקד אצלו אינו עובר עליו ב"בל יראה", הרי היה מותר גם לאוכלו. וא"כ אמאי נקטה המשנה דוקא חמץ של גוי, אפילו חמץ של ישראל אחר מותר באכילה.

(ויש אולי לדחות ראייתו. חמץ של ישראל אחר הרי אסור לגזלו, ואם נתן לו במתנה שלו הוא ועובר עליו, וממילא אסור לאוכלו. ואף אם יגזול הרי כשיאכלנו קונה אותו בשינוי ושליו הוא, ואסור באכילה. משא"כ חמץ של גוי למ"ד גזל הגוי מותר, משכח"ל כשגזלו וכסברת

"אמר ר' אלעזר: שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן: בור ברה"ר וחמץ משש שנות ולמעלה".

ולפי הפנ"י למה לי גזירת הכתוב, הרי גם בלאו הכי חמץ של הפקר עובר עליו.

ואפשר לדחות את ראייתו, שהפנ"י לא דיבר אלא בחמץ של הפקר הנמצא ברשותו ולכן עובר עליו, אך ר' אלעזר מדבר בחמץ שלו שאינו נמצא ברשותו, ואלמלא שעשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו היה פטור, משום שחמץ אסור בהנאה ואינו שלו וגם אינו ברשותו, ולא היה עובר עליו, ומה שמצינו בב"ק (צ"ח ב') הגוזל חמץ מחבירו ובא אחר ושרפו במועד, פטור משום שהכל מצווין לבערו, משמע שאפילו חמץ שאינו ברשותו חייב לבערו, יש לחלק בין מצות ביעור, שחייב בה גם כשהחמץ אינו ברשותו, לבין איסור בל יראה ובל ימצא, שמסתבר שאינו עובר עליו אלא א"כ נמצא החמץ ברשותו, אף שאינו שלו, או שהוא שלו אף שאינו ברשותו.

עוד יש לישיב קושייתו השניה של המקור"ח מהא דר' אלעזר בקושיא אחרית. לשיטת הריטב"א בסוכה שאיסורי הנאה נחשבים כשלו, למה לו לר' אלעזר לומר שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, בלאו הכי החמץ הוא שלו שהרי איסורי הנאה שלו הם. וכבר נאמרו ישובים רבים לקושיא זו (עיין מקור"ח ר"ס תל"א שכ' דל"ה ברשותו משום שהכל מצווין עליו לבערו, ועיין אב"מ סי' כ"ח ס"ק ב"ו).

והנה ה"ברית יעקב" (הובאו דבריו ב"שיטה מקובצת" לפסחים ו' ע"ב) תרץ דר' אלעזר סובר כהמכילתא שחמץ של ישראל ברשותו של גוי אינו עובר עליו (עיין רא"ש וכד' הרמב"ן בפירושו על התורה). ולכן גם באיסורי הנאה אף שהם נחשבים לשלו הרי הם כאילו אינם ברשותו, שכן אינו רשאי להשתמש בהם, ולכן אלמלא שעשאו הכתוב כאילו ברשותו לא היה עובר עליו. אך לדידן שאנו סוברים שגם חמץ שברשותו גוי עובר עליו, בלאו הכי חייב על חמץ. ובזה מתורצת גם קושייתו של המקור"ח על הפנ"י שכן לא קי"ל

של גוי, ולפנ"י לא יעבור הנפקד על חמץ של המפקיד הנמצא בידו.

אלא שלפנ"י אם הזהיר הנפקד את המפקיד שלא יפקיד אצלו חמץ, והמפקיד הבליע חמץ בין הדברים שהפקיד ביד הנפקד, מכיון שבמקרה כזה יכול הנפקד לשרוף את חמצו של המפקיד ויצא זכאי בדינו בערכאות, חייב לבערו ועובר עליו.

ועיין בשו"ע (או"ח סי' תל"ג) במג"א (ס"ק י') ובט"ז (ס"ס תמ"ב) שהזורק חמץ לפני פסח במקום הפקר אינו חייב לבערו. וכ"כ בב"י הגר"א (סי' תל"ג ס"ק י"ד) וכן נקטו רוב הפוסקים דחמץ של הפקר אינו טעון ביעור, וא"כ לא קי"ל כהפנ"י בזה.

ד. חיוב ביעור בחמץ של הפקר

אלא שהסברו של הפנ"י במכילתא, שלפיו הגענו למסקנה שבימינו אין הנפקד מחוייב לבער את חמצו של המפקיד, ושממנו הסיק הפנ"י שגם חמץ של הפקר חייב לבערו, צ"ע. המקור חיים (פתיחה לסי' תל"א) חולק על הפנ"י וסובר שחמץ של הפקר אינו חייב לבערו. והוכיח כן מדף מ"ו באשה המפרישה חלה בטומאה ביו"ט, דר"י סבר לא זהו חמץ שמוזהרין עליו, ופירש רש"י דאינו חמץ שלה וגם אינו של הכהן (ורש"י לשיטתו דסובר דאם היה החמץ של הכהן היתה עוברת עליו). והקשה המקור חיים שלפחות יהיה חמץ של הפקר שלדעת הפנ"י עובר עליו?

אך יתכן שאין זאת ראייה. שחמץ זה אינו כשל הפקר, אלא כשל הקדש, ודינו כחמץ של גוי, שהתורה הפקיעה אותו מאחריותו של ישראל, שנאמר "לא יראה לך", שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וחלה דינה כשל גבוה. (מיהו עיין תוס' [מ"ו ב' ד"ה הוא], שחילקו בין חלה לבין הקדש דחלה כיון דאי בעי מיתשיל עליה לא מקרי של גבוה, ואילו הקדש כל עוד לא נשאל עליו של גבוה הוא. ועי' רש"י [שם מ"ח א' ד"ה אבל הכא] שדימה הקדש לחלה).

עוד הוכיח המקור חיים מדף ו' ע"ב:

ה. חיוב ביעור משום שהוא ברשותו ורוצה בקיומו

ומצאתי באבני נזר (או"ח ח"ב סי' שי"ז) שחולק על הפנ"י ומסביר את המכילתא עפ"י הרמב"ן בחידושו למס' פסחים, שכל חמץ שהוא רוצה בקיומו עובר עליו וחמץ שאינו רוצה בקיומו אינו עובר עליו, ומשום כך מועיל הביטול מהתורה, שע"י שמבטל אינו רוצה בקיומו של החמץ.

ולפנ"ז חמץ שנפלה עליו מפולת, מכיון שצריך להוציא הוצאות כדי להוציא את החמץ, אין כאן הוכחה שהוא רוצה בקיומו, שהרי מחמת ההוצאות הכספיות אינו מחפש אחרי החמץ, ומן התורה אפילו ביטול לא צריך. ובאמת עיקר פטורו משום שאינו נקרא "שלך" שהרי החמץ נחשב לעפר, אלא שאם היה רוצה בקיומו היה כאילו שלו והיה מתחייב עליו, אך כשאינו יכול לפנותו וא"כ אין הוכחה שרוצה בקיומו, ממילא אינו שלו. ולפנ"ז ה"ה חמץ של ישראל המופקד אצל ישראל אחר אינו עובר עליו, וכן חמץ של הפקר.

ויתכן שגם לאבני נזר מכיון שאם יבער הישראל את חמצו של חברו יצטרך לשלם, דמי לחמץ שנפלה עליו מפולת שפטור מלבערו, משום שאין הוכחה שרוצה בקיומו. וא"כ לפנ"ז גם לפירושו של האבני נזר החולק על הפני יהושע בפירוש דברי המכילתא, ולדעתו חמץ של הפקר אינו עובר עליו, אע"ג שיכול לבערו. אך חמץ של ישראל אחר עובר עליו דבכלל "לך" הוא. מ"מ כיום שלצערנו אין ידינו תקיפה על עוברי עבירה, גם לאבני נזר לא יעבור על חמץ של ישראל אחר. והדבר צריך תלמוד.

אמנם כל זה למכילתא. אך שיטת רש"י היא שחמץ של ישראל אחר עובר עליו. וצריכים אנו לומר שלדעת רש"י כוונת התורה באומרה "לא יראה לך חמץ", אינה על הפרט, אלא על הכלל, דהיינו שלכלל ישראל לא יראה חמץ שלהם. ומכיון שכתוב "בבתיכם", לומדים מזה שחמץ

כר' אלעזר. (ואע"ג שהפנ"י מסתמך על המכילתא, י"ל שאע"ג שלא ק"ל כהרישא במכילתא שחמץ ברשותו של גוי אינו עובר עליו, ביחס לסיפא של המכילתא שחמץ של גוי הנמצא ברשות ישראל אינו עובר רק משום שאינו יכול לבערו, אבל חמץ שיכול לבערו עובר עליו, ק"ל כוותה, לדעת הפנ"י). ועי' חלקת יואב מה"ק או"ח סי' ט"ו שפרש את מימרת ר"א כר"י שחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה ע"ש.

ובעונג יו"ט (סי' ל"ב) תרץ את קושייתנו האחרונה על ר' אלעזר לשיטת הריטב"א שאיסורי הנאה נחשבים לשלו, שר"א לא נזקק לומר כן אלא לחמץ שאינו ידוע שהצריכה התורה בדיקה, וחמץ שאינו ידוע, שאינו נמצא ברשותו הרי זה כאילו נתייאש ממנו והפקירו, ולכן צריכים לגזירת הכתוב שבכל זאת עובר עליו ולכן צריך לבודקו ולבערו. אך בחמץ ידוע בלאו הכי עובר עליו ולא נזקק ר' אלעזר לומר שעשאו הכתוב כאילו ברשותו.

ולפנ"ז י"ל שהפנ"י יסבור שחמץ של הפקר אינו עובר עליו אלא א"כ הוא חמץ ידוע, אבל חמץ שאינו ידוע והפקירו אינו עובר עליו. ומתורצת בזה קושיית ה"מקור חיים", שהפנ"י יהושע" לא דיבר אלא בחמץ ידוע ור' אלעזר דיבר בחמץ שאינו ידוע.

נמצינו למדים שלהפנ"י חמץ של הפקר הנמצא ברשותו עובר עליו משום שסובר שכל חמץ שאתה יכול לבערו אתה עובר עליו. אך ה"מקור חיים" חולק עליו (אף שתרצנו את השגותיו על הפנ"י), וכן חולק עליו הצ"ח בדף כ"ט ע"א. ועל כרחק הם לא מקבלים את הסברו של הפנ"י. (וכן הוכחנו לעיל בסוף פ"ג).

ולדעות אלו קשה, מדוע חמץ של מפקיד ישראל, הנפקד עובר עליו? הלא אינו באחריותו ואין לו כל זיקה אליו?

וצריכים אנו לומר שמכיון שהחמץ נמצא ברשותו אף שאינו שלו, עובר עליו. אלא שא"כ מה ההבדל בין חמץ של גוי לחמץ של ישראל?

והוא עצמו היה חייב לבערו, וא"כ אין לו עילה לתבוע את השומר. נמצא שהשומר את חמצו של ישראל מכיון שיכול לבערו ללא כל נזק צריך לבערו, ואם לא עשה כן נמצא שהוא רוצה בקיומו ועובר עליו.

ויתכן לומר כן גם בדעת הגר"א שדייק מרש"י שעובר על כל יראה ובל ימצא בחמצו של ישראל. ולפ"ז בימינו, שלצערנו גם ישראל יוכל לתבוע בערכאות את השומר שיפצה אותו על הנזק שנגרם לו אם השומר יבער את החמץ, אין הוכחה שרוצה בקיומו, וא"כ אינו עובר עליו. והדבר עדיין צ"ע וה' יאיר עינינו בתורתו. (ועי' בסימן הבא.)

של ישראל הנמצא ברשותו של ישראל אחר עובר עליו. מה שאין כן חמץ של גוי ושל גבוה וכן של הפקר אינו בכלל "לך" ואינו עובר עליו. מיהו חמץ שלו שאינו ברשותו עובר עליו מ"בכל גבולך".

ואפשר אולי לומר לפי האב"נ שגם רש"י התכוין לכך, וזה החילוק בין גוי לישראל. גוי שהפקיד חמץ אצל ישראל, אם השומר יבער את חמצו של הגוי, הגוי יתבענו לדין ויצטרך לשלם לו, על כן אין הוכחה שהוא רוצה בקיומו ולכן פטור עליו. אך חמץ של ישראל המופקד בידי ישראל, אם השומר יבער את החמץ לא יוכל הישראל לתבועו בדין. שהרי חמץ אסור בהנאה,

סימן נח

אכסניית נוער בפסח

ראשי פרקים

שאלה

א. גדר חיוב ביעור חמץ של ישראל שבידיו

ב. חשש שמא יבוא לאוכלו

מסקנות

שאלה*

נשאלתי מחבר קב' כפר עציון אם מותר להם להשאיר את אכסנית הנוער פתוחה לטיילים גם בחג הפסח, למרות שקרוב לודאי שהחילוניים שבהם יביאו עמם מאכלי חמץ בפסח.

א. גדר חיוב ביעור חמץ של ישראל שבידיו

בשו"ע או"ח (תמ"ג ס"ב): "ישראל שודיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון. אם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו. אפילו אינו חייב באחריותו".
ושני הסברים נאמרו בדבר.

האחד (של הב"ח, דרישה, מג"א, שו"ע הרב, ערוה"ש) שהוא מדין ערבות ואפרושי מאיסורא. ויש נפ"מ ביניהם, מדין ערבות החיוב הוא דאורייתא אך מדין אפרושי מאיסורא אינו אלא חיוב דרבנן ולא מה"ת.

והשני (של הבה"ג, מהר"ץ גיאת, הגר"א, פני' [ה] ב' [צ"ח [כ"ט] "בית מאיר", "עמק הלכה", ועוד) שכיון שהחמץ הוא של ישראל והוא נמצא בביתו, חייב לבער מה"ת. ולא מצינו פטור של נפקד שלא קיבל עליו אחריות, אלא בחמץ של גוי, אך לא בחמץ של ישראל (וכ"מ מרש"י ה' ע"ב ד"ה לפי שנאמר ובעוד כ"ד, ועי' לעיל סי' נ"ז).

ולשיטה זו יש להקשות, א"כ כיצד מהני ביטול מדין הפקר, הא אפילו כשהפקיר-עדיין עובר עליו, כיון שאינו של גוי?
י"ל דאה"נ רש"י לשיטתו דביטול אינו מטעם הפקר אלא מדין תשביתו. ואפילו לשיטת התוס' דסברי ביטול מדין הפקר, יש לחלק בין

שרבים מאב"י אינם נזהרים מחמץ, ולפי החוק השורר עדיין במדינה, אם יהודי ישרוף את חמצו של יהודי אחר יתבע בערכאות וישלם, א"כ להפנ"י חל על חמצו דין חמץ עכו"ם שפטור מלבערו ואינו עובר עליו, ודמי קצת לחמץ שנפלה עליו מפולת, דג"כ פטור מלבערו משום שאינו יכול לבערו. (מיהו ל"ד כ"כ, דהתם אף אחד לא יכול לבערו ולכן הרי הוא כמבוער, אך בנ"ד א"א לומר דהריהו כמבוער, שהרי הוא לפנינו אלא אנו חוששים מלבערו פן יתבעונו לשלם על הנזק.)

ועיין בסימן הקודם שהבאנו את העונג יו"ט (סי' ל"ב) ולפיו יוצא שלדעת הפנ"י חמץ הפקר אינו עובר עליו, אלא בחמץ ידוע. אבל חמץ שאינו ידוע והפקירו, אינו עובר עליו.

ולפנ"ז יתכן שה"ה בנפקד, השומר על חמץ שאינו ידוע, שאינו עובר עליו. אמנם כל זה נכון רק למ"ד דחמץ שאינו ידוע עובר עליו, אך למ"ד שחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו, תירוצו זה אינו נכון.

ואם כן הערתנו בענין מצבנו הנוכחי, שלסברת הפנ"י כשאין אפשרות לבערו אינו עובר עליו, נכונה רק אם נקבל את הנחתו דחמץ של הפקר עובר עליו. אך לפי דעת האחרונים, שחמץ של הפקר אינו עובר עליו ע"כ לא קמ"ל כהמכילתא שהביא הפנ"י, עיין נוב"י מ"ק אר"ח סי' ט"ו. ואף שבצל"ח דף כ"ט חזר בו במקצת דבריו, מ"מ נשאר בדעתו שחמץ של הפקר אינו עובר עליו. ובזה ישב הקושיה מדף מ"ו ע"ב בחלה שאין זה חמץ המוזהר עליו משום שאינו של ישראל ואינו של כהן וכמש"כ רש"י. וא"צ למש"כ משום דהוי כהקדש, דיתכן שלחלה אין דין הקדש לענין זה. ובזה תרץ את קושית הפנ"י בדף ה' ע"ב מ"ש ביעור חמץ מביעור קדשים, דביעור קדשים אחשיבה רחמנא למלאכה, וביעור חמץ לא. שביעור קדשים הוא מצוה גם בהפקר, משא"כ בחמץ הפקר אין כל מצוה לבערו.

[ואולי י"ל ששאלה זו אם חמץ של הפקר עוברים עליו תלויה בחקירה אי ביעור חמץ הוי

חמץ הפקר לחמץ של ישראל, דבחמץ של ישראל חלה חובת ביעור על החפצא. ולפנ"ז יתכן שהנפקד לא יעבור בב"י וב"י, אלא חלה עליו רק חובת ביעור מדין החפצא של החמץ ולא מדין הגברא. ועיין מנ"ח שהוכיח דרש"י סובר דביעור חמץ הוא חובת חפצא שהחמץ יבוער. וא"כ רש"י לשיטתו (עי' חי' ר"ח הלוי פ"א ה"ג מהל' חר"מ).

מיהו מהגר"א (סי' תמ"ג ס"ק י"א וע"ש ברכת אליהו) ומעוד פוסקים משמע שעובר בב"י וב"י. וא"כ י"ל דהטעם הוא משום שעל חמץ של ישראל עוברים בב"י וב"י, אם נמצא ברשותו. ולכו"ע יש מצות ביעור אפילו אם החמץ אינו שלו, כהא דמצינו בב"ק צ"ח ע"ב הכל מצווין עליו לבערו (ופשטות הלשון מורה כדעה זו שהיא חייב עצמי).

ואם יש להם דין שומר חינוס, דחייבים בפשיעה, אפילו בחמץ של גוי שיטת הבה"ג והרא"ש שעוברים עליו (ועיין שו"ע סי' ת"מ ס"א ומנ"ח מצ' י"א ס"ק ז').

וא"כ הדבר תלוי, אם החיוב הוא רק של ביעור חמץ ואז הוא מדין ערבות או מדין אפרושי מאיסורא, אין בפתיחת האכסניא בפסח יותר איסור מאשר החמץ שטיילים אלו מחזיקים בביתם, ובפרט האינדא שאין ידו תקיפה והשורף חמץ חבירו יתבע בערכאות, ובבקשה ודרישה סגי.

ב. חשש שמא יבוא לאוכלו

ואם נאמר שעובר על ב"י וב"י על חמץ של ישראל חבירו, אף שאין לו עליו אחריות, ופטור רק בשל עכו"ם, פי' הפנ"י פסחים ה' ע"ב בפירש"י ד"ה לפי שנאמר, מהמכילתא שפטור ישראל בחמץ של עכו"ם הוא רק משום שאינו יכול לבערו, ואם יבערו יצטרך לשלם, דלעכו"ם שאינו מחויב במצוות בר דמים הוא, אך בשל ישראל או של הפקר דיכול לבערו, דלאו בר דמים הוא, חייב לבערו. וכבר כתבנו בסימן הקודם שלפנ"ז תצמח קולא ממצבנו הנוכחי, לדאבוננו,

יודה שכאשר אין השומר יכול לבער את החמץ אינו עובר עליו וכנ"ל וצ"ע.)

ויש להסתפק אם השומר מודיע למפקיד חד-משמעית שאינו מקבל עליו את שמירת החמץ בשום פנים ואופן, אולי הוא מסלק ממנו כל זיקה לחמץ זה ואינו עובר עליו לכו"ע. מיהו הדבר תלוי בשאלה אם על חמץ של הפקר עובר או לא. דחמץ זה אינו גרוע מחמץ של הפקר, ואולי הוא גרוע ממנו, שהרי נמצא ברשותו של המפקיד, וצ"ע. ואם כנים דברינו בסוף הסימן הקודם שאם אינו יכול לבער את החמץ גם אינו עובר בב"י ובב"י יש עוד פתח להקל בדבר.

וגם למ"ד שאינו עובר בב"י וב"י, עי' סי' תמ"ו ס"ג דחמץ של גוי שנתגלגל לרשות ישראל, דוחפו בקנה ואסור ליטלו בידו שמא יאכלנו. וא"כ גם בנ"ד אף אם לא יעבור בב"י וב"י, הרי יש חשש שמא יאכלנו, ומטעם זה היה מקום לאסור ביקור של אכסנאים שיש חשש שיש להם חמץ ברשותם. מיהו יש לחלק בין חמץ של גוי שנתגלגל לרשותו והוא כהפקר שרשאי מבחינה ממונית לאוכלו, לכן אסור לו לגעת בו, לבין חמץ של ישראל אחר, שהחמץ אינו שלו, ואין מקום לחשוש שמא יאכל דבר שאינו שלו. מיהו יש חשש שישאירו חמץ לאחר עזיבתם את האכסניה ויפקירו אותו וכשיניקו את החדרים עלולים לאכלו. אך אם המנקים מתכוונים לבער את החמץ ניתן לומר עליהם: הם עצמם מחזירים עליו לשורפו מיכל קאכלי מיניה! (פסחים י"א א').

מסקנות

נחלקו הדעות מהו חיובו של שומר חמץ של ישראל אחר הנמצא ברשותו.

י"א שעובר בב"י וב"י גם כאשר לא קיבל עליו שמירה.

וי"א שעובר בב"י וב"י רק כאשר קיבל עליו שמירה.

וי"א שאינו עובר בב"י וב"י אלא רק חייב לבערו.

מצות גברא או חפצא. דאי משום החפצא גם חמץ של הפקר חייב ביעור ורק חמץ של גוי מופקע מחובת ביעור, או משום טעמא דהמכילתא, או משום שחמץ של גוי הפקיעתו התורה מדין ביעור (וכמו שמצינו דינים בכרי של גוי ובקרקע של גוי). אך אם ביעור חמץ הוא מצות גברא, א"כ חמץ של הפקר אין בו חובת ביעור, דאין לו בעלים שיתחייבו לבערו.

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ש אם חמץ שעבר עליו הפסח אסור מהתורה או מדרבנן. אם זהו איסור חפצא האיסור נמשך גם אחרי פסח. אך אם זהו חיוב גברא האיסור מה"ת חל רק בפסח עיי' אתור"ד כלל י'. ולפי מה דקי"ל כר"ש א"כ ביעור חמץ הוא חיוב גברא. ועי' חלקת יואב [מה"ת סי' כ'] שממצות ביעור הוכיח שחמץ הוא איסור חפצא לכו"ע. [עי' המועדים בהלכה להרש"י ז"ל פסח פ"ג, וצ"ע.]

ועיין "אבני נזר" (או"ח סי' שי"ז ט'), שבאר דאין הטעם העיקרי של המכילתא משום דיכול לבערו, אלא דאם יכול לבערו ואינו מבערו, סימן שרוצה בקיומו, וא"כ הוא כשלך ועשאו הכתוב כאילו הוא שלו ממש. אך במפולת שאינו יכול לבערו, מזה שאינו מבערו אין סימן שרוצה בקיומו, ולכן לא מעלה עליו הכתוב כאילו הוא שלו. וא"כ מהמכילתא אין ראייה שחמץ של ישראל הנפקד עובר עליו. מיהו משיטת רש"י דף מ"ו ע"ב מוכח דבשל ישראל אחר עובר. ע"ש.

ועי' דמשק אליעזר על בי' הגר"א (סי' תמ"ג ס"ק י"א) שפירש את דברי הגר"א שישאל שהפקיד חמץ אצל ישראל אחר עובר השומר גם כאשר לא קיבל עליו אחריות על החמץ, אם קיבל עליו שמירה. אך כאשר לא קיבל עליו שמירה פטור. וכן משמע קצת מהגהות החת"ס שם. (אם כי י"ל שהוא מתיר לחיוב התשלום במקרה שהחמץ לא נמכר ולא לענין חיוב הביעור של החמץ. ועי' שו"ת חת"ס או"ח סי' ק"ה). אך המשנ"ב (שם ס"ק י"ד) כתב בשם האחרונים שהשומר חייב לבער גם כאשר לא קיבל עליו שמירה. (ולפי מה שכתבנו בסוף הסימן הקודם אולי גם הגר"א

שרובם לא יביאו. וא"כ יש ספק אם הבעיה קימת בכלל. וגם החשש האחרון שהמנקים ימצאו חמץ הוא רחוק. לכן זאת יעשו: על הנהלת האכסניה להודיע למתארחים בפסח שאין להביא חמץ בשום פנים ואופן (וכדאי להסביר את הדבר בצורה נאותה כולל התחשבות במארחים ובאורחים אחרים ובחשש להטרפת הכלים וכדו'). וכן שאין ההנהלה אחראית בשום צורה שהיא לחמץ שימצא באכסניה. ועם זאת יש להקפיד בשבע עיניים שלחדר האוכל, למטבח, וכד' לא יכנס שום מאכל חמץ.

לפי הדעה האחרונה שחיובו רק בביעור, יתכן שבמצבנו שאם הוא יבער את החמץ הוא עלול להענש על כך בערכאות, הוא פטור. יתכן שגם לדעה הראשונה שעובר אפילו כשלא קיבל עליו שמירה אם יצהיר במפורש שאין לו שום אחריות על החמץ לא יעבור. ומכיון שהדבר שנוי במחלוקת אם בכלל עובר בב"י וב"י, ואת"ל שעובר, ספק אם גם בתנאי מינו עובר, ואת"ל שעובר יתכן שאינו עובר כאשר הוא מצהיר שאינו אחראי על החמץ, נלענ"ד שאם הנהלת האכסניה תעמוד בתוקף על כך שלא יביאו חמץ לאכסניה, יש לשער

סימן נט

מכר חמצו ומת

שליח בשטר (מק"ח), ועוד. אך כאמור אין הדבר כן.

(ומה שמצינו שנפקד מוכר את החמץ שהופקד אצלו אע"פ שהמפקיד לא מכר את חמצו לנפקד, זהו בשומר שהחמץ ברשותו ויש לו אחריות עליו, שהוא חייב למוכרו, שאם לא ימכרו יתחייב לשלם את דמי החמץ, משום שפשע, ומדובר איפוא שהקונה לוקח בפועל את החמץ מרשות הנפקד לרשותו. אך חמץ שאינו ברשותו ואינו יכול להעבירו בפועל לידי הקונה כיצד יכול למוכרו מאחר שאינו שלו ואינו ברשותו כלל. ובאשר לזכין לאדם שלא בפניו, עי' שו"ת באר יצחק חאו"ח סי' א'. והדבר אינו מוסכם על כל הפוסקים. עכ"פ אפשר לצרף זאת כסניף להקל בדיעבד בחמץ שעבר עליו הפסח).

אמנם נוהגים לקבל קנין בשעת ההרשאה. אך לא מצינו שמחמירין בכל הקנינים כפי שנוהגים בשעת המכירה לגוי עצמו. וכמו"כ צ"ע מחמץ שנקנה או נעשה בין זמן ההרשאה לבין ערב

ראשי פרקים

שאלה

- א. הרב הוא השליח או הקונה את החמץ
- ב. משלח שמת או נשתטה האם השליחות בטלה
- ג. המסקנות לגבי החמץ לאחר הפסח

שאלה

מי שמכר חמצו כנהוג ע"י שהרשה את הרב למכור חמצו לגוי, ומת לפני מכירת חמץ לגוי, האם היורשים חייבים למכור את חמצו שנית?

א. הרב הוא השליח או הקונה את החמץ

ההרשאה, שבה חותם המוכר את חמצו, אינה מכירת החמץ לרב אלא מינוי הרב כשליחו למכור את החמץ לגוי. כי אם נאמר שאין כאן הרשאה בלבד אלא מכירה גמורה לרב - אפילו כשמת, הרב יכול למכור את החמץ. ואם נאמר כן בטלו כמה הערות שהעירו האחרונים, כגון: א. שאין שוה פרוטה לכל אחד ואחד. ב. שאין

הראשון מת - השליח השני יכול לגרש אע"פ שהשליח השני הוא שליחו של הראשון (שהרי השליח הראשון יכול לבטל את השליח השני כמש"כ המהר"ם פדואה, ה"ד במל"מ פ"ו מהל' גירושין) בכ"ז אם מת השליח הראשון - השליח השני במקומו עומד ויכול לגרש כיון שהאשה היא עדיין אשתו של הבעל, והבעל חי (ועי' קהילות יעקב גיטין סי' י"ח).

אלא שגם בממון מצינו, שעם מותו של המשלח פקעה רשותו מממונו כמו שדן הקצוה"ח שם מדברי רש"י בגיטין י"ג א' וגיטין ט' א' "לא יתנו לאחר מיתה" דגיטא לא הוי עד דמטי לידה הא מת משחרר פקע ליה רשותיה וחיייל עליו רשות יורשין. ומכאן הוכיח קצוה"ח שרש"י סובר כהרמב"ם. עכ"פ גם בממון פקעה רשותו של המשלח. מיהו י"ל התם שאני, דאין שטר לאחר מיתה, שמכיון שבשטר כתוב שפלוני משחרר את פלוני וכשהעבד כבר אינו ברשותו, אלא ברשות יורשיו, אין השטר מועיל כלל. אך בחמץ, שהנפטר לא מכר אלא רק מינה את הרב שלוחו למכור את החמץ, יתכן לומר שהחמץ נחשב כשלו לענין זה ששלוחו יכול למכור אחרי מותו.

ומצינו סברה זו שממונו של אדם נחשב כשלו לדברים מסויימים גם אחרי מותו עיין תוס' גיטין (י"ג א' ד"ה והא בסופו), שרק בישראל אנו אומרים מצוה לקיים דברי המת, ולא בגר, דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כוחו מאותו ממון דמכוחו יורשין.

ועין אבני נזר (א"ח סי' מ"ח אות י') בהסבר דברי הנמו"י בפרק כיצד הרגל בענין אשו משום חציו (וכדבריו כתבו גם בקובץ שעורים לב"ב אות שפ"א, ובחי' הגר"ש לב"ק סי' א') שאע"פ שמבעיר הבעירה מת לפני שנעשה הנזק חל חיוב על ממונו מיד עם הבערת הבעירה לשלם את הנזק לכשיהיה. ועין חזו"א (נשים סי' פ"ו ס"ק ה') שכתב שא"א לומר בדעת הרמב"ם שמהתורה הגט מועיל בזמן שטותו ואין לעשותו אפילו סניף, ואולי ט"ס בדברי הרמב"ם וצ"ל הגט בטל ולא פסול

פסח, שאם נניח שהרב הוא שליח, גם חמץ שנקנה ע"י המוכר אחרי זמן ההרשאה יוכל להמכר ע"י הרב בערב פסח לנכרי. אך אם נניח שהמוכר מוכר את החמץ לרב אינו מוכר דבר שלא בא לעולם. אלא מסתבר יותר לומר שההרשאה שמרשים את הרב למכור את החמץ היא שליחות ולא מכירה. והקנין אינו אלא ליתר חיזוק (כמבואר ברמב"ם הל' מכירה פ"ה ה"א-ג), ואינו מכירת החמץ לרב. וא"כ הרב אינו יכול למכור חמץ של משלח שמת לפני הפסח.

ב. משלח שמת או נשתטה, האם השליחות בטלה?

והדבר תלוי במשלח שמינה שליח לעשות עבורו דבר ומת המשלח. עיין גיטין כ"ט ע"ב:

"אמר רב אשי, מת ראשון - בטלו כולן. אמר רב בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא. אילו מת בעל מידי מששא אית בהו? כולה מוכח מאן קאתו? מוכח דבעל קאתו. איתיה לבעל - איתנהו לכולהו".

מבואר איפוא, שאם הבעל מת אין כח לשליחים לגרש את אשתו. והנה ידועה מחלוקת הרמב"ם והטור בענין משלח שנשתטה, שלדעת הרמב"ם, פ"ב מהל' גירושין הל' ט', אמר כשהוא בריא כתבו גט ותנו לאשתו ואח"כ נבעת ממתנין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה. ואין צריך לחזור ולהלך בו אחר שהבריא ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא - הרי זה פסול כלומר, רק מדרבנן. אך מהתורה כשר, משום שהשליח עומד בפנ"ע. אך לדעת הטור (אה"ע סי' קכ"א), הגט בטל מהתורה משום שהשליח פועל רק מכח המשלח. וכשהמשלח השתטה אין לשליח כח לפעול.

אמנם כשהבעל מת גם הרמב"ם יודה שהשליחות בטלה, שאין את מי לגרש. אך בממון יתכן לומר שלרמב"ם עדיין יש כח בידי השליח לפעול גם אחרי מות המשלח. ולהטור אין כח לשליח לפעול אחרי מות המשלח.

ועיין קצוה"ח סי' קפ"ח שהוכיח כדברי הרמב"ם מהסוגיא בגיטין הנ"ל שאם השליח

בטלה השליחות. מיהו יש חולקים על הש"ך עיין נתיבות וערוה"ש. דכיון שהקנין אינו קנין גמור, שאינו יכול לקחת לעצמו, כשמת בטלה השליחות. וגם הש"ך לא אמר כן, אלא בהרשאה שיש מעין הקנאה למורשה, אך בשליחות לא אמר כן. עכ"פ על כולם מוסכם שבשליחות רגילה כשמת המשלח פקעה השליחות.

ג. המסקנות לגבי החמץ לאחר הפסח

ובדיעבד אם לא מכרו צ"ע אם החמץ נאסר. עיין נו"ב במה"ק (או"ח סי' כ') ובאנציקלופדיה תלמודית (כרך ט"ז ע' קכ"א מקורות 36-39) שאוסרים. ואולי כסניף יש לצרף את הדברים שאמרנו, את סברת האחיעזר בדעת הטור ואת מש"כ בדעת הרמב"ם. שאם מינה שליח ומת יכול השליח למכור את החמץ. אלא שמפשוטות הסוגיא בגיטין י"ד ב' דמת נותן בחיי מקבל משמע שאין שליחות לאחר מיתה גם בממון, ומכיון שהדבר ספק, אם היתומים לא מכרו, יש לומר שלא ידעו שצריכים למכור ודינם כאנוסים, ויש פוסקים המתירים אחרי הפסח חמץ שלא ביערוהו מחמת אונס. עיין דעת תורה (סי' תמ"ח ס"ג) שהביא מכמה פוסקים שהתירו בכגון דא. ובפרט אם היתומים ביטלו את החמץ כדין ויצאו ידי חובתם מהתורה. ולכן למעשה יש להמליץ בפניהם שיערבו את החמץ או שימכרוהו לאחרים.

כמודפס אצלנו. עי"ש. אך לא מצינו חבר לחזו"א בגירסא זו (עין הוצ' פרנקל בילקוט ש"ס), ואדרבה רוב האחרונים הבינו בדעת הרמב"ם כהקצות, הלוא הם הפר"ח, החת"ס, העונג יו"ט, החלקת יואב, האב"נ, האו"ש האפיקי ים והאחיעזר. (אלא שצריך לישוב את קושייתו של החזו"א עיין אחיעזר, עיין בס' המפתח לרמב"ם פרנקל).

ובאחיעזר חאה"ע (סי' כ"ח אות ח' בד"ה ובזה במסגרת) כתב שאפילו לשיטת הטור שהשליח הוא ידו הארוכה של המשלח, בדיני ממונות י"ל שהמשלח מוסר לשליח כח קניה, ורק בגט אין המשלח יכול למסור לשליח כח גרושין על האשה, אך בקניני ממונות יכול השולח למסור לשליח כח קניה, וכסברה זו כ' גם "פלס חיים" בגיטין י"ג עי"ש. ולפי"ז י"ל דלא מיבעיא להרמב"ם שהשליח עומד במקום המשלח, כשהמשלח מת יכול השליח לפעול ולעשות את שליחותו, אלא אפילו לדעת הטור, בד"מ יכול השליח לפעול אחרי מותו של המשלח.

מיהו יש גם להסתפק להיפך: שלדעת הרמב"ם רק בנשתטה יש לשליח כח לגרש מהתורה, אך במת, אפילו בממונות, פקעה שליחותו. ומכיון שהדבר ספק מוכרחים אנו לומר שישורים חייבים לחזור ולמנות את הרב לשליח למכור את החמץ.

ועיין ש"ך (ח"מ סי' קכ"ב ס"ק ו') שכתב שבהרשאה בקנין אגב קרקע ומת המשלח לא

סימן ס

בדיקת חמץ קודם זמנה

שאלה

מי שיוצא מביתו כמה ימים לפני פסח, מה עדיף? שיבדוק בעצמו את החמץ לפני זמנו, או שימנה שליח שיבדוק את חמצו אור ל"ד?

תשובה

מצד אחד, מצוה בו יותר מבשלוחו. מאידך, חביבה מצוה בשעתה. ועיין מג"א (סי' כ"ה ס"ק ב'), שהביא ראייה מיבמות ל"ט שכל שיהויי מצוה לא משהינן, אע"פ שיעשה אח"כ את המצוה יותר מהמובחר. משמע שיהויי לא משהינן כדי לקיים מן המובחר, אך אקדומי אולי כן מקדמינן. וגם מהראיה שהביא ממנחות דף ע"ב שחביבה מצוה בשעתה ועדיף להקטיר חלבים ואברים בשבת עצמה מלדחות את הקטרתם למוצ"ש, גם שם י"ל שיהויי מצוה לא משהינן, אך אין משם ראייה שלא להקדים מצוה מן המובחר מאשר לקימה בשעתה. אך מהלשון "חביבה מצוה בשעתה" משמע קצת שכל קיום מצוה בזמנה עדיף מאשר לא בזמנה, וא"כ אף עדיפה אולי מצות בדיקה בזמנה ע"י שליח מאשר לא בזמנה ע"י עצמו. אע"פ שמקדים לפני זמנה.

והנה לשון השו"ע (סי' תל"ו ס"א) היא: "המפרש מיבשה לים או יוצא בשירה ואינו מניח בביתו מי שיבדוק תוך ל' יום צריך לבדוק". המחבר הוסיף את המילים: "ואינו מניח בביתו מי שיבדוק" שאינן נמצאות לא בגמ' ולא ברמב"ם. ומשמע מדבריו שעדיף ששליחו יבדוק בזמן, אור ל"ד, מאשר הוא יבדוק בעצמו קודם זמנו. ולשון זו העתיק המחבר מהטור, והטור מהסמ"ק. ועיין בב"ח שהקשה הרי כל המפרש בים ויוצא בשירה מניח אשתו בביתו? ותירץ שני תירוצים: א. שאשתו לא נשארה בביתו, או שאין לו אשה. ב. אין לסמוך על אשתו לכתחילה

אלא בדיעבד. משמע מדבריו שרק על אשתו אינו יכול לסמוך, אך אם יש לו שליח - עדיף שהשליח יבדוק בזמנו מאשר הוא יבדוק לא בזמנו. וכ"כ החק יעקב (ס"ק ב') והמג"א (ס"ק י"ד).

וא"כ מבואר מכל הפוסקים ששליח בזמנו עדיף מאשר הוא בעצמו לפני זמנו. ואולי הטעם הוא שבזמנו חייב לברך, אך לפני זמנו אין לברך. ואע"פ שהוא עצמו לא יברך אלא שליחו, עדיף שהמצוה תתקיים בזמנה בברכה מאשר קודם זמנה בלא ברכה. אולם אין זה נכון, כי מצינו להלכה זו ששליחו עדיף ממצוה שלא בהידור גם במקום שאם יקיים בעצמו יברך. עיין מג"א (סי' תל"א ס"ק ה'), שמי שלא התפלל ולא בדק עד צאת הכוכבים - ימנה שליח לבדוק והוא בעצמו יתפלל, אע"פ שאם יבדוק בעצמו אחרי התפילה יברך, מ"מ עדיף שיבדוק ע"י שליח. ומשמע שהסיבה לכך היא שעדיפה מצוה בשעתה, אע"פ שאינה מהודרת, ממצוה לא בשעתה, אע"פ שהיא מהודרת יותר. ולשיטתו קאזיל בסי' כ"ה הנ"ל.

(מיהו הראיה שהביא המג"א מבכורים שהתענית קשה להם שיבדקו ע"י אחרים אינה דומה כ"כ לעניננו, ויתכן שהחשש הוא שאם יבדקו בעצמם ימהרו לבדוק ולא יעיינו בחורין וסדקין כראוי, וא"כ יעשו את המצוה שלא בהידור. ועדיף שיעשו את המצוה ע"י שליח בהידור מאשר בעצמם שלא בהידור).

ואף החק יעקב החולק על המג"א וסובר שתפילת ערבית קודמת לבדיקת חמץ בעצמו, משום תדיר ושאינו תדיר קודם, גם הוא מודה שבמקום שלא שייכת סברה זו של תדיר קודם עדיף לבדוק ע"י שליח בזמן מאשר לבדוק בעצמו לאחר זמן.

(ועי' מה שכתבנו בסי' צ"ט שהמאחר לחזור לביתו בחנוכה האם עדיף שימנה שליח שידליק בזמן).

סימן סא

תערובת חמץ

שאלה

כדי להבטיח צמיחה טובה של פרחים משקים אותם במי סוכר. הסוכר שבו משתמשים הוא מסוג ב' ומגיע ארוז בשקי קמח לשעבר. האם מותר להשקות בסוכר זה בפסח?

תשובה

בשו"ע סי' תמ"ב ס"א נפסק:

"תערובת חמץ עוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא. כגון המוריים וכותז הבבלי ושכר המדי וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים".

ובמג"א (שם ס"ק א') הביא מחלוקת המגיד משנה והכס"מ, שלדעת המ"מ רק כאשר יש כזית בכדי אכילת פרס עובר, ולדעת הכס"מ גם כאשר אין כזית בכא"פ עובר.

ובטעם מחלוקתם כתבו המפרשים, שלדעת המ"מ מכיון שכזית ביותר מכא"פ אינו עובר על אכילתו ממילא לא עובר גם על ב"י וב"י. אך הכס"מ סובר שאע"פ שאינו עובר על אכילתו, איסור ב"י וב"י שאני, שהרי סו"ס יש כאן בכל התערובת כזית. ועיין ערוה"ש (סי' תמ"ב ס"ב) שהשוה זאת לטומאת משא שאם נושא שני חצאי זיתים של נבילה טמא, אע"פ שבטומאת מגע אינו טמא. כי בטומאת מגע נוגע בכל חצי זית לחוד וחצי זית אינו מטמא, אך בטומאת משא נושא את כל החלקים ביחד ונמצא שנושא כזית נבלה ולכן הוא טמא.

וכ' הגר"א בס"ק ב' שדברי הרמ"ך (שהם כשיטת הכס"מ) עיקר שאף כשאין כזית בכדי אכילת פרס עובר בב"י.

מיהו כל זה בתערובת של יבש ביבש. אך

תערובת של לח בלח, למ"ד טעם כעיקר דאורייתא אף בחמץ התערובת אסורה מן התורה. ולמ"ד טעם כעיקר מדרבנן תערובת אסורה מדרבנן. אלא שכל זה לענין אכילה, אך לאיסור ב"י וב"י יש מקום לומר שאינו עובר בטעם גרידא, אלא רק על ממשו של חמץ. ונחלקו בדבר החק יעקב והעולת שבת. החק יעקב (סי' תמ"ב ס"א) סובר שאין בו איסור מהתורה והעו"ש סובר שיש בו איסור מן התורה. (ואולי יש לתלות את מחלוקתם במחלוקת הנ"ל של המ"מ והכס"מ. המ"מ סובר שאם אין בו בכדי אכ"פ פטור, משום שאין בו איסור אכילה, יסבור כאן להיפך, שאם יש בו איסור אכילה יש בו גם איסור בל יראה ובל ימצא. והכס"מ הסובר שאם אין בו כזית בכא"פ חייב, משום שסובר שאין קשר בין איסור אכילה לאיסור ב"י וב"י, וגם במקום שאין בו איסור אכילה יש בו איסור בל יראה, יסבור כאן להיפך, שאע"פ שיש בו איסור אכילה אין בו איסור בל יראה, ואינו מוכרח).

ועי' תוס' יבמות (פ"ב ע"א ד"ה ר' יהודה) בהסברם הראשון, שקמח נחשב ללח, וכן נקטו עוד ראשונים, הרשב"א ותרומה"ד, וכן פסקו: הב"ח, הט"ז, הש"ך, המג"א והפר"ח. אך בתירוצם השני סוברים שקמח אינו נחשב לח וכן דעת הרמב"ם והראב"ה והסמ"ק (עי' עינים למשפט יבמות שם).

נמצא א"כ שיש כאן ספק-ספיקא לחומרא, ספק אם קמח נחשב כלח, ואת"ל שנחשב כלח יתכן שגם בלח יש איסור בל יראה בתערובת שבה אין כזית בכדי אכילת פרס. לכן אין דרך לפתור את הבעיה אלא ע"י פגימת התערובת לפני הפסח עד שלא תהיה ראויה לאכילה, ותערובת כזו אין בה משום בל יראה ובל ימצא כמבואר בפסחים מ"ה ובשו"ע (סי' תמ"ב ס"א).

סימן סב

תרופת חמץ בפסח

ובר"ף:

"אע"ג דאמור רבנן על עירובו בלא כלום מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא. וכי אמרי רבנן נמי דלא לקי, ה"מ היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס כגון כותח הבבלי וכי"ב, אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אפילו לרבנן לקי".

משמע שפוסק כרבנן, שתערובת חמץ שאין בחמץ כזית בכדי אכילת פרס אינו לוקה.

מיהו הר"ן כתב שאע"פ שאינו לוקה עובר מהתורה באיסור חצי שיעור.

אולם הריטב"א כתב בהסבר הראשון שאינו עובר בחצי שיעור מהתורה כשהוא בתערובת.

והטור בסי' תמ"ב כתב בדעת הרי"ף שכשהחמץ נותן טעם אסור מהתורה, משום דטעם כעיקר מדאורייתא.

הרמב"ם (בפ"א ה"ו) כתב:

"עירוב חמץ... אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר 'כל מחמצת לא תאכלו', בד"א בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת ג' ביצים הוא שלוקה מהתורה. אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת ג' ביצים אע"פ שאסור לו לאכול, אם אכל אין לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות".

וגם בדעתו צ"ע אם אסור מדרבנן או מהתורה. ונ"ל שכ"א הלך לשיטתו. הרמב"ם דעתו היא שטעם כעיקר דרבנן, עיין פט"ו מהל' מאכ"א ה"ג, והטור לשיטתו שסבר ביר"ד סי' צ"ח שטעם כעיקר מהתורה.

ג. ביטול החמץ ברוב

לפנינו אפוא מחלוקת אם תערובת של פחות מכזית בכדי אכילת פרס אסורה מהתורה (ר"ן, טור, ריטב"א לפ' אחד) או מדרבנן (ריטב"א לפ' אחר ורמב"ם). ולכן נראה לבטל בששים, אלא שפי ששים מכפית אחת, שהיא כ - 5 גרם הוא 300 גרם דהיינו כוס וחצי, שהיא כמות גדולה מדי

ראשי פרקים

שאלה

- א. חומרת תערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס
 - ב. ביטול החמץ ברוב
 - ג. פגימת התערובת
- מסקנה

שאלה

ילדה חולה בשיעול קשה, מצבה אומנם אינו מסוכן ב"ה, אך הטיפול בשיעול הכרחי, הפסקה בו עלולה לגרום להתדרדרות והסתבכות. הטיפול נעשה ע"י סירוף המכיל חשש חמץ. מהו להשתמש בתרופה זו בפסח?

נתיחס למצב כאילו אין כאן פיקוח נפש, אלא חולי בלבד, והשאלה היא, האם לחולה יש היתר ליטול תרופה המכילה חמץ בפסח?

א. חומרת תערובת פחות מכזית בכדי אכילת פרס

המדובר כאן בתערובת חמץ, אם כי האחוז אינו ידוע, אך מסתבר שהחמץ אינו אלא חלק מהתרופה. (בדרך כלל החשש הוא באלכוהול וגלוקוזה הנעשים אולי מחמץ, והם אינם אלא חלק מהתרופה). ואפשר לבטל את החמץ ברוב.

במס' פסחים (מ"ג ע"א):

"ותניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת, על עירובו בלא דברי ר"א וזכ"א על חמץ דגן גמור ענוש

כרת ועל עירובו בלא כלום".

ובגמ' שם מ"ד א':

"ה"ד לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור? לא, דאיכא כזית בכדי אכילת פרס... והנח לכותח הבבלי דלית ביה בכזית בכדי אכילת פרס, אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם, ואי משטר קשטר ואכיל לית ביה כזית בכדי אכילת פרס".

עשיה, והשני (לאכול) הוא איסור אכילה. ולחולה התירו אמנם איסור דרבנן, אך לא התירו אכילה של איסור, (עי' פסחים דף כ"ה ורמ"א י"ד ק"ה ג), ואולי רק איסור חפצא אסרו, אך איסור גברא לא אסרו (עי' ש"ת רעק"א סי' ה'). ואם נניח שחמץ הוא איסור גברא ולא איסור חפצא י"ל שגם איסור אכילה התירו (עשו"ת חלקת יואב מה"ת סי' כ.). ובר"ן פסחים שם מבואר שגם חמץ שעבר עליו הפסח אסור באכילה לחולה שאין בו סכנה. מבואר מדבריו שאפילו חמץ שעבר עליו הפסח נחשב איסור חפצא ואסור באכילה. ומוכח מכאן שהר"ן סובר אחת מהשתים: או שחמץ נחשב איסור חפצא, או שאין חילוק בין איסור חפצא לאיסור גברא, ולא התירו לחולה לאכול דבר האסור.

ולכן נראה לענ"ד שהפגימה תועיל לפחות לזה שאין זו דרך אכילה. ובמקרה כזה גם הר"ן יודה שמותר להאכיל לחולה תרופה כזו. וצ"ע אם הפגימה תועיל להופכו לחמץ נוקשה. דהנה מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער. ומסתבר שאין איסור גם לבלועה, כשאינו מחשיבה למאכל (ועיי' טור סי' תר"ב בשם הראב"ה וחזו"א או"ח קט"ז ח'). אך בפוסקים מבואר שרק אם נסרחה לפני הפסח, או לפני שהחמיצה, אך לחמץ בפסח לא תועיל לו הסרחה וכמבואר בירושלמי פ"ב ה"ו, עיין ראב"ד על הרמב"ם פ"ד מהל' חו"מ ה"א. מיהו הרמב"ם לא הביאו. וצ"ע, אולי לדעתו מועילה הסרחה גם לאחר שהחמיצה בפסח, וצ"ע. (ועיי' מגיד משנה שפירש שהרמב"ם סובר שנסרחה בפסח אסורה, אך עיין שעה"צ למשנ"ב סי' תמ"ב שהרמב"ם לא פסק כהירושלמי ה"ל).

ואולי יש לדון עוד שאלכוהול אינו חמץ מהתורה דאינו אלא זיעה שנעשתה מחמץ לפני הפסח, ולא חל עליה שם חמץ מהתורה, עיי' סי' תמ"ב בחק יעקב ס"ק ד' ובשע"ת ס"ק ג' ובדעת תורה שם.

וכן הגלוקוזה צ"ע אם היא חמץ מהתורה (עי' תחומין א', מאמרו של הרב שאר ישוב הכהן שליט"א

ויש חשש שהילדה לא תשתה את כל הכמות הנחוצה לה. אך דיינו אם נסתפק בביטול החמץ, ואין צורך לבטל את כל התרופה, והחלק של החמץ הוא בודאי חלק קטן מהתרופה וכשמבטלין את כל התרופה בפי 6 שהוא כזית ב-3 ביצים יתכן אולי שהחמץ שבה בטל ב-60. ואין לומר שכל התרופה נעשית נבילה וצריך 60 כנגד כולה, ואע"פ שחמץ אינו בטל לרוה"פ אפילו במשהו, זהו רק מדרבנן (לד' הרמב"ם משום דשיל"מ, ולד' הרא"ש משום חומרא דחמץ ומשום דלא בדילי מיניה כוליה שתא, ולשניהם האיסור הוא רק מדרבנן) ולחולה יש להתיר כמו שיתבאר. ואף כי אין מבטלין איסור לכתחילה, מיהו גם איסור זה מדרבנן.

אלא שהישועות יעקב חידש שאסור לבטל אסורי הנאה לכתחילה **מדאורייתא**, משום שנהנה בכך. מיהו באנצ' תל' (כרך א' ע"מ תרל"ח הע' 14) הביא בשם שו"ת רמ"ץ שסובר שזה מקרי שלא כדרך הנאתו ומותר.

והנה אם נאמר שהחמץ שבתרופה כבר מעורב ברוב של יותר מ 6:1 (שזהו השיעור של כזית בכדי אכילת פרס) לשיטת הראשונים שטעם כעיקר לאו דאורייתא אין כאן אלא איסור דרבנן ואין איסור לבטלו ברוב מהתורה. אדרבה, יש מתירים לבטל איסור דרבנן לכתחילה עיין י"ד סי' צ"ט. אולם לאותם הסוברים שטעם כעיקר מדאורייתא למ"ד שאה"נ אסור לבטל ברוב, אסור כאן לבטל ברוב מהתורה. אלא שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם קי"ל כמ"ד טעם כעיקר דאורייתא, וספק אם קי"ל שאסורי הנאה אסור לבטל ברוב, וספק אם זהו כדרך הנאתו.

ג. פגימת התערובת

וליתר הידור נראה לפגום את התערובת, שלא תהנה מטעמה.

והנה יש כאן שני איסורים: א. לבטל ברוב. ב. כזית בכדי אכילת פרס שאסורה. ושניהם איסורי דרבנן, אלא שהראשון (לבטל) הוא איסור של

הרה"ר לחיפה עמ' 68-94. ואפשר לצרף שיקולים מסקנה אלו כסניפים להיתרא.

לעני"ד שמוותר לתת לילדה את הסירופ הנ"ל כשהוא מעורב במים פגום קצת.

סימן סג

תמרוקי חמץ בפסח

וכ"כ התוס' בדף כ"א ע"ב ד"ה חרכו. וכן נפסק בשו"ע סי' תמ"ב ס"ב.

וא"כ מי בושם אלו שאינם ראויים למאכל כלב, אינו חייב לבער. מיהו שיטת הראב"ד הרא"ש והטור דבעינן דוקא קודם נטרחה ואח"כ נתחמצה. וא"כ צ"ע אם מי בושם אלו נפסלים מתחילה, או רק אח"כ. ועיין שעה"צ במשנ"ב ס"ק כ"ד דלהלכה נקטינן דקודם הפסח, אפילו נתחמצה ואח"כ נטרחה, אי"צ לבער. (ודייק כן אף ברא"ש ובטור).

ועיי' בשו"ע סי' תמ"ב ס"ד דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, אע"פ שמוותר לקיימו אסור לאוכלו (ובמ"א: אבל בהנאה מותר), ומכאן לא למדנו אלא דבר שאינו ראוי למאכל אדם, אך מה דינו של דבר שאינו ראוי למאכל כלב?

הנה הטי"ז (סי' תמ"ב ס"ק ח') כתב דאפילו חמץ שנפסל מאכילת הכלב אסור באכילה משום דאחשביה, אלא שלדעתו אין האיסור אלא מדרבנן.

(ועיין שערים המצוינים בהלכה סי' קי"ב ס"ק ז' בשם השו"מ, ומקראי קודש להגרצ"פ ח"א סי' נ"ד).

ב. סיכה כשתיה

והנה צ"ע בנ"ד שמי בושם אלו מיועדים רק לסיכה, אי אמרינן סיכה כשתיה. ודבר זה תלוי לכאורה בשאלה אי אמרינן

ראשי פרקים

שאלה

- א. דיני חמץ זה
 - ב. סיכה כשתיה
- מסקנות

שאלה

מה דינם של מי בושם תוצרת חוץ שיש בהם חשש חמץ. האם חייבים לבערם או לא?

א. דיני חמץ זה

בפסחים מ"ב א': "ואלו עוברין בפסח... חוונן של צבעים ועמילן של טבחים וקולן של סופרים. ר"א אומר: אף תנשיטי נשים".

ופירש"י: "ואלו עוברין עליהם בב"י ובב"ד". ור"ת (בתוד"ה ואלו) חולק עליו וסובר שאין עוברין עליהם בבל יראה ובל ימצא, אלא שהם עוברים מעל השולחן ואסורים באכילה. ומבואר דאע"ג שיש בין המינים האמורים, גם דברים שאינם ראויים לאכילה, לדעת ר"ת אסור לאוכלם, אך מותר להשהותם, ולדעת רש"י אסור להשהותם.

ובשו"ע סי' תמ"ב ס"א פסק כרש"י.

אך להלן דף מ"ה ב' איתא: "הפת שעניפשה ונפטלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה, מטמאה טומאת אוכלין". ומשמע הא אם אינה ראויה לאכילת הכלב, אינו חייב לבער. עיי"ש ברי"ף,

במחיר השווה לסבון מחלב מהיות טוב אל תהיה רע. ואכן נהגו לכתחילה להקפיד על סבון כשר לרצחה. וק"ו בפסח שנוהגים להחמיר בכל החומרות האפשריות. ולכן י"ל שגם חמץ שאינו ראוי לאכילה דינו כסבון מחלב שמן, הראוי לאוסרו, אך זה רק איסור דרבנן או ממנהג. אך מי שרוצה לסמוך על הפוסקים המקילים יש לו על מי לסמוך.

מסקנות

אם יש בהישג יד תכשיר דומה בערך שווה, פחות או יותר, מן הראוי להחמיר בפסח ולהשתמש רק בתכשיר כשר. מיהו את התכשיר שאינו כשר אינו חייב לבער. כי גם המחמירים לא אסרו אלא את השימוש, ובעיקר את הסיכה אך לא חייב ביעור.

מיהו רוב התכשירים אינם מחמץ בלבד, אלא יש בהם רק תערובת חמץ. ובתערובת לא שייך לומר אחשביה. ואפילו אם סיכה כשתיה, אין כאן כוונה להחשיב את החמץ ויש להתיר. (ועיין סברה כע"ז בחי' חת"ס לע"ז ס"ח א').

אעפ"כ ישראל קדושים הם ונהגו לחפש תחליפים כשרים, והנהוג כן קדוש יאמר לו. אך גם מי שאינו נוהג להחמיר, יש לו על מי לסמוך.

סיכה כשתיה באיסורים אחרים מלבד תרומה ויוהכ"פ, או לא. התוס' ביומא דף ע"ז כתבו שאין סיכה כשתיה אלא ביוהכ"פ ותרומה ואיסורי הנאה, אך איסורי הנאה אינם אסורים בגלל סיכה כשתיה, אלא בגלל ההנאה והאסורה מהם. ואף שגם חמץ הוי איה"נ, מיהו כל גדר חמץ הוא רק חמץ הראוי לאכילה ואז הוא אסור גם בהנאה. ומכיון שחמץ זה לא מקרי ראוי לאכילה, אינו אסור גם בהנאה וסיכתו מותרת. וגם הסוברים שסיכה כשתיה, אין לומר שחמץ הראוי לסיכה נחשב כחמץ הראוי לשתיה וממילא נאסר כנ"ל שחמץ כזה אינו חמץ כלל. ועיין מרדכי (שבת פ"ה ס' של"ח) וספר התרומה (סי' של"ח) שאוסרים לסוך בדבר האסור לאכילה. ובט"ז (יו"ד סוף סי' ק"ז) כתב לאסור סיכה בחלב (אך יתכן שרק מדרבנן) ובנקודות הכסף שם הביא מהסמ"ג דרק בשמן יש סיכה ולא בחלב ומסקנתו שמעיקר הדין יש להתיר שימוש בסבון העשוי מחלב, חוץ מחלב חזיר, משום דמסאבא. והגר"א (או"ח סי' שכ"ו ס"ק י"ט) פסק כמרדכי וספר התרומה המחמירים. ועיין במקורות שהביא בברכת אליהו שם. ובערוה"ש כתב שסבון שנפסל לאכילת כלב אין שום איסור להשתמש בו. אך בדרכי תשובה כתב שאם יש סבון זול

סימן סד

סובין מורעלים בפסח

שאלה*

בערב פסח התגלה בשדה כותנה מזיק שיש צורך להרעילו בפיתיון המכיל בעיקר סובין מורעלים. השדה מושקית ויש חשש שהסובין יחמיצו. האם הריסוס בהם מותר?

ראשי פרקים

- א. גדר אכילת כלב באוכל מורעל
 - ב. חטין שזרען בערב פסח
 - ג. דבר האסור מפני הסכנה למכשירי מצוה
 - ד. ביטול קודם החמצה
- מסקנה

* ניסן תשל"ט

א. גדר אכילת כלב באוכל מורעל

יש לברר אם אוכל מורעל נחשב לאוכל, או שאינו נחשב לאוכל. שאם נאמר שאינו נחשב לאוכל יש מקום לומר שאינו נחשב לחמץ כדין מלוגמה שהסריחה (ר"ף פ"ג דפסחים ור"ן שם).

במס' פסחים (מ"ה ע"ב):

"תניא הפת שעניפשה חייב לבער, מפני שראוי לשרחקה ולחמץ בה כמה עיסות אחרות. רשב"א אומר בד"א במקוימת לאכילה, אבל כופת שאור שייחדה לשיבה בטלה". ושם: "ר' יצחק בר אשי אמר רב אם טח פניה בטיט בטלה".

עוד שם:

"ת"ד הפת שעניפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה, מטמאה טומאת אוכלין, משום ר' נתן אמרו: אינה מטמאה".

ובר"ן הקשה: אמאי הפת שעניפשה חייב לבער והא נבלה שאינה ראויה לגר לאו שמה נבלה, ונטל"פ שרי ואפי' בפסח? ותרץ דהכא שאני, מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות, והכי איתא בגמרא, דהא שאור לא חזי לאכילה ואפי' אסריה רחמנא. אבל אם אין ראויה לכלב, אפילו שריפה אינו צריך, וכן כתב הר"ף. וצ"ע בנ"ד, דמצד הכלב (העכברים במקרה זה) חמץ זה ראוי לו לאכילה, אדרבה כל כולו נועד לשמש פתיון שיאכלוהו העכברים. אלא שאנו יודעים שמאכל זה אינו ראוי להם.

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' חו"מ הי"א אף הוא פסק כר"ף דהפת עצמה שעניפשה ונפסלה מלאכול בכלב ומלוגמא שנסרחה, אינו צריך לבער. והראב"ד השיג וכתב דבירושלמי מפרש בשנסרחה ולבסוף נתחמצה. והמ"מ תרץ דהירושלמי מיירי בפסח, אך לפני פסח אפילו נתחמצה ולבסוף נסרחה נמי אינו צריך לבער. ולפי"ז אם הראב"ד מיירי לפני פסח משמע דאם נתחמצה ואח"כ נסרחה צריך לבער אפילו אם אינה ראויה לאכילת כלב. (אך בשעה"צ סי' תמ"ב אר"ק כ"ד הכריע להלכה לא כוותיה).

ועיין תוס' בכורות (כ"ג ע"ב ד"ה אחת), דגדר זה של אכילת כלב למדו מאיזבל דאכילת כלבים

אינה אכילה. א"כ כל שהכלב מסוגל לאכול אף

שאח"כ ימות מזה, לכאורה שמה אכילה.

מאיך יתכן אולי לחדש ולומר כי המושג אוכל נקרא כך לפי מושגיהם של בני אדם. וכל עוד המאכל ראוי לאכילת כלב, עדיין שם אוכל עליו גם לפי מושגיהם של בני אדם. וממילא כאשר בני אדם יודעים שהדבר מסוכן לכלב, אע"פ שהכלב עלול לאכול את המאכל, כי אינו חש בסכנה, אין עליו שם אוכל לפי מושגי בני אדם, וצ"ע.

ועיין בביה"ל (סי' תמ"ב ס"ט) שאם נפסל מאכילת הכלב בגלל עירוב משהו אחר, חייב בביעור. ואף כאן י"ל שעירוב הרעל בסובין אינו פוטר את הסובין מביעור.

ב. חטין שזרען בערב פסח

והנה יעוי' ב"קהילות יעקב" (פסחים סי' ל"ט), בחטין שזרעם בע"פ אם יש לחשוש לחימוץ. ובתחילה דימה אותם לכופת שאור, שביטלן מאכילתן, אך דחה דל"ד, בכופת שאור אין החמץ עומד עוד בתורת חמץ אלא בתורת כופת שאור, אבל חטין שזרען נהי דאינם עומדים לאכילה, מ"מ לא בטלו מתורת חטים, שהרי כל מטרתו שיצמחו מהן חטים אחרות. וא"כ ה"ה בנ"ד נהי דביטלו מתורת אכילה, מתורת לחם לא ביטלו. אדרבה כל כוונתו שהעכברים יסרו שזה לחם ויאכלוהו.

ובחלקת יואב (מה"ק אר"ח סי' ל"ט) דן ג"כ בחטין שזרען בקרקע וסבר להתירם מדין כופת שאור, ודחה שכופת שאור היא כלי, ורק שם כלי מבטל מהחמץ שם חמץ, משא"כ ביטול בקרקע. קרקע אינה מבטלת שם חמץ כי מצינו חמץ במחובר (פסחים ל"ג א').

ולכאורה רעל עדיף מזריעה, דבזריעה עדיין הזרעים ראויים לאכילת אדם אם ירצה, אך בחמץ מורעל אין החטה ראויה למאכל אדם כלל. ולכן הדעת היתה נוטה יותר לומר שאין כאן משום איסור חמץ. ובכל זאת נלעג"ד להחמיר. כי בזרעים הוא מבטלם מתורת אוכל,

למי חטאת, וקשה, הרי בעיני ממשקה ישראל וליכא? אלא ע"כ דבר שאסור באכילה מפני הסכנה נחשב למשקה ישראל, אלא שאנו מנועים משתייתו מפני הסכנה. ועפ"ז הסיק שאתרוג האסור מפני הסכנה נחשב ראוי לאכילה ויוצאים בו ידי חובה.

והגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (ח"א אר"ח סי' כ"ד) חולק וסובר שאתרוג שאסור מפני הסכנה אינו נחשב לאוכל ופסול למצוה. והביא ראיה מהירושלמי (סוכה סוף פ"ד) שמים שנתגלו פסולין למזבח משום שאינו ממשקה ישראל.

ונראה שיש לחקור בגדר משקה ישראל, האם רק דבר שראוי לישראל כשר למזבח, או רק דבר שנאסר לישראל נאסר לגבוה. ונפ"מ לדבר האסור מפני הסכנה, שלצד הראשון כל דבר שאינו ראוי לישראל, אפילו מפני הסכנה, פסול למזבח. אך לפי הצד השני, רק הנאסר לישראל בגלל מאיסותו נפסל לגבוה, כגון דבר האסור בגלל עבירה, אך דבר האסור מפני הסכנה הרי זו סיבה המוצדקת רק לבני אדם המסתכנים באכילת דבר מסוכן, ואין סיבה זו מוצדקת לגבוה שאינו מסתכן כלל בסכנותיו.

וכנראה שהיא מחלוקת בבלי וירושלמי, הבבלי סובר שדבר האסור מפני הסכנה נחשב משקה ישראל ושם אוכל עליו, והירושלמי סובר שדבר האסור מפני הסכנה אינו נחשב משקה ישראל ואין שם אוכל עליו (ועיין קובץ הערות ליבמות סי' מ"ב ס"ג שאף הוא הוכיח שהיא מחלוקת התלמודים).

ואם כנים דבריני, שהדבר תלוי במחלוקת בבלי וירושלמי, יש להעיר גם על הראיה האחרת מב"ק קט"ו שיין גלוי אפשר להפריש ממנו תרומה. דבירושלמי תרומות פ"ג ה"א הובאה תוספתא

"תרם חבית ונמצאת מגולה. אבטיח ונמצא נקור תרומה ויחזור ויתרום. ר' יודן בר פזי ר"ש בשם ריב"ל לא אמרו אלא בדיעבד אבל בתחילה אין תרומתו תרומה. (כך גרס הגר"א ור"ל שכשתרם ולא ידע שהיין גלוי חלה התרומה בדיעבד, משום שבשעת

אך כאן אדרבה מעוניין שיאכלום, לכן אולי יש לאסור וצריך לבערם.

ובשו"ת אבן שתיה (סי' י"ז, הובא בשו"ח כרך ח' עמ' 231) התיר חמץ מורעל בפסח משום שאינו ראוי למאכל ומשום דדמי לכופת שאור. ויש מקום להסתפק בשתי הנחותיו. א. יש מקום לומר שהחמץ המורעל עומד לאכילה וכמו שכתבנו. ב. אין החמץ המורעל דומה לכופת שאור וכמו שהבאנו מהחלקת יואב והקה"י. ויש להוסיף עוד שכופת שאור היא מכוסה בטיט, כמבואר בגמ' פסחים שם וברמב"ם ושו"ע. ואולי גם בנ"ד אם יכסה את הסובין בעפר יהיה מקום לדמותם לכופת שאור. אך בעיקר י"ל שבכופת שאור אינו צריך את החמץ בתורת חמץ, אלא כמעשה עץ בעלמא. בנ"ד הוא צריך את הסובין כמאכל אהוב על העכברים, דהיינו החמץ כמות שהוא, ואינו מבטל.

ג. דבר האסור מפני הסכנה למכשירי מצוה

עיין מרחשת (ח"א סי' כ') שחקר באתרוג האסור באכילה מפני הסכנה אם ראוי לצאת בו ידי חובתו בחג. וקוטב חקירתו הוא האם האיסור להסתכן הוא "ענין תורני" או "ענין מוסרי", (ולענ"ד ניסוח זה של החקירה צריך עיון, שהרי איסור מפורש הוא בתורה להמית את עצמו שנאמר: "אך את דמכם לנפשותיכם אדרושו", וכונתו בודאי לומר שבסכנה אדם נזהר גם אלמלא ציותה התורה. ועל"ש שהוא מנסח את החקירה באופן זה: האם דבר שאסור באכילה מפני הסכנה נחשב כאינו ראוי לאכילה כלל, או שמא הוא ראוי לאכילה מצד עצמו ורק אריא דרביע עליה מצד איסור הסכנה שבו.) וראייתו העיקרית היא מב"ק (קט"ו ב') הרי שהיו לו עשר חביות של טבל טמא וראה אחת שנשברה או שנתגלתה אומר הרי היא תרומת מעשר על חברותיה'. ואם נאמר, שכל דבר האסור באכילה מפני הסכנה, אינו נחשב לאוכל, איך חלה תרומה על החבית שהתגלתה, הרי בעיני שיריה ניכרים, דהינו ששיריה יהיו ראויים לאכילה, כמבואר בפסחים ל"ג א' וכן הביא ראיה מחולין (ט' ב') דמים מגולין כשרים

לפני שיחמיץ, כמבואר בפסחים ז', תלמיד ש"נזכר שיש עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתירא שמא תחמיץ קדים ומבטיל ליה מקמי דתחמיץ". ואע"פ שמדרבנן צריך גם ביעור כנראה שבנ"ד אין צורך בביעור, משום שביטול לפני שהחמיצה, כמבואר בשעה"צ (סי' תל"ד ס"ק ל"א) ועי' סי' תס"ג.

מיהו צ"ע אם בנ"ד מועיל ביטול. שהרי הוא מעונין שהסובין יאכלו ע"י המזיקים וא"כ הוא לא מעונין שהחמץ יהפך לעפרא דארעא ממש, אלא שימלא את תפקידו לבער את המזיקים. שהרי הוא מעונין שהמזיקים יאכלו את הפתיון גם אחרי שיחמיץ, וא"כ צ"ע אם מועיל בכה"ג ביטול. ואז לא זו בלבד שיש לו חמץ ברשותו אלא הוא גם נהנה ממנו, ועובר על איסור הנאה מחמץ.

ועיין פסחים י' ע"ב:

"ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך? בגופיה אטרחרוהו רבנן בממוניה לא אטרחרוהו רבנן, או דילמא לא שנא? תיקו".

ומבואר אפוא שחמץ בפי הנחש, אע"פ שאסור לאוכלו משום סכנה נחשב לחמץ גמור וחייבים לבערו. וכל הספק בגמרא הוא רק אם אטרחרוהו גם בממונו או לא. ועיין חולין (ט' ע"א) ראה ציפור המנקר בתאנה ועכבר המנקר באבטיחים חוששין שמא במקום נקב נקב, ופירש"י שמא במקום נקב של נחש נקב ואסור משום סכנת נפשות. ולכאורה הוא הדין בככר בפי נחש. ומוכח אפוא שחמץ מורעל שם חמץ עליו וחייב בביעור.

מיהו ל"ל שהככר אסורה רק מספק, כי רק במקום בו נשך הנחש יש לחוש לסכנה והספק הוא על כל מקום ומקום שמא הוא המקום שנשך בו הנחש ומספק בלבד היא אסורה, ולכן מספק חל עליה גם איסור חמץ, שמא באותו מקום לא נשך הנחש ומותר לאוכלו ואסור משום חמץ. אלא שלכאורה דוחק לומר כן, שהרי כל הפסול באכילת דבר מסוכן אינו מצד עצמו אלא רק מצד הסכנה שבו. והרי בזה הסתפקנו

ההפרשה סבר שהתרומה חלה, ואעפ"כ אין הטבל נותר בכך, שהרי ס"ס הפריש מדבר שאינו ראוי. אך כשידע בשעת ההפרשה שהיין גלוי לא חלה התרומה (כלל). חברי"א בעו מה בינה לטמא? (דק"ל שתרומתו תרומה) אמר לון, טמא בעינו הוא שגרמה תרומה. (ופירש הגר"א שטמא ראוי לאכילה אלא שהתרומה גרמה לכך שבטמא תיאסר האכילה ולכן לא בטל שם אוכל ממנה) בדם הכא עפר הוא".

ומשמע מסוגית הירושלמי שיין גלוי כעפר בעלמא הוא ולא חלה תרומה עליו כלל ולא כהבבלי בב"ק קט"ו ע"ב. (ועיין שבועות כ"ב ע"ב שאוכל אסור - אוכל הוא, אלא שאריא רביע עליה, וצ"ע מ"ש סכנתא מאיסורא לענין זה).

וברמב"ם (הל' תרומות פ"ה הכ"ב)

"התורם חבית יין על היין ונמצא חומץ אם יודע שהיתה חומץ עד שלא תרמה אינה תרומה. ואם אחר שתרמה החמיצה הרי זו תרומה. ואם ספק, תרומה ויחזור ויתרום. וכן התורם קישוא ונמצא מרה, אבטיח ונמצא סרוח, או שנמצא נקורין. תורם חבית של יין ונמצא מגולה".

משמע מדבריו שדין יין מגולה כדן חומץ, שאם ידע מתחילה אין תרומתו תרומה, ואם ספק - תרומה, ויחזור ויתרום. ולא הביא את הדין בב"ק קט"ו שמוותר להפריש לכתחילה מין מגולה. מבואר אפוא מדבריו שיין מגולה אינו אוכל כלל (מיהו, מהשואתו בין יין מגולה ואבטיח נקור לאבטיח סרוח ולחומץ משמע יותר שהגילוי והניקור אינם הופכים את הדבר לעפר בעלמא כלשון הירושלמי. ועיין ערוה"ש הל' תרומות (סי' ס"ח ס"ח) שדעתו לחלק בין חומץ שנחשב אוכל ולמין יין אלא שגרוע יותר, לבין אבטיח סרוח שאינו אוכל כלל וכן יין מגולה. ועיין מהר"י קורקוס שהקשה מדוע חומץ על יין במזיד הוא תרומה, ואבטיח ונמצא סרוח אינה תרומה? ותץ שאבטיח סרוח אינו ראוי לאכילה כלל ומשמע שה"ה יין מגולה וצ"ע).

ד. ביטול קודם החמצה

מכיון שהדבר תלוי בספק נראה אולי להציע פתרון אחר, והוא שיפזר את הפתיון ויבטלנו

ועיין חולין (ע"א ע"א) טומאה בלועה שלא בפניו מיחזא חזי ליה ולכן מטמאה, משמע שאע"פ שהדבר אינו ראוי לאכילת אדם אם הוא אינו יודע וראוי לו נחשב לראוי. וא"כ ה"ה בנ"ד. שהרי המזיקים לא יודעים שהפתיון מורעל והוא ראוי להם לאכילה, ורק לאחרים ידוע שאינו ראוי, וא"כ נחשב לחמץ.

ויש לדחות בתרתי:

א. הלכה כר' יוחנן שנבלה שאינה ראויה לכלב דוקא, ואזלה לה תירוץ זה (אם כי ד"ז צ"ע ברמב"ם הל' ט"א יעו"ש).

ב. מאוס שאני דכל איסורו רק בגלל שאנשים ראוהו נבלע, ומי שלא ראה לא מאוס אצלו, משא"כ ברעל שגם מי שלא יודע סכנה היא לו, אלא שכל עוד שלא יודע לא נזהר, אולם מבחינה אוביקטיבית הרעל מסוכן לכולם ולכן יתכן שאינו נחשב לאוכל.

מסקנה

למעשה קשה להכריע בשאלה זו. אמנם האבן שתיה התיר במפורש חמץ מורעל אך ראיותיו מוקשות וצריך לישבן. ואם היה מדובר בסובין שאינם חמץ גמור היה מקום אולי לסמוך עליו בשעת הדחק, אך מכיון שמניחים אותם במקום מושקה במים יש לחוש לחמץ דאורייתא. לכן נלענ"ד שאין להשתמש בסובין מורעלים בפסח.

בפתיחת דברינו שמא בגלל זה חל איסור חמץ על דבר מסוכן, משום שפסולו אינו מצד עצמו אלא בגלל האיסור על האדם לאוכלו. ואם בכל זאת הדבר נחשב כאינו ראוי לאכילה ולא חל עליו איסור חמץ א"כ ה"ה בספק.

ובכל זאת י"ל דשאני ספק סכנה מודאי סכנה. בודאי סכנה כיון שאסור לאכול, כל החפץ נחשב אינו ראוי לאכילה ואין איסור חמץ חל עליו, אבל בספק סכנה, האיסור לאוכלו הוא רק מצד הספק ולא מצד עצמו, בזה י"ל שאפילו אם נאמר שודאי סכנה לא נחשב לאוכל, ספק סכנה אולי נחשב בעצם לאוכל, ורק האדם חייב להזהר מלאוכלו ולכן חל עליו איסור חמץ. ועי' מרחשת (שם) שחילק בין דבר סכנה שהוא אסור מצד עצמו, לבין דבר שנבלע בו שאינו אסור מצד עצמו. ודבר שנאכל ע"י נחש אינו אסור כולו אלא רק הארס המעורב בו, וא"כ איסורו לא מצד עצמו אלא רק מצד התערובת שבו ולכן חל עליו איסור חמץ.

אלא שמהרמב"ם שהבאנו בהל' תרומות לא משמע כן שהרי כתב שם שדין אבטיח נקור ויין מגולה כדין יין ונמצא חומץ שאינה תרומה כלל. ודוחק לחלק בין חמץ לתרומה, שתרומה צריכה להיקרא אוכל בפועל, ואם אינה ראויה בפועל אע"פ שאסורה בגלל תערובת סכנה אינה נקראת תרומה, לבין חמץ שאינו צריך להיקרא אוכל בפועל ולכן די בתערובת סכנה כדי לפוסלו מדין חמץ.

סימן סה

שימוש בטעות בסובין בפסח

שאלה*

מעשה בלולן שסיכם עם קונה שיקנה את תרנגולותיו לפני הפסח. אולם הקונה לא בא אלא בחוה"מ. ללולן היתה תערובת לצורך

ראשי פרקים

שאלה

- א. הנאה מחמץ בפסח
- ב. חיוב השבה ואיסור החמץ אחר הפסח

* ניסן תש"ן

ועיין קצוה"ח (סי' שס"ג ס"ק א') שחולק על החק יעקב וסובר שגם בתוך הפסח אם החזיר את החמץ לישראל, יצא ידי חובת השבה, אלא שלכתחילה אסור לו לעשות כן מפני שהוא מצווה לשורפו שלא יעבור עליו על בל יראה ובל ימצא. וא"כ ק"ו לגזול גוי שיצא בכך י"ח השבה. אלא שצ"ע, האם גם בגוי אסור להחזיר חמץ בפסח לכתחילה?

ולענ"ד יש להעיר מדוע לא נאסר על הגזלן להחזיר, מדין אסורי הנאה, שהרי הוא נהנה בכך שהוא מחזיר את החמץ. שאם לא יחזיר את החמץ עצמו יצטרך לשלם את דמיו ואסור ליהנות לכתחילה. ומה שנקטו בגמ' שיכול לומר באסורי הנאה הרי שלך לפניך, זהו רק בדיעבד, ומצד דיני השבה, דכיון שהוא נזק שאינו ניכר השבתו השבה, אך לכתחילה יש לאסור מצד אסורי הנאה. אמנם י"ל שמכיון שלא עשה דבר בחמץ אלא רק משאירו כמות שהוא ואומר הרי שלך לפניך, אין זו הנאה ע"י מעשה אלא הנאה שלא ע"י מעשה.

אלא שבחמץ, גם הנאה הבאה ממילא כנראה אסורה. בסי' ת"נ ס"ז נפסק שאסור להשכיר כלי לגוי בפסח כדי לבשל בו חמץ משום שרוצה בקיומו, שהרי אינו מעוניין שהגוי יבשל בקדירה ריקנית, שמא תיפקע, ומשמע שהנאה הבאה ממילא בחמץ אסורה. (ועיין חת"ס י"ד סי' צ"ח שהסביר, שחמץ, אפילו של נכרי, חמור כמו עבודה זרה, משום שמצוה לבערו, ומטעם זה אסרו בעבודה זרה הנאה מדבר שרוצה בקיומו - עי' רש"י ע"ז ס"ד א' ד"ה רבנו). ובר מן דין הרי הוא מתכוין להנות מהחמץ, שהרי הוא אומר לנגזל: "הרי שלך לפניך", ומתכוין לפטור את עצמו בכך מהשבת גזילה. מיהו י"ל שמכיון שאינו מתכוין להרויח אלא רק למנוע הפסד הדבר אולי מותר. (עיין מג"א סי' ת"מ ס"ק א' ועיין חת"ס או"ח סי' קט"ו וק"ט ומק"ח סי' ת"נ - המקילים - לעומת החק יעקב ושו"ע הגר"ז שם שאוסרים.)

אולם עצם הנחתנו, שאינו עושה מעשה, אינה נכונה, לכאורה. וסברה זו כתב הפנ"י

התרנגולות, שהכילה סובין, ובכוונתו היתה למכור את התערובת לגוי, כמנהג ישראל, מתוך הנחה שלא יצטרך לה בחג. כשהגיע ערב החג בצהריים והקונה לא בא לקנות את התרנגולות הוציא הלולן את התערובת מהמחסן ופיזרה לתרנגולות ע"מ שיספיק להם לכל החג. הוא עשה זאת עפ"י עצת "חכם" שאמר לו שאם הוא יסגור את הלול לכל ימות החג לא יעבור על איסור חמץ, גם אם התערובת מכילה חמץ. בחוה"מ בא הקונה לקנות את התרנגולות שקנה, המוכר החליט להחזיר את התערובת למחסן.

השאלה היא, לאחר שהתרנגולות נמכרו, מה עליו לעשות בתערובת הנשארת? בהנחה שהסובין הם חמץ, האם חייב לשורפם מיד במועד? האם מותר לו להחזירם למקומם למחסן שממנה נלקחו? ואם לא יעשה אחת משתי אלו האם תיאסר התערובת בהנאה גם לאחר הפסח?

א. הנאה מחמץ בפסח

אם נניח שהסובין נחשבים לחמץ, נראה לכאורה שברגע שהוציא את התערובת מן המחסן ופיזרה לתרנגולות עבר על גזל הגוי, ומעתה החמץ באחריותו והריהו עובר עליו. ואם יחזירו למקומו יתכן שעובר על הנאה מחמץ, שנהנה בכך שנפטור מלהחזיר לגוי את דמי החמץ שגזל ממנו. והשאלה היא אם בכלל יוצא י"ח השבת גזלה בכך שמחזיר למחסן שממנו לקח. שהרי החזיר דבר שאסור בהנאה ואינו שוה לו פרוטה. עיין חק יעקב (סי' תמ"ג ס"ק ח') שכתב שהמשיב גזילה או פקדון של חמץ בתוך הפסח אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך. מכיון שהחמץ כשרוף, אינו מחזיר לו כלום. אולם נראה שיש לחלק בין נגזל ישראל לנגזל גוי. שבנגזל גוי יכול לומר לו הרי שלך לפניך, שהרי לגוי אינו נחשב כשרוף, אלא שהגזלן הישראלי אינו רשאי לומר לו הרי שלך לפניך, משום שחובתו לשרוף את החמץ.

מיהו נלענ"ד שלפי הנהוג כיום שהמוכר את חמצו לנכרי לא מציין מקום מסויים (ואולי נוהגים כן משום שבדרך כלל אין מוכרים חמץ ממש אלא רק חשש חמץ וא"כ אין לחמץ זה מקום מסויים), וא"כ כל מקום בו נמצא החמץ נמכר לגוי. וא"כ אין נפ"מ אם החמץ נמצא בלול או במחסן, בכל מקום שבו הוא נמצא הוא שייך לגוי, ורק כשהאכיל את החמץ לתרנגולות גזל את הגוי. אך מה שלא האכיל אינו גזל אלא נשאר שייך לגוי. ואין בהחזרת הסובין למחסן מעשה השבה. מאידך י"ל שבעצם נטילת החמץ מהמחסן ללול ע"מ להשתמש בו, כבר גזלו, ואע"פ שהשיבו, עיין ב"מ (מ"א א') וקיי"ל כר"ע שם, שצריך דעת בעלים. וא"כ אפילו אם יחזירו למחסן לא קיים השבה בכך. והוא נשאר בעלים של החמץ ועובר בבל יראה ובל ימצא. ואע"פ שבשטמ"ק (ב"ק צ"ו ב') הובא בשם הר"מ מסרקסטה שהגזלן אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, מהרמב"ן בליקוטיו לפסחים דף ל"א משמע שעובר בבל יראה ובל ימצא. ועיין נו"ב (מהד"ק א"ח סי' כ') ושד"ח (כרך ח' עמ' 207) שרוב האחרונים סוברים שהגזלן עובר בבל יראה ובל ימצא.

ב. חיוב השבה ואיסור החמץ אחר הפסח

ואפשר לומר שהסובין אינם חמץ גמור. שאע"פ שלותתין את התבואה, כשמקלפין ממנה את קליפותיה, אולם בדרך כלל החיטה לא מגיעה לידי ביקוע ולכן אינה חמץ גמור. ואע"פ שבסי' תס"ז ס"ט נפסק שאם לא נתבקעו ממש התבשיל מותר, והחיטים חייבים שריפה, זהו רק מספק. ואם ספק אם נתרככו, אפילו ספק חמץ אין כאן, ורק באכילה יש לאסור, אך בהפ"מ אין מקום לומר שאסור להחזיר חמץ כזה לגוי. וצ"ע. (ועיין חק יעקב סי' תנ"ח ס"ג ובמשנ"ב שם ס"ק ט' ובשעה"צ אות י"ג.)

והנה אם נניח שישראל שגזל חמץ מגוי עובר בבל יראה ובל ימצא החמץ הזה טעון לכאורה שריפה. וצ"ע האם יש חובה לשרפו, שהרי החמץ אינו של הישראל אלא של הגוי. ואע"פ

בפסחים (כ"ה ב') בהסבר הסוגיא שם בענין הנאה הבאה לאדם בע"כ. שהנאה הבאה לאדם ממילא אינה אסורה אלא א"כ מתכוין ליהנות. ור"ל שהכונה הופכת את ההנאה ממילא למעשה. ועיי' תוס' (ב"ק ל"ב א' ד"ה איהו) שגם אשה העוברת על איסור עריות לוקה ומביאה קרבן, אע"פ שלא עשתה מעשה, שהרי היא כקרקע עולם, מכיון שנהנתה אחשביה רחמנא למעשה. ושם מדובר שהתכוונה ליהנות.

מיהו הפנ"י עצמו הביא מכתובות נ"א ב' כל שתחילתה באונס וסופה ברצון אפילו היא אומרת הניחו לו שאלמלא נזקק לה היא שוכרתו - מותרת. וקשה, הרי שם בסוף היא מתכוונת ליהנות? ומה בכך שתחילתה באונס, הרי כל הנאה הבאה לאדם בע"כ יש בה צד אונס, ובכל זאת כשמתכוין ליהנות אסור? והנלענ"ד לחלק בין עריות לאיסורי הנאה אחרים. וכמו שכתבו התוס' בסנהדרין (ט' ב' ו"ה לרצונו) שחשוד על העריות כשר לעדות משום שיצרו תוקפו. ועריות הן כאש בנעורת. ולכן כאשר הינה אנוסה בתחילה, אע"פ שסופה ברצון אנו אומרים שהרצון נוצר ע"י האונס ואין לחייבה על כך. ומכיון שלא עשתה מעשה וגם הנאתה לא באה לה מרצונה, אין כאן מעשה כלל. אך כשהיא הסכימה בתחילה, אע"פ שאינה עושה מעשה, כונתה כמעשה. אולם בנ"ד שמחזיר את החמץ למחסן, בו היה לפני שלקחו, הריהו עושה מעשה. ומסתבר שאסור לעשות כן משום הנאה מחמץ בפסח.

ולענין השבה למקום שממנו לקח אם יוצא בכך י"ח השבה, עיין ב"ק (ק"ח ע"ב) שהגזלן את חבירו והבליע לו בחשבון או נתן לתוך כיסו יצא. וכך פסק הרמב"ם בהל' גניבה (פ"ד ה"א): "ואם לא ידעו הבעלים לא בגנבתו ולא בחזירתו אפי' מנין אינו צריך אלא כיון שהחזירו למקומו נפטר מאחריותו". וא"כ השבה יש כאן, אלא שנראה לכאורה שלכתחילה אסור להשיב, וכנ"ל משום שנהנה מחמץ, כן נלענ"ד. וא"כ אסור לו להחזיר את הסובין למחסן.

ישראל ערבין זה בזה, משא"כ בחמץ של גוי שאינו חייב בביעור חמץ. וא"כ יתכן שחמץ של גוי המופקד בידו אינו חייב לשורפו. אמנם אחר הפסח צ"ע אם יכול ליהנות מחמץ זה, שאם נאמר שהוא עבר בפסח על איסור בל יראה ובל ימצא החמץ אסור בהנאה אחר הפסח משום קנס. ואע"פ שהחמץ הוחזר לגוי בפסח, מכיון שחלק מהפסח עבר הישראל על חמץ זה יש לאוסרו בהנאה אחרי הפסח, לכשיחזור לידי ישראל. אך מכיון שסובין אינם בהכרח חמץ גמור רק חשש חמץ, ואיסור הנאה מחמץ אחר הפסח אינו אלא קנס מדרבנן, יש להקל בדבר. ובפרט כאשר אפשר לצרף כסניף את הסוברים שאין הגזלן עובר בבל יראה ובל ימצא.

מסקנה

מכיון שהסובין הם רק חשש חמץ, אמנם לכתחילה אסור להשתמש בהם בפסח וחייבים למוכרם לגוי, אך בדיעבד לאחר שנטלם ללא רשות הגוי, חייב להחזירם מייד למקום ממנו נטלם, ולסוגרם עד אחר הפסח. ולאחר הפסח מותרים הסובין בהנאה. אולם לא לעצמו אלא ימכרם לאחרים.

שהישראל מצידו חייב לשרוף את החמץ, אולי אסור לו לשרוף את ממונו של הגוי, אפילו אם כוונתו לשלם את דמיו. אמנם הוא מצווה לשורפו אך אין מ"ע של ביעור חמץ דוחה ל"ת של גזל. (ובטעם הדבר י"ל עפ"י מש"כ בשערי יושר שער ה' פרקים א' וב' שבעלות ממונית היא מציאות שעליה ציוותה התורה את ציוויה ואין עשה מבטל מציאות. מיהו הגרעק"א בסי' ת"מ ס"א כתב שישורף את החמץ וישלם לגוי את דמיו. ואולי לדעתו גונב ע"מ לשלם אינו אסור אלא מדרבנן, כפי שהבינו כמה אחרונים בדעת הרמב"ם פ"א מהל' גניבה ה"ב, עיין חוט המשולש ל"ח מוולוז'ין ס"ז וברשימה שבספר המפתח ברמב"ם הוצ' ר"ש פרנקל שם, ובאוצר מפרשי התלמוד ב"מ ס"א ב' 57-58. ובנ"ד שהסובין אולי אינם חמץ גמור גם אם חייבים בשריפה אינו אלא מדרבנן. מאידך י"ל בנ"ד שמכיון שהגוי קנה את כל החמץ של המקום ולא משך עדיין את החמץ לביתו יתכן שאינו מעוניין בגוף החמץ אלא בדמיו, וא"כ טובה יעשה עמו אם ישורף את החמץ ע"מ לשלם לו דמיו. עש"ך וט"ז חר"מ סי' שנט"ס"ג. אלא שבנ"ד שאין מדובר בחמץ גמור צ"ע אם חייב (לשורף).

ואע"פ שמצינו שחמץ המופקד אצל ישראל חייב השומר לבערו, כשמגיע זמן איסורו, כמבואר בסי' תמ"ג ס"ב. שם המדובר בחמצו של ישראל, שגם הוא חייב בביעור חמץ וכל

סימן סו

הגעלת מערב ללפסח

שאלה

האם מותר להכשיר לפסח את המערבלים המשמשים להקצפת חלבונים לעוגות?

ראשי פרקים*

- א. הכשרת המערבלים
- ב. הכשרת גוף המנוע

* ניסן תש"ל

א. הכשרת המערבלים

בשו"ע או"ח (סי' תנ"א ס"ז): "הדף שעורכין עליו כל השנה וכן עריבה שלשים בה צריכים הגעלה".

ובמשנ"ב (שם ס"ק צ"ב) "אם לשים בה כל השנה, אבל אי לפרקים, די להם ההכשר בעירוי ורתחון". ובשעה"צ כתב דזהו מדינא, אבל המנהג להחמיר. ושם ס"ק צ"ג משום דמשהין העיסות עליהן עד שיחמיץ ודמי לבית שאור.

ובהג"ה שם הדמנהג שלא להשתמש בפסח בעריבות ודפין שלשין עליהן כל השנה, אפי' ע"י הגעלה. וכתב המשנ"ב (ס"ק צ"ד) דהטעם הוא משום דא"א לגרדן ולנקותן יפה יפה, שלא ישאר משהו חמץ באיזשהו סדק.

ובס"ק צ"ז כתב דאם הוא כלי מתכות שאפשר לנקותו יפה, מותר ע"י הגעלה, ויש מחמירין.

וטעם המחמירין הוא עפ"י המבואר בסעיף ט"ז בהג"ה: במדוכה נוהגים ללבן משום דבבית שאור לא מהני הגעלה אלא ליבון, ומשמע דטעם החומרא לא משום הסדקים, אלא משום דבית שאור חמוצו קשה. ועי' משנ"ב ס"ק קכ"ו דבית שאור הינו כלי שפעמים השאור שוהה בו הרבה.

וטעם המקילים כתב בביה"ל דעריבה של מתכת שהיא רחבה ודקה קשה ללבנה דמצוי להתקלקל, לכן מקילינן בהגעלה.

וא"כ בנ"ד י"ל דמערבל יש לו דין עריבה של מתכת (ובמערבלים העשויים מקשה אחת איירינן דלית בהו פילי - סדקים וחריצים) שיש מתירין משום שאי אפשר ללבנן, ואף כאן אי אפשר ללבנם משום שהציפוי שלהם עלול להתקלקל, ולכן סגי בהגעלה.

(וסיפר לי בני גואלמן מקיבוץ "עלומים" שהוא ליבן מערבלים בליבון קל ולא אירע להם דבר. וכן אישר לי את הדבר "שף" של מלון מכובד. ואעפ"כ נראה לענ"ד שלא כל אדם מסוגל ללבן בזהירות כה רבה.)

ואפילו להמחמירים בעריבה של מתכת י"ל דרק בעריבה החמירו משום דדמי לבית שאור,

כי השאור שוהה שם הרבה זמן, ומחמת שחימוצו קשה נבלע טעמו בעריבה. אך המערבלים אינם שוהים בתוך החמץ הרבה זמן, אלא רק בזמן העירבול. א"כ ל"ד לבית שאור.

ועו"ל דלא משתמשים במערבלים לשם לישת עיסת חמץ, אלא להקצפה בלבד. אדרבה, נראה שהמקצפים אינם ראויים כלל ללישת בצק שמרים. והם משמשים להקצפת חלבונים בלבד וכדו', וא"כ י"ל דל"ד לבית שאור, ולכ"ע בהגעלה סגי.

אלא שלפי מה שכתב המרדכי המנהג להחמיר בזה. אולם עיין בבאה"ט ס"ק ל"ה דהמנהג להקל ולהגעיל (מתכת). יש כאן איפוא מחלוקת מנהגים ואין מנהג ברור בנושא זה. ונראה שבעל נפש יהדר ויקנה מערבלים מיוחדים לפסח אך מי שרוצה לסמוך על המקילים בהגעלה יכול.

ועיין ערוה"ש (ס"ק ל') שהחמיר מאד בעריבות, ומאידך, מהבה"ל (סי' תנ"א ס"ז ד"ה והמנהג), נראה שיש מקום להתיר עריבות, מה גם שא"א לנקות היטב את החיבורים שבמערבלים, ובליבון קל יש חשש שיחושו על ציפויים ולא ילבנום כהלכה. לכן עדיף לקנות חדשים. אך מי שאין ידו משגת יכול לנקות היטב את המערבלים, להגעילם ברותחין ולהשתמש בהם בפסח.

ובאשר לגוף המכשיר, נראה שאין לפוסלו משימוש בפסח, דאין משתמשים בו בחם, דנימא דגם גוף המכשיר בולע ופולט טעם חמץ. ומה שחמץ חדר אולי לתוך חלל גוף המכשיר הוי חמץ נוקשה בתערובת (של שמני סיכה וכדו') המצויים בגוף המכשיר), ואף שאסור באכילה, אין חשש שהמכשיר יפלוט טעם של חמץ זה לתוך המאכל בפסח. (ועוד, מכיון שאין כוונה לאכול חמץ זה, לא מחשיבים אותו, ואין איסור אם יתערב בתוך המאכל. וסברה זו אינה אלא סניף בעלמא.)

ועיין משנ"ב (סי' תמ"ז ס"ק ט"ו) דחמץ נוקשה שהתערב בפסח בשעת הדחק בטל בששים ואף כאן כשעה"ד דמי.

ב. הכשרת גוף המנוע

בשׁו"ע א"ח (סי' תנ"א סי"ב): "כל הכלים צריך להגעיל ידותיהם כמותן".

ובהגה: "מיהו, אם לא הגעילו הידות אין לאסור בדיעבד, ואפילו לכתחילה יכול להגעיל ע"י עירוי שמערה עליהן".

וא"כ גם במיקסר יש להבחין בין גוף המכשיר דדין יד יש לו, לבין החלקים השונים, כגון המטחנה, המערבלים והבלנדר, הבאים במגע ישיר עם האוכל. ולדעת המחבר יש צורך להגעיל גם את גוף המכשיר, ומכיון שא"א לנקותו היטב ואין המים יכולים לחדור לכל חלקיו הפנימיים, אין לו תקנה. ואילו לדעת הרמ"א, בדיעבד, אין לאסור את השימוש במכשיר אף אם לא הגעיל את גוף המכשיר עצמו.

אך יעויין במג"א שהסביר את מחלוקת המחבר והרמ"א דאזלי לטעמיהו ביר"ד סי' צ"ד ס"א אי אמרינן חם מקצתו חם כולו, או לא. המחבר סובר דאמרינן חם מקצתו חם כולו, ולכן גם הידות צריכות הגעלה. והרמ"א סובר דלא אמרינן חם מקצתו חם כולו, לכן בדיעבד אין הידות צריכות הגעלה.

ודעת המג"א שאם השתמש בחלק שלא הגעיל - אסור. וזה שלא כהש"ך (סי' קכ"א ס"ק י"ז) בשם מהר"ם מ"ץ שהאיסור לא מתפשט בכולו, וכן נקטו רוב הפוסקים. וגם הגר"א חולק וסובר דגם להרמ"א אם הגעיל את החלק שהשתמש, כבולעו כך פולטו, וכל הבליעה שבתוך הכלי כולו נפלטת בכך. וא"כ בנד"ד לרוב הפוסקים אין לחוש שהחמץ נבלע בגוף המכשיר. אך לדעת המג"א מכיון שאינו מגעיל אלא את החלקים בלבד, או שמחליפם בחדשים, אפילו לדעת הרמ"א יש לחוש שמא יגע האוכל בידות, דהיינו בגוף המכשיר, ויפול לתוך שאר האוכל, ויאסור. (עיין סי' תמ"ז סי"ב דיש נמנין מלשחוק בקלפים על השולחן, שמא יפול חמץ נוקשה לתוך מאכל. וכן בשקים שכיבסו אותם בחלב, עיין סי'

תמ"ב. מיהו בציבור שלא נהגו, אין מקום לאסור, בפרט במקום הוצאה כספית גדולה.)

והנלענ"ד דמה שנחלקו המחבר והרמ"א אינו אלא בסכין או שיפוד שמשתמשים בהם בחלק האחד באש עצמה, או בכלי ראשון, שהחום עובר מהכלי לידות ויחד עמו גם נבלע הטעם. אך בנד"ד שאין משתמשים במיקסר אלא לכל היותר בכלי שני, אין בכח החום לעבור לידות. והחוש מעיד על זה שאפילו אם שמים בבלנדר דבר חם, אין החום מגיע לגוף עד כדי שתהיה יד סולדת בו. וא"כ לכר"ע אין גוף המכשיר בולע טעם חמץ (ואפילו למ"ד דחיישינן בפסח לכלי שני ולצונן, כאן יש להקל דהוי כשאר כלים נפרדים). ואין לחוש לחששות האחרונים (הב"ח ועוד) שמא הדיחו אותו בכלי ראשון, דמי פתי וידיח מיקסר בכלי ראשון!?

מיהו יש לחוש לניצוצות ולמגע ידיים מלוכלכות (גר"א וה"ס), אך י"ל כנ"ל דרוב שימושו בצונן ולכל היותר בכלי שני. ועוד, דל"ד ליד ממש, שהיא חלק בלתי נפרד מהכלי. כאן החיבור בין החלקים לבין גוף המיקסר הוא רופף, והחלקים נמצאים תמיד בתנועה ולכן גוף המיקסר אינו בולע כ"כ (וכן ביחס להכשר כלים הנקנים מגוי, גוף המיקסר לא דמי ליד, ואין צורך להטבילו וי"ל דל"ד לנד"ד).

ועוד, שהחשש לנפילת חמץ הוא רחוק ביותר, דהא מנקין את המכשיר היטב היטב, ומפעילים אותו לפני פסח, ויש כאן ספק ספיקא אם נופל חמץ, ואפילו אם נופל, בודאי מתערב. וחמץ נוקשה בתערובת לכל הדיעות מותר בדיעבד בשעה"ד, א"כ ק"ו כאן, שמערבל הוא דבר יקר, וקשה לקנות מכשיר כזה מיוחד לפסח. וע"כ נלענ"ד, מכיון שהיא הוצאה גדולה מאד לקנות מיקסר לפסח, הרוצה להשתמש בו רשאי. מיהו בעל נפש יחמיר.

(וכיום, שהוזלו מכשירים אלו, ויש מעבדי מזון זולים, אם אפשר לרכוש מעבד מזון חדש הדבר עדיף.)

(וכיום יש שני סוגי מעבדי מזון. יש מערבב מהסוג הישן שגוף המנוע הוא מעל לחלקים ואולי שם יש חשש

המזון. וע"כ אם ניקו את גוף המנווע היטב היטב והגעילו את החלקים הבאים במגע ישיר עם המזון, או החליפום בחדשים, מותר להשתמש במעבד כזה בפסח ללא חשש.

שמה יפול חמץ מגוף המנווע לתוך המזון [וכאמור לעיל החשש הוא רחוק והחמץ אינו ראוי לאכילה].
ויש סוג אחר של מעבד מזון שגוף המנווע הוא מתחת לחלקים ובו אין חשש שמה יפול חמץ מגוף המנווע לתוך

סימן סז

הלציטין מלפתית בפסח

ראשי פרקים

שאלה

- א. איסור הקטניות
- ב. קטניות שאינן ראויות למאכל אדם
- ג. תשובות האחרונים
- ד. סניפים נוספים

שאלה

הלציטין מופק מגרגרים שחורים הקרויים "ריבס" (לפתית). הלפתית דומה ללפת בצבע גזר, ונזרעת בעיקר לשם האכלת בהמות בשורש המעובה שלה, בפרחים צומחים גרגרים, גרגרים אלו גדלים בתוך תרמילים כשעועית ואפונה. אולם בשונה מהם, הם אינם ראויים לאכילת אדם, אלא למאכל בהמה. וכאמור, הם תוצר לוואי של הגידול, שאף הוא נועד למאכל בהמה בלבד. השמן מופק מהם ע"י מיצוי יבש, ותוך כדי זיקוק השמן נוצר הלציטין שיש לו תכונות צמיגות המשמשות בתעשיית השוקולד.

מה דינו של הלציטין בפסח? האם יש בו איסור קטניות?

א. איסור הקטניות

מקורו של האיסור במנהג הקדמונים באשכנז המובא בסמ"ק (מצוה ר"א). וטעם הגזרה הוא משום שקטניות הם מעשה קדרה ודגן נמי מעשה קדרה ויש חשש לאחלופי. או משום שיש מקומות שעושים מקטניות פת ויש חשש

שיחליפו ויעשו פת רגילה מדגן. טעם נוסף הוא משום דמידגן, כלומר דשים אותם וממרחים אותם בכרי כמו דגן (ע"י נדרים נ"ה א' בפ"י הרא"ש והתוס' שם. ואע"פ ששם לא הוזכרה דישה אלא העמדה בכרי, אולם העמדה בכרי היא בדרך כלל אחרי דישה, ע"י ב"מ פ"ח, למשל).

הב"י בסי' תנ"ג הביא חשש נוסף, לתערובת דגן בקטניות. נראה שעיקר החשש הוא באורז, הדומה מאד לדגן (הוא בעצם שייך למיני הדגנים ולכן ר' יוחנן בן גורי משווה אורז לה' מיני דגן, אך משום שאינו מחמיץ, אלא מסריח, אין עושים ממנו פת, ולכן להלכה אינו מין דגן).

אמנם גם הלפתית גדלה בשדות בהם גידלו דגן, אולם קל להבחין בין הדגן הבהיר לגרגרי הלפתית השחורים. ויש לוודא שאכן בררו את הלפתית היטב מהדגן. ועדיף להשתמש בלפתית שלא גדלה כלל בשדה בה גדל בעבר דגן.

ב. קטניות שאינן ראויות למאכל אדם

בדרכי משה (סי' תנ"ג ס"ק ב' בסופו) כתב בשם המהר"ל דמותר לאכול זרע אקלייה לרפואה, דלא הוי מין קטניות. והוסיף הד"מ: "זנ"ל דה"ה בזרע הנקרא בלשון אשכנז "אניס" דאין זה מין קטניות, וכן משמע לעיל בס"י ר"ד דאניס ואליינדא אינם מין קטניות". עכ"ל.

והנה בס"י ר"ד אין אנו עוסקים כלל בדיני קטניות, אלא בהל' ברכות. וכתב שם הטור בשם הראב"ד:

"וכמדומה לי שבת ושבללתא וכמונא וכוסברתא

התפשט יותר בקטניות מסוג זה. אך אין כאן כלל מוחלט, ומין שלא היו רגילים בלאו הכי לאוכלו, לא התפשט בו המנהג.

ולכן נראה שמין זה שאנו עוסקין בו - ה"ריבס" אינו בכלל הקטניות שהמנהג לאוסרם. משום שאינו ראוי לאכילת אדם, וגם השימוש בלציטין אינו לטעם, אלא לצמיגות, ואין עליו שם אוכל (ולא דמי לחרדל שהושם בין כדי לעצור את תסיסתו עי' סי' תס"ד, כי שם הונח לטעם). (ובדומה לליפתית נהגו להתיר שמן כותנה, גם לנזהרים מקטניות, היות וגרגרי הכותנה אינם ראויים למאכל אדם והם תוצר לוואי של הכותנה שהיא מטרתו העיקרית של הגידול. מיהו בשמן כותנה יש סיבות נוספות להקל: אין שם תרמילים, והגרגרים לא רק שאינם ראויים לאכילה אלא הם עלולים להזיק. ואעפ"כ נראה שהדמיון רב על ההבדלים).

ג. תשובות האחרונים

בשו"ת אבני נזר (א"ח ח"ב) מצינו שתי תשובות בענין שמן העשוי מריפס. התשובה הראשונה משנת תרנ"ח בסי' תקל"ג. השואל רצה להתיר משתי סיבות: א. הריפס אינו מאכל אדם. ב. השמן נעשה במיצוי יבש. ואפילו אם היה תבואה לא היה מחמיץ. האב"נ מתייחס רק לסיבה השניה וטען שגם בתבואה אם היו מוציאים ממנה חלב (כוונתו כנראה למה שנקרא בלשון החקלאים "הבשלת חלב", המיץ היוצא מהגרגרים דומה לחלב) הוא עלול להחמיץ. וה"ה שמן קטניות. אך אם יבשלו את השמן תחילה ללא מים, ובפרט לפני פסח - מותר.

בתשובתו המאוחרת יותר (משנת תרס"ב בס' ש"ג) הוא כנראה חוזר בו מהיתרו ואוסר את שמן הריפס. נימוקו משום שהוא גדל בשרביטין ודומה לחרדל שאסרו משום חשש של תערובת דגן.

בתשובתו השניה לא התייחס כלל האב"נ לשתי הטענות שבתשובה הראשונה, לכך שהריפס אינו מאכל אדם ושהשמן נעשה במיצוי

- "שהכל". והכי אמר בה"ג, וטעמא דידיה דכל הני לטעמא עבידי ולא לאכילה. שבתא הוא שאנו קוראים אניס... כוסברתא - אליינדי בלעז".

מבואר בדבריו שלא כללו בגזירת קטניות אלא מינים הנאכלים כמות שהם, אך אם הם עשויים לטעם בלבד לא גזרו עליהם, כשם שברכתם היא "שהכל" ולא "בורא פרי האדמה", כי ירדו מחשיבותם, משום שאינם נאכלים כמות שהם. זוהי כנראה גם סברת המהרי"ל שזרע אקליה, מכיון שאינו מאכל בריאים, אלא מאכל חולים לרפואה, אינו בכלל קטניות.

ובט"ז ס"ק א' הקשה מאי שנא חרדל מאניס ומדוע בסי' תנ"ד פסק הרמ"א שמנהגו לא לאכול חרדל בפסח. ור"ל הרי גם חרדל אינו נאכל כמות שהוא אלא להטעים דברים אחרים? ותרץ שהחרדל גדל בשרביטין דומה לגידול קטניות שהן בשרביטין. ולדבריו יוצא ששני סוגי קטניות הם: גרגרים בלבד, וכשהם אינם נאכלים לעצמם אלא עשויים לטעם אין בהם גזירת קטניות. וקטניות בשרביטים הן חמורות יותר ואפילו כשאינם עשויים לטעם בלבד נאסרו בגזירת קטניות. והחילוק הזה נראה דחוק לכאורה. שהרי הרמ"א קבע שכל מה שאין מברכים עליו בפה"א אלא "שהכל" אינו בכלל גזירת קטניות.

ונלענ"ד לחלק בין חרדל לבין יתר התבלינים. שהחרדל יש לו גם חשיבות בפנ"ע, שמורחים אותו על הבשר. וכלשון חז"ל למשחה לגדולה בצלי וחרדל, ושלוש לשונות בחרדל. ואע"פ שבודאי מטבלים בעוד תבלינים, מלח וכדו', אולם אלו נבלעים בבשר ואילו החרדל ניכר בפנ"ע ואולי יש שגם אוכלים אותו בפנ"ע, אם כי בכמויות קטנות, ולכן נחשב למאכל ומברכים עליו בפה"א ולכן נכלל בגזירת קטניות.

ובכלל, נראה שיש קטניות שנתקבל בהם המנהג לאסור ויש שלא נתקבל, וחרדל בכלל המנהג לאסור ולכן קשה להקשות סתירות ממין אחד על חברו. ולזה נתכוין הט"ז בחלקו בין שרביטין לסתם זרעונים, שהמנהג לאסור

לדעת התוס' (ביצה ד' ב') אין איסור לבטל לכתחילה בדבר שאין עיקרו מהתורה. ועיין פר"ח (סי' תנ"ג ס"ק א') שכתב שמותר לבטל קטניות ברוב לכתחילה כשם שמצינו היתר לבטל חלת חו"ל ברוב. וקטניות אינן חמורות יותר מגזרת חז"ל על חלת חו"ל. (וכן פסק ב"באר יצחק" אר"ח סי' י"א), אולם דומה שלא כל הפוסקים הסכימו עם דעה זו. עיין "חוק יעקב" סי' תס"ד שאוסר לערב לכתחילה חרדל ביין. וכן משמע מלשון תרוה"ד סי' קי"ג שרק בדיעבד מותר, אך אסור לערב לכתחילה. וכן פסק הש"ך ביו"ד סי' צ"ט ס"ק י"ז שאין לבטל לכתחילה שום איסור, אפילו איסור שאין לו עיקר מהתורה. מיהו בקטניות שאיסורן לא התפשט בכלל ישראל אולי יש מקום להקל. וצ"ע.

אולם כאן מדובר בביטול לפני פסח ועיין ט"ז אר"ח סי' תרכ"ו שמתיר לבטל חמץ קודם הפסח. (מיהו מדיק לשובו משמע שרק להרבות מותר ולא לבטל לכתחילה). ועיין מג"א שם ובסי' תמ"ז ס"ק מ"ה שאוסר, ובמשנ"ב סי' תנ"ג ס"ק כ' פסק שבשעה"ד מותר לערב לכתחילה חמץ בע"פ ע"מ לאוכלו בפסח.

וכאן המצב עדיף בהרבה, לספרדים הדבר מותר לגמרי ולדידם אין כאן כלל ביטול איסור, שהרי לספרדים מותר לאכול קטניות לכתחילה, והמפעל מייצר שוקולד עבור כל עם ישראל, גם לאלו שאוכלים קטניות בפסח, ועבורם אין כאן ביטול איסור כלל. ולכן גם לאשכנזים הנוהגים איסור בקטניות מותר לאכול מהתערובת, כיון שלא ביטלו לכתחילה להתיר להם את האסור להם, ועבורם נחשב הדבר כהתבטל מאליו. ולכן נראה לענ"ד שעפ"י כל היסודות הנ"ל אין חשש בלציטין בשוקולד:

- א. הלציטין אינו ראוי למאכל אדם ואינו בכלל גזרת קטניות.
- ב. הוא נעשה במיצוי יבש (אם כי יתכן שמיצו אותו בחלק מהתהליך בקיטור).
- ג. הוא בטל ברוב.

יבש. ואילו היה סותר טענותיו אלו, היינו אומרים שחזר בו. אך כשהוא אינו מתייחס אליהן כלל, הדברים סתומים וחתומים וצריכים עיון. כי לכאורה, סברות של טעם הן, ובפרט בגזרת קטניות שכתב עליה החק יעקב: "ולענ"ד אין להחמיר יותר, דגם קטניות עצמו חומרא בעלמא הוא והבו דלא להוסיף עלה". וא"כ מאחר והרמ"א קבע כלל מפורש שכל שאין מברכין עליו בפה"א אינו בכלל גזרת קטניות יש לסמוך עליו וכמו שהמליצו על כך את הפסוק: 'ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א'.

ובשור"ת מהרש"ם (ח"א סי' קפ"ג) דן בשאלה זו של שמן מריפס וגם שם השואל הסתמך על שני הנימוקים הנ"ל, שהריפס אינו ראוי לאכילת אדם כמות שהוא ומיצוי השמן נעשה ביבש. והמהרש"ם מאריך בעיקר בנימוק השני ומביא הרבה ראיות לכך שלא מצינו שהטפל יהיה חמור מהעיקר. וחיטה עצמה כשהיא יבשה מותרת באכילה וק"ו קטניות. ומסקנתו להתיר. אלא שהוסיף וכתב: "מ"מ במקום שנהגו לאסור אין רצוני להתיר, אבל במקום שנהגו בזה היתר יש להם על מה שיסמוכו".

ויודעים ההיתרים שהתירו הפוסקים בשמני קטניות, שנתבררו היטב או שמוצו ביבש, עי' באר יצחק (סי' קי"ג) ומרחשת (סי' ג'), וכן ידוע גם היתרו של הרב קוק בענין שמן שומשמין שנעשה ביבש, עיין מצות ראי"ה. אולם אע"פ שהפוסקים התירו שמן כזה לא כל הציבור סומכים על ההיתר ויש המחמירים בדבר. לכן נראה לענ"ד להוסיף סניפים נוספים להתיר.

ד. סניפים נוספים

- א. ביטול ברוב. עיין חק יעקב (ריש סי' תנ"ג) שכתב: "ומשמע מלשון הרב (הרמ"א) דאפילו ליכא ששים ג"כ מותר, אפילו באכילה וכן משמעות האחרונים. וכדבריו מובא להלכה בפוסקים האחרונים", המשנ"ב וערוה"ש. אמנם כאן הוא מבטל איסור לכתחילה אולם

הנהוגים איסור בשמן קטניות שמוצה ביבש, הלציטין קל יותר, משום שאינו מאכל אדם. מיהו מאחר וישראל קדושים הם ומהדרין במצוות, ובפרט בחג הפסח, נראה לי שיש להודיע לציבור שהלציטין עשוי מלפתית (ריבס) וכל הנהוג להחמיר בו ידע להזהר ולהימנע מלאוכלו. אך מעיקר הדין הלציטין כשר לפסח לכל ישראל.

ד. אין כאן ביטול איסור לכתחילה משלוש סיבות:
 1. אינו חמור יותר מחלת חו"ל ודמאי.
 2. ביטלוהו לפני פסח.
 3. לא התכוונו לבטלו לנוהגים בו איסור.
 מכל הנ"ל נראה שיש להתיר את הלציטין, גם לנוהגים איסור קטניות בפסח. וגם לאלו

סימן סח

תערובת וריח חמץ לפני פסח

ובדין ריח למדנו ביר"ד (סי' ק"ח) שבזה אחר זה אין לחוש כלל לריח בכל איסורים שבתורה. ואע"פ שלענין חמץ שנינו שם ד"א דאיסור האוסר במשהו, כגון חמץ בפסח, ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד, אם התנור קטן והוא סתום והאיסור וההיתר מגולין בתנור, זה אינו אלא כשאפה חמץ ומצה בבת אחת בתנור אחד. אך בזה אחר זה אפילו בפסח לא נאסר. וכ"מ מדברי ההגה"ה בשו"ע (א"ח סי' תמ"ז ס"א) בדין ריחא יש מחמירין במשהו, מיהו דוקא במקום ששייך בו ריחא אלא דבשאר איסורין לאו מילתא היא (כגון בתנור קטן וסתום וחמץ ומצה מגולין). אך בנ"ד אין אפילו משהו. וכ"כ בחק יעקב ס"ק י' (והביאו גם המשנ"ב בסס"ק י"ג) שאם סתמו את התנור בדף ישן, אע"פ שלא הדיחו אותו אינה אוסרת. וק"ו בערב פסח דאין לחמץ את כל החומרות בעניני תערובות שיש לו בפסח.

אולם יש לחוש לזיעה שעלולה לנטוף מגג התנור לתבניות שמתחתיו. וכמש"כ הרמ"א ביר"ד שם, בשאר איסורין וק"ו לחמץ. ונלענ"ד שהעוגות שנאפו בתבניות העליונות אסורות, משום חשש זיעה שנטפה עליהן, אך יתר העוגות שבתבניות התחתונות כשרות.

ראשי פרקים

שאלה

- א. ריח זיעה בזה אחר זה בפסח
- ב. רוב היתר
- ג. סניפים להקל

שאלה*

מעשה שאירע באחד הקיבוצים בערב פסח שבגלל קלקול בתנור קונוקטומט (תנור הפועל על מפות של אויר חם) לא הכשירוהו האחראים להכשרת המטבח. אח"כ תוקן התנור והמבשלות שסברו לתומן שהתנור הוכשר לפסח, אפו בו עוגות בתבניות כשרות לפסח. לבסוף נודע שהעוגות נאפו בתנור שלא הוכשר לפסח, ותהי צעקה גדולה ומרה, ונפשם בשאלתם אם לאסור את כל העוגות (כמה מאות!) שהושקעו בהן גם טירחה גדולה ועצומה וגם ממון רב, ויש גם חשש להשבתת שמחת יו"ט.

א. ריח זיעה בזה אחר זה בפסח

התנור שלא הוכשר לפסח לא בא במגע ישיר עם האוכל, אלא באמצעות ריח זיעה.

ב. רוב היתר

ומאחר שכל העוגות נתערבו אלו באלו הולכים אחר הרוב (ורוב העוגות כשרות הן) כדין יבש ביבש הבטל ברוב.

אמנם בחמץ לא אמרינן הכי, אלא בערב פסח, וא"כ עוגות אלו מותרות באכילה רק בערב פסח ולא בפסח עצמו. לפי מה שנפסק בשו"ע דחמץ שנתערב לפני פסח חוזר וניעור בפסח. כמבואר במשנ"ב (סי' תמ"ז ס"ק צ"ג).

מיהו יעו"ש שמבואר שרק בדבר שאיסורו מחמת עצמו לא בטל בפסח, אך דבר יבש שנאסר מחמת דבר אחר, יש מקילים לומר שמוותר, אפילו בפסח עצמו (המשנ"ב שם בשם הא"י) אולם רבו האחרונים האוסרים (עיין שעה"צ אור קמ"ז).

ג. סניפים להקל

מיהו בנ"ד יש כמה סניפים להקל. הזיעה היא רק ספק, כי חום התנור רב והאיורור חזק מאד ומזרים כל הזמן אויר חם ויבש. וכן אין כאן אלא נטל"פ בערב פסח. אמנם נטל"פ בפסח אסור, כמבואר שם בס' י' ברמ"א, מ"מ כתב המשנ"ב ס"ק צ"ח דבמקום שאין מנהג ידוע, יש להורות להקל והמחמיר תע"ב, וכאן שרק מקצת מהעוגות נאסרו בספק זיעה של נטל"פ ונתערבו ברוב כשרות, וכל זה בערב פסח, נלענ"ד להקל.

ועוד סניף להקל הוא שחלק מהעוגות נאכל בערב פסח ואפשר לתלות יותר שהאיסור נאכל (עיין משנ"ב ס"ק צ"ה), ומכיון שיש כאן הפסד מרובה, טירחה מרובה ומניעת שמחת יו"ט. נראה להתיר את העוגות באכילה.

סימן סט**האכלת זבל עופות לפרות בפסח****שאלה**

האם מותר להאכיל זבל עופות לפרות בפסח, כאשר ידוע שבזבל יש שאריות מזון, כגון גרעיני דגן וכדו'?

תשובה

בשו"ע או"ח סי' תס"ז סט"ז: "חטה או שעורה שנמצאת בזפק העוף... צריך לשודפס דלא חשיבי כמעוכלים". ובטור שם כתב שיש מתירין חטה שנמצאת בזפק תרנגולת כדאמרינן גבי טומאה דחשיבא כמעוכלת ואינה מחמצת ואין עליה תורת אוכל. וי"א שאין ללמוד איסור מטומאה. ולזה הסכים א"א (הרא"ש) ז"ל.

ומחלוקת זו, אם ללמוד איסור מטומאה, שורשה בראשונים. בתוס' חולין (צ"א א' ד"ה אמר) מובא בשם ר"ת ש"כשריו מוצאין חזיטה בתרנגולת

ותחת בפסח היה מצריך להשהותה עד אחר הפסח, דאע"ג דתנן באהלות (פ"א מ"ז) בעופות ובדגים כדי שתיפול לאור ותישרף דברי ר"ש, אפילו ילפינן איסור מטומאה דחשיב כמעוכל, הא פליג התם ר' יהודה בן בתירא וקאמר בעופות ובדגים מענת לעת ובשל תורה הלך אחר המחמיר".

ובבכורות (ז' ב' בתור"ה דג) דג טהור שבלע דג טמא אסור באכילה, הקשו מהמשנה הנ"ל באהלות שבעופות ודגים די בכדי שתיפול לאור ותישרף כדי שתיחשב לעיכול? ותרצו שיש לחלק בין איסור לטומאה. ועוד פי' ר"ת שאולי יש להחמיר כר"י בן בתירא דבעי מענת לעת. ואם באנו לומר שאין חילוק בין איסור לטומאה צ"ל דשמעתין מיירי בלא שהה. הרי לנו מחלוקת בין בעלי התוס' בשאלה זו אם יש לדמות איסור לטומאה או לא.

אך במנחות (ס"ט ע"א ד"ה דבלע) כתבו תוס'

ביטול גדול מזה. ורק אם ליקטן לאכילה עשה מעשה חדש והחשיבן לאוכל, אך ללא מעשה חדש בטל מהם שם חמץ. ואמנם לאכול מהם אסור, כי אסור לאכול חמץ גם לאחר שביטלו, מה גם שכשאוכלו מחשיבו וחוזר בכך מביטולו. אך בבל יראה ובל ימצא אינו עובר על חמץ שביטלו לגמרי, לא רק בדיבור אלא גם במעשה.

והנה בשו"ת חלקת יואב (מה"ק או"ח סי' כ"א) כתב לחדש שדין כופת שאור לא נאמר אלא בשאור שאינו ראוי מצד עצמו לאכילה ורק משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות נאסר ולכן כל שעומד לשיבה אינו עומד יותר לחמץ בו עיסות אחרות. אבל חמץ הראוי לאכילה ויחדו לשיבה לא בטל שם חמץ ממנו. אם כי מלשון רבנו מנוח הוכיח שדין זה נאמר גם בחמץ ולא רק בשאור. (ולענ"ד יש להוכיח שגם בבצק רגיל נאמרה הלכה זו, מזה שהגמ' שם משהו בין בצק בסדקי עריבה במקום שעשוי לחזק שאינו חוצץ ואינו עובר עליו לבין כופת שאור ע"ש).

עוד הביא מתוס' ב"ב (פ' א' ד"ה דבש) שכתבו בשם ר"י: "דאין לך דבר ראוי לאכילה שיועיל בו שם דבר עד שיפסל מאכילת כלב". ושם מדובר בדבש שהקצהו למאכל דבורים. מבואר מדבריהם שאוכל שיוחד לבעלי חיים לא פקע ממנו שם אוכל, ופרש החלקת יואב שגם מאכל כלבים שמו מאכל, לעניין פיגול וטומאת אוכלין. וא"כ גם בנ"ד נהי שהחטים ניתנו לבע"ח לאכילה, אולם בכך לא פקע מהם שם מאכל וממילא שם חמץ עליהם. מיהו צ"ע בזה, שאמנם ביחוד לאכילת כלב לא נפקע שם מאכל מהאוכל, אך אכילתם בפועל של החטים ע"י בע"ח והפיכתם לגללים ביטלה מהם שם מאכל, וכמו שראינו לעניין עופות ודגים שבלעו בשר (מיהו שם מדובר בבשר המת שפקע ממנו שם בשר מת, אך לעניין מאכל יתכן שלא פקע ממנו שם מאכל, וצ"ע).

ועי"ש שחידש שכופת שאור שייחדה לשיבה בטלה, משום שחל על השאור שם כלי ולכן פקע ממנו שם שאור. אך במקום שלא חל על החמץ

שמתוך הסברה היה נראה בין לעניין איסור בין לעניין טומאה, דכל דבר שהוא שלם, שניכר בשלמותו שלא נתעכל ולא נלעס בפיו, כגון חטיין שלמין שבגללי בקר ודגים שלמים, וכגון דג טהור שבלע דג טמא, דלא הוי עיכול... ואותם חטים שנמצאו במעי תרנגולת בפסח ראוי להחמיר עליהם ולאסור אם נתבשלו או נצלו עמהן דלא הוי עיכול ויש בהן איסור חמץ דלא דמיא להווא בעופות ובדגים כדי שתיפול לאור ותישרף, דמייירי בבשר הנלעס ולא נכנס שלם לגוף... דחטיין קשים הן. ובבי' הגר"א ס"ס תס"ז פסק כסברת התוס' הזו במנחות שחילקו בין חטיין קשים לבשר רך. שכן מוכח מהגמ' במנחות שם: "שאיני בשר דרכיך, שאני עצמות דאקושי טפי". ושם בע"א "חטיין שברעי בקר ושעורין שבגללי בהמה חישוב עליהן לאכילה אין מטמא טומאת אוכלין, ליקטן לאכילה מטמא טומאת אוכלין".

ולכן נראה שאם נותרו גרעיני חיטה שלמים בתוך הזבל הם חמץ ואסור להאכילן לפרות. ואע"פ שמעיקר הדין מותר להאכיל לפרות שעורים או חטים, אם נזהר שלא ישליכם במקום לח, כאן גרע טפי שהרי הזבל לח הוא וא"א למנוע את ההחמצה. אך במשנ"ב (סי' תס"ו ס"ק כ"ז) כתב שחטים הנמצאים בגללים אינם מחמיצים, ועיין משנ"ב (ס"ס תס"ז) שכתב בשם הגר"א שאין לחלק בין איסור לטומאה אפילו שלמין חשובין כמעוכלין, ודבריו צ"ע, אדרבה, מהגר"א משמע שחטיין קשים הם ואינם נחשבים כמעוכלין. וצ"ע.

ויש לעיין בשאלתנו מנקודת ראות אחרת. עפ"י האמור במס' פסחים (מ"ה ב):
"כופת שאור שייחדה לשיבה בטלה".

ופי' התוס' בד"ה כופת: "אע"פ שראוי לאכילה כיון שאין מקיימין אותו לאכילה בטלה כמו לעניין טומאה דאמרינן בהעור והרוטב (חולין קכ"ט א') דבטלה אע"פ שראוי לאכילה". וא"כ י"ל שה"ה כאן כיון שהדגן ניתן לבהמות לאכילה וידוע שהן מעכלות אותו לזבל, אין לך

כאן כמה סיבות להתיר: א. לא ברור כלל שהגרעינים החמיצו (עין חלקת יואב סי' י"ז שדן להקל בגרעינים שהיו במעי עופות). ב. יתכן שהם בטלו בהאכלתם לעופות ובהפיכתם לגללים. ג. במהלך התסיסה של הזבל יש להניח שהם נפסלו לגמרי והפכו להיות חלק אורגאני של הזבל. ומכיון שאין מדובר באכילת אדם, אלא באיסור בל יראה ובל ימצא נראה שאין עוברים על איסור זה.

שם אחר, עדיין שמו עליו. וא"כ בנ"ד שם חמץ עליו גם לאחר שנבלע ע"י הבהמה. אם כי יתכן לומר שכשנעשה גללים, שם גללים חל על החמץ ופקע ממנו שם חמץ, וצ"ע.

לאחר בירור נוסף התברר לי שהזבל המיועד להאבסת פרות עובר תהליכים נוספים וממושכים שבהם הוא תוסס ומתחמם במשך חודשים ארוכים וכל מרכיביו מתהפכים לחומר חלבוני שבו מזינים את הפרות. ולכן נראה שיש

סימן ע

ארבע כוסות לחיילים בסיוור

ראשי פרקים

שאלה

- א. מצות ד' כוסות דוקא ביין
- ב. פת או חמר מדינה מה עדיף
- ג. ד' כוסות לכל אחד או לעורך הסדר בלבד
- ד. כיצד לפסוק הלכה במקרה דנן
- ה. מעט יין או הרבה משקה אחר - מה עדיף?

שאלה*

חייל הנמצא בסיוור בליל הסדר ואין לו מיץ ענבים אלא רק מיץ תפוזים ויין המשכר, מה עדיף? שישתה יין בכל כוס רק כדי טעימה, כדי שלא ישתכר, או שישתה מיץ תפוזים כשיעור?

א. מצות ד' כוסות דוקא ביין

בפרק ערבי פסחים (צ"ט ב'): "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיטב ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחור". ואע"פ שלא מצינו טעם מפורש מדוע תיקנו מצוה זו דוקא ביין, הדבר מסתבר שאין שמחה אלא ביין (שם ק"ט ע"א) שנאמר "ויין ישמח לבב אנוש" (תהילים ק"ד), ולכן גם קידוש והבדלה ובהמ"ז וכוס של חתנים

וכו' תיקנו ביין דוקא, שאין שמחה אלא ביין. ובספר החינוך (מצ' ל"א) בענין קידוש:

"וע"כ נתחייבנו לעשות המעשה עם היין לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה, שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם".

והמחבר הפוסקים אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושיו או ילוה או ישכיר עצמו לד' כוסות. (רשב"ם צ"ט ע"ב ובשר"ע סי' תע"ב ג.). והמשנ"ב הוכיח שחייב לשאול על הפתחים לשם ד' כוסות (סי' תרנ"ו בה"ל ד"ה אפילו). וכן מוכח ממה שהרמב"ם פסק בהל' חנוכה שחייב לחזר על הפתחים כדי להדליק נר חנוכה, וכ' המגיד משנה שמקורו מד' כוסות, שלשם פרסום הנס חייב לשאול על הפתחים.

(ולהמשנ"ב הסובר שה"ה שחייב לחזר על הפתחים ליתר המצוות, קשה מדוע נקט המ"מ פרסום הנס דוקא? י"ל שהשמיענו חידוש שאע"פ שהן מצוות דרבנן פרסומי ניסא חמור יותר. אך אלמלא כן יש מקום לומר שחייב חזרה על הפתחים הוא רק במצוות פרסומי ניסא שהיא חמורה יותר מכל מצוה אחרת לפמש"כ החת"ס בחידושי למגילה ז' שפרסומי ניסא הוא בעצם מהתורה, ורק הצורה באיזו דרך לפרסם את הנס היא מדרבנן. והיכן מצינו דבר זה

פסח יתנו לו מן התמחוי כדי שיוכל לקיים ד' כוסות ביין. אולם מי שאין לו כלל אפילו מן התמחוי גם רב האי גאון יודה שיקדש שם בליל (פסח על הפת).

אך הרמ"א בס"ס תפ"ג כתב:

"ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע"ד יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין (מהר"ל)... ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר מקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה כמו שנתבאר לעיל סי' ער"ב".

וכ"כ הב"ח בשם מהרש"ל בשם הגאון מה"ר משה יניק, שמי דבש עדיפים מפת. ונמצא שהיא מחלוקת בין הגאונים לבין פוסקי אשכנז, וכן בין המחבר והרמ"א, אם במקום שאין יין עדיף משקה אחר או שמא פת עדיפה.

ג. ד' כוסות לכל אחד או לעורך הסדר בלבד

לעומת זאת, לענין שתית יין כשיעור, מצינו מחלוקת פוסקים. התוס' בפסחים (צ"ט ע"ב ד"ה לא יפחתו לו מארבע כוסות) כתבו

"מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבני ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו. וסברא היא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה דאחד מוציא את כולם... ומיהו בגמ' משמע שצריך כל אחד ד' כוסות דקתני הכל חייבין בד' כוסות אחד נשים ואחד יתינקות... ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ד' כוסות נאמר... ונראה להחמיר ולהצריך ד' כוסות לכל אחד".

וכתב ב"כף החיים" (תע"ב ס"ק פ"ו) שהנפ"מ מדבריהם שאינו צריך למכור כוסות ולשאול על הפתחים כדי לאפשר כוס לכל אחד ואחד. כלומר בשעה"ד יכול לצאת גם בטעימה מהכוס. ואע"פ שלמעשה כה"ח לא התיר בטעימה בלבד אלא בשתיית רובו, מיהו בדברי התוס' מבואר שמעיקר הדין אין צורך שכל אחד ישתה, וא"כ אפילו המקדש עצמו חייב לשתות רק מלוא לוגמיו בגלל חשיבות המצוה, וא"כ בארבע כוסות אינו צריך אלא מלוא לוגמיו בכל פעם,

מהתורה? עכצ"ל שהוא יסוד אמונת ישראל שה' הוא המשגיח על העולם ומנהיגו ודבר זה לכשעצמו חמור יותר מכל מצוה אחרת. ובשם האב"ג מוסרים שמצות פרסומי ניסא היא שהנס יתפרסם ויראה, ולכן אנוס שאין לו לא נפטור, כי סוף סוף אין הנס נראה. וכן נר שבת שהוא משום שלום בית, הסתפקו אם להשוותו לפרסומי ניסא (שבת כ"ג ע"ב) לכן יש לחייבו לחזור על הפתחים.

עכ"פ למדנו מכל זה שהיין הוא מעיקר הדין. שאם יכול במשקה אחר מדוע עני צריך לטרוח כולי האי?

ב. פת או חמר מדינה מה עדיף

ובאוצה"ג חלק התשובות (פסחים דף צ"ט ע"ב, סי' רכ"ז) שאלה שנשאלה לרב נטרונאי גאון:

"מקום שאין יין מצוי כל עיקר לא בקרוב מקום ולא ברחוק מקום והגיע לילי פסחים כאיזה צד יעשה מצות ד' כוסות הלל והגדה? יכול לאמרן על דבש או על שכר של תאנין או על שאר מיני שכר או אין לו תקנה אלא על היין...?

כן ראינו, שדבש וכל מיני שכר אסור לומר שירה עליהם שהלכה רווחת היא שאין אומרים שירה אלא על היין... ואם אין תקנה כל עיקר, לא יין ולא אף צמוקים לשרות במים, סודר הלל והגדה על פת".

וכן שם (סי' רל"ה) תשובה מרב האי גאון: "והיו רואין לקדש על פת יותר משאר מיני שכר שמברכין עליהם שהכל נהיה בדברו". ובטור (סי' תפ"ג) הביאם אולם לא הדגיש שלא יוצא בשאר משקין, אך כנראה זו כוונתו, וגם המחבר פסק כך.

(הב"י כתב שרב האי גאון חולק על רב נטרונאי גאון, שלד' רב נטרונאי יכול לקדש בשעה"ד על פת, ולדעת רב האי גאון אינו יכול לקדש בליל פסח על פת. ולולי דבריו הקדושים הייתי אומר שאין כאן מחלוקת. ואמנם תחילת דברי רב האי גאון בתשובתו היא: "ואם אין להם [יין] היו מקדשין על הפת חוץ מלילי פסח לפי ששינו לא יפחתו לו מד' כוסות של יין ואפילו מן התמחוי". ור"ל שבכל ליל שבת אי"צ לתת לו מהתמחוי אלא יקדש על פת. משא"כ בליל

פעם רביעית, אך הכוס צריכה להכיל רביעית, וכשבכוס אין רביעית אין שם כוס חל עליה.

ואמנם מצינו בסי' תע"ב ס"ט: "ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בנ"א כמנין רביעיות שבו", אע"פ שמהשני ואילך שותים מכוס פגום שאני התם שמכוס ראשון כולם באים ולראשון לא היה הכוס פגום, אך כששתה כוס ראשון ועתה בא לשתות כוס ב' צריך הכוס להיות שלם ולא פגום (עיין משנ"ב שם).

ה. מעט יין או הרבה משקה אחר - מה עדיף?

אלא שצריך עיון, אולי לא התירו הפוסקים שאר משקין אלא כשאינן לו יין בכלל, ואז עדיף שישתה משקה אחר במקום יין. אך כשיש לו יין אלא שאינו יכול לשתות ממנו הרבה, יתכן שכולם יודו שעדיף לשתות קצת יין, כדי לצאת ידי חובת דעת הגאונים שדבריהם דברי קבלה, מאשר לשתות רק משקה אחר, אפילו רוב כוס, במקום יין.

ונלענ"ד שהדבר תלוי בשאלה בה הסתפקו הגר"מ והגר"ז, בניו של הגר"ח מבריסק, כשלא היה להם יין אלא שאר משקין, מה עדיף? עיין הגדה של פסח "שיח הגר"ד" להגר"ד סולובייצ'יק שהסביר את דבריהם עפ"י הרמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה הל' ט' וז"ל:

"שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי חובת ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות. שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות."

וביאר הגר"ד ש"לדעת הרמב"ם שני דינים הם בארבעה כוסות:

א. דין חירות וזה יוצאים רק ביין ולא במשקה אחר, וביין מזוג דוקא ולא חי. ומסתבר שכדי לצאת ידי חירות צריך לשתות רוב כוס ולא רק מלוא לוגמיו (כי מלוא לוגמיו מצינו רק במקום שלא השתיה היא המטרה אלא הקידוש וכדומה).

ב. סידור דברים על הכוס ובזה יוצאים ידי חובה גם בשאר משקים ומסתבר שבוה די גם

ואינו צריך לשתות רוב כוס. (פרט לכוס רביעית שמשום ברכה אחרונה צריך לשתות רביעית אך אם אין לו ישתה מעט ולא יברך אחרונה). וכ"ד הריבב"ן ורבנו ירוחם בשם יש מי שכותב (הר"ד בהלכה ברורה, בירור הלכה ק"ח ע"ב). אמנם רוב הראשונים חולקים וסוברים שצריך לשתות רוב כוס בעצמו והם: מחזור ויטרי, בעל העיטור, הראב"ה, הסמ"ג, רבנו דוד, המרדכי, הכל בו, הרי"ז, ה"אורחות חיים", הרא"ש, הטור ורבנו ירוחם עצמו, מהר"ם חלאוה ומהר"ל (רשימה זו עפ"י בירור הלכה שם). וכן פסק השו"ע בסי' תע"ב (ס"ט) ללא חולק.

נמצא א"כ שלענין רוב כוס רוב מנין של הראשונים סובר שצריך כל אחד ואחד לשתות רוב כוס בעצמו. בעוד שלענין יין רוב בנין, דהיינו הגאונים, שדבריהם דברי קבלה, סוברים שרק ביין יוצאים ולא במשקה אחר, ואילו הרמ"א סובר שיוצאין גם במשקה אחר. וצ"ע מה עדיף רוב מנין או רוב בנין?

ד. כיצד לפסוק הלכה במקרה דנן

והנראה שמאחר וההלכה ששתיית רוב כוס נפסקה בשו"ע ללא חולק, בעוד שההלכה של שתית משקה אחר שנויה במחלוקת בין השו"ע והרמ"א, מי שהוא אשכנזי וסומך על הרמ"א ישתה משקה אחר רוב כוס בכל פעם ופעם, וספרדי הסומך על מרן ישתה יין פחות מהשיעור. אולם עיין מג"א (סי' תפ"ג ס"ק א') שתרי:

"נ"ל דמי שאין לו אלא כוס א' יקח אותו לקידוש דהא ו"א דב"ה (=ברכת המזון) אינה טעונה כוס. ואם יש לו שנים יקח לקידוש ולברכת המזון, ואם יש לו ג' יקח לקידוש ועל כוס ב' יאמר הגדה ועל השלישי יברך בהמ"ז."

ולפמש"כ עדיף היה שישתה בכל פעם קצת וכך יצא ידי חובה ד' כוסות?

וי"ל שמכיון שהיין נפגם בכוס הראשון אין הוא ראוי לכוס ב'. ועוד, שכוס צריך להכיל רביעית, ואע"פ שאמרנו שא"צ לשתות בכל

אם ישתה ממשקה אחר רוב כוס לא יצא ידי חובה חירות.

ואם יכול למזוג את היין במים בשיעור המותר (פי ששה או פי ארבעה עיין שו"ע א"ח סי' ר"ד ס"ה), עדיף שייעשה כן ויצא ידי חובת יין. אך אם היין שברשותו כבר מזוג ואינו יכול למוזגו יותר יעשה מה שליבו חפץ, ואולי עדיף שישתה משקה אחר ולא יין, כדי שלא ישתכר, כי יין גם בכמות קטנה עלול להפריע לו בתפקודו.

במלוא לוגמיו, כי העיקר הוא סידור הדברים ולא השתיה.

וא"כ אם לא שתה רוב כוס אין נפ"מ אם שותה יין או שותה משקה אחר, כי בלאו הכי דרך חירות לא יצא, אלא רק בסידור דברים על הכוס.

ולכן נלענ"ד שכשאינו יכול לשתות רוב כוס יין אין עדיפות ליין דוקא ויכול לשתות ממשקה אחר. אך גם אין עדיפות למשקה אחר, כי גם

סימן עא

שטיפה במי פה לאחר אפיקומן

מפטרין אחר הפסח אפיקומן, פרש שמואל שאפילו באותה חבורה שבה נאכל הפסח אין לאכול אחר הפסח בשר אחר ופטירות, ופירש הר"ח שדברים אלו מפיגין את טעם הפסח, ורב חנינא בר שילא ור' יוחנן סוברים שאפילו תמרים קליות ואגוזים אסורים.

הרשב"ם כתב בטעם הדבר, לפי שדינו של הפסח להאכל על השובע, וכן כל הקרבנות שנאמר בהם "למשחה" כלומר לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלים. לדעתו, המטרה אינה השארת טעם הפסח בפה, אלא אכילת הפסח על השובע, שאם היה מותר לאכול אחרי הפסח דבר אחר לא היה הפסח נאכל על השובע, ולא היינו מקיימים באכילתו "למשחה". לכן יש צורך שטעם הפסח ישאר בפה כדי שהוא יהיה המאכל האחרון, שאחריו אין אחר.

ולדבריו, רק **אכילה** אחרת אסורה אחר הפסח, אך שטיפת הפה, שאין בה אכילה, מותרת.

התוספות (דף ק"כ א' ד"ה מפטרין) פירשו בשם הירושלמי גם כן כדי שהפסח יאכל על השובע. אך הנימוק הוא אחר: כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם. שמכיון שאינו תאב כל כך לאכול, משום שהוא כבר שבע, הוא לא יגרם את העצמות ולא ישברם. אלא שלדעתם, הבלבי,

ראשי פרקים

שאלה

- א. שיטות הראשונים בהסבר איסור הפטרה אחר אפיקומן
- ב. ביאור אין מצה ומרור נאכלים על השובע
- ג. חשיבות השארת טעם המצה בפה
- ד. סיכום השיטות למעשה

שאלה

אדם המעוניין לשטוף את פיו בליל הסדר, לאחר אכילת אפיקומן במי פה, האם ראוי לעשות כן? כידוע, אין מפטרין אחר הפסח אפיקומן, כדי שטעם הפסח ישאר בפיו, ומי הפה הם ריחניים ומטרתם לסלק מהפה שרידי טעם אחר שנשארו בו מהמזון שנאכל, א"כ שטיפה זו לא תשאיר את טעם הפסח בפה ולכאורה היא אסורה. או שמא לא נאסרה אלא אכילה, אך שטיפה לא נאסרה. מה הדין?

א. שיטות הראשונים בהסבר איסור הפטרה אחר אפיקומן

במס' פסחים קי"ט ב' על המשנה: "אין

אינו אלא איסור אכילה כדי שהפסח יאכל לשובע.

רבנו מנוח סובר שהבבלי והירושלמי אינם חולקים זה על זה, אלא משלימים זה את זה. הבבלי נותן טעם מדוע לא לאכול שום דבר אחרי הפסח, והירושלמי נותן טעם מדוע לאכול על השובע, והא בהא תליא, אין לאכול שום דבר אחרי הפסח כדי שהפסח יאכל לשובע.

ואע"פ שכתב: "ומינה שאסור לשתות אחרי ולאכול אפילו דבר מועט, ואע"פ שאכלו על השובע" - אין כוונתו לאסור גם שטיפת הפה, כי הרי נימוקו עמו, סיבת האיסור כדי שהפסח יאכל על השובע, וא"כ רק טעימה נאסרה ולא שטיפה.

הרמב"ם לכאורה סותר את עצמו. בהל' קרבן פסח (פ"ח ה"ג) כתב:

"מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבע עשר אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו".

פה לא הזכיר את האיסור של אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אך משמע מדבריו שאין לאכול דבר אחרי הפסח כדי שהפסח יאכל אכילת שובע.

אך בהל' חמץ ומצה (פ"ח ה' ט) כתב: "ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואין טועם אחריו כלום, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסח טעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצה".

מבואר בדבריו שאיסור אכילה אחרי הפסח אינו אמצעי לשם השגת המטרה של אכילת הפסח לשובע, אלא מטרה לעצמה, שטעם הפסח ישאר בפיו. שלא כפי שעולה מדבריו בהל' קרבן פסח. ודבריו צ"ע, מדוע צריך שישאר הטעם בפה? ונימוקו "שאכילתו היא המצה" אינו מסביר את הדבר דיו. ועוד קשה, בהל' חמץ ומצה כתב שגם המצה צריכה שהטעם ישאר בפיו, משמע שיש באכילת המצה באפיקומן לא רק זכר

הסובר שגם אין מפטירין אחר מצה משמע שסובר שהטעם הוא כדי שטעם המצה ישאר בפיו, שהרי במצה אין חשש של שבירת עצם. (מיהו אין הכרח לומר כן, שהרי המצה הנאכלת לאחרונה והנקראת אצלנו "אפיקומן" - היא זכר לפסח ולכן תיקנו לנהוג בה כאילו היתה פסח, אע"פ שאין בה חשש של שבירת עצם. אולם שיטת התוספות היא כנראה שאין צורך לנהוג במצה כאילו היתה פסח, וע"כ הטעם הוא כדי שישאר טעם המצה והפסח בפה).

לדבריהם, יתכן לומר שאסור לשטוף את הפה במי פה, כדי לא להפיג את טעם המצה מהפה. ועיין להלן בהסבר דבריהם.

בעל המאור מפרש שהטעם שישאר הטעם בפה הוא כדי שלא ישכח לקרוא את ההלל. משמע מדבריו שאחרי קריאת ההלל מותר לאכול ולשתות ללא הגבלה.

ובהסבר דבריו נראה אולי לומר, שכשם שההגדה צריכה להאמר על המצה דוקא, שנאמר "לחם עוני" לחם שעונים עליו דברים הרבה, ולכן המצה צריכה להיות מגולה לפניו בשעת ההגדה, כך גם ההלל צריך להיות על הפסח דוקא, ומשום כך צריך להיות טעם הפסח בפה, כדי שההלל יאמר על הפסח ממש. לשיטתו, אמנם אסור לשטוף במי פה מיד לאחר אכילת אפיקומן, אך אחרי קריאת ההלל, וק"ו לאחר גמר ההגדה כולה, אין שום מניעה מלאכול ולשתות וק"ו לשטוף את הפה.

הראב"ד סובר טעם אחר, שלא ישאר נותר. ור"ל כנראה שמכיון שהוא יודע שאסור לאכול אחר הפסח דבר, יאכל לשובע רק מן הפסח ולא יותיר ממנו דבר. נמצא שהראב"ד מפרש שהפסח נאכל על השובע במשמעות שונה מזו שכתבו התוספות בשם הירושלמי. לא שהפסח נאכל על השובע, אלא שהפסח נאכל לשובע וכך לא ישאר ממנו נותר. (ועיין מקראי קודש להגרצ"פ פרק ח"א עמ' ע"ח - פ').

לדבריו ג"כ יהיה מותר לשטוף את הפה אחרי אפיקומן, שהרי כל האיסור לאכול אחרי הפסח

ולטעמיה איזל ששם בסי' ל"ג חולק על הרשב"ם שסובר שעיקר המצה הוא האפיקומן. וכן דעת הרמב"ם בהל' חו"מ (פ"ח ה"ג), כהר"ף, שעיקר מצות המצה היא בסוף.

והנה ידועה סברת המפרשים ששתי מצות הן. האחת הנאכלת עם הפסח, והשניה - מצוה בפני עצמה (עיי' הגדה שלמה בשם הר"ד, ובשו"ת זכר יצחק סי' פ'). ולפ"ז מסתבר איפוא לומר כמו שכתב הגר"י פרלא על סה"מ צ' לרס"ג (מ"ע מ"ז - מ"ט, עמ' ר"ז) ששני דינים הם במצות מצה. בזמן המקדש המצוה העיקרית היא בפסח, ואילו המצה והמרור רק מצטרפים לאכילת הפסח. שנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו" כלומר, הפסח נאכל על מצות ומרורים, הפסח הוא העיקר והם רק מצטרפים אליו. אך בזה"ז שאין קרבן פסח יש דין אחר במצה, שנאמר "בערב תאכלו מצות". פה חייבה התורה באכילת מצה בלבד, והיא מצוה בפני עצמה.

ומכיון שלדעת הרמב"ם יש צורך שטעם המצוה ישאר בפיו, בזמן המקדש, שעיקר המצוה הוא הפסח, צריך שטעם הפסח ישאר בפיו. אך בזה"ז שעיקר המצוה הוא המצה, צריך שטעם המצה ישאר בפיו. והלכה זו מהתורה היא בזה"ז.

ג. חשיבות השארות טעם המצה בפה

והצורך שישאר טעם המצה או הפסח בפה הוא בגלל שתי סיבות:

א. כפי שאמרנו לעיל לדעת הר"ה כשם שמצינו שההגדה צריכה להאמר על מצות ומרורים (ובזמן המקדש - על הפסח) שנאמר ב'מרור זה', 'בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', וכן 'לחם עוני', 'לחם שעונים עליו דברים הרבה', ולכן מגלים את המצות בכל זמן ההגדה, כדי שההגדה תיאמר על המצה, ה"ה ההלל שאחרי הסעודה מן הראוי שיאמר על הפסח והמצה, ומכיון שהם כבר נאכלו לפחות טעמם צריך להישאר בפה במשך קריאת ההלל. וזוהי סברת בעל המאור. אלא שלדבריו אחרי גמר ההלל

לקרבן פסח, אלא מצוה עצמית של אכילת מצה שטעמה ישאר בפיו, ומדוע לא חייבו דבר זה גם בזמן המקדש, אלא רק בזה"ז?

ב. ביאור אין מצה ומרור נאכלים על השובע

והנה הכס"מ בהל' קרבן פסח שם הביא מכילתא על הפסוק: "על מצות ומרורים יאכלהו" - הפסח נאכל על השובע ואין מצה ומרור נאכלין על השובע. מבואר איפוא שמצה אינה נאכלת על השובע, וקשה על הרמב"ם והתוספות שכתבו שמעיקר הדין אין מפטירין אחר הפסח ואחר המצה אפיקומן. ובשלמא למ"ד שאיסור אכילה אחרי המצה הוא רק מדרבנן, זכר לפסח, ניחא. אך מהרמב"ם והתוס' משמע שמעיקר הדין, מדאורייתא, אסור לאכול אחרי המצה?

והנלע"ד בישוב קושיות אלו שהנה רבים מהראשונים סוברים שעיקר מצות מצה מתקיים במצה האחרונה דוקא ולא במצה הראשונה. עיין רש"י ורשב"ם בדף קי"ט ב' בהסבר דברי הגמ' "הסופגנין והדובשנין והאיסקריטין אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה". ופירש רש"י: "ועל כרחנו אנו מברכין על אכילת מצה ראשונה אע"פ שאינה באה לשם חובה... אלא אתרוויהו מברך ברישא והדר אכיל מצה באחרונה". וכן פירש הרשב"ם שם. ואע"פ ששניהם כתבו שהמצה האחרונה היא זכר למצה הנאכלת עם קרבן פסח, ע"כ צ"ל שבזמן המקדש המצה היתה חלק מקרבן פסח, אך בזה"ז המצה הפכה להיות מצוה בפני עצמה, וא"כ יש בה תרתין, גם מצוה עצמית, וגם זכר למצה שנאכלת עם קרבן הפסח.

וכן דעת הר"ף שכתב בסוף המסכת שמי שאין לו אלא כזית מצה יאכלנו באחרונה. משמע שעיקר מצות המצה היא בסוף ולא בהתחלה, במקום שבו נאכלת המצה עם קרבן הפסח בזמן המקדש. הרא"ש (שם סימן ל"ה) חולק עליו וסובר שיאכל את המצה בהתחלה,

אכילה אחרי אפיקומן גם בזה"ז הוא מהתורה. (ויתכן שזוהי גם שיטת התוספות). אך לרוב הראשונים האיסור הוא רק מדרבנן זכר לקרבן פסח. אלא שנחלקו בטעם האיסור. לר"ן ולר"ה הוא כדי שהטעם ישאר בפה, ולדעתם שטיפה במי פה תהיה אולי אסורה, כי היא עלולה להפיג את הטעם הנשאר בפה. אך לדעת הרשב"ם, שהאיסור הוא כדי שהפסח יאכל על השובע, ולדעת התוספות, שהטעם הוא בגלל איסור שבירת עצם, א"כ רק אכילה אסורה ולא שטיפה במי פה. ואם המחלוקת היתה רק בדרבנן היה מקום לומר שספיקא דרבנן לקולא. אך מאחר שלשיטת הרמב"ם האיסור הוא מהתורה, ולדעתו יתכן שהמטרה היא שהטעם ישאר בפה, אולי גם שטיפה בעלמא אסורה מהתורה וא"א להקל בדבר.

אך נלענ"ד שגם אם נאמר שהצורך הוא שישאר הטעם בפה, לא נאסרה שטיפה אלא אכילה. ודוגמא לכך מצינו באיסור אכילת גבינה אחרי בשר. עיין ט"ז (ו"ד סי' פ"ט ס"ק א') שהביא שני טעמים לאיסור זה: א. של רש"י, שהבשר מושך טעם לזמן ארוך. ב. של הרמב"ם, שהבשר נשאר בין השיניים. והנפקא מינה בין הטעמים היא למי שלועס לתינוק ואינו בולע, לטעם הראשון אינו צריך להמתין ולטעם השני צריך להמתין. מבואר איפוא שהלעיסה אמנם מטעימה את הפה, אך מכיון שלא אכל אין הטעם בא מהמעיים ולכן אין צורך להמתין לאחר לעיסת בשר בלבד. ועש"ך (ס"ק כ') שפסק כדעה זו. נמצא שעיקר הטעם בא מהמעיים, והוא נמשך זמן רב, ולא טעם מהפה בלבד. וא"כ ה"ה שטיפת פה בלבד אינה מבטלת את הטעם הבא מהמעיים.

מיהו בבה"ט סי' תע"א כתב שמן הראוי להימנע מעישון סיגריה אחרי אפיקומן, ולפיכך ה"ה בשטיפת מי פה. אך מלשונו משמע שהוא רק חומרא ומעיקר הדין העישון מותר.

מותר לאכול, ואילו הרמב"ם סתם וכתב שאין טועמים אחריו כלל, ומן הסתם כוונתו לכל הלילה, כמו שכתב הרמב"ן, או לפחות עד חצות שזוהו זמן אכילת פסח ומצה. שכל הזמן שראוי להגדה מן הראוי שישאר טעם המצה והפסח בפה. (ואם נאמר שזמן סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה כמסופר במעשה החכמים, יתכן שמשום כך צריך שטעם המצה והפסח ישאר בפה כל הלילה).

ב. עפ"י סברת המהר"ל שאע"פ שיוצא י"ח מצה בכזית, כל זית וזית נוספים שאוכל עד חצות מקיים בהם מצות מצה, (ולכן יש להסב באכילת כל מצה בליל פסח, גבורות ה' למהר"ל פמ"ח), וא"כ ראוי איפוא שטעם המצה ישאר בפה כל זמן שמקיים מצות מצה (ומצאתי שכן כתב הצ"פ בסוף פרשת בא).

וידועה עצתו של האבני נזר (א"ח סי' שפ"א), לאכול אפיקומן גם אחרי חצות, ע"י התניה: אם הלכה כראב"ע שמצות מצה עד חצות, א"כ אחרי חצות מותר לאכול, ואם הלכה כר"ע שמצות מצה כל הלילה, א"כ גם אפיקומן יכול להאכל כל הלילה. ונלענ"ד שסברתו תלויה בשני ההסברים שכתבנו. שלפי ההסבר השני, עפ"י המהר"ל, אכן הצורך שהטעם ישאר בפה הוא רק בזמן קיום המצוה, ולראב"ע אחרי חצות אינו מקיים עוד את המצוה ומותר לאכול. אך לפי ההסבר הראשון שכתבנו שההלל וסיפור יציאת מצרים צריכים להאמר על טעם מצה, יתכן שגם ראב"ע מודה שהאיסור נמשך כל הלילה. וזוהו מתורץ מה שמקשים על ראב"ע, שגם הוא היה בין החכמים שספרו ביציאת מצרים כל הלילה, והרי ראב"ע לשיטתו סובר שזמן אכילת פסח ומצות הוא רק עד חצות? ולהנ"ל מבואר, אה"נ זמן אכילת פסח ומצה הוא רק עד חצות, אך סיפור יציאת מצרים זמנו כל הלילה ולכן גם טעם פסח ומצה צריך להשאר בפה כל הלילה.

ד. סיכום השיטות למעשה

נמצא איפוא שלשיטת הרמב"ם האיסור של

מסקנה

גם לסוברים שהאיסור מהתורה יתכן שרק אכילה אסורה ושטיפה מותרת. לכן מותר לשטוף את הפה אחרי אכילת אפיקומן, מעיקר הדין. בעל נפש שאינו זקוק לכך מסיבות בריאות, ואינו איסטניס שהדבר מפריע לו, מן הראוי שימנע משטיפה במי פה לאחר אפיקומן.

לרוב הראשונים האיסור לאכול אחרי אפיקומן הוא רק מדרבנן. לחלק מהם מותר לאכול אחרי חצות. לחלק מהם רק אכילה אסורה ושטיפה מותרת.

סימן עב**קו התאריך בספירת העומר****ראשי פרקים**

וא"כ ה"ה לספירת העומר שעליו לספור כמנהג המקום בו הוא נמצא, ועליו לדלג איפוא יום בספירתו.

אלא שיש לחלק ביניהם. ספירת העומר בנויה על ספירה, שאדם סופר כל יום מספר נוסף. וכשמדלג יום אין כאן ספירה תמימה. מה שאין כן שבת, היא אינה תלויה בספירה. ואע"פ שהתורה אמרה "ששת ימים תעשה מלאכתך ויום השביעי שבת לה' א-לוקיך" אין השבת תלויה בספירת ששת ימי המעשה, אלא היא קביעה וקיימא. ורק מי שהלך במדבר ושכח מתי שבת סופר לו ששה ימים ושובת בשביעי, זכר לשבת האמיתית. אך ספירת העומר כשמה כן היא, ספירה מסודרת מיום ליום. ואפילו לשיטת התוס' במס' מנחות (ס"ו א' סוד"ה זכר), שמי שלא ספר יום אחד יכול להמשיך ולספור בברכה, שם ספירתו נכונה, וכאדם הסופר שני עצמים ביחד, עפ"י מספרם הנכון, כגון: 2, 4, 6, וכו' שספירתו ספירה, ואע"פ שהתורה צייתה לספור ימים, דהיינו כל יום ויום, בדיעבד כשדילג וספר שני ימים ביחד, אמנם לא קיים את המצוה לכתחילה כדון, אך לא ביטל את הספירה מעיקרה. משא"כ בנ"ד אם נניח שהגיע לאוסטרליה ביום הארבעים לספירתו שהוא היום הארבעים ואחת לספירתם של יהודי אוסטרליה, כשהוא מדלג מ-39 ל-41 אין כאן ספירה כלל, גם לשיטת התוס'.

- א. בין ספירת העומר לשאר המצוות הזמניות
- ב. ספירה אחידה או ספירה אישית
- ג. האם ספירת העומר חיוב פרטי לכל אחד?
- ד. ערבות בספירת העומר
- ה. השלכת מחלוקת הראשונים על ענינו
- ו. האם מברכים על ספירת העומר שלא תגיע לסיימה?
- ז. השוואת מקרה דנן לקטן שנתגדל
- ח. שיטת האדמו"ר מלובביץ' וקשייה
- ט. מסקנה למעשה

א. בין ספירת העומר לשאר המצוות הזמניות

אדם הוצרך לטוס, בימי הספירה, לאוסטרליה, דרך ארה"ב. ומכיון שהוא מקיף את כדור הארץ ממזרח למערב - הוא מפסיד יום. מה דינו לענין ספירת העומר? שהרי לא יוכל להגיע ליום הארבעים ותשע, אלא יוכל לספור **ארבעים ושמונה** יום בלבד, והתורה דרשה לספור שבע שבתות תמימות.

ולכאורה, שאלה דומה אפשר לשאול על **שבת**, שהיא לכל הדעות, מדאורייתא. שאם יספור ששה ימים וישבות בשביעי יצא לו לשבות אחרי כל העולם וזה לא יתכן. אלא ע"כ הוא מדלג על יום ושובת בשבתם של ישראל במקום בו הוא נמצא (ובאוסטרליה השבת קודמת לא"י לכר"ע, עיין חזו"א אר"ח קונטרס ח"י שעות בסוף סי' ס"ד).

התאריך הקובע להלכה, אם הוא 90 מעלות מזרחה לא"י כשיטת הכוזרי ובעמה"א ברה"ה, כפי שהכריע החזו"א, או כפי שנהגו במושבות ישראל השונות עפ"י מנהג אחר, בעיקרון כולם מודים שהשבת נקבעה מראש, לפני היות אדם באותו מקום עפ"י התקדמות השקיעה בעולם. ולכן מי שנוסע ממקום למקום, השבת שנקבעה בסיני באותו מקום היא המחייבת אותו.

ג. האם ספירת העומר חיוב פרוטי לכל אחד?

מה שאין כן ספירת העומר שהתורה אמרה במפורש "וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד (מנחות ס"ה ב.). ובתשובות הרשב"א (סי' קכ"ו ה"ד במג"א סס"י תפ"ט ס"ק ב') שהמצוה לספור בעצמו ממש ואינו יוצא י"ח ע"י הש"ץ, ולא אמרו כאן שומע כעונה, כי התורה צייתה במפורש "לכם", כדרך שאמרו בלולב "ולקחתם לכם" - שתהא לקיחה לכל אחד ואחד. וא"כ יוצא שספירת העומר מעצם מהותה היא חיוב אישי וכל אחד ואחד חייב למנות לפי חשבונו, ואפילו מי שיוצא ממקום למקום עליו להמשיך ולספור לפי מנינו ולא לפי מנין המקום אליו הגיע, ואין לדמות ספירת העומר לשבת. אלא שהמג"א הקשה סתירה ברשב"א. ה"ב הביא משמו שיוצא בספירת הש"ץ, ולעיל הרי הבאנו משמו שאינו יוצא. ודעת המג"א נוטה לומר שגם בספירת העומר יוצא מדין שומע כעונה. וכן משמע מהפר"ח שכתב שמכיון שהמנהג הוא שהציבור סופר לעצמו אין כוונת הש"ץ להוציאם, ולכן גם מי שסומך על הש"ץ לא יצא י"ח. אך מעיקר הדין יכול היה הש"ץ להוציא אחרים בספירתו מדין שומע כעונה. ומסתבר שגם מי שספר כבר יכול לספור עוד פעם כדי להוציא מי שלא ספר, כמו שמצינו בכל הברכות והמצוות התלויות בקול, כגון שופר ומגילה וקידוש וכדו', מדין "כל ישראל ערבין זה בזה". ואם כנים דברינו, נמצא שספירת העומר אינה שונה מכל מצוה אחרת התלויה בדיבור, שאמנם המצוה מוטלת על כל אחד ואחד, אך

מאידך יש מקום להסתפק לצד ההפוך. לדעת הבה"ג (בתוס' מנחות שם) שאם דילג יום א' לא יכול להמשיך ולספור בברכה משום שחסרות לו "תמימות", כאן לא חסר לו אף יום מבחינתו, הוא ספר כל יום ויום. וא"כ גם לדעת הבה"ג יתכן שיש כאן "תמימות", וצ"ע.

ב. ספירה אחידה או ספירה אישית

והשאלה הראשונה שעלינו לברר: האם ספירת העומר היא מצוה אישית, המוטלת על כל אחד ואחד, עפ"י מנינו, או שמא על כל אחד ואחד לספור עפ"י המנין הכללי?

ולהבין את הדברים יותר לעומקם, עלינו להתבונן לדוגמה בשבת, באדם שהגיע מא"י למקום שבו שובתים ביום אחר, האם הוא שובת גם לפי מנינו וגם לפי מנין המקום מדין "נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם", או שהוא שובת רק כמנהג המקום, משום שהשבת חלה על המקום ולא על האדם?

ומצאתי ב"מקראי קודש" להגרצ"פ פרנק (על פסח ח"ב עמ' ר"ד ב"הררי קודש" בשם שו"ת "אבן יקרה" או"ח סי' י"א) שלדעתו השבת אינה תלויה באדם, אלא במקום, וכן דייק שם ב"הררי קודש" משו"ת הרדב"ז (ח"א סי' ע"ו). ובסוף דבריו כתב: ויש לעיין בכה"ג לענין ספירת העומר.

ולענ"ד יש מקום לדון בדבר - אם אכן יש לדמות ספירת העומר לשבת. שהרי שבת נקבעה מראש עפ"י סיבוב כדור הארץ, כמבואר בכוזרי (מאמר ב', כ):

"כי אין השבת נכנסת בכל מקום, כי אם בשנת שקיעת החמה, החל בסיני ואח"כ - באיחור מדרג ודולך - עד קצה המערב ומשם עד מתחת לארץ, ומשם עד לטין, שהיא קצה המזרח לארץ הנושבת - הרי שהשבת חלה בסין שמונה עשרה שעות אחרי חולה בארץ ישראל - כי א"י היא כאמצע לארץ הנושבת...".

ומבלי להכנס למחלוקת המפורסמת בדבר קו

אך לא בדברים אחרים הנלווים לקריאה, כגון בקריאת "עשרת בני המן" אין הקורא מוציא את השומע בנשימה אחת. (וצ"ע ממש"כ המהרי"ץ גיאות כאן) וכ"כ הגרי"ד מבריסק שכהנים אינם יוצאים בנשיאות כפים בשמיעה משום שנאמר "אמור להם" קול רם. וצ"ע מהריצ"ג הנ"ל. (ואולי יש להעיר מנוסח ה"לשם יחוד" הנאמר לפני ספירת העומר שאומרים בו "בשם כל ישראל", וזה שייך רק במצוה שכל ישראל חייבין בה וחיובו של כל אחד ואחד נובע מהחיוב הכלל - ישראלי. אך אם חיובו האישי של כל אחד ואחד אינו תלוי כלל בכלל, לא שייך לכאורה נוסח זה. מיהו צ"ע עד כמה אפשר ללמוד הלכות מנוסח זה שכנראה אינו מחז"ל. שהרי בהמשך אותו נוסח נאמר: "כמו שכתוב בתורה", והרי ספירת העומר לרוב הפוסקים בזה"ז אינה אלא מדרבנן. ורק לדעת הרמב"ם היא מהתורה.)

ד. ערבות בספירת העומר

ועיין בשו"ת "הר צבי" או"ח (ח"ב סי' ע"ה) בענין ברכת ספירת העומר להוציא אחרים, שכתב שם שיש ערבות בספירת העומר. אפילו אם אחד דילג יום אחד יכול להוציא אחרים שלא דילגו, כי בעצם המצוה כולם חייבים, אע"פ שכרגע יתכן שהמוציא אינו חייב עוד במצוה. ואע"פ שבירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) מבואר שבן עיר אינו מוציא בן כרך, משום שזמנו של זה אינו זמנו של זה ושני חיובים שונים הם, הרמב"ם לא הביא ירושלמי זה להלכה, משום שכנראה דין הערבות לא נמצא בירושלמי והרמב"ם שפסק כהבבלי ברה"כ ט"ט שיש דין ערבות, דחה ירושלמי זה מההלכה. ואם כי לגופו של הסבר זה צ"ע מהירושלמי בסוטה (פ"ז סוף הל' ה') שבירדן קיבלו עליהם את הנסתרות, "תדע לך שהוא כן שהרי עכן חטא ורובה של סנהדרין נפלה בעי", ודוקא בבבלי (שם ל"ד א') לא הוזכר ענין הערבות. עכ"פ באשר לשאלה העקרונית הנוגעת לענינו מצינו שמי שמחויב

אפשר לצאת בה גם ע"י אחרים מדין ערבות. וא"כ י"ל שחיובו האישי של כל אחד ואחד הוא חלק מחיובם של כל ישראל שערבין זה בזה, ולכן אינו יכול לספור רק לעצמו, אלא אם הוא מגיע למקום בו סופרים ספירה אחרת, והוא המנין הנכון עפ"י ההלכה באותו מקום, עליו לספור כמו כולם ולדלג יום אחד, כי כן ציותה התורה "וספרתם לכם", שכולנו נספור ביחד ולכן על הפרט לראות את עצמו כחלק מהכלל באותו מקום.

והמשנ"ב סי' תפ"ט בבה"ל ד"ה ומצוה, הוכיח מדברי המהרי"ץ גיאות שחולק על הרשב"א וסובר שש"ץ מוציא את כולם ממש"כ:

"ואנחנו קיבלנו מרבובינו אסמכתא לספה"ע בעמידה מדכתיב: מהחל חרמש בקמה (=בקמה)... ובמוצ"ש... נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד וכל הקהל עונין אמן בכונה, שלא להטריח את הציבור לחזור ולעמוד".

מלשונו משמע שהש"ץ מוציא את הציבור, אלא שצ"ע מדוע שהציבור לא יעמוד ג"כ? הרי גם הציבור מקיים את מצות הספירה בשמיעה, מדין שומע כעונה, וכשם שהש"ץ צריך לעמוד כך גם הציבור צריך לעמוד, וכי משום שאינו מוציא את הספירה בפיו פטור מלעמוד? הרי המצוה מתקיימת רק בעמידה. ומסתבר שכן גם בקידוש, מי ששומע מאחרים צריך לעמוד (לנוהגים לקדש בעמידה).

וצ"ל שלדעתו שומע כעונה אין פירושו שהשומע כאילו עונה בפיו ממש, אלא שהתורה אמרה שאפשר לצאת ל"ח גם בשמיעה פסיבית. וא"כ י"ל שגם העמידה אינה חיוב בפנ"ע וכן אינה חיוב במצות הספירה אלא חיוב התלוי בסופר, ורק מי שסופר בקול צריך לעמוד, אך מי שמקיים את המצוה בשמיעה פאסיבית יכול לשבת. ויתכן שאה"נ גם בקידוש. ועיין צ"פ ח"ג בהשמטות להל' גירושין (ה"ד ב"המועדים בהלכה" להגרש"י זווין, פורים) שבשומע כעונה אין הקורא מוציא את השומע אלא בקריאה בלבד,

מותנית בכך שנגיע לחג השבועות דווקא? החובה לספור היא "ממחרת השבת" ואה"נ סופה הוא לכל העולם חג השבועות, אך מי שנחסר לו יום, כגון בנ"ד, ולא יוכל להגיע לחג השבועות ויצטרך להפסיק את ספירתו ביום המ"ח, מנין לנו שפטור מלספור כבר מעתה? (אמנם ידוע מה שכתבו כל מטעימי המצוות שהספירה מטרתה להתכונן לקראת מתן תורה בחג השבועות, אך אנן לא דרשינן טעמא דקרא, ובאבודרהם יש טעם אחר שאינו קשור כלל למתן תורה אלא לימי הקציר. ואפילו אם נאמר שהטעם הוא הכנה למתן תורה ולכו"ע ההכנה היא מ"ט ספירות, אך זה שאינו יכול מ"ט ספירות אולי די לו במ"ח?)

ו. האם מברכים על ספירת העומר שלא תגיע לסיומה?

והנה עיין תוס' כתובות דף ע"ב ע"א ד"ה וספרה לה שהקשו:

"זאת אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכים על ספירת העומר? ו"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה, שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר, אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות".

והדברים ק"ו, ומה זבה שרק ספק שמה תסתור אינה סופרת בברכה, בספירת העומר דידן שבודאי יסתור ולא יגיע לסיומה, על אחת כו"כ שלא יספור בברכה? ומיהו י"ל דלא דמי. זבה אם תסתור, כל ספירתה בטלה מעיקרה, שהרי טמאה היא וצריכה לספור שוב שבעה נקיים. משא"כ כאן הספירה לא בטלה מעיקרה אלא רק לא הגיעה לסיומה. וצ"ע.

אלא שחילוק זה גופו תלוי במחלוקת התוס' והבה"ג. לשיטת התוס', שאין צורך בתמימות ומי שהחסיר יום יכול להמשיך ולספור בברכה, אכן יש לחלק כדברינו, שזבה סותרת למפרע ובספירת העומר אין סתירה למפרע. אך לשיטת הבה"ג שמי שהחסיר יום אחד אין לו תמימות ואינו יכול להמשיך ולספור, אין מקום לחלק בין

במצוה בזמן אחד מוציא מי שמחויב בה בזמן אחר, וכולם נחשבים בני מצוה אחת, וא"כ גם לנ"ד אין להביא ראיה מהערבות לענין חיובו האישי של כל אחד ואחד עפ"י זמן ספירתו.

ועיין בחק יעקב שפרש בדעת הרשב"א שאין הש"ץ יכול להוציא אחרים בספירה עצמה, אלא רק בברכה. וכן דעת ה"לבוש". ובבה"ל לבעל המשנ"ב (סי' תפ"ט ס"א ד"ה ומצוה), הוכיח שנושא זה אם אפשר להוציא אחר בספירת העומר או שכל אחד ואחד חייב לספור בעצמו, היא מחלוקת רש"י והריצ"ג, ולכתחילה אין לצאת ע"י שמיעה מאחר.

ה. השלכת מחלוקת הראשונים על ענינו

ולענינו, נלענ"ד ששאלתנו תלויה במחלוקת הנ"ל. לדעת רש"י שהמצוה היא אישית, עליו לספור עפ"י ספירתו האישית. ולדעת מהרי"ץ גיאת עליו לספור לפי הספירה המקומית. מיהו יתכן לומר בדעת המהריצ"ג שגם הוא סובר בעצם שהספירה היא אישית, לכל אחד ואחד לפי מנינו, ובכ"ז יכול להוציא אחרים, משום שגם בספירת העומר נוהגת ערבות כמו בכל המצוות, ובכ"ז יתכן שזמנו של זה אינו כזמנו של זה ואעפ"כ אפשר להוציא אחרים, כמו שכתב הגרצ"פ לענין בן כרך שיכול להוציא בן עיר.

אלא שאם נאמר שעליו להמשיך ולספור עפ"י מנינו הרי הוא לא יוכל להגיע לשבעה שבועות, כי ספירתו תיגמר ביום הארבעים ושמונה, והתורה הרי אמרה במפורש "ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום!"

אמנם ישנה אפשרות תיאורטית שגם אדם זה יוכל לספור ספירה שלמה של 49 יום אם יחזור בדרך בה הגיע, מאוסטרליה דרך ארה"ב לישראל, שאז יחזור לו היום שהחסיר ויוכל לספור ספירה מלאה, אך במצבו הנוכחי ידוע לו שלא יוכל לספור 49 יום, האם יכול להמשיך ולספור ספירה כזאת?

מיהו הא גופא צ"ע. מנין לנו שהספירה

שנתגדל וגר שנתגייר בינתיים חייבים בסוכה אע"פ שלא היתה ראויה לשבעה, אלא שלגבם הם ישבו בסוכה בכל החג שעפ"י חשבונם. וזהו "השבעה" שלהם. מיהו יש לדחות, ששם לומדים זאת מפסוק "כל האזרח", וא"כ י"ל שאה"נ גר שנתגייר וקטן שנתגדל אין זו סוכה הראויה לשבעה. אלא שהתורה חייבה אותם בכל זאת בסוכה ע"י רבוי מיוחד שנאמר "כל האזרח". והכת"ס כתב (ש"ת אר"ח סי' צ"ט) שלרבנן החולקים על ר"א אין ראיה מסוכה. ולענ"ד גם לר"א עצמו יש לפקפק, כי ספירה שונה מסוכה. הסוכה צריכה להיות ראויה לכל שבעת ימי החג ומי שכל החג שלו הוא רק שלושה או ארבעה ימים זהו כל החג שלו, לא פחות משבעת ימים לאחר. אך ספירה היא מ"ט יום דווקא ממחרת השבת עד חג השבועות, ומי שחסר לו חלק מהמ"ט יום אין כאן ספירה כלל.

ז. השוואת מקרה דנן לקטן שנתגדל

ובש"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סי' ק"ב, הו"ד ב"יביע אומר) להגר"ע יוסף ח"ג אר"ח סי' כ"ח אות ט"ז הוכיח מהגמ' בסוכה הנ"ל שקטן שנתגדל בתוך ימי הספירה אע"פ שלא ספר מקודם כלל, יכול לספור מכאן ואילך, משום שעבורו זוהי ספירה תמימה. וא"כ ה"ה בנ"ד, אע"פ שספירתו תיקטע באמצע זהו התמימות שלו.

מיהו אין הנידון דומה לראיה. שם הוא סופר עם כל הציבור ואינו סופר ספירה פרטית משלו. כגון אם נתגדל בל"ג בעומר הוא סופר כמו כולם שלושים ושלושה יום לעומר ולא יום אחד לעומר. משא"כ אם נאמר שהתמימות שלו יכלו ביום ה-48 למנינו נמצא שלא ספר עם כולם. ואם נאמר שימשיך לספור עפ"י ספירתו הפרטית, הוא אינו סופר עם כולם.

מיהו זה יש ללמוד ממחר"ש ענגיל שגם מי שאין לו דין תמימות פרטי אינו סופר עפ"י מנינו אלא עם הציבור כולו. ולא יתכן לומר שהוא יתחיל לספור עפ"י מנינו. ואע"פ שנאמר: "וספרתם לכם" - שתהיה ספירה לכל אחד

זבה לספירת העומר, כי גם בספירת העומר סותר למפרע את כל מנינו, וא"כ נאמר שזבה מטרתה להגיע ליום השביעי כדי שתוכל להטהר, ואם לא הגיעה ליום השביעי ולא נטהרה, כל ספירתה היתה מיותרת, מה שאין כן בספירת העומר אם נאמר שהתכלית היא הספירה עצמה ואין היא אמצעי להגיע באמצעותה לחג השבועות, חילוקנו נכון גם לשיטת הבה"ג.

ואכן בס' החינוך (מצוה ש"ט) תרץ את קושיית התוס' שספירת זבה אינה ספירה ממש, אלא השגחה בלב על טהרת הימים וכ"כ הרמב"ן ורבנו בחיי. כלומר שאין היא מטרה לעצמה אלא אמצעי לטהרתה, ולכן אינה מברכת.

נמצא שזבה נחלקו התוס' והראשונים. התוס' סוברים שספירת העומר שוה לספירת ז"נ, שעצם הספירה היא המטרה. ולשיטתם כשם שספירת זבה שלא הגיעה לתכליתה בטלה מעיקרה, ה"ה ספירת העומר, ובפרט כשהוא יודע מראש שלא תגיע למטרתה, הספירה בטלה מעיקרה. וה"חינוך" ויתר הראשונים המחלקים בין ספירת זבה לספירת העומר, ע"כ סוברים שספירת העומר היא מטרה לעצמה ואילו ספירת זבה אינה מטרה לכשעצמה אלא אמצעי להטהרות בלבד. ולשיטתם אפשר לומר שאם ספירת העומר היא מטרה לכשעצמה, גם אם לא תגיע לתכליתה יש מצוה בעצם הספירה. כי הם לא מתרצים כמו התוס' שספירה המתבטלת אינה ספירה, משום שלדעתו אין מצוה לספור שבעה נקיים, וא"כ גם בעיקר סברת התוס' יתכן שחולקים, וצ"ע.

לכאורה יש לדמות זאת למי שלא יכול היה לספור בתחילת הספירה ובאמצע הספירה התחיל לספור, האם יכול לספור בברכה או לא. כגון גר שנתגייר וקטן שנתגדל באמצע ימי הספירה. והשאלה היא האם "תמימות" הוא מושג סובייקטיבי לפי הסופר, או מושג אובייקטיבי לפי כו"ע.

ויש להביא ראיה מסוכה (כ"ז ב') לר"א הסובר שסוכה צריכה להיות ראויה לשבעה. ובכ"ז קטן

וכן קשה לדבריו, מי שלא ספר את העומר האם לא יחוג את חג השבועות? ואשה שפטורה מספירת העומר האם פטורה משבועות? או שאינה אומרת זמן מ"ת? לא מסתבר.

וצ"ע מדוע שלא ניתן עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם ויספור שתי ספירות מספק? אמנם כתבו האחרונים שלא יתכן שאדם יספור שתי ספירות, כי "ספירה" כשמה כן היא שאדם סופר עפ"י חשבון מדויק, וכשסופר שתי ספירות אין כאן ספירה כלל ועיקר, וכאילו לא ספר כלל. עיין "דבר אברהם" (סי' ל"ד) שאדם שאינו יודע איזו ספירה היום אינו יכול לספור מספק שתי ספירות, כי ספירה מספק אינה ספירה. והביא ראיה לכך מב"מ (ו' ב') שאם קפץ אחד המנויין כולם פטורים, ואין הולכים אחרי הרוב כי א"א לספור מספק. אך בנ"ד י"ל שאינו סופר מספק. ודאי לו שספירתו האישית נכונה, וכן ודאי לו שספירת המקום נכונה, אלא שהוא סופר גם כמנהגו וגם כמנהגם ואין כאן ספירה מספק. מיהו, מאחר והוא אינו יודע איזו ספירה עליו לספור, יש לו ספק בעצם ספירתו ולכן אין ספירתו הכפולה יכולה להיות ספירה. וכמו שכתב שם הדבר אברהם שמי שסופר בלשון הקודש ואינו מבינה, לא יצא י"ח. כי המצוה **לספור**, כשם שאדם מונה כל דבר אחר, וספירה ללא הבנה אינה ספירה. ולכן ספירה שאינה ודאית וחד משמעית אינה ספירה.

מיהו, במסקנת דבריו כתב שם שמאחר והרז"ה בסוף פסחים הקשה מדוע אין סופרים בחו"ל מספק שתי ספירות ותירץ משום שהספירה האחרונה תחול בעצרת ואתי לזלוזולי בה ולא תירץ שאין ספירה מספק, משמע שאפשר לספור שתי ספירות מספק.

(ואף מכאן יש להעיר נגד האדמו"ר מלובביץ שאסור לאדם לספור מ"ט לעומר בעצרת, משום חשש לזלוזולי בה. אמנם יש לחלק בין יחיד לציבור. שאם ציבור שלם יספור בשבועות מספק, אתי לזלוזולי ביה, אך יחיד הסופר מספק,

ואחד, מיהו תחילת הספירה וסופה אינם נתונים לכל אחד ואחד. אלא מחרת השבת הוא שבת לכל, וכן מחרת השבת השביעית הוא שבת לכל. ואע"פ שהרבה חולקים על המהר"ש ענגיל וסוברים שאין לו ספירה תמימה (עיין בשו"ת יביע אומר שם), אולם הסברה מסתברת שגם כשכל אדם סופר לעצמו לא יתכן שיפרוש מן הציבור ויספור לו ספירה פרטית שונה מכולם, ובה אין חולקים עליו.

ה. שיטת האדמו"ר מלובביץ' וקשייה

ולדעת האדמו"ר מלובביץ' זצ"ל (בספר "חידושים וביאורים בש"ס") העובר את קו התאריך וחסר לו יום, ימשיך למנות עפ"י מנינו האישי ובשבועות ימנה מ"ט לעומר ולא יאמר "זמן מתן תורתנו", כי זמן מתן תורתנו אינו בחג השבועות אלא ביום החמישים לעומר ואילו חג השבועות הוא במ"ט יום לעומר ולא ביום החמישים. ועיקר הסתמכותו על דרשת חז"ל "וספרתם לכם" שתהיה ספירה לכל אחד ואחד.

ואע"פ שאיני כדאי לחלוק על גדול שכמותו, תורה היא ולימוד היא צריכה. לדבריו, מדוע שיחוג את חג השבועות עם כולם, הרי עברו הספירה עוד לא נסתיימה ובפירוש תלתה התורה את חג השבועות בספירת העומר. וכשם שהספירה היא לכל אחד ואחד גם חג השבועות יהיה לכל אחד ואחד. (עיין אר"ש הל' תמידין ומוספין שפירש את דברי הגמ' במנחות ס"ו שספירת הימים היא לחג השבועות וספירת השבועות היא לשתי הלחם. ובשפ"א שם כתב להיפך שספירת הימים היא לשתי הלחם וספירת השבועות לחג השבועות).

אלא ע"כ לא יתכן שיהודי יחוג את חג השבועות לבד. אלא עליו להיכלל בכלל ישראל. וברגלים נאמר "כל ישראל כאחד חברים" (עיין חגיגה כ"ו א'), וא"כ ה"ה לא יתכן שאדם מישראל יחוג לו את מתן תורה לבד. אלא עליו להיכלל עם הציבור. ונאמר: "ויחן שם ישראל נגד ההר" כאיש אחד בלב אחד. (ועיין כוזרי מאמר א' מ"ז, פ', צ"ה).

המשך ספירתו הקודמת, הוא סופר גם אותה כדי לצאת י"ח. ואין כאן שתי ספירות מספק, אלא יש כאן ספירה עיקרית אחת, ודאית, ועוד ספירה נוספת ליתר הידור. בפרט לפי הרז"ה הסובר כנראה שאפשר לספור שתי ספירות מספק, כפי שהוכיח הדבר אברהם.

מיהו, גם לפי תנאי זה עליו להפסיק את ספירתו בערב שבועות יחד עם כלל ישראל ואלו לספור בליל שבועות, שלא מצינו חג שבועות פרטי, וכן יש לחוש דאתי לזלזולי בה. ובמפורש נאמר בתורה במתן תורה "ויחן שם ישראל נגד ההר" - כאיש אחד בלב אחד. וכן עצרת רגל היא, שנאמר "כאיש אחד חברים" - הכתוב עשאן כולן חברים (עיין חגיגה כ"ו א'). ולכן מסתבר שגם הספירה, אע"פ שהיא לכל אחד ואחד, אין פירושה פרישה מן הציבור, אלא אדרבה, אין בכלל אלא מה שבפרט והציבוריות עצמה מחייבת שכל יחידיה יהיו שלמים לעצמם כדי שהציבור כולו יהיה בתכלית השלמות.

כשכל הציבור חוגג את חג השבועות כרגיל, אין כאן אתי לזלזולי, ודוחק).

ט. מסקנה למעשה

ולמסקנה נלענ"ד כמש"כ, שאע"פ שהספירה היא לכל אחד ואחד לא יתכן שאדם יספור ספירה המנוגדת לכלל ישראל וימנה מ"ט לעומר כשעם ישראל חוגג את חג השבועות, ולכן עליו להתאים את ספירתו הפרטית עם כל הציבור כולו. ואין כאן חסרון של יום, כי הוא לא החסיר אף יום, אלא התאים את ספירתו לספירת הכלל, ואין כאן שום חסרון. ואף את"ל שיש כאן חסרון של יום, מכיון שזהו ה"תמימות" שלו הוא יכול לספור בברכה עם הציבור כולו. וכדאי שיספור מיד בבואו לאוסטרליה את הספירה לפי מנהג המקום, אע"פ שבאותו יום בעודו באמריקה ספר ספירה אחרת.

וכדי לצאת מספק, יש מקום אולי להציע לו שיתנה שאם הספירה שהוא מחויב בה היא

סימן עג

יום העצמאות שחל בשבת או בע"ש

ראשי פרקים*

השנים ביום ה' באייר. עפ"י דרישת הרבנות הראשית לישראל תוקן החוק, ואם חל ה' באייר בשבת או בע"ש, יוקדם יום העצמאות ליום חמישי שלפניו. הדבר נעשה כדי למנוע חילולי שבת.

השאלה היא, מה דין ההלל ואמירת תחנון כשחל ה' באייר ביום ששי, האם לקרוא את ההלל ביום ה' או ביום ו'? ואם נניח שההלל

א. האם נעקר יום העצמאות מיומו המקורי?

ב. ראייה מפורים שחל בשבת

ג. קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת

ד. תשעה באב שחל בשבת - מתי זמנו העיקרי?

ה. תקנת י"ט נקבעת ע"י דור ולא באופן חד פעמי

א. האם נעקר יום העצמאות מיומו המקורי?

יום עצמאותה של מדינת ישראל חל ברוב

* נדפס בתחומין כרך ח'.

אף שלא בזמנם אפילו ביחיד? לא. לענין מקרא מגילה בעשרה. אלא מאי ע"ש זמנם? לאפוקי מדרבי דאמר הואיל ונדחו עיירות ממקומם ידחו ליום הכניסה, קמ"ל דע"ש זמנם".

נמצא שבזה נחלקו המקשן והתרצן: המקשן סבר שכשחל פורים בשבת זמנו העיקרי הוא ערב שבת, והתרצן סבר שזמנו העיקרי הוא שבת, והקריאה בע"ש היא שלא בזמנו. (ואין לומר שנחלקו בשאלה האם יחיד קורא מגילה שלא בזמנה כי מלשון הגמרא מוכח שהמקשן סבר שע"ש זמנו והתרצן חלק עליו וכן מוכח מרש"י ד"ה ערב שבת זמנו עיש"ה). למסקנה קי"ל כתירוץ זה, כשחל פורים בשבת, הקריאה קודם ל"ד נחשבת שלא בזמנה וצריכה עשרה. עיין רמב"ם פ"א מהל' מגילה ה"ז, וכן פסק המשנ"ב לענין ט"ו שחל בשבת, עיין סי' תר"צ ס"ק פ"א³.

מיהו יש לדחות ראיה זו, שהרי כשחל פורים בשבת, הוא הנקרא "פורים משולש", קורין בתורה ואומרים על הנסים בשבת, ורק את קריאת המגילה מקדימין ל"ד, א"כ מוכח שבעצם עיקרו של פורים נשאר בשבת, ורק קריאת המגילה הוקדמה לע"ש שאינו זמנה העיקרי. רק אם היו קובעים את כל הלכות היום לע"ש נחשב לזמנו העיקרי של פורים.

ואין לומר, אדרבה, מהא גופא, שלא עקרו את כל הלכות היום לע"ש, אנו למדים שכשחל פורים בשבת אין לעקור את כל הלכות היום ליום אחר, כי שבת הוא זמנו העיקרי. אין לומר כן, כי בפורים שחל בשבת החשש היה רק לקריאת המגילה, וכדרכה, שמא יטלטלנה ד'

יקרא ביום ה', האם ביום ו' יש לומר תחנון, או שמא מאחר ובעצם הוא יום ה' באייר מן הראוי לא לומר בו תחנון?

השאלה העקרונית המתעוררת במקרה כזה היא, האם יש סמכות לעקור את יום העצמאות מימיו המקורי? ואם כן, האם העקירה היא עקירה גמורה וביום המקורי נוהג הכל כרגיל, או שמא נשאר היום המקורי במקומו, לפחות לאי אמירת תחנון?

מצינו כעין זה בימים טובים אחרים, שמהם אנו לומדים את עיקר הנהגותיו של יום העצמאות. ואבוהון דכולהו פורים, י"ט מדרבנן שנקבע לזכר הצלתו של עם ישראל בימי מרדכי ואסתר, ועל שמו נקראו ימים טובים אחרים בקהילות שונות בישראל "פורים שני"¹. ומסתבר שמפורים למדו חז"ל לקבוע ימים טובים במגילת תענית, כגון חנוכה².

ב. ראיה מפורים שחל בשבת

לכאורה, כבעייתנו ביום העצמאות כן יש להסתפק בפורים: אם חל פורים בשבת, שאז מקדימין אותו, האם זמנו העיקרי הוא שבת, או שמא זמנו העיקרי הוא הזמן המוקדם. סוגיה מפורשת היא במס' מגילה (ה' א'):

"אמר רב: מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה... ומי אמר רב הכי? והאמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: פורים שחל להיות בשבת ערב שבת זמנם, ערב שבת זמנם? והא שבת זמנם הוא אלא לאו הכי קאמר: שלא בזמנם כזמנם, מה זמנם אפילו ביחיד

1. עי' שו"ת מהר"ם אלשקר סי' מ"ח, ושו"ת חת"ס אר"ח סי' קס"ג וסי' קצ"א ועוד.
2. ואולי לזה התכוונו באומרים "הדור קיבלוהו בימי אחשורוש", שקיבלו את מרותם של חז"ל להוסיף י"ט מדבריהם. וזאת למרות פקוקים שונים שהיו להם כגון קנאה את מעוררת עלינו בין האומות - עיין מגילה ז' א', ובל תוסיפו - עיי"ש וברמב"ן עה"ת דברים ד' ב'.
3. אמנם בענין זה, כשחל ט"ו בשבת וקורין ב"ד, יש שחלקו על הכרעת המשנ"ב, עיין חזו"א סי' קנ"ה, וכן משמע מא"ש על הרמב"ם שהבאנו, שהקריאה בע"ש נחשבת בזמנה, שבלא"ה ל"ד הוא הזמן העיקרי לכולם, לכן גם כשהכריכם מקדימים ל"ד הוא זמנם, ורק כש"ד חל בשבת זמנו הוקדם לע"ש אינו נחשב לזמנו העיקרי. ועי' יביע אומר ח"ו אר"ח סי' מ"ו.

חילול שבת היא קידוש ה' של המדינה לעיני כל העמים. וא"כ גם חובת ההלל וההודאה צריכה להיות ביום ה'.

ויש להביא ראיה להסברנו הנ"ל, שההקדמה לע"ש הופכת את ערב שבת לזמן העיקרי. שהנה רש"י בד"ה 'בזמנה' פירש: "בי"ד מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד, דהכל קורין בו ואיכא פרסום נס". והקשה הטורי אבן, א"כ מה הקשתה הגמ' מי"ד שחל בשבת, שמקדימים את הקריאה לע"ש ואין צורך בעשרה, הרי שם כולם קורין בע"ש וממילא יש פרסומי ניסא, ולכן אין צורך בעשרה. אך בני הכפרים הקוראים ביום הכניסה אין להם פרסומי ניסא, כי רק הם קוראים אותה, ולכן צריכים עשרה?

לכן פירש הטורי אבן פירוש אחר: כפרים הקורין שלא בזמנה אין להם פרסומי ניסא, משום שחוק מקריאת המגילה אינם נוהגים את יתר הלכות היום, כי משתה ושמחה גם הם נוהגים רק בי"ד. משום כך נראית קריאת המגילה שלא בזמנה כקריאה בכתבי הקודש בעלמא, ולכן צריך עשרה. לפי"ז קושית הגמ' מפורים שחל בשבת קושיה אלימתא היא, שגם כאשר פורים חל בשבת וקורין את המגילה בע"ש, מכיון שאינם נוהגים משתה ושמחה בע"ש נראית קריאת המגילה כקריאה בכתבי הקודש בלבד. נמצא שרק כשעוקרין את קריאת המגילה בלבד משבת לע"ש אין זה זמנה, אך כשעוקרים את עיצומו של יום על כל הלכותיו לע"ש, זה זמנו לכר"ע.

יתכן לומר שגם רש"י התכוין לסברת הטורי אבן: כונת המקשן היתה, מכיון שפורים חל בשבת ע"ש הוא זמנו (מאחר וכך תיקנו חז"ל לקרוא את המגילה בע"ש), הוא הדין בני הכפרים, כיון שחז"ל תקנו להם לקרוא ביום הכניסה זהו זמנם. לפני שהמקשן הקשה כן היה מקום לחלק בין עיר לכפר, שעיר קוראת בזמנה וכפר אינו קורא בזמנו, ומכיון שאין זה זמנם של בני הכפרים, לא ניכר שקוראים מגילה וליכא

אמות ברה"ר, לכן הקדימו רק את קריאת המגילה לע"ש. אך הקריאה בתורה ועל הנסים, שבהם אין לגזור, השאירום במקומם בשבת. אך אילו היה חשש גם בהם, היו עוקרים את כל ההלכות היום משבת לע"ש.

ויכול הטוען לטעון שה"ה ביום העצמאות, העקירה לע"ש, או ליום ה', לא נועדה אלא לטקסים ממלכתיים, שיש חשש שיחללו בהם שבת, משא"כ הלל והודאה, שאין בהם חשש לחילול שבת, יש להשאירם בזמנם. זה אינו, שהרי כל הלכות יום העצמאות אינן אלא הלל והודאה, ואילו שאר הטקסים והחגיגות אינם מהלכות היום. אילו היינו מחלקים בין הלכות היום לטקסים נמצינו מחלקים בין הצד ה"דתי" של יום עצמאות שנשאר בזמנו לבין הצד "הטקסי" שלו, שהוקדם ליום אחר, בזה יש סכנה כפולה:

א. כל התקנה של הקדמת יום העצמאות עלולה להתערער, כי יתברר שהרבנות שדרשה את הקדמת היום נשארה לחוג את חלקה "הדתי" בשבת, ואילו הציבור הרחב - שלא הוא שדרש הקדמה זו, ואולי אין היא נוחה לו, ורק אולץ להקדים את החגיגות בגלל לחצה של הרבנות - דוקא הוא צריך לחוג את היום שלא בזמנו.

ב. ההפרדה בין הציבור הדתי והציבור הכללי, בחגיגות היום, יש בה פתח להפרדה בין הדת והמדינה, דבר הסותר את כל עיצומו של יום העצמאות עפ"י תפיסתנו הדתית. עבורנו המדינה היא מושג בעל משמעות דתית, שבה הריבונות הכלל-ישראלית הוקמה בארץ-ישראל. ואע"פ שלצערנו אין בה עדיין גילוי מלא של תורת ישראל, היא הנותנת, רק שותפות מלאה בהשגת הריבונות הזאת ובפיתוחה יכולה להבטיח את הגברת השפעתה של התורה על חיי המדינה. מורנו ורבנו הרצ"י קוק זצ"ל היה נוהג להדגיש, בשנה בה חל יום העצמאות בשבת או בע"ש והוקדם ליום ה', שעובדה זו גופא שיום העצמאות הוקדם רשמית ליום ה' כדי למנוע

אסי, כגון בעהמ"א ועוד. ואע"ג דלא קיי"ל הכי, עכ"פ גם לדין דקיי"ל כרב יש מקום לומר שפורים שחל בשבת והוקדם לע"ש, ע"ש הוא זמנו המקורי של הפורים.

וזאת אפילו לרבה, הסובר שהיתה זו תקנה מאוחרת יותר, להימנע מקריאת המגילה בשבת ולהקדימה לע"ש, אעפ"כ זהו זמנו העיקרי של פורים - ע"ש ולא שבת.

וזו לשון רש"י שם:

"הואיל ותיקנו להם חכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה להקדים משום דרבה, הרי הוא לנו כיום חזון הקבוע מתחילה לכל דבריו, ואע"פ שהוא שלא בזמנו הוי כזמנו".

ואע"פ שכתב זאת לפרש דברי המקשן, מ"מ לפמ"ש"כ גם התרצן מודה בעקרון זה. ורק לענין פורים שקריאת המגילה בלבד הוקדמה לע"ש או ליום הכניסה, ואילו מצות ההודאה נשארה בשבת, לכן ע"ש, אינו זמנה, אך במקום שכל הלכות היום הוקדמו לע"ש, ע"ש הוא זמנו העיקרי.

(ועי' הר צבי א"ח ח"ב סי' קכ"ה ומקראי קודש פורים סי' נ"א-נ"ב וכו"ט.)

ג. קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת

החשק שלמה שם העיר שתהיה נפקא מינה לשאלה, אם עיקרו של פורים הוא בשבת או בע"ש, לענין קטן שגדל בפורים שחל בשבת: אם ע"ש זמנם - יצא ידי חובה מגילה שקרא בע"ש משום מצות חינוך; אך אם שבת זמנו - לא יצא ידי חובה בקריאה שקרא בע"ש, משום שאז היה עדיין קטן, וכשגדל בשבת כיון שהיום הוא היום הפורים, עכשיו חל עליו חיוב קריאת המגילה⁴.

בס' 'ערב פסח שחל בשבת' להרב צבי כהן (תשל"ז עמ' ל"א) הביא חקירה דומה לענין קטן שגדל בפורים שחל בשבת ונתן לאביונים בע"ש האם יצא ידי חובתו, ואילו את בעייתו של

פרסומי ניסא. אך המקשן הוכיח מפורים שחל בשבת שגם מגילה שלא בזמנה, אם זה הזמן שנקבע ע"י חז"ל, הרי זה כזמנו, וניכר שהקורא קורא מגילה ולא דבר אחר, ויש פרסומי ניסא. א"כ ה"ה בני הכפרים.

ומצאתי בחידושי חשק שלמה (להגר"ש כהן מוילנא, הודפסו בש"ס וילנא) שתירץ באופן כזה את קושיית הטורי אבן. ועי"ש שתירץ על דרך זו קושייה אחרת של הטורי אבן שם, שהקשה למה לא תרצה הגמ' שרב, הסובר שמגילה שלא בזמנה טעונה עשרה דוקא, סובר כרב יוסף שהטעם שאין קורין מגילה בשבת, הוא לא בגלל שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר כרבה, אלא משום שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, וא"א לתת מתנות לאביונים בשבת. וא"כ אין זו תקנה מאוחרת, אלא מעיקרא כך תיקנו אנשי כנסת הגדולה, שפורים החל בשבת יוקדם לע"ש. וא"כ זהו זמנו מעיקרא ולכן אין לדמותו לבני הכפרים. אך לפי הנ"ל א"א לומר כן, משום שגם תקנת בני הכפרים היתה מעיקרא, וכך נקבע פורים מראשית תקנתו, שבני הכפרים יקראו ביום הכניסה, ואין לחלק בין פורים שחל בשבת והוקדם לע"ש לבין יום הכניסה, שניהם נקראו בזמנם.

אמנם בתירוץ דוחה הגמ' ואומרת שכאשר פורים חל בשבת קורין את המגילה בע"ש בעשרה. אך י"ל שזה בגלל שלא כל הלכות היום נעקרו משבת לע"ש, ולכן אין ע"ש זמנו, וכמו שכתבנו לעיל להטורי אבן. אך במקום שכל הלכות היום נקבעו מעיקרא לע"ש זהו זמנו המקורי. וא"כ גם רש"י יוכל לסבור כהטורי אבן.

ואפילו אם תמצוי לומר, שלמסקנת הסוגיא פורים שחל בשבת והוקדם לע"ש אין זה זמנו, מכל מקום זהו רק לרב, אך לרב אסי הסובר שבין בזמנה בין שלא בזמנה קורין בעשרה אין הוכחה להבחנה זו. ועיין ר"ן שיש פוסקים כרב

4. עי"ש שכתב שעל יחיד לא גזרו גזרת רבה שלא לקרוא מגילה בשבת.

א. האם דברים שבצינעא נוהגים בשבת?
 לדעת מרן המחבר בשבת זו אין להחמיר בדברים שבצינעא, כלומר שמעיקר התקנה תשעה באב חל ביום א'. לדעת הרמ"א יש לאסור דברים שבצינעא, כלומר שיום א' הוא רק תשלומין (עי' סי' תקנ"ד סי"ט). מיהו השל"ה התיר לאשה שליל טבילתה חל בשבת לטבול ולשמש; החיי אדם התיר לבא מן הדרך; והגר"א סובר שמעיקר הדין ההלכה כהמחבר, דהיינו שעיקר התענית נקבעה מלכתחילה ליום א'.

ב. לימוד תורה - אע"פ שאבל אסור לו ללמוד תורה בשבת, משום שהוא כדברים שבצינעא, להרבה פוסקים לא נאסר לימוד תורה בתשעה באב שחל בשבת. רק פרקי אבות במנחה של שבת נאסרו (רמ"א סי' תקנ"ג, ב') ואף זה לא נאסר אלא מדין כל ערב תשעה באב, ולא מדין תשעה באב שחל בשבת. עיי' במשנ"ב, ועיין הגהות חת"ס.

ג. אמירת אב הרחמים, צדקתך, והזכרת נשמות - דעת הרמ"א בסי' תקנ"ב סי"ב
 שבשבת אין אומרים צדקתך, והזכרת נשמות, אך זהו משום שגם בכל ערב תשעה באב אין אומרים במנחה תחנון. אך לגבי אב הרחמים והזכרת נשמות הביא המשנ"ב בשם הא"ר והפמ"ג שאומרים אותם בשבת, משמע שלדעתם עיקר התענית היא ביום א' ולא בשבת. מיהו יש לדחות ראייה זו, שהרי אי אמירת אב הרחמים תיחשב לפרהסיא, שהנה אנו נוהגים מנהגי תשעה באב בשבת. אולם זה דוחק, שהרי אי אמירת אב הרחמים אינה ביטוי לאבל, אלא לשמחה, אלא שתשעה באב נחשב מועד ולכן אין אומרים בו תחנון. אולם א"א לומר שאי אמירת אב הרחמים תיחשב לאבילות בפרהסיא, ולכן מוכח כמו שכתבנו שמעיקר התקנה תשעה באב נקבע ליום א'. ועוד היו קהילות שנהגו לומר אב הרחמים רק בשבת לפני ת"ב (עי' סידור עבודת ישראל).

ד. שבוע שחל תשעה באב בתוכו - כשתשעה באב חל בשבת, האם כל השבוע שלפניו נחשב

החשק שלמה לא הביא. ועיי"ש שדן כעין זה לענין בכור בערב פסח שחל בשבת ונעשה גדול בשבת, האם אביו חייב להתענות עבורו ביום ה', ולא הכריע. וכן דן שם לענין מי שנולד לו בן בשבת שלפני כן והברית תהיה בשבת של ערב פסח והוא בכור, האם חייב בתענית בכורות ביום ה', או מכיון שעיקר חיובו חל בשבת ואז הוא פטור מדין בעל ברית, לכן אינו חייב להתענות ביום ה' הקודם. ושוב לא הכריע.

שאלה דומה נשאלה לדין תשעה באב שחל בשבת ונדחה וקטן נהיה לגדול ביום א' עשירי באב, האם חייב להתענות או לא. אף כאן הבעיה דומה: האם עיקרו של תשעה באב הוא בשבת ט' באב, ואז הוא היה קטן ופטור מתשלומיו ביום א'; או שמה עיקרה של התענית בשנה כזו הוא יום א', ואז הוא כבר גדול וחייב בתענית. הדבר נדון בשו"ת אבני נזר (א"ח סי' תכ"ו), ולבסוף תלה את השאלה במחלוקת הפוסקים אם דברים שבצינעא נוהגים משום שלגמרי עקרוה מט' באב ואוקמוה בעשירי. אך למנהג אשכנז שדברים שבצינעא נוהגים, צריך לומר שעשירי אינו אלא תשלומין, וקטן שגדל בעשירי באב פטור.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' כ"ז) הסתמך על שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קמ"ה), שו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ק"ל) ושו"ת מטעמי יצחק (א"ח סי' ל"א) והכריע שקטן שגדל בעשירי באב חייב, משום שעשירי באב הוא יום התענית העיקרי ואינו תשלומין.

וא"כ גם בני"ד י"ל: כשחל יום העצמאות בשבת עיקר תחולתו היא ביום ה' כתקנת הרבנות הראשית.

ד. תשעה באב שחל בשבת - מתי זמנו העיקרי?

נלענ"ד שנושא זה של ת"ב שחל בשבת צ"ע נוסף, כי מצינו בו סתירות רבות. השאלה, האם ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום א' הוא מעיקר התקנה או רק תשלומים, מתפצלת לנפקא מינות רבות:

הרחמים ומזכירין נשמות בשבת שחל בו תשעה באב⁵.

כנראה אין כאן דין מוחלט אלא פשרה. בדברים מסוימים מוסכם על כולם שעיקרה של התענית נקבעה ליום א'⁶. בדברים אחרים מוסכם על כולם שאינו אלא תשלומין, ובדברים אחרים נוצרו חילוקי מנהגים, יש שנהגו כך ויש שנהגו כך.

ה. הדבר נתון לשיקול דעת מתקני התקנה

העולה מזה הוא שהדבר נתון לשיקול דעתם של החכמים מתקני התקנה. יש דברים שקבעו אותם מראש שיום א' הוא תשלומין, כגון לגבי לימוד תורה ובעל ברית. ויש דברים שקבעו אותם מראש שיום א' הוא עיקר, כגון אב הרחמים ודין שבוע שחל בו תשעה באב.

וא"כ הוא הדין לענין יום העצמאות, הדבר נתון לשיקול דעתם של מתקני התקנה. מכיון שלענ"ד אם ישאירו את ההלל בשבת או ביום ו' תצא מזה תקלה חמורה לכל ענין הקדמתו של יום העצמאות ליום ה', והדבר עלול לערער את כל התקנה, ולהיגרם חלילה חילול שבת בפרהסיא, וכן עלול הדבר לסתור את כל תפיסתנו הדתית של יום זה, לכן נלענ"ד שאת ההלל יש לקרוא ביום ה'.

מיהו לגבי אי אמירת תחנון ביום ו' והזכרת נשמות בשבת, יש לענ"ד מקום להקל ולהימנע מאמירתם. אך לגבי אב הרחמים י"ל שמכיון שבחודש אייר נהגו בלא"ה לומר אה"ר בכל שבת, אפילו בשבת מברכין - משום שבחודש זה חרבו הקהילות הגדולות באשכנז בגזירות תתנ"ו ובגזירות אחרות - לכן יש מקום לאומרו גם בשבת ה' באייר. וכבר אמר מרן הרב קוק זצ"ל על חודש אייר: "הגבורה העילאה של תלמידי ר"ע, והצפונה של קדושת הקהילות, מתחברות

לשבוע שחל בו תשעה באב או לא? בסי' תקנ"א ס"ד מביא המחבר שתי דעות: לדעת הרא"ש כל השבוע אינו נחשב לשבוע שחל בו תשעה באב, ולדעת הסמ"ג השבוע נחשב לשבוע שחל בו תשעה באב. לכאורה בזה נחלקו: הרא"ש סובר שתשעה באב שנדחה ליום א' זהו מעיקר הדין. ולדעת הסמ"ג אינו אלא תשלומין. וקצת תימה על המחבר שלענין דברים שבצינעה פסק שמוותר בשבת, וע"כ משום שסובר שתשעה באב מעיקרו יום א', ואילו כאן הביא את דעת הסמ"ג שיום א' אינו אלא תשלומין. ואולי התכוין להכריע כדעת הרא"ש (וכן דעת הגר"ע יוסף שליט"א).

ה. חיה תוך ל' וחולה שאין בו סכנה - כתב המג"א (בסי' תקנ"ד, במשנ"ב סק"ד כ"כ בשמו) שבתשעה באב נדחה יש להקל.

ו. ברית שחלה בתשעה באב - בסי' תקנ"ט ס"ט פסק המחבר שבתשעה באב שנדחה בעל הברית מתפלל ורוחץ ואינו משלים תעניתו. משמע שסובר שאינו אלא תשלומין, ועיקרו של תשעה באב חל בשבת. וא"כ סותר לכאורה מה שפסק בענין דברים שבצינעה. אמנם י"ל שכך היתה התקנה, שכשיחול בעשירי יהיה דינו קל יותר. ודוחק.

מכל הנ"ל מתגלות לנו סתירות בשיטות הפוסקים. מרן המחבר פוסק מצד אחד שדברים שבצינעה מותרים ומאידך שבעל ברית בתשעה באב נדחה אינו משלים. לענין שבוע שחל תשעה באב בתוכו מביא שתי דעות. הרמ"א לעומת זאת סובר שדברים שבצינעה נוהגים, ומאידך מתיר ללמוד תורה באותה שבת. כמו"כ מוסכם גם עליו שבעל ברית אינו משלים, משום שהוא נדחה. פוסקים אחרים, אע"פ שסוברים כהרמ"א, סוברים שאומרים אב

5. עיין אריכות דברים בכל החקירה הנ"ל בספר פסח וט' באב שחלו בשבת להרב צבי כהן עמ' קכ"ו-קכ"ט.

6. אולי משום שבלא"ה היו שסברו שראוי לקובעו בעשירי, שבו נשרף רובו של היכל, כגון ר' יוחנן בתענית כ"ט ב' רבי במגילה ה' ב'. עיי"ש בתורה וביקש.

לחילול שבת, אולם אחרי שנוכחו לדעת שמתקנתם עלולה להוצר חלילה קלקלה חזרו בהם. וא"כ י"ל שאדעתא דהכי לא תיקנו, ואילו היו יודעים מראש שתצא חלילה תקלה מתחת ידיהם, היו מראש מתקנים אחרת. נמצא שהתיקון להקדים את יום העצמאות ליום ה' הוא התקנה הראשונה והמקורית.

ועוד, תקנות מסוג זה של קביעת יו"ט שייכות לדור שלם. בחנוכה נאמר "לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה" (שבת כ"א, ב). בפורים נאמר "בתחילה קבעוה בשורשן ולבסוף בכל העולם כולו... שלחה להם אסתר: קבעוני לדורות. שלחו לה: קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם: כבר כתובה אני על דברי הימים למלכי מדי ופרס" (מגילה ז, א). ובמקום אחר, לענין קביעת פורים כיום האסור במלאכה: "מעניקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב' לא כתיב" (שם ה', ב) וראה ר"ן ריש מגילה. מכל הנ"ל עולה שהתגבשותו של יו"ט אינו ענין להחלטה חד פעמית, הדבר נקבע בתהליך של זמן. ובודאי מסתבר שהדור הראשון לקביעת היום נחשב כולו למחליט הראשוני.

טענה נוספת טוען הגר"ש גורן, שמפורים למדנו שכשחלל יו"ט בשבת אין עוקרים את כולו לע"ש, אלא רק את הטעון עקירה בגלל חילול שבת, ואילו את יתר הלכות היום משאירים בשבת. כפי שראינו מהגמ' במגילה ה' א' הקדמת קריאת המגילה לע"ש נחשבת לקביעתו העיקרית של היום לע"ש, עד כדי כך שהגמ' הקשתה שלא יצטרכו עשרה לקריאת המגילה בע"ש. רק בגלל שלא עקרו את כל הלכותיו של היום לע"ש לא נחשב ע"ש זמנו. אולם לא מצינו שאין אפשרות לעקור יו"ט משבת לע"ש. עקרונית הדבר ניתן, אלא שלא עשו כן כי לא היה הכרח לכך. משא"כ ביום העצמאות, שבו לענ"ד תצא תקלה גדולה אם יקראו את ההלל בשבת. ומכיון שאמרנו שאין מזכירים נשמות ואין אומרים צדקתך בשבת כזו, ממילא נשאר גם

יחד באוצר הרזים של רשב"י. אף גבורתם ומסירות נפשם של חיילי צה"ל, שזכותם סייעה להקמת המדינה בע"ה, יונקות בסתר ומצטרפות ל"קהילות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם", ומן הראוי להזכירן בה' באייר שחל בשבת.

ו. תקנת יו"ט נקבעת ע"י דור ולא באופן חד פעמי

הגר"ש גורן בספרו "תורת השבת והמועד" (מעמ' 432 ואילך) סובר שכשחלל ה' באייר בשבת יש לקרוא את ההלל בשבת. הוא מסתמך על כך שכשהחליטה הרבנות הראשית לראשונה על קביעת יו"ט בה' באייר לא התייחסה כלל לשבת. בשנת תשי"א חל ה' באייר ביום ו', ואז הוכנס התיקון להקדמת יום העצמאות לד' באייר. בשנת תשי"ד חל ה' באייר בשבת, ואז הוצע ע"י הגר"ש גורן (בהיותו רב ראשי לצה"ל) להקדים את יום העצמאות ליום ה'. הצעתו התקבלה ע"י ראש הממשלה ושר הבטחון דאז, מר דוד בן גוריון, והכנסת שינתה את החוק בהתאם.

לדעתו, מכיון שבתקנה הראשונה לא התקינו להקדים את יום העצמאות שחל בשבת ליום ה'. ורק אח"כ שונה הדבר, משמעות הדבר היא, שמעיקר התקנה חל יום העצמאות בשבת, ורק הטקסים הוקדמו ליום ה', אך קריאת ההלל במקומה עומדת.

לענ"ד אין הכרח לכך: תקנת יו"ט אינה בהכרח התקנה הראשונה. הנה ראינו שרבה ביאר את גזרת קריאת מגילה בשבת משום העברת ד' אמות, אע"פ שהיא גזרה מאוחרת יותר. בכל זאת נחשב ערב שבת לזמנה העיקרי של קריאת המגילה, כמו שכתב רש"י במגילה (ה' א'): "הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחד כנסת הגדולה להקדים משום דרבה הרי הוא לנו כיום וזמן הקבוע מתחילה לכל דבריו, ואע"פ שהוא שלא בזמנו הוי כזמנו". וכבר פרשנו לעיל שזוהי גם המסקנה בגמ'. ועוד, מתקני התקנה לא חששו בתחילה

ביום ה' משום עקירה גמורה של היום ממקומו, גם למי שחושש מכך.

מיהו כל זה רק לענין יום העצמאות. אך יום ירושלים (כ"ח באייר) שחל ביום ששי לא עקרוהו ממקומו. כי בלא"ה הטקסים נערכים ביום חמישי ע"מ למנוע חילול שבת ואין חשש שקריאת הלל ביום ששי תגרום לחילול שבת.

רושם מסוים בשבת, וגם למי שחושש לכך לא עקרו את כל היום ממקומו. ובפרט שבמגילת תענית מצינו שרוב הימים הטובים שתוקנו ע"י חז"ל הסתפקו בכך "דלא למיספד ודלא להתענאה בהון". כלומר אי אמירת תחנון דיה כדי לקבוע יו"ט עפ"י חז"ל, ואין בקריאת ההלל

סימן עד

דין תשעה באב בזמן הזה

ראשי פרקים

שאלה

- א. שיטות הראשונים והקושי בהן
- ב. הסבר שיטת הרמב"ם וההשלכות מכך
- ג. האם הצום תלוי במקדש
- ד. ראיות נוספות לשיטת הרמב"ם
- ה. תעניות בזמן הזה עפ"י הגר"א

שאלה*

עם שחרור ירושלים ומקום המקדש בחודש אייר השתא (תשכ"ז) בעה"י, התעוררה השאלה: האם יש עוד מקום להתענות בט' באב?

א. שיטות הראשונים והקושי בהן

במס' ר"ה י"ח: "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזרת מלכות – צום, אין גזרת מלכות ואין שלום, רצו – מתענין. רצו – אין מתענין". וכ"ז מיירי אחרי החורבן, דהא משנתנו אחרי החורבן מיירי, וכמש"כ רש"י בד"ה "דאמר". אך תשעה באב שאני שהוכפלו בו צרות, ומשמע דתשעה באב לא תלוי ברצו מתענין או לא, אלא חייבים להתענות. וכשיש שלום משמע דאפילו בתשעה

באב אסור להתענות, וכמש"כ רש"י יהיו לששון.

אמנם שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות שגם בימי בית שני כשהיה שלום תלוי ברצונם. ואי רצו מתענין (ועיין שו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רע"א שכתב על הרמב"ם דט"ס הוא), ומה שאמר הנביא: "יהיו לששון ולשמחה", לאו מצוה קאמר, אלא רשות. וק' עליו מסוגייתנו דרב ור' חנינא למדו דבטלה מגילת תענית מהא דבטלו ימי השמחה של הצומות. ולהרמב"ם הא הצומות אינם ימי שמחה ממש אלא תלויים היו ברצונם? וא"כ מה הראיה מהצומות דשמחת רשות נינהו לשאר ימים טובים דמגילת תענית דמצוה נינהו? ויתכן אולי לומר בדוחק דבאמת מעיקר הדין כל הימים טובים דמגילת תענית אינן מצוה אלא רשות, אלא דמכיון דלא הוו מדין תורה היו צריכים חיזוק שלא ישכחו, לכן לא תלו זה ברצונם אלא הטילו עליהם בגדר חובה, משא"כ ימים טובים של הצומות דדברי קבלה נינהו לא בעו חיזוק ולכן נשארו תלויים ברצונם. ובאמת מעיקר הדין שניהם שוים הם. ואם אחרי החורבן בטלו ימים טובים דצומות, ה"ה דבטלו ימים טובים של מגילת תענית. אך תירוצנו זה אינו עולה יפה בהמשך הסוגיא, דג' תשרי נקבע

* מנ"א תשכ"ז

היו שמחין. (אח"כ מצאתי בפרמ"ג במשבצות ריש סי' תקנ"א ובשפת אמת שתרצו באופן זה, וברוך שכיוונתי).
 ונ"ל שהדבר מדויק בלשון הנביא שאמר: "צום הרביעי... יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה", משמע בעתיד ולא עתה. ואמאי לא מייד, הא כבר היו יושבים בארץ והמקדש החל להבנות? אלא שכל עוד היו בסכנות וגזירות, אע"ג דהמקדש בנוי, לא היו ימי שמחה ממש, ורק בעתיד כשיהיה גם שלום, אז יהיו לששון ולשמחה (עי' פנ"י). ועוד, לפי הנביא הצום הוא אמצעי לתשובה ויש צורך בכך גם בזמן הבית. ועוד, בכל הסוגיא משמע דהעיקר תלוי בבנין בית המקדש, וקשה א"כ אין שלום ואין גזירת מלכות היכי משכחת לה, אלא עכצ"ל דבית המקדש שקול כשלום גם כשאין שלום. וכשיש גזירה ובית המקדש קיים דמי לאין שלום ואין גזירה.

ולפי"ז לדעת הרמב"ם משנתנו מיירי בזמן הבית, ולא כמו שדייק רש"י דמשנתנו בזמן הזה, מהא דאמרין וכשהמקדש קיים יוצאין אף על אייר, דלא בא לומר דהרישא מיירי בזמן הזה, אלא להיפך, הסיפא באה לומר דבזמן הזה אין יוצאים על אייר. ובזמן הבית על חודש אב תמיד יוצאין, אם יש שלום משום שהיו שמחין ואם אין שלום ואין גזירה, או אם יש רק גזירה, משום שהיו מתעניין. משא"כ שאר הצומות אפילו כשיש גזירת מלכות, מכיון שבית המקדש קיים, דמי לאין שלום ואין גזירה, דרצו מתעניין רצו אין מתעניין.

עדיין קשה מהא דילפינן דבטלה מגילת תענית מהצומות, והרי להרמב"ם לאו ימים טובים נינהו. אך להנ"ל י"ל דבאמת כן ימים טובים נינהו ורק בזמן שיש גזרה רצו מתעניין, אך בעצם נקבעו ימי הצומות כימים טובים בישראל. אלא שכך התנה הנביא שאם יש גזרה אינן חייבים לנהוג יום טוב, ואם רצו מתעניין. ומשור"ה שאני ימי הצומות משאר ימי מגילת תענית, דשאר ימי מגילת תענית ביסודם ימים טובים היו וא"כ גם כשיש גזרה אין הדבר פוגע

כיום טוב במגילת תענית משום שביטלו הזכרת שם שמים בשטרות. ומקשינן דבזמן המקדש תיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם (וברש"י: שבזמן הבית היה יום טוב?) ולהרמב"ם מה הקושיא, הא יום גדליה בן אחיקם אינו אלא רשות, ואם רצו מתעניין, משא"כ יום שטרות הוא מצוה ואסור להתענות בו? ואולי י"ל דלהו"א, מכיון שצום גדליה הפך להיות יום טוב של רשות מדברי קבלה שאינם צריכים חיזוק אלא תלוי ברצונם, אפילו אם יקבעוהו ביום טוב משום שטרות לא יצטרך חיזוק ולא ינהגוהו כיום טוב גמור. אלא שלפי"ז מהי תשובת הגמ' אלא לאסור את שלפניו, וזה ע"כ רק משום דבעי חיזוק, יכלה הגמ' לתרץ יותר מזה דלקבוע אותו גופו כיום טוב של חובה משום דבעי חיזוק? וצ"ע. ובדוחק י"ל דהא דדברי קבלה לא בעי חיזוק ילפינן רק מהא דלפניה, ומזה ילפינן באמת דגם היום עצמו מתלי תלי ברשות. וכל זה דוחק גדול.

ואחר העיון בדברי הרמב"ם נלענ"ד דהוא אינו חולק על רש"י בעצם, ולדידיה כשיש שלום א"א לומר דרצו מתעניין רצו אין מתעניין, וא"כ לא הזכיר גם תשעה באב בין אלו שרצו, אדרבה, כ' דבתשעה באב התענו, והא כשיש שלום גם תשעה באב הוא יום ששון ושמחה, כמבואר בגמ'!?

ב. הסבר שיטת הרמב"ם וההשלכות מכך

לכן ההכרח לומר דלדעת הרמב"ם לא כל ימי בית שני שוים היו, ופעמים היה שלום ופעמים לא היה שלום ולא היתה גזירת מלכות. ואפילו אם היתה גזירת מלכות, העובדה שיש בית בנוי וישראל יושבין על אדמתן מקרי לא שלום ולא גזירה, ורק אחרי החורבן שייך לומר דאיכא גזירת מלכות גרידא. וע"ז כ' הרמב"ם דבבית שני לא היו מתעניין, אלא רצו מתעניין רצו לא, כלומר כשהיתה גזירת מלכות בבית שני, בתשעה באב היו מתעניין, ואה"נ כשהיה שלום

ג. האם הצום תלוי במקדש

מיהו י"ל דהא דאמרי' דהצומות תלויים במקדש, זה רק למ"ד לא בטלה מגילת תענית, אך למ"ד בטלה מגילת תענית ויליף זאת מהצומות, לא סובר דתלי במקדש דוקא, וא"כ, למ"ד לא בטלה מגילת תענית כשאין מקדש בטל היום טוב. אך למ"ד בטלה מגילת תענית ויליף זאת מהא דבטלו הצומות, י"ל דסובר דלא תלי במקדש, אלא אם יש שלום גם בלא מקדש הווי יום טוב. אך באמת מהגמ' מוכח דגם למ"ד בטלה מגילת תענית מתלי תלי במקדש דאיכא בסוף הדף: "הכא במאי עסקינן בזמן שביית המקדש קיים". ודו"ק.

אך לשיטת הרמב"ם כפי שהסברנוהו, גם למ"ד בטלה מגילת תענית סובר דהיום טוב תלוי בבנין בית המקדש דוקא, ולכן כשיש גזרה תלוי ברצו, אך כשאין בית המקדש, ויש גזרה, חזר החיוב למקומו. ואפילו לשיטת רש"י דסובר דבימי בית שני היו הצומות יום טוב גמור, אין הוכחה דמ"ד דבטלה מגילת תענית לא סובר דתלי במקדש, אלא אע"ג דתלי במקדש סובר דילפינן דבטלה מגילת תענית, דגם מגילת תענית תלי במקדש לדעתו, או שאע"ג דתלי במקדש אינו סובר שקבעו את ימי הצום לימים טובים רק בתנאי שהמקדש קיים. אלא בנין בית המקדש גרם להפוך את הצום ליום טוב, אבל אח"כ לא היה היום טוב מותנה בבנין בית המקדש דוקא, אלא שימש יום טוב ממש מצד עצמו כשאר ימי מגילת תענית. עכ"פ מאחר שלשיטת הרמב"ם שגם לדין דבטלה מגילת תענית ימי הצומות יהיו יום טוב רק בשני תנאים: בנין בית המקדש ואין גזרה, בימינו כשאין בית המקדש בנוי, כל הצומות לא יוכלו להיות יום טוב. ואפילו לשיטת רש"י יתכן שמודה להרמב"ם בענין זה ששלום תלוי בבנין בית המקדש, וכשאין בית המקדש אין שלום אמת. ואין ספק מוציא מידי ודאי. מה גם שבימינו אין שלום עדיין לצערנו.

ביום טוב, אך ימי הצומות שביסודם נקבעו ימי צום אחרי חורבן בית ראשון, ורק משום בנין בית שני הפכו לימי ששון, לכן הותנה ע"י הנביא שבשעת גזרה נהי דאין מצוה להתענות כמקודם, חובה לעשות יום טוב נמי ליכא. ולכן יליף שפיר, כיון שבעצם בתחילת ימי בית שני נקבעו ימי הצום כימים טובים ממש שאסור לנהוג בהם צום כחובה, אלא כרשות בעלמא, והשתא בטלו וחזרו להיות ימי צום כחובה. ומכאן יש ללמוד שה"ה דבטלה מגילת תענית. ולפי"ז אפשר להסביר את דעת ר' יוחנן וריב"ל הסוברים דלא בטלה מגילת תענית, משום דהני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק, לפי דברינו הנ"ל דהנהו צומות הינן ביסודן ימי צום הקשורים בחורבן, ועם בנין הבית הפכו לימי ששון ושמחה על תנאי בלבד. לכן עם החורבן הדרינהו לעיקרא ולא בטלו ממש, דהא גם בזמן הבית כשהיתה גזרה רצו מתענין. משא"כ ימים טובים דמגילת תענית דביסודן ימי ששון ושמחה הם, ואפילו כשיש גזרה אסור היה להתענות בהן, לכן לא בטלו עם החורבן. וכן מה שהקשינו מקושיית הגמ': 'ותפ"ל דהו"ל יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם', ולהרמב"ם מה הקולא הא צום גדליה רצו מתענין, משא"כ ימים טובים דמגילת תענית? ולהנ"ל י"ל דרצו מתענין רק כשיש גזרה, אך כשאין גזרה אדרבה חזרו להיות ימים טובים להרמב"ם. והרי כל ענין השטרות נתקן כשגברה מלכות חשמונאי ולא היתה עוד גזרה, א"כ צום גדליה היה יום טוב גמור, ושפיר מקשה הגמ' ל"ל לתקן יום טוב משום שטרות תפ"ל משום צום גדליה? וא"ש הכל. ולפי"ז אפילו אם נניח שהשתא מקרי יש שלום לדעת הרמב"ם, כל עוד אין בית המקדש לא מקרי שלום, דרק כשיש בית המקדש יש שלום, ואז אפילו כשיש גזירה דמי לאין שלום ואין גזרה. אך כשאין בית המקדש בטל יום טוב ותלי ברצו.

(ועי' בפנ"י שהק' כן ותירוצו נראה דחוק לדעת הרמב"ם).

ועיין רמב"ם סוף הל' תענית: "כל הצומות עתידין ליבטל לימות המשיח", משמע שלפני ימות המשיח, אף שיהיה שלום לא יבטלו לגמרי אלא תלוי במצב, ורק בימות המשיח יהיה שלום גמור והתעניות יבוטלו לגמרי.

ועיין רמב"ן בס' תורת האדם (עמ' רמ"ג מוסד הרב קוק) דהעיקר תלוי בבנין בית המקדש והו"ד בב"י טור או"ח תק"נ.

ועיין רמב"ם הל' תענית פ"ה שלא כתב כלל חילוק זה בין שלום לבין גזירת מלכות, אלא רק בסוף הפרק כתב שכל הצומות האלו עתידין ליבטל לימות המשיח. אולם לא כתב שהדבר תלוי ברצו אלא סתם שארבעת ימי הצום האלו מפורשין בקבלה (שם הלכה ד').

והמסתבר כגירסת הרמ"מ שבהל' ה' גרס: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ובשלושה עשר באדר". ולא כגירסת הספרים שלנו: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בי"ג באדר". שא"כ השמיט הרמב"ם כל עצם החילוק בין מלחמה לבין גזירת מלכות. (אך ברמב"ם פרנקל הביא מכת"י ודפ"י שהגירסא היא: "בשלושה עשר באדר" בלי וא"ו החיבור אולם הלשון: "ונהגו כל ישראל להתענות בהן" בלשון רבים דחוקה. הרי הדברים מתיחסים לתענית אסתר בלבד? וצ"ע.)

ולפ"ז פסק הרמב"ם כמ"ד לא שלום ולא גזירת מלכות רצו מתענין, וכבר נהגו כך, ורק לכשיבוא המשיח ויהיה שלום גמור יבטל מנהג זה. ואין לדעת הרמב"ם חילוק בין תשעה באב ליתר הצומות. וצ"ע, שבהל' י' כתב שבעוברות ומניקות מתענות ומשלימות בתשעה באב, משמע שיש חילוק בחומרת התענית בין תשעה באב ליתר הצומות? וי"ל דכולהו שוין לענין עצם החיוב, אולם כשם שיש חילוק בין תשעה באב ליתר הצומות לענין ה' עינויין, והתחלה מהערב כיום כיפור, ה"ה לענין עוברות ומיניקות.

(וכ"מ בפסחים נ"ד ע"ב דחומרת עוברות

אמנם מה שפירשנו בדעת הרמב"ם שמשנתנו מדברת בזמן הבית, דכך משמע מפירושו על המשנה, עי' טורי אבן שמוכיח שמשנתנו מיירי בזמן הזה, וכשי' רש"י דהא בזמן הבית כל הצומות היו ימים טובים ואמאי לא יצאו על תמוז וטבת? אך באמת להרמב"ם לשיטתו לק"מ דהא בשאר הצומות הדבר תלוי היה בתנאים, במקרה של גזירה - רצו מתענים, רצו אין מתענים אפילו בזמן הבית. א"כ לא תמיד היו אלו ימים טובים, לכן אין יוצאים.

ואדרבה, שיטת הרמב"ם מוכחת יותר משיטת רש"י. דהנה הטורי אבן הקשה לפירושו שמשנתנו מיירי בזמן הזה, ובזמן הבית היה רק הבדל אחד, שיוצאים על אייר, הרי בזמן הבית היו יוצאים גם על תמוז וטבת? ולהנ"ל א"ש דגם בזמן הבית לא היו יוצאים על תמוז וטבת, דפעמים לא נהגו בהם כלום, לא שמחה ולא צום.

(ומה שתי' הטורי אבן דלא היו יוצאים על שאר הצומות משום דדברי קבלה כדרבנן דמי וסמכו ע"ז שיהגו יומיים, משא"כ תשעה באב משום שא"א שלא יבואו לידי תקלה, צ"ע.)

ד. ראיות נוספות לשיטת הרמב"ם

ועוד נלענ"ד דמוכח כשיטת הרמב"ם מקושיית הגמ', "דאמר רב חנא בר ביזנא מאי דכתיב 'כה אמר ה'... בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום". כל האריכות הזאת למה לי? למה לא הקשתה הגמ' בפשיטות דליפקו על תמוז וטבת בגלל התענית? אלא מוכח דהגמ' הבינה דמשנתנו מיירי בזמן הבית דוקא, וא"כ היו אלו ימי שמחה, ועל כך הקשתה הגמ' למה לא יצאו עליהם? והתשובה היא שלא היו אלו תמיד ימי שמחה, אלא לפעמים גם אם רצו מתענין, אם רצו לא מתענין. וע"ז מקשה הגמ' דתשעה באב נמי ברצו תליא מילתא? ותירצה: לא, דגם בזמן הבית אם לא היה שלום, או כשהיתה גזרה, היה חיוב לצום בתשעה באב ולא ברצו תליא מילתא.

החומרות של תענית ציבור. וכל זה הוא חלק מהתקנה המקורית. (ולדעתו בעל נפש יכול להחמיר על עצמו ולהתענות מבערב או לנהוג ביתר העינויים).

ולפי"ז מוסברת יותר דעת הרמב"ם שלא הביא כלל את ההבחנה בין שלום לגזירת מלכות. הרמב"ם סובר כהרמב"ן שהתקנה המקורית היתה שתעניות אלו ינהגו בכל הדורות. ואפילו בזמן המקדש. ורק כשיש סיבה להקל ניתן יהיה להקל בהן, בזמן המקדש. אך לאחר החורבן אין הדבר נתון לרצו בעלמא, אלא צריכה להיות סיבה מיוחדת במינה שתאפשר את ביטול התעניות. ולכן סתם הרמב"ם וכתב שרק בימות המשיח יתבטלו הצומות.

נמצא א"כ שלדעת הרמב"ם אין מקום כיום להקל בצומות, ואע"פ שזכינו לראות בחסדי ה' בשחרור ירושלים והמקדש לא סגי בכך אלא רק בביאת משיח צדקנו בב"א. ולדעת הרמב"ן הצומות בחזקתן עד שיוחלט אחרת. אך לשם החלטה כזאת יש צורך בבי"ד מוסכם על עם ישראל ובשלום אמיתי. ולפי המצב הנראה כיום אין לנו את שני אלו. אין בי"ד מוסכם על כלל ישראל, והשלום עדיין רחוק מאיתנו. ואע"פ שזכינו לנצחון מזהיר בע"ה, עמי ערב טרם השלימו איתנו והם עדיין זוממים להשמידנו, ה' יצילנו מידם. ובעיקר, המצב הרוחני של עם ישראל רחוק לצערנו מלהיות טוב. רוב העם אינו מודע כלל לתורה ולמצוותיה, ואע"פ שרובם ככולם תינוקות שנשבו, מיהו הא גופא, כשעם ישראל מורכב ברובו מתינוקות שנשבו וההשפעה עליהם שלילית ברובה, ואע"פ שאור גדול בוקע מציון עדיין לא הספיק לגרש את החושך המכסה ארץ, אי אפשר במצב כזה לפטור אותנו מהצומות, ומבחינה רוחנית עדיין העיר אבלה וחפויה ומצפה לישועה. ישלח לנו ה' אותה בקרוב. וצום הרביעי וצום החמישי... הפוך לנו לששון ולשמחה והאמת והשלום אהבו.

ומניקות היא כחומרת בין השמשות ובמקום שאין מתענים בין השמשות עוברות ומניקות אינן חייבות).

ה. תעניות בזמן הזה עפ"י הגר"א

ונלענ"ד לבאר יותר את דעת הרמב"ם בענין הצומות ע"פ הגר"א באו"ח סי' תקנ"ג ס"ב. מדבריו עולה שיש שתי שיטות בגדר התעניות בזמן הזה, שיטת התוס' ושיטת הרמב"ן. שיטת התוס' במגילה (ה' ב') לדעת הגר"א היא שאין תענית ציבור בבבל. ולכן דין התעניות בזמן הזה הוא כדין תעניות יחיד, שאין מפסיקין מבער"י ואינן אסורות בה' עינויין. ורצונו לומר לענ"ד שמכיון שהתעניות תלויות ברצו - מתעניין, רצו - אין מתעניין, אין בהן תקנה קבועה ע"י ביה"ד הגדול, אלא כל דור ודור קובע אם להתענות או לא. נמצא שבכל דור ודור ההחלטה להתענות היא החלטה עכשווית, ולכן אין לה תוקף של בי"ד גדול כי אין גדר ציבור בבבל, ומשום כך התענית היא תענית יחיד.

ובתשעה באב שהוכפלו הצרות התקנה היא קבועה ואנו מתעניין כיום בתשעה באב מכח תקנת ביה"ד הגדול בא"י בדור החורבן. ולכן רק לתשעה באב יש גדר של תענית ציבור עד היום, ומשום כך בתשעה באב התענית מתחילה מבערב וכוללת ה' עינויין.

ולדעת הרמב"ן כל התעניות נקבעו ע"י הנביאים וחז"ל לדורות. אלא שהם תיקנו שאם יהיה שלום ניתן יהיה לבטל את הצום. אולם כל עוד לא ביטלו החיוב נשאר בתוקפו כפי שנקבע ע"י הנביאים וחז"ל. ולדעתו ההבדל בין תשעה באב ליתר התעניות הוא שבתשעה באב הוכפלו בו הצרות ואין יכולת לבטלו, לכן הוא חייב בכל החומרות של הצום כפי שנקבע ע"י הנביאים וחז"ל. אך ביתר התעניות מכיון שניתן לבטלן, עצם האפשרות הזאת מקילה על חומרת התעניות ולכן אין צורך לנהוג בהן את כל

סימן עה

טיסה לארה"ב בתשעה באב

ראשי פרקים

שאלה

הצפוניים ולא נהגו לצום יותר מתשע שעות וחצי אחרי חצות, כי השקיעה לא התאחרה באותם מקומות בהם גרו היהודים מעבר לשעה זו, ומכיון שכך קיבלו עליהם, גם אלו שעברו לגור באיזורים צפוניים יותר לא קיבלו על עצמם תענית מעבר לשעה זו, למרות שהיום גדול. וא"כ י"ל שלא קיבלנו עלינו תענית יותר מ-24 שעות, לכן זה שהגיע לארה"ב לא חייב להתענות יותר מ-24 שעות.

אלא שהגרצ"פ חילק בין י"ז תמוז לבין תשעה באב. כי תשעה באב לא ברצו תליא מילתא, כמבואר בר"ה (י"ח ב). והשאלה היא האם תשעה באב הוא תקנה קבועה שאינה תלויה כלל ברצוננו וממילא היא מחייבת תענית מערב עד ערב, כל מקום לפי שקיעתו, או שמא תשעה באב היא אמנם תענית קבועה לדורות, אך לא מכח התקנה, אלא מכח ההסכמה, שאנו מרצוננו קיבלנו עלינו את תשעה באב כתענית ציבור לדורות בגלל שהוכפלו בו הצרות, ואם הדבר תלוי ברצוננו א"כ לא קיבלנוהו יותר מ-24 שעות, כל אחד ואחד לפי תחילת תעניתו האישית. ועי"ש שהוכיח מהמאירי, שמצד אחד סובר שתשעה באב היא תקנה קבועה ובכל זאת כתב שאם נודע לו באמצע תשעה באב שהתעבר חודש תמוז אינו צריך להתענות גם בעשירי. כלומר לא חייבוהו להתענות יותר מ-24 שעות, וזאת למרות שהתקנה היא קבועה מראש, כי כך קבעו מתקני התקנה.

ולענ"ד אין מדברי המאירי דאיה אלא שלא צריך להתענות יומיים, כי חז"ל לא רצו לסכן בני אדם שטעו ולא ידעו שהחודש התעבר. אך להוסיף כמה שעות עד שיגמר יום אחד תמים, יתכן שחייבים. מיהו, מאותו נימוק של סכנה י"ל שכל תוספת מעבר ל-24 שעות יש בה חשש סכנה ולא חייבוהו, וצ"ע.

- א. ההבדל בין תשעה באב לשאר תעניות
- ב. תעניות החורבן נקבעו לחודש ולא ליום מסויים
- ג. מקור הסמכות לקביעת התעניות
- ד. ההבדל להלכה בין שתי השיטות
- ה. סיום תעניות ציבור בשקיעה
- ו. מקום יציאתו קובע אף לסיום התענית
- ז. תשעה באב שנדחה והצדדים להקל

שאלה

מי שנאלץ לטוס לארה"ב בתשעה באב, מתי יוכל לסיים את הצום?

כידוע, הטס ממזרח למערב מבעוד יום, מאחר את השקיעה בשעות רבות, ובעוד שאם היה נשאר בארץ היה יכול לסיים את הצום בסביבות השעה 8.00 בערב, בהיותו במטוס השמש ממשיכה להאיר עוד כמה שעות והתענית קשה, האם עליו לחכות עד שתשקע לו השמש לגמרי?

א. ההבדל בין תשעה באב לשאר תעניות

במקראי קודש להגרצ"פ פרנק (פסח ח"ב עמ' רי"ד) נשאל מאחד שטס לארה"ב בי"ז בתמוז והגיע לארה"ב בעוד יום, והוא כבר שרוי בתענית למעלה מ-24 שעות, האם מותר לו להפסיק את תעניתו? והתיר לו לאכול על סמך ה"נחל אשכול" (הל' תשעה באב עמ' 16 ב') שהתיר ליהודי שטוקהולם לסיים את הצום בשעה 9.30, למרות שאצלם עוד היום גדול, משום שלכתחילה לא קיבלו עליהם להתענות יותר מיתר יהודי העולם. ובשנים שקיבלו עליהם ישראל את התעניות הם לא דרו באיזורים

בביאור ההבדל בין תשעה באב ליתר הצומות, וזהו תורף דבריו: רבי רחץ בקרונה של ציפורי ב"ז בתמוז וביקש לעקור תשעה באב ולא הודו לו (מגילה ה' ב), ופירשו שם התוס' שרבי רצה להשוות את תשעה באב ליתר הצומות (עיי"ש שהוכיח שתיירוצם זה הוא הנכון). והטעם לכך הוא משום שסבר שגם יסוד תקנתו של תשעה באב הוא כיתר הצומות, משום שרצו להתענות בו, אלא שהחמירו בו בגלל שהוכפלו בו הצרות. ורבי, שבימיו נחו מהצרות, סבר שאפשר להקל בתשעה באב ולהשוותו ליתר הצומות.

אך הרמב"ן (בספר תורת האדם עניין אבלות) חולק וסובר שכל הצומות מקורם בתקנת הנביאים, אלא שמעיקר התקנה הותנה שצומות אלו תלויים במצב, ובשעת גזרת מלכות - יש לצום. הקביעה אמנם תלויה ברצון הציבור, שהוא הקובע אם יש גזרת מלכות המצדיקה צום, אך כשהציבור מחליט לצום חלה התקנה המקורית שתוקנה ע"י הנביאים, ומכוחם חובה עלינו להתענות. ולפי"ז היה מן הראוי שגם בכל הצומות ינהגו כל ה' העינויים. ואכן זו כונת הגמרא במגילה על רבי שרחץ בקרונה של צפורי ב"ז בתמוז, ר"ל מעיקר הדין היה צריך להמנע גם מרחצה ב"ז בתמוז, ורבי סבר שאין עוד גזרת מלכות ואין צורך להתענות ב"ז בתמוז, לא מרחצה ולא מיתר העינויים. וכן סבר רבי לבטל את תשעה באב כשם שסבר לבטל את י"ז בתמוז. ואעפ"י שלפי הסבר זה כל התעניות שוות, מ"מ מכיון שהנביאים מסרו את ההחלטה בידי הציבור בכל דור ודור, הציבור קיבל על עצמו בתשעה באב את כל העינויים ובכל התנאים, אך ביתר התעניות קיבל על עצמו רק אכילה ושתיה וכמו"כ רק ביום ולא בלילה. (ועיין העמק שאלה סי' קנ"ח שסובר שמעיקר התקנה היה הבדל בין תשעה באב ליתר הצומות, עיי"ש). והגר"א מכריע במחלוקת התוס' והרמב"ן ואומר על הרמב"ן:

"וכל דתקון נביאים נעין דאורייתא תיקון
- דבריו נכונים והכתוב שקלן אהדדי צום

ב. תעניות החורבן נקבעו לחודש ולא ליום מסויים

ואולם נראה לדחות באופן אחר, עפ"י יסודו של המנ"ח במצ' ש"א שחידש שכל התעניות לא נקבעו ליום מסויים, אלא לחודש, ולכן הן נקראות על שם החודשים, צום הרביעי וצום החמישי וכו'. ואם אדם התענה יום אחד באותו חודש, לשם התענית שנקבעה לאותו חודש, יצא י"ח. ולזה התכוון אולי המאירי באמרו שמי שהתענה בטעות בתשעה באב ולא ידע שהחודש התעבר, לא חייב להתענות בעשירי, כי בדיעבד כבר יצא י"ח בתענית. אך התענית צריכה להיות יום שלם מערב עד ערב לפי השקיעה של אותו מקום. וצ"ע.

ג. מקור הסמכות לקביעת התעניות

ועצם חילוקו של הגר"פ בין יתר התעניות לתשעה באב טעון בירור. הנחתו היא שכל התעניות חוץ מתשעה באב אינן מכח התקנה, אלא רק מכח הסמכת הציבור בכל שנה ושנה. בעוד שתשעה באב יתכן שהוא מכח תקנה קבועה. הנחה זו אפשר להסבירה עפ"י ההבחנה שהבחינו חז"ל בין תוקף יתר התעניות לתוקפו של תשעה באב. יתר התעניות הן רק ביום ולא מערב עד ערב ואינן אסורות בה' עינויים, בעוד שתשעה באב נמשך מערב עד ערב וחייב בה' עינויים. ויתכן לומר בהסבר הבחנה זו עפ"י מה שאמרו במס' תענית (י"א ב') אין 'תענית ציבור בבבל'. כלומר, אין לציבור בגולה סמכות לקבוע תענית ציבור על כל חומרותיה. ומכיון שכל יתר התעניות אינן מכח התקנה אלא מכח הסמכת הציבור, אין לציבור כח לחייב תעניות אלו בה' עינויים ולא בתענית מערב עד ערב. משא"כ תשעה באב שהוא מכח התקנה, וזו נקבעה ע"י ביה"ד הגדול בא"י (ביבנה, או במקום אחר אליו גלתה הסנהדרין), ולכן יש לה תוקף של תענית ציבור על כל חומרותיה, מערב עד ערב וה' עינויים.

מיהו, מצינו עוררין על הנחה זו.

בביאור הגר"א (א"ח סי' תקנ"ט ס"ק ג') האריך

ויתכן שתהיה נפ"מ בין הרמב"ן לבין התוס' בשאלת הצום באיזורים הצפוניים או לטס במטוס. לפי הרמב"ן, שיסוד התקנה הוא בדברי הנביאים ולא ברצון הציבור, א"א לומר שהציבור באיזורים הצפוניים קיבל על עצמו לצום רק עד שעה 9.30. אך לפי התוס', שהכל תלוי ברצו, י"ל שהציבור באיזורים אלו קיבל על עצמו לצום רק עד אותה שעה בלבד ולא יותר. ולפי"ז המחלוקת תהיה רק ביתר הצומות ולא בתשעה באב. כי בתשעה באב לאו ברצו תליא מילתא, אלא גם לשיטת התוס', בתשעה באב מקור החיוב הוא תקנת הנביאים.

אך הפנ"י (פסחים נ"ד) כתב שגם תשעה באב ברצו תליא מילתא. אלא שרצו להחמיר בו כחומר תענית ציבור, אולם קבלה זו היא מדרבנן ולא מתקנת הנביאים. וכן כתב בטו"א (מגילה ה' ב') שתשעה באב הוא מדרבנן. והגרש"י ז"ל ב"מועדים בהלכה" (הצומות), דייק כן גם מלשון השו"ע: "חיה כל ל' וכן חולה שהוא צריך לאכול אין צריך אומדן אלא מאכילין אותו מיד דמקום חולי לא גזרו רבנן" (סי' תקנ"ד ס"ו).

ולענ"ד גם הרמב"ן, הסובר שמקור הסמכות של הצומות הוא מתקנת הנביאים, הרי מודה שהנביאים מסרום לחכמי כל דור ודור. והנביאים לא חילקו בין תשעה באב ליתר הצומות. ונמצא שלמעשה גם לרמב"ן ברצו תליא מילתא. וכשם שהדבר תלוי ברצונם של חכמים לא לגזור ביתר התעניות את כל העיניים, כן בידי הציבור לא לקבל את התענית מעבר לזמן מסויים.

ומדברי הגר"א בהבנת דברי הרמב"ן עולה שלפחות רבי סבר שגם תשעה באב תלוי ברצו, אפילו לדעת הרמב"ן, אלא שרצו להחמיר בו יותר. מיהו יתכן שרבנן שחלקו על רבי סברו שתשעה באב נקבע מראש כתענית קבועה שאינה תלויה כלל וכלל ברצון, והלכה כרבנן שתשעה באב אינו תלוי ברצו אלא הוא מתקנת הנביאים.

הרביעי נו' עם תשעה באב ואין חילוק ביניהם אלא בזמן שאין צרה.

אך בזמן שיש צרה והתענית נוהגת, כל מה שקיבלו עליהם מדין תקנת הנביאים קיבלו.

ד. ההבדל להלכה בין שתי השיטות

למעשה, אין לכאורה הרבה נפ"מ בין שתי השיטות, אם מקור הסמכות של התעניות הוא תקנת הנביאים, או רצון הציבור. שהרי גם לדעת הרמב"ן, שמקור הסמכות הוא תקנת הנביאים, מסרום להחלטת הציבור והציבור לא קיבל על עצמו את כל החומרות בכל התעניות, רק בתשעה באב. מ"מ יש כמה נפקא מינות. כגון האם יש מקום לבעל נפש להחמיר ביתר העינויים בשאר הצומות. לדעת הרמב"ן יש מקום לחומרא זו. לדעת התוס' אין מקום לחומרא זו, כי אין שום זכר ליתר העינויים בשאר הצומות. ומאחר והגר"א הכריע כהרמב"ן יש מקום לבעל נפש להחמיר ביתר העינויים (עיין משנ"ב סי' תק"נ בשעה"צ אות ט').

הגר"א תולה במחלוקת זו של הרמב"ן והתוס' את הבדלי המנהגים בין הספרדים והאשכנזים המובאת בסוף סימן תק"נ. המחבר כותב:

"בשבת קודם לצום מכריז ש"ץ הצום חוץ מט"ב וצום כיפור וצום פורים וסימנך: אכ"ף עליו פיהו". והרמ"א מגיה: "מנהג האשכנזים שלא להכריז שום א' מהם".

המחבר סובר כהתוס' שבכל פעם ופעם יש צורך בהסכמה **מחודשת** של הציבור לצום, ולכן יש צורך בהכרזה בשבת הסמוכה לצום. הרמ"א סובר כהרמב"ן שהתקנה היא **קבועה** מקדמת דנא, אלא שנמסר לציבור להחליט אם יש צורך לקיימה או לא. וכל עוד לא החליט הציבור אחרת, התקנה תקפה וקיימת. ולכן אין צורך להכריז. ואולי מכיון שההלכה, לדעת הגר"א, כרמ"א, לכן הכריע כשיטת הרמב"ן ולא כשיטת התוס'.

ה. סיום תענית ציבור בשקיעה

ועצם הנחתו של הגרצ"פ, תלות את השאלה הנדונה של סוף זמנה של התענית, בהבחנה בין תענית התלויה ברצון או שהיא תקנה קבועה, אינה פשוטה כל כך לענ"ד. גם אם נניח שברצו תליא מילתא, אם בכלל לקבוע תענית, או אם להתענות את כל העינויים, או מתי להתחיל את התענית, אך לסיים תענית בעוד היום גדול הדבר תלוי במחלוקת ראשונים. עיין שו"ע סי' תקס"ב ס"א:

"כל תענית שלא שקעה עליו חמה... אינו תענית. ואם דעתו לאכול לפני כן אינו מתפלל 'עננו'." והרמ"א הגיה: "מיהו נוהגין להתפלל 'עננו' אע"פ שאין משלימין עד צאת הכוכבים".

ועיין במרדכי תענית (סי' תרכ"ה) שבתעניות הציבור צריך להתענות עד השקיעה, ורק בעשית, שלא רגילים לקבלם, צערא בעלמא קביל עליה. ורק לענין "עננו", יכול לומר עננו, למרות שלא ישלים את התענית. אך אין לזה גדר תענית. והרמ"א עצמו מכריע ופוסק:

"ונ"ל דדוקא ביחיד דאומר עננו בשומע תפילה, דבלאו הכי יכול להוסיף... אבל ש"ץ לא יאמר 'עננו' אלא א"כ משלימין, וכן נוהגין".

וא"כ גם לדעת הרמ"א א"א לומר "עננו" בתענית ציבור שאין משלימים אותה עד השקיעה (ואולי אפשר להקל במקומות האמורים ולהסתפק בשקיעה הראשונה, כי הדמדומים שם ארוכים, עי"ש בשו"ע ובב"י הגר"א) וא"כ מש"כ ה"נחל אשכול" בהסבר מנהג שטוקהולם צריך עדיין ברור. (וספר לי יהודי שביקר בלנינגרד - שאף היא באיזורים הצפוניים - ופגש שם שני זקנים שהתענו בה"ב בקיץ ולא טעמו כלום עד השקיעה שהיתה בשעת לילה מאוחרת).

ו. מקום יציאתו קובע אף לסיום התענית

אך בנ"ד המצב שונה. כשהנוסע הנ"ל החל בצום, חלה עליו תענית באורך של כ-24 שעות, יחד עם כל תושבי ישראל. וכשהוא טס מערבה,

אע"פ ששקיעת שמשו מתאחרת, בארץ כבר שקעה החמה מזמן. ואם נאמר שהוא קיבל עליו את התענית יחד עם כולנו, באותו אורך זמן, ברגע ששקעה השמש בארץ וכולנו הפסקנו את התענית, יתכן שגם הוא חלק מאתנו ויכול להפסיק את התענית עמנו. הגע בעצמך, לו יצויר שאדם יטוס מערבה בקצב אחיד עם תנועתו של כדור הארץ ועבורו לא תשקע השמש בכלל, האם יצטרך להתענות ללא גבול?! (אם נניח שמצד פיקר"נ נמצא לו פתרון) מסתבר שלא.

דבר דומה כותב ה"תפארת ישראל" (סוף פ"ק דברכות) על ישראל הנמצא בחוג הקוטב בקיץ שבו השמש לא שוקעת זמן רב, או בחורף שהיא לא זורחת זמן רב, מה דינו? והוא משיב שימנה, מהמקום בו הוא יצא לאחרונה, כל 24 שעות יום חדש. וכך ישמור שבת ויתפלל. וא"כ י"ל שה"ה כאן יש מקום לומר לנוסע שינהג כן, שימנה 24 שעות מתחילת תעניתו. אמנם יש לחלק בין מקום בו השמש לא שוקעת כמה חודשים, לבין מי ששקיעתו מתאחרת בכמה שעות, ולא הבאתי אלא לדוגמא בלבד.

ז. תשעה באב שנדחה והצדדים להקל

והנה בשנה זו, בה נשאלה השאלה, תשעה באב חל בשבת ונדחה ליום ראשון. כאן - י"ל שגם מי שסובר שתשעה באב מקורו בתקנת הנביאים, יודה שבתשעה באב נדחה אינו אלא כת"צ רגילה, אלא שהחמירו בה בה' עינויים. אמנם לדעת המנ"ח מצ' ש"א תשעה באב שנדחה זהו זמנו, כי שיטתו היא שהתענית נקבעה לחודש ולא ליום מסויים, ויש לו סימוכין מסויימים בדברי הראשונים (עיין ריטב"א ר"ה י"ח ב' ד"ה והא, וכן משמע מהרמב"ן, עיין המועדים בהלכה לגבי תשעה באב שחל בשבת, ועיין לח"מ הל' תעניות פ"א ה"ב), אך למעשה נהגו העולם לפסוק עפ"י מש"כ המג"א (סי' תקנ"ד ס"ק ט') בשם הרש"ל שבתשעה באב נדחה יש להקל ביולדת לאחר ז' המרגישה חולשה. ועפ"י מה שפסק בשו"ע (סי' תקנ"ט ס"ט) שבתשעה באב נדחה בעלי הברית

שעות (דהיינו בתוספת של שני בין-המשמות, בערב תשעה באב ובמוצאי תשעה באב).

אינם משלימים את תעניתם. וא"כ גם בנ"ד יש לחוש לסכנה אם הצום יארך יותר ויש להקל שלא ישלים תעניתו, אלא יפסיק לאחר כ-25

סימן עו

קריעה על מקום המקדש

זאת קרעו את בגדיהם. ומכאן הוכיח הב"ח שאפילו אם הישוב קיים, כל שיד האומות שולטת עליו, בחורבן מקרי. שהרי מצפה מיושבת היתה וקרעו על היותה תחת יד מלך בבל.

ומכאן למדו הפוסקים שערי יהודה החרבות, אם אינן תחת שלטון נכרי, אין לקרוע עליהן, וכך הוא המנהג כיום שאיננו קורעים על ערי יהודה הנמצאות בשלטון ישראל.

וא"כ יש לשאול, האם הרואה את מקום המקדש כיום חייב לקרוע? שאם נניח שמקום המקדש נמצא בשלטון ישראל (הנחה הטעונה עדיין הוכחה...) אולי דינו כדון ערי יהודה שאין קורעין עליהם. או שמא מקום המקדש שאני?

ב. ההבדל בין המקדש לערי יהודה

ואכן נלענ"ד להוכיח, שמקום המקדש שונה מערי יהודה, מהמשך הגמ' במ"ק שם:

"קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים. ורמינהו אחד השומע ואחד הרואה כיון שהגיע לצופים קורע. וקורע על מקדש בפני עצמו ועל ירושלים בפני עצמה? לא קשיא, הא דפגע במקדש ברישא, הא דפגע בירושלים ברישא."

ופירש"י:

"הא דפגע במקדש ברישא – כגון שנכנס לירושלים בשידה, תיבה ומגדל, דלא ראה ירושלים עד שראה בית המקדש, קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים, אבל כשלא נכנס בשידה, תיבה ומגדל ופגע בירושלים ברישא קורע על ירושלים בפני עצמה ועל המקדש בפני עצמו."

ראשי פרקים

שאלה

- א. קריעה על ערי יהודה כשהן תחת שלטון נכרים
- ב. ההבדל בין המקדש לערי יהודה
- ג. הרואה את המקדש וירושלים כאחת
- ד. ירושלים מהות בפני עצמה

שאלה

הרואה את מקום המקדש כיום האם חייב לקרוע?

א. קריעה על ערי יהודה כשהן תחת שלטון נכרים

במס' מ"ק כ"ו א':

"וזאלו קרעין שאין מתאחין: הקורע על אביו ועל אמו... ועל ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים. וקורע על המקדש ומוסיף על ירושלים."

ושם:

"ערי יהודה מנלן? דכתיב (ירמיה מ"א) ויבאו אנשים משכם משילו ומשומרון שמונים איש מגולזי זקן וקרועי בגדים ומתגודדים ומנחה ולבונה בידם להביא בית ה'."

משמע שהם קרעו את בגדיהם בראותם את ערי יהודה החרבות ומכאן שקורעים על ערי יהודה. והקשה הב"ח בסי' תקס"א: מנלן, שמא הם קרעו על השמועה שביהמ"ק נשרף? ותירץ שלא היה להם לקרוע על המקדש עד שיראוהו בעיניהם, ולכן צ"ל שהם קרעו על המצפה. ומצפה באותה עת היתה בנויה ומיושבת ע"י עם רב, שהרי עדיין לא ידעו שגדליה נהרג ובכל

הגדרה בפנ"ע. על ערי יהודה הקריעה בגלל המלכות ואילו על המקדש בגלל הקדושה. קריעה על ערי יהודה אינה מסוג הקריעה על המקדש ולכן הקורע על ערי יהודה אינו יכול להוסיף על המקדש, אלא צריך לקרוע על המקדש קריעה בפני עצמה.

ג. הרואה את המקדש וירושלים כאחת

יתירה מזאת, מצינו לשיח יצחק (מכות כ"ד ב') שכתב שהמגיע לצופים ורואה את ירושלים והמקדש כאחת צריך לקרוע על כל אחד מהם לחוד ואינו יוצא י"ח בקריעה אחת על שתיהן. אע"פ שאם מתו לו אביו ואמו כאחת יוצא בקריעה אחת על שניהם (עיין שו"ע י"ד סי' ש"מ סכ"ג). אמנם בכף החיים (סי' תקס"א) כתב שאפשר לצאת ידי חובה בקריעה אחת על ירושלים ועל המקדש, ודייק זאת מהאמור במכות שם על ר"ע וחבריו שהגיעו לצופים וראו את ירושלים קרעו, וכשהגיעו להר הבית לא נאמר שקרעו, וע"כ משום שהקריעה הראשונה היתה על שניהם. אך אפשר לדחות את ראיתו ולומר שהם קרעו בצופים שתי קריעות, אחת על ירושלים ואחת על המקדש. ואע"פ שהרמב"ם (הל' תעניות פ"ה ה"ז) כתב: "ומהיכן חייב לקרוע מן הצופים וכשיגיע למקדש קורע קרע אחר", משמע שאינו יכול לקרוע בצופים שתי קריעות, י"ל שהדבר תלוי, האם מצופים רואים גם את ירושלים וגם את המקדש, או שרואים משם רק את ירושלים. הרמב"ם מדבר במקום שרואים רק את ירושלים, והברייתא במס' מכות מדברת על מקום שרואה את שניהם (ובצפנת פענח חילק בין צופים להר הצופים).

אולם גם לדעת כף החיים הסובר שאפשר לקרוע קריעה אחת על המקדש ועל ירושלים, יודה שאי אפשר לקרוע קריעה אחת על ערי יהודה והמקדש (אם יצוייר מצב שבו אפשר לראות את שניהם כאחת). כי כאמור ערי יהודה הן מדין המלכות, ואילו המקדש מדין הקדושה.

וצריך להבין, מה החילוק בין הרואה ירושלים תחילה שקורע על המקדש קרע חדש, לבין הרואה את המקדש תחילה, שאינו קורע על ירושלים? אמנם המקדש קדוש יותר מירושלים, כי לירושלים יש דין מחנה ישראל ולמקדש עצמו דין מחנה שכינה, אך מסתבר לומר שלא רק תוספת קדושה יש במקדש מעל ירושלים, אלא קיים הבדל מהותי ביניהם, וסוג הקדושה שונה. והנה מצינו הבדל בין קריעה על אביו ואמו לבין קריעה על יתר הקרובים. שהקורע על בנו ואחר שבעה מת אביו אינו מוסיף אלא קורע קרע אחר, שאין אביו ואמו בתוספת. אך אם אירע להיפך, שמת אביו ולאחר שבעה מת בנו מוסיף ואינו צריך לקרוע קרע אחר (עפ"י רמב"ם הל' אבל פ"ט ה' י'). משמע שאביו ואמו אינם בסוג הקריעה של בנו. כבודם מחייב קריעה בפני עצמה.

וכן מי שמתו לו מתים הרבה כאחד קורע קרע אחד לכולם. היה בכללן אביו או אמו קורע על כולן קרע אחד ועל אביו ואמו קרע אחר (שם ה"ט).

ושוני זה בין אביו ואמו ליתר הקרובים מתבטא גם בצורת הקריעה, שעל אביו ואמו קורע עד שמגלה את לבו ואינו מאחה לעולם. וא"כ י"ל, מכיון שהקריעה על אביו ואמו שונה בצורתה ודיניה, הדבר מעיד על חיוב קריעה מסוג אחר מאשר על יתר הקרובים. ולכן אי אפשר להוסיף על קרע שנקרע על קרובים אחרים לאביו ואמו, אלא יש צורך בקריעה נפרדת.

ולפי"ז יש להעיר על ערי יהודה, ירושלים וביהמ"ק. כל שלוש הקריעות האלו דומות לקריעה על אביו ואמו, שקורע עד שמגלה את ליבו ואין הקרעים מתאחים לעולם. ובכל זאת הקורע על ירושלים ואח"כ ראה את המקדש צריך לקרוע קריעה מיוחדת על המקדש. משמע שאמנם כל הקריעות הנ"ל הן בדרגת חומרא של קריעה על אביו ואמו, אולם לכל אחת מהן יש

ד. ירושלים מהות בפני עצמה

מעכב אלא שע"י מלך קל יותר לבנות את המקדש כמבואר בב"ב [ד' א']: "דאי לא מלכות לא מתבני". וכן קידוש ירושלים מחייב גם מלך כמבואר בשבועות (י"ד א'-ב') וברמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הל' י"א): "אין מוסיפין על העיר או על העזרות אלא עפ"י מלך" וכו'. נמצא שהמלכות והמקדש מתאחדים בירושלים לשני צדדים של מטבע אחת. ואכן בב"ק (צ"ז ב'): איזהו מטבע של ירושלים? דוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיה"ק מצד אחר. ולשיטת הירושלמי (ברכות פ"ב הל' ד') ברכת בונה ירושלים כוללת גם את ברכת את צמח דוד (עיין באריכות באוצר התפילות הערה ל"ח ברכות, ח"א עמ' 308 - 310). וכן לדין בברכת המזון אנו כוללים יחד: "ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול והקדוש" ופותחין ומסיימין ברכה זו בירושלים. ולפ"ז מובן מה שכתב המ"מ (הל' תעניות פ"ה ה"ט) בשם הרמב"ן שהקורע על עיר אחת מערי יהודה אינו צריך לקרוע קריעה מיוחדת על עיר אחרת (ומ"מ מוסיף כמבואר בתאוה לעינים הובא ע"י הגרעק"א בהגהותיו לא"ח סי' תקס"א) אך על ירושלים חייב לקרוע קריעה נפרדת. וכן הקורע על ירושלים חייב לקרוע על המקדש קריעה מיוחדת. כי ירושלים אינה נחשבת לערי יהודה ולא למקדש. ואין לומר שיש בה משניהם, כי אז לא היה מקום לחייב קריעה גם מיהודה לירושלים וגם מירושלים למקדש, אלא ע"כ יש לה מעמד בפני עצמו של קדושה ומלכות, כמושג מיוחד, שיש בו כמובן גם מן המקדש וגם מן המלוכה, אך גם משהו חדש בחינת הרכבה מזגית וכנ"ל. ובזה נחלקו השיח יצחק וכפ החיים. השיח יצחק סובר שמכיון שירושלים היא מהות בפני עצמה לא מועילה קריעה אחת על המקדש ועל ירושלים, וכפ החיים סובר שמכיון שיש בירושלים גם מיסוד המקדש מועילה קריעה אחת על המקדש ועל ירושלים. ומכיוון שונה נחלקו פוסקי דורנו האם יש לקרוע כיום על ירושלים? הגרש"א אורבך במנחת שלמה (עמ' רט"ז) פסק שיש לקרוע כיום

ובהסבר המחלוקת בין השיח יצחק לבין כפ החיים בגדר ירושלים, יש לומר שבזה נחלקו. השיח יצחק סובר שירושלים אף היא מדין מלכות, אולם לא כערי יהודה שהן תחת המלכות, ירושלים היא כס המלכות. וכפ החיים סובר שירושלים היא מדין קדושה, שהרי קדושת המקדש מקדשת גם את ירושלים. כי לכמה דברים כל ירושלים נחשבת כלפני ה'. כגון לענין נטילת לולב כל שבעה לדעת הרמב"ם (פיהמ"ש סוכה פ"ג), ובין הדברים שירושלים נתקדשה בהם הם אכילת קדשים קלים ומעשר שני. וכל אלו מכח המקדש נתקדשו. ואפילו קדושת מחנה ישראל של ירושלים לדעת רש"י (ערכין ל"ב ב' ד"ה וקידוש) היא מכח קידוש ירושלים לענין אכילת קדשים קלים. שכן לדעתו כל הערים המוקפות חומה בא"י התקדשו ע"י תודות ושיר. כלומר קידוש ירושלים לענין אכילת קדשים קלים קידש אותה לענין מחנה ישראל ויחד עמה את כל הערים המוקפות חומה בא"י שקדושתן גם היא קדושת מחנה ישראל.

אך אפ"ל גם באופן אחר, שקדושת ירושלים מורכבת משני הגורמים יחד, היא גם מקדש מלך וגם עיר מלוכה. ושני הגורמים הללו יוצרים מעין הרכבה מזגית של מעמד חדש. ולא של מלוכה בתוספת קדושה, אלא קדושה ומלכות גם יחד, כמהות חדשה שיש לה הגדרה מיוחדת, השונה מהמקדש והמלוכה כמושגים נפרדים. למלוכה יש תוקף מיוחד מכח הקדושה, הדבר מתבטא בדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"א הל' י'): "ואין ממנין אותן בירושלים לעולם אלא מלך ישראל מזרע דוד". ירושלים מיועדת למלכות ב"ד בלבד, המלכת מלך אחר בירושלים פוגעת בקדושתה. ומאידך ביהמ"ק אינו יכול להבנות אלא ע"י מלכות. מינוי מלך קודם לבנין ביהמ"ק. (מיהו עיין רמב"ן עה"ת [במדבר ט"ז כ"א] שלדעתו חטאו ישראל שלא בנו את המקדש לפני שמלך דוד. וכן בימי עזרא ונחמיה בנו את המקדש ללא מלך. וכנראה מלך אינו

והוא היה כבר בשלטונם ובכל זאת קרעו. משמע שהקריעה על המקדש היא בגלל שממונו, אע"פ שהוא בשלטון ישראל. ואילו אנחנו רואים ש'ציון שדה תחרש' עדיין. יה"ר שנזכה לראות בשוב ה' ציון בבי"א.

אמנם בזמן שחרורו של הר הבית לא נקרעה קריעה, כי היתה תחושה של התרוממות רוח, שאחרי אלפיים שנה זכינו סוף סוף לגאול את המקדש מידי זרים שחיללוהו. השמחה היתה גדולה והיא דחתה מפניה את הקריעה. יתכן שקריעה אז היתה עלולה להיראות במידת מה גם ככפיות טובה לה' על שגמלנו כל טוב. וא"כ שונה היתה ההרגשה ביום כ"ח באייר תשכ"ז מכ"ה בכסליו בימי החשמונאים. האחרונים שזכרו את המקדש במלוא תפארתו, נכנסו אליו וראוהו בשממונו ובחרפתו, לכן קרעו, למרות שקבעו הלל והודאה על אותו יום. אנחנו ראינו רק את היציאה מבירא עמיקתא לאיגרא רמא ועל רקע זה השמחה לא נתנה מקום לקריעה. אולם כיום כשאנו רואים את ההר בשממונו ובהשתלטות נכרים עליו ואין גם שום נכונות ויכולת לבנות את המקדש, קשה לפטור מקריעה.

עם זאת יש אולי ללמד זכות על הנוהגים שלא לקרוע על מקום המקדש שתושבי א"י רואים את מקום המקדש לעתים קרובות, וגם כאשר אינם עולים לירושלים רואים אותו בדרכים אחרות, ויכולים להגיע אליו בקלות, ולכן לא חלה עליהם חובת קריעה. והדבר דומה למי שנוגד בירושלים שאינו צריך לקרוע. וצ"ע. ושמעתי שיש נוהגים לקרוע לפחות פעם אחת בחייהם.

ותחזינה עיינינו בשובך לציון ברחמים.

על ירושלים, והגר"מ פיינשטיין (בא"ח ח"ד סי' ע') פסק שאין לקרוע כיום על ירושלים. ויש לפרש את מחלוקתם בדומה למחלוקת הקודמת, אם כי בכיוון שונה. הגרש"ז אוירבך סובר שמכיון שבירושלים יש מיסוד המקדש לא מספיקה לכך מלכות ישראל. כי סוף סוף הקדושה כיום פגומה, כי בהעדר מקדש גם ירושלים אינה בקדושתה, כגון לענין אכילת מע"ש וכמבואר בב"מ (נ"ג ב') שכשנפלו מחיצות א"א לאכול מעשר שני בירושלים. אך הגר"מ פיינשטיין סובר שמכיון שיש בירושלים מיסוד המלכות, וכיום יש מלכות ישראל בירושלים דינה כדין ערי יהודה שאין צריך לקרוע.

עכ"פ לכ"ע על המקדש עצמו בודאי שמלכות ישראל לא מעלה ולא מורידה. כי המקדש עיקר מעלתו היא הקדושה שבו וכיום הקדושה שבו פגומה. ואע"פ שקדושת המקדש קידשה לשעתה ולע"ל, אך כאשר אין מזבח והיכל בפועל א"א להקריב קרבנות ולאכול קדשים, והרואה את המקדש בחורבנו אינו יכול להתנחם בכך שמלכות ישראל שולטת עליו, אין בכך בכדי להפיג את צער החורבן. מה גם שלא ברור שאכן מלכות ישראל שולטת במקום המקדש. יש אמנם שלטון הכח, אבל לא כח השלטון... אמנם צה"ל בע"ה הוא הכח היחיד השומר על המקום, אך הבעלות נמסרה לוואקף המוסלמי לעשות במקום כעולה על רוחו, ועיינינו רואות וכלות...

וכן מצינו בספר חשמונאים (א', ד', ל"ט) שכשנכנסו החשמונאים למקדש בכ"ה בכסלו וראו את השממה וחילול הקודש קרעו את בגדיהם. והם הרי ראו את המקדש בנוי כהלכתו

סימן עז

המתחיל במצוה אומרים לו גמור

ראשי פרקים

שאלה

א. המקרים השונים ומחלוקות האחרונים

ב. בין מצות יחיד למצות ציבור

שאלה

בעל תוקע המעוניין לתקוע את כל ה-100 קולות אולם יש בקהילה עוד בעלי תקיעה המעוניינים לתקוע. האם לתת לבעל תוקע אחד לתקוע את כל הקולות, או לחלקם לכמה בעלי תקיעה?

א. המקרים השונים ומחלוקות האחרונים

בסי' תקפ"א ס"א בהגה: "ויש מקומות נוהגים שהמתפלל סליחות מתפלל כל היום (כל בו)". ובביאור הגר"א שם: "ירושלמי מגילה סוף"ב' המתחיל במצוה אומרים לו מודק, ובברכות מ"ב ע"ב: 'בא להם יין אחר המזון אחד מברך לכולם והוא אומר על המוגמר".

ובסי' תקפ"ה ס"ד בהגה: "ראוי שאותו תוקע יתקע גם כן על סדר הברכות כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור". ובביאור הגר"א שם: "ירושלמי סוף פ"ק דר"ה... והגאונים אמרו משום דלכתחילה יתקע המברך". ומשמע בגלל הברכה אך לא בגלל שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור. אולם במשנ"ב כתב שיש מקומות שנהגו לחלק את התקיעות בין כמה תוקעין וישראל מחבבין את המצוות. ולכאורה קשה קצת, שאם מנהג זה לחלק הוא בניגוד לדין היה מן ראוי לבטלו? אלא ע"כ אין הדבר מנוגד לגמרי להלכה.

והנה בשו"ע יו"ד (סי' רס"ו ס"ד):

"יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא עצמו יפרע". והרמ"א כתב: "ולא מצאתי ראייה לדבריו ואדרבה נ"ל דשרי, דהא מילה דחייא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים..." ובשבת (קל"ג ע"ב) "מהלקטין את המילה ואם לא הילקט ענוש כרת" - שלא גמר את המצוה. "מתקיף לה ר"פ - ...לימא להו אנא עבדי פלגא דמצוה אתון עבדיתו פלגא דמצוה", ודקדק מכאן הב"י שאמנם אינו חייב כרת על שעשה חצי מצוה, אך איסור יש בדבר. והט"ז הקשה עליו שאם היה בדבר איסור היה גם חייב כרת אלא ע"כ אין איסור בדבר. וכתב שכן נהגו לחלק את המילה והפריעה לשני בני אדם. ואף הב"י שאסר לא הזכיר משום שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, אלא כנראה שכיון שמל ולא פרע כאילו לא מל לא קיים עדיין את המצוה, ונהי דלא ענוש כרת כי יבוא אחר ויגמור, אך איסור יש בדבר שמה לא יגמור האחר. ואולי י"ל דאה"נ הב"י התכוין לאסור משום המתחיל במצוה אומרים לו גמור. ואינו מוכרח.

והרמ"א (שו"ת סי' ע"ו) הוכיח מפסחים (ס"ד ב') שבהולכת הדם השתתפו כהנים רבים משום ברוב עם הדרת מלך. מוכח איפוא שאין צורך שכהן אחד יעשה את כל העבודה. אדרבה עדיף שיעשו אותה כהנים רבים.

והגר"א הביא ראייה לרמ"א ממנחות (ס"ג ב' וס"ד א') שלרבנן בין בחול ובין בשבת העומר נקצר בשלושה קוצרים, בשלוש קופות ובשלושה מגלות ומבואר שם משום דלא טרחינן. אמנם שם לא שייך כל כך המושג המתחיל במצוה אומרים לו גמור, שכן כששלושה מתחילין כאחד כל אחד הוא המתחיל ואין אחד מהם מתחיל

שמצד חיובו האישי די בל' קולות. והמנהג לתקוע ק' קולות הוא רק בציבור. ודמי לעבודה במקדש, שאדרבה כבוד המצוה הוא שיזכו בה רבים ככל האפשר. ולכן נלענ"ד שעדיף לחלק. וכמו שמצינו בסוכה (נ"ב ב') שבנה של מרתא בת ביינוס היה נוטל שתי יריכות של שור הגדול... ולא הניחוהו אחיו הכהנים משום ברוב עם הדרת מלך. עוד י"ל שבל' הקולות הראשונים יוצאים ידי חובה מהתורה ול' הקולות שבמוסף הן מדרבנן, והיתר הן ממנהג בלבד (וכדעת הרמב"ן במלחמות ר"ה פ"ד), א"כ אין כאן מצוה אחת שהמתחיל בה חייב לגמור. ומצינו כע"ז בנר חנוכה בסי' תרע"א ס"ז בהג'ה: "ואם רוצים למהר ולהתפלל לאחר שבירך הש"ץ והדליק אחד מהם יוכל השמש להדליק הנשארים". והמג"א הביא לכך מקור מיומא (ל"א ב') שכהן גדול היה שוחט ומירק אחר שחיטה על ידו. וכתב הגר"א שעיקר השחיטה הוא רוב שנים וגמר השחיטה אינו אלא הידור בלבד (וגם המג"א רמז לזה). וה"ה בנר חנוכה מעיקר הדין בנר א' יוצא י"ח והיתר הם הידור, ולכן יכול לתת לאחר להדליקם, ואינו מחוייב להדליק את כולם בעצמו. מיהו זהו רק כאשר הדבר נחוץ, כגון ש"ץ שממהר להתפלל. וי"ל שגם כאן הדבר נחוץ כדי לכבד את יתר בעלי התקיעה ולמנוע קפיידא, וכן משום ברוב עם הדרת מלך. ולדעת בעל המאור שם הסובר להיפך, שעיקר התקיעות הן דמעומד, ותקיעות דמיושב נתקנו רק עבור חולים וזקנים, שאינם יכולים להשאר לתפילת מוסף הארוכה, י"ל להיפך, שהתוקע הראשון לא נחשב עדין מתחיל במצוה. שהרי עיקר המצוה היא בתקיעות דמעומד. ולכן נלענ"ד שיש לחלק את התקיעות לשלושה בעלי תקיעה. תקיעות דמיושב, דמעומד, ואלו שלאחר התפילה. וכל התקיעות דמעומד דהיינו: מלכויות זכרונות ושופרות יתקע אחד, כי המתחיל במצוה אומרים לו גמור. אך אין צורך שהוא יתקע גם את התקיעות שלאחר התפילה שהן רק להשלמת מאה קולות. ובחלוקה משולשת זו יתקיים גם "ברוב עם הדרת מלך".

יותר מחבירו. אלא שא"כ מה ראיית הגר"א משם למילה, במילה בהכרח המל מתחיל לפני הפורע לכן המתחיל במצוה אומרים לו גמור, משא"כ בעומר אין מתחיל לכן גם א"צ לגמור? אלא ע"כ לא אמרין הלכה זו של המתחיל במצוה אומרין לו גמור וצ"ע מדוע.

ג. בין מצות יחיד למצות ציבור

ובאמת המעיין בירושלמי בסופ"ב דמגילה ובסופ"ג דר"ה ימצא שכלל זה שנקט הירושלמי אינו דומה כלל לענייננו. שם מדובר בעומר שנקצר בשבת ומבההין אותו בשבת, שמכיון שהתחילו את המצוה בשבת מסיימין אותה בשבת. אך לא נאמר שם כלל שאדם אחד שהתחיל במצוה חייב גם לסיימה. וע"כ צ"ל שהגר"א למד משם רק את הרעיון העקרוני שהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, ובאמת יש לחלק בין יחיד לציבור, ובציבור אין הכרח שאחד יגמור את מה שהתחיל.

לכן נראה שיש לחלק בין מצוה שבחפצא למצוה שבגברא. מצות העומר אינה מוטלת על אדם אחד אלא על הציבור ולכן דין המתחיל במצוה הוא על החפצא של העומר שכיון שקצרוהו בשבת יכולין לעשות את כל הנחוץ לו בשבת, וא"צ באדם אחד. ואולי אדרבה, אפשר לזכות בכך כמה וכמה בני אדם. משא"כ המצוה שבגברא כגון תפילה, שגם ש"ץ המוציא אחרים הריהו מתפלל גם בעצמו, ולעצמו כיון שהתחיל במצוה אומרים לו גמור.

במילה צ"ע אם זוהי מצוה אישית או לא. אם האב מל בעצמו הוא חייב במצוה ואם התחיל יגמור. אך כשאחרים מלים, אין זו מצותם האישית, אלא מצות הציבור וכמש"כ הרא"ש (חולין פ"ו ס' ט"ו), וא"כ יכול למול אחד ולסיים אחר.

ולפ"ז צ"ע בשופר. מצד אחד יש לדמותו לש"ץ המוציא את עצמו ואת אחרים. מאידך י"ל שהתקיעה עצמה אינה מצוה אלא השמיעה, א"כ גם הוא עצמו אינו מצווה בתקיעה ולכן אם התחיל אינו חייב לגמור. וצ"ע בכל זה. ונ"ל

סימן עח

נתקל בתרועה

שאלה*

מי שנתקל בתרועה ותקע רק ג' טורמיטין האם צריך לחזור לתחילת הסדר או לא? וכן מי שנתקל בפשוטה שאחרי תרועה וחזר ונתקל שלוש פעמים, ויצאו לו כעין ג' שברים האם צריך לחזור לתחילת הסדר או לא?

תשובה

בלוח א"י להגרמ"ט כתב על הדין הראשון שקלקל את כל הסדר, משום שבש"ע ס' תק"צ ס"ג נפסק שיש אומרים (שיטת רש"י) ששיעור תרועה הוא ג' כוחות הנקראין טורמיטין, ואם חוזר ותוקע ט' כוחות נמצא שלרש"י יתקע שתי תרועות וקלקל את כל הסדר. ועיין מקראי קודש להגרצ"פ שנסתפק בדבר, שהרי אינו מתכוין לג' טורמיטין בלבד אלא לט', אלא שנתקל. ואכן במשנ"ב (סי' תק"צ ס"ק כ"ח) הביא לענין הדין השני, שאם נתקל לא נחשב לשברים, וא"כ צ"ע מאי שנא דין א' מדין ב', שבג' תרועות אזלינן בתר מעשיו וחוזר לראש הסדר אע"פ שרק נתקל, ובפשוטה שנתקל ג' פעמים אזלינן בתר כוונתו ואינו חוזר לראש הסדר, אע"פ שתקע ג' שברים ואם יחזור ויתקע עוד ג' שברים נמצא שתקע פעמיים שברים ותקיעתו צריכה להיות פסולה?

והנלענ"ד לדמות את הדבר למחלוקת הראשונים בשבת צ"ז ב' בנתכוין לזרוק ח' זרק ד' הרי כתב שם משמעון. ובגמ' הקשו על זה: "מי דמי התם כמה דלא כתיב 'שם' לא מכתוב ליה 'שמעון', הכא כמה דלא זריק ד' לא מיזדריק ליה תמני?!" כלומר בשם משמעון, גם כשכותבים 'שמעון' צריכים לכתוב 'שם', דאין

בכלל אלא מה שבפרט ובלי פרט אין כלל. מה שאין כן בזריקה, זריקת ח' אינה כוללת בתוכה זריקת ד', דהזרוק ח' לא זורק ד' ועוד ד' אלא ח' בבת אחת. ולפי הסבר זה בגמ', של רש"י ושל תוס', עולה למסקנה מי שנתכוין לזרוק ח' זרק ד' פטור. ועפ"ז יש גם לחלק בין נתקל בתרועה לנתקל בפשוטה. דנתקל בתרועה דמי לשם משמעון, שאינו יכול לתקוע ט' טורמיטין אלא א"כ יתקע קודם ג' טורמיטין, ונחשב לתקיעה המקלקלת את הסדר. משא"כ נתקל בפשוטה, כדי לתקוע פשוטה אינו יכול להפסיק באמצע ודמי ממש לנתכוין לזרוק ח' זרק ד', שהתוצאה אינה באה בכוונה וע"כ אינה מקלקלת את הסדר.

אך הרמב"ם (הל' שבת פ"ג הכ"א) פסק שהמתכוין לזרוק ח' זרק ד' חייב, וא"כ צ"ל שה"ה נתקל בפשוטה שיחשב לו לשברים וקלקל את כל הסדר. ואם נחלק בין מלאכת מחשבת לבין כוונה במצוות, ונאמר שבמצוות צריכים כוונה גדולה יותר מאשר במלאכת מחשבת (עיין רמב"ם הל' שופר שפסק שתקיעת שופר צריכה כוונה), ולכן נתקל בפשוטה אינו נחשב לתוקע שברים, י"ל דה"ה בתרועה, הנתקל בתרועה אינו נחשב לתוקע תרועה של ג' טורמיטין. כי לשיטת הרמב"ם לא מצינו חילוק בין שם משמעון לנתכוין ח' זרק ד'. ועיין שבוועות ל"ה כתב אל-מאלקים אינו נמחק, אע"פ שכוונתו לשם אחר. משמע שאין הבדל בין שבת למצוות אחרות, שבהן יש צורך בכוונה כדי לקיים אותן.

מיהו לשיטת הרמב"ם עצמו בהל' שופר תרועה היא ט' טורמיטין ולא ג', וא"כ לדידיה אין נפ"מ לכל הדיון כאן אלא למקרה שנתקל בפשוטה שלאחריה ג' קולות ויצא לו כעין

שם תרועה כי מצוות צריכות כוונה. אך ביום השני שהוא רק מדרבנן, ובדרבנן מצוות אינן צריכות כונה יצא ידי חובת תרועה בג' כוחות ולכן צריך לחזור לתחילת הסדר. נמצא שיר"ט שני חמור יותר מיר"ט ראשון.

ובהגהה שם בשם ספר הדרת קודש כותב שדינו כמתכוין במפורש לא לצאת בג' כוחות אלא רק בט', וא"כ יש כאן כונה הפוכה שלא לצאת ולכן גם ביר"ט השני אינה נחשבת לתרועה ולא צריך לחזור לתחילת הסדר.

אך לפי מה שהוכחנו משבת ומשבועות כוונה לט' כוחות כוללת גם כוונה לג' כוחות איע"פ שלא היתה כוונתו לצאת בג' כוחות אלא בט' כוחות, אך היתה לו כוונה לאותם ג' כוחות בהיותם חלק מט' כוחות. ולרש"י שיוצא בג' כוחות, איע"פ שכונתו לט' אין בכלל אלא מה שבפרט וגם ג' כוחות בכלל כונתו וכנ"ל. ויש לחוש שתקע שתי תרועות וקלקל את כל הסדר. למעשה נראה שמי שנתקל בתרועה ותקע ג' טורמיטין יש לדמותו לכתב שם משמעון שחייב, וה"ה לענין תקיעות, כוונתו היתה לתקוע תרועה ותקע, ולמ"ד שדי בג' תרועות אם יחזור ויתקע עוד ט' תרועות יש כאן שתי תרועות והן פסולות. אך מי שנתקל בפשוטה ויצאו לו ג' שברים אין כאן כוונה לשברים כלל אלא לתקיעה ואינו חוזר.

שברים, אלא ששם כוונתו לפשוטה ולא לשברים, וי"ל שלא רק שאין כאן כוונה אלא יש כאן כוונה הפוכה, ולכן י"ל שאין להחשיב תקיעות אלו כשברים. ועיין תוס' רבנו יונה (סוף דברכות), ואתון דאורייתא (כלל כ"ג).

ובחידושינו לשבת רצינו לתלות את מחלוקת רמב"ם ורש"י בחקירה מהו איסור הוצאה ברה"ר, האם הוא על ההעברה או על העקירה וההנחה. שלרש"י העיקר הן העקירה וההנחה ולכן נתכוין לזרוק ח' זרק ד' פטור, כי עיקר הנחתו לא היתה במלאכת מחשבת. והרמב"ם סובר שהעיקר הוא ההעברה וא"כ דמי ממש לשם משמעון, כי א"א להעביר ח' בלי ד'. וא"כ י"ל שלדעת הרמב"ם זרק דינו ככותב שם משמעון, וא"כ י"ל דה"ה בנתקל בפשוטה כיון שהעיקר הוא הקול הפשוט ואילו תחילת הקול וסימומו אינם עיקר, אלא תנאים לחיוב בלבד, ויתכן שאפילו תנאים אינם וא"א לעשותו בלא חלקיו ודמי ממש לנתכוין לזרוק ח' זרק ד'. ואם שם נחשב לנתקל ה"ה בתרועה ולא קלקל את כל הסדר. (ועיין ס' "זכור זאת ליעקב" לזכור של ר' יעקב כהן ז"ל, מאמרו של הרב יהודה חזני ז"ל).

ובספר דעת תורה למהרש"ם (סי' תק"צ ס"ח) כתב שאם רצה לעשות ט' כוחות א"כ לא התכוין לצאת בג' כוחות, ואם נתקל וחזר שנית לא צריך לחזור ולתקוע פשוטה לפניה, כי לא התכוין לצאת בתרועה הראשונה ולא חל עליה

סימן עט

כפרות בזמן הזה

שאלה*

מי שנוהג כמנהגי מרן המחבר המתנגד למנהג הכפרות, אך בביתו נהגו מנהג כפרות, האם חייב לנהוג כמנהג בני ביתו או לא? ושאלתו היא,

ראשי פרקים

- שאלה
א. המנהג ויסודותיו
ב. הדרך לקיום המנהג היום

* תשרי תשמ"ב

ראשית, אין הקרבת תרנגולים לע"ז מצויה בינינו, ויהודי המהדר אחר תרנגול לבן אינו חשוד חלילה על ע"ז. וכמו"כ אין יהודי משכיל בימינו החשוד על כך שיחשוב חלילה שהתרנגול אכן מכפר מאליו, בגלל עצם סיבובו מעל הראש, ללא תשובה וללא מע"ט. וא"כ פגו כל החששות ואפי' הרמב"ן יודה שיש מקום לנהוג כיום מנהג כפרות (אם כי לאחרונה אנו עדים לגל חדש של היתפסות לאמונות תפלות שכאילו מעשה סגולי בא במקום תשובה ומעשים טובים, רח"ל מהאי דעתא).

ועיין לשונו של הרמב"ן בפירושו לויקרא (א' ט') בטעם הקרבנות שהן כנגד המחשבה, הדיבור והמעשה של האדם החוטא. שמן הראוי היה למות על חטאיו, אך ה' ריחם עליו ואמר לו להקריב קרבן - נפש תחת נפש, כדי שבהקרבת הקרבן יחשוב בלבו מה היה צריך לקרות לו לולא חסד ה' עליו. ונמצא שגם הרמב"ן מודה שרעיון הכפרה, שהקרבת הקרבן גורמת לאדם לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה שלמה, אין בו חשש של ניחוש הבנוי על התפיסה, שהכפרה מכפרת באופן אוטומטי, ללא תשובה מצד האדם.

אלא שהרמב"ן חשש כנראה למה שחששו הנביאים, משמואל שאמר "הנה שמוע מזבח טוב להקשיב מחלב אילים" ועד ישעיהו שאמר "למה לי רוב זבחיכם", דהיינו שהקרבת עלול להיתפס ע"י מקריביו באמת כפעולה אוטומטית ללא שינוי בנפשו של המקריב. מיהו הנביאים, עם כל בקורתם על תפיסה מסולפת זו, לא שללו את עצם הקרבת הקרבן, ולא מצינו בדבריהם רמז לביטול מצוה זו. אדרבה, כוונתם היתה לטהר את תפיסתם של המקריבים את הקרבן ולא לבטל את המצוה, חלילה.

וצריך לומר שהרמב"ן סבר שיש לחלק בין מצוה לבין מנהג. מצוה, גם אם היא מתפרשת שלא כהלכה ע"י האדם, אין מקום לבטלה אלא עלינו לתקן ולהעלות את האדם לרמתה של המצוה. ובר מן דין, שומר מצוה לא ידע דבר רע וישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו

שבתנאי היום א"א לנהוג את מנהג הכפרות, לשחוט את התרנגול בערב יום כיפור ולהכינו לאכילה עוד באותו יום.

א. המנהג ויסודותיו

בסי' תר"ה ס"א פסק מרן המחבר שיש למנוע את מנהג הכפרות, ובב"י שם כתב בשם הרמב"ן שהמנהג אסור משום דרכי האמורי וכן פסק הרשב"א. אך הרמ"א כתב דהגאונים נהגו כן והוא מנהג ותיקין. וכ"ה בתשובות הגאונים עיין מרדכי ריש יומא, ורא"ש. ועיין רש"י בשבת (פ"א ב' ד"ה פרפיסא) בענין חותלות התמרים שהיו משליכין לנהר בערב ר"ה (וכנראה הוא שילוב של מנהג הכפרות עם מנהג התשליך, וצ"ע). וראיתי שיש מביאים רמז למנהג עוד מימי הגמרא בכתובות (ה' א') שלא חיישינן לשחיטת בן עוף בשבת כשחל יוכ"פ ביום ב'. משמע שהיה מנהג לשחוט תרנגולים בערב יום כיפור. וא"כ רוב הפוסקים, הגאונים והאחרונים המליצו בעד המנהג ורק הרמב"ן והרשב"א שללוהו. והראיה, שאפילו הנוהגים כמנהג מרן המחבר, ברובם לא קיבלו את דעתו בענין הכפרות והמנהג התפשט בקרב רוב רובן של עדות המזרח. וא"כ הוא מנהג שפשט בכלל ישראל ומנהג כזה תורה הוא.

ומה שחששו הרמב"ן והרשב"א לדרכי האמורי, כוונתם כנראה לכמה חששות:

א. להידור אחרי תרנגול לבן, עיין ע"ז (דף י"ד ע"א ד"ה תרנגול לבן) למי אסור למכור לו תרנגול לבן.

ב. לאיסור ניחוש, כמבואר במרדכי (ריש יומא) שהשואל מגדיר את מנהג הכפרות כניחוש. ר"ל שהאדם המתכפר בתרנגול עלול לחשוב באמת שהעונש שהוא חייב בו עובר אוטומטית לתמורתו, דהיינו לתרנגול, ההולך למיתה, והמתכפר עצמו יכנס לחיים טובים, בלי תשובה ובלי חרטה ווידוי.

ועל שני חששות אלו י"ל שהם בטלו בימינו.

נחוניא) על המשנה בשבת (צ"ד ב') שאם הזיד בכלי ושגג באוכלין חייב קרבן למרות שחייב מיתה. למרות שהעונש החמור פטור את העונש הקל, אולם בקרבן מדובר בהוצאה כספית שאין לה תמורה אחרת וא"א לפטורה ע"י העונש החמור יותר. והטעם נלענ"ד עפ"ש"כ התוס' בכתובות (ל' ב' ד"ה זר) שאין פטור קים ליה בדבריה מיניה בכפרה, כגון בחיוב קרן וחומש לאוכל תרומה בשוגג, משום שאין לכפרה מחילה. והסבר הדברים הוא משום שקים ליה בדבריה מיניה אינו פטור בעצם אלא רק סילוק מן התביעה. וכדאמרינן בב"מ (צ"א א') "אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמר", וכמש"כ רש"י שחייב לצי"ש, כי פטור קים ליה בדבריה מיניה הוא רק סילוק התביעה, שמאחר ונידון בדיני נפשות א"א לתובעו גם בדיני ממונות, אך הוא מצד עצמו חייב לשלם את הממון. וזה החילוק שבין כפרה לבין תשלומין אחרים, שכפרה לא ניתנה למחילה, דכל תשלומי הממון סיבתם היא תביעת הזולת, הניזק או המלוה, הפועל והאומן והמוכר, כל אלו תובעין את המגיע להם וזוהי הסיבה לחיובו של המזיק, הלווה, והשוכר, והלוקח, וממילא כשהתובע מוחל על תביעתו נפטר הנתבע מלשלם. ובקים ליה בדבריה מיניה מסתלקת התביעה הממונית. לא כן כפרה, סיבתה אינה תביעת הזולת, אלא להיפך, תביעת הזולת נובעת מחיובו של המתכפר, ולכן אין מחילה יכולה להועיל בכפרה. ומאחר שקים ליה בדבריה מיניה יסודו בסילוק התביעה, רק במקום שהחיוב נובע מתביעה יש פטור קים ליה בדבריה מיניה, אך במקום שהחיוב נובע מהמתכפר ולא מהתביעה, חיובו חל בכל מקרה, גם בהעדר תביעה, ולכן קים ליה בדבריה מיניה לא פטור כפרה. נמצא איפוא שחיוב התשלום של הכפרה הוא חיוב מהותי המוטל על המתכפר ואין לו דרך להפטר ממנו.

ועיין רש"י (מנחות ק"י א') על דברי הגמרא: "לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים", ופירש"י (ד"ה לרצונכם) "לצורך עצמכם

בם. אך מנהג איננו כן, אם מנהג עלול להביא לדעות נפסדות יש לבטלו, וכמש"כ. וא"כ בימינו שפחת החשש לדעות נפסדות, חזר המנהג לחיובו ולתוקפו אליבא דכ"ע, ואין מקום להיפטר ממנו. (אך אם באמת יש חזרה בציבור לאמונות תפלות יש לחוש לד' הרמב"ן וצ"ע.)

ב. הדרך לקיום המנהג היום

מיהו טענה אחת במקומה עומדת, שכיום אין אפשרות לקיים את המנהג בצורתו המקורית, משום שאין במקום שוחט, ונשותינו אינן רגילות למרוט עופות במו ידיהן ואינן יודעות לפותחן בעצמן, אלא קוננות עופות מוכנים. וא"כ יש מקום לפטור מהמנהג מצד חוסר אפשרות לקיימו, ומדין אונס רחמנא פטריה. אך מצינו ששני דינים הם בכפרה. הדין הראשון שאמרנו, דרך הקרבן, המסמל לאדם מה שצריך לקרות לו ולעוררו לתשובה. והב', כמש"כ הרא"ש והמרדכי בשם הגאונים מדין צדקה לתת את הכפרות או את פדיון לצדקה. ובאמת גם הדין השני יש בו מדין קרבן, דהנה אמרו חז"ל במס' ב"ב (ט' א') שבזמן שביהמ"ק קיים אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, משחרב המקדש מה יעשה אדם ויתכפר לו יתן לצדקה, ובמס' סוכה (מ"ט ב') גדולה צדקה מן הקרבנות. והטעם נלענ"ד עפ"ש"כ באבני נזר (י"ד סי' קנ"א קונטרס ברית אחים) שבכל קרבן יש חיוב להוציא ממנו, והוצאה זו אף היא מכפרת. עיי"ש שהביא ראיות משבועות סופ"ק דאין הכהנים מתכפרים בשעיר העם משום שאינו ממונם (וצ"ל שזה שהכהנים מתכפרים בפרו של אהרן אע"פ שאינו בא מממונם י"ל מכיון שהם מגדלים את אהרן מממונם יש להם חלק בממון זה), ומכריתות (כ"ז א'). וכן יש להביא ראיה מזה שאין קרבן בא אלא מן החולין. משמע שצריך להוציא הוצאה כספית מיוחדת עבור הקרבן. וכן יש להביא ראיה מזה שאין פטור קים ליה בדבריה מיניה בקרבן וכמש"כ התוס' בפסחים (כ"ט ע"א ד"ה ר'

שיקיים את המנהג בצורתו המקורית עד כמה שאפשר, ויראה בתרנגול נפש תחת נפש. ולכן נראה לענ"ד שאע"פ שאין לנו יכולת לשחוט את התרנגול בו ביום ולאוכלו, אפשר להשיג את מטרת המנהג גם עפ"י תנאינו, אם יש באפשרותו של אדם להשיג תרנגול חי. וכך יעשה: בערב יום כיפור או בעשרת ימי תשובה יקח אדם תרנגול, ויאמר עליו את הפסוקים ויסובבו מעל ראשו כנהוג ויאמר: תמורת זה התרנגול ילך לצדקה ואנו ניכנס לחיים טובים. ויחשוב בלבו, או אפילו יאמר בקול, שהרי סר"ס תרנגול זה סופו שחיטה, וכל מה שבעליו מגדלין אותו ומפטמין אותו אינו לטובתו, אלא לשוחטו ולמוכרו, כך כביכול אנחנו מפטמים את עצמנו, וגורפים מהנאות העולם הזה מלוא חפנינו, בהיתר ובאיסור, בחשבון ובלא חשבון, אך גם סופנו כסופו של התרנגול הזה, אם לא נעשה תשובה ונרבה בצדקה, ולא נאמר אלקינו למעשה ידינו, אלא נכיר מה חובתנו בעולמנו, לעשות את רצון ה' ולהיטיב עם הבריות, ופדין זה (שבעצם שלו הכל וממנו נתנו לו) ילך לצדקה ואנו ניכנס לחיים טובים.

ולאחר מכן יחזיר התרנגול למקומו, ויתן תמורת התרנגול כמספר בני הבית לצדקה. ובמקום שאין אפשרות להשיג תרנגול חי יסתפק בכפרה ע"י צדקה, שיסובב את הכסף על ראשו ויאמר את הנוסח הנהוג ובמקום: "זה התרנגול ילך לשחיטה" יאמר: "זה הכסף ילך לצדקה".

לקיים מצותי שתהא כפרה לכם בכך". זהו יסוד הכפרה, לרצונכם ולא לרצוני.

וא"כ נמצא שחיוב קרבן, שהוא חיוב כפרה, מחייב הוצאה כספית מהמתחייב ולא רק חיוב תשלומין, דהיינו שהקרבן יוקרב על שמו, אלא שהוא יקדיש את הקרבן מממונו, וזוהי כפרתו. ואע"פ שאחר יכול להקדיש קרבן כדי שזה יתכפר, כבר הוכיח שם האב"ג שהכוונה היא שעיי"כ נחשב המקדיש כאילו מזכה את המתכפר בממונו, והמתכפר כאילו הוציא ממון משלו עבור כפרתו. יעו"ש. (מיהו עיין קצוה"ח [סי' ת"ו ס"ק ד'] שהמוכר שלמים מוכר רק את בשר השלמים אך הבעלים הראשונים מתכפרים בו אע"פ שע"י המכירה חזר אליו כספו וכאילו לא הוציא ממון עבור הקרבן. ומשמע שהמתכפר אינו צריך להוציא ממון מכיסו לצורך הכפרה, וצ"ע ועי' להלן סי' ק"ז.)

וכן בצדקה החיוב אינו רק שהעני יקבל, אלא שהעשיר יתן. יותר ממה שעושה העשיר עם העני, עושה העני עם העשיר, וזהו יסוד הכפרה שבצדקה. (ובמק"א הארכנו בגדר הצדקה, על שני דיניה אלו, ואכמ"ל.)

ונמצא איפוא שבמנהג הכפרות יש שני דברים, הוצאה כספית לצדקה, ושחיטת התרנגול לרמזו למה שעלול לקרות לאדם, ובשניהם צריך האדם להוציא ממון מכיסו כדי לצאת בהם ידי חובה כהלכה. ובמקום שאינו יכול לשחוט את התרנגול אינו יכול לצאת בו ידי חובת הדמיון לקרבן שיש בכפרות, אך עדיין יכול לצאת בו ידי חובת הצדקה. ואה"ג יכול לצאת גם בכסף גרידא, אך לכתחילה רצוי

סימן פ

שתיה לחולה ביום הכיפורים

ב. עיקר הצום השביתה מאכילה ושתיה

ג. עיקר הצום איסור הנאת גרונו

מסקנה

הערה

ראשי פרקים

שאלה

א. שתיית מים פגומים

שאלה

חולה בדלקת חריפה בדרכי השתן חייב לשתות כמות נוזלים גדולה מאוד כדי לשטוף את דרכי השתן. כיצד ישתה ביום הכיפורים?

א. שתיית מים פגומים

אמנם חולה זה מוגדר כפיקוח נפש ואם אין ברירה מותר לו לשתות כל כמות נוזלים שנקבעה לו ע"י הרופא. השאלה היא האם בכל זאת יש אפשרות למצוא לו דרך שישתה את הכמות הנחוצה מבלי לעבור על איסור כרת? שתיה לשיעורין לא תפתור את הבעיה, כי כמות של מלוא לוגמיו כל כדי אכילת פרס, דהיינו כ-40 גרם כל 9 דקות, אינה כמות מספקת וגם אם נקל עליו ונמדוד זמן של אכילת פרס בזמן קצר יותר לא נוכל לאפשר לו לשתות את הכמות הנחוצה, אלא א"כ נסמוך על הסוברים שבשתיה אין צורך בכדי אכילת פרס אלא זמן של שתית מלוא לוגמיו (עייני משנ"ב ס' תר"ב ס"י בבה"ל ד"ה אם). וא"כ אם ילגום בכפית את הנוזלים בזו אחר זו, יוכל לשתות כמות גדולה של נוזלים. אלא שדרך זו נכונה רק לפי מה שכתבנו לעיל בשם המשנ"ב (שלמד כן מהמאמר מרדכי ע"ש).

וסברתי שאולי יש לנו פתרון אחר, שישתה מים פגומים בכמות גדולה, כי מים פגומים אינם ראויים לשתיה ואולי לא עוברים על שתייתם באיסור דאורייתא ביום הכיפורים.

וזו לשון הרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"ב הל' ה'): "אכל אוכלין שאינן ראויים למאכל אדם כגון עשבים המדיים... אפילו אכל ושתה מהן הרבה, הרי זה פטור מהכרת".

ומלשונו משמע שפטור רק מעונש כרת אך אין היתר לשתות משקין כאלו מהתורה. וכבר כתב כעין זו המל"מ (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח) ביתר איסורי התורה, שהאוכל דבר אסור שלא כדרך אכילתו, פטור אבל אסור מהתורה. אמנם דעת התוס' בשבועות (כ"ג ב' ד"ה דמוקי) שאיסור זה

הוא רק מדרבנן. וביום כיפור יתכן שכולם יודו שהאיסור מהתורה, וכמו שכתב השפת אמת ביומא (פ"א ב' ד"ה אכל), שמשקה שאינו ראוי לשתיה, אסור מהתורה, אע"פ שאינו מיישב את דעתו, מ"מ כיון שרווה ממנו סוף סוף אינו מעונה והתורה אמרה - "ועיניתם את נפשותיכם", וכל מי ששתה משקה שאינו ראוי לשתיה ביטל מצוות עינוי, כי התוצאה היא שאינו מעונה.

אך ברבנו מנוח על הרמב"ם (הל' שביתת עשור שם) כתב שאוכלין שאינם ראויים לאכילה ומשקין שאינם ראויים לשתיה לא מיתביה דעתיה מינייהו וצעורי קא מצטער ולא עבר על "כל הנפש אשר לא תעונה", שאין לך עינוי גדול מזה. (ועיני מאירי יומא פ"א ד"ה מזג חומץ, שכל שאינו ראוי אינו מיישב את הדעת אף בשיעור גדול).

הנחת שניהם, גם השפת אמת וגם רבנו מנוח, היא שהתורה מעוניינת בעינוי של האדם ביום הכיפורים. אלא שרבנו מנוח סובר שאם התענה במאכל שאינו ראוי, אע"פ שאח"כ הוא נמצא שבע ואינו מעונה עוד, מכיון שהתענה באכילה הוא נחשב למעונה, והשפת אמת סובר שאם הוא שבע הוא אינו מעונה. (ובנוסח דומה למחלוקת ר"י ור"ל י"ל שנחלקו אם בעיני "עינוי גרונו" או "עינוי מעיני"). אך שניהם סוברים שהתורה מעוניינת בעינוי של האדם ביום הכיפורים.

ב. עיקר הצום השביתה מאכילה ושתיה

הנחה זו אינה פשוטה. אמנם התורה כתבה "ועיניתם את נפשותיכם" אך אין הכרח לפרש שכוונת התורה היא עינוי כפשוטו. העינוי אינו מטרת הצום, הוא תוצאת הצום, ועיקרו של הצום הוא השביתה מאכילה. וי"ל שהשאלה תלויה במחלוקת המקשן והתרצן ביומא (ע"ד ב'): "ועיניתם" - יוכל יושב בחמה או בצינה כדי שיצטער? ת"ל זכל מלאכה לא תעשו' מה מלאכה שב ואל תעשה, אף עינוי נפש שב ואל תעשה".

עיי"ש כל הסוגיא. משמע שלפי התרצן אין שום

ועיין אגלי טל טוחן (ס"ק ס"ב אות ב') שלדעתו אינו חייב ביום הכיפורים אלא על הנאת גרונו והנאת מעיו יחד. אך הנאת מעיו לחוד משמע שפטור. ועיין חלקת יואב (יר"ד סי' ט'). (וצ"ע בדבריהם של האגלי טל והחלקת יואב האם פטור רק מכרת, אולם עובר על מצות עינוי מהתורה, או שפטור לגמרי).

נמצא איפוא שהשאלה העקרונית, מה כוונת התורה ביום הכיפורים, השבייתה או העינוי, שנויה במחלוקת הפוסקים, וכנראה רוב הדיעות נוטות לסברה שהתורה לא התכוונה לעינוי אלא לשבייתה, וממילא השותה מים הרעים אינו עובר על איסור מהתורה. ולדעת הטור בסי' תרי"ב בשם הראב"ה מותר לכתחילה לאכול מאכל שאינו ראוי ביום הכיפורים וה"ה משקה שאינו ראוי לשתייה. ועיין שאג"א (סי' ע"ד) שתמה על הטור שסותר את עצמו ממה שפסק בסי' תמ"ב בשם אביו הרא"ש שאסור לכתחילה לאכול מאכל שאינו ראוי לאכילה. ומסתבר לומר כהב"ח שלא התיר הראב"ה אלא לחולה ללחלח את גרונו ולפלוט. אך אם אכל ושתה כדי לבטל ממנו את הרעב והצמא אסור. והנלענ"ד לפרש את דבריו עפ"י מש"כ הרא"ש בפסחים (פ"ב סי' א') שחמץ שחרכו לפני זמנו אסור לאכול בפסח, אע"פ שאינו ראוי לאכילה, משום שכשאוכלו אחשביה. ומסתבר לומר שאחשביה מועיל רק כשרוצה לאוכלו בתורת אוכל. ואע"פ שאין אוכל זה ראוי לאכילה. כיון שהוא מחשיבו לאוכל, בשבילו הדבר נחשב כאילו ראוי לאכילה. אך כאשר אינו מחשיב את המאכל הפגום לאוכל, אלא אוכלו לשם רפואה בלבד, ורפואתו מוכיחה עליו, אין כאן אחשביה ומותר. (ועיין מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' כ"א).

מסקנה

למעשה נראה לחלק בין ליל יום הכיפורים לבין יומו. בליל יום הכיפורים כשחולה זה רווה כבר נזולים רבים במשך היום כולו, כל מה ששותה הרי זו שתיה גסה, ואין כאן גם אחשביה, כי

מצוה להסתגף ביום הכיפורים. וכן דייק מרן הרב קוק מלשון הרמב"ם שכינה את הלכות יום הכיפורים בשם: הלכות שבייתת העשור. השבתון ממלאכה ומאכילה הוא המטרה של הצום (וזה כוונת הגמ' שהקשה תענית למלאכה. עיין מועדי רא"ה למו"ר הרמ"צ נריה עמ' פ"ח. וכן כתב במועדים זמנים להגר"מ שטרנבוך סי' נ"ג. ועיין תורת היולדת לגר"י זילברשטיין פרק נ"ב הערה י"ד וט"ו. ונפקא מינה למי שנוטל גלולה שתקל עליו את הצום. לפי הגדרה זו שהעיקר הוא השבתון, אין מקום לאסור זאת. אם כי י"ל שהתחכמויות כאלו אינן לרוח התורה, ורק למי שסובל מאד מהצום יש להקל ולהשתמש בגלולות כאלו. וכע"ז מצינו שהפוסקים מתנגדים לשימוש בהרדמה, אפילו מקומית, בברית מילה. אם כי יש לחלק בין הנושאים ואכמ"ל).

ומצינו לפוסקים נוספים הסוברים שביום הכיפורים הנאת מעיו לבדה מחייבת, עיין מנ"ח (מצ' שי"ג) וחת"ס (א"ח סי' קכ"ז) והסדר משנה על הרמב"ם (הל' שבייתת העשור פ"ב ה"ו) ויד המלך (שם הל' ה'). ועיין אחיעזר ח"ג סי' ס"א שגם לדעתם אינו חייב אלא כאשר אכל דרך גרונו, ונפ"מ לזונדה שיתכן שתהיה מותרת לדעתם, אע"פ שמעיו הנגיס, המזון לא עבר דרך גרונו. מיהו לסברת השפת אמת והחת"ס שכל מי שאינו מעונה ביום הכיפורים לא יצא י"ח המצוה של "ועניתם את נפשותיכם", משמע שגם אם המזון לא עבר דרך גרונו ביטל עשה. ויתכן שלדעתו אפילו אינפוייה דרך הורידים תהיה אסורה, כי ס"ס אינו מעונה, וצ"ע).

ג. עיקר הצום איסור הנאת גרונו

לעומתם רבו הפוסקים הסבורים שביום הכיפורים האיסור הוא כבכל יתר האיסורים רק בהנאת גרונו, וכשאוכל אוכל שאינו ראוי לאכילה אינו עובר על איסור מהתורה. עיין אנציקלופדיה תלמודית (ערך יום הכיפורים הע' 675) שמנו את הפוסקים הבאים: הב"ח בסי' תרי"ב, הפרמ"ג (שם א"א ס"ק ג'), השאג"א (סי' ע"ד), חסד לאברהם (תנינא אר"ח סי' ס"ו), המנחת אלעזר (ח"ד סי' י"ז), והמשנ"ב (סי' תרי"ב ס"ק ט"ו). ויש להוסיף את רבנו מנוח שהבאנו לעיל.

ביום, ישתה ממים הרעים ולשיעורין).

הערה

באשר לשאלה העקרונית למה התכוונה התורה בצום יום הכיפורים, לשביתה מאכילה או לעינוי, לכאורה יש להביא ראיה מהפיוט הנאמר בסליחות לערב יום הכיפורים:

"רצה צום עמך אשר דמו לך מזה, חשוב חלבו כעל זבח וקרבתו אל תבוה".

משמע שהעינוי, שבו מתמעט חלבו ודמו של האדם, הוא המכפר. (על דרך מה שהתפלל רב ששת בברכות י"ז א' בתעניתו:

"רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שביהמ"ק קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו מתכפר לו, ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרצני".

אלא שרב ששת התפלל כן בתענית יחיד ולא ביום הכיפורים).

ואינו מוכרח, כי זו **התוצאה**, וגם היא מצטרפת לכפרה. אך עיקר כוונת התורה היא **השביתה**, שאדם ידמה למלאכי השרת שאינם זקוקים לאכילה ושתייה ביום זה.

שותה רק לרפואה ולא לרוויה, ובפרט כאשר המים פגומים ואינם ראויים לשתייה, ולכן יש להתיר לו את השתייה בליל יום הכיפורים. אך ביום, לאחר שישן בלילה ולא שתה, כשהוא צמא ושתייתו מרווה אותו, לפוסקים הסוברים שגם במשקה שאינו ראוי לשתייה, מכיון שמרווה את עצמו יש כאן ביטול העינוי, אין היתר לשתות את המים האלו. וגם לחולקים וסוברים שגם יום הכיפורים דינו ככל איסורי התורה שחייב רק בהנאת גרונו, אך כשהוא צמא, הוא מחשיב את המים הפגומים ויש כאן לפחות איסור דרבנן משום אחשביה. ואע"פ שכוונתו לרפואה, מכיון שהוא צמא, ושתייתו גם מרווה אותו, יתכן שכוונתו גם לרוויה. לכן נראה לענ"ד שבתחילת היום ישתה לשיעורין עד שירווה (ויש להקל עליו לשתות לשיעורין לפי השיעור הקצר דהיינו בלגימות כפית אחר כפית וכנ"ל כדי שיסיפק לשתות הרבה). ואח"כ יוכל לשתות מים פגומים בלי הגבלה, כיון שרפואתו מוכיחה עליו שאין כוונתו לרוויה. וגם הסוברים שביום הכיפורים יש ביטול עינוי בשתיית מים רעים, מכיון שהוא כבר רווי מהשתייה לשיעורין אין בשתייה הנוספת משום ביטול עינוי. (ויש להמליץ שגם את השתייה הראשונה

סימן פא*

נעלי פלסטיק ביוכ"פ

רק מנעל. וצ"ע מה הגדר המדויק של מנעל, ומתי זו הגנה של הרגל בלבד ומתי זה מנעל? עיין תוס' (ד"ה הקיטע) שהקשו מהגמ' ביבמות, דתניא: "חלצה בקב הקיטע כשרה, באנפליא של בגד פסולה". והקשתה הגמ', קב הקיטע מני? ר"מ היא. באנפליא של בגד, אתאן

במס' יומא (ע"ח סויע"א) "מהו לצאת בסנדל של שעם ביוהכ"פ?" ומסקנת הגמ' שמוותר. וכן רב יהודה נפיק בדהיטני, אבבי בדהוצי, ורבא בדיבלי. רבה בר"ה כריך סודרא אכרעיה. ומשמע שכל אלו אינם מנעל. ואע"פ שהם מגינים על הרגל, לא כל הגנה על הרגל אסורה,

שמותר לאדם לעמוד על כר וכסת כמש"כ הרמ"א, וע"כ הוא חש שהוא יחף אף שאינו עומד על הרצפה, ה"ה כל דבר שאינו מנעל ממש אדם מרגיש שהוא יחף ולא שעומד על דבר אחר. ונעל של עץ, דהיינו קבקבים, אדם מרגיש שהוא יחף, אלא שאינו דורך על הרצפה. ולדעת רש"י כיון שהיא צמודה לרגל שם נעל עליה. משא"כ כרים וכסתות שאינם צמודים כלל לרגל.

המחלוקת בין הרמב"ם ורש"י לבין הר"ף, אם נעל של עץ נקראת נעל או לא, היא בשאלה, האם צריך מנעל שיש בו הגנה גמורה כגון נעל של עור. או גם הגנה פחותה מעור כגון עץ, שברור לכל שאינה נוחה כמו עור, נחשבת למנעל. נמצא שהמחלוקת בין הראשונים היא לא במציאות. כולם מודים שעור הוא המגן הטוב ביותר, אחריו עץ ומתחתיו מינים אחרים. אבל לכר"ע כל שהגנה גמורה כמו עור הר"ז מנעל ועור לאו דוקא. ולדעת הר"ה לא רק עץ אלא כל חומר המגן על הרגל נחשב לנעל. והחולקים עליו סוברים שהגנתם של יתר החומרים הגנה גרועה היא, ולכן א"א להחשיבם לנעל. אך כר"ע מודים שאם יש הגנה טובה יותר מעור גם היא נחשבת לנעל.

ואכן היכן מצינו עור דוקא? מנעל מצינו. ומנעל פירושו דבר המגן על הרגל וכמוש"כ רש"י ביבמות וכ"כ הרמב"ן במלחמות "כיון דלאו מגין כמנעל", משמע שעיקר תפקידה של הנעל להגן על הרגל. ונעל מעור היתה פעם ההגנה הטובה ביותר והנוחה ביותר. וממילא כל חומר אחר שמגן על הרגל כמו עור דין נעל יש לו.

ולפ"ז לא מצינו היתר לנעליים העשויות מפלסטיק דמוי עור ושאכן מגינות על הרגל כמו נעל של עור. ומה שהתירו בעבר נעל ספורט, משום שלא היתה נוחה כנעל של עור, לדעת הר"ף, או שהרגישו בה את הארץ, לדעת הרמב"ם (אם נאמר שהרמב"ם חולק על הר"ף). אך נעל רגילה שמשמשת להליכה כל ימות השנה

לרבנן, דהיינו ר' יוסי. והקשה התוס' הרי המחלוקת בין ר"מ ור"י היא רק בשאלה אם יש לחוש לקיטע היוצא בקב בשבת שמא ישמט ויבוא לטלטל בד"א, אך באנפליא של בגד לכר"ע מותר? ותירץ ר"י שהמקשה הוה ס"ד דלר"י לא חשיב מנעל אלא של עור, וקב הקיטע אינו של עור וה"ה לאנפליא.

אך למסקנה א"צ לומר כן. אלא שגם קב הקיטע נחשב למנעל אע"פ שאינו של עור, אלא שיש חשש לאישתמוטי.

ובתוד"ה הקיטע (השני) נחלקו התוס' ורש"י. לרש"י קב הקיטע הוא פרוטזה ולדעת התוס' הן הסמוכות שהקיטע נשען עליהן וכשם שאנו קורין כיום לסמוכות אלו קביים. לתוס' קב הוא בהכרח מעץ. אך לרש"י יתכן שהוא מעור. וא"כ לרש"י יתכן לומר שגם למסקנה מנעל הוא רק העשוי מעור. וזו לשון רש"י ביבמות (ק"א א' ד"ה פסולה) "דמידי דמגין בעינן... ונעל מידי דמגין הוא דכתיב ואנעילך תחש והוא עור". משמע שרק עור מגן הגנה טובה על הרגל ולכן רק הוא נקרא נעל. ולתוס' יתכן לומר שגם מנעל מעץ נחשב למנעל.

אך הר"ן על הר"ף כתב שלד' רש"י של עץ הוי מנעל ואילו יתר המינים אינם מנעל. ודעת הר"ה שכל המינים הם מנעל. ולדעת הר"ף רק עור נחשב מנעל, וכ"ד הרא"ש, וכן דעת הרמב"ן במלחמות שם. אך י"ל בדעתם שעור נחשב כמגן הטוב ביותר על הרגל וכמוש"כ רש"י ביבמות, אך אה"נ אם יש חומר אחר המגן טוב על הרגל יתכן שגם הם יאסרו.

ובדעת הרמב"ם (פ"ג ה"ז) כתבו המפרשים דסובר כהר"ף והרא"ש. אולם בערוה"ש (סי' תר"ד ס"ד) דייק מלשונו שכתב "וכורך אדם בגד על רגליו ויוצא בו שהרי קושי הארץ מגיע לרגליו ומרגיש שהוא יחף", שמשמע שצריך שהרגל תרגיש ביחפותה ובמנעל של עץ אין הרגל מרגשת ביחפותה, ולכן סובר ערוה"ש שדעת הרמב"ם כרש"י.

ואולי י"ל בדעת המפרשים האחרים שכשם

נעלים מיוחדות ליום כיפור. לא נעלים המשמשות להליכה כל ימות השנה, אלא כעין נעלי בית, וכל הדומות להן, שחשים בהן את הקרקע.

ואינה עשויה מעור אלא מחומר אחר, שאינו גרוע מעור, לא ידעתי מי התיר לנעול אותה ביום הכיפורים. לכן נלענ"ד שיש לחוש מספק ולהקפיד על

סימן פב

צירוף למנין ביום כיפור

מהר"ם חביב, ומבואר שם שאנוסים חשובים כמי שאינם מתענים.

(וידועה חקירת האחרונים בגדר אנוס, האם פירושו שהוא פטור רק מעונש או שכאילו לא עבר את העבירה כלל. ולדעה זו יש להחשיב את האנוס כמי שצם. ויש שתלו זאת במחלוקת רב ושמואל בשור האיצטדין מהו לגבי מזבח. כי הוא אנוס וכאילו לא הוא נגח, ולשמואל פסול, כי סו"ס הוא נגח אלא שפטור מעונש. והדברים ארוכים ואכהמ"ל (עי' בית האוצר א' כלל כ"ד ועוד). ואולי בתענית כולם מודים שאינו נחשב כמתענה, דאע"ג דאנוס נחשב מצד הדין כמתענה, סו"ס במציאות אין להכחיש את המוחש שאין הוא מעונה ולכן א"א לצרפו. וא"כ צ"ע מה הדין ביום הכיפורים. ולדברי האור שמח (הל' יסוה"ת פ"ה) שחילק בין מי שאנסוהו במישרין לעבור עבירה שפטור מעונש, אפילו בעבירות החמורות, לבין מי שבגלל חוליו התרפא באחת מעבירות אלו שחייב, מי שאכל ביום כיפור בגלל חוליו אע"פ שהוא אנוס אינו נחשב כמי שצם.) ולכאורה יש לתלות את שאלתנו במחלוקת הפוסקים הנ"ל, דלשע"ת שכתב בשם המהר"ם בן חביב, בצום שהוא מדברי קבלה התפילה היא תפילת היום ולא תפילת הצום, ואפשר לצרף גם מיעוט שלא התענו. א"כ ה"ה ביום הכיפורים, התפילה היא תפילת היום ולא תפילת הצום, ואפשר לצרף גם מי שלא התענה. אך לשיטת הא"ר והפמ"ג שהתפילה היא תפילת התענית ולא תפילת היום, א"א לצרף מי שלא התענה. ויתכן שיש לחלק, שכמו שגם לדידם ביום ב' וה' בשחרית אפשר לצרף גם מי שלא התענה, כי בין

(לאלי שיקרקה - חייל בסיני)

ראשי פרקים

שאלה

- א. תפילת היום או תפילת התענית
- ב. צירוף מחלל שבת למנין
- ד. גדר פושעי ישראל שנמנים עמו

שאלה

האם אפשר לצרף אנשים שאינם מתענים למנין ביום כיפור? (המדובר בחייל דתי הנמצא בסיני בין חיילים חילוניים, המוכנים להצטרף לתפילת כל נדרי ונעילה, אך אינם מתכוונים לצום כל היום.) השאלה מתחלקת לשני חלקים: א. צירוף שאינם מתענים מאונס. ב. כאלו שאינם מתענים במזיד.

א. תפילת היום או תפילת התענית

בשו"ע (או"ח סי' תקס"ו ס"א): "אין ש"ץ אומר "עננו" ברכה בפני עצמה, אא"כ יש בבית הכנסת עשרה שמתעניין". וכן לענין קריאת "ויחל" במנחה או ביתר ימות השבוע (הוי"מ מב' וה') יש מהפוסקים (א"ר ופמ"ג) שכתב שא"א לקרוא אלא א"כ יש ' שמתענים. ויש שחולקים עליהם וסוברים שבד' צומות שמדברי קבלה די בשבעה מתענים דהם רובא דמינכר (שע"ת בשם

חול גומר. ולדעה זו אפשר לצרף גם למוסף מי שלא התענה. אך לנעילה לכ"ע א"א לצרף מי שלא התענה.

ומכיון שלגבי מוסף יש מחלוקת בפוסקים, א"כ לגבי מוסף הוא ספק ספיקא, ספק שמא גם בתפילת מוסף יוצא ב"ח של חול ואפשר לצרף לה מי שאינו מתענה, ואפילו את"ל דהלכה כהפוסקים דאי אפשר לצאת בשל מוסף ב"ח של חול, אולי הלכה כהפוסקים שסבורים שאפשר לצרף בתעניות גם ל"עננו" ו"יחל" במנחה.

יתירה מזו גם מי שלא התענה, הרי חייב בכל תפילות היום. ולא דמי ל"עננו" שהיא תוספת מיוחדת לתענית דוקא, אך מוסף ונעילה חובת היום ניהו ולא חובת התענית, ומי שלא התענה חייב בהן, ואין כאן ברכה לבטלה, וא"כ יתכן שיכול להצטרף למנין לכ"ע, ודו"ק.

מיהו מגונה הדבר לצרף מי שאינו מתענה לתפילות היום הקדוש, ועיין להלן.

ב. צירוף מחלל שבת למנין

מי שלא התענה בזדון מסתבר שא"א לצרפו למנין. הכיצד נצרפו ביום הקדוש והוא עובר בזדון על איסור כרת?! התורה מצווחת ואומרת "ונכרתה הנפש ההיא מישראל" ואנחנו נעמוד ונצרפו לעדת ישראל? ואפילו אם נאמר שאינו חייב כרת בפועל משום שהוא שוגג או אנוס, אך א"א לצרף למנין מי שהיה צריך להיכרת מישראל אע"פ אינו נכרת בפועל.

וכבר נחלקו הפוסקים אם אפשר לצרף מי שאינו שומר שבת בימינו למנין, והמתירים סומכים על כך שמחלל שבת כיום אינו תמיד בהכרח מומר לכל התורה כולה, שהרי לרוב הוא כתינוק שנשבה. עיין שו"ת בנין ציון החדשות (סי' כ"ג), ומהר"י אסאד (יר"ד סי' נ) ומלמד להועיל (א"ח סי' כ"ט) ואגרות משה (א"ח ח"א סי' כ"ג, ועיי"ש סי' ל"ג) ועוד. אלא שיש להקשות: כשם שלא חונך לשמירת שבת כך אינו מסוגל להתפלל, וכיצד אפשר לצרפו למנין? ול"ד לישן

כך ובין כך חייבים בקריאה בתורה, וכן לתפילה בציבור אפשר לצרף גם מי שלא התענה, ורק "עננו" שהיא תפילה מיוחדת שנוסדה לכבוד הצום, א"א לאומרה, א"כ י"ל דה"ה ביום כיפור, באותן תפילות שבין כך ובין כך חייבים להתפלל בכל יום אפשר לצרף גם מי שאינו מתענה, אך באותן תפילות שהן מיוחדות ליום הכיפורים א"א לצרף אחרים. וא"כ תהיה נפ"מ בין ערבית, שחרית ומנחה, לבין מוסף ונעילה, שבמוסף ונעילה א"א לצרף וביתר התפילות אפשר לצרף.

מיהו יש לחלק, דהתם כל התפילה גם ביום התענית, היא כשל חול רגיל ורק "עננו" היא ברכה מיוחדת לכבוד הצום. מה שאין כן ביום כיפור, נוסח כל התפילות הוא מיוחד ליום הכיפורים, שאין מתפללין י"ח אלא רק שבע, והברכה האמצעית כל כולה מיוחדת ליום כיפור. ואמנם מקריאת "יחל" בב' וה' שחרית אין להביא ראייה, דסוף סוף קוראים בתורה, ועיקר התקנה לקרוא בתורה היתה כדי ללמוד תורה, ומה לי פרשה זו מה לי פרשה אחרת. (וכידוע חלוקת התורה לפרשיות כמספר שבתות השנה לא נהגה בכל מקום תמיד, ובארץ ישראל נהגו לסיים את התורה אחת לשלוש שנים - מגילה כ"ט ב), וא"כ אין בברכת התורה ברכה לבטלה. אך בתפילות יום הכיפורים שכל תוכנן הוא מיוחד ליום הכיפורים, דינן כ"עננו".

והנלענ"ד לומר עפ"י מש"כ בשו"ע או"ח סי' רס"ח עפ"י הגמ' בברכות כ"א א' שהטועה והתחיל של חול בשבת גומר, משום דמעיקר הדין בעי לצלויה י"ח בשבת, אלא שלא אטריחוהו רבנן. א"כ לא מיבעיא לג' ברכות ראשונות וג' אחרונות שאפשר לצרף אליהם ולומר קדושה גם מי שלא התענה, אלא אפילו לברכה אמצעית, כיון שבמקום יתר הברכות עומדת, ואם טעה והתחיל "אתה חונן" יכול לגמור. א"כ ברכה זו במקום י"ח עומדת, וא"כ אפשר לצרף אליה גם מי שלא התענה. ו"א אפילו במוסף הדין כן, יעוי"ש שאם התחיל של

בה"ל סי' קצ"ט ועיין עירובין ס"ט א' דבעינן גילוי פנים, דהיינו חוצפה, ובימינו אין גילוי פנים.

(ועיין מהרש"א בחי' אגדות לכריתות שם שבקטורת היו י"א סממנין וא"כ החלבנה אמנם צורפה לקטורת אך לא נחשבה לאחד מעשרה הסממנין, ה"ה פושעי ישראל נהי שצריך לקרבן ולצרפן, אך אי אפשר למנותם לחלק מעשרה. וצ"ע אם כוונתו להלכה למעשה. כי לשון רש"י על התורה [שמות ל' ל"ד] היא: "פושעי ישראל שיהיו נמנין עמו" משמע שמצטרפין למנין, וצ"ע.)

והנה ה"מרדכי" במס' יומא כ' שמתירין להתפלל עם כל איש שעבר על גזירת הקהל. והב"י הביא בשם התשב"ץ שאם יש שום עבריין בתוכנו שמותר לנו להתפלל עמו, משמע שלא רק מי שעבר על גזירת הקהל, אלא כל עבריין על כל עבירה שבתורה. וכדי שלא נעשה כאן מחלוקת י"ל כמש"כ ה"פרישה" שכל מי שעבר על דברי תורה או דברי חכמים שמנדין אותו עליהם, כמש"כ בשו"ע (ו"ד ריש סי' של"ד) וכל השנה אסור לצרפו לכל דבר שבקדושה, ועתה ביום הכיפורים אנו מתירים אותו. ומשמע שאפילו לצרפו למנין, דבשו"ע י"ד שם ס"ב איתא: "אין כוללן אותו לכל דבר שצריך עשרה", ומשמע דעתה ע"י התרתו אפשר לצרפו אפילו לעשרה. ונמצא איפוא שאין מחלוקת בין המרדכי והתשב"ץ. לשניהם מדובר בעבריין שעבר עבירה כלשהיא ולשניהם מדובר בעבירה שחייב עליה נידוי, ונמצא שע"י הנידוי הוא מוצא מהקהל, ועתה מתירין לו להצטרף לקהל. מיהו גם להסבר זה הרי לא נתיר לו את הנידוי עד שיחזור בתשובה. וא"כ בבעלי תשובה עסקינן, אך רשעים אינם בני צירוף למנין. (ואפילו תינוקות שנשבו, אמנם אינם רשעים, אך גם בעלי תשובה אינם, בפרט אם אוכלים ביום הכיפורים עצמו.)

וכן משמע לפי מה שהביא ה"פרישה" (שם באות א') מרבנו בחיי וז"ל: "כי שם שמים מתעלה ומתקדש בשעה שהרשעים חוזרים בתשובה ונמנים מכלל הצדיקים". משמע

(לסוברים שישן מצטרף למנין ע"י שו"ע אר"ח סי' ב"ה ס"ו ובג"כ שם), נהי דגם זה כישן מן המצוות, מיהו תרדמתו עמוקה ותרופתו אינה בידינו וא"א להקיצו (ע"י גיטין ע' ב'), וצ"ע. מיהו המתירים אולי סומכים על הבטחת התורה שאנו מובטחים על התשובה, ולכן כעומד לתשובה דמי, ובפרט בתפילה, שאין לך אדם שבשעת מצוקה לא פונה לכח עליון לעזרה. וכנראה על זה סמכו לצרף מחללי שבת למנין.

מיהו נראה שאם המדובר באדם שלמרות שלא חונק לשמור מצוות הוא מוכן עקרונית לצום ביום הכיפורים, ורק בגלל חוס כבוד וצמאון גדול מאד אין לו כוחות נפשיים די חזקים לעמוד מול פיתויי היצר, נראה אולי שאפשר בשעה"ד לצרפו למנין, כדין מומר לתאבון ולא להכעיס.

ועדיין נראה הדבר מוזר לצרף מי שאינו מתענה לתפילת יום הכיפורים.

ג. גדר פושעי ישראל שנמנים עמו

והנה בכריתות (ו' ע"ב): "א"ר שמעון חסידא: כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית", וכן נהגו לביל יום כיפור שאומר ש"ץ: 'בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה אנו מתירין להתפלל עם העבריינים'. ולכאורה אין מדובר בפושעים ועבריינים שחזרו בתשובה דהללו לאו פושעים ועבריינים מיקרו, אדרבה במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ועוד, הרי למדו זאת מחלבנה שריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת, ומי שחזר בתשובה ריחו טוב ולא רע (ואפילו למ"ד שצדיקים עדיפי מבעלי תשובה בודאי בעלי תשובה אין ריחם רע לכ"ע). וע"כ המדובר בעבריינים ממש שעדין לא חזרו בתשובה. וא"כ צ"ע אם הכוונה גם למחללי יום הכיפורים במזיד. ויתכן שהכוונה לעוברי עבירה רגילים, אך לא למבעטים בכל מהותו של יום הכיפורים, אף שאינם אשמים, מ"מ כיצד אפשר לצרפם? (ועיין

קשים שאינם מומרים להכעיס אלא לתיאבון לכל היותר, וכאמור הם לא חונכו כלל לצום ביום הכיפורים, מ"מ איך אפשר לצרף למנין ביום הכיפורים מי שאינו מתענה כלל ואינו מצטרף עמנו לתענית!?

ונראה אולי לומר דאפילו לפי מה שכתבו הפוסקים (עיין פמ"ג א"ח נ"ה וערוה"ש שם) שמומר להכעיס או מומר לכל התורה כולה, אי אפשר לצרפו לעשרה אפילו אם לא נידוהו, וע"כ דכיון שהפריש עצמו מעדת ישראל אינו בכלל מנין קהל ועדה, ביום הכיפורים מי שבא לבית הכנסת אנו מניחים שהרהר תשובה בלבו, ושמא יחזור בו, ולכן מתירים להתפלל עמו ואפילו לצרפו לעשרה. אך אם רואים בו שאפילו ביום הכיפורים אוכל ושותה, בטלה הנחתנו זו ואי אפשר לצרפו לעשרה. וגם אם הוא תינוק שנשבה, אם אינו מצטרף עמנו לתענית קשה לצרפו למנין ביום הכיפורים.

אולם כאמור, אם משתדל לצום, אלא שמחמת קושי אובייקטיבי, כגון חוס כבד, אינו משלים את הצום והוא עדיין לא הגיע לדרגה של בעל תשובה שיוכל לעמוד כנגד יצרו, ורואים שמשתדל להתענות עד כמה שידו מגעת, לפי רמתו הרוחנית היחסית, ו"ל דאפילו אם נדונו כמומר לענין זה לא הוי כמומר לכל התורה כולה ולא כמומר להכעיס ואפשר לצרפו לעשרה.

לכן נראה לענ"ד שבתפילת "כל נדרי" כשכולם עדיין שרויים בתענית אפשר לצרפם למנין, גם אם הם אומרים שלא ישלימו את תעניתם. כי מי יודע אולי ישוּבו ויתענו. וגם אם לא ישלימו תעניתם, אפשר לצרף את הסברות שאמרנו שלפיהן גם עבריינים מצטרפים למנין ביום הכיפורים, וכל עוד לא אכלו בפועל אינם עבריינים. ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ובפרט אצל תינוקות שנשבו. אך ביום הכיפורים עצמו, אם כבר אכלו, נראה שאי אפשר לצרפם למנין.

שמדובר בבעלי תשובה, וקשה וכי אלו ריחם רע ופושעים מיקרו! ומדוע נאסור עליהם להצטרף לעשרה?

ו"ל דמי שנתנדה על עבירה שעבר, אף שחזר בתשובה לא הותר לו נידויו עד שיתירוהו במפורש (ועיין בשו"ע י"ד סי' של"ד ס"ס ג', דתוך ל' לא מתירים לו אפילו חזר בו, ועיי"ש ס"ל דנידוהו על תנאי, חל הנידוי וצריך התרה א"פ שמקיים התנאי). וא"כ ע"י ההכרזה שמתירין להתפלל עם העבריינים מתירים בעצם את הנידוי ומאפשרים לו להצטרף לעשרה. ואולי משום כך הוא נקרא עבריין שריחו רע, משום שלא חזר בו מאהבה אלא מיראה, לאחר שנידוהו.

אך כ"ז ניחא רק למ"ד דבעינן ג' שיתירו להתפלל עם העבריינים כדאי' במנהגי ר"א טירנא (עיין פ"ת), אך לפמ"ש"כ הס"ז, ש"ץ הוא משולח מכל הקהל, נמצא שהקהל כולו מתיר את הנידוי. וצ"ע אם זוהי התרת נידוי כהלכה. וגם אם נאמר שיש כאן התרת נידוי לבעלי תשובה, עדיין דוחק לומר שאנו מכנים עבריינים מי שחזר בתשובה, ומנין אנו יודעים מה בלבו, שמא חזר בו מאהבה, ומדוע עלינו להלבין פניהם ברבים?

ולדעת המהרי"ל שרק הש"ץ אומר כן. פרש הב"ח שאין כאן התרה, אלא הודעה לקהל, שלא יתמהו העולם שאנו מתירין להתפלל עם העבריינים, ולכן אנו אומרים זאת ע"ד ב"ד של מעלה שאף הם מסכימים לכך, ולא ע"ד שיפטר מעבריינותם רק ע"ד המקום שיחזרו בתשובה. אך גם לדעה זו המדובר בעבריין העושה תשובה, אלא שאנו איננו יודעים על כך לכן אנו זקוקים לדעת המקום ולישיבה של מעלה שהם יודעים מה בלבו, ומתוך הנחה זו שעשה תשובה אנו מתירין להתפלל אתו. אך רשע שלא עשה תשובה אינו ראוי שנצטרפו למנין.

ואע"פ שאין מדובר כאן ברשעים חלילה אלא בתינוקות שנשבו, ובפרט לענין צום בתנאים

סימן פג*

חולה שאכל ביוכ"פ מהו בקריאת התורה במנחה

עיין ב' הגר"א (שם ס"ק ח'), שהוכיח כדעת הרמ"א וראייתו משבת שחמורה מיום הכיפורים ובכ"ז אין אנו מפטירין במנחה. אך עדיין אין מכאן ראייה לקריאת התורה, דבקריאת התורה עצמה י"ל שהחמירו ביום כיפור יותר מביר"ט והשווהו לשבת, ולכו"ע הקריאה בתורה היא משום קדושת היום, ורק בהפטרה נחלקו. ויתכן שמשו"ה לא פשט הגרעק"א את ספיקו. ולפי"ז כהן ולוי שלא התענו בגלל סכנה יוכלו לעלות לתורה במנחה. אך השלישי הקורא גם הפטרה אולי לא יוכל לעלות ולקרוא הפטרה כי היא אולי מדין תענית. אך הגר"א עצמו סובר שגם קריאת התורה מדין תענית.

אך באמת י"ל דהא לא מצינו קריאה בתורה במנחה אלא רק בשבת ותענית, ובשבת הטעם הוא משום יושבי קרנות, כדאי' בב"ק פ"ב ע"א, ובתענית משום תשובה (עיין תענית י"ב ע"ב: "מפלגא דיומא לפניא קרינן ומפטרינן..."), וביום כיפור שחל בחול אין מקום לתקנת יושבי קרנות, וע"כ משום תשובה וכדין כל תענית. אמנם בדעת המחבר ע"כ צ"ל דתיקנו הפטרה משום קדושת היום, ואע"פ ששבת חמורה מיום כיפור, ולא תיקנו בה הפטרה במנחה, לענין זה אדרבה יום כיפור עדיף. ואולי תיקנו לדעתו גם קריאה בתורה מיוחדת לכבוד יום הכיפורים שבו ניתנו לוחות שניים. וק"ו הוא ומה יום ב' וה' שקבעום לדורות כימי קריאה בתורה, משום שבהם עלה משה להר סיני וירד (כדאי' בתוס' ב"ק פ"ב ע"א, עפ"י מדרש נחומא) ביום כיפור עצמו שבו ניתנה תורה מחדש מסתבר שודאי שתיקנו קריאה מיוחדת. ומכיון שכך תיקנו גם הפטרה מיוחדת לכבוד היום וצ"ע.

ונלענ"ד שהמחבר והרמ"א לשיטתם. שבהל'

עשו"ת רעק"א (או"ח סי' כ"ד) שכל מי שאכל ביום כיפור מחמת אונסו מותר לו לעלות לתורה בשחרית, אך במנחה יש להסתפק אם הוא מחמת קדושת היום, או כמו שאר תענית שקוראים במנחה. ובס' "שערים המצוינים בהלכה" (ס' קל"ג ס"ק י"ח) הביא בשם שו"ת "מנחת אלעזר" (ח"ב סי' ע"ד) שהוכיח שקריאת התורה במנחה ביום כיפור היא משום תשובה ולא מחמת התענית, ולכן בזמן המגיפה רח"ל אע"פ שהציבור אינו מתענה קורין בתורה במנחה.

ועי' מרחשת (ח"א סי' י"ד) שחקירתו של הגרעק"א תלויה במחלוקת מרן והרמ"א באו"ח (סי' תרכ"ב ס"ב). דלמרן המחבר, וכן מנהג הספרדים, המפטיר במנחה ביום הכיפורים מברך על התורה ועל העבודה ומזכיר את יום הכיפורים ושבת, כי הפטרה זו נתקנה לכבוד קדושת היום. אך לדעת הרמ"א, וכן מנהג האשכנזים שלא לחתום בשל יום הכיפורים ובשל שבת, תקנת הפטרה אינה לכבוד קדושת היום, אלא מחמת התענית כמו בכל תענית. ועיין מג"א (שם ס"ק ב') שהביא כמה טעמים שלא לברך על התורה ועל העבודה וכולם קשורים בעבודה, משמע שמעיקר הדין היה ראוי לברך על התורה ועל העבודה ולפי"ז ההפטרה עצמה היא מפני קדושת היום, ולמרן שמברכים על התורה ועל העבודה ע"כ משום שלדעתו יש להדגיש שהפטרת המנחה ביום הכיפורים אינה כהפטרת תענית של יום חול, אלא מדין יום הכיפורים וצ"ל שסובר שההפטרה והקריאה הן מדין יום הכיפורים ולא מדין תענית. והרמ"א שלדעת המג"א התחשב בנימוקים אחרים יתכן שאף הוא סובר בעקרון כהמחבר, ולא כמרחשת.

תענית. לעומתו הרמ"א יתכן שסובר שהקריאה וההפטרה הן משום קדושת היום ובברכות ההפטרה לא הזכירו קדושת היום מסיבות אחרות שהביא המג"א. וא"כ לדעתו יכול גם חולה שלא התענה לעלות לכל העליות. אך אין הדבר מוכרח, כי לסוברים שאין מברכין על קדושת היום משום שההפטרה היא מדין תענית (כך סובר המרדכי) אין החולה יכול לעלות למפטיר ולקרוא הפטרה. וכהן ולוי ספק אם יכולים לעלות. כי השאלה היא אם קריאת התורה במנחה ביום כיפור היא מדין תענית או מדין קדושת היום.

ולדעת הגר"א שכל הקריאה במנחה ביום הכיפורים היא מדין תענית אין מקום להעלות אף אחד מהעולים, שלא התענו לקריאה בתורה. ובמרחשת כתב שבשבת יכול החולה לעלות, כי בשבת בלאו הכי קורין כל השנה מדין השבת. חוץ משלישי שהרי אין ההפטרה בשבת. ולפמש"כ, למחבר, הסובר שגם בתענית רגילה אין הפטרה, ביום הכיפורים היא משום קדושת היום ויכול לעלות. ולפי המג"א יתכן שגם לדעת הרמ"א יכול לעלות.

לכן נלענ"ד שבגלל הספקות הנ"ל לכתחילה אין להעלות מי שלא התענה לשום קריאה ורק אם הוא אדם מכובד וכיבדוהו לעלות לתורה ולא ידוע לציבור שהוא נאלץ לאכול ביום הכיפורים בגלל מחלתו, כיון שעלה שוב לא ירד. (בפרט אם אכל פחות פחות מכשיעור וכמש"כ שם המרחשת שלא איבד בכך את תעניתו.)

תענית (סי' תקס"ו ס"א) לא הזכיר המחבר הפטרה בנביא במנחה, אלא ויחל בלבד, ואכן מנהג הספרדים שלא להפטיר במנחה של תענית ציבור חוץ מתשעה באב. והרמ"א הוסיף שמפטירין במנחה דרשו. ונמצא אפוא שלדעת המחבר אין הפטרה במנחה בתענית וע"כ הפטרת המנחה ביום הכיפורים אינה מדין תענית אלא מדין יום כיפור, שבגלל קדושתו תקנו בו הפטרה. (וזה ששבת, שקדושתה גדולה יותר אין בה הפטרה, י"ל או בגלל תדירותה, או שאה"נ היו נוהגין להפטיר במנחה בכתובים, עיין תוס' שבת כ"ד א' ד"ה שאלמלא) אך הרמ"א, הסובר שבכל תענית מפטירין בנביא, ה"ה ביום הכיפורים ולכן אין ההפטרה מדין יום הכיפורים אלא מדין תענית.

אך לפ"ז מחלוקתם היא רק בהפטרה, ולא בעצם הקריאה, שהרי להמחבר קורין במנחה בכל תענית, וא"כ גם קריאת מנחה ביום הכיפורים יכולה להיות מדין תענית ולא בגלל קדושת היום. ולכן מי שאינו מתענה אינו עולה אפילו לא לכהן ולוי. ומכיון שהמפטיר שהוא השלישי אסור לו לעלות לתורה, ממילא גם אינו יכול לקרוא את ההפטרה.

העולה מדברינו שאין הכרח לתלות את שאלתנו במחלוקת המחבר והרמ"א. יתכן שגם למחבר הקריאה היא מדין התענית ורק ההפטרה מדין קדושת היום. ולדבריו כהן ולוי שלא התענו לא יוכלו לעלות, ורק ישראל אולי יכול לעלות למפטיר. ואף זה לא ברור כי יתכן שההפטרה מדין קדוה"י אך קריאת השלישי היא מדין

סימן פד

הבדלה על אור חשמל במוצאי יום הכיפורים

ראשי פרקים

- ד. האם שבת ויום הכיפורים אסורי חפצא
- ה. פעולות שנעשו בשבת מעצמן בהיתר אסורות משום גנאי
- ו. סיבת איסור מעשה נכרי בשבת יותר מיום טוב
- ז. יום הכיפורים ודאי איסור גברא
- מסקנה

- א. הוצת מאליו האם נחשב כאש ששבתה
- ב. דעת הגרש"ז אורבך: אסור לברך על נורת חשמל שדלקה מערב שבת
- ג. בהגדרות הלכתיות הולכים אחר מראה עיניים

שאלה

ב. דעת הגרשז"א: אסור לברך על נורת חשמל שדלקה מערב שבת

הגרשז"א בספרו מאורי אש (פרק ה' עמ' צ"ב) כתב שנורה חשמלית, הדולקת מערב שבת עד מוצ"ש ללא הפסקה, אסור לברך עליה במוצ"ש, משום שבמשך כל השבת נעשתה בה מלאכה. כי כידוע הזרם הוא המבעיר את החוט שבנורה והוא זורם כל השבת, ומבעיר את הנורה כל רגע ורגע. ואין לומר שהיא הנותנת, שא"כ האור הדולק בנורה במוצ"ש הוא אור חדש ואין לו קשר לאור שדלק כל השבת, שהרי על כך גזרו חז"ל במס' ברכות (נ"ג א'), שלא לברך על נר של נכרי שהדליק בשבת אע"פ שעבר זמן רב והאש הבוערת בנר עתה אינה אותה האש שהודלקה בשבת, מ"מ גזרו משום עמוד ראשון (כגון שמברך עליו סמוך לחשיכה מיד - רש"י). ואף כאן האור הנמצא בנורה במוצ"ש הוא אמנם אור חדש, אך הוא נמשך בהמשך רצוף אחד מאותו אור שדלק בשבת ואסור לברך עליו במוצ"ש. וא"כ רק לחומרא אנו רואים את האור שדלק במוצ"ש כהמשך של האור שהודלק בשבת עצמה. אך לקולא לא אמרינן שזהו נר ששבת ביום הכיפורים. ולפי"ז צ"ע אם נר שדלק ביום הכיפורים נחשב לנר ששבת.

ג. בהגדרות הלכתיות הולכים אחר מראה עיניים

ויש להעיר על דברי הגרשז"א שהרי בדרך כלל אנו הולכים בהגדרות ההלכתיות אחרי מראית העין, ואיננו מתחשבים בהגדרות המדעיות הסמויות מן העין, אע"פ שהן נכונות ואמיתיות, אולם לא ניתנה התורה אלא למראה העינים הטבעיות. ולכן חיידיקים למשל מותרים משום שאינם נראים לעין הטבעית (עיין ערוה"ש י"ד סי' פ"ד סל"ו, וחכ"א בינת אדם כלל ל"ח סי' מ"ט) וא"כ ה"ה כאן, האור הדולק בנורה החשמלית נראה לעין כהמשך רצוף של אותו האור ממש שדלק גם ביום הכיפורים וא"כ הוא נר ששבת. ולא

נר יום הכיפורים כבה לפני ההבדלה וא"א להבדיל על נר ששבת, כנדרש, האם מותר לברך על אור החשמל שהודלק ביום הכיפורים ע"י שעון שבת?

א. הוצת מאליו האם נחשב כאש ששבתה

כידוע, הגר"ח"ע גרודז'ינסקי הקפיד לברך ברכת "מאורי האש" על אור החשמל, כדי להוציא מליבם של טועים, הסוברים שאור החשמל אינו אש ולא נאסר מהתורה בצוותה: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת". (אם כי הדבר שנוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפ"ב מהל' שבת ה"א שלדעת הרמב"ם גחלת של מתכת נחשבת לאש ולדעת הראב"ד אינה נחשבת לאש, יעו"ש ובפסחים ע"ה).

אך במוצאי יום הכיפורים יש לברך על נר ששבת ואילו נר החשמל שהודלק ביום הכיפורים לכאורה לא שבת. אולם "ל שמכיון שהדלקת החשמל נעשתה מאליה ע"י שעון, ללא מעשה אדם, הר"ז כאילו ברק הצית אש ביום הכיפורים, האם אסור לברך על אש זו במוצאי יום הכיפורים? ואע"פ שהנר לא דלק כל יום הכיפורים, אם נניח שנר שנדלק מאליו נחשב ששבת אין צורך שידלוק כל יום הכיפורים. לכאורה דינה של אש כזו כדין נר ששבת. שביום הכיפורים, כל עוד הנר דלק, לא השתמשו בו, ועתה במוצאי יום הכיפורים אנו משתמשים בו, ועל כך אנו מברכים, וא"י צ שהנר ידלוק וישבות כל יום הכיפורים, אלא די בחלק מהיום, והראיה מנר שהודלק בהיתר לחולה ביום הכיפורים (עי' סי' תרכ"ד ס"ה). אך אם נאמר שגם הדלקה מאליה דינה כהדלקה באיסור, א"כ גם בשבת, אם החשמל נדלק מאליו ע"י שעון יהיה אסור לברך על אור כזה במוצ"ש (והגר"ח"ע שברך על אור החשמל צ"ל שברך על אור שהודלק במוצאי שבת).

לברכה על מים זורמים באמת המים, שאם כוונתו על כל המים שיזרמו יכול לברך (ש"ע א"ח ס"ט ר"ו), כי כאן האש נוצרת מחדש בכל רגע. ואכן בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק ס"א הע' ק"ו) כתב בשם הגרשז"א שדעתו נוטה לומר שלא לברך כלל על אור החשמל, מפני שהאור אינו קבוע אלא מתחדש ונוצר כל הזמן (אע"פ שבס' מאורי אש לא כתב זאת, כנראה היתה זו הוראתו שבע"פ). ואף שאיני ראוי לחלוק על גדול הפוסקים בדורנו, תורה היא ויש מקום להקשות עליו ממש"כ.

ד. האם שבת ויום הכיפורים אסורי חפצא

ומאחר שלפי מראית העין האור הנראה במוצאי יום הכיפורים בנורה הוא המשך של אותו האור שהיה בה ביום הכיפורים עצמו, נשאלת איפוא השאלה, מה דינו של אור חשמל שנדלק ביום הכיפורים. האם הוא נחשב נר ששבת, כי הוא נדלק מאליו, או שמאחר וס"ס הוא הודלק ביום הכיפורים אינו נחשב כנר ששבת, ואדרבה אסור לברך עליו גם אם נדלק בשבת, כי נדלק בזמן אסור.

בברכות (נ"ג א') מבואר שנכרי שהדליק אש בשבת אין לברך עליה במוצ"ש. אע"פ שנכרי אינו מצווה על השבת, אדרבה גוי ששבת חייב מיתה, בכל זאת הדלקה זו נחשבת כאסורה בגלל שנעשתה בזמן אסור. ומכאן למד הגרשז"א (במאורי אש שם) שגם אש שנדלקה מאליה בשבת אסורה בברכה. וצ"ע אם השוואה זו בין גוי לבין דבר הנעשה מאליו היא אכן מלאה. כי יש מקום אולי לחלק בין מעשה אדם למעשה הנעשה מאליו, כמו שיבואר להלן.

באתון דאורייתא (כלל י') רצה ללמוד מכאן ששבת היא איסור חפצא, ולכן גם דבר הנעשה מאליו בשבת נחשב למעשה אסור, בגלל שהשבת חוללה, אע"פ שלנכרי מותר לעשות מלאכה בשבת, היתרו הוא מצד הגברא שבו, אך מצד החפצא השבת חוללה. ולפי"ז ה"ה בהדלקה מאליה, החפצא של השבת חוללה.

דמי למה שנאמר בגמ' בברכות (נ"ג א') שתוספת האש במוצ"ש בנר שהדליק גוי בשבת היא תוספת דהיתרא, כי שם ניכר הדבר לעין שכל רגע היא אש חדשה, אם המדובר בנר שעוה הנר הולך ומתמעט, וכן בבול עץ ההולך ונשרף, ואפילו בשמן שהוא הולך ומתמעט. משא"כ בחשמל אין שום דבר הנראה לעין שלפיו האש היא חדשה.

והוא עצמו הושה זאת לגזירה משום עמוד ראשון. ולכאורה לא דמי. עמוד ראשון הוא אותו נר שדלק בשבת, וגם הנר שהודלק ממנו, הוא דולק מאותה האש שהודלקה בשבת, אך בנורה חשמלית הרי כל רגע ורגע זו אש חדשה לגמרי ואין מקום לגזור משום עמוד ראשון. אלא ע"כ מראית העין היא הקובעת, ועפ"י מראית העין האור של מוצ"ש הוא המשך של העמוד הראשון בשבת.

[ואם היינו באים להתייחס אל האש הבוערת ע"י זרם החשמל כאל אש הנוצרת בכל רגע מחדש היינו צריכים לומר כן גם על אש טבעית, כי הטבע כולו הוא אלקטרוני הנעים במהירות סביב גרעין האטום ויוצרים תדמית של דבר הנראה כיציב אך בעצם כמעט אינו קיים במציאות הריאלית. ובכלל לפי תורת החסידות ה' מחדש בטובו בכל רגע מעשה בראשית, וכל הטבע נוצר מחדש בכל שניה ושניה וכמו שכתב בעל התניא (שער היחוד והאמונה פ"א): "זמה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא".

והסכים עמו - הגר"ח מוולוז'ין בספר נפה"ח שער ג' פי"א עיי"ש.

ואע"פ שיש לחלק בין ענייני אמונה נעלים ועמוקים לבין ידיעות מדעיות עכ"פ דיברה תורה בלשון בני אדם, ובעיני בשר ודם, וההגדרות ההלכתיות בנויות על מושגי בני האדם המוחשיים.]

ואם נרחיק לכת יותר נוכל לפסול לגמרי את הברכה על אור חשמלי, שמכיון שהאור מתחדש בכל שניה ושניה א"כ הברכה על אור כזה אינה יכולה לחול, כי עד שאדם גמר לברך, האור שהיה כה ונעלם ובמקומו בא אור חדש. ולא דמי

"ששת ימים תיעשה מלאכה - כאן כתיב "תיעשה" וקאי על המלאכה בלשון נקיבה, וא"כ ניתן להבין שאפילו להתחיל במלאכה ויגמר מעצמו בש"ק, דמותו עפ"י דין תורה, מ"מ במעשה המשכן אסור. שאין כבוד המשכן שיתחלל קדושת שבת על ידה, אפילו בלי עבירה. וכיוצא בזה כתבו התוס' בב"ק פ"א א' (המשך מדף פ' ב' ד"ה אומר) דלהכי אסור לקבור מת בשבת ע"י נכרים משום שמגונה למת שנעשה איסור שבת בקבורתו ע"י נכרים".

העולה מדבריו, שאילו היתה השבת איסור חפצא היה אסור אפילו להתחיל במלאכה מע"ש שתימשך מאליה בשבת. ואת זה אפילו ב"ש לא אסרו. הם אסרו רק שביתת כלים, אך כשהכלים אינם עושים מלאכה, אלא המלאכה נעשית מאליה בשבת, גם הם מתירים (ע"ין שבת י"ח), ואין כאן אלא גנאי שמלאכה נעשית בשבת. וא"כ אפשר לומר שבהבדלה בין קודש לחול ובין יום השביעי לששת ימי המעשה רצו חז"ל להדגיש את ההבדלה בצורה חדה יותר, ואפילו נר שהדליק גוי בשבת יהיה אסור. ואע"פ שהנצי"ב כתב שבמשכן אסור היה להשתמש אפילו במלאכה שנעשית מאליה, ולא רק ע"י נכרי, במת לא כתב כן. והרי נר ששבת כל השבת כולה מותר להבדיל עליו במוצ"ש, אע"פ שנעשתה מלאכה בחפצא. ובמוצאי יום הכיפורים חייבו לברך דוקא על נר ששבת ודלק כל היום ולא ראו בכך גנאי שהנר דלק כל השבת. ובמשכן, מן הסתם גם זה היה אסור, לדעת הנצי"ב. וצריך לחלק בין נכרי לבין דבר הנעשה מאליו. וכן אור של חיה ושל חולה כאילו נעשה מאליו וכמו שכתבנו שאונס כנעשה מעצמו דמי. או שאין כאן גנאי, אדרבה מצוה לחלל את השבת לצורך פיקו"נ, גם למ"ד דחוויה השבת מפני פיקוח נפש.

ו. סיבת איסור מעשה נכרי בשבת יותר מיום טוב

ויש להוסיף טעם לכך מדוע דוקא בנכרי שעשה מלאכה בשבת יש גנאי ולא במלאכה שנעשתה

וצ"ע על מסקנתו זו, שהרי באותה סוגיא נאמר: "אור של חיה ושל חולה מברכין עליו". וצ"ע מאי שנא נכרי משראל שהדליק בהיתר לצורך פיקו"נ? והיה מקום לחלק בין נכרי לבין פיקו"נ למ"ד פיקו"נ הותרה בשבת (ע"ין בה"ל סי' שכ"ד ס"ד שהביא את כל הדעות בנושא זה). שלמ"ד זה השבת אצל חולה כחול היא וכאילו הדליקו את הנר ביום חול. אך למ"ד דחוויה א"א לומר כן, ולמדליק היה אמנם מותר להדליק מצד הגברא, אך סו"ס מצד החפצא השבת חוללה. ויתכן לחלק ולומר שהמדליק נר בשבת בגלל חולה דינו כאנוס, ואנוס נחשב כנדלק מאליו (כע"ז מצינו בפצוע דכא שאם היה חולה ונאלצו לנתחו דינו כנסתרס בידי שמים ע"ין מש"כ באהלה של תורה ח"א עמ' 361).

ה. פעולות שנעשו מעצמן בשבת בהיתר אסורות משום גנאי

אולם עצם הנחתו של האתון דאורייתא בשבת היא איסור חפצא צריכה עיון. לדעתו, נחלקו בדבר הבבלי והירושלמי. הירושלמי (שבת פרק האורג) מחלק בין מצה גזולה שאין יוצא בה ידי חובתו לבין קורע בשבת שיצא י"ח קריעה, וזו לשונו:

"תמן (במצה גזולה) הוא גופה עבירה, ברם הכא (בקורע בשבת) איחור הוא דקעבר".

משמע שבשבת אין העבירה בחפצא של הקריעה, אלא רק בגברא שקרע בשבת. לעומת זאת הבבלי בברכות אוסר לברך על נר שנכרי הדליק בשבת, משמע שהוא איסור חפצא. ולדבריו ה"ה אש שדלקה מאליה כגון ע"י ברק, או שעון חשמלי, ג"כ תיפסל להבדלה, משום שהשבת היא איסור חפצא. וכאמור לעיל, בדרך זו הלך גם הגרשז"א.

(אך הירושלמי ניתן לפירוש אחר, שיש הבדל בין גזל שיש בו שינוי בעלות לבין הוצאה שאין בה שום שינוי לא בחפץ ולא בעלות.)

אולם לענ"ד אין הכרח לומר כן. וזאת עפ"י מש"כ הנצי"ב בהעמק דבר פ' ויקהל (ל"ב ב):

שהדליק ממנו לברך עליו במוצאי יום כיפור. אע"פ שבאור ששבת ביום הכיפורים מבער"י מברכים גם על אור שהודלק ממנו, ואילו בנכרי משמע שאין מברכין על נר שהודלק מנר שהדליק גוי ביום הכיפורים. וכן אסור לקבור מת ע"י נכרי ביום כיפור.

ולכן נלענ"ד שגוי שהדליק נר ביום הכיפורים, אע"פ שאינו מצווה על יום הכיפורים, ואין לו שייכות ליום זה (וגם אם נניח שגם גויים בינוניים תלויים ועומדים עד יום הכיפורים ונחתמים בו ביום, כפי שאמרנו יום הכיפורים ישראל מקדשים אותו והגויים נגרים אחרי ישראל, ועיצומו של יום נאמר בעיקר לישראל), ויום הכיפורים אינו איסור חפצא, אלא איסור גברא, בכ"ז גזרו חז"ל שלא להבדיל על נר שהדליק גוי ביום הכיפורים, כי נראה הדבר כאילו הגוי הדליק עבור ישראל. ואע"פ שלא התכוין לכך, אלא הדליק לעצמו, מ"מ עכשיו כשישראל משתמש במוצאי יום הכיפורים בנר זה שהגוי הדליק ביום הכיפורים נראה הדבר כאילו הדליק הגוי עבור ישראל. וזהו הגנאי שבדבר. ובהבדלה הקפידו חז"ל להבדיל הבדלה מוחלטת בין קודש לחול וכל דבר שפוגם בכך נפסל להבדלה. אולם לא מצינו זאת אלא בגוי שהדליק, אך באור שדלק מאליו לא מצינו. ולכל היותר אפשר לומר על נר שהודלק מאליו בשבת שיש כאן איסור חפצא. אך במוצאי יום הכיפורים שאינו אסור משום איסור חפצא אין לפסול נר שדלק מאליו ביום הכיפורים, וכמו שיתבאר להלן.

ז. יוה"כ ודאי איסור גברא

ולפי מה שהסברנו את החילוק בין יום הכיפורים לשבת, ששבת קביעא וקיימא ויום הכיפורים ישראל הם שקידשוהו, י"ל שאפילו את"ל ששבת היא איסור חפצא יום הכיפורים הוא איסור גברא. כי שבת היא קביעא וקיימא מאז ששת ימי בראשית, והיא חלה ממילא, לכן היא איסור חפצא. (וכמו שהוכיח הגרש"י זווין בספרו לאור ההלכה במאמרו "שבת" מילקוט: בעוה"ז אדם לוקט

מאליה, עפ"י מש"כ ר' מאיר שמחה במשך חכמה פרשת ואתחנן (דברים ה', ט"ו) ששאל: מאי שנא יו"ט שהתירו לקבור מת ע"י עממין, משבת שאסרו? ותרץ שלגויים יש שייכות מסוימת לשבת ואין להם שום שייכות ליו"ט. משום שיו"ט הוא מועד מיוחד לישראל דוקא, זכר ליצי"מ וכדו'. אך שבת שהיא זכר למעשה בראשית, גם לגויים יש חלק בכך. (וצ"ל שאע"פ שגוי ששבת חייב מיתה זהו משום שחידש דת וכמש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"י, אך כשרוצה לשמור שבת בגלל אמונתו בה' שברא את העולם בששת ימים יהיה מותר לו. ועיין בהל' למשנ"ב סי' ד"ש שכתב שגוי רשאי לשמור שבת כחלק מתורת ישראל). אך יש להקשות על המשך חכמה מראש השנה, שהוא יום טוב שיש גם לגויים שייכות בו, שהרי כולם עוברים לפניו כבני מרון, ובכ"ז התירו לקבור מת בר"ה ע"י נכרים. ואולי יש להטעים את דבריו יותר, שבת היא קביעא וקיימא ולכן כל העולם שייך לה, משא"כ המועדים ישראל קדשינהו ולכן אין לגויים שייכות בהם. ואע"פ שבר"ה גם הם נידונים, אה"נ אפילו מלאכי השרת נידונים בראש השנה, ובפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פרשה ה') נאמר:

"א"ר סימון, מתכנסין כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו, ריבון העולמים אימתי הוא ראש השנה? והוא אומר, ולי אתם שואלים? אני ואתם נשאל לבי"ד של מטה".

עכ"פ לפי הסברו של המשך חכמה, ביום הכיפורים אין גנאי בכך שגוי עשה מלאכה. והיה צ"ל שנר שהדליק גוי ביום הכיפורים יהיה כשר לברכה במוצאי יום הכיפורים, כי הוא נחשב לנר ששבת, כי ביום הכיפורים היה אסור לנו להשתמש בו ורק במוצאי יום הכיפורים הותר לנו להשתמש בו.

אולם ההלכה לא כך, אלא גם במוצאי יום כיפור הדין הוא שישאל שהדליק מנכרי אין מברכין עליו (ש"ע סי' תרכ"ד ס"ה בשם הרמב"ן) ומסתימת השו"ע משמע שאפילו אם הגוי הדליק את הנר ביום כיפור עצמו אסור לישראל

עליה במוצאי יום הכיפורים, והיא נחשבת לנר ששבת.

מסקנה

אמנם הגרשז"א, גדול הפוסקים בדורנו, אוסר לברך על נורה חשמלית שהיתה דלוקה במשך כל יום הכיפורים כי האש מתחדשת בכל רגע ורגע, וגם במוצאי שבת יש לאוסרה משום שנעשתה בה מלאכת עבירה בשבת, אך בשעת הדחק כשנר יום הכיפורים כבה, ואין לו נר אחר וגם לא בסביבתו הקרובה (כי אז מותר גם להדליק ממנו), נראה לענ"ד שיכול לסמוך על מה שכתבנו ולהבדיל בברכה על נורה חשמלית שדלקה כל יום הכיפורים, או שהודלקה ע"י שעון ביום הכיפורים עצמו. וזאת בתנאי שהמדובר בנורת ליבון ולא בנורה פלורוסנטית (כי נורה כזו אינה אש כלל).

תאנים בשבת, אין התאנה אומרת לו כלום, אבל לעתיד לבוא התאנה צווחת ואומרת: "שבת היום". ציוחה זו של התאנה יכולה להיות בעיקר בשבת, הטבועה בטבע העולם, אך יום הכיפורים שתלוי בקידוש ב"ד אין קדושתו טבועה בטבע העולם כמו שבת). ותוספות מפורש בכמה מקומות בש"ס שהקשו על הגמ' בר"ה כ"א שבבבל לא ידעו על קידוש החודש וטעו בחשבון ואכלו ביום הכיפורים שחל לפי החשבון האמיתי, הרי אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים, ותרצו שאכילה ביום הכיפורים אינה איסור הפצא, אלא איסור גברא, שהאכילה מותרת בעצם אלא שאוכל בשעה האסורה (ע"י חולין ה' ב' תוד"ה צדיקים, וכן בגיטין ז' ב' ד"ה השתא, ובשבת י"ב ב' ד"ה רבי נתן ועוד).

ולכן נלענ"ד שגם אם נאמר שאש שדלקה מאליה בשבת אין להבדיל עליה במוצ"ש, אש שדלקה מאליה ביום הכיפורים מותר להבדיל

סימן פה

פרגולות כסוכות

ראשי פרקים

הקדמה

- א. פסול קני הגג לסכך
- ב. צילתה מרובה מחמתה בצל הפרגולה
- ג. לבוד בין קרשי הפרגולה
- ד. מעמיד המקבל טומאה

מסקנה

הקדמה

במס' סוכה (ט' ב') ברש"י (ד"ה מאי למימר) כתב בין היתר:

"שמע מינה מהכא שמשככיך על קני הגג שקורין לט"ש (באידיש: לאטעס) אנ"פ שסמוכות זו לזו בפחות מג' כיון שחמתן מרובה מצילתן".

ולמדנו מדבריו שלושה כללים:

א. שקני הגג - הלאטעס - פסולים לסכך.

- ב. שאם חמתן מרובה מצילתן אינן פסולים את הסכך הכשר שתחתיהם.
- ג. שאין לבוד לחומרא.
- וכללים אלו טעונים בירור.

א. פסול קני הגג לסכך

קני הגג פסולים לסכך ומשמע אע"פ שאין בהם ד' טפחים. ואכן יש ראשונים שפירשו כן את המשנה בדף ט"ו א' 'תקרה שאין עליה מעזיבה' שהכוונה היא לתקרה הבנויה מנסרים שאין בהם ד' טפחים (ערמב"ן וריטב"א). וצריך לומר שאע"פ שגזירת תקרה היא רק בנסרים שיש בהם ד', בתקרה ממש שנעשתה לשם תקרה - שם תקרה עליה גם אם הנסרים פחות מד'. אך

אברהם הצרפתי שאם לא היתה עליה מעזיבה הפסול הוא רק במחשבה ולכן מהני פקפוק, משא"כ כשהיתה עליה מעזיבה לא יועיל פקפוק, כיון שעשה בה מעשה. והעיר עליו הקרבן נתנאל, הרי גם בלא מעזיבה נעשה בה מעשה ע"י המסמרים? וצ"ל שהר"א הצרפתי סובר שגם ללא מסמרים התקרה פסולה בגלל יעודה. שמכיון שהועידה לשם תקרה נפסלה לסוכה.

מיהו י"ל שרק בתקרה שחשב עליה לעשותה תקרה גמורה עם מעזיבה, אלא שעדיין לא טח עליה את המעזיבה, כיון שחשב עליה לשם תקרה גמורה, חל עליה שם תקרה. אך אם התכוון לעשות תקרה ללא מעזיבה לא חל עליה שם תקרה כלל. כי תקרה ללא מעזיבה אינה אטומה ואינה מונעת חדירת גשם ושמם ולכן אין שם תקרה עליה. וזוהי גם דעת הרשב"א שחיבור במסמרים לבד אינו הופך את הנסרים לתקרה, אלא א"כ הועידו אותם לתקרה גמורה. ויתכן שהקרבן נתנאל שפסל נסרים בגלל חיבורם במסמרים פוסלם רק כשיש שני תנאים: א. מסמרים. ב. יעוד לתקרה גמורה. אך יתכן גם לומר שסובר שהמסמרים לבד הם הפוסלים וכדעתו של האוסר, המובא בתשובת הרשב"א. ונפקא מינה לעניננו. פרגולות שאינן מיועדות לתקרה גמורה, שהרי גשם חודר דרכן, אלא רק לסיכוך חלקי, אך הן קבועות כל השנה. לדעת האוסר בתשובת הרשב"א קורות קבועות גם פרגולות יהיו פסולות לסכך, ולדעת הרשב"א - המתיר יש לו על מי לסמוך.

ועיין מג"א (סי' תרכ"ו ס"ק ר) וז"ל:

"אבל אם היתה מקודם בנויה בלא גג ולא עשה בה עכשיו מעשה אז אותן העצים או הקורות יש להם דין סכך פסול".

מבואר בדבריו שקביעותם של עצים לשם תקרה, גם לפני שהונח עליהם הגג, פוסלתם. וצ"ע בכונתו, האם המחשבה לבד פוסלתם וכמו שכתב ר' אברהם הצרפתי בשו"ת מהרלב"ח, או שקביעותם במסמרים היא

רש"י שם כתב בד"ה תקרה: "סתם תקרה בנסרים שיש בהם ארבעה". וקשה הרי הוא עצמו פירש בדף ט' ב' שקני הגג פסולים אע"פ שאין בהם ד' טפחים? (ואין לומר שקני הגג יש בהם ד' טפחים, שא"כ מדוע כשיש פחות מג' טפחים ביניהם הם כשרים, הרי צילתן מרובה מחמתן?) ואפשר לומר בדעת רש"י בדף ט"ו שהחידוש הוא שאם הוא מפקפק או נוטל אחת מביניהם הסוכה כשרה אע"פ שיש בנסרים ד' טפחים, כיון שעושה מעשה המוכיח שהתקרה פסולה. אך ללא פקפוק או נטילה גם בנסרים פחות מד' הסוכה פסולה משום שנסרים אלו משמשים כתקרה גמורה.

ויש לעיין מה עושה את הנסרים לתקרה, ייעודם לכך, או קביעתם בצורה קבועה (בדרך כלל ע"י מסמרים) או שניהם יחד?

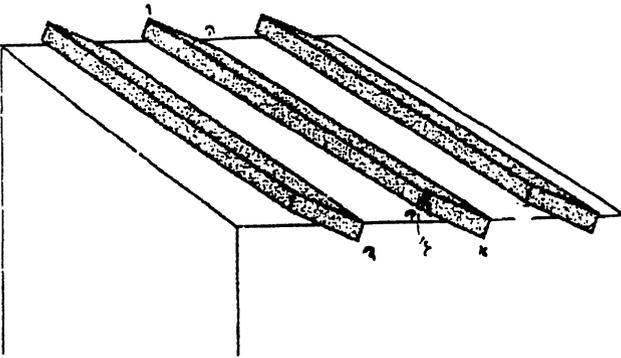
והנה הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' ר"ג) נשאל בדבר נסרים המחוברים במסמרים, שהיה מי שאסרם, משום שכל הנסרים מתחברים ע"י המסמרים לנסר אחד רחב ד' ויש בו גזירת תקרה. אך היו שחלקו עליו, וכתב הרשב"א: "הנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם". כלומר, לדעת הרשב"א חיבור במסמרים לבד אינו פוסלם לסכך, אלא יעודם לתקרה.

ומדברי הפוסקים בתקרה שאין עליה מעזיבה משמע שתקרה היא הקבועה במסמרים, וזו לשון הרמב"ם (פ"ה מהל' סוכה הל' ח') "לפיכך אם פקפק הנסרים והניד המסמרים". וכן כתב הרא"ש (פ"א סי' כ"ט): "מפקפק את כולו שמסיר את המסמרים שהיו קבועים בהן". ועיי"ש בקרבן נתנאל (אות א') שבהסרת המסמרים סגי אע"פ שאינו מנענע. כלומר שהחיבור במסמרים הוא שעשה את הנסרים לתקרה. והסרת המסמרים היא המבטלת מהם שם תקרה. מיהו לדעת רש"י הנענוע הוא העיקר ולא הסרת המסמרים. ולדעתו אפ"ל שגם ללא מסמרים חל על הנסרים שם תקרה. ועיי"ש בקרבן נתנאל (אות ה') שהביא משו"ת הרלב"ח בשם ר'

צילו מרובה מחמתו, גם בלי הפרגולות, הרי הוא כשר.

ויש להעיר שבחישוב הצל והחמה יש לחשב את רוחב הקורה ולא את צילתה, וכן את המרחק שבין קורה לקורה ולא שבין צל לצל. רצוני לומר שאם הכלונסאות מונחות באלכסון, כדי למנוע חדירה של קרני השמש, יש לחשב את הכלונסאות כאילו היו מונחות במישור אופקי וכמבואר בציור.

מבט צד של קרשי הפרגולה



יש להטיל אנך מנקודה ב' לנקודה ג' ולמדוד את המרחק מנקודה א' לנקודה ג'. מרחק זה צריך להיות קצר יותר מהמרחק שבין נקודה ג' לנקודה ד'. אין למדוד את רוחב הכלונס (המרחק בין נקודה ה' לנקודה ו').

ואע"פ שבפועל הצל מרובה מהחמה, אין אנו מסתכלים על הצל בפועל אלא על רוחב הסכך המטיל את הצל. תדע לך שסוכה הבנויה בעשתרות קרניים, שאין שם שמש כלל פסולה ללא סכך כהלכה (סוכה ב' א'). ומאידך, סוכה המדובללת כשרה, אע"פ שבפועל קרני השמש חודרות לתוכה, כי אנו דנים את הסכך עפ"י ההלכה של חבוט רמי (עיי"ש כ"ב א').

(ולכן לענ"ד סוכה שפרשו עליה יריעות פלסטיק פסולה אע"פ שהפלסטיק שקוף וחמתו מרובה מצילתו, כי ס"ס יש כאן סכך פסול

שפוסלתם. עכ"פ מצינו שקורות לבד ללא תקרה, אם הן קבועות, הן בודאי פסולות. ולפי"ז ה"ה פרגולות שלנו.

ויש לחלק, שם הכוונה להניח עליהן גג. ולשם גג נעשו ולכן פסולות. משא"כ פרגולות. וכן מבואר בדברי הר"א הצרפתי בשו"ת מהרלב"ח שמחשבה לשם מעזיבה פוסלת. וא"כ פרגולות שלנו שאינן מיועדות להנחת גג עליהן לא נפסלו לדעתו. וייתכן שגם המג"א התכוין לכך.

נמצא איפוא שחזרנו למחלוקת הרשב"א והרב שאסר, ולדעת הרשב"א יש למתיר נסרים קבועים במסמרים על מי לסמוך, ולדעת הרב האוסר הדבר אסור.

ב. צילתה מרובה מחמתה בצל הפרגולה

אף אם נניח, שהפרגולות פסולות לסכך, הדבר תלוי כיצד מונחות הקורות. שאם הריח בין קורה לקורה הוא יותר

מרוחב הקורה, נמצא שצילתה של הסוכה הזאת אינו מרובה מחמתה ואם יניחו עליה סכך כשר צפוף שצילתו מרובה מחמתו, גם לאחר ניכוי הקורות הפסולות, הסוכה תהיה כשרה.

ועיין ב"ח (סי' תרכ"ו) שחילק בין סכך כשר המעורב בלאטע"ס לבין סכך כשר מתחת ללאטע"ס שהסכך מעורב. שאם הסכך הכשר הוא רוב, אע"פ שאלמלא הלאטע"ס אין צילתו מרובה מחמתו, ורק בצירוף הלאטע"ס צילתו מרובה מחמתו, הסוכה כשרה. אך אם סיכך סכך כשר מתחת ללאטע"ס, הלאטע"ס פוסלים את הסכך הכשר שמתחתיהם, ורק אם הסכך הכשר צילתו מרובה מחמתו. בלי הצל של הלאטע"ס הסוכה כשרה.

אך לפי הנוהג, שמניחים את הסכך הכשר על הפרגולות, הסכך יהיה כשר גם אם אין בו לבדו צילו מרובה מחמתו, ובודאי אם הסכך הכשר

ד. מעמיד המקבל טומאה

ועדיין צ"ע, האם החיבור של הכלונסאות ע"י המסמרים פוסלם משום דבר המעמיד?

בשו"ע (סי' תרכ"ט ס"ח) נפסק:

"לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקושרם בבלאות שהם מקבלים טומאה אין קפידא".

והקשו עליו המג"א והט"ז שהלכה זו היא דעת תרוה"ד שאינו פוסל דבר המעמיד, ואילו המחבר עצמו בס"ז הסתפק אם דבר המעמיד פוסל או לא?

והמג"א תרץ שני תירוצים: א. שהמחבר באמת מכשיר דבר המעמיד ומה שהסתפק בס"ז בסולם הוא משום שהסתפק אם הסולם עצמו פסול או לא.

ב. יש לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד. ולכן רק את הכלונסאות המחזיקות את הסכך מותר לחבר במסמרים אך לא את הסכך עצמו. והט"ז תירץ שסולם יש לחוש מפני הרואים משא"כ במסמרים ובלאות שאין לחוש לכך.

וא"כ ב"ד לתירוץ ראשון של המג"א שאין לאסור דבר המעמיד, גם כאן אין לפסול את הכלונסאות בגלל המסמרים. וכן לתירוץ הט"ז כיון שהמסמרים אינם ניכרים אין גזירת הרואים. אך לתירוץ הב' של המג"א פה המסמרים הם געמידיים את הסכך עצמו. כי הכלונסאות צפופים ומשמישים כסכך ואף אם יוסיף עליהן סכך נוונה וכהנה לא יתבטל מהם שם סכך. (מה גם שלדעת החזו"א אין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד ע"י חזו"א א"ח סי' קמ"ג ב').

מיהו י"ל שהמסמרים נועדו רק כדי לקבע את הכלונסאות שלא ימושו ממקומם ברוח שאינה מצויה, אך ברוח מצויה אינם זזים ממקומן וא"כ המסמרים אינם מעמידים את הסכך אלא רק מונעים את הסרתו ברוח שאינה מצויה. (ועיי' חזו"א שם שהכשיר מקרה זה).

ועיין בטור (סי' תרכ"ט) שכתב בשם הסמ"ק

והסוכה פסולה. ועיין מקראי קודש להגרצ"פ סוכה סי' כ"ב וצ"ע. ועיין פמ"ג סי' תרכ"ט במשבצ"ז ס"ק ג').

ג. לבוד בין קרשי הפרגולה

לדעת רש"י אין לבוד לחומרא. הב"ח בסי' תרכ"ו סובר שיש לבוד לחומרא, אך דבריו מנוגדים לדעת רש"י. וכבר הקשה עליו המג"א (סי' תרכ"ו ס"ק ו'). והגרעק"א כתב שם שלא אומרים לבוד לחומרא לסתום אלא לצרף. כלומר, איננו אומרים שהאוויר שבין הכלונסאות נחשב כסתום ועי"כ נאמר שהסכך פסול, גם אם חמתו מרובה מצילתו, אלא אנו רואים את הסכך הפסול כאילו מצטרף זה לזה ותו לא.

ובדעת רש"י שכתב שלא אמרינן לבוד בכלונסאות הגג י"ל שסובר כאחת מהאפשרויות:

א. מכיון שיש סכך כשר בין הכלונסאות אין כאן לבוד וכמש"כ המג"א.
ב. לא אמרינן לבוד לסתום אלא לצרף, וכמו שכתב הגרעק"א.

ג. לא אמרינן לבוד אלא בסכך פסול בעצם, אלא שכל אחד מהם רחב ב' טפחים וע"י לבוד מצטרפים שני הסככים הפסולים לסכך פסול של ד' טפחים. אך הכלונסאות הללו אינן פסולות בעצם, שהרי כל אחד מהם עשוי עץ ואינו רחב ד' טפחים, ורק בגלל שהוא משמש כחלק מהגג עם הרעפים הוא נפסל לסכך. אין אומרים לבוד לחומרא בסכך כזה.

עכ"פ בפרגולות שלנו אין אחד מהתנאים הנ"ל:

א. יש סכך כשר בין הכלונסאות.
ב. גם אם נצרף את הכלונסאות נשאר שיעור של סוכה כשרה.
ג. הכלונסאות אינם פסולים בעצם, אם הם פסולים בכלל.

תקרה, משום שיש לחלק בינה לבין הכלונסאות המחזיקים את הרעפים, שגזרו עליהם גזירת תקרה, שכן הכלונסאות ההם הינם חלק מתקרה גמורה. משא"כ הפרגולות אינן תקרה, שהרי הגשם חודר דרכן, ויתכן שלא גזרו עליהן גזירת תקרה. והרשב"א כתב במפורש על כגון דא 'הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם'. ואין הכרח לומר שרש"י וראשונים אחרים חולקים עליו. ומכיון שכל גזירת תקרה היא רק מדרבנן, כדאי הוא הרשב"א לסמוך עליו בשעת צורך. ומפורש יותר כתב ר"ת (הובא בא"ז לסוכה ח' ב') שנסרים שאין בהם ד' טפחים ומחוזקים במסמרים אם גשמים יכולים לעבור דרכם הם כשרים לסכך.

מסקנה

למעשה נראה איפוא להורות שלכתחילה יש לבנות פרגולות שחמתן מרובה מצילתן (וכדי להרבות צל אפשר להעמיד כלונסאות רחבים באלכסון כמו שציירנו). אך פרגולה הקיימת ועומדת ואין מקום אחר לעשות סוכה מותר להשתמש בה לשם סוכה.

שנהגו שלא לסכך בנסרים אפילו פחותים מד' טפחים דילמא אתי לסכוכי בהם בקביעות, בענין שאין הגשמים יכולים לירד בה. וכן פסק השו"ע (שם ס"ח). ולפי"ז היה מקום לגזור גם על פרגולות שלנו. מיהו נראה שכיום אין חשש שמא אדם יעשה פרגולה עמידה בפני גשם. שכן לא נהוג כיום לסכך בעצים בלבד אלא בתוספת של אזבסט, פלסטיק, פח וכדו'. וילה"ר מהנהוג לסכך בפלפונים. וכידוע בדור הקודם נהגו להשתמש בפלפונים כתקרה לבתים, אלא שהיו טחים עליהם טיח, ובכ"ז התירום לסכך. וצריך לומר שלא גזרו על הפלפונים בלבד, ללא טיח. ה"ה פרגולות, שאין עושים מהם תקרה אלא בתוספת גג, לכן י"ל שלא גזרו על פרגולות מעץ בלבד.

מיהו כל זה בדיעבד, ולכתחילה יש לבנות את הפרגולות בדרך כשרה, דהיינו שחמתן תהיה מרובה מצילתן.

מיהו בשעת דחק, אם לאדם כבר יש פרגולה שלא בנוה כהלכה, ואין לו מקום אחר לבנות בו סוכה, יש מקום לסמוך על הסברה שהפרגולה אינה פסולה לסכך, ויתכן שלא גזרו בה גזירת

סימן פו

סכך מחריות של וושינגטוניה

דהיינו בגזעים או ענפים משום גזרת תקרה, אך לא בעלים אפילו רוחבם יותר מד' טפחים, משום שאין בהם חשש תקרה, שהרי אין דרך לסכך תקרות דרך קבע מכפות של דקלים וושינגטוניים. ומכיון שאיסור נסרים אינו אלא מדרבנן משום גזרת תקרה, נלענ"ד להתיר סיכוך בדקלי וושינגטוניה הנ"ל. ועיין רש"י י"ד ע"א ד"ה מחלוקת שרוב תקרות הבית עשויות מהן. ועריטב"א ובביאור הלכה למס' סוכה עם הלכה ברורה. ואע"פ שבימינו אין רוב התקרות עשויות מנסרים, צורה זו של נסרים עדיין לא

שאלה

חריות של דקל וושינגטוניה האם מותרות לסיכוך? (וושינגטוניה היא דקל שכפיו פרושות בעיגול כמין כף יד גדולה ורוחבה כחצי מטר.)

תשובה

הבעיה בכפות פרושות מדקלים אלו שרוחבם יותר מד' טפחים, וכידוע נסרים שרוחבם יותר מד' טפחים פסולים לסכך.

אולם לענ"ד נראה, דלא גזרו אלא **בנסרים**,

גזרו כי אין זו דרך רוב העולם לסכך בית קבוע בענפים ועלים. אלא שצריך להקפיד שלא יסכך בסכך מעובה וצפוף כל כך עד שימנע חדירת מי גשם.

בטלה ועדיין יש צריפים וכדו' שתקרתם עשויה מנסרים. לא כן וושינגטוניות, שאין מסככין בהן כלל. ואפילו אלו שדרים כל ימות השנה תחת עצי דקל כגון בסיני והערבה, האם נאסור עליהם לסכך בסוכות משום תקרה? מסתבר שעל זה לא

סימן פז

סיכוך בנסרים העשויים מלוחות "סיבית"

סי' תרכ"ט ס"ק י"א משמע שלא גזרו על מעמיד אלא כשרואים, מיהו בסיבית כולם יודעים שהיא מודבקת בדבק.)

והנה בדבר המעמיד שהוא פסול רק מדרבנן כתב הריטב"א שמותר להעמיד בו (עיין ריטב"א לדף י"א). והנסורת אינה אסורה מהתורה, שהרי היא יוצאת מן העץ, אלא שנשתנתה צורתה. ולדעת הרמב"ם (הל' סוכה פ"ה ה"ד) פשתן שדק וניפץ אותו פסול מדרבנן משום שנשתנתה צורתו הטבעית. והראב"ד פוסל מטעם אחר שהוא עומד לשמש כמילוי לכו וכסת. ויתכן שהראב"ד אינו פוסל דבר שנשתנתה צורתו הטבעית. מיהו י"ל שהראב"ד יודה ב"סיבית" שהיא אסורה משום שהיא עומדת לתעשיית רהיטים, ספסלים, כסאות, מיטות, ארונות וכדו'. ומכיון שלכך עומדת יש לדמותה לפשתן מנופץ שהוא מקבל טומאה מכיון שעומד לשמש לכלי. אך לשניהם הפסול הוא רק מדרבנן. ואילו הנסורת בלבד היתה מעמידה את הנסרים יכולנו אולי להתיר. אך הנסורת לבדה אינה יכולה להעמיד ללא דבק. והדבק בודאי פסול לסכך מהתורה והוא המעמיד. וא"כ הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים בדבר המעמיד אם הוא פוסל את הסכך או לא.

ונלענ"ד שאפילו מי שמתיר דבר המעמיד בסוכה יתכן שכאן יודה שמעמיד כזה הוא פסול. כי כאמור, ללא ההדבקה לא היו נסרים אלו מחזיקים מעמד כלל, אלא היו מתעקמים ומתקמטים, ונמצא שהדבק עושה אותם לסכך.

שאלה

לוחות "סיבית" עשויים משני לוחות של דיקט וביניהן נסורת עץ ודבק. ניתן לנסר לוחות אלו לנסרים ארוכים וצרים. האם מותר לסכך בהם?

תשובה

אילו ניתן היה לסכך בנסרים של דיקט בלבד, ללא תוספת של נסורת ודבק, היה סכך זה כשר, אם אין בכל נסר רוחב של ד' טפחים. אולם דומה שנסרים דקים כאלו אינם עומדים ברוח מצויה. וגם ללא רוח, עמידתם בשמש במשך שבוע עלולה לקמט ולעקם אותם. ורק ה"סיבית" הופך אותם לנסרים עמידים ויציבים. ונמצא שהדבק והנסורת הם המעמידים אותם ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם דבר המעמיד פוסל בסוכה (עיין מג"א סי' תרכ"ט ס"ק ט').

ואע"פ שהנסורת והדבק אינם ניכרים לעין, לא מצינו שדבר המעמיד, שאינו ניכר, כשר. ואולי אפשר להביא כדמות ראה ממסמרים שהתירו להחזיק רק את המעמיד דמעמיד (עי' שו"ע תרכ"ט ס"ח). משמע שלהעמיד את הסכך עצמו במסמרים אסור. אע"פ שאפשר לקבוע במסמרים ללא ראש שאינם ניכרים ובכל זאת גזרו. אמנם יש מקום לומר שבכה"ג לא גזרו, אך לא מצינו היתר מפורש לדבר מחודש זה ולכן נראה שהדבר נשאר תלוי במחלוקת הפוסקים, האם דבר המעמיד כשר או פסול (אמנם מהט"ז

הנסר נמצא שהוא יושב בצל הדבק. אמנם הדבק לכשעצמו לא ראוי לסכך, אך גם הנסרים אינם ראויים לסכך בלא הדבק, והדבק הוא העושה אותם לסכך, ונמצא שהוא יושב בצל הדבק. וגם אם נאמר שלא דמי לסדין, כי סדין ראוי לסכך בפנ"ע והדבק אינו ראוי לסכך בפנ"ע, אך גם הנסרים אינם ראויים לסכך בפני עצמם. נמצא שהוא יושב בצל שניהם נסרים ודבק ולא בצל סוכה בלבד.

ועוד נלענ"ד שהמלוי בין הנסרים עשוי מדבק ונסורת, ואילו היינו מבודדים אותו מהנסרים יתכן שהיה יכול לעמוד בפני עצמו. נמצא שהוא יושב בצל דבק ונסורת שהם פסולים, ובלעדיהם אין כאן סכך. לכן נלענ"ד שנסרים העשויים מ"סיבית" פסולים לסכך.

אין כאן רק מעמיד לסכך, אלא עשיית סכך מעיקרה. והדבר דומה למש"כ ר"ת בתוס' דף י' א' שאם הסדין מונע את העלים מלנשור, ואילולא הסדין היה הסכך חמתו מרובה מצילו, הסוכה פסולה. אמנם האבני נזר (אר"ה ס' ת"ס אות י"ב) הביא בשם ספר הישר שהפסול הוא משום דבר המעמיד. אך החת"ס (בי"ד סי' ר"ד) כתב בדעת ר"ת שהוא לא פוסל בגלל מעמיד, אלא משום שהסדין עצמו פסול לסכך ונמצא שהאדם יושב בצל סדין ולא בצל סוכה. אלא שאם הסדין היה בטל לסכך הוא היה נחשב למי שיושב בצל הסוכה ולא בצל הסדין, אך מאחר ובלא הסדין היה הסכך נפסל בגלל הנשר והסדין הוא המעמיד את הסכך, לכן אינו בטל לסכך, וחזר הדין שהאדם יושב בצל סדין ולא בצל סוכה.

וה"ה כאן. מכיון שהדבק מרוח לכל ארכו של

סימן פח

סוכות העשיות מצינורות ויריעות

השאלה מתחלקת לשתיים: א. דין היריעות. ב. דין הצינורות.

א. דין היריעות

החשש ביריעות שאינן כשרות לדופן משום שהן נעות ונדדות ברוח, ודמי לעושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה (סוכה דף כ"ד ע"ב), דכשהרוח מנידה אותם תמיד פסולה. אמנם ל"ד להתם, דהתם הענפים מחוברים לאילן רק בצד אחד ולכן ל"ה מחיצה כשנדה ברוח, משא"כ בנ"ד שהיריעות מחוברות מכל צדיהן.

ראשי פרקים

- שאלה
א. דין היריעות
ב. דין הצינורות
ג. הנחת קורות על הצינורות
ד. ביטול המעמיד בקורות עץ

שאלה

האם וכיצד מותר להשתמש בסוכות החדשות שמחברים צינורות וביניהם פורסים יריעות.

ל"ה דופן כלל? אלא ע"כ הוּו דופן ואין בהיקף החוטים אלא חומרא (ועי' שעה"צ ס"ק מ"ט). ויעויל' הלכה ברורה לסוכה כ"ה, וחזו"א (הל' עירובין סי' ע"ז [י"ג] אות ו') שמכשיר אם כל המחיצה נעה. ורק ענפי אילן הנעים ברוח ומתפזרים בתנועתם והמחיצה מתבטלת עי"כ, פסולים. אך מחיצה שלמה, גם כשהיא נעה ברוח, כשרה.

ב. דין הצינורות

א. במס' סוכה (כ"א ע"ב) איתא: "הסומך סוכתו בכרעי המיטה ר"י פוסל". ובגמ' איתא שתי לשונות בטעמיה דר"י, או משום שאין לה קבע, או משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ופרש רש"י בטעם השני דהוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה. וא"כ לרש"י יתכן שהסוכה פסולה מה"ת, וע"כ כל אותן משניות שמשמע מהן שמותר לעשות דופן מדבר פסול לא חששו לטעמא דמעמיד בדבר המקבל טומאה, וע"כ לית הלכתא כר"י בענין זה. (ועיינן רא"ש וקרבו נתנאל דכן דעת רה"פ).

והר"ן פרש דהוא גזרה מדרבנן שמא יסכך בדבר המקבל טומאה עצמו. ולפ"ז ניתן לתרץ את הקושיות מהמשניות האחרות, דשם אין חשש שמא יסכך בדבר המקבל טומאה דלא שכיח לסכך בכי"ב ועוד דכ"ע ידעי דכל כה"ג בית דירה מקרי. ופסק הר"ן הלכה כר"י וכטעם זה. וכן כתב הרמב"ן במלחמות, והוא תרץ את הקושיות הנ"ל שהדפנות אמנם עשויות מדבר המקבל טומאה, אך הסכך נשען על קונדיסין ולא על הדפנות. אמנם ראשונים אחרים חולקים לגמרי ופוסקים דלא כהרמב"ן וכו"ן, עי' רא"ש ובק"נ שם. והר"ז פוסק בכלל כרבנן ולא כר"י. משמע דלהלכה דין זה הוא חומרא בלבד ובאמת המחבר בשו"ע לא הביאו במפורש. עי' סי' תר"ל ס"ג שהביא להלכה: הסומך סוכתו על כרעי המטה אם יש עשרה טפחים מהמיטה עד לסכך כשרה, וע"כ לא חושש לטעם של מעמיד בדבר המקבל טומאה אלא משום דלית

בס' זכרו תורת משה (מלאכת בונה) כתב דהמחבר יריעות לסוכה מכל צידיהן בשבת אסור משום בונה ואם לא מחברן מכל צידיהן ל"ה כשרה כלל לסוכה. מבואר מדבריו שהיריעות בנ"ד כשרות לסוכה. וכן נראה בעליל שזוהי כוונת הטור בשם רבנו פרץ והובא בשו"ע (סי' תר"ל סעי' י') שאין לעשות כל המחיצות מיריעות זימנין דמינתקי ולא אדעתיה והו"ל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה. ר"ל לא שהיריעות פסולות בגלל שאינן יכולות לעמוד ברוח מצויה, אלא שאם יתקו אז לא יוכלו לעמוד ברוח מצויה, אך כל עוד לא ניתקו כשרות, אף שאין לך יריעות שאינן נדות קצת ברוח, מכיון שמחוברות מכל צידיהן לית לן בה. ובה יש לישב קו' הט"ז כאן בס"ק י"א שהקשה מאי שנא מסעי' י"א שמותר לקשור בע"ח לדופן והא שור דרכיה לנתוקי. ולהנ"ל אתי שפיר דבשור החשש שמא כל הדופן תנתק וזה יורגש על ידו, משא"כ ביריעות הללו שאם ינתק רק קצה חיבורן למטה כבר תיפסל הדופן וזה לאו אדעתיה (ועי' שעה"צ אות מ"ח שכ"כ בשם שבות יעקב, נהר שלום וא"ר).

וא"כ נמצאנו למדים שיריעות המשמשות כדפנות, אם הן מחוברות מכל צידיהן כשרות מדינא. אך מן הראוי להחמיר ולא להשתמש בהן משום דזמנין דמנתקי ולא אדעתיה. וע"כ נראה שיש להקל כשהן מחוברות היטב ממש ולא יהיה חשש שינתקו, או שהן מחוברות חיבור כזה שאם ינתק מקום אחד תיפול כל המחיצה. עוד יש תיקון לזה שיקשור חוטים כל פחות מג' טפחים עד גובה י' נוסף ליריעות כמבואר בשו"ע (סי' תר"ל ס"ו), וגם מדין זה מוכח כדברינו דכל האיסור ביריעות הוא חומרא בלבד, דא"כ אלא דמדינא אין ליריעות שום הכשר, א"כ כיצד מהני הכשר החוטים כל ג' טפחים, והא כתב המג"א בסי' תר"ל ס"ק א' דלא מהני הכשר חוטים בכל ג' דפנות הסוכה, ורק בצירוף יריעות מהני. וקשה מה מהני צירוף היריעות הא

הם מדין הדפנות או מדין הסכך? שאם הם חלק מהסכך יש לראות בהם מעמיד של הסכך והם פוסלים אותו. אך אם הם חלק מהדפנות אין להם שם סכך וא"כ גם מעמיד דסכך לא יהיו, אע"פ שהסכך נשען עליהם. לכאורה עיקר תפקידם להחזיק את הסכך, דלדפנות העשויות מיריעות סגי בצינורות שבצדדים. אך באמת המסגרת כולה נחוצה גם לצורך הדפנות, כדי לקשור את הדפנות גם למעלה וגם למטה בצדי המסגרת.

ג. הנחת קורות על הצינורות

ונסתפקתי אם אפשר להתיר ע"י שיניח קורה ע"ג הצינורות. ולכאורה דמי למעמיד דמעמיד דהש"ע בס"י תרכ"ט סעיף ח' התיר. אמנם החזו"א כתב דאפילו מעמיד דמעמיד פסול משום שלדעתו גם המעמיד הוא עצמו סכך וא"כ המעמיד דמעמיד הוא מעמיד דסכך וא"כ גם בנ"ד הקורה על הצינורות היא עצמה סכך והצינור הוא מעמיד ולא מעמיד דמעמיד.

אמנם לענ"ד נראה דזה ברור שלא כל הדופן צריכה להיות מדבר שאינו מקבל טומאה. כי כל הגזרה היא רק בגלל החלק הנוגע בסכך, והראיה ממיטה שהעמיד לה קונדסין שהיא כשרה ומשמע גם כשהקונדסין מחוברים למיטה, ולא לקרקע, שכן משמע לשון הר"ן שכתב דאם נעוץ קונדסין במיטה כשרה, ולשון הרמב"ן נעץ עליה. אמנם אפשר לומר בדעתם שכונתם לקרקעית המיטה, אך מפשטות לשונם משמע שאין לומר כן. וגם הסברה נותנת שאם היו דפנות עשרה טפחים ונעץ עליהם קונדסין גבוהים ועליהם סיכך סכך שסוכתו כשרה. וכן מש"כ הרמב"ן לישב מהא דעושה סוכתו באילן שהקרקעית באילן ונעץ קונדסין בקרקע הסוכה ולא בעינן בקרקע עולם דגם הסוכה מעשה קרקע בעלמא עביד. ואם כן ה"ה כשהקונדסין מחוברים לדופן משמש הדופן כקרקע עולם ורק שלא יגע הדופן הפסול בסכך.

ומה שהקשה החזו"א דלפי"ז למה להרמב"ן

לה קבע והמטה ממעטת את החלל של עשרה טפחים. כלומר, להלכה איננו חוששים לדין מעמיד כלל.

אמנם בס"י תרכ"ט סעי' ז' כתב דיש להסתפק אם מותר להניח סולם ע"ג הגג כדי לסכך על גביו, והרמ"א הכריע דאין לסכך עליו. ויש שפירשו בכוונת ספיקו אם הסולם הוא מקבל טומאה או לא אך מעולם לא נסתפק בענין מעמיד (מג"א בתירוץ הראשון). אך יש שפירשו שנסתפק בענין מעמיד (המג"א בתירוץ השני). וצ"ע, מדוע במקור הדין - בסומך סוכתו על כרעי המטה לא הביא ספק זה, וכן הרמ"א שם לא הגיב כלום רק כאן. (וחילוק המג"א בין

לכתחילה ודיעבד דחוק, עי' בי' הגר"א שם).

ואולי יש לומר שסולם חמור טפי דהוי באמצע הסכך ודמי למסכך בו עצמו וכסברת החזו"א (ס"י קמ"ג) שכתב דמי יימא לן שחלק מהסכך הוא מעמיד לחלק האחר, אולי גם המעמיד הוא חלק בלתי נפרד מהסכך עצמו. ורק הסומך בדפנות יש להתיר משום דהוי דפנות ולא סכך.

אלא שעפ"י החזו"א י"ל גם לקולא. דאם לא נבחין בין הסכך לבין המעמיד, וגם המעמיד נחשב לסכך, א"כ לכל היותר יש לראותו כסכך פסול שפוסל רק בג"ט, וא"כ לא מצינו בכלל פסול מעמיד, ממנ"פ אם אין בו ג"ט אין לפוסלו, ואם יש בו ג"ט הוא פסול מצד עצמו. אלא ע"כ מבחינים אנו בין הסכך כולו ובין אותו חלק בסכך שמחזיק ומעמיד את כל הסכך שהוא נקרא מעמיד, ואם המעמיד הוא פסול אע"פ שאין בו ג"ט כיון שהוא מעמיד את כל הסכך כל הסכך פסול. למרות האמור סובר החזו"א שבין מעמיד לבין מעמיד דמעמיד קשה לחלק, שעד שאתה רואה אותו כמעמיד דמעמיד ראה אותו כמעמיד. (אך במסמרים בודאי א"א לומר שהם מעמיד דאין הם מחזיקים את כל הסכך והם אינם אלא מעמיד דמעמיד. אך החזו"א לא כתב כן, אלא אוסר במסמרים [כנגד הש"ע]).

ולפי"ז צ"ע מה הם הצינורות שלמעלה, האם

ד. ביטול המעמיד בקורות עץ

ובמקראי קודש להגרצ"פ פרנק (סוכות ח"א סי' י"א) כתב שהעירו הלומדים על ההצעה להניח קורות עץ על צינורות הברזל, מה התועלת בכך, הרי כדי להעמיד את הסכך אין צורך באותן קורות, כי אפשר להעמיד את הסכך ישירות על צינורות הברזל, ומטרתן של קורות העץ היא רק כדי שהסכך לא יועמד ע"י הצינורות כדי שלא יפסל, אך מאחר והסכך יכול מצידו להיסמך ישירות על הצינורות, נמצא שקורות העץ לא מעלות ולא מורידות, וא"א לומר איפוא שצינורות הברזל הן רק מעמיד דמעמיד, אלא הן מעמיד ממש. ולכן הציע הגרצ"פ להניח את קורות העץ שתי וערב כדי שהסכך ישען ישירות עליהן ואזי צינורות הברזל ישמשו רק כמעמיד דמעמיד.

פתרון זה מועיל רק במקרה בו הסכך אכן ישען על קורות העץ והן הן שיעמידוהו, אך אם הסכך אינו זקוק למשענתן של קורות העץ, לא תועיל העמדתן שתי וערב, וראה להלן.

ועיי"ש בהמשך דבריו שגם הגרצ"פ חשש לסברת החזו"א שאין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, אלא גם קורות העץ הן חלק מהסכך וכל הסכך נשען על צינורות הברזל, ובשם חתן בנו כתב ללמד זכות על הנוהגים להקל בזה, משום שדי בהיכרא. ואף הוא דייק מהר"ן כמו שדייקנו שאם עושה היכר לכך שאינו מתכוון להעמיד את הסכך בדבר פסול - דיו.

ומצינו בש"ס דוגמאות לכך, עיין פסחים י"א א': מתוך שלא התרת לו אלא ע"י קיטוף זכור הוא. וכן שם: הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה? כלומר, כאשר אדם עושה הכל כדי למנוע מעצמו לעבור עבירה אין חשש שיעבור אותה. וה"ה כאן. הרי כל האיסור במעמיד הוא בגלל גזרה שמא יבוא לסכך בדבר פסול, אך כשהוא עצמו עושה מעשה כדי

להתיר את הסוכה במיטה רק ע"י קונדסין וכלונסאות יניח הכלונס ישר על דפנות המיטה בלא שום קונדסין? נלענ"ד לישב שגם אם נניח שהצדק עם החזו"א שהכלונס עצמו הוא חלק מהסכך ולא מעמיד, אך זה תלוי אם יש לכלונס שם דופן או שם סכך. במטה שהיתה תמיד עשויה בדפנות מסוימים אם יוסיף עתה כלונס על דפנות המיטה אין לכלונס שם מטה אלא שם סכך. משא"כ באדם העושה דפנות לסוכה מלוחות לוחות, ולבסוף מניח לוח אחרון שעליו מסכך את הסכך שם דופן על לוח זה ולא שם סכך. וע"כ שרי לחברו במסמרים.

(ועוד נלענ"ד, דמה שהחמיר החזו"א שלא לחבר הכלונסאות במסמרים, מכח הסברא שאין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, אף אם נניח שהצדק עמו בדבר זה שאין לחלק כנ"ל. אך מסמרים שאני, שהרי כתב הר"ן דכל הגזרה היא רק בדבר שיש לחוש שמא יסככו בו, וכי יש לחוש שמא יסככו במסמרים?! הרי א"א לסכך בהן כלל וכלל! ובשלמא האיסור לקשור בבלאות יש חשש שמא יסכך בהן, אך במסמרים אין כל חשש כזה. אמנם גם המשנ"ב אוסר לחבר את הסכך עצמו במסמרים, אך לדעת הר"ן אין לפסול סוכה כזו. ואולי פסק כהרמב"ן שלא תרץ כר"ן. ואלמלא דבריו היה מקום להקל כר"ן בספיקא דרבנן. ורק לסברת ר"ת (תוס' סוכה י' א') יש לאסור. ואולי חששו המשנ"ב והחזו"א לסברת רש"י והב"ח שאיסור מעמיד הוא לא גזירה אלא איסור עצמי, שמכיון שהסכך מועמד ע"י דבר פסול, כל הסכך פסול מהתורה. אולם מדברי החזו"א לא משמע שחשש לדעתם).

הדרן לעניננו דיש להתיר ע"י הנחת כלונסאות ע"ג הצינורות או משום מעמיד דמעמיד לדעת המחבר או משום דהוי המשך ישיר לדופן ולא חל שם סכך עלייהו ול"ד למיטה. ובפרט בדבר שאינו אלא חומרא לדעת רוב הפוסקים.

חלק מהסכך ונמצא שהסכך נשען כולו על הצינורות. אך כאשר מניח קורות על הצינורות עצמן ללא כל תועלת להחזקת הסכך נמצא שכל מטרתו היא רק כדי לזכור שאסור לסכך בצינורות. ונלענ"ד שיתכן שגם החזו"א יסכים להצעה זו, שהרי א"א לומר על קורות עץ המונחות על הצינורות שהן חלק מהסכך, שהרי אין בהן משום תועלת לסכך עצמו וניכר עליהן שלא הונחו שם אלא כדי להימנע מלהעמיד את הסכך על הצינורות.

ומאחר שבלא"ה רוב הראשונים מכשירים מעמיד המקבל טומאה, וגם פשט דברי השו"ע נוטים לפסוק כן כדעתם, וגם אם נפרש שהשו"ע פוסק שמעמיד פוסל את הסכך, הרי הוא עצמו מכשיר מעמיד דמעמיד, וכן פסק הגר"א, ורוב הראשונים המחמירים במעמיד הוא רק מדרבנן, גזירה שמא יבוא לסכך בסכך פסול, וכפי שכתבנו יש מקום להקל במקום שעושה מעשה המזכיר לו שלא יסכך בסכך פסול, לכן נראה לענ"ד שכך ראוי לעשות, להניח קורות עץ על הצינורות ולסכך עליהן את הסכך.

להימנע מלהעמיד בדבר פסול, אין חשש שמא יבוא לסכך בדבר הפסול עצמו, שהרי זכור הוא. וכן בסוכה ט"ו א' "בביטולי תקרה קמפילגי", ופירש"י: "אבל השתא דזו תקרה היתה ובא לידי מעשה לעשות לשם סוכה וזה מוכיח שיודע שאמרה תורה תעשה ולא מן העשוי... תו ליכא למיגזר".

ובערוה"ש (סי' תרכ"ט ס"ה) כתב שאם שבר כלים בכוונה ע"מ לסכך בהם רשאי לסכך בהם ולא גזרו במקרה זה על שברי כלים. כי כל החשש בשברי כלים שמא יבוא לסכך בכלים עצמם. אך כשהוא שברם בכוונה לשם סכך זכור הוא ולא יבוא לסכך בכלים עצמם.

ולפי"ז אדרבה, עדיף להעמיד את קורות העץ על הצינורות. והיא הנותנת, דווקא משום שאין בהם תועלת להעמיד את הסכך, כל כולו הוא עושה רק כדי להימנע מלהעמיד את הסכך על הצינורות עצמם וא"כ זכור הוא שאסור לסכך בצינורות ודיו בכך. בעוד שמי ששם את הקורות שתי וערב לא ניכר הדבר שעושה כן כדי שלא להעמיד את הסכך על הצינורות אלא עשה כן כדי שהסכך יוחזק יותר טוב, ואזי הקורות הן

סימן פט

החזרת סוכה לאפסנאות

שאלה*

גודד היה אמור להשתחרר משירות מילואים בחוה"מ סוכות. האם מותר לפרק את הסוכה ולהחזיר את הציוד, שממנו נבנתה, לאפסנאות בחוה"מ"ס או לא? הבעיה היא, שהחתום על הציוד לא יוכל להשתחרר לגמרי עד שלא יחזיר את הציוד כולו לאפסנאות. ונמצא שאם הוא מחזיר את הציוד הוא נהנה מעצי סוכה, וסוכה אסורה בהנאה כל שבעה, כמבואר בסוכה (ט' א').

ראשי פרקים

שאלה

- א. הנאה המותרת מסוכה
 - ב. הנאה מקיום הסוכה
 - ג. קדושת סוכה בבנינה או אף בעציה וחומריה
 - ד. סתירת סוכה האם הפקעת קדושתה
 - ה. איסור סתירה מצד ביטול מצוה
 - ו. קדושת סוכה תלויה ברצון האדם
- מסקנה

* תשרי תשל"ט

מסתירתה, והרי הנאה זו גופה אסרה התורה, וצ"ע.

ועיין מהר"ץ חיות לב"ק ע"ח בשם ה"תפארת צבי" (סי' מ"ח) שדן בשאלה אם מותר למכור אתרוג שהוקצה למצוותו. וכתב שרק גוף האתרוג הוקצה למצוותו ולא דמיו. וא"כ ה"ה בסוכה, רק הסוכה עצמה אסורה בהנאה ולא דמיה. ובנ"ד הוא אינו נהנה מגוף הסוכה, אלא מהחזרתה לאפסנאות, שע"י החזרה פוקעת אחריותו מהסוכה, וא"כ הנאה זו מותרת. אולם גם לסברה זו ילה"ק שמאחר והוא צריך לפרקה כדי להחזירה, א"כ נהנה מהסתירה, דהיינו מגוף הסוכה. ואמנם אפ"ל שאינו נהנה מגוף הסוכה, אלא מסתירתה, והר"ז כהנאת דמים ולא הנאת הגוף. ויתירה מזאת, בשעת סתירתה עדיין לא נהנה, רק מהחזרת חלקיה לאפסנאות, וא"כ אין כאן הנאה מגוף הסוכה, ודו"ק.

ב. הנאה מקיום הסוכה

ולכאורה הוא נהנה מכך שיש לו צורך בקיומה של הסוכה, שאם לא יחזירנה לאפסנאות לא יוכל להשתחרר. עיין ע"ז (ס"ד א'), וכן פסקו הפוסקים בחמץ, עיין או"ח ס"ט ת"נ שאסור להשכיר כלי לגוי בפסח מפני שרוצה בקיומו של החמץ, שכשהכלי עומד על האש, אלמלא החמץ שבתוכו יבקע הכלי, ונמצא שהישראל מעונין בקיומו של החמץ כדי לשמור על הכלי שלא יבקע. והר"ז כגרם אסורי הנאה.

מיהו עפ"י האמור לעיל יש לחלק בין שני דינים באיסורי הנאה. יש אסורי הנאה מחמת פגמו של הדבר, כגון חמץ, ערלה, ע"ז, כלאי הכרם וכדו', אך יש אסורי הנאה מחמת מעלתו של הדבר, כגון קדשים וסוכה וכדו'. במקום שהתורה אינה מעוניינת בעצם הדבר ולכן אסרתו בהנאה, גם גרם הנאה שרוצה בקיומו אסור, שהרי זה גופא, שהוא מעונין בקיומו של הדבר הוא נגד רצון התורה. משא"כ דבר האסור מחמת מעלתו, אין חסרון בכך שהוא רוצה

כמו כן יש לשאול: האם מותר לפרק את הסוכה בחוה"מ, ולהוציא את הקרשים לחולין?

א. הנאה המותרת מסוכה

בסוכה (ט' א):

"אמר ר"ש משום ר"נ, מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? ת"ל 'חג הסוכות שבעת ימים לה'. ותניא ר' יהודה ב"ב אומר, כשם שחזל שם שמים על החגיגה כך חזל ש"ש על הסוכה".

ובתוס' (ד"ה מנין) משמע דאסירי מדאורייתא ודרשה גמורה היא.

והנה, אם מקור האיסור ליהנות מסוכה הוא הלימוד מחגיגה, דהיינו שלמים, הרי לריה"ג קדשים קלים ממון בעלים הם ויכול למוכרם לאחרים. ואע"פ שמצינו בפסחים פ"ט שהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, והרמב"ם (פ"ד מהל' מעילה) הביא דין זה להלכה, כבר פרש בקצוה"ח (סי' ת"ו ס"ק ב') שרק לענין ריצוי אין הבעלים יכולים למכור את שלמיהם לאחרים כדי שהקונה יוכל להתרצות בו, שאין הזבח נשחט ונזרק אלא ע"ש בעליו הראשונים, אך הבשר ניתן למכירה. ובסוכה שאין בה זריקת דם ואין בה ריצוי, ואין לדמותה אלא לבשר הזבח, מסתבר שכשם שיכול למכור בשר שלמים כך יכול למכור את סוכתו לאחרים, אע"פ שמרויח ממכירה זו ונהנה, אין זה בכלל איסור הנאה האמור בסוכה, שהרי מסתבר שאדם יכול למכור את סוכתו לאחרים בחוה"מ. וא"כ גם בנ"ד החזרת הציוד אינה חמורה יותר ממכירת הסוכה ולכן היא מותרת, למרות שנהנה עי"כ שיכול להשתחרר ולחזור לביתו.

וכן מצאתי בחי' הגר"ש שקופ למס' ב"ק (סי' ט"ז) שכתב שמותר למכור סוכה, אע"פ שאסורה בהנאה, משום שהיא מיועדת לשימוש מסוים בלבד, לצורך קיום מצות סוכה, ולכן אסור ליהנות ממנה הנאה אחרת, אך אינה אסורה בהנאה כמו ערלה וכלאי הכרם.

אלא שבנ"ד כדי להחזיר את הסוכה לאפסנאות עליו לפרקה, ונמצא שנהנה

ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת ר"ת והראשונים. לר"ת (ביצה שם) שאיסור ההנאה חל רק על העצים הנחוצים לצורך חלות שם סוכה, איסור ההנאה תלוי בהפקעת שם הסוכה, ובאמת מהעצים הנוספים אין איסור ליהנות. אך לראשונים הסוברים שאיסור ההנאה חל על כל עצי הסוכה, גם על אלו שאינם נחוצים לצורך חלות שם סוכה, אין איסור ההנאה תלוי במצות סוכה. (אך כ"ז נכון רק אם נאמר שר"ת סובר כ"ר"י שאין הקדושה חלה מהתורה על עצי סוכה שנפלו, ובנוסף לכך שאין הקדושה חלה על העצים הנוספים, שאז מוכח משיטתו שכל האיסור תלוי באופן מוחלט בקיום מצות סוכה. אך אין הכרח לומר כן בדבריו).

ונראה איפוא שעיקר דיונונו צריך להיות להיפך, האם מותר בכלל לסתור את הסוכה באמצע החג. שמסתבר דהא בהא תליא. אם מותר לסתור, אין בסתירה לכשעצמה איסור של הפקעת קדושה, ואז יש מקום לומר שכשאינו נהנה מגוף העצים מותר להחזירם לאפסנאות ע"מ להשתחרר. אך אם נאמר שהסתירה אסורה אין מקום להסתירה כדי להשתחרר.

ועוד, שאם מותר לסתור את הסוכה, י"ל שהשוואלים את הציוד לצורך הסוכה עד התאריך הנקוב, שהוא סיום השירות, יש להם רשות להשתמש בציוד רק עד אותו תאריך ומכאן ואילך עליהם להחזיר את הציוד לבעליו, וא"כ ממילא לא יכלה קדושת הסוכה לחול על העצים מעבר לזמן המיועד, כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אך אם אסור לסתור את הסוכה ע"כ השאלה היתה לכל הסוכות, ואז גם הקדושה לא פוקעת עד סוף החג.

אלא שדבר זה צע"ג. מי שהשאל לחבירו עצים עד לאמצע סוכות, לכל שימוש שהוא, והלך השואל ובנה מהם סוכה. אם נאמר שאסור לסתור את הסוכה, האם יכול לומר למשאל שאינו יכול להחזיר לו את עציו בגלל האיסור לסתור את הסוכה? (לא ברור, מחד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכן מתנת בית חורון, מאידך, יש שדבר נאסר גם אם אינו שלו, ואף בחלויות כגון זריקת בגדים על מת

בקיומו. אדרבה, התורה מעוניינת בקיומו של הדבר.

ועיין שר"ת חת"ס (יו"ד סי' צ"ח) שכתב לחלק בין בשר בחלב לחמץ ועבודה זרה. שבבשר בחלב אין חיוב לבערו מן העולם ולכן אין איסור ברוצה בקיומו. וא"כ ק"ו לסוכה שלא רק שאין חיוב לבערה מן העולם, אדרבה יש מצוה בעשייתה. מיהו בנ"ד הוא נהנה **מסתירתה** של הסוכה ולא מקיומה של הסוכה עצמה, אלא מקיומם של עצי הסוכה, כשהם מפורקים וסתורים. וצ"ע.

ועוד יש לומר שמאחר ואין כאן רווח אלא מניעת הפסד, יש להתיר, וכמש"כ החת"ס באו"ח סי' קט"ז וסי' קי"ט.

ג. קדושת סוכה בבנינה או אף בעציה וחומריה

אלא שצ"ע בגדר קדושת הסוכה. שהרי בודאי אין הסוכה עצמה קרבן ממש, שהרי קרבן קדוש גם לאחר שחייטתו או מיתתו. ואילו סוכה לאחר שנסתרה, לדעת התוס' (ביצה ל' ע"ב ד"ה אבל) פקעה קדושתה מה"ת. וגם לד' הר"ן והרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הט"ו) שקדושתה לא פקעה מה"ת לאחר סתירתה, לאחר שבעה פקעה קדושתה. וע"כ צ"ל שקדושת הסוכה תלויה במצוות סוכה, שכל עוד יכול לקיים מצוה בסוכה היא קדושה. וא"כ עצם הסוכה ומהותה הוא המצוה שבה, ולא העצים לכשעצמם. וא"כ סתירת הסוכה כדי לבטלה ממצותה היא היא האסורה בהנאה.

ולכאורה סברה זו תלויה במחלוקת הראשונים הנ"ל. לשיטת התוס' שהסוכה אסורה בהנאה מה"ת רק כשהיא קיימת, א"כ סתירתה לשם הנאה ממנה היא האסורה, אך לשיטת הרמב"ם והר"ן שהקדושה מה"ת ממשיכה על העצים גם אחרי סתירתם, הקדושה אינה תלויה בצורת הסוכה אלא בחומריה, ומכיון שאינו נהנה מעצם החומרים שלה אלא מהפקעת השיעבוד שלו כתוצאה מהחזרתם, אין איסור הנאה בכך.

המלכות ולא מלכות חדשה. ויתכן שמקורו מהסוגיה האמורה בסוכה. וא"כ י"ל שסתירת הסוכה אינה בהכרח הפקעת קדושתה, כי אם ישובו ויבנו את הסוכה מאותם עצים מחדש חזרה הקדושה למקומה וא"כ לא פקעה הקדושה. ואפילו לשיטת ר"י שסוכה שנפלה אסורה רק מדרבנן, יתכן לומר שהמדובר כשאינו מתכוין לבנותה מחדש, אך אם מתכוין לחזור ולבנותה שוב, קדושתה מהתורה.

ויתכן לומר שבזה נחלקו הראשונים, אם קדושת הסוכה פוקעת מהעצים אחרי נפילתם. לר"ן ולרמב"ם הסוברים שהקדושה נשאת מהתורה זהו משום שראוי לבנות את הסוכה מחדש, ולכן בכח העצים עומדים לכך וקדושתם במקומה עומדת. ור"י סובר שמכיון שבפועל אינו מתכוין לבנותה מחדש פקעה קדושתה מהתורה.

וא"כ י"ל כמש"כ שהא בהא תליא, לדעת ר"י אם אינו מתכוין לחזור ולבנות את הסוכה מחדש אסור לסותרה. ולדעת הרמב"ם והר"ן מותר לסותרה.

(ולפמש"כ אין לאסור סתירת סוכה בגלל "לא תעשון כן", אפילו לר"י, משום שאם יבנה מחדש אין כאן סתירה).

ה. איסור סתירה מצד ביטול מצוה

ומצינו איסור סתירת סוכה מטעם אחר.

בשבת (כ"ב א') שמואל אמר: "מתירין מבגד לבגד" והלכה כמותו כמבואר שם. ובתוד"ה ר'ב אמר' הקשו משמואל עצמו דסבר במנחות מ"א א' שציצית חובת טלית וא"כ מבטל מצות ציצית באותה טלית? ותיירצו שמתיר את הציצית כדי להטילה בבגד אחר. וכ"מ במזוזה בב"מ (ק"ב א') שהנוטל מזוזה מהבית נענש. וכן פסק השו"ע או"ח (סי' ט"ו ס"א) שמוותר להתיר ציצית בטלית זו וליתנה בטלית אחרת, אבל שלא להטילם בבגד אחר לא. ועיי"ש במג"א (ס"ק ב') מש"כ בשם השאלות.

אמנם לפמש"כ התוס' בשבת שם בתירוצם

וכד'. כאן בסוכה המצוה חלה על העצים השאולים ואיך תפקע בכדי הערת העורך.

תשובת הרב: אמנם נכון שהקדש לא פקע בכדי (נדדים כ"ט ע"א) אך קדושת דמים פקעה בכדי (ע"ש). וקדושת סוכה אע"פ שהיא קדוה"ג מ"מ כל מהותה שהיא קדושה זמנית ופוקעת בכדי אחרי סוכות, א"כ יתכן לומר שגם כאשר העצים אינם שאולים עוד קדושת הסוכה פוקעת. וכן מצינו לענין תנאי שהקדושה פוקעת בכדי כי קדושת הסוכה תלויה במצותה.

מסתבר שאיסור זה גופא, של סתירת הסוכה, אינו יכול לחול על דבר שאינו שלו. בודאי שמותר ואף חובה לסתור את הסוכה ולהחזיר את השאלה לבעליה, שאם לא יחזיר את השאלה בזמן יעבור על איסור גזל. מיהו י"ל שצה"ל שאני. שהרי החיילים אינם אנשים זרים, הם חיילי צה"ל וצה"ל חייב לספק להם ציוד לסוכה ע"פ צרכי ההלכה, וא"כ על הצבא מוטלת האחריות לבנות להם סוכה כל עוד הם משרתים ולשחררם מבלי לפרק את הסוכה. מאידך, במצב בו אנו נמצאים לצערנו, שבו המערכת הצבאית אינה ערוכה עדיין למילוי כל צרכי ההלכה כהלכה, והאפסנאות רואה את עצמה כאדם זר, כביכול, המשאיל את עצי הסוכה לחיילים, יתכן לומר שרק אם מותר לסתור יכול להשתחרר. אך אם אסור לסתור אין עצה ואין תבונה נגד ה'.

ד. סתירת סוכה האם הפקעת קדושתה

והנה, מש"כ שסתירת הסוכה היא הפקעת קדושתה אינו מוכרח. עיין סוכה כ"ז ב' שלר"א אסור לעשות סוכה בחוה"מ, משום שצריך סוכה הראויה לשבעה. ואם נפלה חוזר ובונה בחולו של המועד. משמע שמכיון שחוזר ובונה את אותה הסוכה שנפלה אין זו סוכה חדשה אלא המשך הסוכה הקודמת וראויה לשבעה. (ועיין מש"כ המהר"ל ב"נצח ישראל" פ' ל"ה עה"פ "אקים את סוכת דוד הנופלת", שמשר"כ נקרא בית דוד ע"ש סוכה דוקא ולא על בנין, כי בנין שנופל ונבנה מחדש פנים חדשות באו לכאן, אך סוכה שנפלה ושוקמה מחדש היא אותה סוכה ראשונה ממש. וכן בית דוד זוהי אותה

כי רועים, למשל, הנוודים ממקום למקום ועושים סוכה בכל מקום, האם אסור להם לסתור את הסוכה שעשו? ולא מביעניא לצורך הקמתה במקום אחר, כי זה בודאי אינו נחשב סתירה, אלא אפילו אם אינם צריכים להקימה במקום אחר, לא מסתבר לאסור את סתירת הסוכה לאחר שאין בה צורך. כי על דעת כן הקימו סוכה כדי שיוכלו לסותרה כשנוודים במקום אחר.

וכל מה שמצינו שאסור לבטל מצוה זהו רק משום שבזיון למצוה שמבטלה, וכגון מתיר ציצית מבגד. כי נראה הדבר כמזלזל במצוה. אך אם אינו צריך עוד לבגד זה אין בזיון בכך שמתיר את הציצית ממנו. וכדמות ראייה לדבר מש"כ התוס' בשבת שם להתיר ציצית מטלית של מתים, וכתבו משום שמת אינו בר חיובא. וצ"ע נהי דהמת אינו בר חיובא, אך אחרי מותו כל בגדיו עברו בירושה ליורשיו והם חיים עדנה? אמנם י"ל שהיורשים הקדישו טלית זו למת, ועי"כ נאסרה בהנאה לאחרים, אלא שלפי"ז ההיתר להתיר את הציצית הוא רק אחרי שפרסו את הטלית על המת, אך לפני כן אסור להתירה דהזמנה לאו מילתא, עיין סנהדרין (מ"ז א') ולא משמע שהקפידו על כך. אלא נראה לומר יותר כמש"כ, שמכיון שאין לטלית זו שימוש אחר, כיון שהזמינוה למת, אע"פ שהזמנה לאו מילתא, אין בזיון למצוה בנטילת הציצית ממנה. וכן יל"ר קצת מיומא (י' א') דסוכת החג בשאר ימות השנה פטורה ממזוזה משמע שיכול ליטול את המזוזה אחרי החג מהסוכה, כיון שאין לו צורך בה יותר (עיין "משיב דבר" ח"ב סי' פ"ב שהביא בשם חכם א' ראייה זו, והוא עצמו כתב שאפשר לדחותה שלא הסיירו את המזוזה אחרי החג. אלא שמהמשך דינו שם משמע שאינו רואה איסור בכך). וכן יש להביא קצת ראייה מחילי מונבז שהיו להם מזוזות על מקלות, עיין מנחות (ל"ב ב'). והרי כל פעם שטלטלו את המקלות ביטלו מצות מזוזה. וע"כ זהו כבודה של המצוה שקיימה באופן זה.

השני שמזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין, משמע שבציצית מותר להתירה מבגד אחד אע"פ שאין כוונתו להטילה בבגד אחר.

ועיין "העמק שאלה" (שאלתא קכ"ו אות ה') שכתב שבגדר איסור זה של ביטול מצוה נחלקו הראשונים. לשיטת רש"י ותוס' במנחות שם האיסור הוא משום בזיון הטלית, שתשאר בלא מצוה. אך לשאלות הוא משום בזיון הציצית. ולפי"ז תהיה נפ"מ לביטול סוכה. לרש"י ותוס', שהאיסור הוא לבטל את החפצא, שבו מקיימים מצוה, ממצותו, אך אין איסור לבטל את המצוה עצמה, וא"כ לשיטתם אין איסור לסתור סוכה בחג. אך לשאלות שהאיסור הוא בביטול המצוה עצמה יהיה אסור לסתור סוכה, משום ביטול מצוה. (ועיין "משיב דבר" ח"ב סי' פ"ב).

ולכאורה יש ראייה שמוותר לסתור סוכה בחג מהאמור בסוכה (מ"ח א') "גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד הוא את הכלים מן המנחה ולמעלה". ופירש"י: "לא יתיר את סוכתו... לסותרה דהא כל היום חובתה לישן ולשנון, ואי אקלע ליה סעודתא אכיל בגווה". משמע שרק עצה טובה קמ"ל שלא כדאי לו לסתור את סוכתו, אך אין איסור מעיקר הדין לסתור סוכתו.

אמנם לפמש"כ השאלות יש לדחות ולומר שרש"י לשיטתו שאוסר להתיר ציצית מבגד בגלל בזיון הטלית, אך אין איסור בביטול המצוה עצמה. וא"כ אין איסור לדעתו לסתור סוכה שהיא המצוה עצמה. ולכן פרש דעצה טובה קמ"ל. אך לשאלות האוסר לבטל את המצוה עצמה יכול להיות שהא גופא קמ"ל שאסור לסתור סוכה בחג. ואכן הר"ן על הר"ף כתב שלא לסתור כדי שהסוכה תהיה לשבעה. ואולי כוונתו כמש"כ לדעת השאלות.

(ועיין פי' הגר"י פרלא להמ"צ לרס"ג ח"א מעמ' 178 ואילך שדן בדבר זה מנקודת ראות אחרת, שכשסותר את הסוכה עובר ב"לא תגרע", עיי"ש שהאריך).
אך מסתבר לומר שמוותר לסתור סוכת רועים.

ו. קדושת סוכה תלויה ברצון האדם

והנה אע"פ שאין קשר בין קדושת הסוכה לבין ביטול מצוותה, שהרי ציצית אין בה קדושה ובכ"ז יש בה ביטול מצוה, מ"מ יש ללמוד בק"ו, ומה קדושת הסוכה שהיא מהתורה, מצינו לה ביטול, ק"ו ביטול מצוה, שהיא כנראה רק מדרבנן, משום ביזוי מצוה, יש לה ביטול. וקדושת הסוכה לדעת הרמב"ן הרשב"א והר"ן בדעת הר"ף תלויה בדעתו של האדם, וכשאומר בהשמ"ש: איני בודל מהן כל בין השמשות, מהני תנאו. משמע לדעתם שהכל תלוי באדם, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר. ואם אומר שאינו מתכוין להשתמש בסוכה אלא יום אחד בלבד, אין לה קדושה ליותר מיום א'. וממילא גם ביזוי מצוה אין כאן, כי מראש לא התכוין שהמצוה תתקיים יותר מיום א'. אלא שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם תנאי זה מועיל גם לעצי סוכה או רק לנוי סוכה, משום שאינם מעיקר הסוכה, אך לעצי סוכה לא מהני. ועיין חי' הגר"ד סולובייצ'יק לסוכה (ט' א') שכתב בדעת הראשונים הנ"ל, הסוברים שתנאי שאינו בודל מהם כל בין השמשות מועיל גם לעצי הסוכה, ולא רק לנוי, ולדעתו כשם שחל שם שמים על הסוכה כך חל שם שמים על כל חפצא של מצוה, שחלות שם שמים על המצוה תלויה בדעת האדם, והוא בעה"ב על כך, ולכן יכול להתנות. ולדעה זו יש מקום לומר שמעיקרא אינו מייחד חפץ למצוה אלא לזמן ידוע. וק"ו הדברים, ומה עצי סוכה שקדושתם מה"ת יכול להתנות עליהם, חפץ של מצוה לא כש"כ? אך לדעת הראשונים האחרים הסוברים שאין אדם יכול להתנות על עצי סוכה, א"כ אין הוא בעה"ב על חלות הקדושה, וצ"ע לדעתם אם יכול להתנות על מצוה. ומנוי סוכה שיכול להתנות אין ראייה, ששם התנאי הוא שאינו בודל מהם, כלומר שמרשה לעצמו לאוכלם וממילא לא הוקצו למצוותם. אך תנאי אחר לא מועיל. עכ"פ ההלכה נפסקה כדעת הסוברים שתנאי

אינו מועיל בסוכה עצמה. וא"כ אין לנו ראייה שמתור להפקיע קדושת סוכה.

אך הסברה נותנת שכשם שמי ששאל או שכר דירה מגוי לזמן ידוע וקבע מזוזה, לאחר יציאתו מהדירה נוטל עמו את המזוזה. וה"ה השואל בגד מחבירו והטיל בו ציצית, וכן השואל עצים מגוי עד לאמצע סוכות וצריך לפרק את הסוכה בחג מותר לו. וה"ה לשואל מישראל, ואפילו לכתחילה מותר לשואל עצים עד לאמצע החג אע"פ שיהיה צורך לפרק את הסוכה בחג, אין איסור לסתור את הסוכה ואין כאן בזיון מצוה, מקיים דאדעתא דהכי מקיים את המצוה. ואדרבה, אם ירצה להימנע מלסתור את הסוכה בטענה שאסור לסותרה, נאמר לו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

ועיין חי' רעק"א לאו"ח (סי' רנ"ג ס"ב בהוצ' טלמן) שהסביר את מחלוקת הראשונים בגדר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שלד' הר"ש רק כשעיקר האיסור נעשה ע"י מחשבתו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אך לד' התוס' גם כשהאיסור נעשה על עצם המעשה אלא שיש צורך בניחותא ידידה, אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וא"כ צ"ע בנ"ד מה אוסר את עצי הסוכה, מחשבתו או מעשיו?

והנה מצינו שסוכה אינה צריכה כלל מעשה ישראלי. כגון סוכת גגב"ך, אלא עצם ישיבתו בסוכה היא המקדשת את הסוכה לאותו זמן שישב בה, אע"פ שאין ביכולתו לקדשה לכל החג, כי אינה שלו כלל. ואולי אה"נ בסוכת גגב"ך אין קדושה (וכ"כ הרשב"א בעבוה"ק), ואין הקדושה תנאי הכרחי לקיום מצות סוכה, ויוצא י"ח סוכה גם בסוכה שאינה מתקדשת, ורק בסוכה שלו חלה קדושה. אלא שא"כ גם בסוכה שאולה אין קדושה ואין הקדושה תנאי בסוכה, ומעיקרא לא נתקדשה הסוכה, ובכ"ז יוצא י"ח.

מסקנה

יש לנו כמה סיבות להקל ולהתיר את פירוק הסוכה ולהחזירה לאפסנאות:

יותר. ורק להשתמש בעצים למטרה אחרת אסור. (וכ"כ בציץ אליעזר ח"ג סי' ס"ח ע"ש).
לכן נלענ"ד שמותר לפרק את הסוכה ולהחזירה לאפסנאות (אך צריך לומר לאפסנאי שלא ישתמש בעצים אלו שימוש אחר במשך החג).

א. אין כאן הנאה ישירה מעצי הסוכה.
ב. מעיקרא אין קדושת הסוכה יכולה לחול מעבר לזמן ההשאלה.
ג. אין איסור לפרק סוכה כשאינו צריך לה

סימן צ

מחצלאות בסוכה

דלכל היותר תשמישי מצוה הם). מ"מ מנהג נאה הוא ואם ראייה אין לו, זכר יש לו. וא"כ לפי"ז אסור להשתמש במחצלאות ששימשו לסכך לשם דפנות. (ונראה דרבו של המהר"ל נהג כן כי ביום א' בסוכות החלו לבנות את המשכן לפי חשבון הגר"א כידוע ולכן הסוכה דומה למשכן).

מיהו נראה שיש לחלק בין נ"ד למש"כ המהר"ל. בנ"ד אין השנה צורך במחצלאות אלו לשם סכך כלל, ואם לא ישתמשו בהם לדפנות לא ישתמשו בהם כלל, א"כ עדיף להשתמש בהם לצורך דפנות מאשר לא להשתמש בהם כלל, דאידי דאיתעביד בהו מצוה חדא ליעביד בהו מצוה אחריתי. ע"ז (או"ח סי' קנ"ד ס"ק ז') שכתב בתשמישי קדושה שאם אינם ראוי לקדושה חמורה עדיף להשתמש בהם לקדושה קלה. (ועי' אב"ג י"ד סי' שע"ו ס"ק א' ועי' שד"ח כרך ה' עמ' 109). אך בנידון דהמהר"ל מיירי שצריך לכל הקרשים אלא שמחליפם ונותן את של צפון בדרום ושל דרום בצפון.

ב. הורדה בקדושה

ולכאורה יש בשימוש במחצלאות ששימשו לסכך לשם דפנות משום הורדה בקדושה, שיעקר הסוכה הוא הסכך ועל שמו נקראת הסוכה בשם זה ולא על שם הדפנות (עי' רש"י סוכה ב' ע"א ד"ה ושחמתה). ולכן הדפנות כשרות מכל דבר, ואי"צ בהן עשייה וכשר בהו מן העשוי, וכן שיטת הרא"ש שעצי סוכה לא נאסרין. אמנם שיטת

ראשי פרקים

שאלה

- א. בין סוכה לקרשי המשכן
- ב. הורדה בקדושה
- ג. האם סוכה צריכה קידוש מחדש כל שנה
- ד. מצות סוכה האם תלויה בחג או בזמן מסקנה

שאלה

נשאלתי מקבוץ עלומים האם מותר להשתמש השנה לדפנות במחצלאות ששימשו בשנה שעברה לסכך?
(השנה אין צורך במחצלאות לסכך, ואם לא ישתמשו בהן לדפנות ישארו כאבן שאין לה הופכין ותיגרם הוצאה מיותרת).

א. בין סוכה לקרשי המשכן

המהר"ל הביא את מנהג רבו לסמן את הקרשים כדי שידע היכן ליתנם בשנה הבאה. ומקורו בירושלמי (שבת פ"ב ה"ג): קרש שזכה להנתן בצפון אל ינתן בדרום. אמנם יש לחלק בין משכן לסוכה, מצות משכן קיימת כל הזמן ורק פרקוהו והקימוהו, וגם הקדושה לא פקעה מן העצים, לכן קרש שזכה להינתן בצפון אל ינתן בדרום, משא"כ בסוכה, המצוה של השנה שעברה פקעה והשנה היא מצוה אחרת ואחרי החג אין לעצים שום קדושה (ועיי' מג"א סי' תרל"ב

כשהורידוהו מגדולתו, ואם לא יחזור לראשות ביה"ד נמצא שהוא אישית בלבד ירד מקדושתו ביחס לביה"ד. משא"כ בני"ד, אחרי סוכות פקעה קדושת הסוכה מכל וכל, ובשנה הבאה יש צורך בהקדשה חדשה, ולא רק קרש זה ירד מקדושתו, אלא כל הקרשים כולם ירדו מקדושתם, וא"כ אין כאן הורדה מיוחדת לקרש זה. ודו"ק.

(ויש להעיר מהלכה זו של ראש ישיבה שסרח על מה שכתבנו לעיל בשם הט"ז שאם תשמישי קדושה אינם ראויים לקדושה חמורה עדיף שימשו לקדושה קלה מאשר לא ישמשו לשום דבר, וא"כ גם ראש ישיבה שסרח עדיף שיהיה חבר ב"ד מאשר לא יעשה דבר? ואולי מכיון שהמדובר בב"ו אנו חוששים לפגיעה בכבודו לכן אנו מורידים אותו לגמרי. ובדומה לזה כהן גדול שעבר ע"י יומא י"ב ב'.)

ג. האם סוכה צריכה קידוש מחדש כל שנה

וראיה לסברתנו ממש"כ המג"א בסי' תרל"ח סק"ב דסוכה העומדת משנה לשנה, אע"ג דמתחילה עשאה לשם החג, כיון שעבר החג הרי בטלה העשייה וצריך לקדשה מחדש. אמנם הא"ר מפקפק בזה. ועיין "ביכורי יעקב" סי' תרל"ח ס"ק ח' שהוכיח נגד המג"א מהא דאמרינן בנויי סוכה מיגו דאיתקצאי בבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, וקשה כיצד התקצה לפירש"י, והלא הסוכה לא נאסרת אלא מרגע שישב בה כמבואר ברמ"א שם? אלא ע"כ מיירי בסוכה ישנה שישב בה בשנה שעברה והוקדשה בכך, לכן מיד בביה"מ של שנה זו היא מתקדשת. ולענ"ד י"ל דמיירי שישב בה בבין השמשות. ועוד, לדבריו תקשה, לכל סוכותינו אין דין מוקצה, שהרי אין אנו יושבים בהן עד שובנו מבית הכנסת, ולא אשתמיט שום פוסק לומר כן? אלא ע"כ מכיון שידוע שסופו לשבת בהם אע"פ שבבין השמשות הוא מסיח דעתו מנויי הסוכה ולכן הם נאסרים. ואה"ג, אם בסוף לא ישב, איגלאי מילתא למפרע שהקצם

הרמב"ם דעצי סוכה נאסרין (ועיין חי' הגר"ח סי' ז' וכן בחי' על הרמב"ם פ"ו הט"ו הסבר שיטתו). ובשו"ע סי' תרל"ח משמע דפסק כוותיה. מיהו עיי"ש בהגהת הרמ"א ס"ב שם שהביא גם את שיטת הרא"ש. וגם בשיטת הרמב"ם י"א דאינו אלא מדרבנן. ולפי חילוק הגר"ח הנ"ל אפילו את"ל דהדפנות אסורות מה"ת, אינן מצד החפצא של הסוכה אלא מצד הגברא, שמקיים באמצעותן מצות סוכה. והיה אפשר אולי לומר שהדין מעלין בקודש ולא מורידין נוהג רק בתשמישי קדושה ולא בתשמישי מצוה, וסוכה היא תשמיש מצוה. אמנם בחג הסוכות עצמו יש לסוכה דין הקדש, דלפינן מחגיגה, אך אחרי חג הסוכות אין לסוכה כל קדושה ואין כאן הורדה בקדושה. אולם זה אינו, שהרי גם בתשמישי מצוה מצינו ש"מעלין בקודש ואין מורידין". נר חנוכה למשל לדעת שמואל אין בו קדושה ובכ"ז אמרינן בו לב"ה דמעלין בקודש (וגם ב"ש לא פליגי אלא דילפי מפרי החג ואכמ"ל). ואעפ"כ נראה כנ"ל דכיון שפסקה הקדושה ובמשך השנה אין למחצלאות שום שימוש לצורך מצוה, לא שייך בזה "מעלין בקודש ואין מורידין".

אך הנה על מש"כ דכיון שאחרי סוכות פקעה הקדושה לא אמרינן "מעלין בקודש ואין מורידין" ילה"ק מראש ישיבה שסרח שאינו חוזר לגדולתו ואינו משמש אפילו כחבר ב"ד (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ז), והרי בזמן השעיתו עד שלוקה, אינו משמש בתפקידו. ולפי סברתנו הנ"ל היה מותר להחזירו לביה"ד אפילו אם לא ישמש כאב ב"ד, ואין כאן הכלל ש"מעלין בקודש ואין מורידין", שהרי לא הורדנו אותו, אדרבה העלינו אותו מהשעיה גמורה לחברות בביה"ד וא"כ סברתנו אינה נכונה?

אך באמת הבל גדול יש בין השניים. ראש ישיבה שסרח והורד מגדולתו, הרי הורדה זו היא בגלל סרחונו, ואח"כ כשיחזור לביה"ד ולא ישמש כראש ישיבה, הרי המשך ישיר לאותה הורדה שהורדנוהו מגדולתו עם סרחונו, ואין כאן דבר חדש. ועוד, שביה"ד נשאר ב"ד גם

התוספת, גם את המצוה אפשר לקיים בתוספת החג, עיי"ש שהאריך.

והנה גם בסוכות יש לחקור כנ"ל, ונפ"מ אם אפשר לקיים מצות סוכה בתוספת ואם חייבים בה בתוספת או לא. עי' בס' "משאת משה" לקידושין (סי' ס"א) שהוכיח דמצות סוכה תלויה בזמן דוקא ולא בחג. ובזאת תרץ את קושיית ה"מקנה" בקידושין ל"ד דהגמ' מוכיחה דסוכה היא מ"ע שהזמן גרמה מהא דכתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", והק' ה"מקנה" למה לי קרא, הרי פשיטא "חג הסוכות" כתיב, ומצות סוכה תלויה רק בחג? ולהנ"ל א"ש, שאם המצוה היתה תלויה בחג דוקא א"כ לא היתה זו מ"ע שהז"ג, כי בעצם המצוה נוהגת לעולם ורק במקרה היא מוגבלת בזמן. כי החג מוגבל בזמן, ע"כ צריך פסוק שגם מצות סוכה עצמה תלויה בזמן ולא רק בחג. (וכע"ז כ' בשו"ת אב"מ סי' כ"ב לגבי נזיר שאין היתר לאיסורו אם נניח שהנזיר הוא תואר קדושה ולכן איסורו איסור עולם. ועל דרך זו יש להבין את דעת הרמב"ן קידושין ל"ד ספירת העומר אינה נחשבת למ"ע שהזמן גרמה. אלא שיתכן שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין ציצית, שלשיטת הרא"ש בגד לילה פטור גם ביום משום שזמן לבושו בלילה, וי"ל. ולכן מביאה הגמ' את הפס' דמצות סוכה אינה תלויה בחג אלא בזמן דוקא.

א"כ שוב חזרנו להוכחתנו הקודמת דקדושת הסוכה תלויה בזמן מסוים דוקא, וכעבור הזמן פקעה הקדושה ממנה לגמרי ואינה חוזרת מאליה בשנה הבאה. וא"כ אין למחצלאות שום קדושה ואין בשימושן לצורך דפנות משום הורדה בקדושה.

מסקנה

מותר להשתמש במחצלאות שהשתמשו בהן לצורך סכך בשנה שעברה, לצורך דפנות סוכה השנה.

ואם ירצו בשנה הבאה לחזור ולהשתמש בהן לצורך סכך הדבר יהיה מותר לא רק משום מעלין בקודש, אלא משום שבין סוכות לסוכות

בטעות. וכן פסק המשנ"ב בס' תרל"ו ס"ק א' כהמג"א, וכ"כ בערוה"ש.

ד. מצות סוכה האם תלויה בחג או בזמן

ובעיה זו שעוררנו כאן, האם קדושת הסוכה חוזרת מאליה לשנה אחרת, או שיש צורך כל שנה בהקדשה מחדש, תלויה בחקירה יסודית במצות סוכה, האם היא מצוה התלויה בחג הסוכות או שהיא תלויה בזמן הסוכות. שאם היא תלויה בחג הסוכות, נהי דחג הסוכות עצמו תלוי בזמן, מיהו הסוכה עצמה אינה תלויה בעצם בזמן מסוים דוקא, ורק במקרה היא תלויה בזמן, משום שחג הסוכות תלוי בזמן, אך מצות סוכה מצד עצמה נמשכת לעולם ואין לה הפסק וא"כ אין צורך לקדשה כל שנה מחדש. אך אם היא תלויה בזמן הסוכות היא עצמה תלויה בזמן, והזמן חולף ועובר ועמו גם בטלה קדושת הסוכה, ובשנה האחרת בא זמן חדש ויש צורך להקדיש גם את הסוכה מחדש.

עיין תוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה נכנס), שחיוב סוכה הוא מחמת הזמן וכן ברכת הזמן אינה תלויה בחג אלא בזמן, ומשו"ה אם ברך על עשיית הסוכה לפני החג נפטר מברכת הזמן בחג. ועיי"ש בריטב"א שאם בירך זמן על הסוכה לפני החג חוזר ומברך זמן בשעת קידוש מדין החג, משמע שהסוכה אינה תלויה בזמן מסוים. ואין הדבר מוכרח. יתכן לומר שהזמן יוצר שני חיובים, סוכה וי"ט, ולכן אין ברכת האחד פוטרת את השני. אך בדעת התוס' ברור יותר שמקור החיוב הוא אחד והסוכה תלויה בזמן.

ועיין "המאיר לעולם" דרוש לפסח, שחקר כע"ז במצות הגדה וכתב דנפ"מ אם אפשר לקיים את המצוה בתוספת על החג, דאם המצוה תלויה בזמן מסוים דוקא, אין אפשרות לקיימה בזמן אחר. ולכן אע"ג דקדושת החג חלה על התוספת, מצוה התלויה בזמן אינה יכולה להתקיים בתוספת. משא"כ מצוה התלויה בחג, כשם שקדושת החג חלה על

לדפנות מומלץ להשאיר את המחצלאות בשימושן הקבוע, כפי שנהגו במשכן.

לא היתה בהן קדושה כלל. ואין בשימושן לצורך דפנות משום כלי הפוסלן לסכך. אולם אם יש לו חומרים אחרים לסכך או

סימן צא

ברית מילה בסוכות

ראשי פרקים

שאלה

- א. סעודה לענין קידוש ולענין סוכה
- ב. שתיית יין לשם קידוש מחוץ לסוכה

שאלה*

ביו"ט ראשון של סוכות היתה ברית מילה בשעט"מ. לא היתה סוכה גדולה המסוגלת להכיל ציבור גדול והברית התקיימה בביהכ"ס. כיצד לנהוג בשתיית כוס היין לקידוש? וכיצד לנהוג בתקרובת לציבור?

א. סעודה לענין קידוש ולענין סוכה

בשו"ע (סי' רע"ג ס"ה) נפסק:

"כתבו הגאונים, הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה, יצא י"ח קידוש במקום סעודה..."

וכתב הרמ"א:

"ולפי"ז היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור, אבל נהגו ליתן לתינוק."

אך כמדומה שהעולם לא נוהג כן אלא סומך על הגאונים, וכן משמע מהקצוש"ע (סי' ע"ז ס"ד) אלא שהוא כתב שישתה רביעית נוספת, ועי' מש"כ לעיל סי' כ"ה). גם החי"א לא הביא מנהג זה. ובנ"ד הבעיה אינה רק של המברך, אלא גם של הקהל

שבא להשתתף במצוה, כיצד יורשה לטעום ולסמוך על הקידוש, והעצה לתת לתינוק פוטר את בעיית המברך אך לא את בעיית הציבור הבא להשתתף בשמחת המצוה.

ואף המברך עצמו יש מקור להתיר לו לשתות את היין בבית הכנסת, עיין ביכורי יעקב (סי' תרמ"ב ס"ק ב') שאין קביעות ליין. אלא שהוא כתב כן לענין קידוש בליל שבת בסוכות בבית הכנסת שהמקדש אינו אוכל שם. אך לכבד את הציבור בטעימה אחרי הקידוש יש כאן קביעות סעודה והיא אסורה מחוץ לסוכה.

והנה בהל' סוכה (סי' תרל"ט ס"ב) נכתב:

"אבל מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה, וכמה אכילת עראי? כביצה מפת. ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות (ואפילו קבע עליהו) חוץ לסוכה."

ומאחר ומותר לאכול מחוץ לסוכה פחות מכביצה צ"ע אם מותר לאכול מחוץ לסוכה כזית כדי לצאת י"ח קידוש במקום סעודה. דלענין סוכה אכילת כזית מותרת. ולענין קידוש במקום סעודה אכילת כזית מספיקה (עיין ערוה"ש סי' רע"ג ס"ג). וספיקא דידי הווא, דאיך נתפוס את החבל משני קצותיו, מצד אחד נאמר שכזית יחשב למקום סעודה לענין קידוש, ומצד שני אינו נחשב למקום סעודה לענין מצות ישיבת סוכה? ומדוע לא נאמר מיגו דהוי קביעות סעודה לענין קידוש, מהוה קביעות גם לענין סוכה?

מחוץ לסוכה ולאכול רק כזית מזונות, או משום שאכילת יו"ט עושה אותו קבע וכסברת התניא שהביא בשמו הטעה"מ, או משום דמיגו דהוי קבע לענין קידוש ומקום סעודה, הוי קבע נמי לענין סוכה וכסברת השעה"מ. ועוד יש לחשוש שמא אנשים לא יוכלו לצמצם לאכול רק כזית ויאכלו יותר מכביצה. (ועי' מנחת שלמה ח"ב סי' נ"ח אות ל"ט).

ב. שתיית יין לשם קידוש ומחוץ לסוכה

ולכן עלה על דעתי לומר שהתקרובת לא תהיה ממזונות אלא מיין (או מיין ענבים) ויצאו י"ח קידוש ע"י שכל אחד ישתה כוס יין ויצאו י"ח מקום סעודה, וכאן אין לחוש שמא ישתו הרבה ויעברו על אכילה מחוץ לסוכה, לפמש"כ השו"ע שמוותר לשתות יין מחוץ לסוכה אפילו קבע עליהו. (עיין שיע"ת סי' תר"מ סס"ק י' בשם מהר"ק שמוותר בין ופירות אפי' קבע עליהו ואין להחמיר). ובהלכות קידוש פסקו הגאונים ששתיית רביעית יין דינה כמקום סעודה וכמש"כ לעיל בשמם.

מיהו המשנ"ב ס"ק י"ג כתב:

"ודע דכמה אחרונים מפקפקין בדין זה ודעתם שאם שותה יין בקביעות חייב בסוכה ובפרט בני חבורה שקבעו לשתות יין בודאי הוי קבע גמור".

ועיין בה"ל שהביא בשם הגר"א שאין קבע ליין והוא הוכיח להיפך והביא מהריטב"א כדבריו. ויתכן שאם שותים בעמידה אין זו קביעות, ואיסור שתיה מחוץ לסוכה הוא רק **בישיבה** שרק היא עושה קביעות. ומכיון שקידושים מעין אלו נערכים בעמידה אין להם די קביעות ומותר לעשותם מחוץ לסוכה.

וצ"ע אם גם בשתיית יין נאמר מיגו דהוי קביעות לענין שבת הוי קביעות לענין סוכה כשם שאמרנו לעיל לענין אכילה. וי"ל שאכילה שאני. שרק לענין **אכילה**, שחסר לה שיעור ההחשבה הופכת אותה לבת שיעור. אך בשתייה אין לומר שמיגו דהוי חשובה לענין קידוש הוי חשובה לענין סוכה. לא מיבעיא לדעת המחבר

וי"ל ששני דינים הם: מקום סעודה וקביעות סעודה. לקידוש די **במקום** סעודה, לסוכה צריך **קביעות** סעודה. והראיה שלקידוש די בכזית ולסוכה צריך ביצה. ומכיון ששני דינים שונים הם איננו אומרים מיגו מדין אחד לדין אחר.

והנה מש"כ ששיעור מקום סעודה הוא כזית ושיעור קביעות סעודה הוא כביצה, ולכן אין לומר מיגו דהוי מקום סעודה הוי נמי קביעות סעודה, מצאתי בשער המלך (הל' סוכה פ"ו ה"ז) שדן בזה. וזת"ד: התוס' במס' ברכות (מ"ט ב' ד"ה אי בעי) כתבו שיש חיוב לאכול ביו"ט אע"פ שאינו חייב לאכול בסוכה. ושאלו מאי נ"מ בין מצות אכילה ביו"ט למצות אכילה בסוכה? ותרצו שבליל יו"ט א' יש נפ"מ אם ירדו גשמים ואכל מחוץ לסוכה. מדין יו"ט יצא ומדין סוכה לא יצא. ודעת הר"ן והרשב"א שמדין יו"ט די בכזית. ומדין סוכה צריך יותר מכביצה. ותימה על התוס' שלא תרצו כן. ויתכן שהתוס' סוברים שאכילת ארעי ביו"ט אפילו פחות מכביצה, יש לה חשיבות ובעי סוכה ולכן לא תרצו כהר"ן והרשב"א. אלא שלא מצינו פוסק הסובר כן שביו"ט אסור לאכול אכילת ארעי מחוץ לסוכה. ומהתוס' ביומא (ע"ט ב' ד"ה מיני) מוכח דכל שאינו צריך סוכה אינו נחשב אכילת קבע לענין סעודת שבת ויו"ט.

עוד הביא בשם התוספת יוהכ"פ שהק' מדוע בליל יו"ט א' של פסח ושל סוכות די בכזית ואין צורך כביצה? ונשאר בצ"ע. ותי' השעה"מ דאמרינן מיגו דחשיב לענין מצות מצה חשיבה אכילה ידידה גם לענין יו"ט.

ובטעה"מ הביא בשם ס' תניא ושבלי הלקט שביו"ט אסור לאכול אכילת עראי מחוץ לסוכה, דאכילת יו"ט עושה אותו קבע. (מיהו עיין שיע"ת סי' תרל"ט ס"ז שלמעשה אין לחוש לדעתם. אך באכילת מצוה יתכן שיודה שמיגו דחשיב לענין מצוה חשיב לענין סוכה וה"ה לענין קידוש, מיגו דחשיב מקום סעודה חשיב גם לענין סוכה ויהיה אסור בקידוש לאכול אפילו כזית מחוץ לסוכה).

וא"כ מכל הנ"ל עולה שא"א לעשות קידוש

הכוס כמש"כ במק"א (עיין לעיל סי' כה), ושיתה כוס מלא לשם מקום סעודה, לא צריך סוכה כי עשה זאת בעמידה. ואפ"ל אם אחרים שותים עמו לא נחשבים לקבע בכך.

ובמשנ"ב (סי' רע"ג ס"ק כ"ו) כתב שבשעת הדחק (כגון מי שלבו חלש במקצת) יכול לסמוך על הפוסקים שגם בפירות אפשר לצאת ידי חובת מקום סעודה. ונלענ"ד שגם כאן זו שעת הדחק. כי כאמור לעיל א"א להציע לציבור מזונות כי יהיו שיאכלו יותר מכביצה. וגם יין יש חשש שלא כל אחד ישתה רביעית. ולכן יש לסמוך על הפוסקים שיוצאים ידי חובה גם באכילת פירות. ומי שלא ישתה יין ויאכל פירות יצא ידי חובה בהם. ועיי' שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פ"ד סכ"ד) שי"א שעדיף לאכול פירות מבושלים (בשם א"א אופנהיים וקצוש"ע). וא"כ אפשר לכבד את הציבור בשקדים ובוטנים קלויים וכד'.

ששתיה אין לה קבע, אלא אפילו להמשנ"ב המכריע ששתיה יש לה קבע, לענ"ד אין קבע לשתיה אלא כשיושבים, וכמו שמצינו בברכות דף מ"ג ששייבה עושה קבע, אך בעמידה אין לשתיה קבע, דלא אמרינן מיגו מעמידה לשייבה. וכן משמע מתוס' יום הכיפורים (ע"ט ב' ד"ה מיני תרגימא) שרק השיעור נחשב ע"י המיגו ולא האיכות. ומקום סעודה אינו קביעות סעודה. (עיי' שע"ת סי' תרל"ט ס"ק ח' חילוק מעי"ז).

ומכיון שהנהוג כיום הוא לכבד אנשים בשתיה בעמידה, אף כאן יכולים לסמוך על כך. (אלא שגופו של מנהג זה שמקדשים ומתכבדים בעמידה אינו נראה לענ"ד כמנהג ראוי עפ"י התורה. ובפרט בקידוש שצריך להיות במקום סעודה ורק שייבה עושה קביעות ולא עמידה. ולכן מומלץ לבטל את המנהג המגונה הזה, אך במקום שנהגו כן מותר לכבד את האורחים בסוכות בעמידה, ונמצא קלקולו תיקונו.)

ולכן המברך על הכוס במילה ומקדש בכך על

סימן צב

חולה וחיובו במצוות עשה

תשובה

שאלה*

בסוכה כ"ה א' במשנה: "חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה". ובגמ' שם כ"ו א' "ת"ר חולה שאמרד לא חולה שיש בו סכנה אלא אפילו חולה שאין בו סכנה. אפילו חש בעיניו ואפילו חש בראשו". ושם בהמשך הסוגיא אמר רבא "מצטער פטור מן הסוכה". והגמ' מחלקת בין חולה לבין מצטער. חולה הוא ומשמשי פטורין, מצטער הוא פטור, משמשיו לא. וצריך להבין, מה בין חולה שאין בו סכנה לבין מצטער? ומדוע חולה שאין בו סכנה מצדיק גם את פטורם של משמשיו,

חייל חולה צהבת, חומו גבוה, (39 מעלות), והוא חלש ותשוש, ראשו כואב ואבריו כבדים עליו, סובל מסחרחורת והקאות, שוכב בחדר בידוד, ללא סוכה. בבסיס סמוך, במרחק ק"מ וחצי לערך יש סוכה כשרה. אין נשקפת לו סכנה אם ילך לאכול בסוכה. אולם במצבו, ובמרחק שחייב ללכת, הדבר קשה לו מאוד מאוד. האם הוא חייב להתאמץ ולגרור את עצמו מהלך כה גדול כדי לקיים מצות סוכה דאורייתא בלילה הראשון של סוכות, או שמא הוא פטור?

בתוספת ביכורים (ס"ס תר"מ) שהמשמשים פטורים משום מצטערים, מכיון שצריכים לעסוק בחולה צער הוא להם לישיב בסוכה, (והביא ראיה לסברה זו מהשבות יעקב ח"ג ס' מ"ז), וא"כ קושייתו לא מובנת, כיצד אפשר לפרש את המשנה שחולין ומשמשיהן פטורין, שהכוונה ללילה הראשון, בשלמא חולין פטורין משום אונס, אך משמשים שאינם פטורים, לדעתו, אלא משום מצטערים, והרי המצטער בלילה הראשון חייב? אלא ע"כ המשנה אינה עוסקת בלילה הראשון, ובין חולה ובין מצטער פטורים רק ביתר הימים ולא בלילה הראשון.

ובאמת, הנחתו שפטור משמשים הוא בגלל מצטער מוקשה לכאורה, שא"כ ה"ה לכל מקיימי מצוות י"ל שהם מצטערים בכך שאינם יכולים לקיים מצוה ולכן פטורים מהסוכה, וא"כ למה נקטה הגמ' טעם שהעוסקים במצוה פטורים מהמצוה משום 'בלכתך בדרך' תיפוק ליה משום מצטערים? מיהו י"ל שגמרא נקטה טעם זה בגלל הלילה הראשון, שמצטער חייב, אך עוסק במצוה פטור. אלא שא"כ הדרא קושיה לדוכתא מדוע משמשין פטורין לדעתו אפילו בלילה הראשון?

ואפ"ל תירוץ אחר: במצוות שבין אדם למקום אם היה חייב בסוכה ונפטר ממצוות אחרות אין לו על מה להצטער, זהו רצון ה' שיקיים מצות סוכה ולא מצוות אחרות, משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו כגון שימוש חולה, אם היינו פטורים אותו משימוש החולה בגלל מצות סוכה, הצער נשאר, שהרי החולה סובל וזקוק לשימוש, וזה שיושב בסוכה מצטער בצערו של החולה. לכן רק משמשים פטורים בגלל צער זה ולא מקיימי מצוות אחרות שבין אדם למקום, אלא בגלל העוסק במצוה פטור מן המצוה. מיהו עדיין קשה מדוע משמש חולה פטור בלילה הראשון מדין מצטער, הרי מצטער חייב בסוכה בלילה הראשון? וצ"ע.

ועשר"ת חלקת יואב (דיני אונס ענף ו' בהשמטה) שהוכיח מלשון השו"ע בסי' תר"מ שחולה פטור

ומצטער לא, הרי בשניהם אין סכנה? וצ"ל שמצטער, כיון שאינו חולה, דהיינו שאינו שוכב במיטתו, ויכול לשמש את עצמו אינו זקוק למשמשים ולכן אף אלה משמשים אותו אינם פטורים. משא"כ חולה שאין בו סכנה, כיון שהוא שוכב על מיטתו ואינו יכול לשמש את עצמו, הוא זקוק למשמשים, ומשום כך גם הם פטורים. וכן מצאתי באוצר מפרשי התלמוד (כאן הע' 151) בשם שו"ת יהודה יעלה ושו"ת הרד"ב. ועי' ערו"ל"נ (ד"ה חולה) שדבריו קרובים לזה.

ואע"פ שאין בו סכנה וא"כ יכולים לעזובו ולשבת בסוכה, י"ל שדינם כדן שלוחי מצוה שהם פטורים מן המצוה. ואולי משום כך כרכה המשנה את שניהם כאחד, את שליחי המצוה יחד עם החולין ומשמשיהן. וכן מצאתי בשם הלבוש.

ובתוספת ביכורים (ס"ס תר"מ שבסוף ספר ביכורי יעקב לבעל העל"ג) הביא בשם הר"ד הלוי במברגר שפטור משמשי חולה הוא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, והר"י עטלינגר הקשה עליו שא"כ היה צריך לחלק בין משמש בחינם לבין משמש בשכר? ולענ"ד י"ל עפ"י הבה"ל (ס' ל"ח ס"ח ד"ה הם ותגריהם) שמי שעוסק במצוה עצמה אע"פ שכוונתו להשתכר עוסק במצוה מקרי. ועי"ש שמי שכוונתו גם למצוה וגם לשכר מקרי עוסק במצוה, וא"כ סתם עוסק במצוה, אע"פ שנוטל שכר, פטור מן המצוה.

ובער"ל"ג שם הקשה על דיוק הגמ' בדברי המשנה "חולה אין מצטער לא", אולי חולה פטור, אפילו בלילה הראשון, משום שהוא אנוס ואינו יכול לשבת בסוכה ואילו מצטער פטור רק בשאר הימים, וכמו שכ' הרמ"א בסי' תר"מ בשם הכלבו שבלילה הראשון אין פטור מצטער, משום שבלילה הראשון אין בו דין 'תשבו כעין תדורו', כי הכתוב קבעו חובה, דגמר חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות? ותירץ דאה"נ חולה חייב גם בלילה הראשון, אם אפשר לו בלא סכנה.

וילה"ק על קושייתו ממש"כ הוא עצמו

שנקטה המשנה הוא בלילה הראשון. אך לפמש"כ לא פסיקא לה מילתא, דהכל תלוי בחולה ובסוכה. אם הסוכה קרובה החולה חייב, ואם רחוקה פטור, ואם הוא יכול ללכת חייב ואם לא פטור. לכן לא נראה לגמ' לומר שמשום כך נקטה המשנה חולה, שהרי מילתא דלא פסיקא היא, אלא ע"כ הכוונה היא ביתר הימים, שהמצוה אינה חיובית ולכן חולה פטור לגמרי.

המסקנה העולה מדברינו היא אפוא, שחולה שאינו יכול לקיים מצות עשה, אלא בקשיים גדולים וביסורים מרובים, עפ"י ראות עיני המורה, פטור מקיום המצוה. וכן מצאתי מובא בשם בנין שלמה (סי' מ"ז) שתלוי בהרגשת החולה, אם הוא מרגיש שיזיק לו אם ילך לסוכה אינו רשאי להחמיר על עצמו.

(ועיין מקראי קודש להגרצ"פ סי' ל"ה שהביא סברות שאפילו מי שמצטער בדרכו לסוכה פטור. מיהו בלילה הראשון צ"ע, אם גם מי שחולה בדרכו לסוכה פטור. ומסתבר שכן).

ועיין רפואה והלכה ד' מאמר הגר"פ שיינברג (עמ' קכ"ה), ומאמר הגר"ש וואזנר (עמ' קל"ט), ומאמר הגר"י וינגולד (עמ' של"ט). ובין היתר הביא שם מלקט יושר (חא"ה עמ' פ"ה) בשם רבו בעל תרוה"ד שפטר אשה חולה וחלושה מאוד ממצוה וממרוור משום דרכיה דרכי נועם עי"ש. וא"כ ק"ו לסוכה בלילה הראשון שאינה מ"ע רגילה. שהרי מצות סוכה בכל שבעת הימים היא כעין תדורו ומצטער פטור. ובלילה הראשון יש אמנם חיוב, אך לא הופקע לגמרי דין סוכה ומצטער אינו יושב בסוכה כעין דירה. ולכן יש מקום יותר להקל. (עי' תוס' ברכות מ"ט ב' ד"ה אי שמשמע מדבריהם שגם בלילה הראשון פטור מהסוכה בשעה שיורד גשם).

מסקנה:

חולה שקשה לו מאוד ללכת לסוכה פטור מסוכה גם בלילה הראשון של סוכות.

בלילה ראשון ומצטער חייב. וע"ש שהוכיח מירדו גשמים שפטור משום שהכל חולים אצל צינה. והשע"ת (סי' תר"מ ס"ק ה') הביא בשם הא"ח הכלבו והא"ר שפטרו חולה מסוכה. ואחרים כתבו בשמו של הא"ר שחייב. ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ז) מחייב. ובספר ערוה"ש (סי' תרל"ט ס"ק י"ז) כתב שאפילו חולה שמצטער אם רק יכול לילך לסוכה לשמוע קידוש ולאכול כזית מחוייב לעשות כן.

ולענ"ד אין להוכיח מכל אחרונים אלו שחולה חייב בסוכה בלילה ראשון, ואין כאן מחלוקת ביניהם, אלא כוונתם לומר כהריטב"א בסוכה (כ"ב א') שכתב "שאינ דיוחי במצוה משום מיחושין וחולי אלא כשאי אפשר לקיימן", ור"ל שחולה פטור רק כשאינו יכול לקיים את המצוה. וא"כ הכל תלוי בקושי המחלה. ולכן צדק ערוה"ש שכתב שחולה אם רק יכול לילך לסוכה לשמוע קידוש ולאכל כזית מחוייב לעשות כן. כלומר, חולה אינו פטור בעצם, אלא דינו כאנוס, ואם יכול לצאת מביתו לסוכה לשם אכילת כזית אינו אנוס לענין זה, אך אם המרחק גדול יותר ועינינו הרואות שהדבר קשה מאוד לחולה, וכמו בנ"ד שהחולה מרגיש מאוד לא טוב והמרחק לסוכה הוא ק"מ וחצי, אינו נחשב כמי שיכול לילך, אלא כמי שאינו יכול לקיים את המצוה. ואין הקב"ה בא בטרוניה עם בריותיו, כי לא ניתנה תורה למלאכי השרת, ודרכיה דרכי נועם, ולא יתכן שהתורה דרשה מאדם לסבול ולהתניסר כולי האי כדי לקיים מצוה, ובלי ספק אנוס הוא ופטור. ולדעת החלקת יואב גדר חולה שפטור הוא כמו במקרה שירדו גשמים, בגלל צינה. וא"כ ק"ו לנ"ד שהוא פטור. ועי"ש שהביא מהרמ"א ביו"ד (סי' רס"ב ב') שצער גדול נחשב לחולי.

לדברינו, יוצא א"כ שיש חולה הפטור גם בלילה הראשון. משא"כ מצטער שהוא פטור רק ביתר הימים, וא"כ מדוע הקשתה הגמ' על המשנה "חולה אין, מצטער לא", דילמא חולה

סימן צג

טיולים בסוכות

ראשי פרקים

שאלה

- א. אסור להכניס עצמו למצב פטור ממצוה
- ב. ישיבת סוכה מצוה או איסור דירה חוצה לה
- ג. מחלוקות המוסברות ע"י החקירה לעיל
- ד. היתר בדוחק משום מצות טיול בא"י

שאלה

רבים נוהגים לנצל את ימי חול המועד סוכות לטיולים. לשומרי השבת אין הזדמנויות רבות לטייל בארץ, מלבד חול המועד, וכן תנועות הנוער מנצלות את החופשה לטיולים שיש להם השפעה חינוכית גדולה על בני הנוער. האם פטורים המטיילים מסוכה או חייבים בה?

א. אסור להכניס עצמו למצב פטור ממצוה

הולכי דרכים ביום פטורים מהסוכה ביום (סוכה כ"ו). ומשמע שאפילו כשהולכים לדבר הרשות. כי לדבר מצוה פטורים משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואז פטורים גם בלילה, אם הדבר מפריע להם לקיום מצוותם, עיי"ש. אך בסי' תר"מ ס"ג כתב הרמ"א "ומי שמקיז דם חייב בסוכה". ומקורו באו"ז הובאו דבריו בהג"א סוכה ברא"ש (ס"י י). ובטעם הדבר כתב שני נימוקים: א. דלא הוי חולה, אדרבה הוא שמת ומרבה בסעודה. ב. דהר"ל שלא להקיז דם במועד, אלא קודם או אח"כ. והנימוק השני מלמדנו, שאע"פ שמצטער פטור מהסוכה, אסור לו לאדם להכניס את עצמו למצב שבו ימצא מצטער בסוכות ויפטר עי"כ מהסוכה. וקשה, מאי שנא מהולכי דרכים לדבר הרשות, שהם מכניסים את עצמם למצב שבו יפטרו מהסוכה? ואולי י"ל ששני נימוקיו של האו"ז אינם

נימוקים נבדלים זה מזה, אלא תלויים ומשלימים זה את זה. וכן מסתבר, שבנימוק הראשון נאמר שהוא אינו מצטער כלל, ומהנימוק השני משמע שכן מצטער. וכי יש כאן מחלוקת בעובדות? ועוד, מה הסברה של הנימוק השני, נניח שהוא עשה שלא כהוגן בכך שלא הקיז דם לפני החג או אחריו, אך עתה, לאחר שכבר הקיז את הדם בחג, מה התועלת שישב בסוכה, הרי הוא מצטער, ואינו מקיים כלל מצות ישיבה בסוכה, ועל זה נאמר: כל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט?! ולא מסתבר לומר שקנסוהו לישיב בסוכה, למרות שלא מקיים בכך מצוה, בגלל שלא הקיז דם לפני החג. אלא ע"כ גם לפי הנימוק השני אין הוא מצטער גמור, וכמו שהונח בנימוק הראשון. וכנראה יש בו בחינות מתחלפות, יש לו צער על הקזת דמו והוא זקוק למקום נוח, אך מאידך הוא זקוק להרבות באכילה ושתייה, ואינו כחולה רגיל שכל אוכל תתעב נפשו. ולכן כשאוכל ושותה נהנה מהסוכה ומקיים מצות ישיבה בכך. אך מאידך הוא חש ברע ואין הסוכה נוחה לו כל כך. מכיון שאין כאן מצטער בלבד לא פטרוהו מהסוכה. ומצבו הפוך מהיוצא מהסוכה בגלל הגשם, שלא הטריחוהו לחזור עד שיעור משנתו ויאיר היום. בנ"ד להיפך, לא התירו לו לצאת כשאינו מרגיש כל כך בטוב, כי אח"כ כשיצטרך לאכול ולשתות ירגיש טוב בסוכה. ואילו היה עושה כהוגן, היינו דנים אותו כיוצא מהסוכה בגלל הגשם, אך מכיון שעשה שלא כהוגן דנים אותו להיפך.

וא"כ אין להוכיח מכאן שאסור לו לאדם להכניס את עצמו למצב שבו יפטר מסוכה, כי יתכן שמקיז שאינו מצטער כ"כ ולכן אינו פטור מהסוכה. אך הסברה נותנת שיש מקום לאסור על אדם להכניס א"ע למצב שבו יפטר

ממצוה. ומה שמצינו שהולכי דרכים פטורים מהסוכה הוא כשהולכים לפרנסתם, שיש בזה צד מצוה, כמבואר בס"ס רמ"ח. אך טיול שאין בו צד מצוה יתכן שיהיה אסור.

ב. ישיבת סוכה מצוה או איסור דירה מחוצה לה?

ונלענ"ד ששאלה זו תלויה בבירור גדרה של ישיבת סוכה בכל ימות החג, חוץ מהלילה הראשון, האם יש מצוה קיומית לשבת בסוכה, או שיש איסור באכילה מחוץ לסוכה. שאם נאמר שיש מצוה קיומית, אסור לאדם להפקיע את עצמו ממצוה. ואע"פ שאין מצוה חיובית לשבת בסוכה, אלא רק מצוה קיומית יש לדמותה לציצית שאם אינו לובש בגד של ד' כנפות מפקיע את עצמו ממצוה ובעידנא דריתחא ענשינן על עשה (מנחות מ"א ע"א, ועי' תוס' שבת ל"ב ע"ב ד"ה בעוון). אך אם נאמר שיש איסור באכילה מחוץ לסוכה, מאחר והולכי דרכים פטורים ואינם עוברים שום עבירה באכילתם מחוץ לסוכה, אין שום מצוה להתחייב באכילה בסוכה. ול"ד למחלוקת בעהמ"א והרמב"ן בשבת סוף"ק האם מותר לאדם להכניס א"ע למצב של פיקוח נפש בשבת, ששם עובר עבירה, אלא שדחוייה השבת מפני פיקוח נפש, אין לו להיכנס לפירצה דחוקה שבה תידחה השבת בגללו. אך הולכי דרכים פטורים מהסוכה, משום שאין זו דרך דירה. כי גם כל ימות השנה הולכי דרכים אוכלים תחת כיפת השמים ואין שום נדנדוד עבירה בכך. ורק אם נאמר שמצוה קיומית לאכול בסוכה, י"ל שאסור לו לפטור א"ע ממצוה. (ואפילו למ"ד הותרה שבת מפני פיקוח נפש, עכ"פ יש כאן חילול שבת, אלא שפיקוח נפש מתירו, ואין היתר ליצור לכתחילה מצב שבו נצטרך להתיר חילול שבת, משא"כ אכילה מחוץ לסוכה להולכי דרכים. שזו דרכם של הולכי דרכים כל השנה לאכול מחוץ לבית ואין איסור כלל לאכול מחוץ לסוכה.)

והנה המנ"ח במצ' שכ"ה כתב שאכילה

אולם הרבה אחרונים חלקו על הנחתו זו של המנ"ח. כגון ה"שערי יושר" לר"ש שקופ (שער ג' פ"ט), ה"לקח טוב" להר"י ענגיל (סוף כלל י"ב), והאתו"ד (כלל י"א), הגר"ח מבריסק (כפי שהביא בשמו נכדו הגר"ד בספרו על סוכה דף כ"ב א'), ועוד.

ג. מחלוקות המוסברות ע"י החקירה לעיל

ונראה ששאלה זו תלויה באשלי רברבי.

א. במאירי (דף כ"ה ריש עמ' ב') מובאת מחלוקת ראשונים, בינו לבין חכמי נרבונה אם אונן חייב בסוכה. לדעת המאירי אונן פטור מהסוכה ולדעת חכמי נרבונה אונן חייב בסוכה. ועיין פרמ"ג (סי' תר"מ א"א ס"ק י') שאונן חייב בסוכה משום שאכילה מחוץ לסוכה אינה ביטול עשה בשב ואת, אלא איסור אכילה בק"ע ואונן פטור רק ממ"ע, אך אסור לו לבטל עשין בק"ע. נמצא שנחלקו בשאלה זו המאירי וחכמי נרבונה. מיהו ב"ביכורי יעקב" כ' טעם אחר לפטור אונן מסוכה. שפטרוהו ממצוות משום שהעוסק במצוה פטור ממצוה, ולכן כל שצריך לטרוח בק"ע כדי לעסוק במצוה פטור. ולדבריו יתכן לומר שאע"פ שאכילה מחוץ לסוכה היא איסור,

המאור, שבסוכה אין אפשרות שלא לישון ג' ימים, אך מצה אפשר לא לאכול ז' ימים. ולכן סוכה היא כמצוה חיובית. עכ"פ מוכח מכאן שסוכה היא מצוה חיובית ולא רק איסור לאכול מחוץ לסוכה ודלא כהמנ"ח.

יש לדחות, ששם המדובר ל"א, ור"א אה"נ סובר שסוכה היא מצוה חיובית, שהרי לדעתו י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה (עיין סוכה כ"ז א). ויתכן שזה שהוא מצריך סוכה הראויה לשבעה הוא מאותו טעם שיש מצוה חיובית לישב בסוכה ז' ימים. אך לרבנן אין מצוה לישב בסוכה ז' ימים, יש רק איסור לאכול מחוץ לסוכה.

ד. הפנ"י (סוכה כ"ה א) על המשנה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, דקדק מדוע מובאת הלכה זו בסוכה דוקא? ובהסבר השני כתב שסוכה שונה מכל מ"ע, שיש איסור בקום עשה כשאוכל וישן מחוץ לסוכה. אולם ב"עמק סוכות" חולק וסובר שגם במצות סוכה הביטול בשוא"ת כיתר מ"ע, וכמצות ציצית שהלובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית מבטל את המצוה בשב ואל תעשה. ונמצא שהפנ"י סובר שאין מצוה קיומית באכילה בסוכה, וה"עמק סוכות" סובר שיש מצוה כזאת.

ה. ב"ערוך לנר" על סוכה (ב' ב) הקשה על הלני המלכה, הרי אין אשה מחויבת לחנך את בנה? ותרץ שמצות סוכה אינה מצות עשה חיובית, אלא יש בה רק איסור לאכול מחוץ לסוכה, ולכן גם מי שפטור מחינוך למצות עשה, חייב לאפרושי את הקטן מאיסורא. וא"כ לדעתו, אין מצות עשה לאכול בסוכה, אלא רק איסור לאכול מחוץ לסוכה וכהמנ"ח (והשווה מש"כ ב"ביכורי יעקב" ה"ד לעיל באות ב', ונמצא שהולך לשיטתו בשתי הלכות אלו).

אך ב"מלוא הרועים" לסוכה שם דחה תירוץ זה, שהרי סוכה היא מצות עשה ואין כאן אפרושי מאיסורא. וא"כ הוא חולק על המנ"ח.

ו. עיין אב"נ (סי' תפ"א) שהקשה מדוע סוכת גנב"ך כשרה הרי אשה פטורה מסוכה ומי שאינו

ולא קיום מצוה, מכיון שצריך לעשות מעשה כדי להימנע מאיסור, פטור, כמו שפטור מנט"י. וא"כ בזאת נחלקו המאירי וחכמי נרבונה.

ב. בגליוני הש"ס (סוכה כ"ז א) העיר מבעל המאור בסוף פסחים שהקשה מדוע על מצה אין מברכין כל ז' ובסוכה מברכין כל ז'? ותרץ שא"א שלא לישון ג' ימים, משא"כ לענין מצה - אפשר לא לאכול מצה ז' ימים. משמע מדבריו שסוכה כל ז' היא מצוה קיומית. ועי"ש שהביא מהתשב"ץ שחולק וסובר שסוכה אינה מצוה קיומית. (ולדעתו צ"ל שלרז"ה מצה דומה לסוכה, ור"ל שבעצם גם אכילת מצה כל ז' היא מצוה, אלא שמכיון שאין הכרח לקיימה פטור מברכה. אך מהמאירי לא משמע כן).

המאירי בדף כ"ז א' הביא את תירוץ הרז"ה ואח"כ כ' בשם יש מפרשים (הוא רבנו שמואל ב"ר שלמה שקלי שהובא במכתם ועוד) שמצוה אינו אוכלה לשם מצוה אלא לשם שביעה, והר"ז כאוכל בהמה טהורה מפני שאסור לו לאכול טמאה. אבל ישיבת סוכה היא כדי לקיים מצוה, שהרי א"א לו בלא ישיבה.

וכ' ע"ז המאירי: "וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד". כלומר סברת בעל המאור וסברת רבנו שמואל אחת היא, שבמצוה אין מצוה לאכול מצוה כל ז', אך בסוכה יש מצוה קיומית לאכול בסוכה. ואינו כעובר עבירה. ומפורש איפוא בראשונים שלא כהמנ"ח.

ג. בשבת קל"א ב': "מצוה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי ר"א. מנ"ל לר"א הא? - - אי מסוכה? שכן נוהגת בלילות כבימים". ור"ל שמצוה נוהגת רק בלילה הא' בעוד שסוכה נוהגת כל שבעת הימים (ערש"י ותוס'). ולהמנ"ח קשה, מאי שנא סוכה ממצוה, בשתיקה המצוה היא רק בלילה הא' ואילו ביתר הימים אין מצוה כלל, אלא רק איסור לאכול חמץ בפסח, ואיסור לאכול מחוץ לסוכה בסוכות? ובאמת קשה מכאן לאותן שיטות הסוברות שיש מצוה קיומית לאכול מצוה כל שבעת הימים, מה החילוק בין מצוה לסוכה? וע"כ צ"ל כסברת בעל

פטורים בין ביום ובין בלילה. "וליעבדי סוכה התם ולייתבו? אביי אמר 'תשבו כעין תדורו', רבא אמר פירצה קוראה לגנב". ובתוד"ה פירצה: "לאו משום דלית ליה לרבא דרשה ד'תשבו כעין תדורו', דברייטא היא לקמן בפירקין (כ"ח ב').". ור"ל שגם לרבא יש הטעם של "תשבו כעין תדורו". אלא שסובר שכשאינן הפסד ממון אין הצדקה לומר כאביי, שרק בגלל "תשבו כעין תדורו" יש לפטור שומר מסוכה.

מסתבר איפוא שבזה נחלקו אביי ורבא. לאביי אין מצוה לשבת בסוכה. יש רק איסור לשבת מחוץ לסוכה. ולכן סובר שכל שדרכו של אדם כזה להימצא בחוץ, אינו חייב בסוכה. כשם שכל ימות השנה אדם נמצא מחוץ לביתו, כך בסוכות הוא נמצא מחוץ לסוכתו. אך רבא סובר שיש מצוה לשבת בסוכה. ואע"פ שכל השנה הוא נמצא מחוץ לבית, בסוכות יש מצוה להימצא בסוכה, ורק כשיש הכרח שאינו יכול לעשות סוכה, בגלל הפסד ממון, אמרה התורה שפטור משום "תשבו כעין תדורו" (ועיין ריטב"א).

וזה דומה ממש לטיול בסוכות. לאביי פטור ולרבא חייב. והלכה כרבא שחייב בסוכה.

ולפי"ז סוכה דומה לציצית, שאע"פ שאם אינו לובש בגד של ד' כנפות פטור, מ"מ אסור לעשות טצדקי בידים להיפטור מציצית וכמבואר במנחות (מ"א א') במלאך שפגש את רב קטינא ואמר לו: "סרבלא בסתוא וסדין בקיטא, ציצית מה תהא עליה?" ומבואר שם דבעידנא דריתחא ענשינן על עשה. ושתי מצוות אלו הרי דומות זו לזו. גם בסוכה נאמר "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני" בהוציא אותם מארץ מצרים" כמו שנאמר בציצית "למען תזכרו"... ואיך יתכן שאדם ימצא בחג הסוכות במצב שבו לא ידע ש"בסוכות הושבתי"? ומן הראוי היה לנהוג כר"א שמשבח את העצלנין שאינן יוצאין מבתיהן ברגל.

וכן פסק באגרות משה (אר"ח סי' צ"ג), ועיין שש"כ (ח"ב פרק ס"ו הערה רכ"ג). ועי"ש באג"מ שמבחינן בין טיולים ליציאה למסחר בחול

בישיבה אינו בעשיה, כמו בתפילין שאשה פסולה, כיון שאינה בקשירה? ותי' שסוכה אינה מצוה, היא רק מתירה את האכילה. והוכיח כן מדף כ"ז א' שהגמ' מדמה סוכה כל שבעה למצה כל שבעה, ובמצה הרי אין מצוה באכילתה כל שבעה. יש רק איסור לאכול חמץ. ועיי"ש שבסוף דבריו חוזר בו.

ולענין ציצית נחלקו הראשונים אם אשה כשרה לעשותה, עיין שו"ע אר"ח סי' י"ד ס"א. ובתוס' (מנחות מ"ב א' ד"ה מנין) שהכשירו אשה לעשות ציצית כתבו שההיקש של "וקשרתם" ו"כתבתם" נאמר רק בתפילין ולא בציצית. וא"כ ה"ה בסוכה. ולא מהטעם שכתב האבני נזר. ועוד, שראייתו מסוכת גנב"ך נכונה רק למ"ד שהבבלי חולק על הירושלמי ולא מצריך חידוש דבר בסוכה, אך למ"ד שגם הבבלי מודה לירושלמי שצריך שיחדש בה דבר, ע"כ מיירי כשמחדש בה דבר, ולפי"ז החידוש שיחדש הוא העשייה לשמה, ואה"נ סוכת אשה שלא חידש בה דבר אולי פסולה.

(מיהו צ"ע אם חידוש של טפח, או משהו נחשב לעשייה לשמה, או רק שיעור הפוסל בסוכה).

ז. הט"ז (סי' תרכ"ו ס"ק ב') הקשה מדוע מותר לבטל את ענפי האילן המחובר בסכך הכשר, הרי עובר על איסור ביטול איסור לכתחילה? ובין היתר תרין: דהא אין איסור מצד עצמה של הסוכה לישוב בה, אלא היושב בה אינו יוצא י"ח. כוונתו לומר שאין איסור לאכול מחוץ לסוכה, ולכן סוכה פסולה אינה חפצא של איסור, אלא יש מצות עשה לאכול בסוכה. וא"כ מוכח כהמנ"ח. (נלע"ד שכונתו לומר שאין איסור באכילה בתוך הסוכה הפסולה, ואת"ל שיש איסור, האיסור הוא בגברא אבל לא בחפצא של הסוכה, וע"כ הוא אינו מבטל איסור אלא הסכך פסול, אבל אין להוכיח מכאן לגבי מצוה קיומית או איסור בלבד. הערת העורך) מיהו י"ל שהתירושים האחרים המובאים שם על קושיה זו חולקים על הנחה זו.

ח. בסוכה כ"ו א' שומרי גינות ופרדסים

בחול המועד א"א לבוא אליו בטרונות, ויש מקום לתת לו לצאת בחול המועד מביתו לטייל. ואין כאן עונג בלבד, אלא גם צורך במידה ידועה. ואעפ"כ נראה שבימינו יש פתרונות נוחים להקמת סוכה. לא מיבעיא למי שנוסע ברכב, שיכול ליטול עמו "סכך לנצח" ועוד כמה אביזרים ולפרוס את הסכך בין שתי מכוניות (אלא שלשם כך צריך לדעת היטב את הלכות סוכה הרבות), אלא אפילו מי שמטיילים ברגליהם יכולים ליטול עמהם "סכך לנצח" ולהקים סוכה בזמן אכילתם. כמו כן אפשר להימנע מאכילת לחם או מזונות באמצע היום ולהסתפק בירקות ופירות וכדו' (ויש ביניהם גם דברים משביעים, כגון קטניות, תפ"א, אורז, וכדו'), ובלילה לסעוד סעודה עיקרית, במקום בו יש סוכה או בחזרתם לביתם ולסוכתם. וע"י כך יתחנכו הצעירים לעשות כל השתדלות כדי לקיים את המצוות באהבה. ואדרבה, מצוה גוררת מצוה, מצות אהבת הארץ גוררת עמה את מצות סוכה במסירות נפש, ושתי המצוות תתקיימנה בשלמות. ויהי בשלם סכה ומעונתו בציון.

המועד, שמסחר הוא צורך ואילו טיולים אינם לצורך אלא רק לתענוג, ולכן אסור לדעתו לצאת לטיול בחוהמ"ס ללא סוכה. ולענ"ד יש לחלק בין חו"ל לא"י כפי שיבואר.

ד. היתר בדוחק משום מצות טיול בא"י

והנה למרות מה שכתבנו שראוי להימנע מלצאת לטיול בסוכות במקום שאין סוכה, יש גם מקום ללמד זכות על המטיילים בסוכות ונאלצים לאכול מחוץ לסוכה. כי לציבור הדתי אין הרבה הזדמנויות לטייל בארץ. בימות החול - עסוקים, בשבת אסור לנסוע ולטייל. נשאר בעיקר חול המועד שהוא הזמן הטוב ביותר לטייל בארץ, והרי יש מצוה לטייל ד' אמות בא"י, ובפרט לבני נוער שהטיול מחבב עליהם את הארץ (ועי' רמב"ן גיטין ב' א' וחי' ריטב"א שם שיש מצות חיבה לא"י). ואע"פ שלא ניתנו מועדות לישראל אלא כדי שיעסקו בהם בתורה (עיין ירושלמי מו"ק פ"ב ה"ג). מ"מ מי שקשה לו ללמוד והוא מנצל את חול המועד לטיולים בארץ, ולשם כך שובת מעבודתו

סימן צד

אתרוג של ערלה

שאלה*

(ופירש"י: "שאינו שוה פרוטה דאסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא").

ולפי שני נימוקים אלו פסול ערלה הוא משום "לכם", ופסול זה חל רק ביו"ט א', אך ביו"ט ב' אין כלל פסול "לכם" כדאי' התם כ"ט ע"ב.

אך בתוד"ה "לפי" הקשו דתפ"ל דמיכתת שיעוריה דמצותו בשרפה? ותרצו דודאי לא היה צריך לטעם אחר אלא נחלקו בהני טעמי כדי ללמוד למקום אחר. וא"כ יש לפסול אתרוג של ערלה גם ביו"ט שני משום שאין בו שיעור דכתותי מיכתת שיעוריה.

השנה חל יו"ט א' של סוכות בשבת ונשאלתי אם מותר ליטול אתרוג שיש בו ספק ערלה (דהיינו שניטע בגוש קטן ויש ספק אם היה ראוי לחיות ממנו).

תשובה

בסוכה ל"ה ע"א:

"אתרוג של ערלה פסול. מ"ט? פליגי בה ר"ח בר אבין ור' אסי, ח"א: לפי שאין בה היתר אכילה (ופירש"י: "ורחמנא אמר 'לכם' הראוי לכם בכל דרכי הנאתה"), וח"א: לפי שאין בה דין ממון".

שיעוריה. (ועיין ערול"נ שתרץ את דעת בעהמ"א משום דאין מצוה לשורפו. וצ"ל שהריטב"א שכתב שאע"פ שאין מצוה לשורפו בכ"ז כתותי מיכתת שיעוריה, כיון שעומד לשריפה, חולק על בעל המאור בנקודה זו. ויתכן לבאר את בעל המאור עפ"י הפנ"י שכתב דהיכא דמותר ליהנות שלא כדרך הנאתו ל"ש למימר כמאן דליתא דמי, ועיין ערול"נ שדחה סברה זו).

ומהמג"א (סי' תרמ"ט ס"ק כ') משמע דאתרוג של ערלה פסול כל ז'. דלא התיר אלא בבליעת איסור, אך לא בערלה, אע"ג דהוי ספיקא דרבנן. אולי משום שרבו האוסרים, או שכשאפשר לצאת באתרוג כשר גם בספיקא דרבנן לא סמכינן לקולא. ועיין ערוה"ש (תרמ"ח ג), דספק ערלה בחור"ל מותר, וא"כ צ"ע אם בזה"ז אנו נחשבים גם בא"י כחור"ל לענין ערלה, דאולי לערלה אזלינן בתר קדושה ראשונה (עי' מל"מ פי"א מהל' מאכ"א הי"א וצ"ח ברכות ל"ו. וכך מסתבר יותר משום שערלה אינה תלויה בכיבוש ולכן גם איסורה לא פקע עם החורבן. ועי' כרם ציון השלם אוצר פרי הילולים עמ' ק"א-קכ"ב מאמריהם של הגרא"ד רוזנטל והגרש"א יודלביץ).

ועיין בי' הגר"א (אה"ע סי' קכ"ד ס"ק ב') שכתב בזה"ל: "הא לא מצינו בש"ס שאמרו כתותי (מיכתת שיעוריה) אלא באותן שצריכין לבער כגון ע"ז. ולכן הצריכו בסוכה ל"ה א' טעם אחר לאתרוג של ערלה, אע"ג שמצותו בשריפה וכמו שאמרו המפרשים ושלא כדעת התוס' שם ד"ה לפי". (שלדעת התוס' יכלה הגמ' לומר שאתרוג של ערלה פסול משום כתותי מיכתת שיעוריה). ודבריו טעונים הסבר, אי מצותו בשריפה מדוע לא נאמר כתותי מיכתת שיעוריה?

ובברכת אליהו שם כתב שערלה אינה חייבת שריפה מצד החפצא אלא מצד הגברא, לכן לא אמרינן בערלה כתותי מיכתת שיעוריה.

והבחנה כעין זו כתב הגר"ח בחי' על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג), שלדעת ר' יהודה שחמץ בשריפה זהו חיוב חפצא, ולכן

והנה הריטב"א הביא את פירוש הראב"ד שפירש כרש"י והקשה עליו שתי קושיות: (א) לפי פירושו כל פסולו של אתרוג ערלה הוא רק ביר"ט א', ומתניתין פסיק ותני לא שנא יר"ט א' לא שנא יר"ט ב' דומיא דשל אשירה ושל עיר הנידחת.

(ב) כל דבר הנמצא ברשותו גם אם אסור בהנאה מקרי שלו.

וכתב שם דאתרוג של ערלה פסול כל שבעה משום דעומד לשריפה, ואע"פ שאינו מחוייב בשריפה, ולכן כתותי מיכתת שיעוריה... וזוהי כוונת האומר שאין בו היתר אכילה, ר"ל אלא עומד לשריפה ולכן אין בו שיעור. (ועי' להלן מש"כ הערול"נ בהסבר דעת בעהמ"א).

והנה הרמב"ם בפהמ"ש כתב דערלה הוא מהדברים הטעונים שריפה, ולפיכך הוא פסול למאמר ה' ית' פרי, ואלו אינם ראויים לאכילה בשום פנים. משמע שמרכיב את שני ההסברים יחד, זה שאינו ראוי לאכילה וזה שחייב שריפה. וכנראה ר"ל שמאחר וערלה חייבת שריפה אין זה פרי הראוי לאכילה.

אך ה"מאירי" כתב במפורש שאתרוג של ערלה פסול דוקא ביום הראשון, משום דכל פסולו רק משום "לכס". (ובהערות המהדיר כ' דכן דעת ה"השלמה" ר"המכתם" בשם הראב"ד). ולא הביא כלל את דעת הריטב"א, דפוסל כל שבעה. ולדעתו כנראה גם הרמב"ם לא פסל כל שבעה, שהרי קודם לכן העתיק את דברי הרמב"ם מפהמ"ש. ובפ"ח מהל' לולב הל' ט' כ' הרמב"ם דכל הפסולים משום ע"ז או משום שאינם ראויים לאכילה פסולם הוא בין ביר"ט א' בין ביר"ט ב'. ותימה על ה"מאירי"?

ועכ"פ הרמב"ם מפרש שאתרוג שאינו ראוי לאכילה אין פסולו מחמת "לכס" אלא או מחמת כתותי מיכתת שיעוריה, או מחמת שאינו פרי. (ובזאת מתורצת קו' התוס' והריטב"א) ולכן פוסל אתרוג זה לכל הימים.

ובעהמ"א כתב דאתרוג של ערלה כשר בשאר הימים, והראב"ד השיג עליו דהא כתותי מיכתת

הרמב"ם והרמב"ן (בספרו לולב הגדול סי' י"ב), שאתרוג של ערלה פסול כל ז'. ולעומתם, בעהמ"א והר"ן, הריב"ב, השה"ג והמאירי סוברים שאתרוג של ערלה כשר ביתר הימים, כנראה משום שסוברים שמכיון שאין חובת שריפה בערלה אלא רק היתר שריפה, אע"פ שעומדת לכך, אינה נחשבת לכתותי מיכתת שיעוריה. ובדעת הראב"ד יש סתירות, בספרו לולב הגדול (אות ע"ב) כתב שאתרוג של ערלה כשר ביתר הימים, אך בהשגת הראב"ד על בעהמ"א כתב שאתרוג של ערלה פסול שבעה ימים.

גם בדעת הגר"א יש סתירה. באה"ע (סי' קכ"ד) כתב שאתרוג של ערלה כשר ביתר הימים, אע"פ שמצותו בשריפה, מ"מ אין עליו חובת ביעור ושריפה. אך באו"ח (סי' תרמ"ט ס"ק כ"ח) כתב שפסול אתרוג של ערלה הוא משום כתותי מיכתת שיעוריה.

מסקנה:

נחלקו הראשונים האם בערלה, העומדת לשריפה, יש דין כתותי מיכתת שיעוריה והאתרוג פסול כל שבעה, או לא יהא פסול רק ביום הראשון בלבד. כמו"כ הסתפקו הראשונים האם ערלה חייבת בשריפה רק מדרבנן (תוס' שבת כ"ה א' ד"ה כז). ומאחר וחייב אתרוג ביתר הימים, חוץ מיום א', הוא רק מדרבנן, יש כאן ס"ס בדרבנן, ובפרט שמדובר כאן באתרוג שהוא עצמו רק ספק ערלה. ואפשר לצרף כסניף גם את ספיקו של המל"מ האם ערלה בזה"ז מדרבנן, וכשאין לו אתרוג אחר יוכל ליטול אתרוג של ספק ערלה.

כשנשרף נעשתה מצותו ואפרו מותר בהנאה. אך לרבנן שחמץ השבתתו בכל דבר זהו חיוב גברא, שלא יהיה לו חמץ בעולם ולכן לא הותר אפרו. ולפי"ז גם בערלה נאמר שאפרה אסור בהנאה, והדבר נסתר מתמורה (ל"ג ב'): "ואלו הן הנשרפין חמץ בפסח ישרף, ותרומה טמאה והערלה וכלאי הכרס את שדרכן לשרוף ישרוף". ובגמ' שם (ל"ד א'): "הנשרפין אפרן מותר". ועוד, בשלמא חמץ לרבנן יש חיוב גברא לבערו מן העולם, משום בל יראה ובל ימצא. אך בערלה לא מצינו חיוב כזה שלא תיראה לו ערלה.

ועוד, עצם דברי הגר"ח מוקשים. לדבריו שהרמב"ם פסק כרבנן שחמץ השבתתו בכל דבר יהיה אסור לשרוף חמץ, כי הנקברין אינן נשרפין, כי אפרן אסור בהנאה, וא"כ מדוע מותר לדעת הרמב"ם לשרוף חמץ? (עיין מ"א ריש סי' תמ"ה ודמשק אליעזר על ב' הגר"א וש"ת קול מבשר ח"א סי' ט"ז).

ומכאן עולה שגם אם נאמר שזוהי חובת גברא נעשתה מצותו ואפר החרמץ השרוף מותר בהנאה וכמו שכתב בשו"ת אב"מ סי' י"ט. וא"כ ה"ה בערלה אין נפ"מ בין אם נגדיר את השריפה כחובת גברא או כחובת חפצא. וההגדרה הטובה יותר היא זו של הריטב"א שכתב שאין מצוה לשרוף ערלה, אולם ערלה עומדת לשריפה. כלומר, התורה היתירה לשרוף ערלה ולצאת בכך ידי חובה, ומכיון שכך אפרה יהיה מותר בהנאה, אע"פ שאין חובה לשרופה. ובזה נחלקו הראשונים. הריטב"א סובר שאע"פ שאין חובה לשרוף ערלה, אלא רק מותר לשרופה, היא נחשבת כעומדת לכך וכתותי מיכתת שיעוריה. וזוהי דעת רש"י, התוס',

סימן צה

לולב קטום

שאלה*

מי שהיה לולבו גדול וקטם מתחתיתו, ובטעות נטל בחוה"מ את החלק התחתון הקטום, ועתה רוצה לצאת י"ח בלולב כשר, האם צריך לברך שנית או לא.

תשובה:

נחלקו הפוסקים בדין פסול ד' המינים ביתר הימים. הרמב"ם מכשיר כל הפסולים בשאר הימים (ומשמע אפי' במקדש דשם הוא מה"ת, משום שבמקדש המצוה אינה בעצם הנטילה, אלא ב"ושמחתם לפני ה' אלוהיכם", ולכן גם מצוה הבאה בעבירה כשרה, ויתכן גם שמה שהקפידו ב"ולקחתם" שתהיה נטילה, ולא שהלולב יהיה אחוז בידו, [עיין אוצר מפרשי התלמוד סוכה מ"א ב' הע' 32 רשימה ארוכה של מחברים שדנו בדבר] ג"כ לא אמרו אלא ביר"ט א' ולא בדין "ושמחתם" ביתר הימים. וצ"ע).

התוס' מכשירים בחסר ופוסלים בהדר.

והנה לולב קטום פסול משום שאינו הדר (עי' ברש"י סוכה כ"ט ב' ד"ה נקטם), ולא יצא בו י"ח לתוס' כל ז' (שם ד"ה בעינינו), ולדידהו צריך לברך עוד פעם מדינא. וכ"פ הרמ"א כוותיהו בס' תרמ"ט. מיהו במשנ"ב הביא שאם אין לו מינים אחרים אלא הפסולים, ובצירוף עוד סניף יכול אפילו לברך לכתחילה, דשמא הלכה כהרמב"ם. ורוב הפוסקים דעתם כהרמב"ם. וא"כ משמע דרק לחומרא פסק הרמ"א כהתוס', אך לענין ברכה יש לחוש לשיטת הרמב"ם, ולדידיה חסר ולא הדר כשר. לכן יצא י"ח בנטילה הראשונה ואסור לברך על הלולב השני.

והנה בס"ס תרמ"ט כ' הרמ"א דאם חתך

אתרוג לחתיכות לא יטול, דחתיכת אתרוג מקרי ולא אתרוג. וא"כ גם להרמב"ם דמכשיר שאינו הדר, מ"מ בעינן שיקרא לולב ולא חתיכת לולב. ועיין בתרוה"ד (פסקים נ"ב) שמשם מקור דברי הרמ"א שלדעתו כנראה חסר כשר בשאר ימים משום שיירי מצוה. אך בכה"ג לא מקרי שיירי מצוה, דהא לא נטל לולב שלם ביום הראשון. ואדרבה מעיקרא חתך את חלקו התחתון של הלולב כדי שלא יצטרף ללולב, לכן לא מקרי בכה"ג שיירי מצוה, ואין שם לולב עליו. (ועיין היטב בדף כ"ט ע"ב תור"ה נקטם).

מיהו יש לחלק בין לולב לאתרוג. חתיכת אתרוג, "חתיכה" מקרי ולא אתרוג, דאתרוג שלם הוא בטבעו וחתיכה ממנו אפילו אתרוג חסר לא נקראת אלא חתיכה בעלמא. אך בלולב לכתחילה נוטלים רק את חלקו העליון, ופעמים נוטלים מחלקו התחתון שלישי ורביעי אם הוא גדול ביותר, וא"כ בכך שנשאר מיעוטו העליון לא מקרי חתיכת לולב אלא לולב שלם, ואפי' חסר לא מקרי. אמנם כאן שניטל חלקו העליון, י"ל דדמי לאתרוג, ואין זה לולב כלל, אפילו לא לולב חסר, אלא חתיכה בעלמא, ולא יצא י"ח. ומסתבר ששם כפות תמרים האמור בתורה הוא על החלק העליון הדומה לכף (ולכן מקפידים גם על כפיתתו), אך חלקו התחתון מקל בעלמא הוא ולא שם כפות תמרים עליו. וכן משמע משו"ת חת"ס (ח"ו סי' ל"ו) דאחרי שנשבר החלק העליון, החלק התחתון מיקרי מקל בעלמא ולא לולב.

ואפילו לדעת הראב"ד (ה"ד ברא"ש פ"ג סי' ב') שהסתפק בפירוש המושג "נקטם ראשו", האם הכונה לראש העלים, או לראש השדרה, י"ל שלצד השני של הספק, שהכונה לראש השדרה,

כף, וכשחסר ראש השדרה אין כאן כף תמרים כלל. ולכן נלענ"ד שחייב לברך שנית.

א"כ נקטם ראש העלים אינו פסול וע"כ לדעתו ב"כפות תמרים" מתכוונת התורה לשדרה ולא לכף. מיהו גם לדעתו ראש השדרה הוא הנקרא

סימן צו

הדלקת נר חנוכה במקום איסור נזק

שע"ח ס"א: "אסור להזיק ממון חברו". אולם שם יתכן לומר שרק כשהזיק בפועל עבר. ואילו אנו דנים על איסור נזק, גם כאשר עדיין לא הזיק בפועל. ועיין בב"י הגר"א סי' קנ"ה ס"ק מ"ב שדייק מדברי הגמ' (שם כ"ו א') שלמדה הרחקת נזיקין מחיוב תשלומין (רקתא מגן היוצא מתחת הפטיש) שילפינן איסורא מתשלומין. וכן הדעת נותנת שלא יתכן לחייב תשלומין אא"כ הדבר אסור, שאם הדבר היה מותר - מסתמא לא היו מחייבים אותו לשלם. ועיין ר"ף ריש ב"ק דשן ורגל ברה"ר פטורין משום דאורחיהו בהכי (ולמד כן מב"ק י"ט ב' ועוד כ"ד). כלומר, שמכיון שמותר לו ללכת ברה"ר לכתחילה אין מקום לחייבו בתשלום. אדרבה, מצינו להיפך, שפטור מלשלם ואסור להזיק, כגון בגרמא שהבאנו בתחילת דברינו. וזו הסיבה שגרמא פטור מדיני אדם וחייב דיני שמים, מכיון שיש איסור אפילו לגרום נזק, אלא שא"א לחייבו בתשלום. ואם כנים דברינו איסור זה הוא מהתורה. כי אם ההנחה היא שאין מקום לחייב תשלום על מעשה מותר, אלא רק על מעשה אסור, איסור זה צריך להיות מהתורה, שאל"כ כיצד נסביר חיובי תשלומי נזיקין בתורה?

אם כי יתכן שהרחקות הנזיקין בפרק לא יחפור איסורן מדרבנן, שהרי ברובן לא מצינו חיוב תשלום, חוץ מאש (דף כ' ב'), ובהנך עצורי דדייקי שומשמי שהרמב"ם פסק בפ"א מהל' שכנים ה"ג, והשר"ע בס' קנ"ה סט"ו, שאם

ראשי פרקים

שאלה

- א. איסור הזיק מן התורה
 - ב. עשיה בהיתר ואעפ"כ התחייבות בתשלומין
 - ג. מכבה אש לפני שהזיקה
 - ד. בין אופה בשבת לנזקי אש
 - ה. מתי נעשית העבירה בכריית בור
 - ו. מאימתי חל איסור לפני עיוור
 - ז. שיטת הרמ"ה לחלק בין זורה בשבת לגרמא בנזיקין
 - ח. פסול מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן
- מסקנה

שאלה*

מי שהדליק נר חנוכה באיסור, כגון תלמיד ישיבה שהדליק נר חנוכה על אדן חלון עשוי עץ, שעלול להידלק ולהזיק, ולבסוף לא נגרם נזק, האם יצא י"ח או לא?
השאלה בנזקים היא מאיזה רגע עובר עבירה, מרגע עשיית המזיק, או מרגע עשיית הנזק בפועל?

א. איסור הזיק מן התורה

בב"ב כ"ב ב' "גרמא בנזקין אסור". משמע שאפילו גרמא בנזקין יש בו איסור וק"ו נזקין עצמם. ומש"ה חייבו חכמים להרחיק את הנזקים מגבול השכן, כמבואר שם בכל הפרק. כי עצם הנחת המזיק יש בו איסור. ובשו"ע סי'

* כסלו תשמ"ט

אולם בתנאי שישמור. ומכיון שעבר ולא שמר, צריך לשלם. א"כ האיסור הוא בפשיעתו שלא שמר, אך לא בעצם הדלקת האש.

ואפ"ל כן גם למ"ד שהאיסור להזיק הוא ממקור אחר, "לפנ"ע לא תתן מכשול" (עיי"ש ביד רמ"ה), גזל (טור, ח"מ סי' שע"ח) משיב אבדה (קה"י ב"ק סי' א') ועוד, כל אלו איסורים שבין אדל"ח הם, ואין לחייב בהם את האחד להזהר ולהימנע מלהזיק את חברו יותר ממה שחברו צריך להזהר ולהימנע מלהפריע לו לחיות. ולכן במקום שאינו יכול להשתמש בביתו כדמדיירי אינשי, אינו צריך להימנע מלהדליק אש, אלא שצריך לשומרה.

מיהו כ"ז רק במדליק בביתו, שהתירו לו, משום שאל"כ לא יוכל לחיות ולדור כדמדיירי אינשי. אך במדליק בבית חברו עובר מיד. והחילוק ברור: המדליק בתוך שלו מותר וכנ"ל, בתנאי שישמור, אך מדליק בתוך של חברו עצם ההדלקה אסורה. ועיי"ן ב"ק סי' א' ב' דעת רבא לחלק בין מדליק בתוך שלו לבין מדליק בתוך של חברו. וכ"פ הרמב"ם (נ"מ פ"ד ה"ט) שפטור טמון הוא רק במדליק בתוך שלו.

ולפ"ז מה שמצינו בב"ק ג' ב' שבור תחילת עשייתו לנזק ואש אין תחילת עשייתה לנזק, צריך לחלק בין אש בחצרו שאין תחילת עשייתה לנזק, לבין אש בחצרו שבתחילת עשייתה לנזק. (ועיי"ן רש"י ב"ק ו' א', ויתבאר להלן פ"ח).

והנה בב"ב קע"ה ב':

"החופר בור ונפל עליו שור והרגו פטור, ולא עוד אלא שאם מת השור יורשי בעל הבור חייבים לשלם דמי שור לבעליו".

כלומר שרק עם נפילת השור לבור התחייב בעל הבור לשלם, ודייק בתרוה"כ סי' צ"ב שאם מת לפני שהשור נפל לבור פטור משום שעדיין לא התחייב. וזאת למרות שבור תחילת עשייתו לנזק, אינו חייב לשלם אלא ברגע שמתחיל הנזק בפועל, דהיינו כשהשור נופל לבור. ואילו באש מצינו להנמו"י בב"ק פרק ב' שכתב שהמדליק אש ומת ואח"כ נעשה הנזק חייב לשלם משום

הזיקו חייבים לשלם. וכן עיי"ן רמב"ם פ"ט ה"א ש"וסד בסיד תנן, ופי' הגר"א בסי' קנ"ה ס"ק ח' שהוא משום ספק דאורייתא לחומרא. והרא"ש חולק משום שסובר שהוא ספיקא דממונא. אך בעקרון מודה שהוא מהתורה. מיהו השו"ע סי' קנ"ה סעיף ל"ג הביא שתי דעות לגבי סמך אחד מאלו וגרם נזק שיש מי שפוטר (טור בשם הראב"ד), ויש מי שמחייב (בעה"ע והרא"ש). ועיי"ש בנתיבות המשפט.

ב. עשיה בהיתר ואעפ"כ התחייבות בתשלומין

אלא שצ"ע על הנחתנו שעל מעשה מותר אין חיוב תשלומין. שהרי בתנור מצינו בדף כ' ב' "ואם הזיק משלם מה שהזיק", אע"פ שהניח בהיתר והרחיק ג"ט מתחתיו וד"א מעליו. וא"כ מצינו תשלום גם במקום שמוותר להניח מזיק? וי"ל עפ"י ה"נתיבות" ס"ק א' שתרץ את קושיית הר"ף בב"ק פ' הכונס מדליקה שעברה שיעור שפטור, ובב"ב חייב. ותרץ ה"נתיבות" שגם בשיעור זה יכול להזיק, אלא שלא יכלו למנוע ממנו את השימוש באש, שהוא שימוש תדיר, ובלעדיו א"א להשתמש בבית כלל, ולכן התירו לו להשתמש באש למרות הסיכון בתנור, ובכ"ז צריך שישמור. ואם לא שמר כראוי והזיק, משלם מה שהזיק. וה"נתיבות" לשיטתו (שם ס"ק י"ח) שלכן פטרו מלשלם בהרחקת נזיקין, משום שמניעת המזיקין פירושה אי אפשרות להשתמש בבית או בחצר, ומשום כך לא יכלו למנוע ממנו את השימוש. אלא ששם פטרוהו לגמרי, ובאש, דוקא בגלל תדירותה וסיכונה, חייבוהו לשמור, ואם לא שמר חייב. ובהסבר עמוק יותר של הדברים נראה אולי לומר שהרי איסור מזיק הוא משום "ואהבת לרעך כמוך", כמש"כ ב"יד רמ"ה" בדף כ"ו א', ו"כמוך" נאמר, אך לא יותר ממך. וא"א לדרוש מאדם שיימנע מלהדליק אש בביתו כדי למנוע נזק מזולתו. גם זולתו צריך להתחשב בו ולאפשר לו לחיות כאחד האדם, ובלי אש א"א לדור בבית כדמדיירי אינשי, ולכן מותר לו להדליק אש,

איסור עדיין מחוסר מעשה אכילה של תנאי קודם שיתחייב מלקות אבל הכא, כשמדביק פת בתנור, אין האפיה מחוסרת מעשה".

ורצונו לומר שיש לחלק בין תנאי התלוי במעשה לבין תנאי שהוא בשב ואל תעשה. בלוקח אם על הבנים הוא מחוסר תנאי במעשה, שישבור את כנפיה. בשבועה הוא מחוסר תנאי שיאכל ככר. מה שאין כן באפיה, אין הוא מחוסר מעשה, גם אם לא יעשה דבר יעבור על האפיה. ומדברינו משמע שכל החילוק בין שבועה ואם על הבנים לבין אפיה בשבת הוא רק ששם התנאי הוא בקו"ע ובאפיה בשב וא"ת. אך בהגדרות הם שווים שהעבירה היא ההדבקה והתנאי הוא האפיה.

וצ"ע בכונתו, האם ר"ל שאת העבירה כבר עבר ברגע שהדביק את הפת בתנור, אלא שהתנאי למלאכה הוא שהפת תיאפה, ומכיון שהוא רודה את הפת לפני אפייתה הוא מפקיע בכך למפרע את האיסור שעבר ברגע ההדבקה בתנור. או שמא כוונתו לומר שהמדביק פת בתנור אינו עובר עבירה עד האפיה, וכשרודה לפני האפיה מונע את האיסור מלחול.

ועיין חידושי רע"ק א השלם (ד"ה תפשוט) שכתב שמעשה הדיבוק כבר נעשה ואיסור האפיה קאתי ממילא בשב ואל תעשה. משמע מדבריו שעובר על איסור האפיה רק בשעת האפיה, אלא שאז עובר בשב ואל תעשה. (אך אין הכרח לדייק כן בדבריו עיי"ש).

ונראה שהדבר תלוי במחלוקת ה"אבני נזר" וה"חלקת יואב". דעת האב"נ היא שאופה עובר את האיסור רק בגמר האפיה. ולכן המדביק פת בתנור בשבת והפת נאפתה במוצ"ש פטור (אג"ט זורע ח', ח', ושר"ת אב"נ סי' מ"ח). ולדעת ה"חלקת יואב" (סי' י) עובר מיד ברגע ההדבקה אלא שהתנאי לכך שיאפה. ולכן אפילו אם נאפתה הפת במוצ"ש חייב.

ולפי ה"חלקת יואב" מובן יותר מדוע אין כאן התראת ספק. העבירה נעברה מיד ורק חסר התנאי של האפיה. ותנאי זה בא בשב ואל

שאשו משום חציו. ואולי הנמ"י התכוין למי שהדליק בחצר חבירו שמיד עם ההדלקה מתחייב וכמ"כ. אך אם הדליק בחצרו עוד לא התחיל החיוב, וכמו שמצינו בבור, שאע"פ שחפר בור אינו חייב עדיין או שיש לחלק בין אש שחייב משום חציו ולכן חל החיוב מעיקרא, לבין בור שהוא חייב משום ממונו, שא"א ליחס את הנזק למעשיו אלא רק לממונו, וזה אינו חייב אלא רק כשהתחיל את הנזק בפועל. עכ"פ לענין האיסור שבדבר מסתבר שבבור מתחילת עשייתו עובר עבירה. ובאש בודאי מיד עם הדלקתה בחצר חבירו עובר עבירה. (ועיין להלן פרק ז')

ג. מכבה אש לפני שהזיקה

ויל"ע מה דינו של מכבה אש לפני שהזיקה, האם הוא עוקר את האיסור למפרע, כאילו לא עבר עבירה כלל, או שמא דינו כמי שעבר עבירה, אלא שלא משלם כי סו"ס לא הזיק. ובבור ג"כ יש לדון כנ"ל לענין העבירה, האם מי שחפר בור ברה"ר וסתמו לפני שהזיק עקר את האיסור למפרע, כאילו לא עבר עבירה כלל, או שמא העבירה שעבר - עבר, ורק חיוב אין בו, כי לא הזיק בפועל. ונראה לומר שבאש עובר מיד ודמיון לכך מצינו באופה בשבת.

עיינן שבת ד' א': "הדביק פת בתנור, התיירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה". ובתוס' ד"ה קודם שיבוא, הקשה הא הוי התראת ספק, שמא ירדה לפני האפיה? ותיירץ הריב"א דכיון שהדביק תוך כדי דיבור להתראת ובודאי תיאפה אינה התראת ספק.

וזו לשון הריב"א בתוס' הנ"ל:

"ולא הוי התראת ספק אלא בלוקח אם על הבנים למ"ד ביטלו ולא ביטלו (מכות ט"ו א') דשמא לא ישבור את כנפיה או לא ישחטנה, ועכשיו שמשבר את כנפיה אין יכולין להתרותו, דלא הוי התראת אלא על הלאו והלאו כבר עבר. ורק בשבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו ואכילה לאיסוריה והדר אכילה לתנאיה דכשמתרין בו בשעת אכילת

החיים" שם עולה שאפילו כפרה אינם צריכים, ולא עבר עבירה כלל. אך מדברי הנמו"י משמע קצת שעובר את העבירה מיד כשמדליק את האש וצ"ע).

ה. מתי נעשית העבירה בכרית בור

בב"ק ל' ב':

"לימא כתנאי, שטר שכתוב בו ריבית קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית, דברי ר"מ, וחכ"א גובה את הקרן ולא את הריבית. אמר לך רב, אנא דאמרי אפילו לרבנן, ע"כ לא קאמר רבנן התם אלא קרן דביתרא, אבל הכא קרן גופא דמזיק".

רצונו לומר שבריבית הלוואת הקרן מותרת ורק הריבית אסורה, אך המוציא תבנו וקשו ברשות הרבים, לא רק השבח אסור גם הקרן אסורה. ולכן בריבית חכמים לא קנסו את הקרן, משא"כ המוציא תבנו וקשו לרה"ר שקנסו גם גופן ולא רק שבחן. משמע איפוא שבעצם הוצאת התבן והקש לרה"ר עובר עבירה למרות שלא הזיקו. שהרי התירו את גופן לכל אדם, ולא רק לאחר שהזיקו. אך בהמשך הגמ' משמע אחרת:

"וזעירי אמר לך, אנא דאמרי אפילו לר"מ, ע"כ לא קאמר ר"מ התם אלא דמשעת כתיבה דעבד ליה שומא, אבל הכא מי יימר דמזיק?"

משמע איפוא שכל עוד לא ברור שהתבן והקש הזיקו אין לקנס את גופן, כלומר, שאינו עובר בעצם הוצאת הקש והתבן לרה"ר, אלא עד שיזיקו. ואפשר לומר שבאמת בזה נחלקו רב וזעירי. לרב, שקנסו גם את גופן, עצם הוצאתם של הקש והתבן לרה"ר אסורה. ולזעירי שלא קנסו גופן הוצאה לכשעצמה אינה אסורה, ורק הנזק הוא האיסור. והלכה כרב (רמב"ם הל' נזיק ממון פ"ג הל' י"ד וש"ע ח"מ סי' תי"ד ס"א) כלומר, עצם הוצאת הקש והתבן לרה"ר אסורה, גם לפני שהזיקו, וק"ו לאש שחיובה משום חציו וכאילו הזיק מיד עם הדלקתה.

וכן מצינו במקום אחר שעצם חפירת הבור אסורה.

תעשה ולכן יש להניח שיעבור עבירה אלא א"כ יעקור את האיסור למפרע. אך לדעת האב"נ שהעבירה נעברת רק בסוף הרי יש כאן התראת ספק (וכמו שהוא העיר בעצמו באג"ט שם אות א' לענין כלאים). ואולי י"ל שמכיון שהמעשה כבר נעשה והאיסור יבוא ממילא, ורק אם יעשה מעשה ויכל למנוע את האיסור, אין כאן התראת ספק.

ד. בין אופה בשבת לנזקי אש

והיה מקום לחלק בין אופה בשבת לנזקי אש, ולומר שבאופה בשבת העבירה מתחילה מיד בהדבקות הפת בתנור, בעוד שבנזקי אש לא עובר עד שלא נעשה הנזק. והסברה לחלק ביניהם היא שבשבת האיסור הוא איסור גברא, שהאדם ינוח, ובנזיקין האיסור הוא איסור חפצא שהזולת לא ינזק (עי' חז"א מועד סי' ל"ו א'). אך הנמו"י בב"ק פ"ב הנ"ל משווה דין שבת לדין נזקין. ועיין אב"נ אר"ח סי' מ"ח אות א' שהבין מדברי הירושלמי שבת פ"א הל' ו' שסובר כסברת הנמו"י עיי"ש. וא"כ י"ל שבאש ברגע ההדלקה עובר את העבירה, אע"פ שהנזק נעשה רק בסוף. ואדרבה, הבחנה זו בין העבירה לבין הנזק תסייע לנו להבין את דברי הנמו"י. שהרי אין להבינם כפשוטם, שמיד עם ההבערה הוא מתחייב בתשלומי הנזק, הרי הנזק עוד לא נעשה וכיצד התחייב לשלם? אלא ע"כ העבירה היא שנעשתה, ולכן חלה עליו אחריות לשלם את הנזק לכשיהיה (ועיין "אבני נזר" שם אות י' שפירש את דברי הנמו"י באופן אחר. וכדבריו כתב גם בקובץ שיעורים ב"ב אות שפ"א וכנראה ספר האב"נ לא הגיע לידיו).

(אמנם י"ל שבמצוות שבין אדם לחבירו האיסור הוא בתוצאה ולא בעצם המעשה. כפי שכתב ה"כלי חמדה" בסוף פרשת ויחי בהסבר דברי "אור החיים" שם שיוסף אמר לאחיו: "ואתם חשבתם עלי רעה, א-לקים חשבה לטובה". ואע"פ שהם עשו מעשה שמגמתו היתה להזיק ליוסף, מכיון שהתוצאה היתה טובה אינם נענשים על כך, ומדברי "אור

אך בשו"ת "פרי יצחק" ח"ב סי' מ"ט חולק עליו והביא כמה ראיות שאם הנזיר לא שתה לבסוף את היין לא עבר המושיט על "לפני עיוור". וא"כ י"ל שה"ה במכשול פיזי. המניח תקלה ברה"ר לא עבר על לפנ"ע אלא א"כ הוזק בה מישהו. ויתכן לומר שה"ה המדליק אש שלא הזיקה לבסוף (אם כי יש לחלק בין בור לאש, כי אשו משום חציו וכנ"ל בפ"ב). ולדבריו צ"ל שמה שהבאנו מב"ק ל' שהמוציא תבנו וקשו עובר מיד יתכן שאינו עובר מהתורה אלא רק מדרבנן (ואולי זאת היא גם כוונתו של המל"מ בפ"ב מהל' רוצח). ובספר המצוות לרס"ג בפ"ה הרי"י פרלא ח"ב לאוין נ"ג - נ"ה האריך לדון בדבר ומסיק לבסוף (עמ' 110) שבמכשול רוחני צריך להתכווין להכשיל את חבריו באיסור ואינו עובר אלא לאחר שחבריו נכשל בפועל, אך במכשול פיזי אפילו ללא כוונה להזיק עובר, ולכן גם אם חבריו לא ניזק לבסוף הוא עבר על "לפני עיוור לא תתן מכשול".

ז. שיטת הרמ"ה לחלק בין זורה בשבת לגרמא בנזיקין

לעומת דעותיהם של האחרונים מצינו ליד רמ"ה (ב"ב כ"ו א') לכאורה דעה אחרת וזו לשונו: "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתה הנ"מ לענין שבת, שמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור... מיהו האי מעשה גופיה דאהנו ביה מעשיו, איסורא הוא דאסיר למיגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשו, אי משום 'לפני עיוור לא תתן מכשול' ואי משום 'ואהבת לרעך כמוך'... דכי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, כמאן דאזלא מכוחו לחודיה דמי, הנ"מ לענין שבת דאהנו מעשיו כגופו של איסור לגמרי ולא מצי לאהדוריה לאיסוריה, ולא לחיוביה, מאי טעמא? דמלאכת מחשבת אסרה תורה והא איתעבידת מחשבתו ומלאכה דעבד עבד. וא"נ אזלא הויא מלאכה לאיבוד איסוריה להיכן אזיל?! וחיוביה להיכן אזיל?! אבל הכא גבי ליבוי, דלא אהנו מעשיו כגופו של איסור לגמרי, אלא גרמא

בב"ק נ"א א': 'בור של שני שותפין היכי משכחת לה? ...אי דשווי שליח תרווייהו ואמרי ליה זיל כרי לך, ואזל כרה להו, אין שליח לדבר עבירה'. (אמנם המל"מ בפ"ב מהל' רוצח ה' ב' כתב שאיסור זה הוא רק מדרבנן, אך כבר העירו האחרונים - עיין מפתח להוצאת פרנקל שם - שאינו מוכרח). ואפשר לומר שבאמת רק כאשר נעשה הנזק אגלאי מילתא למפרע שעבר מרגע כריית הבור. ומכיון שכל הדין על אחריות הנזק מתעורר רק כאשר נעשה הנזק בפועל, י"ל שאם שותפין שלחו שליח לכרות להם בור ונפל לתוכו דבר וניזק, אין לחייב אותם, כי איגלאי מילתא למפרע שהשליח עבר עבירה ואין שליח לדבר עבירה, והוא אחראי על נזקי הבור ולא הם. אלא שצ"ע אם גם במצב כזה אין שליח לדבר עבירה. כי בזמן כריית הבור עדיין לא נעשתה העבירה, אלא רק אח"כ, נמצא שכל האחריות נופלת על בעלי הבור ולא על השליח וצ"ע.

ו. מאימתי חל איסור לפני עיוור

והנה איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול" התפרש ע"י חז"ל במכשיל חבריו באיסור. אולם פשוטו של מקרא עוסק במי שהניח מכשול ממש לפני עיוור בעיניו. ועיין מנחת חינוך מצ' רל"ב שכתב שמקרא אינו יוצא מידי פשוטו (וכע"ז מצינו במלכים ב' י"ד ו' "ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה... לא יומתו אבות על בנים". ואע"פ שפסוק זה נדרש ע"י חז"ל בסנהדרין כ"ח א' לענין פסולי עדות אין מקרא יוצא גם מידי פשוטו). ובמכשיל באיסורין כתב ה"יד מלאכי" סי' שס"ז שאם הושיט יין לנזיר גם אם לבסוף הנזיר לא שתה מהיין בכל זאת עבר על "לפני עיוור". וא"כ י"ל שה"ה במכשול פיזי, מי שהניח תקלה ברה"ר, גם אם לבסוף לא גרמה לשום נזק בפועל, בכל זאת עבר על "לפני עיוור". וק"ו למי שהדליק אש במקום שהיתה עלולה לגרום לנזק, גם אם לא הזיקה בסוף, עבר על איסור מזיק, והדלקתו פסולה משום מצוה הבאה בעבירה.

ח. פסול מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן

וצ"ע אם מצוה דרבנן כגון הדלקת נר חנוכה יש בה פסול משום מצהב"ע. עיין סוכה ט' א' תוד"ה מתוך, שבמצוה דרבנן אין פסול של מצהב"ע. ומסתבר לומר שהתוס' לשיטתם שם בדף ל' א' ד"ה ההוא, שמצהב"ע היא כולה מדרבנן, ולכן י"ל שבמצוה דרבנן לא גזרו. אלא שהתוס' לא הכריעו אם ההלכה כר' יוחנן, שמצהב"ע פוסלת לולב כל שבעה, או כשמואל, שפוסלת רק ביו"ט א'. אך מסתימת הרי"ף משמע שפוסק כר"י שפסול מצהב"ע נוהג גם בדרבנן, וכ"ד הרמב"ן.

ובדעת הרמב"ם צ"ע, כי הוא פוסק שלולב הגזול ביו"ט שני כשר. אך לדעתו יתכן שגם ביו"ט א' אינו משום פסול מצהב"ע, אלא רק משום "לכם", ומאידך גם במקדש שאסרו ביום הב' מהתורה, בכ"ז גזול כשר, וע"כ או משום דמיירי לאחר יאוש, ודין מצהב"ע נלמד רק למ"ד שיאוש קונה, עיין בעהמ"א שם (הכס"מ על הרמב"ם הל' לולב פ"ח ה"א והל' ח"ט), וא"כ לדעתו אין כלל פסול מצהב"ע אפילו במצוה דאורייתא, או שביו"ט שני המצוה היא לא הנטילה, אלא השמחה לפני ה' באמצעות הלולב, ודמי לשופר שאין גזל בקול. ולפי"ז י"ל שבמצוות אחרות שמצהב"ע פוסלת אותן, גם מצוה דרבנן תיפסל, וצ"ע.

ובדברי השו"ע סי' תרמ"ט יש סתירה בענין מצהב"ע, עיין מג"א שם ס"ק ט"ו. אך הרמ"א פוסל גזול כל שבעה, וע"כ משום שמצהב"ע פוסלת גם מצוה דרבנן.

והנה לדעת התוס' סוכה (ל' א' ד"ה משום) אין המצוה נפסלת אלא כאשר קיום המצוה תלוי כולו בעבירה, וכגון לולב הגזול, שבלי העבירה לא יכול היה לקיים את המצוה. ולדעתם צ"ע אם בנ"ד תיחשב הדלקה זו כמצהב"ע, שהרי יכול היה להדליק במקום אחר. מאידך י"ל שהוא הדליק בכוונה על אדן החלון, משום פרסומי ניסא.

הוא דאסיר למיגרם היזק לאינשי, ואם הדר סלקיה לגרמיה מקמי דליזק אינקר ליה איסוריה מניקריה, וכ"ש דליתיה לחיוביה אשתכח דלא אהנו מנשי בגופו של איסור לגמריה אלא גרמא הוא גרמא בנקין פטור".

מדברי ה"יד רמ"ה" עולה לכאורה שכל עשיית מזיק אסורה משום "לפני עיוור", אך אם המזיק לא הזיק לבסוף בפועל לא עבר על עשיית הנזק, כי "מזיק" כשמו כן הוא, שהזיק לזולת, וכשלא הזיק אינו נקרא נזק. משא"כ שבת שהיא ביטול מנוחתו של האדם וכשעשה מלאכה אע"פ שלא עשאה כולה, אלא הרוח היא שסיימה את המלאכה, סו"ס הוא את שלו עשה, וחויבו על מה שעשה ולא על מה שנעשה (עיין חזו"א אר"ח ל"ו א' דבמזק שנאו לפני המקום הנזק, ובשבת שנאו לפני המקום טורח האדם במלאכת חול).

מיהו יתכן שהרמ"ה לא אמר את דבריו אלא בגרמא, שהאדם לא עשה את כל הנזק בעצמו, אלא הרוח סייעתו, ומכיון שכך אינו עובר על איסור עד שלא נעשה הנזק בפועל. אך כשעושה את כל הנזק בגופו, כגון בור ואש וכדו', יתכן שעובר מיד על עשיית הנזק אע"פ שלא הזיק בפועל.

ובב"ק ו' א' בור תחילת עשייתו לנזק. והקשה הרש"ש, הרי גם אש תחילת עשייתו לנזק, ולהלן י' א' חומר בבור מאש שבור תחילת עשייתו לנזק עיין מה שכתב. ובספר "בית אהרן" לב"ק שם כתב לחלק בין בור שהניח במקום אסור לכן תחילת עשייתו לנזק לבין אש שהדליק ברשותו שאין תחילת עשייתו לנזק. ולפי"ז יוצא שהמדליק אש ברשות חבירו תחילת עשייתו לנזק ועובר מיד, וכמו שכתבנו לעיל פ"ב.

לכן נלענ"ד שבנ"ד המדליק נר חנוכה על אדן חלון עשוי עץ שאינו שלו, אלא שייך לשיבה, תחילת עשייתו לנזק ועובר מייד לפני שהזיק בפועל. גם אם לא הזיק לבסוף, האיסור שעבר עבר. ונמצא שעבר על איסור בזמן ההדלקה והרי זו מצוה הבאה בעבירה ולא יצא י"ח. וצריך להדליק שנית במקום מותר.

שיתפרסם על ידה הנס, ולכן הקפיד להדליקה דוקא על אדן החלון (העשוי מעץ), נראה שקיום המצוה היה תלוי בעבירה ולא יצא י"ח הדלקה בכך וצריך להדליק שנית, במקום אחר.

מסקנה

המדליק אש ברשות הזולת עובר על איסור מיד עם ההדלקה, גם אם לא הזיק בפועל. ומכיון שהבחור רצה לקיים את המצוה בהידור, כדי

סימן צז

הדלקת נר חנוכה בבתים משותפים

קושיות התוס' על רש"י, שרש"י נזהר מהן, ופירש בדף כ"ג א' ד"ה 'חצר'... "יש לבית ב' פתחים פתוחים לחצר". ובדף כ"ג ב' ד"ה 'שתי פיות'... "עולה לב' בנ"א למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד". וא"כ לא מדובר בב' בתים, אלא בבית אחד ובו שני בנ"א המהדרין להדליק לכל אר"א.

ועיין מחצה"ש סי' תרע"א ס"ק ב' שרש"י לשיטתו שמדליק על פתח הבית לכן חייב היה לפרש שהמדובר בב' בנ"א המהדרין להדליק לכל אר"א.

ועי"ש במג"א (ס"ק ב') שבנר אחד אין היכרא כמה בני אדם יש כאן וכמה ימים יש כאן. וע"כ רש"י סובר שאין צורך בהיכרא, וכשיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה הל' א-ב' שלמהדרין בעה"ב הוא שמדליק נרות כמספר בני הבית. אע"פ שאין היכר למספר הימים. ולא כשיטת התוס' (כ"א ב' ד"ה והמהדרין) שהמהדרין מן המהדרין מדליקין כל אחד ואחד כמספר הימים כדי שיהיה להם היכר.

ובזה מובנת שיטת רש"י שמדליק על פתח הבית, ומדוע לא העדיף את פירוש התוס' שמדליק על פתח החצר? והרי על פתח החצר יש יותר פירסומי ניסא מאשר על פתח הבית, שהנרות נראים רק לבני החצר ולא לבני רה"ר! ועכצ"ל ששיטת רש"י היא שזהו הפירסומי ניסא, שרואים כמה נרות מדליקים בכל בית ובית. וא"כ הפירסומי ניסא הוא לא שבני רה"ר יראו נרות חנוכה דולקים, אלא שמי שמכיר את

ראשי פרקים

שאלה

- א. שיטת רש"י
- ב. שיטת התוספות וביאורה
- ג. דר בעליה מדוע אינו מדליק בפתח
- ד. השלכת השיטות השונות לגבי בתים משותפים
- ה. פרסומי ניסא לדירי קומות גבוהות

שאלה

באיזה מקום צריך להניח את נר חנוכה בבית משותף?

א. שיטת רש"י

בשבת כ"א ב': "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ. ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר".

ופירש"י: "מבחוץ - משום פירסומי ניסא ולא ברה"ר אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר".

ובתוס' ד"ה 'מצוה להניחה' הקשו עליו שתי קושיות: א. מלהלן כ"ג א' 'חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות" (משמע שמדליק על פתח החצר מבחוץ). ב. מלהלן כ"ג ב' נר שיש לה ב' פיות עולה לב' בנ"א, משמע לב' בתים. ואם היו מניחים על פתח הבית היה לזה מימין ולזה משמאל. אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר.

והגר"א בסי' תרע"א (ס"ק י' לס"ג) תירץ את

פתח החצר הסמוך לרה"ר, וע"כ צריך להדליק נרות כמספר הבתים שבתוך החצר, ולכן נר אחד עולה לשני בני אדם. וקשה, הרי אין כאן היכרא?

וצריך לומר שבדלית ברירה עדיף לוותר על היכרא ובלבד שידליקו ברה"ר משום פרסומי ניסא, מאשר שידליקו על פתחי הבתים בתוך החצר, ששם אמנם יהיה היכרא אך לא פרסומי ניסא. ואולי גם התוס' יסברו כן.

והכרח לומר כן ששני דיבורי התוס' אינם חולקים זע"ז. עיין בתוס' בד"ה 'מצוה' שהוכיחו מנר שיש לה שני פיות עולה לב' בנ"א משמע לשני בתים. ולכאורה מנין להם שהמדובר בשני בתים, אולי מדובר בבית אחד ושני בנ"א המהדרין לכל אחד ואחד? וצ"ל שהם סוברים שסתמא דמילתא אנשים נוהגים כמהדרין מן המהדרין. ולשיטתם אזלי, שהמהדרין מן המהדרין אינם מדליקין נר לכל אר"א, וא"כ א"א לומר שהנר עולה לשני בני אדם. ונמצא איפוא ששני דיבורי התוספות אינם חולקים זה על זה. אלא שיטת התוספות היא כמש"כ בדעת השו"ע שעדיף להדליק על פתח החצר הפונה לרה"ר כמספר הבתים שבחצר אע"פ שאין היכרא, כי פרסומי ניסא גדול לכל בני הרה"ר עדיף מהיכרא.

נמצא שבזה נחלקו רש"י ותוס', לרש"י עיקר הפרסומי ניסא הוא על הבית שמדליק ולתוס' עיקר הפירסומי ניסא הוא שברה"ר יראו נרות חנוכה רבים, אע"פ שלא יראו מאיזה בית וכמה בני בית. וגם לא יהיה היכרא לימים הנכנסים והיוצאים.

[ואולי י"ל שבה נחלקו רש"י והרי"ף מי הם התרמודאי. רש"י פירש שם אומה, משמע שהם נכרים, והרי"ף פירש מוכרי עצים, ומשמע שהם ישראלים. לרש"י לא חשוב למי מתפרסם הנס, ולכן אפילו לגויים אפשר לפרסם הנס. העיקר הוא שבעה"ב יפרסם את הנס ע"י הדלקה על פתח ביתו. אך הרי"ף סובר כהתוס' שפרסומי הניסא צריך להיות לרבים שיראו נרות רבים,

הבית רואה כמה נרות דולקים באותו בית. ולכן המצוה על בעה"ב שהוא ידליק נרות כמספר בני הבית. גם בחי' המהרי"ט על שבת כ"א ב' כתב שרש"י חולק על התוס' וסובר כהרמב"ם שהמהדרין מן המהדרין נוהגים שני הידורים, גם נר לכל א' וא' וגם מוסיף והולך. וא"כ אין היכרא למספר הימים, לדעת רש"י.

ב. שיטת התוספות וביאורה

שיטת התוס' (ד"ה מצוה) שמדליקין על פתח החצר. וק' הרי בתוד"ה 'והמהדרין' פירש ר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא על נר איש וביתו דאיכא היכרא כשמוסיף והולך, אבל אם עושה נר לכל אחד ואחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שייסברו כך יש בנ"א בבית. והרי כשמדליקין כל בעלי הבתים על פתח החצר ליכא היכרא?

ואולי שני דיבורי התוס' חולקים זה על זה. והתוד"ה 'מצוה', הסובר שמדליקין על פתח החצר חולק על תוד"ה 'והמהדרין' הסובר שצריך היכרא.

אולם מה נעשה לשו"ע, שבס"י תרע"א ס"ז פסק כשיטת התוס' ד"ה מהדרין משום היכרא צריך להדליק בכל בית רק נר אחד ומוסיף והולך, והמהדרין מן המהדרין אינן מדליקין נר לכל אחד ואחד. ובס"ה פסק כשיטת התוד"ה מצוה שנ"ח מדליקו על פתח החצר הסמוך לרה"ר? ואולי לדעתו כשמדליקים על פתח החצר כל בעלי הבתים שבתוך החצר צריכים להשתתף בפריטי ולהדליק רק נר א' ומוסיף והולך ולא נר לכל אר"א. וכנראה זוהי דעתו של רב שר שלום גאון המובאת בטור ס"י תרע"ז. ועיין ב"ח שם ובס"י תרע"א. ואולי גם התוס' ד"ה מצוה יסברו כן, ודוחק.

ומהגר"א משמע שחולק על הסבר זה. עיין ס"י תרע"א ס"ק ז' שפירש את דברי השו"ע שכתב שם "נר שיש לו שני פיות עולה בשביל שנים", שהכוונה לשני בני אדם. כי השו"ע לשיטתו שפסק בס"ה שנר חנוכה מדליקו על

ד. השלכת השיטות השונות לגבי בתים משותפים

ולפי"ז בבתים משותפים יש לעיין היכן ידליקו. לשיטת רש"י, ידליקו על פתח הדירה הפונה לחדר המדרגות שהוא החצר. ולשיטת התוס' ידליקו על פתח החצר הפונה לרה"ר. (אולם על פתח הכניסה לבית לשניהם לא ידליקו, לרש"י אין זה פתח הבית הפרטי, ולשיטת התוס' אין זה פתח החצר הסמוך לרה"ר). אולם לפי מה שכתבנו לעיל שהדר בעליה לכו"ע עדיף שיניח בחלון הסמוך לרה"ר, מסתבר לומר שגם לרש"י וגם לתוס' עדיף שיניחו את הנר בחלון הסמוך לרה"ר שאז יש גם היכרא (של הבית לרש"י, ושל הימים לתוס') וגם פירסומי ניסא רב לבני רה"ר.

אולם כל זה רק בבתים נמוכים, עד שלוש קומות, שהם פחותים מכ' אמה. אך בתים גבוהים, מארבע קומות ויותר, שהם גבוהים יותר מכ' אמה, לכאורה אין תקנה להדליק בחלון, ואז חזרנו להדלקה בפתח, לרש"י בחדר המדרגות, ולתוס' בפתח החצר הסמוך לרה"ר.

בשו"ע (סי' תרע"א ס"ה) פסק כתוספות שגר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרה"ר, ואם יש חצר לפני הבית מניחו על פתח החצר. אך במשנ"ב הביא שיש הרבה ראשונים הסוברים כרש"י וכן הוסיף עליהם בערוה"ש. וא"כ דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. אפשר לקיים את המצוה כמו התוס' ולהדליק את הנרות על פתח החצר הפונה לרשות הרבים, ואפשר לקיים את המצוה כרש"י ולהדליק את הנרות על פתח הדירה הפונה לחדר המדרגות. אך לשניהם א"א לכאורה להדליק בחלון שהרי החלון גבוה יותר מכ' אמה.

ה. פרסומי ניסא לדיירי קומות גבוהות

והנה אם יש בתים גבוהים אחרים בסביבה יש מקום לומר שעדיף להדליק בחלון כדי שיהיה פרסומי ניסא לדיירים ממול. מיהו זה יהיה נכון רק לשיטת רש"י שלא הצריך פ"נ לבני רה"ר אלא רק לבני החצר, ולכן כשבלא"ה בני רה"ר

וא"כ המגמה היא שישראלים הם שיראו את הנרות ולכן לא פירש כרש"י שהם נכרים. (אלא שמדברי הגר"א שם ס"ק ב' עולה שפירש בדעת הר"ף שסובר כהרמב"ם שאין צורך בהיכרא, ולכן הביא את המימרא של שני זקנים שהיו בצידן שנהגו כנגד פרי החג ומעלין בקודש, ומשמע שלדעתם אין צורך להתחשב בימים הנכנסים ובימים היוצאים, משום שאין צורך בהיכרא, ולפמש"כ לשיטת רש"י אין צורך בהיכרא ולכן נר שיש לה ב' פיות עולה לשני בני אדם.)

ולשיטת התוס' י"ל שאמנם על פתח החצר אין היכרא, אלא שפרסומי ניסא לבני רה"ר עדיף מהיכרא. ולדעתם מי שגר בעליה שפרסומי ניסא לבני רה"ר הוא גדול ויש גם היכרא, עדיף שידליק בחלון, ששם יש תרתי, גם היכרא וגם פרסומי ניסא גדול.

ג. דר בעליה מדוע אינו מדליק בפתח

והנה גם לרש"י וגם לתוס' יש לעיין במי שדר בעליה, שמניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, מדוע שלא ידליק בפתח, לרש"י בפתח הבית ולתוס' בפתח החצר? ורש"י פירש שאין לו מקום בחצרו להניחה שם. וצ"ע מאי פסקת, שמי שדר בעליה אין לו מקום בחצר?! ועיין ב"ב י"א ב' "מרפסת יש לה ד' אמות בחצר" עיי"ש. ואולי ר"ל שממנ"פ, אם נכנס לעליה דרך הבית אין לו פתח ניכר משלו מהחדר לעליה. ואם יש לו סולם לעלות ישר לעליה אין זה פתח המחייב בנר. אמנם גם החלון אינו פתח, אך לפחות שם יש פרסומי ניסא לבני רה"ר. משא"כ אם ידליק בחצר אין פרסומי ניסא לבני רה"ר ואין פתח. ורש"י לשיטתו שהמצוה לכתחילה להדליק לבני הבית. אך כשאין פתח ניכר לבני הבית פרסומי ניסא לבני רה"ר עדיף. וכן אם יש כמה בתים בעליה בדרך כלל יש להם מרפסת אחת שממנה יורדים לחצר (עיי' רש"י ב"ב י"א ב' ד"ה מרפסת), וע"כ אפ"פ שיש לכל אחד ד' אמות בחצר אולם אין ניכר מי הדליק, ולרש"י צריך היכר מיוחד לכל בית ובית. ולכן עדיף שידליק בחלון הסמוך לרה"ר.

שהריטב"א אינו סובר כמותם. ואכן בחי' הריטב"א לסוכה חולק על חילוקם וסובר שאין חילוק בין סכך רחב לבין דבר קטן. אלא שהוא עצמו חילק שם בין סוכה שהוא מוקף במחיצות, לכן א"א שלא ישיב אל לבו לדעת שהוא יושב תחת סכך, לבין מקום שאינו מוקף מחיצות. וא"כ א"א לומר שבנ"ח שלטא עינא למעלה מכ' אמה.

וא"כ מסתבר יותר לומר שהדר בעליה מעל לכ' אמה לא הטריחוהו לרדת ולהדליק למטה. מה גם שאם כל הדיירים ירדו וידליקו למטה לא יהיה מקום לכולם, ובודאי שלא יוכלו להדליק בטפח הסמוך לפתח ובלא"ה לא תוכל התקנה העיקרית להתקיים. לכן נלענ"ד שמכיון שלרש"י יש עדיפות להדליק בבית דוקא, אפשר גם להדליק בחלון שיש בו פרסומי ניסא לדיירים שממול, ואולי זה קצת פרסומי ניסא לבני רה"ר, שבכל זאת מי שישא את עיניו יראה את הנרות גם למעלה מכ' אמה, ולדעת התוס' יתכן שלא חייבוהו לרדת ולהדליק למטה, וגם אין היכרא למטה, ומאחר והפוסקים לא הכריעו בין רש"י לתוס', ובמקרה כזה יתכן שגם תוס' אולי יסכימו לרש"י ויעדיפו להדליק בחלון מאשר למטה. לכן נלענ"ד שהדרים בקומות עליונות ידליקו בחלון.

אינם יכולים לראות, אך הדיירים ממול יכולים לראות, הדבר דומה לבני החצר שיש לפרסם להם את הנס. ודבר זה עדיף מהדלקה על פתח הדירה הפונה לחדר המדרגות. כי בחדר המדרגות יבחינו בדבר רק דיירי אותה קומה (כי בבתיים גבוהים עולים ויורדים בעיקר במעלית) בעוד שבחלון נשקפים הנרות לציבור רחב יותר. וגם בני הבית עצמם רואים את הנרות. אך לשיטת התוס' שהפרסומי ניסא צריך להיות לבני רה"ר דוקא, בבתיים גבוהים יותר מכ' אמה אין פ"נ לבני רה"ר רק לדיירים ממול.

אך הריטב"א (הוצאת הרב רייכמן, כ"א ב' ד"ה ואם) כתב שמי שדר בעליה מניחו בחלון, אפילו כשהוא גבוה יותר מכ' אמה. וכנראה שלא הטריחוהו לרדת להדליק למטה. או אולי ר"ל שבחלון, גם יותר מכ' אמה שלטא עינא. ומה שאמרו נ"ח למעלה מכ' אמה פסולה ר"ל כשהוא דולק על כלונס וכדו' ולא בחלון. עיין סוכה ב' ב':

"אמר רב יאשיה אמר רב מחלוקת כשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מכ' אמה כשרה דמישלט שלטא בה עינא".

אמנם יש לחלק בין סכך רחב לבין נרות קטנים, כמו שכתבו שם התוס' בד"ה 'וכיון', אך יתכן

סימן צח

נר איש וביתו

(לענין בחור מחו"ל הלומד בארץ)

ראשי פרקים

שאלה

- א. נר חנוכה - מצוה על האדם או על הבית
- ב. בנר חנוכה יש צורך בדעתו של האדם
- ג. דין עבד כנעני בנר חנוכה
- ד. מצות נר חנוכה משפחתית

ה. ראית הנרות ע"י המשלח

ו. האם ראית הנרות מעכבת

ז. שורש המחלוקת בראיה

ח. מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בגדר מצות נר חנוכה

ט. מחלוקת הפוסקים בגדרי המצוה

י. הפקעת אדם ממסגרת משפחתו

יא. מיהו סומך על שולחן אביו

שאלה

הגולה לא חזרו עדיין לדינא דגמ', כמנהג א"י (כיום) שמדליקין בפנים, חוזרת המצוה להיות אישית. אולם לא מצינו מי שאומר כן, שיש חילוק בין המדליקים בפנים למדליקים בחוץ, לענין הוצאת יתר בני הבית. והנהגים כמון, שגם המהדרין מן המהדרין מדליקין נר נוסף כל יום לכל בני הבית, יוצאים י"ח בנר זה, למרות שמדליקין בפנים. ומוכח שלא פלוג. אלא מכיון שעיקר התקנה היתה להדליק את הנר בחוץ, גדר המצוה נשאר בעינו כחובה חפצית ולא כחובה אישית.

גם השפת אמת חקר חקירה דומה: האם הדין של נר איש וביתו הוא משום שהמצוה על הבית, או שהמצוה היא אישית ואחד מוציא את כולם מדין שליחות? ובהגה"ה שם הביא חתנו ראייה מהר"ן בפסחים (על דף ז'), שכתב שנוסח הברכה "להדליק" ולא "על הדלקת", הוא משום שאינו יוצא אלא בשל עצמו, או כשמשתתף בפריטי, שנעשה שותף בנר, אך אינו יוצא בשל אחר, משמע שהמצוה היא אישית.

והנה זו לשון הר"ן שם:

"דהא הדלקת נר חנוכה שאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה "להדליק"? ואיכא למימר. דכיון דאמרינן ב' במה מדליקין (כ"ג א') דצריך לאשתתופי בפריטי, כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו, הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר."

(הערת העורך: לענ"ד יש מח' בין הר"ן לר"א מטירנא ולשבה"ל, לר"ן יש שליחות אולם מברך להדליק מצד הפריטי. לר"א מטירנא אין שליחות וצריך משלח בצירוף משהו שומע כעונה. לשה"ל יש שליחות כב"מ וע"כ מברך על הדלקת. ולכ"ה הב"ח לדעת הרא"מ בבאורי הסמ"א.)

מדברי הר"ן עולה שאמנם אין צורך שכל אחד יקיים את המצוה בגופן, אולם חייב לקיימה בממונו. ומבחינה זו החובה היא אישית ואינו יוצא ע"י ממון השליח. (ויתכן לומר שכל בכוונת דבריו שאם השליח ידליק את נרו של המשלח יצא המשלח י"ח, ולא גרע מאכסנאי

בחור, הנוהג עפ"י מרן, שהמהדרין מן המהדרין יוצאין כל בני הבית בהדלקת בעל הבית, שהריו בצרפת והוא נמצא שנה בישיבה בארץ, האם יוצא י"ח בנר חנוכה שמדליק עליו אביו בצרפת, או שמא הוא צריך להדליק בעצמו?

הבעיה היא שיש הפרש זמן ניכר בין השקיעה בארץ לשקיעה בחו"ל. נמצא שבזמן החיוב בארץ, בשעת השקיעה, בצרפת עדיין היום גדול ולא הגיע הזמן להדליק נר חנוכה. מאידך, כשאביו ידליק בצרפת כבר יעבור זמן ההדלקה בארץ, שהוא לכתחילה חצי שעה אחר השקיעה, ונמצא שמדליקים עליו בחו"ל כשכבר עבר הזמן בארץ. מה הדין?

א. נר חנוכה - מצוה על האדם או על הבית?

השאלה העקרונית שיש לברר לענ"ד, היא האם מצות הדלקת נר חנוכה היא מעיקרה אישית, אקרקפתא דגברא, או חפצית, על הבית? שאם המצוה היא אישית, הבחור חייב מצד עצמו, אלא שבדרכ"כ נפטר ע"י הבית, וכאן שבשעות חיובו הבית עדיין לא פוטר, חל עליו החיוב באופן אישי. משא"כ אם נאמר שהמצוה היא חפצית, על הבית, לא חל עליו חיוב אישי מעיקרה, אלא הוא נכלל בכלל הבית, ומכיון שהבית ידליק בעתו ובזמנו, עפ"י זמן השקיעה באותו מקום, אין על הבחור שום חיוב אישי להדליק בעצמו, והוא יוצא י"ח ע"י אביו כל עוד הוא סמוך על שולחנו.

בפנ"י בשבת (כ"א ב' ד"ה בגמ' ת"ר) כתב:

"נראה שמה שנשתנתה מצוה זו משאר מצוות, שהן חובת הגוף - - - שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לזרה"ד, שהוא משום פירסומי ניסא. משום כך הטיילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית ועדיין צ"ע."

אלא שגם לדבריו של הפנ"י י"ל שכל זה הוא רק לדינא דגמרא, שההדלקה היתה על פתח הבית מבחוץ. אך למנהג רבים (ומן הסתם יהודי

שם בסמוך בענין חנוכה, וכתב שם טעם אחר מדוע מברכין להדליק, משום שהמצוה היא אישית וכנ"ל, וא"כ מדוע היה צריך המג"א להביא מתר"מ ולא מחנוכה עצמה? ותירץ, שלאחר שהר"ן תירץ את הקושיא מתר"מ משום דעת בעלים, יפה כוחו של תירוץ זה גם לנר חנוכה ואין צורך בתירוץ הראשון. ודוחק.

והנלענ"ד שדברי המג"א מתייחסים לדעת הב"ח העוסק בשליח שאינו יוצא י"ח בהדלקה זו, אלא הוא אדם זר. ואילו הר"ן בתירוץ על נר חנוכה מתייחס לבעה"ב המדליק עבור כל בני הבית, שגם הוא בכלל. משום כך כתב הר"ן שמכיון שהחויב הוא אישי, לכן כשבעה"ב מדליק מברך "להדליק". אך כשהשליח הוא אדם זר אינו יכול לברך "להדליק" מטעם זה, שהרי מדליק עבור אחרים ואינו יוצא י"ח כלל בנר זה, ולכן מביא המג"א ראייה מתר"מ, שאע"פ שהשליח אין לו חלק בפירות, בכ"ז מברך "להפריש", משום שבתר"מ צריך דעת בעה"ב והשליח עומד במקומו של המשלח ומברך את הברכה שהיה המשלח צריך לברך.

והעולה מדברי המג"א הוא שנו חנוכה צריך דעת בעלים כתר"מ. כי בנר חנוכה צריך מממונו כמו שמוכח מהשתתפות בפריטי. כי היה מקום לומר שאם מישהו הניח נר חנוכה על פתח ביתו של אדם שלא מדעתו, הוציאו בכך י"ח המצוה, כי העיקר שהנר יודלק על פתח הבית. ואע"פ שגוי שהדליק נר חנוכה עבור ישראל לא יצא בכך יד"ח (עייני מג"א סי' רס"ג ס"ק י' בשם המהר"ש, שבנר שבת יוצא בהדלקת גוי, אולם כנראה משום שבשבת העיקר שיהיה עונג שבת ע"י אור, אך בחנוכה גם הוא יודה שצריך להדליק בגופו) ישראל שהדליק עבור אחר ללא דעתו יתכן שיצא בכך יד"ח. ואע"פ שהאחרונים חולקים על המהר"ש (עייני הגהות הגרעק"א שם) המג"א לשיטתו שהתיר הדלקת נר שבת ע"י גוי, ולכן סבר שהיתה הו"א שגוי יכול להדליק לישראל גם בנר חנוכה. וכן מסתבר לכאורה במזוזה, שאם מישהו קבע מזוזה בפתחו של אדם שלא מדעתו, נפטר

השתתף בפרוטה. ורק אם השליח הדליק נר משל עצמו עבור המשלח, לא יצא המשלח י"ח. אלא שצ"ע כיצד יוצאים לדעת הר"ן בני הבית שלא השתתפו בפריטי? וצ"ל שכל הסמוכין על שולחן אביהם הרי ממונם שייך לו, וכמו שמצינו בכמה דוכתי שגדול הסמוך על שולחן אביו אין לו קנין משלו. אך יתכן לומר שלדעת הר"ן לא מועילה כלל שליחות בנר חנוכה (ועייני מש"כ להלן בפרק ב' גו', וכו"כ המג"א).

(הערת העורך: בב"י ריש סי' תרע"ו הביא משה"ל לברך "על הדלקת" וסיים בה: "ומאי דסגי ליה ע"י שליח י"ל דכיון דצריך לאשתתופי בפריטי ה"ל כאילו אינה יכולה להתקיים ע"י אחר וכו"כ הר"ן").

ב. בנר חנוכה יש צורך בדעתו של האדם

אולם יש להסב את דברי הר"ן לכוונה אחרת. המג"א (בסי' תרע"ו ס"ק ד') הביא בשם הב"ח וז"ל: "מצאתי כתוב, אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך. וכגון שעומדת אצלו בשנת הברכה, אבל בענין אחר אין לברך. שהמצוה על גוף האדם". עכ"ל. (וצ"ע בכוונת דברי הב"ח. ממנ"פ, אם שליחות מועילה בנר חנוכה אין צורך שהיא תעמוד לידו. ואם שליחות אינה מועילה, אפילו אם עומדת על ידו אינו יכול להוציאהו? וע"י להלן פרק ה'). עוד כ' הב"ח שהשליח מברך "על הדלקת"...

והמג"א חולק על הב"ח וסובר שהשליח מברך "להדליק" והוכיח כן מהר"ן הנ"ל. והנה הר"ן הקשה על דברי הגמ' שם, שכל מצוה המתקיימת ע"י שליח מברכין ב"על", מהפרשת תר"מ שמברכין "להפריש" ולא "על הפרשת", אע"פ שאפשר להפריש תר"מ ע"י שליח? ותירץ הר"ן שמכיון שא"א להפריש אלא מדעת הבעלים, הר"ז כאילו המשלח הפריש בעצמו, ולכן מברכין "להפריש". ומסתבר שהמג"א מסתמך על סברת הר"ן, וכן משמע מהמחצה"ש, עייני להלן. ולפי"ז משמע שהמג"א סובר שגם נר חנוכה צריך דעת בעלים כתר"מ, ולכן השליח מברך "להדליק". והקשה המחצית השקל, הרי הר"ן עצמו דן

ומכאן אולי ראייה לשיטת הרמב"ם בפ"א מהל' מכירה שפסק שלא מועיל דין עבד כנעני אלא בקידושין בלבד, ששם העיקר שהאשה תקבל ולא שהבעל יתן. וכמו שהסתפק בדבר המל"מ בפ"ה מהל' אישות ה"א. (ועיין "עונג יו"ט" סי' קל"ה, שהוכיח שגם לד' הרמב"ם בעינן שהבעל יתן ועכצ"ל שכאשר השליח משלם מכיסו, הרי כיסו ככיסו של המשלח וכאילו המשלח שילם בעצמו. אלא שק' ממש"כ בהל' מכירה. ועיין "אבן אזול" בהל' מכירה שם ובשיעורי הגר"ש שקוף לקידושין ועוד).

אך לשיטת רוב הראשונים, שגם בממונא אמרינן דין עבד כנעני, קשה: למה יש צורך להשתתף בפריטי? אלא ע"כ צ"ל שהאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה כדי להיות חלק מהבית, ורק עי"כ יוצא י"ח ולא מדין שליחות.

ולפמ"ש"כ להלן שלדעת הרמב"ם המצוה היא משפחתית, אין לומר שמכאן הוכיח הרמב"ם שדין עבד כנעני אינו נוהג בכל התורה, חוץ מקידושין, אלא בחנוכה יש הלכה מיוחדת שאין אדם יוצא י"ח ע"י שליח, אלא בשותפות עם בני הבית בו הוא נמצא.

ומה שהניח הר"ן בקושייתו שגם חנוכה אפשר להדליק ע"י שליח, יתכן שהנחה זו אינה מוסכמת ויש מקום לומר שלא מועילה כלל שליחות במצוה זו, ככל מצוה שבגופו. וכמו שיתבאר להלן שיש פוסקים הדורשים שהמשלח חייב לפחות לראות את הנר, ואם לא יראהו לא יצא י"ח כלל. ואכן הר"ן עצמו חזר בו ומסיק שאין שליחות בנר חנוכה כלל.

[ועוד נראה שצ"ע האם שליח לתרו"מ יכול למנות שליח אחר, ולכאורה הר"ז כמילי ומילי לא מימסרן לשליח? (הערת העורך: עפ"י תפא"י סוף פ"ו דגיטין תהיה בתרומה מח' רש"י ומרדכי והובאו שתי הדעות באה"ע ל"ה ו', ל"ז ה'). וראיתי בערוה"ש בח"מ סי' רמ"ד ובאה"ע סי' קמ"א שכ' שהמקור לכך שמילי לא מימסרן לשליח הוא משליחות בתרומה. שכשם שתרומה היא מעשה ולא מילי, כך כל שליחות צריכה להיות במעשה ולא במילי. משמע מדבריו ששליח עושה שליח

בעה"ב מקביעת מזוזה בכך, וכמו שמצינו בדם שכוסה ע"י משהו אחר. (אלא שק', שבמזוזה מברכין "לקבוע מזוזה". ויתכן שאה"נ גם מזוזה צריכה דעת בעלים, וצ"ע). ולכן חידש המג"א שבנר חנוכה צריך דעת בעה"ב כמו תרו"מ וגם השליח מברך להדליק.

ובאמת צריך להבין, מה ראה המג"א לדמות נר חנוכה לתרו"מ, שיש צורך בדעת בעלים, ולא למילה, ביעור חמץ ופדיוה"ב, שהמעשה חל גם ללא דעת בעלים. כי לכאורה נר חנוכה עיקר חיובו משום פירסומי ניסא, וכמש"כ הפנ"י, לכן חיובו על הבית ולא על האדם, ולכאורה א"צ דעת בעלים?

ויתכן שדעת הבעלים נחוצה משום שלדעת הר"ן החיוב הוא חיוב אישי, וכמו שהוכיח מהשתתפות בפריטי, ואם ידליק לו משהו אחר שלא מדעתו, איזה חיוב אישי יש כאן? לכן צריך שלפחות תהיה ההדלקה מדעתו.

עו"ל בדעת המג"א שדעתו של האדם נחוצה כדי להיות שותף לבני הבית, כי אין שותפות אלא מדעת. ורק כשאדם רואה את עצמו כחלק מבני הבית, כשמדליקים עליו, יוצא. אך כשאינו רואה את עצמו כחלק מבני הבית א"א להדליק עליו. ונמצא לפ"ז שאכן החיוב הוא חיוב אישי, אלא שהאיש חייב לראות את עצמו כאחד מבני הבית כדי שיצא ידי חובתו האישית.

ואם הגדרה זו נכונה שהשתייכות לבני הבית תלויה ברצונו האישי של כל אר"א מבני הבית, גם אם נאמר שהחיוב הוא על הבית, יתכן לומר שהדבר גמיש ותלוי בדעתו של כאר"א וביכולתו לפרוש משייכותו זו כל אימת שירצה. ועיין להלן.

ג. דין עבד כנעני בנר חנוכה

ויש להעיר, אם מועילה שליחות בנר חנוכה, לשם מה צריך האכסנאי להשתתף בפריטי, די לו שימנה את בעה"ב לשליח ובעה"ב יוציאנו גם בדמי השמן מדין עבד כנעני (עיין קידושין ז' א' ושם כ"ג א')?

וה"ה בנר חנוכה. ומש"כ הר"ן שבתר"מ צריך דעת בעה"ב, אין כוונתו שגם בנר חנוכה צריך דעת בעה"ב, כהמג"א, אלא כוונתו לומר שבנר חנוכה המצוה היא אמנם על הבית, אולם לא הבית הפיזי, כמו במזוזה, אלא "הבית" - במשמעות של משפחה, כמו "בית יעקב", "בית אהרן". וזו כוונת הגמ' "נר איש וביתו" - איש ומשפחתו. ולכן בני המשפחה אינם צריכים להשתתף בפריטי, ורק אדם זר שאינו שייך למשפחה, כיון שהוא מתאכסן בבית זה, צריך להצטרף אל הבית ע"י פריטי. ומשום כך לא מצינו שיש צורך בקנין הגבהה או משיכה כדון, אלא די בפריטי כדי להביע בכך את הצטרפותו לבני הבית. (ולפי"ז צ"ל שמי שמתארח בבית קרובו, אע"פ שאינו סמוך על שולחנו, כיון שהוא כרגע בן בית אינו צריך להשתתף בפריטי. וכן משרתיו וכדו', עיין משנ"ב תרע"ז סק"א). ולפי"ז נמצא שאין בשיתוף בפריטי דין שליחות בנר חנוכה, אלא שותפות (עיין קידושין מ"ב א' חילוק בין שליחות לשותפות). וע"י השותפות יש לכל אור"א חלק אישי בנר. ונמצא שבאמת המצוה היא אישית, אולם א"צ שכל אחד ידליק בעצמו, אלא ע"י שיש לו חלק בנר חנוכה יוצא י"ח ולכן מברך "להדליק" - בנוסח אישי. (ועיין בערוך לנר [סוכה ג'] שכתב שגדר בית בתורה אינו בהכרח קירות, ולפי"ז נפ"מ לנר חנוכה, ולפי הגדרה זו נר חנוכה אינו צריך בית פיזי ממש, ואפשר להדליק גם בשדה, במקום שאין בית. ומה שאמרו חז"ל נר איש וביתו הכונה היא למשפחתו כנ"ל. עיין ציץ אליעזר ח"ב סי' נ' וחט"ו סי' כ"ט).

אך כשמוסר לשליח, שאינו שותף, אלא אדם זר לחלוטין, שידליק עבורו, מברך השליח "על הדלקת", כי מקיים את המצוה עבור אחרים. (והב"ח אינו סובר ששלוהו של אדם כמותו כגופו של המשלח, אלא שמעשהו מתייחס למשלח, בעוד שהמג"א סובר ששלוהו של אדם כמותו ממש). ואע"פ שבהפרשת תרומה, כשמפריש מפירותיו של בעה"ב מברך "להפריש" לדעת הר"ן, י"ל שכשבעה"ב מינה שליח להפריש מפירותיו של בעה"ב הוא כאילו מעביר לו את הבעלות על

בתרומה. ויש לדון בדבריו, שהרי שליח עושה שליח למדנו משלח ושלחה מגט ולא מתרומה. ובאמת בגט יש חפץ בידי השליח - הגט. אך בתרומה אין בעה"ב מוסר לשליח דבר. וא"כ יתכן באמת שאין שליח עושה שליח בתרומה כי אנה מעשה!

והנלענ"ד לומר שבעה"ב הנותן רשות לשליח לתרום, מסר לו כאילו בעלות על הפירות, ומעתה השליח כמפריש על פירותיו שלו. ולכן יכול למנות שליח אחר, ולא הוי מילי, אלא הר"ז כגט ממש, שהרי הפירות בידו כמו שהגט בידו. אלא שלפי"ז גם בהקדש והפקד אפשר לומר ששליח עושה שליח. כי גם שם אפ"ל שבעה"ב כאילו העביר את הבעלות על רכושו לידי השליח. וא"כ ה"ה במתנה. וצ"ל שהתורה חילקה בין תרומה לבין הקדש והפקד. ואולי דבר זה נכלל ב'אתם גם אתם'. ששליח בתרומה נכנס במקום בעה"ב. והדברים צ"ע.]

ד. מצות נר חנוכה משפחתית

אולם לדעת הב"ח, הסובר שהשליח מברך "על הדלקת", הכרח לומר בדעת הר"ן הסבר אחר. ובאמת דברי הר"ן מוקשים, לכאורה. כי דברי הר"ן שבתר"מ צריך דעת בעלים ולכן מברכין "להפריש", עומדים בסתירה עם האמור בנדרים ל"ו ע"ב, שהמפריש מפירותיו שלו על פירותיו של בעה"ב אינו צריך דעת בעלים? (ומשמע שגם כשמפריש משלו מברך "להפריש").

והנראה לומר אולי בדעת הב"ח שממנ"פ ההפרשה היא אישית. כשהמפריש מפריש משלו - המצוה היא שלו (וכן טוה"נ שלו עיי"ש בנדרים), וכשמפריש מפירותיו של בעה"ב, מדעתו של בעה"ב, המצוה היא של בעה"ב והשליח כמותו ועומד במקומו, וכאילו הוא בעה"ב לענין זה. ולכן בין כך ובין כך מברך "להפריש", כי המצוה היא שלו.

אך בנר חנוכה, לדעת הב"ח, אין צורך בדעת בעה"ב וכמו שכתבנו לעיל במזוזה, שאפשר לפטור את בעה"ב בקביעת מזוזה ע"י אחרים.

א. ה"קצות" בסי' קפ"ב הקשה: מדוע אין שליחות במצוות כגון הנחת תפילין וישיבה בסוכה? ותירץ שרק על המעשה עצמו מועילה שליחות, אולם אין שליחות לדבר שממילא, כגון שידו של השליח תיחשב לידו של המשלח. ולכן המניח תפילין עבור מישהו אחר, גם אם נאמר שמעשה הקשירה מתייחס למשלח, אולם ידו של השליח נשאת שלו ונמצא שהמשלח קשר תפילין על ידו של השליח ולא יצא י"ח. ולפי"ז ה"ה בנר חנוכה. רק על ההדלקה מועילה שליחות, אך על הראיה לא מועילה שליחות, כי הראיה היא דבר שממילא (כמו שמיעה לדעת הרא"ש בנדרים ע"ב ב' שעליו מסתמך שם ה"קצות").

ב. מצות נר חנוכה מחייבת גם ראית הנרות ובמעשה הדלקה בלבד לא סגי. ונחלקו בדבר הר"ן ורש"י עפ"י גי' ה"מרדכי" במי שהדליקו עליו בביתו והוא נמצא במקום אחר, שלדעת הר"ן פטור מברכת הראיה ולדעת ה"מרדכי" חייב בברכת הראיה. ועיין ב"ח סי' תרע"ו שסובר כה"מרדכי". ולכן מובן מדוע המשלח אינו יוצא י"ח בהדלקת השליח, אלא א"כ יראה בעצמו את הנרות.

ולדעת הר"ן יתכן לומר שסובר ששליח יכול להדליק נר חנוכה עבור משלחו, גם כשהמשלח אינו רואה כלל את הנר. אם נאמר שלדעת הר"ן מועילה בכלל שליחות בנר חנוכה, עיין לעיל פ"ב - ג'.

ו. האם ראית הנרות מעכבת

ואולי יש לתלות בשאלה זו את מחלוקת היעב"ץ והמהרש"ל אם סומא חייב בהדלקת נר חנוכה. שבשור"ת מהרש"ל (סי' ע"ז) כתב שסומא חייב בנר חנוכה, ובמור וקציעה (ה"ד בשע"ת ס"ס תרע"ה) כ' שסומא פטור. לדעת המהרש"ל הדלקה אף בלא ראייה מצוה ולדעת היעב"ץ אינה מצוה.

ואפשר לומר ששניהם גמרא אחת דרשו, בשבת (כ"ג א'): "המדליק מברך שתיים והרואה

הפירות לענין ההפרשה, ואז המצוה היא של השליח עצמו. אך בנר חנוכה א"א לומר שהשליח, אם אינו בן בית ואינו משתתף בפריטי, נעשה ע"י המינוי כאחד מבני הבית, המצוה היא על הבית והשליח פוטר את הבית. ולכן הברכה היא "על הדלקת".

נמצא שלדעת הב"ח מצות נר חנוכה אינה חפצית על הבית, וגם לא אישית על כל אחד ואחד, אלא משפחתית. וכל הרואה את עצמו כאחד מבני הבית משתתף במצוה, ולכן נחשב הדבר כאילו הדליק בעצמו, בהיותו חלק מהמשפחה.

ומאחר וקשר משפחתי הוא קשר מוחשי - טבעי, יש מקום לומר שאין באפשרותו של אדם להינתק ממשפחתו. ורק כשאדם עוזב את הבית ובונה לו בית לעצמו, בפרט עם נישואיו כשעוזב את אביו ואמו ודבק באשתו, הוא נחשב לבית בפנ"ע, אך בחור צעיר הסמוך על שולחן אביו, גם בהיותו מחוץ לבית בן בית הוא ואינו יכול לנתקו. וכוונתו שלא לצאת בהדלקת אביו אינה מועילה. (ואכן כך סוברים הפוסקים הספרדים שכן הסמוך על שולחן אביו אינו יכול להתכוון שלא לצאת בהדלקת אביו, אלא יוצא בע"כ בהדלקת אביו, עיין בספרים שציין ה"יחווה דעת" ו' סי' מ"ג).

ונמצא שגם המג"א וגם הב"ח סוברים שהמצוה היא משפחתית. אלא שיש מקום לומר שלהב"ח אין הדבר תלוי בדעתו של בן הבית ולדעת המג"א שייכותו המשפחתית תלויה בדעתו. ולפי"ז אולי לדעת המג"א יכול אדם להתנתק ממשפחתו ולהחיל על עצמו חיוב, ולדעת הב"ח אינו יכול.

ה. ראית הנרות ע"י המשלח

ומה שכתב הב"ח ששליח המדליק נר חנוכה לאשה היא צריכה להיות נוכחת בזמן ההדלקה ולראות את הנרות, צ"ע שהרי שלוחו של אדם כמותו, ואין צורך שהמשלח יהיה נוכח בזמן שהשליח מקיים את שליחותו?

ויש לתרץ עפ"י ההנחות הבאות:

כשמגילת תענית היתה עדיין בתוקפה, אך בזה"ז שבטלה מגילת תענית בטלה גם התקנה להדליק בחוץ. אולם הפוסקים לא סוברים כמותו במסקנות אלו.)

לפירושו של הצפנת פענח יוצא ששתי מצוות נפרדות הן, ההדלקה והראיה. אך הפר"ח והנצי"ב ("בהעמק שאלה" פרשת וישלח כ"ו י') כתבו שהיום הראשון הוא לזכר הנצחון ויתר הימים הם לזכר פך השמן (ובזה מיושבת קושיית הבי"ה הנודעה). ומדבריהם עולה שהנרות הם גם לזכר הנצחון, ולא שתי מצוות נפרדות הן, אלא ימים נפרדים הם. וא"כ הראיה וההדלקה שתיהן גם לזכר הנצחון וגם לזכר פך השמן. ולדבריהם מצוה אחת היא.

(ויש שכתבו שהנרות הם זכר לפך השמן וההלל וההודאה הם לזכר הנצחון, ולכן בהודאה שבתפילה לא הוזכר פך השמן. אך גם לדעה זו ההדלקה והראיה מצוה אחת היא. ועיין מהר"ל בחא"ג לשבת וב"נ מצוה" שאין להפריד בין הדבקים, הנצחון ופך השמן נס אחד הם. וערמב"ם פ"ג מהל' חנוכה הל' א' - ב'. ולכל הדעות הנ"ל המצוה היא אחת.)

וא"כ י"ל שהיעב"ץ הסובר שמצוה אחת היא מפרש כהפר"ח והנצי"ב ויתר האחרונים, והמהרש"ל הסובר ששתי מצוות הן יסבור כהצפנת פענח.

ח. מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בגדר מצות נר חנוכה

הדרן לנושא דיונו המרכזי: מצות נר חנוכה מהי: אישית, או ביתית? בשו"ת חכ"צ (תו"ח סי' י"ג) הקשה סתירה בדברי השו"ע: בס' תרע"ה ס"ג פסק, שבחנוכה י"א שקטן שהגיע לחינוך והדליק נר פטר את כל בני הבית. ובס' תרפ"ט ס"ב לגבי פורים, קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול בקריאת המגילה? (עיין מג"א שג"כ העיר על כד.) ותרץ: שבחנוכה, כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה, אלא א' מבני הבית מדליק על פתח החצר, ושוב אין חיוב על יתר בני הבית... אולי להכי קטן שהגיע לחינוך המדליק על פתח החצר סגי. אבל בקריאת

אחת" והשאלה היא, האם שתי מצוות נפרדות הן ואין האחת מעכבת את חברתה, או שמצוה אחת היא המורכבת משני חלקים, הדלקה וראיה, ולכן הראיה מעכבת את ההדלקה, ומי שאינו רואה פטור גם מהדלקה.

ואילה"ק לריעב"ץ, הסובר שסומא פטור, משום שמצוה אחת היא והראיה מעכבת את ההדלקה, מדוע שלא נאמר גם להיפך שההדלקה מעכבת את הראיה, ומי שלא הדליק לא יברך על הראיה לחוד? כי י"ל שאמנם הראיה מעכבת את ההדלקה, אולם אין ההדלקה מעכבת את הראיה, כי עיקר ההדלקה היא לשם ראיה, משום פירסומי ניסא, ומי שאינו רואה אין טעם שידליק. אך מי שרואה, אע"פ שלא הדליק, סו"ס מקיים את העיקר שהוא פירסומי ניסא, ולכן מברך על הראיה.

א"נ י"ל כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן סומא שאינו ראוי לראיה פטור גם מההדלקה. אך מי שרואה ורק לא הדליק אין ההדלקה מעכבת בו.

ז. שורש המחלוקת בראיה

ונראה אולי להטעים את המחלוקת בגדר ראיית נר חנוכה, עפ"י מש"כ האחרונים בגדרו של נס חנוכה.

הנה התוס' בסוכה (מ"ו א' ד"ה הרואה) כתבו שתיקנו ברכת הראיה משום חביבות הנס. ולכן רק בחנוכה תיקנו כן ולא במזוזה, למשל. ועדיין הדבר טעון הסבר מה ראו על ככה לתקן ברכה מיוחדת על ראיה בלבד בחנוכה דוקא?

ה"צפנת פענח" (על הרמב"ם הל' חנוכה) כתב ששני דברים אירעו בחנוכה: א. נס פך השמן. ב. הנצחון במלחמה. על נס פך השמן תיקנו **הדלקת נרות**, ועל נס הנצחון תיקנו **ראית נרות**. (עי"ש שכ' שלאחר שבטלה מגילת תענית אין אנו מזכירים עוד את נס הנצחון ואין מקום כיום לברכת הראיה. כמו"כ הסיק מסקנה נוספת, שהתקנה להדליק בחוץ הוא כדי שיראו, והיא נוהגת רק בזמן הבית,

מצוה נוהג רק בשעת קיום המצוה, או שהוא נוהג גם לאחר קיום המצוה. הרמב"ם סובר שהידור מצוה נוהג רק בשעת קיום המצוה, לכן אחד מדליק בבת אחת עבור כל בני הבית, והרמ"א סובר שהידור נוהג גם לאחר קיום המצוה, לכן אפשר להדר בנרות נוספים גם לאחר שבעה"ב הוציא את כולם בעיקר המצוה.

אולם בשו"ת רעק"א (מה"ת סי' י"ג) כתב שאם כוונתו של בן הבית להדר במצות נר חנוכה ולא לצאת בנרו של בעה"ב לא יוצא י"ח בנרו של בעה"ב וחל עליו חיוב מעיקר הדין, ולכן כל או"א מבה"ב המדליקים מברכים בפנ"ע ואין כאן ברכה לבטלה, כי אף אחד לא יצא בנרו של הראשון. וראיתו מזה שמדליקין מנר לנר. משמע שכל נר ונר הוא חיוב מעיקר הדין למהדרין. (עיי"ש שהקשה ממש"כ הרמ"א סי' תרע"ד שנהגו לא להדליק מנר לנר וכתב המג"א שם משום שהנר של הראשון הוא מעיקר הדין והנר של השני הוא רק הידור. ולהנ"ל הרי כשמתכוין להדר הפקיע את עצמו מעיקר הדין, ונשאר בצע"ג. וי"ל שבאמת משום כך דייק הרמ"א וכתב שרק נהגו כן. אך באמת מדינא דגמרא מותר להדליק מנר לנר וכן משמע במרדכי והגהמ"י שזוהי רק חומרא ולא דין.) משמע שרעק"א חולק על הגרי"ז וסובר שהמהדרין מפקיעין את עצמם מהחיוב העיקרי ומחילים על עצמם חיוב חדש.

והגרי"ז, החולק על הגרעק"א וסובר שבהדלקת הראשון נפטרו כל בני הבית מעיקר הדין, ואע"פ שכוונתם היתה שלא לצאת בהדלקתו, עכצ"ל שסובר כחכם צבי שאין זו מצוה אקרקפתא דגברא, אלא על הבית, ואין הדבר תלוי כלל בדעתו, ואע"פ שנתכוין שלא לצאת, בע"כ יוצא מעיקר הדין, כי המצוה היא על הבית ולא עליו באופן אישי. וא"כ מהגרי"ז מוכח שסובר שהמצוה היא חפצית, על הבית או המשפחה. והגרעק"א סובר שהמצוה היא אישית.

(ועיין שפת אמת שבת כ"א ע"ב שהוכיח מהברכה שלא נתכוונו לצאת בהדלקת הראשון,

המגילה המוטלת על כל אחד ואחד לקרות או לשמוע, אין קטן מוציא, עכ"ד.)

מבואר מדבריו שהמצוה אינה אישית אלא חפצית (ביתית או משפחתית, כנ"ל. אם כי ראה אין מכאן, משום שיש לומר שפורים חיובו מדברי קבלה ולכן קטן אינו מוציא. ואילו חנוכה חיובו מדרבנן ולכן קטן מוציא).

ונראה שבזה נחלקו הרמב"ם והרמ"א. הרמב"ם בפ"ד מהל' חנוכה (הל' א' - ב') כתב: "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית - - - והמהדר יתר מדליק נר לכל אחד ואחד - - - כיצד? הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון - מדליק עשרה נרות" ... מבואר מדבריו שהחיוב הוא על בעה"ב להדליק, אלא שכלל שרבים בני הבית כך בעה"ב חייב להרבות בנרות.

אולם הרמ"א בסי' תרע"א ס"ב כתב: "וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק". (ומה שציין שם שמקור דבריו הוא הרמב"ם, ר"ל העקרון, שהמהדרין מן המהדרין יש להם גם את ההידור הראשון, נר לכל או"א, אולם באופן ההדלקה הרמ"א חולק על הרמב"ם וחושש לדעת התוס' שיהיה היכר גם לימים הנכנסים והימים היוצאים. והרמב"ם לא חשש כנראה לקושיית התוס', משום שלדעתו יש פירסומי ניסא גם במספר בני הבית ולא רק בימים, והסתמך כנראה על רבו הרי"ף שהביא את המעשה בשני זקנים בציידן, שמספר הימים אינו הסיבה היחידה, עיין בי' הגר"א שם).

ומשמע שהרמ"א סובר שהמצוה היא אישית, והרמב"ם סובר שהמצוה היא משפחתית (ומסתבר יותר לומר כן ולא שהמצוה היא על הבית הפיזי, מזה שהרמב"ם כתב שבעה"ב מדליק כמספר בני הבית). והמחבר הסובר שהמצוה היא על בעה"ב, כנראה שגם הוא סובר שהמצוה היא חפצית ולא אישית (אם כי לא ברור מדבריו אם המצוה על הבית הפיזי, או על המשפחה, כמו לד' הרמב"ם).

ובחי' הגרי"ז מבריסק כתב להסביר את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בשאלה האם הידור

לעיל, שהמצוה אישית וצריך שהמדליק יכין להוציא כל אר"א י"ח, חולק על פסק הרמ"א הנ"ל וסובר שאחרי שחז"ל פטרוהו ע"י הדלקת אשתו אינו יכול לומר איני רוצה בהדלקת אשתי. מיהו י"ל שהמהרש"ל לא כ"כ אלא באשתו שהיא כגופו, ואכן אפילו למהדרין לא מצינו שאשה מדליקה בפנ"ע ואפילו בנות רווקות אינן מדליקות בפנ"ע, כשהן סמוכות על שולחן אביהן, וע"כ משום שסופן להינשא ולהיות כגופן של בעליהן, מעיקרא לא חל עליהן שום חיוב עצמי, אפילו לא להידור.

אך הסוברים כמון נוהגים שכל בני הבית הסמוכים על שולחן אביהם אינם נפרדים מן הבית, אלא בעל כרחם הם חלק מהבית ולא יתפרדו, ולא רק בעל ואשה. ואין הדבר תלוי כלל בדעתם, והמושג "בית" - הוא מושג מוחלט, וכל עוד אדם שייך לבית ידוע, לא חל עליו חיוב של הדלקת נר חנוכה כלל וכלל מעיקרא.

י. הפקעת אדם ממסגרת משפחתו

מיהו לא מסתבר לומר שאדם שייך בע"כ לבית כשהדין מפקיע אותו מאותו בית. ומכיון שחיוב הדלקת נר חנוכה חל בא"י בזמן מוקדם יותר מאשר בצרפת, בע"כ הפרש הזמן הזה מנתק אותו מביתו שבצרפת והופך אותו לעצמאי. (וכעין רמז לדבר בפורים, הדומה ביסודותיו ההלכתיים לחנוכה, שפרוז בן יומו שמו פרוז, והרגע הקובע הוא עלות השחר של יום הפורים, אל"פ שהוא בן כרך, אם בעה"ש הוא היה פרוז חל עליו דין פרוז, וי"א אפילו כשדעתו לחזור מיד לכרך, אין הדבר תלוי כלל בדעתו. וא"כ ה"ה בנר חנוכה בזמן השקיעה חל עליו חיוב ואם הוא מנותק באותה שעה מהבית בגלל מרחק המקום והזמן ביניהם חל עליו דין המקום והזמן בו הוא נמצא).

הגע בעצמך, בחור דתי, בן למשפחה חילונית, המתנגדת רח"ל להדלקת נרות בבית, האם העובדה שהבחור שייך למשפחה זו מחייבת אותו להיגרר אחרי המשפחה, או שהמצוה מנתקת אותו בע"כ ממשפחתו לענין זה? בודאי

וכהגרעק"א. ועיין מש"כ מו"ר הגר"י יגל שליט"א בספרו "נתיבות יהושע".

ט. מחלוקת הפוסקים בגדרי המצוה

וכן יש לתלות בשאלה זו מחלוקת בין הט"ז ותרוה"ד. שהט"ז בסי' תרע"ז כ' בשם הרש"ל שאכסנאי יוצא בהדלקת אשתו בביתו רק כשהוא יודע בבירור שאשתו מדלקת עליו, אבל אם אינו יודע יש לו להדליק ולברך. אך המשנ"ב בשעה"צ (שם ס"ק ד') דייק מל' תרוה"ד סי' ק"א דאפילו אינו יודע בבירור, רק שהוא יודע באשתו שהיא יודעת דין זה, שהאשה צריכה להדליק בתוך ביתה, לפי שהמצוה מוטלת על מי שהוא בתוך הבית.

משמע שהט"ז והרש"ל סוברים שהמצוה היא אישית, ומי שמדליק צריך לכיון להוציא את יתר בני הבית. ותרוה"ד סובר שהמצוה על הבית, ואין צורך לכיון להוציא כל אר"א. (וכן מצאתי במקראי קודש להגרצ"פ פרנק עמ' ל"ג).

והנה הרמ"א בסי' תרע"ז ס"ג כתב שאכסנאי שמדליקין עליו בביתו אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפנ"ע מדליק ומברך עליהן (תרוה"ד ומהר"ל). והדברים מוכיחים שאדם יכול להתנתק מחיוב משפחתו, ולא כהגר"ז אלא כהגרעק"א. ובשלמא להרמ"א י"ל כמו שכתבנו, אך בדעת תרוה"ד ק' לומר כן, שהרי פירשנו בדבריו שסובר שהמצוה על הבית, ובכ"ז סובר שאפשר להתנתק? וי"ל דאה"נ המצוה על הבית, אך המושג "בית" הוא גמיש. יכול אדם להחליט שאינו רוצה להצטרף לבני הבית, כגון המהדרין, ויכול אדם להצטרף לבני הבית, כגון אכסנאי ע"י שיתוף בפרטי, וכן בחור הסמוך על שולחן בעה"ב וכן משרתיו. ומסתמא, אדם המדליק בבית דעתו על כל הבית, ולא שצריך לכיון להוציא כאר"א י"ח, אלא כיון שהוא מדליק בבית הוציא את הבית י"ח, אא"כ א' מבנה"ב אינו מעונין להצטרף אל הבית וממילא חל עליו חיוב אישי.

וכן להיפך, המהרש"ל הסובר כפי שכתבנו

על שולחן אביו, אך אינו נמצא סמוך אליו, כגון הבחור דנן הנמצא כל השנה בארץ וחוזר לבית הוריו רק פעמיים בשנה, ופעמים רק פעם בשנה, מה דינו? אמנם אביו מפרנסו, אך קשה לראות בו בן בית ממש.

ומצינו לגבי אשתו של אדם, שאם מעלה לה מזונות אע"פ שיש לה בית נפרד משלה, אינה נחשבת לאדם בפנ"ע (או"ח סי' שס"ו סי"ה) והן לענין עירוב והן לענין מציאה, אין לה יד משלה. ויתכן שאשתו שאני משום שאשתו כגופו, משא"כ בנו של אדם שסופו לפרוח מקן הוריו, בנ"ד הר"ז כאילו הקדים לפרוח. ואולי יש לדייק כך מל' השו"ע (בסי' רס"ו שם) שרק באשתו כ' שאם מעלה לה מזונות אע"פ שדרה בבית נפרד היא בידו, ולא כתב כן בבנו ובבתו, וצ"ע.

(עיין אג"מ או"ח ח"ב סי' ק"א שמשמע מדבריו שגם בן גדול הלומד בישיבה כל עוד הוריו תומכים בו נחשב סמוך על שולחן אביו, עיי"ש וצ"ע. מיהו יש מקום לומר שבחורים מבוגרים, מעל 18, אע"פ שהוריהם תומכים בהם, אם הם נמצאים כל השנה בישיבה אין לראות בהם בני בית. ובפרט בחורים בישיבות הסדר שבשעת שירותם הצבאי כל פרנסתם על הצבא. אף שגם הבית מוסיף משלו להרווחתם, יתכן שאין לראות בהם בני בית. ובכלל נראה שהישיבה היא ביתו של בן ישיבה).

ובפרט בנ"ד שהבן גלה למקום תורה בא"י, קשה לומר שהוא נגרר אחר בית אביו שבגולה. אדרבה, כאן ביתו ועל בני משפחתו להיגרר אחריו, שהכל מעלין לא"י. ולדעת הרמב"ן עיקר חיובן של המצוות הוא בא"י דוקא ובחול' החיוב הוא רק בגדר "הציבי לך ציונים". לא מסתבר שהבן הנמצא במקום החיוב העיקרי יגרר אחריו חול' שחיובה משני, ובעיקר בחנוכה שהנס נעשה בארץ ואין אומרים שירה על נס שבחול'. וכשאנו מברכים "שעשה לנו נסים בימים ההם בזמן הזה", עיקר כוונתנו לנסים הנעשים לעם ישראל בא"י (אף כי גם קיומנו בגולה הוא ע"ד נס, אולם לא על נס זה בלבד מתכוונים אנו

מסתבר שהמצוה מנתקת אותו. וא"כ ה"ה כאן, להבדיל כמובן.

או ניקח דוגמא אחרת. בן תורה במשפחה דתית רגילה. אבי המשפחה רוצה להדליק נרות מאוחר, כשיחזור מעבודתו, או בתוך הבית ולא בחלון או בפתח הבית, כפי שהדין מחייב לכתחילה, ואילו בן התורה רוצה לקיים מצוה כהלכתה בזמנה ובמקומה. האם שייכותו לבית מחייבת אותו להימנע מלקיים מצוה כהלכתה? או שמא חיוב המצוה מפקיע אותו בע"כ מבני הבית? מסתבר כהצד השני (אם כי יש להזהיר שיעשה זאת בטקט רב כדי לא לגרום לעימותים לא רצויים בבית).

אמנם נ"ד שונה מהדוגמאות שהבאנו, שהרי בצרפת ידליקו את הנרות בזמן כהלכה (ואכן אם אביו אינו מדקדק כ"כ בהלכות זמן ומקום, בודאי שהבן יכול וחיוב להדליק כאן כדת וכדין), ואילו המקרים שהבאנו אינם כהלכה. אך נראה שעצם העובדה שהמשפחה נמצאת בצרפת היא אינה כהלכה, שהרי מקומו הטבעי של יהודי הוא בא"י ולא בגלות. אכן נראה לומר, במצב הפוך, כשהבן בחול' והמשפחה בארץ הבן נגרר אחרי המשפחה. מיהו לענין הזמן, במצוות שתלויות בזמן, כל אחד חייב בזמן בו הוא נמצא. וכמו שדנו הפוסקים לענין מי שחמצו במקום אחר (עיין עונג יר"ט סי' ל"ו).

ועיין משנ"ב סי' תרע"ז ס"ק ט"ז שכ' שאכסנאי שאשתו מדלקת עליו והוא בכ"ז רוצה להדליק גם בעצמו, שישער להדליק נרותיו לפני הזמן שאשתו מדליקה. ואי"ל שהמשנ"ב כתב כך רק לסוברים כהרמ"א שכאו"א מדליק בעצמו, שהרי בעל ואשה כגוף אחד הם וגם לרמ"א אסור לאשה לברך בעצמה על נר חנוכה וכנ"ל, ובכ"ז כ' המשנ"ב שאם הבעל קדם והדליק יכול לברך, וה"ה כאן.

יא. מיהו סמוך על שולחן אביו

ועוד צ"ע מהו גדרו של בחור, הסמוך כלכלית

לחור"ל, נוהג בו יו"ט. ואם הוא בחור מבוגר שיתכן שלא יגרר אחרי הוריו, נוהג יו"ט א'. ואע"פ שיש לחלק בין הנושאים, מ"מ יש ללמוד משם שבחור מבוגר (מסתבר שמעל 18) העצמאי בדעתו, אינו נחשב בן בית ואינו נגרר אחרי הוריו. ומכיון שחל עליו החיוב להדליק נר חנוכה לפני שחל החיוב על הוריו הוא מתחייב במצות הדלקת נר חנוכה בעצמו. מיהו אם הוא דר בחדר עם בחורים אשכנזים, מן הראוי שישתתף עמהם בפריטי ויצא י"ח בברכתו של בחור אשכנזי, כי הספרדים מעדיפים שבכל חדר רק אחד ידליק ולא כל אחד ואחד, אפילו מהדרין מן המהדרין.

(ועי' מנחת יצחק ח"ז סי' מ"ו ומנחת שלמה ח"ב סי' נ"א ומאמר הרב דיכובסקי תחומין י"ז. מאמרים אלו הגיעו לידי לאחר כתיבת הדברים.)

סימן צט

נר חנוכה ע"י שליח

ראשי פרקים

שאלה

- א. יציאה מביתו לאחר פלג המנחה
 - ב. הדלקה ע"י אשתו
 - ג. עדיפה הדלקה ע"י אשתו בזמנה
 - ד. הדלקה ע"י שליח עדיפה מהדלקה מאוחרת
 - ה. הדלקה כל הלילה מדין סכנה
- מסקנה

שאלה

מי שיוצא מביתו בחנוכה וחוזר בשעה מאוחרת, כיצד יצא ידי חובה נר חנוכה? שאלה זו מתחלקת לכמה חלקים:

א. יציאה מביתו לאחר פלג המנחה

אם יוצא מפלג המנחה ומעלה הוא יכול להדליק

מפלג המנחה בתנאי שהנרות יהיו ארוכים וידלקו עד חצי שעה אחרי השקיעה (לדעת מורן סוף השקיעה דהיינו צאה"כ).

ב. הדלקה ע"י אשתו

אם יוצא מוקדם יותר, ואשתו נשארת בבית, לכאורה יכולה היא להדליק בזמן. ואע"פ שמצוה בו יותר מבשלוחו, מכיון שהוא חוזר מאוחר, צ"ע אם מצוה בו יותר מבשלוחו אינה עדיפה ממצות זריזין מקדימין. עיין "חיי אדם" סי' ס"ח ס"ז שהסתפק בדבר דומה: מה עדיף, מצוה בו יותר מבשלוחו או הידור מצוה? ואע"פ שבס"ו שם פסק שזריזין מקדימין עדיף מהידור מצוה לא ברור אם מצוה בו יותר מבשלוחו עדיפה מזריזין מקדימין או לא. מה גם שהרבה חולקים וסוברים שזריזין מקדימין אינו עדיף מהידור מצוה (ומה שהביא מהמב"ט סי' מ"ט לא

הבית חלה על כל אחד ואחד מהם באופן אישי וצ"ע. ועיי"ש שהוכיח מהר"ן שהמצוה היא אישית על כל או"א.

ובתשובה לעיל (סי' צ"ה) הארכנו בגדר מצוה זו אם היא אישית או חפצית ותלינו בזה את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א, אם בעה"ב מדליק לכולם, או כל אחד ואחד מדליק לעצמו.

ויתירה מזאת, הרי אשתו חייבת במצוות נר חנוכה כמותו, וכשמגיע הזמן היא חייבת בהדלקת הנר. וכי בגלל שבעלה מעוכב כרגע היא פטורה מן המצוה? וממתי האשה משועבדת לבעלה בקיום מצוות? ומכיון שהיא חייבת בעצמה היא צריכה להדליק בזמן ואינה חייבת להמתין לבעלה, וממילא בעלה יוצא ידי חובה בהדלקתה. (אמנם יעו"ב במג"א סי' תרע"ז ס"ק ז' בשם הב"ח, וצ"ע בכוונת דבריו).

ד. הדלקה ע"י שליח עדיפה מהדלקה מאוחרת

אך אם הוא וב"ב נוסעים כולם למקום רחוק ונאלצים לצאת לפני פלג המנחה ויחזרו בשעה מאוחרת מאד, צ"ע מה יעשו?

וזאת אין לומר שידליקו במקום בו הם נמצאים, כי אין זה ביתם. ואפילו אם אוכלים שם, ומצינו בהלכה שמקום אכילה גורם לדעת הרמ"א בסי' תרע"ז ס"א, אבל כבר כתב המג"א שם בס"ק ז', דהיינו רק כשאוכל שם **בקביעות**. אך מי שאוכל בבית חבירו **באקראי** צריך להדליק בביתו. (וצ"ע מהו גדר קביעות זו שהרי לא צריך ל' יום או שנה, וכנראה ביום אחד סגי בתנאי שהוא מתארח לכל היום, ואולי יש צורך בג' ארוחות, כמו שמצינו בכ"ד ששלוש פעמים הוי חזקה - אך אם בא רק לסעודה אחת, כגון בסעודת מצוה וכדו', צ"ע אם זו נחשבת קביעות.)

והנה הם יכולים להדליק כשיחזרו, כמו שנפסק בשו"ע סי' תרע"ב שבידיעבד מדליק והולך כל הלילה, ובמג"א כתב בשם הגה"מ שכל עוד בני הבית ערים. וא"כ כשיחזרו מנסיעתם ידליקו מיד כל עוד הם נעורים.

מיהו זה רק **בדיעבד**, אך לכתחילה מצוה

נמצא שם וכנראה טה"ד היא). וכמו"כ עיין בשד"ח (כללים אות ז' סוף סי' א') שהסתפק בדבר. ועיין דעת תורה (סי' כ"ה) בשם: החכם צבי, המהר"ק והמהר"י אסאד שמותר להשהות את המצוה כדי לקיים את אותה מצוה ביתר הידור. (ולענ"ד יש להעיר מר"ה ל"ב ע"ב יעו"ש).

מיהו שיקול זה היה נכון רק אם יחזור תוך חצי שעה אחרי השקיעה, והשאלה היא מה עדיף, שידליק הוא בעצמו באיחור קל, או שאשתו תדליק מיד עם השקיעה מדין זריזין מקדימין? אך אם יחזור מאוחר יותר מחצי שעה אחרי השקיעה, שאז כבר עבר הזמן, אין כאן שאלה של זריזין מקדימין, אלא של ביטול המצוה מכל וכל, ודאי עדיף שאשתו תדליק בזמן מאשר שהוא ידליק אחר הזמן.

אמנם בימינו שרגל אינה כלה מן השוק תוך חצי שעה מהשקיעה, יש אולי מקום להתיר הדלקה גם אחרי חצי שעה. אך זהו רק בדיעבד, ולכתחילה תקנת חכמים בנר חנוכה היא להדליק תוך חצי שעה משקיעת החמה. ולכן אם מאחר יותר מחצי שעה עדיף שאשתו תדליק.

ג. עדיפה הדלקה ע"י אשתו בזמנה

אולם נלענ"ד שאפילו אם הוא חוזר תוך חצי שעה יש מקום לומר שעדיף שאשתו תדליק בזמן, ואין לומר שמצוה בו יותר מבשלוחו. כי מצות נר חנוכה לא ברור שהיא מדין שליחות. היא אינה מצוה אישית על כל אחד ואחד, אלא מצוה על הבית. עיין שפת אמת (שבת כ"א ב') שהסתפק בדבר. ולדעתו, אם המצוה היא על הבית אין בני הבית האחרים המדליקים מדין מהדרין מן המהדרין יכולים לברך. וא"כ לפי מנהגנו שכ"א מבני הבית מברך, מוכח שהמצוה היא אישית ולא חפצית על הבית. ואינו מוכרח. לפי מה שכתב הגרעק"א במה"ת סי' י"ג, זו היתה תקנת המהדרין מן המהדרין, שברגע שהן מהדרין מן המהדרין הפקיעו את עצמם מחיובם הראשון וחל עליהם דין חדש, ואינם יוצאים עוד ידי חובה בנר חנוכה של בעה"ב. וממילא חובת

לקיים את המצוה בפנים ואזי גם בפנים זו מצוה. וסברה דומה כתב הגרעק"א במה"ת סי' י"ג, שהמהדרין, שמדליקין נר לכל אחד ואחד, לא מתכוונים לצאת כלל בנר איש וביתו, ועבורם מה שהדליק בעה"ב לא נחשב כלל להדלקה. ואע"פ שבודאי יכולים לצאת בנר איש וביתו. אך כשאינם מתכוונים לצאת בכך, מופקעת מהם מצוה זו וחלה עליהם מצות מהדרין. וא"כ י"ל שה"ה בהדלקה בפנים. מעיקר הדין אפשר לצאת גם בפנים. אך זהו רק בשעת הסכנה. אך כשאין סכנה ואדם רוצה לקיים את המצוה כהלכתה הוא מופקע מהדין של שעת הסכנה, וחלה עליו רק המצוה כהלכתה - בחוץ - ומה שהדליק בפנים אינו מצוה כלל ועיקר.

אלא שלפי הסבר זה הדמיון לנישואין אינו עולה יפה כל כך. שם שינוי רק את הזמן מיום ד' ליום אחר. אך בנר חנוכה אמנם שינוי מקום, אך שינוי זה הוא שינוי מהותי, מגדר אחד של המצוה לגדר אחר. ואולי י"ל שמבחינת מצות קידוש ה', שהמטרה היא שהגויים לא יעלו על דעתם, שבגלל גזירותיהם יעקור עם ישראל חלילה דין מהתורה, שינוי מקום בעלמא אינו נראה כעקירת המצוה, אע"פ שבאמת יש כאן שינוי מהותי בגדרי המצוה.

ובשטמ"ק בכתובות הביא בשם הריב"ש (בתשובותיו סי' שע"ג) שבשינוי זמן הנישואין אין חובת מס"י בשעת השמד, כי הגזרה היתה על הנשים שתיבעלנה להגמון ולא על החכמים, שלא ישיאו ביום ד', ולכן יכלו חכמים לעקור את זמן הנישואין מיום ד'. מבואר בדבריו שגם בשינוי זמן יש בעצם חובת מס"י, וק"ו לשינוי מקום בנר חנוכה. ובנר חנוכה הגזרה היתה על כולם, גם על חכמים, וא"כ כיצד יכלו לעקור את נר חנוכה ממקומו בחוץ, לתוך הבית?

וי"ל שהריב"ש ילך בשיטתו של רבו הר"ן בשבת בענין אלישע בעל כנפיים שהיה מותר לו להסיר את התפילין מראשו, כשראה את הקסדור, משום שבלא"ה יכול היה הקסדור, אילו רצה, להסיר את התפילין מראשו של

להדליק בזמנה. ולכן נלענ"ד שעדיף שימנו שליח שידליק להם בזמן. ואע"פ שהחיי אדם הסתפק מה עדיף, מצוה בו יותר מבשלוחו או זריזין מקדימין, כאן כשמדליק בשעה מאוחרת, לא רק זריזות אין כאן, אלא ביטול המצוה בזמנה, ומקיים את המצוה רק בדיעבד, כאן לכר"ע שליח עדיף.

ה. הדלקה כל הלילה מדין סכנה

ונלענ"ד שמה שפ' השו"ע שבדיעבד מדליק והולך כל הלילה, זה לא מעיקר הדין שתיקנו חז"ל, אלא מדין הסכנה, שמדליקו על שולחנו ודין. כי מעיקר הדין צריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ כדי שיראו עוברים ושבים, וזהו רק בתחילת הלילה. אך בדיעבד מי שלא הדליק בזמן דינו כמו שעת הסכנה שמדליק על שולחנו ודין. וזוהי תקנה אחרת לא מצות נר חנוכה העיקרית. ולענ"ד זוהי דעת רוב הראשונים כמו שיתבאר להלן.

הב"ח בס' תרע"א הקשה על הדין האמור בגמ' שבזמן הסכנה מדליקה על שולחנו ודין, מאי שנא מערקתא דמסאנא שיהרג ואל יעבור? ותירץ ששינוי מקום בעלמא אינו עקירת התקנה. כי מעיקר הדין יוצא ידי חובה גם על שולחנו. והביא ראיה, ששינוי חלקי של המצוה אינו נחשב לעקירתה, מכתובות (ג' ב') שבגלל הסכנה היה מותר לשנות את זמן החופה של בתולה מיום רביעי ליום אחר ואין בכך משום עקירת התקנה כולה, רק שינוי זמן. וה"ה לשינוי מקום.

אולם הב"ח עצמו בס' תרע"ה דייק מהגמ' בדף כ"ב ב' "הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום", שהוכיחה מכאן שהדלקה עושה מצוה, לכן ההדלקה חייבת להיעשות במקומה - בחוץ - ולא רק משום שהרואה אומר לצרכו הוא עושה. ומשמע שבפנים אינה מצוה כלל. וצריך לומר שכשאדם יכול להדליק נר חנוכה כהלכתו - בחוץ - ההדלקה בפנים אינה מצוה כלל. אך בשעת הסכנה כשהוא מדליק בפנים הוא מתכוון

ולא אמרו יהרג ואל יעבור, שאם אנו משערים שביה"ד הראשון שתיקן את התקנה היה יודע שתהיה סכנה היה גם הוא משנה את התקנה, גם לנו מותר לשנות את התקנה. וא"כ י"ל שה"ה בחנוכה נוכל לישוב בדרך דומה. שאילו מתקני התקנה היו יודעים שתהיה סכנה בהדלקה בחוץ היו מתירים להדליק בפנים. וא"כ גם לתירוצם אין צורך לתרץ כהב"ח ששינוי מקום הוא רק שינוי מקרי ולא שינוי מהותי, אלא יתכן לומר שגם שינוי מקום הוא שינוי מהותי, ובכל זאת הותר מהטעם הנ"ל של הג"א.

ועיין ח"י הרשב"א לכתובות (שהם כידוע ח"י הרמב"ן ובשמ"ק הובאו הדברים בשם הרמב"ן) שתרץ את קושיית הגמ' שם בכתובות בהמשך הסוגיה "ולדרוש להו דאונס שרי" שאינה חייבת למסור את נפשה, משום שהנאת עצמן שאני. (ואע"פ שהרמב"ן עצמו במלחמות לסנהדרין סוף פרק בן ס"מ כתב שבג' העבירות החמורות איננו אומרים שהנאת עצמן שאני, בשמך כן אמרינן הנאת עצמן שאני.) ולדבריו, יתכן שאפשר לתרץ בדרך זו גם את קו' הגמרא שם לפני כן "תעקריה" שעקירת הזמן של נישואי בתולה מיום ד' ליום אחר מותרת משום שהנאת עצמן שאני. ואין צורך לתירוצו של הב"ח.

העולה מדברינו הוא שלדעת רוב הראשונים אין לחלק כהב"ח בין שינוי מקום לשינוי מהותי, ולדעתם גם שינוי מקום נחשב לשינוי מהותי. ולפי"ז שני גדרים שונים הם בנר חנוכה. לכתחילה יש להדליק בחוץ, ובשעת הסכנה או הדחק (עיין ריטב"א שבת כ"א ב') יש אופן אחר למצוה זו, ע"י הדלקה בפנים.

וממילא עולה שאם אדם יכול להדליק בזמן ע"י שליח, או בעצמו בשעה מאוחרת יותר, קיום המצוה ע"י שליח עדיף, כי אז מתקיימת המצוה בצורתה העיקרית, בחוץ, כשבנ"א רואים את הנר, בעוד שההדלקה בשעה מאוחרת יותר היא גדר אחר של המצוה, שהוא פחות בערכו מהגדר הראשון, כי אז בנ"א כבר אינם

אלישע. נמצא אפוא שבמצוות המתקיימות בקו"ע, מכיון שבלא"ה הגויים יכולים למנען מאתנו, מותר לנו לבטלן בשב ואת. וא"כ י"ל שה"ה בנר חנוכה, מותר היה להימנע מהדלקת נר חנוכה בחוץ ולהעבירה לתוך הבית. (ועיין שיעורי מ"ר הגר"א שפירא לכתובות שיעור ז').

ועב"ח שם בס"י תרע"א שדייק מלשון הטור שם שבשעת הסכנה היינו שעת שמד שגזרו על המצוות, ועל כך הק' הרי בשעת השמד חייב למסור את נפשו? ותרץ כנ"ל שאין זו עקירה של המצוה אלא שינוי מקום בלבד. אך מרש"י בשבת כ"א ב' דייק שלא היתה זו שעת שמד, אלא רק גזרה שכל אש הנמצאת מחוץ לבית ע"ז שלהם תילקח לבית הע"ז, ע"ש שהק' עליו. עכ"פ לרש"י לא היתה זו שעת השמד, ולא קשה מדוע לא חייב למסור את נפשו. וא"כ רש"י לא צריך לחלק כמו שחילק הב"ח בין עקירה מוחלטת של המצוה לבין שינוי מקום. ויתכן לומר בדעתו שגם שינוי מקום אסור בשעת השמד, אלא שכאן לא היתה שעת השמד. והחשש היה בעיקר לנרות שבחוץ הניכרים לכל. ובנרות שבתוך הבית היה סיכוי טוב יותר שלא יילקחו (אם כי הם היו לוקחים גם נרות מתוך הבית, אך הסיכוי לכן קלוש יותר. ובה מתורצת קושיית הב"ח על רש"י ע"ש). עכ"פ לרש"י יתכן לומר שהדלקה בפנים היא סוג אחר של קיום המצוה.

ולרש"י יתכן לומר שנטילת האש נחשבת להנאת עצמן. והדבר תלוי במחלוקת בעל המאור והרמב"ן בסנהדרין (ע"ד ע"ב) האם גם בע"ז הנאת עצמן פטורה ממסירות נפש. ואם נאמר שרש"י יסבור שהנאת עצמן בע"ז אינה מחייבת מסירות נפש מובן מדוע התירו חכמים להימנע מלהדליק בחוץ ואמרו מדליקה על שולחנו ודיו. אולם גם להסבר זה הדלקה בפנים אינה מעיקר המצוה, אלא גדר חדש. אם כי הדבר הותר בשעת הגזירה.

ועיין הג"א בכתובות שם שתירצו את קושיית הראשונים, מדוע שינו את זמן הנישואין

את המקום אלא גם את הזמן. אולם כאמור זה רק בדיעבד ולא זו התקנה העיקרית. וגם מי שמדליק על שולחנו לכו"ע לכתחילה זמן ההדלקה הוא בתחילת הלילה.

מסקנה

לכתחילה ידליק נר חנוכה בזמנו ע"י שליח. ושליחות בנר חנוכה מצינו שנחלקו בה (ע"י מג"א סי' תרע"ו ס"ק ב') אם יוצאים בה לגמרי, או רק למצות ההדלקה, אך לא למצות הראיה. כי לראות את הנר כל אחד צריך לראות בעצמו. (ע"י סי' תרע"ז ס"ג מחלוקת המחבר והרמ"א).

ולכן יש להמליץ בפניהם שיראו נר חנוכה של אחרים (בתנאי שיהיה נר של מצוה כהלכתה, לא נר שהדליקו אנשים שלא כדון, שאין יוצאים בהם ידי חובת ראייה ומה שנוהגים להדליק נרות חנוכה באולמות שמחה אין לברך עליהם ולא יוצאים בהם ידי חובת ראייה), או שהנרות שידליק להם השליח יהיו ארוכים שישארו עד שיחזרו לביתם בשלום.

רואים את הנר, וההדלקה גם אם תיעשה בחוץ, יש לה גדר של שעת הסכנה שמדליקה על שולחנו ודיו (ואז עדיף אולי להדליק את הנר בתוך הבית, כדי שיהיה פירסומי ניסא לפחות לבני הבית, כי אם ידליק בחוץ אף אחד לא רואה, לא בני הבית ולא אנשים בחוץ, ואם נדליק בחלון יש כאן פרסומי ניסא גם לבני הבית וגם לאלו שעדיין נמצאים ברחוב). ומכיון ששני גדרים נפרדים הם לא שייך לומר כאן שעדיף לקיים את המצוה בו מבשלוחו, כי המצוה שיקיים בעצמו היא בגדר אחר, פחות מהמצוה שתקויים ע"י שלוחו, ועדיף לקיים את המצוה כהלכתה ע"י שליחו מאשר לקיימה בגדר אחר בעצמו.

וע"י נר מצוה למהר"ל הסובר שגם לר' פורת שבזמן הסכנה מדליק על שולחנו ודיו, השינוי הוא רק **במקום**, אך מבחינת הזמן התקנה נשארה בעינה שצריך להדליק רק בתחילת הלילה ואח"כ עבר זמנה של המצוה ע"ש. אך מהראשונים והמג"א משמע שאינם סוברים כמותו. וכשמדליק על שולחנו יכול לשנות לא רק

סימן ק

ציאת בעל בחובת נר חנוכה ע"י אשתו

הוא נחשב כרגע לאחד מבני הבית, שהרי הוא כבר כמה חודשים מגוייס. אך אולי אם אשתו תדליק בחדרה נר חנוכה יחשב הדבר כאילו היא הדליקה בביתו ומוציאה אותו.

ושני ספיקות יש לברר כאן לענ"ד: א. האם אשה יכולה להדליק בפני עצמה למרות שהיא מתארחת בבית הוריה? ב. מאחר שאין זה ביתו, אלא בית חמיו, האם נפטר בכך ע"י אשתו?

והנה ביחס לספק הראשון, בשו"ע (סי' תרע"ז ס"א) פסק: "אכסנאי... צריך לתת פרוטה לבעה"ב... ואם יש לו פתח פתוח לעצמו צריך

שאלה*

נשאלתי בארץ גושן ע"י גיסי הרב משה פטרון. בחנוכה ימצאו במארבים, ולא יוכלו להדליק נר חנוכה במארב, כדי שלא יתגלו ע"י האויב. אשתו נמצאת בבית הוריה, עם בנם התינוק, האם היא יכולה להדליק נר חנוכה ולהוציאו י"ח?

תשובה

מסתבר שאביה לא יכול להוציאו י"ח כי אין

בתנאי שהנר ידלוק גם אחרי השקיעה. ובג"ד, אף שהיא טרודה טרדא דמצוה, מ"מ חיוב לא חל עליה עדיין, וכשיחול החיוב אביה ידליק, ואז אולי כבר לא תוכל להדר ולהדליק בפני עצמה. ואם תכוין לא לצאת בנר של אביה נכנסים אנו למחלוקת הפוסקים בסי' תרע"ז ס"ג בהג"ה ועיי"ש במשנ"ב (ס"ק ט"ז). אך בלא ברכה בודאי שתוכל להדליק ולהוציא את בעלה מספק וכן נ"ל עדיף. ומ"מ כדאי שתדליק לפני אביה כדי שתייחס את ההדלקה לעצמה, כי אחרי שאביה מדליק אולי נפטרה, ואין כאן נר חנוכה אלא נר בעלמא.

אלא שהספק העיקרי העומד לפנינו הוא אם הדלקת האשה שלא בבית בעלה מוציאה אותו. ואפילו למה שנסתפקו הפוסקים אם הדלקת נר חנוכה היא מצוה בבית דוקא או אפ"ל שלא בבית (עי' ציץ אליעזר ח"ט סי' ט"ו הסובר שהחיוב הוא על האדם גם ללא בית וכל"ד ערוה"ש [סי' תרע"ז ס"ב], ולעומתו המהרש"ם [ח"ד סי' קמ"ו] סובר שצריך בית דוקא, אלא שאין צורך בבית קבע ועיי' מש"כ בתחומין י"ח עמ' 348 ובסי' ק"א להלן). אבל כאן שהאשה בבית של **אחרים** (אצל אביה), יש יותר מקום לומר שאין הוא יוצא בכך, דהוא אינו נגרר אחרי בית אביה, ואלמלא המלחמה היו נמצאים הוא ואשתו בביתם ולא היתה האשה נצרכת לנדוד לבית אביה. אמנם לנוהגים להדליק בפנים ואין ההדלקה אצלם בפתח אין לנר חנוכה דין דומה למזוזה שהוא חיוב על הבית, אלא יש כאן חיוב על המשפחה, ומה שאשתו מוציאה את בעלה מדין נר איש וביתו היינו משפחתו. ובפרט שיש להם ילד, א"כ עיקר משפחתו נמצאת כאן והאשה יכולה לפוטרו. ומ"מ עדיף שתדליק **בלא ברכה** כדי להוציאו מספק.

להדליק בפתחו". וכ' הרמ"א דבזה"ז ידליק במקום שאוכל. ולפי"ז, אם האשה אוכלת עם אביה ויתר בני הבית, היא יוצאת בנר של אביה ואינה חייבת להדליק בפני עצמה, בחדר אחר. אלא שיש מקום להסתפק אם היא **רשאית** להדליק בפני עצמה. אפילו לשיטת הרמב"ם, ומנהג אשכנז שהמהדרין מן המהדרין מדליקין כל אחד ואחד בפני עצמו, אך נהגו כן רק בגברים ולא בנשים, דאשה אינה מדליקה בפני עצמה כמש"כ המשנ"ב (סי' תרע"א ס"ק ט') דאשתו כגופו. ואפילו באשה לא נשואה, הסמוכה על שולחן אביה, לא ראינו שנהגו שתדליק בפני עצמה. כיון שסופה לינשא לאיש. לכן גם כשהיא פנויה לא נהגה להדר ולהדליק בפני עצמה אא"כ יש לה בית משלה. וא"כ באשה זו שבעלה חייל והיא דרה באופן זמני בבית הוריה צ"ע אם רשאית להדר ולהדליק בפני עצמה, או שחייבת להדליק עם אביה דוקא. והסברה נוטה לומר שמכיון שאשה נשואה יכולה להוציא את בעלה, וגם כשהיא בבית אביה בתר בעלה גירא, רשאית להדר ולהדליק כדי להוציא את בעלה. ובפרט אם יש לה תינוק וחדר מיוחד שבו היא מאכילה אותו ולעתים גם אוכלת שם בעצמה.

ולצאת מידי ספק נלענ"ד שכדאי שתדליק לפני שאביה מדליק. כגון שאביה מדליק כמנהג הרבה מן העולם אחרי ערבית, שתדליק סמוך לשקיעה ולפני אביה. ואם אביה נוהג להדליק בשקיעה מסופקני אם רשאית להדליק מפלג המנחה לצאת מידי ספק הנ"ל. כי רק **אחרי** השקיעה, מכיון שחל עליה כבר חיוב, יכולה להדליק לפני אביה, כי היא רשאית להדר ולהדליק בזמן. אך מפלג המנחה עדיין לא חל עליה חיוב. ורק מי שהוא טרוד רשאי להדליק אז

סימן קא

מקום הדלקת נרות חנוכה לבחורי ישיבה

שאלה*

נשאלתי, כיצד ידליקו הבחורים בישיבה נרות חנוכה, בחדר האוכל או בחדרי השינה?

תשובה

עיקר מקום מגוריו של אדם הוא המקום שבו הוא אוכל (תרע"ז א') אלא שחייב גם במקום שישן משום חשד. ולמנהג חו"ל שהדליקו בפנים היה חייב להדליק רק במקום שבו אוכל. וא"כ למנהגנו שמדליקין בחוץ או בחלון יש להדליק גם בחדר האוכל וגם בחדרי השינה, משום חשדא. אמנם יתכן שכאן פטורים מלהדליק בחדרי השינה שכן אין כאן חשדא, שכולם יודעים שאין להם מקום אחר לאכול בו אלא חדר האוכל. מיהו כלפי אנשים אחרים שאינם בני ישיבה ואינם יודעים על סדרי הישיבה עדיין יש חשדא.

מאידך, אין מקום לכולם להדליק בפתח חדר האוכל, וא"כ יש להעדיף את חדרי השינה. אך אם כולם ישתתפו בנר אחד אפשר להדליקו כדינו בחדר האוכל. לכן נראה לכאורה שכולם ישתתפו בנר אחד וידליקוהו בחדר האוכל בברכה ויצאו בו ידי חובתם, ונוסף לכך ידליקו בחדריהם בלא ברכה, משום חשד.

מיהו עיין משנ"ב סי' תרע"ז בס"ק ח' שאם אין מברכין עליו בביתו שידליק במקום שינה ויברך. ומשמע התם בס"ק ז' ובס"ק ג' שאמנם התירו לאדם להשתתף בפריטי, אך יותר הידור הוא לא להשתתף בפריטי אלא להדליק בעצמו, אפילו במקום שינה. וא"כ בנ"ד י"ל גם כן עדיף שידליקו במקום שינה כדי שיקיימו בהידור כ"א בעצמו ולא יסמכו על שיתוף בפריטי.

וצ"ל לסברה זו שאע"ג שר איש וביתו הוא דין על הבית, והמקום שבו אוכל הוא ביתו, אך מכיון ששם אינו יכול לקיים נר איש וביתו בהידור, אלא רק ביתו בהידור ואנחנו מהדרין בנר לכל איש ואיש - הידור גדול יותר הוא להדליק במקום שישן. מיהו לפי ההצעה שכתבתי יצאו ידי חובת שני הדברים, גם הבית וגם האיש, ע"י שידליקו בשיתוף בחדר האוכל עם ברכה, ואח"כ בחדרי השינה בלא ברכה.

ויתכן לומר שיש להבדיל בין בחור ישיבה לבין אכסנאי. אכסנאי הישן במקום אחד ואוכל במקום אחר נחשב מקום אכילתו כעיקר מקום התאכסנותו כי שם ביתו ושם חייב להדליק, כי המקום שבו אוכל אינו רק מקום אכילה, אלא בית לכל מיני תשמישים, וכיון שהוא גם אוכל שם, זה עיקר ביתו. משא"כ חדר אוכל של ישיבה שאינו מיועד לשום תשמיש אחר אלא לאכילה בלבד, וכל תשמישי האדם נעשים בחדרו, בודאי חדרו הוא ביתו ושם עיקר חיובו, וצ"ע. (ועיי' מה שכתבנו "באהלה של תורה ח"א עמ' 74).

ויתכן שאם גם יטעמו משהו בחדר כשידליקו יקבע ע"ז שם בית לגמרי. ואע"פ שלא יאכלו לחם, גם מיני מזונות יש בהם קביעות מקום, כמו שמצינו לענין קידוש. ויש לצרף סברא זו כסניף.

ושאלתי את הגרש"ז אורבך צ"ל ופסק שידליקו בחדרים בברכה.

מיהו נסיוני למדני שקשה לסמוך על בחורים שידליקו בפנימיה מבלי שיגרמו לזנזק ואולי אף לסכנת נפשות. ולמרות כל ההזרות והשמירות נמצאים בחורים המדליקים נרות על עץ, פלסטיק וחומר דליק אחר. ומכיון שלענ"ד בחור

שם עיקר מקומו של בן ישיבה, כי שם ביתו. ומה שמדליקין בתוך אולם הלימוד נר א' לכולם זהו מדין ביכנ"ס ואין יוצאים בו ידי חובה. ואם חדר האוכל נמצא באותו מבנה של אולם הלימוד, מסתבר שידליקו על הפתח הפונה לרה"ר.)

המדליק במקום שעלול להזיק לא יוצא י"ח הדלקה (עיינן מה שכתבנו בסימן צ"ו) לכן עדיף שידליקו בחדר האוכל, שם אפשר לשמור על כך שהדלקה תיעשה כהלכה. (וצ"ע מדוע לא ידליקו על פתח אולם הלימוד. שהרי

סימן קב

תענית אסתר

בשד"ח אסיפת דינים מערכת בין המצרים, סי' א' אות א' שמצריך ליל תענית כסניף להקל).

ונ"ל דכל המחלוקות שם בין בעהמ"א והרמב"ן אזלי לטעמייהו. בתחילה נחלקו בפי' המימרא דר"ה שם, יחיד שקיבל עליו תענית, בעהמ"א פסק כרש"י והרמב"ן פסק כג"י הר"ח, דמירי באדם שקיבל על עצמו שתי תעניות בב"א, דמותר לו לאכול בלילה שביניהם וכיומא אריכתא דמי, וכשלא קיבל ע"ע שני ימים אף שלן בתעניתו בליל הב' לא אומר "עננ" למחרת. וא"כ לדעת הרמב"ן כשקיבל ע"ע שני ימים בבת אחת, אף שאוכל בלילה שביניהם, כיומא אריכתא דמיא. אע"ג שהמקבל ע"ע לכמה ימים מפוזרים, נסתפקו בדבר (עי' שר"ע תקס"ב ח'). וצ"ל דהלילה נחשב אף הוא כתענית להרמב"ן, אף שמותר לאכול בו. וכמש"כ הרא"ש בשם הרמב"ן דבתענית שעות צריך לקבל לפני תחילת התענית ולא במנחה שלפניו, אף שתענית שלמה לא סגי בקבלה בלילה לפני התענית, אלא דוקא במנחה שלפניו. וע"כ דהלילה הוא חלק מהתענית אף שמותר לאכול בו. אך להרא"ש ושאר פוסקים שגם בתענית שעות הצריכו לקבל במנחה, ע"כ הוא מטעם אחר, דזהו דין בתענית שצריך לקבל ביום

ראשי פרקים

שאלה

- א. האם תעניות מתחילות מן הערב
- ב. בין תענית אסתר לשאר תעניות
- ג. האם תענית אסתר תענית אבל מסקנה

שאלה*

האם מותר לערוך מסיבת פורים בליל תענית אסתר?

א. האם תעניות מתחילות מן הערב

ב"אגרות משה" להגר"מ פיינשטיין (א"ח א' סי' קס"ח) נשאל בענין עריכת נישואין בליל י"ז בתמוז שחל להיות במוצ"ש והעלה להתיר. ותלה שאלה זו במחלוקת בעהמ"א והרמב"ן בתענית י"א ע"ב, אם אומר "עננ" בערבית או לא (ועי' ב' הגר"א סי' תקס"ה ס"ק ט'). (והא דאמר"י בתענית י"ג ע"א) דכל תענית ציבור היא משום צער ולא אבל, י"ל ששם מדובר בתענית ציבור שהציבור גוזר על צרותיו, כגון על גשמים וכו', אך בד' תעניות יש גם משום אבל. מיהו ב"ציץ אליעזר" (ח"י סי' כ"ו) חולק על הגרמ"פ. (ועי'

* אדר א' תשכ"ה

אלא שהלילה גריר אחר היום מדין "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד".

(ע' שבת כ"ד א' בה"ב של תעניות ומעמדות... אין בהן הזכרה בברכת המזון ופירש"י של ערבית. משמע שבעצם בה"ב מתחיל מהערב ורק משום שלא תיקנו בבהמ"ז לכן פטור. ואה"נ הנהוגים לומר "עננו" בכל התפילות אומרים גם בערב.)

ב. בין תענית אסתר לשאר תעניות

אמנם לענ"ד תענית אסתר שאני. כל התעניות הן זכר לצרות, ולכן יש לנהוג בהן אבילות, משא"כ תענית אסתר, אף שאותו יום היה יום צרה, הרי נהפך אבלם לששון, ואנו צמים לזכר הצום שצמו, אך אין לצום זה גדר אבילות כשאר הצומות. וכדמות ראייה לכך שבשו"ע בסי' תקמ"ט מנה את ד' הצומות לחוד ותענית אסתר לחוד בסי' תרפ"ו. (מיהו אין זו ראייה כי ד' הצומות הם חובה, שעיקרה בתקנת הנביאים. בעוד שתענית אסתר אינה אלא מנהג ועי' להלן.)

ואולי מטעם זה לא שאלו את זכריה גם על תענית אסתר אע"פ שענין זה קדם לבנין בית המקדש (אם נניח שזכריה היה אחרי מרדכי ואסתר). כי תענית זו לא היה בה משום אבל כלל אלא משום זכר לנס, וכמש"כ הראב"ד הובאו דבריו ברא"ש ור"ן סוף פ"ב דתענית, וא"כ לא שייך לומר דעם בנין המקדש בטל הצום, דרק צומות האבל, שהם זכר לחורבן ולגלות, בטלו עם בנין המקדש, אך לא תענית שהיא זכר לנס, עליה לא שייך לומר שתיבטל עם בנין המקדש. ולפי"ז י"ל דאע"פ ששאר הצומות בטלו בבית שני, תענית אסתר לא בטלה. (אלא שהנחתנו שזכריה היה אחרי מרדכי ואסתר אינה ברורה, הדבר תלוי מיהו דרוש המוזכר בזכריה, זה שלפני אחשורוש וכמו שכתב רש"י בעודא ד' ו' או שהיה עוד דרוש עיין ראב"ע דניאל ו' א' והדברים צע"ג. ואכן ידוע שהיו כמה דרוש, אך זכריה ניבא בימי דרוש הא').

אך מזה שנהגו אח"כ באותו יום, יום ניקנור, מוכח שלא נהגו בו צום. ובמס' סופרים כתוב

שמקודם לכן. אך להרמב"ן בודאי מוכח דאזיל לשיטתו.

ואמנם גם ברש"י (תענית י"ב ע"א) מוכח כן, שקבלת תענית שעות סגי לפני תחילת התענית ולא במנחה שמלפניו. ואף שלא פרש כג' הר"ח, משמע דאינו חולק על ג' הר"ח, דהלילה הוא חלק מהתענית, וגם לדידיה הלילה חלק מהתענית. אך בעהמ"א, אף שמפרש כרש"י, חולק בעצם על ג' הר"ח, וצ"ע.

אמנם לפמש"כ הר"ן בדעת רש"י דלדידיה אינו אומר "עננו" בערבית, יקשה קצת, אמאי בתענית שעות סגי לדידיה שיקבל קצת קודם לכן ולא במנחה שלפניו, ואילו בתענית של יום שלם צריך במנחה שלפניו דוקא.

דעת הר"ן שהתענית מתחילה מהערב. וראיותיו הן: הישן אסור לו לאכול, וכן מהא דשמואל דצריך לקבל תענית בתפילת המנחה. דהיינו סמוך לתענית דוקא ולא מופלג כל כך. וא"כ מוכח דהתענית מתחילה מהערב. אך לענ"ד קשה למ"ד דתענית שעות ג"כ צריך לקבלה במנחה, ושם ל"ש לומר דהתענית מתחילה מהערב. והנה נחלקו הראשונים אי קבלת תענית עדיפה כשהיא קרובה ככל האפשר או רחוקה ככל האפשר. עי' קרבן נתנאל (סי' י"ג אות י') שהביא מחלוקת הריטב"א והראב"ה, וכ' דהרא"ש סובר כהריטב"א דסמוך עדיף. (ולמש"כ לעיל בדעת הרא"ש מופלג עדיף, שהרי גם בתענית שעות בעי קבלה במנחה שלפניו, וצ"ע), וא"כ לדעת הראב"ה שמופלג עדיף אין ראייה מזה שמקבל תענית במנחה, דהתענית מתחילה בלילה דוקא, וכהר"ן. כי יתכן לומר שהתענית מתחילה ביום ובכל זאת מקבלים אותה במנחה משום שמופלג עדיף.

וגם הראיה שהבאנו מתענית שעות צ"ע, שיתכן שגם תענית שעות חלה על כל היום, והראיה שצריך לצום מן הבוקר ועד הערב, אלא שבתורת תענית לא צם אלא כמה שעות, וצ"ע בכ"ז.

ובגב"א מצאתי סברה שעיקר התענית ביום

התעניות בפ"ה מהל' תעניות ודלא כהשר"ע שהפריד ביניהם, ולדעתו יתכן שגם תענית אסתר דין תענית אבל יש לה. אולם עיין במ"מ שהפריד בין הדבקים. ועוד, הרי הרמב"ם כתב שם דאם חל י"ג באדר בשבת לא מאחרים כשאר התעניות אלא מקדימין. ובמגילה ה' ע"א איתא דאקדומי פורענותא לא מקדמי. וא"כ מוכח מזה שתענית אסתר אינה בגדר פורענות עבורנו, דאנו יודעים שצדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו, ורק בזמן מרדכי ואסתר שעוד לא ידעו אם יתרחש להם הנס היה יום זה בבחינת יום פורענות. ואין לדחות ראייה זו ולומר דהא דלא דוחים תענית אסתר כשם שדוחים שאר תעניות, הוא משום שאם ידחו תענית אסתר ליום א' יצטרכו לדחות את פורים ליום ב', ופורים בודאי לאו בר דחיה אלא בר אקדומי, וא"כ יצטרכו להקדים פורים ליום ו' ולדחות את תענית אסתר ליום א'. ולא יתכן שיצומו לאחר פורים. ולכן מקדימים תענית אסתר. זה אינו, דלמה לא ידחו גם פורים ליום ב' בגלל תענית אסתר, דאע"ג דמידה טובה עדיפה ממידת פורענות ולכן יש להתחשב יותר בפורים מאשר בתענית אסתר, סו"ס תענית אסתר באה לפנינו קודם, ויש לנו לדון קודם מה יהיה דינה, וכתוצאה ממנה נדון על פורים. (ועיין שד"ה, מערכת יום הכיפורים, לגבי צום גדליה, שעדיף להתענות בו אע"פ שלא יוכל להתענות ביוכ"פ, שאין מעבירין על המצוות. ועיין נשמת אדם על כלל ס"ח). מיהו י"ל שהתענית היא רק מנהג וקריאת המגילה היא הלכה מדברי קבלה. ולא יתכן שנדחה את פורים ליום אחר בגלל מנהג של תענית אסתר.

ובשאלות (ויקהל שאילתא ס"ז) כתב: ובזמן שחל י"ג באדר להיות בע"ש או בשבת מקדימין ומתענין בחמישי מפני שהוא נס, ונס מקדימין ולא מאחרין. אבל תשעה באב בזמן שחל להיות בשבת מאחרין ומתענין לאחר שבת מפני שהיתה בו פורענות. וכן כתב הר"ן בסוף פ"ב דתענית, דתענית אסתר לזעקה ניתנה ולא לאבל.

אמנם במלחמות (ריש מגילה) כתב בשם מס' סופרים דנהגו לצום תענית אסתר ג' ימים

שנהגו להתענות ג' תעניות אחר פורים ולפני ניסן מפני ניקנור וחבריו. ויתכן לומר שעד ניקנור נהגו להתענות בתענית אסתר גם בבית שני, ורק לאחר ניקנור שקבעו יום זה ליום שמחה לא רצו להתענות בו אפי' תענית שאינה של אבל, כי יו"ט הוא גם יום שמחה ומשתה ולכן דחו את התענית לאחר פורים משום שאין לה זמן קבוע, וכמש"כ הר"ן בתענית.

אמנם לטעם שתענית אסתר מפני זמן קהילה, כפי שכותב ר"ת במגילה (ב' ע"א), מוכרחים לומר שלא צמו כלל בבית שני, דזה א"א לדחות לאחר ניסן, דהרי צום זה בהכרח היה בי"ג באדר. ולפי"ז מנהג בעלמא הוא. וכן פ' הד"מ (או"ח סי' תרפ"ו) עפ"י ה"אגודה" בשם מחזור ויטרי דיש להקל למעוברים ומניקות בתענית זו. וכ"כ רש"י בתשובה הביאו הב"י משה"ל. וע"כ משום שצום זה אינו חובה אלא מנהג.

ובבב" הגר"א (או"ח תרפ"ו) כתב:

"ואין לומר דקיבלו לצום ומשנבנה בהמ"ק בטלה כמו שבטלו ד' צומות, דא"כ ל"ל ליום ניקנור, הא בלא"ה הוי לששון ולשמחה כמו הד' צומות?"

ומזה הוכיח הגר"א דתענית זו אינה אלא מנהג בעלמא. ואלמלא דבריו הקדושים היה מקום לענ"ד לומר כנ"ל, שמכיון שסיוד התענית אינו מחמת אבל, לא שייך לומר שבגלל בנין הבית יהפך לששון ולשמחה. ואף אם נאמר שלא נהגו להתענות בי"ג באדר בבית שני, אך יום שמחה הוא לא היה, רק מניקנור ואילך.

אלא שק"ל עוד על ראית הגאון מיום ניקנור, למה נצרך, תפ"ל מחמת שמחת תענית אסתר, והא נפ"מ לפניהם, דמדין תענית אסתר שהפכה לששון, לפניהם אין איסור להתענות, כי אין זה יו"ט מצד עצמו אלא שנהפך מתענית לשמחה, אך יום ניקנור שהוא יו"ט מצד עצמו לפניו יש בו איסור תענית כדאמרינן התם, וצ"ע.

ג. האם תענית אסתר תענית אבל

הרמב"ם כרך תענית אסתר יחד עם שאר

הטעם הראשון, מפני ניקנור, סובר שתענית אסתר היא זכר לנס ואפשר היה להקדימה ורק בגלל ניקנור איחרוה. והטעם השני סובר שהיא זכר לפורענות ולכן מאחרים אותה. וק"ל שתענית אסתר היא לפני פורים, וע"כ אינה מדין אבל ושרי לשמוח בליל י"ג באדר. ועי' בי' הגר"א (ס"ס תק"ט) דתענית אסתר לא תליא ברצו וקבועה היא כמ"ש הרמב"ם דברי הצומות וזעקתם (ערמב"ם פ"ה מהל' תענית ה"ה). וע"כ הרמב"ם לא פסק כדעה זו של מס' סופרים, שהתענית יש בה זכר לאבל, אלא דוקא זכר לזעקה ולנס שבא בעקבותיה.

ומכיון שבמס' סופרים יש מחלוקת, י"ל דסמך על הגמ' במגילה ב' דפליגא וסוברת שהוא יום קהילה וכן מדרש תנחומא פ' בראשית (עי' גהש"ס ומהר"ץ חיות מגילה ב' ע"א וירושלמי ועוד), ומכיון דמס' סופרים משל הגאונים היא, י"ל דהגאונים נחלקו בה, דהשאלות סובר שמקדימים את תענית אסתר משום שהיא נס. ובמסכת סופרים יש דעה הסוברת שמאחרים משום שהיא פורענות. ולהלכה ק"ל כהשאלות שמקדימים, וא"כ תענית אסתר היא משום נס ואין בה אבל. וא"כ מותר לערוך בה מסיבה.

מסקנה

מסתבר יותר לומר שתענית אסתר אינה זכר לאבל אלא לזעקה ולתפילה שעיקרן ביום, ומותר לערוך מסיבה בליל תענית אסתר. ואפי' את"ל שהיא זכר לאבל, יש המתירים לערוך מסיבה גם בתענית של אבל בלילה שלפניה, כמ"ש הגר"מ פיינשטיין, ואף שיש חולקים עליו, בנ"ד אפשר לצרף את סברתו כסניף להקל.

(ומן הראוי להעיר שמסיבת פורים זו צריכה להיות גדורה בגדי ההלכה. שהרי לא זכר לסעודת אחשוורוש אנו עושים, אלא שמחה של מצוה כדת של תורה.)

מפוזרין אחר פורים, שמאחרין בפורענות ואין מקדימין, וא"כ מוכח לכאורה דתענית אסתר יש בה אבל.

ונראה שהדבר תלוי בשאלה לזכר מה נהגו תענית אסתר, אם זכר ליום המלחמה שבו התענו וכמו שלמדו התוס' די"ג יום קהילה לכל, או שהוא זכר לג' ימי הצום של אסתר. שאם כסברה האחרונה הרי גם ג' ימי הצום היו ימי צום ובכי ומספד, ואף שאח"כ בטלה הגזרה, ס"ס הבכי בזמנו בכי היה. וכי בכדי ספדו ספדניא!?! והמספד מספד היה, שק ואפר הוצע לרבים, ושעת צרה היתה וזכר לה נהגו להתענות. ואז שעת צרה היתה ליעקב וממנה נושע, כן גם אנו מתענים שניושע מהצרות, דהא אנו לא בימי שלום אנו, וא"כ אנו מתענים זכר לאבל ולצרה, ולפ"ז תענית אסתר פורענות היא. אך לדעה הסוברת דהוא יום קהילה, היה זה יום זעקה ותפילה ולא יום אבל, דנהגו להתענות ביום המלחמה, וכמו שמצינו דומה לזה במלחמת פילגש בגבעה, ובשאל ויהונתן ובמשה ועמלק ועוד. ולפ"ז לא יום אבל הוא. וא"כ ע"כ לדין דלא נהגינן ג' ימים אחרי פורים, אלא יום א' לפני פורים, קי"ל דלא זכר לאבל הוא אלא זכר ליום קהילה.

אמנם בשו"ע (סי' תרפ"ו בהגה) כתב דהמצטערים לא יתענו ויפרעו אח"כ, וע"כ משום שזמנה לא קבוע וכהמס' סופרים הנ"ל, וכמ"ש בבב' הגר"א יעו"ש, י"ל דתיקנו זה עבור המצטערים, אך לכתחילה אנו נוהגים כס' התוס' והגאונים.

ואולי בדבר זה נחלקו הר"ן והרמב"ן, הרמב"ן הביא את הפיסקה ממס' סופרים בשלמותה, שתענית אסתר נדחית לאחר פורים מהטעם שמאחרין בפורענות, ואילו הר"ן בתענית לא הביא טעם זה, אלא את הטעם הראשון בלבד, משום ניקנור וחבריו, שלא רצו לקבוע תענית לפני פורים בגלל שהוא יום ניקנור. וכנראה שני הטעמים שם פליגי בה,

פורים שחל במוצאי שבת

ראשי פרקים

שאלות

א. תדיר ופרסומי ניסא מה עדיף?

ב. גודל מעלת תדיר

ג. עדיפות האיחור בהוצאת השבת

ד. עשיית מלאכות קודם שיבדיל

ה. מצוה דאורייתא מול מקרא מגילה

ו. קריאת מגילה מול קידוש לבנה

מסקנה

שאלות

א. פורים שחל במוצאי שבת, מתי להבדיל, לפני

קריאת המגילה או אחריה? (הבעיה מתחדדת בעיקר במקומות שבהם אין קוראים את המגילה מיד עם צאת השבת, אלא לאחר המתנה, כדי לאפשר לילדים להתחפש ולהביא את הרעשנים להכאת המן, מבלי לחלל שבת).

ב. מתי לקדש את הלבנה, לפני קריאת המגילה או אחריה?

א. תדיר ופרסומי ניסא מה עדיף?

מצינו כעין זה בחנוכה, בשו"ע (סי' תרפ"א ס"ב): "מדליקין נר חנוכה בביהכנ"ס קודם הבדלה".

ובהגה"ה: "וכל שכן בביתו שמדליק ואח"כ מבדיל, שהרי כבר הבדיל בביהכנ"ס". כלומר, פירסומי ניסא - קודם לתדיר. והגר"א ציין בין היתר לתוס' בשבת (כ"ג ב' ד"ה הדר), על הגמ' שם שפשטה נר חנוכה עדיף מקידוש היום משום פירסומי ניסא. אלא ששם לא מדובר בהקדמה, אלא בדחייה, שאם אין לו כסף לשניהם יקנה נר חנוכה ולא קידוש היום. והתוס' שם כתבו בשם הרשב"א שכשחל ר"ח טבת בשבת יש להפטיר בנרות משום פירסומי ניסא ודוחין מפניה את הפטרת ר"ח השמים כסאי. אך בקריאת התורה

מקדימים את פרשת השבוע ור"ח לחנוכה, משום שתדיר קודם לפירסומי ניסא, כשיכול לקיים את שניהם. ועוד, משום שבקריאת התורה לא מזכירים במפורש נרות. ועוד, כדי שהמפטיר יקרא בשל חנוכה ויפטיר בנרות של זכריה.

ומשמע מהגר"א ששני התירוצים האחרונים חולקים על התירוץ הראשון וסוברים שגם להקדים פירסומי ניסא קודם לתדיר. אך התירוץ הראשון סובר שכשאפשר לקיים את שניהם תדיר קודם לפירסומי ניסא.

ב. גודל מעלת תדיר

ובמס' סוכה (ג"ד ב'):

"ר"ח שחל להיות בשבת שיר של ר"ח דוחה שיר של שבת, ואם איתא (לר') אחא דאמר תוקעין על כל מוסף ומוסף) לימא דשבת ולימא דר"ח? אמר רב ספרא, מאי דוחה? דוחה לקדם. ואמאי, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם".

והתוס' (ד"ה ואמאי) העירו שגם בלא רב ספרא יכול להקשות כן. כלומר גם כאשר דוחים אחד מפני השני, כשא"א לקיים את שניהם, תדיר קודם. וק' הרי לעיל בשבת (כ"ג ב') בענין נר חנוכה למדנו שלדחות - תדיר אינו קודם? וצ"ל שלדעת התוס' רק נ"ח קודם, משום פירסומי ניסא, אך במצוות אחרות תדיר קודם גם לדחות. (ובזאת מתורצת קושית המג"א סי' תרפ"ד ס"ק ב' עיין יד אפרים ופרמ"ג שם). עכ"פ מהתוס' למדנו שכח התדיר גדול אפילו לדחות. ומסתבר, שלדעתם, כאשר אפשר לקיים את שניהם, תדיר קודם לפני פירסומי ניסא. ואינו מוכרח.

ג. עדיפות האיחור בהוצאת השבת

מיהו לענין הבדלה יש נימוק נוסף, שאפוקי

שאכן הגזימו המרעישים ברעש גדול מדי את המן ומברחים מבית הכנסת חולים וזקנים שאינם יכולים לסבול את הרעש והבית ימלא עשן, ומי שיכול למחות ולצמצם את התופעה יבורך).

אמנם במוצאי שבת וליל יו"ט, שמברכים יקנה"ז, אע"פ שלפעמים עושים מלאכות רבות לצורך סעודת יו"ט, וכגון בליל הסדר, ובפרט כשנהגו לאפות מצות בו בלילה, ועשו כל זאת לפני הבדלה על הכוס, י"ל שמכיון שרבנן תיקנו יקנה"ז על הסדר לא רצו לשנות. אך בני"ד נלענ"ד שמן הראוי להבדיל לפני קריאת המגילה.

ה. מצוה דאורייתא מול מקרא מגילה

ולפי המבואר לעיל ע"פ הגמ' במס' שבת (כ"ג ב') כשאין אפשרות לקיים את שניהם פירסומא ניסא דוחה תדיר. אולם כשיש אפשרות לקיים את שניהם נחלקו בדבר תירוצי התוס' ואחריהם הפוסקים מי קודם, תדיר או פירסומי ניסא. ולכאורה יש לתלות במחלוקת זו את מחלוקת הפוסקים בקריאת המגילה. הרמ"א בסי' תרפ"ז הביא בשם הר"ן והרא"מ שקריאת מגילה קודמת למצוות אחרות, אבל אם א"א לעשות שתיהן אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה. משמע שרק מצוה דרבנן מתאחרת למקרא מגילה אע"פ שהיא תדירה. והאחרונים חולקים על דעה זו וסוברים שפירסומי ניסא קודם אפילו למצוה מהתורה. ועי"ש בבי' הגר"א ס"ק ה' שהוכיח כן מהסוגיא בשבת הנ"ל והתוס' שם בשם הרשב"א שלדחיית - פירסומי ניסא עדיף, אבל להקדים - תדיר עדיף, וא"כ כשהגמ' במגילה ג' דנה מה עדיף ע"כ הספק הוא בדחיה ולא בהקדמה, כי להקדים - ברור שתדיר קודם. וצ"ל שהר"ן והרא"מ החולקים וסוברים שהבעיה היא להקדים סוברים כשני תירוצי התוס' האחרים שם שגם להקדים פירסומי ניסא קודם לתדיר ורק בקריאת התורה מקדימים שבת ור"ח לחנוכה מסיבות מיוחדות, וכנ"ל בפרק א'.

יומא כמה דמאחרין עדיף כי היכי דלא ליהוי עלן כמשאוי, כמבואר בברכות (נ"ב א'). עיין בי' הגר"א (תרפ"ד) שהוכיח כן גם מתרוה"ד (סי' ס') שספירת העומר קודמת להבדלה מהטעם הנ"ל דאפוקי יומא מאחרין ליה. וכן נפסק להלכה בסי' תפ"ט ס"ט. וכן אנו נוהגים ביקנה"ז, שקידוש קודם להבדלה. ועי"ש שדחה את דעת הט"ז שכתב שהבדלה קודמת לנר חנוכה.

ולמעשה, כתב המש"ב בסי' תרפ"א, שהראיות לכאן ולכאן שקולות ודעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד. וא"כ ה"ה בני"ח ומגילה מי שנוהג להדליק נ"ח לפני הבדלה יבדיל בפורים אחרי קריאת המגילה, ומי שנוהג בביתו להדליק נ"ח אחרי הבדלה, בפורים יבדיל קודם. (ובדעת תורה להמהרש"ם סי' תרפ"א כ' שלד' הר"ח והראב"ד יש להקדים הבדלה לקריאת מגילה, אך אין המנהג כמותם).

ד. עשיית מלאכות קודם שיבדיל

ואולי יש להכריע בין שתי השיטות במקרה דנן עפ"י המבואר בשו"ע סי' רצ"ט ס"י:
"אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל. ואם הבדיל בתפילה מותר אע"פ שעדיין לא הבדיל על הכוס".
ובהגהת הרמ"א:

וי"א דכל זה במלאכה גמורה כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות אין צורך לזה".

ובמש"ב בשעה"צ (אות נ"א) הכריע שאחרי שהבדיל בתפילה רשאי לעשות רק מלאכה קלה, אך ממלאכה גמורה מן הראוי להמנע עד אחרי הבדלה על הכוס.

ולפי"ז י"ל שלא נחלקו בנר חנוכה אם הוא קודם להבדלה אלא משום שהדלקת הנר היא מלאכה קלה ואפשר לעשותה לפני הבדלה. אך בני"ד שהילדים מרעישים את המן בקולי קולות יותר מ-50 פעם (!) ומפוצצים אש וגופרית, בודאי שזו מלאכה גמורה שראוי לעשותה רק אחרי הבדלה על הכוס. (ובמאמר מוסגר יש להעיר

לענין קידוש לבנה יש גם מקום להקדים את קריאת המגילה לקידוש לבנה, משום פירסומי ניסא (אם סוף זמן קידוש לבנה בעוד כמה שעות ואין חשש להתכסות בעבים). אלא שהגב"י נימק את הקדמת קידוש לבנה לקריאת המגילה בלילה בכך שקריאת המגילה בלילה אינה מעיקר הדין, אלא רק תקנת חכמים, כמבואר במגילה (ד' א'). וא"כ עיקר מצות פירסומי ניסא היא ביום ולא בלילה, ולכן יש להקדים מצוות אחרות לקריאת מגילה של לילה. וא"כ לדעתו, יש עוד סיבה להקדים הבדלה לקריאת המגילה. (אלא שבהבדלה יש סברה אחרת לדחותה משום אפוקי יומא וכ"ל, אך לפי מה שכתבנו כאשר עוסקים במלאכה גמורה יש סברה להקדים הבדלה וכמו שכתבנו לעיל).

מסקנה:

יש להבדיל ולקדש את הלבנה לפני קריאת המגילה.

וקצת תימה על הגר"א שכאן בסי' תרפ"ז סמך על דעת הרשב"א שלהקדים תדיר קודם, בעוד שבסימן תרפ"א בהל' חנוכה פסק שנר חנוכה קודם להבדלה ופירסומי ניסא קודם לתדיר, וכדעת שני תירוצי התוס' בשבת האחרים ולא כהרשב"א, וצ"ע.

ו. קריאת מגילה מול קידוש לבנה

בנוב"י (מה"ק א"ח סי' י"א) כתב שאם לא יכלו לקדש את הלבנה עד ליל פורים והלילה הוא הלילה האחרון לקידוש לבנה יש להקדים קידוש לבנה לקריאת המגילה, וסמך על התוס' הנ"ל במס' שבת כ"ג שרק לענין דחיה פירסומי ניסא עדיף, אך לענין להקדים תדיר קודם. אך לפי התירוצים האחרים של התוס' שם ולדעת הר"ן והרא"ש יש להקדים את קריאת המגילה. ולפי מה שהבאנו לעיל לענין הבדלה שהמשנ"ב פסק דעביד כמר עביד י"ל דה"ה

סימן קד

קריאת מגילה בעזה

בסמוך ונראה. ולכן אע"פ שעזה היא עיר גדולה מאד וצפופה מאד אין להחשיב את כולה כעיר אחת לענין זה. ד. אין בה ישוב יהודי. החיילים דרים בה זמנית לצורך מילוי תפקידם ומתחלפים לפי הצורך. ועיר של עכו"ם ספק אם קורין בה בט"ו.

תשובה

עיין בה"ל לבעל המשנ"ב ריש סי' תרפ"ח שיש סתירה בדבריו. בתחילה כתב בשם הדבר משה שעיר חרבה אין קורין בה בט"ו, ולאחר מכן

שאלה

חייל המשרת בעזה שואל האם חייב לקרוא את המגילה גם ב"ד וגם בט"ו. לפנינו כמה שיקולים לקולא:

- א. ספק היכן היתה עזה העתיקה.
- ב. ספק אם היתה מוקפת חומה. (ואע"פ שעיר ששימשה כאחת מסרני פלשתים מסתמא היתה מוקפת חומה, אך הדבר תלוי היכן היתה העיר? אם סמוכה לים, יכול להיות שימה חומתה וכמו שהסתפקה הגמ' לגבי טבריה. ואם היתה רחוקה מהים יתכן שהיתה מוקפת חומה).
- ג. הערים המסופקות קורין רק בהן ולא

עזה הקדומה לא ידוע, ולא ברור אם המקום העתיק מיושב בכלל, אפילו ע"י נכרים, והחיילים המשרתים בעזה אינם תושבים קבועים, ואין כאן המשך רצוף של הקהילה היהודית הקודמת, יש כאן ספיקות רבים אם יש בכלל צורך לקרוא מספק בט"ו, ומספק יוצאים מעיקר הדין בי"ד כרוב העולם. לכן נראה שהחיילים המשרתים בעזה יקראו רק בי"ד בברכה ולא בט"ו.

ועיי"ש בהר צבי, שהסתמך בעיקר על כך שירושלים היא עיר שהתפשטה והתרחבה מעבר לחלק שהיה מוקף חומה מימות יהושע בן נון וכולה נחשבת לעיר אחת. ולכן אע"פ שבחלק הקדום אין יהודים, מכיון שבחלק החדש דרים יהודים ובהם עשרה בטלנים, נחשבת כל ירושלים ככרך אחד שלא פקע ממנו דיני כרך וכולה קוראת בט"ו. אך בעזה אין לומר כן. אפילו אם נניח שגם עזה נחשבת לעיר שהתפשטה והתרחבה וכוללת בתוכה גם את החלק העתיק וגם את החלק החדש, אך בחלק החדש אין תושבים יהודים קבועים אלא רק חיילים המתחלפים במשמרותיהם. ובדאי שאין עשרה בטלנים ביניהם. על אחת כמה וכמה שיש ספקות נוספים באשר לזיהויה של עזה העתיקה, מיקומה, חומתה וכנ"ל.

ואע"פ שהקהילה היהודית שהיתה בעזה (עד מאורעות תרצ"ו) נהגה מן הסתם לקרוא גם בט"ו מספק, אך קהילה זו היתה קהילה קבועה והמשיכה את הרצף הישובי של קהילת עזה מקדמת דנא, ולכן נהגה גם לקרוא בט"ו מספק. אך החיילים המשרתים בעזה אינם קהילה קבועה, והם באו לעזה לאחר נתק של כמה עשרות שנים לאחר שהקהילה הקבועה חרבה, אין הם משועבדים למנהגי הקהילה היהודית שהיתה במקום (עיי' משנ"ב סי' תס"ח ס"ד בבה"ל ד"ה וחומרי).

ולכן אין מקום לחייבם לקרוא מגילה גם בט"ו מספק.

כתב בשם הברכ"י שעיר שיש בה רק גויים, ישראל הנמצא בה בט"ו קורא בה בט"ו. והגרצ"פ פרנק בהר צבי (אר"ח ח"ב סי' קל"א) רצה לישוב שיש לחלק בין עיר חרבה לגמרי לבין עיר שדרים בה עכו"ם. ולסברתו זו יוצא שעזה חייבת גם בט"ו. מיהו יתכן שבספק מוקפת חומה לא אמרו כן, אלא רק בעיר ודאי מוקפת חומה כמו ירושלים עיי"ש. ועיין תוס' כתובות (מ"ה ב' ד"ה ע"ל) שעיר של עכו"ם אין לה קדושת מוקפת חומה. אולם אנו לא בקדושה עסקינן, אלא בדין מוקפות חומה מימות יהושע ב"נ לענין קריאת המגילה.

ובירושלים נהגו גם בי"ט השנים שבין תש"ח לתשכ"ז, לקרוא בט"ו למרות שבעיר העתיקה לא נשארו יהודים, וע"כ כהברכ"י. אם כי יתכן שסמכו על כך שהחומה השלישית עברה בתוך ירושלים החדשה. מיהו החומה השלישית אינה חומה מימות יהושע ב"נ, ועיקרה של ירושלים הקדומה היה באזור מעין השילות, משער האשפות דרומה (סילווא), ושטח זה היה כולו בידי נכרים באותם ימים, ובכל זאת קראו את המגילה בכל ירושלים החדשה בט"ו בכל אותן י"ט השנים שבין תש"ח לתשכ"ז. ויתכן שסמכו על זה שהר ציון, היה חלק מירושלים הקדומה, ובכל אותן י"ט שנים היה ברשותנו, עיי"ש בהר צבי. (מיהו בהר ציון לא גרו אז יהודים בדרך קבע, החיילים היו מתחלפים והאזרחים רק עבדו בשעות היום בהר).

והנראה לומר עוד, שבירושלים, מכיון שכבר נהגו לקרוא בט"ו מקדמת דנא, בהיות הישוב היהודי בין החומות ובאזור ירושלים הקדומה, גם כשהתפשט הישוב מערבה לעיר החדשה הוא המשיך את רציפות המסורת של ירושלים. העיר העתיקה היתה אמנם מיושבת ע"י נכרים, אך ירושלים החדשה היתה הרחבה של העיר העתיקה, ולכן גם באותן השנים בהם ירושלים העתיקה היתה בידי נכרים המסורת נמשכה ברציפות ולא פסקה. אך בעזה, שגם בהיות בה ישוב יהודי קראו בט"ו רק מספק, ומקומה של

סימן קה

קריאת מגילה ע"י אשה לעצמה

המגילה ולכן אינה יכולה להוציא אפילו את עצמה. א"נ י"ל שמצות פירסומי ניסא שאשה חייבת בה אין בה שום מעשה. עליה רק להצטרף לקהל השומע את קריאת המגילה, וככל שקהל השומעים גדול יותר, כך גם גדל פרסום הנס, ומכיון שכך אין לאשה שום חיוב בקריאה, אלא רק בשמיעה בלבד, ולכן אפילו את עצמה אינה יכולה להוציא.

(והגדרה זו שפרסומי ניסא אינו מחייב מעשה מצינו גם בנר חנוכה שהרואה מברך שעשה נסים, כי בראיית הנרות בלבד יש פירסומי ניסא. ושמיעה בפורים דומה לראיה בחנוכה).

ב. עוד כתב שם המרחשת שיש בקריאת מגילה גם קיום מצות הלל כמבואר במגילה י"ד א' "קרייתא זו הלילא". ואשה פטורה מהלל משום שזוהי מצות עשה שהזמן גרמה ולכן פטורה מקריאת המגילה. (ועיין תוס' סוכה ל"ח א' ד"ה מי שאשה פטורה מהלל של סוכות וחייבת בהלל של פסח, כי אף היא היתה באותו הנס, ויתכן שפסח שאני שהוא שעת הנס ממש, וההלל שלו אינו מדין קריאה אלא מדין שירה וכמו שכתב הר"ן בשם רב האי גאון בערבי פסחים). אך בשמיעת המגילה חייבת משום פרסומי ניסא, ובפרסומי ניסא די בשמיעה וכנ"ל.

ג. עו"ל עפ"י הטו"א מגילה ד' א' שבעצם אשה פטורה מקריאת המגילה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמה וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ומה שחייבוהו משום שאף היא היתה באותו הנס, הוא חיוב חדש. חז"ל לא השווה לאיש, אלא חייבוהו בחיוב אחר, שמכיון שאף היא היתה באותו הנס יש לחייבה בפרסומי ניסא, אך לא בחיוב קריאה. וא"כ י"ל כנ"ל שפרסומי ניסא דיו בהצטרפות לשומעים, אך יש צורך לשמוע מפי בר חיובא ואשה לאו בת חיובא, ולכן אפילו את עצמה אינה מוציאה.

ראשי פרקים

שאלה

א. שיטת בה"ג והסבריה

ב. שיטת הרמב"ם

מסקנה

הערה

שאלה

אשה - מהו שתקרא מגילה לעצמה?

א. שיטת בה"ג והסבריה

המג"א בסי' תרפ"ט ס"ק ו' הביא ממדרש הנעלם רות שאשה לא תקרא לעצמה רק תשמע מאנשים.

אולם מהתוספות (מגילה ד' ע"א ד"ה נשים) משמע שאינה מוציאה איש, אך אשה אחרת היא יכולה להוציא, וק"ו את עצמה. ומהתוספתא משמע שאינה יכולה להוציא את הרבים, אך את עצמה כנראה יכולה להוציא.

ואפשר אולי להסביר את דברי מדרש הנעלם ע"ד הגגלה עפ"י ההסברים השונים שניתנו להבחנה של הבה"ג שהובא בתוס' הנ"ל שאשה חייבת רק בשמיעה ולא בקריאה.

א. המרחשת (ח"א סי' כ"ב) כתב שבקריאת המגילה יש גם משום זכירת עמלק. ומצוה זו קשורה במחיית עמלק לדעת החינוך מצוה תר"ג. ומכיון שאשה פטורה ממחיית עמלק, וכמו שכתב שם בספר החינוך, שאשה אינה יוצאת למלחמה, ה"ה שפטורה מזכירת עמלק, ולכן פטורה מקריאת המגילה. אך בשמיעת המגילה חייבת משום פירסומי ניסא.

ולפי"ז י"ל שאשה חייבת לשמוע מפי בר חיובא, והיא עצמה אינה בת חיובא בקריאת

מצות ת"ת, וכמו שמצינו בהקהל. וה"ה אשה היא חלק מהציבור לענין קריה"ת. אך במגילה המצוה היא אישית ומוטלת על כל אחד ואחד לקרוא בעצמו או לצאת י"ח מדין שומע כעונה, אם נאמר שאשה פטורה מלקרוא מגילה יתכן שלא תוכל להוציא אפילו אשה ואולי אפילו את עצמה, כי השומעת אינה שומעת קריאה של בר חיובא, דהיינו מי שחייב בקריאה דוקא ולא בשמיעה בלבד.

ונלענ"ד שעפ"י הנגלה לכל הפירושים שהבאנו יש להשוות את קריאת מגילה לשופר. הרי גם שופר חיובו בשמיעה וכמו שכתב הרמב"ם בתשובתו ובהלכותיו, עי' לח"מ הל' שופר פ"א ה"א. ועיין אבני נזר אר"ח סי' תל"א שהקשה א"כ מדוע אין יוצאים בתקיעת חרש שוטה וקטן? ותרץ שאין אדם יוצא י"ח מצוה בלא מעשה, ולכן צריך לעשות מעשה שישמע, שהיינו שיתקע, או הוא בעצמו, או שליחו שהוא **בר חיובא כמוהו**. וכבר נפסק להלכה שאשה יכולה לתקוע בשופר בר"ה (ש"ע תקפ"ט ז') ומשמע שיוצאת בכך י"ח אם רוצה להתחייב בשופר, ולד' הרמ"א יכולה גם לברך. ואע"פ שאינה בת חיובא מ"מ מוציאה את מינה. וכן אנדרוניוס מוציא את מינו כמבואר בר"ה כ"ט א'. ולפי"ז גם במגילה אשה יכולה לצאת בקריאתה של אשה אחרת שהיא בת חיובא כמותה.

ב. שיטת הרמב"ם

והנה כל מה שכתבנו הוא רק לשיטת הבה"ג שנשים פטורות מקריאה וחייבות בשמיעה. אך מהרמב"ם משמע שחולק עליו וזו לשונו: **"הכל חייבין בקריאתה, אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים"**. (יש גורסים: עבדים ומשוחררים, ויש המוחקים את המילה משוחררים. עיין רמב"ם פרנקל. ולדעת הגר"א אכן עבדים פטורים משום שלא היו באותו הנס, כי הגזירה לא חלה עליהם). וא"כ לדעת הרמב"ם אשה יכולה להוציא אפילו איש וק"ו את עצמה. וכן פשט דברי השולחן ערוך, בסי'

מיהו יתכן שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים. מהו גדרו של המושג: אף הן היו באותו הנס. לשיטת רש"י (פסחים ק"ה ב') הנשים היו הגורמות לנס, וא"כ י"ל שחיובן שווה לחיוב האנשים ועליהן לקרוא את המגילה כמו אנשים. אך לשיטת התוספות (שם ד"ה היו) הנשים היו בכלל הגזירה של להשמיד להרוג ולאבד טף ונשים ביום אחד, ולכן חיובן הוא רק להיות חלק מהציבור המודה על הנס בשמיעה, אך אין עליהן חובת קריאה. וא"כ יתכן לומר שאפילו את עצמה אינה יכולה להוציא.

ד. עו"ל שחכמים תיקנו קריאת מגילה כמו שחייבה התורה ללמוד תורה בכל יו"ט, וכדרשתם בסוף מגילה: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וגם פורים חייב בקריאת פרשתו. ומכיון שלא היתה פרשה מיוחדת לפורים בתורה, תיקנו לכתוב מגילה כאמתתה של תורה ולקרות מתוכה. ובקריאת התורה גם נשים חייבות כמו שכתב המג"א סי' רפ"ד ולמדה מהקהל. אולם בהקהל למדנו שאנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע (חגיגה ג' א'). ולכן גם במגילה נשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה.

מיהו לפי פירוש זה יש מקום לומר שנשים מוציאות גם אחרים, שהרי מעיקר הדין אשה קוראת בתורה, ורק משום כבוד הציבור אינה קוראת (מגילה כ"ג א'). ובמגילה שאין צורך דוקא בציבור, אלא גם יחיד קורא לעצמו אשה יכולה להוציא יחיד, ולפחות אשה אחרת, ובודאי את עצמה. מיהו משם אין ראייה שהרי גם קטן עולה מעיקר הדין למנין שבעה וקטן הרי פטור ממצוות, ואיך הוא מוציא את הציבור י"ח בקריאה"ת? וצ"ל שמכיון שהמצוה היא על הציבור לשמוע את קריאת התורה (ועיין לעיל סימן ט') אין צורך שהקטן יוציא אישית כל שומע ושומע, אלא כך היתה התקנה שהציבור ישמע גם מפי קטן, כי גם הוא חלק מהציבור לענין

מוציא. ולכאורה קשה הרי הוא עצמו קורא ומדוע שלא יצא בקריאתו? וע"כ צ"ל כמו שכתב האבני נזר באו"ח סי' תמ"ב לענין שופר, שמכיון שמצותו בשמיעה אינו יוצא בתקיעה שבה מעורב חלק עבדות. (ולא דמי לאנדרוניוס שמוציא את מינו וק"ו את עצמו. כמש"כ התשב"ץ ח"ב סי' ד' שחציו עבד וחציו בן חורין הוא הרכבה שכונית, בעוד שאנדרוניוס הוא הרכבה מזגית.) ולפי"ז ה"ה במגילה לדעת הרמ"א המצוה בשמיעה וא"א לו לצאת בקריאה בה יש חלק עבדות, הפטור לגמרי. ועיין מקראי קודש להגרצ"פ פורים סי' י"ד שכתב שנחלקו בזה הטור והב". הטור סובר שהמצוה בקריאה והב"י סובר שהמצוה בשמיעה, כמו בשופר. ולכן לדעת הטור ח"ע וחב"ח יוצא בקריאתו, ולדעת הב"י אינו יוצא בקריאתו, מכיון ששומע מקריאה שיש בה פסול. והנה בסי' תרצ"א ס"א פסק הש"ע אם קרא במגילה גזולה יצא. ומקורו בטור בשם בעל התרומות וכן כתב הרשב"א בתשובה בדין שופר הגזול. ובטעם שופר הגזול שיצא כתב הרמב"ם בהל' שופר פ"א הל' ב': "שאינן המצוה אלא בשמיעת הקול... ואין בקול דין גזל". וע"כ הרמב"ם לשיטתו בתשובותיו ובהלכותיו שהמצוה לשמוע קול שופר. ובשלמא הב"י הסובר שהמצוה גם במגילה לשמוע ולכן פוסל ח"ע וחב"ח אפילו לעצמו ניחא שפסק שהקורא במגילה גזולה יצא, אך הטור הסובר שהמצוה לקרוא ולכן מתיר לח"ע וחב"ח לקרוא את המגילה לעצמו, מדוע פסק שיוצא במגילה גזולה, מאי שנא מלולב הגזול שפסול? (ועיין ב"י סוף סי' תרצ"א שכתב בדעת הטור שמגילה שוה לשופר

וכאן וכאן בקול הוא יוצא ואין בקול דין גזל).

ואין לומר שהטור הכשיר מגילה גזולה משום שקריאת המגילה מדרבנן, ובדרבנן מצוה הבאה בעבירה אינה פסולה, שהרי בסי' תרמ"ט פסק שלולב הגזול פסול כל שבעת הימים, אע"פ שחיוב לולב ביתר הימים אינו אלא מדרבנן.

והנלענ"ד לישב את דעת הטור, שאע"פ שסובר שחיוב מגילה היא בקריאה ולא בשמיעה,

תרפ"ט ס"א. והמאירי כתב בדעת הבה"ג שאשה מוציאה נשים אחרות ורק איש יכולה להוציא (עיין מאירי ל"ד ב' א'), וכן הכריע המשנ"ב בסי' תרפ"ט ס"ק ז' ח' שאשה יכולה להוציא נשים אחרות (ועיי"ש בשעה"צ ס"ק ט"ז שמהגר"א משמע שגורס בדברי הזהר חדש [הוא כנראה המדרש הנעלם בלשון המג"א] שרק אנשים אינה מוציאה אך נשים יכולה להוציא.

מסקנה

לכתחילה ראוי לחוש לדעת המדרש הנעלם ועל אשה לשמוע קריאת מגילה מפי איש, אך בשעת הדחק, במקום שאין איש, אשה יכולה להוציא נשים אחרות וק"ו את עצמה. (אם כי ראוי להעיר שאם קוראת לעצמה שתעמיד אשה אחרת שתעקוב אחר קריאתה ותתקן את שגיאותיה. ולענין הנגינה, אין הנגינה מעכבת, אך יש להקפיד על הטעמים, דהיינו על הפיסוק הנכון. וכל דברינו אמורים רק במקרה שאשה לא יכולה לשמוע את קריאת המגילה בציבור. אך לכתחילה מן הראוי שנשים תצטרפנה לציבור ותשמענה את קריאת המגילה ברוב עם הדרת מלך ובפרסומי ניסא גדול ככל האפשר.)

הערה

[ובשולי הדברים:

בפנים הבאנו את מחלוקת הרמב"ם והבה"ג, לדעת הבה"ג נשים חייבות רק בשמיעה, לדעת הרמב"ם נשים חייבות כאנשים גם בקריאה, וכן דעת השו"ע.

ובשו"ע שם סעיף ג' כתב שחציו עבד וחציו בן חורין אפילו מינו אינו מוציא. ואע"פ שלשיטתו נשים חייבות בקריאה כאנשים, מ"מ עבד שאני. ואכן בסי' א' שם פסק הש"ע שרק עבדים משוחררים חייבים אך עבדים שאינם משוחררים משמע שפטורים, וע"כ משום שלא היו באותו הנס. ולכן מי שחציו עבד וחציו ב"ח הקורא את המגילה אינו מוציא אפילו את מינו דלא אתי צד עבדות ומוציא את צד חירות. אך הרמ"א שם כתב דאפילו עצמו אינו

סובר כנראה שגם אשה חייבת בקריאה וז"ל
בסי' תרפ"ט:

"ונשים נמי חייבות בקריאתה, ופירש"י שמוציאות
לאנשים ידי חובתן, ובה"ג כתב: אנ"ג שחייבות
במקרא מגילה אין מוציאות לאנשים".

נמצא איפוא שלדעת הרמב"ם אשה מוציאה
אפילו איש, וכן דעת הטור, ובדעת הבה"ג הוא
סובר שאשה מוציאה אשה. וא"כ לא מצינו
למישהו מהראשונים הסובר שאשה אינה
מוציאה אשה. ומשום כך נראה שגם את עצמה
מוציאה.]

בכל זאת אינה דומה מגילה גזולה ללולב הגזול.
לולב טעון נטילה ונענוע בגופו, ומאחר וגופו גזול
אינו יוצא י"ח בנטילתו ונענועו. משא"כ מגילה
אין צורך לגעת בה, יש רק צורך לקרוא ממנה,
ואם כן אינו יוצא בחפצא של המגילה, ומשום
כך אנ"פ שהיא גזולה יוצא בה (ועיין ב"י סי'
תקפ"ו).

עכ"פ לדעת הב"י גם איש יוצא רק בשמיעה
וא"כ אין נפ"מ בין איש לאשה. שניהם יוצאים
בשמיעה. והטור, הסובר שאיש חייב בקריאה

סימן קו

קריאת מגילה מבעוד יום

דומיה ל"י, א"כ החיוב הוא בלילה דוקא ולא
מבעוד יום. ולענ"ד כמה תשובות בדבר:

1. במס' מגילה (ר"א):

"אריב"ל: חייב אדם לקרות המגילה בלילה
ולשנותה ביום, שנא' 'א-לקי אקרא יומם ולא
תענה ולילה לא דומיה ל"י. ובהמשך הגמ':
"א"ר חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרוא
את המגילה בלילה שנא': למען יזמרך כבוד ולא
ידום, ה' אלקי לעולם אודך".

ופרש רש"י: יזמרך כבוד - ביום ולא ידום -
בלילה. וא"כ לפי ר' חלבו אין מקור מפורש
לקריאת לילה דוקא, אלא שמצוה להודות לה'
ולפרסם את הנס כל הזמן ללא הפסק, וא"כ
אפשר לדעתו גם מבעו"י. אלא שהשאלה היא
האם קודם הלילה הוא בכלל פורים, וע"ז י"ל
דמצינו בכמה מצוות שאפשר לקיימן גם
מפלה"מ ואילך, כמו ק"ש לר' יהודה, קידוש
היום לכו"ע, הדלקת נ"ח ועוד. וא"כ אין זה דין
בלילה דוקא.

2. גם לריב"ל אין המדובר בקריאת המגילה.
אדרבה, לפי פשוטו הפסוק עוסק בזעקה ותפילה

ראשי פרקים

שאלה

- א. חובת הקריאה בלילה
 - ב. מצוות הקבועות לזמן א"א להקדימן
 - ג. גדר המצוה קובע אם אפשר להקדים זמנה
 - ד. הדלקת נר חנוכה קודם חשכה
- מסקנה

שאלה*

בגלל התקפות הטילים על א"י ובפרט על העיר
רמת גן, נהגו בתי כנסת רבים להתפלל ערבית
לפני חשיכה, כדי שהמתפללים יוכלו להספיק
להגיע לביתם לפני רדת החשיכה. ונשאלה
השאלה מה יהיה על קריאת המגילה?

א. חובת הקריאה בלילה

בשו"ע סי' תרצ"ב פ' המחבר שבשעה"ד מותר
לקרוא את המגילה מפלג המנחה, ומקורו
בתרוה"ד. והפר"ח השיג עליו שהרי המקור
לקריאת המגילה בלילה הוא הפסוק "ולילה ולא

* אדר תשנ"א

קדושת החג ולא מדין יום חמישה עשר בתשרי? ואפ"ל שמכיון שא"א לקיים מצות סוכה מבעוד יום, א"א גם לקדש מבעוד יום, ואפילו אם יקדש מבעוד יום בסוכה לא יוכל לקיים בכך מצות סוכה, כי לענין זה הוקש ליל סוכות לליל פסח. וכשם שא"א לאכול מצה מבעוד יום, כך גם א"א לשבת בסוכה מבעוד יום. ואין לומר שיקדש את החג בלי סוכה, שזה לא מסתבר שיקדש את חג הסוכות במקום סעודה במקום שבו א"א לסעוד בחג בסוכות. ולפ"ז מצות הכזית הראשון בליל סוכות הוא מדין סוכות ולא מדין פת, אלא ששיעורה וחובה הוקש למצה. אולם דון מינה ואוקי באתרה שמצות אכילת כזית פת בלילה הראשון היא מדין סוכה, ונפ"מ כשא"א לקיים מצות סוכה כהלכתה. וכבר האריכו האחרונים בדבר זה.

אך עדיין ק' מהתוס' בכתובות (מ"ז א' ד"ה דמסר), שאיסור מלאכה חל בתוספת יו"ט ואילו מצות שמחה לא חלה אלא ביו"ט עצמו. ולד' ה"מאיר לעולם" הרי מצות שמחה נוהגת כל היום ולכן היא צריכה לחול גם קודם היום? וע"כ יש לחלק בין מלאכה לבין שמחה. איסור מלאכה אדם יכול להחיל על עצמו לפני החג, אולם מצות שמחה אינה תלויה באופן אישי בכל אחד ואחד. היא מצוה הנובעת מעצם החג ואין ביכולתו של כל אדם להתחיל לשמוח מתי שרוצה. "ושמחת בחגך" נאמר, "נגילה ונשמחה בך", בזמן שנקבע ע"י הקב"ה ולא על ידינו.

ג. גדר המצוה קובע אם אפשר להקדים זמנה

ולפ"ז הדבר תלוי בהלכותיו המיוחדות של כל חג וחג. בקידוש, ההלכה היא שמצוה לכבד את השבת בדברים בכניסתו או קצת קודם לכן, כמש"כ הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט. כיבוד בדברים יכול להיעשות גם לפני השבת, לכבוד שבת. וכן תוספת שבת, למ"ד תוספת שבת דאורייתא, כל אדם יכול לקבל ע"ע תוספת. אך גם למ"ד שהיא מדרבנן, קים להו לרבנן שאפשר לקבל שבת לפני כניסתה, כי התורה עצמה

ולא בקריאת המגילה. וצ"ל שאין כאן אלא אסמכתא בעלמא, וכוונת ריב"ל היא להקיש את דברי הצומות וזעקתם להודאה על הנס ע"י קריאת המגילה. וכמו שהתפילות הן ביום ובלילה, כך גם ההודאה צריכה להיות ביום ובלילה, אך אין זו הלכה הקשורה ללילה דוקא. (עיין מאמרו של הגר"ד סולוביצ'יק "בערב ילן בכי ולבקר רינה" מפורים תשנ"א, "הצופה" ט"ו אדר).

3. עי"ש בתוס' שעיקר החיוב הוא ביום. וכן מוכח מהמשנה להלן כ' א'. ועיין טו"א שהפס' שהביא ריב"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא. ולענ"ד י"ל עוד שלפי הגמ' בדף י"ד א' למ"ד שקריאת המגילה היא במקום הלל, הרי אין הלל אלא ביום. וכן כתב בנוב"י (מה"ק סי' מ"א). וא"כ התקנה לקרוא מגילה בלילה אינה מיסודם של מרדכי ואסתר, אלא תקנת חז"ל, וע"כ הפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ב. מצוות הקבועות לזמן א"א להקדימן

ב"המאיר לעולם" (ח"א סי' כ"ה), דן בשאלה אימתי אפשר להקדים ולקיים מצוה מבעוד יום, ואימתי א"א לקיימה אלא בלילה. והוא חילק עפ"י הרש"ל בתשובה ס"ח בין תוספת שבת שאפשר להמשיכה לפני שבת, כי היא המשכה של קדושת השבת, וזו נוהגת כל השבת כולה ואינה תלויה בזמן ידוע, ביום או בלילה, וכן קידוש תלוי בקדושת השבת, לבין הגדה ש"פ שהיא תלויה בלילה דוקא, וכן ק"ש לדין. ועי"ש שכל דבר התלוי בזמן מוגדר, כגון יום או לילה א"א להקדימו, ורק בשבת אפשר להקדים את קדושת השבת, כי לקדושת השבת אין זמן מוגדר אלא כל השבת זמנה.

ולענ"ד ילה"ק על דבריו מכמה מקומות. למשל בסוכות נפסק בסי' תרל"ט ס"ג בהג"ה שא"א לקדש מבעוד יום. אמנם י"ל דהוקש ליל ט"ו בתשרי לליל ט"ו בניסן. אולם זהו רק לענין הכזית הראשון. אך קדו"ה נוהג כל חג סוכות, ומי שלא קידש בלילה יקדש ביום, וא"כ מדוע א"א לקדש מבעוד יום? והרי קידוש הוא מדין

מבעוד יום, אלא ע"כ מפלג המנחה אפשר לקיים את המצוה. וק' הרי זה עוד לפני הזמן, ובחנוכה אי"ל מש"כ לענין פורים? ואפ"ל בדוחק, שאע"פ שהדלקה עושה מצוה, מ"מ לכתחילה צריך לשים שמן ולהדליק באופן שיהיה ראוי להדלקה חצי שעה אחרי חשכה. ואם לא שם שמן בשיעור הראוי לא יצא י"ח. נמצא שאמנם ההדלקה עושה מצוה, אולם זו מצוה שמטרתה שהנר יאיר בזמן ולכן ממהותה של ההדלקה שהיא אינה עצם המצוה אלא מעין הכשר מצוה. אלא שכך חייבנו חז"ל להקפיד על ההכשר לא פחות ואולי יותר מאשר על הארת הנר. ולכן יש מקום להדליק גם לפני כן אם הנר ימשיך לדלוק בזמנו.

ויתכן שהדבר תלוי בטעם של הדלקה עושה מצוה, כי י"ל שלמדו זאת מנרות שבמקדש, שגם שם הטבת הנרות שהיא דומה להכשר מצוה חמורה יותר מהדלקת הנר, לדעת הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז), שהטבת הנרות בכהנים דוקא והדלקה כשרה גם בזר. (ועיין ח' ר"ח הלוי שם שלמרות שקיום המצוה הוא ההארה במקדש בכל זאת מצות הכהן היא בהטבה).

טעם אחר, שהרי הנרות שבמקדש דלקו ע"י נס, והחשמונאים רק טרחו לעשות את כל ההשתדלות שהנרות ידלקו, אולם הארת הנרות עצמה נעשתה ע"י נס. ולכן גם חז"ל קבעו שעיקר המצוה תהיה ההשתדלות ולא עצם ההארה. א"כ מכיון שכך תיקנו, שמצוה זו תיעשה ע"י הכשר מצוה, פתחו פתח להדלקה לפני הזמן, ושהעיקר שהנר ידלוק בזמן.

מיהו בלא"ה נראה שר חנוכה שאני שהרי חיובו גם בשבת, ובשבת בע"כ חייבים להדליק לפני השקיעה, וע"כ כך היתה התקנה ולמדו אפשר משאי אפשר. ולכן גם ביום חול מותר להדליק מבעוד יום. אך במגילה יתכן שהתקנה היתה בלילה דוקא. אך לפי מה שכתבנו בשם הט"א והנוב"י שקריאת הלילה אינה מעיקר הדין אלא תוספת מדרבנן, וא"כ אין מקור מפורש לכך שצריך לקרוא בלילה דוקא, ומכיון

אמרה להתכוון לשבת כבר מיום א' מחד בשבת לשב"י. וכמש"כ הרמב"ן עה"ת (פר' יתרו) שגם להלל הזקן, מעיקר הדין צריך להכין מיום א'. ועי' ביאור הגר"א (סי' תקכ"ט ס"ק ה') שכבוד הוא לפני שבת וי"ט, ועונג הוא בשבת עצמה. וממילא גם בכל יו"ט. אם איסור המלאכה ביו"ט שהוא כמו בשבת (חוץ מא"ג) אפשר להתחיל לפני כן. אך מצוות המיוחדות ליו"ט, כגון שמחה, א"א לשמוח באמת לפני יו"ט. ולפי"ז גם קידוש יו"ט שנלמד מדין קידוש בשבת אפשר להקדימו מפלג המנחה, חוץ מליל פסח, שהכוס על הקידוש הוא כוס א' מארבע כוסות, וזה א"א אלא בלילה. וכן בסוכות בגלל הסוכה וכנ"ל. (וצ"ע מי שאין לו סוכה אם יכול לקדש בסוכות לפני יו"ט כמו בכל יו"ט אחר).

ולפי"ז בפורים אמנם אינו כיו"ט לענין תוספת, ומצותו אינה אלא ביום י"ד אדר עצמו בלבד. אך זהו הזמן העיקרי, אולם גם כל החודש עומד בסימנו של הפורים, כי הפור היה על החודש והחודש הוא שנהפך מאבל ליו"ט. ולכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תרפ"ח ס"ז) שמי שיוצא לדרך יכול לקרות מגילה מר"ח, אמנם בלא ברכה, אך יש כאן חיוב קלוש. ובפרט ב"א י"ב וי"ג שבני הכפרים קורין בהם. לכן נראה שגם מפלג המנחה אפשר כבר לקרוא מגילה, משום שפלג המנחה נחשב כבר ללילה להרבה הלכות, כגון לתוס' שבת ולק"ש לר"י, ויתכן שגם לענין קריאת מגילה י"ל שמפלג המנחה כבר מתחיל זמנה. ובפרט י"ל ש"ג יום קהילה לכל הוא כמבואר במגילה (ב' א'). וכ"כ ה"מאירי" בריש מגילה שמכיון ש"ג יום קהילה לכל, סמכו על כך להקל למעוברות ויולדות לקרוא להם מגילה ב"ג.

ד. הדלקת נר חנוכה קודם חשכה

והנה בשו"ע (סי' תרע"ב ס"א) נפסק שגם בחנוכה אפשר בשעה"ד להדליק מפה"מ, בתנאי שהנרות ימשיכו לדלוק חצי שעה אחרי חשכה. והרי קי"ל שהדלקה עושה מצוה, וא"א להדליק

מסקנה שרתורה"ד סובר שמותר לקרוא מבעוד יום יש לסמוך בשעה"ד על תרוה"ד בדבר שהוא רק ספיקא דרבנן.
 בשעת דחק גדולה מאד מותר לקרוא מגילה מפלג המנחה.

סימן קז

מתנות לאביונים

הנאה לידיה קא משעביד נפשיה, האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשה.

הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני. עבד כנעני – לאו אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני נפשיה, האי גברא נמי אע"ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני להאי איתתא".

למדנו מכאן שאדם אחר יכול לשלם מכיסו עבור מישהו, והדבר נחשב כאילו אותו מישהו שילם מכיסו. אף כאן י"ל שהנותן את המתנות לאביונים בפורים, גם אם נותנם משלו, מוציא את חברי הכפר מדין עבד כנעני. על אחת כמה וכמה שקופת הגמ"ח נתנה לו כסף בשם חברי הכפר לשם כך, ומכיון שהכסף ניתן לשם חברי הכפר ועל דעתם, הם נעשו ערבים ונשתעבדו לקופת הגמ"ח לפרוע לה את החוב. ונמצא שיש כאן גם דין ערב לחברי הכפר שהתחייבו, וגם דין עבד כנעני, כלפי האביונים שקיבלו בשם חברי הכפר את מתנותיהם. ומצינו שם בגמ' אפשרות של שני הדינים הללו יחד, ערב וגם עבד כנעני. "תן מנה לפלוני ואקדש אני לו - מקודשת מדין שניהם"... (עיי"ש).

אלא שצ"ע אם דבר זה יועיל לפטור אותם ממתנות לאביונים. כי חיובם בהלואה מדין ערב נעשה מיד, כאשר הם ממנים את קופת הגמ"ח לשלם לנאמן, או לכל המאוחר כאשר קופת הגמ"ח מעבירה את הכסף לנאמן, אז חברי הכפר נעשים ערבים וכאילו לוו באותה שעה. ומה שהם מחזירים לקופה בפורים זהו רק כדי למלא את הקופה שהתרוקנה, אך בעצם יצאו

ראשי פרקים

שאלה

תשובה

- א. דין עבד כנעני
 - ב. המצוה לתת או לקבל
 - ג. גדרי מצות צדקה
 - ד. מצות מתנות לאביונים
- מסקנה

שאלה

בכפרנו ב"ה אין אביונים, וא"א לקיים מצות מתנות לאביונים בפורים באדם מקומי. בעיר רחוקה יש אדם נאמן המכיר אביונים אמיתיים והוא מוכן למסור את המתנות לאביונים בפורים עצמו. אלא שהעיר רחוקה וקשה להגיע אליה בפורים עצמו. הועלתה הצעה שקופת הגמ"ח של הכפר תעביר לחשבוננו של אותו נאמן סכום כסף ידוע עוד לפני פורים, ובפורים היא תגבה מחברי הכפר את המתנות לאביונים שכל חבר יתן לקופה.

האם אפשר לקיים את מצות מתנות לאביונים בדרך זו, בה הנותן לא נתן ישירות לאביון והאביון לא קיבל ישירות מהנותן?

א. דין עבד כנעני

בקידושין (ו' א):

"אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך – מקודשת מדין ערב. ערב – לאו אע"ג דלא מטי

חובה, תלויה בשאלה זו, האם העיקר שהאביון יקבל, שרק אם נאמר כן אפשר לצאת מדין עבד כנעני.

ב. המצוה לתת או לקבל?

מיהו הנחתנו, שדין עבד כנעני, שאחד משלם ואחר זוכה, מבוססת על כך שהמוכר, או המקדש צריכים לקבל תשלום, אך הקונה לא צריך לשלם, אינה מוסכמת. כי לדברינו יוצא שאשה המתקדשת צריכה רק לקבל פרוטה, אך הבעל אינו חייב לתת לה פרוטה. והמל"מ הסתפק בדבר זה בפ"ה מהל' אישות ה"א וכתב שלדעת רש"י במס' ע"ז (ס"ב א') המקדש בדבר שאסור בהנאה למקדש ומותר בהנאה למתקדשת מקודשת, שהעיקר הוא שהמתקדשת תקבל את הקידושין ולא שהמקדש יתן. אך הריטב"א (קידושין ג"ז ב') סובר שהמקדש אשה חולה בפירות ערלה אינה מקודשת, למרות שלה מותר לאכול את הפירות, מכיון שלמקדש הם אסורים בהנאה אינה מקודשת, כי גם המקדש צריך שיתן פרוטה משלו, ולא די שהמתקדשת תקבל פרוטה.

והתוס' ר"ד בקידושין (ז' ב') על השאלה "בעי רבא: שתי בנותיך לפני בני בפרוטה מהו?" פירש שזהו ספיקו של רבא, האם הולכים אחרי המקדש ומכיון שהוא בא מכח שני בניו אין לו פרוטה לכל בן ובן, או שהולכים אחרי המתקדשות ולהן יש אב אחד שיכול לקדשן בפרוטה אחת. אך התוס' פירשו שהספק הוא אם הולכים אחר אבי המתקדשת והוא מקבל פרוטה, או שהולכים אחרי המתקדשות עצמן ועליהן לקבל פרוטה לכל אחת ואחת, אך ברור שאבי המקדשים נותן חצי פרוטה בשם כל בן, כי פשוט לגמרא שהולכים אחרי המתקדשת ולא אחרי המקדש, וכשיטת רש"י. (ועיי' שעה"מ שם שדחה את הראיה מרש"י, אך עצם הנושא נשאר שנוי במחלוקת הראשונים.)

הדבר תלוי איפוא בשתי ההגדרות של עבד כנעני. אם נקבל את ההגדרה שדי בקבלת הכסף

ידי חובתם במתנות לאביונים ברגע שהקופה העבירה את הכסף לנאמן, או כאשר מינו את קופת הגמ"ח כאחראית לכך. אך בפורים עצמו לא נתנו דבר. והשאלה היא, האם מי שנתן כסף עבור מתנות לאביונים בערב פורים והכסף הגיע ליעדו בפורים, האם יצא י"ח?

עוד יש לדון בהשוואה לדין עבד כנעני. בעבד כנעני העיקר הוא שהאדון יקבל את הכסף. אין צורך שהעבד יתן בעצמו. לכן גם אם משהו אחר נותן לאדון כסף לשם שחרורו של העבד הוא משתחרר בכך. והגמ' דימתה קידושין לעבד כנעני. שהעיקר הוא שהאשה תקבל את הפרוטה, ואין צורך שהבעל עצמו יתן. אך במתנות לאביונים בפורים, אולי כוונת המצוה היא לא רק שהאביון יקבל, אלא שהנותן יתן בעצמו ולא שאחרים יתנו עבורו. אמנם אפשר לתקן זאת ע"י שהכסף שהגמ"ח נותן לנאמן בשם חברי הכפר ינתן לנאמן בפקדון עד פורים, ובפורים הנאמן יתן לאביונים את הכסף של חברי הכפר לאביונים, והוא אינו אלא שליחם של חברי הכפר וכאילו הם נתנו את הכסף בעצמם לאביונים, מדין שלוחו של אדם כמותו. אולם הבעיה היא שכדי לחסוך בטירחה, העברת הכסף לנאמן נעשית באמצעות הוראה בנקאית והעברה חשבונית מחשבון לחשבון, ואין אפשרות איפוא להקנות את הכסף לחברי הכפר ולשומרו כפקדון שלהם בידי הנאמן עד פורים. (אם כי אפשר לתת הוראה שהעברה לחשבון הנותן תיעשה בפורים עצמו, השאלה היא, האם הכרח לעשות דיוקא כך.)

ונראה ששני הספקות שהסתפקנו בהם תלויים זה בזה. הספק הראשון, האם אפשר לתת מתנה לאביון לפני פורים ע"מ שתגיע לאביון בפורים, תלוי בשאלה האם המצוה לתת או שהאביון יקבל. שאם נאמר שהמצוה לתת, יש צורך לתת בפורים דוקא. אך אם המצוה היא שהאביון יקבל, העיקר שהוא יקבל בפורים, אך הנותן יכול לתת גם לפני פורים. וגם השאלה השנייה שאחר יתן מתנות לאביונים ויוציא ידי

כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות"... והמהר"ל חולק עליו וסובר שאדרבה עדיף לתת סכום גדול לעני אחד כי בכך אנו משקמים אותו, מאשר לתת להרבה עניים סכומים קטנים, כי לעניים אין תועלת בכך. כלומר, לרמב"ם העיקר הוא הנתינה ולמהר"ל העיקר הוא הקבלה.

אך מצינו סתירות בדברי הגמ' עצמה בנושא זה. במס' ב"ב (י' ב'): "האומר טלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני... הרי זה צדיק גמור". ולכאורה יש לתמוה, מדוע נחשב אדם זה לצדיק גמור, הרי אין כוונתו לשמה? ומצוה לשמה בודאי עדיפה ממצוה שלא לשמה, והיה צריך לומר שרק הנותן צדקה לשמה יחשב לצדיק גמור? אלא על כרחנו העיקר הוא שהעני יקבל. ומבחינתו אין לו נפ"מ אם הנותן נתן לשמה או לא. יתכן שאדרבה, כאשר הנותן נתן שלא לשמה הוא אולי יתן יותר, כי הוא מעוניין שבנו יחיה, ונמצא שהעני נשכר עקב כך. (ומצינו שבמקום שהמטרה היא הזולת אין הכוונה שלא לשמה פוסלת. ועיין זרע אברהם ח"ב סי' ס"ב אות ב' וכלי חמדה סוף פ' ויחי שיוסף אומר לאחיו: "ואתם חשבתם עלי רעה א-לקים חשבה לטובה", אע"פ שהאחים לא התכוונו לטובת יוסף, סו"ס הם גרמו לכך שיוסף התמנה למשנה למלך והציל את אביו ואחיו מחרפת רעב. התוצאה קובעת ולא המעשה. כי בעבירות שבין אדם לחבירו טובת הזולת היא הקובעת ולא כוונת העושה.)

ולעומת זאת שם י' א':

"זו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' ענ: א-לקיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום".

כלומר, עיקר המצוה בצדקה היא נתינת העשיר ולא קבלת העני. (מיהו יתכן שר"ע אמר זאת רק לטורנוסרופוס כדי להפיס את דעתו, אך הוא עצמו לא סיביר כן.)

ומצינו בעוד כמה מקומות שהעיקר הוא שהעני יקבל:

הריטב"א ברה"ו' מתרץ את קושיית הראשונים מזה שכופין על הצדקה והרי זו מצוה

ע"י האשה ואי"צ שהבעל יתן, צ"ע האם גם במתנות לאביונים יוצאים רק בכך שהאביונים מקבלים מבלי שהנותן הוציא משלו. אך אם נקבל את ההגדרה האחרת, שאשה מתקדשת לא רק בקבלת הפרוטה, אלא גם הבעל נחשב כאילו נתן (כי הנותן את הפרוטה במקום הבעל נחשב לשלוחו והפרוטה שנתן בשם הבעל מתייחסת לבעל כאילו הוא נתן אותה, ערש"י קידושין שם ואבני נזר אה"ע סי' ת"ח-ט') יש מקום לומר שהנאמן שנתן לאביונים פטר את הנותנים גם מתשלום. ובכל זאת עדיין יש מקום להסתפק אם גם במתנות לאביונים הנותן פוטר את הנותנים בכך שהוא נתן בשמם, כי אולי יש צורך שהם עצמם יתנו בפועל כמו שיתבאר להלן.

ג. גדרי מצות צדקה

ספק דומה מצינו במשלוח מנות, האם גם השולח צריך לשלוח בפורים עצמו וגם מקבל המנות צריך לקבלן בפורים עצמו, או שהמשלח יכול לשלוח את המנות לפני פורים, או שיכול לשלוח בפורים אע"פ שיגיע למקבל אחרי פורים. וגם שם הספק הוא האם צריך לשלוח מנות בפורים או לקבלן בפורים? מה העיקר, המשלוח או הקבלה? עיין שו"ת כתב סופר (או"ח סי' קמ"א) שהדבר תלוי בסיבת המצוה, האם כדי להרבות אחוה וריעות בין איש לרעהו, או כדי להרבות בשמחת פורים. אך במתנות לאביונים יש מקום לומר שדינם כדין צדקה. עיין ערוך השולחן (סי' תרצ"ו) שחילק בין משלוח מנות לבין מתנות לאביונים. אלא שגם בצדקה יש להסתפק כנ"ל, האם עיקר המצוה שהעשיר יתן, או שהעני יקבל.

ונראה לכאורה שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והמהר"ל בפירוש המשנה באבות פ"ג מט"ו "והכל לפי רוב המעשה". ופירש הרמב"ם:

"כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד ולאיש אחר לא נתן כלום, לא יעלה בידו מידת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול

מידיעתו, סו"ס הוא את שלו עשה? אלא ע"כ העיקר הוא שהעני יקבל, ועני שאינו מהוגן אינו זכאי לצדקה ונמצא שהנותן לא קיים את המצוה.

מאיך מצינו שיש גם מצוה בנתינה. בב"ב י' א' ריב"ז עישה את בני אחרותו לתת צדקה ובכך הצילם מעיקולו של הקיסר, והוא לא גילה להם זאת כדי שיתנו צדקה לשמה. משמע שיש מצוה גם בנתינה ולכן ראוי שתהיה לשמה. אע"פ שאם לא נתן לשמה הר"ז צדיק גמור וכמו שהוכחנו מע"מ שיחיה בני. כי מצד המקבל זוהי מצוה גמורה. אך גם מצד הנותן יש חשיבות לקיום המצוה לשמה.

והנראה בישוב הסתירות עפ"י האמור בסוכה (מ"ט ב):

"אמר ר"א אין הצדקה משתלמת אלא לפי גמילות חסד שבה". ופירש המהר"ל בנתיב גמ"ח (סוף פ"ב) שכל שהנותן נתן בעין יפה יותר ובנדיבות לב גדולה יותר כך שכרו גדול יותר. כלומר, מצות צדקה בעיקרה היא שהעני יקבל, אך ככל שהנותן מקיים את המצוה בכוונה גדולה יותר, כך מתרבה גם חלקו במצוה.

ד. מצות מתנות לאביונים

ולפי"ז צ"ע במתנות לאביונים בפורים, אם דינו כמו צדקה של כל השנה, אלא שחז"ל תיקנו שיש להרבות בצדקה בפורים, א"כ העיקר הוא שהאביונים יקבלו. או שהמצוה אינה מדין צדקה של כל השנה, אלא חיוב מיוחד רק לפורים, וא"כ יתכן שהתקנה היתה בעיקר שהנותן יתן. והטעם כמו שאמרו לענין משלוח מנות, להרבות אחוה וריעות בישראל.

ועיין ב"מ (ע"ה ב'): "מגבת פורים לפורים". ובתוד"ה מגבת פורים לפורים, "זא"ת דאמרינן בערנין (ו' ב') מעות של צדקה מותר לשנותן בכל מה שירצה... וי"ל דדוקא בפורים אמרינן הכא דאין לשנות".

וכוונתם לומר שמגבת פורים אינה ככל צדקה, אלא מטרתה היא תינתן לאביונים בפורים

שמתן שכרה בצידה? ותרץ שבנוסף למצוה שחייב לתת יש לו למלא את התחייבותו, כמו כל בעל חוב שחייב לפרוע את חובו. וע"כ ההבדל שבין מצוה לבין חוב הוא שמצוה היא מצד חובת הגברא שלו ליתנם, וחוב הוא מצד צורך העניים לקבל. מיהו יתכן שזה בגלל התחייבותו המיוחדת, ולא בגלל מצות הצדקה.

אך יש להוכיח שגם מצות הצדקה עצמה היא בגלל צורך העניים לקבל מב"ב ט' א': "ונכשיו שאין ביהמ"ק קיים אם עושין צדקה – מוטב, ואם לאו באין עכו"ם ונוטלין בזרוע ואעפ"כ נחשב להן לצדקה, שנאמר ונוגשיך צדקה".

וקשה מר"ה כ"ח שאם כפאוהו פרסיים ואכל מצה יצא י"ח רק משום הנהגה באכילתו (עיי"ש ברש"י), אך במצוה שאין בה הנאה אינו יוצא בכפיה, וא"כ כיצד יוצאים י"ח צדקה בכפיה? אלא ע"כ משום שבצדקה המצוה שהעניים יקבלו, ולעניים אין הדבר משנה אם קיבלו מרצונם של הנותנים או בעל כרחם, ורק כאשר יש מצוה המוטלת אקרקפתא דגברא והוא לא מקיימה מרצונו, אלא בכפיה, אינו יוצא י"ח. אך בצדקה שהעיקר הוא שהעניים יקבלו, אין נפ"מ אם כפו את הנותן או לא, העיקר שהעניים יקבלו. ועיין בקובץ שיעורים (ב"ב אות מ"ט) שהביא בשם הג"ר ליב גוויא שבודקין לכסות ואין בודקין למזונות (ב"ב ט' א'), משום שצערא עדיף מבזיוני. וידועה הקושיה מסנהדרין (מ"ה) שבזיוני עדיף מצערא דגופא? ותרץ שבצדקה המצוה היא צורך המקבל ולכן צערא דגופא עדיף. אך בסקילה שהוא חיוב הסוקל לכן בזיוני עדיף, שהסוקל חייב להזהר בזיונו של הנידון יותר מאשר בצערו.

וכן מוכח מב"ב (ט' א'): "גדול המעשה יותר מהעושה". אע"פ שהמעשה לא נתן צדקה מכיסו, מכיון שהוא היה הגורם לכך שהעני יקבל נזקפת המצוה בעיקר על שמו.

ושם (ט' ב'): "הכשילם בבני אדם שאינם מהוגנין". ואם המצוה לתת צדקה מה אשם הנותן בכך שנתן לעני שאינו מהוגן, שלא

לאביונים, אע"פ שלא נתן לאביונים באופן אישי.

וגם הסברה נותנת שעדיף לתת מתנות לאביונים בצורה אנונימית כדין מתן בסתר שהיא המעולה שבצדקות כמבואר בב"ב (ט' ב') וברמב"ם (פ"י מהל' מתנ"ע). וע"כ גם בעל מנות הלוי (הסובר שמשלוח מנות הוא לשם קירוב הלבבות), יודה במתנות לאביונים שהטעם אינו משום קירוב לבבות, שהרי אדרבה, יתכן שהדבר יגרום לעני להתבייש, אלא הטעם כמו שכ' רש"י בב"מ (ע"ח ב') וכדמוכח מהסוגיה שם שהטעם הוא משום סעודת פורים.

ונלענ"ד שכן מוכח מלשון הכתוב: "משלוח מנות איש לרעהו" - דהיינו מתנה אישית מפלוני לפלוני ולא נקט מאיש לאיש אלא לרעהו דוקא. לעומת זאת "ומתנות לאביונים" נאמר באופן אנונימי. אמנם חז"ל דייקו מכאן דשתי מנות לאיש א' ושתי מתנות לב' אביונים אך מלשון "רעהו" במתנות משמע שהמטרה שם היא אישית.

ובמג"א (סי' תרצ"ד ס"ק א') כתב בשם בעהמ"א שאין ליתן מתנות לאביונים לפני פורים, דילמא אכלי להו קודם פורים. משמע שמעיקר הדין אפשר לתת מתנות לאביונים לפני פורים ע"מ שיגיעו לידי האביונים בפורים, ורק צריך לדאוג לכך שלא יאכלון לפני פורים.

ובס' דעת תורה למהרש"ם (סי' תרצ"ד) הביא בשם הרמב"ם בפיהמ"ש והתוס' יו"ט למגילה (פ"א מ"ג) שאפשר לתת מתנות לאביונים החל מ"א באדר ורק משלוח מנות חייבים לשלם בו ביום. וסיים ופלא על האחרונים שלא העירו מזה.

אך באמת מצינו לאחרונים שהעירו על כך. הבאה"ט (סי' תרצ"ה ס"ק ז') בשם היד אהרן, והפרמ"ג (סי' תרצ"ה בא"א ס"ק א'). אמנם בברכת אליהו על ב' הגר"א (סי' תרצ"ה הע' 3) הביא בשם עיר מבצר בס' מ' מספר ערך שי שכתב שאין לתת מתנות לאביונים אלא בפורים עצמו. דלא דרשינן טעמא דקרא. אך מכל יתר הפוסקים

דווקא. וא"כ אדרבה, במתנות לאביונים יש להקפיד יותר על כך שהן תינתנה לאביונים בפורים, בעוד שבצדקה רגילה אפשר לשנותה. ואע"פ שגם בצדקה רגילה הוכחנו שהמצוה שהעני יקבל, אך אין לה זמן מוגדר ומטרה מסוימת, לכן ניתן לשנותה.

ואע"פ שבשו"ע (סי' תרצ"ד ס"ד) נפסק להלכה:

"במקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו ונותנם במקום שירצה. (מדרכי פ"ק דמגילה)".

ומשמע שהמצוה לתת, שאם המצוה לקבל, כשאינן עניים במקום אין מצוה כלל, י"ל שעיקר המצוה שהעניים יקבלו. מיהו התקנה לא זה ממקומה וגם כאשר אין עניים במקום יש לעשות זכר למצוה ע"י הפרשת המעות ונתינתם במקום שירצה.

ועוד נלע"ד שאם העיקר שהעני יקבל אינו צריך לדעת מי נתן. אך אם העיקר שהעשיר יתן מן הראוי שהעני ידע מי נתן לו. כשם שבמשלוח מנות צריך המקבל לדעת מי שלח לו כי רק כך מתרבות האהבה והריעות. (עי' סי' ק"ח).

ונלענ"ד להוכיח שבמתנות לאביונים אין צורך שהעני ידע מי הנותן. עיין בגמ' הנ"ל בב"מ (ע"ח ב') "מגבת פורים לפורים". ופירש"י "מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים". משמע שגובין מעות פורים בצורה מרוכזת. ואי"ל שמגבית זו היא נוספת למתנות לאביונים שכל אחד נתן באופן אישי, שא"כ דינה ככל צדקה רגילה הנגבית למטרה מסוימת ואילו מהסוגיה שם משמע שמגבית פורים שונה מכל צדקה אחרת וכמש"כ שם התוס' הנ"ל, שתמצו דדוקא בפורים אין לשנות לצדקה אחרת. וע"כ משום שמצוה זו ממצוות היום היא שיתנו מתנות לאביונים כדי שיהיה להם לסעודת פורים, ולכן אין לשנותה.

ועיין אוצר מפרשי התלמוד (שם הע' 46) בשם חקרי לב שיוצא במגבית זו ידי חובת מתנות

דברים, צדקה ושמחה, ולכן אין להשתמש במעות אלו אלא לצורך שמחת פורים אך אין להסיק מדבריו שהמקבל צריך לדעת מי נתן לו את המתנות ומתי נתן אותם. (בעוד שבמשלוח מנות כנראה יש צורך בקשר אישי עיין בסימן הבא).

מסקנה

אין צורך להעביר את הכסף לנאמן בפורים עצמו, אלא אפשר להעביר אליו את הכסף לפני פורים, על מנת שיחלקם לאביונים בפורים עצמו, בשם חברי הכפר.

משמע שלא כדבריו. (ואולי בהל' פורים דרשינן טעמא דקרא, כי הן תקנות חכמים וניתנו להידרש ע"י הבנתנו). ואע"פ שבמשלוח מנות כנראה לא יוצא כששולח לפני פורים (ע"ש בברכת אליהו) מתנות לאביונים שאני שעיקרן מדין צדקה והעיקר שהאביון יקבלן וישמח בהן בפורים. וכן כתב במקראי קודש להגרצ"פ (סי' ל"ט).

ועיין ריטב"א (ב"מ ס"ט) שכתב שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות שהרי אף בעשירים כתיב "ומשלוח מנות איש לרעהו". משמע מדבריו שבמתנות לאביונים יש שני

סימן קח

משלוח מנות

המנות שלו, האם יוצאים בזה יד"ח? כע"ז כבר נשאל הכת"ס (אר"ח סי' קמ"א) במי ששולח מנות לרעהו ואין המקבל יודע מי שלח לו, אם יוצא המשלח. וכ' דהדבר תלוי במחלוקת תרומת הדשן ומנות הלוי שהובאה בחת"ס (אר"ח סי' קצ"ו). לתרומת הדשן שמטרת משלוח המנות היא כדי לאפשר לכל או"א לקיים סעודת פורים בהרווחה, יוצא י"ח גם כשאינו יודע מי שלח, אך לה"מנות הלוי" הסובר שהמטרה היא לגלות חיבה ורעות איש לרעהו, לא יצא י"ח כשהמקבל אינו יודע מי שלח. והחת"ס הוכיח מהרמ"א (סי' תרצ"ה) שאם המקבל מחל יצא המשלח י"ח, שסובר כמנות הלוי, שהעיקר הוא גילוי החיבה והרעות. א"כ בנ"ד לא יצא י"ח.

ועיין "מקראי קודש" להגרצ"פ פרנק (סי' ל"ט עמ' קנ"א) שדן בשאלה אחרת, מה הדין כשאדם אינו בביתו ובני ביתו שולחים עבורו משלוח מנות, אם יוצא י"ח. ערוה"ש כתב שאינו יוצא, והסביר הגרצ"פ פרנק שסובר כמנות הלוי, דכשאחר זיכה לו אין קירוב לבבות בינו לבין המקבל, ולכן אינו יוצא.

ראשי פרקים

שאלה

- משלוח מנות שאין יודע לנותן מי המקבל ולהיפך
 - ספק בדברי קבלה מה דינו
 - בין משלוח מנות למתנות לאביונים בשאלתנו
- סיכום

שאלה*

בכפר הועלה רעיון לארגן משלוח מנות ציבורי, דהיינו שכל משפחה תתן ביד ילדיה משלוח מנות, הילדים יוסעו בצורה חגיגית ועליזה במרוכז, ויעברו מבית לבית ויחלקו את משלוח המנות בצורה סתמית ולא ישמרו על זיהויין של המנות. האם יוצאים בצורה זו ידי חובה?

א. משלוח מנות שאין יודע לנותן מי המקבל ולהיפך

הבעייה היא: משלוח מנות אנונימי מה דינו, שהרי כל מי שיקבל משלוח מנות לא ידע מיהו המשלח, וכן המשלח לא ידע למי יגיע משלוח

אם היא כדי לגלות אחווה וריעות, היא זוקא בדבר מאכל ששולחים זה לזה, ועל זה כתב הרמ"א שמחילה מועילה ר"ל שהמקבל את המנות מוחל עליהם ומחזירם ולא בחילופי ברכות מילוליות בעלמא).

ועל יסוד המחלוקת הנ"ל יש להסביר אולי גם את המחלוקת בין האחרונים בדבר שאסור למשלח ומותר למקבל, שנחלקו בזה המהר"ם שיק (סי' שמ"א - אסור) והמהר"ש ענגיל (ח"ז סי' י"ד - מתיר). ולהנ"ל ר"ל דהאסור סובר שהעיקר הוא גילוי חיבה מצד המשלח, וכיון שאצלו הדבר אסור אין הדבר נחשב אצלו ואין כאן גילוי חיבה, משא"כ המתיר סובר שהעיקר הוא שלמקבל יהיה מה לאכול.

וכן להיפך, דבר האסור למקבל ומותר למשלח. המהר"ם שיק יתיר כי יש כאן גילוי חיבה, המהר"ש ענגיל יאסור, כי העיקר שתהיה למקבל סעודת פורים - ואין לו. וכמו"כ אם שלח בפורים והגיע אחרי פורים, למנות הלוי, אם המקבל ידע בפורים שהמשלח שלח לו, יצא י"ח, אך לתרומת הדשן לא יצא, וכן להיפך, אם שלח לו בערב פורים והגיע בפורים, לתרומת הדשן יצא, אך למנות הלוי יתכן שלא יצא, כי גילוי החיבה צריך להיות בפורים דוקא. (מיהו בנקודה זאת ר"ל שהעיקר הוא גילוי החיבה, גילוי זה עיקרו הוא כשהמקבל מקבל את החיבה בפורים, ואע"פ שהמשלח גילה את חיבתו לפני פורים, הרעות נוצרה בפורים, וכן משמע שהפוסקים נוטים להקל בענין זה, שהשולח בערב פורים והגיע בפורים יצא י"ח, מהר"י אסאד [סי' י"ז] ה"בית שערים" [סי' שפ"א]).

ונראה שיש עוד נפ"מ לבעיה זו, אם משלוח המנות צריך להיות לפי ערכו של המשלח או של המקבל. שאם המטרה היא גילוי רעות, כשהמשלח עשיר צריך לשלוח לפי עושרו, אע"פ שהמקבל עני. אך אם המטרה היא שיהיה למקבל סעודה בהרווחה, אין המשלח צריך להתחשב בעושרו שלו, אלא במצבו של המקבל. ואם המקבל עני ודי לו בסעודה פחותה, יוצא י"ח בסעודה פחותה (עי' שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ד').

ואף כאן י"ל שאע"פ שהמשלח שלח לאחד מבני הכפר והמקבל קיבל מאחד מבני הכפר, אך סו"ס אין כאן חיבה ורעות כי לא היתה שליחה מכוונת מאיש לרעהו.

ועלינו לברר מהי ההלכה במחלוקתם של מנות הלוי ותרומת הדשן. הנה בענין מחילת משלוח מנות דעת הרמ"א שיצא ידי חובה, אך דעת הפר"ח שלא יצא. והחת"ס (סי' קצ"ו) לא הכריע (עי"ש שהק' סתירה על הרמ"א ממש"כ שם שאשה ג"כ חייבת במשלוח מנות, ופרש החת"ס כשאינה סמוכה על שולחן אחרים, כי לדעת תרומת הדשן שהמטרה היא לשם סעודת פורים, מי שהוא עצמו סמוך על שולחן אחרים פטור, אך אם המטרה היא לגלות חיבה ורעות, גם מי שסמוך על שולחן אחרים חייב. והקשה החת"ס ממה שפסק הרמ"א שמועילה מחילה למשלוח מנות. וא"כ א"א לומר שהמטרה היא לשם סעודת פורים, כי לזה לא מועילה מחילה. אלא ע"כ המטרה היא חיבה וריעות, וא"כ גם אשה הסמוכה על שלחן בעלה צריכה להתחייב במשלוח מנות. אולם כל קושייתנו בנויה על הנחתו שאשה נשואה הסמוכה על שלחן בעלה פטורה ממשלוח מנות. אולם עיין משנ"ב שמן הראוי שאשה נשואה תחמיר ותשלח מנות. כלומר לדעתו גם אשה נשואה חייבת, וע"כ משום חיבה ולכן מועילה מחילה, וא"כ אין סתירה ברמ"א).

ויש מקום לפשוט את מחלוקת הרמ"א והפר"ח מהגמ' במגילה (ז' ע"ב) דמחליפי סעודתייהו אהדדי, ואי מהני מחילה למה להם להחליף, די בכך שכל אחד ימחול לשני? ומצאתי שב"מקראי קודש" (עמ' קנ"ד) הביא בשם הגר"י קלמס שדייק מלשון הרא"ש שהכוונה היא למתנות לאביונים ולא למשלוח מנות, ובמתנות לאביונים לא מועילה מחילה. אולם הרמב"ם והשו"ע פירשו שהמדובר הוא במשלוח מנות, וא"כ יש להוכיח מכאן שמחילה אינה מועילה, וזה כתרומת הדשן ולא כמנות הלוי, שהעיקר הוא שלמקבל תהיה סעודת פורים בהרווחה.

ואולי הרמ"א בהגהתו לסעיף זה בשו"ע מתכוין גם לכך שאין צורך להחליף, אלא די במחילה. (מיהו מסתבר לומר שהמצוה לשלוח מנות, גם

שיאנו מוציא את מינו כי יתכן שהוא חייב מהתורה ולכן אינו יוצא מספק.

השפת אמת דחה ראייתו וכתב שגם בספק דרבנן אנו מקילים רק בדיעבד ולא לכתחילה, ולכן לכתחילה אין טומטום מוציא טומטום. עיי"ש. וא"כ גם בנ"ד אף אם נאמר דספק דרבנן לקולא, אך לכתחילה אי אפשר להורות שאפשר לצאת כך במשלוח מנות.

ועיין אנצ' תלמודית (ערך דברי קבלה עמ' ק"א) שהביאו מחלוקת פוסקים אם ספק דברי קבלה לקולא או לחומרא.

והחת"ס (אה"ע ח"א סי' ב') תלה זאת בשאלה אם ספק דאורייתא לחומרא מה"ת או מד"ר, שאם הוא מה"ת, א"כ ספק דברי קבלה לקולא, אך אם הוא מדרבנן, רבנן גזרו גם על דברי קבלה (וא"כ הרמב"ם בהל' נזירות פ"ד ה"ט בספק נזירות שמשון [עיי"ש כס"מ] לשיטתו קאזיל שכל הספיקות מדבריהם, ולכן ספק דברי קבלה לחומרא, והרשב"א והרמב"ן במגילה ש' להקל בערים המסופקות לשיטתם, דסברי ספק דאורייתא לחומרא מה"ת.)

ונמצא שלמעשה אין לנו אפשרות להקל בענין זה, כי יש ספק אם בכלל לסמוך כאן על ספק דרבנן לקולא. לכן נראה שאם רוצים ללכת בדרך זו צריכים לציין על כל משלוח מנות מי שלח אותו, כדי שידע המקבל מי השולח.

ואע"ג דהמשלח לא התכוין למקבל זה דווקא, כיון שהשתדל לשלוח למי שלא יהיה מחברי הכפר, נראה שיש כאן גילוי רעות, ול"ד למי ששלחו עבורו והוא לא ידע כלל מזה. וליתר הידור טוב שהמשלח ידע אח"כ מי קיבל את מנתו.

ג. בין משלוח מנות למתנות לאביונים בשאלתנו

והנה בב"מ ע"ח ב': "מגבת פורים לפורים". מוכח איפוא שהיתה גביה מרוכזת של מעות פורים שחולקה לעניים ע"י הגבאים, ולא ניתנה אישית ע"י הנותן לעני.

ודוחק לומר שמדובר שאדם כבר יצא י"ח זוהי מגבית נוספת, שא"כ מדוע צריכים כ"כ

וכבר נחלקו בדבר הראשונים, עיין ריטב"א מגילה (ז' ע"ב) שהביא גירסת הירושלמי בהא דר' יהודה ונשיאה ור' הושעיא, "קיימת בנו רבנו מתנות לאביונים, הדר שלח ליה... קיימת בנו רבנו משלוח מנות". דבתחילה ששלח לו רק אטמא וגרבא שאינו לפי כבודו ועושרו של ר"י נשיאה, א"ל שקיים בזה רק מתנות לאביונים, ורק כששלח לו עגל שלם וג' גרבי יין, א"ל שקיים משלוח מנות.

אולם רש"י שגרס רק "קיימת בנו רבנו משלוח מנות", ע"כ סובר שהדבר תלוי במקבל בלבד, ואפילו כשהמשלח עשיר, אם המקבל עני ודי לו באטמא וגרבא יצא י"ח.

ושמא בזה נחלקו הבבלי והירושלמי. נמצא שבעיה זו היא מחלוקת גדולה. תחילתה בבבלי וירושלמי, הבבלי סובר כתרומת הדשן והירושלמי כמנות הלוי. רש"י והריטב"א - רש"י כתרומת הדשן והריטב"א כמנות הלוי. רמב"ם ורא"ש, הרמב"ם בענין החלפה כמנות הלוי והרא"ש כתרומת הדשן. שו"ע ורמ"א כנ"ל, הרמ"א והפ"ח בענין מחילה. המהר"ם ש"ק והמהר"ש ענגיל (בדבר המותר למקבל ואסור למשלח).

ב. ספק בדברי קבלה מה דינו

ומאחר והוכחנו שיש בדבר מחלוקת גדולה בפוסקים, יש כאן ספק. והשאלה כיצד לנהוג בספק, אי אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, או ספיקא דרבנן לקולא.

כי מצוה זו אינה אלא מדברי קבלה, ויש ספק מה הם דברי קבלה, האם דינם כדאורייתא, או כדרבנן. עיין ט"ז (סי' תרפ"ח) שכתב שמגילה היא כדברי תורה. והדבר אולי תלוי במחלוקת הפוסקים הגדולה, אם מגילה מבטלת מצוה מה"ת לגמרי או רק דוחה אותה. ועיין ר"ן בענין חזקיה שקרא בטבריה ב"ד וט"ו שהוא ממידת חסידות, דסד"ר לקולא, ועיין ט"א שכתב דדברי קבלה ספיקם לחומרא והביא ראייה מתשעה באב שנוהג בביהש"מ, וכן מטומטום

מדין צדקה, אלא מדין שמחה, שהעני ישמח במעות שלו בפורים ולכן אסור לו לשנות לדבר אחר. וכמו משלוח מנות שאינו מדין צדקה, שהרי גם לעשיר שולחים מנות. וע"כ הוא מדין שמחה. ומשמע איפוא מדבריו שהמדובר בקיום העיקרי של מצות מתנות לאביונים ולא בתוספת. אך מדבריו משמע גם שמטרת המצוות האלו היא השמחה והביא ראייה ממשלוח מנות לעשירים וע"כ הטעם הוא כמו שכתב מנות הלוי, וא"כ מן הראוי שהמקבל ידע מי שלח לו. ובכל זאת נראה שגם לדעתו במתנות לאביונים השמחה היא בעיקר בכך שהאביון מקבל כסף, ושם לא צריך לדעת מי נתן לו. אך במשלוח מנות השמחה היא בחיבה לכן צריך לדעת מי שלח לו (ועי' לעיל סי' ק"ז).

מסקנה

נראה שכדי לצאת י"ח משלוח מנות כהלכה יש לשלוח שתי מנות לאיש אחד באופן אישי ורק את יתר המנות ניתן לשלוח בדרך ציבורית.

לדקדק בה ומ"ש מכל צדקה שרשאים לשנות. אמנם י"ל כיון שגובין לפורים יש להקפיד שיהיה לפורים דוקא וחל ע"ז שם פורים, ול"ד לסתם צדקה, וכמו תוספת ביכורים ותוספת שבת וכד', שחל על התוספת דין העיקר. אלא שא"כ מוכח מכאן שכשם שהתוספת נגבית ע"י הגבאים כך גם העיקר ניתן להימכר ע"י הגבאים. ועיי"ש תוד"ה מגבת פורים שכתב: "וי"ל דוקא בפורים אמרינן הכא דאין לשנות". ופירש בספר "חקרי לב" (עיי' אוצר מפ' התלמוד הע' 46) שאל"כ לא יצאו י"ח מתנות לאביונים. משמע שהמדובר בעיקר המצוה של מתנות לאביונים ולא בתוספת.

ויתכן שיש לחלק בין משלוח מנות למתנות לאביונים. במשלוח מנות נאמר "איש לרעהו", שם העיקר הוא הנתינה האישית, היחס האישי, משא"כ "מתנות לאביונים" נאמר בלשון רבים. ועיי' בריטב"א שכתב שם: "שאינ יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו". ור"ל שמצות מתנות לאביונים בפורים אינה

סימן קט

אונן במצוות

ב. האם יכול לערוך חופה וקידושין כשאין במקום רב אחר המסוגל לערוך חופה וקידושין?

א. אונן בקריאת מגילה

בשו"ע (א"ח סי' תרצ"ו ס"ז):

"יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא, לשמוח בפורים דדברי קבלה ניהו שהם כדברי תורה". ובהג"ה: "וכל שכן שחייב במקרא מגילה ותפילה וקריאת שמע. ונ"ל דדוקא

ראשי פרקים

שאלות

- א. אונן בקריאת מגילה
 - ב. אונן בעריכת חופה וקידושין
 - ג. אונן במצוה אישית
- מסקנה

שאלות*

א. מי שאונן, האם יכול להוציא את הרבים י"ח בקריאת המגילה, כשאין בעל קורא אחר?

* לזכר אמי הכ"מ תשרי תשנ"ג

ותפילה כדי שיכבד את המת. ועי' מג"א והנלע"ד (כתבתי).

ונמצא איפוא שבלילה יכול האונן להוציא את הציבור בקריאת המגילה, אך ביום שקבורת המת קודמת, הרי הוא אונן ופטור מקריאת המגילה ואינו יכול להוציא את הציבור בקריאת המגילה. ולכן יש מקום לעיין שבמקום שיש צורך לרבים אולי אונן מותר במצוה. ודוגמא לזה תהיה מקרה של אונן בסידור חופה וקידושין.

ב. אונן בעריכת חופה וקידושין

מסתבר שאם אין מי שיסדר חופה וקידושין אלא האונן, הוא חייב בסידור חופה וקידושין. וכמו שמצינו בכתובות י"ז מעבירין את המת מלפני הכלה. ועי"כ שגם מלווי המת חייבים בכבוד הכלה. ואע"פ שאינם יכולים לשמחה, אך לפחות חייבים לכבדה. מיהו שם הוא בשב ואל"ת שממתינים עד שהיא תעבור, ואילו כאן הוא בקו"ע. מ"מ נלע"ד שהרב האונן חייב בכבוד הכלה מדין מצוה שבין אדם לחברו. ולא מצינו שאונן פטור ממצוות שבין אדל"ח. והטעם לכך הוא כמו שאין מצות עשה שבין אדם למקום דוחה ל"ת שבין אדם לחברו, כי מצוה שבין אדם לחברו יש בה תרתי, גם לשמים וגם לבריות, ועוד שאין הבריות צריכות לסבול משום שזה מקיים מצות עשה לשמים. (עיין חי' הגרש"ש לנדרים סי' א' שמצות עשה בנברא לא דוחה ל"ת בחפצא. ועיין בה"ל למש"ב סי' רמ"ב שלשם מצות עונג שבת ספק אם הותר להימנע מלפרוע חוב. ועיין מ"ק י"א ב' ואין שם אומן אלא הוא הר"ז יעשה. מיהו זוהי רק דעת ר"ג ואף ר"ג לא אמר כן אלא באבל ולא באונן)

מיהו י"ל שכבוד המת אף הוא מצוה שבין אדם לחברו, ומאי חזית דאולמיה האי מהאי? י"ל שבכ"ז החיים עדיפים מהמתים. אע"פ שכבוד המת היא מצוה גדולה, מ"מ פגיעה בחי חמורה הימנה. וזאת היא בעצם הסיבה לכך שמעבירין את המת מפני הכלה.

מיהו כנראה נחלקו בדבר הראשונים. בתוס' בכתובות (י"ז ע"א בד"ה ת"ר) משמע שמצות

בלילה, אע"פ שמתו מוטל לפניו. אבל ביום שרוצה לקבורו קבורת מתו קודם".

ועיין מג"א שתמה על חלק מהדברים, ובין היתר הק' (בסי"ק ט"ז) האיך חייב בקריאת המגילה כיון דפטור מכל המצוות? וי"ל שהיא הנותנת, דטעמא דפטור משום שהוא עוסק בצרכי המת, אולם כאן מכיון שהוא אסור לקבורו עד שיקרא תחילה, א"כ אין הוא אונן ולכן חייב אפילו בתפילה וקריאת שמע דומיא דפטח שהוא חייב אע"פ שהוא אונן. וא"כ מאחר וקריאת המגילה קודמת ללווית המת אין הוא אונן. כלומר בגלל קריאת המגילה ביטלו את אנינותו למשך זמן קריאת המגילה.

מיהו כ"ז לסברת ר"ת (ברכות י"ז) שאונן פטור כדי שיתעסק בצרכי המת. אך לד' הרא"ש (ברכות ס"ג) שאונן פטור משום כבוד המת, ולכן גם כאשר אינו חייב ללוות את המת, מ"מ חייב לכבדו ע"י שלא יתעסק בשום דבר, א"כ קשה מדוע חייב בקריאת המגילה? ונראה לומר שמכיון שחז"ל חייבו להקדים קריאת המגילה ללווית המת, חייבו גם את הקרובים בקריאת המגילה, למרות שהם אוננים. והטעם משום פרסומי ניסא דהיא מצוה דרבים וכמש"כ השו"ע לענין בשר ויין, ולכן הופקע ממנו דין אונן וחוזר להתחייב בכל המצוות. ולכן גם חייב בתפילה וקריאת שמע, מכיון שאסור לו לקבור את המת עתה אלא לקרוא את המגילה, וכל זמן שהציבור מתפלל לפני קריאת המגילה, גם האונן חייב בכל המצוות.

(מיהו נלע"ד דיש לחלק לד' הרא"ש בין קריאת המגילה לבין קריאת שמע ותפילה. נהי דקריאת המגילה דוחה את המת משום פרסומי ניסא, אולם אלמלא קריאת המגילה כבוד המת מחייב שלא יתעסק בשום מצוה. ורק לר"ת שטעם האנינות כדי לעסוק בלווית המת, מאחר ואינו יכול כרגע לעסוק בלווית המת, כי קריאת המגילה דוחה לוויית המת, ממילא חייב גם בקריאת שמע ותפילה. אך לדעת הרא"ש שהאנינות היא בגלל כבוד פטור מקריאת שמע

מוהל אחר, יכול האונן למול את התינוק, אבל ללא ברכה. וכנראה משום שצורך הבן גורם לכך שהאונן ידחה את אנינותו. ומכיון שהברכה אינה מעכבת ימול בלא ברכה. אך במקום שהברכה מעכבת וכגון שאין מי שיברך, ובלא ברכה תהיה הלבנת פנים (וכמו שהבאנו לעיל בחופה) יש מקום גם לאונן לברך שבע ברכות בחופה כשאין מישהו אחר היודע לברך, מותר גם לאונן לברך. ודומה לכך כתב הגרעק"א בכתבים שבס' דר"ח (עמ' 178 בהוצאות הרגילות) שאם אין שוחט אחר יכול האונן לשחוט לציבור, אך בלי ברכה. מיהו בשחיטה י"ל שגם אונן חייב, שהרי אסור לו לאכול אבר מן החי או בשר נבילות. ולכן שחיטתו כשרה כי הוא בר חיובא. משא"כ מילה אם הוא פטור ממצות מילה אינו יכול למול. וע"כ מצות הבן מפקיעה את אנינותו. (מיהו יתכן לומר שבמילה יש גם איסור להיות ערל, ובה גם האונן חייב, כי אסור לו למשוך את ערלתו. עי' שו"ת פרי יצחק להר"י בלאזר ח"ב סי' ל').

עכ"פ נראה שאם אין לציבור בעל קורא אחר, אלא האונן, לא גרע מצב זה ממצוה אישית כגון מילה המוטלת עליו דוקא שאין לה זמן אחר שהמהרש"ל התיר לאונן לקיימה והסכים עמו בחת"ס סי' שכ"ה.

מסקנה:

אם אין מישהו אחר רשאי אונן לקרוא מגילה והוא מוציא את הציבור יד"ח. מיהו מן הראוי שלא הוא יברך אלא אחר. וק"ו שלא יברך שהחיינו.

ובלע המוות לנצח, ומחה ה' דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר.

הכנסת כלה עדיפה מניחום אבלים ולוויית המת. וכ"כ הריטב"א בשמ"ק בשם הרמב"ן. אך מהרמב"ם בפ"ד מהל' אבל הל' ח' מבואר שמצות התעסקות במת עדיפה ממצות הכנסת כלה, ורק כבוד הכלה שהוא כבוד החיים, קודם לכבוד המת.

מיהו בנ"ד שאם הרב מסדר הקידושין לא יסדר אותם בגלל אנינותו, יגרום הדבר להלבנת פנים חמורה לכלה ולחתן ולכל אורחיהם. במקום הלבנת פנים בודאי שאונן חייב במצוה זו, וממילא יכול גם לברך, שמאחר ואוננותו נדחית כרגע, חוזר למצותו ככל האדם.

ג. אונן במצוה אישית

בשו"ת מהרש"ל (סי' ע') כתב שמי שיש לו בן למול והוא אונן על אביו שיקדים את המילה לקבורה משני טעמים:

א. מילה היא מצוה אישית המוטלת על אבי הנימול לקיימה בזמנה.

ב. אנינות היא משום כבוד המת וכאן שנולד בן זכר נרפאה כל המשפחה וזהו כבוד הסב המת שהמילה תוקדם.

והרמ"א חולק עליו וסובר שהקבורה קודמת (עט"ז סי' שמ"א ס"ק ו') וכנראה חולק עליו בתרתי: א. אין הבדל בין מצוה אישית למצוה כללית.

ב. אנינות אינה רק משום כבוד המת, אלא גם משום שקבורת המת קודמת לכל מצוה, ועל האונן להתעסק במת בלבד (וכשיטת ר"ת).

ושניהם לא התייחסו לכך שהמצוה מתקיימת בתינוק, ומצידו יש להקדים את המילה לקבורה.

(ועי' ריטב"א קידושין כ"ט א' שמילה היא מצות הבן ועי' תור"ד שם). אך בשד"ח (כרך ו' בהוצ' ב"ב עמ' 157) כתב בשם כרם שלמה שמוהל אונן, ואין שם

מפתח עניינים

(האות הראשונה הגדולה - סימן התשובה; האות השניה הקטנה - פרק המשנה בתשובה)

			"אב הרחמים"
יז ב	בכזית בליל סוכות	עג ה	בשבת שהיא ה' אייר
פט ג, ו	אין אדם אוסר דבר שאינו שלו	עג ה	בשבת שהיא תשעה באב
לח א, ג	אין אדם חוטא ולא לו		אונן
צו ו	אין מקרא יוצא מידי פשוטו		בליל פורים, האם חייב במצוות לפני קריאת המגילה
	אין עושין מצוות חבילות חבילות	קט א	האם חייב בקריאת מגילה
כה חלק א	במצוה רשותית	קט א	האם חייב למול את בנו לפני הקבורה
אות ד		קט ג	האם יכול למול או לשחוט אם אין אחר
כה חלק א	במצוה שא"צ כוונה	קט ג	האם יכול לסדר חופה וקידושין כשאינן אחר
אות ד-ה		קט ב	האם רשאי לאכול חוץ לסוכה
כה חלק א	במצוות דרבנן או דאורייתא	צג ג	חייב במצוות שבין אדם לחבירו
אות א-ב		קט ב	פטרות ממצוות, האם משום כבוד המת או כדי שיתעסק במת
חלק ב		צג ג	
כה חלק א	במצוות שאפשר לקיימן ע"י שליח	קט ב	אונס
אות ג-ד		קט א, ג	האם אונס לעבור עבירה נחשב כאילו לא עשה
כה חלק ב	במצוות של אכילה		מדוע בתחלתה באונס וסופה ברצון מותרת
כה חלק א	בפעולה אחת	קט א, ג	מי שעבר מאונס על עבירה שדינה יהרג ואל יעבור
אות ה		סה א	צירוף למנין בתענית של מי שאוכל מאונס
חלק ב		פב א	אופה (ראה: בישול)
כה חלק א	בקידוש וברכת המילה	פב א	אורים ותומים
אות א-ה		סה א	נחיצותם במלחמה
כה חלק א	הטעם	פב א	שאלה בהם בשבת
אות ג-ה		פב א	אחשביה
חלק ב		פב א	באכילת אוכל שאינו ראוי
כה חלק א	איסור גברא		
אות א-ה	איסור דרבנן הוא איסור גברא	פב א	
חלק ב			
כה חלק א	איסורי הנאה		
אות ד	האם מותר להחזיר איסורי הנאה שגזל	מז ג	
לד ה; מג ג;	האם נחשבים של האדם	מז ג	
סה א	הנאה הבאה לאדם בעל כרחו		
פט ב	הנאה מקיומם		
פט ב	מניעת הפסד אינה הנאה	פ ג	

עא	שטיפת הפה אחרי אכילתו		איסורי מאכלות
	אפרושי מאיסורא		שלא כדרך אכילתו, האם אסור מהתורה
כב ה	בחילוני בזמן הזה	פ א	
נד א	במומר או במזיד		אמירה לנכרי
	האם המטרה למנוע את החטא או לתקן את החוטא	כט א	בהטלת מום בבכור
כב ה	האם חובה להפריש מאיסור דרבנן בשוגג	כט ב-ה	בקניין הגבהה ומשיכה
נד ב-ה	האם חובה מהתורה או מדרבנן	כט א, ג-ד	בשבת
כב א-ג	האם עדיף על "מוטב יהיו שוגגים" הרואה ממטרה של חברו שמשקה בשבת	כג ז	אמר באופן שמותר, והוא עושה גם מלאכה אחרת
נד א	כטעם ששומר חמץ של ישראל חייב לבערו	כג ז	באיסור דאורייתא
	ארבע כוסות	ל ה	במקום חולי כגון צינה
כה חלק א	ביין של שביעית	ל	הותרה משום ישוב א"י
אות ה	דווקא ביין	כט ד	טעם האיסור
ע א	האם בשעת הדחק די שראש הבית ישתה	ל ב, ד	לצורך בניית בית בא"י
ע ג-ד	האם עדיף מעט יין או שיעור מלא ממשקה אחר	לא א	לצורך ישוב א"י
ע ה	חיוב אף על עני	לא ז	לצורך מצוה, במלאכה דאורייתא או שבות
ע א	מי שיש לו רק מעט יין	כט ז	מותרת רק בשבות במקום הפסד
ע ד	נותנים לעני צדקה כדי לקנות יין	נו ו	בשבות, במקום צורך גדול
ע ב, ד, ה	שימוש בחמר מדינה בשעת הדחק	כט	האם חמורה יותר מגרמא
ע ב	שימוש בפת בשעת הדחק		אמן
	ארבעת המינים (ראה גם: אתרוג; הדס; לולב)	ג ב	העונה אמן אחרי שבועה הוא כנשבע
צו ח	מיום שני ואילך	ג ב	העונה הוא כמברך ממש
צה, צו אות ח	החיוב במקדש מהתורה	ט א	ענייתו בלי לשמוע את הברכה
ח	פסוליהם	ג א-ב	ענייתו כשרואה את הערוה
צה	ארון הקודש		אנן סהדי
	יציאתו למלחמה	כח ה-ז	שקול לעדי קיום או לבי"ד
ו ב	"ארך אפים"		אף (במובן כעס בתנ"ך)
ח ב	שתי מידות או אחת	ח ב	לשון רבים או יחיד, במובן חיובי או שלילי
		עא ג	אפיקומן
		עא ב	אפשרות לאוכלו אחרי חצות
		עא ד	דעה שהוא עיקר מצות אכילת מצה
		עא א-ד	האם האיסור לאכול אחריו הוא מהתורה
		עא א-ג	טעם שאסור לאכול אחריו
			צריך שישאר טעם מצה בפיו

כו ג	שייכותה בקרבן מוסף		ארץ ישראל
צג ג	שעשתה תפילין, סוכה או ציצית		אמירה לנכרי בשבת הותרה משום ישוב א"י
	אשו משום חציו	ל	אמירה לנכרי בשבת לצורך בניית בית בא"י
מ ב, ה, ו, ז	האם רק בנזיקין או גם בשבת, רוצח ושחיטה	ל ב, ד	האם מותר לגוי שאינו עו"ז ואינו גר תושב לשבת בה
מא א	מת המבעיר לפני שנעשה הנזק	ל ג	האם מצות ישיבתה מפורשת בתורה
נט ב; צו ב, ד	נחשב מדליק כל הזמן	ל ב	החיוב לעלות, נ"מ לחנוכה
מה ב	אתרוג (ראה גם: ארבעת המינים)	צח י-יא	מצוה לגרש גויים ממנה
צה	חתיכה של אתרוג גרועה מאתרוג חסר	ל ב-ד	מצות הטיול בה דוחה מצות סוכה
פט א	מותר למוכרו בחג	צג ד	מצות ישוב א"י כוללת כל מה שמביא לביטוס היישוב
סד ג	שאסור לאכילה מפני הסכנה, האם יוצאים בו	ל הערה 1	אשה
	של ערלה		בקריאת מגילה
צד	טעם הפסול	קה	האם יכולה לקרוא לעצמה
צד	האם כשר מיום שני ואילך	ט ד	חיובה הוא רק לשמוע ולא לקרוא
	בדיקת חמץ		האם אשה נשואה חייבת במשלוח מנות
ס	במי שיוצא מביתו לפני י"ג ניסן	קח א	האם יכולה לברך במ"ע שהזמן גרמא
ס	במי שעוד לא התפלל וכבר הגיע הזמן	יד ב; כו ג	חיוב חלקי בקריאת שמע
נו ג	מדוע מברכים "על ביעור חמץ"	כו א, ד	חיובה בהזכרת יציאת מצרים
נז ב	מדוע שוכר בית חייב לבדוק	קה א	חיובה בהקהל
נו	ע"י שליח, מי מברך	ט ד	מדוע חייבת אף שפטורה מלימוד תורה
	בהמה		חיובה בלימוד תורה
	חיוב שביתת בהמתו בשבת לעומת	ט ד	במצוות שהיא חייבת
כ ב	חיוב בנזקי בהמתו	ז ב	רק כדי לדעת איך לקיים
	מאכל שיוחד למאכל בהמה נחשב	ט ד	מדוע מברכת ברכת התורה
סט	אוכל	ט ד; כו ב,	חיובה בקריאת התורה
	בהמה דקה	ד; קה א	האם יכולה להתפלל בזמן קריאת התורה
מו א	לא מעלין רועי בהמה דקה	כו ב-ג	חיובה בתפילה
יג	בהמה טמאה, שימוש בה למצוות	כו א, ג	בחול ובשבת
יג ג	אם נעשה בה שינוי	כו ד	בתפילה בציבור
יג ג	בדבר שהוא רק לנוי	כו ג	בתפילת מוסף
	בורר בשבת	כו ג	מנהג לא לעשות מלאכה בר"ח
	בגרמא	יח ה	מצוה לסייע לאשתו בטיפול בילדים
לט ד		קה א	פטורה מההלל

מ ג	בחולב לדירה	מ ג	הטמנת בשר חי
לט ה	ברירת בני אדם	מג א	הנחת מים במקום שיכול להתבשל, ומסלקם לפני כן
לט ב	בשני מיני אוכל, כשרוצה את שניהם	לד ג; מג א	הנחת פת בתנור, באופן שתאפה רק במוצ"ש
לט ב	חתיכות קטנות מתוך גדולות, במין אחד	כא א	השהייה מאליה (כגון ע"י גוי או קוף)
לט ג	כשכל דבר ניכר בפני עצמו	כא א	השהיית מים במיחם שאינו גר"ק, רק אם רתחו מע"ש
לט ב, ד	מיון טובים ורעים באותו מין	לד ג	חיוב על מקרב בישול, כגון מגיס
לט א	מיון כבשים לדירים שונים	צו ג	מדוע מדביק פת בתנור אינו התראת ספק
	בושת	מג א-ג	עמידה בגוף רטוב ליד מדורה
כ ה	לקטן יש בושת	כב ד; מו א-ב	רדיית הפת, למנוע גמר אפייה בשבת
	בחוקותיהם לא תלכו (ראה: חוקות הגויים)	מט ט	שמירת חום של דבר חם
	בטלה דעתו אצל כל אדם		בית הטבילה (ראה: מקוה)
טז ב	לענין שיעור קביעת סעודה		בית המקדש (ראה גם: מורא מקדש; מזבח; מנורה; משכן; קטורת; קרבן; שיר; שלמים; שמחה; שקלים)
	ביטול ברוב (ראה: תערובות)		איסור נטיעת עץ
	ביטול חמץ	י ג	בעציץ או בנטיעה בגוש
סד ד	אם ביטל לפני שהחמיץ פטור מלבער	י ב	מקום האיסור
סד ד	האם מועיל בחמץ שרוצה להשתמש בו כרעל	י ב	איסור עשיית דבר מעץ בולט
נו ג	האם שליח יכול לבטל	יב ה	דבר שהוקדש לבהכ"נ פסול לבהמ"ק
נז ה; נח א	מדוע מועיל	יב ה	האם דוד קידש אותו או שלמה
	ביעור חמץ	עו ד	האם צריך מלך כדי לבנותו
נז א	אינו מצוה חיובית	יא א-ב	האם קדושתו פקעה ע"י כיבוש הגויים
נח ב; צד	האם חובת גברא או חפצא	יב ה	נתקדש גם לעתיד לבוא
	בישול בשבת	לב א	עבודה 'הותרה' בשבת ולא 'דחוייה'
כא ג	אין חשש שמא יחתה אם התנור נמצא במקום שאין מצויים אנשים	יב ה	קדושת מקום וקדושת מחיצות
צו ג	אם נגמר רק במוצ"ש		בית כנסת
	אפייה עם חשיכה, כשהוא לא צריך את הלחם בשבת	יא א	אין בו מעילה
כא ג	בישול בחמה	יב ד	איסור נתיצת אבן בו
כג ג	האם עובר איסור כבר בהדבקת הפת בתנור או רק כשתאפה	יא א	אפשר לפדות את קדושתו על כסף
מט ו; צו ג-ד	החזרת תבשיל לאש, ע"י גוי	א ב	בניית כמה ב"כ ביישוב אחד
כא א		יג ג	האם הוא תשמיש מצוה או קדושה

כה חלק א אות א-ב	שתיים על כוס אחת	יא ב; יב ג-ג	דעה שהוא רק תשיש מצוה
	ברכת המזון	י ב; יב ג	האם קדושתו מהתורה או מדרבנן
טז א	בלחם מתוק הנילוש ביין ושמן	מד	הבאת ילד היפראקטיבי לביה"כ
טז ב	בספק	י א-ג	הנחת עשבים או עציץ בו
זא א	האם יש בו דין ערבות	יב ג, ה	חילול ב"כ ישן על בית כנסת חדש
כד ו	מי שלא אכל ומברך למי שאכל	ז ד	מנהג לקרוא בתורה בחנוכת ב"כ
	ברכת המצוות	יב ב, ד	מכירתו
נו	במצוה הנעשית ע"י שליח	יב ג	איך היא מפקיעה את קדושתו
יד ב	האם הפטור מדבר ועושהו יכול לברך	יב א	האם הכסף קדוש
כה חלק א אות ג	על הפרשת תרומות ומעשרות	יב ב-ה	הבדל בין של כרכים לשל כפרים
	ברכת הנהנין	יג ג	ע"י ז' טובי העיר
נד ד	על אכילת דבר האסור מדרבנן	יב ד	מצוה דרבנן
	בשר בחלב	יב ב	מצות מורא בו
פט ב	הנאה מקיומו	יב ב-ד	נטיעת עץ לידו
עא ד	טעם איסור אכילת חלב אחרי בשר	יא	נתינתו במתנה
לז א	ספק פסיק רישיה בבישולו	יב ה	קדושת ב"כ שחרב
	גוי (ראה גם: אמירה לנכרי)	יא א-ב	מדוע קדושתו נשארת
	אינו עובר ב"לפני עיוור" או במסייע	יב ה	נכבש ע"י גויים, האם קדושתו פוקעת
כח ט	לעובר עבירה	יב ה	קדושתו עראית
זב ב	גזל הגוי	יא א; יב ד-ה	קדושתו קדושת דמים או קדושת הגוף
זב ב	האם אסור	יא ב; יב ה	קדושתו קדושת מקום או קדושת
זב ב	האם קונה בשינוי	יב ה	מחיצות
פד ו	יש לו שייכות לשבת ולא לי"ט	יג ג	שבחור"ל עתיד קרקען להיקבע בא"י
	מלאכתו בשבת (ראה: שבת, מלאכת	ג א	שימוש בו ביוצא מן הטמא
	גוי)		בית מרחץ
פד ו	נידון בראש השנה	כט א	עניית אמן שם
	ששבת	א ז	בכור
פד ו	אופן שרשאי לשמור שבת	ט ו	אמירה לנכרי או גרמא בהטלת מום
כז	אם דעתו להתגייר	ד	בבכור
כז	חייב מיתה	עז א-ב	ברוב עם הדרת מלך
כז, כח אות ח	שלא כדי לחדש דת		בציבור שיש בו עדות שונות
כז	שהפריש תרומה		דוחה תפלת ערבית בזמנה
כז	שקיבל עליו רק לא לעבוד ע"ז		לענין חלוקת העבודה בבהמ"ק
		ז א	ברכות
			לימוד ברכה לילד מדין חינוך

גוף

	האם אדם בעלים על גופו	מו ב	היחס בין הכניסה לכלל ישראל להתחייבות במצוות	כח ג, ד-1, 2-ד
	גזירה			
	אין גוזרים אם עושה מעשה כדי להימנע מהחשש שבגללו גוזרים	פח ד	חלקי, שיוצא מנכריותו ולא נכנס לכלל ישראל	כח ג, ד-1, 2-ד
	אין לנו כח לגזור גזרות חדשות	כט ז; לח א, ז; מח ג	לשם עילה צדדית כגון אישות מי שהתגייר בין הנכרים	כח ג, כח ב-1, כח ב-2, כח ב-3, ד-1
	גזל וגניבה			
	גזל הגוי			
	האם אסור	נז ב	קבלת המצוות	
	האם קונה בשינוי	נז ב	בהסכמה מכללא ולא מפורשת	כח ב-2, ב-3
	גזל חמץ, האם עובר בבל יראה	סה א	בלעדיה, האם חל הגיור בדיעבד מדוע מועיל גיור גר קטן	כח א-ב, כח ב-1, כח ב-2, כח ב-3, כח ד-3
	גנב הבא במחותרת טעם שמתר להורגו מותר להורגו גם בשבת מחללים שבת להצילו	מח א-ב, מח א, מז א-ב, ז	צריך קב"מ מכוח מעמד הר סיני תפקיד המילה והטבילה	כח ג
	האם מהתורה אסור לגנוב ע"מ לשלם	סה ב		
	האם מותר להחזיר איסורי הנאה שגזל	סה א	גילוי	
	האם נטילת חמץ שמכר לגוי היא גזל	סה א	דבר האסור לאכילה מטעם גילוי, האם נחשב ראוי לאכילה	סד ג
	המחזיר גזל של חמץ בתוך פסח	סה א		
	השבת גניבה למקום שגנב ממנה	סה א	גניבה (ראה: גזל)	
	גט		גר (ראה: גיור)	
	"אנן סהדי" מועיל במקום עדי מסירה	כח ה-2	גר תושב	
	גיור		צריך לקיים משום שמשה נצטווה	כח ד-3, ח
	בית הדין		קבלתו בזה"ז	כח ח
	בב"ד של הדיוטות	כח ג, ד-1, ה-2	שקיבל ע"ע עוד מצוות	כח ח
	בב"ד של פסולים כגון מחללי שבת	כח ה-2	ששומר שבת	כז
	האם בב"ד נחוץ בטבילה או בקבלת מצוות	כח ד-1, ה-2, ו, כח ז	גרמא	
	הטבילה צריכה להיות על דעת בב"ד	כח ה-1	איסור להזיק בגרמא	כ ב; כט ו; צו א
	צריך בב"ד סמוך, או שיעשה "שליחותיה"	כח ה-1	בהטלת מום בבכור	כט א
	הטבילה		בהנהגה בכלאים	כט ג-ד
	החמרה בדיניה	כח ז	במחיקת השם	כט ד
	משמעותה	כח ו	במניעת המונע, לענין שבת	כג ח
	האם עיקרו קבלת מצוות או טבילה	כח א, ב-1,	בפסיק רישיה	לו ב

פד ב-ה	ע"י גוי	כט ב-ה	בקניין הגבהה ומשיכה
קג ג-ד	האם יש להבדיל לפני קריאת המגילה	כט א, ג-ד	בשבת
קג א-ד	הדלקת נר חנוכה לפני הבדלה	לט ד	בבורר
קג ג	יש לאחור את יציאת השבת	כג ח	במניעת המונע
כד א	מבעוד יום	כט ז	האם מותר כשאין הפסד
	מוצאי יוה"כ	מט ז	כוח שני, הוא גרמא
פד במסקנה	על אור חשמל שדלק כל יוה"כ	מט ז	כשאין הפסד מרובה
פד	על אור חשמל שהודלק ביוה"כ ע"י שיעור	כ ב	מותר בשבת
פד ו	על נר שהדליק גוי ביוה"כ או במוצאי	לט ד	שלא במקום הפסד
פד א	על נר שהודלק לחולה	כט	האם חמורה יותר מאמירה לנכרי
פד א	על נר שהוצת מאליו ע"י ברק	לט ד	עשיית מעשה ע"י בהמה היא גרמא
כה חלק א	על אותו כוס כמו קידוש		דבר שאין מתכוין
א, ג, ה		לד ב	בטלטול נר או תנור נפט
	הבלעה	כ ג	במכשיר נגד הרטבת לילה
לא ב	בעבודת גוי בשביל יהודי בשבת	לד ה	טעם המחלוקת
	הבערה בשבת		דברי קבלה
לד ב	בטלטול נר או תנור נפט	קח ב	האם ספק בהם לחומרא
מט ט-י	במוסיף שמן לנר		דוד המלך
מה ב	במונע המופעל בדלק, ריבוי הבערות	יב ה	האם קידש את בהמ"ק
מ ב, ה, ו, א	האם אומרים אשו משום חציו		דרבנן
כב ד	האם יש איסור גם בהמשך ההבערה	יט	איסורי דרבנן הם איסור גברא
	האם עיקרה העלאת השלהבת, או	נד ב-ד	העובר איסור דרבנן בשוגג
כג ב	כילוי החומר		דרכי האמורי
מה ב	הבדל בין נר קטן לגדול	עט א	תרנגול לבן בכפרות
כג ב	הבערת מתכת		הבדלה
	הגורם להגדלת השלהבת בלי תוספת	קג ג	אחרי ספירת העומר
לד ג	חומר בעירה	קג ד	אין לעשות מלאכה גמורה לפני הבדלה
מה א-ב	חיוב על כל חפץ שנשרף	כג ב, פד א, ג	ברכת מאורי האש על חשמל
לד ב	חשש הבערה וכיבוי בטלטול נר	פד ב-ג, ז	אם דלק כל השבת
מה א	ריבוי שיעורים	פד א, ד-ה	אם הודלק בשבת ע"י שיעור
	תוספת נוסע באוטובוס מלא לא	פד במסקנה	נורת ליבון או פלורוסנט
מז ה	מוסיפה הבערה		ברכת מאורי האש על נר שהודלק
	הגבהה, קניין		בשבת
כט ב-ה	באמירה לנכרי	פד ד	באונס
כט ב-ה	בגרמא	פד ד-ה	לחולה

הגדה של פסח

אות א					
נב	זרעים מבטלים היקף לדירה				האם אפשר לקיים מצוות הגדה בתוספת יו"ט
נד	נקרע העירוב, האם יש לפרסם זאת	צ ד; קו ב-ג			האם זמן סיפור יציאת מצרים רק עד חצות
מח ג	נשיאת ארון הברית בשבת		עא ג		ה"א לאומרה מבעוד יום או מר"ח
	צורת הפתח			כד א	
	אם החוט האופקי חלקו בצד הקנה				הגעלת כלים
נג ב	האנכי וחלקו מעליו				בית שאור
	אם הקנה האופקי משוקע בתוך הקנים		סו א		ידות הכלים
נג א	האנכיים				כלי לישנה
נג ג	בעמודי חשמל וטלגרף		סו ב		מיקסר, החלק שאינו נוגע באוכל
נא חלק א	האם צריכה להיות חלק ממחיצה שלמה		סו א		מערבל - מקציף חלבונים
אות ב-ג				סו א-ב	
נא חלק א	הרחוקה מהכותל יותר מג' טפחים			סו א	הדיוט
אות ב					הפטור מדבר ועושהו
נג ד	יש תחתיה קנים נוספים				מי שפרש מהציבור והתפלל ערבית בזמנה
נג ג	תוספת מלאכותית להכשירה				
	תל המתלקט, שאינו מוקף לדירה, האם		יד ב		
נא חלק א	מועילה צו"פ עשר אמות כמחיצה				
א, ג			ד		
מה א	ריבוי בשיעורים				הדס (ראה גם: ארבעת המינים)
	הזכרת יציאת מצרים				ליקוט ענביו ביו"ט
כו א, ד	חיוב אשה	לז ב; מט י			
	הידור מצוה (ראה: מצוה)				הוצאה בשבת
	הכנסת ספר תורה (ראה: ספר תורה)		מח ג		באופניים
	הכשר לקבלת טומאה	יח בשאלה			דעה שברה"ר שלנו אסורה מהתורה
מב	במשקה שנשחט לשם בדיקה	עח			האם חייב על ההעברה או על העקירה וההנחה
	הלל	נו ו			הוצאה בכרמלית כשזה עוקר וזה מניח
קה א	אשה פטורה	מח ג			הוצאת מיטה, בטלה לשוכב
ב ד	הפסק ע"י אמירת שלום לאדם נכבד	עח			התכוון לזרוק שמונה זרק ארבע
ב ד	הפסק ע"י תוספת מלים				טלטול ילד בוכה, מצד חי נושא את עצמו
ב א-ג	כפילת "אודך"	יח בשאלה			יציאת חיגר עם מקל או כסא
ב ב-ג	כפילת פסוקים בו	מח ג			מה נחשב מוקף לדירה
קה א; קו א	קריאת המגילה היא הלל של פורים	נא חלק ב			האם מוצב צבאי נחשב מול"ד
	הנאה (ראה: איסורי הנאה)	אות א-ב			הקפה לדירה של מי שלא דר שם יומם ולילה
	הפסד	נא חלק ב			
	הפסד בהמה נחשב הפסד, כשיקול	אות ב			הקפה לשם דירה שקדמה לדירה בפועל
	להקל	נא חלק ב			
לט ד					

	הפסק		
	בכפילת מלים בתפלה	ב ד-ה	זכור, קריאת פרשת זכור
	בתוספת מלים בתוך הלל	ב ד	במבטאים שונים
	הפרשה מאיסור (ראה: אפרושי מאיסורא)		בס"ת של עדה אחרת
	הקהל		היא חלק ממצות מחיית עמלק
	הבאת הטף	כו ב	היא מצוה על היחיד הזקוקה לציבור
	השוואת קריאת התורה להקהל	ז ג; ט ד	זכין לאדם שלא בפניו
	חיוב אשה	כו ב; קה א	בקבלת גר קטן
	מדוע אשה חייבת	ט ד	זריזים מקדימים (ראה: מצוה)
	מצוה על הציבור או על היחיד	ט ד	זרע
	הקפת הראש (ראה: פאות הראש)		האם נחשב כקרקע מיד כשזורע
	הרהור, תלמוד תורה בהרהור	ט א	חול המועד
	מותר כשרואה ערוה	ג א-ב	בנייה ע"י גוי בקבלנות
	השבת אבידה		חולה (ראה גם: פיקוח נפש)
	לאסופי	כח ג	איזה איסור דרבנן הותר לו באכילה
	למי שהתגייר באופן חלקי	כח ג	בשבת
	התראת ספק		אדם שנמנעת ממנו שינה כל הלילה,
	דוקא כשחסר מעשה להשלמת החיוב	צו ג	כחולה שאין בו סכנה
	"ובאו בה פריצים וחיללוה"		הכל נחשבים חולים, לענין צינה וחום
	טעמו וגדרו	יא א-ב	זריקה ורידית
	וידוי מעשר		מלאכה דרבנן בשינוי לחולה שאין בו
	עדיף לקרוא מתוך ס"ת	ז ד	סכנה
	זבה		האם מי שמרטיב בלילה נחשב חולה
	מדוע לא מברכת על ספירתה	עב ו	לענין שבת
	זהב		הביא ע"ע את המחלה, אין דוחים
	האם נחשב שאינו "מן המותר בפיר"	יג ג	איסור למענו
	זורה בשבת		נטילת תרופות בשבת
	טעם חיוב בזורה והרוח מסייעתו	מ ב; מא א;	גזירת שחיקת סממנים בימינו
		צו ז	לילד היפראקטיבי
	זורע בשבת		לצורך מצוה
	זורע אחר זורע	לד ג	חומרא (ראה גם: הדייט; יוהרא)
	מקרב זריעה, כגון הורדת עציץ נקוב		המחמיר שלא לטלטל בשבת
	מיתדות לקרקע	לד ג	מתי רשאי להחמיר בדבר שהוא פטור
			בו
			חוקות הגויים
			בדבר שיש לו טעם
			בהנחת עשבים או עציץ בבית הכנסת

פ ט ב	איסור השכרת כלי חמץ		חזן מקצועי
ס א	גם הנאה הבאה ממילא אסורה	ב ה	כפילת מלים בתפלה
פ ט ב	מקיומו של החמץ		חטא כדי שיזכה חברך
ס ג ב	רק בחמץ האסור באכילה		אם הוא גרם לחברו לעבור
ז ד	ביטולו בשישים לכתחילה, לפני פסח	ד	במצוה דרבים
ס ד ב; ס ט	בכופת שאור שייחדה לשיבה	ד, מד	ברדיית הפת
	בל יראה	מו א-ב	כשלא פשע
ס ט	בחיטה שנמצאה בזפק או בגללים	מד	מתי אומרים
ס ג א; ס ד א	בחמץ שאינו ראוי לאכילה	נד א	חיידקים
נ ז ג	האם הוא לאו הניתק לעשה		מותרים באכילה כי אינם נראים לעין
נ ז ד; נ ח ב	חלה שהיא חמץ, מדוע אינו עובר		חינוך
ס ד	שהוא מורעל, האם עובר	פ ד ג	לימוד ברכה לילד מדין חינוך
נ ז ה; נ ח ב	שנפלה עליו מפולת, מדוע אינו עובר		קריאה בס"ת בשביל חינוך ילדים
	בעל אכסניא, שאורחיו מביאים לשם חמץ	ז א	חלה
נ ח		ז א	בפת שתחילתה עיסה וסופה סופגנין
ס ג	האם אלכוהול נחשב חמץ מהתורה		חליבה בשבת
ס ג	האם נחשב איסור גברא או חפצא		בחלב שמיועד לגבינה
ס ה ב	האם סובין הם חמץ		בחלב שמן שאינו ראוי לשתיה
ס ה א	המחזיר גזל של חמץ בתוך פסח	יז ג	במכונה חשמלית שכבר מופעלת, האם אסורה מהתורה
ס ה ב	חיטים שהתבקעו או התרככו		כדי לסלק רוח רעה
ס ד ב	חיטים שזרעם ערב פסח	מ ג	לאיבוד הגדרתה
	חמץ נוקשה	מ א, ג, ה	כגון אם נפסל במי סבון
ס ב ג	אכילת חמץ שהסריח, לפני פסח או בתוך פסח	מ א-ג	לבדיקת החלב
ס א	אכילת תערובתו	מב	לקדירה ריקה לשימוש למאכל
מ א ג	מחמץ עיסת מנחות ע"י הנחת שאור	מב	לתוך אוכל
נ ז ד	עשאו הכתוב כאילו ברשותו	מא ג	מדוע לא נחשבת קצירה
ס ד ד	שאינו ראוי לאכילת כלב	מב	סיוע למכונת חליבה בעיסוי החדים
ס ג א	האם אסור באכילה	מ ה-ו	חממה
נ ז ב-ג, ה,	שומר חמץ של אחר	מ ג	האם דינה כקרפף
נ ח א-ב	האם עובר בכל יראה	מ ט ד	
נ ח ב	הודיע לבעליו שאינו מוכן לשמור	מ	
נ ז א; נ ח א	חיובו לבערו מדין אפרושי מאיסורא		
נ ט א	צריך למוכרו באופן שהקונה יטלנו		
נ ז א, ה; נ ח ב	של חילוני, האם חייב לבער		
	של גוי	נב	
נ ח ב	איסור לנגוע בו		חמץ (ראה גם: בדיקת חמץ; ביטול חמץ; ביעור חמץ; הגעלת כלים; מכירת חמץ; קטניות; תערובת חמץ)
נ ז א, ה; נ ח ב	חיוב השומר לבערו		איסור הנאה

	של הפקר, האם חובה לבערו	נז ג-ה; נח א-ב
צח ה; צט ג	של ישראל, המופקד אצל גוי	נז ד
צז א-ב; צח ח	תמרוקי חמץ, סיכה בהם	סג ב
צח ט-י; ק	תרופה שיש בה חמץ	סב
קג א		
	חנוכה	
צט ד-ה	אחד המדליק נר ראשון ואחר מדליק את השאר	עז ב
צט ב	ברכת ראיית הנר	צח ה; צט ה
צט ד-ה	במי שהדליקו עליו בביתו	ה
קג א-ד	בראיית נר שהודלק באולם	צט ה
ק; קו אות ד	טעם הברכה	צח ז
צז ב	האם יש מצוה בהדלקה בלי ראיית הנר	צח ה-ז
צח א	האם מצות ההדלקה על האדם או על הבית	צח א-ב, ד, ח-ט; צט ג
צח א	האם מצות ההדלקה על האדם או על המשפחה	צח ד, ח
צח א	האם סומא חייב בהדלקה	צח ו
צח יא	האם צריך היכר למספר הימים והמדליקים	צז א-ב
צב	הדליק באופן שעלול להזיק, זו מצוה הבאה בעבירה	צז ז-ח; קא
	הדלקה בשדה	צח ד
צח א, י	הדלקה מנר לנר	צח ח
ק	הדלקה עדיפה על קידוש	קג א
צח ד, ט-י	הדלקה עושה מצוה	קו ד
צח ט	הדלקה ע"י שליח	צח ג
קא	האם מועילה שליחות זו	צח ב, ד
צז ד	האם שליח מברך "על הדלקת"	צח ב
צז ב-ד	הדליק גוי עבור ישראל	צח ב, ד; צט ה
צז א-ב, ד-ה	הדליק שלא בנוכחות בעה"ב	צח ב, ד
מו ג	הדליק בלי ידיעת בעה"ב	צח א-ב, ד; קא
צח ז	החובה להשתתף בפרוטה	קא
צט ד; קא	האם אורח בבית קרובו חייב בה מדוע אכסנאי חייב בה	צח ד
צט ה		צח ג
צח ז		
צז א-ב		
צח ח		
המהדרין		
מדוע אצלם כל אחד מבני הבית מברך מה דינם ודין המהדרין מן המהדרין		
גם אצלם אשה אינה מדליקה		
הפטרה שלה דוחה של שבת ור"ח		
זמן ההדלקה		
אחרי שכלתה רגל מן השוק		
האם עדיף שידליק מאוחר או שאשתו תדליק עליו בזמן		
האם עדיף שידליק מאוחר או ששלוחו תדליק עליו בזמן		
לפני הבדלה		
מבעוד יום מפלג המנחה		
מי הם התרמודאי		
מדוע מברכים "להדליק"		
מדוע נר אחד מוציא את כל בני הבית מי נחשב בן בית שנפטר בהדלקת בעה"ב		
מוסיף והולך כי מעלין בקודש ואין מורידין		
מי שמדליקים עליו בביתו		
אם ביתו בארץ אחרת ששם השקיעה מאוחרת יותר מכאן		
האם אשה יכולה להדליק בבית אביה		
לפטור את בעלה שמחוץ לבית		
מי שאינו רוצה לצאת במה שהדליקו עליו		
מי שמסופק אם הדליקו עליו		
מקום ההדלקה		
בבחור ישיבה		
בבית משותף		
במי שביתו מעל עשרים אמה		
במי שגר בעלייה		
בפתח הבית או בפתח החצר		
בשעת הסכנה מדליק על שלחנו		
האם אחרי החורבן צריך להדליק בחוץ		
מתי מקום האכילה קובע		
שינוי המקום מפני הסכנה		
נס פך השמן ונס הנצחון		
נר שיש לו שני פיות		
קטן שהדליק		

קג א	איסור משום מוליד	קריאת התורה שלה אחרי שבת ור"ח
קג א, ד	איסור משום מתקן מנא	חנוכה בית כנסת (ראה: בית כנסת)
קג א	האם אסורה מהתורה או מדרבנן	
לז ב	האם הפעלת מנוע אסורה מהתורה	חסימת בהמה שדשה, בקול
קג ח	הפעלת עין פוטואלקטרית	
קג ב	מיחם חשמלי שמופעל באמצע שבת ע"י שיעון	חציצה
כ	שימוש במכשיר למניעת הרטבת לילה	במכוסה כולו ואינו מקפיד עליו
לז	שתייה ממתקן חשמלי של מי סודה	בצבע הנשים
קג ד	כיבוי נורה בשבת	בשיער
	לענין הבדלה (ראה: הבדלה)	בשמן דגים
	סגירת מעגל חשמלי בשבת	דעה שמיעוט המקפיד פוסל מהתורה
מה ג	האם אסורה מהתורה	האם שמן חוצץ לנטילת ידיים, במקצת
יט, כ ד	דעה שאסורה משום בונה	היד או כולה
קג ו	תיקון רשת חשמל בשבת	הטעם שדבר לח אינו חוצץ
	טבילה (ראה גם: מקוה)	חרם ציבור
טו ג	הטובל ועליו שמן, האם השמן נטהר	יש לו כח לחייב את כלל הציבור
	חציצה (ראה: חציצה)	חשד
	טבע	ברבים
	השתנו הטבעים, לענין שיעור קביעת סעודה	ברבים אין חשד
טז ג		האם באיסור דרבנן יש איסור משום חשד
	טומאה (ראה גם: הכשר; צרעת)	כשהאדם אינו נמצא במקום שהמלאכה נעשית
יב ה	מדוע הנכנס למשכן בטומאה חייב	חשמונאים
	טיול	מדוע לא הוצרכו לקדש מחדש את בהמ"ק
יח ד-ה	אינו מצוה	נס פך השמן ונס הנצחון
ו א-ב	לקיחת ס"ת כשיוצאים לטיול	חשמל
	טירחא דציבורא	בישול בשבת ע"י חשמל
ב ה	בכפילת מלים בתפילה	דלת שפתיחתה מפעילה מערכות חשמליות, בשבת
כד ב	בציבור שהתפלל של שבת מבער"י בטעות	האם האור מוגדר כדולק כל רגע מחדש
	טעם המנהג להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים	האם חשמל נחשב הבערה בשבת
ד		הבדל בין נורת ליבון לפלורוסנטית
	טעות בספר תורה (ראה: ספר תורה)	הדלקת נורה בשבת
	יוהרא (ראה גם: חומרא)	הפסקת פעולת מכשיר חשמלי בשבת
	במי שפרש מהציבור והתפלל ערבית בזמנה	הפעלת מכשיר חשמלי בשבת

	יום הכיפורים (ראה גם: הבדלה; כפרות)	
	איסור חפצא או גברא	פד ו-ז
	איסור נעילת מנעל	
	הגדרת המנעל האסור	פא
	מנעל של עץ	פא
	מנעל של פלסטיק	פא
	צריך שירגיש יחף	פא
	גלולה להקלת הצום	פ ב
	האם העינוי העיקר או שביתה מאכילה עיקר	פ א-ג, ובהערה בסוף
	האם חייב על הנאת מעיו בלבד	פ ב-ג
	הזנה דרך זונדה או ורידים	פ ב
	הטמנה למוצאי יוה"כ	כא ג
	התפילה	
	האם בברכת הפטרה במנחה מזכירים יוה"כ	פג
	האם התפלה היא תפלה של תענית	פב א
	חולה שאכל מאונס, האם יכול לעלות לתורה במנחה	פג
	כפילת "ה' הוא האלקים"	ב ב-ג
	מה שמתירים להתפלל עם עבריינים	פב ג
	צירוף מי שאינו צם, למנין קריאת התורה במנחה, מחמת התענית או מחמת היום	פג
	לעבור במים שלא לשם רחיצה	מג ג
	מאכל שאינו ראוי לאכילה	פ א, ג
	שתיית משקה שאינו ראוי, לשם רפואה	פ
	מי שרק התפלל ולא התענה ועשה מלאכה	כד ז
	שתייה לשיעורין לפיקו"נ	פ א
	יום העצמאות, שחל בשבת או בע"ש	
	הטעם להעבירו	עג א-ב, ד
	מה זמנו העיקרי	עג א, ג, ה
	מתי אומרים הלל	עג א, ה-ו
	תחנון והזכ"נ בה' אייר	עג ה
	יום טוב	
	האם בונה אסור מהתורה או מדרבנן	כג ה
	האם מלאכת אוכל נפש הותרה או דחויה	
יח ד	הדלקת נר בשמן שריפה	כח חלק א
כח חלק א	הוספה מהחול על הקודש	כד א
אות ה	חשמל	
כג ה	הדלקת נורת חשמל	
כג ה	הפעלת מכשיר חשמלי	
קו ב	מצות שמחה אינה חלה בתוספת יו"ט	
פד ו	קבורת מת ע"י גוי	
יח ד	שחיטה כשאינו לו עפר מוכן לכיסוי הדם	
	יום טוב שני	
צח יא	בבחור שבא מחו"ל לא"י	
ט ה	האם מותר לבני חו"ל לעשות מנין נפרד	
	יום כיפור (ראה: יום הכיפורים)	
	יום ניקנור	
קב ב-ג	ביום של תענית אסתר	
	יהרג ואל יעבור	
צט ה	בשעת השמד, במצות קום ועשה	
צט ה	בשעת השמד, על שינוי חלקי של מצוה	
צט ה	להנאת עצמן, בג' עבירות	
	"יעלה ויבוא"	
ה א-ב	אמר "חג הפסח" במקום "חג המצות"	
	ירושלים (ראה גם: קריעה)	
עו ד	לקידושה צריך מלך	
יב ה	קדושתה מסתעפת מהמקדש	
עו ד	קדושתה מכוח קדושת המקדש	
עו ד	שילוב קדושה ומלכות	
	יריחו	
מז א-ב	חילול שבת במלחמה עליה	
לב א	מדוע יהושע חרים אותה	
	ישמעאלים	
ל ג	האם רשאים לשבת בא"י	

	ישן		
	הוא אנוס, ופחות ממתעסק	כ ג	הלכה כרבא נגד אביי
	חיובו בניזקין ובשבת	כ ב-ג	כפרות, בערב יוה"כ
	שהזיק, חיובו בד' דברים	כ ג	במקום שא"א לשוחטו באותו יום
	כבוד הבריות		
	דוחה איסור דרבנן	כב ב	דרכי האמורי
	דוחה איסור דרבנן בשבת	כג ח	חשש ניחוש
	דוחה מצוה מהתורה בשו"א"ת	כב ב	יסוד המנהג
	טעם היתר טלטול גרף של רעי	לג	מה יש לכוון כשמסבבים
	טעם להתיר חילול שבת בשטיפת שירותים	מט ח	נתנתן לצדקה
	טעם להתיר שימוש במכשיר נגד הרטבת לילה בשבת	כ ה	כתותי מיכתת שיעוריה
	לענין שתן בשבת	לג	האם אומרים כך בערלה
	כדורים		
	האם כדורי רובה הם מוקצה	לב ב	כתיבה בשבת
	כהן		
	האם חובה להפרישו מטומאה אם הוא ישן	נד ג	האם אות אחת אסורה מהתורה
	כוונה		
	הצורך בכוונה במצוות של אכילה	כה חלק א אות ה	האם טביעת אצבע היא כתיבה
	כח שני		
	כגון בידקא דמייא	לז ב	טביעת אצבע ביד שמאל
	כיבוי בשבת		
	בטלטול נר או תנור נפט	לד ב	האם עושה שריטות האם חייב כמו כותב
	כיבוש		
	האם הוא קונה בא"י	יא ב	כותב ספרות
	מדוע הוא קונה	יא ב	כותב ראשי תיבות
	כלאים		
	גרמא בהנהגה בכלאים	כט ג-ד	כתב "שם" מ"שמעון"
	המלביש את חברו כלאים	כב ב	כתיבה ביד שמאל אינה כתיבה
	הרואה כלאים על חברו או על עצמו בשוק	כב ב-ג	מציייר ציור, האם חייב כמו כותב
			רושם, האם חייב כמו כותב
			ביד שמאל
			מה שיעורו
			רושם בציפורן על ספר
			לא תחנם
			מוכר דבר מחובר ע"מ לקוץ
			מוכר קרקע לגוי לזמן קצוב
			שיתוף גוי בדבר מחובר לקרקע
			לא תעמוד על דם רעך
			טעם חיוב משלח לרצוח
			לא תתגודדו
			בני חו"ל העושים מנין נפרד ביו"ט שני

לג	כשהכלי כבר היה שם ורק מסיר מונע	א ב	בשני בתי דין בעיר אחת
	מבעיר (ראה: הבערה)	א א	חומרתו
	מגילת אסתר (ראה גם: פורים)	א ג	טעמו
	אשה		לאו שאין בו מעשה
ט ד; קה א	דעה שחייבת בשמיעה ולא בקריאה	כט ג	כשאפשר לעבור במעשה
קה א-ב	האם יכולה להוציא נשים אחרות		לוי
קה	האם יכולה לקרוא לעצמה		תפקיד שבט לוי במלחמה
קה א	חיובה מטעם "אף הן היו באותו הנס"	מז ד	
	בכפרים		לויית המת
כד ו	בן עיר יכול להוציא בן כפר י"ח		נותנים לכלה לעבור תחילה
עג ב	האם קריאתם המוקדמת נחשבת זמנה	קט ב	
	בעיר מוקפת חומה מימות יהושע		לולב (ראה גם: ארבעת המינים)
קד	אם אין יהודים דרים בה בקביעות	לב א-ב	האם הוא מוקצה אחרי שנטל אותו
נא חלק ב	הגדרת היקף לדירה		האם הוא מוקצה בשבת שבסוכות,
אות א	האם בן עיר יכול להוציא בן כרך	לב א	בזמן המקדש ובזה"ז
	בקריאתו	צה	קטום, מיום שני ואילך
כד ו; עב			לחם
ד-ה	האם בעזה קוראים ב"ד או בט"ו		מתוק, הנילוש ביין ושמן, לענין נט"י
קד	ספק מוקפת	טז א	וברכה"מ
קד	פרוז בן יומו, נקבע לפי עלות השחר		הקשר בין לחם לענין מצה לחם לענין
צח י	בקריאה יש זכירת עמלק	יז א-ב, ד	המוציא
קה א	גדר פרסומי ניסא בקריאתה	יז ד	מדוע פוטר את כל האוכלים מברכה
ט ד	האם דוחה מצוה מהתורה		לפני עיוור (ראה גם: מסייע)
קה ב	האם המצוה לשמוע או לקרוא		בגוי שמכשיל אחר
	האם יש להבדיל לפני קריאת המגילה	כח ט	בלי מעשה
קג ג-ד	במוצ"ש	כג ו	במשמעותו הפשוטה, האיסור להזיק
	האם נחשבת כדאורייתא	צו ב, ו-ז	הושיט כוס יין לנזיר, ולא שתה
קח ב	האם עבד חייב בקריאה	צו ו	
קה ב	חציו עבד וחציו בן חורין שקרא		לשון חכמים
קה ב	האם קידוש לבנה קודם לקריאת	ה א	שונה מלשון התורה
קג ו	המגילה		מבטל כלי מהיכנו
קה א; קו א	היא הלל של פורים		בדבר שיש עליו היתר ואיסור, ונוטל
	הקורא ואינו שומע, האם מוציא	לג	את ההיתר
כד ו	אחרים י"ח	לג	בהטלת שתן לתוך כלי
קג ו; קו א,	הקריאה בלילה היא רק תקנת חכמים	לג	בהנחת כלי תחת דלף שאינו ראוי
ד	הקריאה היא כקריאת פרשיות	לג	בהפסד מרובה
קה א	המועדים	לג	

	מוקצה בשבת		מדוע טומטום אינו מוציא טומטום אחר
לב ב	האם כדורי רובה הם מוקצה	קה ב	קטן שקרא
	האם לולב הוא מוקצה אחרי שנטל אותו	צה ח	מדוע אינו יכול להוציא אחר י"ח
לב א-ב		ט א	קרא במגילה גזולה
לב א	האם סכין מילה הוא מוקצה	קה ב	קריאתה בלשון לעז
לב א	האם רובה הוא מוקצה	ה ב	קריאתה מבעוד יום, מפלג המנחה
לב א-ב	האם שופר הוא מוקצה אחרי שתקע בו	קו	קריאתה מראש חודש, ביוצא לדרך
לג	טלטולו לאחר שהגיע לידו בהיתר	קו ג	שומע כעונה בקריאת המגילה
לד א	שלהבת היא מוקצה	ט ב-ג	שלא בזמנה צריך עשרה לקריאתה
לג	שתן הוא מוקצה מחמת מיאוס	עג ב	
לד א	תנור הוא מוקצה		מגילת תענית
	מזר, שבקטורת	עד ב-ג	האם בטלה
יג ג	האם היה מדם צרור	עד א-ב	הימים הטובים שלו
	מזרא מקדש		מדינת ישראל
יב ד	האם כולל בית כנסת	עג ב	משמעותה הדתית
	מורידין ואין מעלין		מדע
כד-ד-4	בזמן הזה		הלכה נקבעת לפי מראה טבעי ולא לפי הגדרה מדעית
	מזבח	פד ג	
יא א	אבני המזבח נאסרו ע"י שהיוונים שיקצום	ב א-ג	מודים מודים משתקים אותם
	מזוזה	ב ד	מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים
פט ה	בסוכה	נד א	האם עדיף על אפרושי מאיסורא
פט ה-ו	הסרתה מהפתח	נד ד	לא נאמר באיסור המפורש בתורה
	מי שקבע מזוזה בבית של אחר בלי ידיעתו		מומר
צה ב	עם צורות האותיות של עדה אחרת	כג ו, כח	סיוע לו לעבור עבירה
ט א		הערה 17	
	מחאה (ראה: תוכחה)	כג ו	ערבות כלפיו
	מחיקת השם		מוסף, תפילת מוסף
כט ד	בגרמא	כו ג	אינה "רחמי" אבל יש בה בקשות
כט ד	האיסור בפעולה ולא בתוצאה	כו ד	המאחד יתפלל מוסף עם הציבור ואח"כ שחרית
כט ד	לשם תיקון	כו ג	חיוב אשה בה
	מחלוקת	כו ג	טעם שאין מתפללים אותה בנדבה
	הגורם מחלוקת בישראל כאילו עובד עבודה זרה	יג ג	מוסק, היתר אכילתו
א א			

מחמר בשבתהמכוון בהמה ללכת לכיוון אחד **לט ו****מחנה הצבא, פטור מנטילת ידיים (ראה: נטילת ידיים)****מחנות ישראל במדבר**איך התקדשו מחנה לוייה ומחנה ישראל במדבר **יב ה****מילה**

אונן

האם חייב למול אם אין מוהל אחר
האם חייב למול את בנו לפני הקבורה

בסוכות

בשבת

אם יצטרכו לחלל שבת להצלת התינוק

האם הותרה או דחוייה

האם המברך יכול לשתות מהכוס לפני שקידש

האם סכין מילה הוא מוקצה

סעודת שבת שהיא גם סעודת ברית מילה

ע"י שניים

האם מותר שאחד ימול ואחד יפרע

הברכה שאחריה אינה ברכת המצוות

הסעודה היא מדברי קבלה

מדוע המוהל (שאינו האב) מברך

מפני שמשמה נצטווה, לא בגלל אברהם

מצוה על הציבור או על האב

עניינה הצטרפות לכלל ישראל

שליחות במילה

שתיית היין

בתענית, המברך אינו שותה

מכירת חמץ

בעל החמץ עושה את הרב שליח למכור, ולא מוכר לו

נט א

הרשה את הרב למכור עבורו, ומת לפני שמכר

נט

מדוע בעל החמץ עושה קניין במינוי הרב כשליח

נט א

נטל את החמץ אחרי המכירה

סה ב

האם חייב לבערו

סה א-ב

והחזירו למקום

מכר

מכר דבר אסור ואכלו הקונה, צריך להחזיר כספו

נד ד**מלאכה שאינה צריכה לגופה, בשבת**

בהידוק פקק בנקב שבחבית היין

לד ד

בחותה גחלים והובערו מאליהם

לד ה

במזרד שלא כדי לייפות את הקרקע

לד ד

במי שעושה כי הגוי דורש

נ ה

במקושש

נ ה

בצידת נחש

לד ד

ההבדל בינה לפסיק רשייה דלא ניחא ליה

לד ד

כשהמלאכה מתבצעת נגד רצונו

לד ד**מלאכת מחשבת**

טעם פטור דבר שאין מתכוון

לד ה**מלחמה (ראה גם: מחנה)**

איזה ארון היה יוצא למלחמה

מז ב

בשבת

גם משוח מלחמה והשוטרים יצאו

מז א

האם רב צבאי רשאי לחלל שבת כדי לצאת

מז

הוצאת ארון הברית

מז א-ב

הותרה או דחוייה

לב א; מז ד

טעם היתר מלחמת הרשות בשבת

כג ו

יציאת הלויים

מז ד

מותרת גם כשאין סכנה ישירה מיידית

לב א

מותרת לשם כיבוש א"י

ל ד**יח ב-ד; כד****ה; מו ו****יח ד; לב א****כה חלק א**

אות א-ה;

צא אות א**לב א****כה חלק ב****לב א; עז א****עז א****כה חלק א**

אות ג

כה חלק ב**נו א****כח ג, ד-3****עז ב****כח ג****כה חלק א**

אות ג

כה חלק א**אות ב****כה חלק א**

אות א

	מס	יד א	היתר קתלי דחזירי
	לשם בניית חומה, לפי ממון או לפי נפשות	מז ב	ריבוי בשיעורים, ביציאה למלחמה
מח ב		מז ד	תפקיד שבט לוי
	מסייע לעובר עבירה		מלך
כג ה; כח הערה 17	במסייע למומר	עו ד	בירושלים ממנים רק מבית דוד
	מעילה	ו א-ב	טלטולו את ספר התורה שלו
יא א	המועל מוציא את ההקדש לחולין	א ו	יש לו כח להטיל על הציבור חרם או איסור
מב	מראה אין בו מעילה		מלקות
	מעלין בקודש ואין מורדין	כה חלק א אות ג	טעם שאין מלקין שני בני אדם כאחד
יב ה	בשימוש בדמי בית כנסת שנמכר		"ממשקה ישראל"
צ ב	בתשמיש קדושה ותשמיש מצוה		האם דבר שאסור מפני הסכנה נחשב "ממשקה ישראל"
צ א-ב	הורדה לקדושה קלה כשאין ברירה	סד ג	"מן המותר בפין" (ראה: בהמה טמאה)
	מעשה קדרה		מנהג
יז ד	מדוע אינו מברך המוציא גם אם אכל כדי שביעה		אסור לאדם לשנות ממנהגי המקום
	מעשה שבת	א ד-ה	האם יש בו איסור "לא תגודדו"
	איסורו למי שנעשתה המלאכה בשבילו ע"י ישראל	א ג	הוא כחרם ציבורי
לח א-ד		א ו	מי שנהג כפוסק מחמיר בדין דאורייתא
לח ג	בדבר שנעשתה בו מלאכת הוצאה	א ו	משום "אל תטוש תורת אמך", מדברי קבלה
לח א	דבר שנתבשל בשבת	א ג-ד	נקבע ע"פ הרוב
לח ב	המתנה במוצ"ש בכדי שיעשו	א ב, ז	קהילה הדוחה (לאחר זמן) את קביעת מנהגה
לח ז	מוצר שספק האם יוצר בשבת	א ז-ח	שהונהג בישוב ועזבו המייסדים
לח ג	נעשתה מלאכה שאינה בגוף הדבר	א ו	שהונהג בישוב קטן, והתרחב
לח ו	קנייה ממחלל שבת קבוע	א ז-ח	שנקבע בקהילה, ועברה למקום אחר
	שנעשה ע"י תינוק שנשבה, האם נחשב מזיד	א ו	תוספת בתפלה שאינה שינוי
לח ה		א ו, ח	תוקפו מטעם נדר מדרבנן
	מצה		מנורה שבמקדש
יז ב, ד	דעה שברכתה כל השנה בורא מיני מזונות	קו ד	הטבת הנרות תמורה מההדלקה
עא ג	דעה שמקיים מצוה בכל כזית שאוכל עד חצות		מנכס
עא ב	האם היא מצוה עצמית, או טפלה לקרבן פסח	לד ג	מדוע הוא תולדת זורע
עא ג	האם זמן אכילתה רק עד חצות		

פד ה	אוכל מצה גזולה	יז א-ב, ד	האם יוצאים בפת הבאה בכיסנין
צו ח	אם היה יכול לקיים את המצוה בלי העבירה	צג ג	האם מצוה לאכול מצה כל החג
צו ח: קה ב	במצוה דרבנן	יז א-ב, ד	הקשר בין לחם לענין מצה, ללחם לענין המוציא
נט ב	מצוה לקיים דברי המת	כה חלק ב	יוצא גם בלי כוונה
קט ב	בגר או בישראל	קז ג	כפוחו ואכל מצה
קט ב	מצוות בין אדם לחבירו	עא ב	מי שיש לו רק כזית, האם יאכל בסוף או בהתחלה
צו ד: קז ג	אונן חייב במצוות שבאל"ח	פד ה	מצוה הבאה בעבירה, באוכל מצה גזולה
קט ב	העיקר התוצאה ולא הכוונה	כה חלק א	שהיא חלה או תרומה
	מצוה בין אדם למקום לא דוחה מצוה שבאל"ח	אות ה	
	מצוות עשה שהזמן גרמא, פטור אשה		מצוה
צ ד	בספירת העומר ובסוכה	צח ח	האם הידור מצוה נוהג גם לאחר קיום המצוה
יד ב: כו ג	האם יכולה לברך	צט ב	האם "זריזים מקדימים" דוחה הידור מצוה
	מצורע (ראה: צרעת)	עא א	האם חייב לחזור על הפתחים כדי לקיים מצוה
	מצמצם	צט ב, ד	האם "מצוה בו יותר מבשלוחר" דוחה "זריזים מקדימים"
מא ג	האם חייב בשבת	צט ב	האם "מצוה בו יותר מבשלוחר" דוחה הידור מצוה
ג א	מקוה (ראה גם: טבילה)	ס	האם עדיף שיעשה בעצמו שלא בזמנה, או ע"י שליח בזמנה
א ו	נתן סאה ונטל סאה	כה חלק א	הואיל ואתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחריתי
ג א	עניית אמן שם	אות ה	
	משי	ס	חביבה מצוה בשעתה, מול עשיית מצוה מן המובחר
יג ג	תפירת ספר תורה במשי	כה חלק א	חוטף מצוה צריך לשלם
	משיכה, קניין	אות ג	מתי אומרים "המתחיל במצוה אומרים לו גמור"
כט ב-ה	באמירה לנכרי	עז א-ב	עוסק במצוה פטור מהמצוה, בעוסק בשכר
כט ב-ה	בגרמא	צב	
כט ג-ה	ע"י קול		מצוה הבאה בעבירה
כט ג, ה	ע"י רכיבה		אבל הקורע בשבת
לט ד	קורא לה והיא באה	פד ה	
	משכן		
	בעשייתו היתה אסורה גם מלאכה שנעשתה מאליה בשבת		

קז ד	כדי שיהיה לפני סעודת פורים	נא חלק ב	האם נחשב בניין של קבע
קז ד	נתינה לפני פורים	אות ב	
קז א, ג-ד	נתן לפני פורים והאביון קיבל בפורים	יב ה	המחיצות התקדשו לעולם, כי נמשחו בשמן המשחה
קז ד	עדיף שהעני לא ידע מי הנותן	יב ה	קדושת מחיצות ולא קדושת מקום
	מתעסק	יג א-ג	שימוש בבהמה טמאה לעשייתו
כ ג	בשבת, לעומת כל התורה		משלוח מנות
לו א-ג; נד ב-ג, ה-ו	האם נחשב עבירה, שחובה להפרישו	קח א	אם בני ביתו שלחו עבורו בלי ידיעתו
כ ג	האם רק פטור מקרבן או שהוא היתר גמור	קח א-ג	אם הנותן לא יודע מי המקבל, ולהיפך
לו ב-ג; נד ו	סוג שאין בה מלאכת מחשבת, וסוג שיש בה	קח א	אם מחל המקבל
	נדר	קח א	בדבר שאסור למשלח ומותר למקבל או להיפך
א ח	אפשר להתנות שלא יחול הנדר עד שיגיע למקום פלוני	קח א	בהחלפת סעודות
א ו, ח	תוקף מנהג מטעם נדר מדרבנן	קח א	האם אשה נשואה חייבת
	לשונות נדרים	קח א	האם הוא לשם קירוב הלבבות או כדי שיהיה לו לסעודת פורים
א ו	הנודר מן העיר, האם אסור במי שהצטרף לעיר או עזב אח"כ	קז ג	האם הנתינה צריכה להיות בפורים, או הקבלה
א ו	לפי לשון בני אדם	קח א	האם חייב מי שסמוך על שלחן של אחר
כז	נדר מ"שובתי שבת"	קח א	לפי ערכו של המשלח או של המקבל
כה חלק א	הפרת הבעל	קז ד	נתינה לפני פורים
אות ד	אינה מצווה על הבעל		קיום משל"מ ומתנות לאביונים בנתינה אחת
כה חלק א	הפרה לשתי נשיו כאחת	כה חלק א	
אות ד		אות ה	
כה חלק א	הפרה ע"י שליח	קח א	שלח בפורים והגיע אחרי פורים
אות ד		קח א	שלח ערב פורים והגיע בפורים
	נזיר		מתנות לאביונים
כח ד-2	המקבל ע"ע איסור יין רק מסיבות רפואיות	קח ג	אם הנותן לא יודע מי המקבל, ולהיפך
כח ד-2	קיבל ע"ע רק חלק מאיסורי נזירות	קז ד; קח ג	אסור לשנות את הכסף לצדקה אחרת במקום שאין עניים
	נזק	קז ד	האם היא כצדקה של כל השנה, או חיוב מיוחד
מ ו	אזלינן בתר מעיקרא	קז ד; קח ג	האם העיקר שהעני יקבל, או שהעשיר יתן
צו ב-1	איסור להזיק	קז ד	הנותן לאביון בשביל אחר
צו א	האם עובר איסור עוד לפני שאירע נזק מהתורה או מדרבנן		
צו ב	מקורות לכך	קז א-ב	

צ ד	ברכת שהחיינו, אם בירך כבר על הסוכה	צ ד	האם המצוה תלויה בחג הסוכות או בזמן הסוכות
עב ו	גר שנתגייר או קטן שגדל בתוך החג	פט ג-ו	האם מותר לסתור אותה
צא א	חיוב אכילה מדין יו"ט	פט ג-ד	האם סתירתה מפקיעה את קדושתה
	סומא		האם סוכה גזולה היא מצוה הבאה בעבירה
ט ב	עולה לתורה	צג ב	דופן גזולה - מצוה הבאה בעבירה
	"סומכים"	יג ג	הדפנות
	האומרים פיוטים בתוך התפילה במקום הש"ץ	יג ב-ג	בהמה טמאה כשרה לדפנות
ט א		פח א	בהמה כדופן
	סוריא	פח א	דפנות שנדות ברוח
	מצות קניית בית בה	יג ג	האם יש קדושה בדופן
ל הערה 1		צ א	הקפדה על מיקום קרשי הדפנות משנה לשנה
	סיכה	פח א	חוסים כדפנות ע"י לבוד
	האם היא כשתייה, באיסורים מלבד תרומה ויוה"כ	פח א	יריעה כדופן
סג ב		פח ב	הסומך סוכה על כרעי מיטה
	סכך	צג ג	חיוב האם לחנך את בנה לאכול בסוכה
צג ג	ביטול ענפי אילן מחובר בסכך כשר	פט ה	חיובה במזוזה
פה ג	האם אומרים לבוד לחומרא, בסכך פסול		מאשתקד
פה א, ד; פז, פח ב-ג	המוחזק במסמרים	צ ג-ד	האם קדושתה חלה מעצמה בשנה הבאה
	כלים ששברם בכוונה לסכך בהם	צ ג	שימוש בה השנה
פה ד; פז, פח ב	מעמיד בדבר שפסול לסכך	צג ג	מדוע מברכים "לישב בסוכה" כל החג
פז	בדבר שפסול לסכך רק מדרבנן	צז ה	מעל עשרים אמה
פח ד	הניח דבר כשר לחצוץ בין הסכך למעמיד הפסול	פט ג, ו	מעצים שהושאלו רק עד אמצע החג
פח ב-ג	טעם הפסול	צג	פטור הולכי דרכים לפרנסה או לטיול
פח ב-ד	מעמיד דמעמיד	צג ד	מצות הטיול בא"י דוחה מצות סוכה
פז	מעמיד פסול שאינו ניכר		פטור מצטער, בלילה ראשון ובשאר ימים
	נסרים	צב	אם גרם לעצמו את הצער
פה ב	חישוב חמה וצל בנסרים המונחים באלכסון	מו ה	האם מותר להכניס עצמו למצב שייפטר מסוכה
פז	לוחות סיבית (נסורת ודבק בין לוחות דיקט)	צג א-ב	האם מקיז דם נחשב מצטער
פה ד	מנהג לא לסכך בנסרים פחותים מארבע נסרים שנקבעו לשם תקרה	מו ה; צג א	האם משלשל נחשב מצטער
פה א, ד	סכך כשר מתחת לנסרים פסולים שחמתם מרובה מצילתם	מו ה	פטור חולה מסוכה, בלילה ראשון ובשאר ימים
פה ב		צב	פטור משמשי החולה מסוכה
		צב	פטור שומרי גינות ופרדסים
		צג ג	צבאית, החזרתה לאפסנאות בחג
		פט א-ג	סוכות (ראה גם: ארבעת המינים)
		צ ד; קז ב-ג	אכילת כזית חובה בתוספת יו"ט

ט ו	המצוה למחותו היא ציבורית	יג ג	תפירתו במשי
	עננו (ראה: תענית)		ספרד
	עציץ נקוב ע"ג יתדות	ז א	מנהג גולי ספרד שבאו לקושטנטינה
מט א-ב	תלישה ממנו		עבד כנעני
	עציץ שאינו נקוב	צח ג: קז	זיכוי ממון מדין עבד כנעני
מט א-ב, ד	שגדל על מים	א-ב	
מט	שמחובר למתקן שטיפה שבשירותים		עבד עברי
	ערבה (ראה גם: ארבעת המינים)	כה חלק א	אין רוצעים שני עבדים כאחד
	א"א לקיים מצוות ערבה בערבה	אות ד	
כה חלק א	שבולב		עבודה זרה
אות ה		פט ב	איסור ליהנות מקיומה
	ערבות בממון		הנאה ממנה, כשלא נעשה מעשה בגוף הדבר
	א חייב מדין ערב ל-ב ששילם ל-ג	לח ג	
קז א	עבורו		עדות
	ערבות במצוות	כט ו	חייב שוכר עדי שקר בדיני שמים
	במצוה שאינה חיובית, כגון ברכת המזון	כה ה-2	רפורמי פסול לעדות
נז א			עומר
נז א	במצות לא תעשה	עז א	מדוע נקצר ע"י שלושה
עב ד-ה	בספירת העומר	עז ב	קצירתו והמשך מעשיו בשבת
כב ב	האם היא גורמת לתוכחה או להיפך		עזה
	האם מי שאינו מחויב יכול להוציא מי שמחויב, והדין בשעת הדחק	קד	האם קריאת המגילה ב"ד או בט"ו
כד ו	כלפי מומר		עיכול
כג ו			מה נחשב מעוכל, לעניין איסור וטומאה
	ערבית	סט	
	טעם המנהג להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים		עירוב (ראה: הוצאה)
ד			עירובי חצרות
	ערוה		אם כולם מקבלים אוכל ממקור אחד
ג א-ב	ברכה כשרואה ערוה	נה א	אשה כבעלה גם אם יש לה בית נפרד
	המכוסה ע"י מים, אמירת דבר שבקדושה מולה	צח יא	בשיירה
ג ב		נה ב-ג	פטור של מחנה צבא
	ערי חומה	נה ב-ג	
יב ה	קדושתן מסתעפת מקדושת ירושלים		עמלק
	ערלה	קה א	אשה פטורה ממחייה ומזכירה
צד	אפרה מותר	קה א	בקריאת מגילה יש זכירת עמלק

מו ד	להציל גוסס	י ג	בנטיעה בגוש
מו ח	להציל חיי שעה		האם אומרים בה "כתותי מיכתת שיעוריה"
מו ד	להציל מומר	צד	
מו ב-ו	להציל מי שהכניס עצמו לסכנה	צד	האם בזה"ז היא מדרבנן
מו ב	להציל מי שהתרו בו ועבר עבירה שדינה מיתה	צד	האם ביעורה היא חיוב בגברא או בחפצא
מו	להציל מי שחילל שבת	צד	
מו ב-ג	להציל מי שמתאבד	צד	ספק ערלה בא"י בזה"ז
מו א	להציל מי שנגזר דינו למיתה		
מו ד	להציל עובר		פאות הראש
מו ח	להציל תינוק שנשבה שחילל שבת	נז א	איסור אשה להקיף לאיש
מה א	ריבוי בשיעורים	מא ג	המקיף במכונת גילוח
	פסוק		פועל
יג ד	בלי שם ה', איסור שריפתו		מעשה קניין באמצעות פועל
	פסוק שלם אע"פ שאין בו שם ה' יש בו קדושה	כט ב	
יג ד	כתיבתו על דבר שאינו "מן המותר בפיקד"		פורים (ראה גם: מגילה; משלוח מנות; מתנות לאביונים)
יג ד		עג ו	קביעתו כיו"ט ארכה דור שלם
	פסח (ראה גם: אפיקומן; הגדה; חמץ; מצה; קטניות; קרבן פסח)	עג ב-ג, ו	שחל בשבת
	פֶּסַח - האם זה שמו המקורי של חג המצות	עג ג	מה זמנו העיקרי קטן שהגדיל אז
ה א			פיוטים
	פסיק רישיה	ח ב	פייטנים שינו את הלשון לצורך החרוז
כג ו	באמירה לנכרי	א יא	שינוי פיוטים
לז ב; מט ז	בגרמא	א ט	הוספתם בתוך התפלה
מט ה	במלאכה דרבנן		פילגש
לד ה	טעם החיוב	נו ב	האם אסורה מהתורה
לז א-ב	ספק פסיק רישיה		פיקוח נפש
כג ח; לד ד-ה	פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן	מו ד	האם חובה להחיות מת, אם אפשר ע"י נס
לז ב	בשימוש במכונת מי סודה	יח א-ג; כ ג	האם מותר להיכנס למצב שיידחה איסור מחמת פ"ג
לד ה	חילוק בין שבת לכל התורה	יח א-ג; כ	שיצטרפו לחלל שבת להצילו
	פרה אדומה	ג; מו ו; צג ב	
לו ד	עלה עליה זכר, נחשב ניחא ליה		חילול שבת לשם פ"ג
	פרוכת של ארון קודש	לב א; פד ד	האם הותרה או דחוייה בדרך סגולית לא טבעית
יג ג-ד	מה דרגת קדושתה	מז א	הדלקת נר קטן או גדול
יג א, ג-ד	מעורר בהמה טמאה	מה ב	

			פרנסה
	לענין אשה בקריאת התורה		יש צד מצוה בהליכה לפרנסה
	במצוה דרבים אומרים "חטא כדי	צג א	נחשבת מצוה, לענין הפלגה לפני שבת
מד, נד א	שיזכה חברך"	יד ד-ה	
	ברבים אין חשד		פרסומי ניסא
ב ב; ל ה	האם יש לו מהות שונה מהפרטים שבו	קג א-ב,	האם קודם לתדיר
נה א	מושג מופשט, גם כשהפרטים	ה-ו	
ט ב	מתחלפים	ע א	טעם חשיבותו
	ציצית		פרשת הנשיאים
	אין להכניס עצמו למצב שפטור		מנהג לקרוא פרשת הנשיאים מתוך
צג ב-ג	מציצית		ס"ת
צ ד	האם כסות לילה פטורה גם ביום	ז ד	
פט ה-ו	התרתה מהבגד		פרשת זכור (ראה: זכור)
יג ב-ג	ממשי, שעשוי מתולעת		פת הבאה בכיסנין
צג ג	שאשה עשתה	טז א	אכל שיעור קביעת סעודה
	צרת	טז ב-ג	האם שיעור זה תלוי בו או בכל אדם
יב א	בבית כנסת	יז	הגדרתה לענין ברכת המוציא
כה חלק א	מתי מצוה על המצורע להיטהר	טז ג	המיועדת לשביעה או לטעימה
אות ד		יז א-ב	לענין מצה
	קבלנות (ראה גם: שבת)		ספק אם בירך ברכת המזון אחרי
	לזמן קצוב, כל שאין שכרו משתלם	יז ג	שקבע עליה סעודה
ל הערה 4	לפי הזמן אלא לפי המלאכה		צדקה
	קדושה (שבתפלה)		בודקים מי שמבקש לבגדים, ולא
א ט	הוספת דברי שבח בתוך הקדושה	קז ג	למזונות
ב ט	עשרה שהתפללו ביחידות והתקבצו,	קז ג	האם העיקר שהעני יקבל, או שהעשיר
	אומרים קדושה	קז ג	יתן
	קו התאריך	קז ג	הנותן לעני שאינו מהוגן
עב	לעניין ספירת העומר	קז ג	יותר שזכר אם נתן בכוונה
עב א-ב	לעניין שבת	קז ג	מדוע גדול המעשה יותר מהעושה
	קול	קז ג	מדוע כופים עליה
כט ג	האם הוא מעשה	עט ב	מכפרת מצד הנתינה
	קונסרבטיבים	קז ג	נתינה שלא לשמה או בכפייה
כח ה-ו	גירום	קז ד	עדיף שהעני לא ידע מי הנותן
כח ה-ו	פסולים לדון		צורת הפתח (ראה: הוצאה)
	קטורת		ציבור
יג ג	האם המור היה מדם צרור	ט ב, ה	איסור לפרוש מן הציבור, לענין קריאת התורה

	קטן		
	המחזיק בקולמוס, והגדול אוחז בידו	מ ז-ה	
כד א, ה	חיוב אמא לחנך את בנה לאכול בסוכה	צג ג	
	יש לו בושת	כ ה	
	להוציא אחר ידי חובה	קה א	
	איך יכול להוציא בקריאת התורה	צח ח	
	האם יכול להוציא במגילה ובגד חנוכה	ט א	
	מדוע אינו יכול להוציא בקריאת מגילה	ט א: כו ב	
	מדוע עולה למנין שבעה העולים		
	קטניות, איסורם בפסח		
	בטלים ברוב	סז ד	
	האם לפתית (ריבס, לציטין) בכלל	סז א-ב	
	האיסור	סז ב	
	האם שמן כותנה בכלל האיסור	סז ב	
	חרדל בכלל האיסור	סז א	
	טעם האיסור	סז ב	
	לא גזרו על מין העשוי לתת טעם בלבד	סז ב-ג	
	או לרפואה	סז ב	
	לא גזרו על מין שברכתו "שהכל"	סז ג	
	שבת ("אניס") אינו בכלל האיסור		
	שמן שממציס מהם במיצוי בלי מים		
	קיבוץ		
	שותפות מסוג מיוחד	לא ד	
	קידוש		
	אכילת מזונות בעמידה	צא ב	
	אמירת מנחה של חול אחרי קידוש	כד א	
	בע"ש	כד ז-ח	
	בחילוני שאין בדעתו לשמור שבת		
	במקום סעודה	צא א-ב	
	האם שתיית יין נחשבת מק"ס	צא ב	
	פירות נחשבים מק"ס בשעת הדחק	צא א	
	שתיית היין בברית מילה בשבת	כה חלק א	
	גדר קידושא רבה (של יום)	אות ה	
	דעה שמותר לטעום לפני קיד"ר	כה חלק א	
		אות ה	
	האם העושה קידוש מקבל ע"ע שבת		
	בכך		
	האם מהתורה יוצאים ידי חובה		
	בתפילה		
	מדוע אפשר לעשותו מבעוד יום		
	מי שלא קיבל שבת המקדש למי		
	שקיבל		
	קידוש החודש		
	האם שלוחי ב"ד יצאו על החדשים עם		
	תעניות		
	קידוש לבנה		
	האם קודם לקריאת המגילה		
	קידושי אשה		
	בביאה, "אנן סהדי" מועיל כמו עדי		
	ביאה		
	בדבר האסור בהנאה רק למקדש		
	האם די שהאשה תקבל או צריך גם		
	שהבעל יתן		
	האם יש בו מצוה מצד פריה ורבייה		
	ע"י שליח, מי מברך		
	של מי שהתגייר באופן חלקי		
	שתי בנותיך לשני בני בפרוטה		
	קים ליה בדרכה מיניה		
	אין אומרים זאת בחיוב כפרה כגון		
	קרבן או חומש		
	בפעולה ממושכת המחייבת מיתה		
	קנין (ראה גם: הגבהה; משיכה)		
	צריך מעשה קניין וגם גמירות דעת		
	קראים		
	בניהם הם כתינוקות שנשבו		
	קרבן		
	להזכיר לאדם שהיה ראוי שימות		
	בעצמו		
	מדוע זר חייב על זירזו העיכול		
	מכפר מחמת הוצאת ממון		

		מכר קרבן, המוכר מתכפר בו	עט ב	קריאת שמע	
		קרבן מוסף		ברכותיה נאמרות רק עד ארבע שעות	כו א
		שייכות אשה בו	כו ג	חיוב חלקי באשה	כו א, ד
		קרבן פסח		קריעה	
		אכילתו מבעוד יום	כד א	באבל	
		האם זמן אכילתו רק עד חצות	עא ג	מצוה הבאה בעבירה, באבל הקורע בשבת	פד ה
		החובה לאוכלו על השובע	עא א-ב	על שני קרוביו שמתו בבת אחת	עו ג
		טעם שאסור לאכול אחריו	עא א-ב	על שני קרוביו שמתו זה אחר זה	עו ב
		צריך שישאר טעמו בפיו	עא א-ג	הבדל בין אביו ואמו לשאר קרובים	עו ב
		שסכוהו בשמן	טו ב	על ראיית ירושלים	
		קריאת התורה		בזה"ז	עו ד
		איך קטן יכול להוציא רבים	קה א	גדרה	עו ד
		בס"ת של עדה אחרת	א יב; ט א, ו	על ראיית מקום המקדש	עו ב
		גם משום כבוד התורה	כו ב	בזה"ז	עו ד
		האם היא תקנה על היחיד או על הציבור	א יב; ט א-ו	ראהו לפני ראיית ירושלים או לאחריה	עו ב-ד
		האם המצוה בקריאה או בלימוד	ז ג	על ראיית ערי יהודה	
		האם המצוה לקרוא או לשמוע	ז ג-ד; ט ב	גדרה	עו ג
		האם מותר ללמוד דבר אחר בשעת קרה"ת	ט א-ב	ראה שתיים זו אחר זו	עו ד
		השוואה להקהל	ט ד	ראייתן חרבות	עו א
		האם אשה חייבת	ט ד; כו ב, ד; קה א	ראייתן חרבות בשלטון ישראל	עו א
		מדוע אין קוראים בחומשים בזה"ז	ז ב	ראייתן מיושבות בשלטון נכרי	עו א
		מדוע העולה צריך לקרוא בלחש עם הש"ץ	ט ג	קרפף	
		מי שלא קרא בשבת, האם ישלים בשבת הבאה	ט ה-ו	יותר מבית סאתים, עם תקרה	נב
		בני חר"ל בא"י שהחסירו פרשה מחמת יו"ט שני	ט ה-ו	ראייה	
		קראו בטעות פרשה אחרת	ט ה	הסתכלות בדבר אינה נחשבת שימוש בו	מב
		שינוי המנגינה	א יא	ראש השנה	
		של עזרא	כו ב	יום הדין גם לגוים ולמלאכים	פד ו
		שמונה פסוקים אחרונים שבתורה	ט ג	קבורת מת ע"י גוי	פד ו
				ראש חודש	
				איסור מלאכה בו בזמן המקדש בגלל הקרבן	כו ג
				מנהג שאשה לא עושה בו מלאכה	כו ג
				ראש ישיבה	
				שחטא, מינויו לתפקיד נמוך יותר	צ ב

אות ה			רבים (ראה: ציבור)
י ג	בנטיעה בגוש		רוב
כה חלק א	דעה שמצווה לאכול פירות שביעית	ד	התחשבות במיעוט
אות ה			רובה
	שביעת בהמתו בשבת		האם הוא מוקצה
לט ה	במלאכה דרבנן	לב א	האם כדורי רובה הם מוקצה
לט ה	במעשה שאדם היה רשאי לעשות	לב ב	
יט	לא חלה באיסור דרבנן		רודף
כ ב	לא נחשב שהוא עושה את המלאכה	מו ב	חייב מיתה, מלבד מצוות הצלת הנרדף
לט ו	מדוע מותר לה לאכול מהמחובר		ריבוי בשיעורים
	שבת (ראה גם: אמירה לנכרי; בורר; בישול; גוי ששבת; גר תושב; גרמא; דבר שאין מתכוון; הבדלה; הבערה; הוצאה; זורה; זורע; חולה; חליבה; חשמל; כיובי; כתיבה; מבטל כלי מהיכנו; מוקצה; מחמר; מילה; מלאכה שאינה צריכה לגופה; מלאכת מחשבת; מלחמה; מעשה שבת; מתעסק; פסיק רישיה; עירובי חצרות; צורת הפתח; קידוש; שביעת בהמתו; תחום שבת)	מה א	במלאכות שבת
	אופניים		ריח איסור
מח ג	הוצאה בהם	סח א	באיסור שאוסר במשהו
מח ג	ניפוח הגלגל	סח א	בזה אחר זה
מח ג	רכיבה עליהם	ו א	רכוב כמהלך
	איסור המלאכות - בפעולה ולא בתוצאה		רפואה
כט ד	בונה	מז א	איסור להשתמש בפסוקי התורה לרפואה
כ ד	בונה חייב רק אם התכוון	מב	שימוש בדבר לרפואה נחשב לצורך
ל ה	בנייה ע"י גוי בקבלנות		רפורמים
לה	בנין בכלים	כח ד-4	אין להם חלק לעולם הבא
מח ג	הברגה - מדין בונה	כח	גיור שלהם
לה	החזרת כוס של פרקים		שבועה
לה	יצירת כלי משני חלקים הנעשים אחד	ג ב	בלי שם ה', מפי עצמו או בעונה אמן אחרי אחר
פד ד-ה, ז	האם היא איסור חפצא או גברא	ג ב	העונה אמן אחריה הוא כנשבע
לד ג	האם חייב על זירוז התבצעות מלאכה		שבועות; החג
כד ז	ההולך במדבר ושכח אינו שבת	עב ח	האם זמנו תלוי בספירת העומר
כד א	הוספה מהחול על הקודש	י א	הנחת עשבים בבית הכנסת
	האם המתפלל תפילת שבת מבעוד יום מקבל ע"ע שבת בכך, ביחיד או בציבור, בטעות או בכוונה	כא ג	חל במוצ"ש, הפעלת מיחם מים ע"י שעון מע"ש
כד ב-ה	האם רצוי להקדים קבלת שבת כשידוע שיחלל, ברצון או באונס		שביעית
כד ח		כה חלק א	ארבע כוסות בין של שביעית

כ ב-ג	ישן שעשה מלאכה	מט א, ג-ה	הוצאת מים מכד חרס שיש בו פטריה
	כיבוי	כג ו	היתר מלאכה מטעם צער הרבים
כג ד	גחלת של מתכת	נ ו	היתר מלאכה ע"י צירוף שבותים
כג ו	גחלת של מתכת למנוע נזק לרבים	מח ג	הכנסת מוכין לכסת
כג ד	להבת גז	מט ט	המשכת מלאכה קיימת
	מוליד	לה	הסרת חישוקי חבית
כג ד	בפעולה שלילית	מ ב	העושה מלאכה יחד עם בהמה
כג א	מרסק קרח נחשב מוליד	יט	הערכת שעון עומד כדי שילך
לה	מיטה של טרסיים	יח א-ד; מז	הפלגה בספינה ג' ימים לפני שבת
	מלאכת גוי בשבת	ו	
פד ה-ו	גנאי בשימוש במלאכה שעשה	כג ו	הפסקת אזעקה שמפריעה לשכנים
ל ה; לח	הנאה ממלאכה שעשה	כב ג	הרואה ממטרה של חברו שמשקה
א-ג		יט	השמעת קול
ל ה; לא ב	הנאה מנר שהדליק	כ ד	כשאינו קול זמר
לא ב	השכרת תנור או מרחץ לגוי		השקאה
לא ב	עבודת גוי בשדה בקבלנות	כב ד	האם החיוב על פתיחת הצינור או על המשך ההשקאה
לא ג	עבודת גוי ששותף עם ישראל		השקאת צמח רווי, שתועיל רק למנוע ייבוש במוצ"ש
ל ה	פינוי זבל ע"י גוי בקבלנות		
פד ה-ו	קבורת מת ע"י גוי		
לא ב	קבלת מכס ע"י גוי בקבלנות	מט ד, ו, ט, י	
לד ד	מפיס מורסה להוציא ליחה	מ ב	זה אינו יכול וזה אינו יכול זורע
	מקרר	כב ד	אם אח"כ הוציא את הזרעים מהאדמה
מט ט	הארכת פעולתו	מט ו, ט, י	אם הקליטה היא רק במוצ"ש
	שנדלק בו אור כשנפתח, האם הפותחו	לד ג	מדוע מנכש הוא תולדת זורע
לו ג-ד	בלי ידיעה הוא מתעסק	כג א	חיוב שביתה גם כשאין מלאכה
	שנדלק בו אור כשנפתח, האם פתיחתו	מח א-ב	חילול שבת להצלת ממון
לז ב	היא פס"ר דלא ניח"ל	מ ב, ה, ו;	טוחן
	שנדלק בו אור כשנפתח, חובה להזהיר	מא א-ב	בריחיים של מים
לו	מלפתוח	מא א-ב	בריחיים של רוח
	נטילת נשמה, חייב רק מזמן המיתה	יט	הכנסת חטים לריחיים של מים מבעוד יום
מט ג-ד	בפועל	מט ח	טלטול אבנים לבית הכסא
	נר שבת	יט	טלפון
צח ב	גוי שהדליק עבור ישראל		איסור של השמעת קול בצלצול
יג ב	משמן של עוף טמא		ממקום שעדיין ערב שבת, למקום שכבר שבת
	סחיטה	יט	יציאה למדבר בשיירה ג' ימים לפני שבת
מ ג	לתוך משקה אחר		
מ ג	סחיטת בוסר ומלילות		
מ ג	סחיטת לימון		
	סעודת שבת		
כה חלק ב	היא מדברי קבלה		
כה חלק ב	שהיא גם סעודת ברית מילה		
	עוקר דבר מגידולו		
מט ד	אם אינו מחובר ממש		

	שומע כעונה	מט ד	אם דעתו להחזיר
ט ב-ג	בקריאת המגילה	לב א	ענישה אסורה
עב ג-ה	האם אומרים כך בספירת העומר	לה	פתיחת שקית הסגורה בחוט ברזל
עב ג	האם נאמר גם על דברים הנלווים לקריאה	מט ט	צידה
	שופר	נ ו	המשכת מלאכת צידה
קה א	אשה יכולה להוציא אחר בתקיעתה	לז א	למקום גדול, למנוע נזק
לב א-ב	האם הוא מוקצה אחרי שתקע בו	לד ד	סגירת תיבה שיש בה זבובים
עז	האם ראוי שאותו תוקע יתקע את כל התקיעות	לז ב	צד נחש כדי שלא ישכנו
קה א-ב	החייב הוא לשמוע	קו ג	צירוף ברזל, בלי כוונה
כד ו	התוקע ואינו שומע, האם מוציא אחרים י"ח	מט ה	צריך להכין לקראתו מלפני שבת
כד ו	התוקע לתוך הדות, האם מוציא אחרים י"ח	מט ג-ד	קצירה
עז ב	חלק מהתקיעות מהתורה, חלק מדרבנן, חלק מנהג	מט ג-ד	בקטיפה בפיו
עח	כמה טורמיטין יש בתרועה לכתחלה	מט ג-ד	הגבהת פרפיסא (גוש עפר) מהקרקע
עח	תקע בתרועה רק שלשה טורמיטין	מט ה	חייב גם אם הצמח לא מת מיד
יג א-ג	מבהמה טמאה	לז ב	מייבש צמח, האם חייב משום קוצר
עח	נתקל שלוש פעמים בפשוטה שאחרי תרועה	מט א, ג-ה	נוטל קיסם לחצוץ בו שיניו תלישת פטריה מכד חרס
קה ב	תקע בשופר גזול	לה	קשירה, בליפוף חוט ברזל
	שותפות	מג א-ג	רחיצה
לא ד	האם השותפים צריכים קנין ברכוש המשותף	מג ב-ג	במים פושרים
לא ד	כשיש לשותף זכות בערך הנכס ולא בגופו	מג ג	במים שהוחמו מאליהם בשבת
	שיירה	מג א, ג	טבילה בחמין
יח א	יציאה למדבר בשיירה ג' ימים לפני שבת	מג ב-ג	כניסה למים חמים לא לשם רחיצה פניו ידיו ורגליו בחמין
	שילה	מז ג	שאלה באורים ותומים בשבת
יב ה	קדושתו אחרי חורבנו	כז ו	שבות דשבות במקום צער
	שיר שבמקדש	יט	שביתת כלים, בדבר שמשמיע קול
קג ב	של ר"ח לפני של שבת	מט ג-ד	שולה דג מן הים
		לה	שימוש במכסה מוברג
		כג	שכחה, האם היא פוטרת
		יט	שעון המצלצל מאליו
		לז ב	תיקון כלי, בלי כוונה
		פב א	תפילה, טעה והתחיל אתה חונן תרופות (ראה: חולה)
			שואה
		א יא	אמירת קינות עליה, בתשעה באב
			שוגג
		נד ד	קנסו שוגג אטו מזיד באיסור דרבנן

	שם ה'		שכחה
יג ד	כתיבתו על דבר שאינו "מן המותר בפין"	כ ג	האם היא פוטרת, בשבת ובנזיקין
	שמחה		שלום
כה חלק ב	יוצאים י"ח שלמי שמחה בנדרים ובמעשר	ז א	לעיתים הוא נשמר יותר ע"י הפרדת קהילות
ב ב	שמחת בית השואבה כפילת עינינו ליה וליה עינינו	א א	מעלתו
	שמחת תורה	א ט	תוספת בתפילה למען שלום בקהילה
ו ב	קריאת התורה בחדרים אחרים	צו ה	שליחות אין שליח לדבר עבירה, כשבשעת מעשה לא היה ברור שזו עבירה
	שמן	כה חלק א	במילה
טו	האם הוא חציצה בטבילה או בנטילת ידיים	אות ג	
	שנים מקרא ואחד תרגום	כה חלק א	במצוות שבגופו
ז ג; ט א	ע"י שמיעת קריאת התורה בבהכ"ג	אות ג	
ז ד	עדיף מתוך ס"ת	כט ו	האם בדבר עבירה המשלח חייב בדיני שמים
	שקלים	צח ד	האם שלוחו של אדם כמותו ממש
כו ג	האם חיוב בתפלת מוסף תלוי בחיוב לשקול	צח ג	האם שליח להפריש תרומה יכול למנות שליח
כו ג	הקרבת קרב גם על מי ששקלו אבד	נט ב	השתטה הבעל אחרי מינוי שליח לגרש כשהשליח אינו בר חיוב
	שתן	כט ו	לא מועילה לדבר שממילא, אלא רק למעשה
לג	איסופו בשבת לצורך בדיקה	צח ה	מילי לא מימסרן לשליח
לג	הוא מוקצה מחמת מיאוס	צח ג	מצוות שאפשר לקיימן ע"י שליח מותר לעשותן תבילות חבילות
	תדיר קודם	כה חלק א	
קג ב	האם דוחה את שאינו תדיר אם א"א בשניהם	אות ג-ד	מת המשלח אחרי מינוי השליח
קג א-ב, ה-ו	האם פרסומי ניסא קודם לתדיר	נט ב-ג	שליח שמינה שליח, ומת המשלח או השליח הראשון
	תוכחה	נט ב	מצוה בו יותר מבשלוחו (ראה: מצוה)
כב ב	האם היא גורמת לערבות או להיפך		שלמה המלך
כב א, ה	האם מטרתה למנוע איסור או להביע מחאה	יב ה	האם הוא קידש את בהמ"ק
נז א	חיוב להוציא ממון לשם כך		שלמים
כב א; נז א	חיוב רק עד כדי הכאה או נזיפה	פט א	המוכר שלמים שלו

קב ב	
עד ה; עה ג	האם נחשבות תענית ציבור בזה"ז
עד ב, ד	הגדרת "יש שלום"
עד ה; עה	הגדרת "רצו מתענים" - מי מקור
א, ג-ד	הסמכות
עה ד	המנהג להכריז בשבת שלפניהן
עה א	יצא אם התענה יום אחר בחודש
עה א, ד-ד	סוף הצום במקום שהשקיעה מתאחרת
עה א, ד	סוף הצום למי שטס מערבה

תענית שעות

קב א	האם צריך לקבל ע"ע במנחה שלפניה
פב א	האם התפלה בה היא תפלה של תענית
קב א	האם יש דין תענית בלילה שלפניה
פג	האם יש הפטרה במנחה
	האם עדיף לקבלה ע"ע סמוך לה או
קב א	מופלג
פב ג	החשיבות לצרף פושעי ישראל בתענית
קב א	נישואין בלילה שלפניה
קב א	צריך לקבל ע"ע במנחה שלפניה
	קיבל על עצמו שתי תעניות, דין הלילה
קב א	שביניהם
פב א	קריאת "ויחל" כשאין עשרה מתענים

תענית אסתר

קב ב-ג	האם יש לה גדר אבלות
קב ב	האם נהגה בבית שני
קב ב	הקלה למעוברות ומניקות
קב ג	טעמה
קב ג	מדוע מקדימים כשחל בשבת
קב ג	מנהג בעבר להתענות אחרי פורים
קב ג	עריכת מסיבה בלילה שלפניה
קב ב	רק מנהג
עג ג	תענית בכורות, בערב פסח שחל בשבת

תערוכות

סב ב	אין מבטלים איסור לכתחילה
סז ד	דבר שאין עיקרו מהתורה

כב ב צריכה להיות בנחת

תולדות

האם יש תולדות באיסורי תורה מלבד שבת

י ג

תוספת יום טוב (ראה: סוכות; פסח)

תחום שבת

לח ג	גוי שהביא דבר מחוץ לתחום
לט ד	גרימה לבהמה לצאת מתחומה
מז ה	האם אוטובוס או רכבת נחשב מעל י"טפחים

תחיית המתים

האם חובה להחיות מת, אם אפשר ע"י נס

מו ד

תחש

מדוע עורו כשר למשכן

יג א-ב

תינוק שנשבה

כד ז	בחילוני
לח ה	חייב קרבן חטאת כשוגג
כח ד-4	יהודי שאינו מאמין
לח ה	לאחר שנודע לו, לענין "מורדין"
מו ז-ח	מחלל שבת בימינו נחשב תש"נ
פב ב	

תל המתלקט (ראה: הוצאה)

תנאי ב"ד

האם מועיל בקדושת הגוף

יב ד

תענית

	אמירת עננו
עה ה	אם לא צם עד השקיעה
קב א	בערבית בלילה שלפניה
פב א	כשאין עשרה מתענים
	ארבע תעניות
עה ה	האם יש לצום גם בזה"ז
	האם יש מקום לבעל נפש להחמיר בשאר עינויים
עה ד	
עד א-ה;	האם נהגו בבית שני

	צירוף למנין		איסור שבוטל בכוונה, אסור למי שנתבטל בשבילו
ט ב	של ישן או עוסק בתורה	לח א, ד	
כו ד	של מי שנמצא בחוץ דרך חלון	סב א	האם טעם כעיקר מהתורה
פב ב-ג	של מחלל שבת או מומר	סא	האם קמח בקמח נחשב לח בלח
ד	שחרור עבד כדי שיהיה מנין	סו ב	חם מקצתו חם כולו
	תפילה לפני הנץ החמה כדי שיהיה מנין	או	קמא קמא בטיל
			תערובת חמץ
	תפילין		איסור אכילתה בתערובת של משהו
יג ד	אותיות שם ה' בקשרים שברצועות	סב א-ב	"בל יראה" בה
יג ג	טעם פסול זהב	סב ב	בנותן טעם לפגם
ט א	עם צורות האותיות של עדה אחרת	סא	נתערב לפני פסח, חוזר וניערור
יג ג	צביעתן בשומן בהמה טמאה	סח ג	ריחא מילתא
		סח ב	
		סח א	
	תקלה		תפילה (ראה גם: יעלה ויבוא; מוסף)
נד ד; פד ז	ה' אינו מביא תקלת עבירה על צדיק		בלשון לעז
			האם יש איסור לא תתגודדו בתפלה בלחש
	תרומה	ה ב	הפסק בכפילת מלים בתפלה
	הפרשתה מדבר שאסור באכילה מפני הסכנה	א ג-ד	לפני הנץ החמה כדי שיהיה מנין מותר בשעת הדחק
סד ג	מדוע בהפרשה מברכים "להפריש"	ב ד-ה	נוסח תפילה בקהילות מעורבות
צח ב-ד	צריך שתהיה ראויה לאכילה בשעת הפרשה	ד	ש"ץ שהתפלל סליחות יתפלל כל היום
סד ג	שהפריש גוי	ד	תוספת בתפילה שאינה שינוי
כז	שליח להפריש ברכה שלו	א	
נו א	האם יכול למנות שליח	עז א-ב	
צח ג	האם צריך דעת בעלים	א ט	
צח ב-ד			תפילה בציבור
יג ב-ג	תשמיש מצוה, מבהמה טמאה	ד	האם עדיפה על תפילה בזמנה
	תשמיש קדושה (ראה גם: מעלין בקודש)	ד	הבסיס לכל חיי קהילה
יג ב-ג	מבהמה טמאה		החייב פורח אם כולם התפללו כבר ביחידות
	תשעה באב	ט ב	המתפלל שחרית כשהציבור מתפלל מוסף
א יא	אמירת קינות על השואה	כו ד	חיוב אשה בה
	האם הוא מדרבנן או חיוב מתקנת הנביאים	כו ד	
עה ד			

ע"ז	אינו חיוב מתקנת הנביאים
ע"ד-ה	אמירת אב הרחמים והזכ"נ בשבת
ע"ד-ה	ברית מילה בו
ע"ג-ד	האם דברים שבצנעא נוהגים בשבת
ע"ד-ה	האם השבוע שלפניו נחשב שבוע שחל בו
ע"ז	הקלות בו
ע"ד-ה	לימוד תורה בשבת
ע"ג-ד; ע"ה	מה זמנו העיקרי
ז	
ע"ג ג	קטן הגדיל ב' באב

ע"ד-א-ד	האם היו מתענים בבית שני
ע"ה	האם יש לצום גם בזה"ז
ע"ה א	נודע לו באמצע היום שהתעבר חודש תמוז
ע"ה	סוף הצום למי שטס מערבה
ע"ד	שונה משאר תעניות לענין מעוברות ומיניקות
	שנדחה

תלמוד בבלי

נא חלק ב ב	לא, ב	פ בהערה בסוף	ברכות
מג ב	לט, ב	כב ב	יז, א
מג א, נד ד	מ, ב	כו א, נז א	כ, א
כג ב, כג ו	מב, א	טז ב, פב א	כ, ב
מו ג	מה, א	כז ב-ד	כא, א
לד א	מז, א	ב ב	כז, ב
מח ג, מט ט	מח, א	כד ה	לג, א
כג א	נא, ב	כה חלק א ב	לג, ב
לט ד	נג, ב	יז א	לה, א
מח ג	סו, א	יז א	לז, ב
כח ב-1, ב-3, לח ה	סח, ב	טז ב	לח, א
כד ז	סט, ב	עז א	מב, א
לו א, ג	עב, ב	צא ב	מב, ב
מט ה	עג	כה חלק א א	מג
לט א, ג	עד, א	קג ג	מט, א
נא חלק ב ב	עד, ב	פד ב-ד	נב, א
לו א	עז, א		נג, א
מט ח	פא		
מט ג	פא, ב	כב ד, מו א, נד א, צו ג	שבת
מח ג	צב, א	ו א	ד, א
מח ג	צג, ב	נד ו	ה, ב
עט ב	צד, ב	א א	יב, א
עח	צז, ב	פד ה	יב, ב
נ ה	קב, א	יט	יח
כג ח, נ א	קג, א	יח א	יח, א
מט ט	קו, ב	יג ג	יט, א
מט ג	קז, ב	יג ג	כ, ב
מט א	קח, א	מו ג, עג ו, צז א	כא, א
כה חלק א ה	קיו, ב	פט ה	כא, ב
כט א	קכ	צט ה	כב, א
כט ד, לט ד	קכ, ב	טו א, צז א, צח א, ו	כב, ב
צג ג	קלא, ב	ע א, צז א, קג ב, ה	כג, א
עז א	קלג, ב	קב א	כג, ב
יח ב	קלד, ב	כח ב-1	כד, א
לט ב	קלט, ב		לא, א

כו ב	לט, א		חגיגה
	גיטין	ט ד, קה א	ג, א
מט א	ז, ב	כה חלק ב	ז
ל א	ח, ב	עב ח-ט	כו, א
נט ג	יד, ב		יבמות
ה ב	טו, ב	א ב	יד, א
ה ב	טז, א	ס	לט
נט ב	כט, ב	כה ה-2	מה, ב
ל ג	מה, א	כח ד-2, ה-2	מו, ב
נד ד	נג	כח א	מז, א
נד ד	נד	טו א	עב, א
פב ב	ע, ב	א ו	פב, ב
	קדושין		כתובות
צח ג	ז, א	צט ה	ג, ב
קז א	ז, א	עט א	ה, א
מז ד	כא, ב	קט ב	יז
כט ג, לט ד	כב, ב	מו א	לא א-ב
צח ג	כג, א	סה א	נא, ב
ו א	לג, ב	ל הערה 1	קי, ב
נד ד	לט		נדרים
נד ה	לט, ב	א ו	טו, א
צח ד	מב, א	פט ג	כט, א
	ב"ק	כז	לא, א
צו ב	ג, ב	נו א, צח ד	לו, ב
צו ז	ו, א	סז א	נה, א
מט י, צו ז	י, א		נזיר
מו ו	יז, ב		ג, ב
צו א	יט, ב	כח ד-2	יא, א
כג, לו ב, נד ו	כו, ב	כח הערה 8	
צו ה-ו	ל, ב		סוטה
ח ב	ג, א		ח, א
צו ה	נא, א	כה חלק א ג	טו
צו ב	סא, ב	יב ה	לד, א
מו א	ע, ב	עב ד	לז, ב
פג	פב, א	נז א	

צו ו	כח, א	כ ה	פו, א
נז א	מג	נד ד	צד, א
קז ג	מה	עו ד	צז, ב
פט ה	מז, א	נז ד, נח א	צח, ב
כז	נח, ב	סד ג	קטו, ב
מח ב	עב, א	סה א	קיח, ב
מו א, מח א	עב, ב		
מו ב	עג, א	עב ח	ב"מ
מא ג	עו, ב	כט ג-ה	ו, ב
לז ב, מט ז	עז, ב	נז א	ח, ב
	מכות	סה א	י, ב
מז א	יא, א	עו ד	מא, א
צו ג	טו, א	כב ד	נג, ב
	שבועות	כו ג	נו, ב
כו ג	ח, א	קז ד, קח ג	נח, א
כד ז	יג, א	א ז	עח, ב
עו ד	יד, א-ב	כט ג, מה ב	פג, ב
לד ג	יז, ב	עט ב	צ, ב
כט ג	כא, ב	ל הערה 1	צא, א
סד ג	כב, ב	פט ה	קא
עח	לה		קב, א
	עדויות	עו ד	ב"ב
טו ג	פ"ד מ"ו	עט ב, קז ג	ד, א
	ע"ז	קז ג-ד	ט, א
עט א	יד, א	קז ג	ט, ב
לא ג	יט, ב	קז ג	י, א
לא ג	כ, ב	צז ג	י, ב
לא ב	כא, ב	מז ב	יא, ב
יא א	נב, ב	צו א-ב	יד
פט א	סד, א	צו א	כ, ב
כח ח	סד, ב	צו א	כב, ב
או	עג, א	ז ג	כו, א
	זבחים	צו ב	מג, א
יב ה	כד, א	ד	קעה, ב
			סנהדרין
			כו, א

נט, א	יב ה	קכט, א	סט
מנחות		קמב, א	כט ב
לב, ב	פט ה	ערכין	
לז, ב	נד ו	ו, ב	קז ד
לח, א	נד ו	טז	נז א
מא, א	פט ה, צג ב-ג	טז, ב	כב א
סג, ב	עז א	לב, א	יב ה
סד, א	עז א	לג, ב	נא חלק ב א
סה, ב	עב ג	תמורה	
סו	עב ח	ג, ב	כט ג
עב	ס	לג, ב	צד
חולין		לד, א	צד
ו, ב	נד ד	כריתות	
ז, א	נד ד	ו, ב	פב ג
ט, א	סד ד	ט, א	כז
ט, ב	סד ג	כז, א	עט ב
טו, א	לח א	מקואות	
יז	יד א	פ"ז מ"ב	א ו
יח, א	לז ב	נדה	
יח, ב	מט ז	לא, ב	כה חלק ב
עא, א	סד ד	מט, ב	כח ה-2
קא, ב	כח ד-3		

רמב"ם

ל ג	י, ו (ראב"ד)	יסודי התורה
א-א-ב	יב, יד	ה (אר"ש)
	תשובה	ה, ח (מל"מ)
כח ד-4	ז, ו	ו, ח
	תפלה	דעות
ב ב	ט, ד	ו, ז
יב ד	יא, יח	ע"ז
ט ג	יג, ו	י, י
	כב א-ב, ה, נז א	
	כח ח	

תפילין

ומזוזה ה, ד

ברכות

א, י

א, יט

ג, ט

ו, ג

יא, יא

יא, טו

שבת

א, ז

ו, א

ו, כג

ח, א

ח, ד

ח, יב

ח, יג

ט, ו

י, יז

י, כה

יא, י

יא, יז

יב, א

יב, ב

יב, ב (מ"מ)

יג, כא

טז, א

טז, ה

כב, ב

כט, א

כט, יא

כט, יג

עירובין

א, ג

מז א

עב ד

נד ד

טז ב, יז א-ג

יד א, נה ג

נו ג

נו ג

כג ז-ח, לד ד

כט ד, ז

לח א-ב

לד ד

מט א, ג

לט א-ב

לט א

כג ב

לד ד-ה

לד ד-ה

נ א-ג

נ א, ג-ד

כג ב, מה ג

כג ב, ד

לז ב

עח

נב

נא חלק ב א

מג ב-ג

קו ג

כד א, ה, ז

כה חלק א א וחלק ב

נה ב

שביתת עשור

א, ג (מ"מ)

א, ז

ב, ה

ג, ז

יו"ט

ח, כ

חמץ ומצה

א, ג (ר"ח הלוי)

א, ו

ב, ב (מגיד משנה)

ב, טו

ב, יט

ג, יא

ד, ח

ד, יא

ו, ג

ו, ה

ז, ט

ח, ט

ח, יג

שופר, סוכה ולולב

א, א

א, ב

א, ח

ב, ד

ג, ד

ד (ר"ח הלוי)

ה, ד

ה, ח

ה, כה (או"ש)

ו, ז (שעה"מ)

ו, טו

ו, טו (ר"ח הלוי)

ח, א

לט ב, ד

כד א

פ א-ב

פא

א ד

נח א, צד

סב א

נו ג

סד ב

ס

צד

סא

סב ג, סד א

כה חלק א ה

יז א

ע ה

עא א

עא ב

קה א

קה ב

כד ו

עח

עח

נא חלק א ג

פז

פה א

נז ב

צא א

פט ג-ד, צ ב

יג ג

צו ח

כח א, ב-1	יג, ד
כח ד-1	יג, ו
כח ה-2, ג, והערה 7	יג, טו
כח ב-1	יג, יז
כח ב-1	יד, ב
כח ג	יד, ז
כח ה-2	יד, יג (אור שמח)
כח ג	יד, טו
כח ג	יד, טז
כח ג	טו, כו

מאכלות אסורות

עא ד	ט, כח
צד	יא, יא (מל"מ)
סב א	טו, ג
סב ב	טו, ט
נד ד	יז, כז

נדרים

כה חלק א ד	יב, יד
כה חלק א ד	יג, ט

נזירות

כח ד-2	א, ט
כח ד-2	א, יג
כח ד-2	א, יד
קח ב	ד, ט

כלאים

כט ג	ט, ז
כט ג	ט, ט
כב ב-ג	י, כט
כב ב	י, לא

מתנות עניים

קז ד	י, ח
------	------

תרומות

סד ג-ד	ה, כב
--------	-------

לז ב	ה, ח
צו ח	ח, ח
צד, צה, צו ח	ח, ט

תענית

עה ז	א, ב (לח"מ)
עד ד	ה, ד
עד ד, קב ג	ה, ה
עד ד	ה, י
עו ג	ה, טז
עו ד	ה, טז (מ"מ)
עד ד	ה, יט

מגילה וחנוכה

קה ב	א, א
עג ב	א, ז
קח א	ב, טו
צח ז, יא	ג, א
צח ז	ג, ב
ב ב-ג	ג, יא
צז א, צח ח, ק	ד, א
צז א, צח ח	ד, ב
ע א	ד, יב

אישות

כה חלק א א	א, ב
נו ב	א, ד
נו ב	ג, ג
צח ג, קז ב	ה, א (מל"מ)

גידושין

נט ב	ב, ט
נט ב	ו (מל"מ)

סוטה

יג ד	ה, ג
כה חלק א ד	ד, יט

איסורי ביאה

נד ד	א, יב
------	-------

	טומאת צרעת	סא	יג, ד
כה חלק א ג	יא (אור שמח)		שמיטה ויובל
	טומאת אוכלין	מז ד	יג, יא
	ב, יח	מז ד	יג, יב
סד ד	יא, יד		בית הבחירה
מב	מקואות	י ב	א, ט
	ב, טו (גר"ז)	יב ה	א, כ
טו א	ב, כב	עו ד	ו, יא
כח ז	נזקי ממון	יב ה	ו, יד
	יג, יד		כלי המקדש
צו ה	יד, ט	יג ג	א, ג
צו ב	יד, י (אבן האזל)	מז ג	י, יא
מא א	יד, טו		ביאת מקדש
מב, מא א	גניבה	קו ד	ט, ז
	א, ב		תמידין
סה ב	ג, ב (שעה"מ)	עב ג	ז, כד
מה ב	ד, יא		מעילה
סה א	רוצח	פט א	ד, ח
	ב, ב		קרבן פסח
כט ו	ב, ב (מל"מ)	עא א-ב	ח, ג
צו ה-ו	ד, י		חגיגה
כח ד-4	מכירה	כה חלק ב	ב, י
	א, ו	ט ד	ג, א
צח ג	ב, ו	כו ב	ג, ו
כט ג, ה	ה, יא-יג		בכורות
נט א	שכנים	כט א	ב, ח
	ט, א		שגגות
צו א	יא, ג	לח ה	ב, ו
צו א	שלוחין	לד ה	ז, יב
	ד, ב		טומאת מת
לא ד	שכירות	קח ב	ט, יב
	יג, ב		
כט ג			

עו ב	ט, י		סנהדרין
קט ב	יד, ח	כח הערה 21	ב, י (אור שמח)
		כח ה-2	ב, יד
	מלכים	כה חלק א ג-ד	טז, י
עו ד	א, י	צ ב	יז, ט
נה ב-ג	ו, יג		ממרים
כח ד-3, ח	ח, יא	לח ה	ג, ג
כז, כח ח, פד ו	י, ט		אבל
כח ח	י, י	עו ב	ט, ט

שולחן ערוך

טז א, ג, יז ב, ד	קסח, ז		או"ח
טז ג	קסח, יז	צג ג	יד, א
ע ה	רד, ה	פט ה	טו, א
פד ג	רו	יד ב	יז, ב
ז א	רטו, ג	ט ב	נה
ל ה	רמד, א	פב ב	נה, ו
לא ב	רמד, ו	כז ד	נה, יד
יח א, ד, צג א	רמח	א ט	סח
כ ד	רנב, ה	ט ב	סט, א
כא א	רנג	כו א	ע, א
כג ו-ז	רנג, ה (רמ"א)	ג ב	עד
כא ג	רנד, ה (רמ"א)	ג ב	עה, ו
כא ג	רנז, ז (רמ"א)	ג א	פד
כד א	רסג, טו	ה ב	קא, ד
פב א	רסח	כו א	קו, א
צא א	רעג, ה	א ט	קיב
כה חלק א א	רעג, ה (רמ"א)	ו ב	קלה
כג ז	רעו	ט ג	קמא, ב
ל ה	רעו, א (רמ"א)	ח א	קמג, ד
לא א	רעו, ב (רמ"א)	ט א	קמו, ב
קג ד	רצט, י	יב ה	קנג, ד
נו	שז, ה	יב א, ג	קנג, ז
לא א	שז, ה (רמ"א)	יג ג	קנד, ו
לב א	שח, א	טז א	קסח, ו

סו א	תנא, יב	לג	שח, לד-לו
סו א	תנא, טז (רמ"א)	לד א	שיא, ח
סו א	תנא, יז	כג ח	שיב, א
סז ב	תסד	לה, מח ג	שיג, ו
סה ב	תסז, ט	מט ה	שיד
סט	תסז, טז	לח א	שיח, א
ע ג-ד	תעב, ט	לט א	שיט, א
ע א	תעב, יג	לט ב	שיט, ג (רמ"א)
ע ב	תפג (רמ"א)	לד ד, מא ג	שכ, יח
קג ג	תפט, ט	מב	שכא, לה
קב ב	תקמט	מד	שכח, י
עה ד	תקנ	כג ו	שכח, יז
עג ד	תקנא, ד	מח	שכט, ו
עג ד	תקנב, יב (רמ"א)	מח א	שכט, ז
עג ד	תקנג, ב (רמ"א)	נד ד	שלד
עה ד	תקנד, ו	מט ז	שלד (רמ"א)
עג ד	תקנד, יט	נה	שמ, ה
עג ד, עה ז	תקנט, ט	נב	שמו, ג
עה ה	תקסב, א	נא חלק א א	שנח, ח
קב א	תקסב, ח	נב	שנח, יב
פג	תקסו, א	צח יא	שסו, י
פב א	תקסו, ג	נא חלק ב א	תא
עז א	תקפא, א (רמ"א)	כו ג	תיז
עז א	תקפה, ד (רמ"א)	נו ג	תלב (רמ"א)
יג ב	תקפו, א	נז ג	תלג
יד ב	תקפט, ו	ס	תלו, א
קה א	תקפט, ז	נח א	תמ, א
עה	תקצ, ג	סא, סג א	תמב, א
עט א	תרה, א	סג א	תמב, ב
א י	תריט, א	סג א	תמב, ד
פג	תרכב, ב	נז א, סה ב	תמג, ב
פד ו	תרכד, ה	נח ב	תמו, ג
פה ד, פח ב	תרכט, ז	סח א	תמוז, א (רמ"א)
פה ד, פז, פח ג	תרכט, ח	סח ג	תמוז, י (רמ"א)
פה ד	תרכט, יח	סו ב	תמוז, יב
פח א	תרל, י	פט ב	תנ
פח א	תרל, יא	סה א	תנ, ז

	יו"ד	פח ב	תרל, יג
סו ב	צד, א	צב	תרלח, ב
סב ב	צט	יז ד, צא א	תרלט, ב
סח א	קח	קו ב	תרלט, ג (רמ"א)
לא ג	קנא, ז	צב	תרמ
סב ב	קנה, ג (רמ"א)	צג א	תרמ, ג (רמ"א)
טו ב	קצח, ה	צו ח	תרמט
טו א	קצח, טו	צה	תרמט (רמ"א)
טו ב	קצח, יז	צח ח	תרעא, ב (רמ"א)
א ד	ריד, ב	צז ב, ד	תרעא, ה
או	ריז, לה	צז ב	תרעא, ז
צב	רסב, ב (רמ"א)	עז ב	תרעא, ז (רמ"א)
לב א	רסו (רמ"א)	צט ד	תרעב
עז א	רסו, יד	קו ד	תרעב, א
כח ד-2	רסח, ג	צח ח	תרעד (רמ"א)
כח ב-1	רסח, יב	צח ח	תרעה, ג
כט ד	רעו, יא (רמ"א)	ק, קא	תרעז, א
יג ג	רעח, ב	צט ד	תרעז, א (רמ"א)
יג ד	רפג, ד	צח ט, ק	תרעז, ג (רמ"א)
יג ד	רפד, ב	צט ה	תרעז, ג
פב ג	שלד, ב	קג א	תרפא, ב
פב ג	שלד, יג	קב ב	תרפו
פב ג	שלד, ל	קב ג	תרפו (רמ"א)
עו ג	שמ, כג	קג ה	תרפז (רמ"א)
כ ג	שעב (רמ"א)	קו ג	תרפח, ז
נד ג	שעב, א (רמ"א)	קה ב	תרפט, א
	אה"ע	צח ח	תרפט, ב
כה חלק ב	סב, ט (רמ"א)	קה ב	תרפט, ג
	חו"מ	ה ב	תרצ, י
צו א	קנה, טו	ט ד	תרצ, יח (רמ"א)
צו א	קנה, לג	קה ב	תרצא, א
לא ד	קעו, ג (רמ"א)	קו א	תרצב
כט ג, ה	קצז, ג	קז ד	תרצד, ד
צו א	שעח, א	קח א	תרצה (רמ"א)
צו ה	תיד, א	קט א	תרצו, ז

"לזכר עולם יהיה צדיק"
לעילוי נשמת
אליעזר שמואל בן אברהם אריה ז"ל
ת.נ.צ.ג.ה

"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת:
דניאל בן בנימין
נעמי בת רחל
ענת בת עורית
ת.נ.צ.ג.ה

"לזיכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת:
אליהו יחיאל (בן יצחק ואסתר) מירון
שושנה (בת מרדכי וחווה) מירון
משה צביו בן יעקב והינדא) גולדשטיין

לזכרון עולם לפני ה' תמיד"
לעילוי נשמת:

חנוך בן יוסף חיים נלב"ע בט"ו כסלו	יהודה בן צבי נלב"ע בכ"ז אייר
חיים יעקב בן שלמה יצחק נלב"ע בכ"א אדר	שבתאי בן משה נלב"ע ג' תמוז