

# וראה בטוב

הערות ובירורים במשנתו ההלכתית  
של מרן הראי"ה קוק זצ"ל

ערב ראש השנה תשע"ו

© כל הזכויות שמורות  
הערות יתקבלו בברכה:  
[urebetov@gmail.com](mailto:urebetov@gmail.com)  
052-3992653

**הרב דוב ליאור**  
רב העיר  
קריית ארבע היא הברון ת"ז

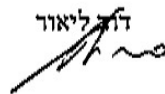
בס"ד, ח אלול תשע"ה

לכבוד הרב

**מכתב ברכה**

ראיתי את חיבורך הגדול העוסק בנושאים רבים ושונים בכל תחומי חיינו. זהו מחקר מקיף ומעמיק שיסודותיו במקורות התלמוד והראשונים עד גדולי האחרונים. ביררת וליבנת נושאים אקטואליים לאור תורתנו הקדושה. זוהי מלאכת קודש הדורשת יגיעה ועמל, ואכן התוצאה היא דבר נאה ומתקבל. יהי רצון שתזכה שיפוצו מעיינותיו חוצה, לזכות את הרבים ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים. עלה והצלח בעולמה של תורה.

החותם לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור  


## תוכן עינים

7	א. מוקצה בדבר מחובר לקרקע.....
13	ב. איסור בל תוסיף בהשוואת דיני דרבנן לדיני תורה.....
18	ג. מדוע מברכים על תפילין שתי ברכות-דיון בשיטת ר"ת.....
26	ד. הצורך בכוונה לחלותו של מעשה הקנין.....
32	ה. מקור וגדר האיסור להזיק.....
44	ו. איסור גניבת דעת.....
48	ז. איסור וקנין בקידושין.....
51	ח. הפקעת חיוב תרו"מ על ידי הכנסה דרך הגג- מותרת או אסורה.....
64	ט. לא תחנם-לא תתן להם חן.....
78	י. ערבות בגרים.....
82	י"א. שינוי הברות בתפילה וקריאת שמע.....
99	י"ב. מבטלין תלמוד תורה כדי לשמוע מגילה.....
103	י"ג. לימוד תורה ונשיאת אשה.....
106	י"ד. חתונה בשלושת ימי ההגבלה.....
110	ט"ו. גר קטן.....
115	ט"ז. אחריות לעונש שנגרם בגללך.....
124	י"ז. הספד יקרא דשכבי.....
129	י"ח. לפני עיור בגיור.....
132	י"ט. אכילה בכלי שלא נטבל.....
139	כ. כיסוי תפילין של יד בקרטון.....
145	כ"א. חשמל בהלכה.....
163	כ"ב. גדרה של ברכת התורה.....
169	כ"ג. ג. קיום מצוה במקום מטונף.....

## פתיחה

בשבח והודיה לקב"ה, מוגשים לפניכם מספר הערות ובירורים סביב דברי הלכה של מרן הראי"ה קוק זצ"ל. הדברים יוצאים לאור לכבוד מלאת שמונים שנה לפטירתו באלול תשע"ה.

אף ששליחותו לדורות אלו היתה רחבה, ועיקר ענינה אינו רק בתחום זה, יש מקום להזכיר ולשים לב לאוצרות ההלכתיים והלמדניים המצויים בספריו השונים.

הדברים דלהלן אינם אלא הערות והיה מקום אולי ללטשם יותר, אבל מכיון שיכולה להיות בהם תועלת, ולא נראה שיכול לצאת מהם נזק, הם מובאים באופן זה לפני הלומד, וכמובן שאינם מתיימרים לקבוע דבר-מה למעשה.

רוב הפרקים מוסבים ממש על דברי הרב, ומיעוטם עוסקים בנושא שבו מובאת דעת הרב בפירוט, אף שאינה מוקד הדיון כשלעצמו. [דברי הרב מופיעים בגופן בפני עצמו].

על חלק גדול מן הדברים עבר אחד מת"ח הגדולים והצנועים שבמקומותינו, והערותיו משוקעות בדברים. בכתיבת הדברים נעזרתי בפרויקט השו"ת בר אילן.



## א. מוקצה בדבר מחובר לקרקע

כותב הרב [אורח משפט אורח חיים סימן סז]:

ער"ח אדר עזר"ת. בני מחמדי ויקירי שליט"א.

על דבר יחס מוקצה לדבר המחובר לקרקע, לא שמענו, ומסתברא כיון דטלטול מוקצה משום סרך הוצאה הוא, כביצה ל"ז ושבת קכ"ד, וזה לא שייך במחובר אפילו דרך בנין ואע"פ שהרמב"ם הוסיף עוד טעמים על איסור מוקצה, בפ' כ"ד מ"מ סוף סוף עיקר הטעם הוא הוצאה, ומסתבר דלא שייך במחובר. ונלע"ד דדבר שעיקרו הוא כלי לא מפיק מני' דין מוקצה חיבורו לקרקע, אבל מה שהוא טפל לקרקע כה"ג דהשירבוב של האלקטרי [החשמל] רחוק ליחש לו דין מוקצה בעודו בחיבורו, ומצד כיבוי וגרם כיבוי ודאי לא שייך, מיהו כיון דבאלקטרי אין שום צורך בדבר, דלא חשש הפסד ולא חשש סכנה יש בזה, המחמיר משום חשש עובדין דחול לא הפסיד

הרב פוסק מסברא על פי הבנה עקרונית בטעם איסור מוקצה, וממילא - בגדרו. ויש להבין כוונת הרב באומרו שאף שהרמב"ם כתב טעמים אחרים - עיקר הטעם הוא משום הוצאה?

ונראה שהדברים מבוססים על דברי המ"מ, שהסתפק בדבר ונטה לכיוון שאותו כתב הרב וז"ל:

אסרו חכמים לטלטל וכו'. רבינו כתב בכאן טעמים נכונים מאד באיסור הטלטול ולא נזכרו בגמרא ובהשגות הזכיר הר"א ז"ל טעם אחר שהוא מפני גדר ההוצאה כמ"ש בגמרא (שבת קכ"ד): בכל הכלים אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא בתמיה ולא הזכיר רבינו טעם זה לפי שאע"פ שבתחלה נאסר הטלטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמיה בן חכליה שלא היו נזהרין בהוצאה אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמרא (שם קכ"ג):

ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו. ומ"ש אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא רצו לומר כי סבה ראשונה לאסור הטלטול מפני גדר ההוצאה ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה גזרה. ואפשר שרבינו הזכיר טעמים אלו שחדש הוא ז"ל ולא לומר שאין שם טעם אחר וזה נראה יותר.

נראה שדברי הרב תואמים את ההבנה הראשונה במ"מ, שהסיבה הראשונה היתה - הוצאה, וכ"כ גם בספר תורת שבת [הביאו הציץ אליעזר]:  
 "אמנם ראיתי כעת בספר תורת שבת בסי' רס"ה סק"ו שכותב להעיר מזה דבהיות דעיקר טעם מוקצה משום הוצאה וכו' ולכן בדבר שהוא תלוי וקשור בקשר אמיץ ועשוי להתקיים שם לעולם לא שייך ביה איסור הוצאה וכו' ומותר כדרך שמותר לטלטל הדלת הסובבת על צירה וכו' עיי"ש".

וכ"כ גם הרב יוסף משאש בספר מים חיים [ציינו הרצ"י בהערותיו]:  
 "הנה עיקר טעם איסור מוקצה הוא כדי שלא יבוא האדם לפנות כליו ואבניו ממקום למקום... כמעשהו בחול כמו שכתב הרמב"ם... ולדעת הראב"ד... משום איסור הוצאה מרשות לרשות נגעו בו... וא"כ יצא לנו מזה דלא אסרו מוקצה אלא בדבר המטלטל דשייך בו פינוי והוצאה ממקום למקום... אבל דבר שהוא קבוע וקשור בקשר של קיימא ותלוי, דלא שייך בו פינוי והוצאה מותר ליגע בו אף אם יתנדנד, מפני שאי אפשר לו לבוא לידי טלטול".

צריך להבין מדוע הרב לא אמר את דבריו גם לפי אחד מטעמי הרמב"ם המוזכר בדברי הרב משאש והעדיף להדחק מעט, ולהכניס את עצמו לדיון שבמ"מ הנ"ל.

[ואפשר שגם אם לטעם אחד - מתאימה הסברא, אך ישנם עוד שני טעמים ולפיהם יקשה להסביר, לכן אין רווח בדברי הרב משאש וצ"ב].

### קושיה משבת קכ"ה ונסיון לישבה

ראשית, יש להעיר שמדברי הגמרא יש לכאורה ראייה נגד דברי הרב. המשנה בשבת אומרת:

"זמורה שהיא קשורה בטפיח - ממלאין בה בשבת"

ובגמרא [קכ"ה, ב]:

"זמורה שהיא קשורה כו'. קשורה - אין, לא קשורה - לא, לימא מתניתין דלא כרבן שמעון בן גמליאל, דתניא: חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן לשייבה - צריך לקשור, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין צריך לקשור. אמר רב ששת: אפילו תימא רבן שמעון בן גמליאל, הכא במאי עסקינן - במחוברת באביה. - אי הכי קא משתמש במחובר לקרקע! - למטה משלשה. רב אשי אמר: אפילו תימא בתלושה, גזירה שמא יקטום.

לפי רב ששת מדובר בעץ המחובר לקרקע, ויש בו איסור מוקצה. ואף רב אשי שחולק בהסבר המשנה - אין סיבה לומר שחולק על כך, וכך משמע במג"א [ש"ח ל"ט]:

"זמורה שיש בראשה עקמומית כעין מזלג שראוי לתלות בו דלי ולמלאות בו, אע"פ שחייב עליה מע"ש למלאות בה אסור למלאות בה בשבת, אא"כ היה קשורה בדלי מע"ש, דחיישינן שמא תהיה ארוכה ויקטמנה מתוך שהיא רכה ונוחה לקטום, ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש (רמב"ם פכ"ג ובגמרא דף כ"ה). ומשמע שם בגמרא דבמחובר לקרקע אפי' למטה מג' אסור להשתמש ממנה, אא"כ קשר ולא מהני מחשבה עסי' של"ו".

אבל הרמב"ם [פרק כ"ג מהלכות שבת, ה"ז] פסק כרב אשי וכתב: זמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת, ואם אינה קשורה אין ממלאין בה גזירה שמא יקטום אותה ויתקנה. ובאר המ"מ:

"זמורה שהיא קשורה בטפיח וכו'. פ' כל הכלים (שבת קכ"ו): משנה זמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת ובגמרא קשורה אין שאין קשורה לא ואסיק רב אשי טעמא גזירה שמא יקטום ופירש"י ז"ל זמורה של גפן שהיא קשורה בטפיח ששואבים בה מן הבור או מן המעין עכ"ל".

ואם נאמר שרב ששת רק מוסיף אוקימתא, מדוע לא הביא גם את דברי רב ששת, שאם מחוברת - אסורה בשימוש עד שיקשור אותה? ואולי כך למד הרב, אף שמשונה שלא התחשב בדברי המג"א. [שו"ר שבכיוון זה הלך במנוחת אהבה ח"א עמוד שכ"ד עיי"ש]

תירוץ אחר ששמעתי. המשנה בע"ז [פ"ג, מ"ה] אומרת:

"גוים העובדים את ההרים ואת הגבעות הן מותרין ומה שעליהם אסורים שנאמר

(דברים ז') לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת רבי יוסי הגלילי אומר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אלהיהם על הגבעות ולא הגבעות אלהיהם ומפני מה אשרה אסורה מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בה תפיסת ידי אדם אסור אמר רבי עקיבא אני אובין ואדון לפניך כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן דע שיש שם ע"ז.

מסביר רבינו עובדיה מברטנורא:

"ומפני מה אשרה אסורה" - כלומר כי היכי דדרשינן אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם, הכי נמי תחת כל עץ רענן אלהיהם, ולא עץ רענן אלהיהם, ולמה אסרה תורה דכתיב (דברים ז') ואשריהם תגדעון: "מפני שיש בה תפיסת ידי אדם" - שאדם נטעו. וסבר רבי יוסי שאילן שנטעו ולבסוף עבדו אסור. ותנא קמא סבר, הואיל ובתחלת נטיעתו לא נתכוין לעובדו, אין העבודה שעובד אותו אחר שהוא מחובר אוסרתו, דהוי כמי שעובד להר. ואין הלכה כרבי יוסי:

משמע שאם בתחילת נטיעתו התכוון לעובדו - נאסר ולא נחשב כקרקע וכך נאמר שתי משניות לאחר מכן: "אילן שנטעו מתחלה לשם ע"ז הרי זו אסורה". וכך פסק הרמב"ם [ע"ז פ"ח, ה"ג]: אילן שנטעו מתחלה שיהיה נעבד אסור בהנאה וזו היא אשרה האמורה בתורה".

והנה הרב כתב: "ונלע"ד דדבר שעיקרו הוא כלי לא מפיק מני' דין מוקצה חיבורו", וכך יסביר את הגמרא לגבי זמורה - שעץ שניטע, הוא כמו כלי שחובר כמו שמצאנו באשרה. זאת לעומת ה"שרבוב של האלקטרי" שלא היה כלי לפני חיבורו לאדמה וצ"ב.

הסבר נוסף כתב לי ת"ח חשוב:

"לענ"ד אפשר גם לחלק בין שימוש במוקצה לטלטול מוקצה. שימוש קשור ל"והכינו", וישנה סברה בגמרא [ביצה ב' ע"ב] שדבר זה אסור מדאורייתא, וכאשר ממלא בזמורה זהו שימוש. אבל טלטול מוקצה שנאסר רק בימי נחמיה הוא משום 'הוצאה', והזזת כפתור הוא 'טלטול' ולא 'שימוש', וכמו"כ קינוח בעשבים הוא רק 'טלטול', כי זהו כמו לשבת על מוקצה, שהמוקצה פאסיבי ו"קרקע עולם", אבל בזמורה הוא משתמש במוקצה".

### מחלוקת פוסקי זמננו

ענין זה של מוקצה במחובר שנוי במחלוקת בין פוסקי דורנו. הגרש"ז אויערבך [שו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן י'] כותב:

הרי אף במחובר שייך מוקצה כזה, כמבואר בכמה מקומות... הואיל וראיתי שגדולי תורה כתבו דבמחובר אין זה חשיב טלטול וליכא איסור מוקצה הנני מפרש: בשו"ע או"ח סי' שיי"ב ס"ו "מקנחין בשבת בעשבים לחים אפילו הם מחוברים ובלבד שלא יזיזם", וכתב המג"א בסק"ו מפני "שהם מוקצים" ולא שרי אלא בלי שום הזזה.

ואף שרבים השיבו עליו בזה כמובא שם במחה"ש, היינו מפני שסוברים דהואיל והוא פחות מג' דלא אסור משום משתמש באילן אמרינן נמי דלא איתקצאי כלל מטלטול במחובר כיון שראויים לקינוח, ורק מטלטול גמור ואכילה לאחר שנתלשו שפיר אמרינן מגו דאיתקצאי הואיל ולא לקטינהו מאתמול, ולכן פירשו דמה שאמרו שלא יזיזם היינו שיזהר לא לתלוש.

וכן הוא במג"א סי' ש"ח ס"ק ל"ט לענין זמורה המחוברת לקרקע דאף למטה מג' טפחים דלא אסור משום משתמש במחובר מ"מ אסור לטלטל משום מוקצה כמבואר בגמ' שבת שבת קכ"ה ע"ב. ועיי"ש בלבושי שרד, וכן מבואר בט"ז סי' של"ו סוף סק"ד ובשו"ע הרב סעיף ד' ובקצור שו"ע סי' פ' אות ס' שכתבו כולם דגם במחובר שייך איסור טלטול משום מוקצה.

ועיי"ש בפמ"ג במ"ז סק"ד דטעמא דמותר לילך ע"ג עשבים בשבת הוא משום דברגליו ליכא איסור טלטול מוקצה, וכן כתב נמי הפמ"ג במשב"ז ריש סי' של"ח לענין פעמון שמחובר לדלת דאי הוי חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור הי' אסור גם בטלטול משום מוקצה, גם התפא"י כתב בכלכלת שבת בסוף כללי מוקצה "אסור לטלטל מוקצה אפילו מקצתן כגון להניד עלה בהאילן אפילו שנשאר האילן עומד במקומו", וכיון שכן נראה פשוט דה"ה נמי דאמרינן מגו דאיתקצאי במחובר.

ובמקום אחר (שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סימן ט"ו) כתב:

"ואף שהכפתור מחובר לקרקע, וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, מ"מ גם במחובר איכא איסור מוקצה, כדאיתא להדיא בט"ז סי' של"ו סוף סק"ד' ובמג"א סי' שיי"ב סק"ו.

ואף שבמחה"ש שם הביא שהא"ר והתו"ש חולקין ע"ז, מ"מ בתו"ש מבואר שם

היטב דטעמא דפליגי הוא רק משום דס"ל דבעשבים כיון דלית בהו איסורא דמשתמש במחובר ממילא לא אסחי כלל בעלים דעתייהו ואין זה מוקצה, וכמ"ש בקצרה בספרי מאורי אש דף ל"ט, וכ"כ הפרמ"ג במ"ז סי' של"ו אות יוד, וכן הוא דעת הגר"ז ז"ל שם אות כ"ב ובסי' שי"ב אות ט'.

משא"כ בנד"ד הלא ביהשמ"ש היה אסור ודאי אף ביזי כל שהוא משום איסור כבוי וממילא הו"ל מוקצה גמור לכל השבת אע"פ שהוא מחובר.

ואין להקשות מדלתות הבית שנתפרקו בשבת שכתב הרמב"ם שאין מטלטלין אותן מפני שלא הוכנו לטלטול, דמשמע דטלטול במחובר לא חשיב טלטול, דשאני התם דנהי דהוי חזי ביהשמ"ש לטלטול במקצת מ"מ לא חשיב משום כך מוכן לגבי טלטול גמור.

וכן דעת הציץ אליעזר [חלק ט' סימן כ"ג]:

(א) ע"ד מה שהעירני על אודות מ"ש בספרי שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ' פ"ט לאסור סגירת כפתורי חשמל בפני הזרם שלא יוכל לחזור ולהדליק בבוא הזמן מתורת מוקצה בזה שמנענע הכפתור. ומעיר די"ל דאין איסור טלטול במחובר, ושכך שמע שהורה גם גאון מפורסם.

הנה יעוין גם בח"ה מספרי צ"א סי' ח' שהבאתי סמוכין לדברי מדברי שו"ת לבושי מרדכי ושו"ת חלקת יעקב שהורו ג"כ בכזאת לאסור משום איסור מוקצה. ושם בחלקת יעקב כתב שפיר לדחות דברי שו"ת לב יהודה (צירלזאן) בזה עיי"ש. וכן ראיתי לאחר מיכן גם בספר שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' נ"ח וח"ב סי' ק"י שהעלה ג"כ לאיסורא ע"ש...

[ושמא כוונתו במה שכתב "שהורה גאון מפורסם", להוראת הרב] לעומת זאת, הגר"ע יוסף [יביע אומר חלק ה', או"ח כ"ו] מיקל ומאריך לבסס זאת כדרכו בקודש תוך שהוא נוגע ברוב המקורות שהביא הגרשז"א, והוא מוצא מקור בראשונים לדעתו, וכותב:

"וכדבריהם מוכח להדיא בפסקי הרי"א ז"ה הנד"מ (ס"פ המוציא יין דקפ"ג ע"ב), וז"ל: היו לפנינו צרור ועשבים מחוברים, מקנח בעשבים, ואינו מקנח בצרור שלא לטלטל המוקצה, אבל טלטול העשבים אינו טלטול שהן מחוברים, ואין חוששים שמא יתלשם בקינוחו שדבר שאינו מתכוין מותר ע"כ..."

ובפסקי הרי"ד (שם עמוד שנו) וז"ל: מקנח בעשבים ואינו מקנח בצרור, שהוא מוקצה..."

## ב. איסור בל תוסיף בהשוואת דיני דרבנן לדיני תורה

כתב הרמב"ם בהלכות ממרים [פ"ב, ה"ט]:

"הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה.

כיצד? הרי כתוב בתורה "לא תבשל גדי בחלב אמו", מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי, והוא אסור מן התורה - הרי זה מוסיף, אבל אם אמר: 'בשר העוף מותר מן התורה' ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש, כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר: 'אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז', ויבא אחר לומר: 'אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה', שלא נאמר אלא 'אמו' שהיא מינו, ויבא אחר לומר: 'אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו', לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה.

ותב הרב במצות ראייה או"ח תרפ"ח:

"בטעם חילוק המקומות בכלל בין מוקפין לעיירות וכפרים, נראה לומר על פי דברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות ממרים שמכלל בל תוסיף הוא שלא יקבעו חכמים דבריהם כשל תורה, ומתוך כך ראו חכמים לעשות היכר במצוה דדבריהם שיהיה ניכר שאיננו מן התורה, בזה שבמצוות התורה לא מצינו הבדל וחילוק מקומות רק משפט אחד יהיה לכם משפט

השווה לכולכם, וכאן שנראה כעין הוספה על ד"ת...משום הכי קבעו הדבר להורות שאין לה קבע כשל תורה כי אם משתנה הוא לפי המקום, ואולי היינו טעמא דחנוכה דשמו בה חילוקים בין חובה למהדרים ומהדרים מן המהדרים, כל זה כדי שלא יהיה שווה ממש לשל תורה, שבה חוקה אחת ומשפט אחד". [הסבר נוסף להידור המיוחד בחנוכה, כתב הרב באורח משפט סימן קמ"ג]

ובשו"ת אורח משפט אורח חיים סימן קמ"ז מזכיר הרב שוב את דברי הרמב"ם הללו בהקשר דומה, הוא מעיר למחבר שכתב שלימוד תורה אינו דבר תכליתי כלעצמו:

"...שכתב בסי' י"ד דהלימוד אינו תכלית כי אם המעשה, ותמיהני שא"כ הלא הי' ראוי שלמוד התורה יחשב לדבר שאין עשייתה גמר מצותה, כדאמרינן במנחות דף מ"ב ע"ב, דאין מברכין עליה, ואיך נברך על התורה. אמנם י"ל דאותן הפוסקים דס"ל דברכת התורה היא מן התורה אין לדמות כלל אותה לברכות אחרות שתקנו אותן חכמים...

וי"ל דה"ה לענין דין זה דמברכין עלי' אע"פ שאינה גמר מצותה, ולא שייך לומר ע"ז כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, שי"ל שראו חכמים שדוקא כח התורה בעצמה, במה שהוא מה"ת הוא, לברך גם על מה שאינו גמר המצוה, וגם על מחשבה. אבל מה שהוא מדבריהם אין לו כח זה, וכה"ג כשבא מפני החילוק שמחלקין מפני שאין לדמות סוף סוף לגמרי דבריהם לדברי תורה מצאנו כה"ג טובא, כמו שהקילו בספיקא דרבנן אפי' למ"ד ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא וכיו"ב טובא, ועיי' ברמב"ם בה' ממרים שנראה שהיא חובת חכמים לעשות איזה חילוק בין דבריהם לד"ת כדין שלא יהי' בכלל בל תוסיף.

[יש להעיר שבמצות ראייה משמע שחכמים ראו לעשות חילוק, אך אין זו חובתן, ואילו באורח משפט כתב שהרמב"ם סובר שזו חובה].

בספר נפש הרב [עמוד קע"ז] הובאו דברים דומים בשם ר' חיים מבריסק, וז"ל:

"בשנות בצורת היו תמיד דנים הגאונים אם להתיר אכילת קטניות בפסח, מפני הדחק, ופעם אמר הגר"ח ז"ל, שמן הדין להתיר, דאם נבוא להחמיר בדבר שאינו אלא ממנהגא כחומר כל הדינים דאורייתא, יש לחשוש בזה משום בל תוסיף, כמו המחמיר

בדין דרבנן כחומר דין שהוא דאורייתא, ואמר שנראה שלזה נתכוון הרמב"ם..."

ולאחר ציטוט דברי הרמב"ם הנ"ל כותב:

"צריך להבין כונת הרמב"ם בזה, דאם רצונו לומר שהאיסור הוא דווקא כשהבי"ד מרמים את העולם ומשקרים להם לומר שדבר זה אסור מן התורה, מאי איסור בל תוסיף איכא בזה, הלוא דבר זה אסור מטעם איסור שקר..."

אלא ודאי נראה לפרש דזה ר"ל הרמב"ם, שאסור להחמיר בדינים דרבנן כמו בדינים דאורייתא, ואם יחמירו בדינים שמדבריהם כחומר הדינים דאורייתא - יש בזה משום בל תוסיף".

אמנם אין זה הפירוש היחיד בדברי הרמב"ם, ומדברי המנחת חינוך נראה שלמד ברמב"ם כהסבר שדחה ר' חיים. שהנה הראב"ד חולק שם על הרמב"ם וכותב:

"הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור וכו'. א"א כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות, בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה.

וכתב המנ"ח [מצוה תנ"ד, א] להוכיח כרמב"ם וז"ל:

"עייין בסנהדרין כ"ט ע"א מבואר שם אמר חזקיה: מניין שכל המוסיף גורע - שנאמר [בראשית ג']: "אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו". ועייין ברש"י בד"ה ולא תגעו, דעל ידי זה נכשלה עיי"ש... ובדאי אדם אמר לה כן, דאם היא בעצמה אמרה כן אין ראייה מה שדחפה ונגעה אם היתה יודעת האמת. ומבואר דאדם עשה שלא כדין מה שהוסיף, ובאמת מצוה לעשות סייג להרחיק מן העבירה, א"כ לא שייך מוסיף.

ולדברי הרמב"ם ניחא, דאמר לה בשם השי"ת שהוא ברוך הוא ציוה כן, וע"י זה הוסיף שלא כדין, דאילו היה אומר לה דזה הוא רק סייג ולא מפי הקב"ה - לא נכשלה, אבל לדעת הראב"ד לא עשה עברה כלל, כי לדבריו רשאי לומר על דרבנן תורה, ומוכח כדברי הרמב"ם..."

ומשמע שהאיסור הוא באמירה עצמה. וכן משמע מדברי האור שמח שכתב:

"בהשגות אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא, כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. השגתו עצומה, דהא חזינא כמה פעמים דתנאי דתו"כ דרשי מקראי, והגמרא שקיל וטרי, ומסיק דמדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. [לדוגמא יבמות כ"ד (ע"א) גבי חלוצה]

ויש מקומות אשר נשאר מחלוקת בין האמוראים אי מקרא יליף או אסמכתא בעלמא, נמצא התנאים בעלי הדרשות עברו אבל תוסיף, כיון דלא פירשו דמדרבנן הוי, וזה תמיה עצומה".

נראה גם כאן שהנושא הוא האמירה עצמה ושלא כר' חיים. ומה שהקשה שא"כ זהו שקר, י"ל ראשית, לא ברור שכל שקר אסור מהתורה ואכמ"ל. שנית, יש כאן איסור נוסף על גבי השקר.

שלישית, אפשר שגם אם יודעים השומעים שהדברים אינם אסורים מהתורה - יש איסור באמירה זו, ולפי זה אין זה דומה לשקר וצ"ב.

אפשר שגם להבנת המנ"ח והאו"ש, יש מקום לדברי הרב כהרחבה לכיוון שבדברי הרמב"ם, אך נראה שדבריו מובנים יותר לפי פירושו של ר' חיים.

כתב בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רי"ד:

"וזה לי ימים רבים שמנהגי לדלג על תיבות הללו ולומר לקיים מצות ספירת העומר וכתוב בתורה וכו', כיון שלדעת רוב הפוסקים ספירה בזמה"ז דרבנן, ושמחתי שמצאתי כעת בארחות חיים החדש שהביא כן בשם ספר מאורי אור עיי"ש.

וביותר יש לחוש בזה לפי שיטת הרמב"ם סוף פ"ב מהל' ממרים שבכלל כל תוסיף שלא לומר על תקנת חכמים שהיא דבר תורה שהאריכו בזה הרבה, וא"כ חשש איסור כל תוסיף יש בדבר. ואולי י"ל בנוסח הנדפס לחוש לדעת הני רבוותא שחיובה דבר תורה, דאם יכוין רק לצאת מצוה דרבנן י"ל דהיא חסרון בכוונה".

גם מדבריו נראה שפשט הרמב"ם הוא על 'אמירה' ושלא כר' חיים, והרב.

עוד כתב במנ"ח:

"...אפשר לומר דדוקא בגוונא שצייר הרמב"ם גבי בשר בחלב... עוברים על 'בל

תוסיף' דהם מוסיפים בכתוב, אבל איזה דבר חדש, הן תקנה בקום עשה, והן סייג בשב ואל תעשה שאינם יכולים להסמיכו לקרא כלל, אפילו אם אומרים שהוא מן התורה מאי איכפת לן, זיל קרי בי רב הוא דאינו מבואר כלל בתורה, ואינם עוברים בכל תוסיף אם הם אומרים שהוא מן התורה".

נראה שהמנ"ח הולך לשיטתו דלעיל, שכן אם מוקד האיסור אינו האמירה אלא נתינת היחס לדברים דרבנן - כשל תורה, אין הבדל בין שני סוגי הדינים וכפי שלמדו ר' חיים והרב.

[אגב נזכיר ישום של דברי הרמב"ם המופיע ב"משכנות יעקב" (תלמידו של הגר"ח מוולוז'ין). בתחילת אבן העזר (סימן א') כדי להסביר את הדעה שרבנו גרשום אסר לישא אשה שניה - רק לאלף שנה ולא יותר, נדרש המשכנ"י לענין זה ואומר שמשמע מהרמב"ם בהלכות ממרים שרק גזירות שהן סייג לדין תורה אינן סותרות את כל תוסיף, וגזרות אחרות אינן אלא הוראת שעה ואין לתקנן לזמן לא מוגבל. ובזה נחלקו הראשונים, האם בחדר"ג זה יש צד של סייג לאיסור תורה או לא עיי"ש.

אמנם, אין כאן דברים מפורשים כנגד הבנת הרב, אבל ממנו משמע שאם מדובר בסייג אין צורך מיוחד להדגיש באופן מעשי את השוני מדין תורה, ורק אם מדובר בגזרה שאין בה סייג-יש צורך להגבילה בזמן, ואכמ"ל].

## ג. מדוע מברכים על תפילין שתי ברכות-דיון בשיטת ר"ת

למדנו במנחות ל"ו ע"א בענין מספר הברכות על הנחת תפילין:

"אביי ורבא דאמרי תרוייהו: לא סח - מברך אחת, סח - מברך שתיים".

רש"י כתב: "לא סח - אין מברך אלא על של יד בלבד". והתוספות [ד"ה "לא סח"] כתבו:

"פירש בקונטרס לא סח מברך אחת בין של יד בין של ראש סח מברך שתיים, 'להניח תפילין' בשל יד, ו'על מצות תפילין' בשל ראש. ור"ת פירש לא סח מברך אחת לשל ראש, מברך 'על מצות תפילין', שזו היא ברכתו. סח מברך ב' לשל ראש 'להניח' ו'על מצות', וכן [כתב] בשימושא רבא דתפילין".

ובעקבותיהם פסקו השו"ע והרמ"א [או"ח כ"ה, ה] כך:

"ויניח של יד תחלה, ויברך להניח תפילין, ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כ"א ברכה אחת לשתיים. הגה: וי"א לברך על של ראש 'על מצות תפילין', אפילו לא הפסיק בינתיים (הרא"ש הלכות תפילין) (וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד') (מהר"י בן חביב, אגור סימן ל"ח).

לכאורה, דעת הרמ"א ברורה בסברא, שכן יש כאן שתי מצוות וכל אחת זוקקת ברכה.

אבל הגר"א בביאורו מקשה על הנחה זו:

"...ועוד קשה מתוספתא גבי ברכת תרומה ומעשר וז"ל היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות מברך ברכה אחת. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' מעשרות הלכה ט"ז שאם הפריש מעשר ותרומת מעשר ומעשר עני ומעשר שני בבת אחת ולא סח ביניהן, מברך ברכה אחת, ואם הפסיק ביניהם מברך על כל אחת ברכה הראויה לו.

וכ"פ טוש"ע י"ד סי' של"א סעיף ע"ח ולא הגיה שם הרב כלל, הרי דיכול לברך ברכה אחת אפי' לכמה מצות שחלוקים כ"א בפ"ע, ולא שם אחד להם רק אם לא הפסיק".

### תירוץ המשמרת חיים

הגר"ח פ"ש יינברג בספרו משמרת חיים [ח"ג עמוד ה'] מתרץ באופן זה: נראה לחלק דגבי מצות הפרשת תרומות ומעשרות המחייב הוא הפרי שהוא טבל, ולהכי אף דהם מצוות חלוקות מ"מ המחייב הוא אחד. ומשום הכי יכול לברך ברכה אחת לכולם... משא"כ בתפילין... כל אחד הוא מחייב בפני עצמו. דהמחייב של תפילין של יד הוא מצד התפילין של יד שיהיה מונח על ידו, והמחייב של תפילין של ראש הוא מצד התפילין של ראש שיהיה מונח על ראשו, וכיון שהם שתי מצוות וגם המחייבים... נפרדים... מברכים עליהם שתי ברכות".

אך יש להעיר, שגם בתפילין כיון שהפרשיות של יד ושל ראש שוות - אפשר לראות בהן שתי מצוות מאוחדות ולדמותן לכאורה לתרומות ומעשרות, וכמו שכתב הגר"ז אויערבך [שו"ת מנחת שלמה תנינא ב) - ג) סימן ט']:

"נראה בדעת הגר"א ז"ל [בסי' כ"ה ס"ה] דכמו שעל הפרשת תרו"מ מברכין רק ברכה אחת, אף שהן ודאי מצוות נפרדות, והוא מטעם זה שכולם הם ענין אחד של תיקון הפירות, אף שכל הפרשה היא מצוה בפני עצמה שהתרומה היא לכהן וקדוש, והמעשר ללוי ומותר לזר, ומעשר עני לעניים, ומעשר שני ג"כ קדוש ונאכל רק בירושלם, וגם אינם כתובים כלל בתורה סמוכים זה לזה במקום אחד ונפרדים הם במקומות שונים.

וא"כ כ"ש תפילין, שהתורה כתבה אותם בכל ארבעת הפעמים סמוכים זה לזה, וגם תוכן ב' המצוות הוא תוכן אחד, שהרי כל הד' פרשיות שבתפילין של ראש הם גם בשל יד, ועיקר רצון התורה הוא שכל אותן הפרשיות יהיו תמיד על ראשו ועל זרועו של האדם, וגם אמרה תורה והיו לטוטפות, דכשהם בין עיניהם יהיו שניהם עליו ושניהם הם ממש ענין אחד, ולכן שפיר יליף הגר"א מתרו"מ על תפילין דסגי בברכה אחת על שניהם".

תירוץ נוסף מביא הגרש"ז בשם המגן גיבורים, אך הגרש"ז כתב שאין בכך קושיה על הגר"א, אולם יכול הסבר זה להתאים לשיטת ר"ת:  
 "ומה שהביא כ"ת מהמגן גבורים סימן כ"ה סק"ו שהקשה דשאני הפרשת תרו"מ, דבזה שאומר בלשון רבים על הפרשת תרומות הוא כאילו הזכיר עכ"פ דאיכא שני מיני תרומות, וכן מעשרות כולל כל סוגי המעשרות, משא"כ בתפלין דכשמניח רק על היד בלבד מברך להניח תפלין, והאי לישנא הוא מברך גם אם מניח את שניהם, ואינו כולל כלל בברכה את שניהם.

לענ"ד לא קשה, דאדרבה מפני ששניהם הם דבר אחד לכן שניהם הם בלשון אחד של תפלין בלי שום הבדל בין עושה מצוה אחת לבין מניח שניהם אע"ג שהם שתי מצוות שאין מעכבין זה את זה... וגם אפשר לומר דגרס נמי בתוספתא כמו שכב' הביא באות י"ח שמברך רק על תרומה ומעשר בלשון יחיד אע"ג שיש תרו"ג ותרומת מעשר, וכן במעשר ראשון ומעשר שני או עני".

מקור נוסף הקשור לנקודה זו מצוי בהלכות עירובי חצרות, וכך כותב שם המ"ב [סימן שסו ס"ק ע"ט]:

"אם מניח עירובי תבשילין וע"ח בזמן אחד, מברך ברכה אחת על שתיהן, דהיינו 'על מצות עירובין'. ואומר הנוסח: 'בהדין עירובא' על כל אחד ואחד כפי נוסחו. ובחיי אדם כלל ק"ב כתב שיאמר: 'על מצות עירובי תבשילין ועירובי חצרות' ואומר: 'בדין יהא שרא לן לאפויי וכו' ולטלטל מבית לחצר, וכו'".

[מקור הדברים בתשובת מהר"י די בוטון המובאת ברעק"א]

משמע מכאן כדברי הגר"א. אמנם הגרש"ז א תמה על החיי אדם:

"לענ"ד צ"ע, וכי זה חשיב כענין אחד לשניהם, הרי הם חלוקים ורחוקים מאד אחד מהשני אע"ג ששניהם הם עירוב, וגם לא נתקנו כלל ביחד שתי התקנות?"

### דברי המדרש תנחומא ומשמעותם

במדרש תנחומא בפרשת בא מופיע משפט המוביל לכיוון אחר של תירוץ:

"ומצוה להניח תפלין של יד תחילה ומברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפלין, וחוזר ונותן של ראש ומברך בא"י אמ"ה אקב"ו על מצות תפלין... מפני

שכל תפלה טעונה שתי ברכות, אם ברכן כאחת עולות לזו ולזו אם הפסיקן ביהא שמיה רבא או בקדושה בטלה ברכה ראשונה וחוזר ומברך שתיהן".

למדנו מדברי המדרש ששתי הברכות אינן אחת על של יד ואחת על של ראש, [הבנה המאפשרת לגר"א להקשות] ואמנם צודק הגר"א שלשני התפילין מספיקה ברכה אחת, אלא שכל אחת מהתפילין דורשת שתי ברכות בלי קשר לחברתה, ובפועל הצמידו ברכה אחת לשל יד ואחת לשל ראש.

אם כן, גם הרמ"א מודה לגר"א שיכולה ברכה אחת לפטור שתי מצוות, אך בתפילין ישנו דבר מיוחד המחייב שתי ברכות לכל תפילין.

עלינו להבין מה פשר דבר זה ומדוע צריך שתי ברכות לאותה מצווה?

כותב על כך הט"ז:

"והטעם לזה שאמרו שראוי לברך על כל א' מהם ב' ברכות נ"ל שהוא מפני שיש בכל א' מהן ב' ענינים: א'. הוא הגוף המצוה שהוא לזכרון להאמין מציאות הש"י ויחודו ויצירת מצרים ושכר ועונש, ואף אם היה אוחזם בידו היה אפשר לקיים מצוה זו וע"ז נתקנה ברכות על מצות תפילין. והשני הוא הנחת וקשירת תפילין במקומם המיוחד לה, כדכתיב: "וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך" וע"ז נתקנה ברכה להניח".

ודבריו קשים להבנה, וכפי שכתב למשל ה"חוות יאיר" בספרו "מקור חיים":

"תמה אני על זה דהוא הדין הכי נמי מצוות ציצית, דמבואר בה ו"ראיתם אותה וזכרתם" וגו', ונכללים בה כמה אמונות... נאמר האמונה מצווה בפני עצמה... וכן מצות סוכה, "למען ידעו דורותיכם" ומצוות שבת וכמה מצוות... והיכן מציינו שנברך על מצווה שבכוונה?".

ניתן ללכת בדרך אחרת בהסבר התנחומא על פי הסברו של מרן הראי"ה קוק [מצות ראייה עמוד י"ג]. כדי להסביר מחלוקת מסוימת [עיי"ש] כותב הרב:

**"תלי בפלוגתא אם מצוות תפילין היא רק הקשירה, ומה שיש מצוה בהתמדת היותם עליו... היינו כיון שבא ע"י קשירה שהוא מעשה-נחשב כל שעה שמונחים עליו כאילו קושרם, וכדאמרינן לענין כלאים [מכות**

כ"א] דשהה כדי פשיטה ולבישה חייב וכתב הריטב"א דכיון דבא ע"י מעשה לבישתו, חשוב כל שעה כאילו עושה מעשה הקשירה, וזוהי מצוותה... או דילמא עצם היותם על גופו הוא המצווה, והקשירה היא רק ההכנה... וי"ל דזהו יסוד מחלוקת הברכות... די"ל דמ"ד דיש מצוה ג"כ בהיותם עליו - מברך שתים, ומ"ד דמצוה אחת - היא הקשירה מברך אחת".

דברים דומים כתב גם הגרי"ד סלובייציק [שיעורים לזכר אבא מרי א', קס"א]:

כתב הרמב"ם בהלכות תפילין [פ"ד, הכ"ה] - קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין".

שואל הגרי"ד"ס:

"דברי הרמב"ם מתמיהים. לפום ריהטא מצוות תפילין היא תמידית מפני שכך נאמרה [לעומת מצוה או שופר שמתקיימות בפעולה מסוימת]... ואילו הרמב"ם טרח לתת טעם לדבר שוני מצות תפילין ממצוות אחרות, וביאר הבדל זה בדברי מוסר על דבר יעילותן של התפילין ביחס לרגשותיו ומחשבותיו של אדם... הסבר זה צ"ע".

ומתרץ ואומר שבתפילין יש שני קיומים: א. פעולת הנחתם ב. קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפילין.

"לגברא שאינו מעוטר בתפילין חסר משהו והוא נקרא קרקפתא דלא מנח תפילין המוגדר בגמרא בר"ה י"ז, א' כפושע ישראל בגופו... שורש היותה מצוה תמידית הוא הקיום השני בתפילין של ראש דהיינו קידוש הגברא ע"י עיטורו בתפילין. הרמב"ם התכוון להסביר מימד זה.

אין חיוב במצוה נפסק מפני שלגברא דלא מנח תפילין חסר משהו חשוב והוא הופך להיות פגום באישיותו... לכן קישר הרמב"ם חובת תפילין התמידית עם השפעתם על רוח האדם...".

וכך מתבארת גם כפילות הברכות:

"לכן סובר ר"ת שמברכים שתי ברכות על תפילה של ראש [תוספות ברכות ס, ב]...קיום הנחה כשלעמו מקביל לשאר מצוות מעשיות ואינו מחייב אלא ברכה אחת... הקיום השני של הכרת הגברא מוגבל לשל ראש, ונובע מהפסוק "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך-אלו תפילין שבראש" [מנחות ל"ה, ב]. אמנם הרמב"ם לא חילק ולמד שאין הבדל בין של יד לשל ראש.

מצאנו ראשונים שחלקו על האמור לעיל בדעת ר"ת, וסברו שגם תפילין של יד מצריכות שתי ברכות לבד, כמו שכתב הב"י [סימן כ"ו]:

"וסמ"ג (עשין כ"ב ק"ה ע"ג) וסמ"ק (סי' קנג) וספר התרומה (סי' ריג ד"ה משפט הברכות) סוברים כר"ת ומשמע מדבריהם דכשאין לו אלא של יד נמי מברך עליה שתי ברכות.

ואפשר שטעמם משום דסברי שברכת להניח היא ברכת תחלת עשיית המצוה וברכת 'על מצות' היא ברכת סוף עשיית המצוה, ומהאי טעמא כשאנו מניח אלא של ראש, או כשסח בין תפלה לתפלה, מברך שתים על של ראש, והילכך כשאנו מניח אלא של יד נמי צריך לברך עליה שתים, דכל שאינו מניח אלא תפלה אחת הנחתה היא תחילת המצוה וסופה".

[אמנם הב"י מבאר את כפילות הברכות באופן אחר, בהשתמש במושגים תחילת עשיית המצוה וסוף עשייתה, ושמא אף הוא נתכוון להסבר הנ"ל?]

כתב ע"ז ת"ח חשוב:

"אפשר להוסיף רבנן דבי רב אשי כל זמן שממשמשים מברכים [סוכה מ"ו, א], תוס' שאלו מה ברכו [ולא אתפרש מאי הוא מברך אם מברכין לשמור את חוקיו כמו שמברכין בתר דמסלקין תפלתו או להניח כמו שמברכין בשעת הנחה כדאיתא בהקומץ רבה (מנחות דף לז. ושם) דהכא הרי מונחין ועומדין, ומסתברא דמברכין לשמור חוקיו כמו דמברכין לשמור בתר דמסלקין תפלתו, כדאיתא פרק בא סימן (נדה דף נ"א:)].

לאמור, אולי הברכה על השהייה. ותוס' סוברים שהברכות הם רק על ההנחה ולכן אמרו שברכו "לשמור חוקיו".

לפי זה נוכל להבין הלכה נוספת בהלכות תפילין. השולחן ערוך פותח את הלכות תפילין ואומר:

"אחר שלבש טלית מצוייץ יניח תפלין, שמעלין בקודש".

על הלכה זו הקשה ה"דגול מרבבה":

"משמעות הדברים לפי שהתפלין יש בהם קדושה יותר מציצית, לכך מקדים הציצית לפי שמעלין בקודש.

והדבר תמוה. דאדרבא, משום קדושתו היה להקדימו ומשנה מפורשת... כל המקודש מחבירו קודם את חבירו".

ובכיוון אחר כתב ביד אפרים:

"נראה שלא בא לתת טעם על איחור תפלין מציצית, דלא שייך 'מעלין בקודש' אלא לענין אותה מצווה".

לכן מבאר החפץ חיים בביאור הלכה את דברי השולחן ערוך, באופן אחר:

"שמעלין בקודש - על האדם קאי, שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה, כי מתחלה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה, וע"י התפלין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה. [א"ר והגר"א וכיון בזה לתרץ את קושית הש"א והדגול מרבבה].

[באילת השחר זבחים פ"ט כתב: "לכאורה מה תירץ בזה? אמנם י"ל.. דכיון שכך הוא שלימות הדבר שילבש את הטלית תחילה הוי כמצוה אחת שסדרה הוא להתעטף בטלית ואח"כ להניח תפלין]

וכתב על זה הרב צ"פ פרנק [הערות לטור]:

"דבר גדול דיבר, דיש שתי סוגי מצוות, יש מצווה שהיא לא נעשית על גוף האדם והיא רק פעולה מעשית, וכשמזדמן לו לעשות שתי פעולות שכל פעולה היא פעולה מיוחדת בזה אחר זה...בזה נאמר... כל המקודש מחבירו קודם את חבירו, מה שאין כן מצווה שנעשית בגופו שהגוף מלובש בה והוא צריך להתלבש בשתי מצוות גם יחד, על זה נאמר מעלין בקודש, והיינו דברי הביאור הלכה... דמצווה שהיא נעשית על גוף האדם.. האדם צריך לילך מדרגה לדרגה ולהעלות בקודש".

ולפי מה שאמרנו לעיל הדברים מובנים היטב, כי מצוות תפלין מביאה את האדם למדרגה גבוהה יותר מציצית ומעוד מצוות, שכן הקשירה על הגוף מקדשת את הגוף והופכת אותו לקרקפתא דמנח תפלין, ולכן מקומה לאחר הציצית.

[אמנם ברמב"ם הנ"ל בדברי הגריד"ס מוזכרת גם מצות ציצית. ועיין בהערת הגריד"ס על כך בעמוד קס"ב שם, אך אין בכך קושיה, שכן מצוות תפילין נחשבת כדבר המקדש יותר, כאמור בדברי הביאור הלכה].  
דברים דומים בענין 'מעלין בקודש' בתפילין, כותב מרן הרב קוק [טוב ראה ברכות י"ד]:

"חשבתי אולי דלא אמרינן כל המקודש קודם כי אם במצוות שאין החובה של עשית שתיהן דוקא על אותו אדם העושה אותם, כי אם החובה היא שיהיו המצוות נעשות, ויש לומר שיעשה אדם אחד את האחת וחבירו את השניה, ובכה"ג י"ל דלא שייך מעלין בקודש, שהרי אין כאן עליה כיון שיוכל לעשות השניה ג"כ אחר שלא עשה הראשונה.  
ע"כ אפילו מזדמן שאחד עושה את שתיהן אזלינן בתר ערך המצוות עצמן, ולא על צירוף הנושא הפועל אותן, כמו הקרבנות העומדים להקריב שאפשר שכהן אחד יקריב את התמידין וחבירו את המוספים, אין שייך כלל להקדים את הפחות כדי שיהיו מעלין בקדושה, דענין עליה בקדושה לא שייך כי אם באדם אחד שהולך ועולה מחיל אל חיל, אבל במצוות חיוביות שהן אקרפתא דגברא י"ל דשייכה יותר הסברא של מעלין בקודש.

ולפי"ז גם בנד"ד היה מקום לומר מעלין בקודש, ומדלא אמר הכי מוכח דל"א מעלין בקודש אפילו בדברים חיוביים על כל אדם פרטי, ונתחזקה קושית השאג"א על השו"ע.

וי"ל דלא שייך לומר מעלין בקודש כי אם על מצוה כזאת שאחר שעושה אותה קיומה נמשכת, כציצית שאחר העטיפה המצוה נמשכת, שלבוש הוא בטלית של מצוה, והרי הוא עולה עם המצוה אל מצוה יותר חמורה, שהיא התפילין, אבל מצוה כזאת שאחר עשיתה אין לה המשך ושייכות לאדם העושה אין שייך מעלין בקודש, דמאי דהוה הוה, וצריך לדקדק על עצם ערך המצוה להקדים את החמורה ביותר, ע"כ כאן אין שייך מעלין בקודש ומקדימין את היותר חמור, אבל בציצית ותפילין שייך הדבר.

ודמי קצת לגוף דבר שמשמשין בו לקדושה שמעלין אותו ולא מורידין, ה"נ ראוי שהמצוה שיש לה צירוף עם האדם והמשך בקיומה ג"כ בעת קיום המצוה האחרת שיהיו מעלין בה ולא מורידין".

## ד. הצורך בכוונה לחלותו של מעשה הקנין

בתשובה באורח משפט חו"מ סימן ט"ז כתב הרב נימוק מחודש לכך שקנין כסף אינו מועיל כיום כלל וכלל, לאחר שחכמים הוסיפו את הצורך במשיכה. וזאת גם אם נסבור שחכמים לא התכוונו לבטלו אלא לאפשר חזרה בלבד:

"אמנם מטעם אחר אני רואה לבטל קנין כסף שלא יועיל כלל, עפ"ד הרמ"ה המובאים בטור בדף סי' ער"ה, שאינו קונה הלבנים מתוך שאינו מתכוין לקנות בהגבהתם, וכתבו הפוסקים דמש"ה מהני גלי דעתי' לבטל קנין, שאינו מתכוין לקנות בקנין זה וביחוד במה שעושה קנין אמרי' שזוהו גלוי דעת שאינו מתכוין לקנות בקנין זה, א"כ כיון שחכמים תקנו שלא יקנה בכסף כ"א במשיכה, א"כ כשנותן הכסף אינו נותן ע"ד לקנות בו כי עדיין חושב הוא לקנות במשיכה, א"כ אין מועיל קנין כסף כלל לפ"ז..."

אך מדברי הרמב"ם דה' תרומות דלעיל, לא קשיא על דברינו, שמדבריו נראה שקונה בקנין כסף, ולפ"ד אין כאן חשש קנין, שהרי בסי' רס"ח נראה שדעת הרמב"ם כתירוץ בתרא דגמ' בענין ד' אמות, א"כ לפ"ד קנין לא בעי כוונה, להכי לא מהני מה שאין דעתו לקנות בזה, אבל לדעת הסוברים דקנין בעי כוונה, י"ל דאמת נכון הדבר שאחרי תיקון חז"ל לקנות במשיכה אין קנין כסף עולה כלל לשם קנין."

דברי הטור הם כדלהלן:

"הבונה פלטרין בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות הראשון לא קנה... והשני המעמיד דלתות קנה... וכתב ה"ר ישעיה והעצים והאבנים בין אם הם שלו או של גר וקנאם כבר בהגבהה חייב השני ליתנם לו... והרמ"ה כתב אם הלבנים היו של גר אע"פ שהגביהם ראשון לא קנאם כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין ובזה לא קנאם הילכך בתרא קנה הכל..."

ודברי הרמב"ם:

"יראה לי שאם מכר הכהן פרתו לישראל ולקח הדמים אע"פ שעדיין לא משך הלוקח ה"ז אסור להאכילה תרומה שדין תורה מעות קונות כמו שיתבאר בהלכות מקח וממכר, ואם מכר ישראל לכהן אע"פ שנתן הדמים לא תאכל בתרומה עד שימשוך".

### שאלת המל"מ ותשובתיה

האחרונים האריכו בשאלה האם דברי הטור בשם הרמ"ה סותרים את דברי המחבר והרמ"א בסימן רס"ח, מהם משמע שחסרון בכוונה למעשה קנין מסוים - אינו מונע את חלותו. וכך כתב המל"מ [זכיה ומתנה פ"ב, ה"ט]:

"וז"ל הטור סי' הע"ר סי"א והרמ"ה כתב אם הלבנים היו של גר אע"פ שהגביהם הראשון לא קנאם כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין ובוזה לא קנאם כו'.

והוא דפסק מרן ר"ס רס"ח דמי שראה את המציאה ונפל לו עליה דקנו לו ארבע אמות אע"ג דגלי דעתיה דלא ניחא ליה אלא בנפילה משום דגילוי דעת אפילו בקניות דרבנן לא מהני, נראה דיש לחלק דשאני התם דבשעה שיש לו ארבע אמות באותה שעה כיון לקנות ואע"ג דאין דעתו לקנות בארבע אמות מכל מקום הרי כיון לקנות באותה שעה. אבל הכא בשעה שהגביה לא היה דעתו לקנות אלא לאחר כך ע"י בנין ובשעה שהוא מכין לקנות אין כאן הגבהה".

המחנה אפרים [קנין משיכה ד'] תירץ באופן אחר, ופירש שהפסק כרב פפא בנופל על מציאה אינו סותר את דברי הרמ"ה, כיון שכאן באופן ספיציפי י"ל שנפילתו אינה מראה על חוסר רצונו לקנות בקנין ד"א, ומטרתה מניעה מעשית של אחר לקחתה, וכ"כ הערוה"ש בריש סימן רס"ח.

בחלקת יואב [חו"מ י"ח] ובחידושי הגר"ש שקופ [קידושין א'] מופיע תירוץ שלישי, ולפיו רק בקנין ד"א הדומה לחצר - קונים בלי כוונה שהקנין יפעל, כמו שחצר קונה שלא מדעת הקונה, אבל בשאר הקנינים, מוסכמים דברי הרמ"ה.

וביאר הקהילות יעקב [ב"ב כ"ז] שהאחרונים שלא תירצו כך, סוברים שכיון שיודע שהחפץ בתוך ד' אמותיו, ואינו רוצה לקנותו, אין זה דומה לחצר הקונה בלי ידיעה.

מדברי הרב נראה שהוא רואה סתירה בין המקורות ואין דעתו נוחה בשום תירוץ, ואומר שהרמב"ם והרמ"ה נחלקו למעשה.

[הקושי שבתירוץ השלישי הוזכר לעיל. בתירוץ הראשון ניתן לפקפק ולומר שיש כוונה כללית לזכות בענין כולו, ואי אפשר להפריד בין הרמת האבנים לבין הבניה. ועל התירוץ השני יש לומר, שמשמעותה הפשוטה של הגמרא היא שיש כאן מחלוקת עקרונית בין ר"פ לתירוץ הראשון].

עוד משמע מדבריו שהוא נוקט כרמ"ה, למרות שהרמ"א ברס"ח פוסק כרמב"ם, וגם בדעת השו"ע יש מקום לפרש כך.

אם נשאל מה תאמרנה השיטות הנ"ל על חידושו של הרב? נראה שלדעת המחנ"א והחלק"י יש מקום לדברי הרב בפשטות, שכן ההלכה של הרמ"ה היא הפשוטה יותר, ומשמעותה שכל חסרון בכוונה למעשה הקנין - פוגם, אבל גם לפי המל"מ המצמצם את דברי הרמ"ה למקרה ששני המעשים נעשים בזמן שונה - יתכנו דברי הרב, שכן בזמן נתינת הכסף אינו מתכוון לקנות אלא בזמן המשיכה.

### דברי הרב בישוב שאלת המל"מ

והנה במקום אחר [ניצני ארץ ב' 17-9] עוסק הרב בשאלת האחרונים הנ"ל ואומר תירוץ רביעי. בתחילה הוא מבאר מדוע "גלי דעתיה דלא ניחא ליה" אינו "דברים שבלב", ומסביר ש"באומדנא דמוכח וידוע לכל דברים שבלב הוי דברים". ור"ל שבזה נחלקו שני התירוצים בגמרא. התירוץ הראשון סובר שהבטה בהפקר קונה כאשר עשה עוד מעשה או טרח, [עיין תוס' ב"מ ב' ע"א ד"ה] "זא"כ כיון דראה את המציאה דהיינו הבטה ואח"כ להשלים גמר הבטתו עוד עשה קצת טירחא ונפל עליה בוודאי אומדנא דמוכח הוא דהאי דנפל עליה להשלים הבטתו הוא צריך וניחא ליה לקנות בנפילה זו דהיינו בתורת הבטה בהפקר" ומה שאינו קונה בזה הוא כיון שהטירחה הנצרכת היא גדולה יותר ורב פפא סובר כדקיי"ל שהבטה בהפקר אינה קונה וממילא הנפילה אינה מעשה מובהק של גילוי דעת שאינו רוצה את קנין ד"א.

לפי"ז הוא מתרץ את שאלת המל"מ ואומר שהרמ"ה צודק וכלי כוונה

למעשה לא קונים, אך בסימן רס"ח קונה אף שנפל כיון שאין לנו יותר מדברים שבלב לכיוון המראה שאינו רוצה לקנות. משא"כ בסימן רע"ה "סתם מי שבונה פלטרין אדעתא להעמיד דלתות הוא בונה ובוודאי אנן סהדי ומוכח שפיר דדעתיה להעמיד דלתות כיון שבונה הפלטרין ובוודאי שייך שפיר הכא למימר דכיון שבנה אמרינן דבדעתיה היה להעמיד דלתות... אמרינן גלי דעתיה דבגמר בניינו ניח"ל דליקני, בהגהתו לא ניחא ליה דליקני".

יש לעיין, לפי הבנה זו, מה יאמר הרב על מסקנתו בתשובה הנ"ל שקנין כסף לא קונה אחרי תקנ"ח? האם יש אומדנא דמוכח שלא מתכוון לקנות בכסף, בכך שהוא עושה אח"כ משיכה?

אפשר היה לומר שיש כאן אומדנא, אבל נראה שכיון שלפעמים המשיכה באה אחר זמן, ולפעמים מושך פשוט בכדי להביא את החפץ אליו, נראה שאין כאן ביטול לקנין הכסף. לפי זה אין שאלה מדברי הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ט,ה"י. ואין צורך לומר שהרמב"ם סובר באופן עקרוני שגילוי דעת לא פוגם, שכן בנד"ד אין כלל גילוי דעת משמעותי.

נראה שבתשובתו לא סבר הרב שיש בעיה של "דברים שבלב", שכן צריך כוונה חיובית לקנות בקנין ד"א, וזו לא קיימת כאשר נופל על המציאה, אבל בדבריו שבניצני ארץ סבור הרב שהעיקר שלא תהיה כוונה שלילית או דבר ניכר בכיוון זה שאינך רוצה לקנות, ולכן דברים שבלב לא מספיק טובים כדי לבטל קנין.

### הבנת הרמב"ם בהלכות תרומות ובהלכות מעילה

האחרונים מצאו סתירה בין הרמב"ם הנ"ל, לבין דבריו בהלכות מעילה, וכך כתב בשו"ת מנחת יצחק חלק ט' סימן קי"ד:

"ובזה צ"ע מאוד דברי הרמב"ם, דפסק (בפ"ו מהל' מעילה הל' י"א) דקנה חפץ מישראל בפרוטה של הקדש לא מעל, ועי' בכ"מ שם שהעיר דהרי הרמב"ם ס"ל כר"י דדבר תורה מעות קונות עיי"ש, ועל כרחק צ"ל דס"ל להרמב"ם כהסוגיא (דבב"מ) שם דף מ"ז, משום דהחכמים עקרו קנין הדמים, וא"כ מכל שכן היכא דהפקיעו הממון מקודם, ובזה צ"ע מאוד פסק הרמב"ם (בהל' תרומות) כנ"ל עכת"ד.

והנראה ביישוב סתירה הנ"ל (מהל' תרומות להל' מעילה), עפ"מ שהעיר עוד בס' אור שמח שם (בהל' תרומות), דאף לפ"מ שכתב הר"ש (תרומות פ"א מ"ה) בשם רבינו משה בן ר' אברהם, דהא דאין מאכיל ישראל תרומה לבהמתו הוי מן התורה, משום דכתיב (ויקרא כ"ג) 'זכהן כי יקנה נפש קנין כספו', ואפילו נפש בהמה במשמע, כדאמר (בפ"ב דביצה כ"א ע"ב), 'אך אשר יאכל לכל נפש', ומשמע דווקא דכהן אבל דישראל לא עי"ש.

אבל גם כהן, דווקא כרשינין מאכיל לבהמה, וכדדרשינן בתורת כהנים, מ'ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו', הם אוכלים ואין בהמה אוכלת, יכול לא תאכל בכרשינין ת"ל נפש, והובא בר"ש שם.

ועי' בתוס' (ר"פ אלמנה לכה"ג), ובכרשינין, אי' בירושלמי (סוף חלה), דדוד גזר עליהם, וא"כ הוי חיובן בתרומה רק מדרבנן, ואמאי לא יאכלנה הכהן, כיון דמדרבנן הוי שלו.

ותי' עפ"מ שהוכיח (הל' מכירה), דאם לא חזרו בהם, תו לא הפקיעו חכמים קנין מעות, וא"כ אם לא יחזור בו, נמצא דהפרה נקנית בהמעות לישראל מן התורה גם מדבריהם, ור"ל דע"כ לא מאכילין לכתחילה אף איסור דרבנן, משום דשמא לא יחזור, והוי של ישראל גם מדבריהם למפרע.

ובזה מיושב ג"כ הקושי' של המחנה אפרים הנ"ל, דשפיר פסק הרמב"ם גבי מעילה דלא מעל כדי לחייבו בקרבן מעילה, משום דאולי יחזרו בהם, ויהי' בטל הקנין מדבריהם, אבל לענין אכילת תרומה לבהמה לכתחילה, הוא להיפך, דאין מאכילין אותה, מטעם דילמא לא יחזרו ויחול הקנין למפרע כנ"ל.

הבנה זו ברמב"ם שונה מהבנת הרב בתשובה בדעת הרמב"ם, שכן לפיה לא ביטלו בעצם את קנין הכסף, ואם לא יחזור בו - יחול הקנין למפרע ע"י הכסף, ולכן ברור שאין לומר שכוונתו לא לקנות בקנין כסף.

### ביטול קנין כסף בגלל חסרון בגמירות דעת

בשו"ת דברי יציב [חו"מ נ"ו] כתב לבאר את שיטת הסוברים שקנין כסף בוטל לגמרי אחרי תקנ"ח:

"אמנם נ"ל דאף אם נאמר דמחמת תקנת חכמים דמעות אינן קונות, נעקר לגמרי הקנין ואף קודם שקיבל עליו מי שפרע, היינו טעמא משום דלא סמכא דעתיה, ובאמת

עיקר התקנה רק שיתבטל המקח אחרי שהחוזר בו יקבל עליו מי שפרע, אלא דמכיון שסו"ס יכול המוכר לבטל המקח ע"י 'מי שפרע', שוב לא סמכא דעתיה של הלוקח, דאין כאן סמיכת דעת לומר שהמוכר לא ירצה לקבל 'מי שפרע' כי דיבורא לא חמיר לאינשי, ומכיון דלא סמכא דעתיה ממילא גם קודם מי שפרע אין כאן קנין. [ועיין דברי חיים ב"מ מ"ז ע"ב].

יש בדברים נקודה דומה לדברי הרב, שכן הקנין מתבטל עקב חסרון בדעת הקונה. אך קיים כמובן הבדל, שכן גמירות דעת קשורה יותר לתת מודע, ואילו דברי הרב עוסקים בגילוי דעת המבטא חוסר רצון מודע לקנות.

## ה. מקור וגדר האיסור להזיק

בשו"ת אורח משפט ישנה תשובה שנכתבה לרב יעקובוביץ מחבר ספר "אבן שמעון" [ומחותנו של ר' אריה לוינ], כדי להבין את הדברים טוב, נביא את הדברים שנכתבו בספר "אבן שמעון".

בגיטין נ"ג ע"ב אומרת הגמרא, כדי לישיב סתירה בדעת ר"מ הקונס מעשה שבת בשוגג, ולא קונס מטמא מדמע וכו' בשוגג:

דר"מ אדרבי מאיר לא קשיא, כי קניס - בדרבנן, בדאורייתא - לא קניס.

ופרש"י: מטמא ומדמע - איסורא דרבנן הוא, כיון דלא שמיה היזק אין כאן איסורא דאורייתא, ודברי סופרים צריכין חיזוק, הלכך קניס אף השוגג. אבל בישול בשבת, איסורא דאורייתא הוא, ולא שכיח דעברי עלה הלכך לא קניס.

ויש להבין מה כוונת רש"י שאין איסור דאורייתא במטמא וכו'. מספר אחרונים התקשו בדבר [תפארת יעקב, אמרי בינה חו"מ דיני עדות ל"ג, חת"ס, ועוד].

וכתב על זה הפני יהושע:

רש"י בד"ה מטמא ומדמע איסורא דרבנן הוא, כיון דלא שמיה היזק כו' עכ"ל. כוונתו דפשיטא דגוף האיסור במטמא ומדמע לא הוי איסורא דאורייתא, דמדמע ליכא שום איסורא כלל. וכן במטמא [אי אמרינן מטמא חולין אפילו למ"ד] סוטה ל' ע"ב], אסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל לא הוי אלא מדרבנן. אלא דאי אמרינן מטמא תרומה כדאמרינן לעיל, א"כ הוי מדאורייתא, אלא דאכתי איכא למימר דמטמא תרומה היינו בתרומה דרבנן או בתרומה דאורייתא וטומאה דרבנן].

אלא דאכתי היה מקום לומר דנהי דאין כאן איסור דאורייתא במטמא ומדמע, אפ"ה יש כאן איסור דאורייתא להזיק ממון חבירו, ועל זה כתב רש"י ז"ל כיון דלא

שמיה היזק אין כאן איסורא דאורייתא. אבל ממנסך מקשה שפיר, דנהי דמעשה הנוק לא הוי מדאורייתא, אפ"ה כיון דעיקר הניסוך הוא איסור דאורייתא, אמאי קניס ר"מ שונג אטו מזיד, דהא לא שכיח שיעשה איסור דאורייתא במזיד שזהו עיקר טעמו של ר"מ. כן נראה לי ועיין בחידושי הרשב"א.

ר' יצחק בלזר בפרי יצחק סימן נ"ח מביא את דברי הפנ"י ומסכים להם שבהיזק שא"נ, למ"ד לאו שמיה היזק - אין איסור תורה. הרב יעקובוביץ בחלק א' של ספרו [סימן א', א'] כתב לר' יצחק בלזר כך:

"לענ"ד זהו חידוש גדול. לדעתי רק אין בי"ד מחייבים מהתורה בהיזק שא"נ, אבל עכ"פ מזיק ומפסיד ממון חבירו מיהא הוי, וא"כ הוי איסור דאורייתא"

ואח"כ הוסיף והעיר על הבנת הפנ"י ברש"י: "נראה לכאורה דיש לדון בזה הרבה די"ל דרק במטמא תרומה מדרבנן או... טומאה... דרבנן... לזה כיון דההפסד אינו אלא מדרבנן לכן קאמר שפיר דאין כאן איסור דאורייתא להפסיד ולטמא, אבל במנסך דאיסורא דאורייתא הוא אפשר דגם להזיק אינו רשאי מדאורייתא.

אולם זהו דוקא אי אמרינן דלא שמיה היזק וכדפרש"י, אבל אי ש"ה אף דלא הוי ההיזק כי אם מדרבנן, מחוייב אף מדאורייתא, דהא דפסלי רבנן לא גרע מנפסל מטעם המדינה, וא"כ שוב אינו דמים אף מדאורייתא, אכן אי לא שמיה היזק בזה יש נפ"מ בין דאורייתא לדרבנן, דאי מדרבנן הוא האיסור אז אין זה הפסד והיזק מדאורייתא דכיון דלא מנכר היזקו הרי נחשב כמו שלא עשה דבר, ולא שייך לומר דלהוי כפסול המדינה, משום דמ"מ יש הפסד דמים ויש בזה הפסד מדאורייתא, דהא כיון דלא שמיה היזק דומה ונחשב כלא עשה שום מעשה בההפסד, וההיזק נעשה ממילא.

אכן אי מדאורייתא הוי האיסור, אף דלא שמיה היזק אפשר דיש בזה איסור דאו' לעשות ההיזק, דדל מהכא המעשה דכיון דלא שמיה היזק נחשב כלא היה כאן שום מעשה, אך עכ"פ הרי גרם לזה הפסד דמים מדאו', ועדיף זה מדינא דגרמי וחייב לכו"ע אף למאן דלא דאין דינא דגרמי, דהא עשה בידיים ממש והפסידו ממונו".

כלומר, כדי לעבור על איסור תורה צריך אחת משתיים, או שהתוצאה תהיה משמעותית כלומר אסורה מהתורה, או שהמעשה יוגדר כמעשה, ולא שהדבר נעשה ממילא, ומחדש הרב יעקובוביץ, שבהיזק שאינו ניכר לא מדובר על חסרון בתוצאה בלבד אלא על מעשה היזק שאינו נחשב,

כיון שלא הוביל לדבר ניכר, ולכן אם אין האיסור של החפץ מהתורה - אין גם איסור להזיק מהתורה.

בדבריו לא הוזכרה השאלה איזה איסור יש בהיזק, בא הרב ויורד לשורש הענין ואומר שיש שני איסורים הבאים בחשבון, ויש לבדוק מתי קיים כל אחד מהם, ואלו דבריו:

[ב"ה. יום ג' י"ט לחדש אלול תרפ"ט. שלו' וברכת השנים לכ' ידי"ע הרב הגאון המובהק אוצר תו"י מו"ה אלחנן שליט"א הר"מ דק' ביאליסטאק יצ"ד.]

אחדשה"ט באה"ר. קבלתי את ספרו היקר אבן שמעון ושמחתי מאד כי זיכהו השי"ת להתחיל בהפצת מעינות תורתו, לזכות את הרבים ויגדיל תורה ויא' לאוי"ט.

ומרוב הטרדא לעת כזאת אשר אנו מצפים לרחמי שמים שיחנן ד' את פליטת בת ציון ולא נוסיף לדאבה וירום קרן עמו במהרה בימינו אמן. אי אפשר לי להאריך בד"ק (הדברים נכתבו כחודש לאחר פרעות תרפ"ט שכידוע השפיעו על הרב מאוד, וכמו שאמר אחד מראשי ישיבת חברון - הרב הושפע מהאסון יותר קשה ממני, אף שאני קרוב לדבר), רק לחבת הקדש ארשום במה שראיתי בראשית דבריו.]

בענין היזק שאינו ניכר אם יש בזה איסור תורה דלענ"ד דודאי איסורא דעשה דואהבת לרעך כמוך איכא, שאין שום אדם רוצה שיזיק לו שום אחד גם בהיזק שאינו ניכר והוי בכלל מאי דסני עלך לחברך לא תעביד, דזהו עיקר ואהבת לרעך כמוך כדפירש הלל לההוא גיורא [שבת ל"א, א], ואיך יתכן לומר שאין כאן איסור תורה? אלא די"ל דזהו דוקא אם מזיק את חבריו בלא טעם, אבל אם הוא מזיק לחבירו כדי להציל את עצמו מהיזק יותר גדול מזה, דבכה"ג הי' עושה לעצמו ג"כ היזק כזה, י"ל דאינו עובר בעשה דואהבת. ודוקא בכה"ג ליכא איסור דאורייתא ויתפשטו בזה קמטים מסתירות בדברי הראשונים ז"ל בע"ה.

והעיקר הוא הטעם שאינו מתכוין להרע לחבירו כדברי' הראב"ד שאזיל בזה איסור תורה, אע"ג די"ל דניזל בזה אחר הכלל של כל איסורי תורה דאינו מתכוין אסור בפסיק רישא?

ע"ז י"ל דלא שייך לומר כן כ"א באיסורי תורה שעיקרם הוא המעשה

שלהם אבל דבר שאנו דנין עליו מצד ואהבת לרעך כמוך י"ל דעיקרו היא הכוונה, אלא שכל פעולה שעושה לחבירו מאי דסני עלי' הרי הוא עובר בזה על מצות האהבה. שמעשה שלו מוכיח על מחשבתו שאינו אוהב את חבירו כמותו מדעביד לי' מילתא דסני עלי'. ועפ"ז י"ל שכשאינו מתכוין ובפרט אם עושה דבר דבכה"ג הי' עושה לעצמו ליתא לעבירה דמצות עשה זו כלל, ולא שייך כאן לומר דין פס"ר באינו מתכוין.

ובזה נפקינן מהפקפוק שי"ל על מה שכתבנו דמיירי באופן שהריוח שלו מרובה על ההיזק שמזיק לחבירו, דמ"מ י"ל דאצל חבירו נשאר רק ההיזק ולא הריוח וכה"ג לא הוה ניחא לי' למיעבד לנפשי' והוי בכלל מאי דסני עלך כו', אבל העיקר הוא שמאחר שכוונה להרע אין כאן, שוב אין שם ביטול האהבה כלל, ולא צריך לפ"ז לאורוויי דוקא בכה"ג דהריוח שלו הוא יותר גדול מההיזק של חבירו, אבל בכל אופן שמכוין לתועלת שלו אין זה נגד אהבת חבירו, כשמזיק לו, וצריך ע"ז לאסור מה"ת גדר של היזק, וע"ז כתב רש"י שגדר של היזק של תורה אין לנו בהיזק שאינו ניכר.

...ובכלל י"ל אם הוא ניזק בממונו אם לא יזיק לחבירו, אי"ז בכלל ואהבת לרע"כ, מאחר דקיי"ל כר"ע שחייך קודמין לחיי חבירך ושלך קודם לשל כל אדם. א"כ אע"ג דהיכי דאיכא איסורא דהיזק לא הותר להציל עצמו בממון חבירו מהיזק ממון אליבא דכו"ע. אבל אם עשה כן מאחר ששלו קודם גם בהמזבן של ואהבת לרעך כמוך אינו עובר ע"ז. וא"כ היכא דליכא ליתא דהיזק מה"ת בכה"ג אין כאן גם איסור זה ובכה"ג אתיין דברי רש"י שאין כאן איסור תורה כפשטן וכמשכ"ל.

וגדול אחד העירני דבתוספות עה"ת כתבו דאיסור היזק יבוא מכח ואהבת לרע"כ, אמנם לפ"ד י"ל דרש"י ס"ל דהיזק ממש ממילא ידעינן איסורו מדחייבה התורה לשלם גם אח"כ ודאי אסור להזיק לכתחילה אלא בדבדבר שא"ז מגדר היזק, י"ל דהיכא דלא נפיק מכלל האיסור מפני כוונתו להרחיק היזק מעצמו באמת כלול הוא בואהבת לרעך כמוך, אלא דהיכא דעיקר הדבר הוא לתועלת עצמו בהסרת היזק ממנו י"ל דאין זה בכלל אי' עשה דואהבת לרע"כ. ומ"מ יש איסור דרבנן אם הוא מטמא ומדמע ומנסך וכיו"ב בהיזק שאינו ניכר. הנ"ל.

האחרונים עסקו בשאלה האם יש איסור להזיק, או שישנה רק חובת

תשלומים. והוכיחו ממספר מקורות [למשל מרש"י שבו אנו דנים] שישנו גם איסור.

שאלה נוספת - מהו מקור האיסור? רבנו יונה בתחילת מסכת אבות כתב - לא תגזול, היד רמ"ה [ב"ב פרק ב' אות ק"ז] כתב שמה שקיי"ל 'גרמא בנזיקין אסור', הוא משום 'ואהבת לרעך כמוך', או 'לפני עיור לא תתן מכשול'. והמנחת חינוך [י"א] כתב שמחובת השבת אבידה נלמד ק"ו. לעומתם הברכת שמואל [סימן ב'] הלך בכיוון אחר ולא חיפש מקור מחוץ לפרשת נזיקין אלא כתב:

"דחזינן בדין אדם המזיק דאף באופן דליכא חיוב תשלומין, מ"מ איסורא הוי כגון בגרמא בנזיקין דפטור הוא אבל אסור, ומשום דמזיק דאדם דנלמד מקרא דמכה בהמה ישלמנה לא הוי רק לענין חיוב ממון נאמר, אלא דנאמר הקרא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בדיני שמים, דהפרשה דאדם המזיק נאמרה גם לענין איסור ועונש בידי שמים".

הרב מסכים להבנתו של הברכת שמואל אבל מבין שאין זה סותר את שייכותו של הענין גם ל"ואהבת לרעך כמוך", לכן יש לדון תמיד משתי פנים. האיסור מהפרשה קיים לדעת הרב רק אם היזק שאינו ניכר נחשב היזק שכן אם אינו נחשב היזק, אין הוא כלול בפרשה (שלא כגרמא בנזיקין, שבו יש מקום לומר שהפטור נובע מצורת עשיית המעשה ולכן נחשב כלול בפרשה, [ועיי"ש בברכ"ש לגבי טמון באש וכלים בבור, האם הוצאו מהפרשה לגמרי]).

ובנוגע למקור השני של 'ואהבת' מחדש הרב חידוש, שאינו קיים כאשר מטרתך היא הצלת עצמך מהיזק, ואף שממילא החבר נפגע. ומה שכתב רש"י שבהיזק שא"נ אין איסור תורה - כוונתו שאין הכרח שיהיה איסור, כיון שזה תלוי בהקשר.

בהבנת דברי הרב יש להעזר במה שכתב אחרי החתימה.

כדי להבין מדוע אין גדר של פסיק רישא כאשר אדם עושה נזק לחברו ומטרתו למנוע היזק מעצמו, כמו באיסורים רגילים, אומר הרב:

**"ע"ז י"ל דלא שייך לומר כן כ"א באיסורי תורה שעיקרם הוא המעשה שלהם אבל דבר שאנו דנין עליו מצד ואהבת לרעך כמוך י"ל דעיקרו היא**

**הכוונה, אלא שכל פעולה שעושה לחבירו מאי דסני עלי' הרי הוא עובר  
בזה על מצות האהבה. שמעשה שלו מוכיח על מחשבתו שאינו אוהב את  
חבירו כמותו מדעביד לי' מילתא דסני עליה".**

[להבדיל מאיסור שנאה שענינו רק בלב והמעשה אינו כלל חלק  
מהאיסור וכדלהלן]

את השילוב בין המחשבה למעשה אפשר לראות בדברי הראשונים:  
הרמב"ם בהלכות דעות פ"ו ה"ג כותב:

"מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך  
כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחיו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה  
בכבוד עצמו".

הרמב"ן בויקרא פרק יט כותב:

"טעם ואהבת לרעך כמוך - הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו  
כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד חייד קודמין לחיי חבירך (ב"מ  
ס"ב א): אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב.

ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשוה אותם במלת "לרעך",  
וכן ואהבת לו כמוך (פסוק לד) דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו,  
כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא  
בזה, ואם יהיה אוהבו בכל יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת  
ובחכמה, ולא שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל  
טובה, ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה  
לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן (ש"א  
כ, יז) כי אהבת נפשו אהבו, בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג, יז) ואתה  
תמלוך על ישראל וגו'".

לכאורה קיים הבדל ביניהם. ברמב"ם משמע כרב שצריכה להיות  
מחשבה המתבטאת במעשה, אבל ברמב"ן יש מקום להבין שהמעשה  
אינו חלק מהמצוה ולפי דברי הרב על לא תשנא אמור להיות שלא תהיה  
מצוה זו מקור לאיסור להזיק וצ"ע.

[ובדעת החינוך יש לדון וז"ל: "לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר  
שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו, שנאמר ואהבת

לרעך כמוך, ואמרו ז"ל דעלך סני לחברך לא תעביד. ואמרו בספרי אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, כלומר שהרבה מצוות תלויין בכך, שהאזהב חבירו בנפשו לא יגנוב ממנו ולא ינאף את אשתו ולא יונהו בממון ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד וכו', ובסיום דבריו כתב: והעובר עליה ולא נזהר בממון חבירו לשמרו, וכל שכן אם הזיק אותו בממון או צערו בשום דבר לדעת, ביטל עשה זה וכו'.

אלא שהרב התמודד לכאורה עם טענה זו וכתב [בהמשך הדברים]:  
**"והדין דואהבת נראה עכ"פ דלכו"ע במעשה תלוי מהא דהלל, ומהא דר"נ א"ר ב"א דדריש לענין דיני מיתות ברור לו מיתה יפה. הרי הדברים מגיעים לעשות מעשים שבאים מצד האהבה וה"ה למנע ממעשים שהם היפך האהבה".**

לגבי הלל כוונתו כנראה גם אם מדובר על שלילת מעשים רעים, ולא על עשיית טובים, וכדברי המהרש"א בשבת שם:

ויש לעיין בזה גם שאמר ליה בלשון תרגום שכן היה לשונם אז בירושלים, מכל מקום אמאי שינה לומר לו בלשון שלילה דעלך סני וכו', התרגום מלישנא דקרא הל"ל - תרחמיה לחברך כוותך כתרגום אונקלוס, וי"ל דמשמע ליה דקרא לא איירי אלא בכי האי גוונא בל"ת דגביה לא תקום ולא תטור כתיב, ועלה קאי ואהבת לרעך כמוך - שלא תעשה לו רעה מכל דסני לך. אבל לגבי לעשות טובה לא קאמר ואהבת לרעך כמוך, כדאמרינן חייך קודמין לחיי אחיך, וכן מוכיחין דברי ת"י, ע"ש.

אבל סוף סוף יש לזה קשר לצד המעשי:

ולגבי 'ברור לו מיתה יפה' גם כן רואים ביטוי מעשי, וצריך להבין לפי הרמב"ן, כיצד יסביר דין זה על פי הסברו את 'ואהבת'?

וצ"ל שגם לרמב"ן ברור שיש ביטוי מעשי שהוא חלק מהענין, ולא הזכיר זאת כי עיקר כוונתו לחדד נקודות אחרות כמבואר בדבריו.

בשו"ת מהרי"ל דיסקין [פסקים סימן ר"מ] כתב על רש"י הנ"ל בגיטין:

"ברש"י גיטין... משמע דשרי מהתורה לעשות הזיק שאינו ניכר למ"ד... לאו ש"ה, והיינו ע"כ כשרוצה בכך לא משום לצעורי, והוא על דרך דבר שאינו מתכוון בשאר איסורים. עיין בית שמואל סימן ה' דמשמע דשרי אף בפסיק רישא".

ובספר "מנחת אלימלך" [ח"ב, סימן ל"ב] תמה על דבריו: "דאם כן גם

למ"ד שמיה היזק לא יהיה כל איסור להזיק בכה"ג, כיון שאינו מתכוון לצער? ולדברי הרב מיושב וכדלעיל, וצ"ל שכן סובר גם מהריל"ד.

עוד תמה שם, שבבית שמואל מבואר הפוך ממה שלמד ממנו מהריל"ד. וקושיה זו, אינה קשה על הרב, שכן הוא חידש שבמקום שהמחשבה מרכזית אין חיוב בפסיק רישא.

[אמנם יש להזכיר את הסברו של רעק"א ואחריו הקוב"ש לשיטת הערוך שפסיק רישא פירושו סוג של כוונה (ולכן בלא ניחא ליה פטור), ולפי זה לכאורה צריך הדבר להיות אסור, אבל אפ"ל שכאן הפטור הוא דומה לפסיק רישא דלא ניחא ליה וצ"ב].

הב"ש שהובא במהריל"ד מוסב על דברי השו"ע [אבן העזר סימן ה, י"ב]:  
 "המשקה כוס של עיקרין לאדם או לשאר בעלי חיים כדי לסרסו, הרי זה אסור,  
 כח] ואין לוקין עליו".

וכתב על זה הב"ש [סקי"ג]:

המשקה - אפילו שותה לרפואה ואין מתכוין להיות עקר, כיון דפסיק רישיה הוא  
 אע"ג דקי"ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה בשבת מותר, מ"מ בשאר איסורים אסור,  
 כמ"ש בהרא"ש והר"ן.

וכפי שנאמר לעיל, הרב חידש את חידושו כיון שסבר כפשטות הדברים  
 שבאופן עקרוני - פסיק רישא אוסר בכל האיסורים.

בספר אבן שמעון הנ"ל הקשה על הרב:

"לא ירדתי לסוף דעת מאורן של ישראל. הא פירש"י קאי על האוקימתא שם דרק  
 בדרבנן קניס ופרש"י על זה שמטמא ומדמע אין זה איסור דאורייתא, לכן קניס עיי"ש.  
 עכ"פ מדאיתנין שם לקנוס, בע"כ דמיירי במתכוון להזיק, דבשוגג הא לא קניס מטעם  
 כדי שיודיעו כו' או משום הדין, וכיון דמיירי במתכוון להזיק יש בזה ביטול העשה  
 דאהבה ועבירת ל"ת משנאה דלב, ובע"כ כוונת רש"י על איסור היזק שאינו ניכר ובדין  
 אהבה ושנאה לא נגעו שם..."

ולא הבנתי את קושייתו - הרי מדובר בשלב זה על שוגג, ומה שאמרו  
 שבשוגג לא קניס כדי שיודיעו, זה לשיטה אחת שם בעמוד א', אך אין זה  
 קשור לשיטת ר"מ הקונס בשוגג.

[וכעי"ז הקשה במנחת אלימלך על מהריל"ד: "קשה להבין מש"כ שכל הסוגיה שם עוסקת בלא מתכוון לצער הרי הגמרא אמרה שם בהדיא שבמזיד ודאי יודיעו מפני שמתכוון לצער", וגם כאו לא הבנתי, הרי בשלב זה עסקינן בשוגג] עוד י"ל שמזיד אין פירושו מתכוון להזיק, אלא שיודע שעלול להיות או שיש נזק לחברו, ולכן אין כאן ביטול עשה דאהבה. [ת"ח חשוב]

### גדרי לא תשנא את אחיך בלבבך

בתוך דבריו על האיסור להזיק, דן הרב בשאלה מדוע לא נאמר שהזיק אסור משום "לא תשנא את אחיך בלבבך", ואומר:

**"זהנה בכלל לא תעשה דלא תשנא את אחיך בלבבך איתא בתו"כ מפורש יכול לא תכנו ולא תסטרו וכו' בלבבך לא אמרנו כי אם בשנאה שבלב. מבואר שפעולה מעשית אינה בכלל שנאה לענין איסור זה, וי"ל דמשום הכי במי שעושה לחבירו אינו בכלל איסור זה דלא תשנא אבל בואהבת לרעך כמוך דלא נאמר שם בלבבך. י"ל שגם איסור המעשה שבא מחוסר אהבה נכלל בו וממילא יש איסור גם בהזיק שאינו ניכר."**

בנקודה זו נראה שהרב חולק על הח"ח. בפתיחה לספרו כתב הח"ח "לפעמים עובר נמי המספר בלאו דלא תשנא" וכתב ע"ז הרב [מצות ראה עמוד צ"ז]:

**"לענ"ד לא נהירא כלל, דשנאת הלב דווקא בלב היא, א"כ אם זה שונא לו בלב עובר הוא על לאו זה, ומה שמדבר עליו אינו מוסיף כלל לענין לאו דלא תשנא בלבבך."**

לכן לדעת הרב אין לאסור היזק משום 'לא תשנאמר, שכן המעשה אינו משנה.

ובדעת הח"ח כתב בפירוש נתיב חיים: "י"ל דאין ה"נ, ואין כוונת רבינו אלא לומר שמצוי שעבירות אלו יהיו כרוכות זו אחר זו". והוסיף עוד שיש לפרש לשון הח"ח בדווקא, וי"ל דמשכחת לה באופן שבמחשבה אינה מבוררת השנאה וע"י הדיבור שמדבר לאחרים נחשב קביעות והחלטה ועובר על הלאו [וכהסבר הידוע להכרחיות הוידוי בפה במצות תשובה].

ולפי פירוש זה ניתן לומר שלדעת הח"ח ישנם מצבים שעשית ההיזק לחברו בפועל, מארגנת את המחשבות ומקבעת את השנאה, ועובר המזיק בלאו ע"י היזקו.

ממשיך הרב:

**"אלא שצריך עיון קצת ממתניתין דנדרים (ס"ה ע"א) פותחין לו מן הכתוב שבתורה ואומרים לו אילו היית יודע שאתה עובר כו' ועל לא תשנא את אחיך בלבבך, משמע מכאן דגם בלא תשנא את אחיך בלבבך עובר ע"י מעשה או מניעת טובה במעשה כי הא דהמדיר את חבריו מהנאתו, וזה דלא כד' התו"כ שאין הדבר נוגע כ"א בשנאה שבלב בלבד. והרמב"ם באמת לא כתב כ"א ותהי' עובר על וחי אחיך עמך והחזקת בו או פתח תפתח".**

על שאלת הרב מנדרים כתב בספר "אבן שמעון":

"לא עמדתי על סוף דברי מאורן של ישראל, מניין המשמעות, דאטו כשהמדיר מהנאתו עובר בל"ת נימא דבעינן דוקא מעשה, דיש לומר דגם בלא הנדר ג"כ עובר בשנאה דבלב לחוד, שעשתה פרי שהדיר לחבירו, אך העבירה אינו על פרי מחשבתו כלומר הנדר, דהנדר זהו רק המידה עד כמה תגיע השנאה שקאי עליה בלא תשנא. ומהמתניתין דהכא פשטינן דכשיגיע השנאה עד שידיר הנאתו מחבירו, אז קאי בלא תשנא את אחיך בלבבך, דמהנדר נווכח גודל שנאתו".

ונראה שהרב הבין שאי אפשר להתיר נדר בפתח, אלא אם כן המעשה הוסיף באיסור, וממילא נבע מטעות שכן לא ידע הנודר שהוא עושה איסור, אבל אם מדובר בענין שבלב, הרי אין כאן פתח שכן בין אם ידור ובין אם לא - כיון שרצה לידור משמע ששנאתו גדולה.

ממשיך הרב:

**"ובספר מלאכת שלמה פי' כגון שנדר שלא לשאול בשלומו. כנראה שהוצרך לכך מפני הקושיא מהא דתו"כ דמניעת טובה וה"ה מעשה להרע אי"ז בכלל האיסור של ל"ת א"א בלבבך. אמנם מה שאמר לענין שלא לשאול בשלומו ג"כ קשה, דעכ"פ מניעת דיבור לא עדיף מדיבור להרע כמו קללה, דא"ז בכלל איסור זה כמבואר בד' התו"כ הנ"ל.**

אלא די"ל מאחר שנעמיד המשנה בנדרים מחולקים י"ל שקיבל עליו

**בשבועה לשנוא אותו ואולי הדברים הללו גורמים להשנאה שבלב, וי"ל דה"ה בכלל הדרכים של ריחוק במעשה הוי כה"ג".**

בסוף דבריו אומר הרב שגם אם המעשה אינו חלק מהאיסור אך גורם לשנאה בלב, וממילא נחשב שנדרו גורם לו לעבור איסור. ונראה שאין בכך כדי לישוב את מנינו של הח"ח המזכיר את לא תשנא כאחד הלאוין בלשה"ר שכן כאו מדובר על מעשה של שנאה שיגרום לשנאה בלב, גם אם היא אינה קיימת לפני כן, ולכן נאסר ויש מקום לפתח, אבל כאשר אדם מדבר לשון הרע, מן הסתם הוא כבר שונא ואין תוספת איסור במעשהו.

[הרב מציין בדבריו שהרמב"ם שינה ולא כתב 'לא תשנאמר אלא 'והי אחיך' וכו', אך יש לציין שבהלכה הקודמת [שבועות פ"ו, ה"י] הזכיר בעצמו גרימת קטטה כסיבה לפתח:

"מי שנשבע ולא ניחם על שבועתו ובא לבית דין לקיים שבועתו, אם ראו הדיינים שהיתר שבועה זו גורם למצוה ולשלום בין איש לאשתו בין אדם לחבירו ושקיום שבועה זו גורם לעבירה ולקטטה, פותחין לו פתח ונושאים ונותנים עמו בדבר ומודיעין לו דברים שגורמת שבועתו עד שיתנחם, אם ניחם בדבריהם מתירין לו, ואם לא נחם ועמד במריו - הרי זה יקיים שבועתו".

ומה שכתב בהלכה יא:

"...וכן זה שנשבעת שלא יהנה ישראל מנכסיו למחר יצטרך זה ותהיה עובר על וחי אחיך עמך והחזקת בו או פתוח תפתח וכיוצא בהן... אם אמר אילו הייתי יודע זה לא הייתי נשבע מתירין לו ואם אמר אף על פי כן לא נחמתי ורוצה אני בכל זה אין מתירין לו".

נראה שיש כאן שני ענינים. בהלכה י' לא מדובר על פתח הקשור לעצם העבירה אלא על מצב מורכב יותר הנגרם כתוצאה מהנדר ולכן אומר הרמב"ם שצריך לשאת ולתת עימו עד שיתנחם, משא"כ בהלכה י"א הפתח פשוט יותר ובשבילו אי אפשר להשתמש בדבר עקיף כבהלכה הקודמת ועדין צ"ב].

הגמרא בסוטה ג', א' אומרת לגבי אדם המקנא לאשתו:

"דתניא: רבי אליעזר בן יעקב אומר, כלפי שאמרה תורה: 'לא תשנא את אחיך בלבבך', יכול כגון זו? ת"ל: 'ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו'.

ומפרש רש"י "כלפי - כמו אחרי שאמרה תורה שאסור להביא עצמו לידי שנאה ותגר".

מדברי הגמרא ובעיקר מדברי רש"י משמע:

"שהעושה מעשה הגורם ומביא לידי שנאה וקטנות, הוא בכלל איסורא דלא תשנא, שבכל עבירות שבתורה אסור כל דבר המגרה יצרו וגורם לו שיעבור". [קהילות יעקב ח"ו סנ"ד]

והדברים תואמים לדברי הרב.

וגם באגרות משה [אבה"ע א, כ"ו] ישנם דברים דומים כדי לבאר את השיטה שגם בגירושין אומרים שאשה שהתגרשה ג"פ הוחזקה להתגרש, ואין לה להתחתן, ולא אומרים כן רק במיתה:

"ומסתבר לע"ד שאף רש"י הסובר דבנתגרשה שתי זימני נמי אסורה אינו מפני מזל מזונות דידה דלא שייך זה בגירושין דתלוי בבחירת האדם, אלא דאיתחזקה שיש בה סיבה מצד טבעותיה שימאסו בה בנ"א ולשנאתה....

ועיין בישרש יעקב שכתב שאה"נ שאף לרש"י ליכא איסור אלא הוא עצה טובה והוא דחוק דלשון רש"י לכל העולם אסורה שהוחזקה להתאלמן או להתגרש משמע שהוא איסור, דלפ"ז ניחא דהוּו בזה כגורמים מחלוקת ושנאה שהם דברים אסורים בלאוין מה"ת שממילא אסור גם לגרום לזה... " [מספר מקורות ונקודות בפרק זה - ע"פ הספר "לא תשנא את אחיך בלבבך"].

## ו. איסור גניבת דעת

הגמרא בתענית כ"ג ע"א ושם ע"ב, מתארת את הנהגתו של אבא חלקיה נכדו של חוני המעגל:

"אבא חלקיה בר בריה דחוני המעגל הוה, וכי מצטריך עלמא למיטרא הוה משדרי רבנן לגביה ובעי רחמי, ואתי מיטרא. זימנא חדא איצטריך עלמא למיטרא, שדור רבנן זוגא דרבנן לגביה למבעי רחמי דנתי מיטרא. אזול לביתיה ולא אשכחוהו, אזול בדברא ואשכחוהו דהוה קא רפיק. יהבו ליה שלמא ולא אסבר להו אפיה.

בפניא, כי הוה מנקט ציבי, דרא ציבי ומרא בחד כתפא, וגלימא בחד כתפא. כולה אורחא לא סיים מסאני, כי מטי למיא - סיים מסאניה. כי מטא להיזמי והיגי - דלינהו למניה. כי מטא למתא נפקה דביתהו לאפיה כי מיקשטא. כי מטא לביתיה עלת דביתהו ברישא, והדר עייל איהו, והדר עיילי רבנן.

יתיב וכריך ריפתא, ולא אמר להו לרבנן תו כרוכו. פלג ריפתא לינוקי, לקשישא - חדא, ולזוטרא - תרי. אמר לה לדביתהו: ידענא דרבנן משום מיטרא קא אתו, ניסק לאיגרא וניבעי רחמי, אפשר דמרצי הקדוש ברוך הוא וייתי מיטרא, ולא נחזיק טיבותא לנפשין. סקו לאיגרא, קם איהו בחדא זזיתא ואיהי בחדא זזיתא, קדים סלוק ענני מהך זזיתא דדביתהו.

לאחר מכן מספרת הגמרא שחכמים באו אליו ובקשו הסבר למספר הנהגות תמוהות שהוזכרו לעיל:

אמר להו: אמאי אתו רבנן? - אמרו ליה: שדרי לן רבנן לגבי דמר למיבעי רחמי אמיטרא. אמר להו: ברוך המקום שלא הצריך אתכם לאבא חלקיה. אמרו ליה: ידעין דמיטרא מחמת מר הוא דאתא, אלא לימא לן מר הני מילי דתמיה לן: מאי טעמא כי יהבינא למר שלמא לא אסבר לן מר אפיה? - אמר להו: שכיר יום הוא, ואמינא לא איפגר ... מאי טעמא כי כריך מר ריפתא לא אמר לן איתו כרוכו? - משום דלא נפישא ריפתא, ואמינא לא אחזיק בהו ברבנן טיבותא בחנם.

מסביר רש"י:

"טובת הנאה חנם - דאינהו לא הוו קא אכלי, דליכא ריפתא, וקא מחזקינן בהו טובה חנם".

כותב הרב בטוב רואי:

"משמע שהוא רק מטעם מידת חסידות, אבל מצד גניבת דעת אין בזה כשמבקשים מפני הכבוד לסעוד מי שיושב כשסועדים כמנהג העולם, אע"פ שידוע שלא יסעוד המתבקש, דאם היה אסור משום גניבת דעת היה לו לומר שאסור משום גניבת דעת שהוא איסור חמור, לא מצד הידור שלא להחזיק טובה בחינם.

ראשית, יש להעיר שמלשון רש"י בחולין המובא לקמן, נראה שהחזקת טובה בחינם וגניבת דעת - חדא הם, אך הרב דייק אחרת.

נאמר בשו"ע [חו"מ רכ"ח, ו]:

"אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב (בחבירו) שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל".

וכתב הסמ"ע [סק"ח]:

יסרהב. פירוש, להפציר הרבה, אבל לדבר לו פעם אחת או שתים בא ואכול עמי, מותר, כי זה הוא דרך כבוד.

לפי דברי הרב - יש חיזוק לדברי הסמ"ע מדברי אבא חלקיה. אולם יש להעיר מלשון שו"ע הרב המובא בהמשך שכתב: "כי זהו כבודו שמכבודו לאכול עימו" ובהמשך כתב: "וכן לא ילך לבית האבל ובידו כלי ריקן לפי שידוע בו שאינו צריך לו (כי הרבה הביאו לו כבר להברותו בסעודה ראשונה שהאבל אסור לאכול משלו וכל העם מברין אותו, וסבור האבל שגם זה הביא לו ויחזיק לו טובה בחנם, כיון שעכשיו לא הביא כלום אף שהיה מביא לו אם היה צריך לו). "ואם הוא עושה כן כדי לכבדו בעיני הבריות מותר. וכן בכל דבר שעושה כדי לכבדו בעיני הבריות אין בו משום גניבת דעת".

והיה מקום לומר שאף מדת חסידות אין כאן, שכן משקל החסידות מחייב שלא להחמיר על חשבון כבודו של המוזמן, אך הרב לא למד כך והבין שאין סיבה להמנע מלהחמיר.

ממשיך הרב ומדייק מדברי אבא חלקיה שאמר: "דליכא ריפתא", ולא הסתפק באמירה ש"אינהו לא הוו קא אכלי":

**"ותו משמע דאם היתה הפת מרובה, באופן שהיה ראוי שיקבלו ההזמנה, אע"פ שיודע שלא יקבלו, אין בזה גם משום מידת חסידות שלא לבקש, כיון שמצד המזמן פיו וליבו שוים, שמרוצה הוא שהמוזמן יסעוד, והמניעה אינו כי אם מצד המוזמן, אין כאן החזקת טובה בחינם, שהלה דומה כאומר הריני כאילו התקבלתי, דהויא כמתנה שבפועל לענין כמה דברים".**

בשו"ע הרב [אונאה י"ד] מצאנו דברים דומים:

"לא יפציר בחבירו שיסעוד עמו והוא יודע שאינו סועד (ואילו היה סועד לא היה מפציר בו). אבל בלא הפצר מותר לומר לו פעם ושתים בוא ואכול עמי אף על פי שאין דעתו שיאכל עמו כי זהו כבודו שמכבדו לאכול עמו.

ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל (ואילו היה מקבל לא היה מרבה לו. אבל אם הוא חביב עליו בענין שהיה מרבה לו אם היה מקבל, וכן אם היה מפציר בו לסעוד אם היה סועד אף על פי שיודע שעכשיו לא יסעוד ולא יקבל מותר להפציר בו לסעוד ולהרבות לו בתקרובת, שאין זו גניבת דעת כיון שהוא חביב עליו באמת והוא מבקש באמת להנהותו, ואין מונע מצדו אלא מצד חבירו שאינו רוצה נמצא שאם יחזיק לו טובה אינה בחנם).

ומקורו מדברי רש"י: לא יסרהב - לא יפציר בו הואיל ויודע שלא יעשה משום דגונב דעתו להחזיק לו טובה בחנם, כסבור שמן הלב מסרהב לו כן.

והסביר בהערות שם: **כן היא כוונת רש"י** שם ד"ה לא יסרהב (הואיל ויודע שלא יעשה), **דאם לא כן** (שנפרש כפשוטו, שכל שיודע שלא יסעוד אסור, א"כ) **משום** (שכתב רש"י: משום דגונב דעתו להחזיק לו טובה בחנם כסבור שמן הלב מסרהב לו כן) **מיותר, עיין שם ודו"ק**.

אבל יש הבדל בין שו"ע הרב לדברי הרב, שכן בעל התניא מתיר אף במצב שהדבר אמור להיות אסור [כלומר, הפצרה ולא בקשה אחת או

שתים] - ע"פ דיוקו והסברו, ואילו הרב אומר דברים דומים, אך עוסק במקרה שהדבר מותר ומדת חסידות להחמיר - וסברא זו גורמת שלא יהיה ענין כזה.

אך אין מניעה לומר שהרב יסכים לחידושו של בעל התניא גם כדי להתיר איסור, ומענין שהרב נזקק להסביר את דבריו ע"פ גדר 'משפטי' של 'כאילו נתקבלתי', דבר שלא מוזכר בשו"ע הרב, אף שבעל התניא רוצה להתיר איסור על פי דיוקו, ולא רק למנוע את הצורך במידת חסידות. ונראה לבאר כך:

"הרב עוסק במידת חסידות ואומר שאף אם ליבו שלם ושווה שהיה רוצה באמת שיאכל, כיון שיש לו מעט מאוד ועל כן לא יסכים, ולא שייך לומר 'כאילו נתקבלתי' כי הרצון עודף על היכולת, ועל זה מסיים שאם אכן יש לו ואינו מחוסר אלא לקיחה אין סיבה להמנע". [ת"ח חשוב]

## ז. איסור וקנין בקידושין

למדנו בתחילת מסכת קידושין:

"האשה נקנית. מאי שנא הכא דתני האשה נקנית, ומ"ש התם דתני האיש מקדש? משום דקא בעי למיתני כסף, וכסף מנ"ל? גמר קיחה קיחה משדה עפרון, כתיב הכא: "כי יקח איש אשה", וכתיב התם: "נתתי כסף השדה קח ממני". וקיחה איקרי קנין, דכתיב: "השדה אשר קנה אברהם", אי נמי: "שדות בכסף יקנו". תני האשה נקנית. וניתני התם האיש קונה! מעיקרא תני לישנא דאורייתא, ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכ"ע כהקדש.

וכתבו תוספות:

"דאסר לה אכ"ע כהקדש - והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי כמו (נדרים ד' מח.). הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים, ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי..."

דברי הגמ' על לשון קניין ולשון קידושין, אינם מצביעים בהכרח על עיסוק במהות עניין לקיחת אישה, אלא בשני ביטויים השייכים לעניין.

אבל מפורסמים דברי הגר"י מפוניבז' ('זכר יצחק' ב, מח) שראה בשני הלשונות ובמהלך הגמ' ביטוי לדיון האם - "מעשה הקידושין הוא קניין ככל הקניינים שבעולם כקרקעות וכמטלטלין, אף דקניין הקרקעות הוא לתשמישן המיוחד להן וקניין האשה הוא לאישות שהוא תשמישה המיוחד לה... וממילא כיון שנקנית לו אסורה לכל העולם, דהתורה אמרה כיון שהיא קנויה לזה שוב אין לאחור לבוא עליה".

או שנאמר: "האיסור ככל עריות דעלמא דאינו אלא איסור בלבד. וה"נ במה שמקדשה הוי כאמר לה תהוי אסורה לכל העולם לבד ממני, וממילא היא מיוחדת לו ומעשה הקידושין אינו אלא איסור בעלמא".

ונשאלת השאלה, היכן משתלבת ה"פשטא דמילתא" של לשון "מיוחדת ומזומנת", בתוך הבנת מהות הקידושין האם היא קשורה לאיסור או לקניין?

מצאנו בזה שלוש דעות שונות באחרונים.

הגר"ש שקופ (קידושין סי' יא) כתב, שבקידושין יש שני עניינים: התייחדות וקניין.

"עניין הקניין הוא - מושכל הקניינים שאנו מציירים בכל חפצים הנקנים. ועניין ההתייחדות הוא עניין אחר שהוא עניין קדושה ופרישות שהוא עניין הקדש בקדושת קורבנות המיוחד לתשמיש גבוה. וכמו שכ' בתוס' דף ב' ע"ב... דאם יאמר אדם טלית זו מיוחדת לי לא מהני... דכל דברים הנקנים לא נעשה שום שינוי בדבר הנקנה... ובקדושת הגוף ובקידושי אישה נעשה שינוי... שנתייחד הדבר להשתמשות מיוחדת". ונראה שלמד שהמיוחדת שווה לאיסור. ונראה שכך למד הגרי"ש אלישיב בספרו 'הערות למסכת קידושין'.

וכ"מ בחזו"א שכתב:

"כשאנו מכנים את האיסור בלשון הקדש הוא ע"ש שהאיסור נעשה ע"י שהופרש והזמן לתעודתו".

לעומתו, מרן הרב קוק זצ"ל ב'טוב ראייה' רואה בו חלק מן הקניין בניגוד לאיסור, וז"ל:

**"מדרבנן צריך להזכיר מפורש האיסור על כן כתב תוד"ה 'דאסר לה'... דמשמע פשטא ג"כ מזומנת דהיינו עניין קניין דיש בזה ג"כ עניין קניין".**

ודעת הגרי"ז גוסטמאן ב'קונטרסי שיעורים' היא דעה שלישית, שיש כאן עניין נוסף על הקניין והאיסור, וז"ל (סי' א, א):

"ישנן בקידושין ג' עניינים: א) קניין... ב) אסור דאסר לה... ג) התייחדות לאישות. וכמו שכתבו תוס' שזהו פשטא דמילתא מיוחדת לי ומזומנת לי.

וכדי להבין מה בדיוק ה'נפקא מינא' של הגדרה שלישית זו, מסביר הוא שזה החיסרון בקידושין שאינם מסורים לביאה (נ"א ע"א).

יש להביא סיוע מסוים (שבפירוש, אין בו כדי להכריח) לדעת ה'קונטרסי שיעורים' מכך שבבראשית (לח, כא) על המילים "איה הקדשה" פרש"י: "מקודשת ומזומנת לזנות". ובדברים (כג, יח) על הפסוק: "לא תהיה קדשה", פירש: "מופקרת מקודשת ומזומנת לזנות".

וכ"כ שם ראב"ע: מזומנת לכל עובר ושב. וכן כתב רד"ק (ספר השורשים שורש קדש): "עניינם שהם מזומנים למשכב".

ונראה שהפירוש הוא: יחוד למשהו שלילי לעומת יחוד לבעלה. ואם נאמר שמיוחדת ומזומנת זה קניין או איסור, לא שייך לומר ביטוי כזה על זנות. אך אם נאמר יחוד כדבר בפנ"ע, אפשר להבין שישנו מצב של יחוד לזנות, כשם שיש יחוד לבעלה.

וב'אמרי בינה' כתב:

"בלחם אבירים... הא לישנא דאורייתא הוא דכתיב 'איה הקדשה היא בעיניי... ולא נהירא... מה עניין קדשה אצל קידושין'".

ולאור האמור לעיל מובנים דברי ה'לחם אבירים'.

## ח. הפקעת חיוב תרו"מ על ידי הכנסה דרך הגג - מותרת או אסורה

הרשב"א בביצה (י"א ע"ב ד"ה רב אדא) כתב שאין אומרים בהערמות זו דומה לזו. [ועיין בזה באנציקלופדיה תלמודית כרך ט' ועיין גם בספר 'ההלכה כוחה ותפקידה' עמודים קס-קס"ב]

בדברים דלהלן ניגע במימרא אחת במסכת ברכות העוסקת בהערמה במקרה מסוים, וננסה להבין את האמור בה.

את דיוננו נחלק ל שלושה שלבים:

בראשון נבדוק האם כתוב בגמרא שהדבר אסור, מותר, או הגדרה מורכבת כלשהי, ונראה שהדברים שנויים במחלוקת.

בשלב השני נראה שבדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל מצויה לכאורה סתירה בין מקורות שונים בהבנת הגמרא.

בשלב השלישי נדון בשאלות שיש לשאול על דברי הגמרא ממקורות אחרים הסותרים לכאורה את דברי הגמרא לפי הפירוש שהיא מתירה את ההערמה המוזכרת בדבריה.

בברכות ל"ה ע"ב מביא רבה בב"ח בשם ר"י בר אלעאי שתי מימרות המשוות בין 'דורות ראשונים' ל'דורות אחרונים'.

הראשונה:

"דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, זו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, זו וזו לא נתקיימה בידם".

והשניה:

"דורות ראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות

האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות... דרך קרפיות כדי לפוטרן מן המעשר דא"ר  
 ינאי אין הטבל מתחייב כמעשר עד שיראה פני הבית..."

במבט ראשון נראה שהמימרא הראשונה רואה באופן שלילי את  
 הדורות האחרונים, למרות שאי אפשר לומר שמדובר באיסור חד משמעי  
 לכולי עלמא (וע' אור שמח בהלכות ת"ת) - ברור לכאורה שהראיה אינה  
 חיובית, לפי"ז יש מקום לפרש כך גם את המימרא השניה ולומר שהגמרא  
 אינה רואה בעין יפה הפקעה זאת מחיוב תרו"מ.

בגיטין פ"א ע"א מופיעה המימרא השניה שוב, ושם מוצמדת לה  
 מימרא אחרת באותו סגנון, ובשם אותו חכם:

"בא וראה שלא כדורות הראשונים... דורות הראשונים.. דורות האחרונים ר'  
 דוסא, דתניא שבוייה אוכלת בתרומה דברי ר' דוסא, א"ר דוסא וכי מה עשה לה ערבי  
 זה, מפני שמיעך בין דדיה פסלה מן הכהונה".

השאלה הנידונית כאן היא האם אשה שנשבתה נפסלה מאכילת  
 תרומה (כבת כהן, אשת כהן), עקב ההנחה שמן הסתם נבעלה לגוי.  
 תוספות (ד"ה 'דורות') מקשה במקום:

"אע"ג דבאלו נערות קאמר ר' יוחנן, ר' יהודה ור' דוסא אמרו דבר אחד, והכא  
 קאמר ר', יוחנן גופא בא וראה שלא כדורות".

כלומר, בכתובות ל"ו ע"ב משמע שר' יוחנן סובר שר' דוסא צודק, וכאן  
 משמע שהוא רואה זאת באופן שלילי.  
 ומתרץ התוס': "גם על עצמו היה קורא תיגר".

נשאלת השאלה, אם הוא רואה בכך דבר שלילי, מדוע אינו חוזר ואומר  
 כדעה הנראית לו נכונה ומה פירוש 'קורא תגר על עצמו'?  
 הרמב"ן בחידושיו שם כתב:

"איכא למימר הכי נמי קאמר. בא וראה מה בין דורותינו לדורות הראשונים שהן  
 מחמירין ואנו מקילין, כאותה שאמרו אם ראשונים כמלאכים אנו בני איניש, ואעפ"כ  
 כיוון שהיה נראה לו להקל לא היה מכניס דבריו מפני איש".

בספר הערות על מסכת גיטין כתב הגרי"ש אלישיב שזו גם משמעות  
 דברי הירושלמי (מעשרות פ"ג, ה"א):

"רבי וריבר" היו מכניסין פירותיהן מאחורי הגגות, ראה אותן ר' בר אלעאי אמר להן ראו מה בניכן לראשונים".

כלומר: "היינו כרמב"ן הנ"ל שחלקו בדין על הראשונים וס"ל דלכתחילה מותר להערים ולהפקיען מלבוא לידי חיוב, שהרי כך נהגו למעשה לכתחילה וזהו דקאמר ר"י בר' אלעאי מה בניכם לראשונים היינו שאע"פ שהראשונים ס"ל שאסור להפקיע, אתם חולקים".

אבל יש לציין שהפני משה מפרש אחרת:

"ראה אותן ר"י בר' אלעאי ואסר להן".

עכ"פ מדברי הרמב"ן עולה חידוש שישנו מצב שלחכם נראה להתיר משהו והוא אכן מתיר, אך הוא חש שיש בפסק זה ביטוי לירידת הדורות, הגדרה שיש להבינה היטב ואכ"מ, מה שברור לפי דבריו שמדובר על דבר שמותר לעשותו. ושמא גם תוס' מתכוון לכך וקריאת תגר פירושה ציון ההבדל בין דורות לדורות, אך לא שינוי מסקנה הלכתית וצ"ב. (וע'ע' תפארת יעקב לגיטין שם פירוש נוסף בהבנת הפער בין הדורות).

משמע מדברי רמב"ן שמעשה הדורות האחרונים - מותר ואי"ז סותר את מה שנראה מההשוואה לתורתן עראי וכו', כיוון שסוף סוף יש כאן פן שלילי של ירידת הדורות, אבל אין הוא משנה את המסקנה ההלכתית - המתירה לעשות את הדבר.

(לעומת זאת הפני משה על הירושלמי סובר שלדעת הירושלמי הדבר אסור, וקשה להכריע מלשון הירושלמי בין שני הפירושים).

סיוע נוסף להבנה שהדבר מותר עולה לכאורה מדברי הראשונים על הגמרא לעיל בברכות ל"א ע"א.

שם אמר רב הושעיא: "מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר"

ופרש"י: "במוץ שלה - קודם שיזכה אותה שאין מתחייב במעשר מן התורה אלא בראיית פני הבית ומשנמרח בכרי אבל לפני מירוח אין ראיית פני הבית קובעת... לפיכך כשמכניסה לבית קודם מירוח לא הוקבעה למעשר מן התורה ורבנן הוא דאסרו אכילת קבע... ומאכל בהמה עראי הוא".

משמע בפשטות שאין בעיה לעשות כך, וכן כתב הרמב"ם (הלכות מעשר פ"ג, ה"ו):

"מותר להערים על התבואה להכניסה במוץ שלה כדי שתהיה בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר".

ומסתבר שה"ה אכילה עראית של אדם, כפי שכתב רש"י 'אכילת עראי לא אסרו', וכ"מ בתוס' מנחות ס"ז ע"ב (ד"ה 'כדי') שאחרי הבאת דברי רש"י שבהמתו מותרת כיוון שזו אכילת עראי כתב:

"והיה מפרש ה'ר אפרים מתוך כל דלאדם עצמו נמי שרי, ובהמתו דנקט לפי שדרכו להערים בלשון זה שלצורך בהמתו מכניס שמתבייש לומר לצורך עצמו".

(ובהמשך מתיר ר' אפרים גם אכילת קבע במקרה זה, עיי"ש. לפי"ז מסתבר שגם ההערמה בדף ל"ה מותרת כי הרי בשתיהן מדובר על עקרון דומה, וכ"כ באנציקלופדיה תלמודית הנ"ל הערה 73).

אולם המאירי כתב על דברי רב הושעיא:

"אסור להערים בכך ר"ל שיעשה כן בכוונה שיאכל ממנה עראי בלא מעשר, אבל לעניין אכילת בהמה שכל אכילתה חשובה עראי... רשאי להערים".

ולשיטתו כתב בדף ל"ה ע"ב:

"צריך שנדע שאסור להערים ולהכניסו דרך גגות וקרפיפות כדי להפטר מן המעשר על הדרך שבארנו בהכנסה במוץ שלה".

ולדבריו נראה שכשם שהעושין תורתן עראי ומלאכתן קבע - עושים דבר שלילי, כך גם המערימים - והדבר אסור.

ניתן לסכם ולומר שמתוך הבנת דברי ר' יוחנן מתוך הקשרם והשוואתם לדברים דומים - נראה שהדעה הרווחת יותר היא שאין הדבר אסור, ויש אוסרים.

גם באחרונים מצאנו ביטוי למחלוקת זאת. בשו"ת עונג יו"ט [הקדמה סעיף ו'] כתב:

"דורות האחרונים אינם מבטלין בידיים העשה... רק שאעפ"כ גדול עווננו שעושה טצדקי למיפטר נפשו מן המצווה ולזה יקרא ממאס דבר ה'..."

כך הבין גם ר' שלמה קלוגר [חכמת שלמה יו"ד כ"ח י"ח]  
גם מדברי היעב"ץ בחידושיו על ברכות משמע שקיימת בעיה בהפקעה  
זו וז"ל:

"יש לדון דגבי ר' קטינא דפגע ביה מלאכא איתא דבעינן ריתחא ענשי נמי אעשה".  
וממילא קשה, כיוון שכאן משמע שאין עונש לדורות האחרונים.  
עונה היעב"ץ:

"שמא עשה דציצית שהיא מצוה בגופו של אדם (ושקולה כנגד כל המצוות) שאני,  
וכאן אין המצווה אלא בממונו, לפיכך ממונו לוקה.

מנין למד היעב"ץ שממונם של דורות אחרונים לוקה?

כנראה כוונתו לאמור קודם לכן בגמרא שכיוון שעשו תורתן עראי  
ומלאכתן קבע - זו וזו לא נתקיימה בידן, ואף ששם משמע שהיות  
המלאכה עיקר - גרמה חוסר הצלחה, מבין היעב"ץ שגם הפקעת עצמם  
מחיוב - הובילה לזה.

ואם כן יוצא מהגמרא שמעשיהם הם בעייתיים ואף נענשו על כך,  
אמנם לא כתוב בו שצריך לעשות את הדבר.

כדי לקרב בין האמור בגמרא שקביעותם במלאכה - בהם לבין דברי  
היעב"ץ, אולי יש לומר שההכנסה דרך הגגות כדי להרוויח עוד תבואה  
ופירות, היא ביטוי מובהק של 'מלאכתן קבע' וממילא אי ההתקיימות  
בידם - היא עונש גם על זה.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ד סימן י') דן בהצעתו של הרב עוזיאל להפקיר  
את השדות ובכך לפוטרן מתרו"מ, כדי למנוע מכשול שיאכלו בלי להפריש  
וכותב שם (סעיף כ"ג):

"גם עצם העניין לעשות לכתחילה תחבולות להפקיע מהשדה חיוב התרומה  
והמעשר אינו פשוט..."

ומה שמצינו שמותר להערים על התבואה להכניסה במוץ שלה, עיין ברכות דף  
ל"ה ע"ב (אולי צ"ל ל"א ע"ב ובל"ה זו ההערמה שמכניס דרך גגות ועיי"ש סימן י"א  
ט"ז שכתב כן מפורש)..."

כלומר שברור לו שכתוב אצלנו שזה מותר ומתוך כך הוא תמה על מי שכתב אחרת:

"אגב לפלא על הרה"ג ניימרק שמביא במכתבו מכאן ראייה לפקפק על דברי כתר"ה מהא דאמרו בא וראה מה בין דורות הראשונים וכו', ודרשו זאת לגנאי. ותמוה הא הרי מן הדין מותר לעשות זאת ודורות הראשונים מתוך חסידותם לא רצו לעשות כזאת, והכניסו עצמם לכתחילה מתוך כוונה לידי חיוב..."

ולרב ניימרק (מח"ס 'אשל אברהם') היה ברור שכתוב כאן שאסור. גם הרב אריאלי בהערותיו בסו"ס חבש פאר (הערות לדברי הרב חרל"פ, מספר 5) לומד כדבר פשוט שבגמרתנו כתוב שמותר (ותמה על כך). בשו"ת רב פעלים [יו"ד ח"א סימן ה'] נראה שמסתפק בדבר וז"ל: "והא דאמרו... בא וראה... הנה אין לדייק מכאן דאלו שהם מפקיעין המעשר לא עבדי איסורא, דלעולם לגנותן בא, ואין הכי נמי עבדי איסורא... או יש לומר הכוונה על פי מה שכתבו התוספות ז"ל דהיינו דווקא אכילת עראי אבל אכילת קבע אסור... ונמצא לפי"ז אין מפקיעין המצווה... דהם מוכרחים לעשר אח"כ כדי לאכול אכילת קבע".

דעה מיוחדת בעניין זה היא דעתו של ה'חיי אדם' (נשמת אדם פסח, ח'): "במערים ומכניס תבואתו במוץ אמרינן בהדיא דמערים משמע דהיתר גמור הוא, הואיל ולא נתחייב עדיין כלל במעשר, אבל להכניס דרך גגות כיוון שכבר מרחו וחל עליו שם מעשר כדאיתא בביצה האי מידגן והאי לא מדגן - לא אמרו מערים ומכניסים אלה אדרבה אמרינן ריש כיצד מברכין לא כדורות הראשונים... משמע דלא שפיר 'עבדי', אלו כיוון שראו החכמים שהעניות מתרבה לא מיחו בידם, אבל אמרו שמותר לעשות כן".

באופן פשוט דעתו קרובה יותר לדעת האוסרים אך מכך שבשעת הדחק לא מוחים ביד מי שעושה כן, משמע שאין זה איסור גמור ושלם.

בשם הגרי"ד (בן הגרי"ז) סולוביצ'יק נמסר פירוש בפסוקים במלאכי המבוסס על הגמרא הנ"ל במנחות והגמרא בברכות, ומשמע שהקיש ממנחות לכאן (הדברים מובאים מתוך 'שלמי ניסן' לברכות עמוד ר'צ):

"דכתיב במלאכי 'הביאו כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בבית, ובחנוני נא בואת אמר ה', כ'ו אם לא אפתח לכם את ארובות השמים' והיינו דורות הראשונים

דהיו מביאים הפירות לאוצר כדי לחייבן במעשר. ואח"כ כתוב 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בן עובד אלוקים לאשר לא עבדו' ומהו... לא עבדו? היינו דורות האחרונים שהיו מערימים על תבואתם כדי לפוטרן מן המעשר דאע"ג שאינו רשע, מ"מ 'אשר לא עבדו' מיקרי.

וע"ז מסיים הנביא 'כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש וליהט אותם היום הבא' ואמרינן במנחות (מ"א, א') דהכתוב בא לומר דענשינן בעידנא דריתחא על ביטול קיום מצוות עשה, כגון הולך בטלית שכנפיה עגולות כדי לא להתחייב בציצית. וזהו שמסיים הנביא... אשר לא עבדו דהיינו המערים על תבואתו... דבעידנא דריתחא ענשינן ע"ז והיינו דכתיב 'הנה יום בא...' דענשינן בעידנא דריתחא גם על ביטול מצוות עשה שהוא גורם לעצמו לא להתחייב".

### דעת מרן הראי"ה קוק

דברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל מצאנו לכאורה סתירה בשאלה בה אנו דנים.

בעין איה (ברכות פ"ו סעיף י"ב) כותב הרב:

**"ההבדל שיש בין המכיר כרך המצוות ותכליתן הנשגבה וחפץ בהן באמת ובין מי שעבודתו היא רק מצוות אנשים מלומדה וכן להיות יוצא אל הפועל בהרבה מצוות מן התורה שנמצאו בהם דרכים ע"פ דין תורה להפקיע החיוב מעצמו, אמנם רק בזה יוודע שלימות העובד מאהבה, בהיות לאל ידו לפטור עצמו ובהיותו מכיר את ערך המצוות וקדושתה הוא נכנס להתחייב בה. ע"כ במצוות מעשרות שהיא המצווה הראשית המרתקת את כל אושר הכלל כולו... דאגה החכמה האלוקית ביותר שנהיה נעשית ע"פ רוח נדיבה נמכרת את ערכה הגדול ע"כ נתנה מקום להחלף ממנה... למען שתגיע הרגשת העושה לעשות המצווה מייקרת כוח ונפש נדיבה שבזה צתא אל הפועל תכליתה, להשלים את הכלל כחפץ האדון הי"ת".**

בפשטות משמע שמי שעושה בדרך הפוטרת - עושה דבר מותר ורק אינו במדרגת עובד מאהבה.

לעומת זאת במבוא לשבת הארץ (עמוד ס"ב) [הופנתי לשם ע"י ספר טוב רואי] כותב הרב:

**"אין לבוא שום רפיון ידיים בחשק אהבתם של ישראל לארץ ישראל אם מפני הכרח המצב הירוד של אחר החורבן מפני נגישות הגויים או דחק פרנסה, יוכרחו להפקיע חיוב איזו מהמצוות ע"י איזו תחבולה המותרת בשעת הדחק ע"פ דין תורה כהא דפרוזבול וכמו דורות אחרונים שהיו מכניסין... שהיו מערימים מפני דוחקם כדי שיוכלו להאכיל לבהמה... ולאדם באכילת ארעי דווקא כדכתבו תוס" (גיטין פ"א).**

מהלשון 'תחבולה המותרת בשעת הדחק', משמע שאין זה היתר גמור, אלא רק בשעת הדחק.

מקור נוסף ובו הרב מתייחס לדברי הגמרא הנ"ל מצוי במצוות ראייה או"ח ט' וז"ל שם:

**"בעיקר הדין אם יש מצווה להתחייב דווקא במצווה דאורייתא או דלמא סגי במאי דמקיים למצווה דרבנן צריך לברר דמאי דאמר לו מלאכא לרב קטינא טצדקי למפטר נפשך מציצית (מנחות) היינו דלא היו בו ציצית כלל אבל כיוון שמקיים מצוות ציצית בדרבנן... לא גרע מאילו קיימה מה"ת כיוון דבאמת אינו חייב כלל להכניס עצמו לחיוב אלא דצריך להראות שמצוות חביבות עליו י"ל דסגי במאי דמראה דחביבה עליו מצווה דרבנן... לשון שו"ע סעיף ו'... משמע דיש יתרון להתחייב בחיוב דאורייתא."**

וכאן עובר הרב לדון בדברי הגמרא בברכות:

**"ומהא דמזכירין לגנאי דורות אחרונים דמכניסין פירותיהן דרך גגות... לפוטרו מן המעשר אע"ג דמ'מ חייבים מדרבנן י"ל דעיקר גנאי הוא מפני שמפקיעים מעליהם איסור אכילת עראי ובהמה לגמרי..."**

(לעצם הבנת עניין החיוב מדרבנן במכניס דרך גגות, יעוין חידושי הגר"א לברכות - עמ' קמ"ו במהדורת מוסד הרב קוק שכתב כנ"ל וביאר).

באופן פשוט מהמחשבה להביא ראייה מכאן שיש מצווה להתחייב מדין תורה, משמע שקיימת בעיה במעשי הדורות האחרונים כמשמעות הדברים בשבת הארץ, כי אם נאמר כפי שמשמע בעין אי"ה שהדבר מותר גם שלא בשעת הדחק, איזו ראייה חשב הרב להביא מכאן.

אך אפשר להסביר שגם אם הדבר מותר, ברור שאינו אידיאלי ועיקר

כוונת הרב לומר שגם אם נרצה להביא ראייה מכאן שהדבר אינו רצוי - אין ראייה כזו, כיוון שכאן מדובר בהפרעה מוחלטת מבחינה מסוימת, ולכן אין זה דומה לשאלה.

עדיין צריך יישוב היחס בין 'עין אי"ה' ל'שבת הארץ', אולי יש מוצא מהבעיה בשימת לב לביטוי 'מצוות אנשים' מלומדה' שמזכיר הרב בעין אי"ה, כלפי המפקיע חיובו ומזה משמע שלא נכון לומר שזה מותר ורק החסיד העובד מאהבה - ימנע מזה, אלא מי שעושה כך הוא בעייתי במידה מסוימת, אא"כ מדובר על שעת הדחק, בה עשייה זו אינו נובעת ממצוות אנשים מלומדה אלא מדוחק, וממילא אין בה בעיה. ועדיין צ"ב.

וכתב לי ת"ח חשוב: "לענ"ד מדאורייתא אין שום תביעה על מי שאינו מתחייב ואיננו אלא אהבה, [כעין נתינת חומש במעשר שני, שמותר להערים בו לכתחילה] אבל אחרי שחכמים אסרו לפני כן, הרי כבר רובץ עליו חיוב מעשרות. [וק"ו אחרי מירוח שאסור לזרוע וא"א להפקיע בהפקר] ועוד "כולם מעשרים" וממילא יחיד המשנה הרי הוא כבורח מהמצוה.

וכיוצא בזה ההבדל בין מי שיקצור היום בקומביין ולא ישאיר לקט, לבין מי שקצר בזמנם "לא במגל" כדי שלא יפול לקט.

שו"ר כע"ז בעין איה שבת, שעל זה מצווה מלאכי "הביאו את כל המעשר" שלא יפטרו עצמם כדורות אחרונים.

לסיום עניין זה נזכיר פירוש מקורי על דרך החסידות להשוואה בין דורות ראשונים ואחרונים השונה מרוב הנאמר עד כה.

בספר ישמח משה (עה"ת פרשת יתרו) כתב שהדורות הראשונים גם האחרונים כולם התכוונו אך ורק להרבות כבוד שמים, והדורות האחרונים גם כן נתנו מעשר כדת, אלא שהשתדלו בכדי להפטר כדי שיהיו כמי שאינו מצווה ועושה, שמצד הסברא אינו מצווה ועושה עדיף, כי עושה לחיובו, שהרי הטעם דגדול המצווה ועושה הוא משום שיצה"ר מתגרה בו יותר, (ע' תוספות קידושין ל"א ד'ה' גדול') ואמרו חז"ל דכל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו (סוכה נ"ב).

א"כ אל הדורות הראשונים שהיו גדולים ויצרם גדול - מצווה ועושה

עדיף, אבל הדורות האחרונים שיצרום היה קל וקטן יותר, הכניסו פירותיהן דרך גגות וכו' בכדי שיהיו פטורין מן המעשרות, ועיי"ז יהיו אינם מצווים ועושיין, ועל זו תהיה תפארתם שעשו אף שאינם חייבים. (מובא בשם 'זכרון שלום' על ברכות).

### שאלה מקידושין ל"ג ותירוציה

כפי שהזכרנו עד כה רבים סוברים שמהגמרא משמע שמעשי הדורות האחרונים - מותרים. ותמה על כך השואל בשו"ת שואל ומשיב (כרך ג' ח"א סימן ק"כ):

"מה שהקשה בקידושין דף ל"ג אמרו יכול יעצור עיניו וכו' ת"ל תקום ויראת, משמע מזה דאף קודם שבא חיוב המצווה אינו רשאי לבקש תחבולה להפקיע עצמו. וע"ז הקשה מכמה מקומות מהא דמותר להערים על התבואה לפוטרה מן המעשר".

עונה ה'שואל ומשיב':

"לפענ"ד לא קשה, דשם החיוב שיכבד הזקן או הת"ח וא"כ זה גופא מצווה שלא יעצום עיניו כדי שיכבד הת"ח, וא"כ גם כעת המצווה שזה כבודו של חכם ובזה נקנה אהבת התורה, ויראת שמים ויהיה כבוד הת"ח חשוב בעיניו".

והרב אלישיב תירץ (הערות למסכת גיטין פ"א):

"פשוט דדוקא זקן שבשעה שיגיע לארבע אמות נמצאים הכל בחיובים לקום, לכן אסור להעצים עיניו ולא לקיים החיוב. משא"כ כאן בתרו"מ, הרי עדיין לא באו החיובים כלל, דהגן עדיין פטור מתרו"מ כל שלא ראה פני הבית, בזה מותר להפקיע עצמו לשלא יתחייב, דהא אין חובה לעשות שיחול עליו חיוב תרו"מ דהא יכול לאכול כל הגורן אכילת ארעי בלא ראיית פני הבית".

[חשוב להעיר שלדעת הגריש"א השאלה מתחילה רק לדעת הט"ז (יו"ד א', סק"ז), שחייב להפריש תרומה גם אם אינו רוצה לאכול. אבל לדעת רעק"א בהגהותיו שם והמג"א או"ח סימן ח', הסוברים שאין חובה אלא כשרוצה לאכול - לא קשה הקושיה, כיוון שאי"ז חיוב בעצם כשאר מצוות. וע' מש"כ על מחלוקת זו הרב אריאלי בהערותיו בסו"ס חבש פאר-הערה 5 ע"ד הרב חרל"פ].

### חילוקי ה'ציץ אליעזר' בין סוגייתנו להפקעה ע"י הפקר

בעל ה'ציץ אליעזר' גם הוא התקשה בשאלה מדוע מתירה הגמרא הפקעה זו וז"ל (ח"ד ס"י סכ"ג):

"עצם העניין לעשות לכתחילה תחבולות להפקיע מהשדה חיוב התרומה והמעשר (ע"י הפקר השדה קודם לכן), אינו פשוט כ"כ להיתר. ומצינו בע"ז דף כ"א ע"א שאסור להשכיר שדות לנוכרי בא"י, מפני דקא מפקא לה ממעשר..."

וקשה מהגמרא דידן:

"ומה שמצינו שמותר להערים על התבואה..."

ומתרץ:

"יש לחלק דהוא דווקא מפני שעושה תחבולה שלא יבוא כלל לידי אותה הפעולה שתחייב הפירות בתרו"מ, אבל לעשות תחבולה כזו שאפילו שכשעשה הפעולה בחיבת תמיד, שאותה שפעולה לא תוכל לחייב הפירות בתרו"מ - זה אסור."

ותי' נוסף:

"גם שם הרי במציאות לא מהני הערמה כי אם לעניין שתהא בהמתו אוכלת ופוטרה מן המעשר, ולעניין אכילת עראי, (שלא כבהצעה להפקיר את השדות)."

חילוק נוסף מוסיף שם בסימן הבא (י"א ט"ז):

"דהתם הבהמה היא במה שמכניס במוץ או דרך הגג, אבל כשכבר עושה כזאת אזי עצם ההכנסה היא באמת הכנסה במוץ ודרך גג בלי הערמה בזה... אבל כאן בהפקר עצם ההפקר הפוטר אינו הפקר טוב והוא בדרך הערמה, ואין כוונתו באמת להפקר, ולכך י"ל שפיר דלא מהני והוא חילוק מורגש."

(אמנם חילוק זה מועיל לחלק בין הגמרא דידן לרעיון המוזכר שם של הפקר, אבל אינו מתרץ את השאלה מע"ז כ"א שנזכרה בסימן הקודם).

### ייחודה של מצוות הפרשת תרו"מ

נושא זה נידון בהרחבה בהערותיו של הרב יצחק אריאלי לדברי הרב חרל"פ, בסו"ס 'חבש פאר'. הרב חרל"פ הביא את דברי האור זרוע (בה' ברכת המוציא):

"דהא שמברכין להתעטף בציצית, אע"ג שאין חובה להתעטף צ"ל דמ"מ חובה להתעטף מדרבנן".

והסיק מזה: "שלהכניס עצמו בחיוב אינו מן התורה".

הרב אריאלי דן במספר מקורות בהם משמע שאין לאדם רשות להפקיע עצמו מחיוב - מן התורה, (ואינו רוצה לחלק בין 'הפקעה' ל'אי-הכנסה') לדוגמא:

"מהא שאמרו בב"ב צ"א אין יוצאין מארץ לחו"ל, אא"כ עמדו סאתיים בסלע... ופרשו משום שמפקיע עצמו מן המצוות ע"ש. ודוחק לומר שכ"ז רק מדרבנן, דבמקום פסידא כ"כ לא היו גוזרים".

במיוחד נכון הדבר כאשר התורה כופלת את ציוויה, כמו שכתב רש"י בחולין קל"ט ע"ב:

"לפי שנאמר 'שלח תשלח שתי פעמים, שומע אני לחזור אחר המצווה עד שתבוא לידו'".

אמנם, כנגד זה עומדת סוגייתנו:

"איברא שעדין יש לדון בזה מהא דאמרו בברכות ל"ה...והרי גבי מעשר נכפל הציווי עשר תעשר... ולפי"ז יהיה מכאן ראייה... דגם איסור דרבנן אין כאן, ורק משום מידת חסידות וכן יהיה כוונת האור זרוע ולא רק בציצית".

והוא מנסה ליישב את סוגיתנו ולהעמידה רק בתרו"מ:

"יתכן לומר דשאני מעשר, אחרי שמצינו שחז"ל שינו כאן הדרשה מכל מקום שנכפל הציווי, כמו גבי "שלח תשלח" שדרשו אפילו מאה פעמים... שמראה על גדול החיוב שבמצווה וכאן... דרשו עשר בשביל שתתעשר, ובזה מיעטו את החיוב להכניס את עצמו למצווה זו... וטעמו של דבר שנשתנה מצווה זו י"ל... שעד כאן יש חיוב להכניס עצמו למצווה דווקא בדבר שבגוף... אבל דבר שבממון כמו הכא לא".

אך סברא זו לא מיישבת את דעתו לאור דברים שכתב לפני כן, מדברי ראשונים המשתמעים שאין לחלק חילוק זה בין ממון לגוף, ולכן הוא מסביר באופן אחר:

"נ"ל משום שאין מצוות תרו"מ מצווה של חובת הגוף, אלא רק הכשר שאם הפריש הותר לו לאכול, ולכן קל יותר. אף שהט"ז (יור"ד א', סי"ז) מחלק בין מצוות שחיטה

למצוות הפרשת תרו"מ שהשחיטה הוא כדי שלא יאכל נבלה משא"כ תרו"מ מצוות הפרשה חיובא רמיא עליה, אפילו אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין. הנה לכד מה שרעק"א מקשה עליו ומדחה את דבריו, עוי"ל שכוונתו דאינו דומה ממש לשחיטה. אינו מחויב לשחוט משום פעם אם אינו רוצה לאכול. משא"כ בתרו"מ, אם יש לו טבל ובא הפקר לבקש חלקו, חלה אז חובת ההפרשה... אלא אם אינו רוצה לאכול עדיין".

(בהמשך מוזכרת האפשרות שגם כוונת האור זרוע לציצית דווקא, הדומה בכך לתרו"מ, שאם אין לו טלית אינו מחויב לקנות, משא"כ שלוח הקן וכדו').

סיכומו של דבר יש לומר שגם אם משמע מהגמרא שמותר להכניס דרך גגות וכו', ולא להתחייב במעשר, אין להסיק מכאן מסקנות לנושאים אחרים הנראים דומים, משום שיש חילוקים שונים בינם לבין נידוננו.

(לעומת ביאורים אלו המוצאים צד קל בתרו"מ, ה"חכמת שלמה" הנ"ל הסובר שהגמרא אוסרת הפקעה זאת, רואה לנכון לחלק בינה למקרה אחר, בו נראה שהערמה מותרת [בענין כיסוי הדם, ועיין בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן קמ"ה שחלק על ה"חכמת שלמה" בהבנת הדין בכיסוי הדם ולמד שאין משם כלל ראייה לנידוננו] בשתי דרכים: א. כיון שיש הפסד לכהנים, משא"כ בכיסוי הדם שאין הפסד לאף אחד. ב. מדרש שניתן לפרשו כאוסר הערמה בענין תרו"מ באופן מיוחד.

## ט. לא תחנם - לא תתן להם חן

למדנו בברכות ח' ע"ב:

"תניא, אמר רבי עקיבא: בשלשה דברים אוהב אני את המדיים: כשחותכין את הבשר - אין חותכין אלא על גבי השולחן, כשנושקין - אין נושקין אלא על גב היד, וכשיועצין - אין יועצין אלא בשדה.

כותב הרב ב"טוב רואי" [דבריו מובאים באותיות מודגשות ועליהם מוסבות הערות שונות]:

**"קשיא לי הא איכא משום לא תחנם כרב בע"ז דף כ' ע"א אסור לאדם שיאמר כמה נאה עכו"ם זה, וכתב הרמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"ד, וק"ו שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם, ואיך סיפר בשבחם בדברים רבים?"**

בציץ אליעזר [ט"ו, מ"ז] מופיעה השאלה באופן כללי יותר וז"ל:

"כבו' הקשה לשאול איה יסוד ההיתר לשבח לחכמי או"ה כשמחדשים או ממציאים איזה מידע באיזה חכמה שהיא, כפי שמצינו להרמב"ם ז"ל בשבחו את אריסטו וכדומה, וכזאת נהגו כמה גדולים מגדולי ישראל. הא הרמב"ם פוסק בפ"י מה' ע"ז ה"ד דאסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהן, שנאמר: "לא תחנם", לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להידבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים. וכך נפסק בפשטות ביו"ד סי' קנ"א סעי' י"ד, ובאין חולק, ומה עושים באמת כשצריכים להזכיר ולשבח המצאות רפואיות ומדעיות שממציאים חכמיהם, ע"כ.

**"וצריך לומר דזה לא נאמר כי אם על נכרי פרטי, אבל על אומה שלמה שרי, וניחא בזה הא דשבת ל"ג פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיה של אומה זו וכו'".**

בציץ אליעזר הביא תירוץ זה מהגר"ח פאלגי והעיר עליו וז"ל:

עוד ראיתי הלום בספר נשמת כל חי להגר"ח פלאגי"ז ל"ח"א סי' נ"ה, ועוד כותב שם מדידה לכאר ולפרש, דע"כ לא אמרינן דאסור לספר בשבח מעשיהם וכיוצא, היינו באופן שיוצא תקלה מזה, דשמא ידבק אחריו וילמוד ממעשיו, והיינו במשבח גוי יחיד. ולא כן כשמשבח אומה אחת כולה, כגון מדי, פרסיים, רומאים, בכה"ג לא שייך לכרות אהבה עם כולם וכו'. משא"כ כשמשבח גוי אחד בפרטיות מדבר טוב הנמצא בו, אזי נכנס אהבתו בקירוב לבו ויבוא להמשך אחריו ולהדבק בו יעו"ש. (ועוד אופן כותב לתרץ דלא תקשי מההיא דע"ז, די"ל דמין ישראל שאני, וכמו"ש לעיל).

**"אלא דקשה הא בקרא כתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם, ואיסור כריתות ברית ודאי היא בעיקרה לאומה בכללה, ואיך נפסיק לקרא בסכינא חריפא לומר דלא תחנם קאי דוקא על היחיד?"**

גם בצי"א העיר על התירוץ: ויש להעיר דהחילוק הזה בין יחיד לבין אומה שלימה, מהגר"א ז"ל משמע דלא שמיע ליה חילוק זה, דמצינו לו בחידושו עמ"ס שבת ד' ל"ג ע"ב, בהא דפתח ר"י ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו וכו', שכותב לפרש, דודאי אסור לומר 'כמה נאה' על עכו"ם, אלא דאמר כן שמוטב לדור תחתיהם ולא תחת אומה אחרת וכו'. ורשב"י סבר אפ"ה לשבחם וכדמסיים כל מה שתיקנו לא תיקנו אלא אלא וכו' ע"ש, הרי דס"ל להגר"א ז"ל דאפילו לשבח אומה שלימה ג"כ אסור. (ויעוין גם מ"ש בזה בספר עבודת המלך על הרמב"ם עיי"ש).

**"זיותר נראה שכמו שמותר להודות לה' כדאמרינן אודויי הוא דקא מודה."**

כוונת הרב לדברי הגמרא בע"ז שם: "לא תחנם - לא תתן להם חן. מסייע ליה לרב, דאמר רב: אסור לאדם שיאמר כמה נאה עובדת כוכבים זו. מיתבי: מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר: (תהלים קד) מה רבו מעשיך ה'! ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע, רק שחק ובכה, רק - שהיתה באה מטיפה סרוחה, שחק - דעתידה דמגירא ונסיב לה, בכה - דהאי שופרא בלי עפרא! ורב, אודויי הוא דקא מודה, דאמר מר: הרואה בריות טובות, אומר: ברוך שככה ברא בעולמו. וכך פסק השו"ע.

מדברי הגמרא היה ניתן להבין שאסור לשבח את הגוי, וכל מה שמותר הוא לברך ולהודות לה', אבל השו"ע [יו"ד קנ"א י"ד] כתב:

"אסור לספר בשבחן של עובדי כוכבים, אפילו לומר: כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריו. אבל אם מכוין בשבחן להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו, מותר."

ודייק בשו"ת בצל החכמה [א,מ"ו]: "משמע שאפי' משבח לעכו"ם ואומר כמה נאה עכו"ם זה, אלא שמכוון להודות בזה לה' מותר".

לעומת זאת בשו"ת משנה הלכות [ז', קט"ז] פירש בדברי התוספות אחרת:

"ומה מתקן בזה דברי התוס' שם ד"ה הרואה בריות טובות אומר וכו' וז"ל בירושלמי אומר אפילו ראה גמל נאה סוס נאה חמור נאה אומר שככה לו בעולמו. לכאורה מה בעי תוס' להוסיף בזה כאן. אמנם נראה דהתוס' כיונו בזה כוונה גדולה שלא נטעה לומר דעכ"פ סוף סוף שבח הוא לעכו"ם מה שמברכים עליה, ועל זה באו התוס' לישב בלשון קדשם דהברכה היא ברכת שבח, כמו על הגמל והסוס והחמור, וממילא עו"כ 'אשר בשר חמורים בשרם, ברכתו כמו על החמור, והודאה להקב"ה ולא שבח להם, אבל לומר עליהם שהוא עכו"ם נאה אסור, כמפורש בגמרא".

[וכן משמע בפשטות מהירושלמי, כמו שכתב בשו"ת בצל החכמה שם להקשות על השו"ע:

ו"יל"ע מירושלמי (ברכות פ"ט ה"א, ע"ז פ"א ה"ט) דקאמר מעשה ברבן גמליאל שראה גוי' אשה נאה וברך עלי', ומקשה עלה מהא דדרשינן לא תחנם לא תתן להם חן ומשני, מה אמר אבסקטא לא אמר, אלא שכך ברא בריות נאות בעולמו. (כלומר וכי אמר לה באיזה לשון כבוד, לא אמר אלא שבח להבורא ברוך הוא, פנ"מ שם) ע"כ.

מדקאמר מה אמר אבסקטא לא אמר אלא כו', מוכח הא אמר אבסקטא דהיינו שאמר לה לשון כבוד ונשיאת חן הי' אסור, אף שאמר גם שבח להבורא ב"ה. ולפי"ז הי' אסור לומר כמה נאה עכו"ם זה ברוך שברא בריות נאות בעולמו. ולהשו"ע (שם) דמשמע מדבריו להדיא להתיר בכה"ג וכמש"כ".

וניסה לישב:

"ע"כ צריך לדחוק לפרש דברי הירוש' מה אמר אבסקטא, ר"ל וכי לא אמר אלא דברי כבוד לה, אדרבה לא אמר אלא שבח להקב"ה, ואה"נ כי הוי אמר לתרווייהו הי' ג"כ מותר. - ואולי לפי שגם בש"ס דילן (ע"ז כ' א) מקשה ממעשה דרשב"ג (בירושלמי ר"ג) ומשני אודויי הוא דקא מודה ע"ש. ומשמע לי דכל שמודה להקב"ה מותר".]

כעי"ז כתב הצי"א:

"ועוד נראה לי לומר, עפ"י מה דחזינן דבשו"ע יו"ד קנ"א מוסף עוד קטע בזה לאחר שמעתיק מקודם לשונו ופסקו של הרמב"ם, והוא זה: אבל אם מכוין בשבחו להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו, מותר עכ"ל. ונראה לפרש דהך הוספת דרך היתר

שמוסיף השו"ע בהיכא שמכוין בשבחו להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו, שזה לא לא מוסב רק על רישא דרישא דדבריו, באומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, אלא זה מוסב על כל מה שקדם ונאמר בסעיף זה, והיינו לרבות גם כשמספר בשבח מעשיו או מחבב דבר מדבריו, דגם בזה יש דרך היתר בהיכא שמכוין עי"כ לשבח ולהודות להקב"ה, שברא חכם או חכמים כאלה היודעים לשקוד ולהמציא המצאות מחוכמות להנאות בהם בני אדם, ועל הדרך שמצינו שנאמר בגמ' ונפסקה ההלכה ברמב"ם ובשו"ע דהרואה חכמי עובדי כוכבים שחכמים בחכמות העולם אומר: בא"י וגו' שנתן מחכמתו לבשר ודם. וזהו איפוא דרך ההיתר וגווננו שנהגו בהם מגדולי ישראל לשבח ולספר מחכמתם.

אבל בשבחן של המדיים אי אפשר להסתפק בזה, שכן אין כאן הודאה לה', ולכן ממשיך הרב ולומד מכאן עיקרון שניתן להרחבה:

**"הכי נמי מותר לספר בשבחן, אם הכוונה היא כדי שיהיה לנו מקום לימוד ומוסר, דומיא דלהבין ולהורות, שמותר בדברים שלימודם מצד עצמם אסור".**

מנין לנו שללמוד מהם דבר חיובי - נחשבת כמטרה הדומה לשבחו של הקב"ה? לצורך הסבר הדבר נעזר הרב בהיתר שמצאנו במספר איסורים, כגון כישוף [סנהדרין ס"ח, א] לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום. [ע"ז, מ"ג, א] הגייית השם באותיותיו [ע"ז י"ז, ב-י"ח, א] ועוד בהם למדנו: "לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות".

וכתב ע"ז רש"י: "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים, ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים". (רש"י דברים י"ח, ט').

אפשר לדמות לכך צד להתיר שהביא הצי"א מר' חיים פלאגי וז"ל: "עוד ראיתי הלום בספר נשמת כל חי להגר"ח פלאגי ז"ל ח"א סי' נ"ה שדורך ג"כ לפרש בדרכו של הבעל נוח שלום, ומעלה זכרונו לטובה. ועוד מביא משם ספר ריח שדה שכותב לתרץ דברי הרמב"ם בעוד אופן, והוא, דמ"ש הרמב"ם 'או דבר מדבריהם', ר"ל דבר המיוחד להם בדתם או במה שמדברים או מה שעושים, והיינו דקאמר 'מדבריהם', זה נפיק מ'לא תחנם', אבל דבר שמדברים בפירושו מתוה"ק זה לא נפיק מ'לא תחנם' אלא מהרחק.

ועזה"ד ממשיך הנשמת כל חי לפרש וליישב גם מה שמקשים עוד מהא דאמרין

בברכות ד' ח' ע"ב אמר ר"ע בג' דברים אוהב אני את בני מדי וכו', וכן אמר ר"ג בג' דברים אוהב אני את הפרסיים וכו', הרי דנתנו להם חן, והיינו מפני דיש הפרש מרובה בין איסור לא תחנם להא דבני מדי, דשאני ההיא דבני מדי דהמורם מהם הוא כעין דין תורה, דשלתן הן הם מצד הדרך ארץ קרוב לדת של תורה וחדא מינייהו יוצא דבר הלמד מיעקב שלימא, ובהכי ליכא (בספר שם כתוב איכא אבל הוא טעות דמינכר וצ"ל ליכא) איסורא, דהא כל עיקר הטעם הוא כמ"ש הרמב"ם וסייעתיה דשמא ילמוד ממעשיו, זהו במעשה של רשות, דאז אסור לספר בשבח מעשיו, אבל דבר הנוגע וקרוב לתורה"ק ליכא איסורא, דאדרבא טוב הדבר להתנהג בדרך זה כדי שלא יהיה לנו לפוקה ולמכשול וכו'.

ואפשר שיש להבדיל בין כיוון זה לבין דברי הרב, כי לדבריו דברי חול וחכמות אסור, כמו שאסור לשבח יופיין. אבל לרב זצ"ל נראה שמותר, כי המניע הראשוני הוא הלימוד, והשבח הוא אמצעי לזה. [ת"ח חשוב]

**וניחא בזה הא דקידושין ל"א שספרו בשבחו של נכרי אחד ודמה בן נתינה שמו, ומגילה י"ג מתוך גנותו של אותו רשע אתה למד שבחו, דוגמת דברי הר"ן בגיטין פרק השולח בעיקר לא תחנם, דהיכא דמתכוין לטובה כגון להשלים לעשרה לא שייך כלל האי איסורא, והכי נמי כיוצא בזה, ועדיף מיני דהוא ענין לימוד דכללא הוא דמותר להבין ולהורות.**

הרב מזכיר צד נוסף של היתר. מצאנו בקשר לאיסור לתת מתנת חנם, היתר כאשר המטרה היא לטובת הישראל הנותן. כך כתב הר"ן [על הרי"ף גיטין כ, ב]

"כל המשחרר עבדו עובר בעשה, משמע דלאו עשה גמור הוא דבגמרא פרכינן מיתבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה ומפרקינן מצוה שאני. ואי עשה גמור הוא, היכי דחינן עשה שבתורה משום האי מצוה?"

ויש מתרצים שלא אמרה תורה 'לעולם בהם תעבודו' אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם, כענין שכתוב 'לא תחנם', וכיון דאיכא מצוה, לאו משום חנינה דידיה קא עביד, אלא לצורך עצמו והוה ליה כנותן דמי עצמו".

וכאן יש גם תועלת לצרכנו, של למד להבין ולהורות, ולכן מותר. השוואת 'לא תחנם' של מתנת חנם לנתינת חן, משתמעת גם בדברי הקרבן נתנאל, כפי שהביא בשו"ת בצל החכמה שם:

"והנה הרא"ש פ"ק דע"ז (הל' י"ט) כתב, לא תתן להם חן כו', אסור לאדם לומר כמה נאה עכו"ם זה. תניא בתוספתא בד"א בעכו"ם שאינו מכירו כו', אבל אם הי' אוהבו או שכינו מותר, שאין אלא כמוכרו לו עכ"ל.

וכ' עלה בפלפולא חריפתא (אות ד') כמוכרו לו, כלומר שאינו מתנת חנם אלא כמוכר לו דמי, שהרי ע"י שהוא אוהבו או שכינו הוא "שאומר" כן ומקבל גם ממנו הנאה מה עכ"ל.

נראה ממש"כ, הוא "שאומר" כן וכו', כי לפי שהרא"ש מביא הך תוספתא דמכירו שרי, אחר הך דינא שלא יאמר כמה נאה עכו"ם זה, הבין בפלפולא חריפתא דעלה קאי, להתיר לומר כמה נאה עכו"ם זה במכירו, וזה דבר שאין לו הבנה, דא"א לומר כלל דאיסור אמירה זו שאינו משום איסור מתנת חנם, יהא מותר במכירו.

אולם כתב על זה:

ועיינתי בתוספתא (סופ"ג דע"ז) ושם לא נזכרה כלל הך דרשה דלא תתן להם חן, רק דרשה ד'לא תחנם' - לא תתן להם מתנת חנם, ועלה קא מסיים, בד"א בזמן שאינו מכירו כו'. הרי דאיסור מתנת חנם בלבד כ' התוספתא להתיר במכירו. גם התוס' ע"ז כ'. (ד"ה ר"י אומר) הביאו כן בשם התוספתא לענין איסור מתנת חנם, ופשוט שגם הרא"ש לא הביא תוספתא זו אלא כלפי מש"כ לפני זה בסמוך, ד"א לא תתן להם מתנת חנם.

ואולי ט"ס יש בדברי הפלפולא חריפתא, ובמקום "שאומר" כן צ"ל "שעושה" כן, וקאי אנתנת מתנה לעכו"ם.

ודעתו ברורה שאין מקום לסברא כזו:

"הנה באיסור לספר בשבחן של נכרים, לא כתב בשו"ע נכרי שאינו מכירו כדרך שכתב לענין איסור לתת להם מתנת חנם (סעי' י"א), מוכח מזה דלספר בשבחן אסור גם במכירו, ואף דמכירו הוי כמוכרו לו, מ"מ דוקא באיסור לתת להם מתנת חנם הוא דמתיר בתוספתא, כמובא בתוס' ע"ז כ'. (ד"ה ר"י אומר) במכירו מפני שהוא כמוכרו לו דשוב לא הוי עליהו שם מתנה, שהרי העכו"ם ישלם לו גמולו או שילם כבר, כמש"כ הטו"ז שם (ס"ק ח'). ועיי' גם בר"ן גיטין פרק השולח (ד"ה כל המשחרר עבדו) ובמג"א (סי' צ' סק"ל).

אבל לתת להם חן, הוי ככל שאר איסורי תורה, שלא הותר לעבור עליהם משום בצע כסף. שהרי אין טעם האיסור בזה בשביל שהוא מהנה לעכו"ם בחנם, כדי שנאמר

שאם הגיע או יגיע לו לישראל עבורו טובת הנאה מן העכו"ם, יהא מותר. ועיי' ברמב"ם (פ"י מה' עכו"ם ה"ד) אסור לספר בשבחן ואפי' לומר כמה נאה עכו"ם זה כו', מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים כו' עכ"ל. וכעין זה בחינוך (מצוה תכ"ו) בהמנענו במחשבה ובדיבור ממצוא בעובדי ע"א תועלת וחו', הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר בכל מעשיהם הרעים עכ"ל לשון קודש שלהבת אש. ומה שייך א"כ להתיר בזה משום שאינו עושהו לטובת העכו"ם, אלא לתועלת והנאת עצמו שיגיע לו עי"כ מעכו"ם זה. ועכ"פ הדבר ברור, דכיון שאין האיסור בזה משום עשית טובה בחנם לעכו"ם, א"כ גם כשאנו אומר כן אלא בשביל הנאה שיגיע לו מזה, ג"כ אסור".

וכתב ע"ז ת"ח חשוב: "אולי כאשר ברור שכל המניע הוא תועלת עצמו קל יותר, כמו משחרר עבדו להשלים מנין וכן במספר ללמוד... אבל לספר יופיו כדי שבסופו של דבר גם הוא ירויח, אין זו סיבה להתיר אלא במתנת חנם. ומסתמא גם מתנה מרובה מאוד אסור לתת לשכיננו. נאמר מרגל המשבח את האויב להטעותו, אולי בכה"ג עדיף משכיננו, שאין השבח מטרה אלא אמצעי לשם יעד שכבר הונח וקיים. ושכנים אין זה אלא "שגרה", שכוחה יפה להתיר רק מתנת חנם".

אפשר שלכן היה חשוב לרב להדגיש את ההיתר של להבין ולהורות, ורק כסניף צירף שמצאנו בלא תחנם סוג של חילוקים שאינם קיימים ברוב האיסורים.

תירוץ דומה לדברי הרב, כתב ב"בן יהודע" במגילה י"ג וז"ל: "נ"ל בס"ד, לא נחתי רבנן לספר בשבחו דלא תחנם כתיב, אלא הודיעו אותנו דבר זה כדי שכל איש ישראל יקח ק"ו מאותו רשע שהיה שטוף בזימה ומלך, ועם כל זה לא היה משמש ביום, וכל שכן שראוי לזוהר בכך כל איש ישראל".

**והנה מה שכתבתי בדוחק לחלק כריתות ברית מלא תחנם, לא קשיא לפי דברי תוספות ע"ז דף כ' הג"ל ד"ה דאמר קרא, דבלאו הכי מחלקינן בין כריתות ברית ללא תחנם, דכריתות ברית קאי דוקא אשבע אומות, ולא תחנם קאי אכל עובדי ע"ז.**

הרב חוזר ומוצא הגיון בתירוץ שכתב בתחילה, שרק יחידים אסור לשבח ע"פ דברי התוספות:

"דאמר קרא 'לא תחנם' לא תתן להם חנייה בקרקע - דריש נמי מהאי קרא בסמוך שלא ליתן להם חן ושלא ליתן להם מתנת חנם. וסתמא דמלתא מיירי בכולהו עובדי כוכבים וכן משמע בסוגיין בסמוך.

וקשה, דהאי 'לא תחנם' בשבע אומות דוקא כתיב, דכתיב (דברים ז): "ונשל גוים רבים מפניך החתי" וגו', וכתיב: "לא תכרות להם ברית ולא תחנם ולא תתחתן בהם". ובפרק הערל (יבמות דף עו.) מוקמינן ליה בשבע אומות, דבגירותן לית להו חתנות... וכן לא תחיה כל נשמה.

וי"ל דודאי בכל הנך קראי איכא טעמא רבה, דלא מצינן לאוקמינן אלא בז' אומות... אבל מתנת חנם ונתנית חן וחנייה אין שום טעם לחלק בין שאר עובדי כוכבים לז' עממים.

**"ונראה דלדברי הרמב"ם ודאי צ"ל דעיקר ההיתר הוא משום דהוי להבין ולהורות, ולא משום דהוי תועלת שלנו אינו בכלל לא תחנם".**

השילוב בין דברי הר"ן בגיטין לבין "להבין ולהורות", חיזק אצל הרב את ההיתר שכן ה"להבין ולהורות" לא נאמר במפורש על איסורים כלא תחנם, אולם בדעת הרמב"ם הוא לא מוצא אפשרות להעזר בדברי הר"ן, ומעמיד את ההיתר על כלל זה.

**"דנראה דהרמב"ם לית ליה האי כללא דהר"ן, שהרי כתב בפ"י ה"א דאסור לרפאותן אפילו בשכר משום לא תחנם, אע"פ שתמה עליו במנחת חינוך סימן תכ"ו מהא דבנכרי המכירו שרי מתנת חנם, כתוספות ע"ז שם ד"ה אחד גר [צ"ל ר' יהודה] משם התוספתא".**

וז"ל המנ"ח:

"לדעתי צ"ע, דבשכר כיון דעושה בשביל הנאתו לא הוי מתנת חנם ולא שייך לא תחנם, עיין בסוגיא כאן כ', א' דבגוי המכירו לא שייך לא זה דלא הוי מתנת חנם... עיין בר"ן גיטין..."

וז"ל תוספות:

"דבתוספתא תניא גבי מילתיה דר' יהודה דהכא בעובד כוכבים המכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו".

**"אבל נראה דהרמב"ם סבירא ליה דלא שייך זה כי אם במתנה דכיון דמכירו, וכל מקום שיש בזה דרכי שלום הוי מכירה ממש שמקבל הנאה,**

ומכירה התירה תורה. אבל בלא תחנם דחן, וחניה בקרקע ולרחם עליהם, דאינם ענין למכירה כלל, לא מהני אפילו אם מכוין לתועלת עצמו. תדע דחניה בקרקע אסור ודאי אע"ג דמקבל שכר, שהרי אסור למכור אפילו בכסף מלא, העיקר בזה הוא משום דבמקום שיש לימוד מוסרי הוי להבין ולהורות כמו שכתבתי".

במשפט כהן סימן נ"ח, מסביר הרב מדוע אין בהיתר המכירה בשביעית משום לא תחנם:

"ויותר י"ל כמו דפי' הר"ן בגיטין פ' השולח על שחרור עבד לדבר מצוה, דמותר מטעמא דלא תחנם נאסר דוקא כשמכוין לטובתם, וה"נ לא שייך איסור דחניה בקרקע במכירה כזו, שהיא דרך הערמה להפקיע מקדושת שביעית, כדי שיוכלו לעבוד בהיתר, שהיא לטובתינו כדי שיתחזקו ישראל בקרקע... והדבר מסתבר ג"כ שכיון שיסוד הדבר הוא לטובת ישראל לא אסרה תורה, בפרט שידוע הוא שלא תשאיר הקרקע בידו של נכרי, ואחר שביעית יחזור וימכרנה לישראל, זה שלקחה ממנו, י"ל דלא שייך האיסור בכה"ג.

על השוואה זו כתב החזון איש [שביעית כ"ד] שיש חילוק בין איסור נתינת מתנת חנם, שהבעיה בו היא הבעת חיבה כלפי הגוי, לבין איסור חניה בקרקע שהבעיה בו היא עצם חנייתו של הגוי בקרקע. [אמנם יש לומר שהרב לא יחיד בדעה זו, וכמו שכתב הגר"ע יוסף (יביע אומר ח, חו"מ, ב):

"והגאון מהר"ר מרדכי רובייו בשו"ת שמן המר (חלק יורה דעה סימן ד') כתב, שכל שאנו עושים לטובת ישראל למוכרה לגוי לשנה השביעית לא שייך בזה איסור לא תחנם, שאם לא נעשה תקנה להצילו ממכשול, כל איש הירא את ה' ברוח יברח וימנע מלקנות נחלת שדה וכרם בארץ ישראל, בחושבו מה יעשה בשנה השביעית לשדהו ולכרמו, ואדרבה על ידי כך אנו נותנים לגוים חניה בקרקע, באופן שדוקא על ידי תיקון זה יהיה לישראל חניה בקרקע. ע"כ.

וכן כתב הגאון מקוטנא בשו"ת ישועות מלכו (חלק יורה דעה סימן נה ונ"ט), שאחר שישב על מדוכה זו, כתב: ואני אמרתי בפשיטות להתיר למכור הקרקעות לגוי, שאף על פי שאסור למכור קרקעות לגוי בארץ ישראל משום 'לא תחנם', הואיל ובנידון דידן הוא לטובת היישוב, פשיטא

שאינן כאן איסור 'לא תחנם', ובפרט כשמוכר על מנת להחזיר וכו', ולכן אין שום חשש בנידון דידן מצד איסור 'לא תחנם', לא תתן להם חניה בקרקע, מאחר שהישראל עושה כן לטובתו. ע"ש. וכן כתב גם הגאון האדר"ת בספר שבת הארץ", (עמוד קכ"ח).

ולכאורה הדברים סותרים גם את דברי הרב עצמו המובאים לעיל, אא"כ נאמר שכיון שהדברים נאמרו רק בדעת הרמב"ם ואחרים חולקים עליהם, וכפי שכתב הרב בתחילת הדברים - עליהם סמך במשפט כהן.

ואפשר שיש להבין את דברי הרב באופן הבא: הרב פרנק [שו"ת הר צבי יורה דעה סימן קכ"ג] מביא בשם ה"תורת חסד" שבלא תחנם לא שייך לומר 'אי עביד לא מהני', שכן אין האיסור בעצם הקנין, וגם אם מכניס גוי לביתו בלא קנין, אך באופן שלא יוכל להוציאו משם - עובר. ועל פי זה כתב:

"ולפי"ז אמרתי דיש להוסיף בסברתו דיש לחלק בה להקל ולהחמיר, דאם יצויר מכירה והקנאה לגוי שיקנה קרקע בא"י אבל הקניה לא תוסיף לו כח ושום אפשרות להגיע עי"ז לידי ישיבת קבע בארץ, יתכן לומר דבכה"ג לא יעבור ישראל המוכר בל"ת, דשורש האיסור באזהרה ד'לא תחנם' לאו בקנין תליא מילתא, ורק בגורם לו חניה בארץ זהו שורש האיסור.

ולכן בהיתר מכירה שנהגו שמסודר באופן בטוח שמכירה זו לא תביאהו שישתקע בארץ, יתכן לומר דאע"ג שהקנין חל, אבל אם הגוי לא יבוא עי"ז לידי ישיבת קבע, אין זה איסור שאסרה תורה ואין זה בכלל 'לא תחנם'.

ומה שהקשו ע"ז דהא אנן לא דרשינן טעמא דקרא, ושום סברא וטעם על המצוה לא יועיל לחדש איזה קולא, י"ל דזה אין טענה נגד סברת הגאון בעל תורת חסד, דלפי הסברו לא אנן הוא דדרשינן טעמא דקרא, אלא שבקיה לקרא דאיהו דחוק ודריש טעמא אנפשיה, שהרי לא נזכר בקרא שיש איסור על עצם הקנין של מכר או מתנה, אלא לא תתן להם חנייה קא אמר רחמנא, א"כ הפסוק בעצמו מכריז שלא נאסר אלא פעולה שמביאה שיהיה להגוי חנייה בארץ, אבל אם חנייה אין כאן - גם איסור אין כאן, זהו היוצא מדבריו של בעל תורת חסד.

וכן נראה מדקדוק לשון הרמב"ם הל' ע"ז (פ"י ה"ד) שאמר ומפני מה אין מוכרין להם, שנאמר "לא תחנם", לא תתן להם חנייה בקרקע, שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, ע"כ.

דיש להתבונן מה דחקו להרמב"ם לדרוש טעמא דקרא, ולא סגי ליה לומר דאסור למכור להם משום דכתיב "לא תחנם", ומה נ"מ מהטעם. אלא ע"כ צ"ל דהרמב"ם לישנא דקרא קשיתיה, דהיכן רמוז בלשון לא תחנם איסור מכירה דקרקע ולא בשכירות קרקע, ומכירה מאן דכר שמיה, לכן אומר דלישנא דקרא דייק ואומר דשורש האיסור אינו חלות קנין הקרקע דוקא, אלא הכי קאמר דאפילו אם הנכרי דר בשכירות בארץ, מ"מ אסור למכור לו הקרקע משום דבלי מכירה אין ישיבתו אלא ישיבת עראי, אבל מכירה משוי ליה ישיבת קבע, דלישנא דקרא מוכיח על עצמו דשורש האיסור הוא זה שמביאו לידי ישיבת קבע ולא דעצם הקנין הוא האיסור, וכסברתו של התורת חסד הנו".

על פי זה כתב הרב עזריה אריאל [התורה והארץ ח' עמוד 427]:

"נראה שהדגש בדברי הרא"ה אינו על כך שיש בדבר תועלת לישראל, אלא על כך שיש בזה תועלת לחיזוק יישובם של ישראל בארצם, ונמצא שמצד מגמת איסור לא תחנם - עקירת עובדי ע"ז מהארץ, יש כאן רווח. וזה היסוד המשותף לאיסור מתנת חנם ולאיסור מכירת קרקע: יש לבחון את המעשה לא בצורתו החיצונית אלא במהותו..."

לפי זה אין סתירה בדברי הרב, שכן כוונה לתועלת עצמך אינה סיבת היתר, כפי שכתב בטוב רואי. ומה שכתב במשפט כהן הוא היתר אחר. אמנם יש בכך דוחק, שכן בשני המקומות הביא את הר"ן בגיטין לשני כיוונים הפוכים, ולכן יש עדיפות לומר שלדעת הרב זו מחלוקת ראשונים. [כתב ע"ז ת"ח חשוב: קשה לי להבין את דעתך, האם אתה מתכוון לומר שלרב ולסיעתו מותר למכור קרקע לגוי בא"י, אם ישלם מחיר גבוה מאוד, כשברור שהכוונה היא הרווח האיגואיסטי של המוכר?!? הרי חייבים לצמצם למצב שלא יהיה לגוי לא רווח ולא חניה].

להשלמת הדיון נביא צדדי היתר נוספים המובאים בציץ אליעזר להתיר לשבח גוים, אך אינם מתאימים לשבחם הנ"ל של המדיים, ולכן אינם יכולים לעזור לרב בפתרון שאלתו, גם אם יסכים להם באופן עקרוני. [אא"כ נאמר שהמדיים לא עבדו ע"ז, ואז התירוץ האחרון יכול להועיל].

(א) והנה ראיתי בספר נוה שלום (לר' שלום הכהן שולאל ז"ל) בחידושי פסקים סי' כ"ד שמביא בשם ספר לחם סתרים על מס' ע"ז, שכתב לדקדק מדברי הרמב"ם שאפילו לחכב בלבו דבר אחד מדבריו אף שלא יספר אסור.

והקשה עפ"ז על דבריו מדברי הגמ' בע"ז ד' י"ז ע"א, כשנתפס ר"א למינות שאמר ע"י שנהנה מדברי ההוא מין ועבר עמ"ש ז"ל הרחק מעליה דרכך זו מינות, לכן נתפס למינות.

ולפי דברי הרמב"ם הי"ל לר"א לומר ועברתי עמ"ש בתורה 'לא תחנם, שהוא ד"ת, ומה לנו לדברי קבלה דהרחק מעליה.

וכותב הנוה שלום לתרץ ולפרש מדידה, כי אין איסור אלא במספר בשבחן, וכמ"ש הרמב"ם בתחילת דבריו בלשון 'ואסור לספר בשבחן', אבל אם נהנה בדבריו בלבד, לית ביה משום 'לא תחנם' וכו'.

ומ"ש הרמב"ם 'או שיחבב' וכו', היינו במספר לאחרים וכו', והאי דנקט 'או שיחבב' וכו', בא להודיענו דלא עבר על 'לא תחנם' אם סיפר דבריהם, אלא אם חיבב אותם, אבל סיפר דבריהם ולא חיבב, אף שהשומעים אפשר שהם חביבים אצלם לא עבר המספר.

ומסיים וכותב: ומיהו ירא שמים ראוי להחמיר על עצמו שלא יחבב שום דבר מדבריהם אפילו בלבד כיון שכבר הורה זקן, (ר"ל הבעל לחם סתרים שדייק מדברי הרמב"ם דמוכח דס"ל שאפי' לחבב בלבד דבר אחד מדבריו, אף שלא יספר נמי אסור).

למדנו מדברי הנוה שלום ב' אופני היתר: א. בחיבב ולא סיפר. ב. בסיפר ולא חיבב, ולא משנה מה שהשומעים כן מחבבים, אלא דבחיבב ולא סיפר ס"ל דראוי מיהת ליר"ש להחמיר על עצמו, בזה הואיל ויצא מפי הלח"ס לאיסור בזה.

(והקושיא מההיא דע"ז י"ל דהאיסור לספר בשבחן הוא רק בגוי ולא בישראל שנעשה מין, דבכה"ג ליכא משום 'לא תחנם' אלא רק משום 'הרחק').

"ולענ"ד נראה להוסיף ע"ז בעל פי' מה דאיתא בגמ' בסוטה ד' מ"ב ע"ב: "ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים" וגו'. מאי בינים אמר רב שמבונה מכל מום, ושמואל אמר בינוני שבאחיו. דבי רבי שילא אמר: שהוא עשוי כבנין וכו', כתיב חץ חניתו וקרין עץ חניתו. אמר רבי אלעזר: עדיין לא הגענו לחצי שבחו של אותו רשע, מכאן שאסור לספר בשבחן של רשעים. ולא לפתח ביה כלל לאודועי שבחיה דדוד [שנלחם עם גבור כמוהו, רש"י].

למדנו מזה שאע"פ שאסור לספר בשבחם של רשעים, אבל כשע"ז יוצא שבח למי שראוי וצריך לשבח, מותר. וא"כ עז"ה הוא זה שהי' משבח ומחבב הרמב"ם ז"ל ודעימיה, חכמים מחכמי או"ה, מפני שע"כ יצא להם להוכיח דת האמת לשבח לפאר

ולרומם את דת תוה"ק העולה על כולנה ושלא יחליף האל ולא ימיר דתו לעולמים, כידוע".

זה המקום להביא את דברי הקרן אורה בסוטה שם וז"ל:

"מכאן שאסור - לכאורה מאי קמ"ל הא כתיב 'לא תחנם', לא תתן להם חן. וי"ל דקמ"ל אפילו בכה"ג כדי להודיע שבחו של דוד אסור להרבות בשבח רשע".

... ועל הכל נלענ"ד להוסיף ולומר, דבהיות והרמב"ם שם לאחר מיכן באותה ההלכה מדבר גם מהאיסור של ליתן להם מתנת חנם, ועל איסור זה מסיים הרמב"ם וכותב דאבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר: 'לגר אשר בשעריך תתננה' וגו', ובהיות שאיסורם של שניהם גם יחד נובע מדיוקא דהלאו של 'לא תחנם', אם כן חילוק זה בין עע"ז לבין גר תושב מוסב גם על האיסור של נתינת חן ולספר בשבחן. והוא חל איפוא על נכרי עע"ז בלבד, ושקובע בזה בעיקר אם הוא אינו עובד ע"ז בלבד ולא על כל הז' מצות. אני לומד מדברי שו"ת הרשב"א ח"א סי' ח' שהשיב במפורש בנוגע לאיסור מתנת חנם, דאם רק אינו עובד לעבודה זרה מותר יעו"ש, וכך הוציא ולמד מדברי הרשב"א בשו"ת נשמת כל חי שם סי' נ"ד, דהוראה יוצא מהרשב"א דאיסור מתנת חנם היינו לעוע"ז דוקא, אבל אם אינו עע"ז בסתם גוי מותר, וכך מביא גם בשם הרלב"ג עה"ת פ' ראה עיי"ש.

והתבוננתי וראיתי שבאמת מפורש יוצא כן מדברי הרמב"ם בספר המצות ל"ת נ' שכותב וז"ל: הזהירו מחמול כלל על עובדי ע"ז ומליפות דבר מכל מה שמיוחד להם והוא אמרו 'לא תחנם', ובאה הקבלה לא תתן להם חן, עד שהאיש העובד ע"ז יפה הצורה אסור לנו לומר זה יפה תואר וכו' עכ"ל.

הרי לנו שהרמב"ם ז"ל ביאר בכאן בהדיא כדברינו האמורים שהאיסור לתת להם חן, הוא דוקא אם הנכרי הוא איש כזה שעובד ע"ז.

וכך ראיתי בספר החינוך מצוה תכ"א שמדקדק ג"כ לכתוב בזה הלשון: שנרחיק ממחשבותינו ושלא יעלה על פינו שיהי' במי שעובד עכו"ם דבר תועלת ולא יהיה מעלה חן בעינינו בשום ענין וכו' וכן להלן בשרשי המצוה חוזר החינוך להדגיש בזה ולכתוב בלשון ועל כן בהמנענו במחשבה ובדיבור ממצוא בעובדי ע"א תועלת וכן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר בכל מעשיהם הרעים, הרי שגם החינוך מדגיש וחוזר ומדגיש שכל המדובר בזה הוא רק על מי ובמי שעובד ע"ז.

ואל השלישי אני בא אל ספר המאירי על ע"ז ד' כ' ע"א שמבאר נמי עד"ז, וכותב: אבל כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלקות אין ספק שמותר עיי"ש.

ולפי זה מצומצם כל האיסור רק על נכרי עע"ז, אבל כל שאיננו עע"ז מותר, וליכא איפוא בכלל איסור מלספר בשבח מעשיו או בחיבוב דבר של סתם גוי כל שיודע עכ"פ שאיננו עוע"ז, והיכא שיוצא תועלת מזה בדרכי הריפוי וכיוצא בזה אזי אדרבא טוב הדבר לפרסם ולהלל זאת כדי להסיר מאתנו פוקה ומכשול ולהפיק התועלת הרצויה, ואשר על כגון דא כפי המבואר לעיל מותר זה בכל גוונא שהוא.

כעיי"ז כתב גם בשו"ת בצל החכמה (שם) כדי לישב מדוע לא מקפידים על השלכה אחרת של האיסור המופיעה בירושלמי [עיי"ש]:

"ואולי י"ל ג"כ עפ"י מש"כ בספר החינוך (מצוה תכ"ו) דמה שאמרו חז"ל שאין נותנין להם מתנת חנם, היינו דוקא למי שעובד עכו"ם אבל למי שאינו עובר מותר ע"ש.

וכזה עיי' גם בשו"ת הרשב"א (סי' ח'). ולפי דבריהם מסתבר דה"ה כשאסרו לתת להם חן היינו ג"כ למי שעובד עכו"ם דוקא. דכיון דקרא ד'לא תחנם' לא מיירא אלא במי שעובד עכו"ם, ולפיכך כדדרשינן מנ"י לאסור ליתן להם מתנת חנם, ע"כ לא אסור אלא לעובד עכו"ם, א"כ ה"ה כדדרשינן מאותו קרא גופא לאסור לתת להם חן, ג"כ לא אסר אלא במי שעובד עכו"ם. ועל כן כיון שהעכו"ם שבינינו לאו עובדי עכו"ם הם אין נוהרין שלא ליפותן.

תירוץ נוסף אפשר ללמוד ממש"כ בספר ברכת אברהם מגילה י"ג:

"היה מקום לדון אם איסור ליתן חן הוא דווקא בפניו... דרק בגדר מתנת חנם הרי הוא כשנותן לו ההנאה של נתינת חן, או דהאיסור כלפינו שעצם הזכרת מעלותיו - חסרון הוא עבורנו... אמנם בסוטה מ"ב מוכח שגם שלא בפניו אסור... מיהו לא מוזכר... לא תחנם... וי"ל דשייך לאיסור חנופה".

## י. ערבות בגרים

למדנו בקידושין ע' ע"ב:

"אמר רבי חלבו: קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר: ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב, כתיב הכא ונספחו, וכתיב התם לשאת ולספחת".

כותבים תוספות:

קשים גרים - פי' בקונטרס לפי שאינם בקיאים במצות ומביאים פורענות ועוד שמלמדים את ישראל ממעשיהם וכו'. וי"מ לפי שכל ישראל ערבין זה בזה ולא מילתא היא, דהא לא נתערבו בשביל הגרים כשקבלו התורה כדאמרינן בסוטה (דף לז:): נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף וג' אלפים [ותק"ן ברייתות] שכולן נתערבו זה בזה, אלמא לא נתערבו מן הגרים, שהרי הרבה ערב רב עלה אתם".

אם כן לפנינו מחלוקת ראשונים האם יש ערבות כלפי גרים.

לפי זה יש לשאול האם גרים יכולים להוציא אחרים בברכת המזון וכן להיות שליחי ציבור בתפילה, וכן האם אפשר להוציא גר ידי חובה, שכן למדנו בראש השנה כט, א:

"תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא - מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא - מוציא, ואם יצא - אינו מוציא". ופרש"י:

אף על פי שיצא מוציא - שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות.

וכן כתב הריטב"א:

"תני אהבה בריה דר' זירא וכו'. פי' כל ברכות המצות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצות מוטלות על כל אחד, הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חבירו".

נמצא שלמחלוקת, זו השלכה מעשית ויש לברר כמי נפסק.

השו"ע או"ח קצ"ט, ד' פסק: :

"אבל גר גמור מזמנין עליו ויכול לברך בהמ"ז ולומר: על שהנחלת לאבותינו".

וכתב המשנה ברורה: [סק"ו] ויכול לברך - והיינו אפילו להוציא אחרים ידי חובתן בברכת המזון [ב"י].

לכאורה משמע מדברים אלה שיש ערבות לגר. אולם המעיין בטור בב"י יראה שזה איננו נושא הדיון והמחלוקת בין הראשונים. וז"ל הטור: "ור"ת לא היה מניח אפי' לגר גמור בא"י לברך ברה"מ, שאינו יכול לומר 'שהנחלת לאבותינו', ותניא בספרי 'אשר נשבעת לאבותינו' - פרט לגרים ולעבדים משוחררים. וכ"כ בה"ג. ור"י כתב שיכול לברך שיכול לומר 'לאבותינו', דכתיב 'אב המון גוים נתתיך', ודרשינן מתחילה אב לארם מכאן ואילך לכל העולם.

מן העובדה שלא הוזכרו בדיון, הראשונים האומרים שאין ערבות לגר והחולקים עליהם, משמע שמשום מה אין קשר בין הנושאים. אמנם המאירי [ברכות כ, ב] קישר לכאורה בין הנושאים וכתב:

"לענין ברכת המזון יש מכריעין שלא להוציא את הרבים, ולעצמן שיברכו ויאמרו אלוקי אבות ישראל, ואין הדברים נראין אלא שמברכין להדיא כישראל גמור, אלא שלהוציא אחרים נראה הדבר למעשה כדבריהם".

והעיר המהדיר: "כוונת רבינו, דאף דחייב, מכל מקום אינו בכלל ערבות, כמו שכתב רש"י נדה י"ג, ב ד"ה כספחת", אולם הרב מ"צ נריה [ענבי פתחיה עמוד 163, ומדבריו נלקחו חלק מהמקורות] פירש אחרת על סמך דברי הרמב"ן.

בב"ב פ"א, א [ד"ה והכתיב אדמתך] כותב הרמב"ן:

"ויש ששואלים היאך מוציאין שאר הגרים את הרבים ידי חובתן בברכת המזון אע"פ שאמו מישראל, שהרי לא נטלו חלק בארץ ומדרבנן נינהו, כדאמרינן במסכת ברכות (כ' ב') דנשים בברכת המזון דרבנן, וטעמא דמילתא משום דלאו בת נחלה היא.

וא"ת אין הכי נמי שאין מוציאין אחרים ידי חובתן כשאכלו שיעורא דאורייתא, א"כ כהנים נמי לא יוציאו אחרים, דתניא בתוספתא הכהנים מביאין ולא קורין לפי שלא נטלו חלק בארץ. ר' יוסי אומר כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים, ורב חסדא כהן היה ובריך בי ריש גלותא (שם מ"ט א') ואין ספק שמוציאין את הרבים ידי חובתן.

ולפי זה יש לומר שזו כוונת המאירי, ואין הוא מתייחס לשאלת הערבות בגרים כמשפיעה על הוצאת אחרים ידי חובה.

[כתב ת"ח חשוב: אולי כוונת המאירי שההודאה של ישראל 'שהנחלת לאבותינו', צריכה להיות יתירה על הגר, [כעין במגילה חייב לשמוע לא יכול להוציא חייב לקרוא, כי לפי הרב נריה צריך היה המאירי לפרש "כמו נשים" ונפ"מ באכל שיעורא דרבנן].

אם כן, עלינו להבין, מדוע לא חשו הטור והב"י לשיטה בראשונים שאין ערבות לגרים, ואף לא הזכירוה.

כותב ר"י ענגיל [גליוני הש"ס ברכות מ"ה, ב']:

"הטעם דנשים לית בהו צירוף לדברים שבקדושה יש לומר ע"פ הגמרא הוריות ו', ב' כל שיש לו אחיזה בארץ איקרי קהל, וכל שאין לו אחיזה לא איקרי קהל. וענין קהל היינו שהם מקוהלים ומחוברים יחד, ועל כן מפאת זה הוא כל ענין צירוף לדברים שבקדושה... ולכאורה תיקשי על זה מגרים דגם כן לית להו חלק בארץ, מדוע אית בהו צירוף לדברים שבקדושה?... בגרים... דאם לא יצטרפו בדברים שבקדושה לזכרי ישראל ולא יהיה בהם צירוף כבזכרי ישראל זהו פחיתות וריחוק לגרים, ועל כן תקינו להו רבנן צירוף".

הסבר זה יועיל אם נאמר שגר מוציא ידי חובה רק בחיובים דרבנן, אך כשאכל כדי שביעה וחייב מהתורה קשה להבין מדוע גר מוציא?

אמנם מצאנו מחלוקת בראשונים האם מי שאכל כזית, מוציא את מי ששבע, כמובא בב"י סימן קצ"ז:

"כתב הרא"ש בפרק שלשה שאכלו (סי' כא) וזה לשונו כתב בה"ג דמי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעורא דרבנן. וליתא, דהא ינאי וחביריו אכלו כדי שביעה ולכולי עלמא אם אכל שמעון בן שטח כזית היה מוציאן, ואע"פ שהם אכלו שיעורא דאורייתא והוא לא אכל.

אלא שיעורא דרבנן מושם דאפילו לא אכל כלל יכול להוציאן, כדאמרין בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כט.) כל הברכות כולם אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין. וטעמא מושם דכל ישראל ערבים זה לזה. ומיהו ברכת הלחם והיין שרוצים ליהנות מן העולם הזה ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אינו מוציא אלא אם כן צריך לה המברך, אבל קידוש וברכת המצה שאינם אלא מצוה מוציא אע"פ שיצא, והוא הדין ברכת המזון ואין צריך כזית דגן אלא שיוכל לומר 'שאכלנו', אבל להוציא אותם שנתחייבו מן התורה, יכול להוציאם אפילו בלא אכילה".

ופסק השו"ע כרא"ש, אך כל זה מבוסס על עצם הערבות כמבואר בדבריו אבל מי שמדאוריתא אינו בערבות - לא יוכל להוציא חייבים דאוריתא.

בחבש פאר [תשובות להשגות הרב פרנק] כותב הרב:

**"בגרים צ"ל שדוקא לגבי דיני שמים אינם בכלל ערבות כמו שכתב רש"י שם [נדה י"ג] לגבי פירוש המאמר של קשים גרים לישראל כספחת, אבל לגבי חיוב מצוות בין לצאת בין להוציא נראה שכיון שנכנסו בכלל ישראל פועל הערבות גם כן עליהם דלא מצאנו בשום מקום חילוק בין גרים לישראל שלא להוציא זה את זה."**

הרב אריאלי ב"עינים למשפט" [תיקונים והשמטות-קידושין ע, ב] מביא את התמיהה הנ"ל על הטור והשו"ע ואומר: "מכאן הוכחה למש"כ רבנו גאון עוזנו הגרא"י הכהן קוק זצ"ל בסוף ספרו חבש פאר...", ולכן לענין לצאת ולהוציא לא שונה גר מישראל.

[כתב ע"ז ת"ח חשוב: נ"ל שגם "וכשלו איש באחיו" ב"עוון אחיו" כשיש בידו למחות (שבועות ל"ט) נוהג ג"כ בגרים, כי זוהי עבירה בפני עצמה לראות ולשתוק (וכן גמ"ח להוציאו ידי חובה). וכל המיעוט הוא כשעושה עבירות ומזיק לציבור ומכתים את כל החברה (כמו "הנסתרות" או בשבועת שווא), שזה אומר רש"י שלא קיים בגרים].

## י"א. שינוי הברות בתפילה וקריאת שמע

בתשובה שנכתבה בשנת תרצ"ג [אורח משפט סימן י"ז] עוסק הרב בשאלה חדשה שעלתה לדיון:

"בענין שינויים במבטאים שישנם בין העדות השונות, אם מותר לשנות מהנוהג שנהגו הקדמונים ממבטא למבטא, בתפלה, ובקה"ת, ובקריאת התורה בברכות וכל כה"ג.

תשובה זו הביאה בעקבותיה דיונים רבים וארוכים בין הפוסקים. ננסה לגעת במספר נקודות מתוך התשובה ולראות את המו"מ בהן. [אין בדברים נסיון להקיף את כל הענין וישנן שאלות כמו: איזו הברה מדויקת יותר, ומה השפעת ענין זה על היכולת לשנות מהברת אבותיך. אלה הם שאלות שלא נגענו בהם כלל, ואפשר למצוא את הדיון בהם בדברי הפוסקים המוזכרים לקמן].

### א. האם שינוי הברה כלול ב"קרא ולא דקדק באותיותיה".

כותב הרב:

"נראים הדברים דבדיעבד אין שינויי המבטאים מעכבים, לדין דקיי"ל כר' יוסי במתני' דברכות ט"ו דקרא ולא דקדק באותיותי' יצא, ובודאי כל שיש אפשרות לבטא את התיבות בביטוי כזה, אע"פ שלא נהוג אצל הקהל הזה בענין זה, מ"מ איננו יותר מדקדוק אותיות שבדיעבד יצא.

אבל לכתחילה ודאי חובה היא לומר כל דבר שבקדושה בשלימות הביטוי, וממילא אסור לשנות את מנהג הקדמונים מביטוי לביטוי, מאחר שיש לכל ביטוי דקדוקים מיוחדים בתנועות ובהברות האותיות, שלגבי ביטוי אחר נקרא זה שלא דקדק באותיותי', ולא הוי לימודו תם, ועבר על מימרא דרחמנא דגמרי' שיהי' לימודך תם,

עד שצריך ליתן גם ריוח בין הדבקים, וק"ו שאסור להבליע שום אות ושום נקודה מהביטוי המקובל באותו הקהל".

העיר על כך הרב הרצוג [היכל יצחק או"ח ג]:

"ולענין הטעם הראשון שנחשב לגבי המשנה כקרא ולא דקדק באותיותיה, יש לפקפק הרבה בזה מצד ההלכה, וגם יש להביא ראיה כנגד זה מן המציאות, שהרי ברור שיש אותיות שהמבטא האשכנזי נשתרש בהן, כגון ח' וה' שאין אנחנו מבדילין ביניהם והברת ח' קרובת להברת ה"א, ועיין בירושלמי פאה פ"ז הלכה ה' ומע"ש פ"ה ה"ב וכו', לא מתמנעי רבנן בין ה"א לחי"ת.

וכן ברור שיש להבדיל בין הברת אות תי"ו רפויה להברת סמ"ך ואין אנו מבדילין כלל, וכן רוב האשכנזים אינן מבדילין בין אל"ף לעי"ן, וגם יש שאינם מבדילין בין שי"ן ימנית לשי"ן שמאלית, ואם נאמר שזהו בכלל קרא ולא דקדק, אין אנחנו ואצל אחינו אנשי זאמוט עושים כדין בקריאת שמע.

וע"כ ברור שאין זה שינוי עד כדי כך שלא יהא זה בכלל לשון הקודש, שאם כך יש לערער על ברכת כהנים שלנו שהיא מהנאמרין דוקא בלשון הקודש, וכן הפסוקים בחליצה דוקא בלשון הקודש וכו' וכו', וע"כ כיון שקרובות ההברות זו לזו אין זה מוציא מכלל לה"ק, ומפורש במגילה דף כ"ד שאנשי בית חיפה ובית שאן לא ישאו כפיהם, מפני שקורין לעי"ן אלפי"ן, ואעפ"כ היו נושאים כפיהם במקומותיהם".

והרב שבת בוחבוט, אב"ד בירות [מובא בישכיל עבדי ח"ב או"ח, ג] כותב:

והגאון שליט"א חיליה מההיא דקרא ולא דקדק באותיותיה וכו'. ודבריו נפלאו ממני דההיא איירי באותו המבטא שלמד בבית רבו כהוגן. שיזהר שיהא לימודו תם לתת ריוח וכו' ולא יניח הנד וכו'.

אך אם שינה מבטא אשכנזי לספרדי או להפך. והוא מבטא כהוגן כאותה העדה אשר מבטאים בה בדיוק ובדקדוק. חס וחלילה לומר שבזה אין לימודך תם. ונמצא אנחנו מוציאים לעז על עדה שלימה שמבטאם. אין יוצאים בו ידי חובתינו.

הרב הרצוג טוען שאם נראה בכך חוסר דקדוק, לא נמצא ידנו ורגלינו. ואילו הרב בוחבוט בא מכיוון אחר וטוען ששימוש בהברה הנוהגת אצל אחרים לא יכולה להחשב חוסר דקדוק.

### ב. דברי ספר החינוך ומשמעותם לעניננו - והשוואה להלכות גיטין.

על גבי הקומה הראשונה שבנויה על דין לכתחילה, מוסיף הרב: "והרא"ה בספר החינוך מצוה ת"כ כתב שלא דקדק באותיותי שבדיעבד יצא, היינו דוקא כשלא נתן ריוח בין הדבקים, או שלא התזו זי"ן של תזכרו, או שלא האריך בדל"ת דאחד.

נראה ששיטתו היא שכל אלה הדיוקים הם פירוש על המשנה דקרא ולא דקדק באותיותי, ולפי"ז אין בזה יותר ממה שנחשב בש"ס, ודיוקי התנועות אינן בכלל זה לדבריו.

אבל שיטת הרמב"ם היא כמו שפירשנו, שקרא ולא דקדק באותיותי היינו אם לא אמר את המקרא בדקדוק ע"פ תנאי דקדוק השפה בביטוי ותנאי, ומה שהגמרא מפרש זהו נוסף על הפשט הפשוט דקרא ולא דקדק באותיותי. וסיים שם החינוך דאם חיסר אותיות או תיבות לא יצא גם בדיעבד.

ועפ"ז יש לדון שאלה שהמבטא אצלם משונה באותיות, שהן מתבטאות באופן אחר ממה שאחרים מבטאים, כמו המבטא התימני שמבטאים כמה אותיות במבטא מיוחד, י"ל כה"ג דכתב הרא"ש בתשובה, הובאה בטור אה"ע סי' קכ"ה, דאם האות של הגט לא נקרא לתינוק במקום נתינתו, וגם במקום כתיבתו לפ"ד המפרשים שם, אינו נקרא אות כלל, א"כ י"ל דה"נ אם האות המתבטא לא ניכר באותו הקהל שהוא אותו האות, י"ל דהוי כאילו השמיט האות לגמרי, וי"ל ג"כ דגם בדיעבד לא יצא עפ"ד החינוך הנ"ל.

כותב על כך השרידי אש [חלק א' סימן ו']:

"ובשו"ת ארץ טובה מביא בשם הגרא"י קוק זצ"ל, שמי ששינה את ההברה האשכנזית להברה ספרדית, נחשב אצלנו האשכנזי כמו שקרא ולא דקדק באותיותי". ולפי דעת החינוך בפ' ואתחנן (מובא באשל אברהם או"ח סי' ס"ב), שלא דקדק באותיותי, היינו, שלא נתן ריוח בין הדבקים או שלא התזו הזי"ן של "תזכרו" או שלא האריך בדל"ת של "אחד", וכדומה, אבל לא במי שחיסר תיבה או אות, שלא יצא.

והביא רא"י מהלכות גיטין, שאם אות אחת לא ניתנה לקריאה לתינוק דלא חכים ולא טפש, האות הוא כמאן דליתא. ולא הבנתי את הדמיון לכתבת הגט. התם אם האות אינו נקרא, הוי שפיר כאילו לא נכתב, משא"כ במי שמבטא את האות בהברה ספרדית, אין לומר שהיא כמו חיסר אות אחת. והרי מפורש ברמ"א או"ח סי' קמ"ב

לענין קריאת התורה, במי שטעה בדקדוק אות אחת מחזירין אותו, שדווקא שינוי שמשתנה עי"ז הענין, אבל אם טעה בנגינת הטעם או בנקודות - אין מחזירין אותו. והרי בהברה ספרדית בוודאי שאין הענין משתנה.

וענה על דבריו הרצ"י בהערותיו לאורח משפט:

"הרב יחיאל יעקב וינברג, בספרו שרידי - אש חלק שני סי' ה', הקשה על זה ששינוי במבטא הוא כמו לא דקדק באותיות', מהא דא"ח סי' קסב, בקריאת התורה, שאם טעה במה שהענין אינו משתנה אין מחזירין אותו.

ולא קשיא, שהרי כל המדובר בדקדוק האותיות הוא לגבי לכתחילה ולא שמחזירין אותו. מלבד מה שעיקר החומר של הדקדוק באותיות הוא בקריא"ש יותר מבקריאת התורה".

נראה שכוונת השרידי אש היא כך, הרב אומר שלפי החינוך יש מצב שבו אף בדיעבד לא יוצאים, וזה חמור יותר מחוסר דקדוק רגיל, ועל זה הביא מהלכות קריאת התורה שבדיעבד יוצאים במקרה דומה. ולכן אף אם לכתחילה אין זה בסדר - אומר השרידי אש שאין לומר שזה מעכב בדיעבד.

אבל יש להעיר הערה נוספת. השרידי אש לא ראה את דברי הרב במקור אלא כפי שהובאו בשו"ת ארץ טובה, ולכן כתב שבהברה ספרדית - אין הענין משתנה. אבל הרב כתב במפורש שהבעיה ע"פ החינוך, והדמיון לענין גט הוא דווקא במקרה קיצוני יותר "כמו המבטא התימני שמבטאים כמה אותיות במבטא מיוחד", ועל זה לא ברור שניתן לומר ש"אין הענין משתנה" והשינוי דומה לשינוי מנגינה.

דומני שכך יש להעיר גם על דברי הרב שבתי בוחבוט אב"ד בירות [המובאים בהרחבה ב"ישכיל עבדי" [ח"ב,או"ח ג'] שכתב:

"גם מה שרצה לדמות לה היא דאה"ע קכ"ה דאם האות של הגט לא נקרא לתינוק במקום נתינתו אינו נקרא אות כלל וכו'. האמת כי לא דמי כלל לנידון דידן, דשם האות אינו נקרא, וא"כ אין אות כלל.

אמנם אם איש אשכנזי ילמוד מבטא ספרדי כהוגן. אך חלילה וחס לומר דהאות אינו נקרא, ונפגע בכבוד עדה שלימה של אלפי אלפים לערער על מבטאם באיזה נדנדוד של איסור. לא נחא. למרייהו וכו'".

גם הוא הבין שהרב דיבר בנקודה זו על כל שינוי במבטא, ולא היא, הרב מדבר אך ורק על מבטא תימני הרחוק מהמבטא האשכנזי יותר ממבטא ספרדי, וקשה לומר עליו שאפשר ללומדו וממילא אין זה הבדל עקרוני. וכן בדברי הרב הדאיה לא מודגש שהרב השווה לגיטין רק במבטא תימני, לאשכנזים וכדו', וז"ל:

"עוד זאת אני תמה גם בראיה הב' שכתב מההיא דאה"ע סימן קכ"ה דאם האות של הגט אינו נק' לתינוק במקום נתינתו אינו נקרא אות כלל וכו'. דודאי דכוונתו רצויה, דהגם דבמקום הכתיבה היא אות גמורה, מאחר דבמקום הנתינה אינה ניכרת לאות, לא היא אות.

והוא הדבר בנ"ד, דגם דהאות הזאת למשל לגבי עדה הספרדית נקראת אות, מאחר דלעדה האשכנזית אינה ניכרת לאות, אין להאשכנזי לבטא אותה במבטא ספרדי וכן להפך.

ואני תמה דהלא ממקום שבא עצמו משם יש ראיה להפך דהרי בגט קי"ל דבמקום הנתינה עיקר. וא"כ למטוניה דנ"ד דינו שוה לדין הגט. א"כ גם בנ"ד היה ראוי לדון דמקום הנתינה עיקר והנה מקום הנתינה בנ"ד אין מי שיכחיש דודאי הוא דמיוחס למבטא הספרדים. ואין מי שיכול להכחיש בזה, דמכמה מאות שנים מבטא הרגיל פה א"י הוא מבטא הערבית. דאזרחי הארץ העיקרים שפתם היא שפה הערבית שהיא כלה"ק, והרמב"ם היה קורא אותה לה"ק משובש.

ועי' בס' שארית הנחלה למהר"י חזן ז"ל מה שהאריך בשבח השפה הערבית, שכמה גאונים נשתמשו בה יעו"ש.

והנה מבטא הערבית שבכל העולם, הוא כמבטא הספרדים, לא כמבטא האשכנזים. וא"כ למטוניה היה מהראוי לדון שהאשכנזים חייבים לנהוג במבטאם כמבטא הספרדים, דהוא מקום הנתינה.

ויש להעיר ולהסביר את דברי הרב, שאין אפשרות וכוונה להקיש ממש להלכות גיטין ולדבר על מקום הנתינה ומקום הקבלה, וממילא לא שייך לומר שא"י היא מקום המבטא הספרדי, אלא הכוונה ללמוד משם עיקרון המצביע על כך שמי שנפגש עם כתב או קול, ואין הוא מבין מה נאמר בו - נחשב הדבר הנקרא או הנשמע, כאילו אינו.

אף שנראה שהרב הדאיה לא מקבל את השוואת הרב לגיטין, מבין הרב בוחבוט שאין זו דחיה מהותית, ולכן מאריך להעיר לרב הדאיה בזה"ל:

"מה שרצה כת"ר שי' בסעיף ח"י לבסס דברי הגאון שליט"א במה שרצה לדמות נ"ד להיא דאה"ע סימן קכ"ה. כל לגבי דידי אעיקרא אין להם שייכות זע"ז כי הנושאים רחוקים ביסודם.

והנני לבאר את דברי כי בגט העיקר שידעו שזה הוא המגרש או ענין הגרושין, אבל לא מצד שהאות גופה שתהיה תורת אות עליה. ולכן בעיר שיש להם הפרש בצורת האותיות בין מקום למקום, וכותבין נון זקופה כמו זיין וכו', כשר אם הגט ינתן שם, שהרי כפי ידיעתם בצורת האותיות כפי כתבם והרגלם ויודעים לקרותו הוי שפיר גט, דהכתב הוא הסכמי והגט נכתב בכל כתב ובכל לשון, (עי' סימן קכ"ז) ולאותה העיר הם מוסכמים שהאות הזאת היא נון או ריש וכו', וגם התינוק שלהם קורא אותה כהוגן, דאל"כ הוי אינם יודעים לקרותו...

אמנם בנ"ד אין החסרון בגוף הכתיבה, דגוף הכתב אין בו שום שנוי מעדה לעדה. ורק המבטא הוא משתנה מצלצול הנשמע מעדה זו להצלצול הנשמע בעדה אחרת, ומיחזי כחסרון או יתרון או שנוי אות, מצד אי רגילותם במבטא זו. ומי יעצור בדינו שכולם יתאחדו שבגוף הכתב הזה יהיה מבטאם אחד. ואינו ענין כלל לגט שיש ביניהם הפרש בצורת האותיות, אשר כדי לאגדם נחוץ שיהיה גוף הכתב בשני המקומות אחד.

ואם לחשך אדם לומר מהיכא תיתי לחלק בין אם גוף הכתב אחד ובמבטא מתחלקים בין אם המבטא שוה ובכתב מתחלקים - אף אתה אמור לו שאם המבטא שוה ובכתב מתחלקים על ידי חלוק הכתב, גם המבטא יתחלק, שנון זקופה כמו זיין יקראו אותה במקום אחר זיין והיא באמת נון, ונמצא חלוק הכתב גרם לחלוק המבטא ונשתנה המושג של הענין.

משא"כ אם הכתב אחד והמבטא מתחלק, הכתב המאוחד לא ישנה את המושג. ואם צלצול והד המבטא ישנה את המושג, הא בודאי מודינא שלא נכון להיות ש"ץ מעדה זו ולבטא באותה המבטא לעדה אחרת שמבטאה שונה. אך אם הוא בינו לבין עצמו רוצה לבטא במבטאה של השנית, אין שום מקום לחשוש מצד מושג הענין, כי שלב שתיהן יחד הכתב והמבטא וזה פשוט.

לסיום פרק זה יש להביא את דברי הרצ"י:

"...ולדוגמא שחסרון הבירור של אות אחת הוא מהלכות גיטין, אע"פ שתוכן הענין וכונתו ידוע ומבואר גם בלא אותה אות". כלומר, השוואת הרב לגיטין היא בנקודה מסוימת מאוד - אות חסרה שאינה מונעת מהבנת הענין ואע"כ משמעותית מאוד, בכך כנראה רוצה לישוב את הערת השרידי אש על עצם ההשוואה לגיטין.

### ג. אל תטוש תורת אמך.

הרב מוסיף נימוק נוסף לאיסור:

"חלילה למי שהוחזק בו לעזוב אותו ולהחליפו במבטא אחר פחות מדויק ממנו בכל דברים שבקדושה. חוץ ממה שאין הקבלה של המבטאים גרועה מכל הקבלות של עניני הוראה, שכל אחת מהעדות מחויב הוא לקיים 'אל תטוש תורת אמך', כמו שהדבר נהוג ועומד בעניני איסור והיתר ועניני חיי משפחה, בין לקולא בין לחומרא, וחלילה לפרוץ בזה פרצות, כי קבלת אבות היא קיומה של תורה"ק, ו'שאל אביך ויגדך' כתיב, ולר"נ שבת כ"ג כל מילי דרבנן מהאי קרא ילפינן לברך עליהם וצונו".

מוסיף הרב לענין הדקדוק באותיות את ענין המנהג ותוקפו, על כך כתב הרב עוזיאל [משפטי עוזיאל א, או"ח, א]

"ועתה נהדר אנפין לברר ולדון אם יש בשנוי המבטאים משום אל תטוש תורת אמך או שאל אביך ויגדך, שזהו יסוד כל תורת המנהגים. ולע"ד נראה שאין בזה כל צד אסור משום דמנהג זה עיקרו אינו דבר אסור, וכמו שהוכחנו לעיל מדין קרא ולא דקדק באותיותיה - יצא, הרי שגם במקום שנהגו במבטא זה או אחר לא החמירו בו לומר שאם קרא את שמע במבטא אחר ושלא בדקדוק שלא יצא ידי חובתו. וכיון שכן אין בבטול מנהג זה משום אל תטוש תורת אמך.

וכן כתב מהרשד"ם ז"ל בתשובותיו (או"ח סי' לה'): לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש בו נדנדוד אסור, כמו אותם ששנינו בפ' מקום שנהגו וכו', אבל כי האי גוונא (לשנות נוסח תפלת האשכנזים ולהתפלל בנוסח הספרדים) דליכא צד אסור כלל ועיקר, ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך ביה משום 'אל תטוש תורת אמך' ע"ש.

מה נאמר ברשד"ם?

"קהל אחד שסידר תפלתם כפי מנהג אבותיה' היה על דרך אחת ולאורך הזמן וטלטול הגליות באו במלכות הלזו מלכות תוגרמה יר"ה ונתבלבלו המנהגים וכמעט נתהפך כל העולם לסדר תפלת ספרד, יען כי הם הרבים במלכות זה ותפלתם צחה ומתוקה, וכלם או רובם הניחו מנהגם ונמשכו אחר מנהג ספרד כמו שהוא היום בעיר ואם שאלוניקי יע"א שק"ק קאלאברייא ופרוינצייא וסיסילייא ופולייא תפשו מנהג ספרד לא נשאר כמעט כי אם הק"ק אשכנזי שלא שנו מנהגם.

ועתה נמצא כל הקהל שתפשו מנהגם על סדר תפלה ספר' קצת זמן ויש מערערים

לומר שאינם רוצים להתפלל אלא כסדר מנהג אבותיהם ורוב הקהל רוב בנין ורוב מנין אינ' רוצים להתפלל אלא על סדר תפלת ספרד, כמו שעשו זה ימים והיא התפלה סדורה בפיהם ואם יאמרו עתה סדר תפלת אבותיהם הקדום לא ידעו להתפלל וכמעט יפסידו תפלה לעולם. לכן שואלין אם יפה עושים במה שתופשים מנהג ספרד.

תשובה: נראה דאע"ג שיש ענינים שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו, וקרוב הוא שנכנס זה באזהרת 'ואל תטוש תורת אמך', מ"מ בכי האי גוונא בענין זה טוב ויפה להניח המנהג ההוא לאחוז בסדר מנהג ספרד.

והטעם שאני אומר כן, כי לע"ד לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, כמו כל אותם ששינוי בפ' מקום שנהגו יע"ש, דבכלהו אית בהו משום הרחקת איסור, וכהא דאמרינן בגמ' בני בישן נהוג דלא הוו אזלי מצור לצידון במעלי שבתא אתו בנייהו קמיה דר"י אמרו ליה אבהתין אפשר להו אנן לא אפשר לן אמר להו כבר קבלו אבותיכ' עליהם שנאמר שמע בני.

והתם פרש"י והם מחמירים על עצמם שלא להבטל מצרכי שבת אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך ביה משום 'אל תטוש תורת אמך'.

וכן יש לדקדק מלשון הר"ן ז"ל שכתב בפ' מקום שנהגו על ההלכות וז"ל ונמצינו למדין בתורת המנהגו' שכל מנהג איסור שהוא מעיר אחת כל שאינו מנהג בטעות אלא שהם החמירו על עצמם לעשות סייג לתורה או לדבר שהוא מחלוקת בין חכמי ישראל, ונהגו כדברי האוסר וכל בני העיר חייבין בו מן הדין שנאמר 'ואל תטוש'.

וכל היוצא מתוכה ודעתו לחזור, חייב ג"כ בו ואפי' בצינעא עד שיעקור דירתו משם ויקבענה בעיר אחר', דבכי האי גוונא פקעי מיניה חומרי מקום שיצא משם ע"כ.

ומדקאמר שכל מנהג איסור וכו' ולא קאמר שכל מנהג סתם, משמע דלא אמרינן הכי אלא בדבר איסור שנהגו במקומו הוא דאין לשנות הא במידי דליכא צד איסור כלל, פשיטא שאין קפידא כלל ואפי' במנהג איסור דוקא בדעתו לחזור למקומו, אבל אם אין דעתו לחזור פקע מיניה חומרי מקום שיצא משם ויכול לינהוג כאנשי העיר שבא לשם אפילו להקל.

אל תשובת רשד"ם זו, הפנו גם הרב הרצוג [היכל יצחק או"ח ו] וגם השרידי אש [א, ו]:

הרב הרצוג כתב:

"והנה בנוגע לטעם השני יש לעורר, שהרי מצינו שבימי הבעש"ט והתניא ז"ל שינו רבבות מישראל ברוסיא ופולין את נוסחתם מאשכנזית לספרדית, ואמנם היו מגאוני הדור ז"ל שהקפידו על זה, אבל גם מלבד מיסד החסידות זי"ע הרי בעל התניא היה גאון מובהק ונתקבל כפוסק בכל תפוצות ישראל, והיו עמהם עוד גאונים בעלי הוראה מפורסמים, ומי מהרהר אחריהם.

ובאמת כבר נשאלה שאלה זו בטרם שצמחה החסידות בעולם, מלפני הגאון הפוסק האדיר מהרשד"ם ז"ל, ופסק להיתר, וטעמו ונימוקו ש'אל תטוש תורת אמך' שייך רק בדבר שיש בו נדנוד איסור, ובזה אין שום נדנוד איסור, עיין בתשובותיו חלק או"ח סימן קנד.

ואמנם יש לבע"ד לחלוק, שהוא הורה כך במקום שרוב הקהל היו מעולם ספרדים, ואח"כ בא מיעוט של בעלי נוסח אחר והורה שיתבטלו לגבי הנוסח המקומי. משא"כ בקהל שאין בו ספרדים כלל ויבואו פתאום וישנו את המבטא יהא זה מלתא דתמיהה, ויש חשש שהמון העם יקבלו את הרושם כאילו יש מקום לשנות מן המסורת, אבל הראיה מן החסידים קיימת לכאורה [אף שהם לא שינו רק עפ"י האר"י ז"ל וגוריו, מ"מ בנידון שלפנינו השינוי הוא רק בהברה. המלבה"ד].

והשרידי אש כתב:

"ועי' בשו"ת ארץ טובה, שהביא בשם הגאון מהרא"י קוק זצ"ל לאסור את השינוי מהברה אשכנזית להברה ספרדית משום "אל תטוש תורת אמך", והנה כבר הוכיח בשו"ת מהרשד"ם סי' ל"ה שלא שייך משום 'אל תטוש' אלא בדבר שיש בו נדנוד איסור, כהיא ששינוי בפסחים נ', ב דבני ביישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידון במעלי שבתא וכו', אבל במקום דליכא צד איסור כלל ולא הרחקת עבירה, ליכא משום 'אל תטוש' והוכיח כן מלשון הר"ן שם. וכן בשו"ת דברי חיים או"ח סי' ח' הביא ראיות מכריחות לכך.

ואף האחרונים שחלקו עליו, כמו בשער אפרים ושואל ומשיב ועוד, לא חלקו עלי' אלא משום שהמהרשד"ם העדיף נוסח ספרד על נוסח אשכנז, והם סוברים כי גם אלה שנהגו בנוסח אשכנז, אין להם להחליפו בנוסח ספרד.

ראשית יש להעיר ששניהם לא ראו כנראה את המשך דברי הרב המובאים בסימן י"ח באורח משפט, אלא את סימן י"ז שבמקורו הודפס בבטאון "קול תורה" בשנת תרצ"ג, [או את מה שהובא משם ע"י הרב טביומי ב"ארץ טובה"], אבל הרב ענה לרב עוזיאל ותירץ את הקושיה מהרשד"ם:

"והנה הדברים הם מקוצרים גם בדברי כת"ר, שראוי לבארם. כי בכל אופן שהוא, הכל מודים שאם באנו לשנות מנהגי אבות במקום שיש חשש של מחלוקת, שזהו היסוד שהכל תלוי בו במנהגים כמשנתנו השלימה בפרק מקום שנהגו. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת שזהו איסור גמור.

ואע"ג דרבא מוקי למתניתין דאין בזה משום שינוי המחלוקת, היינו משום דבהולך ממקום שאין עושין, למקום שעושין, אין בזה משום שינוי מחלוקת כשיחזיק במנהגו, משום דמימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא, אבל הענין לדינא עומד בעינו, שאסור לשנות שום מנהג במקום שיוכל הדבר להביא לידי מחלוקת, ובזה אין המשנה יוצאת מידי פשטא, ובענין זה אין שום חילוק בין אם הדבר הוא מהמנהגים שיש בהן צד איסור, או מהדברים שאין בהם אלא מנהגא בעלמא או מידי דלכתחילה שאין זה קפידא בדעבד או אפילו מדת חסידות בעלמא.

הר"ן שכתב שם שנמצינו למדין בתורת המנהגות שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת כו', כל בני העיר חייבין בו מן הדין שנאמר 'ואל תטוש תורת אמך', שמזה דייק הרשד"ם בתשובה ל"ה בחא"ח שם, שדוקא במנהג שיש בו צד איסור שייך איסורא ד'אל תטוש תורת אמך' ולא בדברים שאין בהם צד איסור, זה לא נאמר כ"א לענין שהיחיד אסור לשנות את מנהג עירו אפילו כשיצא משם הואיל ודעתו לחזור, שאז הרי אין בזה משום שינוי המחלוקת מ"מ הוא אסור בזה איסור עצמי, וממילא ישנה גם בזה האזהרה ד'אל תטוש תורת אמך', אע"פ שעיקר היסוד של איסור שינוי המנהגים הוא מפני המחלוקת. ובכה"ג אע"ג דליכא בזה משום מחלוקת, מאחר שהוא בעיר אחרת, אז מ"מ האיסור לא פקע מיניה, משום דדעתו לחזור וקרינן ביה עדיין 'אל תטוש תורת אמך'.

ועל זה התנה הר"ן וסמך עליו הרשד"ם, שאין זה נוהג אלא במידי דיש בזה צד איסור ולא במנהגים אחרים. אבל במקום שיש צד מחלוקת, כגון לשנות בפני רבים את מנהגם הקבוע להם מאבותיהם, במקום שרבים עומדים דוקא על המנהג המקובל להם, בזה אין שום חילוק בין המנהגים, ובין מנהג שאין בו צד איסור ובין מנהג שיש בו צד איסור, שניהם שוין שאסור לשנותו, וזהו עיקר הדין של 'אל תטוש תורת אמך'.

...אבל זהו פשוט שבכל מקום שיש חשש של הפרת השלום יש בכל דבר של מנהג, בין שיש בו צד איסור, כמו המנהגים דפרק מקום שנהגו, בין בדברים שאין בהם צד איסור כמו המנהגים של דרכי שלום דגיטין שם (דף נ"ט), שבזמן שהכהן נותן רשות למי שגדול, אין בזה שום איסור, מכל מקום כולם אסורים לשנות אותו ויש בהם משום 'אל תטוש תורת אמך', כל זמן שיש בהם משום חשש מחלוקת.

ודברי הרשד"ם בנדונו הרי הי' להיפוך, שאלה שכבר הנהיגו שם הנוסח של תפילת ספרד, גם אלה שעד אז היו נהוגין בתפילת אשכנז, באו אח"כ מערערים שאומרים שאינם רוצים להתפלל אלא כסדר מנהג אבותיהם, ורוב הקהל ורוב בנין ורוב בנין אינם רוצים להתפלל אלא על סדרי תפילת ספרד, כמו שעשו זה ימים, והיא התפילה הסדורה בפייהם, ואם יאמרו עתה סדר תפלת אבותיהם הקדום לא ידעו להתפלל, וכמעט יפסידו תפילה לעולם, לכן שואלים אם יפה עושים במה שתופסים מנהג ספרד, עכ"ל.

ואם כן הי' הנדון שהמערערים כבר נהגו בתחילה בנוסח ספרד, שזה הי' מנהג רוב הקהילות שמה, ואח"כ חזרו יחידים ובקשו לעשות מחלוקת מזה הענין, וסמכו את עצמם בזה שיש בענין משום אל תטוש תורת אמך, בודאי צדקו דברי הרשד"ם שכיון שאין בהחזקת מנהגם הקדום משום מחלוקת, ואדרבא השבת המנהג הוא הי' הדבר הגורם למחלוקת, בזה אנו צריכין לדון רק על פרט האיסור ד'אל תטוש תורת אמך' שהוא מתפשט גם במקום שאין בו משום מחלוקת, כהא דמי שיצא מעירו וכד' הר"ן הנ"ל, ע"ז אמר הרשד"ם דבמקום שמשום מחלוקת ממש אין בו אז לא שייך אל תטוש תורת אמך כי אם במקום שיש בזה משום איסור ממש.

אבל בענין שנשאלתי שהקהל אינו רוצה לשנות את המבטא של אבותיו, רק יחידים רוצים לכופ את הרבים שישנו את המבטא, בזה בודאי איסור גמור הוא לשנות, ויש בזה עיקר איסורא ד'אל תטוש תורת אמך', וממילא חזרו למקומן כל החששות שישנם בשינוי המבטא שיש בזה משום חסרון דקדוק באותיות, דאיסור בודאי לבטל זה לכתחילה, וכל קהל שהורגל במבטאו כשאומר נגד מבטאו הרי הוא מחסר את הדקדוק של האותיות, ולפ"ד החינוך יש מקום לומר שגם בדיעבד לא יצא, מפני שיש שם גם כן מקום להבלעת אותיות ממש, כמו שכתבתי בתשו' שם, ולדעת החינוך הוא ודאי איסור ממש כמש"כ שם, ובאמת לא מצאנו מי שיחלוק על החינוך בזה בענין הבלעת האותיות.

ועל כן אין בידינו להנהיג בפועל הוראה של שינוי מנהגים בכל כיוצא בזה, רק מה שמתהווה מאלי ע"י החינוך, מה שאין אנו יכולין לתקן זהו ענין אחר, אבל הבאים לימלך, כ"ז שיש בהם משום מחלוקת ודאי מוכרחין להגיד להם שאסור לשנות בזה מנהג אבות.

ואפילו במקום שאין צד של מחלוקת ג"כ מי מתיר לנו לבעט במנהגי אבות במקום שיש כאן משום חסרון מצוה לכתחילה, וק"ו לדעת החינוך, שי"ל שהכל מודים

לדבריו, שיש לומר דייש כאן ביטול מצוה לגמרי, הרי הוא ממש מנהג של איסור כהא  
דמקום שנהגו..."

לאור דברים אלו, לא הבנתי את הערתו של הרצ"י על השרידי אש:

"...עוד הקשה שם בשרידי אש, מהא דמהרשד"ם סי' לה, דלא שייך 'אל תטוש'  
תורת אמך' במה שאין בו צד איסור. ותמיהני במה היא החלטת הבירור שאין בזה שום  
צד איסור בביטול דקדוק האותיות לכתחילה?"

ומדוע לא ענה כפי שהרב ענה לרב עוזיאל? נראה שרצונו לומר שאף  
אם בנידון שבדברי הרב קיימת בעיה של מחלוקת, כפי שכותב בתשובתו  
לרב עוזיאל ולכן אינו רואה את המהרשד"ם כרלוונטי, יש להוסיף ולדחות  
את הקושיה מהרשד"ם באופן בסיסי ולומר שגם דין של לכתחילה [ואף  
אם לא נזקק לדברי החינוך שלפיהם - לפעמים מדובר בבעיה גם בדיעבד]  
- הוא בכלל 'אל תטוש', לפי אמת המידה שהציב הרשד"ם.

דברים חשובים בענין תוקף המנהג בענין זה, כתב הרב בוחבוט [שם]:

"הנה יש לפנינו שני מושגים. מנהג. ושינוי מבטא. והם שתי פעולות אשר נושאם  
רחוק א' מחבירו מרחק רב. ואין שום קשר להאחד עם השני. והגאון שליט"א רוצה  
לשלבם יחד. כי שינוי המבטא והמנהג הם גוש א' ונושא א'. ושינוי המבטא. במנהג  
יסודו וישותו. המנהג הוא קדוש ונערץ לנו. שאין אנו רשאים לפגוע בו לשנותו. אף  
שלא חדרנו אל תוכנו. וגם אפי' שלא כדין שלא להוציא לעז על הראשונים. [עי'  
ירושלמי בימות גבי חליצה בסנדל] ואמרו מנהג מבטל הלכה. מנהג אבותינו תורה. אל  
ישנה האדם מן המנהג. וכו' והדברים ארוכים.

אמנם בנידון שינוי המבטא, לפקע"ד אינו נגדר כלל בסוג מנהג אבותינו. והוא עוד  
יותר פחות ממנהג בטעות. שמצוה לבטלו. אם נמצא תועלת גדול ואיחוד העדות  
והפצת השלום. כי מי לא ידע בכל אלה. כי בשבת ישראל על אדמתו אשר היה  
למוצק א' במבטאו וכו' וגלותו המרה היתה בעוכריו עד אשר השתבשנו בהמבטא. כי  
נגררנו אחרי שפת המדינה שפת הגויים. אשר חדלה שפתינו מהיות שפה המדוברת  
ונתצמצמה רק בחוג הלימוד והתפלות וכו', והשפה המדוברת היתה שפת הגויים  
אשר השפיעה לרעה על מבטא העברי המאוחד. ונתחלקה במבטאינו. ויהודי אשכנזי  
לא יבין שפת קדשינו של אחיו היהודי הספרדי. וכן להפך.

ולכן מהיניקה הזרה של שפת העמים, שפת קדשינו היתה הולכת ומשתבשת

במבטאה, הולכת ומתעוותת אשר כמעט כפי מספר המדינות אשר גלו בהם. כן רבו מספר שינוי מבטאיה, כידוע לכל מי שעומד על אפיין של דברים, ויעמוד על האמת. כי שפת העמים והאקלימה הוא הגורם היחידי לשינוי מבטאים כאשר אבאר בקצרה..."

והוסיף עוד:

"ועוד אפי' יהיבנא ליה כל דיליה ונאמר שהמבטא והמנהג מבטן אחד נוצרו והמבטא במנהג יסודו, היינו דוקא במקומו אמנם אם יסע למדינה אחרת אין בזה שום איסור לנהוג כהמדינה אשר נסע אליה וכהיא דיבמות י"ד ר' אבהו כי אקלע לאתריה דריב"ל הוה מטלטל שרגא בשבת ובאתריה דר"י לא הוה מטלטל.

ואם אמנם מצינו בהיא דפסחים נ' מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ וכו' שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וכו', ההיא משום דנקבע המנהג לסייג וגדר לחזק מצות ביעור וכו' וגם הוא דבר שלילי, דאמרינן כמה בטלני איכא בשוקא וכו' - אך בענין המבטא אין בו שום מציאות לומר שהוקבע לסייג וגדר, והמבטא נוצר יחד עם מציאות השפה, ואיך נחסום עליו את הדרך ליהודי הנודד ממקום למקום לחפש אחר מלמד לחנך את בניו באותה המבטא שיצא משם. ומעולם לא שמענו משום פוסק אזהרה שכזו. ואדרבה יש איסור בזה. עיין או"ח סימן תס"ח ס"ד דלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת דזה הוא דבר פשוט ובולט כמובן.

#### ד. השואה בין חליצה, נדרים וק"ש.

בשו"ת מהרי"ט [חלק ב - אבן העזר סימן טז] נידון דינו של יבם הרוצה לחלוץ ואמור לומר גם דברים כדין, אך שפתו ודיבורו אינם כהוגן:

"ועל דבר היות היבם הזה נלעג לשון וערל שפתים ולא יבין לדבר מבטא האותיות כתקנם ובחתוכם, נראה דמאחר שיודע' אנו שכך מנהגו לבטא אותם אותיות בשבוש, זה היא אמירתו, דהא דדרשינן ככה לעכובא היינו שאינן נאמרים בכל לשון אלא בלשון הקדש. ומאחר שדרכו להחליף המבטא כגון ה"א בחי"ת או אלף בעין, כך הוא לשונו ומכירין אנו ממנהגו מה שהוא אומר.

וראיה דלענין נדרים דבעינן לבטא בשפתים, תנן בריש נדרים קונם, קונם, קונח, הרי אלו כנויים לקרבן. חרף, חרק, חרף, הרי אלו כנויים לחרם. ואמרי' לשונות של עכו"ם הם, דהכי משתעו בלשון משובש. וישראל נמי כי אמר כי הני לישני מתסר ומקרי נדר, אע"ג דאמרי' גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו דכתיב לבטא בשפתים הכא נמי שבטא ופירש דמי ומשמע התם דחייבים עליהם קרבן.

וכן משמע מדכתבו התוס' דאמרינן בירוש' למ"ד לשון שבדו חכמים מלבם הם אין חייבים עליהם קרבן, אלמא למ"ד לשונות של עכו"ם הם משובשים הם ח"ע קרבן".

כתב על כך השרידי אש:

"עי' חלקת יואב אבהע"ז סי' י"ז, שמביא תשובת מהרי"ט ח"ב סי' ט"ז ביבם שאינו יכול לבטא האותיות כתיקונן, שמ"מ חולץ וקורא, כיון שאנו יודעים שכך דרכו להחליף האותיות, כך הוא לשונו. ומביא ראי' מנדרים דבעינן לבטא בשפתים, ומ"מ תנן בריש נדרים דקונם קונח הוי נדר. ובחלקת יואב שם תמה: מה ענין נדרים, שנאמרים בכל לשון, לחליצה, שנאמרה בלשון הקודש דווקא, כמפורש במשנה סוטה ל"ב, א' אלו נאמרינן כו'.

ואולם בס' ארץ טובה הטיב לתרץ דברי מהרי"ט, שכוונתו למה שהביא הר"ן בנדרים ב', א' בשם החכם ר' יהודא ב"ר חסדאי, שרבותא אשמעינן: לא מיבעי בלשונות נכרים, שהם לשונות גמורים, שהנודר בהם נדרו נדר, אלא אפילו בקונם, קונח, שהם לשון הקודש שנשתבשה בפי הנכרים, וסד"א שהנודר בהם לא יהא נדרו נדר, כיון שאינה לשון גמורה בפני עצמה, קמ"ל שאעפ"י שאינו מעיקר לשונם, אלא משיבוש שבידם הרי הוא נדר גמור.

וראיית המהרי"ט היא שגם לשון קודש משובשת מיקרי לשון הקודש. ובחלקת יואב הנ"ל מסיק, שלהלכה יש לסמוך על המהרי"ט, שאף יחיד שמשתבש בהברתו כשר, וגם הרי אנו רואים שאף כהן מליטא נושא כפיו בפולין.

כותב הרצ"י על דברים אלו:

"העיר על זה הרב ר' טובי' יהודה טביומא בספרו ארץ טובה סי' ה', שלא הובא כאן מתשו' מהרי"ט, לענין חליצה, כשאנו יכול לבטא האותיות כראוי, וראיתו מנדרים, על לשונות גויים משובשים, אע"ג שצריך לבטא בשפתיים.

אכן באמת ד' המהרי"ט לענין קריאת חליצה, וראיתו מנדרים, ודאי אינם ענין לכאן בקריאת שמע ותפילה, שהרי בחליצה וכן בנדרים כל ענין הדבור הזה הוא הודעת דעתו ורצונו, שהיא מתפרשת היטיב גם אם אינו מדוקדק כ"כ, וגם אם מג"ש דפרשת הלויים לרבנן או מלשון ככה לר' יהודה צריכה קריאת חליצה לשון הקודש, הוא כך שהודעתה על מיאון יבמה והודעתו בעצמו שלא חפץ לקחתה יהיו בלשון זה, משא"כ קריאת שמע שחיובה הוא לקרוא אותם הדברים הכתובים בתורה, ויש בה חיוב הדקדוק באותיות, וכיון שהן אינן מדוקדקות לכל אחד במבטא האחר מחוסרת

היא הקריאה בחיובה מצד עצמה, ולדעת הראשונים שהובאה ונפסקה להלכה בשו"ע שהוא הדין גם בתפילה ושאר דברי קדושה, דלא כד' הגאונים והרמב"ם, גם בתפילה כן וכל חיובי אמירה של דברים קבועים..."

לגבי הבנת הרצ"י בנדדים שאין דין לשון, יש להעיר מדברי הר"ן בתחילת נדרים:

"ובהני כנויין פליגי ר' יוחנן וריש לקיש בגמרא, דר"י אמר לשון נכרים הם ור"ל אמר לשון שבדו להם חכמים להיות נודדים בו. ולר"י דאמר לשון נכרים הם, ודאי הנודר בהם כנודר בעיקר קרבן, שהנדרים נאמרים הם בכל לשון, ואפי' לר"ל נמי דאמר שהם לשון שבדו להם חכמים הרי הם ג"כ כנדר גמור מדאורייתא שהרי כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה, ולא גרעה הסכמת חכמים ז"ל מהסכמתם הלכך הוון להו מדאורייתא".

וכתב ע"ז בספר ברכת אברהם [עמוד ה']:

"נראה להוכיח מהר"ן נגד סברת הירושלמי [האומר שאם אמר כשאזכיר פת - אהא נזיר נהיה נזיר ומשמעותו היא שאין דין לשון בנדדים, או שיש אבל מועיל מדין ידות עיי"ש], דאם כן אין צריך להגיע לזה שע"י הסכמת חכמים הוה לשון נזירות כלשון אומות, אלא דכיון דאמר כך לשם קבלת נזירות סגי בזה, מאחר דנודע דרצה לקבל בזה נזירות".

### ה. כוחו של מנהג.

בסוף סימן י"ח כותב הרב:

"יש להאריך הרבה בכל פרטי המנהגים וגדריהם, אבל זהו דבר פשוט שא"א לעשות את המנהגים כעיר פרוצה, שכל אחד ישנה כחפצו או כפי רוח הזמן שלא מדעת חכמים אפילו במנהגים הקלים.

והרי הרמב"ם בריש הלכות ממרים, לשיטתו דס"ל דמידי דרבנן עוברים עליהם ב'לא תסור' ממש, ולא רק בתורת אסמכתא, כמו שהרמב"ן וסייעתו סוברים, לא חילק כלל בין הדברים שהם עקרי תורה, דהיינו שלמדום חכמים מפי השמועה, והם תורה שבע"פ, ובין הדברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה והן הגזירות והתקנות והמנהגות, הרי השוה את המנהגות לעקרי גופי תורה וכללם בכלל עיקר תורה שבע"פ, כמו שאמר שם (הלכות ממרים) בפ"א הלכה א' על יסוד בית דין הגדול שהם עיקר תורה שבעל פה.

ועל כן לא מפני שהונהג בדיבור החול מבטא מיוחד, הרינו צריכין לשנות בדרך הוראה את המבטאים האחרים המקובלים אצל כל עדה ועדה מהעדות הקדושות שלנו, גם בעניני התפילות וכל עניני תורה ומצוות התלויים בביטוי שפתיים.

משמע שלדעת הרב יש במנהג כזה משום 'לא תסור', אבל בדעת כהן סימן פ"ד כתב הרב:

"וידוע שמנהג הוא לא חמור כדרבנן ממש. ואפילו לשיטת הרמב"ם, דכל עניני דרבנן בכלל 'לא תסור' מן התורה הם, נראים דבריו בהלכות ממרים שזהו רק בגזירות או מנהגים שנגזרו והנהגו ע"פ ב"ד הגדול של שבעים ואחד, אבל שאר גזירות ומנהגים, אפילו כשנעשו ע"פ חכמים קדמונים, גם הוא ז"ל מודה ש'לא תסור' דידהו הוא רק אסמכתא בעלמא.

כיצד ניישב את הדברים? [את השאלה ראיתי ב"מנהגי ישראל" ח"ג].

אפשר שכוונתו באורח משפט אינה שאף שמנהג זה לא הונהג ע"פ בית דין של שבעים ואחד - ניתן ללמוד מהרמב"ם כיוון כללי שמעצים את המנהגים, וממילא גם בענין ההברות אין לעשותם "כעיר פרוצה".

ויש להביא חיזוק לזה מדברים דומים שכתב הרב [דעת כהן סימן קצ"ז]:

**"ולדעת הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א, שלא ד'לא תסור' ועשה לשמע לדברי ב"ד הגדול הוא ממש איסור ועשה של תורה, אין אצלו חילוק בין גזירות ותקנות למנהגות והכל הוא מן התורה. ואין לנו מנהג עתיק כמו מנהג של קבורת המתים בישראל, עד שרק לשבור מלכא, שהי' מלך נכרי, היתה לו השאלה מהיכן אנו למדין דקבורה היא מן התורה, חוץ מהמנהג, כמבואר בגמ' דסנהדרין מ"ו ע"ב.**

**ופשיטא דגם אם לא הי' למנהג זה עיקר בתורה, היינו חייבים להתאמץ בכל המאמצים נגד כל מי שבא לעקור גבולות עולם ולשנות מנהג כל כך עתיק שהוחזק בישראל מימות עולם, והוזכר כמה פעמים בתורה."**

לסיום, מענין לציין שה"מנחת יצחק" בתשובתו בענין שינוי הברה [ח"ג,ט], מביא את דברי הרב כמקור מרכזי [אמנם אם לא יודעים על תשובת הרב, קשה לשים לב לדבר, שכן השם מוזכר בצורה לא רגילה]:

"הרי מבואר בש"ע (או"ח סי' ס"ח) במגן אברהם (שם בתחילת הסימן), וז"ל:

אמנם המנהגים שנהגו בשרשי התפילה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שיערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לכד מה שנוכר בגמרא ששנה לכל (הכוונות), וז"ל הגמ' ירושלמי אף עפ"י ששלחנו לכם סדר התפילות, אל תשנו ממנהג אבותיכם עכ"ל.

ופשוט דכל זה שייך גם בנוגע להמבטא, דהוי עיקר גדול בדיני ק"ש ותפילה וכל דבר שבקדושה, וכמבואר בטור וש"ע (שם סי' ס"א), שיש לדקדק הרבה באותיותי של ק"ש וכל דבר שבקדושה, וכתב שם בטור, והוא מרבינו יונה בספר היראה, דלא בק"ש בלבד, אלא אף בפסוקי דזמרה ובתפילה, וכ"פ בש"ע (או"ח סי' ס"ח סעי' כ"ב) והרמ"א הוסיף, דהוא הדין הקורא בתורה בנביאים ובכתובים יש לזהר עיי"ש.

ועי' בסידור בית יעקב (מהגאון היעב"ץ ז"ל בסולם בית אל אות א'), בפרטי הענינים הפוסלים בעבודת התפילה, דכתב וז"ל: דיבור הפה ומבטא השפה, צריך להיות שלם בחיתוך הלשון, כל מום לא יהי בו, באות בניקוד בטעם, כהלכות לשון הקודש, בכל תנאיו העד בעם עכ"ל.

וא"כ, כיון שקבלת אבותינו בידינו היא המבטא האשכנזית, ואין בידינו לשנות ממנהג אבותינו כמבואר בירושלמי הנ"ל, ממילא אם משנים הוי כמו קרא ולא דקדק באותיותי, דהוי מדברים הפוגמים בעבודת התפילה וק"ש וכל דבר שבקדושה כנ"ל.

וכ"פ הרה"ג מהרי"א בקונטרס קול תורה (תרצ"ג - אב), דשינוי במבטא לגבי אחרים, נחשב בכלל קרא ולא דקדק באותיותי, ולכן אין לשנות ממבטא למבטא, והביאו בספר שיערים מצוינים בהלכה (סי' ח' אות ד'), וכ"ז אף אם לא היינו יודעים שום מעלות במבטא שלנו, רק מה שקבלת אבותינו בידינו, די לנו שאין לשנות מטעם הנ"ל, אבל באמת יש עוד דברים בגו כדלהלן.

## י"ב. מבטלין תלמוד תורה כדי לשמוע מגילה.

כתב הרמב"ם [הלכות מגילה וחנוכה פ"א, ה"א]:

"ואפילו כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, וכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה, ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחלה ואחר כך קורא".

קשה להבין מה שכתב ק"ו לשאר מצוות של תורה, שכן משתמע שתורה חשובה מכולם בענין זה, והרי קיי"ל [רמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ג', ד']:

"היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו".

שאלה דומה יש לשאול על דבריו בהלכות אישות (פרק טו, ה"ד):

"האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה".

מדוע "כל שכן בת"ת" והרי לא כך כתב בהלכות ת"ת הנ"ל.

כתב ב"קובץ הערות" [הוספות א'] על הדברים בהלכות אישות:

"צ"ל דכיון דאיירי הרמב"ם הכא לענין איחור המצוה ולא לענין ביטולה לגמרי, מה שאפשר לקיימה ע"י עצמו לאחר זמן, הוי ליה כאפשר לקיימה ע"י אחרים ובזה שייך לומר גם בת"ת עוסק במצוה פטור מן המצוה". ואף שייך לומר "כל שכן" שכן

אם אינה מתבטלת מפני מצווה [או כפי שהגדיר שם שאין חיוב כשצריך לעסוק בענין חשוב כמצוה] - חוזרת ת"ת להיות חמורה מהכל, ואם היא נדחית, ק"ו לשאר.

דומה לזה כתב מרן הגר"א שפירא [ספר זכרון כי שרית, מנחת אברהם ח"א] והביא מהמאירי בשבת י' שהשווה מצוה שיכולה להעשות מאוחר למצוה היכולה להעשות ע"י אחרים.

כיוון אחר כתב הרב זצ"ל [בירור הלכה מכ"י בסוף מסכת מגילה מהדורת הלכה ברורה] ליישב את השאלה בהלכות מגילה:

**"הנה לפי דברי תוספות בסוגיין ד"ה "מבטלין" [מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע מקרא מגילה - וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה.**

ויש לומר דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחין אותה בשביל הקריאה, משום הכי קרי ליה ביטול.

וא"ת ויעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לבדם וי"ל דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא".

**דלא משום עצם מצות קריאת המגילה מבטלין מצוה אחרת, אלא גם משום שיקראו אותה בציבור משום פרסומי ניסא, י"ל דהיה מקום לומר דפרסומי ניסא הויא מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים דמ"מ הנס מתפרסם ע"י קיבוצים אחרים... ובכה"ג לא היה ראוי לבטל ת"ת אם לא מצד חומר דמקרא מגילה, וכיון שיש בה חומר זה שגם מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת ות"ת בכה"ג... הרי היא דוחה כל המצוות -א"כ שפיר ק"ו הוא שכל המצוות כולן נדחים מפני מקרא מגילה".**

יש להשוות בין מה שכתב הרב לבין דברי רבו הנצי"ב [העמק שאלה ל"ד, ג']:

"הא דהוצרכו ללמוד מעבודה שמבטלין ת"ת למקרא מגילה, היינו כמו שכתבו התוספות שם ד"ה מבטלין והר"ן שם דפירוש לקרות עם הציבור, ור"ל דכמו שאין ת"ת נדחית במצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים, ואע"ג שמצוה לכל אדם להזדרז ולהקדים למצוות לעשות ע"י עצמו, מ"מ כיון שאין גוף המצוה נדחית לגמרי, ת"ת קודם למעשה בזה.

וה"ה במצוה שאינה עוברת אע"ג שזריזין אין מחמיצין... מ"מ בשביל ת"ת רשאי

לאחרה... דמש"ה קיי"ל ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, וה"נ בכל הידור מצוה אין מבטלין ת"ת... וא"כ היה ס"ד דהא דמצוה לקרות מגילה בציבור אינו אלא משום ברוב עם... וא"כ אין ת"ת נדחית משום הא, כיון שמ"מ יקרא... קמ"ל דמבטלין ת"ת בשביל פרסומי ניסא משום שהוא גוף המצוה".

לפי הנצי"ב בהו"א חשבנו שפרסום הנס הוא הידור מצוה ולמסקנה - מגוף המצוה, לפי הרב פרסום הנס הוא מצוה בפני עצמה כלומר לא כהו"א של הנצי"ב ולא כמסקנתו, אלא שהיא מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים ולכן חשבנו שאינה דוחה ת"ת.

יש בדברי הרב חידוש, שכן בפשטות פירסום הנס של כל אדם וכל ציבור הוא ענין בפני עצמו, ואין כאן רק צורך בתוצאה של כך וכך אנשים שישמעו על הנס, ולכן לא היינו חושבים שזו נקראת מצוה היכולה להעשות ע"י אחרים, כמו כן ההגדרה של 'פרסום הנס' כמצוה בפני עצמה, גם היא לא מובנת מאליה שכן ניתן לראות בה צורה של קיום המצוה, כמו שנראה למשל לפי דברי הר"ן [ג', א' בדפי הרי"ף] שכתב: "באין לשמוע עם הציבור... משום ברוב עם הדרת מלך", ואף שלא כתב פרסום הנס אלא ברוב עם, עכ"פ מדובר בצורה מהודרת של קיום המצוה וכך היה נראה לומר גם על פרסום הנס] ומדברי הרב משמע שחשוב לו להגדירה כמצוה בפני עצמה.

[עוד נזכיר כי דברים דומים לרב כתב הרב טורצ'ין ב"קונטרס חנוכה ומגילה" סימן ד':

"דהא דת"ת נדחית מפני מקרא מגילה אין זה רק משום דחיה וכשאר כל המצוות דת"ת נדחית מפניהן אלא דין עדיפות שנו כאן... אחרי שנאמר דין עדיפות לענין ת"ת הרי לענין זה שפיר איכא למילף שאר כל המצוות כולן ק"ו מת"ת החמורה, מאחר דאין זה מדין דחיה בלבד".

וכדי לבאר מנין שיש כאן דין עדיפות ולא רק דחיה מביא את דברי התוספות שהביא הרב שמבטלין כדי לקוראה בציבור "ומדין דחיה לא ידעינן דבר זה", אולם הוא רק מגדיר זאת כהעדפה ולא דחיה, וכך מישב את הרמב"ם. אבל הרב מוסיף ומפרט שיש כאן מצוה נוספת שיכולה להעשות ע"י אחרים, ומדחייתה את ת"ת נלמד ק"ו לשאר מצוות].

ולדברי הרב נצטרך לישוב את השאלה בהלכות אישות באופן אחר  
ואכ"מ.

בטוב ראייה [ברכות י"ד, א ד"ה מי] כותב הרב דברים המסבירים מדוע  
באמת יש לבטל תורה לצורך פרסום הנס וז"ל: "דחיה ואיחור מורה חסרון  
ההרגשה בגודל הנס וזריזות ההודאה". [וזאת לעומת הפסקה באמצע המגילה  
לענות מפני הכבוד וכדומה, עיי"ש].

## י"ג. לימוד תורה ונשיאת אשה.

למדנו בקידושין כ"ט, ב':

ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה - ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם א"א לו בלא אשה - ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה: נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר: ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי: הא לן, והא להו.

כותב רש"י:

הא לן הא להו - בני בבל היו הולכין וגורסין משניות התנאים בא"י ומתוך שלומדים חוץ למקומם אין צרכי הבית מוטלים עליו נושא אשה דהוה בלא הרהור ואח"כ הולך ולומד תורה.

להו - לבני א"י הלומדים במקומם, אם נושא אשה יהו צרכי הבית מוטלין עליו ויבטלוהו.

מבואר בגמרא לפי רש"י [וכן בתוס' שאינו חלוק על עיקרון זה עיי"ש] שאמת המידה למסקנה לקביעת הסדר היא: מחד, רצון לישא מוקדם כדי שלא יהיה הרהור עבירה, אך כל זאת אם מבחינה כלכלית - יוכל אח"כ ללמוד. וישנו עוד נתון המשפיע והוא: "אי אפשר בלא אשה". מה פירוש אי אפשר? המאירי כותב: "אם רואה בעצמו שאין לבו פנוי בלא אשה, ישא ואחר כך ילמוד, כדי שיעמוד לו בלא הרהור עבירה".

הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ה] כתב:

"לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד, ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי ישא ואחר כך ילמוד תורה".

ובהלכות אישות פרק טו [ה"ב-ג] כתב:

"האישי מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, ומאימתי האישי נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה.

מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו, אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור".

הלחם משנה בהלכות תלמוד תורה, עומד על השווה והשונה בשני המקומות:

"לעולם ילמוד אדם תורה כו'. שם בגמרא אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד אדם תורה כו'. ר' יוחנן אמר רחיים בצוארו של אדם ויעסוק בתורה ולא פליגי הא לן והא להו, ע"כ.

וכאן לא כתב רבינו חילוק זה של 'הא לן והא להו', שר"ל שאם אינו טרוד ויוכל לישא אשה וישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ובפרק ט"ו מהלכות אישות ביאר הדבר בפירוש וכאן סמך על מה שכתב שם. וכבר רמז הדבר כאן באומרו 'אין דעתו פנויה ללמוד', משמע דאם דעתו פנויה ישא אשה תחלה.

גם כאן ביאר הא דיצרו מתגבר עליו ושם אמרו ברמז כמו שכתב מהרי"ק ז"ל בטור אה"ע סימן א' במ"ש והוא שלא יהא יצרו וכו', דקאי ארישא דלישניה וכנראה שמאחר שביארו כאן רמזו שם ובהא סגי:

לעומת זאת, בתוספות ר"י הזקן [ר"א מן ההר] פירש אחרת את הרמב"ם, ולדעתו הרמב"ם לא השמיט את "הא לן" וכו', אלא פירש זאת אחרת, וז"ל:

"מסתברא דהכי פירושא הא לן שיצרו מתגבר עלינו, הא להו שמתוך שהם חפצים בתורה אין יצרם מתגבר עליהם, והשתא לא פליגי שמואל ורבי יוחנן עם הברייתא וכן נראה מפירוש הר"ם פ"א ה"ה מת"ת".

הרב בחידושיו לרמב"ם בהלכות ת"ת מדייק כך [אוצרות ראייה]:

**"משמע שאם רק מצד חשש הרהור באונס, לא היה מותר למעט בשביל**

כך שקידת התורה, ותורה מגנא ומצלא [סוטה כ"א, א] אלא מפני שאין ליבו פנוי, אם כן הוא ממעט ע"י טרדת הלב בשקידה של הצלחת התורה, על כן ישא ואח"כ ילמד, ודייק רבינו זה מדאמרינן בגמרא [קידושין כ"ט, ב] לשון "אפשר ואי אפשר", שמע מינה שעיקר הטעם הוא משום דאי אפשר לו לעסוק בתורה והוא מתבטל בלאו הכי, ויש לומר שאע"פ שעל ידי האשה יתבטל בכמות הזמן, אבל מכל מקום ירויח ע"י זה את האיכות, שילמוד בדעה מיושבת, ויתברך לימודו יותר".

לדבריו, דברי ר"י הזקן יתפרשו כך שהחפץ בתורה אינו בהכרח מונע מהרהור עבירה אלא מאפשר להתרכז בלימוד ולא להטרד מהענין.

אבל לכאורה קשה על הרב ממש"כ בהלכות אישות, שאם יהיה לו הרהור צריך להתחתן, משמע שיש להתחשב בהרהור מצד עצמו בלי קשר להפרעה ללמוד. אמנם יש לשים לב שהרמב"ם כתב זאת רק על בן עזאי שלא התחתן כלל, אבל הב"י הביין שאין זה בדווקא וז"ל [אבה"ע א']:

"לשון הרמב"ם ז"ל ואם עוסק כתורה וטרוד בה ומתירא לישא אשה וכו' מותר להתאחר וכו'. בפרק ט"ו מהלכות אישות (ה"ב) ותחלת דבריו מבואר בבריתא שכתבתי בסמוך, אלא שיש לתמוה למה לא כתב שאם אי אפשר לו בלא אשה ישא אשה תחלה ונראה לי שמה שכתב בסוף דבריו והוא שלא יהא יצרו מתגבר עליו ארישא נמי קאי".

וכן דעת הבית שמואל [אבן העזר סימן א ס"ק ה] שכתב:

"מותר להתאחר - כ"כ הרמב"ם והוא שאין יצרו מתגבר עליו".

אבל המ"מ [אישות פט"ו, ה"ג] כתב:

"מי שחשקה נפשו וכו'. מעשה דבן עזאי מפורש ביבמות פרק הבא על יבמתו (דף סג); שלא נשא אשה וסובר רבינו שקיבלו חכמים תשובתו שאמר מה אעשה וכו'. וכתב רבינו והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו דודאי בן עזאי לא היה יצרו גובר עליו שאם לא כן כל ימיו היו בהרהורי עבירה חלילה שהרי הן קשין מעבירה וזה מבואר. ומ"ש רבינו 'ואפילו היו לו בנים' וכו', עוד יתבאר בפרק זה".

ואולי יש לדייק מלשונו - "כל ימיו", שלגבי הלכה ב' לא קיימת הסתייגות זו וצ"ב.

## י"ד. חתונה בשלושת ימי ההגבלה.

אגב עיסוקנו בדברי הגמרא בקידושין נביא הערה נוספת של הרב הנסמכת על דברים אלו. בספר אגרות לראי"ה [מהדורת תש"ן עמוד של"ב] מובא מכתבו של הרב אפרים ילס מפילדלפיה [מגדולי רבני ארה"ב בדור האחרון], והוא מתייחס לחתונת בתו של הרב, שהיתה בימי ההגבלה וז"ל:

"... בראשית ההשקפה היה קשה לי בנוגע לזמן החופה, כי מקובלני מ... מרן ש"ש מבלז... אשר אין להקדים חופת יחיד לחופת הקב"ה וישראל, שהיא בחג השבועות. אעפ"כ אמרתי אין להרהר אחר רבו הוא מרן שליט"א, אם יש את נפשו הטהורה ללמדני בזה, תורה היא וללמוד אני צריך".

מנהג זה שציין הרב ילס כנראה אינו נפוץ כ"כ, ואינו מובא למשל בספרים: נישואין כהלכתם, נטעי גבריא, מנהג ישראל תורה. אמנם מצאנו מנהג של פרישה מאשתו בשלושת ימי ההגבלה, [עיין פסקי תשובות סימן תצ"ד] אך לא נראה שזו כוונת הרב ילס, ולכן היה ניתן לחשוב שהרב יאמר שאין הוא נוהג לפי מנהג זה, אולם הרב מתייחס לגופו של ענין ואומר:

"על דבר החתונה בג' ימי הגבלה, נהיגין.. לסמוך על דברי מג"א תצ"ג סק"ה".

הרב פותח בהתייחסות לנקודה שכלל לא הועלתה ע"י הרב ילס, איסור נישואין בספירה ומפנה למג"א. השו"ע [תצ"ג, ג] כתב:

"יש נוהגים להסתפר בראש חדש אייר, וטעות הוא בידם. הגה: מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אעפ"י שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך, לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר"

ועל זה כתב המג"א:

"מיהו בהרבה כו' - הטעם דלכולי עלמא נוהגין איסור ל"ג יום וא"כ כשמסתפרין עד ראש חודש אייר ור"ח בכלל נשארו ל"ג יום עד עצרת ואע"פ שמסתפרין ביום ל"ג וא"כ חסר יום אחד מ"מ הא קי"ל מקצת היום ככולו וכיון שנהגו איסור במקצתו דיו ואם כן אסור להסתפר אפילו בר"ח סיון עד עצרת (ב"ח).

אבל במדינה זו נהגו לישא ולהסתפר בג' ימי הגבלה לכן נ"ל דלא ישאו ויסתפרו בר"ח אייר ובראשון של ימי הגבלה אמרי' מקצת היום ככולו. וכ"מ במהרי"ל ע"ש... "זבענין הקדמת הנשואין לחג השבועות יום מתן תורה, סמכינן על דברי ר"ת בפירוש הא לן הא להו בקידושין כ"ט, ב ד"ה דבא"י ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה משא"כ בחו"ל, על כן היתה השגת הצדיקים הנזכרים במכתב כת"ר נכונה לפי מידת חו"ל"

אף שאין זה פשט הדיון בתוס', מפרש זאת הרב גם באופן פנימי:  
"וגם דקפדינן טובא בא"י אחופת טהרה כדברי המחבר באבן העזר  
סימן ס"א סעיף ב'".

בשו"ע שם נאמר:

"כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר. והרמ"א כותב: ועכשיו המנהג שלא לדקדק, ואין ממתניין".

דעת השו"ע בנויה על כך שאמנם לא נפסק ממש כרמב"ם שחופת נידה אינה חלה, אבל ראוי לחוש לשיטתו, ודעת הרמ"א מוסברת בחלקת מחוקק ס"ק ז':

"בהגהות מיימון כתב שעכשיו שאנו מתירין להכניס נדות, רק שיודיעו להחתן שהיא נדה מטעם שאנו מעט במקום א', ויש לחוש שמא יקדמנו אחר ברחמים".

לכאורה אין חילוק לפי זה בין א"י לחו"ל, אא"כ נגיד שכיון שא"י היא מקומו של מרן הב"י, חשים לשיטתו. עכ"פ יש כאן חידוש בדברי הרב בקשר למנהג א"י.

**"ואם מזדמן שעד אחר החג הקדוש יהי צורך לדחות עוד כחודש - שהוי מצוה לא משהינן".**

גם כאן יש נקודה המצריכה תשומת לב. לכאורה אם דוחים בחודש בגלל שני הענינים: א. כדי לא להגיע לחופת נידה. ב. כדי שלא להתחתן

בימי ההגבלה, אין כאן שיהוי מצוה סתמי אלא מסיבה טובה, אא"כ נגיד שאין ענין ימי ההגבלה משמעותי, אך א"כ כל תשובת הרב מיותרת.

הנה בתרומת הדשן סימן ל"ה כתב וז"ל:

"שאלה: הרואה לבנה בחדושה בימי החול, ואומר נמתין לברך על חדושה, עד למוצאי שבת, יפה הם עושין או לאו?

תשובה: יראה דיש לחלק בדבר, היכא דליל מוצאי שבת הבא בקרוב, אינו לילות הרבה בחדוש, כגון ז' או ח' בחדוש, שאפילו אם יהא מעונן במוצ"ש, וב' וג' או ד' לילות אחריו, עדיין יש זמן לברך, עד סוף ליל ט"ו, כה"ג יפה להמתין עד מו"ש. דכתב א"ז: דאין מברכין על הירח אלא במו"ש, כשהן מבושמיין ובכלים נאים.

אבל אם ליל מוצ"ש הבא, יהא לילות הרבה בחדוש, שאם יהיה מעונן בו, וב' וג' או ד' לילות אחריו, יעבור זמן הברכה, כה"ג אין להמתין עד מו"ש, דכל היכא דראוי הוא להסתפק, שתעבור המצוה, אין משהין אותה, אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר.

וראייה, מהא דגרסינן פ' החולץ יבמות לט ע"א... ומשני נמי הכי כל שיהוי מצוה כו', אלמא דלא משהינן מצוה, כדי לעשותו מן המובחר כי התם, דלחד מ"ד ביאת קטן עדיף, ולחד בגדול עדיפא, ואפ"ה לא משהינן לה.

ומ"מ מוכח התם, דדוקא בדראוי להסתפק שתעבור המצוה, אז לא משהינן לה, אבל בשאין ראוי להסתפק לא. ותדע, דאמאי נקט תנא ובגדול עד שיבא ממדינת הים, ליתני עד שיבא ממדינה למדינה בארץ ישראל, דלא משהינן, אלא דוקא נקט בקטן עד שיגדיל, ובגדול עד שיבא ממדה"י לא משהינן, משום דשמא ימות הקטן, והגדול לא יבא לעולם ממד"ה, ותעבור המצוה, לכך לא משהינן, אבל ממדינה למדינה דקרוב הדבר שיבא, משהינן וה"ה בנ"ד."

וכך פסק הרמ"א [תכ"ו, ב].

משמע ששיהוי מצוה לזמן מוגבל, מסיבה טובה אינו בעיית. וצ"ל שחשיבות הגדול ביבום, ואפילו קידוש לבנה "כשהוא מבושם ובגדיו נאים" - חשובים יותר מהמנהג שאנו עוסקים בו, ולכן לדעת הרב אין להמתין חודש.

ויש להוסיף על כך מדברי המג"א, דהנה כבר כתב הרמ"א [או"ח כ"ה, ב]:

"הגה: מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, אין צריך להמתין על הציצית,

אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית, מעטפו (דברי עצמו)."

וכתב המג"א [סק"ב]: "מזומנים - וכ"ה ביבמות דף ל"ט כל שהווי מצוה לא משהינן אע"פ שי"ל שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המוכרח...". וכאן לא מדובר על חשש שלא יהיו תפילין אח"כ, משמע שלדעתו גם אז אומרים שהווי לא משהינן וא"ש דברי הרב.

[ועל ראיית תה"ד מהגמרא ביבמות כתב בשו"ת יהודה יעלה חלק ב' - אבן העזר, חושן משפט סימן קמ"א:

"אבל הבאים אחריו השיגו על תה"ד בזה עפ"י לשון הרמב"ם והטור דלא נקטו כלשון המשנה עד שיבא ממדה"י אלא כתבו היה הגדול בעיר אחרת במדינה אחרת, ולכן פליגי על תה"ד דאיהו ס"ל ממדה"י בדוקא נקט משום דלא שכיח שירתא כמו בריש גיטין ואפי' הוא מקום קרוב ראוי להסתפק שלא יבא כלל, ואינהו ס"ל ממדה"י לאו דוקא נקט אלא במקום רחוק וקרוב תלי' מלתא... ומדלא פירש לן התנא איזו מקרי קרוב ואיזו רחוק, ע"כ משום דמיד הוי שיהוי מצוה אפי' שהווי מועטת נמי, ול"צ לפרש שיעור הריחוק".]

בסימן ס"ד, ג' כתב הרמ"א:

"ונהגו שלא לישא נשים אלא בתחלת החדש, בעוד שהלבנה במלואה (הר"ן סוף פרק ארבע מיתות)".

בספר נטעי גבריא אל עמוד רצ"ד כתב על פי פוסקים רבים: "במקום צורך כגון לעשות חופה בטהרה או שאר סיבות לכו"ע אין להקפיד".

והדברים תואמים לשיטת הרב שחופת טהרה עדיפה על מנהגים כעין אלו, אמנם הוסיף שם: "אכן עיין בסידור צלותא דאברהם... שקפידת נישואין סוף חודש עדיף מחופת נידה. וכן אמר לי כ"ק אדמו"ר מוויזניץ מונסי שבוויז'ניץ וסקווירא מקפידים אף באופן זה".

אך לא ברור האם יאמרו כך גם על מנהג פחות מבוסס, כזה שאנו עוסקים בו.

## ט"ו. גר קטן.

למדנו בכתובות י"א, א':

"אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו. לימא מסייע ליה: הגיורת, והשבוי, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד; מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין! לא, הכא במאי עסקינן - בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון".

וכתב רש"י:

"על דעת בית דין - שלשה יהו בטבילתו כדין כל טבילת גר שצריכים ג' והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן ומגעו ביין כשר".

כותב הרב בקשי דורון [בנין אב ח"ג]:

"רש"י מגדיר כאן שכל כוחו של בי"ד להטביל גר קטן הוא משום "שהן נעשין לו כאב"... מה העדיפות שיש לו לאב ומה כח בי"ד יפה בזה שהן נעשין לו אב לא פירש רש"י, אולם מוצאים אנו בפירוש המאירי הוספה, המפרשת את כוונתו של רש"י: מטבילין אותן על דעת בית דין, כלומר שאותם הבאים לגיירו מודיעין את הדבר לבית דין ומגיירין אותו על דעתם, כאלו הם אבותיו של זה שיהא ענינו מסור להם כדרך שענין הבן מסור לאב, להכניסו לברית ולקדושת אמונה.

האב הוא האחראי לעתידו של בנו, מצווה הוא על חינוכו ועל מצוותיו... ובידו לקבוע את דתו ואמונתו, ולכן יש לו כח לגיירו. לשיטת רש"י והמאירי, סמכות בי"ד לגייר קטן נובעת מכח האב, שהן נעשין לו אב... והן אפטרופסין על חינוכו ואמונתו".

מדברי רש"י וכמה ראשונים משמע שיש הבדל בין זכות האב לזכות האם, האם צריכה בי"ד והאב אינו צריך בי"ד.

אולם ראשונים אחרים אינם מחלקים בין אב לאם, וכך כותב הריטב"א:

"מה לי אב ואם לענין זה הרי כשם שהבנים נגררין אחר האב נגררין אחר האם".

מסביר הרב בקשי דורון שאם הניחותא במעשי אביהם היא ענין טבעי הבנוי על קשר נפשי, אין להבדיל בין אב לאם, אבל אם מדובר בענין הזכות לחנכו וכו', יש מקום להבחין בין אב לאם.

לאחר מכן הוא מביא דיון בפוסקים האם אב יהודי לילד מאמא גויה, נחשב 'אב' לענין גר קטן, ומזכיר את דברי הרב בדעת כהן. וכך כתב הרב [סימן קל"ז]:

"הנה מטעם רצון האב העיר כת"ר, שכיון שמצד הדין הולד כמותה, ואינו אביו כלל, א"כ אין הסכמתו מועלת לזה.

ולעד"נ דאין יחש האב מצד ד"ת שייך להך דהכא. ותדע שהרי בהא דמשני הש"ס בסוגיין בכתובות י"א, לדחות את הסייעתא לר"ה, מהא דהגירות שנתגיירה פחותה מבת שלש, דהכא בגר שנתגירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון, לא חילק הש"ס, ולא אישתמיט חד מהפוסקים המפורסמים שיחלקו, לומר שדוקא כשנתגירו הבנים קודם ואח"כ נתגייר האב, אבל אם כבר נתגייר האב הלא קיי"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינם נחשבים לבניו כלל לכל דינים של יחש אב לבן, שאז לא יוכל לגייר אותם על דעתו.

וע"כ הטעם הוא משום הא דמסיק הש"ס דניחא להו במאי דעביד אבוהון, כלומר ורחמי האב הם על הבן, ע"כ מסתברא לן דניחא להבן הקטן במאי דעביד אבוהי, שהוא דורש טובתו, והטעם הזה אינו תלוי בדין תורה, אם הוא נחשב לאב או לא, כ"א מה שהוא ע"פ טבע האב שלו ורחמיו עליו.

ועפ"ז אף אנו נאמר, דבישראל שי"ל בן מנכרית, אע"פ שע"פ ד"ת אינו בנו לכ"ד, מ"מ הרי אהבה טבעית של אב לבן יש כאן. ואנן סהדי דניח"ל במאי דעביד אבוהי, וכה"ג מטבילין אותו ע"ד ב"ד.

ועוד יש להביא ראי', דכאן בענין גירות אין הדבר תלוי ביחש ממש, אלא שבכל ענין שיש לאחד איזה שליטה על הקטן נחשב בזה כאב, והיינו שאנו אומרים דניח"ל במאי דעביד...

דעבד קטן או שוטה מטבילין אותו ע"פ ב"ד... דבעליו דינו כאביו, והיינו ע"כ מפני שהוא נגרר אחריו והוי כאפוטרופוס שלו, וכיתומים שסמכו אצל בעה"ב דקיי"ל בחו"מ סי' ר"צ סכ"ד דהוי כאפוטרופוס..."

וכתב ע"ז הרב בקשי דורון: "נראה שיסוד שאלה זו שוב קשור בדברי רש"י והמאירי, אם כח האב הוא...שלאב יש סמכות.. לקדשו בקדושת אמונה, הרי שסמכות זו נתונה רק לאב, שהוא אביו מבחינה הלכתית".

### פסק בית הדין בירושלים

שאלה זו נידונה בפס"ד של ביה"ד בירושלים [משנת תשט"ו פד"ר ח"א עמודים 375-381] ע"י הדיינים: הגר"י עדס, הגרי"ש אלישיב, הגרי"ב ז'ולטי, ושם כתבו להביא ראיה שאב שאינו 'אב הלכתי', אינו נחשב 'אב' בענין זה, כפי שנראה מדברי הכס"מ הלכות מלכים פ"ח ה"ח.

הרמב"ם כתב:

"נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן העכו"ם, אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם".

והכסף משנה ביאר:

"ומ"ש אלא ב"ד מטבילין אותו הוא כדאיתא פ"ק דכתובות (דף י"א) גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין ופירש"י אם אין לו אב ואמו מביאתו להתגיר והא נמי הכי הוא דאין וולד זה בן הישראל כלל דבנך הבא מן העכו"ם אינו קרוי בנך.

וכתבו בפד"ר: "הרי מבואר במפורש שישראל הבא על הנכריה אין האב יכול לגיירו משום שאין הוא נחשב אביו, אלא ב"ד מגיירים אותו כשאמו מביאתו להתגיר".

הרב אהרן זסלנסקי כתב לחברי בי"ד הערות על הפסק [אגרות הראי"ז עמודים ט"ז-כ"ב] ותמה על כך: "הבאתם בתוך הפס"ד דברי כמה מחברים גדולים וחשובים, ולא הזכרתם שום דבר מדברי שו"ת דעת כהן של רבנו גאון עולמים וצדיק הדורות מרן הרב זצ"ל... אשר... בצילו אתם חוסים". נביא שתי נקודות מדבריו.

בין השאר הוא דן בשאלה האם הכס"מ סותר את דברי הרב בנקודה הנ"ל ואומר:

"חושבני שאין הסתירה גדולה כ"כ ואין היא מתנגדת בהרבה לדברי... מרן הרב זצ"ל כי לפי המבואר בספר דעת כהן בתשובה קמ"ז וכפי דיש לדייק גם מפשטא

דלשון הגמרא "דניחא להו במאי דעביד אבוהון", משמע שהם אינם קטנים כגון יונקי שדים שאין להם שום דעת, אלא קטנים שמבינים קצת וסומכים על אביהם כדברי מרן הרב זצ"ל כלומר ורחמי האב על הבן, על כן מסתברא לן דניחא להבן הקטן במאי דעביד אבוהי, שהוא דורש טובתו, והטעם הזה אינו תלוי בדין תורה, אם הוא נחשב לאב או לא, כי אם מה שהוא על פי טבע האב שלו ורחמיו עליו.

ועפ"ז אף אנו נאמר, דבישראל שיש לו בן מנכרית, אע"פ שעל פי דין תורה אינו בנו... הרי אהבה טבעית של אב לבן יש כאן ואנן סהדי דניחא ליה במאי דעביד אבוהי, ואפילו אי נימא שגם תינוק ממש שאין לו קצת דעת, גם כן אביו הטבעי יכול לגיירו, היינו דוקא כשהוא חי עם הנכרית חיי משפחה כדרך איש ואשה ויש רחמים טבעיים מהאב על הבן, מה שאין לומר כן גבי יפת תואר שבעלה פעם אחת בגיורתה כשיצרו תקפו ובמקרה נתעברה מביאה ראשונה, לא שייך כאן לומר דניחא ליה במאי דעביד אבוהי, ואין בזה יחס טבעי, ממילא אמרינן דאין לאב שום קשר, ואולי גם לאם אין קשר לענין גירות זו דנימא דניחא ליה במאי דעבדא אמו.

אלא לפי דיוק הרמב"ם - אלא בי"ד מטבילין אותו על דעתם - ולא צריך היה הכס"מ שם להביא את דברי רש"י "ואמו הביאתו להתגייר", ויש מקום להצדיק את הצדיק דמעיקרא מרן הרב זצ"ל שלא אשתמיט ליה דברי הכס"מ הנ"ל... ויש מקום לומר דכשהאב הטבעי מביא את הילד לגייר והאם אינה מוחה, הוי לפחות ספק גר, משא"כ בנידון דידן כשהאם מוחה..."

המקרה הנידון בביה"ד הנ"ל היה ילד שנולד לאב יהודי ואם גויה וגויר ע"י האב בחטף "לפני שלשה רבנים" נגד דעת האם.

הובאו שם דברי פוסקים האומרים שכיון שגיוור קטן בנוי על: "זכין", אין לגייר כאשר יגדל בבית בו לא יקיים מצוות. וחברי ביה"ד כתבו לפי"ז שיש מקום לומר שלכן הגרות לא חלה, כי האב הצהיר שאינו שומר מצוות וכנראה שהוא "מומר להכעיס ועובר על כל התורה כולה". אך כיון שהפוסקים הקודמים לא כתבו מה הדין בדיעבד, קשה לומר בוודאות שאינו גר, כיון שאולי לדעתם בדיעבד הגיוור כן מועיל "שאפשר שזה גופא הוי זכות שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו" ולכן הוא ספק גר.

כתב על כך הרב זסלנסקי:

"עצם מה שמועילה גירות לכל אדם אינו מצד זכות... וא"כ מה מקום יש לפיסקא..."

- שאפשר שזה גופא הוי זכות שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו - ...אמנם לגבי גיור קטן אנו באים מצד זכות אבל כמה דברים אמורים שאביו ואמו הביאוהו להתגייר, או אפילו אביו לבד כל זמן שאין האם מתנגדת, ואפילו אם נימא דבי"ד בעצמם יכולים לגייר את הילד היינו דווקא כשאין התנגדות, ואפילו באביו ואמו ממש, כשהאב רוצה לגיירו והאמא מתנגדת, ג"כ אין לומר דניא ליה במאי דעביד אביו כי הילד כרוך על פי רוב אחר אמו...

ומפורש מביא מרן הרב זצוק"ל בספרו דעת כהן: אם היא מוחה ודאי אין לנו להזדקק לזה בשביל אביו - ק"ו בנידון דידן שאין זה אביו אלא שיש מקום לומר שבזה אזלינן בתר היחס הטבעי... אבל זהו כל זמן שהאם מסכימה, ולפחות לא מתנגדת, מה שאין הדבר כן, בנידון דידן שהאם מוחה, וא"כ מהיכא נימא דהוי זה ספק גירות..."

## ט"ז. אחריות לעונש שנגרם בגללך.

באגרות ראייה ד' עמוד רס"ה מובא מכתבו של החפץ חיים אל הרב משנת תרפ"ג אודות המחלוקת שהיו בירושלים, והוא מבקש מהרב לעשות ככל יכולתו להרגיע את הרוחות, בתוך הדברים הוא כותב:

"אפילו אנשים קדושי עליון שמתברר אצלם שהדין עמהם וגם הקב"ה תובע עבור עלבונם מהצד שכנגדם אפ"ה לבסוף נתבעים גם מאיתם, כמו שמצינו שהיה שאול רודף את דוד בחינם ורדף עמו לחייו ואפ"ה לבסוף א"ל הקב"ה עד מתי... והוצרך לקבל עליו יסורין לא עליכם כמו שאמרו חז"ל וע"כ ידי"נ התחזקו לרדוף אחרי השלום..."

עונה לו הרב [שם רס"ו]:

"תמיהני אם לא ידע אדוני נאמנה כי הנני תלי"ת תמיד מבקש שלום ורודפהו, וגם למחרפי ומבזי... הנני מוחה... ומבקש מהמתערבים... שלא להעמיד על דבריהם.

וכבר כתבו הפוסקים דאפילו כה"ג דעובדא דדוד צ"ל דהוא באופן שיש קצת פשיעה ושגגה, אבל באונס גמור מאי אית לן למיעבד, רק למיבעי רחמין מאדון השלום..."

ננסה להבין מה מקור דברי הח"ח ועל אילו פוסקים מדבר הרב.

בגמרא בסנהדרין צ"ה, א' למדנו:

וישבי בנב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד. מאי וישבי בנוב? אמר רב יהודה אמר רב: איש שבא על עסקי נוב. אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: עד מתי יהיה עון זה טמון בידך? על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו. רצונך - יכלו זרעך או תמסר ביד אויב? אמר לפניו: רבוננו של עולם! מוטב אמסר ביד אויב, ולא יכלה זרעי.

וברש"י שם:

"נטרד דואג האדומי - שספר לשון הרע על דוד שנתקנא בו שאול, ולפי שקבל אחימלך את דוד בנוב אמר ליה שאול טוב ופגע בכהני ה'

נמצא שעל ידך נהרגו ואתה נכשל, ובחטא זה נהרג שאול ושלשת בניו במלחמת פלשתים.

וכתב בספר באר שבע:

"על ידך נהרג נוב עיר הכהנים כו'. מכאן פסקתי על מעשה שהיה יהודי אחד שלח את חבירו בשליחות בשכירות חוץ לעיר, ובלכתו בדרך נהרג השליח, שראוי ונכון שהמשלח יקבל עליו תשובה מאחר שעל ידו נהרג".

וכעין זה כתב בשו"ת מהר"י ווייל סימן קכ"ה:

"חיים ושלוים לאהו' הנ"ר יקותיאל שיח'. מ"ש איך שבשליחותך נהרג ר' עזרא הי"ד. גרסינן באגדת חלק אמר לו הקב"ה לדוד עד מתי יהא עון זה טמון בידך על ידך נהרג נוב עיר הכהנים על ידך נהרגו דואג ואחיתופל [בגמ' שם לא מוזכר אחיתופל] על ידך נהרגו שאול ושלשת בניו רצונך יכלה זרעך או תימסר ביד אויב כו'.

אלמא אע"ג דדוד המלך ע"ה לא פשע במידי רק שעל ידו באו לתקלה אפילו הכי נענש. כ"ש הכא שבשליחותו בא אליו הרע הזאת דאיכא למיחש לעונש יסורין. וטוב שתקבל עליך ייסורין כגון תעניות מ' יום. ואם יש לו בנים קטנים תן להם כפי נדבת ידך ותנצל מצוקה וצרה, עכ"ל. ואמרי' במסכת שבת פרק שואל כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה".

ובשו"ת משאת בנימין סימן כ"ו כתב:

"אודות האשה שהניחה הילד שוכב בעריסה ואינה יודעת מאומה איך בא הילד מן העריסה. ואין בזכרונה כלל אימתי הניחו הילד אצלה רק בעת הקיצה משנתה מצאה הילד מוטל מת בזרועה לא נודע מי הכהו ואימתי. והשפחה מגדת שהיא הביאה והניחה הילד אצל אמו והניחה הדד בפי הילד. ואומרת שאם הילד קבלה הילד ממנה ועוד אומרת השפחה כשנתנה הילד אצל אמו כעסה האם על השפחה וקללה אותה. והאם אומרת שמכל זה אינה יודעת מאומה. ובאתה האם עכשיו לדרוש משפט התשובה באולי אמת הן דברי השפחה.

ונראה דספק נפשות לחומרא וראיה מאיוב שאמר אולי חטאו וגומר ואם כשאר עבירות כך בשפיכת דמים על אחת כמה וכמה... אלא שאין נראה להקל כ"כ בעון שפיכות דמים שהרי דוד הע"ה לא עשה שום מעשה כלל ואפי' גרמא לא הוה בענין נוב עיר הכהנים אלא בדרך רחוקה מאוד נתגלגל הדבר על ידו ועם כל זה היה נענש, וכדאמרינן בפרק חלק דא"ל הקב"ה לדוד עד מתי עון זה בידך על ידך נהרגה נוב עיר

הכהנים ועל ידך נהרג שאול וכו'. כ"ש בנדון זה שאפשר שהאשה המיתה הילד בידיים וספק נפשות להחמיר, כמו שכתבתי למעלה, וא"כ אין לפטור אותה לגמרי אפילו באשה בעלמא שבא מעשה לידה כה"ג ק"ו באשה זו שזה פעם שנית שבא מעשה זה על ידה שצריכה כפרה ותשובה".

ובשו"ת חת"ס [קובץ תשובות סימן י"ח] כתב:

ועוד הביא מהרי"ו ראי' מדאיתא בש"ס [שבת קמ"ט ע"ב] כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, והכי נמי כן הוא... ואני מוסיף עוד, לדעת מהרי"ו אף דלא עשה הצדיק שום מעשה, נענש, מתוך שחבירו נענש על ידו, אף שלא הי' שום גרמא בנזקין, אפשר לומר מכל מקום כיון דאם לא הי' בעולם לא הי' מסתעף עונש הלז ולא נענש אלא מכחו משום הכי נענש גם הצדיק. אם כן כיון דהצדיק נענש על ידו גם לחבירו יש עונש משום שהצדיק נענש על ידו, וחוזר חלילה, ואין לדבר סוף".

ובשו"ת שואל ומשיב [מהדורה א' חלק א' סימן קע"ב] כתב:

"ועיין בשו"ת זקני הרמ"א ז"ל סי' ל"ו ובשו"ת משאת בנימן סי' כ"ו שכתבו בהדיא דאף בשוגג ואונס גמור שאין עליו שום חיוב מיתה אפ"ה בשפיכות דמים החמירו הרבה שצריך כפרה והביא מהך דדוד שהיה סבה".

ואלו כנראה מקורותיו של הח"ח.

אמנם יש לתמוה שכן משמע מהפוסקים שאחריות זו היא רק כאשר מדובר בעניני נפשות ולא זה היה המקרה שעליו כתב הח"ח את דבריו. וגם הרב לא ענה לו בצורה זו, אלא חילק בין אונס למקרה אחר וצ"ב.

אמנם בשו"ת מהרש"ל סימן צ"ו, בדיון אודות מקרה המתואר שם באידיש, [וניתן להבינו מתוך התשובה] כותב:

"כדברים האלו הועד לפני בחקירה ודרישה ובא הנעלב רבי משה בר יצחק ושאלני אם צריך לתשובה ולכפרה וסיפר לפני שמעצמו קבל עליו בשנה ראשונה כמה תעניות וסיגופים ומעתה מוכן לקבל עליו כפי אשר יורו עליו המורים.

והשבתי לפי עניות דעתי שאינו צריך לתשובה ולכפרה כלל לענין זה ואינו דומה למה שכתב מהרי"ו ז"ל מ"ש איך שבשליחותך נהרג ר' עזרא הי"ד. גרסי' באגדת חלק (צ"ה):.... ולא דמי כלל דהתם סוף סוף נהרגו כולם שלא כדין והם לא נתחייבו במיתת עצמם, מה שאין כן בנדון זה שהנער הנטבע חייב בגילגול מיתת עצמו כי מי כפה אותו לקפוץ באותו גומא או ליפול שם ואין זו סיבת משה הנ"ל.

ואעפ"י שאמרו רבותינו אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים ה"מ לעניין נפילת הבור כשהולכין לפי תומן, לפי שאדם בעל מחשבות, אבל בנדון כזה שהוא נרדף ורצה לברוח היה לו להתבונן לאיזה מקום שיברח ולא יפיל את עצמו לגומות ובארות...

מכל שכן בנדון זה שהיה לו להתבונן שהיה רואה שרצים אחריו, גם תחילת העניין בא בסיבת עצמו שהכה הערל והגוים גזמו אותו לטבעו במים כי לא יוכלו הערלים לעמוד על דם עשו אחיהם כאשר בעו"ה וא"כ ר' משה הנ"ל להצילו מן הגוים בא, וכדי ליסרו קצת בשוטים או לעשות הכנע לפניהם או לרצות אותם.

ואפי' אם נטבע ע"י רדיפתו של ר' משה היה נקי מטעמא דכתי' לעיל כ"ש שהוא פסק מלרדוף אלא שאמר לגוים שהם ירדפו להראות להם שאינו עומד על זה להפטר היהודי מכל וכל כאלו שלא ברצונו הכה את הערל אלא על אפו ועל חמתו א"כ מאחר שדעתו היה לטובה ח"ו להצריכו תשובה להכלימו הא איכא למיחש להכשילו לעתיד לבא שלא ימנעו ישראלים להציל אחיהם מיד גוים בחשש קטלא היכא שיגזמו להרוג ולאבד ויהיו מתיראים מסיבה זו וכיוצא בזה".

משמע שלא בכל מקרה הקשור לאדם אנו מטילים עליו אחריות כלשהי, וכאשר ניתן לתלות באשמת הנהרג, וכן ברור שכוונת היהודי הרודף היתה לטובה - אין לחייבו בתשובה, אמנם כאן נכנס שיקול נוסף שאינו קשור ל"אונס גמור" - נמצאת מכשיל יהודים מלעזור לאחיהם בעתיד.

גם בשו"ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן תע"ח) חילק בענין וכתב:

"א) בדבר שני שותפין ששכרו נער בן י"ד שנים ליסע עם א משותפין עם עופות לגבול פרייסען ולהביא בחזרה מן הגבול את הסוס ויען הנער לא היה בקי כ"כ איך להתנהג עם הסוס, לזאת הקשיר את ידו בחבל אשר נכרך על צואר הסוס והנער הלך אצל הסוס. ויהי בדרך התחיל הסוס לרוץ מאד ולא הי' ביכולת הנער לרוץ כן ונפל לארץ ומחמת שהי' נקשר בהחבל של הסוס רמסו הסוס ברגליו. ועתה השאלה מה משפט הסוחרים בתשובתם.

ב) תשובה. ידוע דברי מהרי"ו סימן קכ"ה שליח שנהרג בדרך טוב שיתענה מ' יום והביא רא'י מאגדת חלק שאמר הקב"ה לדוד עד מתי יהי' עון זה טמון בידך על ידך נהרג דואג כו'. וצ"צ סימן ו' הקשה מואליו נושא את נפשו עלה באילן ומת ואם הי' בעה"ב חייב בזה איך למדו חכמים מוסר ויהי' עניים בני ביתך שלפעמים יבא לו מכשול עי"ז.

ג) ונלע"ד ליישב דעת מהרי"ו דשלוחו של אדם כמותו ומה שהלך השליח בדרך

בשליחותו של המשלח כאילו המשלח הוליכו שם בידים וכיון שהי' לסטים בדרך הרי הוליכו למקום לסטים ע"כ חשיב גורם במיתתו ואילו הי' המשלח יודע שיש שם לסטים הי' חייב מיתה בידי שמים ובשוגג צריך כפרה. אבל עלה באילן הרי לא הי' שלוחו רק על העלי' ועצם העלי' אינה סכנה גמורה רק מה שהוחלק הביאתו לידי סכנה שע"ז נפל ומת. והחלקה לא הי' בשליחותו ע"כ לא חשיב גורם.

ד) ולפי"ז נראה שאם מת השליח בחזרה לביתו המשלח פטור שכבר עשה שליחותו ושוב לאו שלוחו הוא, וכל זמן שהי' שלוחו לא הי' סכנה כלל ונעשה אח"כ סכנה שלא ע"י מעשה המשלח ופטור.

ה) אך בנ"ד לא יועיל זה שגם בחזרה הי' שלוחו להוליך הסוס לביתו ומת ע"י הסוס שאם הי' נהרג בחזרה ע"י לסטים היינו יכולין לומר הרי בלעדי שליחותו להוליך הסוס הי' חוזר בעצמו לביתו הי' נהרג ע"י לסטים, אך עכשיו שנהרג ע"י הסוס, הרי המשלח הי' הגורם.

ו) אך י"ל לפי הנ"ל דמה שקשר הנער החבל בידו עוד לא הי' סכנה ולא הי' שכיה שהסוס יתחיל לרוץ. נמצא שכל מה שעשה בשליחותו של משלח לא הביאתו לידי סכנה עדיין. ואין לומר שקשירתו לבד הי' סכנה. ליתא שא"ת כן ודאי לא היה דעת הסוחרים שיביא א"ע לידי סכנה. נמצא גם הקשירה לא הי' בשליחות הסוחרים. זולת אם אמרו לו בפירוש שיקשור ידו או ראה ושתק ש"מ דניחא לי' אז אם נאמר שקשירתו סכנה חייב הסוחר הרואה ושותק.

ז) אך הצ"צ סימן ו' בעובדא דידי' שהשליח הלך על קורות כנהוג והוחלק מדמה להא דמהרי"ו ופסק דצריך כפרה ולפי פסק זה גם בנ"ד יש לחייב הסוחרים בכל ענין. גם י"ל שמסתמא דעתם שיעשה כמנהג בעלי עגלות ובהם אין סכנה רק בנער בן י"ד שנים הוא סכנה. ואם כן שפיר מקרי שהמשלחים הכניסוהו לסכנה".

לפי דבריו יש לחלק בין שליח בשליחותו לבין מצב שאין מדובר בחלק מהשליחות, לפי זה יש להבין הרי דוד לא שלח את שאול להרוג את נב ומדוע יתחייב על מעשיו ומעשי שלוחיו?

וצ"ל שאין כוונת האבנ"ז ששליחות היא הדרך היחידה המטילה אחריות, אך כאשר דנים על שליחות יש לבדוק מה כלול בה ומה לא, וממילא - על מה בדיוק אחראי המשלח, אבל אצל דוד שאחריותו נבעה מעשיית מעשים שהתגלגלו לאסון - אין קשר לדיני שליחות, ולעניננו - צ"ב אם יש מכאן איזה חיזוק להבנת הרב שבאונס גמור פטור.

בשו"ת צמח צדק (הקדמון) סימן ו', מובאת הסתייגות נוספת מהשוואת ענין דוד למקרה אחר וז"ל:

"והא דמהרי"ו מיייתי ראייה ממאמר פרק חלק דאמר ליה הקב"ה לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך על ידך נהרגו נוב עיר הכהנים וכולי נראה דלא דמי, דהתם שאני מפני שדוד היה הגורם שהוא נתן המכשול לפני אחימלך ששאל ממנו לחם וחניית והוא נתן לו לפי תומו את אשר שאל ממנו על פי מה שהגיד לו שדבר המלך נחוץ ולא הרגיש אחימלך שיהיה לו סכנה בדבר. ודוד היה לו לידע שאם יודע הדבר למלך שיהיה לאחימלך סכנה בדבר הרי הכל היה מדוד וכמו כן דואג ושאל נכשלו על ידו גם כי המה חשבו שאחימלך נתן לו לחם וחניית במזיד מפני שחשבוהו שמורד במלכות הוא, לכך ראוי לדוד להיות נענש על זה כי בענין זה נקרא הוא הגורם אבל בכל שאר מילי מה ששאל ודואג ואחיתופל הרעו לעשות לדוד ונענשו על ידו, ודאי דלא מיקרי דוד הגורם ולא הוכיחו הקב"ה לדוד אלא על מעשה דנוב, שזה נחשב לו לעון כיון שהוא היה הגורם, והא דקחשיב התם באגדת חלק דואג ושאל ובניו היינו מה שנמשך להם מההוא מעשה דנוב ולא מה שעשו לו בענינים אחרים".

ומכאן ניתן ללמוד את חילוקו של הרב שאנוס גמור אינו צריך לעשות תשובה, שהרי לדברי הצ"צ דוד היה אשם במידת מה במה שקרה לנוב.

אמנם יש לציין שבתשובה אחרת [סימן צ"ג] הוא כותב:

"ואף על גב שכבר כתבתי בתשובתי סימן ו' שיש לי גמגום על פסק זה, ושנראה לי דשליח שנהרג או נטבע בדרך כשהלך בשכרו לא דמי להאי מעשה דדוד בנוב משום דהתם במעשה דדוד בנוב היה הוא הגורם... הא כבר כתבתי התם שמכל מקום דלמסקנ' אעפ"י שנראה לי כן להלכה אבל למעשה אין לזוז מדבריו של מהרי"ו, וכל הגדולים שנגורו אחריהם וצריך כפרה".

אמנם בשו"ת חלקת יעקב חו"מ סימן ל"ג כתב להביא ראייה אחרת לדברי הפוסקים הנ"ל והשגת הצ"צ:

"דמהאי דדוד אין ראייה דדוד לא הי' לו ליקח מאבימלך הככר בשעה שהי' רואה שדואג בשם ושיבא להלשין על אחימלך אצל שאול (אין הצ"צ תח"י, ובזכרוני שמביאים כן בשמו).

ולכאורה ראייה כזו יש גם מהא דנדה ס"א א' וז"ל והבור אשר השליך שם ישמעאל את כל פגרי אנשים אשר הכה ביד גדליהו, וכי גדליה הרגן והלא ישמעאל הרגן, אלא

מתוך שהיה לו לחוש לעצת יוחנן בן קרח ולא חש, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגן (ועון כזה ודאי רק לגדליה, ע"ש הכתוב וסביביו נשערה מאד שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ב"ק נ') דעצת יוחנן בן קרח היתה להרשות לו להרוג לישמעאל, וגדלי לא רצה לקבל לשה"ר, ואמר לו כי שקר אתה דבר על ישמעאל (ירמיה מ') ועכ"ז, הכתיב עליו הכתוב אשר הכה ביד גדליה" - וסיים: "ועל ראייה זו לא שייך כ"כ השגתו של הצ"צ".

ולא הבנתי מדוע. הרי גם כאן היה אמור גדליה להבין את הבעיה שבהנהגתו.

בשו"ת יד אליהו סימן כ"ח רואה בעיה אחרת בהתנהגותו של דוד, ומחלק בין ענין זה לענינים אחרים:

"אבל נ"ל לחלק דלא דמי להתם משום דמצינו בגמרא דמה שאמר הקב"ה לדוד או רעב חרב דבר למה הני שלשה, לפי שאמר דוד על שאול או ה' יגפנו או יומו יבא או במלחמה ירד ונספה. ונ"ל דזה היה חטא דוד שהתפלל על שאול שימות קודם זמנו וראיה לזה מגמרא דברכות דהאי מינא דהוי בשבבותי דריב"ל וקא מצער ליה בקראי יומא חד כו' אמר ש"מ לאו אורח ארעא למעבד הכי ורחמיו על כל מעשיו כתיב: וכתיב גם ענוש לצדיק לא טוב. ופירוש תוספות אע"ג דהמינין מורידין ולא מעלין היינו בידי אדם אבל בידי שמים לאו אורח ארעא להענישם ולהורגם בידי שמים שלא כדרך בני אדם עכ"ל תוס'.

מוכח מזה אף דמותר להעניש בידי אדם ולהורגם אסור בידי שמים מכ"ש בשאול שאסור היה לענוש בידי אדם כמו שאמר דוד לאבישי כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקח מכ"ש שאסור להמית בידי שמים ודהמע"ה התפלל עליו שימות וזה היה לעון גדול עד שאמר הקב"ה לדוד שיבחור אחת משלשתן וזה עון היה טמון ביד דוד ואמר הקב"ה לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך... אבל במי ששלח שליח ונהרג לא דמי לדין זה ואם הוא בשכר למה צריך כפרה, ואליו הוא נושא את נפשו והטעם הנ"ל נ"ל כפתור ופרח.

ומה דמוכר האגדה על ידך נהרג נוב עיר הכהנים ונטרד דואג האדומי נהרג שאול וג' בניו הני שלשה, משום דשלשתן חדא עבירה היא ובאמת על נוב עיר הכהנים ודואג היה פטור, דלא חטא מידי, רק מפני מיתת שאול היה כולן עבירה כפרש"י נהרג דואג האדומי שסיפר ל"ה על דוד שנתקנא בו שאול ולפי שקיבל אחימלך את דוד בנוב א"ל סוב ופגע בכהני ה', נמצא שעל ידך נהרגו ואתה נכשל ובחטא הזה נהרג שאול וג' בניו במלחמת פלשתים עכ"ל.

יצא לנו מזה דמיתת שאול במלחמת פלשתים היה ע"י דוד שהתפלל עליו או במלחמה ירד ואי היה מתפלל על שאול דלהדר בתשובה לא היה קיבל לה"ר ולא היה נהרג נוב עיר הכהנים ולכך נענש... ויצא לנו במידי דיכול להציל חבירו ולא הציל נקרא חוטא אבל בשליח ששלח ונהרג למה צריך כפרה ואם יש לחייב בשלח שליח ונהרג להצריך כפרה נראה לי לומר מטעם אחר דאמרינן בגמ' מגלגלין זכות ע"י זכאי וחוב ע"י חייב וראוי לעשות תשובה ולפשפש במעשי' אבל הא תינח בשאר מיתות הריגה וכדומה אבל בנדון דידן אי אפשר לומר כן דמגלגלין חוב ע"י חייב וצריך לומר מן השמים נתגלגל הדבר הלא צינים ופחים לאו בידי שמים ניהו".

גם מכאן נראה כדברי הרב, שבלי שום טעות מצד האדם, אין עליו אחריות למה שקרה לאחרים.

הנוב"י [או"ח קמא סימן ל"ד] כתב בענין זה כך:

"תשובה להנעלה המרום הראש הר"ר ליב יצ"ו ליכטנשטאט על דבר שאלתו על הסיבה ומקרה שקרה לו ששייש אחד בקש ממנו שיתן לו סחורות ללכת אל מקום קרוב ואשתו מחתה ביד הזקן כי הוא תש כח זקן והדרך הוא משובש בגייסות, והוא הפציר וביקש מאוד שיתנו לו הסחורה ועפ"י הפצרת הזקן נתן לו הסחורה והלך ונהרג בדרך ובא לשאול אם צריך תשובה וכפרה.

הנה מקור דין זה הוא מהרי"ו, והצמח צדק השיג עליי בהולך בשכר ואעפ"כ לא מלאו לבו של בעל צ"צ לחלוק על הראשונים ומסיק להתענות מ"ם יום.

ואני אומר שבנדון דידן שהוא לא התחיל עם השליח לשלחו רק השליח התחיל לבקש לשלוח אותו בשליחות הזה כדי להשתכר אין שום ה"א שצריך כפרה, ומעשים בכל יום שאדם לוקח סחורה בהקפה מחבירו או אויף גזעצט והולך לירידיים. הכי נימא שאחריות גוף הקונה על המוכר שאם ח"ו יארע לו מקרה בנפשו יהיה המוכר צריך כפרה, הא ודאי ליתא.

ואעפ"כ אביא ראייה ברורה לדבר שהרי עיקר יסודו של מהרי"ו על אגדת (חלק) שאמר הקב"ה לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך על ידך נהרג נוב עיר הכהנים ועל ידך נהרג דואג ועל ידך נהרג שאול ושלישת בניו.

והנה יש לדקדק למה לא חשיב על ידך נהרג אבנר שהרי גם אבנר בסיבתו נהרג שבא אליו לחברון לכרות ברית להעמיד לו מלכות ישראל ושם נהרג וגם דוד הסכים וכתב אליו שיבוא רק שהתנה שיביא אתו מיכל אשתו בבואו. אלא ודאי כיון שדוד לא

התחיל עם אבנר שיבוא לכרות ברית, רק אבנר היה המתחיל ששלח אל דוד כרתה בריתך אתי והנה ידי עמך להסב אליך את כל ישראל ודוד הסכים והשיב טוב וגו' והיתה כוונת אבנר גם לטובת עצמו להנקם מאיש בושת על דבר הפלגש, כנאמר שם במקרא, ולכן אין אחריות הריגתו על דוד.

וזה ממש דומיא דנדון דידן שהשליח התחיל עמו והיה לטובת השליח ולכן אין צריך כפרה. רק הואיל וכתב שהרב בקהלתו הורה שצריך כפרה ולכן לא אבטל דבריו לגמרי ויתענה שלשה ימים בה"ב. ואם רצונו ליתן איזה מתנה ליתומי הנהרג, דבר טוב יעשה".

[צ"ע בסנהדרין דף ק"ד דגם יונתן נענש בשביל זה, ולדברי המחבר הא דוד התחיל עם יהונתן בזה ולמה יענש].

יש לעיין האם מכאן יש מה ללמוד לגבי נידון דידן ולומר שבמחלוקת שהיתה בירושלים לא התחיל הרב וצ"ב.

## י"ז. הספד יקרא דשכבי.

בתשובה בדעת כהן [קצ"ו] כותב הרב:

"על דבר הספדו של הגרש"ס [ר"ש סלנט] ז"ל, לע"ד אין שום איסור בדבר, דכונת הגמ' סנהדרין מ"ו ב' דאי יקרא דשכבי הוא צייתנין ל' כלומר ופקע חיוב ההספד, אבל לא שיש בידו לאסור. כי מצד מצוה לקיים דברי המת צריכין ע"ז גדרים מיוחדים, כמבואר בדברי התוס' כתובות ע' ע"א ד"ה הא, ומי יאמר דדמי לזה ענין מניעת ההספד של אדם גדול.

ועוד שהצוואה בסתם י"ל שאין הכונה כ"א לפני מטתו, ולא בריחוק מקום, ואחר גניזת אה"ק. וטעמא רבה איכא לחלק, שהרי אמרינן כל מה שאומרים בפני המת הוא יודע, שבת קנ"ב ב', ובודאי קשה לאדם ענותן לשמוע שבחו בפניו, ע"כ נמצא מאן דקפיד בכך, ואותם הצדיקים שאינם מקפידים ס"ל דזכות הרבים של התעוררות תשובה מכריעה לסבול זה, וכ"א יש לו אורח צדיקים לעצמו.

ואפילו למ"ד שם עד שיתעכל הבשר, מיהו משמע דכ"ז הוא בפניו, דהיינו על קברו, ששם משכן הנפש, אבל בריחוק מקום לא שמענו, וי"ל דלא קפיד. וכיון שעכ"פ מספקא מלתא אין כאן ודאי מצוה לקיים ד"ה, ולא אתי ספק צוואה ומפיק מחיוב גמור של הספד ת"ח, דחמיר טובא.

ותו י"ל, אולי הי' טעמו ז"ל דרך ענוה שמא לא זכה דרכו בעיניו, כדרכם של צדיקים שאין מעשיהם הטובים משביעים את נשמתם הקדושה, המכרת את קונה, כדדרשו חז"ל במד"ר ע"פ וגם הנפש לא תמלא, וחשש שלא ישבחוהו יותר מדאי בעידנא דדינא, אבל מכי חזא צערא דקיברא פורתא ה"ל כפרה, כדאמרינן בסוגיא דסנהדרין, שם מ"ז ב'. ע"כ יש לתלות שעיקר כונתו היתה על ההספדים שבין מיתה לקבורה, כנהוג עכ"צ של"ת, אבל אח"כ אין לחוש כ"כ.

וכבר הורה הנוב"י (מובא בס' תשובה מאהבה סי' קע"ד), שעל גדול הדור אין שומעין ככה"ג לצוואה. ופשיטא שכבוד ירושלים עה"ק מעורב בכבודו, וע"ז מאן פייס

ומאן שביק. השי"ת יגדור פרצותינו ופרצות עמו ברחמיו. ובירושלים ננחם במהרה בימינו בקרוב".

להלן מספר הערות על דברי הרב, לפי סדר דבריו:

**"על דבר הספדו של הגרש"ס ז"ל, לע"ד אין שום איסור בדבר, דכונת הגמ' סנהדרין מ"ו ב' דאי יקרא דשכבי הוא צייתנין לי' כלומר ופקע חיוב ההספד, אבל לא שיש בידו לאסור".**

הסברו של הרב בגמרא הוא מחודש, ופשטות הדברים אינה כן אלא שאסור להספיד.

כך כתב הרמב"ם [הלכות אבל פי"ב ה"א]: "ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו". וכן בשו"ע יורה דעה סימן שמ"ד, י': "מי שצוה שלא יספדוהו, שומעין לו".

ובחושן משפט סימן רנ"ג, ל' הדברים ברורים יותר:

**"שכיב מרע שצוה ואמר: אל תספדוהו, אין סופדין אותו".**

והחיד"א [שו"ת חיים שאל חלק א' סימן ל"ד] כתב בהסבירו מדוע אין להקל בענין זה, כדעת שו"ת בית יעקב המתבסס על תירוץ אחד בתוספות:

"הרי מלשון הרמב"ם פי"ב דאבל ומרן בש"ע ח"מ סימן רנ"ג דין ל' שכתבו דאם ציוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו משמע דהרי אלו באזהרה שלא לספדו כי צריכין לקיים צוואתו. וכ"כ הסמ"ע שם ס"ק ט"ו דלשון אין סופדין דנקט מרן משמע דאסור לספדו וכו' ע"ש ומאחר דאיסורא איכא והרב בית יעקב סבר דהפוסקים סוברים להיפך דאין חילוק איך לא הפסיד הסומך על תירוץ אחד מהתוספות כפי פירושו נגד כל הפוסקים במקום דאיכא איסור".

אולם מצאנו גם בערוך לנר שכתב:

**"למאי נפ"מ דאמר לא תספדוהו להאי גברא. ק"ק והיורשים מאי קאמרי אי רוצים להספידו מי ימחה בידם ואי אינם רוצים והאיבעי' היא אי מפקינן מהם א"כ היינו הא"נ לאפוקי מיורשים וי"ל דבאמת היורשים רוצים רק שיש ספק אי יש מצוה לקיים בזה דברי המת דאי יקרא דחיי הוא אין הוא יכול למחול על כבודם".**

משמע שמסברא קשה לו להבין מדוע שיאסר להספיד, ולא מצא אלא את הכלל "מצוה לקיים דברי המת" כהסבר אפשרי, אבל בפשט הגמרא למד שלא כרב אלא

שהגמרא אוסרת להספיד לפי הצד של יקרא דשכבי.ו הרב שבסברא אינו מבין מדוע לאסור מפרש כך גם את הגמרא וצ"ב.

**"כי מצד מצוה לקיים דברי המת צריכין ע"ז גדרים מיוחדים, כמבואר בדברי התוס' כתובות ע' ע"א ד"ה הא, ומי יאמר דדמי לזה ענין מניעת ההספד של אדם גדול".**

דברי התוספות בכתובות הם כדלהלן:

"יש מקשין כיון דמצוה לקיים דברי המת אם כן מאי אהני הא דדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורין דמו ואומר ר"ת דלא אמרי' מצוה לקיים דברי המת אלא כשהושלש מתחלה לכך אי נמי דווקא במת נותן בחיי מקבל אבל דברי שכיב מרע בכל ענין כמסורין דמו".

תוספות מצמצם את הכלל בשתי נקודות, והרב לומד מזה שאין להרחיב את הכלל לענין הספד, אולם יש מקום להעיר בזה.

עצם הכלל 'מצוה לקיים דברי המת' דורש ביאור, כפי שכתב בשו"ת דברי יציב חלק חושן משפט סימן כ"ח:

"לבאר שורש הענין דמצוה לקיים דברי המת, שיש לעיין בזה טובא למה צריכים לקיים דבריו, ומה כוחו ומעלתו שחייבים לשמוע לו, והאם זה נרמז בתורה. ואם זה דין ממון משום זכותו של המת בנכסיו שגם לאחר מותו נשאר לו עדיין גדר בעלות על נכסיו שעכ"פ יועיל ציוויו, או שזה דין מצוה גרידא משום כבודו של מת. ואם זה דין מצוה יל"ע על מי מוטלת מצוה זאת. ונראה שעל קוטב ציר זה יסתובבו שיטות הראשונים והפוסקים בסוגיין, וכפי שיבואר לפנינו".

ובהמשך הוא מזכיר מספר מקורות בענין. מחד מצאנו בדרשות ר"י אבן שועיב פרשת ויחי:

"וכתב הרב רבינו משה בר נחמן זכרונו לברכה לפי דרכנו למדנו עשרה דברים בענין המת מזה הסיפור של יעקב, ויש לנו לאחוז דרכו, כי אלו העניינים הם להיותן רמז לבנים כי ממנו יראו וכן יעשו בשאר הדברים שלמדנו ממנו... והשני מצוה לקיים דברי המת דכתיב ויעשו בניו לו כן כאשר צום".

מאידך, בשו"ת תשב"ץ חלק ב' סימן נ"ג כתב:

"ולענין מצו' אביו שצוה בשעת פטירתו שידבר עם אחי אשתו אם הוא זה דבר מצוה להתיר בשבילו נדרו אם לא גם בזה אין הדבר ברור ותחלת כל דבר אומר לך כי

מה שכתבת בזה משום דמצוה לקיים דברי המת ולפי דבריך בכל מת דעלמא אפי' אינו אביו יש מצוה לקיים דברו ולהתיר נדר שהודר עד"ר מפני מצוה זו.

דברים אלו הן בלא השגחה שלא בכל דבר אמרו מצוה לקיים דברי המת שאין האדם בשעת מיתתו נביא ולא מלך ונשיא שיצוה החיים לקיים דבריו שאין שלטון ביום המות ולא אמרו זה אלא כשצוה שיעשה מממונו כלום שמצוה לקיים דברו שהרי בממון שלו יכול לצוות וחייבין הכל לקיים דברו ונכלל בכלל מצות נחלו'.

ולא בכל ממון ג"כ אמרו מצוה לקיים דברי המת דאי לא תימא הכי מתנת ש"מ במקצת אמאי בעיא קנין אע"ג דמית ולא אמרי' בה מצוה לקיים דברי המת, אלא ודאי לא אמרי' מצוה לקיים דברי המת אלא במוסר ביד שלישי או ביד שליח או במה שהוא ביד אחרים, כדמוכח בפ' מציאת האשה (ע' ע"א) ובפ"ק דגטין (י"ד ע"ב) והכי מוכח ההיא דאיסור גיורא בפ' מי שמת (קמ"ט ע"א), וכ"כ ר"ת ז"ל..."

וכעין זה כתב בשו"ת שבות יעקב חלק א' סימן קס"ח:

"אחר העיון נראה דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא דוקא בנכסיו וירושתו אבל בשאר מילי לא וגדולה מזו הסכמת הפוסקים דלא אמרינן אפי' בנכסיו מצוה לקיים דברי המת, אא"כ שנתן המת לשליש לשם כך, כמבואר שם בח"מ סי' רנ"ב וכ"ש בשאר מילי במקום דלא שייך השלישו לשם כך... דלא מצינו בשום פוסק שמצוה לקיים דברי המת בשאר מילי, אפי' בצוואת אביו או אמו, עד דהוצרך בש"ס ופוסקי' לו' מכבדו במותו כיצד. היה או' דבר שמועה מפיו אומר כך אמר אבא מארי וכו' ולא קאמ' דחייב לקיי' צוואתו.

ומקרא מסייעני קצת "ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמור וגו' אנא שא נא פשע אחיך וגו' ויאמר אליהם יוסף אל תראו וגו' וינחם אותם" וגו', משמע דהוא אינו מחויב לקיים צוואת אביו עד שהוצרך יעקב לבקש כ"כ "אנא שא נא", וגם יוסף הוצרך להבטיחם על כך ולנחם אותם לדבר על לבם. וכן יעקב הוצרך להשביע את יוסף "ונשאתני ממצרים", משמע דבצוואה לחוד אינו מחויב לקיים מצותו עד שהוצרך להשביע על כך".

ועוד הביא בענין זה משו"ת שואל ומשיב [מהדו"ג ח"ב ריש סי' קפ"ג] ש"חידש שם טעם משום דגמילות חסדים עם המתים הוא מצות עשה דדבריהם, ובכלל גמ"ח של המת לקיים דבריו דידענו שהמת יש לו נחת רוח כשמקיימין דבריו, ולזה מצוה לקיים דברי המת.

ולפ"ז י"ל שיטת ר"ת דדוקא הושלש שאז ניכר שרצונו כך באמת. וכתב בזה ליישב שיטת רשב"ם הנ"ל דלזה שייך רק אחר מיתה כיון שהוא משום גמ"ח עם המת וזה לאחר מיתה דייקא עיי"ש"

ותלה בחקירה זו מספר דברים, למשל כתב בזה"ל:

"ובביאור הדברים יתכן לומר דתליא בהנ"ל אי הוי מצוה גרידא או דין ממון. שאם זה רק דין מצוה מובן השיטה דאין כופין, ולהשי' דכופין י"ל דאתינן עלה מגדר בעלות שנשאר להמת דלא פסק כוחו מאותו ממון.

וזה מ"ש בשבות יעקב הנ"ל שרק בירושתו ונכסיו ולא בשאר מילי, דבנכסיו שהיה לו בהם בעלות בחיים חיותו נשאר לו גם לאחר מיתה ענין בעלות עכ"פ לדבר זה שיוכל לצוות ולהפקיע הנכסים מהיורשים שיהיו מוכרחים ליתן לזה שצוה".

[ובהמשך ניסה ללכת בדרך מחודשת: "דבאמת שורש המצוה לקיים דברי המת הוא דין מצוה גרידא משום כבודו של מת וכנ"ל, אלא דכיון שכן הרי שאם לא ישמעו לו בזה גופא יוגרם לו בזיון וממילא אמרינן דנשאר לו קנין בנכסיו אף שמת, ושוב כופין לקיים דבריו מצד דין ממון שנשאר לו בעלות בנכסים..."]

לפי"ז י"ל שהשאלה אם שייך לומר מלד"ה בענין הספד תלויה בזה, ואם נאמר שזה דין המוגבל לעניני ממון אין הדבר שייך לענין הספד, ובאמת צ"ב לשיטות אלו כיצד נבאר את ה'בעיה' להספיד אדם שלא רוצה בכך.

תשובה לדבר מצאנו בשדי חמד [מערכת המ"ם כלל רי"ט] שהאריך בגדרי מצוה לקיים ד"ה וכתב בשם ספר אוריין תליתאי שלשיטות שאומרים כלל זה רק בממון צ"ל: "דהאי דינא דאם צווה שלא יספדוהו אין סופדין אותו היינו שלא להוציא ממון לשכור לו מספדין דזה ענין ירושה ובזה שומעין לו דעל היורשים מוטל לקיים דברי המת, משא"כ אם אין בזה הוצאת ממון לא שייך לומר בזה מלד"ה כלל ורשאי להספידו... ועדין צ"ב.

## י"ח. לפני עיור בגיור.

הרב בתשובה [דעת כהן סימן קנ"ד] מתייחס לגיורים בעייתים וכותב:  
 "אבל אלה שמקבלין גרים גרורים, שבשביל דברים של חמרויות ותאות לכם הם מתגיירים, בודאי עליהם נאמר רע ירוע, ותבא עליהם רעה אחר רעה, כי גרים כאלה ודאי קשים לישראל כספחת, והם מביאים קוצים בכרם בית ישראל. והרי מפורש אמרו חז"ל בכורות ל' ע"ב נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר"י בר"י אומר אפי' דקדוק אחד מד"ס, ואיך אפשר לקבל גרים באופן כזה שיודעים ברור שאחר גרותם יעברו על דברי תורה".

ומוסיף לומר שיש כאן גם בעיה של 'לפני עוור':

"ולא עוד, אלא שהמקבלים אותם הרי הם עוברים על לפני עור ממנ"פ. דאם נאמר שאין גירותם גירות גם בדיעבד, הרי הם מכשילים את הרבים במה שמחזיקים נכרים בחזקת ישראל, וכמה תקלות וחורבות נפקי מזה, בדיני קידושין וגיטין ויבמין, שנחזיק את בנו ממנה כבן, ואם תהי' לו אח"כ אשה ישראלית, וימות בלא בנים אחרים, נתיר אותה לעלמא בלא חליצה גם כשהיו לו אחים מן האב, שלא כדין, וכיו"ב טובא.

ואם באמת הם גרים, ובדיעבד מתחייבים בכה"ת כולה, הרי הם מכשילין אותם בזה שמחייבין אותם בעונשין של איסורי תורה שעוברים עליהם, וקודם שבאו לידי מדה זו הלא לא נתחייבו בהם, ואין נענשין עליהם, וכדאמרי' ביבמות דף מ"ז ע"א כשמודיעין אותו עונשן של מצות, אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אכלת חלב אתה ענוש כרת, חללת שבת אתה ענוש סקילה.

והרי אנו מצווים על לפני עור אפילו בגויים, וכדאמרי' בע"ז ו' ע"ב מנין שלא יושיט אדם אבר מה"ח לבן נח ת"ל ולפני עור ל"ת מכשול, וק"ו בנ"ד שמכשיל אותו בהיותו אח"כ נכנס במדה ידועה בכלל ישראל לחיובא, והוא נענש על ידו על כל מה שהוא עובר מדברי תורה".

דברים דומים כתב גם הגרש"ז אויערבך [שו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן ל"ה]:

"בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות, אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור.

מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפי"ה גם לשטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגו', שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול, וכידוע שאסור להושיט אבר מן החי אפי' לבן נח, והוא מפני שעבירה קרויה מכשול, ונוהג לאו זה בין בישראל ובין בנכרי.

וגם דבר זה סברא הוא דאין לחלק כלל בין מקרב יין לנזיר או נזיר ליין, ונמצא דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר - לא היה בכך שום עבירה ולא נעשה כלל שום מכשול, ואילו עכשו כשהוא ממשיך ללכת בדרך זו גם להבא, הרי כל מעשיו נהפכים לפוקה ומכשול, וכיון שכל זה נעשה רק מפני הגירות - נמצא שכל המגיירים והמסייעים לכך הו"ל כגדול המחטיאו, ועוברים בלאו של ולפני עור לא תתן מכשול".

אבל אם נדקדק נראה שהרב לא כתב כגרש"ז א, ובזמן שהגרש"ז א מדבר על 'לפני עור' רגיל של הכשלה בעברה, הרב מתייחס לכך ש: "מכשילין אותם בזה שמחייבין אותם בעונשין של איסורי תורה שעוברים עליהם, וקודם שבאו לידי מדה זו הלא לא נתחייבו בהם, ואין נענשין עליהם".

וצ"ב מדוע מדגיש את העונש ולא את החטא עצמו?

אמנם, מצאנו חילוק בין סוגי הלפנ"ע השונים, כמו שכתב באגרות משה [יורה דעה חלק א' סימן ג']:

"דאיסור לפנ"ע דמכשיל בחטא אינו מגדרי האיסורין שבין אדם לחברו כמו במשים מכשול לפני עור שודאי עובר בלפנ"ע דמקרא אין יוצא מידי פשוטו, וכן בנותן עצה רעה שעובר בלפנ"ע כמפורש ברש"י בפ"י החומש, אף דכן היה מסתבר לכאורה שגם מכשיל בחטא הוא מגדר זה, דאם היה מגדר בין אדם לחברו לא היה

עובר במכשיל עכו"ם בחטא, כמו שאינו עובר בנותן עצה רעה כעובדות דבב"ק דף קי"ג בטעות עכו"ם שהיו ע"י עצה רעה עיי"ש.

אלא צריך לומר דיש ב' ענינים בלאו דלפני עור במכשיל בגוף הוא מדין 'בין אדם לחברו', ומכשיל באיסור הוא מדין 'בין אדם למקום', שאסור לעשות מכשול דחטא בעולם".

לפי זה, אפשר שכוונת הרב שכאן אין 'לפני עיוור' של איסור רגיל מגדרי בין אדם למקום, כיון שהמציאות שונה מהכשלה רגילה בה אינך הופך אדם לבר חיוב, אלא מאפשר לבר חיוב לחטוא, אך עכ"פ יש כאן בעיה של בין אדם לחברו בגלל העונש, וגם היא קיימת בהכשלה בחטא כדברי האג"מ:

"ואף שמסתבר שגם גדר בין אדם לחברו יש להיות במכשיל ובחטא... [ואח"כ הוסיף: "לתוס' ב"מ דף י' ד"ה דאמר צריך לומר שסברי דבלפנ"ע יש גם גדר בין אדם לחברו דהא לכאורה תמוה מאד תירוץ התוס' התם בחלוק בין כהן דאמר לישראל קדש לי אשה גרושה לאמר לכהן לענין שליחות. לרבינא דתלי באם השליח בר חיובא דלכהן ליכא שליחות דנחשב בר חיובא וישראל לא נחשב בר חיובא, דהא גם כהן כשקדש לחברו כהן אינו עובר על איסור גרושה אלא על לפני עור כמו הישראל לכהן.

וצריך לפרש כדהעיר ב"א הגר"י מיכל שליט"א שניחא למה שבארתי דהאיסור דלפנ"ע במכשיל בחטא הוא מדין בין אדם למקום שעשה מכשול דחטא זה בעולם שנמצא דהוא חטא של עצמו, סברי דיש חלוק גדול דרק לכהן שייך שחטא של נישואי גרושה יחשב מכשול אף של כהן אחר אבל לישראל אין שייך להחשיב זה מכשול אף של נישואי כהן כיון דאינו כלל בזה האיסור ולכן ישנו בשליחות דקדושי גרושה אף לכהן.

אבל מ"מ סברי שמ"מ גם ישראל עובר במקדש לכהן בלפ"ע משום דאיכא במכשיל בחטא גם גדר דבין אדם לחברו אך כיון דאינו איסור שבגוף הדבר לא מתבטל השליחות מדין אין שליח לדבר עברה. וצ"ב.

## י"ט. אכילה בכלי שלא נטבל.

בדעת כהן סימן רכ"ז, דן הרב בעניני טבילת כלים:

"ע"ד ההיתר להשתמש בביתו של ישראל, שאינו זהיר בטבילת כלים הנלקחים מהנכרים, בכליו שהם בחזקת שאינם טבולים, במקום איבה... אמנם האמת אגיד, כי חזרתי על כמה צדדים, ומצאתי צדדי היתר ע"פ פלפול, אבל לא יכוננו בעיני לסמוך עליהם למעשה.

אמנם... בכלי זכוכית דנתי... להקל במקום איבה, כיון דהוי מלתא דרבנן לכו"ע, ועיקר ד' הרשב"ם, שהצריך טבילה לכלי שאול ממי שלקח מהעכו"ם, אין ברור שכל רבותינו מודים לו. כי כפי הנראה מדברי ראבי"ו, בהגה"מ ה' מאכ"א פי"ז (או"ח) על עיקר טבילת כלים, שאין בזה איסור כ"א מצוה, כמצוה שאינה של חובה, דאי בעי פטר נפשי' במה שמשתמש בכלי אחר, נראה מדברים אלו שאין בזה איסור שימוש מצד עצמו, כ"א מפני שהוא חייב בטבילה כשמשתמש הרי הוא מבטל מצוה זו, וא"כ א"א לומר לפו"ר שמודה לד' רבנו שמואל, שהרי השואל אין עליו חיוב ודאי, כ"א אם נאמר שיש כאן איסור בשימוש קודם טבילה, לא מצד ביטול מצות טבילה, א"ש ס' רשב"ם, שכיון שנחית איסורא חל ג"כ על השואל, אבל החיוב א"א לחול על השואל.

ולע"ד קשה לזווג ב' הסברות של רשב"ם וראבי"ו. א"כ אע"ג דחלילה לסמוך למעשה ע"ז, דכבר נקיטנא כללא מרבנו מהרא"י בעל תה"ד, דכ"מ שדברי פוסק א' מפורשים ודברי השני נלמדים ע"י דקדוק הולכים אחרי המפורש, מ"מ חזי לאיצטרופי במקום איבה בכלי זכוכית.

אבל בכלי מתכת, שקבע הפר"ח דהוי דאורייתא, אע"ג דרבים חולקים, מ"מ מסתפינא להקל. וזה נלע"ד דאצל מומר לחלל שבתות בפרהסיא, ל"ע, כיון דקיי"ל שאינו בן ברית (ע' ספרא פ"ב מכם להוציא את המומרים שאינם מקבלי ברית), אע"ג דישראל מקרי לענין אם קידש ולענין טומאות הנהגות בישראל דוקא, מ"מ כיון דאמור בירושלמי בטעם טבילה זו מפני שיצא מרשות עכו"ם לקדושת ישראל, והאי

גברא השליך מעליו קדושת ישראל, נלע"ד דאין חשש להשתמש בכליו השאולים ממנו בלא טבילה, כמו השאולים מהנכרי עצמו, אע"ג דבכבלי ליתא טעם זה מ"מ לא ראינו סתירה לו, ואין לנו להזניח דברי הירושלמי במקום שאין סתירה ע"ז מתלמודא דידן. זה נ"ל לפו"ר, ועדיין הדבר צריך הכרע"

להלן מספר הערות על דברי הרב, לפי סדר דבריו:

**"ועיקר ד' הרשב"ם, שהצריך טבילה לכלי שאול ממני שלקח מהעכו"ם."**

כוונתו למובא בתוס' ע"ז ע"ה ע"ב ד"ה "אבל":

"אומר רבינו שמואל ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה מעובד כוכבים צריך טבילה כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון".

וכן פסק השו"ע ב"ורה דעה סימן קכ סעיף ח':

"אם ישראל קנאו מהעובד כוכבים והשאילו לחבירו, טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון".

**"אין ברור שכל רבותינו מודים לו. כי כפי הנראה מדברי ראבי", בהגה"מ ה' מאכ"א פי"ז (או"ח) על עיקר טבילת כלים, שאין בזה איסור כ"א מצוה, כמצוה שאינה של חובה, דאי בעי פטר נפשי' במה שמשתמש בכלי אחר, נראה מדברים אלו שאין בזה איסור שימוש מצד עצמו, כ"א מפני שהוא חייב בטבילה כשמשתמש הרי הוא מבטל מצוה זו, וא"כ א"א לומר לפו"ר שמודה לד' רבנו שמואל, שהרי השואל אין עליו חיוב ודאי, כ"א אם נאמר שיש כאן איסור בשימוש קודם טבילה, לא מצד ביטול מצות טבילה, א"ש ס' רשב"ם, שכיון שנחית איסורא חל ג"כ על השואל, אבל החיוב א"א לחול על השואל, ולע"ד קשה לזווג ב' הסברות של רשב"ם וראבי".**

דברי הגהות מיימוניות הם בהלכות מאכלות אסורות פרק י"ז, ו':

"וכן כתב ראבי"ה דנראה לו דלא הוי כמו תיקו דאיסורא שאין כאן איסור ולשאר מצות נמי שהן חובה עליו לא דמי, דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר ולכך לא בעי טבילה, ולא אמר מספיקא יטבל בלא ברכה עכ"ל".

כתב בשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן ל"ה:

"נתינה או מכירת כלי שלא הוטבל לאדם החשוד שלא יטבילנו."

יתכן שאם נאמר שהאיסור של השתמשות עם כלי הנלקח מנכרי מסתעף רק מחובת מצוה דרמיא אקרפתא דגברא לטבול את הכלי, אפשר דבכגון דא, כיון דאיכא למיתלי שיש למקבל עוד כלי כזה, וממילא אפשר שימכור כלי זה לאחרים והוא עצמו לא ישתמש בו לסעודה.

וכן בלוקח מחנות, ג"כ יש לתלות שאינו קונה לעצמו אלא כדי ליתנו במתנה לאחרים, וכיון שאין זה ממש חפצא של איסור כמו נבלה או יין לנוזר, אינו עובר בכה"ג על לפני עור...

אבל עכ"פ נראה לענין נד"ד דאם נאמר שמדרבנן רואין ממש את הכלי כחפץ שאסור להשתמש בו לסעודה, שפיר צ"ע".

לכאורה לפי הרב זו המחלוקת בין ראבי"ה לרשב"ם ונפסק לחומרא כרשב"ם, אמנם בציץ אליעזר [י"א, נ"ח] כתב:

"ובאמת טבילת כלים לא מיקרי איסור רק מצוה וע"כ אין אוסר המאכל להשתמש בו בלי טבילה כרמ"א סוף סי' ק"כ, ועפ"ת סקי"ד".

משמע ממנו שאין זה סותר את פסיקת ההלכה כרשב"ם, וגם לרשב"ם ניתן לומר שאין כאן איסור אלא מצוה והיא עוברת לשואל וזו ההדגשה: "כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון".

בשו"ת מנחת יצחק [חלק א' סימן מ"ד] כתב על דברי הרשב"ם:

"אמנם איך שיהי' הדין לענין החיוב לבעל האכסניא בעצמו, מ"מ לענין המתארח אצלו שפיר יש לדון בתוספת טעם להקל, דנראה לענ"ד דדינו של הרשב"ם בישראל ששאל כלי מחבירו שקנה מעכו"ם, דצריך טבילה משום שכבר נתחייב ביד ישראל ראשון, לא הוי רק מדרבנן.

אף דבעיקר טבילת כלים חדשים הסכמת רוב הפוסקים דהוי מדאורייתא, מ"מ נראה דדין הנ"ל לא הוי רק מדרבנן, והוא עפי"ד הישועות יעקב יו"ד שם (סק"א) דכתב להוכיח דאף אי צריך טבילה מה"ת מ"מ לא הוי רק למצוה שיוצא מרשות עכו"ם לרשות ישראל, אבל הא דאסור להשתמש בו פשיטא דלא הוי רק מדרבנן, דהרי אין כאן טומאה שיטמא את המשתמש בו, דהרי אם נשתמש בו מותר בדיעבד, אלא דגוף הטבילה הוא מן התורה, דהתורה הצריכה טבילה בזמן שיזדמן לו מים...

ולפי"ז כיון דהחיוב הוא רק בלקוחין וכמעשה שהי' בכלי מדין אבל שאולין לא, א"כ החיוב טבילה נשאר על הראשון, ועל השוכר או השואל הוי רק איסור שימוש מכח מה

שנתחייב ביד הראשון. וכן הוא מדויק בלשון הטור ביו"ד שם דכ' אבל ישראל שלקח מן הנכרי והשאילו להחבירו אסור להשתמש בו בלי טבילה, כיון שכבר נתחייב ביד הראשון עכ"ל. ושינה מן לשון הרשב"ם בתוס' ורא"ש ע"ז שם, משום דרצונו לדייק דעל השני הוי רק איסור שימוש בלא טבילה, ולא חיוב טבילה, דהחיוב טבילה נשאר על הראשון, דמי פטרו, כיון דנשאר שלו והשני רק שכרו או שאלו.

ומכ"ש בכעין נד"ד דלהמתארח רק רשות לאכול בתוך הכלי ברשות בעל האכסניא, ואין לו רשות להוציא לחוץ כמובן, ואיך יחול עליו חיוב לטבול, כיון שאין לו אף רשות להגיעו לבית הטבילה, ולכל היותר נוכל לומר עליו רק איסור שימוש בלא טבילה, וזה ל"ה רק מדרבנן וכד' הישועות יעקב".

לפי זה נוכל לומר שמדאורייתא הגדר הוא כראבי"ה, ומדרבנן - כרשב"ם, אבל זה לא ישנה את התיחסותו הבסיסית של הרב שכן סו"ס נפסק כרשב"ם. אך ברור שיותר קל להקל במצב מסוים על סמך הראבי"ה, כיון דברי הרשב"ם הם רק מדרבנן.

לעצם ההתיחסות למקומה של שיטת ראבי"ה, יש להביא מש"כ בשבט הלוי חלק ב' סימן מ"ג, שם הובאו דברי הש"ך ביורה דעה סימן ק"כ שכתב בענין מסוים:

"ואע"ג דלענין הלכה מסיק מהרש"ל שם דא"צ טבילה מכל מקום ודאי יש להחמיר באיסור דאורייתא".

וע"ז כתב שם:

"בש"ך ס"ק כ"א, מ"מ ודאי יש להחמיר באיסור דאורייתא. ועיין בהגהות מיי' פי"ז ה"ו ממאכא"ס בהא דפסק הרמב"ם האיבעיא דמשכנתא כזבינא להקל כ' ע"ז וכן כ' הראבי"ה דנראה לו דלא הוי כמו תיקו דאיסורא שאין כאן איסור, ולשאר מצוה שהן חובה עליו לא דמי דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכסי דאחרני, ולכן לא בעי טבילה, הרי דמגדיר דין טבילת כלים דאינו לא איסור ולא חובה, איברא בכ"ז רבינו הש"ך צודק בזה למה דקיי"ל ס"ט דין משכנתא לחומרא הרי דאנו דנין אותו כספק איסור לחומרא".

ובמקום אחר כתב:

"...ובגוף דברי הג"ה מיי' הנ"ל עיין בתשובת ח"ס יו"ד סי' קי"ד דסיימו בצ"ע, והיינו משום דסו"ס למ"ד טבילת כלים דאורייתא הי' עלינו להחמיר, אמנם לפענ"ד דהג"ה מיי' הבינו ברמב"ם כשיטת שאר השונים בדעתו דס"ל רק טבילת כלים דרבנן דלא כהרשב"א שהבין בדבריו טבילת כלים דאורייתא.

ומה דהקשה הג"ה מיי' מתיקו דאיסורא לחומרא, היינו דהג"ה מיי' לשיטתו פ"ב מחו"מ דפסק תיקו דאיסורא לחומרא גם בדרבנן, ולזה בא לחלק דהכא לא איסור ולא מצוה חיובית לכן לא מחמירין ור"ל הכא בדרבנן דוקא אהני סברא זו, אבל אם טבילת כלים דאורייתא ודאי לא מחלקינן בכך".

לפי זה אין לומר מש"כ לעיל שהגדרת הראבי"ה תהיה נכונה כהגדרה דאורייתא, ומדרבנן - מדובר באיסור כעולה מדברי רשב"ם, שכן כל דברי הראבי"ה אינם תואמים כלל למ"ד שטבילת כלים דאורייתא.

"וזה נלע"ד דאצל מומר לחלל שבתות בפרהסיא, ל"ע, כיון דקיי"ל שאינו בן ברית [ע' ספרא פ"ב מכס להוציא את המזמרים שאינם מקבלי ברית-הערת הרצ"י] אע"ג דישראל מקרי לענין אם קידש ולענין טומאות הנוהגות בישראל דוקא, מ"מ כיון דאמור בירושלמי בטעם טבילה זו מפני שיצא מרשות עכו"ם לקדושת ישראל, והאי גברא השליך מעליו קדושת ישראל, נלע"ד דאין חשש להשתמש בכליו השאולים ממנו בלא טבילה, כמו השאולים מהנכרי עצמו, אע"ג דבבבלי ליתא טעם זה מ"מ לא ראינו סתירה לו, ואין לנו להזניח דברי הירושלמי במקום שאין סתירה ע"ז מתלמודא דידן. זה נ"ל לפו"ר, ועדיין הדבר צריך הכרע".

בשו"ת יביע אומר [חלק ו' - יורה דעה סימן י"ב] דן בשאלה האם הקונה כלים ממחלל שבת בפרהסיה צריך להטבילם, וכותב:

"שכבר הארכנו בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' ט'), והעלתי שכלי סעודה חדשים של ישראל מחלל שבת בפרהסיא א"צ טבילה, ע"פ מ"ש בירוש' (סוף ע"ז) דה"ט דטבילת כלי עכו"ם לפי שיצאו מטומאת עכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל. וכ"כ המאירי והריטב"א והר"ן והב"י והט"ז ושאר אחרונים, וע"ע באיסור והיתר (כלל נח סי' קו), וא"כ ישראל מומר שא"צ טבילה מן הדין כשיחזור בתשובה, כמ"ש בתשו' הרשב"א ח"ה (סי' ס"ו) וח"ז (סי' תיא) בשם הגאון, וכ"כ הנימוקי יוסף (יבמות מז:). וכן הוא בתשו' הגאונים חמדה גנוזה (סי' נד וסי' פו). וע"ע בפסקי ריקאנטי (סי' סז) ובשו"ת תה"ד (סי' פו) ובשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תטו) ובש"ע א"ח (סי' תקלא ס"ז) ויו"ד (סי' רסז ס"ח). וכן הסכימו האחרונים, ממילא גם כליו א"צ טבילה.

ולכן, מומר שחזר בתשובה כליו אינם צריכים טבילה כלל, וכן הקונה כלים חדשים מן המומר א"צ להטבילן כלל. עש"ב. וכן מצאתי אח"כ להגאון חתם סופר בחי' ליו"ד (סי' ק"כ ס"ק טו) שפסק, מומר לע"ז אין כליו צריכים טבילה, ע"פ טעם הירוש' הנ"ל,

ובהסתמך על הנמק"י שהובא בהגה (ס"ס רסח) שמומר א"צ טבילה מן הדין כשחוזר בתשובה. ע"ש...."

אח"כ הוא מביא את ספקו של האבני נזר בענין, ולומד ממנו דבר נוסף.

האבנ"ז ביו"ד סימן ק"ט כתב:

"שאלה. הקונה כלי תשמיש מן המומר צריכין טבילה או לא. וכן אם מותר לשאול כלים אצל המומר שקנאם המומר מגוי ולא הטבילם. מי נימא דמומר דינו כגוי והקונה ממנו צריכין טבילה, ממילא השואל ממנו דינו כדין השואל מן הגוי שא"צ טבילה. או דילמא שדינו כישראל והקונה ממנו א"צ טבילה. וכלים שקנאם מומר מנכרי נתחייבו בידו טבילה והשואל ממנו אסור להשתמש בהם בלא טבילה". ומסיים את התשובה: "ע"כ דין הנ"ל צ"ע כעת".

ממשיך ביבי"א ואומר:

"וע"ע בשו"ת דובב מישרים (סי' פ"ה) שהעלה ג"כ שהלוקח כלים מישראל מומר א"צ להטבילן, והביא תחלת דברי האבני נזר עפ"ד הנמק"י שא"צ טבילה, וה"ה לכליו. ע"ש.

(ומכללן של דברים יש ללמוד להחמיר בנידון השואל כלים חדשים מישראל מומר (שקנאם מגוי), שצריך להטבילן קודם שישתמש בהם, ואין דינו כשואל כלים מגוי שא"צ טבילה. וכמ"ש האבני נזר שם דהא תליא בהא. **ולאפוקי ממ"ש הגרא"י קוק בשו"ת דעת כהן (סי' רכ"ז), שאין חשש להשתמש בכלים של מומר ישראל השאולים ממנו בלי טבילה, כדין כלים השאולים מעכו"ם עצמו, שמכיון שהטעם של טבילת כלים הניקחים מעכו"ם מפני שיצאו מרשות עכו"ם לקדושת ישראל וכדאיתא בירוש', והרי האי גברא השליך מעליו קדושת ישראל, וקי"ל שישראל מחלל שבת בפרהסיא לא מקרי בן ברית, ואע"ג דישראל מקרי לענין אם קידש בת ישראל, מ"מ לענין זה מיהא יש לדונו כעכו"ם. ועדיין הדבר צריך הכרע. ע"כ. ולא זכר שר מדברי האבני נזר הנ"ל. ולפמש"כ להלכה יש להחמיר בזה להצריכם טבילה. ודו"ק כי קצרתני. ואכמ"ל יותר).**

כלומר, כיון שהאבנ"ז השווה את שאלת הקונה מומר לשאלת השואל מומר ואמר שאם הקונה מומר ל"צ טבילה - השואל מומר כלים שקנה מגוי - צריך לטבול, ולהפך יוצא שהשאלה בה דן הרב משיקה לשאלה השניה, בה לא עסק ויצא לכאורה שלדעתו הקונה מומר - יצטרך לטבול, וזה שלא כמסקנת הגרע"י.

נזכיר פוסק נוסף שדעתו כגרע"י ודלא כרב, ומתבסס על החת"ס והוא ר' מנשה קליין, וז"ל [שו"ת משנה הלכות חלק ו סימן קלז]:

"וקיימתי בעצמי יגעתו מצאתי והאיר לי ה' עיני ומצאתי לרבינו הגדול הח"ס ז"ל בחי' על יו"ד סי' ק"כ (הוצאת לונדון שנת תשט"ו) סקט"ו וז"ל מומר לע"ז אומן שעשה כלי לא בעי טבילה דהרי בעל הכלי נמי לא בעי טבילה כשחוזר בתשובה רק משום חומרא בעלמא כמ"ש נמ"י פרק החולץ הביאו הרמ"א לקמן סוף סי' רס"ח א"כ כליו לא בעי טבילה כלל קנה מומר כלי תשמיש מגוי והשתמש בהם כמה שנים וחזר ישראל וקנאם ממנו פשיטא דבעו טבילה, ולא חיישינן שמא בהיותם ביד המומר נפלו לנהר בלא מתכוין ועלתה להם טבילה כיון שהמומר ישראל הוא זה לא חיישינן דלא שכיחא לכן טובלם בברכה.

ונראה אפילו כלים ששואבים בהם מים מהנהר או דרכן להדיחן בנהר, מ"מ כל מלתא דלא רמיא לאו שפיר עבדי שיהי' רפוי ביד השואב והמדיח וכדלעיל ס"ב, ויש לזהר מלשתות בבית המומר בכליו שהרי צריכים טבילה כשקנאם מהגוי ואסור לנו להשתמש בהם אפילו באקראי בלא טבילה עכ"ל"ק.

הנה בעזה"י מצאתי מפורש כדברינו דכלי מומר לא בעי טבילה ודלא ככל הני אחרוני שמספקא להו ותשורת ש"י כתב דלא מצא זה להדיא, וא"כ פשוט דאלו ראו דברי הח"ס היו חזרו בהם וגם האב"נ והדובב משרים לא ראו דברי הח"ס שלא ראו עדיין אור בזמנן ולא שבקינן פשיטותיה דמרן רבינו הגדול עמוד ההוראה בשביל ספיקת האחרונים ז"ל ופטורים כל הכלים הללו מטבילה".

## ב. כיסוי תפילין של יד בקרטון.

כותב הרב באורח משפט אורח חיים סימן ט':

"ע"ד הנחת תיק על השל יד כבר נשאו ונתנו כמדומה ממחברי זמננו, והנני פה מחוסר ספרים ביחוד אחרונים. אבל לע"ד עצם הדבר לחוש גם על הש"י משום בית שאינו רואה את האויר לא היתה כ"כ רחוקה, שהרי התוס' לא כתבו זה, במנחות ל"ה, אלא בדרך שמא ע"פ תשובת הגאונים, א"כ לא פשיטא להו מילתא.

אבל מה שכתבו שאינו שייך כי אם כשחבר ביתא אחרינא, זהו דבר מוכרח מסוגיא דסנהדרין פ"ט דהנחה בעלמא אינה בכלל, שהרי אמר שם, על אי עבד ארבעה בתי ואיתי אחרינא ואנח גביהו, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וע"ז אמר ואי עביד חמשה בתי האי גרוע ועומד הוא משום בית החיצון שאינו רואה את האויר, ופשטות הסוגיא משמע שהחילוק הוא שהנחה שלא ע"י חיבור אינה פוסלת משום בית החיצון שאינו רואה את האויר, רק כשמחבר עמם ביחד, ובהוספה ע"י חיבור לפרש"י אין חלוק בין בית לדבר אחר, שהכל חוצץ באין רואה את האויר ע"י.

וה"נ נלמד שלענין הנחה בלא חיבור ג"כ אין הבדל בין בית לדבר אחר, וכשם שבבית אין הנחה חוצצת משום בית החיצון שאינו רואה את האויר, ה"נ דבר אחר כמו תיק וכיו"ב אין פוסל משום כך בהנחה בעלמא.

ועפ"ז י"ל בזה שני תנאים, חדא שלא יבטל את התיק אל הבית לגמרי, וזהו כשלא יקח אותו לעולם ממנו ויהי עליו ג"כ בשעת הנחה, אולי חשיב זה לביטול, וכהא דפ"ק דסוכה דתבן ובטלו חשיב כטפל לקרקע הבית ה"נ י"ל דחשיב כמחובר, וכה"ג דחשיב מחובר עכ"פ מדרבנן ע"י מוקצה לביטול כלי מהיכנו, (ופשוט שא"צ [אולי צ"ל א"ד כלומר אינו דומה] לגמרי לביטול כלי מהיכנו דחשיב מחובר ע"י יום א', דהויא מצד האיסור). ומזה נובע כפי הנראה המנהג להפשיט את התיק מהש"י בעת ההנחה, כדי שלא יחשב ביטול ויהי דומה לחיבור, ואז באמת יהי מקום לחוש לאינו רואה את האויר, אם נאמר דלא כת' הגאונים.

[ועוד יש להקפיד] שלא יהי' מהודק יותר מדאי התיק להש"י, דכה"ג קיי"ל לענין שבת דיש בנין וסתירה אפילו בכלים אם הי' מהודק, א"כ חשוב כמחובר, וצריך להיות הבית רפוי באופן שעכ"פ אינו נלקח הש"י עמו, דומיא דאוחז בקטן ואין גדול עולה עמו, לענין חברי טהרה. ובמילוי אלה ב' התנאים לע"ד אין חשש, ויש בזה הידור מצוה, דשמירת הרבוע והנוי מהזיעה וחיכוכים".

[וכתב הרצ"י בהערות: "וכן בתשו' זכר יהוסף א"ח סי' ט', שאין בזה משום בית חיצון שאינו רואה את האויר"].

הגמרא במנחות ל"ה, א' אומרת: אמר אביי: מעברתא דתפילין - הלכה למשה מסיני.

מפרש רש"י: "מעברתא - כשנותן הרצועה של תפילין סביב אותו תיתורא יכפיל הקלף סביב הרצועה כעין שעושים לפי המכנסים שלא תהא הרצועה קבועה אלא כשהוא רוצה מושכה אילך ואילך ומאריך ראש זה ומקצר ראש זה ולשון מעברתא שמעבירה ומושכה לכל צד שירצה".

תוס' מביא פירוש נוסף: וי"מ מעברתא רצועה קטנה שמעבירין למעלה על בית תפילין של יד ומיד מוסיף הסבר מדוע אין לפסול דבר זה: "משום שאינו רואה כל הבית את האויר".

כוונתו לדברי הגמרא בסנהדרין דף פט, א': בית חיצון שאינו רואה את האויר - פסול.

וכן פסק הרמב"ם [הלכות ממרים פ"ד ה"ג] לגבי זקן ממרא: "כיצד הורה להוסיף טוטפת חמישית בתפילין ויעשנה חמש טוטפות הרי זה חייב, והוא שיעשה בתחילה ארבעה בתים כהלכתן זה ויביא חמישית וידבק בחיצון, שהבית החיצון שאינו רואה את האויר תמיד פסול".

בהסבר החילוק בין דין זה לבין ה"מעברתא", נותן תוס' שלושה הסברים: חדא דלא שייך 'אינו רואה האויר' בכי האי גוונא, אלא כי חבר ביתא אחרינא תמן. ועוד, דשמא דבית החיצון שאינו רואה האויר פסול, לא שייך אלא בתפילין של ראש ולא בשל יד, כמו שיש בתשובות הגאונים.

ועוד, כי הרצועה שנותנים על בית הזרוע אינו מכסה כל הבית אלא הבית עצמה מגולה ימין ושמאל, א"כ הבית רואה שפיר את האויר לצד המעברתא ולצד שכנגדו, מ"ר.

אם נרצה ללמוד מזה לגבי כיסוי הקרטון ששמים על תפילין של יד  
נוכל לומר שלפי התירוץ השני אין שום בעיה, ולפי השלישי יש בעיה, מה  
יהיה הדין לפי התירוץ הראשון?

בפשטות אין בעיה לפיו, שכן לא מדובר בחיבור של משהו לתפילין,  
אולם הרב לא סבור כך וכדלקמן.

כמו כן יש לשאול האם עלינו להסתדר עם שלושת התירוצים, או שיש  
מהם עיקרי יותר ומשני?

הרב מדייק בלשון תוס' בתירוץ השני שכתבו שמא, שאין הדבר ברור  
להם ולכן לדעתו אין לסמוך עליו, אם כך, נשארנו עם שני תירוצים  
האוסרים את הדבר.

קודם שנדון בחידושו של הרב לגבי התירוץ הראשון, נזכיר שעל  
ההנחה שהתירוץ השני אינו מוחלט יש מקום לדון לפי הרא"ש [הלכות  
תפילין סימן ז'] שכתב:

"ועוד שלא שייך פיסול באין רואה את האויר אלא בתפילין של ראש שהן ארבע  
בתים, ושינה אחד מהבתים ממקומו, אבל בתפילין של יד שהן בית אחד לא".

גם המרדכי (ריש הל' תפילין דף י"ע"ב), כתב:

"ומיהו מצאתי לרבי יוסף טוב עלם שכתב דלא מפסיל משום ראיית אויר אלא  
דוקא בתפילין של ראש, אבל בשל יד לא, דלא שייך בשל יד בית חיצון וכו'. ומשמע  
שראו בכך דבר מוחלט, וכך כתב ביביע אומר ח', או"ח ד', להעיר על דברי הרב:

"ולפע"ד דברי הגאונים שבתפילין של יד לא שייך הפיסול שאין הבית רואה את  
האויר, חזקים כראי מוצק, ואין להטיל בהם ספק, ובפרט שהרא"ש ובעל התרומה  
והמרדכי כולם הביאום בהחלטיות. ויתד היא שלא תמוט".

אולם עיקר חידושו של הרב הוא בהתיחסותו לתירוץ הראשון, שכן  
בפשטות לפיו יש להתיר וכמו שכתב למשל ביבי"א הנ"ל:

"פסק הרמב"ם (בפ"ד מהל' ממרים ה"ג) וזה לשונו: שאם הורה להוסיף טוטפת  
חמישית בתפילין ויעשנה חמש טוטפות, הרי זה חייב, והוא שיעשה בתחלה ארבעה  
בתים כהלכתם, "ויביא חמישי וידבק בחיצון", שהבית החיצון שאינו רואה את האויר  
תמיד פסול. ע"ש.

ומשמע שאם לא דיבק הבית החמישי בדבק אינו פוסל, דהאי לחודיה קאי וכו', וכמאן דליתיה דמי.

וכן יש לפרש בכוונת התוס' בתירוצם הראשון, ויוצא איפוא דבנידון דידן אין כאן שום חשש פיסול בנתינת המכסה סביב הבית של התפלין כדי להגן ולשמור על ריבוע... וכן מצאתי בשו"ת נודע בשערים ח"ב (חאו"ח סי' ב) שנשאל בנ"ד, והביא ראיה להתיר מהתירוצים הראשונים של התוס' (מנחות לה א) הנ"ל ופירש גם כן כוונת תירוצם הא' דדוקא באייתי אחרנא ואנח גבייהו על ידי חיבור, וכמו שמוכח מדברי הרמב"ם (פרק ד' מהלכות ממרים) שכתב, שהביא בית חמישי ודיבקו בבית החיצון של הארבעה, ומשמע שבלא דיבק אין לפסול משום בית החיצון שאינו רואה את האויר".

ואילו הרב כותב:

**"שלא יבטל את התיק אל הבית לגמרי, וזהו כשלא יקח אותו לעולם ממנו ויהי' עליו ג"כ בשעת הנחה, אולי חשיב זה לביטול, וכהא דפ"ק דסוכה דתבן ובטלו חשיב כטפל לקרקע הבית ה"ג י"ל דחשיב כמחובר, וכה"ג דחשיב מחובר עכ"פ מדרבנן ע"י מוקצה בביטול כלי מהיכנו, (ופשוט שא"צ [אולי צ"ל א"ד כלומר אינו דומה] לגמרי לביטול כלי מהיכנו דחשיב מחובר ע"י יום א', דהויא מצד האיסור).**

בסוכה ג' ע"ב-ד' ע"א למדנו:

"היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט... תבן ובטלו - הוי מיעוט".

רש"י מפרש: תבן וביטלו - בפיו, לשבעה".

לדבריו היה מקום לכאורה לאסור כאן גם אם לא מוריד זאת שבוע בלבד, אולם הרא"ש המסכים לשיטת רש"י כותב:

"ונראה כפירוש רש"י דביטול דהכא כל זמן מצות סוכה דומיא דמיעוט דכותל וחרין שבין ב' חצירות דפרק חלון (דף עז ב) דלא בעי ביטול אלא באותה שבת דקאמר התם דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט אבל דבר הניטל אינו ממעט".

משמע ששבוע הוא זמן הקשור למצות סוכה, ואין לדעת מה יגיד רש"י בענינים אחרים, אבל כיון שלרש"י מדובר על ביטול בפה, שאינו קיים כאן - לדעתו נראה שאין מקום להשוואה, אא"כ נבאר כפנ"י שכתב:

"...נראה דלאו דוקא שבטלו בפיו ממש, אלא עיקר כוונת רש"י שגמר בלבו לבטלו שם דבכה"ג הו"ל כבטלו בפיו, וכמו שהקשה הריטב"א ז"ל בחידושו דכה"ג קי"ל דברים שבלב הוי דברים".

אבל לדעת הריטב"א שכתב:

"והנכון דבטליה היינו שבטלו שם לעולם בין בפיו בין בלבו", יש מקום להשוואה שעושה הרב.

אולם הרב מחדש עוד חידוש, שכן בפשטות בסוכה לא עוסקים ב"חיבור" אלא בהתבטלות לקרקע, והרב מבין שהדבר מלמד גם על המושג 'חיבור', וזאת בעקבות דין ביטול כלי מהיכנו.

בשבת מ"ב ע"ב למדנו:

אמר רב חסדא: אף על פי שאמרו אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה - אבל כופה עליה כלי שלא תשבר.

מסבירה הגמרא בדף מ"ג ע"א: רב יוסף אמר: היינו טעמא דרב חסדא - משום דקא מבטל כלי מהיכנו.

רש"י מפרש: מפני שמבטל כלי מהיכנו - שהיה מוכן מתחלה לטלטלו, ועכשיו עושהו מוקצה.

תוספות במקום [ד"ה דמבטל] מבין שכוונת רש"י היא: "דחשיב כאלו מחברו שם בטיט", ומעיר ש"בפרק בתרא פירש בקונטרס דאסור משום דמתחזי כסותר", כוונתו לאמור שם קנ"ד ע"ב: אמר רב הונא: היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית - מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר החבלים והשקין נופלים... - והא קא מבטל כלי מהיכנו! - בשליפי זוטרי. ופרש"י: והא מבטל כלי - כרים וכסתות, כשמניחן תחת דבר שאין ניטל, מבטלן מהיכנו דשוב לא יטלם משם, ודמי לסותר".

דברי הרב מתאימים לפירוש של בונה ולא לפירוש של סותר.

והנה הפני יהושע כתב על הסתירה שהראה תוס':

"ולענ"ד נראה דדברי רש"י נכונים ונימוקו עמו דבהאי דכלי תחת הנר ותחת תרנגולת דשמעתין שפיר שייך טעמא דבונה ולא דסותר, שהרי מסתמא הנך כלים דאיירי הכא איירי בכלים שעשויין לקבל בהם, וא"כ השתא נמי שמניחין תחת השמן או תחת תרנגולת עדיין ראויים הם לכך, דאפילו באותו שבת עצמן ראויין לתשמיש

זה ולהניח בו שום דבר, וא"כ אין כאן סתירה כלל, אלא דלפי שאין רשאי לטלטלם ממקומם הוי כאילו מחברן בטיט והו"ל כבונה, דקי"ל דשייך בנין בכלים כשהן דרך קביעות, כמו שכתבו התוספות בכמה דוכתי [לקמן ק"ה ע"ב ד"ה האי].

משא"כ בכרים וכסתות דלקמן פרק בתרא דלא שייך בהו טעמא דבנין כלל, שאין דרך בנין בכרים וכסתות ואין דרך לחברם בטיט כלל, לכך הוצרך רש"י לפרש דאפ"ה שייך בהו ביטול כלי מהיכנו, משום דהו"ל כסותר שהרי תחילת עשיית כרים וכסתות הם לצורך שכיבה או לישב עליהן, והשתא שמונחים לקבל כלי זכוכית שוב אינם ראויין למלאכתן הראשונה באותו שבת, וא"כ דמי לסותר, כן נראה לי בכוונת רש"י וק"ל".

משמע, שאין כאן סתירה אלא שני סוגים של ביטול כלי מהיכנו. וברור א"כ שלרש"י יש צד של בונה בענין זה, ועליו מתבסס הרב, אולם לפי דברי הפנ"י בדברים שאין דרך לחברם בטיט לא שייך לדבר על בונה וצ"ב.

נזכיר את דעתם בענין של שני גדולים [הקשורים גם לרב]. האדר"ת כתב בקונטרס עובר אורח שאין להניח את הכיסוי בשעת הברכה, כדי שלא יראה שזה חלק המצוה, ולא חש לטעמו של הרב.

וערוך השולחן [ל"ב פ"ח] כתב:

"...אבל התיקין שעושים להבתים שנוטלים אותם מהבתים לאו כלום הוא ואפילו היו על התפילין בעת הנחתם אין זה ביטול להתפילין אלא שלא נאה ולא יאה לעשות כן. ויש שאין מסירין התיק של יד מהתפילין גם בעת התפלה ואין נכון לעשות כן ודו"ק".

יעויין עוד פסקי תשובות סימן כ"ז אות כ"ג, שסיכם את הדעות בענין.

## כ"א. השמל בהלכה.

מאז המצאת החשמל נידונו עניניו בהלכה בהרחבה רבה. סיכום עיקרי הדברים אפשר למצוא באנציקלופדיה התלמודית ערך 'חשמל', ובספר "חשמל בהלכה" [בו נעזרנו רבות].

ננסה להבין את דעת מרן הרב בענינים אלו תוך השואה לדעות אחרות ונעסוק בארבעה נושאים:

א. איסור הבערה בשבת. ב. נר הבדלה. ג. ר חנוכה. ד. נר שבת. [דברי הרב מובאים באותיות מודגשות].

### א. איסור מבעיר בשבת

כותב הרב בשו"ת אורח משפט אורח חיים סימן ע"א:

"ב"ה עה"ק ירושלים תובב"א תרצ"ד. (להרב ד"ר זיכר בפראג). אם מותר לדבר ע"י המגפון [המיקרופון] בשבת ויום טוב

לכאורה כל פעולה שגורמים שיתהווה זרם אלקטרי /חשמלי/ הרי הוא מוליד אש, וכל הולדת אש הוי מבעיר. ונראה שאלה שרוצים לומר שהאש האלקטרי אינו בכלל אש שאסרה תורה להבעיר אותו, אין לזה יסוד שמאחר שהתורה אמרה בסתם לא תבערו אש, כל מה שנקרא בשם אש הרי הוא בכלל זה. וסמך לדבר מברייתא דיומא כ"א ב' שמונה שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה וכו'".

כך נאמר שם ביומא:

תנו רבנן: שש אשות הן, יש אוכלת ואינה שותה, ויש שותה ואינה אוכלת, ויש אוכלת ושותה, ויש אוכלת לחין כיבשין, ויש אש דוחה אש, ויש אש אוכלת אש. יש אש אוכלת ואינה שותה - הא דידן. שותה ואינה אוכלת - דחולין. אוכלת ושותה -

דאליהו, דכתיב (מלכים א' יח) ואת המים אשר בתעלה לחכה. אוכלת לחין כיבשין - דמערכה, יש אש דוחה אש - דגבריאלי, ויש אש אוכלת אש - דשכינה, דאמר מר: הושיט אצבעו ביניהם ושרפן.

**משמע שכל אופן הבוער ומחמם, באיזה צורה שתהי' הרי הוא בכלל אש, ואין לנו להוציא אותו מכלל האיסור של לא תבערו אש.**

מה כוונת הרב באומרו "כל אופן הבוער ומחמם"?

כותב פרופ' זאב לב [מערכי לב עמוד ק"ז]:

"אש רגילה כמו שריפת עצים, מלווה בארבע תכונות: חום, הפצת אור, החומר מתכלה, להבה".

בהמשך דן בשאלה מהם התכונות ההכרחיות כדי להחשב אש בשבת, ומסיק בפשטות שהשתים הראשונות הן החשובות עיי"ש.

בענין החום הדברים תואמים למש"כ הרב, אך המושג "בוער" בדברי הרב לא ברור, ושמה כוונתו ל"הפצת אור" וצ"ב.

מדברי הרב משמע שאין צורך בכלווי חומר בעירה כדי להקרא 'מבעיר'. לכאורה זו מחלוקת בין שו"ע הרב והאבנ"ז, וכך הביא את הדברים האבנ"ז [או"ח רל"ח]:

"כתב הרב מלאדי בשלחן ערוך שלו סימן תצ"ה בקונטרס אחרון [אות ב'] וזה לשונו הנה אף על פי שהמבעיר אינו חייב אלא אם כן צריך לאפר. אף על פי כן עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים, אלא משום ריבוי האש. כדמשמע ברמב"ם [פ"ב ה"א] גבי חימום ברזל באור עיין שם במגיד משנה. שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו'... ומילתא דפשיטא למרן זצללה"ה מיבעיא לי טובא... (ה) ויש להביא ראיה דעיקר הבערה כילווי הדבר מירושלמי הנ"ל [בסימן הקודם] דמפרש טעם דלא יקוב כו' ויתננה על פי הנר. משום שלא הותחל בכל טפה וטפה. ואם המלאכה רק באש. הרי הותחל המלאכה באותו האש. אלא ודאי עיקר המלאכה בשמן המתכלה..."

לכאורה לדברי האבנ"ז אין מקום לדברי הרב, שכן בחשמל אין כילווי, אבל אין זה נכון, לפי מה שכתב בהמשך:

"ואף שגחלת של מתכת גם כן חייבין עלי' משום מבעיר. הלא כתב הרמב"ם [פ"ב ה"א] שהוא תולדת מבעיר וכתב הרמב"ם בפ"י המשניות פרק ז' דשבת ובהלכות פרק ז' [ה"ד] דתולדה הוא שאינו דומה לאב לגמרי, רק במקצת דמיין, דאף שאין המתכת

מתבער, מכל מקום הוא נעשה אש והוא דומה קצת למבעיר. אבל עיקר מבעיר שהעצים מתבערים".

אלא שעדין יש לומר שמדברי הרב משמע שחשמל הוא אב, והוא אש במלוא מובן המילה, ולא כמשתמע מדברי האבנ"ז שזו תולדה.

"זהרי האש מן השמים, שהיתה על המזבח, נקרא בשם אש, והתורה אמרה את קרבני לחמי לאישי, ונקרא זה בשם אש, אע"פ שהי' לו תואר אחר ומשונה הי' מהאש הרגילה שלנו, וכמש"כ בגמ' יומא שם [דף כ"א] בברייתא, חמשה דברים נאמרו באש של מערכה, רבוצה כארי וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחין כיבשין, ואינה מעלה עשן, ומ"מ לא יצאה מכלל שם אש, וכהא דקיי"ל כב"ה דמברכין בורא מאורי האש, משום שהרבה מאורות יש באור, ברכות נ"ב. ואפילו על אש שאינו מבעיר, הרי התורה העידה גבי הסנה והנה הסנה בוער באש, והסנה איננו אוכל, ומ"מ קראה אותו התורה אש, וממילא יש לו דין של אש ג"כ בכלל האזהרה של לא תבערו אש".

כבר לעיל כתב הרב:

"כל מה שנקרא בשם 'אש' הרי הוא בכלל זה". וסמך לדבר מברייתא דיומא כ"א ב' שמונה שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה וכו', וכעת הוא מוסיף ומחזק את טענתו שגם אש עם תכונות שונות נקראת אש.

הדברים נראים כמכוונים לשלול את דברי המהרש"ם [ח"ב סימן רמ"ז] [וגם אם לא ראה הרב תשובה זו, בא לשלול הבנה כזו] שכתב:

"ולא אכחד כי אני חוכך בלבי אם בהבערה של העלעקטריציטעט יש בו מלאכה דאורייתא כיון שלא היה כמוהו במשכן כמ"ש כה"ג הח"ס או"ח סי' ע"ג לענין מכסה גשמים, דכיון שלא היה אוהל כזה במשכן אין בו מלאכה של תורה.

ועמ"ש בהגהותי לאו"ח סי' ש"א מדברי התוס', מכמ"ק בענין זה, ויש לדון משם גם לנ"ד (ועיין היטב בשו"ת הלק"ט ח"א סי' קפ"ט ותבין), ואת"ל דחייב גם בכה"ג וכהא דאין מוציאין האש מן האבנים מן העפר ומן המים דפ"ד דביצה ואו"ח סי' תק"ב משום שמוליד האש, מ"מ י"ל דליכא משום הבערה וכיבוי כה"ג שהרי אינו אש ממש ואינו שורף החוט ברזל כאש דידן שאוכלת ואינה שותה והוא מעין דוגמת אש שלמעלה דכתיב גבי סנה שנתפלא משה רבינו עליו השלום

**מדוע לא יבער הסנה, וע' יומא (ד' כ"א ע"ב) ורע"מ שבזה"ק פ' צו.**

ובנדו"ד איננו אש ממש רק אור האש היי הטמון בטבע חוטי הברזל, אבל בהא דפ"ד דביצה יוצא אש ממש ודולק בעצים שמתדבק בהם, וגם אי נימא דשייך ביה הבערה, מ"מ י"ל דליכא משום כיבוי שהרי נשאר שם כח האש יי אם יחזור החוט ויתחבר בחוט השני, ויהי מה כי אם אמנם לא אוכל להחליט אבל אני חוכך מאד בזה".

הרב מבין שאש של מעלה, ואש הסנה הן אש והמהרש"ם סבור שאין הם אש.

נראה שמסיבה זו מוסיף הרב ומבאר מנין לו שגם אש של מעלה נקראת אש מבחינת ההלכה כי באופן פשוט היה אפשר לומר כמהרש"ם שאין זו אש מבחינה הלכתית, וזוהי ראית הרב:

**"וכהא דאמרי בחולין קל"ט ב' גבי מצא קן בראשו של אדם, דחייב בשילוח מהא דואדמה על ראשו, דשמואל ב' ט"ו, הרי שכל שמוצאים את השם באיזה פסוק, אפילו בדברי קבלה, הרינו למדין אותו גם לדברי תורה".**

בגמרא שם למדנו:

"אמרי ליה פפונאי לרב מתנה: מצא קן בראשו של אדם מהו? אמר: [שמואל ב' ט"ו] וואדמה על ראשו". הפסוק בשמואל אומר:

**"וַיְהִי דָּוִד בָּא עַד הָרֹאשׁ אֲשֶׁר יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לְאֱלֹהִים וְהִנֵּה לְקִרְיָתוֹ חוֹשֵׁי הָאֲרָפֵי קְרוּעַ בְּתַנְתּוֹ וְאֲדָמָה עַל רֹאשׁוֹ"**

רש"י מפרש את הלימוד מהפסוק:

"ואדמה על ראשו - אע"פ שהיה בראשו, לא אבדה את שמה, ש"מ אדם גופיה אדמה הוא, מדלא אבדה את שמה, דלא קרייה עפר, והשתא נמי על הארץ קרינא ביה".

**"וע"כ צריך לומר דזה לאו מילף הוא שנאמר בזה דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, אלא גילוי מילתא בעלמא הוא, כהא דב"ק ב' ע"ב. וק"ו שאנו צריכים ללמוד את כונת הלשון בתורה מתוך לשון התורה במקום אחר.**

**וע"כ אין לנו שום מקום לומר שהניצוץ האלקטרי שהוא מתילד ע"י הדחיפה שאנו מעוררים באויר ע"י הדיבור של המגפון, שלא יקרא בשם**

**אש. וכ"ז שאין לנו ראייה ברורה להוציא את האש האלקטרי מכלל אש, אי אפשר לנו להקל בזה כלל".**

הרב אליעזר מלמד [רביבים, כ"ה באדר תש"ע] כתב: "אמנם לדעת הרבה פוסקים [מנחת יצחק, ציץ אליעזר, הגר"ע יוסף] חשמל מצד עצמו אינו אש, ורק כאשר יש שם חוט להט... המדליק עובר באיסור תורה".

אבל לדעת הרב: כל שימוש בחשמל אסור מהתורה, ואף הוספת זרם באופן שיהא מזה תועלת אסורה מהתורה. [בלי להכנס לעניני מעשה וגרמא, עליהם דן הרב בהמשך התשובה שם באורח משפט].

[והוסיף: קצת קשה מדוע מעריציו של מרן הרב קוק זצ"ל, וביניהם הרב אוירבך והרב גורן והרב וולדנברג והרב אלישיב, לא התיחסו לדבריו... ואולי מפני שדעתו של מרן הרב קוק לא נודעה באותן השנים שבהן התקיימו עיקר הדיונים על החשמל...]

הרב מלמד משליך את הדבר למעשה וכותב: "כל היתר השימוש בקלנועית הוא לשיטת הרב אוירבך, אבל לפי שיטת מרן הרב קוק והסוברים כמותו, אין דרך להתיר קלנועית. שכן הפתרון של מכון צומת, לפיו הפעלת הקלנועית כדי לנסוע רק מגבירה את הזרם, פותר את הבעיה של איסור מוליד... [ואת איסור "בונה" מעגל חשמלי חדש] אבל לפי מרן הרב קוק כל הגברת זרם חשמלי נחשבת הבערה מהתורה, וממילא הפעלת הקלנועית אסורה מהתורה".

והוא סובר שאין הרב יחיד בשיטתו, כך למשל כותב בשו"ת משפטי עוזיאל [כרך ג' - אורח חיים סימן ל"ו]:

"ומענין לענין באותו ענין כתב מעכ"ת שנראה לו להתיר פתיחת הזרם החשמלי של המעלית או המאורר, כיון שאין בו משום מבעיר ומכבה. לדעתי נראה שאין כאן שום צד של היתר, משום שגם במעלית וגם במאורר (וינטאלטור) אינם פועלים אלא ע"י הבערה וכבוי. שכל פעולה חשמלית שנעשית אינה נעשית אלא ע"י המשכת כח חשמל, שכ"ז שהמעלית עולה ויורדת בוער הכפתור החשמלי, ובמנוחתה הוא כבה".

וכן מביא ה"מנחת יצחק" [ג, מ"א] בשם הרב מטשיבין:

"והנה אף דבלא"ה י"ל, דאין בזה משום הבערה וכיבוי ושאר חששות, כנ"ל, מ"מ זה היום קבלתי מכתב מגדול אחד באה"ק, שדיבר בזה עם הרב הגאון מטשעבין שליט"א, והשיב לו שאסור ליתן המכונה זו בשבת באוזן, כי יש בו כח האש, כמו כל מיני חשמל,

והוי בכלל מבעיר ומכבה, וכן השיב לו הגאון מפרעסבורג ז"ל, אך לא כתב לי טעמם ונימוקם, וממילא לא אוכל לדון בדבריהם כעת.

אבל לענ"ד אף להמחמירים, ליכא יותר מחשש שבות דרבנן בזה, וא"כ שוב יש לצרף, הא דהוי רבותא דינוקא כנ"ל".

ובספר "ברית עולם" לרב בנימין זילבר [עמוד 98] כתוב:

"כל דבר הקשור עם חשמל כגון אור, בישול, מעליות חשמליות, טלפון, טלגרף, רמקול, פעמון חשמלי וכדומה, יש בו איסור הבערה וכיבוי כמו באש ממש".

והרב פיינשטיין [שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן פד] מסתפק בזה:

"לדבר בשבת ע"י מייקראפאן פשוט שאסור וכבר פרסמו אגודת הרבנים שהוא אסור, ואף שאיכא אינשי שלא ידוע להם הטעמים מחוייבים לשמוע להוראת חכמים, ואותן שהקלו לא עשו כהוגן, אף אם הם רבנים ואף אם אומרים שהן גדולים בתורה.

ואבאר בקיצור את הטעמים שהם שנים שיש בהם חשש איסור מדאורייתא ושנים שהם איסורים ודאים מדרבנן, (א) דיש לידע שקול הנשמע מהמייקראפאן איננו קול האדם עצמו אלא כשמדבר נעשה רושם של הברותיו שם ומה שנשמע הוא קול ההברה, וזהו חשש איסור דאורייתא במה שבדברו נעשה רושם באיזה מקום בהמייקראפאן, ואף שאין זה כתיבה שאינם אותיות יש עכ"פ איזה חשש מלאכה מאחר שנתחדש איזה דבר שע"ז נשמע קול רם ומרחוק אולי מכה בפטיש ואולי בונה, וצריך לעיין בברור איזו מלאכה, עכ"פ טעם זה הוא לחוש לאיסור דאורייתא, אף שלא ברור האיסור.

(ב) שלפי מדת הקול נגדל הוצאת כח העלעקטרי [החשמלי] ונמצא שבדברו הוא מגדיל ומקטין את העלעקטרי, ורואין זה בחוש כשמחברין עוד מכונה בחשמל המודדת הדבור בהמייקראפאן למי שרוצה להשוות את קולו, שלכן אף כשלא מחברין מכונה כזו יודעין אנחנו שמשתמש בדברו בהעלעקטרי יותר ממה שהמייקראפאן בחבורו משתמש בעצמו בלא דבורו, וכשמדבר בקול רם משתמש בעוד יותר, **והשתמשות בכחות העלעקטרי יש חשש איסור דאורייתא אף בלא הבערה ויש לעיין בזה טובא למעשה".**

על דברי הרב מלמד, העיר הרב ישראל רוזן את הדברים הבאים  
[בשבע"ב' ניסן תש"ע]:

"...ראשית, הרב קוק מדבר על "ניצוץ אלקטרי, וזה מה שהיה בימיו, גם ב"מגאפון" שעליו הוא מדבר [שפופרת הגברה], כמו כן המנועים דאז היו מאופיינים ב"ניצוצות ניתזין" [כלשון החזון איש], ולכן התייחס הרב זצ"ל למכשירים חשמליים כאש.

לאור הגדרה זו צדק הרב מלמד בהערותו שאין להעצים או להקטין אש בשבת, ואין דרך לווסת את מהירות הקלנועית, למשל. להלכה, דומה שאין בין הפוסקים המובהקים מי שחושש במכשיר חשמלי למלאכת הבערה, אם אין בו תיל מתלבן כמו נורת להט או גוף חימום".

ועוד מוסיף הרב רוזן ואומר שלפי דרכו של הרב מלמד לאו דווקא קלנועית נאסרת לפי זה, אלא כניסה בשערי הכותל, מכשיר שמיעה דיגיטלי, ועוד דברים שישנם רבים המשתמשים בהם.

מסיים הרב רוזן ואומר: "חבל לשלוף דעת יחיד שגם היא ספק אם נאמרה, וליצור בהלה הלכתית-תקשורתית רבה".

ויעוין עוד בקונטרסו של הרב יצחק ברנד, רשפיה רשפי אש.

### **ב. נר הבדלה.**

כותב הרב בשו"ת אורח משפט אורח חיים סימן סג:

**"בתשובה על שאלתו אם לברך בורא מאורי האש במוצ"ש על האור האלקטרי [אור החשמל], הנני בזה להשיבו שמצד השם של אש הוא דבר פשוט שהאש האלקטרי היא ג"כ בכלל אש, וראוי לברך עליה בורא מאורי האש".**

נקודה זו מוסכמת על מספר פוסקים וכך העידו על הגר"ע גרודזינסקי ועל הרוגוצ'ובר שברכו בהבדלה על חשמל [החשמל לאור ההלכה ח"א פרק ב'].

אבל בשו"ת הר צבי אורח חיים ב' סימן קי"ד כתב:

**"נראה לי דאין לברך בורא מאורי האש על נר חשמלי, שאין זה אש המאיר אלא מתכות מחומם".**

ובספר מאורי אש [פרק ה' ענף א' עמוד צ"א] כתב הגרשז"א שלא מיבעיא לדעת הראב"ד שחימום מתכת בשבת אין בו חיוב מבעיר - אין לברך כיון שחשמל אינו אש, אלא שאף לדעת הרמב"ם שבחימום מתכת

יש חיוב מבעיר, יש לדון שלענין ברכת מאורי האש שיסודה לזכר האור שנברא במוצ"ש ע"י שתי אבנים שהוקשו זה בזה - צריך אש ממש.  
ויש להזכיר שבמנחת שלמה [א', י"ב, ב'] כתב דברים אחרים בשיטת הראב"ד וז"ל:

"נלענ"ד דאפשר שבהדלקת חשמל שפיר חייבין לכו"ע משום מבעיר גם להראב"ד דסובר שאין מבעיר במתכת, כי יתכן דטעמו של הראב"ד הוא לא משום דסובר דגחלת של מתכת אינה קרויה כלל בשם אש, כי אם נאמר כן נמצא שגם האופה ומבשל בשבת בחשמל יהא פטור, שהרי פשוט הוא דזרם איננו אש ונמצא שהוא דומה לחימום מתכת בקרני השמש ע"י זכוכית מגדלת דחשיב רק תולדת חמה ופטור דאורייתא..."

אלא נראה שהראב"ד סובר דמבעיר לא שייך אלא כשההבערה גורמת להרבות אש שלא היה קודם, ולכן כשההבערה היא בעצים וכדומה שהאש נאחזת בהם והם עצמם בוערים ושורפים שפיר אמרינן דאע"ג שנדלקו העצים מאש אחרת, מ"מ כיון שהם עצמם בוערים הרי נתחדש ונתרבה אש שלא הי' כלל מקודם, משא"כ במתכת הרי היא עצמה אינה בוערת אלא שהיא קולטת חום מאש אחרת ורק מפני שהמתכת אינה כלה ונשרפת לכן כל הזמן שמונחת על האש היא בולעת ואוצרת בקרבה הרבה חום, עד שגם היא עצמה אדומה כגחלת של אש, ונמצא שהחום לא נתחדש רק עבר מהאש ונכנס תוך המתכת כמו שהוא נכנס בכל דבר אפוי ומבושל, שהרי אם מסירים אותה מהאש היא מתחלת תיכף להצטנן.

וכיון שכן אפשר דכל זה דוקא במתכת הנדלקת מאש מצויה דאז שפיר אמרינן דאע"ג שגם המתכת נעשתה ממש אש, אפי"ה סובר הראב"ד דחשיב רק בישול ולא מבעיר כיון שהמתכת עצמה אינה בוערת ובהבערתה לא נתחדש ונתרבה אש שלא היה קודם, וכמו שאמרנו שהחום רק עבר מן האש ונכנס תוך המתכת, ונמצא שהמחמם הוא רק "מעביר" אש ממקום למקום כלומר מן הגחלים אל המתכת ולא "מבעיר".

משא"כ בהדלקת חשמל אשר מקודם לא הי' כלל שום אש ורק האדם בלחיצתו על הכפתור הוא ממציא ומוליד אש חדש בחוט של מתכת שבתוך המנורה, בכה"ג יתכן דנקרא שפיר גם להראב"ד בשם "מבעיר אש", כיון שבפעולתו לא הדליק את החוט מאש אחרת רק המציא והוליד אש שלא היה כלל תחלה בעולם... מהיכ"ת נימא דבכגון דא אינו קרוי בשם מבעיר ... "

ולפי זה גם בדעת הראב"ד צריך להגיע לסברא המיוחדת של דמיון ליצירת האש בבריאת העולם, אך הרב לא חש לכל זה, ולשיטתו באורח משפט סע"א שחשמל הוא אש לכו"ע, ולא ראה לנכון להצריך דמיון לאש שנבראה במוצ"ש שהרי בהלכה כתוב אש ותו לא.

אמנם מצאנו גם בביאור הלכה בסימן רצ"ח המבאר מדוע לדעת רש"י עשית אינה טובה לנר הבדלה, אף שלענין ערוה נחשב הדבר כראיה בזה"ל:

"אבל לענ"ד יש לתרץ פירש"י דאינו קושיא מערוה לכאן, דבענינו לענין ברכת במ"ה שתקנו חז"ל לברך על בריית האור לא תקנו אלא כשהאור הוא גלוי בלי כיסוי ולא טמון, וכעיקר ברייתו שהוא בגלוי. וזה רמוז בלשון הברייתא שאמרה: היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס".

משמע שהבין שיש מקום לדרישה נוספת מעבר להגדרת אש, [ואולי יש חלק ואכמ"ל].

ולפי זה כתב הגר"ע יוסף [שו"ת יביע אומר חלק א' - אורח חיים סימן י"ז]:

"ולכן מן הראוי שיהיה גם האור שלנו שאנו מברכים עליו במ"ה, אור גלוי, בלי שום דבר המפסיק, מעין דוגמא לנר של אדה"ר".

ובאמת יש אפשרות נוספת, והיא שסובר הרב כרב עוזיאל שכתב [שו"ת משפטי עוזיאל כרך א' - אורח חיים סימן ח']:

"אחרי שהוכחנו מהירושלמי והרא"ש שברכה זו היא לזכר גלוי האור הראשון שנעשה מהקשת אבנים או רעפים זה לזה, יוצא ודאי שמברכין ברכת מאורי האש במוצש"ק גם על אש היוצא מהאבנים, וכן פסק מרן ז"ל אור היוצא מעצים ומהאבנים מברכין עליו. אבל במוצאי יוה"כ אין מברכים עליו (סי' רצ"ה סעיף ז'). והוא הדין לאור חשמל, שעיקרו הוא בא מהקשת מתכת זה לזה".

וכעין זה בספר תולדות שמואל [מובא בחשמל בהלכה עמוד 33] שכתב:

"אור אלקטרי נולד גם כן ע"י שהשני חוטים פאזיטיוו ונעגאטיוו מכים זה בזה".

וצ"ב האם אמנם כך הדבר במציאות לאור ההבנה המדעית בזמננו.

אמנם יש להזכיר שבספר החשמל לאור ההלכה [סימן ג' פרק ח'] סייג

שאינן לברך על ניאון שאינו מתחמם ואינו בגדר אש.

ונראה שהרב יודה לזה שהרי כתב באורח משפט: "... שכל אופן הנוער ומחמם, באיזה צורה שתהי' הרי הוא בכלל אש".

"אבל מפני מחלוקת הפוסקים, בסי' צח"ר באו"ח סט"ו בדין נר בתוך פנס או בתוך אספקלריא, שאם רואה את השלהבת ומשתמש לאורה מברכין עליה. שאע"פ שהרשב"א כתב דאם רואה מתוך הזכוכית הרי הוא בכלל רואה את השלהבת, מ"מ רבו המכריעים ע"פ דברי הירושלמי שאספקלריא שמברכין עליה בורא מאורי האש היא דוקא כשרואין את האור בלא שום חציצה ע"י סדקים שבכלי שהנר בתוכו, אבל אם הוא כולו מכוסה בזכוכית אין מברכין עליה. וא"כ, ראוי לחוש מספק ברכות שלא לברך על האלקטרי משום הפסק הזכוכית, שהאור כולו טמון בתוכו".

הנה בשו"ת ציץ אליעזר חלק א' סימן כ' פרק י"ג כתב בזה:

"ובדבר מה שאור החשמל אינו נראה בגלוי רק מתוך הזכוכית, הנה מלבד מה שיש לדון גם בזה כנ"ל שאור זה של החשמל שאני, מכיון שכך דרכו וזהו אופן גילוי. חוץ מזה. כבר החליטו הפוסקים שאפשר שפיר לברך על נר שבתוך הזכוכית ובלבד שיראה שלהבתו, עיין בירושלמי ברכות (פרק ח' הלכה ו') ובמראה הפנים שם. ובחידושי הרשב"א ברכות (ד' נ"ג ע"ב) ושו"ע סי' רצ"ח במג"א סק"כ ובמחצית השקל ופרמ"ג, ובאליהו רבה ס"ק כ"ה, ובחמד משה סק"ד, ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת חאו"ח (סי' כ"א) ובשו"ע הגרש"ז סעי' כ"א, ובסידור דרך החיים, ובחיי אדם ה' שבת (כלל ח' סעי' ל"ד) ובערוך השלחן (סימן רצ"ח סעי' י"ח) ועוד. עיי"ש כל אחד ואחד בטעמו וסברתו".

אולם בשו"ת יביע אומר חלק א' - אורח חיים סימן י"ח העיר על דבריו:

ומ"ש עוד שם, שמצד שאור החשמל אינו נראה בגלוי רק דרך הזכוכית, כבר החליטו הפוסקים להתיר ומביא דברי הרשב"א והאחרונים. ע"ש. הנה לאו רבותא למחשב גברי לחיובא, דהא איכא נמי טובא דפליגי עליהו, וקי"ל סב"ל. וכ"פ המשנ"ב.

#### ג. נר חנוכה.

"לענין נר הגאז והעלעקטרי שנתחדש בימינו, לכאורה נראה אע"ג דצליל נהורם טובא"

הנקודה של "צליל נהורם" מובאת בהמשך למש"כ קודם ששיקול זה

שמובא בגמרא להעדפת שמן זית, חשוב מבחינה הלכתית, והוא חלק מהידור מצוה ש"יש לו חלק בתורה" [לעומת השיקול "שבו נעשה הנס" עיי"ש].

ונראה שכוונת הרב שלפי זה היה מן הראוי להדר אחרי נר חשמלי שאורו צלול מאוד.

והנה בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' קכ) כתב שאין יוצאין י"ח נר חנוכה בעלעקטריק משתי סיבות. הראשונה "דשמן זית מצוה מן המובחר". ומלבד ההערה על פסילת נר בזמן שיש כאן רק ויתור על הידור, יש לומר שלדעת הרב אין כאן ויתור על כלום, ואדרבה מבחינה מסוימת היה צריך להיות ענין להדליק דווקא בחשמל.

[עוד הוסיף שם: "כיון שנעשים להדליק בכל ימות השנה לא הוי פרסומא ניסא".

ויש בזה חידוש, שכן סוף סוף יש כאן הדלקה ומנין שחוסר חדוד בפרסום - מעכב, ועוד שאם עושים את נר החשמל בצורה שונה משל יומיום, אפשר ליצור גם פרסום, לכאורה].

**"מ"מ אין לצאת בהם ידי מצוה, מפני שלא היו במציאות בעת תקנת חז"ל המצוה י"ל שלא נכנסו בכלל הנרות שעליהם חלה התקנה. דוגמא לדבר מצאנו בגזירת כתמים דאזלינן בתר מאכולת שבימיהם, מפני שהיא גזירתם".** לגבי כתמי דם באשה מצאנו שאין לאסור כתם קטן מגריס כיון שאפשר לתלות זאת בכינה, אף שבימינו לכאורה היה מקום לאסור אף בקטן יותר, וכפי שכתב בשו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן קפב: "הא דבעינן שיעור גריס אע"ג דבזמינו לא אשכחן מאכולת כה"ג מ"מ אין לך אלא מה שנאסר במנין הראשון שהי' מאכולת גדול כגריס הקלקי ואע"ג דליכא עכשיו כהאי גוונא.

מ"מ עכשיו בלא"ה הי' לנו לטהר כל הכתמים רק שא"א להתיר מה שנאסר במנין הראשון ושיעור קטן לא נאסר מעולם וא"ש הכל בעזה"י".

מקור קודם ליסוד זה מצוי בבית יוסף [אורח חיים סימן י"ג].

הגמרא במנחות ל"ז ע"ב אומרת שמשום כבוד הבריות התירו ללכת בבגד שנפסלה

ציציתו בשבת, אף שיש כאן איסור ד"א בכרמלית, כיון שזו בושה להורידה במקום פומבי.

כותב על כך הב"י:

"ואפשר לומר דהא דאמרינן בגמרא דלא צריך למשדייה היינו דוקא בטליתות דידהו שהיו נושאים אותם במקום גלימא ואם היו פושטים אותם בשוק איכא משום כבוד הבריות, אבל טלית דידן שאין לובשים אותו משום מלבוש אפילו אם יפשטנו אין בו משום כבוד הבריות, והילכך אפילו בכרמלית דרבנן פושטו אם נפסל. ואפשר דאפילו בטלית זה איכא זלזול אם יצטרך לפשטו בשוק.

אי נמי כיון דמשום דבטליתות דידהו היה זלזול בפשיטתן ולא גזור רבנן בכרמלית לגבי טלית בשום טלית לא גזור דלא פלוג רבנן בין טלית לטלית. וזה נראה שהוא דעת הרב המגיד ונמוקי יוסף שכתבו דין זה סתם ולא חילקו בין טלית לטלית".

הרב משתמש ביסוד זה גם בטוב רואי מו"ק כ"ט לענין גזירת איסור כיבוס בחוה"מ למי שאין לו אלא חלוק אחד, ויעוי"ש בחילוק בין מקרים שכלל לא נגזרה גזרה על דבר מסוים, לבין מקרים שנגזרה גזרה כוללת ודבר אחד יצא למעשה מן הכלל, אך לא נכון לומר שלא נגזרה עליו גזרה. אולם אצלנו מתחדש בדברי הרב חידוש שכן לא מדובר על 'גזרה', אלא על 'תקנה', והיה מקום לומר שכל מה שאמרו הב"י והחת"ס נכון רק לגבי איסורים שחלים [לפחות במובן מסוים] על חפץ, ומה שלא נאסר - לא נאסר.

אבל כאשר נתקנה תקנה לעשות משהו, היה מקום לומר שחובתך לעשות בעזרת חפץ מסוים, אבל המצוה היא בפני עצמה ולא חלה על חפץ זה, אבל הרב מבין שאין חילוק.

**"ועוד העירני אחי רד"ב שיחיה מפני ששם נר לא יונח כי אם על פתילה ואבוקה הנתלה בה, והו"ל כמדורה שאין יוצאים בה מפני שאינה נקראת נר".**

בשו"ת דבר אליהו לר"א קלצקין [הו"ד בחשמל בהלכה עמ' 37] כתב שלא יוצאים בחשמל משום:

"דחוטי הנחושת שבתוך הגביע לא מיקרו פתילה, כיון שהם דבר גוש.

גם אין כאן שלהבת ובעיני דומיא דמנורה במקדש". [והוסיף עוד מספר נימוקים].

מדברי הרב משמע שגם בלי קשר למקדש, התקנה היא נר, ואילו לר"א קלצקין ענין השלהבת קשור דוקא למקדש [ואילו הפתילה, לא ברור האם היא בעייתית בפ"ע גם לולי המקדש, לדעתו].

כעין זה הביא בשו"ת יביע אומר [חלק ד' - אורח חיים סימן מ'] בשם שו"ת מהרש"ג שכתב:

"ובלא"ה נראה שאינו יוצא בו כלל, שהרי אנו אומרים 'להדליק נר של חנוכה' וכו'. והאור האלקטריק הזה אין עליו שם נר.

ובשלמא אם היו מברכים 'על אש חנוכה', היה מקום להסתפק דאפשר דחשיב אש, ובאמת נראה שגם שם אש אין על אור זה. אבל כיון שאנו מברכים על נר פשיטא שאין על זה שם 'נר' כלל. שפתילה של ברזל היא ואין כאן לא פתילה ולא שמן".

ובשו"ת הר צבי ח"ב סימן קי"ד כתב:

"ונראה דיש להוסיף על דבריו, דכאן אין אור של שמן דולק אלא מתכות שמתחמם ע"י כח אלעקטרי והמתכות כשהוא בתוך כלי זכוכית חתום מאיר לעיניים, אבל באמת אין כאן שמן וגם אש לזהטת אין כאן, רק שהוא נראה לעיניים כמאיר ונראה כמו אבן טובה שמאירה בחושך, שאין בזה דמיון לנר דולק, ולכן אין סברא לצאת על ידו במקום שצריך להדליק נר. וכאן אין דולק אור מאיר אלא מתכות המאיר כשהוא מחומם הרבה".

הדברים נראים דומים, אך נראה שהם בנויים על ההנחה שאין זו אש במלוא מובן המילה, מה שאינו נכון לדעת הרב ולכן הרב הדגיש רק את ענין המושג "נר".

[יש להזכיר שבפוסקים הוזכרו עוד שיקולים לפסול, לדוגמא מה שכתב שם בהר צבי:

ובדין זה של השו"ע שצריך להיות שיעור בשעת ההדלקה, אמרתי גם לענין לצאת ידי חובת הדלקת נר חנוכה בנרות של חשמל, דבשעת הדלקתו אי לאו דהו מדליקין שם בתחנת הכח לא היה דולק, ונמצא דמצדו לא היה דולק].

**ד. נר שבת.**

ממשיך הרב את דבריו על נר חנוכה ומשליך לענין נר שבת:  
**"ולפי זה צ"ע גם כן אנר שבת אם יוצאים בהם, אע"ג דטעמא מפני  
 שלום בית".**

ולפי זה לכאורה אין שום הבדל בין נר לחשמל, ואולי אדרבה [כמו  
 שהתחיל את דיונו על חנוכה] יש עדיפות לאור חשמלי רגיל המונע בעיות  
 בכל ימות השבוע.

אלא שיש להעיר שהטעם של שלום בית אינו מופיע ברמב"ם בהלכות  
 שבת [אלא בסוף הלכות חנוכה], ושם פ"ה ופ"ל נראה שכבוד שבת ועונג  
 שבת הם המחייבים של הדלקת נר, והיה מקום אולי לומר ש'עונג שבת'  
 יש בחשמל, אך 'כבוד שבת' קשור לנר במובנו הפשוט, ואינו קיים בחשמל,  
 ומדברי הרב משמע קצת ששלום בית היא ההגדרה המרכזית ואכמ"ל.

**"מ"מ כמו שכתב הרא"ש במרור דאין צריך כזית מדינא דלא כתיב ביה  
 אכילה, אלא כיון שמברכין על אכילת מרור, אין אכילה פחות מכזית".**

כך כתב הרא"ש [פסחים פרק י' סימן כ"ה]:

"משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית".

**"א"כ תזקיק הברכה שתהיה המצוה כצורתה, הכא נמי כיון שמברכין  
 להדליק נר של שבת תזקיק הברכה שיהיה דוקא נר".**

דברי הרב בנויים על ההבנה שהסיבה לאכילת כזית היא לשון הברכה,  
 וממילא לומד גם לנר חנוכה, אולם בשו"ת חת"ס [או"ח סימן ק"מ] הסביר  
 אחרת את הרא"ש וכתב:

"ומ"מ אע"ג דלא כתיב אכילה בהדיא במרור, לא בראשון ולא בשני, מ"מ ודאי  
 דבעי כזית דאיתקש למצה ופסח, אלא שאין אנו יכולין להמציא זה מלבינו, לכן הוכיח  
 הרא"ש מדאמרינן בפרק ערבי פסחים דמברך 'על אכילת מרור', שמע מינה פשיטא  
 לרבנן מהקישא הנ"ל דשיעורו בכזית".

כלומר, שלשון הברכה היא רק סימן לכך שיש לימוד מהתורה, שהוא  
 זה שמחייב לאכול כזית ואין ללמוד מכאן עיקרון כפי שהסיק הרב.

ובדומה לחת"ס, כתב האבנ"ז [או"ח שפ"ג]:

"אך בעיקר דברי הרא"ש שכתב שצריך כזית משום הברכה על אכילת מרור. דהיא גופה קשיא למה תקנו חכמים הברכה כך... אבל מרור בזמן הזה שתקנו אותו לאכול בפני עצמו צריך כזית. ואינו דומה למרור שעם הפסח שאינו אלא טפל לפסח, על כן לא בעי שיעור אכילה כיון שהוא רק טפל לפסח. ודי במה שיש שיעור אכילה בפסח. אבל מרור שתקנוהו מצוה בפני עצמו ומברכין עליו, אפילו אין לו מצה מחויב לאכול מרור, וכיון שהיא מצוות אכילה בעצמו צריך שיהי' בו כזית.

וזה שכתב הרא"ש משום שמברך על אכילת מרור זה רא' שתקנו כזית. אבל על כרפס אין רא' דהא מברך בורא פרי האדמה. וללמוד כרפס ממרור אי אפשר כיון דמרור מצוה וכרפס לאו מצוה כנ"ל".

צ"ב, מדוע בנר שבת מדבר הרב רק על נוסח הברכה כסיבה לדין, ולא על עצם ענין הנר שהוא חלק מהגדרת המצוה, ואינו מתקיים בחשמל.

נוסף על כך יש להעיר, שבפוסקים הוזכרו סיבות אחרות לדין על חשמל, כנר שבת, והרב לא חש להם כנראה.

בשו"ת הר צבי [אורח חיים א' סימן קמ"ג] הסתפק בדבר, סביב שאלת מעשה ההדלקה, כלומר האם יש כאן מעשה הדלקה, ואם לא - האם יש בכך בעיה:

"ומהאי טעמא יש לדון אם יוצא ידי חובת הדלקת נר של שבת בחשמל. דלפ"מ שהבאתי מגמרא (סנהדרין דף עז), לכאורה לחומרא יש לצדד דהדלקה זו שהיא באה מתוך סבוב הכפתור שבתוך השלטר, אין זה אלא גרמא דלא עדיף מסלוק התריס דפטור אף בנוזקין כמ"ש התוס' שם (דף עז ע"א), והיינו ע"כ משום דלא חשיב כמאן דעביד בידיים ממש.

וא"כ גם בנ"ד יש לדון דלא אמרינן קיים זה מצותו בהדלקה שכזו שנדונה כאלו הודלקה מאליה ולא הוי כמאן דמדליק בידיים.

אולם להלכה הנני מסתפק קצת ביסוד החלק המעשי של מצות עשה, אי מעכב שתהא עשייתה בגדר פעולה של בידיים דוקא, או נאמר דלגבי מצות עשה די לו גם בגרם עשה, ובלבד שיהא הוא המסבב לעשיית המצוה אמרינן דהיינו עשה דידה.

דוגמא לזה ראיתי בת' מהר"ח א"ז, דלא דוקא בידיים בעינן, אלא שיהא הוא המסבב שיהא נימול, וא"כ גם בהדלקת נר של שבת ושל חנוכה נאמר דאין המצוה שידליק בידיים דוקא, אלא שישתדל שיהא נר דלוק בבית".

זהו גם תוכנו של הדיון בשו"ת יביע אומר [חלק ב' - אורח חיים סימן י"ז]:

"ומעתה יש לדון בהדלקת נר חשמלי, שאין לחיצת הכפתור עושה, את פעולת ההבערה, אלא בבחינת מסיר המונע, ועי"ז ממשיך את הזרם, והאור נאחז במנורה. וא"כ היה מקום לומר דלא חשיב הדלקה לכבוד שבת, שהרי אור מוכן מאתמול הוא.

אולם נראה דהא בורכא. שמכיון שהסכמת כל גדולי דורנו, לחייב על הדלק' נר החשמל, משום 'לא תבערו אש ביום השבת'. וכמו שאספנו וקבצנו כעמיר גורנה בשו"ת יביע אומר (סי' יט אות יד). ע"ש. וס"ל שאין כאן ענין של גרמא, אלא מלאכת הבערה גמורה. וא"כ אף לענין הדלקת הנרות בע"ש, שפיר חשיבא הדלקה גמורה, ויוצא בה י"ח... ואף בלא זה נראה שהנעת הכפתור חשיב שפיר הדלקה גמורה...

אמנם בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח סי' ז) נשאל בנ"ד, וכתב לתלות דבר זה במחלוקת הרמב"ם ור"ת. שלד' הרמב"ם שכ' שחייבים להיות בבתייהם נר דלוק, דמוכח שאין חובה מיוחדת בהדלקת נר לשבת, אלא חובת המצוה היא שיהיה נר דלוק בבית. ואף אם היה הנר דלוק מאתמול, או שהדליקו עכו"ם וחש"ו, מתקיימת חובה זו. לפ"ז יוצאים י"ח אף בהדלקת נר החשמל, שהרי הנר מצוי בבית מלא אורה.

אבל לד' ר"ת שסובר שמצות הנר בשבת היא ההדלקה, ולכן אם היה הנר דלוק ועומד צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו אינו יוצא בנר חשמל י"ח ההדלקה. הואיל ואין הנעת הכפתור עושה הדלקה, שהרי אש החשמלי עצור ואצור הוא בחוטי החשמל, והנעת הכפתור אינה אלא להמשיך את הזרם או לעצור אותו. ועוד שהפתילה אינה נדלקת אלא מתחממת ונעשית גחלת ומאירה בגחלתה, ואין כאן הדלקה. ומש"ה אין לברך על הדלקה זו. והכי מסתברא כד' ר"ת וכו'. ע"ש.

ולפע"ד אין דבריו מוכרחים. שמכיון דחשיבא הדלקה גמורה לענין חיוב מלאכה בשבת, ה"נ לענין הדלקת הנרות בע"ש, מאן פלג לן בהכי, שלא לקראו הדלקה. וביחוד שאורו גדול ויפה. ומש"ה נראה שאף לר"ת חשיבא שפיר הדלקה. וכ"כ הרב עצמו בשו"ת משפטי עוזיאל (דרכ"ז רע"ב), לחייב על הדלקת החשמל בשבת. ע"ש. ולדעתי אין חילוק בזה בין הדלקה בשבת, להדלקתו בע"ש.

ולרב פשוט כנראה כדברי הגר"ע יוסף ולא נותר לו לפסול אלא מהטעם שהזכיר, אלא אם נאמר שלא נכנס כאו לדיון נרחב בנושא ויש עימו צדדים נוספים.

**ולכאורה צ"ע לפי"ז יפסל ג"כ נר של שבת באבוקה [דוקא כשמדליק רק מדורות].**

הנה בשו"ת ציץ אליעזר [חלק א' סימן כ' פרק י"א] כתב שיש לכאורה לפסול חשמל לנר שבת מהסיבה הבאה:

"אמנם אבל יש לי עוד בזה מקום ספק שאינו נוגע כלל להשיטות הנ"ל, והוא. שהרי אור החשמל שבזכוכית הולך סביב סביב ואינו יוצא רק מחוט אחד זקוף כפתילה (כך ראיתי שכן הוא רוב הזכוכיות), וא"כ אולי נחשב אור זה כאבוקה, והרי הרמ"א (בסי' תרע"א סעי' ד') פוסק שאפי' בנרות של שבת ויו"ט יזהרו שלא לעשותן כמדורה, וצ"ע כעת".

משמע שבאמת ברור שאבוקה פסולה לנר חנוכה, אבל אם נעיין בסימן תרע"א נראה שהדברים מורכבים יותר.

בסעיף ד' כותב השו"ע:

"מילא קערה שמן והקיפה פתילות אם כפה עליה כלי כל פתילה עולה בשביל נר אחד; לא כפה עליה כלי, אפי' לנר אחד אינו עולה לפי שהוא כמדורה".

מוסיף הרמ"א: הגה: ולכן יש לזהר להעמיד הנרות בשורה בשוה, ולא בעגול דהוי כמדורה (הג"מ בשם סמ"ק); ומותר להדליק בפמוטות שקורין לאמפ"א, מאחר שכל נר מובדל הרבה מחבירו (ת"ה סימן ק"ה). ויזהרו כשעושים נרות, אפי' בשעה, שאין לדבקן ביחד ולהדליקן, דהוי כמדורה (פסקי מהר"י ס"ה); **אפי' בנרות של שבת ויו"ט יזהרו שלא לעשות כן, (א"ז).**

אולם בביאור הלכה [ד"ה אפילו בנרות"] תמה על משמעות הדברים, שאין לעשות בשבת נרות כרוכים וכתב:

"מלשון זה משמע דאף בשבת ויו"ט יש לזהר שלא לעשות כן ואינו כן דבשבת ויו"ט מצוה לעשות כרוכים כדלעיל בסימן רס"ג וכבר הקשה כן במ"א. ועיין בסוף דבריו דלפי מאי דמסיק בשם רש"ל דאסור בענינינו אפילו בשתי נרות כרוכין ממילא, אין שום ביאור לדברי רמ"א במה שמסיק דאפילו בנרות של שבת ויו"ט יש לזהר. ועיין בפמ"ג שגם הוא נדחק מאוד בדברי רמ"א".

לכן מבאר הוא באופן זה:

"ולענ"ד נראה דחסר כאן פרט אחד הנזכר באור זרוע, דהיינו כשמדבקין אותן אחר

הדלקתן עד שע"ז מתחממות ונופלות, וזה באמת אסור בין בחנוכה ובין בשוי"ט. וז"ל ד"מ כשמדליקין נר שבת או חנוכה או יו"ט ודוכקין הנרות סמוכין זה לזה עד שהן מתחממות זו מזו ונוטף השעוה גם נכפלות ונופלות לא קיימו המצוה אור זרוע עכ"ל. ולאות שהאמת כדברי שצי"ן ברמ"א אור זרוע והלא דין הראשון לא נזכר כלל באור זרוע, אלא דין זה".

לפי זה מובן מדוע הרב מעלה זאת כשאלה האם תפסל אבוקה בנר שבת, שכן בפשטות אין בה בעיה.

**"וצ"ע לכאורה המטביל ידיו, שצריך לברך לי"א על נטילת ידיים אע"ג דלא נטל, משום דכך הוא עיקר המצוה, וה"נ יברך על נר משום עיקר המצוה, ולא קשה על הרא"ש במרוור שאם יקיים המצוה בפחות מכזית אין מקום לאכילה כלל וצ"ע".**

סוף דבר שאין הכרעה בדבר לדעת הרב.

## כ"ב. גדרה של ברכת התורה

כותב הרב באורח משפט אורח חיים סימן י"א:

"בענין ברכת התורה נלע"ד שלא נקבעה ברכה זאת על עצם עסק הפרטי שרוצה לעסוק כעת בתורה, כי אם נקבעה על כלל הטובה הגדולה שהאיר השי"ת מחשכנו באור תורה. ומאן דאמר דהיא מן התורה מחויבים מה"ת להודות לפניו בכל יום ע"ז.

וי"ל דאף מ"ד ברכת התורה מה"ת מ"מ ע"י מה שלומד קודם ברה"ת אינו מבטל מצות עשה דאורייתא, כי מה"ת צריך שפעם אחת ביום יקיים מצוה זו ככל מצות הנוהגות בכל יום, שכך היא מדתן, אלא שחכמים קבעו כיון שקבעו ברכה לכל מצוה תקנו ג"כ לברך על התורה קודם עשייתה, וקבעו זו הברכה עצמה

ולפ"ד לא קשיא מה שהיא [שונה?] בענין הפסקה והיסח הדעת מכל הברכות כולן, כיון שמה"ת אין לה ענין להמעשה הפרטי פעם אחת ביום, אף שהפסיק והסיח דעתו, מהני נמי לחיובו דרבנן. ע"כ באהבה רבה שהיא כולה דרבנן בעינן שנה על אתר.

ולפ"ז י"ל בהרהור בד"ת, אף שמש"כ החיי אדם דל"מ ברכה למחשבה כתבתי במ"א להעיר כיון שכאן אינה מדרבנן ומה"ת הרהור בד"ת מצוה היא מוהגית [הערות הרצ"י ע' בבאורי הגר"א א"ח סי' מו ס"ק ב', ובתוי"ט אבות פ"א מ"ב דהתורה הוא ההגיון ולימוד התורה] י"ל דאין ללמוד מברכות דרבנן.

אבל לפ"ז י"ל שאיסור ד"ת קודם אינו כ"א דרבנן, וי"ל דלהרהור לא תקנו, ולפ"ז י"ל באחד שמסופק בברה"ת ויודע או מצי לאשתדל שיעלה לתורה וכיו"ב, דיכול ללמוד עד שלא יברך, כיון שעכ"פ יברך בו ביום.

וצ"ע עוד כיון דנפטר באה"ר אולי נפטר ג"כ מה"ת באה"ר, וי"ל דה"נ באהבת עולם, א"כ י"ל כיון דעוד נכון הוא לומר אהבת עולם בערבית או אהבה רבה בשחרית, א"כ יצא ידי ספיקא דאורייתא ולא יברך, וצ"ע לדינא. (זימל תר"נ).

להלן מספר הערות על דברי הרב, לפי סדר דבריו:

"בענין ברכת התורה נלע"ד שלא נקבעה ברכה זאת על עצם עסק הפרטי שרוצה לעסוק כעת בתורה, כי אם נקבעה על כלל הטובה הגדולה שהאיר השי"ת מחשכנו באור תורה. ומאן דאמר דהיא מן התורה מחויבים מה"ת להודות לפניו בכל יום ע"ז.

וי"ל דאף מ"ד ברכת התורה מה"ת מ"מ ע"י מה שלומד קודם ברה"ת אינו מבטל מצות עשה דאורייתא, כי מה"ת צריך שפעם אחת ביום יקיים מצוה זו ככל מצות הנוהגות בכל יום, שכך היא מדתן, אלא שחכמים קבעו כיון שקבעו ברכה לכל מצוה תקנו ג"כ לברך על התורה קודם עשייתה, וקבעו זו הברכה עצמה".

הרמב"ן [בהשגות לספר המצוות שכחת העשין מצוה ט"ו] מסביר את מהותה של ברכת התורה וכותב:

"שנצטוינו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא".

האם מדובר בברכת השבח או בברכת המצוות?

לכאורה מדובר בברכה על מצוה, אולם מניסוחו של הרמב"ן יש מקום להבין שזו ברכת השבח.

והנה החינוך [מצוה ת"ל] משוה בין ברכת התורה לפי הרמב"ן, ובין ברכת המצוות וכותב:

"וכל שאר הברכות כולן הן מדרבנן, חוץ מאחת שהיא מן התורה, וכן הוא מפורש בגמרא בברכות [כ"א ע"א] והיא ברכת התורה לפניה, גם הרמב"ן ז"ל יחשוב אותה מצוה עשה בפני עצמה.

והענין הזה שחייבנו האל ברוך הוא ברכה בקריאת התורה לפניה ובמזון לאחריו, מן הדומה שהטעם לפי שהוא ברוך הוא לא ישאל מן החומר לעבדו ולהודות בטובו רק אחר שיקבל פרס ממנו, כי החלק הבהמי לא תכיר בטובה רק אחר ההרגש.

אבל קריאת התורה שהוא חלק השכל, והשכל יודע ומכיר וקודם קבלת התועלת יבין אותו, על כן יחייבנו האל להודות לפניו קודם קריאת התורה. ומודה על האמת ימצא טעם בדברי...וכן חייבנו לברך השם ולהודות לפניו על כל הטובה אשר גמלנו בעשותנו מצוותיו היקרות, ואמרו [פסחים ז' ע"ב] שמברכין עליהן עובר לעשייתן, והענין הוא לדעתי כטעם הנזכר סמוך בקריאת התורה, וכמו כן חייבנו לברך ברכות שבשבח הבורא על עוצם גבורותיו, כגון הרואה הים לפרקים, וכיוצא באלו הענינים כמו שמוזכר בפרק הרואה".

ונראה שגם ברכת התורה היא ברכת המצוות [ע"פ הרב שילת "ראש דברך" עמ"ס ברכות].

כיוון אחר בהגדרת ענינה של ברכת התורה מצאנו בלבוש [סימן מ"ז] שכתב:

"...להראות שהתורה חשובה בעיני ונהנה ממנו כמו שמברך על כל הנאותיו".

משמע שזו ברכת הנהנין!

בשו"ע הרב [סימן מ"ז] כתב:

"לכן יראה כל אדם שתהיה כלי חמדתו של הקב"ה שהיה משתעשע בה בכל יום חשובה בעיני לברך עליה בשמחה יותר מעל כל הנאות שבעולם".

וביאר הרבי מליובאוויטש [שערי הלכה ומנהג או"ח א' עמוד כ"ט]:

"מזה משמע שהברכה היא על עצם ענין התורה שנתן לנו הקב"ה על דרך ברכת הנהנין", אולם חילק בין הבנת הלבוש להבנת שו"ע הרב בזה"ל:

"לפירוש הלבוש הרי זה ממש ברכת הנהנין, והיינו שנהנה כפשוטו מזה שלומד ויודע ומבין... אבל לדעת אדמו"ר הזקן הוא לא גדר הנאה, הנאת הבנת הלימוד, אלא שמחה... מעצם נתינת התורה לישראל וקבלתה".

הגרי"ז סולובייציק [על הרמב"ם הלכות ברכות] מסביר בשם אביו ר' חיים לבאר מדוע נשים מברכות ברכת התורה, למרות שאינן חייבות במצוות ת"ת:

"דבברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק שהוא דין בפני עצמו תורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא וגו', אם כן אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק

מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דהמצוה כלל".

לכאורה הדברים תואמים לדברי הרמב"ן הנ"ל ומגדירים אותם בסגנון למדני, אבל לפי מש"כ לעיל שלרמב"ן מדובר בברכת המצוות, יש להסתפק האם גם ר' חיים סבור כך, או שלדבריו "תורה בעי ברכה" פירושו ברכת השבח.

דברי הרב דומים במובן מה לדברי ר' חיים, אולם יש לשים לב להבדל, לרב הברכה אינה קשורה ביסודה כלל ללימוד, ולר' חיים מברכים על עיסוק ולימוד אך לא מצד קיום המצוה.

נקודה זו מובילה לכאורה לומר שלדעת הרב קרובה הברכה יותר למושג 'ברכת השבח' מאשר לפי ר' חיים, אולם מלבד מש"כ לעיל בדעת הרמב"ן, שאפשר שגם הגדרות כעין אלו אינן מוציאות את הברכה מלהיות 'ברכת המצוות', הרי שלפי הרב יש צד נוסף לומר כן, שהרי הוא סבור שתקנ"ח של ברכת המצוות השתלבה בחיוב דאורייתא, ויש יתרון לומר שגדרן השווה - הוא שאיפשר זאת וצ"ב.

ויש להעיר, שדברי ר' חיים מדויקים בפסוק שהביאה הגמרא "כי שם ה' אקרא", אולם לרב צ"ב הרי החובה אינה קשורה לקריאה בשם ה', אלא לעצם קבלת התורה.

**"וי"ל דאף מ"ד ברכת התורה מה"ת מ"מ ע"י מה שלומד קודם ברה"ת אינו מבטל מצות עשה דאורייתא, כי מה"ת צריך שפעם אחת ביום יקיים מצוה זו ככל מצות הנוהגות בכל יום, שכך היא מדתן", ואח"כ כתב:**

**"אבל לפ"ז י"ל שאיסור ד"ת קודם אינו כ"א דרבנן".**

יש להשוות את דברי הרב למש"כ הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה חלק א' סימן י"ח:

"ולענין ברכת התורה הן אמנם פשוט הוא דאפי' אי נקטינן דהוי דאורייתא מ"מ הא דאסור ללמוד בלא ברכה הוא רק דרבנן, אבל מ"מ סו"ס אלמוהו כאן חכמים לחיוב הברכה ועשאוהו כברכת הנהנין עד כדי כך שאסור ללמוד בלא ברכה".

ולדברי הרב הדבר מוסבר היטב.

**"ולפ"ד לא קשיא מה שהיא [שונה?] בענין הפסקה והיסח הדעת מכל הברכות כולן, כיון שמה"ת אין לה ענין להמעשה הפרטי פעם אחת ביום, אף שהפסיק והסיח דעתו, מהני נמי לחיובו דרבנן. ע"כ באהבה רבה שהיא כולה דרבנן בעינן שנה על אתר".**

תוס' בברכות [י"א, ע"ב] וכן ראשונים אחרים עמדו על כך שגדרי הפסק בברכת התורה שונים מאשר בשאר ברכות, ונימקו:

"וי"ל דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק. אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה".

אלא שעדין יש לשאול האם זו סברה פשוטה בגדרי הפסק, או שמא יש כאן פתח להגדרה אחרת של יסוד חובת הברכה.

שאלה זו מתחזקת לנוכח שיטת ר"ת המובאת שם:

"והיה אומר ר"ת כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד שא"צ לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת".

כאו קשה שבעתיים להבין כיצד השתנו גדרי הפסק עד כדי כך שגם שנת קבע בלילה אינה מפסיקה.

אלא שניתן לומר לר"ת סבור שכך תוקנה הברכה מתחילה, בגדר הדומה לברכות השחר וכדומה, דבר המובן יותר אם נאמר שהיא ברכת השבח כשאר ברכות השחר.

אולם הרב מבין שפשר הענין נעוץ ביסוד חובתה מדאורייתא, המהוה שלב בסיסי ואינו קשור כלל למעשה הלימוד.

לפי זה מסביר הרב נקודה נוספת המובאת שם בתוס'. בגמרא שם התבאר שאפשר לצאת ידי חובת ברכת התורה בברכת 'אהבה רבה'. הירושלמי התנה זאת בלימוד מידי אחריה, והתוס' דן האם גם בברכת התורה קיימת דרישה זו, וכותב באחד השלבים:

"ועוד אפי' לפי הירושלמי דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן, ובשביל הא אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח הדעת. אבל ברכת 'אשר בחר בנו', וברכת 'לעסוק בדברי תורה' שהן עיקר לברכת התורה, פוטרות כל היום".

והדבר צריך ביאור שכן אם החילוק בין ברכת התורה לשאר ברכות תלוי בסברא שהובאה לעיל, ומקורה בדברי התוס' שם, קשה להבין את החילוק.

בא הרב ומסביר שאהבה רבה שאין בה יסוד דאורייתא, אינה יכולה להיות שונה משאר ברכות, משא"כ ברכת התורה שביסודה היתה בעלת הגדרה שונה ומיוחדת.

## כ"ג. קיום מצוה במקום מטונף.

כותב הרב בשו"ת אורח משפט אורח חיים סימן קל"ט:

"יש להסתפק בתקיעת שופר אם היא כמו דבור של קדושה או מצוה בעלמא, ונפקא מינה לענין מקום מטונף וראיית ערוה, דלא מצינו איסור בעשיית מצוה רק בתורה ותפלה, וזה כיון דלזכרון קאתי דומה לתפלה, ונסתפק בר"ן דראש - השנה אולי לא הוכשרו למלאכת שמים כי אם בהמה טהורה אע"ג דלא שייך בדבר מצוה כ"א בקדושה אולי שייך בשופר, והניח בצ"ע".

מדברי הרב רואים שפשוט לו שאין איסור בעשית מצוות במקום מטונף וכדו', אך באחרונים יש בכך צדדים אחרים.

החיד"א בספר טוב עין (סי' יח אות לז) הסתפק בענין וכתב וז"ל:

"נסתפק גדול אחד, ישראל חבוש בבית אסורים, והמקום מטונף, שבודאי אסור להתפלל ולכרך שם אפי' בהרהור, אך יש להסתפק אם יכול לקיים מצוה במעשה בלי שום הרהור, כגון אם יושיטו לו דרך חלון צר לולב ואתרוג, אם יכול ליטלם בידו באופן שיעמיד על עצמו שלא להרהר עוד בזה, או דילמא גם מעשה המצות אין לעשות כי אם במקום נקי.

ולכאו' יש להביא ראייה מקידושין (ל"ב:), יכול יעמוד לפניו בבית הכסא ובבית המרחץ ת"ל תקום והדרת, קימה שיש בה הידור, ואם איתא שאין לעשות מצוה במקום מטונף, למה לי קרא דתקום והדרת, אלא ודאי שעל מעשה המצוה לא קפדינן, ומש"ה אצטריך קרא לומר דבעינן קימה שיש בה הידור.

אמנם בזוה"ק פר' תרומה אמרו, דמצות בעי למקני להו באגר שלים ובאתקנותא דגרמיה ובאדכאותא דמשכניה. והובא בס' חרדים (דף ז ע"א). הרי שצ"ל הבית נקי וטהור כשמקיים מצוה. ויש לדחות דה"מ כשיש בידו לטהר המקום, אולם בנ"ד דאנוס הוא ואין בידו לטהר המקום שפיר דמי לקיים המצוה במעשה בלי הרהור. ועדיין צריך ישוב".

[הרב בשאלתו משווה בין מקום מטונף לראית ערוה, וכן משמע מדברי מהר"ם לבטון שהעיר על דברי החיד"א, כמוש"כ בשמו בשו"ת יביע אומר חלק ו' - יורה דעה סימן כ"ט:

"ותבט עיני להגאון מהר"ם לבטון ז"ל בשו"ת נכח השלחן (חאו"ח סי' ז) שהביא ספק מרן החיד"א בס' טוב עין הנ"ל אם מותר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף.

וכתב שספק זה מתבאר מהא דתנן בפ"ב דחלה, ומייתי לה בברכות (כד), האשה יושבת וקוצה לה חלתה כשהיא ערומה, ופירש רש"י, ואע"פ שערום אסור לברך אשה יושבת מותרת, כי בישיבתה פניה של מטה מכוסים בקרקע. עכ"ל.

וכן מבואר בד' הרמב"ם (פ"א מה' ברכות ה"ט) דהיינו משום ברכה, ואם איתא שגם עשיית מצוה בלי ברכה אסורה במקום מטונף, למה להו לרש"י ולרמב"ם לפרש מטעם הברכה, והא אפי' בלא ברכה אסור, שדין ערום כדין מקום מטונף, אלא ודאי דס"ל שעשיית מצוה בלי ברכה אין בה שום סרך איסור כלל אפי' במקום טינופת, ואינו אסור אלא משום הברכה. ודלא כאותו גדול ומופת דורינו החיד"א שנסתפקו בזה. ודו"ק כי ברור הוא". עכ"ד.

אבל הגרע"י דוחאו ומבדיל במשהו בין הדבקים:

"ונוראות נפלאות על מה שהשוה דין ערום לדין מקום מטונף, ורב המרחק ביניהם ולא קרב זה אל זה. כי הרי הרהור בדברי תורה ובשאר דברים שבקדושה מותר לערום, משום דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, דיבור אסור הרהור מותר, וכמבואר בשבת (ק"נ) ובפירוש רש"י שם. משא"כ במקום המטונף אפי' הרהור אסור דכתיב והיה מחניך קדוש. וכדאיתא בשבת (מ:), ובפוסקים. וע"ע בתר"י (ברכות כ) במתני' דבעל קרי וכו'. ע"ש.

וכ"כ המג"א (סי' פה סק"ב) וז"ל: איתא בשבת (ק"נ) שמותר להרהר בד"ת כנגד ערוה וכו', וצ"ל דהא דאסור להרהר בד"ת בבית הפנימי של בית המרחץ, משום דנפיש זוהמיה. ע"ש. וכ"כ הפרי חדש (סי' עה סעיף ג). ע"ש. ופשוט שאין הבדל בין להרהר ד"ת נגד ערוה של אחר, או כשהוא עצמו עומד ערום. וכמו שהוכיח במישור האליה רבא (סי' עה סק"ז) עש"ב. וכ"כ בש"ע הגר"ז שם.

ולפ"ז אין שום ראייה מפירוש רש"י והרמב"ם הנ"ל שמותר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף, דשאני כשהוא ערום שרשאי לכוין בעשיית המצוה ולעשותה כהלכה, שהרהור בד"ת מותר, ורק לברך אסור משום לא יראה בך ערות דבר, והמברך צריך

שיוציא בשפתיו, כמבואר בש"ע (סי' רו ס"ג). וה"ט משום דנקטינן כמ"ד הרהור לאו כדבור דמי (וכמו שהארכתי בזה בס"ד בשו"ת יביע אומר ח"ד חאו"ח סי' ג וסי' יח). אבל לעשות מצוה במקום מטונף יש לחוש פן יחשוב בדיני המצוה ובכוונת המצוה והו"ל מהרהר בד"ת במקום המטונף שאסור".

הח"ח בביאור הלכה [סימן תקפ"ח] כתב לאסור:

"...וקשה לי לפי מה שהכריע הרב מג"א בסימן ס"ה שלא להחמיר בהפסיק מחמת אונס אלא א"כ בשהאונס הוא בגוף הדבר כגון שלא היה האדם ראוי מחמת גוף נקי או שלא היה המקום ראוי שלא היה נקי, א"כ לכאורה ל"ש זה רק בתפלה או בבהמ"ז ובהלל ומגילה שעכ"פ אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף. משא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי לא מצינו כן בשום מקום וצ"ע.

ובמטה אפרים מצאתי שכתב וז"ל נראה שאם התחיל לתקוע ומים שותתין על ברכיו פוסק עד שיכלו המים וחוזר לתקוע מראש להלן על הסדר ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו יצא, ומ"מ יש לו לחזור ולתקוע בלי ברכה עכ"ל.

דימה זה לדינא דק"ש ואפשר שהטעם הוא דכיון דקי"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה [ודומיא דפסק הרמ"א סימן פ"ד דאסור לענות אמן בבית המרחץ] ולא גרע מהרהור בד"ת. וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון שהוא בכלל ביזה מצוה. וגדולה מזו אמרו בר"ה דף ל"ג דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד והוא רק הכשר מצוה וכ"ש המצוה עצמה".

לעומתו הבן איש חי [שו"ת תורה לשמה סימן קל"ב] הקל:

"בענין עשיית מצוה במקום צואה. שאלה מי שאוכל מצה בליל פסח אכילה של חיוב שהוא מקיים מצות אכילת מצה ואחר שבירך עשה התינוק צרכיו באותו החדר או שהיתה ערותו של תינוק מגולית אם יכול לאכול המצה במקום שהוא בעוד הצואה שם ובעוד הערה גלויה או"ד דאסור לעשות המצוה במקום צואה או כנגד ערה כדן ברכה ותפלה וק"ש ודברי תורה. יורינו ושכמ"ה.

תשובה. ודאי הוא דלא נאמר זה אלא בדברי קדושה שמזכיר האדם אבל עשיית

המצוה עצמה לית לן בה והראיה דמותר ליכנס לבית הכסא בהיותו לובש טלית קטן אע"ג דבלבישתו עביד מצוה וגם מצינו בדין ישיבת הסוכה שאמרו אי איכא ריח רע ואינו יכול לישן דשרי לצאת לישן בחוץ ואיתא בש"ע היכא דבא לו ריח רע דפטור מן הסוכה אם רוצה להחמיר על עצמו לישב בה ה"ז נקרא הדיוט משמע דמשום שהוא מקיים מצות עשה של ישיבת סוכה במקום ריח רע איכא איסורא כלל וזה ברור ופשוט.

וכן יש להביא ראיה ממתניתין ספ"ק דדמאי דתנן ומפרישין אותו ערום ואיתא בירוש' מפני שאינו טעון ברכה וכ"כ הרמב"ם בפ"ט מה' מעשר ה"ד כשמפרישין מן הדמאי תרומת מעשר ומעשר שני אין מברכין עליהם לפי שהוא ספק לפיכך מותר להפריש כשהוא ערום ע"ש נמצא אע"ג דהברכה אסור לברך כשהוא ערום אפי"ה המצוה דהפרשה מקיים כשהוא ערום דדילמא עדיין הוא טבל גמור והפרשה זו היא מצוה גמורה מן התורה וגם זו היא ראיה ברורה.

והנה שמעתי מחכם א' שמביא ראיה לזה דמותר ממ"ש בגמרא דקדושין יכול יעמוד לפניו בבית הכסא ובית המרחץ ת"ל תקום והדרת קימה שיש בה הידור ואי אמרת דגם מעשה המצות אינו יכול לעשות במקום מטונף אמאי אצטריך קרא אלא ודאי דשרי עכ"ד נר"ו ונומיתי לו דאין מכאן ראיה דאי לאו קרא הוה אמנא אע"ג דאין לעשות המצוה במקום מטונף מ"מ אם המצוה עוברת ומתבטלת כהכא שהזקן עובר והולך לו שאם לא יקום א"א לעשות אותה המצוה כלל דאה"נ כל כהא חייב לקום להכי אצטריך קרא ללמדנו דפטור אבל ממ"ש לעיל שפיר איכא ראיה.

מיהו אע"ג דהוכחנו דליכא איסורא הא ודאי כל היכא דאפשר לעשותה במקום נקי צריך לעשות לכבוד המצוה דהא מצינו אפילו בנרות שבת הזהירו שלא תתגלה ערות התינוק לפני הנרות והיינו לכבוד המצוה וכן בזוהר פ' תרומה דף קכ"ח אמרו שהמצות מבעי למעבד להו באתקנותא דגרמיה ובאתדכאותא דמשכניה וכן צריך להזהר גם בזה לכסות הערוה ולהסיר הטנוף הן בעת שאוכל המצוה של חיוב הן בעת ישיבתו בסוכה הן בשאר עשיית המצות. והיה זה שלום ואל שדי ה' צבאות יעזור לי. כ"ד הקטן יחזקאל כחלי נר"ו.

בבואנו לדון האם שופר חמור ושונה משאר המצוות, ניתן להעלות שתי אפשרויות כסיבת השוני:

א.קשר או זהות בין שופר לתפילה.

הגריד"ס [הררי קדם סימן ז'] למד זאת מהמבואר בדף כ"ו ע"ב בביאור המחלוקת אם שופר כפוף עדיף או פשוט והפסוקים שהובאו שם ברש"י

עוסקים בתפילה כמבואר ביבמות ק"ב.

גם הגר"ש פ"ש [בית ישי סימן ל', דרשות בית ישי סימן י"ז] סבור ששופר הוא כתפילה והוא מסביר בזה את שיטת ר"ת שהחובה היא לתקוע ואעפ"כ יוצאים בשמיעה מאחר מדין שוכ"ע, ולכאורה זה שייך רק בדיבור? אך צ"ל שקול שופר "הוא מין ממיני הדיבור שהוא ענין תפלה וצעקה לשמים".

ובאמת הגר"ש פ"ש שם כותב שאין לצאת יד"ח שופר במקום מטונף, כיון שהוא כתפילה.

ב. אפשרות אחרת היא ללכת בעקבות הר"ן שכתב:

"מיהו אף על גב דמסקינן חוץ משל פרה אפשר דדוקא בטהורים אבל בטמאים לא דהא אמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כח:): לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד ושופר מלאכת שמים הוא דאמרינן לעיל (ר"ה כו.) כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי ומיהו לאו ראייה גמורה היא דהתם בפרק במה מדליקין משמע דמשכן גופיה לא גמרינן מההיא דלא הוכשרו למלאכת שמים דהא אמרינן בההיא שמעתא מאי הוי עלה דתחש וכדאיתא התם ולפיכך הדבר צ"ע עכ"ל".

מדבריו משמע ששופר נחשב 'מלאכת שמים', יותר מרוב המצוות, וזאת בהתבסס על הסבר הגמרא בענין אין קטגור נעשה סגור "כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי".

אלא שיש לשאול מדוע שגדר זה ישפיע על גדרי 'והיה מחניך קדוש', ועל כן הרב מחבר את הר"ן לענין התפילה וכותב: "וזה כיון דלזכרון קאתי דומה לתפלה, ונסתפק בר"ן דראש - השנה אולי לא הוכשרו למלאכת שמים כי אם בהמה טהורה אע"ג דלא שייך בדבר מצוה כ"א בקדושה אולי שייך בשופר, והניח בצ"ע".

ראשית נזכיר את פירוש הריטב"א לענין הזכרון וכו'. "האי שופר כיון דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל לפני ולפנים כלפנים דמי".

יושם לב שלא נאמר כאן שהשופר הוא כתפילה, אלא שהוא מסייע לקבלתה, והרב הגדיר זאת "דומה לתפילה", אך נראה מדבריו שלא היה נח לו להגדיר את המצוה כשונה משאר המצוות רק על סמך ענין התפילה. אף שהגמרא אמרה את ענין הזכרון כסיבה לפסול פרה.

הר"ן המשתמש בעקרון זה שלפי הרב קשור לענין התפילה - מסייע לומר שהמצוה חמורה יותר גם בענינים שלא נתבארו במפורש בגמרא. אלא שלענין 'והיה מחניך קדוש' קשה. היה מקום לומר שרק מילים של קודש נאסרו ולא תועיל השוואה לתפילה במובן כלשהו וצ"ב.



# לעילוי נשמת

דוד בן יחזקאל אריה

בלומה בת ישראל

יוסף בן הרב משולם פישל

נעמי בת משה מנחם

תמר בת הרב שלמה

ת. נ. צ. ב. ה.