

תורה שמעון

יו"ל ע"י בית מדרש גבוה לתורה הוראה ודיינות ע"ש שמעון מיכאל סלאם
שע"י מוסדות 'אור חדש' בנשיאות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א, הר נוף ירושלים



דברי פתיחה

ראש המוסדות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א

ישועת ישראל בימי מרדכי ואסתר

ידועה הגמ' במגילה (י ע"ב) אמר רבי לוי ואיתימא רבי יונתן דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער ויהי בימי אחשוורוש הוה המן ויהי בימי שפט השפטים הוה רעב ויהי כי החל האדם לרב וירא ה' כי רבה רעת האדם וכו' והקשתה על כך הגמ' והכתיב ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה והכתיב 'ויהי כאשר ראה יעקב את רחל' והכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' והאיכא שני והאיכא שלישי והאיכא טובא אמר רב אשי כל ויהי איכא הכי ואיכא הכי ויהי בימי אינו אלא לשון צער. ע"כ.

וגמ' זו טעונה ביאור והבנה, דהנה מתחילה פשיטא לה שויהי הוא לשון צער ואף הביאה לכך מקורות רבים וכי לא ידעה על כל המקומות שכנגדם שאינם כן ומעיקרא מה היתה ההו"א, ועוד גם למסקנת הגמ' שלשון ויהי יש בו צער אולם לפעמים יש בו שמחה יש לבארו שאם היה כלל ברור כיצד פותחת התורה בלשון שמחה וכיצד בלשון צער נחא אולם אם מערבת התורה בלשונה ומשתמשת באותו לשון לענינים שונים הרי אין כלל טעם להעמיד כללים בלשוניות שהרי יכול להשתנות ואם לא מצינו אינה ראייה.

ולבאר דברי הגמ' יש להביא מדרש נוסף הדומה לגמ' זו המובא בזוהר הק' (פרשת פנחס עמוד רלא) 'ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה' (שמות ב, כג) 'ר' יודא ביקש מר"ש בן יוחאי דלימא ליה מהני מילי דמעליותא דראש השנה, והוא למדו דבכל מקום שנא' ויהי אינו אלא לשון צער, וכן ויהי בימי אחשוורוש'.

ומו"ר הגר"ח זיצ'יק זצ"ל בספרו אור חדש (פרשת שמות) כתב לתמוה איזה מילי דמעליותא יש כאן, ומה הם החידושים הנפלאים בתשובה שהשיב רשב"י ועוד, מה שייכות יש כאן לראש השנה.

וכתב לבאר דהנה טבע ותכונת האדם שהיצר מערפל את שכלו עד שהאדם רואה רק חצי דבר, הוא קצר ראייה ואין שכלו מגיע למרחוק לראות גם את סוף הענין, ובלשונו 'הוא מסתפק ושבע במושכלו הראשון ואינו מתעמק להבין מתחת להשכלה הראשונה, וכאשר שכלו מוגבל מפני הטבע והמדות, העצלות או הבושה והגאווה, כי אז הוא נשאר עומד באמצע הענין, אין הוא מגיע אל הסוף ואל השכל האמיתי ואל סוד ההבנה'.

וכמו שאמר שלמה המלך (משלי יד) "ארך אפים וקצר רוח מרים אולת" היינו כאשר יש לאדם נשימה ארוכה לסבול, להתיעל ולעמול אזי יגיע ויבוא לבסוף לתבונת הענין, אבל כשהוא קצר-רוח הריהו נשאר קצר ראייה וקצר הבנה, ואם הוא נמצא בתוך צרה או שחسر לו משהו מצרכי החיים אזי נשאר שקוע ומצומצם בתוך הצרה, אין הוא מסוגל להרים ראשו ולראות משהו מרחוק שמעל הצרה, את החלק השני של המטבע, את אחרית הדבר. נדמה לו כי הצרה והיסורים יימשכו כך כל ימי חייו ובזה יגמור את כל חייו ולעולם לא ייגאל

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

'ונהפוך הוא' - סוד הפורים כולו

בסיפור הפורים בכלל וכן בנוסח המגילה עצמו יש להבין כמה ענינים שלכל העוסק בימי הפורים ובמגילת אסתר שם ליבו עליהם ומצריכים ביאור וטעם.

א

א. אחת התמיהות הגדולות כשקוראים את סיפור המגילה היא השמטת שם שמים לחלוטין מסיפור המגילה, הן בתחילה כשנגזרה הגזירה והן בעת נס הישועה המגילה לא הביאה והזכירה את שם ה' כלל וכלל, וודאי שדבר זה טעון ביאור רב ביחוד שגם במקום ששם שמים הוא חלק מוכרח בסיפור עצמו ניכר שהיה ענין להשמיטו ולהסתירו, ולדוגמא כשמרדכי אומר לאסתר לילך לפני המלך ולהתחנן לפניו לבטל הגזירה נכתב (אסתר ד, יד) "כִּי אִם הִחָרַשׁ תַּחֲרִישִׁי בְּעֵת הַזֹּאת רְנוּחַ וְהִצָּלָה יַעֲמֹד לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אֲחֵר" ואותו 'האחר' כולנו יודעים שהוא קוב"ה שומר ישראל ואפ"ה לא נכתב אלא ברמז, וכן שאסתר מצווה על מרדכי אסתר (ד, טז) "לֵךְ כְּנֹס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשׁן וְצֻמוּ עִלַּי וְאַל תֹּאכְלוּ וְאַל תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים" שכל מטרת הצום תפילה ותחינה לפני בורא עולם, הרי מוכרח להיות כתוב וצומו והתפללו עלי לפני האלוקים שיעמוד לימני וכדו', ולא נזכר מכל זה דבר.

ב. זה ועוד סיפור קריאת המגילה עושה חסד גדול עם אחשוורוש, ובקריאה פשוטה משמע שכותב המגילה מכבד את אחשוורוש ומייקרו, ומתחילה המגילה פותחת בלשון כבוד ויקר 'וַיְהִי בַיָּמִי אֲחַשְׁוֶרֶשׁ הוּא אֲחַשְׁוֶרֶשׁ הַמֶּלֶךְ מֵהֵדוּ וְעַד כּוּשׁ' וכו' ולאחמ"כ מאריכה במשתה בעושר ובשפע, ולכל אורך המגילה את כל הרוע אנו מפנים להמן הרשע, ודמותו של אחשוורוש מצטיירת כמלך הוגן שעושה צדק ומיד ברגע שנחשף שיש כאן איש צר ואויב מיד ציווה להענישו, וענין זה טעון ביאור רב שהרי ידוע מדברי חז"ל שאחשוורוש והמן היו שווים ברשתתם ומ"מ אחשוורוש עצמו וודאי שמלך רשע היה. [ואולי יש אפשרות זאת שכל המגילה נכתבה תחת עינו הפקוחה של אחשוורוש והיה צריך לסדר את המגילה באופן שתכבד אותו ויראה אותה בעין טובה ולכן הסתירו את קלונה אבל וודאי המגילה שברוח הקודש נאמרה יש לכך ענין חשוב ומשמעותי, ויש שרצו מחמת השאלה הנ"ל לקרוא את המגילה באופן אירוני וציני וכביכול המגילה לועגת על אחשוורוש מנהגיו אישיותו ואופיו].

ג. ועוד יש לבאר דברי המדרש "אסתר רבה" (פרשה ג' - י) דכל מקום שנאמר במגילה מלך סתם, היינו מלכו של עולם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וכן הוא בגמרא מגילה (ט"ז ע"ב) על הפסוק (אסתר ו, א) "כִּלְיָהּ הָיְתָה נִדְבָה שְׁנֵת הַמֶּלֶךְ". אמר רבי תנחום נדדה שנת מלכו של עולם יעו"ש, והוא תמוה כיצד אפשר להלביש על אותו רשע ועל מעשיו הבזויים מלאי התאוות שם ה' וכיצד אותו רשע יכול להידמות אף במשל למלכו של עולם.

ד. ענין נוסף המצריך הסבר, הוא שם החג 'פורים' על שם הפור, ולכאורה ענין הפור שעשה המן היא נקודה קטנה ולא משמעותית

דברי פתיחה - המשך

להאריך אף ולהסתגל למדת הסבלנות, ואז יראה תמיד את הדבר השלם היינו כי בכל צרה יש שמחה בכל התחלה יש סוף, כי לכל מטבע יש שני צדדים וכן גם שבכל שמחה ועונג גשמי יש גבול, תכלית ואחרית, שכן "גם הטובות גם הרעות כאשר יחנו כן יסעו", הטובות והרעות משתנים מתחילתן ועד סופן.

וזוהו ויהי שייך לשון צער ולשון שמחה שלעולם הצער והשמחה מעורבבין זב"ז ואף מה שנראה מתחילה כצער לבסוף מתברר שדווקא הוא היה שמחה וא"כ אין לשון הצער סותר את הענין השמחה אלא משלימו והוא חלק מחלקי הסיפור כולו.

וזוהו עיקר עבודת האדם לראות את ההווה ע"פ העבר וללמוד ממנו לעתיד, שאם יתבונן האדם יראה שכל צרותיו וטרדותיו היה להם קץ וסוף וכולם פרחו ונעלמו כלא היו, ותמיד דאגת האדם על צרותיו החדשות ומה שהיה כבר נשכח מעל ליבו, אבל אם יתבונן על העבר ויראה כיצד תמיד הושיעו הקב"ה ופדה נפשו מכל ילמד על העתיד שכן יהיה לעולם וכמאמר דוד המלך ע"ה (תהלים נה, כג) הַשְׁלֹף עַל ה' יִהְיֶה וְהוּא יַכְלִילֶנִּי לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לְצַדִּיק:

ההווה, להתעלות מעל לצרות ולראות גם את הנחמות. רשב"י אמר להורות לכל התלמידים כלל גדול, שכל 'ויהי' הוא לשון צער, ובכל צער יש נחמה כי הצער והנחמה הם פרשה אחת שלובים זה בזה, וכאשר קוראים את החצי הראשון של הפרשה יש גם לראות את חצי השני וכאשר ילמד לראות מרחוק אזי יאורו עיניו.

והוא הביא ראייה מ"ויהי בימי אחשורוש", שהוא ויהי לשון צער והורה לו שלא יעמוד רק בפרקים הראשונים המדברים על גדולת המן תקופת הצלחתו והגזירות הקשות האיומות, שלא יתרשם עד כדי השקעת המחשבה בפרקים הראשונים בלבד, אלא ידפדף הלאה ויגיע גם לחלק השני, לפרשת הגאולה, לפרשה שבה מסופר על הקץ שבא לגאוות המן והצלחתו על מפלתו הוא, ומפלת עוזריו, על גאולת ישראל ועל גדולת מרדכי ואסתר, על האורה והשמחה, על הנהפוך הוא של יהודים היתה אורה ושמחה ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות.

זוהי המילי דמעליותא שזיכה ר"ש בן יוחאי את הרבים; הוא סלל דרך בחיים דרך החכמה והמוסר, שהאדם יעבד את שכלו ויכוון מדותיו

מצרתו.

אבל אם ידע האדם שלכל צרה יש קיצבה ותאריך מוגבל שקצבו לו מן השמים עד כאן ולא יותר, כי אז יראה גם את נחמתו וגאולתו. כמ"ש חז"ל עבודה זרה (נה). על הפס' (דברים כח) "וחללים רעים ונאמנים" רעים בשליחותן ונאמנים בשבועתן כלומר שהחללים הרעים והצרות נשלחו מהשמים רק לזמן מוגבל והם מושבעים להסתלק ככלות הזמן.

אולם האדם הוא קצר ראייה הוא רואה רק הצרה שבהווה, הוא כופף את כל קומתו ולנגד עיניו נראה רק מה שלפניו ובד' אמותיו ואינו מסוגל לכבוש את השעה ולראות את הנולד, אך לחינם הוא בוכה שכאילו צרתו היא לדורות ולתמיד, כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, עליו להפוך את המטבע ולראות גם את הצד השני אז תתגלה לפניו תמונה אחרת, ידפדף בספר וידלג לרגע על פרשת צרותיו ואז יגלה אותם הדפים המבשרים לו את הקץ את סוף הדבר את הנחמה והגאולה.

וזוהי מילי מעליותא שגילה רשב"י לר", הוא לימדו דרך להורות לרבים שיחכימו לראות דבר שלם ולא רק חצי דבר, לא לראות את חמישית הטעם, אלא להרים ראש מעל מצב

מים חיים - המשך

הסיפור כולו מרע לטוב.

א. דהנה בתחילה הטבעת אצל המן ועושה עמה כרצונו ולאחמ"כ אותה הטבעת עם כל משמעותה וכוחה עוברת לידו של מרדכי. ב. המן הכין את העץ למרדכי ולבסוף המן נתלה עליו, ג. מרדכי בתחילה קורע את בגדיו ולובש שק לאחמ"כ יצא בלבוש מלכות תכלת וחור, ד. וכן ישיבת מרדכי בשער המלך שהיתה נראית הסיבה לתקלה ולמפגש התמידי עם המן שהביאה את כל הגזירות, לבסוף מתברר שהיא לבסוף הביאה את ההצלה ע"י ששמע את שיחת בגתן ותרש ה. וכן בז' באדר נפטר משה וע"כ המן גזר הגזירה דווקא ביום זה אבל בסוף יתברר שבז' באדר נולד משה. ו. זה ועוד אם נתבונן נראה שאף בדברים דקים מאוד יש את מציאות ה'ו'נהפוך הוא'. ולדוגמא ענין המשתאות שהוא אחד הנושאים הבולטים במגילה ולמעשה בכל פעולה או טקס מסתיימת בלחיים וכוס משקה. ואם נספור נראה שיש עשר משתאות במגילה א. משתה אחשוורוש שעשה בתחילה לכל שריו ועבדיו שמונים ומאת יום. ב. לאחר מכן משתה נוסף לכל העם הנמצאים בשושן. ג. לאחמ"כ 'המלך והמן ישבו לשותת' לאחר שגזרו להרוג ולהשמיד. ד. לאחמ"כ שנשא את אסתר וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ מִשְׁתָּה

בכל השתלשלות העניינים, ומדוע דווקא השם שהוא מרכז זהות ומהות החג נקבעה ע"פ ענין שהוא לכאורה שולי וחסר חשיבות.

ה. ענין נוסף המצריך הבנה הם דברי הגמ' בשבת (פח ע"א) אמר רבא אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב "קימו וקבלו היהודים" קימו מה שקיבלו כבר, שבתחילה היתה קבלת התורה ע"י כפיה ובימי אחשוורוש קבלוה מרצון, ויש להבין מה קרה בנס הפורים הקשור לקבלת התורה ורש"י פירש - מאהבת הנס שנעשה להם. ולשונו טעונה ביאור מהו אהבת הנס.

ב

ללא ספק הנושא המרכזי ביותר בכל סיפור המגילה מרישא ועד גמירא הוא 'ו'נהפוך הוא', דהנה ה'ו'נהפוך הוא' הוא לא רק מה שהוזכר בפירוש במגילה (אסתר ט, א) 'יום אֲשֶׁר שִׁבְרוּ אִיְבֵי הַיְּהוּדִים לְשָׁלוֹט בָּהֶם וְנִהְפָּךְ הוּא אֲשֶׁר יִשְׁלְטוּ הַיְּהוּדִים הָמָּה בְּשָׂאֵיָהֶם', אלא בכל נקודה ונקודה במהלך המגילה שהיתה נראית שלילית או טראגית כשמתבוננים רואים כיצד היא נהפכת בסוף לטובה.

ולמעשה למתבונן מפרק ו' ואילך ישנה כביכול מראה העומדת במרכז המגילה והופכת את

גָּדוֹל לְכָל שְׂרָיו וְעַבְדָּיו אֶת מִשְׁתָּה אֶסְתֵּר וְהִנֵּחָה לְמַדְיָנוֹת עָשָׂה וַיִּתֵּן מִשְׁאֵת כִּיד הַמֶּלֶךְ ה. לאחמ"כ 'יבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשיתי. ו. לאחמ"כ המשתה השני. ז. לאחמ"כ ששלח מרדכי את האיגרות השניות (ח, יז) וּבְכָל מְדִינָה וּמְדִינָה וּבְכָל עִיר וָעִיר מְקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מִגִּיעַ שְׁמִיחָה וְשִׂשׁוֹן לַיְּהוּדִים מִשְׁתָּה וַיּוֹם טוֹב וגו'. ח. זה משתה שעשו היהודים יושבי הפרזים אחר שנחו ביום יד. ט. המשתה שעושים היהודים יושבי שושן אחר שנחו ביום טו. י. זהו משתה לדורות שציווה מרדכי (ט, כב) 'כִּי־יָמִים אֲשֶׁר נָחוּ בָהֶם הַיְּהוּדִים מֵאִיְבֵיהֶם וְהִחַדֵּשׁ אֲשֶׁר נִהְפָּךְ לָהֶם מִיָּגוֹן לְשִׂמְחָה וּמֵאֲבֵל לַיּוֹם טוֹב לַעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מִשְׁתָּה וְשִׂמְחָה וּמְשָׁלוֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ וּמִתְּנוּת לְאֶבְיָנִים'.

וכשנתבונן נראה שחמש המשתאות הראשונות הם משתאות שלילים של המלך או המן או משתה שעשתה המן לאחשוורוש שיוצא ביום ההוא שמח וטוב, אולם כל החמש משתאות שלאחר מכן הם משרתים את היהודים או של היהודים שחוגגים ושמחים בו זה כנגד זה, ושוב הונהפוך הוא ניכר ביתר שאת זה כנגד זה ועל כל משתה ומשתה יש משתה כנגדו.

ז- ועוד נקודה מעניינת שכשם שאחשוורוש

דבר המערכת

"אמר רב חסדא מאי דכתיב אֱהֵב ה' שְׁעָרֵי צִיּוֹן מִכָּל מִשְׁכְּנוֹת יַעֲקֹב (תהילים פז, ב) אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חייה בר אבא משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ילקוט'ש תהלים פז).

פוחחים בכבודה של אכסניא, בית שמגדלין בו תורה ותפילה, הלא הוא היכל התורה וההוראה בית מדרש גבוה "תורת שמעון מיכאל" ע"ש ולזכות מוקיר ורחים רבנן, הרבני החשוב הנגיד המהולל לשם ולתהילה ה"ה שמעון מיכאל סללאם הי"ו, בראשות מורינן ראש המוסדות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א, ויד ימינו מורינן ראש הכולל הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א, ובהנהגתם של רבותינו שבמזרח, מרנן ורבנן ראשי החבורות שליט"א, אשר תורתם ושפתותיהם נוטפות מור לא עובר. אשרי העם שככה לו.

בפרשת תרומה אנו מוצאים שהתורה מצווה על עשיית כלי המשכן בלשון וְעָשִׂיתָ. לא כן הדבר כאשר מצווה הקב"ה את משה ביחס לארון הברית, שם נאמר **"וְעָשׂוּ אָרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים"** (שמות כה, י).

על פשר הדבר עומד ה'כלי יקר', וכה דבריו: מה שנאמר בכולם ועשית וכאן נאמר ועשו, אמרה התורה **הכל יבואו ויתעסקו בארון כדי שיהיה לכולם חלק בתורה** כי כתר תורה הפקר לכל. דבר אחר לפי שנאמר (משלי ג, יח) עֵץ חַיִּים הִיא לְמַחְזִיקִים בָּהּ וְתִמְקֶיךָ מֵאֲשֶׁר. ללומדיה לא נאמר אלא לְמַחְזִיקִים בָּהּ רִמּוֹ לְמַחְזִיקִים יְדֵי לומדי תורה. ובהיות שלא כל אדם מוכן לתלמוד תורה, ומכל מקום יש צד בכל אדם שיכול להיות שיהיה חלקו בתורה, כי אף אם אינו מוכן ללמוד מכל מקום יכול הוא להחזיק ידי לומדיה ונחשב לו כאילו הוא למדה כיששכר וזבולון. לכך נאמר ועשו ארון עצי שטים כי מצד היות בארון העץ המרמז על כי עץ חיים היא למחזיקים בה, על כן הכל יכולין לעשותה, לכך נאמר וְעָשׂוּ, כי זה דבר שהכל יכולין לעשותו. ויכול להיות שזהו דעת רבי יוחנן שאמר במסכת (יומא עב:) **מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות מלאכתו.**

ואם הדברים אמורים כך על מי שלא זכה לשלוח ידו בעסק התורה, מה נענה אחר **תופסי התורה שבימינם עמלים בה, ובשואלים מחזיקים באחיהם עמלי התורה, היש לך דבר גדול מזה?** הלא בכך זוכים לשני שולחנות של זכויות התורה! עין לא רָאָתָה אֱלֹהִים זֹלָתָהּ.

זכות היא לנו כאשר בקרבנו פועלת **קופת הצדקה המרכזית "חברים מקשיבים"** המאפשרת לעמלי התורה דכאן, לא רק לעסוק בעצמם בעץ החיים על ידי עסק התורה, אלא אף לתמוך הני ברכי שלהי דרבנן, אותם עמלי תורה מקרבנו אשר עול הפרנסה דוחק אותם טפי, ובדלותם עומדים ומפרנסים את אחיהם יושבי בית מדרשם, על דרך **"וְיָחִי אָחִיךָ עִמָּךְ"** (ויקרא כה, לו). ויותר משנהנים הנתמכים, זוכים התומכים - לפרנס ולו במעט את עניי עירם הקרובים לשולחנם.

חודש אדר מתאפיין במצוות הנתינה, החל ממעוֹת זכר למחצית השקל, עבור במצוות מתנות לאביונים, וכלה בקמחא דפסחא. לכל אלו כתובת מהודרת לנתינה, הלא היא **היושבת בגנים "חברים מקשיבים"**.

בסופו של ירחון זה מובאים דבריהם של מרנן ורבנן רבותינו שבמזרח שליט"א, אך כיהודה ועוד לקרא נצרף מדברי קודשו של רבינו האור לציון (שו"ת ח"ד פנ"ח ס"ב, בהערה) בדבר הזהירות בנתינת הצדקה לתלמידי חכמים, וז"ל: **וביותר יש להזהר, שהנותן מתנות לאביונים לתלמיד חכם או בן תורה אביון, שיש לו להזהר שלא יתן לו סכום קטן שאינו לפי כבודו של התלמיד חכם, ויבוא לידי בושה, אף אם הוא רוצה לקבל סכום זה, אלא יתן לו סכום חשוב ובאופן מכובד, או שיתן לאביון אחר. ויש לדעת, שכשנותן מתנות לאביונים לתלמיד חכם, מרוויח הוא דבר נוסף, שיש ענין בנתינת ממון לכל תלמיד חכם חשוב, מדין גדלו משל אחיו, שצריכים כל ישראל לגדל תלמידי חכמים שבהם - בעושר, וכמ"ש בשו"ת תשב"ץ ח"א סימן קמד, מדברי הגמ' בחולין דף קלד: וכו'"** ודברי פי חכם חן.

ויהי רצון שזכות התמיכה איש באחיו, וכבוד תלמידי החכמים המתרבה בכך, יעמדו לכלל יושבי הבית הגדול הזה, לבני חיי ומזוני רויחי, ולכל מילי דמיטב, ואור ימי הפורים יתלווה לכל ימות השנה, לגדלות ועליה מתמדת בתורה ויראה טהורה, לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ודורשים את יראתה כל הימים, אכ"ר.

עשה משתה בתחילה לכולם ולאחמ"כ משתה מיוחד למי שנמצא בשושן, גם כן במשתה ששמחו בו היהודים וכן נתקן לדורות המשתה מחולק לשניים לכולם ולאחמ"כ לאנשי שושן.

ג

וודאי שה'ונהפוך הוא' יש בו ענין עמוק ומשמעות גדולה ביסוד ועיקר נס הפורים, הדנה בכל הניסים שהיו לישראל במהלך כל הדורות מהמצרים מהפלישתים או מהבבלים וכו' וכו' בעת שהענישם הקב"ה הן בגוף הן בממון הקושי והשעבוד היה ברור נכון וידוע ולא היה מקום לפקפק בו ולאחמ"כ ה' ברוב רחמיו עשה חסד עם עמו וגאל אותם והציל אותם מיד מבקשי רעתם, אולם בחג הפורים התחדש שלא הייתה גזירה כלל מתחילה ומה שהיה נראה בתחילה כבעיה וצרה התברר למפרע כפתרון וכמקור לישועה.

דהיינו שמעולם הקב"ה לא נטש אותם, מעולם לא התרחק מהם, ומעולם לא הייתה גזירה, ורק לעיני בשר בתחילה חשבו שיש גזירה וצרה, אבל תמיד הקב"ה היה שם ותמיד השיגח עליהם, אולם באמת לא היה כלום, ומה שחשבו שהוא אסון ועונש התברר לבסוף כמקור לישועה והשורש של הנס שהגיע ובא, שמתחילה בעת המשתה שחטאה ושתי ובזכות זה קם המן ונהיה ראש לשרים ולכאורה זה גזירה גדולה לעם ישראל התברר שדווקא בזכות סיפור ושתי אסתר קמה במקומה ובדיעבד מרדכי ראש לכל השרים והטבעת תחת ידו וכו', העץ שהכין המן המסמל את השפלת מרדכי לבסוף הוברר שהוא ישועתו של מרדכי והשפלת המן.

וכל סיפור המגילה מספר כיצד הקב"ה כביכול מסתתר מאחרי הדמויות הסיפוריים אבל באמת הדמויות והסיפורים הם נטולי משמעות הם באמת לא היו מה שהם המלך במגילה הוא מלכו של עולם, שם שמים לא הוזכר במגילה כי הוא המחולל והעושה את המגילה כולה, הוא לא חיצוני ממנה אלא כל מלך ומלך זה היה הוא הוא פשוט התחפש, וזהו מה שאמרו חז"ל (מגילה יד, א) גדולה הסרת הטבעת מאחשוורוש להמן ממ"ח נביאים שעמדו לישראל, הנבואה זוהי התגלות הכי גדולה של הקב"ה בעולם אבל בפורים צורת ההתגלות שלו היתה בהסרת הטבעת הוא היה המחולל ועמד מאחרי כל פרט.

וזהו ענין הדור קבלוה בימי אחשוורוש, שכל עוד שאמונת ישראל לא היתה מושרשת בם לא הצליחו לקבל את התורה באמת והראיה כשנתאחר משה רגע אחד מיד הרשיעו ועשו עגל ואמרו אלה אלהיך ישראל הם היו חייבים לראות בחוש את האלוקות את מי שהם עובדים לו ואם הוא אינו לפניהם הכל קורס הכל נופל, וצורת קבלה שכזו היא לא אמיתית ורק מחמת הכפייה הם קיבלו את התורה אבל כשהבינו שהקב"ה מושל בטבע וגם שהכל חושך ואינו נראה תמיד הוא היה כאן תמיד הוא זה שהפעיל הכל ההבנה הזו היא מה שמתחדש להם בימי הפורים וזהו הדור קבלוה במי אחשוורוש.

וזהו ענין ארור מרדכי ברוך המן שהוא תמוה מאוד, והביאור בזה שבאמת אין מציאות של רע וטוב ושני כוחות מתגושים אלא יש רק מציאות אחת ששולטת ופועלת ה' יתברך לבדו ומלבדו אין כלום.

יוצא א"כ שסוד ימי הפורים הם ההבנה שגם בעומק הגלות בחושך המוחלט שנראה שהכל נורא באמת אין כלום והקב"ה הוא חלק מהכל ולא חוץ ממנו.

וכך כל המועדים עתידיים להתבטל חוץ מימי הפורים שנאמר "וזכרם לא יוסיף מזרעם", שהמציאות שהייתה בימי פורים וההבנה שמציאות העולם הטבעי ומציאותו של ה' יתברך אחד הם.

וזהו התיקון האמיתי והשלם ההכרה במציאות ה' יתברך בידיעה מוחלטת והכרה וודאית בכל תמונה ואז יאמר (זכריה יד, ט) **"וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי ה' אֶחָד וְשִׁמּוֹ אֶחָד"**.

פורים

ראש חבורת מועדים

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

בענין גדר ברכת הרב את ריבנו

איתא בגמ' מגילה (כא, ב), לאחריה מאי מברך ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם הרב את ריבנו וכו'. ונחלקו הראשונים בגדר ברכה זו, שבשו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תקמ) כתב שהיא ברכה על המגילה לאחריה, ע"ש שכתב שעל התקנות שתיקנו חכמים, מברכים גם בסוף, כמו בהלל, שכיון שהוא תקנה דרבנן, מברכין עליו אף לאחריו. אמנם הריטב"א והר"ן על הרי"ף שם הקשו אמאי פותחת ברכת הרב את ריבנו בברוך, הרי היא סמוכה לחברתה, היינו לברכה הראשונה הנאמרת בתחילת המגילה, ותרצו משום שאינה ברכה על עצם המגילה אלא על הנס באופן כללי, אלא שאומרים אותה סמוך לקריאת המגילה, אמנם היא ברכה שנתקנה בפני עצמה, ולכן אינה בגדר ברכה הסמוכה לחברתה, ופותחת בברוך. [ולרשב"א צ"ל בישוב קושיא זו, כתידוך השני בריטב"א שם, שכיון שמפסיק בדברי המגילה בין הברכה שלפניה לבין הברכה שלאחריה, צריך שתהא הברכה שלאחריה פותחת בברוך].

וע"פ מחלוקת זו מבאר הב"י (או"ח סי' תרצב) את מחלוקת הראשונים בדין ברכה זו, שבעל העיטור כתב שיכול להפסיק בדיבור אחר הקריאה לפני הברכה, והטור (שם) חולק וסובר שאין להפסיק, וביאר שנחלקו בה"ל, דבעל העיטור ס"ל דתקנה בפנ"ע היא כהריטב"א והר"ן, ולכן אף כשהפסיק מברך, אולם הטור ס"ל כהרשב"א שהיא ברכה לאחר המגילה, ולכן אם הפסיק אינו מברך.

ונ"מ בזה, כתב בשו"ת קול גדול למהר"ם בן חביב (סי' מח), שלדעת בעל העיטור אף אם הוא נמצא במקום שאין לו מגילה יברך ברכה זו, אבל לדעת הטור, אם אין לו מגילה אינו יכול לברך ברכה זו.

ועוד נ"מ בזה י"ל, לענין מי שחיסר מקצת המגילה, וסיים אותה ובירך לאחריה ברכה זו, ואח"כ נודע לו שהחסיר חלק, והשלים תיבות אלו כדיו, שלדעת בעל העיטור אין לו לברך ברכת הרב את ריבנו בסיום המגילה שחוזר ומשלים עתה, שכבר יצא יד"ח ברכה זו גם אם לא קרא את המגילה כלל, אבל להטור יברך אחריה, כי לא יצא בברכה שבירך קודם לכן.

והנה לסוברים שמברך לאחריה ניחא הטעם שתיקנו גם ברכה זו, וכקריאת התורה וההלל, שיש בהם ברכה לפנייה ולאחריה. אכן לסוברים שהיא ברכה בפנ"ע, צ"ע למה נתקנה כלל ברכה זו, הרי כבר מברכים שעשה ניסים. ובשלמא למ"ד (מגילה שם) שהברכה היא הנפרע לעמו ישראל, י"ל שברכת שעשה ניסים היא על הצלתנו, וברכת הרב את ריבנו היא על הפרעון מאויבינו, אבל למ"ד שחותרם האל המושיע, א"כ גם ברכה זו על ישועת ישראל, צ"ב למה נתקנה כלל.

והנה הב"י (או"ח סי' תרצב) הביא דעה, שאם אין עשרה אין מברכין אותה, אמנם להלכה לא הזכיר ד"ז בשו"ע שם. והרמ"א שם (ס"א) פסק שאין לברך אותה אלא בציבור, וכן היא הכרעת המשנ"ב בבית"ל שם, אמנם י"א שלהשו"ע אין לנהוג כן, עיי' ספר בן איש חי (שנה ראשונה פר' תצוה, סעיף יג), ועיי' כף החיים שם שכתב שיעשו בכל מקום כפי מנהג אותו מקום. והערוך השלחן (שם ס"ה) כתב, שמחלוקת זו תלויה בטעם וגדר מצוה זו, שאם היא ברכה על המגילה אחריה, א"כ דינה כדיון המגילה, שאף היחיד מברך עליה, אבל אם היא ברכה בפנ"ע, י"ל שנתקנה רק בעשרה, שיש בזה פרסום. ועדיין צ"ב, אף שנתקנה ברכה זו בפנ"ע, מ"מ אמאי לא יברך אותה כל אחד לעצמו, וכמו ברכת שעשה ניסים, שאף יחיד יכול לברך אותה בפני עצמו, ולמה כאן תלויה הברכה רק בהא דאיכא ציבור עמו, וצ"ב.

ובחתימת הברכה נחלקו בגמ' (כא, ב) אם מסיים ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם, או האל המושיע, וקאמר

רב פפא הלכך נימריניהו לתרוייהו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם האל המושיע. וקשה מאי קאמר, הרי אם ענין הברכה על מה שנפרע, וראוי לחתום הנפרע, א"כ אם אומר המושיע, מוסיף ענין אחר, ומקלקל בזה נוסח הברכה, וכן להיפך.

ובמאירי שם הקשה עוד, הא קי"ל (ברכות מט, ב) אין חותמין בשמים, ותרץ שהכל הוא ענין אחד, שהתשועה הייתה במה שנפרע הקב"ה לישראל מאויביהם, עיי"ש בדבריו, וכ"ה בכלבו ה' פורים ובארחות חיים לרא"ה מלוגיל ה' פורים (הובאו דברי הא"ח בב"י סי' תרצב). אמנם צ"ב, דאמת שני דברים אלו יכולים להיות כל אחד בנפרד, שהרי יכל הקב"ה להושיע לישראל ולהצילם ללא הריגת אויביהם, וכמו"כ יכל להרוג שונאיהם ולהיפרע מהם, ועדיין היו ישראל נתונים בסכנת הגזירה, א"כ לכאן אף אם אירעה הצלתם ע"י שקרו שני דברים אלו יחד, מ"מ שני הודאות הם על שני ענינים שונים, ואמאי חותמין הברכה בשני ענינים אלו, וצ"ב.

והנה למ"ד שחותרם בברכה זו האל המושיע, צ"ב אמאי כל נוסח הברכה הוא על מה שנפרע הקב"ה לישראל מצריהם, ורב ודן את דיניה, והכניע צרינו, ורק בסוף הברכה נזכר ענין תשועתם של ישראל. ומלשון הגמ' משמע שלכו"ע היא כפי הנוסח שאנו אומרים, ולא נחלקו אלא בחתימתה, דלחד מ"ד בחתימה מזכיר רק ענין תשועת ישראל, אבל כל הברכה היא על שנפרע הקב"ה מן האויבים, וצ"ב אמאי.

וקושיא זו קשה גם על הנוסח שאנו אומרים, שחתימת הברכה היא הנפרע לעמו ישראל וכו' האל המושיע, וקשה אמאי מוסיפים את ההודאה על תשועתן של ישראל רק בסיום הברכה, ושאר הברכה מזכירה רק את ענין הפרעון מהאויבים, ואמאי אין מזכירים בכל הברכה גם את ענין הישועה של ישראל.

עוד יש לעיין אמאי כל ברכה זו עוסקת במה שנפרע הקב"ה מאויבינו, ולמה הוצרכנו לברך על ענין זה שנענשו אויבי ישראל. ואם כי יתכן שהיה מכך קצת תועלת לישראל, שהאחרים יפחדו מללחום בנו, מ"מ לפי האמת אין הדבר כן, אלא תלוי הכל בהשגחת ה', וגם אין מוחלט שמה"ט יפחדו האחרים, וגם היה יכול להיות להיפך ח"ו, שיכעסו על הצרה הגדולה שאירעה לאותם שנלחמו בישראל, וירצו לנקום נקמתם, ועכ"פ לכאורה היה לנו להזכיר בעיקר את ישועתנו והצלתנו, ולא את פורענות אויבינו.

ובעיקר נוסח ברכה זו יש להעיר, שלא מוזכר בה כלל שום פרט ממאורעות פורים, וכן לא מוזכר שהנס נעשה ביום זה שבו אנו מברכים ומודים לה', ומדוע לא הוזכר ד"ז שהוא עיקר סיבת חובת השבח המוטלת עלינו ביום זה, ומחמתה אנו מברכים לה'. וכן צ"ב, שכל נוסח הברכה אינו בלשון עבר, כמו שעשה ניסים לאבותינו, אלא הנוסח הוא בלשון הווה, הרב את ריבנו וכו', וכן חתימת הברכה היא הנפרע לעמו מכל צריהם, בלשון הווה, ולא מוזכר בה כלל שהיא הודאה על מה שאירע בעבר בימי הפורים, וכל זה צ"ב.

ובמאירי (מגילה שם) הביא, שיש שכתבו שהטעם שמוזכר בברכה זו חמשה לשונות, הון, והרב, והנוקם, והנפרע, והמשלם, הוא כנגד חמש מגילות, וכתב שאין דבריהם נראים. ואכן דבריהם צ"ב, שמאיה טעם רמזו בברכה זו את המגילות האחרות שאין ענינם שייך לחג הפורים. וכיוצ"ב מצינו בב"י (סי' תרצב), שכתב לבאר לשונות אלו, שהן כנגד ה' מידות באויבי ישראל והנהגתם עמהם, ועל כולם אומרים שהקב"ה ינהג בהם כאמור בברכה זו, ואף בזה צ"ב, שלכאורה לא היה לנו להזכיר בברכה זו אלא את האויבים השייכים למידות והנהגות של המון, שבמפתלו אנו עסוקים בפורים.

והנראה בזה, עפ"י מרן הגרי"ז בסטנסיל עה"ת שדקדק לשון הרמב"ם (ספר המדע, סוף מנין המצוות הקצר), וז"ל הרמב"ם שם "כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם

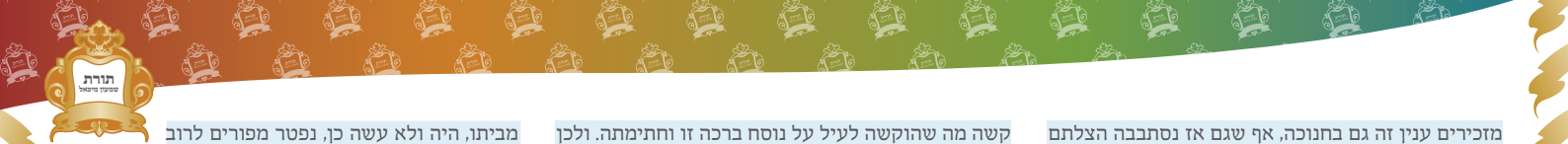
ולשמרם שנאמר לא תסור מכל הדבר וכו', ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסף ולא תגרע, שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה ציווה במצוה זו להוסיפה למצוות התורה, או לחסר אחת מאלו התרי"ג מצוות. אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה, אין זו תוספת. שהרי לא אמרו שהקב"ה ציווה לעשות עירוב או לקרות המגילה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה, אלא כך אנו אומרים, שהנביאים עם בית דין תיקנו וציוו לקרות המגילה בעונתה, כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קראנו אליו".

ומלשון זו למד הגרי"ז, שעיקר טעם קביעת ימי הפורים היתה כדי להודיע ולגלות ד"ז, שאמת מה שהבטיחנו הקב"ה בתורתו. ועפ"י ביאר הגרי"ז נוסח הפיוט הקדמון שושנת יעקב, שזהו שאומרים בו "להודיע שכל קוויין לא יבושו וכו' כל החוסים בך", שמתשועתם יש ללמוד דבר זה, וצריכים אנו לפרסם ענין זה, ולשם כך נתקנו ימי הפורים. [וראיתי סמך לזה בפ' הרמב"ם למגילת אסתר, שכתב בהקדמתו לפירוש שמה שעשה ה' הוא העשוי, ומי שהסיר ממנו ה' הצרות הוא מובדל מהם, וה' מקיים הבטחתו ושבועתו, ונבואת משה על כך אמת. ומבואר מדבריו שזה הענין היסודי הנלמד מהמגילה].

וצריך ביאור, אמאי נתקן ענין זה דוקא בפורים. ועוד צ"ב, מהו שכתב הרמב"ם שדבר זה בא להודיע ולגלות שאמת מה שכתבו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו וכו', האם רק כאן נתגלה דבר זה שהקב"ה קרוב לשמוע לישראל ולהצילם, הרי כבר קודם לכן היו הרבה הצלות וניסים לישראל, ומהו הענין המיוחד בנס הפורים, שלכן יש טעם ושורש לקבוע ע"ז יו"ט לדורות. וביותר י"ל,ע, היאך רואים מזה שלעולם יתכן הצלה לישראל, הרי בכל פעם תלוי הענין במדרגתם ומצבם. ואם בזמן מודכי ואסתר היו במדרגה גבוהה ולכן ניצולו, היאך יש בזה הוכחה מוחלטת שלעולם ישמע הקב"ה לתפילתנו בכל קראנו אליו.

ונראה, שזהו הנס הראשון שהיה לאחר שכבר גלו מארצם, והיו במצב של הסתר פנים וריחוק מחמת חטאיהם, וגם גזרה עליהם לפני כן גזירת כליה, ומ"מ כשהתפללו ושבו וקראו אל ה', הושיעם והצילם. ועוד, שכיון שנעשה הנס והסתבב כולו בדרכי הטבע, הרי נגלה להם שגם מה שמתגלגל בדרכי הטבע, הוא נס והצלה והשגחה מה'. ועל זה יש חיוב מיוחד לפרסם ד"ז שהקב"ה קרוב לנו תמיד, ואף הנהגתו עמנו בדרכי הטבע היא לפי הראוי בתורת שר ועונש, וזה התחדש רק בנס ההצלה שבפורים, ולא קודם לכן, שהניסים שהיו לפניו היו בדרך פלא ומופת, ובשידוד מערכות הטבע, ובזמן שהיו ישראל שלווים, והיתה השכינה עמם בגלוי, והם מדרגות גבוהות שזכו להם ישראל לפי מעלתם בזמנים מיוחדים, ולפי הצורך שהיה להם, ורצון ה' להשפיע להם, אך נס פורים התגלגל והסתבב ע"פ דרכי הטבע, והתחייבנו חיוב מיוחד לפרסם ד"ז, ולהודיע שהקב"ה משנה ומחפך דרכי הטבע, באופן שתבוא ממנו תשועה והצלה לישראל. ואף בזמן שהם בגלות, מ"מ אם קראו אליו באמת הוא קרוב לשוועתם כשם שהיה קרוב אליהם אז אף שהיו ראויים לגזירת כליה לפי מעשיהם.

ונמצא לפי"ז, שמלבד ההודאה הפרטית על מה שניצלו ישראל בימי הפורים, שיש חיוב הודאה ע"ז, יש ג"כ חיוב מיוחד לפרסם ענין זה שתמיד יתכן לקוות לה' ולהניצל אף אם אין האדם ראוי לנס, שמ"מ גם לפי דרכי הנהגת העולם הפשוטה והטבעית יוכל להניצל בזכות תפילתו, וזהו "אשר לו אלוקים קרובים אליו", שבנס זה הודיענו הקב"ה שהוא מסבב גם דרכי הטבע עבורנו, ולכן בנקל יכולים אנו לבוא לידי הצלה, ואף בזמן גלות והסתר פנים. [ומה שאין



מביתו, היה ולא עשה כן, נפטר מפורים לרוב הפוסקים גם בט"ו, ובדיעבד יקראנה בלא ברכה ועל הניסים יאמר באלוקי נצור ובהרחמן (סעיף י"ד). והוא הדין אם יצא מהכרך בליל ט"ו (שם).

8) בן כרך הנמצא בטיסה בעלות השחר של י"ד ואינו עתיד לחזור לעירו לפני עלות השחר של ט"ו, חייב בפורים ב"ד אף אם בליל י"ד היה עדיין בכרך. אולם אם עתיד לחזור לכרך לפני עלות השחר של ט"ו, חייב בפורים רק בט"ו (סעיף ט"ו).

9) בן כרך שהיה בעיר בעלות השחר של י"ד וקיים שם את מצוות הפורים, ביום י"ד או בליל ט"ו חזר לכרכו על דעת להישאר שם בעלות השחר ואכן נשאר, חייב שוב בכל מצוות הפורים, אך יש להעדיף לשמוע ברכת מגילה מבן כרך אחר (סעיף י"ג).

10) באופן זה, אם בצאתו מהעיר לא היתה דעתו להישאר בעלות השחר של ט"ו בכרך, או שהיתה דעתו להישאר ולא נשאר, פטור מפורים בט"ו. אולם אם בצאת הכוכבים היה בכרך, או שבצאת הכוכבים היתה דעתו להיות בעלות השחר של ט"ו בכרך, ולבסוף לא היה, יחמיר מספק לקיים שוב את מצוות הפורים (הערה צ"ו וק"י).

11) בחור ישיבה הלומד בכרך וגר בעיר, אם חוזר לשיבתו ביום י"ד או בליל ט"ו לאחר שקיים את כל מצוות הפורים ב"ד, מתחייב שוב כדין בן כרך החוזר לכרכו וכפי התנאים המפורטים בדינים 9-10 (סעיף י"ג). והוא הדין אם לומד בעיר וגר בכרך (הערה ק"ה).

12) בן כרך שחזר לכרכו לאחר עלות השחר של ט"ו, פטור מפורים בט"ו, אף שיצא מהעיר לפני עלות השחר ובעלות השחר היה בדרך (סעיף י"ג והערה ק"ז).

13) בן כרך שמקום עבודתו בעיר צריך להקפיד לצאת מהכרך רק לאחר עלות השחר של י"ד, דאם יגיע לעיר לפני עלות השחר, מתחייב במצוות הפורים ב"ד. אולם אם אינו שווה בעיר כלל כגון נהג הסעות הנוסע הלך ושוב, או איש הצלה המטפל וחוזר מיד, אינו מתחייב ב"ד אף אם נמצא שם בעלות השחר (הערה ק"ט וק"י).

בן עיר שהלך לכרך

14) בן עיר שהלך לכרך ביום י"ג והיתה דעתו לחזור לעירו לפני עלות השחר של ט"ו, חייב בפורים ב"ד, אף אם לבסוף רואה שמוכרח להישאר שם גם בט"ו, ויקיים את כל דיני פורים ב"ד בהיותו בכרך (סעיף י"א).

15) בן עיר שהלך לכרך ביום י"ג ובעת יציאתו מביתו וכן בצאת הכוכבים של י"ד היתה דעתו להישאר בכרך עד אחרי עלות השחר של ט"ו ואכן נשאר, חייב בפורים בט"ו בלבד. ואם חזר לעירו ביום ט"ו קורא שם, אם לא קרא מתחילה בכרך, וכן יתר מצוות היום (סעיף י"א).

16) באופן זה, אם לבסוף לא נשאר בכרך בעלות השחר של ט"ו, נפטר מפורים בט"ו, וגם את חיוב מקומו שזה העיר הפסיד, היות ולא היה שם בעלות השחר של י"ד (סעיף י"א). אולם אם היתה דעתו בצאת הכוכבים של ט"ו להיות שם בעלות השחר, יקרא בט"ו בלי ברכה (שם, לחוש לשיטת החזו"א ובצירוף דעת הרא"ש).

17) בן עיר שהלך לכרך בליל י"ד על דעת לחזור לעירו לפני עלות השחר של י"ד, חייב בפורים ב"ד אף אם לבסוף נשאר בכרך (סעיף י"א).

18) בן עיר שהלך לכרך בליל י"ד על דעת להישאר בכרך בעלות השחר של ט"ו ולבסוף חזר לעירו לפני עלות השחר של י"ד, חייב בפורים ב"ד. אך אם בצאת הכוכבים של י"ד היתה דעתו להישאר בכרך בעלות השחר של ט"ו, ולבסוף חזר לעירו לפני עלות השחר ד"ד, קורא ב"ד בלא ברכה (סעיף י"א).

19) בן עיר שהיה ב"ד בעירו וקיים שם מצוות הפורים, ביום י"ד או בליל ט"ו הגיע לכרך על דעת להישאר שם בעלות השחר ואכן נשאר, פטור מעיקר הדין ממצוות הפורים ביום

קשה מה שהוקשה לעיל על נוסח ברכה זו וחתימתה. ולכן צ"ל שאף הרשב"א מודה לכל משנ"ת, שענין ברכה זו הוא להודיע ולפרסם השגחת ד' על עולמו, אלא שמ"מ תקנהו כברכה על המגילה לאחריה, כי גם עצם קריאת המגילה שייכת לענין זה, שהיא כדי לפרסם שהקב"ה קרוב אלינו ומסבב עניני הטבע לצורך הצלתנו. והוא מבואר עפ"ד הרמב"ם שביאר הגרי"ז, שענין זה הוא מעיקר טעם קביעת הפורים, ואף קריאת המגילה נתקנה לשם כך, ולכן נתקן נוסח הברכה שלאחריה במטבע זו.

ראש חבורת שבת

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

תקציר דינים לבן כרך שהלך לעיר ולהיפך

דינים רבים ומסועפים ישנם סביב חיוב האדם במצוות הפורים כשנוסע מכרך לעיר ולהיפך, ובימינו שהנסיעה מעיר לעיר נעשית בקלות רבה, נעשו דינים אלו מעשיים מאוד. פעמים שבנסיעה מעיר לעיר מתחייב האדם פעמים במצוות הפורים, ופעמים שמפקיע מעליו לחלוטין את מצוות הפורים. לפיכך יש לכל אדם ליתן דעתו היטב ולכלכל צעדיו, היכן מתכנן להיות ביום י"ד וביום ט"ו ולעמוד למעשה במה שתכנן מראש, כדי שידע באופן ברור מתי מחוייב במצוות הפורים, ב"ד או בט"ו, או בשניהם.

במקרים רבים יש מחלוקת בין הפוסקים האם חייב במצוות הפורים, ובאופנים מסויימים אמנם צריך לקיים את כל מצוות הפורים, אך אין לברך על קריאת המגילה ורצוי לשמוע ברכה מאדם אחר המחוייב באופן ודאי.

מכיון שיש מקרים רבים בבן כרך שהלך לעיר ולהיפך, ראיתי לנכון לכתוב תקציר דינים הלכה למעשה, פירוט השיטות והנימוקים יעויין בהליכות מועד פרק י"ח סעיפים י"א-ט"ו ובהערות.

בן כרך שהלך לעיר

1) בן כרך שהלך לעיר ביום י"ג והיתה דעתו ביציאתו מביתו להיות בעיר בעלות השחר של י"ד וכך גם היתה דעתו בצאת הכוכבים של ליל י"ד, ואכן נשאר בעיר בעלות השחר של י"ד, חייב לכל הדעות במצוות הפורים ב"ד, ואף מברך על קריאת המגילה (סעיף י"א).

2) בן כרך שהלך לעיר בליל י"ד על דעת להישאר שם בעלות השחר ולבסוף לא נשאר מאונס או מרצון, פטור לכל הדעות מפורים ב"ד, ויש לו להקפיד להיות בעלות השחר של ט"ו בכרך, כדי להתחייב שם (שם).

3) בן כרך שהלך לעיר בליל י"ד על דעת להישאר שם בעלות השחר ואכן נשאר, חייב בפורים ב"ד, אך ברכת המגילה ישמע מאחר (שם).

4) בן כרך שהלך לעיר ביום י"ג על דעת להישאר שם בעלות השחר ולבסוף לא נשאר, מעיקר הדין פטור מפורים ב"ד, אך נכון להחמיר בכל מצוות היום, לא יברך על קריאת המגילה, על הניסים יאמר באלוקי נצור ובהרחמן. אולם אם בצאת הכוכבים של י"ד נמלך מדעתו ותכנן לצאת מהעיר לפני עלות השחר, פטור לכל הדעות (שם).

5) בן כרך שהלך לעיר ביום י"ג על דעת לצאת מהעיר לפני עלות השחר, פטור מפורים ב"ד, אף אם לבסוף נשאר שם באונס או ברצון, ויש לו להקפיד להיות בעלות השחר של ט"ו בכרך, כדי להתחייב שם (שם).

6) באופן זה, אם לא חזר לכרכו לפני עלות השחר של ט"ו, נפטר גם מט"ו. ואם היתה דעתו בצאת הכוכבים של ט"ו להיות בעלות השחר של ט"ו בכרך יש מחייבים אף שלבסוף לא היה, וכן אם היה בצאת הכוכבים של ט"ו בכרך יש מחייבים אף שלא היתה דעתו להישאר שם בעלות השחר, ובדיעבד באופנים אלו יקרא בלי ברכה (סעיף י"א וי"ד, הערה ק"י וק"י).

7) בן כרך שהלך לעיר ביום י"ד פטור מפורים ב"ד היות ולא היה שם בעלות השחר, וצריך להקפיד לחזור לכרכו לפני עלות השחר של ט"ו ושכך גם תהיה דעתו בעת יציאתו

מזכירים ענין זה גם בחנוכה, אף שגם אז נסתבבה הצלתם של ישראל בדרכי הטבע, משום שכבר נתברר ונודע ענין זה בזמן נס פורים שהיה מוקדם לו בזמן, ובאותה שעה שהוברר ונתגלה לנו שאמת מה שכתוב בתורה וכו', אז התחייבו להודיע ולפרסם דבר זה, ושוב אין חייבים בכך.

ומעתה נראה לבאר, שזה ענין ברכת הרב את ריבנו הנאמרת בסיום המגילה, שעיקרה אינה הודאה על מה שקיבלנו, אלא שבח על מה שהקב"ה הראה הנהגתו זו שהעולם מונהג ע"פ רצונו והוא קרוב לקוראיו, ולכן כל מטבע הברכה הוא על מה שהראה הקב"ה כח הנהגתו זו. ולכן לא מוזכר בברכה זו כלל נס פורים, שהעיקר הוא להזכיר מה שהתברר שהקב"ה משגיח ומנהיג את עניני הטבע לפי צרכנו. וכמו"כ מוזכר הדבר בלשון הווה ולא בלשון עבר, שא"י מתייחס דוקא לאותו הנס שאירע בפורים. ומובן מה שהובא במאירי ש' לשונות יש בברכה זו כנגד ה' מגילות המדברות על המצבים השונים של השגחת ה' בעולם, וכן מובנים דברי הב"י שמוזכרים בברכה זו כל סוגי האויבים הקמים על ישראל, שהברכה היא הכרה כללית בהשגחת ה' בעולם.

ולכן רוב הברכה בלשון נקמה באויבינו, ולא על הצלתנו. כי ע"י מפלת האויבים היה ניכר ביותר ההשגחה על ישראל, שהקב"ה תבע ביקרייהו, והשבית והכרית את אויביהם לנצח, ולא רק מנע מהם מלהזיק לישראל. אלא שנחלקו בגמ' מה נוסח חתימתה, האם גם החתימה היא בלשון זו על מה שנפרע לנו ה' מאויבינו, והרג וכלה אותם, או יש להזכיר בחתימת הברכה האל המושיע, וכמו שביארו המאירי והארחות חיים מלוניל שהכוונה לכך שכשהרגו בהם ישראל לא ניזוק אף אחד מהם, והיתה הנקמה באופן שלא ניזוקו ישראל ממנה, ומכך נראה ביותר שהכל בהשגחת ה' למען ישראל עמו. ומה"ט מסיק בגמ' דאמר' תרוייהו, כי לעכו"ע עיקר הברכה על הנקמה באויבים שבזה מתגלית השגחת ה', והנידון רק מה נוסח חתימתה ובמה ניכר יותר השגחת ה', אבל ענינה ומהותה שוה לכו"ע, ולכן אין פגם וקלקול בהא דמסיק רב פפא דאמרין תרוייהו. ומובן שאף למ"ד שחותרם האל המושיע כי בזה ניכרת ההשגחה במה שהרג הקב"ה את אויבינו, מ"מ הענין שוה לשאר נוסח הברכה שהוזכר בה מה שנפרע ה' מאויבינו, ולכן כל שאר נוסח הברכה הוא על הנקמה באויבים, ורק בחתימה ס"ל שחותרם כפי מה שבייר יותר השגחה שבזה, ע"י שלא נחסר מהם איש בזמן שנקמו באויביהם.

וא"ש היטב מש"כ המאירי שאין זה בגדר חותמין בשנים, כי הכל נעשה בענין אחד, ואף שיש כאן שתי תוצאות שונות לישראל, עצם הצלתם, והריגת שונאיהם, מ"מ ברכה זו אינה על מה שקיבלנו באותם ימים, שמצד זה הם שני דברים, אלא הברכה היא על עצם מה שהקב"ה הראה דרכי הנהגתו והשגחתו, ומצד זה הכל אחד.

ומובן היטב טעם הא דנתקנה הך ברכה דוקא בציבור, והיינו לסוברים שהיא חובה בפנ"ע ולא מחמת המגילה, וכמובא לעיל מהערוך השולחן. ואינו דומה לשאר עניני הודאה שגם יחיד עושה אותם, שהברכה אינה מטעם חובה להודות על מה שקיבלנו, אלא לפרסם אמת זו שהודיענו הקב"ה, ולהודיע להבא שהוא משגיח ומסדר העולם ומסבב תהלוכותיו באופן הראוי ליתן שכר ועונש לעושי רצונו, וענין הודעה זו הוא כשמתפרסם הדבר לציבור, ולכן נתקנה ברכה זו רק בציבור.

ומבואר טעם מה שנתקנה ברכה זו מלבד ברכת שעשה ניסים שהיא הודאה פרטית על מה שהציל אותנו הקב"ה אז, כי כאן יש חובה מיוחדת להודיע דרכי הקב"ה בהנהגת הבריאה, שמסבב כל עניני העולם בדרך הראויה להציל את עושי רצונו הקרובים אליו, ועל זה יש חובת הודאה בפני עצמה.

והנה כל זה א"ש לדעת הסוברים שהיא ברכה בפנ"ע, אכן להרשב"א שהיא ברכת המגילה לאחריה, ומעיקרא נתקנה כן, צ"ב היאך נאמר כן. ואם נימא שאין ברכה זו חובה בפנ"ע, ולכן לדעתו נוהגת על כל יחיד, וכמש"כ הערוה"ש, אכתי

וכתבו שעד שבעים אמה ושיריים משמע שס"ל דהבבלי פליג בזה על הירושלמי. ויתרה מזו כתב להדיא הסמ"ג (לאוין סימן סו ד"ה עוד) וז"ל: נמצא "כל" הנחל בכלל העיר, ומודדין לה אלפים אמה משפת הנחל השנייה ויעשה "הנחל כולו" בכלל המדינה מפני הדקה הבנויה בצדו. גם הלבוש (שצח סעי' ט) כתב, שנעשה "הנחל כולה" בכלל העיר מפני המצבה העשויה בצדה, וכ"כ הגר"ז (סעי' יג), וערוך השולחן (סעי' כ), ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"א או"ח סימן יז ד"ה כה גם).

ועתה מצאתי להרמב"ם במלחמות (מדפ"ר נדפס בהוצאת עוז והדר עירובין נ:): שכתב וז"ל: מצאתי בירושלמי (פ"ה ה"א) סיוע לדבריו והכי גרסין התם רבי בא אמי בר יחזקאל בשם רב, עיר שהיא בנויה על שפת הנחל אם יש ממנה ולנחל ארבעה טפחים מודד מן החומה, שלשה מודד משפת הנחל החיצונה בלבד שלא יתאבד יתר משבעים אמה ושירים ומקשינן וכו'. הנה זו הסוגיא הירושלמית אינה שוה עם התלמוד שלנו בשיעורין, אבל מכל מקום אנו למדין ממנה כי לעשות הנחל מכלל העיר ולמודד מן השפה החיצונה שלו נאמרו הדברים, והעיר בנויה על שפת הנחל ממש והדקה בנויה בתוך הנחל ועשויה מדרון לירד מן העיר לנחל והוא הענין המפורש בהלכות ולא כדברי בעל המאור וגם לא כפירוש רש"י. עכ"ל. ומזה שכתב שהסוגיא של הבבלי חלוק על הירושלמי לענין השיעורין הוא כדברינו, שלדעת הבבלי כל רוחב הנהר מתחשב, ובודאי אילו היה רואה כן החזו"א לא היה כותב כהירושלמי שלא מהני רק עד שבעים אמה ושיריים.

הרב משה פנירי

אם יש להקל לקטן להתחפש לבת

כתב הדרכי משה (סימן תרצו סעי' ח) בשם מהר"ם מינץ (בתשובה סימן ז'): "על דבר לבשת הפרצופים שנוהגים בפורים אם יש לחוש בזה לאיסור לא ילבש, והמנהג פשוט ואין מוחה".

והביא ראיה מהרי"ב שכתב על הבחורים שחוטפים בפורים אפילו שלא ברשות שאין בו משום גזל, אם כן הוא הדין באיסור לא ילבש דליכא איסור משום שמחת פורים. וכתב עוד, שאפשר שזה הטעם למה שנהגו בזמנו להתיר איסור כלאים דרבנן בפורים וכפי ששמחת פורים דוחה איסור דאורייתא של לא ילבש.

מאידך בשם מהרי"ב בר"ן כתב, שאין ללמוד מהרי"ב שהתיר איסור גזל משום שמחת הפורים, כיון שסיבת ההיתר שם היא משום הפקר בית דין הפקר [דהיינו שכולם מסכימים ומוחלים משום השמחה, ואותם שאינם רוצים בכך בית דין מפקיד את ממונם], מה שאין כן באיסור כלאים וכל שכן איסור לא ילבש יהיו אסורים.

ובסוף דבריו כתב, "נראה לי ליישב המנהג וכו' דמותר ללבוש כלאים כדי להעביר המכס, שמע מינה דכי אינו מכין ללבישה שרי". ע"ש.

ודבריו צריכים עיון, שהנה יש לחלק בין לבשת בגד האסור בכלאים ללבישת בגד שיש בו איסור לא ילבש, שבלבישת כלאים אינו רוצה בלבישה זו, מה שאין כן באיסור לא ילבש, הרי הוא לובש ורוצה בבגד שיהיה עליו. אם כן כיצד יש להוכיח מאיסור כלאים לאיסור לא ילבש.

ונראה לבאר, שהנה יש שני סוגי לבישות. לבישת הבגדים על גופו באופן הרגיל שהיא לצורך כיסוי הגוף, חימומו, וגם מראהו. מה שאין כן במוכס שאין לו מטרה בלבישת הבגד כי אם להבריח את הבגדים, לא הנאה מהלבישה. וזה מבואר ברש"י (?) שכתב על דברי רבי עקיבא שמתיר כאשר צריך לעבור במכס מפני שאינו מתכוון, "שאינו כוונתו להנאת לבישה אלא להבריח בו בלבישת כלאים".

לפי זה ברורה ראיית הדרכי משה מלבישת כלאים לאיסור לא ילבש, כיון שהמתחפש בפורים בבגדי אשה אין מטרתו ללבישת בגד תחת, שענינו חימום וכסוי הגוף, אלא למראה החיצוני בלבד שרוצה להראות בתחפושת. והרי הוא כאדם

צריפין שהם עתידים ללכת ממקומם, אבל אם עשו דקה, הרי דירת העיר קבועה מעתה ומודדים להם מן הדקה עצמה, מפני שהדקה כחומה לעיר. והריטב"א (עירובין סא.) אחר שהביא דברי רש"י כתב, כן פי' רבותי, ולהאי פירושא דרש"י ז"ל קשה, אמאי נקט מודדין לה משפת הנחל ולא קאמר משפת הדקה. ומה שהקשה הרשב"א על דברי הר"ף כן הקשה הריטב"א, דהיאך חושבין את הדקה מכלל העיר שהרי אין מעברין את העיר אלא בבית דירה או מקום הראוי לבית דירה והנחל אינו ראוי לדירה. וביאר, דהתם הוא כשבאין לעבר את העיר מפני מקום מסוים שחוצה לו, אבל הנחל הזה שהוא לפני כל העיר וראויין להשתמש בו כל בני העיר אע"פ שאינו ראוי לדירה מעברין בו את העיר. וכדברי הר"ף, כן פסק הרמב"ם (פרק כח הל' ט) וז"ל: עיר שיושבת על שפת הנחל, אם יש לפניה דקה רוחב ארבע אמות על שפת הנחל כדי שיעמדו עליה וישתמשו בנחל נמצא הנחל בכלל העיר ומודדין לה אלפים אמה משפת הנחל השניה ויעשה הנחל כולו בכלל המדינה מפני הדקה הבנויה מצדו, ואם לא היה שם דקה אין מודדין לה אלא מפתח בתיהן ונמצא הנחל נמדד מן האלפים שלהם. וכ"פ מרן השו"ע (סימן שצח סעי' ט). נמצא דלדעתם יש למדוד את האלפיים אמה משפת הנחל כל שיש שם דקה, ולפי סברת הריטב"א בדבריהם הוא מפני שראויין להשתמש בו כל בני העיר אע"פ שאינו ראוי לדירה מעברין בו את העיר. ולפ"ז יש לומר גם בנידון זה שכל הכבישים הנמצאים מסביב לרמות שהם חלק בלתי נפרד מהעיר, ויתרה מזו יש לומר שכביש עדיף מנחל, שאם אמרו בנחל שהוא מצטרף לעיר והאלפיים אמה נמדדים מקצהו השני, אף על פי שהתשמיש שמשמשים בני העיר בנחל אינו אלא במטר אחד או שניים ממנו, או לפירוש אחר שמשמשים בו כשהוא יבש, אע"פ שאין משמשים בו בכלל כשהוא מתמלא מימי הגשמים, כל שכן הכבישים שמשמשים בהם בכל רוחב הכביש מן הקצה אל הקצה כל השנה, והוא שימוש הראוי לכל בני העיר. ועי' בשו"ת משיבת נפש (או"ח סימן ז אות ה) שכתב שה"ה נהר המספק מים לעיר דמתעבר עם העיר, ואם יש עליו גשר, מהלכין בו בשבת ומודדין האלפיים אמה חוצה לו. ובשו"ת קנין תורה (ח"ב סימן פ) כתב, מטעם זה להתיר בגשר ההולך מעיר לעיר שנעשה לצורך הילוך רבים, דזה מקרי מקום השתמשות יותר מאצטבא, שנכלל הנהר בכלל העיר. ע"ש. וכ"כ מהמרש"ם בדעת תורה (סימן שצח סעי' ו), דכיון דבני העיר מסתפקין מן הנהר הוי הגשר כדקה, וא"כ בודאי שכל המדרכות הנמצאות בצידו הכביש שחשובים כדקה. אע"פ שמצד הסבא בכביש לא צריך שיהיה גם את הדקה, שהרי לא הצריכו דקה אלא לנהר שאין משתמשים בכל רוחבו, וגם שיהיה נוח להשתמש בו, והכא בלא"ה יום ולילה לא ישובות, ומשתמשים בהם תדיר.

פש גבן לברורי הא דאיתא בירושלמי (עירובין פ"ה ה"א) ר' בא אמי בר יחזקאל בשם רב, עיר שהיא בנויה על שפת הנחל אם יש בינה לנחל ארבעה טפחים מודד מן החומה, שלשה מודד משפת הנחל החיצונה ובלבד שלא יהא בנחל יותר משבעים אמה ושיריים, מה אנו קיימין אם במתקטת עשרה טפחים מתוך שלש מודד משפת הנחל החיצונה, אם מתוך ארבע מודד מן החומה אלא אם כן אנו קיימין משלש ועד ארבע. מדברי הירושלמי מבואר, דגם בנחל לא הותר רק עד שבעים אמה ושיריים. וכ"כ החזו"א (או"ח סימן קי (ב) אות כז ד"ה שצח ס"ט עיר). ואולם מסתמות לשון הראשונים משמע שהבבלי חלוק על הירושלמי, ושרי בנחל אף ביותר משבעים אמה ושיריים, כן משמע מטעמו של הריטב"א לדעת הר"ף שכתב שהנחל חשוב כבית דירה בגלל התשמיש החשוב שלו, ולפ"ז יש להחשיב את כולו כחלק מהעיר אפי' אם הוא יותר משבעים אמה ושיריים. גם כמעט כל הראשונים שסוברים שמונים לנחל משפתו השניה כתבו שמודדין לה אלפים משפת הנחל שהוא כלה שם כשאר עיירות, וכ"כ האור זרוע (ח"ב - הלכות עירובין סימן קסו), ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יב חלק יח דף צט טור א), וכ"כ הרמב"ם והשו"ע הנ"ל ומדלא חילקו

ט"ו, אך טוב ונכון שיקיים שוב את מצוות הפורים, ועל הניסים יאמר באלוקי נצור ובהרחמן. אולם אם חזר לעירו לפני עלות השחר של ט"ו, אינו מקיים שוב את מצוות הפורים (סעיף י"ב והערה צ"א).

20) בן עיר שעבר דירה בקביעות בליל ט"ו לכרך, מתחייב שוב בכל מצוות הפורים בט"ו (הערה פ"ט וצ"ב. וע"ע הערה ק"ו).

21) בן עיר המגיע לכרך ביום ט"ו אחר עלות השחר, פטור לכל הדעות אף שהיתה דעתו להגיע לפני עלות השחר (סעיף י"ב).

22) בן עיר המגיע בליל ט"ו לכרך על דעת לחזור לעירו לפני עלות השחר של ט"ו, ולבסוף נשאר, פטור מפורים בט"ו (סעיף י"ב).

23) בן עיר המגיע ביום י"ד לכרך ובשעת יציאתו מביתו תכנן לחזור לעירו לפני עלות השחר של ט"ו, ובצאת הכוכבים שינה דעתו והחליט להישאר ואכן נשאר, פטור מפורים בט"ו (הערה צ"א).

24) בחור ישיבה הלומד בעיר וגר בכרך, ב"ד היה בישיבתו שבעיר וקיים שם את מצוות הפורים, אם מגיע לבית הוריו ב"ד או בליל ט"ו על דעת להישאר שם בעלות השחר של ט"ו ואכן נשאר, חייב שוב בכל מצוות הפורים, כדן בן כרך החוזר לכרכו, והוא הדין אם לומד בכרך וגר בעיר, וכפי התנאים המפורטים בדינים 9-10 (סעיף י"ג והערה ק"ה).

הרב אלון בר שלום

אם הכבישים מפסיקים לעניין סמוך וכמה יכול להיות רוחב הכביש

כתב השולחן ערוך (סימן שצח ס"ב) וז"ל: אם יש נהר לפניו לסוף ע"ה אמה, לאחר שמדד חמשים אמה חוזר לאחוריו כ"ה אמה כדי שיהא החבל של חמשים אמה שלם עד הנהר. ומקור הדברים הוא הירושלמי (עירובין פ"ה ה"ג), ויש שם פלוגתא בזה. וכתב רבינו הב"ד דמירי שהנהר רחב יותר מכ"ה אמה דאילו אינה אלא כ"ה או פחות הלא יכול למדוד בהחבל של נ' אמה ותגיע עד עבר הנהר. מבואר שכל הדיון הולך וסובב רק על אופן המדידה מצד החבל שלא יהיה ארוך מדאי שאם יהיה ארוך מחמת כובדו ימעט את התחום, ומשמע עכ"פ דהנהר עצמו עולה בחשבון התחום, וכ"כ בספר ערוך השולחן (סימן שצח ס"ב). ויתרה מזו הוא דין נחל שהוא משמש את בני העיר שהוא הופך להיות חלק מהעיר וכפי שיתבאר.

הנה בגמ' (עירובין סא.) אמר רב יוסף אמר רמי בר אבא אמר רב הונא: עיר שיושבת על שפת הנחל, אם יש לפניה דקה ארבעה - מודדים לה משפת הנחל, ואם לאו - אין מודדין לה אלא מפתח ביתו. אמר ליה אביי: דקה ארבע אמות אמרת לן עלה. מאי שנא מכל דקי דעלמא דארבעה? אמר ליה: התם לא בעיתא תשמישתא הכי בעיתא תשמישתא.

והרי"ף (עירובין יח:) פירש כי רוב העתים הנחל מתייבש ומשתמשין בו, שאינו מתמלא אלא בשעת הגשם וכיון שאינו מתמלא ומשתמשים בו נעשה בכלל העיר, ואם אין לפניו דקה אין מודדין לה אלא מפתח בתיהן, ומאי שנא דכל דקה בעלמא ארבעה טפחים והאי דקה ארבע אמות, משום דהאי שתיא על שפת הנחל בעיתא תשמישתא הלכך אי הויה ארבע אמות אין, ואי לא לא. ע"כ. והנה הרשב"א בחידושו (עירובין סא.) הביא דברי הר"ף וכתב שכן פירש רבינו חננאל, וכתב, ולא ירדתי לסוף הפירוש הזה, חדא דאפי' עבוד דקה היאך מודדין להם את הנחל מכלל העיר והלא אין מעברין את העיר אלא ממקום בית דירה, או הראוי לדירה, כדאמרין לעיל, והנחל אינו ראוי לדירה, ועוד דמפתח בתיהם לא משמע מחומת העיר אלא מפתח בתיהן ממש וכדאמר' לעיל גבי יושבי צריפין מודדין להם מפתח בתיהם, ולכן כתב שפירוש רש"י נראה עיקר, דעיר היושבת על שפת הנחל בעיתא תשמישא לכל העיר, כי לעתים הנחל גדל ושוטף כל העיר ואין דירת העיר קבועה אלא כיושבי



ושוב מצאתי דד' התוס' בסוכה הנ"ל לאו מילתא פסיקתא המה, כי כמה מהאחרונים דקדקו מד' הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו וה"ד) דאיהו ס"ל דנשים פטורות מהלל דחנוכה, יעו' בתשו' יב"א ח"ו (סי' מה) ובחזו"ע חנוכה (עמ' ריד והלאה) שהאריך בזה, ומסיק לדינא כסברת האחרונים בדעת הרמב"ם דמדינא נשים פטורות מקריאת ההלל בחנוכה ואם רצו לקרותו יקראוהו בלא ברכה. ומיניה נילף נמי לדין קריאת ההלל דרמיה עלן בפורים שלסברת הרמב"ם נשים פטורות מחיוב זה, וניחא בזה קושייתין.

והנה בעיקר המנהג הנ"ל, מצאתי בס' נשמת חיים (לקט הקמח - ערך פורים) שג"כ הביא מנהג זה וכתב ע"ז 'שכן הוא המנהג מפני שהם טרודים בהכנות היום, ויש סמוכות רבות למנהג, כן כתב הרב אביר יעקב בירדוגו זצ"ל. ובס' ילקוט שמש (עמ' קמה) כתב שהגאון ר' שלום משאש זצ"ל אמר לו שאכן כן הוא המנהג. וראיתי להגאון אדר"ת (בחינוכי השו"ע שנדפסו בקובץ 'מקבצאיל' גליון ל עמ' קיב) שג"כ כתב לדקדק מסוגיא דרפ"ק דמגילה (ד). למיפטר נשי מקריאה דלילה, והוסיף דכה"ג מצינו בחיוב תפילה דאף דנשים חייבות בתפילה כאנשים מ"מ לא חייבות בג' תפילות כאנשים כמש"כ בשא"ג (סי' יב), יעו"ש. ונראה פשוט דהא דפטר להו דוקא מקריאה דלילה הוא משום דס"ל כדעת הרמ"א (סי' תרצב ס"א) דקריאה דיום עיקר, אכן לדעת הרוקח (ס"ס שסג) דס"ל דקריאה דלילה עיקר נראה פשוט דיקראו את של לילה. ולדעת מהר"א ישראל בתשו' קול אליהו ח"א (ס"ס מא) דנקיט בדעת הרמב"ם והשו"ע דחיוב יום ולילה שוה, נראה שג"כ יתחייבו בקריאה דלילה הואיל והיא המצוה הראשונה הנקראת לפנייהם ואין מעבירין על המצוות.

ולפענ"ד נראה שיש מקור וסמך למנהג זה גם בדברי היר' מגילה (פ"ב ה"ד), דהנה שם איתא, עולא בירייה ר' לעזר בשם ר' חנינה רגיל צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום. ותיבת 'רגיל' צ"ב. ובפני משה ובקרנן העדה בפירושו הראשון פירשו דכך היה שמו. ובפירושו השני כתב לפרש שמי שהוא רגיל ובקי בקריאה צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום, אבל שאינו בקי אינו צריך לפי שעיקר קריאתה ביום, וסיים דפירוש זה נראה עיקר.

והנה לפירושו זה מבואר לפנינו מילתא חדתא שלא נזכר בפוסקים. וכבר העיר בזה הגאון מהרצ"ח בגליונותיו למגילה (כ). ומחמת כן כתב דצריך להגיה 'ריב"ל', דר' יהושע בן לוי הוא בעל המימרא בבלי (שם ד). והמדפיסים הדפיסו תיבת רגיל תחת תיבת ריב"ל. ובגליון אפרים כתב דצ"ל 'הגדול'. וע"ע בס' משב"ח ובס' תורתן של ראשונים ביר' שם ובס' כתר אפרים (סי' כ אות ג). אכן בס' כתר המלך (פ"א מהל' מגילה ה"ד) כתב דדברי הירושלמי הנ"ל הם ראייה לסברת הטו"א והנ"ב דקריאה דלילה אינה עיקר ורק חכמים תקנו לקרותה בלילה למי שבקי אבל מי שאינו בקי אינו חייב בה כי עיקר קריאתה הוא ביום. וכע"ז כתב בתשו' שאילת יעקב ח"ב (סי' נח אות ח). ובטל תורה כתב דמד' היר' הנ"ל לפירוש הב' של קרבה"ע יר' ראייה מפורשת לד' הר"ן (ריש מגילה) שבני הכפרים לא היו קורין המגילה בלילה [וכ"ה דעת ס' המנהיג (הל' מגילה אות טז) והרשב"ש (סי' נד). וכ"כ קצת מד' האו"ז (הל' מגילה סי' שסט) הגם שלפענ"ד אינו מוכרח כ"כ בדבריו]. יעו"ש.

ועכ"פ הא מיהא חזינן בדברי הירוש' לפירוש קרבה"ע הנ"ל דמעיקרא כך היתה התקנה להקל למי שאינו בקי דאינו חייב לקרותה אלא חדא זימנא, ולפ"ד נראה שלא שהצריכוהו אף לחזר אחר בקי שיקראנה לו גם באופן דליכא בזה טירחא כלל, ולדידיה הואיל ועיקר קריאתה הוא ביום כמו שפסק הרמ"א (סי' תרצב ס"א) א"כ יש להעדיף קריאה דיום. אכן לפמש"כ מהר"א ישראל בתשו' קול אליהו הנ"ל בדעת הרמב"ם והשו"ע דחיוב קריאת המגילה דלילה ויום שוה, נראה שיש להעדיף טפי קריאה דלילה הואיל והיא הראשונה הנקראת לפניו ואין יכול לדחותה הואיל

משום שמחת פורים, או שבכל מצב על פי עקרונות הפוסקים האמורים לעיל ניתן יהיה להתיר לקטנים לבלוש בגדי אשה. נפק"מ בשימוש בהם בהצגות וכיו"ב במשך השנה.

ולכאורה אם נתחקה אחר הראיות להיתר ע"פ הגמרא בבא קמא הנ"ל, שיש היתר ללבישת כלאים דאורייתא כשהוא במקום צורך פרנסה [לעבור את הגבול], ובנוסף אינו מתכוון בלבישה אלא למעבר בלבד.

א"כ נבוא לחלק בין אדם שפרנסתו בזה שמציג גם בלבוש נשים [לצורך המשחק שמציג בפניהם] שיש בזה צורך פרנסה.

אך יש מקום לטעון שגם לצורך פרנסה יהיה אסור, ואין ללמוד מלבישת כלאים, כיון שמדיוק לשון הדרכי משה שטרח ליישב המנהג שנהגו בלבישת כלאים דרבנן משמע, שגם לאותם שנהגו בהיתר לא התירו לעצמם בכלאים דאורייתא למרות שהגמרא התירה אף בכלאים דאורייתא. אם כן אפשר ללמוד מכאן שגם שהתירו לא התרנו אלא באיסור דרבנן.

לכן יש לומר שסיבת ההיתר היא רק לצורך שמחת פורים ולא בכל צורך של פרנסה וכדומה.

הרב יוסף מאיר יפרח

בענין חיוב מקרא מגילה דיום לנשים

ראיתי למרן הגר"ע יוסף זצ"ל בס' טבעת המלך (פ"א מה' מגילה ה"ג) ובחזו"ע פורים (עמ' נ הע' ז ועמ' צה הע' עט) שכתב לתמוה על מה שהוזכר בתשו' מים חיים ח"א (סי' ש) אודות מנהג מקצת קהלות שנהגו בהן הנשים לקרות המגילה רק בלילה, שזוהו הפך פשוטות הש"ס (מגילה ד. ד) והשו"ע (סי' תרפז וסי' תרפט) והפוסקים.

והנה לכאורה נראה שיש להגדיל התימה על מנהג זה, דהנה בגמ' מגילה (יד.) איתא, ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שנתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש. אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה (ביציאת מצרים אמרו שירה על הים. רש"י. ר"ן. תור"ד) ממיתה לחיים לא כל שכן. ופרכינן, אי הכי הלל נמי נימא. ומשני דאין אומרים שירה על נס שבחול. ורב נחמן משני דקרייתא זו הלילא. ורבא משני דבשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנו, יעו"ש. וכטעמא דרב נחמן נקטו לדינא הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) והבה"ג (הלכות מגילה) והמאירי (שם יד.) וה"ד יצחק אבן גיאת (הלכות הלל) ובס' המנהיג (סי' כג וסי' כח) ובאבודרהם (סדר תפלות השבת וסדר תפלת פורים). ונראה פשוט דטעמא דרב נחמן שייך רק גבי קריאה דיום כי בלילה אין אומרים הלל כדאיתא שם (כ.).

והנה בתוס' סוכה (לח. ד"ה מ') דקדקו ממתני' דהתם דנשים פטורות מהלל דסוכות ודעצרת הואיל והוא מצות עשה שה"ז ג', והוסיפו דאע"ג דבהלל דליל פסח משמע בפסחים (קת.) דמחייב בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ד. ונראה לפ"ד דה"ה שיש לחייב בהלל דחנוכה ובדין הלל דפורים הואיל והמה ג"כ באין על הנס.

ואם כן, השתא דקאמרינן דטעמא דאין קורין הלל בפורים הוא משום דקריאתה היא הללה ויוצאין יד"ח חיוב הלל בעצם קריאתה, ולמתבאר לעיל מד' התוס' הנ"ל דנשים חייבות בדין הלל דפורים, א"כ ודאי דהיה לנו לחייבן בקריאתה ביום אף לדידהו עכ"פ מדין הלל שמחוייבות הן בו. ואף דאיכא קמאי ובתראי דנקיט לדינא כטעמא דרבא דאכתי עבדי אחשוורוש אנו ולסברא זו נראה דליכא לן האידנא כלל חיוב הלל בפורים, עכ"פ מחמת הן ספיקא היה לנו לחייבן לקרותו בלא ברכה.

הלובש בגד כלאים כדי לעבור בו את המכס. ועוד, שלבישת הבגד לתחפושת הוא באופן זמני בלבד, כמו אדם שצריך לעבור במכס. [אחר כותבי זאת הראוני שבשו"ת בית הלוי (ח"א סימן א אות ה) כתב בדרך הנ"ל]

ועוד שהראיה מכלאים היא באיסור דאורייתא, דומיא דאיסור לא ילבש שאף הוא דאורייתא.

וידידי רבי דוד אטיאס רצה לחלק ולומר עוד מלבד האמור לעיל, שיש כאן מקום לדון מטעם פסיק רישא דלא מכוון כמו שמצינו בכלאים כך גם נלמד לאיסור לא ילבש, שכאשר אין כוונתו ללבישה מותר.

ועדיין צריך ביאור בהיתר זה כוון שהתורה אסרה כול לבישה, ולכאורה לא שייך לומר שכאשר לא רוצה או לא מכוון בלבישה יהיה מותר בלבישה כוון שזה עצמו התורה אסרה.

ואפשר לדייק כך בדברי הרמ"א שכתב שאין איסור בדבר **מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה.**

ואם נבוא לדון בטעמי איסור לא ילבש נגלה שהדברים צריכים עיון רב. שהנה כתבו הראשונים שני טעמים לאיסור לא ילבש.

רש"י כתב (דברים כ"ב ה') שהוא משום פריצות שלא יבואו להתערב גברים ונשים.

והרמב"ם כתב (מורה נבוכים חלק ג' פרק ל"ז) שכן דרכם של עובדי עבודה זרה להחליף בגדי נשים בבגדי גברים. וכ"כ בחינוך (מצוה תקמ"ב).

א"כ שבאים לדון באיסור לא ילבש לאור הטעמים שהוזכרו כל דברי הפוסקים שהזכרנו לא עולים בקנה אחד ונפטר.

לטעם של הרמב"ם אפשר שניחא כוון שכל איסור של ע"ז נאמר בלבישה למטרת לבישה דהיינו שצורת הלבישה של ע"ז היא לסיבת לבישתה ללא למראה הנשקף דרכה כפי שהסברנו, ולכן יהיה מותר לבלוש תחפושת שאין שם לבישה עליה,

משא"כ לטעם של רש"י קשה טובא, כוון שהאיסור הוא בלבישה עצמה כל רגע אף שלא מתכוון כלל למטרות הלבישה שפרטנו, א"כ אין שום אופן של היתר לבלוש בגדי אשה כוון שישנו חשש שיתערב בין הנשים ויש פריצות בדבר.

ונראה שאפשר לחלק בין גדולים לקטנים, שכל הטעם של פריצות שייך בגדולים שילכו ויתערבו בן הנשים משא"כ בקטנים לא שייך פריצות ולכן מותר להם להתחפש בפורים משום שמחת פורים. ואם יש לאסור הוא בילדים מגיל חינוך אפשר שהוא מדין חינוך ולא מדין פריצות.

ואפשר שזה מדוייק מלשון התורה (דברים כב, ה) לא ילבש **גבר** שמלת אשה גבר לשון של אדם גדול בדווקא.

ואפשר עוד שזה עומק דברי המשנה ברורה (תרצ"ו סעיף ח) שכתב להתיר לאיש לבלוש בגד אחד בלבד של אשה, וההיתר בזה כיוון שכן אין פריצות ולא יבוא להתערב בנשים כיוון שניכר בשאר בגדיו, ואפשר להביא ראייה למשנה ברורה מהשדה חמד שכתב להתיר לבת מלך לבלוש בגדי גברים כוון שניכרת שבת מלך היא ואין חשד לפריצות. א"כ לדידן ה"ה לקטנים.

הוראת הפוסקים:

כתב הרמ"א (תרצו סעיף ח) שללבוש פרצופים בפורים אין איסור בדבר. ובמשנה ברורה (סק"ל) בלבוש אחד של אשה אין למחות.

והאור לציון (ח"ד עמוד שמ"ו) כתב לגדול אסור, ולקטן מותר כיון שבמקום שיש מתירים מותר לקטן.

אך החזון עובדיה (עמ' קצ"ט) כתב לאסור בגדול ונכון שגם קטנים לא ילבשו בגד של אשה. וכן ובשו"ת יחוה דעת (ח"ה סימן נ) כתב, יש להזהיר גדולים על הקטנים, ודרך עקומה להלביש תינוקות בגדי נשים.

עוד יש לדון אם כל המקום להתיר זאת הוא רק בפורים

ואין מעבירין על המצוות. ואם כנים אנו בכל זה, לא רחוק הוא לומר שראו לדון את הנשים שבמקומם כאינן בקיאות ודינן להתחייב רק בקריאה אחת כמבואר בד' היר', ועקב טרדותיהן הרבות במצוות היום לא ראו אף לחייבם להתאמץ ביותר שיקראו בפניהם וכדכתיבנא לעיל לדעת היר', ולשיטת הרמב"ם והשו"ע דחייב דיום וליה שוה שפיר י"ל דחייבו רק בקריאה דלילה הואיל היא הראשונה הנקראת לפניה ואין מעבירין על המצוות, ומה גם שאז הן פנויות יותר למשמע מגילה לא כן ביום שטרדותיהן רבו למעלה ראש. (אכן פשוט דהאידיא לא שייך כלל למיפטר להו מהך טעמא).

ובדרך אחרת נראה שיש להליץ בעד מנהג זה לפמש"כ בטורי אבן שם (יד. ד"ה מה) לפרש דהשירה דילפינן מינה בק"ו לעיקר תקנת חיוב מקרא מגילה היא ההלל שאמרו ביציאת מצרים (ולא שירת הים כדפרש"י ושאר הנ"ל), ומדבריו שם להלן (ד"ה יציאת מצרים) מתבאר דהך הלל דקעבדינן מיניה ק"ו הוא הלל דליל פסח כי רק אותו קאמרינן מדין שירה על הנס אבל הלל דיום פסח הוא מדין יו"ט. וכן הבין דבריו הגאון חת"ס (חאו"ח סי' קצה).

והנה בתוס' סוכה הנ"ל מדוקדק דאף נשים דמחייבי בהלל בפסח זה דוקא בהך הלל דליל יו"ט, ובאר בערול"ג שם הטעם לזה, דהואיל ומדינא נשים לעולם פטורות מהלל הואיל והוא מצות עשה שהז"ג, והא דמחייבין להו בהלל דפסח זהו רק מטעם שאף הן היו באותו הנס, א"כ פשוט דאין לחייבן אלא בהלל שעיקר תקנתו היא משום הנס והוא זה שבבילי יו"ט, אכן בהלל דהיום שעיקר קריאתו היא ככל יו"ט דקרינן ביה ההלל א"כ בהא דדר דינא דהוי מצות עשה שהז"ג ופטורות ממנו.

נמצא כי לסברת הטורי אבן דעיקר הק"ו דילפינן מיניה לעיקר חיוב קריאת מגילה הוא מהלל דליל פסח, ולמדוקדק מד' התוס' הנז' דנשים חייבות רק בהלל דליל פסח מן הטעם האמור, א"כ י"ל דה"נ יתחייבו הנשים רק בקריאת המגילה דלילה דומיא דחייבין בהלל דליל יו"ט א' דפסח דתרווייהו באין מדין חיוב הודאה וכנ"ל, ואינשי דמחייבי אף בהלל דיום דיו"ט דפסח וכדמחייבי בכל שאר יו"ט א"כ חייבים הם אף בקריאת המגילה דיום מדין ההלל. ואע"ג דאיכא למימר דמהך ק"ו ילפינן רק לעיקר חיוב ההודאה וא"כ י"ל דאף לסברת הטו"א דעיקר הק"ו הוא רק מהלל דלילה אכתי אין לנו לחלק בזה בין חיובא דנשי לחיובא דגברי, מ"מ אין זה מוכרח, ושפיר איכא למימר כדכתיבנא.

הרב חיים בנן

יזהר להעביר על מידותיו לביל פורים ויומו יותר מכל השנה

כתב הגר"ח פאלאג' בספר מועד לכל חי (סימן לא אות קט) וז"ל: יזהר הרבה שלא יהיה מחלוקת בביתו כלל, לא לביל פורים, ולא ביום פורים, ויסבול הרבה ויעביר על מידותיו יתר משאר ימות השנה (אורה ושמהך דף כה ע"א) עכ"ל.

וחיפשתי ולא מצאתי את הספר אורה ושמהך הנז', ומ"מ אמרתי לבאר דבריו בסייעתא דשמיא, דהנה ידועים דברי השל"ה בשם האר"י ז"ל דיום כיפורים הוא כ"פ פורים" דהיינו יום כמו פורים, ובאר בזה הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (מאמר קד עמ' תמד) דהכוונה בזה שיום הכיפורים הוא יום סליחה ומחילה לישראל, משום שבים זה אין בהם לא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, כמלאכי השרת, ובזכות שבירת כל המידות הרעות הללו, זוכים הם ל - "לפני ה' תטהרו", וכל עוונותיהם מתכפרים להם. ואף זה שזכו ביום פורים ל"קיימו וקבילו", מה שלא זכו עד עתה (שבת דף פח.). הוא ע"י שהגיעו לאהבה ואחוה גמורה זה עם זה, כי הסכנה של להשמיד להרוג ולאבד שריחפה עליהם איחודה אותם לגמרי, וכשם שלמתן תורה זכו על ידי "ויחן שם ישראל נגד ההר" - "כאיש אחד בלב אחד" (שמות יט ב ורש"י), וכמו שנתבאר ששבירת המידות הרעות היא היא ההכנה לקבלת

התורה. ואף לדורות יסודו של יום הפורים הוא יום "משתה ושמחה ומשולח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים" (אסתר ט כב), שע"י כך מגיעים ישראל לידי אהבה ואחוה זה לזה, וזהו עיצומו של יום, וע"כ נקרא היום הקדוש "יום כיפורים" - שהוא כמו פורים. ע"כ. ולכן יזהר להעביר על מידותיו, מפני שמהותו של יום הוא יום משתה ושמחה וכו'.

הרב משה שלם

אי יוצא במנה אחת גדולה שאפשר לחלקה לשני מנות

הנה יש לחקור דהרי נהגו כלל ישראל לשלוח מנות בכלי אחד ודלא כמון הבן איש חי (תורה לשמה סי' קפ"ט) מה יהיה הדין אם יהיה לו מנה אחת גדולה שאפשר לחלקה לב' מנות האם יצא בזה יד"ח דהרי יכול לחלקה או דילמא מכיון שמחברים הם שם מנה אחת עליהם ולא יוצא בזה יד"ח זה הפשטות.

והנה עיין בספר קרבן מנחה למהר"י חאגיז שכתב בסימן שפ"ה וז"ל: רבי יהודה וכו' עגלא תילתא וכו' שואלין שהרי אין כאן (אלא) ב' מנות. תשובה לגבי זרוע הניתן לכהן אמרו דבגדול יכולין לחלקו לשתיים וליתן לשני כהנים א"כ האטמא חשיבא כשנים כיון שראויה לחלקה לב' וכו' עיי"ש לשונו, מבואר להדיא מלשונו שאם יהיה מנה אחת שיהיה אפשר לחלקה לב' חשיב ב' מנות ויוצא יד"ח במשלוח מנות ככה"ג.

והנה ראייה לדין זה מהא דאיאתא בפסחים דף קי"ד דהגמ' כתבה דצריך שני תבשילין בשולחן הסדר ושאלה הגמ' מאי שני תבשילין וחזקיה תירץ שם דאפי' דג וביצה שעליו כל' נתבשל יחדיו חשיב שני תבשילין, וזה משום שיש שם דג וביצה שעליו, אולם אין משם ראייה כלל משום דשם מדובר על שני דברים שנצטרפו בבישול אחד ואילו פה אנו דנים על דבר אחד גדול שנתבשל ואפשר לחלקו לשתי מנות ואין ראייה מזה אולם זה יהיה ראייה לדין אחר שאם אפה עוגה עם מילוי שוקולד יהיה זה נחשב לשני מיינים ויש לעיין בזה.

ועיין ערוך השולחן תרצ"ה דאינו אלא מנה אחת משום דבעי' דבר חשוב וסיוח ביצה אינה דבר חשוב ולכן אין להחשיבו כמשלוח מנות ובלשון רש"י בסוגיא כתוב משלוח מנות מיני מעדנים הוי ראייה לדבריו שבעי' דבר חשוב.

נחזור לעניינו אם מביא דבר אחד חשוב שהוא חשוב שני מנות האם אפשר להחשיבו כשני מנות דאין לנו ראייה לזה ומלשון ההלכה שני מיני אוכלין משמע שזה דוקא שני מינים ושם בשו"ע וברמב"ם שני מנות בשר גם פה יש לחקור דהוא שיעור של שני מנות, ואכתי צ"ע.

הרב ישראל מאיר כהן

מנהג העולם במצות מתנות לאביונים

הנה מצינו להרבה אנשים ומהם גדולי תורה שמעבירים את מעות המתנות לאביונים דרך ארגוני חסד, קופות השכונה וכיוצא"ב. והרבה פעמים נותנים שטר אחד גדול עבורם ועבור בני ביתם.

אלא דלכאורה יש לעורר בזה ע"פ מש"כ בשו"ת תורה לשמה (המיוחס לגר"ח מבבל זיע"א, סי' ק"צ) שאם נזדמנו לו ב' אביונים לא יתן לאחד מעות ויאמר לו שיתן חצי מהמעות לחברו משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות, אלא צריך תחילה לפרוט המעות שבידו וליתן ביד כל עני את חלקו, ע"כ. וא"כ אף בנידו"ד הוי מצות חבילות חבילות.

ונראה ליישב המנהג דס"ל שקיים המצוה היא לא הניתנה אלא התוצאה, וא"כ שפיר מהני ליתן לגבאי דהוא רק השליח. אך התורה לשמה לא ס"ל הכי, ויל"ע אמאי לא חששו לדבריו.

א הנה מדבריו למדנו דלמד כביאור הר"ח בסוגיין דהמנה שניתנה זה רק אטמא והשתייה אינה בכלל המנות ויש לעיין.

אך הראוני מש"כ בחזו"ע (פורים עמ' קנ"ח) בשם התפארת ישראל (שבת פ"ב מ"ב) דאין עושין מצות חבילות חבילות היינו שעושה ב' פעולות כאחת כגון כהן שמשקה שתי סוטות כאחת אך כשעושה פעולה אחת ועל ידיה יקיים שתי מצוות אין כאן איסור משום עשיית מצוות חבילות, ע"ש. ולפי"ז אתי שפיר מנהג העולם.

עוד יש לדון האם שייך ליתן מתנות לאביונים לאיש ואשה אביונים, דאם גדר המצווה היא בתוצאה א"א לתת כיון שהיו אותו כיס, אך אם גדר המצווה היא לתת לשני גברי הכא איכא שני גברי. ובאמת במהרש"א (מגילה ז') כ' ששרי ליתן לאיש ואישה מתנות לאביונים ויוצא בזה י"ח ב' אביונים, וכ"פ בבנין עולם (חאו"ח סי' ל"ו).

הרב בנימין ביטון

גזילה מחמת שמחת פורים

הנדון: שמעון התחפש בפורים לראש כולל והגיע לבית גביר, ואותו גביר בחושבו שראש הכולל עומד לפניו נתן לו בקבוק יקר מאוד, האם שמעון חייב להחזיר.

דין מזיק מתוך שמחה

כתב הרמ"א בסו"ס שען וז"ל: " בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חברו דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן, פטורין, מ"מ אם נראה לב' לעשות סייג וגדר, הרשות בידם".

והנה במשנה ברורה (סי' תרצה ס"ק יג) כתב"ב"ח מחלק בין היזק גדול לקטן בין בגוף בין בממון דבהיזק גדול מקפידין, ואין מנהג לפטור בהיזק גדול".

והמגן אברהם (שם ס"ק ז) הביא שהכנה"ג מחלק בין נזקים שבגופו שהוא חייב לבין נזקים שבממונו שהוא פטור. והביא שהאגודה (שהבאנו באות ז) חולק ע"ז וכתב לפטור אף בנזקי גופו.

וע"ע בכפות תמרים (סוכה מה. תוס' ד"ה מיד) שחילק בין נזקי גופו לנזקי ממונו וכתב דקשה מדברי תרומת הדשן סימן רי, עיי"ש.

ברם אפשר והרמ"א איירי בנזק שמביא שמחה וצורתו שמחה וכמו נערים החוטפים זה מזה דרך שמחה, והגזל בנידון דידן לכא' אינו נכלל בזה, שאינו בא ממניע של שמחה וטינו נעשה כדי לשמח, אלא נעשה מתוך ניצול של שמחת הפורים לגזלה.

וראה בתרומת הדשן (ח"ב סי' רי) שדן גבי מעשה, שבהושענא רבה בזמן הקפת הבימה עם ארבעת המינים, חבל שונא בחוזקה בגוף חברו חבלה קשה שהצריכה את הנחבל טיפול רפואי ע"י רופא. אלא שהשונא טוען, שמעשהו נעשה בשגגה בגלל שמחתו בעת הקפת הבימה וכו'. ומשמע שם מהתה"ד, שלולא שהיה בנידון הנ"ל רגלים לדבר שהשונא היכהו בכוונה, הוא היה פטור מלשלם, למרות שחבל בחברו מכה קשה.

ומבואר כי מזיק מתוך צורה של שמחה פטור דוקא כשעשה זאת מתוך מניע של שמחה.

זאת ועוד מסתבר והרמ"א פטר דוקא בנזק שנעשה בין אנשים שנתכנסו יחדיו על דעת לשמח אחד את השני בכל מילי דשמחה, שאז מחלי זה לזה, ולא כאשר אדם יחיד מחליט לשמוח בזה שיגזול את חברו.

וראה בערוך השולחן (או"ח הל' מגילה סי' תרצה ס"י) שפסק: "עוד כתב (הרמ"א) ד"א דאם הזיק אחד את חברו בשמחת פורים פטור מלשלם עכ"ל, כלומר שלא כיון להזיק אלא כיון לשמוח ומכאן השמחה הזיקו, וכבר כתבנו זה בח"מ ס"ס שע"ח"

גזלה בעין מתוך שמחת פורים

בנידון זה היו מורי הוראה שרצו לפטור ע"פ הרמ"א (או"ח סימן תרצו ס"ח) "בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול".

ומקיימים בפועל את מצוות המחיה והמלחמה בהתעוררות הלב לנקמת ה' בביטול הרע מהעולם, והיא אתחלתא דמחיה כמבואר ברמב"ם וכו' דחד מצוה היא המלחמה והמחיה, בנתינה על הלב כמה רוע והשחתה הם טימענו את ישראל עד היום הזה, כי כל חשכת המאורות העליונים נחשכו מאיתנו עד שלא נמחה את שמם 'מתחת השמים' דייקא, (ולא כבדור המבול שהיה רק 'מעל הארץ'), וכמה תורה הם ביטלו ומבטלים מעלינו בכל עת וזמן, ומכאן זה נעלה ונזכה להדר קבלוה מרצון.

והדברים אמורים כלפי עבודת הלב ד'אין זולתך לחיי העולם הבא' לעלות ולחיות בעולמינו זה את חיי העולם הבא, אשר בו יושלם הכסא והשם הגדול, ונראה עין בעין בצלם אלהים שעלינו היאך 'אין זולתך' וכל העולם אינו אלא גילוי תורתו הקדושה, והיאך ישראל מחברים שמים וארץ מכח התורה, ושייכים לבראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ שהם ההיפך מעמלק המפירים ומבטלים בכח לשונם הרע, חיבור זה שהינו תכלית הבריאה, וזה אומר לחיות בכל נשימה ונשימה את ה'אין עוד מלבדו' שמבטלים אפילו את כח הכשפים של עמלק, מכח הדיקויות בתורה, ובזה נמחה לא רק את זרע עמלק, אלא גם את זכר עמלק מהעולם, הכוללים את המן ואגג (הגם שלא היו מזרע עמלק כמבואר באהבת יונתן בהפטרות זכור ואכמ"ל).

ומכאן לשאר הפרשיות תן לחכם ויחכם.

הרב חיים בנן

בענין תענית אסתר יום אחד

אכתוב כאן מה ששמעתי מפי מו"ר הגאון הגדול רבי שלום פוברסקי זצ"ל ביום פורים תשע"ג בביתו, דהנה ידועה השאלה למה אנחנו עושים בתענית אסתר תענית יום אחד, הרי שם היה שלושה ימים (ע"י שו"ע) ואנו עושים אחד, (ויש מי שאמר שזכר מספיק אחד, ואחד מהשומעים אמר לרבינו שנחלשו הטבעים, ואמר לו רבינו והרי גם בשנה אח"כ לא התענו ג' ימים).

ואמר רבינו לבאר למה זה נקרא תענית אסתר, דהנה כתוב שאסתר אמרה 'צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלושת ימים', ומהו כפל הלשון 'צומו עלי' ואל תאכלו ואל תשתו, הרי כל אחד יודע שיש צום לא אוכלים, ומהו הדגש 'עלי' באמצע המשפט, שהיה לו לומר 'צומו ואל תאכלו ואל תשתו'. אלא שהיה ב' צרות, צרת אסתר שרצו להרוג אותה (וכאשר אבדתי אבדתי), ומלבד זאת היה צרה של כלל ישראל,

ולכן אמרה אסתר צומו 'עלי' שעלי מספיק יום אחד, 'ואל תאכלו ואל תשתו' וגו' היינו על צרת עם ישראל צריך ג' ימים. ואנחנו עושים תענית אסתר, תענית של אסתר, והיינו בגלל אסתר. (ולא בגלל שאסתר ציוותה, ועל דרך משל, כמו צום גדליה שנקרא כן אפילו שגדליה לא ציוה להתענות). ע"כ. וראה עוד ביסוד תקנת צום תענית אסתר למרן הראש"ל בילקוט יוסף פורים (עמ' רכה והלאה), ולבנו הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בספר עיוני סוגיות (סימן עב). ובשו"ת תפארת ישראל (להג"ר ישראל ביתן - מכון הכתר, סימן לה).

הרב אלחנן יוסף דרעי

בדין תשלומין בד' פרשיות

במשנה ברורה (תרפ"ה סק"ב) כתב בשם השערי אפרים דאם אירע שלא קראו הפרשה [כגון שחשבו שהיא שנה פשוטה ואחר כך נודע להם שהיא מעוברת - שעה"צ ד] אין להם תשלומין לשבת הבאה, ושם בשעה"צ ג כתב דכן כתב הגרעק"א, והנה הגרעק"א כתב דין זה להדיא על פרשת שקלים ובמ"ב הביא דינו בסתם ומשמע דקאי על

ב בספר זכור לאברהם (אלקלעי חלק א' סימן ס') כתב דיש תשלומין במנחה ויקראו אותם אחר הקריאה הרגילה, אכן החיד"א ביוסף אומץ (סימן כז) כתב דזמן ההשלמה הוא רק עד זמן המנחה

הרב פנחס כהן

אופן קיום תקנת חז"ל הלכה למעשה

קריאת ד' פרשיות

ידועה מחלוקת הראשונים אי פרשיות אלו הוו דאורייתא או דרבנן ואכמ"ל בזה, אלא רק לקיים את עיקר תקנתם הלכה למעשה (לא בשביל להעשיר את הידע התורני), באופן שיבין האדם את עניינם הפנימי היכן ארבעה פרשיות אלו נוגעות לכל אחד ואחד באשר הוא, והיאך הם קשורים ושייכים זה לזה ונמשכים אחד מהשני, כפי שתיקנו הקדמונים את סדרי הפיוטים והקורבן"ץ בתוך תפילת העמידה כי עניינם של הפרשיות האלו, אינן מצוות קריאה בעלמא, אלא הם מהותו של היום עצמו של מועד דחודש אדר שעניינו הוא ההכנה לפסח כמבואר ברש"י תענית כט. משכנס אדר מרבין בשמחה - ימי פורים ופסח וכו'. (וכמובא בשלה"ק ובכה"ח ועוד שבפרשת שקלים ראוי ללמוד מסכת שקלים ולעסוק בעניין השקלים וכו').

ופתח הדבר נראה מבואר בדברי הגר"ח באדרת אליהו (שמות ל, י"ג בליקוט) והנה ארבעה פרשיות נגד ארבעה זמנים האמורים ביום השבת, (וכמ"ש על זה במקום אחר) שקלים לכפר על הנפש בעולם הזה, והנה בין כולם הפסק בשעבוד לבד, בין ב' האחרונים לכן בין ג' לה' וכו' ע"כ.

אלא שדבריו סתומין וחתומין ונשתדל לבארם בס"ד בקצרה, אך יסוד דבריו הוא כי תכליתם של קריאת ארבעת פרשיות אלו הוא התרוממות האדם והעולם מהפגמים והחטאים אשר הוא שקוע בהם בכל ימיו (מכח חטא העגל ומכירת יוסף וכו' שהם נותנים לעמלק אחיזה בו, ונקיונו וטהרתו במחית זכר עמלק מעליו, עד שיזכה לטהרת הפרה ולבחינה של תחיית המתים שהוא ענין התגלות יחוד ה' עליו באופן הנעלה והשלם ביותר, ומכאן זה ימלא ליבו בשמחת עולם בה' ובתורתו בחיבור הרצון האמיתי והפנימי שלו בגילוי הצלם אלהים שעליו לעבודה השלמה).

הנה נודע מחלוקת הראשונים והאחרונים בגדר תקנתא דקריאת פרשת שקלים, האם היא זכר למחצית השקל באופן של נשלמה פרים שפתינו אחר שנחרב ביהמ"ק ואין לנו את השקלים שמכוחם ישראל מקבלים את הכח למחות את שם עמלק מהעולם 'הקדימו שקליכם לשקלי של המן הרשע וכו'', כמבואר בחינוך וסייעתו, או כרש"י דהוא עצמו דין ההכרזה על השקלים של אחד באדר, שנעשה באופן של קריאת הפרשה, (וגם בזמן הבית היה נוהג מדין 'צו את בני' לשעה ולדורות בכל מקום שיש חסרון כיס), (ואולי זהו מקור הרשב"א ותוס' ר"י בברכות יג. שקריאה זו היא דאו', מלבד שיטת הריטב"א מגילה י"ז): דכל הקריאות בתורה הוו דאורייתא, ואכמ"ל.

ועוד נחלקו בירושלמי, ובראשונים (הלכה למעשה כי יש בזה כמה נפק"מ ואכמ"ל) האם מחצית השקל שניתנה בכדי 'לכפר על נפשתיכם' שבזה כל אחד ואחד מישראל זוכה להיות שותף בקרבנות הציבור והתמידין וכו' שבביהמ"ק, (ונכלל הוא בכלל העובר על הפקודים 'וד"ק), הוי כפרה על חטא העגל או על חטא מכירת יוסף, שהם אבות חטאי ישראל, אשר בעטים באו עלינו עמלק, ולכן הקורבן"ץ של שבת שקלים מיוסד על כפרת חטא העגל בקרא דא, (י"ד) אָשְׁפֹּל הַפֶּפֶר (מלשון כפרה) דוֹדִי לִי כְּכֶרְמִי עֵין גְּדִי (דהוא העגל שבת פח). שחזור ומכפר וחוזר ומכפר.

והדברים אמורים כלפי עבודת הלב של 'אין כערך בעולם הזה' כמבואר בגר"א הנ"ל דהיינו לבטל את ערכי הבלו העולם ולהבליים, בנתינת הממון לקדושה וכו', ומתקנים את חצי השקל החסר לנו עד שלעת"ל נזכה ליתן שקל שלם (כי שק"ל בא"ת ב"ש גמטריא הו"ה וכו' כמבואר ברוקח).

ומזה זוכים לפרשת זכור שהיא המדרגה היותר עליונה של השלמת כסאו ושמו של ה', וזוכים למדרגת ה'זכור' כמבואר בזוה" (ב, צ"ב): ומבטלים את קליפת עמלק של ה'לא תשכח' כי אין שכחה לפני כסא כבודך.

אולם לענ"ד הרמ"א לא דיבר על גזילה בעין שאז יש לנגזל טענת ממוני גבך.

אכן הנה הקשו לי בזה מדברי רש"י סוכה מה. ד"ה ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות ואין בדבר לא משום גזל ולא משום דרכי שלום שכך נהגו מחמת שמחה ע"כ.

וכן קשה ממש"כ שכתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ג): "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו'. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיצד בדברים האלו וכו'".

ברם הנה באר המאירי (פסחים קח ע"ב): "וכן חוטפין מצה כלומר שמתעסקים בה דרך המייה וחטיפה זה מזה* כדי שישתעשעו התינוקות בכך ולא יבאו לידי שינה ויתעוררו למה שרואים וישאלו ויחקרו מה נשתנה וכו' עד שנבוא לספר בענין".

ומשמע דכל ההיתר הוא שנעשה רק כדרך המייה וחטיפה זה מזה, ואין היתר לאחד לגזול לבדו מתוך שמחת עצמו ולהסתלק.

שיטת ה"ב במזיק מתוך שמחה

ידוע שהבית יוסף (או"ח סימן תצה) חולק על הרמ"א ומחייב על כל גזילה ונזק בפורים, וז"ל: "ונ"ל דהיינו לדידהו שהיו נוהגים הבחורים כך, אבל אנו שלא נהגו כן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה".

אכן יש שהקשו ממה שפסק בשו"ע (סי' תכא סעיף ה), "שנים שנתאבקו יחד, ואחד הפיל חברו לארץ, ונפל וסימא את עינו, פטור".

והביאור הוא דשאני היכא שהתכנסו להדיא על דעת להזיק אחד את השני דבכה"ג פטורים.

אבל בלאו הכי חייבים אף היכא שעשו זאת מתוך שמחה.

מסקנא דדינא: מי שגזל בפורים אף דבר מועט חייב להחזיר.

הרב ישראל מאיר כהן

מנהג העולם במצות מתנות לאביונים

הנה מצינו להרבה אנשים ומהם גדולי תורה שמעבירים את מעות המתנות לאביונים דרך ארגוני חסד, קופות השכונה וכיוצ"ב. והרבה פעמים נותנים שטר אחד גדול עבורם ועבור בני ביתם.

אלא דלכאורה יש לעורר בזה ע"פ מש"כ בשו"ת תורה לשמה (המיוחס לגר"ח מבבל זיע"א, סי' ק"צ) שאם נזדמנו לו ב' אביונים לא יתן לאחד מעות ויאמר לו שיתן חצי מהמעות לחברו משום שאין עושים מצוות חבילות חבילות, אלא צריך תחילה לפרוט המעות שבידו וליתן ביד כל עני את חלקו, ע"כ. וא"כ אף בנידו"ד הוי מצוות חבילות חבילות.

ונראה ליישב המנהג דס"ל שקיום המצוה היא לא הנתינה אלא התוצאה, וא"כ שפיר מהני ליתן לגבאי דהוא רק השליח. אך התורה לשמה לא ס"ל הכי, ויל"ע אמאי לא חששו לדבריו.

אך הראוני מש"כ בחזו"ע (פורים עמ' קנ"ח) בשם התפארת ישראל (שבת פ"ב מ"ב) דאין עושין מצוות חבילות חבילות היינו שעושה ב' פעולות כאחת כגון כהן שמשקה שתי סטות כאחת אך כשעושה פעולה אחת ועל ידיה יקיים שתי מצוות אין כאן איסור משום עשיית מצוות חבילות, ע"ש. ולפ"י אתי שפיר מנהג העולם.

עוד יש לדון האם שייך ליתן מתנות לאביונים לאיש ואשה אביונים, דאם גדר המצווה היא בתוצאה א"א לתת כיון שהוי אותו כיס, אך אם גדר המצווה היא לתת לשני גברי הכא איכא שני גברי, ובאמת במהרש"א (מגילה ז') כ' ששרי ליתן לאיש ואישה מתנות לאביונים ויוצא בזה י"ח ב' אביונים, וכ"פ בבנין עולם (חא"ח ס" ל"ז).

כל הד' פרשיות ויל"ע האם אפשר להקיש משקלים לשאר פרשיות, ואי לא א"כ אתינן למחלוקת בין השערי אפרים והגרעק"א בזה.

ומצאתי כתוב באשל אברהם [להגר"א אופנהיים, הו"ד באוצ"מ על הדף] בשם ספר בית דוד שאם שכחו הציבור קריאת פרשת פרה חוזרים וקורין אותה בשבת החודש [עיין חזו"ע (עמ' כד) שכתב שיחזרו ויקראו עם ברכה, ובאול"צ (ח"ד כ' א) כ' שיקראו בלא ברכה], וכ"פ בחזו"ע (עמ' כה), אמנם בכה"ח (י) כתב דאף הגרעק"א יודה בפרשת פרה, וקדמו החיד"א בספרו לדוד אמת (סימן ט אות ה), ויש ליתן טעם בחלוקה זו דאי משום דפרה דאורייתא זכור יוכיח דלא מצינו מאן דמצריך להחזירו, לפי דשפיר יוצאים בקריאת התורה של פורים או בפרשת כי תצא, ואם כן הוא הדין נימא דיצא בקריאת פרשת חוקת.

וראיתי בחזו"ע (שם) שביאר שיטת המ"ב הנ"ל דבכל הפרשיות אין דין השלמה על פי סברא זו דאף דפרה וזכור דאורייתא מ"מ יכול לצאת במקומן, אכן להבית דוד יש לעיין כנ"ל.

ולביאור הדברים נקדים דפרשת זכור למדים מדכתיב (דברים כה יז) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' לא תשכח, והנה בתורה לא נתפרש הזמן והמועד שמחויבים בו בזה וכתב בספר החינוך (מצוה תרג) "ודי לנו לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש", אלא שחז"ל ראו לנכון לתקן זכירה זו בשבת הסמוכה לפורים לסמוך זכירה לעשייה.

וכן נמי פרשת פרה המקור לחיוב קריאתה מן התורה להסוברים כן כתב בערוך השולחן דהיינו מדכתיב בפרשת פרה "והייתה לבני ישראל לחוקת עולם" ודרשין בספרי שתהא נוהגת לדורות, וה"נ אין דין הקריאה מיוחד לזמן מסוים אלא חז"ל סמכו דין הטהרה לפני פסח שהוא ראשון לרגלים וכמבואר במ"ב סק"א.

ופרשיות שקלים והחודש כתב החיד"א בברכ"י (ג) וז"ל: "ולכל הדברות ולכל האמירות פרשת שקלים והחודש לאו דאורייתא".

בתר דאתינן להכי יש לבאר שיטת הבית דוד דפרה לא דמיא לשאר הפרשות, דשקלים והחודש דרבנן הם ואין להם תשלומין, וזכור נהי דאורייתא היא מ"מ כל עניין קריאתו דווקא בזמן זה הוא להקדים זכירה לעשייה וא"כ כשעבר פורים אין שוב עניין לחזור ולקרותו לשבת הבאה והדרין לדינא דאורייתא דאין לו קביעות ושפיר יוצאין בשאר קריאות.

לא כן פרשת פרה דנהי דאין לה זמן מן התורה מ"מ הרי אף אם עבר זמן שבת פרה תקנת חז"ל לקרותה קודם הרגל שפיר שייכא אף בשבת החודש לכך ס"ל דכה"ג יוציאו בפרשת החודש ג' ספרים וכו'.

הרב משה שלם

קיום מצות משלוח מנות בזה אחר זה

הנה יש לחקור אם נתן משלוח מנות בזה אחר זה אם יצא יד"ח דהנה בפשטות בעי' לתת משולח של שני מנות ומשמע שבעי' שיהיו יחדיו אבל אם נותן בזה אחר זה לא יצא יד"ח, או דילמא שבעי' לתת משלוח של שני מנות שיהיו לאדם לסעודתו ולכן אין נפק"מ שנתנם בזה אחר זה.

והנה לפי ביאור הפעולות שכיר (סימן רמ"ט) בירושלמי שכתב שאין שתיה נחשבת למנה ולכן אמר לו קיימת בנו מתנות לאביונים אח"כ שלח לו עוד מנה וג' גרבי יין כל' שלח לו עוד מנה דהרי שתיה לא נכללת בכלל משלוח מנות משמע שיוצא בנתינת משלוח מנות בזה אחר זה.

והנה מצינו בספר יפה ללב תרצ"ה אות ט"ו שהביא בשם ג' [עיין בשו"ת שבה"ל (ח"ד סע"א) גבי שכחו לקרות פרשת זכור דציבור יכולין להשלים במנחה אף יחידים לא יוציאו ס"ת ע"ז אף במנחה של שבת זכור לפי דיוצאין שפיר בקריאת התורה של פורים עיי"ש].

החיד"א בכרך לאדן שאין להביא מנות בזה אחר זה ודייק מזה שכתוב בפסוק ומשלוח מנות איש לרעהו ולא כתוב ומשלוח שתי מנות איש לרעהו משמע שהכל צריך להיות באותו משלוח ודיוק יפה הוא.

והנה החיד"א שם בכרך לאדן ליקוטם על הש"ס ערכין כ. בא רק לומר שיש קצת ראייה משם מהגמ' שכשאומר שני (לגבי ערכי עלי) זה יחדיו וכשלא אומר שני זה לא חשוב יחדיו אבל לא בא להביאו כראיה גמורה עיי"ש.

אולם מדברי הר"ח יש ראייה גמורה שביאור הירושלמי הוא כפשוטו כמו שכתבנו דלהדיא מבאר ששלח לו רק מנה אחת והיא הירך כל' אין השתיה מצטרפת ולכן הדר שלח לו עוד מתנה להדיא כדברי הפעולות שכיר כדאמרן.

והנה להלכה יש לדון לשיטות שמותר לתת המנות בזה אחר זה מה יהיה הדין אם כבר נאכל המנה הראשונה האם יוצא יד"ח בנתינת המנה השניה או כיון שכבר נאכלה המנה הראשונה חשיב כלא נתן שני מנות כלל ועיין בזה מהרי"ט אלאגי בכורות פ"ח אות פ"ד וה"ה ועלה דתנן שכתב להוכיח שכל מצוה שניתן לה שיעור צריך להשלים שיעורה ולכן כתב שאם לא השלים השיעור בבית אחת אז בודקים אם נשאר מה שהביא ואז יכול להשלים ואם לא נשאר אינו יכול להשלים אלא בעי' שיביא מחדש ולעיננו לכאורה מבואר מכיון שניתן שיעור של שני מנות א"כ בעי' ליתנם בב"א ואם כבר אכלו המנה הראשונה אז אין להביא עוד מנה אלא בעי' שתי מנות לצאת יד"ח, אולם יש לחלק בזה וצ"ע, ואין עיתותי בידי.

להלכה לכאורה נראה דיביא המנות בב"א ואם הביא מנה אחת קודם יש לבדוק אם נשאר המנה ואם לא נשאר יביא שני מנות אם אין לו שני מנות יש לצדד להתיר לו ע"פ הפעולות שכיר וביאור הר"ח בסוגיין.

הרב אליהו מרג'ן

קריאת מגילה בי"ד לבני מוקפין

מגילה דף ה' ע"א אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד, שלא בזמנה בעשרה, ופרש"י בזמנה בי"ד וכו' קורין אותה אפי' ביחיד דהכל קורין בו ואיכא בו פרסום הנס, שלא בזמנה כגון כפרים המקדימין ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה, דבעינן פרסום הנס, ודנו הפוסקים היכא דמתרמי ט"ו בשבת שהדין הוא שאף בני הכרכים קורין המגילה בי"ד והו"ל מגילה שלא בזמנה, האם צריך לקרותה בעשרה, ודעת הבעל המאור הרשב"א והר"ן ובעל העיטור שכל שנדחו מזמנם אפי' מוקפים מט"ו ל"ד הו"ל קריאה שלא בזמנה, ואינה נקראת ביחיד, ולשיטתם נמצא שבשנה שיש פורים המשולש א"א לקרוא בירושלים רק בציבור, ונפק"מ טובא שנשים במוקפים צריכים לקרוא בציבור ולא ביחיד, ולדעת הגרי"ז דלא מיקרי ציבור רק היכא שאחד מהעשרה מוציא האחרים, אבל עשרה יחידים הקוראים במגילה ביחיד אי"ז ציבור א"כ צריך לדקדק לשמוע כל המגילה מפי הקורא, וכן ידוע שדקדק הגרי"ז לשמוע כל תיבות המגילה מפי הקורא בשנה שחל ט"ו בשבת, [אמנם דעת החזו"א שגם קריאת עשרה ביחיד הוי ציבור ואפי' שאינם אוחדים ממש ביחד].

והאו"ש והחזו"א מדייקים ברמב"ם שלא ס"ל כן, שהרי כתב בפ"א הל"ז וכל אלו שמקדימים וקורים אותה קודם ארבעה עשר אין קורים אותה בפחות מעשרה, הרי משמע שאם מוקפים מקדימים לקרוא בי"ד אין צריכים לקרוא בציבור, והנה הטעם בזה כתב הגרצ"פ דהרי כתב רש"י הטעם משום פרסום הנס, וליכא פרסום הנס כשקוראה ביחיד, אבל בזמנה כיון שכולן קורין אותה יש בזה פרסום הנס אף ביחיד, ולכן כשכל חיוב המוקפים עבר ליום י"ד איכא פרסום הנס אף ביחיד שהרי כולם קורין אותה בזמן זה, אמנם טעם זה צ"ב דהרי מבואר בגמ' שם שאם י"ד חל בשבת שאף בני י"ד מקדימים ל"ג, מיקרי מגילה שלא בזמנה שקוראים אותה רק בציבור, ועי' במ"ב בס"י תרצ"ט ס"ק ס"א שכתב שאם חל ט"ו בשבת מקדימים המוקפים

לקרותה בי"ד בערב שבת וחשיב לדידהו כקריאה שלא בזמנה, וכן פסק בפר"ח שמיקרי שלא בזמנה לבני כרכין וצריך לקרותה בעשרה דוקא, וביאר המ"ב בשער הציון ס"ק נ"ט דהא דחשיב כקריאה שלא בזמנה אף שבזה הכל קורין אותה בערב שבת ובא וכו' דמי לקריאה בזמנה, דהא פרש"י טעמא דבזמנה ליחיד לרב משום דהכל קורין בו ואיכא פרסום הנס, וא"כ ה"נ הכל קורין בו ואיכא פרסום הנס אף ביחיד, אבל מ"מ הואיל ודחוי הוא מזמנו המיוחד לו לא הוציאוהו חכמים משאר קריאת מגילה שלא בזמנה, ולפי"ז הוכיח גם לגבי מוקפין שקורים בי"ד כשחל ט"ו בשבת שחייבים לקרותה בעשרה ואם קוראה ביחיד שלא יברך.

אבל באו"ש ובחזו"א כתבו הטעם כיון שקריאת י"ד מיקרי קריאה בזמנה אף לגבי בני ט"ו, ולא מיקרי קריאה שלא בזמנה רק קודם י"ד, דכיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם חשיב שפיר זמן קריאה אף לגבי בני ט"ו, ומקור לזה מדברי הירושלמי הידועים שכן ט"ו שקרא בי"ד יצא בדיעבד יד"ח כיון שהיו זמן קריאה לכל, והנה דברי הירושלמי האלו אף שלא הובאו להלכה, אך בביאור הגר"א ביאר בזה דעת הרמב"ם שכתב בסו"פ א' מהל' מגילה שעיריות שהם ספק מוקפות חומה שקוראים בי"ד ובט"ו ומברכים בי"ד כיון שזמן קריאה היא לכל, ותמוה מאי טעמא מברכים מספק והא ספק ברכות להקל, וכתב בביאור הגר"א ובט"ז דכיון שכן כרך שקרא בי"ד יצא ידי חובתו א"כ נמצא שממ"נ יכול לברך שאם הוא אינו מוקף חומה הרי הוא חייב לקרואה, ואף אם הוא מוקף חומה בדיעבד יצא בה ידי חובתה.

ועי' שם בירושלמי שדנו האם בן כרך יכול להוציא בן עיר בי"ד, האם כיון דק"ל כל שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם ואותו בן כרך אינו מחויב בקריאה זו, או דילמא הו"ל מחויב בדבר כיון דיוצא יד"ח בקריאה זו, אבל בן י"ד שקרא בט"ו אינו יוצא ואינו מוציא אחרים יד"ח, ולקמן יבואר צדדי הספק בזה.

והנה עי' בדברי הפוסקים שנקטו דלדעת הירושלמי כל שמוקף קרא בי"ד נפטר מחיובו ואי"צ לחזור ולקרותה בט"ו שהרי יצא יד"ח במה שקרא בי"ד, אמנם יש לדון שאף שכתב הירושלמי שיצא יד"ח קריאה, אבל כשמגיע ט"ו חייב לקרוא עוד פעם, דהרי בעיריות המסופקות חייבים לקרותה שוב פעם בט"ו, ואף שיצא ידי חובתו בתורת ודאי בקריאה של י"ד דהרי קורא אותה בברכה, אעפ"כ מחויבים לקרוא עוד פעם, ואפשר לומר דמה שאמרו שיצא ידי חובה היינו דיש כאן קריאה של מצוה כל היכא שזה זמן קריאה של כל העולם, אבל לא גרע מהא דבן עיר עצמו שהיה בי"ד בעיר ושוב נהפך למוקף שחייב לקרותה שוב פעם, וא"כ אף שיצא יד"ח, היינו שיצא ידי חובת קריאה של י"ד והוי כמוקף שקרא קריאה של כל העולם, שנחחדש שיש בזה קיום מצוה אם מכניס עצמו לקיים חיובם של כל העולם, דאף שלא חייבו את המוקפים לקרוא בי"ד כיון שחייבם לקרוא בט"ו, אבל כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם, יכול לקיים מצוה זו גם בי"ד, וכיון שבמוקפים זמנה בט"ו הרי אף שיצא ידי חובת קריאת שאר העולם, אכתי אית ליה חיוב של מוקפין וחייב לקרותה שוב פעם בט"ו.

ובאופן אחר י"ל שבאמת יצא ידי חובת קריאה של ט"ו, אבל כיון שלא קרא בזמן שתיקנו לו חכמים הרי שלא קיים את המצוה כתיקונה, ולכן כשמגיע הזמן שיכול לקיים את המצוה כתיקונה, מחויב לקיים המצוה כתיקונה, והר"ז דומה לבן כפר שקרא ביום הכניסה, ושוב היה בעיר ביום הפורים שמחויב לקרוא בזמן שקבעוהו ליום הפורים כמבואר במגילה דף י"ט ע"א משמיה דרבא ודו"ק.

ונפק"מ בין שני הביאורים הנ"ל בכה"ג שהוא מוקף שיועד שלא יוכל לקרוא בט"ו האם מחויב לקרוא בי"ד, דאי



ולהתנות שלא יזכה המקבל עד פורים, ותלה
דין זה בשיטת היד הארון וסיעתו, אלא דלא הזכיר כלל את
החולקים עליו.

לסיכום:

**אדם שהביא משלוח מנות לחבירו לפני פורים והתנה שלא
יזכה בהם עד פורים, האם יצא י"ח בזה, תלוי במחלוקת
האחרונים. והמיקל יש לו על מה לסמוך.**

הרב דניאל רוזנטל

נשים במקרא מגילה

בגמ' [ערכין ב:] הכל כשרין לקרות את המגילה לאתווי
מאי, לאתווי נשים וכדו"ר בן לוי שאמר נשים חייבות
במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ופרש"י שכשרות
לקרותה ולהוציא **זכרים** ידי חובתם, ובתוס' [ד"ה לאתווי]
כתב בשם בה"ג שכשרות רק להוציא נשים אבל לא אנשים
משום שחיובן הוא רק בשמיעה ולא בקריאה, וכתב במרדכי
שלעת הבה"ג יברכו הנשים "לשמוע מגילה", וביאר
הגרי"ז ששורש מחלוקתם היא בדעת ר"י בן לוי שנשים
חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, האם טעם
זה מועיל שלא יפטרו מעיקר מצות קריאת המגילה כמו
שפטורות בכל מצות עשה שהזמן גרמא וא"כ חיובן הוא
בדיוק כאנשים ויכולות להוציאם, או שבאמת פטורות
בגלל שקריאת מגילה היא מצות עשה שהזמן גרמא, ור"י בן
לוי בא לתת עליהן חיוב **חדש** מחמת שהן היו באותו הנס,
וחיוב זה הוא רק לשמוע ולכן מוציאות רק נשים, - והנה
מהרמב"ם [מגילה פ"א ה"א] יש להוכיח שהוא חיוב חדש,
שכתב שם שעבדים משוחררים חייבים במגילה, וכתב
הבית יוסף שמדויק מדבריו שאינם משוחררים פטורים,
ואם נימא שנשים אף פעם לא נפטרו ממגילה [כדעת
רש"י] מהיכא תיתי לומר שעבדים יגרעו מנשים הלא
דינם כנשים בכל שאר המצוות, אלא בהכרח שהוא חיוב
חדש והחיוב הזה הוא רק על הנשים משום שהן היו באותו
הנס אך העבדים נשארו כדינם בכל מצות עשה שהזמן
גרמא ופטורים, ואפשר לבאר עוד באופן אחר את דעת
הבה"ג, בגמ' במגילה [ד.] נאמר שפורים שחל בשבת שלא
קוראים מגילה חייבים ללמוד הלכות פורים מתקנת משה
שתיקן ללמוד הלכות יו"ט ביו"ט, אבל בחול שקוראים את
המגילה יוצאים ידי חובת ההלכות בקריאת המגילה עצמה,
ונמצא שבקריאת המגילה חוץ מפרסום הנס יש גם מצות
תלמוד תורה [שהרי סיבת תקנת משה היתה מדין מצות
ת"ת ושבתקיים ביו"ט ע"י למוד הלכותיה], וא"כ נשים
שפטורות מתלמוד תורה נמצא שסיבת חיובן במגילה הוא
מצד פרסום הנס ולזה סגי רק בשמיעה ולכן לבה"ג אינן
מוציאות אלא נשים, אמנם לפי"ז בליל פורים שלא מצינו
שתיקן משה ללמוד ההלכות היה מן הדין שנשים יוציאו
אנשים, ואולי לא פלוג וצ"ע, - בשו"ע [תרפ"ט ס"ב] פסק
בסתם כרש"י שנשים מוציאות אנשים, והביא את דעת
הבה"ג כ"א, וביאר במג"א את שיטת ה"א שםגילה שונה
מנר חנוכה ששם התבאר שנשים יכולות להוציא, משום
שמגילה היא כקריאת התורה ואין זה כבוד הציבור שאשה
תוציא את האיש, ולפי המבואר אתי שפיר למה מגילה
חשיבא כקריאת התורה.

הרב אלחנן יוסף דרעי

בדין תשלומין בד' פרשיות

במשנה ברורה (תרפ"ה סק"ב) כתב בשם השערי אפרים
דאם אירע שלא קרא הפרשה [כגון שחשבו שהיא שנה
פשוטה ואחר כך נודע להם שהיא מעוברת - שעה"צ ד'
אין להם תשלומין לשבת הבאה', ושם בשעה"צ ג כתב
דכן כתב הגרע"ק א', והנה הגרע"ק א' כתב דין זה להדיא על
פרשת שקלים ובמ"ב הביא דינו בסתם ומשמע דקאי על

ד בספר זכור לאברהם (אלקלעי חלק א' סימן ס') כתב דיש
תשלומין במנחה ויקראו אותם אחר הקריאה הרגילה, אכן החיד"א
ביוסף אומץ (סימן כז) כתב דזמן ההשלמה הוא רק עד זמן המנחה

בבית שערים דמקורו של הרמ"א הוא משום דכתוב מנות
ומשמע רק מאכל והרי נשים אין להם שמחה במאכל א"כ
לא שייכות במנות דלא מרבה אהבה ואחווה משום דלא
שמחה הוא לו, ובאמת היו חייבים במשלוח בגדי צבעונין
כל' דבגוף המצוה גם אישה חייבת בבגדי צבעונין, ולכן אין
הפסוק איש בא למעט אותם כלל.

והנה נראה לפי"ד אלו יהיה אפשר לשלוח מנות לת"ח ע"י
חידושי תורה והוא חידוש ופשטות ההלכה לא משמע הכי,
ועיין שו"ת רשב"ן סי' רפ"ג שכתב דלא יוצא וצ"ע דברי
הבית שערים, להלכה לכאורה אינו יוצא יד"ח בשליחת
חידושי תורה אבל אם יוסיף זה למשלוח מנות ודאי יכלול
בעיקר הדין של אהבה ואחווה, וה"ה ודאי שאין יוצא
במשלוח מנות בכסף וכיוצא בו דאינו מאכל ומשתה, ומה
שכתב בספר מטה משה סימן אלף י"ז שהאכל צריך לקיים
מצות משלוח מנות באוכל או במעות צ"ב כוונתו בזה דהרי
לכאורה מלשון הראשונים משמע שאין יוצא, ואולי כוונתו
שאפשר לקנות בהם צורכי הסעודה כהתרומ"ד ועיין זה
עיין בשו"ת הלק"ט חלק ב' סימן קס"ג וצ"ע עדיין.

הרב עמנואל פיאצצא

משלוח מנות לפני פורים

שאלה: אדם שהביא משלוח מנות לחבירו לפני פורים על
מנת שלא יזכה בו אלא בפורים עצמו ועד אז יהיו בידיו רק
כפיקדון בלי רשות שימוש כלל. האם יצא בכה"ג ידי המצוה
או לא.

תשובה: והנה נחלקו **האחרונים** לגבי מי ששלח משלוח
מנות לרעהו שבמרחקים קודם פורים ויגיע לו בפורים אם
יצא בזה ידי משלוח מנות, דיש להסתפק האם נימא כיון
דבשעה ששלח לא היה חייב בהם לא נפיק או דילמא כיון
דבפורים עצמו שהוא שעת חיוב הגיעו לידו, נפיק.

והנה **הבעל המאור** כתב שלא יתן מתנות לאביונים קודם
פורים דילמא אכלי להו קודם פורים. ודייק מינה **בספר יד
הארון** (סי' תרצ"ד, הגב"י) דאם ידענו בודאי שהאביונים
אוכלים אותם בפורים שפיר יוצא ידי חובה אע"פ שבשעה
שנתן לו לא היה עדיין חייב במצוה זו. וכתב היד הארון
דה"ה במצות משלוח מנות, דאם ידענו בודאי שהמקבל
אוכל אותם בפורים שפיר יוצא ידי חובה אע"פ שבשעה
ששלח לו לא היה עדיין חייב במצוה זו. והביא דבריו
בקצרה **בבאר היטב** (סי' תרצ"ה, ס"ק י"א).

וכשיטת היד הארון פסקו **בשו"ת מהר"י אסאד** (סי' ז'),
בספר חזון עובדיה (פורים, עמו' קס"ג, הערה מ"ו), וכן
הייתה דעתו של **הגרי"ש אלישיב זצ"ל** (יבקשו מפיהו,
פורים, פ"א, אות ל"א).

אמנם בספר **ערוך השולחן** (סי"ז) כתב דלא יצא, דבעינן
משלוח מנות בפורים עצמו. ועוד דהא עיקר הטעם של
משלוח מנות הוא משום שמחה, ואיזה שמחה היא למקבל
בפורים במה ששלח מקודם.

(ולכאורה בעל ערוך השולחן לא ראה במקורם של דברים
בספר יד הארון דהא דחה טענה זו וכתב דכיון שהגיעו לידו
בשעת החיוב של השמחה ושמח בהן, שפי דמי).

ונלע"ד שנידון דידן תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל,
לדעת **היד הארון** וסיעתו אם מביא משלוח מנות לחבירו
לפני פורים על מנת שלא יזכה בו אלא בפורים עצמו, שפיר
יוצא י"ח בזה, דלשיטתו סגי דבפורים עצמו שהוא שעת
חיוב הגיעו לידו, ומכיון שעד עתה היו בידיו בתורת פיקדון
בלי זכות שימוש, עכשיו שזכה בזה חשיב כאילו יגיעו
לידו בפורים. אבל לדעת **הערוך השולחן** לא יוצא י"ח בזה,
דבעינן מעשה נתינה בפורים עצמו, ועוד דלשיטתו אין בזה
שמחה במה ששלח לו קודם פורים.

ומצאתי **בשו"ת אבני ישפה** (ח"א, סי' קל"ד) שדן בנידון
דין והעלה לדינא דמותר לתת משלוח מנות לפני פורים

נימא שמקיים את חיוב של י"ד, הרי ליכא עליה חיוב זה
כיון שאינו בן עיר, [אמנם ודאי מן הראוי לקיים מצוה זו
כמו היוצא בשיירא שקורא קודם זמנה, וכבר כתבנו שיכול
להכניס עצמו לקיום חובת קריאת המגילה], אבל אי נימא
שיכול לקיים את חובת ט"ו קודם זמנו, רק שקורא שוב
כיון שלא קיימה כתיקונה, נמצא דהכא שאינו יכול לקיימה
כתיקונה, הריהו מחויב לקיימה ביום י"ד וקוראה בברכה,
[ועי' בס' שלמי תודה עמ' שסט].

ואולי יש לפרש שזהו צדדי הספק של הירושלמי האם יכול
בן ט"ו להוציא בן י"ד דאם זה קיום חובת ט"ו הרי מיקרי
מחויב בדבר, משא"כ אי הוי קריאת י"ד הרי אף שמקיים
מצוה, אבל בעינן שיהיה מחויב בדבר, ולא די מה שזה
מעשה מצוה [שהרי קטן שהגיע לחינוך אינו יכול להוציא
גדול אף ששניהם מדרבנן, דלא אתי חד דרבנן ומוציא תרי
דרבנן, אף שלגבי נר חנוכה פסק השו"ע דאף קטן מוציא
אחרים בהדלקתו, וביאר הגרש"ר דלגבי נר חנוכה די במה
שזה הדלקה של בר חיובא, שההדלקה הוא מחויבי הבית
ואינו צריך להוציאם רק על ידי שהדלקתו הוי הדלקת
מצוה, משא"כ גבי קריאת המגילה שהוא צריך להוציאם,
אף שלקריאתו יש שם של מעשה מצוה, אבל תרי דרבנן
לגבי חד אינו בר חיובא ודו"ק ומיקרי אינו מחויב בדבר
שאינו מוציא אחרים ידי חובתם].

אמנם באמת מבואר בירושלמי שיצא לגמרי ידי חובתו,
דהק' בירושלמי למה בעיירות שהם ספק מוקפות חומה
קורים שוב פעם בט"ו, הרי יצא יד"ח בקריאת י"ד, ותירצו
אם אתה אומר כן נמצאת עוקר זמן כרכין בידים, ועי'
בחזו"א או"ח סימן קנ"ג סק"ב מה שפירש לדעת הגר"א,
אמנם אפשר לפרש כונת הירושלמי דכיון שהוי ספק הרי
יצא יד"ח ואינו מחויב מספק לקרוא עוד פעם אלא שלא
משמע שם כן בדברי הירושלמי ולע"כ.

והנה מוקף בן יומו קורא גם בט"ו ועי' הטעם הוא משום
שלא יצא די"ח והרשו כן האחרונים וכתבו דשאני התם
שקרא בתורת פרוז ולכך לא יצא יד"ח ורק אי היה מוקף
וקרא בי"ד בזה יצא יד"ח וצ"ב הגדר בזה ולע"כ.

הרב משה שלם

משלוח מנות באוכל דוקא

ידוע שהגר"ח קנייבסקי שליט"א שלח משלוח מנות
להגר"מ שך זצ"ל מחידושי תורתו, והנה אה"נ שהוא אולי
לא נתכון לצאת בזה ידי המצוה אולם מוטל עלינו לבדוק
אם יש ממשות הלכתית במשלוח מנות כזה או לא.

והנה לפי המחלוקת בטעמי המצוה בין התרומ"ד לבין
המנות הלוי אי ענין משלוח מנות הוא ריבוי בסעודה והם
דברי התרומ"ד לבין המנות הלוי שהוא להרבות אהבה
ואחווה, יצא שלפי התרומ"ד שהוא משום להרבות בסעודה
שיהיה כדי צורכו פה נראה שאין קשר בין זה לבין הסעודה
אבל אי נאמר שהוא כדברי המנות הלוי שהוא להרבות
אהבה ואחווה נראה שע"י דבר תורה לאדם היודע להאריך
אותם יש הרבה יותר אהבה ואחווה מאשר מיני מאכל.

והנה הפשטות מה שמצאנו ברמב"ם ובשו"ע שכתבו שני
מיני מאכל או שני מיני אוכלים משמע שבעי' שיהיה דוקא
באוכל, וביאורו או שנאמר שסברו כהתרומ"ד דאמרן או
שנאמר שגם אם זה להרבות אהבה ואחווה הוקבע המצוה
בצורת אוכל משום שגדולה לגימה שמקרבת ולכאורה הכי
הלכתא.

אולם חזיתי בשו"ת בית שערים לתלמיד החת"ס שכתב
באו"ח סי' ש"פ דמשלוח מנות לנשים דהנה מצאנו דהרמ"א
כתב בתרצ"ה ד' שאשה צריכה נמי לשלוח מנות איש
לרעהו ובגר"א דאף הם היו באותו הנס, והפר"ח חלק עליו
דהרי כתוב משלוח מנות איש לרעהו דוקא איש, וכתב ע"ז

לידי חולי ושטעימה מעט אינה מספיקה לו.

וכדברי המשנ"ב משמע מדברי החזו"ע (פורים עמ' צה) שהביא את ההיתר של שומר רק באדם שקשה לו התענית, [אמנם קצת משמע מדבריו שלא החמיר כדברי המשנ"ב שרק באדם שחושש שיזיק לו לבריאותו שרי אלא אף באדם שקשה לו התענית היקל, ויל"ע].

ואשה הרוצה לאכול ביום קודם שבעלה יקרא לה את המגילה (וכגון שרוצים לאכול כבר סעודת פורים ואינה רוצה לעכב את כולם) לכא' היה נראה שהדבר מותר כיון שיש כאן ס"ס, והיינו ספק אם ביום נאמר הדין של איסור קריאת המגילה אף כשיש שומר (הן לטעמו של האל"ד והן לטעמו של הגרי"ש שייכים רק בלילה כשיש צום וכן"ל) וגם אם שייך האיסור ביום (מחמת טעמו של הגרי"ש שמחמת קריאתה ברבים החמירו) שמו לאשה מהני שומר שבלא"ה אינה מחויבת לקרוא בציבור, ורק לטעמו של הגר"ש יש להחמיר בכל גווני.

אמנם נראה שרק בשעה"ד אפשר לסמוך ע"ז שהרי הראנו לעיל מדברי התרוה"ד שהחמירו בקריאת המגילה יותר מק"ש ומשמע כדברי הגר"ש, ולכן נראה שכיון שמקור דברי הרמ"א הם מדברי התרוה"ד וכל הפוסקים נקטו להלכה אזי נימא דזיל בתר טעמא ולא יהני שומר כלל, ובשעה"ד יש מקום להקל, ואפשר להקל ע"י שעון מעורר.

וא"כ לסיכום, אע"פ שמצינו דמהני שומר בק"ש ושאר דברים הכא בקריאת המגילה החמירו בה יותר מחמת שהיא מצווה חביבה ועוד שחלק מפרסום הנס הוא מה שלא אוכלים וצמים לכן דעת רוב הפוסקים שלא מהני שומר לאדם בריא ואין להקל בזה כלל, ורק לאדם שקשה לו התענית והוא חלוש יכול להקל לאכול עד כביצה פת וטוב אם יכול שיעמיד ג"כ שומר [ויש שהקל עוד שאם יש שומר יכול אף יותר מכביצה], ואדם שחושש לבריאותו יכול (לכו"ע) להקל אף ביותר מכביצה בתנאי שיעמיד שומר [ובמק"א הארכנו יותר].

הרב משה שלם

משלוח מנות בדבר חי שלא מזומן לאכילה

הנה מצאנו מחלוקת בענין משלוח מנות חי דהמהר"ל הובא מג"א תרצ"ה ס"ק י"א דאם שלח משלוח מנות חי אין יוצא בו יד"ח כלל, משום דמאכל חי אין מזומן לאכילה, ופסק כן החי"א דאם כלל קנ"ה ל"א, אולם הפר"ח חולק וסובר שיוצא יד"ח בשלח משלוח מנות תרנגולין שחוטין משמע אף שאין מבשלים דעשה הכנה בזה.

והנה נושא זה שייך בטעמים של משלוח מנות דלפי המנות הלוי שזה להרבות אהבה ואחווה צריך שיהיה דבר המרבה והכא הוא דבר המרבה, אבל לפי טעם התרומ"ד דהוא ריבוי בסעודה, לכאורה לא יצא בדבר חי דאין הוא ראוי לסעודת פורים ויש לדון בזה.

וה"ה שיש לדון בזה לפי הטעמים הנ"ל בענין של שולח משלוח מנות בפורים שלו לאדם שאין זמן הפורים שלו באותו יום אי מקיים את המצוה או לא דלהתרו"ד לכאורה אינו יוצא דאינו עוזר לו בסעודה ולפי המנות הלוי יצא יד"ח.

ז אמנם ראיתי לדברי הגרי"ח זוננפלד (שלמת חיים סי' שסח) שלמד בדברי המשנ"ב שהם רק עצה טובה אבל באמת מעיקר הדין מהני גם לברי, אבל כבר ציינ' שם שאין תח"י משנ"ב וא"כ מדברי המשנ"ב לא משמע כלל כדבריו ובפרט שיעקר טעמו שאין סברא להחמיר במגילה יותר מק"ש אבל הראנו דיש סברא להחמיר כנ"ל. ח וכו"פ הגרי"ש אלישיב (חשוקי חמד ברכות ד): שמהני שעון מעורר במקום שצריך שומר, ובילקו"י (תפלה סימן פט הערה מה), וראה שם שהביא שמהני רק לאכילה ולא לשינה.

וכמבואר במשנ"ב (סי' רלה ס"ק יח), ולכא' נימא שה"ה הכא שיועיל שומר, ואדרבה כ"ש הכא שאין חיוב קריאת המגילה מצווה דאורייתא אלא מצווה מדברית קבלה וא"כ לכא' יועיל שומר.

וכן מבואר מדברי הרא"ם (הו"ד במג"א סי' תרפ"ט ס"ק א) על מש"כ השו"ע שזמן קריאת המגילה הוא כל הלילה אע"פ שק"ש זמנה הוא עד חצות דהכא לא גזר' דלמא אתי למפשע אידי דחביבא להו.

וכן מבואר מדברי המג"א בסי' תרצ"ב (ס"ק ז) שלשיטת הרא"ם קריאת מגילה קיל טפי מק"ש ובפרט קריאת המגילה של הלילה שעיקר זמנה של קריאת המגילה הוא ביום, ומ"מ כתב שיש להתיר טעימה רק לצורך גדול ואע"פ שהיא קילא טפי.

ויש לעיין אמאי באמת החמיר המג"א בטעימה דמותר רק בצורך גדול, ומצינו כמה תרוצים בזה ונראה שישנה נפק"מ בזה לג"ד.

וראשית יש להראות שקריאת המגילה אכן חמורה יותר מק"ש.

שהנה מקור דברי הרמ"א הם מדברי התרוה"ד (סי' קט') שכתב וז"ל "לא יאמר אדם אוכל קימעה ואשתה קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל כו", וכל העובר על ד"ח חייב מיתה ונראה דכ"ש לענין קריאת המגילה דחיישין שמוא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה".

וממה שכתב "שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי שהרי כל המצוות נדחות מפניה" משמע שאכן קריאת המגילה יש בה טעם להחמיר יותר.

וכן יש להוכיח לכא' מדברי השו"ע שהביא את ראשית תשובת התרוה"ד הנ"ל על אדם שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לביתו כ"ק וקשה עליו לישב בתענית יכול לשמוע קריאת המגילה מבע"י, ואח"כ יוכל לאכול, ואי נימא דמהני שומר למה לא סמך השו"ע שיקרא המגילה בזמנה ושישים שומר וכך יוכל לאכול.

ואמנם צ"ב מהו טעם הדבר ומצינו בזה כמה שיטות.

האל"ד כתב (ס"ק יא) דמחמת שהוא שריו בצום אם נתיר לו יבוא לאכול הרבה, אולם בס' הליכות שלמה (תפלה פי"ז הע' 32) הביא בשם הגרש"א שטעם הדבר הוא מחמת שבמצווה חביבה החמירו יותר וכע"ז הגרי"ש אלישיב סבר (שבות יצחק דיני שהיה וחזרה עמ' שיא) שכיון שיש חיוב לקרותה ברבים חששו אף באופן זה שטועם טעימה בעלמא שיפסיד הקריאה בציבור והוסיף (חשוקי חמד מגילה יח). דהא דאסור לאכול קודם קריאת המגילה, הוא לא רק משום שמוא ישכח ולא יקרא, אלא דמגילה שיש בה פרסומי ניסא, גם זה מהלכות פרסומי ניסא שלא לאכול קודם קריאתה'. והנה יש נפק"מ בין הטעמים שהביאו בשם הגרי"ש לענין קריאת המגילה ביום שהטעם השני לא שייך (וכן לטעם האל"ד אין מקום להחמיר ביום), וכן לאידך גיסא לגבי נשים הטעם הראשון לא שייך (כיון שאינם מקפידות על קריאה בציבור) והיה מקום להקל עליהם, וצ"ל שב' הטעמים אמת ולחומר אזלינן.

ומ"מ לפי"ד הגרי"ש והגרש"ז משמע שיש סברא להחמיר יותר באכילה קודם קריאת המגילה ולכן אף אם ישם שומר הדבר לא יועיל כיון שסו"ס יש מקום גדול להחמיר או מחמת שהיא מצווה חביבה וכ"ש לדברי הגרי"ש שחלק מדין הפרסום הנס שלא לאכול קודם קריאתה מה יהני שומר [וע"ע בילקוט יוסף (סימן פט הערה מה)].

ועוד, מדברי המשנ"ב (סי' תרצ"ב ס"ק טז) שכתב שכל ההיתר של שומר הוא רק לאדם חלוש אשר חושש שיבוא וטעם הדבר נראה שהרי עיקר סיבת צום תענית אסתר הוא מחמת שבכדי להילחם היו צמים (רמב"ם וראה במשנ"ב סי' תרפו ס"ק ב) וא"כ ודאי שהצום הוא סיבת הניצחון וכיון שאנו צמים א"כ מפרסים את נס הניצחון.

כל הד' פרשיות ויל"ע האם אפשר להקיש משקלים לשאר פרשיות, ואי לא א"כ אתינן למחלוקת בין השערי אפרים והגרעק"א בזה.

ומצאתי כתוב באשל אברהם [להגר"א אופנהיים, הו"ד באוצ"מ על הדף] בשם ספר בית דוד שאם שכחו הציבור קריאת פרשת פרה חוזרים וקורין אותה בשבת החודש [עיין חזו"ע (עמ' כד) שכתב שיחזרו ויקראו עם ברכה, ובאוצ"מ (ח"ד כא י) כ' שיקראו בלא ברכה], וכ"פ בחזו"ע (עמ' כה), אמנם בכה"ח (י) כתב דאף הגרעק"א יודה בפרשת פרה, וקדמו החיד"א בספרו לדוד אמת (סימן ט אות ה), ויש ליתן טעם בחלוקה זו דאי משום דפרה דאורייתא זכור יוכיח דלא מצינו מאן דמצריך להחזירו, לפי דשפיר יוצאים בקריאת התורה של פורים או בפרשת כי תצא, ואם כן הוא הדין נימא דיצא בקריאת פרשת חוקת.

וראיתי בחזו"ע (שם) שביאר שיטת המ"ב הנ"ל דבכל הפרשיות אין דין השלמה על פי סברא זו דאף דפרה וזכור דאורייתא מ"מ יכול לצאת במקומן, אכן להבית דוד יש לעיין כנ"ל.

ולביאור הדברים נקדים דפרשת זכור למדים מדכתיב (דברים כה יז) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' לא תשכח", והנה בתורה לא נתפרש הזמן והמועד שמחויבים בו בזה וכתב בספר החינוך (מצוה תרג) "ודי לנו לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש", אלא שחז"ל ראו לנכון לתקן זכירה זו בשבת הסמוכה לפורים לסמוך זכירה לעשייה.

וכן נמי פרשת פרה המקור לחיוב קריאתה מן התורה להסוברים כן כתב בערוך השולחן דהיינו מדכתיב בפרשת פרה "והייתה לבני ישראל לחוקת עולם" ודרשין בספרי שתהא נוהגת לדורות, וה"ב אין דין הקריאה מיוחד לזמן מסוים אלא חז"ל סמכו דין הטהרה לפני פסח שהוא ראשון לרגלים וכמבואר במ"ב סק"א.

ופרשיות שקלים והחודש כתב החיד"א בברכי"ג (ג) וז"ל: "ולכל הדברות ולכל האמירות פרשת שקלים והחודש לאו דאורייתא".

בתר דאתינן להכי יש לבאר שיטת הבית דוד דפרה לא דמיא לשאר הפרשות, דשקלים והחודש דרבנן הם ואין להם תשלומין, וזכור נהי דדאורייתא היא מ"מ כל עניין קריאתו דווקא בזמן זה הוא להקדים זכירה לעשייה וא"כ כשעבר פורים אין שוב עניין לחזור ולקרותו לשבת הבאה והדרין לדינא דאורייתא דאין לו קביעות ושפיר יוצאין בשאר קריאות.

לא כן פרשת פרה דנהי דאין לה זמן מן התורה מ"מ הרי אף אם עבר זמן שבת פרה תקנת חז"ל לקרותה קודם הרגל שפיר שייכא אף בשבת החודש לכך ס"ל דכה"ג יוציאו בפרשת החודש ג' ספרים וכן"ל.

הרב אברהם מאור

אכילה קודם קריאת המגילה

יש לדון האם מותר לאכול קודם קריאת המגילה כשמעמיד שומר? והאם יש חילוק בין איש לאשה?

כמו"כ אשה הרוצה לאכול ביום הפורים, סעודת פורים קודם שתשמע קריאת המגילה האם מותר הדבר?

כתב הרמ"א (סי' תרצב ס"ד) "אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה אפי' התענית קשה עליו".

ולכא' טעם האיסור הוא כדין ק"ש שאסור לאכול קודם קריאת שמע שמוא תחטפנו שינה (וכמבואר בס' רלה), והנה התם מהני שומר אפי' אחר שכבר הגיע זמן ק"ש ה [עיין בשו"ת שבה"ל (ח"ד סע"א) גבי שכחו לקרות פרשת זכור דציבור יכולין להשלים במנחה אף יחידים לא יוציאו ס"ת ע"ז אף במנחה של שבת זכור לפי דיוצאין שפיר בקריאת התורה של פורים עיי"ש].



ט"ו בשבט - ברכות - תולעים

הרב רזיאל שרבאני

טעם ענין התפילה על אתרוג בט"ו בשבט

הנה כידוע הגרי"ח בלשון חכמים ח"א סי' לו' כתב מרבני אשכנז שיש להם קבלה שיש ענין להתפלל על בט"ו בשבט שה' יזמין אתרוג מהודר.

וראיתי שיש מקשים שלכאורה מה שט"ו בשבט הוא ר"ה לאילנות זה לענין ערלה ותרומ' אבל זה לא הזמן שה' דן את פירות האילן, אלא בעצרת נידונין על פירות האילן כמ"ש ברה"טז ולכן החזו"ע בתחילת הל' ט"ו בשבט דחה את האדני פז (בדף יא' ע"ד) שכתב שדינים את הפירות בט"ו בשבט, דזה אינו נכון כ[י שרואים בגמ', וא"כ מה הענין להתפלל בט"ו בשבט על האתרוג.

ובאמת ראיתי בעלי ש"ח עמ' קלד' אות נב' שכששאלו את הגר"ח קנייבסקי זצ"ל אם מותר להתפלל תפילת האתרוג בט"ו בשבט שחל בשבת, הוא ענה "בעצרת נידונים על פירות האילן" וכך מובא בשמו בעוד מקומות, ונראה שאחז שאין שום ענין להתפלל על האתרוג בט"ו בשבט.

אולם במחילה מכבודו אין פה שום טענה, ומי שמקשה זאת הוא משום שלא ראה את הבני יששכר בפנים שהוא מקורו של הגרי"ח, וזה לשונו (במאמר חודש שבט מאמר ב' אות ב') שקיבלנו מרבתינו שום ט"ו בשבט מסוגל מאד לתפילה שיזמין לו הקב"ה אתרוג כשר יפה ומהודר כי ביום זה עולה השרף באילנות (כמ"ש ברש"י ר"ה יד': ד"ה הואיל) שהוא ענין ראשית הצמיחה של הפרי ולכן מתפללים על האתרוג מתחילת גידולו ממש, ומטעם זה נאמר במשנה שם ר"ה לאילן ולא לאילנות לרמז על האילן המיוחד הנאמר בתורה שהוא אילן האתרוג, עכ"ל.

וחזינו בדבריו שודאי שלא נידונים על הפירות בט"ו בשבט אבל כיון שביום זה עולה השרף באילנות וזה תחילת הצמיחה לכן יש ענין להתפלל ביום זה, ולק"מ.

ויש להוסיף, שהגר"ח הוסיף בתפילה שם גם על היין לקידוש והבדלה, שגם על זה יש ענין להתפלל ביום זה מאותו טעם של האתרוג, ובברוך אומר לגר"ב שרגא בח"ג עמ' תפ' כתב שהצדיקים אומרים שיש להתפלל ביום זה גם על החיטה למצות בחג הפסח, ולכן למעשה ודאי שיש ענין גדול להתפלל על דברים אלו ביום ט"ו בשבט.

הרב חיים בנן

אם יש דין 'בריה' במטעמת לענין

ספק ברכה אחרונה

שאלה: הטועם גרגיר חמום שלם כדי לבדוק את החמין אם הוא ראוי לאכילה - מטעמת, אם נחשב הדבר ל'בריה' וא"כ עליו לזוהר שלא לאוכלו בשלימותו, כדי שלא יכנס לספק ברכה אחרונה, וכמו שכתב השו"ע (סימן רי סעיף א') "יש מסתפקים לומר שעל דבר שהוא כבירייתו, כגון גרגיר של ענב או של רימון, שמברכין לאחריו אף על פי שאין בו כזית, לכן נכון לזוהר שלא לאכול בריה פחות מכזית".

תשובה: כתב הכסף משנה (ברכות פ"א ה"ב) בשם רבינו מנוח בטעמא דמטעמת אינה צריכה ברכה לפניו עד רביעיית, וז"ל: אפשר לתת סמך לדבר דטעמא משום דכתיב ואכלת וברכת **שיהא לו כוונת אכילה משמע**, ורביעיית אף על פי שהיא מטעמת, כוונת אכילה יש לה, וכן פירש ה"ר מנוח. עכ"ל.

ובספר בתי כהונה (שם ד"ה והנה דבר זה) כתב שכן מדויק מלשון הרמב"ם עצמו דבעינן כוונת אכילה, וכמ"ש בתחילת לשונו, "ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו, ואפילו נתכוין לאכול או לשנות כל שהוא מברך ואח"כ יהנה, וכן אם הריח ריח טוב מברך ואח"כ יהנה ממנו, וכל הנהגה בלא ברכה מעל, וכן מדברי סופרים לברך אחר כל מה שיאכל וכל מה שישתה, והוא שישתה רביעיית והוא שיאכל כזית, ומטעמת אינה צריכה ברכה לא לפניו ולא

לאחריה עד רביעיית". ע"ש. וכן דייקו עוד אחרונים (צוינו בספר המפתח). ולפי"ז שפיר מובן הסמיכות בלשונו של הרמב"ם, שהביא באותה הלכה את דין המטעמת שאינה צריכה ברכה, והקדים טעם דינו שאינו צריך ברכה משום דבעינן שיתכוין לאכול. והדברים מאירים.

וכ"כ הרא"ה (ברכות יד'). הטעם שאם טועם בתענית אמרו בגמ' 'אין בכך כלום, וז"ל: ומסתברא דדוקא לצורך כעין מטעמת ולא במתכוין לאכול עכ"ל. וכן מבואר סברא זו בדברי הט"ז (סימן רי סק"ד) וז"ל: בגמ' איתא דטועם התבשיל עד שיעור רביעיית, והביא הטור דיעה ראשונה דזה נאמר לענין ברכה ג"כ, ואפילו אם בולעו, ואף על גב דאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה, היינו שרוצה ליהנות ממנו עצמו, אבל בזה שאין כוונתו אלא לטעום התבשיל אין צריך ברכה עד רביעיית. עכ"ל. (וראה בספר דברי ירמיהו לבנו של בעל השערי תורה, הל' ברכות פ"א ה"ב שהרחיב לבאר דברי הט"ז).

וז"ל רש"י (ברכות יד'): "מהו שיטעום, את התבשיל לדעת אם צריך מלח או תבלין". ולכאורה משמע ביאור דברי רש"י דכיון דאינו מכוין לאכילה אלא רק לבדוק התבשיל, א"כ מהו שיטעום, וע"ז אסיקנא דאין בכך כלום, כיון דאין כאן כוונת אכילה. וכן ביאר בדברי רש"י בספר כלי חמדה (פ' עקב ח' י אות ג) ע"ש. (והארכתי במקומו בדעת רש"י לגבי מטעמת אחר שנגמר הבישול).

ומבואר מכל הנ"ל דהטעם שמטעמת אינה צריכה ברכה לפניו הוא משום דבעינן כוונת אכילה, וא"כ בנידון דידן פשיטא דאין צריך לברך, דהא גם הכא אין כאן כוונת אכילה.

(ועי' בשו"ת חות יאיר סימן קס שמבואר בדבריו דענין מטעמת הוא רק בשתיה ולא באכילה, דבאכילה בכל שהוא חייב לברך, והיינו דמטעמת הוא משום חשיבות, ובשתיה אין בה חשיבות משא"כ באכילה ע"ש, וכבר דחאוהו האחרונים בספרותם: יד אהרן סימן רי, שו"ת אמרי כהן סימן ח, חזו"ע שבת א עמ' כב מדברי הכסף משנה הנ"ל דאירי באכילה. ועוד. ע"ש. ולכאורה אי הוי אמרינן דמטעמת אינה צריכה ברכה משום חשיבות, א"כ יש לדון, דהא בריה הוי חשיבות, ואינו ככל מטעמת, אלא דגם להחות יאיר דס"ל דמטעמת אינה צריכה ברכה משום חשיבות, הרי שם כתב מטעם זה לחלק בין שתיה לאכילה).

ומצאתי שכ"כ בספר ברכת שמואל (להגר"ר שמואל זכאי, סימן רי ס"ב עמ' רצא), דמטעם שכתב הכסף משנה שמטעמת אינה צריכה ברכה משום דאין בה כוונת אכילה, לכן שפיר יכול לטעום בריה בתורת מטעמת. והביא שכ"כ לו מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ש'לכאורה אין בזה דין בריה' עכ"ל. וכן הסכים עמו להלכה הרה"ג אלכסנדר מנדלבוים שליט"א מח"ס וזאת הברכה, והוסיף שכן משמע מסתימת דברי השו"ע והפוסקים שלא כתבו שיש לזוהר שלא לאכול מטעמת כשהיא בריה, ועל כרחק דאין לחוש לזה כלל. ע"כ מספר ברכת שמואל. (ויש לעיין במה שכתב שכן משמע מסתימת השו"ע והפוסקים שלא הזהירו כן, ועי' כיוצא בפת"ש חו"מ סימן קצ סק"א בשם שו"ת רשמי שאלה סימן נב). והארכתי בביאור סוגיא דמטעמת והמסתעף בשו"ת חיים ומשפט. וכן האריך בנידון זה מוריניו ראש הכולל הגר"ח מיימוני שליט"א בשיעורו לפני ג' שנים, ויראה אור א"ה בספרו בקרוב, ע"ש.

הרב אריאל סגרון

הזכרת שם ה' שבברכות ובפסוקים

בדרך לימוד

הנה האחרונים דנים אם מותר לומר את האזכרות שמובאות בגמרא כמות שהן או שיש לכנות ולומר 'השם'. והגאון יעב"ץ (בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סימן פא) כתב להביא ראיה מדברי הגמרא בברכות (כב). לגבי בעל קרי 'רבי נתן בן אבשלום אומר, אף מותר לו להציע את התלמוד ובלבד

באמירת הברכות בנוסח שתיקנו חז"ל, כיון שאומרים שלא כפי שתיקנו חז"ל בזה דוקא החמירו שהאומרם סתם או ללא צורך, אף אם הוא דרך לימודו או לשבח לה', הרי הוא דרך זלזול וחוסר יראה. וממילא עובר בכך על 'לא תשא'.

הרב חיים בנן

הזהירות מתולעים בדורות הקודמים

כתב הכנסת הגדולה (הגב"י יו"ד סימן פד אות נב וסב): ובמקומות הללו הרחש מצוי הרבה בחזרת וצריך בדיקה יפה מפני שהתולעים הם דקים וקטנים וכמראה החזרת עצמו, ומקדם היה מנהגי שלא לאכלם אלא בבדיקה, ועתה מקרוב משכתי ידי מהם מכל וכל שלא לאכלם. וראיתי בעין בירק שקורין פעטרשק"א בלעז, וכן בירק שקורין קאפיר שאין רואין עליו שום תולעת חובטין אותו על בגד שחור נופלים ממנו תולעים עד אין מספר והתולעים גם כן ירוקים ואינן נראין על הירקות רק על הבגד שחור, לכן בעל נפש יבדוק כל הירקות מקודם ובפרט בעת הגשמים שמהגשמים נתהו התולעים, וכן נמצא בכרוב שקורין אותו קרויט כשהוא כבוש ואז אוסרין אותו לאכול. גם הכרוב שכ' שקורין קרשיט אולי הוא הכרוב שנקרא בלשונינו קולקאש שמצוי בהם הכנימה מאד וצריך בדיקה יפה לבדוקם.

והפרי חדש (יו"ד סימן פד סקל"ד): וברור הוא שצריך לזהר בענין הירקות כגון סילקא ומין ירק אחר שנקרא איספינא"ק שמצוי התולעת 'בתוך הירק עצמו' מלבד התולעים שיש בקלח, ועיקר הבדיקה בזה להעמיד כל עלה ועלה נגד השמש ונראה התולעת, ולפעמים אינו נראה וצריך מישוש ידיים למצאו. וכן בכרוב יש שנים שמתגדלים בה תולעים הרבה והם קטנים עד מאוד ואי אפשר לשום אדם לבדוקם, ובשנים שידוע שיש בה תולעים בפנים אין לאוכלה כלל. וכן בשאר הירקות שכחתי בהו תולעים טובא, ובפרט הנענע"ע והעולשין שבהם מצוי 'תולעים דקים בתכלית', וגם בכמוון שכחתי ביה תולעים בתוך הגרגרים, וזו בדיקתו שתמלא אגרוף ממנו ותשפשף אותו הדק היטיב ותמצא בו תולעים הרבה. וכו'. וראה עוד בדבריו שם (סקנ"ג).

ובשו"ת חתם סופר (או"ח ח"א סימן קלב): ואודות מצוות מרור בפסח, רגיל אני לדרוש בשבת הגדול מי שאין לו אנשים מיוחדים מסוימים בעלי יראה הבוודקים ומנקים אותם מרחש 'תולעים קטנים' הנמצאים מאוד מאוד בימי פסח ואינם ניכרים לחלושי ראות, ע"כ מי שאין לו בביתו מי שידבקנו כראוי טוב ליקח התמכא שקורין קר"י, וכו'.

ובשו"ת מים חיים לרבי יוסף משאש (יו"ד סימן ססה) העיד על צפון אפריקה: "שהנשים בודקות הנענע עלה עלה, ואח"כ שוטפים אותם במים ונותנים אותם עם הטיי, וכך היא ההלכה לבדוק ולאכול ויש שקשה עליהם לבדוק, ונותנים את הנענע בכלי אחר שטיפה במים, ושופכין עליו רותחין, ואחר רגעים אחדים שפולט טעמו וריחו במים מסננים אותן המים בבגד עב, ונותנים מאותן המים בטיי. וגם בזה הולכים ע"פ ההלכה, שמסננים ושותים, ומי שלא היה בודק, ולא מסנן, לא היינו שותים מאותו הטיי, והיינו מוכיחין אותו על פניו. ועם כל זה יש ללמד עליהם זכות, כי יש הרבה ספקות בדבר, שמה לא היו תולעים באותו נענע, ואם תמצא לומר היו, שמה נפלו על ידי נענוע ושטיפה במים ואם ת"ל לא נפלו שמה התליע בתלוש, ואם ת"ל במחור, ודאי נמוחו ע"י רותחים דבטלי לה". וראה עוד בשו"ת שאלת יעבץ (ח"ב סימן קכה). ובשו"ת יחוה דעת (ח"א סימן יח). ובשו"ת חזו"ע (ח"ב סימן לה עמ' תרנז). ובילקוט יוסף (יו"ד סימן פד עמ' קפב). וקצת. ולא באתי להעיר שגם בדורות קודמים נזהרו מאוד מתולעים, ואין חדש תחת השמש, ובה' בימינו יש שינוי לטובה, וכגון בירק עלים בפיקוח (גוש קטיף וכיוצא"ב).

והטעם שנתרבו התולעים בדורות האחרונים, כתב האור החיים הקדוש (פ' שמיני יא מג) עה"פ אל תשקצו וגו', "וצריך האדם לזהר בתוספת זהירות וזריזות בכל דבר אשר יכנס בגדר ספק שיקוף זה, ומה גם בזמנים אלו שנהם

האור והאמצות כולן יחד, ואין לך גידולי קרקע שאין בהם מהשיקוף, שומר נפשו ישמור את הדבר".

ואסיים בדברי רבי עמנואל חי ריקי בעל המשנת חסידים בספרו "הון עשיר" על המשניות (סוטה פ"ט מט"ו): יראי חטא ימאסו. מתוך שנוהרים הרבה במאכלם והופכים אותו לראות שלא יהיה בו תולעים או דבר אחר של איסור, כי יראים לחטוא אפילו בשוגג, נמאסים בעיני הבריות הפחותות, איני הדעת שאינם יודעים בטיב קדושים. והאמת תהא נעדרת, מפני שמחמת שמואסים ביראי חטא שמפשפשים במאכלם, היראי חטא נמנעים לעשות כן בעיני הבריות, וע"י זה אינם יכולים להראות להם מה שהוא אמת, שיש באותו מין מאכל דבר איסור, וזה גורם שהאמת נעדרת, דלא סלקא דעתיה שיהיה אמת שימצא דבר איסור באותו מין מאכל, והפסוק מסייענו דכתיב (ישעיה נט, טו) ותהי האמת נעדרת וסר מרע משתולל. כלומר מפני מה האמת נעדרת, מפני שהסר מרע והוא הירא חטא, חשוב כשוטה בעיני בני אדם כמשא"ל (ערש"י שם), וכשאומר להם דרך משל במין פרי זה יש תולעים, משיבין לו אתה טועה, מי אמר לך זה, והוא אינו יכול להראות להם הענין בחוש העין ברוב הבדיקות, על כי הוא נמאס בעיניהם בהפכו במאכל ההוא בידי כמה פעמים עכ"ל.

הרב אלחנן פרץ

פסול כבוש באתרוג

מקובל בתפוצות ישראל להתפלל ביום ט"ו בשבט לזכות לאתרוג נאה בחג הסוכות הבעל"ט כמו שמפורסם בשם רבינו יוסף חיים בספרו 'לשון חכמים' (ח"א סימן ל"ו) וכן בשם 'בני יששכר' ז"ע. ראיתי להביא בדין פסול 'כבוש' באתרוג, את מח' האחרונים בגדר דין זה.

הנה הפתחי תשובה (בסי' פ"ז ס"ק י"ט): הביא את תשובות חת"ס (סימן פ"א) וז"ל: וכן אנו נוהגים בלולב ומינו בשבת שבתוך החג להסירו מן המים ע"י עובד כוכבים בסוף היום כדי שלא יהיו כבושים ויפסלו וכו' עכ"ל. וכתב עליו הפת"ש (במוסגר) לכאורה לא שמענו כבוש פסול רק באתרוג בא"ח סימן תרמ"ח ובמג"א משום שהוא דבר מאכל אבל לא בלולב הדס וערבה ועיין ברא"ש ר"פ לולב הגזול ויש לעיין עכ"ל.

ומעתה יש לדון בגוף דבריהם דגם באתרוג עצמו דכו"ע מודו דאית ביה פסול כבוש כמו שמבואר במשניות סוכה להדיא, מנל דבכבישה כ"ד שעות שאינם ברציפות ליכא דין כבוש כמבושל.

והנה יש לחקור בדין כבוש שבכדי לאסור בעי' מעת לעת, האם בעי' כ"ד שעות משום שבפחות מכך אינו מוציא כלום ולכך אינו אוסר ובהדחה סגי, או דאין אנו אומרים שעד כ"ד שעות אינו מפליט כלל אלא מפליט מעט מעט ועד שיעור זמן מעת לעת אינו אוסר כיון שאין טעמו לשבח, ורק אחר שיעור מעל"ע משלים לכדי נתינת טעם.

והנה מצינו מחלוקת הפוסקים בגדר דין כבוש כמבושל באיסור והיתר.

האיסור והיתר (כלל ל' דין ט' הובא בט"ז הכא בסק"א) והט"ז, גבי דבר היתר שנכבש בכלי איסור האם נאסר, דעת האו"ה שהדבר היתר נאסר כמו שמצינו דחבית יין נסך אסור להשים בה יין צונן וצריך הגעלה עכ"ד.

והקשה עליו הט"ז שהרי האיסור שמחמת כבוש אינו אלא אחר כ"ד שעות דרק אז נעשה מבושל, והרי באותה שעה אינו בן יומו ואין לכלי כח לאסור את ההיתר השרוי בו, ואין ללמוד מחבית יין נסך משום דשאני יין שטעמו לשבח גם אחר מעל"ע אבל בשאר משקין מותר.

וליישוב דברי האו"ה מקושיית הט"ז כתב החוות דעת (ביאורים ס"ק א') בשם תשובת חוות יאיר דלשיטתו בכבוש מעת לעת לא באה הבליעה והפליטה בסוף המעת לעת, אלא דבכל משך המעל"ע בולע מעט מעט. וביאר בכרתי ופלתי דכוונתו כיוון שרוב הבליעה באה קודם הגמר מעל"ע

אסור.

אולם החוות דעת כתב לדחות דברי הכו"פ שהרי אינו טעם לאסור כיון שהבלוע שקודם מעל"ע אין בו שיעור כדי נתינת טעם, והטעם שמשלמו לכדי נתינת טעם הרי הוא פגום כיון שהוא מגיע אחר המעל"ע.

ולכן כתב החו"ד בביאור דברי החוות יאיר דס"ל לאו"ה שהטעם שנבלע מהיתר במשך המעל"ע הרי הוא נעשה נבלה בתוך דופני הכלי ואחר בליעת המעל"ע פולט הכלי בליעת ההיתר (שנעשתה נבילה) שעדיין לא נפגם ואוסר יעור"ש.

וכתבו האחרונים לתלות במח' נמי את נידונו בדין כבוש כמבושל האם בעינן שיהיה כ"ד שעות ברציפות או דאפשר שיהיה בשני פעמים (ועיין עוד בפמ"ג בפתיחה ח"ב ריש פ"ג וחוו"ד חידושים סק"ב)

ומעתה אם כנים הדברים יש מקום ליישב את קושיית הנקודות הכסף (ק"ה סק"א) על ראיית הט"ז (שם) שהביא מהא דלקמן ר"א (סעיף ס"ה) להוכיח בספק כבוש לחלוק על שיטת הרמ"א דס"ל דבשאר איסורין מלבד בשר בחלב, ספיקו לחומרא ככל שאר ספק דאורייתא, וס"ל לט"ז דגם בשאר איסורין מלבד בשר בחלב אזלינן לקולא.

הרמ"א (בסימן ק"ה ס"א) כתב וז"ל וספק כבוש אסור מלבד בבשר בחלב דאזלינן לקולא דמן התורה אינו אסור אלא בבישול ממש. עכ"ל

וכתב הט"ז בס"ק ג' (שם) וז"ל: פירוש, שאנו רואים שהוא נכבש, רק שיש ספק אם נכבש יום שלם, ונראה דמדמה זו לספק אם היה שישים נגד באיסור שנשפך בסימן צ"ח (ס"ב) עכ"ל. דהתם מיידי גבי תערובת מין בשאינו מינו דמדאורייתא בעינן שישים כיון שנותן טעם להנך דס"ל טעם כעיקר דאורייתא ואזלי לחומרא.

וכתב להקשות דצ"ע דשאני התם שהאיסור הוא ברור אלא שהשפיעה היא ספק משא"כ כאן. ויש ראייה ברורה להתיר מסימן ר"א (סעיף ס"ה) במקוה שלא הוחזק להיות מימיו מתמעטים דאע"פ שלפעמים מתמעטים א"צ לחזור ולטבול מן הדין וא"כ ק"ו לכאן דמה התם שיש בוודאי טמא אפ"ה אזלינן לקולא מחמת חזקת המקוה, ק"ו כאן דאין כאן רק חזקה טובה למוקמי החזקת כשרות דבתחלה, דלא נחזיק ריעותא מספק עכ"ל.

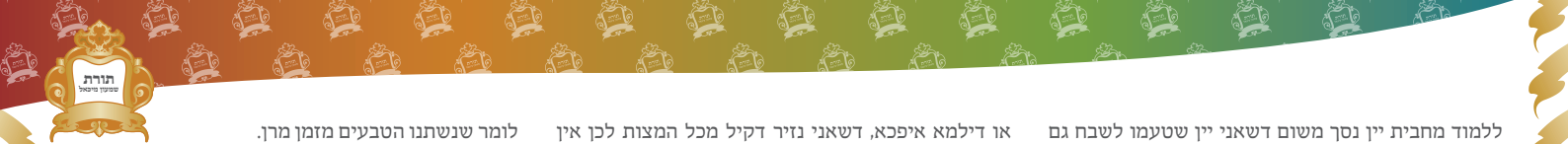
והנראה מבואר מדבריו שכתב לחלוק על הרמ"א שכתב דספק אם נכבש יום שלם בשאר איסורים מלבד בב"ח הוי ספק דאורייתא. וס"ל דאינו נידון כספק דאורייתא לחומרא משום דהכא יש חזקת היתר לחתיכה ולא נחזיק ריעותא מספק.

והנה בנקודות הכסף על אתר כתב וז"ל: וק"ו פירכא הוא, דהתם העמד מקוה על חזקתו והרי שלם בפנינו, אבל הכא איתרע ליה חזקת כשרות ידידה כיון שנשרה בו. וכ"כ באו"ה כלל ל' דין ב' בהדיא דהכא כבר איתרע ליה חזקתיה עכ"ל

וביאר דבריו נראה דס"ל שאינו דומה למקוה דהתם אזלינן בתר החזקה משום דאין ריעותא לפנינו אבל הכא איכא ריעותא לפנינו כיון שכבר נשרה בו. ולהמחשת הדבר נראה דס"ל דיש לדמות נידונינו למקוה בגוונא שהיה מקוה מוחזק שיש בו יותר משיעור ארבעים סאה וקודם שטבל בו הטמא ניכר שנסחר בו ורק שאין אנו יודעים האם יש עדין כשיעור ארבעים סאה או פחות מכך לא ניתן לו לטבול עתה מכח החזקה כיון שיש ריעותא לפנינו.

והנה היה מקום ליישב ראיית הט"ז לשיטתו, נחלקו הפוסקים האיסור והיתר (כלל ל' דין ט' הובא בט"ז הכא בסק"א) והט"ז, גבי דבר היתר שנכבש בכלי איסור האם נאסר, דעת האו"ה שהדבר היתר נאסר כמו שמצינו דחבית יין נסך אסור להשים בה יין צונן וצריך הגעלה עכ"ד.

והקשה עליו הט"ז שהרי האיסור שמחמת כבוש אינו אלא אחר כ"ד שעות דאז נעשה מבושל. והרי באותה שעה אינו בן יומו ואין לכלי כח לאסור את ההיתר השרוי בו ואין



לומר שנשנתו הטבעיים מזמן מרן.

ובמחילה מכבודם נראה לענ"ד שלא הבינו נכון את דברי הגרי"ח, ומי שיעיין מתחילת הסעיף שם בבא"ח יראה שהגרי"ח בסך הכל העתיק את דברי מרן שם בסעיף ח', וז"ל מרן שם דבש הזב מהתמרים מברך עליו שהכל וכן על משקין היוצאין מכל מיני פירות חוץ מזתים וענבים מברך שהכל, עכ"ל.

ופה מרן בא לומר שמה שיוצא מהפירות זה זיעה בעלמא ואינו כגוף הפרי חוץ מזתים וענבים שהמשקה הוא כגוף הפרי ומברכים עליו כברכתו של פרי, רק שבשמן כיון שמזיק צריך אניגרון, וזה מרן לא דיבר פה אלא כתב זה בסעיף ד' וז"ל לפרט את זה פה, דפה מרן לא דיבר על זה.

ושנקרא את הבא"ח נראה שזה ממש מה שכתב, דז"ל שם "דבש הזב מהתמרים בין מעצמן בין ע"י סחיטה מברך שהכל, וה"ה על המשקים היוצאים מכל מיני פירות יברך שהכל, אבל משקה היוצא מן הענבים יברך בפה"ג, וכן משקה היוצא מהזתים חשוב כגוף הפרי ומברך בפה"ע כברכתו של פרי", עכ"ד.

וכונתו ברורה שבא לומר לנו שמשקה של כל הפירות אינו כגוף הפרי חוץ מזתים וענבים שהמשקה שלהם הוא כגוף הפרי, ולכן ברכת המשקה הוא כגוף הפרי, ולא כמו שאר פירות שהמשקה הוא זיעה בעלמא, אבל לא נכנס פה הגרי"ח לבאר באיזה אופן מברכים על השמן בפה"ע, ופשוט שזה רק עם אניגרון שלא יזיק, ואת זה הבא"ח לא כתב פה כי זה לא הנושא שלו בסעיף זה, ולא הוצרך כלל לכתוב מרוב פשיטותו שזה גמ' מפורשת, ולא יעלה על הדעת שהבא"ח יחלוק על הגמ' והפוסקים בלי לרמוז לפחות על ענין זה שנשנתו הטבעיים, וזה ברור ונכון.

ואח"כ שמחתי כמוצא של רב שראיתי לגאון הגדול מתלמידי הגרי"ח ר' נסים כדורי זצ"ל בהערותיו על הבא"ח (הובא בקובץ מקבציאל של אהבת שלום גליון לו' הע' קו') שכתב כך להדיא שהבא"ח ודאי התכוין שמברך בפה"ע רק עם אניגרון לרפואה, ואם שותה לבד גם לגרי"ח לא יברך כלל, ושמחתי שכיונתי לדעת גדול, ולכן להלכה גם לנוהגים כשיטת הגרי"ח אין להם לברך בפה"ע אם שותים השמן לבד, ורק לדעת הקיצושי"ע הנ"ל יש לברך העץ, אבל לא זה געת הבא"ח, וגם הקיצושי"ע שם לא הזכיר שזה דעת הבא"ח.

ויש לציין שר' נסים כותב שם שמי שרגיל לשתות שמן כמות שהוא וזה לא מזיק לו וגם נהנה ממנו, יברך שהכל, וזה בעצם דעת הרמב"ם פ"ח מברכות ה"ב אלא שמרן לא פסק כמותו אלא כתב לא לברך כלל, וסובר הגר"נ שמי שזה לא מזיק לו ונהנה מזה יכול לסמוך על הרמב"ם ולברך עכ"פ שהכל, אבל לא יברך בפה"ע.

הרב חיים בנון

סגולת ברכת המזון

בזוהר הקדוש (פ' ויקהל ריח). "מאן דמברך לקודשא בריך הוא מגו שבעא, בעי לכוונא לביה ולשוואה רעותיה בחדוה ולא ישתכח עציב, אלא דיברך בחדוה ברזא דא, ולשוואה רעותיה דהא איהו יהיב השתא לאחרא בחדוה, בעינא טבא, וכמה דאיהו מברך בחדוה ובעינא טבא הכי יבהיין ליה בחדוה ובעינא טבא, ובגין כך לא יתשכח עציב כלל אלא בחדוה, ובמילין דאורייתא". [תרגום: מי שמברך להקב"ה מתוך השובע, צריך לכוון לבו ולשום רצונו בשמחה ולא יהיה עצב, אלא שיברך בשמחה בסוד זה ולשים רצונו שהרי הוא נותן עכשיו לאחר בשמחה בעין טובה, וכמו שהוא מברך בשמחה בעין טובה, כך יתנו לו בשמחה ובעין טובה, ומשום כך לא ימצא עצוב כלל אלא בשמחה ובדברי תורה].

והוא כוונת מהר"ו בספר שערי קדושה (ח"א שער ו): אחר שניזונו גופר ונפשך על ידי אכילת המזון, אל תהיה כפוי טובה לגזול את ה', ותברך לו ברכת המזון בשמחה יתירה כמי שמקבל מתנה מיד זולתו, וזהו שאומרים בברכת נוהה לך, ועל תורתך שלמדתנו ועל אכילת מזון שאתה זן

או דילמא איפכא, דשאני נזיר דקיל מכל המצות לכן אין האב מחוייב לחנך את בתו בזה, אבל יום הכיפורים וה"ה כל המצות חמירי וחייב לחנך את בתו.

והנה כתבו **בתוס' ישנים** (יומא, דף פ"ב, ע"א, ד"ה בן) דהא דאמרין במסכת נזיר לשיטת ריש לקיש דאין האב מחוייב לחנך את בתו, היינו דוקא לענין נזירות, אבל לגבי שאר מצות חייב לחנכה. וכתב **במחצית השקל** דמכאן נשפט ספקו של המג"א, ומבואר דכל המצות מלבד נזירות יש להם דין יום הכיפורים והאב מחוייב לחנך את בתו.

והנה בסוגיא דנזיר איתא שם דרבי יוחנן חולק אריש לקיש, וס"ל דהטעם דהאב יכול להדיר רק את בנו בנזיר ולא את בתו, משום דהלכה למשה מסיני היא. וא"כ לדעת רבי יוחנן בשאר מצות ודאי אין חילוק בין בנו ולבין בתו, והאב מחוייב לחנך גם את בתו.

ומצאתי **בשו"ת באר משה** (ח"א, סי' י', ס"ק ד') דכתב דקיי"ל בהאי עניינא כרבי יוחנן דהא קיי"ל בכל מקום הלכה כרבי יוחנן בר מתלת (יבמות, דף ל"ו, ע"א), ועוד דכן מוכח בפסחים (דף פ"ח, ע"א), דאיתא שם, מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י בנו ובתו הקטנים בין מדעתו ובין שלא מדעתו, ופרשי"י שבנו "ובתו" הקטנים עליו "לחנכן".

וגם **בשו"ע הרב זלמן** (סי' שמ"ג, ס"ב), ו**בחי' אדם** (ברכות, כלל ס"ו, אות ב'), ו**במשנ"ב** (סי' שמ"ג, ס"ק ב'), ו**בכף החיים** **סופר** (סי' שמ"ג, אות ח') פסק כן, דהאב מחוייב לחנך את בתו במצות. וכן פסקו **בספר לוי' חן** (עמו"ר ל"ט, סי' קכ"ו) ו**בשו"ת אור לציון** (ח"ב, פ"ד, סל"ג, במקורות ד"ה ואין).

וע"פ כל זה נמצאנו למדים דהאב מחייב לחנך את בתו בברכת המזון כשם שמחוייב לחנכה בשאר מצות.

אלא שמצאתי בספר **ערוך השולחן** (סי' קפ"ו, אות ד') שכתב וז"ל "ובנות אינן בחינוך לברכת המזון". וגם בס' רט"ו, אות ב', כתב וז"ל "ותינוקות שאינה בת חינוך, אין עונין אחריה אמן, עד שתהא בת י"ב שנה ויום אחד", וכן בס' תע"ב, אות ט"ו, כתב וז"ל "ייראה לי דאע"ג דבכל מקום אין הבנות בכלל חינוך וכו' ". וצריך לי ביאור בדבריו, ובפרט דבסי' שמ"ג, אות א', כתב וז"ל "וכבר ביררנו במקום אחר דאינו כן... וגם להבת מחויבים לחנך".

וראיתי בספר **שלמי תודה** (עמו"ר תתנ"ט) דכתב דלענין מעשה לא נהגו ישראל בזה כערוך השולחן, אלא כבר נהגו כל ישראל לחנך בנות קטנות בברכת המזון וכן בשאר ברכות. וכן פסק **בפסקי תשובות** (ח"ב, סי' קפ"ו, אות ג', הערה 13).

לסיכום: מוטל על האב חיוב לחנך את הבנות הקטנות בברכת המזון.

הרב רזיאל שרביא

בענין ברכת שמן זית לדעת הבא"ח

הנה בברכות לה' מבואר ששמן זית ששותה בפ"ע הוא מזיק ולא מברכים עליו כלל, ורק אם עירב עם אניגרון וחושש בגרונו אז הוא שמן עיקר ומברך בפה"ע, וכך נפסק באו"ח סי' רב' סעיף ד'.

ובבא"ח ש"א פינחס ט' כתב שמשקה היוצא מהזתים חשוב כגוף הפרי ומברך בפה"ע כברכתו של פרי, ובהלכו"ע ח"ב עמ' צט' הבין שס"ל שגם שותה בפ"ע את השמן הוא מברך בפה"ע, והקשה על זה מהמג"מ והשו"ע שזה מזיק, וציין לקיצושי"ע של ר' ברוך טולידאנו בסי' צ' אות כא' שכתב מדיליה שהיום נשתנו הטבעים והרופאים אומרים לשתות כף שמן כל יום ואנו רואים שזה לא מזיק ולכן יברך בפה"ע, והליכו"ע שם כותב שאע"פ שיש לו סיוע מהגרי"ח, מ"מ אין לפסוק כן להלכה דאף שמועיל לדבר אחד יתכן שמזיק לדבר אחר, וא"א לומר מדעתנו שנשנתו הטבעיים במקום שיש חשש ברכה לבטלה.

וגם האול"צ ח"ב עמ' קטו' הבין בבא"ח שמברכים בפה"ע ששותה בפ"ע, וכתב שיש שרצו לומר שנשנתו הטבעיים כיום, והוא דוחה שאפשר שמזיק באופן שאינו ניכר, ואין

ללמוד מחבית יין נסך משום דשאני יין שטעמו לשבח גם אחר מעל"ע אבל בשאר משקין מותר.

וליישוב דברי האו"ה מקושיית הט"ז כתב החוות דעת (ביאורים ס"ק א') בשם תשובת חוות יאיר דלשיטתו בכבוש מעת לעת לא באה הבליעה והפליטה בסוף המעת לעת, רק בהמשך המעל"ע בולע מעט מעט. וביאר בכרתי ופולתי דכוונתו מאחר שרוב הבליעה באה קודם הגמר מעל"ע אסור.

אולם החוות דעת כתב לדחות דברי הכו"פ שהרי אינו טעם לאסור שהרי הבלוע שקודם העל"ע אין בו שיעור כדי נתינת טעם, והטעם שמשלימו לכדי נתינת טעם הרי הוא פגום כיון שהוא מגיע אחר המעל"ע.

ולכן כתב החו"ד בביאור דברי החוות יאיר דס"ל לאו"ה שהטעם שנבלע מהיתר במשך המעל"ע הרי הוא נעשה נבלה בתוך דופני הכלי ואחר בליעת המעל"ע פולט הכלי בליעת ההיתר (שנעשתה נבילה) שעדיין לא נפגם ואוסר יעיו"ש.

מעתה נמצא שיסוד מח' האם קודם שעבר כ"ד שעות אמרי' שכבר פולט אבל רק מעט מעט או דאינו פולט כלל, הט"ז לשיטתו דאינו בולע כלל ולכן מה שהם שרויין ביחד אינו ריעותא כלל כל זמן שאינו כ"ד שעות ולכן כ"ז שהוא ספק כבוש הרי מוקמינן החתיכה אחזקת היתר. והנקודות דס"ל שמה שהם שרויין ביחד הוי ריעותא מכיון דס"ל שבכל זמן הכ"ד שעות בולע מעט מעט.

אולם בדעת הט"ז יתיישב אבל לשיטת הש"ך גופיה צריך ביאור שהרי בסוף סק"א גם כתב להקשות על או"ה גבי חתיכת היתר הכבושה בכלי איסור שכתב לאסור והקשה עליו הש"ך והרי אחר ששרה מעל"ע טעם פגום הוא, א"כ מוכח דלא ס"ל כאו"ה.

ושמא יש לומר דס"ל כדברי הכר"פ בדעת החו"ה שהביא החו"ד והקשה עליו כמו שהובא לעיל, וא"כ יש לומר שאף שחולק על האו"ה בדין וס"ל שגם אם נשרה חתיכת היתר בכלי של איסור מעל"ע אינו נאסר, מ"מ כיון דסו"ס שהתערבות שרויה יחד גם קודם שעובר מעל"ע הרי מבליע טעם מעט מעט שפיר הוי ריעותא לחזקת כשרות, ולכן לא אזלי' בתר החזקה.

א"כ יוצא לגבי הנידון הראשון שמדברי החת"ס בתשובה שהביא הפת"ש הנ"ל דס"ל שכבוש מעל"ע שאינו בפעם אחת להתיר אינו יתיישב עם שיטת האו"ה, אבל לט"ז יתיישב דאינו נפסל מדין 'כבוש' כיון דאינו ברציפות, ולפי מה שבאירנו בדברי הנקודות יוצא שבזה יודה לאו"ה דהוי כבוש. אורם יש לעיין בעצם הדין האם מה דנחלקו דבשאינו שרוי מעל"ע בפעם אחת האם נותן טעם, ה"ה לדין כבוש דאתרוג דשמא מח' רק לדין טעם, אבל לדין כבוש יש מקום לומר שגם הט"ז יודה לחת"ס בתשובה שאוסר כיון דאין הפסול בכבוש מדין טעם. ויש לעיין בזה.

הרב עמנואל פיאצא

חינוך הבנות בברכת המזון

שאלה: האם מוטל על האב חיוב לחנך את הבנות הקטנות בברכת המזון.

תשובה: במסכת נזיר (דף כ"ח, ע"ב, וכו"ט, ע"א) איתא דלשיטת ריש לקיש אין האב יכול להדיר את בתו בנזיר משום דהאב חייב לחנך את בנו, ואינו חייב לחנך את בתו.

והקשו **התוס'** (שם, דף כ"ח, ע"ב, ד"ה בנו) דמאי שנא מיום הכיפורים דמחויב לחנך את בתו, וסיימו "וצריך לחלק בדבר".

ובמג"א (סי' שמ"ג, ס"ק א') הביא דבריהם וכתב וז"ל "ואפשר דכל המצות דמי ליום הכיפורים וצריך לחנכם". וביאר **במחצית השקל**, דהמג"א הסתפק בכוונת התוס', אי כוונתם דיום הכיפורים חמיר משאר מצות משום דהוא יום מחילה, וא"כ כמו דאין האב מחוייב לחנך את בתו בנזירות ה"ה דאינו מחוייב לחנכה בכל המצות מלבד יום הכיפורים,

ומפרנס אותנו, ובשכר זה יפתח אוצרו הטוב אליך ותתפרנס מידו הרחבה תמיד ע"כ.

וכתב החיד"א בהגהותיו ניצוצי אורות על הזוה"ק: ולכונן רצונו בשמחה ולא יהיה עצב בשעת ברכת המזון וכו' ולכן יאכל וישתה דבר המשמחו כדי שיברך בשמחה, וזו סגולה להתעשר אם יברך בשמחה ובקול רם, כמ"ש לקמיה גודל שכרו גם בעוה"ב וכו'. ואפשר לרמוז ענין זה מהפסוק (משלי י) "ברכת ה' היא תעשיר, ולא יוסיף עצב עמה". פירוש, ברכת ה' - היא ברכת המזון שהיא מדאורייתא דוקא דשאר הברכות הוי מדרבנן, - היא תעשיר למברך אותה - בתנאי - ולא יוסיף עצב עמה - שתהיה כתיקונה שיברך אותה בשמחה לסלק הס"א. עכ"ל. (הוב"ד בשו"ת עטרת פז ח"א או"ח מילואים ריש סימן א). וכן הביא דברי החיד"א בספר סגולות ישראל (מע' פרנסה אות יט).

וכן בספר אורות אלים לבעל הפלא יועץ (שער הזוהר סימן שנו) הביא דברי הזוהר וכתב, "מפורש יוצא מדברי הזוה"ק, שהמברך ברכת המזון בכוונה ובשמחה הנה שכרו עושר וכבוד בעולם הזה וכבוד גדול לעולם הבא, כמפורש שם. והן בעוון, בני אדם הם מזלזלים בה, וצדיק הוא ה' דיהב עניותא לישראל. אך אם נשוב אל ה' ונברך בשמחה ובישוב לבב, גם

ה' יתן הטוב וימלא ידינו מברכותיו לעבודתו יתברך שמו". ובספרו פלא יועץ (ערך אכילה ושתיה): "וצריך שיברך ברכת המזון בנחת ובקול רם ובשמחת הלב. כי יתן אל ליבו לדברים שהוא מוציא מפיו לכון בהם בעומק אי אפשר שלא לשמחו. ולפי הנראה מדברי הזוהר הקדוש (שמות דף ריח) יש צרך גדול וחובת גבירה למעבד כל טעדיק כדי לברך ברכת המזון בשמחה. והגדר הגדול כדי לכון, שיברך בעינים סגורות או עיניו למטה ולבו למעלה. וכיון בארבע ברכות כנגד ארבע אותיות של שם להשפיע שפע וברכה בארבעה עולמות, אצילות, בריאה, יצירה, עשיה. אשרי ילוד אשה שכך זוכה. וכתב החינוך (מצוה תל), שקבלה יש שכל הזהיר בברכת המזון, מזונותיו מצויין לו בכבוד כל ימי חייו. צא ולמד מן השכר שעושה נחת רוח גדול ליוצרו, וכל מעשיו יהיו לשם שמים".

וז"ל ספר החינוך (מצוה תל): "כך מקובל אני מרבתי ישמרם אל, שכל הזהיר בברכת המזון מזונותיו מצויין לו בכבוד כל ימיו". וביאר בילקוט יוסף (סימן קפה) את דברי החינוך: שרצון הקדוש ברוך הוא שיעשו פעולה שיזכרו בה לפניו, וימשיכו עליהם מטובו, כי חפץ לעשות חסד הוא, ולתת עליהם מברכתו מרוב שלמותו. וכיו"ב בתנא

ימי השובבי"ם

התעניות והסיגופים יכולים להביא לאדם את ההיפך מהמכוון בזה, כי יכולים להתיש את כוחו וגופו ולבלבל את דעתו מהתפילה ומעסק התורה הקדושה, אשר על כן, קבעו גדולי ומאורי הדורות, כי **תמורת התענית יש להתחזק במאוד מאוד בלימוד התורה הקדושה**, וכשהאדם הופך את טבעו ועמל בתורה, ומגביר את כח עמל השכל והנשמה הקדושה על הגוף, הרי שבידו הסיגוף הגדול ביותר לזכך נשמתו ולתקנה מכל חטא ופגם, כי התורה מכפרת על הכל, וכלשון המשנה (ריש פאה) "ותלמוד תורה כנגד כולם".

ובאמת שיסוד זה עתיק יומין הוא, ומיוחס לרבינו האריז"ל שהוא שורש גילוי הענין הנזכר, וכמובא בשל"ה הקדוש (מסכת יומא פרק נר מצוה, צ. והו"ד בביאור הלכה סי' תקעא ס"ב) שתלמיד חכם העוסק בתורה אסור לו להתענות, למען לא יבוא לידי ביטול תורה חלילה, וכתב שם בזה הלשון: מצאתי בספר החרדים דף ס"ו (פרק ס"ה), שכתב זה לשונו: **עוד תקנה אחרת מצאתי בתוך ספרי המקובל האלהי חסידא קדישא הרב רבי יצחק לוריא אשכנזי ז"ל** (בספר אחד כתיבת יד, נקרא 'בית מדות'), שם מצאתי כתוב, כל מה שתמצא בדברי הראשונים תוכחה על עוון, סיגופים ויסורי קשין, שלג וחרולים והפסקות עינויים, לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו, ויודע דעת ויראת ה', זאת היא תקנתו, לא יחלש ולא יתבטל מלימודו". עד כאן.

ולהבין את שורש פנימיות הענין הנזכר, שיעיקר התיקון הוא ע"י עמל התורה, יש להקדים בזה דבר נורא שכתוב בזוהר הקדוש פרשת ויחי (ח"א ריט): בענין החטא הידוע, והוא, שאין לך חטא בעולם שאין לו תשובה פרט לזה, ואין לך רשע שלא רואה פני שכינה פרט לזה. ע"ש. אך למרות דברים נוראים אלו, כתב כבר הראשית חכמה (שער הקדושה פרק יז) שדברי הזוהר הקדוש נאמרו רק למי שעושה 'תשובה תתאה', אבל למי שעושה 'תשובה עילאה' **בואי יש בידו כח לתקן ולשוב בתשובה על אותו החטא**. (וכ"כ לבאר את דברי הזוה"ק בשו"ת מהרש"ם ח"א סו"ס נח).

וביאר בשו"ת הקדמון בית יעקב (מצויזמיר, סי' קכב) וכ"ה בתניא (שער התשובה פ"ט) ובאגלי טל (בהקדמה, בשם ספר זרע קודש מרופשיץ), ע"פ דברי הזוה"ק (פרשת נשא כג). ש'תשובה עילאה' היא תשובה על ידי עסק התורה בדחילו ורחימו. והביאור בזה, ע"פ המבואר בזוה"ק (ח"א כח): שהלב הוא המקום שבו שוכנת מידת הבינה, ואילו המוח שהוא למעלה ממנה הוא מקום משכן החכמה. והנה, רוב העברות שהאדם נכשל בהם, הרי הם מטמטמות את לבו, ועל כן צריך הוא לעשות תשובה בלב, כי גם התשובה היא בבחינת 'בינה' כדכתיב (ישעיה ו, י) ולבבו ביין ושב ורפא לו, וע"י

דבי אליהו (סוף פרק כח). וכן הביא דברי החינוך במשנ"ב (סימן קפה סק"א), וכתב, והמדקדק יזהר לברך לכתחילה תוך הספר ולא בעל פה.

וביאר נוסף מצאנו בדברי המהרש"א בנזיר (סו:) על דברי הגמ' שגדול העונה אמן יותר מהמברך, וז"ל (חא"ג ד"ה גדול): **לפי שמזונותיו של אדם קשים כקריעת ים סוף, וע"כ צוה הקדוש ברוך הוא להאכל ושבע לברך עליו, כמ"ש ואכלת ושבעת וברכת וגו', שע"י זה הקדוש ברוך הוא משפיע ברכותיו להיות לו בריח מזונות, כי יש לאדם מקטרגים בדבר מלת לו מזונותיו הקשים בריח, ואלו הברכות הם המליצים יושר וסגורים טובים לנגד המקטרגים, ולזה דימה הברכות והעניית אמן לגוללירין המתגרים ולגבורים המנצחים במלחמה, כי הוא ממש כמו שכתבתי שהברכות הם הגוללירין, ועניית אמן הם הגבורים לנצח המלחמה נגד המקטרגים, שהם מלאכי משחית כמ"ש בשני גוללירין אף וחימה ע"כ. וכן הבי"ד המהרש"א בקצרה בכף החיים פלאגי (סימן כה אות לו). ויש עוד לבאר, דע"י ברכת המזון בכוונה מתבונן שמזונותיו בהשגחה פרטית, וכדוגמת ביאור הבית יוסף (סימן א) בסגולת אמירת פרשת המן "כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה".**

התשובה מתקן את בינת הלב שנפגם עם החטא. **אכן**, כל זה טוב ויפה לשאר עבירות, אך לגבי אותה עבירה חמורה לא תועיל דרך התשובה הרגילה, כי מאחר שחטא זה הזיק את המוח העליון שממנו כידוע יוצא הש"ז ממנו כל בריאת האדם, וגרם לפגם במידת החכמה (שהיא למעלה ממידת הבינה), אם כן לא תועיל לנו תשובה רגילה המתקנת את הלב התחתון ואת מידת הבינה, ולכן צריכים אנו לתשובה הבאה ממקום המוח העליון והחכמה. ועל כן, **אין לנו עצה ותבונה אחרת אלא לעסוק בתורה הקדושה שהיא בחינת 'חכמה'**, וכמו שמצינו לחז"ל (בראשית רבה לך לך פ' מד, יז) שכינו את התורה בשם 'נבולות של חכמה', ורק כאשר המוח עצמו יתייגע בעסק התורה הקדושה, או אז יזכה לתקן את אשר פגם במידת החכמה השוכנת שם, כי תשובה אמיתית ותיקון שלם הוא רק באותו מקום ובאותו ענין שקלקל.

ונראה כי חידוש זה בענין התשובה העליונה, חידש כבר דוד המלך ע"ה. כי הנה אמרו חז"ל (שבת נו.) 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה', ומאידך, אמרו חז"ל (מועד קטן טז:) שדוד בן ישי הקים עולה של תשובה, ופירש רשי שם: שהוא שב תחילה ונתן דרך תשובה לשבים. ע"כ. וצ"ב בכונות מימרות אלו, שהרי אם דוד לא חטא מה שייך בו ענין התשובה. ועוד צ"ב מהו 'הקים עולה של תשובה' שהרי לכאורה ענין התשובה מפורש כבר בתורה. ובפרט לפי מה שאמרו בגמ' (ע"ז ד:) שלא היה דוד ראוי לאותו מעשה דבת שבע כמ"ש 'ולבי חלל בקרבי', א"כ מדוע חטא? להורות תשובה ליחיד, שאם יחטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד, כמו שדוד המלך עשה תשובה ונתכפר לו כן עשה אף אתה.

ויש לומר, כי דוד המלך הוא זה שחידש את ענין 'תשובה עילאה', והיינו שדוד הגיע לרמה כזו של תשובה עילאה שמחה את רושם החטא לגמרי, ומכיון שבכח תשובה זו למחות את רושם החטא כלא היה, לכן כל האומר שדוד חטא אינו אלא טועה. וזהו 'עולה של תשובה' היינו תשובה גדולה שאתה יסד דוד המלך לדורות. והוא חידוש גדול שע"י תשובה זו נמחק החטא כלא היה (כמ"ש רבינו צדוק הכהן מלובלין תקנת השבין עמוד קה. ואח"ז ראייתו כע"ז בשם המהר"ש בנו של הצמח צדק).

לפי"ז יובן אל נכון איך שבת לוי שלא השתעבדו במצרים כמבואר בחז"ל (שמות רבה ה, טז ועוד), תיקנו את חטא אדה"ר וכפי שביארו בדעת זקנים מבעלי התוספות בפרשת כי תשא (שמות לב, כו) וזה לשונם: בספר הרמב"ם ז"ל אומר (הל' עבודה זרה פ"א ה"ג), שאברהם מסר קבלת

הרב עוז דוד כפיר

[מעובד לירחוננו מתוך הקונטרס המופלא "יסדת עוז" לימי השובבי"ם]

תיקון החטא ע"י גיעת המוח בחוכמת התורה

הנה על אף שמאות בשנים היו נוהגים בתעניות וסיגופים בימי השובבי"ם, רבנו האריז"ל (כתבי האריז"ל, שער רוח"ק תיקון כז) הוא הראשון שגילה את הטעם בזה, והוא משום שלאחר שחטא אדם הראשון באכילה מעץ הדעת ונטרד מגן עדן, כשהבין את גודל משוגתו, פירש מחוה אשתו ק"ל שנים וישב בצומות וסיגופים. ומבואר בגמ' (עירובין יח:): שאע"פ כן לא מילט עצמו ממקרי רעה וטומאה שראה לאונסו ומזה נבראו רוחין שידין ולילן. ע"ש. ומפגם זה נשתלשלו חטאי דור המבול, דור הפלגה ודור אנשי סדום ולא היה מי שיתקנם, עד שהגיע זמנם של נשמות ישראל לדרת לעולם, ומכיון שהיו מהניצוצות שנפלו מאדה"ר המעורבים בקליפות וסיגים, היו צריכים להשתעבד בכור ההיתוך של מצרים, כשתכלית השיעבוד היא קבלת התורה של בני"ב בהר סיני, שאז נשלם התיקון של אדה"ר.

ולפי"ז ביאר שימי השובבי"ם נרמזו בדווקא בפרשיות: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים, משום שעוסקות בגלות מצרים ומסתיימות בפרשת 'כי תקנה עבד עברי'.

והביאר בדבריו, כי אע"פ שכבר יצאו אבות אבותינו ממצרים ביד רמה ובזרוע נטויה וקיבלו את התורה, מ"מ אותה ההארה של תיקון פגמי הקדושה שהיתה בזמנם מתעוררת גם בזמננו אנו, כעין המובא בשל"ה הקדוש בריש מסכת פסחים, וכע"ז ברמח"ל בדרך ה' (חלק ד פ"ח אות ו), ובעוד ספרים רבים, שמה שקוראים באותו זמן שייך לזמן ההוא, ומה שהוזכר בפרשה שייך לימים אלו, כי כמו שהזמן מעורר את הקריאה (שבכל מועד יש קריאה המיוחדת לו) כך **הקריאה מעוררת את הזמן**, בבחינת 'הימים האלה נזכרים ונעשים'.

ונתנו בזה רמז נפלא, כי הראשי תיבות של הפרשיות הללו הם - **שובבי"ם**, כמאמר הכתוב (ירמיהו ג, כב) "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם", ועם ישראל עונים ואומרים "הננו אתנו לך כי אתה ה' אלוהינו". וגם בת קול היוצאת בכל יום ויום מוכרזת וזועקת "שובו בנים שובבים" (זוהר חדש איכה נו:). ועל אף שאין דבר העומד בעולם בפני התשובה (זוהר חדש א בראשית לג:), וכל עת וזמן האדם מוזמן לעשות תשובה, מכל מקום ימים אלו מסוגלים ביותר לזה.

והנה, בימינו אנו שירדה חולשה גדולה לעולם, וענין



ואכ"מ לבאר סדר התיקונים והחטאים שהקבילים האריז"ל לאלו חמשת העולמות, אלא רק באנו לבאר את סדרי התיקון היאך הם נעשים, וכפי שכבר פסק הרמב"ם כי בכל תשובה ישנם שני חלקים, הראשון הוא למחות את הרע מכח עזיבת החטא והחרטה השלמה, והתפילה עד היכן פגם בלבוש המלך העליון בבגד פנים, והכנעה והחלק השני הוא תיקון כל אשר השחית במעלליו, אשר לכך נצרך הוא לחלק נוסף שהוא הקבלה לעתיד.

וכאן נתחדש כי עניין זה של התיקון השייך לקבלה לעתיד, שייך גם אצל מי שלא חטא (מלבד הא דכתב הרמב"ם דכל אחד שייך לכל החטאים בדקות ומעין מה שאמרו בזוה"ק כי המשמש מטתו בימות החול וכו', ומלבד הא דכתב האריז"ל כי חז"ל תיקנו נוסח הוידי בלשון רבים אע"פ שיוזע האדם בעצמו שאין בו כל הדברים ההם, ונראה כמדבר שקר, אין חשש בזה, ואדרבה וכו' שמלבד מה שנענש האדם על חטאיו, גם הוא נענש על חבירו מטעם הערבות, כי כל ישראל הם גוף אחד כלול מאיברים רבים, וכו').

ועל זה סידר הרש"ש את תפילת הענוה המפורסמת, שאחר פירוט מקום החטא הנורא, ותפילת האדם כמה חטא זה (הכולל את כל החטאים כולם, ולכן מוסיף בוידי להתוודות על כל העוונות כולם) מופקע ממנו ומכל ישראל, (בלשונו) חריפים השוברים ומכניעים כל לב בשר, בהזכרת פסוקי הנביאים עד שבגושה תמלא את פניו) הרי שמכח עצם קיום מצוות התשובה, ומצוות אותו החטא, כי ההיבדלות מהחטא בהתעסקותו בחומרתה דינה כמי שמקיימה בפועל כמבואר בדברי האריז"ל ב"ד, וכגון הא דמקיים הוא מצוות 'כל תקיף' בכל עת אשר מסתפר וכו', וכן מקיים בזה האדם את מצוות התשובה.

ומכח שני מצוות אלו זוכה לעורר את הרצון העליון ולברוא עולם חדש (בסוד מ"ה החדש), אשר בה מסדר ומתקן מחדש את כל האורות שנחשכו יחד עם התענית אשר בה משלים ומשיב עליו את צלם האלהים שבו, כמבואר בחמשת כוונות התענית בשער רה"ק (ו): ובליקו"מ תורה נ"ז וכו' (או מכח שבתעניתו פודה פ"ד תעניתו כי תופס בעיני שכלו היאך היה ראוי לו אליבא דאמת להתענות כל תעניתו אלו).

ומכח זה מבקש האדם שיזכה מכח זה 'שירד שפע גדול ורב וכו' עלי פכ"פ לטהר לבי לעבדך וליראה ולאהבה את שמך, ולתת כח במחשבתנו ובמוחנו לברר ולתקן ולהעלות כל נצוצי הקדושה והנפשות והרוחות והנשמות דקדושה להגביר חלק הטוב שיש בנו.

הרב חיים בנן

סעודת פדיון הבן אי חשיב כפ"ד תעניות

באתי העיר אם יש מקור למאי דאמרי אינשי דהמשתתף בסעודת פדיון הבן נחשב לפ"ד תעניות, וזה החלי: כתב השדי חמד (מע"ס כלל נד): "סעודת פדיון הבן, בהיותי בעיר הקודש ירושלים ת"ו בשנת תרט"ו, הזמינו אותי על פדיון הבן ולא הלכתי, ואמרו לי שיש בספרים דסעודת פדיון היא העולה במקום פ"ד תעניות, ואני לא הייתי יודע דבר זה. שוב ראיתי בשו"ת הד"ר בסי"ט דף סה סוף ע"א שכתב שהעולם אומרים שסעודת פדיון הבן עומד במקום פ"ד תעניות כמניין אחר"ע כמו שמתענים בימי השובבים"ם עד כאן לשונו, ונראה שאין מקור לדבר הזה רק שיחה נאה בפי הבריות. ובשו"ת יביע אומר (ח"א אור"ח סימן כז) ציין עוד בזה לשו"ת רשב"י (סי' קלו). ושו"ת שם משמעון פולאק (חי"ד סי' כט).

ובשו"ת עמק יהושע מאמאן (ח"ג יו"ד סימן יח) הבי"ד השדי חמד, והביא מספר דברי שמואל (להרב הגאון הקדוש כמוהר"ר שמואל עמאר זצ"ל מרבני מקנס מרוקו, בדור שלפני פנינו) בדף ב ע"ב שכתב וז"ל: העיד לי החכם כמה"ר דוד אדרעי שד"ר מעיר צפת תובב"א ששמע מהרב המקובל כמוהר"ר שמואל העליר זצ"ל שקיבל מרבו ה"ר

(שו"ע סו"ע צ"א).

ולמדנו מזה, שסדר והצורה בה אנו מופיעים לפני ה' - הוא באותו האופן בו הוא מתגלה אלינו, וכשיש כעס בעולם, אף אנו באים להתפלל לפניו כבנים הכעוסים מלפני אביהם, וכשמראה לנו פנים שוחקות - כך אנו באים לפניו.

ובפרשיות אלה, שהקב"ה מתגלה אלינו בסדר של מלך ואדון החפץ בנו כעם, בו הוא נעמד לצידנו, רואה/ שומע / זוכר את צרותינו, ולעין כל מראה תוקף אהבתו ונאמנותו אלינו, בקיימו את הברית השבועה וההבטחה שנתן לאבותינו, מה'פקידה' ועד השראת שכינתו בתוכנו ב'משכן'. אף אנו באים לפניו לתקן כל אשר נטינו מלפנות אליו, לרצונו, לענינו, ולהעמיד סדר פנייתנו אליו, לכוון כל ענינו אליו, ענינו, אוזנינו, וכל ענין בו אנו מתחברים לזולתנו - הכל מפנים ומכוונים לענינו, ובכך יהיו כל כוחותינו וכוחות גופנו ונפשנו עומדים בברית עמו.

ותחילה וראש לצורת האדם הוא דעתו ומחשבתו, שבכך נבדל הוא מבע"ח, ובמה שתהיה מחשבתו קשורה במגמתו ובענינו, וע"כ העמידו עברונו רבותינו זיע"א סדר עבודה לימים אלו, של מחשבה התפוסה בד"ת, לימוד רצון של ח"י שעות (הגר"ס), וזיתור על הנאה שאינה מכוונת לתכלית.

מקדשים ומזמנים אנו את רצונותינו ותשוקותינו, שאיפותינו ומהוונינו שיהיו כולם מכוונים לרצונו ית"ש, להעמיד את נאמנותנו אליו. לחזק את הקשר, קשר של אהבה, קשר של ידידות.

הרב פנחס כהן

סדר 'עננו' לרבינו הרש"ש מיוסד על עיקרי התשובה

מאחר ונתקבל כבר בתפוצות ישראל ובעולם התורה בימים האלו, מלבד ההתחזקות בכל ענייני הברית הכוללים את ברית הלשון (שגם בה יש הולדה כדכתיב ושננתם לבניך, ואת הנפש אשר עשו בחרן, וכל ירידת יעקב למצרים היה בכך שהוציא מפיו תיבת 'רע' 'למה הרועתם לי') שהוא הזהירות מכל דיבור רע, בכל אופן שהוא, והתחזקות בעמל התורה שבעל פה בשקידה לשמה, דהיינו לשם תיקון הברית (אשר היא שמה של התורה 'אם לא בריתי יומם ולילה' וזאת אות הברית' ובה כרתו ישראל ברית עם ה'), והזהירות בברכות הנהיגין שהזהיר האריז"ל (והאביר יעקב זיע"א העמיד כל תיקון הברית על ברכות הנהיגין ועניית אמ"ן כנודע ורמזם בתיבת בראשית בשבעים אופנים. וכן השבת היא אות הברית, וכשם שאפשר לקלקל כך אפשר לתקן, והיכן שקלקל שם צריך להיות התיקון דייקא, והעיקר בתיקון הדעת להבין את כח האדם להפוך את העוה"ז לעוה"ב מכח הבחירה שניתנה לו, ולחבר את השמים והארץ, להפוך את חיי הזמן לחיי נצח בבחינת מי שיש לו בנים לא מת, ותולדותיהם של צדיקים מעשים טובים, ובכך ליטול שני עולמות, ובכך לבטל את המלחמה מעיקרא כשיכיר האדם ויתבונן היאך הינו צלם אלהים קדוש הנושא את שם אדוניו עליו (ולתעלות מעולם הדמיון אשר ממנו נולדו בק"ל שנים של אדה"ר כל הרוחין ולילין שהם עצמם דמיון בעלמא כנודע מהגר"א והרמב"ם וכו'), ולבטל את המחיצה שגורמת לאדם את ה'תחתסרה' מעט מאלהים' שהוא זוהמת הנפש.

גם לעסוק בחלק התיקון יחד עם התשובה על כל החטאים הפוגמים ומחשיכים את המאורות העליונים, מכל חמשת חלקי האדם (נפש, רוח נשמה, חיה יחידה) המכוונים והמקבילים לחמשת העולמות העליונים, אשר אור ה' המאיר על שבעת קני המנורה שבאדם מתלא תלוי בהתעצמותו לחיות את צלם האלהים שלו, ולהבדל מהנפש הבהמית ולברר בה וממנה את האורות העליונים אשר בה אשר כולה כוספת לדודה העליון.

וגילה לנו האריז"ל סדר התיקון המכוון כנגד כל עולם ועולם, וכנגד כל חלק בקומת האדם, אשר בתיקונו יושלם האדם להיות כסא לה' ויאיר עליו אור אין סוף ב"ה.

התורה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב ללוי, וזרעו הושיב ישיבות שלא פסקה התורה מהם כלל, **ולפיכך לא נשתעבדו במצרים, שלא עסקו במלאכה בימיהם כי אם בתורה.** ע"כ. והיינו שע"י השיעבוד לתורה תיקנו את חטא אדה"ר.

ואין לתמוה היאך פרעה הרשע נתן יד ללימוד התורה של שבת לוי במצרים, כי הנה כבר ביאר נפלא בספר תורת חיים (שור, חולין צב. ד"ה ועוד), ע"פ המבואר בפרשת ויגש, כי כאשר באו המצרים והתלונו לפני יוסף כי אין להם מה לאכול, כתוב (בראשית מז, כ) "ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מכרו מצרים איש שדהו כי חזק עליהם הרעב ותהי הארץ לפרעה וכו' **רק אדמת הכהנים לא קנה, כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את לחם חקם אשר נתן להם פרעה,** על כל לא מכרו אדמתם". והביאור הוא, שיוסף הצדיק ראה ברוח קודשו שעתידיים ישראל להשתעבד במצרים, וביקש לעשות הכנה לשבת לוי שילמדו באין מפריע, ולכן הקדים רפואה למכה וחוקק חוק במצרים, שכל חכמי דת מכל אומה יוכלו לעסוק בדתם, בלי שיצטרכו לשלם מאומה על כך למדינה תמורת מאכלם. וזו כוונת הרמב"ן שכתב (שמות ה, ד) : ומנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם, ולכן הניח להם פרעה שבת לוי שהיו חכמיהם וזקניהם, והכל סיבה מאת ה'".

וראיתי מי שביאר שלפ"ז יובן מדוע דוקא משה רבנו זכה להתעסק בעצמות יוסף, כמ"ש בפרשת בשלח (שמות יג, יט) "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", ושנינו במשנה (סוטה ט:): "מי לנו גדול מיוסף, שלא נתעסק בו אלא משה, שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו". ולאור הדברים האמורים יש לומר, שמשה רבנו חש הכרת הטוב כלפי יוסף הצדיק, שבזכותו שבת לוי ובכללם משה רבנו שנתנה התורה על ידו, לא השתעבדו, ומחמת זה התרבה כח התורה ולא פסק מישראל.

ויש עוד אריכות גדולה בענין זה, ונדפס בקו' יסדת עוז - מאמר בענין חיזוק עמל התורה ויגיעתה בימי השובבים"ם מתוך משנתם של רבותינו גדולי הדורות מעתיקי השמועה, שם נתקבצו כעמרי גורנה ונכנסו לפונדק אחד דבריהם היסודיים עד למאד של רבותינו זיע"א, גדולי הפוסקים מכל העדות והחוגים לצד מאורי החסידות ובעלי המחשבה וגדולי בעלי המוסר, לפני מאות בשנים ועד דורנו אנו, כל אחד בסגנונו שלו, כשחוט השני שעובר בין בתרי דבריהם אחד הוא, עמל התורה ויגיעת המוח הוא התיקון השלם ודרך העבודה הצרופה לכל ענייני הקדושה. קחנו משם ותן לחכם ויחכם עוד.

הרב שמואל דוד הרמן

ברית של אהבה

מה שנהגו לשוב בימים אלו מעבירות שבידו, יש לבאר על דרך הפשט, שהנה בפרשיות אלו מבואר שהקב"ה מקיים את הבטחתו שנשבע לאבותינו, כמבואר בפסוקים, 'וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען וכו', וכן הבטחת 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול', שלא יאמר אותו זקן ועבדו וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו לא קיים וכו'.

וסדר התעוררות קיום הברית היה - 'וישמע אלוקים את נאקתם' / ויזכור אלוקים את בריתו / וירא אלוקים את בני ישראל' / וידע אלוקים' (שמות ב')

הרי שפנה 'לשמוע' ו'לראות' ו'לזכור' ו'לדעת' (חיבור, וידע אדם את חוה אשתו, כידיע) וזהו האופן בו התגלה הקב"ה אלינו, בראותנו שכל ענינו ותכליתו בעולמו עברונו, לנקום את נקמתנו, ולהתעלל עם המתעללים בנו, להכניעם ולשברם, עד ששמנו לנס לכל העמים, ולצאת בכבוד ובעושר כראוי לעם ה'.

'הנפרע לנו מצרינו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו, המדריכנו על במות אויבנו, וירם קרנו על כל שונאינו'

ומבואר בגמ' (ריש אין עומדין) שרבה בעת שהיה חרון אף בעולם התפלל בידיים שלובות - דרך צער, ובעת שהיה רווחה, היה מתעטף בבגדי גוי בתפילה. ונפסק להלכה

מורן החזון איש זצ"ל לבין הרב הראשי דאז הרב הרצוג ז"ל. שזמן קצר לאחר שנבחר להרה"ר. מועצת עיריית ב"ב ערכה לו קבלת פנים רשמית, ולאחריה סר הרה"ר לביקור אצל החזון"א, ושם תינה הרב הרצוג ממר לבו על משרת הרה"ר, הגורמת לו לירידה רוחנית, והטקסים הממלכתיים הרבים שבהם הוא נאלץ להשתתף, גוזלים את זמנו, והוא חש, שמשנבחר לתפקיד החל לשכוח מתלמודו ולרדת ממעמדו הרוחני. הגיב החזון"א, הגמרא בב"מ (פה). מספרת, שכשעלה רבי זירא לארץ ישראל, ישב מאה תעניות לשכוח את התלמוד ירושלמי. נשאלת השאלה, הרי כאשר מגיעים לא"י אפשר להתמנות לתפקיד ר' ראשי, כדי לשכוח מה שלמד בעבר, ולמה היה צורך במאה תעניות לשכח תלמודו? אלא, סיים החזון"א כשבת - שחוק נסוכה על פניו, ללמדך, שעדיף להתענות מאה תעניות מאשר לקבל תפקיד של ר' ראשי (...!). והגרא"מ שך זצ"ל (הובא בספר אורחות הישיבה) היה אומר שגם ללמוד דף גמרא נחשב לפ"ד תעניות, שתיבת 'דף' היא ג"כ מנין פ"ד. והעולה מהאמור, שאין מקור לזה מדברי הראי"ה אלא רק שמועות ורמזים בפסוקים. ובודאי שאין לבטל מלימודו לזה. ולימוד התורה ג"כ מכפר, ובפרט כשמטריח מוחו לחדש בתורה הוא תיקון לזה וכמבואר בספה"ק, והארכתי בזה במקור"א.

אוערך צוק"ל בספרו עמודי אור ושם בתוך דבריו כותב בפשיטות שאין ביטול כלי מהיכנו בכלי שמלאכתו לאיסור. ע"י בשולחן שלמה סימן ש"ח ס"ק ל"ב שהביאו דבריו (וע"ע שם באות ל' ב' ובהערה כ"ג). עכ"פ בתור סניף ודאי נוכל לצרף את הגר"א ולכן אין ביטול כלי מהיכנו בהשאת התפילין בכיס.

ואמנם שהטעם הראשון די לנו להתיר וכן ב' האחרים יחד די בהם להתיר, מ"מ כתבנו את כל הג' טעמים לרווחא דשמעתא.

טלטול התפילין בידו כדי ליקח הטלית

מה שכתבנו שאם אינו יכול למשוך הטלית יכול ליקח התפילין בידו, פשוט הוא דגם אם נחשיבים ככלי שמלאכתו לאיסור מ"מ לצורך גופו או מקומו מותר וכמו שפסק השו"ע בסימן ש"ח ס"ג וכאן הטלית מקום התפילין וזקוק לטלית שזה מקום התפילין (וכן מוכח בסימן ש"ח ס"ד וט"ז ובמשנ"ב שם), וכיון שבאו לידו התפילין מטלטלם להיכן שרוצה כמבואר במ"מ ונפסק שם בשו"ע.

ולכתחילה ימשוך הטלית, ורק בא"א יקח התפילין, שהרי פסק המשנ"ב בסימן ש"ח ס"ק י"ב, וכן הכה"ח סימן ש"ח ס"ק כ"ב, שאם יש לו כלי אחר של היתר אין לו ליקח כלי האסור, וה"נ כיון שיכול בהיתר ע"י משיכת הטלית מדוע נתיר לו לטלטל התפילין (וע"ע סימן ש"ח ס"ק נ"ז במשנ"ב), ולדעת החולקים על המשנ"ב ה"נ יכול לטלטל התפילין כדי ליקח הטלית אפי' כשיכול ללא שום טרחא למשוך הטלית.

מיהו כל זה למי שלא הוציא הטלית מהכיס מע"ש אבל לכתחילה יוציא הטלית מע"ש, וכמו שכתב החסד לאלפים אות ג' הביאו כה"ח באות מ"ו. ואמנם אפשר שדברי החס"ל רק באופן שייצטרך לטלטל התפילין בידו ולכן הצריך להוציא הטלית מבעו"י אבל אם לוקח הטלית בשבת מבלי לטלטל התפילין יתכן שמותר לכתחילה ואין צריך להוציא התפילין מבעו"י, מ"מ מהיות טוב וכו' עדיף שבכל אופן יוציא הטלית מבעו"י.

ביאור הב"י והמשנ"ב במחלוקת האם תפילין כלי שמלאכתו להיתר או לאיסור

ולעצם הענין האם תפילין כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, הנה הב"י בריש סימן ש"ח הביא בשם ספר הנקרא מקדש שתפילין הם כלי שמלאכתו לאיסור, ומבאר הב"י לפי שסובר שאסור להניח תפילין בשבת, וכותב הב"י דהתוס' בביצה כותבים שמותר להניח תפילין בשבת כי מה שאמרו יצאו שבתות וימים טובים שהם עצמם אות היינו

צט): ובספר טעמי המנהגים כתב, כי פ"ד הוא כנגד פ"ד תעניות שמתענים בימי השובב"ם, והוא כנגד פ"ד שנים של יעקב שאמר כוחי וראשית אוני, שלא ראה קרי מימיו, לתקן מה שפגם אדם הראשון. וראה בדבש לפי (מערכת י אות כא). ובקונטרס קרן לצבי להרה"צ מייזנבו, רמז לזה מהפסוק, "פדת" שלח לעמו, פד"ת ראשי תיבות פ"ד תעניות. צוה לעולם בריתו, דנחשב לתיקון הברית. ובאוצר פדיון הבן הביא בשם אחד הגדולים דאמר דהא דמקובל דהמשתתף בסעודת פדיון הבן כאילו התענה פ"ד תעניות, היינו רק על עבירות שכתוב בהם "כאילו" וכגון כאילו עובד ע"ז, וחישב וספר פ"ד פעמים 'כאילו' בש"ס. וכגון זו מועיל סעודת פדיון. וראה בשו"ת בית אבי (ח"ג סימן סו), ובספר סגולות ישראל (מערכת פ אות ג), ושם ציין לדבריו בקונטרס שער פדות סימן ה אות ג. ע"כ.

ושמעתי שמשופר על מרן הגרי"ז שהגיע לארץ, והשתתף בסעודת פדיון הבן, ואמרו לו דזה נחשב לפ"ד תעניות, ואמר מרן הגרי"ז בדרשתו שם שלא שמע זה מעולם, ושאל א"כ מדוע ר' זירא התענה לשכוח תלמוד ירושלמי (כמבואר בב"מ פה). ולא השתתף בסעודת פדיון הבן. ובספר מעשה איש (ח"ב, והוב"ד דף על הדף ב"מ פה). הובא שסיפר הר"ר יעקב פינקלשטיין ז"ל, על שיחה שהתקיימה בשעתו בין

המקובל כמוהר"ר אברהם ביר זלה"ה שקיבל מרבו ורבו מרבו עד הרב הגדול הקדוש האר"י החי' זיע"א שהנמצא בבית הפדיון בשעת הפדיון כאילו התענה פ' יום (ברור שצ"ל פ"ד יום וכמש"ל, וכדמוכח להדיא מסוף דברי קדשו) תעניות, ובפרט בימי השובב"ם יש תיקון גדול לכל הנמצא בבית ע"כ שמעתי.

וכ"כ ר' צדוק הכהן מלובלין ב"פרי צדיק" (שמות לסעודת פדיון הבן, וכן בפרי צדיק ויקרא פסח שני): ושמעתי בשם הרה"ק ר"מ צוק"ל שאמר בשם רבותינו הקדושים צוקללה"ה דסעודת פדיון הבן כפ"ד תעניות. והמכוון שיכולים לתקן בו מה שמתקנים על ידי פ"ד תעניות. ובשו"ת דברי יציב (יו"ד סימן קצז אות ג) כתב דאיתא מתלמידי הבעש"ט שאכילה בסעודת פדיון הבן נחשב כפ"ד תעניות.

ובספר זוכר הברית (הוב"ד בעלי תמר מו"ק פ"ב) להר"א גרינוואלד שו"ב דקה"י באונגוואר (סימן לה) כתב מסורת בידינו מי שאוכל בסעודת פדיון הבן כאילו התענה פ"ד תעניות. וכו'. ושמעתי דרמוז בקרא ויקח משה את כסף הפדיון, נוטריקון פ"ד היום.

ובספר ילקוט יוסף (שובע שמחות ח"ב הל' פדיון הבן סעיף

שבת

ראש החבורה

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

הוצאת הטלית מנרתיק התפילין

שאלה: תפילין וטלית המונחים בכיס אחד כיצד יקח את הטלית?

תשובה: תפילין מוגדרות ככלי שמלאכתו לאיסור לפי שאסור להניחם בשבת ולכן אם התפילין מונחות ליד הטלית יקח את הטלית ואין שום חשש למבטל כלי מהיכנו, כשהתפילין מונחות על הטלית וישנה אפשרות למשוך את הטלית כך יעשה, ובאין אפשרות ירים את התפילין ויקח את הטלית, ויכול להניח את התפילין היכן שרוצה, ולכתחילה יש להוציא את הטלית מבעוד יום.

מקורות וביאורים

דין תפילין בשבת

ישנה מחלוקת ראשונים ואחרונים האם תפילין נחשבות כלי שמלאכתו לאיסור או כלי שמלאכתו להיתר, הב"י בריש סימן ש"ח נוקט שתפילין כלי שמלאכתו להיתר ולקמן יבואר מה דעת השו"ע לדינא, וכך פוסק הרמ"א בסימן ש"ח ס"ד, מיהו הט"ז ומ"א שם חולקים ופוסקים שתפילין נחשבות לכלי שמלאכתו לאיסור וכך הכרעת המשנ"ב בס"ק כ"ד. וכן נראה הכרעת כה"ח אות מ"ו. וכן פסק בחזו"ע (שבת ג' עמוד ס"ח) דראוי להחמיר ולא לטלטל תפילין בשבת כדין כלי שמלאכתו לאיסור, וכדי שלא יפלו או שאר בזיון מותר לטלטלם.

כלי שמלאכתו לאיסור האם חשיב מוקצה

לכאורה ברגע שלוקח את הטלית, והתפילין נשארו במקומם הרי גורם לביטול כלי מהיכנו שהרי לפני לקיחת הטלית יכל לטלטל כל הכיס יחד מחמת בסיס לאיסור ולהיתר שההיתר יותר חשוב שהרי הטלית יותר חשובה לו בשבת מהתפילין, ואחר לקיחת הטלית יכול לטלטל את הכיס רק לצורך גופו או מקומו לפי הכרעת המשנ"ב, ויש להתיר מג' טעמים. א. לפי שאינו מבטל הכיס בידיים ע"י תניית התפילין שם אלא בגרמא, שלוקח הטלית וממילא הכיס מתבטל, וגרמא בביטול כלי מהיכנו מותר כמבואר במהר"ל ונפסק במ"א ובמשנ"ב סימן רס"ה ס"ק ו' בסופו, (ויעוין בהליכות שבת ח"ב תשובה ס"ג שביארנו נידון זה באריכות). ב. יש הסוברים שתפילין כלי שמלאכתו להיתר ולדבריהם אין שום חשש אפילו בהנחת תפילין בידיים על הכיס וכ"ש בלקיחת הטלית. ג. הפמ"ג בריש סימן ש"ח

במשנ"ב מצדד שאין דין בסיס בכלי שמלאכתו לאיסור, והביאו התהלה לדוד סימן ש"ח ס"ק א' וחלק עליו דאסור לטלטל כלי ההיתר מחמה לצל, ואף אסור ליתן כלי שמלאכתו לאיסור בשבת על כלי היתר מדין ביטול כלי מהיכנו היות ונאסר כלי ההיתר בטלטול של מחמה לצל.

ושורש מחלוקתם לכאורה תלויה במחלוקת הגר"א והח"א האם כלי שמלאכתו לאיסור הוא מוקצה ורק הקילו בו לצורך גופו ומקומו או אינו מוקצה ורק שגזרו עליו מחמה לצל, דהגר"א בסימן רס"ו אות ג' ביר"ד נוקט שאינו מוקצה, והח"א נוקט שהוא מוקצה, וא"כ הפמ"ג שסובר שאין דין בסיס בכלי שמלאכתו לאיסור ס"ל כהגר"א דאינו מוקצה ורק גזרו עליו מחמה לצל שמה יבוא לעשות בו מלאכה כמ"ש הרמב"ם או שלא יחשדוהו שהולך לעשות עמו מלאכה כמ"ש הראב"ד וזה לא שייך בכלי ההיתר, ומשונה גם אין ביטול כלי מהיכנו כיון שכלי ההיתר עדין מותר לטלטלו לכל צורך, והתהלה לדוד סובר כח"א שהוא מוקצה גמור רק התירוהו לצורך גופו ומקומו היות ומזה אין היסח דעת לכן יש בו דין בסיס ככל כלי שמלאכתו לאיסור וממילא אף ביטול כלי מהיכנו שייך בו, ובחזו"ע שבת ג' עמוד ע"ב וקל"ה פסק להתיר בנידון דידן, וכן עיקר.

ועוד נפק"מ, אם נשבר כלי שמלאכתו לאיסור בשבת ומעתה הוא כלי שמלאכתו להיתר, לגר"א מותר לטלטלו לכל צורך ולא שייך מגו דאתקצאי וכו' היות ומעולם לא היה מוקצה, ולח"א שהוא מוקצה אמרינן מגו דאתקצאי וכו' ואף אחר שנשבר מותר לטלטלו רק לצורך גופו או מקומו. והנה המג"א בס"ק י"ט כותב כלים המוקצים שנשברו בשבת אע"ג דעכשיו אינם מוקצים אסורים בטלטול, והביאו המשנ"ב בס"ק ל"ה וביארו במוקצה מחמת חסרון כיס שאחר שנשבר לא מקפיד מ"מ אסור משום מגו דאתקצאי וכו'. ולכאורה מדוע לא ביארו בכלי שמלאכתו לאיסור דהוא חידוש טפי וכו"ל, ולכאורה ראה שסובר המשנ"ב כהגר"א. וע"ע בפמ"ג א"א ס"ק י"ט ומשב"ז ס"ק ט"ז דמבאר את המג"א אף בכלי שמלאכתו לאיסור, וע"כ צ"ל שמה שהיקל בריש סימן ש"ח שאין בסיס בכלי שמלאכתו לאיסור לאו משום דסובר שאינו מוקצה, וצ"ע טעמו. ובכה"ח (סימן ש"ח אות נ"ז) כותב בשם העו"ש וא"ר שכלי שמלאכתו לאיסור שנשבר באמצע השבת ומעתה ראוי למלאכת היתר אפ"ה מותר לטלטלו רק לצורך גופו ומקומו.

מ"מ לדעת הגר"א כלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה ויש בו ב' הקולות הנ"ל וכ"מ מהמשנ"ב, וכן כותב מרן הגרש"ז



שעושה זאת מחמת סקרנות בלבד.

וא"כ ה"ה לכאורה קריאת פרסומות בעיתונים שכיום יודע כל קורא ואף כל מפרסם שקריאת הפרסומות ברוב המקרים נעשית כסקרנות גרידא וכל קורא עיתון יודע שרצונו לראות פרסומות צבעוניות ומושכות העין אף שאינו נצרך כלל לאותו מוצר, והדוגמאות שבזה רבות ופשוטות.

וכיום התרבות החברתית וההתנהלות הכללית גורמת לכולנו לראות את כל הפיתוחים והעיצובים החדשים בכל נושא בכל ענין אף שאינו נוגע אלינו ישירות בשום פנים.

ואם זו המציאות מדוע ולמה קריאת פרסומות בעיתון על מכירת דיירה, ארון ספרים, או מבצע של חנות ספרים כזו או אחרת נחשבת 'למצוא חפצין'.

הרי כל מי שרואה ומביט באותו באותו אדם הקורא את העיתון עם הפרסומות וכי עולה על דעתו שרצונו לקנות כל מוצר שקיים בעיתון וכי אינו יודע שדרך העולם לקראות העיתון על קרעיו וקרבו אף שאינו נוגע אליו כלל.

וא"כ מי שאינו מעוניין כלל מוצר וקורא זאת מסקרנות בלבד הרי וודאי שאינו בכלל ממצוא חפצין שהרי אין כוונת בקריאתו לעסק ומקח וממכר ומדוע יאסר.

ואף מי שרוצה באמת לרכוש את אותו מוצר הרי אין מנכר כלל שזוהי סיבת קריאתו שרוב הקוראים עושים זאת בדרך סקרנות בלבד וא"כ הוי בכלל מחשיך בתוך התחום שאינו נאסר.

וודאי שפרסומות שאין דרך לקרותה אלא למי שמעוניין בכך כגון דף התלוי בחדרי מדרגות של מכירה וקניית דיירה שאין דרך לעצור לקראות כל מודעה אלא למי שמעוניין בכך הוי בכלל ממצוא חפצין, אבל פרסומת שאפשר לראותה כהתעניינות וסקרנות לכאורה לא הוי איסור, וכמ"כ יש להתיר עפ"י קריאת מתכונים או כתבות על עסקים וכדו' המתפרסמות בעיתונים שהקריאה שבהם פעמים רבות היא כקריאת סקרנות אגב העיתון כולו ואין מוכח שעושה כן כדי לעשות מעשה חולין ודו"ק בזה.

ב

בדין קריאת שמות רחובות כיתוב על אריזות מאכל ומשקה ושאר כיתובים המצויים תדיר.

הנה לכל לומד סוגיא זו קמה וניצבה קושיה גדולה על מנהג העולם שנשתרש כמעט ללא פקפוק להקל לחלוטין בקריאת כתוביות שונות שנמצאות בכל מקום ובכל פניה שאתה פונה ואין לך אתר פנוי ללא משפט כל שהוא, שמות רחובות ושמות חנויות, לוח זכרונות ודפי הנצחות, עטיפות מאכל ומשקה תמונות שונות בכל מקום ובכל זמן, בספרים בבית ובעלוני בית הכנסת וכו' וכו' (אף נמצא מי שפקפק בהיתר להסתכל בשעון מספרים מחשש שטרי הדיוטות) ולכאורה הלימוד הפשוט בסוגיא ללא קולות דחוקות עולה בפשטות לאיסור, וודאי שמצווה גדולה לבאר סוגיא זו וליתן במנהג העולם שורש וטעם.

וכאן לא באתי לבאר דברי הסוגיא עצמה וכל העוסק בעניין זה מכירם דיו ורק הביא בקיצור את עיקרי השיטות בזה.

הנה בג' מקומות הובא בש"ס איסור קריאת שטרי הדיוטות אגב דינים שונים, א. בדין קריאת כתובים שנחלקו בגמ' (קטז ע"ב) רב ושמואל בטעם האיסור, שלרב משום ביטול בית המדרש ואילו רב סבר כדעת רב נחמיה מפני מה אמרו כתבי הקדש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין וכל שכן בשטרי הדיוטות. ומקור רב נחמיה בתוספתא (פ"ה ג' ה"א ב). איתא במשנה שאסור לאדם למנות את אורחיו ואת פרפרותיו מתוך הכתב והובא בגמ' (קמט ע"א) מח' בטעם איסור קריאה זו רב ביבי אמר גזירה שמא ימחקו אביי אמר גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות ג. הובא עוד בגמ' (שם) תנו רבנן כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה משום שנאמר 'אל תפנו אל האילילים'

הנחת התפילין אינו מעשה איסור רק המחשבה לשם מצוה אוסרתו, ולכן אפי' שרוב ועיקר השימוש בתפילין זה לשם מצוה שפיר יש להחשיבים כלי שמלאכתו להיתר לסוברים שהנחתם מותרת לא לשם מצוה. דאילו לסוברים שאסור להניחם לא לשם מצוה א"כ עצם מעשה הנחתם איסור בשבת ללא קשר לכונה ולכן הוי כלי שמלאכתו לאיסור. והגם שמתוך דברי מרן הגרש"ז אויערבך זצוק"ל משמע שמפליג ומבאר שהם כלי שמלאכתו להיתר גם אם אסור להניחם כלל בשבת שהרי מיישב גם דעת הט"ז שס"ל שאסור כלל להניחם, מ"מ לפי דברי הבה"ל ה"ל א"א לומר כן, ודיינו בחידוש שהוצאנו מדבריו, ואף בדברי מרן הגרש"ז אויערבך זצוק"ל יש לדחוק כמו שכתבנו ודו"ק.

עכ"פ זהו חידוש גדול שכלי שרובו ועיקרו לאיסור יחשב כלי שמלאכתו להיתר בגלל שרק המחשבה אוסרתו, שהרי כתב הרמב"ם שאסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור שמא יעשה בו מלאכה ולראב"ד שלא יחשדוהו שהולך לעשות עמו מלאכה, וזה שייך אף בכזה סוג כלי, וצ"ל שאין חשש שיבוא להניחם לשם מצוה כיון שלא מקיים שום מצוה בהנחתם.

והא דתפילין לא נחשבות למוקצה מחמת חסרון כיס שהרי מקפיד עליהם, מ"מ כיון שאפשר ללמוד מהם דיני תפילין ועל שימוש כזה לא מקפיד לכן אינם מוקצה מחמת חסרון כיס.

ראש הכולל

הגאון הרב חיים מימוני שליט"א

שטרי הדיוטות

א

בקריאת פרסומות מתכונים בעיתונים מגזינים וכדו'.

איסור קריאת שטרי הדיוטות בימינו הינו נסיון גדול ורבים רבים נכשלים או מקילים בו ונשענים על היתרים דחוקים, כעונג, כתב עברי, צורכי הגוף וכדו', שמלבד שקשה להבינם לכשלעצמם, ק"ו שקשה יותר לאומרם על דברי חולין כקריאת עיתון שרובו בתי ישראל קוראים בו ביום השבת אף בני התורה (וראה להלן גבי קריאת שמות רחובות שאולי אפשר ליישב המנהג הרווח בזה).

מ"מ אף לקוראים בעיתון ואף הפוסקים שהתירו מחמת עונג וכדו' פשוט היה להם שקריאת פרסומות של מוצרים למיניהם הוי איסור בוודאי, שהרי קריאת עיתון אם יש לאוסרה מחמת גזירה אטו שטרי הדיוטות אולם פרסומות וכדו' הם שטרי הדיוטות עצמם שרואה מה לקנות ומה מחיר המוצר וכדו', והוי בכלל ממצוא חפצין ואין מקום להתירו מחמת עונג וכו' שהוא האיסור עצמו.

אולם מקום רב יש לענ"ד להתיר זאת האידנא (לכל הפחות כקריאת העיתון עצמו ולא יותר).

דנהה למדנו עיקר גדול בדין ממצוא חפצין שכל האיסור אינו אלא שניכר שעושה כן לצורכי חולין ולהתעסק בחפציו אולם אם אינו ניכר, והרואה לא בטוח בכך אף שעוסק בחפציו ומפנה לבו לעניני חולין אין בכך איסור שהרי אינו מינכר, ודין זה נפסק בשו"ע (שז ס"ט) שמותר להחשיך לתלוש פירות ועשבים מגנתו וחורבתו שבתוך התחום, ולא אסור להחשיך אלא בסוף התחום משום דמינכרא מלתא. ומקור דבריו מדברי התוספות (קנ: ד"ה ואין) הרמב"ן (קנ: ד"ה מת) והרשב"א (שם ד"ה על) והטור (שם) כמובא בב"י.

וא"כ אין איסור של 'ממצוא חפצין' אלא בהתקיימו ב' תנאים א- שמתכווין לצורכי חולין ולהתעסק בעניני עסקיו מקח וממכר וכו' ב- שמינכר שעושה לשם כן אבל אם חסר אחד מאלו התנאים אינו בכלל איסור 'ממצוא חפצין'.

ומחמת כן כתבו רוב פוסקי זמננו להתיר לראות חלון ראווה של חנות בגדים וכדו' תוך כדי הילוכו ולא חשיב 'ממצוא חפצין' שדרך אנשים ובעיקר נשים לראות ולהתעניין במוצרים חדשים כבגדים משחקים וכדו' ויודעים כולם שלא כל מי שמביט בחלון ראווה רצונו לקנות ויתכן

שאין צורך להניח בהם תפילין אבל אם הניחם אין איסור בדבר (אפי' שמניחם לשם מצוה, דאין צורך וכו' היינו לשם מצוה וע"ז כתבו שאם הניחם אין איסור) וכן דעת רש"י והר"ן, ולפ"י כותב הב"י יוצא שתפילין דינם ככלי שמלאכתו להיתר, וכ"כ בתירו"ד דהיתר גמור הוא לטלטל תפילין אם יש שום צורך בדבר. ומשמע שכך מסקנת הב"י.

ולפי דברי הב"י שורש המחלוקת אם תפילין כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר תלוי אם מותר להניח תפילין לשם מצוה בשבת או לא, ולסוברים שאסור להניח חשיב כלי שמלאכתו לאיסור אע"ג שיכול להניחם לא לשם מצוה, מ"מ רוב ועיקר תשמישם לשם מצוה ואזלינן בתר הרוב, (וכמובאר ברשב"א ובפמ"ג הביאם המשנ"ב בסימן ש"ח ס"ק י' וס"ק כ', וע"ע בה"ל שם ד"ה קורדום). ובשו"ע בסימן ל"א סעי' א' פוסק וז"ל: בשבת וי"ט אסור להניח תפילין מפני שהם עצמם אות ואם מניחים בהם אות אחר היה זלזול לאות שלהם. ומקורו מדברי הזהר החדש כמובאר בב"י שם. וזה סתירה למש"כ כאן הב"י שמותר להניחם בשבת וחשיבי כלי שמלאכתו להיתר, ופלא נשגב הוא שבסימן ש"ח לא הזכיר כלל מסימן ל"א ובסימן ל"א לא הזכיר כלל מסימן ש"ח. ובמג"א בסימן ש"ח ס"ק י"א אכן נשאר בתימה על הב"י בסימן ש"ח ממה שפסק בשו"ע בסימן ל"א, וכן הט"ז שם בס"ק ג' מקשה על הב"י והרמ"א ונשאר בצ"ע. עכ"פ כפי שפסק השו"ע בסימן ל"א הרי שתפילין כלי שמלאכתו לאיסור, דהלא לב"י דין התפילין תלוי בדין הנחתם וכמ"ש. ובברכי יוסף (סימן ל"א סק"א) כתב דאף שמרן הבית יוסף בסימן ש"ח צידד כדעת הסוברים שאין איסור להניח תפילין בשבת ולכן דינם ככלי שמלאכתו להיתר, מ"מ השמיטו בשו"ע משום שהוא נוטה לאיסור כמו שכתב בסימן ל"א בשם הזהר.

מיהו הבה"ל בסימן ל"א ד"ה אסור, מבאר אחרת את המחלוקת האם תפילין כלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, דאם מותר להניחם בשבת שלא לשם מצוה הרי שדינם ככלי שמלאכתו להיתר, ואם אסור בשבת להניחם שלא לשם מצוה דינם ככלי שמלאכתו לאיסור, אבל להניחם לשם מצוה פשיטא דאסור ויש בזה משום בל תוסיף (ויתכן דאף בדעת הבית יוסף ניתן לומר כן ובכך אין סתירה מסימן ש"ח לסימן ל"א), ומסיק הבה"ל דבהיות ויש סוברים שמותר להניחם שלא לשם מצוה, הגר"א והב"ח, לכן במקום הדחק יש להקל לטלטלם כדי שלא יפלו או שלא יגנבו, וכן בסימן ש"ח ס"ק כ"ד כותב המשנ"ב בדמקום הדחק יש להקל שתפילין כלי שמלאכתו להיתר ומציין לבה"ל בסימן ל"א.

ואיני מבין דבריו בתרתי, חדא דהמג"א סובר שמותר להניח תפילין שלא לשם מצוה וכמ"ש בסימן כ"ט והביאו המשנ"ב בסימן ל"א ס"ק ה', ובסימן ש"ח פוסק המג"א דתפילין כלי שמלאכתו לאיסור, ואולי נאמר שמדרבנן מיהא אסור, גם זה קשה, דהבה"ל שם מסתפק בזה בדעת המג"א, ולפי דרכו של הבה"ל מה הספק, מכיון שהמג"א נוקט שתפילין כלי שמלאכתו לאיסור ע"כ דאסור מדרבנן להניחם שלא לשם מצוה ומה שהתיר זה רק מדאורייתא. ואם נאמר כב"י לק"מ ודו"ק. ועוד קשה, דהלא ודאי עיקר רוב תשמיש התפילין זה לשם מצוה, והמשנ"ב פוסק בסימן ש"ח סק"י וס"ק כ' שכלי שרוב תשמישו לאיסור נחשב לכלי שמלאכתו לאיסור, וא"כ מה בכך שמותר להניחם שלא לשם מצוה הלא רוב הזמן מניחם לשם מצוה.

כלי שמלאכתו לאיסור על ידי מחשבה

וראיתי למרן הגרש"ז אויערבך זצוק"ל (הובאו דבריו בשולחן שלמה סימן ש"ח ס"ק כ"ב) שכתב וז"ל: ומה שהקשו הט"ז ומ"א דכיון שעומד למצוה שאסור ה"ל ככלי שמלאכתו לאיסור, אולי י"ל דרך המחשבה הוא דאסור. וכונתו ליסוד גדול בכלי שמלאכתו לאיסור, דרך כלי כזה שהפעולה מצד עצמה אסורה כגון פטיש שרגילים לדפוק עמו מסמרים וכיו"ב הוא נחשב לכלי שמלאכתו לאיסור, אבל כלי שפעולתו מותרת ורק המחשבה אוסרת זה נידון ככלי שמלאכתו להיתר. ולפ"י מיושב הבה"ל מהקושיא השניה, דכיון שמותר להניחם לא לשם מצוה א"כ מעשה

מאי תלמודא אמר רבי חנין אל תפנו אל מדעתכם, ורוב הראשונים פשוו שהוא משום שטרי הדיטות.

ובביאור כתב המהלך תחת הצורה כתב רש"י כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבין תחתיה זו צורת חיה פלונית, וזו דיוקנית פלוני ופלונית, אסור לקרותו בשבת - שמא יקרא בשטרי הדיטות. וכן הובא במאירי וז"ל 'כתב המהלך תחת הצורה והדיוקנאות כגון בני אדם שצירין בכותל חיות או דיוקנאות ר"ל צורות של בני אדם לזכירת מעשיהם כגון מלחמות המלכים וכבושיהם וכותבין תחתיהם ביאור אותם הענינים כלומר צורה זו של פלוני שעשה כך וכך במלחמה זו כדי שיבינו הרואים ענין הצורות והדיוקנאות אסור לקרותם בשבת שאין לך שטרי הדיטות גדול מזה ודיוקני עצמה אסורה אף בחול להביט בה שהם דברים המושכים לבו של אדם ומפנים אותו לבטלה ומיאשים אותו מעבודת בורא'.

והנה דין איסור קריאת כתב המהלך תחת הצורה לכאורה הוא הקיצוני ביותר שבשלמא קריאת ספרים או דף הרשום בו רשימת אורחים יש קריאה חשובה ומשמעותית של עיון ממושך או קריאה עם תכלית וצורך כל שהוא, אבל כתב המהלך תחת הצורה אינו אלא מילים ספורות המסבירות מי הוא זה המצויר או חרוט כאן ואף זה משמע שנאמר, וא"כ כל מילים שהם חולין אף שאין לך שום משמעות ותוכן בפשטות יש לאוסרו, אף מילים ספורות כשם של רחוב או חנות, מרכיבי המוצר או חברת המזון שמיצרת אותו וכו' וכו', ולא מצאנו ידינו ורגלינו.

וראה בזה בספרי האחרונים שנבוכו בזה ולא מצאו מקום להתיר כי אם מחמת שהוא צורכי הגוף או שכתב עברי וכו' וכו' שהם היתרים דחוקים מאוד למתבונן.

ואם קבלה נקבל, אולם לכאורה תשובה יש בדבר ויש מקום רב להתיר זאת מתיר טעמי ולא זאת אף זאת קתני והי"ע.

א

הנה התוס' במקום על דברי הגמ' שדיוקני עצמה אף בחול אסור - כתבו נראה דבשויה לשם עבודת גלולים אמר אבל לגוי מותר כדמשמע מבגן של קדושים וכו', ולדבריהם הצורה שמדברת כאן הגמ' היא צורה שנעשתה לשם ע"ז ולא צורת דוד וגולית או חיה ועוף וכדו', וכן למד כן הרא"ש בסוגיא, ולמעשה כדברי התוס' כן פשטות משמעות הברייתא דהנה בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א) איתא על דברי המשנה שם 'כל הצלמים אסורין מפני שהן נעבדין פעם אחת בשנה דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אין אסור אלא כל שיש בידו מקל או צפור או כדור רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שיש בידו כל דבר: וכו' מה אנן קיימין אם דבר בריא שהן של מלכים דברי הכל אסור אם דבר בריא שהן של שלטנות דברי הכל מותר אלא כן אנן קיימין בסתם רבי מאיר אומר סתמן של מלכים ורבנן אמרי סתמן של שולטנות. אישיאן נגרא בשם רבי יוחנן איקוניות למה הן אסורות מפני שמקטירין לפניהן בשעה שהן עולות א"ר יוחנן מותר לראותן בשעה שהן יורדות מה טעמא בהכרת רשעים תראה. כתב המהלך תחת הצורות או תחת האיקוניות אין מסתכלין בהן בשבת ולא עוד אלא אף בחול אין מסתכלין באיקונות ומה טעמא אל תפנו אל האלילים אל תפנה לעובדן. רבי יהודה אומר אל תפנה לראותן ממש. כד דמך רבי נחום בר סימאי חפון איקונתא מחצול אמר כמה דלא חמתון בחייו לא יחמינון בדמכותיה וחכמין אינון כלום אמר רשב"ל אין בינינו ולצדיקים אלא דיבור פה בלבד.

ומדברי הירושלמי הללו עולה בבירור שברייתא זו של כתב המהלך תחת הצורה חוזרת על צורות וצלמים ע"ז ולא פסלוני אומנות וכדו'. וראה עוד בילקוט שמעוני תורה (פרשת קדושים רמז תרד) אלילים (יט, ד) תנו רבנן כתב המהלך תחת דיוקנאות ותחת הצורה אסור לקרותו בשבת ודיוקנה עצמה אסור להסתכל בה אפילו בחול משום

שנאמר אל תפנו אל האלילים, מאי תלמודא א"ר (יוחנן) [חנין] אל תפנו אל מדעתכם אל תפנו אל האלילים אל תפנה לעבדם, ר' יהודה אומר אל תפנה לראותן, אלילים זה אחד מן השמות המגונין שנקראת בהו ע"א על שם מעשיה, אלילים על שם שהן חלולים, פסל על שם שהן פסולין, מסכה על שם שהן נסוכין וכו'.

ואף הרמב"ם פסק מכח דברי ברייתא זו וז"ל (ע"ז פ"ב ה"ב) ספרים רבים חברו עובדי כוכבים בעבודתה היאך עיקר עבודתה ומה מעשיה ומשפטיה, צונו הקדוש ברוך הוא שלא לקרות באותן הספרים כלל ולא נהרהר בה ולא בדבר מדבריה, ואפילו להסתכל בדמות הצורה אסור שנאמר אל תפנו אל האלילים, הרי שלמד דברי הברייתא כפשוטה, וכן למדו עוד הרבה מהראשונים יעוין ברמב"ן בפ' על התורה (ר"פ קדושים) ואמר אל תפנו אל האלילים כו' שלא יפנה לבו באלילים להאמין שיהיה בהם תועלת וכו', וכך ארז"ל דיוקנות עצמן אסור להסתכל בהן משום שנא' אל תפנו א"ה, הכניסו אפי' ההסתכלות בהן בכלל האיסור שלא יתן דעתו בענינים כלל. עכ"ל. וכן מובא עוד בסמ"ג (לאוין יד) על הפס' אל תפנו אל האלילים, שלא לפנות אחר ע"ז, ואמרינן בשבת (קמט) וצורה עצמה אסור להסתכל בה שנא' לא תפנו א"ה. ע"כ. וכיו"ב כ' בס' יראים (ס' סה). ובס' החינוך (ס' ריג). וברבינו ירוחם (ני"ז ח"ה דקנ"ט רע"ב).

וביותר אף נפסק כן בשו"ע (הל' עכו"ם ס' קמב סעיף טו) אסור לשמוע כלי שיר של עבודת כוכבים או להסתכל בנוי עבודת כוכבים, כיון שנהנה בראייה. ובב"י שם הביא מקור הלכה זו, ת"ר כתב המהלך תחת הצורה ודיוקנאות אסור לקרותן בשבת ודיוקנא עצמה אסור להסתכל בה אף בחול שנאמר (ויקרא יט ד) אל תפנו אל האלילים וכתב הרא"ש (שם ס' ב) ז"ל נראה דבעשיה לעבודה זרה הוא אף על פי שלא נעבדה עדיין אבל לגוי מותר כדמשמע (פסחים קד ע"א ע"ז נ"א) מבגן של קדושים דלא הוה מסתכל בצורתא דזוזא מכלל דאחרים הוו מסתכלי וכן כתבו התוספות (שם ד"ה ודיוקני), הרי שלענין הל' עבודה זרה למד כדברי התוס' והרא"ש ולא כדברי רש"י והמאירי.

והנה אם נימא שכל דברי הברייתא חוזרים על צורות ע"ז ועל כתב המספר על צורה זו, הרי אין כלל וכלל לדמותו לכל כתובי חולין שנידונו באחרונים דהנה וודאי בשבת שנאסרו להתעסק בכל צורכי חולין של מקח וממכר או עניני האדם כשאר דינים שנלמדו ממצוא חפץ ודבר דבר שמחמת קדושת השבת אין לאדם לעסוק בצורכי חולין וא"כ כ"ש וכו' שאין לו להתעסק ולקרות בדברים טמאים שהוא הפך ענין השבת שהיא קדושה וצונו להתעסק בה בקודש, וא"כ דווקא כתב המהלך תחת צורת ע"ז יש לנו לאוסרו בשבת שהוא הפך ענין השבת כדן שאר דברים שנאסרו בשבת מחמת קדושת השבת, אבל כתב שאין בו צורכי חול אלא כתב סתמי כגון שם רחוב או חנות או כל כתב המסביר ומורה ענין וסיפור מסוים אף שהוא תחת צורת דמות אומנות כל שהיא תמונה אינו בכלל האיסור.

ובאמת זה וודאי שהשו"ע כאן (ס' שז סט"ו) לא למד כן שהרי בב"י ואף בשו"ע למד במפורש כמו שהביא רש"י שהוא צורת דוד וגולית וכדו', ואחריו החזיקו כן כל הפוסקים אולם לכאורה מקום רב יש לומר שאינו מוסכם בראשונים ובפשטות לא אסרו באופן זה, וודאי שהוא צד שצריך ליקח בחשבון לצד היתר בזה.

ד

סברא נוספת ומעט מחודשת אפשר עוד לומר בזה, אולם טעם רב לכאורה יש בה.

ויש להקדים בזה הקדמה פשוטה והכרחית שקשורה אף לטעם הקודם.

שהנה דברי ישעיהו (נח, יג-יד) בתוכחתו 'אִם תִּשְׁיֵב מִשְׁפַּת רִגְלְךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קִדְּשִׁי וְקִרְאָתָ לְשִׁפְתְּ עֲלֵךְ לְקֹדֶשׁ ה' מִקְבֹּד וְכַפְּתָהּ מַעֲשֵׂת דְּרָכֶיךָ מִמִּצּוֹא חֲפָצֶיךָ וְדָבָר דְּבָר: אַז תִּתְעַנֶּה עַל ה' וְהִרְפָּכְתָּהּ עַל בְּמוֹתַי בְּמִיתִי אֶרֶץ וְהִצְלַמְתָּהּ

נִחַלְתָּ יַעֲקֹב אֶבְיָךְ כִּי פִי ה' דִּבֶּר" בא לצייר וללמד את מהות השבת את עיקרה ותכליתה שעל האדם להתרומם ולהתקדש בה ולהתרחק מעניני חולין הטורדים את מנוחתו ולכבדו בדבור ובמעשה ולקרותו קודש, וזהו עיקר שבת ונשמת השבת.

ומכאן ענין זה למדו חכמים לאסור כל כתבים ובכללם אף כתבי הקודש כדי שיאמרו אם אלו נאסרו ק"ו שטרי הדיטות. דהיינו שראו טעם לאסור אף כתבים סתמיים שאינם הפך ענין שבת ואינם צורכי חולין אלא סיפור דברים בעלמא כגון כתב המהלך תחת הצורה וכדו' כדי שלא יתירו ולא יקראו כתבים וספרים שהם הפך ענין השבת,

והנה מציאות חיינו שונה בתכלית מצורת החיים ומהמציאות של דורות קדומים, דהנה כל כתב שרצו לכתוב היה דורש אומנות רבה או מאמץ משמעותי, דהנה לכתוב ספר או שטר היה צריך קלף דיו וסופר שהיה כותבו אות באות וכו' וכן לכתוב דבר ע"ג כותל אבו או עץ היה צריך לשרטטו או לחרות המילה בחומר, וממילא המילה הכתובה היתה דבר שאינו מצוי כלל וכלל, שלא היו רושמים ומעלים על כתב ברוב המקרים כי אם דברים חשובים שיש בהם רוח ומניעת הפסד כספי, כגון שטרי מקח וממכר שטרי הלוואות, וכן ספרים לא היו נכתבים כי אם ספרים חשובים ומשמעותם שיש בהם צורך רב והרבה קוראים,

וממילא המושג 'כתב' היה לו מכנה משותף והוא שכל מקום שכתבו עליו או כתבו בו, היה דבר חשוב ומשמעותי שהרי לא כתבים לחינם ולא בכל מקום ולא כל אחד, ורק במידה ובצורך אמיתי ומהותי היו כותבים, וממילא דווקא במציאות שכזו היה טעם לדמות כתב לכתב שהרי מציאות לא היתה רבה ובכל בית היו ספרים בודדים ממש אם בכלל, וברחוב ובמקום המגורים לא היה דבר שהיה כתוב ע"ג כלום שהרי לא שייך לוחות מודעות אמצעי פרסום מדיה וכדו' ובכלל כל טכנולוגית הדפוס וממילא כתב המהלך תחת הצורה היה דבר יוצא דופן ונדיר, וממילא היה מקום לראותו בכלל שאר דברים הנכתבים ולאוסרו.

אולם המציאות בימנו שכל מקום שניתן עיניו בבית ברחוב בכביש ובמדרכה על הבגד או על כל דבר מאכל נמצא כיתוב רב עד בלי די, שאין כלל וכלל קושי מאמץ או הוצאה בכתיבתו ואנו מסובבים כולנו במילים ומשפטים ובמציאות שכזו המקום לדמות משפט שנכתב בקרן רחוב כגזירה אטו שטרי מקח וממכר רחוקה מרחק רב שהרי אין בכלל דמיון וקשר בין שתי כתובות אלו ובגלל ששניהם יש אותיות הרי הם דומים ואפשר לדמות זה זה הרי אין לך קשר כלל, ובשלמא פעם שהמילים הכתובות היו מעטות מאד מאוד הרי שהיה משמעות ויקר למילה הכתובה הרי שהכתב כולו נכלל באותה מסגרת שהיה אפשר לראותם כעניין אחד, אולם בימנו שהכל מכל כל כתוב עד אין מספר אין קשר כלל בין כתב של שם רחוב או כיתוב המספר מי היהודי שמצולם בתמונה, לצ"ק או לחוזה של הדירה שברשותו ודו"ק בזה.

(ובדרך משל - אם דרך ליתן אגרות חוב שטרי עיסקא וכדו' בארון לדוגמא, הרי אין טעם לאסור פתיחת כל הארונות שמא יפתח ארון שיש בו דברי מקח וממכר שהרי אין לדבר סוף ומה בכך שגם זה משמש לצורך חולין הרי באותו מידה משמש בגדים מאכלים וצרכים רבים אחרים ורק בגלל שמשמש גם איסור נאסור את כולם?, אולם לאסור פתיחת כספת ברזל בשבת לדוגמא שהדרך ליתן שם בד"כ שטרי מקח וממכר וממון הוא דבר שאפשר להבינו אף שיכול לשמש פעמים לצורכי היתר מ"מ עיקר שימושיו לצורכי חולין וכמובן אין זה אלא דוגמא בלבד).

ראש החבורה

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א

בדיני מוקצה

א. בדין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו כשיש לו כלי שמלאכתו להיתר.

לצורך 'כלל' ואף הרשב"א ז"ל כן העלה פ' כירה.
וכו'. ע"ש. וכ"כ מרן בש"ע (ס"ד) "אבל שלא לצורך כלל אסור.
אסור טלטלה". ומשמע דדוקא שלא לצורך כלל אסור.
ולפ"ז לדידן הגירסא בגמ' 'רבה' היא העיקר, דלרבה בודאי
דשרי במקלות. ודו"ק.

ועתה הבא נבוא בס"ד לבאר את דברי המשנ"ב (ס"ק יב)
שכ' ומיירי שאין לו כלל היתר לתשמיש זה דאל"ה אין
לו להשתמש בכלי זה. וכ' בשעה"צ (ס"ק יג) שכן מוכח
בשבת (קכד.) דמשני, מקלות אפשר כדר' אלעזר, הרי דאף
שמוכניזו היו לזה מערב שבת, דדקין וחלקין היו, ושם כל
שמלאכתו להיתר הוא, אפ"ה אסור, כיון דשלא לצורך הוא
וכדלקמן, וכל שכן בזה שהוא כלל שמלאכתו לאסור. ע"כ.
ומשמע מדבריו שאף שמקלות הוו כלל שמלאכתו להיתר,
מ"מ חשיב כטלטול שלא לצורך. וכ' המשנ"ב "כדלקמן"
והיינו המבואר לקמן ס"ד שכל שהוא שלא לצורך "כלל"
אסור טלטל. ובאמת שהדברים קשים מאוד ואין סברא
בזה לומר שהיו "שלא לצורך כלל" דבודאי איכא טירחא
יתירה וכדו' במה שמפשיט את הבהמה בידיו ולא במקלות.
ובע"כ לומר כנ"ל שהמשנ"ב גרס בגמ' "רבה" וכמ"ש
הרשב"א והריטב"א, ולדעת רבה כלל שמל"ה דינו כדין כלל
שמלאכתו לאיסור, שלא התירו אלא לצורך "גופו" וכל
שיכול בלא טלטל את הכלי אינו נחשב "צורך גופו", ולמד
מזה המשנ"ב שה"ה לדידן בכלל שמלאכתו לאיסור כל
שיכול שלא טלטלו לא חשיב "צורך גופו" ואסור טלטלו,
ועוד למד מזה המשנ"ב שה"ה גם כשיש לו כלל שמל"ה
ויכול להמנע מלטלטל את הכלי שמלאכתו לאיסור אינו
נחשב "צורך גופו". ודו"ק.

ולפ"ז אם כנים דברינו, לדעת המשנ"ב שהשווה טלטול כלל
שמלאכתו לאיסור כשיש לו כלל שמלאכתו להיתר, לדין
טלטול כלל שמלאכתו לאיסור כשיכול שלא טלטלו כלל,
א"כ גם בזה צריך לטרוח כדי שלא להגיע למצב שיצטרך
לטלטל את הכלי שמלאכתו לאיסור, ולא סתם כשיכול
להשיג את הכלי שמלאכתו להיתר "בקל" אלא צריך לטרוח
כמו בדיון מקלות. ודו"ק היטב.

אכן ע' בקצות השלחן (...) שחלק בזה על המשנ"ב ושאיין
ראה מדין מקלות לנד"ד, ומשום דהתם אם יעשה את
ההפשט בידיו נמצא שלא הגיע לידו טלטול כלל, משא"כ
בנד"ד הלא בלאה"כ הוא יטלטל את הכלי שמלאכתו
להיתר, ואין נ"מ איזה כלל הוא מטלטל, כי הרי בגזרת כלים
כל הכלים היו בכלל, ואח"כ חזרו והתירו וחזרו והתירו וכו',
והתירו לצורך גופו או מקומו הן בכלל שמלאכתו לאיסור
והן בכלל שמלאכתו להיתר, אלא שבכלל שמלאכתו להיתר
הוסיפו להתיר אף מחמה לצל, א"כ נמצא שכשמלטלטל כלל
לצורך גופו או מקומו אין נ"מ אם מטלטל כלל שמל"ה או
כלל שמל"א. ודו"ק היטב.

ב. וכשאין לו כלל שמלאכתו להיתר, וכגון שאין לו מ'פצח
אגוזים' ויש לו רק פ'טשי', ויכול להמנע מלטלטל את הכלי
שמלאכתו לאיסור, ויכול לעשות כן בידיו, בודאי שצריך
להמנע מכך, שהרי כן מוכח להדיא מהגמ' הנ"ל גבי מקלות,
שאם יכול להמנע ולפשוט את העור בלא המקלות אסור
לטלטל את המקלות, ואף שצריך עי"ז לטרוח לעשות כן
בידיו. ובודאי שיש ללמוד משם לדידן אליבא דרבה לכלל
שמלאכתו לאיסור. ודו"ק וז"ל. וכן מבואר בדברי רבותינו
האחרונים. ואכמ"ל.

והנה כמה ת"ח שליט"א מבני חבורה קדישא דידן, העירו
עלי בזה ממש"כ מרן רבינו הגדול זצ"ל בחזו"ע שבת ח"ג
(עמ"ל), שמותר לטלטל כלל שמלאכתו לאיסור ממקום
מסוים אף שיכול לישב במקום אחר. ע"ש. אולם לענ"ד
פשוט שכוונת רבינו ז"ל בזה, באופן שיש לו סיבה מסוימת
לישב דוקא באותו מקום שמונח הכלי שמל"א, אבל כשאין
לו שום סיבה ויכול לשבת במקום אחר ללא שום שינוי
ותמורה, פשוט וברור שאין להתיר לו לטלטל את הכלי
שמל"א. וז"ל ודו"ק.

ג. ובכלל שמלאכתו להיתר מותר כל שיש לו 'צורך' בדבר,

ולפי מה שנתבאר בדברי הר"ן יוצא לכא' שהרשב"א
והריטב"א ס"ל שאליבא דרבה מותר לטלטל כלל שמלאכתו
להיתר אף שלא לצורך כלל. ובאמת שהגאון האבני נזר
(או"ח סי' תג) כתב להוכיח מכאן שדעת הרשב"א שמותר
לטלטל כלל שמל"ה אף שלא לצורך כלל. ע"ש. אולם באמת
שא"א לומר כן שהרי הרשב"א לעיל (שבת מג:): כ' לאסור
טלטול כלל שמל"ה שלא לצורך. ע"ש. ובע"כ לומר שהר"ן
והמאירי נחלקו עם הרשב"א והריטב"א, שהר"ן והמאירי
ס"ל דכיון שאפשר בלאה"כ, חשיב שלא לצורך כלל, וכנ"ל,
ולכן אף לרבה יש לאסור. אבל הרשב"א והריטב"א ס"ל
דכיון שיש סו"ס תועלת בנתינת הקנים חשיב 'צורך' והיו
כמחמה לצל דשרי בכלל שמל"ה. אבל בלא צורך כלל גם
להרשב"א יש לאסור.

אכן עדיין קשה טובא, דבשלמא בקנים הביאור הוא כנ"ל,
אבל הרי בגמ' שם איתא גם לענין 'מקלות' של הפשט
הקרנן, ואמרו שאפשר כר"א, דהיינו שיכול ליתן ידו על
כתף חבירו, משום שכל שאפשר לעשות כן בידיו לא התירו
לטלטל המקלות, ואף שהמקלות הם כלל שמלאכתו להיתר
(וכמ"ש בשער הציון. ונלענ"ד דהיינו משום שאינו עושה
את ההפשט במקלות עצמם אלא רק מניח את הבהמה ע"ג
המקלות. ודו"ק.) והרי בודאי שהיו 'צורך' במקלות, שהרי
עי"ז יפשוט ללא טירחא מרובה בידיו וכו'. ובשלמא לפי
הרשב"א והריטב"א דגרסי 'רבה' ניחא, דכיון שרבה מותר
לטלטל כלל שמל"ה רק לצורך 'גופו', ממילא כל שיכול
לעשות את אותה מלאכה בלא הכלי א"כ אינו צריך 'לגוף'
הכלי, אבל אליבא דרבה שמותר לטלטל אף מחמה לצל
בודאי שיהיה מותר, דלא גרע מקנים שכתבו הרשב"א
והריטב"א הנ"ל דשמותר אליבא דרבה, כיון שמותר לטלטל
אפ"י מחמה לצל. אבל לפי הר"ן והמאירי שגורסים 'רבה',
א"כ למה אסרו במקלות, והלא בודאי שע"י המקלות יותר
קל לפשוט ויותר מה, ובידיו הוא טורח יותר. וצ"ע.

שו"ר שבספר שלמי יהונתן ח"א (סי' שח ס"ד עמ' פח) עמד
ממש בקושיא זו, ות"י שצ"ל שהר"ן ס"ל כמו שכ' בהגהות
הרמ"ך על הרמב"ם. שהנה ז"ל הרמב"ם, (פרק כה ה"ג)
כל כלל שמלאכתו להיתר בין היה של עץ או של חרס או
של אבן או של מתכת מותר לטלטלו בשבת, בין **בשביל
עצמו של כלל** בין לצורך מקומו בין לצורך גופו. כו'. ע"ש.
וע' במעשה רקח שם שכ' וז"ל, ובהנה כתיבת יד מצאתי
וז"ל, לדבריו (של הרמב"ם), אסור להסיר המפה והסכין
והקערה מעל השלחן, שהרי אינו מסיר כל אותם הכלים לא
לצורך גופו ולא לצורך מקומו ולא בשביל עצמו של כלל.
ע"כ. (ועי' שהמעשה רוקח חלק עליו בדעת הרמב"ם וכל
שהוא לצורך שרי, וכ"כ הרב המגיד בדעת הרמב"ם). אבל
עכ"פ למדנו שיש שיטה כזו, וי"ל דהכי ס"ל להר"ן. ובאמת
שהמאירי שהוא גם ס"ל כהר"ן, כתב בשבת (לה:): וז"ל, כל
כלל שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו אף לצורך עצמו של
כלל שלא יגנב או שלא ישבר. ע"ש. וכ"כ (שם קכב:): וז"ל,
וצריך שתדע דרך כלל שכל כלל שמלאכתו להיתר כגון
קערה לאכול בה וסכין לחתוך בו וכיוצא באלו הן של עץ
הן של אבן הן של מתכת הן של חרש מותר לטלטלו בשבת
**אפ"י בשביל עצמו של כלל מחמה לצל שלא ישבר או מן
הגשמים כדי שלא יפסד או שלא יגנב וכיוצא בזה וכל שכן
לצורך גופו או לצורך מקומו**. ולענ"ד מבואר מתוך דבריו
שנקט פרט אחד בלבד להתיר טלטול דהיינו משום "פסידת
כלי" ותו לא, שדוקא משום זה התירו, אבל 'סתם צורך'
אסור אא"כ צריך לגוף הכלי. ודו"ק היטב. [ועי' באורחות
חיים ח"א (הל' שבת אות שנט) שכ', וכל כלל שמלאכתו
להיתר ניטל אפילו לצורך עצמו של כלל. וכ"כ בכלבו (סי'
לא), וכל כלל שמלאכתו להיתר כגון כוס לשתות בו נוטל
אפילו לצורך עצמו של כלל. ע"ש].

ואם כנים דברינו, הנה להלכה יש להקל במח' הר"ן והמאירי
עם הרשב"א והריטב"א, שהרי אנן קי"ל שכל שהוא לצורך
שרי, ודוקא שלא לצורך כלל אסור, וכמו שכתב הרב המגיד
(שם), ודע, שמדברי רבינו נראה שאין לטלטל שום כלל **שלא**

ב. ובדין כלל שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו
כשיכול לעשות כן בידיו.

ג. ובדין כלל שמלאכתו להיתר שיכול לעשות בידיו את
הפעולה בנקל ללא טורח.

א. ע' בגמ' שבת (שבת קכג:–קכד.). ועי' קטע נחוץ מדברי
הגמ', אמר רבה ממאי, דילמא לעולם אימא לך לאחר התרת
כלים נשנו, קנים טעמא מאי משום איעפוש, בהאי פורתא
לא מיעפש. מקלות אפשר כרבי אלעזר. ע"כ.

וכתב הר"ן (שם) בזו הלשון, וחזרו והתירו מחמה לצל.
מדלא קאמר וחזרו והתירו לגמרי משמע דשלא לצורך
כלל אסור, שכיון שמתחלה נאסרו כולן בכל ענין חוץ
משלשה כלים הללו, אין לנו אלא מה שהתירו חכמים בהן,
וכל המתיר יותר מהם עליו הראיה. והכי נמי משמע דאמר
רבה לקמן קנים טעמ' מאי משום איעפוש בהאי פורתא
לא מיעפש והא קנים מלאכתו להיתר ולרבה ס"ל דכל
שמלאכתו להיתר אפילו מחמה לצל מותר, אפ"ה קאמר
דכיון שאין צורך בטלטול הקנים כלל אפילו לאחר התרת
כלים אסור לטלטל וזו ראייה ברורה למי שגורס בהיא
'רבה'. והוסיף הר"ן וכתב, אבל יש נוסחאות שכתוב בהן
'רבה' ולדידהו לאו ראייה היא, [א"ה, כוונת הר"ן שלפ"ז
אין ראייה מקנים שכלל שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל
אסור], דכיון דרבה בדבר שמלאכתו לאסור ס"ל דלצורך
מקומו אסור ורק לצורך גופו שרי כדאיתא בסמוך, לית ליה
נמי היתרא במחמה לצל בכלל שמלאכתו להיתר כי היכי
דלית ליה לאב"י. [א"ה, כלומר אבל לדידן דשרי מחמה לצל,
י"ל שאף שלא לצורך כלל מותר. ודו"ק.] וסיים הר"ן, ומיהו
אפ"י נאמר דכלל שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור
לטלטלו, ה"מ בכלים, אבל כתבי הקדש ואוכלין שלא נאסרו
מעולם כל המחמיר עליו להביא ראיה. ע"כ.

ולפ"ז אליבא דהר"ן, בודאי שהעיקר כהג' הראשונה "רבה",
שהרי הר"ן תלה הגירסאות בדיון טלטול כלל שמלאכתו
להיתר שלא לצורך, שלג' 'רבה' אסור לטלטל שלא לצורך,
ולג' 'רבה' מותר לטלטל שלא לצורך, וא"כ לדידן דנקטינן
דשלא לצורך אסור, גרסינן רבה, ואסור לטלטל הקנים,
ואף שהקנים הם כלל שמלאכתו להיתר, ומטלטלין אותן
כדי שלא יתעפש הלחם, מ"מ כיון שאפשר בלאה"כ, חשיב
כשלא לצורך כלל. ודו"ק.

וכן מבואר במאירי שם (שבת קכג:), שכתב בזו הלשון,
אפיית לחם הפנים אינה דוחה שבת ויום טוב אפ"י חל יום
טוב של ראש השנה חמשי וששי אופין אותו מיום רביעי וכן
אין סדור הקנים הנתונים בין חלה לחלה להכניס ביניהם
אור שלא יתעפשו ונטילתם דוחה שבת אלא נכנס מערב
שבת ושומטן מן המערכה הישנה ונותנן לאורך השלחן
ומסדר את החדשה בלא קנים ולמוצאי שבת נכנס ונותן
הקנים ביניהם ואע"פ שהקנים ראויים לטלטל מ"מ אין
כאן צורך כלל שהרי בשיעור זה אין העפוש מצוי בו כלל
וכל שאין בה צרך כלל אין ראוי לטלטלו בחנם. ע"כ. הרי
מבואר להדיא במאירי שכ' בפשיטות שאף שהקנים הם כלל
שמלאכתו להיתר, ומטלטלין אותן כדי שלא יתעפש הלחם,
מ"מ כיון שאפשר בלאה"כ, חשיב כשלא לצורך כלל. ודו"ק.

אבל הרשב"א (שבת קכד.) כתב וז"ל, אמר רבה ממאי, דלמא
לעולם אימא לך לאחר התרת כלים כו', בהאי פורתא לא
מיעפש, כלומר והלכך לאו צורך גופו מיקרי אלא הוה ליה
כמחמה לצל, וא"ת אם כן לישתרי דהא כלל שמלאכתו
להיתר אפילו מחמה לצל שרי כדרכא, וי"ל דהכא 'רבה'
גרסינן דהוא רבה בר נחמני דאסר אפילו כלל שמלאכתו
להיתר במחמה לצל. ע"כ. וכ"כ הריטב"א (שם), אמר רבה
ממאי דילמא לאחר התרת כלים נשנו וקנים טעמא מאי
משום איעפוש לחם בהאי פורתא לא מעפשי. פי' וכיון דכן
לא חשיב האי צורך גופו וצורך מקומו. ויש מקשים אמאי
גרע האי צורך פורתא מחמה לצל דשרי רבה, ולאו קושיא
היא דהכא 'רבה' גרסינן בנוסחי עתיקי, ורבה אסר הוא אפ"י
כלל שמלאכתו להיתר מחמה לצל כדאיתא לקמן. ע"כ.

ראש החבורה

הגאון הרב ישראל אלמסעלי שליט"א

בגדרי מוקצה מחמת חסרון כיס

א. איתא בשבת קכג. אמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיוון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום ופרש"י קפיד עלייהו האומן שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו מייחד להו מקום מקצה להו בידיים.

ולכאורה נראה מדברי הג"מ דבעינן תרתי הקפדה שהכל לא יתקלקל ויחוד מקום שזה ביטוי להקצאת החפץ בידיים אבל אם חסר א' מהתנאים כגון שיש הקפדה בלבד ולא מייחדים מקום או יחוד מקום בלי הקפדה לאו חסרון כיס הוא.

וכן נראה מכמה ראשונים: רבינו חננאל שבת קכג: כתב כיוון דקפדי אפגמיהו קבע ליה מקום ומסיח דעתו מלעשות בהן מלאכה אחרת. המאירי כתב שלא נתייחד להם מקום שהוא קפיד עליהם הרבה. וכ"כ הראי"ז (פי"ז הלכה ב' או ג') לפי שאדם מקפיד עליהן שלא יתקלקלו בטלטולן ואדם מקצה להם מקום.

אלא דהרמב"ם פרק כה' ה"ט כתב כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהן שמא יפסדו אסור לטלטלן בשבת וזה הוא הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס כגון המסר הגדול...

גם הרא"ש פי"ז הלכה ד' כתב דהני משום דקפדי עלייהו שלא יפגמו וכן נמי סכין של מילה ואיזמל של ספרין וסכין של סופרים שמתקנין בהן קולמוסין כיון שמקפידין מלעשות בהן תשיש אחר אסור לטלטלן בשבת.

וכן הטור והשו"ע סימן שח' ס"א לא כתבו תנאי זה של יחוד מקום אלא כתבו רק דקפדי עלייהו

ועיין בבית מאיר סימן ש"י ס"ז מובא בשעה"צ ש"י סק"ט שכתב דמוקצה מחמת חסרון כיס בעינן תרתי וכל שמקפיד אבל לא מייחד מקום לאו חסרון כיס הוא (ועיין בשו"ש שח' סק"א מה שביאר בדבריו)

וביאריו האחרונים (אגרו"מ ח"ה או"ח סימן כב' או יב'. שו"ש סק"א. חוט שני פרק מב' ס"א ד"ה ומה שהוזכר) שהיחוד מקום הוא רק סימן שמקפיד על החפץ אבל אין זה תנאי שיהיה ממח"כ ומה שכתבו הראשונים דמקצה בידיים ומסיח דעתו היינו הקצאה בידיים משימושים אחרים.

אלא דקשיא לי דיעויין בשבת דף מה: - מו. דמנורה אסור לטלטלה וביאריו רבה ורב יוסף דאדם קובע לה מקום. וביאריו התוס' (ד"ה אין לנו) דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס ולכאורה אם העיקר זה ההקפדה ולא היחוד מקום הגמ' היתה צריכה לכתוב דמנורה אסורה משום דמקפידים עליה וכי כותבים את הסימן ולא את הסיבה?

ג. ועיין בחזו"א (סימן מג' או יז') שהקשה על התוס' הנ"ל דאם איתא שהיחוד מקום שכתוב פה במנורה זה מוקצה מחמת חסרון כיס המבואר בדף קכג. בסיכי זיירי... שמקפידים לא להשתמש בו שימושים אחרים מה מקשה אביי מכלית חתנים שהוא כלי שמלאכתו להיות ומשתמשים בו בשבת על מנורה שהיא כלי שמלאכתו לאיסור ולא משתמשים בו בשבת ולכן הוא מוקצה? (אגב מהחזו"א הזה מוכח שהבין שבכלי שמלאכתו להיות משתמשים בשבת לא שייך מוקצה מחמת חסרון כיס)

המ"ב סימן שח' סק"ח כתב דכלי כבד וגדול שבימות החול הוא זהיר להניעו ממקומו כדי שלא יפסד ויתקלקל הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס.

וצריך להבין מנין לחדש שגם כלי שאני משתמש בו בשבת נחשב מוקצה מח"כ מאחר ולא מטלטלים אותו?

ונראה לומר דישנם ב' סוגים של מוקצה מחמת חסרון כיס: האחד- כלי שמקפידים לא להשתמש בו לשימושים שיכולים לקלקל את הכלי וזה מבואר בדף קכג. דהכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיוון דקפיד עלייהו... ובזה

ונהג נלענ"ד שיש בדברי רבינו הגר"א סתירה בזה. שהנהגה באו"ח ס' רס"ו (סעיף יב) כ' הרמ"א, ומי ששכח כיסו עליו בשבת אם הוא בביתו יכול לילך עמו לחדר להתיר תגורו וליפול שם להצניעו. וכ' הגר"א שם בזה"ל, שבת (מג). בצריך למקומו, אלמא כיון שהוא כבר בידו יכול להוליכו לכ"מ שירצה ואין משום איסור טלטול. אבל ל"ג דשם התחלת הטלטול הוא בהיתר וכל הטלטול הוא בהיתר, משא"כ כאן שבאיסור הוא ומי שאכל שום וריחו נודף וכו', וראה ממ"ש בספ"ב דשבת אריב"ח שמעתי כו' מקום צנוע כו'. ע"ש. ומבואר שהחילוק הוא דדוקא אם היה 'היתר' לטלטול שרי להמשיך לטלטל, אבל בשוכח כיסו לא היה אף פעם 'היתר' לטלטול, דקודם השבת מבעו"י לא היה כלל איסור טלטול, ומשחשכה לא היה 'היתר' לטלטול הכיס. ודו"ק.

ובי"ד ס' רס"ו (ס"ב) כ' הרמ"א ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה להצניעו בחצר המעורב. ומקורו ברבינו ירוחם שהביא הב"י שיכול לטלטל האיזמל. ע"ש. וכ' הגר"א שם בזה"ל (בקיטור), אבל מהר"ל כתב דמיד אחר המילה יזרוק האזמל מידו, והד"ן עמו, ואע"ג דגבי מלאכתו לאיסור כשמטלטלו לצורך מקומו מותר להצניעו כמ"ש בא"ח ס' ש"ח ס"ג, כאן אסור, דדוקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו 'מוקצה', שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו, רק מחמה לצל אסור דהוי שלא לצורך, דאפי' ר"ש דל"ל מוקצה כלל מודה בזה, דאינו מחמת מוקצה, וכמו כלי שמלאכתו להיות שלא לצורך כלל, בזה מותר כיון שמטלטל לצורך, משא"כ במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו. וכו'. ע"ש. ובפשטות כוונת הגר"א שאף שטלטל את האיזמל ב'היתר' לצורך מילה, בכל זאת אסור להמשיך לטלטלו, כיון שכל ההיתר בזה הוא דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה דחסרון כיס או מוקצה מחמת גופו. ולעיל קאמר הגר"א שאם היה 'היתר' לטלטל' ולא עשה איסור, שרי להמשיך לטלטל אף במוקצה מחמת גופו או חסרון כיס. ודו"ק. וצ"ב.

ואיכא נ"מ בין הטעמים, וכגון קליפות של אגוזים שבידו אם צריך לזרוקם מידו, דלפי מה שכתב באו"ח הרי הגיעו לידו בהיתר, אבל לפי מה שכתב בי"ד הרי לא נאמר היתר זה רק בכלי שמלאכתו לאיסור. וכן בגרף של רעי שהתירו לו להוציא, אם מותר להמשיך לטלטל עוד. ודו"ק. ואודה מאוד לחכמי ורבני בהמ"ד אם יאירו עיני בזה ליישב הדברים.

ונהג עם כל מה שכתבו בזה רבותינו האחרונים, הנה מדברי הב"י (סוף סימן שט) שהביא מש"כ האגודה (פ"ק דביצה ס' ה) דממה שהתירו בצריך למקומו אגב זה מטלטלו לכסות הביצה, מכאן מתירין לאדם ששכח כיסו עליו בערב שבת והוא בביתו יכול לילך בחדרו במקום המוצנע ויתירנו שם עם תגורו. ע"ש. וכן בס' תנ"ז לענין חלה שהפריש ביו"ט, כתב מרן הב"י "עודד כיון דמותר לטלטלה בשעת קריאת שם, מותר לטלטלה אחר כך קודם שיניחנה לארץ עד מקום שירצה, כמו בדבר שצריך למקומו". ע"ש. וכן בי"ד ס' רס"ו הביא מש"כ רבינו ירוחם בשם הרמב"ן שמותר לטלטל הכלי ולהחזירו לאחר המילה, דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאי זה מקום שירצה אע"פ שאין לו תינוק אחר למול. ע"ש. הרי שהצד השווה בכולן, שכיון שהתחיל לטלטל בהיתר שרי להמשיך לטלטל עד מקום שירצה, דומיא דכלי שמלאכתו לאיסור, ואף במוקצה מחמת גופו או חסרון כיס. ודו"ק.

[ומוכח מזה דס"ל לאגודה ומרן ז"ל שמי ששכח כיסו בע"ש חשיב הדבר שהתחיל לטלטל בהיתר. וז"ב לענ"ד, דאי לא תימא הכי א"כ איך שרי להמשיך לטלטל הכיס, והלא במוקצה מחמת גופו כשהתחיל לטלטל באיסור ודאי שאסור להמשיך לטלטל. ואם תאמר שזה בגלל שמטלטל את הכיס בגופו, הנה אין זה סיבת ההיתר שכתב האגודה, אלא כתב להתיר מצד הדין המבואר בשבת (מג). שהנוטל את הקערה לצורך מקומו יכול להניחה ע"ג ביצה שנוולדה בשבת. ודו"ק.]

(ואפי' מועט כמו קנים של לחם הפנים, וכ"ש צורך כמו מקלות של הפשט קרבן). ואם יכול לפצח אגוזים בידו בנקל ממש ללא צער וטורח כלל, ואף בחול דרכו בכך, לענ"ד הרי זה נחשב בגדר 'שלא לצורך כלל', ויש לו להמנע מלטלטל אף מפצח אגוזים. ובזה כמה מהות"ח הנ"ל לא הסכימו עימי כיון שסו"ס הוא 'השתמש' בכלי. ואשמח לשמוע חוות דעת חכמי ורבני בית המדרש שליט"א.

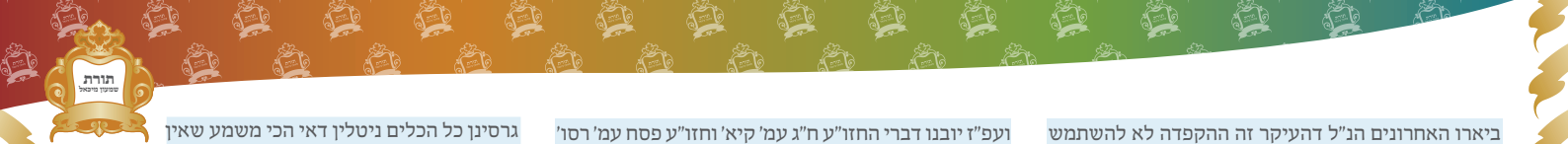
ד. כלי שנמלך לעשותו באמצע השבת לכלי מוקצה מחמת חסרון כיס, כגון שנמלך על כלי מסוים למוכרו דהוי עכשיו כלי העמוד לסחורה, אם נעשה מוקצה מחמת חסרון כיס באמצע השבת.

הנה בגמ' ביצה (כו:) בעי מיניה הלל מרבא, יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת, היכי דמי אי דאחזי בין השמשות אחזי, אי דלא אחזי לא אחזי, לא צריכא דאחזי והדר אחזי והדר אחזי. ע"ש. ופי' רש"י, היכי דמי, מכדי סתם מוקצה היינו גרוגרות וצמקין שמעלה אותן על מנת ליבשן, ומוקצה אותן לכך ומשמתחילין ליבש אין ראויין לאכילה עד שייבשו לגמרי, והא חצי שבת דקא אמרת היכי מספקא לך. אי דאחזו שנגמרה מלאכתן בין השמשות אחזו, ואין כאן אפילו חצי שבת בהקצאה כלל. ואי דלא אחזו בין השמשות ודאי אסורין וכו', לא צריכא דאחזו בין השמשות, ואדחו בשבת, שנפלה עליהן גשמים ותפחו, והדר אחזו ששזפתן השמש, וקא מיבעיא לן הך שעתא דאתקצו, מי אסרה להו כולי יומא או לא. ע"כ. ומבואר שאין מוקצה לחצי שבת אבל מ"מ בעינן שיהא כעת ראוי, אבל אם כעת אינו ראוי בודאי דהוי מוקצה.

ולפ"ז כתב התהלה לדוד (ס' שח סק"ט וס'י' שלא סק"ז) שנד"ד דומה למה שמבואר בגמ' דאם נעשה אינו ראוי הוי מוקצה, וה"ל הרי כעת נעשה הכלי 'אינו ראוי' מפני שעכשיו עומד לסחורה, וצריך שיחזור וימלך להשתמש בכלים כדי שיהיה 'הדר אחזו', אבל כל זמן שלא נמלך אסור לטלטל לצורך מקומו. ע"ש. ולענ"ד לא הבנתי בזה, ומפני שדוקא כשהדבר 'אידיח' באמצע השבת ונעשה אינו ראוי בזה בודאי הוי מוקצה, אבל כאן הרי הכלי מצד עצמו הוא ראוי, אלא 'שהקצת' אותו כעת לסחורה, וכיון שבבשה"מ לא הקצתי אותו, א"כ אינו מוקצה לכל השבת, דלא שייך 'להקצות' באמצע השבת, ודומיא למה שמבואר בס' ש"ח (ס"ז) בדין שברי כלים שאם זרקן לאשפה מבעו"י נעשו מוקצים, אבל אם זרקן בשבת מבואר בשבת (קכה.) שלא נעשו מוקצה, וזאת משום שבבשה"מ לא היו מוקצים, ומצד ה'הקצאה' שהקצהו מדעתו כעת, הלא ההקצאה באמצע השבת לא עושה מוקצה, דאין מוקצה לחצי שבת, וכמו שכתבו בהגהות מלא הרעים (שם), ובספר מנורה הטהורה (קני מנורה ס' שח סק"ד). ע"ש. [ומה שלכא' הוא מבטל מהיותו כלי בזה שזרקו לאשפה, כתבו הראשונים (שם) שכיון שהיה 'כלי' בבשה"מ הרי זה מהני להחשב כלי לכל השבת. דדוקא מבעוד יום דגלי דעתיה מאתמול דלאו מנא הוא, משא"כ אם זרקה בשבת מותר לטלטלו מאחר דכשקדש היום היה מוכן לא פקע מיניה תו שם כלי. ע"ש.] וא"כ ה"ל בנד"ד. ודו"ק. וצ"ע. ושור' בשש"כ (פ"כ הערה פג) שהביא מש"כ התהלה"ד, ושהגרש"ז אויערבך צ"ל העיר עליו כנ"ל, ושוב אמר, דאפשר דלגריעותא אמרינן שפיר דבאמצע השבת לא פקע שם 'כלי', משא"כ ל'מעליותא' שנעשה חסרון כיס שפיר נעשה מוקצה. ע"ש. ולא זכיתי להבין מה החילוק בזה, הלא סו"ס הקצהו מדעתו ומאי נ"מ אם ההקצאה נעשתה מחמת גריעותא או מעליותא. ואשמח לשמוע מחכמי ורבני בית המדרש חוות דעתם בזה.

ה. בדין נטל מוקצה בידו אם יכול להמשיך לטלטלו.

הנה ע' במה שהאריך בזה מו"ר הגאון הגדול ר' דוד יוסף שליט"א בספרו הגדול הלכה ברורה (המצוי בבית המדרש בקונטרס שהדפיס הגאון המחבר שליט"א עבור הכולל) בשו"ת אוצרות יוסף שבסוף הספר (ס"ג), בשיטות רבותינו הפוסקים. ע"ש.



גרסינן כל הכלים ניטלין דאי הכי משמע שאין שום כלי אסור בטלטול וליתא דהא איכא מסר הגדול ויתד של מחרישה דלכו"ע אסירי בטלטול כדאיתא לקמן קנז. אלא הכי גרסינן כל הכלים הניטלין בשבת והכי פרוש כל הכלים שהן ניטלין בשבת אף דלתותיהן של אותם שיש להם דלתות ניטלין עמהן ולפי זה מה צריך ג"כ לומר דלא גרסינן ודלתותיהן בוא"ו דלא שייכא בהך גירסא וא"ו כלל - אין צריך לכך דשפיר גרסינן כל הכלים ניטלין בשבת דכיון דקתני ודלתותיהן עמהן שפיר משמע דלא מיירי **אלא בכלים העשויים להצניע בהן שמלאכתן להיות** ועיקר חדושיה דתנא משום שריותא דדלתות וכו' עכ"ל.

ומבואר מדבריו דכלי היתר שיש בו שימושים בשבת אף אם מקפיד לא להזיזו הוא לא מוקצה מחמת חסרון כיס דאם איתא דארוך שמקפידים להזיזו הוא מוקצה מחמת חסרון כיס כדעת התוס' דף מו. וכדעת המ"ב סק"ח מה תירץ הר"ן על קושיית התוס' הלא עדיין יש כלי שאסור לטלטלו היכא דמקפיד עליו וממשמעות המשנה נראה דכל הכלים ניטלין אלא ודאי מיישב הר"ן דאין כלי שמלאכתו להיות נהיה ממח"כ אף אם מקפיד לא לטלטלו.

והתוס' שמגיהים את לשון המשנה אזלי לשיטתייהו בדף מו. דיש כלי היתר שנהיה ממח"כ כגון שמקפיד עליו מלטלטלו ולכן מגיהים כל הכלים הניטלין...

ומעתה נראה שדברי הר"ן אלו מסייעים לפני יהושוע הנ"ל. החזון איש בסימן מג' או' יז יש לו דרך אחרת בסוגיא דף מו. דקובע לו מקום היינו דכל שמשתמש בכלי במקומו ולא מטלטלין אותו לא חשיב כלי לטלטול ולכן הקשה אביי מכילת חתנים שמותר לטלטלה אף שהשתמשות היא ללא טלטול וכתב החזון איש דהא"ל אם יקבע מקום לגמרי יהיה אסור לטלטלו דבטל שם כלי ממנו לענין טלטול וכך ביאר את סיבת היות השלבת מוקצה מחמת גופו מאחר ולא משתמשים בה בטלטול וכתב דכן פסקו האחרונים לגבי מורה שעות שעל הכותל שאסור לטלטלו עיין שע"ת סוף הסימן ומובא במ"ב סק' קסח'.

ולא זכיתי להבין איך הוכיח מהאחרונים כוונתה הלא השע"ת כותב להדיא שמותר לטלטלו לצורך מקומו וכ"כ המ"ב שם. מוכח שזה כלי שמלאכתו לאיסור גרידא. ועוד קשיא לי שהוכיח מהתוס' (דף לה. ד"ה ואפי') כוונתה דהיחוד מקום מבטל שם כלי הלא למעשה התוס' דוחים סברא זו מהלכה ואין קביעות מקום מבטלת שם כלי. וצ"ע. עוד אבוא העיר על משכ' בספר שש"כ (פ"כ הערה סט') דלחזון איש הנ"ל יהיה אסור לטלטל השעון קיר אף שאינו יקר משום מוקצה מחמת חסרון כיס ולא הבנתי דבריו דהמעין בחזון איש יראה שאסור מחמת שבתל שם כלי ממנו לענין טלטול וכמו שלהבת דהוי מוקצה מחמת גופו. וצ"ע.

הרב עקיבא ישי אסודרי

"ממצוא חפצין ודבר דבר"

אם הוי דאורייתא או דרבנן

בגמרא (שבת קנ.) "ודיבור מי אסיר, והא רב חסדא ורב הנמנא דאמרי תרויהו, חשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת וכולי". ופירשו התוס', וכי דבור אסור מן התורה, והלא ממה שהתירו לדבר לצורך מצוה, ע"כ שכל האיסור אינו אלא מדרבנן. וממסקנתה ג"מ "אמר קרא ממצוא חפצין ודבר דבר חפצין אסורים חפצי שמים מותרים" - משמע שהג"מ הוכיחה מהמקרא שחפצי שמים מותרים, ולכן נראה שעמדה הו"א הג"מ, שאיסור "ממצוא חפצין ודבר דבר" אסור מן התורה.

ומכוח זה הקשו האחרונים (עיין גרעק"א ובח"י חת"ס). סתירה בדברי התוס', שהרי בדף קכ"א ע"א ד"ה "אין אומרים לו כבה", מוכח מדבריהם שאיסור לשכור פועלים בשבת אינו אלא מדרבנן. והגרעק"א תי' שדבריהם כאן לאו דווקא, אלא כוונתם שהוא אסור באיסור חמור כאיסור תורה. וצ"ע, שא"כ לא ברור כ"כ קושיית הג"מ מחשבונות

ועפ"ז יובנו דברי החזון איש ע"ג עמ' קיא' וחזון איש פסח עמ' רסו' שאסור לטלטל מצות שמורות המיועדות לליל הסדר בשבת ערב הפסח מאחר ולמה שהם מיועדים אסור בשבת שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח ולתשמיש אחר כגון לתת לתינוקות הוא מקפיד.

נמצא דרך היכא שיעוד החפץ לא מוכן לי לשימוש מבחינה הלכתית שאסורה בשבת ולהשתמש לדברים אחרים אני מקפיד אזי יש כאן הקצאה גמורה אבל אם החפץ משמש אותי כביום חול אבל אני מקפיד עליו לא להזיזו לא חשיב הקצאה גמורה שהרי דעת האדם עשויה להשתנות.

וראה לדבר מדברי החזון איש הנ"ל אמאי כתב מצות שמורות בערב פסח שחל בשבת. ואם איתא דס"ל דהקפדה לא לטלטל החפץ ממקומו עושה את החפץ מוקצה אף שאין מניעה הלכתית לאסור החפץ בשבת שיכתוב רבותא דאפי' שבועיים קודם הפסח המצות הללו נאסרות מחמת חסרון כיס אלא ודאי דהקפדת האדם לא להשתמש לא עושה הקצאה גמורה אלא בצירוף האיסור להשתמש בחפץ ליעודו.

אולם אפשר לומר דמעיקרא לק"מ דמצות בשבת ערב פסח חשיבי מוקצה מחמת גופו וכמו טבל שהוא אוכל האסור באכילה ויעוין בפמ"ג (א"א ס"ק י') שכתב שמצות בע"פ שחל בשבת אין לו דין אוכלין ובסימן תמז' (א"א ס"ק א') כתב דמקורו מהמג"א (סימן תמו' ס"ק ג') שכתב דכל אוכל שאסור לאכלו מדרבנן מוקצה כמו טבל וחלבים א"כ ה"ה למצות בערב פסח שחל בשבת שאסור לאכלם מדרבנן ולא מצאתי בפוסקים הקדומים שיאמרו דמצות הם מוקצה מחמת חסרון כיס רק בשש"כ פ"כ ס"כ וכי"ב, (ועיין בא"א מבוטשש תחילת סימן שח' וצ"ע).

אלא דא"כ אינו מובן איך היתר בחזון איש שם לטלטל המצות ע"י שיניח עליהם חסה הלא לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד אבל אי נימא דהמצות הם ממח"כ יותר ניחא דיש כמה פוס' שהתירו לטלטל ממח"כ ע"י שיניחו עליו ככר עיין רע"א שח' ס"ה. ועדיין לא אפרק מחולשא שהרי בחזון איש שבת ג' נקט כהאוסרים ודלא כרע"א הנ"ל. וצ"ע.

וה"ה אתרוג יקר שנקנה למצווה אין הוא מוקצה מחמת חסרון כיס מאחר וראוי להריח בו יעוין בחזון איש סוכות עמ' שעה וחזון איש שבת ג' עמ' צו' ורק באתרוגים העומדים לסחורה שא"ל לסחור בשבת ושימושים אחרים הוא מקפיד שלא לעשות הם מוקצה מחמת חסרון כיס כ"כ חזון איש שבת ג' עמ' צו'.

ולכאורה דרך בנ"א להקפיד על אתרוגיהם לפני הסוכות בפרט אם הוא יקר ולא מטלטלים אותו שמה יפסד ואמאי אינו ממח"כ אלא ודאי כדכתיבנא שכל שההקפדה נובעת אך ורק מחמת האדם לא חשיב ממח"כ.

ויש לעיין לפי מהלך הנ"ל אמאי מטה שיחדה למעות מבואר בסימן שי' ס"ז דלמך מותר לטלטלה אם לא היו עליה מעות מע"ש הלא אף אי נימא דהוא כלי שמלאכתו להיות וכד' הרשב"א ורמב"ן דלא עבידי בה האיסור רק מניחים עליה מעות והוי בסיס הלא סו"ס היא מיוחדת לשימוש של נתינת מעות וזה אסור בשבת ושימושים אחרים מקפידים לא לעשות וכמו שבאמת כותב הרמ"א דהיא ממח"כ וא"כ צריך לאסור לטלטלה?

והראני הרב רזיאל שרביי ה"ו דהבית מאיר (סימן שי' ס"ז ד"ה מטה) והראש יוסף דף מד: כתבו דמטה שיחדה למעות לא עבידא להכי אלא מטה עשויה לשכיבה לכן ההקפדה לא נחשבת הקצאה גמורה ולא דמי לכלים של סחורה וכי"ב דבני אדם מסתחרים וזה דרכו על כן ההקפדה היא הקצאה דאין זה הקפדה חריגה.

ועדיין צריך להבין אמאי פסק הרב כהפני יהושוע נגד התוס'?

ומצאתי מרגניטא טבא בר"ן בריש פרק כל הכלים (על הר"ף) על המשנה כל הכלים ניטלין בשבת ודלתותיהן עמהם ... וז"ל כתבו בתוס' (דף קכב: ד"ה כל הכלים) דלא

ביארו האחרונים הנ"ל דהעיקר זה ההקפדה לא להשתמש בכלי והיחוד מקום זה רק סימן.

והשני - זה כלי שמשתמשים בו בשבת אבל יש ההקפדה לא להזיזו כלל שמה יסרט ויפסד וזה מבואר בדף מה:--מו. לגבי כילת חתנים שאביי הקשה לרב יוסף דאף שקובעים לה מקום מותר לטלטלה וכתבו התוס' (ד"ה והא) דלא חשיב קביעותה לקביעות אבל היכא דקבע מקום לגמרי אסור. מוכח דאף שהוא כלי שמלאכתו להיות ככילת חתנים שאין בה איסור אהל ולא בנין וסתירה כמו שכתב רש"י (ד"ה מותר לנטותה). אם קובע לו מקום לגמרי ולא מוזיזו שמה יפסד חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס ואף שמשתמש בו בשבת ולכן מובן למה הגמ' אמרה בדברי רב יוסף דאדם קובע לה מקום דזה סיבת ההקצאה שהוא קובע מקום דווקא ולא מוזיזה.

ועפ"ז לא קשה קושיית החזון איש דכוונת אביי להקשות דכילת חתנים אף שהוא היתר כיוון שמקפידים לא להזיזו שמה יפסד הוא בכלל חסרון כיס ואע"פ כן שמואל היתר לנטותה ולפורקה ועל זה כותבים התוס' שאין בזה קביעות מקום לגמרי אבל אם יקבע לגמרי חשיב מוקצה מחמת חסרון כיס.

ולענ"ד זה המקור לדברי המ"ב סק"ח דכלי שבימוות החול הוא זהיר להניעה שלא יפסד הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס אף שהוא משמש להיות בשבת.

ומעתה יש להבין את דברי מוריניו ורבינו החזון איש בח"א עמ' רסב' ובח"ג עמ' צ' ובהלכו"ח ע"ג עמ' ר' שכתב שכלים יקרים שלא מטלטלים אותם וקובעים להם מקום אין הם מוקצה מחמת חסרון כיס מאחר והם כלים שמלאכתם להיות ולכאורה מה יענה על הגמ' והתוס' הנ"ל?

ועיין בפני יהושוע (דף מו. ד"ה בא"ד אף לפי) שהקשה על התוס' אמאי השווה בין סיכי זיירי ומזורי למגורה וכלית חתנים הלא סיכי זיירי הם כלים שמלאכתם לאיסור וא"א להשתמש בהם בשבת משא"כ כילת חתנים ונר שהם כלים שמלאכתם להיות ויש בהם שימושים בשבת למה יהיו אסורים?

ועיי"ש שביאר את סוגיית הגמ' דרב יוסף סבר דכלי שמלאכתו להיות שקובע לו מקום אסור לטלטלו ואביי דחאו דא"כ אף כילת חתנים שמלאכתה להיות שקובעים לה מקום תהיה אסורה לטלטול ומה ששמואל התירה משמע דאין כלי שמלאכתו להיות נאסר בטלטול וכמו שכתבו הטוש"ע סימן שח' ס"א. ונראה כוונתו להוכיח מהטוש"ע שהביאו רק כלים שמלאכתם לאיסור בדוגמאות של חסרון כיס ולא כלים שמלאכתם להיות.

ובביאור דבריו נראה לומר דמוקצה מחמת חסרון כיס הגדרתו שיש מניעה הלכתית להשתמש בכלי מחמת שמועיד לשימוש האסור בשבת וכלפי שימושים אחרים האדם מקפיד מלהשתמש בהם וכשאדם יודע שהוא מנוע מלהשתמש בחפץ מבחינה הלכתית הקפדתו מלהשתמש שימושים אחרים מוסיפה להסחת הדעת מהחפץ אבל כלי שמשתמש אותי בשבת לשימושי היתר כגון כילת חתנים וכל ההקצאה נובעת מחמת הקפדתי לא להזיזו אין זה גורם להקצאה אמיתית שהרי דעת האדם עשויה להשתנות ועל כן כל הכלים שיש בהם שימוש בשבת בין כלי העומד לנוי ובין כלי שמשתמשים בו כארונית וכי"ב אף שמקפידים עליו מלהזיזו אין הם נחשבים מוקצה.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר דכלים העומדים לסחורה וסכין של קצבים אף שהם כלים שמלאכתם להיות אסורים מחמת חסרון כיס והטעם דלשימוש שהם עומדים היינו סחורה אסור לסחור בשבת וכלפי שימושים אחרים אני מקפיד על כן יש כאן הקצאה גמורה.

וה"ה לגבי מוכיני שהם עומדים לאריגה הם מוקצים מחמת חסרון כיס אף שאין הם כלי שמלאכתו לאיסור מאחר והם עומדים למלאכת איסור ואת זה אסור לעשות בשבת ושימושים אחרים אני מקפיד מלהשתמש.

של מצוה דשרי, כיון שאינו אלא אסור מדרבנן, הם אסור והם התיירו.

ואולי ליישב הסתירה בהקדים להקשות על הו"א הג"מ "ודיבור מי אסיר" - מי גילה הנביאות הזאת לג"מ, שהדיבור אסור מן התורה?! שמא באמת לא נאסר לדבר דיבור חול בשבת אלא מדרבנן?

ואולי לבאר זאת, ע"פ מה שהסיקה הג"מ קודם מהא דהרהורים מותרים, שהרהור לאו כדיבור דמי. שאם להרהור יש דין של דיבור, גם הרהור היה צריך להיאסר. ע"כ. ולכאורה מסקנה זאת קשה מאוד, לעולם אימא שלכל דיני התורה הרהור כדיבור דמי, ואפ"ה הרהורים מותרים בגלל שחז"ל לא רצו לגזור על הרהור. ואיזה ראייה יש כאן שהרהור לאו כדיבור דמי? אלא על כורחן, שהדיבור אסור מן התורה מדכתיב "ודבר דבר", ואם הרהור שווה בדינו לדיבור, היה צריך לאסור להרהר בדברי חול, ומזה שהרהורים מותרים, ע"כ שהרהור לאו כדיבור דמי.

וא"כ מובן שמיד מקשה הג"מ, "ודיבור מי אסיר", פירוש מן התורה (שהרי לכן הסיקה הג"מ שהרהור לאו כדיבור דמי כאמור) - א"כ איך מותר לדבר בחפצי מצוה? ומתרתא הג"מ, "אמר קרא ממצוא חפצך ודבר דבר, חפצין אסורים חפצי שמים מותרים" - כלומר, הלא גם למקשן שאסור מדרבנן ולכן שרי בחפצי מצוה, הלא ע"כ יבאר דרשה זו שהיא אסמכתא. גם לדין היא אסמכתא ואסור לדבר דיבור חול רק מדרבנן, ואפ"ה תיפוק מינה שהרהור לאו כדיבור דמי, ולא מעצמות הדין שהרהורים מותרים, אלא מצורת האסמכתא, שאם הרהור כדיבור דמי, איך ניתן לדייק "ודבר דבר" דיבור אסור הרהור מותר. והלא בלשון המקרא באומרה דיבור, כלול הרהור. אלא ע"כ שהרהור לאו כדיבור דמי.

וא"כ לעולם נשארת הג"מ במסקנה שדיבור חול בשבת אינו אסור אלא מדרבנן, וכל דברי התו"ס אינם אלא לביאור הו"א הג"מ, ותו אין סתירה כלל בדבריהם.

סימן שו

הרב שמואל כהן

מציאת ארנק בשבת / שו, א

א. כתב השו"ע (סימן ש"ו סעיף א') "ממצוא חפצך, חפצין אסורים אפילו בדבר שאינו עושה שום מלאכה, כגון שמעין נכסיו לראות מה צריך למחר, או לילך לפתח המדינה כדי שימחר לצאת בלילה למרחץ, וכן אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים, אבל מחשיך על התחום להביא בהמתו, ויש אומרים שאם אין הבהמה יכולה לילך ברגלים כגון שהוא טלה קטן אינו רשאי להחשיך דאינו רשאי להביא דאסור לטלטל בעלי חיים שהם מוקצים".

הכלל העולה דכל פעולה שאסור לעשותה בשבת אסור לקדם ולזרז את מכשירי הפעולה בשבת, הגם שאינם אסורים בעצמם, וכל פעולה שמותר לעשותה בשבת מותר לקדם ולזרז את מכשירי הפעולה בשבת.

ב. והנה השו"ע (סימן רס"ו סעיף י"ג) פסק: "מצא ארנקי בשבת אסור לטלו, אע"פ שירא פן יקדמו אחר" וכתב הביאור הלכה: (ד"ה פן יקדמו אחר) ועל ידי טלטול ברגל יש להקל.

ויש ללמוד מדבריו דאם מצא אדם ארנק בשבת יכול לטלטלו ברגלו למקום מסתור, ע"מ לקחתו משם למוצאי שבת. ורבים ראו ותמהו כיצד הדבר מותר, והלא מכווין בפעולה זו של הטלטול ברגל לקדם ולזרז את הבאת הארנק שהוא מוקצה במוצאי השבת, וק"ל דכל פעולה שאסור לעשותה בשבת אסור לקדם ולזרז את מכשירי הפעולה בשבת, ודמי למחשיך על התחום להביא בהמתו שאינה יכולה לילך ברגליה דאסור לעשות כן משום 'ממצוא חפצך' והכ"נ בנידון ד'שמתכוון במוצ"ש לטול הארנק שהוא מוקצה בידי מהמקום שהסתירו, וכיצד יש היתר לעשות כן?

ג. ונראה לומר דלא קרב זה אל זה, דכפי שנתבאר 'ממצוא חפצך' ענינו קידום וזירוז של פעולה שאסור לעשותה בשבת, אך 'ממצוא חפצך' לא נאסר על שימור הקיים בשבת, ולפיכך דווקא במחשיך על התחום להביא בהמתו שהוא מחשיך לפעולה שאסור לעשותה בשבת, שכן אינו יכול להביא את הבהמה בשבת שהיא מוקצה, אסור להחשיך עליה, משא"כ במוצא ארנק בשבת פעולה זו של הסתרת הכסף לא נועדה בכדי לקדם ולזרז את הבאת הכסף למוצאי שבת אלא נועדה ל'שמור' את הארנק שלא יקדמו אחר וייקחנו, הגע עצמן אילו היה המוצא יחידי בעולם האם היה פועל להסתיר את הארנק שמצא, ובע"כ שפעולה זו של הסתרת הארנק מהותה ועניינה שימור הכסף שלא יקדמו אחר וייקחנו, אך אין מטרתה בשביל לקדם ולזרז את ההבאה למוצאי שבת, והדבר דומה למה שפסק השו"ע (סימן ש"ז סעיף ח') שהגם שאסור להחשיך בסוף התחום להביא פירות מחוברים שכן מחשיך לדבר שאסור לעשותו בשבת, יכול להחשיך בסוף התחום כדי למהר לילך לשמור על פרותיו, שאפילו היום היה יכול לשומרם אם הם היו בתוך התחום, וה"ה בנידון ד'שפעולה זו של הסתרת הארנק עניינה 'שימור הארנק' ולא זירוז הבאתו למוצ"ש, אך באופן שמצא ארנק בשבת ומסתירו בדוקא במקום הקרוב יותר לביתו בכדי שיוכל לבוא במוצאי שבת ולקחתו משם, בכה"ג יש לאסור הדבר אם מינכרא מילתא.

הרב אליאב קציר

בענין איסור מנכר מילתא / שו, א

כתיב (ישעיה נח, יג) "ממצוא חפצך ודבר דבר" חפצין אסורים, אפילו בדבר שאינו עושה שום מלאכה. ושלא יהיה דיבורך בשבת כדיבורך בחול. דחז"ל ראו שרצון התורה שהאדם ישובת ויונח בשבת, מנוחת הנפש ומנוחת הגוף. ואם יתעסק וידבר בענייני עסקיו והרווחת ממונו, אף בלא עשיית מלאכה, נמצא שלא נח בשבת.

ולא רק התעסקות בעסקיו שמטרידה מנוחתו של אדם, אסור חז"ל, אלא אף התעסקות במלאכות שאין בהם טרחה כלל (כהבערת אש וכדומה), וכן התעסקות בתענוגים הכרוכים באיסורי שבת, נאסרו. וזאת מכיון שהתורה הגדירה של"ט אבות מלאכות ותולדותיהן הם הפך המנוחה, גם אם אין בהם טרחה, וע"כ גזרו חז"ל על כל התעסקות במלאכות, אף בלא עשיית מלאכה.

(ואין לומר דחז"ל גזרו שאדם לא יתעסק וידבר על דברים שיש בהם חילול שבת כיון דהוי בזיון לשבת, דהרי שרי לדבר על דברים שעברו למרות שאסור לעשותם בשבת כגו' נסעתי למקום פלוני. אלא ע"כ דחז"ל הקפידו על ביטול המנוחה וזה שייך רק בדברים עתידיים. ועיין עוד בשמירת שבת כהלכתה (פרק כט סע' סא) שמובא דשרי לאדם לדבר ביום כפור על אכילתו במוצאי היום. ולפי מה שכת' הדברים מובנים. דלא נאסרה האכילה ביום כפור מדין מנוחה ושבתה אלא מדין עינוי, וכיון שלא נאסר מדין מנוחה לא שייך בזה איסור דיבור דרך דיבור והתעסקות שמטרידים מנוחתו של אדם נאסרו בדין ממצוא חפצך ודבר דבר.)

והנה לא אסור חז"ל מדינא אלא התעסקות חשובה בחפציו אך התעסקות שאינה חשובה לא אסור.

וע"כ לא אסור חז"ל מחשבה בחפציו אך אסור הדיבור.

והיינו דיש הבדל בתוקף וחשיבות הפעולה. ודיבור הוא פעולה חשובה וחזקה מן המחשבה וחז"ל ראו לגזור על דיבור שהוא התעסקות יותר חשובה וע"כ יותר מטרידה מנוחתו של אדם אך במחשבה לא ראו לגזור דאינה התעסקות חשובה בחפציו.

(ונראה שהרבה ממחלוקות הפוסקים בסי' שו, שז נוגעות בנקודה זו האם פעולה מסוג זה או מסוג אחר נידונה כהתעסקות חשובה האסורה או כהתעסקות קלושה המותרת).

והנה איתא בגמ' עירובין (לט ע"א) דהחשכה על המרחץ,

כדי למהר להיכנס לשם במוצאי שבת, אסורה רק היכא דמינכר מילתא אך היכא דלא מינכר מילתא, כגון שאפשר לתלות שנמצא שם לצורך אחר, שרי. והמבואר בהרבה מן הפוסקים שאינו מדין חשד אלא מדין ממצוא חפצך. ובפוסקים לא חילקו בין אם יש שם אנשים שרואים אותו או לא, אלא כל שהפעולה ניכרת בעצמותה אסורה ושאינה ניכרת שרי.

ונראה שהמובן בזה הוא שפעולה שיש בעצמותה ניכרות והיא פעולה הגלויה שיכולה להראות בעיני אנשים יש בה חשיבות יותר עצם הפעולה כלפי האדם עצמו. וכל שאין בעצם הפעולה ניכרות בעצם, נחשבת גם בעיני האדם כפעולה פחות חשובה.

וע"כ חז"ל לא אסרו החשכה על המרחץ היכא דלא ניכר דאינה פעולה חשובה, וכהרהור תחשב, דלא חשיבא כמטרידה מנוחתו של אדם. אך פעולה שניכרת בעצמותה יש בה תוקף וחשיבות, וכדיבור תחשב, שמטרידה מנוחתו של אדם.

הרב שמואל כהן

שכר שבת / שו, ד

א. השולחן ערוך בסימן ש"ו סעיף ד' פסק: השוכר את הפועל לשמור זרעים או דבר אחר אינו נותן לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו, היה שכיר שבת, שכיר חודש, שכיר שנה, שכיר שבוע, נותן לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר: תן לי של שבת, אלא אומר: תן לי שכר השבוע או החודש.

וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ט) דכן הדין במשכיר חדר לחברו והתנה עם השוכר שישלם לו לפי חשבון הימים, גם כן, אסור לו לקח שכר שבת, וה"ה המלוים ברבית לאינו יהודי לשנה או לחודש, צריכים לזהר שלא להתנות עם הלווה בסתמא שישלם לו לפי חשבון הימים שיחזיק המעות תחת ידו.

ב. והנה השו"ע בסימן שכ"ג ס"ד פסק שהלוקח דבר מאכל מחנווני בשבת משלם לו עליו אחר השבת, ומסתמת לשונו משמע שהחנווני אינו צריך למכרם במחיר הקרן, וצ"ב דלכאורה יש להזהיר שגיבה החנווני רק את מחיר הקרן ללא הרווחים ולא ראינו מזהיר ונזהר בזה.

ג. ונראה לומר דיש לחלק בין מקח וממכר בשבת לאיסור שכר שבת, דחז"ל אסרו מקח וממכר בשבת גזירה שמא יבוא לכתיבה, ואם עבר ועשה מקח וממכר בשבת דין המעות ככל מעשה שבת שמותרים במוצ"ש, ולכ' יש לאסור את קבלת המעות משום שכר שבת?

וצריך לומר דכל איסור 'שכר שבת' נאמר רק כאשר השכר ניתן עבור 'זמן השבת', דהיינו שקיבול השכר הוא עבור הזמן של יום השבת, וכמו בפועל שמקבל שכר עבור זמן פעולתו בשבת, וכן משכיר חדר לחברו שמקבל השכר עבור זמן העמדת החדר בשבת, ובמלווה בריבית שמקבל השכר עבור זמן המתנת המעות, משא"כ בעושה מקח בשבת שמקבל המעות בעבור המקח ולא בעבור זמן פעולת השבת אין בכך איסור שכר שבת אלא איסור מקח וממכר בשבת, ודין המעות כדיון כל הנאה ממלאכת שבת ובשוגג מותר למוצ"ש, ורק בגזירת 'שכר שבת' נאמר שאסור לקבל המעות אף אם השכיר עצמו לשבת בשגגה, ואע"פ שאיסור שכר שבת הוא גזרה משום מקח וממכר, ונמצא שאיסור שכר שבת חמור יותר ממקח וממכר גופיה, שכן שכר מקח וממכר מותר בשוגג ואילו שכר שבת אסור אפילו בשוגג צ"ל שבשכר שבת מכיוון שעצם הפעולה מותרת בשבת, שהרי מותר לשמור זרעים בשבת וכל מה ששייך לאסור היינו את קבלת השכר עבור הפעולה גזרו חז"ל על עצם קבלת השכר בין בשוגג ובין במזיד, משא"כ במקח וממכר שאסרו את עצם המקח וממכר ומעתה מי שעשה מקח וממכר דין המעות כדיון כל הנאה ממעשה שבת, נמצא לפי זה שהלוקח מחנווני בשבת באופנים המותרים שאין בהם משום מקח וממכר, אין לאסור הדבר משום שכר שבת שכן

מצד מצות עונג שבת. ג' אדם עני שהרהור בעסקים גורמים לו צער ודאגה, ולאדם כזה האיסור חמור יותר כיון שמבטל בפועל מצות עונג שבת ע"י ההרהור. וכדברינו מבואר בערוה"ש (ס"א) ובכה"ח (סקע"ב), ועי' שו"ע הרב (ס"א) ומ"ב (ס"ב) פ"ה סק"ו. ולפי"ז מה שאמרו מעשה בחסיד א' וכו', מידת החסידות שלו באה לידי ביטוי במה שקנס את עצמו במוצ"ש, אבל ההרהור עצמו אסור כיון שמביא לידי חסרון בעונג שבת (וכ"פ הריטב"א והמאירי שם, וכ"כ הרש"א והערוה"ש שם, ועי' ברד"ק ישעיה נ"ח י"ג ובחפץ ה' שם דקאי אהרהור המותר מדינא).

הרב יהונתן סגל

לימוד למבחן בשבת / שו"ו

שאלה: האם שרי ללמוד למבחן בשבת, כגון מבחן בתכנות או ברפואה?

תשובה: בנידון זה יש לדון בין מדין שטרי הדיוטות ובין מדין ממצוא חפצין ומכיון שברצוני לדון דווקא מדין ממצוא חפצין אזי נניח שהלימוד הינו בע"פ כגון שלומדים יחד ב' אנשים באופן שאין בזה חשש דשטרי הדיוטות.

וראשית יש להקדים דנראה וודאי דאדם שלומד בשבת כיצד לעשות מלאכה חשיב כאדם העוסק בחפציו והדבר ידוע דאסור לאדם לעסוק בחפציו בשבת ועל כן באופן פשוט היה נראה לאסור בזה.

אומנם הנה כבר מצאנו בשו"ע סימן ש"ו סעי' ו' דאיתא התם 'חפצי שמים מותר לדבר בהם וכו' ולשדך על התינוק וללמדו ספר או אומנות ודווקא לדבר אם רוצה להשתכר אבל לשוכרו ולהזכיר לו סכום המעות אסור' עכ"ל ומבואר בדברי השו"ע דלימוד אומנות חשיב כמצווה וכתב ע"ז המשנ"ב ע"פ דברי רש"י (שבת ק"ג) דישנה מצווה ללמד בנו אומנות ע"מ שתיהיה לו פרנסה דאלה"כ הרי כשיגדל ילסטם את הבריות, ולכן מותר לשכור בשבת מלמד לבנו דחשיב כעוסק בצורכי שמים דהיינו למנוע מבנו מלהפוך לגזלן.

וראש החבורה הגאון הר"א מלכא נקט שבימינו שהמצאיות היא משתפרנסים אף בלא לימוד אומנות א"כ אין דין זה דללמד לבנו אומנות ואף שיש לפלפל בדבריו מ"מ לכאורה אף לפי דבריו בימינו יהיה דין דהאב חייב ללמד ביתו אומנות, דבציבור בני התורה ע"פ הרוב האשה היא המפרנסת ע"מ שיוכל הבעל לשבת וללמוד, ואף בלא סברא זו עיין במקנה בקידושין דף ל' ע"ב ד"ה אם שכתב דאף על האשה יש חיוב לימוד אומנות דהרי החיוב נלמד מהפסוק 'ראה חיים' ואת ואשה לא בעי חיים וא"כ לכאורה כשם שמצווה על האב ללמד לבנו אומנות כן מצווה עליו ללמדה לביתו, ולפי"ז שרי לשכור מורה לביתו בשבת ע"מ שתלמדה אומנות שתוכל להתפרנס ממנה.

והנה כ"ז דווקא לעניין חובת האב ללמד לבנו ויל"ע האם על האדם עצמו יש חובה ללמוד אומנות ע"מ שלא יבוא למצב המביאו לידי גזל, וכן בנשים האם יש להם חובה בעצמם ללמוד אומנות ע"מ שלא יבואו לידי גזל, ומלבד דבסברא אין סיבה לחלק בינו לבין אביו, נראה שהדברין מפורשים בפסוק שאף לאדם עצמו ישנו חיוב ללמוד אומנות, דעיין בג"מ בקידושין דף ל' ע"ב מבקור הדין דהאב חייב ללמד לבנו אומנות הינו מהפסוק 'ראה חיים עם האשה אשר אהבת' והקושו חיים דהיינו פרנסה לאשה וכשם שמחוייב לישא אשה כן מחוייב ללמוד פרנסה, ולכאורה פסוק זה אינו מדבר באביו ומנלן דאביו חייב ועיין שם במהרש"א שכתב דאביו נלמד ממנו עצמו, ואם כנים הדברין הרי מפורש בפסוק דאדם חייב ללמוד אומנות ע"מ שלא יבוא לגזל, וממילא נדון נמי לעניין אשה דחייבת ללמוד אומנות בעצמה (ומה שלא מצינו שמקפידים על כך בימינו עיין באג"מ מ"א ח"ד סימן ל"ד אות י"א שכתב שכיון שבימינו שרי להתפרנס ממשנה תורנית כמבואר ביו"ד סימן רמ"ו א"כ אין מעלה כלל בלימוד האומנות וודאי וודאי שיש ללמוד תורה שהיא מעלה עליונה, ועי' בבית"ל סימן ש"ו ו'

מ"מ נ"מ לעניין יבש ביבש שנתערב חד בתרי, דבחול יכול להוסיף עליו עד ששים כדי לבטלו אח"כ, כדאיתא ביררה דעה סימן קט ובשבת אסור משום דמקרי מתקן.

מבואר דאסור לבטל איסור בשבת משום שנקרא מתקן וכיצד התיר המשנ"ב למדוד ששים לבטל איזה אסור והלא אסור לבטל אסור בשבת?

ג. וצריך לומר בהכרח דמה שכתב המשנ"ב דמותר למדוד בשבת כדי לשער שעור ששים לבטל איזה אסור אין כוונתו שמבטל את האיסור בשבת עצמה שכן הדבר אסור משום מתקן וכפי שנתבאר, אלא כוונתו שמודד בשבת כמה צריך פי ששים בכדי לבטל את האיסור המונח לפניו אך אינו מבטלו בפועל, והדבר מותר כיון שעושה כן כדי להתלמד על דבר הוראה ולא הוי כעובדין דחול, אך מעולם לא התיר המשנ"ב לבטל אסור ממש בשבת גם אם עושה כן בכדי להתלמד, שכן מתקן הוא ואסור.

הרב אלחנן בדיל

הרהור המותר בשבת / שו"ח

איתא בגמ' (ק"ג ע"ב) ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך בחול, דיבור אסור הרהור מותר. ומצינו כמה טעמים להיתר ההרהור: [א] בזה"ק (אמור ק"ה ע"א) אמרו מפני שאינו עושה כלום בזה, משא"כ דיבור שפועל בו הרבה בעולמות העליונים וכו'. [ב] במאירי (ק"ג ע"ב) פ' לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. [ג] רבינו פרחיה (שבת פט"ו הע' י"א) פ' מטעם שינוי שעושה בדרך אחרת ממה שרגיל בחול. [ד] בקהלות יעקב (ברכות ריש סי' י"ב) פ' שההרהור מותר לפי שאין בו שום תלוא דמלאכה, משא"כ בדיבור. עוד אמרו בגמ' (ק"ג ע"ב) מעשה בחסיד א' שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו, ונמלך עליה לגודרה וזכר ששבת הוא, ונמנע אותו חסיד ולא גדרה, ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו. ומשמע שעשה ממידת חסידות, וראה להלן כלפי מה הדברים אמורים.

על דרך זה כ' הטור (ס"י ש"ו) 'מצוה שלא יחשב בעסקיו כלל, וכפי שאמרו במכילתא ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך לעולם יראה אדם בשבת כאילו כל מלאכתו עשויה, ואין לך עונג גדול מזה, וכ"פ בשו"ע. ובב"י ציין לדברי רבינו יונה באגרת התשובה דאסור לאדם שיהא לבו טרוד בעסקיו בשבת, ואע"פ שאח"ז להרהור מותר אם יש לו מתוך ההרהור טרדת לב או נדנדו דאגה אסור, וכן אמרו במכילתא וכו' וכן אנו מתפללים במנוחה מנוחת שלום השקט ובטח, ובברהמ"ז שלא תהא צרה ויגון ביום מנוחתנו, ע"כ. ויש לדקדק כי אם ההרהור מוציא מידי עונג, הלא יש מצות עונג שבת (שלהרבה פוסקים הוא מה"ת), ואין אמרו דההרהור מותר. גם יעו"ב בפינה"ש לרמב"ם (פכ"ג) שכ' 'וכבר ידעת שאסור לנו בשבת לדבר ולחשוב ולעסוק (וי"ג הדיבור העצה וההשתדלות) בענינים שנעשה אחר השבת מדברים שאסור לנו לעשותם ביום השבת, והוא צ"ב דהלא ההרהור מותר. גם ק' דטבור משמע דאין כאן אלא מצוה בעלמא שלא להרהר, ובב"י ציין מרבניו יונה שג"כ הביא המכילתא, אך הוא כתב 'אסור לאדם שיהא לבו וכו', ואמרו במכילתא וכו' ובבהמ"ז שלא תהא צרה' וכו', ומשמע דמדינא אסור.

ונראה שיש ג' דרגות בבני אדם: א' אדם המצליח מאוד בעסקיו, כדברי שלמה המלך (קהלת ו' ב') איש אשר יתן לו האלקים עושר ונכסים וכבוד ואיגנו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה, ולאדם כזה מותר לכתחילה להרהר בעסקיו, ואדרבה יש לו עונג בזה, ול"ש לומר בו שיראה כאילו כל מלאכתו עשויה, כי באדם כזה מלאכתו ממילא עשויה, ורק חושב על רווחים גדולים יותר וכו'. ב' אדם רגיל מן השורה העמל לפרנסתו, מצד 'ודבר דבר' מותר להרהר כנ"ל, אבל מצד מצות עונג שבת, מצוה שלא להרהר בעסקיו, כיון שע"י ההרהור קרוב הדבר שיבוא לידי טרדה וכו' ויפגע במצות עונג שבת, ולכן צריך לחשוב כאילו כל מלאכתו עשויה, ובזה דיברו הטור ושו"ע דמצוה שלא ירהר, והיינו

המעות ניתנות בעבור המוצר ולא בעבור זמן השבת.

ולמתבאר ה"ה מכונה לממכר אוטומטי שמוכרת בשבת (באופנים המותרים) אין לאסור הדבר משום שכר שבת שכן השכר שמתקבל הוא בעבור המוצר שנרכש ולא בעבור זמן השבת וכמו שנתבאר.

הרב משה מלכה

בענין שכר שבת דרך מתנה / שו"ד

שאלה: האם מותר לקצוץ שכר שבת עם מישוה, ולהערים באופן כזה שבשעת התשלום יתן לו דרך מתנה?

תשובה: הנה פסק השו"ע (שו"ד ס"ד) וז"ל השוכר את הפועל לשמור לו זרעים או דבר אחר אינו נותן לו שכר שבת ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק טו) בשם הפמ"ג (משב"ז ס"ק ד) דלדעת הטור אפילו אם רוצה ליתן לו יש איסור על הפועל ליטול את שכרו, אלא א"כ הוא נותן לו דרך מתנה עכ"ל. מבואר דאירי שקבעו מתחילה ששכרו לימים ומשו"ה אין המשכיר צריך לתת לו, ואפילו לפועל יש איסור לקבל שכר שבת. ועל זה קאמר המ"ב דמ"מ שייך ליתנו דרך מתנה.

והנה לגבי איסור השכרת חזנים בשבת נחלקו בזה הפוסקים, הביאם המורדכי (כתובות סימן קפט): דעת רבינו ברוך לאסור, מאידך דעת רבינו שמואל להתיר. ובב"י לא הכריע על אף שנוטין דבריו לאסור עיין שם (ועי' מש"כ סימן תקפה, ואכמ"ל במה שיש לומר בדעת השו"ע). ובשו"ע כתב על אתרא (שו"ס ס"ה) וז"ל אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת ויש מי שמתיר ע"כ. וכתב המ"ב (ס"ק כד) והחושש לדברי האוסרים לא יקצוץ בתחילה, ומה שלוקח אחר כך יש לומר דהוא דרך מתנה ע"כ. ומשמע קצת, דדווקא ככה"ג מותר דרך מתנה, אבל אם קצב בתחילה, לית ליה תקנתא לתת אח"כ דרך מתנה, דחשיב העמרה ואסור.

ויש ליישב בפשיטות, דכוונת המ"ב (ס"ק כד) לומר, דלכתחילה אין לקצוץ בתחילה, ואחת העצות לשכור חזנים בשבת היא ע"י שיתן לו מתנה. ואין זה סותר שאם בדיעבד שכח וקצץ לו שכר שבת, דמ"מ יכול ליתן לו דרך מתנה, וזה מה שכתב המ"ב לעיל (ס"ק טו) וז"פ. וראיתי מש"כ בהלכה ברורה (סימן שו), ושם בבירור הלכה (ס"ק יד) הביא הגרד"י שליט"א את שני המ"ב האלו בחדא מחתא וצל"ע.

על כל פנים, העולה לדינה מכל זה הוא, דפשיטא שאסור לקצוץ לכתחילה שכר שבת ע"י ליתן לו אח"כ בדרך מתנה, דדבר כזה לא התירו כלל. וטעות זאת נפוצה בקהילות חו"ל, שלכתחילה קובעים סכום עם החזן לפני השבת על דעת לשלם לו אח"כ דרך מתנה, ודעתם לברוח ע"י זה מאיסור שכר שבת. ולכן יש להורות דאין היתר בכ"י.

הרב שמואל כהן

מדידת שיעור לביטול איסור / שו"ז

א. כתב המשנ"ב (סימן ש"ו ס"ק ל"ה) דמותר למדוד בשבת כדי לשער שעור ששים לבטל איזה אסור, דכיון דהוא להתלמד על דבר הוראה לא הוי כעובדין דחול. ובספר שונה הלכות הקשה דמאי שנא ממה שכתב המשנ"ב גופיה (סימן שכ"ג ס"ק ל"ז) וז"ל: 'ומותר לשער ששים אפילו נתערב בערב שבת ולא נודע לו עד שבת, ודווקא לשער בדעת ובמראה עיניו הא למדוד לא, אע"ג דמדידה דמצוה שרי, הכא נראה כמתקן בעושה מעשה בידים' מבואר דאסור למדוד בשבת כדי לשער ששים משום שנראה כמתקן, ונמצאו שני כתובים המכחישים זה את זה.

ב. והנה לכאורה יש להקשות טפי בהקדם דקדוק לשון המשנ"ב דכתב דמותר למדוד בשבת לשער שעור ששים בכדי לבטל איזה אסור, דהיינו שיש לפניו איסור ודאי ומעוניין למדוד שיעור ששים בכדי לבטלו.

ויש להקשות דהא המשנ"ב גופיה כתב (שם) וז"ל: 'כתב בתרומות הדשן דאין לבטל אסור בשבת, ואף דביו"ד סימן צ"ט סעיף ו' בהג"ה סבירא לה דאף בחול אין לבטל שום אסור להוסיף עליו עד ששים אפילו אם הוא אסור דרבנן,

בחיוב לימוד תורה אף למי שכן לומד אומנות.

ועתה אחר שנתבאר דיש לאדם עצמו חובה ומצווה ללמוד אומנות או עכ"פ בימינו לנשים, א"כ יש לדון האם שרי ללמוד למבחן בשבת, והשו"ע כתב וללמוד ספר או אומנות ודווקא לדבר אם רוצה להשתכר וכו' ונראה שמה שהתיר בשו"ע היינו לשכור מלמד אך הלימוד עצמו לא נתפרש בדברי השו"ע, ויש לחקור האם כתב דווקא לדבר עם המלמד לשוכרו שרי אך הלימוד עצמו אסור, או דילמא רבותא קאמר דאפי' לדבר עם המלמד לשוכרו דחמיר טפי דהוי ממש דרך מקח וממכר שרי, וכ"ש ללמד לבנו אומנות. ובאמת שיש להבין אמאי יהיה אסור ללמד לבנו אומנות ומאי שנא דהתירו לסכם עם המלמד דחשיב כצורכי מצווה וללמד ממש יהיה אסור, ומפי' ראש החבורה הגר"א מלכא שמעתי דהלימוד עצמו הוי טפי זילותא דשבתא ועל כן אסור, אומנם צ"ע היכן מצינו בגדר ממצוא חפצין דיש מעשים שיש בהם איסור טפי וחשיבי יותר כחפצין, ומנא לן דכן הוא, ולענ"ד יותר נראה לומר בב' אופנים א. דכמו שפשיטא לן דאדם שעוסק במלאכתו בשבת לא חשיב צרכי שמים אע"פ שעוסק בפרנסתו כדי שלא יגיע ללסטם והטעם דאין הכא משהו כולל ועיסוקו כרגע נידון לעצמו ואף בלא עיסוק זה אין חשש שיבוא לגזול שיעשה מלאכתו בימים אחרים וכמו"כ יש לומר דהלימוד בשבת אין הוא בגדר חפצי שמים דהוא נידון לעצמו ואף בלא זה לא יבוא לגזול משא"כ כששוכר מלמד יש בזה עניין כללי ומועיל באופן רב יותר וממילא חשיב כצורכי שמים.

ב. ד"ל דכל מה דשרינן לאב ללמד לבנו אומנות בשבת מחמת חשש שמא יגזול אכן לאדם עצמו אין טעם לומר שנתיר איסור דרבנן ע"מ שלא יעבור על איסור תורה דאדרבה נימא לו לא תלמוד ולא תגזול שהרי עליו החיוב שלא לגזול נמי, משא"כ אביו שאין בכוחו למונעו מגזילה הרי שמצווה בכל יום למנוע ככל הניתן שלא יהיה בנו גזלן.

אומנם מנגד י"ל בפשטות דשרי אף ללמוד ממש אומנות בשבת ולא שנא לשכור מלמד מללמוד בפועל, ועיין בשו"ת חלקת יעקב ח"א תשובה פ"ד שנראה שנקט כן להלכה שבאופן שלומד ע"מ להתפרנס חשיב כצורכי מצווה, אך מהגר"א מלכא שמעתי דיש להחמיר בזה דהוי זילות גדולה לשבת, וצ"ע לדינא.

הרב שלמה זלמן הורוביץ

קריאת מליצות ומשלים בשבת למי שמתענג בזה

בגמ' שבת קמט. "ת"ר כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרות בשבת" והמג"א (סי' שא סק"ד) מתיר לקרוא כתב שתחת הצורה והדיוקנאות בשבת למי שמתענג מזה.

והנה בתוס' (קטז: ד"ה כ"ש) למד מהברייתא הנ"ל לאסור קריאת סיפורי מלחמות וברא"ש (כג א) בשם ר' יונה למד מהברייתא הנ"ל לאסור קריאת מליצות ומשלים של שיחת חולין והביאם הב"י ונפסק בשו"ע (שז טז) ולכא' בקריאת כל הנ"ל אין לאדם צורך וקריאתם אינה אלא לעונג ומ"מ נפסק להלכה שאסור לקרוא בשבת וממילא תמוהים דברי המג"א שהתיר לקרוא כתב שתחת הצורה והדיוקנאות כשמתענג.

ובדעת הראשונים שאסור לקרוא באגרות שלום, הביא הב"י (שז) שדעת האו"ז שהובא בהג"מ דפוס קושטא (וליתא בהג"מ שלפנינו) שמותר לעיין באגרות שלום מבלי שיוציא את מה שקורא בפיו משום דא' בגמ' (קנ.) ממצוא חפצין ודבר דבר הרהור מותר דבור אסור (ודעת רש"י שמקור האיסור של שטרי הדיוטות הוא מהאי קרא דמצ"ח וד"ד), והשבלי הלקט בשם הר' בנימין כתב שמ"מ אסור גם לעיין משום שאי אפשר שלא ישא ויתן בענייני האגרת. והשו"ע (שז יג) פסק ח"ל שטרי הדיוטות דהיינו שטרי חובות וחשבונות ואגרות של שאלת שלום אסור

לקרותם ואפי' לעיין בהם בלא קריאה, אסור ע"כ. והלבוש הביא ע"ז את הביאור הנ"ל של השב"ל שא"א שלא ישא ויתן בענייני השטרות.

והנה הלבוש שינה מלשון השב"ל דהשב"ל דאירי באגרות שלום כתב אי אפשר שלא ישא ויתן בענייני האגרת אבל הלבוש כ' שא"א שלא ישא ויתן בענייני השטרות ונראה שרמז בזה שמה שאסר השב"ל לעיין באגרות שלום היינו דווקא אגרות שלום של משא ומתן ושו"ר שבהדיא כך כתב הפמ"ג (א"א יט) ונראה הטעם דרך בזה הדיבור אסור משום וד"ד אבל שאר דברים שנאסרה בהם הקריאה אבל אין בהם ענייני ממון לא נאסר בהם הדיבור ולכן יהיה מותר לעיין בהם, דליכא למיחש שמא ידבר, דגם אם ידבר מה בכך ומה שאסרו לקרות בהם היינו דווקא לקרות בפה וזה נאסר למרות שאין בהם ענייני ממונות אטו שטרי הדיוטות ולשון הלבוש "דהוו כמו שטרי הדיוטות" עכ"ל

ולפי"ז מ"ש בשו"ע שאסור לקרוא במליצות ומשלים של שיחת חולין וכו' היינו דווקא שקורא בפה ולא בעיין בעלמא דאין בהם ענייני ממון וליכא למיחש במה שידבר במה שיעיין ובפשטות סתם אינשי שקוראים מליצות וסיפורים וכד' אינם קוראים בפה, ומסתמא כשקוראים בפה זה כי מקריאים את מה שבכתב לאחרים מקשיבים. ואל תתמה בזה שבימים קדמונים לא היו ספרים מצויים לכל אחד והיו הרבה שלא ידעו קרוא ומסתמא כך היה הדרך שהחפצים בשמיעת המליצות וכד' היו מתאספים ואחד הבקי בקריאה היה מקריא מתוך הספר לכמה מתאספים ועי' בתרה"ד (סי' סא) שהביא הב"י ריש סי' שז שדן כלפי איסור דברים בטלים בשבת באחד המספר לאחרים שמועות וסיפורי מלחמות וכד' ומשמע שכן היה נהוג. ורואה לדבר מ"ש בתוס' וברא"ש וכתבו השו"ע שאסור לקרוא בספרים הנ"ל גם בחול משום מושב לצים ולכא' מיעוט לצים שניים. וכן נראה ממש"כ ע"ז המג"א שם שאסור ג"כ לילך לקרקסאות וטריטאות ושם בוודאי זה בכינופיא דרבים.

וממילא שפיר יתיישבו דברי המג"א דאף שמטרת כל אותם הספרים היא לעונג, מ"מ זה הקורא אינו מתענג בהכרח דהוא אינו קורא לענג את עצמו אלא לענג את המתאספים לשמוע. (ועיין זה דן בתרה"ד הנ"ל)

ולעניין דינא במה שנתבאר מהפמ"ג שמש"כ השו"ע שאסור לעיין באגרות שלום אפי' כשלא מוציא בפיו, זה רק באג"ש שיש בהם מו"מ, הנה הרא"ש (שם) הביא שרבנו יונה הוכיח מהתוספתא שאסור לעיין בכל גוני שאסרו לקרוא, דא' שם "אסור להסתכל בכתב שתחת הצורה וכו'" (אמנם לא נתבאר ברא"ש שם טעם לאיסור ולפי מ"ש"כ זה קשה ביותר דהרא"ש גופא כ' שטעם האיסור בכתב שתחת"צ וכד' שמא יקרא ואי נימא כמו"כ השב"ל דאסור שמא ידבר על מה שקרא לכא' הוה כגזרה לגזרה באיסור דרב' של שטרי הדיוטות ואולי כולה חדא גזרה וצ"ע) והב"י הביא את דברי הרא"ש הנ"ל ולכן דברי הפמ"ג שמפרש בשו"ע דאירי באג"ש של משא ומתן מלבד שזה דחוק בלשון השו"ע שלא נחת לפרש לנו דאירי רק ככה"ז זה גם דחוק שפסק דלא כדברי הרא"ש בשם רבנו יונה שהביא בב", ובאמת הגר"א כ' שמקור השו"ע הוא מהתוספתא הנ"ל שהביא הרא"ש, גם הגר"ז נקט לחומרא. אמנם עי' באגרות משה (או"ח ח"ה סימן כב אות ד) שכל דביאור דעת השו"ע שאסור לעיין באג"ש משום דחש לדעת הרמב"ם שאיסור קריאה בשטה"ד שמא ימחק וזה שייך גם בעיין בעלמא (וזה כדעת האו"ז שהוכיח שיש חשש שמא ימחק באגרות שלום ודלא כט"ז). וכ' שם שבימינו אנחנו נקראים "חשובים" וליכא למיחש שימחק וממילא שרי לעיין באג"ש ובשאר שטה"ד שאין בהם ענייני ממון. ואולי יש לצרף את דעת הפמ"ג (ולפי מה שנתבאר זו גם הבנת המג"א) לדעת האג"ם להתיר בדבר' ובפרט שדעת האו"ז שהביא הב"י להתיר בכל מקרה (ובאו"ז לפנינו מתיר רק בדרך העברה בעלמא ולא כשמעיין בדקדוק אמנם הגה"מ (כג, ט) הביא דעה להתיר לגמרי בשם רבנו ברוך, וברא"ש הביא כנ"ל בשם רבנו שמואל) וצ"ע

למעשה.

ועל דעת המג"א להתיר קריאה ממש למתענג קשה לסמוך למעשה, דהשער הציון (שא סק"ז) כ' שרוב האחרונים דחו דבריו, וביותר למש"כ שדברי המג"א מבוססים על כך שמותר לעיין בשטה"ד שאין בהם ממון וזה דלא כהרא"ש בשם רבנו יונה שהוכיח כדבריו בתוספתא וכמו שנתבאר.

ונראה שבבית הכסא שרי לקרוא בכל הנ"ל דחשיב קצת צורך מצווה שלא ירהר בד"ת וכמו שהביא המ"ב בסימן פה סק"ו מהשל"ה שצריך לחשוב בבית הכסא בשבת על בניינים וציונים נאים להסיח דעתו שלא יבוא להרהר בד"ת ולא גרע מקריאה בלה"ק שהתיר הרמ"א וביאר בד"מ משום שזה צו"מ משום ש"הלשון עצמו יש בו קדושה ולומד ממנו דברי תורה". וצ"ע למעשה.

סימן שז

הרב עמרם שכתר

שכירת פועלים בדבר שאין בו מלאכה / שז, ב

השו"ע בסימן שז סעיף ב פסק שאסור לשכור פועלים בשבת משום ממצוא חפצין.

וראתי בפוסקי דורינו שדנו האם מותר לשכור פועלים לצורך השבת בדבר שאין בו מלאכה. שבש"כ (פרק סעיף ל) כתב לאסור וכ"כ בספר שלחן שלמה בסי' שז בשם הגרש"ז, וכ"פ בספר הלכה ברורה (סעיף ג).

אמנם בספר ילקוט יוסף שבת ח"ב (עמ' קפג) כתב בשם המגילת ספר (עמ' שפה) לחלוק על הגרש"ז, מהא דאיתא בשבת קכא. (כצ"ל) שמותר לומר לגוי כל המכבה אינו מפסיד, אף שנראה כאילו שוכר את הגוי לכבות בשבת. ובגמ' מבואר שהתירו אמירה לגוי משום דאדם בהול על ממונו. אבל על שכירות הפועל לא דנו והיינו משום שכל שכירות לצורך השבת שרי. עא"ש. אמנם לענ"ד אין זה מוכרח וי"ל שכשם שהתירו את האמירה משום שאדם בהול על ממונו, ה"נ התירו את השכירות. והנה הגר"ז טייב זצ"ל בערך השלחן (סק"ב) הביא בשם הראי"ז שמותר לשכור פועלים לצורך מצווה. וכ"פ מהר"א דנגור זצ"ל בגדולות אלישע (סק"א). ע"ש. ומדבריהם נשמע שדווקא לצורך מצווה התירו, אבל אם הוא לא לצורך מצווה אף שזה צורך השבת, אסור. וכדברי הגרש"ז זצ"ל.

הרב ניסים חיים בן עמרם

הדרך שיכול לקבוע עם חבריו מלאכה

במוצאי שבת / שז, ז

פסק השו"ע (סימן ש"ז סעיף ז), שמותר לומר לחבירו "הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי הערב", אבל אסור לומר "היה נכון עמי לערב". וכתב המשנ"ב שההיתר הוא גם כשאומר לאינו יהודי שמוכח שהוא רוצה אותו למלאכה.

מבואר א"כ שהחילוק הוא לא מחמת הלשון "הנראה" שהוא לשון של ספק, שהרי כשאומר כן לאינו יהודי זה לא לשון של ספק כי אין לו להא להפגוש אותו אם לא למלאכה ואפילו הדין מותר.

ונראה להסביר שהנה כל האיסור כאן הוא איסור של "ודבר דבר" שלא יהיה דיבור של שבת כמו דיבור של חול, והיינו שצריך שהדיבור של שבת לא יהיה כמו הדיבור של חול, וא"כ ברגע שזה לא הלשון של חול הוא מותר. אבל אין הפירוש שאם הוא משנה את הדיבור זה כבר מותר, כי צריך שיהיה שינוי כזה שזה לא אותו צורה כמו חול, שהרי בחול לא מדברים עם אדם בצורה כזו שהוא יצטרך לחשוב עוד, אלא אומרים לו את זה בצורה הכי פשוטה כדי שהוא יבין מתוך המילים מה שרוצים. ולכן כשהאדם אומר לחבירו "הנראה" הגם שהאדם יודע שהוא רוצה אותו למלאכה במוצאי שבת, מ"מ מכיון שזה לא לשון של חול שהרי לא מובן מתוך המילים בצורה ברורה אלא צריך גם לחשוב עוד, בזה הוא כבר בגדר של הרהור בשבת שהוא מותר. אבל

כשהוא אומר לו "היה נכון עמי" שזה לשון של חול כי כבר מתוך המילים שלו נשמע מה שהוא רוצה ולא צריך לחשוב עוד, בזה אסור כי זה נכלל באיסור של "ודבר דבר".

הרב משה מלכה

הגדרת היתר בורגנין / שז, ח

כתב השו"ע (ש"ס"ח) יכול לומר לחברו לכרך פלוני אני הולך למחר וכן מותר לומר לו לך עמי לכרך פלוני למחר כיון שהיום יכול ללכת ע"י בורגנין. וכן כל כיוצא בזה שיש בו צד היתר לעשותו היום יכול לומר לחברו שיעשנו למחר ובלבד שלא יזכיר לו שכירות ע"כ.

אחר העיון, ברצוני להגדיר נכונה היתר בורגנין, הנה יש להקדים דאינו נכון לומר שחכמים התירו דיבור חול בשבת בגלל שאפשר לעשות את הדבר הזה באופן המותר, ד"א. חדא דא"כ כל דיבור של מלאכה נמצא לו היתר בחולה שיש בו סכנה. וכי תימא דבעינן אפשרות הגיונית, א"כ איך חז"ל התירו בורגנין, אין לך צד רחוק יותר מזה, שגוי יבא מעצמו ויבנה בורגנים בשבת לכל אורך הדרך וגו'.

אלא לעולם אימא לך דחכמים לא התירו דיבור חול בשבת כלל, והיינו טעמא שהתירו לומר אלך למקום פלוני למחר, משום שאין שום איסור בדיבור כזה, שהרי עצם ההליכה מותרת. וכן איתא בדרישה (סימן רסג ד"ה עוד כתב ב"י ואיני מבין דבריו) וכ"כ המ"ב (ס"ק ל - מ) להדיא. ולפי זה אפילו שידוע שאין שם בורגנים כלל הרי שהדבר הזה מותר. דלא בעינן מציאות מותרת לקיים דיבורו, אלא כל שיש בדיבורו מעשה היתר, אע"פ שכעת אסור לעשותו מחמת איסור תחומים, מ"מ אין זה אלא מניעה צדדית, ועצם ההליכה מותרת בכל מקום, א"כ דיבור כזה הוא דיבור המותר לגמרי. ואינו חשוי כדיבור האסור בגלל שעצם הפעולה שיוצאת מדבריו היא אסורה בשבת, דאין זה אלא הרהור ושרי.

ולפי זה נראה להוסיף לדינא, דמותר לומר בשבת בזה"ל מחר אני הולך מחוץ לתחום ע"כ, דעצם ההליכה מחוץ לאפליים אמה מותרת לגמרי ואין לזה איסור היום, והעברת התחום אינו אלא מראה מקום, ואין זה דיבור האסור בעצם שהרי אם היו בורגנים היה מותר וז"פ. אבל אסור לומר מחר אני אלך חוץ לתחום אפילו שאין בורגנים, כדיבור כזה הוא כולו אסור ודו"ק.

והראני הגה"ר ישראל אלמשעלי שליט"א את דברי הגר"ז בשולחן ערוך הרב (אור"ח ח"ב סימן שז ס"ק טו) שכתב הכי להדיא, וז"ל מפני שענין איסור דיבור בחפציו הוא מה שמתעסק בשבת בדברים אסורים היום, ולא נאסר אלא להתעסק בדברים שאיסורם נתלה בגופם, אבל דברים שאיסורם נתלה בדבר אחר, ואילוילי אותו הדבר היו דברים אלו בעצמם מותרים בשבת, מותר להתעסק בהם בדיבור לעשותם אחר השבת, שהרי אינו מתעסק באותו דבר הגורם להם איסור אלא באותו דבר שהיה להם היתר מחמת עצמם אילוילי אותו דבר הגורם להם האיסור. לפיכך גבי איסור חוץ לתחום כיון שיש צד היצר ע"י בורגנים נמצא שאין האיסור בהילוך מחמת עצמו שהרי אותו הילוך עצמו מותר כשיש בורגנים אלא האיסור בהילוך הוא מחמת מניעת הדיוורין על הדרך, והוא אינו מדבר אלא שילך בדרך ולא שילך בניעת הדיוורין וכל כל כיוצא בזה ע"כ. ושפתיים ישק.

הרב פנחס כהן

שטרי הדיטות

א. באיסורא ד'שטרי הדיטות' בפשטות מזה שהטור הביא כאן משמע שהוא למד שזה נכלל באיסור של 'ממצוא חפצך' ולא רק משום שמה ימחוק וכפי שהביא המשנ"ב מחלוקת בזה ועיי"ש שהתיר לצורך מצוה באופן דליכא שמה ימחוק (וזהו נ"מ בין ב' הטעמים כגון בבעה"ב שחוששים שימחוק ועוד נ"מ שיהיה מותר לקרוא בספרי בישול לצורך סעודות מצוה וכדומה וכן התיר המשאת שבת, ועוד יל"ע למבואר בביה"ל בסימן ערה' דמהני לכתוב פתק שלא ימחוק אי הכא

נמי נימא הכי).

ובפשטות בזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והטור אי שרי בטבלא ופנקס בכתב חקוק דהרמב"ם מתיר דסו"ס ליכא שמה ימחוק אך הטושו"ע אוסרים דאכתי איכא גזירה אטו שטרי הדיטות דהוא משום "ממצוא חפצך". (והישב הפשוט לקושיית הב"ח אמאי אינו מדין ממצוא חפצך לרמב"ם הוא משום שסו"ס צביון השבת באופן של פרהסיא לא משתנה כפי שהותר לו להרהר ולהחשיך על שדהו).

ובפשטות היה מקום לומר שבזה תלוי מחלוקת הראשונים האם 'שטרי הדיטות' הוי דווקא מו"מ או אפילו שטרי שלום דהרמב"ן (קנא) והתוס' התירו 'אגרות שלום' ועיין בשיח השדה דל"ד לכתב שתחת הצורה דלכו"ע אסור משום שבו לפעמים יש צורך, ואילו הרשב"א והרא"ש אסרו ונראה דהיינו דאע"ג דליכא ביה שמה ימחוק ויכתוב אך 'ממצוא חפצך' אית ביה דסו"ס מתעסק בענייני חול דאינם שייכים לצרכי השבת וכפי שהוא בהקדמת הסימן מרע"א ד'ממצוא חפצך' לרש"י אינו דווקא שמתעסק בדבר שכבר נאסר בעבר. וכן בפשטות 'הדיטות' משמע כל שהוא צורך 'הדיט' והיינו לאפוקי מקדושת השבת שכלפיו הוא נחשב ל'הדיט' דהוא ענייני חולין (ועיין מה שביאר החו"ב ליישב את שיטות הראשונים דאגרות שלום שרו אע"ג דבגמ' אסרינן נמי כתב שתחת הצורה, וכתה"ק דהגדר הוא שכל שיש בו 'צורך' אסורו חז"ל דהוא דומה לשטרי מו"מ אך 'שלום' בעלמא אין בו שום קיום וצורך ולהכי שרי, אך מאידך חזינן סברא הפוכה במרדכי שהתיר אגרות דווקא שמה יש בהם צורך מסוים ולא משמע דהיינו פיקו"ל וכדומה).

וכן בפשטות בזה היה מקום לתלות את מחלוקת הראשונים אי שרי 'עיון' בעלמא בשטרי הדיטות דשמה ימחוק איכא אך 'ממצוא חפצך' רק באופן שהוא ניכר שמתעסק באיסור וכמבואר בריש הסימן שרק בכה"ג נאסר (ויעיין בביהגר"א יד' שהתירו מדין 'הרהור מותר' ותמוה טובא דאינו איסור של 'ודבר דבר') וידועה תשובת הנצי"ב (הובאה בשו"ת ביכורי שלמה) שהתיר לקרוא בעיון עיתונים ול"ד לאיסור התסכלות בכתב שתחת הצורה (ועיין בחו"ב שביאר ברשב"א שהתיר דבהכרח אינו אלא בגוונא דאית ליה היכרא דהוא דבר שהרגילות הוא לקרוא בפיו וקורא דווקא בעיון אך בעתונים וכדומה פשיטא שאין זה סברא להתיר).

ועוד יל"ע בזה שגזרו כאלו הרחקות גדולות שלא יקרא אפילו בגבוה עשר קומות (ויל"ע במלונות וכדומה שכתוב ע"ג מסך מחשב דיגיטלי אם נחשב כחקוק בכותל), ואפילו בדבר שאינו אלא גזירה אטו שטרי הדיטות כגון למנות את אורחיו מתוך הכתב, ואפילו כה"ק אסרו, ויל"ע אי תירו נמי כמו בסימן רעה' שהתירו בו באופן שמניח פתק שיזכור שלא ימחוק דהוא היכרא נמי.

אגרות שלום, וכתב שתחת הצורה (והאידינא שמקילים בזה עיין בריש סימן שא' שהקיל המ"א באופן שהוא מתענג מהרואה הזו ותמוה קצת מהו ההיתר הזה ועיין מ"ש"ש שם, וע"ע במ"א שכה"ג דבעינן שיהיה לו מיהת שם 'שטר' שיהיה בו עסק כל שהוא ולא סתם שם רחוב או אדם), ועוד הביאו בשם הגריש"א דבעיתונים התירו דאינו שטר אלא מעין ספר וזה לא גזרו בו (והגר"ח"ק שליט"א סייג שרק בדבר שיש בו גם מקצת קודש אך כשכולו חולין מודה דאסור כפי שאסרו 'ספרי חכמות').

הרב רזיאל שרבאני

בענין פמוטות, סיר בישול, ופח אשפה, האם

דינם ככלי שמלאכתו לאיסור או להיתר

[ובו השגה על החזו"ע ועל הרב הליכות שבת]

הרשב"א בשבת קכד': כתב לגבי נר (שהוא הכלי שמונחים בו השמן והפתילה כמבואר בשבת מז'). שלא הוי כשלמ"א דלא עושים בגופו את האיסור אלא הוא רק משמש את האיסור והוי בסיס, ולכן שאין האיסור עליו הוא כלי שמלאכתו להיתר, וכך מתבאר ברי"ף על הגמ' שבת מז':

לגבי מטה שיחדה למעות כמבואר בב"י בס' ש"י, אולם ברש"י מד': מבואר שנידון כמלאכתו לאיסור, הגם שזה רק בסיס, וכך דעת ר"ת והג"א כמבואר בב"י ש"י ז', ובתוס' לו'. מפורש שנה הוי מלאכתו לאיסור.

והנה, מרן ש"י סעיף ז' לגבי מטה פסק כרי"ף שאם לא היה מעות בביה"ש אז מותר לטלטלה בשבת, וביאר התו"ש יג' שס"ל כרשב"א להלכה ולומד ברי"ף כמו הרשב"א.

ומאידך, בס' רעט' ו' נפסק במרן שנה שלא הדליקו בו בשבת שרי לטלטלו, וסתם מרן ולא פירש מה מותר לטלטל, והמ"א שם פסק ששרי רק לצורך גו"מ, וזה דעתו גם במטה כמ"ש בס' ש"י סק"ה, ושענה"צ בס' רעט' שם אות טז' ציין את זה, והוסיף שכן דעת הא"ר. וכ"כ לבו"ש כז', ובפוסקים אלו יכלנו לומר שחולקים על מרן וסוברים כמ"א, אולם מצינו שגם הרבה מפוסקי ספרד פסקו שם שמותר רק לצורך גו"מ, וכמ"ש מאמ"ר ח' ומט"י י' (ועיי"ש שביאר למה מרן סתם) וכן כה"ח ל' והמקבציל בש"ש נח מה', וכן מנוח"א ח"א עמ' ש"י, וכן באול"צ ח"ב פ"ח הל' כא', ובגדולות אלישע שם ז' כתב שהיינו צריכים לומר בזה שאילו ראו האחרונים את דברי הראשונים שכתבו כרשב"א היו חוזרים בהם, אבל למעשה כיון שהאחרונים אוסרים יש להחמיר.

והחזו"ע שבת ו' עמ' קנ' תמה עליו, דבאמת צריכים לפסוק כרשב"א ול"צ לפחד להקל בזה, וכן בעמ' קמט' השיג על המנוח"א שנעלמו ממנו הראשונים שפסקו כרשב"א, ולכן דעתו שפמוט יקר שלא הדליקו בו בשבת הוא כלי שמלאכתו להיתר, ולכן אין בו מוקצה מחמת חסרון כיס.

אולם האמת שאין דברי החזו"ע מוכרחים כלל, דמצינו לבית מאיר בס' ש"י שדחה את התו"ש, וביאר שרק במטה הרי"ף היקל, כי לא מיועדת למעות אלא לשכיבה והגם שיחדה למעות זה לא נהפך למלאכתו לאיסור, אבל נר הוא עשוי להחזיק את השמן והאש, ובזה גם לר"ף דינו כמלאכתו לאיסור, וביותר כתב שהרשב"א במסקנתו שם כתב תירווצים אחרים לגבי נר, ולא נשאר עם מ"ש בתחילה, וגם הוא במסקנא אווז כתוס' הנ"ל להחמיר, ועיי"ש שהאר"י להוכיח שזה גם דעת הרמב"ם.

וגם הפמ"ג בספרו ראש יוסף בשבת מז': כתב להדיא כחילוק של הבית מאיר בין מטה לנר, ובדף מו'. כתב שאין הכרח שהרשב"א נשאר עם זה למסקנא וכמ"ש הבית מאיר. ובזה מובן שבהקדמה לס' שח' במשבצ"ז כתב בשם הרשב"א שקדירה שמבשלים בה היא מלאכתו לאיסור, אפ"ל שזה רק בסיס לאוכל, וזה משום שביאר בראש יוסף שהרשב"א למעשה לא אחז להקל בנר, וכך מוכח ברשב"א קכג'. כמ"ש הפמ"ג שם, אולם יש אחרונים שביארו שבסיר זה לא רק בסיס כמו נר, אלא פה הדפנות והכסוי מתחממים וזה מסייע לבישול עצמו וחשיב שעושים בגופו את האיסור, ולכן גם החזו"ע בח"ג מסכים שזה כשלמ"א, אולם בפמ"ג שם מבואר להדיא שקדירה ונר שוים, ולרשב"א גם נר הוא כשלמ"א כמו קדירה, עיי"ש היטב.

ויש ראייה ברורה לדבריהם מקרני דאומנא המובא בס' רסו' ט' שזה כוסות של מקיז דם, ומבואר ברשב"א קנד': שזה מלאכתו לאיסור, ושם לא עושים את ההקזה עם זה אלא רק זה כלי קיבול לדם, ומוכרח שכיון שזה מיועד לזה ורוב תשמישו לקבל הדם אז דינו כנר ולא כמטה, ופה זה רשב"א מפורש להחמיר, וזה קושיא חזקה.

ולכן מובן שרוב האחרונים החמירו בנר דסברו שמרן היקל רק במטה ולא בנר ודלא כחזו"ע, ולכן הגדולות אלישע פחד להקל, ופלא על החזו"ע שלא הזכיר כלל את הבית מאיר והראש יוסף, וגם מה שתמה על המנוח"א, הנה בתפל"מ ח"א סי' כג' הביא את הראשונים שסברו כרשב"א וזה לא נעלם ממנו, וודאי שמה שהחמיר למעשה הוא כדברינו, וברור.

ועתה נדון בפח אשפה, שמצינו לאורחות שבת ח"ב עמ' קעז' שכתב שהוי כלי שמלאכתו לאיסור כמו מטה שיחדה

למענות לפי המ"א, ולכן גם שהוא ריק שרי לטלטל רק לצורך גז"מ, וכ"כ הרב הליכות שבת ח"ב עמ' שכד', וציין למ"ש בעמ' רכט' שארנק ופמוט הוא כשמל"א.

והרואה יראה שהדמוי אינו נכון, דגר וארנק זה מיועד לפעולה שאסורה בשבת שזה כל הגדרת כשמל"א כמ"ש המ"א שח' ה' שמייוחד לדבר שאסור לעשות בשבת, אבל לזרוק אשפה לפח מותר בשבת, והגם שבפח זה נהיה מוקצה מחמת גופו, זה לא סיבה שהפח נהפך להיות כשמל"א, דהוא מיועד לפעולת היתר ולא לפעולת איסור, ושמתחיל לראות שהאדני שלמה ח"ג עמ' שמב' טען טענה זו, ובשש"כ (בחדש עמ' שנו') סתם להתיר לטלטל פח אשפה ריק שעשוי מפלסטיק, ומשמע ששרי גם מחמה לצל, וכך הבין בו גם האדני שלמה, ולכן להלכה פח אשפה ריק הוא כלי שמלאכתו להתיר, ויש עוד טענה ברורה להתיר בפח, והארכתי בזה בקונטרס אגילה בישועתך ואכמ"ל.

הרב עמרם שכטר

קביעות מקום

א. ע' בשבת מה: ובתוס' מו. ד"ה כילת חתנים שכתבו והא כילת חתנים דאדם קובע לה מקום. פ"ר רשב"א דאדם קובע לה מקום כמו למנורה ואפ"ה שרי שמואל אלא ודאי לא חשיב קביעות שלה ושל מנורה קביעות אלא היכא דקבע מקום לגמרי כדאמר בפ' כל הכלים (לקמן כג).

ב. ונראה לענ"ד מדברי התוס' שגם בכלי שמלאכתו להתיר שייך מוקצה מחמת חסרון כ"ס. וכן דייק הפנ"י (מו). אלא שחלק על זה ע"ש. וכן דייק הראש יוסף (מו). וציין לרמב"ם (פכ"ה ה"ט) שכן משמע מדבריו.

אמנם בחזו"א (סי' מג ס"ק יז) מבואר דלא כתוס', ולפ"ז לא שייך בכלי שמלאכתו להתיר מוקצה מחמת חסרון כ"ס. וכן כתב בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' צב, צד) בשם הקנה בושם (סי' יח) לדייק כן מהחזו"א.

ג. ואציין מספר הערות בדברי החזו"א הנ"ל. (א) מתבאר מדבריו שאם יש קביעות מקום גמורה דהיינו שלא מטלטלים את הכלי כלל אלא משתמשים בו במקומו, נחשב כמוקצה מחמת גופו. (ומ"ש בשש"כ פ"כ הערה סט שנידון לחזו"א כמוקצה מחמת חסרון כ"ס, תמוה. וצ"ע.) [וכן באור לציון ח"ב (עמ' רבי) פסק כהחזו"א שאין מוקצה מחמת חסרון כ"ס בכלי שמלאכתו להתיר, אך מ"מ תמונה קבועה בקיר מוקצה היא. ע"ש. והיינו מוקצה מחמת גופו. ודו"ק.] (ב) מה שכתב החזו"א להוכיח כן מהשע"ת בס' שח סק"ה (לפנינו מט) צע"ג, דנחלקו האחרונים האם השעון הוא כלי שמלאכתו להתיר או לאיסור וכמפורש בשע"ת שם ובמשנ"ב (ס"ק קסח) שלצורך מקומו מותר לטלטל. [ושו"ר שכן העירו בארחות שבת פ"ט הערה קלג]. וייתכן שהחזו"א כיוון למ"ש המשנ"ב (שם) לגבי וואנד אוהר (שעון קיר). ועדיין צ"ע. (ג) לשון החזו"א: ואפשר לפרש לולא דבריהם ז"ל וכו' ומפורש מדבריו שתוס' לא מבארים כדבריו ולכן איני יודע אם חולק למעשה על דבריהם. אלא שבסוף דבריו כתב וע' תוס' לעיל לה. ד"ה ואפילו, משמע שמפרשים כמש"כ. ע"ש. ויתכן שלכן הבינו האחרונים שכן דעת החזו"א שמצא סמך לדבריו בתוס' הנ"ל. וכן ממ"ש בס' מא ס"ק טז לגבי שלהבת. ועדיין צ"ע.

הרב יעקב ישראל לעג'מי

הערות בדיני מוקצה

א. מה שכותב החתם סופר בתחלת מסכת ביצה (מהדו"ת) שיש שני מיני מוקצה אחד לאכילה (או לשימוש כמו שכתב המהרש"א בביצה לג. בד"ה גמרא דתשמיש במוקצה הוי כאכילתו) ואחד לטלטול ומוקצה לאכילה הוא קרוב לדאורייתא ואסמכוהו אקרא "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו" משמע שאין לאכול בשבת או יום טוב בלי שהוכן מאתמול וכל שמוקצה מדעתו הרי לא הוכן. נמצא איפוא שכל מה שהתחדש בימי דוד ובימי נחמיה אינו אלא לענין טלטול אבל אכילה או שמוש במוקצה אסורו

חכמים מקודם.

ב. מה שכתבו התוספות במסכת ביצה ב. ד"ה קא ס"ד, דבגולד שלא היה כלל בעולם גם רבי שמעון מודה שהוא מוקצה, ומביאים ראיה ממסכת ערובין מה: שהגמרא מקשה שכיון שהמי גשמים בלועים בתוך הענן אם כן אמאי אינן אסורים אפילו בטלטול משום גולד, ועל זה מקשים התוספות מאי קושיא דילמא ברייתא זו ("גשמים שירדו ביו"ט הרי הן כרגלי כל אדם") כרבי שמעון נשנית (דלית ליה גולד), אלא ודאי דגם רבי שמעון מודה בגולד כזה. (ואע"פ שקיימא לן לדינא שאין על הגשם שם מוקצה וגולד כדאיתא בסיומן של ס"ט ובמ"ב סק"ל, היינו משום שלמסקנת הגמרא הגשם נחשב מינדי בתוך הענן).

ג. הא דקיימא לן דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, יש לשאול האם גם רבי יהודה מודה בזה או לא? (ונפקא מינא לענין יום טוב דשם פסק השו"ע כרבי יהודה בסיומן תצה ס"ד). ובס"ד מצאנו במסכת שבת קמא: בתוספות ד"ה ההיא דרבי יהודה שכתבו "מכאן ראיה דרבי יהודה שרי דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו", ותאזרני שמחה.

ד. אע"פ שתשמיש וטלטול במוקצה אסור כתב המגן אברהם בסיומן ש"ח סקמ"א שמותר לשבת על אבן בשבת (אם לא מטלטל אותה) וכן כתב המ"ב לדינא, והמקור מדברי המאירי שבת קכה: ד"ה כל מה ומהרמב"ן שבת קכב. הא דתנן וכו'. והנה רע"א בסיומן שכה (על מג"א סק"ט) כתב לדייק מדברי הרשב"א שבת כט. ד"ה כי אדליק "מכאן... שלא אסור אלא לטלטלו או לאכלו ואפילו להשתמש בו בידיים כגון הדלקה או לסמוך בו כרעי המטה ואפילו במקומו שאינו מזיז ומטלטלו אבל הנאה הבאה מימלא שפיר דמי", שאסור לשבת על אבן וצ"ע. ? ולולא דמסתפינא הוה אמינא שאפשר להשוות דעת הרשב"א עם שאר הראשונים שהרי יש לחלק בין שני מצבים (1) שמוש קבוע במוקצה והוא כעין אכילתו והוא ענין סמיכת כרעי המטה שהרי המוקצה עומד לישראל שם שהרי לא יכול לזוז מעצמו (2) משא"כ ישיבה על אבן שהבן אדם עומד לקום אינו מוגדר כאכילת הדבר שהרי זה עראי והוי כהנאה דמימלא.

הרב אריאל מרציני

אימתי גזרו חכמים איסור טלטול מוקצה

הזמן המוקדם ביותר שמצינו בש"ס שנהגו בו איסור טלטול מוקצה הוא מזמן שלמה המלך וכדאיתא בגמ' שבת ל': שדוד המלך נפטר בשבת ושלח בנו שלמה לשאול את החכמים אבא מת ומוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים מה אעשה שלחו ליה חתור נבילה והנח לפני הכלבים ואבין הנח עליו כיכר או תינוק וטלטלו.

עוד מצינו בגמ' שבת קכ"ג: שבתקופה היותר מאוחרת בזמן נחמיה בן חכליה היו פרוצים בהלכות שבת וכמו שמואב בנביא (נחמיה י"ג-ט"ו) 'בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכים גתות בשבת ומביאים הערימות ועומסים על החמורים.' וכו' ובכדי לגדור את דורם גזרו שלא לטלטל כלים כלל ואפ"ל כלים שהשימוש בהם הוא שימוש של היתר, חוץ משלושה כלים והם מקצוע של דבילה, וזוהמא ליסטרן של קדירה וסכין קטנה שג"ע שולחן שהם כלים שהשימוש בהם תדיר. ומשראו חכמים שחזרו להקפיד בדיני שבת, התירו כמה מהדברים שאסרו עליהם בתחילה וחזרו והתירו שוב וחזרו והתירו שוב עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה שהם כלים שאדם מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם חוץ ממלאכתם והוי מוקצה מחמת חסרון כ"ס.

ונח' שם אביי ורבה מה חכמים התירו וחזרו והתירו שלפי שיטת אביי בתחילה התירו בכלי שמלאכתו להתיר לטלטלו לצורך גופו ולאחמ"כ ג"כ לצורך מקומו, ואח"כ התירו אף בכלי שמלאכתו לאיסור רק לצורך גופו אך לא לצורך

מקומו ורק ביד אחת אך לא בשתי ידיים עד שאמרו כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה. אך לשיטת רבא וכדבריו נפסק ג"כ להלכה, לא היה נראה לחלק בין גופו למקומו בכלי שמלאכתו לאיסור שהרי סו"ס שניהם חשיבי לצורך ומ"ל לצורך גופו ומ"ל לצורך מקומו ולכן ביאר שבתחילה חכמים התירו כלי שמלאכתו להתיר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו, ולאחמ"כ התירו אף מחמה לצל בכלי שמלאכתו להתיר וחזרו והתירו בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אך לא מחמה לצל ורק באדם אחד אך לא בשני בנ"א עד שאמרו כל הכלים ניטלין וכו'.

ולבאר את הדברים בסדר הדורות, כתב בשו"ע הרב (סי' ש"ח סעיף י"ז) שהמוקצה שהיה נהוג בימי שלמה היה דווקא על מוקצה מחמת גופו שעניינו הוא כל דבר שאין בו שימוש בשבת דאינו כלי ואינו מאכל אדם או בהמה כגון אבנים ומעות וקנים ועצים וקורות ועפר וחול ומת וכדו' שאלו דברים שאינם ראויים לשימוש ואדם מקצה דעתו מהם ומה שגזרו בימי נחמיה בן חכליה זוהי גזירה חדשה בכלים שגזרו שלא לטלטל כלים שלא לצורך (כל כלי לפי ענין היתרו) והוי גזירת כלים שאינה מדיני מוקצה הקדום לה.

ולאחר האמור, נחלקו באחרונים בכל כלי שמלאכתו לאיסור שהותר רק לצורך גופו ומקומו וכן בכלי שמלאכתו להתיר שמותר אף מחמה לצל האם הוי מדין גזירת כלים, והיינו שדינים אלו שלא לטלטל שלא לצורך הוי ממה שגזרו בימי נחמיה ונשארו ההיתרים הללו לצורך או דילמא דא"ז מדין גזירת כלים אלא הוי מצד מוקצה, דכיון שמייוחד למלאכת איסור, מקצה דעתו ממנו חוץ מלצורך גופו או מקומו (ויש בזה כמה נפק"מ וכגון בטלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו כשיש לו אפשרות לעשות את אותה הפעולה ע"י כלי דהיתר ועוד).

ולאידך גיסא כתב בפסקי הרא"ז, (פ"ז הלכה א' אות ד') (שבימי נחמיה עשו סייג לתורה והחמירו... והעמידו התקנה בענין זה ואסרו להם טלטול אבנים ועצים שאין בהם תורת כלי לגמרי ואעפ"י שהן צריכים לו והוא הנקרא איסור מוקצה שהוקצה שלא לטלטלו וכ"כ להדיא בחידושי החת"ס בביצה מהדו"ת ב'. ד"ה הן-הרי לנו לשיטתם, דבימי נחמיה נתקן דינא דמוקצה ולא מימי דוד ושלמה.

ולשיטות אלו לכא"ל יקשה הגמ' בשבת ל': מה ששלח שלמה לשאול לחכמים מה לעשות עם גופו של דוד כשנפטר בשבת הרי עדין לא היה לדינא דמוקצה.

ומצאתי שהחת"ס בהגהותיו לשו"ע סי' ש"א ס"ב כתב שלענין דוד המלך השאלה ששלח שלמה לשאול את החכמים היתה מצד טלטול מרשות לרשות ולא לענין טלטול מוקצה שכאמור לשיטתו עדין לא היתה קיימת ועיקר ההיתר היה ע"י הנחת תינוק, והמת יחשב כמטה לתינוק, וכיכר כדי נסבה.

ובאופן שלישי ביאר בערוך השולחן (סי' ש"ח ס"ג) עפ"י דברי הרמב"ם בריש פכ"א משבת, שכוונת התורה באומרה 'תשבות', היינו לומר שצריך לשבות אפילו מדברים שאינם מלאכה ובין אם הוי שביטה מהתורה ובין אם הוי שביטה מדרבנן, מ"מ כלול הוא בכוונת התורה לשבות דבלי השבות מדרבנן, חסר ברצון התורה שנשבות ולפ"ז י"ל, שכל איסורי מוקצה היו מאז מתן תורה, והיה דינם כמו לאחר גזירת נחמיה שהתירו וחזרו והתירו, אך בימי נחמיה שהיו פרוצים בחילול שבת, עמד נחמיה וגזר על דורו עוד חומרות עד שאמרו שלא לטלטל כלים כלל חוץ משלושה כלים וכדאמרן אך כשחזרו והתירו וחזרו והתירו עד שנשאר הדבר כפי שהיה קודם לאותו הזמן.

הרב פנחס כהן

הגדרת שם 'כלי' לדיני מוקצה

א. **דבר שאינו כלי** שהביא המשנ"ב עשית של ברזל וטבל הוא טעות סופר וצ"ל וטבלא דפשיטא דטבל הוי כלי,



מגבונים אם נימצא תשמיש התר לא בטוח שיתכלה א"כ סימן שההקפדה לא על הכלי יש לו יצויר.. להתיר ולא מוקצה].

סימן שח

הרב משה בולבין

האם אתרוג בשבת הוי מוקצה

מחמת חסרון כ"ס / שח, א

פסק השו"ע סימן ש'ח ס'א כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כ"ס, כגון סכין של שחיטה או של מילה ואזמל של ספרים וכ"ו כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר, אסור לטלטל בשבת וכ"ו וברמ"א והוא הדין כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם.

ויש לדון האם בפירות שייך מוקצה מחמת חסרון כ"ס, ובאם שייך האם גם באתרוג לפני סוכות או העומד לסחורה גם שייך או רק באוכל שמיועד לאכילה.

ברמב"ם פכ"ד הי"ד פסק שמן שיוצא מתחת הקורה של בית הבד בשבת וכן תמרים ושקדים המוכנים לסחורה מותר לאוכלם בשבת ואפילו אוצר של תבואה או תבואה צבורה מתחיל להסתפק ממנה בשבת שאין שום אוכל שהוא מוקצה בשבת כלל אלא הכל מוכן הוא, וכן מבואר שם ביותר במגיד משנה שהובא אף בב"י בריש סימן ש'ח.

ובשו"ע סימן ש"י סעיף ב' פסק אין שום אוכל תלוש הראוי לאכילה מוקצה לשבת, דתמרים ושקדים ושאר פירות העומדים לסחורה מותר לאכול מהם בשבת וכ"ו הרי מבואר לכראה דבאוכל אפי' שעומד לסחורה לא אמרינן מוקצה מחמת חסרון כ"ס, שאפשר לאכול.

אלא שיש לדון באתרוג בשבת וכגון בשבת שלפני סוכות בין בעומד לסחורה בין אם כבר קנה אותו, האם הוא כאוכל שאין בו מוקצה מחמת חסרון כ"ס או כיון שעומד לנטילת מצווה שוב לא נידון כאוכל כלל.

ובערוך השולחן פסק בסימן ש'ח י"ז דאתרוג הוי מוקצה משום דקפיד עליהו, ומשמע דהוי מוקצה מחמת חסרון כ"ס, ולא נידון כפירות שאין בהם דין מוקצה מחמת חסרון כ"ס.

וברמ"א סימן תרנ"ח לכראה גם משמע כן דפסק אתרוג מותר בטלטול דראוי להריח בו, ומשמע דרק משום שעומד להריח אבל בלא"ה לא היה מותר לטלטלו ויל"ע.

ובאמת בשמירת שבת כהלכתה פרק כ"ב ס"ב הביא בשם הגרש"ז שבזמנינו אתרוג אינו עומד בשביל להריח בו ולכן אסור משום מוקצה מחמת חסרון כ"ס עיי"ש.

אלא שמצינו באור שמח פרק כ"ה ה"ט שפסק הרמב"ם כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה וכ"ו אסור לטלטלן בשבת וזה הנקרא מוקצה מחמת חסרון כ"ס, וביאר האו"ש שלגבי אכילה ל"ש מוקצה מחמת חסרון כ"ס, משום דדעתיה דאניש על כל מידי דחזי ליה, ולא שייך בזה חסרון כ"ס דכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו, וכיון שאם לא יהיה לו מה לאכול ודאי שיאכל את הדבר היקר ואפילו שיפסיד הון רב, ולכן הזכיר הרמב"ם את ענין המוקצה מחמת חסרון כ"ס רק בכלים וכיו"ב ולא באוכל משום שרק בכלי שייך שמקצה אותו מדעתו מחמת חסרון כ"ס והביא ראיה מהגמרא בריש ביצה שמוכן לכלבים הוי מוכן לאדם ועוד הוכיח שם.

וכדי לבאר דבריו נראה להקדים מה שראיתי שהקשו על דבריו דלכראה לא רק באוכל יש מציאות שבמצב של פיקוח נפש ישתמש האדם באוכל אף שיש בו חסרון כ"ס אלא בכל כלי זה קיים ואעפ"כ לא בטל המוקצה מחמת חסרון כ"ס מחמת כן, וכמו שמצינו בגמרא שבת קכט. בשמואל שהקזו לו דם ולא היה עצים לחממו ושרפו בתנור שידה מעץ יקר כדי שיתחמם, ואעפ"כ ודאי שהשידה מהעץ היקר נשאר מוקצה לשימושו ולא נאמר שעומדת יותר לעץ לחימום הבית.

ב. גפרורים ועוד יש לדון בזה בסתם עצים דלהסקה קיימים ואעפ"כ הוי מוקצה ואסירי אפילו מחמ"ג ואע"ג דעומדים לשימוש והיינו נמי דינא דסט"ז בקנה שתחבו בו את הבגד דהוי מוקצה, ולעומת כן קיסם לחצות בו שיניו לא הוי מוקצה דסו"ס זהו שימוש, וכן הוכיח באורל"צ (ב,כו.) מפחמין דמבואר ברש"י בביצה לב: דאין עושין פחמין משום דחשיב כעושה כלי ובאמת אין מוכח מזה לכא' דעשיית כלי שאני וביאר יד"ו ר' שלמה זיאת נ"י דלהחיל שם 'כלי' בעינן שיהיה על הדבר שם שימוש בפנ"ע ללא כילוי ובעצים אין לו שימוש מלבד כילוי משא"כ גפרור שכילוי הוא דבר הנלווה גרידא (ונחלקו בזה התהל"ד שכב' ד' והשש"כ יד' צז')

ג. במוקצה מחמת מיאוס או איסור דלית ליה שימושים אחרים נחלקו הראשונים בכ"ד (בקנז: בשליפי זוטרי, וכן בלו. בסוגיא דחצוצרות) דהרמב"ן והר"ה והר"ן ס"ל כפשטות הסוגיא בשיירים ונזמים דמבואר בגמ' דלולי דהו חזי לכסויי בהו מנא הווי מוקצה מחמת גופו ה"נ כן אף הרשב"א פליג (א,תרו) דסו"ס שם 'כלי' עלייהו וראייתו מקד. דלר' נחמיה שרי לצורך מקומו אע"ג דאסור לצורך גופו ועיין באר"ש (ב,טו) ששג בזה דכאילו ש"ד מה יענו אף האמת שהרמב"ן והר"ן שם יישבו באו"א שזהו נחשב לו כתשמיש הרגיל אצלו.

וכן פשיט"ל לרע"א ולפמ"ג (שחיב, נח), ולב"ח כ' והמ"א שם, ולמשנ"ב (תרנח,ד) בדיון גרף של רעי דהוי מוקצה מחמת גופו משום מאיסותו ומכאן פלא על השבט הלוי ושאר פוסקים שפסקו בזה להיתרא (דניאל בן הרוש)

ועוד זהו לכא' דברי המור וקציעה שפסקם המשנ"ב דנר שעוה וחלב הוי כבשר חי ושומן דכין דעתה אינו ראוי לשום תשמיש הוי מוקצה מחמת גופו.

הרב יוסף אזולאי

האם ואיזה מוקצה יש ל"מגבונים"

מגבונים שלא ספוגים הרבה מים שמותרים בשימוש בנחת דינו ככלי המיועד לאיסור [שימוש בכח ע"י סחיטה] ולהתר בנחת] וכן לדעת החז"ע שלא חילק בין סוגי המגבונים והתיר הכל בנחת [שג"כ אם סוחט זה רק איסור דרבנן] א"כ מיועד ג"כ לתשמישי התר [כיון שבשבת הדרך להשתמש בנחת] ואין דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

אבל יש לעיין לשיטות שאוסרים אפי' בנחת א"כ כלי שמייוחד רק לאיסור ולכא' אין לו תשמישי התר שכל שימוש במגבונים יהיה איסור א"כ יהיה קשור לנידון של רע"א בס' קסו שכלי שמלאכתו לאיסור שאין תשמישי התר יהיה מוקצה מחמת גופו [א"כ דרכו להשתמש במגבונים להתר כגון להשים על טישו או ניר ובמצב שודאי לא סוחטם].

ויש לעיין עוד אם מקפיד שילדיו הקטנים לא יבזבזו המגבונים באופן שזה לא יפסד לו שיכול לאוספם אח"כ [הקפדה לתשמיש א' של התר ואין עוד תשמישים] אולי יהיה מוקצה מחמת חסרון כ"ס כמו שהרבה אחרונים סוברים במחברת ריקה אם מקפיד לא להשתמש רק בשימושה הקבוע יהיה אסור וג"כ שם יש לעיין למה מוקצה ח"כ הרי זה לא דומה לסכין של מילה שמקפיד לגמרי לא להשתמש לשום שימוש שלא יהיה בעולם רק למילה ובמחברת הרי אם יהיה שימוש התר סביר לא יהיה מקפיד אלא כיון שבשימושים המצויים [של התר] מקפיד זה חסרון כ"ס ה"נ במגבונים אם על כזה שימוש של התר מקפיד ואין שימוש של התר אחר [מצוי] שלא מקפיד יהיה חסרון כ"ס [א"כ נחלק שבמחברת באופן שלא היה מקפיד זה אפי' שמתכלה כששוה לו לא להקפיד כמו ניר בודד להסים על הכיסה כדי ללכלך אותו ולא הכיסה כאן אין לו יצויר אם יהיה תשמיש התר לא יקפיד כדי להתירו אבל

(ובפשטות זה כולל סבון ואבקת כביסה ומשחת נעליים וכדומה אך אולי זה תלוי במחלוקת הראשונים האם אבנים שנשתיירו מהבנין ועומדות לבנין נחשבים ל'כלי' או לא וכפי שיוצא בסמוך) וביאר בזה מו"ר הגר"א אוחנה שליט"א דהא דאמרינן דשאני טבל דמוכן הוא אצל שבת ולהכי אינו מוקצה וחילקו בזה האחרונים לבאר דאע"ג דהא פשיטא דלא אמרינן דהיה בדעתו של האדם שיתקנו ויעבור על איסור בשבת וא"כ אמאי אינו מוקצה.

אלא דגדר מוקצה לא נמדד לפי דעתו של האדם עצמו אלא לפי עצם הדבר וכיון דהפירות האלו ראויים לאכילה בפני עצמם ועומדין לכך אלא אריא הוא דרביע עליה לכן לא חל עליו שם מוקצה, וזהו יסוד חילוק התוס' בין טבל למטה דהוא כבר יוחד ויועד למוקצה והוקצה מכח עצמו, וצריכים לעשות בו שינוי ממש להוציא ממנו את המוקצה.

וזהו נמי החילוק בין אי בעינן לעבור על איסור דאו' לתקנו או על איסור דרבנן וכמבואר בסוגיא בחולין טו. לגבי השוחט בשבת דבאיסור דאו' אולי החפצא של האיסור חל עליה יותר שם האיסור.

ומעין זה יש לבאר בדברי הביה"ל בסו"ס שלח' שחידש שמי נטיל"י דאסורים בשימוש משום רוח רעה וכן מים אחרונים לא הוי מוקצה ולא דמי לטבל משום שאין עליו איסור טבל ממש ואינו אינו ראוי ממש וצ"ב בדבריו אך להנ"ל אולי מיושב קצת יותר.

וכן גרגורות וצמוקין דאינם ראויים או אפילו דראויים קצת חשיבי מוקצה מחמת גופו כי גילה דעתו שלדידה אינם ראויים יותר, וכן ב(קסד:): ליבני דאישתור מבניינא דמבואר ברש"י ור"ה דהו כאין להם תורת כלי אפילו דראויים לבנין ובריטב"א שם כתב דאינם אלא מוקצה מחמת ח"כ ומשמע שהבין שזה גם נקרא תורת כלי זה שהוא ראוי בכל זאת למשהו ואפילו דלאו דווקא ל'כלי השתמשות'.

וכן זהו נ"מ למה שהיו שרצו לחדש **דהאינדא שאנשים לא משתמשים בשברי כלים אפילו באופן שראויים לכסות בהם את הכלי שוב הדרי להיות מוקצה** אך עיין במש"כ הגר"פ שיינברג צ"ל דאינו כן דכל שגריעות הכלי היא לא הסיבה שאנשים לא משתמשים בה אלא מחמת שיש כלים אחרים הא ל"ח כלל מוקצה וזהו נמי יסוד ההיתר של דלתות הכלים שנשברו שכיון שבאים מכלי חשיבי ואינם מוקצה ואע"ג שייצטרכו מעשה אומן לתקנם ועיין בתוס' ר"ד (קכב) ועיי"ש שמבואר לא כדברי השלמי יהודה בזה

ועצם השמטת השו"ע לעיקר ה'מוקצה' דכל שאין לו שם כלי תמוה קצת לכא' ועיין ברמב"ם שכן הביאו, ואולי זה נכלל בהקדמתו שכתב 'כל הכלים ניטלין חוץ מחסרון כ"ס' ונראה דהיינו שכאן נתבאר החילוק שבין מוקצה גמור לכל הכלים שאינם מוקצה אלא אסורין משום גזירת כלים וכמו שנבאר וזהו כוונת הטור שחילק שיש ב' דברים שהם נכללים בכלל 'מוקצה' א. דבר שאינו כלי כלל, ב. כלי שמקפיד עליו להדיא שלא לטלטלו דהוא כאילו ביטל ממנו כל מעשה השתמשות בין לגופו ובין למקומו.

והוסיף להגדיר הרב מיימוני שליט"א כי הטעם שיש ביטול במוקצה למרות שסו"ס חסר לי 'הכנה' והרי ביטול ברוב אינו יכול להכיל חלויות (כידוע מדברי רע"א והנודב"י) אלא דההגדרה של האיסור שאתה עכשיו גורם לו להיות מוכן בשב"ק וזה עצמו נקרא הכנה ומעין מלאכה שהרי הרעיון של כל המלאכות זה יצירה ובניין וכשאני מחליט היום שהוא שימושי הרי שקידמתי לו שם חדש (ומעין דברי רש"י בביצה כא. שכתב על נולד כי זהו דמי למלאכה), ולגבי מת צ"ל דאינו שימוש אלא טלטול וכרשב"א שחילק ביניהם באמת וכמו קוצים אפילו שאין בו שום נזק אמיתי ולא דומה לאם נפל לך ארנק כי זה מעשה סילוק אבל הרצון בדבר הוא המוגדר כמוקצה

ובזה גם יש לפרש את גדר הדין שמותר לטלטל גרף של רעי כי מעשהו הוא מעשה של סילוק ואין לו שם מוקצה.

והוא גם בבית יוסף (שם), וז"ל המהרי"ל ל'ולטלטל מוקצה על ידי נפיקה, אף על גב דכתבתי לעיל דכחו כגופו דמי, מכל מקום אין נראה לאסור זה דהכא תלי באורחא לטלטל בכה"ג וטלטול מן הצד ועל ידי שינוי כלאחר יד שרינן, דתנן הקש שעל המטהג כו', וכן פוגלא שרינן כו' אליעזר בן תראי אף על גב דודאי מזיז עפר ממקומו, וכן ביצה דאסור רב יוסף גזירה שמא יזיז לגירסת ר"ת פרק כירה פ' שמא יזיז עפר בידים אבל כל מה שמזיז בביצה משום הוא לא אסרינן ואין לך כלאחר יד גדול מזה, וביד לא אסור אלא משום משוה גומות. והא דאסרינן במניח אפי' ניעור משום דהכלי עצמו נעשה בסיס לדבר האסור ומטלטל מוקצה בידים שהכלי נעשה מוקצה ומטלטל ליה כי אורחיה'.

וא"כ מבואר בפירוש בדבריו שניפוח הרי הוא כמעשה ממש שכתב 'דכחו כגופו דמי', וכן מבואר דכל ההיתר הוא משום שאינו עושהו כדרכו.

ובאמת כן הבין הרעק"א בדבריו, שכתב לדון על דברי הרמ"א אם היתר נפיקה הוא רק לצורך גופו ומקומו כדין טלול מן הצד שהותר רק לצורך דבר המותר, או שהוא מותר גם לצורך דבר האסור כדין טלטול בגופו, וכתב דזה יותר דומה לטלטול בגופו וכמו שמצינו במהרי"ל דימהו לטלטול קש שעל המטה שהוא טלטול בגופו, אך נשאר בצ"ע על לשון הרמ"א 'כלאחר יד' שנראה שהוא טלטול מן הצד.

ודע שביורה דעה (ס' קצה ס"ב) נחלקו הפוסקים אם מותר לנפוח בפיו כדי להסיר את הנוצה שנמצאת על בגדי אשתו נדה, שלדעת התורת השלמים (ס"ב) כיון שקי"ל שכחו כגופו הרי הוא בכלל נגיעה ואסור, אך לדעת הפלתי (ס"א) הוא מותר דאינו בכלל דברים של חיבה. ולכאנ' נראה דגם לדעת הפלתי לגבי דין טלטול מודה הוא דחשיב לנגיעה ואסור, דהרי כל ההיתר הוא משום שאינו חיבה ולכן אינו נחשב לנגיעה, משא"כ בשבת שהרי כחו כגופו.

הרב ישראל ג'יאן

בדין להעביר מיד ליד בכלי שמלאכתו

לאיסור / שח, ג

כתב השו"ע סימן שח סעיף ג כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, ... ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה, **וביאר המשנ"ב סקי"ג** דכיון שהוא בידו שנטלה לצורך גופה או מקומו רשאי ליטלה יותר עכ"ד.

ונחלקו האחרונים בדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, האם מותר להעביר את הכלי מיד ליד, **ובספר תוספת שבת בהקדמה לסימן שח ד"ה ואגב, והבא"ח שנה ב' פרשת מקץ אות ג, ובכח החיים סק"ז כתבו** לאסור, **והפרי מגדים סימן תמו במשבצ"ז סק"ב, ובחזו"ע חלק ג עמוד נט כתבו** להיתר [ויש אף שהתירו להעביר ליד חבירו].

ונחלקו אם העברה מיד ליד נחשב כהמשך טלטול, או דנחשב כטלטול חדש, **ובשלחן ערוך הרב** כתב דאפילו שהיה מועטת בעמידה לפוש כשאני לצורך ההליכה אסור.

ולכאורה י"ל בדעת האוסרים להעביר מידו האחת לידו השניה דכל זה דוקא דזה מצד ההיתר של 'עודה בידו', אבל אם זה קודם לכן אף לשיטתם יהיה יכול להעביר מיד ליד, והיינו כגון שיש לאדם פטיש בחדר, והוא מפריע לו באופן שלא רוצה שהוא יהיה כלל בכל החדר, כגון שהוא צריך את מקום כל החדר, א"כ בשעה שמוציא את הפטיש מהחדר כל זמן שהוא בתוך החדר הוא יכול להעביר מיד ליד אף לשיטות האוסרים, כיון שעדיין היתר טיטולו הוא לא מצד 'עודה בידו', אלא הוא מצד היתר 'לצורך מקומו', ולצורך מקומו כל רגע ורגע שהוא בחדר יש את ההיתר הנ"ל, ואף אם יניח לגמרי על הרצפה יהיה מותר לו ליקח פעם שניה, א"כ מותר לו גם להעביר לידו השניה, ורק שיוצא מהחדר

דמכח זה מקצה אותו מדעתו, וגם הוא חיסרון כיס דמחמת זה מקצה מדעתו טפי מיניה, אסור גם לצורך גופו ומקומו. אך אם הוא דבר שמלאכתו להיתר אף שיש לו חיסרון כיס לא נגרע כוחו בשביל זה דכיון שיכול להשתמש בו בשבת כדרך תשמישו בחול לא מקצה דעתו מיניה כלל עכ"ל וכ"כ עוד אחרונים.

על פי זה פסק מרן בחזו"ע חלק ג' עמוד צ"א שגם תמונה יקרה הקבועה בכותל ונפלה בשבת דפשיטא שאין איסור לטלטלה.

והטעם נראה שתמונה אפילו יקרה או ספריה אינן עומדים לטלטלן אף בימות החול ויש להם מקום קבוע כיוון שדרך תשמישם בשבת כדרך תשמישם בחול והסיבה שאין מטלטלין אינו נובע מחמת יוקר אלא שכן דרך שימושם להיות במקום קבוע ודאי שאין נחשב כמוקצה מחמת חיסרון כיס. אבל כלי שעומד לסחורה ומקפיד עלו אף על פי שהוא כלי שמלאכתו להיתר כיון שמקפיד עליו שלא להשתמש כלל אפילו לתשמיש המיוחד לו אם כן מקצה דעתה מיניה לגמרי והווה מוקצה וכן כתב בשו"ע הרב סעיף ד'.

אלא שהמ"ב ס"ק ח' כתב וז"ל נראה דאם בחול הוא זהיר להניעה (הקורה) ממקומה כדי שלא תיפסד ותתקלקל ממילא הוא מוקצה מחמת חיסרון כיס ואסור לטלטלה ע"כ.

אפשר להבין שהמ"ב חולק על אחרונים הנ"ל וס"ל שיש מוקצה מחמת חיסרון כיס גם בכלי שמלאכתו להיתר וכן כתב המגיה על התוספת שבת וכן הבין בתחילה בשו"ת קנה בשם סימן י"ח או אפשר דמ"ב איירי בכלי שלא מזיז כלל אף בחול רק מחמת שהוא יקר וחושש שיתקלקל אבל גם לדבריו אם הסיבה שאינו מטלטל משום שזו דרכו כגון דבר שהוא נוי אף שהוא יקר לא חשיב מוקצה מחמת חיסרון כיס.

ומצת מצווה פסק הפרמ"ג וכן פסק מרן בחזו"ע פסח עמוד ר"ס ו' חשיב מוקצה וכוונתו הואיל ומקפיד עלו מאד ולא עומד לשום תשמיש ואף אסור לו לאכול ביום י"ד מהמצה חשיב מוקצה מחמת חיסרון כיס רק צ"ע למה הותר לטלטלה אגב החזרת שהרי פסק בחזו"ע שבת ג' עמוד ג"ח מוקצה מחמת חיסרון כיס אין לטלטלו אגב כיכר או תינוק וצ"ע.

נמצא לדניא

א. כלי שמלאכתו להיתר אף על פי שהוא יקר ערך אם עומד בשבת לאותו תשמיש היתר שעומד בו בחול כגון גביע יקר או צלחות יקרות מותר לטלטלו.

ב. כלי שמלאכתו להיתר ועומד לסחורה ומקפיד עלו שאינו עומד אפילו לתשמיש המיוחד לו חשיב מוקצה מחמת חיסרון כיס.

ג. תמונה יקרה שעון קיר או ספריה כיוון שלאותו תשמיש שעומד בחול עומד גם בשבת אף על פי שעומד במקום קבוע ואינו מטלטל אינן מוקצה.

ד. חפץ שאינו מטלטל כלל רק מחמת יוקר שחושש שיתקלקל כתב המ"ב שהוא מוקצה מחמת חיסרון כיס.

ה. מצת מצווה בערב פסח שחל בשבת חשיב מוקצה מחמת חיסרון כיס כיון שאינה עומדת לשום תשמיש.

הרב אריאל יוחנן

טלטול מוקצה בנפיקה / שח, ג

כתב הרמ"א (או"ח סי' שח ס"ג) 'וכן מותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח, דלא הוי טלטול אלא כלאחר יד, ולא מיקרי טלטול' [וראה שכן נפסק גם בשו"ע להלן סעי' מג]. וכתב הכף החיים (שם אות לד) בשם האשל אברהם, שכונת הרמ"א לומר שאף אם הוא דבר שהדרך לטלטלו ע"י נפוח, מותר לטלטלו, מכיון שניפוח אינו נחשב למעשה טלטול כלל.

ודבריו צ"ב, דהנה מקור דברי הרמ"א הוא במהרי"ל (סי' ר)

אלא דצריך לבאר שלמד האו"ש ששונה לגמרי דין אוכל משאר דברים ולפי"ז דברי האו"ש אף באתרוג שעומד לסחורה לפני סוכות, שאוכל עיקרו ומהותו בשביל אכילה וגם כאשר אדם מייחד אותו לשימוש אחר כגון לד' מינים עדיין ראוי לאכילה ובאם ירצה לאכול לא יצטרך לשנות בהגדרת הדבר מאומה, ובשונה מזה שאר כלים שאף שיש אפשרות להשתמש עמהם לדברים אחרים, אבל כדי להשתמש לדברים אחרים צריך לשנות את היעוד והמהות של החפץ, וכגון סכין של שחיטה שודאי האדם משתמש בו רק לשחיטה אבל אם יראה האדם חבל כרוך סביב צוואר חברו ואין לו דרך להציל חברו ודאי ישתמש בסכין כדי להתירו מהחבל, אמנם בזה שמשתמש בו לזה משנה את המהות והצורה הפשוטה שעומדת הסכין לשחוט בו ומשא"כ באוכל, שבמצב של פיקו"נ כדי להשתמש באתרוג לאכילה לא צריך לשנות את המהות והיעוד שלו, שאוכל תמיד עומד לאכילה ורק האדם משתמש בו גם לדברים אחרים וזה כוונת האו"ש שבאוכל דעתו של האדם על כל מידה דחיי ליה ומשום שכדי להשתמש בו לאכילה לא צריך לשנות דבר וכבר עתה עומד הוא לכך.

ולפי"ז באמת סובר האו"ש שאף באתרוג בשבת שלפני סוכות ושעומד לסחורה הוא כדין אוכל שאין בו מוקצה מחמת חסרון כיס, ושונה משאר כלים.

ובאמת שבדברי הרמ"א שם תרנ"ח אחר העיון אין להוכיח מהא דכתב לגבי אתרוג שמותר משום שאפשר להריחו, שמחמת היותו אוכל אין להתירו, דאפשר לאמר שאף מצד מה שאוכל יש להתירו אלא הרמ"א בא לאמר דאף בלי זה אפשר להתירו מטעם שעומד להריחו וכמש"כ המשנ"ב דבשבת מותר להריחו, אלא שבגרש"ז מוכח שלא למד כן ממש שפסק שבזמנינו שלא עומד להריח הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אע"פ שהוא אוכל.

הרב אריאל יוחנן

חסרון כיס בכלי היתר / שח, א

ידועה מחלוקת הפוסקים אם דין מוקצה מחמת חסרון כיס שייך גם בכלי שמלאכתו להיתר כשמקפיד עליו ומייחד לו מקום, או שהוא נאמר רק בכלי שמלאכתו לאיסור. וראה בזה במשנה ברורה (שח סק"ח) ובחזון עובדיה (שבת א עמ' רסא).

כמו"כ נחלקו האם פמוטות שלא הדליקו בה באותה שבת גדרם ככלי שמלאכתו לאיסור שהרי הם עומדים לצורך החזקת האיסור, או שהם ככלי שמלאכתו להיתר היות והאיסור נעשה בהם ולא איתם. וראה בזה בהגהות רעק"א (על המג"א ס' רעט סק"ט) ובחזון עובדיה (שבת ג עמ' צ).

ולכאנ' מלשון הר"ן (שבת כא. מהרי"ף ד"ה לא הדליקו) היה נראה שסובר שפמוטות הרי הם בכלל כלי שמלאכתו להיתר, וכמו"כ שדין מוקצה מחמת חסרון כיס אינו שייך בכלי שמלאכתו להיתר. דהנה הקשה הר"ן מדוע הוצרך הרי"ף לפסוק את הדין של נר מתכת שמותרת בטלטול לדברי הכל אם לא הדליקו עליה באותה שבת. ותיירץ דבא הרי"ף לחדש דלא נימא דפמוט הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס מכיון דקפיד איניש עליה ומייחד לה מקום להדלקה בלחוד, וקמ"ל שלא אומרים כן. וע"ש.

והנה אף שניתן לבאר שכונת הר"ן לומר שקמ"ל שסתם פמוט לא מקפידים עליו וממילא זה לא חסרון כיס, ובאמת אם היה מקפיד עליו הוא היה בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס. מ"מ לא משמע שזה הדבר שהשתנה בקמ"ל. אלא נראה כוונתו שאף שמקפידים עליו מ"מ הוא לא מוקצה מחמת חסרון כיס מכיון שהגדרתו ככלי שמלאכתו להיתר ובזה לא שייך סוג מוקצה זה.

הרב דוד כוכב

מוקצה מחמת חסרון כיס שאינו דבר

שמלאכתו לאיסור / שח, ב

כתב בספר תוספת שבת סימן ש"י דבר שמלאכתו לאיסור

בפטיש'. ומבואר שם במשנ"ב סק"ח דה"ה קשין וקסמין דקין שנארגו בבגד בלי מתכוין דינן כיבלת וכן הסכמת האחרונים שם, דכל דבר שכבר נגמרה מלאכתו, אין בזה עוד משום מכה בפטיש דאין מכה בפטיש אחר מכה בפטיש. וע"כ הכא בהחזרת דלת שידה תיבה ומגדל אין משום מכה בפטיש.

אלא שלפי"ז יצא דבר חידוש שלכא' הנידון האם שייך דין מכה בפטיש בדבר שכבר נגמרה מלאכתו וחוזר ומתקנו תלוי במח' ראשונים דרש"י והר"ן.

ועו"ק על ת' זה, שבמשנ"ב בס"י ש"ח סקל"ז מבואר להדיא שכורכן ואוכלן לב' הפירושים הן פרוש רש"י והן פרוש הר"ן בדעת מרן השו"ע ולא זו אף זו שהקדים פרוש רש"י בדעת מרן ונראה שחשבה לעיקר וא"כ אכתי צ"ע טובא דברי המג"א.

ועוד צ"ע לפי כל האמור מ"ש הכא דאיכא משום מכה בפטיש וכפרש"י וכדנקט במשנ"ב סקל"ז להא דבס"י ש"ב סק"ח דמבואר שם עכ"פ בדעת המשנ"ב שכל שכבר נגמרה מלאכתו וחוזר ומתקנו אין בזה משום מכה בפטיש וצ"ע.

(והיותר מרובה דהמג"א אינו אומר כן בדעת השו"ע אלא גלי דעתו הידידה ולאפוקי ממש"כ בעולת שבת).

הרב יוסף חיים חזן

בדין טלטול סולם / שח, יט

ביאור הסוגיא - לבאר את יישוב הסתירה ודעת הרמב"ם ואת פסק השו"ע והמשנ"ב בטלטול סולם גדול

הנה יש כאן בסוגיא קצת חוסר ביאור, דהנה הב"י הביא סתירה שבביצה מבואר שאסור לטלטל סולם של עליה ובעירובין איתא שמותר לטלטל סולם אפי' גדול, והתוס' ביארו ב' ביאורים בסתירה, [וכן יש את פסק הרמב"ם שלא קשור לסתירה] ונבאר, ישנם שני ביאורים בתוס' לתרץ את הסתירה האחד כדברי ר"א וכן פסק הרא"ש לחלק בין שבת ליום טוב שביום טוב אסור משום שמותר להוציא אז יש מראית העין שיאמרו להטיח גגו הוא צריך, ובשבת מותר כי אין היתר להוציא אז אין מראית העין. והשני והוא ר"ת שמחלק בין גדול שראוי להטיח בו גגו שאסור לבין קטן שמותר. והנה ר"ת לא ביאר לנו כלום מה הטעם לחלק בין גדול לקטן, והנלע"ד שגם הוא סובר את הטעם של מראית העין ורק לא בגלל זה שמותר להוציא אלא אפי' בשבת שאסור להוציא לרה"ר, אבל לחצר וכדו' מותר ויאמרו להטיח גגו הוא צריך ולכן בסולם גדול שראוי להטיח בו גגו אסור לטלטלו משום מראית העין ובקטן שלא יאמרו להטיח גגו הוא צריך אין חשש מראית העין ומותר. ולפי זה יוצא שהסולם הזה הוא כלי ורק אסור משום מראית העין וא"כ זה כלי שמלאכתו לאיסור. והנה הרמב"ם פסק שאסור לטלטל סולם של עליה שראוי להטיח בו גגו, כי מחמת גדלו הוא מקצה אותו לגמרי ואין לזה שם כלי. וא"כ לפי הרמב"ם אסור אפי' לצורך גגו ומקומו ולפי ר"ת מותר לצורך גגו ומקומו כי זה כלי שמלאכתו לאיסור. ולפי זה לכא' אין שום קשר בין הרמב"ם לר"ת, נכון שלפי שניהם יש חילוק בין גדול לקטן, אבל טעם הרמב"ם הוא כי זה לא כלי מחמת גדלו, וטעם ר"ת משום מראית העין.

והנה השו"ע פסק וז"ל: סולם של עלייה שהוא גדול ועשוי להטיח בו גגו אסור לטלטלו. והנה יש להבין כמו מי הוא פסק, לכא' אפשר להבין כדעת ר"ת ואפשר להבין כדעת הרמב"ם, כר"ת שמחמת גדלו ושעשוי להטיח בו גגו שייך מראית העין ואסור לטלטלו. וכן כהרמב"ם שמחמת גדלו אין לו שם כלי, ולכן אסור לטלטלו. ובאמת הב"ח והמג"א כתבו שהשו"ע פסק כהרמב"ם, ולפי דבריהם חשיב מוקצה מחמת גופו ואסור לטלטלו אפי' לצורך גגו ומקומו. אמנם הג"א כתב שהשו"ע פסק כר"ת שכיון שהוא גדול שעשוי להטיח בו גגו יש מראית העין ולכן אסור, ולפי זה מותר לטלטלו לצורך גגו ומקומו כדין כלי שמלאכתו לאיסור. [והמג"א הוסיף שדינו כדין דלתות הבית שלמרות שהם בעיקרון כלי אבל כיון והוא מקצה אותם אז הם מוקצה מחמת גופו אז גם סולם שמקצה הוא מוקצה מחמת גופו.]

מלאכתם, ותשמישם וייעודם ברור ומוגדר. ג. דברים שאינם כלי ממש, אלא שיש עליהם שם 'תורת כלי', ובזה נכללים סוגי דברים שמיועדים מראש לשימוש בני האדם וראויים לכך (ולכן הם שונים מאבנים וצורות), אלא שעדיין לא הוחלט בבירור יעודם ולא הגיעו לתכלית תשמישם, אך מכל מקום כיון שמיועדים לשימוש בני האדם אין הם בגדר מוקצה מחמת גופו, אך אם החליט בדעתו שלא להשתמש בהם מועיל קפידתו לבטל שם 'תורת כלי' מעליהם.

וג' חילוקים אלו מתבארים ממה שכתב הגר"ז קודם לכן (סעיף ג'), לגבי כלים המיועדים לסחורה שאינו מקפיד להשתמש בהם, שאין להם דין מוקצה כיון שלא הסיח דעתו לגמרי מהם. (וכמבואר ברמ"א ס"א.) וממשיך שם הגר"ז: "במה דברים אמורים בדבר שהוא 'כלי ממש', אבל דבר שאינו 'כלי ממש' אלא שיש עליו 'תורת כלי' מחמת 'שראוי להשתמש בו איזה תשמיש בשבת', כגון גזין של צמר שראויין להסמך ולשבת עליהם וכן כל כיוצא"ב, אם הכניסן לאוצר לסחורה, ביטל 'תורת כלי' שהיה עליהם ואסור לטלטלם, אף על פי שאינו מקפיד כלל עליהם מלהשתמש בהם אלא אם כן חזר ויחדו לתשמיש לעולם", עכ"ל. [ולהלן בסעיף ח' כתב שאבנים וצורות הם מוקצה מחמת גופו כי אין עליהם 'תורת כלי' כלל יעו"ש].

הרי שמבואר להדיא החילוק הנ"ל, שישנם דברים שהם 'כלי ממש' ובזה אף שהם מיועדים לסחורה אינם מוקצה, ולא בטל שם כלי מעליהם. מה שאין כן דברים שהם בגדר 'תורת כלי' כי הם ראויים לשימוש וכגון גזי צמר, אבל הם אינם 'כלי ממש', אזי ברגע שהכניסם לאוצר לסחורה והסיח דעתו מהם, ביטל שם 'תורת כלי' מהם, ולכן הם בגדר מוקצה מחמת גופו שאפילו אם אינו מקפיד עליהם אסור לטלטלם כלל.

ומעתה הדברים מיושבים כמין חומר, שנראה לומר דסבירא ליה להגר"ז שנייר חלק אינו בגדר 'כלי ממש' אלא רק בגדר 'תורת כלי', כיון שכל זמן שלא כתוב בנייר כלום עדיין לא הגיע לתכלית יעודו, שהרי ודאי כל אדם שכותב על נייר אין התכלית עצם הכתיבה, אלא שהכתיבה היא היכי תימצא לדבר אחר, כגון לקרוא הדברים לאחר זמן, או למען יעמדו ימים רבים, או לשלוח אגרת שלומים לחבירו וכדו'. וכמו כן מה שראוי לצור על פי צלוחיתו הרי אין זה התכלית שבשבילו יוצר הדף, ועל כן לא סגי בזה להחשיבו ל'כלי ממש' אלא רק בשם 'תורת כלי', ודמי לגזי צמר שראויים לשימוש, וכמו כן על כל פנים הנייר ראוי הוא ומיוצר בשביל שימוש בני האדם, ומשום כן ברגע שמקפיד האדם על הנייר שלא להשתמש בו כלל בשבת אזי כלשונו הזהב: "מבטל שם 'תורת כלי' מעליו". וכאמור, שבדבר שאינו 'כלי ממש' אלא רק 'תורת כלי' מהני ביטול השם 'תורת כלי' ממנו על ידי קפידת האדם ודו"ק.

הרב יהונתן כהן

בביאור דברי המג"א דה"ה "שמה יתקע" / שח, ט

פסק מרן השו"ע, דלת של שידה תיבה ומגדל וכו' אסור להחזירה גזירה שמה יתקע ע"כ והנה המג"א בסקכ"א, כתב לבאר וז"ל: 'ואפילו בכלי שמיה בנין גמור דלא כעולת שבת' - ור"ל, דבעולת שבת פירש בדעת מרן שסובר הוא כפירש"י ע"ד הגמ' בשבת קכ"ב. דשמה יתקע היינו שיבא לידי איסור מכה בפטיש וכפי שאכן הביא בב"א את פירש"י.

ודברי המג"א בפרוש דעת מרן צ"ע טובא. חדא, דמי הכריחו לפרש כן בדעת השו"ע. ועוד, שבכ"י הביא דווקא את שיטת רש"י. ועוד ילה"ק מהו דלא כעולת שבת, הול"ל ודלא כרש"י, אלא כפי' הר"ן (הביאו בפמ"ג) וז"ל: 'ור"ן מפרש דיתקע, בונה חייב בכלי דכי אמרינן אין בנין במחזיר כלי שנתפרק וא"צ אומן' עכ"ל.

ולכא' היה מקום ליישב חדא מתלת בהקדים מה שפסק מרן השו"ע בס"י ס"ב וז"ל: 'הלוקט יבולות שע"ג בגדים כגון וכו' הנשארים בהם מן האריגה חייב משום מכה

ומותר לו להמשיך לטלטל מצד היתר 'עודה בידו' מעכשיו לשיטתם יהיה אסור לו להעביר ליד השניה, ובזה חולקים עליהם המתירים ומתירים אף מצד ההיתר של 'עודה בידו' להעביר מיד ליד.

הרב משה חיים אלימלך

ביאור חידושו של הגר"ז שנייר העומד

לכתיבה נחשב למוקצה מחמת גופו / שח, ו

הנה המגן אברהם (ס' שח סק"י) הביא בשם השלטי גיבורים שנייר חלק הוא מוקצה, וביאר המג"א שכיון שעומד לכתיבה קפיד עליה, ועל כן הוא מוקצה מחמת חסרון כיס. והובאו דבריו לדינא בכל האחרונים.

אולם בשולחן ערוך הגר"ז (ס' שח סעיף ו') לאחר שהביא דברי המגן אברהם הנ"ל, הוסיף עוד טעם על דבריו וז"ל: "ועוד כיון שמקפיד עליו שלא להשתמש בו אין עליו תורת כלי כלל". ומבואר מדבריו שנייר שמקפיד להשתמש בו אך ורק לכתיבה, מלבד שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, הוא נהפך גם למוקצה מחמת גופו, כי על ידי שמקפיד שלא להשתמש בו לדבר אחר, מבטל שם תורת כלי מעליו.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דמאי שנא נייר שעומד לכתיבה משאר הכלים שמלאכתם לאיסור, דאטו נאמר שכל כלי שמקפיד שלא להשתמש בו לדברים אחרים בשבת, שבוטל ממנו שם כלי, ויהפך למוקצה מחמת גופו. ובקצות השלחן (ס' ק"ח ס"ק כ"ו) כתב לבאר, דנייר הוא דבר שאינו כלי מצד עצמו ודמי לעצים ואבנים, אלא שתשמישו משוי' ליה שיהיה תורת כלי עליו, וכיון שמקפיד שלא להשתמש בו כלל רק לכתיבה האסורה בשבת ממילא אין עליו תורת כלי כלל, ולא דמי לכלי שמלאכתו לאיסור שאפילו מקפיד שלא להשתמש בו תשמיש אחר, הוי רק מוקצה מחמת ח"כ ולא פקע שם כלי ממנו כיון שהוא באמת כלי מצד עצמו עכ"ד.

ואכתי צריך ביאור מה שונה נייר שמיועד לכתיבה משאר כלי אכילה וכו"ב שמיועדים לתשמישם. ומלבד זאת, הרי מדברי הגר"ז מבואר שדוקא אם מקפיד שלא להשתמש בנייר לדברים אחרים חשיב למוקצה מחמת גופו, אך אם אינו מקפיד משמע שלא יחשב למוקצה מחמת גופו, כיון שיש לו שימושי היתר, ובאמת שדברים אלו צריכים הבנה בפני עצמם, שהרי כל מוקצה מחמת גופו אינו תלוי בהקפדת האדם, ואף באינו מקפיד אסור לטלטלו, ועיקר דין הקפדה לא נאמר אלא במוקצה מחמת חסרון כיס.

ואולם במה דפשיטא ליה להגר"ז שנייר חלק שמקפיד שלא להשתמש בו חשיב למוקצה מחמת גופו, כן מבואר באליה רבה (סק"ד), שהקשה על דברי המג"א הנ"ל מדוע החשיב הנייר למוקצה מחמת חסרון כיס ותלה הדבר בהקפדה, דלכאורה הנייר אינו נחשב כלי, וא"כ הוא מוקצה מחמת גופו כמו אבן וכו"ב. ותירץ הא"ר, דכיון שראוי לצור הנייר על פי צלוחיתו, הוי ככלי. (וכ"כ בפרי מגדים א"א ס"ק י"ב והובא בשע"צ ס' ש"ב ס"ק י"ט ע"ש).

ומבואר מדברי הא"ר הנ"ל, שאכן הנייר מצד מה שהוא עומד ומיועד לכתיבה, עדיין אינו חשוב לכלי, ועדיין יחשב למוקצה מחמת גופו, ולכן הוצרך לומר שרק מכיון שהוא ראוי לצור על פי צלוחיתו נהפך הוא לשם כלי. וצ"ב, כאמור מדוע בעצם זה שהנייר עומד לכתיבה לא סגי בזה להחשיבו כבר ככלי.

[ועוד צריך להבין שמהגר"ז מוכח דלא ס"ל כתירוץ הא"ר שהרי כתב שכשמקפיד עליו מבטל תורת כלי מעליו, ואף שהוא ראוי על כל פנים לצור ע"פ צלוחיתו לא סגי ליה בזה להחשיבו ככלי, ואם כן צ"ב במה נחלק על הא"ר].

ונראה שהמפתח להבנת דברי הגר"ז, מובנים על יסוד כללי וחשוב הטמון בדבריו קודם לכן. שבאמת ישנם ג' מיני חפצים. א. דברים שאין עליהם שם כלי כלל, וכגון אבנים וצורות וכדו' שהם מוקצה מחמת גופו. ב. דברים שהם בגדר 'כלי ממש', וכגון כלי אכילה ושאר כלים שנגמרו

זה דרכו לדבר כך.

העולה מן האמור שני ביאורים בסתירה, חילוק בין שבת ליום טוב וחילוק בין גדול לקטן, ושניהם מצד מראית העין אלא החילוק הוא האם רק ביום טוב או גם בשבת, ויש את הרמב"ם שמחלק בין גדול לקטן כר"ת אבל לא מטעמו אלא מטעם שזה כבר לא כלי. ובשו"ע מחלוקת האם פסק כר"ת או כהרמב"ם זה נפק"מ לטלטלו לצורך גופו ומקומו, שלרמב"ם אסור ולר"ת מותר, שהב"ח והמג"א סוברים שהשו"ע כהרמב"ם והגר"א סובר שהשו"ע כר"ת. ובמשנ"ב בביאור הלכה כתוב שהשו"ע כהרמב"ם ובמשנ"ב מבואר לכאן שהשו"ע כר"ת, אמנם בשער הציון בס' תקיח' ס"ק מז' מבואר שדעת המשנ"ב שהשו"ע פסק כהרמב"ם.

ואולי אפשר לומר שבאמת המשנ"ב מבין שהשו"ע פוסק את ר"ת, אלא שבתחילה כתב שזה הפסק של הרמב"ם שהרי גם הב"י הביא את הרמב"ם וגם הרמב"ם פוסק את הדין הזה, ובמשנ"ב הוא מבאר שזה לא מטעמו של הרמב"ם אלא מטעמו של ר"ת של מראית העין, ואז בס"ק פ' הוא כותב שעיין בפרי מגדים שכתב שלפי הרמב"ם אסור אפי' לצורך גופו ומקומו, ז"א שאולי כוונתו שנכון שהשו"ע פסק את ר"ת ולכן מותר לצורך גופו ומקומו, אבל דעת הרמב"ם שאסור, ואולי כוונתו להחמיר שהרי למה הביא את זה.

אמנם זה דחוק לומר זאת וכן אין זה נכון לומר זאת שהשער הציון בסימן תקיח' ס"ק מז' כתב במפורש שדעת השו"ע כהרמב"ם, ולפי זה באמת לא כ"כ ברור דברי המשנ"ב שאין

והנה המשנ"ב צריך להבינו שבביאור הלכה כתב הוא דעת הרמב"ם, אמנם בס"ק עח' כתב לגבי סולמות שבבית שמוטר לטלטלם כיון ולא אתי למימר להטיח גגו הוא צריך, מבואר שהמשנ"ב מבין שהשו"ע פסק את ר"ת שזה בעיה של מראית העין כי הוא כתב לא אתי למימר ז"א שזה בעיה שיגידו ז"א מראית העין, וכן בס"ק פ' משמע שהמשנ"ב סובר שהשו"ע כר"ת שכתב עיין בפרי מגדים שכתב שלפי דעת הרמב"ם אפילו לצורך גופו ומקומו אסור, ולכאן אם השו"ע זה כהרמב"ם אז מה זה עיין שלפי דעת הרמב"ם, אין זה דרך המשנ"ב לכתוב כך אם זה פסק השו"ע והיה לו לכתוב לדוגמא, אסור לטלטלו: אפי' לצורך גופו ומקומו, ואולי בסוגריים יביא שזה מהפרי מגדים כמו שהוא מביא בדרך כלל. וא"כ צריך בביאור במשנ"ב.

חושן משפט

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

שמירת כספים בזמן הזה

נשאלתי ע"י גבאי קופת "חברים מקשיבים" בבית מדרשינו, מה הנכון והמחוייב מצידו לעשות בקבלת הכספים מאת האברכים, טרם מסירתם לייעדם, בכדי לשומרם שלא ילכו לאיבוד או ייגנבו ח"ו.

שמעון בן גמליאל כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו דהיינו ג' טפחים, הכא מאי, מי בעינן ג' טפחים או לא, א"ל התם משום ריחא בעינן ג' טפחים, הכא משום אכסויי מעין לא בעינן ג' טפחים, וכמה, אמר רפרם טפח, עכ"ל. הרי מוכח דבטפי מטפח עדיף טפי, וכן מוכח מדברי הרי"ף (שם כד. מדפי הרי"ף) והרא"ש (שם פ"ג סי' כא) והנמו"י (שם). עכ"ד. ובביאור דבריו נראה, בהקדים מה שהקשה מרן בב"ע ד"ה הרמב"ם, מדוע השמיט הא דאמר' בגמרא באופן שחוששים לגשושאי, ועוד יש לתמוה, דהא גם לגבי טפוחאי, בגמרא נתנו ב' אפשרויות: או בטפח הסמוך לקרקע, או בטפח הסמוך לשמי קורה. והרמב"ם לא הביא אלא בטפח הסמוך לשמי קורה. ומדוע שינה דבריו. ועל כרחק צ"ל בדעת הרמב"ם, דמה שאמרו בגמרא "והאידינא דשכיחי טפוחאי, אין להן שמירה אלא בטפח הסמוך לקרקע, או בטפח הסמוך לשמי קורה", אין הפירוש כמו שפירש רש"י "וכלל בכותל", ורצונו לומר שצריך ליתן בכותל הוא בטפח הסמוך לקרקע או בטפח הסמוך לגג. אלא פירש דכאשר מטמין בקרקע לא יחפור בור וחלל גדול, אלא יתנו בטפח הסמוך לקרקע, ואז אין לחשוש לגשושאי וטפוחאי, מפני שבהכותל לשמוע חלל, לא ישמעו חלל, מאחר ולא חפר לעומק. וזה שכתב הלבוש: "ולא יקברם עמוק בקרקע, משום שיש רמאים שמגששין בקרקע ומכירין אם יש חלל תחתיו, לכך לא יתן עליהם אלא עובי טפח עפר שאין החלל ניכר שם".

והגר"א בביאורו (ס"ק כח) כתב ליישב עוד דעת הרמב"ם, דס"ל כגירסת הרי"ף, דחשש הרמאים אינו אלא לגבי הטמנת הכותל, ולא גרס כל "האידינא" עד אמר רבא, וז"ל: אמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, אמר רבא ומודה שמואל בערב שבת בין השמשות וכו', אמר רבא ומודה שמואל בכותל והאידינא דאיכא טפוחאי אין להן שמירה אלא בטפח הסמוך לקרקע או בטפח הסמוך לשמי קורה וצריך לעמוק להו כי היכי דיהיב עילוייהו [עפרא] טפח. ע"כ. דלג' ידון לדברי שמואל בכל מקום בכותל מהני והאידינא לא מהני בקרקע, אבל לג' הרי"ף דברי הרמב"ם ניחא, ד"והאידינא" לא קאי אלא אכותל. וכתב הגר"א דג' הרי"ף נכונה, דלג' ידון קשה דאמר רבא ל"ש כאן ודחק אינו בכותל. ועוד דלא הול"ל ומודה שמואל, והכי הול"ל א"ר ובכותל אפי' שלא ביני אורבי, ולג' הרי"ף אתי האיבעיא דפ"ב דפסחים ל"א ב' אף האידינא. ע"כ. וא"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם, גם האידינא מותר לטמון בקרקע, וכל החשש לא היה אלא בהטמנה בכותל.

אם החיוב לשמור בקרקע הוא גם בזמנינו

לשלם, הורו מקצת המבינים שהוא הדין לכל דבר שמשאו קל ואין הקרקע מאבדת אותו במהרה, כגון לשונות של כסף ואצ"ל לשונות של זהב ואבנים טובות, שאין להם שמירה אלא בקרקע, ולזה דעתי נוטה. עכ"ל.

ומרן בב"י (סי' רצא) כתב ע"ד וז"ל: ואיכא למידק, כשם שחשש הרמב"ם לטפוחאי ומשום הכי כתב "אבל לא באמצע הכותל", למה לא חשש לגשושאי, ולא הוה ליה לסתום ולכתוב ש"כספים אין להם שמירה אלא בקרקע". עכ"ל.

ובדרישה שם כתב ליישב דבריו, וז"ל: ואיכא למימר, דמ"ש "וכספים אין להן שמירה אלא בקרקע", לא רצה למימר דסגי בהטמנת קרקע אלא אדלעיל קאי, והכי קאמר: כל הדברים שגי בשמירתם בבית או בתיבה וכיוצא בו, חוץ מבכספים שאמרו חז"ל שאין שמירתם כשמירת שאר דברים אלא צריך הטמנת קרקע, והיינו מחשש גניבה היכא דליכא רמאי או יתננה כו', ר"ל במקום דיש לחשוש לרמאי יתננה בטפח כו', והיינו "או" דקאמר, דס"ל לעולם לא ישנה מאלו ב' המקומות, דהיינו בקרקע היכא דליכא רמאי ובטפח כו' היכא דאיכא רמאי, דס"ל לאחר שתקנו רבנן לבסוף לתתם בכותל בטפח הסמוך לקרקע כו' ס"ל לא ישנה ויעשה התקנה היותר טובה מהרמאין אם לא במקום דליכא רמאין דאז סגי בקרקע, וק"ל. עכ"ל. ובדרך זו גם ביאר בספרו סמ"ע (סי' רצא ס"ק כה), וז"ל: או יטמינם בכותל כו', פירוש, במקום דשכיחי רמאין הבקיאם לחפש ולבדוק בקרקע, אזי לא יניחם בקרקע אלא בכותל בטפח כו', אבל לא באמצע גובה הכותל בזמן דאיכא גנבים ורמאים המחפשים תחת הקרקע ובאמצע גובה הכותל יותר מטפח, אבל אם אין שיכחים הני רמאין, טוב יותר להטמינם בקרקע, משו"ה כתב לשון או בטפח כו'. ע"כ.

ומדברי הלבוש נראה דס"ל ליישב בדרך אחרת, דעי' בסמ"ע (שם ס"ק כו) שהביא דברי הלבוש עיר שושן (סעי' טו) שכתב בזה"ל: כספים ודינרים ולשונות של זהב ושל כסף ואבנים טובות אין להם שמירה אלא בקרקע, ולא יקברם עמוק בקרקע, משום שיש רמאים שמגששין בקרקע ומכירין אם יש חלל תחתיו, לכך לא יתן עליהם אלא עובי טפח עפר שאין החלל ניכר שם, או יטמינם בכותל בטפח התחתון סמוך לקרקע או בטפח הסמוך לקורה שגם שם אין החלל ניכר, ואפ"ה לא יתנם באמצע עובי הכותל רק שיכנס טפח בתוכו, אבל לא באמצע הכותל שמה יחפרו הגנבים ויגנבו שכן דרכם לחפור שם. עכ"ל. וכתב הסמ"ע ע"ד: וקשה לי, דבגמ' שם (ב"מ מב.) מוכח דלא כוותיה, דאדין זה דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע גרסינן שם ז"ל: א"ל רב אחא לרב אשי, תנן, חמץ שנפל עליו מפולת אמר רב

"כספים אין להם שמירה אלא בקרקע"

א. והנה במשנה (ב"מ מב.) תנן, "המפקיד מעות אצל חברו, צרין והפשילן לאחריו או שמסרם לבנו ולבתו הקטנים ונעל בפניהם שלא כראוי - חייב, שלא שימר כדרך השומרים. ואם שימר כדרך השומרים - פטור". ובגמרא (שם) אמר שמואל: כספים אין להם שמירה אלא בקרקע [דאם לא שמרן ונגנבו - פשיעה היא (רש"י)]. אמר רבא: ומודי שמואל בערב שבת בין השמשות, דלא אטרחוהו רבנן. ואי שהא למוצאי שבת שיעור למקבריהו ולא קבריהו - מחייב. ואי צורבא מרבנן הוא - סבר: דלמא מיבעי ליה זוזי לאבדלתא [פירש רש"י: אם המפקיד צורבא מרבנן, שהוא חרד על מצות הבדלה על הכוס, אמר השומר דלמא מיבעי ליה זוזי לאבדלתא להכי לא קבריהו ופטור]. - והאידינא דשכיחי גשושאי [מגששין בקרקע בשפודין של ברזל להכיר מקום שתחתיו חלל (רש"י)] - אין להן שמירה אלא בשמי קורה [בגג מתחתיו]. - והאידינא דשכיחי פרומאי [שוברי התקרה] - אין להם שמירה אלא ביני אורבי [בין שורות הבנין בכותל]. - אמר רבא: ומודה שמואל בכותל, (אי נמי בין הקרנות). והאידינא דשכיחי טפוחאי [מטפחים בכותל לידע אם יש שם חלל], אין להן שמירה אלא בטפח הסמוך לקרקע, או בטפח הסמוך לשמי קורה.

אלא שהדברים צ"ב, דבגמרא בב"ק (מה.) מבואר שלשומר חנם סגי בשמירה פחותה, ואילו לשומר שכר בעי' שמירה מעולה. ובתוספות (שם פכ: ד"ה וסבר) כתבו דשמירה פחותה היינו דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה, ואינה יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה. ושמירה מעולה היינו שיכולה לעמוד בפני כל רוח, שאז גם ש"ש יהיה פטור עליה. ולמדו כן מהא דאמר' התם (נה:). וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א בב"מ (שם). ומדוע אם כן בב"מ סתמה הגמרא לדעת שמואל דבעי' שמירה בקרקע, ולא חילקה הגמ' בזה בין שומר חנם לשומר שכר.

ב. הרמב"ם (פ"ד משאלה ה"ב) כתב וז"ל: "כיצד דרך השומרים? הכל לפי הפקדון, יש פקדון שדרך שמירתו להניחו בבית שער כגון הקורות והאבנים, ויש פקדון שדרך שמירתו להניחו בחצר כגון חבילות פשתן הגדולות וכיוצא בהן, ויש פקדון שדרך שמירתו להניחו בבית כגון שמלה וטלית, ויש פקדון שדרך שמירתו להניחו בתיבה או במגדל ונועל עליו כגון בגדי משי וכלי כסף וכלי זהב וכיוצא בהן".

ולהלן (שם ה"ד) הוסיף: "הכספים והדינרין אין להם שמירה אלא בקרקע, ויתן עליהם טפח עפר או יטמינם בכותל בטפח הסמוך לקורה, אבל לא באמצע הכותל שמה יחפרו הגנבים שם ויגנבו, אפילו נעל עליהם כראוי בתיבה או החביא אותם במקום שאין אדם מכירו ולא מרגיש בו הרי"ז פושע וחייב



היה הפקדון עדיין תחת המיטה, וכיון שאין יכול לישבע שלם. וכעין זה כתב הרב מוהר"י לב ז"ל (ח"ג סימן קטו).

אלא שעל חידושו זה כתב מהרח"ש דאין נראה כן, אלא בנדון דידן נראה פשוט שאפילו לדעת תרומת הדשן פטור השומר, דדוקא התם שאיכא ספק במציאות אם היו הזהובים שם כשחפש, ועל כל פנים צריך לישבע שמתה מחמת מלאכה או ששמר כדרך השומרים ולא פשע, וזה אינו יכול - אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע וכו', אבל הכא לדברי הר"י ברצלוני ולשאר הפוסקים הנמשכים עמו כשישבע ששמרם בתיבתו כראוי סגי כאילו נשבע בפירוש שלא פשע, א"כ מצי למימר קים לי כהני רבנותא דאית להו דבהך שבועה סגי, מה שאין כן באותו נדון של הרב בעל תרומת הדשן ז"ל. וכיון שכן ודאי אילו לא תפס ראובן מנכסי שמעון פשיטא ופשיטא דפטור שמעון. אמנם במקום שהמפקיד תפוס, אכתי נראה דיכול לטעון קים לי. ואף בתפיסה שנעשתה לאחר שנולד הספק, הסכימו האחרונים ע"פ מ"ש בתרוה"ד (סי' שכא) דמהני תפיסה.

אלא שהביא דברי מהרשד"ם (סי' מז) שכתב ע"ד הר"י ברצלוני, דפשיטא שיש לדון כן לענין הלכה למעשה אף להוציא. וכ"כ עוד (סי' קלד). וכן משמע מדברי מרן בב"י הנ"ל. ומטעם זה ועוד, העלה שאין לטעון קים לי כשיטה זו, ומוציאין מיד המפקיד למרות שהוא תפוס. ועיין עוד בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון (סי' קנ) שכתב בפשיטות שהלכה כהר"י אלברצלוני.

וגם בלא"ה, לדידן, אחר שנתבאר דמין השו"ע פסק כדברי הר"י אלברצלוני, פשיטא דאין לטעון קים לי דלא כוותיה, ומהרח"ש שפלפל בדבר הוא ע"פ מ"ש בכ"מ דבשאלוניקי וגלילותיה לא קיבלו ע"ע הוראות מרן השו"ע בחו"מ, אך למעשה אין אנו אומרים קים לי שלא כדעתו. ולכן, העיקר כדעת הר"י אלברצלוני, ובזמנינו אין חיוב להטמין הכספים בקרקע.

וכן ראיתי למו"ז מרן זיע"א בספרו שו"ת יביע אומר (חלק יא חו"ס סי' ט אות 1), אודות בחור אחד שאסף מעות צדקה עבור "יד לאחים" ונתנם במעילו, ואת מעילו תלה במתלה בישיבה, שמאחר וכך דרכו בשמירת מעותיו, וגם לא שכחי גנבי בתוך הישיבה, אין לחייבו. והוסיף, דאע"פ ש"ל דחשיב תחילתו בפשיעה לענין אבידה, כיון שלא הניחם בארנק עור, ויש חשש שיאבדו ע"י משמוש בכיסו, וכמ"ש בשו"ת שיבת ציון (סי' צט), הובא בפ"ת (ס"ק ה), וסופו באונס לענין גנבי, דאפי' אם היו בארנק היו גונבים אותם, וקי"ל (ב"ב מ"ב. שו"ע רצא, ו) שחייב. אבל לפי מ"ש התוס' (ב"ב לו. ד"ה אין רצוני), דלא חייב אלא כשאפשר שאילו לא פשע מתחילה לא היה נארע האונס. והביאו ראה מהולכה בבקעה, דתחילתו בפשיעה לענין הוחמה. ע"ש. א"כ ה"ג ודאי דלא היו נמנעים הגנבים ליטול הארנק, לא דמי לתחילתו בפשיעה. [וע"ש שצירף לזה עוד דשטרות אימעטו מדין שומרים (ב"ב נו. שו"ע שא, א), וכתבו האחרונים שכן הדין גם למטבע כסף שאינו שוה כערכו הקצוב מצד הכסף שיש בו, א"כ בודאי שלדעת החת"ס (יו"ד סי' קלד) ודעימיה, כשם שאין פודים בהם, ה"ה דפטור מדין שומרים. ואף ש"ח ע"ז, יכול לומר קים לי כהנך פוסקים].

שומר מעות במקום שרגיל ליתן את שלו

ה. אלא שלמרות שנתבאר לן שגם אם לא טמנן בקרקע, אין מקום לחייבו, לא נתבאר לן היכן כן מחוייב הוא לשומרם.

והנה מרן בב"י (שם) סיים בדברי המרדכי, שכתב בשם רבינו תם, דהא דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, דוקא לדידהו שהיו להם בתים רעועים בשדות, אבל לדידן האידנא אין צריכים שמירה בקרקע. והביאו מהר"ק (שורש קלא). עכ"ל. ובמרדכי שלפנינו הוא בסי' רפ, ושם כתב בזה"ל: וכתב רבינו אבי העזרי דהכל תלוי לפי מנהג המקום, כדאמר תלמודא: והאידנא דאיכא טפוחאי כו', והיכא שנתנו במקום שמשמרת מאש ומגנבים, כגון: בכיפה שתחת

ובטפח כו' היכא דאיכא רמאי. והיינו דלעולם צריך ליתן בקרקע, אלא שכשיש רמאים מסוג א' יתן בצורה זו וכשיש רמאים מסוג ב' יתן בצורה אחרת. אך למעשה גם כשאין רמאי, צריך להפקיד ליתן בקרקע.

אמנם, אי נימא כדברי הר"י אלברצלוני, יש לנו מקום יישוב מה שמתנהו בתחילת דברינו, מדוע לא חילקו בגמרא בין ש"ח לשומר שכר, והיינו משום שבמקום שמצוי גנבים או רמאים, השמירה הפחותה והמינימלית היא בקרקע, ואין זה בגדר שמירה מעולה.

טענת קים לי כשהמפקיד תפוס במעות הנפקד

ד. אכן, אכתי צ"ע במקום שהמפקיד תפוס במעות הנפקד, אם יכול לטעון קים לי כהסוברים בדעת הרמב"ם שהשמירה ההכרחית היא בקרקע דוקא.

והנה מרן השו"ע (סי' רצא סעי' טו) כתב בזה"ל: הכספים והדינרים ולשונות של זהב ושל כסף ואבנים טובות, אין להם שמירה אלא בקרקע, ויתן עליהם טפח עפר, או יטמינם כותל בטפח התחתון הסמוך לקרקע או בטפח הסמוך לקורה. אפילו לא יתנם באמצע עובי הכותל, רק שיכנס טפח בתוכו, אבל לא באמצע הכותל, שמא יחפרו הגנבים ויגנבו. אפילו נעל עליהם כראוי בתיבה, או החביא אותם במקום שאין אדם מכיר ולא מרגיש בו, הרי זה פושע וחייב לשלם. ע"כ. ולהלן (סעיף יח) הוסיף וכתב: במה דברים אמורים כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, בשעה שגנבים מצויים ואנשים רמאים, שמחפשים אחריהם. אבל במקום דליכא כל הני, א"צ לכסותם בקרקע, אלא מניחם במקום שמוניח מעותיו. ע"כ. הרי שלמעשה הביא תחילה לשון הרמב"ם, ואח"כ חילק כדברי הר"י אלברצלוני.

וראיתי למהרח"ש בשו"ת תורת חיים (ח"א סי' צ) שהביא שגם הסמ"ג (עשה פח) ואו"ז (סי' קלב) סתמו כדברי שמואל ולא חילקו כדברי מהר"י אלברצלוני. והביא דברי הב"י, וכתב עליהם: אמנם לי הצעיר אין חילוק זה [שכתב הב"י בדעת הרמב"ם] מבואר, כמו שנראה מדברי מוהר"ק (שורש קלא) והרב בעל תרומת הדשן (סי' שלג), וזה דמהר"ק כתב וז"ל, מתוך דברך למדתי וכו' והבאת ראיה מהמרדכי דבזמן הזה אין לומר דאין שמירת כספים אלא בקרקע וכו', ואף שנראה שיש מהפוסקים דלא סבירא להו הכי מדלא חלקו לומר דבזמן הזה יש להם שמירה, משמע דסבירא להו דאפילו בזמן הזה הדין נוהג כן, מ"מ נלע"ד דאפילו בימי התלמוד לא אמרינן וכו' עיי"ש. ובתרומת הדשן (סימן שלג) כתב, בהמפקיד אמרינן כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, וכתבו הרמב"ם וסמ"ג ואור זרוע כל אלו הדינים ממש כדי הנמצא בתלמוד ולא חלקו כלום בין שהיה מנהג השמירה בימיהם ובין האידנא וכו', יע"ש. באופן דג"ל מתוך דבריהם דלהרמב"ם וסמ"ג ואור זרוע אין חילוק בין זמן התלמוד לזמן הזה, ודוחק לומר שנשתנה הדבר מזמן תרומת הדשן ומהר"ק לזמנינו.

ועפ"ז כתב מהרח"ש לחדש, דלא מבעיא דבמפקיד תפוס שיש בידו לטעון קים לי, אלא אפי' אם אינו תפוס, גם אז נראה שיש לחייב את השומר שלא טמן בקרקע, והוא משום דאיכא פלוגתא בהא והדבר ספק אי פשע שמעון או לא, וצריך הוא לישבע שלא פשע, ואינו יכול לישבע, מתוך שאינו יכול לישבע משלם. וכתב ללמוד זאת מתשו' תרוה"ד (שם), שכתב אודות ראובן שהפקיד כד של זהובים ביד שמעון, והצניעם שמעון בחדרו בכיפת אבנים וכו', ויהי לימים ברחה תרנגולת מלוי לתוך אותו חדר וביקש לוי משמעון לפתוח לו לבקש התרנגולת ונכנס וחפש כל הזוויות עד שמצא התרנגולת, ושמעון לא שת לבו בפעם ההוא עד אחר זמן שבתע ראובן פקדונו והלך ולא מצאה, ופסק שפשע שמעון במה שהניח ללוי ליכנס שם, וכתב ז"ל: אם יטעון שמעון מאן נימא לן שהפיקדון היה שם עדיין בשעה שחיפש לוי דילמא כבר נגנב ע"י אחר, ובההיא גניבה לא מחייבין כי שמרתי כדרך השומרים וכו'. נראה דטענת שמעון לאו טענה היא, דכיון דכל שומר צריך לישבע שלא פשע היאך יוכל לישבע דודאי לא פשע דילמא

ג. והנה הראשונים בסוגיין הביאו דעת רבי יהודה אלברצלוני, שכתב שלא אמרו חז"ל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, אלא בזמנם שהיו מצויים גנבים או אנשים רמאים, אבל במקום שאינם, אין עליו לכסותן בקרקע, אלא מניחן במקום שהוא מניח את מעותיו דלא עדיף מדידיה. וכתב הרא"ש (ב"מ פ"ג ס' כא) וז"ל: ועל ענין זה נהגו קדמונינו וזכרונם לברכה. וראוי לסמוך על קבלתו, מדקאמר גמרא: האידנא דשכיחי גשוחאי והאידנא דשכיחי פרומאי והאידנא דשכיחי טפוחאי, משמע דעיקר דבריו נאמרו באתרא דשכיחי כל הני. והכל לפי הזמן. עכ"ד.

גם הרמב"ן (ב"ב מב. ד"ה מצאתי) כתב על דברי הר"י יהודה ברצלוני: כיון שקבלה היא נקבל בסבר פנים יפות, והביא ראיות לדבריו מגמרא דידן ומהירושלמי דכספים נמי אם נעלם כראוי כדרך כל אדם בשלו, פטור. והיינו דאמרינן האידנא דשכיחי גשוחאי וטפוחאי ופרומאי אין להם שמירה וכו' אלמא הכל לפי הזמן והכל לפי המקום, ודברי שמואל אינם גזירה אלא דברי טעם, שכן דרך שמירתן באותו הזמן ובאותו המקום.

והביא עוד ראיה לזה מהירושלמי (לפנינו בתוספתא פ"ח ה"ג), דאמר' התם: אימתי אמרו שומר חינום נשבע ויוצא? בזמן ששמר כדרך השומרים, נעל כראוי קשר כראוי נתן באפונתו צרר בסדינו והפשילן לפניו ונתנם בשידה תיבה ומגדל, נגנבו או אבדו, פטור מלשלם, וחייב בשבועה וכו'. וסיים (שם ה"ד): נתנם במקום שנתן את שלו, אם ראוי לשמירה, פטור. ואם לאו, חייב. ע"כ. והר"ף ז"ל (ב"ב מ"ב כד.) הביא תוספתא זו להלכה. אמנם, הר"ף שם דילג את הסיים, שאם נתנם במקום שנתן את שלו. וכתב הרמב"ן: ולא ידעתי אם משום דדחי ליה מדשמואל דהא דירושלמי ודאי בכספים היא, או שקיצר כמנהגו. אך מפשטות לשון הירושלמי שכתב "נתנם במקום הרגיל ליתן את שלו אם ראוי לשמירה פטור" מוכח דאכספים קאי, ואיהו נמי אמתני' מיייתי לה. ועוד, לשון "נתנם" במעות משמע, אלמא במקום שרגיל ליתן כל אדם את שלו, פטור, שזה הוא ראוי לשמירה, ולא נאמרו דברי שמואל אלא באותו זמן ובאותו מקום דהוה שכיחי אונסי כספים. עכ"ד. וכ"כ גם הנמו"י (ב"ב כג: ד"ה נעל) בשם הר"ן (מב. ד"ה מתני'). וכ"כ תלמידי הרשב"א.

ומרן בב"י (סי' רצא) הביא דברי כל אלו הראשונים, אלא שכתב: ומדברי הרמב"ם לא משמע הכי, שכתב סתם להא דאמר שמואל "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע", ולא חילק בין זמן לזמן. ונראה דמשום הכי לא הזכיר הרב המגיד הא דה"ר יהודה ברצלוני. ומכל מקום נראה לי דהשתא לדידן להרב רמב"ם ז"ל נמי אין כספים צריכין שמירה בקרקע, שהרי הדבר ידוע שאין דרך בני אדם עכשיו לשמור כספים בקרקע וכל המפקיד על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילין לשמור באותו זמן הוא מפקיד. ע"כ. והמרדכי (ס"ו ס"פ) כתב בשם רבינו תם, דהא דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, דוקא לדידהו שהיו להם בתים רעועים בשדות, אבל לדידן האידנא אין צריכים שמירה בקרקע. והביאו מהר"ק (שורש קלא). עכ"ל מרן בב"י.

נמצינו למדים כי דברי הר"י אלברצלוני במחלוקת תליא, ולדעת הרב המגיד הרמב"ם פליג בזה, וס"ל דאין חילוק בין זמן לזמן, וגם בזמנינו החובה להפקידם ולשומרם בקרקע. אלא שמרן הב"י כתב שנראה שגם הרמב"ם יודה בזה, ודאי לשמור כדרך שהרגילות לשמור. אם כי, מרן הב"י לא נחית לפרש מהו "כדרך השומרים", ואם די במה שאדם רגיל לעשות בשלו, כי בירושלמי שכתב הרמב"ן שהוא מקור דברי הר"י אלברצלוני מפורש שגם אם שמר כדרך שאדם שומר את שלו, מהני.

ובאמת שממה שכתב הדרישה ליישב את לשון הרמב"ם, משמע כמ"ש מרן הב"י בשם הרב המגיד, שהרי על מה שהקשה מרן הב"י בדעת הרמב"ם, למה לא חילק כחלוקת הגמרא, כתב הדרישה, שודאי חילק וס"ל דלעולם לא ישנה מאלו ב' המקומות, דהיינו בקרקע היכא דליכא רמאי

הקרקע או שע"ג הקרקע, פטור. דחזינו לקמן דלא חייש רב יוסף אלא לאש ולגנבים. והמפקיד אצל חבירו דברים שאין נשמרים בקרקע - שמתקלקל, ויש לנפקד כיפה של אבנים ע"ג הקרקע, חייב ליתנם בכיפה, ואם לא עשה כן, חייב. ותני בירושלמי: נתנו במקום שנהג ליתן את שלו, אם ראו לשמירה, פטור. כתב ר' אבי העזרי וז"ל: משמע שנהג ליתן את שלו בתיבה בחדרו ואפ"ה בעינן מקום הראוי לשמירה דהיינו מאש ומגניבה, דאל"כ מה בא לחדש אין לך אדם משועמם שיתן את שלו במקום שאין משתמר, ואפילו פשע בשלו פשיטא שלא יפסיד המפקיד ומאי חידושה, אלא ש"מ כדפרישתי. והוצרכתי לכתוב יען כי יש מרבתינו שפסקו דכל היכא דיהיב דיליה יחיב נמי דחבריה, כדאמר' פרק אלמנה נזונית לא עדיף מדידך, וכי מעיינת בזה לא דמי דהתם מיירי באחריות הדרך אבל הכא כיון שאמרו חכמים כספים אין להם שמירה אלא בקרקע אינו רשאי לשנות אם לא יאמר בפירוש בתנאי למפקיד הריני נותנו עם שלי. עכ"ל. וכ"פ בספר א"ז. ע"כ. הנה ממה שהביא מהא"ז משמע שבעי' דוקא קרקע, ואפ"ל אם נתן במקום שרגיל לשים את שלו, לא די בכך, אלא אם התנה להדיא. וכ"כ גם בהג' אשר"י בשם הא"ז. אך הראב"ה ס"ל דכל שדרכו ליתן מעותיו שם, די בכך, ואין צורך דוקא בקרקע. אלא שהתנה זאת באם הוא מקום השמור מאש ומגניבה. וצ"ע אם כו"ע יודו בזה. דשמוא מאחר וק"ל שש"ח די לו בשמירה פחותה, ומאחר ובזמנינו אין דרך להטמין בקרקע, שוב לא צריך דוקא מקום השמור מאש וגניבה.

ונפ"מ גדולה איכא, מאחר ורבים הם המטמינים את כספם בין הבגדים או בין הספרים, והוא מקום שגם אם שמור מגנבים, אינו שמור מאש.

והנה בטור (ס' רצא), כתב וז"ל: וצריך לשמור כל דבר ודבר כראוי לו, ואם שמרו כראוי לו ונגנב או נאבד, פטור. אבל אם פשע בו ולא שמרו כראוי, אף על פי שלבסוף נאבד באונס, חייב. כההוא דאפקידו זוזי גביה ואנחניהו בצריפא דאורבני ופשע בזה, דאין שמירת כספים אלא בקרקע ולא בצריפא דאורבני, משום שדרך האש לשלוט בצריפא, ולבסוף באו גנבים ונגנבו משם וזהו אונס, ואפ"ה חייבוהו חכמים. וכן כל כיוצא בזה. ע"כ. ובפרישה שם תמה, קשה, הא השמירה דכספים בקרקע לאו מכא נורא הוא אלא כדי שלא יגנבו, כמ"ש בסמוך בסעיף י"ו. ובגמרא ובהרא"ש (ס' כב) לא נזכר כאן דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע. וצריך לומר, דכתב כן לאשמועינן דאף על גב דיש לזה להתנצל: הרי מה שאמרו חז"ל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע מחששא דגנבי אמרו והרי הנחתיהו במקום דליכא חששא, ואם כן הוה אמינא דאין זה פשיעה, קמ"ל דאפילו הכי הוה פשיעה משום דצריפא דאורבני הוא עלול לגבי נורא, דמיד שפגע בו אש נשרף ואי אפשר להציל מה שבתוכו, מה שאין כן בטומן בבית של שאר עצים וכמ"ש השתא דאיכא טפוחאי מנחי בשמי קורה וכמ"ש בסמוך (ס"ח). ואף על פי שכוונתו לטובה היתה להטמינו מהגנבים, תקנו חכמים תקנה אחרת דהיינו שיטמנם בקרקע והוא לא עשה כן ושינה ממה שציוו לו חכמים, מיקרי פשיעה לגביה. כן נראה לי לדעת רבינו. עכ"ד.

מדבריו אלו משמע, שאמנם עיקר הטעם שהוצרכו להטמין דוקא בקרקע הוא משום גנבי, אך טעם נוסף איכא משום חשש האש. אלא שביאר, דחשש האש אינו בכל בית, למרות שבכל בית יכול לבוא ח"ו שריפה, אלא דבצריפא דאורבני כיון שעשוי מקנים, מיד כשפוגע בו האש, נשרף, ולא ניתן לעשות כל פעולה להציל, משא"כ בבתי אחרים שאף שודאי עלול להשרף, אך מהירות האש המכלה אינה כצריך של קנים."

א וע"ע בשו"ת תורת אמת (סימן קנ) שכתב לדון אם כשם שחילק הר"י אלברצלוני בין זמן הגמרא לזמנינו לענין שמירה מגנבים, ה"ה שיש לחלק כן לענין שמירה מפני האש, דבזמננו נאמר שכיון שח"ו השריפה מצויה לא יבוא ולא יהיה, אין ספק שפשיעה גדולה היא זאת, דהא בעינן שמירה מעלייתא מהא מילתא דנורא. והוסיף: וכן אני רואה שכל העולם שומרים חפציהם בכיפות שתחת הקרקע

וכן נראין דברי תרומת הדשן (ס' שלג), שהביאו מרן בב"י (ס' רצא מחו' ב), דע"ש שכתב במי שהפקיד את ממון חבירו בכד קטן צייר וחתם, והצניעו בחדרו שהוא כיפת אבנים תחת מיטתו, רחוק מאוד מפני המיטה עד סמוך לכותל שבאחורי המיטה, שאין שם הילוך בני אדם לחפש במקום הזה אחר ממון כלל. וכתב תרומה"ד דזה נקרא שמירה מעולה, ולמד כן מהמעשה הנ"ל בצריפא דאורבני. דהא התם אמר' דלענין גנבי נטירותא היא, ורק לענין נורא לא הוי נטירותא. והכא בין לענין גנבי ובין לענין נורא הוי נטירותא.

איברא, דבמה שלמד תרומה"ד בפשיטות מהמעשה דצריפא דאורבני, יש לדחות, דעיינן בלשון הרמב"ם (פ"ד משאלה ה"ו) שהביא מעשה זה בזה"ל: מעשה באחד שהפקיד מעות אצל חבירו והניחם במחיצה של קנים, והוי **טמונים בעובי המחיצה** ונגנבו משם, ואמרו חכמים אף על פי שזו שמירה מעולה לענין גניבה, אינה שמירה כראוי לענין האש. ומאחר שלא טמנו בקרקע או בכותל בניין, פושע הוא, וכל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס, חייב. עכ"ל. מבואר מדברי הרמב"ם שלא די בנתינה סתם בתוך הבית במקום שלא רואים, אלא יש צורך להטמינם בעובי המחיצה. ומרן בשו"ע (ס' רצא סעי' ו) הביא לשונו. ועיינן בסמ"ע (שם ס"ק יא) שכתב לבאר דבריו, דהוא כדיון הגמ' הנ"ל שצריך להטמינם בקרקע או בכותל, באופן דאיכא גשוישאי או טפוחאי. וא"כ ראיית תרומה"ד נדחית, דמה שביקש ללמוד שדי בהנחתו תחת המיטה כיון שהוא מקום שלא רואים, אין מקום ללמוד כן מדהתם, שכן שם מדובר שנתנו בעובי הכותל. וראה עוד בסמ"ע שם שכתב וז"ל: ובגמרא (מב.) לא נזכר שהיה הפקדון טמון בעובי המחיצה דצריפא דאורבני אלא אותביניהו בצריפא דאורבני, ופירש רש"י (שם ד"ה אף על גב) דלענין גנבי נטירותא היא אפילו בלא קבורה, שאין הגנבים הולכים לגנוב במקום שאין מצוי שם, אבל ברמב"ם כתוב כמ"ש המחבר, ע"ש. ואפשר דגם דעת רש"י כן, מדכתב אפילו בלא קבורה, ור"ל בלא קבורת קרקע, אבל מיירי דטמנם בעובי המחיצות, ואפ"ה חייבוהו משום דתחלתו בפשיעה הוה וכמ"ש. ע"כ. ואם כי הסמ"ע דחק לפרש כהרמב"ם גם ברש"י, הנה בתרומה"ד להדיא לא משמע כן.

ואי נימא כמ"ש הב"י בדעת הרב המגיד, דהרמב"ם ס"ל שלעולם בעי' הטמנה בקרקע, שפיר יש לפרש גם דין זה, דמש"ה דחק הרמב"ם לפרש דאיירי שנתנו בעובי הכותל. ותרומה"ד פליג וס"ל כהר"י אלברצלוני, דלא בעי' בכל גווני לטומנם בקרקע, ומש"ה למד כסתמות לשון הגמרא. וכיון שלמעשה למדנו שהלכה כהר"י אלברצלוני, שפיר יש לנהוג כדעת תרומה"ד, ולהניחם במקום שאין רואים, וא"צ דוקא טמון בקרקע או בעובי הכותל וכדומה.

באופן שידוע למפקיד מקום השמירה של המפקיד

ו. סברא נוספת מצינו לפטור בכה"ג, ע"פ מ"ש בתרומה"ד (ס' שלג), וז"ל: ובהג"ה באשיירי בשם מהר"ח הוסיף עוד טעם לפטור, וכתב: אם נתנו בחדר סגור ובתיבה סגורה דפטור, דאדעתא דהכי קמפקיד. עכ"ל [הג' אשר"י]. נראה דרוצה לומר דכיון דידוע המפקיד שאין הנפקד רגיל לשמור שום

או שעל הקרקע, ואפ"ל דברים הצריכים להם במעט בכל הימים מצניעים אותם שם, אם כן אין ספק שצריך שיהיה מעלייתא. ומה לנו אם שמרה במקום ששומר חפציו, הרי מהנודע אצילנו הוא ולא סגי בזה אלא בהצטרף אליו מקום הראוי לשמירה, וכמו שכתב המרדכי שם בפ' המפקיד. ואף על פי שכתב שיש מרבתינו שפסקו דסגי בכל דהיכא דיהיב דיליה דיהיב דחבריה זה, כבר דחה הרב ז"ל דעתם ז"ל, ובדואי דלא חיישינן להו. וכ"ש דנראה לי דאפילו לכו"ע בנ"ד מודו דמיקרי פשיעה, שהרי הטעם שמקלים בזמנם הוא משום דכל המפקיד על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילים לשמור באותו זמן הוא מפקיד וכמו שכתב הרב מוה"ר קארו ז"ל, ואם כן בנ"ד אדרבה מהך טעמא איכא לאחמורי עליה דנפקד דודאי אדעתא שישמור כדרך שבני אדם רגילים לשמור מפקיד. והנה דרך בני אדם לשמור חפציהם בכיפה שתחת הקרקע ושעל גבי קרקע כנודע. ואם כן הוא יצא מהכלל כפר בעיקר השמירה. ע"ש.

דבר כלל כי אם בענין זה, מעיקרא אדעתא דהכי קמפקיד. עכ"ל תרומה"ד.

ובשו"ת מהרש"ם (חחו"מ סימן קלד) הביא דבריו וכתב להוכיח כן, מהא דאע"ג דק"ל ששומר שמסר לשומר חייב משום דפשע, מ"מ אמרינן שאם מסר לאשתו או לבני ביתו פטור, דלא פושע הוי, משום דאמרינן דכל המפקיד על דעת אשתו ובניו מפקיד. שמעינן דדיני שומרים לאו מילי פסיקתא נינהו, אלא אית לן לאפוקי ולעילוי כפי אומד דעתא, והשתא מצינן למימר שכל מפקיד בזמן הזה אינו מפקיד אדעתא שהניפקד יעשה חומה גבוהה בריח ודלתיים לשמור הפקדונות, שכבר ידע שאין לו שמירה אחרת אלא בבית שהוא דר בתוכה ומפתח, וכל המפקיד אדעתא דהכי מפקיד. ע"כ. וסיכם הענין: "שאנו הולכים בתר אומדן דעת המפקידים". וחזר על כיו"ב בתשו' אחרת (ס' קמד). וראה עוד בפ"ת (ס' רצא ס"ק ח) שהביא מ"ש מהרש"ך (ח"ב ס' קסט) דאפילו למ"ד דמלוה על המשכון ש"ש הוי וחייב בגניבה ואבידה, אם הראה המלוה ללוה מקום השמירה ונתרצה, הו"ל כאילו התנה בפירוש שנפטר בשמירה זו. עכ"ל. והובא בכנה"ג (סימן עב בהגב"י אות יט).

והרה"ג עובדיה סעדיה הוסיף להוכיח דמהני אומדנא ממה שמבואר בשו"ע (ס' רצא סעי' כג), מעשה באחד שהפקיד מעות אצל חבירו, ונתנם השומר לאמו והחביאה אותם, ולא טמנה אותם, ונגנבו, ואמרו חכמים אין השומר חייב לשלם מפני שנתנם לאמו, שכל המפקיד על דעת בניו ובני ביתו הוא מפקיד, ואף על פי שלא אמר להם: פקדון הם, יש לו לטעון: כל שכן שהיתה נזהרת בהם אם היתה סבורה שהם שלו, וכן אין אמו חייבת לשלם, שהרי לא אמר לה ונתנם לך, ואמרו חכמים ישבע השומר שאותם המעות עצמם הם שנתן לאמו, ותשבע אמו שהחביאה אותם ונגנבו, ויפטרו שניהם; וכן כל כיוצא בזה. ובסמ"ע (שם ס"ק לה) כתב לבאר טעם פטורה אף שלא טמנתם בקרקע, משום דסברה דשל בנה הן והוא יעסוק בהן ולא ינחא ליה בהטמנתן בקרקע. ובש"ך (שם ס"ק לג) ביאר דבריו, כלומר שלא היתה רוצה לטרוח כיון שלא ניתן לה בתורת שמירה של אחרים, דדוקא שומר מחויב לטרוח, והיתה סבורה שהבן לא יפקיד ודי לו בשמירה זו. ע"כ. ומשמע דמהני אומדנא בדעת המפקיד.

נמצא, שאמנם לשיטת הר"י אלברצלוני, אף שאין צורך להטמין בקרקע, מ"מ בעינן שישמור כדרך השומרים, ולא די בזה שהוא עצמו נוהג לשמור. אך בדברי תרומה"ד התחדש, שאף לא צריך שמירה כדרך השומרים, אלא כמו שהוא שומר את של עצמו, דאומדנא שע"ד כן הפקיד. אלא דבזה נראה שהרמב"ם לא ס"ל הכי. וכ"כ בב"י להדיא בדעת הרמב"ם "וכל המפקיד על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילים לשמור באותו זמן הוא מפקיד". ואדרבה לא די בזה שידוע לנו שהוא מפקיד באופן מסוים, אלא בעי' הפקדה מעולה כדרך השומרים.

וגם מרן השו"ע, לא היקל בשלחנו הטהור אלא כשיטת ר"י אלברצלוני, ומש"ה הצריך (שם סעי' יז) שיתנה במפורש: על מנת שלא אטמנם בקרקע, וכן כל דבר ודבר שניחנו עם שלו, דאז הכל לפי תנאו. אבל לולא שהתנה במפורש, לא אזול' בתר אומדנא לבדה. וכן נראין דברי הרמ"א (שם סעי' יח) שהביא את דברי המרדכי בזה"ל: ובמקום המשתמר כפי דרך המקום וכפי הזמן שהוא מפקיד. ע"כ. ומשמע שמ"מ בעי' כדרך השומרים, ולא די בזה שהוא עצמו נוהג.

וכן הראני **הרה"ג ר' עוז דוד כפיר** לבן הנוב"י בשו"ת שיבת ציון (סימן צט), שכתב לפרש כן דעת הרמ"א, וז"ל: אהובי ידידי. למה לא שם עיניו על דברי מור"ם בהג"ה שם שהוסיף על דברי המחבר וכתב ובמקום שמשתמר כפי דרך המקום וכפי הזמן שהוא מפקיד עכ"ל הרמ"א שם, והכוונה בזה שהרמ"א ז"ל הוסיף דברים האלה על דברי המחבר כדי לסלק אבן הטועים שלא נבוא לטעות ולומר **שדעת המחבר שסגי להשומר אם מניח מעות הפקדון במקום שמניח מעותיו**, וזה לא יעלה על הדעת אם זה הנפקד מניח מעותיו

לא היקל לשומרם במקום שרגיל לשמור את שלו, ודוקא בחפצים כתב כן. ואדברה החמיר גם יותר מהר"י אלברצלוני, וחייב הפקדה בבנק, ומ"מ למעשה נראה שגם הפתחי חושן יודה שבאופן שא"א להפקידם בבנק, רשאי לשומרם בביתו כדרך השומרים, וא"צ שמירה דוקא בקרקע.

וע"פ כל האמור יש מקום תימה על מה שכתב מו"ז מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר שם, שבמה שנתנו במעילו עם מעותיו אין זה פשיעה, וכתב דתרתני לטיבואת הכי: א. מונחים במעילו עם מעותיו. ב. בפנימיה של הישיבה דלא שכיחי גנבי. ע"כ. דמה בכך שהם עם מעותיו במעילו, הא ודאי אין זה כדרך השומרים.

שמירת הכספים בדרך למקום השמירה

ז. ואין לומר שכוונתו, דמאחר ובזה הרגע קיבלם לידו לשמירה, עד שיתנם בביתו במקום המשתמר, די לו ליתנו בכיס מעילו, וכזה דאמר' בגמ' (ב"מ מב:), שדוקא אם צררן והפשילן לאחוריו, חייב. אבל אם הפשילן לפניו, פטור. והיינו משום דמייירי במי שהפקיד כספים אצל חברו בדרך להוליכם לביתו, או ששלח עמו מעות ממקום למקום, צריכים שיהיו צרורים ומונחים בידו או קשורים כראוי על בטנו מכנגד פניו, עד שיגיע לביתו ויקברם כראוי. ואם לא קשרם בדרך הזאת, אפילו נאנס, חייב לשלם שהרי תחילתו בפשיעה. ועיין בפרישה (ס"ק כב) שביאר, דאף שלדינא דגמרא בעי' שמירה לכספים בקרקע, מ"מ מאחר ונתנו לו בדרך להוליכם לביתו, לפיכך אינו מחוייב עדיין בהטמנתם בקרקע, ודי בשמירה כשהם מופשלים לו לפניו. ויליף לה מדכת' (דברים יד, כה) "וצרת הכסף בידך", אף על פי שצוררין הם, יהיו בידך. וה"ה כנגד עיניו, דזיל בתר טעמא. ע"ש. וכ"פ מרן בשו"ע (סי' רצא סעי' כ). ובשו"ר (שם ס"ק כו) כתב, דדין זה היינו אף לדעת הר"י אלברצלוני, דאף דס"ל דבזמננו לא בעי' לשמירה בקרקע, מ"מ מודה שבדרך חייב לשמור בידו.

אולם, מיד כשמגיע לביתו, מחוייב הוא לשומרם כדרך השומרים, ופשיטא שאינו רשאי להניח מעילו ולילך. ובזה יתיישב סתירת דברי הרמב"ם, דבהלכותיו (פ"ד משאלה ה"ו) כתב וז"ל: הפקיד אצל חברו כספים בדרך להוליכם לביתו או ששלח עמו מעות ממקום למקום, צריכין שיהיו צרורים ומונחים בידו או קשורים כראוי על בטנו מכנגד פניו עד שיגיע לביתו ויקברם כראוי. ואם לא קשרן בדרך הזאת, אפילו נאנסו חייב לשלם שהרי תחילתו בפשיעה. ע"כ. ובפיה"מ להרמב"ם (ב"מ שם) כתב: אם נתן הכספים במלבושו שעושין בו כמין כס או שקשר אותו בסדינו או על בטנו, בכל אלה פשע אלא אם יתפשם בידו שנא' וצרת הכסף בידך. ע"כ. וכן כתב המאירי בבית הבחירה (שם). ולכאורה סתר דברי עצמו, שבפיה"מ כתב להדיא דלא די בנתינתם במלבושו. וכן הרגיש בזה בשו"ת המבי"ט (ח"א סימן שמב), וכתב שמש"ה דקדק הרמב"ם בהלכותיו וכתב שהפקיד אצלו בדרך, ור"ל, דדוקא ככה"ג מותר לו לעשות כן, ולא כשהוא בביתו ולאחר מכן. וכן הסיק המבי"ט שם: אבל אם מניח הסודר תוך מלבושו שעושין בו כעין כס, נראה דהוא שמירה מעלייתא וכמו שנראה מלשון הרב ז"ל בפ"י המשנה שכתב כמו כן אם נתן הכספים במלבושו שעושין בו כמין כס וכו' הוי פושע וכו' ע"כ. והיינו כשהוא בבית, אבל כשהוא בדרך, הוא שמירה זו כשמירה שכנגד בטנו. עכ"ל. והביאו בכנה"ג (ח"מ רצא אות קכא). וכ"כ בספר עין יהוסף (ב"מ שם). וראה עוד גם בפ"ת (שם ס"ק ח) שהביא מ"ש החת"ס בתשו' (ח"מ סי' קסח) במעשה בן השותף שהיה בידו צרור השותפות בנסעו למקום מלאכת השותפות, ושמו בחפיסה שלו עם מעותיו של עצמו והניחו בכיס התפור בבתי שוקיים ובדרך אבד כל המעות, וכתב דזה הוי כעין פשיעה שדרך לצרור מעות בכיס התפור בבגד שעל החזה כו' ע"ש. ומב' שדוקא בדרך שפיר דמי, וגם אז צריך שיהיה תפור בבגד.

וביותר מזה כתב בכנה"ג (סי' רצא הגב"ל לא), לחלוק על

בגמ' אמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, קמ"ל הר"י ברצלוני דה"מ בזמננו דשכיחי גשוישי טפוחאי ופרמאי אבל בזמן דלא שכיחי ונתן הפקדון במקום הראוי לשמירה ונוהג ליתן שם את שלו פטור. וכ"כ מדברי הר"י וכו'. הרי נראה בפירוש שאפילו שנתן במקום שנהג ליתן את שלו אם ראוי לשמירה פטור, ואם אינו ראוי לשמירה חייב. וכן נראה כונת ר"י ברצלוני מי שידקדק מעט בלשונו שכתב שלא נאמר זה אלא כשגנבים מצויים, משמע דכשגנבים מצויים צריך השמירה הנז' בתלמוד ולא מהני טעמא דלא עדיף מדידה. וכ"כ הנמוק' ז"ל, וז"ל: אלמא הכל לפי מקומו ושעתו. וא"כ בנ"ד כיון שהיו גנבים מצויים והבית רעוע ולא הניח שומרים ראויים לשמור, אין לך פשיעה גדולה מזו. ואפי' הניח שם שלו, חייב. ולא שייך כאן כל המפקיד ע"ד אשתו ובניו הוא מפקיד ולפטור שמעון מטעם שכבר הפקיד הבית לבניו, שהרי זה בכלל הפשיעה שצריך שיהיו ראויים לשמור דמטעם כשנתן הפקדון ביד בניו ובנותיו הגדולים פטור, אבל לקטנים חייב. וגדול' וקטנים ראויים לשמור ואינם ראויים לשמור והכל לפי מקומו ושעתו הנז' לעיל. ואם כן אחר שהבית היה רעוע והבנים שלא היו ראויים לשמור וראה שכשבאו הגנבים לא צעקו ולא פצו פיהם כנז' בשאלה, נראה ודאי ששמעון חייב. עכ"ל. הרי שגם הרש"ם ס"ל דלא די באומדנא ולא די במה שדרך השומר עצמו לעשות, ובעי' שיהיה כדרך השומרים.

וראה עוד במה שכתב בתשובה אחרת (סי' קיז) לדקדק מלשון הטור, שכתב: וראוי לסמוך על קבלתו, דהכי איתא בירושלמי: אם נתנו במקום שרגיל להניח שלו, פטור. ע"כ. מכאן אתה למד שאין השומר פטור מטעם שהניח את של חברו במקום שהניח את שלו, שלא כתב אלא במקום שרגיל להניח, והטעם, שלפעמים בדרך מקרה אדם מניח את שלו באיזה מקום שיזדמן גם שאינו מקום המשתמר, אבל ברגילות ודאי אינו דרך אלא שמניח את שלו במקום משתמר. עכ"ל.

ואפשר, שגם מה שהסכים בס' קלד לילך אחר אומדנא, היינו כדברי הב"י דבעי' אומדנא שישמור כדרך השומרים, ולא די באומדנא שהפקידו אצלו לשמור כמו שרגיל לעשות. א"נ כמ"ש הרש"ך, דבכה"ג שהראה לו להדיא, הוי כאילו התנה ופירש.

נמצא למעשה, כי קולא זו של בעל תרוה"ד שדי במה שהוא עצמו נוהג, לא נפסקה בשו"ע, וקשה להקל כוותיה, ומ"מ בעי' שישמור כדרך השומרים. וראיתי להג"ר סילמן בספר דרכי חושן (שומרים, סי' טו) שכתב וז"ל: וזה פשוט שבזמננו אין דרך לקבוצ כספים בקרקע אלא להטמינם בבית. אלא שסכומים גדולים שמקפידים בדרך כלל להפקידם בבנק, מסתבר שדין שמירתם הוא להפקיד בבנק. אמנם, אם הוא לזמן קצר, וכן אם יש סיבות שחושש מעינא בישא של השלטונות, כגון שהוא כסף שאינו חוקי או מטבע זר, במדינות שאסורה החזקתו, מסתבר שדין שמירתם הוא גם בביתו, במקום מסתור ראוי, והדבר תלוי ברצון הבעלים בסתמא מה יעשה השומר בכסף זה. ע"כ. ואם כי לריש דבריו הבאנו מקורות רבים כנ"ל, דודאי הוא כדרך השומרים, מ"מ לסוף דבריו שכתב שהדבר תלוי ברצון הבעלים, כבר נת' שהוא דעת תרוה"ד, וקשה להחליט כן לעיקר. שוב הראוני בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' נג) שכתב שבימינו "שמירת כספים בבנק היא השמירה היותר מעולה בעולם מכל ענייני השמירות". יעו"ש.

ובפתחי חושן (ח"ג פ"ב הע' יז) החמיר בזה ביותר, שכתב וז"ל: ונראה שבזמננו ודאי אין דרך לשמור בקרקע, אלא שמכיון שדרך בני אדם להפקיד כספים בבנק, אפשר שחזר דין שמירה להפקיד בבנק, ונראה שא"צ לפתוח חשבון מיוחד, ויכול להפקיד בחשבון שלו. ולגבי שאר חפצי ערך צריך לשומרם בדרך ששאר בני אדם שומרים את שלהם (ונראה שאינו צריך לשכור כספת להניחם שם), אבל פשוט שאף אם מניח את שלו בזמנו גלוי, אין זה פטור בפקדון, וכמ"ש לעיל (הערה ג). עכ"ד. מבואר מדבריו, שלגבי כספים

על קרן הצבי ואינו חושש לשמור את שלו בשמירה מעולה הכי נימא דסגי ליה אם עושה גם בפקדון כמו שעושה בשלו, ולכוונה זאת כתב הרמ"א ז"ל שעכ"פ צריך להיות מקום משתמר כפי דרך המקום וכפי הזמן, וכן מפורש בדברי המחבר עצמו שם בסעיף י"ג דאף אם הניח הפקדון עם שלו אם אין המקום ראוי לשמירה חייב דבשלו הוא רשאי ואינו רשאי בשל אחרים יע"ש. ע"כ. ועפי"ז כתב, "ומעתה הלא הוא דבר ידוע דכל מי שיש לו מעות ניירות שטרי הקיסר יר"ה שקורין (באנק נאטען) המנהג ודרך העולם להניחם בתוך תיק ואמתחת של עור שקורין (פארטעפיללע) או (טורנוסטער) המיוחד לתת לתוכו שטרות וניירות שיש בהם דררא דממונא, ואותה אמתחת נותן בתוך כיסו אשר בחיקו אבל אין זה דרך ליתן ניירות כאלה בתוך הכיס בכרך נייר בעלמא, ואם השומר נתן הניירות בכיס שבחיקו מבלי תכריך של עור העשוי לכך הוי זה פשיעה שלא שמר כדרך השומרים כי אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה וע"י משמוש בכיסו בקל יכולים הניירות להשתמט וליפול ארצה בלי הרגשה, ואינו מרגיש בשעת נפילתן וגם לא בחסרונם מן הכיס עד שצריך להם כי הניירות מחמת דקותן ומעט הכמות המה קלים כמוץ אשר תדפנו הרוח, ואם יש אדם שנותן הניירות בכיס בלי תיק ותכריך של עור אין זה שמירה מעולה המוטלת על השומרים ובשלו הוא רשאי ולא בשל אחרים באופן שזה נחשב פשיעה שלא שמר כדרך השומרים ואפי' הוא שומר חנם חייב בפשיעה". עכ"ל. וכן נטה לומר גם בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"ג סימן מז), וז"ל: לא אדע אם מה שהניחם בטייסטער שלו אם לא הוי פשיעה אחרי כי אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, ואם כי הניחם בין שטרותיו - בשלו רשאי ולא בשל אחרים, כמבואר סי' רצא סעי' י"ד, ואולי לא הוה שמירה עד שיניחם בארגז ויסגרם במסגר. ע"כ.

גם מ"ש הרש"ך, אפשר דדוקא ככה"ג דהוי כפירש והתנה להדיא, הוא דמהני. וכן ראיתי במהר"ש (שם) שכתב ללמוד מדברי המרדכי, וז"ל: וגם ראב"ה שהביא המרדכי (שם סי' רפ) שכתב שהכל תלוי במנהג המקום, נ"ל קצת מדבריו דמכל מקום בעינן מקום המשתמר מאש ומגנבים, ומפרש הירושלמי שממנו הביאו שאר הפוסקים ראה לדברי הר"י ברצלוני, דקתני אם הניחו במקום הרגיל ליתן את שלו אם הוא ראוי לשמירה פטור, שפירשו כגון כיפת אבנים שעל גבי קרקע שמשתמר מגנבים ומאש, וכן פירש הסמ"ג, הרי דבעינן שמירה בקרקע או לפחות כיפת אבנים משתמר גם מאש. וכן אפשר לדייק קצת מדרש"י ז"ל מההיא גבי ההיא דצריפא דאורבני דכתיבנא לעיל. ע"כ.

ומכאן יש לתמונה עמ"ש מהרש"ם עצמו במקו"א (ח"מ סי' מט), דע"ש שכתב וז"ל: ואין לפטור לשמעון מטעם שהניח שם נכסיו, שהחובל בעצמו אעפ"י שאינו רשאי פטור ובחברו חייב, כמו כן צריך האדם להזהר שלא יפשע בנכסי חברו יותר משהוא נזהר בשלו, וכ"כ הרמב"ם (פ"ד מהלכות שאלה ופקדון) וכו', וכן הביא הטור לשונו (סי' רצא) בלי שום חולק. ועוד כתב וז"ל כ' הר"י ברצלוני ודאי כך הלכה שאין לכספים שמירה אלא בקרקע, אבל כך קיבלנו מרבתינו שלא נאמר זה אלא בשעה שגנבים מצויים ואנשים רמאים שמחפשים אחריהם, אבל במקום דליכא כל הני, א"צ לכסותם בקרקע, אלא מניחן במקום שמניח מעותיו ולא עדיף מדידה. וע"ז סמכו קדמונינו. וכתב הרא"ש ז"ל והכי איתא בירושלמי אם נתנו במקום שרגיל להניח שלו פטור. ע"כ. לכאורה נראה שדברים אלו סותרים לדברי הרמב"ם ז"ל שכתב הטור בעצמו למעלה סתם, וקשה קצת שהיה לו לטור ז"ל לכתוב סברת הר"י וסברת אביו למעלה, ולומר: אבל הר"י וידה כתב כו', אבל עתה נראה לכאורה דמשמע ליה לטור דלא פליג סברת הר"י ברצלוני לדברי הרמב"ם ז"ל אשר הביאה למעלה בלי חולק. לכן נראה לע"ד דכן הוא ודאי דלא פליג, דמ"ש הרמב"ם ז"ל מיירי היכא שהניחו במקום שאינו ראוי אז אפי' שהניח שם שלו לא איפטר בכחי, ומ"ש הר"י ברצלוני היינו שהניחו במקום המשתמר ואז אפי' שהיה נרא לחייב מטעם הא דאמר'

ראש החבורה

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

א

סימן רצ"ב בש"ך סק"ז הביא ד' הסמ"ע דאם הוקרה הבהמה אחר שהופקדה בידו א"צ הנפקד ליתן אלא דמי שויה בשעת הפקדון דלא כהראב"ד דסובר דצריך ליתן כשעת התביעה היינו כשעת היוקרה דהשתא דהא ק"ל דמקני ליה למפרע משעת פקדון אי נמי משעת גניבה.

והש"ך כתב דהעיקר כהראב"ד דנהי דקנה למפרע משעת פקדון מ"מ הא קאמר נעשה כאומר לו לשכנגב ותרצה לשלמני תהא קנויה לך מעכשיו ופשיטא אילו הוי תבע ליה לנפקד לקמן לבי דינא היה מוכרח לשלם לו כפי שעת התביעה אם לא היה רוצה לישבע דלמא השתא פשע וכל השומרין משלמין כשעת הפשיעה א"כ ה"ק כשתגב ותרצה לשלמני מה שיגיע לי ע"פ הדין אז תהא קנויה לך מעכשיו.

וברעק"א שם נתעורר עליו דהיה נראה בפשיטות להיפוך דנאמן השומר דפשע בשעת הזול דאין זה דומה לשבועת השומרים דהוא רק באיזה ענין נאבד אבל באיזה זמן נאבד אינו בכלל שבועת השומרים כו' וכיון שהוא ספק בעיקר החיוב של השומר [שמתחייב משעת פשיעה] אם נתחייב היוקרה או לא הו"ל א"י אם נתחייבתי ופטור דהמעמ"ה. וגם בקצה"ח שם סק"ב השיג על הש"ך ע"ז.

ונראה דהש"ך והקצה"ח אזלי לטעמייהו דבסימן רצ"א הכריע הש"ך בסקמ"ד כדעת הראשונים בשומר שאינו יודע אם נאבד באונס או לא דמחייב ואע"ג דשומר משעת פשיעה מתחייב ולא משעת משיכה וא"כ הו"ל כ"א"י אם נתחייבתי שהרי יש כאן ספק בעיקר החיוב אם פשע או לא מ"מ שאני הכא כיון דנעשה שומר דמי לאומר איני יודע אם החזרתי לך ואע"ג דלא נשתעבדו נכסי השומר דלא נתחייב חיוב ממון אלא משעת פשיעה מ"מ יש על השומר חיוב מיוחד של חזרה על החפץ בעין ועל זה הו"ל א"י אם החזרתי ואיכא חזקת חיוב.

ובקצה"ח בסימן ש"מ סק"ד האריך לחלוק על הש"ך האריך לחלוק על הש"ך [והזכירו בסימן דידן בקיצור] והכריע כדעת הראשונים דשומר שאינו יודע אם נאבד בפשיעה פטור ומטעמא דהו"ל כ"א"י אם נתחייבתי לך וכנ"ל ומצד חיוב החזרה' שכתב הש"ך, כתב הקצה"ח שאין בשומרין כלל חיוב השבה יעו"ש, וכפי הנראה שהש"ך סובר דשפיר איכא חיוב השבה אף בשומרין וכן הוא בנתיבות [וכבר הארכנו בזה בס"ד בחידושינו במקו"א].

ובזה אתי שפיר דאזלי לטעמייהו בנידון דידן דהוה ספק מתי נאבד אם בשעת הזול או בשעת היוקרה דהקצה"ח והרעק"א נקטי דאזלינן מספק לקולא דהא מצד החיוב ממון הו"ל א"י אם נתחייבתי לך היוקרה והמעמ"ה ולדידיה ליכא עוד חיוב בשומרין מלבד החיוב ממון ולכן פטור מן היוקרה אבל הש"ך סובר דכיון דאיכא עוד חיוב מיוחד של חזרה והשבה על החפץ בעין והרי אילו היה חפץ זה עכשיו הא פשיטא דצריך להחזירו כפי שהוא שוה עכשיו ביוקר, וא"כ השתא דנאבד ובא לפטור חיוב השבתו בדמים ואינו יודע מתי נאבד הרי איכא חזקת חיוב בנודע לחיוב חזרה ומספק אינו ליפטר בשווי הזול ודוק.

ב

והנה יעוין בהמשך דברי הרעק"א שם דכתב ז"ל, ואולם הכא לדינא יש לדון דהשומר היה נאמן דנאבד בשעת הזול לפטור עצמו אבל מ"מ הבעלים יכולים לטעון שמא אמת דנאבד ממך בשעת היוקרה ויהיה עליך חיוב תשלומין גם על היוקרה ולא נקנה לך יוקר זה, ולענין זה לקנות היוקרה להוציא מחזקת מר"ק אין השומר נאמן. וביותר יש לדון דאם הפקיד בידו דבר ששוה סלע וכשתבע הבעלים אותו לדין היה שוה ב' סלעים וכשנמצא היה שוה ד' סלעים דלא זכה השומר אפילו היוקרה שלאחר התביעה דיכולין הבעלים לטעון שמא נאבד ממך כשהיה שוה ב' סלעים והיה חיוב תשלומים עליך ב' סלעים וכיון ששילמת לי רק

ד"ה אינו נשבע, וכמו שדקדקו בלשונו בחידושי הרמב"ן (ב"מ נז:) ובחידושי הרשב"א (שם), שלכן כתב לגבי שומר חנים "אינו נשבע", ולא קנתי "אינו משלם", משום דדוקא אינו נשבע ונאמניהו במה שאמר שלא פשע, הא אם נודע שפשע, משלם. וכ"כ הנמו"י והר"ן והריטב"א (שם). והריטב"א הוסיף שכן מוכח גם מדברי רש"י להלן (נח. ד"ה הכא). וכן דעת בעל העיטור (ח"א הל' מלוה ע"פ דף כ ע"ב). ומרן בשו"ע (ס' שא שם) הביא דעתו כדעה בתרא בשם יש אומרים. אך מ"מ בסתם פסק כהתוס' (ב"מ נז: ד"ה שומר) והרא"ש (ב"מ פ"ד ס' ה), ובשבועות פרק שבו' הדיינים ס' כד ובשו"ת כלל צד ס' ה), דאף בכה"ג הרי"ז פטור. וכן מסקנתו בב"י, דכיון שהרא"ש והר"ן מסכימים לדעה אחת, הכי נקטינן. וכ"פ הרמ"א (שם, ובס"י סו). ולפי"ז מאחר והשומר מוחזק, אין לחייבו גם בפשיעה, ויכול לטעון קים לי שדינם כשטרות ופטור גם בפשיעה.

העולה מן האמור:

א. מדינא דגמרא, כספים אין להם שמירה אלא בקרקע. ובמקום שיש טפוחאי או גשושאי המקישים בקרקע להרגיש היכן יש חלל, יש להפקידם בכותל סמוך לתקרה או סמוך לקרקע. ולדעת הרמב"ם יש להפקידם בקרקע בטפח הסמוך לכותל, שאז אין חלל גדול.

ב. הראשונים בסוגיין הביאו דעת רבי יהודה אלברצלונג, שכתב שלא אמרו חז"ל שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, אלא בזמנם שהיו מצויים גנבים או אנשים רמאים, אבל במקום שאינם, אין עליו לכסותו בקרקע, אלא מניחן במקום שהוא מניח את מעותיו דלא עדיף מדידה. וכן הסכימו הרא"ש והרמב"ן ועוד, והביאו לזה ראיה מהירושלמי. אולם, מדברי הרב המגיד נראה דס"ל בדעת הרמב"ם דאין לחלק כן. וכ"נ דעת תרומה"ד. ומרן הב"י כתב שגם בדעת הרמב"ם יש לפרש שהסכים לחילוק זה. ולמעשה נראה שגם אם המפקיד מוחזק, אין בידו לטעון קים לי כדברי הרב המגיד, והנפקד פטור.

ג. אמנם, במ"ש הר"י אלברצלונג שיתנם במקום שהוא מניח את מעותיו, צ"ע האם בכל מקום שבדעתו להניח יהיה פטור, או שיש הגדרה מחייבת יותר. ומדברי המרדכי (ס' רפ) בשם הראב"ה מבואר, שאמנם מועיל שיתן במקום שרגיל ליתן שם מעותיו, אלא דבעי' שמקום זה יהיה שמור מגניבה ושריפה.

ד. בתרומה"ד מבואר, שכל שיש לנו לאמוד דעת המפקיד שידע שהנפקד מפקידו במקום מסוים די בכך, ולא בעי' שיהיה המקום שמור ביותר. אולם נראה שהשו"ע שפסק כהר"י אלברצלונג ולא נחית גם לאומדנא לא ס"ל הכי. וכן הסכימו רבים מהאחרונים, דלא די בסתם מקום שדרכו להניח שם מעותיו, אלא בעי' שיהיה מקום המשתמר כפי דרך המקום והזמן, וכלשון הרמ"א.

ה. בזמנינו, הנכון ביותר להפקיד את המעות בבנק. אמנם, באופן שא"א מטעם עינא בישא וכד', מהני שמירה במקום מסתור ראוי בביתו.

ו. מעות שניתנו בכיסו יחד עם מעותיו שלו, ובשלכ מסויים הוריד את מעילו והניחו ללא שמירה, דעת מו"ז זיע"א דגם זה לא חשיב פשיעה ופטור, וצ"ע טעמו.

ז. בדרך למקום השמור, מועיל ליתן המעות בכיס מעילו מלפניו. אולם, מיד כשמגיע לביתו, מחוייב הוא לשומרם כדרך השומרים, ופשיטא שאינו רשאי להניח מעילו ולילך. ואין חילוק בזה בין אם התבקש לשומרו זמן קצר או ארוך.

ח. הנחת המעות בתא כפפות ללא שמירה, נראה דבכלל פשיעה היא. אם כי מדברי הש"ך יש ללמוד שגם בכה"ג פטור. וצ"ע.

ט. לכל האמור יש להוסיף, שיש ביד השומר לטעון קים לי שכספים של זמנינו יש להם דין שטרות ואין עליהם חיוב שמירה, ולמעשה גם בפשיעה אין מקום לחייב עליהם.

דברי מהרי"ק שכתב: אטו בכל שעתא ושעתא איצטריך מרא וחצינא, ואף אם הוסכם ביניהם על שמירה לזמן מועט, בזמן הגמרא היה צריך לקברו בקרקע כיון שלא היה צריך להוציאו בכל שעתא ושעתא אלא פעם אחת, ומה לי לזמן מועט מה לי לזמן מרובה, כיון דבין זה ובין זה היה צריך להוציא פעם אחת, ולפעמים יקרה מקרה לא טוב בשעה אחת מה שלא יקרה לזמן מרובה. ע"ש.

שמירה בתא כפפות ברכב

ח. ומכאן אבוא ללמוד גם למה שיש רבים שנותנים כספם או כסף הפקדון בתא הכפפות שברכבם, עד שיגיעו למקומם, ופעמים שעוצרים בדרך ויוצאים לדק' מספר מהרכב, באופן שאין שמירה על הכספים, וודאי שאינם בידו או מול עיניו. ולהנ"ל לכאורה משמע שיהיה חייב, שכן גם בדרך יש חיוב שמירה שיהיה תחת ידו.

אלא דראיתי בש"ך (ס"ק כו) שהביא בשם תשו' ר"ש (ס' מז), דה"ה אם הניחן במקום שמוניח מעותיו. ושכ"נ מדברי הסמ"ע (ס"ק לא). ע"כ. וכוונתו למ"ש בסמ"ע בשם מהרי"ק (שורש קלא) ז"ל: ראובן שכר את שמעון לילך אחר סחורה, ונתן מעותיו לשמעון והניח אותן המעות אצל מעותיו, ובדרך שכב בחדר וגנב ממנו, ופסק דהשליח חייב לשלם דהוה פשיעה שהניח הכיס בחדר, דהו"ל להניחו תחת מראשותיו או לקשרו תחת זרועותיו. ע"כ. וכתב הסמ"ע ע"ז: ודוקא בזה שנגנב בשעת השינה בלילה הדין כן, אבל אם נאבדו המעות בדרך הולכה [פטור] עיין לקמן סימן רצב סעיף י. ע"כ. והבין הש"ך מדבריו, דאף אם לא נתנו תחת מראשותיו או לא קשרו תחת זרועותיו, כיון שהוא בדרך, פטור. וכ"כ בנתה"מ (ב" ס"ק טז). ולא ידעתי מהיכן הוכרח להם כן, דמנ"ל שבדרך הולכה איירי שנתן במקום שמוניח מעותיו דוקא. וכאמור, להנ"ל דוקא לדעת תרומה"ד שדי במה שהשומר עצמו נוהג, יש לומר כן, אך שיטה זו לא נפסקה בשו"ע, וקשה להקל כוותיה, ובעי' שישמור כדרך השומרים, והנחה בתא הכפפות אינה כדרך השומרים.

דינו של גבאי צדקה כשומר

ט. ובעיקר הדין אם יש להחשיב את הגבאי כשומר חנים או כשומר שכר וכיו"ב, עיין מה שהאריך בזה מו"ז זיע"א ביביע אומר שם (אות א-ה), וזאת העלה ע"פ דברי הגמ' (ב"ק צג), דכל שלא מיקץ קייצ, הוי כממון שאין לו תובעים, ולא קרינא ביה "לשמור", וע"ש במה שדן בדברי החו"י (ס' קצט) דחייב בדיני שמים. ואכמ"ל.

חיוב שמירה בכספים בזמנינו

י. טרם אכלה לדבר יש להעיר בזה, דיש מקום לדון דשמא בכלל אין דיני שמירה בכספים בזמנינו, וזאת ע"פ מ"ש הגאון חת"ס (יו"ד ס' קלד ועוד) דמעות של זמנינו, מאחר ואין להם שוויות אמיתית, אין להם דין כסף, ומש"ה כתב שיש להחמיר שלא לפדות בהם בפדיון הבן. ועיין בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג יו"ד ס' שה) ובישועות יעקב (ח"מ ס' עב) ובשו"ת עונג יו"ט (יו"ד ס' קכ) ובשו"ת בית שלמה (ח"מ ס' עא) ובשו"ת אורנין תליתאי (ס' צד וס' סז) ועוד, שכתבו שדינם לפי"ז כשטרות. ועיין בזה למו"ז מרן זיע"א בספרו חזון עובדיה תרומות ומעשרות (עמ' רמט). וא"כ כשם שאין בשטרות דין שמירה, ה"ה שאין על כספים דין שמירה.

ואמנם רבים הם שחלקו על דברי חת"ס, אך עיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב ס' קה) שכתב שמ"מ יכול לטעון קי"ל שנחשב לשטר. וכן ראיתי למו"ז זיע"א בתשובתו הנ"ל (ח"א ס' יט) שכתב ג"כ דיש סברא נוספת לפטור את השואל, ע"פ מה שכתב בשו"ע (ח"מ ס' שא ס"א) ששטרות אתמעטו מדיני שמירה, ויכול הלה לומר קים לי כהנך פוסקים.

ואכן, לדעת הרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) גם בשטרות, כל שפשע השומר, הרי"ז חייב. וכן מבואר ברש"י (ב"מ נו.



לידיעה בטווח מרחק כזה שיכול לראות וטפי מטווח זה לא הטריחו או"ד בעיני ראייה ע"י פגיעה בדווקא וכל היכא דאינו רואה אינו מחוייב ואת"ל שצריך ראייה ממש יל"ע באדם שיש לו מצלמה מעגל סגור בביתו ורואה אבידות מעבר לביתו בטווח שחז"ל קבעו האם חשיב ראייה או"ד בעיני ראייה במציאות ואותו שאלה אפשר לשאול גם בהל' פריקה וטעינה

והנ"מ בין הצדדים היכא שרק יודע על אבידה שנמצאת בטווח ראייתו ואינו רואה וכגון שיש ערפל או הר שמסתיר או לכלוך במשקפיו ללא אפשרות לנקות או עוור [לא מלידה]

ומסתבר לומר שאין שום צורך בראייה כלל וכל הראייה היא רק היכי תמצא לידיעה וכל היכא דידוע יהיה מחוייב להשיבה לכור מחצבתה אלא א"כ צריך לחפשה ויש בזה הרבה טורח שאז אפשר שלא הטריחוהו עד כדי כך כיון דלא הוי דומיא דראייה וכאותה סיבה שלא הטריחוהו להשיב אבידה שהיא מעבר לטווח של ריס' אמה ושתי שליש ואפשר דמחמת כן כתבה התורה ראייה לומר דצריך שגם הידיעה תהיה דומיא דראייה בכל הדברים והיכא שידוע אך אינו יודע את מיקומו המדויק של האבידה ויש לו טירחה לחפש האבידה לא הוי דומיא דראייה ופטור [אך זה צ"ע דלפי"ז יצא דאם ראה את האבידה ממש ומפריד גדר בינו לבין האבידה ובכדי ליטלה יש טירחה מרובה אפשר דיהיה פטור וזה לא שמענו ומסתבר דכיון דבד"כ כשרואה אבידה אין טירחה מרובה בכדי ליטלה ויכול להרימה בקלות חייבוהו בכל מצב ולא חילקו משא"כ היכא דרק יודע שיש אבידה ואינו רואה בעיני שיהיה דומיא דראייה והיינו ללא טיחה מרובה וחריגה ואכתי יל"ע בזה]

[והיה מקום להוכיח כן מהטור והשו"ע סימן רעב דהביאו הגמ' כלשונה שצריך שיראהו ראייה שהיא פגיעה דמשמע שצריך ראייה ממש ולא יהי לחייבו על ידי ידיעה אך אי"ז ראייה כיון דפעמים שדרכם לנקוט כלשון הגמ' בברייתא או במשנה]

ואח"כ שמחתי לראות שכ"כ בספר היראים קסת להדיא וז"ל "ואינו מחוייב להשיב אלא אם יראה ויפגע. דתניא באלו מציאות [ל"ג א'] כי תראה ונאמר בפ' כי תצא כי תראה יכול אפילו מרחוק ת"ל כי תפגע באלה המשפטים כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה וגו' יכול פגיעה ממש ת"ל כי תראה איזו היא ראייה שיש בה פגיעה אחד מז' ומחצה במיל וזהו ריס אבל אם יודע ואינו רואה מפגיע פטור. עכ"ל ומב' להדיא מדבריו דסגי בידיעה ולא בעינן ראייה בפועל כלל ויעוין בס' משפט האבידה [להר' גרוס] דהביא מס' היראים קסת' דבעינן ראייה בפועל וצ"ל שהבין בדבריו במה שכתב היראים "אבל אם יודע ואינו רואה מפגיע פטור" דבאופן שאינו נמצא בטווח של ריס אמה אלא רק יודע אך פוגע בפועל באבידה אין חיוב ומחמת כן הוציא מדבריו דבעינן ראייה בפועל ולא סגי בידיעה בכדי לחייבו אך המעיין בכל ד' היראים יראה שא"ז כוונתו כלל ואדרבה מתוך דבריו מב' להדיא דסגי בידיעה ולא בעינן ראייה בפועל כלל וכל רצונו רק לומר דבכדי לחייבו צריך שיהיה בטווח של ריס אמה דאז חשיב פגיעה משא"כ היכא דידוע ואינו מפגיע היינו דנמצא מחוץ לטווח של ריס ואינו במרחק של פגיעה אין עליו חיוב כלל ומה שכתב "אבל אם יודע" אדרבה אפשר דמשום דאין נפקותא בין ראייה לידיעה לא דקדק בזה כלל וכל כוונתו הייתה רק לומר שכל החיוב הוי בתוך ריס ולא מחוץ לריס כמב' בברייתא וכדברינו לעיל

ועוד יל"ע לפי השיטות הנ"ל דאין חיובו אלא רק שנמצאת האבידה בטווח ריס' אמה של המוצא האם יש לו חיוב להתקרב בכדי שיחול עליו חיוב השבת אבידה או לא ויש שרצו לתלות זאת במח' המנ"ח והצל"ח פסחים ג: גבי אדם שנמצא רחוק בדרך שפטור מלהביא קרבן האם יש לו חיוב להתקרב בכדי להתחייב אך נראה דאי"ז תליא כלל בהא פלוגתא וכו"ע יודו דגבי אבידה שהנידון להשיב לחבירו ממונו לא הטריחוהו יותר מריס' אמה ויל"ע בזה

נסע בלא להשאיר פרטים, עתה שמעון טובעו לבית דין וטענתו כיוון שלטענתך התאונה ארעה במקום מרכזי או הבא עדים או שלם, ראובן טוען מנגד שבקש עדים תלה מודעות ופרסם בעיתון ואין עונה.

על פניו נראה דהדין עם שמעון שהרי בגמ' ב"מ פג. איסי בן יהודה אומר אין רואה שבועה ה' וגו' הא יש רואה או יביא עדים או שלם, וכן פסק שו"ע רצ"ד סעיף ב' ששומר שאירעו אונס במקום שרבים מצויים חייב להביא עדים להפטר ולא סגי בשבועה (שמועילה לפטרו רק באופן שאין רואה כלשון הפסוק).

ובקצוה"ח שם הקשה מדוע לא יהיה נאמן במיגו דהחזרתי או להד"ם, וכשם שבטענות אלו לא מחויב להביא עדים כך נאמין לו שנאנס אף שאומר שהיה זה במקום שיש רואה, שאם היה משקר היה טוען טענות הנ"ל ונפטר בכך. והביא שהמהרי"ט לומד שנאמן במיגו, שהרי יכל לומר שהוא במקום שאין רואה ויאמן בשבועה. והביא דברי הרז"ה שחולק וסובר שאם יכול להביא עדים בקל לא אמרינן מיגו, וסיים שהרמב"ן האריך להוכיח נגדו ומסקינן שאף כה"ג אמרינן מיגו.

עולה מהאמור, שלקצוה"ח ומהרי"ט לכא' ראובן נאמן במיגו דהחזרתי ונראה דאף לרז"ה כיון שבנידון דידן לטענתו אינו בקל להביא עדים אף שודאי היו עדים, נקבל מיגו זה.

אלא שהנתיבות המשפט מביא שלא אמרינן ביש רואה מיגו דהוי מיגו במקום עדים, ביאור דבריו שאנו מניחים שאינו מביא עדים כיוון שיעידו נגדו והלכך אין מיגו שאנו סהדי דמשקר.

ויש לבאר מחלוקתם שלנתיבות המשפט התורה לא מאפשרת שבועה ביש רואה שריעותא זו הוי כעדים שלא כדבריו ולכן גם מיגו לא מהני. אבל לקצות ומהרי"ט במקום ששכיח עדים התורה מחייבת אותו להגיע לבירור היותר גדול ולא מסתפקת בשבועה, אך אינו נעשה חשוד אם לא יביא עדים, ובאמת מצאתי בסמ"ע רצ"ו ס"ק ד' שמביא ב' צדדים אלו כפי שכתבנו.

ולכאורה בנידון בין ראובן לשמעון בנתיבות המשפט אכתי אינו נאמן ראובן דיש ריעותא מדוע לא הביא עדים, א"כ בזמנינו שקשה להשיג עדים, כפי שעיינו רואות, וכן שוחחתי עם מוריני הראב"ד הגר"ע טולידנו והעיד שכן מעשים בכל יום בבית הדין, וממילא אין כאן ריעותא שלא מביא העדים.

וא"כ חשיב כאין רואה אלא דבאין רואה חייב שבועה וכיום לא נשבעים ואף מיגו לאפטורי משבועה לא אמרי' וא"כ במקום השבועה יפשרו או יחרימו כל ב"ד כפי מנהגו.

אך לקצות החושן שהבנתו ביש רואה היא שכשיש אפשרות להביא עדים התורה לא אפשרה שבועה לכאורה אף היום צריך עדים וחשיב כיש רואה ואז נאמן במיגו דהוי לאפטורי מממונו (ולא משבועה) ופטור לגמרי.

העולה לדינא לנתיבות בזמנינו חשיב אין רואה מחויב שבועה ויעשה כפשרת הב"ד. לקצות מהרי"ט ולכאורה אף לרז"ה אמרינן מיגו דאכתי נחשב יש רואה דשכיחי עדים במקום זה ויפטור.

הרב אברהם ישעיהו לוי

חיוב אבידה שנמצאת בטווח חיובו

לפי השיטות [ב"ח ג"ר א' ועוד] שסוברות דהטווח ריס' אמה קאי גם על אבידה ולא רק על פריקה וטעינה [דלפי השיטות דהדרשא דבעינן פגיעה והיא בטווח ריס' אמה ממנו קאי רק על פריקה וטעינה מב' שבאבידה חייב כל שרואה ואפ' מחוץ לטווח ריס' אמה אפשר דבעינן דווקא ראייה ולא סגי בידיעה וצ"ע] **יל"ע באבידה שנמצאת בטווח ראייתו** אך אינו רואה ורק שמע וקיבל ידיעה שיש בקרבתו אבידה האם יהיה מחוייב או"ד לא והיינו דשורש הספק הוא האם מה דהתורה אמרה ראייה ע"י פגיעה הוי רק היכי תמצא

סלע אחד הוי שילם מחצה דלא קני כלל כו'. יעו"ש.

וצריך פירוש לדבריו מה זה שחילקן לתרתי דמעיקרא כתב דיכולין הבעלים לטעון דמספק אולי לא שילמת לי כל החיוב שעליך דהיינו כשעת היוקר של שעת התביעה וא"כ לא תקנה היוקר הזה, אבל עדיין לא חשיב שילם מחצה וממילא בהיוקרה שלאחר התביעה שפיר יזכה, וכמו"כ אם היה גניבה ונמצא הגנב יזכה בכפל, ורק אחר כך חזר הרעק"א להסתפק עוד דדילמא יכול לטעון עליו גם דדלמא הו"ל כשילם מחצה ולא קנה כלל ואף בהיוקרה דלאחר התביעה וכמו כן בכפל לא יזכה, וצ"ע דלמה אין בכלל דבריו הראשונים.

אכן נראה דב"ק של רעק"א מיוסדין על אדני פז ואתיין היטיב והוא בהסוגיה דיבמות ל"ז ב' שאמרו ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם לבתר דפלג יבם בנכסי מיתנא בני יבם אמרי אייתי ראייה דאחונא את ושקול אמר להו ספק מה נפשייכו אי אחוכון אנא הבו לי מנתא בהדייכו ואי בר מיתנא אנא הבו לי פלגא דפלג אבוכון בהדאי ר' אבא אמר רב קם דינא ר' רמיה אמר הדר דינא ויעו"ש המשך הסוגיה ובפרש"י, וקי"ל כרב יעוין רמב"ם פ"ה מנחלות.

ומבואר בזה דמכח הפסק של הממעה"א ע"פ שהוא מחמת הספק מ"מ הרי זה פסק ודאי וזוכה המחזיק בממונו זכיה גמורה נהי דאין לנו הכרעה על המציאות ולעולם יכול השני לחזור ולטעון כנגדו הממעה"א לאידך גיסא אע"ג שזה יסתור הפסק הראשון מ"מ הפסק הראשון מכח הממעה"א לא בטלה.

לפי זה הכי נמי בנידון דידן יש לדון כן דמעיקרא מכח דינא של הממעה"א פסקינן שהשומר מפטר לשלם בעבור פשיעת החפץ כשעת הזול וזהו פסק ודאי וממילא שזוכה מכח הספק דהממעה"א בתורת ודאי בחפץ במחיר הזול ולכן אין זה חשיב כלל שילם מחצה וממילא כבר זכה בכל השבחה דאתי מעלמא דהיינו היוקרה והכפל שיבואו רק שמאחר וסו"ס לא הוכרעה המציאות א"כ אכתי יכולים לטעון דלמא לא שילמת כל החיוב שעליך ולא קנית היוקר ואע"ג שזה סותר הפסק הראשון שפסקנו שקנה זוכה השומר בהחפץ במחיר הזול מכח הממעה"א בתורת ודאי וא"כ שפיר כבר זוכה בכל השבחה דאתי מעלמא מ"מ הרי כאמור המציאות לא הוכרעה ועדיין יכולים בעלים לטעון אולי לא שילמת כל החוב וא"כ לא תקנה היוקר דשעת התביעה מיהא. ודוק בזה.

אלא דמ"מ חזר הרעק"א להסתפק עוד יותר דדלמא יכולים הבעלים לטעון אף זה דשמא לא שילמת כל דמי החפץ שמוטל עליך לשלם כשעת הפשיעה דהיינו כפי היוקרה של שעת התביעה והו"ל שילם מחצה דלא קנה כלל ומספק אית לי חמר"ק.

ובאמת דלפי מה דנתבאר לא כ"כ מובן ספיקת הרעק"א הא ודאי מכח הפסק של הממעה"א דאמרינן קם דינא שפיר מחשב ששילם בתורת ודאי כל דינו וזכה בה מכח הפסק מדין ודאי וכמו שנתבאר ויל"פ.

אכן נראה דעיקר ספיקת הרעק"א בזה הוא מצד האומדנא של דעת המפקיד דאפשר לומר דהא דאמרינן נעשה כאומר לו כשתרצה לשלמני תהא קנויה לך אין הכוונה כשתרצה ותשלם מה שמוטל עליך מן הדין גרידא אלא כשתרצה ותשלם מה שזה שוה לפי האמת כלפי שמאי וממילא הגם דמן הדין מכח הפסק דהממעה"א מחשב ששילם זוכה בתורת ודאי כל החפץ, אבל עדיין כלפי שמאי הא ודאי שיש בזה ספק וכמו שנתבאר שזה ודאי שהמציאות לא הוכרעה כלל ע"י הפסק דהממעה"א, וסברה זו מבוארת גם בנתיבות יעוין בדבריו בסק"ב ודוק, ואמינא שלזה נתכוין הרעק"א ג"כ בדבריו במה שחזר להסתפק וכמשנ"ת.

הרב אשר שרעבי

"יש רואה בזמנינו" / רצד, ב

מעשה בראובן ששכר רכב משמעון בוקר אחד ברחוב מרכזי פגע בו אוטובוס הרכב ניזוק משמעותית והאוטובוס

בעניין חיוב השבת אבידה במקום הפסד זמן

ב"מ מתני' היה בטל מסלע וכו' מתני' אבידתו קודמת וכו' מב' מהנך מתניתין דכל דאיכא פסידא לאותו שרואה אבידת חבירו אם ירים את האבידה וכגון שעבודו יותר יקרה מאבידת חבירו אינו מחוייב להרימה כיון דאבידתו קודמת ובאופן שאינו מפסיד ממון וכגון שיושב בטל לגמרי מחוייב להרים האבידה ולהשיבה ויל"ע באופן שרואה אבידה ואין לו הפסד ממון אלא רק הפסד זמן וכגון שיושב בתחנת אוטובוס והגיע האוטובוס ואם ירים את האבידה שנמצא בתחנה יפסיד את האוטובוס ויצטרך לחכות חצי שעה לאוטובוס הבא ובפסדות היה מקום לומר דודאי שיהיה חייב כיון דאין לו הפסד ממון וכל שאין לו הפסד ממון לא שייך לומר אבידתו קודמת דכל עניין של אבידתו קודמת הוא רק היכא דע"י שירים את האבידה יפסיד ממון או אפ' ימנע ממנו רווח ממון משא"כ היכא שאם לא ירים יהיה לו רק הפסד זמן לא מצינו לפוטרו מלהרים את האבידה ומאידך היה מקום לפוטרו מד' רבא דקאמר שכל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר וכל שבשלו אינו מחזיר בשל חבירו נמי פטור ולפי"ז אפשר דבסוג אבידה שהיה מוותר עליה בכדי שלא יפסיד האוטובוס ה"ה שיהיה פטור מלהרים את של חבירו משא"כ בסוג אבידה יקרה שיהיה מרימה ומחכה לאוטובוס הבא ה"ה הכא באבידת חבירו יהיה מחוייב להרימה אך נראה דאי"ז נכון כלל כיון דכל מה דמצינו בראשונים ובפוסקים דדין דרבא כל שבשלו וכו' קאי רק על כבוד התורה או זקן ממש או כבוד מחמת עושרו אך לא מצינו דין הנ"ל כלל ועוד דבשו"ע הרב מב' דהיכא דהוא אדם שמחזיק טיבולא לנפשיה ומרגיש עצמו ברום המעלה ומחמת כן לא היה מרים אבידת עצמו א"י פטור אותו מלהשיב אבידת חבירו כיון שאחרים אינם מחזיקים אותו כן ואם נאמר דכל שבשלו וכו' קאי על כל דבר תיקשי מאי אכפת לן שאינם מחזיקים אותו לאדם מכובד סוף סוף כיון שמחמת כן אינו מרים בשל עצמו אמאי לא ירים בשל חבירו אלא ע"כ דאי"ז קאי אלא רק היכא דהוי זקן ואינה לפי כבודו משום זקנותו או תורתו או עושרו ותו לא מידי והסברא בזה דאמרו חז"ל דכבוד הוי כמו ממון וכמו שכשם שפסיד ממון לא חייבוהו משום שאבידתו קודמת ה"ה כשם שפסיד את כובדו בהרמת האבידה הוי הפסד ואבידתו קודמת אך בשאר דברים לא ולאחמ"כ ראיתי שכתב בקונטרס השבת אבידה ששאל שאלה זו את הגרי"ש אלישיב והוא השיב לו דכיון דאם ירים את האבידה יצטרך לחכות חצי שעה לאוטובוס הבא פטור מלהרים כיון דגם הפסד זמן הוי כמו הפסד ממון ואפ' שבשלו היה מחזיר בשל חבירו פטור מלהחזיר ודברים תמוהין ואינם מובנים לפי כל מה שאמרנו לעיל ועוד הגה עצמך דלפי כל זה ביטלת לכל מצוות השבת אבידה כיון דכל אחד ימנע עצמו מלהרים משום הפסד זמן ורק אחד שיושב בטל לגמרי ממש ואין לו חשיבות לזמן יחוייב וזה לא שמענו וגם לא מסתבר ועוד תיקשי אמאי הוצרך התנא במתני' לומר היה בטל מסלע וכו' היה לו לחדש הרבה יותר דאפ' במקום דליכא פסידא כלל ורק שיהיה לו הפסד זמן פטור מלהשיב אבידה ושאלתי למחבר אותו ספר הנ"ל מה הביאור בזה והוא אמר שכך פסק לו הגרי"ש אלישיב וזה

אחד מהפוסקים שלא הצליח להבין כלל וכלל.

ולי נראה בכדי ליישבו שודאי הגרי"ש לא עלה על דעתו לומר דבר כזה כלל שאפ' הפסד זמן פטור מלהשיב וכל כוונתו לומר שהפסד זמן בכ"ג שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד כזה זמן ואנשים מוכנים לשלם על זה אמרינן דחשיב הפסד ממון ממש ולכן פטור כיון דאבידתו קודמת ולפי"ז נראה לחדש דאדם שנמצא בדרכו לחתונה ובאמצע הדרך פוגש אבידה אינו מחוייב להרים אפ' שאין לו שום הפסד ממון כיון דהיה מוכן לשלם ממון בכדי לא להפסיד את החתונה וגם זה חשיב הפסד ממון וכדברינו הנ"ל וכ"ש היכא דהוי חתונה בנו או אפ' אחד ממכריו ועוד נראה לומר דבכ"ג שלומד תורה ואין אחר שירים את האבידה דהדין הוא שמבטלין תורה לכל מצווה שאי אפשר לעשותה ע"י אחר ובכללם השבת אבידה כמב' בשו"ע ביו"ד רמז' ס"ח היכא שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד את לימודו פטור מלהשיב אך אפשר דגבי מצוות תלמוד תורה שכל עיקרה ותכליתה בכדי לקיים יהיה מחוייב בכל מצב ויל"ע בכל זה.

וצריך להדגיש דכל הדין הנ"ל הוי רק היכא שיתכן שלא ימצא את בעל האבידה ואינו ודאי שיוכל ליטול ממנו את הממון שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד את האוטובוס או החתונה או הלימוד תורה אך באופן שיש וודאות שימצאהו וישלם לו חייב להשיב בכל מצב אלא א"כ התשלום שהיה מוכן לשלם עולה על שווי האבידה כולה והדברים צ"ע מאוד.

הרב חיים בנן

אין לו דמים ודעתו לקנות אם מותר לברר המחיר

שאלה: אדם שאין לו כסף, ורואה חפץ בחנות ורצונו לקנותו, ושואל את המוכר מהו מחירו של החפץ, האם הוא עובר באיסור אונאת דברים, וכדברי רבי יהודה בגמ' (ב"מ נח): שלא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים.

תשובה: במשנה (נח): "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים, לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח". וכ"פ הרי"ף (לב): הר"ש (פ"ד סימן כב), החינוך (שלח), ובטור ושו"ע (חו"מ סימן רכח, ד).

ובברייתא בגמ' שם: "דבי יהודה אומר, אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים", והנה הרי"ף והרא"ש והמאירי והחינוך (שלח) הביאו המשנה וגם דברי רבי יהודה הנז', אולם הטושו"ע השמיטו דברי רבי יהודה. וצ"ב. והנראה מזה דהבינו דדברי המשנה "לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח" הם היינו הך כדברי רבי יהודה שלא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים.

וכן משמעות לשון התוספתא (ב"מ פ"ג הכ"ה): "ר' יהודה אומר אף לא יתלה את עיניו, ויאמר לו בכמה חפץ זה, והוא אין רוצה ליקח". וכן בספרא (בהר פרשה ג פ"א אות ב): "רבי יהודה אומר אף לא יתלה עיניו על המקח, ולא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח". וכן מורה לשון תלמיד הרשב"א (ב"מ שם): "וכן לא יתלה עיניו על המקח והוא אינו רוצה ליקח". וכן משמעות לשון השו"ע הרב (הל' אונאה סכ"ח) שדברי המשנה ורבי יהודה עולים לכוונה אחת, וז"ל: וכן לא יאמר לחבירו בכמה תמכור חפץ זה, והוא אינו

חפץ לקנותו, או שאין לו דמים, אלא שכוונתו להטעות את חבירו, ואחר כך כשלא יקנה יכיר חבירו שנתכוין להטעותו ויצר לו". וכן מבואר מדברי הגר"ד פארדו בספרו חסדי דוד על התוספתא דמתני' רבי יהודה היא וסתם רבי כוונתה, והברייתא שבגמ' קיצרה ואמתני' סמיק. (וכתב דנמצא דתלית עין בלא אמירה שרי לכלי עלמא, ושם כתב שחזר בו מדבריו בספר שושנים לדוד על המשנה שם). [ובזה אתי שפיר דבסמ"ג לאוין קעא וספר יראים סימן נא דהביאו דברי רבי יהודה, ולא הזכירו מדברי המשנה].

ומבואר מהאמור שאין הדבר תלוי אם יש לו דמים או לא, אלא הדבר תלוי אם בדעתו לקנותו או לא שבזה תלוי איסור אונאת דברים, ומאי דנקט רבי יהודה 'דמים' אורחא דמילתא נקט, דמי שאין לו דמים אין כוונתו לקנות. ובה אתי שפיר דלא הזכירו התוספתא והספרא ותלמיד הרשב"א 'דמים'. ולפי"ז אם אין לו דמים וכוונתו לקנותו אין בזה אונאת דברים, דאין כוונתו לצערו.

ומצאתי סייעתא כדבריי מהגאון החפץ חיים בחובת השמירה (פ"ד בהערה), וז"ל שם: בשולחן ערוך חושן משפט סימן רכ"ח לא העתיק דברי רבי יהודה ורק דין המשנה, והוא אינו רוצה ליקח. ואפשר דסבירא ליה דדין אחד הוא, דכיון שאין לו מעות אינו רוצה ליקח. ואפשר דסבירא ליה דדברי ר' יהודה הוא אף כשרוצה ליקח, רק כיון דאין לו דמים עכשיו, ולו ידע המוכר מזה לא היה מדבר עמדו, ולהכי הוא גם כן בכלל אונאה. וחכמים פליגי עליו בזה, ולכן לא העתיק זה להלכה. וכן משמע קצת מגמרא דפסחים (ק"ב), ג' דברים ציוה ר' ישמעאל לרבי, ומשמע שם דאין זה רק מידה בעלמא. אכן בתורת כהנים ובתוספתא משמע דדין המשנה ור' יהודה אחד הוא, דכיון שאין לו דמים אינו רוצה ליקח. וכן מוכח מפרש"י בגמ' בסוגיא ע"ש. ולפי זה ברוצה ליקח אף שאין לו דמים, י"ל דאין איסור כלל אף לר' יהודה, שישתדל להשיג דמים. עכ"ל.

ומש"כ שכן משמע מפרש"י בגמ' בסוגיא, נראה דכוונתו לדבריו בד"ה שהרי דבר המסור ללב, וז"ל: ...שהרי כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות ויכול הוא לומר לא עשיתי כי אם לטובה, הייתי סבור שיש לך תבואה למכור או הייתי חפץ לקנות מקח זה עכ"ל. ומשמע שאם באמת היה חפץ לקנות מקח זה אף שאין לו עתה דמים אין איסור, שהרי כוונתו לטובה ולא לרעה.

והדברים עולים גם מדברי הרמב"ם בפיה"מ, וז"ל: "ועוד כי האדם יכול לעשות תחבולה בה, וזה בענין שיעמוד על הממכר ויאמר שרוצה לקחתו ולא יקחהו ויאמר אין רצוני לקנות". ומשמע דדוקא כשאין רצונו כלל לקנותו, וכמו שכתב בסוף דבריו 'ויאמר אין רצוני לקנות'. אבל בנדונינו שרוצה לקנות אלא שאין לו דמים שפיר דמי. וכן להשו"ע הרב הנז' אתי שפיר דהרי אין כוונתו לצער לחבירו. ובשו"ת חיים משפט הארכת.

העולה מהאמור: אם רצונו לקנות החפץ אלא שאין לו דמים עתה, ומברר את המחיר, אין בזה משום אונאת דברים.

בבא מציעא

שהמקח יתקיים ויחזיר לו אונאתו. וכי בשביל שנותן לו הברירה יה' מי שפרע והו"ל לרש"י והרע"ב לכתוב דאם הלוקח רוצה דוקא בחזרת המקח דמותו לו בכך ואפילו מי שפרע ליקח. (רבי עקיבא איגר שם) ולבאר דברי רש"י אלו נראה להקדים את יסוד דין הונאה.

בעיקר יסוד דין הונאה

ב. מצינו בתורה "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו" וביאור חז"ל (ב"מ נ"ח ב' בכורות י"ג ב) שכאן מבואר האיסור להונות את חבירו במקח וממכר, בין המוכר ובין הקונה, וההונאה מצד המוכר

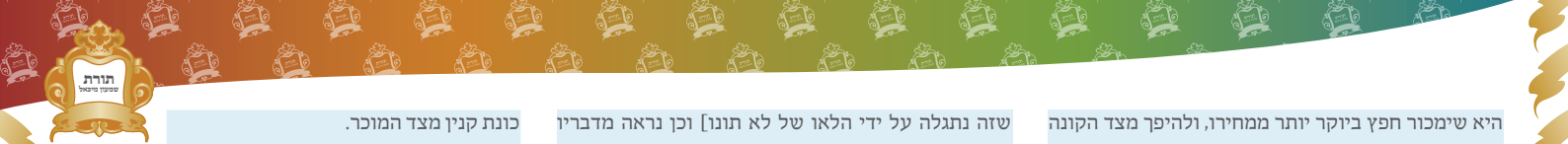
"יכול להחזיר" ויעו' בדברי רש"י שם וז"ל עד מתי מותר להחזיר - מי שנתאנה, והא דנקט לשון מותר, לאשמועינן דליכא אפילו מי שפרע להחזיר המקח, או שיתן לו אונאתו. והדברים תמוהים דהנה זה ודאי דאם המאנה אינו רוצה לשלם את ההונאה, מה שייך שיהיה כאן מי שפרע, ויעו' בדברי הרע"קא שבאמת תמה בזה. וז"ל: "לישנא דרש"י והרע"ב להחזיר המקח או שיתן לו אונאתו אינו מובן לי דמאי שייכות שיתן לו אונאתו לענין מי שפרע. ואם נותן לו הברירה שיחזיר המקח או ליתן לו אונאתו פשיטא דליכא מי שפרע דהא אם ירצה המתאנה יכול להכריחו להמאנה

ראש חבורת נשים נזיקין

הגאון הרב מנשה אביעזרי טופיק שליט"א

ביסוד וגדר דין הונאה

א. יש לעמוד בעיקר דין הונאה מה יסודו אם הוא מדין מקח טעות, ולפי זה הוי כגזל גמור, או שמא הוי דין אחר [ולקמן יבואר]. והנה יש לעמוד על עיקר הדין דקיי"ל דהמתאנה בשיעור שתות הרי קנה ומחזיר אונאה, ובמשנה (ב"מ מ"ט ב) מבואר "עד מתי מותר להחזיר עד שיראה לתגר או לקרובו" ולשון זה ד' מותר' צריך ביאור, והו"ל עד מתי



כונת קנין מצד המוכר.

אמאי המאנה אינו יכול לחזור

ג. עוד יעוי' בדברי השולחן ערוך (רכ"ז ד) דבאנאה רק המתאנה יכול לחזור, [וכדעת הראשונים הסוברים כן ויעוי' לקמן] וזה תימא כיון שבטל המקח אמאי לא יוכלו שניהם לחזור, [וי"ל דהוי סתמא דמילתא דהמאנה מוכן להקנות, אכן גם באופן שעלה השער השתא, והמוכר חפץ לבטל הרי ג"כ מהני מחילת המתאנה כמבואר בשולחן ערוך רכ"ז סעיף ג', ודו"ק].

בדין הונאה בדבר שאין לו שער ידוע

ד. חידש הבית יוסף (סי' ר"ט) דבדבר שאין לו שער ידוע אין בזה אונאה, אולם הש"ך (שם סק"א) חלק על זה וכתב שגם בדבר שאין לו שער ידוע, יש לו אונאה. ומבואר דודאי יש במציאות שער ששייך לדעת אותו, [אלא שלדעת הבית יוסף כיון שכל אחד מוכר כרצונו, הרי גם אם הפליג במחיר אין בו אונאה], ומ"מ דעת הבית יוסף שאין בזה אונאה, וצ"ע דהרי ודאי נתאנה הלוקח שהיה יכול לקנותו בפחות.

בדבר שאין מוכרים אותו בשער קבוע

ה. והנה הערוך השולחן (סימן רכז ס"ז) נקט לדינא שאם אין כל בעלי החנויות מוכרים בשוה, ויש שמוכרים ביוקר ויש שמוכרים בזול, אין בזה אונאה, ויכול למכור כהמוכרים ביוקר, שכן הוא דרך המסחר (ויעוי' בדבריו בסי' ר"ט) ואף שנראה מדבריו דמ"מ למכור יותר מכך אסור. אך במחיר הגבוה יכול למכור, ויש לתמוה דהא ודאי הלוקח לא נח"ל לקנות במחיר היוקר, ואמאי ליכא כאן אונאה. [ובפתיח חושן (פ"י סי"ג) נראה שדימה את שיטת הב"י לדברי הערוך השולחן אך נרא' דהם ב' שיטות, דהערה"ש נראה מלשונו שמותר רק למכור כפי המוכרים ביוקר, ולפי הב"י יכול המוכר למכור בכל שער שירצה - ובחבורה דנו אם לפי הבית יוסף הבאור דכל אחד יכול לקבוע שער עצמו, ולפי"י יהיה אדם זה מחויב לשער עצמו, ולא יוכל לייקר למי שאינו חפץ ביקרו, אך מסבירא זה אינו נראה דודאי יכול לשנות את השער בכל עת שירצה, ומאן מפסי שמייקר לזה, נימא שמוזיל לאחריו, ויעוי' בפת"ח שם וצ"ע. ולבד מזאת לפי שיבואר לקמן ליכא כאן דין שער כלל].

ו. וכאמור לעיל בפרט תמוה דברי הב"י הנ"ל שמשמע ממנו דאף ביותר מהשער הגבוה, מותר למכור, ככה"ג שאין שער קבוע, וזה תימא דאמאי לא יחשב אונאה, וכי הלוקח ירצה לקנות במחיר גבוה, כשיכול להשיגו במחיר פחות, ולכא' גם לא שייך כאן סברת מחילה.

בדין נושא ונותן באמונה

ז. איתא בגמ' (ב"מ נ"א ב) דהנושא ונותן באמונה אין לו עליו אונאה, כיצד מוכר שאמר ללוקח חפץ זה לקחתי בכך וכך ורצוני להשתכר בו סכום כך וכך אין להלוקח עליו אונאה, [והוא כפירוש התוס' שם] והטעם כתבו הפוסקים שהוא משום דהא סבר וקביל שישתכר כך וכך, וא"כ מצינו דנושא ונותן באמונה הרי אין בו אונאה, ואף שיתברר אח"כ שמחיר החפץ הוא פחות, שפיר אין בו הונאה ובפשטות הוא משום ידיע שעל דעת כן מוכר ולכן מוחל לו. ודין זה נפסק בשולחן ערוך (ס' רכ"ז סעיף כ"ז).

ועוד מבואר (בגמ' שם ובשולחן ערוך סעי' כ"ח) דהנושא ונותן באמונה דלא יחשב הרע באמונה, והיפה בשויו, כגון שקנה י' חתיכות ב' דינרים, כל חתיכה בדינר ויש בהם סחורות טובות שכל חתיכה שוה יותר מדינר, ויש גרועות ששוה פחות מדינר, וקנה בממוצע כל חתיכה בדינר, אין לו למכור באמונה לאחר, אלא כולם ביחד כמו שקנה הוא ואסור לו למכור לאחרים כל חתיכה בדינר ע"פ נאמנות ולקבל ריוח ידוע, ואף על פי אם מסכים למכור את כולם באמונה, מ"מ מי שקונה ממנו הגרועות יתאנה.

עוד מבואר שם דמותר לו להעלות על דמי המקח שכן כתפים ששילם בעד סחורה זו להוליכה ממקום למקום, ושכר אכסניה, כגון שהשהה הסחורה משך זמן באיזה מקום ושילם בעד האכסניה וכל זה הוא קרן ויכללם בדמי

שזה נתגלה על ידי הלאו של לא תונן] וכן נראה מדבריו דחיוב החזרת הונאה הוא מדין והשיב את הגזילה, ומעתה יש להסתפק אם בהונאה יש איסור על עצם המרמה, או שאחר גילוי התורה כל האיסור הוא רק הגזל, ולא המרמה.

לאו ביותר משתות

ז. והנה המנחת חינוך (מ' ש"ז) דן דאפשר שביותר משתות, ליכא כלל לאו, כיון דהמקח בטל, ורק בשתות יש לאו כיון דהמקח קיים אלא שצריך להחזיר הונאה, יעוי"ש. ולכאורה זה תמוה דהרי ביותר משתות ודאי הונה אותו ורימאו, ואם נימא דהאיסור הוא עצם המרמה, מאי יהי שהמקח בטל, וצ"ע. ולכן נראה מדבריו שסוד האיסור הוא מה שגזול את חבירו על ידי המקח שאינו נכון, ואם המקח לא חל כלל, הרי אין כאן גזל, אלא רק אם יעכב את הממון בידו. [ומ"מ תמוה מדוע אין זה גזל מה שלקח את ממון, אף שצריך להחזירו.

אונאה בשוגג

ח. עוד יעוי' בדברי הטור (שם ריש ס' רכ"ז) שכתב וז"ל "ואיזה מהן שאינה בין מוכר בין לוקח עובר בלאו אם הוא במזיד ואם הוא בשוגג הוא באיסור לאו" [ודלא כמו שמשמע מהרמב"ן הנ"ל], והנה מצד המרמה לא שייך כלל מרמה בשוגג [ודוחק לומר שהו"ל לבידור, ופשוט] אכן אם הוי דין גזל, הרי ברור שגם בשוגג, הוי כדן גזל, ולכא' הוא לשיטתו הנ"ל דכל הונאה הוי בזה איסור גזילה.

ויעוי' בספר שערי יושר (ש"ה פ"ה) שהקשה כיצד יתכן לומר לאו לשוגג, הלא כיון שאינו יודע שמאנה, מה שייך שהתורה תזהירו על מצב זה שאינו יודע. וכתב דמהכא מוכח שיש חיוב להחזיר את האונאה, והיינו דכל זמן שאינו מחזיר את האונאה עובר בכל רגע בלאו דלא תונן דהוי כגזילה בידו. ולכא' הוא כנ"ל דעיקר האיסור בהונאה זה הגזילה.

ואין להקשות אמאי הוי גזילה דהרי נתן לו מדעתו, ובפשטות צריך לומר כמו שנתבאר שהקונה [או המוכר] דעתו לשלם [או למכור] רק במחיר הראוי, וממילא כל שמשלם יותר מכך הוי נתינה בטעות, וממילא הוי מקח טעות, דודאי לא היה קונה במחיר זה, ולכן מותר הדמים הוי גזל או שהוי מקח טעות, ועוד צריך לומר לפי הבנה זו דבאופנים שאין בהם דין אונאה, בדרך כלל הוי מצד סברת מחילה, וכמו שמשמע בגמ' ובראשונים, שכן לולי סברא זו הוי מק"ט וגזל, ואף שכן נראה בפשטות יש בזה כמה תמיחות גדולות וכדלקמן.

אונאה על מנת להחזיר

א. אכן יש לתמוה בכל זה דהנה בתוס' (ב"מ נב. ד"ה אמר אביי) מבואר דהונאה בפחות משתות שרי לכתחילה, [ויעוי' לקמן בדברי הרא"ש] ואם נימא דהונאה פחות משתות הוא רק מדין מחילה, זה תמוה דכיצד מותר לו לגזול חבירו על דעת שימחול לו, וזה היה אפשר ליישב לפי שיטת הרא"ש לקמן בסי' כ' בצד א' שעד שתות הוי כעיקר השער, [אך מתוס' ל"מ כן ולקמן יבואר] אך יעוי"ש שהוסיפו לחדש דאף בהונאת שתות שרי למכור אם עושה כן ע"מ להחזיר את האונאה אם יתבענו. וזה אינו מובן כלל דאם הונאה הוי גזל, כיצד מותר, הרי מבואר להד' בגמ' (לקמן ס"א ב') דאסור לגנוב ע"מ להחזיר, וכיצד מותר לו להונות לכתחילה על דעת להחזיר, וביותר תמוה דהכא הא אין דעתו בכל ענין להחזיר, אלא רק אם יתבענו לפני שיראנו לתגר או לקרובו, ומנ"ל שבאמת יראה לתגר וקרובו, ואף שבדיעבד ננקוט שמחל, כיצד מותר לכתחילה, ובדאי אסור לגזול על דעת שאולי ימחול לו, וזה צ"ע.

מחילה בהונאה יותר משתות - כיצד קנה

ב. ובעיקר הדין לענין דין אונאה ביותר משתות, דמצינו שמהני מחילה דהיינו אם עבר הזמן לתגר וקרובו [אף דהוי רק מחילה מסתמא ולא מחילה מפורשת], יש לתמוה הא כיון דבלא מחילה זו הרי אין המקח נקנה דהוי מקח טעות, כיצד יהני מחילה לקנין המקח, דהא בעינן מעשה קנין, ומחילה לא הוי קנין, וכל שכן אם החפץ לא יהיה בזמן זה בביתו של הלוקח כיצד יקנה, וביותר תמוה דהא בעי גם

היא שימכור חפץ ביוקר יותר ממחירו, ולהיפך מצד הקונה שישלם עבורו פחות ממחירו.

עוד מבואר בדברי הגמ' (דברי רבא ב"מ נ' ב') והפוסקים שלבד מן האיסור להונות, הרי גם בדיעבד יש נפק"מ כאשר מכר באופן שיש בו אונאה, ויש בזה ג' שיעורים, אם ההונאה היתה פחות משתות, הרי המקח קיים, ואין מחזיר הונאה, ואם היה יותר משתות הרי המקח בטל, ואילו אם ההונאה היא שתות בדיוק הדין הוא דמקח קיים ומחזיר הונאה, [ואם המוכר הונה את הלוקח ומכר ביוקר, הרי יצטרך להחזיר את השתות העודף, ואילו אם הלוקח הונה וקנה בזול הרי יתחייב הוא להשלים את הדמים].

והנה בדברי התורה לא מבואר דין זה של ביטול מקח וחזרת הונאה, וצ"ב מנ"ל שחייב להחזיר הונאה, מדוע לא נימא דאיסורא דעבד עבד והמקח קיים, ובפרט יש לתמוה באופן שהונה בשוגג, שלכאורה לא עבר באיסור הונאה, ויעוי' בדברי הרמב"ן, [ויקרא פרק כה פסוקים יד טו] שכתב ד"המאנה את חבירו לדעת עובר בלאו" ומוכח שאם הוא בשוגג אינו עובר בלאו, [אך יעוי' בטור ריש ס' רכ"ז ויבואר לקמן] אמאי צריך להחזיר הונאה.

דין איסור או דין ממון

ג. והנה יש לחקור אם עיקר דין הונאה אם הוי דין ממון כדן גזל, או דיסוד דין הונאה הוא דין איסור, שכן מאחר ששניהם הסכימו למקח בסכום זה, א"כ זהו המקח, אלא שאסרה תורה מקח זה שאינו 'הגון', אף שהוי מעשה מקח וממכר,

ויסוד לזה מה שמבואר לקמן (פרק איזהו נשך דף ס"א א') דמה להונאה שכן 'דרך מקח וממכר בכך' [ויעוי"ש בעיקר הצריכותא] ולצד זה י"ל שאין האיסור הגזל אלא שהאיסור הוא המרמה דהיינו מה שמרמה, ולכא' הבאור בזה הוא לפי מה דאיתא בש"ס בכמה דוכתי שנתגר סוחר הוי דרך רמאות, וכמש"כ בגמ' פסחים (נ' ב') ד'כנען' היינו תגרא וכמו דאיתא בפסוק 'כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהב', וכן איתא בב"ב (דף ע"ה) 'ואין כנענים אלא תגרים, שנאמר כנען בידו מאזני מרמה כו' ומבואר דמרמה הוא דרך משא ומתן, אלא דזה גופא דין התורה בהונאה שלא לעשות כן, ולפי"י י"ל דעצם המרמה אין בה משום ביטול מקח, וכדאיתא בכתוב 'בא אחיך במרמה' ולקח את ברכתך' (בראשית כ"ז ל"ה) ושם חזינו דטענת מרמה אינה מבטלת את עצם המעשה, [וזה חידוש התם דלכאורה יעקב ועשיו הוי כב' מינים וי"ל].

ד. ולב' הצדדים יש לתמוה, דהנה לצד א' [דהוי איסור גזל] הרי מבואר היטב מה דצריך להחזיר הונאה כיון דהוי גזל בידו, [אך צריך לבאר החילוק בין יותר משתות לבין שתות] אך לפי זה צריך ביאור אמאי צריך פסוק מיוחד על איסור הונאה כיון שהוי גזל, ולצד ב' יש להבין דמנ"ל שבאמת צריך להחזיר הממון נימא דאיסורא דעבד עבד וכמו שתמהנו לעיל.

מהלך א' דלאחר שחדשה תורה דיש דין אונאה הוי כדן גזל גמור

ה. ולכאורה מבואר דזה גופא נתחדש הכא בתורה, דאונאה הוי גזל גמור, וצ"ל דהלאו הוא זה שמגלה לי דיש כאן גזל, ובפשטותו היינו דהוי כמקח טעות, שאם המתאנה דהיינו המוכר או הקונה היו יודעים האמת, הרי לא הוי מסכימים למקח באופן זה. ונמצא שמה שהוסיף הלוקח דמים [או מה שהמוכר מכר בזול] הריהם גזל ביד המוכר, ולכן מבואר בפשוטו אמאי צריך להחזיר אונאה, ורק בפחות משתות דמחיל [או דהוי מעיקר המקח יעוי' לקמן מדברי הרא"ש] מותר, [ולצד זה יש לדון על מה דאינו שייך בכלל הלאו אם יש בו איסור גזל וע' לקמן].

ו. וכן נראה מדברי הטור (ח"מ הל' אונאה ומקח טעות ריש ס' רכז) וז"ל 'ואין לוקין עליו לפי שבכלל לאו דלא תגזול הוא דניתן להשבון שהמאנה את חבירו חייב להחזירו', ומבואר להדיא בדבריו דהוי בכלל לא תגזול, [וצ"ל כנ"ל

המקח אבל שכר טרחתו אסור לו לחשב בקרן ולא יחשיבם כדמי המקח אלא שיקח ממנו כמו שנתפטר עמו שיתן לו כך וכך ריוח על הסחורה וזה כולל שכר טרחתו, וק"ו שאם נתן מעות מראש על הסחורה אין לו לחשב שיעור הריבית, (ויעני' כ"ז בשולחן ערוך סי' רכ"ז סעיפים כ"ז כ"ח ובדברי הפוסקים שם)

ולכא' תמוה מה ענין זה לדיני הונאה, ואמאי הוזכר דין זה כאן בשולחן ערוך הלכות הונאה כיון דסו"ס טרח והוציא מעות, והקונה מסכים לקנות במחיר זה, ומאי נפק"מ כיצד מחשיב הוצאה זו, אם כחלק מן הרווח או כחלק מן ההוצאה.

בגדר המחילה בנושא ונותן באמונה

ח. ובעיקר הדין דאין הונאה בנו"נ באמונה, ובפשטות הוא מדין מחילה וכמשנ"ל, יש לתמוה דהנה נחלקו רב ושמואל אם מהני על מנת שאין לך עלי הונאה, ולהלכה דינא הוא דהכא לא מהני תנאי זה אלא במפרש, כדאיתא ברמב"ם (הל' מכירה י"ג כב) ואינו כמו שביעית שדינא הוא (כמבואר ברמב"ם פ"ט הל' י') שביעית אינה משמטתו, וכן הוא בשולחן ערוך (ח"מ סי' ס"ז סעיף ט').

אכן לענין הונאה נפסק שיש בו הונאה אפילו אם התנה אלא א"כ מפרש את שיעור ההונאה, וביאר הסמ"ע (שם סקל"ז) דשאני הכא שלא ידע את שיעור ההונאה, ולכן לא מהני, אף שמתנה עמו בפירוש. **ולפי"ז תמוה** מה מהני נושא ונותן באמונה, הרי מ"מ לא ידע דקמחיל ומסתמא סובר שהמוכר הראשון מכר לו במחיר נכון, וא"כ תמוה מאוד אמאי מהני בנושא ונותן באמונה לבטל דין אונאה. ועוד יש לתמוה לפי"ז מה מהני הא דלא הראה לתגר וקורבו ומהני מטעם מחילה, הרי לא ידע דקמחיל, ובכה"ג לא מהני מחילה, וצ"ב.

מחילה בדבר שאינו קצוב

ט. עוד יש לדון לדעת הרמב"ם דלא מהני מחילה בדבר שאינו קצוב, כיצד מהני מחילה בלא ידע כמה מחיל.

עבר הזמן אמאי ליכא אונאה

י. והנה קי"ל דמחזיר הונאה רק עד שיעור זמן שיראה לתגר ולקורבו, (גמ' נ' ב' ועוד ובשולחן ערוך סי' רכ"ז ס"ז) ובעיקר האי דינא יש לתמוה תמיה רבתי על מה דאם עבר זמן זה נקטינן דהוי מחילה, וזה תימא גדול דאמאי נימא שאדם מוחל על שלו, ואמאי לא נימא דהיה טרוד ואדרבה נימא דלא הוי מחילה, וממילא יצטרך להחזיר הונאה תמיד, וביותר תמוה דהא י"ל דהמתאנה לא לא ידע דנתאנה, דכן הוא בסתם הונאה, ומנ"ל שחייב לחקור ולברר בכל מקח אם נתאנה או לאו, ואמאי לא נימא שלא מחיל וכשנתברר לו שנתאנה ודאי שיכול לדרוש הונאה, ואין לומר דרצו רבנן לעשות גבול מסוים לחזרת הונאה, שאם לא כן אין לדבר סוף, אך זה בורכא דהא עסקינן כאן במי שעבר על דין תורה והונה את חבריו, ואמאי נתקן לו ונפסיד את המאונה, ואמאי לא נעביד כמו במקח טעות ומום שבמקח שקי"ל דתמיד יכול לחזור (כדאיתא בשולחן ערוך סי' רל"ב ס"א וס"ג) ולפחות שיחזיר אונאה] וצ"ע"ג.

בדין מחילה בפחות משתות

יא. ובעיקר הדין שקי"ל דעד שתות ליכא הונאה ואינו מחזיר כלום, נסתפק הרא"ש (פ"ד סי' כ') בב' צדדים ובצד אחד נקט שהוא מדין מחילה לאלתר. וזה תמוה מאוד דמנ"ל לומר שסתם אדם מוחל, ובפרט שהוא תלוי בשיעור המקח, והרי אם דרך משל קנה דבר יקר, הרי שתות הוא ממון רב, וכיצד נימא דסתמו מחיל, והרי מצינו עוד שכל דבר שהוא במדה ובמשקל אפי' כל שהוא חוזר, [נ"ו ב'] ואמאי לא נימא שעל כמות קטנה כזאת שפיר מוחל. וביותר תמוה דהא נחלקו בזה אמוראי בגדר שתות אם שתות מקח או שתות מעות, וכיצד יתכן שיחלקו כן בדעת בני אדם, ולכא' הו"ל דהוי ספק מחילה, וצ"ע.

מחילה בלא שילם

יב. וביותר תמוה דהא דין זה [שפחות משתות הוי מחילה] הוא גם בלא שילם עדיין את דמי המקח, וכמש"כ בסמ"ע

(סק"ד) ומה שייך מחילה בכה"ג, אדרבה יאמר שאינו מוחל, והרי לא ידע כלל בזמן המקח שהונו אותו ואמאי חייב לשלם יותר מן המחיר עד שתות, וזה תמוה מאוד [ומש"כ הסמ"ע דבטלה דעתו הוא צ"ע] דהרי לא ידע כלל בזמן המקח שהונו אותו, ומה שייך לומר שמחל, וגריע מיאוש שלא מדעת, ובדאי שלא שייך עתה לחייבו למחול] ולכא' מכאן מוכח כצד ב' של הרא"ש, וצ"ע"ג.

יג. וגם לצד ב' של הרא"ש שם שעד שתות נחשב לעיקר השער, יש לתמוה דא"כ אמאי בשליח שקנה אמרינן לתקוני שדרתיך אף בפחות משתות (כדאיתא בשולחן ערוך סימן רכ"ז סעיף ל') כיון שזה בכלל המחיר והשער, וצ"ע.

בדין הונאה לכתחילה בפחות משתות

יד. וכתב עוד הרא"ש נפק"מ בזה אם מותר להונות פחות משתות לכתחילה, ובצד שני צידד הרא"ש (שם) דמותר להונות פחות משתות לכתחילה, וצ"ב דאף אם אין בזה משום אונאה, מ"מ כיצד מותר לעשות כן לכתחילה דמ"ש מדין אבידת קרקע (ל"א א') שמבואר התם שצריך להציל את חבריו מכל הפסד, וכמבואר בגמ' שמבריה ארי מנכסי חבירו הוא בכלל מצות השבת אבידה, יעוי' בדברי הרשב"ם (ב"ב דף נג ע"א), "למה זה דומה למשיב אבידה דכל ישראל מצווין להציל ממון חביריהם מן ההיזק" (וכ"כ הרמב"ן והנמוק"י שם) ואמאי לא יצטרך לומר לחבירו שיכול לקנות במקום אחר יותר בזול, כיון שמצילו מהפסד ממון, וכיצד מותר לעשות כן לכתחילה.

אונאה לפרוטות

טו. עוד איתא בגמ' (ב"מ נה א' נ"ה ב') דאין הונאה לפרוטות, ולדעת הראשונים היינו שאין הונאה בשיעור פרוטה אלא רק ביותר והיינו אף אם נתאנה שתות ויותר, וכן פסק השולחן ערוך (סי' רכ"ז ה') ובסמ"ע שם ציין את דברי הרי"ף והרמב"ם שנראה שסוברים שדוקא שיעור מעה יש הונאה ולא בפחות, שהוא ממש שיעור גדול, וזה תמוה מ"ש מכל דיני התורה שהם בפרוטות.

אונאה בעכו"ם

טז. קי"ל דבגוי אין הונאה כדאיתא בבכורות (י"ג ב') לעמיתך אתה מחזיר הונאה ואי אתה מחזיר הונאה לעכו"ם, ומ"מ אם העכו"ם אונה את הישראל הרי צריך להחזיר לו, והקשה המנחת חינוך מצוה של"ז דהרי עכו"ם נהרג על הדינים וא"כ קלבדר"מ, ואמאי חייב בתשלום, [וקושיא זו היא לשיטת רש"י ע"ז ע"א שנראה מדבריו דיש קלבדר"מ בעכו"ם].

בדין ע"מ שאין לך עלי הונאה

יז. הנה בגמ' (ב"מ נא.) נחלקו במוכר לחבירו ע"מ שאין לך עלי אונאה, דאליבא דרב לא מהני תנאו ולשמואל מהני. ובתוס' (בע"ב) הביאו דהר"ח פסק כרב דהלכתא כרב באיסורי. וכן נפסק ברמב"ם ובשולחן ערוך (סי' רכ"ז סכ"א ויעני' בדברי התוס' שם) וכ' הרא"ש דלא הוי כספק ממון דהלכה שמואל, דהכא פליגי בלכתחילה. והק' במיוחס לריטב"א דא"כ בכל פלוגתא בדין ממון נימא הכי דהנידון אם שרי לכתחילה לקחת ממון חבירו אם לאו, ואמאי הלכתא בכל מקום כשמואל בדיני.

אין אונאה בהקדש

יח. ענין דין אין אונאה בהקדש, (המבואר בדברי הגמ' נ"ו נ"ז ובדברי השולחן ערוך רכ"ז כ"ט) שיכול לחלל שוה מנה על פרוטה, ואינו מוכן כלל מה שייך לומר ידיע דקמחיל מה שייך שיחלל מנה על פרוטה, אף דגבוה ידע אך אמאי לימא שמחיל, וצ"ע"ג.

בדין נשתנה השער

יט. והנה מבואר בדברי השולחן ערוך (סי' רכ"ז ט') דאם נשתנה השער בזמן תביעת ההונאה אינו יכול לתבוע הונאה ולכ' דין זה הוא פשיטא, ויעוי"ש בדברי הנתה"מ (סי' רכ"ז סק"ז) בשם המהר"ט שביאר דהמכון בזה אף אם היה הונאה בזמן המקח הרי כיון שהשתנה השער נקטינן

שחוזר בו מצד השינוי ולא מצד ההונאה שהיתה בזמנו, וזה צ"ע"ג ויעוי' בערוך השולחן (שם י"ב) שתמה על זה.

הצ"ב מדין תרתי לרעותא

כ. ועוד מבואר שם דאם יש ספק מתי נשתנה השער, אמרינן דרך שערם להשתנות, וזה תמוה מאוד מדיני חזקות, שכן יש כאן לכא' תרתי לרעותא דאזלינן בזה בתר השתא (יעוי' נדה ב' ב') ובדברי התוס' חולין י' ע"א ועוד) דהרי השתא חזינן דנשתנה השער, ויש גם חזקת מר"ק על המקח שלא נקנה, ועוד תמוה דהכא הוי חזקה דהשתא במקום שאין כלל חזקה דמעיקרא, דהלא המתאנה טוען שזה היה המחיר מעיקרא [וזה לכא' תמוה על ראיית הגר"א (שם סק"כ) מהא דמי שנוגד הספק ברשותו עליו הראיה כתובות (ע"ו ב') דהתם הא יש חזקה דמעיקרא למקח שלא היה בו מום, משא"כ הכא, ויעויש עוד בדברי הגר"א] ובכה"ג נקטינן דאזלינן בתר השתא וכדאיתא בקידושין פ' ועוד

הצ"ב מדין חזקה דהשתא

כא. ועוד יעוי"ש בדברי הקצוה"ח (סק"ז) שתמה על זה עוד טובא מהא דמבואר באבן העזר (סי' ל"א) דהמקדש דבר שאין ידוע אם יש בו ש"פ או לאו אזלינן בתר השתא, ולא אמרינן דרך שערם להשתנות, וכן להיפך יעוי' בדברי האבנ"מ (סי' ל"א סקי"ג) דאם השתא אין ש"פ לא חיישינן ואמרינן דלא היה גם בשעת הקידושין, [ויעוי"ש מה שביאר בשם הב"י] ומו"מ צ"ע אמאי לא נימא ג"כ הכא דא"כ נימא דלא היה כלל מקח, וזה צ"ע"ג.

בדין הקונה אכסרה

כב. והנה מבואר בשולחן ערוך (רכ"ז י"ט) דאם חפן מעות או שהיה פירות בכמות לא ידועה והתברר לאחר מכן דהמחיר יש בו כדי הונאה, הרי קנה ומחזיר הונאה אף ביותר משתות, וזה תימא דאם קנה הרי שהסכים לכך ואמאי יצטרך להחזיר הונאה הא נחית לספיקא. ומה שייך כאן דין הונאה.

בגדר שיעור שתות

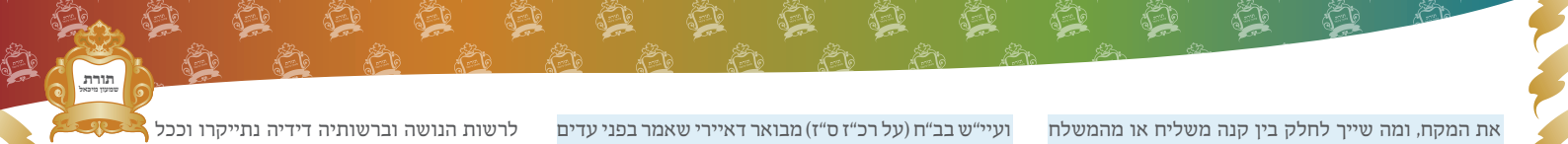
כג. והנה בעיקר דין שתות ופחות משתות ויותר משתות, שבזה מצינו דכל שמצינו שם שתות, הרי דינא דקנה ומחזיר הונאה, [יעוי' דף מ"ט ב' ובדברי השולחן ערוך סי' רכ"ז ס"ד ובדברי הרמ"א שם] ואינו תלוי בשיעור ההפסד [ויעוי' בפת"ח שלפי השיעורים המבוארים שם, מבואר דבפועל נע שיעור השתות בהנ"ל מחמשה עשר אחוז עד עשרים אחוז] **וזה תימא** ופלא דמה זה תלוי בצורת המדידה ואמאי לא נימא דשיעור ההונאה הוא קבוע ממש, ובפרט תמוה דאם יש נפק"מ בין שיעור ההונאה לשיעור המקח, הרי שייך שאם יוריד את שיעור ההונאה הרי יהיה ביטול מקח ולהיפך יעוי' בכל זה סמ"ע רכ"ז ה' וזה צ"ע"ג.

בגדר דין החזרה בשתות

כד. כתב הרא"ש (בסי' כ') לבאר את טעם המחילה עד שתות, כיון שצורת החישוב של השער ניתנת לויכוח, הרי שפיר מחיל, וזה תמוה מאוד דהא איירי בודאי שיש שער קבוע, וכמו שמוכח מדין שליח שנתאנה דמחזיר אונאה במשהו, וכן בדיני נזיקין ודאי שיש לחפץ זה שער ידוע, ועוד דאם השער אינו ברור א"כ גם שתות לא יהיה ברור, ובע"כ שיש שער, וא"כ מה פתאום לומר שמחיל עד שתות, הרי איכא לבירורי מה השער.

תמיה גדולה בדין שליח שנתאנה או שהונה

כה. נתבאר בדברי השולחן ערוך (בסימן רכ"ז סעיף ל') דשליח שנתאנה הרי השליחות בטלה אף בפחות משתות, אך בשליח שהונה הרי נחלקו שם ולדיעה ראשונה, הרים גם הלוקח חוזר אף בכל שהוא וזה תימא גדול, דהא הלוקח הסכים למקח זה, כיון דהיה פחות משתות ומחיל, ולפי דברי הרא"ש (סי' כ' בצד א') הרי מהני אף לכתחילה, ואמאי יתבטל המקח, ומאי שיאטיה דאם השליח נתאנה, דהתם קי"ל דחוזר בכל שהוא, הטעם דהתם שייך לתקוני שדרתיך, וממילא בטל המקח, אך כאשר הלוקח נתאנה בפחות משתות אמאי לא הוי מקח, הרי הוא גופו עשה



לרשות הנושה וברשותה ידידה נתייקרו וככל
דין סב"ס ביש לו או פסיקה ביש לו. והנה צ"ב כיצד חל כאן
קניין, הרי אין קניין בחוב שהרי מלוה להוצאה ניתנה (זולת)
שיטת הרמב"ם ואכמ"ל בזה). ובתוס' (מו: ד"ה יש דמים),
נתבאר דאף דאין קניין בחוב אך בהנאת מחילת החוב יש
קניין כקידושין בהנאת מחילת מלוה, שהרי אין הנאה זו
הנאה שכבר ניתנה אלא עתה לראשונה מקבל המוכר
מהקונה הנאה זו. ועי' בתוס' (ב"מ סב: ד"ה אע"פ) דגבי
פסיקה על הפירות בעי לקניין מכח מי שפרע, והתם הרי
נותן דמים, וכבר נתבאר ממעשה דרב כהנא כנ"ל דבנתינת
דמים אכן יש מי שפרע, אך בבא בחובו דליא נתינת דמים
מאי איכא למימר, אלא לזה נדרשו התוס' ללמדנו דמכח
הנאת מחילת המלוה חשיב כניתן דבר חדש אשר ממילא
יש בו מי שפרע. והכי ביאר הפנ"י (סב:) בדבריהם. והסכים
עמו השע"ד (שם). והכי למד רעק"א (ב"מ סג.) בדעת רש"י.
ועי' בחו"ד (יו"ד קסג ס"ק ב) דתקיף טובא הבנה זו, ומסיק
כראב"ד דעשו שאינו זוכה כזוכה, ואכמ"ל בזה. אמנם
בשע"ד הנזכר מיאן בהבנה זו דתוס' לבאר דין בא בחובו,
מטעמיו שם, ומסיק מכח סוגיא דבן לוי הנ"ל, דאי בתרומה
דא' מהני סברת מחוסר אמנה דיכול הלוי להפריש תרומת
מעשר בשופי, כ"ש דבאיסור דרבנן דבא בחובו דשרי מכח
סברת מחוסר אמנה, ומחמת כן שפיר חשיב הפירות שביד
החייב כבאו לרשות הנושה וברשותיה נתייקרו. וכן מצינו
הבנה זו ברבינו אשר מלוגיל (ב"מ סג.). ולפי הדברים הנ"ל
נשמעיהו מן הדא, דההבדל המהותי בין מחוסר אמנה למי
שפרע, דמחוסר אמנה נאמר במקומות שיש סמיכות דעת
מצד הנהנה מהתחייבות השני, אך במקומות שכבר נעשה
מעשה מסוים כנתינת דמים, אין בזה רק סמיכות דעת
גרידא אלא יש בזה כבר גמירות דעת, ובגמירות דעת יש
קללת מי שפרע לממאן בהתחייבותו, וזה ברור דאי ליכא
נמי סמיכות דעת בסיסתי גם מחוסר אמנה ליכא. והשתא
שפירין הדברים כולם ונעשו כביעתא בכותחא, והיינו דמה
דבר כהנא נתחייב לתת פשתן אמרינן בגמ' דכמות הפשתן
המתייחסת לחלק המעות שעדיין לא ניתנו אין בזה אלא
דברים ודברים נחלקו בזה אי יש בהם מחוסר אמנה, ובדאי
דסבר ר' יוחנן בהא דיש מחוסר אמנה דאע"פ דלא ניתנו
מעות אך כיון דבר כהנא סיכם שיתן פשתן הרי שסמכו על
זה הקונים, אמנם על אותה כמות פשתן המתייחסת לחלק
המעות שכבר ניתנו אין בזה רק סמיכות דעת אלא גמירות
דעת, ובכה"ג כבר יש מי שפרע, והיא הנותנת להא דאמר
רבי יוחנן בן מתאי לבנו דאי לא החלו הפועלים בעבודתם
ניתן לחזור מהתחייבותו למזונותיהם, וכדמסקינן בגמ'
דסברו דהכל בהחלטת האב ואין בדברי הבן מיד, ובזה אין
אף מחוסר אמנה היות ולא סמכו בדעתם מחמת שליטת
האב, וכשאין סמיכות דעת אין גם מחוסר אמנה, לא כן הדבר
כשהחלו בעבודתם דאז אינו יכול לחזור בו, דס"ל לפועלים
דמדלא הדר עד השתא בטח האב הסכים למזונות, וממילא
יש בזה כבר סמיכות דעת ושייך בזה מחוסר אמנה, אמנם
גמירות דעת ליכא, היות ואין קשר בין העבודה לרכישת
המזונות שהרי לא שילמו דמים על המזונות, וממילא
ברור דליכא מי שפרע. וכאור בחשיכה עולה הסוגיא דבן
לוי, דהיות והוי מתנה מועטת עצם ההחלטה למי לתת את
המעשרות, ממילא סמיכות דעת המתנה מועטת איכא,
ושפיר יכול הלוי להפריש, והא דאיכא סמיכות דעת זה
מחמת דאי לא יתן הישראל את המעשר הרי שיהא בו
מחוסר אמנה, ובדאי דשארית ישראל לא יעשו כזב. ומזה
למד השע"ד להתיר בא בחובו ביש לו דכח הקניין בזה
נסוב על סמיכות דעת של מחוסר אמנה שבדאי שי בה
כח לקולא באיסור דרבנן. עיי"ש. ומעתה נבין כי סמיכות
דעת גוררת מחוסר אמנה, ומשמעותה רבה, כי ניתן מכח
זה להפריש תרומת מעשר דאורייתא ובדאי להקל בריבית
דרבנן ולהחשיב כבאו לרשות נושה הפירות דביד החייב. אך
מציאות של גמירות דעת מוחלטת כבר מטילה על הממאן
לעמוד בהתחייבותו קללת מי שפרע, והיא קיימת בכל מצב
שזולת הסמיכות דעת גם נעשה מעשה הנגרר משם.

ועיי"ש בב"ח (על רכ"ז ס"ז) מבואר דאירי שאמר בפני עדים
שאינו מוחל, ומ"מ אין אונאה וזה צ"ע אמאי לא יהני דהרי
לא מחיל [ועי' בקצוה"ח סי רכ"ז סק"ה].

בדין אין אונאה בחליפין

כט. והנה מבואר דאין אונאה בחליפין (רכ"ז סעיף כ')
ובפשטות איירי גם בכה"ג שאחד הצדדים טעה באמת
בשויות הדבר, ומ"מ אין אונאה וזה תמוה אמאי לא נימא
דהוי כמקח בטעות. ומ"ש שקנהו בדרך חליפין הלא גם
בחליפין אמרינן דינא דמק"ט.

תמיה בסברא בעיקר החילוקים שמצינו בין שתות ליותר משתות

ל. עוד יש לתמוה בסברא לפי צד זה דיסוד דין הונאה
משום דבכה"ג לא היה המתאנה רוצה במקח, צריך להבין
אמאי יש ב' חילוקים בין שתות לפחות משתות, דלכא' כיון
דלא היה מוכן לקנות במחיר זה, אמאי לא להוי גם בשתות
מקח טעות, ואי נימא כיון דבסכום הראוי שפיר היה מסכים
לקנות, [ונימא דהקוצץ מקח יש בו גם תורת חיוב לקיימו]
אמאי לא נימא כן ביותר משתות, ולכא' צ"ל דלזה לא שייך
לכפות את המוכר, דגם הוא לא חייב למכור במחיר שאינו
חפץ בו, אך אם כן קשה אמאי בשתות כופים עליו להשאיר
את המקח.

חלק התירוצים בזה יובאו בעז"ה בירחון הבא.

הרב הדר יהודה גבאי

ההבדל בין "מי שפרע" ל"מחוסר אמנה" / ב"מ מט.

במעשה דכיתנא דרב כהנא עיי"ש, מבואר יסוד כי על דבר
שכבר ניתנו מעות בעבורו והמוכר ממאן בפירעונו רובצת
עליו קללת מי שפרע, ואילו על דבר שלא ניתנו בעבורו
מעות, ורק סוכם שהמוכר יתן המקח ויקבל מעות, אם ימאן
המוכר במתן המקח לא יאמר עליו קללת מי שפרע, אך יש
בזה רק דברים בעלמא, ובדברים בעלמא נחלקו רב ורבי
יוחנן אם יש בזה מחוסר אמנה. ויש להבין מהי המשמעות
של מחוסר אמנה, דבשלמא קללת מי שפרע יש בה מציאות
של עוולה שדינה קללה רח"ל. אך מה פשר העניין של
מחוסר אמנה ומה כוחו הדיני. ובביאור העניין איכא למיחזי
כמה סוגיות שונות. הנה התם (מט.) מובא מעשה בבנו של ר'
יוחנן דפסק מזונות לפועלי אביו ואביו אמר לו חזור בך כל
שלא התחילו בעבודתם, ומשמע דדברים אין בהם מחוסר
אמנה וקשיא לדעת ר' יוחנן דפליג הרב. ומשני דהפועלים
לא סמכו דעתם על דברי הבן בהתחייבותו למתן מזונות,
היות ויודעים דמי שאמור להחליט בזה אין זה אלא אביו.
אך בהתחילו בעבודה יש סמיכות דעת מצינן דמימר אמרי
אי עד עתה לא חזר בו ודאי דקיבל מאביו רשות לפסיקת
המזונות. עוד איתא התם (מט.), דבהתחייבות מצד אמירה
למתן דבר מועט יש מחוסר אמנה, ולכן ישראל שאמר לבן
לוי כור מעשר יש לך בידו בן לוי רשאי לעשותו תרומת
מעשר על מקום אחר. ולכא' כיצד יכול הלוי לסמוך על
דברי הישראל ויפריש תרומת מעשר ממה דאמר הישראל
שיתן לו על מקום אחר, הא דלמא הישראל בסוף לא
יתננה לו, אלא ע"כ דאין חשש כזה היות והנאת הישראל
לבחור למי לתת את המעשר היא הנאה מועטת הרי יש
בזה סמיכות בדבר וממילא מחוסר אמנה הוא הישראל
אם לא יעמוד בדיבורו. ומכח גמ' זו כתב השער דעה (יו"ד)
סימן קסג ס"ק ב, דהיא הנותנת להבין הדין המבואר בגמ'
(ב"מ סב:) דאדם שבא בחובו ופוסק על החוב שיש לו חברו
פירות השווים לחוב, ויש לו לחייב מן הפירות שנתחייב
ליתנם במקום החוב הכספי, דליכא בזה איסור ריבית
דשמא יתייקרו הפירות, דכיון דיש לו מהם חשיב כבא

את המקח, ומה שייך לחלק בין קנה משליח או מהמשלח
גופיה, ויעוי"ש בדברי הסמ"ע ובדברי הגר"א, שאכן ביאר
כן את השיטה החולקת הסוברת שאם הלקוח נתאנה דינו
כשאר כל אדם, אך השיטה הראשונה בשולחן ערוך צ"ע.

בדין הונאת מטבע

כו. והנה בדין הונאת מטבע [שנפחתה משיעור משקלה
הראוי] מצינו דג"כ נחלקו בזה במשנה (דף נ"א: נ"ב. ר"מ
ר' יהודה ור"ש) וגם להלכה, אם הוא בשיעור אחד מי"ב,
או בשיעור אחד מכ"ד או בשיעור שתות, יעוי' בשולחן
ערוך (סי' רכ"ז ט"ז) ולהלכה נקט השולחן ערוך כדעה זו
דשתות וברמ"א הביא לדינא את דעת החולקים, יעוי"ש,
והנה התמיהות בזה הם בתרת"א, [דנה עיקר ההונאה
במטבע דאיירי שם, היינו כאשר יש אונאה במשקלו, וכבר
הקשו התוס' דהוי כטעות במשקל ובמדה דחוזר בכל
שהוא, ותרצו דנחית הכא לתורת מטבע, ולא לתורת מדה
ומשקל, [ובאמת בנחית למשקלו הרי הוי הונאה בכל שהוא
וכדאיתא שם רכ"ז ט"ז] אלא דזה תמוה וכדלהלן.

תמיה גדולה בדין הונאת מטבע

ובפשטות צ"ע עיקר המחלוקת בזה, דהנה מבואר ברא"ש
(סי' כ') ובשולחן ערוך (רכ"ז סעיף ו' וסעיף ט"ז ברמ"א)
דבנפחת פחות משתות מותר אף לכתחילה להוציאו [ואינו
כשאר אונאה שאין להונות לכתחילה ביותר משתות], כיון
דהמטבע יוצא בהוצאה ולא הפסיד את המתאנה, ואינו
כשאר מטלטלין דלכתחילה אין לו להונות בפחות משתות,
וא"כ צ"ע ג"כ מה המחלוקת אם ההונאה היא בא' מי"ב או מכ"ד,
דממנ"ס אם אף כשנפחת שיעור זה מ"מ הוא יוצא בהוצאה,
כיצד שייך בזה הונאה כלל, ואם אינו יוצא בהוצאה הרי מה
שייך לפסוק דעד שתות לא הוי הונאה, וזה צ"ע.

ועוד תמוה לדעת השולחן ערוך שהונאת מטבע הוא
בשתות כשאר מקח, ולכא' הכא הוי ענין אחר לגמרי דאין
ההונאה בשויות המטבע שמקבל פחות ממה שראוי למקח
[דא"כ היה במדה ובמשקל], אלא ששפיר נחשב המטבע
בשויו אלא ההונאה רק בכך שהוא יוצא מדוחק, וא"כ
תמוה מאוד מה שיאטיה לשיעור שתות, דהכל צריך להיות
תלוי אם יוצא בהוצאה או לאו, ואם נימא דנחית למשקל,
או דקפיד על הוצאה ע"פ הדחק א"כ להוי ביה הונאה גם
בפחות משתות, ומ"מ מאי שיאטיה לדין שתות הכא,
[ויעוי"ש בגמ' שהיה צד לומר דמי שסובר י"ב או כ"ד ס"ל כן
גם בשאר מטלטלין, אך לדינא הרמ"א חילק ביניהם ודו"ק]
וכ"ז צ"ע.

הונאה בקונה מבעל הבית

כו. ועוד קשה מה דאין הונאה בקונה מבעל הבית כמבואר
בגמ' (דף נ"א ב') ונפסק בדברי שולחן ערוך (סי' רכ"ז סעיף
כ"ג) תימא דהא הקונה לא ידע שאינו המחיר, והיה יכול
לקנותו במחירו הנכון, [ובפרט קשה לפי הרשב"א הר"ן
והרמ"ך הסוברים דהקונה מבעל הבית אף ביותר משתות
הוי מקחו מקח], ואף אם נימא דכיון שידע שהוא בעל הבית
הוי כמחיל אונאה, [וכמו שמשמע מהשאליות שהביא
רש"י שמביא ביאור הגר"א שם] אכן גם זה תימא דהא צריך
שידע כמה מחירו, כדי שימחול, ורק אז שלא יהיה בזה דין
אונאה, וכמו שנתבאר דאף באומר לו להדיא חפץ זה יש בו
אונאה ע"מ שאין בו אונאה הרי צריך שידע כמה מחירו כדי
שימחול, והכא לא ידע כלל כמה אונאה, ויעוי' ברש"י שם
נא א' כתב בשם השאלות דהוי כמפרש יודע אני כו', וצ"ב
דהא כאמור קי"ל בזה דצריך שידע כמה מחירו.

קונה מבעה"ב שלא נתכוון למחול

כח. וביותר קשה דהא מבואר להדיא דאפ"י בכה"ג שהקונה
לא נתכוון כלל למחול וכדאיתא שם בעובדא דוורשכי,

א. ובדוחק היה אפשר ליישב דזה ברור לגמ' דבשויו ממש ימצאו לו
לוקחים, ולכן נחשב כהונאת פחות משתות או שתות ויתור וכו' אך
לבד ממה שזה צ"ע דא"כ הוי כמדה ומשקל [וי"ל], אך מסוגי' הגמ'
לא משמע כן ואכמ"ל וביותר יהיה תמוה שיטת הרמ"א לדינא דא"כ
אמאי להחמיר בשיעור זה דא' מי"ב או מכ"ד ואכמ"ל.

הרב ישי רחמני

ביסוד אונאת שתות וחזרתה / ב"מ נ:

"אמר רבא הלכתא, שתות קנה ומחזיר אונאה", היינו שהמאנה את חבריו במקח בשתות ממחיר המקח - המקח נקנה וחייב המאנה להחזיר את האונאה.

והק' תוס' (ד"ה אמר רבא) דמאי שנא מהא דאמר רב חסדא בב"ב פג: "מכר לו שוה חמש בשש (היינו שאונוהו בשתות) והוקר ועמד על שמונה, לוקח יכול לחזור בו (לגמרי מן המקח) ולא מוכר, דא"ל אי לאו דאונתני לא מצית הדרת בך (שכיון שסיבת החזרה היא בגלל שהמוכר הונה את הלוקח, לא יכול המוכר לחזור בו מחמת אונאתו במקח)". והיינו שהמתאנה חוזר בו מן המקח, וקשה דהרי לרבא באונאת שתות הדין הוא שקנה ומחזיר אונאה ולא יכול לחזור בו.

ומתריצים, שהך דב"ב כיון שהחפץ התייקר ועמד על ח' - והיינו יותר משתות, בתוך הזמן שיראה לתגר או לקרובו, שזהו הזמן שהלוקח יכול לתבוע אונאתו, ובתוך הזמן הזה המוכר חזר בו ככה"ג גם רבא מודה שהלוקח רשאי לחזור בו, שהרי התייקר על סכום שיש בו ביטול מקח, ואף המוכר היה רשאי לחזור בו לולי סברת אי לאו דאונתני, שרק מחמת אונאת המוכר - הלוקח יכול לחזור בו.

ויש שביארו בדברי התוס' שבזמן שיראה לתגר או לקרובו כאילו עדיין לא נגמר המקח ולכן אם נהיה טעות של ביטול מקח בזמן הזה נחשב כאילו בתחילת המקח היה טעות זו וממילא יכול לבטל את המקח.

ודברים אלו צ"ב, שהרי רבא אומר שבאונאת שתות קנה ומחזיר אונאה ולפ"ד היינו שכשעשו מקח עם אונאת שתות המקח קיים ורק יש דין להשיב את האונאה ואיך יתכן לומר שתות כדי שיראה לתגר המקח לא נגמר.

והנראה בדברי התוס' גדר חדש ביסוד הדין ששתות קנה ומחזיר אונאה, דההלכה לא נאמרה שהמקח קיים וצריך להחזיר את האונאה, אלא שהתחדש בפרשת אונאה שהמתאנה יכול להכריח את המאנה לבטל את קציצת המקח הראשונית שבה היה אונאה בשתות, ולקיים קציצת חדשה שבה הלוקח לא מתאנה.

ולפ"ז א"ש דברי התוס', שכיון שבתוך כדי שיראה לתגר תבע המתאנה אונאתו א"כ הרי תבע לקיים קציצת חדשה במקח, והרי כעת המקח שווה שמונה שזה יותר משתות ביחס למה שהלוקח שילם, ואם יעשה עכשיו קציצת מקח חדשה הרי נמצא שהלוקח שילם רק שש על מקח ששווה שמונה וממילא יכול לבטל את המקח. ולכן בעיקרו יכול המאנה ג"כ לחזור בו, אלא שנאמרה סברת אי לאו דאונתני. ויש להוסיף שיסוד זה נאמר רק לאחר שהתחדש בתורה דין אונאה משום שמדינא הרי הלוקח נתרצה במקח ומהכ"ל לשנות. אולם התחדש בפרשת אונאה לאפשר למתאנה לחזור בו, וכנ"ל.

הרב אברהם מאור

בביאור האיסור באונאה / ב"מ נא.

הנה ישנם כמה תמיהות בדין אונאה אשר צריכים ביאור. א. ראשית בגמ' בדף נא. מבואר שבעינין ללמוד שגם בלוקח (היינו הקונה) וגם במוכר יש אונאה, והה"א שבמוכר לא יהיה אונאה [אם הוא האנה את הלוקח] הוא מצד "דאבודי קא מוביד" וביאר רש"י שהוא מפסיד מצד שהוא מוכר את החפץ ולכן הה"א שיהיה מותר לו להונות, והדבר צ"ב רב ומה הסברא שבגלל שהוא מפסיד לא יהיה לו אונאה.

ב. בגמ' (שם) פליגי רב ושמואל האם המתנה על מנת שאין לך עלי הונאה נתנו קיים או לאו, וביאר הרשב"א שמחלקותם האם מפרשים את לשונו כאילו אמר מחול לי על ההונאה או לאו, ולדעת שמואל שתנאו קיים הוא מצד שמפרשים לשונו שימחל על ההונאה.

וכתבו התוס' (נא: ד"ה בד"א) שלא פליגי רב ושמואל אם מותר לעשות כן [היינו את התנאי הנ"ל] אלא כל מחלוקתם

הוא רק האם התנאי הועיל או לאו, וביאר הברכת שמואל שלדעת התוס' לכו"ע אסור לעשות כן דס"ס יש שם הונאה, והדבר צ"ב הרי עד כמה שהאדם המתאנה מוחל למה שיהיה איסור הונאה, ומה כוונת הברכ"ש באומרו דס"ס יש "שם הונאה".

ג. הנה מצינו בגמ' בדף נה. דעת רב כהנא שאין אונאה לפרוטות, והיינו שאדם שעשה אונאה שההונאה [ו"א המקח] פחות מאיסור (שהוא ח' פרוטות) לא היה אונאה, והכי קי"ל להלכה, והדבר צ"ב ונ"ש מכל חיובי התורה שהתם החיוב הוא מפרוטת [כגזילה והשבת אבידה] והכא החיוב הוא דווקא מעל פרוטה.

ד. כתב הרשב"ש (נא: ד"ה דאי) שלוקח שמוכר במחיר יקר יותר כיון שאינו יודע האם ימוכר הכל, לא חשיב אונאה, וצ"ב אמאי לא.

ה. אף שהגמ' דורשת שאין דין אונאה לקרקעות כתב הרשב"ש וכן הרמב"ן עה"ת שמ"מ אסור לעשות כן, וגם כאן הדבר צ"ב שהרי ס"ס אין תביעת ממון של השני ואין כאן גזל [שהרי אמרינן שעד כפל מן הקרקע האדם מתרצה ולכן בכפול מהקרקע י"א שיש אונאה גם בקרקעות].

ו. המשנה בדף נח: אומרת "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים" והקשר בין הדברים צ"ב שהרי במקח וממכר יש גזילת השני, משא"כ בדברים שהתם הוי צער השני.

ונראה לבאר שגדר ויסוד איסור הונאה אינו גזילת השני שהרי בדבר נעשה בדרך מקח וממכר וא"כ האדם התרצה לשלם הכסף ועל"כ אין בכך איסור גזל אלא התורה אסרה להרוויח ממון שלא ביושר ובדרך שאינה הגונה.

וז"ל ספר החינוך (מצווה שלז) "שאיין ראוי לקחת ממון בני אדם דרך שקר ותרמית, אלא כל אחד יזכה בעמלו במה שיחננו האלהים בעולמו באמת וביושר" והוא הדברים אשר דיברנו.

וממילא הדברים יתבארו על נכון, שאכן במקום האדם אינו מרוויח אלא מפסיד כמוכר היה ה"א שלא יהיה דין אונאה, דס"ס אין לו רווח, [ומ"מ דרשה הגמ' שיש אונאה דס"ס בסה"כ הוא כן מרוויח על החפץ יותר], וכן ללוקח שיש לו הפסדים מצד אחר שאינו יודע כמה ימוכר אז אין כאן רווח שאינו הגון.

ולכן ג"כ נאמר שיעור חדש בגדר האיסור לדעת ר"כ דהאיסור הוא להרוויח ובזה חז"ל נתנו גדר אחר מכל התורה.

וזוהי כוונת הברכ"ש באומרו "שם אונאה" והיינו שאף שהאדם המתאנה ומוחל על אונאתו או ס"ס יש כאן איסור להרוויח שלא כהוגן, וכן ה"ה בקרקעות וכמבואר.

[ולפ"ז יצא דין מחודש להלכה, שבסופרמרקטים של מינו שנהוג להוריד במחיר חפץ מסויים בכדי למשוך הקונה, ולהעלות חפץ אחר יתכן שלא יהיה אונאה כי כאן אין רווח שלא כהוגן שהרי הוא מעלה מצד אחר ומוריד מצד אחר.

וכן מוכר ירקות וכדו' שהסיבה שמוכר יקר כי חושש שמא לא ימוכר כל הפירות וכדו' ג"כ אין כאן דין אונאה. וצ"ע [לדינא]

ועתה יובן השייכות בין אונאת מקח וממכר לאונאת דברים, שגדר האיסור הינה רווח ללא כל סיבה וה"ה באונאת דברים שיסוד האיסור הוא פגיעה בשני וצער לשני ללא כל סיבה אמיתית.

הרב אריאל יוחנן

אם שכירות הוא כקנין ליומיה / ב"מ נו:

בגמ' (ב"מ נו ע"ב) בעי רבי זירא, שכירות יש לו אונאה או אין לו אונאה, 'ממכר' אמר רחמנא אבל לא שכירות, או דלמא לא שנא. אמר ליה אב"י, מי כתיב ממכר לעולם, ממכר סתמא כתיב, והאי נמי ביומיה מכירה היא.

והקשו התוס' (שם ד"ה והאי) מהגמ' בע"ז (טו ע"א) דאומרת

דאסור להשכיר בית דירה לנכרי משום 'לא תביא תועבה אל ביתך', וא"כ חזינן דשכירות לא קניא דלכן זה חשיב דמביא תועבה אל ביתו. ותידעו תוס' דכל הדין של שכירות דקניא ליומיה נאמר רק באונאה דתוב בו 'ממכר' מיותר לרבות שכירות.

והנמוק"י חולק וסובר דזה דין דשייך בכל שכירות ולא שנא בית דירה ולא שנא אונאה, והא דמצינו בבית דירה דלא קניא זה משום דהא דאמר' דשכירות מכירה ליומיה זה רק לענין דישתמש בו כל ימי השכירות אבל גוף הדבר אינו קנוי כלל וא"כ במכירה לנכרי הוא מביא תועבה אל ביתו.

והנה לקמן (קב ע"א) אי' דכל הדין דהזבל דבחצר שייך לבעה"ב נא' רק בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא, ופירש"י דלא השכיר את החצר לשוכר, ולכא' בדברי רש"י חזינן דס"ל כהנמוק"י דהדין של שכירות קניא ליומיה נא' בכל שכירות דלכן פירש"י דלא השכיר דקנין חצר זה חלק משימושי החצר דבזה אמר' דהוא קונה בשכירות, וכן מורה לשון רש"י לעיל (מט ע"ב בד"ה משוכרת ביד המוכר) דכתב "דכיון דקיבל השכר נקנה המקום למוכר כל ימי השכירות וחצירו של מוכר הוא", וע"ש.

אבל אין לומר כן דהנה הרמב"ם (מכירה פרק יב ה"ח, ופרק יג ה"ג) פסק כהנמוק"י, ומאידך בפ"ו ה"ג כתב דהדין של חצר דמשכיר נא' נמי ככה"ג שהשכיר, וא"כ חזינן דלא שייך לקשר בין הדברים, וכן אם נדקדק בדברי רש"י נראה דס"ל דגוף הדבר נמי נקנה לשוכר.

ולכן צ"ל דהרמב"ם ס"ל כהנמוק"י ומה דהשוכר לא קונה בקניני החצר זה משום דקנין חצר לא הוי חלק מתשימישי הקרקע והרי לנמוק"י כל הזכות שלו כבעלים זה רק בתשימישים, ושו"מ דכ"כ הלח"מ ליישב את שאלת הב"י על הרמב"ם "מדוע השוכר לא קונה הרי שכירות מכירה ליומיה", ע"ש.

ובש"ך (חו"מ סי' שיג) חולק על הלח"מ ומתיר על שאלת הב"י דס"ל דרמב"ם כמו תוס' דהדין של שכירות נא' רק באונאה.

וה"ד מרדכי מטלון (מובא בלח"מ) מתיר על שאלת הב"י דאדם השוכר בית עם חצר הוי כאילו פירש דאינו משכיר אלא לתשימישים הצריכים לבית בלבד ולא לשאר דברים ולכן אין החצר קונה לשוכר דלענין זה לא שכר את החצר.

וכע"ז תי' בתורת חיים דמודה הרמב"ם דשוכר צריך לקנות ורק כיון דחצר לא עומדת להעמיד בה שוורים לעשות שם זבל לא לצורך זה הוא שכר את החצר ולכן הדין הוא דהוא לא קונה.

ולפ"ד ה"ד מרדכי מטלון והתורת חיים א"ש דברי הרמב"ם מהל' גירושין דכתב דאם החצר מושכרת לאשה וזרק את הגט לתוכה הוי כידה ומגורשת, דהרי לענין גט האשה לא שכרה את החצר, ודו"ק.

אמנם יעוין בבית מאיר דכן הקשה מהרמב"ם על דין שכירות.

הרב איתמר גונן

השבת אבדה - באיסורי תורה / ב"מ פ.

יש לדון בעניין השבת אבדה של חפץ שגורם היזק לבעליו וכן לסביבתו והיקפו אינו גשמי אלא רוחני

איתא בב"ק פ. "אדהכי והכי אתא שונרא קטעיה לידא דינוקא, נפק רב ודרש: חתול - מותר להורגו, ואסור לקיימו, ואין בו משום גזל, ואין בו משום השב אבידה לבעלים. וכיון דאמרת מותר להורגו, מאי ניהו תו אסור לקיימו, מהו דתימא מותר להורגו - איסורא ליה, קמ"ל. אמרי, וכיון דאמרת אין בו משום גזל, מאי ניהו תו אין בו משום השב אבידה לבעלים, אמר רבינא לעורר".

מבואר בגמ' הנ"ל דשרי להזיק וכן לא להשיב חפץ המזיק פיזית לסובבים אותו, וכן נפסק ברמב"ם ובשו"ע.

הרמב"ם בהל' גזו"א טו יז "חתול רע שהורג את הקטנים אסור לקיימו ואין בו משום גזל ואין בו משום השב אבדה

דאף' במקום דליכא פסידא כלל ורק שיהיה לו הפסד זמן פטור מלהשיב אבידה ושאלתי למחבר אותו ספר הנ"ל מה הביאור בזה והוא אמר שכך פסק לו הגר"ש אלישיב וזה אחד מהפסקים שלא הצליח להבין כלל וכלל.

ולי נראה בכדי ליישב שוודאי הגר"ש לא עלה על דעתו לומר דבר כזה כלל שאף' הפסד זמן פטור מלהשיב וכל כוונתו לומר שהפסד זמן בכה"ג שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד כזה זמן ואנשים מוכנים לשלם על זה אמרין דחשיב הפסד ממון ממש ולכן פטור כיון דאבידתו קודמת ולפי"ז נראה לחדש דאדם שנמצא בדרכו לחתונה ובאמצע הדרך פוגש אבידה אינו מחוייב להרים אף' שאין לו שום הפסד ממון כיון דהיה מוכן לשלם ממון בכדי לא להפסיד את החתונה וגם זה חשיב הפסד ממון וכדברינו הנ"ל וכ"ש היכא דהוי חתונת בנו או אפ' אחד ממכריו ועוד נראה לומר דבכה"ג שלומד תורה ואין אחר שירים את האבידה דהדין הוא שמבטלין תורה לכל מצווה שאי אפשר לעשותה ע"י אחר ובכללם השבת אבידה כמב' בשו"ע ביו"ד רמ"ד ס"ח היכא שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד את לימודו פטור מלהשיב אך אפשר דגבי מצוות תלמוד תורה שכל עיקרה ותכליתה בכדי לקיים יהיה מחוייב בכל מצב ויל"ע בכל זה.

וצריך להדגיש דכל הדין הנ"ל הוי רק היכא שיתכן שלא ימצא את בעל האבידה ואינו ודאי שיוכל ליטול ממנו את הממון שהיה מוכן לשלם בכדי לא להפסיד את האוטובוס או החתונה או הלימוד תורה אך באופן שיש וודאות שימצאהו וישלם לו חייב להשיב בכל מצב אלא א"כ התשלום שהיה מוכן לשלם עולה על שווי האבידה כולה והדברים צ"ע מאוד.

הרב ברוך חסידים

בענין שבועת שומרים בקרקעות / ב"מ נו.

מתנ' אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות אין להן תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה ש"ח אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם.

ובגמ' ב"מ ו. אמר רב ששת שלש שבועות משיביעין אותו (בשומר חנים) שבועה שלא פשעתי בה שבועה שלא שלחתי בה יד שבועה שאינה ברשותי.

ויש לדון במתנ' דהכא דמבואר דש"ח אינו נשבע במאי מיירי האם אינו נשבע כלל את כל הג' שבועות או שרק אינו נשבע שבועה שלא פשע בה אבל את שאר השבועות נשבע שלכאורה אינם מדיני שומרים אלא משום שמה עניני נתן בה ולקחה לעצמו או דהוי גזלן.

וכתבו הריטב"א חדשים (ד"ה ש"ח) והרמב"ן (לקמן נז: הא דתנן) דאינו נשבע כלל את כל הג' שבועות.

אמנם ברש"י כתב "אינו נשבע שלא פשע" ומשמע דדוקא שבועה זו אינו נשבע אבל את שאר השבועות נשבע והיינו משום שנתמעט רק מדיני שומרים ושבועות אלו אינם מדיני שומרים אלא שמה עניני נתן בה או דהוי גזלן.

ודייקו הראשונים (רמב"ן נז: ד"ה הא דתנן, רשב"א נז: ד"ה ש"ח) דמהא דכתב רש"י "אינו נשבע שלא פשע שלא הזקיקתו תורה לישבע עליהן" דס"ל שאם לפי האמת פשע חייב לשלם" אלא דאם טוען שלא פשע אינו חייב על כך

ג. והוכיחו כן מקושיית הגמ' לקמן (נז: דבני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או אבדו מו השלוחין אם משבאו לדין כבר נתרמה תרומת הלשכה נשבעים לגזברין וא"כ מוכח דש"ח בהקדש נשבע ולכאורה אם את שאר השבועות נשבעים מדוע לא נמא שנשבעים שלא שלחו יד או שאינו ברשותם אבל שלא פשעו אכתי אין נשבעים והיינו מתנ' ומאי קשיא לגמ' אלא ודאי דאין נשבע כלל.

ד. ואע"פ שנתמעט מדיני שמירה כתב הרמב"ן (נז: ד"ה הא דתנן) דמ"מ כשפשע הוי מזיק והתחייב מטעם זה וצ"ע שהרי זה ודאי שסתם אדם פטור מפשיעה כשפ"ך גדר בפני בהמת חבירו והזקקה בהמה כדחז"ל בב"ק (נה: ברש"י ד"ה אי ברוש"י ד"ה אילמא וע"ע מהר"ם ש"ף) דהוי רק גרמא וא"כ מדוע כאן חייב, וצ"ע.

מבואר לכא' שאלו הייתי מזהה אם היא בת ישראל או נכריה הייתי נפטר מתשלומי הנזק, ואין הכוונה שלא הייתי עושה זאת בכל מקרה.

ונראה לי לומר שאף למרפסין איגרי י"ל דסברתו היא אליבא דהרמב"ם הנ"ל שכל הנדון הוא האם להפרישו מאיסור שהוא לבדו עובר עליו, ואף הוא יודה בדבר דאיכא נזקים לסובבים אותו דליכא ביה דין תשלומין בישראל הניזוק כדילפינן לעיל, וכן **ראיתי בחשוקי חמד להגר"י זילברשטיין שליט"א שפסק כן** לעשות מעשה אף בפרהסיא להזיק בעל איסורים כגון קריעת מודעת פריצות באוטובוס בכה"ג דליכא חלול ע"ש.

וכל הנ"ל הוי לחדודי שמעתתא בלבד.

הרב אברהם ישעיהו לוי

בענין חיוב השבת אבידה במקום הפסד זמן

ב"מ מתנ' היה בטל מסלע וכו' מתנ' אבידתו קודמת וכו' מב' מהנך מתניתין דכל דאיכא פסידא לאותו שרואה אבידת חבירו אם ירים את האבידה וכגון שעבודתו יותר יקרה מאבידת חבירו אינו מחוייב להרימה כיון דאבידתו קודמת ובאופן שאינו מפסיד ממון וכגון שיושב בטל לגמרי מחוייב להרים האבידה ולהשיבה ויל"ע באופן שרואה אבידה ואין לו הפסד ממון אלא רק הפסד זמן וכגון שיושב בתחנת אוטובוס והגיע האוטובוס ואם ירים את האבידה שנמצא בתחנה יפסיד את האוטובוס ויצטרך לחכות חצי שעה לאוטובוס הבא ובפשטות היה מקום לומר דודאי שיהיה חייב כיון דאין לו הפסד ממון וכל שאין לו הפסד ממון לא שייך לומר אבידתו קודמת דכל ענין של אבידתו קודמת הוי רק היכא דע"י שירים את האבידה יפסיד ממון או אפ' ימנע ממנו רווח ממון משא"כ היכא שאם לא ירים יהיה לו רק הפסד זמן לא מצינו לפוטרו מלהרים את האבידה ומאידין היה מקום לפוטרו מד' רבא דקאמר שכל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר וכל שבשלו אינו מחזיר בשל חבירו נמי פטור ולפי"ז אפשר דבסוג אבידה שהיה מוותר עליה בכדי שלא יפסיד האוטובוס ה"ה שיהיה פטור מלהרים את של חבירו משא"כ בסוג אבידה יקרה שיהיה מרימה ומחכה לאוטובוס הבא ה"ה הכא באבידת חבירו יהיה מחוייב להרימה אך נראה דאי"ז נכון כלל כיון דכל מה דמצינו בראשונים ובפוסקים דדין דרבא כל שבשלו וכו' קאי רק על כבוד התורה או זקן ממש או כבוד מחמת עושרו אך לא מצינו דין הנ"ל כלל ועוד דבשו"ע הרב מב' דהיכא דהוא אדם שמחזיק טיבואת לנפשיה ומרגיש עצמו ברום המעלה ומחמת כן לא היה מרים אבידת עצמו אי"ז פטור אותו מלהשיב אבידת חבירו כיון שאחרים אינם מחזיקים אותו כך ואם נאמר דכל שבשלו וכו' קאי על כל דבר תיקשי מאי אכפת לן שאינם מחזיקים אותו לאדם מכובד סוף סוף כיון שמחמת כן אינו מרים בשל עצמו אמאי לא ירים בשל חבירו אלא ע"כ דאי"ז קאי אלא רק היכא דהוי זקן ואינה לפי כבודו משום זקנותו או תורתו או עושרו ותו לא מידי והסברא בזה דאמדו חז"ל דכבוד הוי כמו ממון וכמו שכשמשפיד ממנו לא חיביבוהו משום שאבידתו קודמת ה"ה כשמשפיד את כבודו בהרמת האבידה הוי הפסד ואבידתו קודמת אך בשאר דברים לא ולאחמ"כ ראיתי שכתב בקונטרס השבת אבידה ששאל שאלה זו את הגר"ש אלישיב והוא השיב לו דכיון דאם ירים את האבידה יצטרך לחכות חצי שעה לאוטובוס הבא פטור מלהרים כיון דגם הפסד זמן הוי כמו הפסד ממון ואפ' שבשלו היה מחזיר בשל חבירו פטור מלהחזיר ודברים תמוהין ואינם מובנים לפי כל מה שאמרין לעיל ועוד הגה עצמך דלפי כל זה ביטלת לכל מצוות השבת אבידה כיון דכל אחד ימנע עצמו מלהרים משום הפסד זמן ורק אחד שיושב בטל לגמרי ממש ואין לו חשיבות לזמן יחוייב וזה לא שמענו וגם לא מסתבר ועוד תיקשי אמאי הוצרך התנא במתנ' לומר היה בטל מסלע וכו' היה לו לחדש הרבה יותר

אף על פי שעורו מועיל אלא כל המוצאו זכה בו והורגו והעור שלו".

שו"ע חו"מ רסו ד "חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו"

ובסמ"ע שם מעיר דבגמ' איתא שיש איסור לקיימו (כמובא ברמב"ם הנ"ל) מלבד ההיתר להורגו ואמאי לא הובא בשו"ע עצם האיסור ובב"י תי' דאין זה מקומו אולם הפרישה הכניס זאת בלשון השו"ע "כל המוצאו הורגו" שזה ציווי ולא רק היתר והיא גופא האיסור לקיימו.

ולכא' מדוקדק בתוס' שם שדווקא בדבר שאנשים לא יודעים להיזהר מהיזקו הותר להורגו

וז"ל התוס' "והא דאמר ר"ל בפ"ק דסנהדרין (דף טו: ושם) גבי ארי ונמר ודוב וזאב וברדלס ונחש דאפי' ר"א דאמר כל הקודם להורגו זכה היינו דוקא כשהמיתו אבל לא המיתו לא היינו בקשורין בשלשלת שכן דרך לגדלן והכא בחתול שאין קשורה א"ל מהנהו רגילים בני אדם להזהר ולא אתי ליד היזק אבל מחתול אין נזהרין שאין יודעים אם היא בר אוכמא או בר חיוור שאין מכירים באבותיהם".

ונפק"מ במוצא אביזרי חבלה וכד' שחייב בהשבתם דכו"ע מזדהרי בהו.

אולם כל הנ"ל איירי בהיזק גשמי לסביבתו דמצווה להמית השונרא שמא יזיק לקטנים, **ויש לדון** בהיזק רוחני כגון ספרי מינות וזימה ושאר מרעין בישין האם מחוייב בהשבתם ככל חפץ האבד שיש בו דיני השבת אבידה ברוב ישראל או דלמא דאדברה אין חיוב השבה אלא מחוייב בהשמדתו על אף שהיזקו לא נראה לעין כל,

ונראה שיש לדמות נדון זה למעשה במס' ברכות כ. "דבר אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי".

ולכא' התם מבואר שאף דהוי ברשות בעלים ואינו אבוד ממנו, יש ציווי להשמידו כר' אדא בר אהבה, ומשמע דאילו הייתה בת ישראל לא היה מחוייב בתשלומי הנזק, וא"כ נמי נימא הכי בנדוד"ד.

אולם נראה דהא תלי במח' מהו "כרבלתא" דבשלמא לדעת הערוך, דהוי "גגד אדום כעין כרבלתא דתרנגולתא שאין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה" ה"ה הכא בכל דבר איסור הגורם נזק רוחני לסביבה, אולם לפי הב"י (יו"ד סי' שג) בשם הרמב"ם שביאר דהוי התם בגד כלאיים - ומשו"ה פסק הרמב"ם (פ"י מהל' כלאיים) שהרואה חבירו לבוש בשוק בגד כלאיים מן התורה קורעו מעליו, א"כ אין כל פטור מהשבת אבידה כה"ג ובפרט דהתם איירי שחברו עובר כל רגע אסור וההיתר הוא כדי לאפרושי מאיסורא, משא"כ הכא באבידת דבר איסור שאין דין לאפרושי מאיסורא עד כמה שכעת אינו לובשו / משתמש בו.

ולאחמ"כ ראיתי בספר ראש יוסף לר"י תואמים בעל הפרמ"ג שכתב הכא במעשה דרב אדא בר אהבה (ברכות כ.) "ובספרי שושנת העמקים כלל ואו כתבתיה מזה שיש נ"מ לדינא בין פי' רש"י כאן לפי' הערוך ושכחתי קעת ואי"ה אבאר", ודלמא האי אשתכח מיניה כחילוק הנ"ל.

אולם המרפסין איגרי ביאר דבמעשה דרב אדא דאפ' אם הייתה בת ישראל היה מחוייב בתשלומי הבגד שניזוק לה וכל הראייה ממעשה זו הוי כדי לתת טעם התם בגמ' למה דורות ראשונים היו נענים מיד בעת צרה ואנן לא, דאינהו מסרו נפשיהו, וזו כוונת דברי ר' אדא התם "מתון מתון שוויא ארבעה מאה זוזי" וסבר שהכוונה היא שאלו היה ממתין לא היה עושה מעשה זה כלל והיה נפטר מתשלומיו.

אולם ברש"י ביאר "מתון מתון - לשון מאתן. ארבע מאות - שתי פעמים שתי מאות, כלומר: השם גרם לי, לשון אחר: מתון מתון לשון המתנה; אם המתנתי הייתי משתכר ארבע מאות זוזי".

שבועה.

ובביאור ראייתם נראה לומר שהרי אי ס"ל לרש"י שש"ח גם אם פשע אינו משלם א"כ בעצם אין צורך בשבועות שהרי גם אם התברר שפשע לא ישלם וא"כ מדוע רש"י צ"ל שהתורה פטרתו מן השבועה משמע שבעצם יש צורך להשיבנו כדי שנדע אם פשע וישלם אלא שהתורה פטרתו מן השבועה.

אלא דלפי זה צ"ב דיוצא שכל החיסרון לפי רש"י הוא שהתורה לא חייבתו לישבע שלא פשע אבל בעצם יש סיבה להשיבנו, כיון שאם פשע חייב ועד כמה ששיטת רש"י שאת שאר השבועות שלא שלח בה יד ואינה ברשותו נשבע מדוע לא נחייבו לישבע שלא פשע מדין גלגול וכדנתי במתני' (שבועות לח): שאע"פ שאין נשבעים על הקרקעות זוקקין הנכסים שאין להם אחריות את הנכסים שיש להן אחריות לישבע עליהן והיינו מדין גלגול, וצ"ע.

הרב אברהם ישעיהו לוי

חוב אבידה שנמצאת בטווח חיובו

לפי השיטות [ב"ח גר"א ועוד] שסוברות דהטווח ריס' אמה קאי גם על אבידה ולא רק על פריקה וטעינה [דלפי השיטות דהדרשא דבעינן פגיעה והיא בטווח ריס' אמה ממנו קאי רק על פריקה וטעינה מב' שבאבידה חייב כל שרואה ואפ' מחוץ לטווח ריס' אמה אפשר דבעינן דווקא ראייה ולא סגי בידיעה וצ"ע] **יל"ע באבידה שנמצאת בטווח ראייתו** אך אינו רואה ורק שמע וקיבל ידיעה שיש בקרבתו אבידה האם יהיה מחוייב או"ד לא והיינו דשורש הספק הוא האם מה דהתורה אמרה ראייה ע"י פגיעה הוי רק היכי תמצא לידיעה בטווח מרחק כזה שיכול לראות וטפי מטווח זה לא הטריחו או"ד בעינן ראייה ע"י פגיעה בדווקא וכל היכא דאינו רואה אינו מחוייב ואת"ל **שצריך ראייה ממש יל"ע באדם שיש לו מצלמה מעגל סגור בביתו ורואה אבידות**

מעבר לביתו בטווח שחז"ל קבעו האם חשיב ראייה או"ד **בעינן ראייה במציאות ואותו שאלה אפשר לשאול גם בהל' פריקה וטעינה.**

והנ"מ בין הצדדים היכא שרק יודע על אבידה שנמצאת בטווח ראייתו ואינו רואה וכגון שיש ערפל או הר שמסתיר או לכלוך במשקפיו ללא אפשרות לנקות או עורר [לא מלידה].

ומסתבר לומר שאין שום צורך בראייה כלל וכל הראייה היא רק היכי תמצא לידיעה וכל היכא דידוע יהיה מחוייב להשיבה לכוור מחצבתה אלא א"כ צריך לחפשה ויש בזה הרבה טורח שאז אפשר שלא הטריחוהו עד כדי כך כיון דלא הוי דומיא דראייה וכאותה סיבה שלא הטריחוהו להשיב אבידה שהיא מעבר לטווח של ריס' אמה ושתי שליש ואפשר דמחמת כן כתבה התורה ראייה לומר דצריך שגם הידיעה תהיה דומיא דראייה בכל הדברים והיכא שידוע אך אינו יודע את מיקומו המדויק של האבידה ויש לו טירחה לחפש האבידה לא הוי דומיא דראייה ופטור [אך זה צ"ע דלפ"ז יצא דאם ראה את האבידה ממש ומפריד גדר בינו לבין האבידה ובכדי ליטלה יש טירחה מרובה אפשר דיהיה פטור וזה לא שמענו ומסתבר דכיון דבד"כ כשרואה אבידה אין טירחה מרובה בכדי ליטלה ויכול להרימה בקלות חייבוהו בכל מצב ולא חילקו משא"כ היכא דרק יודע שיש אבידה ואינו רואה בעינן שיהיה דומיא דראייה והיינו ללא טיחה מרובה וחרירה ואכתי יל"ע בזה].

[והיה מקום להוכיח כן מהטור והשו"ע סימן רעב דהביאו הגמ' כלשונה שצריך שיראהו ראייה שהיא פגיעה דמשמע שצריך ראייה ממש ולא ינהיג לחייבו על ידי ידיעה אך אי"ז ראייה כיון דפעמים שדרכם לנקוט כלשון הגמ' בברייתא או במשנה].

ואח"כ שמחת לראות שכ"כ בספר היראים קסח להדיא וז"ל

תרי דף - עירובין

דעירובי חצרות היה מפני שדימו את החצרות ומבואות לרה"ר ויבואו להוציא מרה"ר לרה"ר.

אבל רש"י (כא): כ' דתקנת עירובי חצרות הוי סייג וגזרה שלא יתירו טלטול מרה"ר לרה"ר, כיון דהחצר אינה חלק מרשותו שהרי מעורב בה רשות חבירו. וכמ"ש התוס' (שבת ב. ד"ה פטש) דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"ר לרה"ר מה לי מוציא מרה"ר לרה"ר. ע"כ. ומבואר דמסברא אין חילוק בין הוצאה מרה"ר לרה"ר, הוצאה מרה"ר, דבתריותיה יש סיבה לאיסור מחמת החלפת הרשות של החפץ. אבל להרמב"ם יסוד הגזירה היה על החפצא דהחצר שהיא דומה לרה"ר.

ובזה יש לבאר מח' רש"י והרמב"ם אם מותר לטלטל כלים (ששבתו בבית) בתוך החצר עצמה, דרש"י כתב להדיא (בשבת קל: ד"ה מותר) שאם הוציאו כלים לחצר וכגון ע"י מלבוש אף שפשטן שוב אין איסור לטלטל חצר גופא שמותר לטלטל בכל אותו החצר ורק מחצר לחצר אחרת אסור. וכן הוא דעת התוס' (עירובין צא: ד"ה וכלים) דבחצר עצמה מותר לטלטל בכולה אם כבר הוציאן שם אף ששבתו בבית. וכתב בבבאור הלכה (ר"ס שעב) שמבואר מדבריהם דסברי דגזירת חכמים לא היה אלא בהוצאה מרשות לרשות כגון מבית לחצר שאינה מעורבת או מחצר לחצר אחרת בכלים ששבתו בבית אבל על חצר עצמו לא היה גזירת חז"ל כלל ומותר לטלטל בכולה אף הכלים ששבתו בבית כשכבר מונחים שם. אבל הרעק"א בגליון הש"ס (שם) הביא מהריטב"א (עירובין עו:) דיש לאסור לטלטל שם אפי' כמלא נימא. ובספר אבן העזר (ר"ס שסו) הביא מהרשב"א בעבוה"ק דאם הוציא לחצר שאינה מעורבת אסור לטלטל בה יותר מ"א. וכן משמע קצת מהרמב"ם ריש הלכות עירובין ה"א וה"ה. וגם בבית מאיר (ס' שמו) כתב דדין זה

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

בענין עירוב חצרות בחדר מדרגות

הנה יש לדון בטלטול חפצים מן הבית לחדר מדרגות מקורה, כשלא עשו עירוב חצרות, [כגון כשמתארח בחו"ל בשבת, או בא"י למי שאינו סומך על עירוב הרבנות מחמת דיורי הגויים ומומרין שמבטלים את העירוב. וגם שיש הפסק רה"ר בין מקום העירוב לביתו, למי שאינו סומך על עירוב צוה"פ. וכן הדבר מצוי כששוהה בבית חולים או בית מלון שאינו בתחום העיר, ואין מי שעשה עירוב על מקום זה]. ובספר שמירת שבת כהלכתה (פ"ז ס"א) כ' דפשוט שאסור לטלטל מהבית לחדר מדרגות בלא עירוב חצירות.

ובספר חכמת הלב (עמ' מא) כ' שאם השאיר את המפתח בחדר מדרגות שאינו מעורב יכול לטלטלנו שם ולהכניסו בחור המנעול דהוי מקום פטור דאין בו דע"ד ולא הוי חורי רה"י אפי' הוא מפולש כיון שהמנעול ארוך יותר משתי מפתחות הנכנסים בו ואין אפשרות להשתמש במכנים בחלק החיצוני ויסיר המפתח מהמנעול לפני שיפתח הדלת לתוך הבית ויניחנו במקומו בחדר מדרגות. ע"ש.

וגם יש לדון חפצים ששבתו בחדר מדרגות אי שרי להוציאן לחצר או לרחוב, דאי נימא דהוי בגדר חצר הרי הכל רשות אחת, אבל אי הוי בגדר בית יש לאסור להוציאן לחצר דהוי החלפת רשות.

חצר מקורה לא נכלל בגזרה

והנה לכאורה יש מקום לצדד ולומר שהחדר מדרגות אינו דומה לרה"ר, וכמ"ש בשבת (ה. צח). דמקום מקורה לא דמי לדגלי מדבר, וממילא לא נכלל בגזרה דעירובי חצרות אליבא דהרמב"ם (פ"א מהל' עירובין) שכתב שהתקנה

"ואינו מחוייב להשיב אלא אם יראה ויפגע. דנתיב באלו מציאות [ל"ג א'] כי תראה ונאמר בפ' כי תראה יכול אפילו מרחוק ת"ל כי תפגע באלה המשפטים כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה וגו' יכול פגיעה ממש ת"ל כי תראה איזו היא ראייה שיש בה פגיעה אחד מז' ומחצה במיל וזהו ריס אבל אם יודע ואינו רואה מפגיע פטור. עכ"ל ומב' להדיא מדבריו דסגי בידיעה ולא בעינן ראייה בפועל כלל ויעויין בס' משפט האבידה [להר' גרוס] דהביא מס' היראים קסח' דבעינן ראייה בפועל וצ"ל שהבין בדבריו במה שכתב היראים "אבל אם יודע ואינו רואה מפגיע פטור" דבאופן שאינו נמצא בטווח של ריס אמה אלא רק יודע אך פוגע בפועל באבידה אין חיוב ומחמת כן הוציא מדבריו דבעינן ראייה בפועל ולא סגי בידיעה בכדי לחייבו אך המעיין בכל ד' היראים יראה שאי"ז כוונתו כלל ואדרבה מתוך דבריו מב' להדיא דסגי בידיעה ולא בעינן ראייה בפועל כלל וכל רצונו רק לומר דבכדי לחייבו צריך שיהיה בטווח של ריס אמה דאז חשיב פגיעה משא"כ היכא דידוע ואינו מפגיע היינו דנמצא מחוץ לטווח של ריס ואינו במרחק של פגיעה אין עליו חיוב כלל ומה שכתב "אבל אם יודע" אדרבה אפשר דמשום דאין נפקותא בין ראייה לידיעה לא דקדק בזה כלל וכל כוונתו הייתה רק לומר שכל החיוב הוי בתוך ריס ולא מחוץ לריס כמב' בברייתא וכדברינו לעיל.

ועוד יל"ע לפי השיטות הנ"ל דאין חיובו אלא רק שנמצאת האבידה בטווח ריס' אמה של המוצא האם יש לו חיוב להתקרב בכדי שיחול עליו חיוב השבת אבידה או לא ויש שרצו לתלות זאת במח' המנ"ח והצל"ח פסחים ג: גבי אדם שנמצא חרוק בדרך שפטור מלהביא קרבן האם יש לו חיוב להתקרב בכדי להתחייב אך נראה דאי"ז תליא כלל בהא פלוגתא וכו"ע יודו דגבי אבידה שהנידון להשיב לחבירו ממונו לא הטריחוהו יותר מריס' אמה ויל"ע בזה.

תלוי בפלוגתא בין הפוסקים הנ"ל. עכ"ד. ובחזו"א (ס' קד ס"ק כב) צידד להקל בזה.

ונראה דאזלי לטעמיהו כנ"ל דלרש"י יסוד התקנה הוי על הוצאה מרשות לרשות, ולפ"ז ל"ש לאסור את הטלטול בחצר עצמה. אבל לרמב"ם שיסוד התקנה היה שיבואו לדמות חצר לרה"ר, א"כ ה"נ יש לאסור את הטלטול בחצר עצמה לכלים ששבתו בבית. ומש"ה כ' הריטב"א שאסור לטלטל אפילו כמלא הנימא, כיון שמוציא מרשות אחת לרשות אחרת, שהרי יד כל השותפין שוה בחצר. וע' ברש"י (עו:) שתמה כיצד יהא חמור מר"ה שמותר לטלטל בתוך ד"א.

[אמנם צ"ל דגם להרמב"ם אין איסור לטלטל כלים ששבתו בחצר בע"ש, דקיי"ל כר"ש. וה"ט מכיון דכל הגזירה היה רק שיבואו לדמות שאין איסור הוצאה מרה"ר לרה"ר, כשם שמותר להוציא מהבית לחצר, אבל לא גזרו איסור העברה בחצר עצמה אטו איסור העברה ד"א ברה"ר. ועי"ל דחצר חשובה כרה"ר רק לגבי כלים ששבתו בבית. ודו"ק].

ובזה מבואר ג"כ מ"ש רש"י (יז. ד"ה ומלערב) דכשם שחכמים אסרו לטלטל מבית לחצר בלי עירוב כמו כן אסרו להוציא מבית לבית. וה"ט דזהו יסוד התקנה דשלמה לאסור כל הוצאה מרשות לרשות, וכל מה שחשוב כשינוי רשות במוציא מרה"ר לחצר, היינו מטעם שרשות חבירו מעורבת שם, ולכן אפי' שהחצר שייכת גם לו, מ"מ אסור להוציא לרשות שמעורב בה אחר, ומכ"ש שיש לאסור במוציא מרשותו לרשות חבירו דהוי שינוי רשות גמור.

ובביאור הלכה (ס' שע ס"ג ד"ה או) הביא שכן מבואר ברשב"א בעבודת הקדש (שער ג' ס"ט) וז"ל, הבתים אע"פ שתשימשן אחד אסור לטלטל מביתו של זה לביתו של זה



וגם' דף ס"ט ע"א). והנה בזמנינו רבים הדרים במקום יהודים שלדאבן לב אינם שומרי תומ"צ, ואין המדובר על שומרי מסורת, שלבטח לא יחללו שבת בפני רב גדול) או גויים שעלו ארצה וכל הדומים להם, וא"כ אף במקום שה'עירוב' - היקף המחיצות מהודר, מ"מ עדיין אסור להוציא מהבית לחצר או לגינה שהרי לא מועיל עירוב חצירות. (ויש מחמירים גם במחללי שבת בצניעא שצריך דווקא שכירות)

וישנם פרטים רבים ודעות נוספות בכל פרט, וכתבנו שורשי הדינים, ובכל שאלה יש לפנות למורי הוראה הבקיאים בהלכות אלו ובמצאיות המתחדשות.

מבואר בגמ' דבכה"ג **'שוכרים' מקום מהגוי או מ'שכירו ולקיסט'**, כלומר, אנשים שיש להם רשות להם להניח חפציהם ברשותו של הגוי, ומועיל השכירות מהם, וכן מאשתו ובני ביתו. וע"כ גם בנידון דידן, אם נותן אותו מומר רשות להניח חפץ כל שהו בביתו כמו 'מפתח' או 'נר נשמה' וכד', ניתן לערב בכה"ג.

וזוהו **האופן הטוב ביותר בגוי גמור**, אולם במומר, דעת רעק"א וה'גאון יעקב' ועוד פוסקים, דלא מהני 'שכירו ולקיסט', רק שכירות ממנו ממש. והחזו"א פליג עפ"י הר"מ, וס"ל דמהני גם במומר.

ובפוסקים נאמרו כמה 'פתרונות', ונפרטם אחד לאחד (מלוקט מפי ספרים וסופרים)

א. 'שכירות משר העיר' - הטור (שצ"א) פסק שלא מועילה שכירות מ'שר העיר'. והבית יוסף הביא דברי הראשונים (רשב"א בב' תשובות) שמועילה שכירות מ'מזבזר העיר', ומחלק בין ב' סוגים של שר העיר, והאריכו בכ"ז הנושאי כלים.

וה'שולחן ערוך' (שצ"א, א') פסק, שבמקום שכל צורכי העיר נעשים עפ"י דעת שר העיר, ויכול להושיב כליו בבתיהם בשעת מלחמה, מועילה שכירות משר העיר. והסיק המשנ"ב עפ"י האחרונים, להקל במקום שיש רשות לשר להניח חפצים 'מדינא דמלכותא'. (וכן היא ה'חוקה' היום במדינת בלגיה, שיש 'חובה' לארח חיילים ולתת מקום בבתי עבורם) וכן שר שיכול לשנות הדרכים כרצונו, אפשר לשכור ממנו, או משכירו ולקיסטו, והוסיף המשנ"ב שם, שאם מתנהג עפ"י עצת היועצין לא מועילה השכירות ממנו. ובב"ה כתב מה'חכם צבי', שדווקא אם יכול לעורר מדנים כרצונו, נחשב גם עתה כבעלים לענין זה, אבל אם אינו יכול לעורר מלחמות - כרגע אינו נחשב לבעלים.

ובחזו"א (סימן פ"ב, ל"ד) מיקל לסמוך על שכירות משר העיר, אף שגם לאחריה נתווספו גויים בעיר, יעו"ש. וראה עוד בשו"ע שם ובמשנ"ב, שאם שכרו ממנו לזמן, מועילה השכירות אף שכבר עבר ה'שר' מתפקידו.

ובזמנינו, השלטון נבחר וכפוף ליועצים ולחוקים, ואינו יכול לפעול באופן שרירותי בשום זמן, ואינו יכול לעורר מדנים רק עפ"י דעת ה'יועצים' (ה"ה הקבינט מדיני בטחוני). ומפורסם שבזמן מלחמת המפרץ, הציבו השלטונות 'טילי פטריוט' סמוך לבתי התושבים בירושלים - כאשר מטרתם היא הגנה על תושביה, והוכרחו השלטונות להוציאם משם בהוראת 'הבג"ץ' שנענה לתלונות התושבים שהדבר מרעיש מאד, וטורד את מנוחתם. ומאז נחקק חוק האוסר על הני"ל (תשנ"ב 1991 -). וכבר כתב כן **מון הקה"י בקריינא דאיגרתא** (ח"ב, צ"ו) שלשלטון היום אין זכות בבית, רק זכות לכפוף את הגברא להשתמש בביתו. ראה שם עוד טענות. וכמו"כ בעיר שיש בה 'שגרירות' זרות, בהם נוהגים חוקי מדינתם, ושם אין זכות כלל למשטרה.

ומכל אלה הטעמים, ועוד רבים, **מסקנת הרבה ממורי ההוראה ובראשם מון הגר"ש זיע"א, שאין אפשרות להסתמך על היתר 'שר העיר' בזמנינו.** ראה 'קריית אריאל' (פ"ג הערה כ"ג, וראה שם פקפוקים נוספים) דברי מון הגר"ש אלישיב, לאחר שבירר וחקר כל סדרי ומציאות השלטון המשפט והמשטרה בא"י. וכן **'במנחת יצחק'** (ח"ט סימן ק"י) משמיה **דמון החזו"א**. וראה עוד **בשבה"ל** (ח"ח צ"ז), שמועיל 'בצירוף' עוד היתרים. ובשו"ת **מנחת**

דירה ואינו אוסר על בתים אלו.

וכ"כ בשו"ת מהר"ט וייל הנ"ל (סי' לד) דאין להתיר עירוב בחדר מדרגות מטעם בית שער, כיון שמשתמשים בו בהנחת חפצים, ואינו עומד רק להליכה. והביא שכן מבואר להדיא בפ"י רבנו יהונתן מלוניל דבית שער אינו אוסר אבל הוא מקרי חצר, והרי הוא מחויב בעירוב כשיש ב' דיוורין שפתוחים לו. ע"ש.

וכן נראה בפשטות המשנה (פה): דנתן בחדא מחתא עם בית שער גם אכסדרה ומרפסת שהנותן את עירובו בבית שער אכסדרה ומרפסת אינו עירוב והדר שם אינו אוסר עליו. וכ"פ הש"ע (סי' שע ס"א). ופ"י רש"י (פנ): דמרפסת הוא דרך לעליות הפתוחים לה, ועולים לה בסולם ובני העליות יורדים ממנה לחצר ועוברים לרה"ר. והובא פירוש זה בטור ושו"ע (ר"ס שעה). ומאידך כתב הש"ע (סי' שעה ס"א) דדיירי העליות אשר במרפסת אוסרים זע"ז במרפסת וצריכים לערב. הרי להדיא דאע"פ שהדר שם אינו אוסר על בני החצר, מ"מ המקום עצמו נאסר ע"י שליטת הרשויות של הדיירים בתוכו. וה"נ חדר המדרגות דומה ממש למרפסת בשימושו ומבואר דצריך לערב. וכן נראה ממ"ש הש"ע (סי' שעה ס"ב) דתל או עמוד אסורין בטלטול, וכ"כ (בסעיף ד') לגבי זיזים. וכ"כ (בסי' שעו ס"א) לגבי בור שבין ב' רשויות. וכ"כ (בסי' שעו ס"ד) בחפירה משותפת שתחת בתי כסאות של שני דיירים נפרדים. ומבואר מכ"ז שכל שטח יותר מד' טפחים על ד"ט שבו שולטות הרשויות של שני דיורין או יותר הרי הם אוסרים זע"ז הטלטול מבית של כל א' מהם אל המקום המשותף, וכן משם אל כל אחד מהבתים, ואין צורך שיהיה על שטח שם חצר או איזה שם אחר.

וכ"כ בבית מאיר (סי' שע ס"ג) שאסור לטלטל כלים ששבתו בבית בתוך בית שער כדן חצר שאינה מעורבת. וכ"כ בחזו"א (סי' צד אות ב'). אבל באור לציון (שם) כתב שכדבריו מבואר בשיעור הציון (סי' שע ס"ק כז) שכל שאם לא נתנו הנתיבים עירובן כשם שאסורין לטלטל בחצר כך אסורין באלו הבתים החיצוניים, דאע"פ שאינם אסורין, ותליא בפלוגתא רש"י ותוספות בסוגיא דחורבה, ויתבאר בסימן שעו סעיף ג'. עכ"ל. אך יש לדחות דבריו דיעוין שם במשנה ברורה (שם ס"ק נא) שכל בפשטות שאם הפנימים לא הניחו עירוב הרי הם אסורים לטלטל בחצר וכן לטלטל מזה לזה וכן מהם לבתים שלפניהם. וא"כ תקשי ממ"ש בביאור הלכה (סי' שעו ס"ד ד"ה וביניהם) דהעיקר לדינא כהתוס' לגבי חורבה. ובע"כ צ"ל דשאני בנדון החורבה שהיא טפילה לבית שלידה שאינו מחויב בעירוב, משא"כ בנדון הבתים החיצוניים שהם בית שער לב' בתים פנימים המחויבים בעירוב פשוט שאסור לטלטל שם את הכלים ששבתו בבית.

ולפ"ז בע"כ צ"ל דמ"ש בשעה"צ דתליא במח' רש"י ותוס' הכונה באופן שהפנימים עשו עירוב אבל לא נתכוונו להכליל בעירוב את הדיירים החיצוניים שהם הבית שער שלהם. וממילא לדעת התוס' מותר לטלטל בבית שער זה כיון שהוא נגרר לבתים הפנימים שמותרים בטלטול בחצר, אבל לדעת רש"י אסור להם לטלטל בבית שער, דגם מקום שאינו אוסר אסור לטלטל בו בלי עירוב ואפילו שאין בו דיוורין כלל. אך לעולם מודה דאסור לטלטל בבית שער שפתוח לדיוורין החייבים בעירוב. ובאמת דבשו"ת אול"צ (ח"ב פכ"ג תשו' יג) חזר בו מסברתו הנ"ל. וחשש לדעת החזו"א שאסור לטלטל בבית שער שלא עשו בו עירוב.

הרב שמואל דוד הרמן

טלטול במקום שיש היקף מחיצות מהודר לבני אשכנז ובני ספרד - הלכה למעשה

בסוגיות אלו (עירובין ס"א - ואילך) מבואר בגמ', שע"מ שיהיה מותר להוציא כלים מהבית לחצר או למבוי וכד', צריך מלבד היקף מחיצות גם 'עירובי חצירות' או 'שיתופי מבואות', שענינו לקיחת פת בשיעור מזון ב' סעודות מכל אחד (וי"ח גורגרות מועיל גם לדיירים רבים).

ומבואר עוד שחז"ל אסרו לערב יחד עם גוי או צדוקי וכד', שבכללו גם מחלל שבת בפרהסיא ולא בוש גם מאדם גדול

עד שיערבו, ולא עוד אלא אפילו מביתו לבית המשותפת בינו ובין חבירו ומבית לחצר המשותפת לו עם חבירו אסור עד שיערבו בו'. ע"כ. הרי דלדידיה עיקר הגזירה היתה מבית לבית ואח"כ הוסיפו דאפילו מבית לחצר אסור וא"כ עכ"פ מבית לבית לא גריעא. אבל בבאר היטב כתב בשם ספר דבר שמואל שנסתפק בדיון זה. וכן הביא בספר קובץ על הרמב"ם (פ"א מערובין ה"ה). וכבר השיגו עליו בספר מאמר מרדכי ובברכי יוסף שאינו כן. ע"ש. וכן הוכיח התו"ט מהמשנה (פט). דאסור לטלטל לרבנן כלים מגג לגג, מכיון שהן רשויות חלוקות, והר"ז לא גרע מטלטול מבית לבית. [נא"פ"ל דגג חשיב כחצר, וכל מה שהחשיבוהו כרה"י מחמת הדיוורין למטה הוי רק לחומרא].

וכ"כ באבנ"ז (סי' שא) דודאי מודה הרמב"ם שגזרו על כל חילוק רשויות, אלא דס"ד דהמציא מביתו לחצר לא חשיב כ"כ כשינוי רשות כיון שידו מעורבת עמהם בחצר, [בפרט לראב"י דבשלו הוא משתמש], וע"ז קמ"ל דמ"מ חצר דומה לרה"ר ומקרי חילוק רשויות. וע"ז בחזו"א (סי' צא) שהוכיח מהגמ' (שבת זז). והרמב"ם (פט"ו ה"ח משבת) שני בתים בשני צדי רה"ר זורק מזו לזו למעלה מעשרה והוא שיהיו שניהם שלו או שיהיה ביניהם עירוב. ע"כ. ואפשר לדחות דמ"מ יש לגזור דומיא דמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר, ואינו דומה למעביר מבית לבית שאין הפסק ביניהם.

טלטול בבית שער

ובשו"ת אור לציון (ח"א ס' לא) צידד להקל לטלטל מהבית לחדר מדרגות, מטעם דדמי לבית שער דלאו שמיה דירה לאסור בעירוב וממילא גם אינו נאסר. ותליא במח' רש"י ותוס' לגבי חורבה, דהנה כתבו התוס' (פה. ד"ה שני) להוכיח מרש"י (שם) שכל דאע"ג דחורבה הוי 'בית התבן' שהדרין שם אינם אוסרים את החצר ואפילו לא עירבו עמה, אבל מ"מ אסור לטלטל שם, וכן י"ל דדירה בלא בעלים לאו שמה דירה להצריך עירוב לחצר, אבל מכל מקום בתוכה מיהא אסור לטלטל. ואין נראה לר"י לעשות דירה בלא בעלים דירה לחצאין לאסור לטלטל בתוכו. עכ"ל. ולפ"ז ה"ה י"ל שלדעת התוס' מותר לטלטל בבית שער, כיון שאינו חשוב דירה לאסור בעירוב. אבל לרש"י יש לאסור בזה.

ובפשטות יש לבאר המחלוקת ע"פ הנ"ל דרש"י אזיל לטעמיה שיסוד הגזירה היה על החלפת רשות, וממילא אפי' שבית התבן ובית שער לא חשיבי דירה האוסרת לטלטל בחצר המשותפת, דבעי מקום לינה או פיתא, מ"מ הרי זה רשות אחרת מהחצר ומהבית הסמוכין לה, ואסור לטלטל כלים ששבתו בבית לבית התבן ובית שער. אבל התוס' סברי כהרמב"ם שהגזירה היה שידמו חצר לרה"ר, כיון שיש שם הרבה דיוורין, וממילא בבית התבן ובית שער שאין לו תורת דיוורין לאסור את החצר כיון שאינו מקום שימוש בני אדם, ממילא אין סיבה לגזירה גם לטלטל בתוכו, דלא דמי לרה"ר. וכמו שנתבאר לעיל שלדעת הרמב"ם יש לצדד להקל לטלטל מבית לבית כשאין חצר ביניהם.

אמנם כבר העירו שאין הדברים מוכרחים כלל בהבנת התוס' שכל מקום שאינו אוסר אינו אסור, דלעולם י"ל דגם מקום שאינו אוסר נאסר בטלטול, ודוקא בנדון התוס' שהחורבה סמוכה לבית אחד הרי היא נטפלת אליו ולכן מותר לטלטל בה לדעת התוס', אבל אם היה שם בית שיש בו מקום דירה לא היה נגרר לבית שלידו. אבל חורבה שפתוחה לכמה בתים או לחצר שלא עירבו בה, פשוט דאסור לטלטל בחורבה עצמה. וה"נ בנ"ד לגבי בית שער שפתוח לבתים שלא עירבו זה עם זה, אסור לטלטל בתוך הבית שער.

וכ"כ להדיא בתוס' ר"ד (עד. ד"ה הל' כר"ש) לחלוק על פרש"י לגבי חורבה. ולעיל מינה כתב (בד"ה א' גגות) בתשובת שאלה דדוקא בחורבה הסמוכה לבית אחד מותר לטלטל בה, אבל חורבה שמשתמשים בה שני אנשים שלא עירבו אסורה בטלטול. וכ"כ עוד הרי"ד בתשובותיו (סי' מד) לגבי בית כנסת דאע"ג שכל רשות שותפין צריכה עירוב, אך בית כנסת פטור מעירוב כי אינו פונה לבתים שמשתמשים בו. ומשמע שאם היו בתים שמשתמשים בבית הכנסת היה אסור לטלטל אליו בלי עירוב, אפילו שהוא בעצמו אינו בית

שלמה (ח"ב תשובה ל"ה, כ"ד) 'שבזמנינו יש מקום לדון על שכירות זו'.

ב. 'שעוני חשמל מים וטלפון' - יש מקום להתיר לשכור מחברות המספקות שירותים אלו לבתי התושבים, שכיון שיש להם רשות להניח שעונים וכו' (שנשארים ברשות החברה) בבתי התושבים, הוו להו כשכירו ולקטו, אמנם כיון שיש מקום המיוחד להם, **לדעת השו"ע** (שפ"ב י"ג) **לא יועיל**, אמנם המשנ"ב שם מסק שהסכמת האחרונים, שבאופן דין יועיל. וא"כ יהיה הדבר תלוי לבני ספרד - שאסור, ולבני אשכנז - מותר. וכשהם בחדר מדרגות - חצר, משמע מהב"י שם דלא מהני שכירו ולקטו רק בבית עצמו ולא בחצר, אולם המשנ"ב והחזו"א מקילין. וא"כ שוב יהא הדבר תלוי בהנ"ל.

אולם בבניינים בהם דרים גויים (ומומרים) יחד, ואין בבנין עצמו שעון חשמל או מים (רק בתוך הדירות, כפי שמצוי בבניה החדשה) לא יועיל לכו"ע, שהרי הבנין הינו חצר המשותפת ללא שכירות כלל.

אמנם גם על היתר זה יש עוררים רבים, יש שטענו שבחזוה שעשו עם חברת חשמל והמים - דרשו הם שיהיה כתוב שאין זכות לאף אחד על המונה, וא"כ נפל פיתא בבירא. וכמו"כ יש לדון לטובת מי המונה, ואכמ"ל. וכ"ז במקום שבכל דירה יש מונה, ואין 'חידות דיו' ומקומות בהם אין מונה. וראה בכ"ז ב'אליא דהילכתא' קונטרס ע"ז - עמ' קט"ו.

ג. ושכירות מהעירייה, לא תועיל לבתים רק לרחובות, ובלבד שלא יהא פירצה ברחוב למקום שיש בו דיר האוסר. **העולה לדינא** - בעירוב שכונתי בשכונה בה תושביה הינם שומרי תורה ומצוות, ויש מפקחים שתפקידם לעקוב אחר כניסת דייר מומר או גוי, ואז שוכרים הם ממנו וכד', **מותר לכו"ע להוציא בתים מבית לחצר וכד'.**

בעירוב שכונתי בשכונה 'מעורבת' בה לא ניתן לשכור מכל גוי, ובודאי שלא לעקוב אחר כניסת ויציאת כל דייר, יש לשכור מחברת החשמל והמים (שיש כמה סוגי בתים ומיקום השעונים) ואז **לבני אשכנז** יש מקום להתיר עפ"י המשנ"ב והחזו"א שמועילה שכירות למקום מסוים בדווקא, וכן שמועילה שכירות בחצר. **אולם לנוהגים עפ"י דעת מרן ה'שולחן ערוך'** דס"ל שלא מועילה שכירות למקום מסוים ולא בחצר, אין לכאורה עצה על ידה ויכולו הם להוציא מבית לחצר.

אולם כיון שקשה לעקוב אחרי כל דירה או יחידה, בדברים המשתנים, על כן יש מקום גדול להחמיר לכו"ע.

וכן הדין בערוב עירונים.

(וכמובן שכל דברינו במקום ש'היקף המחיצות' נעשה כדין בפיקוח ומעקב מומחה. ואין חשש 'רשות הרבים' אשר כידוע לדעת מרן השו"ע, רוב האחרונים ס"ל בשיטתו, שכל כביש הרחב ט"ז אמה נחשב לרה"ר, ולא מועיל כלל עירוב. **(ראה יב"א ח"ד מ"ז).**)

ואלו שצריכים להוציא 'עגלת תינוק' לגינה וכד', העצה המפורסמת היא, שבזמן בין השמשות תשובות העגלה ב'חצר' (חדר מדרגות), ולאחמ"כ יתן להכניסה לבית ולהוציאה (כדין כלי חצר ששבתו בחצר) ואז ליתן לתינוק לזחול החוצה מעצמו ויכולו לטלטל העגלה **במקום שההיקף טוב.**

ודברים אלו לעורר באו, וכל אחד יעשה שאלת חכם, וכפי שכתבנו בתחילת הדברים.

הרב פנחס כהן

הערות הלכתיות בעירובין

עצה להכשיר רשוה"ד בדיומדין - הגם שפוסקים הלכה כר' יוחנן שאתו רבים ומבטלי מחיצתא של 'שם ד' מחיצות' כפי שבארנו במאמר הקודם, אך לכו"ע כשיש שתי מחיצות מלאות דנחשב רשוה"י מדאו' (ולריטב"א צריך שלוש מחיצות להיחשב רשוה"י), וממילא אפשר להכשיר רחוב גם על ידי דיומדין (והגם שאין היתר של פסי ביראות אך כיון שמצרים לזה צורת הפתח אפשר להכשיר ככה את

הרחובות (ואחרי שהיא הפכה לרשוה"י הכביש הראשי כבר מובדל וגודר את הרשויות שמחוזה לה ונחשבת כאינה מפולשת לשאר הסרטיות שמוחץ לעיר.

כשיש אגם מים וכדומה בתוך העיר - מבואר בסוגיא (פ"ז). שכיון שהיא נחשבת כרמלית מאחר והיא באה מכרמלית והיא חולקת רשות לעצמה (ואינה נתרת בעירוב הכללי של העיר) וכן נפסק בשו"ע (שנ"ו), והחזו"א (ק"א) החמיר גם כראב"ד גם בכנסת ויוצא.

חריץ שבין שתי חצירות שנחשב לחציצה כמבואר ב(ע"ח): לגבי להצריך שני עירובין, הוא נפק"מ גם לגבי הגדרת מחיצה כמבואר באבני נזר (רעב, א) וממילא באופן שהמחיצה משמשת לחלל של פחות מד' אין לה שם מחיצה גם לגבי לומר גוד אסיק ונפק"מ גם לבין שני גגין, מרש"י משמע שסוד הדבר הוא כדי לתת למקום זה שם פתח וכיון שנה לפסעו משפתו אל שפתו שמדלגים מעליו, אין זה פתח המאפשר לטלטל בין חצרות שעירוב יחד, אך לא משמע שהוא דין המבטל את המחיצה, ונפק"מ גם לרשוה"י שפתחו לרשוה"ר ויש ביניהם כזה תעלת ביוב וכדומה דאפשר דאכתי שם מחיצה עליו וצ"ע.

ואולי מדין מחיצה הנדרסת אינה נחשבת למחיצה אך הריטב"א עת: כתב להדיא דאינה מחיצה כלל, לסמוך על כך ששוכרים מהמשטרה, הגם שהיום אין רשות למשפטה להכנס לבית פרטי ללא צו בית משפט, ממילא אינו מועיל אלא לגבי רשוה"ר אך לא לגבי שכירות מבתי נכרים וגם לרשויות המקומיות ושר הפנים אין רשות כזו, ועיין בטושו"ע ובמשנ"ב (שצ"א) מה שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א האם צריך להשכיר את הרשות עצמה או מספיק לשכור את הרשות שיש לו ברחוב וברשות המשותפת, וכגון בחדר המדרגות דהרמ"א התיי, ועכ"פ צריך שיהי הברור שהשכירות היא עבור כל המשתתפים בעירוב ולא רק לאדם פרטי, כתב דאין מספיק לשכור משכר העיר. בסימן שפ"ה, ג שחילק בין מומר לחלל שבתות בפרהסיא ובצנעה, ועיין בארוחת שבת (ג, קסג) בשם הגריש"א שבזמנינו אין לסמוך על השכירות מהמשטרה, משום שאין להם את הסמכות שהיה לה.

הרב יהודה מאיר אברהם

שתי נשים שלקחו קניניהן / עירובין לז':

הקשו שם וכי סבר רבי יוסי אין ברירה והתנן רבי יוסי אומר שתי נשים שלקחו את קניניהן בעירוב או שנתנו קניניהן לכהן איזהו שירצה כהן יקריב עולה ולאיהו שירצה יקריב חטאת. אמר רבה התם כשהתנו אי הכי מאי למימרא קא משמע לן כדרב חסדא דאמר רב חסדא אין הקנין מתפרשות אלא אי בלקיחת בעלים אי בעשית כהן.

ופירש"י מדקא אמר שמותר ליקח קניניהן בעירוב - מכלל דיש ברירה דאמרין: הוברר הדבר שזו הפרידה שהקריב לשמה של זו שלה היא, דשם בעלים בעינן, דאי אין ברירה - איכא למימר חטאת ועולה שהקריב לה לא שלה היו אלא של חברתה, וקרנן הקרב בשנוי בעלים קיימא לן בפסחים (ס, ב) ובזבחים (ב, א) דאינו עולה לבעלים וכל שכן בחטאת שלא לשמה או שלא לשם בעליה לגמרי מיפסלא, וקביעות שם בעלים אינו תלוי בכהן.

ובתירוץ הגמ' פירש"י כשהתנו - הנשים ביניהן, שכל מי שיקריב הכהן לשמה יהא שלה. ובתוס' שם הקשו - וקשה לפירושו דהיינו ברירה גמורה שתולה בדעת הכהן שאותו שיעשה יתברר שהוא שלה דכיון שנתערבו הקנין אי אפשר כלל בלא ברירה. ותיי"ר רש"י דכוונת רש"י שהתנו דאז כשיקריב הכהן לשמה יהא שלה וכה"ג לא שייך ברירה. כיון שהחלוקה הרי היא משעת עשיית הכהן. ואינו כברירה שהיא חלות שאינה מבוררת מתחילה.

והקשה הרה"ג יצחק שילה שליט"א כיון שהיו שותפות בקנין היאך תחול חלוקתם בלא מעשה קנין. וי"ל ע"פ מה שכתב רש"י ב"ק עו. בגדר בעלות על קרבן וז"ל דשם המקדישו עליו שקרוי עולתו של פלוני. והיינו שהוא שלו לכפרה. וא"כ כאשר תתברר הקדושה ע"י הכהן הרי בזה זכתה השותפה בחלקה. וממילא שותפתה גם היא זכתה

כפי שכ' הרא"ש אהיהא דב"ב ג. שהלך זה והחזיק עיי"ש.

ועוד הקשה דאמר ר"י בא לחדש דינא דר"ח מדוע צייר בשתי נשים, הול"ל כדא"ר חסדא אין הקנין מתפרשות אלא אי בלקיחת בעלים אי בעשית כהן.

וי"ל דחידש בזה אף בירור הקדושה מצד הבעלים, דזה לא שמענו במימרא דר"ח.

הרב יעקב אביעזרי

עבדין מעשה והדר מותבין תיובתא /

עירובין סז:

גרסינן בעירובין סז: "בדרבנן עבדין מעשה והדר מותבין תיובתא" וכן נפסק בשו"ע (יו"ד רמ"ב סעיף כ"ב בהג"ה) הרואה רבו עושה מעשה, ויש לו להקשות על זה, אם הוא איסור דאורייתא יקשה לו קודם המעשה, ואם הוא איסור דרבנן, יניחו לעשות המעשה ואח"כ יקשה לו, הואיל ואינו יודע ודאי שעובר, אלא שיש לו להקשות על זה" עכ"ל

וידועים דברי הנתיב"מ (ר"ל ד"ג) וז"ל "אפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין בדרבנן עבדין עובדא והדר מותבין תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה." עכ"ל.

אמנם מדברי הרמ"א נראה דהטעם הוא משום דאינו יודע ודאי שעובר, ואי דברי הנתיב"מ מה לי יודע ודאי מה לי ספק? והשו"ך (יו"ד רמ"ב ס"ק מ"ב) כתב דבתרומת הדשן מנגמם דאפילו בספק יש לו למחות בידו, ומאי דאמרין באיסור דרבנן עבדין עובדא והדר מותבין היינו כשבא להורות הלכה למעשה ומסתמא מתיישב שפיר להורות כדת משא"כ כשרואה שרבו שולח יד לעשות דבר איסור. ועי"ש דנראה דאין לדקדק כולי האי. ומשמע מדבריו דלמעשה אין צריך למחות בספק. מ"מ לכאורה חולק הש"ך על הנתיב"מ הנ"ל. (ועיין עוד דרב"ז ח"ד סי' י"ט ותרומת הדשן מ"ג. ועיין עוד שאלת יעב"ץ ח"א סימן ה' שהאריך בפרטי האי דינא ובקונטרס דברי סופרים מה שביאר בטעם דין זה).

ויש שהקשו מעירובין (דף סה): "אמר להן ריש לקיש נשכור ולכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן" ופירש"י "נשכור: דספק דבריהם להקל". אלמא אף בשמסופק לעושה עצמו יכול לעשות מדין ספק דרבנן, וכ"ש כשלעושה עצמו ודאי לו שומות?

אמנם נראה דלא דמין אהדי דכיון שהיו התם מי שהגיע להוראה, ולא היה להם את מי לשאול באותה עת א"כ לא גרע מכל ספק (אם לא שנדון מצד אפשר לברור וספק חסרון ידיעה) אמנם הכא דלתלמיד יש ראייה לאסור ויש למי לשאול באותה העת לשאת ולתת בזה א"כ אלמלא דעבדין עובדא והדר מותבין תיובתא היה צריך לשאול קודם ולא להכניס עצמו בספק דרבנן. ואכמ"ל (כמבואר בתוס' ע"ז סז: ד"ה א"ר יוחנן:).

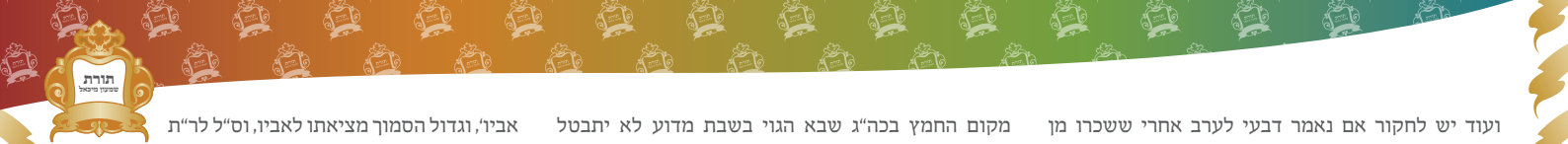
הרב יצחק מרדכי וינר

מקום חמץ שהושכר לגוי ובא בשבת

האם מבטל העירוב

הדין הוא שחצר שדר נכרי עם ישראלים לא מועיל שיעשו בו עירוב אא"כ ישכרו בפחות משוה פרוטה את רשותו של הגוי. והקילו חז"ל אפי' שכירו ולקטו מהני לערוב החצר.

והנה יש לחקור האם הפתרון של שכירות ושכירו ולקטו הוא הסרת המפריע כדי שיוכלו לערב משום שכל עוד נמצא הגוי ביניהם אינם בתורת עירוב אין החצר מוכשרת לקבל בה עירוב וע"י השכירות מסלקים את הנכרי מהחצר והוא כאורח בעלמא. או דלמא נאמר ששכירות בגוי הוה עירוב כפת בישראל וכמו שבישראל חז"ל אסרו אא"כ עשו שכירות מהגוי וא"כ היא תקנה בדיני העירוב והוה בית הגוי כחלק מהעירוב הכולל של החצר.



אביו, וגדול הסמוך מציאתו לאביו, וס"ל לר"ת שאף לגבי דין עירוב - גדול הסמוך על שולחן אביו - אי אפשר לזכות על ידו עירובי חצירות ו שיתופי מבואות. והרמב"ן פליג, וס"ל, שדווקא לגבי מציאה מציאתו לאביו, משום 'איבה', כמבואר בגמ' שם. אולם לענין לזכות על ידו - ניתן גם על ידי גדול הסמוך על שולחן אביו, כיון שאין בזה חשש 'איבה', שהרי האב בעצמו חפץ לזכות על ידו.

ומתוך דברי הרמב"ן הנ"ל, מסיק הנימוקי" (ב"מ י"ב) בשם הר"ן, שגם לענין מתנה אם קיבל גדול מתנה, אף שהוא סמוך על שולחן אביו - מתנתו לעצמו, שהרי ברמב"ן מבואר שיש לו רשות ממונית משל עצמו, שהרי יכול לזכות. (וצ"ל שאין חשש איבה, שהמתנה באה בתמורה למשהו שעשה הבן, בשונה ממצאה שבאה מאליה ללא טירחא)

ומעתה יש לדון, לדעת ר"ת בסוגי, שלגדול אין כלל רשות ממונית גם לזכות על ידו, שמתנותיו יהיו לאביו, ופלא על השו"ע, דמחד כתב (או"ח סס"ו, י') שצריך לחוש לשיטת ר"ת, ולהקנות דווקא על ידי גדול שאינו סמוך, ומאידך בחו"מ (סימן ע"ד) הביא הרמ"א דברי הנימוקי" הנ"ל לגבי מתנה, שגדול מתנותיו לעצמו, ולא ציינו מרן השו"ע והרמ"א לשיטת ר"ת, שלפי דבריו לכאורה גדול הסמוך מתנותיו לאביו. וצ"ע.

וי"ל, עפ"י דברי רבי לייב (חידושי רבי לייב, ח"א סימן פ"ט) שמוכיח מאשה שידה כיד בעלה, ואפ"ה יכול בעלה להקנות לה מתנה ולא תהיה לו חלק בה, אפי' לשיטת ר"מ שאמר מה שקנתה אשה קנה בעלה, וא"כ גם גדול הסמוך יכול לקבל מתנה מיד אביו, ולא יהיה לאביו חלק בה.

ומוכח מזה שיש לגדול רשות ממונית לעצמו אף שסמוך על שולחן אביו, וא"כ י"ל שמתנות שקיבל - אין לאביו חלק בהן, ורק לגבי לזכות לאחרים, י"ל, שבכדי להקנות ולהוציא מרשות אביו, צריך שתהא זו רשות נפרדת לגמרי, שאין לאביו חלק בה כלל, וכיון שמציאתו לאביו הרי יש לאביו שייכות ברשות זו, וע"כ לא יכול להקנות על ידו. (ובירושלמי (בסוגין) מבואר כע"ז, וז"ל, 'אין אדם מזכה משלו לאחר' וכיון שמציאתו לאביו נחשב משלו לאחר)

ואולם יש לדון, שלפ"ד שיש לגדול רשות ממונית, ורק יש תקנה 'חיצונית' שגדול מציאתו לאביו משום איבה, מדוע יחשב הקנאה על ידו ל'משלו לאחר'.

ואשר יראה בזה, שוודאי ניתן לזכות על ידי הגדול, שהרי יש לו רשות ממונית משל עצמו, ורק לגבי עירוב ושיתוף ס"ל לר"ת שא"א להקנות על ידו, לפי שתקנת עירוב נעשתה כדי 'לערב' בין דיירי החצר והמבוי, ואם יערב בינו לבין עצמו חסר בשם 'עירוב', ולכן ס"ל לר"ת שא"א להקנות ע"י 'סמוך' על שולחן אביו שלגבי זה ידו כיד אביו, ואין בכך שום עירוב בין הדיירים, אלא הכל נשאר בתוך ה'משפחה הגרעינית', אבל הקנאה אחרת יכול לעשות על ידי בנו הגדול. (ואף שזכיה ממונית יכול לעשות על ידו, מ"מ הקנאה בעירוב חצירות שונה היא, וכש"ג.)

ולפ"ז מתנות בר מצווה, שמקבל גדול הסמוך, לכו"ע זוכה בהם הוא ולא אביו, אף לדעת ר"ת, כיון שרק קנין של עירוב לא יכול לעשות, וודאי שיש לו רשות ממונית. וע"כ לא הזכירו השו"ע והרמ"א דין זה לגבי קנין הגדול הסמוך, רק לגבי עירוב.

מקום החמץ בכה"ג שבא הגוי בשבת מדוע לא יתבטל העירוב ע"י הגוי וכפי שידוע במכירת החמץ נותנים לו את האפשרות לבא למקום החמץ שנמכר ע"י מס' טלפון או מקום המפתח וכד', א"כ במקרה שבא הנכרי ועשה את מקום החמץ למקום פיתו התבטל העירוב? ואפשר לומר שכיון שבמכירת חמץ מבקשים רשות מהגוי להכנס למקום החמץ כדי לקחת או להניח שם דברים הגוי הישראלי כשכירו ולקטנו בכל הבית וממילא מהני העירוב אבל למ"ד הראשון בס"י י"ב דעבי שכירות א"כ גם הכא יצטרך שכירות אלא אם נאמר דבעירוב אמרו להקל ולא להחמיר כמו שפירש רש"י בחמשה שכירו ולקטנו דלהקל היינו לגמרי דאפי' דמהני השכירו לסלק את העכו"ם אבל לא נחשב כלדידהו כבעלים הישראל להצריך עירוב בשכח אחד מהם לערב ה"נ נאמר להקל הפוך שאפי' דהוי של הגוי לענין חמץ אבל לא לענין עירוב, אבל הרשב"א למ"ד בחמשה שאין הכונה להקל דלא הוי כבעלים אלא דלא אמרינן בכולהו הוי כבעלים אלא רק אחד מהם אבל אותו אחד הוי כבעלים ממש א"כ ה"נ הגוי דאמרינן לענין חמץ דהוי כבעלים ה"נ לענין עירוב וא"כ יתבטל העירוב א"כ נאמר מה שתרגמו לעיל דהישראל נחשב כשכירו ולקטנו בכל הבית ולכן לא מתבטל העירוב וצ"ע.

עכ"פ מצינו כמה נידונים בסוגיא שיתכן לתלות אותם בשני הצדדים שהעלנו.

האם הגוי בתורת עירוב או לא - נידון א. האם בעי למיבעד שכירות דוקא קודם העירוב או שמנהי לערב ואח"כ לשכור. וחלקו בזה הראשונים ויתכן שהמח' תלויה בזה שלד הראשון שהשכירות היא הסרת מפריע יצטרך קודם להסיר את המפריע כדי שיוכלו לערב ולצד שזה סוג ערוב מהני גם אחרי שעירבו כמו בכל עירוב שאחד אחרי השני מערב ולא בעי שיניחו בבת אחת דוקא. ובבב"ל דוחק לומר שלכו"ע מהני לערב קודם השכירות בדיעבד ולכתחילה בעי שישכור קודם שמה יסרב הגוי וברכת העירוב תהיה לבטלה.

נידון ב. כשחז"ל אסרו חצר שיש בו גוי האם אסרו לגמרי את החצר ככרמלית שאין בו ד"א אפי' לכלים ששבתו בו או דלמא אמרו רק שהעירוב שעשו בחצר לא הועיל וחוזר למצב של חצר שלא עירבו בו שכלים ששבתו בו מותרים לטלטל ויתכן לומר שלצד הראשון שחז"ל העמידו את הגוי כמפריע היינו ככרמלית, דהיינו ששוויה לחצר כרשות שלא מועילה בה עירוב דהינו כרמלית (וכך כתב המהריל בס' קנ"ו) ולצד השני ס"ה הצריכו לערב גם את בית הגוי אבל כל עוד שלא עירב כלומר שכר מהגוי נחשב כחצר שלא מעורבת.

נידון ג. האם יחייב שיתן הגוי במתנה במקום שכירות דלצד כהוי הסרת מפריע יחייב ולצד דהוי תקנה של עירוב מתנה אינה בכלל התקנה דתקנו שכירות.

הרב אליהו מוזר

מי מקבל את מתנות 'בר המצווה' /

עירובין עט:

עירובין ע"ט ע"ב, מתני', כיצד משתתפין במבוי...ומזכה ע"י בנו ובתו הגדולים.

ושם בתוס' ד"ה ומזכה, הביא דברי ר"ת, דמכרע להלכה כדעת רבי יוחנן בב"מ (י"ב:). שהכל תלוי ב'סמוך על שולחן

ועוד יש לחקור אם נאמר דעבי לערב אחרי ששכרו מן הנכרי בשכירות או בשכירו ולקטנו האם השכירו ולקטנו העומד במקום הגוי והוא כשולחו כדי שהבית הזה יוכל להשתתף בעירוב אבל אינו נחשב לבית הישראלי בזה שהוא שכירו ולקטנו ואין לו שום שייכות ובעלות בבית הזה לענין חיוב עירוב כלפי הישראל וכמו שהגמ' אומרת בחמשה שכירו ולקטנו דאמרו להקל ולא להחמיר וכתב רש"י שם דלא אמרינן דלישראל יש בעלות בבית שיחויב בעירוב לישראל.

או דלמא שהשכירו ולקטנו נחשב כאילו הוא בית של הישראל לגמרי כישראל שיש לו ב' בתים בחצר אם הוא אחד מבני החצר והגוי מסתלק מהכא לגמרי והוא כאורה בחצר והנפק"מ בב' אופנים א. כשהשכירו ולקטנו הוא אחד מהשוק שלא מדיירי החצר האם אמרינן שאינו צריך להשתתף בעירוב משום שאינו קבע את דירתו בחצר או דלמא השכירו ולקטנו עושה את הבית לבית שמשותף בעירוב כשליח של הגוי (כלשון המחבר בס' שכ"ב) אופן ב' דאחד מבני החצר ששכר (שכירו ולקטנו) בשבת מהגוי בכה"ג שלא מקלקל את העירוב מעיקרא כגון שלא היה בדעתם בשעת העירוב שיבא הנכרי לכאן בשבת דומיא דספינות מחוברות שלא היה בדעתם שיפסקו בשבת שדינן שאין העירוב נפקע מעיקרו אלא מחברם בלבד וסומך על העירוב שעירב מבעוד יום (תוס' ד"ה דאתא נכרי בשבת ס"ה:). ה"נ בגוונא שיתחדש מצב שבא הנכרי בשבת והישראל נעשה שכירו ולקטנו שלכאורה יצטרך עירוב נוסף לצד שנחשב לבית נוסף של הישראל כאשר נהיה שכירו ולקטנו דומיא דשמעתין לקמיה בדף ע"ח באחד מן השוק שמת והניח רשותו לאחד מבני החצר משחשכה אסר רשותו על בני החצר דלא מהני עירובו מבעוד יום משום דלא עירב על הבית שנתווסף לו בשבת בשעה שמת חברו. ה"נ בשכירו ולקטנו של גוי שאם נחשב כבעלים בדירת הגוי הוי כרשותו שלא עירב עליה מבעוד יום. ונצטרך לומר שמה"נ ובעי למיבעד ביטול רשותו כדי להתיר לבני החצר את השימוש בחצר על ידי עירובם מבעוד יום, ויש לדון האם צריך לבטל את כל רשותו או דמהני שיתבטל רק את הרשות שזכה בה בשבת את הרשות האוסרת היינו בית הנכרי בלבד והספק הוא האם הביטול הוא הסתלקות של הגברא האוסר או דלמא של הרשות האוסרת.

ובאמת נראה לומר ששני הצדדים שחקרנו בחקירה השניה האם הישראל עומד במקום הנוכרי או דהוי כאילו דר בו הישראל הם המח' שהביא המחבר בס' שפ"ב סי' יב האם בעי שכירות בשכירו ולקטנו או שדיו בעירובו דלדעה הראשונה דהוי כשולחו של נכרי בעי שכירות כדי לסלק הגוי מהחצר ולדעה השניה דהוי כאילו דר בו הישראל לא בעי שכירות וכתב המשנ"ב דלדעה השניה בדיו עירובו דלכאורה משמע דאין צריך לערב אלא כשהוא מבני החצר כמו שמיירי המחבר אולם ברשב"א בחידושים משמע שלמד דהוי כישראל ממש כאילו הוא דר שם דשאל שם איך מהני השכירו ולקטנו הרי אינו מקום פיתו ולינתו ותירץ דזה הוי קולא שהיקלו בגוי דאפ"ה הוי כאילו דר שם הישראל ממש אפי' שאינו מקום פיתו. מזה לומד המשנ"ב דאפי' בשכירו ולקטנו אחד מהשוק שלא דר בחצר חייב להשתתף בעירוב דהוי כאילו הוא דר שם ממש.

ולפ"ז נראה לדון מדוע במכירת חמץ שמשכירים לגוי

הרב חיים בנן

רעידת האדמה בהלכה ובאגדה

הברכה. בשו"ע (סימן רכז): על רעדת הארץ מברך עושה מעשה בראשית, ואם ירצה יאמר ברוך שכווח וגבורתו מלא עולם. ובחזו"ע (ברכות ע"א תסא): על הרגשת רעידת אדמה, תוכ"ד של רעידת האדמה, מברך בא"י א"מ"ה עושה מעשה בראשית. וכתב בשו"ת שבת הקהתי (ח"ה סימן מו) שמכיון שלא נתנו חכמים שיעור לברכה שעל רעידת אדמה, נראה שאפילו אין הרעידה גדולה שעלולה לסכן בני אדם, צריך

אקטואליה בהלכה

שיספיק לברך תוך כדי דיבור (יב"א ח"ד סימן ד אות כח, ילקו"י סימן רכז לענין רעם). ומ"מ אם הוא בבית הכסא או בית המרחץ דאיכא תרתי לריעותא שהמקום מטונף וגם הידים אפילו פסוק אסור (יפה ללב שם).

ואם עבר זמן מה בין רעש לרעש, והסיח דעתו ממנו, צריך לחזור ולברך, ואם לאו אין צריך לחזור ולברך (שע"ת בשם מהר"ם בן חביב).

תענית ברעידה 'חזקה'. בשו"ע (סימן תקעו, ד): "על הרעש ועל הרוחות שהם מפילים הבנין וההורים, מתענים

ומתריעין עליהם". (ראה עוד בשו"ע שם ס"ב). ועיין בעלי תמר ירושלמי פ"ט ה"ב שם ד"ה תני ב"ק, לגבי רעידות קלות). **ובירושלים לא גוזרים תענית על רעידת אדמה**, כתב החיד"א בחסדי אבות (אבות פ"ה): ובאבות דר"נ (פל"ה) "לא היתה מפולת בירושלים מעולם". ומהר"ט"ץ פירש שלא היתה מפולת מרעש. וכן ראינו בשנת התק"ך בליל ט' חשוון שהיה רעש בצפת ומתו כמו קס"ה נפשות מישראל, ובירושלים היה ג"כ הרעש חזק, והתמידו הרעשים כמעט כל החורף. ובי"ה שלא אירע שום מפולת, אף שהיו רעשים רבים וחזקים ואיש לא נעדר.

ובספר פרי האדמה (תעניות פ"ב ה"ב) דבשנת התק"כ היה רעש ובירושלים לא הוזק אדם, אבל בצפת וכו'. וכתב עוד ע"פ מס' אבות דר"נ הנז' שלא מתענים בירושלים על הרעש. ומקטנותינו קבלנו ולא נשמע ולא ישמע שהזיק מפולת או רעש לגופי בני אדם בירושלים. ובכה"ח (סימן תקעו סק"ו) הביא פאה"ד הנז', וכתב, ובתרי"ז י"א בתמוז היה רעש בירושל"ו ובסביבותיה, ונהרסו כמה כותלים, ולא נפקד איש, ובכפרים מתו כמה עכו"ם, והיה פלא להרואים, והכל העידו שיד' ה' עשתה זאת. ובאגרת רבי ישראל משקלוב זצ"ל הנדפס בס' פאת השלחן תיאר הרעש שהיה בתקצ"ב, ובירושלים היה נזק לבתים, ולא לאדם. (הוב"ד בפסק"ס סי' רכז בהערה).

הסיבות שבגינם באה רעידת אדמה

בגמ' בברכות (נט). מבואר הסיבות שבגינם באה הרעש: בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין האומות מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו. שהקב"ה סופק כפיו. כתוצאה מכך שהקב"ה מתאנח. כתוצאה מכך שהקב"ה דוחק רגליו תחת כסא הכבוד. וברשב"א (פירושי ההגדות): ומ"ש כאן מהורדת דמעות, וסיפוק ידים, ודחיקת הרגלים, ושאיגת הקול, משלים הם להראות הצער והדאגה על חורבן הבית וגלות העם.

ובירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב) מובא: **בעון תרומה ומעשרות. בשעה שהקב"ה מביט בבתי תיטירות ובבתי קרקסיות יושבות בטח ושאנן ושלוח, ובית מקדשו חרב הוא אפילו לעולמו להחרבו. בעון משכב זכר. מפני המחלוקת. על הפסק מלכות.** ובזוה"ק (שמות יז): "דכל זמנא דרגשא ארעא, כד קם ממנא דיעביד עמכון בישא". [בכל פעם כשרועדת הארץ, זה כאשר קם מלאך הממונה לעשות עמכם רע]. וראה עוד טעמים, בספר זכר דוד מודינא (מ"א פכ"ה). ובדרשות חתם סופר (ח"ב עמ' שצ ד"ה אך לפי). ובנפש חיים פאלאג' (מע' ר אות כו). ובאריכות רבה בספרו תוכחת חיים (כי תשא).

ואף שהרעש בא בדרך הטבע, וכמס"כ האברבנאל (פרשת יתרו): **"התבאר בטבעיות שסבת רעש הארץ הם רוחות עבים ועשנים נכנסים בבטן האדמה וכאשר לא ימצאו נקבים ומקומות לצאת תרעש הארץ מפני האד הנעצר שמה"**. (וראה בספר הברית מ"י פ"א). מ"מ בא לעורר בתשובה, ובגמ' יבמות (סג). "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל", ופירש"י ליראם כדי שיחזרו בתשובה. וראה בדרשות הר"ן (דרוש ו). ובספר תוכחת חיים פלאג' (כי תשא): שעושה הקב"ה רעש בעולם להכניס מורא ופחד בלבבות בני אדם, שיתנו לבם לשוב בתשובה שלימה. ובאגרות ומאמרים (סימן י) עורר הח"ח בתשובה על הרעש שהיה בירושלים בתרפ"ז.

ובספרים הביאו סגולות להינצל מהרעש: א' כתב בספר הברית (מ"י פ"א) ג' עצות להינצל מהרעש, א' טבעית וא' סגולית וא' אלוקית, הטבעית הוא לברוח. והסגולית שיאמר ג' פעמים "וינועו אמות הסיפים מקול הקורא, והבית ימלא עשן" (ישעיה ו) פנים ואחור. והאלוקית היא הבדוקה שכולם והיא לדרוש את אלוקים ולשחר פניו בתשובה תפילה וצדקה, ושב ורפא לו ע"כ. ב' והיעב"ץ במור וקציעה (סימן רכז) הביא מספר יוחסין, להתחיל מפסוק הקודם - וקרא זה אל זה וגו', והיינו שיאמר ג"פ "וקרא זה אל זה ואמר, קדוש קדוש קדוש ה' צבא-ות מלוא

כל הארץ כבודו, וינועו אמות הסיפים מקול הקורא והבית ימלא עשן". וסיים כי זה סוד גדול בזמן שיבאר רעש בעולם ויקראו הנז' ג"פ וישקוט הרעש. וכ"כ באגרא דפרקא (אות ק). ג' ובספר אבות הרא"ש (ח"ג נפש היפה מע' סמך אות י, הוב"ד בסגולות ישראל מע' ר אות כז) "סגולה להינצל מן הרעש, יאמר פסוק וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק, ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור, להזכיר זכות אבות שהם אברהם יצחק ויעקב בעת ההיא כי ברית אבות לבנים תזכור להצילנו מכל צרה, כמו שאמרו רז"ל בב"ר (סו"פ עא) וב"ר (פ"מ) בשעה שהקב"ה בא להרעיש את עולמו אליהו הנביא זכור לטוב מזכיר זכות אבות, והקב"ה מתמלא רחמים ומרחם על עולמו. ד' בספר תוכחת חיים (כי תשא דף קד) ונראה כי סמא דכולא להינצל מהרעש ומרוגש הוא התורה, שהרי אילולא התורה היה העולם חוזר לתוהו ובוהו כמ"ש בשבת פח) ע"ש. (ובדף קא שם כתב דהוא בא ג"כ ע"י שאין מחזיקין ידי לומדי תורה).

ה' בספר ימצא חיים פאלאג' (סימן עג אות כו) כתב ג' טעמים שאומרים 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד בשעת הרעש. א' שמא הגיע קצו, ורוצה שתצא נשמתו בקבלת יחוד שמו יתברך. ב' שמבואר בזוה"ק (לך לך פו): שהעולם קיים בזכות אברהם שייחד שמו, ולולי כן היה העולם מתמוטט, ובשעה שיש רעש בעולם ומתמוטט אנו מייחדים שמו באהבה גמורה ואומרים שמע ישראל, וע"י זה העולם מתקיים. ולכן נראה שיאמר ג"כ בשכמל"ו, ופסוק 'ואהבת' כולו שזהו עיקר יחוד שמו. ג' ע"פ הגמ' בסוטה (מב). עה"פ שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה, אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימת אלא ק"ש שחרית וערבית אי אתם נמסרים בידם ע"ש, וכיון דמצות ק"ש היא מצוה גדולה לכן בעידן ריתחא אנחנו מזכירין מצות ק"ש לעורר אהבת ה' שאמר שאפילו אין בנו כח כי אם מצוה זו, כדאים אנחנו להינצל מן האויבים, כ"ש וק"ו שיגין בעדינו מכל פורעניות הבאים מידי שמים ע"כ וראה עוד בספרו תוכחת חיים (כי תשא) ובזכר דוד מודינא (מ"א פכ"ה). וראה בספר ולא עוד אלא לרבי אליהו הכהן מאיזמיר שהעיד על עצמו שבשעת הרעש באיזמיר בשנת התמ"ח י"ב בתמוז אמר שמע ישראל ופסוקים אחרים. וכן הזכיר סגולה זו בפתח הדביר (סימן סא,ה וסימן רכז). והארכתי בכל הנ"ל בכת"י.

הרב עמנואל פיאצ'ה

סיר מחולק

שאלה: יש לעיין אודות "סיר מחולק", דהיינו סיר שבחלק הפנימי שלו יש לו כמין דופן המחלק אותו לשניים, ובאותו זמן בישל מצד אחד של הסיר מאכל בשרי ומצד השני אורז, וכיסה הכול בכיסוי אחד. ויש להסתפק האם מי שאוכל אותו אורז אינו יכול לאכול אחריו גבינה עד שישהה שש שעות או אולי אפשר לאכול מיד אחריו גבינה.

תשובה: ראיתי בכף החיים **סופר** (יו"ד סי' פ"ט או ד"ן) דכתב בשם **פרי הארץ** (ח"ב סי' י"ד) וז"ל "משקה הנעשה באופן זה שנותנין בקדרה מרק תרנגולת ומי ורד וסממנים, ובתוך הקדרה משימים כוס ריקן וטחין הכסוי שלא יצא הבל לחוץ וההבל עולה ומזיע עד שנופל לכוס אחר, שתיית הכוס הזה המלא מההבל והזיעה מותר לאכול גבינה ולא דמי למרק כלל" עכ"ל. ומובא גם **בברכי יוסף** (שירי ברכה או' ל"ב) **ובזבחי צדק** (או' מ').

ולכאורה יש ללמוד מכאן דה"ה בנידון דידן, שאע"פ שההבל והזיעה עולים מהבשר לאורז מ"מ האורז אינו נחשב כתבשיל של בשר אלא מותר לאכול גבינה מיד לאחר אכילת האורז זה.

אולם עיין שם בפרי הארץ דחילק בין בשר עוף לבשר בהמה, וכתב דאע"פ שמין הדין היה לנו לומר דאף בהבל העולה מבשר בהמה אינו חייב להמתין אחריו מ"מ יש להחמיר בזה.

וא"כ ע"פ זה אף בנידון דידן יש לומר דיש לחלק בין בשר בהמה לבשר עוף, דאם הזיעה וההבל עולים מבשר בהמה, מי שאוכל אורז זה חייב להמתין אחריו, אבל אם הזיעה וההבל עולים מבשר עוף, מי שאוכל אורז זה אינו חייב

להמתין אחריו.

ואח"כ מצאתי **בשו"ת רב פעלים** (ח"ג או"ח סי' י"ג) שכתב בענין ביצים סדורים ע"פ הקדרה, דהיינו על שפתה סביב, דהסתפקו השואלים האם להמתין שש שעות אחר אכילת הביצים האלה, מאחר שהכיסוי קצר מעט והזיעה עולה מן הבשר שבקדרה ונבלעת בבצים.

והשיב דבכה"ג דאינו רוצה לאוכל ביצים אלו בחלב אלא רק רוצה לאכול אחריהם חלב מיד יש להתיר בזה, וטעמא הוא משום דמה שאמרו רז"ל אכל בשר אינו אוכל אחריו גבינה עד שישהה, יש בזה שני טעמים האחד הוא טעם שכתב הרמב"ם ז"ל שהוא משום הבשר שבין השיניים, וטעם השני מה שכתב רש"י ז"ל לפי שהבשר מוציא שומן ומושר טעם עד זמן ארוך, וכיון דק"ל כמרן ז"ל דס"ל לחוש לשני הטעמים לכן אסרינו לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר אע"ג דאינו אוכל הבשר דחוששין לטעם רש"י ז"ל וחשבינן כאלו אוכל בשר דהא איכא טעם בשר, אך ביצים אלו דנ"ד אפילו אם יצא הבל מן הקדרה דרך אותו אורז פתוח ומגיע לביצים אין נבלע בהם זיעה מממשות של הבשר, וגם אין בביצים טעם בשר אפילו משהו, וליכא הכא טעמא דרש"י ז"ל מאחר דלא חזינו שהגיע דבר ממשי בעין אל הביצים ואין נרגש בהם אפילו קצת טעם כדי שימשך זמן ארוך.

ואח"כ הביא ד' פרי הארץ הנ"ל וכתב דיש לחלק בין שתי הנדונות, דהתם בנידון הפרי הארץ שאני דהזיעה יוצאת מן הבשר בעין, ולכן כתב דיש להחמיר בבשר בהמה להצריך שהיה, אבל בנידון הביצים אין יוצא מן הקדרה זיעה ממשית בעין אלא רק הבל בעלמא שאין נרגש בביצים שום טעם של בשר, ולהכי אין להחמיר להצריך שהיה.

נמצאנו למדים מד' הרב פעלים הנ"ל דאם מן הקדרה עולה זיעה שיוצאת מן הבשר ונבלעת במאכל אחר יש להצריך המתנה אחריו, אבל אם יוצא מהקדרה רק הבל בעלמא של הבשר אין צורך להמתין אחריו משום שטעם הבשר אינו נרגש באותו מאכל.

ע"כ פל זה יש לומר דה"ה בנידון דידן, דיש לחקור ולבדוק המציאות, האם בתוך הסיר עולה זיעה מן הבשר ונבלע בתוך האורז, אז מי שאוכל אותו אורז חייב להמתין אחריו, או דילמא עולה מן הבשר רק הבל בעלמא ונבלע באורז, ואז מי שאוכל אותו אורז אינו חייב להמתין כלל ויכול לאכול מיד אחריו גבינה ע"י קינוח והדחה ורחיצת ידיים כמבאר ברב פעלים שם.

ומ"מ אם בשלו באותו סיר בשר עוף מצד אחד ואורז מצד שני, מי שאוכל אותו אורז אינו חייב להמתין ויכול לאכול מיד אחריו גבינה אע"פ שעולה זיעה ממש מן העוף ולא רק הבל ונבלע בתוך האורז. ודברים אלו נכונים ודאי לפי ד' הפרי ארץ הנ"ל ואולי אף הרב פעלים יודה להקל בבשר עוף אע"פ שנבלע באורז הזיעה מהבשר עצמה.

סיכום: "סיר מחולק", דהיינו סיר שבחלק הפנימי שלו יש לו כמין דופן המחלק אותו לשניים, ובאותו זמן בשלו מצד אחד של הסיר בשר בהמה ומהצד השני אורז, וכיסה הכול בכיסוי אחד, יש לחקור מהו המציאות, אם נבלע באורז הזיעה העולה מן הבשר עצמו, מי שאוכל אותו אורז אינו אוכל אחריו גבינה עד שישהה, אבל אם נבלע באורז רק הבל העולה מן הבשר מי שאוכל אותו אורז יכול לאכול מיד אחריו גבינה דאין טעם הבשר נרגש באורז, ומיהו צריך לעשות קינוח והדחה ורחיצת ידיים.

ומ"מ אם לא היה בסיר בשר בהמה אלא בשר עוף אפי' אם נבלע באורז הזיעה העולה מן הבשר עצמו, מי שאוכל אותו אורז יכול לאכול מיד אחריו גבינה ע"י קינוח והדחה ורחיצת ידיים.

מיהו ודאי דאין לאכול אורז זה בחלב.

הרב יהודה מאיר אברהם

כיבוי טלפונים בתפילה

הנה לפני כג' שנים תיקן מרגא הגר"ח קנייבסקי זצ"ל תקנה קבועה לכבות הפלאפונים בשעת התפילה. והצטרפו אליו כל מועצות גדולי וחכמי התורה.



אולם באוסף גליונות (90 עמ' 27) כתבו של"צ לברך על זה ולא ביארו בגוף הדברים טעם ברור למה ל"צ לברך, וגם לא הביאו פוסק מפורש שכותב כן, ור' אברהם כפ"ץ שליט"א אמר לי שר' דוד יוסף גם הורה של"צ לברך.

ובהליכות ברכות בס' רטז' עמ' שלב' כתב שלא מברכים על עישון נרגילה בטעמים אף שנהנה מהריח היות ועיקרו לטעם ולא לריח, וה"ה לסיגריה אלקטרונית, ובהע' ט' שם כתב שאכתי צ"ב למה לא יברך מדין הנאה דיש בזה ממש ונכנס לגוף והמעשנים נהנים מזה להדיא שבעצם צריך לברך על זה כי נכנס טעם לגוף, ותיירץ שעישון לא היה בזמן חז"ל ואין אנו יכולים לתקן ברכות מדעתנו, ושוב ציין שבספר ברך את אברהם (פנ"ו ס"ו) כתב בשם המחזיק ברכה שאם העישון היה בזמן התלמוד אפשר שהיו קובעים על זה ברכה.

ובאמת זה דבר מאד מסתבר, ומ"ש המחבר שם שאין לתקן ברכות מדעתנו, אין בזה טענה דאנו לא מחדשים ברכה חדשה אלא ברכות הנהגין הם בניינים על כללים ברורים בהלכה שתיקנו חז"ל, ולפי"ז כל דבר ודבר נקבע לפי הכללים, ומה משנה שהמוצר הזה לא היה בזמן חז"ל, ואם יש פה הנאה בעצם אז צריך לברך, וכמ"ש ברך את אברהם, ולמעשה שם בהליכות ברכות לא כתב מסקנה ברורה, ולא ברור למה לא כתב עכ"פ לפטור בדבר אחר אחרי שגם הוא מסכים שיש פה הנאה שנכנסת לגוף, וגם הביא מברך את אברהם שחז"ל היו מתקנים ברכה, וא"כ למה לא נחוש עכ"פ ליהדר לפטור בדבר אחר, ולא באתי להורות הלכה למעשה לברך על הסיגריות, אלא לעורר את הולמים בזה שיש פה מקום להחמיר וליזהר לפטור בדבר אחר.

ויש לעורר שפשוט שלפי הגר"מ קארפ אז אין גם היתר לעשן סיגריות אלו בצום, דרך סיגריה רגילה יש פוסקים שהתירו וכמ"ש החזו"ע תעניות עמ' לב', אבל פה שנכנס טעם לגוף אז ודאי שאסור בצום, ועיין בירחון האוצר (לז' עמ' קז) מאמר מר' ישראל וייל (בעל השלחן כהלכתו) שג"כ אסר לעשן את זה בצום, דיש פה בליעה ממש שאסורה לכו"ע בצום, וכ"כ באליבא דהלכתא (קא' עמ' קח').

הרב ישי רחמני

על מה נפרע משה רבינו?

נאמר בפרשת שמות שמשה רבינו נענש ע"ז שדיבר לשה"ר על עמ"י במה שאמר ואם לא יאמינו לי, ולכך האות שעשה היה בצרעת ונחש.

והנה באמת משה צדק וכמבואר בפסוקים שבנ"י האמינו רק לאחר שעשה את האותות, אלא שנענש ע"כ שדיבר גנות על עמ"י.

וילה"ק דברור הדבר שאיסור סיפור לשה"ר הוא רק כשע"י סיפורו מחדש לשומע גנות על חבירו אבל אם המספר לא מחדש כלום לשומע, וכגון שהמספר והשומע ראו יחד דבר גנות ולא מוסיף כלום בסיפורו, מותר לספר.

וא"כ צ"ב מה התביעה על משה הרי הכל גלוי לפני הקב"ה ומשה לא חידש כלום בלשה"ר שאמר, וא"כ מדוע נענש. וצ"ע.

לשאל חמיו אבי ראה גם ראה, כפי שהביא הבית יוסף שם בשם האורחות חיים, ויל"ע מדוע לא למדו כן ממש שכיבד את יתרו חותנו, שאמר למשה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושתי בניה עמה, ומשה יצא לקראת חותנו יתור ממה שיצא לקראת אשתו ובניו (עי' רש"י פס' ו'), וכן שהיה משה עומד ומשמש לפניו (רש"י פס' י"ב), וממה שקיבל את דבריו על מינוי שרי האלפים וכו', וממה שביקש ממנו (במדבר י' ל') אל נא תעזוב אותנו וכו'. ועי' גם חזקוני פס' כ"ז שליוהו לדרכו.

הרב חיים בנן

הסתכלות בפנויה לשידוך בנו או אחיו

שאלה: האם מותר לאב או אח להסתכל בבחורה פנויה כדי לדעת אם היא ראויה היא לבנו או לאחיו.

תשובה: במדרש תנחומא (פ' וישלח סימן ה'): "אמר רבי שמואל בר נחמני, ראה מה כתיב באיוב (איוב לא) ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, ראה צדקתו של איוב, ומה בתולה שאדם רשאי להסתכל בה שמה ישאנה לעצמו או ישאנה לבנו או לאחיו, לא נסתכל בה, באשת איש על אחת כמה וכמה". וכן הוא באבות דרבי נתן (פ"ב): "הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה (איוב לא) מלמד שהחמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה. והלא דברים ק"ו, ומה אם בתולה זו שאם ירצה ישאנה לעצמו לבנו לאחיו ולקרובו, החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל בה, אשת איש על אחת כמה וכמה". (ובאבות דרבי נתן הוסיף "קרובו", ויש לדון בגדר 'קרוב'). וכ"כ ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב בעל הבני יששכר בספרו "דרך פקודין" (ל"ת לה סוף אות ז) וז"ל: בפני פנויה אסור להסתכל, רק אם צריך לישא אשה, והסתכל בה אם תשא חן בעיניו שישאנה, או צריך להשיאה לבנו, וכו' עכ"ל. וכ"כ הגר"ר יצחק פאלאג'י בספרו אבות הרא"ש (ח"א דף קה ע"ג) על אבות דרבי נתן (שם), וציין לזה בספרו יפה ללב (ח"ד סימן כא אות ח). וכ"כ בנטעי גבריאל (שידוכים ותנאים עמי פה) שמותר לקרובי החתן לראות את המדוברת אם היא ראויה לו. וראה באוצר הפוסקים (סימן כא אות כח). (וכתב הפלא יועץ (ערך יופי) וז"ל: וראוי לכל אדם להשתדל ליקח לבניו נשים יפות, כדי שלא יתנו עיניהם באחרת עכ"ל).

הרב רזיאל שרבאני

ברכת הנהגין על סיגריה אלקטרונית

שאלה: מי שמעשן סיגריה אלקטרונית עם טעם האם צריך לברך ברכת הנהגין?

תשובה: בספר הל' יום ביום על ברכות לגר"מ קארפ בעמ' שסד' כתב שמה שמצוי היום בסיגריות אלקטרוניות שאין שם עשן ולא עשב מר ונותנים שם מיני טעמים ומעשנים אותם באדים, שלכו"ע יש כאן הנאת הגוף בעצם, וגם אין התכלית העיכול רק עצם העישון הנכנס לגוף, ולכן צריך לברך עליו ברכת הנהגין ואף שהוא דבר חדש מ"מ גם סיגריות אלו הם דבר חדש שלא דיברו בו הפוסקים, ועכ"פ יש ליהדר שלא לעשן אותם בלי שיברך על דבר אחר שהכל קודם לכן לפטור.

תגובות למאמרים קודמים

שיברך סמוך לראיה, כדי שיהיה מינכרא השמחה, וכדקיי"ל ביו"ט שמברך על הכוס.

ובזה מיושב ג"כ מה שהעיר הרה"כ שליט"א על המו"ק שכתב לגבי פורים שיברך שהחיינו קודם הסעודה, והק' דהרי צריך להזדרז לברך בבוקר על עיצומו של יום. וי"ל דלא גרע משאר יו"ט שמברך על הכוס בסעודה דמינכרא מילתא.

ובעיקר הביאור בד' תשו' אשכנזית שנתקשה בו המו"ק [והרה"כ שליט"א] כיצד נפטר מברכת שהחיינו על ההדלקה, והרי הוא בדרך זאת על הראיה, יש לומר בפשיטות דה"ק דמכיון דבעלמא ביום טוב אם בדרך זמן

ויש לדון דתקנתו מחייבת מדינה דועשית ככל אשר יורוך. דהנה כ' בס' החינוך מ' תצה גבי מצוות ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך וגו', בכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצוות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה [ראש השנה כ"ה ע"ב] ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו עכ"ל.

והוא כולל גם תקנות דרבנן כמב' ברמב"ם רפ"א מממרים. ואף שהרמב"ם עצמו כ' שם כן רק לגבי ב"ד דשבעים ואחד, מ"מ כ' בהקדמה ליד החזקה בזה"ל וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני רחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת. ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגזרה בית דין אחר במדינתו. ע"כ. ומשמע דלבני מדינתם אוסרים הב"ד אפי' בלא ע"א.

ובשו"ת הרשב"א חלק א סימן תשכט כ' וכל ציבור וציבור במקומן כגאונים וכל ישראל שתקנו כמה תקנות לכל וקיימות לכל ישראל. כמטלטלי דיתמי דמדינא לא משתעבדי ע"כ.

ואף שכ' בתשו' ריב"ש סי' רעא שגם מופלג בחכמה ומופלג בזקנה אין יכול לגזור על כל ישראל לבדו. הנה כיון שמועצות גדולי וחכמי התורה הסכימו והצטרפו לתקנתו הרי זה כמנין שהסכימו רובם. שהרי הם רבי רבנן בארץ הקודש. ואף אם נימא דאין כח אלא בעמדו למנין דווקא, אכתי הסכים שם הריב"ש דחכם אחד אע"פ שלא היה אוסר וגזר גזרות על כל ישראל גזר הוא לבני עירו ולגבולותיה ע"כ. וא"כ כל הציבור שתחת אותן המועצות לכא' מחוייבים בתקנה זו.

ואם נימא שלא נתפשטה, הרי כ' הרמב"ם הלכות ממרים פ"ב דבעי ביטול וז"ל גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל ועמד הדבר כן שנים רבות" ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזרה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטל ואפילו היה פחות מבית דין הראשון בחכמה ובמנין. ע"כ. ומקורו בע"ז לה. גבי ב"ד דשרו משחא. הרי שבעי' לביטול אע"פ שלא נתפשטה. וא"כ היא מחויבת הגם שא"א לכפות ע"ז (כמב' שם בכס"מ).

ועי' תשו' ריב"ש הנ"ל דאם לא פשט האיסור בקצתם אין צריך כלל לבטל, אבל בפשט האיסור בקצתם בעי' ביטול. וכיון שבכמה בתי כנסת תלויים מודעות תקנת הגר"ח ה"ז לכא' כפשט בקצתם. וצ"ע בכ"ז.

הרב אלחנן בדיל

בענין כבוד חמיו

שמות פ"ח פס' ז' ויצא משה לקראת חותנו, עי' יו"ד סס"י ר"מ דחייב אדם לכבד חמיו, ולמדו כן ממה שאמר דוד א ואולי הן ג' שנים כדאמרו כתובות עה. ימים שנים רבים שלושה.

מורינו הגר"ר עובדיה יוסף שליט"א

בתגובה לרב אריאל סגרון שליט"א

בענין שהחיינו על עיצומו של יום בחנוכה ופורים

במ"ש הרב אריאל סגרון להעיר ע"ד המו"ק דס"ל בדעת תשו' אשכנזית דברכת שהחיינו על עיצומו של יום מל' הש"ע שכ' דרק הרואה מברך שהחיינו.

הנה טפי ה"ל להעיר מל' תשובה אשכנזית גופיה שכתב דמברך שהחיינו בעת הראיה. והל"ל שיברך על עיצומו של יום. וכן העיר בתשו' קול גדול (ס' מח). ואולי י"ל דאיה"נ בדיעבד יכול לברך גם בלא הראיה, (כשנמצא ביום השמיני ולא יוכל לראות יותר נ"ח בשנה זו), אלא דהכי עדיפא

בשוק אינו חוזר ואומרו על הכוס בשעה שמקיים את מצות הקידוש, מכיון דהוי חדא מילתא. ה"נ י"ל לגבי חנוכה דמאחר שיברך על הראיה תקנת חז"ל שוב אינו חוזר ומברך שנית על ההדלקה, דהכל נכלל באותה תקנה לפרסם את הנס ע"י הראיה או ע"י ההדלקה. ולפ"ז אין הוכחה מד' תשו' אשכנזית שסובר כמאירי שמברך זמן על עיצומו של יום, וכן משמע במקור הדין בתשו' מהר"ם (סי' נז). וכ"כ מרן מ"ז זיע"א ביבי"א (חו"ס סי' מב סק"ד).

ובזה א"ש שג"כ מה שנתק' הרה"כ שליט"א כיצד נפטר בברכת אשתו, וי"ל דכולה חדא מצוה היא. ובלא"ה י"ל כמ"ש הב"ח דאיה"נ כשידליק למחר חוזר ומברך שהחיינו על חובת

הגברא, דלענין זה לא מהני לצאת י"ח מדין שליחות. וכ"פ מרן בחזו"ע (עמ' קלח).

מורינו הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בתגובה לרב בנימין ביטון שליט"א

בענין מצוה הבאה בעבירה בנ"ח

במ"ש הרב בנימין ביטון להעיר ע"ד המ"ש שב"ש גבי שמן גזול בחנוכה דהוי מהב"ע. והרי לפ"ד הקוה"ע סי' יא במצות יבום ופז"ר לא אמר' להאי דינא, כיון שתכלית המצוה בתוצאה. והנ"ל לגבי נ"ח.

הנה לא ידעתי למה פשט"ל שמצות נ"ח בתוצאה, והרי להל' קי"ל הדלקה עושה מצוה, וכבתה אינו זקוק לה. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (סי' סג) דהמצוה במעשה ההדלקה שמפרסם את הנס, ולא הוי דין בתוצאה שיהיה דלוק בבית גרות לפרסום הנס. וכ"כ בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קמ) דבהדלקת נר שבת עיקר המצוה שיהיה דלוק, מפני שלום בית, וכמבואר בל' הרמב"ם הג"ל (פ"ה מהל' שבת). ובזה מובן מ"ש המג"א (סי' רסג ס"ק יא) שאם קיבל עליו שבת יכול לשלוח נכרי שידליק בעבורו נר שבת. והרעק"א תמה דהא אין שליחות לנכרי. אלא י"ל כמ"ש בשולחן ערוך הרב (שם בקו"א סק"ג) דעיקר המצוה בתוצאה שהנר יהיה דלוק, ולכן לא אכפת לן שהנכרי מדליק את הנרות. ע"כ. אבל לגבי נר חנוכה פשוט דלא מהני ע"י עכו"ם, כיון שהמצוה בשעת ההדלקה עצמה. וכ"כ בילקו"י (עמ' רכג) לדחות מ"ש בשו"ת מנחת הקומץ (סי' לב) דהדלקת נ"ח א"צ כונה, כיון דעיקר המצוה בתוצאה, ודומיא דמצות צדקה. אבל להל' הדלקה עושה מצוה, וא"כ מקיים את המצוה במעשה, וממילא צריך כונה.

מורינו הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בתגובה לרב שמואל הרמן שליט"א

בענין ברכת שהחיינו בפרי חדש ובמצוה חדשה

במ"ש הרב שמואל הרמן להעיר על הגמ' בערויבין (מ): שמוכיחה מדין שהחיינו שעל פרי חדש לשהחיינו על יוה"כ. והרי לד' הכת"ס (סי' כו) יש לחלק ביניהם, דשהחיינו על פרי חדש הוי על הנאת הגוף, ואינו דומה למצוה דהוי על שמחת הנפש.

הנה נראה דהדבר תלוי במח' הראשונים בביאור הסוגיא דבתש' הרשב"א (ח"א סי' רמה) פי' דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות אין חיוב לברך שהחיינו, אלא דבמקום שיש לו הנאה רשות לברך שהחיינו. וכ"מ מהכס"מ (פ"י ה"ב מברכות). וכ"כ כיו"ב בשו"ת חת"ס (או"ח סי' נה) דמ"ש בגמ' דשהחיינו על פרי חדש הוי רשות, הכונה שתלוי בכל אדם ואדם לפי הנאתו אם יש לו שמחה בדבר, אבל כשיש לו הנאה בהתחדשות הדבר הרי מוטל עליו חובה לברך שהחיינו.

אבל בספר האשכול פי' דחיית הגמ' בדבר שהיא רשות לאדם פשוט שמברך שהחיינו על שמחת הנפש בהתחדשות הדבר, אבל דבר שהוא חובה על האדם ליכא שמחת הגוף כולי האי, שהרי הוא מוכרח בדבר, ושמא לא צריך לברך שהחיינו. ע"ש. ולפ"ז אדרבה מבואר ממסקנת הגמ' כיסוד הכת"ס.

ובזה יש לבאר גם מח' האחרונים ביסוד ד' הגמ' בערויבין דבצל"ח (ברכות ס.) כתב ללמוד מסוגיין שאין אומרים סב"ל בברכת שהחיינו, שהרי אפילו דבר שאין חובה לומר עליו שהחיינו אעפ"כ הירשות למי שירצה לברך עליו שהחיינו ולא מחשב זה כברכה שאינה צריכה. ע"כ. אבל בשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' מב סק"ד) הביא משו"ת טוב טעם ודעת (תליתא סי' צח) שכל' דאדרבה יש ללמוד מהגמ' בערויבין שאין רשות לברך שהחיינו אלא רק על מה שקבעו חז"ל. דאי נימא דרשאי לברך שהחיינו מרצונו, א"כ כיצד פשטו מרב יימר דמברכין שהחיינו בתורת חובה, ודילמא בירך בתורת רשות בעלמא. וע"ש בתורת חיים (ערויבין שם) שדחה האי דיוקא.

ועפ"ז יש לדון ג"כ במה שתמהו האח' סתירה בד' המאירי אם מברכין שהחיינו על עיצומו של יום בחנוכה ופורים. ולפ"ד הצ"ח לק"מ דהיינו לא תקנו חיוב לברך על עיצומו של יום כיון שאינו אסור במלאכה כר"ה ויוה"כ ורגלים, אבל מ"מ אם מרגיש שמחה יכול לברך שהחיינו. אבל לפ"ד הגרש"ק נראה דאין רשות לברך שהחיינו על כל דבר שרוצים, אלא רק מה שקבעו לנו חז"ל, וממילא בחנוכה ופורים שאינם בכלל רגלים וימים טובים שנקראים מקרא קדש, אין היתר לברך שהחיינו על עיצומו של יום.

מורינו הג"ר עובדיה יוסף שליט"א בתגובה לרב איתמר זעפרני שליט"א

בענין מנהג העולם להדליק בבית

במ"ש הרב איתמר זעפרני לתמוה על מנהג העולם להקל להדליק בתוך הבית 'בטענות שאינן ברורות שזה המנהג ולא שמים לבם שבחול' נהגו כן מכח המקרים וכו' אבל היום השתנו הנתונים, וצריך ללמד ולצעוק לבטל זאת וכו'. ודבריו תמוהין לומר כן על כל גדולי ישראל זצ"ל ושליט"א שלא שמו לבם לטענותיו, וכאילו לא ידעו משיטת הרמב"ם בדוכתא, וכל מה שכתב ידוע לכל צורך, וכבר כתבו ליישב המנהג בכמה אופנים, וכמו שהאר"י אממו"ר מרן הראש"ל שליט"א בספרו החשוב ילקו"י (הל' חנוכה עמ' רג והלאה). ודבר זה כבר נפתח בראשונים באו"ז ובעה"ט ועוד שהעידו על המנהג להדליק בפנים גם כשאין סכנה. וכתבו ליישב בכמה אופנים. ואכמ"ל.

ולגופו של ענין אציין רק למ"ש בספרנו עיוני סוגיות (סי' סג) דנהגו בעיקר יסוד התקנה דנ"ח ע' בב"י (סי' תרעז ס"ב) שהביא מהאחרות חיים (הל' חנוכה אות יג) שמי שהלך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה, אע"פ שאין לו בית מיוחד שמענו שר"ה משולם היה נוהג להדליק ולברך "זכר לנס". עכ"ל. ובדרכי משה הביא ש"כ בכל בו (סי' מד). וכ"כ המאורות והרי"א (שבת כא:). ומבואר שיסוד תקנת חכמים לחייב הדלקה היינו "זכר לנס" לאדם המדליק בעצמו, ולא הזכיר כלל לענין דפרסומי ניסא. ולפי זה מסתבר כמ"ש הרשב"א דכל מה שהצריכו להדליק בחוץ לבני רה"ד, היינו רק כדי לקיים את המצוה כתקנה לפרסום הנס, אבל אין זה לעכובא בעיקר התקנה לחיוב ההדלקה והברכה.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' קה) דמסתבר בפשיטות שגם בנר חנוכה אין הפרסומי ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות וכו'.

ויש להוסיף בביאור הדברים דמצינו בכ"ד דפרסומי ניסא אינו דיוקא לפרסם לרבים, וכמ"ש בברכות (יד.) לגבי קריאת הלל ומגילה, ובפסחים (ק"ב) בד' כוסות. וכמ"ש בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקא סק"ב). וכ"כ הביאור הלכה (סי' תרעא ס"ז ד"ה ויש) וז"ל, ולענ"ד פרסומי ניסא דחנוכה אינו תלוי כ"כ במה שיש שם רבים, אלא ההדלקה בעצמה זהו בכלל פרסום הנס, דעצם הדלקה שציוו חכמים על כלל ישראל הוא נקרא פרסום הנס. עכ"ל.

ויש לבאר שתקנו את הצורה להזכיר את הנס שיעשה כן בדרך של פרסום, כיון שזהו מהות הנס דנר חנוכה, שלא זו בלבד שנצחו במלחמות, אלא גם הקב"ה הראה את אהבתו לישראל בפרסום הנס, במה שהאיר להם את הנרות שמנה ימים. ולכן צריך לזכור את הנס ג"כ בדרך של פרסום, ומש"ה לכתחילה תקנו שידליק בחוץ לפרסם לרבים. ומשום הכי אם עושה את ההדלקה ללא פרסום מתבטל כל התקנה, ולכן כשהנרות נמצאים למעלה מכ' או כשמדליק לצרכו, לא יצא ידי חובה. ולכן קי"ל דכבתה אין זקוק לה, דהעיקר שיעשה מעשה הדלקה בדרך של פרסום הנס, ולא צריך את הפרסום בפועל. ומכל מקום כ' הראשונים דכיון שיסוד המצוה לזכרון הנס, לא צריך שיהיה פרסום הנס בפועל, אלא מספיק במה שזהו ראוי לפרסם, ולכן יחיד הדר בין הגויים חייב להדליק בברכה. ומשום כך אמרו שבשעת הסכנה או במקום צורך יכול להדליק בביתו על שלחנו,

כיון שהנרות הללו ראויים לפרסם את הנס אם היו מונחים בחוץ.

הרב עמרם שכטר שליט"א בתגובה לרב איתמר זעפרני שליט"א

בגליון הקודם (ה) העיר הרב איתמר זעפרני על המנהג שנהגו רבים להדליק את נרות החנוכה בתוך הבית. וכתב שחזינו ששיטת הרמב"ם והרא"ש (תלוי בתירוצי הגמ') שפרסום הנס לרבים מעכב אפילו בדיעבד. וכן לומד השלטי גיבורים בשיטת הרי"ף שלאחר חצי שעה אם לא הדליק לא ידליק, כיון שאין רבים. וא"כ איך אפשר להקל בטענות שאינן ברורות זה המנהג וכד' ולא להדליק בחוץ. עכ"ד. ואחר המחילה מכבודו, הרי חזינו שהש"ע לא פסק בדיעבד כדברי הרמב"ם שאין להדליק אחר חצי שעה אלא הולך ומדליק עד עלות השחר. וא"כ מיניה וביה מוכח להיפך מדברי הש"ע נגד הטענה הנ"ל. ואין הכי נמי שלכתחילה יש להדליק במקום בו יש פרסום לבני רה"ד וכמו פתח חצר פרטית, חלון וכדומה. אבל להגיד שא"א להקל להדליק בפנים? ח"ו מלאמרו ולהוציא לעז על מנהג ישראל. ופוק חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עליה דהמנהג והוא ספר העיטור שכתב ז"ל: "ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומ"מ מי שיכול להניחה מבחוץ, מניחה מבחוץ ואם לאו על פתחו". ונראה ביאור דבריו, שעיקר התקנה היתה לפרסם את הנס ברה"ד, ובשעת הסכנה מדליקו על שלחנו ודיו, ובזה מפרסם את הנס עכ"פ לבני ביתו, ואחר שנהגו כך, אז גם לאחר שכבר אין סכנה, מ"מ מקיים את פרסום הנס לבני ביתו ונחשב שפיר שמקיים תקנת חכמים. ומ"מ ודאי שטוב יותר שיפרסם הנס לבני רה"ד. ועוד דידוע שיש שכתבו ששעת הסכנה לאו דווקא, אלא ה"ה אם מפחד שהרוח תכבה את הנרות (סדר רע"ג, ר' פרחיה בשם רב האי, הריטב"א) או הגנבים (רע"ג, ר' ירוחם). ולכן הנח להם לישראל וכו'.

הרב משה מלכה שליט"א בתגובה לרב איתמר זעפרני שליט"א

בענין מנין בני חשמונאים

לגבי מה ששאלת בענין מספר החשמונאים, למה בפרשת וזאת הברכה על הפסוק ברח השם חילו ופועל ידיו תרצה, חילק רש"י וכתב שראה משה שעתידיים חשמונאים ובניו להילחם נגד היונים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים 12 ואלעזר, ומ"ט לא כתב שהם 13.

הנה ידוע שהיונים פרצו 13 פרצות וכנגד זה תיקנו החשמונאים 13 השתחויות. וידועים דברי המגלה עמוקות שהיונים מסמלים את מידת העזות, לא רצו להתכופף ולהשתחוות לאמת, אלא חיפשו את החופשיות ואת ההפקרות. וזה שאומרים בתפילה פרצו חומות מגדלי. מאידך עם ישראל עזים שבאומות ניצחו אותם והשפיעו על הענין של ההכנעה שצריכה להיות כלפי הקב"ה. לא לחנם תקינו לומר על הניסים בתפילה בין מודים לברכת הטוב שמך, דבשניהם הענין הוא השתחויה. ובעצם, מספר המילים בברכת ההדלקה עולה במספר 13. והנה עוד עשו היונים על אותו הדרך, כתבו על קרן השור אין לנו חלק באלוקי ישראל, לא רצו להיכנע לבורא עולם. אבל בני יעקב אמרו על מיטתו, יש לנו חלק באלוקי ישראל, כשאמרו שמע ישראל, כשם שאין לבך חלוק על המקום כך אין אנתו מחולקים, כולם כאחד העידו שהם מחוברים אחד לשני כמו שהוא מחובר להקב"ה. (ואגב המילה אחד דק"ש, עולה נמי בגימטריה 13 לומר דאין השכינה שורה אלא ע"י השלום ואכמ"ל). ועל פי זה ביאר מו"ר המשגיח הגה"ר יונתן שרגא דומב שליט"א דיעקב ובניו השבטים, הם הם שתיקנו את הדבר הזה, והשרישו בעם ישראל את ענין ההכנעה, שצריך האדם להיכנע בנר אדם לחברו בשווה למה שהוא עושה כלפי הקב"ה. והוסיף ע"פ זה לבאר את רש"י שיעקב ובניו עולים במספר 12 + 1 כמו החשמונאים ודו"ק.

תורת שסעון סיכאל רחוב הרב יצחק חיי טייב 42 הר-נוף //

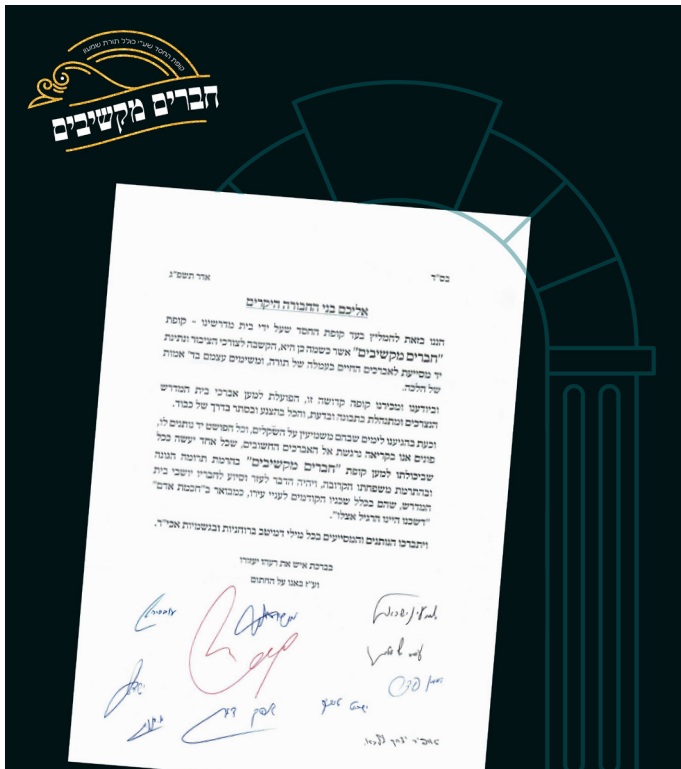
שהשמה במעונם

ברכת מזל טוב חנה ולבית לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב אלעזר כהן שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יהודה יעקובי שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יוסף חיים שטינהוז שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב דוד מאיר שרם שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יוסף חיים כהן שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יהודה ישועה כהן שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת

הרב יהודה יאיר ביטון שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב שמואל ברוך רובין שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב יוסף חיים הרוש שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב יונתן בנן שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב נתנאל כהן שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב ישי ירושלמי שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב עקיבא ישי אסודרי שליט"א ולרעייתו מנב"ת
להולדת הבת



בנדרים פלוס חברים מקשיבים (אח לאח)

בהעברה בנקאית בנק פאג"י (52) | סניף 182 | חשבון 761524

בביט למס' 058-413-4310 (לציין עבור הקופה)

'זכר למחצית השקל'

מעבירים לקופת 'חברים מקשיבים'

ניתן לתת באמצעות מטבע כסף אמיתי,
יש לפנות לגבאי הקופה

בנדרים פלוס חברים מקשיבים (אח לאח)

בהעברה בנקאית בנק פאג"י (52) | סניף 182 | חשבון 761524

בביט למס' 058-413-4310 (לציין עבור הקופה)

מזומן אצל הרב ישראל אלמשעלי והרב יוסף חיים קוסקס

ירחון הבא

ירחון ז' לכבוד חג הפסח הבעל"ט יצא מיד לאחר חג הפורים תיבת המערכת (במייל או במחשב הדורמי) פתוחה להגשה כבר

עכשיו ותסגר ביום שני כ' אדר בשעה 12:00

נושאי הירחון: פסח בהלכה, באגדה, ועל ההגדה | הגעלת כלים | שבת סימן שח בלבד | מועדים - פורים וסוכות | עירובין |

בבא מציעא | חושן משפט | ענינים אקטואליים | תגובות לירחונים קודמים

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!

הגליון מוקדש לרפואת מרת אסתר מלכה בת חיה לאה תחי'