על הפרשה

ויצא

מחשבה ומוסר

❖

סוגיות ועיונים

אהרן קופמן
052-7624467
7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה" (כח, י).

יש לבאר מהו כפל הלשון "ויצא" ו"וילך".

ביאר **מרן הסטייפלער זצ"ל**, כי אנשים שהולכים ממקום למקום יש בהם על שני אופנים, יש שמטרתם ורצונם לצאת מהמקום שהיו בו ואין להם כלל צורך וענין במקום שהם הולכים אליו, ויש שאין רצונם ביציאה אלא מטרתם היא רק להגיע למקום השני. ואצל יעקב אבינו היתה הליכתו משני הטעמים, כי על פי ציווי אמו היה צריך לברוח מבאר שבע מפני שעשו רצה להרגו, וגם היה צריך להגיע לחרן כדי לקחת אשה מפני ציווי אביו.

והוסיף וכתב, "וכזאת יש לומר בזמנינו, כי לפנים בישראל כשבתי ישראל היו מיוסדים על פי שמירת התורה, וכל הסביבה היתה ספוגה אהבת התורה, אז גם מי שלא נסע ללמוד בישיבה והיה יוצא מנערותו לעסוק באיזו פרנסה, היה נשאר עכ"פ יהודי שומר תורה ומחובר לטהור, והנה גם אז היה חובה לחנך את בני הנעורים בלימוד התורה בשנות הבחרות והשחרות מפאת עצם חיוב לימוד תורה ומפאת כי אין עם הארץ חסיד, ואז היתה ההליכה למקום תורה לא בשביל לברוח מבית אביו ומסביבתו הקודמת אלא לשם המקום המיועד לו ללמוד תורה אצל רב מובהק, והיה זה מבחינת "וילך". אבל כהיום אשר הפרוץ מרובה מכל צד ומי שאינו לומד בישיבה מצבו מסוכן ועלול מאוד שלא ישאר אצלו ח"ו אפילו משהו מיהדות, והאורבים על נפשות בני ישראל להדיחם ר"ל רבו מכל צד, ובמצב פרוע ומסוכן כזה, הרי אפילו אילו ידע ברור שח"ו לא יצליח בתורה בישיבה, היתה החובה להיות בכל ימי הנערות בתוך כותלי הישיבה למען הנצל מפגעי הזמן האורבים על יהדותו ר"ל, ונמצא שהיציאה מסביבה של חולין זהו כבר תכלית לעצמו. אכן גם התכלית השני לספוג תורה ויראת שמים ולהיות באמת ת"ח מצוין יכול להשיג בישיבה אם רק יתמיד בלימודו, ויש בהליכתו לישיבה משום "ויצא" ומשום "וילך".

"ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו" (כח, יא).

פירש רש"י, עשאן כמין מרזב סביב לראשו שהיה ירא מפני חיות רעות.

ולכאורה תמוה הוא, וכי זו העצה והדרך לינצל מפני חיות רעות לסוכך ראשו באבנים, וכי חיות רעות לא יוכלו לסתור את האבנים, או להזיקו בשאר גופו שלא היה מכוסה באבנים.

ביאר זאת **הסבא מקלם זצ"ל**, שבאמת כל דבר הלא הוא מאת השי"ת, וכל ההשתדלות והסיבות הוא רק כדי לצאת ידי חובת השתדלות, ומכיון שהיו לו ליעקב אבנים להגן על ראשו בלבד, כבר יצא זה ידי חובת השתדלות, שהרי בין כך אין האבנים מגינים על האדם אלא דבר ה' ורצונו הוא המציל.

ויש להוסיף בביאור עמקות דבריו, שאנו עדיין נשארים בקושיא שהלא האבנים אינם מגינים כלל ומה השתדלות יש בכך, אולם הקושיא היא רק מכח מחשבתנו שההשתדלות שאנו עושים היא על דרך ההיגיון, ולכן אנו תמהים מה ההשתדלות שעשה יעקב על ידי

האבנים, אבל באמת מחשבה זו היא מצד כוחי ועוצם ידי, שאנו מרגישים שאנחנו כן פועלים עם ההשתדלות, אבל כשנבין שאין אנו עושים כלום והכל הוא מאתו יתברך, אין מקום להבדיל בין השתדלות שלנו לבין השתדלותו של יעקב, ושניהם רק מחובת ההשתדלות ואין הם סיבה לתוצאה כלל.

"וישכב במקום ההוא" (כח, יא).

כתב רש"י, לשון מיעוט באותו מקום שכב, אבל ארבע עשרה שנים ששמש בבית עבר לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה.

כתב **הגאון ר' יעקב קמינצקי זצ"ל,** לכאורה יש לתמוה שהרי יעקב בזמן יציאתו לבאר שבע היה בן ששים ושלש, וודאי שכבר למד תורה עם אברהם ויצחק, ומדוע היה כל כך נחוץ ליעקב עכשיו, במקום להקשיב לציוויו של הוריו לישב בבית לבן ימים אחדים, לשבת וללמוד עוד ארבע עשרה שנה בישיבה זו.

וביאר, שהתורה שנלמדה בבית מדרשם של שם ועבר, היתה שונה מתורתם של אברהם ויצחק. בבית מדרשם של האבות למדו תורה במדרגה הגדולה ביותר של אמונה ועבודת השם, מחוסנים לגמרי מהסביבה בחוץ ולא מושפעים ממנה כלל, ומזה הטעם כשראתה שרה שישמעאל "מצחק" עם יצחק ומשפיע עליו, מיד אמרה גרש את האמה הזאת ואת בנה, כי בסביבתם של צדיקים גמורים אין מקום לאחד מסוגו של ישמעאל, והסכים הקדוש ברוך הוא על ידה.

לא כן היה אצל שם ועבר. שם, בנו של נח שנפלט מדור המבול, ניצל לא רק ממי המבול אלא גם מסביבתם של אנשי דור המבול ומהשחתתם. כמו כן עבר נולד וחי בימי דור ההפלגה, אלו שרצו לבנות מגדל וראשו בשמים כדי למרוד בהקב"ה, אבל הוא לא נסחף עמהם ונשאר בצדקתו. ולכן רק שם ועבר, שרידים מדורות ומסביבות מושחתים, היו יכולים ללמד ליעקב תורה הנצרכה לו כדי שיוכל להשאר בתומתו בסביבתו של לבן, איש מושחת ורשע. ולא רק לבן עצמו, אלא כל אנשי המקום היו רמאים, שהרי מצינו שלבן אסף את כל אנשי המקום ועשה משתה, ואעפ"כ לא נמצא אחד שיגלה לו שלבן מתכוון לרמותו, ולכן היה יעקב צריך לקלוט בתוכו סוגיות שונות איך לשבת בסביבה של רשעים ורמאים ואעפ"כ להחזיק בתום ויושר, ולזה הוצרך לבית מדרשו של שם ועבר.

ולפי זה מובן מדוע לא היה יכול יעקב לקיים את ציוויו של אביו ללכת לביתו של לבן אלא א"כ היה עוצר בדרכו בבית מדרשם של שם ועבר, כדי שיכין את עצמו ללכת לביתו של לבן ולסביבתו.

וכן מצינו להלן (לז, ג) שיעקב אהב את יוסף מכל בניו, וכתב רש"י שלמדו את התורה שלמד משם ועבר. ויש לדקדק מהי תורתו המיוחדת שלמד משם ועבר, וכי לא היה בידו תורת האבות.

ויש לומר, שכיון שהקב"ה אמר לאברהם אבינו בברית בין הבתרים "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם", והיינו שיהיו בסביבה שאינה מתאימה לדרך התורה, ולכן עליהם להכין

את עצמם לחיי הגלות, ולכן לימד יעקב את יוסף את תורתו של שם ועבר, שהיא תורת הגלות, לדעת איך להילחם נגד כל הסביבה ולהמשיך לשמור על חיי תורה.

"ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו" (כח, יב).

כתב **הרב דסלר זצ"ל**, שמחלום הסולם יש עלינו ללמוד, שאפילו ליעקב אבינו שהיה בחיר האבות, רמז לו הקב"ה שלא יוכל לעלות ברוחניות אלא דרך המדרגות של הסולם.

וכפי שהמשיל **הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל** (רוח חיים על אבות ג, א), משל לאדון שציוה לעבדו שיעלה לעליה, שאין הוא כועס עליו שהוא עולה דרך הסולם ולא קופץ בקפיצה אחת ללמעלה, כי זהו הדרך לעלות בסולם, אלא שבשעה שעולה צריך שרצונו יהיה להגיע ללמעלה. וכן הוא בלימוד שלא לשמה, שאם הוא חושב ורוצה ללמוד לשמה, אין להענישו על כך כיון שהוא עולה בסולם, אבל אם אינו מתחיל ללמוד כי חושב שהוא לומד שלא לשמה, הריהו מורד באדונו שאין הוא עולה כלל בסולם.

"והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו" (כח, יב).

אמר **הבעל שם טוב זצ"ל**, ש"סולם" בגימטריא "ממון" (וכבר נמצא כן בפענח רזא עה"ת), וזהו אומרו והנה סולם שהוא ממון מוצב ארצה שהוא דבר גשמי וארצי, רק שראשו השני מגיע השמימה שהוא שכר נצחיי, ומלאכי אלקים הם הבני אדם עולים ויורדים בו, והיינו שיש מהם שעולים, שיש להם עליות גדולות על ידי הממון, ולהיפך חס ושלום יש שיש להם ירידה גדולה לעמקי השאול על ידי ממונו.

"והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק" (כח, יג).

כתב רש"י, אף על פי שלא מצינו במקרא שייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם לכתוב אלקי פלוני, משום שנאמר הן בקדושיו לא יאמין, כאן ייחד שמו על יצחק לפי שכהו עיניו וכלוא היה בבית, והרי הוא כמת, ויצר הרע פסק ממנו.

למד מכאן **הגרי"ל חסמן זצ"ל** הערה נוראה, עד כמה היא סכנת ראיית העין וההתערבות עם בני אדם, שאף יצחק אבינו העולה התמימה, כל זמן שלא היה כלוא בבית אין הקב"ה מאמין בו, ויש חשש כי היצה"ר יכשילו בחטא, ורק כשהוא סגור בבית ומתבודד בחדריו, מייחד הקב"ה שמו עליו מפני שהיצה"ר פסק ממנו.

ומזאת יחרד כל בעל לב בעת שפוסע מחוץ למזוזת פתחו, שתהא חזירתו כשעת יציאתו.

"וייקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי" (כח, טז).

כתב רש"י, שאילו ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה.

עמד על כך **הגאון ר' אליהו לופיאן זצ"ל**, שהנה בחלום זה הבטיח הקב"ה ליעקב אבינו את כל ההבטחות לו ולזרעו, וראה בנבואה את כל היעוד העתידי של כלל ישראל, ואף על פי כן מיד כשהקיץ משנתו לא חשב שום דבר על כל זה, רק נתמלא בפחד ורעדה שמא עבר על

הלכה שישן במקום שאסור לישון, וכדאי היה לו לוותר על כל הגילויים הנוראים ובלבד שלא יעבור על דין זה.

נורא ואיום למתבונן מכאן על גודל ענין דקדוק הלכה.

"ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים" (כח, יז).

רש"י פירש עפ"י דברי חז"ל (חולין צא, ב), שיעקב כבר הלך לחרן, ואז אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ולא התפללתי, ומיד רצה לחזור והתחיל לחזור עד בית אל וקפצה לו הארץ, ולכן קרא לבית אל ירושלים [והרמב"ן חולק שלא היתה קפיצת הארץ אלא שקפצה לו הדרך].

למד מכאן **הגאון ר' מאיר רובמן זצ"ל**, שבתחילה שעבר במקום המקדש כיון שלא התעורר מעצמו להתפלל לא עוררו אותו על כך משמים, אבל רק כשהתעורר מעצמו ורצה לחזור אז קפצה לו הדרך, כי הבא ליטהר מסייעים אותו, והצעד הראשון צריך לבוא מצד האדם, ואז יכון לזכות לקפיצת הדרך.

"וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש" (כח, כ).

אמרו חז"ל (תנחומא) אמר רבי ברכיה, בכל מה שתבע יעקב מן הקדוש ברוך הוא השיבו, אמר אם יהיה אלקים עמדי השיבו והנה אנכי עמך, אמר ושמרני השיבו ושמרתיך בכל אשר תלך, אמר ושבתי בשלום השיבו והשיבותיך, אמר ונתן לי לחם ולא השיבו על הפרנסה אמר הקדוש ברוך הוא אם אני מבטיחו על הלחם מהו מבקש ממני עוד, לפיכך לא הבטיחו על הלחם.

עורר על כך **הגאון ר' הלל ויטקינד זצ"ל**, שאף יעקב אבינו שהיה ראש להסתפקות במועט, וביקש רק לחם לאכול ובגד ללבוש, שהוא ההכרח של חיי האדם אשר בלעדיהם לא יוכל להתקיים, בכל זאת לא הבטיחו הקב"ה על זה, כי חפץ הבורא שישעבד את לבו ויבקש ממנו את מזונותיו.

ויש ללמוד מכאן שכל מחסורי האדם אינם באים אלא למען שידע האדם שיש לו לבקש מה' על זה, ועל ידי כך יקבל עליו עול מלכות שמים, ויכנע לפני ה' ואז יגיע לעבדות ה' השלימה והאמיתית.

"ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש" (כח, כ).

כתב **רבינו בחיי**, זאת שאלת הצדיקים מאת השם, לא ישאלו המותרות רק הדבר ההכרחי בלבד שאי אפשר לו לאדם שיחיה בלעדיו. ובידוע כי נטיית אדם אחר בקשת המותרות הוא גורם לו מהומות רבות, ועל כן כל איש ירא את השם ראוי לו שיהיה שמח בחלקו ושיסתפק במעט, ושלא יתאוה המותרות, וייטב לבו ביראת השם.

וכן כתב **הרמב"ם** (מורה נבוכים ג, יב), "היות הנפש מרגלת בדברים שאינם הכרחיים, וישוב

לה טבע חזק להשתוקקה למה שאינו הכרחי וכו', וזאת התשוקה הוא ענין אין תכלית לו, אמנם ההכרחיים כלם הם מתי מספר בעלי תכלית אבל המותר אין תכלית לו, והוא שאם תתאוה להיות כליך מכסף, והלא היותם מזהב יותר נאה, ואחרים עשאום מספיר, ואפשר שיעשו ג"כ מנופך, או מאודם, או מכל מה שאפשר למוצאו, ולא יסור סכל רע המחשבה מהיותו בצער ואנחה על אשר לא ישיג לעשות מה שיעשהו פלוני מן המותרות, וברוב יכניס עצמו בסכנות עצומות כרכיבת הים ועבודת המלכים, ותכלית כונתו בזה להשיג אל אלו המותרות שאינם הכרחיות, וכשיארעו לו המאורעות בדרכים ההם אשר ילך בהם יתרעם מגזירת השם ומשפטיו, ויתחיל לגנות הזמן ויתמה ממיעוט דינו איך לא עזרו להגיע אל ממון גדול וכו'. עד כה הגיע טעות ההמון, עד שהלאו השם בזה המציאות אשר המציא בזה הטבע המחייב לאלו הרעות הגדולות לפי דמיונם, להיות הטבע ההוא בלתי עוזר כל בעל מדה רעה להשיג אל רעתו, עד שיגיע לנפשו הרעה תכלית תאותה אשר אין תכלית לה כמו שביארנו.

אמנם החשובים החכמים כבר ידעו חכמת זה המציאות והבינוהו וכו', ולזה שמו תכליתם מה שכוון בהם מאשר הם אדם והוא ההשגה, ומפני הכרחי הגוף יבקשו צרכיו ההכרחיים לחם לאכול ובגד ללבוש מבלתי מותר, וזה דבר קל ויגיעו אליו כל אדם במעט טורח כשיספיק להם ההכרחי, וכל מה שתראהו מקשי זה הענין וכבדותו עלינו, הוא מפני המותרות, בבקשת מה שאינו הכרחי יקשה אפילו מציאות ההכרחי, כי כל אשר יתאוה האדם יותר מותרות, יהיה הענין יותר כבד, ויכלו הכחות והקנינים במה שאינו הכרחי ולא ימצא ההכרחי. וצריך שתבחן ענינו במציאות, כי כל אשר הענין יותר צריך לבעל חי הוא נמצא יותר ויותר בחנם, וכל מה שימעט צורך הכרחי, הוא נמצא יותר מעט והוא יקר מאד, כי הענין ההכרחי לאדם על דרך משל, הוא האויר, והמים והמזון, אמנם צורך האויר יותר חזק שאם יפקדהו קצת שעה ימות, אבל המים יעמוד בלעדיו יום או יומים, והאויר יותר נמצא ויותר בזול בלא ספק, וצורך המים יותר מצורך המזון, כי כשישתה ולא יאכל יעמדו קצת בני אדם ארבעה ימים או חמשה מבלתי מזון, ואתה תמצא המים בכל מדינה ומדינה יותר נמצא ויותר בזול מהמזון, וכן ימשך הענין במזונות מה שהוא צורך יותר נמצא יותר ויותר בזול במקום ההוא, ממה שאינו הכרחי וכו', זהו פרסום גמילות חסדי השם יתברך למציאותו".

וכבר כתב **המסילת ישרים** (יא), הכבוד הוא הדוחק את לב האדם יותר מכל התשוקות והחמדות שבעולם. ולולי זה, כבר היה האדם מתרצה לאכול מה שיוכל, ללבוש מה שיכסה ערותו, ולשכון בבית שתסתירהו מן הפגעים והיתה פרנסתו קלה עליו ולא היה צריך להתיגע להעשיר כלל, אלא שלבלתי ראות עצמו שפל ופחות מרעיו מכניס עצמו בעובי הקורה הזאת ואין קץ לכל עמלו.

"ויגש יעקב ויגל את האבן מעל פי הבאר" (כט, י).

כתב רש"י, כזה שמעביר את הפקק מעל פי צלוחית, להודיעך שכחו גדול.

הקשה **הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל**, שלכאורה מאין היה ליעקב כח כזה גדול, והלא חזר מלימוד של י"ד שנה אצל שם ועבר, ולא שכב לישן שם אף לילה, והתורה הרי מחלישה את

כוחו של האדם.

וביאר עפ"י דברי הפייטן בתפילת גשם שאמר "יחד לב וגל אבן מפי באר מים", והיינו שיעקב יחד את לבו לעשות חסד, והמדה הטובה של חסד התלהבה ביעקב והיה לו רצון חזק וחשק גדול לעשות חסד, וזה נתן לו את הכח והעוז, כי בדבר שאדם רוצה מאוד ויש לו בזה חשק גדול, אז הכח מתגבר אצלו, אבל דבר שאין לאדם טעם בו ואין לו רצון, אין לו כח לעשות את הדבר.

וזה מה שאמרו (ב"מ פד, א) על ריש לקיש שראה את ר' יוחנן רוחץ בירדן וקפץ את כל הירדן, וכשראה אותו ר' יוחנן אמר לו "חילך לאורייתא" (כמה כוחך יפה לסבול עול תורה - רש"י), וכיון שקיבל עליו עול תורה תשש כוחו ולא היה יכול לחזור חזרה את הירדן. וצריך ביאור מדוע כבר תשש כוחו משקיבל עליו ללמוד אף שעדיין לא למד. אלא הביאור הוא שהכל תלוי ברצון האדם ובחשקו, ולכן כשהיה לסטים רצה מאוד שיהיה לו כח ולכן הצליח לעבור את הירדן, אבל משקיבל עליו עול תורה, וכל רצונו וחשקו היה רק ללמוד שוב כבר לא היה לו רצון עז כמקודם שיוכל לעבור את הירדן, ולכן באמת לא עלתה בידו, כי הכח שבאדם הוא לפי רצונו וחשקו להשיג את הדבר.

"וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויבך" (כט, יא).

וביאר רש"י שבכה לפי שבא בידים ריקניות, אמר אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום. לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב טול מה שבידי, והעני חשוב כמת.

הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל למד מאליפז יסוד גדול בכוחות הנפש, שאם נתבונן במאבקי נפשו של אליפז, הולך הוא בשליחות אביו להרוג את יעקב, אבל נמנע מלהורגו כיון שהוא תלמידו של יצחק, ומאידך מצות אביו חזקה עליו, מתלבט הוא ואינו יודע מה יעשה, עד שנתן לו יעקב עצה, "טול מה שבידי והעני חשוב כמת".

וזו דוגמא לאור וחושך שמשמשים בערבוביא בנפשו של האדם, מצד אחד הוא בנו של עשו ובאותה שעה ממש הוא אף תלמידו של יצחק, ויחד עם האור הגדול עדיין שורה אצלו חושך נורא עד שמשום כבוד אביו בא לשפוך דם, ומתלבט מה לעשות.

וערבוב זה אצל האדם הוא הגרוע ביותר, ולכן עמלק יצא מאליפז דוקא, שיחד עם התורה שלמד היה מעורב אצלו חושך גדול, והתורה נעשתה אצלו לסם המות, ונהיה יותר גרוע ממי שלא למד כלל.

והוא משום שאין החושך רק העדר אור אלא הוא בריאה בפני עצמה, ולכן אף שיוסיף וילך באור התורה, אין זה מגרש את החושך, אלא הם יכולים לשמש ביחד אצל האדם, ולכן אף שרואה ויודע את האמת יכול למרוד עדיין ולהישאר בשקר, ואין לו אלא לגרש את החושך שבו, וכל זמן שלא יעשה כן לא יועיל לו כל האור הגדול שתאיר הכרתו, אלא רק לסלק את החושך והרע מעצמו.

"וישא את קולו ויבך" (כט, יא).

ופירש רש"י, שבכה לפי שבא בידים ריקניות, אמר אליעזר עבד אבי אבא היו בידיו נזמים וצמידים ומגדנות, ואני אין בידי כלום. לפי שרדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו להורגו והשיגו, ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא, אמר לו יעקב טול מה שבידי, והעני חשוב כמת.

עורר **הגאון ר' מאיר סגל זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק), מדוע יעקב הוצרך לומר לאליפז טול מה שבידי והעני חשוב כמת, והלא היה צריך לומר לו שאם אביו מצווה להרוג אחרים אינו חייב לשמוע בקולו ואין הוא חייב בזה בכיבוד אב, אלא שהבין יעקב שאליפז לא יסכים למשוך ידו מלהרגו על סמך דין תורה בלבד, ובודאי יפחד מעשו שלא לקיים את שליחותו, ולכן אמר לו טול מה שבידי והעני חשוב כמת, ועל ידי ההנאה של קבלת השוחד בודאי יסכים אליפז לפתחון פה זה שהעני חשוב כמת שקיים בזה מצות אביו.

"ויהי כשמע לבן את שמע יעקב בן אחתו וירץ לקראתו ויחבק לו וינשק לו" (כט, יג).

כתב רש"י, וירץ - כסבור ממון הוא טעון, שהרי עבד הבית בא לכאן בעשרה גמלים טעונים. ויחבק - כשלא ראה עמו כלום אמר שמא זהובים הביא והנם בחיקו. וינשק לו - אמר שמא מרגליות הביא והם בפיו.

יש לבאר מדוע יש לדרשו לגנאי, ואולי חיבקו ונשקו מתוך אהבה אמיתית.

ביאר **החפץ חיים זצ"ל**, שהוא מוכח מהכתובים, שהרי כאשר נפרדו ולבן שב למקומו ויעקב הלך לדרכו, כתוב "וישכם לבן בבוקר וינשק לבניו ולבנותיו", ולא מוזכר שנשק את יעקב וזה מגלה לנו שהנשיקה שנשקו בתחילה לא היתה מאהבתו, אלא שחיפש ממון בפיו, ועכשיו שידע שאין אצלו ממון, לא היה צריך לנשקו.

והמשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל באחד משיחותיו לפני תלמידיו, אמר, יודע אני כי כמה מן היושבים כאן לפני, דברי חז"ל אלו קשים בעיניהם, מדוע לפרש כל פעולה ופעולה של לבן לרע, אמנם שהיה רשע גדול, אבל וכי לא יתכן שהרגיש איזה שמחה בעת שנפגש עם יעקב, ומדוע פירשו חז"ל את כל מעשיו לרע.

וביאר, שאין מחשבה זו נובעת אלא מכח הרע שיש באדם, שאינו מסוגל לסבול בקורת חריפה על הרע, כי הוא מרגיש אשר גם בו טמונה פחיתות שפלה כזו, וכיון שיש הלכה לדון רשע לכף חובה, צריך לדון את כל מעשיו לשם חובה.

"ויהי בבקר והנה הוא לאה" (כט, כה).

אמרו חז"ל (מגילה יג, ב) שבשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה ויצא ממנה שאול. והצניעות שהיתה בה היא, שבזמן שיעקב אמר לרחל שרוצה לישא אותה, אמרה לו שאביה רמאי ולא יתן אותה אלא את לאה, ולכן מסר לה סימנים, ורחל מסרה סימנים אלו לאחותה שלא תתבייש.

וכבר עמדו המפרשים מה צניעות יש במעשה זה והלא הוא מעשה חסד, ומה הוא שייך

לצניעות (עי' רש"ש, בן יהוידע).

ביאר זאת **הגאון ר' שלום שבדרון זצ"ל** ברעיון נפלא, שהנה מבואר בדברי הדעת זקנים (כט, כה) שהסימנים היו הלכות נדה חלה והדלקת הנר, ורחל לימדה את אחותה הלכות אלו ואמרה לה שיעקב לימדה משום שכל בת ישראל צריכה לידע הלכות אלו, ולא סיפרה לה כלל שלימוד הלכות אלו הם סימנים שיש ביניהם, ולאה לא ידעה כלל שהיו סימנים, וזו מעלת הצניעות שהיה בה ברחל, שעשתה חסד עם אחותה בשלימות שלא ידעה בכלל שנתנו לה דבר, וחשבה שעל פי הדין היא נשאת ליעקב, וזו מעלת הצניעות של רחל.

ועל פי זה יש להבין איך אומרת לאה לרחל "המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני" (ל, טו), וכבר נלאו המפרשים להבין איך לאה אמרה כן לרחל, והלא היא נתנה לה את יעקב. אלא שבאמת לאה לא ידעה כלל שרחל נתנה לה דבר, כיון שלא גילתה לה שהיו ביניהם סימנים, וחשבה שהיא נשאת לו על פי דברי אביה, וזה מעשה חסד אמיתי ובשלימות שנעשה מתוך הסתר, שהשני לא יודע כלל שקיבל דבר.

"ויהי בבקר והנה הוא לאה" (כט, כה).

כתב רש"י, אבל בלילה לא היתה לאה, לפי שמסר יעקב לרחל סימנים, וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה אמרה עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים.

והוא מדברי חז"ל (מגילה יג, ב) שרחל שאלה את יעקב אם ינשא לה. ואמר לה כן. אמרה לו רחל, איך תוכל הלא אבי רמאי. ענה לו יעקב, אם הוא רמאי אני אחיו ברמאות. שאלה יעקב ומה אביך יכול לרמותני. ענתה לו רחל, שיש לה אחות מבוגרת ממנה ולא יחתן אותי לפניה. ואז מסר לה יעקב סימנים. ובלילה שרחל ראתה שאביה נותן את לאה ליעקב, לא רצתה שלאה תתבייש ויתגלה שאיננה רחל, ומסרה לה את הסימנים.

כתב **הגאון ר' בן ציון ברוק זצ"ל,** אינו דומה נסיון שהאדם יודע שהוא יבוא, ומכין את עצמו שיוכל לעמוד בו, לנסיון שבא על האדם באופן פתאומי.

והנה רחל כל השבע שנים שעבד יעקב אצל אביה, לא עלה על דעתה שלא תינשא ליעקב, שהרי הוא מסר לה סימנים. ולא עוד אלא שאמרו חז"ל (תנחומא, ז) שהושיבה אביה באפריון והכניס את לאה וכיבה את הפנסין והוציא בידו את רחל. ואף שלא עלתה במחשבתה שברגע האחרון אביה יכניס את לאה תחתיה, עמדה בנסיון ולא ביישה את אחותה, וזו שלימות מדרגתה שאף שהכל בא באופן פתאומי, ויתרה לאחותה ומסרה לה את הסימנים.

"ויזכר אלקים את רחל" (ל, כב).

פירש רש"י, זכר לה שמסרה סימניה לאחותה.

ואמרו חז"ל (תנחומא), רחל תפשה בשתיקה עמדה זרעה בשתיקה, ראתה סבלונותיה ביד אחותה ושתקה, בנימין בנה האבן שלו מן האפוד "ישפה" יודע במכירת יוסף ושותק, וזהו ישפה יש לו פה ושותק.

עוררו על כך **בעלי המוסר**, שהתורה באה ללמדנו, כי מי שהוא פטפטן, לא לו הפה, ואדרבה

הוא של פיו, ורק מי שיודע להשתלט ולעצור ולהתאזר בסבלנות ולשתוק, רק לו "יש" את פיו, ולכן ראוי בנימין שתהיה לו אבן בשם "יש פה".

"וענתה בי צדקתי ביום מחר" (ל, לג).

אמרו חז"ל (רבה עג, ט) אל תתהלל ביום מחר, אתה אמרת וענתה בי צדקתי ביום מחר, למחר בתך יוצאת ומתענה.

אף שיעקב היה שלם במדרגת הבטחון, אבל לפי מדרגתו העליונה היה פגם דק במה שחשב אודות מחר, כי אין לאדם לחשוב על מחר כלל.

המשגיח ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל היה רגיל לומר, שאף אברך לא עזב את ה"כולל" מפני שלא היה לו מה לאכול באותו היום, אלא רק כי חשב מה יאכל מחר. וזה המכשול הגדול שנכשלים בו בני אדם, ויש לבטוח ולא לחשב ולדאוג מה יהיה מחר.

"ויקח לו יעקב מקל לבנה לח ולוז וערמון ויפצל בהן פצלות לבנות מחשף הלבן אשר על המקלות" (ל, לז).

יש לבאר מדוע השתמש יעקב במקלות, והלא כתב הרמב"ן (לקמן לא, ח) שלבן החליף את ההסכם אף לאחר שהצאן היו מעוברות והיו יולדות כרצון יעקב, וא"כ למה היה צריך להשתמש במקלות.

ועוד, שאם יעקב היה כל כך סמוך בבטחונו על ה' שהרי כל מה שלבן אמר לו מיד הסכים ולא חשש שירמהו, כי בטח בה' שיעשה כרצונו, א"כ מדוע השתמש במקלות, שלכאורה מעשה זה סותר את ענין הבטחון ונראה שסומך על המקלות.

ביאר זאת **הסבא מנובהרדוק זצ"ל** בדרך נפלאה ומחודשת, שעשיית המקלות לא היו כלל לצורך יעקב, אלא שיעקב היה שומר של לבן, והיה מחויב מצד דיני השמירה לפקח בכל כוחו לטובת בריאות ואפשרות הלידה לצאן, ולכן היה חייב להציג את המקלות כדי שעל ידיהם יתעברו הצאן, וכמו שכתוב "ושם יעקב את המקלות לעיני הצאן ברהטים ליחמנה במקלות".

אמנם כל זמן שלא הפריד לבן מהעדר כל טלוא ונקוד, והיה בעדר את כל הצבעים הללו, לא היו צריכים את המקלות כדי לחממן, אבל לאחר שלבן הפריד מהעדר כל שה נקוד וטלוא, היו צריכים לחממן על ידי מקלות, ולכן הוכרח יעקב להשתמש במקלות במקום הצבעים שהיו קודם לכן בעדר.

נמצא שבודאי בטחונו של יעקב היה שלם בתכלית השלמות מבלי עזר של גלגול הסבות בכלל, וכל עשיית המקלות היו אך ורק לטובת לבן שלא יפסיד.

"וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו" (לא, ד).

כשיעקב אבינו קרא לרחל וללאה לומר להם כי נצטוה לשוב לארץ כנען, אמר להם הקדמה גדולה היאך פני לבן איננו כתמול שלשום, ומה שהתל בו והחליף את משכורתו עשרת מונים, ורק בסוף אמר להם שה' ציוה אותו לחזור לארץ כנען. ואף הם ענו לו כסדר הזה, "ותען רחל

ולאה ותאמרנה לו העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו. הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו. כי כל העשר אשר הציל אלקים מאבינו לנו הוא ולבנינו", ורק בסוף סיימו ואמרו "ועתה כל אשר אמר אלקים אליך עשה".

ולכאורה היא פליאה עצומה לשם מה באו כל ההקדמות האלו בשעה שכך ציוה הקב"ה, ומה הן הוסיפו שאביהן גם גנב מהם, ואם לא היתה טענה זו לא היו הולכות עם יעקב לארץ כנען עפ"י ציווי ה'.

למד מכאן **הגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל** יסוד נפלא בעבודת השי"ת, שאל יאמר האדם, אמת שאם אעבוד את ה' ואקיים את התורה יהיה לי לסבול הרבה ולא יהיה לי טוב, אבל כדאי כל זה כדי שיהיה לי טוב בעולם הבא, החושב כן טועה הוא ולא זו הדרך לעבודת ה', כי האדם מחוייב להתבונן ולראות שאם יקיים את רצונו של מקום יהיה לו אף טובה וברכה בעולם הזה.

וכן שלמה המלך לאחר שכתב את כל ספק קהלת, ותיאר איך כל העולם כולו הבל הבלים, בסוף כתב "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור", ולמה היה צריך לבטל את כל העולם אם צריך לשמוע בקול ה', ומה יש להוסיף שבאמת הכל הבל.

אלא הוא יסוד הדברים, שהדרך להגיע לעבודת ה', היא על ידי שירגיש עונג בעבודה, ולא יחשוב שמפסיד על ידי כך את הנאות העולם, כי באמת הכל הבל.

ולכן אף יעקב הקדים לומר את התלאות שעשה לו לבן, והראה להם בחוש שציווי ה' הוא באמת טוב, וכן הם הוסיפו לומר שהם מרגישות שציווי ה' הוא אף לטובתן, וגם להן אביהן הרע. וזו הצורה לעבוד בה את ה', ולדעת כי העונג האמיתי הוא ללכת בדרכיו.

"ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו וגו' ואביכן התל בי" (לא, ד-ז).

הנה יעקב אבינו כשאמר לו הקב"ה "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך", שלח אחרי רחל ולאה ודיבר איתן כי לבן מתנהג עמו בדרך שאינה טובה ולכן ביקשם שילכו עמו אל ארצו כאשר דיבר אליו הקב"ה.

ולכאורה קשה וכי אם לבן לא היה מתנהג עמו ברמאות לא היה צריך לילך לארצו מפני ציווי ה', ולמה הוסיף לבאר שרוצה ללכת מפני לבן. ואף הם ענו לו וסיפרו לו את כל מה שלבן גנב מהן, ושוב הוסיפו בסוף דבריהם שהם יעשו את דבר ה', וצריך ביאור מהו הצורך בסיפור הדברים וכי לא די בציווי ה'.

וביאר **הסבא מקלם זצ"ל** שכאן הוא המקור ליסוד דברי מרן הגרי"ס זצ"ל שעובד ה' צריך לעבוד על שני דברים, להגדיל את היראה ולהקטין את הניסיון, והיינו שלפעמים צריך לעבוד על יצרו גם בלי חשבונות של יראת שמים, אלא בחשבון של ריוח והפסד כאן בעולם, וכמו שמצינו (סנהדרין כט, א) שמאיימים על העדים ואומרים להם שעדי שקר אפילו בעיני שולחם הם זולים וקלים. ובזה למדונו חז"ל שבשעת הניסיון של האדם להרויח ממון על ידי עדות שקר, לא ישוב מפני תוכחת מוסר של עונש בידי שמים, אלא רק כשיבררו לו את המציאות שגם ישיג על כך עונש בידי אדם, וזה ירתיע אותו לא לשקר בעדותו, [והסבא מנובהרדוק זצ"ל המשיל על כך, שהרוצה לגרש הרהורי שטות במחשבה גדולה של עונשי שמים, הרי הוא דומה ליורה

חיצים על זבוב].

ולכן אף כאן הם הקטינו את הנסיון על ידי שאמרו וסיפרו את הרמאות של לבן, ורק אח"כ הוסיפו שאף ה' ציוה כן.

ובדרך נוספת ביאר הסבא מקלם זצ"ל, עפ"י דברי רבינו יונה (אבות) שיש אנשים אשר תמיד נמצא בפיהם דבר ה' והם רחוקים מהשי"ת. והוא מפני כי כלי יקר מאוד אין להשתמש בו הרבה אלא רק לזמנים מועטים, כדי שלא יתקלקל, וכן הוא ביראת שמים הוא ענין יקר מאוד ואין להשתמש בו אלא במקום שאפשר בלא זה.

[וכן כתב המהר"ל (גור אריה, תולדות) שיצחק דן לכף זכות את עשו שהיה נזהר שלא להזכיר שם שמים, כי העובד מיראה את הקדוש ברוך הוא אינו מזכיר את שמו לעולם, כי הוא מתיירא מפני שמו הגדול, ונבהל מפניו].

וכן מבואר יסוד זה בדברי חז"ל (ברכות ה, א) שאמרו, לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה, אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע, אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה. ולא אמרו שיזכיר לו יום המיתה מיד, כי אם יתרגל להזכיר בזכרון יום המוות לא יפעל זכרון זה מאומה.

ולכן יעקב דיבר עם בנותיו מצד עניני העולם הזה שצריך לברוח מלבן, ולא היה צריך להשתמש בכח היראה כדי לקיים את דבר ה'.

"ויאמר לבן ליעקב הנה הגל הזה והנה המצבה אשר יריתי ביני ובינך" (לא, נא).

אמר על כך **מרן הסטייפלער זצ"ל**, שהכתוב בא לספר כמה לבן היה רגיל בשקרים ומרמה, שהרי הוא לא עשה כלום, וכמו שנאמר "ויאמר יעקב לאחיו לקטו אבנים", ומיד אח"כ אמר לבן "אשר יריתי".

סוגיות ועיונים

מעלין בקודש ואין מורידין

כתב השו"ע (או"ח מב, א) אסור לשנות תפילין של ראש לעשותן של יד, אפילו ליקח רצועה מהם וליתן בשל יד אסור, מפני שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ושל ראש קדושתו חמורה שרובו של שד-י בשל ראש. אבל משל יד לשל ראש, מותר לשנות.

וכתב המגן אברהם (ג) שאם נפסקה הרצועה של יד במקום הקשר, שאין להפוך את הרצועה ולקשור קשר אחר עם החלק של הרצועה שהיה עושה בו את הכריכות סביב ידו, כיון שהוא מוריד חלק זה מקדושתו, שבתחילה היה בו קשר ועכשיו רק יכרוך בו את האצבעות. וכן כתב המשנה ברורה (בשם דרך החיים) לענין הרצועה שמקיפה את הראש שאין להפכה ללמטה.

אמנם האליה רבה (א) כתב ששמע מאת זקנו, שאין זה נחשב שמוריד מקדושתו כיון שהכל חתיכה אחת. והביא ראיה לדבריו ממה שכתוב (כח, יא) "ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וישכב במקום ההוא", וכתב רש"י, עשאן כמין מרזב סביב לראשו שהיה ירא מפני חיות רעות, התחילו מריבות זו עם זו, זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו, וזאת אומרת עלי יניח, מיד עשאן הקב"ה אבן אחת, וזהו שנאמר "ויקח את האבן אשר שם מראשותיו". ולכאורה עדיין הם יכולים לריב על איזה חלק מהאבן הוא יניח את ראשו, אלא על כרחך שאם הכל חתיכה אחת אין במקום אחד יותר קדושה מהמקום השני, ולכן אף ברצועה של תפילין כולה קדושה אחת היא.

והשערי תשובה כתב לדחות את הראיה מהאבן של יעקב, שכיון שהיה בדרך נס יש לומר שלא נדבקו זה לזה אלא נעשה גוש אחד מכולם, ולכן קדושתם שוה בהכל. ועוד כתב, שאין להביא ראיה מדברי אגדה ואסמכתא בעלמא.

וכדברי האליה רבה פסק בשו"ת הלכות קטנות (ב, נא). והוסיף, שאלו שמקפידים בטלית שלא להפוך את הצד שלמעלה ללמטה יש להקפיד אף כאן, אבל כתב שאין זה מעיקר הדין.

ולענין טלית כתב האליה רבה (י, יד) שהלחם חמודות וכן השל"ה כתבו טעם שעושים עטרה לטלית, כדי שיהא היכר למקום שמונח על הראש ולא להורידו פעם אחרת, משום שמעלין בקודש ואין מורידין. וכתב שלכאורה לפי דבריהם יש להחמיר אף ברצועה של תפילין. והוסיף שיש מקום לחלק, ולא ביאר טעם החילוק.

ועוד כתב בשם כנסת הגדולה, שמה שנוהגין לעשות עטרה הוא מפני שהנחת הטלית בראש בלה במהרה, ולכן עושים אותה כפולה כדי שלא תתכלה מהרה, וכיון

שהוצרכו לכך מפני החיזוק, עושים אותה יפה לכבוד ולתפארת. ומשמע שלדעתו מותר להפוך את צדדי הטלית מלמעלה ללמטה.

בגדר ברכת חתנים

א. "מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת" (כט, כז), ופירש רש"י, שהם שבעת ימי המשתה. ובירושלמי (מו"ק א, ז) למדו מקרא זה שאין נושאין נשים במועד. וכן כתב הרמב"ם (אישות י, יד) ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה שנאמר מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת. והיינו, שיעקב לא נשא את רחל עד שעברו שבעת ימי המשתה של לאה.

והקשה המקנה (קונטרס אחרון קידושין סב, ב) סתירה בדברי הרמב"ם (אישות י, יג) שכתב, יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעה ואם בעולה שלשה, ואין מערבין שמחה בשמחה. ולכאורה מדוע אסור לישא נשים בחולו של מועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ומאי שנא ממה שיכול לישא הרבה נשים כאחת ולשמוח אח"כ ז' עם כל אחת ואחת, ואף בחול המועד נאמר שישמח עמה לאחר המועד, ולא תתערב שמחתם בשמחת המועד.

ב. ותירץ מרן הגרי"ז זצ"ל (הובא בחידושי ר' שמואל, ח) שהרמב"ם סבר שבדין שמחת חתן יש ב' חיובים, חיוב מצד החתן שיש לו דין רגל שבעה ימים, ועוד חיוב מצד שחייב לשמוח עם הכלה שמחה הראויה לה והוא בבתולה שבעה ימים ובאלמנה ג' ימים. ולכן אין סתירה בדברי הרמב"ם, שאף אם נושא נשים הרבה חל עליו דין רגל אחד לכל הנשים, ואין הבדל אם נושא אשה אחת או הרבה נשים דין רגל אחד עליו, אבל כלפי הנשים יש עליו חיוב שמחה ז' ימים לכל אחת, ויכול לקיים שמחה זו לכל אחת בפני עצמה, ואין בכך חסרון של מערבין שמחה בשמחה. אבל לגבי לישא אשה במועד אף שאת השמחה שחייב לה יכול לדחות לאחר המועד, אבל עליו חל דין רגל מיד בשעת הנישואין ולכן אסור לו לישא במועד משום שמערב שמחה בשמחה.

ג. ולפי זה כתבו האחרונים (עי' ברכת חתנים, ב) ליישב סתירה נוספת בדברי הרמב"ם מי תיקן את שבעת ימי המשתה. שבהל' אבל (א, א) כתב, "ומשה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה", ואילו בהל' אישות (י, יב) כתב, "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון, ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון", ולכאורה למה כאן לא הזכיר שהוא תקנת משה, וכן צ"ב שבהל'

אבל לא חילק בין בתולה לאלמנה במנין ימי השמחה.

ולפי יסודו של הגרי"ז יש ליישב, שמשה תיקן את שבעת ימי המשתה מצד החתן שיש לו דין רגל ז' ימים, ולכן הרמב"ם לא חילק בהלכה זו בין בתולה לאלמנה, כי התקנה של משה היתה רק כלפי החתן שיש לו דין רגל ז' ימים, אבל בהל' אישות כתב את תקנת חכמים שתקנו דין שמחה מצד הכלה, שצריך לשמחה שבעה ימים, ובזה יש חילוק בין בתולה לאלמנה.

ד. ומקור הדין שיש ב' חיובי שמחה מצד החתן ומצד הכלה, יסודו הוא בסוגי' בכתובות (ז, א) שאמרו שאלמנה אינה טעונה ברכה אלא יום אחד. והקשו מהדין ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים (ולכן אמרו שבתולה נשאת לרביעי שיהיה לו פנאי להכין את הסעודה ג' ימים), ואם נאמר שלאלמנה יש רק יום אחד לברכה ולבתולה ז' ימים, א"כ על מי אמרו את תקנת שקדו. ותירצו, איבעית אימא באלמון יום אחד לברכה ושלשה לשמחה [באלמן שנשא אלמנה אף שיום אחד לברכה אבל צריך לשמחה שלשה ימים ועל זה יש תקנת שקדו], ואיבעית אימא בבחור שבעה לברכה ושלשה לשמחה [בבחור שנשא אלמנה שיש ברכה שבעה ימים ושמחה רק שלשה ימים ועל זה יש תקנת שקדו].

ונחלקו הראשונים האם יש מחלוקת בין התירוצים. הרשב"א כתב שהם ב' שיטות, שלתירוץ הראשון הברכה תלויה בחיוב שמחה, והיינו שאין לברך בלא חיוב שמחה, אבל יש שמחה בלא חיוב ברכה, ולכן באלמן שנשא אלמנה יש חיוב ברכה רק יום אחד וחיוב שמחה שלשה ימים, ולדבריהם בבחור שנשא אלמנה כיון שהחיוב ברכה הוא שבעה ימים כמו כן חייב בשמחה שבעה ימים, אבל התירוץ השני סובר שאין הברכה והשמחה תלויים זה בזה, ולכן בבחור שנשא אלמנה יש חיוב ברכה שבעה ימים וחיוב שמחה רק שלשה ימים. וכתב הרשב"א שהלכה כתירוץ הראשון שהברכה תלויה בשמחה כי איך אפשר שמשכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים. (ומה שכתב הרשב"א שהלכה כתירוץ בתרא הוא משום שגרס באיבעית אימא הפוך שאיבעית אימא בבחור ואיבעית אימא באלמון).

אמנם הרמב"ם (ברכות ב, ט) כתב, עד כמה מברכין ברכה זו (ברכת חתנים) אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד, ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה. ומבואר שפסק שהברכה היא כל שבעה. ולגבי חיוב שמחה כתב (אישות י, יב) "ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון", ומבואר שאף בבחור שנשא אלמנה השמחה היא רק שלשה ימים ובכל זאת חייב בברכה שבעה ימים.

וביאר הגרי"ז זצ"ל (הודפס בחידושי הגר"ח על הש"ס, כתובות) שהרמב"ם סבר שדין ברכה בבית חתנים ודין שמחה הם שני דינים נפרדים, ודין שמחה שחייב לשמחה

תלוי בה, אם היא בתולה או בעולה, אבל דין הברכה אינו תלוי בזה כלל ובין אם הוא בחור והיא אלמנה או אם הוא אלמן והיא בתולה, לעולם הזמן לברכה הוא שבעה ואפילו במקום שכבר כלו ימי השמחה, וכגון בבחור שנשא אלמנה שאינו משמחה אלא ג' ימים מ"מ כל שבעה נקרא בית חתנים.

והביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם (הנ"ל) שיש לו לאדם לישא נשים רבות וכו' ומברך ברכת חתנים לכולם כאחת אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה. ומבואר, שלדין ברכה מברך רק בשבעה ימים הראשונים, אע"פ שהחיוב שמחה הוא אח"כ לכל אחת לחוד משום הדין שאין מערבין שמחה בשמחה.

[ומהלך דבריו אלו תואם עם דבריו שכתבנו לעיל בשמו, שהברכה תלויה בדין השמחה שלו ומצד שיש לו דין רגל כל הז' ימים, ויש דין נוסף שיש חיוב שמחה שלה שחייב לשמחה ובזה יש חילוק בין בתולה לאלמנה כמה חייב לשמחה].

ה. ועוד הוסיף הגרי"ז שהרמב"ם ותוס' נחלקו בענין זה לגבי הדין של פנים חדשות. שתוס' (כתובות ז, ב) כתבו שפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר, ושבת נקראת פנים חדשות משום שאמרו באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקדוש ברוך הוא פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה, ואף בשבת מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה. ומבואר בדבריהם שהפנים חדשות הוא מצד ריבוי השמחה. אמנם הרמב"ם (ברכות ב, י) כתב, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין. ומבואר בדבריו, שהדין של פנים חדשות הוא כל אותם שלא שמעו ברכת נישואין בשעת הנישואין שמברכים בשבילם כדרך שמברכים בשעת נישואין, ולא התנה כלל שירבה סעודה בשבילו.

וביאר, שתוס' סברו שהברכה תלויה בחיוב השמחה, ולכן אם אין תוספת שמחה אין לברך ולכך צריך פנים חדשות. אבל הרמב"ם לשיטתו שסבר שאין הברכה תלויה בשמחה, ולכן פירש באופן אחר שצריך לברך רק בתנאי שלא שמע אדם את הברכה בשעת הנישואין.

ו. ועל קושיית הרשב"א איך שייך לברך ברכת חתנים שחבילתו על כתיפו, כבר כתב הרשב"א לבאר שהחיוב ברכה הוא יותר מחיוב ימי השמחה, כי הכל לפי ענייננו, שהברכה באה על שמחת הלב, ולכן אצל בחור יש שמחה יותר גדולה וצריך לברך כל שבעה, אבל החיוב שמחה והיינו הביטול מלאכה הוא כדי לשמחה, ובזה יש חילוק בין אלמנה לבתולה, שאלמנה אינה צריכה יותר משלשה ימים.

אמנם הגרש"ר זצ"ל (שם) כתב לבאר בדרך נוספת, והקדים את דברי השו"ע (אבהע"ז סד, א) שכתב, הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה,

ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון. והוסיף על כך הרמ"א, שחתן אסור בעשיית מלאכה. וכבר הקשה החלקת מחוקק מדוע הרמ"א כתב שוב את דינו של השו"ע שאסור לחתן לעשות מלאכה. וכתב ליישב, שהשו"ע כתב שאסור לעשות מלאכה מצד החיוב שמחה, והרמ"א בא להוסיף שיש איסור עשיית מלאכה גם מדין החתן, ונפק"מ לגבי מחילה, שאף אם היא מוחלת לו על חיוב השמחה, אסור לו לעשות מלאכה מצד דיני החתן שעליו.

ומבואר כיסוד הדברים הנ"ל, שיש ב' חיובים של שמחה, יש שמחה מצד הכלה ויש שמחה מצד החתן שיש לו דין רגל כל הז' ימים ולכן הוא אסור בעשיית מלאכה, ואין זה רק נפק"מ לגבי מחילה, אלא הוא חילוק בעיקר הדין של איסור עשיית מלאכה.

ולפי זה מיושבת קושיית הרשב"א, שלעולם אף שמצד השמחה שלה מותר לו לילך למלאכתו כי חיוב השמחה באלמנה הוא רק שלשה ימים, אבל מצד דין החתן אסור לו לילך למלאכתו [אמנם חידוש זה לא נתבאר בדברי הפוסקים, ועדיין צ"ע].

והוסיף הגרש"ר, שיש לומר נפק"מ נוספת בדין איסור מלאכה, אם מותר לו לעשות מלאכה בביתו שאינה מבטלת את השמחה [וכגון לתקן איזה תיקון בבית שאדרבה לפעמים הוא מוסיף בזה שמחה], שלפי דברי השו"ע אין איסור רק לעשות מלאכה המבטלת את השמחה, וכגון שיוצא למלאכתו לשוק וכדו'. אבל לפי דברי הרמ"א שהוא איסור מלאכה מדיני הרגל של החתן, יש לומר שאף מלאכה כזו אסור לו לעשות.

מנין הרמאויות שלבן רימה את יעקב

"ואביכן התל בי והחלף את משכרתי עשרת מנים" (לא, ז). ופירש רש"י, שאין מונים פחות מעשרה, ואם כן יוצא שהחליף תנאו מאה פעמים.

ואת חשבון מאה הפעמים ביאר המהרי"ל דיסקין (עה"ת. ובתוספת מתלמידו הרב רלב"ג בספר דמשק אליעזר) באופן מחודד. שהנה לבן התנה עם יעקב שיקבל מהכבשים והעיזים את הצאן שיש בהם סימנים ומראות מיוחדים. וכמו שכתוב "הסר משם כל שה נקד וטלוא וכל שה חום בכשבים וטלוא ונקד בעזים", ושיטת הרמב"ן (ובדבר זה חולק על רש"י) שסימנים אלו הם גם בכבשים וגם בעיזים. ועוד סימנים מוזכרים בפסוק להלן "ותלדן הצאן עקדים נקדים וטלאים", וכל הצאן עם סימנים אלו היו שייכים ליעקב.

וחמשת הסימנים הם: "עקודים" - צבע לבן על הרגלים. "נקודים" - לבן על גבי הקדקוד. "טלואים" - כתמים לבנים על כל הגוף. "ברודים" - נקודות קטנות על הגוף כברד. "חום" - שחום או אדמדם.

אמנם לבן התנה שדוקא אם יהיו ב' מראות ביחד בכבשים וב' מראות בעיזים אז

יקבלם יעקב, אבל יתכן שיהיו ב' צירופים שונים בכבשים ובעיזים, ורק אז יקבלם כי זה ודאי מאת ה' ואינו על דרך המקרה. ובכל פעם שינה לבן ואמר שהתנה דוקא עם ב' צירופים אחרים מכפי שנולדו.

וכיון שהיו חמשה סימנים נמצא שצירופיהם הם עשרה. 1) עקודים נקודים. 2) עקודים טלואים. 3) עקודים ברודים. 4) עקודים חום. 5) נקודים טלואים. 6) נקודים ברודים. 7) נקודים חום. 8) טלואים ברודים. 9) טלואים חום. 10) ברודים חום.

ולכן אם נאמר שלבן התנה עמו שיקבל אם יולדו מהכבשים צירוף 1 של עקודים נקודים, כמו כן צריך שיולדו מן העיזים צירוף זה, ולאחר שנולדו כך, אמר שבעיזים היה רצונו שיולדו דוקא צירוף 2 של עקודים טלואים, ושוב אמר שבעיזים דוקא צירוף 3 של עקודים ברודים. וכן על זה הדרך היתל ושיקר שלא התכוון אלא לצירוף אחר.

נמצא שבכל צירוף בכבשים יש כנגדו 10 צירופים בעיזים. וכיון שיש בכבשים 10 סוגי צירופים, נמצא ששיקר והחליף 100 פעמים.

ומסופר על האלשי"ך הקדוש שדרש וביאר בפרטות את כל הרמאויות שלבן רימה את יעקב, והאר"י הקדוש אף ישב בדרשה, ולפתע חייך. לאחר הדרשה שאלוהו למה חייך. השיב להם, כי נגזר על לבן הארמי להופיע בעצמו בדרשתו של האלשי"ך ולהצדיק עליו את הדין, ועל כל רמאות הנהן בראשו לאות הסכמה, אבל על רמאות אחת אמר לבן, על זה אף אני לא חשבתי, ואם הייתי חושב על כך הייתי עושה זאת.

תפילות אבות תקנום

א. נחלקו בברכות (כו, ב) מי תקן את התפילות. רבי יוסי בר חנינא סבר שהאבות תקנו את התפילות, אברהם תקן את תפילת שחרית שנאמר "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם", ועמידה היא לשון תפילה, יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" ושיחה היא לשון תפילה, ויעקב תקן תפלת ערבית שנאמר "ויפגע במקום וילן שם" ואין פגיעה אלא תפלה. ורבי יהושע בן לוי סבר שאנשי כנסת הגדולה תקנו זאת כנגד הקרבנות, שחרית כנגד קרבן התמיד של שחר, ומנחה כנגד תמיד של בין הערבים, וערבית כנגד אברים ופדרים של קרבנות היום שקרבין והולכין כל הלילה.

ולמסקנא אמרו שאף רבי יוסי בר חנינא שסבר שהאבות תקנו את התפילות, מודה שרבנן סמכו אותם כנגד הקרבנות. והוכיחו זאת מתפילת מוסף שהרי האבות לא תקנוה, ועל כרחך שהיא תקנת אנשי כנסת הגדולה כנגד קרבן מוסף.

ולהלכה, הרי"ף והרא"ש השמיטו את הברייתא (מובא שם בסוגי') המסייעת לדברי רבי יוסי בר חנינא שהאבות

תקנו את התפילות. ומשמע מדבריהם שפסקו שהתפילות הם כנגד הקרבנות.

אמנם בהעמק שאלה (ח) כתב שהשאילתות סבר שהתפילות הם מתקנת האבות. וכן הוכיח שאף התוס' סברו כך, שכתבו (שם) שיפה מנהג שלנו ואדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת, שאף יעקב התפלל תפלת ערבית מבעוד יום, שהרי כשהגיע לחרן קפצה לו הדרך בחזרה לבית אל כדי להתפלל במקום שהתפללו בו אבותיו, ואחר כך שקעה לו החמה, וכמבואר בחולין (צא, ב), ואם כן התפלל מבעוד יום. ומשמע מדבריהם שסברו שהתפילות הם מתקנת האבות.

והוסיף וכתב, שהרי נחלקו (שם כז, ב) האם תפילת ערבית רשות או חובה, ולהלכה פסקו שהיא רשות. ויש לבאר שנידון זה תלוי מי תקן את התפילות, שמצד האבות יש חיוב להתפלל אף ערבית, ומצד הקרבנות הוא רשות, ולהלכה כיון שפסקו שהיא רשות, לכן כתבו הרי"ף והרא"ש שהתפילות הם כנגד הקרבנות. ועיי"ש שהאריך בפלפול זה.

ב. וברמב"ם יש סתירה בדבריו היאך פסק. שבהל' מלכים (ט, א) כתב, על ששה דברים נצטווה אדם הראשון וכו', נמצאו שבע מצות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. ונראה מדבריו שפסק כמ"ד שתפילות אבות תקנום.

ואילו בהל' תפילה (א, ה) כתב, וכן תקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין, וכל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף, ותפלה שהיא כנגד תמיד של בקר היא הנקראת תפלת השחר, ותפלה שכנגד תמיד של בין הערבים היא הנקראת תפלת מנחה, ותפלה שכנגד המוספין היא נקראת תפלת המוספין. וכאן נראה שפסק כמ"ד שהתפילות הם כנגד הקרבנות. וכבר עמד על סתירה זו המהר"ץ חיות (ברכות, שם. ובספרו תורת נביאים סימן יא באריכות).

אמנם בספר המצוות (עשה י) כתב, וז"ל: אמנם חובת התפלה עצמה היא מן התורה כמו שבארנו והחכמים סדרו לה זמנים. וזהו ענין אמרם תפלות כנגד תמידין תקנום, כלומר סדרו זמניה בזמני ההקרבה.

ומבואר בדבריו שרק את זמני התפילות תקנו רבנן כנגד הקרבנות. ואם כן יש לומר שיש ב' ענינים בחיוב התפילה, תקנת האבות וכנגד הקרבנות.

ג. וכן נקט האור שמח (תפילה ג, ט) בדעת הרמב"ם, והוסיף שדין תשלומין למי שלא התפלל באונס, הוא רק אם נאמר שהתפילות הם מתקנת האבות, אבל אם הם כנגד הקרבנות כיון שעבר זמנו בטל קרבנו, וכיון שפסקו את שני הטעמים לכן יכול להשלים.

ד. עוד כתב הרמב"ם (ג, א) תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה,

וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום, ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים.

והקשו מפרשי הרמב"ם מדוע פסק שיצא ידי חובת תפילה לאחר ד' שעות, והלא לשיטת רבי יהודה (שם, כו, א) שפסק כמותו (ולא כחכמים שזמנה עד חצות) מדוע רשאי להתפלל לאחר ד' שעות.

והבית יוסף (או"ח, פט) כתב לתרץ, שהרמב"ם לא רצה לעשות מחלוקת כל כך גדולה בין ר"י לרבנן, ולכן סבר שלפי כולם יש לו שכר תפילה, ורק לגבי שכר תפילה בזמנה סבר ר"י שהוא עד ד' שעות.

אמנם הלחם משנה הקשה על תירוצו, שהרי לדברי ר"י לומדים את זמן ד' שעות מקרבן תמיד של שחר שאינו קרב לאחר ד' שעות, ואם כן מדוע יש לו שכר תפילה לאחר הזמן.

והגאון ר' שלמה ברמן זצ"ל (אשר לשלמה מועד, ב) כתב ליישב עפ"י הדברים הנ"ל (וקצת באופן אחר), שהרמב"ם סבר שיש ב' ענינים בחיוב התפילה, תקנת האבות וכנגד הקרבנות, ויש לומר שדברי ר"י שצריך להתפלל עד ד' שעות הוא לצד שחיוב התפילה הוא משום הקרבנות, אבל מצד הדין שהוא תקנת האבות אין זמן לתפילה ולכן יש לו שכר תפילה אף לאחר ד' שעות.

ה. נחלקו בברכות (ל, א) במי שמשכים לצאת לדרך ואינו יכול להתפלל בדרך מעומד, האם עדיף שיתפלל בביתו מעומד ואחר כך בדרך יקרא ק"ש, או שעדיף לסמוך גאולה לתפילה ולכן אף יתפלל בדרך במיושב. ולהלכה פסקו שעדיף לסמוך גאולה לתפילה ויתפלל בדרך.

והקשו התוס' מברכת "הביננו" שצריך לאמרה מעומד (כמבואר שם לעיל). ותירצו, שברכת הביננו היא קצרה. ועוד כתבו לתרץ בשם הר"מ, שאף שהתפלל בדרך וסמך גאולה לתפילה, צריך לחזור ולהתפלל מעומד כשמגיע לביתו.

והבית יוסף (טור ושו"ע או"ח, צד) פסק לפי תירוץ זה, שמי שמתפלל מיושב, חייב לחזור ולהתפלל מעומד. והט"ז (ט) האריך לתמוה עליו וכתב, שאולי אותו תירוץ בשם הר"מ הוא הגה"ה ואינם מדברי התוס'. והביא את דברי הרמ"ע מפאנו (שו"ת, יט) שפסק שלא יחזור להתפלל אלא בתורת נדבה אם בטוח שיכוון בתפילתו. וכן פסק המשנה ברורה (כז).

והקשו האחרונים (עי' פרי יצחק ב, א) על דברי הר"מ, שאם צריך לחזור ולהתפלל שוב, אם כן לא יוצא בתפילתו הראשונה ומה שייך לסמוך גאולה לתפילה, והרי אינה תפילה כלל.

וביאר הגאון ר' שלמה ברמן זצ"ל עפ"י הנ"ל, שהנה מה שצריך לעמוד בתפילה כתב הטור (או"ח, צח) שהוא כנגד עבודה (ולא כרש"י (שם) שכתב שהוא משום כוונה), וזה לצד שתפילה היא כנגד הקרבנות (וכ"כ המגן גבורים, שם), וסמיכת גאולה לתפילה

הוא משום רחמים, וכמו שכתב רש"י (ברכות ד, ב) ש"היה אדם מקרב להקדוש ברוך הוא אליו, ומרצהו בתשבחות וקלוסין של יציאת מצרים, והוא מתקרב אליו, ובעודו קרוב אליו יש לו לתבוע צרכיו".

ואם כן אף שמתפלל מיושב וסומך גאולה לתפילה הוא מקיים בזה את ענין התפילה שהוא מתקנת האבות, והוא בקשת רחמים בלבד, ויש על זה שם תפילה, אלא שסבר הר"מ שצריך לחזור ולהתפלל מעומד משום חיוב תפילה כנגד הקרבנות שצריך לעמוד בה.

תפילת הדרך

א. "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלקים ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלקים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים" (לב, ב-ג). נהגו להוסיף בסוף תפילת הדרך פסוקים אלו ולאמרם ג' פעמים, ובתיבת "ראם" יכוון ר"ת רפאל אוריאל מיכאל, וגבריאל נכלל בשם אלוקים מדת הגבורה (מתוך סידור בית יעקב).

ב. ובסוגי' בברכות (ל, א) שאלו עד אימתי יכול לומר תפילת הדרך, ואמר רב חסדא עד פרסה. ונחלקו הראשונים בפירוש דין זה. פירש רש"י, שלאחר פרסה אינו יאמר שוב. ובמרדכי (צד) כתב כרש"י שלאחר פרסה הוא מעוות לא יוכל לתקון.

אמנם רבינו יונה פירש, שהוא דוקא לכתחלה שיש לו להתפלל אותה לאחר שיצא מהעיר, ועדיין הוא בתוך הפרסה הראשונה, אך אם שכח ולא אמרה אז, אומר אותה אחר כך על מה שעדיין יש לו ללכת.

והבה"ג פירש (הובא במרדכי), שאין לברך אלא אם הולך בשיעור פרסה, ועל פחות אינו יברך.

ובמאירי (שם כט, ב) ביאר את סברת רש"י והמרדכי, שאם לא בירך ביציאתו עד שיעור פרסה אין זה "נמלך בקונו" ואינו אומרה שוב. ומבואר בדבריו, שאין הברכה על הסכנה שבדרך, אלא על היציאה לדרך שצריך לימלך בקונו קודם שיוצא, ולכן אם לא נמלך הוא מעוות לא יוכל לתקון.

ובשו"ע (או"ח קי, ז) פסק כדעת הראשונים שהברכה היא על הדרך, ולכן יכול לברך כל זמן שהוא בדרך עד שקרוב שיעור פרסה למקום הליכתו, ורק לכתחילה כתב הרמ"א לברך מיד ביציאתו.

ג. ועוד כתב השו"ע (שם, ה) שאף אם הולך בדרך ארוכה צריך לברך תפילת הדרך בכל יום, ואף אם נח באמצע היום מדרכו אין צריך לברך שוב כשחוזר לילך אלא למחרת.

אמנם הפרי חדש כתב שאין צריך לברך בכל יום אלא רק פעם אחת בתחילת יציאתו, ובפעם אחת נפטר, [ואינו כסברת רש"י והמרדכי, שהרי סבר שיכול לברך בהמשך דרכו אם לא בירך בשעת יציאתו].

והפמ"ג כתב שאנו אין לנו אלא פסק המחבר. וכ"פ המ"ב (כד).

ולכאורה סברת הפרי חדש היא שהברכה היא על הדרך, ולכן צריך לברך רק פעם אחת.

ובסברת השו"ע שצריך לברך בכל יום, כתב הב"ח שהוא כמו שחייב בכל יום ויום להתפלל שמונה עשרה. וכ"כ הגר"א שהוא כמו ברכת התורה ושאר ברכות שחייב לברך בכל יום.

ויש להסתפק בגדר סברא זו, האם הלינה בלילה מפסיקה את דרכו, וכשהולך למחרת נחשב שמתחיל דרך חדשה, או שזה מצד היסח הדעת, ואף שעדיין נחשב שהולך באותו הדרך אבל לינת הלילה הסיחה את דעתו, ולכן צריך לברך שוב.

וזה תלוי במה שיש לחקור כשאדם נוסע בדרך ארוכה שיוצא בברכה אחת באותו היום, האם באמת יש סיבה לחייבו רק בברכה אחת על כל מה שנוסע באותו היום, או שיש סיבה חדשה לחייבו לברך על כל פרסה ופרסה שנוסע, אלא שכיון שבירך בתחילת דרכו ולא הפסיק בנסיעה לכן הברכה חלה אף על המשך הנסיעה, וכמו שוחט כמה בהמות שמברך אחת על כולם אף שיש סיבה חדשה לחייבו לברך על כל שחיטה, ואינו מברך רק משום שלא הפסיק. ולצד הראשון שיש סיבה אחת לחייבו על כל הדרך א"כ השינה אינה הפסק והיסח הדעת, שהרי בדעתו להמשיך בדרך, אלא צ"ל שהלילה מפסיק את דרכו, ובכל יום נחשב לדרך חדשה. ולצד השני שכל פרסה ופרסה היא סיבה לחייבו בברכה אלא שנפטר בברכה הראשונה, א"כ כשישן בלילה יש לומר שהוא היסח הדעת ולכן צריך לברך שוב למחרת.

ויש כמה נפק"מ בין ב' הצדדים.

ד. אם הולך בדרך כמה ימים ולן בלילה, כתב הרדב"ז (ו, קעו) לחלק, שאם הוא לן במקום מיושב צריך למחרת כשהולך לדרך לומר שוב תפילת הדרך, כיון שהוא כאילו יוצא עכשיו לדרך חדשה, אבל אם הוא לן במקום שאינו מיושב שיאמרה בלי ברכה. [והרדב"ז איירי במקום שאינו יכול להתפלל שמו"ע ובמקומה אומר תפילת הדרך, ולכן כתב לאמרה בלי ברכה, אבל מי שמתפלל שמו"ע נראה שלא יאמרה כלל].

וכ"כ הקיצור שו"ע (סח, ה) שכל זמן שלא לן במקום ישוב, נחשב הכל כדרך אחד.

ובמשנה ברורה (כו) כתב שאף אם לן בדרך במלון צריך לברך שוב בבוקר.

ונראה שהם חולקים בחקירה הנ"ל, שברדב"ז וכן בקיצור שו"ע כתבו במפורש שהלינה מחשיבה את הדרך למחרת לדרך חדשה, ולכן אם לא לן במקום מיושב אין זה דרך חדשה. אבל המ"ב סבר שהחיוב ברכה לאחר שישן הוא מפני היסח הדעת (וכלשונו שם להדיא לבאר מדוע אם ישן במשך היום אינו צריך לברך שוב והוא מפני שלא הסיח דעתו מהדרך), ולכן אין לחלק היכן הוא ישן, ואף אם ישן בדרך במלון צריך לברך שוב מפני שהסיח דעתו מהדרך. ורק במקום שנוסע כל הלילה ונח רק קצת זמן מועט כתב המ"ב (שם) שלא יברך בבוקר בחתימה, כי בזמן מועט כזה לא הסיח דעתו.

וכן כתב המ"ב (כו) שאם הולך גם בלילה אינו צריך לברך שוב בבוקר, ובשער הציון כתב שזה לא עדיף מברכות התורה שפסקו

האחרונים שבניעור כל הלילה אינו צריך לברך שוב בבוקר.

ה. וביותר כתב הביאור הלכה (ד"ה צריך לחזור) לחדש, שאם לן במלון והשכים קודם הבוקר לנסוע לדרכו צריך לברך תפלת הדרך אף שלא העיר היום, כי היה היסח הדעת גמור. וכתב, שאף אם נאמר שטוב יותר להמתין מלומר תפלת הדרך עד אור היום עכ"פ אם יזדמן לו שאז לא יוכל לומר כגון שיהיה אז סמוך לפרסה לביתו מוטב שיאמרנה קודם שהאיר היום.

ומפורש בדבריו שנקט שהטעם לחיוב בכל יום הוא מפני היסח הדעת, ובלינת לילה יש היסח הדעת, ולכן אף הלך לדרכו קודם שהאיר היום צריך לברך שוב [אמנם אף לצד שהוא מפני דרך חדשה אין סתירה מדין זה, ואף קודם שהאיר היום הוא מתחיל דרך חדשה. אבל לדברי הב"ח שהוא חיוב כמו תפילת י"ח אין מקום לחייבו קודם שהאיר היום].

ועוד כתב שמשמע כן מביאור הגר"א (הנ"ל) שדימה את החיוב לברך בכל יום לברכת התורה, ובברכת התורה צריך לברך מיד שהשכים אף קודם שהאיר היום. (אמנם צ"ע שהגר"א אף כתב לדמות זאת לשאר ברכות השחר, וברכות אלו חיובם דוקא ביום, וצ"ע).

ו. לגבי זמן אמירת תפילת הדרך נחלקו הפוסקים. הט"ז כתב שיכול לאמרה אפילו בתוך העיר משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת. אבל האליה רבה והפרי מגדים סוברים שלכתחילה יש ליזהר שלא לעשות כך אלא רק כשיצא לדרך.

וכתב המשנה ברורה (כט) שכל זה דוקא בתחלת יציאתו מביתו, אבל כשהוא לן בדרך יוכל לומר תפלת הדרך בבוקר כשמכין עצמו לצאת אפילו כשהוא עדיין בעיר מפני שכבר החזיק בדרך [ובב"ח משמע שאין לחלק בין הימים].

ולכאורה היה מקום לומר שדין זה תלוי בחקירה הנ"ל. שאם לינת הלילה מגדירה את הדרך למחרת כדרך חדשה אם כן אף למחרת צריך לברך לכתחילה רק כשיצא לדרך ולא כשמכין עצמו. אבל המ"ב שסבר שהטעם לחיוב אחרי לינת לילה הוא משום היסח הדעת, ובאמת הוא עדיין באמצע הדרך אלא רק הסיח דעתו מהברכה, לכן פסק שיכול לברך מיד אפילו בתוך העיר, כי הוא נמצא באמצע הדרך.

אולם יש לדחות, עפ"י מה שביאר בשו"ת באר שבע (מה) שעיקר הטעם שאין לברך קודם שיצא לדרך הוא משום שמא ימלך ונמצא שברך לבטלה. ולפי סברא זו יש לומר שלכן ביום השני לנסיעתו לכו"ע יכול לברך מיד, כי אין יותר חשש זה כיון שכבר יצא לדרך.

ז. כתב השו"ע (שם, ה) שאומרה פעם אחת ביום אף אם דעתו לנוח באמצע היום. אבל אם היה בדעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת. ודין זה מובן לכל הצדדים, שיש כאן גם דרך חדשה וגם היסח הדעת.

וכתב לחדש המאמר מרדכי (ט), שאם מתחילה כשבירך היה בדעתו לנוח קצת בעיר ואח"כ לעבור ממנה, ואחר כך אירעו אונס והיה בדעתו ללון שם, ואח"כ שוב נמלך לעבור חוצה לה ולהמשיך בדרכו שחשב בה מתחילה, אינו צריך לברך פעם שניה תפילת הדרך.

ואף שדבריו מחודשים, אמנם לפי הצד שצריך לברך מפני שהיא דרך חדשה, אולי יש לומר שאם בסוף חוזר לדרכו שרצה לילך בתחילה אין זה דרך חדשה ונפטר בברכה הראשונה. אולם לפי המ"ב שנקט הטעם מפני היסח הדעת, ודאי שאין מקום לדברי המאמר מרדכי, ואף אם חוזר לדרך שרצה בתחילה אבל ודאי שהסיח דעתו ממנה וצריך לברך שוב.

ח. עוד כתב השו"ע (שם, ז) שאם שכח מלאומרה בתחילת דרכו, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה.

וכתב המשנה ברורה (לג), ואפילו אם בדעתו ליסע עוד אח"כ כמה פרסאות מעיר זו, הוא נסיעה בפני עצמה, והשתא הוא עכ"פ פחות מפרסה וליכא סכנה. [וכוונתו שיוצא שוב באותו היום, שאם יוצא רק למחרת ודאי שצריך לברך שוב בעת יציאתו, ואין לו לברך עכשיו על נסיעה פחות מפרסה].

אמנם התהילה לדוד כתב שיכול לברך עכשיו על דעת מה שיסע אח"כ.

ולכאורה דברי המ"ב שכתב כאן סותרים לדבריו לעיל שביאר שעיקר הטעם מפני היסח הדעת, וכאן כתב שהוא דרך חדשה ונסיעה בפני עצמה.

ויש לומר, שאדרבה כתב זאת לשיטתו שמעיקר הדין היה צריך לברך על כל פרסה ופרסה שהולך, אלא שהברכה הראשונה פוטרת את כל דרכו, ולכן כתב שכיון שעכשיו אינו הולך בשיעור פרסה אינו יכול לברך על מה שנוסע אח"כ, ואין לצרף את הנסיעה שכבר נסע כי כבר איננה, ומה שנוסע אח"כ הוא נסיעה בפ"ע, והיינו שיש סיבה לחייבו שוב על נסיעה זו, כי בכל פרסה יש סיבה לחייבו, ולכן יברך כשיצא לדרך ויתחייב על שיעור פרסה.

אולם התהילה לדוד סבר שהברכה היא על כל הדרך, ויש סיבה אחת לחייבו, ולכן אף אם עכשיו נוסע שיעור פחות מפרסה, יכול לברך על דעת מה שיסע אח"כ, כי הכל דרך אחת היא.

בגדר חיוב שומרים

א. שנינו (ב"מ צג, ב) "עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי "הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה" (לא, מ), אמר ליה התם נמי בחזני מתא. אמר ליה אטו יעקב אבינו חזן מתא הוה, דאמר ליה ללבן נטרי לך נטירותא יתירתא כחזני מתא". ומבואר ששומר העיר צריך שישמור שמירה יתירה, ואף יעקב אבינו התחייב לשמור כשומר העיר, ולכן אמר שטרח הרבה בשמירתו.

אמנם השאילתות (כ) כתב, "ואי לנטורי באגרא אשלימו ליה, אף על גב דאוקמא בדוכתא דנטירותא ונגנבה או אבדה מיחייב לשלומי, ובעי למיתב בהדה לנטורה ביממא ובליליא דהכי אשכחן ביעקב אבינו דאמר ליה ללבן נטרית לענך ביממא ובליליא הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה, ודאי אי יתיב בהדה ונטרה ואתא ליסטים מזויין דלא מצי למיקם באפיה ונסבה פטור מלשלומי דהות ליה כשבורה ושבויה דשומר שכר פטור לשלם". והביאו הרא"ש (ב"ק ו, ה) וכן הרמב"ן והרשב"א (ב"מ מב, א). וכן הובא בשולחן ערוך (חו"מ שג, ב). ומבואר בדבריו, ששומר שכר חייב אף על גניבת אונס, כי היה לו לשמור אף בלילה, ולא די שהניח את החפץ במקום שמור אלא צריך לשמור בעצמו, ורק על לסטים מזוין פטור שהוא אונס גמור. ולכאורה (כן כתב בקובץ שיעורים פסחים, יז) אינו מצד חיובי שמירה שהרי שמר כראוי, אלא הוא מצד חיוב אחריות שקיבל עליו לשלם אף בגניבה הקרובה לאונס, [ועיי"ש בשאילת שלום ובהעמק שאלה שביארו שהשאילתות לא פסק כתירוץ הגמ' שיעקב קיבל על עצמו שמירה יתירה, אלא כל שומר חייב לשמור ביום ובלילה. וע"ע בישי"ש (ב"ק ו, יא) שאף הקשה עליו מדברי הגמ' שיעקב קיבל שמירה יתירה, ולכן סבר שאף לשאילתות בגניבה הקרובה לאונס פטור. וע"ע בביאור הגר"א (חו"מ, שם) שפליג וסבר שפטור בגניבה הקרובה לאונס].

והרמב"ם כתב (שכירות יג, ז) בדין פועל, "וכן חייב לעבוד בכל כחו, שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד". וכ"כ השו"ע (חו"מ שלז, כ). וכן במסילת ישרים (פרק יא) עורר על מדת הנקיות בגזל שיש ללמוד מיעקב איך לא ביטל רגע ממלאכתו.

ב. והנה כל שומר חוץ מחיוב התשלומין שיש לכל שומר לפי דרגתו (וכמבואר בב"מ שם, א), יש עליו חיוב נוסף לשמור על החפץ.

ומקור החיוב ששומר מחויב לשמור, הוא ממה שאמרו (ב"ק ד, ב) שר' אושעיא מנה את ד' השומרים כאבות נזיקין, ואמרו שאף לרב ש"מבעה" (הנאמר בד' אבות) הוא אדם, צריך למנות את השומרים בפני עצמן, כי "מבעה" הוא אדם שהזיק אדם, ואילו שומר הוא אדם שהזיק שור. ופירש רש"י, "ד' שומרים הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי", ומבואר בדבריו שיש על השומר חיוב שמירה ולכן נחשב לאדם המזיק.

ראיה נוספת כתבו האחרונים להביא ממה ששנינו (ב"מ פא, א) שאם אמר לו שמור לי ואשמור לך הוא שמירה בבעלים. ומוכח שאינו חיוב תשלומין מצד אחריות בלבד אלא אף חייב לשמור, ולכן אם שניהם שומרים זה לזה הוא שמירה בבעלים, כי התחייב שגופו ישמור את החפץ.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם (שכירות ב, ג) שכתב, "יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיוצא בהן וכו', אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין

המזיק מטלטלין ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון". וכבר השיג עליו הראב"ד וכתב "ואין פושע מזיק, שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור, אלא שאין פושע דומה למזיק". והיינו, שדעת הרמב"ם צ"ב, שאם קרקעות עבדים ושטרות התמעטו מחיוב שומרים, מדוע חייבים בפשיעה, והרי חיוב פשיעה אינו מדין מזיק בעלמא אלא הוא חיוב מפרשת שומרים, שהרי בשמירה בבעלים פטור אף מפשיעה ואינו חייב מדין מזיק, וא"כ מדוע בשומר קרקעות אינו כן.

וביארו האחרונים (עי' קובץ שיעורים פסחים, יז. וכן נראה מדברי הש"ך חו"מ סו, קכו), שבשומר יש ב' חיובים, חיוב שמירה וחיוב תשלומין, ובעבדים שטרות וקרקעות אף שהתמעטו מפרשת שומרים, היינו מהחיוב תשלומין, אבל עדיין הוא חייב לשמור, כיון שקיבל עליו לשמור על החפץ, ולכן חייב בפשיעה, ומש"כ הרמב"ם שהוא כמזיק, היינו שכמו שמזיק סיבת החיוב הוא מפני מעשה ההיזק ולא מצד חיוב אחריות, כמו כן בחיוב פשיעה שאינו מטעם חיוב אחריות, שהרי הם התמעטו מפרשת שומרים, אלא החיוב הוא מחמת שלא שמר, משא"כ בשמירה בבעלים שהוא פטור אף מהחיוב שמירה (ולשון הש"ך "דכשבעליו עמו לא ה"ל שומר עליו כלל אלא ה"ל כאינש דעלמא"), ולכן פטור אף על פשיעה.

ובזה אף מבוארים דברי הרמב"ם (הנ"ל) שלמד מיעקב אבינו שפועל צריך לעבוד בכל כוחו, ולא כתב דין זה בהל' שומרים אלא בדיני פועל, וכן השו"ע הביא דין זה בהל' פועלים, ולכאורה הרי אמרו שיעקב היה שומר שכר, ואיך למדו ממנו הלכות בדיני פועל. אולם לפי מה שנתבאר הוא מובן, שכל שומר יש עליו חיוב אחריות מדיני שומרים, ודין נוסף של חיוב שמירה בגופו, ובזה דינו כפועל, שצריך לשמור בכל כוחו.

ג. וחקרו האחרונים (עי' קהילות יעקב ב"מ, לח) האם החיוב תשלומין הוא כתוצאה מהחיוב שמירה, והיינו שחייב מדין מזיק, כי היה עליו לשמור, וכיון שלא שמר חייב בתשלומין, והוא חידוש שבכל דיני התורה גרמא פטור, ואילו בשומרים חייב על גרמא, שהרי לא הזיקו בידים אלא רק לא שמר כפי שנתחייב, ובכל זאת חייבה התורה על גרמא. או שכיון שאינו אלא גרמא, יש לומר שהוא חיוב חדש שקיבל עליו השומר להיות חייב באחריות, אלא שהחיוב אחריות הוא רק במקום שלא שמר כראוי, וכל שומר חייב לשמור כפי דינו, אבל אין החיוב מפני שלא שמר, אלא ההיפך אם שמר נפטר מהחיוב אחריות.

ומרש"י (הנ"ל) משמע שהוא חיוב מצד השמירה, שהרי כתב ששומר הוא אדם המזיק כיון שלא שמר, ומבואר שהחיוב תשלומין הוא תוצאה מהחיוב שמירה.

אמנם מהרמב"ם (הנ"ל) שסבר שבקרקעות ועבדים חייבים בפשיעה מצד החיוב שמירה, ואף שהתמעטו מחיוב תשלומין, בכל זאת חייבים בפשיעה כיון שלא שמרו, וצ"ל שסבר שחיוב גניבה ואבידה ואונסין הוא מחמת חיוב אחריות, ולכן בקרקעות ועבדים פטורים על חיובים אלו, אבל פשיעה חיובה הוא מחמת השמירה, ולכן אף

בקרקעות ועבדים חייבים בפשיעה כיון שנתחייבו לשמור.

ד. והנה נחלקו הראשונים אם שומר יכול לחזור בו בתוך זמן השמירה. שהראב"ד (הובא ברשב"א קידושין יג, א) סבר ששומר שקיבל פקדון לזמן אינו יכול לחזור תוך הזמן. וכן סבר המגיד משנה (שאלה ז, יא). והרשב"א הקשה עליו, מאי שנא מכל פועל שיכול לחזור אפילו בחצי היום. ובשו"ע (חו"מ רצג, א) פסק כשיטת הראב"ד.

והמחנה אפרים (שומרים, יח) והתומים (עד, ו) כתבו ליישב את הראב"ד, שיש חילוק בין שומר חינם לשומר שכר, ששומר חינם אינו כפועל שצריך לשמור את החפץ אלא רק צריך שלא לפשוע בו, ולכן אינו בתורת עבד ומפני כך אינו יכול לחזור בו לאחר שנתחייב לשמור, אבל שומר שכר שצריך לישב ולשמור הרי הוא כפועל ולכן יכול לחזור בו באמצע שמירתו. ונמצא שדברי הראב"ד הם דוקא בשומר חינם ולא בשומר שכר.

אמנם הקצות החושן (עד, א) כתב ליישב באופן אחר, "דהראב"ד והרב המגיד סבירא להו דשמירה אינו ענין לפועל, והוא דוקא פועל יכול לחזור משום דלי בני ישראל עבדים, אבל שמירה דהוא חיוב ושעבוד שיתחייב לשלם אם יגנב או יאבד תוך הזמן א"כ גם כשמחזירו למפקיד ונגנב או נאבד בבית הבעלים נמי חייב השומר לשלם". וביאר הקהילות יעקב (הנ"ל) את תירוצו, שיש ב' חיובים בשומר, חיוב שמירה וחיוב תשלומין, ואף ששומר דינו כפועל שיכול לחזור בו מחיוב השמירה [שהרי על השמירה הוא כפועל], עדיין חייב בתשלומין מצד שקיבל על עצמו אחריות לזמן מסוים, ומחיוב זה אינו יכול לחזור בו [אפילו שכבר החזיר את החפץ לבעליו], ולכן עדיין חייב בתשלומין.

ונמצא, שהקצה"ח סבר [בשיטת הראב""ד] שחיוב התשלומין אינו בתולדה מחיוב השמירה, ולכן אף שאינו חייב לשמור בכל זאת חייב בתשלומין. אבל הרשב"א צ"ל שסבר שהחיוב תשלומין הוא בתולדה מחיוב השמירה, שכיון ששמירתו עליו חייב לשלם עבור שלא שמר, וכיון שע"י החזרה נסתלק ממנו חיוב השמירה, ממילא אינו מתחייב לשלם אם לא שמר, [וכ"כ לבאר בקובץ שיעורים (קידושין, צב)].

אבל המחנה אפרים והתומים סברו שלכו"ע החיוב תשלומין הוא בתולדה מהחיוב שמירה, ולכן שומר שכר שדינו כפועל שצריך לישב ולשמור, כיון שיכול לחזור בו מהחיוב שמירה, א"כ אף פטור מתשלומין.

ה. עוד יש להוכיח לנדון הנ"ל. שהנה כתב הרמ"א (חו"מ שדמ, א) בשם המרדכי שאם רוצה המשאיל למחול לשואל שלא יהיה חייב באונסין, אם כבר בא החפץ ליד השואל אינו יכול למחול אא"כ עשה קנין על המחילה. וכתב הנתה"מ (שם), שדינו של המרדכי הוא דוקא בשואל, שכיון ששואל חייב באונסין ע"כ שאינו מצד חיוב שמירה אלא התחייבות להחזיר את החפץ לבעלים כמו שהיה, ובזמן השאלה החפץ כשלו ממש שהרי קנאו לזמן השאלה, ולכן צריך קנין לשנות את תנאי החיוב, אבל בשאר השומרים שאין החפץ כשלהן אלא החיוב הוא מחמת השמירה, לכן יכול למחול על

החיוב שמירה וממילא פטורים מחיוב הממון. ומבואר בדבריו שסבר שבשומר החיוב הוא מחמת השמירה ולכן שייך למחול על השמירה אף לאחר שנעשה שומר, אבל בשואל החיוב תשלומין אינו מחמת השמירה, שהרי חייב אף על אונסין, וע"כ שהוא חיוב בפ"ע, ולכן צריך קנין כדי לפטרו משלם.

ו. והגר"ש שקופ זצ"ל (בקונטרס בעניני שמירה ושומרים, וכן בב"מ, כח) האריך להביא כמה וכמה ראיות שהחיוב תשלומין אינו בתולדה מהחיוב שמירה, אלא השומר מתחייב או לשמור או לשלם, ואם שמר כראוי פטור מתשלומין, אבל אין סיבת החיוב מחמת חוסר השמירה, אלא ההיפך השמירה פוטרתו. ובתחילת דבריו הוכיח כן ממה שאמרו (ב"מ לו, ב) שכל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד, ומותר לו ליתן לכתחילה לאשתו ובניו לשמור את החפץ, ואם פשעו הם צריכים לשלם. וכתב הרמ"א (חו"מ רצא, כד) שי"א שאם אין להם מה לשלם גובים ממנו. ולכאורה הרי מסר להם כדין, ומה שחייב על פשיעתם ע"כ שהוא מדין אחריות ולא כתוצאה מהחיוב שמירה, שהרי עשה כדין שמסר להן והוא אנוס על פשיעתן, ורק מצד חיוב אחריות יש לחייבו.

ז. ובעיקר יסוד הדברים שיש לשומר חיוב שמירה חוץ מהחיוב אחריות, הקשו האחרונים (עי' קהילות יעקב ב"מ, לט) קושיא מחודדת, שהנה אמרו (ב"מ צו, א) שאם אמר השואל לחבירו "צא והשאל עם פרתי" הוי שמירה בבעלים, כיון ששלוחו של אדם כמותו וחשיב כאילו הבעלים שאולים יחד עם הפרה. ומעתה יש להקשות שכל שומר שהוא כפועל על השמירה, שנתחייב לשמור על החפץ, א"כ הרי הוא כשלוחו של הבעלים לשמור ויש לפטרו מצד בעליו עמו.

ותירצו שיש כאן גלגל שחוזר חלילה, שהרי אם יפטר משום בעליו עמו שוב אינו חייב לשמור, ואם אינו חייב לשמור אין כאן בעליו עמו, ואם שוב יתחייב הרי יפטר משום בעליו עמו.

ועוד אפשר ליישב, שכל הפטור של בעליו עמו בשלח שליח לשמור, הוא דוקא אם זה לטובת המשלח, שרוצה ששלוחו ישמור על החפץ בשעה שהוא ביד חבירו, אבל מה שהשומר עצמו שומר עבורו אין הוא שומר לטובת הבעלים, אלא הוא שומר כי רוצה להשתמש בחפץ, ולכן אין כאן פטור של שאלה בבעלים.

בדין שומר שכר שלא שמר אם מקבל שכרו

א. "עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי "הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה" (לא, מ). אמר ליה התם נמי בחזני מתא, אמר ליה אטו יעקב אבינו חזן מתא הוה, דאמר ליה ללבן נטרי לך נטירותא יתירתא כחזני מתא" (בבא מציעא צג, ב). ומבואר שכל שומר צריך לשמור כדרך השומרים, ומותר לו לישן בלילה, וכן לשמור בדרך הרגילה לשמור,

אבל שומרי העיר ששומרים בלילות הם מחוייבים בשמירה יתירה, וכן יעקב אבינו אמר ללבן שישמור לו שמירה יתירה, ולכן לא נתן שינה לעיניו ושמר אף בלילה.

ובחידושי רבי עקיבא איגר (עה"ת, משפטים) כתב, "יש להסתפק בדין שומר שכר שחייב בגניבה ואבידה, אם נימא ששומר שכר חייב בגניבה ואבידה משום שנוטל שכר שמירה, או להיפך בשביל זה נוטל שכר משום שחייב בגניבה ואבידה. ונפק"מ בזה, כגון שנתן אחד לחבירו דבר לשמור בשכר, והשומר הזה הלך לו ולא השגיח ולא שמר את הדבר הזה, רק בדרך נס לא נגנב ולא נאבד, האם הוא מחוייב ליתן לו שכר שמירה, שיכול לומר לו מדוע מגיע לך שכר שמירה הלוא לא שמרת מאומה את הדבר הזה, או אולי יכול השומר להגיד ולטעון מאי נפקא מינה ואיזה חילוק יש לך אם שמרתי או לא שמרתי, הלוא אם היה נגנב או נאבד הדבר הזה הייתי מחויב לשלם לך א"כ מגיע לי שכר שמירה", [וכן נדפס ברע"א (החדש) סוף שבועות, והוא מס' מצמיח ישועות שהביא בשם תלמיד רע"א ספק זה].

וביאור ספיקו, שיש לדון עבור מה ניתן השכר לשומר שכר, האם עבור פעולת השמירה או עבור מה שמתחייב באחריות (וכעין ביטוח שמשלמים על האחריות בלבד). אמנם יש להוסיף, שודאי שומר חייב לשמור על החפץ וכמו ששאלו "עד מתי שומר שכר חייב לשמור", אלא הספק הוא לענין התשלומין האם הם עבור פעולת השמירה או עבור חיוב האחריות.

והמשנה ברורה (שו, יח) כתב, "ונראה דאפילו אם לא אירע בו הפסד, אך שלא שמר ביום השבת, יכול לנכות לו משכרו מידי דהוי אם לא שמר יום אחר". והיינו, שאם היה שכיר יום אסור לו ליקח שכר שבת, אבל היה שכיר שבוע או חודש או שנה מותר לו ליקח שכר שבת כיון שהוא בהבלעה. וסבר החיי אדם שאם מנכה לו משכרו אם לא שמר בשבת אין שכרו נחשב כהבלעה שהרי מנכה לו על יום שלא שמר, והמשנה ברורה (ובביאור הלכה האריך) פליג וסבר שאף אם מנכה לו שכרו אין זה נחשב שנראה שמקבל שכר שבת, כי הרי אם היה מחסיר יום אחר לא היה נהיה על ידי כך שכיר יום, ולכן אף כשמנכה לו שכרו בשבת עדיין שם של שכיר שבוע או חודש עליו.

ומבואר מדבריהם שסברו שהחיוב בשומר שכר הוא על השמירה, ולכן אם לא שמר יום אחד מנכים לו משכרו.

וכן יש להוכיח מעצם הדין שאם הוא שכיר יום אסור לו לקבל שכר שבת, ולכאורה אם הוא תשלום על חיוב אחריות א"כ אינו שכר שבת כלל, שהרי אינו משלם על הפעולה, [ולא מצאתי לדחות ראיה זו, וצ"ע].

ב. עוד יש לדון בשומר שכר שלא שמר כראוי ונגנב החפץ וחייב לשלם, האם מפסיד שכרו או לא. והוא תלוי בספק הנ"ל, שאם השכר הוא עבור השמירה, א"כ במקום שנגנב או נאבד ע"כ שלא שמר כראוי ולכן אף מפסיד שכרו, אבל אם השכר הוא על האחריות והחיוב שישלם, א"כ אף שמשלם על הגניבה, אין מפסיד שכרו.

והנה שנינו (בבא מציעא נח, א) שאם נגנב הכסף לשומרים של שקלי תרומת הלשכה אע"פ שפטורים לשלם כיון שהקדש התמעט מדיני שמירה, אבל מפסידים את שכרם כיון שלא שמרו כראוי. וכן פסק השו"ע (חו"מ שא, א), "ג' דינים האמורים בתורה בארבעה שומרים, אינם לא בקרקעות ולא בעבדים ולא בשטרות ולא בנכסי עובדי כוכבים ולא בהקדשות של מזבח או של בדק הבית. שומר חנם אינו נשבע, נושא שכר או שוכר או שואל אינם משלמים, ומכל מקום שומר שכר מפסיד שכרו עד שישבע ששמר כראוי". ומבואר שבקרקעות עבדים ושטרות ששומר שכר פטור בגניבה ואבידה, אבל אינו מקבל שכרו אם אינו נשבע ששמר כראוי, ומוכח שהשכר הוא עבור פעולת השמירה.

ובקצות החושן (רכז, יא) למד מדין זה לכל שומר שכר, שאם שמר כראוי נוטל שכרו, ואם נגנב או נאבד ולא שמרו כראוי צריך לשלם דמי החפץ ואף מפסיד את שכרו, כי לא הבטיח שכר אלא כשישמור אותו כראוי.

וכן כתב (שה, ב) לענין שמירה בבעלים שאף שהוא פטור אפילו מפשיעה אבל מפסיד את שכרו, כי בכל מקום שלא שמר כראוי מפסיד את שכרו ואפילו בשמירה בבעלים, והוכיח זאת מעבדים שטרות וקרקעות שאף שפטור מדיני שומרים אבל אם נגנב החפץ מפסיד שכרו, כיון שלא עשה מלאכתו ששכרו לכך לשומרו בתורת שומר שכר.

אמנם החזון איש (ב"ק ז, יח) כתב שיש לחלק בין שומרי הקדש לכל שומר שכר, שבהקדש כיון שאינו חייב באחריות כי הקדש התמעט מחיובי שמירה, וא"כ ע"כ שהשכר הוא עבור השמירה, ולכן אם לא שמר כראוי מפסיד שכרו, אבל בכל שומר שכר שחייב באחריות, יש לומר שהשכר הוא עבור חיוב האחריות, ולכן אף אם לא שמר כראוי ונגנב שחייב לשלם, אינו מפסיד שכרו, [וכן צריך לומר בשמירה בבעלים שכיון שפטור מתשלומין ע"כ שהשכר הוא עבור השמירה ולכן בכה"ג מפסיד שכרו וכמו שפסק הקצוה"ח].

וכן סבר החשק שלמה (ב"מ, שם), אלא שכתב באו"א, שכיון שמשלם הרי הוא כהשלים מלאכתו. ואולי ביאור דבריו הם, שהתשלום הוא כמו שהחפץ בעין, שהרי משלים לו את חסרונו, וא"כ מדוע שיפסיד שכרו, [אמנם עדיין צ"ע על מה חייב לשלם לו לסברא זו, שהרי לא שמר].

ולכאורה נידון זה תלוי בספיקו של רע"א, שאם השכר הוא על השמירה ואינו מקבל שכר על יום שלא שמר [ואף שלא קרה כלום], א"כ במקום שנגנב החפץ ולא שמרו אינו מקבל שכר על שמירתו, אבל אם החיוב הוא עבור התשלומין שמתחייב, ולכן אף לא שמר מקבל את שכרו, כמו כן אם נגנב יש ליתן לו את שכר שמירתו.

ועדיין יש לדון לשיטות שמנכים לו משכרו, האם אינו מקבל ממון כלל כי ההתחייבות לשכר היא רק בתנאי שישמור כל ימי השמירה, או שמקבל שכר עד אותו יום שלא שמר. וצ"ע.

ג. וכן לענין שומר שכר שהתנה שיהיה דינו כשומר חינם ויהיה פטור מגניבה ואבידה [שתנאו קיים], כתב המהר"א ששון (שו"ת תורת אמת, עג) שאם החפץ נגנב או נאבד מפסיד שכרו, והביא ראיה משומרי הקדש שפטורים מגניבה ואבידה ואם נגנב מפסידים שכרם, כיון ששכרם הוא עבור השמירה וכיון שלא שמרו מפסידים. והביאו הש"ך (חו"מ שה, ג) להלכה.

וסברתו מבוארת אם נאמר שהשכר הוא עבור השמירה, ולכן אף שהתנה להיות פטור מגניבה אבל סו"ס לא שמר כראוי ולכן מפסיד שכרו. ולדברי החזון איש שהשכר הוא על האחריות, ולכן אף אם התנה שיפטר מחיובים מסוימים עדיין יש לו אחריות על פשיעה וכדו' ולכאורה יש לשלם לו שכר על כך, אולם צריך לומר שכיון שאינו חייב כדינו א"כ השכר הוא על עצם השמירה וכדין שומרי הקדש, ולכן אם נגנב או נאבד ולא שמר מפסיד שכרו.

[והמחנה אפרים (שומרים, כב) סבר שאין מפסידים מפני שמה ששומר חינם פטור מגניבה ואבידה אינו פטור בעלמא, אלא שאינו צריך לשמור שמירה מעולה כשומר שכר, ולכן כשהתנה השומר שכר שיהיה דינו כשומר חינם, אף שמירתו צריכה להיות פחותה, ולכן אף אם נגנב אינו מפסיד שכרו, כיון ששמר כפי דרגת התחייבותו].

ד. ובנדון זה יש לתלות את סיבת חיוב התשלומין של שומר שכר. שהנה דנו האחרונים (עי' קובץ שיעורים פסחים, יז. וקהילות יעקב ב"מ, לח) האם החיוב תשלומין הוא כתוצאה מהחיוב שמירה, והיינו שחייב מדין מזיק, כי היה עליו לשמור, וכיון שלא שמר חייב בתשלומין, והוא חידוש שבכל דיני התורה גרמא פטור, ואילו בשומרים חייב על גרמא, שהרי לא הזיקו בידים אלא רק לא שמר כפי שנתחייב, ובכל זאת חייבה התורה על גרמא. או שכיון שאינו אלא גרמא, יש לומר שהוא חיוב חדש שקיבל עליו השומר להיות חייב באחריות, אלא שהחיוב אחריות הוא רק במקום שלא שמר כראוי, וכל שומר חייב לשמור כפי דינו, אבל אין החיוב מפני שלא שמר, אלא ההיפך אם שמר נפטר מהחיוב אחריות.

והביאו את דברי רש"י (ב"ק ד, ב) שכתב, "ד' שומרים הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי", ומבואר בדבריו שיש על השומר חיוב שמירה ולכן נחשב לאדם המזיק.

אמנם הרמב"ם (שכירות ב, ג) סבר שאף שעבדים שטרות וקרקעות התמעטו מדיני שמירה, אם פשע השומר בהן חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין, [והראב"ד השיגו שאף מפשיעה פטור כי הוא מחיובי שומרים שהרי פטור בפשיעה בבעלים]. וביארו האחרונים (עי' קובץ שיעורים הנ"ל. וכן נראה מדברי הש"ך חו"מ סו, קכו), את דברי הרמב"ם, שבכל שומר יש עליו חיוב שמירה ואף חיוב אחריות של תשלומין, ואף שאין חיוב אחריות בעבדים שטרות וקרקעות, אבל עדיין הוא חייב לשמור כיון שקיבל עליו לשמור על החפץ, ומצד זה הוא חייב בפשיעה, וזה כוונת הרמב"ם שהוא כמזיק, והיינו שכמו שמזיק סיבת חיובו מפני מעשה ההיזק ולא מצד חיוב אחריות, כמו כן

בחיוב פשיעה אינו מטעם חיוב אחריות, אלא מחמת שלא שמר [משא"כ בשמירה בבעלים שהוא פטור אף מהחיוב שמירה ולכן פטור אף על פשיעה]. ולדבריו מבואר שהחיוב של השומר בגניבה ואבידה הוא מפני חיוב אחריות שמתחייב לשלם עבור שכרו שמקבל.

ולכאורה דבריהם תלויים בחקירה הנ"ל, שאם התשלום של הבעלים לשומר הוא עבור חיוב אחריות, יש לומר שאין התשלום תלוי בשמירתו, שהרי השומר חייב מפני האחריות שמקבל עליו, ולכן אף אם לא שמר יש לשלם לו את שכרו, אבל אם החיוב של השומר הוא מפני שלא שמר, נראה שהתשלום הוא על השמירה, ולכן אם לא שמר כלל אין סברא שיקבל שכרו.

אמנם מדברי הקצה"ח יש ללמוד שאין הדבר כן. שהנה נחלקו הראשונים אם שומר יכול לחזור בו בתוך זמן השמירה. שהראב"ד (הובא ברשב"א קידושין יג, א) סבר ששומר שקיבל פקדון לזמן אינו יכול לחזור תוך הזמן. וכן סבר המגיד משנה (שאלה ז, יא). והרשב"א הקשה עליו, מאי שנא מכל פועל שיכול לחזור אפילו בחצי היום. ובשו"ע (חו"מ רצג, א) פסק כשיטת הראב"ד.

והמחנה אפרים (שומרים, יח) והתומים (עד, ו) כתבו ליישב את הראב"ד, שיש חילוק בין שומר חינם לשומר שכר, ששומר חינם אינו כפועל שצריך לשמור את החפץ אלא רק צריך שלא לפשוע בו, ולכן אינו בתורת עבד ומפני כך אינו יכול לחזור בו לאחר שנתחייב לשמור, אבל שומר שכר שצריך לישב ולשמור הרי הוא כפועל ולכן יכול לחזור בו באמצע שמירתו. ונמצא שדברי הראב"ד הם דוקא בשומר חינם ולא בשומר שכר.

אמנם הקצות החושן (עד, א) כתב ליישב באופן אחר, "דהראב"ד והרב המגיד סבירא להו דשמירה אינו ענין לפועל, והוא דוקא פועל יכול לחזור משום דלי בני ישראל עבדים, אבל שמירה דהוא חיוב ושעבוד שיתחייב לשלם אם יגנב או יאבד תוך הזמן א"כ גם כשמחזירו למפקיד ונגנב או נאבד בבית הבעלים נמי חייב השומר לשלם". ומבואר מדבריו, ששומר שכר אף שדינו כפועל שיכול לחזור בו מחיוב השמירה [שהרי על השמירה הוא כפועל], עדיין חייב בתשלומין מצד שקיבל על עצמו אחריות לזמן מסוים, ומחיוב זה אינו יכול לחזור בו [אפילו שכבר החזיר את החפץ לבעליו], ולכן עדיין חייב בתשלומין. ולדבריו חיוב התשלומין אינו בתולדה מחיוב השמירה, ולכן אף שאינו חייב לשמור בכל זאת חייב בתשלומין.

ומעתה לכאורה דבריו סותרים, שהרי לעיל הבאנו את דבריו שכתב ששומר שלא שמר והחפץ נגנב מפסיד את שכרו, וע"כ שהבעלים משלם לו עבור מה ששומר, וא"כ במקום שחוזר בו באמצע הזמן שסבר הקצה"ח שאינו חייב לשמור יותר א"כ הבעלים לא ישלמו לו על הזמן ההוא, כי התשלום הוא על השמירה, אבל עדיין סבר הקצה"ח שהוא חייב באחריות, ואף שאין הבעלים משלם לו על כך, וא"כ מוכח בשיטתו שסבר שאף שיש חיוב אחריות אין התשלום אלא על השמירה, והוא מחודש.

בגדר חיוב ג' תפילות ביום

א. "ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש" (כח, יא). וכתב רש"י, ורבותינו פירשו לשון תפלה כמו (ירמיה ז, טז) ואל תפגע בי, ולמדנו שתיקן תפלת ערבית.

ויש להסתפק בחיוב ג' תפילות ביום, האם הוא חיוב אחד, ולכל התפילות יש שם אחד של תפילה אלא שזמניהם חלוקים, אבל בעיקר יסודם שם תפילה אחת לכולם, או שהם תפילות חלוקות זה מזה, ולכל תפילה יש שם וחפצא של תפילה בפ"ע.

ויש להוסיף ולבאר חקירה זו, שיש להסתפק בגדר הזמנים של התפילות, האם הזמן הוא ממהות התפילה, וכמו אכילת מצה בפסח שזמן האכילה אינו רק פרט בקיום המצוה וכמו שצריך לאכול כזית מצה בהסיבה כמו כן צריך שיאכל את המצה בתאריך מסוים, אלא הזמן הוא מגוף המצוה שיש חיוב לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, משא"כ השיעור כזית הוא רק פרט בקיום המצוה, וכמו כן הוא בתפילה שהזמן הוא המחייב את התפילה, ולכן יש תפילה שמהותה היא תפילת שחרית ויש תפילה שהיא תפילת מנחה, או שאין הזמן אלא פרט מקיום המצוה, שצריך להתפלל כמה פעמים במשך היום, וכשמתפלל זמן מסוים נקראת התפילה על שם הזמן, אבל עצם התפילה אחת היא בכל התפילות אלא שמחמת הזמן שמתפלל נקראת כל תפילה בשם אחר.

ויש לדקדק ממה שאמרו (ברכות לא, א) "יכול יתפלל אדם כל היום כלו, כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא וגו', יכול יהא כוללן בבת אחת, כבר מפורש על ידי דוד דכתיב ערב ובקר וצהרים". ומבואר שצריך להתפלל ג' תפילות ביום ולא כל פעם שרוצה, ועוד שצריך להתפלל אותן בג' זמנים ולא לאמרן זה אחר זה.

ויש משמעות שהזמן אינו מגוף התפילה אלא הוא דין ופרט בקיום מצות תפילה שיהיה לה זמן מסוים, ולכן היה הו"א שיכול להתפלל את כל התפילות יחד, ולמדו מדוד שלא לעשות כן אלא לחלקן לזמנים, אבל אין הזמן מעצם החיוב של התפילה.

ב. והנה נחלקו הפוסקים אם יכול להתפלל יחד עם הציבור תפילה אחרת, שהמגן אברהם (או"ח צ, יז) כתב שאם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית אין זה תפילה בציבור. והביא ראיה מדברי רב יוסף (עבודה זרה ד, ב) שאין לאדם להתפלל מוסף בראש השנה בג' שעות ראשונות ביחיד כיון שאז הוא זמן של חרון אף ושמא יעיינו בדינו, אבל אם מתפלל בציבור זכותם גדולה ותקובל תפילתם. והקשו שא"כ אף שחרית לא יתפלל ביחיד, ותירצו, שכין שיש ציבור שמתפללים באותה שעה נכללת תפילתו יחד עם תפילת הציבור, אבל תפילת מוסף שזמנה כל היום אין מובטח לו שיש ציבור שמתפללים באותו הזמן מוסף. וא"כ יש להוכיח שאם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית אין זה נחשב לתפילה בציבור, ולכן אם יתפלל מוסף בר"ה

בשעה שהציבור מתפללים עדיין שחרית אין תפילתו נכללת יחד עם תפילת הציבור.

וכן כתב (רלו, ג) לענין תפילת מנחה, שאם מתפלל מנחה בשעה שהציבור מתפלל ערבית אין זה תפילה בציבור.

אמנם המגן גיבורים סבר שאף כשמתפלל תפילה אחרת ממה שהציבור מתפללים נחשב שמתפלל בציבור, ואת הראיה של המג"א ממוסף של ר"ה כתב לדחות, שאם מתפלל מוסף עם הציבור ע"כ שהתפלל שחרית ביחיד, ועל זה אמרו שלא להתפלל ביחיד שמא יעיינו בדינו, אבל אין חיסרון משום שתפילת המוסף שלא בציבור [ועיי"ש שכתב עוד חילוק בין מוסף של ר"ה לשאר מוספי השנה].

והמשנה ברורה (צ, ל) פסק כדבריו, והביא כן אף מהצל"ח שאם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית נקרא תפילה בציבור.

וכן הביאו (עי' בס' הזכרון אש תמיד, עמוד תקמב) בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שהורה לבנו שיכול להתפלל שחרית יחד עם ציבור שמתפלל מוסף ונחשב לתפילה בציבור. והביא ראיה לכך ממה שאמרו (ברכות כא, א) "התפלל ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין, אם יכול לחדש בה דבר יחזור ויתפלל, ואם לאו אל יחזור ויתפלל", והיינו שכבר התפלל ביחיד ועכשיו רוצה לצאת מצות תפילה בציבור, ולשם כך הוא מתפלל תפילת נדבה, ומוכח שאף אם מתפלל תפילה אחרת מהציבור נחשב לתפילה בציבור.

ולכאורה יש לומר שמחלוקתן תלויה בנדון הנ"ל, שאם לכל תפילה יש שם בפ"ע אין נחשב לתפילה בציבור אלא אם מתפלל אותה תפילה דוקא שהציבור מתפללים, אבל אם כל התפילות ענינן אחד אלא שזמנן מחולק, א"כ אף שהציבור מתפלל תפילה אחרת יש לומר שנחשב שמתפלל עם הציבור.

ג. עוד דנו האחרונים בגדר תפילת תשלומין, האם חז"ל תקנו שיכול להשלים את התפילה בתפילה שלאחריה, והיינו שמתפלל את התפילה הבאה ב' פעמים ועולה לו עבור התפילה שהחסיר, או שהיא נחשבת ממש כתפילה החסרה, והיינו שאף שלא התפלל מנחה וכבר עבר זמנה, תקנו חז"ל שיכול להתפלל "מנחה" אף לאחר זמנה בסמוך לתפילה הבאה.

ויש לדקדק מהסוגי' (ברכות כו, א) שאמרו שתפילת השחר עד חצות. והקשו, "וכולי עלמא עד חצות ותו לא, והאמר רב מרי בריה דרב הונא בריה דרבי ירמיה בר אבא אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית מתפלל בשחרית שתים, שחרית מתפלל במנחה שתים". ותירצו, "כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה". ולכאורה צ"ב מה הקשו מדין תשלומין לזמני התפילה, ומדוע דין התשלומין סותר את הדין שזמן התפילה עד חצות. אלא ע"כ שהתשלומין הם בגדר זמני התפילה, שחז"ל קבעו שאפשר להתפלל גם לאחר הזמן, ולכן הקשו שאם אפשר להתפלל גם לאחר הזמן א"כ מה נפק"מ שקבעו זמנים, ועל זה תירצו שאינו

מקבל שכר של תפילה בזמנה, [ויש לזה אריכות גדולה בדברי הפוסקים ואכמ"ל, והעיקר מה שנוגע לענייננו הוא עצם הנדון].

ויש לומר שחקירה זו תלויה בגדר שם התפילה, שאם לכל תפילה יש חפצא ושם בפ"ע, והיינו שזמן התפילה הוא ממהות ועצם התפילה, א"כ ודאי לא שייך להתפלל את אותה התפילה בזמן אחר, שהרי כל השם של התפילה הוא מחמת הזמן, ולא שייך להתפלל שחרית לאחר חצות היום, כי תפילת "שחרית" היא רק בבוקר, וכן "מנחה" מהותה היא תפילה שמתפללים אותה בסוף היום, ולכן אף כשמשלים ומתפלל תפילה הבאה ב' פעמים אין זה נחשב שמתפלל את התפילה שהחסיר, אלא תקנו שיכול להתפלל את התפילה הבאה ב' פעמים ועולה לו עבור התפילה שהחסיר, אבל אם כל התפילות שם אחד להן, אלא שחלוקים בזמן תפילתם, ואין הזמן אלא מפרטי קיום המצוה, א"כ יש לומר שאף שלכתחילה צריך להתפלל את התפילה בזמנה, אבל תקנו חז"ל שיכול להתפלל אותה אף לאחר זמנה והיא נקראת תפילת תשלומין.

ד. עוד יש לדון נפק"מ מנידון הנ"ל לענין טעות בתפילה, ויש בכך כמה אופנים של טעות שיש חילוק דינים ביניהם.

שהנה בשו"ת בצל החכמה (ה, כב) יצא לדון באחד שהיה מנהגו להתפלל תפילת מנחה קטנה לאחר פלג המנחה, ויום אחד התפלל מנחה גדולה, וכיון שהיה רגיל להתפלל מנחה קטנה התפלל שוב תפילת מנחה. ויש להסתפק אם עולה לו תפילה זו לשם ערבית, שהרי כתב השו"ע (או"ח רלג, א) שאם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפלג המנחה יצא.

והביא ראיה מדברי המשנה ברורה (תכב, ד) שאם התחיל להתפלל מוסף ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא בשחרית, יכול להמשיך ולהתפלל שחרית אף שאמר את הג' ברכות הראשונות לשם תפילת מוסף, ואח"כ יתפלל מוסף. וא"כ ה"ה כשהתפלל מנחה בטעות, אף שהתפלל אותה לשם מנחה עולה התפילה לשם מעריב, [ועי' בהליכות שלמה (תפילה יג, הערה א) שכתב לחלק בין אם התפלל רק ג' ראשונות שיכול לשנות את כוונתו באמצע התפילה לבין אם כבר התפלל את כל התפילה לשם תפילה מסוימת שאינה עולה לו עבור תפילה אחרת, וצ"ע החילוק].

אלא שכתב עוד להסתפק אם באמצע שהתפלל מנחה נזכר שהתפלל כבר, אם צריך להפסיק אפי' באמצע ברכה (כמבואר בשו"ע או"ח קז, א), או שיכול להמשיך ולהתפלל כיון שבדיעבד עולה לו לשם מעריב.

ה. ולגבי תפילת תשלומין כתב השו"ע (או"ח קח, א) "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתים. הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין, ואם היפך לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין, וצריך לחזור ולהתפלל אותה. וכן הדין בכל מקום שצריך להתפלל תפלה לתשלומין". ומבואר שצריך כוונה לתפילת חובה ראשונה ואם היפך לא יצא, ואין התפילה עולה לו לתפילת החובה כיון שחישב שתהיה תשלומין.

ובתפילת שבת פסק השו"ע (או"ח רסח, ו) "הטועה בתפלת שבת והחליף של זו בזו,

אינו חוזר. וי"א שאם החליף של מוסף באחרת, או אחרת בשל מוסף, חוזר". וכתב המגן אברהם "ונ"ל שמ"מ יצא ידי מוסף ומתפלל אח"כ שחרית". וביאר הלבושי שרד, שאף שכבר כתב הרמ"א (רפו, א) שאפשר להתפלל מוסף קודם שחרית, בא המג"א לחדש שאף שהתכוון להתפלל שחרית ואמר בטעות מוסף, אין כוונה זו מזיקה לו ויוצא ידי מוסף, [אמנם בתוספת שבת חלק על דין זה, עיי"ש].

ומעתה יצא לדון החכמת שלמה (או"ח, רפו. ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח, נב) כשבא להתפלל תפילת מוסף בשבת וטעה והתפלל שוב תפילת שחרית, והיה זה כבר בזמן שראוי להתפלל בו תפילת מנחה, אם יוצא במה שהתפלל שחרית ידי חובת מנחה, שהרי הטועה בתפילת שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר, אבל במוסף אם החליפה באחרת חוזר, ולכן אף שלא יצא ידי חובת מוסף כיון שהתפלל תפילת שחרית, אבל יכול לצאת ידי חובת מנחה שעכשיו הוא זמנה וכדין הטועה בתפילות השבת שיוצא.

וכתב שאינו יוצא, כיון שהרי פסק בשו"ע לענין תפילת תשלומין שאם כיוון בראשונה לתשלומין ובשניה לחובה לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל, ומוכח שצריך בתפילה כוונה לשם מה הוא מתפלל, ולכן אם התפלל שחרית במקום מוסף אינה עולה לו למנחה.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ג, צז) יצא לדון באופן דומה, באחד שהיתה כוונתו להתפלל מוסף ביום טוב, וטעה והתפלל של נוסח שחרית ומנחה (שביו"ט הם שווים), והיה זה כבר בזמן מנחה, אם יצא ידי תפלת מנחה. וכן בר"ח וחוה"מ שהתפלל תפלת חול במקום מוסף ואמר יעלה ויבא ברצה, אם יצא ידי מנחה.

והביא את דברי המג"א שבשבת אם רצה להתפלל שחרית וטעה ואמר תפלת מוסף, יצא ידי מוסף, ואין הכוונה למוסף מזיק לו, וא"כ ה"ה שיוצא בתפילתו לשם מנחה.

ולפי זה נמצא שיש סתירה בדברי הפוסקים, שלענין תשלומין לכו"ע צריך לכוון בראשונה לשם תפילת החובה ולא ההיפך, ולגבי שבת המג"א פסק שברצה להתפלל שחרית והתפלל מוסף יצא ידי חובת שחרית, וצ"ב מה החילוק ביניהם.

וצריך לומר שבאותה תפילה צריך לכוון לשם איזו תפילה מתפלל, אבל אם מתפלל תפילה שיש בה נוסח אחר אין הכוונה מזיקה והולכים אחר מה שהתפלל. ולכן בתשלומין פסק השו"ע שצריך כוונה לאיזה תפילה מתפלל, ולגבי שבת שהתפלל נוסח של מוסף יוצא אף שרצה להתפלל שחרית.

ואולי יש לומר שבתפילת תשלומין נאמר דין מחודש שצריך לכוון בראשונה לשם חובה שאל"כ אינו יכול להשלים וכוונה זו מעכבת בדין התשלומין [ועדיין צ"ע בגדר דין זה], אבל בשאר התפילות אין צריך לכוון איזה תפילה הוא מתפלל, ואף בתשלומין לא נאמר שצריך לכוון איזה תפילה מתפלל אלא רק אם מתפלל חובה או תשלומין, ודו"ק.

ו. ויש לדקדק מדברי המשנה ברורה שהכוונה מעכבת. שלגבי תפילת שחרית לאחר חצות כתב הביאור הלכה (פט, א ד"ה ואחר חצות) שאם מתפלל שחרית לאחר חצות כל ברכותיו לבטלה אלא צריך להתפלל

מנחה ואח"כ תפילת תשלומין בשביל שחרית אם לא הזיד. ולכאורה מוכח מדבריו שצריך לכוון בתפילה לשם איזה תפילה מתפלל, שאל"כ מה אכפת לן שחושב שמתפלל שחרית, והלא כיון שהוא זמן של מנחה תעלה תפילתו לשם מנחה, אלא ע"כ שהכל תלוי בכוונתו [ויש מקום לדחות כוונתו לענין דין תשלומין שאם מכוון לשם חובה אינו חוזר, והוא דין מחודש בתשלומין וכנ"ל].

ועוד כתב (קח, כא) לגבי תפילת מנחה, "מי שבא לבהכ"נ סמוך לערבית והתפלל ערבית מבע"י ועדיין לא התפלל מנחה, אף שלכתחילה שלא כהוגן עשה שהיה לו להתפלל תפילת י"ח לשם מנחה בעוד שהקהל מתפללין ערבית, מ"מ אין לדמותו להזיד ולא התפלל כיון שעדיין לא עבר זמן המנחה, ואף את"ל שא"א לו להתפלל תפילת המנחה באותה שעה כיון שכבר עשאו לילה בתפילת ערבית, מ"מ לא יהא אלא ערבית שתים והשניה לתשלומי מנחה". ולכאורה אם אין צריך כוונה לתפילה מה שהתפלל לערבית עולה לו למנחה, וא"כ יתפלל ערבית ואין צריך לומר שמתפלל תשלומין, אלא ע"כ שמשום שכיוון לערבית אין עולה לו עבור מנחה, וא"כ צריך תשלומין למנחה, [ומה שכתב המ"ב בראש חודש שיכול לשנות באמצע התפילה ממוסף לשחרית, ע"כ שצריך לחלק בין כל התפילה לג' ברכות ראשונות וכנ"ל בשם הגרשז"א].

ויש לומר שכל הנדון בפוסקים הנ"ל שאם כיוון לתפילה מסוימת אינו יוצא ידי חובת תפילה אחרת, הוא רק אם ננקוט כהצד שלכל תפילה יש חפצא ושם בפ"ע, ולכן יש לכוון לשם אותה תפילה, אבל אם כל התפילות אחד הן ורק זמניהם חלוקים, א"כ אף אם מכוון לתפילה מסוימת אין בכך חיסרון, כי שם התפילה נקבע רק לפי זמנה, ואם התפלל שחרית בזמן מנחה יוצא ידי מנחה, כי התפילה לעולם היא אותה התפילה, ורק מה שהתפלל אותה בצהריים קובעה על דיי כך לשם תפילת המנחה, ופשוט.

ז. עוד יש לבאר לפי חקירה זו את מחלוקת הראשונים אם שייך להתפלל באותו היום מנחה וערבית מפלג המנחה, שהנה נחלקו (ברכות כו, א) בזמן תפילת המנחה, שחכמים סברו שזמנה עד הערב, ורבי יהודה סבר עד פלג המנחה. ולמסקנא (שם, ב) אמרו "השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד".

ושיטת ר"ת (תוס' ברכות ב, א) שאפשר לפסוק בתפילת מנחה כרבנן שזמנה עד הערב, ובתפילת ערבית כרבי יהודה שזמנה מפלג המנחה, ולהתפלל את ב' התפילות זה אחר זה.

אמנם תוס' והרא"ש סברו שאין לעשות כן משום שהם תרתי דסתרי. וכן הביא המאירי, וכתב לחלק באו"א, שביום אחד אינו יכול להתפלל מנחה וערבית באותה שעה, אבל בב' ימים אין בזה משום תרתי דסתרי, כיון שהוא מדרבנן ודינו כשני שבילין אחד טמא ואחד טהור שהלכו שני בני אדם זה באחת וזה באחרת, שאם באו לישאל בבת אחת שניהם טמאים ובזה אחר זה שניהם טהורים, ולכן בב' ימים הרי זה כזה אחר זה והולכים בשניהם להקל.

ויש לבאר שהמאירי סבר שכל התפילות הם חפצא אחת של תפילה ורק הזמן מחלקן

לשמות נפרדים, וא"כ אין נדון על תפילת מנחה וערבית כל אחת לעצמה, אלא הנדון הוא על התפילה שהולך להתפלל בזמן זה האם היא עולה לו למנחה או לערבית, ולכן יש לפסוק האם הזמן הזה שייך ליום או ללילה. אבל ר"ת סבר שלכל תפילה יש שם וחפצא בפ"ע, ולכן אין דנים על שניהם יחד, כי כל תפילה יש לה שם ונידון לעצמה, וכשדנים על מנחה פוסקים לקולא שעכשיו הוא זמנה וכשדנים על ערבית הולכים לקולא שעכשיו הוא זמנה, ואף שיש סתירה אם הזמן הוא שייך למנחה או לערבית לא אכפת לן, כי הרי זה כשני שבילין שהולכים להקל אף כשיש סתירה ביניהם.

אם מותר לשקר כדי להציל את ממונו

א. יש לדון אם מותר לטעון טענת שקר כדי להוציא את ממונו בדין, וכגון בשנים אוחזין בטלית שהדין הוא שאם כל אחד טוען כולה שלי מקבל חציה, ואם טוען חציה שלי מקבל רק רבע, ולכן רוצה לטעון כולה שלי כדי שיקבל את החצי ששייך לו. וכן אם ראובן הוציא שטר ששמעון חייב לו כסף, ושמעון כבר פרע את חובו ואין לו אפשרות להוכיח כן, האם מותר לו לזייף שובר שהוא כבר שילם.

והנה כתוב "ויצג את המקלות אשר פצל וכו'" (ל, לח). והקשו בהדר זקנים, "וא"ת א"כ היכי עשה יעקב רמאות לשום דבר בפניהם שלא יולידו אלא נקודים. ויש לומר, דלבן התחיל לעשות לו רמאות שהרי היה התנאי ביניהם שלא יסיר לבן אלא כל שה נקוד וטלוא וכל שה חום בכשבים וטלוא ונקוד בעזים, והוא לא עשה כן אלא הסיר התישים ואף העזים נקודות וטלואות, וא"כ לא נשאר בכל הצאן לא נקוד וטלוא והיאך יולידו נקודים וטלואים לפיכך עשה המקלות". ומבואר בדבריהם חידוש גדול, שאם חבירו רוצה להוציא ממנו ממון ברמאות מותר לו לרמות אותו כדי להציל את ממונו, ואף מותר לעשות מעשה רמאות כדי להציל ממונו.

וכן אמרו (מגילה יג, א), "ומאי צניעות היתה בה ברחל, דכתיב ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא, וכי אחי אביה הוא והלא בן אחות אביה הוא, אלא אמר לה מינסבא לי, אמרה ליה אין, מיהו אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה, אמר לה אחיו אנא ברמאות, אמרה ליה ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא, אמר לה אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל".

וכ"כ המאירי (ב"ב קכג, א), "הצדיקים אסור להם לילך בדרך שיהא בו שום צד של רמאות אף על פי שאין בו גזל או גנבה או רמאות גמורה, ומ"מ אם יש להם עסקים עם בני אדם הרמאים ומתיראין מהם שאם יהו הולכין עמם בתמימות תהא יד רמאותם גוברת עליהם, אף הם יכולים להראות עצמם כמתירים את הרצועה מעט עד כדי שיעור שבו יהו נשמרים מהם, והוא שאמר יעקב אבינו עם לבן אחיו אני ברמאות".

ומבואר מכל זה שמותר לרמות כדי להציל את ממונו מיד הגזלן.

ב. והשואל בשו"ת הרשב"א (ג, פא) רצה להביא ראיה לכך ממה שאמרו (ב"ב לב, א) "ההוא דאמר לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מינך זבינתה והא שטרא, אמר ליה שטרא זייפא הוא. גחין לחיש ליה לרבה, אין שטרא זייפא הוא מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא אינקיט האי בידאי כל דהו, אמר רבה מה לו לשקר אי בעי אמר ליה שטרא מעליא הוא". ומבואר שרבה האמין לו במיגו משום שהביא שטר מזויף, וכיון שהיה יכול לשתוק לכן נאמן אף בשטר כזה. וא"כ מוכח שמותר לשקר כדי להציל את ממונו.

ודחאו הרשב"א וכתב, "חס ליה לזרעיה דאברהם דלימא שיקרא ואפילו במקום פסידא, דכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. וגדולה מזו אמרו בפרק שבועת העדות שאפילו באומר אמת אלא שהדבור אינו על אותו דרך שאמרו אסרו, וכדאמרינן התם מנין לשלשה שהפקידו אצל אחד וכפר בהן מנין שלא יהא אחד תובע ושנים מעידים, ת"ל מדבר שקר תרחק, וזה ודאי אמת כמו שמעידין אלו שהממון הופקד בידו בפניהם ואפי' הכי כיון שהן אומרין בתורת עדות אסור. אלא שכל מקום שיש מיגו אנו מאמינין שהאמת כמו שטוען שאלו בא לשקר היה לו לטעון טענה אחרת בשקר שהיה נאמן בה. וההוא דפרק חזקת הבתים לא אמרו שיהא מותר לו לעשות ולטעון כן אלא כל שטען מאמינין אותו משום מגו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ותדע לך דאי מהתם נימא דשרי נמי למיעבד שטרא זייפא כי התם, וחס לנו לומר כן אלא ודאי שנוי השקר ואהוב האמת ואין תמורתו כלי פז". ומבואר בדבריו שודאי אסור לשקר כדי להציל את ממונו, ורק אם כבר זייף את השטר ועשה שלא כדין יש לנו להאמינו משום מיגו.

ג. אמנם מדברי הפני יהושע (כתובות כח, א) נראה לא כן. שהנה הקשו התוס' (שם) שאם קיום שטרות הוא רק מדרבנן אבל מדאורייתא אף אם אין עדים שמכירים את חתימת העדים, השטר כשר, א"כ כל אדם שירצה יזייף ויכתוב ויחתום מה שירצה ויגבה בשטר זה.

ותירץ הפני יהושע, שאם יוציא איזה אדם חשוד שטר מזויף על חבירו, בקל יוכל זה שכנגדו להציל עצמו ולשבר מלתעות רשע על ידי שיכתוב ג"כ שובר מזויף. ומבואר שנקט שמותר לעשות כן ולזייף כדי להציל עצמו מהפסד.

[אמנם יש שכתבו לדקדק מדברי המהרש"א (ב"ב טו, א) שביאר בשיטת ר"ש שס"ת שחסר אות אחת הוא פסול, ולכן אף את השמונה פסוקים כתב משה רבינו, אלא שאת כל התורה הקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, ואת השמונה פסוקים האחרונים הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע, וכתב המהרש"א שאין בזה שקר כיון שלא היה אומר אלא רק כותב. ויש שלמדו בדעתו שאין איסור בכתיבת שקר, ולפי זה מותר לזייף שובר שפרע את החוב. אולם עי' בכלי חמדה (פ' וזאת הברכה) שדחה פי' זה וביאר את דבריו באו"א. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (טו, יב) שהוכיח מכמה ראשונים שיש איסור שקר אף בכתב].

וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (שעא) במה שיצא לדון בבת שתובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של גוים במקום שיש בנים יורשים, ולפי דיניהם הבת לוקחת ירושה עם

הבן, והיורשים רוצים לזייף שטר צוואה או שטר מתנה בשקר על שמם כדי שהבת לא תירש נחלה. והשיב שכדי לקיים את דין התורה שהבת לא תירש מותר להם לשקר.

והוכיח כן ממה שאמרו (ר"ה כ, א), "שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי, הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו, מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אף על פי שלא ראוהו יאמרו ראינו", והיינו שהעדים מעידים שקר כדי לקדש את החודש ביום השלושים (והוא בשביל תיקון העולם כמבואר שם בסוגי', עיי"ש), וכדי להפיס דעת הבריות שלא יהרהרו אחר ב"ד המקדשים את החודש אומרים לעדים שיעידו שקר, ולכן אף בירושה כדי שלא להוציא לעז ולהרהר אחר מעשה ב"ד שאין הבנות יורשות אין לחוש משום שקר, והכל נכלל במה שאמרו שמותר לשנות מפני השלום.

אלא שהוסיף, "אך ודאי צריך לשקול בפלס משפט העניינים ואין לעשות היתר זה בכל גוונא וישימו יראת השם על פניהם ותחלת הכל יהיו רואים היטב את הנולד שלא יצא מזה חילול ה' ח"ו אח"כ, ואם אפשר שיהיה נודע לערכאות ששקר עשו ודאי צריך שיחדלו מעשות הדבר הזה כי אין לך דבר שעומד בפני חילול ה', ועל הכל צריך עצה ויתיישבו בדבר בחכמה ובתבונה ובדעת".

ד. עוד הביאו הפוסקים ראיה להתיר ממה שאמרו (בבא מציעא עה, ב), "שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין, וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה וכל דבר שאבד, וחזרו בהן, מקום שאין שם אדם שוכר עליהן או מטען", וביארו (שם עו, ב) שמטעה אותן באופן שאומר להם סלע קצצתי לכם בואו טלו שתים ובסוף נותן להם רק מה שקצץ בתחילה, ואף זה נקרא שקר כפי שאמרו (סוכה מו, ב) "לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנאמר למדו לשונם דבר שקר", ומבואר שמותר לשקר כדי שלא יפסיד את ממונו.

ועוד שנינו (נדרים סב, ב), "ואמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנא אכרגא, מאי טעמא לאברוחי אריא מיניה קאמר", ופירש הר"ן, "עבד לאיש שהוא כהן לעובדי האש שעבדיו פטורין מכרגא, ולא הוי כמודה בעבודת כוכבים דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא". ומבואר שמותר לשקר כדי שלא להפסיד ממון.

וכן אמרו (שם כז, ב), "נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהיא תרומה אף על פי שאינו תרומה, שהן של בית המלך אף על פי שאינן של בית המלך". ומבואר שמותר לומר דבר שקר כדי להציל ממונו מגזלנים.

ה. ועוד הביא היעב"ץ ראיה ממה שאמרו (גיטין יד, א) על רב ששת שסרבלים ממחוזא היו חייבים לו ממון, ושלח את רב יוסף בר חמא שיביא לו את הכסף מהם. וכשנתנו לו את הממון התנו עמו שיעשה קנין שאם יאנסו אצלו המעות בדרך לא יחזור רב ששת לתבוע מהם שנית, ורב יוסף הסכים לתנאי זה, אמנם בסוף לאחר שנתנו לו את הכסף השתמט מהם ולא עשה קנין. ורב ששת אמר לו שטוב שעשה כן ולא שיעבד עצמו בחינם.

וכתב היעב"ץ, "שבכל כי האי גוונא לית ביה משום מדבר שקר תרחק ומשום שארית

ישראל וגו', כיון דלא מיחייב בהו ולא יכול להציל מידם באופן אחר אם לא יבטיחם על שקר".

ו. אלא שיש מקום לחלק בין אם משקר בב"ד או בחוץ, שבב"ד אסור לשקר ולגרום לעוות את הדין, ואינו רק איסור שקר אלא הוא מדיני הב"ד שצריך שיפסקו דין אמת ואם משקר נמצא שאינן דנים דין אמת, והדין של "בצדק תשפוט עמיתך" נאמר אף על הבעלי דינים שטענותיהם יהיו אמת ולא שקר, ואלו דברי הרשב"א שהביא ראיה שאסור לשקר בב"ד, אבל מחוץ לב"ד אין שקר אם בא להציל את ממונו מהפסד [ובזה מיושב איך יעקב רימה את לבן].

וכ"כ הש"ך (חו"מ עה, א), "אסור לטעון שקר כדי לעוות הדין או כדי לעכבו אף על פי שהוא זכאי, כגון מי שהיה נושה בחבירו מנה, לא יטעננו מאתים כדי שיודה במנה ויתחייב שבועה ויגלגל עליו ממקום אחר. היה נושה מנה וטענו מאתים, לא יאמר אכפור הכל בב"ד ואודה לו במנה בינו לביני כדי שלא אתחייב לו שבועת התורה וכו'". וסיים "ולא ידעתי למה לא הזכירו הטור והמחבר בשום מקום דינים אלו". ובחכמת שלמה כתב ליישב שדין הגמ' הוא קודם תקנת הגאונים שאם משביע את חבירו צריך לקבל עליו בחרם שאינו תובעו סתם ולכן לא יתבע יותר ממה שחייב לו באמת [וע"ע בברכת אברהם (שבועות לא, א) שכתב לדקדק מדברי הרמב"ם שהביא דוגמאות אלו לעיוות הדין ומשמע שאם אמת כדבריו מותר לשקר אף בב"ד].

אמנם השו"ע (חו"מ יב, ו) כתב, "מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשמט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר". והוא דין נוסף שאסור לנתבע להיפטר מחובו על ידי תחבולות שהתובע יעשה עמו פשרה, אבל אם משקר בטענות כדי שיהיה דין אמת בזה לא דיבר השו"ע, ולכן תמה הש"ך מדוע השמיט השו"ע דין זה.

ז. ומחילוק זה יצא נפק"מ גדולה בנדון הנ"ל אם מותר לשקר כדי להציל את ממונו, שהנה חקרו האחרונים (חידושי הגרא"ל מאלין א, עה. קונטרסי שיעורים ב"ק, טו. ועוד) בדין של עביד איניש דינא לנפשיה, האם יש לו כח מצד עצמו לעשות דין בחבירו או שהוא כח של ב"ד ועושה את שליחותם (וכמו שאמרו על ב"ד של הדיוטות ששליחותייהו קא עבדינן). ואף לצד שיש לו כח של ב"ד יש לחקור האם יש לו רק את הכח של הכפיה של ב"ד (שהוא מדין "שוטרים") שיכול להוציא את הדין לפועל, או שיש לו כח אף לפסוק את הדין (שהוא מדין "שופטים").

ונפק"מ אם יכול לעשות דין בחבירו בפחות משוה פרוטה, שהרי אין ב"ד נזקקין לדין כזה, ואם כל כוחו הוא מכח ב"ד ועושה בשליחותם א"כ אינו יכול לכוף את חבירו על פחות משו"פ. וכן שיטת הרא"ש שרק אם יש לו עדים יכול לעשות דין לעצמו, ומשמע שהוא משום כח ב"ד ולכן רק במקום שב"ד היה יכול לדון יש לו כח לעשות דין בחבירו. וע"ע בשו"ת אבני נזר (אבן העזר, תטז) שהביא ראיה לצד זה מדברי הרא"ש שמועיל תפיסה בקנס אע"פ שאין חיוב של קנס בזמן הזה, עיי"ש.

ויש לתלות בזה אף אם מותר לשקר כדי להציל את ממונו, שאם הוא דין בפ"ע שאדם יכול לעשות דין לעצמו יש מקום להתיר לו לשקר עבור כן כדי שלא יפסד, אבל אם כל מה שיכול לעשות דין הוא מכח ב"ד ובשליחותם, אולי יש מקום ולאסור לשקר כי אסור לשקר בדין.

ולפי זה יש לחלק אם בא להוציא ממון שחבירו חייב לו או שבא להציל את שלו שלא יקחו ממנו, שאם הוא בא להוציא מחבירו א"כ כיון שכל כוחו להוציא הוא מכח ב"ד ובשליחותם, לכן אסור לו לשקר כי לב"ד אסור לשקר, אבל אם בא לפטור עצמו מלשלם, ואינו בא להוציא ממון אלא רק רוצה להשאיר את ממונו אצלו, אינו אלא מבריח ארי כי הוא מתעסק בהצלת ממונו ואין בכך משום עשיית דין, ובכה"ג אינו צריך כח של ב"ד, ולכן מותר לו לשקר.