

# ממזרח שמש

מאמרי הלכה ושו"ת

יורה דעה

-תדפיס-

מזכרת

'ברית מילה'

הרר-הנימול למשפחת שוחאט

ט"ז אלול תשפ"א

ברוקלין, נ.י.

**ע"פ פס"ד כ"ק אדמו"ר הצמח צדק**  
(בשו"ת שלו יו"ד סי' קצה וחיידושים על הש"ס ב"ב ט. אות ז, ומשמעות שו"ת חו"מ סי' ע אות ט)  
**לא כל הזכויות שמורות!**

**יגדיל תורה ויאדיר!**

# פתח דבר

ב"ה,

לרגל השמחה במעוננו בחגיגת הכנסתו של בננו שי' לבריתו של אברהם אבינו, ביום ג' שהוכפל בו כי טוב, **ט"ז אלול ה'תשפ"א**, הננו בזאת לכבד את המשתתפים בשמחתנו ב"מזכרת" זו (מיוסד ע"פ הנהגת אנ"ש בשנים האחרונות) והוא לקט ענינים בהלכה שנתלבנו ע"י במשך השנים האחרונות. הובאו כאן רק הענינים מחלק יורה דעה, ועוד חזון למועד להדפיס שאר החלקים יחד עם תוכן ענינים, מפתחות, הסכמות וכו' כנהוג.

וקראתי שם הספר **"ממזרח שמש"** לרמז על שרשי צור מחצבתי - "תורת אמך" (עדות המזרח<sup>1</sup>), ומקום מגוריי (שכונת איסט פלטבוש, ניו יורק).

הענינים מלוקטים מתוך: (א) תשובות הלכתיות שנכתבו במענה לשאלות שנשאלו, (ב) פסקי-דין ובירורי הלכות בתיקי אישות ובירורי-יהדות, (ג) שיעורים שנמסרו ב"כינוס תורה המרכזי - ליובאוויטש".

כמו כן, חלק נכבד מהספר הוא שיעורים שנמסרו במסגרת "כולל להוראה מעשית ד'קראון הייטס" במשך השנה האחרונה בהלכות מקוואות והלכות ריבית, והתודה והברכה נתונה להרב **יוסף שלמה שי' גרינוואלד**, מנהל הכולל, שעושה ימים כלילות להצלחת הכולל בגשמיות וברוחניות, תהא משכורתו שלמה מן השמים<sup>2</sup>.

מאחר ודורנו נתברך בשפע עצום של ספרים בכל חלקי התורה, וכל יום ויום נדפסים חיבורים מחיבורים שונים, וכן זכינו לגילוי אור חדש של מאגרים טכנולוגיים הכוללים בתוכם עשרות אלפי ספרים מכל הדורות, אזי כמעט בכל ענין כבר ימצא מי שכתב על זה בעבר או בהווה, ולכן היה ראוי שלא להדפיס ענינים הלכתיים שהרי מסתמא נידונו בהרחבה בספרי הלכה שנדפסו, אבל מ"מ מאחר ולמיחש מיבעי **שמא** ימצא איזה ענין מחודש בדברים שכתבתי (ור"מ חייש למיעוטא), וגם לאור הוראות כ"ק אדמו"ר **ריבוי פעמים** שיש להדפיס חידו"ת<sup>3</sup>, לכן הובאו בדפוס<sup>4</sup>.

פשוט הוא שאסור לסמוך על הנכתב כאן להלכה למעשה, ועל הקורא לעיין במקורי הדברים, ואם וכאשר ימצא טעות - יתלה הדבר בי, ואל יבוא ח"ו לטעות בדבר הלכה.

**התודה והברכה**<sup>5</sup> לבורא עולם שזיכני לעסוק בתורתו והביאני עד הלום; לאבי הגאון הרב **אברהם ליב שוחאט שליט"א** שליח כ"ק אדמו"ר וראש ישיבה גדולה ד'קאראקאס וועגעזעאלא שממנו רוב ידיעותי בתורה, ולאמי תחי', שימשיכו לרוות נח"ר יהודי וחסידותי מכל יו"ח לאוישו"ט; ולרבותי בשיבות ובבתי-הדין שלימדוני תורה במשך שנות חיי עד הלום<sup>6</sup>. תודתי העמוקה נתונה לנוות-ביתי ה"ה מרת **חיה מושקא תחי'**, על עזרתה התמידית ועידודה הרב שאמשיך בהתעסקות בלימוד התורה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה

**שלום דוב בער שוחאט**

<sup>1</sup> והגם שמדינת מרוקו היא במערב ("מגרב") הנה בימינו אלה נהוג לכוללו גם ב"מזרח", ומנהג ישראל תורה הוא.

<sup>2</sup> ראה התוועדויות תשמ"ז ח"ג ע' 253 ואילך.

<sup>3</sup> ראה **לדוגמא** לקו"ש ח"ג ע' 273. התוועדויות תשמ"ב ח"ג ע' 1269 ואילך. שם ע' 1579 ואילך. התוועדויות תשמ"ג ח"א ע' 335 ואילך. ועוד.

<sup>4</sup> על הטוב יזכרו ידידי הטובים שעודדוני לערוך ולהדפיס את הנ"ל, ה"ה הרה"ג הרב **בנימין רחמנוב שליט"א** - דיין בב"ד "חק נתן" קווינס, הרה"ג הרב **טוביה הלוי קאסימאוו שליט"א** - דומ"צ בית הוראה ד'קראון הייטס, הרה"ג הרב **עובדיה פאבי שליט"א** - דומ"צ ד'לאס וגאס, והרב **משה מרדכי ליבעראוו שליט"א** - מנהל ב"ד ד'ניו אינגלאנד.

<sup>5</sup> ראה "הקדמת המחבר" לשו"ת נודע ביהודה ח"א, ו"הקדמה" לספר ציון לנפש חיה על מס' ברכות.

<sup>6</sup> הרי הם: הרה"ג הרב **עופר מיוזובניק שליט"א**, מראשי ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת. הגאון הרב **יהודא ליב שפירא שליט"א**, ראש ישיבה גדולה ד'מיאמי רבתי. הרה"ג הרב **דוד שמוקלער שליט"א**, ראש מכון להוראה ד'קליפורניה. הגאון הרב **דוד שחט שליט"א**, זקן רבני חב"ד בארה"ב ויו"ר ועד הרבנים ד'טאראנטא. הגאון הרב **יוסף אברהם הלוי העלער שליט"א**, ראש "כולל מנחם" (קראון הייטס) שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר, וחבר הביד"ץ ד'קראון הייטס. הגאון הרב **יוסף יצחק פייגלשטוק שליט"א**, אב"ד בוענאס איירעס ארגנטינה. הגאון הרב **יהורם אולמן שליט"א**, אב"ד סידני והמדינה. הגאון הרב **אריה רלב"ג שליט"א**, ראב"ד אגודת הרבנים דארצות הברית וקנדה. הגאון הרב **יוסף ישראל אייזענבערגער שליט"א**, דומ"צ דשיכון סקווירא. הגאון הרב **משה באנאמילסקי שליט"א**, מראשי ב"ד ועד רבני ליובאוויטש. הגאון הרב **שמואל יהודא ליב לאנדעסמאן שליט"א**, אב"ד כולל הרבנים ד'מאנסי.

# יורה דעה

## סימן י'

### דין גבינות שנעשו מחלב שהתחילו לחלוב קודם בוא המושגיה, אי נחשב חלב ישראל

חלב שלא היה הישראלי שם בתחילת החליבה אלא רק באמצעה, אם נחשב חלב ישראל או לא: (א) מתי מהני יוצא ונכנס בהשגחה על חליבה / האם צריך לראות תחילת החליבה ומהו גדר בדיעבד בזה / מדוע צריך לבדוק הכלי / האם חיישינן לעירוב חלב טמא כאשר יש סיבה מדוע הגוי לא ירצה לערב / דיוק בדברי הצ"צ שמה מספיק כאשר אין סיבה מדוע ירצה לערב. (ב) במחלבה מודרנית שהכלים הם אך ורק לחלב וגם יש בעדרו רק בהמות כשרות, האם מעכב אם לא בדק הכלים קודם החליבה / מהו מירתת בכג"ד

## שאלה

ב"ה, כ"ח אדר א' תשע"ו

בענין גבינות שנעשו במפעל בצרפת מחלב שנחלב מכמה מחלבות (שנבדקו ואין דבר טמא בעדריהן), והמושגיה הלך ממחלבה למחלבה ולא ראה תחילת החליבה בכל מחלבה, אלא רק אמצעה, האם החלב שנחלב נחשב "חלב ישראל" לכתחילה או לא?

## תשובה

א. איתא בשו"ע (י"ד קטו, א) בנוגע לאיסור חלב עכו"ם, שהדרך שהחלב יהיה כשר הוא: אם אין לגוי דבר טמא בעדרו – אזי מספיק שהישראל ישב בחוץ בשעה שהוא חולה, אפילו אינו רואה החליבה; ואם יש לגוי דבר טמא בעדרו – אזי צריך שהגוי ידע על איסור חלב טמא, וכן שיוכל הישראל לראותו בעת החליבה, אפילו אם בפועל רואה אותו רק כשהוא עומד ולא כשהוא יושב, וכך יש "מירתת" לגוי, ולא יערב חלב טמא.

ועל כך כתב הש"ך (סק"ג): "נראה דכל שכן דמהני כשהוא יוצא ונכנס", דהיינו שעדיף שיהיה "יוצא ונכנס" מאשר שיושב בחוץ כל זמן החליבה והגוי יודע שהוא יכול לעמוד ולתפוס אותו.

וכן הט"ז (סק"ד) התיר יוצא ונכנס מדין מירתת (אלא שלא כתב שיוצא ונכנס עדיף, כהש"ך).

ומוסיף הרמ"א (שם), דלכתחילה צריך שהישראל יראה תחילת החליבה, בכדי לוודאות שאין דבר טמא בכלי של הנכרי. וזהו גם אם אין דבר טמא בעדרו (ט"ז סק"ה וש"ך סק"ד), כי חיישינן שמא

הגוי לא הקפיד לנקות הכלי היטב משיירי חלב טמא (ביאור הגר"א סק"ד).

וממשיך הרמ"א, דבדיעבד מותר. ומהו בדיעבד? הט"ז (סק"ד) מבאר דזה קאי על מה שכתב שיש לבדוק הכלי קודם החליבה, דאם בדיעבד לא בדק – עדיין כשר, אבל אם מדובר שלא היה בתחילת החליבה, אזי אפילו בדיעבד אסור, אפילו אם אין דבר טמא בעדרו. והש"ך (סק"ח) מבאר בתחילה כמו הט"ז, ואח"כ מביא שיטת האו"ה הארוך וסמ"ק ועוד המחמירים יותר, דהבדיעבד לא קאי על לא בדק הכלי, אלא על כלי של נכרי, דאז – אם בדק הכלי וגם היה בתחילת החליבה, אזי מותר בדיעבד, אבל אם לא בדק הכלי או לא היה בתחילת החליבה – אסור אף בדיעבד (וראה גם ש"ך סק"י"ג).

אבל כ"ז הוא רק בנוגע שחלבו הגוי עבור שתיה, אבל ידוע שדעת הגוי לחלוב עבור גבינה, אזי הש"ך מבאר (סק"כ וסקכ"א) שמותר אפילו לא היה שם בתחילת החליבה, כי לא חיישינן שעירב חלב טמא, ומשמע שהוא לכתחילה. אבל בסקכ"ב משמע שזהו רק בדיעבד שמותר אם לא היה שם בתחילת החליבה. ולא נחית לחלק בין אם המדובר גם באין דבר טמא בעדרו, או רק כשיש דבר טמא בעדרו.

ב. ויש לברר מהי הסיבה מדוע החמירו כ"כ שיש לראות תחילת החליבה (ולבדוק הכלי – להש"ך), שאפילו בדיעבד אסור אם נעשה לשתייה, ואם נעשה לגבינה – מותר רק בדיעבד?

והנה הסיבה מדוע הקילו בנעשה לגבינה כשלא היה בתחילת החליבה (אבל היה בעת החליבה), נכתב להדיא שזהו משום שמאחר וחלב טמא לא עומד, אזי לא חיישינן שעירב חלב טמא כי יזיק. ומשמע, שעיקר החשש כאשר לא נמצא בתחילת החליבה ולא בודק הכלי הוא – שמא נתערב חלב טמא, ואפילו אם אין דבר טמא בעדרו עדיין חיישינן איכשהו לחלב טמא בכלי, ולכן אם נעשה לשתייה – מחמירים אף בדיעבד, ואם נעשה לגבינה – אזי מקילים, כי אמרינן שאע"פ שהגוי יכל היה לערב, מ"מ לא שווה לו לערב ולכן כשר בדיעבד אם ראה שאר החליבה (שאו יצאנו מגזירת חלב עכו"ם).

ונראה לומר, שזהו דין בכלי ולא בדין בחלב, שכל זמן שיש איזשהו חשש אפילו רחוק שהיה בכלי חלב טמא, אזי מסברה יש לאסור, ואם יש סיבה מדוע הגוי לא ירצה לערב – אזי מותר בדיעבד. ומשמע, שאם אין שום חשש (אפילו רחוק!) שיהיה חלב טמא בכלי, אזי יהיה כשר אף לכתחילה כאשר לא ראה תחילת החליבה או לא בדק הכלי, שהרי בעיית חלב עכו"ם אין כאן (כי ראה

## סימן י"א

### בענין כשרות השעללא"ק והמסתעף לענין דבש

(א) היתר הדבש לאכילה אם הוא מחמת גזה"כ או מחמת שאין הדבורים מוסיפין מגופן כלום. (ב) דין השעללא"ק, אם אפשר לדמותו לדבש או שמא מדמין אותו למוש"ק / דעת אדה"ז במוש"ק לבעל נפש להחמיר על עצמו / איך התולעים מייצרים השעללא"ק. (ג) האם יש לחשוש לאלכוהול שבו משתמשים עבור זיקוק השעללא"ק

ב"ה, ערב חג הסוכות תשע"ח

א. לענין כשרות הדבש הנה בגמ' (בכורות ז, ב) הובאו ב' הסיבות: אי מותר משום גזה"כ, ואי מותר משום שאין הדבורים מוסיפים לתוכו חומר. הרמב"ם סובר כדעה השניה (הלכות מאכלות אסורות פ"ג, א-ג) ולכן מתיר גם דבש צרעין וגזיין.

והנה ע"פ מדעי הטבע, אופן יצירת הדבש הוא ע"י שהדבורים בולעים הסוכר הנוזלי ומוסיפים לו אנזימים מבטנם ופולט ובוולע שוב ושוב עד שנעשה דבש.

ולכאורה אם נקטינן כשיטה הראשונה שהוא גזה"כ אזי יהי' מותר, ואם נקטינן כשיטה האחרונה (שיטת הרמב"ם), אזי יהי' אסור.

ואין לדמותו לגופי הדבורים שהתיר בשו"ע (יו"ד סי' פ"א סעי' ח'), שהרי שם מדובר שנותן טעם לפגם, משא"כ האנזימים. והאופן היחיד להתירו הוא אם נאמר שהאנזימים בטלים בששים בדבש.

ב. לענין שעללא"ק, יש שרצו לדמותו לדבש ולהתירו, ויש שרצו לדמותו למוש"ק ולהתירו. ולכאורה באם מדמין למוש"ק אזי נקטינן להלכה כפסק אדמו"ר הזקן בסדר ברכת הנהנין פרק י"א הלכה ה', הכותב:

"וכל שאינו לא מין עץ ולא מין עשב כגון המור והוא מוסק (שקורין פיזו"ם בל"א) היוצא מחטוטרות שבצואר חיה ידוע שמתקבץ שם תחלה כמין דם ואחר כך מתיבש ונעשה ממנו המור מברך על ריחו בורא מיני בשמים ואסור לאכלו וליתנו בתבשיל משום חשש דם ויש מתירין ובעל נפש יחמיר לעצמו בספק של תורה". ולכאורה עפ"ז לא יהי' מותר השעללא"ק.

ג. והנה, בנוגע השעללא"ק, לכאורה עדיף לדמותו לדבש, כי כמוהו כדבש הוא עובר תהליך פירוק ע"י אנזימים בגוף התולעת. ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' כ"ד) נוטה להתיר, וכן במנחת יצחק (ח"י סי' ס"ה-ס"ו). ויש להוסיף לזה מ"ש בשו"ת דברי שלום (קרויז) ח"ז סי' נ"א המאריך לבאר מדוע מותר, ומבסס דברו על כמה סברות, ביניהם על דברי התפארת צבי (יו"ד סי' עג) לענין צבע קארמין המופק מתולעים, ודברי שו"ת שערי צדק (פאנעט) יו"ד סי' צט-ק באותו ענין. ותשובת המנחת יצחק הנ"ל (סי' ס"ה) היא בהמשך לתשובת הדברי שלום הנ"ל.

הישראל חלק מהחליבה, וזה מספיק מדין יוצא ונכנס), וגם בעיית חלב טמא בכלי אין כאן – כי אין אפשרות שיערב (עכ"פ בטעות).

ועוד יותר, הנה אפילו אם אין סיבה מדוע הגוי לא ירצה לערב, אבל גם אין סיבה מדוע הגוי ירצה לערב, אזי משמע קצת מדברי הצ"צ (פסקי דינים ליו"ד סי' ש) שהוא דומה למצב שבו אין שום חשש תערובות, והיי' מותר אליבא דהפרי חדש. ויל"ע עוד בזה].

ג. ועפ"ז י"ל, שבמחלבה מודרנית של גוי שהתחילו לחלוב קודם שבא הישראל, ואח"כ בא הישראל וראה אמצע החליבה, אזי החלב יהיה נחשב חלב ישראל אף לכתחילה (בפרט אם נעשה לגבינה), כי הכלים שבהם מאספים החלב במחלבה הם כלים המיועדים רק לחלב ולא לשום דבר אחר והם מחוברים למכונות, ובאם אין בעדרו שום דבר טמא, אזי אין שום מקום לחשש (אפילו רחוק) שיהיה עירוב חלב טמא בכלי (עכ"פ בטעות), שהרי אי אפשר לסחוב מכונות אלה ממקום זה (שיש בו רק בהמות טמאות) למקום בו יש בהמות טמאות, וגם אין לחשוש שמא הביא חלב טמא ממחלבה אחרת ושפכה אל תוך המיכל הזה בדווקא בשביל להטריף חלב של הישראל (שהרי אין זה כלי המיועד לשימוש אחר, כמו הדלי שבו חלבו בזמנם).

ואף אם נאמר, שאפילו כשאין בעדרו טמא וזו מחלבה מודרנית שאין חשש חלב טמא בכלי קודם החלב טהור, יש עדיין בעיה שמא נשאר חלב עכו"ם (מבהמה טהורה) מחליבה קודמת בתוך הכלים, ולכן יש להיות בתחילת חליבה ולבדוק שהכלי נקי לגמרי – הנה במדינות מפותחות (דוגמת צרפת) ובמחלבות מודרניות (דוגמת זו), קודם כל חליבה מנקים המיכלים לגמרי מחלב שנשאר שם קודם, ע"י חומרי חיטוי (שפוגמים), כי חלב ישן מגדל חיידקים וכו' שיכולים להרוס החלב החדש, וכו'.

נמצא, שיש כאן "מירתת" כפול שתיים, הן מפאת החוק, והן מפאת המשגיח שיכול לבוא אף קודם החליבה ולבדוק מה מצב המיכלים, והגוי יפסיד אם לא ינקה כדבעי (והגוי אינו יודע מתי יבוא הישראל אליו, אם בתחילת החליבה או באמצעה או קרוב לסופה).

ג. אשר לכן, נראה לי שמותר לכתחילה שהמשגיח לא יהיה בכל מחלבה בתחילת החליבה לבדוק הכלים באם ישנם התנאים הבאים: (1) אין בעדרו דבר טמא; (2) הגויים יודעים שהמיכל צריך להיות נקי ושהמשגיח יבוא אי שם בעת החליבה (בתחילתה, באמצעה, או קרוב לסופה) לבדוק את הכלים והבהמות; (3) מדובר במחלבה מודרנית שאי אפשר לסחוב הכלים למקום אחר לחלוב בהמות אחרות; (4) מדובר במדינה שבה יש חוקי בריאות שמקפידים שלא להשאיר חלב שיגדל חיידקים וכו'.

ובנדו"ד, שיש כל התנאים הנ"ל, בוודאי שהגבינות שנעשו במפעל [...] עבור חברת [...], תחת השגחתכם הינם חלב ישראל, ויאכלו עניים וישבעו.



השגת גבול האם מאבד נאמנות הכשרות / דברי אדה"צ והצ"צ לאסור שחיתת שו"ב שמשיג גבול רעהו, אם מרע נאמנותו

## שאלה

ב"ה, טו"ב כסלו תשע"ט

במענה לשאלתם אודות המסעדה הבשרית [...] אשר בעיר [...], אשר לפני ג' שנים בתאריך י"א כסלו תשע"ו הסרתם את ההשגחה מהם בגלל סיבות שונות, ונכנסו אחרים לתת השגחה שם ולדבריהם ההשגחה היתה שלא כדבעי, ועתה מבקשים המסעדה הנ"ל לקבל את ההכשר שלכם מחדש.

וגם שלחתם לי דו"ח מאת משגיח מטעמכם שביקר בהמסעדה הנ"ל כמה פעמים בימים האחרונים ורשם ורשימה ארוכה של בעיות, ביניהם: (א) ידית הגז העיקרית, שממנה משתמשים כל המכונות בישול ואפיה, נמצא במקום פתוח ואין עליו מנעול. (ב) בשר, עופות ודגים נמצאים פתוחים בלי סימן גם לאחר שהמשגיח עוזב את המקום. (ג) התנור והכיריים וכו' נשארים דלוקים אפילו לאחר שהמשגיח עוזב. (ד) אין משגיח כלל במסעדה קרוב לסוף היום, ובפרט בשעות אחרי השעה הרשמית של הסגירה. (ה) בשעות הנ"ל כל העובדים במסעדה הם גויים. (ו) המשגיח עוזב באמצע שעות היום ומשאיר המקום בלי השגחה. (ז) פעמים שמישהו מביא יין אישי וצוות המטבח משתמש בזה להכין האוכל עבור הקונה, ואין השגחה על סוגי היינות שנכנסים. (ח) עיקר ה"השגחה" מסתמך על מצלמות-אבטחה בכמה מקומות במטבח ותו לא, ולמשגיח אין כניסה חפשית למצלמות.

בנוסף להמוזכר בדו"ח הנ"ל, הנה ג"כ יש לכם וידאו'ס שהגויים הדליקו התנור לאחר שעות הסגירה בשביל לבשל אוכל עבור הבאים למסעדה, וכן יש לכם וידאו'ס שגויים הכניסו למסעדה אוכל מבחוץ מבלי משגיח לבדוק ההכשר וכו'.

ולכן חוששים הנכם אשר במשך הג' שנים האחרונות שלא היתה השגחה צמודה שלכם על המסעדה הנ"ל, יתכן ונטרפו הכלים וכו'.

ושאלתכם היא, אשר מאחר ועתה מבקשים ממכם לשים השגחה על המסעדה הנ"ל מחדש, האם יש עליכם חיוב מדינא להכשיר את כל המטבח, התנורים, הכלים וכו', או שאין צורך בזה.

## תשובה

והנה, כאשר באים לדון בשאלה זו מקודם יש לדון על החששות והספקות שיש בנושא זה, לפי מה שאתם טוענים שראיתם בעצמכם (או שראיתם וידאו'ס) של הנעשה במסעדה.

א. הבעיה הראשונה לדון בה היא דין "בשר שנתעלם מן העין". דהנה איתא בשו"ע (יו"ד סי' סג) אשר בשר שאין עליו סימן ולא טביעת עין ונמצא ביד עכו"ם – נאסר. וביו"ד שם (סי' קיח) מבאר מהו הסימן שנצרך לזה (שצריך שני חותמות וכו' עיי"ש), וכן

ד. ועתה נבוא לדון בענין האלכוהול שמשתמשים בו לזיקוק השעללא"ק, דהנה לכאורה יש לחשוש שמא בא מיין, או מחלב ואז אולי יאסר. ובהקדים השאלה האם זיעה נחשב כגוף האיסור או לא, דהנה כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סי' תמ"ב סעיף ט') פסק שזיעת חמץ ה"ה כעצמו של חמץ ולא כתערובת חמץ (ועיי"ש בהגה"ה מאחי כ"ק אדה"צ היאך אפשר להתיר בהפסד מרובה). וראה גם בשו"ת חכם צבי סי' כ' שגם אוסר בזה. ודבריהם הם ע"פ הריב"ש (סי' רנ"ה) שהוא גם מקורו של הב"י ביו"ד סי' קכ"ג.

ולהעיר משו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' לד) המבאר הסברות להתיר זיעה במצבים מסויימים, ומבאר מדוע אי אפשר להחיל את דברי הריב"ש על כל זיעה.

ה. כללו של דבר, באם נאמר ששעללא"ק דומה לדבש, שהוא דבר חיצוני שעובר תהליך בגוף התולעת, אזי להרמב"ם ודעימי' מותר (אע"פ שנוסף לזה מגוף התולעת, אלא שהאנזימים נתבטלו), אבל לדעה הראשונה שדבש מותר רק מגזה"כ אזי יאסר השעללא"ק.

ואין לומר ששעללא"ק דומה למוש"ק, ולכן יש לאוסרו (עכ"פ לבעל נפש, כמבואר בסדבה"ג), שהרי מוש"ק כולו דם שנתייבש, משא"כ שעללא"ק שרובו ככולו הוא מה שבלע התולעת מעצי שרף ומה שנוסף מגופה נתבטל. ולכן נראה לומר שמותר השעללא"ק.

ומה שמוסיפים אלכוהול בעת הזיקוק, הנה אין לחשוש לזה מפני ב' סיבות:

(א) רוב האלכוהול מופק מדגן או קטניות ונפק"מ רק לענין פסח ולא לכל השנה, דאם הוא מדגן - יאסר, ואם הוא מקטניות - תלוי אם מחמירים בקטניות גם בשמנם או לא, וראה בשו"ע אדה"צ או"ח תנ"ג ס"ה ובשו"ת הצ"צ או"ח סי' נ"ו, ואכ"מ].

(ב) ואפי' את"ל שזה בא מהמיעוט של אלכוהול שהוא מחלב או מסתם יינם, הנה האלכוהול שנמצא בעת ייצור השעללא"ק וכן בעת התזתו על הפירות נתאדה בגלל החום, ונמצא שבשעללא"ק גופא לא נשאר שום אלכוהול.



## סימן י"ב

### הכשרת כלים במסעדה כשרה שהתעוררו בה

#### חששות כשרות

חיוב להכשיר מסעדה בשרית שהיתה תחת הכשר שאינו כהוגן מחמת כמה חששות: חשש בשר שנתעלם מן העין במוצרי בשר שאי אפשר לזהות מהיכן הם / במקום שיש כמה רובי לחשוש / בישולי עכו"ם בבית הישראל אי מהני כאשר יודעים שהגוי הדליק ובישל לבדו / חשש מאכלות אסורות שהוכנסו למסעדה כאשר המשגיח לא היה במקום / אי שרי לסמוך על מצלמות וידאו להשגיח על מסעדה בשרית / אי נחשב מצלמות עכ"פ כיוצא ונכנס / חשש סתם יינם שמביאים האורחים / מאחר וההכשר נתייסד עבור

בחליבת חלב שאין מועיל להתירו (וזאת על אף שבחליבה במדינות כשלנו יש סברה אחרת להתיר להמקילים כהאגרות משה יו"ד ח"א סי' מז ויו"ד ח"ד סי' ה, ועוד), והסיבה היא משום שע"י שמניחים מצלמות הנה המשגיחים לא באים כפי הצורך שיהי' "יוצא ונכנס" ואינו מועיל. ועאכ"כ בנדו"ד שאין המדובר בחליבת חלב שיש על זה היתר, ואין המדובר בחליבת חלב ברפת שיש בה רק פרות כשרות, אלא המדובר בבשר ודגים במקום שרוב הבשר והדגים אינם כשרים, והמדובר בבישול, הנה וודאי שא"א לסמוך על המצלמות להתיר, ולכן וודאי שמדינא חייבים להכשיר הכלים שנתבשלו בהם (ואכלו בהם) מאכלים אלה שנתבשלו בעת שלא היה משגיח. ומאחר ואי אפשר להפריד בין הכלים, לכן מוכרחים להכשיר כל הכלים.

ה. הבעיה החמישית לדון בה היא, שאם הקונים מביאים יין פרטי מביתם, וצוות המטבח משתמש ביין זה, ואין שליטה על סוגי היין הנכנסים, הנה באם היין אינו כשר כלל, או שהוא יין שאינו מבושל, אזי נכנסנו לספק של סתם יינם, שאסור מד"ס אף בהנאה לדעת השו"ע (יו"ד ריש סי' קכג), ואף להרמ"א שאינו אוסר בהנאה אלא רק בשתיה מחמת "שאינו שכיח שהאומות מנסכים לעבודת כוכבים", הנה אף אם רק אסור בשתיה – ג"כ יש להכשיר הכלים, ולכאורה בזה"ז שנתעורר אצל כמה סוגי נוצרים להסיך יין, וביניהם כמה שסוג עבודתם הוא קרוב לע"ז ממש, הנה איסורו ג"כ בהנאה.

ו. הבעיה הששית לדון בה היא, מאחר ולדבריכם ההכשר שלקח את מקומכם במסעדה זו הוא הכשר שהתייחד על מנת ובכוונה להילחם בכם ולהשיג גבולכם, דהנה בשו"ת משיב דבר (להנצי"ב) ח"ב סי' ח' כותב ע"ד רב או שוחט המשיג גבול, שהוא בגדר "רשע דחמס", ולכן מסיק (ע"פ חו"מ סי' לד שרשע דחמס פסול לעדות אפי' באיסור דרבנן), שהרב המשיג גבול "פסול לעדות ואיך אפשר לסמוך על הוראותיו או על חזקת כשרות בשחיטה". וראה גם באגרות משה (חו"מ ח"ב סי' מ') דברים חמורים על כך. וראה בשו"ת כ"ק אדמו"ר הזקן (סי' ט'), אודות שו"ב שמשגיג גבול רעהו, שאם שוחט לאחרים הוא בגדר רשע ויש מקום לפסול שחיטתו מדינא. וראה בשו"ת צמח צדק (שער המילואים ח"ה סי' טו אות א') שמאריך בדיני השגת גבול לבאר את דברי אדה"ז בתשובתו הנ"ל, ומסקנתו כנ"ל.

ולכן בנדו"ד, מאחר וההכשר שהשגיח על המקום במשך ג' שנים האחרונות אין לו נאמנות ע"פ הלכה, הנה ברור שאף אם היה משגיח תמידי – יש מקום להכשיר כל הכלים שבישלו בהם מאכלים אלה.

למסקנא, נלע"ד ברור שלפי דבריכם החמורים דלעיל, הנה באם מסכימים הנכם לתת הכשר על המסעדה הנ"ל, מוכרחים אתם להכשיר כל הכלים שהשתמשו בהם לבישול או לאכילת מאכלים שנתבשלו במסעדה הזו מחמת החששות שזכרו לעיל (א. בשר שנתעלם מן העין. ב. בישולי עכו"ם ופת של ישראל שנאפית ע"י נכרי. ג. עיר שיש בה רוב חנויות מוכרים בשר ודגים שאינם כשרים

מבאר שם שכאשר הניח ישראל גוי בביתו עם בשר, הנה אם הגוי יודע שהישראל לא יבוא בזמן מסויים אזי הבשר נאסר משום דחיישינן שהגוי החליף הבשר הכשר בבשר נו"ט או הכניס בשר נו"ט. ולכן, בנדו"ד שכל פעם שביקרתם המשגיח לא היה אז, וזה היה בסוף היום, אזי יש לומר שגם הגויים יודעים שיכולים לעשות מה שרוצים בזמנים מסויימים, ולהכניס איזה בשר שרוצים (ובפרט שיש וידאו"ס שמקבלים אוכל מבחוץ בלי משגיח לבדוק וכו', וגם מוכרים אוכל כמו נקניקיות, בשר טחון, ושניצלונים קטנים שאי אפשר לזהות אם באו מבשר כשר או לא, וכן מוכרים מוצרים העשויים מדג טונה שכנ"ל אי אפשר לזהות וכו'), ולכן וודאי שמדינא חייבים להכשיר הכלים שנתבשלו בהם בשר ושאלו בהם בשר. ולהוסיף, שמאחר והמדובר במקום בו רוב התושבים אינם יהודים, ורוב היהודים אינם שומרים כשרות, ורוב הטבחים בעיר הם גויים, וקשה להשיג בשר כשר – שאז יש סיבות נוספות לאסור כל בשר שאין עליו השגחה תמידית (מדין רוב, קבוע וכו', ואכ"מ).

ב. הבעיה השניה לדון בה היא דין "בישול עכו"ם", והיא שאף אם נאמר שיש וודאות שכל הבשר שנכנס לחנות הוא כשר, הנה מאחר ובמסעדה זו מבשלים אוכל שיש בו משום בישולי עכו"ם (לפי התפריט באתר שלהם הם מבשלים בשר, בשר טחון, עוף, ביצים, דגים, נקניקיות, וירקות שלא נאכלים כמות שהם חיים), ולפי דבריכם הנה בנוסף לכך שלא היה משגיח בשעות סוף היום יש לכם גם וידאו"ס שהגויים מדליקים התנור לבשל, הנה מדינא המאכלים הללו נאסרו, וגם הכלים בהם נתבשלו המאכלים נאסרו (כמבואר בשו"ע יו"ד סי' קיג). ואע"פ שבבית הישראל מתיר הרמ"א בדיעבד בשפחה שמבשלת מחמת שאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית, הנה זהו רק כאשר נמצאים בני הבית שם בעת הבישול, אבל באם וודאי שאין נמצאים שם – אזי אין היתר זה. ולכן בנדו"ד, וודאי שמדינא חייבים להכשיר הכלים שנתבשלו בהם מאכלים אלה ושאלו בהם מאכלים אלה.

ג. הבעיה השלישית לדון בה היא בגלל שיש וידאו"ס שהכניסו אוכל מבחוץ בלי משגיח לבדוק האריות, דהנה נתבאר בשו"ע (יו"ד סי' קי) שכאשר רוב החנויות מוכרים בשר נו"ט, הנה כאשר נמצא בשר אמרינן שכל דפריש מרובא פריש והבשר אינו כשר (ואם הוא חשוב – לא נתבטל), ואף אם היה בעיר בה רוב החנויות מוכרים בשר כשר, הנה אם אין ידוע מאיזה חנות לקח אמרינן שזה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה והבשר אינו כשר. ובנדו"ד, שרוב החנויות בעיר מוכרות בשר נו"ט, וגם שאר המוצרים הצריכים הכשר (כגון דגים) רוב החנויות המוכרים אותם מוכרים דגים שאינם כשרים וכיו"ב, אזי מוכרחים מדינא להכשיר הכלים שנתבשלו בהם (או אכלו בהם) בשר ודגים אלה.

[ולהוסיף, שאם אפו הנכרים דברים שיש בהם מדין פת עכו"ם והדליקן התנור בעצמם, אזי נאסר לגמרי ואין לו היתר אפילו למכרו לנכרי (שו"ע יו"ד סי' קיב)].

ד. הבעיה הרביעית לדון בה היא מכך שנראה שסמכו על המצלמות, דהנה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' רנה) כתב להחמיר אף

לפיכך מברך עליהם [על הצימוקים] שהכל נהיה בדברו לדברי הכל כמו שנתבאר.

ואיפה נתבאר? בסעיף י"ד לעיל.

בשולחן ערוך אדה"ז סימן ר"ב, ששם הובאו דיני פירות האילן (שמתאים לפרק ז' של ברכות הנהנין), הובאו אותם הלכות אלה (וזה נכתב קודם להלכות ברכות הנהנין), ושם בסעיף י"ב, שהוא סעיף ארוך מאד, מביא גם את הפרטים דלקמן:

אפילו במי שריית צמוקים יעשה כן אם שראן על דעת לאכלן עם מימיהם, שאז תורת מרק על מימיהם ולא תורת יין [שאז כותב בנוגע איך להימלט מספק על הברכה ראשונה]. אבל אם שראן שלא על דעת לאכלן כלל אלא לשתות מימיהם לבד תורת יין עליהם, אף על פי שלא משך אותו עדיין מן הצמוקים, ומברך עליו בורא פרי הגפן על דרך שיתבאר בסימן ער"ב.

וכן בסימן ר"ד בסעיף י"א, דן בנוגע "תמד" שנעשה מחרצנים או זגים שנתנו עליהם מים, ומסיים:

וצמוקים שנתן עליהם מים – יתבאר בסימן ער"ב.

אז רואים מכאן שגדר צימוקים הוא קצת מסובך, יש ספק מה הברכה על הצימוקים עצמם אם נתבשלו עם המים, אם אוכלים רק הצימוקים המבושלים, או שותים המים עם הצימוקים, או שותים רק המים של הצימוקים.

השאלה כאן היא, איך מגדירים מה נחשב "לשתות מימיהם לבד" שאדה"ז כותב ש"תורת יין עליהם". ואדה"ז כותב שזה יתבאר בסימן ער"ב.

בסימן ער"ב סעיף ז' כותב אדה"ז:

יין צמוקים, דהיינו שכותשים ענבים יבשים ונותנים עליהם מים ושורים אותם בהם ג' ימים ותוסט ונעשה יין, מקדשים עליו, בין שנכמשו בעודם בגפניהם בין שנצטמקו ונתייבשו בחמה או ע"י תולדת האור. והוא שיוצא מהם קצת לחלוחית בלא שרייה כשמעצרים אותם (שאותו הלחלוחית הוא שנכנס במים ע"י שרייה ומהפכס ל"יין) אבל אם אינו יוצא מהם שום לחלוחית אף אם ידרכו ברגל או יעצרום בקורה אלא ע"י שרייה בלבד – אין מקדשים עליו ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכים עליו.

כאן נמצאנו למדים כמה כללים חשובים:

א. שלא משנה איך נתייבשו הצימוקים.

ב. שצריך לכתוש הצימוקים וגם לשרות אותם במים.

ג. שישבו הצימוקים במים ג' ימים.

ד. והוא העיקר, שצריך שיצא קצת לחלוחית מהצימוקים היבשים ע"י שלוחצים אותם, כי אז יין הצימוקים הוא מה שנכנס ומתערב במים.

ה. אם לא יוצא שום לחלוחית ע"י שלוחצים אותם – אזי "אין מקדשים עליו, ואפילו ברכת בורא פרי הגפן אין מברכים עליו".

ואין השגחה מה נכנס. ד. סמכו על מצלמות. ה. אין נאמנות מדין רשע דחמס. ועוד). ובלא הכשרת כל הכלים הנה אין ראוי לכם לתת הכשר למסעדה זו (ועל אף שאם היה רק חשש אחד מהנ"ל, והיה שעה"ד ודיעבד, והיה נאמנות וכו', היה מקום למצוא היתר, הנה כאשר יש כל החששות הנ"ל יחד ואין נאמנות – אין מקום להתיר).



## סימן י"ג

### חשש סתם יינם במיין הנעשה מצימוקים

#### אמריקאים

(א) עיון בדברי אדה"ז בשו"ע שלו בכ"מ ע"ד צימוקים שנשרו במים: לענין ברכתו / לענין הפיכתו ליין עבור קידוש / אם צריך שיצא ממנו איזה לחלוחית. (ב) עיון בדברי הצ"צ בגדר יין צימוקים, אם יש עליו תורת מים בטעם יין או יין, ומדוע / דברי הצ"צ על דברי שו"ת שארית יהודה בענין זה. (ג) מאחר ואדה"ז החמיר בכל החומרות לענין יין צימוקים, נפקא מזה קולא גדולה לענין חשש סתם יינם, שבאם אין כל תנאים הללו – אינו נחשב כיון

#### שאלה

ב"ה, אסרו חג-הפסח תשע"ט

בהמשך לשיחתנו בעבר ע"ד חשש סתם יינם במיין צימוקים הנעשה מצימוקים אמריקאים, והדיון ע"ד שיטת כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו בענין זה, באתי לקמן להציע הדברים בכתב כפי שמסרתי אותם בעת "כינוס תורה" היום בכיה"כ וביהמ"ד דליובאוויטש – 770, ובהקדמת דיון כללי בדין הצימוקים היבשים וכו'.

#### תשובה

א. בסדר ברכת הנהנין פרק ז' דן אדה"ז בדין פירות ששרו אותם במים (דהיינו קר) או בישלו אותם במים (דהיינו חם), וכותב בסעיף י"ב שמברכים עליהם שהכל נהי' בדברו. ואח"כ דן בספק הברכה ראשונה או הברכה האחרונה וכו'. ובסעיף י"ד כותב:

וכל זה כששראן או בשלן על דעת לאוכלן עם מימיהם שאז תורת מרק עליהם, אבל אם שראן או בשלן לשתות מימיהם לבדם אין שם מרק עליהם אלא שם משקה ולדברי הכל מברך עליו שהכל נהיה בדברו ובורא נפשות רבות.

וזה מדובר על פירות חיים. ובנוגע צימוקים כותב בסעיף י"ז שם בסופו:

וכן פירות שדרכם להאכל חיין, וגם היבשים שאין דרכם להאכל חיין הרבה שורין אותן לצורך מימיהם, כמו שרגילין באגסים יבשים ובצמוקי ענבים,



ובסימן כ"ח מביא הצמח צדק את דעת החכם צבי (שו"ת סי' קמ) הכותב "לענין עיסה שלשו בפסח ביין צמוקים דיין צמוקים השנוי בברייתא שאם הביא כשר לנסכים היינו בלוקח צמוקים ועצם לקורה והוציא מהם יינם בלי תערובות מים מייירי כו'. אבל יין צמוקים שאנו עושין שכולו מים אלא שקולט טעם הצמוקים חלילה להכשירו לנסכים כו'. ולכן אסור ללוש בו בפסח כי אין דינו כיון גמור אלא כיון מזוג וגרע ממנו עכ"ל".

**וממשיך הצמח צדק שם:**

א"כ לפ"ז צע"ג אם מברכין עליו בפה"ג שהרי המתירים לקדש עליו למדו מדכשר לנסכים כדלקמן בשם הרי"ף. והרי לדבריו התם בלי מים מייירי.

וצ"ל דהא מודה הח"צ דדינו כיון מזוג, והרי יין מזוג כשר לקידוש ולברך עליו בפה"ג אף דפסול לנסכים, והכי משמע לשונו מה שכתב "כמו שאנו עושים", דמסתמא הוא בשביל קידוש, ולא נחלק הח"צ רק לענין ללוש בו בפסח דשם יין מזוג מחמיץ. לכן ס"ל להח"צ דכמ"כ יין צמוקים לא עדיף מינה.

ובהמשך התשובה (באות ג') מביא את דברי השארית-יהודא שכתב שייך צימוקים הוא רק ששורין הצימוקים עד שתופחים הצימוקים ואז סוחטים אותם, אבל לא ששורים אותם בהרבה מים. ובסעיף ה' כותב שמלשון אדה"ז בסימן ר"ב נראה שאין להחמיר כחומרא זו, אלא כל זמן שזה רק חלק אחד צימוקים ושני חלקים מים, אפילו לא נספגו כל המים – עדיין נחשב כיון צימוקים.

אבל במהדור"ק לסימן זה (נדפס בהוצאה החדשה כ"השלמה", ובהוצאה הקודמת (תשנ"ד) הוא באו"ח ח"ב סימן פ"ב, שהוא שער המילואים חלק א סימן ה) מסיק:

ואלו הייתי שומע כן מכ"ק רבינו ז"ל ודאי הייתי מחמיר, אכן אני לא שמעתי כן בפ"י, ואין רא"י ג"כ מזה להיפך. ואעפ"כ מי שיוכל להחמיר לעצמו שיהיו צמוקים כנ"ל ראוי להחמיר הואיל וי"א כן משמו ז"ל. וגם יש מקום לחומרא מלשון הגאונים כנ"ל.

יוצא שיש לנו גדר ברור מה נחשב יין מצימוקים, שמזה יוצא חומרא גדולה.

ובהקדים, שיש כמה שיטות מה נחשב יין צימוקים, יש הסוברים שצריך שיצא דוקא מיץ מהענבים ממש ואחר כך יערבו המיץ עם יין כפי שיעור מזיגה, ובלא זה אינו יין, ויש הסוברים שלא צריך שיצא מיץ מהענבים אלא מספיק שיכתשו אותם וישבו ג' ימים במים, ויש הסוברים שכל שנכנס טעם יין במים נחשב ליין. ויש שאומרים שזה רק בכתישה, אבל אם מבשלים בחום – אזי לא משנה כל הנ"ל.

אבל אדה"ז לקח דרך מיוחדת שלקח כל החומרות של כולם, ועשה שצריך גם שיצא דוקא מיץ מהצימוקים בלי מים אם לוחצים אותם (בסימן רע"ב), וגם שיהיה שריה במים ג' ימים (שם), וגם שיהיה טעם יין במים מהצימוקים (תס"ב), ובישול סתם אינו משנה אפילו אם מקבל טעם (סימן ר"ב), ושם מציין לסימן רע"ב, דהיינו שמשמע שאף בבישול צריך שיהיה התנאים דסימן רע"ב, וכן שצריך לא יותר משני חלקים מים לאחד צימוקים.

אבל לא כותב מה הגדר של המים האלה שאין מקדשין עליהם, ולכאורה ברכתם שהכל כמו שנתבאר בהלכות ברכת הנהנין על מים שנתבשלו בהם פירות יבשים ושותים רק המים.

**בסימן תס"ב (לענין מי פירות) סעיף י"א כותב אדה"ז:**

יין צמוקים דינו כמי פירות לענין חמץ, כי המים ששרו בהן הצמוקים נשתנו מברייתן לאחר שנתנו בהן הצמוקין טעם יין ונתהפכו להיות הן עצמן יין, ולכך מותר לומר עליהן קידוש היום כמ"ש בסימן ער"ב.

וכאן לא כותב מה הגדר של יין צימוקים, אלא שולח אותך לסימן רע"ב, וכבר הראנו מה כתוב שם. אלא שמוסיף שצריך שיתן בהם טעם יין. אבל בסימן תע"ב (לענין ד כוסות) חוזר אדה"ז לבאר שוב הגדר של יין צימוקים, וכך כותב בסעיף כ"ז בסופו:

וכן מי שריית צמוקים כשרים לד' כוסות אם הם בענין שכשרים לקידוש דהיינו שיוצא מהן לחלוזת קצת על ידי דריכה בלא שרייה במים, ולפיכך מי שאינו שותה יין מחמת נדר יקח מי צמוקים לארבע כוסות.

**ולהעיר מהמובא בסימן תס"ב סעיף י"ד:**

אבל דבש שעושין מצימוקין ששורין אותן במים תחלה ואחר כך טוחטין אותם ויוצא מהם דובש עם המים שנבלעו בהם ואחר כך מבשלים את המים הנסחטין מהם עד שנעשה דבש הרי דינו כמי פירות בלבד לפי שהמים שבו נשתנו מברייתן על ידי האור להיות דבש.

בשו"ת הצמח צדק (או"ח סימן כ"ז) מאריך לדרן בדין יין צימוקים שנעשה ע"י שהוסיפו דבש ופלפלין לצימוקים ואז שרו הצימוקים במים, אם נחשב יין או לא. ובסעיף ה' שם מגדיר הגדרה מעניינת מדוע יין צימוקים שונה מקונדיטון שהוא יין מעורב עם דבש ותבלינים וכו'.

אבל בקונדיטון י"ל דרך שתייתו כך בלי מזיגה ואפי' את"ל שמחגין אותו אח"כ י"ל כיון דידוע כמה דבש יש בו מחגין אותו רק כשיעור שגם בלתי הדבש ה' במזיגה זו טעם יין, משא"כ בניד כשאין נותנין הצמוקים כשיעור שאף גם בלי הדבש ה' טעם יין לא שייך למימר הכי. ולא שייך כלל לומר שהדבש מתבטל לגבי הצמוקים משני טעמים. הא' שאינו ידוע כמה יוצא מיץ מהצמוקים עד שנשער ברוב והרי הדבש נמחה כולו טעמו ומ[מ]שו בהמים. משא"כ מהצמוקים יוצא רק טעמו ולא ממשן. ועוד דבלא"ה אין שייך כ"כ בזה ביטול ול"ד כלל לביטול איסור בהיתר או היתר באיסור שהרי שניהם מתערבים בהמים ונותנים טעם בהם וא"כ אף שהדבש מועט מן הצמוקים מ"מ מסייע ליתן טעם וכל שלולי הדבש לא היו הצמוקים נותנים טעם יין בהמים הרי אין על המים תורת יין מאחר שלולי הדבש לא ה' בהם טעם כלל וה' מים בעלמא.

**ומסיים:**

מסקנא דמילתא בענין הצמוקים דבעינן שיתנו צמוקים כ"כ שגם בלתי הדבש ה' בהמים טעם ומראה יין.

יוצא שגדר יין הצימוקים הוא גם שהצימוקים יתנו (1) טעם ו(2) מראה יין. וגם דן בכך שאין ידוע כמה מיץ יוצא מהצימוקים (ומשמע שאם בטוח אין יוצא כלל מיץ מהצימוקים – וודאי אינו יין צימוקים, וזה מתאים לדברי אדה"ז לעיל שצריך שיצא מיץ עצמו מהצימוקים).

סימן י"ד

שכירות בנין השייך לממשלה עבור בית-הכנסת,

אלא שהשתמשו בו כעבר כ"בית תיפלה"

(א) בנין שנבנה בתור בית תיפלה לע"ז עבור בית-רפואה והיה בבעלות המדינה ולא בבעלות הנכרים, אי מותר לשכרו עבור ביהכ"נ. (ב) האם מותר לתחילה לשנות בית תיפלה שיהי' ביהכ"נ / האם יש לשפץ הבנין באופן שלא יישאר זכר לכמות שהיה מתחילה. (ג) אי נחשבים הנוצרים האפיסקופלים כעובדי ע"ז ממש אי לאו.

שאלה

ב"ה, ד' אדר שני תשע"ט

במענה לשאלתו, אשר בשכונתו ישנו בנין שנבנה לפני קרוב למאה שנה בתור "בית תיפלה" מסוג אפיסקופלי עבור בית-הרפואה [...] שהוא בבעלות מדינת נוא יארק, ולאחר שנסגר בית-הרפואה נשאר בשממונו למשך כו"כ שנים, ואח"כ השכירוהו לכנסיה מסוג אווגליסטי, ואח"כ השכירוהו לכנסיה מסוג דייספרינג, ולפני כמה חדשים גירשו את הכנסיה האחרונה מחמת אי-תשלום שכירות, ומאז נשאר עומד ריק. כעת חברה של נדל"ן יש להם שטר שכירות למשך כעשרים שנה על בנין זה (ממדינת נוא יארק), והציעו לך לשכור בנין זה עבור בית הכנסת, והם יסירו כל האיקונים והצלמים שנשארו, וגם יתירו לך לעשות שיפוצים בתוך הבנין וכו', ושאלתך האם מותר ע"פ הלכה ובאיזה תנאים.

והנה, מאחר והסוגי כנסיות שהשתמשו בזה עד-עתה הם מסוגים שונים שיש באמונתם עניני עבודה זרה (או עכ"פ שיתוף), אזי באנו להשאלה האם מותר להפוך בית עבודה זרה לבית כנסת.

תשובה

בשו"ע או"ח סי' קנד סי"א כתב המחבר דנרות של שעוה שניתנו ע"י עכו"ם למען עבודת אלילים, והדליקו אותם וכיבו אותם, ואח"כ נתנם או מכרם לישראל – אסור להדליקם בבית הכנסת. וע"ז כתב המג"א בשם הרא"ם על אתר (ס"ק י"ז) דכאשר מדובר בבית עבודה זרה שהשתמשו בו בקביעות אזי אין אסור להתפלל בו, מאחר "דלא עבד הבית עצמו". אבל בפמ"ג שם על המג"א (א"א ס"ק י"ז) הביא דברי האליה רבה (ס"ק ט"ו) המבאר שאף לדברי הרא"ם, הנה ההיתר הוא רק להתפלל בתוכו, אבל לעשות ממנו בית הכנסת קבוע גם הוא יודה דאסור. ובמשנ"ב שם (ס"ק מ"ה) הביא שהאליה רבה נטה להחמיר, אבל המשנ"ב עצמו כותב "וכמדומה שהעולם נוהגין להקל", ובביאור הלכה שם הסביר המשנ"ב דזהו רק אם לא העמידו שם אליליהם, אבל אם העמידו שם אליליהם ועובדים את אליליהם אזי אסור לעשות מזה ביהכ"נ. החת"ס כתב בהגהתו על דברי המג"א "עיין תוס' במגילה ו' ע"א ד"ה טרטראות", ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' מ"ב) הביא דברי

והשארית יהודה מוסיף עוד חומרא שצריך שיהי' המים רק מספיק שהצימוקים יספגו מים ותו לא. אבל הצ"צ אומר שאין צריך להחמיר כ"כ.

והצמח צדק מוסיף עוד ביאור, שצריך שהמיץ צימוקים לבד יתן הטעם בכל המים.

אם כן יוצא, שבכדי שיהיה נחשב יין צריך כל התנאים דלעיל, ובלא זה אינו נחשב יין לד' כוסות וקידוש, ואף לא לברכת בפה"ג, אלא ממש ברכתו "שהכל".

ב. ועתה נבוא לקולא היוצאת מדברי אדה"ז, דהנה הצימוקים בארה"ב המיוצרים עבור אכילה בד"כ מיובשים 12-15 אחוז לחות, ואם לוחצים אותם בעת שהם יבשים לא יצא מהם שום מיץ, והצימוקים שמתייבשים אף יותר מזה או נשרפים – בהם משתמשים לייצור מיץ צימוקים, והשאלה היא, שהיום יש הרבה מוצרים שמשתמשים במיץ צימוקים, האם זה צריך השגחה מדין סתם יינם או לא (שהרי סתם יינם גם אסור בהנאה להרמ"א).

צורת עשיית מיץ צימוקים הוא, שלוקחים צימוקים יבשים ומספיגים אותם במים עד שנהיים רכים, ואז מבשלים אותם עד שנהיה כמיץ מרקחת - ריבה (jelly), ואז מוסיפים מים כפי הצורך עד שמקבלים התרכובת הנכונה, ואז מפרידים השמרים וכו' וממה שנשאר מסננים ועושים תרכיז, והתרכיז הזה או נמכר כתרכיז או מיובש, ומשתמשים בזה לסוכריות ודברי מאפה וכו'.

וא"כ יוצא, שלפי הסוברים שמספיק טעם – יש בעי' סתם יינם. ולפי הסוברים שבישול בחם עם טעם – גם יש בעי' סתם יינם. אבל לפי הסוברים שצריך ג' ימים או שצריך שיצא מיץ ממש – אין זה בעי', כי אין ג' ימים או אין מיץ ממש. והנפק"מ הוא באיזה שלב צריך שיהודי יהי' שם להפעיל המכונות.

אם אומרים שזה תלוי בטעם – אזי כבר אחרי שלב א' כשנספגו המים קודם שמבשלים. ואם אומרים שתלוי ברתיעה – אזי בשלב ב' של הבישול, ואם אומרים שזה תלוי בכתישה – אזי בשלב ג' (כאשר מועכים הכל יחד) ורק אם נאמר שבישול זה אינו הופכו למבושל.

אבל לפי אדה"ז שצריך כל התנאים דלעיל, יוצא שבארה"ב אין מציאות של מיץ צימוקים שיש בו בעי' של סתם יינם. ויכול גוי להפעיל כל שלבי הכנת המיץ הנ"ל ואין בו חשש כלל.

ואם נוסיף את מה שכתב אדה"ז בסימן תס"ב סעיף י"ד, שאם מבשלים עד שנעשה דבש, אזי יש עוד קולא, שמאחר והמדובר שמשנתה מברייטו בתהליך זה ע"י האור ונהי' דבש, אזי דינו כמי פירות ולא כיוין.



## סימן ט"ז

### האם מותר לשכור עבור "תלמוד תורה" בנין

#### שהיה בית-ספר השייך לכנסיה

(א) בנין שנבנה בתור בית-ספר עבור בית תיפלה לע"ז, אי מותר לשכרו עבור תלמוד תורה. (ב) מה גדר השוכר בנדו"ד, אי הוי כקנין אם לאו. (ג) דין קניית בית תיפלה והפיכתו לביהכ"נ. (ד) האם יש חילוק בין בית תיפלה עצמו לבין בית-ספר שליידו. (ה) אי הוי הנוצרים בגדר עובדי ע"ז ממש או הוי רק שיתוף. (ו) חשש שמא יבואו לטעות מחמת שבית תפלתם סמוך לתלמוד תורה.

## שאלה

ב"ה, מוצש"ק פ' קרח תשפ"א

במענה לשאלתו, אשר חדר חב"ד בעירו אינם יכולים להישאר במקום ששוכרים עתה, והמקום היחיד המתאים להם לשכור הוא בנין בית-ספר ששייך לכנסיה שכבר אין משתמשים בו הכנסיה, ולצדו יש מעבר, ואחרי המעבר יש בית בו מתגורר הכומר של הכנסיה, ואח"כ יש הכנסיה עצמה, ושואל האם מותר לשכור בנין זה עבור חדר חב"ד.

## תשובה

א. הנקודה הראשונה לרון היא, מה גדר "שכירות" לענין זה. במרדכי (ב"מ סי' שמה) הביא דברי המהר"ם באשה ששכרה בית [לזמן קצוב] והלכה לעולמה באמצע השכירות, והיורשים אינם רוצים להמשיך לשלם השכירות עד תום הזמן, או עכ"פ להכניס משהו אחר במקומו. ופוסק אשר באם השוכרת לא נתנה כל הממון מראש – היורשים פטורים מלשלם, מאחר והשוכרת נאנסה, ואין לך אונס גדול יותר ממיתה... ואם היא נתנה כל הממון מראש – היורשים יכולים להושיב אחרים (כמותה) במקום השוכרת, ואם לא מצאו אחרים כמותה – יקבלו החזר הממון שנתנה.

הבית יוסף (חו"מ ריש סימן שיב) מביא דעת הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' עח), דהמשכיר דירה לזמן מסויים, הנה אפילו אם נפל ביתו של המשכיר או התחתן בנו של המשכיר – אינו יכול להוציא השוכר מביתו [ואין מחלק אם קיבל כל השכר מקודם או לא].

ומשמע מדבריו שסובר ששכירות היא ממכר לזמן, וכך נראה גם משו"ת הריב"ש סי' כד ד"ה 'עוד כתבת' ששכירות נחשבת "מכירה ליומא", וכך גם בשו"ת מהריט"ץ ח"א סי' פט שכותב שתוך השנה שהשכיר ה"ה "מכירה בת יומא" ובמילא "אינה שלו ואינה ברשותו".

הרמ"א (חו"מ סי' שלד סעיף א') מחלק בין אם קיבל כל השכר מקודם – שאז אי"צ להחזיר, לבין אם לא קיבל כל השכר מקודם – שאז אי"צ להחזיר.

המחבר בשו"ע שם לענין נרות אי מהני התכה לעשותם דבר חדש להתירם או לא, ובסוף התשובה מביא דבריו שכתב על הגליון בשו"ע, ומסיים "ואם כן טוב להחמיר בכיוצא בזה".

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנד) דן בשאלה דומה לנדו"ד, באחד שקנה ארמון ובו חדר תפילה ורוצה להפכו לבית הכנסת, ומסיק "דכל מידי דע"ז, אפילו לאחר ביטול אסור לכל עניני ביהכ"נ או לשום מצוה, דמאוס לגבוה", וממשיך דאע"פ שהמג"א מתיר, הנה הא"ר והפמ"ג והדגמ"ר והחת"ס כולם כתבו להזהר מזה, ולכן "ואין להקל".

ובשו"ת בנין ציון (סי' סג) דן ג"כ בשאלה דומה לנדו"ד, ומסיק שאע"פ שבני נח לא נצטוו על השיתוף, מ"מ מאחר ולגבי בני" נחשב שיתוף לע"ז, לכן "לכתחילה ודאי יש להחמיר, אבל לעת הצורך כדאי הרא"ם לסמוך עליו בנדון זה שלא נבנה הבית לכתחילה להיות בית ע"ז רק להיות בית דירה ולא נקרא שם עובדי ע"ז עליו י"ל דגם להתסופות לא נקרא מאום".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' מט) דן במנהג אמריקה להפוך כנסיות לבתי כנסת, ומסיק שאם עשו תיקון גדול ונהיה פנים חדשות, אזי יש מקום להתיר לאחר התיקון באם לא יהי ניכר כלל שזה היה כנסיה בעבר, ומוסיף עוד תנאי שלא להקדישו לבית הכנסת עד לאחר התיקון והשינוי.

ויוצא, שלפי רוב הדעות לכתחילה אין ראוי להשתמש בכנסיה שנבנתה לשם כנסיה עבור בית הכנסת, מאחר ושם ע"ז נקרא עליה, והוכנסו שם אלילים שנעבדו, ולכאורה בנדו"ד יהי' הדין כך. ואף להמקילים, הנה זה רק אם לא היו בתוכו צורות ע"ז או אם נעשה בו שינוי גמור קודם שהוקדש לביהכ"נ.

ולענ"ד נראה בנדו"ד להקל, דהרי אף לאלה שעובדים ע"ז ע"י שיתוף, הנה אינם עובדים את האיקונים בבית תפלתם, אלא מכוונים לשיתוף, ובמילא הגם שיש איקונים וכיו"ב, הנה האיקונים גופם לא נעבד, ובמילא אזל חשש המשנ"ב. ובנוגע לגוף הבנין, הנה לשיטת המג"א הבית עצמו לא נעבד, ולא הוקדש לשם ע"ז, שהרי מעולם לא היה בבעלות כנסיה וכיו"ב, אלא תמיד היה בבעלות הממשלה המקומית, שאינה דתית, ולכן הבית עצמו מעולם לא היה בבעלות ע"ז (ובמילא לא הוקדש לע"ז). ובזה הבני ציון כותב שאין בזה איסור אם הוא עת הצורך (כנדו"ד, שאין מקום אחר המתאים לזה), שהרי עיקר האיסור הוא להשתמש בדבר שהוקדש לשם ע"ז והשתמשו בו (דוגמת הנרות), אבל מקום שמעולם לא היה בבעלות הכנסיה, הנה אין הוא בית השייך לע"ז, אלא מקום שהשתמשו בו לע"ז.

ומ"מ יש לעשות כהוראת הגאון הרמ"פ באגרות משה ולשפץ הבנין כדבעי, שלא יישאר בפנים אותו צורה של כנסיה עד שפנים חדשות באו לכאן, ורק אח"כ להקדישו בתור בית הכנסת.



להשתמש בזה – נחשב שביטלוהו ומותר להשתמש בו, ועוד יותר "ומצוה הוא לדעתי לקדש שם שם שמים" (ולתפוק לביהכ"נ).

ובשו"ת בנין ציון (סי' סג) דן ג"כ בשאלה דומה לנדו"ד, ומסיק שאע"פ שבני נח לא נצטוו על השיתוף, מ"מ מאחר ולגבי בני נחשב שיתוף לע"ז, לכן "לכתחילה ודאי יש להחמיר, אבל לעת הצורך כדאי הרא"ם לסמוך עליו בנדון זה שלא נבנה הבית לכתחילה להיות בית ע"ז רק להיות בית דירה ולא נקרא שם עובדי ע"ז עליו י"ל דגם להתוספות לא נקרא מאום".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' מט) דן במנהג אמריקה להפוך כנסיות לבתי כנסת, ומסיק שאם עשו תיקון גדול ונהיה פנים חדשות, אזי יש מקום להתיר לאחר התיקון באם לא יהי' ניכר כלל שזה היה כנסיה בעבר, ומוסיף עוד תנאי שלא להקדישו לבית הכנסת עד לאחר התיקון והשינוי.

ויוצא, שלפי רוב הדעות לכתחילה אין ראוי להשתמש בכנסיה שנבנתה לשם כנסיה עבור בית הכנסת, מאחר ושם ע"ז נקרא עליה, והוכנסו שם אלילים שנעבדו, ולכאורה בנדו"ד יהי' הדין כך. ואף להמקילים, הנה זה רק אם לא היו בתוכו צורות ע"ז או אם נעשה בו שינוי גמור קודם שהוקדש לביהכ"נ.

ג. אלא שכל הנ"ל הוא בנוגע לכנסיה עצמה, אבל כאן הרי מדובר בבית-ספר שלהם, ולא בכנסיה עצמה, ואע"פ שבשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' קלט) החמיר גם בחדרים הסמוכים לחדר-התיפלה בכנסיה, הנה שם נראה שמדובר דהיה באותו בנין, וכאן מדובר שזה בנין נפרד, שיש בינו ובין בית התיפלה מעבר ובית דירה, ולא בנין התיפלה עצמו, ולכן לענ"ד נראה שאפשר להקל בזה.

ובפרט שאף לאלה שעובדים ע"ז ע"י שיתוף, הנה אינם עובדים את האיקונים בבית תפלתם, אלא מכוונים לשיתוף, ובמילא הגם שיש איקונים וכיו"ב, הנה האיקונים גופם לא נעבדו, ובמילא אזל חשש המשנ"ב. ובנוגע לגוף הבנין, הנה לשיטת המג"א הבית עצמו לא נעבדו, ולכאורה גם לא הוקדש לשם ע"ז אלא לשם חינוך לשיתוף, וכזה משמע מהבני ציון שאין בזה איסור אם הוא עת הצורך (כנדו"ד, שאין מקום אחר המתאים לזה), שהרי עיקר האיסור הוא להשתמש בדבר שהוקדש לשם ע"ז והשתמשו בו (דוגמת הנרות), אבל מקום כזה הוא מקום שרק השתמשו בו גם לע"ז ע"י שיתוף.

ומ"מ יש לעשות כהוראת הגאון הרמ"פ באגרות משה ולשפץ הבנין כדבעי, שלא יישאר זכר לאותו צורה שהיה מקודם עד שפנים חדשות באו לכאן.

ד. ואם יקשה לך מדברי הגאון הרמ"פ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' כח) שאוסר לשכור חדר מטעמפל קונסרבטיבי להיות מיוחד עבור שומרי תומ"צ, הנה שם עיקר האיסור הוא מחמת מראית העין, כי האנשים הפשוטים יחשבו שאם יש באותו בנין גם טעמפל וגם ביהכ"נ – אזי יבואו לטעות שהוא כעין שתי נוסחאות, ולא יקפידו להיכנס דוקא לביהכ"נ ולא לטעמפל. אבל משמע שאם אין חשש זה, אזי לא יהי' בזה בעיה.

וי"ל בדבריו, שסובר שאם שילם כל השכר מראש – הוי "ממכר" לתקופה זו, ואם לא שילם מראש – אינו ממכר.

והש"ך שם (ס"ק ב') פוסק כמהר"ם, ודלא כהרשב"א שהביא הבי" (בסי' שיב), ומביא בשם תרומת הדשן (סי' שיח) ושו"ת מהרש"ל (סי' מג) שכל הדין ששכירות נחשבת "ממכר ליומא" הוא רק לדין אונאה, אבל לא בשאר ענינים. וממשיך, שאף את"ל ששכירות היא "ממכר ליומא" הנה אפ"ל שכל יום ויום הוא ממכר בפ"ע, אבל לא לכל תקופת השכירות. ועוד תירוץ, שבאונס לא אמרינן כן.

וע"פ כל הנ"ל י"ל, שלדין זה, הנה אם נאמר שהיתרים שהובאו לענין זה (כדלקמן) הם רק לדין מכירה, אזי באנו למח' הפוסקים אם שכירות לזמן הוי מכירה, אבל אם ההיתרים שהובאו לקמן אינם מוגבלים לגדר מכירה אלא המכירה כדוגמא, אזי מותר. ולענ"ד נראה (כמשי"ת לקמן) שהיתר לזה אינו מוגבל לגדר מכירה אלא המכירה כדוגמא, ואף את"ל שמוגבל לגדר מכירה – עדיין ישנם רוב הפוסקים הסוברים שגם בזה הוי כדין "מכירה ליומא", ומותר.

ב. בנוגע לעצם השאלה, הנה בשו"ע או"ח סי' קנד סי"א כתב המחבר דנרות של שעה שניתנו ע"י עכו"ם למען עבודת אלילים, והדליקו אותם וכיבו אותם, ואח"כ נתנם או מכרם לישראל – אסור להדליקם בבית הכנסת. וע"ז כתב המג"א בשם הרא"ם על אתר (סי' ק"ז) דכאשר מדובר בבית עבודה זרה שהשתמשו בו בקביעות אזי אין איסור להתפלל בו, מאחר "דלא עבד הבית עצמו". אבל בפמ"ג שם על המג"א (א"א סי' ק"ז) הביא דברי האליה רבה (סי' ט"ו) המבאר שאף לדברי הרא"ם, הנה ההיתר הוא רק להתפלל בתוכו, אבל לעשות ממנו בית הכנסת קבוע גם הוא יודה דאסור. ובמשנ"ב שם (סי' מ"ה) הביא שהאליה רבה נטה להחמיר, אבל המשנ"ב עצמו כותב "וכמדומה שהעולם נוהגין להקל", ובביאור הלכה שם הסביר המשנ"ב דזהו רק אם לא העמידו שם אליליהם, אבל אם העמידו שם אליליהם ועובדים את אליליהם אזי אסור לעשות מזה ביהכ"נ. החת"ס כתב בהגהתו על דברי המג"א "עיינן תוס' במגילה ו' ע"א ד"ה טרטראות", ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' מ"ב) הביא דברי המחבר בשו"ע שם לענין נרות אי מהני התכה לעשותם דבר חדש להתירם או לא, ובסוף התשובה מביא דבריו שכתב על הגליון בשו"ע, ומסיים "ואם כן טוב להחמיר בכיוצא בזה".

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנד) דן בשאלה דומה לנדו"ד, באחד שקנה ארמון ובו חדר תפילה ורוצה להפכו לבית הכנסת, ומסיק "דכל מידי דע"ז, אפילו לאחר ביטול אסור לכל עניני ביהכ"נ או לשום מצוה, דמאוס לגבוה", וממשיך דאע"פ שהמג"א מתיר, הנה הא"ר והפמ"ג והדגמ"ר והחת"ס כולם כתבו להזהר מזה, ולכן "ואין להקל".

ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' עב-עג) דן בשאלה שקיבל מארה"ב ע"ד כנסיה שלא הוכנסו לתוכה דמות אלילים, אשר מאחר ולא הוקדש הבנין לשם אלילים אזי לאחר שהפסיקו

## תשובה

א. הנה, בנוגע לאופן הראשון, שהוא לבנות מקוה שמימיו מים מלוחים, אם הכוונה שכל המקוה (הן הבור טבילה והן הבור תחתון ובורות השקה זוריעה) יהיו כולם ממים מלוחים, ופשוט שחפירת המים והבאתם אל המקוה תיעשה באופן הכי מועיל (בלי חשש שאובין, היותו ע"י טומאה, היותו ע"י אדם וכו'), אכן יהי' המקוה כשרה (שהרי מי הים כשרים למקוה כדמפורש בשו"ע יו"ד רא, ה), אלא שזה גורם חשש שהנשים הטובלות ירחצו עצמן מיד אחרי הטבילה מחמת מליחות המים, וכבר נהגו לאסור רחיצה אחרי המקוה (כמפורש ברמ"א יו"ד סו"ס ר"א).

ואם הכוונה שרק הבור תחתון ובורות השקה זוריעה יהיו ממים מלוחים והבור טבילה יהי' ממים שאובים, הנה אם בור הטבילה יוכשר ע"י השקה לבור תחתון ולבור השקה מן הצד, הנה בזה אין השקה לדעת הראב"ד בשם ר' משה הדרשן שהביא הריטב"א (מכות ד, א ד"ה וא"ר יהודה אמר רב) וז"ל הריטב"א: "דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמם, ואותן שלשה לוגין הם עומדים במקומן והוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל, ולא אמרו שהשאובין או הטמאים נכשרים במקוה אלא במקוה דוקא או בנהרות שמימיהם אינן מלוחים ומתערבים מיד ואינם ניכרים כלל", ונכון להחמיר כדעתו באם אפשר נהגם שאפשר לדייק מלשון כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן מליובאוויטש זי"ע במענותיו מיום כ"ח שבט וט' אדר תש"מ – נדפסו בתשורה ניסעלעוויטש תשע"א ע' 20 ואילך – שאינו סובר כדעת הריטב"א, מ"מ אפשר לדייק מלשון אותם המענות גם להיפך, ועצ"ע]. ואם בור הטבילה יוכשר ע"י זריעה בבור התחתון ובור זריעה מן הצד, אזי ממ"נ, או שמי הטבילה יש בהם ריבוי מלח שקיבלו מהמים בהם נזרעו וחוזר החשש דלעיל של רחיצה מיד אחרי הטבילה, או שאין מתערבים ולא הועיל הזריעה אליבא דהראב"ד.

ואף את"ל שמועיל השקה (ועאכו"כ זריעה) במים מלוחים, ודלא כהראב"ד, הנה עדיין נשאר החשש דלעיל של רחיצה מיד אחרי הטבילה. ומאחר ומחממים מי המקוה כתקנת אדמו"ר הזקן בעל התניא ושו"ע הרב, הנה כל פעם שמחממים המקוה מתאדה חלק מהמים המתוקים ומתרכז יותר המלח במים הנותרים.

ב. ובנוגע לאופן השני, לבנות המקוה רחוק ממקום הישוב, ואז לחפור ולמצוא מים מתוקים, הנה אף אם יצליחו למצוא שם מים מתוקים (וישיגו לזה היתר מהממשלה לחפור למצוא מים מתוקים, שגם זה קשה להשיג), לא יועיל לטובת הקהילה המתפתחת במקומם, וגם יהי' קשה לדבר על לב נשות ישראל לנסוע שעה וחצי כל כיוון לטבול במקוה. ובמילא לענ"ד אין ראוי לבנות מקוה באופן כזה.

ג. ובנוגע לאופן השלישי, והוא להשתמש בקרח מלאכותי המיוצר באיזורכם, הנה בשו"ע (יו"ד רא, לא) כותב המחבר "מקוה שאוב שהגליד – טהור משום מים שאובים. נימוחו – כשר להקוות".

ובנדו"ד, הנה באם יסירו כל האיכונין שיש על חוץ הבנין, ויתלו על הבנין שלט גדול שכאן יש חדר חב"ד, אזי לא יבואו לטעות שזה חלק מהכנסיה (ובוודאי שאין החשש של הגאון הרמ"פ שיטעו לחשוב שמא הוא שני נוסחאות, שזה חשש רק באם גם האחר הוא "יהודים", משא"כ כאן), ובפרט שיש שביל ובית המפריד ביניהם.

ולכן לענ"ד נראה להתיר לשכור בנין ביה"ס של הכנסיה, בתנאים דלעיל.



## סימן ט"ז

### עשיית מקוה ממים מלוחים, משלג, מקרח טבעי או מקרח מלאכותי

בניית מקוה במקום שאין יורדים גשמים: (א) אם לבנות מקוה שמימיו מלוחים עד מאד / היאך להביא המים באופן הכשר / חומרת הראב"ד שאין השקה מועלת ממים מתוקים למים מלוחים / אף אם אין מחמירים כהריטב"א מ"מ מחמת מליחותם יש חשש רחיצה אחר הטבילה. (ב) אם לבנות בריחוק מקום מיישוב ישראל במקום שיש סיכוי למצוא מים מתוקים. (ג) שימוש בקרח מלאכותי / דיון בדברי השו"ע בנוגע עשיית מקוה משלג או קרח / דברי הגלות עליות שאין מועיל לעשות מקוה שלם כולו משלג שאוב. (ד) היאך מפשירים שלג שאינו טוב לתוך מקוה / חומרת הצ"צ וגלות עליות שלא להפשירם ע"י שמוסיפים מים שאובים רותחים. (ה) אם דין קרח שוה לדין שלג / חומרת הראב"ד בדין שלג / ביאור בשיטת הראב"ד ע"פ דברי הגלות עליות / פסול המים רק אם לא נקרשו מעצמם / דעות הסוברים שקרח מלאכותי מהני / מדוע מהני לשיטות הללו / דעת שו"ת ויען יוסף מדוע קרח מלאכותי אסור אף אם לא חישובו שיהי' לשת"י / פסק הרבי בנוגע עשיית מקוה מקרח מלאכותי במקום שא"א להשיג מי גשמים. (ו) מדרך פרקטי להבאת קרח מלאכותי למקוה, מן אסיפתו ועד המסתו אל תוך בור הטבילה. (ז) מכתב הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א ע"ז

## שאלה

ב"ה, זאת חנוכה תשפ"א

בענין בניית מקוה טהרה ב[...], אשר מחמת האקלים שם אין יורד גשם כלל, ועלו ד' אפשרויות לבנות מקוה, והם: (א) לחפור בעומק עד שמוצאים מים, וכזה גופא הנה במקומו המים היחידים שאפשר למצוא הם מים מלוחים (שבד"כ יותר מלוחים ממי הים). (ב) לבנות המקוה במרחק כשעה וחצי נסיעה מאיזורכם, במקום שאין בו יישוב יהודי, אבל יש מים מתוקים בעומק האדמה, ואז לחפור שם ולקוות למצוא מים מתוקים. (ג) להשתמש בקרח מלאכותי המיוצר באיזורכם. (ד) לייבא קרח או שלג ע"י אניה ממקומות רחוקים בקונטיינר של קירור, ואז להפשירו למקוה.

זה יועיל בקרח? ! והגלות עליות לשיטתי' שכל פסול שאובין הוא מחמת חשש טומאה, הנה בנוגע טומאה מפורש בתוספתא שמים טמאים שהגלידו ונפשרו חזרו לטומאתן, וא"כ איך יוכשר מקוה שהגליד? ומתוך, שזהו מחמת שע"י שהגליד אזי נחשב לשאובין שהמשיכוהו, שאז אינו פוסל המקוה ביש רוב כשרים. ולכן, רק אם מקוה נפסל מחמת ג' לוגין שאובין (וכיו"ב), אזי אם אחר שנקפא ונפשר יש עליו רוב מים כשרים אכן הג' לוגין לא נטהרו, אבל נחשבים כהמשיכוהו, ושאר המים הכשרים הם רוב, ונטהר [וכך כתב גם בגידו"ט].

ולהסביר את דעת השו"ע כאן (סעיף לא) כתב הגלות עליות שם, שזה משום שכאשר נהיו המים לקרח ואח"כ נפשר, אזי "פנים חדשות באו לכאן" [וכך גם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' מה) ביאר (ע"פ תוס' חדשים), דכאשר נהיה המים לקרח – אזי פקע מהם שם "משקה", ובמילא אחר שנימס – פנים חדשות באו לכאן]. אלא שמ"מ מסיק הגלות עליות, דבזה"ז אין להורות היתר בכלול שאוב שהוגלד והופשר, ואפילו שאפשר לומר שדומה לכולה שאובין שהמשיכוהו, הנה אנו סוברים גם בזה שיש לפסול. ורק במקוה שנפסלה ע"י שאיבה בשלשה לוגין, או במיעוט שאובין ב"ט סאין, ונקרש המים עד שלא נשאר ג' לוגין פסולין, אזי "יש להורות שכשינפשו תתכשר". אלא שאז יש לנו קושיא, כמו שכתב "מקוה טהרה" (גרינוולד) ס"ק פב, דזה אתי שפיר רק לשיטות הסוברים כהראב"ד ששלג וכו' אינם בגדר מים (ולכן א"א לטבול בהם בהיותם קפואים), אבל להסוברים (כהמחבר) שמותר לטבול בשלג כשהוא קפוא, א"כ נחשב כמים גם אז (ורק מדין שאובין לא נפסל), מה שינוי נפעל במים כשנקרש? ! ומתוך, ששלג אכן אינו נחשב כמשקה, ורק אם חישב עליו כמשקה נחשב כמים, ולכן בעת שניתן בהיותו שלג – מחשבתו גורם לו להיות כמים וכשר לטבול בו, אבל במקוה שאוב שהגליד, הנה בשעה שהגליד אין מחשבה שיהי' משקה, ולכן בטל ממנו גדר משקה, ולכן כשנפשר – חוזר להיות מים כשרים. ועוד תירוץ, שכמו ששלג בהיותו שלג אין בו דין שאובין (אפילו שיש לו דין מים), לכן גם במקוה שהגליד – באותו רגע כבר פקע ממנו שם שאובין מחמת שנהפך מציאותו.

ה. אלא שלפי זה נראה שכל זה הוא רק כשהשאובין נקראו מעצמם, שאז אין בזה החסרון של חישוב עליו כמשקה (כנ"ל), אבל אם הלך ועשה קרח, ודעת האדם שעושה הקרח הוא להפוך את השאובים לקרח ואז כשימס יחזור ויהי' מקוה, אם כן להתירוץ הראשון של המקוה טהרה מה יועיל כאן? ! הרי כל מהות הקרח נעשה בכוונה שיהי' משקה, ואז כמו שביארנו מקודם – יתכן ונפסל בשאיבה אף בהיותו קרח (כמו בשלג), ועאכו"כ לאחר שנימוח.

ועיי' בגידולי' טהרה (תשובה יב) המבאר את לשון השו"ע כאן "להקוות עליו" שהכוונה שאם המקוה כולו שאוב והגליד, אזי מותר להוסיף עליו מ' טאה מי גשמים ואז לא נפסל מדין ג' לוגין, אבל רק להפשירו ולטבול בו לא יועיל. ודלא כהש"ך. והיוצא מדבריו, שההיתר הוא, שבעת שהמים נהיו קרח רק אז פקע מהם דין שאובין,

והשו"ך מבאר על אתר (ס"ק עד) שהכוונה בזה היא, שחזרו המים האלה להיות מי גשמים ומותר לטבול בהם.

והנה, על המובא בשו"ע בסעיף הקודם ע"ד שלג, שמותר לעשות לכתחילה מקוה שלם מהם ואין שאיבה פוסלת בהם, כתב בגלות עליות (פרק ז' משנה א' אות ב') דלעשות מקוה שלם כולו משלג שאוב אי אפשר, שהרי כל הסיבה מדוע גזרו חכמים במים שאובין זה "מחשש מים טמאים", שע"י התלישה נטמאו ואז לא יכולים לטהר שוב מן התורה, והסיבה מדוע שלג אינו מטמא הוא מחמת שאינו מחשב עליו למשקין, אבל אם רוצה כל המקוה משלג שאוב, אזי לכאורה בזה הוא מחשב עליו למשקה ונחשב למקבל טומאה. ולכן מסיק הגלות עליות שאם עשו מקוה כולו משלג שאוב "אף בעברה וטבלה צריכה טבילה פעם אחרת לחוש להסוברים דכולו שאוב פסול מן התורה". ומסיים, "להתיר בכלול שאוב בשלג בלתי מופשר – אין סברא כלל" [וכך כתב גם בגידולי' טהרה (נחל ס"ק כט)]. אבל אם השלג אינו שאוב – אזי לעשות מקוה שלם ממנו ולטבול בו בהיותו שאוב – אין להתיר (גלות עליות שם אות ג'), אבל אם הפשירוהו בלי הוספת מים שאובין, ע"י ברזל או אבן מלובנת וכיו"ב, וכבר נמס הימנו רוב מ' טאה – אזי אפשר לטבול בו אם מיעוט מ' טאה בלתי מופשר, שמצטרף לשיעור.

והצמח צדק (חידושי' על משניות [חלק ב' פרק ז'] מאריך לבאר מדוע צריך שיופשר קודם שיטבלו בשלג ומבאר "אם אחר שנותנים למקוה נפשרו והיו למים י"ל דס"ל לרש"י דטובלין בהן בפני עצמן", ומסביר, שמאחר ותחילתו ממים, וגם קודם שנמס קרוב הוא להיות מים, לכן "כשכבר נמס והיה למים – י"ל דהיינו כדין מים ממש". ומשמע מדבריו שצריך שיופשר שיעור שלם של מ' טאה מהשלג קודם שטובלים בו, וכך כותב בפירושו בשו"ת שלו (יו"ד סי' קסג), שיש לרוקן המקוה מקודם לגמרי, ואז למלאותו המקוה עם שלג ואז לחמם חדר המקוה עד שיתפשר השלג, ולא להטיל ח"ו מים רותחים לתוכו. ורק אחרי שיש כבר מ' טאה של שלג מופשר אפשר להוסיף מים שאובים למקוה. ומשמע מדבריו בתשובה הנ"ל ששלג עדיפא מקרח [ונ"ל שהכוונה לקרח טבעי, ועצ"ע].

ד. וכל זה לענין שלג בלתי שאוב, אבל לענין קרח (שזה הנידון עתה), הנה בגלות עליות (שם אות ו') מקשה, דלפי שיטת הראב"ד הסובר שמקוה משלג גרוע ממקוה מקרח שהובא למקוה בהיותו קרח מאחר ואין עושים מקוה לכתחילה משלג (שלכן לא גזרו עליהם מד"ס בשאיבה) – וכמ"ש הראב"ד במהדו"ק של ספרו בעלי הנפש "ונראה לי, משום דהוה דבר שאין עושים ממנו מקוה לכתחילה, דאינהו מעלין את המקוה קאמרי, דמיעוטא מצטרף לרובא, אבל לא כל המקוה, ולא אפילו מחצה ממנו – אין טובלין בו, ואפילו לכשיתפשר ויהיה מים, הואיל ובשעת נפילה לא היה ראוי לטבילה" – הנה בוודאי שיאסור הראב"ד מקוה שהגליד והפשיר, ואף להרמב"ם המכשיר בשלג שהופשר – הנה מדוע יתיר בשאובים שהגלידו שהיה להם דין שאובין מקודם? ! הרי כל הסיבה שהתיר הרמב"ם מקוה משלג הוא מחמת שמעולם לא חל עליו דין שאובין (אפילו אם הובא בכלים), כי אין שאיבה בשלג, אבל מה

הביאו 200 בלוקים של קרח מלאכותי, והכניס הקרח המלאכותי אל תוך המקוה והכשירו, ושלח דו"ח לכ"ק אדמו"ר הרבי מליובאוויטש זי"ע, ותגובת הרבי מליובאוויטש היתה שביעות רצון וגם שאלה האם יש חימום במקוה... הרב ביסטריצקי נסע שוב ודאג להתקנת מערכת חימום במקוה. לאחר סיום השיפוצים, הרבי מליובאוויטש שילם את כל העלות של שיפוץ המקוה, הקרח, מערכת החימום וכו'.

אבל בזמנינו, שאפשר להשיג בקל שלג טבעי (או קרח טבעי), ואפשר לשמרו בקירור למשך חדשים רבים, בוודאי שעדיף לעשות מקרח טבעי. ואע"פ שאפשר לדייק מדברי הצמח צדק בתשובתו (י"ד סי' קסג) ששלג טבעי עדיף על קרח (אפילו טבעי), הנה במציאות, מאחר והשלג הטבעי קל יותר במשקלו מהקרח הטבעי, ומביאים הקרח ממרחקים (ואינו בסמיכות מקום) יש יותר חשש שימס ממנו בעת שאוספים אותו ואז חוזר ונעשה קרח בתוך הקונטיינר קירור, ולכן עדיף בנדו"ד קרח טבעי מצד הפראקטי.

1. ומה הדרך הכי טובה להביא קרח טבעי למקוה?

(1) את הקרח יש לאסוף בסל מנוקב,

(2) ומניחים אותו בארגזים מנוקבים שאין בהם עיכוב מים (ומה טוב – שהן הסלים והן הארגזים נעשו כך מתחילת ברייתם עם הנקבים, ולא היה בהם עיכוב מים מעולם),

(3) ואח"כ שמים את שמים את הארגזים האלה בתוך משאית קירור (או קונטיינר קירור) הנמצא בבעלות ישראל,

(4) ומניחים ארגזי הקרח הנ"ל על חתיכות עץ שרחבם פחות מד' טפחים (כדי שלא יהי' בהם חשש של טומאת מדרס, כמבואר בשו"ת הצמח צדק י"ד סי' קעב, וראה גלות עליות פרק ה' משנה ה' פסק ב' אות י' ד"ה היוצא מכ"ז להלכה),

(5) ויהיו גבוהים מקרקע הקונטיינר מעל למקום בו יש חלק המקבל מים (כלי קיבול), ואז לא נהפך כל הקונטיינר או המשאית לכלי [ואז אי"צ לקדוח חור בכל פינה של הקונטיינר] – והוא ע"פ המבואר בשו"ת ויען יוסף הנ"ל,

(6) ואח"כ נועלים את הקונטיינר במפתח, והמפתח יהי' ביד ישראל שומר תומ"צ (כדי שלא יהי' חשש שהמים בידי נכרי, וכמ"ש הש"ך ביו"ד סי' רא ס"ק טז בשם הב"ח דגוי נאמן "דוקא בנעול במפתח", וראה גם אגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב ח"ו עמוד קב ובקונטרס מקוואות להרא"א פלוטקין בסוף ספרו בירורי הלכות אות ט"ב).

(7) את בנין המקוה יבנו באופן שיהי' בו גג שטוח בשיפוע קל לפינה אחת, ושם יהי' נקב,

(8) ואחרי שעושים הנקב יעשה ציפוי להגג ברייעות פלאסטיק שטוחות שאין בשום צד מהם מקום לקבל מים,

(9) והנקב יהי' מכוון לצינור ישר מפלאסטיק בלי שום ארכובות,

ואז כשר להוסיף במקוה מ' סאה [ולכאורה יש להוסיפו בבת אחת לפני שנימוח] ולא יפסל מחמת ג' לוגין שקדמו.

וראה בשו"ת ומצור דבש י"ד (סי' יא, ד"ה וכן נמי) וז"ל שם: "טעמא דמקוה שאוב שהוגלד דשכר אם נימוח כשר להקות, הטעם דבתחילה כשהיה שאוב מים הווי ופסולים נינהו וכשהוגלדו אח"כ מאליהן הרי נשתנו לצורה אחרת ונעשו קרח או גליד, והר"ל בריה חדשה, ואזדא לה פעולת האדם כי הוא שאב מים, והרי אינם עוד, ומעשיו חדלו ממציאיות, ופנים חדשות באו לכאן ע"י שמים, וכשחזרו להתפשר – הקרח שהוגלד בידי שמים הוא הנימוח ונעשה מים וה"ל כמי גשמים שבאים ע"י שמים וכשרים נינהו". ועפ"ז מסיק (ד"ה ומכיון שכן) לאסור קרח הנעשה ע"י אדם המגליד את המים השאובין תוך הכלי, שהרי "מים שאובים הווי מעיקרא, והכל נעשה ע"י תפיסת אדם מתחילה ועד סוף, ומעולם לא היתה לו שעת הכושר כו' השלג המלאכותי מים הוא ונשאב בכלי ושם נעשה שלג ע"י אדם, ואח"כ חוזר לברייתו ומתפשר, ומכין יש לדמותו כדין מי גשמים שהם כולם ע"י שמים?!"

אלא שצ"ע, שהרי הקרח המלאכותי שמייצרים, הן ה"בלוקים" ואפי" הקרח לשתיה, מטרתו הוא בעיקר שיישאר קרח ולא יהפוך למשקה, שהרי רוצים שיישאר קר ויהפוך מה שמסביבו לקר, ובמילא כוונת המייצר אינו שיהי' משקה. וראה מ"ש בשו"ת ויען יוסף (י"ד סי' רלא אות ז') שכותב שמאחר והמים היו בכלי בשעת עשייתם, הנה אע"פ שבעת עשיית הקרח לא נתכוין מייצר הקרח שיהי' עבור מקוה והי' אפ"ל שאין בזה של מחשבה שיהי' כמשקה, מ"מ כותב "יש לדחות זה, דהעושים הקרח במכונה עושים אותו לכל מה שיצטרך הקונה, אם כן הוי כאילו דעתם גם למשקה, וי"ל דתליא בדין ברירה, ואפשר דלחומרא יש ברירה", ולכן מסיק שלא להשתמש בקרח מלאכותי.

ומ"מ למעשה, הנה במקום שאי-אפשר להשיג קרח טבעי, בוודאי שמותר לעשות מקרח מלאכותי, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שניאורסאהן מליובאוויטש זי"ע ביום ז' תמוז תשי"ב (אגרות קודש חכ"א אגרת ז'תתקכ) "ומ"ש במכתבו על ענין המקוואות שנעשו שם ע"י מי ברזא, וכנראה ממכ', כוונתו כפשוטו, שמשתמשים במים הבאים מ'וואדאפראוואד! [=מי העיר], הנה מבלי לעשות רעש בזה, יש לשנותם מעט מעט – אם למקוה דמי גשמים, ואם אין גשמים במקומם, אולי אפשר להשיג קרח מלאכותי (איסקוסטונט), או ע"י המשכה ממעין". הנה שם היה מדובר במדינת מרוקו בעיר שלא היה מי גשמים, ואי אפשר היה להשיג קרח או שלג טבעי, והמקוואות השתמשו במים שאובים ממש, שאז וודאי שיש לשנותו לקרח מלאכותי שכשר להרבה שיטות (כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע ביום ג' ניסן תשי"ג – אגרות קודש ח"ז אגרת ב'סג).

ומעשה רב בידינו, שבקיץ תשמ"ב, במהלך מלחמת שלום הגליל, נסע הרה"ג הרב לוי ביסטריצקי זצ"ל, רבה של צפת עיה"ק, לעיר בתמון שבלבנון, לאחר שנודע לו שהמקוה המקומי נהרס כליל ע"י ארגון ה"פתח" ימח שמם וזכרם, ולאחר שבדק את המקוה

הנשים. ואין להתעכב עד שיצליחו להביא שלג ממקומות מרוחקים, אלא בינתיים יקימו דחוף את המקוה מהקרח הנז', וכאשר יתאפשר לכם תביאו שלג שזה עדיף טפי.

מקור דין זה במשנה (פ"ז דמקואות), אלו מעלין (את המקוה) ולא פוסלין, השלג והכרד והכפור והגליד, אמר ר"ע, היה ר' ישמעאל דן כנגדי לומר שהשלג אינו מעלה את המקוה, ואנשי מידבא העידו משמו, שאמר להם, צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחלה. וכ"פ הרמב"ם (בפ"ז מהל' מקואות ה"ג) שאם הביא שלג וברד וריסקו, הרי זה מקוה כשר. וכ"כ רע"ב, שעושים מקוה מן השלג אף לכתחלה.

גם הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער המים עמוד קלג) כתב, שאין השלג נפסל בשאובין. ואמנם מדבריו משמע שלענין טבילה בשלג ממש, אינו מועיל, ורק כשיופשו הוא כשר לטבילה. אבל רבינו שמריה הובא במרדכי (ס"פ במה טומנין סי' שלב) כתב, אף השלג בעין כשר לטבילה גם בטרם נפשו, כי אין צורך שכל הארבעים סאה של המים יגעו בבשרה, (ושלא כדברי רבינו שמחה שאסר טבילה בשלג מטעם זה). והאריכו בזה האחרונים. ואין כאן מקומו. וראה בב"י (סי' רא סעיף ל) ובש"ע (שם). ומבואר באחרונים, דבשעה"ד שאין לו מים אלא שלג, שאז יש לסמוך על רבינו שמריה שהתיר לטבול בשלג עצמו. וכ"פ המשנ"ב (סימן קס ס"ק נח). וע' בשעה"צ (שם אות סא). ובס' עצי אלמוגים (סימן קס אות יג), ובש"ת שרידי אש ח"ב (סימן פו). וע"ע בתפארת למשה (ס"ס רא), ובתשובת מהר"י בן נעים בש"ת הכנה"ג א"ח (סי' מג), ובחיבור לטהרה א"ח הל' נט"י (סי' קס סק"כ), ובש"ת בנין דוד (סי' ה אות טו). ובחזון איש (סי' קלג אות ג).

ולגבי קרח, הנה בש"ת ומצור דבש (חיו"ד סי' יא, דף נח ע"ב), העלה שהקרח שנעשה ע"י אדם בביח"ר לקרח, כיון שמעיקרו היה מים שנשאב בכלי, ונקרש בתוך הכלי, הו"ל כמים שאובים בעלמא שפסולים למקוה,

אולם אין דבריו נכונים, שאע"פ שהיה שאוב מעיקרא, כיון שנקרש עד שנעשה קרח, פרח מניה איסור שאיבה, ומותר לטבול בו אחר שיפשו. וכמ"ש מרן הב"י (סי' רא סעיף לא) וז"ל: כתב הרא"ש בתש' (כלל לא סי' ב) דתניא בתוספתא דטהרות (פ"ב ה"ג) מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובין, נימוחו כשר להקות. ומשמע מדבריו שכשר להקות דתני פירושו כשר לטבול בו, שהוא מקוה כשר. וכן פירש הסמ"ג (עשין רמח, דף קיז ע"ב), ושכן לשון התוספתא בכמה מקומות, וגם בתוספתא דשקלים (פרק א), מקוה שיש בו ארבעים סאה כשר להקות עליו. עכ"ל. וכ"כ רבינו ירוחם. ע"כ. וכ"פ בש"ע (סי' רא סעיף לא), וז"ל: מקוה שאוב שהגליד, (שנקרשו מימיו מחמת הקור. ש"ך), טהור משום מים שאובים. נימוחו כשר להקות, (כלומר, שחזרו להיות כמו מי גשמים, ומותר לטבול בהן. ש"ך). ואע"פ שהגר"א בביאור התוספתא (טהרות פ"ב) הנ"ל פירש, נימוחו כשר להקות, "פירוש מותר להמשיך לתוכו עוד מים עד מ' סאה וטובל בהן". אנו אין לנו אלא דברי מרן והרמ"א בדרכי משה (אות כ), שפסקו כדברי

(10) ויניחו את הקרח בהיותו קפוא ע"י מנוף על הגג ולא שיעלו אנשים את הקרח בגופם (שאו יש חשש שמא נספג בבגדיהם ומשם נטף למקוה),

(11) ומשם ימס ויזול לתוך הנקב הנ"ל ויישפך לצינור,

(12) ובסוף הצינור יהי המשכה לא ישרה, אלא באופן שמתעקם (כמו שעשה כ"ק אדמו"ר מהורש"ב במקוה שלו),

(13) ואחר שמתעקם ימשיך בהמשכה ג' טפחים ע"ג קרקע הראוי לבלוע ומזה יתמלאו הבורות (כמו שהציע בשו"ת בית שלמה יו"ד חלק ב' סימן ע"ו, וסמכו עליו למעשה בשו"ת ערוגת הבושם יו"ד סי' רג, שו"ת אמרי יושר ח"א סי' קמח, שו"ת ויען יוסף הנ"ל, ועוד), ועי"ז ימנעו מחשש שמא קצת מהמים באו ע"י כח גברא שגורמים שהמים יהיו פסולים מחשש הויתם ע"י טומאה, כגון אם בעת שמעלים הקרח ע"י המנוף אזי כבר התחיל להיות נמס, וכיו"ב. ואע"פ שכ"ק אדמו"ר הצ"צ כתב (בשו"ת שלו יו"ד סי' קסג) שאפשר להניח הקרח ישירות לתוך בור המקוה ואז לחמם חדר הטבילה שימס הקרח, הנה שם מדובר בעת החורף (כמפורש בתשובה) ולא היה חשש שמא ימס חלק מהמים וכו' ויבוא ע"י כח גברא, משא"כ בנדו"ד.

החותם בברכת הצלחה רבה בעבוה"ק, ובתפילה שנזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "וזורתי עליכם מים טהורים וטהרתם וגו'" בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש,

## מכתב הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א

### הראשון לצינור והרב הראשי לישראל

ב"ה זאת חנוכה תשפ"א

לכבוד הרב הנכבד, זכות הרבים תלויה בידו, עושה ומעשה, מזכה הרבים, איש על העדה, הרב [...] שליט"א, רבה של [...].

שלום וישע רב,

באשר שאל היום אודות הקמת מקוה טהרה לנשים במקומכם באיחוד האמירויות, וכידוע שאין אפשרות במדינה זו להקים את המקוה על בסיס מי גשמים, ושאל אם עדיף לייבא מחו"ל שלג או להשתמש בקרח, כדי לפתוח את המקוה בהקדם לטבילת הנשים, ואם הדבר כשר לכל הדעות.

קודם כל אכתוב לכב' את מסקנת ההלכה, ולאחר מכן ארחיב הדברים, ובעיקר על פי מה שנתבאר בספרו הגדול של מרן אדמו"ר זיע"א טהרת הבית.

ובכן, העיקר לדינא להזדרז ולבנות ולעשות את המקוה בהקדם, וכיון שא"א לעשות המקוה ממי גשמים, וגם הבאת השלג מחו"ל תגרום לסחבת זמן, לפיכך יש לעשות המקוה טהרה בהקדם מן הקרח המלאכותי, וכשיופשו ע"י טס של ברזל ועליו גחלי אש, או מכשיר עם שלהבת אש כנגד הטס של הברזל, ואז יטבלו בו



להחמיר, אבל באמת שקשה מאד להחמיר נגד הפוסקים במקום שיש לחוש ח"ו לתקלה ומכשול, שהרי פסק הש"ך במקוה שאוב שהגליד, ונימוח, כשר להקוות, דהיינו לטבול בו, וא"כ אין לחוש לפיסול שאיבת המים, שמהם נעשה הקרח, שכבר כתב הרמ"א בדרכי משה דלדין דלא קי"ל כדברי השאלתות שמכשיר שאובה שהמשיכה כולה, בע"כ הפירוש בתוספתא להקוות, היינו שמותר לטבול בו. עכת"ד.

ולפ"ז מוכח שגם האור זרוע (ח"א ס"ס שלה) דעתו כן, שהביא לשון התוספתא, ולפני כן העלה דשאובה שהמשיכה פסולה, ומעתה מ"ש כשר להקוות, היינו לטבול בתוכו.

ולכן אע"פ שהמקוה נעשה מקרח העשוי בידי אדם, הנה אחר שנימוח ונעשה מים, פנים חדשות באו לכאן. וכן פסק בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (סי' עח),

וכן העלה בשו"ת עני בן פחמא (הרה"ג ר' ישראל ניסן קופרשטון חיו"ד סי' כ), שנשאל בענין הקרח שנעשה ע"י אדם במקוה, וחשש הרב השואל שאינו יוצא מתורת שאובין, והשיב, דאף אם היה מעיקרא שאוב בידי אדם, כיון שהגליד נתבטל מתורת מים שאובין. ופוק חזי מאי עמא דבר, שכן נוהגים להורות כל בעלי הוראה וכו'. וע"כ לא ישמע למי שמורה להחמיר, כי בנקל יכול להביא לידי מכשול באיסור כרת. עכת"ד.

וכן העלה הגאון אחיעזר ח"ג (סי' לג אות ב וסי' לט).

והנה החתם סופר (ס"ס ריג) כתב, שכדי להמיס את השלג שבמקוה, יש להניח טס של ברזל מלובן בגחלי אש על

השלג, ובכך יופשר השלג מאליו. ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חיו"ד סי' כד) כתב לפקפק על זה, אך נראה לקיים דברי החת"ס ע"פ מ"ש מרן הב"י שדברי רבינו שמריה נראים בעיניו, וכדמוכח מהתוספתא, שמותר לטבול בשלג גם טרם שיופשר. וכן נראה מסתמות דברי מרן בש"ע. ומשום ששני עמודי ההוראה, הרמב"ם והרא"ש, עומדים בשטה זו להתיר לטבול בשלג טרם שיופשר, לפ"ז מכיון שמעיקר הדין כבר הוא ראוי לטבילה, כל מה שנעשה כדי שיופשר, לא חשיב הוייתו על ידי אדם.

וכ"כ בשו"ת עמק שאלה (חיו"ד סי' נב) ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' ר) בד"ה ובדבר, כתב, שאף שנעשה ע"י גרמת אדם, שהניחו הקרח ע"ג טסין של ברזל, והסיקו אש מתחתיהן עד שנימוח הקרח, ונמשך אל המקוה, נראה שכיון דהוי גרמא בעלמא, שרי, דמקרי הוייתו בטרהה.

גם בשו"ת חיים של שלום (סי' סח) כתב לחזק הוראת החת"ס הנ"ל, כי יש כאן ס"ס להקל, שמא הלכה כהרמב"ם והרא"ש שכל כלי שלא נעשה לקבלה, אפילו הוא מקבל טומאה כגון סילון של מתכות, אינו פוסל את המקוה, אף שלחומרא נטה הרא"ש לפי ה"ר"ש להחמיר, ואת"ל שהלכה כה"ר"ש שמא הלכה כרבינו שמריה וסיעתו שמקוה משלג כשר לטבול בו כמו שהוא, ע"ש. ולפ"ז גם במקוה העשוי מקרח, (שאינו בו הטעם של השלג, דחזי בלא"ה לטבול בו), יש מקום להקל, בצירוף הטעם של גרמא, כמ"ש

הראשונים, שמותר לטבול בהן כמות שהן. ובשו"ת משנת ר' אהרן (סי' כט אות ו) דייק מלשון הגר"א שכתב, "שלא נקרא שם שאובים עליהם", אלמא דס"ל כהרא"ש בתשובה הנ"ל, שכשר להקוות, היינו שכשר לטבול בו, רק שלשון כשר להקוות דחקו להגר"א, שמשמעותו שצריך להוסיף מים וכו'. ולעולם ס"ל להגר"א להלכה כד' הרא"ש. ע"ש.

ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סי' סח) הביא דברי הרב גידולי טהרה שפירש דברי התוספתא שכשר להוסיף עליו מים מ' סאה, אבל לא לטבול בו, וכתב ע"ז, ותמיהני שאיך מלאו לכו לחלוק על פירוש הסמ"ג והרא"ש ורבינו ירוחם והב"י ובאר הגולה והש"ך שכולם פירשו שכשר לטבול בו, וראיתם מהתוספתא ריש שקלים, דתניא, "כל מקוה שיש בו מ' סאה כשר להקוות בו, ושאינו בו מ' סאה ממשיכין לו את אמת המים ומשלימין בו מ' סאה". והיא ראייה שאין עליה תשובה. ובדרך כלל הראשונים היו בקיאים בפירוש התוספתא טפי מינן. עכ"ל. וכן בשו"ת מהרש"ג ח"א (ס"ס סב) תמה על הגידולי טהרה שבא לחלוק על מ"ש הרמ"א בדרכי משה, שהעיקר בפירוש התוספתא שמותר לטבול בו. וכ"כ הב"י. וכתב בשם הסמ"ג, שכן דרך לשון התוספתא בפ"ק דשקלים, ובכמה מקומות. ע"ש. וע"ע בספר מעיני מים (סי' סה) שהשיב על כל דברי הגידולי טהרה. ולכן העיקר כמ"ש הגר"ח שאפילו לרבינו שמריה, שהשלג כמות שהוא כשר לטבילה, מ"מ אחר שהניחוהו במקוה ונפשר, אע"פ שטלטלו אדם והביאו בכלי למקוה, כיון שאח"כ נפשר ונעשה מים, פנים חדשות באו לכאן, וכשר לטבול בו. ושכ"כ החתם סופר (חיו"ד סי' ריג) בד"ה מבואר. ע"ש. וכ"כ כיו"ב בשו"ת מהרא"ש היילפרין (סי' לט אות ג), שלשיטת הרמב"ם ומרן דס"ל דמקוה שכולו שאוב כשר מן התורה, נראה דס"ל שכל שהמים באו אח"כ לקרקע המקוה, אע"פ שבתחלה היו בכלי בתלוש, כיון שבאו לקרקע המקוה ויש בהם מ' סאה, קרינן בהו מקוה מים יהיה טהור. ושוב אינם מקבלים טומאה. ע"ש. וכ"ש שלג או קרח שהניחום במקוה ונפשרו שם, שכשרים לטבול בהם. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (סי' עח) וזת"ד: הנה בא לידי ספר פסקי הלכות מהגאון רבי דוד מקרלין, וראיתי בסוף הספר שהחמיר במקוה שנעשה ע"י קרח, באשר לדעתו הראב"ד והאשכול מחמירים. ולפע"ד העיקר שהראב"ד מתיר אחר שיופשר. וכמ"ש החתם סופר. ובפרט שכל הפוסקים מתירים, ועכ"פ כיון שכל הפוסקים מתירים אין להחמיר בשביל סברת יחיד. ולכן במקום שא"א לעשות מקוה אלא באופן כזה, אין להחמיר בשביל דעת יחיד. ע"כ.

גם הגר"א קוק בשו"ת דעת כהן (סי' צד) כתב, שהדבר פשוט שאין בזה שום חשש, שאין שאיבה פוסלת אלא במים ולא בשלג וקרח וגליד, ואין שום חשש לעשות מקוה מקרח שנעשה ע"י מכונה. ע"כ. והניף ידו שנית (שם סי' צח) להכשיר מקוה שע"י קרח, ושימיסו את הקרח ע"י טס שעליו גחלי אש, כמ"ש החת"ס. ואע"פ שהגר"ד מקרלין בספרו יד דוד בתשובותיו מחמיר בזה, וכ"כ הגרמ"מ אפשטיין במאמר הנדפס בקובץ הפרד"ס, בניו יורק,

אזלינן בתר הרמב"ם (פ"ד מהל' מקואות ה"א) שכתב, שמדין תורה כל מים מכונסים במקוה טובלים בהן, בין שהם שאובין בין שאינם שאובין. ומדברי סופרים מים שאובין פסולים לטבילה. וכתב ע"ז מרן הכסף משנה, דעת רבינו כד' ר"י בתוס' (פסחים יז): המקוה שכולו שאוב אין פיסולו אלא מדרבנן. וכ"כ הר"ן (ב"ב סו:), שכן דעת הר"י בן מיגאש והגאונים. ע"כ. וכ"כ ראבי"ה הנד"מ (סי' תתקצא עמוד קכ) וז"ל: ונראים הדברים שהלכה ששאובה דרבנן אפילו נעשה כל המקוה מהם. וכמו שפירש רבינו יצחק הזקן ב"ר שמואל שפיסול שאובין מדרבנן. וכמה דרשות תמצא בתורת כהנים שהם אינם אלא מדרבנן. ע"ש. וע"ע בחידושי הרמב"ן ב"ב (סו:), בד"ה שאני שאובה דרבנן, שכתב, ונראה שרבינו הגדול הר"ף שהכשיר בשאובה כולה בהמשכה, ס"ל דמים שאובים מדרבנן, ואפילו לדברי הגאונים שלא התירו אלא ברבייה והמשכה, משמע ששאובה מדרבנן לגמרי אפילו לטבול בה. ע"ש. וכן דעת הרשב"א בתשובה ח"ג (סי' רכד), ובתשובות המיוחסות להרמב"ן (ס"ס רל). הובא בב"י (סי' רא). וכ"כ המאירי (פ"ב דמקואות עמוד טו), ושכן דעת גדולי המפרשים (הראב"ד). ע"ש. וכן פסק הראב"ן בתשובה (סי' כה). וכ"כ המרדכי (שבועות, סי' תשמה) בשם ריב"א. ולכן פסק מרן בש"ע (בסעיף סז), ספק מים שאובין טהור. וכן מתבאר עוד בש"ע (סעיף נג). וכמ"ש הרמ"א והש"ך (שם ס"ק יז), שמרן המחבר ס"ל בסעיף נג, שאפילו כולו שאוב אינו אלא מדרבנן. וכ"כ הגאון מצאנו בדברי חיים (מקואות סעיף סא) בדעת מרן. וכן הובא בדרכי תשובה (סי' רא ס"ק כו). ע"ש. וא"כ לדידן אפילו כולו שאוב אין פיסולו אלא מדרבנן, וכיון שהגלידו נטהרו, ולכ"ע אליבא דמרן לא גזרו בהם חכמים.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון, הרב הראשי לישראל



## סימן י"ז

### טבילה בנהרות בזה"ז

ביאור שיטות הראשונים בדיון טבילה בנהר / ביאור הצ"צ במחלוקת רב ושמואל בנהרות / ביאור הצ"צ בשיטות הראשונים בזה / מתי אפשר לטבול בנהר לשיטת הצ"צ / מכתב אדמו"ר הרשב"ע ע"ד טבילה בנהר / חשש שאובין במי נהרות מאחר ויש טוריבות

### פתחה

בנוגע לגופי מים, ישנם ד' גופי מים השייכים למקוואות: "נוטפין" (מי גשמים), "זוחלין" (מעייין), "באר" (שהוא דומה למעיין עומד), "נהר", "ים". לפני שנדון על ההלכות הנוגעות לכל אחד מהם,

המהרש"ם הנ"ל. וע' שו"ת בנין דוד (ח"א סי' ה אות יז), ושו"ת ישמח לבב (חיו"ד סי' ל). ודו"ק.

גם בשו"ת בית שלמה (חיו"ד ח"ב סי' עו) כתב, ולא מלאני לבי להחמיר נגד דברי הש"ך והחת"ס, דפשיטא להו דלא קפדינן אלא רק על הבאת המים למקוה, ולא על הויית המים וכו'. וסיים, ואף שהיה לבי מהסס בזה, קשה לי להחמיר נגד דברי הש"ך והחת"ס. ומה גם שיש לצרף דעת הפוסקים המכשירים טבילה בשלג עצמו, שלפ"ז ליכא הויה ע"י אדם כלל. עכת"ד.

ובשו"ת זקן אהרן וואלקין ח"ב (חיו"ד סי' נז) כתב, שלאחר שכבר הורה זקן החת"ס להפשיר את הקרח ע"י טס שעליו גחלים, אין מקום לשאלה, שבודאי יש לסמוך ע"ז, ולא חשיב הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה.

וכבר הסכימו בזה כמה אחרונים לדברי החת"ס סופר הנ"ל, ומהם מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חיו"ד סי' ריג). והגאון דברי מלכיאל ח"ג (ס"ס סח). והגרא"י קוק בשו"ת דעת כהן (סי' צד). ובשו"ת מערכי לב (חיו"ד סי' מז). ובשו"ת חבת הקודש (סי' פה).

ובשו"ת דעת סופר (חיו"ד סי' עא) הביא שעשו מעשה בקהילתו ע"פ מ"ש מר זקנו החת"ס ע"י גחלי אש שעל טס של ברזל, דלא הוי אלא כהסרת המונע, ולא מקרי הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה. ואין להשתמש להפשרת השלג בקיטור. ע"ש.

והנה הגאון ר' משה מרדכי אפשטיין בשו"ת לבוש מרדכי (סי' כה) דן לפסול עשיית מקוה ע"י קרח, משום שהמים היו שאובין קודם שיעשו קרח, לפי מ"ש הרמ"א בהגה בסעיף ג שכולו שאוב פסול מדאורייתא, כיון שהיו מקודם שאובין לא פקע מהם תורת שאובין, והסמ"ג שכתב כן לשיטתו, שאף מקוה שכולו שאוב אין פיסולו אלא מדרבנן, משא"כ לדידן דאזלינן בתר פסקי הרמ"א, כיון שכל המקוה נעשה מקרח, הוי כולו שאוב ופסול. ואיך יוכשר ע"י שנקרש. ע"ש.

אולם אי משום הא לא איריא, שמלבד שאין דבריו מחוורים, שהרי הרמ"א עצמו שכתב (בהגה סעיף ג) שפיסול שאובין הוי מן התורה, כתב בדרכי משה (אות כ), שמכיון דלא קי"ל כשהשאלתו, ושאובה שהמשיכוה כולה פסולה, ולא מהני רביית מי גשמים, הפירוש הראשון בדברי התוספתא עיקר, שמקוה שאוב שהגליד ונפטר שכשר להקוות, היינו שמותר לטבול בו. ע"ש.

ושוב מצאתי בשו"ת משנת רבי אהרן ח"א (חיו"ד סי' כט) שהשיג כן על הלבוש מרדכי. ע"ש. וע"ע להב"י שהביא מ"ש הרא"ש בתשובה (כלל לא סי' ב), וכתב: שמשמע מדבריו דכשר להקוות דקתני, פירושו, שכשר לטבול בו. עכ"ל.

ובבית יוסף (בתחלת סי' רא) כתב, שהרא"ש (בפרק מרובה סי' ג), ובסוף מס' נדה (בהל' מקואות סי' א), נראה מתוך דבריו שדברי האומרים שכולו שאוב פסול דאורייתא נראים בעיניו. ע"כ. הא קמן דהרא"ש אף שסובר שכולו שאוב פסול מה"ת, בכל זאת במים שאובים והגלידו וחזרו ונימוחו מותר לטבול בהם. אלמא דלא תליא הא בהא, ודלא כהלבוש מרדכי. ועוד שאף לדבריו הא אנן

והפירוש השני, מכיפי מגדות הנהר, שרוב המים נספגים באר. ועוברים דרך האדמה ואז באים לנהר. וזהו ארעא חלחולי מחלחלא. ואז משם בא לנהרות. וזהו "מכיפיה" דהיינו מגדותיו ולא ממקורו.

ושני הפירושים הנ"ל הם לפי שמואל שסובר שזחילה מד"ס מחמת חשש קטפרס, וחשש קטפרס אינו אם המים עוברים דרך האדמה מקודם. ואף להסוברים שזחילה מה"ת – הנה זהו רק במי גשמים לבדם, אבל במים מעורבים זהו גם מד"ס, ונכשר ע"י זריעה בתוך המעיין "וכמעין נחשבו גם הם" ורק מד"ס גזור ע"ז, כי אולי יחשבו שטובלים במעיין ובאמת המעיין הלך לו ורק נשאר הנוטפין. ומי מעיין אף שאינם ממש מי מעיין, אבל מאחר ומים אלה עברו דרך האדמה הנה חיותם הוא בזחילה ולכן כשרים בזחילה.

הצמח צדק (בפס"ד דף רעח, סוף טור א' ואילך), מביא את דברי הראב"ד שמעיין שריבה עליו מים הנה כל זמן שלא משך במקומות חדשים אזי מטהר בזחילין, ולפ"ז מסביר הצ"צ שמחלוקת רב ושמואל בנהרות הוא רק במקום שמתרחב הנהר אבל במקום שהי מתחילה – אין בעיה. אח"כ מדייק ממהרי"ק, שלשיטתו הנה אם לא ריבה אזי אפילו במקום חדש דינו כמעיין, ואם ריבה אבל הזחילין עדיין יותר אזי גם בנהרות מטהר בכל שהוא אף במקום התרחבותו, אבל רק באשבורן (וכך מבאר את הב"י).

הצמח צדק (בחידיושים על משניות פרק ה' משנה ג'), לאחר שמאריך לדון בכל גדרי זחילה כמעיין, מעיין עומד וכו', הנה באות ה' מביא שהרשב"א אליבא דהראב"ד סובר שהכוונה בעד מקום שהיה להלך בתחילתו הכוונה הן באורך והן ברוחב, ובאות ו' הוא מבאר שמדברי הראב"ד משמע שהמילים "עד מקום שהי יכול להלך בתחילתו" אין הכוונה רוחב אלא רק אורך, כי מדייק שמקום חדש הכוונה לענין הילוכו שהוא הילוך במקום חדש שלא היה בו מעולם. וב"קיצור" לאות ו', כותב להלכה "שבמקום שאי אפשר לעשות מקוה – יש להתיר לטבול בנהר בצירוף דעת הראב"ד, דלצד רוחב הנהר אף שרבו הנוטפין מטהר בזחילין. במקום שאי אפשר בשום אופן לעשות מקוה, כגון בעיר שרובה עובדי כוכבים ומיעור ישראל דרים שם באקראי (וזהו צירוף ראב"ד ור"ת). ואם הנהר מתפשט לרוחב גם שלא בשעת הגשמים, אזי אפשר לצרף גם הרשב"א והראב"ד לר"ת ואפשר לסמוך על זה יותר מהאופן הקודם.

### הלכה למעשה

ישנו מכתב מאדמו"ר מהורש"ב (נדפס בשו"ת תורת שלום סימן מ"ח), והוא במענה לשאלת הרב קלאצקין המור"צ דליאזנא שכתב "צעקתי בקולי קולות על המורה כבן סורר ומורה שהתיר פה הטבילה בנהר בעת ריבוי גשמים, כי כפי שנתברר לי אח"כ עוד גרוע הדבר יותר הרבה מכפי שכתבתי, וכמעט שהסורר ומורה הזה התיר נדות דאורייתא, ה' ישמור כללות אחב"י ממכשולים ע"י אלו שאינם מהוגנים ... ואני את נפשי הצלתי כי מחיתי נגדו בכל עוז",

קודם יש להבין לברר מהו גדר כל אחד מהם, ואז אפשר להבין את המחלוקת ההלכתית בנוגע כל אחד מהם.

### נוטפין

מה הם "נוטפין"? נוטפין היינו טיפות. דהיינו מי גשמים, שיורדים מהשמים כטיפות [כך מסבירים רוב רובם של הראשונים את המשנה בפרק ה' משנה ה': הר"ש, הרא"ש, האשכול (סי' נט וסי' ס'), רע"ב, וכך הובן בפשיטות בטושו"ע], אבל הרמב"ם בפיה"מ מבאר את המשנה שמדובר על טיפות הנוטפים מן המעיין, כגון מעיין שפוגע בסלע והטיפות עפות, ונדבר בזה בהזדמנות, אבל עתה נדבר לשיטות שזהו מי גשמים].

### נהר

מהו "נהר"? ראינו לעיל שיש שני סוגי נהרות, יש הבאים ממעינות, ויש שבאים מחמת הפשרת שלגים ומי גשמים. על הנהרות הבאים ממעינות, יש מחלוקת אם מותר לטבול בהם או לא, ויש מחלוקת אף להאוסרים – מדוע אסור לטבול בהם. וקודם נבין שיטת המתירים:

ר"ת סובר שמכיפי מתברך, ולהלכה הרמ"א כותב שבמקום שאין מקוה מותר לטבול בנהרות כל השנה, והצ"צ פוסק להלכה כהרמ"א (מילואים ח"ה סי' ל', בסופו) בנוגע טבילה בנהר קר ("ויש שם כמה נשים חולות, וגם הבריאות אי אפשר להם לטבול בנהר"), שאפשר לשים "קאטקע" בנהר ולהוסיף לה מים חמים, והצ"צ מסביר איך לעשות ה"קאטקע" (עם נקב גדול בשוליו ולסתמו אח"כ עם שמאטעס, ואח"כ נקב נוסף בצד שיהיה סתום, ואחרי שממלאים במים חמים האשה תכנס לחבית ותסיר הפקק ותטבול) ומסיק שבאותו עיר "בכהאי גוונא ודאי יש להקל".

מה זה "מכיפיה"? גלות עליות (פ"א משנה ז' פסקא ב' אות י') מסביר שאע"פ שרואים תגבורת המים מחמת השלגים והגשם וכיו"ב, הנה אע"פ כן רוב תגבורו ממקורו, ואביו של שמואל מחמיר מספק בימי תשרי שמא אז יותר שלגים מאשר מקורו, ושמואל האחר מחמיר כל השנה חוץ מתשרי. וכ"ז לענין מים חיים למי חטאת לזב, אבל לזבים סתם "אפשר דאם יראה שהנהר אזיל כפושטי' וחדלו הגשם זמן רב מותר לטבול בו". ואח"כ מסביר שבאמת אין הכוונה "מכיפיה" לסלעים כמו שהבנו עד עתה (והכוונה בסלעים לכאורה הכוונה ל'aquifer' שתחת האדמה, ששם המים מתקבצים בתוך porous rock, ומשם עולים חזרה), אלא הכוונה כיפי' כמו כיפה – גובה, שהמים מתברכים מעצמם, כי בעת לחות יתרבה לחותו של חיטה וכיו"ב ונתפח, ולכאורה גם המים כן שבעת לחות באויר גדול מעצמו וגם יש אויר בתוך המים שבעת חום מתכווץ ומתייבש ובעת קור מתפשט [וכל זה קשה להולמו ע"פ מדע] ולכן עיקר תגבורתו מעצמו ולא מחמת חיצוני.

כי אפשר לסגור הברזים לגמרי בעת הצורך. ובמילא הוא כלי ממש, ונדון בדיני כלי בעתיד כשנלמוד עד"ו. אבל עכ"פ אפי' אם תמצא איזה היתר לזה, אין לסמוך על זה.

(ואולי לזה הכוונה במכתב אחר מאדהרש"ב להרב של פולדא גרמניה (שם יש dam), שו"ת תורת שלום סי' נ, שכותב "בקיץ מצוי הטבילה בנהרות ... ונוגע הרבה פרטי הדינים בזה... גם אל ענין הזחילה שלא כטבעה רצוי לשום לב לזה, שזה מצוי בכמה נהרות...")



## סימן י"ח

### החופר בצד הנהר

שיטת שו"ת משכנות יעקב בדין החופר בצד הנהר / דברי הצ"צ בחידושו על חפירה בצד הנהר ומתי דומה לחופר בצד מעיין / דברי הצ"צ ע"ד סימני מעיין ודבריו על שו"ת משכנות יעקב / משמעות הצ"צ להתיר לחפור במרחק מהנהר / מקומות אחרים בהם מביא הצ"צ סימני מעיין

## פתיחה

ב"ה, ח' מרחשון תשפ"א

איתא בתוספתא מקוואות פרק א' (הלכה ז'): "החופר בצד מעין – כל זמן שהן באין מחמת המעיין אע"פ שפוסקין וחוזרים ומושכין הרי הן כמעיין. פסקו מלהיות מושכין – הרי הן כמי תמציות ... החופר בצד הים בצד הנהר במקום הבצין הרי הן כמי תמציות" [מי תמציות – מי גשמים שנספגו. במקום הבצין – במקום שבוצצין מהצד].

### החופר בצד הנהר

מה הדין במי שחופר בצד נהר? מה המרחק לקבוע שזה נהר או מעין?

בשו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' מ"ה ד"ה "עתה נבא לחקירה השנית", מביא דברי מהרי"ק שכל ה"בארות" (שנחפרים היכן שהוא) נחשבים "מעיין". ומבאר דזה אינו פשוט, אלא רק אם חופרים באר והמים נובעים מעצמו ומקורו אזי כשר, אבל אם חופר בצד נהר פשוט שאין נחשב מעיין אלא נהר. והמים הנובעים לשם נפסק מהם שם מעיין כלל שאין להם חיבור למעיין אלא רק חלחול דרך האדמה, ונחשבים מי תמצית. ואין מי שבקי לידע איזה מקוה היא באר נובע מעצמו ואיזה מצד הנהר, ובפרט במדינות העומדות בין הנהרות ואין מעיינות סביב לשם, אשר בוודאי רובם ממי הנהרות הסמוכים, ואין להם דין מעיין, וגם אינם מחוברים.

בצמח צדק חידושים על משניות פרק א' משנה ו' ד"ה "והנה" וד"ה "אך עכ"ז", מתחיל בהבאת דברי רבינו ירוחם, שטבילה

ובו מסביר שהמהרי"ק הוא מי שמחמיר שמותר לטבול רק במקום שהיה הילוכו בתחילה, אבל המהרי"ק עצמו הסכים שבמקום שאין מקוה אפשר לסמוך על שיטת ר"ת. ומה שכתב הרב השואל לאדהרש"ב שאף לר"ת אסור במקום שנתרחב, הנה אדהרש"ב כותב ע"ז "צע"ג", כי רבינו ירוחם כותב שיטה זו לדעת ר"ת המתיר לטבול, ורק לשיטתו, בשעה שהנהרות מלאים במי גשמים אזי אי אפשר לטבול במקום שנתרחב. ומבאר כמו שכתב הצ"צ לעיל, שהרוחב יותר קל להתיר מאשר מתארך, ושכך פוסק הצ"צ להלכה בקיצור לאות ו' (לעיל), אלא שעדיף לטבול במקום שהיה מתהלך בתחילה. וכך משמע מדברי הצ"צ בחידושים על קיצור פסקי הרא"ש (הלכות מקוואות סימן י', אות ב' של הצ"צ) שמקשה שם על הש"ך (סוף ס"ק י"א) שכותב שאף לר"ת אסור לטבול במקום שלא היה הולך מתחילתו, שזה צע"ג. ומ"מ מסיק הצ"צ ש"יש להחמיר כדבריו במקום שנהגו כר"ת כשאין מקוה, שאז יהי צירוף לר"ת סברת הראב"ד שבר"ן שמתיר גם לרב בכזה... ויהי ההיתר מרווח". ולכן אדהרש"ב כותב, שאם מדובר בעיר שמתקנים בה המקוה אזי הדין הוא כמו ר"ת, אלא שיש לטבול רק במקום שאינו מהלך מתחילה ואין מחייבין אותם לנסוע לעיר אחרת, אבל לכתחילה וודאי שיש לטבול במקום שהיה מהלך בתחילה. ומסיים הקטע שלהתיר לטבול בכל מקום בעת ריבוי גשמים (וגם אינו צנוע) לא נכון הדבר כלל. וממשיך שא"א לומר שזה להתיר נדות דאורייתא, שהרי הרמ"א מתיר לטבול בנהרות בכל מקום בנהר, אפילו בעת הגשמים שמתפשט וכו'.

וממשיך לבאר, דלמהרי"ק ור"י האיסור אינו משום גזירה (כמו מהר"ם מרוטנבורק) אלא משום שפסקו להלכה כרב, שלא סוברים שמכיפי' מתברך. ומאחר ורוב הפוסקים סוברים כר"ת, ורק במקום שיש מקוה מחמירים כמהר"ם, וגם מהרי"ק עצמו לא רצה לבטל המנהג, אזי ברור שא"א לומר שיש בזה איסור דאורייתא...

ומסיים בעצה טובה, שהיה לו לחשוב על זה לפני שהרס המקוה הראשון להכין מקום חילופי לטבול בו, דהיינו לבנות מרחץ בנהר "במקום שהוא מהלך תמיד" ואז היה מונע חששות. ומאחר ובתחילה לא שם לב לזה, וכשמחה לא הועיל, "כי הרי א"א להחמיר על הנשים (ובפרט בזה"ז) לנסוע לעיירות אחרות, והרבה מתביישות, ובפרט בזמן השרב והיובש (שעדיף לא לטבול) כי עמא דבר לא מחלקים בין כשאין גשמים לכשיש גשמים.

## סכר במהלך הנהר

אבל כל זה הוא בזמניהם, אבל בימינו אלה יש לנו בעיה בכל הנושא של נהרות... כי כיום הרבה מהנהרות משתמשים בהם כדי להפיק חשמל, והצורה שזה נעשה זה ע"י שבונים סכר (Dam) באמצע הנהר, ואז כל הנהר או לכה"פ רובו (קרוב ל-90 אחוז) עובר דרך טורבינות כדי לייצר חשמל (ומשאירים אחוז קטן כדי שהדגים יעברו בשלום...). כמוכן שלא כל הטורבינות הם בגדר כלי, אבל רובא דרובא הם כלי, וא"כ כל הנהר שזורם דרכו נהי' ספק שאובין,

שהרי נשתנו לעילוייא ע"י שעברו דרך עובי הארץ ונעשו מים נובעים". ונשתנו להיות מים חיים ממש. ואח"כ מביא דברי מהרי"ט, בנוגע החופר בצד הנהר, שהבעיה היא רק כאשר המים בוצצין מקירות הבאר, והם "בצד הנהר ממש", ומפסיק ביניהם שטח מועט, ואז אי אפשר לומר שבשטח כזה קטן ישתנה טבע מי הנהר להיות מי מעיין ומים חיים, אלא רק כח האדם הניח מקום למי הנהר לבוא לשם. "אבל כשהמקוה או הבאר רחוק מן הנהר יש שטח גדול מאה אמה מפסיק ביניהן ומצא שם מים נובעים דרך גיד הנובע או כמה גידין, ולא בציצת הכותל כולו, יש לומר דהוי מעיין, וכמו כל המעינות הבאים ממי פרת..."

אח"כ מביא דברי הב"ח (סוס"ק ד') שנראה שמחמיר בחופר בצד הנהר, שאינו מאותו טעם של המשכנות יעקב, אלא מחמת שמדובר שבא למקום חדש שלא היה שם בתחילה, בנוגע לחפירה סביב העיר ממעיין שמימיו מועטין והוסיף עליהם מים שכשר רק עד מקום שהיה מהלך בתחילתו. ומקשה עליו ממ"ש הר"ש בנוגע למעיין שהמשיכוהו שיש לו דין מעיין ומשמע שה"ה בזוחלין.

ומסיק, שהתוספתא מדובר שחפר בצד המעיין ואז המעיין נובע דרך עפר הארץ שאז הרי הוא כמעין, והב"ח מדובר שלא עבר דרך עפר הארץ, "אבל אם המים נמשכים לחפירה מתוך הנהר בערבם דרך עפר הארץ משך נכון ורב שאז י"ל דין כמעין, א"כ תו אין לפסול כלל מצד זוחל במקום שלא היה זוחל מתחילתו וכו"ל". וממשיך שהר"ש והר"מ המחמירים הם יחידים נגד הרמב"ם והראב"ד והרשב"א והרא"ש והר"ן. ולכן אפשר להקל. אבל מסיים "למעשה בזוחלין גמורין צ"ע אם לסמוך ע"ז".

וב"מפתחות" לשו"ת הזה שנכתבו ע"י המביא לבית הדפוס, הרב חיים יעקב ווידרביץ, מתשובי רבני חב"ד בדור הצמח צדק, מסיק בפשיטות שמסקנת התשובה הנ"ל היא להחיר באם זה במרחק.

בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' קסה, אות יד, דן בענין אחר, ובין הדברים מזכיר את מ"ש השו"ת משכנות יעקב וכותב "ואף שלכאורה יש לדון בענין הסמיכות עד כמה נקרא סמוך שיהי' על זה דין החופר בצד הנהר ... מ"מ אין ליכנס בזה..."

בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' שלו (ביאור דיני המקוה לאדה"ז) אותיות לא-לב, שואל מדוע אדה"ז רצה שיעשו נסרים לסגור תחתית התיבה לאחר שבונה שם נקב, ומבאר "ורבינו ז"ל מיירי בסתם חפירות דמקואות שלנו שאינו מוכרח כלל שהם מעיין..." ומביא דברי מהרי"ט יו"ד סי' יח [ולכאור' הוא ט"ס מ"ש בצ"צ סי' יז], שכמה גדולים חששו למקואות שבקרקע שהם מי תמצית, שהמים הנבלעים בקרקע מתמצין לאותה גומא, ובוודאי אין להם דין מעיין. "דכל באר שאינה מושכת ומוציאה מים חיים אלא שהכתלים בוצצין מעט מכאן ומעט מכאן אין להם דין מעיין ... אלא דין מי תמצית. ותניא בתוספתא החופר בצד הים בצד המהר... ורק החופר בצד המיחחס כמעין "כשמושך מהמעין שהדבר הנראה שהוא המעיין עצמו". ומבאר הצ"צ, שלפי זה בהרבה מקואות במדינתנו הם דין מקוה (אשכורן וכו') ולא מעיין, "אפילו אם

בנהרות בימות הגשמים אסור באם הנהר עולה על גדותיו, הנה אמצעו כשר, אבל גדותיו לא, וכוונתו היא, שבצדי הנהר שם בטח רבו הנוטפין על הזוחלין אפי"ו אם באמצע הנהר אינו כן (כי שם עמוק). ועפ"ז מבאר שהתוספתא שאוסר חפירה בצד הנהר, הנה זהו מסתמא כי המים בחפירה באים מצדי הנהר ושם בוודאי הוא רבו הנוטפין, ומאחר שהופסקו ע"י העפר לכן אין להם אפי"ו דין "נהר" (המותר לר"ת) ועאכו"כ מעיין. ומקשה, דלפי זה, מדוע החופר בצד המעיין נחשב כמעין? הלא עובר ג"כ דרך עפר, ומבאר שמאחר ומעיין דרכו לנבוע דרך עפר לכן עפר אינו פוסלו, אפי"ו אם מגיע למקום שלא היה מתחילה. אבל החופר בצד הנהר בימות החמה הרי זה כחופר בצד המעיין. ואז ממשיך בקטע הבא, ומקשה מדוע חופר בצד הנהר או הים נחשב כמי גשמים, הרי סוכ"ס המעינות הם סה"כ מי הים שעברו דרך האדמה עד שנזדככו, שעוברים דרך ההרים וכו', ומבאר, שהגם שמי הים אינם מים חיים הנה כאשר עוברים דרך מחילות הארץ נדככו וקנו בעצמם הויה חדשה להיות מעין גמור ומים חיים, ומשוה זאת לענין "יפה כח הבן מכח האב". ולכן לכאורה החופר בצד נהר פרת וכיו"ב, שהוא מעיין, הנה אפי"ו אם היה מי גשמים הנה דרך העפר הי' צ"ל מעיין גמור! ומבאר שהוא ע"פ דברי מהרי"ט, שהחופר בצד הנהר או הים זה בעיה כאשר הכתלים של החפירה בוצצים מכאן ומכאן מעט, אבל אם המים באים בחפירה בחזק כדרך גיד הנובע הנה אפי"ו אם נמשך מהנהר עדיין גדרו כמעין. מאחר ונובע דרך הארץ.

אבל עדיין מקשה שהחילוק אינו מועיל, שהרי אפילו אם רק בוצצין הנה אליבא דשמואל שמכיפיה מתברך לכאורה עדיין יש בו דין מעיין, אפי"ו אם אין נובע אלא רק בוצץ. ומבאר, שהחופר בצד הנהר הנה אם באם רק "שטח מועט מהארץ מפסיק בין הנהר לחלל החפירה ובאין להדיא מהנהר להחפירה – לא נשתנה להיות מעיין, ומאחר ובא מנהר והפסיק, דינו כמי גבאים, אבל אם מי הנהר עוברים "דרך שטח רב מקרקע ועפר הארץ" שהם מזדככים ונצללים, אזי הוא מעיין". ואז מביא את דברי המשכנות יעקב הנ"ל ומבאר דאף להמשכנות יעקב הנה "ולפע"ד יש לחלק דבצד הנהר ממש ודאי אין להם דין מעיין, אבל כשהן רחוק הרבה מהנהר אפי"ו ששרשו מהנהר עדיין יש לו דין מעיין, אבל בתנאי שיהי' מקלח ולא יהי' סתם מבצבץ (כדי לחוש למהרי"ט). ומ"מ מסיים דלענין איסור דאורייתא צ"ע אם לסמוך בזה להקל (כגון בפסול חשש רובו שאובין וכה"ג), אבל בשאלה דרבנן כגון ג' לוגין או זוחלין אפשר לסמוך על זה.

### מה שיעור המרחק מהנהר

הצמח צדק בשו"ת סימן קסז מביא דברי המשכנות יעקב. ובאות ב' מבאר שנראה לומר, שמאחר והמי גשמים הללו (שהיו תחילה בנהר) נבלעים תחילה באדמה, ונמשכים דרך האדמה, ואז נמשכים אל תוך גידי המעיין, אזי "גם הם עצמן כשהמעין מקלח מימיו חשובים מים חיים", וכל זמן שבאו דרך נביעה נקראים מים חיים ולא מי תמציות או מי גשמים "וכאילו אין בהם שום תערובת מי גשמים כלל,

הנה, ראשית כל, ב"דרכי תשובה" על סעיף זה, ס"ק כז כותב שהיינו ח"ך "אם גוף המקוה שייכת לישראל שומר שבת, אבל משרתיו שהמה ממונים על המקוה לנקותה גויים, ועכו"ם אנקיותא קפדי ולא אייסורא לאחלופי מיא ולהרבותו בשאובים וכיוצא – על כן בודאי דין דין מקוה של נכרי יש לה בזה". (וסתם להעיר, שהדבר הראשון שכותב הוא, שישראל מחלל שבת בפרהסיא דינו כנכרי...).

### במקוה הנכשר ע"י זריעה והשקה גם יחד (בור תחתון)

הנה, ממתי שמתחילים מילוי הבור תחתון (או הבורות מן הצד) עם מי גשמים בוודאי שיש לחשוש שמא הגוי הוסיף מים מעצמו, אם בכוונה, או שבטעות השאיר שם בקבוק מים פתוח ונשפך, ואזי הוי שלושה לוגין שקדמו שנלמד עד"ז שזה פוסל כל המי גשמים שיבואו אחריו, וג' לוגין זה בערך ד' כוסות, ממש קצת מים. ולכן מעת שהבור תחתון מוכן וממתיניים למי גשמים יש חשש זה מחמת גוי.

### במקוה הנכשר ע"י זריעה

ואם מדובר במקוה הנכשר רק ע"י בור זריעה (שנדבר ע"ז בעתיד), דהיינו שכל מי העיר זורמים לתוך בור מי גשמים ונזרעים בו ואז נשפכים למקוה – גם יש חשש זה, שמא יש בבור הטבילה ג' לוגין שקדמו ופוסל כל המים.

### לאחר שנתמלאו המי-גשמים

אבל אם מדובר במקוה מי גשמים שכבר נתמלא הבור השקה מלמטה (הבור תחתון) או הבור השקה מן הצד, אזי אפילו אם הגוי ימלא כל הבור טבילה עם מים פסולים – לא יזיק, שהרי נכשר רק בהשקה.

אלא שגם בבור כזה, כאשר הגוי מנקה המקוה ובפרט כאשר צריך לרוקן ולהחליף המים, אזי בוודאי שצריך משגיח, כי תגיד לגוי לרוקן את בור הטבילה ולמלאותו מחדש, והוא לא ידע שצריך לרוקן רק בור הטבילה, ויעשה לך טובה גדולה שירוקן גם הבור תחתון וינקה וימלאו מחדש. ולעולם לא תדע שכל המקוה הוא מים שאובים. וזה בעי' גדולה כאשר הרב עוזב את העיר לחופשה או לשמחה משפחתית לשבועיים, ומשאיר המקוה בידי גוי, ואז זהו "מקוה בידי עכו"ם" עם כל ההידורים שבדבר.

### במקוה הנכשר ע"י השקה

במקוה הנכשר ע"י השקה מן הצד הבעי' היחידה היא שהמים לא יגיעו עד נקב ההשקה, ואפשר לבדוק אם הגוי אכן מילא עד החור או לא (אלא שבפועל, הרב אין לו זמן לבדוק, ורק למחרת הוא

בוצצין בשפע אם הן באין מהנהר, כגון שחופר בצד הנהר והמים מתמצים בשפע דרך עובי הארץ מהנהר למקוה... ומקשה הצ"צ, א"כ בכל חפירה נחשוש שמא הוא נהר ולא מעיין גמור, ומבאר "ולכאורה יש לומר דדוקא בחופר בצד הנהר דהיינו בסמוך לו ממש הוא דחיישינן שבא מהנהר, משא"כ בחופר רחוק מהנהר". וממשיך שאפי' בחופר רחוק קצת מהנהר, הנה אם ניכר שהמים באו מהנהר – שמתמעט עם הנהר וגודל עם הנהר (בחפירה) אזי הוא נהר. ואומר בדא"ג, שמה שאומר הב"י שמעיין מתרבה מעצמו (לשיטת ר"ת) [ולכאור' אם החפירה עולה בימות הגשמים מי יימר שבא מהנהר ולא מעצמו? !] זהו רק אם ידוע שהוא מעיין. אבל כאן הוא אולי בכלל נהר.

ואז נותן לך סימנים "ואפשר שיש להכיר, שבבאים מהנהר ודאי המים בוצצין בכל הכותל שלצד הנהר, משא"כ בבא ממעיין ... בגיד הנמשך מתחת הארץ במקום מיוחד ולא בכל הכתלים". ויותר נראה שההיכר היותר אמיתי הוא אם גיד הנמשך מהארץ גבוה יותר מהנהר שאז בוודאי הוא מעיין אמיתי בלי שום ספק.

ואז באות הבא (לב) מביא שיטת ר"ת, שלכאורה היה אפשר להקל כמותו אם בנהר כמו"כ בסמוך לנהר, ומבאר שאף לר"ת הנה מה שחופר בצד הנהר, המים באים מהתרחבות הנהר, מצדי הנהר, ממקום שלא היה זוחל מתחילה, ולא מאמצע הנהר.

ועוד תירוץ, שאפילו אם בא מאמצע הנהר, עדיין אינו כמעיין, כי כל היתר ר"ת הוא כאשר מחוברים למעיין ממש, אבל לא כאשר נפרדו מהנהר. ולכן אף לר"ת לא יועיל (ובזה יתורץ הסתירה מהתוספתא של חופר בצד הנהר לר"ת).



### סימן י"ט

### מתי חיישינן למקוה בידי עכו"ם בזה"ז

חשש מקוה בידי נכרי אם הוא כאשר המקוה בבעלותו או גם אם רק באחריותו / חשש עיקרי יותר בנכשר ע"י זריעה או השקה / האם חוששין לאחר שכבר נתמלאו מי הגשמים / אם צריך שיהי' נעול במפתח / מי ראוי להיות שומר במקוה / חומרות הבירורי הלכות בזה

### פתיחה

ב"ה, י' מרחשון תשפ"א

בסעיף ד' מדבר ע"ד מקוה הנמצא בידי עכו"ם, שא"א להאמין לעכו"ם אא"כ יש תמיד במקוה כ"א סאה. והשאלה היא, הרי השו"ע מדבר שהמקוה בבעלות עכו"ם, והחשש הוא שהגוי יחליף המים, ומה הדין בזמננו כשהמקוה בבעלות ישראל, ויש בור ע"ג בור, או בור בצד בור וכיו"ב, ויש גוי המנקה, האם יש חשש זה, ומתי אמרינן חשש זה.

מעצמם (אבל זה לא נוגע בנדוד"ד כמו שהסברתי), (ב) הגוי אין לו הנאה מהחלפת המים (שזה מה שהזכיר הרב פלאטקין), (ג) אין הגוים רגילים להסתובב שם בלילה (שזה לא רלוונטי כאשר הגוי מתגורר בבית חב"ד או סמוך לשם ואחראי על התחזוקה).

(2) ישראל יוצא ונכנס, ואז מספיק אפי' אם הגוי נהנה, כי הגוי מפחד, ובנדוד"ד גרים יהודים בחצר ביהכ"נ והגוי יפחד לשנות.

(3) חצר בית הכנסת ננעל בלילה, ואין לחשוש שיכנס גוי דרך גג השכן הגוי ויעלה לגג וישפוך מים שאובים (וזה דומה למ"ש הצ"צ שאין גוים מסתובבים שם).

ומ"מ קודם הלכו לישון דאג שיתמלא כ"א סאה במשך היום.



### סימן כ'

## הימנעות מחששות בבניית המקוה (א): גג למילוי המים, המרזבים, ודין כלים ובפרט כלי מתכות

(א) רעפים שיש בהם כלי קיבול / שימוש במשטחים ארוכים פלסטיק או ברזל על הגג. (ב) תקנת אדה"ז "שלא היה עליו שם כליו מעולם" / ביאור הצ"צ מדוע הצריך אדה"ז חומרא זו והיאך הוא ע"פ דברי הראב"ד והריטב"א ושאר הראשונים / האם התירו לטבול בכלים מנוקבים / ביאור הסתירה בדברי החיבור לטהרה ע"ד חומרת אדה"ז. (ג) היאך להניח המשטחים הנ"ל באופן שלא יהי' כלי / מה נחשב מחובר לקרקע לשיטת הצ"צ / חומרת הצ"צ בנסרים רחבים מחמת טומאס מדרס. (ד) הנחת מסגרת בדרך הילוך המים / מה נחשב מעמיד ומה נחשב העיקר / אם יש חילוק בין אם המים היו באים מאליהם או לא / דברי החיבור לטהרה והצ"צ בנדון זה / חומרת הצ"צ ונוב"י ע"ד מסמרים גדולים. (ה) דין המרזבים, מתי יש עליהם שם כלי ומתי לא / ביאור הצ"צ מדוע המשכה מכשירה מטומאה אבל לא משאובין / חומרת אדמו"ר הרשב"א שלא להשתמש במתכות בהילוך המים

### פתיחה

ב"ה, ט"ז מרחשון תשפ"א

יש כמה אופנים לבנות גג. כשבונים גג בשיפוע, יש מה שנקרא רעפים (shingles), שזה חתיכות של חומר מסוים ששמים אחד על השני והמים זורמים עליהם. shingles הותיקים נעשו מחרס (clay) והם בד"כ עגולים באופן שאין להם מקום לקבלת מים, בין אם תשים אותם באופן הנכון או תהפוך אותם, ולכן אם שמים אותם על הגג אין בעיה שהמים זורמים עליהם, כי אינם כלי הראוי לקבלה, הבעיה היחידה היא שהרבה פעמים יש בחלק הפנימי את שם החברה חקוק (engraved) לתוכו, ויש להסתכל קודם לראות אם אכן כך ולהשתדל לקנות אלה שאין להם שם החברה חקוק בתוכם (והגם שכותב ה"חיבור לטהרה" כלל ד' סעיף י' וס"ק ל' לא שם, שמאחר והרעפים אין כוונתך לקבל מים בהם, הנה אפילו אם יש בהם מקום לקבל, אם בפועל לא מקבל – אין בזה בעיה, הנה כ"ק

מגיע ורואה שהמים לא הגיעו עד נקב ההשקה, ואז נזכר שאתמול טבלו כמה נשים, והוא בספק האם המים היו בגובה ההשקה קודם הטבילות או לא).

### נעימה במפתח

הש"ך כאן כותב (ס"ק ט"ז) בשם הב"ח דאף ביש בו כ"א סאה, הנה הגוי נאמן "דוקא בנעול במפתח" אבל באינו נעול – לא מספיק, כי חיישינן שמא יחליף כל המים. והש"ך מסביר, שזהו רק אם יש להגוי הנאה מהחלפת המים, כגון שהמים מלוכלכים ורוצה שיהיו נקיים, אבל בלא זה אין חוששין לזה.

ולכאורה הי' אפ"ל שבזה"ז שהגוי לא בעה"ב אלא רק מנקה המקוה אין חשש זה. והתשובה לזה היא, שאדרבה, הגוי הרי רוצה שיהי' נקי, שהרי עיקר ענין מקוה הוא שיהא נקי (בנוסף לכשרותו) כדי שנסוים ירצו לבוא לטבול שם (בפרט בשליחות), וכמו שהרבי אמר בשיחה אור לי"ד כסלו תשל"ט סעיף כט (שיחות קודש תשל"ט ח"א ע' 376), ובמילא אם זהו תפקידו – הרי אם יראה שהמים עכורים – ידאג להחליפם, ואולי יחליף גם התחתון.

ולכן בוודאי שצריך להיות נעול במפתח כמו שכתב הש"ך, והמפתח צריך להיות בידי ישראל, והוא צריך להיות משגיח כאשר ממלאים הבורות גשמים, וכאשר ממלאים הבור טבילה, וכאשר מנקים המקוה.

וכך נכתב במכתבו של אדמו"ר מהורש"ב מתאריך ב' אדר אעת"ר להרב דפולדא, גרמניה (נדפס בקובץ "כ' אב – ששים שנה" אגרת ה' ואח"כ באג"ק אדהרש"ב ח"ו עמ' קמב) ד"ה "וכן בדבר המקוה", וז"ל שם: "וכן בדבר המקוה, עם היות שהרב הזהיר על זה שהשומרת תהי' בעת המילוי, מכל מקום לפועל אומרים שאינו כן" ומציע "שיהי' החדר נעול, והמשגיח שיהי' על הבשר יהי' גם כן השומר של המקוה (שבלאו הכי טוב שיהי' איש ולא אשה), והמפתח יהי' אצלו" (והמדובר במקוה מעין ואעפ"כ החמיר אדהרש"ב).

וכן בספר "בירורי הלכות" להחסיד הרב אברהם אלי' פלאטקין (מחסידי אדמו"ר מהורש"ב ונשלח על ידו לכהן כרב ברוסיה), בסופו יש "קונטרס בעניני מקוואות" שכתב בעת שבנה מקוה בשנת תרפ"ו, ושם באות טו"ב כותב בשם אדמו"ר מהורש"ב, שצריך להושיב שומר או לסגור בעת שמחכים למילוי מי גשמים. אלא שבפועל אין דרך לנעול את הגג... [ומשם מגיעים המי גשמים], ולכן כותב להקל שיהי' הגג בלא שומר ומפתח, בגלל כמה סיבות:

(1) בעת המילוי אין חשש שהנכרי יוסיף מים שאובים כי אין לו הנאה להכשיל. ומביא ראי' לדבריו מדברי הצמח צדק (בתשובות סימן קסא קרוב לסופו מאיפה שמתחיל "ומה שכתבתם שהבלן לא סגר" עד הסוף) שגם כן מיקל במקרה ששכחו לנעול, ומביא כמה סיבות שאין לחשוש: (א) אין חשש שיבואו שם מים שאובים

קודם כותב "להזהיר האומן העושה התיבה שלא יחבר השוליים אל הדפנות עד שיעשה תחלה נקב בקצה השוליים (שיהיה תחת השליבות) בכדי שלא יהיה עליה תורת כלי מעולם" (ועוד מעט נסביר מה פשר חומרא זו למעשה). וכותב באיזה גודל לעשות הנקב בתחתיתו (שיהי' "טפח על טפח מרובע, שהוא יותר ממוציא רימון, וגם בזה נדון בשיעור אחר, ולא עתה, מדוע רצה דוקא שיעור גדול יותר משפוח" ובוודאי יותר מ"כלשהוא").

ואז מסביר אך לבנות התיבה, "ולא יכניס השולים תוך הדפנות, אלא יכניס הדפנות תוך חריצים שבשוליים, בכדי שהנקב שבשוליים יהיה סמוך מאד וסתום יפה בנסר חלק שישמו תחתיו" (כי כדי שהמים לא יברחו דרך החור, הנה אחרי שמחברים התיבה לקרקע הנהר עם מסמרים [שגם בזה נדון בשיעור אחר, איזה סוג מסמרים] יש חור בתחתית וכל המים החמים יברחו], שמים את הקופסא על חתיכת עץ, שאז זה סותם הנקב, ואז מחברים התיבה לקרקע, ואז סותמים הנקב רק עם סיד (כדי שלא יהי' סתימה גמורה, וכמו שכותב "ואעפ"כ אינה נעשית כלי ע"י סתימה זו של סיד דוקא").

ועתה נבאר מדוע הצריך אדה"ז חומרא זו, שיהיה הנקב בplank התחתון קודם שנבנה התיבה, "שלא היה עליו שם כלי מעולם".

הביאור לזה נמצא בשו"ת צמת צדק, יש תשובה ארוכה מאד, של עשרות עמודים, סימן קעו, שזה ביאור על תיקון המקוה, ושם "חלק א" של התשובה (ח"י סעיפים) מוקדש לביאור ענין זה. ולא נדבר על כל הפרטים בזה, אלא רק קטעים פה ושם:

באות א' מביא דברי הראב"ד, שלענין טבילה בכלים – לא מועיל חיבור בקרקע ונקב כשפוח"נ, אלא צריך גם השקה למקוה, ומביא שהב"י הקשה על הראב"ד (הן בכס"מ והן בב"י), וכותב, שהסיבה מדוע אדה"ז רצה "שלא יהי' שם כלי מעולם" הוא בכדי לצאת ידי חומרת הראב"ד (אפילו שבשו"ע לא הובא זה להלכה), ומביא שכך סובר גם הריטב"א ואולי גם הרא"ש.

ומאריך לדרון בזה, ובין הדברים (באות ה') מביא שבאמת בכל המשניות לא מצינו שום היתר לטבול בכלים אפילו מנוקבים בלי השקה [שהרי בין אם תבאר שנקב שפוח"נ הוא לענין שאובין למים שעברו עליהם ובין אם תבאר שנקב שפוח"נ הוא לשוקת יהוא, הנה שם זה לענין חיבור מקוואות, ולא לענין טבילה בכלים], "וכיון דלא שמעינן להדיא בשום דוכתא דמטבילים בכלי מנוקב בלא עירוב מקוואות – אין להקל מסברת הלב, דדלמא בהטבלה תוך הכלי יש להחמיר טפ"י".

באות ו' מבאר, שלשיטת הראב"ד מאחר והיו יכולים ליחד זאת ככלי, הנה אפילו אם בפועל לא יחדוהו – עדיין לא נתבטל מתורת כלי לגמרי, אפילו אם ניקב ונתחבר. ובסעיף ט"ז מביא ראייה לזה מדברי הרא"ש (תשובות כלל ל"א סי' א) שאפילו נקב כשפוח"נ לא מועיל לטבול בתוך הכלי, ורק לענין שאובין מועיל. ומבאר, שמדברי הראב"ד והרא"ש משמע, דאפילו בכלי עץ, הנה אפילו ניקב כמוציא רימון (טפח על טפח) עדיין אי אפשר לטבול בתוכו כלל, אא"כ הוא מעורב למקוה [שהרי, ממ"נ, אם צריך נקב –

אדמו"ר החמיר בtiles שלא יהי' בהם כלי קיבול מאחוריהם (וכמשי"ת). אלא שאפשר לחלק בין tiles בקירות המקוה [שזה חשש של מעמיד הזחילה בדבר המק"ט] לבין רצפת המקוה [טבילה ע"ג כלים] ולבין רעפים בגג ששם אפי' אם יש בזה קצת קיבול, הנה אח"כ יש המשכה, ומ"מ טוב להחמיר גם בזה).

יש גם shingles העשויים מasphalt, שהם שטוחים, ודומים לtiles (ויש גם tiles של clay או ceramic שהם שטוחים) וגם אותם שמים על גגות בשיפוע, וגם בהם אין בעיה כנ"ל (חוץ מהבעיה אם שם החברה חקוק מאחורם כנ"ל, שנסביר בהמשך, כשנדבר על tiles במקוה).

מתי יש יותר בעיה? כאשר בונים גג שטוח, ועליו יש slates של פלסטיק או ברזל, שאם הוא ברזל יש בזה בעיה אחת (שנדון בהמשך – בנוגע פשוטי כלי מתכות), ויש בעיה עיקרית והיא אופן הנחתם על הגג, שאם הגג יש הוא שטוח, אזי יש מסביבו מעין קיר להחזיק המים, והדרך ששמים הslates הוא באופן שעולה מהצדדים, וגם בפניות, ואם זה חתיכה אחת – אזי הוא ממש כלי (כמו קופסא), ואם הוא עשוי מחתיכות – אזי בשביל שלא יזרום המים מדביקים החתיכות זו לזו, ואם מדביקים באופן שממיסים פלסטיק אחד לשני, או welding הברזל, אזי כולו חוזר להיות כלי. ויש לזה כמה פתרונות, כדלקמן.

### תקנת אדה"ז – "שלא הי' עליו שם כלי מעולם"

בתור הקדמה נבאר את דעת אדה"ז שצריך שלא יהי' עליו שם כלי מעולם, וביאור הצ"צ מדוע מחמירים בזה.

תיקון המקוה של אדה"ז: פעם טבלו במעיינות ונהרות קרים, ואם שופכים מים – מיד נתקרו, והיו שיטות שונות לחמם, ואז בא אדה"ז ותיקן תקנה איך לסדר מקוה שהמים יהיו בו חמים. ומה הסיבה מדוע אדה"ז רצה לתקן מקוה חם? הנה זה לא היה רק מחמת שיהי' נח לטבול (שזה דבר חשוב), אלא כמו שכותב הצמח צדק בשו"ת שלו (סימן שלד): (א) מצד שמירת הבריאות, לא להיות חולים (שמירת הנזק מצינים, ובפרט בקור של רוסיה). (ב) personality של הנשים רך וזה יכול להזיק להם. (ג) "קצת קפידא" שמא לא יטבלו טוב אם זה כ"כ קר.

ואדה"ז ביאר זאת ברשימה קצרה (שנדפסה בשו"ע) ונקרא "דיני תקוני המקוה ועשייתה".

ותכניתה הוא, שבונים קופסא, והיא סתומה בסיד (plaster) וזפת (tar) ואז המים לא יוצאים ממנה במהירות, אלא לאט לאט, ואז המים ששופכים שם נשארים חמים זמן מה.

אבל אז יש לנו בעיה, שצריך שהתיבה לא יהי' כלי וצריכה להיות מחובר לקרקע וגם צריך שהמים לא יברחו.

ולכן אדה"ז מציע כך (קודם מסביר גודל התיבה, ולא נדון בזה עתה):



ולכאורה הרי כאן כותב בדיוק להיפך ממה שכתב לעיל שיש לעשות כדעת אדה"ז לעשות הנקב קודם. ואיך יהלמו דבריו זל"ז!?

ובהערות בשוה"ג (אות כט) מביא מדברי החיבור לטהרה בחלק השו"ת (בסוף הספר סימן ח' ד"ה ומעתה כיון) שכיון שלהרמב"ם כלי מנוקב עדיין מקבל טומאה, לכן הצריך אדה"ז גם לחבר התיבה במסמרים לבנין קבוע, כמו שכתב בתיקוני המקוה ד"ה "אחר שישפכו המים", שמבאר כך:

"אחר שישפכו המים לגמרי מחפירת המקוה יקבע ב' נסרים חלקים בקרקעית המקוה על הרצפה סמוך לדופן בצד שיוורידו שם התיבה. ואחר כך יורידו את התיבה לתוך המקוה לקרן זוית דהיינו שב' דפנות התיבה על כל פנים שהן דופן הארוך והקצר יהיו סמוכים ותכופים לדפנות המקוה שהן בנין קבוע מעצים. וישפילו התיבה ויורידוה עד למטה ממש על הנסרים החלקים הקבועים על הרצפה ממש. ויחברו שם התיבה במסמרים של ברזל או של עץ הנכנסים תוך הנסרים ותוך הרצפה ממש. וגם יחברוה במסמרים לב' דפנותיה הארוך והקצר לב' דפנות המקוה הסמוכים להם".

ועפ"ז מתרץ, שמה שכתב החיבור לטהרה בסעיף ו' – מדובר כשהוא מחובר לקרקע, ומה שכתב בסעיף ז' – מדובר שאינו מחובר לקרקע. ובאמת, שרעיון זה כתוב ברור בשו"ת הצמח צדק סימן קעו חלק ג' סעיף טז (וגם סעיף יז קצת), שהצריך אדה"ז שיהיו שני נסרים קבועים בקרקע קודם שמניחים התיבה, הוא משום שלהרמב"ם צריך שני דברים: (א) נקב המטהרו, (ב) יקבענו בארץ או שיהיה בו הוכחה שהוא דבר של בנין ולא דבר של כלי או שיווי כלי. ומבאר, שלהרמב"ם זהו בעיקר בכלי עץ, כי אינו "מין במינו" עם העפר, משא"כ חרס שהוא "מין במינו" ולכן במעט דיבוק שמדביקים הכלי חרס לאדמה – כבר מועיל, אבל בעץ – צריך שיהי' בנין קבוע ולזה יחברו התיבה. ולכן הצריך אדה"ז לשים שני נסרים קבועים בקרקע קודם (שזה בנין), ואח"כ יחברו לזה את התיבה של עץ, ואז דבר שהוא מחובר לדבר המחובר לקרקע – נחשב חיבור קבוע.

### הפתרון לענין הגג, והמסתעף בגדר "מחובר לקרקע" בשיטת הצ"צ, וטומאת מדרס בפשוטי כלי עץ

ועפ"ז י"ל, שאם עושים גג slates, אזי צריך לעשותו באופן שעושים נקב בגג קודם ששמים הslates, ואז שמים מעין "מטבעות" על הגג המחברים לגג עם מסמרים, ועליהם ממיסים הslates זה לזה, ולהמטבעות, ואז נחשב מחובר לבנין המחובר לקרקע.

(והגם שבכלי חרס לכאורה אין בעיה זו, הנה מאחר ואינו מחובר לקרקע ממש, אלא לבנין, ואינו מין במינו, אזי צריך שיהי' חיבור טוב לדבר המחובר לקרקע).

ומה נחשב מחובר? הנה סתם לשים מסמרים אינו מספיק, אלא הגדר של "חיבור" הוא, כפי שמבאר הצ"צ בסימן קעב, שקודם מבאר

מספיק שפוח"נ שזה עירוב מקוואות, ומכך שאוסר בשפוח"נ – משמע שלא משנה גודל הנקב, תמיד אסור לטבול בכלים].

ובאות י"א מבאר, שאע"פ שהרמ"א כתב בדרכי משה שלשיטת הרא"ש מספיק נקב כמוציא רימון, הנה לא מסתבר לחלק בין סוגי כלים וסוגי נקבים, כי משמעות הרא"ש הוא שזה מחמת גזירה, ובגזירה אין מחלקים בזה.

באות י"ג מביא שכך משמע גם מהריטב"א, שכותב שאין להתיר טבילה בכלי אפי' נקוב כמוציא רימון משום גזירה "נמצא דמתלתא קראי שמיצא לן, ה"ה הראב"ד והריטב"א וכ"ד הרא"ש לפי הרי"ו וב"י [אבל לא להרמ"א] שאין טובלין תוך כלפי אפי' נקוב כמ"ר בשוליו שנתבטל מתורת כלי, אא"כ יש עירוב מקוואות, דאז שרי להראב"ד אפי' נקוב כשפה"נ לבד, ולהרא"ש יש להסתפק אי מהני אפי' עירוב אם אין המקוה או הים מקפת את הכלי מכל צד [שאז כבר אין החשש של הגזירה שמא יטבלו בכלים, שהרי רואים ששופע, וניכר שיש עירוב מקוואות].

ואז באות י"ד מגיע למעשה, שהדרך לצאת שיטת הראב"ד, ריטב"א ורא"ש הוא לעשות כלי מנוקב שלא היה עליו תורת כלי מעולם. שהרי הראב"ד רק כתב להחמיר לטבול בכלים, בלי לכתוב שום פתרון איך להפוך כלי למקום הראוי לטבילה, והרא"ש והריטב"א כן כתבו שזה גזירה שמא יטבלו בכלי בלתי מנוקב, וזה שייך רק אם יודעים שהיה כלי מקודם, אבל אם מעולם לא היה כלי – לא יטעו לומר שאפשר לטבול בכלי בלתי מנוקב, שהרי זה רק אסיפת עצים ואבנים ולא כלי. וגם להסיבה השניה של הראב"ד שזה מחמת שהיה אפשר לייחדו לכלי, הנה כאן מעולם לא היה אפשר לייחד דפנות אלה להיות כלי, שהרי מעולם לא היו כלי, ובמילא אין החשש של טומאה.

ובאות ט"ו ואילך מבאר, שהחיבור לקרקע לא יועיל להראב"ד והרא"ש והריטב"א, ורק אם לא היה עליו תורת כלי מעולם וגם מחובר לקרקע – אזי אפשר לטבול בו.

ב"חיבור לטהרה" כלל ד' סוף סעיף ו' כותב "ומכל מקום, כדי לצאת כל הדיעות המבוארין לעיל בסעיף ג', יעשה כמו שביאר הקדוש הגאון זי"ע מלאדי (בשו"ע הרב) בסוף הלכות נדה", ובביאורו בס"ק יח כותב בקצרה "היינו לצאת גם דעת הראב"ד, והרא"ש בתשובה, וריטב"א, שאין מועיל כלל נקב לטבול בתוכו. ובדברים הקצרים המבוארים בשולחן ערוך זקני הגאון מלאדי זי"ע (שו"ע הרב) בסוף נדה, ביאר נכדו דודי הגאון זי"ע (שו"ת צמח צדק החדש יו"ד סימן קע"ו ח"א) שבזה יוצא כל הדעות".

ובסעיף הבא מיד סותר את עצמו וכותב "הא דמועיל נקב בכלי לענין לטבול בתוכה, הוא בכלי שלם שעשה בו נקב, אבל בעשאו מתחילה נקוב – אפילו כמוציא רימון – יש להסתפק דאין מועיל", ובס"ק י"ט בסופו כותב "ולפי זה יש לזהר באותן התיבות שעושין בשביל מקוה, לעשות אותן מתחילה שלמים ואחר כך לנקוב אותן כמוציא רימון קודם קביעתן בארץ, לצאת מידי ספק, וצריך עיון".

סברא שמא לשים מסננת על החור או על gutter למנוע הנ"ל. השאלה היא, האם יש בזה בעיה?

והתשובה היא "כן". ב"חיבור לטהרה" כלל ג' סעיף כ"א כותב על מסננת שנמצא בסוף צינור של עץ, שיש אומרים שכשר, "ויש חולקין בזה", ובביאורו ס"ק מט מאריך לדון בזה, ומביא דברי שו"ת השיב משה המקיל בזה מחמת שגם בלא המסננת היו המים יכולים לבוא למקוה, ובמילא המים הבאים למקוה באים מחמת הצינור ולא מחמת המסננת, ובסופו מסיק ה"חיבור לטהרה" להקל מחמת שהברזל "דבוק בהעץ והעץ הוא המעמידו" אפילו שיש לו תפקיד מיוחד ואולי אינו "משמש להעץ" ולכן גם הברזל טהור. ועאכ"כ אם מסתכלים בשו"ע סעיף לח שכותב שמי שהניח שק תחת הצינור – אינו גורם שיהי' שאובין. ולכאורה, אם הברזל מחובר לפי החור של הגג, או מחובר על gutter לכאורה לא יהי' בזה בעי', אבל מ"מ משתדלים שלא לעשות כן.

ומה הסיבה לכך? הנה לענ"ד אפשר לומר ע"פ דברי ה"גלות עליות" הנ"ל, שמבאר, שמ"ש הרא"ש שאם המים יכלו לבוא בלעדס למקוה – המים טהורים, הכוונה היא בזמן הש"ס שכולם היו טהורים, במילא היה בזה רק גזירה דרבנן במים שבאו ע"י דבר שיכול לקבל טומאה, אבל בזה"ז שכולם טמאים – יש חשש דאורייתא במים הללו, ולכן "לא מהני מה שהמים יכולים לבוא בלאו הכי, עד שתהא שם רוב כשרים" (וכאן כל המים באים ע"י המסננת!). ובמילא, תירוץ שו"ת השיב משה שהביא החיבור לטהרה – לא רלוונטי, והתירוץ של החיבור לטהרה עצמו – שהברזל דבוק לעץ והעץ מעמידו אפילו שאינו משמש לעץ, הנה יש תשובה מעניינת מהצמח צדק ס"י קסב, שדן בנוגע לדין מסמרים מברזל המחזיקים תיבה של עץ, (והתשובה כולה חשובה לנדו"ד, ונדבר בנקודות מסויימות ממנה), ושם דן אם המסמרים גורמים להתיבה כולה להיות טמאה, ושם מבאר (אות ג') שהמסמרים הם פשוטי כלי מתכות (שהם טמאים מדאורייתא אפילו לא עשויים לקבלה, משא"כ פשוטי כלי עץ שטמאים רק מדרבנן), והם מעמידים התיבה, ובמילא גורמים לכל התיבה להיות ככלי מתכת ויהי' אסור לטבול בו, אפילו אם המתכת משמש את העץ (שאו יהי' טהור), כי הבעיה הי' מעמיד. ובאות ד' מבאר שאינו כן, כי התיבה היא "עיקר דעיקר" והמסמרים הם טפל לגמרי אליה, וגם – בלעדי המסמרים התיבה היתה עומדת, והמסמרים לבדם לא יוכלו להחזיק (בלעדי העץ), וגם – המתכת משמש את העץ ובמילא טהור.

ומשמע מדבריו, שאם יש פשוטי כלי מתכת (שטמא מדאורייתא), והמתכת אינו משמש את העץ, וגם אינו טפל לגמרי להעץ, אזי לכאורה עדיין יהי' בעי' אפילו במחובר (שהרי הצ"צ מבאר באות ה' ע"פ שו"ת נודע ביהודה תנינא סי' קלז המדבר על שימוש ביתדות ברזל להעמיד עץ לתיבת מקוה) שרק אם נעשה לכתחילה ע"ד לקבעו בקרקע אזי מחובר מועיל בזה.

ובאות ה' שם מבאר הצמח צדק שם חומרא חדשה, להשתמש ב"סתם מסמרים גדולים כאילו נעשים רק בשביל לקובעם בבנין המחובר לקרקע", ומשמע שמסמרים קטנים הנעשים לשימוש אחר

המחלוקת אם "קבעו ולבסוף חקקו" (שקודם עשה כלי וחברו, ואח"כ עשה בו נקב וכיו"ב), שזה תלוי אם נאמר ששאובים הוא מה"ת או מד"ס, וכותב (דף קג טור א' קרוב לתחילתו) "כיון דלפי דברי הני רבוותא לא מהני הא דקבעו ולבסוף חקקו בדאורייתא, ודאי שא"א להקל לכתחילה עכ"פ באיסור כרת, דהיינו לטבול בתוך דבר שקבעו ולבסוף חקק בו בית קיבול". וממשיך לבאר, שאם התיבה בנוי באופן שאם היה על הקרקע היה מתפרק לנסרים וכו' ורק מחמת החיבור מחזיק מעמד, אזי אין חשש זה, כי אינו נחשב כלי גמור, אבל אם התיבה בנוי באופן שאם היה על הקרקע היה מחזיק מעמד – אזי להניחו על הקרקע אינו מספיק, אלא צריך שיהי' מחובר באופן שלא יוכל להינטל כאחת. ולכן בגג, הסברתי שיש לעשות כנ"ל, שלא יוכל להינטל כאחת, שמאחר ומחובר למטבעות הנ"ל, הנה אם תנסה להרימו, הוא יקרע במקומות המחוברים ל"מטבע" הנ"ל.

(אגב, בתשובה זו מבאר, שכשעושים מעץ, הנה מאחר ונסרים רחבים ד' טפחים נחשבים ראוי למדרס, אזי כשבוני התיבה הנסרים צריכים להיות פחותים מרוחב זה. ורעיון זה מובא בחידושים על משניות מקוואות פרק ה' משנה ב' אותיות ג' ד', ושם מבאר שיש מקום לומר שאין לחשוש לגזירה זו אם נעשה לקביעה בבנין ואכן קבוע, אבל בתשובה הנ"ל בסופה כן כתב לחשוש "ואם אפשר לעשות השוליים מנסרים שאין רחבים כ"כ שיהי' כל א' ראוי למדרס כו' כנ"ל", וגם אדהרש"ב במכתב י"ב תמוז תרע"ז כתב בקצרה "והנסרים יהיו פחותים מד' טפחים רוחב"). וראה ב"גלות עליות" פרק ה' משנה ה' פסקא ב' אות י' ד"ה "היוצא מכ"ז להלכה", שאם המים באים למקוה ישיר מדבר המק"ט, "כגון פשוטי כלי עץ הרחבים" אזי כל המים פסולים אא"כ המים יכולים לבוא למקוה בלעדס (ולמאי נפק"מ? gutters וכיו"ב (כמו שנסביר), שהגם שאחרי gutters יש המשכה המטהרת, הנה מ"מ אין לבנות לכתחילה באופן שיקבל טומאה שאח"כ יוכשר ע"י המשכה אא"כ א"א באו"א.

ואם יקשה לך מהיכן שחיבור לבנין נחשב חיבור לקרקע? הצמח צדק בשו"ת סי' קע (דף קא טור א' וטור ב') ד"ה ומענין לענין, מבאר שרק בכלי שטומאתו מדרבנן מועיל חיבור לקרקע, אבל במה שטומאתו מדאורייתא – אין מועיל, ומבאר בסוף הקטע שם שמחובר לבנין נחשב מחובר לקרקע, ובעמוד הבא מבאר שהחיבור גם מועיל למנוע פסול שאובין (ואם נעשה לכתחילה לשמש הבנין – אזי מתכשר בחיבורו לקרקע, אבל אם נעשה לענין אחר כגון דף של נחתומין, צריך לחברו לקרקע).

### נקיזון המים הבאים מן הגג

ועתה, המים הבאים מהגג, הנה אם יש עצים בסמוך לזה, או נמצאים במקום של חוף ויש עפר מעופף, אזי המים יהיו מלאים בעפר ועלים, ויחסום החור בגג, או יחסום gutters, ובמילא יש

יין היו קונים מר' חיים דובער ווילענסקי, והי' סדר כי היו פותחים היין ערב פסח היינו כי מסיר הלאק (שהיין הי' חתום בלאק), וכשהי' פותח היין הי' נזהר אשר ביום הי' מוציא רק חצי המגופה, והי' נזהר אשר הברזל הפתוח לא יגיע בהיין, ועל ההנהגה האחרונה שאלתי טעם, והשיב: אלץ ווילסטו וויסן? האם הנך יודע הטעם שהברזל אין צריך להיות בהמשכת המים למקוה? ולכן יש להשתדל להקפיד שלא יגע ברזל עכ"פ לאחר שהומשכו המים דרך המשכה המכשיריתם.

והסיבה מדוע המשכה מכשירה מים שנגעו בדבר המק"ט (פסול הויתם) נתבאר בדברי הצ"צ בפס"ד שלו על יו"ד סי' רא (ע' רעז, טור ד' ד"ה "ש"ך ס"ק צ"ו" ואילך), בו מבאר דכאשר המים נפסלים מחמת הויתו ע"י טהרה אזי אפשר להכשיר כל המקוה ע"י המשכה, כי אין פסול משום שאובין בזה, אבל כאשר המים שאובין ממש אזי אע"פ שיש בהם המשכה הנה "אין מוציאין מחשש הנ"ל, שהרי המים בעצמן יש בהן פסול".

וביאור דבריו הוא, דכאשר מים נפסלו רק מחמת "הויתן", אזי המים מצד עצמן אין בהם פסול עצמי (שהרי המים עדיין הם "בידי שמים"), ורק נוסף לזה ענין של טומאה, ובכדי להסיר את ענין הטומאה מספיק המשכה ומטהר כל המים. אבל כאשר המים נפסלו מחמת שנשאבו בכלי – אזי המים פסולים מחמת עצמן, שיש בהם פסול עצמי שא"א לטהרו.



### סימן כ"א

## הימנעות מחששות בבניית המקוה (ב): צינורות

### הכפופים

הוראת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שיהי' סילון ישר בלי ארכובות ועשוי ממלט / ביאור המשנה ע"ד החוטט בצינור לקבל / מה נחשב עשוי לקבלה / שיטת הראב"ד בסילון הכפוף שהוא פוסל גם בלא נתכוין לקבל בו מים / סילונות של מתכת / באם הוא כפוף אך אין מקבל מים בכפיפה האם יש מקום להחמיר (שיטת שו"ת עמק שאלה) / חיבור סילונות זל"ז במקום סילונות הכפופים

### הוראות אדמו"ר מהורש"ב נ"ע

ב"ה, כ"ט מרחשון תשפ"א

בהוראות אדמו"ר הרש"ב למקוה ברוסטוב (שכתב הרב לנדא (נדפס בספר "תיקוני מקוואות" להרש"ב לוי' ע' קי, הוראה "יג" כתב: "רצוי שהסילון מהגג למטה יהי' ישר בלי ארכובות" (elbows). וכך הוא גם באג"ק של הרבי, חלק ג' אגרת תק"מ: "הסילונות שבהם הולכים מי הגשמים להבור לא יהיו כפופים".

— עדיין בטומאתם עומדים כי לא נעשו לקובעם בקרקע [ומסמרים 2-3 אינץ' נעשים גם עבור רהיטים, ובמילא אין להשתמש בהם להעמיד דבר לחברו לקרקע].

ובנדו"ד, המסננת הזו – הנה אם נעשית מברזל, אזי אפי' אם נאמר שהיא נעשית על-דעת לקבעו בבנין, הנה בד"כ אינו קבוע כחלק מהקרקע (כמו שרואים מכסים על drains בחוץ), ובמילא על הגג רק אם יקבעוהו יש מקום להתיר, ועל ה gutter, הנה חיבורו הוא במסמרים קטנים, שבעייתים לפי הצ"צ. ובנוסף לזה, הנה אין זה פסול לה gutter או הגג אלא יש לו ענין עצמאי וגם יכול לעמוד בעצמו, וגם אינו עשוי רק לשמש את gutter, אלא לשמש המים. ובמילא יש מקום לומר שטוב להחמיר לא להשתמש במסננת של ברזל (ואם להשתמש בשל פלאסטיק, לכאורה אין בזה כ"כ בעיה, אבל עדיף הפתרון הזה: בגגות שטוחים לשים אבנים גדולים סביב החור ואבנים קטנים סביב הגדולים, ואבנים גדולים סביב הקטנים, ואז כל העפר והעלים נתקעים בזה והמים צלולים. ואם צריך דוקא מסננת אפשר לקחת חתיכת אבן שטוחה כגון marble ולעשות בה חורים קטנים ואז להניחו במקום הראוי.

### דין המרזבים המביאים את המים מן הגג

ועתה נבוא לדין gutters, הנה אם יש לו caps, בוודאי הוא כלי, שהרי עשוי לקבל מים, ואם אין לו caps, עדיין יש בו בעיה של פשוטי כלי מתכות שהוא טמא. ואף אם תעשהו מפלאסטיק, יש לוודאות שהוא מחובר במסמרים גדולים ואין לו caps בסופו. והכי טוב הוא לעשות צינור של clay פתוח משני צדדיו שיביא המים, והצינור הזה ישב על חתיכות עץ שכל אחד פחות מד' טפחים רוחב, ואז המים זורמים על כלי חרס. ועוד מעלה בזה, שחרס לעולם לא יתעקם באמצעו כמו ברזל או פלסטיק ויהיה לו גומא באמצעו (הנקרא oil canning) שיכול לגרום עיכוב מים ולפסול המים (ומ"מ פלאסטיק עדיף מברזל כי פחות אפשרות שיהי' לו גומא, ולכן טוב העץ מתחתיו להחזיקו ישר).

וזה ברור בדברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב, כמו שכתוב בהוראות אדמו"ר הרש"ב למקוה (שכתב הרב לנדא (נדפס בספר "תיקוני מקוואות" להרש"ב לוי' ע' קי, הוראה "יג": "הגג דרך עליו עוברים מי הגשמים לא יהיו בו מקומות המעכבים מים, וכל שכן שלא יהיו סילונות פח סתומים".

### בדין מתכות בהילוך המים, וביאור הצ"צ מדוע המשכה

#### מכשיריתם

בהמובא לעיל הוזכר ע"ד פשוטי כלי מתכות המקבלים טומאה, ומ"ש הצ"צ בנוגע אם נעשו לבנין שמותרים, הנה למעשה מאחר ואדהרש"ב החמיר שלא יגע מתכת כלל וכלל במים קודם בואם למקוה, וכמו שסיפר בנו אדהר"צ" בשחת ליל שביעי של פסח תרצ"ו (סה"ש תרצ"ו ע' 129 בדפוסים הישנים): "הסדר הי' אשר

ומה כתב הרמב"ם שם? "החוטט בצינור מקום לקבל בו הצרורות המתגלגלים במים כדי שלא ירדו עם המים, אם היה הצינור של עץ וחפר בו כל שהוא – פוסל, שהרי כל המים שיורדין באין מתוך כלי שנעשה לקבלה [וזה הביאור מדוע כל המים נפסלים ולא רק המים שעוברים על החקיקה, וזה אחד התירושים של הב"ח על הטור שם]. ואפילו שקבעו אחר שחקק בו, הואיל והיה עליו תורת כלי כשהיה תלוש, אבל אם קבעו בקרקע ואח"כ חקק בו בית קיבול – אינו פוסל".

והנה, הראב"ד כתב ברמב"ם הלכות מקוואות פ"ח ה"ז: "א"א בתוספתא ואם היה הסילון כפוף כל שהוא פוסל, וקשיא לי שהרי אמרו במשנה הכלים הטהורים שבכלי חרס – הסילונות – אע"פ שהם כפופים ואע"פ שמקבלים ואולי אע"פ שהן טהורין לעצמן מ"מ כיון שבני קבלה הם ומקבלין פסולין למקוה מידי דהוה אכלי גללים וכיוצא בהן מפני שיש עליהן תורת כלי קיבול".

ומשמע מדברי הראב"ד שמתמיר בכל סוג סילון שיש בו כפיפה, אפילו שאין בו חקיקה. והביאו הב"י שם, ומתוך הב"י קושית הראב"ד, דמ"ש במשנה סילון כפוף הוונה שנעשה במטרה לקבלה, ולא סתם כפוף.

ובדומה לדברי הראב"ד, שמחמיר בכפיפה אפילו שהאדם לא עשהו לקבל, מביא הב"י דברי הגהות מרדכי בקידושין, שכל צינור (משמע של עץ) פסול מחמת החשש שמא במשך הזמן נרקב בתוכו ונעשה חטט. ומביא שגם מהרי"ק חשש לזה אבל רק אם הצינור בתוך האדמה, שאז יש חשש רקבון, אבל במרזבים אין חשש זה כי פתוח לאויר ולא יתרכב, ועושה המרזבים בזווית כלפי מטה שהמים לא יתעכבו וירקיבו המרזבים. והב"י הקשה עליהם היאך מחמירים בעיכוב מים שלא נעשה לקבלה? ומסיק דלא כמותם, ומבאר שגם מהרי"ק לא סבר כן להלכה אלא משום שירא שמים יצא ידי כולם במידי דליכא פסידא כלל (וגם הדרכי משה שם מביא שיטת רבינו שמעיה שאין לחוש לחקיקה מאליה כי האיסור הוא רק כשחקק בעצמו וגילה דעתו שרוצה גומא זו, ושכך דברי כל הפוסקים).

אם כן, יוצא לנו שיש לנו שיטת הראב"ד והגהות מרדכי המחמירים, שהראב"ד סובר שאם יש מקום עיכוב מים – אפילו אם לא נעשה לקבלה, פוסל המים. והגהות מרדכי המחמיר עוד יותר, שאם יש פוטנציאל שיתהווה עיכוב מים – אפילו לא ידוע שנתהווה (ועאכ"כ שלא נעשה לקבלה), פוסל המים.

בשו"ע המחבר לא מזכיר כלל שיטת הראב"ד, והרמ"א אף מוסיף "ולכן מותר לעשות מקוואות על ידי צנורות וסלונות של עץ שמביאין מים מן הנהר או שאר מעין אל המקוה, או צינורות שעל הגגות, ולא חיישינן שמא נעשה בהן גומא מכח לחלוחית ומקבלים, דלא מקרי קבלה אף אם היה בהן גומא, הואיל ולא עשאו אדם בכוונה".

בפתחי תשובה על השו"ע (ס"ק כ"ד) מביא דברי החתם סופר (י"ד סי' רא) שלצאת ידי כל הספקות יעשה הסילונות של מתכת, רק שיזהר שלא יהי' דבר המק"ט, וכן בחת"ס שם סי' רג מציע כן

ברשימה נוספת של הרב לנדא, בה יש ציור של המקוה ברוסטוב, שהודפסה בספר הנ"ל, הנה בעמוד קנה כותב כדלקמן: "בכותל המסומן באות ג' נכנסים המים גשמים ע"י צינור מצעמענטס ההולך מתחת קרקעית החדר, ובתוך כותל המקוה עשוי מגופה של עץ באסיתא של עץ כדי שיהא הסתימה יפה ולא יהי' חשש זחילה ח"ו מהמקוה להצנור" [על החלק השני, של מגופה של עץ, וחשש זחילה, ידובר במק"א, ועתה אתמקד רק בהוראות הקשורות לצינור, שכאן כתוב שיהי' צינור מצעמענטס]. ובהמשך כותב "אות מס' 4 – מקום כניסת מי הוואדיפראוואד [מי העיר] דרך כותל המקוה בכדי שיהי' ע"י המשכה ג"כ, ונעשה צנור קטן מצעמענטס בתוך כותל המקוה, ודרך שם עוברים המים מן הצנור הוואדיפ"ר [מי העיר] אל המקוה, והצנור הוואדפ"ר נכנס לתוך הכותל".

ובעמוד קנה כותב: "הצינור המוליך את המים גשמים מן הגג להצינור של הבאסיין [האוצר הרזרווי של מי גשמים] שהוא אצל החומה, צריך להיות עומדת בשה, לא עקומה".

### ביאור הומרת אדמו"ר מהורש"ב בענין הנ"ס

במשניות מקוואות פ"ד משנה ג' כותב "החוטט בצנור לקבל צרורות: בשל עץ – כל שהוא, ובשל חרס – רביעית, רבי יוסי אומר אף בשל חרס – כל שהוא, לא אמרו רביעית אלא בשברי כלי חרס. היו צרורות מתחלחלים בתוכו – פוסלים את המקוה. ירד לתוכו עפר ונכבש – כשר".

הטור כותב במקביל לסעיף לו: צינור שאין לו ארבע שפות אינו חשוב כלי וראוי להביא על ידו מים למקוה, ואם חקק בו גומא אחת קטנה קודם שקבעוהו: אם הוא של עץ – אפילו אם הגומא מחזקת אלא כל שהוא נעשה כולו על ידה כלי, וכל המים שעוברים עליו חשובים שאובין, ואם הוא של חרס – אין החקיקה פוסלתו אלא אם כן תהא מחזקת רביעית, ואם נפלו צרורות או עפר בגומא – אינו חשוב סתימה לבטלו מתורת קבלה אלא אם כן יהו מהודקין לתוכה".

[היינו, שאם יש מקום בצינור הנעשה בכוונה לקבל משהו, אפילו שאינו בכוונה לקבל מים (שהרי מטרתו היא לקבל עפר ולכוך) עדיין פוסל, וכל המים העוברים בצינור (גם אלה שלא עוברים על החקיקה) שאובים].

הב"י שם מביא מחלוקת ר"ש ורמב"ם בפירוש המשנה דלעיל, שלהר"ש (והרא"ש בהלכות מקוואות סימן ו') הבעיה בחקיקה היא רק אם נעשית לפני הקביעה, אבל אם קבע ואח"כ חקק – כשר. והרמב"ם סובר שזה בעיה גם אם החקיקה נעשתה אחרי הקביעה, ובלשונו "מה שיגר על הצינור הם מים שאובים" (וגם הוא לא מחלק בין מה שעובר על החקיקה ומה שעובר על שאר הצינור). והב"י הקשה על הרמב"ם היאך אפשר לומר כך שחקיקה אחרי הקביעה עדיין פוסלת, ומתוך שהרמב"ם כתב להלכה בספר הי"ד (הלכות מקוואות פרק ו' הלכה ו') כמו הר"ש והרא"ש. ואתי שפיר.

בעלמא – אינו פוסל המקוה. וממשיך לדון בענין אחר (ע"ד איך עפר מהודק מבטל הגומא מתורת כלי) ואכ"מ.

הצמח צדק (בשור"ת יו"ד סי' קסט דף ק' טור א' שורה שניה) מביא שהפס"ד כהרמב"ם ולא כהראב"ד, "וגם לפי דברי הראב"ד היינו בסילון כפוף שמקבל קצת במקום הכפיפה, משא"כ בנ"ד שאין הכפיפה בענין שמקבל מה". ומביא דברי הרמב"ם בפיה"מ שגם מקבל ממש אם אינו עשוי לקבלה אינו פוסל המקוה.

אלא שעדיין נשאר לנו להבין, מדוע החמיר אדהרש"ב שרצוי שהצינור יהי ישר (והרבי הורה כן למעשה), שהרי גם לשיטת הראב"ד, הוא אוסר רק אם הצינור בפועל מעכב מים בכפיפה, אבל הדרך שעושים צינורות להביא מים ממרזבים – אין חשש זה, כי הגם שהוא כפוף – אינו מעכב מים, ואם הוא בנוי היטב – אין חשש שיתרקב (להגהות מרדכי).

ואולי הוא להחמיר כשור"ת עמק שאלה (לבעמח"ס חיבור לטהרה, אחיינו של אדמו"ר הצמח צדק), סימן מט, דן במקוואות "החדשות" (הצינור נדפס ב"הוספה" לספר "לחם ושמלה" לבעל הקצושו"ע), ושם בד"ה "הסילונות" כותב, "הסילונות שעל ידם הולכים המים למקוה, שהמה כפופין, בכל מקום כפיפתן צריך להיות שם נקב במטה הכפיפה ככונס משקה, משום דעת הראב"ד דסילונות הכפופין אף על פי שאין נעשין לקבלה מיקרי כלי ולכן טוב לנקוב... ואף על פי שהסילונות ממילא אין מקבלין, וכן הוא לשון התוספתא והראב"ד "הכפופין אף על פי שאין מקבלין", מכל מקום מועיל מקובתן שלא יהיה מקרי כלי, מכל שכן מכלי שלם".

ומהו שיעור "כונס משקה" שהוא מסביר? זה השיעור הכי קטן שמשקה יזוב דרכו.

ולכן, למעשה משתדלים אנו לעשות כאדהרש"ב, אבל באם א"א – הרי הצ"צ כותב שאין להחמיר כהראב"ד, ואף להראב"ד – רק אם אין מקבל בפועל.

אלא שבצינורות יש עוד בעיה, בחיבור צינורות (שיש לעשותם הפוך מהרגיל), או במשפך המתחבר. ואיך אכן מחברים צינורות? על ידי שעושים אחד שנכנס להשני, וכך ימנע הצורך בצינורות הכפופין.



### סימן כ"ב

**הימנעות מחששות בבניית המקוה (ג): יציקת**

**המקוה בבת אחת, שימוש בברזל בתוך הבטון,**

**ודין המרצפות ("טיילס")**

חומרת בעל בירורי הלכות בעשיית מקוה ממלט / האם הברזל שמעמיד המלט נחשב כמעמיד המקוה / יציקת בור בתוך בור / יציקת בור שהברזל רחוק ממקום הטבילה ויכול המלט להעמיד המים בעצמו / סוג החמרים

ושיוסיף בסוף הצינור סמוך למקוה עוד צינור קצר של עץ משופה, שלא יהי' בו שום עכבות וכו'. אלא שכמו שנתבאר בסימן הקודם, משתדלים להחמיר שלא יגע ברזל כלל המי הגשמים (כלשון אדמו"ר הרש"ב, וכחומרת הצ"צ בנוגע פשוטי כלי מתכת [ומשמעות הגלות עליות] שאפי' במחובר יש טומאה בכלי מתכת, אפילו שאין בזה בעיה של שאובין, ובמילא – אם אין דרך אחרת, ומוכרחים ברזל, אזי כל זמן שאין בעיה של שאובין, אפשר לטהרו ע"י המשכה).

בספר גידולי טהרה שאלה ט' מאריך לבאר אודות "דין הסילונות של מתכת וצינורות של הגנות באיזה ענין מותר להביא על ידיהם מים למקוה, גם אם מותר לקבוע טסין של מתכת ברצפת המקוה". ובתחילה מבאר, שאם הסילונות נעשו מתחילה לקבעם בקרקע, הנה מעולם לא נהי' בהם טומאה, ולכן "אין שום גמגום אם אומר לאומן שיעשה אותם לשם קרקע, מיהו בתנאי כשמחבר אותם באמת בקרקע או בכותל".... ואכ"כ מביא דברי הראב"ד, ומקשה עליו מדוע מחשיב סילון כפוף ככלי לקבלה?! הרי אין דעתו כלל שיתעכב מים, ומתריך שמאחר ואין דרך אחרת שהמים יבואו למקוה בלא העיכוב "הוי כמו מתכוין"! [ומשמע, שאם הסילון מונח עתה באופן שמקבל מים, אפילו שאין כוונתו לקבל מים, הנה פוסל כל המים להראב"ד]. אלא שמסיק, שאין הכוונה לצינורות שיש להם כפיפה "כמין גא"ם" (ארכובה – elbows), כי אין מקבילים כלל, וכוונת הראב"ד היא לצינור שיש לו כפיפה עם בית קיבול, ואז יש להחמיר, אבל סתם כפיפה בלי בית קיבול "לדעתי אין מקום לחומרא זו". [ובנוגע המשך דבריו, על טסין ברצפת המקוה, אולי נדבר בהמשך].

ובספר "גלות עליות" פרק ג' משנה ג' פסקא ב', מבאר מדוע החמירו במשנה "כלי עץ" שהוא בכל שהוא, ו"כלי חרס" ברביעית (וכך הוא ההלכה), שלכאורה בכלי חרס בד"כ יותר מחמירים מכלי עץ (שברי כלי חרס יש להם שיעור טומאה, ושברי כלי עץ אין להם), ומדוע כאן מחמירים בכלי עץ יותר מכלי חרס? ומבאר, דכלי עץ מחמת חשיבותו (שגם פשוטי כלי עץ יש להם טומאה מדרבנן, כמו שביארנו בשיעורים קודמים), לכן החמירו בכל שהוא, אבל בכלי חרס לא הקילו.

ואכ"כ מבאר עוד ביאור, דמה שכתוב שכלי חרס אינו פוסל עד רביעית הכוונה היא רק לענין שאובין, אבל לענין קבלת טומאה עדיין מק"ט בכל שהוא, ומסיק, שמאחר והצינור אין עיקרו לקבלה לכן הקילו עד רביעית, וכל זה רק לענין שאובין ולא לענין קבלת טומאה, שהוא גם בכל שהוא [ולפי זה אפשר לבאר מדוע החמיר אדהרש"ב לעשות הצינורות מבטון ולא מעץ ועאכו"כ לא ממתכת].

ובפסקא ג' שם (קטע הראשון) מביא דברי הראב"ד אודות צינורות הכפופים, ומבאר, דהכוונה בזה היא שכפוף בשוליו, והכוונה לכפיפה זו היא בכדי שהעפר יתקבץ שם וכך יזדכך המים, דהיינו שיש בית קיבול בצינור, אלא שאין ענינו לקבל מים, ובזה להרמב"ם כשר ולהראב"ד – פסול, ולכן מסיק שאם הכיפוף נעשה "לנוי

## מירוח חומר מונע זחילת מים

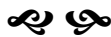
ואחרי שפיכת הבטון וייבושו, אז שמים waterproofing, ויש להיזהר שיהי' באופן שנמרח באופן לח, ואינו כמו סיליקאן וכיו"ב שאפשר להפרידו כאחת, שאז נמצאת טובל בכלי, וכן להיזהר שלא לעשות מה שעושים היום עבור בריכות, שמים פלאסטיק או tar באדמה קודם הבטון, ועל זה יושב הבטון, שאז אין חיבור בטון לאדמה, אלא לפלאסטיק, והפלאסטיק הוא כלי ממש. וכמבואר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סימן פה ואילך) לענין חיבור דפי tar קודם הבטון במקוה.

## דין המרצפות (טיילס) שיש בהם כלי קיבול

בספר "תיקוני מקוואות" (להרשד"ב לוי) עמוד קלו הובא מכתב כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "בענין ההידורים נוספים ששואל עליהם, הנה בזמן האחרון העירוני על זה, שבאותם הקאפלעס שמרצפים בהם את כותלי המקוה והרצפה, ישנם שני מינים, א) שיש להם בית קיבול מאחורים, (והב') בלתי בית קיבול, אף שהם קטנים ביותר, והנה אף שעד עתה לא ראיתי מי שיקפיד בזה, כיון שנעשו לבנין, הרי כיון שהעירו אותי שיש אומרים שהבית קיבול משמש קיבול להצעמענט (אשר על ידי זה יהיו הקאפלען נאחזים בטוב יותר), הרי אם אפשר בקל כדאי להשיג הקאפלען הקטנים שאין להם בית קיבול".

ובדומה לזה מצינו בשו"ת דברי חיים ח"א יו"ד סי' מד, שמבאר שאם כל המקוה נעשה מטסין של מתכת (שהם כלי) אזי כל המקוה נחשב ככלי, שהרי חיבורם לקרקע אינו מבטלם באם לא נעשו מתחילה להיקבע בקרקע, ואז זה כלי המפריד בין הקרקע והמים, ונמצאת טובל בכלי, אבל אם נעשו בפירוש לקובעם בקרקע אזי אפשר להשתמש בהם. [אלא שכ"ק אדמו"ר מחמיר בטיילס אפילו שנעשו לקובע בקרקע].

ובשו"ת חבצלת השרון (חלק א' יו"ד סי' ט), מאריך לבאר מדוע אין בעיה בטיילס שיש להם בית קיבול, כי כל אחד בפ"ע אינו מחזיק המקוה, ובית הקיבול הוא לא במקום המים, ומסיק שאעפ"כ מחמת שיש איזה חשש, הנה "לצאת מידי החששות הנחתי על הרצפה בקרן זווית פנוי בלא קאכלע אחת, וא"כ אף אם נחשב הקאכלעס כולם יחד ככלי אחד, מ"מ הא מנוקב בשולי' יותר מכדי מוציא רימון, דלכ"ע נתבטל מתורת כלי וטובלין בו, ואף דהנקב סתום ע"י הבטון שתחתי' מ"מ הא מבואר בשו"ע סעיף מ' דאף בסתמו בסיד וגפסית הוי סתימה אבל העמידו ע"ג סיד וגפסית לא הוי סתימה" (ומבאר, דאף אם תוציא כל הכלי כאחד (כל הטיילס) עדיין ישאר הנקב שם, ובמילא כשר).



שמורחים למנוע זחילה / חומרת הרבי במרצפות (טיילס) שיש בהם כלי קיבול ופתרון שו"ת חבצלת השרון להשאיר מקום כמוציא רימון בלי מרצפה

## חומרת בעל "בירורי הלכות" לענין בטון

ב"ה, כ"ט מרחשון תשפ"א

בעת בנין הבור, הנה כיום עושים מבטון, צורת עשיית הבטון הוא, שמים מוטות ברזל (rebar) באמצע החפירה, והבטון מתייבש סביב זה, וזה מה שמחזיק הבטון. נמצא, שמה שמעכב זחילת המים החוצה זה הבטון, אבל הבטון מחזיק רק מחמת הברזל, ואפשר לדון אם הוא דומה למסמרים של הצ"צ שדן אם הם בטלים לעץ או לא, והאם הם מעמיד, אבל בפועל הם הם המעמידים, ונמצאת מעמיד בדבר המק"ט מה"ת (אפילו שנעשה לקבעו בקרקע, ואפילו שנקבע בקרקע). כאשר החלו לעשות מקוואות בטון, אזי נחלקו הפוסקים אם זה נחשב ככלי, שהרי אולי אפשר ליטלו כאחת (ע"י crane וכיו"ב), והסיקו למעשה שמוותר.

ב"קונטרס בעניני מקוואות" בסוף ספר "בירורי הלכות" (להרב פלאטקין) אות ה' כותב, שמאחר ואדה"ז כותב שהסתימה היא בסיד (שזה דבר שונה מהעץ) אזי אפשר לומר שאם היה מאותו חומר של הבנין – לא היה מועיל, והיה נהיה כלי, ולכן – כאשר שפך המקוה, עשה בתחתיתו מקום חור מרובע יותר משפוח"ג, ושם שם חתיכת עץ עם נקב כשפוח"ג בתוך העץ, ואחרי שנגמר המקוה מילא החור שבתוך העץ עם בטון, ואז הבטון רק מונע הזחילה, ולא נמצא שם לסתום החור שבכלי, כי הבטון לא מחובר לבטון אלא לעץ [למעשה לא ראיתי נוהגים כן היום].

וראיתי בשו"ת חבצלת השרון ח"ג – מהדר"ת סי' לג, שמציע לעשות נקב בבטון, באופן שלא יזחלו המים החוצה, ואז הקרקע הוא המעמיד את הברזל המעמיד את המקוה, ואין בזה חשש. אבל באופן פראקטי א"א לעשות לא נקב באופן שלא יזחל, וגם לא החומרא של הרב פלאטקין באופן שיעמוד ימים רבים.

## יציקת בור בתוך בור

ולכן, כשבונים מקוה, יש כאלה שעושים cradle עצמאי בנפרד, יציקה נפרדת, אבל לענ"ד עדיף לעשות הכל בשפיכה אחת, אלא שיש להקפיד שיהי' לכה"פ 4 אינץ' בטון בלי ברזל לכיוון הפנימי של המקוה, ואז, אפילו אם תבטל הברזל וכל הבטון שמאחרי, עדיין המקוה יוכל להחזיק מעמד שעות או ימים, ולא יישבר, נמצא, שהבטון מעמיד הזחילה, והברזל הוא מעמיד את הבטון שאחרי הבטון המעמיד הזחילה, ואין בזה בעיה (וראה בשו"ת דברי יואל יו"ד סי' עז שמסביר באריכות מדוע אינו נחשב מעמיד, ואעפ"כ כותב שבנה בעצמו מקוה בלי ברזל, ולפי מה שהסברתי, שזה כאילו שנים נפרדים, אזי הברזל אינו מעמיד הזחילה, וכשר).

## סימן כ"ג

## דין שינוי מראה והכשרו ע"י יין או עפר, והמסתעף לדין שימוש בכלור במקוה וכיו"ב

(א) יסוד הפסול במקוה שנשתנו מראיו / ביאור גדר שינוי מראה לשיטת גלות עליות / דבר גוש הנמחה במים / דבר המשנה צבע המים אך אין בו ממשות / שימוש בכלור שיש בו צבע / מים שנשתנה צבעם מחמת לכלוך. (ב) מהו השיעור לשינוי מראה / נשתנה מראה מים או שנשתנה למראה אחר (ושיטת הגלות עליות בזה). (ג) הכשר מקוה שנפסל בשינוי מראה אם מועיל ע"י יין / הכשר מקוה שנפסל בשאובין: שיטת הצ"צ שיש אינו מועיל אלא צריך עפר והוא ע"פ תרוה"ד / שיטת החיבור לטהרה שמועיל בין

### פתיחה: יסוד דין פסול שינוי מראה

ב"ה, ט' כסלו תשפ"א

הגמרא במסכת חולין (פד, א) למדה מהפסוק "אך מעין ובור מקוה מים יהי טהור" - הני אין, מידי אחרינא לא. ואימא הני מילי למעוטי שאר משקין דלא איקרו מים אבל דם דאיקרי מים, הכי נמי תרי מעוטי כתיבי, מעין - מים, ובור - מים. אימא אידי ואידי למעוטי שאר משקין? חד למעוטי זוחלין וחד למעוטי מכונסין. תלתא מעוטי כתיבי, מעין - מים, ובור - מים, מקוה - מים [ולא דם - רש"י].

ב"תורת כהנים" שהזכרנו בשיעור פתיחה לכולל, הלימוד הרביעי הוא: "מקוה מים, לא מקוה כל המשקים כולם, פרט לשנפל לתוכו מי כבשים ומי צבעים [ועאכו"כ שאר משקים] ושינו את מראיו, דברי רבי מאיר, שרבי מאיר אומר: כל הפוסלו בשלשת לוגים פוסלים אותו בשינוי מראה, מי כבשים ומי צבעים פוסלים אותו בשלושת לוגים ופוסלים אותו בשינוי מראה. רבי יוסי אומר, כל הפוסלו בשלשת לוגין אין פוסלין אותו בשינוי מראה, מי הצבע פוסלין אותו בשלשת לוגין ואין פוסלין אותו בשינוי מראה [אבל שאר משקים - כן]. - זה המקור ללימוד על פסול שינוי מראה, ויש מחלוקת אם זהו מדרבנן והפסוק הוא רק לימוד או שזהו פסול מדאורייתא. הבית יוסף הביא בשם הראב"ד (בבעלי הנפש) שהוא גזירת חז"ל, שחששו "משום דמחזי כמקוה של שאר משקין" ויאמרו שמותר לטבול גם במקוה של שאר משקין (שזהו פסול מדאורייתא). השטמ"ק בחולין, והמבי"ט בספרו קרית ספר על הרמב"ם, ומשמעות הריטב"א הוא שזהו מן התורה.

### שיטת הגלות עליות בגדר שינוי מראה

למעשה, הגלות עליות מבאר באורך (פרק ז' משנה ג' פסקא א') כמה נקודות חשובות להבנת ענין זה, וזה תורף דבריו:

באות ב' כותב, שכל עיקר דין שינוי מראה הוא פסול דרבנן, משום גזירה שמא יבואו לטבול במקוה של שאר משקין, שהטובל יחשוב שזה לא מים אלא שאר משקין, ובפעם הבאה יטבול בשאר משקין.

ועוד חשש, שמא יבואו לטבול במקוה שרבו בו שאר משקין, שזהו אכן פסול מה"ת [כי בשאר משקין לא אומרים זריעה, ולכן אפילו במקוה כשרה שרבו עליו מי פירות - נפסל מה"ת, אבל בשאובין - אומרים זריעה [ובין הדברים מסביר, שאף את"ל שמה"ת אם באו היין אט אט למקוה זה בטל, הנה בטח אם באו מ"א סאה של יין בבת אחת בוודאי נפסל מה"ת]. ומביא שכך גם משמע מהראב"ד, שהפסול הוא משום גזירת חכמים. וממשיך, שהפסול מה"ת בשאר משקין זה רק בשבעת המשקין המטמאים (יד שחט דם: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים [ומים שונה, כי כשר בהיותו על האדמה], אבל בשאר משקין שאינם משבעת המשקין כגון מי פירות, הפסול הוא רק מדרבנן, והגם שמתוס' משמע ששאר משקין פוסל מן התורה, הנה זהו משום שאחשבינהו משקה, ולכן פוסל כמו שבעת המשקין. ובאות ג' ממשיך, שאפי' שהראב"ד סובר שכל מי פירות מקבלים טומאה מן התורה, ולכאורה אזי נצטרך לומר שגם הם יפסלו מקוה מן התורה, הנה זהו גם משום שאחשביה, שהרי הוא עצמו פוסק שרק אם סחט בידו למשקה - מקבל טומאה, ולא בנסחט מאליו. ומ"מ מסיים "העיקר נראה כדברי הרמב"ם ז"ל דכל מי פירות לית בהן קבלת טומאה מן התורה... ופסולן למקוה דרבנן הוא".

וחזור שוב על זה בקטע הבא, ד"ה היוצא מזה להלכה, שכותב למעשה "היוצא מזה להלכה, דפסול שינוי מראה דרבנן הוא, שגזרו אטו רבו משקין דאז פסולים מן התורה, וכל שאר מי פירות שאינן מז' משקים פסולן למקוה דרבנן הוא, ואפ"ה פוסלים בשינוי מראה", ומסיים שם, שלכאורה עפ"ז בספק רבו מי פירות היה צריך להקל כי הוא דרבנן, ומ"מ למעשה מיקל רק באם כבר טבלה ושמשה, בתנאי "שלו רוב עיני הרואים לא יבואו לטעות בשינוי מראה כזה לדמות שהן משקים", ואז אי"צ טבילה אחרת.

ונשוב עתה לתחילת דברי הגלות עליות, שכותב באות א', שמשמעות הראב"ד הוא, שלא רק מי צבעים פוסלים בשלשה לוגין, אלא אפילו אם שם גוש צבע בתוך המים ונמחה שם, ג"כ פוסל בשינוי מראה כמו יין, ורק אם לא נימוחו אזי אין פוסלים (כי אז המים יש בהם רק ספיגת הסממנים שנשרו שם, ולא גוף הצבע, אבל באם יש גוף הצבע במים - פוסל, ולכן בהדיח סלי זיתים או במי כבשים אינו פוסל, כי לא נכנס למים גוף המשנה הצבע). ומביא שכך משמע גם מהאשכול, וגם מהרשב"א בשער המים וכו'. אבל מבאר, שמדברי הרמב"ם משמע שאינו כן, שהרי הרמב"ם בפרק ז' מהלכות מקוואות כותב "וכל דבר שאין עושיין בו מקוה להתחילה - פוסל את המקוה בשינוי מראה, כיצד היין או החלב והדם וכיוצא בהן ממי פירות", דהיינו שפסול שינוי מראה הוא רק בדבר שאי אפשר לעשות ממנו מקוה, כגון מי פירות ויין וכו', אבל סממנים וצבעים לא שיך לעשות ממנו מקוה, ובמילא לא יפסל בשינוי מראה, והרי החשש הוא רק מחמת שיטעו לטבול במקוה של שאר משקין, ובסממנים וצבעים לא יחששו כן, שהרי אי אפשר לעשות מהם מקוה, וגם לא יחשבו שמים שנימוחו בהם סממנים דומים למי פירות ויטעו לטבול במי פירות, ולכן מסקנתו היא שבסממנים

ואם הוא כלור צבוע – הרי הוא "מי צבע", ואם הוא גרגירים – אין בעיה לשיטת הגלות עליות.

### אם המים נשתנו מחמת לְכַלּוֹךְ עפר וכיו"ב

אגב, באם מי העיר באים מלוכלכים מעפר או rust וכיו"ב, ויוצא המים חום, אזי יש תשובה מעניינת מהגרי"י שטייף (שו"ת שלו סי' קעח) שמאחר ולא שייך שיהי' נימוח בו, אזי אינו פוסל המקוה. ובהמשך הספר שלו (סי' רמח, באמצע הסימן, ד"ה "ואבוא לשאלה ב'"), דן על מים שיש בהם led או נתערב בו עפר שחור מהעשן (soot) שאחר זמן שוקע, וגם שם אומר שמאחר ולא שייך שיהי' נימוח בו – אינו פוסל המקוה. אבל לנדו"ד, לפי הגלות עליות אין בזה בעיה, שאפילו אם היה נימוח – אינו פוסל כנ"ל.

ולענ"ד ה"ה אם יש צינורות נחושת (copper) בתוך המקוה שאז הכלור גורם לנחושת לעשות שינוי הצבע של המים, שגם בזה בוודאי לכו"ע אין בזה בעיה של שינוי מראה.

### שיעור שינוי מראה

הב"י הביא דברי הראב"ד בבעלי-הנפש "שאינן שיעור לשינוי מראה, אלא אפילו מלוג אחד נשתנה מראיו – פסול", וכך הביא הש"ך ס"ק סד (בלי להביא סברא הפוכה, ונראה שכך סובר להלכה), ולשון השו"ע בסעיף כה הוא "ושינו מראיו מכמות שהיה" והש"ך ס"ק סו מבאר "כיון שנשתנה ממראה מים שהיה בתחילה" בשם הראב"ד, בלי להביא סברא הפוכה, ונראה שכך סובר להלכה.

אבל לשיטת הגלות עליות שמבאר שכל הסברא לאסור הוא מחמת שידמו למשהו אחר, במילא השיעור בזה הוא שיהי' שינוי שיש בו איזה סיבה שיבואו לטעות. ולמעשה, זה דבר התלוי ברואה, ואין לזה שיעור אמיתי באחוזים וכיו"ב.

אבל אם נשתנה מעצמו אין לזה שיעור כמה משתנה, שהרי מים משנים עצמם, וגם מים גופיה יש שינוי בהם ממקום למקום תלוי לפי התרכובת הכימית שלהם. וה"ה אם נשתנה מחמת ריבוי טובלים.

### הכשר מקוה שנפסל מחמת שינוי מראה ע"י יין או עפר

בשו"ע סעיף כג כותב, שמקוה החסר (שאם היה נופל לתוכו ג' לוגין מים היה פוסלהו), אם היה ג' לוגין בחוץ ונפל לתוך הג' לוגין הללו יין "והרי מראהם מראה יין" (דהיינו, שנשתנה צבעם ונראם כייין) אזי ג' לוגין הללו כבר אינם בגדר ג' לוגין שאובין, ובמילא אם נפלו למקוה – אין פוסלים המקוה. אבל, אם זה כ"כ חזק שמשנה מראה המקוה אזי נפסל מחמת שינוי מראה כמ"ש הש"ך (ס"ק סי') בשם הרא"ש.

הנימוחים בתוך המקוה – אינו פוסל המקוה, ורק במים שנימוח בהם הצבע קודם שנכנסו למקוה יש בעיה לרבי מאיר, שאז יחשבו שמא המים ההם הם מי פירות, ולרבי יוסי שמתיר גם במי צבע בוודאי שמתיר בנשתנה ע"י סממנים שנימוחו בו. ומסיים "וכך נראה להורות למעשה, דמקוה שנשתנה מראיתה ע"י מיחוי אינדיך (Indigo, צבע כחול הנעשה מעשבים שונים) או צערוויץ (כנראה גם סוג צבע טבעי), וכן בנשתנה ע"י מי צבע שנימוחו בהם סממנים הרי היא מקוה כשרה, כדעת הרמב"ם".

וחוזר שוב על זה בקטע האחרון, ד"ה היוצא מזה להלכה, שכותב למעשה "וסממנים שנימוחו אינן פוסלים בשינוי מראה", אלא שמסופק ביין אם מראהו הוא מחמת שצבעו היין, שהרי האדמימות של היין אינו גוון עצמי, ואולי נחשב כמי צבע. ובסוף הקטע מסיים, אם השינוי מראה נעשה מחמת שהיין עצמו היה צבוע ע"י סממנים וכך נהי' אדום, אזי בשעה"ד אפשר לטבול בזה אף לכתחילה, כל זמן שלא נראה ממש כייין.

### שימוש ב"כלור" או חומר-ניקיון שיש בו צבע

בדור האחרון הובאה שאלה לפתחי פוסקי הדור, והוא, שידוע אחד הדרכים לנקות מקוואות הוא ע"י הוספת "כלור" למים, וענין ה"כלור" הוא שהורג החיידקים ומנקה המים מכל מחלה וכיו"ב (ולכן כשהתחיל ה"קורונה" אמרו, שאין חשש להיכנס לבריכות ציבוריות, כי שם יש כלור שהורג החיידקים).

ולכאורה יש לעיין, כאשר מוסיפים "כלור" למי המקוה, אזי צבע המקוה משתנה קצת מצבעו (ובפרט אם הכלור עצמו, או החומר המנקה האחר, הוא צבוע עם צבע כחול או ירוק, כנהוג), ואכן יש פוסקים בדור הזה, כגון "אוצר פסקי מקוואות" של הרב מיכאל פרץ ממקסיקו, שהוא כותב שאם הצבע של הכלור מגיע ממי צבע אזי כשר, אבל אם מגיע מצבע עצמו אזי יתכן ויפסול המקוה בשינוי מראה. ועוד יותר מוסיף, שאם שמים כלור ואז צבע המים משתנה בגלל הכלור (שזה אם acidity במים לא רגיל, שאז המים נהים cloudy), אזי גם מסתבר להחמיר. ועוד פוסקים מתחבטים היאך להתירו, יש שמתירים מחמת שהכלור עצמו אינו משנה את הצבע, אלא שגורם לצבע המים להשתנות (מקוה מים חלק ג' – הרב ירמיהו כץ), יש שמתירים בגלל שהכלור מיוצר ממי ים המלח והוי "דבר הבא מן המים" (סברת הרב יחיאל מיכל שטרן, שכותב שהסכים לזה הגרי"ש אלישיב). יש המנחת יצחק (חלק ח' סימן עו) שכותב שבכלל אין שינוי מראה ע"י כלור.

אבל מדברי הגלות עליות לעיל נראה, שאם זהו מחמת שנימוחו בתוכו אזי אפילו צבע ממש אינו פוסל המקוה, ואם נימוחו מחוץ למקוה אזי הוי מי צבע, ובמילא יש שהציע (פרופסור אברהם שטיינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית, בקטע על "איידס") להשתמש בגריגרי כלור ולא בנוזל, אבל גם זה אין צריך, שהרי ממ"נ, אם הוא כלור טבעי – הוא צלול, ורק גורם למים להשתנות,



ומביא ראי' לזה מדברי הרמ"א בסעיף כט "מקוה חסר שנפל שם יין ונשתנה מראהו ונפל שם שלשה לוגין מים שאובין אינן פוסלין, וכשחזר והשלים המקוה במים כשרים וחזרה למראה מים – כשרה", [דהיינו, שמאחר וכבר נהיה שינוי גדרו ההלכתי של מקוה זו ונהיה "מקוה פסול", אזי גם ג' לוגין לא יהפכוהו לעוד יותר "מקוה פסול"].

מצד שני, יש שיטת ה"חיבור לטהרה" (כלל א' סעיף יח), שמביא בפשיטות להלכה את הסברא הראשונה שאם מקוה נפסל בג' לוגין באופן שאי אפשר לנקות הג' לוגין אזי "שופכין לתוך המקוה יין או חלב עד שנשתנו מראה המים" (המים שהיו במקוה שנפסלו כבר), ואז שאובים הללו אין פוסלים, ואח"כ מתרבה מים כשרים עד שאין שינוי מראה – וכשר (ומביא בס"ק ל"ט שכך נהגו בעיר ברדיטשוב, ומה המקור שכך נהגו בעיר ברדיטשוב? נביא עוד מעט). ומביא בסוף "ויש גאונים שהחמירו בזה", ובביאור ס"ק מ' כותב שזה הצמח צדק הנ"ל, ומקשה עליו שמאחר ואינו אלא גזירה דרבנן, אזי מדמין זאת לדין סתם יינם שאין חילוק אם נפל בתחילה או בסוף, אלא תמיד מתבטל, וה"ה הכא, שאף אם נפל אח"כ הוא יבטל את הג' לוגין מים שהיו שם שלא יפסלו. ומיד מקשה, הרי איך אפשר לעשות כן לכתחילה לבטל האיסור? ומבאר שבעצם מאחר ומדובר במעייין, ששינוי מראה אינו פוסל בו, אזי בנדו"ד ג"כ לא יעלה ולא יוריד [ומשמע מדבריו, שאם היה מדובר במקוה של מי גשמים שנפסל – אזי עדיין לא יועיל]. ואח"כ מביא עוד ראייה להצ"צ, מדברי הראב"ד דפסול שינוי מראה הוא פסול החוזר להכשרו, משא"כ פסול שאובין, ואם נאמר תקנה זו – הרי זה סותר להראב"ד, כי אז פסול שאובין גם "חוזר להכשרו", ולכן רק אם היה היין (או מראהו) קודם להג' לוגין – אזי מועיל שלא יפסל, אבל אם היה אח"כ כנדו"ד לא יועיל. ושוב מקשה אותו קושיא דלעיל, שמאחר ושאובין דרבנן, אזי צריך שיהי' אותו דין כמו סתם יינם שאין חילוק אם נפל קודם או אח"כ – מאחר והוא מד"ס עדיין מתבטל, ומחלק דרך ביין שהוא דבר האסור שייך לבטלו, אבל כאן היין הוא "דבר היתר" והמים שבו נפלו הוא גם "דבר היתר", ובמילא לא שייך דין ביטול ובמילא אתי שפיר דברי הצ"צ. ומסיים, שמ"מ אפי' שהביא ראייה לדברי הצ"צ, מ"מ אין זה סיבה מספיקה לומר שלא נוכל להכשיר, אלא מקסימום אפשר לומר שהמים האלה שנשתנו אין מצטרפים לשיעור מ' סאה ותו לא.

ומהיכן מגיע הסברא של הנוהג בברדיטשוב? זה מגיע מתשובה של הר"ש קלוגר. דהנה, בספרו "שירי טהרה" תשובה לה (טור שני באמצעו), מתחיל בדבריו בסגנון דומה להצ"צ, שמאחר והרמ"א כותב בסעיף כט "מקוה חסר שנפל שם יין ונשתנה מראהו ונפל שם שלשה לוגין מים שאובין אינן פוסלין, וכשחזר והשלים המקוה במים כשרים וחזרה למראה מים – כשרה", ומאחר ובסעיף כג שדיברנו בו עתה כותב שאם נפל יין לתוך ג' לוגין ושינה מראהו לא פוסל מקוה חסרה, ולא כתבו בשו"ע כלל שאם נפלו ג' לוגין בתחילה ואח"כ נפל לתוכו יין – כשר, משמע שאינו מהני. אלא מבאר דאין דעתו כן, שהרי אפי' בדאורייתא, אפי' להסוברים שמין במינו אינו בטל, הנה אם אח"כ נתערב מין באינו מינו אזי אמרינן

ומה הנפק"מ למעשה? אם המקוה נפסל רק מחמת שינוי מראה – אזי נכשר כשמוסיפים עליו מים ומשתנה לחזור להיות צבע מים, אבל אם נפסל מחמת ג' לוגין מים – אזי אינו נכשר אא"כ מוסיפים עליו מים עד שיצא ממנו מילואו ועוד (כל המים שהיו בתוכו עד שיישאר פחות מג' לוגין מים שאובים בו).

ומה הדין אם הג' לוגין האלה נשתנה מראיתם אבל לא נשתנה למראה יין (השו"ע כותב "והרי מראיהם מראה יין"), אזי הגלות עליות כותב (פרק ז' משנה ה') שמשמע ברור שעדיין פוסל את המקוה, ותלוי באם ה"עולם" קוראים לזה "יין מזוג" או לא (שיין מזוג עדיין נקרא יין, וזהו גדר "מראה יין", שאז הג' לוגין אין פוסלים), ואם נשתנה רק קצת – עדיין פוסל [וזהו חומרא של הגלות עליות, מדיוק בלשון המשנה שזהו מקור לשון השו"ע].

אבל מה הדין להיפך, אם יש לך מקוה חסר שנפסל בג' לוגין, או מקוה שקדמו לו ג' לוגין שאובין וכולו פסול, ומדינא תצטרך להוציא עד שלא יישאר ממנו מילואו ועוד, ומשום מה זה בלתי אפשרי, מה הדין אז? האם אפשר לשפוך בו יין עד שישתנה מראהו, ואז לשנותו חזרה למראה מים ע"י מים כשרים? או שזה לא מועיל?

הצמח צדק כותב (שו"ת סי' קעג, חצי הראשון של הקטע הראשון), "נראה דודאי דלא מהני", דמאחר וכבר נפסל המקוה וכבר נקרא על שמו שם פסול, אזי לא יעזור אם יוסיפו לו שינוי מראה. ומביא ראייה לדבריו מכך שהמשנה לא כתבו הפתרון הזה כאשר דיברו על גדר מקוה שנפסל ע"י שלושה לוגין.

[דהיינו, הסברא היא, לענ"ד, שענין שינוי מראה הוא בעצם "שינוי גדר ההלכתי לענין מקוה", זאת אומרת, שאם יש לך מקוה חסר ויש לך ג' לוגין שאובין, אזי אם ישתנה מראה השאובין – אזי היין משנה את "גדרו ההלכתי" של המקוה, שעתה הוא מקוה שלא נפסל, ואם יש לך מקוה כשר ויש לך יין, אזי אם ישתנה מראה המקוה – זה ישנה את "גדרו ההלכתי" של המקוה, שעתה הוא מקוה פסול, אבל אם שינוי המראה אינו גורם שינוי ב"גדרו ההלכתי" של המקוה – אזי אינו מועיל כלום, ובנדו"ד, כבר יש עליו גדר ההלכתי של "מקוה פסול" מחמת השאובין, ואז הוספת היין לא תשנה את "גדרו ההלכתי", שהרי מה שעשית הוא, שלקחת מים שגדרם "מקוה פסול" ועשית בו מעשה שע"פ הלכה משנה מקוה כשר ל"מקוה פסול", ובמילא לא גרמת שום שינוי, כי המעשה הזה רק יכול לקחת מקוה כשר ולשנות גדרו ל"מקוה פסול", אבל לא לקחת מקוה פסול ולשנות גדרו ל"מקוה פסול"... ובמילא אינו מכשירן].

ומביא עוד סברא, ששינוי מראה בג' לוגין פוסל רק אם נשתנו קודם שנכנסו למקוה, שאז לא נקרא על המקוה שם "פסול" אם נשפך, ולא אחר שכבר נפלו. אבל אם נופל ג' לוגין למקוה חסרה ואח"כ נפל יין ושינה את הג' לוגין – לא מועיל כלום [שהרי כבר שינית גדרו ההלכתי של המקוה].

וראה בשו"ת צבי תפארת (מבעל "דרכי תשובה", ממונקאטש) סימן ב', שכותב החל מד"ה "וכיוצא בזה שמעתי", שהביא שבעל הדברי-חיים מצאנו הקפיד מאד שלא להכשיר שום מקוה על ידי יין או חלב, אלא רק ע"י חול. ודברי ה"דברי חיים" חריפים ביותר, נדפסו בחלק ג' בהוצאות החדשות, במדור "תשובות נוספות" סימן לב, ושם בהערה קיא מבאר מה היה הסיפור, שבשנת תרל"ד בר"ח חשון שאל רב אחד את בעל הדברי חיים אם אפשר להכשיר מקוה ע"י חלב, וזה היה תשובת הד"ח:

"הנני כותב לו שמעולם לא נתתי הסכמה להכשיר מקוה על אופן זה, אשר בדאו מלבם עמי הארצות נבערים מדעת ותורה אין בהם. ורק כה תעשו לטהרם ולהכשירם על פי המבואר בשו"ע [יו"ד סי' רא סעיף מ' – שם מדובר על כלים מנוקבים] ובתרומת הדשן [ח"א סי' רנח – שם מדובר על עפרן]."



### סימן כ"ד

## גדר זוחלין לשיטת הצ"צ והמסתעף לענין

### פילטער חיצוני

ביאור המשנה ופסק הטושו"ע בדין זחילה הפוסלת את המקוה / ביאור בשיטת הצ"צ בדין זחילה הפוסלת את המקוה: גובה הזחילה / האם מותר לטבול בעת הזחילה / כמה צריך להיות הזחילה כדי שיהא ניכרת / האם יש לחוש לחומרת המרדכי בזחילה / האם מותר לטבול מעל נקב הזחילה כאשר יישארו מ' סאה תחת הנקב / מהו גדר "ננערין לצאת" / ביאור הצ"צ בתקנת המקוה של אדה"ז והנוגע לענין זחילה / האם פילטער חיצוני כשר לפי דעת הצ"צ הנ"ל

### פתיחה: דברי המשנה וטושו"ע

ב"ה, ח' טבת תשפ"א

א. במשנה מקוואות ה, ה איתא: "ונוטפים שעשאן זוחלים – סומך אפילו מקל אפילו קנה, אפילו זב וזבה יורד וטובל, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: כל דבר שהוא מקבל טומאה אין מזחילין בו".

הר"ש (רבינו שמשון) מבאר שם: "נוטפין שעשאן זוחלין" – כגון מקוה שפרץ על שפתו ומימיו יוצאין וזוחלין.

הרא"ש מבאר, שהנכון לפרש הוא, שמדובר כאן שאם לא יסתום אזי לא יישאר מ' סאה, ולכן פוסל רבי יוסי כי השיעור הכשר נעשה ע"י דבר המק"ט, אבל אם יישאר מ' סאה אחרי שיפסיק הזחילה – אזי לכו"ע מותר לטבול בו, כי "עיקר המקוה אינו זוחל", ורבי יהודה יודה שכאשר מדובר במקוה שאינו כשר כעת ורק ע"י דבר המק"ט יהי כשר – אזי פסול, משא"כ אם כבר כשר ורק מונע פיסולו.

סילק את מינו כמי שאינו, והאינו מינו רבו עליו ומבטלו, והכא אם נפלו יין או חלב אחרי שנפסל המקוה, אפשר לומר שהוא סילק את מי המקוה כמי שאינו והיין או החלב מבטלים את השאובין, בפרט ששאובין מדרבנן.

ואם יקשה לך מדוע לא נזכר כן בשו"ע? הסיבה היא כי זה כ"כ פשוט שאין צריך להזכירו, כי מה דאך בשאובין בעין נכשרים ע"י יין (כשנפלו לג' לוגין), עאכ"כ אם השאובין כבר אינם בעין שבוודאי נכשרים ע"י יין. ואע"פ שהיינו צריכים לומר "קמא קמא בטיל" (דהיינו, שמה שנכנס עתה נתבטל במה שכבר ישנו בכור), הנה במקוה חסר שנפסל ע"י שאובין הדין הוא שמספיק כדי מילואם ועוד כי "אני אומר שיצאו", ולא צריך לפי חשבון, כמו כן בנדו"ד "אני אומר שנשנתנו", והשינוי מראה עושהו ל"פנים חדשות", ובמילא אם השלימו למ' סאה [ודלא כהחיבור לטהרה שכותב לכתחילה שלא סופרים המים הקיימים למ' סאה] – חזר להכשרו.

ומאריך לדון אם אפשר לספור היין כחלק מהמ' סאה או לא ומסיק "ואין פנאי להאריך יותר, עכ"פ הדין שכתבנו בתחילה הוא נכון לפע"ד, ובפרט דבענין היין והחלב נהגו מכבר בקהלה קדושה ק"ק בארדיטשוב אשר גדולי הדור ישבו בה לפנים, בוודאי כן הנכון, וכמו שכתבתי לעיל".

ונותר לנו השאלה, אכן אם מוסיפים מספיק יין רק בכדי שיהי "שינוי מראה" לא מועיל לדעת הצ"צ, אבל אם נעשה בהוספה על זה בכמות אדירה של יין, עד שיתבטל (ולא מדין שינוי מראה) האם יועיל? הנה, אם היין נוסף בפעמים שונות – יש מקום לומר שאין מועיל, כי כל פעם שמוסיפים יין הוא מתבטל במה שכבר ישנו שם, אבל אם נוסף בפעם אחת, כמות יין שמבטלת המים הפסולים (בין אם נאמר שצריך ביטול ברוב ובין אם נאמר שצריך ביטול בששים), יש סברה לומר שהיין ביטל את המים הפסולים שהיו שם, וזה העצה של ה"אור מאיר" (חלק ב' עמוד קעו סוף ס"ק קסג). אבל למעשה צ"ע אם אפשר להקל נגד דעת הצ"צ, כי סברת הצ"צ מדוע אומר שא"א להוסיף יין למקוה, הוא מחמת שברגע שמקוה זה יש עליו גדר "מקוה פסול" – אזי הדרך להכשירו היא רק כמו שכתוב בהלכה, כדי לשנות גדרו ל"מקוה כשר", דהיינו או לייבשו לגמרי או שיתווסף עליו מים כשרים עד שיצא ממנו מילואו ועוד, ומה דין ביטול יש כאן?!

ואם כן מהי העצה במעיינין שאין דרך לייבשו לעולם אם נפסל בג' לוגין?

בעל תרומת הדשן סימן רנח) כותב למעשה (בקטע האחרון) "לשפוך עפר על כל נקבי הנביעה בעובי ב' או ג' טפחים, ונסתמו כל הנקבים ונתייבשו על פני קרקעית המקוה כמו יום ולילה, עד שדחקו מי הנביעה ונקבו למעלה מן העפר ששפכו, ובזמן מועט אח"כ חזרו המים על פני כל המקוה כשיעור העומק שהיה בתחילה", ונותן לזה ב' סיבות: (א) השאובין שהיו במקוה לא חזרו לתוך המקוה אלא נבלעו בעפר, ואפי' אם עלו אח"כ הרי עלו יחד עם מי המעיינין, ומי המעיינין רבו עליהם, (ב) זה גורם המשכה.

ומבאר הצ"צ, שהסיבה לכך היא, לכאורה משום שהרא"ש עצמו מביא בסוף דבריו בתשובה את דברי הר"ש, ומזה הבין הטור שהרא"ש עצמו מחמיר למעשה כהר"ש בנקודה זו.

רבינו ירוחם ג"כ דן בנושא זה, והוא כתב שני דינים נפרדים, א' בדין מקוה שנסדק או ניקב – ששם לא משנה אם ישאר מ"ס או לא, ובדין נפרץ בשפתו ששם מביא מח' הרא"ש והר"ש [ונבאר בהמשך מדוע מפריד הדינים]. ומשמע שגם הוא הבין שאם המקוה נסדק או ניקב אזי אפי' להר"ש אין בזה דין זוחלין, ורק בנפרץ על שפתו אזי להר"ש הוי זוחלין.

וא"כ מדוע הטור מחמיר נגד אביו? אלא מבאר הצ"צ שמוכרח לומר שהטור סובר שהרא"ש חושש לדעת הר"ש למעשה אע"פ שאינו סובר כמותו להלכה. [עד כאן אות א' של הצ"צ בסימן קסד]

ד. ועתה נעבור לאמצע אות ד' בתשובה שם, שם הצ"צ חוזר לדברי רבינו ירוחם, שלדבריו משמע שבנסדק או ניקב, אפי' הוא חזר גדול, אינו נחשב זוחלין אפילו להר"ש. אלא התשב"ץ הוא מי שמחלק בין נקב גדול שניכר הזחילה (שאו צריך לסותמו), לבין נסדק או ניקב קצת שאז אין צריך לסותמו [ובתשובה אחרת הצ"צ מבאר מהו השיעור]. וזהו מ"ש המחבר בסעיף נ"א "ניקב המקוה ומימיו נוטפים מעט מעט או נבלעים בקרקע מעט מעט כשר לפי שאין זחילתן ניכרת" [והתשב"ץ הוא מקור השו"ע].

וממשיך שהצ"צ, שעכשיו יש לדון בדברי המרדכי שהביא הב"י, שמבאר שהרא"ש סובר שאף לפירוש ר"ש הנה מדובר שלא ישאר מ' סאה אחרי הזחילה ואז פסול, אבל אם ישאר מ"ס כשר, והבעיה היא שעתה כשהוא טובל בעליונים הם הם זוחלים, ולכן פסול לטבול במקוה זו.

ומבאר הצ"צ שאף להמרדכי הנה אכן בעת הזחילה אסור לטבול בעליונים, אבל העליונים לא פוסלים התחתונים שהם מקוה כשרה, ועיקר המקוה שהוא בתחיתו אינו זוחל. ולכאורה קשה, מדוע פסול העליונים? הרי הם מחוברים לתחתון שאינו זוחל ובמילא מדוע יפסל?! [והצ"צ יבאר בהמשך מדוע להמרדכי יפסלו אף שמסביר לא יפסלו]

הצ"צ ממשיך ומבאר דין חדש, שהזוחלין כאן אין מדובר בזוחלין הפסולים מן התורה, שזהו רק בזחילה דמוי מעיין, אבל כאן הזחילה מהסדק אינו כמו מעיין ובמילא אינו פסול מה"ת, ולכן אם נשאר מ' סאה הנה אף להר"ש יהי' כשר לטבול בו. ומדוע אין לומר שהזחילה היא מה"ת? כי מה"ת אם זחילה פוסלת ה"ה פוסלת במשהו, ואנו הרי ביארנו שיש שיעור לזחילה הפוסלת, שבנקב גדול יש פוסלים ובקטן לא – ובמילא מוכרח לומר שהוא מד"ס.

ומסיים, שכ"ז הוא לשיטת הר"ש, אבל להרא"ש ברור שאף אם לא ישאר מ' סאה אחרי הזחילה עדיין כשר.

ה. ועתה נבוא לדברי המחבר בסעיף נ', שכותב:

ב. הטור כותב: "מקוה שנסדק אחד מכתליו, והמים יוצאין דרך הסדק, יש פוסלים אותו אפילו יש בו כמה סאין בענין שישארו בו מ' סאה אחר שיצאו דרך הסדק, לפי שכיון שמים העליונים נעדרין לצאת חשוב כולו כזוחלין, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב, ודאי אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן דרך הסדק – כשר, אבל אם לא ישארו בו מ' סאין – פסול, ואם בא לסתום הסדק כדי שישארו בו מ' סאין: לפירוש הר"ש לא יסתום אותו בידו, ולא בכל דבר המקבל טומאה, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב שיכול לסותמו בדבר המקבל טומאה, דודאי הבאת המים למקוה צריך שיהא על ידי טהרה, אבל מניעת המים שלא יצאו ממנו – אין צריך שיהא על ידי טהרה..."

על השיטה הראשונה, הבית יוסף על-אתר מיד מביא את דעת המרדכי, שאפילו אם יש אלף סאה – "יזהר שלא יצאו המים משפת המקוה בשעת טבילה, דאם כן הווי להו זוחלין". ואח"כ מביא מח' הר"ש והרא"ש בביאור המשנה, ומביא תשובת הרא"ש שנדון בה עוד מעט.

### שיטת הצמח צדק בדין זוחלין

ג. התשובה הראשונה בדברי הצ"צ היא התשובה בחי"ד ס' קסד. בתשובה זו הצ"צ מבאר כמה נקודות עיקריות בדבריו, ונלך ע"פ הסדר, מעין סיכום של שיטת הצ"צ בזה:

מדברי הרא"ש דלעיל משמע שלדעתו אפי' אם לא ישארו מ"ס אחרי הזחילה, הנה לדעת הרא"ש "אין זה חשוב זחילה כלל", ומה שביאר שצריך שישאר מ' סאה זה אליבא דהר"ש, שלשיטתו המשנה מדברת בזחילה תחת מ"ס (אבל הרא"ש עצמו לא מבאר המשנה כלל כך, אלא באו"א לגמרי, ומשמע שסובר שאין חילוק בזה). וראי' לכך היא, שברמזי הרא"ש ס' יא (שנדפס בטור), מביא דברי הר"ש ומסיים ברור "וא"א הרא"ש מכשיר" מבלי לפרט שום תנאי לא מתי כשר ולא מתי פסול, ולכן ברור "שיש להכשיר בכל ענין". וא"כ מהי דעת הרא"ש? שכל זמן שיש עתה מ' סאה והוא טובל בהם – הטבילה כשר.

התשב"ץ ג"כ הבין כן בדעת הרא"ש (בתשובת הרא"ש כלל לא ס' ד) שזחילה הוא כאשר זוחל כמו מעיין אבל לא כשמנטף מעט מעט מהמקוה, ולכן אפילו בזחילה ניכרת כל זמן שיש עתה מ"ס, אפי' אם אחר שיפסיק הזחילה יהי' פחות – עדיין כשר, כי "אין זה חשוב זוחלין כלל". ושם מסיים התשב"ץ שגם הר"ש מחמיר רק כשנפרץ כל כך "עד שכל מימיו זוחלין ומתנענין לצאת" ולא ישאר מ"ס.

אבל, מדברי הטור עצמו נראה שלא הבין כן בדעת אביו הרא"ש (אע"פ שברמזים כתב להיתר בלי הגבלות), כי כותב בשם אביו שרק אם ישאר מ' סאה אחרי גמר הזחילה אזי כשר, אבל בפחות מזה – פסול. והקולא היחידה מהרא"ש הוא שמיקל שאפשר לסתום ע"י דבר המק"ט בזחילה שישאר פחות ממ"ס.

ספק, ומביא כמה הסברים, השני מהם הוא, שהרי במקום ש"עומד להתברר בוודאי" אזי אמרינן יש ברירה אף בדאורייתא, וכאן הרי יתברר בוודאי איזה מים לא יצאו כלל, ואיזה מים הולכים לצאת, "שהם אותם המים שהיו סמוכים לכותל שבין שתי המקואות שבהן הסדקים". הביאור השלישי הוא, שאמרינן "אין ברירה" רק באם בלי הברירה הכל היה נשאר בחזקת איסור, אבל כאן הרי א"א להוציא רוב המקוה מחזקת היתר בגלל ה"אין ברירה" של המיעוט, והרי הרוב יתברר בוודאות להיכן הוא. ולכן מסיק שבכה"ג "לא אמרינן אין ברירה, וסמכינן די"ש ברירה", ואין להוציא את רוב המקוה מהיתר מחמת חשש האין-ברירה של הזוחלין, שהרי הזוחלין הוא מיעוט דמיעוטא, ובפרט לפי המתבאר שהזוחלין הם הסמוכים לכותל, ואין חשש על רוב המקוה שיזחל.

וממשיך הצ"צ באות ט' שכ"ז הוא רק אם נאמר שהמים דרך הסדק הם אכן זוחלין לר"ש והמרדכי, שאז רק אם יישאר מ"ס אחר הזחילה יהי כשר, אלא שממשיך הצ"צ שאף להר"ש אינו נחשב זחילה, שהרי התשוב"ץ מביא מתשובת הרשב"א המבאר את הר"ש שבנוסף קצת קצת אינו נקרא זוחל כלל. ורק בנקב גדול הוא זוחל, שאז רואים הזחילה וכל המקוה נחשב כזוחל "וראוי לסמוך עליהם הלכה למעשה".

ח. ומסיים הצ"צ את דבריו בתשובה שם, שנסדק יותר קל מניקב, שהרי בנוגע לעירוב מקוואות – זהו רק כשיש שפוח"נ, וא"כ גם בזחילה – בנסדק אין חשוב זחילה שהרי הוא פחות משפוח"נ.

ומסיק (1) בנקב קטן שאין הזחילה ניכרת אזי אף אם ישאר פחות מ'מ' סאה – כשר לטבול בו עתה אם יש בו עתה מ"ס. (2) להחשיב כל המקוה לזוחלין זהו חומרא לפי בואר בר"ש, וזהו חומרא "בלי טעם" ואין להחמיר כמותו בפרט שהרא"ש חולק עליו לגמרי. (3) ובפרט אם יכול לטבול במ' סאה הנותרים [הצ"צ לא מבאר כאן מה הכוונה, אבל הכוונה היא, שאם המקוה בנוי בצורה כזו שהמ' סאה הם מספיק גבוהים שאפשר לטבול בהם – אזי כל המקוה כשר, ולכן בבניית מקוה אני משתדל לבנות הבור תחתון באופן שאפשר לטבול בו, גובה ורוחב].

עד כאן סימן קסד.

ט. לאחר שנשלחה תשובה זו, הרב שלח מכתב להצ"צ שמסביר שבאמת המציאות שונה, כי המקוה בו שופכים המים החמים הוא קטן בהרבה וכששופכים לתוכו המים החמים, אזי לאחר ההשתוות לא ישאר רוב של המים האורגינלים במקוה הטבילה, ועל זה כתב הצ"צ התשובה הבאה (סימן קסה), ושם כותב הצ"צ שאם אכן כך – אזי אין להתיר לכתחיה נגד הרמ"א, ולכן מציע [בקיצור שאחר אות א'] שיעשה נקב כשפוח"נ בין שני המקוואות, ואז נתחברו שניהם ואין נפק"מ כלל אם זוחל מכאן לשם או לא, שהרי הוא בעצם מקוה אחד.

הרב המקשן הקשה כמה קושיות על הצ"צ, והצ"צ מאריך לענות כל כל קושיא, לא נעבור על כולם, אלא רק על כמה מהם, אלא שיש בתירוץ משהו חשוב להבנת כללות הענין.

מקוה של מי גשמים שנפרץ אחד מכתליו והמים יוצאים דרך הסדק אם ישארו בו מ' סאה אחר שיצאו קצתן שעד הסדק כשר ואם לא פסול משום דהוי ליה זוחלין ואין מקוה מטהר בזוחלין:

הגה: ויש מחמירין אפילו אם ישארו מ' סאה עד הסדק ויש לחוש לדבריהם לכתחלה לסתום הסדק (טור בשם י"א ור"ש וב"י בשם המרדכי) וכל זה דוקא במקוה שאינה באה ממעין אבל אם היא באה ממעין אין לחוש לזחילתה (ב"י בשם מהר"ק שורש קנ"ו) ואין יציאת המים קרוי זוחלין אלא כשאין זוחלין למקוה אבל כשיוצאין מעט זוחלין שם לא מקרי זחילה (ריב"ש סימן רצ"ב).

והב"ח סובר שלמעשה יש להחמיר כהמרדכי (לסתום הסדק אפי' אם ישאר מ' סאה עד הסדק), אבל הצ"צ מקשה על המרדכי ומסיק "גם במה שנחלקו המרדכי והרא"ש בענין אם ישארו מ' סאה יש לומר להקל כהרא"ש", מאחר והמרדכי "מחמיר טובא" נגד הרא"ש והראב"ה, ולכן הצ"צ כותב "נראה עיקר כפסק הש"ע ולא כהב"ח" (דהיינו, שאם ישאר מ' סאה – אפשר לטבול גם בעליון).

ו. ולאחר הקדמה ארוכה זו של ר' אותיות, הצ"צ מגיע לגוף השאלה, והיא, שמדובר במקוה שיש מקוה סמוכה לה, ושם שופכים מים רותחים, וכאשר שופכים שם אזי לוקח ג' ד' שעות עד שמשתווה המים, והרב דמתא רצה להחמיר ולפסול, ובפרט שהנקבים מתחת למ' סאה. והצ"צ מבאר כמה נקודות:

(1) אין זה זחילה כלל, שהרי אין זו מחוץ למקוה, אלא זו ממקום למקום בתוך המקוה. ואע"פ שאם הי' המקוה ריק אזי היו ננערים לצאת, מ"מ מאחר ובפועל השני מלא וסו"ס ישארו במקוה – אינו נחשב זחילה.

(2) אחרי הטלת המים חמים משתווה שיהי' חצי סיר כאן וחצי סיר שם, דהיינו שרק חצי סיר זוחל לשיטת הר"ש, ובמילא לפי החישוב נשאר מ"ס במקוה, "ואם כן זהו כשר לגמרי לפי דברי השו"ע".

(3) ואפילו למ"ש הרמ"א לחוש לדברי המרדכי "נראה להקל ולא לחוש כלל", מאחר ושיעור הזחילים הם רק "מועטים הרבה" ממה שלא זוחל, ועאכ"כ מדין גשמים שרבו על מעיין, שרק אם רבו על הנהר אזי צריך שלא יזחול, אבל בלא זה – כשר. כי המי גשמים נתבטלו במעיין, ולכן אפי' את"ל שהחצי יורה הוא זוחל [שהצ"צ כבר ביאר לעיל שאינו זוחל להרא"ש, ואף להר"ש והשו"ע אפשר לפרש כן] מ"מ נתבטל.

(4) מ"ש המרדכי לפסול הוא רק כאשר הזוחלין ניכרים, שזוחל על קירות המקוה, ולא שמתערב, משא"כ כאן "שלא ניכר זחילתן בפ"ע כ"א דרך הסדקים".

(5) ומה שהמרדכי הצריך רוב ניכר לעיין – הנה כאן הוא כך מחמת חישוב היורה.

ז. ובאות ח' מבאר הצמח צדק, שא"א לומר כאן שמאחר ובדאורייתא אמרינן "אין ברירה" (ורק בדרבנן אמרינן "יש ברירה"), אזי כל זמן שהמים זוחלים, א"א לברור מה הם המים הזוחלין ומה הם המים הנשארים ועד שיצאו שאר המים – כולם

בנחת עד שיצאו, והזחילה עצמה היא בצמצום גדול, ובמילא אינו כמו זחילת מעיין (וזחילה בנפרץ שפתו שמשווה המרדכי למעיין) שזוחל מיד.

יא. וכאן מביא הצ"צ חידוש למעשה, הוא מביא דוגמא, שאם נחשב שיצאו כ' סאה במשך זמן ע"י הסדק, והזחילה היא ב $\frac{1}{240}$  של כ' סאה (דהיינו  $\frac{1}{480}$  של מ' סאה) אזי לא נחשב זחילה.

ולכן בנסדק אינו זחילה אף להמרדכי ואף להמחמירים בשיטת הר"ש, כי איך תחשיב זחילה קטנה כזו כזחילה?!

והראיה לחלק בין נסדק לנפרץ הוא גם בדברי רבינו ירוחם שהבאנו בתשובה הקודמת, ששם מפריד בין דין נסדק שכותב בסעיף אחד, לדין נפרץ על שפתו שכותב בסעיף אחר. ולכן אף להמחמירים הנה מה שתחת הסדק בוודאי אינו נחשב זוחלין, ואף אם נוסף מים עתה מעל הסדק ובסופו של דבר יצאו ע"י הסדק, עדיין מאחר ויקח זמן עד שיצאו – אינו נחשב זחילה והטבילה עלתה לו.

ובפרט, שמדובר פה שלא ניכר הזחילה [וזה חשוב מאד, להבין מה נחשב ניכר], כי המים לא נשפכים החוצה כמו בנפרץ שפתו (הדומה למעיין), אלא שזוחלין למקוה האחרת, ולא רואים הזחילה כאן וגם בשנית לא רואים הזחילה, כי המים מתערבים במים, ולכן גם המים שמעל הסדק אינם נחשבים זחילה.

ואף את"ל שנחשב זחילה, מ"מ המים הזוחלים עתה הם מיעוט לגבי המים שיכולים לחזול ועדיין באשבורן, ולכן כולו כשר לטבול בו אף למעלה מהסדק. כי הרוב יבטל המיעוט שיוצא עתה. אפילו אם בהמשך יתברר שרובו יזחל במשך הזמן.

אלא שבסוף הסימן מסיים, שאם בפועל במקוה בו טובלים יש עתה פחות ממה שישפכו לתוכו, אזי אין להקל לכתחילה, כי בעת שישפכו המים – היורה תבטל מה שבתוכו כבר, ומסיים "אבל בלא זה אין צריך שום תיקון כלל".

יב. על סי' קסד כתב הצ"צ הערה בכתי"ק "עי' מזה במ"ש בדיני מקוה מה"ק". ונבאר עתה מה הוא:

אחד החומרות של אדה"ז הוא, שהקופסא יהי' "שלא יהי' עליה תורת כלי מעולם", ולזה כתב:

להזהיר האומן העושה התיבה שלא יחבר השוליים אל הדפנות עד שיעשה תחלה נקב בקצה השוליים (שיהיה תחת השליבות) בכדי שלא יהיה עליה תורת כלי מעולם. ויהיה הנקב טפח על טפח מרובע, שהוא יותר מעט ממוציא רמון לפי שאין אנו בקיאים בשיעור מוציא רמון (שיש אומרים שהם ג' אחחים זה בזה).

ולא יכניס השולים תוך הדפנות, אלא יכניס הדפנות תוך חריצים שבשוליים, בכדי שהנקב שבשוליים יהיה סמוך מאד וסתום יפה בנסר חלק שישימו תחתיו כמשי"ת.

ב"ביאור" של הצ"צ (מהדו"ב) מבאר כל פרט של תקנה זו, ולאחר שמבואר מדוע צריך דוקא טע"ט כמוציא רימון, הנה ב"חלק ג'" של ביאורו (בסימן קעו) שם, מבאר סוף דברי אדה"ז שם, שהנקב

הוא הקשה, שא"א לסמוך על הרא"ש כי הוא יחידאה, וע"ז השיב הצ"צ שהרמב"ם עצמו סובר כהרא"ש וגם בהבנת הר"ש עצמו יש דעות שונות, וגם מ"ש הרמ"א להחמיר הנה אין מוכרח שהרמ"א סובר שכל המים זוחלין (שהרי המיעוט לא יכול לבטל הרוב). אלא מאי? הרמ"א מחמיר בגלל סיבה אחרת כי בכל מה שנתבאר עד עתה, עיקר הקולא של הב"י הוא בנוגע למים העליונים שכאשר יישאר מ"ס אזי גם העליונים כשרים ואי"צ לדקדק לטבול דוקא תחת הסדק שבזה הרא"ש ורבינו ירוחם סוברים שאף להר"ש מותר בעליונים, וכך גם הבין הטור ברא"ש. ומשמע שהרא"ש סובר שאפילו רוב המקוה (אלף סאין) יזחל – הנה כל זמן שישאר מ' סאה – עדיין כשר לטבול אף בעליונים.

אלא שעתה מקשה הצ"צ קושיא עצומה על הרא"ש והב"י, שהרי אם רבו הגשמים על המעיין – פוסלין אותו אף שנתחבר, וא"כ בנדו"ד שרוב המקוה יהי' זוחל הרי העליון לא יתחבר ויזרע בתחתון ולא יוכשר, בומילא אם טובל בעליון לא עלתה טבילה אע"פ שלמטה כשר.

י. ומתריך הצ"צ שבאמת הזוחלין הללו אינם מה"ת אלא מד"ס (כמו שביאר בתשובה הקודמת), והבעיה בנהר שבו רבו הגשמים על המעיין הוא מחמת שכל המים יזחלו יחד, אבל כאן רק המים הסמוכים לנקב זוחלין, ושאר המים הם אשבורן, ומה שמתנענע עתה כל המקוה זה נענוע בתוך המקוה ואינו נחשב המים האחרים זוחלין, ובמילא כל הזמן רובו אינו זוחל, וכשר אע"פ שבסופו של דבר יצאו כולם לחוץ. ובוזה הסכים הרא"ש, שאליבא דהר"ש מים העליונים זוחלין בפוטנציאל ולכן צריך מ' סאה כשרים תחתיהם להכשרים ע"י חיבור בעת שהעליונים אינם זוחלים. או אפשר לומר שהרא"ש מיקל רק כשהזוחלים הם מיעוט לגבי הנותרים, ולכן החמיר הרמ"א בציור כזה שאין לטבול בעליונים.

ומ"ש התשב"ץ שכל המים נחשבים זוחלים, הכוונה למים שמעל הנקב, אבל לא לאלה שמתחת להנקב, וזהו נגד הסברא לומר שגם מה שתחת הנקב נחשב זוחלין, והמחמירים בזה "הם מיעוטאט נגד רוב הפוסקים".

אלא שעדיין נשארנו עם המרדכי, שממנו משמע שגם מה שמתחת להנקב נחשב זוחלין, אלא שדברי המרדכי הם רק במקוה שנפרץ על שפתו, שבזה דן המרדכי, אבל הוא עצמו לא הזכיר כלל נסדק או ניקב. ועוד, שהמרדכי עצמו לא כתב שכל המים זוחלין.

וא"כ מדוע החמיר המרדכי במקוה שנפרץ על שפתו? כי קודם הטבילה יצאו המים ע"י שפת המקוה ולא חזרו, ואח"כ בעת שטובל האדם – המים עולים שוב לשפת המקוה ונשפכים החוצה ולא חוזרים, היינו שבעת טבילתו חלק מהמים המכסים אותו הם זוחלין, ואף אם לא יצאו מיד הנה מאחר שכל המים שהולכים לצאת נחשבים זוחלין כי אין מה שימנע מהם לצאת החוצה, לכן לא עלתה לו טבילה.

אבל בנסדק, אף להמרדכי, אפי' אם ע"י שיטבול המים יצאו סוכ"ס ע"י הסדק, הנה כשיעלו המים לקו הסדק המים ישתהו כמה שעות

כי גובה המים נשאר אותו גובה כל הזמן, ולא רואים שיוצא המים ואף מה שנשאר אחר כיבוי הפילטער, זהו רק שיעלה בצינור עד גובה המים שישתוו המים וזה הרבה פחות משיעור הזחילה שהסברנו לעיל שהוא 1/480 ממ' סאה בשיעור טבילה (שיעור טבילה זה כמות הזמן שלוקח להיכנס למים ולטבול, שזה 30 שניות).

ולהעיר מגידולי טהרה סימן ר"א גבא ס"ק ה' (על סעיף ה' בשו"ע), שכותב "ונראה לי דלא מקרי זחלין אלא אם המים הולכים ובאים אחרים תחתיהן, אבל אם אין אחרים באים תחתיהן – כשרים...".

ד. ומה הדין למעשה באשה שטבלה בעת שפילטער חיצוני פועל? מדברי הצ"צ נראה שיש מקום להקל, אבל למעשה הגאון הרב זלמן שמעון דווארקיין ז"ל פסק (קובץ רו"ש עמוד 39 ועמוד 43) שבעת שהפילטער פועל – "אז יש חשש זחלין כמובן", וצ"ע למה כוונתו.



## סימן כ"ה

### שאוכים שלא מדעת, והמסתעף לענין פתיחת

#### פקק המשמש את אוצר מי הגשמים

ביאור דברי הטוש"ע בדין שאובין מדעת או שלא מדעת / שבירת הכלי אי נחשב כהסרת המונע / שיטת אדמו"ר מהורש"ב בענין הסרת הפקק שאינו נחשב ע"י אדם

#### פתיחה: התנאים להחשבת מים לשאוכים

ב"ה, י"ג טבת תשפ"א

בסעיף לד כותב המחבר "אין הכלי חשוב לפסול המים שבו משום שאיבה, אלא אם כן הוא (1) ראוי לקבל קודם שיקבענו, (2) ושיתמלא לדעת, ואז פוסל בין אם הוא כלי גדול ... בין אם הוא כלי קטן ביותר..."

דהיינו, שישנם שני תנאים לעשות מים לשאובין, שיהי' "כלי הראוי לקבל", ושיהי' "נתמלא לדעת", בסעיפים האלה כאן נדון על מקרים בהם מילוי הכלי אין ברור אם הוא לדעת, ובמילא גם הפתרון שהוא הבאת המים למקוה הוא באופן שאין לגמרי בידי אדם.

בסעיף מא: מי שהניח כלים תחת הצינור שבביל לקבל מים שיפלו למקוה, אזי אם הניחם בשעת "קישור עבים", דהיינו שמתכנן שירד גשם, ואכן ירד גשם מאותם עננים, ונתמלא הצינור, אזי "חשובים לדעת", אפילו שלא מילא בידיו ממש, שהרי תכנן שיכנסו המים לשם.

יהי' סתום יפה, ומקשה מדוע צריך שיהי' הנקב סתום יפה? ומבאר שם (בחלק ג' אות ג') את דברי הטור שהבאנו לעיל, ומבאר, שלדברי הטור הנה האוסרים זהו גם אם טובל במ' סאה שישארו במקוה, והכוונה בזה היא כשיש נקב גדול טפח על טפח, שאז הרי זחילה הניכרת, אבל בפחות מזה אינו (ובפרט אם יוצא טיפין טיפין), ולכן כל המים בתיבה נחשבים זוחלים כשיש נקב טע"ט בתחתית התיבה עד שישתוו עם המים בחוצה לו, ואף להרא"ש הנה מאחר והנקב הוא למטה בקרקעית התיבה אזי התחתונים הם הזוחלים, אע"פ שבסופו של דבר ישתוו המים להנהר סביבו ויישאר מ' סאה בתיבה. ומה שהרא"ש מיקל הוא כאשר ישארו מ' סאה תחת הנקב ומים אלה תחת הנקב לא ינערו לצאת, אבל אם הנקב בתחתית אזי הכל ננער לצאת ואז הוא דומה לזחילת מעיין שבה הרא"ש יאסור.

אלא, שכאן המים העליונים לא יצאו, כי מאחר ויפסיק לזחול כשישתווה הגובה אזי העליונים שנערו זה בתוך המקוה, ומ"מ להמחמירים אין לטבול עד שלא ישתווה המים, אע"פ שישאר בפנים מ' סאה, כי בסופו של דבר הסיבה מדוע נשאר בפנים זה בגלל המים שבחורץ, ואם היה רק הנקב אזי הכל היה יוצא בתחתיתו, ולכן אדה"ז תיקן שיהי' נסר קבוע למטה באופן טוב שאז המים לא יצאו במהירות דרך הנקב שהוא טפח על טפח.

ובאות ו' כותב, שבאמת זה אינו, שהרי הזחילה אינה החוצה, אלא זוחל ממקוה למקוה, ובמילא אינו נחשב זחילה, ומה שיש טע"ט שהוא יותר משפוח"ג אזי בוודאי יש כאן עירוב מקוואות ולא יחשב זחלין אלא אשבורן. ומשמע מדבריו, שהעירוב המועיל לזחילה הוא רק כאשר המים חוזרים למקומם, אבל בנדו"ד בתיבה, הנה המים היוצאים – יצאו לנהר ולא יחזרו למקומם אלא יבואו מים אחרים במקומם, ולכן למהרי"ק וש"ך נחשב זחילה אפילו אם הזחילה היא ממקוה למקוה. והצ"צ מבאר שבאמת גם בזה אינו נחשב זחילה אפי' לא יחזרו למקומם. ומ"מ מסביר שם באות ד' שמדברי מהרי"ק משמע שעדיין נחשב זחילה, אבל התשב"ץ סובר שאינו זחילה בכה"ג, וכו'. וממשיך הצ"צ לדון בשיטות השונות. ובאות יא מסיק, שנראית הסברא שבעירוב מקוואות הנה מה שזוחל מכאן לשם אינו נחשב זחילה כי אם אשבורן, ורק אם אין מקוה ליד, או הנקב גדול טע"ט בתחתית המקוה אזי נחשב זחלין.

#### בדין פילטער חיצוני במקוה

ג. ומה הדין לגבי פילטער חיצוני? הנה המציאות היא כך:

הנה הצינור שמשמשים להוציא המים הוא בסביבות גודל שפוח"ג, וכל המים חוזרים למקוה, והפילטער קבוע בקרקע, ומחובר בנקב שפוח"ג או פחות מזה, וגם הנקב נמצא בד"כ מעל הבור תחתון ובמילא יש מ' סאה תחתיו, והבור תחתון נבנה בגובה שאפשר לטבול בו בשכיבה (והצינור של הפילטער מתעקם בתוך הקיר ויוצא מחוץ לכתלי המקוה מעל לגובה המים של הבור העליון), ולא רואים הזחילה כלל, לא בתוך המקוה ולא מחוצה לו,

אכן היה חושב שההיתר לכפות הכלי הוא רק אם זה לא במגע יד אדם, אלא ע"י מטה עץ שהוא פשוטי כ"ע שאין מקבל טומאה, או שהאדם טהור, או ששבר הכלי, אבל סוכ"ס "הענין דחוק", ולכן אומר "בזמנינו אי אפשר להתיר ענין כזה המבואר במשנה". ואז ממשך, הרי סוכ"ס שאובה שהמשיכה כולה כשרה לכמה שיטות, אבל מיד מוסיף, שזהו בשאובין אבל בנטמאה אין מועיל המשיכה כולה, ולכן מסיק שאפשר להתיר רק אם קדמו כ"א סאה מי גשמים במקוה.

ולכן, גם המובא בשו"ע, הכוונה מוכרח להיות או שלא באו מכח האדם הטמא, או שהאדם היה טהור, וכיו"ב.

והצמח צדק בחידושו (חלק ב' פרק ב' משנה ז') מבאר באופן קצר מדוע יכפה כאן אינו בעי', וקודם כותב שמשמע שתפיסת יד אדם אינו עושה שאובין, ומקשה מדוע זה שונה מסוחט כסותו ממים שהיו במקוה? ומביא שאכן הר"ש סובר שצריך המשכה, אבל להרמב"ם והרא"ש שאין מצריכים המשכה מה יועיל? אלא מבאר שלשיטתם אין נחשב שאובין כי לא הגביה ממש, משא"כ אם סחט שלשה לוגין שאז הגביה, ומביא שכך מצא בראב"ד בבעלי הנפש שסובר שיכפה אינו דומה ליורדין מתוך ידיו.

### הסרת המונע, והמסתעף לענין פקק

אבל אם הוא ע"י שבירה, אזי הוא אינו מביא המים למקוה, אלא רק מסיר המונע, כמו הסרת הפקק מהאוצר, שאדמו"ר הרשב"ב כותב שאין בזה תפיסת יד אדם (שו"ת תורת שלום סימן סו), שהרי אינו נוגע במים כלל, אלא רק נוגע בדבר המונע, ועי"ז המים באים מאליהם. והדבר המק"ט אינו מעמיד את המים (הרי הפקק אינו מעמיד את המים), ומדמהו למי שחופר ומוצא מעיין, שרק הסיר העפר, והמים באו מאליהם. ואח"כ מבאר החילוק בין הטה חבית לזה, שבהטה הכלי, הנה האדם מנענע כל המים שבתוך הכלי, ובמילא יש יותר חשש בזה. ומ"מ מסיק למעשה שיהי' ע"י המשכה להמים הראשונים, שהרי תפיסת יד אדם הוא רק במים הראשונים העומדים ליד הפקק, ולא בכל המים שבאוצר. ועפ"ז, בנדו"ד, הנה כל המים יצאו מהכלי, ואז כל המים צריכים המשכה, ולא רק הטיפות הראשונות.



### סימן כ"ז

## שיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה ע"פ

### דברי הצמח צדק ואדמו"ר מהורש"ב

פסק השו"ע בדין ג'ס ונ"ס / שיטת הרמב"ם והראב"ד / פסק הצ"צ שיטת להחמיר לכתחילה כשיטת הראב"ד / ביאור אדמו"ר הרשב"ב בשיטת הראב"ד

והש"ך שם ס"ק צא מבאר, דכיון שהניחם בעת שהיו עננים, והעננים לא נתפזרו, "לא אסח דעתו מינייהו". היינו, שצריך שלא הי' היסח הדעת מהגשם והכלים. וכך הוא גם בב"ח סעיף נא.

וממשיך המחבר, שאם הניח בשעה שלא היו עננים, או שהניח בשעה שהיו עננים אבל אח"כ נתפזרו ואח"כ חזרו ונתקשרו – אזי אינו נחשב "לדעת", והמים בכלי אינם שאובים, אבל יש בעי' אחרת של הבאת המים למקוה, שאם ירים הכלי אזי המים יהיו שאובין, ולכן הפתרון הוא "ישבור את הכלי או יהפכנו", ואז המים מעולם לא נהיו שאובין, ובאים למקוה, וכשרים.

ומדוע כשרים כאן? הרי הניחם בשעת קישור עבים? ומבאר בבית יוסף, שהסוברים להתיר בזה הוא משום שע"ז בטלה מחשבתו הראשונה, כי נתפזרו העבים והסיח דעתו לגמרי מירידת הגשם. אבל אם הגשם רק התאחר, ושכח על הכלים – עדיין נשאר "מחשבה קמייתא", והמים שאובים.

והגם שהש"ך וסייעתי' תלו הדבר ב"היסח הדעת", הנה בגלות עליות (פרק ד' משנה א' פסקא ב' אות א') מבאר באו"א, והוא מבאר מדוע בהניח בשעת פזור עבים אזי תמיד אינו שאובין, אפילו אם כוונתו היתה שכאשר יהי' גשם יתמלא, שכל דין זה אינו תלוי בהיסח הדעת, אלא בענין אחר. ומבאר כך: הרי אם הניח בשעת קישור עבים ונתאחר הגשם ושכח מזה – עדיין נחשב שאובין לדעת, וצריך שגם יתפזרו העבים, משמע שלא תלוי רק בהיסח הדעת (שהרי כאן היה היסח הדעת), אלא גם בכוונה תליא מילתא, ומדייק כך מרש"י, שרש"י לא כותב המילים "בטלה מחשבתו הראשונה", אלא דין "שוכח", והכוונה בזה אינה "שוכח" מלשון forgetting, אלא הכוונה היא שאין כאן גילוי דעת, שאין הוכחה שמחשבתו הראשונה היתה למילוי המים בידי אדם, ו"אין כאן כוונה כלל", שהרי אם לא יהיו עננים – לא ירד כאן גשם כלל, ולכן, אף אם אח"כ נתקשרו וירד – הוי בידי שמים ולא בידי אדם ואינם שאובין. והעיקר כאן הוא שיהי' בידי שמים.

### שבירת הכלי, היאך מועיל?

הט"ז מסביר (ס"ק נ'), שע"י שבירת הכלי "נופלים מאליהן למקוה". וסתם דבריו, ובכ"י מבאר בשם הרשב"א, שע"י שבירת הכלים הנה המים נמשכים למקוה. (והגם שלא כתב בפירוש, אבל הכוונה היא שע"ז נמנע הבעיה של תפיסת יד אדם, שהרי אם שבר הכלים – המים באו למקוה מחמתו, ובלעדו לא היו המים באים למקוה, והוי תפיסת יד אדם).

ואכן בגלות עליות (פרק ב' משנה ו' אות ה') הקשה על זה קושיא אחרת, היאך יכפה המים, הרי המים כעת הם תלושים, ובמילא ראויים לקבל טומאה, ואם יבואו ע"י האדם אזי יהי' הבאתו ע"י טומאה, ואיך יועיל? ומתיר, שאולי אפשר לומר ע"פ שיטת הרא"ש, שאם "לא אחשבינהו בתלישתם – אין מקבלים טומאה", שהרי אין מכשירים לקבל טומאה. ומבאר, שלולי דברי הרא"ש

## דברי המשנה ופס"ד הטושו"ע

ב"ה, כ"א טבת תשפ"א

במשניות מקוואות פרק ז' משנה ב' איתא "היו בו ארבעים סאה, נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר". הר"ש מיד מבאר "דמקוה שיש בו ארבעים סאה שלמים – נתן סאה מים שאובין ונטל סאה – כשר, ואפילו יותר מרובו, מה שאין כן במי פירות". והרא"ש כותב בלשון דומה "ומים שאובים פוסלים אבל פעמים מעלין גם מים שאובים, אם נתן סאה ונטל סאה, ואפילו יותר מרובו".

ולפי זה פסק השולחן ערוך בסעיף כ"ד: "אבל במים שאובים, שנפל סאה למ' סאה כשרים, ונטל מתוכן סאה ונפל לתוכן סאה מים כשרים, אפילו עשה כן עד עולם כשר".

דהיינו, שדין האוסר נתן סאה ונטל סאה, שכתוב במשנה, אליבא דהר"ש, רא"ש (וכך נפסק להלכה בשו"ע), הוא רק במי פירות, אבל במים שאובים לא, ובמילא, אם יש מקוה שלם, ואח"כ מחליפים בו המים ע"י שמוציאים מים מהמקוה ונותנים מים חדשים – יישאר בכשרותו עד עולם.

וזהו השיטה הראשונה.

ביבמות (פב, ב) הגמ' מביאה משנה "מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות – נתן סאה ונטל סאה כשר", וממשיכה "וא"ר יהודה בר שילא אמר ר' אסי א"ר יוחנן עד רובו, מאי לאו דנשתיר רובו? לא! דלא נשקול רובו. ואיבעית אימא שאני הכא דאיכא למימר "שאני אומר". ורש"י מיד מבאר שם (ד"ה מאי לאו) שהכוונה גם לשאובין, כמו שכותב "עד י"ט סאה יכול לעשות כן אבל טפי לא דבעינן דניהוי רובא מי גשמים אלמא אע"ג דפסול שאיבה דרבנן בעיא רובא בכשרות". ומכך שמזכיר פסול שאובין פה (וברש"י הקודם מזכיר מי פירות), משמע שסובר שדין נ"ס ונ"ס הוא גם במי פירות וגם במים שאובין. ומדוע א"א לומר "שאני אומר"? מבאר רש"י ד"ה ואיבעית אימא "הכא ליכא למימר שאני אומר כה"ג דהא מיא מיד מבלבלי וליכא למימר חזר ונטלה".

וזהו השיטה השנייה.

## שיטת הרמב"ם והראב"ד

הראב"ד (בעלי הנפש סימן א' הלכה ה') כותב, "ומקוה שיש בו ארבעים סאה שנפלו עליו אפילו כמה מים שאובין אינו נפסול... ואי קשיא לך מאי דגרסינן ביבמות בפרק הערל מקוה שיש בה ארבעים סאה מכוונות נתן סאה ונטל סאה כשר ואמר ר' אסי א"ר יוחנן עד רובו, התם משום דנתן ונטל הוא, אבל נתן ולא נטל לעולם אינו נפסול... מיהו היכא דחסרו מים וקמו להו על שיעור מקוה, ודאי אהנו בהו פסולין למפסליה למקוה משום דהוה להו כנתן סאה ונטל סאה דאמרין עד רובו כשר, טפי לא. והכא אם נפלו ארבעים סאה מים שאובים למקוה שלם וחסרו מיא וקמו על ארבעים סאה – אשתכח דליכא במקוה אלא מחצה דכשרים, וכל שכן אם נפלו

לתוכו אחד וארבעים סאה שאובים וחסרו וקמו על ארבעים סאה דפסול, דהא ליכא במקוה אפילו מחצה דכשרים...".

דהיינו, שכל פעם שאתה שם סאה מים שאובים במקוה, ואח"כ אתה מוציא סאה אחרת, אזי מסתמא אתה מוציא מים כשרים ג"כ, ובמילא אחרי זמן מה תישאר עם רוב שאובין.

והראב"ד כותב בסימן ד' הלכה ט': "ואם היה מקוה שלם ונתן בו סאה ונטל סאה כשר, נמצאו השאובין מצטרפין להכשר מקוה בענין זה, ודוקא עד רובו דלא נשקול רובו".

[ואפשר לדייק טובא מלשונו "מצטרפין", ובהמשך נדון בזה].

ובדומה לזה כותב הרמב"ם (הלכות מקוואות פרק ד' הלכה ז'): "מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר, וכן נתן סאה ונטל סאה והוא כשר עד רובו".

ומיד מבאר הכסף משנה שם: "וממ"ש רבינו כאן נראה שהוא סובר דהא דאמרין בפרק הערל עד רובו במים שאובים דוקא היא אבל במי פירות לא מכשרין אלא בנתן סאה אחת ונטל סאה כדקתני מתניתין דמקוואות, ואמי פירות דקתני ברישא קאי. ולפ"ז ההיא דמייתי בפרק הערל אינה מתניתין דמקוואות דההיא דמקוואות במי פירות ודהערל במים שאובים, ודין מי פירות כתבו רבינו בפ"ז. והרא"ש כתב בסוף נדה (הל' מקוואות סי' א') שדברי רבינו תמוהים שמתחילה כתב כיון שיש בו ארבעים סאה ממלא בכתף ושופך כל היום אע"פ שרבין עליו מים שאובים כשר ולמה יפסל בנתן סאה ונטל סאה ביותר מרובן, ואין לומר דהא דמכשר ברישא משום דיש במקוה ארבעים סאה מים כשרים הילכך אינו נפסל ברביית מים פסולים אבל בנתן סאה ונטל סאה שלא נשאר במקוה ארבעים סאה מים כשרים א"א שלא יטול גם מן הכשרים הילכך אינו כשר אלא עד רובו, דהא איהו גופיה כתב מקוה העליון שיש בו ארבעים סאה מים כשרים והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירדו המים וירדו לתחתון ארבעים סאה הרי התחתון כשר וגם העליון הוא כשר אע"פ שכל אחד מהם רוב מים שאובים ואין בשניהם ארבעים סאה מים כשרים אלא ודאי ההיא דנתן סאה ונטל סאה במי פירות כמו שפירש ר"ת, והחמירו חכמים במי פירות דלא חזו לטבילה כלל, דמקוה מים כתיב הילכך פסלי ברובא עכ"ל: ונראה שאפשר לומר שטעם רבינו דמדינא שרי בכל גווני אלא דהיכא דנתן סאה ונטל סאה כי הוי רובו מיחזי להו לאינשי שניטלו הכשרים ונכנסו תחתם שאובים ויבאו להכשיר בכולם שאובים לגמרי ולפיכך גזרו בו מפני מראית העין, אבל בהך דמקוה העליון ומקוה התחתון כיון דלא ניטלו ביד ליכא למיחש למראית העין, וכבר הזכיר חילוק זה הרמב"ן בפרק המוכר את הבית".

[דהיינו, הכסף משנה סובר בדעת הרמב"ם כמה נקודות: (א) זהו בעצם כשר, (ב) פסול רק משום מראית עין, (ג) צריך ליטול ביד, (ד) במי פירות משמע שאפשר רק פעם אחת אבל במים שאובין עד רובו, (ה) למעשה אוסר נ"ס ונ"ס, אבל בראב"ד לאו דוקא שאפשר לומר חילוק זה.



## דברי אדמו"ר מהורש"ב ע"ד שיטת הראב"ד

בשור"ת תורת שלום (סימן נא) יש מכתב להרב דוד יעקבסאהן, הרב דליובאוויטש, ע"ד בנית מקוה שם, ומתחיל אשר בעצם "יש מקום וסמך גדול" לחומרת הרמב"ם והראב"ד בדין נ"ס ונ"ס, אבל במקוה בליובאוויטש (הבנויה על באר מים סמוך לנהר) אין חשש זה, שהרי תמיד יש כמה פעמים מ' סאה, ו"בודאי נשארים לפי החשבון הרבה יותר ממ' סאה מהכשרים", ובפרט שמה שמוציאים מהמקוה הוא פחות הרבה מהמים השאובים שנתנו בתחילה, וגם המים שמוסיפים בתחילה הוא פחות הרבה מהמים המקוריים. וכל זמן שיש מ' סאה כשרים – אין בעיה. ומדייק כך מלשון הרמב"ם והראב"ד שכתבו דין נ"ס ונ"ס דוקא במקוה מכוון [דהיינו, אל תחשוב שאם יש פ' סאה כשרים ואז הוספת מ' סאה שאובים (ואז יש 120) והוצאת מ"א סאה (נשאר 79) שמוכרח לומר שנפסל כי אין כבר רוב מקוה, אפי' שיש יותר ממ' סאה].

ומדייק מהראב"ד, דאע"פ שכתב שאם יש מ"א סאה כשרים והוסיף מ"א שאובין [82] והוציא ב' סאין נפסל המקוה זהו משום רוב, אלא זהו משום שענתה הוצאת סאה אחת מהכשרים ואחת מהפסולים, ואז 39 הנותרים הם מקוה חסר שנפסל. משא"כ אם לפי החשבון עדיין נשאר מ' סאה כשרים. וכך מבין מסקנת הראב"ד.

וכך מסביר גם דברי הצ"צ, שהוא מדבר שיש רק מ' סאה בתיבה, ואז אם חסר קצת – נחסר מהכשרים ולא מהשאובים. ואז מסביר, שמ"ש הצ"צ בסוף התשובה שאם מתחברים המים השאובים לכשרים עדיין חוזר לפיסולו, הנה זה אינו, אלא כל זמן שמעורב עם הכשרים אין לפסול.

ומקשה על הצ"צ, מה חשש יש אם מוסיפים מים ועי"ז בא למקוה? הרי יש דין ממלא בכתף ושופך לעליון (דין זריעה) שגם הראב"ד מודה שכשר, מפני שנודעו.

ולכן מסביר, שבעית הצ"צ אינו מחמת שסובר שאף בזריעה נפסל, אלא אולי מחמת שחושש לדעת הרא"ה במקוה שמימיו מרודדין אם גופו אינו עולה רק במים הכשרים אלא ביחד עם השאובין אזי אין היותו בטהרה, ויש חשש זה במקוה שבו המים הם רק "רבע ארשין" (18 ס"מ – 7 אינץ') על הרצפה, "אמנם כמדומה לי דלית מאן דחש לסברת הרא"ה הנ"ל" והב"י כתב מפורש להיפך. ובכלל סברת הרא"ה מוקשית, שהרי לפי זה יאסור מקוה השקה (שכל גופו עולה במים שאובים) וזה אינו אפשרי, שהרי יש כמה משניות שמתירים השקה.

ולכן א"א לומר שהצ"צ חושש להרא"ה, אלא מוכרח שחושש להראב"ד (וכותב בפירוש שחושש להראב"ד).

ואז נכנס אדהרש"ב לדין בדברי רבינו ירוחם, ומביא קושיית הלחם ושמלה, שממ"נ או שהם כשרים גם במקום אחר (אם שפך ונשפך למקום אחר – זריעה), או שפסולים גם במקומם, ומבאר, דבעצם לרבינו ירוחם הזריעה היא כשנעשית במקומה, וכך הוא גם במקוה שאוב שאם יש השקה אזי נכשר במקומו ו"נקראת ההשקה בשם

והקושיא העולה מיד היא: מדוע? הרי המים ששפכת למקוה נזרעו ונהיו כשרים, ואם כן כעת הכל כשר, וכשאתה מוציא סאה – אתה מוציא סאה כשרים אבל כל השאר גם כן כשרים! ונבוא לתירוק בהמשך, אבל תזכרו שאלה זו.

נחזור לשיטת הראב"ד:

הש"ך בסעיף כד (ס"ק סג) כותב על דברי המחבר "ודעת הרמב"ם דבמים שאובים עד רובו דוקא כשר, ואף ע"פ שהאחרונים הסכימו להכשיר מ"מ אין ראוי להכניס הראש בין המחלוקת. כ"כ הבי"ו". דהיינו, שהש"ך סובר שיש להחמיר כשיטת הראב"ד בזה.

## דברי הצ"צ שיש להחמיר כשיטת הראב"ד

הצמח צדק בתשובותיו (יו"ד סי' קעא) דן בתקנת המקוה של אדה"ז, שעשו תיבה עם נקב בתחתיתה, ואחרי שנתמלא מ' סאה כשרים מהנהר אזי סותמים הנקב, ואז מוסיפים הרבה מים חמים שאובים, ובקטע השלישי (ד"ה אך מה שיש לחוש) מביא את דברי התשב"ץ ח"א סוף סימן י"ז שיש לחוש לכתחילה לדברי הראב"ד והרמב"ם. וממשיך, שאכ"פ שהשו"ע פוסק שלא כהראב"ד, הנה הש"ך כותב להחמיר כהראב"ד. ולפי זה מקשה על תיבת אדה"ז, שאם כל יום ישפכו מים חמים אזי רואים שהמים נחסרים כל יום, ואז תוך חודש יהי במקוה פחות מרוב מ' סאה ויפסל המקוה. ומתריך, דודאי שאדה"ז מחמיר כהראב"ד, ומה שלא חש זה בגלל המציאות, שכמו שהמים יוצאים דרך התיבה, כך הם נכנסים דרך התיבה מהנהר, ומי יאמר שנחסרו מ' סאה!?

וממשיך בקטע הבא (ד"ה וכ"ז), אשר בתיבה סתומה היטב שאין המים יוצאים ממנה, ובפרט אם היא גבוהה מקרקעית המקוה, וא"א שתתמלא מ' סאה מהמקוה אא"כ יוסיפו הרבה שאובין, א"כ יפסל להראב"ד. וממשיך אולי לעשות נקב השקה, ולהשיק המים קודם שממלאים המים הרותחים, ואז לסתום הנקב, אלא שאז לא יועיל לשיטת רבינו ירוחם הסובר שמים שהשיקו אם נסתם הנקב חוזרים לפיסולם! (ש"ך ס"ק קכב, ונבוא לזה עוד מעט), ואפילו שהמחבר מתיר אם הושק ונסתם ההשקה, הנה הראב"ד מוכרח שסובר כרבינו ירוחם ולא כהרא"ש (שנקב השקה צריך להיות פתוח כל הזמן, ונסביר בהמשך המחלוקת ההיא), שהרי ממ"נ אם סובר שנקב השקה שנסתם כשר המים [דהיינו שהמים שנכנסו כשרים בהשקה] – הרי בוודאי שסובר שמותר נ"ס ונ"ס! [שהרי נזרעו במים הכשרים] ולכן מוכרח שמחמיר כרבינו ירוחם. ולומר שישאר נקב פתוח בתיבה בשעת הטבילה א"א, שהרי יהי זוחליון, ולכן יש לוודאות שיכנס מ' סאה מים כשרים בתיבה לפני שמוסיפים מים חמים.

[ומשמע מדברי הצ"צ: (א) יש להחמיר כהראב"ד, (ב) חשש חסרון מים להראב"ד הוא לא רק בהשקה אלא גם בעיקר בזריעה. וזה חשוב מאד להבנת יסוד המחלוקת בין הראב"ד והרא"ש].

שהם במקום זה הם כשרים מחמת השקה, אבל במקום אחר יפסלו מחמת שיש רוב פסולין ולא נתבטלו, ורק אם יש מ' סאה שם אזי כשר.

ואז מבאר שבנדוד'ד הנה אף אם נאמר חוזר וניעור להראב"ד זה יהיה רק מדרבנן, "ולזאת אין לנו לגבב חומרות".

[בהמשך לזה ענה לו אדהרש"ב במכתב (סימן נב) ופרך כמה מדבריו. ועיי"ש].

### יסוד המחלוקת בין הראב"ד והחולקים עליו

ולפי הנ"ל יש לדון מה המחלוקת בין הראב"ד והאחרים, דהנה לשיטת הצ"צ נראה שיסוד המחלוקת ביניהם הוא, שלהרא"ש אם נכשר בזריעה (ועאכו"כ בהשקה) – נשאר כשר לעולם, ולפי הראב"ד – בשניהם חוזר וניעור. אדהרש"ב ממשיך בסברא זו, אלא שמחלק שזהו רק אם המים הלכו למקום אחר שאז חוזר וניעור, אבל במקומם אף להראב"ד לא אמרינן חוזר וניעור.

והנה, יש עוד מכתב מאדהרש"ב שלא נמצא עדיין (משנת תער"ב, ג' שנים אחרי המכתבים הנ"ל), ולא נתפרסם, והוא קונטרס על תיקון המקוה במענטאן, ולנו יש רק מכתב התגובה של הרב מענדל חן, שבו מביא כמה מדברי אדהרש"ב, הנה מעניין שמביא שם מדברי אדהרש"ב בזה הלשון:

"(ומה שרצה כ"ק ש' לתרץ בקונטרסו עמוד ג' "דהראב"ד מחלק בין נטל ליוצאים מעצמם, דכשנטל סאה בידים אמרינן שנטל הסאה כולה מהכשרים", והוסיף ע"ד כ"ק שמאמר מוסגר (גבי סאה תרומה שנפל למאה וצריך להרים אמרינן סאה שנפלה היא סאה שעלתה. אך זהו דעת ר"א בפ"ה דתרומות וחכמים לא ס"ל כן").

דהיינו, שאדהרש"ב רצה לחלק בנתן סאה ונטל סאה, שרק אם נטל בידים אמרינן שזהו בעיה, אבל ביצא מעצמו אין בזה בעיה אליבא דהראב"ד, וזהו אינו כמו שכתב במכתבו מתרס"ז הנ"ל ששמע מדבריו שגם ביצאו מעצמם נפסל להראב"ד (אבל לא להרמב"ם).

ולפי זה אפשר להשיב בדרך אפשר על הטוענים בנוגע הפילטער החיצוני שגורם שכל המים יצאו ע"י נ"ס ונ"ס ואזל חומרת אדהרש"ב, שע"פ המכתב משנת תער"ב אין בזה פסול של נ"ס ונ"ס מאחר ולא הוצאו בידים, אלא באופן אוטומטי [משא"כ אם מדליק המכונה בידיו כל פעם, שאז אפשר לדון אי הוי כחו או כח-כחו והוי כידו, או שמא אינו בכלל משום כחו. ואף את"ל שהוא כחו, שמא אין בזה מצד מראית עין] ואכ"מ, ותן לחכם ויחכם עוד.



זריעה", אבל כשהולכים למקום אחר הרי מאחר ושם הרוב הוא מים שאובים אזי חוזר וניעור, אע"פ שכבר היה זריעה.

ולכן בסעיף נ"ב מה שכתוב בשו"ע ש"לאחר שנתערב הפסול עם הכשר אפילו רגע נשאר לעולם בהכשרו – אפילו נסתם הנקב אחר כך", זהו לשיטת הרא"ש, והמחמירים (שהוא רבינו ירוחם) סובר שחוזר לפסולו, והש"ך כותב בס"ק קיב "וטוב להחמיר לכתחילה".

וחזר הרב יעקבסון וכתב לאדהרש"ב מכתב ארוך על זה, וכותב, שבפועל, אם יחליפו המים שוב ושוב, אזי יתברר שיתחסרו המים הכשרים, ומבאר "למשל, נניח שמים הכשרים הם מאה סאין ושאובין הוספנו עוד חמשים סאין ובס"ה יש ק"ן סאין, הנה כשנשפוך מהמקוה ל' סאין הלא אז יחסרו מהכשרים כ' סאין, וישארו כשרין פ' סאין ושאובין ישארו מ' סאין, ואח"כ כשנשפוך לתוכה ל' סאין שאובין יהי' שאובין בס"ה ע' סאין, ובהכשרים לא נתוסף כלום כי אחרי שמוצא ומקור מים הכשרים אינם יכולים להגביה א"ע רק עד מאה סאין, וכאשר שפכנו מהמקוה הלי' סאין עדיין נשארו ק"כ סאין שזה יותר ממה שיכול להגביה א"ע, ממילא לא יגביה עוד ולא יתוספו כלום בהכשרים. ובכל פעם שנשפוך מים מן המקוה יתחסרו מן הכשרים - לפ"ד - כמו מן השאובין, וכשמוסיפים עוד שאובין לא נתוספו אלא השאובין והכשרים אינם נתוספין, וממילא אחר כמה וכמה שפיכות ונטילות מוכרח לבוא לידי זה שיחסרו הכשרים גם ממ"ס, ואז הלא יופסלו מהשאובין שיש בהמקוה לפי דעת הראב"ד [ש"צ"ל גם במסקנתו".

ולפי זה קל להבין דברי הצ"צ כפשוטם, ולא צריך לדחוק שמדובר במקוה מצומצמת.

וממשיך ומבאר, שבאמת בנדוד'ד (במקוה בלויבאוויטש) יתכן ויפסל גם לדעת הרמב"ם [אליבא דהכס"מ] שהרי נטל בידים, והצ"צ מיירי כשנחסרו מעצמם שאז זהו רק להראב"ד ולא להרמב"ם.

ומקשה על הראב"ד, דמהראב"ד משמע שאם נחסר במקוה מצומצם מהמ' סאה בפעם השניה אזי נפסל מהשאובין מיד, והרי לפי זה מדוע המשנה אומרת נתן סאה ונטל סאה? ! הרי ברגע שנטל הסאה כבר נפסל, והמשנה כותבת שיש להמתין עד רובו, ולכן מבאר שאליבא דהראב"ד כל זמן שיש מ' סאה כשרים עדיין כשר כי השאובים מתבטלים במיעוט ולא מחמת זריעה, אבל אם יש רוב פסולין אזי אכן נפסל מיד. ומדייק כך מלשון הראב"ד.

ומבאר, דמה שפוסל הראב"ד בזה ולא פוסל בממלא בכתף הוא אינו מחמת שנכשרו בזריעה, אלא מחמת שנתבטלו השאובין במים הכשרים, אבל אם נהיה מחצה-מחצה אזי אכן נפסל. ולכן אם התיבה גבוהה, אזי כשיכניסו שאובין אזי ידחפו קצת מהמים הכשרים למקום הבא, אבל רובו יהי' שאוב ואז יהי' פסול להראב"ד. ולכן הצ"צ מצריך שיכנס מ' סאה כשרים לתיבה לפני שמכניסים המים החמים.

ועפ"ז מבאר, שהיש אוסרים שהביא הש"ך בס"ק מא שהוא רבינו ירוחם הוא באמת גם הראב"ד, הסובר שאין זריעה, ולכן כל זמן

סימן כ"ז

תוקף רב שנתמנה ע"י חברי הנהלת בית-כנסת  
נגד דעת רוב המתפללים

רב שנתמנה ע"י ה"בארד" נגד דעת רוב המתפללים / כח תקנון ביהכ"נ / ביד מי הכח למנות רב / אם מותר לילך לעש"ג למנוע מינוי רב הנ"ל

למנוע הצד שכנגדו מלגבות ממונו, אין להחשיב זה כהליכה לערכאות".



סימן כ"ח

צדקה מגוי עבוד בית הכנסת או עבוד קמפוס

האיסור ליקח צדקה מנכרי בפרהסיא / מדוע מותר ליקח בצנעא / ביאור הרבי ברשימות בגדר האיסור ליקח צדקה מהנכרי / האם יש חילוק אם נותן מעצמו או שמבקשים ממנו / האם יש חילוק אם מבקשים לביהכ"נ או לענין אחר / האם יש חילול ה' בלקיחת צדקה מהנכרי / שיטות המתירים ליקח מנכרי עבור ביהכ"נ / האם מותר ליקח מישראלית הנשואה לנכרי והאם מותר לכתוב שמה על הבנין / האיסור ליקח עבור מוסדות חינוך

שאלה

ב"ה, אלול תשע"ז

במענה להשאלה אודות בית-כנסת שנתגלע סכסוך בין חברי הנהלה (ה"בארד") ובין רוב המתפללים של, שחברי ה"בארד" מינו רב בבית-הכנסת, וזאת מבלי לקבל הסכמת רוב המתפללים, ובתקנון בית-הכנסת מופיע שבחירת רב צריך להיות בהסכמת רוב המתפללים וכו'. ושאלתם האם מותר לעשות פעולות למנוע מהרב החדש לשמש כרב בקהילה זו.

ב"ה, י"ח אייר – ל"ג בעומר – תש"פ

במענה לבקשתו לסכם את דיני קבלת צדקה מגוי, האם מותר בכלל, ולאיזה סוג מטרות מותר להשתמש בממון (בית הכנסת, בית המדרש, תלמוד תורה, מקוה, אוכל לעניים, וכו').

תשובה

א. בשו"ע יו"ד סי' רנד (סעיף א') כותב: "אסור לישראל ליטול צדקה מן העובד כוכבים בפרהסיא, ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מהעובד כוכבים בצניעא – הרי זה מותר".

הנה בנוסף להמובא בתקנון בית-הכנסת (שיש לזה תוקף של תקנות שקיבלו עליהם חברי הקהילה), שצריך להיות בהסכמת רוב המתפללים וכו', הנה כך מבואר גם בשו"ע ובפוסקים, ונראה ברור שאין לה"בארד" הכח למנות רב נגד רצון המתפללים.

ובשו"ע שם (סעיף ב') כותב: "עובד כוכבים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי עובדי כוכבים בסתר כדי שלא ישמע השר. וכל זה דוקא כשנותנין מעות לצדקה אבל אם מנדבין דבר לבית הכנסת -- מקבלים מהם... ועיין לקמן סי' רנ"ט סעיף ד'".

ראה ברמ"א (יו"ד סי' רמ"ה סעי' כ"ב) הפוסק אשר הכח מינוי רבנים הוא בידי הקהל (והוא מבוסס בעיקר על שו"ת הריב"ש סי' רעא, עיי"ש שאין כח לרב מבחוץ לקבוע מינוי רבנים).

הסיבה לכך שאסור לקחת בפרהסיא מובא בט"ז וש"ך על אתר (ס"ק א') שהוא משום חילול ה' שמבזה נפשו בפרהסיא. והסיבה לכך שאם נתן מעצמו צדקה – יש ליתן לעניי עכו"ם ולא לעניי ישראל מובא בט"ז וש"ך (ס"ק ב'), מחמת הלימוד המובא במס' ב"ב (י, ב) מהפסוק "ביבש קצירה תשברנה כו'", שכאשר יכלה הזכות שבידי הגויים אזי יתייבש הלחלוחית בהם וישברו, ואם יקבלו הצדקה מהם אזי יהי' להם עוד זכויות.

וראה גם בשו"ת צמח צדק הקדמון סי' ב', אשר מינוי רב צריך להיות ע"י הקהל, ואין לקבוצה מסויימת הכח לכפות המינוי על קבוצה אחרת. וכך הובא להלכה גם במשנ"ב סי' נ"ג סעי' י"ט ס"ק נ"ג.

והסיבה מדוע בלוקח בצנעא אין חשש הנ"ל – הט"ז (שם) מביא תירוץ הדרישה דכאשר עני לוקח מהנכרי בסתר, אזי העני מקבל הנאה מזה, ובמילא מותר לו (אע"פ שגורם זכות לעכו"ם), אבל בנותן מעצמו לגבאי צדקה – אין להגבאי הנאה מזה, ובמילא אסור לו לגרום זכות לעכו"ם. ומקשה עליו הט"ז היאך מותר ליחיד להאריך הגלות? ועפ"ז מתרץ שהחילוק הוא, שהזכות של העכו"ם הוא רק כאשר מכויין דוקא לתת לישראל, ולכן נותן לגבאי צדקה, אבל כשנותן לעני – זה לא מחמת שמכויין דוקא לישראל, אלא שנותן למי שפושט יד – ובזה אין הזכות הנ"ל לעכו"ם.

ועיין בערוה"ש חו"מ סי' ג' סעי' ח' דברים נוראים על מי שבא שנתמנה לתפקיד שלא ברצון הציבור, וז"ל שם: "מי שבא בעקיפין לדון שלא ברצון הציבור, והציבור מוכרחים לשתוק מפני איזה טעם – הוא מצער את הציבור ואין קץ לענשו, ועל כזה יש תקון קדמונים מר"ת ורשב"ם וראב"ן וק"ן רבנים. וכן כל התמנות אסור לעשות לעצמו או לאחר שלא ברצון הציבור, ועיקר הציבור הם הבע"ב ההולכים בדרך התורה והת"ח יראי אלקים, והעושה כן לא יראה טוב בעוה"ז ובעוה"ב".

ובמילא מותר לכם לעשות כל שביכלתכם למנוע מהרב הנ"ל לקרוא לעצמו באיזה תואר הקשור לקהילתכם, ועאכו"כ לקרוא לעצמו המד"א דקהילתכם, ובאם יש הפסד מידי מכך, ואין דרך אחרת, אזי מותר לילך לעש"ג להוציא "צו מניעה" (עיקול) כמבואר באגרות משה (חו"מ ח"ב סי' י"א) אשר "לקבל עיקול

בזה בזיון, הנה זהו רק כשמקבלים מהם בפרהסיא, אבל בנדודי שהולכים לבית הנכרי ומבקשים ממנו שם – אין זה פרהסיא, כי זהו רק כאשר רבים רואים הבזיון. ובד"ה "ועדיין" מבאר, שאין לומר שרק לקבל מותר, אבל לבקש אסור, אלא גם לבקש מותר ואין בזה משום בזיון. ומסיק בסוף התשובה: "תבנא לדינא, נראה לי דאין כאן איסור גם לבקש מן הנכרים לבנין בית הכנסת לרומם ולפאר בית מקדש מעט, ומכל מקום לאו משנת חסידים הוא שמא ימשך אחריו וילמוד ממעשיו ... ועוד מכמה טעמים אין דעי נוחה בזה, לכן הירא את דבר ד' לא יעשה כן, אבל למחות בחזקת יד אין לנו".

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רלא) דן במומרת הנשואה לנכרי ורוצה לנדב ממון לבית הכנסת ויכתבו שמה לזכרון, ומבאר שם (ד"ה א"כ קשיא), שלביהכ"נ מותר לקחת מהם ממון רק אם הוא מעורב [עם ממון אחרים] אבל אם הוא עומד בפני עצמו אסור לכתחילה ליקח מהנכרי.

בשו"ת קול אריה (שווארץ) או"ח סי' יד דן באותה שאלה, ובין הדברים מבאר, שלא מצינו מקור לחלק בין נותן מעצמו לבין מבקשים ממנו, אלא החילוק הוא שאם הוא בפרהסיא – יש בזה חילול ה', בין נותן מעצמו בין מבקשים ממנו, אבל זהו נכתב רק לדין עניים, אבל לדין ביהכ"נ אין חילוק זה, במילא אין איסור לבקש מהם ממון עבור ביהכ"נ (וראה גם בשו"ת תשורת שי ח"א סי' טו שכותב עד"ז בקצרה, ומסיק שאין איסור ואין חשש בזיון וחילול ה' כאשר הוא לצורך בית הכנסת).

האם יש בזה חילול ה': בשו"ת אבני צדק (שם סי' יד), מבאר דאין בזה חילול ה', כי רק בצדקה לעניים יש חילול ה' שיאמרו הנכרים שהיהודים אין מרחמים על עניי ישראל, אבל בביהכ"נ שמצוה לפאר ולרומם עד אין שיעור – לא יאמרו כך, אם יקחו ממון גם מהנכרים.

ובשו"ת זכרון יהודה (גרינוואלד) ח"א סי' נו הביא סברתו הנ"ל של האבני-צדק בענין חילול ה', ומבאר דזהו רק בנוגע לפאר ביהכ"נ, אבל בנוגע מקום בית הכנסת יהי חילול ה' שיאמרו הנכרים שהיהודים קמצנים ולא קונים מקום לבית הכנסת. ולכן אסור לקחת מהנכרי בחינם, ומציע שישלמו המחיר לנכרי, ואם אח"כ הנכרי יחזיר הממון כתרומה לביהכ"נ – מותר ליקח ממנו.

כמה אפשר ליקח מהם: בשו"ת זכרון יהודה (שם סי' נז קרוב לסופו) כותב "שכל מה שהתירו לקבל היינו דוקא אם נותן הנכרי רק חלק קטן לצורך הדבר הגדול, דבוה אין חשש כ"כ שכוונתם משום רפיון ידים לבטל למחר שלאחר זמן מה שיהי' בכחם לבטל ח"ו, אבל אם נותנין חלק גדול ומסויים מאד, ומכש"כ כשנותנים כל המצטרך וממונם יבנו כל הביהכ"נ שבכזה מלבד דשייך בזה בודאי חילול ה' ומבזה נפשיי, ודאי שייך שהיום או מחר יבואו באיזה עלילה להתגולל עליהם להרוס כל הבירה ח"ו – בזה ודאי אין מקבלים מהם".

והסיבה מדוע אם נתן לבית-הכנסת אזי מקבלים ממנו, מובא בט"ז וש"ך (ס"ק ד') שהוא משום שדומה לקרבן, שמקבלים מן העכו"ם, כי אינו בא לכפר, אבל צדקה בא לכפר ולכן אין מקבלים ממנו.

המחבר לעיל הביא לעיין "לקמן סימן רנט סעיף ד'", ושם כותב: "עובד כוכבים שהתנדב מנורה או דבר אחר לבית הכנסת מקבלים ממנו והוא שיאמר בדעת ישראל הפרשתי אותה ואם לא אמר כן טעון גניזה".

ומה הביאור שיאמר "בדעת ישראל הפרשתי"? ערוה"ש (סעיף יד) כותב: "כלומר שישתמשו בה בבית הכנסת כמו שהישראל מנדב. אבל אם לא אמר כן – טעון גניזה, דחיישינן שמא כוונתו לכוכבים; או אפילו אם כוונתו לשמים – שמא כוונתו לקרבן (עיין רש"י ערכין ו, א)". ומסיים בערוה"ש שם: "ונראה לי דעכשיו לא שייך זה דכוונתם לשמים, ולא לשם קרבן אלא לנדבה לבית הכנסת. וכן המנהג".

ובהגהות חתם סופר על שו"ע או"ח (סי' קנד, על מג"א ס"ק יח) כותב וז"ל: "אבל נר וספר תורה וצורכי בית הכנסת מקבלין בין ממומר בין מנכרי".

וברשימות כ"ק אדמו"ר (חוברת קנט) שמאריך בגדר נטילת צדקה מן העכו"ם, ומבאר שטעם העיקרי של האיסור הוא מחמת בזיון, ולכן זה שייך רק בלוקח לעצמו, אבל לא בגבאי צדקה המבקש, ולא כשהנכרי נותן מעצמו. אבל יש עוד טעם, שהוא מצד "ביבש קצירה" (שלא יהי' להנכרי זכות בהצדקה), וזה שייך גם בגבאי צדקה המבקש מהנכרי ממון. וממשיך (בסעיף ז') שאפשר לדייק מלשון הרמב"ם שאם "אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל ואינו יכול ליטלה מהעובד כוכבים בצניעא הרי זה מותר", שבצניעא מותר ליקח מהנכרי אף אם יכול לחיות מצדקה של ישראל.

ב. וכ"ז אם הוא תורם מעצמו, אבל לא נתברר איזה דברים מותר לקבל ממנו, או בכלל לבקש מנכרי לתרום עבור ביהכ"נ, ואם יש איזה הגבלות כמה ממון מותר ליקח מהם, ואם אפשר לפרסם שם.

האם מותר לבקש מהנכרי לתרום: בשו"ת אבני צדק (טייטלבוים) או"ח סי' יד דן בשאלה ע"ד ביהכ"נ שרוצים לבנות, ורוצים לדפוק על פתחי נכרים לבקש מהם ממון לביהכ"נ, והשואל נוקט שההיתר הוא רק לקבל מהם, אבל לא לבקש מהם. ומסיק שאפשר ללמד עליהם זכות, מאחר שהדין הוא (בסי' רנד) שאם א"א לחיות רק מצדקת ישראל – אזי מותר ליקח מנכרי בצניעה, וה"ה בנדודי שאין מספיק ממון בישראל לבנות ביהכ"נ, שאפשר ליקח גם מהנכרים, ומסיק "הנח להם לישראל" ... [ומשמע מדבריו, שמותר גם לבקש מהם, אבל רק אם הם גם חלק מהתורמים, ולא שכל הממון מגיע מהם].

בשו"ת בית שערים (או"ח סימן סא) דן בארוכה בנושא הנ"ל, וכותב (בסוף ד"ה בסנהדרי'): "אם אנו מבקשים להדר בית הכנסת ביופי ותפארת ואנו מבקשים גם מעכו"ם לסייע לזה כדי לבנות ביופי והידור יותר – אין כאן בזיון כלל". וממשיך, שאפילו אם יש

עבור צרכי בית הכנסת, או לייפוח: מותר לבקש מהנכרי, וגם לקבל ממנו. ואם הוא דבר מוגדר, כגון ס"ת וכיו"ב – אזי מותר רק באם שם הנכרי אינו על זה.

עבור מוסד חינוך: אסור ליקח מהם ממון מחמת חשש שיתערבו בתוכן הלימודים [אבל אם אין חשש זה, והם נותנים לגמרי על-דעת הרב, ואין להם שום קשר לממון – אזי לכאורה מותר].

עבור קמפוס שיש בו בנינים שונים: באם בקמפוס הזה יהי' (בנוסף לבנינים של ביהכ"נ ות"ת) גם בנינים של עניני דעלמא (בריכת-שחיה, מכון-כושר [Gym], מגרשי ספורט וכיו"ב), אזי לכאורה נראה שמותר לבקש אף כל הממון מנכרי לזה (ועאכו"כ אם נותן מעצמו), ולשים שמו על הקמפוס, אבל רק אם בנין ביהכ"נ ות"ת יהי' על שם ישראל.



### סימן כ"ט

## נתגייר בינו לבין עצמו אי מהני, ושיטת הצפ"ע בגירות למפרע

(א) סוגיות הגמרא בדיני גירות בפני ב"ד / שיטת הרמב"ם, הטור והשו"ע.  
(ב) ביאור הגאון הרוגצ'ובי בגדר גירות בכלל / היוצא מדבריו לענין גירות למפרע / ביאור הרבי בלקוטי שיחות ע"ד גדר הגירות. (ג) ביאור בשיטת הרמב"ם / ביאור בשיטת הטור / ביאור בשיטת השו"ע שמשלב דברי הרמב"ם והטור / ישוב הסתירות בדברי השו"ע

א. בראשית דברינו נקדים ונסכם את השיטות המרכזיות הנידונות בדברינו לקמן, כדי להקל על הבנת מהלך הסוגיא:

בגמ' יבמות פרק החולץ נתבאר סוגיית הגרות, ובין הדברים איתא: "אמר רבי יוחנן – גר צריך ג', משפט כתיב ביי" (מו:), וכן "א"ר יהודה – גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו 'נתגיירתי ביני לבין עצמי', א"ל רבי יהודה 'יש לך עדים' אמר לי' 'לאו', 'יש לך בנים' א"ל 'הן', א"ל 'נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך'" (מז:). וביאר בתוס' (מז: ד"ה 'יש לך עדים') "פירוש – שנתגיירתי בינך לבין עצמך" ומקשה שם "ותימה, מיהא אי הא דבעינן ג' היינו דוקא לכתחילה אבל דיעבד חד נמי כשר, א"כ אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא?!" ונשאר בצ"ע.

כהקדמה לסוגיא זו הובאו כמה סיפורים ע"ד גירות (מה:): "עבדי דרבי חייא בר אמי אטבלה להיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף – יכילנא לאכשורי בה ובברתה, בה – כדרב אסי, דאמר רב אסי – מי לא טבלה לנדותה. . . ההוא דהווי קרו לי' בר ארמייתא, אמר רב אסי – מי לא טבלה לנדותה? ! ההוא דהווי קרו לי' בר ארמאה, אמר ריב"ל – מי לא טבל לקריו? !". והקשה בתוס' (שם ד"ה מי לא טבלה), דלכאורה נפסק דבגר צריך ג', והובאו

איה סוג דבר מותר לקבל מהנכרי עבור ביהכ"נ: בשו"ת זכרון יהודה (גרינוואלד) ח"א סי' נו דן בשאלת בית הכנסת שנכרי רוצה לתרום בחינם מקום עבור ביהכ"נ, ומבאר שמאחר והרמב"ם הביא דוגמא של קורא ואבן, י"ל שרק דבר שאינו ניכר כ"כ בבניה, אבל אם הוא דבר שיהי' ניכר והגוי יתפאר בו לעולם ויהי' נקרא על שמו – "אפשר דאינו מותר לקבל מהנכרים". [וראה לעיל מ"ש בשו"ת מהר"ם שיק].

האם מותר ליקח עבור תלמוד תורה: בשו"ת זכרון יהודה (שם סי' נז) דן בנוגע בקשת ממון מנכרים עבור בית הכנסת וגם עבור תלמוד תורה לנערים, ויש חשש שמא התורמים יבקשו היום או לאחר זמן להתערב בחינוך, ומסיק שאסור לקחת מהם ממון ע"ז, שהרי כל ההיתר לקבל מהנכרי תרומה מסוימת לבית הכנסת הוא רק אם הוא "בדעת ישראל", אבל בנדו"ד שאין אומרים ברור שהוא "בדעת ישראל", אלא יש חשש שיתערבו – אסור לקבל מהם.

בשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' מט) דן בקהילה שרצו לבנות ביהמ"ד ע"ש הציבור ולא הצליחו לגייס כל הסכום, וביקשו מהממשלה וכתבו בבקשה שיבנו גם תלמוד תורה לנערים, ועי"ז קיבלו יותר ממון, ועתה חלק מאנשי הקהל מתלוננים עד"ז שאינו נכון לקבל צדקה מנכרים ומומרים וגם מחמת שהתורמים נתנו גם עבור מוסד חינוך ואולי יתערבו בזה. ומסיק, שעל החשש הראשון אפשר למצוא היתר, אבל עבור מוסד חינוך א"א כי יש חשש גדול שירצו להכריח לחנך הנערים נגד התורה.

האם מותר לכתוב שם: בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רלא) דן במומרת הנשואה לנכרי ורוצה לנדב ממון לבית הכנסת ויכתבו שמה לזכרון, והשוואל כותב שברור אצלו שאסור לכתוב שמה שהוא גנאי. ומסיק המהר"ם שיק בסוף תשובתו שנוסף על כך שהוא גנאי, הנה גם מדינא אסור דאז נשאר שם הבעלים על הממון, והממון לא נתבטל. ולקבל ממון מהנכרי אפשר רק אם נותנים על-דעת הרב או על-דעת הקהל ולא נשאר להם שום זכות בממון.

בשו"ת יד יצחק (גליק) ח"ג סי' רעא דן בשאלה ע"ד שר נכרי שרצה לתת מתנה לקהל, ושאל את הרב דמתא, והוא יעץ לו לתת ספר תורה וכלי כסף, והשר נתן ממון ליהודי שקנה הנ"ל, ואז שלח השר הס"ת לקהל עם מעיל לס"ת ועליו רקום שמו של השר, ורצה הרב המקומי לאסור. והסכים עמו היד-יצחק, הן משום שהוא גנאי והן משום שאפשר לקבל צדקה מעכו"ם רק אם מוסר לציבור ולא יקרא שמו עליו, ומבסס דבריו על דברי המהר"ם שיק דלעיל.

ג. וע"פ כל הנ"ל נראה לומר למסקנת הדברים כדלהלן:

עבור קרקע או בנין בית הכנסת: אם הנכרי נותן מעצמו – אפשר לקבל ממנו אפילו כל הסכום, כל זמן שהוא נותן על-דעת הקהל ואין לו שום שייכות יותר לממון. ולבקש מנכרי – מותר רק אם נותן חלק מהסכום, והסכום מעורב עם ממון ישראל. ובין כה ובין כה – אי אפשר לשים שם הנכרי על הבנין [ואולי אם שמו הוא בין שאר התורמים אזי אין בעיה בזה, כי זה מעורב עם שאר הממון].

הואיל ומל וטבל, יצא מכלל הגויים, וחוששין לו, עד שיתבאר צדקותו.

ג. הטור והשו"ע דנים בהלכות גירות ביורה דעה סימן רסח, והבאנו חלק מדבריהם הנוגעים לעניננו:

טור י"ד סי' רסח: "גר שבא להתגייר אינו גר עד שימול ויטבול"; "וכשבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר . . . מקבלין אותו מיד, ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות"; "ות"ח עומדים על טבילתו ומודיעין אותו אז ג"כ קצת מצות קלות וקצת מצות חמורות, והרי הוא כישראל לכל דבר שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל משומד"; "וכל עניניו בין להודיעו המצות לקבלם, בין המילה ובין הטבילה צריך שיהי' בשלשה הכשרים לדון ביום, ומיהו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם מל אותו או טבל בפני שנים ובלילה . . . ומותר בישראלית חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינו ביום ובשלשה (ולרב אלפס אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב) ואסור בישראלית אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה"; "גוי קטן . . . ולא נשא קטן שגיירו אביו או גיירוהו ביי"ד – יכול למחות כשיגדיל, ואין דינו כישראל משומד אלא כגוי גמור, בד"א כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות, ואם חזר בו – דינו כישראל משומד"; "גר שבא ואמר נתגיירתי בביי"ד פלוני כראוי אינו נאמן . . . עד שיביא ראיה, ומיהו אפילו לא אמרו העדים אלא שמענו שנתגייר בביי"ד פלוני – יש אומרים שהוא עדות, שאין צריך עדות גמורה אלא גילוי מילתא, ויש אומרים שצריך עדות גמורה וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל. ומה שצריך עדות – דוקא כשידענו בו שהי' גוי, אבל לא הכרנוהו גוי ובא ואמר נתגיירתי בביי"ד פלוני נאמן, ואם אמר נתגיירתי ביני ובין עצמי ויש לו בנים – אינו נאמן לפוסלן, אבל נאמן על עצמו לשוי' נפשי' חתיכה דאיסורא ליאסר בבת ישראל, אבל אם בא על בת ישראל לא פסלה".

שולחן ערוך י"ד סי' רס"ח: סעיף א: "גר שנכנס לקהל ישראל – חייב מילה תחילה"; סעיף ב: "כשבא להתגייר . . . מקבלין אותו מיד, ומודיעים אותו עיקרי הדת . . . ואח"כ מטבילין אותו טבילה הוגנת בלא חציצה ושלשה עומדים על גביו ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שניי"; סעיף ג: "כל עניני הגר בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה צריך שיהיו בג' הכשרים לדון וביום, מיהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד אם מל או טבל אלא בפני ב' ובלילה . . . הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה (ולהרי"ף ולהרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב) ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן לא פסלינן ליה"; סעיף ד: "הואיל וטבילת גר צריך בית דין של ג', אין מטבילין אותו בשבת"; סעיף ה: "עובד כוכבים קטן . . . בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ביי"ד יכול למחות משיגדיל, ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים. בד"א בשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות"; סעיף ו: "כותי

בתוס' ב' תירוצים: א) "וי"ל, האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה". ב) "ויש מפרשים, דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי".

ובביאור הסתירה בין פסק רבי יוחנן לבין המעשה עם רב אסי וריב"ל, ביאר ברי"ף (טו: מדפי הרי"ף) "הא דרבי אסי ודריב"ל דיעבד הוא, דלא פסלינן לברי' הואיל וטבל לשם קריו, דאי לאו גיורא הוא, לא הוה טבל לשם קריו, והא דר' יוחנן לכתחילה, דלא נהגינן ב' מנהג גר ולא מנסבינן ל' בת ישראל עד דטביל בפני ג'".

נראה בפשטות, דישנם ג' שיטות: 1) תירוץ ראשון בתוס' – דצריך ג' לקבלת המצות אף בדיעבד, אבל לא לטבילה, ומה שהתיר רב אסי וריב"ל הוא משום דאכן אי"צ ג' לטבילה, אבל הי' ג' לקבלת המצות. 2) תירוץ שני בתוס' – דצריך ידיעת הבי"ד שהי' טבילה, ולכן מאחר וידוע לכל שטבלה הוי כאילו עומדים שם, אבל הי' ג' לקבלת המצות. 3) תירוץ הרי"ף – דבדיעבד מהני אף כשלא הי' טבילה וקבלת המצות בפני ג'.

ב. הרמב"ם דן בדיני הגירות בהל' איסורי ביאה בפרקים יב-יג-יד, ונביא כמה מדבריו הנוגעים ישירות לעניננו: פ"ג ה"א-ד: "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבתן . . . וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה – צריך מילה, וטבילה, והרצאת קרבן . . . ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה וטבילה, וכשייבנה המקדש, יביא קרבנו"; שם ה"ו: "וצריך לטבול בפני שלשה, והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביום טוב ולא בלילה, ואם הטבילוהו הרי זה גר"; שם ה"ז: "טבל בינו לבין עצמו, ונתגייר בינו לבין עצמו, ואפילו בפני שניים – אינו גר, בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני – אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים". שם ה"ח: "היה נשוי לישראלית, או לגיורת, ויש לו בנים, ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי – נאמן לפסול את עצמו, ואינו נאמן לפסול את הבנים, וחזר וטבל בבית דין"; שם ה"ט: "גיורת שראינה נהגת בדרכי ישראל תמיד, כגון שתטבול לנידתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנהג בדרכי ישראל, שטובל לקרייו ועושה כל המצוות – הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואף על פי שאין שם עדים שמעידין בפני מי נתגיירו. ואף על פי כן, אם באו להתערב בישראל – אין משיאין אותם עד שיבואו עדים, או עד שיטבלו בפנינו, הואיל והוחזקו גויים". שם ה"י: "מי שבא ואמר שהיה גוי, ונתגייר בבית דין – נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, במה דברים אמורים, בארץ ישראל ובאותן הימים, שחזקת הכול שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ – צריך להביא ראיה, ואחר כך יישא ישראלית, ואני אומר שזו מעלה בייחוסין"; שם ה"י"ו: "היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן, אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן, עד שתיראה אחריתם"; שם ה"י"ז: "גר שלא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלושה הדיוטות – הרי זה גר, ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר –

הוה כאמירה בפני עדים, אע"פ דהוה גדר פעולה לא גדר בירור, ולכן נוקט הרמב"ם הדוגמאות של טבילת נדה או הפרשת חלה, דשניהם גורמים פעולה רק בישראל אבל לא בגוי (דאין טומאה בגוי), ולכן ברור שנעשה לשם קדושת ישראל.

דבברי הרמב"ם בהל' יב מקשה היאך גירות ע"י ב"ד מועלת? הרי בקטן הוא יכול למחות ולבטל גירותו, והכלל הוא דב"ד עושה רק דברים שאי-אפשר לבטל, ומאחר ואפשר לבטל הגירות – יוצא דאין עליהם שם ב"ד ואינם יכולים לגייר... ומבאר, דזהו רק כאשר ב"ד פעל משהו ואח"כ הדבר עצמו נתבטל, אבל בגירות "בא הגירות על ידו והוא גורם לזה", ועד שקטן לא מקבל המצות – אין גירותו גירות, אבל כשהגדיל ואינו מוחה ה"ה עושה פעולה חדשה בעצמו שנהי' ליהודי.

בצפנת פענח מהדורא תניא (ס"ע 70 וריש ע' 71) כתב וז"ל "גר שמל וטבל ולא קיבל המצות י"ל דעדיין לא הוי גר גמור. . וכבר כתבתי דאם מל לשם גרות ובא על אשה ולאחר זמן רב טבל – הוי גר למפרע ולא נפסלה", ומבאר דמ"ש במס' ע"ז (נט.) מדובר כשמעולם לא טבל לאחר המילה ולכן שם אינו גר, אבל אם הי' טובל – גירותו כשרה למפרע, וה"ה לענין קבלת המצות, דכשמקבל מצות לאחר זמן – גירותו כשרה למפרע, וראי' לכך מדין גר קטן, שאם בא על בת ישראל בקטנותו והיא נישאת לכהן, ואח"כ מחה בגדלותו, דהאשה נעשית זונה למפרע וילדי' מהכהן חללים (ובעמוד 105 טור ב מזכיר בין הדברים כלל זה, דהטבילה גורמת שנחשב כגר למפרע).

בספר הנ"ל (ע' 84 טור א) מבאר דזה שע"י הגירות נעשה הגר ברי' חדשה (כקטן שנולד) הוא משום ש"המציות נעשה ע"י דעתו ורצונו", דהיינו שהשינוי מגוי ליהודי נעשה ע"י האדם בעצמו (ולא ע"י הבי"ד) מדעתו ורצונו (ע"י קבלת המצות), משא"כ בעבד, שגם נעשה כברי' חדשה אבל זה נעשה בעל-כרחו ואי' צדעתו כלל לזה, והראי' לכך היא משום ד"לא מצינו עבד משתחרר וחוזר ומשתעבד" אבל בנוגע לגירות "מבואר בכתובות דף יא גבי גר קטן דאם הגדילו יכולים למחות. . וע"כ משום דגר אף שנשתנה מכל-מקום הוא עצמו גרם לזה, משא"כ בעבד". וע"פ סברא זו מבאר ג"כ (ריש ע' 85) מדוע הרמב"ם כתב גבי מילת גרים "להטיף ממנו דם ברית" (הל' מילה פ"ג ה"ג) וגבי מילת עבדים כתב "להטיף מהן דם ברית", דהוא משום דלגבי גרים "הוה כל א' פרטי, דהרי הוא מתגייר מדעתו ורצונו, וגם המצוה נשארה אצלו לעולם, כי הרי נעשה ישראל על-ידי-זה", משא"כ בעבדים דנימול בעל-כרחו ואף לאחר המילה המצוה אינו שלו (דהרי כל חיוב מצות בעבדים הוא מצד האדון, כמו שמבאר שם, ואכ"מ).

ובהמשך הדברים שם (ע' 85 טור ב) מבאר דישנם ג' גדרים במילה וטבילה הבאה לאחר: 1) אם מל לשם גירות אע"פ דלא טבל עד לאחר כמה שנים, מכל מקום כשטבל "נעשה גר למפרע" (כמו שהובאו דבריו לעיל), ומביא לכך ראי' מדברי הגמ' במס' שבת (פו.) אודות אשה הפולטת שכבת זרע תוך ג' ימים דטמאה, דהמקור לדין זה הוא מכך שקודם מ"ת נצטוו ישראל לפרוש

או כותית שבא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני כראוי אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים, ואם ראינום נוהגים כדרכי ישראל ועושים כל המצות הרי אלו בחזקת גרי צדק ואע"פ שאין שם עדים שמעידים בפני מי נתגיירו, ואעפ"כ אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והחזקו עובד כוכבים. אבל מי שבא ואמר שהוא עובד כוכבים ונתגייר כבי"ד נאמן, שפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכתב הרמב"ם במה דברים אמורים בארץ ישראל. . אבל בחו"ל צריך להביא ראי' ואח"כ ישא ישראלית, שמעלה עשו ביוחסין"; סעיף יא: "מי שהי' מוחזק בישראל, שאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, יש לו בנים אינו נאמן על הבנים, אבל נאמן על עצמו לשווי נפשי' חתיכה דאיסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין"; סעיף יב: "אם לא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר. . הואיל ומל טבל יצא מכלל העובדי כוכבים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו".

ד. בנוגע להדיון ע"ד נתגיירה בינה לבין עצמה, אם צריכה גירות נוספת, ואם נתגיירה שוב – מה גדר הגירות הנוספת, אפשר לבאר ע"פ ע"פ דברי הצפנת-פענח בגדר גירות למפרע, המתבארת מתוך דבריו בכמה מקומות בספריו, ובהבנת דברי הגמ' והרמב"ם ע"פ ביאוריו (בהוספת פרטים מפוסקים אחרים המתאימים לשיטתו). ובהקדם תוכן דבריו הנוגעים לענינו:

על דברי הרמב"ם בהל' ד "בזמן הזה שאין שם קרבן – צריך מילה וטבילה, וכשיבנה המקדש יביא קרבנו" מבאר, דרק לקדשים לא נחשב הגר כישראל גמור, אבל לשאר דברים הוה כישראל (ובזה"ז שאין קרבנות – הוי ישראל גמור במילה וטבילה).

על דברי הרמב"ם בהל' ו "ואם הטבילהוה [בי"ד – שבכת ויו"ט או בלילה] הרי זה גר" חוקר האם טבילה זו כשרה בדיעבד רק בגר או גם בגיורת, דמאחר וקודם הטבילה נעשתה המילה – אזי הטבילה היא גמר דין, משא"כ באשה אין מילה, וכל ה"דין" הוא הטבילה, וא"כ אולי לא יוכשר אף בדיעבד אם נעשה בלילה? ומבאר דהרמב"ם ס"ל דקבלת המצות היא ה"דין" ואעפ"כ ס"ל דאינה מעכבת (ודלא כרש"י ובה"ג), דפסק דאפשר להטביל גר קטן אע"פ שלא מקבל מצות מיד אלא לאחר זמן (וגירותו נשלמת רק לאחר שמקבל המצות בגדלותו), ולכן יוצא דהטבילה אינה ה"דין" ומותרת בדיעבד בלילה (ומשמע מדבריו דזה שצריך בי"ד לטבילה הוא לכתחילה).

על דברי הרמב"ם בהל' ט אודות גירות שנוהגת בדרכי ישראל (כגון שתטבול לנידתה ותפריש חלה) שהיא בחזקת "גר צדק", אבל "אם באו להתערב בישראל – אין משיאין אותם עד שיבואו עדים או עד שיטבלו בפנינו, הואיל והחזקו גוים" מבאר, דכאשר הבי"ד רואים שהגיורת נוהגת בדת ישראל הרי זה נחשב כעדים "דכל שעשתה פעולה המראה לנו שהי' הדבר – מהני זה בגדר עצם ולא בגדר ראי'", ובין הראיות שמביא לכך היא שיטת התוס' ביבמות (מה: ד"ה מי לא טבלה), הסובר דכשדיוע לכל שטבלה – הרי זה כאילו בי"ד עומדים שם, וממשיך לבאר "דמעשה המוכיח

כשרים ואשתו כשרה להינשא לכהן (לאחר שתתאלמן), והוא אוסר על עצמו רק מדין חתיכא דאיסורא.

ה. יוצא מדבריו, דהגירות נפעלת ע"י המתגייר בעצמו ולא ע"י הבי"ד, אלא שהבי"ד צריך לוודאות שהכל נעשה כדבעי, ולכן כאשר בי"ד רואים שמתנהג כיהודי הרי זה הסיבה להגירות ("עצם") ולא ראי', ולכן הידיעה מועילה לבי"ד כעדות, ורק בתור חומרא ליוחסין מצריכים לעבור טבילה נוספת. בנוסף לכך, הוא סובר דכל חלקי הגירות מעכבים לגירות שלמה אבל אי"צ שיעשו כולם באותו זמן, ולכן גירות חלקית שהושלמה לאחר זמן פועלת למפרע, ומכח זה פוסק דאיש שמל ולא טבל גירותו כשרה למפרע כשטבל, ואשה שטבלה ולא קיבלה תומ"צ גירותה כשרה למפרע כשמקבלת המצות (אבל עד אז – אינה גירות). בנוסף לכך מבאר, דכדי שיהי' אפשר להחיל הגירות למפרע צריך שיהי' מעשה גירות (כגון מילה לשם גירות או טבילה), אלא דאינו נחשב כגר גמור עד שיקבל המצות ואז מועיל למפרע או שלא יהי' קבלה כלל ואז יבטל למפרע (כמו בגר קטן), אבל אם לא נעשה מעשה גירות בתחילה (כגון שהמילה היתה לא לשם גירות) אזי הגירות חלה רק מעת מעשה הגירות.

ו. מדברי הצפנת-פענח הנ"ל לא נתברר אי סובר דקבלת המצות בתחילה מספיק כדי להחיל הגירות למפרע כשטבלה לאחר זמן, והאם קבלת המצות נחשבת כחלק ממעשה (טקס) הגירות או כעצם הגירות.

וי"ל בזה ע"פ ביאורו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש (לקוטי שיחות חל"ג – חג השבועות ב), ע"ד דיוק במאחז"ל שישראל נכנסו לברית "במילה טבילה והרצאת דם", דמדוע לא מנו גם קבלת המצות שהוא ענין עיקרי בגירות? ומתוך דקבלת מצות אינה (רק) א' מהדברים המכניסים את האדם לברית, אלא היא היא (חלק מ)הברית עצמה, וכדיוק לשון הרמב"ם "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית . . . וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן" (פי"ג ה"א-ד). הרי, שהענין ד"יקבל עליו עול תורה" הוא חלק מהרצון "להכנס לברית". ולכן ברור מדוע לא נמנית קבלת מצוות בין תנאי הגירות, כי כשאין קבלת מצוות, אין זה חסרון בתנאי הגירות, אלא אין כאן גירות, ורק לאחר שרוצה "להכנס ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה" יש חלות הגירות במילה וטבילה, משא"כ אם לא הקדים קבלת עול תורה ומצוות, אין כאן מעשה גירות עד אשר יקבל תומ"צ, ואז יחול הגירות.

ז. ע"פ ביאורו של הצפע"נ ושל האדמו"ר מליובאוויטש אפשר לדייק בדברי הרמב"ם ולבארם היטב:

פי"ב ה"ז: "כל הגוים כולם, כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות של תורה . . . הרי הן כישראל לכל דבר . . . ומותרין להיכנס בקהל ה'". דהיינו שיש ב' דינים "גירות" (מילה וטבילה) ו"קבלת המצות", וע"י שעושים שניהם אזי נחשבים כישראל ומותרים להיכנס בקהל. זהו המקום הראשון בהלכות אלו שמוגדר הגירות,

מנשותיהם ג' ימים כדי שלא תיטמא, ואע"פ שגמר הגירות הי' בעת מ"ת וקודם לכן לא הי' גירות שלמה (אע"פ שנימולו), מ"מ אם האשה היתה פולטת ש"ז לאחר מ"ת – שקיבלה מגוי קודם גירותו – היתה נטמאת כי כשנגמר הגירות – פועלת למפרע. 2) אם מל לא לשם גירות, אזי תלוי אם נימול ליהדות או לרפואה, דאם הוא ליהדות (קיום המצוה) אזי כשטובל מחדש ה"ה נהי' גר רק מאותו רגע ולהבא (ולא למפרע), אבל אי"צ הטפת דם ברית כי כבר נעשה מצות מילה, אבל אם הוא לרפואה אזי צריך הטפת דם ברית לקיים מצות מילה (ואינו מעכב אם הוא קודם הטבילה או לאחר), ואפי' בלילה, כי אינו קשור לגירות אלא למצות מילה. 3) אם בא לפנינו מהול, חיישינן שמא נולד מהול, ואז צריך הטפת דם ברית מדינא, ומעכב בגירות (ולכן צריך לעשותו ביום).

ובהשמטה לקטע הנ"ל (הודפס בסוף הספר, עמוד 180 טור ב), מוסיף לבאר דכמו שבמל וטבל לאחר זמן – גירותו כשרה למפרע, אע"פ דהטבילה מעכבת, ה"ה באשה שטבלה ולא קיבלה מצות, ד"אם קיבלה המצות אח"כ בבי"ד – נעשית גירות למפרע", ועפ"ז מתוך היאך נקראת רות המואבי' אלמנה אם בעת שנישאת למחלון היתה נכרית (כתובות ז: תוס' ד"ה באלמנה), דמאחר ומחלון וכליון הטבילו נשותיהן בלא קבלת המצות – הרי הן יצאו מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא באו, ולכן כאשר רות קיבלה על עצמה כל המצות בבית-דין שזימן בועז, היא נעשתה גיורת למפרע, וממילא קידושי מחלון היו קידושין גמורים ולאחר פטירתו נעשתה היא אלמנת מחלון.

בצפנת פענח קונטרס ההשלמה לחלק ד (ע' 40-39) דן ע"ד מ"ש בגמ' יבמות (מז). ע"ד מי שבא ואמר שנתגייר בינו לבין עצמו, דנאמן לפסול את עצמו אבל לא את בניו, דיש לעיין מה דין אשתו, האם היא נפסלת לכהונה (אם נפטר) מאחר ונבעלה לגוי, או שמא פסול האיש הוא רק מחמת דשו' אנפשי' חתיכא דאיסורא וממילא אשתו מותרת להינשא לכהן (אם נפטר). ומבאר, דהרמב"ם חולק על ביאור התוס' ביבמות שם (ד"ה יש לך עדים) על שאלת ר"י "יש לך עדים", דלהתוס' השאלה היא "יש לך עדים שנתגיירת בינך לבין עצמך", ולהרמב"ם השאלה היא "יש לך עדים שאתה נכרי". וביאור שיטת ר"י (אליבא דהרמב"ם) כך היא: דמאחר ור"י פוסק דאי"צ להביא ראי' בחו"ל כשבא ואומר שנתגייר וגם ס"ל דבדיעבד די במילה בלבד וטבילה היא רק "למצוה מן המוכחר" (ומרמז דכך משמע מדברי הרמב"ם בפ"ג ה"ט), לכן באם הוא בא ואומר שנתגייר בינו לבין עצמו – הי' הוה-אמינא שהוא נאמן (כמו שנאמן כשאומר נתגיירתי), וע"ז בא ר"י ואומר שנאמנות הגר לומר שנתגייר הוא רק כשאומר שנתגייר כדין, דאז מועיל דיבורו שייחשב כגור, אבל אם אומר נתגיירתי שלא כדין אזי "מסלקין אמירתו לגמרי, וכמו שלא אמר כלום", והוי כמי שמעולם לא אמר כלום לבי"ד ע"ז, ולכן – אם יש לו עדים שהי' נכרי, אזי מאחר ונסתלקה אמירתו ה"ה בחזקת נכרי והוא ובניו פסולים (אא"כ יביא ראי' המספיקה לבי"ד), אבל אם אין לו עדים שהי' נכרי – אזי מאחר ונסתלקה אמירתו ה"ה נשאר בחזקת ישראל, ולכן בניו



יש מקום לדייק ד"אינו גר" הוא לכתחילה להינשא, כנ"ל), (3) דין שלישי ע"ד מי שבא ואמר שנתגייר בבית דינו של פלוני דאינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים, דמכך שבא בהמשך לדין הקודם משמע דגם בזה מדובר שהוא בחזקת עכו"ם (וכמ"ש המגיד משנה על אתר), ואעפ"כ נאמן על עצמו שיחשב כיהודי לכל דבר חוץ מלענין יוחסין, שלזה צריך להביא ראיה מדינא כדי להשיאו לישראל (אבל אין מוזכר שצריך לטבול להוציאו מחזקתו, כי גירותו בבי"ד כבר הושלמה ואי"צ שום מעשה גירות נוסף), ואם כבר נשא ישראלית והוליד ממנה בנים – עדיין הוא פסול עד שיביא ראיה אבל בניו כשרים (וראה לקמן הל' י שביאר הרמב"ם דין מי שאין לו חזקת עכו"ם ובא ואמר שנתגייר בבית דינו של פלוני).

פ"ג ה"ח: "הי נשוי לישראלית או לגיורת ויש לו בנים ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי – נאמן לפסול את עצמו, ואינו נאמן לפסול את הבנים, וחוזר וטובל בבית דין". ויש כמה דיוקים מהלכה זו: (1) לא מזכיר ש"אינו גר" כמו שכתב בהל' ז שנתגייר בינו לבין עצמו אלא רק כותב שהוא "נאמן לפסול את עצמו" (דהיינו מדין שוי' אנפשי'), והוא משום שכאן מדובר כשיש לו חזקת כשרות (דהיינו ששומר תומ"צ), ולכן מעמידים אותו על חזקתו ומדינא הוא ובניו כשרים (ואם לא הי' אומר כלום, אלא רק "ישראל אני" היינו מאמינים לו בלי שום ספק), אלא שאוסר על עצמו מדין שוי' אנפשי', משא"כ בהל' ז מדובר כשיש לו חזקת עכו"ם, ולכן "אינו גר" [וה"ה בנדו"ד אם יש לו חזקת עכו"ם כדלקמן], (2) אינו מזכיר כלל אם יש לו עדים או לא (ואינו נותן אפשרות להיטהר ע"י שמביא ראיה), אלא רק שמחויב לחזור ולטבול בבית-דין, כי להרמב"ם בין אם יביא עדים שנתגייר בינו לבין עצמו ובין אם לא יביא (כביאור התוס') – בניו כשרים דיש לו חזקת כשרות, והוא תמיד פסול רק את עצמו מדין שוי' אנפשי' עד שיטבול שוב, ואז גירותו תחול למפרע ובניו ימשיכו להיות כשרים..., ואפי' אם יביא עדים שהי' נכרי (כביאור הרמב"ם) דאז ניתוסף אצלו חזקת עכו"ם, עדיין דינו יהי' שהוא פסול עד שיטבול, ובניו כשרים בדיעבד מצד הספק עד שיטבול האב ויתגייר למפרע (ומאחר והוא כבר קיבל מצות – א"א שיתבטל גירותו).

פ"ג ה"ט: "גיורת שראינה נהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנידתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצות – הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואע"פ שאין שם עדים שמעידין בפני מי נתגיירו. ואעפ"כ אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיבואו עדים, או עד שיטבולו בפנינו, הואיל והוחזקו גוים". בהלכה זו מביא הרמב"ם לראשונה את הגדר של מי שהוא בחזקת גר צדק וגם בחזקת גוי יחיד, דמדובר במי שהוכר לנו כגוי אבל כבר שומר תומ"צ זמן מה וזהו ראיה שקיבלו המצות, וע"י שבי"ד רואים זאת, הרי הפעולה הזו היא הסיבה והגורם ("עצם") את הגירות ולכן הגירות כשרה מדינא והם גרים לכל דבר, והוחזקו כישראל, אלא שמאחר ולבי"ד אין ידיעה על מעשה הגירות שהיא הטבילה – הרי הם רק "בחזקת גרי צדק". וע"פ הכלל דבמקום ספק מעמידים על החזקה – יעמידו אותו על חזקתו כישראל, אלא שמעלה עשו

וזה אופן הגירות לכתחילה. אבל אם לא נעשה בשלימות – לפעמים אינו כישראל כלל, ולפעמים ה"ה כגר אלא שאינו יכול להיכנס בקהל עד שיעשה מעשה גירות נוסף.

פ"ג ה"א-ה"ד: "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבתן. . . וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה – צריך מילה, וטבילה, והרצאת קרבן". דהיינו שקבלת המצות אינה חלק ממעשה הגירות, אלא הקדמה כללית להגירות, ולכן זה מופיע בנפרד ממעשה הגירות (וכך משמע ג"כ מלשון הרמב"ם לקמן בכ"מ). ואם לא נעשה קודם הגירות – יתבאר דינו לקמן הי"ז.

פ"ג ה"ו: "גר שמל ולא טבל, או שטבל ולא מל – אינו גר עד שימול ויטבול. וצריך לטבול בפני שלשה. והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביום טוב ולא בלילה, ואם הטבילה – הרי זה גר". נמצאנו למדים (1) דאינו גר בשלימות עד שיגמור את המוטל עליו ממעשה הגירות, ואז יהי' גר למפרע, (2) לכתחילה צריך להשלימו בבי"ד, ודין דיעבד יתבאר לקמן, (3) לא מוזכר כאן שחסר קבלת המצות, שהרי ביאר מקודם שזהו הקדמה למעשה הגירות, ופשוט מדבריו כאן שהי' קבלת המצות, (4) הגם שלכתחילה צריך ב"ד שיטבילוהו ביום, מ"מ בדיעבד אם הטבילוהו – ה"ה גר, והוא משום דאע"פ דאין דנים בלילה מ"מ בדיעבד אם דנו – דיניהם דין, ואפ"ל שהוא משום שכל דין ב"ד בגירות הוא לכתחילה, אבל בדיעבד כשיש ידיעה ברורה לבי"ד – מועיל, (4) מכך שהרמב"ם נקט לשון "אינו גר" ולא נקט "גוי" אפשר לומר דמבאר כהר"ף ד"אינו גר" הוא רק לכתחילה להשיאו (וכדמשמע מהמשך ההלכות ברמב"ם), אבל בדיעבד אם נישא – אין פוסלין את בניו (דהיינו, שעד שמסיים גירותו א"א להחשיבו לגמרי כישראל כי אולי יחזור ולא ישלים את גירותו, ונמצא בטל למפרע ולכן חוששים לו, אבל כשנישא כבר – חוששין לו אבל לא לילדיו, דהם כשרים עד אשר יתברר שהאב לא נתגייר).

פ"ג ה"ז: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו. . . טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר. בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני – אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים". ויש כאן ג' דינים בהלכה זו: (1) דין ראשון ע"ד גר קטן, שטובל בקטנותו אבל גירותו אינה נשלמת עד שמקבל מצות בגדלותו (ע"י שלא מיחה), ואז "הרי הוא גר צדק" למפרע, אבל אם מיחה כשהגדיל – חוזר לקדמותו (כמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"י ה"ג), ולכן נקט דוקא "גר צדק" ולא סתם "גר", דכבר נשלמה גירותו, (2) דין שני ע"ד מי שטבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו, דהיינו שהם שני גדרים חלוקים ("טבל" ו"נתגייר"), ומכך שהרמב"ם לא כתב בדין זה שהגר אמר לבי"ד משמע שהבי"ד ידע על זה מבלי אמירת הגר, וידוע שהי' גוי ופתאום טען שהוא יהודי כי התגייר עתה, ועדיין הוא בחזקת עכו"ם ולא בחזקת ישראל (כי אין לבי"ד שום ידיעה על קבלת המצות או הטבילה שלו) ולכן "אינו גר", כי יש לבי"ד ספק אם נעשה כראוי ובמקום ספק מעמידים אותו על חזקתו (אלא דאף בזה

הפסיק לעבוד ע"ז). בנוסף לכך, אפשר לדייק מלשון הרמב"ם דגם כאשר ב"ד עושים גירות, הנה אם ידוע לנו שלא הקפידו לעשותה כדבעי שלא בדקו אם יש קבלת המצות – עדיין הגירות עומדת ותלוי' עד שיתברר שקיבל המצות.

ח. היוצא לנו מכל הנ"ל, דלהרמב"ם קבלת המצות אינה חלק מטקס הגירות, אלא דבר בפני עצמו הנפרד מטקס הגירות, והוא בדרך-כלל הקדמה למעשה הגירות, דהיינו שכאשר גוי רוצה להתגייר הרי עליו להחליט שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים ויקיים תומ"צ, אבל באם לא נעשה קודם טקס הגירות – אינו מעכב באם יעשה קבלת המצות אח"כ, ויהי' נחשב גירות למפרע.

וכן, מה שכתבו בדעתו דטבילה בפני ג' מעכבת זהו רק להשיאו לכתחילה, כי ע"י שטובל נשלם גירותו וכשיש ספק לבי"ד אזי צריך לעשות מחדש כדי לצאת מידי ספק (ולהוציאו מחזקת העכו"ם שעליו), אבל בדיעבד אם ידוע לבי"ד שהוא קיבל המצות וכבר נשא אשה – בדיעבד כשר, ובנוגע לקבלת המצות – אפילו להשיאו אין מחמירים אם לא נעשה בפני ג', כי זהו דבר שבלעדיו אין גירות כלל ואפשר לראות במוחש אם קיבל המצות או לא.

וכן, שהבי"ד בעת פעולתם אינם גורמים שינוי בעצם הגר ע"י ראייתם את הטבילה (או עכ"פ בדיעה שנעשית כדבעי) בנוסף לידיעה שישנה קבלת המצות, אלא הגר בעצמו הוא הגורם השינוי (דהוא צריך לצאת מגיותו ע"י טבילתו ולהיכנס לישראל ע"י קבלת המצות), ותפקיד הבי"ד הוא רק לאשר שהכל נעשה כדבעי, ומאחר ולהרמב"ם העיקר הוא מעשה הגירות – לכן צריך שבי"ד יודא בעת הטבילה שנעשית כראוי, אבל קבלת המצות – הנה כאשר בי"ד רואים שמתנהג כיהודי ה"ז קבלת המצות בפני ג'. וע"י שבי"ד יודעים שהיתה קבלת המצות – הרי הגירות כשרה למפרע. והראי' לכך היא מדין גר קטן, שטובל בקטנותו אבל גירותו אינה נשלמת עד שמקבל מצות בגדלותו (ע"י שלא מחה), ואזי הוי גר למפרע, דהיינו שקבלת המצות אינה צריכה להיות מיד בעת הטבילה, אבל הגירות אינה חלה בשלימות עד שיגדל.

ט. וע"פ מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם אפשר גם לכאר את שיטת הטור בנידון, ובמיוחד ע"י העיון בדבריו (במה שהעתיק מהרמב"ם, במה שהוסיף על דבריו ובמה שהשמיט מדבריו), דמזה נתברר מהי שיטתו בענין:

1) לכתחילה צריך מילה טבילה וקבלת המצות בפני ג'. בדיעבד מספיק רק קבלת המצות בפני ג' ואינו צריך שום מעשה נוסף. אם לא עשה שום חלק מהטקס בפני בי"ד – לכתחילה אסור בישראלית, אבל אם כבר נשא והוליד ממנה בן – "לא פסלינן ליה" (ומכך שלא מזכיר כלל שצריך טבילה וכיו"ב לאב כדי שיהי' גר יש לדייק ד"לא פסלינן ליה" הכוונה היא גם להאב, שמאחר וכבר נישא הוי בדיעבד וכשר), והטור הבין בדעת הרי"ף (אלא דחולק עליו) דדין זה שלכתחילה אסור בישראלית הוא לא רק כשלא עשה שום חלק מהטקס בפני בי"ד, אלא גם כאשר לא עשה הטבילה בפני בי"ד (אלא דגם זה הוא רק לכתחילה להשיאו לישראל, וכנ"ל). ויש

ביוחסין, שכאשר עדיין יש חזקת עכו"ם "אין משיאין אותם" לכתחילה, משום שהוא דבר שאפשר לתקנו בקל (ע"י טבילה מחדש), אבל אם נישאו כבר – הדין נתבאר דכשר בדיעבד (עכ"פ עבור הילדים).

פ"ג ה"י: "אבל מי שבא ואמר שהי' גוי ונתגייר בבית-דין – נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. בד"א בארץ ישראל ובאותן הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ – צריך להביא ראי' ואח"כ ישא ישראלית, ואני אומר שזו מעלה בייחוסין". לאחר שהרמב"ם ביאר את דין מי שבא ואמר שהי' גוי ואין לו חזקת ישראל, עכשיו מבאר דין מי שבא ואמר שהי' גוי ויש לו חזקת ישראל, דגם בזה צריך להביא ראי' ואח"כ ישא ישראלית, אלא דכאן הוסיף הרמב"ם חומרא מדילי' בחו"ל משום מעלה בייחוסין (וכמ"ש המגיד משנה על אתר), ולכן בדיעבד אם נשא ישראלית בלי להביא ראי' על גיורו – הוא ובניו כשרים (משא"כ בהל' ז' דהוא נשאר בפיסולו עד שביא ראי').

פ"ג ה"ד-ה"ט: "כשיבא הגר או הגירות להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להיכנס לדת. . לפיכך לא קיבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. . שכל החוזר מן הגים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגרי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם, לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבינן אותן עד שתיראה אחריתן". נמצאנו למדים: (1) מי שנתגייר משום איזה סיבה וטבל אינו "גר צדק", ואין דוחים או מקרבים אותם, עד שיתברר שקיבלו המצות, וכשיתברר שקיבלו המצות – גירותם כשרה למפרע, והושלמה גירותם ונעשו "גר צדק". ומביא הרמב"ם ראי' לכך (בהל' טז) מנשות שלמה ושמשון שטבלו לגירותן שלא בפני בי"ד ואחריתם הראה שלא קיבלו המצות ולכן היו גויות ולא חלה גירותם. (2) חשש של גירות בלתי מושלמת היא כאשר נעשתה שלא בפני בי"ד, ולכן חוששין שמא לא קיבלו המצות, ומשמע דאם נעשה מעשה גירות בפני בי"ד – אמרינן דבי"ד ראו שקיבלו המצות, ולכן לא חוששין לאחריתם, וכך משמע גם מדברי הרמב"ם בהל' הבאה (יז).

פ"ג ה"ז: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות הרי זה גר, ואפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד ע"ז – הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין". וכאן חוזר הרמב"ם על מה שכתב בהלכות הקודמות, דכאשר היתה טבילה מבלי קבלת המצות (או שלא בדקו לראות אם הוא מתגייר משום איזה דבר, דאז אולי יש פגם בקבלת המצות שלו), אזי חוששין לו עד שיתברר שהוא אכן קיבל המצות, וכשיתברר שכך הוא – גירותו כשרה למפרע, ואם יתברר שלא קיבל המצות – ה"ה גוי, אבל אם כבר קיבל המצות ואח"כ חזר ועבד ע"ז – אזי לא נתבטלה גירותו (ומדייק הרמב"ם חזר ועבד, דהיינו שהי' זמן שלא עבד ע"ז, משא"כ אם מעולם לא

4) הטור מחלק בין מי שהי' מוחזק כעכו"ם – דצריך להביא ראיה על גירותו, ובין מי שלא הי' מוחזק כעכו"ם – דנאמן כשאומר שנתגייר בבי"ד או בינו לבין עצמו (אלא שאוסר על עצמו לכתחילה בנתגייר בינו לבין עצמו). והטור אינו מביא את דברי הרמב"ם אודות גר שהוחזק כעכו"ם אבל רואים שנוהג כדת ישראל דצריך להביא ראיה. ובפשטות י"ל, דמאחר והטור סובר דהכל תלוי בקבלת המצות, לכן כאשר מגיע מישוהו מבחוץ שאין מכירים אותו ("גר שבא") ואומר שנתגייר בבי"ד פלוני – אזי באם אין סיבה לחשוש שהי' גוי (כי אין מכירים אותו כגוי) – הוא נאמן וכשר, ואם אמר שנתגייר בינו לבין עצמו – ג"כ כשר, ואינו יכול לפסול את בניו, ואם הלך ונשא אשה לאחר שאמר כך לבי"ד – אין היא נפסלת, ומאחר והוא נאמן על עצמו לכן הוסיף איסור מדין שוי' אנפשי', וברגע שיתברר לבי"ד שהוא קיבל המצות – חוזר לכשרותו (ואי"צ שום מעשה טבילה כדי לחזור לכשרותו, משא"כ להרמב"ם), אבל באם זה הגיע מישוהו מבחוץ שאין מכירים אותו ("גר שבא") אבל הוא הי' ידוע כגוי – אזי יש לבי"ד סיבה לחשוש שמה לא היתה גירותו כדבעי, דאולי לא קיבל המצות כדבעי, ולכן צריך להביא ראיה (או עדות גמורה להרא"ש) שקיבל המצות כדבעי דהיינו שנתגייר בבי"ד, ואז בבי"ד יכולים לאשר גירותו מיד מבלי לברר יותר, אבל באם לא יביא ראיה – יצטרך להמתין עד שבי"ד יראו שהוא אכן קיבל המצות (ע"י שמקיימם), ואז אי"צ ראיה או עדות לזה, כי הבי"ד רואים בעצמם שכך הוא... ולכן הטור אינו מביא את דברי הרמב"ם אודות גר שהוחזק כעכו"ם ורואים שנוהג בדת ישראל, דלשיטת הטור בזה פשוט דכשר, שהרי ע"י שרואים שנוהג בדת ישראל – הוי ראיה לבי"ד שנתגייר כדבעי, משא"כ להרמב"ם דצריך גם ראיה על הטבילה שהיתה כדבעי.

5) מכל הנ"ל יוצא, דבכללות הטור סובר כהרמב"ם, דהבי"ד מאשר הגירות ולא פועל גירות, וקבלת המצות עדיף שתהי' קודם הטבילה או מיד לאחריו כדי שהגירות תהי' בשלימות, ולכתחילה צריך שקבלת המצות ומילה וטבילה כולם ייעשו בפני ג'. אלא שנחלקו מהו החלק העיקרי בגירות שהוא מעכב הגר מלהינשא, ולכן גם נחלקו בדיני דיעבד, דהטור מיקל יותר מהרמב"ם וסובר דהחלק העיקרי הוא קבלת המצות ולכן כל זמן שיש לבי"ד ידיעה שהי' קבלת המצות (ע"י שרואים שמקיים מצות) או עכ"פ עדות – הגירות כשרה אף לאחר זמן ונפעלת למפרע, וסמכינן דמסתמא הטבילה נעשתה כדבעי, משא"כ הרמב"ם סובר דצריך גם לידע שהיתה טבילה כדבעי, ובאם אין ידיעה זו – צריכה לטבול מחדש כדי לצאת מספק. וגם נחלקו בדין דיעבד כשנישא לישראלית, דלהרמב"ם עדיין צריך טבילה מחדש כדי לצאת מגירותו, ולהטור אי"צ.

י. ובהמשך למה שנתבאר בשיטת הרמב"ם והטור אפשר להבין את שיטת השו"ע, שסלל לו דרך חדשה בנידון המבוססת על שילוב בין דברי הטור והרמב"ם, שמביא פעמים מאחד ופעמים מהשני, וע"י העיון בלשונות שנקט המחבר יתברר היטב מהי שיטתו בענין:

להוסיף, שלשיטת הטור באם נתברר לבי"ד שלא היתה מעולם קבלת המצות – אזי ברור שהגירות בטלה אף לאחר שנישא.

2) מ"ש הטור דקבלת המצות מעכבת, הכוונה אינה דצריך להיות קבלת המצות קודם הטבילה (אע"פ דלכתחילה צריך שיהי' כך), אלא דזהו חלק עיקרי ממעשה הגירות, ובלא זה כל גירותו אינה גירות, והוא כגוי גמור, וצריך הבי"ד לידע שהיתה קבלת המצות, ואם בבי"ד מגלה זאת לאחר הטבילה – גירותו כשרה למפרע, ואם נתברר לבי"ד אחר הטבילה שלא הי' שום קבלת המצות, כי לא נהג שום מנהג יהדות לאחר הגירות כלל, אזי גירותו בטלה לגמרי והוי גוי. וזהו נתבאר היטב בדין גר קטן בדברי הטור, דגירותו גירות רק אם קיים מצות (קבלת מצות) בעת שהגדיל, אבל באם מיחה או שלא נהג כלל מנהג יהדות – ה"ה גוי. ויש להוסיף, דמאחר והטור חולק על הרמב"ם בפרט זה, וסובר שגם קבלת המצות היא חלק מה"דין" ("משפט" כתיב ב") כמו תוס', לכן מצריך שגם אישור הבי"ד – שהי' קבלת המצות כדבעי – צריך להיעשות לכתחילה ביום.

וכ"ז מדויק מלשון הטור שכותב "גר שבא להתגייר אינו גר עד שימול ויטבול", דהוא כבר גר קודם שמל וטבול ע"י שקיבל המצות, אלא שצריך להשלים גירותו ע"י מילה וטבילה, ולכן נקט לשון "אינו גר" שנתבאר ברי"ף דהוא לכתחילה, ולא נקט "גוי גמור" כמ"ש בנוגע לגר קטן, וגם לא כתב "כשבא להתגייר" כמו שכתב בהמשך דבריו, דלשון "הבא להתגייר" שייך רק קודם שעשה קבלת המצות, ולכן בבי"ד צריכים להודיע לו מצות, כמשי"ת בקטע הבא.

3) מדברי הטור משמע שסובר, שטבילה שנעשתה שלא בפני ג' אינה מעכבת (ודלא כהרמב"ם והרי"ף) אפי' להשיאו לישראלית, ורק קבלת המצות מעכבת להשיאו לישראלית ואף בזה כשר בדיעבד אם נישא (כמשנ"ת לעיל). ויש להוסיף עוד, דאפשר ללמוד גם מסדר הדברים כפי שנכתבו, שמקודם כותב הטור דבעת שמגיע אדם ורוצה להתגייר "מיד" בבי"ד צריך להודיע לו המצות (ובפשטות הוא משום שאין מכירים אותו, ואין ידוע לבי"ד אם הי' קבלת המצות או אם יודע בכלל המצות, וממילא א"א לאשרו כגר צדק, ולכן מודיעים לו קצת מצות כדי שיהי' לו מה לקבל, וכמו שמדויק מלשון הטור שכתב "להודיעו המצות לקבלם"), ומיד אח"כ מבאר שטבילה אינה מעכבת, אבל קבלת המצות בפני ג' מעכבת, דהיינו שכל זמן שהבי"ד לא מאשר שיש קבלת המצות – אין גירותו שלמה, ואעפ"כ אם נשא לישראלית – כשר הוא ובניו בדיעבד עד שיתברר לבי"ד שהי' קבלת המצות, ואז למפרע גירותם כשרה לכתחילה). ומכך שהטור לא מביא כלל את פסק הרמב"ם אודות מי שטבל בפני ג' ולא בדקו אחריו ולא הודיעוהו המצות דהוא גר אבל חוששין לו, י"ל דלשיטת הטור זהו דבר פשוט, שהרי כבר כתב שקבלת המצות מעכבת (דהיינו שבי"ד צריך לאשר קבלת המצות, ורק אז הוי גר גמור), ואינו צריך לחזור על דבריו (משא"כ להרמב"ם שכותב שהטבילה מעכבת ולא כותב על קבלת המצות, צריך לכתוב בכיורו שבמקרה שלא היתה קבלת המצות בפני ג' דחוששין לו, דהי' הו"א שגירותו כשרה).

וה"ה גר כשר מעת שנתגייר בעצמו, ולא מעתה (דאם תאמר שהוא נחשב גר רק מעתה, מדוע בניו כשרים?)

וצריך לומר (כמשנ"ת לעיל בארוכה בשיטת הרמב"ם והטור), דלהשו"ע כל הסיבה שצריך ב"ד בעת הגירות אינו בגלל שהבי"ד הם הגורמים שינוי במצבו של הגר מגוי ליהודי, כי זוהי פעולה שנעשית ע"י הגר בעצמו ע"י שמקבל ע"ע תומ"צ, אלא הבי"ד רק מאשר שהגר עשה את מעשה הגירות כדבעי, ולכן כל פרט ממעשה הגירות (הודעת המצות, מילה וטבילה) שנעשה שלא בפני ב"ד – הגירות כשרה בדיעבד, אבל כדי להשיאו מעכב גם קבלת המצות וגם טבילה, אבל קבלת המצות היינו שהגר מקבל בלבבו שהולך לשמור התומ"צ, ובי"ד צריך לאשר זה.

2) הסתירות בדברי השו"ע: וע"פ מה שביארנו בדברו אתי שפיר כל הסתירות שעמדו עליהם המפרשים בדברי המחבר, דיש שהבינו מדבריו בסעיף ג דקבלת המצות מעכבת ובלא זה אינו גר כלל, וא"כ יוקשה שפסק בסעיף י דכאשר יש ספק לבי"ד צריך רק טבילה מחדש ולא קבלת המצות, וכן בסעיף יב פסק דאם לא הי' קבלת המצות הי"ד גר כי טבל, והבינו דהרמב"ם והטור חלוקים בזה, דלהרמב"ם טבילה מעכבת ובלא זה אינו גר כלל ולהטור קבלת המצות מעכבת ובלא זה אינו גר כלל, והמחבר נקט בתחילה כהטור ובסוף כהרמב"ם. וביותר יוקשה לשיטתם, דהרי מכללי הפוסקים שהמחבר תמיד פוסק כב' מתוך ג' עמודי ההוראה, וא"כ מדוע נקט המחבר בתחילה דקבלת המצות מעכבת ולא טבילה וזהו שלא כהרי"ף והרמב"ם?

וע"פ מה שביארנו בדברי הרי"ף, הרמב"ם הטור והמחבר אתי שפיר, דהרי ענין קבלת המצות בפני ג' הוא שבי"ד מאשר שהגר שומר תומ"צ, וזה יכול להיעשות בדיעבד אף לאחר זמן, ולכן שם כותב המחבר דקבלת המצות מעכבת, דאף להרמב"ם באם הבי"ד אינו יודע שמקיימים מצות – הי"ז מעכב בגירות, ומה שהביא שם מהרמב"ם והרי"ף הוא הוספה, דהבין דלשיטתם אף מילה וטבילה מעכבים כשאין לבי"ד ידיעה ע"ז, ואח"כ מסכם דאע"פ שזהו מעכב מ"מ זהו רק להשיאו לישראלית, אבל אם עבר ונשא – ילדיו כשרים, דכל זמן שיש ספק לבי"ד הרי הגירות כשרה, ואח"כ אם יתברר שהיתה קבלת המצות – הבי"ד יאשר הגירות למפרע, וגם האב יהי' כשר, אבל אם יתברר שלא היתה קבלת המצות כלל – אזי הוא גוי. והמחבר אזיל כשיטת הרמב"ם, דצריך ידיעת הבי"ד גם במילה טבילה (בנוסף לקבלת המצות), וא"כ אתי שפיר היאך יפסוק נגד ב' עמודי ההוראה. ואח"כ בסעיפים י' וי"א אזיל המחבר לשיטתו, דצריך ידיעת הבי"ד במילה וקבלת המצות, ולכן פוסק דכאשר הוחזקו עכו"ם אבל רואים ששומרים תומ"צ צריכים להביא ראיה רק על הטבילה או לטבול מחדש (כהרמב"ם), דכבר ידוע לנו שקיבלו תומ"צ, וה"ה במי שמוחזק ישראל אלא שאומר שנתגייר בינו לבין עצמו שהמחבר פוסק שבניו כשרים כי הגירות כשרה, ועבור עצמו אינו צריך להביא ראיה על קבלת המצות שהרי בפניו שקיים, ועל הטבילה אינו יכול להביא ראיה שהרי הי' בינו לבין עצמו, ולכן כדי להוציאו מתוך האיסור שהמיט על עצמו –

1) דיוק בלשונותיו: בסעיף א נקט "גר שנכנס לקהל ישראל" דהיינו מדובר אודות מי שכבר נכנס לכלל ישראל ועכשיו צריך מילה וטבילה. בסעיף ב נקט "כשבא להתגייר" דהיינו שמדובר אודות מי שאינו גר עדיין, אלא בא עתה להתגייר. בסעיף ז כשמדבר אודות גר קטן נקט דאם מזה ה"ה "כעובד כוכבים" דהיינו שבלא קבלת המצות חוזר לגמרי לגיותו אע"פ שמל וטבל.

ויש לומר דהמחבר סבירא ליה להחמיר כב' השיטות הן כהרמב"ם והן כהטור, דסובר כהטור דקבלת המצות היא מה שמהפך את הגוי ל"גר" אבל גם מחמיר כהרמב"ם דהטבילה מעכבת (ולכן מצריך טבילה כדי להוציאו מספק, דהוא משלב בין שני השיטות), ולכן בסעיף א מדבר אודות מי שידוע לבי"ד שכבר קיבל מצות, ולכן נקט "שנכנס" (כבר) ולא הזכיר שצריך לקבל מצות אלא רק טבילה, שזה להוציאו מכלל העכו"ם (וכמו שכתב בסעיף י"ב "יצא מכלל העובדי כוכבים). ובסעיף ב מדובר אודות מי שאין ידוע לבי"ד אם קיבל מצות, אלא מגיע עתה לראשונה לבי"ד ורוצה להתגייר, ולכן נקט שם "כשבא להתגייר", דהיינו שעדיין אינו גר אבל בא עתה להתגייר, ולכן צריכים להודיעו המצות כדי שיוכל לקבלם, שזוהי כל תכלית הודעת המצות (כמו שנקט בסעיף ג "להודיעו המצות לקבלם"). ובסעיף ז כשמדובר אודות גר קטן, לא מזכיר כלל התואר "גר" על הקטן, כי עדיין לא קיבל מצות, ואע"פ שטבל כבר מ"מ רק אם קיבל מצות – אזי נעשה יהודי, ובלא זה – נהי' "עובד כוכבים". ובסעיף י מדובר אודות מי שידוע לבי"ד בתור גוי ופתאום הודיע שנתגייר, דלכן נקט "כותי או כותית שבא" ואז אינו נאמן אלא א"כ יביא עדים שנתגייר כדבעי, אבל אם ראינום נוהגים כישראל הם בחזקת גרי צדק, דאז אי"צ עדות אלא מספיק ידיעת הבי"ד שקיבלו מצות (כי "חזקה מועלת כעדים", כלשון ערוה"ש כאן סי"ד), אבל אם רוצה להינשא צריך להביא עדים שהיתה טבילה כדבעי או שיטבלו מחדש בפניו (כי "מעלה עשו ביוחסין" וחומרא זו היא כהרמב"ם ודלא כהטור דאין מצריך טבילה מחדש). ואם מדובר אודות מי שאינו מוכר לבי"ד כגוי ויש עליו חזקת ישראל (וכמ"ש בסעיף יא שלאחריו) ולכן אין שום סיבה לבי"ד לחשוש עליו, ובא לבי"ד לספר שנתגייר – אזי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכשר. אבל אם אמר שנתגייר בינו לבין עצמו – אזי מדינא הוא כשר, כי רואים שקיבל המצות, ולכן בניו כשרים, אבל שוי' אנפשי' שלא יוכל להתחתן עם ישראלית עד שיטבול בפני בי"ד (וחומרא זו היא כהרמב"ם ודלא כהטור דאין מצריך טבילה מחדש). ויותר מכך, אפילו מי שנתגייר עתה בינו לבין עצמו, וידוע לבי"ד שהיתה טבילה וקבלת המצות בינו לבין עצמו (סעיף ג), גירותו כשרה ולכן אם נשא ישראלית בניו כשרים (ד"אין כאן פסול גיות כלל" כמ"ש הט"ז סק"י). ואח"כ בסעיף יב שוב נקט המחבר כהרמב"ם ולא כהטור, ופוסק דאם לא בדקו אחריו – ה"ה כגר קטן, דיש לו טבילה אבל אין קבלת המצות, ולכן צריך להמתין עד שיתברר שהיתה קבלת המצות ואז הגירות שלימה.

ופשוט הוא, דבכל אלה המקרים דדיעבד, כאשר עשה הטבילה מחדש בפניו או הביא ראיה, אזי ב"ד מאשרים שהגירות הי' כדבעי,

לאחר הברור הנ"ל הגיע אלי שמועה, אשר א' משלושת הדיינים על הבי"ד המגייר הוא גר בעצמו, שהתגייר בקטנותו. וסיפור הדברים כך הוא: אמו של הדיין הזה עברה "גירור" קונסרבטיבי, והתחתנה עם יהודי, והתקרבה לתומ"צ, ונולד בנה (ה"ה הדיין הנ"ל), ובהיותו קטן הוא עבר גירור בפני בי"ד אורטודוקסי בקטנותו, וכן אמו עברה טבילה נוספת בפני בי"ד אורטודוקסי.

ולא נתברר לנו אם האמא שמרה תומ"צ בסיסי מיד אחרי ה"גירור" הנ"ל, או שלקח זמן עד שהתקרבה לשמירה מלאה של תומ"צ. וכן לא הצלחתי לברר מה גדרו של הראב"י הקונסרבטיבי שעשה ה"גירור".

הנ"ל לא ידע על הגירות הנ"ל שנעשתה לו בקטנותו, ולמד בישיבה והוסמך לרבנות, והצטרף מפעם לפעם לבי"ד של גירות, עד שנתברר לו כנ"ל. והגירות של האשה וילדיה שעליהם אנו דנים כאן נעשה כאשר הנ"ל לא ידע על גירותו.

לאחרונה, נפגשה אשה זו עם א' מבני קהילתכם ורוצה להתחתן עמו, ושאל החתן את כב' הדר"ג לברר על גירותה של האשה הנ"ל, אם הגירות מקובלת עליכם או לא.

## תשובה

ב. והנה, בראשית דברנו נקדים לבאר, מהו גדר הגירות שעבר הדיין בקטנותו, והאם יש מקום לומר שהגירות היתה רק לרווחא דמילתא, אבל מדינא גירות אמו היא כשרה והוא נולד ישראל.

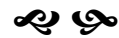
והנה, הצפנת-פענח דן בארוכה בגדר גירות למפרע, ושיטתו מתבארת מתוך דבריו בכמה מקומות בספריו [נדפס בסימן הקודם (כ"ט) סעיפים ד-ה].

ועפ"ז אפ"ל, שבנדו"ד מעשה הגירות שעשתה אמו של הדיין בפני הראב"י הקונסרבטיבי ה"ה כאילו טבלה בינה לבין עצמה, ומאחר והאשה טבלה שוב בבי"ד לאחר זמן, הרי איגלאי מילתא למפרע שכאשר התגיירה בעבר כיוונה לקבלת המצוות (ואף אם לא קיימה אותם מיד בגלל חוסר ידיעה, עדיין כשר בדיעבד כמבואר בשו"ת הרשב"ץ ח"ג סי' מז, ובפרט אם בפועל מקיימת תומ"צ), וגירות זו היתה קודם לידת בנה, ובמילא בנה נחשב לישראל מלידה. ומה שטבלה שוב בפני בי"ד, וגם בנה טבל, הנה זה בתור חומרא ליוחסין.

ואם יקשה לך שכאן יש גריעותא בגלל שנעשה בפני הראב"י הקונסרבטיבי, וידועים דברי גדולי הפוסקים בדורנו (ובראשם הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל) שכל מעשיהם אין בהם שום תוקף כלל וכלל, הנה בשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' קלה) הדין בגט שנכתב ע"י ראב"י קונסרבטיבי, והבעל אינו רוצה לתת גט נוסף ומעגן את אשתו, הגאון הרמ"פ נשאר בספק על גדר פסלותו של הראב"י, וזה תוכ"ד: אלו שלמדו בסמינר של הקונסרבטיבים או שהם ראב"ים בטעמפליס שלהם שיטתם היא לזלזל ולבטל תומ"צ והוי כפירה, וממילא נחשב כאפיקורוס ופסול לעדות

צריך לעשות החלק שאי אפשר לוודאות. וכן בסעיף יב, סובר שצריך לחשוש לו עד שתתברר צדקתו – כי עדיין אין לנו ראי' על קבלת המצוות שלו. ועפ"ז אתי שפיר, דאין סתירה בין ריש הסימן לסופו.

3) ומכל הנ"ל רואים ברור, שכאשר כתוב בשו"ע שקבלת המצוות צ"ל בפני ג' לעיכובא, הכוונה היא שבי"ד צריך לישב ולאשר שאכן גר זה קיבל עליו תומ"צ. וצריך שיעשה קודם הגירות, אבל אם לא נעשה קודם הגירות – אזי אפילו לאחר הגירות אפשר לעשותו, אלא שצריך שבי"ד ידעו בידיעה ברורה שהיתה קבלת המצוות, ובאם הגר שומר תומ"צ – אין לך ראי' גדולה מזו. ובנוגע לטבילה, הנה לרוב השיטות כשר הטבילה בדיעבד אם נעשתה שלא בפני בי"ד, אלא שצריך שבי"ד ידע באומדנא שהיתה טבילה, ולכן איתא בשו"ע דאם טבלה בפני שנים (שו"ע ס"ג) או אפילו בפני אחד (ס"ק י) הגירות כשרה, ורק כאשר אין שום עדות שהיתה טבילה ונתעורר ספק על הגירות – אזי צריכה לטבול שוב. ולהלכה באג"מ (יו"ד ח"ג סי' קיב) התיר בדיעבד כשבי"ד יודעים ע"י אומדנא שהי' טבילה.



## סימן 5

### גירות שנעשה ע"י דיין שהתגייר בקטנותו

דיין שהתגייר בקטנותו לאחר שאמו התגיירה קונסרבטיבי קודם לידתו: ביאור הצפנת-פענח בדעת הרמב"ם ומסקנתו לענין גירות למפרע / האם יש ספק על הגירות של הקונסרבטיבים או שהוא פסול לגמרי / האם גירות כזו יפסול הדיין לשמש כדיין בגירות אף בדיעבד

## שאלה

ב"ה, כ"ו שבט תשע"ה

א. בשנת תשס"ז, מרת "שרה" התגיירה בעיר אחת במזרח ארצות הברית, היא קיבלה על עצמה עול תומ"צ וטבלה במקווה כשרה (בבית חב"ד המקומי) בפני ג' רבנים דתיים. ובאותו יום התגיירו עמה גם בתה (בת 10 באותו זמן) שטבלה בפני בי"ד הנ"ל, ובנה (בן 6 באותו זמן) שהטיפו ממנו דם ברית וטבל בפני בי"ד הנ"ל.

דיברתי עם ג' עדים שהכירו את האשה וילדי' בתקופה שקדמה לגיורה, וכן בתקופה שלאחריה, ומכירים אותה גם כיום, ונתברר ללא צל של ספק שהאשה ומשפחתה שמרו תורה ומצוות בהידור אף קודם הגירות, והאשה קיבלה ע"ע עול תומ"צ בשלימות. ומאז הגירות ועד היום (תשע"ה), היא וילדיה ממשיכים ללמוד לשמור ולקיים, וחברים בקהילה דתית בעיר מגוריהם, וילדי' לומדים בביה"ס הדתי המקומי בעיר הנ"ל.

ולכן, נ"ל שהאשה מרת "שרה" ובנה ובתה, שהתגיירו בשנת תשס"ז ע"י ב"ד שבו היה דיין הנ"ל, הרי גירותם כשרה ללא שום פקפוק, ואין צריכים שום מעשה גירות נוסף.



## סימן ל"א

### אשה ששמעה מאמה שהיא מאומצת, ולאחר בדיקת ד.ג.א. וחקו"ד נראה שאינה יהודיה

אשה שגדלה כיהודיה ושומרת תומ"צ ויש לה משפחה גדולה, ונודע לה שהיא מאומצת, ועשתה בדיקת ד.ג.א. שמראה שהיא חצי נכריה: (א) ביאורו של הדברות משה בגדר גירות בינה לבין עצמה, מתי מועיל שטובלת לנידתה אליבא דהר"ף והרמב"ם. (ב) האם היה צורך במעשה גירות כאשר גם אמה מאומצת שגדלה בבית נכרים / מה גדר בדיקת ד.ג.א. לפסלה / האם אמרין דגיורה בעת האימוץ / האם יש לה נאמנות עתה לפסול צאצאיה

## שאלה

ב"ה, ד' מנחם אב תשפ"א

בדבר<sup>13</sup> האשה מרת [...] מעיר [...], שנולדה בתאריך הלוועזי 6 יוני [...] למניינם, ושמה הלוועזי הרשמי היה [...], בת [...] ו[...] (הורים יהודיים מסורתיים), וביום 23 יולי [...] למניינם קיבלה שמה היהודי [...] בת [...] בביהכ"נ "יאנג איזראעל אוו [...] " לפי המסמך שנתנו להוריה בעת נתינת השם).

בילדותה גדלה כיהודיה, בגיל 14 התחילה לשמור תומ"צ, ועברה ללמוד בביה"ס תיכון הדתי לבנות [...] אשר בעיר מגוריה, והשתתפה בתכניות NCSY בביהכ"נ הדתי הסמוך לביתה, שאורגנו ע"י הרב לנוער הרב [...] ש"י. לאחר גמר התיכון הלכה ללמוד בקראון הייטס, ושם התקרבה לחב"ד, ונישאה ליהודי שומר תומ"צ ע"י רב דק"ק ליובאוויטש, ועברו להתגורר ב[...] והם חברים בקהילת חב"ד דשם, ויש להם בנים ובנות ונכדים ונכדות שומרי תומ"צ, וכו'.

לפני כשנה נודע לה מאת אמה, אשר היא באמת אינה בתה הביולוגית, אלא היא מאומצת. והתחילה לברר עד"ז, ופתחה תיק בעיריית לאס אנדזשעלעס לנסות לגלות מי הם הוריה הביולוגיים. לאחר הרבה מאמץ קיבלה כמה מסמכים, שבהם אין מופיע שמות ההורים האמיתיים, אלא רק פרטים אודותם, וגילתה הפרטים דלקמן:

(1) שמה בעת הלידה היה [...].

<sup>13</sup> תשובה זו נכתבה בהכוונת מו"ר הרה"ג הרב אריה רלב"ג שליט"א, אב"ד אגודת הרבנים דארצות הברית וקנדה, שאף כתב חלק מתשובה זו, ואח"כ ניתן בתור פס"ד.

(ואי"צ לקבל עדות בפניו ע"ז). או אפ"ל דמאחר שלמדו בסמינר עבור פרנסה כדי לקבל משרת ראביי אצלם שמשלמת יותר טוב, ונשארו באמונתן בתורה, לכן לא איתרע חזקתם, והם רק ספק פסולים לעדות. ובאם ידוע שמקפידים על שמירת תומ"צ ורק מקילים באיסורים הקלים, אזי "אולי נוטה יותר שלא נפסל כל-זמן שאין לנו עדים ובפניו שעבר על איסורין הפוסלין לעדות".

ואפ"ל בנדו"ד, שמאחר ואמו של הדיין שומרת תומ"צ, הרי נתברר לנו שגירותה (עכ"פ מצד כוונתה שלה) היה כדבעי, ומה שנעשה בפני ג' הדיוטות לא יזיק לזה, ונחשיב הוולד כנוולד ישראל.

ג. ועתה נבוא לדון בדין גירות האשה וילדיה שנעשה ע"י הדיין הנ"ל.

והנה, באם נאמר שיש עכ"פ ספק שמה הגירות הראשונה של אם הדיין נעשתה כדבעי (עכ"פ למפרע), הרי גירות בנה הוא רק גירות לחומרא, ולא יפסול גירות שנעשה ע"י הדיין. ואפילו אם נאמר שהגירות הראשונה שעשתה אם הדיין היתה פסולה לגמרי, הנה יש מקום לומר שהגירות שנעשתה על ידו כשרה עכ"פ בדיעבד, לפי השיטות דלקמן (וזאת, על אף פסקו של החכמת שלמה ביו"ד סי' רסח ס"ג, שפוסק דאסור ותולה זאת במח' רש"י ותוס', ומבאר שלשיטת תוס' יאסר):

בשו"ת מענה אליהו להגאון האדר"ת, סימן פת, האריך לדון ע"ד דינו של גר אי יכול לקבל גרים, ומבאר שאליבא דרש"י ותוס' "נראה לי ברור שיכולים", ותולה זאת אי הוי בכפיה או לא, דאם הוי דין בכפיה, ה"ז כשררה ואין לגר לדון, אבל מאחר וקבלת גרים א"א שיהיה בכפי', לכן גם גרים יכולים לקבל גרים. ומבאר גם דקבלת הגר אינו בגדר "משפט". ומסיק שרק אליבא דהגהות מרדכי (שאינו מסכים לחילוק בין כפיה או לא), אסור לגר לקבל גרים, משא"כ לרש"י ותוס'.

וכן בתשובה קצרה בשו"ת שארית ישראל להרה"ג ישראל זאב מינצברג (יו"ד סי' כב) כותב בפשיטות "דמועיל ב"ד של גרים לקבלת גר", ומבאר דעל-אף שזהו רק לשיטת רש"י, "מ"מ בקבלת גר דנפ"ל רק מדכתיב ב' משפט, בודאי דינו כד"מ" ומותר.

ד. ולפי כל הנ"ל י"ל, אשר בנוגע גירות הדיין, הנה ספק אם היה צריך להתגייר בכלל: שהרי ממ"נ, אם ניקח ביאור הצפע"נ שכאשר קיימה תומ"צ וטבלה בפני ב"ד לאחר זמן הגירות תפס למפרע, הרי בנדו"ד האשה שומרת תומ"צ, ובמילא נתברר שאמו של הדיין נתגיירה קודם הולדת בנה. ואת"ל שגירות קונסרבטיבי פוסלתו, הרי אפשר לצרף ספקו של הרמ"פ על גדרם של ראבי"ס אלה.

ואפי' אם נאמר שהגירות של הדיין בקטנותו היתה גירות גמורה, ללא שום ספק, הנה לגדר איסורו של גר להיות דיין בב"ד לגייר יש לנו: לכו"ע שיטת רש"י שמתור; שיטת תוס' (אליבא דהאדר"ת) שמתור; ושיטת שו"ת שארית ישראל שעל אף שאין פוסקים כרש"י, הנה לענין גירות אפשר להקל.

ידיעה ברורה כראיה ... כמו כן הוא גם בדין שצריך בי"ד של שלשה, דבר הידוע לכל הוי כאילו ראו, ולכן הוי כאילו הסכימו בי"ד שכל הרוצה להתגייר נעשה גר כשעושה מעשה גירות, ואז הוי כאילו נפעל מעשה הגירות על ידי הבי"ד, ורק צריך אח"כ ידיעת הבי"ד שנעשה כדבעי.

ובהמשך דבריו (בענף ג) כותב דלשיטת הרמב"ם, "דגם לקבלת המצות אם ידוע שקבלו – הוא כפניו בי"ד, דהסכמת בי"ד ופס"ד שלהם הוא על כל מי שקיבל מצות ועשה מעשה הגירות שיהי' גר, וחסר רק הראי' שג"כ צריך בגירות, שזה סגי בידיעה כמו בראי', והוי כיש בי"ד להגירות".

(ומבאר, שעפ"ז אפ"ל בדעת התוס' דלגרות בעיני נמי מומחין, אבל שליחותיהו עבדין, דלכאור' מה שייך שליחותיהו? הרי זה רק בדיני ממונות, אבל בגירות שצריך בי"ד איך נעשה שליחותיהו?! ומבאר דע"פ מה שביאר "דענין הבי"ד גם לגירות הוא הסכמה ופס"ד שיתגיירו אחרי שקיבלו המצות כדין", אזי הסכימו "דכל מי שיגיירו הדיטיות בפס"ד שלהם שקיבלו המצות והסכימו שיתגיירו, שיהיו כהסכמתן ופס"ד דנים דהמומחין, שלכן נחשב כנעשה עצם הגירות על ידם, והידיעה שהי' להמומחין שגם בי"ד הדיטיות שלנו יעשה כדין הוא כראיה דבי"ד המומחין עצמן". ועפ"ז מבאר גם התוס' בגיטין דף פח, ששם תירצו דשליחותיהו דקמאי קא עבדין, הנה "היינו אף בגירות", והטעם לזה הוא "דידיעה כזו שכל החכמים יעשו כדין הוא כראו בחייהן עד סוף כל הדורות".

ולכן, כאשר רואים אשה שנוהגת בדרכי ישראל הוי חזקה דהיא גיורת, דאל"כ מדוע תנהג בדרכי ישראל?! ו"הויא זה עצמו קבלת המצות, ומעשה טבילה הא לא חסר שהרי ידוע שטבלה לנדותה, אף שלא ראינו ממש אלא בזה שנוהגת תמיד בדרכי ישראל – נעשית בזה גיורת אף שלא הי' כלום בפני בי"ד, וא"כ החזקה אינה שהיתה גיורת בבי"ד, אלא היא שהם קיבלו מצות (שהרי מקיימים מצות), ולכן "אף דיודע לנו ברור שלא עשו מעשה גירות כלל בפני בי"ד, הויא חזקה, שזה [קבלת המצות] בעצם הוא הגירות, משום דאנן בידיעתנו שהוא לגרות הוינן כבי"ד על הגרות וכנעשה בהסכמתנו".

וא"כ יוצא, דלהרי"ף והרמב"ם דכל הדין שצריך ג' בגירות הוא רק להלכה ולא למעשה... ולכן י"ל דמ"ש הרי"ף דצריך ג' לכתחילה הכוונה היא שלכתחילה אין לסמוך על ידיעה בלא ראי', ולכן אפילו אם כבר הוחזק בדרכי ישראל ונחשב כגר צדק, מ"מ "לא סמכינן לכתחילה למינסב לו אשה דהחמירו לחוש ליוחסין . . . דמכיון דלכתחילה מצריכינן לקבל מצות ולמול ולטבול בפני שלשה – משמע שיש קצת לחוש לזה" [ומשמע מלשונו דכל זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אף ביוחסין נכשר].

ומביא את דברי הגמ' אודות מי שבא ואומר שנתגייר בינו לבין עצמו, דאינו נאמן לפסול את בניו, דשם הוקשה לתוס' דאם נאמר דכל דין ג' הוא רק לכתחילה ובדיעבד מספיק אחד א"כ כשיש לו עדים שנתגייר בינו לבין עצמו מדוע יפסול עצמו ובניו?! אדרבה, הרי הוי בפני ב' וכשר בדיעבד, וא"כ הוא ובניו כשרים! ונשאר

(2) תאריך האימוץ היה ביום 9 יולי [...] (ימים ספורים אחרי לידתה).

(3) תיאור אביה הביולוגי הוא (כפי שכתבה האמא הביולוגית במסמך הנ"ל): יהודי ממשפחת יוצאי רוסיה, שנולד במדינת [...] ואח"כ עברו הוריו למדינת [...], ולא היה נשוי בעת העיבור.

(4) תיאור אמה הביולוגי הוא (כפי שכתבה האמא הביולוגית במסמך הנ"ל): נוצרית פרוטסטנטית ממוצא אירי/סקוטי, שנולדה במדינת [...] ושם התגוררו הוריה, ולא היתה נשואה בעת העיבור.

(5) אמה הביולוגית אומצה בילדותה ולה "אח" ו"אחות" גם הם מאומצים, וגם האמא שאימצה את האם הביולוגית כנראה ג"כ מאומצת.

(6) אמה הביולוגית גדלה במשפחה אירית-אמריקאית בעיר [...].

(7) הריונה לא היה מתוכנן, אלא קרה מחמת התגוררות עם הבעל יחד ב[...] . מאחר ולא רצתה שאבי-הבת ידע על ההריון, אזי לא הודיעה לו, והחליטה שתתן הוולד לאימוץ אחרי הלידה.

לאחר שגילתה כל הנ"ל החליטה על-דעת עצמה לעשות בדיקת ד.נ.א. והתוצאות אמרו שהיא 50% גנטיקה אשכנזית, ו50% גנטיקה אירית.

רב קהילת חב"ד בעיר מגוריה, ה"ה הרה"ג הרב [...] שליט"א הפנה אותה לבית-דיננו לבירור ע"ד ייחוסה ולהחליט האם יש מקום לאיזה מעשה גירות, או שמא אי"צ מעשה גירות.

## תשובה

והנה לאחר העיון וחקו"ד בפרטי המעשה, ולאחר שישבנו כסאות למשפט לדון ע"ד כל הנ"ל, יצא מאת בי"ד הח"מ פס"ד כדלהלן:

א. בספר דברות משה על מס' יבמות (פ"ד סי' לה) מבאר הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל באריכות ובבהירות את סוגית הגמ' ביבמות (מ"ו ע"ב ואילך) ואת שיטת הרמב"ם והרי"ף (ונראה שסובר שהלכה כמותם בזה), וכך מבאר:

בתחילת דברו (ספר דברות משה מס' יבמות פ"ד סימן ל"ה ענף ב') מביא את דברי הרמב"ם ע"ד גר או גיורת שראינו שנוהגים בדרכי ישראל (כגון שטבלה לנידתה או שטבל לקריו) ה"ה בחזקת גרי צדק, אבל אם רוצים לישא מישראל צריכים להביא עדים על גרותם או לטבול שוב בפנינו, כי הוחזקו עכו"ם, ומקשה ע"ז ב' קושיות: (1) מדוע א"א לגיורת זו לישא ישראל ע"פ חזקתה? הרי באם לא היתה גיורת לא היתה טובלת לנידתה, וא"כ יש חזקה שנתגיירה בפני בי"ד. (2) איך יפרשו את סיפור עבדי' דרב חייא בר אמי, דשם ידוע שלא טבלה לגירות בפני בי"ד?

ומכח קושיות אלה מבאר, דבאמת הרמב"ם סובר כהרי"ף דכל דין ג' בגירות הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשר אף בלא ג' כלל וכלל, "דסובר הרמב"ם דבר חדש [בדין גירות], דכמו דבעדות הויא

המצות כדבעי, וע"י ידיעה זו הוי כאילו נפעל הגירות ע"י ב"ד (כאילו ה"י ב"ד נוכח בעת הגירות והטבילה), ואף בנוגע לישא אשה – הנה הגם שמלכתחילה החמירו ביוחסין להצריכו טבילה מחדש, הנה זהו רק חומרא אבל בדיעבד אף בזה נראה דכשר (והסיבה היא – כנ"ל – משום שראיית הבי"ד שמקיים המצות עתה גורם שיהי' כאילו הבי"ד ה"י בעת הגירות), וקבלת מצות זו אינה נפגמת אפי' אם רואים שהגר אינו מקיים את כל המצות בשלימות, ואפי' אם הגר עצמו אומר שקבלתו בעת הגירות לא היתה בשלימות ואין הוא נאמן לפסול את עצמו ע"ז. וכאשר פוגשים גר כזה בלי שום עדות, אזי החזקה היא או שנתגייר בפני ג' כדבעי, או שנתגייר בינו לבין עצמו, ובשניהם כשר.

ואפשר ג"כ לדייק מדברי הגאון הרמ"פ, דכאשר יש להבי"ד ידיעה ברורה שהיתה קבלת המצות (ע"י שרואים את הגר מקיים מצות עתה, ועאכ"כ אם יש ידיעה שהי' ג"כ טבילה כגון בנדו"ד – לנידוחה), אזי זה פועל שהגירות היתה כשרה למפרע, דהיינו שהגר נחשב כיהודי למפרע מאז גירותו בינו לבין עצמו, וילדיו כשרים לכהונה, ואי"צ גירות מחדש. ודו"ק בדבריו ותמצא נחת.

והנה, בנדו"ד, קודם שהאשה נישאה בחופ"ק, היא טבלה במקוה לטהרתה, ומאז ואילך טבלה לטהרה מנדוחה מדי חודש בחודש, ואחרי לידות וכו', ושמרה תומ"צ מאז ועד עתה, ואפשר לומר ע"פ הנ"ל, שיש להחשיב זאת כמעשה גירות באם יש צורך בזה אע"פ שלא ה"י שום מעשה גירות ממש בפני ב"ד (אליבא דהרי"ף והרמב"ם).

ב. והנה, הצפנת-פענח דן בארוכה בגדר גירות למפרע, ושיטתו מתבארת מתוך דבריו בכמה מקומות בספריו [נדפס לעיל בסמ"ק כ"ט סעיפים ד-ה].

ג. אלא שכל זה הוא להסברא שמא יש איזה צורך במעשה גירות עבורה קודם נישואיה, אבל י"ל שאין צורך בזה כלל, שהרי:

(א) אין לנו ידיעה ברורה שאמה הביולוגית היתה נוצרית אלא רק שגדלה בבית של נוצרים (שהרי אמה הביולוגית גם היא מאומצת), וה"ראיה" היחידה היא דברי האם. ואם תרצה להסתמך על בדיקת הד.ג.א. שבה מופיע שהיא 50% נוצרית, הנה בנוגע לבדיקת ד.ג.א. כבר נפסק מאת בית דינו של פוסק הדור הגאון הרב שמואל וואזנער זצ"ל (שנדפס ב'ישורון' חוב' יב עמוד תקלג ואילך), ושם באות ג': "ע"ד השאלה האם לקבוע ממזרות על סמך אי התאמה בין אב לבנו, התשובה אין לקבוע ממזרות על סמך בדיקה זו, אף שמבחינה מדעית אי-התאמה הוא בירור מוחלט". הנ"ל מתוך רשימת פסקים שנכתבו ע"י הגאון הרב משה שאול קליין שליט"א שבסופה כתוב "כל הנ"ל נכתב ע"פ דעתו של מרן הגר"ש ואזנר שליט"א. כמו כן הדברים אושרו ע"י הגר"ן קרליץ שליט"א". ולכן בנדו"ד, אי אפשר להסתמך על בדיקת ד.ג.א. בכדי לומר שהיא נכרית.

(ב) אין לנו ידיעה ברורה שהוריה המאמצים לא גיירוה בעת שאימצו אותה, ואדרבה, מכך שקיבלה שם יהודי בביהכ"נ אורטודוקסי יש מקום לומר שלא היו נותנים שם לולא היו יודעים

התוס' בצ"ע. ומתוך הגאון הרמ"פ, דמה שביאר לעיל דכל הדין שצריך ג' בגירות הוא רק לכתחילה, ובאמת מספיק ידיעה ברורה להבי"ד שקבל המצות ומל וטבל לשם גירות נמי סגי משום דהוא כראיה", הוא רק באם הגר לא עשה שום טקס אחר של גירות שיגרום לו לטעות ולחשוב שהטקס האחר הוא גירותו, אלא הוא התחיל להתנהג בדרכי ישראל בפרהסיא [כגון שטבלה לנידוחה] וחשב שבזה מספיק לו – ובה מספיק ידיעת הבי"ד "שיודעין הבי"ד בידיעה גמורה כראיה ממש", אבל באם הוא עשה איזה טקס אחר של גירות שלא כהלכה (כגון שלא בפני ג') ואח"כ התחיל לשמור תומ"צ, הוי שכל קיום המצות שלו הוא רק משום שסובר שהטקס שעשה הוא גירות כשרה ומחייבו לקיים תומ"צ, ובלא הטקס – לא ה"י מקיים תומ"צ, א"כ גירותו אינה מועילה עבורו דנעשה שלא כדין.

ולכן, כאשר רואים מישהו שמתנהג כיהודי, אומרים דמסתמא או שנתגייר בפני ב"ד של ג', או שלא עשה שום טקס אחר, אלא הכל בינו לבין עצמו – וג"כ מועיל, אבל כשידוע ע"פ עדים שעשה מעשה גרות שלא כדין (דעשה בפני שנים), אינו גר ופוסל את בניו.

ועפ"ז מבאר את סיפור עבדו של רב חייא בר אמי, דאע"פ שהאשה טבלה רק לשם נדה (ולא לשם גירות) שהוא קיום המצות, הוי מעשה גרות מצד חזקה שקיבלה כל המצות, ולכן נחשבת כגירות מצד ראיית הבי"ד שהיא מקיימת כל המצות, וממילא אפי' אם רואים לאחר זמן שעברה איזה איסור – לא נתבטל גירותה, אלא היא כישראלית שחטאה. וממשיך וחוזר שוב על דבריו דלעיל "כשלא שמענו קבלתה אלא ראינו זה [קבלת המצות] ממה שמקיימת מצות התורה כישראלית, שחזקה ממה שראינו שקיבלה עלי' כל המצות", אבל מבהיר, דמקרה של עבדו דר"ח בר אמי "נצטרך לומר, דמה שראינו שנוהגת בדרכי ישראל ה"י תחילה קודם שראינו שדרה עם העבד כאשתו. . . ולכן נעשית גירות גמורה מצד החזקה, ואינה נאמנת לומר שוב נגד החזקה שלא קיבלה עלי' איסור עבד, ואף אם ה"י שייך להאמין לה יח"י זה כדברים שבלב שאינם כלום, כיון שראיתנו היא ראיית גרות גמורה".

[בין הדברים מבאר ג"כ את שיטת התוס': לפי תירוץ ראשון בתוס' י"ל דדין זה דצריך ב"ד לגירות הוא רק לפס"ד שישכימו לגוי זה שהוא ראוי להתגייר, שזה נעשה בעת קבלת המצות, ולכן לשיטת התוס' צריך ג' בעת קבלת המצות, ואח"כ בעת המילה וטבילה הוא רק קיום הפס"ד וממילא אי"צ ג'. ולפי תירוץ השני בתוס' – הייש מפרשים – י"ל שמאחר וקיבלה המצות בפני ב"ד – הבי"ד כבר הסכים לגירותה, וחסר רק ידיעה שהי' טבילה כדבעי ולא נתבטל הפס"ד ולכן צריך ב"ד בעת הטבילה, אבל בדיעבד כשר אף בטבלה בינה לבין עצמה כל זמן שיש ידיעה לבי"ד שנעשה כראוי, וא"כ יוצא דלפי' ב' התירוצים בתוס' צריך שיהי' פס"ד של ב"ד (קבלת המצות) קודם הטבילה].

היוצא מדברי הגאון הרמ"פ, דלשיטת הרמב"ם (והרי"ף) כל הדין שצריך ג' בגירות הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשר בכל מקרה אף אם לא ה"י ג' בשום א' משלבי הגירות (לא בעת קבלת המצות, ולא בעת הטבילה), באם יש ידיעה ברורה להבי"ד שהגר קיבל



סימן ל"ב

**אשה המספרת ששמעה מסבתה שנתגיירה,**

**האם יש לחשוש שמא לא היה כדת**

אשה ששמעה מסבתה שנתגיירה האם חוששים שמא לא נעשה כדת: פסק הטושו"ע במי שבא ואמר "ישראל אני" / דברי האחרונים אם יש לחקור על היוחסין בכג"ד / האם דיבורה עתה גורם ריעותא לצאצאיה שיצטרכו לחקור על יחוסה / פסק הטושו"ע בדין מי שבא ואמר שנתגייר / האם הוא הדין במי שאומרת ששמעה מסבתה שנתגיירה / במספרת עתה מה ששמעה בילדותה - האם יש לה נאמנות

**שאלה**

ב"ה, י' כסלו תשע"ח

א. בנוגע לשאלתו דלקמן: הבחורה [...] שנולדה בתאריך [...] גדלה כיהודיה, ולע"ע אינה שומרת תומ"צ, ובאה בקשרי שידוכין עם בחור בשם [...] הידוע לכב' כיהודי, ורוצים להינשא זל"ז, ובחקו"ד על משפחתה נתברר סדר הדורות כדלהלן:

(1) הנערה [...] (ופרטי' כדלעיל).

(2) אמה מרת [...] נולדה בשנת 1948 בעיר [...].

(3) הוריה מר [...] ומרת [...] נישאו בשנת 1948 ע"י ראביי קונסרבטיבי מפורסם בשם [...] מטעמפל [...] בעיר [...] (לפי המופיע בתעודת הנישואין האזרחית). מרת [...] נולדה בשנת 1920 ונפטרה בשנת 1995. בכתבה בעיתון על פטירתה הופיע שהיא היתה חברה בבית הכנסת [...] שהוא בית הכנסת אורטודוקסי.

(4) הוריה של מרת [...] הנ"ל הם מר [...] ומרת [...], בתעודת הנישואין האזרחית מופיע התאריך 1914 ולא מופיע שם רב. מרת [...] נולדה בשנת 1895 ונפטרה בשנת 1976, והרב שהתעסק בקבורתה היה [...], רב דתי בעיר [...].

(5) הוריה של מרת [...] הם מר [...] ומרת [...]. עליהם אין שום מידע.

ב. לאחרונה מרת [...] (מס' 2) סיפרה לבתה הנערה (מס' 1) אשר היא זוכרת בהיותה לערך בגיל 10-11 שדיברה עם סבתה (מס' 4) בענין שחיה בכריכה, ובין הדברים סבתה סיפרה לה איזה דברים בענין שהיא זוכרת שהלכה למקווה, והזכירה משהו בענין גירות, וזוכרת איך שנכנסה עם כל שערה הארוך תחת מי המקווה. מרת (מס' 2) ניסתה לברר, אבל אף אחד מבני משפחתה לא ידעו על דבר זה, והיא היחידה שידעת מזה כי זוכרת משהו כנ"ל.

ועתה השאלה היא, האם יש לחשוש ליחוסה של הכלה, שגדלה בתור יהודיה, והוריה גדלו כיהודים, וכן הסבתא גדלה כיהודיה, ותמיד החשיבו עצמם ליהודים ותמיד היו חלק מקהילה יהודית במקום מגוריהם.

שהיא יהודיה, או עכ"פ לעשות לה מעשה גירות. ובאמת, החזקת כשרות של האמא מחזק שבאמת רב ביהכ"נ הנ"ל בתחילה גייר הילדה המאומצת לפני שנתן לה שם יהודי.

(ג) מילדותה ואילך גדלה כיהודיה, וכל מכריה מכירים אותה כיהודיה שומרת תומ"צ. והיא וכל ילדיה וצאצאיה חברים בקהילות שומרי תומ"צ.

(ד) מאחר וכעת יש לה כבר נכדים, הנה מה שהיא אומרת בעצמה – אין לה נאמנות, מכ"ש וק"ו שאפילו אב שיש לו דין יכיר, אם בא ואומר שנתגייר בינו לבין עצמו – הנה הוא יכול לפסול רק עצמו ולא צאצאיו, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד רס"ח סעי' י"א) "מי שהיה מוחזק בישראל שאמר 'נתגיירתי ביני לבין עצמי' ויש לו בנים -- אינו נאמן על הבנים אבל נאמן על עצמו לשוויה נפשיה חתיכא דאיסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין", דהיינו במקרה שאומר שנתגייר בינו לבין עצמו (לא כשאומר שנתגייר בב"ד, שאז כבר נאמר בסעיף הקודם שנאמן על עצמו, ועאכו"כ שלא פוסל בניו) הנה הפסול הוא רק על עצמו ולא על בניו. והלבוש (שם) מבאר מה הסיבה לכך, וז"ל: "ואין לתמוה: האיך אפשר דמשוינן ליה לגוי וכאילו לא נתגייר מעולם, ובניו יהיו ישראלים כשרים? דהא דאסרינן ליה בבת ישראל לא משום דמהימנינן ליה שלא נתגיירו כדנינו, אלא משום דמפרשינן לדבריו שמעיד על עצמו שקבל עליו שיאסר בבת ישראל עד שיטבול שנית בפני שלושה לשם גירות. והרי ממילא שוויה נפשיה חתיכה דאיסורא, ולא בניו", עכ"ל. דהיינו, שגירותו נשאת בחזקת כשרות, ודבריו הם רק להצריכו טבילה נוספת, ובמילא א"א לפסול את בניו. ולכן בנדו"ד, אם באה ואומרת 'נכרית אנא' (ועאכו"כ אם רק אומרת שמא היא נכרית כבנדו"ד), אולי תהי' היא נאמנת על עצמה להצריכה טבילה וגרות מטעם שוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, אבל אין לה שום נאמנות לפסול בניה ונכדיה.

וכן כאשר מדובר על אשת איש שאומרת על עוברת שאינה מבעלה – הנה נפסקה הלכה שאינה נאמנת (שו"ע אבהע"ז סי' ד' סעי' כ"ט), ואפי' שיש מחלוקת בדבר, הנה זהו רק כאשר יש סיבה אחרת להאמין לה, ונאמנות האשה היא רק להכשיר הוולד. ואפי' האבא הנה נאמנותו לפסול הוא רק כאשר מדובר על בנו, אבל כאשר כבר נולדו דור שלישי – הנה אין נאמנות להאבא לפסול את נכדיו (שו"ע שם). ועאכו"כ שאין נאמנות לאמא לפסול נכדיה.

ד. וע"פ כל הנ"ל י"ל שיש כאן כו"כ סניפים להחזירה ואת משפחתה בלא צורך בגירות מחדש, כמשנ"ת לעיל, ולכן דעתנו היא, שהאשה מרת [...] היא יהודיה כשרה, וכל צאצאיה כשרים, ואין צורך בשום מעשה גירות הן עבורה והן עבור צאצאיה לא מספק ואף לא לחומרא. ואם היא תרצה לעשות גירות מדין שוויה אנפשי' חתיכא דאיסורא, אזי תטבול בפני בי"ד (וזה יועיל לעשות טבילתה לנידותה קודם נישואיה להיחשב כגירות למפרע), אבל אין צורך כלל וכלל לצאצאיה לעשות שום מעשה גירות וכדלעיל.



תשובה

ג. והנה נראה לי שאין כאן שום מקום לחשש, מפני כמה סיבות. ובאו לקמן בקצרה:

בראשית דברנו נדון בדיני מי שבא ואמר "ישראל אני" (ולא שאמר שנתגייר), שבזה אומר ר"ת בתוס' (יבמות מז. ד"ה במוחזק לך): "אומר רבינו תם דדוקא בדידעינן דהוה עובד כוכבים מעיקרא דאי לא הוה ידעינן מהימן מגו דאי בעי אמר ישראל אני דמהימן כדמשמע בריש מסכת פסחים (דף ג: ושם)...". דהיינו, שרק כאשר יש לנו ידיעה להיפך (שאנו יודעים שהיה גוי) אזי יש לחקור, אבל בלא זה – נאמן.

וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' טו): "וזה אין בו ספק פקפוק, וספק כלל. שכיון שהן מחזיקין עצמן כישראל, אין מדקדקין אחריהם. והרי הם ישראלים גמורים, כמיוחסים שבישראל. ואין אומרים לישראל: הבא ראיה שישראל אתה". דהיינו, שאם החזיקו עצמם כישראל, אזי אין צריכים להביא ראיה.

וראה בערוך השולחן (אבהע"ז סימן ב') בו האריך לבאר השיטות השונות בענין זה, וכתב (סקי"א): "והנה לכל הדיעות שנתבאר אין שום חשש במשפחות שלא יצא עליהם שום עירעור, וכל מי שבא לישא מהם הן כהן, הן לוי וישראל אין צריך שום בדיקה. וכן מבואר דעת הרי"ף והרא"ש שלא כתבו כלל כל העניין הזה... אמנם, דבר פשוט לכל הדיעות דכשיש עירעור ברור בעדים דצריך בדיקה לכל הדיעות... בלא עירעור כל המשפחות בחזקת כשרות עומדים". וממשיך בסעיף הבא (סקי"ב): "האמנם, יש מרבתינו שסובר דזה שאמרנו שכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות, זהו משפחה שיש לה חזקת כשרות דאז אין צריך בדיקה, אבל מי שאין משפחתו ידועה צריך ראיה ליוחסין להביא שני עדים שהיא משפחה כשירה ואפילו עד אחד אינו נאמן לזה, רק שני עדים. [רמ"ה בטור] אבל היא דיעה יחידאה וכל הפוסקים אינם טוברים כן...". ובסעיף הבא (סקי"ג) מסיק: "ולוי נראה כמו שכתבנו דאם יש לו משפחה אין צריך כלל לראיה, וראיה אין צריך רק לאיש בודד שבא ממרחקים ולא ידענו לו משפחה".

בשו"ת האלף לך שלמה (אבהע"ז טו) כתב: "הנה מנהגנו באמת שכל איש ואשה הבאים להנשא אין חוקרין ודורשין אחר משפחותיהן כלל, ובע"כ דנהיגין כהסוברים דלא חיישינן להכי, ובפרט דהוי כדעבד אם נאסר אותה להנשא. וגם לכהן נראה דאין להחמיר בזה כיון דסוגיא דעלמא לא נהגו כן, ואין מדקדקין אחר שום משפחה, רק כל אשה הבאה להנשא מחזיקין אותה בחזקת כשרה להנשא לכהן ואין מצריכין להביא ראיה. כן נ"ל לדינא". ובשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"א סי' ו') כתב בענין אשה שאינה שומרת דת שאמרה על עצמה שהיא יהודית: "ובדבר מה שאין ראיה על אם אשתו שהיתה יהודית רק מה שהיא אמרה לבתה ולו שהיא יהודית, נראה דלתוס' ורא"ש יבמות דף מ"ז דבאדם שבא ואמר ישראל אני נאמן משום דרוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם, אינו דוקא שראינום שומרי תורה ומצות אלא אף על

אמירתם לבד שהוא ישראל הוה הרוב ישראל משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים בכל המדינות שידוע שרובא דרובא דהעכו"ם ואולי כולם הם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים, וכ"ש באשה שהיא נשואה לעכו"ם שאם היא ג"כ עכו"ם לא תאמר על עצמה שהיא ישראלית ויש להאמינה למה שאמרה שהיא ישראלית".

ד. והנה, מאחר וכאן מדובר שהיא שמעה מהסבתא איזה ענין הקשור לגירות, הנה המחבר בשו"ע יו"ד סי' רס"ח סעי' י' וז"ל: "אבל מי שבא ואמר שהוא עובד כוכבים ונתגייר בכ"ד -- נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. וכתב הרמב"ם במה דברים אמורים בארץ ישראל באותן הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בח"ל צריך להביא ראיה ואח"כ ישא ישראלית שמעלה עשו ביוחסין".

וכתב הש"ך שם (סק"כ): "דוקא במי שהוחזק עובד כוכבים, ואמר נתגיירתי – הוא שנאמרו דברים הללו. אבל במי שלא הוחזק עובד כוכבים ונתגייר בבית דין – נאמן במיגו, דאי בעי אמר ישראל הוא".

ועל מ"ש המחבר בשם הרמב"ם כותב הש"ך שם (סקכ"א): "וכתב הב"ח: ומיהו נוהגין להקל, להאמינו אף להשיאו ישראלית. ואפשר דאף הרמב"ם מודה באורחים שבאים, והם בחזקת ישראלים שנאמנים אף עכשיו שרובן עובדי כוכבים, אף להשיאו ישראלית. שכל המשפחות בחזקת כשרות הם, כמו שנתבאר באבן העזר סימן ב. ולא אמר הרמב"ם אלא במי שלא הכרנוהו בעובד כוכבים, ואמר נתגיירתי בבית דין פלוני, דנאמן מדין מיגו – התם הוא דקאמר הרמב"ם דאפילו הכי מעלה עשו ביוחסין, שאין משיאין אותו ישראלית מדין מגו עד שיביא ראיה".

היצא מדבריהם, שמי שהוחזק כישראל גמור, ובא ואמר שנתגייר הרי הוא נאמן, ואין חושדין שמא הגירות נעשתה שלא כדבעי. ואף לשיטת הרמב"ם הסובר שמעלה עשו ביוחסין ויש להחמיר קודם הנישואין, הנה זהו רק לאסור על עצמו להינשא, ולא שחוששים על גירותו (וגם בזה פוסק הש"ך שאין לחשוש לזה).

וכן נפסק להלכה בערוך השולחן סי' רס"ח סעי' י"ד, וז"ל: "אבל מי שלא ידענו אותו כלל אם הוא כותי אם לאו, ובא ואמר "כותי הייתי ונתגיירתי בבית דין של פלוני" – נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. כלומר: שהרי יש לו מיגו, דאי בעי אמר "ישראל אני". דאטו אנו מצריכים עדים לכל אנשים שאין מכירין אותם ואומרים ישראלים הם? ויראה לי דמכל מקום כשאומר שנתגייר בבית דין פלוני, וביכולת לברר – צריכים לברר. דגם בחזקה אמרינן: כל היכי דאיכא לברורי – מבררינן. וכן ברוב, כמו שכתבתי בסימן א, עיין שם. וכל שכן בעניין גדול כזה".

ובסעיף הבא (סעי' ט"ו) מביא את דברי הרמב"ם וכותב עליו: "אך מעיקר הדין אין כאן חשש, דכל אדם נאמן על עצמו, דעל עצמו לא שייך למיזל בתר רוב כמובן".

כאשר כבר נולדו דור שלישי – הנה אין נאמנות להאבא לפסול את נכדיו (שו"ע שם).

ובנדו"ד מדובר בתלתא למעליותא, הן מדובר בגירות שבין כה נאמנת, והן מדובר באמא ולא באבא, והן מדובר שיש כבר נכדים.

ז. ובנוסף לכל הנ"ל, הנה יש כאן נקודה נוספת והיא, שהאמא מרת (מס' 2) אומרת כעת מספרת מה ששמעה (לפני 70 שנה!), כאשר היתה קטנה, והנה בנוגע לנאמנות קטן להעיד בגדלותו הנה נחלקן הפוסקים, והרמ"א פוסק (אבהע"ז סי' י"ז סעי' י"ג) שנאמן רק כאשר אומר לאלתר, ולא כאשר מעיד בגדלותו [כי חיישינן שמא אינו זוכר היטב ויבוא לומר שקר], ואפילו לשיטות הראשונים הסוברים שנאמן להעיד בגדלותו, הנה זהו רק כאשר מעיד על מה שראה, שאז אמרינן שלא ישקר [ראה בב"ש סקל"ג שם], אבל בנדו"ד היא אומרת שזוכרת במעומעם משהו ששמעה, ואין סברה להאמינה.

ח. היוצא מדברנו הוא, שיש כאן כו"כ צדדים להתיר:

1) אין לנו ידיעה שיש ריעותא על המשפחה, וגם מדובר שיש כבר משפחה, והוחזקו כיהודים, וגדלו כיהודים כמה דורות, והשתתפו גם בבתי כנסת אורטודוקסים

2) אומרת בגדלותה מה ששמעה בקטנותה, שהוא תרתי למעליותא (הן היה בקטנותה, והן שמיעה ולא ראייה).

3) לא זוכרת בבירור שאמרה שנתגיירה, אלא זוכרת שהיה דיבורים על מקווה וגירות, ואולי אמרה לה הסבתא שהלכה למקווה לנדתה כמו שהולכים לגירות.

4) אפי' את"ל שאמרה לה שנתגיירה, הנה נפסקה הלכה שנאמנת לומר שנתגיירה, ואין חוששים לה.

5) אומדנא שנעשה כדין מפני ב' סיבות, הן משום שהיה טבילה במקווה (ובאותה התקופה לא היה גירות עם טבילה שלא נעשתה ע"י רבנים אורטודוקסים), והן משום שאם-הסבתא (מס' 4) נקברה ע"י רב מוכר. ובנוסף לזה, הנה בתה (מס' 3) היתה חברה בביכ"ו אורטודוקסי ואין לחשוש שמא קיבלה באם הגירות היתה שלא כדבעי.

6) אפי' את"ל שיש איזה ספק על הגירות, הנה אין נאמנות האם לפסול בנה, ואין נאמנות האב לפסול נכדו, וכאן מדובר בתלתא למעליותא, הן מדובר על גירות שבזה נפסק שאין נאמנים בכלל לפסול בנה, והן מדובר באם ולא באב, והן מדובר שיש כאן נכדים.



היוצא מדבריו, שמעיקר הדין אין לחשוש במי שבא ואמר שנתגייר בבי"ד, וה"ה נאמן, ואף אם יש איזה סברה לפסולו זה רק על עצמו, ומ"מ אם אפשר לברר – יש לברר [אלא שבנדו"ד – אי אפשר לברר]. ואם בנדו"ד היתה באה מרת (מס' 4) בפנינו קודם שנישאת ואומרת שנתגיירה – היא היתה נאמנת.

ה. אלא שכאן אין מדובר שהגירות בעצמה באה קודם נישואיה ואומרת שנתגיירה, אלא שנכדתה מרת (מס' 2) מספרת היום (2018) מה ששמעה מסבתה מרת (מס' 4) כאשר היתה בגיל 10-11 שזהו שנת 1948, לפני שבעים שנה, וגם מה שמספרת אינו ברור, אלא שזוכרת שהיה דיבורים על טבילה במקווה ועל גירות בעת שדיברה עמה על שחי' בבריכה.

ואפי' את"ל שהיה גירות, הנה אומדנא דמוכח שהגירות היתה כהלכה, שהרי בשנים ההם נישאה מרת (מס' 4) בשנת 1914 לא היה מושג של גירות במקווה שנעשתה שלא כהלכה, שהרי הרבנים הקונסרבטיבים עדיין היו בתוך המסגרת האורטודוקסית והקפידו על שמירת המצוות אז (ורק בשנות ה-40 התחילו להסיר מעליהם עול המצוות באופן כללי), והראב"י הרפורמים לא עשו גירות במקווה. ובנוסף לזה, הנה כאשר היא נפטרה, היא נקברה ע"י רב אורטודוקסי חשוב, וכן בתה (מס' 3) היתה חברה בבית כנסת אורטודוקסי, ואין לומר שהיה גירות שלא כדין ואעפ"כ החשיבוה ליהודיה.

ו. ומ"מ אפי' אם נאמר שיש איזה ספק על הגירות, הנה יל"ע האם יש נאמנות להאמא לבוא ולפסול לאחר שכבר נולדו ילדים, שהרי איתא בשו"ע (יו"ד רס"ח סעי' י"א) "מי שהיה מוחזק בישראל שאמר 'נתגיירתי ביני לבין עצמי' ויש לו בנים -- אינו נאמן על הבנים אבל נאמן על עצמו לשוויה נפשיה חתיכא דאיסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין", דהיינו במקרה שאומר שנתגייר בינו לבין עצמו (לא כשאומר שנתגייר בבי"ד, שאז כבר נאמר בסעיף הקודם שנאמן על עצמו, ועאכו"כ שלא פוסל בניו) הנה הפסול הוא רק על עצמו ולא על בניו.

והלבוש (שם) מבאר מה הסיבה לכך, וז"ל: "ואין לתמוה: האין אפשר דמשוינן ליה לגוי וכאלו לא נתגייר מעולם, ובניו יהיו ישראלים כשרים? דהא דאסרינן ליה בבת ישראל לא משום דמהימנינן ליה שלא נתגיירו כדינו, אלא משום דמפרשינן לדבריו שמעיד על עצמו שקבל עליו שיאסר בבת ישראל עד שיטבול שנית בפני שלושה לשם גירות. והרי ממילא שוויה נפשיה חתיכה דאיסורא, ולא בניו", עכ"ל. דהיינו, שגירותו נשאת בחזקת כשרות, ודבריו הם רק להצריכו טבילה נוספת, ובמילא א"א לפסול את בניו.

וכן כאשר מדובר על אשת איש שאומרת על עוברת שאינה מבעלה – הנה נפסקה הלכה שאינה נאמנת (שו"ע אבהע"ז סי' ד' סעי' כ"ט), ואפי' שיש מחלוקת בדבר, הנה זהו רק כאשר יש סיבה אחרת להאמין לה, ונאמנות האשה היא רק להכשיר הוולד. ואפי' האבא הנה נאמנותו לפסול הוא רק כאשר מדובר על בנו, אבל

סימן ל"ג

**בדין בחזרה ששמעה מסבתה שנתגיירה בפני רב אחד ונישאה ליהודי, ונכדתה גדלה כיהודיה**

אשה שמספרת ששמעה מסבתה שנתגיירה בפני רב אחד ואח"כ שמרה תומ"צ והשתתפה בקהילה דתית הרבה שנים: פסק הטושו"ע בדין מי שבא ואמר שנתגייר / האם הוא הדין במי שאומרת ששמעה מסבתה שנתגיירה / במספרת עתה מה ששמעה בילדותה - האם יש לה נאמנות

**שאלה**

ב"ה, כ"א תמוז תשפ"א

א. בדבר"ה הבחורה מרת [...], אשר עומדת להתחתן בתקופה הקרובה, ובעת שהרב המסד"ק עשה בירור יהדות, ושאל את הכלה שתדבר עם אמה וסבתה וכו', הסבתא סיפרה לנכדתה כדלקמן:

מר [...] איבד כל משפחתו באושוויץ (הי"ד) ונותר יחידי. לאחר המלחמה הגיע למדינת צ'כוסלובקיה ושם פגש אשה בשם [...], ילידת המקום, והיא היא הסבתא (אם אמה של הכלה דנן). האיש רצה להינשא לה, והיא הסכימה להתגייר, ע"פ זכרונה, היה שם רב אחד בעת הגיור וגם זוכרת שהלכה למקוה, ואח"כ נישאה לבעלה בחופ"ק ע"י רב. היא שמרה תומ"צ במשך כו"כ שנים אחרי הגירות.

לאחר מכן באו לארה"ב כנשואים, ועברו להתגורר בעיר [...] במדינת נוא דזשערזי, ונולדו להם בן ובת. כולם הכירו אותם כיהודים, ועד היום אלה שהכירו אותם אין יודעים כלום ע"ד מעשה הגירות.

באותה תקופה היה בעיר ביהכ"נ אחד אורתודוקסי בשם ג'ואיש סנטר, ושם הסבא היה הגבאי. וכאשר ביהכ"נ התחיל להיות יותר מודרני (הכניסו מיקרופון לביהכ"נ, המחיצות הוקטנו וכו'), אזי הסבא התחיל להתפלל בביהכ"נ היותר-דתי ה"ה "יאנג איזראעל". כו"כ שנים אח"כ, בעת הלכו לביהכ"נ ברגל בשבת, נדרס ע"י מכונית ושחל"ח, והסבתא הפסיקה לשמור שבת אז.

ב. הורי הכלה שומרים תומ"צ ומתגוררים בעיר הנ"ל, ומתפללים בביהכ"נ חב"ד דשם. אחי אם הכלה שומר תומ"צ ויש לו בנים ובני-בנים לומדים בישיבות ובכוללים וכו' ונישאו למשפחות חשובות וכו', ואין אף אחד יודע על הסיפור דלעיל.

הרב המסד"ק פנה לביה"ד ד'באסטאן, ושאל מה דינה של בחורה זו (ובדרך ממילא – מה דין כל המשפחה). דהיינו, האם יש לחשוש ליחוסה של הכלה, ולחשוש שמא הגיור לא היה כדבעי, בעוד שכל המשפחה גדלו כיהודים שומרי תומ"צ, ומוכרים כיהודים שומרי

תומ"צ, ותמיד היו (ועדיין הם) חלק מהקהילה הדתית במקום מגוריהם.

מנהל ביה"ד הנ"ל, ה"ה הרב משה מודכי ליבעראוו שליט"א הפנה את השאלה לבית דיננו, ונפגשו (ע"י זום) הרב המסד"ק, הרב ליבעראוו, הכלה, אמה, ואחד הדיינים בבית דיננו, ואז הכלה ואמה סיפרו את כל הנ"ל (לא דיברנו עם הסבתא, כי היא כעת במצב שלפעמים יודעת מה המצב, ולפעמים אין יודעת).

**תשובה**

והנה לאחר העיון וחקו"ד בפרטי המעשה, ולאחר שישבנו כסאות למשפט לדון ע"ד כל הנ"ל, יצא מאת בי"ד הח"מ פס"ד כדלהלן:

ג. [נדפס בסימן הקודם (ל"ב) סעיפים ד-ה-ו].

ד. וע"פ כל הנ"ל י"ל שיש כאן כמה צדדים להתיר:

1) יש כאן חזקת ישראל, שגדלו כיהודים שומרי תומ"צ, וחברים רק בבתי כנסת דתיים.

2) הסבתא מספרת שנתגיירה ואח"כ נישאה בחופ"ק ע"י רב, ובוזה נפסקה הלכה שנאמנת לומר שנתגיירה, ואין חוששים לה, וזאת באם היא היתה באה מעצמה.

3) עאכו"כ כאשר הסבתא מספרת זאת לנכדתה, שאז אין נאמנות האם לפסול בנה, ואין נאמנות האב לפסול נכדו, וכאן מדובר בתלתא למעליותא, הן מדובר על גירות שבוה נפסק שאין נאמנים בכלל לפסול בנה, והן מדובר באם ולא באב, והן מדובר שיש כאן נכדים.

ולכן דעתנו היא, שהבחורה מרת [...] היא יהודיה כשרה, ומותרת להינשא ע"י חופ"ק מבלי להצטרך (לא היא ולא אמה ושאר בני משפחתה) שום מעשה גירות אף מספק ואפי' לא לחומר.



סימן ל"ד

**רב שנתפס במעשים מגונים אם ראוי למנוע ממנו לקבל תפקיד במק"א לאחר שריצה ענישו**

רב שהודח ממשרתו מחמת שנתפס במעשים מגונים, האם יש למנוע ממנו להתמנות כרב במק"א: פסק הטושו"ע בת"ח שיצא עליו שם רע / שיטות הפוסקים בחזן שיש להעבירו ממשרתו / באם יש חשש שמא זיק שוב, האם יש למנוע ממנו שיוכל להזיק שוב / מה הדין במלמד שיצא עליו שם רע שטימא הילדים שלמדו אצלו / דעת פוסקי דורנו שיש למסור מלמד שעשה כנ"ל / חשש חילול ה' בנדו"ד

<sup>14</sup> תשובה זו נכתבה בהכוונת מו"ר הרה"ג הרב אריה רלב"ג שליט"א, אב"ד אגודת הרבנים דארצות הברית וקנדה, ואח"כ ניתן בתור פס"ד.

## שאלה

ב"ה, כ"א אייר תשע"ח

וראה בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סימן ב'עח), בו כותב בנוגע חזן שיש לו אויבים ויצא עליו קול עבירה, אם ראוי להעבירו או לא, וכותב שאף להרמב"ם [שו"ת פאר הדור סימן פ"ה] הסובר שאין להעבירו, הנה באם עבר עבירה הקשורה לתפקידו, כגון חזן לנשים שעבר עבירה עם אחת מהם, אזי גם הרמב"ם יודה שיש להעבירו ממניו "שלא לתת מכשול לפניו"<sup>15</sup>.

ובנדו"ד, באם עבודתו של האברך יכולה לגרום לו מכשול, מאחר ויהיה לו עסק עם ילדים וילדות צעירים, אזי יש להעבירו ממשרתו (ועאכו"כ שאין למנותו לכתחילה לכזה תפקיד).

[אכן, אם המדובר היה שכבר היה לו תפקיד, ויש להסירו מתפקידו, אזי היה מקום לדון על העדות נגדו, ועל הודאתו בזה, והאם יש לזה תוקף כעדים או לא וכו', והאם צד חילול ה' גובר, אבל כאן לא מדובר בזה. וראה בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' נ"ג סעיף ל"א) לענין הורדת חזן ממשרתו].

ב. הנקודה השניה שיש לדון אודותה היא בנוגע לעצם המעשה שנעשה, והחשש שמא יעשה זאת שוב.

ובהקדים המבואר ברמ"א (חו"מ שפח, ז), דאדם המוכה מחבירו יכול למסרו בפני גויים אע"פ שיגרום למכה היזק גדול. וביאר הש"ך על אתר (ס"ק מ"ה) בשם דאחד שרגיל להכות את הבריות מותר לקצוץ ידו ע"י גויים או להפסיד ממונו או להציל באחד מאיבריו, או להגיד לשופט שיעשה כך וכך בכדי שלא יוסיף עוד להכות.

וכך כתב בשו"ע אדה"ז (חו"מ הלכות נזקי ממון ס"ו) "וכן מי שרגיל להכות הבריות ואי אפשר להציל ממונו אלא אם כן ימסרוהו מצוה על כל אדם למסרו לנכרים שיקחו ממונו או שיקצצו ידו שלא יוסיף להכות עוד".

והיוצא מדבריהם, שכאשר מישהו עושה מעשה המזיק אחרים, אזי יש לעשות כל האפשרי בכדי שלא יזיק שוב.

ובנדו"ד, באחד שמעשיו גרמו היזק, והודה בדבר, ויש חשש שישוּב ויעשה מעשיו ויזיק אחרים, הנה מותר למסרו למלכות או להכותו או לעשות כל מעשה שצריך לעשות בכדי למנוע ממונו שיזיק. ועאכו"כ שאין המדובר בנדו"ד למסרו או להכותו, אלא רק למנעו מלקבל תפקיד שבו יוכל להזיק אחרים.

<sup>15</sup> וע"פ דברי הרדב"ז יובן דברי שו"ת זקן אהרן (וואלקין) ח"ב יו"ד סי' ל', שכתב בדבר שו"ב שהנשים הוציאו עליו שם קול מכוער שראוהו יוצא ונכנס לבית פרוצה וחשודה בזנות ורצו להורידו ממשרתו, והשיב שאין לפוסלו מלהיות שו"ב, כיון שאפי' את"ל שהוא מומר, הרי זה רק לדבר זה, וחשוד לעריות אין חשוד על השחיטה, דיצרו תקפו וכו' עיי"ש. ולכאורה י"ל, שמאחר וחטאו לא היה קשור לעבודתו, לכן אין להורידו משרתו זו, אבל אם היה יוצא עליו קול מכוער על חטא הקשור לעבודתו, אזי בוודאי שמורידים אותו מתפקידו, ואין נותנים לו תפקיד חדש באותו סוג עבודה (ע"פ הרשב"ץ). וכך הוא בנדו"ד. וק"ל.

במענה לשאלתו, אשר אברך ר"ל נתפס בקלקלתו שנגע במקומות המכוסים בכנות בגיל 11-12, והועמד למשפט וכו' והודה במעשיו ונמצא חייב, ולאחר שעבר זמן מה הנה הוציעו אותו לכהן כרב הראשי לעירכם, והשאלה היא האם ראוי לו לשמש כרב בקהילה (בה יהיה לו האפשרות להתעסק עם ילדים וילדות וכו' וד"ל), וכן האם יש חיוב למנוע ממנו לקבל תפקיד זה, שהרי הדין בזה כבר גרם וגורם חילול ה', ויכול לגרום נזק רב לקהילה היהודית באם יתפרסם אשר אחד כזה נבחר לכהן פאר כרב בקהילתם.

## תשובה

ומאחר והזמן קצר והמלאכה מרובה, באו הנקודות דלקמן בקצרה, מבלי אריכות ההסבר בשרשי הדינים ומקורותיהם, ועוד חזון למועד להרחיב הביאור בכל הבא לקמן בעזה"ת, וזה החלי:

א. הנקודה הראשונה לדיון היא בכללות הדין של תלמיד חכם שיצא עליו שם רע, דהנה בשו"ע יו"ד סימן של"ד סעיף מ"ב איתא: "חכם זקן בחכמה או אב בית דין שסרח אין מנדין אותו בפרהסיא לעולם אלא אם כן עשה כירבעם בן נבט וחביריו, אבל כשחטא שאר חטאות מלקין אותו בצינעא. וכן כל ת"ח שנתחייב נידוי אסור לב"ד לקפוץ ולנדותו במהרה אלא בורחים ונשמטים ממנו. וחסידי החכמים היו משתבחים שלא נמנו מעולם לנדות תלמיד חכם, ואע"פ שנמנים להלקותו אם נתחייב מלקות או מכת מרדות. ואי סני שומעניה כגון שמתעסק בספרי אפיקורוס ושותה במיני זמר או שחביריו מתביישין ממנו ושם שמים מתחלל על ידו משמתין ליה". והוסיף ע"ז בערוה"ש שם (ס"ק ל"ה): "משמתין ליה, דכבוד שמים אין ביכולתינו לוותר מאומה".

והביאור בזה, אשר ת"ח שיצא עליו שם רע בוודאי (דזהו "סני שומעניה"), וכתוצאה מזה שם שמים מתחלל על ידו – אזי מנדים אותו, על אף שבאם עשה חטא סתם – אין מנדין אותו, והסיבה מדוע כאשר שם שמים מתחלל מנדים אותו הוא, כי כאשר מדובר בחילול ה' אין לנו הזכות לוותר על כבוד שמים. וראה בב"ח שם (ד"ה ומ"ש ואי סני שומעניה) המבאר דמי שסני שומעניה הוא דומה למעשה ירבעם בן נבט וחביריו.

והיוצא מדבריהם, שאף אם נאמר שהנ"ל הוא בגדר ת"ח, ואף אם כבר נתמנה לתפקידו, הנה באם יצא עליו שם רע (ועאכו"כ אם נתברר הדבר להדיא בהודאתו על מעשיו) – אזי יש לנדותו. ובוודאי שאם עדיין לא נתמנה – שיש לעשות כל האפשרי למנוע מינוי רב שיגרום חילול ה' במינויו (שהרי מניעת מינויו קלה היא מנידו, וכ"ש וק"ו שאם מוכרחים לנדותו מפני כבוד שמים אזי וודאי שיש למנוע ממנו להתמנות כרב).

ד. לסיכום הדברים:

מותר ומצווה לעשות כל מה דאפשר להציל את האברך גופא מאיסור, ולכן יש למנוע ממנו להיות בתפקיד שבו יוכל להיות שוב במצב שיחטא. וכן לעשות כל מה דאפשר להציל הילדים והילדות מלהיות במצב של סכנה לנפשם, בכך שיהיה רב בתפקיד ציבורי שיכול להזיקם.

וזאת בנוסף לכך שמאחר ויש כאן ענין של חילול ה' כאשר יתפרסם הדבר שהנ"ל נאסר והודה במעשים מגונים אלה, הנה אסור עלינו לוותר על כבוד שמים בגלל כבוד האברך, ומוכרחים לעשות הכל למנוע חילול ה' בנדו"ד.



### סימן 5"ה

## חשש ריבית בנקודות ("מייילס" או "פאינטס") שמקבלים מכרטיס-אשראי על שימוש של אחר, ולמי הזכות בזה

דינים הנוגעים להשתמשות בכרטיס-אשראי של האחר: (א) ביאור האופנים השונים של השתמשות / מי שכנע את מי להשתמש בכרטיס / סוג הנקודות שמקבלים אם הוא הנקודות שמקבלים בתחילה או הנקודות שמקבלים על שימוש רגיל. (ב) חשש ריבית בהלוואה על כרטיס אשראי: ביאור היאך הבנקים מחליטים למי לתת כרטיס אשראי / מהו הגדר ההלכתי של המשתמש בכרטיס של האחר / האם מועיל שיעשה תנאי שישלם גם הריבית של בעל הכרטיס. (ג) האם יש חשש ריבית אם בעל הכרטיס מקבל נקודות מהבנק: ביאור הטושו"ע ודעת אדה"ז במי שאומר לחבירו שילונו מעות ואחר יתן לו ריבית / אם יש נפק"מ מי משכנע את האחר לתת ההלוואה בציור הנ"ל / ביאור בדעת אדה"ז בהנ"ל / ביאור בדעת החיי אדם בהנ"ל. (ד) למי שייכים הנקודות האלה, אם לבעל הכרטיס או למשתמש: פסק הטושו"ע בהנאה שבאת לאחד מחמת האחר / החילוק בין הסוגים השונים של הנקודות / מטרת הנקודות שנותנים הבנקים והנפק"מ למעשה

### שאלה

ב"ה, כ"א אדר תשע"ה

נשאלתי כמה פעמים ע"ד חשש ריבית הנוגע לראובן שהשתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, ומשלם לשמעון בזמן (ואינו מתחייב שמעון ריבית לבאנק), ובגלל שראובן משתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, אזי שמעון מקבל נקודות מהבאנק (כגון "מייילס" של חברות-תעופה, או "פאינטס" של הבאנק), ויש לנקודות אלה שווי מסויים בשוק שחברות קונות אותם או לפעמים הבאנק עצמו משלם לבעל-הכרטיס על הנקודות (בין סנט אחד לג' סנטים לכל נקודה, תלוי איזה סוג נקודות).

ובנקודות אלה גופא יש שני סוגים: (1) יש מה שנקרא Sign-Up Bonus, שכאשר פותחים חשבון חדש של כרטיס-אשראי, אזי אם

ובנוגע לעצם המעשה, הנה איתא בגמ' סנהדרין (עג, א) אשר מי שבא לפגום נערה המאורסה אמרה תורה שניתן להצילה בנפש הבא לפוגמה, ומדמה זאת לדין רודף אחר חבירו להרגו. והנמנע מלהצילו עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), כמבואר בשו"ע (חו"מ תכו) ובשו"ע אדה"ז (חו"מ הלכות נזקי גוף ונפש ס"ז). וראה גם בשו"ע חו"מ (תכה, ג) שהרודף אחר הזכר או אחר העריות לאונסה, מצילים אותה בנפש הרודף.

ג. והנה, בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סי' קפה) דן במלמד שיצא עליו קול שהילדים שלמדו אצלו בקטנותם העידו שבקטנותם טימא אותם, והמלמד עזב העיר והלך לעיר אחרת, והגיע לשם קול הנ"ל, והבי"ד חקר ודרש ולא רצו לפוסלו, וכותב בעל השו"מ, דנאמנים הקטנים להעיד, ומסיים "אוי לנו שבימינו עלתה כך שיהיה איש כזה מלמד תינוקות של בית רבן אשר הבל פיהם טהור, ויש לחוש שהבל פיו הטמא יטמא אותם, וע"כ על דעתי שמהראוי להסיר כתר המלמדות מעל ראשו, ויחושו לנפשם, עד אשר ישוב בתשובה שלימה ובסיגופים כראוי, וכו'" עיי"ש.

וראה בתשובת הגאון הרב משה הלברשטם (ישורון חט"ו ע' תרמג ואילך), שכתב בנוגע לאב שיצא עליו שם שעשה מעשים מגונים בילדיו, והזהירוהו ושב על מעשיו, ושאל השואל אם מותר ללמסרו לשלטונות. וז"ל (בע' תרמו): "אם נבוא לדון בדבר השאלה הבאה בזה באיש רע מעללים שיצרו אונסו לחטוא ולהרשיע וניתן למוסרו לשלטונות כדי שיעצרוהו בתפיסה לכמה שנים עדי יריגע עצמו וישוב אל ה' בכל ליבו, הנה ע"פ המורם מכל הנ"ל אין כל חטא ופשע במסירה זו, ואדרבה מצוה היא זו שבכך גורמים שימנע מלעשות מעשיו המגונים בשנית, דהרי אין לחוש שהשלטונות יענישוהו במיתה וכל עיקר העונש שיושת עליו הוא שיושיבוהו לכמה שנים בבית הסוהר ויוכל להרוויח בכך שיצמידו לו פסיכולוג או פסיכיאטר שישגיח עליו ועל תהלוכותיו בעינא פקיא, ואולי יוכל למצוא מזור לנפשו הנאבדת והנאנקת ע"י הטיפול הפסיכולוגי, הנה בכה"ג פשוט הדבר שיפה שעה אחת קודם להצלתו ולהצלת משפחתו". ועיי"ש באריכות דבריו שדן בכל הנ"ל.

וכן בתשובת הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג (שם ע' תרנב ואילך), שמסיק וז"ל (בע' תרנה): "עכ"פ לעניינינו נראה שכאן שהמטרה למסור אותו לערכאות זה למנוע מעשיו הרעים בעתיד, ובזה ניתן לילך אחר אומדנא..."

והיוצא מדבריהם הוא, שיש מקום לדון את מי שמתעסק באופן אינטימי עם קטנים וקטנות כ"רודף", שיש להציל את הנרדפים ממנו, ובנדו"ד שאין צריך להציל את הנרדפים בנפש הרודף, אלא סה"כ למנוע ממנו להיות במצב של רודף, הנה ברור שיש לעשות כל מה דאפשר למנוע ממנו כל אפשרות להזיק אחרים, והוא מצוה הן בכדי להציל הנרדפים והן בכדי להציל את מי שחשוד על כך (אף באומדנא!) מלהיות במצב שיוכל לעשות מעשה שוב, להפרישו מאיסור ולא לשם בפניו מכשול. ואם התירו למסרו, עאכו"כ שמותר רק למנוע ממנו תפקיד כזה.

הוצאה שנעשית על הכרטיס-אשראי, מבלי הבט מי המשתמש בפועל בכרטיס (כל זמן שבעל הכרטיס אישר את השימוש), ואם בעל-הכרטיס אינו משלם את חובו בזמן, אזי הבאנק יטיל ריבית וקנסות כפי המוסכם מראש, ואם גם זאת לא ישלם – ינסו בכל דרך אפשרית להשיג את הממון מבעל-הכרטיס. באם בעל-הכרטיס יאמר להבאנק "נתתי לראובן רשות להשתמש בכרטיס ולא שילם לי עדיין", הבאנק לא יתחשב בזה, אלא ימשיך לרדוף אחרי בעל-הכרטיס לשלם, שהרי ע"פ חוק אין שום הסכם בין המשתמש והבאנק, אלא רק בין בעל-הכרטיס והבאנק, ולכן אי אפשר להם להוציא ממון ממנו (יוצא מן הכלל בבאנקים מסויימים, שאם ראובן חותם מסמך-התחייבות רשמי וחוקי אצל הבאנק, אזי הבאנקים ירדפו אחריו לשלם הסך הנ"ל). רק אם הכרטיס נגנב וכיו"ב – אזי אינו אחראי על ההוצאות שנעשו על הכרטיס-אשראי.

ב. אשר לכן, באם לדוגמא שמעון נותן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו בסך אלף דולר, אזי יש כאן שני הלוואות שונות: (1) שמעון לוקח הלוואה מהבאנק בסך אלף דולר [ואיני נכנס כאן כלל להדיון אם הבאנק הוא בבעלות יהודים או נכרים, או שותפות יהודים ונכרים וכו', ואכ"מ], (2) שמעון מלווה לראובן אלף דולר.

אם הסכימו ביניהם שיכול לשלם לזמן ארוך, ולכן שמעון לא שילם להבאנק בזמן, אזי יתחיל לשלם ריבית כפי שקבעו מתחילה (יש כרטיסים שהם 0% ריבית בתחילה לתקופה-קצרה ואח"כ משתנה, ורוב הכרטיסים יש להם ריבית עד המקסימום בחוק שהוא 24.99%). ובאם ראובן ושמעון לא עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדמו"י קודם ההלוואה, אזי פשוט שאסור לשמעון לפנות לראובן ולגבות ממנו הריבית שגבה ממנו הבאנק, והלכה פסוקה היא בשו"ע יו"ד סי' ק"ס ס"ד, ובשו"ע"ר הלכות ריבית סעיפים סד-סו (ושם בסעיף סו, שאם המלווה, בנדו"ד הבאנק, הסכים שראובן יקח האחריות על ההלוואה – אזי יכול ראובן לשלם הריבית לבאנק.

ג. וא"א להם לעשות "היתר עיסקא" טרואקטיבי אם לא סיכמו בפירוש (בדיעבד – בע"פ) בעת ההלוואה שיהי' בתורת עיסקא, כמפורש בשו"ת הצמח-צדק יו"ד סי' סח ובשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קצ"ב אות א'.

ד. אבל, אם שמעון התנה עם ראובן כתנאי קודם למעשה שחייב לשלם כל הסך קודם זמן הפרעון של הכרטיס-אשראי, ובפועל לא שילם, ולכן נגרם לשמעון קנס וגם הריבית דלעיל, אזי נחלקו הפוסקים אם יכול לתבוע ריבית זו מדין שגרם לו היזק.

בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' קעט כתב שחייב ראובן לשלם הריבית לשמעון, כי מאחר וזה גרמי (ולא גרמא) אזי מדמהו לקנס, ומתיר.

אבל מדברי הט"ז יו"ד סי' קע"ג ס"ק ג' משמע שאסור. וראה בשו"ת חלק לוי (פאללאק) יו"ד סי' סז שדן בדברי הט"ז הנ"ל, ומבאר מדוע אף הט"ז יודה שאם ראובן משלם הריבית ישירות לבאנק אזי יהי' מותר, אבל מסיים שאולי זה יותר גרוע, ולכן מסיק לאסור.

ובשו"ת מנחת שלמה קמא סי' כ"ז סעיף ב' סלל לו דרך אחרת. מצד אחד – אין איסור לשמעון ליקח הריבית מראובן, ומצד שני –

מבזבזים סכום מסויים במשך תקופה קצרה (כמה אלפים תוך כמה חדשים) – מקבלים בנוס של כמה עשרות-אלפים נקודות. (2) הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, נקודה או שתיים על כל דולר שמבזבזים בכרטיס-אשראי, ולפעמים מקבלים כפול או פי-חמש בקטגוריות מסויימות. והשאלה היא, באם שמעון מקבל נקודות אלה מהבאנק, האם יש בזה חשש ריבית, ומה הדין אם הבאנק נותן Cash Back, שנותן בסוף החודש או השנה אחוז מסויים של מה שהשתמשו בתור "החזר". וכן, האם יש לראובן איזה זכות בהנקודות שקיבל שמעון מהבאנק.

והנה בשאלה זו יש כו"כ אופנים בסיפור הדברים, וכל שאלה מורכבת מפרטים שונים זמ"ז, והם מתחלקים לכמה שאלות כלליות:

(א) שמעון פתח הכרטיס-אשראי מזמן, ועתה בא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל נקודות.

(ב) אותו ציור כמו א', אלא שראובן משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל נקודות.

(ג) שמעון פתח הכרטיס-אשראי מזמן, ועתה בא שמעון ומבקש מראובן שיקח ממנו הלוואה ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים.

(ד) שמעון פתח הכרטיס-אשראי עתה ויכול לבזבז בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

(ה) אותו ציור כמו ד', אלא שראובן משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

(ו) שמעון פתח הכרטיס-אשראי עתה ואינו יכול לבזבז בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

(ז) אותו ציור כמו ו', אלא שראובן משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

ובכל אחד מהנ"ל יש שני שאלות: (א) האם יש חשש ריבית בנקודות ("מייילס" או "פאינטס") שמקבל שמעון מהבאנק, (ב) האם יש לראובן איזה זכות לקבל חלק מהנקודות (ו/או חלק מה"בונוס") שקיבל ראובן.

## ענף א: חשש ריבית בהלוואה על כרטיס-אשראי

א. באופן כללי, הבאנקים המנפיקים כרטיס-אשראי, מנפיקים זאת על-שם אדם אחד, בעל הכרטיס ("שמעון"), ועל-סמך חקירות ובדיקות שונות לוודא שיש באפשרותו לשלם וכו'. מבחינתם (וכך-הוא גם מבחינת החוק), בעל-הכרטיס הוא-הוא האחראי לשלם כל

וממשיך החו"ד לבאר, ששורש המחלוקת בנוגע פיוס הוא: האוסרים פיוס הוא משום שכל הנאה שעושה הלווה להמלווה שווה כסף, אפילו קודם ההלוואה, נחשב ריבית מוקדמת, ופיוס זה שעושה הלווה הוא הנאה שעושה להמלווה, ובמילא אסור. וסברת המתירים הוא, שכל האיסור של ריבית מוקדמת הוא מד"ס, ובה האיסור הוא רק לפני עיור להמלווה, וכאן במפייס המלווה לא יודע ע"ז כלל, ובמילא אין לפני עיור. והאוסרים יסבירו שהגם שהוא ריבית מד"ס, הנה ע"פ המבואר בשו"ע חו"מ סימן לד סעיף י': "המלוה בריבית פסול אחד המלוה ואחד הלוה, אם בריבית קצוצה פסולים מן התורה, ואם בריבית מדרכי פסולים מדבריהם (רמ"א): וי"א דבאבק רבית אינו נפסל אלא המלוה ולא הלוה", דהיינו, שגם בריבית מד"ס הלווה עובר איסור ולא רק שגורם איסור להמלווה, הנה בנדו"ד, אפילו אם המלווה לא יודע ע"ז – עדיין אסור הפיוס משום שהלווה עובר איסור.

ובפתחי תשובה כאן (ס"ק ט') מביא דברי הש"ך בשם הב"י, ומביא דברי הגידולי תרומה שהקשה עליו שמאחר ושורש המחלוקת הוא אם ה"פלוני" נעשה כשלוחו של הלוה ליתן ריבית או לא, ואם הוא שלוחו – אזי שלוחו של אדם כמותו, ואסור מן התורה. ומביא שגם מהרשד"ם כתב בפשיטות שאסור מן התורה. ואח"כ מביא את דברי המשנה למלך שהמתירים בפיוס יתירו ג"כ באומר "פלוני יתן לך" (כנ"ל). וכן דעת שער המלך המתיר.

ח. ובשו"ע אדה"ז בסעיף ס כתב: "אבל הלוה מותר לעשות לו שליח שיתן רבית בשבילו, כל שאין הרבית באה משל הלוה אלא השליח נותן משלו, ואין אומרים בזה שלוחו של אדם כמותו כיון שהוא נותן משלו ולא משל השולח. ובלבד שלא יאמר הלוה למלוה איש פלוני יתן לך בשבילי. אבל כל שהרבית באה משל הלוה אסור בכל ענין, אפילו על ידי נכרי וחרש שוטה וקטן שאינן בני שליחות, ואין אומרים בהם שלוחו של אדם כמותו מפני שעיקר הקפדת התורה בריבית היא על ממון הלוה שלא יגיע למלוה או למקום שליחותו בשום צד בעולם אפילו על ידי קוף". וממשיך בסעיף סא: "ואפילו איש אחר שנתן למלוה משלו אינו רשאי לחזור וליקח מהלוה מה שנתן למלוה משום הערמת רבית, ואין צריך לומר שאסור ללוה להקדים לאיש שהוא מתנה דרך שכירות שישתדל לו הלווה אצל המלוה והלה חוזר ונותן להמלוה מתנה ההיא או פחות או יותר".

ומזה נמצאנו למדים דעת אדה"ז בשונה מדלעיל, שהרי מתיר לכתחילה שיעשה הלווה שליח שיתן ריבית מכספו של השליח להמלווה שזה פיוס, ומבאר שאינו שליחות (ודלא כמ"ש הפת"ש בשם הגידו"ת) מאחר והשליח נותן משלו ולא משל השולח. אבל אדה"ז אסר אם הלווה הולך למלווה ואומר לו "פלוני יתן בשבילי" (ודלא כמ"ש החו"ד בשם המל"מ ומשמעות הש"ך שהמתיר בפיוס יתיר גם בזה).

ט. ויל"ע מדוע אדה"ז מתיר בפיוס ואוסר באומר "פלוני יתן בשבילי", שהרי לפי מה שכתב בריש הסעיף שמותר לעשות שליח כל זמן שהמעות מגיעים משל השליח ולא משל הלווה, הנה מדוע יאסור באומר להמלווה "פלוני יתן בשבילי"? ! הרי גם אז המעות

אין חיוב על ראובן לשלם הריבית לשמעון, אבל מציע שעל ראובן להתפייס עם שמעון, ונשאר בצ"ע.

ולכן למעשה אין לסמוך על זה, אלא יש לסדר מראש היתר עיסקא בין הצדדים, ואז יוכל שמעון לגבות מראובן את התשלומים של הבאנק.

### ענף ב: חשש ריבית בנקודות שמקבלים מהבאנק

ה. ועתה נבוא לשאלה הבאה, והיא, מה דין הנקודות ("מיילס" או "פאינטס") שמקבל שמעון מהבאנק בגלל השימוש בכרטיס-אשראי.

ובהקדם, שמטרת הנקודות שנותנים הוא מאחר והבאנק יודע שיש הרבה תחרות בשוק הכרטיס-אשראי, ולכן הבאנק נותן משהו לבעל-הכרטיס כדי לשכנע אותו שישתמש בכרטיס-אשראי שלהם. והבאנק הוא בעל הנקודות (אם זה נקודות של הבאנק, הנקרא "פאינטס" בלע"ז, אזי זה בבעלות הבאנק מתחילתו, ואם זה נקודות של חברת-תעופה, הנקרא "מיילס" בלע"ז, הבאנק משלם לחברת-תעופה סך מסויים עבור כל נקודה), והבאנק הוא מי שנותן הנקודות לבעל הכרטיס.

ו. הוסבר לעיל, שכאשר ראובן משתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, אזי יש כאן שני הלוואות שונות, אחד מהבאנק לשמעון, ואחד משמעון לראובן.

עפ"ז יש לעיין באם יש חשש כאשר הבאנק נותן נקודות לשמעון בגלל הלוואת שמעון לראובן, שהבאנק הוא צד שלישי ואינו המלווה או הלווה בהלוואה שבין ראובן ושמעון.

### דיון בדברי השו"ע ודעת אדמו"ר הזקן בהנ"ל

ז. בשו"ע יו"ד סי' קס סעיף י"ג איתא: "מותר לומר לחבירו 'הילך זוז והלוה עשרה דינרים לפלוני', והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה, וגם לא יאמר הלוה למלוה 'פלוני יתן בשבילי', ויש אומרים שצריך גם כן שלא יפייסנו הלוה לתת למלוה בשביל שילוהו".

וביאר הש"ך (ס"ק יח) בנוגע פיוס, שמ"ש בשו"ע שאם הלווה הולך לפלוני ומפייסנו כדי שיתן זוז להמלווה מכספו של פלוני שיש אומרים שהוא אסור, זהו דעת הטור, שמותר רק אם "יעשה כן מעצמו בלא דעת הלוה". וממשיך, שהב"י על אתר הביא הרבה פוסקים שהתירו פיוס, ולכן מסיק הב"י שהרוצה לסמוך על דברי המתירין – רשאי. והחוות דעת (ביאורים ס"ק ו') הביא את דברי המשנה למלך שלהמתיר בפיוס יתיר ג"כ באומר "פלוני יתן בשבילי". ונראה מדבריו שכ"ה גם בדברי הש"ך (אפילו שפשטות לשון השו"ע הוא שאסור ב"פלוני יתן בשבילי", ובדין פיוס אינו מכריע, ונראה שמחלק ביניהם).



אזי אין בעיה לשמעון לקבל הנקודות (או ה Cash Back) מהבאנק, כי הנקודות וכיו"ב באים מהבאנק ולא מכיסו של ראובן (הלווה).

(3) אם ראובן פונה לשמעון ואומר לו "אני צריך הלוואה" ומוסיף "ואם תתן לי להשתמש בכרטיס-אשראי שלך אזי תקבל נקודות מהבאנק", אזי היה מקום לומר שמא זוהי אסור מחמת ריבית, שהרי הלווה אומר למלווה "פלוגי יתן בשבילי". ואם מדובר בנקודות או Cash Back שמקבל מחמת השימוש הרגיל (ולא "בונוס") אזי יש מקום יותר להחמיר, כי הוא ממש מחמת השימוש, ואם מדובר ב"בונוס" יש יותר מקום להקל, כי הבאנק נותן מחמת פתיחת הכרטיס.

אלא שנראה בשניהם להתיר, שהרי אפילו שראובן אומר לשמעון "הבאנק יתן לך נקודות" וכיו"ב, הנה אין הבאנק "נותן בשבילי" (=בשביל הלווה בעבור ההלוואה), אלא הבאנק נותן בגלל שמשתמשים בכרטיס שלהם, ללא הבט מי משתמש בזה, ואם שמעון היה נותן לו הלוואה מכרטיס אחר, או ממזומנים – הבאנק לא היה נותן לו כלום. נמצא שהנקודות וכיו"ב אינם מחמת ההלוואה, ובמילא נראה דמותר.

(4) אם מדובר ששמעון פתח זה עתה את הכרטיס-אשראי ואינו יכול לבזבו בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומשכנע אותו שיתן לו להשתמש בכרטיס-אשראי באמרו שע"ז יקבל ה"בונוס" והנקודות, אזי גם בזה היה מקום לומר שיש בעיה של ריבית לשמעון לקבל ה"בונוס" מאת הבאנק. ומ"מ נראה להתיר כדלעיל.

### ענף ג: בונוס שמקבל אחד בגלל אחר

יא. במסכת כתובות (דף צח, ב) דן ע"ד אשה שמכרה כתובתה במנה במקום מאתיים, וע"ז הגמרא אומרת (ע"פ רש"י שם ד"ה הכל לבעל המעות) שאם אחד שלח שלוחו לשוק לקנות כמות מסויימת של סחורה והמוכר הוסיף לו, אזי בדבר "שיש לו קצבה" (שנמכר במספר או משקל) השליח ושולחו חולקין מה שנתקבל, ואם הוא דבר "שאינו לו קצבה" אזי הכל לבעל המעות.

הסיבה מדוע בדבר שיש לו קצבה – חולקין: אליבא דרש"י (שם ד"ב שיש לו קצבה) הוא מאחר ויש ספק למי המוכר נתן את המתנה לכן חולקין. אליבא דהרי"ף (שם) הוא "הואיל ובאתה לו לשליח הנאה ע"י בעל הבית – חולק עמו". והר"ן (על הרי"ף שם) מבאר, דאליבא דהרי"ף זהו אפילו אם המוכר אמר בפירוש שנותן לשליח – עדיין חולקין, מאחר וההנאה באה לשליח ע"י בעל הבית, וכך מבאר הכסף משנה את דעת הרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין פ"א ה"ה. הריטב"א (שם) מבאר דהסיבה מדוע המוכר נתן יותר היא משום שרוצה שהשליח יחזור שוב לקנות ממנו, ולכן מסתבר שדעתו היתה לתת לשליח, אבל מאחר וסוכ"ס זהו ספק – לכן חולקין.

מגיעים מפלוגי ולא משל הלווה, וכל האיסור בזה יהי רק משום דין שליחות, שהפלוגי הוא שלוחו של הלווה לתת ריבית, ובמילא אם מותר בפיוס כי אינו ממון הלווה, גם יהי מותר ב"פלוגי יתן בשבילי" כי אינו ממון הלווה. ואם יהי אסור ב"פלוגי יתן בשבילי" כי ה"פלוגי" הוא שלוחו של הלווה ליתן ריבית (וכך הביין הגר"א כאן, וכך משמע בפת"ש), אזי גם בפיוס יהי אסור כי האחר הוא שלוחו של הלווה.

וי"ל שהסיבה מדוע אדה"ז מתיר בפיוס ואוסר באומר "פלוגי יתן בשבילי" הוא משום שלדעת אדה"ז אכן הסיבה היא בדומה למ"ש החו"ד, שהוא מדין ריבית מוקדמת, ובדין ריבית מוקדמת ששולח הלווה מכספו שלו כתב אדה"ז בסעיף ז': "ולא אסור ריבית מוקדמת ומאוחרת אלא במפרש לו בשביל ההלוואה, על ידי שלוחו או בעצמו", [ומ"ש אדה"ז שם "על ידי שלוחו" זה הוספת אדה"ז], דהיינו, שדין "ריבית מוקדמת" תלוי בידיעת המלווה קודם ההלוואה שהוא מקבל משהו בעבור ההלוואה, ואין חילוק אם נעשה בעצמו או ע"י שלוחו, אלא כל זמן שהמלווה יודע שהוא מקבל משהו נוסף בגלל ההלוואה, וזה מגיע מחמת הלווה (אפילו שאינו ממון הלווה, אלא הנאה שהלווה גורם לו) – אזי אסור, ולכן כשהלווה מגיע להמלווה ואומר לו שיתן לו הלוואה ואז "פלוגי יתן בשבילי" – אזי הוא אסור, שהרי המלווה קיבל הנאה מהלווה בכך שידע שיקבל משהו (ע"י שלוחו של הלווה), אבל כאשר הלווה רק הולך ומפייס משהו אחר שיתן ריבית בעבורו, ואינו אומר כלום להמלווה על זה, אזי זה מותר לכתחילה, וכל השאלה היתה אולי המפויס הוא שלוחו של הלווה בכך שנותן ממון, ובזה אומר אדה"ז שאין שליחות בדבר זה כי הממון אין מגיע מכיס הלווה אלא מכיס המפויס, ובמילא השליח לא עשה כלום בשליחות הלווה (משא"כ אם הלווה אמר להמלווה על כך קודם ההלוואה, אזי כשמגיע הפלוגי עם הריבית הרי הוא מגיע כשלוחו של הלווה לעשות הנאה זו להמלווה שכבר נאמרה לו, ואסור).

ואפשר לומר שזה נראה גם בדברי החיי אדם, שמבאר בכלל קלב אות א', שהאוסרים בפיוס הוא משום "דאם פייסו מחזי כשלוחו ואסור מדרבנן" ורוב הפוסקים מתירים, דהיינו שכל האיסור אינו מדין שליחות (שהרי אין כאן שליחות) אלא רק מחזי כשלוחו, ובזה יש אוסרים ורוב מתירים. ובכלל קלב אות ב' לענין "פלוגי יתן בשבילי" כותב "דהוי כשלוחו" [ומוסיף "ונראה לי דאינו אלא מפני הערמת רבית"], שאז אינו רק מחזי אלא הוא ממש כשלוחו.

י. היוצא לדינא מדברי אדה"ז:

(1) מותר לבאנק לומר לשמעון "הא לך מתנה מתחילה ותלווה מעות לראובן" (שזה דבר שאינו קורה במציאות, כי הבאנק לא נותן המתנה מיד בתחילת פתיחת הכרטיס, אלא רק אחר שימוש).

(2) אם ראובן פונה לשמעון ומבקש ממנו להשתמש בכרטיס-אשראי מבלי לומר שום דבר נוסף, או שמעון פונה לראובן ואומר לו מעצמו "אם אתה צריך – תוכל להשתמש בכרטיס-אשראי שלי",

אליבא דערוה"ש שמן הדין הכל לשליח אלא שמחמת שבעל-המעות היה מעין שותף במתנה לכן מקבל חלק, י"ל הכא כנ"ל, שעל-אף שהמוכר רוצה לתת הכל לבעל-המעות הנה מחמת שהשליח הוא מעין שותף במתנה לכן מקבל חלק.

אליבא דהכסף-משנה שהכל תלוי במעות, נראה לומר שמן הדין הכל היה צריך לילך לבעל-המעות, אלא שאם יש ספק בדעת המוכר אזי אמרינן שגם השליח מקבל חלק, אבל בנדו"ד שאין ספק בדעת המוכר – הכל לבעל-המעות.

אליבא דהש"ך (כפי ביאור מהרש"ם) שהוא מחמת שדומה למוכר שהוזיל השער ונתן יותר סחורה בסך המעות שקיבל, אזי ברור שבנדו"ד הכל לבעל המעות, שהרי גילה דעתו שהסיבה שהוזיל השער הוא בגלל בעל-המעות ולא בגלל השליח.

### ענף ד: דין הנקודות של הכרטיס-אשראי

ז. לפי כל הנ"ל יש לחקור מה הדין בנוגע הנקודות שקיבל שמעון מהבאנק בגלל שנתן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו.

ובהקדם כמה נקודות שנתבאר לעיל:

א) בנקודות אלה יש שני סוגים: (1) יש מה שנקרא Sign-Up Bonus, שכאשר פותחים חשבון חדש של כרטיס-אשראי, אזי אם מבזבזים סכום כסף מסויים במשך תקופה קצרה (כמה אלפים תוך כמה חודשים) – מקבלים בonus של כמה עשרות-אלפים נקודות. (2) הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, נקודה או שתיים על כל דולר שמבזבזים בכרטיס-אשראי, ובזה גופא יש לפעמים מקבלים כפול או פי-חמש בקטגוריות מסוימות.

ב) מטרת הנקודות היא, דמאחר והבאנק יודע שיש הרבה תחרות בשוק הכרטיסי-אשראי, ולכן הבאנק נותן משהו לבעל-הכרטיס כדי לשכנע אותו שישתמש בכרטיס-אשראי שלהם. והבאנק הוא בעל הנקודות (אם זה נקודות של הבאנק, הנקרא "פאינטס" בלע"ז, אזי זה בבעלות הבאנק מתחילתו, ואם זה נקודות של חברת-תעופה, הנקרא "מיילס" בלע"ז, הבאנק משלם לחברת-התעופה סך מסויים עבור כל נקודה), והבאנק הוא מי שנותן הנקודות לבעל הכרטיס.

ג) מבחינת הבאנק אין נפק"מ מי משתמש בכרטיס-אשראי, אלא האחריות (ובמילא – ההטבות) הם מיעודות לבעל-הכרטיס.

ד) כאשר באים לדון בשמעון שנתן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו, וראובן משתמש בכרטיס-אשראי לקנות סחורה, ומשלם לשמעון, ואז שמעון משלם לבאנק, הנה נלע"ד כדלהלן [ובהקדם, שפשוט שהנקודות הם דבר שיש לו קצבה, שהרי הנקודות ניתנות בסך מסויים להשתמשות מסויימת, והכל קבוע מראש, ואין זה תלוי בדעת הנותן ברגע זה או אחר כמו במכירת דבר שאין לו קצבה. וכל הדין דלקמן הוא רק בגלל שכאשר באה

להלכה, הרמ"א בחו"מ סי' קפג סעיף ו' פוסק כמשמעות רש"י, והש"ך על אתר (ס"ק י"ב) חולק על הרמ"א ופוסק כהרי"ף.

ערוה"ש חו"מ סי' קפג סעיף ח' מאריך לבאר דין זה, ומבאר בהגם שמן הדין כל התוספת לשליח, הנה מאחר והטובה באה לו ע"י נותן המעות לכן מתחלק עמו (כהרי"ף), ומביא דעת רש"י כ"י"א 'וכן הסכימו גדולי האחרונים, ותלוי בראות עיני הדיין', ומסיים שאם השליח אומר בבירור שהסיבה שקיבל התוספת היא מחמת סיבה צדדית ולא מחמת המכר, אזי הכל לשליח.

אדה"ז בשו"ע הלכות מכירה סעיף י"א פוסק הלכה כרמ"א (רש"י), ומסיים שירא שמים יחוש גם לדעת הרי"ף, "וכן בכל הנאה שבאה לשליח על ידי שליחותו".

יב. בשו"ע חו"מ שם (סי' קפג סעיף ז') דן במי ששלח שלוחו ליקח מעות מהנכרי, והנכרי טעה ונתן יותר מכדי החוב, ופוסק המחבר שהכסף הנותן "הכל לשליח".

המהרש"ם בספרו משפט שלום (על חו"מ שם סעיף ו') מבאר דלשיטת הרי"ף (אליבא דהש"ך בסעיף ו') היה נראה שהסיבה לחלוקה היא מחמת שהטובה באה לשליח מחמת מעות המשלח ולכן גם בסעיף ז' היה צ"ל שיחלוקו, אבל הש"ך כותב בס"ק י"ג (על סעיף ז') שגם הרי"ף יודה בסעיף ז' שהכל לשליח, ובמילא מבאר המהרש"ם שסיבת הרי"ף (אליבא דהש"ך) היא, שבסעיף ו' מחשבינן כאילו המוכר הוזיל השער במקח זה ולכן אמרינן שיחלוקו כי הכל ענין אחד, המעות והסחורה, אבל בסעיף ז' שהטעות הוא דבר עצמאי משאר המעות – אמרינן שהכל לשליח. ומביא דעת הכסף משנה שאף בסעיף ז' אמרינן יחלוקו (להרמב"ם והרי"ף), מאחר והטובה באה לשליח מחמת מעות המשלח. וממשיך המהרש"ם בביאורו על סעיף ז', שאליבא דרש"י, מאחר ובעת ששילם הנכרי את סך החוב כבר נפטר מהחוב, אזי מה שנותן יותר זה כבר מעות שונות, ולכן הכל לשליח (אפילו שסבר הנכרי שנותן מחמת החוב).

יג. ואם המוכר אומר בבירור שהמתנה היא לבעל-המעות ולא לשליח, הנה –

לפי שיטת רש"י ודעימי" נראה ברור שהמתנה תלך לבעל-המעות, שהרי כל הסיבה שיחלוקו הוא מחמת ספק, אבל אם יש הודאה ברורה מהמוכר אזי אזלינן בתר דעת המוכר.

לפי שיטת הריטב"א, שמתרת המתנה היא שיקנו שוב אצלו, אזי אם בעל-המעות אמר לשלוחו לקנות מחנות זו דוקא – מובן שכל המתנה לבעל-המעות. ואם בעל-המעות אמר לשלוחו לקנות מוצר מסויים מבלי לומר איזה חנות – אזי מצד אחד אפשר לומר שיחלוקו, כי מטרת המוכר שיקנה ממנו שוב, ומצד שני אפשר לומר שהכל לבעל-המעות כי סוכ"ס גילה דעתו, והריטב"א תלה החלוקה בכך שיש ספק וז"ל "ומן הספק חולקין".

לפי שיטת הרי"ף, שמאחר ובאה טובה לשליח מחמת בעל-המעות לכן השותף צריך לחלוק עם בעל-הבית –

שיקבל חזרה] שלש – אסור מפני שהוא נושך", שלוקח מהלווה משהו שהלווה לא נתן לו (רש"י), וזהו "נשך" שהוא ריבית האסורה מן התורה. וממשיך במשנה "ואיזהו תרביית..." ומביא דוגמא לזה, והוא שהמלווה מרבה ממנו אף שהלווה לא הפסיד.

הגמ' פותחת בקביעה ש"נשך ותרביית" חדא מילתא היא, ומיד מקשה הגמ' האם ישנו ציור בו יש "נשך" בלא "תרביית", או "תרביית" בלא "נשך", ומביאה שני אפשרויות:

(א) המלווה נתן הלוואה של מאה בתנאי שיקבל חזרה מאה ועשרים, ובעת ההלוואה עמדו מאה ב"דנקא" (דהיינו מאה מטבעות היו "דנקא" – ששית של מטבע גדול יותר [סוג המטבעות תלוי במח' רש"י ותוס' כאן]), ואח"כ בעת שהגיע הזמן לשלם ההלוואה נפחת שווי המטבעות הקטנות ועמדו מאה ועשרים ב"דנקא", אזי אכן יש "נשך" כי הלווה משלם יותר ממה שלוה (מאה ועשרים על הלוואת מאה), אבל אין "תרביית" כי המלווה נתן שווי "דנקא" וקיבל שווי "דנקא".

והגמ' עונה שממ"נ, "אי בתר מעיקרא אזלת", דהיינו אם מסתכלים על שעת ההלוואה ("מעיקרא") – אזי יש כאן הן "נשך" שהרי הלווה קיבל מאה ונתן מאה ועשרים, והן "תרביית" שהרי המלווה נתן מאה וקיבל מאה ועשרים, דהיינו הרוויח עשרים. ואם "בתר בסוף אזלת", דהיינו אם מסתכלים על שעת הפרעון – אין אין כאן "נשך" שהרי הלווה קיבל שווי "דנקא" (מאה) ועתה מחזיר שווי "דנקא" (מאה ועשרים), ואין כאן "תרביית" שהרי המלווה נתן שווי "דנקא" (מאה) וקיבל שווי "דנקא" (מאה ועשרים) ולא הרוויח כלום.

(ב) המלווה נתן הלוואה של מאה בתנאי שיקבל חזרה מאה, ובעת ההלוואה עמדו מאה ב"דנקא" (דהיינו מאה מטבעות היו "דנקא" – ששית של מטבע גדול יותר [סוג המטבעות תלוי במח' רש"י ותוס' כאן]), ואח"כ בעת שהגיע הזמן לשלם ההלוואה עלה שווי המטבעות הקטנות ועמדו מאה ב"חומשא" – חמישית של מטבע גדול יותר, אזי אין כאן "נשך" כי הלווה משלם מה שלוה, אבל יש כאן "תרביית" כי המלווה נתן שווי "דנקא" וקיבל שווי "חומשא".

והגמ' עונה שממ"נ, "אי בתר מעיקרא אזלת", דהיינו אם מסתכלים על שעת ההלוואה ("מעיקרא") – אזי אין כאן "נשך" שהרי הלווה קיבל מאה ונתן מאה, ואין כאן "תרביית" שהרי המלווה נתן מאה וקיבל מאה. ואם "בתר בסוף אזלת", דהיינו אם מסתכלים על שעת הפרעון – אין יש כאן "נשך" שהרי הלווה קיבל שווי "דנקא" (מאה) ועתה מחזיר שווי "חומשא" (מאה ששוים מאה ושש-עשרה), ויש כאן "תרביית" שהרי המלווה נתן שווי "דנקא" (מאה) וקיבל שווי "חומשא" (מאה ששוים מאה ושש-עשרה), דהיינו הרוויח שש-עשרה.

ב. מדברי הגמ' יוצא שיש לנו כמה חקירות יסודיות בדין ריבית:

חקירה ראשונה: האם איסור ריבית נקבע לפי שעת הקציצה, דהיינו לפי השעה שבו ניתנו המעות, ואם אז קבע המלווה שיקבל יותר ממה שנתן – אזי לא משנה איזה שינוי נתהווה מעתה ועד שעת

הטבה לאחד מחמת השני, אזי יש סברה לומר שנשתתפו ביניהם בהטבות, וכר' ]:

באם בעל הכרטיס-אשראי (שמעון) והמשתמש (ראובן) לא עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדי להתיר ריבית הבאנק, אלא זה היה הלוואה סתם, אזי אין קשר בין מה שמעון מקבל מהבאנק למה שראובן עושה, ועל-אף שהטובה לשמעון באה מחמת ראובן – עדיין אין לראובן זכות בזה. וכל זה בנוגע הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, ובנוגע ה"בונוס" עבור פתיחת כרטיס-אשראי חדש והשתמשות סך מסויים בתקופה קצרה, אם מדובר במקרה שבו שמעון לא היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן, כי לא היה משתמש בסך כזה – אזי יש מקום לומר שטוב לחלוק הנקודות (או שווין?) עם ראובן, דהרי הטובה באה לו רק בגלל ראובן, ובלעדיו – לא היה מקבל ההטבה. אבל אם היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן – אין עליו שום חיוב לחלוק הנקודות (או שווין?) עם ראובן, ובפרט שנותן הנקודות גילה דעתו בפירוש שההטבות הם לבעל-הכרטיס (ועוד יותר, לפי חוקי הבאנקים וחברות-התעופה אסור למכור הנקודות לאחר...).

ובאם בעל-הכרטיס אשראי (שמעון) והמשתמש (ראובן) עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדי להתיר ריבית הבאנק, אזי נשתתפו שניהם ברווחי והפסדי העסק, והיה מקום לומר שיש לראובן איזה זכות בנקודות (והגם שהסכימו ביניהם בשטר-עיסקא על סכום ההתפשרות, הנה זהו עבור הרווחים שמרוויח ראובן מהעסק, ולא הרווחים שמרוויח שמעון), ומ"מ לחייבו – אי אפשר, שהרי נותן הנקודות גילה דעתו בפירוש שההטבות הם לבעל-הכרטיס. וכל זה בנוגע הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, ובנוגע ה"בונוס" עבור פתיחת כרטיס-אשראי חדש והשתמשות סך מסויים בתקופה קצרה, הנה לכאורה יש לחלק כמו בצירוף הקודם, דתלוי אם שמעון היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן או לא.



## סימן 51

### מעיקרא או בתר בסוף אזלת (ב"מ ס.ב.)

(א) סיכום סוגיית הגמ' בריש פרק איזהו נשך בנוגע גדר איסור ריבית אם אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף / צדדי הספק בהבנת הסוגיא / סוגיות הגמ' בריש פרק הזהב והנוגע לדין זה / שיטות הראשונים והאחרונים בביאור הסוגיות הנ"ל. (ב) מחלוקת תלמידי מהר"י טאיטאצאק במי שהלווה מעות ואח"כ נשתנה שווי המעות / הנפק"מ בין הדעות השונות / ביאור המחנה אפרים והמקשים עליו בסוגיין. (ג) ביאור הצ"צ בסוגיין / חידוש הצ"צ בגדר מטבע ופירות / מסקנת הצ"צ לענין אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף

ב"ה, ב' אדר תשפ"א

א. במתני' ריש פרק איזהו נשך איתא "המלווה סלע [ששוה ד' דינרין] [בתנאי שיקבל חזרה] ה' דינרין, סאתיים חטין [בתנאי

לעומת מטבע זהב שנחשב "פירי", הנה אם ראובן כבר משך את מטבעות הזהב אזי "קונה" את מטבעות הזהב הללו (שהם "פירי"), ואינו יכול לחזור בו, וחיוב לשלם מטבעות הכסף. אבל אם ראובן רק נתן מטבעות הכסף (שהם "מטבע") ולא משך את מטבעות הזהב ("פירי"), לא "קונה", ויכול שמעון לחזור בו ולתת ממון ראובן חזרה.

וה"ה בראובן שרוצה לקנות מטבעות נחושת ומשלם עבורם מטבעות כסף, שמטבע כסף נחשב "מטבע" לעומת מטבע נחושת שנחשב "פירי".

בהמשך הגמ' מסבירה מדוע מטבע כסף נחשב מטבע בשונה מזהב ונחושת, שכסף הוא "חריף" (וביאר רש"י, שיוצא בהוצאה ועובר לסוחר), אבל זהב ונחושת לא. ונחלקו בראשונים שם מה נחשב "חריף" לענין זה, האם צריך שיהי' המטבע יוצא בכל מקום, ועפ"ז תלוי מה נחשב "מטבע" ומה נחשב "פירי", או במקום מסויים, ואז יתכן ונחושת יחשב "חריף" במקומות מסויים. וכן שאלה האם מטבע נגד מטבע מאותו סוג האם עדיין נחשיבם כ"פירי" (אם הם לא כסף), או כ"מטבע" (ורק ביחס למטבע מסוג אחר נחשב פירי). ואכ"מ.

ד. ועתה נבוא לדון בשיטות הראשונים והאחרונים שביארו דברי הגמרא:

הריטב"א (כאן ד"ה ותסברא), מביא את דברי הגמ' הנ"ל בקצרה וכותב "סוף סוף לעולם איכא נשך ואיכא תרביית כדמפרש ואזיל, דלעולם אית לן למיזל בתרווייהו או בתר מעיקרא או בתר בסוף", וממשיך הריטב"א ומבאר שהגמ' לא כתבה מסקנה לכאן או לכאן "משום דפשיטא לן, דכיון דכתיב לא תשימון עליו נשך, דבתר מעיקרא אזלינן". דהיינו, מאחר ולשון הפסוק הוא לא תשימון, שזהו לשון המורה על שעת הקציצה, שאז המלווה שם (=קובע) על הלווה תשלום גבוה יותר, ולא אזלינן כלל בתר לבסוף.

יוצא מדברי הריטב"א מעין תשובה לשאלה הראשונה, שאזלינן בתר "מעיקרא" ולא בתר "לבסוף", אבל לא מביא לכך ראי' מדברי הגמרא, אלא מדייק מהפסוק, וכותב שהוא "פשיטא".

וממשיך הריטב"א שם להסביר מדוע זה שונה מהלוואת "סאה בסאה" (דין סאה בסאה הוא, שמדרבנן אסור למלווה להלוות סאה פירות בתנאי שיחזיר לו סאה פירות לזמן מאוחר יותר, כי חוששים שמא הפירות יתייקרו בין זמן הלוואה לזמן פרעון, ואז אם עלה השווי ומשלם סאה – הוי ריבית מדרבנן), שלכאורה, כמו שנאסר הלוואת "סאה בסאה" מחמת החשש שמא ישתנה המחיר, כך גם צריך להיות אסור הלוואת "מאה" להחזיר "מאה" מחמת החשש שישתנה המחיר, ומבאר דאינו כן, כי חכמים גזרו זאת רק בפירות, מחמת "דיקירי וזילי" (דטבע הפירות שמשתנה המחיר בתדירות), אבל במטבעות לא אסרו כן אף מדרבנן [ולא ביאר הריטב"א מדוע דין מטבעות שונה, ולא חוששים שיעלה וירד השווי].

הרמב"ן (כאן ד"ה מעיקרא) ג"כ כותב "והכי קיימא לן דבתר מעיקרא אזלינן", ומבאר דלכן בהלוואת "סאה בסאה" אינו

הפרעון. אם נתן הלווה יותר ממה שקיבל – הוי ריבית. או שאיסור ריבית נקבע לפי שעת הפרעון, דהיינו לפי השעה שבו משלמים המעות, ולא משנה מה קבע המלווה בעת ההלוואה, אלא אם הלווה נותן בשעת הפרעון משהו ששווה עתה יותר ממה שהיה שוה בעת הקציצה – הוי ריבית. והגמרא לא נותנת מסקנה ברורה האם אזלינן בתר שעת הקציצה או שעת הפרעון, אלא מביאה שני האפשרויות בשני הסיפורים.

חקירה שניה: האם מסתכלים על שווי ההלוואה או כמות ההלוואה, דהיינו, האם כשמדובר על ריבית מתחשבים אנו במה שהיה שווה ההלוואה בעת מתן מעות, או שמסתכלים על כמות ההלוואה. והגמרא לא נותנת מסקנה ברורה האם אזלינן בתר השווי או הכמות, אלא מביאה שני האפשרויות בשני הסיפורים.

ויש עוד כמה שאלות הנוגעות לסוגיא זו, והם:

(א) האם אפשר להסיק מהגמרא מסקנא לכאן או לכאן בשני החקירות דלעיל?

(ב) באם אין מסקנא לכאן או לכאן, האם נחשב כריבית דאורייתא, או נחשב ריבית דרבנן.

(ג) באם אין מסקנא לכאן או לכאן, והוא מדאורייתא – האם אזלינן לחומרא, כמו כל ספק מדאורייתא, דהיינו גם אם הוא ריבית רק "מעיקרא" או רק "לבסוף" נאסר מטעם ריבית.

(ד) באם אין מסקנא לכאן או לכאן, והוא מדרבנן – האם אזלינן לקולא, כמו כל ספק מדרבנן, דהיינו אם הוא ריבית רק "מעיקרא" או רק לבסוף אינו ריבית.

(ה) באם יש מסקנא לכאן או לכאן, האם נחשב כריבית דאורייתא או נחשב ריבית דרבנן.

(ו) האם זהו דין רק במטבעות או גם בשאר חפצים?

(ז) באם הוא דין רק במטבעות, האם זה בכל סוגי המטבעות (זהב, כסף, נחושת)? או רק במטבעות כסף?

(ח) ואם הוא רק במטבעות כסף, האם מטבעות אחרים נחשיבים כשאר חפצים או גם נחשיבים "כסף" לענין ריבית?

ג. ולפני שנבוא לדון בשאלות הללו, יש לדון בסוגיא אחרת דאיתא בריש פרק "הזהב".

במתני' ריש פרק הזהב (מד, א) נידון דין קנין במשיכה בנוגע למטלטלין בכלל ("פירי") וכן בנוגע למטבעות, ואיזה מטבע נחשב מטלטלין ("פירי") ואיזה נחשב מטבע, שהרי רק כאשר הקונה מושך את המטלטלין אזי קונה את החפץ, אבל קודם המשיכה – לא נגמר הקנין. ופותחת המשנה במילים "הזהב קונה את הכסף, הכסף אינו קונה את הזהב. הנחושת קונה את הכסף, והכסף אינו קונה את הנחושת...".

דהיינו, אם ראובן רוצה לקנות משמעון מטבעות זהב ומשלם עבורם מטבעות כסף, אזי מאחר ומטבע כסף נחשב "מטבע"

ראובן מכר סך ארבעים מטבעות וואלינסיאש לשמעון במחיר של מאה ואחד לבנים כל וואלינסיאש (דהיינו, שווי של סה"כ ארבעת אלפים וארבעים לבנים), והתנה עמו שבעת הפרעון יפרע לו "שמונים גרושוי יפים וטובים שלמי המשקל ולבנים ארבעים יפים וטובים מחמת ארבעים וואלינסיאש שקנה ממנו לערך ק"א לבנים הא", וממשיך בשטר "ונתחייב לפרועם לו ... עד סוף פרוטה אחרונה בגרושוי ישנים יפים וטובים שלימי המשקל ולא בדבר אחר", דהיינו שכל אחד מה"גרושוי" היה שווה חמישים לבנים, ולכן ישלם לו שמונים גרושוי שהם שווי ארבעת אלפים לבנים, ועוד ארבעים לבנים להשלים החוב.

זמן הפרעון היה לחודשיים. ביני לביני יצא כרוז מהמלך שכל "גרושוי" שווה רק ארבעים לבנים, ולא חמישים. ועתה כשהגיע זמן הפרעון, ראובן טוען תרתי: (א) הפרעון חייב להיות בגרושוי יפים וטובים שלמי המשקל, (ב) הפרעון צריך להיות לפי השווי בעת ההלוואה, דהיינו, שישלם לו עתה מאה גרושוי יפים וטובים (שזה שווי ארבעת אלפים לבנים) ועוד ארבעים לבנים. ושמעון טוען שהתחייבותו בשטר היא לשלם שמונים גרושוי יפים וטובים ועוד ארבעים לבנים ותו לא.

ונראה שבעיה זו, של ירידת שווי המטבע המקומי, היה בעיה שהשפיעה על כל האיזור באותה תקופה.

הראשון שכתב בדבר זה היה המהרש"ך, וכתב על הנושא הכללי ד' תשובות (התשובה השלישית היא על השאלה הנ"ל, והאחרות על שאלות דומות):

בראשונה (ח"א סימן סב) פותח "צר לי מאד על ההפסד הגדול שהגיע לכל ישראל מחמת זאת הגזרה, אמנם כל איש ישראל צריך שיצדיק עליו את הדין ויקבל בסבר פנים יפות ההפסד המגיע לו מחמת הגזרה על פי התורה".

ומקדים לבאר סוגית הגמ' בב"ק פרק הגוזל (צז, סע"א), שם איתא "המלוה את חברו על המטבע [נתן המלווה סחורה וקבע שיקבל עבורו סך מסויים של מטבעות לפי שווי הסחורה], ונפסל המטבע [שהיה בשימוש בעת ההלוואה, ועתה יש מטבע אחר בשימוש], אמר רב נותן לו מטבע היוצא באותה שעה [לפי השווי של הסחורה שקיבל, שהרי קיבל על עצמו לתת מטבעות], ושמואל אמר יכול לומר לו 'לך הוציאו במישן' [משלם לו עם המטבע שנפסל ואומר לו לילך למקום אחר (שנקרא "מישן") ששם המטבע בשימוש]". ורש"י שם (ד"ה נותן לו מטבע) מפרש שזהו רק בסחורה, אבל אם הלווה מטבע – משלם לו עם המטבע. ותוס' מבאר (ד"ה המלוה את חברו) דאף לרש"י משלם לו במטבע היוצא עתה, שהרי המטבע שהיה בתחילת הפרעון אינו עוד בגדר "מטבע". וממשיך תוס' לבאר דבעצם אין חילוק בין סחורה למטבע, אלא אם היה הלוואה אזי אין חילוק בין סחורה שתשולם במטבע לבין הלוואה מטבע, ובשניהם משלם במטבע היוצא עתה. ומבאר המהרש"ך, שאליבא דרש"י ותוס' הנה, כל שבעת ההלוואה קבע שישלם לו "מטבע" אזי צריך לשלם לו במטבע היוצא באותה שעה.

מדאורייתא. ומסיים, שאף את"ל שאזלינן בתר לבסוף, עדיין אין כאן ריבית בהלוואת מאה להחזיר מאה ונתייקר שווי מטבעות הנ"ל, כי סוכ"ס מדובר כאן במטבעות ולא בפירות, ובמילא לא מסתכלים על שינוי השווי כלל.

הנמוק"י כותב על המשנה (ד"ה "איזהו נשך") "ובתר מעיקרא אזלינן", ולכן אם הלווה סלע בה' דינרין או סאתיים חטין בשלושה – אסור אע"פ שהוזלו החיטים, והוא ריבית מדאורייתא [ואינו מחלק בין מטבעות לפירות], ולכן יוצא בדיינים, אבל הלוואת "סאה בסאה" הוא רק מדרבנן, ואינו יוצא אלא מדרבנן.

הר"ן (כאן) מתחיל בביאור סברת הגמרא שרצתה לחלק בין "מעיקרא" לבין "בסוף", שבנשך יש סברא לומר שאזלינן דוקא "מעיקרא", כי זהו נקבע לפי מה שמחייב המלווה את הלווה לתת לו, וזה נעשה בתחילה. אבל ב"תרכית" שזהו ענין שתלוי במציאות, שממון המלווה מתרבה, אזי יש סברא לומר שהוא "בסוף", והגמ' מסיקה דאינו כן, אלא שניהם קשורים זל"ז, וא"א לאחד בלא השני, ובשניהם אזלינן או בתר מעיקרא או בתר בסוף.

וממשיך הר"ן "ולענין דינא קיימא לן דבתר מעיקרא אזלינן", ואז "איכא נשך ותרכית מדאורייתא", ומדמה זאת לדין "סאה בסאה", דכל החשש הוא שמא עלה המחיר עד זמן פרעון, ובזה מדאורייתא אין איסור כלל, ומבאר שלכן אם הלווה מאה במאה, הנה "אע"ג דאיקור בתר הכי – מדאורייתא שרי".

[ומאחר והנמוק"י והר"ן השוו דין "סאה בסאה" לדין מטבעות, יש מקום לומר שסוברים שבמטבעות נחושת (שבזה הדין בגמ' כאן), שהם "פירי", יש איסור מדרבנן באם עלה לבסוף, ורק מדאורייתא אין איסור. ועצ"ע אם סובר כך לדינא או לא].

אבל, בהגהות אשר"י כאן (על הרא"ש סימן א') כותב "מספקא לי" אי בתר מעיקרא אזלינן אי בתר בסוף, ולא איפשיטא", ולכן פוסק (בשם פסקי מהרי"ח סימן תקצג) שאם הלווה מאה בתנאי שיקבל מאה ועשרים, וביני לביני ירד שווי המטבעות, אסור לו לקחת מאה ועשרים, אפילו שזה השווי של המאה מעיקרא, אפילו שאם אזלינן לבסוף אין כאן לא נשך ולא תרכית. וכ"כ גם המרדכי סימן שיב.

[והגם שלא כותבים בפירוש איפכא, שאם הלווה מאה בתנאי שיקבל מאה וביני לביני עלה שווי המטבעות, שאסור לו ליקח מאה, ואם נאמר שעיקר החקירה היא אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף מבחינת הכמות – אזי יש מקום לומר שיהי' מותר, אבל אם נאמר שעיקר החקירה היא אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף מחמת השווי – אזי גם בזה יהי' אסור. ומאחר והן הגהות אשר"י והן המרדכי כותבים המילים "אע"ג דהנהו מאה הוו שוו כמו אלו מאה ועשרים", דהיינו שמתייחס לשווי י"ל שגם אם הלווה מאה במאה ועלה השווי – יהי' אסור].

ה. בענין זה, אי אזלינן בתר מעיקרא או בתר לבסוף, הנה בנוסף למה שהובא עד עתה, ישנו סיפור שקרה ביוון, וגרם מחלוקת בין תלמידי מהר"י טאיטאצאק, וזהו הסיפור:

ולכן צריך לשלם לו לפי השווי של מאה ואחד לבנים לכל וואלינסייאש (יוצא שיצטרך לשלם לו מאה גרוש ויעוד ארבעים לבנים). [אבל לולי היה כתוב בשטר המחיר הנ"ל, והיה כתוב רק גרוש, נראה שהיה משלם לו סך הגרוש ותו לא, וכמו שכתב מהרש"ך לעיל. ומאחר ולא כתוב בפירוש, היה מקום לומר שסובר שגם אם היה כתוב רק גרוש היה משלם לו כפי השווי בעת הפרעון, אבל מאחר ובסוף התשובה מחזק את דבריו מחמת הלשון שבשטר, נראה לומר שסובר כמהרש"ך].

והנה, הן מדברי המהרש"ך והן משמעות הדברי ריבות נראה שסוברים שעיקר הדיון כאן בגמרא הוא בנוגע לכמות, וכך הם מבארים את ה"מעיקרא", שאם בשעת ההלוואה נקבע סך מסויים לשלם, אזי זה הסכום שחייב לשלם, ללא הבט אם השתנה השווי או לא לבסוף, ורק באם קבעו ברור מטבע אחר שבו תלוי ההלוואה, אזי יש לשלם לפי המטבע האחר, אבל בלא זה – אזלינן בתר הסך הקבוע.

והמהרש"ך כתב בפירוש שאף אם עלה השווי – זה לטובת המלווה, כמו שאם ירד זה לטובתו. והדברי ריבות לא כתב כן בפירוש (ובפרט שדיבר בעיקר על הלוואה שבה השטר קבע שהולכים לפי שוויות מטבע אחר), ויל"ע מה דעתו בזה.

ו. אבל, המהרש"ד חולק עליהם, ונראה שסובר שעיקר הדיון כאן בגמרא הוא בנוגע לשווי, והוא מבאר את ה"מעיקרא", שאם בשעת ההלוואה שווי המטבע הוא כך-וכך, אזי בשעת הפרעון יצטרך לשלם כפי שווי המטבע דאז.

בתשובה הראשונה (ח"מ סימן עה) פותח המהרש"ד דבריו בהקדמה: "חשבתי שיעשו הם הסוחרים עצמם סדר ואופן שימנעו המריבות מבין בני אדם, אבל הם לא עשו כן, אלא איש לדרכו פנו, אשר על כן הוכרחתי לגלות דעתי, כיון שידעתי שכבר קדמני אחר וגילה דעתו, לכן שמתי גם אני את לבי לגלות מה שנראה בעיניי" [וכנראה הכוונה בעיקר למהרש"ך, כי מתייחס לסברותיו].

ופותח דבריו שמפשוטות לשון הגמרא נראה שמי שלוה סך מעות, הנה בין אם עלה ובין אם ירד, עליו לשלם סך המעות שלוה ותו לא, ומביא דברי הגמ' בב"ק ודברי רש"י ותוס' שם, וכותב שאכן מפשוטות לשונם נראה, שאם המטבע לא נפסל אלא רק הוזל, הנה אם נותן סך שקבע במטבע שקבע – כבר קיים התחייבותו.

אלא ממשיך, "שלפי האמת אין הדעת סובל" שאדם ימכור סחורה בכוונה להרוויח [לדוגמא] עשר אחוז על הסחורה, ואח"כ בעת תשלום המעות הנה מתהפך והוא מפסיד, וה"ה במי שהלוה לחברו סך מאה מטבעות ואז בעת התשלום ישלם לו רק שמונים ויצא יד"ח [שהוא הסיפור בנדר"ד, שלאחר הגזירה כל "חמישים" שוים רק "ארבעים"]].

ולכן מבאר ע"פ דברי הגמ' בב"ק בהמשך הדף (צז, סע"ב), ששאל רבא מרב חסדא בדין המלוה על המטבע, שאליבא דרב צריך לתת כפי המטבע היוצא באותו שעה, הנה מה הדין אם לא נפסל המטבע, ולא הוזל, אלא אדרבה עלה שווי המטבע, וענה רב חסדא

ושואל המהרש"ך, האם מטבע שהוזל נחשב כמטבע שנפסל או לא, ומדייק מדברי התוס' שם שאין חילוק ביניהם. וממשיך המהרש"ך, דאע"פ שמדברי התוס' היה נראה שבנדר"ד יצטרך לשלם לו גרוש כפי השווי עתה, הנה אין זה דומה לנדר"ד, שהרי המדובר בגמ' בב"ק הוא כאשר היה מטבע אחד ומטבע זה נפסל (או הוזל), במילא אפשר לומר שבנפסל – פקע מיניה שם מטבע, ולכן נותן במטבע היוצא עתה, אבל בנדר"ד מאחר ויש עוד מטבעות שלא הוזלו, הנה באם הוזל המטבע המדובר – ההפסד על המלוה.

ומביא המהרש"ך עוד סיבה לדבר, שהנה "בלי ספק" המטבעות המדוברות בסיפור הנ"ל (גרוש וכו"ב) הם בגדר "פירי" ולא בגדר "מטבע", ומחדש שגדר "פירי" הוא דבר שההוזלה שלו וההוקרה שלו תלויים בו עצמו, וכך הוא בפירות וכך הוא במטבעות הנ"ל, לכן אפשר ללוות במטבעות אלה על סך מסויים, ולא משנה אם נתייקר או הוזל – הלווה צריך לשלם הסך שנקבע, וההפסד (או הריוח) להמלווה. אבל אם הלווה המטבעות הנ"ל על מטבע של כסף, אזי יכול המלווה לערער על הלווה שיחזיר לו כפי השווי של המטבע של הכסף, שהוא מטבע ולא פירי.

בתשובה השניה (ח"א סימן עב) כותב בפשיטות, שמאחר ונכתב בהשטר שצריך לפרוע סך מסויים של לבנים בגרוש, הנה לא משנה שירד הערך של הגרוש, עדיין משלם סך הגרוש שנקבע בשטר, ולא כפי שווים עתה.

בתשובה השלישית (ח"א סימן קיא) דן עד"ז, ופוסק שמאחר ובסיפור הדברים הנזכר נכתב בשטר שמוכר הוואלינסייאש במחיר של 4,040 לבנים, אזי צריך לשלם לו סך הנ"ל בלבנים, או בכל מטבע אחר בשווי זה היוצא עתה. [אבל לולי היה כתוב בשטר המחיר הנ"ל, והיה כתוב רק גרוש, היה משלם לו כפי גרוש, ולא כפי שווים – וראה בדברי ריבות לקמן שהביא סברה דומה לזה].

בתשובה הרביעית (ח"ב סימן נג) כותב בקצרה שצריך ליתן לו "כך הגרוש שנתן רק סך המעות, ואע"פ שכפי סך הגרוש נמצא שמחזיר לו פחות".

בשו"ת דברי ריבות (סימן תיט) ג"כ מביא דברי הגמ' הנ"ל בב"ק, ומבאר שאם המטבע הוזל נחשב כמו שנפסל. ולכן מבאר שלפי זה היה נראה שאזלינן בתר השווי מעיקרא, דהיינו, שמאחר וראובן מכר לשמעון את הארבעים וואלינסייאש במחיר הנ"ל במטבעות "גרוש" ששוים הוא "חמישים לבנים", אזי באם עתה שמעון ישלם עם גרוש ששוים הוא "ארבעים לבנים" נמצא שלא שילם לו במטבעות שקבעו מעיקרא שישלם לו, ולכן "פשיטא ופשיטא" אליבא דכולי עלמא שנותן לו גרוש יפים וטובים ושלמי המשקל במטבע של עתה לפי השווי שהיה מעיקרא בשעת ההלוואה. וממשיך, שאע"פ שבשטר כתוב בפירוש שצריך לשלם לו "שמונים גרוש... ולבנים ארבעים", והיה מקום לומר שמשלם לו כפי שכתוב בשטר, הנה בשטר עצמו כתוב בהמשך השטר שמתחייב לשלם לו "גרוש ישנים יפים וטובים שלימי המשקל"

במקומן, אלא יתן לו דינר כסף או ל"ב איסרין". ומדייק המהרשד"ם מזה, שרואים שאם התנה 24 איסרים ואח"כ נהי' 32 – עדיין אומרים אנו שצריך ליתן 32 [וראה במחנה אפרים לקמן שהקשה עליו].

ובתשובה השניה (יו"ד סימן רכב) כותב מהרשד"ם בענין מי שמכר סחורה בסך מסוים של גרושוש, ואח"כ שווי הגרושוש עלה, וכותב "לעיקר הדין נראה בעיני שאין שמעון חייב לפרוע לדאובן אלא שיעור מה שהיו שוים הגרושוש באותה שעה" (דהיינו שמשלם פחות ממה שנקבע אז), ואין משנה אם עלה או ירד, אלא תמיד יהי' זה לטובת או לחובת הלווה [=הקונה]. ואם המוכר לקח יותר, אזי מבאר שאין בזה איסור ריבית, אלא הוא מדין גזלן (והסיבה היא, שכאן לא היה הלוואה אלא מכר).

ובספר מחנה אפרים על הרמב"ם (דיני ריבית סימן כה) הביא את דברי המהרשד"ם, שלמד מהתוס' בפרק הזהב שאם המלווה הלווה לחברו סך מסוים ואח"כ הוזלו המטבעות, צריך לשלם לפי השווי שהיה בעת ההלוואה, ומקשה שזה נגד מה שנראה מדברי התוס' בב"ק פרק הגוזל ומדברי הטור. ועוד מקשה, מדברי הגמ' כאן (בריש פרק איזהו נשך), שאם הלווה לחברו מאה בתנאי שישלם מאה ועשרים, הנה אם אזלינן בתר מעיקרא – אזי יש כאן הנ' נשך והן תרביית, ונחלקו הראשונים אם הוא מה"ת או מד"ס (אבל בוודאי אסור), ואם אזלינן בתר לבסוף – אין כאן נשך ואין תרביית, ומשמע שמדינא חייב לשלם רק מאה אע"פ שהוזלו, שהרי אם נאמר שחייב לשלם מאה ועשרים (כמשמעות מהרשד"ם) אזי איזה רבית יש כאן?! הרי אין מתחשבים בכמות שהתנה מראש, אלא בשווי, והרי נתן "דנקא" וקיבל "דנקא"! ולכן מוכח שאם נותן לו מאה ועשרים, אפילו שירד השווי, עדיין העשרים הנותרים הרי ריבית.

ואם יקשה לך מדברי התוס' בפרק הזהב, הנה שם מדובר במכירה, שאז פשוט שאם אומר שמוכר 24 איסרים כוונתו בדינר, ולכן צריך לתת לו דינר, וזה מדויק מדברי התוס' שכותב שאינו יכול לפטור עצמו ולומר "הדינר הוא דאייקר" והאיסרים נשארו בשווים, שהרי אליבא דמהרשד"ם הרי כן יכול לפטור עצמו בטענה זו! שהרי יכול לומר ששווי האיסרים נשאר כמות שהוא, ואזלינן בתר שוויות! ומכאן ראי' דלא כמהרשד"ם.

יוצא מדברי המחנה אפרים, שאין מסתכלים על השווי בעת ההלוואה [ואולי אף אין מסתכלים על השווי כלל], אלא מסתכלים על הכמות שנקבעה בעת ההלוואה, ואם הכמות היא יותר – אזי עובר איסור ריבית.

[אלא, שלא נתברר מדברי המחנה אפרים האם סובר כן גם איפכא, באם שווי המטבעות עלו, האם עדיין נאמר שאזלינן בתר קציצת דמים, או שאז אמרינן שיש בזה ריבית].

והאור שמח הקשה עליו (הלכות מלוה ולוה פרק ד' הלכה יב ד"ה והנה), לאחר שהביא ש"כתבו האחרונים" שצריך ליתן כפי השווי עכשיו מביא דברי המחנה אפרים וקושייתו על המהרשד"ם, וכותב

"כן", אפילו אם שווי המטבע עלה הרבה יותר, והקשה רבא, הלא מאחר והמטבע התייקר אזי אפשר לקנות יותר סחורה באותו מטבע. ורב אשי מבאר, שאם אכן הוזלו הפירות מחמת שהמטבע התייקר – אזי משלם במטבע היוצאת סך נמוך יותר התלוי בשווי עתה, אבל אם הוזלו הפירות מחמת סיבה צדדית (ולא מחמת עצמו), אזי משלם הסך שנקבע. ומסיימת הגמ' שאם שווי המטבע עלה מחמת שעצם המטבע גדל במשקלו – אזי הוי ריבית.

ועפ"ז מבאר המהרשד"ם, שכמו שאם הוזלו הפירות רק מחמת עליית שווי המטבע בגלל שעלה במשקלו – אזי משלם פחות מהמטבע החדש, כך הוא איפכא, אם הוקרו הפירות רק מחמת נפילת שווי המטבע מחמת שירד במשקלו – משלם יותר מהמטבע החדש, כדי שלא יפסיד המלווה. וממשיך המהרשד"ם, שהיינו הך באם המטבע עלה או ירד בשוויו [לא מחמת שינוי במשקלו, אלא] מחמת גזירת המלכות, שגם אז רואים שהפירות מתייקרים או מוזלים, והרי הגמ' תליא מילתא בכמות הפירות שקונים במטבע.

(ומוסיף המהרשד"ם סיבה נוספת מדוע עליו לשלם עתה לפי השווי בעת ההלוואה, שהרי אזלינן בתר אומדנא, ומה שכתב בשטר השווי היה מחמת שחשב שיישאר השווי כפי שהוא עתה ולא שישתנה כ"כ. ואם היה המלוה יודע שירד השווי – היה מתנה על זה מעיקרא. ואם יקשה לך מדוע לא התנה? ואולי מחמת שלא התנה – הרי זה ראייה שמקבל כפי הסך שנקבע ולא כפי השווי, הנה "מי שיאמר כן – לא בדעת ידבר!", שהרי בדבר שאינו שכיח לא עושים תנאי, ולכן א"א להביא ראייה מכך שלא נעשה תנאי אלא אזלינן בתר אומד דעתו).

ומסיק המהרשד"ם, ש"ראוי לפסוק כן הלכה למעשה, שכל מי שחייב ליתן לחברו בין ממקח ובין מהלוואה מאה גרושוש או מאה זהובים, שעתה בעת הפרעון יפרע כ"כ זהובים או כ"כ גרושוש שיהיו שוים הק' שבשעה ראשונה". וממשיך, שבאמת אין צורך לכל הביאור הזה, כי בעצם בשטר כותב בפרטות שמוכר לפי שווי של מאה ואחת לבנים, ולכן וודאי שצריך לשלם גרושוש כפי שווי הלבנים.

[ובזה פסקו דומה למהרש"ך ודברי ריבות, אבל הסבא הפוכה, ולפי מהרשד"ם – אף אם לא היה כתוב בשטר השווי, עדיין היה צריך לשם עתה כפי השווי בעת ההלוואה].

וממשיך המהרשד"ם, שבפרק הזהב (מד, ב) מביאה הגמרא ברייתא שבה נכתב "איסר האיטלקי [הוא] אחד מעשרים וארבעה בדינר של כסף", ומקשה הגמ' "למאי נפק"מ? למקח וממכר", וביאר רש"י (ד"ה למקח וממכר), שאם אחד מכר דינר ביותר מעשרים וארבעה איסרים, הרי זה נחשב אונאה (דהיינו, שאם זה "שתות" צריך להחזיר), והקשה התוס' (ד"ה למקח וממכר), הרי פעמים שהאיסר יורד משוויו, ולכן מבאר תוס' שהכוונה היא שאם מכר 24 איסרים בעת ש24 איסרים שווה דינר כסף, ואח"כ ירד שווי האיסרים ונהי' 32 איסרים לדינר, אזי "אינו יכול לפטור עצמו בכ"ד איסרין ולומר הדינר הוא דאייקר ואיסרין עמדו

כבר יש כאן "נשך אוכל", ולא משנה אם לבסוף התבטל ה"נשך כסף".

וכל הספק של הגמרא אי אולינן מעיקרא או לבסוף הוא רק בנוגע לנשך כסף, במי שהלווה מטבעות, שמאחר ומטבע נכלל בגדר "נשך כסף", אזי באם השתנה השוויות הוקשה בגמ' אם עדיין יש כאן נשך כסף או לא, שהרי אם אולינן בטר מעיקרא הנה בציור הראשון בתחילה היה נשך כסף, כי המלווה נתן מאה בתנאי שיקבל מאה ועשרים, אבל לבסוף אין נשך כסף, שהרי "אין הק"כ פרוטות שוים כסף יותר מהמאה שהלווהו", והתורה כתבה "נשך כסף" ואין כאן (בסופו) נשך כסף, ומטבע אין בו גדר של "נשך אוכל" או "נשך כל דבר", ובמילא נשאר בלי נשך כלל (משא"כ בהלוואת "סאתיים חטין בשלש" – אפילו אם נתבטל נשך כסף עדיין נשאר עם נשך אוכל). והגם שמצד הכמות יש לך נשך, שהרי נתן מאה ועשרים על מאה מטבעות, הנה לגבי כסף (שוויות) אין לך נשך כלל, וזהו הספק של הגמרא אם אולינן בטר מעיקרא או בטר לבסוף.

ועפ"ז שפיר קאי דברי הגהות אשר"י והמרדכי שלא נפשט הספק אי אולינן בטר מעיקרא או בטר לבסוף, שהרי הספק הוא, האם אפשר לומר שיש ריבית דאורייתא כאשר מעיקרא יש נשך כסף בכמות, אבל לבסוף אין נשך כסף בשוויות.

(ומדין "סאה בסאה" אין להביא ראי' לזה, שהרי שם מדובר באוכל, והסיבה מדוע שם הוא דרבנן, הוא מאחר ואין לך נשך אוכל מעיקרא, ואין לך נשך אוכל לבסוף, ורק יש לך נשך כסף לבסוף, ומד"ס החמירו לחשבו ככסף).

וגם בציור השני יש אותו ספק כמו בציור הראשון, שהרי אם אולינן בטר מעיקרא אזי אין לך נשך כסף, אבל אם אולינן לבסוף יש לך נשך כסף בשוויות, שהרי אם ישלם מאה על המאה שלוה, נמצא נשך כסף מדאורייתא.

אלא מסביר הצ"צ שבאמת אינו כן, ואין כאן ספק, ומביא את דברי הגמרא בפרק הזהב (מד, ב), מעשה ברב שלווה דינרי זהב מבתו של רבי חייא [בעת שהיה שוויו של דינר זהב עשרים וחמש דינרי כסף], ובעת הפרעון עלה שוויו של דינר זהב [ועמד על יותר מעשרים וחמש דינרי כסף לדינר זהב], ובא רב לרבי חייא לשאול האם ישלם הדינרי זהב כפי הכמות שלווה או כפי שויותם עתה, שאם ישלם כפי הכמות – יתכן והוא ריבית. וענה לו רבי חייא "זיל שלים לה טבין ותקילין" [תשלם לה במטבעות טובות ושקולות היטב כפי הכמות שלקחת ולא כפי השוויות]. והגמ' דנה בזה, שאם נאמר שמטבע זהב הוא "מטבע" אזי אין כאן שאלה, שהרי אין מסתכלים על השוויות אלא על המטבע עצמו, ומאחר ולקח מטבע בתחילה ושילם מטבע בסוף – אין כאן ריבית, אבל אם נאמר שמטבע זהב הוא "פירי", אזי זהו שאלה של ריבית מד"ס, שדומה ל"סאה בסאה", שהרי לקח שוויות של כך-וכך דינרי כסף ומשלם שוויות של יותר דינרי כסף. והגמ' מנסה להביא ראי' מזה שמטבע זהב הוא "מטבע" ולא פירות, אבל הגמ' מסיקה שאינו כן, אלא

"ובמחכ"ת קושיא זו אינה ראויה לו", שהרי הגמ' מדברת כשעשה תנאי מראש שרוצה סך של עשרים ריבית, ללא הבט אם יעלה השווי או ירד, ובזה ודאי שהתוספת היא ריבית, אבל אם אינו מתנה כך אלא מלוה סתם [כמו בסיפור המהרשד"ם שלא היה קציצת ריבית בעת ההלוואה, אלא שהשווי השתנה], אזי "סתמא דעתו על המטבע שיותר", ולכן "ודאי מסתבר דפחתו בשווי מחמת חוק מלך ... נותן לו ממועות שיוצאים עכשיו".

והנה, בנוגע להחילוק בין גדרו של מטבע לבין גדרו של מטלטלין, והשאלה אם אולינן בטר שוויות או בטר כמות, נמצא ברור בדברי הצמח צדק בחידושו על הש"ס (ב"מ ריש פרקין).

הצמח צדק פותח דבריו בהבאת דברי המשנה, "המלוה סלע [ששוה ד' דינרין] ב[תנאי שיקבל חזרה] ה' דינרין, סאתיים חטין ב[תנאי שיקבל חזרה] שלש – אסור מפני שהוא נושך", וזהו ריבית דאורייתא. ומבאר, דמשמע ודאי דאפילו אם בשעת ההלוואה שווי סאתיים חטין היה ג' דינרין, ובשעת הפרעון הוול מחירו ושווי שלש סאה חטין היה ג' דינרין, עדיין נחשב ריבית דאורייתא (אפילו שאין כאן "נשך" בחשבון מעות (שוויות) ואין כאן "תרכית" בחשבון מעות). ומבאר, שמאחר והמדובר הוא בהלוואת תבואה או קמח, הנה מאחר ומשלם יותר תבואה או קמח – הרי ריבית, ולא מסתכלים כלל על חשבון המעות.

ומביא דברי הנמוק"י, שכותב שהסיבה לכך היא מחמת שאולינן בטר מעיקרא, ולכן מאחר ומעיקרא נתן סאתיים חטין ובסוף מקבל שלש – הרי ריבית דאורייתא. אבל "סאה בסאה" והתייקר הרי רק ריבית דרבנן.

ומביא דברי הגהות אשר"י והמרדכי שסוברים שלא איפשר בגמ' אי אולינן מעיקרא או לבסוף ומקשה עליהם, שלפי דבריהם הנה בהלוואת "סאתיים חטין בשלש" לא יהי' וודאי ריבית דאורייתא, שהרי יתכן ויוולו החיטים, ואז יהי' זה ספק ריבית דאורייתא ספק אבק ריבית דרבנן [שהרי, אם אולינן בטר מעיקרא, הרי ריבית דאורייתא, ואם אולינן בטר לבסוף הרי ריבית דרבנן], והרי זה סותר את דברי המשנה שכותבת ש"סאתיים חטין בשלש" הרי דאורייתא ללא כל ספק.

ומחדש הצ"צ ביאור בגדר ריבית, והחילוק בין ריבית אוכל לריבית כסף:

איתא בתורה (תצא כג, כ): "נשך כסף, נשך אוכל, נשך כל דבר". מאחר והתורה הפרידה את "נשך כסף" מ"נשך אוכל" משמע שאין צריך שיהי' שניהם, אלא מספיק אחד מהם, ולכן בהלוואת "סאתיים חטין בשלש", הנה אפילו אם ירד המחיר ועתה אין כאן נשך כסף הנה עדיין יש כאן נשך אוכל, והרי ריבית מדאורייתא (וה"ה ב"נשך כל דבר", שאם הלווהו חמשה קורות על מנת שישלם ששה, ובשעת הפרעון הוולו הקורות, הנה אין כאן נשך כסף אבל עדיין יש כאן נשך כל דבר). והסיבה לכך היא, דמאחר ואולינן בטר מעיקרא, הנה מאחר ומעיקרא נקבע "סאתיים בשלש" אזי מעיקרא



נחושת [שכולם בגדר "כסף", ובמילא ככולם צריך שהי' "נשך כסף", ובלא זה – אין איסור].

אבל ראה בדברי הצ"צ בהמשך דבריו בחידושים שם (ד"ה גמרא) שמסיים, דאע"פ שמדאורייתא בתר מעיקרא אזלינן, ובציור הראשון מעיקרא היה ריבית גמורה, הנה מאחר וסוכ"ס לבסוף אין כאן ריבית כלל (שהרי אין כאן "נשך כסף") אזי "יש לומר [ד] לא חמור מצד אחד בריבית" ולכן לא יוצאת בדיינים.

[והנראה מדברי הצ"צ הוא כך: מדאורייתא אזלינן בתר מעיקרא, ואזלינן בתר הכמות ולא בתר השוויות, אבל באם מדובר בציור שבו מעיקרא היה ריבית מדאורייתא ובסוף לא היה נשך כסף כלל מחמת השוויות, אזי עדיין אסור ליקח הסכום הגבוה כפי השוויות, אבל אין יוצא בדיינים. אבל איפכא, בציור שבו מעיקרא לא היה ריבית מדאורייתא ובסוף יש נשך כסף מחמת השוויות – אזי מפשטות לשון הצ"צ משמע שאין איסור כלל לשלם הכמות שנקבע מתחילה, ובוודאי שאין יוצא בדיינים].

ולמעשה מדברי הצ"צ בחידושים חלק ב', על פרקין, שכתב בקצרה שמסופק אי אזלינן בתר מעיקרא או לבסוף, ונוטה לומר שהעיקר בתר מעיקרא, והראי' לזה היא, מכך שהתורה קבעה איסור ריבית ונשך באוכל, והרי אם נאמר שאזלינן בתר לבסוף [ולפי שוויות], אזי לא יתכן שום ריבית ונשך באוכל, שהרי תמיד יצטרכו להמתין עד לבסוף לראות אם נתווסף גם ריבית מצד השוויות.

ולחלוקה ולמעשה ראה שו"ע אדה"ז הלכות ריבית סעיף לג.



## סימן 5

### ריבית בקרקעות (ב"מ ס.ב – ס.א)

סיכום סוגיית הגמ' בדיון נשך באוכל ובכסף ובקרקע / ביאור שיטות הראשונים מה נכלל בהנ"ל / ביאור ופענוח דברי הצ"צ בסוגיין

ב"ה, י"א אדר תשפ"א

א. בסוף דף ס, ב, לאחר שהגמרא ביארה שיש שני איסורים, איסור "נשך" ואיסור "ריבית", הגמרא מביאה ברייתא הפותחת בפסוק "את כסף לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", דהיינו שנשך [=המלווה לוקח מה שלא נתן] הוא בכסף וריבית [=המלווה מרבה ממנו] הוא באוכל.

ושאלת הברייתא, היאך יש "נשך" באוכל? ומתוצאת הגמרא, יש פסוק "לא תשיך לאחיך נשך אוכל", דהיינו שיש איסור נשך גם באוכל.

וממשיכה הברייתא לשאול, האם יש ריבית בכסף? ומתוצאת שהפסוק שם ממשיך "נשך כסף", ומאחר ולא צריך להגיד שוב

אפשר לומר שהוא "פירות", והסיבה מדוע לא נאסר הוא מחמת שב"סאה בסאה" אם יש להלווה קצת פירות ברשותו באותו זמן – אין איסור ללוות סאה בסאה, ולרב היו דינרי זהב אחרים ברשותו, ולכן יכל ללוות סאה בסאה.

ומקשה הצ"צ, שאם יש סברה לומר שאזלינן בתר השוויות לבסוף, הנה יש כאן נשך כסף מדאורייתא, ולא סתם "סאה בסאה", ואיך יועיל מה שיש לרב דינרי זהב בביתו?!

ומבאר הצ"צ שלכן יש לומר שהגם שכאשר מדובר בשווי דינר זהב לעומת דינר כסף, זהו "פירי" ולא מטבע, הנה כאשר מדובר בדינר זהב לעומת דינר זהב – הרי זה נחשב "מטבע" ולא "פירי", ולכן אין בזה "נשך כסף", שהרי משלם אותו סך שלווה מתחילה. ועפ"ז היה אפשר לומר שה"ה במטבעות נחושת (שבזה הנידון בגמ' דידן), וא"כ מדוע יש ספק להגהות אשר"י והמרדכי אי אזלינן בתר מעיקרא או לבסוף? הרי אם לגבי עצמו נחשב "מטבע" – ומשלם לפי אותו סך שלווה מתחילה, אין כאן שאלה כלל. והיה אפשר לומר שזהב יש לו יותר חשיבות מאשר נחושת, ולכן זהב לגבי זהב נחשב "מטבע", אבל נחושת לגבי נחושת עדיין נחשב "פירי". אבל זה אינו, שהרי בגמ' שם (בפרק הזהב) משמע שהן דינר זהב והן מטבעות נחושת הם "פירי" שהרי מדמים אותם ל"סאה בסאה".

ולכן מסיק הצ"צ שמוכרח לומר שאזלינן בתר מעיקרא ולא לבסוף, ולכן בהלוואת מאה עבור מאה ועשרים – יש כאן ריבית מדאורייתא, ללא הבט אם השוויות ירד או לא.

[ביאור הדברים בדא"פ: בין אם נאמר שמטבע נחושת הוא מטבע ובין אם נאמר שמטבע נחושת הוא פירי, בשניהם אם המלווה קבע שיתן מאה ועשרים עבור מאה הוי ריבית דאורייתא, שהרי אם הוא מטבע – הרי יש כאן נשך כסף, שהלווה קיבל מאה ונתן מאה ועשרים, ואם הוא פירות – הרי דומה ל"סאתיים חטין בשלש", ובגמ' לא נראה שמסתכלים כלל על השווי לבסוף, אלא רק על השווי בתחילה].

וא"כ שוב קשה על הגהות אשר"י והמרדכי מדוע לא איפשיטא הספק אצלם אי אזלינן מעיקרא או לבסוף? ומבאר הצ"צ שבאמת אף לשיטתם הנה מדאורייתא אין שום ספק ובוודאי לא אזלינן בתר לבסוף, אלא אזלינן מעיקרא, אלא הספק אצלם הוא: האם בציור הראשון שבו לבסוף אין נשך כסף אבל מעיקרא יש, האם גם אז נאמר שאזלינן רק מעיקרא להחמיר שהוא ריבית גמורה, או שהוא ספק, שהרי סוכ"ס עיקר ענין מטבע הוא "כסף" ואין כאן נשך כסף. וכן בציור השני, שבו מעיקרא אין נשך כסף אבל לבסוף יש, האם גם אז נאמר שאזלינן רק מעיקרא להקל שאין כאן ריבית כלל, או שהוא ספק, שהרי סוכ"ס לזה מטבע והחזיר מטבע.

ומסיים הצ"צ שזהו "דרך תירוץ לבד", כי העיקר כהנמוק"י, שאזלינן בתר מעיקרא [הן לחומרא והן לקולא], שאם יש נשך כסף מעיקרא – אסור מדאורייתא, ואם אין נשך כסף מעיקרא – אינו ריבית כלל. וזה שייך בכל סוג מטבע, אפילו הוא זהב ואפילו הוא

הדין אם הבעל לא שכר העדים תמורת מומן אלא שכרם תמורת קרקע? או "שכרן בפחות משהו פרוטה?".

ומביא התוס' ראייה משם, דמשמע מהגמ' שאין ריבית בהנ"ל, שהרי אם היה בהם ריבית - היה ממשך הגז"ש ולא היה קשה להגמרא. וקושיית רבי ירמיה היא, האם הבעל לוקה אע"פ שאין בהם ריבית (מאחר וסוכ"ס היה כאן שכירות עדים בממון), או שזה דומה לגמרי לריבית, ואם אין ריבית בזה - אין מלקות בעדים.

ומקשה התוס' מהגמרא בערכין (לא, א), ששם המשנה אומרת שמי שמוכר בית ב"ערי חומה" אזי יכול לגאול מיד או תוך י"ב חודש, והמשנה אומרת "הרי זה כמין ריבית ואינו ריבית", והסיבה שדומה לריבית הוא, שהמוכר מחזיר כל המעות לקונה ואינו מנכה לו על הי"ב חודש שהשתמש בבית, דהיינו שהקונה נתן "הלוואה" למוכר, ואז קיבל בחזרה מעותיו אחרי שנה, וגם קיבל שנה של שימוש בבית, וזה דומה לריבית. והסיבה ש"אינו ריבית" הוא מאחר ואינו בדרך הלוואה אלא בדרך מכר [ע"פ רש"י]. והגמ' מביאה בהמשך הדרך ברייתא שבו נכתב "הרי זו ריבית גמורה אלא שהתורה התירתו", משמע שבעצם יש ריבית בקרקעות. וזה סתירה לקביעת התוס' שאין ריבית בקרקעות. ומתוך התוס', שבערכין מדובר ש"הלוה מעות על הקרקע", ולכן יש בזה ריבית, אבל "קרקע בקרקע אפשר דשרי מן התורה".

יוצא מדברי התוס', שאם מישהו מלווה למישהו קרקע, ומקבל יותר קרקע, אזי לכאורה אין בזה איסור ריבית. אבל אם מלוה ממון ומקבל קרקע - אזי יש בזה ריבית.

ג. בחידושי הצמח צדק על סוגייתנו ישנם ד' קטעים, ונלמד ג' מהם על הסדר (בתוספת פענוח לדבריו):

(1) קטע הראשון (ד"ה "א. בתוספת"), וז"ל שם: עיין רש"י כתובות (מו, א) ד"ה שכרן, משמע קצת דס"ל כהתוס': רש"י ד"ה "שכרן בקרקע" בכתובות שם מבאר קושיית רבי ירמיה, שאליבא דרבי יהודה האומר שצריך שישכור העדי-שקר וגז"ש לריבית, ובלא זה אין הבעל לוקה, מה הדין אם שכר אותם בקרקע, "כיון דמריבית גמר" [מאחר ורבי יהודה לומד הדין מריבית], "כסף או אוכל בעינן דהוה מטלטלין" [צריך שיהי' דוקא כסף או אוכל, שהם מטלטלין], "כדכתיב לענין ריבית" [וזה כמו דברי התוס' בסוגיין שריבית הוא רק במטלטלין כמו כסף או אוכל], "או דלמא לממון הוא דגמר גזירה שוה ואפילו מקרקעי" [או אולי רבי יהודה רק עשה גזירה שוה לענין שצריך תשלום, אבל לא לפרטים שיהי' דומה לריבית].

ועיין תוספות שם: תוס' ד"ה "אתיא שימה שימה" בכתובות שם מתחיל בביאור שנראה שהגזירה שוה של רבי יהודה אינה גזירה שוה גמורה לכל הדינים של ריבית, שהרי רבי ירמיה הקשה על שכרן בקרקע, והרי "אין ריבית בקרקע, אלא דוקא דומיא דכסף ואוכל".... ואם כן היה ריבית בפחות משהו פרוטה אזי הגמ' בסוגיין היתה צריכה להביא לימוד מיוחד לזה! ומיד מקשה התוס' שם מהגמ' בערכין, ומבאר [יותר באריכות מהביאור כאן], שהסיבה מדוע נחשב ריבית בערכין זה בגלל שהקונה "עומד בבית בשכר

נשך על כסף, שהרי כבר נאמר בתחילת הפסוק "לא תשיך", מוכרח לומר שהכוונה ללמדנו איסור ריבית בכסף.

אלא שכל זה הוא רק בנוגע להלווה, שעליו נאמר הפסוק "לא תשיך לאחיך", אל תתן נשך לאחיך, שאצלו יש נשך וריבית בכסף ונשך וריבית באוכל, אבל מה עם המלוה? מהיכן לומדים שאצלו יש נשך באוכל וריבית בכסף? ומתוך שהוא גז"ש, מאחר וכתוב "נשך" במלוה וכתוב "נשך" בלוה, ובלוה אין חילוק בין כסף ואוכל, כך גם אצל המלוה אין חילוק בין כסף ואוכל, ובשניהם יש איסור נשך ואיסור ריבית.

וממשיכה הברייתא, כל זה טוב לענין כסף או אוכל, אבל מה עם "כל דבר"? (שאינו כסף ואינו אוכל), ומתוצת הברייתא "תלמוד לומר", הפסוק אומר "נשך כל דבר אשר ישך", דהיינו ש"כל דבר" נכלל באיסורים הנ"ל.

ב. השאלה היא, האם אכן "כל דבר" ממש נכלל באיסור נשך וריבית?

באמצע התוספות הראשון בדף סא, א (ד"ה אם) מקשה "וא"ת, כיון דכתיב כל דבר... - מקשה התוספות, מאחר והפסוק השני כותב "לא תשיך לאחיך... נשך כל דבר אשר ישך", מדוע הצריך להתחיל בפירוט "לא תשיך לאחיך [נשך כסף נשך אוכל] ורק אח"כ להגיד "נשך כל דבר"? הרי "כל דבר" כולל אפי' עצים ואבנים, וא"כ יכל הפסוק לכתוב רק "לא תשיך לאחיך נשך כל דבר אשר ישך" והיינו למדים מזה איסור נשך בכל דבר מהמילים "לא תשיך", ואיסור ריבית מכך שהוסיף "נשך", והגז"ש למלוה מהמילה "נשך"?

ומתוך התוס', שהפסוק כאן הוא "כלל ופרט וכלל":

לא תשיך - כלל, נשך כסף נשך אוכל - פרט, נשך כל דבר - כלל,

ללמדנו, ש"כל דבר" הוא רק מה שנכלל בפרט, דהיינו, כמו שכסף ואוכל הוא "דבר המטלטל וגופו ממון", כך גם "כל דבר" הוא "דבר המטלטל וגופו ממון", ומה לא נכלל בזה?

קרקעות - שהרי אינו "דבר המטלטל" אפילו ש"גופו ממון",

פחות משהו פרוטה - שהוא "דבר המטלטל" אבל אינו "שוה פרוטה".

ומה הראיה לזה? מהברייתא בכתובות מו, א, שכאשר מישהו בא לבי"ד ומוציא שם רע על אשתו, ואומר "לא מצאתי לה בתולים ויש לי עדים שזינתה", אזי אם הבעל הביא עדים ואח"כ אבי הנערה הביא עדים והוזמו - עדי הבעל נסקלים והבעל לוקה, ורבי יהודה אומר "אינו חייב עד שישכור עדים" (דהיינו, שעדי השקר שהביא קיבלו כסף על העדות), אבל בלא ממון - אינו לוקה. והוא מגז"ש, שבמקרה זה כתוב "ושם לה עלילת דברים", ובריבית כתוב "לא תשימון עליו נשך", מה בריבית צריך שיהי' ממון אף כאן צריך שיהי' ממון. ומיד מקשה רבי ירמיה "שכרן בקרקע מהו?" (מה

לשכור אותם "כסתם שכירות" שזה דוקא במטלטלין, או שמא צריך לשכור אותם "דומיא דריבית" שישנו בכל דבר.

[אלא שהריטב"א לא כותב כאן אם זהו אסור מדאורייתא או רק מדרבנן, ואפשר לומר שמאחר ומשתמש במילים דומות, שכאן כותב "דאייתה בכל דבר" ובכתובות כותב על דרבנן "בכל מילי", שהכוונה הוא שהבין מתוס' שזהו מותר לגמרי, ולכן מבאר שאינו כן, אלא שבעצם נאסר מדרבנן, אבל לא מדאורייתא].

זהו שאחריו נמשך תלמידו [של הר"ן, שהוא] הנמוקי יוסף כאן, וכתב גם כן כלשונו, וזהו לשונו "אלמא פשיטא להו מילתא דריבית בקרקע ליכא": הנמוקי" בסוגיין (ד"ה מנין לרבות כל דבר) פותח בפסק שריבית הוא בכל דבר "המטלטל כעין כסף ואוכל", אבל קרקע "אין בו משום ריבית", כגון אם הלוח חמש גפנים בכוונה לקבל שש מותר, ומביא רא"י ממס' כתובות, ששם "פשיטא להו מילתא דריבית בקרקע ליכא", ואח"כ מביא הכלל ופרט וכלל שהביא תוס'.

[אגב: לא כותב שאסור מדרבנן, אלא מותר, ומביא הראיות של התוס', ומזה נראה שאינו סובר כהר"ן שיש ריבית מד"ס, אלא סובר שמותר לגמרי, וכמשמעות התוס'].

וכך פסק הרא"ש כאן: באות א' של הרא"ש בב"מ, באמצע הקטע, כותב בפשיטות "ואף על גב דמרבין הכא כל דבר לענין ריבית, בקרקע לא מיחייב משום ריבית אם הלוח קרקע בתוספת קרקע" ומביא הרא"י של תוס' ממס' כתובות, וקושיית רבי ירמיה, "ואי שייך ריבית בקרקע ובפחות משהו פרוטה – מאי קמיבעיא ליה? אבל אי לא שייך בהו ריבית – ניחא", ושאלת רבי ירמיה היא האם למדים במוציא שם רע גם כן כמו ריבית שאינו בקרקעות או לא. וממשיך, ומהיכן למדים שאכן קרקע אינו בכלל ריבית? ומבאר, כמו תוס', שיש כאן כלל ופרט וכלל, "דלא שייך ריבית אלא בהלוואה – דבר שניתן להוצאה ולפרוע אחר במקומן, אבל בשאלה לא שייך ריבית אלא שכירות מקרי".

ועיין רא"י בשלטי הגיבורים ד"ה הזהירה תורה, סתם הדברים, ומכל מקום לא הזכיר רק מטלטלין: כאן בשלטי גיבורים על הרי"ף, דף סג, ב, מביא לשון הרי"ף, שהביא האיסורים של ריבית, וגם הביא "נשך כל דבר", ובתור דוגמא לזה הביא "מאה כלים במאה ועשרים, או מאה קנים של בגד במאה ועשרים" שהם מטלטלין, ולא הזכיר כלל קרקעות. ומזה מדייק הצ"צ שלכאורה גם הוא סובר שאין ריבית כלל בקרקעות.

והבית יוסף ריש סימן קס"א הביא בשם רבינו ירוחם שכתב שהרשב"א חולק על התוספות, וסובר דאף בקרקע יש בו ריבית: בסוף ד"ה ופירש ר"י בתחילת סימן קסא.

[ובעצם, קשה להולמו עם דברי הרשב"א עצמו, שהרי הרשב"א כאן בסוגיין (ד"ה מנין לרבות כל דבר) מתחיל בביאור כמו הר"ן, שזה רק כולל "כל דבר המטלטל שהוא כעין כסף ואוכל", אבל קרקע אין בו משום ריבית, אפילו אם נתן חמש גפנים בעשר, ומביא הרא"י ממס' כתובות, שמדמה לריבית, "אלמא פשיטא להו דריבית לא שייך בקרקע", וממשיך שמא למדו מכלל ופרט וכלל,

המתנת מעותיו", אבל אם אדם לוח שדה בתנאי שאם השדה ייהרס אזי יחזיר שדה וחצי, או אדם לוח עשר גפנים טעונות פגים בתנאי שיחזיר לו י"א, אזי "לכולי עלמא כקרקע דמיא", ובמילא "שמא כי האי גוונא לא הוי ריבית בקרקע".

ובהר"ן שם משמע גם כן שהתוספות דקדקו כן על פי פירוש רש"י שם: בר"ן (על הרי"ף) בכתובות שם, ד"ה והוא שאמר לעדים, שכותב "ומכאן למדו בתוספות שהנותן קרקע בריבית מלוח אין בו משום ריבית דאורייתא", שהרי "נשך כל דבר" הכוונה הוא למטלטלין בשיטת "כלל ופרט וכלל", אבל לא לעבדים וקרקעות, ואם יקשה לך מהגמ' בערכין, הנה שם יש ריבית כי הקונה נתן הלוואה של ממון והוא אכל פירות בשכר המתנת המעות, "אבל נתן קרקע בריבית מלוח אינו ריבית של תורה... ומסיים בהבאת סברת התוס' שאם היה ריבית בפחות משהו פרוטה אזי היה לזה פסוק, אבל הגמ' בסוגיין לא הביאה כזה דבר ומשם רא"י שאין ריבית דאורייתא בזה, ומסיים "ומיהו ודאי מדרבנן אפילו בקרקע ואפילו בפחות משהו פרוטה מיתסר, דלא גרע מריבית דברים".

ובשיטה מקובצת שם בשם הריטב"א סבירא ליה בפשיטות כסברת התוספות: הריטב"א על מס' כתובות, ד"ה בעי רבי ירמיה, מביא בדיוק את אותו דבר כמו הר"ן, ומסיים בלשון דומה "ומיהו ריבית דרבנן יש אפילו בקרקע ופחות משהו פרוטה, דרבנן בכל מילי גזור".

[אגב, מדברי התוס' בסוגיין אפשר לדייק כהר"ן והריטב"א בכתובות שיש איסור מדרבנן, שהרי כותב בסופו "אפשר דשרי מן התורה", אבל מדברי התוס' בכתובות א"א לדייק כך. ובכלל, קשה לומר שדומה ריבית קרקעות לריבית פחות משהו פרוטה, שהרי בפחות משהו פרוטה עכ"פ יש כאן איזה ממון, ואולי בזה גזור רבנן דומיא דשאר ממון, אבל לא בקרקעות. וגם הדמיון שהביא הר"ן מריבית דברים ג"כ אינו דומה לקרקעות אלא רק לשהו פרוטה, שהרי ריבית דברים ההלוואה היתה בממון מתחילה, וזה הרי תוס' מודה שאסור... ורק להריטב"א שסובר שחכמים גזרו בכל מילי אזי יש סיבה לאסור קרקעות. וראה בשער דעה ריש סימן קסא שמסביר מדוע א"א לדמות ריבית דברים לקרקעות, ואיך מבאר מדוע להלכה אין ריבית כלל בקרקעות (ושם מבאר שזה תלוי במחלוקת ר"ן וריב"ש אי ריבית דברים מה"ת או מד"ס והמסתעף. עיי"ש].

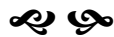
לפני שנמשיך בדברי הצמח צדק, יש לעיין במה שהביא בפשיטות מהריטב"א שאין איסור מה"ת (אבל מדרבנן יש), שהרי הריטב"א על סוגיין (ד"ה והא דאמרינן) פותח בדברי התוס', ומבין מהתוס' שהסיבה שנכתב "נשך כסף נשך אוכל" הוא ללמדנו כלל ופרט וכלל, שבזה ממעטים קרקעות ופחות משהו פרוטה, ומביא הרא"י של תוס' מהגמ' בכתובות. ואז כותב הריטב"א: "ורבינו חולק בזה בשם רבותיו", שהרי אם זה היה פשוט, אזי הגמ' היתה צריכה לפרש זאת כאן, כמו שפירשה בפרק הקודם (נו, א) "דברים שאינם בקרקעות, עבדים ושטרות", וכן בנוגע "חמש פרוטות" נה, א) מנו פרוטה של ריבית, "אלא ודאי דהא ליתא", ואי אפשר לומר כתוס', וביאור הגמ' בכתובות הוא, שרבי ירמיה שאל האם בעדים צריך

(2) קטע השלישי (ד"ה "ג. והדאמר"), וז"ל שם: וכך כתב הר"ן בכתובות שם: הר"ן ג"כ מביא הראי' מערכין שאם נתן ממון וקיבל ריבית קרקע – אסור.

והגידולי תרומה כתב דיש לומר כמו כן כשהלוואה קרקע והריבית כסף, גם כן כן, דלהתירא בעינן שההלוואה והריבית הכל יהי' קרקע: הצמח צדק הבין מדברי גידולי התרומה שמסקנתו היא, שגם להתוס' צריך שיהי' שניהם קרקע, ובאופן אחר – יוצא בדיינים [והצ"צ לא מביא את הסברא שמא בהלוואת קרקע וריבית ממון אין איסור כלל, ונראה שסובר כמותו].

(3) קטע הרביעי (ד"ה "ז"ל רש"י"): הצמח צדק פותח בלשון רש"י בכתובות, ומדייק מרש"י שרש"י סובר בפשיטות שאין ריבית בקרקעות, אבל התוס' בכתובות וכאן כותב זאת בלשון "שמא" ולא בלשון ודאי [וזהו לא כמו שכתב בקטע הראשון, שמדברי התוס' משמע בוודאות שאין ריבית בקרקעות]. ומסיים בסוף הקטע בהבאת דברי הגידולי תרומה, שבריבית ששניהם קרקע אין מוציאים מיד הלוה כשתפס [ונראה שסובר כמותו].

וראה גם בדברי רעק"א (דרוש וחיידוש, חלק ב', השמטות לבבא מציעא, ד"ה "דס"א תד"ה אס") שמבאר מדוע יש סברה לומר שאפילו קרקע בקרקע הנה אפי' לתוס' יצא בדיינים, ומבאר שהוא מאחר ויש "בעצמותו" ריבית, אלא שהתורה התירה זאת, ואולי חכמים תיקנו גם בזה "כעין דאורייתא", ומסקנתו הפוכה, שבעצם אין ריבית בקרקעות אלא שחכמים החמירו בזה, ולכן אינו יוצא בדיינים. וראה חוות דעת בחלק הראשון על סימן קסא, קרוב לסופו, שמסקנתו להלכה שיש ריבית בקרקעות.



## סימן ל"ח

### פוסקין על הפירות (ב"מ סב,ב – סג,א)

סיכום הסוגיה בדן ריבית בפירות / סוגיית פסיקה על הפירות / ביאור שיטות הראשונים בהנ"ל / דברי המחנ"א בנדו"ד / דברי השו"ע והנ"כ בחלק ח"ו מ"ע"ז / ביאור בדברי השו"ע ונ"כ אליבא דהמפרשים בסוגיין

ב"ה, ח"י אדר תשפ"א

א. במשנה בריש פרקין נאמר [ע"פ רש"י ס, ב]:

"איזהו תרביית? המרבה בפירות [מהו ה'תרביית' שאסרו חכמים שבו ה'מלוה' מרבה ממנו על-חשבון ה'לוה', זהו ה'מרבה בפירות'], כיצד?"

"לקח הימנו חיטין בדינר זהב הכור [אם הקונה עשה הסכם עם המוכר שיקנה ממנו כור חיטים במחיר דינר זהב (25 דינרי כסף)], ושילם לו עתה, והמוכר יתן לו החיטים במשך התקופה הבאה], וכן השער [וכעת בעת שהיה ה'פסיקה' = קביעת המחיר, השער לקנות

שצריך שיהי' דבר המטלטל כמו כסף ואוכל. ואח"כ ממשיך הרשב"א, שאולי אפשר לומר באופן אחר, שבכתובות לא השוו זאת לגמרי לריבית, אלא רק למדו הענין של "שימה" שצריך שכירות, ולא דוקא שהולך לפי כל הפרטים. ומקשה שאם כן היה רבי ירמיה צריך להקשות "שכון בכל דבר חוץ מכסף מהו" ולא לפרט דוקא שני הדברים שתוס' אמר שאינם בריבית (קרקע ופחות מש"פ), ולכן מסיים "והראשון נראה עיקר", שנראה כשיטת הר"ן. והרשב"א לא מפרט לנו אם זהו אסור מדרבנן כהר"ן, או לגמרי מותר כהתוס'. ואולי כדי לתווך דברי רבינו ירוחם עם דברי הרשב"א עצמו י"ל כדלעיל בעת הריטב"א, שהרשב"א סובר שמותר מה"ת אבל אסור מד"ס, ועצ"ע].

ועיין גידולי תרומה תחילת שער מ"ו, דקדק שמסתימת בעל התרומות יש לומר גם כן דפליג על התוספות: ספר התרומות כותב בפשיטות "ומניין לרבות כל דבר – תלמוד לומר נשך כל דבר אשר ישך", וע"ז כותב גידולי תרומה (ד"ה ומנין), ופותח בדברי התוס', שמביא כלל ופרט וכלל, שריבית צ"ל דבר המטלטל וגופו ממון, אבל קרקעות ופחות משהו פרוטה – לא, ומקשה על התוס' ב' קושיות, ומסיים "ושמא דמשום הני טעמי לא הביא רבינו דין זה דהיתר קרקע, ואולי סובר כהרשב"א שהביא הרב בבית יוסף סימן קס"א בשם רבינו ירוחם ז"ל שחולק על דרך התוספות והרא"ש וסובר דאף בקרקע יש ריבית". וממשיך בד"ה הבא (ולפי סברת התוס'), שלפי התוס' יש ספק, האם בהלוואה שהיא קרקע והריבית אינה קרקע אלא כסף [שהרי קרקע בקרקע – לתוס' אין איסור, הלוואת ממון לקבל קרקע – יש איסור להתוס', אבל קרקע לקבל ממון – מהו?], האם נאמר שמאחר וההלוואה לא היתה בממון אזי אין איסור כדמשמע מהר"ן, או שמא גם הריבית צריכה להיות מקרקע כדי להיות מותרת, ומבאר שכל אלה שהביאו דברי התוס' הביאו ראי' דוקא מקרקע לקרקע (חמש גפנים בשש וכיו"ב), ומזה משמע שכדי שיהי' מותר צריך שיהי' גם הריבית בקרקע. ומסיק הגידולי תרומה, שמאחר וגם התוס' עצמו נשאר בספק בסוף דבריו (כותב "שמא"), אזי אי אפשר לפטור הוודאי איסור של הרשב"א נגד הספק של התוס', מאחר ומדובר בספק דאורייתא [ומכאן ראי' שהוא הבין שהרשב"א סובר שהאיסור הוא מדאורייתא ולא מדרבנן כמו שניסיתי לתרץ מקודם]. ואע"פ שהנמוק"י והרא"ש מתירים, הנה נשאר הדבר במחלוקת, וכל האחרונים שבאו אחרי התוס' לא הסכימו לחילוק זה, לכן "לחומרא נקטינן". ומהי הנפק"מ? בהלוואת קרקע בקרקע - אם הלוה תופס מהמלוה משהו בשביל לקבל חזרה הריבית ששילם, אזי אין מוציאים מידו, שתמיד יכול לומר "קים לי" כאלה הסוברים שזה אסור מדאורייתא שאז יוצא בדיינים, או "קים לי" כהסוברים שזה אסור מדרבנן ואז אם תופס – לא מוציאים מידו. אבל אם זה עדיין ביד מלוה אי אפשר להוציא ממנו בדיינים, כי שמא אינו מדאורייתא. ובהלוואת קרקע וריבית ממון - אולי כן מוציאים מידו, והוא ספק ספיקא [ספק שמא כל היתר קרקעות אינו היתר, ספק שמא גם מתירים היתר קרקעות לא מתירים בזה]. וראה שם בהמשך הגידולי תרומה לענין פחות משהו פרוטה, ולא נדון בזה עתה כי זה סוגיא אחרת.

להקונה. והמשנה ממשיכה בעוד דוגמאות של פסיקה מראש כאשר אין שער קבוע, אבל כבר "יש לו" להמוכר.

[והמשך הדברים בגמרא כאן (בדף סב, ב ואילך) שמבאר משניות אלה וכמה ברייתות]

עד כאן ביאור המשניות ע"פ רש"י. ותוספות בדף סב, ב חולק על רש"י ומבאר המשניות באופן אחר.

תוס' ד"ה לקח הימנו: תוס' פותח בהבאת שיטת רש"י שביאר המשנה (ס, ב) שהסיבה מדוע התיירו במשנה להמוכר למכור כור חייטים בדינר זהב (25 דינרי כסף) עתה אע"פ שאולי יתייקר הכור, ומתירים להמוכר לתת הכור חייטים להקונה בהמשך הזמן אפילו אם אכן נתייקר, הוא בגלל שהקונה כבר נתן מעות להמוכר עבור הכור ונחשב שהחייטים כבר שלו, וזאת אפילו אם 'אין לו' להמוכר חייטים כעת [שהרי המוכר יכול לקנות חייטים במחיר הזול כעת], וזה החילוק בין המקרה של ה"חייטים" שבו הקונה כבר נתן מעות להמוכר (מקח וממכר, ולכן מותר), לבין המקרה בסוף המשנה של ה"יין" שבו הקונה לא נתן מעות להמוכר, אלא רק ביטול חוב (ודומה להלוואה, ולכן אסור). ומקשה התוס' כמה קושיות על פירוש רש"י, ויוצא מביאורו (ע"פ המשך הגמרא כאן דף סג, א) שהוא מבין המשנה ששני המקרים אסורים, הן המקרה הראשון של החייטים והן המקרה של היין, והסיבה היא, כי המקרה של החייטים לא מדובר בסתם מוכר וקונה, אלא מדובר שה"מוכר" הוא בעצם "לוה", וה"קונה" הוא בעצם "מלוה", והמוכר היה כבר חייב להקונה 25 דינרים, והחליטו ביניהם שיספק לו כור חייטים במשך התקופה הקרובה, אזי אם אין לו חייטים באותה עת - אסור, ואם יש לו - מותר, וה"ה כשרוצה להחליף חוב החייטים לחוב יין במחיר חדש.

ב. תוס' ד"ה אע"פ שאין לזה: המשנה בדף עב, ב כותבת, "ואף על פי שאין לזה - יש לזה", שאם יצא השער, אזי אפשר לעשות "פסיקה" על הפירות, אע"פ "שאין לזה", מאחר ש"יש לזה". ומבאר תוס', שכל הסיבה להיתר היא מאחר ומחשיבים אנו כאילו החייטים כבר ברשות הקונה, ולכן אם המחיר עלה אח"כ - נתייקרו ברשות הקונה, ואין בזה ריבית. ומקשה תוס', היאך מחשיבים החייטים ברשות הקונה, הרי לא עשה קנין על החייטים! [שהרי אין לו להמוכר עתה חייטים]. ומבאר תוס', שמאחר ואם המוכר [או הקונה] ירצה לחזור בו מהמכירה עתה יקבל "מי שפרע", לכן נחשב כאילו הם שלו, ואינו ריבית.

דהיינו, שעיקר ההיתר הוא מאחר שהיה כבר התחייבות למכירה (אפילו אם "אין לו" ואפילו אם לא נתן מעות) ויש "מי שפרע".

[אבל תוס' אינו מבאר מהו "אע"פ שאין לזה - יש לזה" על מי מדובר].

ורש"י בריש סג, א (ד"ה "יש לו מותר") מבאר דהיכא דיש לו [להמוכר] אזי מועיל להציל מריבית אע"פ שלא נתן לו החייטים, מאחר ואם רוצה המוכר לחזור בו - יקבל "מי שפרע". אבל אם "אין לו" - אזי אין "מי שפרע", ורק אם נתן מעות להמוכר והמוכר

כור חייטים היה בדינר זהב] "אזי זה מותר, אפילו שאין לו" להמוכר חייטים לתת לו, מאחר וכבר יצא השער ושיולם לו עתה.

אם במשך תקופת הזמן שהיה צריך המוכר לתת החייטים אזי "עמדו חטין בשלושים דינרים [מחיר כור חייטים עלה לשלושים דינרי כסף, וכבר אינו במחיר הקודש של 25 דינרי כסף = דינר זהב], אמר לו [ובא הקונה ואומר למוכר] תן לי חטין שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין [תן לי כל הכור חייטים עכשיו, ששווים עתה 30 דינרי כסף, ואני אמכור את החייטים ואקנה בהם יין]" אזי זה מותר להמוכר לתת להקונה את כור החייטים. [שהרי זה מקח וממכר ולא ריבית].

אבל אם המוכר בא לקונה ו"אמר לו הרי חייטין עשויות עלי בשלשים [במקום לתת לך כור חייטים כמו שקבענו מתחילה אני נותן לך 'קרעדיט' אצלי של 30 דינרי כסף במקום הכור חייטים], הרי לך אצלי בהם יין [וב'קרעדיט' זה זה אתן לך יין בשווי של 30 דינרי כסף]" אזי אם "יש לו" להמוכר יין יכול לתת לו היין [שהרי זה מקח וממכר ולא ריבית], אבל אם "ויין אין לו" [למוכר אין כעת יין בשווי 30 דינרי כסף, אלא רק מתחייב לתת יין בשווי זה] - אזי זה אסור, שאינו מקח וממכר אלא נראה כריבית, ואז המוכר נהפך ל"לוה" והקונה נהפך ל"מלוה". נמצא, שהמוכר לוח מהקונה 25 דינרי כסף ועתה מתחייב להחזיר לו 30 דינרי כסף.

לקמן בפרקין (עב, ב) במשנה נכתב (ע"פ רש"י סב, ב):

"אין פוסקין על הפירות [אסור לעשות 'פסיקה' שבה הקונה משלם מראש להמוכר על סך-מסוים של פירות במחיר שבו נמכר עתה בתחילת הקציר, בכדי שיתן לו הפירות במשך התקופה הבאה] עד שיצא השער [עד שיקבע המחיר "שיר מפורסם וקבוע בשוק העיר"], יצא השער [אם נקבע מחיר, אזי] פוסקין [מותר למוכר לעשות 'פסיקה' עם הקונה על מחיר דעתה בשביל לתת לו בהמשך הזמן], ואפילו אם הפירות יתייקרו בהמשך - אינו ריבית. וממשיכה המשנה להסביר מדוע "ואף על פי שאין לזה [אע"פ שאין להמוכר את הפירות עתה] יש לזה [אבל יש פירות למישהו אחר באותו עיר, באותו מחיר, ויכול המוכר לילך ולקנות הפירות במחיר של הפסיקה, עתה]".

המשנה ממשיכה בעוד ציור שבו יכול המוכר לעשות 'פסיקה' על פירות, וזהו אפילו אם לא יצא השער (ע"פ רש"י עב, ב): "היה הוא תחילה לקוצרים [אם המוכר הוא מי שמגדל הפירות, ויש לו כבר פירות = תבואה שכבר נקצרה וכבר נמצאת בגדיש] פוסק עמו על הגדיש [יכול המוכר לעשות 'פסיקה' עם הקונה על הפירות באיזה מחיר שירצה למכור לו (שהרי אין עדיין מחיר בשוק העיר, שלא יצא השער, ויכול אפילו למכור פחות ממה שמקובל) בשביל לתת לו בהמשך הזמן] ועל העביט של ענבים [וכן יכול המוכר לעשות פסיקה על יין באיזה מחיר שירצה, לתת לו בהמשך הזמן, אפילו שאין לו שום יין עתה, ולא יצא השער, כל זמן שהענבים כבר ב'עביט' שהוא הכלי שבו שמים את הענבים כדי שיצא מהם יין]. והסיבה שאינו ריבית ואפילו לא אבק ריבית הוא, כי כאשר "יש לו" להמוכר, אזי נחשב שבעת הפסיקה הרי כבר נקנה הסחורה

זה, ולכן נחשב כקנין ויש "מי שפרע" (והוא מדייק שגם רש"י סובר כן).

בשולחן ערוך חושן משפט (סימן רט, סעיף ו') כותב המחבר: "הפוסק על שער שבשוק וקיבל דמים ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר - חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק, ואם חזר בו מקבל מי שפרע".

וע"ד כותב הסמ"ע (ס"ק כג), שדין מי שפרע הוא "דוקא אם ידוע ומצוי למכור אותו דבר בשוק", שאז מאחר והלוקח יודע שזה נמצא בשוק, אזי המוכר חייב להשתדל ולקנות עבורו, ודומה לקנין ויש מי שפרע, משא"כ אם אינו מצוי בשוק. ומבאר שלכן הרמב"ם (והמחבר) כתבו "חייב לקנות" כפי שער הפסיקה [דהיינו, שמבאר כהתירוץ הראשון של הכס"מ, שדין "מי שפרע" הוא מחמת שהלוקח סומך על כך שנמצא בשוק]. והקצות החושן על אתר מבאר מדוע מסתבר כדעת הסמ"ע.

וע"פ הנ"ל נראה, שהסיבה להיתר במשנה בדף עב, ב "אע"פ שאין לזה יש לזה" הכוונה אליבא דרש"י היא, שמאחר וקיבל מעות ויכול לקנות בשוק (יש לזה = למישהו אחר בשוק), לכן מותר "אע"פ שאין לזה" (שאינו להמוכר הסחורה ברשותו), ונחשב כקנין. אבל אין "מי שפרע" [ואולי י"ל דלרש"י מדובר שהמעות קנו לגמרי הסחורה, ואי"צ לומר "מי שפרע"].

ואליבא דהתוס', הכוונה ב"אע"פ שאין לזה יש לזה" הכוונה היא, שאע"פ שאין לו להמוכר עתה הפירות, הנה אע"פ שלא קיבל מעות כלל, הנה מאחר והתחייב לתת לו הסחורה והסחורה עתה בשוק, אזי הקונה סומך דעתו על הסחורה בשוק ("יש לזה"), ולכן נחשב כקנין חלקי ויש "מי שפרע", ולכן נחשב כנתייקר ברשות לוקח ואין ריבית. וכ"ה אליבא דתירוץ ראשון בהכס"מ (והסמ"ע בביאור השו"ע).

ואליבא דהתירוץ שני בהכס"מ (וקצת משמעות הש"ך בחושן משפט שם ס"ק יג), מאחר ונתן מעות, הנה "אע"פ שאין לזה" (להמוכר) הסחורה עתה, הנה "יש לזה" (הסחורה נמצאת בעולם ויכול לקנותה), ומאחר ויש "מי שפרע" כי קיבל מעות - לכן נחשב כקנין, ואינו ריבית. ונראה לדייק כן ג"כ מדברי השו"ע שהוסיף בדברי הרמב"ם המילים "וקיבל דמים", ועדיין יש "מי שפרע".

ואפ"ל ע"ד הצחות, שאליבא דתוס' "אע"פ שאין לזה" (להמוכר) את הסחורה ו"אין לזה" (להמוכר) את המעות, הנה עדיין "יש לזה" (להמוכר) את ה"מי שפרע" על ראשו, מאחר ו"יש לזה" (בשוק) את הסחורה, ויכול לקנותה, ולכן מותר מטעם ריבית. ואליבא דהשו"ע "אע"פ שאין לזה" (להמוכר) את הסחורה הנה מאחר ו"יש לזה" (להמוכר) את המעות, ו"יש לזה" (בשוק) את הסחורה, וחייב לקנותה (וע"ז סמך הקונה את דעתו), לכן מותר מטעם ריבית.



יכול לילך ולקנות החיטים במחיר עתה (כי כבר "יצא השער"), אזי מותר מדין ריבית (אע"פ שאין "מי שפרע"), אבל בלא מעות ואין לו חיטים - אסור שדומה לריבית (ואין קנין, ולא אמרינן שנתייקרו ברשות לוקח), שהרי אינו יכול לילך ולקנות החיטים במחיר עתה.

וגם הריטב"א (סג, ב ד"ה אי לקבולי) כותב בפשיטות כמו רש"י, "הפוסק על שער שבשוק כשאין לו וחוזר בו - אין עליו מי שפרע" [דהיינו, שה"פסיקה" לכשעצמה כאשר "אין לו" - אינה מביאה עליו "מי שפרע"].

יוצא, שלשיטת רש"י והריטב"א, הכוונה ב"אין לזה" היא, שאע"פ שאין להמוכר עתה החיטים, הנה מאחר "ויש לזה" יש בשוק חיטים, והמוכר קיבל מעות, אזי יכול לקנות חיטים בשוק, ולכן אינו ריבית, ונחשב כאילו כבר נקנו להקונה, ואם נתייקרו - נתייקרו ברשות הקונה. ואין בזה כלל "מי שפרע". אבל באם לא נתן הקונה מעות, אזי המוכר לא יכול לקנות חיטים, ובמילא אין התירוץ של "אע"פ שאין לזה יש לזה", והוי ריבית. ואינו קשור לדין "מי שפרע".

הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות מכירה הלכה ג' כותב: "הפוסק על שער בשוק, ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר [דהיינו, המוכר עשה פסיקה אחרי שיצא השער, ו"אין לו" החיטים עתה], חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק, ואם חזר - מקבל מי שפרע".

והכסף משנה על אתר מקשה, הרי מאחר והפירות אינם ברשות המוכר - היאך יכול הקונה לעשות עליהם קנין, הרי אין אדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו, ומתוך ב' תירוצים: (א) מאחר והמוצר הזה נמכר בשוק, אזי נחשב כאילו כבר נקנה לו, ולכן יש "מי שפרע" [וזה דומה לשיטת תוס', שבעת הפסיקה על דבר שיצא השער כבר יש התחייבות ויש "מי שפרע", אפילו ש"אין לו" ואפילו לא נתן מעות], (ב) מאחר ונתן מעות, אזי זהו הקנין, מאחר וזה נמצא כבר בעולם, ולכן יש "מי שפרע".

המאירי (עב, ב ד"ה זה שבארנו, החל מהמילים "ושמא תאמר") מקשה, מדוע ב"אין לו" אמרינן "מי שפרע", הרי אין קנין ועוד לא בא לעולם, ומבאר דמאחר ש"נמצא עכשיו לימכר" אזי לא נחשב דבר שלא בא לעולם (כמו התירוץ הראשון של הכסף משנה).

המתנה אפרים (הלכות דבר שלא בא לעולם סימן ג') מביא את דברי הרמב"ם, ומביא את הקושיא הראשונה של הכסף משנה שאי אפשר להביא ראיה מהגמ' בפרקין לדין זה, כי הגמ' בפרקין מדברת על ריבית ולא על מקח וממכר, ומביא שיש מי שתירץ שמשמע כן מדברי רש"י, ומבאר שא"א לומר כן מדברי רש"י, כי דעת רש"י שיש "מי שפרע" היא רק כאשר "יש לו" להמוכר הפירות, וזה התירוץ מדוע מותר לפסוק עליהם, מאחר ואע"פ שלא נעשה שום קנין הנה "מי שפרע" גורם שיהי' כאילו ברשות הקונה, אבל אם אין לו להמוכר, מדוע נאמר שהי' קנין ויש "מי שפרע"? הרי ההיתר בזה אינו משום "מי שפרע", אלא משום שנתן מעות. וממשיך ומבאר (כהתירוץ הראשון של הכס"מ), דהרמב"ם סבירא ליה שכל דבר שמצוי הרבה, אפילו אם אינו ברשות מוכר - הלוקח סומך על

## סימן 5

## נתינה בעת פרעון יותר מדמי הלואה, ושיטת

## אדמו"ר הזקן בזה

בדין נתינת מעות יתר על דמי ההלוואה בעת הפרעון: ביאור וסיכום דעת הטושו"ע ונו"כ בזה / ביאור בדברי אדה"ז באיסור זה / החילוק בין המובא בהל' ריבית להמובא בחו"מ סי' רלב / האם האיסור הוא בכל גווני או שמותר באין מפרש שהוא משום ההלוואה / ביאור מח' ש"ך ורעק"א בהיתר בדרך מכר / פסק אדה"ז בהיתר בדרך מכר

ב"ה, בדר"ח אייר תשפ"א

א. כתב הטור (סימן קס סעיף ד'): "ואפי' אם הלזה נותן לו יותר מדעתו בשעת הפרעון שלא התנה עמו ואינו אומר לו שנתנו לו בשביל רבית - אסור, אע"פ שרש"י מתיר בזה וגם הרמב"ם כתב להיתירא לא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל".

מפשטות ל' הטור נראה, שהבין שרש"י והרמב"ם מתירים כל סוג של תוספת בשעת פרעון, כל זמן שלא אמר בפירוש בעת הפרעון שנתנו בשביל ריבית.

וע"ז הב"י (על אתר) מביא את דברי רש"י (שהם בגמ' בבא מציעא עג, ב), בנוגע לרבינא שישב על שפת הנהר "שנוותא" ונתן תשלום (לפי השער) קודם הבציר עבור יין שיתנו בעת הבציר, וכשהגיע זמן הפרעון נתנו יותר יין, ואמר רבינא "אחולי קמחלי גבך", ורש"י ביאר שם "הואיל [1] ולא פסקת עמהם [2] ומדעתם נותנים לך [3] ואין מזכירים לומר בשכר מעותיך שהיו בטילות אצלנו - מתנה בעלמא היא". וגם הרמב"ם כתב כך [פרק ד' הלכה י': "המלוה את חבירו ומצא הלוה יותר או שהחזיר לו חובו ומצא המלוה יותר אם בכדי שהדעת טועה חייב להחזיר ואם לאו מתנה הוא שנתן לו או גזילה היתה לו בידו והבליע לו בחשבון או אחר צוה להבליע לו"], וע"ז הביא את דברי הרא"ש שמהסס להתיר, דמאחר והוא בשעת פרעון "מתחזי כרביית אפילו בסתם".

וממשיך הב"י ומביא בשם תלמידי הרשב"א והנמוק"י, דאי אפשר להביא רא"י מרש"י הנ"ל שהוא סובר שמותר, דהגמ' שם מדברת אודות מקח וממכר ובוזה התירו בלא פירש שהוא בשכר המתנת מעות, אבל בהלוואה אסור אף בלא פירש, ומסיים הב"י (בבדק הבית): "וכן עיקר, ועל פי זה גם רש"י והרמב"ם לא התירו בהלוואה".

וגם הב"ח כאן הבין כהבנת הב"י בדעת רש"י והרמב"ם.

הפרישה מביא דברי הרמב"ם הנ"ל ומקשה, הרי זה גמרא ערוכה שאי"צ להחזיר באם זה בכדי שהדעת טועה, ומדוע הרא"ש חולק על הגמרא הזו? ומתריך שהגמ' מדברת במקח וממכר, אבל בהלוואה וודאי אסור. וממשיך הפרישה להקשות, הרי הטור עצמו הביא דין זה בחו"מ ריש סי' רלב וכותב שם "וה"ה לכל המקבל מעות מחבירו בין בתורת הלואה בין בתורת פרעון..." ומבאר שהחילוק הוא, שבסימן רלב"ב שמתיר הטור היינו מאחר "שאינו

מזכיר לפניו שנותן לו יתרון" [דהיינו, שאינו מזכיר כלל שנותן יותר], וכאן הטור אוסר כאשר אומר לו "תקבל יתר על חובך, אלא שאינו מזכיר לפניו שבתורת ריבית או מתנה נותנם לו", שבוזה הרא"ש והטור אוסרים אבל הרמב"ם אליבא דהטור מתיר.

בשו"ע סעיף ד' הביא המחבר רק את דברי הטור. והרמ"א הביא את הוספת הב"י בבדק הבית.

וע"ז כתב הט"ז שם (סי"ק ב'), שאם יקשה לך ממה שנכתב בחו"מ סי' רלב, הנה החילוק בין כאן (שאוסר) לבין שם (שמותר) הוא, שכאן מדובר "אחר שמונה לו המעות בבירור - מוסיף לו קצת" [ובחו"מ מדובר שהתוספת היא בהבלעה, ולכן אם הוא בכמות שהדעת טועה - נחשב כמתנה]. ומסיים הט"ז שיש להסתכל במה שכתב בסעיף י"ז ששם הקשה על דעת הטור.

ובדבריו על סעיף י"ז (ט"ז ס"ק י"ב) מקשה על הטור שהבין שהרמב"ם התיר תוספת בלא אמירה שהוא "עבור ריבית" אפילו בהלוואה, שהרמב"ם אינו מתיר אלא [1] בתלמיד חכם, ו[2] בדבר מועט, ו[3] בדבר מאכל, ולא היתר גורף. ועוד, שהרמב"ם מדבר שנותן לו "סתם" בלי לפרש. וא"כ היאך הבין הטור שהרמב"ם מתיר בהלוואה באם נותן לו יותר כל זמן שאינו מפרש שהוא עבור ריבית?! ולכן מבאר, דמ"ש הטור שהרמב"ם מתיר, הכוונה היא רק במכר ולא בהלוואה, אבל בהלוואה בטח יאסור, והי' צריך לכתוב "אע"פ שרש"י מתירו בכל גווני אפילו בהלוואה, והרמב"ם כתב להיתירא פירוש שנמצא בדבריו היתר לענין מכירה, והרא"ש חולק בשניהם".

הש"ך כאן (סי"ק ד') מביא את דברי הפרישה כאן, המחלק בין הדין כאן לבין הדין בחו"מ, שבחו"מ לא אמר כלום ולכן מותר וכאן אומר לו שיתן לו יתרון אבל אינו מפרש שהוא ריבית ולכן אסור, ומקשה עליו הש"ך תרתי: (א) הרי פשטות לשון הטור והשו"ע כאן הוא שלא אמר לו כלום, דהיינו שאף בלא אמר לו כלום עדיין אסור. (ב) הרמב"ם שעליו מסתמך הטור הוא בנוגע לסכום שהדעת טועה, ומוכרח לומר שהוא כשלא אמר לו כלום, וע"ז כתב הטור שהרא"ש חולק עליו ואוסר - משמע שהרא"ש סובר שגם בלא אמר כלום עדיין אסור. ולכן מבאר הש"ך שתלוי באם "איכא למתלי בריבית" אזי אסור משום "דמחזי כריבית", וזהו המדובר כאן, ובחו"מ מדובר ש"לא מחזי כריבית" כגון שהמעות היו בידו "בדרך מכר" (ונקט בחו"מ לשון הלוואה שהכוונה להלוואה שבה לא מחזי כריבית).

יוצא שיש לנו ד' אופנים להבין שיטת הרא"ש, הרמב"ם ורש"י:

(א) הבנת הב"י: הרא"ש אוסר הן בהלוואה והן במקח וממכר אף באינו מפרש שהוא לשם ריבית, רש"י והרמב"ם (אליבא דהטור) מתירים הן בהלוואה והן במקח וממכר באם אינו מפרש שהוא לשם ריבית. והב"י עצמו חולק על הבנה זו וכותב שרש"י והרמב"ם אוסרים בהלוואה אף באינו מפרש שהוא לשם ריבית, ומתירים ממכר כל זמן שאינו מפרש שהוא לשם ריבית.

והמלווה יודע על זה (אפילו לא פירש כלום) ובמילא אסור למלווה ליקח מדין "ריבית מאוחרת", אבל בחו"מ מדובר שהמלווה לא ידע על זה עד לאחר זמן, ואז אינו חייב להחזיר שהרי הוא "ריבית מאוחרת" [ויש בו רק דין של טעות שאם זה יותר ממה שהדעת טועה חייב להחזיר, אבל לא קשור לאיסור ריבית].

והסיבה מדוע נאסר לתת התוספת בשעת הפרעון כשלא התנו על כך מראש זה לא משום שזה נחשב "אבק ריבית", אלא משום "דשעת פרעון חשיב כאילו פירש" ובמילא הוא כאילו אמר לו בשעת פרעון שנותן לו המעות בתור ריבית.

נמצא, שלדעת החו"ד, אליבא דהטור בעצם יש כאן איסור ריבית בכל גווני, ולכתחילה אסור לקבלו אם נודע לו על כך [וכך כותב בפירוש בחידושים ס"ק ג'], ובחו"מ אין הכוונה שאינו ריבית, אלא שם מדובר רק לדין אם חייב להחזיר או לא, שאם זה פחות ממה שהדעת טועה - אין חייב להחזיר (וגם מדין ריבית אינו חייב להחזיר שהרי זה ריבית מאוחרת), ואם זה יותר ממה שהדעת טועה - חייב להחזיר (אפילו שמדין ריבית אינו חייב להחזיר שהרי זה ריבית מאוחרת).

יוצא, שהן לש"ך והן לט"ז והן לחו"ד אסור לומר שנותן יותר אפילו שלא בתורת ריבית, ודלא כהפרישה. וכל הדין המדובר כאן הוא בסתם, שאלבא דהט"ז עובר האיסור באם סופרים המעות בנפרד אבל באם נותן התוספת בהבלעה אזי אין בזה איסור, ואלבא דהש"ך עובר האיסור באם מחזי כריבית אבל אם לא מחזי כריבית אזי אין בזה איסור [ואפשר לומר שהט"ז והש"ך סוברים בעצם אותו דבר], ואלבא דהחו"ד תמיד יש איסור אלא שלא תמיד חייב להחזיר.

ג. בנוגע למה שאמרנו שבדרך מוכר מותר (אלבא דב"י בבדק הבית והרמ"א), הנה רעק"א בהגהה כאן כותב, שמה שהתירו תלמידי הרשב"א בשם הב"י בדרך מוכר הכוונה היא רק בסיפור הדומה לסיפור הגמרא, שהקונה נתן מעות מראש עבור סך פירות וקבעו המחיר אז (למשל: 100 פונט תפוחים ב100 דולר), ואח"כ בהגיע זמן הפרעון (זמן קבלת הפירות) נתן המוכר עוד פירות (105 פונט), שאז הוא "מכר" ולא "ריבית" שאפשר לומר שהמוכר החליט להזדיל את דמי הפירות שיהי' 105 פונט ב100 דולר. אבל אם הי' ציור הפוך, שהמוכר מכר 100 פונט תפוחים ב100 דולר, ואח"כ בהגיע זמן הפרעון (אחרי זמן מה) הקונה נתן 105 דולר אזי הוא אסור, אפילו אם זה מכח מכר, כי "כל שפורע לו יותר - אסור". ומסיים הגרעק"א שזהו דלא כהש"ך.

ומהו שורש המחלוקת בין רעק"א והש"ך? מדוע בציור השני רעק"א יסבור שזה אסור והש"ך יסבור שזה מותר? ומה יהי' הדין בציור הראשון? האם גם אז נחלקו רעק"א וש"ך?

הנה, יסוד הש"ך הוא ש"היכא דאיכא למתלי בריבית ובמתנה - אסור, משום דמחזי כריבית", אבל אם מדובר שלא מחזי כריבית אלא "שהיו המעות בידו דרך מכר" אזי מותר. דהיינו, ששיטת הש"ך היא, שכל זמן שאפשר לתלות הדבר ב"דרך מכר" אזי יהי' מותר,

(ב) הבנת הפרישה: הן בהלוואה והן במכר אם לא אומר לו כלום - הרא"ש מתיר כל זמן שהדעת טועה, ואם אמר לו שנותן לו יותר אבל לא מפרש שהוא לשם ריבית - הרא"ש אוסר הן בהלוואה והן במכר, ורמב"ם ורש"י (אלבא דהטור) מתירים הן בהלוואה והן במכר, ואם אמר לו שנותן לו יותר ומפרש שהוא לשם ריבית - אסור לכו"ע הן בהלוואה והן במכר.

(ג) הבנת הט"ז: באם אינו מפרש שהוא לשם ריבית - אסור הן בהלוואה והן במכר, להרמב"ם (אלבא דהטור) - מותר במכר ואסור בהלוואה, לרש"י (אלבא דהטור) - מותר במכר והן בהלוואה. וכל האיסור אלבא דהטור הוא באם הוא סופר המעות של תשלום ההלוואה, ואח"כ סופר עוד תוספת, אבל אם נותן כל הממון בלי לספור ואח"כ נתברר שיש יותר - אזי מותר אם הוא בשיעור שאפשר לטעות.

(ד) הבנת הש"ך: מדובר שאינו מפרש כלום אלא נותן מעות סתם - אם "מחזי כריבית" אזי אסור להרא"ש ומותר להרמב"ם ורש"י (אלבא דהטור), ואם "לא מחזי כריבית" אזי מותר אף להרא"ש. אבל אם מפרש שנותן יותר, אפילו אינו מפרש שנותן "בתורת ריבית" - אסור לכו"ע.

ומה הנפק"מ בין שיטת הש"ך ושיטת הט"ז? באם מבליע התוספת יחד עם הקרן בשעת הפרעון, שלשיטת הט"ז יהי' מותר (שהרי לא ספר הממון), ולשיטת הש"ך יהי' אסור שהרי "איכא למתלי בריבית".

ואדה"ז בשו"ע הלכות ריבית סעיף ז' (בסופו) כתב: "ובשעת הפירעון לדברי הכל אסור לזה ליתן ולזה לקבל אפילו דבר מועט יותר מחובו בין מעות בין דבר אחר, אפילו בסתם, ואפילו אינו מתכוין כלל בשביל ההלוואה, ואפילו רגיל ליתן לו מתנות קודם לכן, שכל מה שנותן בשעת הפירעון יותר מחובו נראה כריבית".

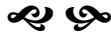
ומכך שאדה"ז כותב בסתם "אסור לזה ליתן ולזה לקבל אפילו דבר מועט יותר מחובו, בין מעות בין דבר אחר", ואינו תולה זה רק בדיעת המקבל אלא גם בהנותן, וגם ממה שכותב "אפילו בסתם", משמע שאפילו אם זה בהבלעה - עדיין אסור, שהרי סוכ"ס הנותן עבר איסור בנתינה והמקבל עבר איסור בקבלה, ונראה שהוא כסברת הש"ך ודלא כהט"ז.

ב. ועתה נבוא לדון בהחילוק שבין חו"מ סי' רלב להנכתב כאן, שכבר הבאנו חילוק הפרישה, חילוק הט"ז וחילוק הש"ך. והנה, בחוות דעת כאן (ביאורים ס"ק ב') פותח שביאור הט"ז והש"ך שניהם "תירוץ דחוק" ומבאר באופן אחר:

הבית יוסף מבאר (סעיף ו') שאם הלווה נותן מתנה זמן מה אחר שפרע מעות ההלוואה הרי זה נחשב "ריבית מאוחרת", אבל אם נותן המתנה בעוד שמעות ההלוואה עדיין בידו הרי זה ריבית גמורה ולא "ריבית מאוחרת". ועפ"ז מבאר החו"ד, שאם הלווה נותן התוספת בשעת הפרעון זה נחשב רק "ריבית מאוחרת" ולא "אבק ריבית", שבזה אין חיוב להחזיר אפילו לצאת ידי שמים. ועפ"ז, כאן ביו"ד מדובר שהלווה נותן המעות בשעת הפרעון



"ואפילו אינו מתכוין כלל בשביל ההלוואה", דהיינו שלא רק באם נותן בסתם זהו אסור מבלי לפרש כלום, אלא אפילו אם בלבו אינו מתכוון כלל להלוואה [אלא נותן מתנה] - אסור. וכן להיפך, בסעיף ח' כותב אדה"ז שבמכר מותר לתת קצת סחורה יותר כל זמן שאינו מפרש שהוא עבור ריבית "ואפילו מתכוין בשביל שהמתין לו", דהיינו שמותר אפילו אם בלבו כן מתכוון לתת ריבית.



## סימן 57ז

### ריבית בבאנקה, ושיטת כ"ק אדמו"ר בזה

בדין ריבית בבנק: (א) דברי הטושו"ע בריבית מישראל לישראל ע"י שליח ישראל / היסטוריה של חברות בע"מ / גדר המשקיע בחברה בע"מ אם הוא בעלים אם לאו / מחלוקת הפוסקים בגדר המשקיע והנפק"מ לענין ריבית וחמץ בפסח. (ב) ביאור שיטת הרבי בגדר ריבית בבנק: אופנים שונים של ריבית בבנק / הקושיות על הפוסקים הנ"ל / הצעת פתרון להתיר ריבית בבנק / משנה אחרונה של הרבי במכתביו ע"ד ריבית בבנק / היוצא מדברי הרבי בנוגע גדר המשקיע בחברה בע"מ

## פתיחה

ב"ה, י' אייר תשפ"א

א. ברמ"א סי' קס סעיף טז איתא: "יש אומרים דמותר לישראל לומר לחבירו ישראל לך והלוה לי מעות מפלוני ישראל בריבית ומותר לתת אחר כך הריבית לשליח להביאו לו, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבא מיד לזה למלוה, והשליח אינו עושה שום איסור, דהאי ריבית לאו דידיה הוא. ואי משום ששלוחו של אדם כמותו - אין שליח לדבר עבירה, ואין לפרסם הדבר בפני עם הארץ, וכן עיקר, אף על גב דיש מפקפקין בהיתר זה ומחמירים לאסרו - יש לסמוך עליו לעת הצורך. ומכל מקום אם הלוה קיבל המעות בעצמו מן המלוה רק ששולח לו הריבית - אסור. אבל אם שליח המלוה הלוה ללוה בריבית ועשה שטר על שם המלוה, הוה כאילו הלוה לו המלוה עצמו ואסור אפילו עשה השליח בלא דעת משלחו, דהשטר עביד לה עיקר הלוואה והוא נכתב על שם המלוה".

ועתה יש לעיין מה הוא הדין כאשר ראובן משקיע כסף בבאנקה, והבאנקה מלוה הכסף לשמעון בריבית, ואח"כ שמעון משלם חובו להבאנקה, ואז ראובן מקבל בסוף החודש או השנה סך רווחים מהבאנקה, שהם כתוצאה מכך שהלוו בריבית. האם מישוהו כאן עובר איסור, ואם כן - מהו?

ולכן בצירוף השני, אם בהגיע זמן הפרעון נתן הקונה יותר מעות עדיין יהי' מותר, כי המעות שניתנו להמוכר ניתנו לו "דרך מכר" [העלה מחיר הפירות]. ובצירוף הראשון בוודאי יהי' מותר, שהרי אם המוכר נותן להקונה יותר פירות גם זה ניתן "דרך מכר" [הוזיל מחיר הפירות]. דהיינו, שאליבא דהש"ך מסתכלים על צורת העסק (Transaction), אשר באם אפשר לומר שהתוספת היא חלק מהעסק - אין בזה איסור ריבית, ואם התוספת אינה חלק מהעסק - יש בזה איסור ריבית.

ושיטת רעק"א היא שמסתכלים על מהות התוספת, שאם המוכר מוסיף לו פירות, אזי "מחזי כמכר", שהרי סחורה אינה ממון, ואם הקונה מוסיף לו מעות אזי "מחזי כריבית", שהרי ממון אינו "מכר".

ועתה נעיין בדברי הגהת החת"ס כאן, שכותב שאם המוכר נתן סך פירות לקונה בהקפה בסך מסויים ואח"כ בעת שהגיע זמן פרעון מצא המוכר שהקונה נתן לו יותר ממון - אזי אפי' הרא"ש יתיר, כי זהו ממש מכר [והמוכר העלה מחיר הפירות, וזהו כמשמעות הש"ך לעיל]. אבל אם הקונה נתן מראש ממון עבור סך מסויים של פירות ואח"כ בעת שקיבל הפירות (זמן הפרעון) קיבל יותר פירות - הרא"ש יאסור משום ד"מחזי כהלוואה" ותלמידי הרשב"א (בב"י) יתירו משום שהוא מכר [כי יאמרו שהמוכר הוזיל הפירות, וזהו כמשמעות הש"ך לעיל, והלכה כתלמידי הרשב"א].

ד. ומה הדין למעשה?

בשו"ע אדה"ז הלכות ריבית סעיף ח' כותב: "וכל זה בהלוואה אבל במקח וממכר מותר לדברי הכל אם נותן לו סחורה מעט יותר ממה שחייב לו, ואפילו מתכוין בשביל שהמתין לו רק שאינו מפרש לו כן אלא נותנה לו בסתם מפני שאין הדבר ניכר שהוא בשביל שהמתין לו אלא נראה כאלו מוזיל לו הסחורה מעט, וכל שאינו ניכר שהוא רבית לא גזרו במקח וממכר לדברי הכל. אבל אם מוסיף לו הרבה שניכר שהוא בשביל שהמתין לו הרי זה כמפרש לו ואסור לקבלו הימנו".

ממה שכותב אדה"ז שמותר "אם נותן לו סחורה מעט יותר ממה שחייב לו", כי אז נראה "כאילו מוזיל לו הסחורה מעט", נראה שסובר כרעק"א, שעיקר ההיתר במכר הוא מחמת שנותן תוספת של סחורה, ויותר מכך - האופן בו מתאר אדה"ז את המכר נראה שאין ציור בכלל שבו יהי' היתר מכר אם המדובר במי שקנה סחורה בהקפה ומשלם לאחר זמן, אלא רק במי שנתן מעות מראש לסחורה וקיבל יותר סחורה בהמשך. ודלא כהחת"ס (ומשמעות הש"ך) שסובר שלפעמים הקונה יתן יותר מעות ויהי' מותר, באם הוא "דרך מכר".

דבר מעניין שנמצא בשו"ע אדה"ז, הן בסעיף ז' והן בסעיף ח', הוא ענין הכוונה, שבטור ושו"ע והגו"כ לא דיברו כלל מענין כוונת הנותן, אלא רק ג' אופנים: (1) לא אומר כלום, (2) אומר שנותן יותר אבל לא אומר שהוא בתורת ריבית, (3) אומר שנותן בתורת ריבית. אבל אדה"ז כותב בסעיף ז' שבהלוואה אסור לתת בשעת הפרעון יותר מההלוואה אפי' ממון ואפי' משהו אחר אפילו בסתם

## תיאור הבאנקים והמסתעף

ב. ויש להקדים קודם בתיאור מושג של "חברה" (קארפאריישן), ו"שותפות", ומה גדרם ההלכתי, ולפי זה לחשוב איך להגדיר את ראובן המשקיע בבאנק, ואיך להגדיר את שמעון שלוה בריבית מהבאנק, ואיך להגדיר את הבאנק עצמו.

מאז ומקדם היה קיים המושג של "שותפות", שבו שניים או יותר אנשים משתתפים זה יחד עם זה, כל אחד משקיע חלק מהממון, ומתעסקים יחד בשותפות, ואז הרווחים מתחלקים בין השותפים, וכן ההפסדים. ואם העסק מאבד ממון - אזי כל שותף אחראי לשלם חלקו בחובות כפי חלקו בשותפות, והיה צריך לשלם מכיסו.

בשנת 1844 נפל דבר באנגליה, הממשלה החליטה שכבר אין צורך שכל השותפים יהיו יחד בכל ענין, אלא מייצרים "גוף" חדש הנקרא "קארפאריישן" (מלשון "קארפוס" בלאטינית שזהו "גוף"), ואז כל השותפים יחד נהיים "גוף" אחד, ואם יש למישהו תביעה, אינו צריך לרדוף אחרי כל השותפים, אלא אחרי החברה. ועדיין, כל שותף היה אחראי לחלקו בהפסדים וחובות העסק.

בשנת 1855, הממשלה העבירה חוק חדש הנקרא Limited Liability Act, שענינו הוא שהשותפים יש להם אחריות מוגבלת עבור חובות החברה, ועדיין כל אחד מהשותפים חייב באופן אישי את חובותיו למי שהלווה לחברה, אבל רק עד מה שהשקיע בחברה, ולא מכיסו.

ובשנה הבאה, בשנת 1856 עבר החוק המסדר תבנית חברות בעלי אחריות מוגבלת, שבהם החברה נהיה ממש גוף עצמאי, וכל משקיע יש לו "קול" לבחירת מנהלים, ואם העסק קורס - בעלי החברה אינם אחראים להפסדים מכיסם. דהיינו, שנתייצר גדר חדש, שבו יש מציאות של שותפות, שבה השותפים משקיעים ממון בגוף אחר, ומקבלים רווחים לפי אחוזים, וגם משלמים הוצאות לפי אחוזים, אבל בהיות הפסדים - אין משלמים מכיסם.

## עניני ההלכה שבזה

ג. המושג הזה הביא לעולם כמה שאלות הלכתיות קשות, לדוגמא בנוגע השקעה בחברה שיש בבעלותה חמץ בפסח, או בנוגע השקעה בבאנק שיש בו ריבית, ועוד. דהיינו, באם יהודי משקיע בחברה כזו, האם הוא נהיה "בעלים" של החמץ, והאם החברה לוקח הלוואה או נותן הלוואה בריבית, האם היהודי נחשב שעשה עבירה, או שמא מאחר וה"חברה" הוא גוף עצמאי, אזי אינו עובר עבירה.

ובתחילה נעבור עתה על כמה מהשאלות שדנו בדבר זה, ונסיים בדברי הרבי בנושא (שבו דן בדברי השו"תים שזכיר היום):

אחד השו"תים שהכי מפורסמים בנושא הוא דברי שו"ת מהרי"א הלוי, להרב יצחק אהרן הלוי איטינגא. והוא כנראה הראשון שדן בדבר זה.

בחלק ב' סימן נד דן בנוגע מי שיש לו מניות בבאנק, אם יש בזה חשש איסור ריבית. ומדובר בבאנק שמנוהל ע"י גוים. ומבאר שאין בזה חשש ריבית, בין אם היהודי הוא בעל מניות של הבאנק והבאנק מלווה לישראל, ובין אם היהודי לוקח הלוואה מהבאנק בריבית ובבאנק יש בעלי מניות מישראל.

ואין לומר שמנהל הבאנק הוא שליח של בעל המניות היהודי להלוות לישראל, או שליח של הלווה הישראלי ללוות מהבאנק, כי המלווה (בעל המניות) לא דיבר מעולם עם מנהל הבאנק על זה, והאופן בו נעשה הוא, שהיהודי בעל המניות נותן ממנו להגזבר של הבאנק (הקאסירער), ואז מנהל הבאנק מסדר תנאי הלוואה עם היהודי הלווה, ואז הלווה הולך להגזבר ומקבל מעותיו. והלווה לוקח הלוואה מהבאנק, על שם הבאנק, ואם הלווה מפסיק לשלם - אזי לבעל המניות לא יהיה שום זכות לבוא בטענות להלווה, אלא הבאנק עצמו יתבע את הלווה בדיני ישראל או בדיני אומות העולם, "והמעוה שייך להבאנק"

[דהיינו, הוא מבין שיש כזה מושג של "באנק" שהוא בעצם דבר עצמאי מהמשקיעים שלו, ולא ששותפות הוא סה"כ של חלקיו].

וגם אין כאן דין שליחות, ואין כאן צורך להיתר של אין שליח לדבר עבירה, משום "דאין כאן תורת שליחות", שהרי "מעולם לא נעשה שלוחו כלל". ובפרט לדעת הט"ז דבכדי שיהי' תורת שליחות צריך שהשליח יהי' נעשה לוה לאחד ומלווה לאחר, וזה אינו כאן, כי "אין שום אחריות דנפשי" על הדירעקטאר ולא על הקאסיראר" [שזה הרעיון של חברה בע"מ], אלא הם רק מחלקים הממון בבאנק, ואין הם נעשים לא לוה ולא מלווה, ורק "הבאנק מקבלת המועת ועושה בהם משא ומתן על פי עצת מנהיגי הבאנק". וחזור שוב על הנקודה דלעיל, שאין לבעל המניות שום טענה נגד הלווה אם אינו משלם בזמן.

ומוסיף, דמאחר ואין כאן תורת שליחות בכלל, לכן מותר גם אם מנהל והגזבר הם גוים (שהרי אין שליחות לעכו"ם), "ואדרבה, אפשר דעכו"ם עדיף". ובפרט אם מנהל הבאנק מקבל (בנוסף למשכורתו) גם אחוזים מהריוח של הלוואות שמסדרים, ואז "נכרי אדעתי דנפשי קא עביד".

ומסקנתו: "בין אם מנהיגי הבאנק נכרים או ישראלים - בכל גווני מותר לכתחילה".

עד כאן דברי מהרי"א הלוי המתיר.

ד. בעל קיצור שו"ע כתב בסימן סה סעיף כח [עמוד 285 בספר שהדפסתי לכם], שבמקום שיש "קבוצת מעות" שהיהודים יש להם חלק מהמניות, ויהודים לוויים משם בריבית, "אע"פ שהממונים המה אינם יהודים מכל מקום נראה לי דאיסור גמור הוא", ולכן אסור ליתן שם ממון (כי אולי ישראל שאינו הגון ילווה משם) וגם אסור ללוות משם ממון (כי אולי ישראל שאינו הגון נתן שם מעות).

יש ברירה. ואפי' אם הוא עצמו היה לזה מהבאנק, לא יכול לבוא ולומר שלקח כספו, אלא יצטרך לשלם ההלוואה חזרה לבאנק.

ואז מתחיל לבאר איך עובד ה"חברה", שכל בעלי המניות נותנים סך ממון, וכך אחד מקבל לפי סכום שנתן סך מניות, ובעלי החברה קובעים שעד זמן מסויים א"א להוציא הממון מהחברה, והוא יכול למכור המניות אבל לא להוציא ממנו. ובאותו זמן בעלי הבנק שוכרים אדם מיוחד שהוא אחראי להלוות הממון, ובסוף כל שנה כל בעלי מניות מקבלים חלק מהריות. נמצא, שבעצם כאן מדובר שכל אחד מבעלי המניות "הלווה" את ממונו להבאנק, וגם הוא "לווה" ממון משאר השותפים, וכלם משועבדים זל"ז,

ומקשה, מאחר וכולם שותפים זל"ז וכולם מלווים ולווים זל"ז, הנה אפי' אם הממון עדיין ניכר מהו חלקו של כ"א, הנה מאחר ומלווה להוצאה ניתנה הנה נחשב שהממון כבר אינו בעין, ורק הבאנק משועבד לכ"א מהם והוא אפותיקי מפורש [שהרי אם הבאנק יקרוס יוכלו השותפים לקחת רק ממה שנמצא בבאנק ולא מהאחרים, והוא אפותיקי מפורש], הנה לכאורה היה מקום לומר שזה כבר אינו שלו, ולא נקרא כסף ישראל "אפי' לענין חמץ דתליא בבל ימצא וכ"ש בריבית", ובמילא מה איסור ריבית יש כאן להיהודים המשתתפים בהבאנק? ומבאר, שמאחר ואחריות הישראל עליהם, הנה יש מקום לומר שזהו נחשב כאילו הוא ממונו של הישראל, ומסיים, שמאחר שהמעות והחפצים אינם של בעלי המניות אלא רק משועבדים להם, וכל פרוטה ופרוטה משועבד לישראל ונכרי גם יחד, הנה לא נחשב כספו של היהודי, ואין בזה דין "את כספך". ומסיים באופן שעושהו עכ"פ רק ריבית דרבנן [אם המנהל הוא גוי, הרי אין שליחות לעכו"ם אלא רק מד"ס, ובמילא כל האיסור מד"ס, ובמילא - יש ברירה] שכ"ז כתב ללמד זכות על בני ישראל שנוהגים היתר בזה.

ו. המהרש"ם (ח"א סי' כ') הביא דברי השו"מ, וקושיות מהר"ם שיק עליהם, והענין שבכל פרוטה ופרוטה יש חלק להישראל בזה ובמילא יש בזה איסור ריבית, ומבאר, שכל ההיתרים שנאמרו הם רק אם הבאנק מנהל ע"י נכרים, ורק אם הרוב בעלי מניות הם נכרים, אבל אם המנהל יהודי - לא יועיל, ואם יש רק שותף גוי אחד - גם לא יועיל (אע"פ שמשמעות השו"מ ומהר"ם שיק שבשותף נכרי אחד יועיל). ולכן, כשנתייחד באנק בעירו, המהרש"ם קבע שיחתמו שטר בבי"ד שהכל יעשה ע"פ היתר עיסקא (ובין הדברים אומר שאי"צ שזה יהי' כתוב בחוקי הבאנק הליגאליים), ואם צריך ללוות מבאנק - אפשר רק מבאנק גדול "שיש בהם כמה עכו"ם ושייך ההיתר של תשובת מהר"ם שיק".

ועל מי שרוצה לומר שמאחר והכל נהפך לדרבנן (כי המנהל הוא גוי, ואין שליחות לעכו"ם, כרש"י, ורק מד"ס יש שליחות) אזי במילא יש ברירה, הנה הוא מבאר שמאחר ובפועל האחריות על הישראל (שהוא יפסיד אם הבאנק יפסיד), אזי אפי' אם הממונה הוא גוי, עדיין נשאר כאן איסור ריבית מה"ת, ובמילא אין ברירה. ואף את"ל שמאחר וכל הממון משועבד לבאנק, והגוי בבאנק יכול לעשות כרצונו, ואז - אפילו אם באחריות הישראל, עדיין לפי

וב"פאת השולחן" לבעל הקצושו"ע שהוא הוספות על הפנים [נדפס שם בשם "לחם הפנים"] כותב, דאע"פ שיש כאן מלוים ולוים שאינם מישראל, הנה מאחר וריבית דאורייתא, ובדאורייתא לא אמרינן "ברירה", אזי לא מועיל [דהיינו שא"א לומר שהממון שהישראל נותן לבאנק הולך לנכרי, והממון שהישראל לוה מהבאנק מגיע מהנכרי]. ומדוע כתב בעל קצושו"ע הוספה זו?

הנה דבריו אלה שכתב בגוף הקיצושו"ע בעמ"ח קיצושו"ע כתבם לבעל השואל ומשיב, שהיה פוסק הדור בימיו, והיה התכתבות ביניהם, ואחד המכתבים שהגיע לנו נמצא (קמא ח"ג סימן ל"א), ושם כותב, שבכלל לשיטת רש"י מאחר והוא ע"י שליח אזי מותר, וכאן אי"צ בכלל לבוא לדעת רש"י, כי "אין מבורר שהיהודים נותנים הריחוק להמלוין היהודים". וע"ז הקשה בעל קיצושו"ע שהרי האחריות סוכ"ס על המלווה, ובעל השו"מ משיב, שאפי' אם היו כותבים השט"ח על שם המלווה (ולא ע"ש הבאנק) עדיין אין בעיה כאן, והוא מחדש שמאחר וכל הענין כאן הוא שותפות, "והמעות מעורב", אזי אולי היהודי לוקח מעות עכו"ם, או היהודי בעל המניות נותן מעות לעכו"ם.

ואין שייך לומר כאן "אין ברירה בדאורייתא", כי ענין ברירה לא שייך לכאן, שהכל מעורב מעיקרא, "דזאת אומרת דבדבר הנבלל ומעורב לא שייך ענין ברירה דכולי של זה ושל זה ואיזה סימן יש או של זה הוא או של זה",

ובעצם הנה כאן מאחר והאיסור רק נתהווה ע"י תערובות, הנה לפי דעת התוס' בתמורה, אם האיסור לא היה קודם התערובות והי' היתר, ורק אח"כ כשהגיע האיסור בא בתערובות, הנה אמרינן בזה "יש ברירה", ומביא ראייה מתוס' בסוטה שאף למאן דאמר ש"אין ברירה" עדיין בנדודי יהי' ברירה בסיפור כזה של תערובות. ובפרט שכאן בשטר של הבאנק לא מבורר האם המעות שמקבל הלווה היהודי הם אכן מהמלווה היהודי, ומאחר ואינו מבורר כיון שכל בעלי המניות הם שותפים, לא שייך איסור ריבית "לכולי עלמא" אף להחולקים על רש"י (הסוברים שאסור ריבית ע"י שליח). ומסיים "כשיחזור וידפיס" (את הקיצושו"ע) ידפיס שחזר בו מזה"...

בעל הקיצושו"ע לא הקשיב לו, ואדרבה, כשהדפיס מחדש הכניס הקטע בהוספה למטה...

ה. מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנח) דן בנושא זה, ומביא את ב' דברי השו"מ (א- דעת רש"י שמותר ע"י שליח, ב- יש ברירה), ואומר ששני הטעמים לא מובנים, הטעם של ברירה כאשר יש תערובות אינו מועיל, שהרי כל דברי התוס' שם הם דוקא אליבא דהסובר ש"יש ברירה", ומ"ש שאם הכל נתערב לכו"ע אין ברירה, הנה מביא בשם החת"ס דזהו רק אם מלכתחילה הכל היה מעורב, אבל אם לכל אחד חלקו ברור, ונשארים בשותפות ולא חילקו עדיין, הנה אע"פ שזה בעצם מעורב בפנים, הנה בכל פרוטה ופרוטה "יש חלק לכל השותפין" והוא נשאר שותף בכלל, וכל הלוואה שיוצא מאת הבאנק - חלק מהממון שלו, וזה חלק ברור, וא"א לומר בזה

על מעותיו] נכתב משם הבנק, דהיינו משם כל בעליו [שביניהם גם יהודים שיש להם מניות בבנק], על שם מניח המעות.

אם לא שבשו"ת זו – מטעמים אחרים נגע בזה: [כגון הטעם] דיש ברירה – שהרי גם אינו יהודי באמצע [וחשיב כאילו נתברר שהריבית שמשלם הבנק למלוה היהודי בא מממון לוח נכרי, וכן הריבית שמשלם הלוח היהודי מגיעה למלוה נכרי, ואז רק] אם נעשה באופן שהוא ריבית דרבנן דאז אמרינן יש ברירה וכו' [אזי מותר, משא"כ אם הוא ריבית דאורייתא].

ועיקר חסר מן הספר.

ואני חונה עתה בלי ספרים, וכבר דשו בה רבים וגדולים, ופרץ ההיתר בזה, וכבר ערערו וצעקו ע"ז. ומדובר בזה: שואל ומשיב מהדורא קמא ח"ג סל"א, חתם סופר ח"ו סכ"ו, מהר"ם שיק יו"ד סקנ"ח, מהרש"ם ח"ב, ח"א יו"ד סל"א, ס"כ, וח"ד סקל"ח, בית יצחק קו"א סל"ב, הרי בשמים מהדורא תנינא סקט"ו, מנחת פתים סק"ס, אמרי יושר סקפ"ט.

[והנה] באופן הב' שהוא היותר שכיח [שמניח מעות בבנק ומקבל אחוזי ריוח, אזי אפשר למצוא תיקון לדבר באופן דלקמן] – אם ראובן, שהוא בעל המעות, יתנם [את המעות] במתנה גמורה לשמעון (ויכול ליקח משמעון שטר כנגד סכום זה, שיהי בטוח), ואח"כ יעשנו שמעון לראובן שליח להניח המעות בבנק [ואחוזי הריוח יהיו של ראובן], ויתנו ביניהם שאין כל אחריות [על הקרן] על ראובן [ולכן אין לראובן שום בעלות על הקרן]. ואז, כיון שהאחוזים הם של ראובן והקרן של שמעון – אין כאן ריבית, שאין [איסור] ריבית אלא על ריבית הבאה מלוה למלוה [משא"כ כאן שהמלוה הוא שמעון, והריבית שמשלם הלוח מגעת לראובן]. ובאופן זה [יש יתרון נוסף, ש] הרי גם לא התנה בעל הכסף שילוח בריבית [כיון שבעל הכסף לא דיבר מאומה עם הבנק עד"ז]. ובלבד שלא יהי' ראובן סמוך על שולחנו של שמעון. ויש לעיין בכל ז"ח.

וכמדומה שר' משה לייב גינצבורג נ"י, חתנו של אדמו"ר מהר"ש נ"ע, היה כותב – ע"פ הוראה מליובאוויטש – "על פי היתר עיסקא כתיקון רז"ל". אלא שבנדון דידי' גרע [טפין] שהי' בעה"ב יחיד [ולכן הוצרך להיתר עיסקא], משא"כ ברוב הבנקים דעתה שגם אינו יהודי באמצע, ואפשר לצרף הסברה דיש ברירה. [ואפשר לצרף] גם הא דכל שאין הבעלים ידועים לאו אחיך מיקרי (והוא ממהרי"ט, הובא בחוות דעת). וצריך עיון בכל הנ"ל.

(ע"כ לשון רבינו במכתבו הנ"ל).

ונראה מדברי הרבי שנוטה להתיר, הגם שמסיים בצ"ע.

ובמכתב משנת תשי"ז, באגרות קודש (חלק יד אגרת ה'מה, עמוד רפב), נראה ברור להתיר, שהרי כותב בזה"ל: "כבר מדובר בזה בכמה ספרים, ואחדים מהם נסמנו למטה בשולי הגליון, וההלכה והמסקנא שמתירים העסק בלי פקפוק".

מהרי"ט אין בזה איסור, הנה זהו רק כאשר יש גם ממון גוי שם והממון מבורר, שאז אפשר לומר שכאילו התנו שיקח דוקא ממה שמותר ליקח, אבל מאחר והכל מעורב ואינו מבורר, הנה בכל פרוטה ופרוטה כל אחד מהשותפים הוא שותף וא"א לומר כך, ובמילא אין ברירה, ויש מקום לאסור.

ז. במנחת פתים (לבעל שו"ת אמרי יושר) על יו"ד סי' קס, הביא שאם המנהלים הם נכרים, הנה אין איסור לישראל לקנות מניות בבאנק, כי המנהל עושה אדעתא דנפשיה, אבל מצד הלוחה עדיין יש איסור, כי הוא עושה מעשה, ומתרחץ שלכאורה אם המלוה אינו עובר – גם הלוחה אינו עובר. והביא זאת גם בשו"ת אמרי יושר יו"ד סי' קפט.

### שיטת כ"ק אדמו"ר

ח. ועתה נבוא לדברי כ"ק אדמו"ר, ונתחיל במכתב שנכתב להרב דוברוסקין בכ"ט סיון תרצ"א (נדפס ברשימות חוברת קסא), וז"ל שם:

ע"ד ריבית בבנק, בכלל יש ג' אופנים בזה:

א) הקונה אקציע של הבנק, שע"ז נעשה שותף בבנק. ואם אח"כ ישראל לוח מעות מהבנק ומשלם ריבית, הרי על קונה האקציע [שהוא שותף בבנק, יש] איסור מלוה בריבית.

ב) המניח מעות בבנק, ומקבל כך וכך אחוזים ריוח לשנה.

ג) הלוחה מעות מהבנק, שאם בין בעלי האקציעים ישנם גם בני"י, הרי הוא לוח בריבית משותפים שגם ישראלים באמצע.

והנה שו"ת מהרי"א הלוי שמציין, השגתי לפי שעה, ולכאורה דבריו תמוהים, כי: יסודו [להתיר] הוא דעת רש"י [שהובא] בהגהת הרמ"א [שמותר ללוות בריבית ע"י שליח], ובאותה הגה"ה גופא מסיים שאם כותבין שטר על שם המלוה, אף שנעשה ע"י שליח, הרי זה ריבית (ויש אומרים אף ריבית קצוצה). ואם כן, בכל בנק, שהלוחה שם מעות כותב שטר חוב ע"ש הבנק, מה מועיל שיש דירעקטאר וכו'! אתמהא.

[וליתר ביאור] – והרי היהודי הקונה האקציע, הוא הוא הבנק, [כיון] שע"י קני' זו נעשה שותף בבנק. [ובמילא] גם על שמו הוא נכתב השטר חוב, ולא על שם הדירעקטאר וכו'.

כן מה שסיים [בשו"ת מהרי"א הלוי הנ"ל שמנהלי הבנק מקבלים חלק מהריוח], ונכרי אדעת' דנפשי' קא עביד – אינו מובן, שהרי כל בעל אקציע מקבל ריוח על אקציע שלו ("דידוענד"), ומהו התיקון [בכך] שגם הדירעקטאר ירויח, למה שהוא [היהודי] מקבל ריבית!?

ואם הכונה בשו"ת הנ"ל על אופן הב' הנ"ל [שאינו קונה מניות בבנק, אלא מניח מעות בבנק ומקבל אחוזי ריוח] – הרי גם בזה הדירעקטאר אינו מעלה ולא מוריד, כיון שהשטר [שנותן לו הבנק

להחזיר המעות - אסור. והחילוק הוא רק אם נחשב ריבית דאורייתא או "אבק ריבית" (מדרבנן).

ב. בשו"ע אדה"ז סעיף ד' כותב: "וכללו של רבית הוא, כל שנוטל מחברו איזה שכר בעד המתנת החוב שהוא חייב לו, אם הוא נוטל בעד המתנת החוב בלבד שלא על ידי מקח וממכר - הרי זו ריבית של תורה, אפילו לא פסק לו בשעת הלואה אלא אחר כך כשבא לתובעו נותן לו להרחיב לו הזמן, וכן אם תובעו חוב אחר שאינו מחמת הלואה ונותן לו להרחיב לו הזמן. ואם הוא נוטל שכר על ידי מקח וממכר הרי זה אבק ריבית ואסור מדברי סופרים".

נראה מדברי אדה"ז [וכך ביאר בספר "במשנת הרב" על שו"ע אדה"ז סעיף זה ס"ק כד], שכותב שאם הוא נוטל "בעד המתנת החוב בלבד שלא על ידי מקח וממכר", שהסיבה שבדרך מקח וממכר הוא רק אבק ריבית ולא מדאורייתא הוא מחמת שאפשר לומר שכל הסכום שנתן הוא דמי המקח, והסך הנוסף שנותן הוא רק הוספה במחיר הסחורה (ע"פ גידולי תרומה שער מו חלק ב סעיף ט).

ומשמע, שאם אין שום דרך לומר שהסך הנוסף הוא רק הוספה במחיר הסחורה, אלא זהו ברור שהוא מחמת המתנת מעות בלבד אזי זה הוא ריבית קצוצה ואסור מדאורייתא.

## תשלומי עיסקא כאשר יש הפסדים מוכחים

ג. ישנם הרבה דוגמאות של מקרים שבהם מתחילה לא נראה שיש "אגר נטר" אבל בעיון בהמקרה - רואים שיש "אגר נטר", ואסור. ונתחיל בנידון של תשובת הצמח צדק (סימן פז), הדין בסיפור כזה, שבו היה מתחילה "עיסקא", ואח"כ התברר שיש בזה איסור.

תיאור השאלה ע"פ הנכתב ב"מפתחות" לסימן זה כדלקמן: "שרה" נתנה אלף רובל ל"אברהם" בתורת "עיסקא", בתנאי שיתן לה "מחצית שכר" (חצי מהריוח), ואם רוצה להיפטר מהשבועה אזי "סכום התפשרות" הוא מאה רובל, וקבעו זמן שבו "אברהם" צריך להחזיר האלף רובל עם המאה רובל של "התפשרות". ו"אברהם" הלך וקנה פשתן עם האלף רובל, וכשהגיע הזמן שצריך לשלם ותבעה מ"אברהם" את הסכום, הנה אברהם לא מכר הפשתן ולא הרוויח, וביקש שתמתין לו עד שימכור הפשתן, והיא לא הסכימה, אזי נתפשרו ביניהם שימכור הפשתן ויתן לה 35 רובל במקום הריוח שהיתה צריכה לקבל, ונתן לה שטר בכתב-ידו שבו כלל האלף עם ה35 גם יחד.

והרב של התובעת ("שרה") שאל את הצמח צדק השאלה בדין זה (כמו שרואים ב"הערות").

ומבאר הצמח צדק את צדדי השאלה, ומזה למדים כמה יסודות כלליים הנוגעים לדיני עיסקא בריבית:

ד. אות א': הצמח צדק פותח מדוע הסברא הראשונה של הרב השואל אינה טובה. וזה תורף הסברא: בשו"ע חושן משפט סימן

ובשו"ג מביא רק השיטות המתירים (חוץ ממהרי"א הלוי!), ומסיים "ודלא כחומרת הקיצור שו"ע (סי' סה סעיף כח)", שבעל הקיצושו"ע הוא מי שאוסר לגמרי.

ובמכתב משנת תשכ"א, באגרות קודש (חלק כ' אגרת ז'תקעד, עמוד קמח) מבהיר שזהו רק באם יש גוים בעלים בזה ולא אם הבעלים רק יהודים.

ונראה ששיטת רבינו היא, לפי המכתבים האחרונים, ששותפות בסגנון "קארפאריישן" הוא ממש שותפות, ללא הבט כמה היהודי משקיע, ואין לומר שזהו "גוף" עצמאי בנפרד מהשותפים (ודלא כמהרי"א הלוי שלא הוזכר ברשימת השיטות במכתב משנת תשי"ז), אלא ההיתר הוא בעיקר בגלל שיש גם ממון גויים בשותפות זו, ואז אולי הסיבה היא משום "ברירה" (כמבואר בסוף המכתב ד"רשימות"), אבל גם אפשר לומר שאין זו הסיבה, שהרי אם היה מדין "ברירה" אזי היה מותר גם באנק שכולו יהודי אם בין הקליינטים שלו יש גם נכרים.

[והגם שב"רשימות" הזכיר עוד שני סיבות, הסיבה הראשונה שזה מחמת שיש יד גוי באמצע, הנה זה היה יכול להיות מובן שזה אפשרי גם אם ה"באנק" בבעלות רק יהודים, אבל במכתב מתשכ"א הרבי שולל את זה. והסיבה השלישית שזה מחמת שאין הבעלים ידועים, גם זה לא הוזכר במכתבים הבאים מתשי"ז ותשכ"א, וגם לא הוזכר החו"ד ברשימת השיטות במכתב משנת תשי"ז].



## סימן ס"ח

### ריבית בהמתנת מעות על עיסקא במזכ

#### ההפסד, ודעת אדמו"ר הזקן והצמח צדק בזה

(א) גדר ריבית - אגר נטר לפי ביאור אדה"ז. (ב) דעת הצ"צ בעיסקא שהיו בה הפסדים מוכחים / היוצא מדבריו לענין לקיחת רווחים מעיסקא קודם שיש רווחים / מתי מותר לקנות הרווחים של הנותן במחיר פחות מהנקבע. (ג) דעת הצ"צ אי שרי לכתוב סך הרווח יחד עם הקרן

#### פתיחה: "כללא דריבית"

ב"ה, כ' אייר תשפ"א

א. כתבו הטור והשו"ע בריש סימן קסא: "כל דבר אסור ללוות בתוספת". וע"ז מוסיף הרמ"א: "כללא דריבית, דכל שהוא אגר נטר - אסור, בין שהוא דרך מקח בין שהוא דרך הלואה, אלא שבדרך מקח אינו רק אבק ריבית שהוא מדרבנן".

דהיינו, ה"כלל גדול" בהלכות ריבית הוא: "כל שהוא אגר נטר - אסור", כל תשלום שאדם נותן בשביל שהמלווה ימתין לו זמן

שידוע שהממון הלך לעסק מסויים והסחורה עוד לא נמכרה), אפילו אם לא ברור שלא יהיה ריוח - אסור לקחת ריוח עתה.

ו. אות ב: ממשיך הצ"צ באות ב' לדון בסברה השניה שהרב כתב, שיש להסתכל על ה"עסק" הזה באופן כדלקמן: "אברהם" היה צריך ליתן ל"שרה" 100 רובל בתור "ריוח" בגמר זמן העסקא, ובמקום ליתן לה 100 רובל, הוא החליט שהוא "קונה" ממנה את חלקה בריוח בסכום של 35 רובל. ו"אברהם" חשב שהעסק יעלה (ואז נמצא שהרויח 65 רובל נוספים, שלא נתן ל"שרה") ובסוף הפסידה. ובמילא הרי הוא כמו כל סוחר שקונה סחורה וחושב שיעלה המחיר, ובסוף המחיר יורד, ובוזא אין סברא שיוכל הקונה לחזור בו מהמקח. ולכן בנדו"ד רצה הרב לומר ש"אברהם" אינו יכול לבוא עתה (אחר שעשה קנין וחתם השטר החדש של 35 + קרן) ולומר שלא היו רווחים, שהרי לא רלוונטי אם הרוויח או לא, שהרי כבר קנה ממנה את חלקה ברווחים. והוא ע"פ שו"ת מהר"ם לובלין סימן קלה.

ומבאר הצמח צדק שאכן דברי מהר"ם לובלין נכונים, אבל זה רק בציוור שבו בעת שעשו הקנין לקנות הרווחים אזי היה הסחורה "קרוב לשכר" ועכ"פ "רחוק להפסד", דהיינו שלפי שער השוק בעת שעשו הקנין הפשתן צריך להיות במחיר שאפשר להרויח ממנו. אבל באם בעת שעשו הקנין היה זה "קרוב להפסד", שמחיר הפשתן היה נמוך ולא נותן אפשרות להרוויח, אזי אי אפשר לדמותו למי שקנה סחורה וחשב להרויח ועתה הפסיד, ולכן בנדו"ד, שהפשתן ירד במחיר והיה "קרוב להפסד" בעת שעשה "אברהם" את ההסכם ליתן ל"שרה" 35 רובל, אזי ברור שהסיבה שהסכים לתת לה 35 זה רק בגלל שהיה חייב 100 רובל לפי השטר עיסקא הראשון ובשביל טובת ההלוואה (שמאריכה זמן הפרעון), ובגלל שאם לא ישלם עכ"פ משהו אזי לא יליו לו יותר, ובמילא "י"ל שאין המקח כלום" ואז "ה"ז ריבית ונשך", שהרי התנאי היה שעל "אברהם" למכור הסחורה עתה (בהפסד) ולשלם 35 רובל ריוח, והוא ריבית (ואפילו את"ל שהוא רק אבק ריבית כמשי"ת לקמן, עדיין הקנין אין מועיל בזה).

אבל אם בעת שעשו התנאי להאריך זמן הפרעון התנאי היה ש"שרה" תמתין זמן רב עד שיעלה שוב המחיר, אזי אפשר לומר שהוא דומה להמבואר בריש סימן קעג שבדבר שאין לו שער ידוע ואין שומתו ידועה מותר למכור סחורה ביוקר יותר עתה ויפרע לזמן מסויים. וגם מאחר והוא עיסקא אפשר להקל קצת כמבואר בסוף סימן קעז.

ז. נמצאנו למדים מהנ"ל, אשר באם נעשה "היתר עיסקא" ויש סחורה, והסחורה כעת היא במצב שהיא "קרוב לשכר" או עכ"פ "רחוק מהפסד", אזי מותר להתעסק ("הלווה") "לקנות" את הרויח של הנותן ("המלווה") במחיר פחות ממה שקבעו. אבל אם הסחורה בהפסד עתה, אזי אפילו אם עשה קנין "לקנות" את הרויח ונותנו, אין זה מועיל כלום אם התנאי הוא שצריך למכור הסחורה בהפסד עתה ולשלם הקרן וה"ריוח", וזהו ריבית (או עכ"פ אבק ריבית) שנותן ה"ריוח" רק בגלל המתנת מעות ובכדי שילוו לו עוד,

פא סעיף ל' איתא על מי שלקח מעות של חברו בתורת "עיסקא" ונותן לו ריוח בכל שנה, ולבסוף טען שלא היה שם ריוח ורוצה להחשיב את כל מה שנתן לו בשביל קרן, אזי באם נתן לו הרויח בפני עדים או שהודה שכל מה שנתן לו במשך השנים היה בתורת ריוח - אינו יכול עתה להחשיבו כקרן, והמשקיע ("המלווה") מקבל את כל הקרן, אבל אם נתן לו הממון בסתם בלי להגיד שהוא ריוח - אזי נשבע שלא היו רווחים ומחשב כל מה שנתן לו בתור קרן. ורצה הרב השואל לדמות זאת שלא יוכל "אברהם" להגיד עתה שלא היה ריוח, ולהיפטר מנתנית 35, אלא יצטרך להישבע.

וכתב הצמח צדק שא"א לדמותו לשם, שהרי שם בעת שנתן הממון כל שנה הרי אמר שהיה ריוח (או עכ"פ נתנו בתורת ריוח), אבל כאן הרי בעת שכתב השטר בכתב-ידו הרי כתב שיתן כשימכור דהיינו שידוע שעדיין לא היה ריוח כלל, ובאותו רגע שכתבו השטר היה הפשתן או "קרוב לשכר" (אם המחיר יעלה) ו"קרוב להפסד" (אם המחיר ירד), ובמילא א"א לדמותו לסימן פ"א שמדובר שנתן כבר הממון בתורת ריוח.

ואז הצ"צ מסביר מה מסתמא קרה בעת הדין ודברים בין "שרה" ו"אברהם". מסתמא "שרה" דרשה כל המאה רובל ריוח, שהוא היה צריך ליתן ע"פ שטר הראשון כדי להיפטר משבועה ("סכום התפשרות"), והוא מסתמא לא רצה ליתן כלל, ובאו לפשרה שיתן לה 35. ומסתמא בין דבריו גם אמר שלא היה ריוח כלל (שהרי, אם היה מודה שה 35 הם ריוח, אזי הוא מודה שהיה בעצם ריוח של 70 רובל, חציו לו וחציו לה [במקום הרויח שחשבו מתחילה של מאתיים רובל, מאה לו ומאה לה], ומן הראוי היה שיתן לה כל 70 רובל שהרויח בשביל להיפטר מהשבועה, "כדרך כל מקבלי מעות על עיסקא בהיתר כפי התיקון, שלפעמים מפסידים ממעותיהם ונותנים כל שיש היתר ליתן", בכדי שהנותן ילווה לו שוב ממון ע"פ היתר עיסקא ("שמזה פרנסתו כו").

ומאחר ורק כתב 35, מובן שלא הודה שהיה איזשהו ריוח עכ"פ עבור חלקה, אלא מסתמא טען שלא רק שלא היה ריוח אלא היה הפסד, ואם היה אומר לה שרוצה להיות ישר ונותן לה 35 בתורת ריוח אזי היה מקום להשוותו לסימן פ"א ולומר שאם כבר נתן בתורת ריוח אינו יכול לחזור ולטעון שלא היה ריוח, אבל בנדון דידן הרי לא הודה כלל שהיה ריוח, אלא רק שעשה פשרה לתת לה 35, והעיקר שהרי ידוע שלא נמכר הפשתן עדיין בעת כתיבת השטר החדש, ובמילא לא ידוע אם היה ריוח כלל, ובוודאי שלא נתן לא הרויח ולא הקרן, ובמילא א"א לדמותו לסימן פ"א.

וב"קיצור" הוסיף הצמח צדק, שאם אכן נרצה לדמותו לסימן פ"א, הנה בנדו"ד [מאחר ולא הודה שהיה ריוח] אזי היה צריך להישבע ולהיפטר מהריוח, ואם היה מביא עדים שהיה הפסד - אזי היה צריך לנכות את חלק ההפסד גם מחלקה של "שרה". ואם כן חזרנו לשאלה, האם מותר לו לתת ה 35 בנוסף לקרן.

ה. נמצאנו למדים מהנ"ל, אשר באם היה "היתר עיסקא" עם סכום התפשרות, הנה אם ברור שלא היה אפשרי שיהי' עדיין ריוח (כגון

ומוסיף הצמח צדק, שאע"פ שהממון הזה כבר הושלש אצל הרב והוא נתנו למלווה, "נראה דהדין נותן שמוציאין בחזרה מהמלווה ללווה".

ומסיק הצמח צדק: "ולכן, אם בשעה שנתן לה הצעטיל על הקרן וריוח שלשים וחמשה רוכ"ס [=רובל כסף] היה [1] ידוע שהעיסקא עומדת להפסד, [2] וידוע שמעות שקיבל בעסקא הניח בעסק הפשתן, אם כן קרוב לומר דהוי ליה אבק ריבית".

ואע"פ שהיה אפשר לומר שמאחר ובכדי להוכיח הפסד היה צריך להביא ב' עדים ולא הביא, ובמילא בעת כתיבת השטר החדש לא היה ניכר אבק ריבית, הנה הרי יכול עתה להביא ב' עדים ולהוכיח שבעת שכתב השטר החדש היה הפסד, וא"כ "איגלאי מילתא" שהיה בזה אבק ריבית, ובמילא הקנין לא מועיל כלום. ולכן א"א להוציא ממנו אבק ריבית בכל כרחו.

וכותב הצ"צ שמה שפסק הרב הזה שמאחר והיה קנין הנה אפי' אם יביא "אברהם" עדים שהיה הפסד עדיין אין "שרה" צריכה לשלם לו "אין הפסקא אמת לפע"ד", שהרי אז העדים יגלו מילתא וזהו אבק ריבית ולא מועיל קנין.

יא. יוצא מהנ"ל, שאם מדובר בעיסקא שבה ידוע להיכן הלך הממון וגם ידוע שיש הפסדים, אזי אפילו אם בעת שהתפשר על סך חדש של "ריוח" לא הוכיח בעדים שהיה הפסד, הנה אם יכול להוכיח עתה שהיה אז הפסדים - איגלאי מילתא שהיה אבק ריבית, וא"א להוציא מ"אברהם" בעל-כרחו, ואפילו אם כבר ניתן מחמת השטר, הנה זהו פסק בטעות ויש להוציא מהמלווה ולהחזיר ללווה.

יב. אות ה'-ו': הצמח צדק ממשיך לדון שוב בדברי מהר"ם לובלין דלעיל, שנראה שבעת שכתב הצמח צדק את הארכעה סעיפים הראשונים לא היה הספר תח"י, ועתה הגיע לידו. ומבאר הצמח צדק, שבסיפור של מהר"ם לובלין הנה בעת שה"מקבל" קנה את ה"ריוח" במחיר זול יותר (שלושים רובל) זה היה במצב שבו נראה ל"מקבל" שיכול להרויח עבור החצי של ה"נותן" יותר מהסך ששילם, ואע"פ שאחר-כך השתנה המצב ונהיה הפסד בהסחורה - זה אינו מבטל הקנין, אבל בנדו"ד שבעת שכתב "אברהם" שיתן 35 רובל הנה "היה ידוע שאין העיסקא עומדת לריוח", וזהו ברור שהיה ידוע שאין סיכוי לריוח בזה, דאל"כ מדוע הסכימה "שרה" לוותר על 65 רובל?! הרי אם היתה חושבת לרגע שיש סיכוי שהעיסקא תרוויח לא היתה מתפשרת על 35 עתה! וברור שגם היא ידעה בבירור "שהעסק גרוע מאד", ולכן א"א לדמות נדון דידן לסיפור של מהר"ם לובלין. ולכן, "אם יברר בעדים עכשיו שבשעת פסיקה הנ"ל היתה העיסקא עומדת בגרוען כל כך עד שעומד להפסק מהקרן ולא לריוח כלל, אם כן מה שמחל לה הפסד שלה וגם עוד נתן לה צעטיל על-סך ל"ה רוכ"ס זהו כעין ריבית עבור ההלוואה", ואפילו שאינו ריבית קצוצה אלא אבק ריבית, הנה "אם הוציאו בהכרח הלוה בלי רצונו מדעתו כי אם על פי דינים - לא עשו ולא כלום".

ורק אם התנאי הוא שיכול להמתין עד שיעלה הסחורה - אזי יש מקום להתיר בעיסקא.

### כתיבת הריבית יחד עם הקרן אי הוי ריבית קצוצה

ח. אות ג': ועתה הצמח צדק נכנס לדון בדברי הרב האחר, הרב של "אברהם", שהוא טען שזה ריבית קצוצה (ודבריו כנראה הובאו במכתב השואל). סברתו היתה שבנדו"ד הוי "ריבית קצוצה" (מדאורייתא), כי בעת שכתבו השטר החדש (של קרן עם העיסקא שהוא 35) אזי כתבו סכום אחד של 1035, ולא הפרידו ביניהם, ובמילא ברור שהריבית קצוצה.

ומבאר הצמח צדק שזה אינו ריבית קצוצה, כי כאן לא היה "קציעה" בעת ה"פסיקה", שהרי בעת ה"פסיקה" זה היה "עיסקא" המותרת לגמרי, ורק בעת "תשלום" אזי מאחר שנולד הפסד אזי מה שנתן יותר בעת התשלום הוא ריבית אבל "אין זה ריבית מדאורייתא כלל".

וממשיך הצמח צדק, שאפשר היה לומר שזהו בגדר "ריבית מאוחרת", אבל גם זה א"א לומר שהרי ריבית מאוחרת הוא כשנותן לו ריבית אחרי שכבר נתן הקרן, אבל אם נותן הריבית בעת שעדיין מעות המלווה בידו אזי אינו "ריבית מאוחרת". וא"כ מהו? ואומר שמדברי הטור בסו"ס קסו אפשר לומר שהגם שאינו ריבית מאוחרת אע"כ אינו ריבית קצוצה אלא רק אבק ריבית, אבל מדברי הב"י בריש סי' קס אפשר לומר שהוא כמו ריבית קצוצה.

ומבאר הצמח צדק דסו"ס הנה מה ש"אברהם" נתן 35 רובל זה לא היה ממש עבור המתנת מעות, אלא שנותן בתור "חלקה בריוח", ואע"פ שבאמת אין כאן שום ריוח ואדרבה יש כאן הפסד, הנה מאחר ואינו יכול לטעון הפסד א"כ יוכיח בעדים שהיה הפסד וישבע שבועה חמורה שלא היה ריוח, אזי כל זמן שלא עשה כן - היא יכולה לתבוע ממנו 100 רובל, ומה שנתן אינו "נשך ממש", אלא "לכל היותר אין זה רק אבק ריבית בלבד".

ט. יוצא מדברי הצ"צ, שמאחר וסו"ס תחילת ההתעסקות ביניהם היה באופן של עיסקא, והמקבל התחייב לתת סך מסויים של ריוח, וכדי להוכיח שלא היה ריוח יצטרך שבועה, ולהוכיח שהיה הפסד יצטרך גם ב' עדים, אזי בעצם מה שנותן עתה, הגם שזהו לא "ריוח" בשום אופן כלל, סו"ס אין זה "נשך", אלא מקסימום "אבק ריבית".

י. אות ד': וממשיך הצמח צדק לבאר, שאף אם נאמר שהוא אבק ריבית ולא ריבית קצוצה (כמו שהסברנו) הנה סו"ס גם באבק ריבית הקנין אין מועיל כלום, ומה שאמרינן באבק ריבית שהמלווה אי"צ להחזיר זהו רק אם כבר נתן הלווה את הריבית הזו מדעתו ורצונו, אבל אם עדיין לא נתן אלא רק התחייב לתת - "לאו כלום הוא", והקנין בטל. ואע"פ שיש כאן גם שטר, הנה בספר התרומות כתוב שאף בשטר מנכים את סך האבק ריבית ואי"צ לשלם. ולכן בנדו"ד אי אפשר להוציא מהלווה את הסך הנוסף של 35 רובל.

ולא שכל ת"ח יכול להלוות בריבית. ובסעיף הבא (ס"ק יח) כותב הבית יוסף, שזהו דוקא (1) בעסקי סעודה, (2) ושלא פסק עמו מתחילה אלא רק הלווה הוסיף בשעת פרעון מעצמו, (3) עד חומש, והסיבה היא "שכל כיוצא בזה דרך כבוד ושרי", אבל עם הארץ "דרך ריבית הוא ואסור", ומביא שכן כתבו תלמידי הרשב"א וכו', ומסיים דאם התנו כן מתחילה (שיתן יותר) - אסור אף בת"ח לת"ח.

וממשיך הב"י ומביא הגהות אשר"י שכתב "ושאין תלמיד חכם, אפילו אם התנה מתחילה לתת לו בתורת מתנה - אסור", ומבאר דכוונת הגהות אשר"י היא כך: תלמידי חכמים "דידעי איסורא דרבייתא ומחלי בלב שלם" אזי אם נותנים בתורת מתנה - מותר. ובהתנו מתחילה שיהי' בתורת מתנה - "לא מחזי כולי האי כריבית", אבל אם לא התנו מתחילה שיהי' כמתנה - אסור, אפילו אם בפועל נותנו בתורת מתנה, כי "אינו נראה כמתנה אלא כריבית". וכל זה בת"ח, אבל במי שאינו ת"ח - בכל גוונא אסור, והסיבה היא "דלא ידע למחול". ומסיים למעשה, דבנוגע לת"ח יתכן ומותר אף בלא התנו, ויתכן שמותר רק בהתנו.

בדרכי משה הקשה על ביאור הב"י, ומסיים דלהגהת אשר"י, הנה גם בת"ח מותר רק בדבר מועט.

הדרישה שם בסופו הביא דברי הרא"ש שהסיבה היא "שיודע בלבו שהיה נותן לו בלאו הכי".

והשאלה היא, סוכ"ס מדוע מתירים לת"ח? הלא כל ריבית היא בעצם "מתנה" ו"מתחילה" (כמו שביאר אדה"ז), ומדוע מותר לת"ח להלוות זה לזה בריבית? (ואפי' אם תאמר שזהו בכל התנאים של הט"ז, שלא כולם הובאו בטור ושו"ע, עדיין קשה, הרי סוכ"ס זהו ריבית, ומה יועיל שנתן בתורת מתנה?). ועוד יל"ע, מדוע אדה"ז בכלל לא מזכיר דין זה בשו"ע שלו בשום מקום?

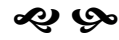
ולבאר כ"ז יש להקדים תחילה להבין מה גדרו של ההוספה של הת"ח כשמלווין זה את זה (לו יצוייר שלא היה ת"ח אלא אדם רגיל).

דהנה, אם התנו מתחילה שיתן בסופו יותר, ה"ז ריבית קצוצה, שאומר שיתן לו יותר. ואז, אפילו אם מתנה מתחילה שיהיה בתורת מתנה - הנה אמרינן שמסתמא המלווה הסכים לתת ההלוואה רק מחמת שיקבל יותר.

ואם לא התנו מתחילה שיתן בסופו יותר, ואח"כ בעת הפרעון נתן יותר (בין ממון בין דבר אחר), אזי "נראה כריבית" (לשון אדה"ז סוף סעיף ז').

ואם לא התנו מתחילה שיתן בסופו יותר, ובעת הפרעון לא נתן יותר, אלא אח"כ בא ונתן יותר, אדה"ז מביא מחלוקת בסעיף ז' שבדבר מועט י"א שמותר כל זמן שאינו מפרש שהוא עבור ההלוואה אפילו אם מתכוון לכך ואפילו לא היה רגיל מקודם, וי"א שאסור אא"כ היה רגיל לתת לו מתנות קודם ואינו מכוון שהוא עבור ההלוואה.

וממשיך וחוזר על מה שאמר לעיל, שאע"פ שבשעת שכתב השטר לא הביא עדים ולא נשבע והיה אפ"ל שאין זה אפילו אבק ריבית, מ"מ מאחר ועתה יביא עדים ויברר הדבר שבשעת הקנין היה הפסד - איגלאי שהוא אבק ריבית וא"א להוציא ממנו.



## סימן ס"ט

### שיטת אדמו"ר הזקן במחילה בריבית בתלמיד

#### חכם וכדבר מועט

שיטת אדה"ז שכל ריבית הוא מחילה / דעת הטוש"ע והנו"כ אם יש ריבית בת"ח ובדבר מועט / מתי הוי ריבית קצוצה אף בת"ח / בלא התנו מתחילה אי שרי כשאינו מפרש שהוא מחמת ההלוואה

ב"ה, כ"ג אייר תשפ"א

בשו"ע אדה"ז סעיף ה' כתב: "וכל ריבית אפילו של דבריהם אין מתנה ומחילה מועלת בה להתירה, שאפילו אומר הלוה אני נותנה במתנה אסור לזה ליתן ולזה לקבל, שכל ריבית שבעולם מחילה ומתנה היא, שהסוחרים ועובדי האדמה שצריכים תדיר ללות נותנים הרבית במתנה גמורה בלב שלם כדי שימצאו תמיד ללות, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה ומתנה זו וכן חכמים אסרוהו בריבית של דבריהם. ואפילו נותן הרבית במתנה על מנת להחזיר אסור. ומכל מקום אם כבר נטל ריבית מועלת מחילה, אפילו בריבית של תורה, שאין צריך להחזירה אפילו לצאת ידי שמים".

מקור הדברים הוא בשו"ע סימן קס סעיף ד, ובעיקר סעיף ה.

בטור (מקביל לסעיף יז) כתב: "ותלמידי חכמים מותרין להלוות זה לזה בריבית לפי שיודעין שהוא אסור ונותנין אותו במתנה גמורה. ודוקא בדבר מועט שאדם רגיל ליתן לחברו במתנה, אבל ביתר מכן לא".

ובשו"ע שם סעיף יז כתב: "תלמידי חכמים שהלוו זה את זה דברים של מאכל ונתן לו יותר על מה שלוה ממנו עד חומש ה"ז מותר, שהדבר ידוע שלא נתן לו אלא מתנה. הגה: ויש מתירין אפילו בהתנו מתחילה כך ובלבד בדבר מועט (הגהות אשר"י וכ"מ דעת הטור וכ"נ דעת הרב המגיד), ומכל מקום לא ירגילו תלמידי חכמים עצמם בכך מפני המון העם שלא ילמדו מהם (הגהת מיי"פ"ד מהל' מלוה וסמ"ג לאוין קצ"ג)".

הט"ז (ס"ק יב) מבאר, דהרמב"ם (שהוא מקור השו"ע בזה) התיר רק: (1) בת"ח, (2) בדבר מועט, (3) בדבר מאכל, (4) כשנותן לו סתם מעצמו שאז אומרים שלא נתכוון לשם הלוואה, (5) כשלא התנה כן מתחילה.

הבית יוסף על הטור (ס"ק יז) מביא בשם ספר התרומות "ודוקא שיהיו שניהם תלמידי חכמים הלוה והמלווה, דהווי להו כבני חבורה שאין מקפידין זה על זה" ולכן הנוסח הוא "להלוות זה את זה"



ניקה כדוגמא באנק רגיל, שנתן 80% ממחיר הקניה (\$800,000), והריבית למשך שלושים שנה הוא בסך 4% לשנה, אזי נמצא שבכל חודש משלם \$3,819, ובסוף 30 שנה ישלם להבאנק \$1,374,956 על הלוואת \$800,000 שלקח מהבאנק, דהיינו ריבית של \$574,956 במשך 30 שנה. ועד שמשלם כל החוב, הבאנק יש לו "כתב משכנתא" על הבית, שאם לא ישלם החוב במילואו אזי הבאנק יכול לילך לביהמ"ש וליקח הבית, שהוא ה"משכון" על ההלוואה.

ובאם ל"ראובן" אין דירוג אשראי טוב, ואינו יכול להשיג הלוואה מבאנק רגיל, אזי צריך להשיג הלוואה "פרטית", ובר"כ הלוואות פרטיות הם בסך 15%-10% לשנה (ולא 4% כהבאנק), וגם לזמן קצר יותר כגון 10 שנים (ולא 30 שנה כהבאנק).

ב. ועתה מתעוררת השאלה, באם הולך ל"לוי" ומבקש ממנו הלוואה פרטית, ו"לוי" רוצה להרוויח על ממנו כמו שאר מלווה נכרי, וגם רוצה להבטיח את ממנו עם ה"מארגעזוש" שהוא ה"משכון", ונותן לו \$800,000 למשך 10 שנים ב-12%, נמצא שבכל חודש הוא משלם \$11,478, ובסוף 10 שנים נמצא משלם \$1,377,321, דהיינו "ריבית" של \$577,321 על 10 שנים.

ואם הוא רוצה לעשות עמו "היתר עיסקא", אזי מה יועיל? הרי ברור שהלוואה זו היא על ביתו ולא כמו היתר-עיסקא רגיל דהאינדא שנעשה על כל עסקי המקבל, ואין דרך במציאות שביט רגיל יניב ריוח של \$1,154,642 במשך עשר שנים שמהם יוכל לתת חצי הרווחים (\$577,321) לנותן הממון, ובפרט אם מקבל המעות אינו משכיר הדירה לאחרים אלא מתגורר בה בעצמו.

ואף אם "לוי" יסכים עמו לעשות "היתר עיסקא" כפי תנאי הבאנק, דהיינו 4% לשנה, למשך 30 שנה, ואז ישלם לנותן המעות סך של \$574,956 של "עיסקא" במשך 30 שנה, דהיינו שהבית הרוויח \$1,149,912 של רווחים במשך 30 שנה (שהוא \$38,330 לשנה) ואז נותן לו חצי הרווחים. ואם מתגורר בה בעצמו ואינו משכיר הבית לאחרים – פשוט שאין דרך להרוויח בכגו"ד, ואף אם משכיר הבית לאחרים ואז יתכן שיוכל להכניס סך כזה ברוטו, הנה נטו לאחר ניכוי ההוצאות עדיין לא ירוויח סך כזה כל שנה. והיאך יועיל היתר עיסקא בכגו"ד?!

ג. אלא, שבמכתבו של כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש חלק ח' אגרת בר'נו) כתב בפשיטות, וז"ל: "במענה על הודעתו אשר חתנו ובנו שי' קנו בשעה טובה ומוצלחת בית וכלשונו בית של אבנים ... בטח יעשו המארגעזש - אם המוכר יהודי - בהיתר עסקא", וצ"ע היאך מועיל זה בכגו"ד.

ד. והפתרון הכי טוב לעשות הוא כפי שמבאר אדמו"ר הזקן בסעיף נ' ואילך, והוא הנקרא "דרך ישר", וז"ל שם (עם ביאור משולב בחצ"ע"ר):

[סעיף נ] "ויש דרך ישר לפני איש ירא ה' לצאת מידי רבית לכל הדעות וליטול ריוח קצוב ממעותיו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו וגם הקרן יהיה בטוח.

ועפ"ז, בכגו"ד, באם ניקח לפי כל התנאים שהביא הט"ז, שמדובר בדבר מועט שאינו ממון ולא התנו כן מתחילה, אזי מובן מדוע מותר מת"ח לת"ח.

שהרי, כשבאים לדברי אדה"ז בסעיף ה' שענין המחילה הוא שהלווה מוחל בגלל שרוצה שילוו לו עוד, הנה י"ל שהגם שאין כוונת הלווה לתת ריבית עבור הלוואה זו, הנה סוכ"ס הוא נותן ריבית עבור ענין ההלוואה, שרוצה שילוו לו עוד, והגם שזה מתנה גמורה ומחילה גמורה, סוכ"ס זה בא מחמת ההלוואה. ובנוגע לאם זה רק מתנה מועטת שהוא בשעת פרעון מעות אזי הבעיה היא שנראה כריבית.

ובכגו"ד שהוא ת"ח, הנה מאחר והמלווה יודע הלכות ריבית וגם הלווה יודע הלכות ריבית, ושניהם הם ת"ח, והם בני אותה חבורה, הנה גדרם הוא כמו אלה שרגילים לתת מתנות זה לזה, ובפרט שמדובר בדבר מועט שאינו ממון אלא מאכל, שבוזא אין קפידא שיהי' קצת יותר ממה שהלווה (כמו שרואים בחוש בהלוואת ביצים או שאר דבר מאכל בין שכנים), ולכן אפי' אם לא היה ת"ח אזי אם היה ניתן שלא בשעת פרעון אלא אח"כ - הי' מותר, אבל בשעת פרעון מותר רק לת"ח מאחר ושניהם יודעים הל' ריבית ומכוונים שלא יהי' לשם ריבית, והוי מתנה גמורה הרגילה. ואז הבעיה היחידה היא שנראה כריבית, ובת"ח י"ל שאין חשש זה שנראה כריבית מאחר ושני הצדדים יודעים הלכות ריבית. ועצ"ע.



## סימן מ'

### בדבר עשיית היתר-עיסקא למשכנתא

ביאור היאך נותנים הבנק משכנתא ומה עושים כאשר הבנק מסרב לתת משכנתא / האם מועיל היתר עיסקא למשכנתא / הצעת אדה"ז "דרך ישר לפני איש ירא ה'" וביאור בדבריו / האופן הפראקטי לעשות כן בקניית בית

### צדדי השאלה

ב"ה, כ' סיון תשפ"א

א. כאשר "ראובן" רוצה לקנין בנין מ"שמעון" במחיר מיליון דולר, אזי הדרך הרגילה היא ש"ראובן" הולך ל"שמעון" וחותם אתו שטר-מכירה, ומשלם לו כל הממון.

אם יש לו כל הממון בכיסו – מה טוב, ואם אין לו – הולך לבאנק ומבקש הלוואה, ובר"כ הבאנק נותן הלוואה עד 80% מסך-הכולל של מחיר הקניה (שהוא \$800,000) עם ריבית למשך 30 שנה (בר"כ), ועליו לשלם מכיסו את ה-20% הנותרים. ואם הולך לבאנק של הממשלה, אזי יתכן ויקבל עד 97% מסך-הכולל של מחיר הקניה (\$970,000) עם ריבית למשך שלושים שנה (בר"כ), ועליו לשלם מכיסו את ה-3% הנותרים.

אבל אם מתנה [בעל המעות שהוא ה"שוכר" וה"מלווה"] עמו שיוכל לכופו לפדותו ביתו לסוף שנה או לסוף כמה שנים [תוך זמן השכירות שקבעו מראש] ולנכות לו בעד השנים שעברו והמותר יחזיר לו, הרי זו הלואה גמורה, ויש בה משום רבית במה שמנכה לו השכירות פחות משויה [שהרי הסך שמשלם בעל המעות שהוא ה"שוכר" וה"מלווה" הוא פחות משוויון], שכל המלווה לחבירו אסור לשכור דבר ממנו פחות משוויו משום רבית.

ה. והיאך עושים זאת בפועל בציוור שהבאנו לעיל (שעושה בדומה לתנאי הבאנק)?

(1) "ראובן" [קונה הבית] חותם עם "שמעון" שטר-מכירה על הבית במחיר 1,000,000 וקונה הבית בקנין המועיל (ואכ"מ).

(2) בעת המכירה "ראובן" נותן ל"שמעון" סך של \$200,000, והשאר נזקף עליו כחוב.

(3) לאחר שחותם "ראובן" החוזה עם "שמעון" ונעשה הבית ביתו של "ראובן", אזי "ראובן" משכיר ל"לוי" את הבית 30 שנה בסך כולל של \$800,000, שהוא \$2,222 לחודש (וזהו פחות ממה שעולה שכירות בית שעולה מיליון דולר. ו"לוי" נותן את הסך-הכולל ל"ראובן", ו"ראובן" משלם את חובו ל"שמעון", ובכך גמר קניינו ואזל "שמעון" מהכא.

(4) "לוי" עושה קנין המועיל ע"פ הלכה לקנות קרקע ומחזיק בקרקע.

(5) "לוי" פונה אל "יהודה" (שהוא אוהבו של "ראובן") ומשכיר לו את הבית הנ"ל \$3,819 לחודש (שזה סך רגיל לשכירות בית שעולה מיליון דולר).

(6) "יהודה" פונה אל "ראובן" ומשכיר לו את הבית הנ"ל בסך \$3,819 לחודש. וכל חודש "ראובן" משלם ל"יהודה" סך הנ"ל, ו"יהודה" הולך ומשלם ל"לוי" סך הנ"ל.



## סימן מ"א

### שיטת אדמו"ר הזקן בריבית באמצעות נכרי

דיני רבית דרך עכו"ם: (א) ביאור דברי הטושו"ע ונו"כ בישראל שלוח מנכרי בריבית ורוצה ישראל אחר להיכנס במקומו ולשלם הריבית לנכרי / דעת אדה"ז בשו"ע והיוצא לדינא מדבריו / אם יש נפק"מ אם הגוי כבר קיבל המעות אם לאו / מח' אדה"ז והגר"א אם צריך לומר "והיפטר" / האם יסוד האיסור בנדו"ד הוא מחמת האחריות או מחמת שמיחזי כריבית. (ב) ביאור דברי הטושו"ע ונו"כ בישראל שלוח מישראל באמצעות נכרי אם מותר למלווה ליקח הריבית מהנכרי / ביאור בדברי הטושו"ע ונו"כ בנכרי שלוח מישראל ורוצה ישראל אחר להיכנס במקומו ולשלם הריבית לישראל / האם יש בזה איסור / האם האיסור הוא מה"ת או מד"ס / ביאור דעת אדה"ז בהנ"ל. (ג) ביאור דברי הטושו"ע ונו"כ בישראל שלוח מנכרי בריבית ורוצה ישראל אחר להיכנס במקומו ולשלם הריבית לנכרי בישראל ששלח שליח

והוא: שיתן [בעל המעות] למי שיש לו בית או חנות [סך ממון מסויים כדלקמן] שלא בתורת הלואה על המשכון, אלא בתורת שכירות, שישכור [בעל המעות] ממנו [מבעל הבית או החנות את] ביתו לעשרים שנה או יותר, כל שנה בדבר מועט אף על פי שהוא שוה הרבה אלא שמוזיל לו בשביל שמקדים לו פרעון השכירות מיד, שזהו דבר המותר כמו שנתבאר למעלה. ויתן [בעל המעות] לו [לבעל הבית] המעות בתורת פרעון השכירות לעשרים שנה או יותר כפי ערך המעות שנותן לו והריוח שרוצה ליטול מהן. כגון, אם נותן לו עשרים דינרי זהב ושכירות הבית לשנה שוה חמשה דינרי זהב, ישכור ממנו לעשרים שנה כל שנה בעד דינר אחד, ויחזור וישכירו לאחר בעד חמשה דינרים, ויטול ממנו השכירות לעצמו מדי שנה בשנה או מדי חדש בחדשו [ואז נפטרת מהבעיה של קביעת סך מסויים של רווחים מדי חודש או מדי שנה בשנה, שבזה מחמיר אדה"ז בסעיף מא וסעיף מח כהט"ז].

ובאם שירצה בעל הבית להחזיר לו העשרים דינרים אחר שנה או שתיים, אזי ינכה לו מהן דינר אחד או שנים כפי מה שמגיע בעד השכירות מהשנים שעברו, והמותר ישלם לו וישוב לביתו.

וכן אם יפול הבית או ישרף חייב להחזיר לו מעותיו, רק שינכה מהן דינר לשנה לשנים שעברו, כי כל אחריות הבית מאונסין אינן על השוכר אלא על בעל הבית.

ואם בעל הבית רוצה להיות נשאר בביתו ולפרוע השכירות בעצמו, יבקש [בעל הבית מ]אחד מאוהביו [איש שלישי] שישכרונו לעצמו מהשוכר [בעל המעות], ויחזור וישכרונו [האיש השלישי] לבעל הבית, ובעל הבית יפרע השכירות לאוהבו [ולא לבעל המעות] והוא יפרע להשוכר [שהוא בעל המעות], שאם השוכר יחזור וישכיר בעצמו לבעל הבית יהיה נראה כמערים ליטול ממנו שכר מעותיו שנתן לו בהלואה ולא בשכירות כיון שחוזר ומשכירו לו, מה שאין כן כשמשכירו לאחר ניכר הדבר שהיתה שכירות גמורה ולא הלואה.

ובלבד שיחזיק השוכר [בעל המעות] תחלה בבית ויקנהו באחד מדרכי ההקנאה ששכירות קרקע נקנה בו קודם שישכירונו לאחר [כדברי הט"ז בסימן קסד ס"ק ד', ודלא כהש"ך ודעימ"י], שקודם שקנאו באחד מדרכי ההקנאה הרי הוא בחזקת בעל הבית והמעות הן הלואה אצלו.

[סעיף נא] וכל זה [שמותר לעשות דרך שכירות, הוא רק] כשבעל המעות אינו יכול לכופו את בעל הבית שיפדה ביתו עד תשלום השנים ששכר ממנו שאז ישוב לביתו חנם [דהיינו, שבמשך כל תקופת השכירות אין שום כח לבעל המעות שהוא ה"שוכר" וה"מלווה" לבוא לפני תום תקופת השכירות לבעל-הבית שהוא ה"משכיר" וה"לווה" ולומר לו שרוצה לקבל החזר על השנים שנתרו ולנכות את הסך-המועט על השנים שעברו ולהכריח את בעל-הבית שהוא ה"משכיר" וה"לווה" לשלם את הנותר], שנמצא אין כאן שום הלואה כלל, כיון שאין בעל הבית [שהוא ה"לווה" חייב להחזיר לו [לבעל המעות שהוא ה"שוכר" וה"מלווה" מעות כלל, אלא אם ירצה מדעתו לפדותו ביתו.

ללוות מנכרי בריבית / ביאור השיטות השונות והנפק"מ אם נותן משכון או לא, ומה שווי המשכון / ביאור דעת אדה"ז בהנ"ל

## ישראל שלוח מנכרי בריבית ורוצה ישראל אחר להיכנס במקומו ולשלם הריבית לנכרי

ב"ה, י' תמוז תשפ"א

א. הטור בסימן קסח-קסט פותח בתיאור מעשה שבו "ראובן" שלוח מעות מנכרי עם ריבית, לדוגמא 1,000 דולר עם ריבית של 10% לשנה, דהיינו שבסוף שנה צריך לשלם לו 1,100. הגיע סוף שנה (או אפילו באמצע זמן ההלוואה ועדיין לא הגיע הזמן לתת הריבית לנכרי) ו"ראובן" רוצה להחזיר הממון לנכרי, והוא פוגש את "שמעון" שאומר לו "אל תחזיר לגוי, תן לי ה-1,000 שאתה חייב לנכרי, ואני אתן לנכרי הריבית", והטור (והשו"ע) פוסק שזהו אסור [ועאכ"כ אם "שמעון" אומר ל"ראובן" אני אתן לך הריבית – ש"ך ס"ק א'].

הטור מסביר, שהסיבה לאסור היא: מאחר "דבשליחותו הוא נותן לנכרי", דהיינו, "שמעון" הוא השליח של "ראובן" לתת הריבית לנכרי [ואפ"ל שהוא מחמת ש"ראובן" עדיין חייב הריבית לנכרי, וזה באחריותו, ומה שעושה "שמעון" הוא רק שלוקח על עצמו את אחריות הפרעון אבל לא אחריות החוב, ובמילא הוי כנותן הריבית לראובן שצריך לתת לגוי, והוא רק הולך ונותנו ישירות לגוי], הרי "דומה למי שאומר לחבירו אני אלוה לך על מנת שתתן הריבית לגוי", שבזה "פשיטא שהוא אסור", והטור ממשיך ואומר לא מיבעיא אם המלוה [דהיינו "ראובן"], שאנו מחשיבים אותו "מלוה" ל"שמעון" חייב המעות לגוי והלוה [דהיינו "שמעון"], שאנו מחשיבים אותו "לוה" כלפי ראובן נותנם לו [=להנכרי] בשבילו [דהיינו, שנותן הריבית בשליחות "ראובן"] כי הכא [כמו המקרה שלנו], אלא אפילו אין המלוה חייב לגוי כלום [עדיין אסור], ומה הסיבה שאסור? "דבשכר ההלוואה [שנותן ראובן לשמעון] נותן [שמעון] לגוי [את] הריבית על פי המלוה [=בגלל בקשת המלוה]. [ו]הוי ריבית קצוצה".

זה המקרה הראשון בטור ושו"ע. ומקרה זה לכאורה הוא פשוט, שהרי כל זמן שהמעות של הגוי הם ביד ראובן, הרי הם שלו ולא של הנכרי, ואם הוא נותן המעות לשמעון, הרי זה הלוואה מראובן לשמעון, והוי כאילו ראובן אומר לשמעון "אני מלוה לך 1,000 דולר בריבית של 10%, ומאחר ואני חייב חוב אחר לגוי, אזי אתה תשלם לגוי את ההלוואה שאני נתתי לך ואת הריבית שאתה חייב לי". ולכן אין חילוק אם "ראובן" חייב מעות לנכרי, או לא חייב לו כלום.

ואע"פ ש"שמעון" אינו נותן פרוטה אחת של ריבית ל"ראובן" אלא רק לגוי, מ"מ הוא שלוחו של "ראובן", ושלוחו של אדם כמותו, מישראל לישראל. ובזה הוי ריבית קצוצה, וכל מה שנתן "שמעון" לגוי – מוציאם בדין מראובן ומחזירים לשמעון.

ויש עוד מקרה שמוכא בשו"ע, מקרה שני, והוא שהנ"ל אסור (ריבית קצוצה מה"ת) אפילו אם "שמעון" כתב בעצמו שטר בשמו לגוי, וגם נתן משכון משל עצמו לגוי, וגם נתן הריבית בעצמו לגוי – עדיין אסור. ומדובר בשו"ע במקרה המשך לראשון, ש"ראובן" ו"שמעון" מדברים זה עם זה בלי הגוי.

וממשיך הטור (וכ"ה בשו"ע), במקרה שלישי, שאפילו אם בא "ראובן" לנכרי עם המעות ורוצה להחזירם לו, והנכרי אומר לו "אל תתן לי, אלא תן את המעות ל"שמעון" ואתה נפטרת מהחוב שלך אלי, ואני כבר יקח ממנו ריבית", עדיין אסור, "דכיון דקיבל מיד ישראל נראה כנותן ריבית לגוי בשליחותו". [כאן כבר אין הלשון ריבית קצוצה, אלא "נראה כריבית"]. ומביא הב"י בשם רבינו ירוחם "שיש מתירים בזה" [ולכאורה הוא תלוי באם אמרין שראובן נפטר מהחוב רק באמירת הנכרי או לא, ונראה שהטור ודעימי' סוברים שבאמירה גרידא אין מספיק להיפטר, וכל זמן שלא נתן המעות ממש ליד הנכרי, אין מועיל, אבל סוכ"ס אין זה אסור מדאורייתא כי אין ראובן אומר לשמעון "תן ריבית", אלא הגוי אומר].

ומביא הב"י עוד, שאם הנכרי אמר ל"ראובן" בזה"ל: "תן המעות לשמעון בתורת פקדון, ואחר כך יהיו בתורת הלוואה אצלו" אזי תלמידי הרשב"א סוברים שמא מותר, "אף על פי שלא זכה בהם העובד כוכבים", דמאחר ולא נתן "ראובן" ל"שמעון" המעות בתורת הלוואה אזי "אינו נראה כי שהלוה לו על דעת להעלות ריבית לעובד כוכבים" (והביא זאת הרמ"א בסעיף ג' להלכה בשם "ויש אומרים" בלא חולק).

והפרישה מסביר (אות ב'), דהגם שאין שליחות לעכו"ם, הנה זהו רק מישראל לנכרי, או נכרי לישראל, אבל כאן שמעון נעשה שליח לראובן (ישראל לישראל), ולכן אם הנכרי אומר לראובן "תנם לשמעון" – אזי אכן אין שליחות מנכרי לישראל, ולכן יש כאן רק "נראה כריבית", ובלשון הפרישה "אין בו ריבית ממש", שהרי (1) שמעון מקבל הממון בשביל הנכרי, (2) ראובן לא אמר לשמעון שצריך ליתן ריבית, אלא הנכרי אומר שיבקש ריבית משמעון.

והב"ח (אות ג') ג"כ מסביר מדוע אינו אסור דאורייתא במקרה זה, כי "שמעון" אינו פורע הריבית לנכרי בעבור ראובן, שהרי הנכרי כבר פטר את ראובן מהחוב, אלא רק "נראה כנותן ריבית לנכרי בשביל ישראל", ולכן האיסור בזה הוא רק מדרבנן.

[אגב, במקרה האחרון רואים כבר כאן שיש כמה דעות בזה, נראה שהב"ח ודעימי' סוברים שהוא "ריבית דרבנן" דהיינו אבק ריבית (ואומר ברור שאינו דאורייתא), ולפי הפרישה הוא רק "נראה כריבית" (דהיינו שהאיסור הוא רק מחמת מראית עין)].

ויש מקרה רביעי בשו"ע, שאפילו אם "ראובן" לא היה חייב ריבית לנכרי, והלך ונתן המעות ל"שמעון" ואמר לו "תן ריבית לנכרי", עדיין אסור (אע"פ שאין כאן שליחות מראובן לשמעון לתת ריבית לנכרי), דמאחר ובשעה שהיו המעות אצל ראובן היה אחריות המעות על ראובן, אזי כשנותנם לשמעון – הוי הלוואה מראובן לשמעון.

הנה אם נסתכל על המושגים החשובים נראה שאין כאן שום אחד מהתנאים לאסור, אפי' לא מד"ס:

א. אין כאן שליחות מישראל לישראל ליתן המעות לעכו"ם, שהרי ראובן נתנם ישירות לגוי.

ב. אין מושג של הלוואה מראובן לשמעון, שהרי המעות כבר בידי הנכרי. ויש כאן הלוואה שניה מהנכרי לשמעון.

ג. אין כאן מושג של נראה כריבית, שהרי אינו עובר מיד ישראל ליד ישראל, אלא הגיע לידי הנכרי.

ד. אין כאן שאלה אם הנכרי זכה במעות או לא.

ה. אין ספק אם הישראל הראשון עוד אחראי על המעות, שהרי כבר נתן לנכרי. ולכן אין צריך לומר "והיפטר".

ג. ובסעיף הבא מביא הטור והשו"ע, שאם הגוי אמר ל"ראובן" להניח המעות ע"ג קרקע (אגב, החכמת אדם מוסיף כאן שא"צ דוקא קרקע, אלא מספיק אם אומר לו "שים על השולחן"), וכך עשה ונסתלק, ורק אח"כ בא "שמעון" ולקח המעות – מותר.

הב"י מיד מקשה על הטור, הרי בגמ' כתוב שהגוי אמר ל"ראובן" שיניח המעות "והיפטר", ובטור לא הזכיר והיפטר. ומבאר, דהכוונה בזה היא, שאם הגוי אומר לך "להניח" אזי ברור שכוונתו שתיפטר ע"י (וכ"ה ג"כ בב"ח). ולפי זה י"ל שכוונתו ב"ונסתלק" הוא שע"י שהניח המעות ע"פ הוראות הנכרי המלווה אזי "נסתלק מחובר".

אבל הט"ז מקשה על הב"י מחו"מ סי' קכ, שאם אומר מלווה ללווה "זרוק לי חובי" אזי צריך לומר לו ג"כ "והיפטר" ובלא זה – אין מועיל, שהרי נשאר באחריות הלווה עד שהמלווה פוטר. ומבאר, שאלבא דהטור עיקר האיסור אינו תלוי באחריות אלא הוא במראית העין, שכל זמן שמקבל "שמעון" המעות מיד "ראובן" אזי יש בו איסור, וכאן שהוא ע"ג קרקע כבר אינו מקבל מיד ליד, אלא מהקרקע ולכן אין בזה איסור. ומבאר שמה שהגמ' אומרת שהגוי אומר "והיפטר" הכוונה אינה שיפטר מן האחריות אלא שיפטר דהיינו שיסתלק מהמקום [וכך מבאר את מ"ש בשו"ע שצריך שיהי' "ונסתלק"]. ואם לא עזב המקום – אזי עדיין הוא באחריות הישראל הראשון ואסור א"כ אומר לו "והיפטר".

ומדברי הש"ך (ס"ק ז') נראה שסובר שצריך הגוי לומר "והיפטר" דהיינו שיפטר מהאחריות, ולא מספיק רק שיאמר לו "הנח ע"ג קרקע". וביאור הגר"א כותב כן להדיא: "הפטר כמ"ש בגמ' ודלא כב"י, וכמ"ש בח"מ סי' קכ, וכ"כ ט"ז וש"ך".

נמצא, שלפי הט"ז צריך לומר "והיפטר" או שהישראל יעזוב המקום, ולפי הש"ך צריך לומר בכל מקרה "והיפטר" ובלא זה – אין מועיל (וכ"ה בבאה"ט. ודלא כהגר"א שמכריח את הט"ז לסבור שע"ל "והיפטר" בכל מקרה).

אבל מלשון אדה"ז בסוף סעיף טו, שכותב "אלא כיצד יעשה? יתנם ליד הנכרי [שהוא כמ"ש בסעיף ב'] או יניחם לפניו ויסתלק, ויטלם

אדה"ז בסעיף טו משלב המקרה הראשון, השני והשלישי שהזכרנו, וכך כותב: "אם היה חייב לנכרי מעות מכבר, ואמר לו הנכרי תנם לחברך שמבקש ללוותם ממני ברבית והפטר אתה מאחריותם מיד שתתנם לחברך, אסור ליתנם לחבירו מיד ליד, מדברי סופרים, אפילו נתן חבירו שטר חוב ומשכנות להנכרי, שכיון שעד עתה היו באחריותו – נראה כמלווה מעותיו בריבית, ואף שלא יתן לו הריבית אלא להנכרי – אין זה מועיל כלום כמו שנתבאר למעלה.

ומדברי אדה"ז כאן נמצאנו למדים כמה דינים חשובים לדין האיסור מדרבנן, והוא:

א. אין חילוק אם "ראובן" הביא המעות לנכרי ואז אמר לו הנכרי "תנם לשמעון והיפטר", אלא ה"ה אם אמר לו מקודם "תנם לחברך".

ב. האיסור הוא בנתינה מיד ליד (דהיינו, שיש בזה ענין של מראית עין), ומשמע שאם אינו מיד ליד אין בזה איסור.

ג. האיסור הנ"ל הוא מדברי סופרים (אבק ריבית) ולא רק סתם מראית עין.

ד. הדין של כתיבת שטר ומשכונות (שכתבם השו"ע בנוגע איסור מה"ת כשאין הגוי אומר כלום) הוא ג"כ באיסור דרבנן כנ"ל.

ה. הכל תלוי מאחר וברגע של נתינת המעות מראובן לשמעון עדיין היו המעות "באחריותו".

נמצאנו למדים כאן כמה מושגים חשובים:

(א) יש מושג של שליחות כאשר זה עובר מישראל לישראל לתת לנכרי.

(ב) יש מושג של הלוואה מאחד לשני.

(ג) יש מושג של "נראה כריבית" כאשר אין דין שליחות.

(ד) יש כאן מושג שהגוי זוכה (או לא זוכה) במעות.

(ה) יש מושג שתלוי מי אחראי על החוב, ולא רק אחראי על הפרעון.

ב. בסעיף הבא כותב הטור (וכ"ה בשו"ע) שאם הגוי כבר קיבל המעות בידו מאת הישראל הראשון, ואז נותנם לשני, אזי מותר להשני ליתן הריבית לנכרי. ומוסיף הטור, דזהו אפילו אם הנכרי לא אמר שפוטר, שהרי "מסתמא דפטר ונתחייב לו השני" (ועאכו"כ אם אומר לו "והיפטר" – ב"י, ב"ח, ש"ך).

ועוד, מוסיף הטור, שאפילו אם הגוי אח"כ לוקח הריבית ונותנה לישראל הראשון, עדיין מותר, כי בישראל מקבל הריבית עבור הנכרי [ודברי הטור הם בסתמא, ונראה שאין חילוק אם הנכרי אמר לישראל הראשון "תקבל בעבורי" או לא אמר לו כלום. אבל הט"ז ס"ק ג' כותב שמדובר בפירוש שהנכרי אמר לישראל הראשון "אתה תהיה במקומי לקבל הריבית עבורי מישראל השני" ואין חילוק אם אומר לו לקבל רק הריבית או גם אומר לו לקבל הקרן].

ומה הסיבה לכך?

הרמ"א, שמדובר במקרה שבו הגוי הלוח המעות ל'שמעון' בשליחות 'ראובן', ולכן אסור מדרבן לפי הסוברים שיש שליחות לעכו"ם (שיטת רש"י, וכך פוסק המחבר לחומרא), ובמילא יוצא – שבעצם היה הלוחה ישירה מ'ראובן' ל'שמעון' ע"י שליח גוי, ויד הגוי כיד 'ראובן'.

הרמ"א מוסיף, שאף להסוברים שאין שליחות לעכו"ם (שיטת ר"ת, וכך פוסק הרמ"א במקום שנהגו), הנה במקרה זה עדיין אסור, שהרי מאחר ו'ראובן' אמר לגוי להלוות מעות אלה ל'שמעון' בריבית, אזי כאשר דורש 'ראובן' המעות מהגוי הוא יודע שהגוי ילך וידרוש הריבית מ'שמעון', והאיסור בזה הוא משום שמיחזי כריבית. ומסיים הרמ"א, שאם יש להגוי משכון מ'שמעון' (שיכסה כל הקרן והריבית - ש"ך ס"ק יג) אזי מותר הן לר"ת [והוא פשוט, שהרי אין שליחות לעכו"ם, וגם לא יכריחו לשלם ריבית שהרי יש לו משכון מ'שמעון'], והן לרש"י [שהרי לא עשה בשליחות הישראל כדמוכח].

לכאורה, מאחר והגוי קיבל המעות בתורת הלוחה לעצמו, וכבר קנה המעות, ואחר כך הלך ונתן מעותיו שלו בהלוואה ל'שמעון', לכאורה היה צריך לומר שזה מותר אף להמחבר, (1) משום שיש כאן שני הלוחות, אחת מ'ראובן' לגוי, ואחת מהגוי ל'שמעון'; (2) ועוד, הרי אחריות הממון היא על הגוי, המקסימום שהעביר הוא חובת הפרעון ל'שמעון', ואם כן - מדוע ייאסר?

והביאור הפשוט בזה הוא [לדעת המחבר שאזלינן לחומרא דיש שליחות לגוי בריבית מדרבנן]: מאחר ו'ראובן' אמר לגוי שילך ויתן הלוואה זו ל'שמעון', אזי זה הוי כמו שאומר לו 'והפטר', דהיינו שבכך שנתן המעות ל'שמעון' הוי כאילו הגוי שילם כל הממון ל'ראובן' וחזר ולקח שמעון את הממון מ'ראובן' ע"י שלוחו של 'ראובן' (הגוי) והוי הלוואה ישירה מ'ראובן' ל'שמעון'. אלא שסוכ"ס, מאחר וזה חומרא אזי זהו אסור רק מדרבנן ולא מה"ת. ויוצא מזה, שאם הגוי הלך מעצמו ונתן הלוואה ל'שמעון' - אזי המחבר יודה שאין בזה איסור, אפילו אם הגוי יודע ש'ראובן' יהי מרוצה ממעשיו, שהרי בצירור זה אין הגוי נפטר מאחריות, וגם אינו עושה בשליחות 'ראובן'.

אבל לדעת הרמ"א [שאזלינן לקולא ואמרינן דאין שליחות לגוי אפילו לחומרא], הנה בעצם אע"פ שאמר 'ראובן' לגוי שילוה מעותיו בריבית - אין כאן שום איסור של ריבית אף מדרבנן, שהרי מה שאמר הישראל לגוי לעשות - אינו כלום, דאין שליחות לעכו"ם, ונשאר כשני הלוחות, ולכן האיסור היחידי הוא באם זה מיחזי כריבית, וזה אפשרי בשני אופנים: (1) ש'ראובן' מקבל הריבית ישירות מ'שמעון' (שזה לא צריך לכתוב והוא פשוט), או (2) 'ראובן' אכן מקבל הריבית מהגוי, אבל הוא יודע שבכך שמכריח את הגוי לשלם ריבית אזי הגוי ילך ויכריח את 'שמעון' לשלם ריבית, ונראה כאילו משתמש בגוי רק כדי להוציא הריבית מ'ראובן' עבור חוב ישיר (ראה לקמן איך הש"ך מבאר זאת).

חבירו משם", ולא כתב אדה"ז שצריך לומר "והיפטר", משמע שאדה"ז סובר כהט"ז אליבא דבאה"ט שאי"צ לומר "והיפטר", אבל צריך שיסתלק משם.

ולכאורה י"ל שסברת המח' תלוי באיך מסתכלים על חמשת הנקודות דלעיל, שהרי אם נאמר שהעיקר הוא האחריות, אזי ברור שכל זמן שהנכרי לא אומר להישראל "היפטר" - אין זה מספיק, ורק כשלוקח המעות בידו אזי ברור שנפטר מאחריות, אבל אם לא לקח המעות בידו, אלא רק אמר לו לשים על הקרקע, הרי אפשר לומר שבעיני הגוי הממון מעולם לא נהיה שלו אלא סה"כ עובר מישראל לישראל דרך קרקע. וזה שיטת הש"ך.

אבל אם העיקר הוא "נראה כריבית", שלא יעבור מיד ליד, אזי בכך שמניח ע"ג הקרקע כבר מספיק להסיר את "יד" הישראל הראשון משם, אלא שעדיין י"ל שכל זמן שהישראל הראשון שם - אפ"ל שזה עובר מיד ליד, אבל אם הישראל הראשון כבר עזב (נסתלק) אזי ברור שאין כאן מיד ליד. וזה שיטת הט"ז.

(ועוד הי' אפ"ל שתלוי באם הנכרי זכה בהם, שאם מניח אותם ע"ג קרקע בבית הנכרי אזי אפ"ל שהנכרי קנה אותם, ולכן אי"צ לומר "והיפטר" והוי כמו שנתנם לידו, ומה שצריך לעזוב המקום הוא רק בגלל מראית העין, ולהש"ך כל זמן שלא אומר "והיפטר" אזי בראשו של הגוי אינו קונה את המעות כי מכון שיבוא הישראל השני ויקחם מהקרקע, ולא קנאו מעולם. אלא שזה קשה להולמו, כי לא מצינו בשום מקום שצריך שיניח ע"ג קרקע השייכת לנכרי].

החוות-דעת (ביאורים ס"ק ג') מבאר את המילים "ונסתלק" שקאי על הראשון שמסתלק מחובו כאשר השני לוקח הממון מע"ג קרקע, וכל זמן שלא הורם הממון מע"ג קרקע (בין אם ע"י הנכרי בין אם ע"י השני) עדיין הוא באחריות הראשון, ולכן צריך שגם יסתלק הראשון בגופו מהמקום... דכל זמן שהראשון עדיין נמצא שם, יכול הוא לחזור וליקחם מע"ג קרקע, משא"כ אם כבר עזב ולא יכול ליטלם שוב - אז השני יכול לקחתם ומסלק הראשון מחובו.

ואפ"ל ע"פ דברי החו"ד, שמצד אחריות הנה כל זמן שהשני לא לקחם - זה עדיין באחריותו, אבל איסור ריבית אין כאן, שהרי כבר אינו שם ואין נראה כריבית, ולכן צריך לעזוב המקום. והעיקר בזה אינו האחריות אלא המראית עין. ואם עדיין נמצא שם, הנה מאחר ויכול לקחתו וגם נמצא עדיין באחריותו - אזי אם השני בא ולקח בפניו, יש עדיין הבעיה של מראית עין, ונראה כאילו לוקחו ישיר מהישראל הראשון.

## הלוואות ישראל מישראל באמצעות נכרי

ד. בסעיפים ה-ו נידונים כמה מקרים של הלוואה שהגיע מישראל לישראל דרך עכו"ם, והכל תלוי בדין שליחות לעכו"ם ובגדר 'אחריות' הממון. בסעיף ה' כותב המחבר 'ראובן' הלוח מעות בריבית לגוי עבור הגוי, והלך הגוי והלוה המעות ל'שמעון' בריבית - כותב המחבר שאסור ל'ראובן' ליקח ריבית מהגוי. ומבאר

לנכרי) והנכרי רוצה להחזיר הממון ל'ראובן', ובדרך הוא פוגש את 'שמעון' שאומר לו "אל תחזיר ל'ראובן', תן לי ה-1,000 שאתה חייב ל'ראובן', ואני אתן נך הריבית" או אפילו אם אומר "ואני אתן לו [ל'ראובן] הריבית" - מותר. והסיבה היא, כי 'שמעון' נותן הריבית בשם ועבור הנכרי.

ואפשר להבין את סעיף זה באותה צורה שהסברנו את סעיף א': מאחר והנכרי עדיין חייב הריבית ל'ראובן', וזה באחריותו, וכל מה שעושה 'שמעון' הוא רק שלוקח על עצמו את אחריות הפרעון אבל לא אחריות החוב, ובמילא הוא נותן לראובן את הריבית בשם ועבור הגוי, וזה מותר, וזה דומה לנכרי שאומר ל'ראובן' אני אלוה לך על מנת שתתן ריבית ל'שמעון', שבזה פשיטא שהוא מותר [בדיוק כמו שאם 'ראובן' היה אומר ל'שמעון' אני אלוה לך על מנת שתתן ריבית לנכרי שאסור]. ולכאורה הוא פשוט, שהרי כל זמן שהמעוט של 'ראובן' הם ביד הנכרי, הרי הם שלו ולא של 'ראובן', ואם הוא נותן המעות ל'שמעון' מעצמו, הרי זה הלוואה שניה מהנכרי ל'שמעון', והוא כאילו הנכרי אומר ל'שמעון': "אני מלווה לך 1,000 דולר בריבית של 10%, ומאחר ואני חייב חוב אחר ל'ראובן', אזי אתה תשלם לראובן את הלוואה שאני נתתי לך ואת הריבית שאתה חייב לי". ואפי' אם 'שמעון' אינו נותן פרוטה אחת של ריבית לנכרי אלא רק ל'ראובן', מ"מ הוא נותן מעותיו של הנכרי ל'ראובן'.

אבל ממשיך המחבר בשו"ע, שאם מדובר במקרה ש"העמידו אצל ישראל", דהיינו שהנכרי הביא את 'שמעון' והעמידו ליד 'ראובן' ואמר ל'ראובן' "הנה המלווה שבא במקומי והוא ישלם לך הריבית", אזי אסור להמחבר (מד"ס), אפי' אם הגוי נתן המעות ישירות מידו ליד 'שמעון', והסיבה לכך היא (כמו שמבאר הט"ז ס"ק ז') דמאחר ולהמחבר (ע"פ רש"י) יש שליחות לעכו"ם לחומרא, הנה נהפך כאילו 'ראובן' הלווה ישירות ל'שמעון' [ואינו דומה למה שביארנו בתחילת הסימן שאם 'ראובן' קיבל הלוואה מנכרי ואז נתן המעות ל'שמעון' בפני הנכרי 'מיד ליד' אזי אמרינן שג"כ אסור, דהרי שם האיסור הוא משום 'מיחזי כריבית' מאחר ומגיע הממון ישירות מ'ראובן' ל'שמעון' אע"פ שבאמת ה' אפ"ל כמו כאן שנהפך להלוואה ישירה מהנכרי ל'שמעון', וכאן אזלינן לחומרא, שמאחר ובאמת נהפך הלוואה ישירה, אזי אסור מד"ס לגמרי - ועיין בדברי החו"ד ביאורים ס"ק ח' ע"ז].

אבל זהו אסור רק מד"ס, ורק לשיטת המחבר (ורש"י) שאזלינן לחומרא בדין שליחות לעכו"ם, דאמרינן שהנכרי נהיה שלוחו של 'ראובן' להעביר המעות ל'שמעון'. אבל מדאורייתא, מאחר ואין שליחות לעכו"ם, אזי לא יהי' בזה איסור, ומדאורייתא לא יוכל 'ראובן' לתבוע תשלום החוב מ'שמעון' שהרי הוא לא הלווה לו המעות.

והרמ"א מיד כותב על דין זה "ויש מקילין" אפילו אם העמידו אצלו, באם מדובר במקום שנהגו להקל כשיטת ר"ת [החו"ד (ביאורים ס"ק ח', חידושים ס"ק יא) פוסק, שאף לר"ת ההיתר הוא רק אם 'ראובן' לא עשה קציצה ישירות עם 'שמעון' אלא הנכרי הוא מי שעשה הקציצה, ואע"פ שעשה הקציצה בשליחות ישראל - אין

ולכן הרמ"א מוסיף, שאם יש 'שמעון' נתן משכון לגוי שיכסה כל הקרן והריבית, ואז הגוי בטוח בתשלום חובו, אזי אין בזה אפילו מיחזי כריבית, כי 'ראובן' יודע שאם יכריח את הגוי לשלם ריבית אזי הגוי לא יצטרך להכריח את 'שמעון' לשלם ריבית, ונראה שהוא שני הלוואות. ואף להמחבר יהי' מותר (אליבא דהרמ"א) כי אין כאן שליחות, שהרי בכך ש'שמעון' נתן משכון לגוי הרי זו ראייה שלא עשה הגוי את הלוואה בשליחות של 'ראובן' אלא מעצמו אע"פ ש'ראובן' ביקש זאת ממנו.

לשיטת הש"ך (ס"ק י), לכו"ע המדובר בסעיף זה הוא רק באם מלכתחילה היה הלוואה אמיתית מ'ראובן' לגוי, ורק אחר"כ החליט 'ראובן' לבקש שיעבירו הלוואה ל'שמעון', שאז יש לדון אם הוא ריבית מד"ס מדין 'שליחות' לגוי לחומרא, או שהוא מדין 'מיחזי כריבית', אבל אם מלכתחילה זה היה רק הערמה, ש'ראובן' נתנם לגוי בכוונת מכוון שיתנם לישראל - אסור [והאיסור הוא מדאורייתא, כמ"ש החו"ד ביאורים ס"ק ה'ו' דהוי ריבית קצוצה כי האחריות על הישראל השני מיד].

וממשיך הש"ך (ס"ק יב), שאף להרמ"א האיסור באם כופהו הוא רק אם גם אמר לגוי הלוואה, דהיינו שיש גם איזה ענין של שליחות, אבל אם 'ראובן' לא אמר לגוי הלוואה ל'שמעון' אלא הוא הלך מעצמו והלווה ל'שמעון' אזי אינו מיחזי כריבית אפילו אם יודע שבכך שכופהו לשלם ריבית ה"ה בעצם כופה את 'שמעון' באופן בלתי-ישיר לשלם ריבית [דהיינו, שלשיטת הש"ך, הרמ"א מתיר באם חסר אחד מהפרטים, אם עשה בשליחותו ואינו כופהו, או אם לא בשליחותו אבל כופהו (ומשמע דלהמחבר יהי' אסור אם לא עשה בשליחותו אבל כופהו)].

ומקשה רעק"א (ס"ק א'), שלכאורה אינו מובן, שהרי בסוף הסעיף לענין משכון כותב הרמ"א "שאינן צריך לכופו אותו ולא עשה בשליחות של ישראל" אזי מותר לכו"ע, ומזה משמע שאם חסר אחד מהם (כגון שלא עשה בשליחות הישראל, אבל עדיין כופהו) אינו מותר אא"כ יש משכון, והוא סתירה למ"ש הש"ך שבלא שליחות מותר להרמ"א אף בלא משכון. וג"כ מדברי הש"ך (ס"ק יד) משמע שהבין ברמ"א שצריך משכון אף בלא עשה בשליחות הישראל, וזה דבר שאינו מסתבר.

אכן בחו"ד (ביאורים ס"ק ז') כותב על דברי הש"ך הנ"ל שהוא "דחוק קצת לפרשו", ומבאר, שאליבא דהש"ך יש לתקן את נוסח השו"ע שהיה כתוב במקום "לא עשה" - "לא עשה", שזה מתאים עם דברי הש"ך בס"ק יב, שאם יש משכון מ'שמעון' אצל הגוי אזי מותר לכו"ע אפי' אם עשה בשליחות הישראל [ובחידושים ס"ק י' נראה שגם החו"ד מסכים עם שיטה זו במחבר].

ה. בסעיף ו' פותח השו"ע במקרה שדומה מאד להמקרה שהזכרנו בסעיף א' אלא שהוא בדיוק להיפך מהמובא שם: נכרי לווה מעות מ'ראובן' עם ריבית, לדוגמא 1,000 דולר עם ריבית של 10% לשנה, דהיינו שבסוף שנה צריך לשלם לו 1,100. הגיע סוף שנה (או אפילו באמצע זמן הלוואה ועדיין לא הגיע הזמן לתת הריבית

תולה הכל באמירת 'ראובן'. (3) באם יש הערמה - איסור ריבית הוא מה"ת.

### ישראל ששלח שליח ללוות מנכרי בריבית

ז. בסעיף יז (בטור) מובאים ג' מקרים:

המקרה הראשון: אם "ראובן" ממנה "שליח" ללוות ממון מהגוי, ונותן לו משכון לתת לגוי, אזי "מותר, שהגוי סומך על משכונו" [זה בנוגע עצם ההלוואה], וכן מותר לשליח להביא הריבית מ"ראובן" לגוי שהרי הוא "שלוחו של ישראל", ואין השליח "לוה" ולא "ערב" [וגם אינו "מלוה"].

המקרה השני: אבל, אם "ראובן" לא נתן משכון לשלוחו להביא לנכרי, אזי אסור, כי יש כאן שני הלוואות: (1) הנכרי הלווה לשליח בריבית, (2) השליח הלווה ל"ראובן" בריבית.

המקרה השלישי: אם "ראובן" אומר לשליח "לוה מעות על שמי" מהגוי בריבית, אזי מותר "שאו הגוי סומך על המשלח, ואחריותו עליו, והשני אינו אלא שליח בעלמא".

ח. בנוגע המקרה הראשון, הבי"ע על אתר מביא דברי הנמוק"י בשם הר"ן, שהמדובר הוא שאחריות תשלום ההלוואה היא רק על המשכון, ולא על השליח כלל. אבל אם השליח מקבל ע"ע אחריות – אזי אסור, כי הגוי יתבע את השליח ויקח ממנו ריבית, ואז השליח ילך ויקח הריבית מ"ראובן". ועפ"ז מבאר הבי"ע, שאלכא דהר"ן, אם אחריות תשלום ההלוואה היא הן מהמשכון והן על השליח – יהי"א אסור, כי הגוי מסתכל על השליח בתור "לוה" (אחריות), ועל המשכון בתור "ערב". ולכן מבאר הבי"ע, שאין מספיק שהשליח יתן המשכון, אלא השליח צריך לומר בפירוש "איני משתעבד לך כלל, ולא יהא אחריותך אלא על המשכון הזה" (והרמ"א בדרכי משה הארוך (ס"ק כ') הביא זאת להלכה).

הבי"ע כותב בקצרה, שאם אחריות תשלום ההלוואה היא הן מהמשכון והן על השליח – יהי"א אסור, כי הגוי מסתכל על השליח בתור "לוה" או "ערב", ובדיני העכו"ם ילך אחר הערב לקבל תשלום הריבית [ואז, השליח יצטרך לשלם הריבית לגוי, ולחזור וליקח הריבית מ"ראובן", נמצא שיש שני הלוואות כאן].

דרכי משה (ס"ק טו) מביא דברי הכלבו בשם מהר"ם מרוטנבורק (תשב"ץ קטן), שאם "ראובן" הלוה מעות ל"שמעון" בלא ריבית, וקיבל ע"ז משכון, והלך "ראובן" והשתמש במשכון ללוות מעות מהגוי בריבית, ובכוא עת תשלום הריבית לגוי, ראובן רוצה ששמעון ישלם הריבית, אזי: (1) ראובן חייב לשלם הריבית אפילו אם התנה בפירוש עם "שמעון" בעת ההלוואה שאם יצטרך מעות ללווה בריבית מגוי [ואסור לו ליקח אח"כ הריבית מ"שמעון"]. (2) אבל אם אמר לגוי בעת ההלוואה (או אפילו אחר קבלת המעות, אבל קודם שהתחייב ריבית) "משכון זה אינו שלי אלא של "שמעון" –

בזה כלום, דאין שליחות לעכו"ם, אבל אם 'ראובן' עשה קציצה ישירות עם 'שמעון' אזי אף לר"ת יהי"א אסור, שהרי לאחר קציצה זו עם 'שמעון' אם הנכרי נותן המעות ל'שמעון' אזי הוא נפטר לגמרי מחובו כלפי 'ראובן', ו'שמעון' נתחייב עכ"פ מדין ערב, ואסור]. אבל מוסיף הרמ"א "העיקר כסברא הראשונה" שאסור. והש"ך מבאר (ס"ק טז) שהוא מאחר ואין שליחות לעכו"ם, אזי קיבל המעות בתור הלוואה מהנכרי ולא מ'ראובן', שהרי "קיבל המעות מיד העכו"ם".

הש"ך ממשיך שם, שלפי ביאור הטור בשיטת ר"ת, הנה אם 'שמעון' אומר לנכרי שהוא מקבל המעות בשליחות 'ראובן' אזי יהי"א אסור, שאז הוא נהפך לשלוחו של ראובן, ואין בזה הקולא של "אין שליחות לעכו"ם" [ועפ"ז נראה שאם הנכרי אומר ל'שמעון' בעת מתן מעות "זכה במעות אלה עבור 'ראובן'", דהיינו שמצד הנכרי כבר נסתיים ההלוואה של ראובן לנכרי, אזי לשיטת הטור אפי' לר"ת יהי"א אסור מה"ת, כי אז נהפך ההלוואה מ'ראובן' ישירות ל'שמעון']. ומביא הש"ך את דברי הבי"ע על הטור שזהו רק אם 'ראובן' אמר בפירוש ל'שמעון' שיהי"א שליח עבורו, דאז אסור מה"ת כי יש שליחות ישירה מישראל לישראל, אבל אם לא אמר בפירוש - אין איסור בזה לר"ת, והבי"ע חולק על זה וסובר שאף אם לא אמר שהוא שלוחו הנה באם 'שמעון' אומר כן מעצמו עדיין אסור כי הוא זוכה במעות עבור 'ראובן' שלא מדעתו.

וממשיך הש"ך, דמה שניסה הבי"ע להביא ראי' מדברי תלמידי הרשב"א שכאשר 'ראובן' אומר לנכרי "תנם ל'שמעון' בשבילי" והנכרי אומר ל'שמעון' "זכה", אזי אסור מה"ת מאחר והנכרי התפטר מהחוב ו'שמעון' זכה בהם מן ההפקר, ולא מחמת שליחות הוא שהרי הנכרי לא קיים שליחותו, הנה כותב הש"ך ע"ז שאין זה ראי' שאפשר להיות שליח בלי מינוי, שהרי דין זכיה שונה מדין שליחות, וכדי שיאסר לר"ת צריך שיאמר 'ראובן' ל'שמעון' שיהי"א שלוחו, ובלא זה - אינו שלוחו של הישראל, ואינו אסור לר"ת אפי' אם אומר "זכה" (והוא כהב"ח). וכך פוסק החו"ד (ביאורים סוף ס"ק ח').

ו. ולמעשה, אדה"ז כותב בסעיף עג בלשון כדלהלן (והוא כולל הנאמר בסעיפים ה-ו יחדיו): "וכן ישראל שהלוה לנכרי בריבית או בלא ריבית, ואחר כך בא ישראל אחר ומבקש ללוות המעות מהנכרי בריבית, אסור לישראל הראשון לומר לנכרי להלוותם לו משום איסור שליחות, אע"פ שמתחילה שלוח הנכרי - לזה לצורך עצמו. אבל אם הלוה הישראל את הנכרי בתחילה בשביל שילוח הנכרי לישראל בריבית, אע"פ שהישראל פורע הריבית להנכרי והנכרי לישראל, הרי זו ריבית גמורה של תורה, ואין הערמתו להלוות על ידי נכרי מועלת כלום, הואיל ואין הנכרי לזה לצורך עצמו ... הואיל והמעות הן של ישראל ואין אחריותן על הנכרי".

יוצא ש (1) אדה"ז פוסק כהמחבר (ולא כהרמ"א). (2) אין אזכור כלל באם הנכרי לא עשה בשליחות הישראל, אלא עשה מעצמו, ואח"כ יודע הישראל שהנכרי יכפה את 'שמעון' לשלם ריבית. אלא

(3) אם השליח לא מביא משכון, אבל אומר בפירוש שההלוואה היא עבור "ראובן": אליבא דפשוטות ל' הטור מאחר והגוי סומך על "ראובן" ומבחינתו אחריות התשלום היא על ראובן, אזי נהפך השליח להיות רק שליח, ומותר [ואין הטור מזכיר אם הגוי מסתכל על השליח כערב או לא, שהרי העיקר הוא שאחריות התשלום היא על "ראובן"]. ואליבא דפשוטות ל' המחבר כאן, מותר משום שהגוי סומך על הלווה ולא על השליח [דהיינו, שצריך שיהי ברור שהגוי לא יתבע את השליח לא מדין לוח ולא מדין ערב (אליבא דהר"ן)], ואינו מזכיר כלל שהוא מצד שהשליח הוא "שלוחו" של הישראלי.

יא. בשו"ע אדה"ז (סעיף סו) כותב על דין זה בזה"ל:

"אבל מותר ליתן משכון לחבירו ולומר לו לך לוח לי עליו מעות מנכרי בריבית, ומותר לשליח ליקח הריבית מישראל וליתן לנכרי, כי שלוחו של אדם כמותו, וכאילו הלווה נותן לנכרי בעצמו המשכון והריבית, ולוח ממנו המעות בעצמו, ואף שהשליח לא אמר להנכרי שהוא שליח הלווה אין בכך כלום, הואיל והמשכון הוא של הלווה ולא של השליח, והנכרי הוא סומך על המשכון בלבד, וכל אחריות הנכרי ממעותיו אינן על השליח כלל אלא על המשכון בלבד מן הסתם אם הוא משכון טוב. ואם אינו טוב כל כך, צריך לומר השליח להנכרי אינני משתעבד לך כלל, וכל אחריותך על המשכון זה בלבד. וכשאמר לו כן, מותר אף בלא משכון, אלא שצריך לומר שהוא שליח הלווה וכל אחריותך על הלווה בלבד ולא עלי כלל וכלל, לא מדין לוח ולא מדין ערב קבלן, והנכרי מאמינו וסומך על הלווה בלבד."

יב. יוצא מדברי אדה"ז כדלקמן:

(1) מזכיר ענין שלוחו של אדם כמותו (כהטור), דהיינו שקודם יש להבהיר מי הוא הלווה.

(2) מחלק בין מקרה שבו יש משכון טוב שאז אין צריך לומר שהוא שליח המלווה ואין צריך לומר שיסמוך על המשכון ולא על השליח, כי הגוי סומך על המשכון; לבין מקרה שיש משכון לא טוב שאז אין צריך לומר שהוא שליח אבל צריך לומר שיסמוך על המשכון ולא על השליח; לבין מקרה שאין משכון כלל שאז צריך לומר שהוא שליח הלווה וגם צריך לומר שהאחריות אינו על השליח אלא על הלווה (שהרי אינו יכול לומר שיסמוך על המשכון...).

(3) מזכיר הן דין סמיכות דעת הנכרי על המשכון (שלכן מחלק כהש"ך בין משכון טוב ומשכון לא טוב), והן דין אחריות המעות, והמשכון אינו אלא ראייה לאחריות המעות (שלכן באם המשכון טוב, ה"ז ראייה על מי מוטל האחריות שהוא על המשכון ולא על השליח, ובאם המשכון לא טוב, ה"ז ראייה שהאחריות מוטל גם על השליח).

(4) אינו מזכיר שצריך לחשוש שמא הגוי מסתכל על השליח בתור ערב קבלן במקרה שבו המשכון טוב, אפי' אם בפועל הגוי בדיניהם יכול לילך אחר הערב קודם. אבל כן מזכיר זאת במקרה שהמשכון לא טוב או שאין משכון כלל (ונראה שהוא משום שאם יש משכון טוב, אזי אפי' אם יש אפשרות לילך אחר הערב, מ"מ מאחר ויש

מותר [והוא מתאים למ"ש בטור, שאם הגוי סומך על המשכון אזי אין איסור ללוות].

בנוגע המקרה השלישי, הב"י על אתר מביא דברי הרא"ש, שהמדובר הוא שהגוי סומך על המשלח "ולא על השליח", דהיינו שהגוי לא יתבע את השליח מדין לוח. וממשיך, שאליבא דהר"ן צריך גם שהגוי לא יתבע את השליח מדין "ערב קבלן".

ט. בשו"ע, המחבר מביא את ג' המקרים הנ"ל, ובמקרה הראשון מוסיף בנוגע המשכון "אם אחריות הגוי על המשכון בלבד ולא על השליח כלל" [נוה"ע"פ הר"ן שהביא בב"י], אבל הטור לא הזכיר תנאי זה, ומיד הוקשה לש"ך בס"ק נא [כך נראה מדבריו] האם אכן כך שאליבא דהטור מותר באם אחריות ההלוואה היא גם על השליח?! ומבאר הש"ך דהמדובר בטור הוא שהמשכון הוא כ"כ טוב שהוא מספיק לשלם כל החוב עם הריבית, ובמילא אין סיבה להגוי ליקח ריבית מהשליח, ואז "מסתמא הוא סומך על המשכון לבד ולא על השליח". והמדובר בשו"ע הוא שהמשכון אינו כ"כ טוב, ולכן הגוי יסמוך גם על השליח, ולכן מצריך הב"י שהשליח יאמר בפירוש שאינו משתעבד. אבל הערך-לחם אינו מקבל חומרא זו, וכותב שמ"ש המחבר שצריך שאחריות הגוי יהי' על המשכון בלבד הרי אין חילוק זה ברשב"א או ברא"ש, אלא הם התירו "בכל גוונא".

ובנוגע המקרה השלישי, שבו כותב המחבר שהגוי סומך על הלווה ולא על השליח [ולא הזכיר שהשליח הוא רק שלוחו של המלווה] – כותב הערך לחם, שאם השליח מקבל ע"ע להיות ערב רגיל ולא ערב קבלן, אזי אפי' לדעת הר"ן – יהי' מותר.

י. נמצאנו למדים כמה דינים מהנ"ל:

(1) אם נותן משכון לא טוב: אליבא ד'ערך לחם' בהבנת הטור – מותר, משום שסוכ"ס הגוי סומך על המשכון, ואין משנה אם יתכן ובדיניהם יכול הגוי לתבוע מהשליח, וכנראה הסיבה היא, משום שמדייק שעיקר הדין בטור הוא מדין שליחות, שהשליח הוא שלוחו של הישראלי, ובמילא אחריות תשלום ההלוואה היא על "ראובן". אבל אליבא דהש"ך בהבנת הטור – אסור, משום שהגוי סומך גם על השליח, ובוה צריך שהשליח יאמר בפירוש להנכרי שעליו לסמוך רק על המשכון ולא על השליח [נמצא, שהמחלוקת היא, האם מסתכלים על אחריות תשלום ההלוואה (ערך לחם), או מסתכלים על סמיכות דעת של המלווה הנכרי (ש"ך)].

(2) אם נותן משכון טוב: אליבא דהש"ך בהבנת הב"י, זהו מספיק, כי מסתמא הגוי סומך על המשכון בלבד. אבל פשוטות ל' המחבר כאן (ובאריכות יותר בדבריו בב"י), שאין מחלק בין משכון טוב ומשכון לא טוב, צריך שיאמר בפירוש להנכרי שעליו לסמוך רק על המשכון ולא על השליח [ומשמע שאין מספיק שהגוי רק סומך על המשכון, אלא צריך שיהי' בפירוש גם ענין אחריות, שהגוי אינו יכול לתבוע את השליח לא מדין לוח, ולא מדין ערב קבלן (להר"ן)].



ב"ה, כ"ד תמוז תשפ"א

הקדמה: כאשר אחד לוקח "מארגעזש" מבאנק, אזי דרך הבאנקים הוא, שאחרי זמן קצר הם אוספים ביחד כמה הלוואות (Bundle) ומוכרים זאת לבאנק גדול יותר, ואז בד"כ הבאנק שנתן המארגעזש ממשיך לטפל באיסוף המעות (קרן וריבית). יש גם סוג מכירה אחר, שבו מישהו (לדוגמא) אינו משלם ה"מארגעזש" שלו, והבאנק אינו רוצה לטפל בזה עוד, ואז מוכר זאת לבאנק אחר או חברה אחרת, שהם לוקחים ע"ע גם הטיפול באיסוף המעות וכו'.

והדין בזה תלוי בהמבואר בסימן קסח-קסט.

1. בסעיף יח מבאר המחבר: אם "ראובן" הלוה מעות לנכרי בריבית, והנכרי נתן לו משכון על ההלוואה, ואז הלך "ראובן" עם משכון זה ולווה מ"שמעון" (שהרי, מאחר והמשכון כבר בידי "ראובן" אזי בידו ובכוחו למכור או לעשות מה שירצה עם המשכון), וסיכם עם "שמעון" שכאשר יבוא הגוי וירצה לפדות את המשכון, אזי ידרוש ממנו פרעון החוב קרן וריבית, ואת הריבית יחלק כך: מה שעלה קודם ההלוואה השניה – ילך ל"ראובן", ומה שעלה אחר ההלוואה השניה – ילך ל"שמעון" אזי אין בזה איסור, בתנאי שיאמר לו כך: "הריני מוכר לך כל כח חכות ושעבוד שיש לי על משכון זה, ואין לי עסק עמך, ולא לך עמי". ואז, אם לאחר זמן [קודם שהגוי שילם המעות] רצה "שמעון" להחזיר המשכון ל"ראובן" וליקח ממנו קרן וריבית (דהיינו הריבית שעלתה קודם ההלוואה השניה) – מותר.

(א) ע"ז מביא הט"ז (ס"ק כד) את דברי הלבוש כאן, שמאחר ועסק זה הוא מכירה, אזי מותר ל"ראובן" לתת ל"שמעון" יותר ממה שהנכרי נתן לו בעבור משכונו ולא לתת יותר ריבית, דהיינו: "ראובן" הלוה לנכרי 100,000 דולר על משכון, עם ריבית של 1,000 כל חודש למשך שנה (דהיינו שבסוף הזמן יהי 112,000). לאחר ג' חדשים "ראובן" מביא המשכון ל"שמעון" ומבקש ממנו הלוואה של 103,000, ובסוף הזמן יקבל "שמעון" 112,000, ומחשיבים אנו שהנתן 3,000 שנתן "שמעון" ל"ראובן" יתר על 100,000 שנתן "ראובן" לנכרי – הוי הלוואה בלא ריבית.

והקשה הט"ז, דלכאורה מאחר ונתן "שמעון" ההלוואה בסתם ל"ראובן", אזי דעת "שמעון" הוא שהריבית שהוא מקבל מהנכרי היא על כל סכום ההלוואה (103,000) ולא על הסך שקיבל ראובן מהנכרי, דהיינו ש"שמעון" מחלק את הריבית שמקבל מהנכרי על כל 103,000 ולא רק על 100,000, ונמצא א"כ שחלק מהריבית שמקבל היא על 3,000 שנתן ל"ראובן" יתר על דמי הנכרי, ונמצא שהוא מקבל ריבית גמורה על הממון שהלווה לישראל. ו"שמעון" לא ידע מתחילה שהנתן 3,000 הם בלא ריבית כלל. ומסכם שההפרש הוא "ריבית קצוצה ויוצאה בדיינים".

אבל הש"ך (בנקודת הכסף) אומר שאין בזה ריבית כלל, שהרי הוא מוכר לו המשכון באיזה מחיר שירצה, ואח"כ כשמשלם ריבית הוי

משכון אזי לא חיישינן לזה, משא"כ אם המשכון אינו מספיק, אזי יותר מסתבר שילך אחר הערב).

יג. ויש עוד כמה דיוקים חשובים להבין כאן:

(א) במקרה הראשון, שבו נתן משכון [טוב], והגוי סומך על המשכון, שאז אי"צ לומר שיסמוך על המשכון וכו', כי הגוי סומך על המשכון בלבד, הנה פשוט הוא, שאם הגוי אומר לשליח "איני סומך על המשכון בלבד אלא אחריות הממון עדיין עליך מדין ערב קבלן" – אזי חזר לאיסורו (שהרי כל ההיתר הוא מאחר והגוי סומך על המשכון בלבד, משא"כ כאן שאומר בהדיא להיפך).

(ב) במקרה הנ"ל, אם אומר הנכרי שאינו סומך על המשכון בלבד, אלא יש איזה אחריות על השליח, בתור ערב סתם ולא ערב קבלן, אזי אליבא דהערך לחם אין בזה איסור. ואם הוא משכון טוב – הרי זה דברים של טעם, שהרי יצטרך ליקח התשלום מהמשכון קודם שלוקח הערב לדין. אבל אליבא דהב"ח – עדיין יהי איסור, כי סוכ"ס בדיניהם הולכים אחר הערב קודם ולא אחר המשכון [ומשמע מהב"ח, שאם בדיניהם גם הולכים אחר המשכון קודם ורק אח"כ אחר הערב, או שמקבל ע"ע לודן בדיני ישראל, או שמקבל ע"ע (בשטר ההלוואה?) שאפי' בדיניהם ילך אחר המשכון קודם, אזי מותר (ולכאורה זהו רק אם המשכון טוב)].

(ג) במקרה השלישי, שבו צריך שהגוי "יאמינו" שאחריות ההלוואה היא על הלווה בלבד ולא על השליח כלל אפי' לא מדין ערב קבלן, הנה מפשטות ל' המחבר שכותב "אמר לו לזה לי מעות בריבית מהנכרי על שמי" משמע שצריך שהמלוה יאמר להשליח "לוה לי ... על שמי", ומה הדין אם לא אמר "ראובן" לשליח "לוה על שמי" אלא סתם אמר לו "לוה מהנכרי" והלך השליח ולווה מעות עבור "ראובן" על שמו והגוי האמינו? [ועאכו"כ אם אמר לו בפירוש שהוא שליח הלווה ושאלן לסמוך על השליח אלא רק על הלווה וכו'] אזי יש מקום לומר שיהי מותר, כי סוכ"ס אין שום אחריות על הישראל. ובפרט אם מדייקים באדה"ז שאין מזכיר כלל שאומר לו "לוה על שמי".



## סימן מ"ב

### מכירת חוב הלוואה (של נכרי) לישראל

(א) ביאור המשכנתאות שנותנים הבנקים ואופן מכירתם מבנק לבנק.  
 (ב) דברי הטוש"ע ונו"כ אי שרי למכור חוב הלוואה של נכרי לישראל / האם מותר לשלם יותר מאחר והוא בדרך מכר / נפק"מ באיזה סוג משכון מדובר ומה שויותו / ביאור בדברי אדה"ז בהל' פסח לענין משכון של חמץ. (ג) אם מועיל קנין למכור חוב של נכרי / הנפק"מ אם יש משכון אם לאו / דעת אדה"ז בהנ"ל

לישראל – ראה בשו"ע אדה"ז חו"מ הל' הלוואה סעיף כד ב' השיטות בזה בלא הכרעה].

וממשיך אדה"ז שם בסעיף ז', שאם המשכון נשאר ברשות הישראל, אזי מה שאומר לו "מעכשיו" אין מועיל כלום, אפי' אם זמן הפרעון היה קודם הפסח ולא פרע חובו, ובמילא החמץ נקנה להנכרי לחלוטין, דמאחר והוא ברשותו של ישראל – הרי זה באחריותו מדאורייתא, וחייב לבערו. ורק אם הקנה הישראל את החמץ להנכרי בקנין גמור שמועיל להקנות לנכרי, כגון בקגא"ס או אגב קרקע – אזי אינו חייב לבערו (סעיף ט' שם).

ומה הדין אם הוא איפכא שנתן נכרי לישראל משכון של חמץ על הלוואה שקיבל מישראל? מבאר אדה"ז בסעיף י' שם, שאם אמר לו הנכרי "אם לא אפרע לך לזמן פלוני יהא חמץ זה קנוי לך מעכשיו", אזי אם עבר הפסח והגיע זמן הפרעון ולא פרע הנכרי את חובו, אזי נקנה החמץ להישראל למפרע, ועובר על ב"י וב"י למפרע, ולכן חייב לבערו. ואם לא אמר לו "מעכשיו יהא שלך" אלא רק "יהא שלך", מבאר בסעיף יב שם, שאם החמץ היה באחריות הנכרי מגניבה ואבידה (אע"פ שהחמץ היה ברשות הישראל), וזמן הפרעון היה לאחר הפסח, אזי אינו עובר בב"י וב"י.

וראה ש"ך ס"ק נו כאן באריכות.

(ד) "ואין לי עסק עמך ולא לך עמי" – הכוונה היא, שהמכירה היא גמורה ואין לא"א מהם שום תביעה על השני, בין אם המשכון נאבד או לא, או תנאי שצריך להחזיר לו המשכון אח"כ.

(ה) ולהעיר מחו"מ סי' רנג סעיף כ': שכיב מרע שאמר הלוואתי או פקדוני שביד פלוני כו' תנו לפלוני, דבריו קיימים ואין צריך מעמד שלשתן. וכן אם אמר שטר חוב שיש לי על פלוני תנו לפלוני, זכה במה שיש בשטר, וכאילו כתב ומסר, אע"פ שלא משך השטר, ואין היורש יכול למחול שטר שניתן במתנת שכיב מרע. והא דאמרינן שזכה בחוב, בשלא שייר כלום, שאם לא כן הויה לה מתנת שכיב מרע במקצת ולא קניא אלא אם כן הקנה לו בקנין ובמפיפה כחו או שהוא מצוה מחמת מיתה. הגה: וי"א הא דשכיב מרע יכול להקנות הלוואה שלו שביד אחרים, היינו בהלוואה שיש לו ביד ישראל, לא אבל לא הלוואה שיש לו ביד עובד כוכבים. ואפילו יש לו משכון או שטר מן העובד כוכבים יש להסתפק אם יוכל להקנות; (מרדכי פ' מי שמת והגהות מיי" פ"י דזכיה ומהר"ם פאדווה סימן נ"ו) וכנ"ל להורות.

וא"כ מדוע כאן מועיל למכור לגוי?! הרי כתוב בפירוש שאין מועיל! התשובה לזה היא, שבחו"מ מדובר שלא העביר גם המשכון, אלא רק רוצה להעביר החוב, משא"כ כאן שמעביר גם המשכון. וכך משמע מהש"ך ס"ק ס' מביא הדעות שלא מהני שמקנה לו רק החוב שעל המשכון, אלא צריך להקנות המשכון עצמו.

2. הרמ"א מוסיף (בסעיף יח שם): יש אומרים, שאפילו אם "ראובן" לא מכר את הכח והזכות והשעבוד וכו' ואין לי עסק עמך וכו' ל"שמעון" בעת שלוה ממנו על המשכון, אלא סתם לויה על המשכון של הנכרי – עדיין מותר, וכמאן דאמר ליה דמי". ואם קל"ט

קונה ממנו המשכון במחיר החדש, וההפרש שהיה – הוא הלוואה בלא ריבית.

[אבל ברור, שאף להש"ך יהי אסור אם ברור ש"שמעון" לא היה מלוה 3,000 הנותרים אא"כ היה יודע שמקבל ריבית גם עליהם, דאז ברור שהריבית היא גם על ה3,000 ומחלקו באו"א].

(ב) הלשון כאן הוא "הריני מוכר לך כל כח זכות ושעבוד" ולא שמוכר את המשכון עצמו, שהרי המשכון עצמו לא נהי' לגמרי בבעלות המלווה, אלא שיש לו הכח והזכות להשתמש בזה לגבות מזה חובו, והמשכון משועבד לחוב, ולכן יכול למכור ל"שמעון" את כל מה שיש לו במשכון זה.

(ג) אבל אם הנכרי אומר לו בעת שנותן המשכון "אם לא אשלם לך – המשכון שלך מעכשיו", אזי הדין בזה אפשר ללמדו מהלכות פסח, שו"ע אדה"ז סימן תמא, ושם כותב בסעיפים ב-ד בדין משכון של חמץ שנתן ישראל לנכרי על הלוואה שקיבל מהנכרי, אשר אם "אמר לו מעכשיו יהא כל חמץ זה שלך במתנה או במכירה גמורה בעד המעות שנתת לי אם לא אפרע אותה לך עד זמן פלוני", אזי אפי' אם האחריות מגניבה ואבידה היא בידי הישראל – הנה אם בזמן ביעור חמץ אין בדעת הישראל לשלם החוב, אין הישראל חייב לפדות המשכון של חמץ ולבערו, מאחר "שלמפרע היה כל החמץ של הנכרי משעה שמשכנו בידו ואילך", כי בשעה שמשכנו אמר לו שהרי זה של הנכרי מעכשיו אם לא יפרע חובו.

ואם אחר הפסח נמלך הישראל והלך לפרוע חובו, נמצא שהמשכון מעולם לא נהי' של הנכרי, ובמילא מתחייב בב"י וב"י למפרע. אבל, אם הישראל לא אמר להנכרי "מעכשיו יהיה כולו שלך", אזי אפי' אם זמן הפרעון היה קודם הפסח והישראל לא פדה את המשכון בזמנו, עדיין עובר בב"י וב"י, כי בדיני ישראל יכול לפדות המשכון אף לאחר הזמן (אע"פ שבדיניהם אינו יכול וכבר נהי' בבעלות הנכרי בעת שעבר זמן הפרעון ולא פרע), ונמצא שמה"ת החמץ לא נקנה להנכרי, ואינו אלא שעבוד על החוב, וגוף החמץ נשאר בבעלות הישראל, ולאחר הפסח חמץ זה אסור בהנאה.

ומאחר ולא אמר לו "מעכשיו יהא שלך", הרי זה "אסמכתא בעלמא", דהוא סמך שהוא אכן ישלם החוב בזמנו, ונמצא שהקנתו היתה בטעות, ומעולם לא גמר בלבו להקנותו לו לחלוטין, משא"כ אם אומר לו "מעכשיו" – אזי "בדאי גמר בלבו להקנות לו אם לא יפדנו בזמנו".

ועיי"ש בסעיף ה' וקונטרס אחרון סק"א דזהו כאשר המשכון של חמץ שוה יותר מדמי ההלוואה, שאז אמרינן שהוא אסמכתא, אבל אם החמץ הוא כדי חובו – אזי י"א שאין בו דין אסמכתא וקנה הנכרי, וכך הכרעת אדה"ז.

[וכל זה הוא כאשר ההלוואה היא מנכרי לישראל, שאזי אמרינן שאינו קונה באסמכתא, כי אזלינן לטובת הישראל תמיד, ואם בדיניהם יהי' לטובת הנכרי ובדיני ישראל יהי' לטובת הישראל – אזלינן בתר דיני ישראל. אבל אם ההלוואה מישראל לישראל

חינם" (שומר המשכון בחינם עבור "שמעון") ל"שואל" (שחייב באחריות).

6. יש אומרים, שאין צריך "ראובן" להקנות את המשכון של הנכרי ל"שמעון" בעת ההלוואה השניה, אלא מיד כאשר "שמעון" נותן המעות ל"ראובן" – כבר קנה "שמעון" את המשכון בכל מקום שהוא, מאחר ומדאורייתא "מעות קונות". ואע"פ שמדובר צריך משיכה – מ"מ במקרה זה אפשר לסמוך על הקנין מדאורייתא, אבל טוב שיקנה לו ע"י אחר [כפשוט – באם "שמעון" אינו ליד "ראובן", או שהמשכון אינו בידו בעת מתן המעות].

הש"ך ס"ק נח מוסיף מיד, שבכאן חייב לומר שיש מכירה גמורה בכל מקום שהוא, דאל"כ כל זמן שנשאר ביד "ראובן" משמע ששייך לו.

7. נאמן "ראובן" לומר שיש לו משכון מהנכרי, ואי"צ להביא ראיה לדבריו.

8. כל מה שנכתב לעיל שמותר ל"שמעון" ליקח חלק מהריבית שהנכרי נותן על ההלוואה מ"ראובן", זהו רק אם ההלוואה מ"ראובן" לנכרי היתה באופן שבו מוזכר החילוק בין הקרן והריבית (דהיינו 100,000 דולר, וכל חודש תשלם לי 1,000 דולר), אבל אם מתחילה "ראובן" סיכם עם הנכרי את הקרן והריבית יחד (דהיינו שאומר לנכרי מתחילה 'אני נותן לך 100,000 דולר, ואתה חייב לי 112,000 דולר, ואתה צריך להחזיר לי לסוף י"ב חודש) – אסור, ללא הבט אם יש משכון או אין משכון, דמאחר וברגע ההלוואה כבר התחייב הנכרי 112,000 ל"ראובן", אזי אם "ראובן" יתן ל"שמעון" 9,000 ריבית (על 9 חדשים "מכאן ואילך") הוי כאילו הריבית "מכאן ואילך" באה מכיסו של ראובן ולא מכיסו של הנכרי. ובה צריך מכירה מסוג אחר, ש"ראובן" מוכר ל"שמעון" כל החוב (112,000 דולר), ואח"כ כשירצה "ראובן" לשלם ריבית ל"שמעון" אזי יקנה את כל החוב בחזרה מ"שמעון" במחיר גבוה קצת.

9. וממשיך המחבר:

אם מדובר בחוב בלי משכון ("אשראי") אזי אין דרך "למכור" את החוב, אלא יאמר "שמעון" ל"ראובן": "במחיר כך-וכך שאני אתן לך – אתה תפטור את הנכרי לגמרי מכך חוב שהוא חייב לך, ובה אני קונה ממך כל מה שאני יכול להוציא מהעכו"ם".

וכאן מבאר הש"ך ס"ק סב שצריך דוקא באופן זה, דבלא זה לא מועיל שום קנין אחר.



"ראובן" רוצה לבוא לפדות המשכון, ו"שמעון" מסרב להחזירו – הרשות ביד "שמעון" לסרב, שהרי המשכון שלו לגמרי, והוא "כאילו מכרו לו בהדיא עד שיבוא הגוי לפדותו". – וכן המנהג פשוט.

הש"ך (ס"ק נו) מבאר, שהמנהג הפשוט הוא, שאי"צ לומר לו שזה משכון של נכרי וכו', ותנאי הריבית וכו', כי מסתמא כיוונו להיתר, אבל בנוגע להשאלה אם "שמעון" מחויב להחזיר המשכון, הנה אין בזה מנהג שחייב להחזיר, אלא אלא "רק שונהגין להחזירו", ואם אינו רוצה – הרשות בידו כפי הדין.

אבל אדה"ז כותב בפירושו (סוף סעיף סח) שצריך לומר בפירושו, וז"ל שם: "ואין לו תקנה אלא בדרך מכירה, שיאמר הראשון להשני כשלוה ממנו 'הריני מוכר לך כל כח וזכות ושעבוד שיש לי על משכון זה ואין לי עסק עמך ולא לך עמי', ואף אם המשכון שוה הרבה והנכרי לא יפדנו לעולם – לא יתחייב ישראל השני להניחו להראשון שיפדה לו, אלא אם כן ירצה מרצונו הטוב ולא בדרך החיוב".

3. אם התנה "ראובן" עם "שמעון" מתחילה שחייב להחזיר לו המשכון כשירצה לפדותו – מותר. ואולי שאפילו אם לא התנה כן בפירושו אלא סתם – עדיין מותר, מאחר וכך המנהג.

הש"ך ס"ק נז הקשה ע"ז שהרי אם זהו כמכירה עם התחייבות להחזיר, ברור הדבר שאין כאן מכירה, והתנאי מבטל את המכירה לגמרי. והש"ך מבאר שאולי ההיתר הוא משום שהנכרי לא אמר "מעכשיו" (או שאין מדובר במקום שנהגו שהמשכון נהפך אוטומאטי של המלווה אחר שנה וכיו"ב), ובמילא המשכון עדיין שייך לנכרי, ועיקר סמיכות הלווה השני (שמעון) היא על המשכון של הנכרי, ונמצא שלוקח הריבית ממשכונו של נכרי.

ועיין בשו"ע אדה"ז סעיף נד שמחמיר מאד בדיני מכירה, אפילו בלא התחייבות לחזור, אלא אפילו אם רק אמר לו "דברים שמשמעון הוא שיחזיר לו ממכרו", וניכר מדעת המוכר שרצונו לחזור ממכרו, עדיין אסור כי אז "סמכה דעתו של מוכר על דברים אלו, ועל דעת כן מכר לו מן הסתם, כיון שניכר מדעתו שרצונו לחזור לממכרו, לפיכך אין זה מכר גמור, והמעות הן בהלוואה אצל הלוקח, ויש בזה משום ריבית גמורה", ומסיק שיש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה [וזהו שיטת שער דעה סי' קעד ס"ק א'].  
4. מותר ל"ראובן" לסכם עם "שמעון" שיקבל פחות ריבית ממה שהגוי נותן, או לומר ל"שמעון": "אני אמשך לקבל מהריבית העולה אחרי ההלוואה אתך גם חלק ממנה".

5. מותר ל"ראובן" לסכם עם "שמעון" שהמשכון של הנכרי (שעמו משתמש להלוואה השניה) יישאר ברשותו של "ראובן", בתנאי שאחריות המשכון מכאן ואילך היא על "שמעון" ולא על ראובן. אבל יכולים להתנות ביניהם ש"ראובן" יתחייב באחריות המשכון של הנכרי (שנשאר ברשותו), כי "ראובן" נהפך מלהיות "שומר

סימן מ"ג

דיני היתר עיסקא לפי שיטת אדמו"ר הזקן

**(א)** דברי הטוש"ע בנוגע לעיסקא בסחורה ובממון / מח' אדה"ז וחוו"ד אם צריך שיהי' גם אחריות "זולא" על הנותן בנוסף על אונס וגניבה / תשלום שכר להמתעסק / האם צריך שיהי' להמקבל עסק אחר שבו יכול להשקיע ממונו. **(ב)** שיטת אדה"ז בהנ"ל עם ביאור דבריו בדא"פ: האם יש חילוק בעיסקא של סחורה או ממון / איזה אחריות צריך שיהי' על הנותן / כמה שכר צריך לתת להמתעסק. **(ג)** עשיית עיסקא כאשר הרווחים אינם מתחלקים כפי האמת, אלא כפי הסכם מראש: האם יש כאן הלוואה או מכירת רווחים עתידיים / איזה אחריות צריך שיהי' על הנותן / שיטת אדה"ז בהנ"ל. **(ד)** פסק אדה"ז (אליבא דהט"ז) שאין להזכיר קצבה לשנים או חדשים / היאך אפשר להאריך זמן פרעון הרווחים בעיסקא / ביאור הצ"צ בדברי אדה"ז / היתר הצ"צ בדיעבד אם כתב קצבה לשנים או חדשים

ראובן נותן סך מעות (\$100,000) לשמעון בתורת "עיסקא" (=שותפות), ומה היא עיסקא זו? חצי מאחריות ההפסד היא על ראובן (\$50,000) וחצי מאחריות ההפסד על שמעון (\$50,000), הרי זה אסור. ומדוע? כי "עיסקא" שבה אחד נותן כל הממון והרווחים מתחלקים חצי-חצי בעצם מהותה היא "חצי מלוה וחצי פקדון", שהרי שמעון שעובד ולוקח חצי מהרווחים ה"ה לוקח חצי מההפסדים גם על עצמו וזה על החצי שלקח בתור הלוואה, אבל על העבודה שעושה עבור החצי של ראובן (שעליו לקח ראובן אחריות) – הוא אינו מקבל שכר, והרי הוא עובד עבור ראובן ואינו מקבל שכר עבור עבודתו, נמצא שראובן נתן \$50,000 לשמעון, ושמעון עובד עבור ראובן בחינם, וראובן מקבל חזרה \$50,000 שנתן לשמעון עם תוספת (הרווחים שבאים מחמת עבודת שמעון עבורו) וזה הוא ריבית ואסור.

ב"ה, ד' מנחם אב תשפ"א

א. בסימן קעז סעיף א' מתאר המחבר עיסקא בסחורה כדלקמן:

ראובן נתן מאה כבשים לשמעון שיטפל בהם (וה"ה לשאר סחורה), וההסכם הוא, שכל הצמר, וולדות וחלב יתחלקו ביניהם חצי / חצי או שלישי / שני שלישי או רבע / שלושת-רבעי למשך תקופה של שנה וכיו"ב, והאחריות של הצאן היא על שמעון – זה אסור, והסיבה היא, כי ראובן "קרוב לריוח ורחוק להפסד" [הוא מרוויח אבל לא מפסיד, במילא אין זו "עיסקא" אלא "הלוואה"].

ולכן, הפתרון הוא שראובן צריך לשלם לשמעון עבור עבודתו בחצי הממון, וצריך לשלם לו כל יום ויום שכר כ"פועל בטל" מהמלאכה שאותה עושה [והט"ז ס"ק ג', והש"ך ס"ק ה', ובנקוה"כ ס"ק א' דנים איך מחשבים "פועל בטל" בנדו"ד], ואז מותר.

אבל, אם יש לשמעון עסק אחר שבו יכול להשקיע ממונו של ראובן, אזי אי"צ לשלם לו שכר כל יום, אלא מספיק שישלם לו דינר אחד עבור כל תקופת השותפות ודיו (שהרי מאחר ומסכמים ביניהם על התשלום קודם חלוקת המעות, אפי' שאינו בתחילת העיסקא – מועיל). אבל צריך שיהי' ההפסדים והרווחים חצי-חצי.

ובזה כותב הש"ך (ס"ק ג') שאין מספיק לתת לשמעון שכר "פועל בטל" אלא צריך לתת לו שכר עבודתו לגמרי [דאל"כ הרי הוא מקבל בהלוואה צאן שמשלם חזרה, וגם נותן חצי רווחים, והוי ריבית, משא"כ אם מקבל שכר עבודתו בשלימות – ה"ה פועל, ודומה למ"ש הרמ"א בסוף סעיף זה, שאם שמעון אינו מקבל שום ריוח, אזי מותר כי אין זה הלוואה אלא שומר חנם שנעשה כשואל, והש"ך מוסיף (ס"ק ד') שהוא משמש כשליח ראובן]. וע"ז מוסיף החו"ד (חידושים ס"ק א') שבוזה, אם שמעון כבר נתן קצת מהרווחים אזי מנכים זאת מהקרן. ואם קבעו מרישא סך מסויים של רווחים קבועים – אזי הוי ריבית קצוצה.

הש"ך ס"ק ו-ז מבאר שאי"צ שהעסק האחר יהי' מאותו סוג של העסק שמתעסק בו עתה, אלא העיקר הוא – כל זמן שאין שמעון מבטל את עסקו מחמת ממון ראובן אלא יש לו עסק אחר – מותר. ואין חילוק אם העסק האחר הוא רק אחד חלקי אלף מהעסק שעושה עם ממון ראובן).

אבל אם ראובן קיבל על עצמו את אחריות על הפסדים – מותר.

החו"ד (ביאורים ס"ק ג') מבאר דע"פ הט"ז אין מועיל אם מתנה אחרי שנודע הריח, אלא רק קודם, דהרי אחרי שנודע הריח – כבר מגיע להמתעסק שכר פועל בטל, ואם הריח שהתנו פחות מזה – אין מועיל. אבל החו"ד עצמו מדייק מהטור דאינו כן, אלא כל זמן שלוקח יותר מההפסד [אפי' אם אינו כסף פועל בטל] כבר מועיל, באם נתן לו עיסקא סתם.

החו"ד (ביאורים א') מבאר, שאם האחריות של אונס וגניבה הוא על ראובן, אזי מותר אפי' אם אחריות "זולא" על שמעון (ואז – מותר אפי' אם קצץ מחיר קבוע בין אם יהי' ריוח או לא [חידושים ס"ק א']). אבל אם אחריות אונס או גניבה בלבד היא על שמעון – אסור משום אבק ריבית. ואם אחריות אונס וגניבה הוא על שמעון, ואחריות זולא על ראובן – אסור מדרבנן. ואם אחריות אונס וזולא על ראובן, ורק גניבה על שמעון – מותר כדין שוכר.

ואם אמר לו "כל הריח יהי' לך", דהיינו שחצי המגיע לשמעון יישאר בידי שמעון, ובנוסף לזה יתן לו עוד שלישי או עשירית מהרווחים בתור "שכר" ג"כ מותר כל זמן שיש לו עסק אחר. וההפסדים יתחלקו חצי-חצי.

[אבל אדה"ז מחמיר יותר מזה, ומצריך שגם אחריות "זולא" יהי' על ראובן בנוסף על אונס וגניבה, ובלא זה – עדיין לכאורה נחשב כהלוואה ואסור (ונראה דברי אדה"ז לקמן)]

ומסביר הש"ך (ס"ק ט') שאם אין לו עסק אחר אזי משמע מהמחבר שאסור, וצריך ליתן לשמעון שני שלישי מהרווחים, ובנוגע ההפסד יקח שמעון רק שלישי מההפסדים, והוא מאחר ולא סיכמו מעצמם בתחילת העיסקא או באמצעה קודם לחלוקת המעות עד"ז, ובמילא לא יכול להיפטר בדניר אחד (משא"כ אם הסכימו מעיקרא, שאז יכול שמעון לקבל התעסקות בסכום פעוט). ובס"ק הקודם כותב הש"ך (ס"ק ח') שלפי פוסקים אחרים, אפילו אם משלם חצי

ב. ובסעיף ב' מבאר המחבר סוג "עיסקא" בממון:

ובמילא כל הדין של תשלום כפועל בטל בסעיף ב' אינו קיים כלל, אלא אדה"ז מחברם יחד וכמו שאסור בסעיף א' אסור גם בסעיף ב' להתעסק בהם למחצית שכר, אין קבלת אחריות הזול בלבד על הנותן מועלת שלא יהיה קרוב לשכר ורחוק להפסד אם המקבל העיסקה מקבל עליו אחריות אונסים מכל העיסקה, אלא צריך שגם אחריות אונסים מחצי העיסקה יהיו על הנותן וכן אחריות הזול מחצי העיסקה [וזהו דלא כהחור"ד שהבאנו לעיל שכותב שאם אחריות הזול היא על המקבל, אזי כל זמן שאחריות אונס וגניבה על הנותן – אין בזה איסור, ולכאורה הוא משום שהחור"ד ואדה"ז נחלקו איזה סוג "אחריות" הופך עיסקה ל"הלוואה", דאליבא דהחור"ד אחריות אונס וגניבה לבדה מראה אם זה הלוואה או לא, ולאדה"ז גם אחריות זולא מראה אם זה הלוואה או לא] לפי שכל עיסקה חצי הלוואה למקבל שהרי חצי ריוח שלו וחצי פקדון בידו שהרי חצי ריוח הוא להנותן [דהיינו, חלוקת הרווחים היא היא הקובעת כמה נחשב "הלוואה", ומאחר וחצי ריוח הולך למקבל הרי זה ראייה שהחצי הנ"ל הוא הלוואה בידו], לפיכך צריך שיהיה אחריות הזול ואונסים גם כן על הנותן [כדלעיל, שלא מספיק רק אחריות אונס וגניבה, אלא צריך גם אחריות הזול] על כל פנים מחצי פקדון, שאם יהיה מקצת אחריות אונסים או זול על המקבל אפילו מקצת מחצי הפקדון [דהיינו החצי של הנותן] הרי זה המקצת גם כן הלוואה בידו [שהרי האחריות קובעת אם זה הלוואה או לא, ומאחר ולוקח אחריות על קצת של הנותן, הרי החלק שעליו אחריותו הוא הלוואה בידו] ואין ליטול חצי השכר אפילו אם משלם למקבל שכר טרחה ועמלו בעסקא זו כל שכר עמלו בשלימות ומכל מקום אחריות גניבה ואבידה הן על המקבל אף מחצי פקדון מפני שהוא כשומר שכר עליו [דהיינו, לא רק אם לוקח שכר טרחה אלא אם לוקח כל עמלו עדיין אסור מחמת שתלוי בדין אחריות].

[סעיף לז] "ואף שמקבל הנותן אחריות אונסים וזול או אפילו אחריות גניבה ואבידה מחצי הפקדון, צריך ליתן למקבל שכר עמלו וטרחה [ולא מזכיר כלל שכר "פועל בטל"] שטורה ומתעסק בחצי הפקדון, שאם לא יתן לו נמצא טורח בשכר חצי ההלוואה שהלווה והרי זה אבק רבית [שהרי כל הרווחים שנותן לראובן הם מעין ריבית על החצי שקיבל בתור הלוואה. ונראה שזהו "אבק ריבית" רק בזה שבו האחריות היא על הנותן, אבל אם חלק מהאחריות היא על המקבל כבסעיף הקודם – לכאורה יש מקום לומר שאסור מדאורייתא והוי ריבית גמורה]."

[סעיף לח] "וכמה יתן לו, אם פוסק עמו מתחלה כשנותן לו העיסקה שיתן לו אפילו דבר מועט בשכר עמלו – דיו, ואם כבר נתן לו ולא פסק עמו בדבר מועט יתן לו ב' שליש ריוח, ואם יהיה הפסד לא יקבל רק חצי ההפסד והרי חצי שליש ריוח העודף למקבל בשכר עמלו."

ו. ומה הוא "שכר עמלו בשלימות"? זה הוסבר בסעיף יט בנוגע דין אחר של מי שלוקח סחורה בהקפה במחיר גבוה יותר למכור בעיר אחרת, שאם האחריות היא על המוכר עד שתימכר אזי מותר כל זמן שמשלם לו עמלו, שאז נחשב כשלוחו, ורק אחרי המכירה

מההפסדים – עדיין מועיל אם מקבל שני שליש מהרווחים (שליש מראובן יותר על חציו) אפי' אם אין לו עסק אחר.

הרמ"א מוסיף, שצריך שיהי' כל האחריות על חצי הממון בידי ראובן, אפילו אחריות על אונס, "דלא כיש מקילין ומתירין במקצת אחריות".

ג. בסעיף ג' מוסיף המחבר, שכל הנ"ל (על תשלום שכר למתעסק כפועל בטל) הוא רק אם לא התנו כן מתחילה, אלא רק אמר בפשיטות שיתחלקו חצי-חצי ברווחים, אבל אם התנו מתחילה ששכר טרחה יהי' משהו מסויים, אזי אפילו דינר אחד מספיק.

ומסיים הרמ"א, שכל זה הוא כאשר ראובן נותן כל המעות, ושמעון רק עובד, אבל אם שמעון גם נתן מעות של עצמו, אפילו אם הוא עושה כל העבודה, אזי אין זה עסקא אלא סתם שותפות, ומותר.

(וע"ז כותב החור"ד [ביאורים ס"ק ד'] דמדברי הש"ך משמע שזה שמחשיבים כשותפות הוא רק לענין שאי"צ ליתן לו שכר טרחה, מאחר ומתעסק גם עבור מעות שלו, אבל עדיין אינו יכול ליקח ע"ע חלק בהפסד יותר מבריוח, כי החלק שעליו לוקח אחריות יותר ממה שלוקח ברווחים נחשב כהלוואה, ומה שנותן כריוח מזה – אסור מדין ריבית).

ד. ובסעיף ד' כותב המחבר, שאם ראובן נתן מעות סתם לשמעון לעיסקה, ולא קבעו מתחילה כמה יקבל בעבור טרחתו, ואח"כ "כשבאו לחשבון" (בזמן שהיו צריכים לחלק הרווחים) לא רצה שמעון לקבל שכר טרחה עבור כל יום, או דינר אם יש לו עסק אחר – אזי צריך שמעון לקבל שני שליש מהרווחים (שהוא שליש מראובן יותר על חציו, סה"כ 66.666). ואם יש הפסד – יקח שמעון אחריות רק על שליש מההפסד (דהיינו, מדינא היה צריך להפסיד חצי, שהרי לקח חצי הממון, והיה צריך להפסיד חצי מההפסד, אבל מאחר והוא התעסק וצריך היה לקבל שליש יותר מחצי הרווחים של ראובן (16.666), אזי אם מפסיד – הוא מנכה מההפסד את השליש הנ"ל שהיה צריך לקבל בתור התעסקות). והש"ך חולק ע"ז ומביא הדעות שאף בזה יכול להפסיד חצי מההפסדים בלא ניכוי שליש.

אגב, הט"ז (ס"ק ז') כותב, שאם שמעון כבר נתן לראובן חצי מהרווחים, ולא לקח לעצמו שכר טרחה כלל, אינו יכול לחזור אח"כ וליקח שוב שכר טרחה, שהרי זה "אבק ריבית" שאינו יוצא בדיינים (אפילו אם יש לשמעון חוב אחר על ראובן ורוצה להחזיק הממון מהחוב האחר, דמחשיבים שמחל שכר טרחתו [והחור"ד ביאורים ס"ק ה' מסיים, דאעפ"כ חייב לצאת ידי שמים ולהחזיר שכר טרחתו וזהו דלא כאדה"ז סעיף ה' שכותב שאף בריבית של תורה מועלת מחילה ואינו צריך להחזיר אפי' לצאת ידי שמים]). אבל אם עדיין לא נתן אזי יכול לעכב לעצמו שכר טרחה.

ה. וכך כותב אדה"ז בשו"ע שלו (עם ביאור בחצע"ר):

[סעיף לן] "וכן הנותן עיסקה לחבירו דהיינו שנותן לו סחורה או מעות [מחבר שני הדינים יחד ומחמיר במעות כמו בסחורה,

הט"ז בס"ק יב מיד מביא את הסיבה מדוע המחבר אוסר בזה, והוא דעת רבינו ישעיה שהובא בטור, שהוא בעצם סיבה הבנויה משני חלקים: (א) "מיחזי כמלוה בריבית", (ב) "ואתי לאחלופי בריבית גמורה". דהיינו, אין איסור מהותי בהסכם זה, אלא הוא רק מחמת שזה נראה כריבית והאדם יכול לטעות לחשוב שמדובר בריבית גמורה. והט"ז מיד מקשה שאין זו סיבה מספיקה, והיאך רבינו ישעיה רצה לגזור מעצמו גזירה חדשה? ! ומבאר הט"ז את יסוד העיסקה פה באופן כזה:

בעצם אין כאן שום הלוואה, אלא המדובר הוא ששמעון "קונה" מראובן את חצי ברווחים במחיר מסויים, ואומר לו שקונה ממנו את חצי הרווחים בסך 10,000 דולר, ולכן מדינא לא היה נראה שיש כאן איסור, שהרי אדם יכול לקנות ריוח עתידי אפי' אם יש ספק כמה ירויח וספק שמא ירויח שמא לא, ובפרט אם כל האחריות היא על הנותן שאז בוודאי נראה שהוא רק קונה הרווחים ותו לא. והוי כמי שקונה סתם רווחים עתידיים בעסק. אלא שסוכ"ס כאשר מסתכלים על זה מבחוץ, זה לא נראה כקניית רווחים אלא נראה כאילו ראובן נתן 100,000 דולר לשמעון ומקבל בסוף השנה 110,000. וזה נראה כריבית, ורבינו ישעיה מחמיר מחמת אותו הדין שראינו בריש סימן קסד, שבו אסור למלוה להשכיר ללוה שדה שקיבל בתור משכון בסכום קצוב, ושם נחלקו הראשונים מהו האיסור בזה אם הוא אבק ריבית או הערמת ריבית, אבל אסור בין כה, אפילו שבעצם אין בזה איסור מהותי.

ואז ממשיך הט"ז, שעפ"ז אם ההסכם ביניהם הוא, שאם שמעון אינו מרוויח כלום אזי אין נותן שום סך, ורק אחריות ההפסדים על שניהם, אזי זה מותר [והסיבה בפשיטות היא, שאז ברור שאין זה נראה כריבית ואינו הערמה, שהרי אין בטוח שראובן יקבל משהו בסוף השנה]. וזה הוא ההיתר הנהוג (וכך הביא בחו"ד חידושים ס"ק יג).

ח. והרמ"א מביא דעת הי"א שמותר אם ראובן מקבל ע"ע כל האחריות כל זמן שהמדובר בריבית מד"ס כנדו"ד ואם אינו מקבל עליו כל האחריות אלא רק חלקה – אסור אפי' בריבית מד"ס. אבל אם מדובר ב"ריבית קצוצה" אזי אסור אפי' אם כל האחריות על ראובן.

וע"ז כותב הש"ך ס"ק כ' שצ"ע על הרמ"א שאוסר בקבלת כל האחריות, שהרי מתרומת הדשן משמע שאם מקבל עליו כל האחריות יהי' מותר אף בריבית דאורייתא, מאחר וסוכ"ס יתכן שהנותן יפסיד כל הקרן שלו, ובמילא יוצא שאין זה הלוואה (משא"כ אם המקבל לוקח ע"ע חלק האחריות, שאז הוא הלוואה עכ"פ לחלק זה ואסור).

וע"ז כותב החו"ד (חידושים ס"ק טו, ובאריכות בביאורים ס"ק ט) שזהו רק אם אומר בלשון של שכירות אבל לא בלשון של הלוואה.

ט. ובשו"ע אדה"ז סעיפים מ-מא כותב כדלקמן:

נהפך ללוה על המעות שקיבל על הסחורה. ואז מוסיף אדה"ז (בסעיף הנ"ל):

"לפיכך צריך המוכר לשלם לו שכר עמלו ומזונו ושאר הוצאת הדרך עד שתמכר סחורתו באותה העיר [דהיינו, (א) עמלו – שכר על שעבד בעבורו, (ב) מזונו ושאר הוצאות הדרך – האוכל שצריך לאכול בהיותו בנסיעה ושאר הוצאות הנסיעה שהמוכר היה צריך לשלם עבור עצמו באם הוא היה נוסע בעצמו למכור הסחורה], שאם לא ישלם לו [כל הנ"ל, אזין נמצא שטרח במכירת סחורתו של זה בשביל שילוהו המעות שיטול בעדה [דהיינו, כל הוצאה שהמוכר "חוסך" מחמת ששלח עם מישהו אחר, הרי זה נחשב הנאה עבורו וזה נחשב כ"ריבית" שמשלם הקונה עבור המעות שיקח בתור הלוואה אחר המכירה].

ויש אומרים שאינו צריך לשלם לו שכר עמלו ומזונו בשלימות אלא די שיתן לו דבר מועט בעד עמלו ומזונו להיכר בלבד, שאינו טורח בעד ההלוואה שכיון שריבית שעל ידי מקח וממכר אינה אסורה אלא מדברי סופרים די בהיכר בלבד [אבל זה אינו כאשר מדובר בהלוואה ממש כבנדו"ד, שאז אין ההיתר של ריבית ע"י מקח וממכר]. ומכל מקום הוצאת הדרך שעל הסחורה לדברי הכל צריך לחשב בדמי הסחורה עצמה כשמחשב לו יוקרה שבעיר האחרת.

(ולסברא הראשונה הוא הדין אם אינו מוכר לו ביוקר כלל אלא שזה ביקש ממנו מעות ללות ואמר לו אין לי מעות אלא יש לי חפץ שאני צריך למכרו טול והוליכו למקום שתוכל למכרו ומכרהו ולוה לך המעות עד זמן פלוני, צריך ליתן לו שכר עמלו בשלימות שלא יהא טורח בשביל ההלוואה, אף על פי שטורח בשביל עצמו – כיון שמגיע מזה הנאה למלוה שהיה חפץ למכור החפץ והיה צריך לטרוח בעצמו במכירתו [וע"י שמישהו אחר מכר בעבורו הוא חסך כל ההוצאות והטירחה שהיה צריך לעשות בעצמו]. ולענין הלכה בדברי סופרים [דהיינו, בריבית מקח וממכר וכיו"ב, אם האיסור הוא רק מד"ס] הלך אחר המיקל, ודי בדבר מועט בכל ענין [בין אם לוקח במחיר גבוה, או במחיר רגיל, מאחר ובכל הנ"ל האיסור הוא רק מד"ס, אבל אם זה מדין הלוואה – אזי לכאורה אינו מועיל אף מד"ס מאחר ואינו היכר, ואם הוא אסור מה"ת – בוודאי שא"א להתיר, שהרי אין הכלל שהולכים בד"ס אחרי המיקל. ובנדו"ד - יתכן והוא מה"ת באופנים מסויימים]."

י. ועתה נבוא לדון במהות העיסקה כשמסדרים ביניהם שהריוח יתחלק בסך ידוע, ולא לפי הרווחים האמיתיים שנעשו:

המחבר בסעיף ו' מדבר על ראובן שנתן לשמעון 100,000 להתעסק בעיסקה, ויתחלקו ברווחים חצי-חצי, ואז מחליטים ביניהם שבמקום שיתחשבו ברווחים חצי-חצי, שמעון מתחייב לתת לראובן סכום מוגדר במקום חצי הרווחים (נגיד שמתחייב לתת לו 10,000 ריוח למשך השנה), אזי המחבר כותב שזהו אסור אפי' אם כל האחריות היא על ראובן [אחריות הכוונה הן על אונסים והן על גניבה ואבידה – ש"ך ס"ק יח, אבל לא על פשיעה הקרובה להיזק בידיים – ערך לחם].

ולא ריבית גמורה (שהרי אם היה משלם בזמן לא היה משלם שום ריבית), מ"מ "הואיל וכתב לו ליתן לו קצבה בכל שבוע ושובע היו ריבית גמור, וכן עיקר אע"ג דיש מקילין..."

וע"ז כותב הט"ז (ס"ק כא) כלל גדול בהלכות ריבית: "מכאן, שבכל התירים שעושין בהלוואות כגון עיסקא וכיוצא בו אסור להזכיר בשטר קצבה בכל שבוע". ונקוה"כ מיד חולק עליו וכותב "ולי נראה דהיכן דיש היתר מותר להזכיר שבוע ושאי הכא דאין כאן היתר (והכוונה בזה היא, שב"עיסקא" שבו יש היתר מאחר ואם אין רווחים – אין משלם כלום, אזי יהי' מותר, משא"כ בקנס שמשלם אפי' אם אין רווחים), אבל כשכותב שטר עיסקא כמו בזמנינו מותר להזכיר שבוע, וכן המנהג".

וע"פ דברי הט"ז כותב אדה"ז בסוף סעיף מא, ושוב בסעיף מח [ושם מציין בשוה"ג "ט"ז שם" והכוונה לט"ז ס"ק כא הנ"ל], שאסור להזכיר בשטר סך מסויים "לכל חודש" או "לכל שנה" אלא רק סכום מוגדר בסוף הזמן של העיסקא.

וז"ל אדה"ז בסוף סעיף מא:

ומכל מקום צריך ליזהר שלא להזכיר בשטר קצבה לריוח בשבועות או חדשים שנתחייב המקבל ליתן דבר קצוב לכל שבוע או חודש מטעם שיתבאר [בסעיף מח], אף על פי שאם לא יהיה ריוח לא יטול כלום ויחשוב זה שנטל על הקרן.

וכן בכל דרכי היתר לקיחת ריוח שיתבאר צריך ליזהר שלא להזכיר קצבה לריוח בשבועות או חדשים (בין בכתב בין בעל פה בתורת חיוב על המקבל, אלא אם ירצה לעשות כן מעצמו אחר כך להקל עליו מותר לקבל ממנו. ואפילו קצבה בשנים להתחייב ליתן לכל שנה כך וכך אסור כי אין הפרש לענין רבית בין זמן מועט לזמן רב), אלא יכתוב סתם ליתן בסוף השנה או חציה כך וכך, וכשיגיע הזמן יכתוב שטר אחר. או אפילו בלא שטר כלל אם נתרצו שיהיה העסק בידו עד שנה או חציה על דרך היתר זמן הראשון הרי זה מותר לקבל בסוף זמן השני ריוח כל כך כמו בעד זמן הראשון. ואפילו לא דבר עמו כלל בסוף זמן הראשון או יותר, מן הסתם עיכבה על דרך היתר הראשון (ואם עיכבה פחות מזמן ראשון ובא הנותן ליטול העיסקא מידו אין להם לחשב הריוח בפירוש לשבועות וחדשים אלא יתן בסתם לפי ערך הזמן שעבר מהשנה).

ובסעיף מח כותב אדה"ז:

וכן בכל דרך היתר שעושין בהלוואה כגון בעיסקא וכיוצא בה צריך ליזהר שלא להזכיר בשטר שום חיוב איזה דבר קצוב מדי שבת בשבתו או מדי חדש בחדשו כמו שנתבאר למעלה [בסעיף מא], לפי שאם יזכיר קצבה לשבועות או חדשים הדבר מוכיח שהיא רבית גמורה ודרך ההיתר אינה אלא הערמה וכל היתר שאינה אלא בדרך ערמה אינו מועיל כלום מן התורה.

ובהמשך למה שנכתב בסעיף מא בשו"ע אדה"ז ע"ד להמשיך העיסקא אף אחר שנגמר זמנה, הנה הצמח צדק בשו"ת שלו (סימן קב וסימן רצט) כותב כך (עם ביאור בחצ"ע"ר):

[סעיף מ] וצריכים לחלק בשוה הריוח שיהיה הן רב הן מעט, ואסור לקצוץ ריוח ידוע להנותן בין שהוא רב או מעט או לא יהיה ריוח כלל.

ואף על פי שמכירה היא זו שמוכר לו כל חלקו בריוח ואפילו יהיה הרבה מאוד בעד דבר קצוב וכמו שרשאי למכור כן לאיש אחר, מכל מקום זה שקיבל ממנו המעות אם פוסק לו ריוח ידוע נראה כלוה ממנו ברבית, ואסור מדברי סופרים אף על פי שבאמת אינו לוה על חצי הפקדון שפוסק לו בעדו ריוח ידוע.

ואפילו אינו לוה כלל, כגון שאחריות כל המעות על הנותן בין מאונסים בין מהפסד עיסקא שתהיה בזול, ואפילו אם גם אחריות גניבה ואבידה על הנותן מכל המעות שנמצא שהמקבל אינו אלא שלוחו של הנותן להתעסק במעותיו להרויח בהם וקנה ממנו הריוח בדבר קצוב, אף על פי כן מתחלף הוא במלוה ברבית, הואיל ונותן לו ריוח ידוע וההפסד הוא דבר שאינו מצוי כל כך.

ויש מתירין אם כל האחריות אפילו מגניבה ואבידה הן על הנותן מכל המעות שהמקבל אינו נראה כלוה כלל ומותר למכור לו הריוח כמו לאיש אחר, וכן בכל רבית של דברי סופרים מותר לפי סברא זו אם נוטל הרבית מקבל עליו כל אחריות אפילו מגניבה ואבידה, כי מעתה אינה נראית כהלוואה כלל ומותר ליטול ממנה ריוח. ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים (אבל אם הנותן מעות למחצית שכר אינו מקבל כל האחריות אלא מחצי המעות אסור לדברי הכל).

[סעיף מא] וכל זה כשקוצץ לו דבר קצוב בין שירוויח הרבה בין שלא ירויח כלום רק שאחריות ההפסד מן הקרן הוא על הנותן, אבל אם קוצץ לו דבר קצוב בין שירוויח הרבה בין שלא ירויח אלא כשיעור שקצץ לו יתננו לו כולו אבל אם לא ירויח כלום לא יתן לו כלום, וכן אם ירויח פחות משיעור שקצץ לו יתננו לו ולא ישלם מביתו לשיעור זה, הרי זה מותר אף אם אחריות גניבה ואבידה הן על המקבל מכל המעות כדינו שהוא שומר שכר, וגם אחריות הזול ואונסים על המקבל מחצי המעות שהן הלוואה (לפי שאינו נראה כמלוה ברבית במה שקוצץ עמו שיתן לו דבר קצוב הואיל ולא יתננו לו מביתו אם לא ירויח כלום, אלא שמוכר לו המקבל חצי הריוח שלו בעד שמוחל לו הנותן את העודף על דבר קצוב שקצץ עמו אם יהיה עודף, ומכירה זו שהמקבל מוכר חלקו להנותן אינה נראית כהלוואה ברבית כמו מכירת הנותן חלקו להמקבל בעד דבר קצוב וידוע שיתן לו שהיא דומה כאלו הוא מלוה ברבית).

(ויש חולקין על זה וחוששין משום רבית גמורה של תורה כל שקוצץ לו דבר קצוב אף שחצי הריוח לא יהיה כל כך, אבל המנהג פשוט במדינות אלו להקל בזה לעשות ממרנות שהם שטרי עסקא על דרך זה, רק שאחריות האונסים והפסד בסחורה שהזולה צריכה להיות על שניהם בשוה כמו שנתבאר למעלה).

בסעיף טז כותב המחבר (לענין ריבית דרך קנס), שאם הלווה מתחייב לתת למלווה סך קצוב על כל שבוע שמעכב ממנו – הרי זה ריבית גמורה, וע"ז כותב הרמ"א, שאע"פ שזהו בעצם דרך קנס

ומ"ש כאזמור"ר ססע"י מ"ח וכל היתר שאינו אלא דרך ערמה אינו מועיל כלום מה"ת כו' וכ"ד הבכור שור בפסחים דכ"א דבדאורייתא לא מהני הערמה. והגם כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין גבהו דרכיהם מדרכינו. אעפ"כ יש בזה מקום עיון בסוגי' דגיטין דס"ה בענין מערימין על מעשר שני כו', וע' בזה בס' מקור חיים באורח חיים סי' תמ"ח [על סעיף ז, בביאורים] סס"ק י"א ע"ש [בנוגע מכירת בהמות לגוי קודם פסח יחד עם החמץ, והבהמות אוכלים החמץ כל הפסח, ואחר הפסח היהודי קונה הבהמה בחזרה, שמביא דעת התבואות שור לאסור, ויסוד התבואות שור הוא מחמת שמכירה זו היא "הערמה" והערמה מותרת רק בדרבנן ולא בדאורייתא, ולכן - חמץ שמותר בביטול מדאורייתא ויש רק איסור דרבנן מועיל "הערמה" של מכירה, אבל להאכיל הבהמות חמץ הוא איסור מדאורייתא ולכן לא יועיל הערמה. וע"ז מקשה באורך שם מכל מיני מקומות שבהם מכירה כזו מועלת להפקיע איסור דאורייתא. ומסיים בסוף דבריו, שאפילו לדעת התבואות שור "נראה דדוקא למכור בהמות עם חמץ אסור, דניכר דמערים בשביל פסח, אבל מי שהשכיר הבהמות שלו קודם פסח לעכו"ם לזון אותם, יכול למכור השוורים בפסח. ואם העכו"ם קיבל עליו בחיוב לזון אותם בחמץ - צריך לפטור את העכו"ם מחיוב המזונות של חמץ קודם המכירה, דאז כיון דאין על העכו"ם חיוב מזונות של חמץ, הוי כסתם דמתיר החק יעקב, רק שכתב דלכתחילה אין להקל, והוי כמו הערמה בדרבנן דמותר אפילו לדעת התבואות שור..."].

הלכך עכ"פ בדין אם יומשך הזמן יומשך העיסקא ודאי יש לגבות בו דיעבד עכ"פ.

אבל מדברי הצ"צ ברור שאין היתר שיכול לכתוב כן מעיקרא לכל שבוע נגד דברי הט"ז וש"ע אדה"ז, ואפי' לא לכתוב שימושך אחר הזמן, ולכן לכתח"י אין לכתוב כן. אלא השאלה היא, אם כתב סך מוגדר לכל שבוע מעיקרא אם לדעת הצ"צ ההיתר עיסקא מועיל בדיעבד (ונראה שכן, שהרי מביא את דברי הש"ך החולק על הט"ז שהוא יסוד אדה"ז), ובוודאי שאם כתב להמשיך העיסקא שמועיל בדיעבד.



## סימן מ"ד

### כמה פרטים בדיני היתר-עיסקא אריבא דפסקי

#### אדה"ז והצ"צ

כמה פרטים בהיתר עיסקא למעשה: (א) האם מותר לעשות עיסקא עם מי שעסקו הלוואות בריבית / אם האיסור בזה מדין מסייע או גם מדין ריבית. (ב) האם מותר לתת מומן כאשר המתעסק ישתמש בזה לעצמו / דעת אדה"ז והצ"צ בזה / ביאור שו"ת אמרי יושר בדברי אדה"ז. (ג) היאך לכתוב האופנים בהם יהא נאמן המקבל שלא היו רווחים או שהיו הפסדים לשיטת אדה"ז. (ד) דעת הצ"צ שצריך שיהי היתר עיסקא בכתב, ומתי מועיל בע"פ בדיעבד. (ה) האם אפשר להפוך הלוואה רגילה לעיסקא קודם זמן הפרעון,

קמה |

קטע מנוסח השאלה: "עוד בא לפני שט"ח שהי' כתוב בו עפ"י היתר עיסקא. ואח"כ בסופו כתוב שאם יומשך הפירעון מזמן הנ"ל יתחשב לפ"ע עפ"י העיסקא הנ"ל. ובתחלה עלה בדעתי שהוא ריבית גמורה מצד שהריוח מתרבה בהמשך הזמן והוי כאילו כתוב בשטר קצבה לשבועות וחדשים. אעפ"י שאינו כתוב בפירוש מ"מ כיון שהמכוון הוא כן בפ"י המלות של יתחשב לפ"ע. וקצת ראה מש"ע אדמור"ר (סעיף מ"א) שכ' שאם נמשך העיסקא מזמן פרעון יכתוב שט"ח חדש ושאר תקנות ולא מצא תקנה לכתוב בנוסח הנ"ל. אבל אח"כ ראיתי בט"ז בתשובת שאלה [סימן קעז ס"ק לא<sup>16</sup>] שמתיר בזה האופן בפירוש אפי' ליקח ריוח מן הריוח. ולא מצאתי תירוץ לסתירת הדברים. בכך בקשתי מכבוד מע"ל הרמה יורני היאך לפסוק בכל הדברים הנ"ל. דברי דו"ש בלב ונפש ומאד ומצפה לתשובתו הלל במהור' מאיר זללה"ה".

וע"ז ענה הצ"צ: "בענין שט"ע שכתוב בה אם יומשך הזמן יומשך העיסקא. בדינים שבסוף סי' לבושי שרד [חדושי דינים ליורה דעה, להלכות רבית, סעיף עה] כתב לכתחלה לכתוב כן ע"ש [וז"ל שם: "מי שלוח מעות על היתר עיסקא לזמן, ואחר זמן הפרעון נתעכב המעות אצלו וגם רוצה ליתן לו עיסקא מזמן העיכוב ההוא - רשאי ליקח ואין בו איסור ריבית. ואם אינו רוצה ליתן לו והלה תובעו - י"א שכופין ליתן לו (ט"ז סי' קעז ס"ק לא) וי"א שאינו חייב ליתן לו, ונראה לי דהוי ספיקא דדינא ואין מוציאין מהלוח. ואם תפס המלוה לא מפקי' מיניה. ויש להודיע להסופרים שיפרשו בהשט"ח בדיעת הלוח בפירוש, שגם אם יעבור הזמן פרעון מחויב ליתן עיסקא". ושם בביאורו לבושי שרד ס"ק קפב מביא שהי"א השני הוא שו"ת בסוף ספר מים קדושים, ומסיק שאין דברים נכונים ולכן יש לעשות כמו שכתב בפנים].

ומה שהקשה מעלתו ע"ז ממ"ש כאזמור"ר נ"ע סעי' מ"א יכתוב שטר אחר כו' יפה כוון דנראה שהוא חוכך בזה להחמיר. אבל עכ"ז איני סובר שיהיה מעכב דיעבד דאל"כ יהיה קשה על הט"ז מדידי' אדידי' מסק"א לסק"א שהביא מע"ל. גם הבל"י ובאה"ט והח"ד הביאו ב' הדינים של הט"ז [ולא העירו שיש סתירה בדבר, ולכן מוכרח לומר שאם מדובר לאחר זמן העיסקא, יכולים להאריכו ואין בזה האיסור של הט"ז לכתוב סכום לכל שבוע].

ועוד דאעיקרא דדינא של הט"ז סק"א (והוא מ"ש כאזמור"ר נ"ע סעיף מ"א ומ"מ צריך לזהר כו') חולק הש"ך בנקה"כ (והובא באה"ט של הגאון מו' זכרי' מענדל ובח"ד) וסיים שכן המנהג.

<sup>16</sup> ששם כותב הט"ז שנשאל במי שכתב עיסקא ובו נכתב כמה יהי' בסוף הזמן, ואם יומשך יתן עוד רווחים לפי הריוח הקודם, ואח"כ נמשך, והנותן רוצה רווחים אחרי התאריך שנקבע, וע"ז השיב הט"ז שם: "נראה ברור דהדין עם הנותן, וחייב לתת לו רווחים גם מהעסק שאחר זמן פרעון, וההיתר שבתחילה נמשך גם אחר כך עד שיודיעו אחר הזמן שאינו רוצה לקבל עוד בעיסקא אותו המעות". ובהמשך דבריו "על כרחך, כל זמן שהעסק סתם בידו, אף שכלה הזמן מכל מקום מעכב העסק בידו אדעתא דמעיקרא, אלא דאם הודיעו אז - נעשה עסק חדש וזוכה אפילו בחצי חלק חבירו".



– ט"ז ס"ק י, אבל אם שינה ואמר [נדוקא שאמר בפירוש בעת ששינה, ולא שבא אח"כ בעת חלוקת הרווחים לומר כן... – ט"ז ס"ק יא] שעושה לעצמו ולא בתורת העיסקא אזי הוא גזלן ומה שהרוויח מזה – הוא רק לעצמו. ולכן הרמ"א כותב, שצריך הנותן להתנות עם המקבל מתחילה "שאם יטול לפעמים קצת מן העסק לצרכו, שלא יהא מקרי שולח יד בפיקדון בכך, דאז הוי כגזלן וכל הריוח שלו, והמעות מלוה עליו ואסור ליטול אחר כך ריבית". ומסיים הרמ"א, שאם נהגו שלא להקפיד בכך מסתמא כאילו התנו דמי.

ורעק"א מקשה על הרמ"א, שהרשב"א חולק על זה וסובר שאם לוקח קצת והתעסק בשאר הממון והרויח, הריוח עדיין לאמצע. ונשאר בצ"ע.

כתוב בשו"ע סימן קעז סעיף ל': "הנותן מעות לחברו להתעסק, אף על פי שהחצי יש לו דין מלוה אינו יכול להוציא החצי לצרכו ולהתעסק בחציו לבד לצורך חברו". וע"ז כותב הש"ך שם (ס"ק נו) שזהו רק אם לא הודיע לו שמשנה, אבל אם הודיע לו שמשנה ולוקח לעצמו ("לעצמי אני קונה ממחצה מלוה"), אזי כל הריוח לעצמו.

כתב אדה"ז בשו"ע סעיף מב (עם ביאור בחצ"ע ר):

מב וכל זה [שנותן כסף בדרך עיסקא בהתחלקות הרווחים חצי-חצי] כשאותן המעות שמקבל הן עצמן עיסקא שמתעסק בהן להרויח ואינו מוציא אותן ביציאותיו, אבל אם הוציא יתר מחצי המעות שהן הלואה [דהיינו, שאם קיבל 100,000 לעיסקא, שמתוכם 50,000 הם הלואה ו-50,000 הם פקדון, והשתמש עבור צרכי עצמו ביותר מהחלק שהוא הלואה] ביציאה שאין בה ריוח, כגון לצורך פרנסתו או דירתו או פירעון חובו, בין מדעת הנותן שנתן לו רשות להוציא בין שלא מדעתו, אף שמיד החזיר מעות אחרות תחתיהן ונתעסק בהן והרויח הרי זה הריוח שלו [שהרי הריוח הגיע מידי הממון שהוא הכניס בעצמו להשתפות ולא מהממון שקיבל בתורת עיסקא, וצריך לחשב הרווחים באו"א], ואם נתנו להנותן הרי זו רבית גמורה אף אם לא קצץ לו דבר קצוב אלא נותן לו חצי ריוח כל המעות בין רב או מעט, לפי שמיד שהוציא ביציאותיו נעשו מעות אלו שהוציא חוב הלואה עליו ולא נשאר חצי המעות פקדון שיהיה חצי הריוח לבעל הפקדון [ומזה משמע, שכל זמן שלא גמר בחובותיו עדיין החצי – מותר לו ליתן עיסקא על כל חלק הנותן, וזהו דלא כהרמ"א שראינו לעיל, שאם לוקח אפי' קצת – כבר כל הריוח לעצמו, אלא כמו שהביא רעק"א מהרשב"א, ואפשר לדייק כך גם מהש"ך בס"ק נו].

"ומה תקנתו אם צריך ללוות ממעות העסק לפי שעה להוציא ביציאותיו? אזי כשיחזיר המעות אחרות תחתיהן יזכה אותן להנותן על ידי איש אחר שיגביהן בשבילו, שזכין לאדם שלא בפניו. ובלבד שיתן לו הנותן רשות ללוות מהן לפי שעה, שאם ילוה מהן שלא ברשותו אין חזרה מועלת אפילו על ידי איש אחר לזכותן להנותן עד שיחזירין ליד הנותן [דהיינו, שאז יהי' צריך להחזיר הממון להנותן ולקחתם ממנו שוב]. מלבד האיסור של תורה שעושה במה שמשנה מדעתו של הנותן ללוות מעותיו שלא ברשותו".

והאופנים לכך: מח' אדה"ז וחוו"ד אם צריך קנין / דעת הצ"צ אם יכול להתנות על עיסקא או שרק יכול לתת רווחים בלי להתנות. (1) דעת הצ"צ שיכול המקבל לסרב לתת רווחים קודם הזמן, ואין הנותן יכול לכופו לתת

ב"ה, ר' מנחם אב תשפ"א

א. זהירות למי נותנים הממון: אם המלווה מכיר מישהו שעיקר עסקו זה הלוואות בריבית (כגון, יש מי שעניינו לתת הלוואות בריבית, והוא לוקח כסף ממשקיעים ב-10%, ואח"כ מלווה הלאה ב-12% או 15% והוא מקבל ההפרש), והוא בא אליך לבקש הלוואה "ע"פ היתר עיסקא", ואתה יודע שהוא מלווה בריבית גם ליהודים – האם מותר לך לתת לו?

אדה"ז בשו"ע שלו (סעיף ג) כותב: "ואסור להתעסק בין לזה ומלוה בריבית, וכל מי שהיה סרסור ביניהם או שסייע את אחד מהם או הורהו מקום ללות או להלוות, הרי זה עובר משום לפני עור לא תתן מכשול אם לא היה האיסור נעשה בלעדו, ואם היה נעשה בלעדו אסור מדברי סופרים מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה. ומי שנעשה עד ביניהם או ערב וכן הסופר עובר בלא תעשה של תורה, שנאמר לא תשימון עליו נשך, ואפילו היה מלווה בלעדו..."

ולכאורה ע"פ"ז נראה שאסור הי' להשתתף עמו מדין סיוע. ובדומה לזה, בשו"ע אדה"ז הלכות עירובין סימן שמו סעיף ב-ג: (ב) היה עומד באחת משתי הרשויות ופשט ידו לרשות חבירו ונטל החפץ מידו והוציא לרשות שעומד בו אפילו לא הניחו בארץ הואיל והוא מונח בידו הרי הוא כמונח בארץ שהיד נגרת אחר הגוף והגוף הוא עומד בארץ ... א) אבל זה שניטל החפץ ממנו פטור ומותר משום איסור שבת שהרי לא עשה כלום, אבל אסור מן התורה משום שמכשיל את חבירו ונותן לו חפץ להוציא מרשות לרשות ועובר על לפני עור לא תתן מכשול, ואם החפץ היה מונח בענין שאף אם לא היה נותנו לו היה יכול ליטלו בעצמו אינו עובר על לפני עור מן התורה, אבל מדברי סופרים אסור ליתנו לו אפילו הוא נכרי ואפילו בכרמלית כמו שנתבאר בסי' שכ"ה מטעם שנתבאר שם, וכישראל יש עוד איסור מדברי סופרים מפני שמסייע לעוברי עבירה, ולכן אסור להושיט למומרין דבר איסור אפילו יכול המומר ליטלו בעצמו".

אלא שיש כאן עוד איסור גדול יותר, והוא, שכאשר עושים "היתר עיסקא", אזי נותן המעות נהי' שותף עם מקבל המעות בכל עסק שיש לו, ואזי יוצא שחצי מכל פרוטה שהוא מקבל בריבית מישראל - זה ריבית שהוא מקבל ועובר איסור.

ב. עבור מה המקבל משתמש עם הכסף: כתוב בשו"ע סימן קעז סעיף ה' שמותר לראובן לתת סך ממון לשמעון בתורת עיסקא למחצית שכר בתנאי שיתעסק דוקא בעסק מסויים, ואם שמעון יחליט לשנות – אזי כל האחריות על שמעון, ואם אכן יעשה שמעון שינוי אזי עדיין אם יהי' ריוח יתחלקו חצי-חצי, ואם יהיו הפסדים – שמעון יספוג כל ההפסדים.

והרמ"א מוסיף על זה, שמותר לשמעון "לשנות לכתחילה" ואינו נחשב כגזלן (שהרי כוונת השינוי היא בכדי שגם ראובן ירוויח יותר

(וראה שאר פרטי הדינים בסעיפים מג-מד שם).

ולכן, כאשר עושים היתר עיסקא יש לוודאות שיש להמתעסק אופן להרוויח ממון עכ"פ מעסק אחר, ואין המקבל צריך כל הממון לשלם חובות או לשלם עבור הוצאותיו. ואם יש לו סחורה, משמע מאדה"ז שמספיק שמשלם עבור הסחורה, ולא צריך להקנות הסחורה ממש.

כתב הצמח צדק בשו"ת שלו יו"ד סימן רחצ:

"מה שנהגו העולם היתר פשוט ללוות בהיתר עיסקא שהלוה מוציא המעות בהוצאה [עבור עצמו] ובשו"ע אדמו"ר [סעיף מב] מפורש לאיסור, מקור האיסור הוא מתשו"ב הביאה ב"י סי' קע"ו, וקאי על אופן שהנותן מקבל חצי הריח מהעיסקא (וסומך על המקבל כמה ה' הריח), הלכך אם המקבל הוציאו לצרכו, אף על פי שאחר כך נוטל מעות אחרות לעסק בהן והריח – אינו רשאי ליתן [הרווחים]".

ובשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קח) כותב, בנוגע מי שלוקח הלוואה בהיתר עיסקא לשלם חוב ועושה היתר עיסקא שאסור, הנה מביא דברי אדה"ז בסעיף מג, שאם היה המקבל סחורה בעין אזי רשאי להוציא הממון ולתת סחורה במקומו, ואח"כ כותב לנדו"ד "ואולי כשהנותן יודע שלוקח המעות לשלם החוב ועושה עמו היתר עיסקא, מסתמא הוא ע"ז הסחורה שיש לו בביתו, ואע"ג דלא פוסק דמים על הסחורה, מכל מקום יש לומר כיון דהמקבל צריך לחשוב הסחורה בשוויה כדאי ביו"ד סי' קעז סעי' כב, הוי כמוכר בפירושו בשויין דמועיל אף בלא פיסוק דמים .. ובאמת נתפשט המנהג מאד שלוין ע"פ היתר עסקא לפרוע חוב ומשלמין העיסקא, ואולי סמכו ע"ז שמסתמא יש לו למקבל סחורה בביתו, וההיתר הוא על הסחורה מכבר וקונה אותה הנותן במעותיו, דלענין ריבית מעות קונות, כמ"ש בש"ע הרב הנ"ל".

וממשיך האמרי יושר, "באופן שאם המלוה ידע מזה שקיבל לפרוע חובותיו – צריך המקבל כשרוצה ליפטר מהריח לישבע שלא היה סחורה בביתו בשעת הלוואה, וגם אח"כ לא הרויח בשום סחורה שקנה. ואולי יהי' די אם ישבע שלא קנה עבור הנותן כלל רק לצרכו ע"כ אף שהרויח אין להנותן חלק בזה". ואע"פ שבעיסקא רגילה אם קונה במעות הנותן לא יכול להיפטר אף בשבועה מאחר ובחור"מ מי שקנה במעות אחר – המשלח זכה בזה אף אם אומר שקנה לעצמו, מ"מ כאן מאחר וידוע שלקח המעות לצרכו וכל העיסקא מבוססת על כך שקנה סחורה, נאמן בשבועה שקנה.

ג. דיני שטר היתר עיסקא: אדה"ז אינו מזכיר את התקנה לכתוב שטר היתר עיסקא, אלא כותב בסעיף מה כדלקמן:

"עוד יש דרך אחרת שיהיה הקרן בטוח אף שכל האחריות על שניהם בשוה, אלא שקיבל עליו המקבל שלא יהיה נאמן על שום הפסד מהקרן בשבועה כדינו שהוא שומר שטר וחייב שבועה על הפסד באונס, רק שיברר בשני עדים כשרים שאירע לו הפסד באונס [ואין צריך להתנות שדוקא הרב או השליח ציבור יהיו העדים כמו שרצה מהר"ם לתקן, אלא צריך סתם עדים כשרים, שזהו חומרא על הנותן שלא יכול לבחור העדים], ואם לא יברר בעדים יתחייב

לשלם כל ההפסד מן הקרן. ואף שהנותן הוא רחוק להפסד מותר כיון שאם יוכל לברר בעדים יהיה קרוב גם להפסד כמו לשכר. אבל אסור להתנות עמו כן על הריח שלא יהיה נאמן בשבועה לומר שלא היה שם ריח, שכיון שהוא ספק מתחלתו אם יהיה שם ריח אין לו לומר לו איני מאמינך (ואפילו אם מאמינו בלבו אין בכך כלום, כיון שהתנה עמו שאם לא יברר בעדים ישלם וקיבל עליו תנאי זה כל תנאים שבממון קיים, ומשום רבית אין כאן כיון שאם יוכל לברר בעדים יהיה קרוב להפסד כמו לשכר)".

דהיינו, שעל הפסד הקרן צריך להביא עדים שהיה הפסד, ועל המקבל לקבל ע"ע שלא יהי' נאמן רק בשבועה אלא להביא עדים, ועי"ז יותר קשה לו, ויכול הנותן לדרוש הקרן כל זמן שאין עדים. אבל על הריח, מאחר והוא ספק מעיקרא, אזי לא יכול לומר לו שלא יאמינו אא"כ יביא עדים, אלא מספיק להאמינו בשבועה. וההיתר עיסקא הוא, שאם אינו רוצה להישבע על הרווחים – אזי ישלם הסכום במקום זה.

ד. היתר עיסקא בכתב או בע"פ: הצמח צדק בתשובה סימן פח כותב, שהגם ש"מדינא אין מקום לחלוק בין כתב יד לאמירה בע"פ, מ"מ קשה להתיר מאחר ובע"פ קשה להסביר כל הפרטים איך זה עובד, "ודמי טפי לריבית". וממשיך, שאכן אם באמת הנתנה היתה לעסק, אזי היה מספיק בע"פ, אבל "בהלוואות שלנו, שבאמת הכל יודעים שאין מתכוונים כלל לעסוק בשותפות, אלא שזה מלוה זה לזה ממש ורצונו ליתן לו ריבית, אלא שלסלק האיסור הוא פוסק עמו על עיסקא", הנה אכן זה יועיל לסקל האיסור מאחר וסוכ"ס יכול לפטור עצמו מהרווחים ע"י שבועה, אבל סוכ"ס "כיון דהוי כמו הערמה" לכן צריך שיהי' דוקא שטר כתוב, ואם לא כתבו אזי זה הוכחה שזה הערמה ותו לא. ולכן מסיים הצ"צ "לכתחילה ודאי יש להיזהר לכתוב השטר עיסקא דייקא, ואין די באמירה בעלמא, ובדיעבד צ"ע", ואם המקבל אכן הבין את ענין העיסקא – מועיל, ויש לחקור אם ידע או לא. ואם לא הבין – אזי בעצם גם כתב אינו מועיל, אלא שאם יש כתב אומרים שמסתמא ידע.

ה. להפוך הלוואה רגילה להיתר עיסקא קודם זמן פרעון: הצמח צדק בתשובה סימן פט כותב תשובה קצרה מאד, ונעייין בה עתה, ובהקדם, שהש"ך כותב בס"ק טו (על סעיף ה') בשם המרדכי והמהרש"ל, "שאם הלוה ראובן לשמעון מעות לזמן קצוב [דהיינו הלוואה רגילה בלא ריבית], ואחר הזמן אמר המלוה ללוה יהיו בידך למחצית שטר, המתעסק חייב באונסין כמו שהי' חייב מתחילה" ומציין לס"ק מא, ששם כותב הש"ך שאם נאנס הממון – חייב הלוה באונסין, ואם הרויח – הכל שלו, אבל יכול ליתן מעצמו ואין בזה ריבית.

והחוות דעת (ביאורים ס"ק ו') כותב על הש"ך (ס"ק טו) דזה מועיל "דוקא אם אמר כן על העסקים שכבר הן תחת ידי המקבל .. ואם קנו בקנין סודר על זה מהמקבל על העסקים שתחת ידו – מהני". אבל אם אומר לו שילך ויקנה סחורה חדשה, אזי מועיל אף בלא קנין ונעשה עיסקא.

בתחילת העסק (דהיינו, שהעיסקא מתחיל להיגבות מיום הראשון) – אסור לגמרי כריבית. והפתרון שראיתי הוא, שכותבים שכל ממון שניתן לפני העיסקא הרי זה על-חשבון הרווחים שיבואו. וצ"ע איך יועיל לפי דברי הצ"צ דלעיל (אא"כ הנותן מסכים לזה).



## סימן מ"ה

### בדין תהליך "קומפוסטציה" (Composting) למת

(א) שאלה ע"ד תהליך "קומפוסטציה" למת: ביאור אופן ה"קומפוסטציה" למת בארה"ב וכמה אופנים להקל בזה. (ב) תשובות הגאון הרב אליהו אבירז'ל שליט"א והגאון הרב יצחק יוסף שליט"א לאסור

## שאלה

ב"ה, כ"ג אייר תשע"ט

לפני שבוע (ביום ט"ז אייר ש.ז.), נחקק חוק במדינת וושינגטון בארה"ב המתיר לאדם לבחור שאחר מיתתו יהפכו את גופתו לדשן (fertilizer) ע"י תהליך קומפוסטציה (composting). והתהליך הוא כדלהלן: לאחר הפטירה מניחים הגופה בתוך חבית סגורה על מצע של קש ושביבי עץ, ונותנים לזה לשבת בתוך החבית הזו למשך 30 יום, בגלל החום והלחות בחדר בו שומרים את החביות – הגופה והעץ והקש נהפכים לדשן. כל כמה ימים מערבבים כדי לוודאות שכל הגופה נהפכת לדשן. לאחר סיום התהליך, מוציאים כל מה שאינו טבעי (כגון שיניים תותבות, קוצב-לב, משתל מפרק ירך וכו') ואת זה שולחים למיחזור, ואת הדשן נותנים למשפחה בתוך שק, ובזה אפשר להשתמש בכדי לשים על האדמה ולגדל על זה עצים וצמחים וכיו"ב. מכל גופה יוצא לערך כשלושת-רבעי מטר רבוע של דשן.

והשאלות הם, מה דין תהליך זה ע"פ הלכה. ובהקדם, שפשוט הדבר שלכתחילה יש לשכנע כאו"א לעשות קבורה כפי הנהוג בתפוצות ישראל, בהנחת הגוף ישירות על הקרקע עם תכריכים ותו לא. והשאלה היא רק לענין התייחסות רב-קהילה למישהו מקהילתו שעושה מעשה כזה, האם ההתייחסות לזה היא כמי שציוה לשרוף גופו, או לא.

והצדדים ההלכתיים לדון בשאלה זו הם שבעה (ובכל אחד מהם נראה שיש צד להקל בדיעבד, כדלקמן):

א. האם מותר להניח גופה בתוך חבית המונחת על הקרקע, ובתוכה אין קרקע (אלא גידולי קרקע)? האם הדין שונה אם החבית תהיה מונחת בתוך הקרקע? [באו"א קצת, האם אפשר לדמותו למ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט יו"ד סי' לד וילקוט יוסף אבילות עמ' תשי ואילך, בנוגע לקבורת קומות].

אבל מדברי אדה"ז בסעיף מג נראה שאין צריך קנין על הסחורה שכבר ישנה.

ומבאר הצמח צדק, שמדברי המהרש"ל (שהם מקור הש"ך ס"ק טו) משמע שע"י אמירה בלבד לא משתנה הדין, אבל אם כתב אזי משתנה. והקשה הצ"צ היאך מספיק כתיבה? הרי איך יכול הנותן לעשות קנין על חצי הסחורה של הלוה כדי להשתתף עמו בעסק ע"י כתיבה בלבד? [ומזה מובן, שמדובר דוקא במקרה שיש עסק, ולא הלוואה סתם], וכותב שנראה מהחיות-דעת שלא מועיל כתיבה אלא צריך קנין לסחורה קיימת, ולסחורה חדשה מועיל אם יקנה דהוי כשלוחו. ומאדה"ז סעיף מג משמע להיפך שאי"צ קנין על הסחורה הקיימת, אבל לקנות סחורה חדשה לא יועיל.

ונראה שהצ"צ סובר כמו שכתב מתחילה, שיש לכתוב שטר חדש לשנות (כהמהרש"ל), וזה יועיל לעסק קיים. אבל באם אין עסק קיים ורוצה בכדי לקנות סחורה חדשה צריך שיתן מעות (דהיינו, המקבל יחזיר כל המעות לנותן, ואז יקח ממנו מחדש בתורת עיסקא).

ו. לקבל הרווחים קודם סוף הזמן: באם רוצה הנותן לקבל מעותיו והרווחים קודם סוף זמן העיסקא, ורוצה ליטול הרווחים לפי ערך הזמן שעבר, הנה אדה"ז כתב בסוף סעיף מא בזה"ל ("ואם עיכבה פחות מזמן ראשון ובא הנותן ליטול העיסקא מידו אין להם לחשב הריוח בפירוש לשבועות וחדשים אלא יתן בסתם לפי ערך הזמן שעבר מהשנה"), דהיינו שהברירה ביד הנותן ליקח מעותיו קודם סוף הזמן, ורק שאינו יכול לחשב בדיוק לפי הזמן שעבר אלא "בסתם", ולא כתוב שיכול המקבל לעכב הריוח.

אבל מדברי הצ"צ (בפסקי דינים על חו"מ סוף סי' עח) משמע שבאמצע הזמן יכול המקבל לעכב מלתת רווחים מאחר ועוד לא הגיע הזמן, וז"ל שם: "המקבל עיסקא לשנה ואח"כ באמצע השנה הוצרך הנותן למעות, ומבקש המעות מהמקבל עם הריוח, והמקבל טוען שאם רוצה לקבל עכשיו לא יתן ריוח כלל מאחר שעדיין לא הגיע הזמן", והשיב הצ"צ "כתיב "והפדה", לומר שהאדון מסייע בפדיונה, הא לא גלי קרא הו"א שמחוייבת להחזיר כל הדמים כיון שלא [הגיע] הזמן. ולא אמרי' נחשוב לפי ערך כו'".

ומשמע מדברי הצ"צ, שיכול המקבל לעכב מלתת ריוח באם הוא קודם הזמן שנקבע, וצריך לתת רק הקרן, ואין מסתבר לומר שהכא עסקינן במקבל שטוען שלא היו רווחים, שהרי בזה פשיטא דאסור ליקח ריוח (כמשנ"ת בשו"ת הצ"צ במק"א, הובא ונתבאר לעיל בסימן ל"ח לעיל), וגם אינו מזכיר כלל הסיבה שהוא משום שאין רווחים, אלא משמע שהמדובר במקבל שלא טוען ע"ד הרווחים, אלא אומר שמאחר ולא הגיע הזמן – אין עליו חיוב לתת הרווחים. ומסתברא שהוא ע"פ הדין דעיסקא משתלמת לבסוף כפי דברי אדה"ז בסעיף מא שם, שלכן אסור אדה"ז לכתוב רווחים לפי זמן, ולא פסק כדברי אדה"ז בסוגריים בסוף הסעיף.

ז. מתי אפשר להתחיל ליקח "עיסקא": מסתבר, שמאחר וכל ענין העיסקא הוא שילך וירויח בזה ממון, הנה אם נותן ממון מיד

שנאמר כי קבור תקברנו. ובירושלמי כתובות פ"א ה"א כתוב אמר שרפוני ותנו חצי שדה לפלוני אין שורפין ואין נותנים. ע"כ.

ובשו"ת תעלומות לב ח"ד סימן ל"ג כתב בדבר הרשעים והכופרים בשכר ועונש ובהשאת הנפש ומצוים בניהם לשרוף גופם אחרי מותם. אם לקבור עפר אלו הנשרפים בקבר ישראל. והשיב דבר זה ברור שאסור להביא את האפר ההוא לבית קברות של ישראל. כדי לעשות סייג לתורה שלא יבואו אחרים לעשות כמעשה החטאים האלה בנפשותם ויאמרו כבר התירו פרושים את הדבר שהרי כופרים הם בתחיית המתים שהחיה יחזקאל ע"י קרוב עצמות וע"י השרפה נשרפים כל העצמות ואין ראוי לשום איש ללוות איש זה שמוליכין אותו לשרפה כי עוון פלילי. וכל שכן המורה צדק שאסור לו ללכת לפני המיטה כנהוג למתי ישראל כי יש חילול ה' בדבר. ובספר חסד ואמת עמוד פ"ט פרק ו' סעיף ז' כתב המצוה שלא יקברוהו אלא ישרפוהו אין שומעין לו. ואם שמעו ושרפו אותו אין לקבור אפרו בבית קברות. ועיין עוד בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סימן ל"ד. ז"ל ובענין הכופרים שצו קודם מותם לשרוף עצמותם הרשיעו יותר מטיטוס הרשע. והפורש מדרכי ציבור אין מתעסקין עמו ללוותו ואין אונין עליו שהרי כופרים בתחיית המתים ויש להרחיק שריפת החטאת הזה ואל לקבלו בין קברי ישראל. ועיין עוד לגאון אחיעזר ח"ג סימן ע"ב, אות ד', כתב כי אלה המתנהגים בשרפת מתים שזהו עקירה במצות קבורה וביסודות המקובלים. וכן פסק בשו"ת מלמד להועיל חיו"ד סימן קי"ג ובשו"ת מראה הבזק ח"ה סימן צ"ב בשם שו"ת שרידי אשר, באשר אדם זה שצוה שריפת גופו המשך רשעתו גם לאחר מותו וצוה להבדיל את גופו המת משאר מתי ישראל. ובשו"ת חלקת יעקב יו"ד ח"ב סימן ס"ד כתב שחומר איסור שריפת המת, א) ביטול מצות עשה של קבורה, ב) בזיון המת, ג) איסור ובחוקתיהם לא תלכו, שהגויים שורפים מתיהם עיין שם.

וא"כ לפ"ז שמצות קבורה הוא דאורייתא, והמצוה לשרוף את גופו או להפכו לדשן ולדשן בו היינו הך, ואסור לקברו בבית קברות של ישראל, וכל דיני אבילות ומנהגי אבילות לא חלים עליו, ודו"ק.

והנה פסק הרמב"ם פ"ד מהלכות אבל הלכה כ"א, המת אסור בהניה כולו, וכו', וכן ארונו וכל תכריכו אסורין בהניה. כל הכלים שזורקין על המיטה הנקברת עמו אסורין בהניה ע"כ. וכן פסקו גדולי הפוסקים שתשמישי המת אסורים מן התורה, עיין שו"ת רע"א סימן מ"ה. ובשו"ת נחפה בכסף יו"ד סימן ח', דהמת וקברו אסורים בהנאה מן התורה. וכן כתב בשו"ת לחם יהודה דף קי"ד שדבר פשוט דהמת ותכריכו אסורים מן התורה בהנאה. וכן נראה דברי השו"ע יו"ד סימן שמ"ט סעיף א', מת בין עובד כוכבים בין ישראל תכריכו אסורים בהנאה. ועיין שם פתחי תשובה ס"ק א' לחלק בין מת ישראל שהוא דאורייתא למת גוי שהוא מדברנו, אולם המהרשד"ם חיו"ד סימן כ' דרך על המת הוא דאיסורו מן התורה, אבל תכריכו וארונו ובנין קברו אסורים בהנאה מדברנו. ועיין בלחם יהודה מה שהקשה עליו, ובמיוחד מדברי הרמב"ם הנ"ל, ועיין פתחי תשובה יו"ד שם שכתב שמת ישראל אסור מן התורה, וכן תשמישיו אסורים מן התורה, עיין שם.

ב. האם מותר להחיש את תהליך הרקבון והפיכת הגוף לדשן? (שהרי בפועל אין זה שונה מריקבון הגוף בתוך האדמה, אלא במהירות יתר) או שיש בזה משום ניוול ובזיון המת?

ג. האם מותר להשתמש בדשן הזה להניחו על קרקע בשביל לגדל עליו עצים וצמחים וכיו"ב? האם יש בזה משום ניוול ובזיון המת?

ד. בין אם נאמר שיש לקבור הדשן ובין אם נאמר שמותר להניחו על הקרקע, האם מותר להשתמש במה שגודל מדשן הזה? [הגם שנקטינן שמת ישראל אסור בהנאה, הנה כשאין זה דרך הנאתו – נקטינן להתיר, כמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סימנים כ-כג בהתכתבות עם הגרב"צ אבא-שואל].

ה. מאחר ודשן זה מעורב מהגופה ומקש ועצים, האם נאמר שהקש ועצים נאסרו בהנאה מדין הנאה מקברים (המובא בטושו"ע יו"ד סי' סד)?

ו. בנוגע לשיניים תותכות והתקנים של ברזל וכיו"ב, האם מותר למחזר אותם, או שחייבים בקבורה מאחר ונתבטלו לגוף? [באם זהו דבר ראוי למיחזור, אזי אין זה דרך הנאתו ואולי יהי' מותר כנ"ל בשאלה ד'. ואם אינו דבר הראוי למיחזור – לכאורה נראה שיש לקברו].

ז. באם נחמיר שכל הנ"ל אסור מדינא, האם כשיש רב שיש בקהילתו משהו שלע"ע אינו שומר תומ"צ, וציוה שיעשו כך לגופתו לאחר פטירתו, ולא הצליח להניאו מכך, ואחרי פטירתו עשו כך, האם על הרב לנקוט בזה שהוא דומה למי שציוה לשרוף גופתו וכל המסתעף? או שמא מאחר ויש צדדים לומר שאינו אסור בדיעבד – אזי אינו דומה למי שציוה לשרוף גופו?

## תשובת הגאון הרב אליהו אכירז'ל שליט"א

### ראש אבות בתי הדין הרבניים ירושלים

ב"ה, כ"ה אייר תשע"ט

לכבוד ידידי הרב הגאון מעו"מ שלום דוב בער שוחאט שליט"א, דומ"ץ ברוקלין נוא יארק. שלום רב לכבודו, ולסובבים הודו.

אחרי ש"ש טו"ב מאשר קבלת שאלתו בדבר מי שצוה שלאחר פטירתו יהפכו את גופו ולדשן בו עצים וצמחים. מה דינו של איש זה ולבקשתו. א) הרי בזה מחישים רקבוננו. ב) אם מותר להשתמש כפי בקשתו. ג) ואם מה שגדל מדשן זה מותר בהנאה.

תשובה: נאמר בתורה פרשת כי תצא כ"א כ"ב כי קבור תקברנו ביום ההוא. ופסקו הרמב"ם בספר המצוות מ"ע רלא. מצות עשה לקבור הרוגי בי"ד וכו' והוא הדין בשאר מתים. וכן פסק הראב"ן סימן ק"ם שזו מצות עשה מן התורה לקבור המת ולא דוקא הרוגי בית דין אלא ה"ה לשאר מתים, וכן הוא דעת רוב הפוסקים, וכן כתב רבינו חננאל בפירושו למסכת סנהדרין דף מו ע"ב. ע"כ. ופסקה הרמב"ם פ"ב מאבל ה"א וז"ל ואם צוה אל יספדוני אין מספידין אותו, אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שקבורה מצוה

הנה בודאי שלפי ההלכה היהודית ומסורת ישראל יש לקבור את הנפטר ללא כל פגיעה או התערבות אחרת בגופה, וכפי שנא' כי עפר אתה ואל עפר תשוב, וכל מה שמשנים הוי כביזוי המת ועונש קשה למת. ואין שום הבדל בין אם מצוה לשרוף את גופתו, ובין אם עושה לו הנ"ל להפוך גופו לדשן, ויתכן ואף הוא יותר חמור, שבמשך שלושים יום עושים לגופה תהליך נורא ואיום של ערבוב הגופה בתוך חבית ורקבון מזעזע, וביזיון המת, ואיך אפשר לחשוב על דברים כאלה מזעזעים.

ומה שרצה לדמות הנחת גופה בתוך חבית המונחת על הקרקע לקבורה בקומות, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט (י"ד סי' ל"ד), וספר ילקוט יוסף (עמ' תש"י), הנה לא קרב זה אל זה, והמרחק להשוותם הוא מן הקצה לקצה, ששם קוברים את המת כדרך כל האדם, ופעמים כך היתה הקבורה בזמנים קודמים והכל נעשה דרך כבוד, אך בתהליך הנ"ל הוא ביזיון נורא ואיום ואין זה קבורה, ובפרט שאח"כ נותנים אותו על גבי האדמה ודורכים עליו ללא קבורה וללא מצבה ולא דרך קבורה בתוך האדמה והופכים את גוף האדם כגללים וצואה של בהמה, והוא ניוול המת נורא ואיום ומזעזע, ועל כן השאלות ששל אין מה לדון עליהם, ומי שצווה לעשות כך הוא כופר, והוא בכלל הפורש מן הציבור ואיננו מאמין בתחיית המתים והשארית הנפש, וקשה רימה בגוף המת, ואין להתעסק כלל בטהרת גופה לפני התהליך ואחר התהליך, כשאר עומדים במריים עד זיבולא בתרייתא, ואסור להתעסק בקבורתם, והוא דרך מינות לבטל מצות קבורת המתים, ה' יצילנו, ואחר שעשה תהליך כזה אסור לקבור אותו בקבר ישראל כדין מי שצווה לשרוף את גופו,

והשי"ת יערה רוח ממרום על כל הטועים להבין חומרת הדבר שעושים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל ונשיא הרבנות הראשית לישראל

וא"כ לפ"ז שהמת אסור בהנאה מדאורייתא, ולפי הרמב"ם כולל תכריכיו, ולכל הפחות אסורים מדרבנן לכו"ע, א"כ בודאי דאסור להשתמש בדשנו, וגם ודאי דאסור בהנאה, ובזה שמגדלים בדשנו אילנות ועציצים אסורים בהנאה, ואין לעשות כן, וישתקע הדבר ולא יאמר. ודו"ק.

המורם מכל האמור,

(א) איש זה שצוה להפוך גופתו לדשן הוא בדיוק כמו שריפת גופו, והרי הוא כופר בהשארית הנפש ובתחיית המתים, ואסור לשמוע לו. ואם עשו, אין לקברו בקבר עם מתי ישראל ולא ללוותו ולא לשבת עליו ולא נחומים ולא קדישים ולא מנהג ממנהגי אבילות המקובלים בעם ישראל.

(ב) כמו כן אין להשתמש בגופתו לדישון או לגידול כל שהוא, דגופו ותכריכיו וכליו אסורים בהנאה מן התורה.

(ג) ואם דשנו אילנות או עצים וכדומה, אותם עצים אסורים בהנאה.

ביקרא דאורייתא,

ע"ה אליהו אבירדל

## תשובת הגאון הרב יצחק יוסף שליט"א

### הראשון לציון והרב הראשי לישראל

בס"ד, ז' סיון תשע"ט

לכבוד הרב החשוב והנעלה, איש על העדה, הרה"ג שלום דוב בער שוחאט שליט"א,

שלום רב,

לשאלתו אודות החוק שנחקק במדינת וואשינגטון בארה"ב, שמתיר לאדם לבחור שאחר מיתתו יהפכו את גופתו לדשן, ע"י נתינת הגוף בחבית סגורה במשך כשלושים יום, בתהליך מיוחד על מצע של קש ושביבי עץ, והגופה והעץ והקש נהפכים לדשן, ונותנים למשפחה בתוך שק, והמשפחה שמה על האדמה ומגדלים על זה עצים וצמחים, ושואל מה ההתייחסות מבחינת הלכה למי שהוא עושה כמעשה הזה, והאם דינו כמו שמצוה לשרוף את גופו.

**RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213  
493-9250

מונחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

בייה,  
ברוקלין

הרה"ח הווי"ח אי"א נוי"נ עוסק בצ"צ  
כ"ו מו"ה ש"י

שלום וברכה

במענה על ההודעה אשר נולד להם בן למזל טוב,

הנה יה"ר מהש"ת שיכניסוהו לבריתו של אברהם  
אבינו, וכשם שיכניסוהו לברית כן יכניסוהו לתורה  
ולחופה ולמעשים טובים, ויגדלו, ביחד עם זוג' ת"י,  
ואת בנותיהם תחיינה, מתוך הרחבה.

בברכת מזל טוב

לחיזוק ההתקשרות  
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות  
הרך הנימול לשמונה  
ביום ג' שהוכפל בו כי טוב  
ט"ז אלול ה'תשפ"א

”כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים”

ולזכות אחיותיו  
ברכה ליפשא, עליזה ושיינדל תחינה

נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' שלום דוב בער ואשתו מרת חיה מושקא שיחיו  
שוחאט