

תורת שמעון

יו"ל ע"י בית מדרש גבוה לתורה הוראה ודיינות ע"ש שמעון מיכאל סללאם
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

הברכה והשלום

ירחון זה עוסק אף בענייני דיומא הוא טו' בשבט ראש השנה לאילן בהלכות ברכות, והנה לשון 'ברכה' היא הורדת שפע ועניינה שהאדם ע"י ברכתו מוריד שפע וברכה לעולם בכל פעם ופעם, וכמובא בגמ' (ברכות לה ע"ב) 'אמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל' וביאר שם רש"י שהגזל - הינו שגזל לקב"ה את ברכתו. וכנסת ישראל - שכשחטאו הפירות לוקין. דהינו שהברכה היא משפיעה טוב ותיקון לעולם ולעם ישראל ואם אינו מברך הוא עוצר השפע מלירד, וכמו שהאריך בזה הנפש החיים (שער ב פרק א).

והנה רבי הקדוש מסדר המשנה התחיל את סדר הש"ס במס' ברכות וסיימה במס' עוקצין ולמתבונן יראה שהקיש סופה לתחילתה שהמשנה האחרונה במס' עוקצין אף היא בברכה עוסקת ובדבר הגורם לו (פ"ג מ"ב) אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר (תהלים כט) ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום. שהתנאי לקיום הברכה והשפעתה הוא השלום והאחדות במקום הורדת השפע, שהיכן שיצא שלום תמצא הברכה וכשיש פירוד ומחלוקת לא תשרה בה ברכת שמים.

והנה על הפס' (שמות יד, י) וַיִּשְׁאֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֲיִנֵיהֶם וְהָנָה מִצְרִים נֹסַע אַחֲרֵיהֶם וַיֵּרְאוּ מָאָד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה'. מובא ברש"י "נוסע בלב אחד כאיש אחד". אולם לגבי עם ישראל הנרדפים כתוב 'אחריהם' לשון רבים משמע שבני ישראל לא היו בלב אחד כמו איש אחד אפילו נוכח הסכנה העצומה כזאת שמצרים רודפים אחריהם, מ"מ לא יכלו להתאחד כאיש אחד (יעוין בכתב סופר עה"פ שם) מ"מ לא מצינו שמחמת הפרוד שהיה בהם סר מהם שכה' ושכינתו ואדרבה התגלות ה' הגדולה ביותר היתה דווקא בשעה זו.

וראה אצל יעקב ובניו השבטים כשהלך לקראת עשו סיפרה

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

יציאת מצרים - השלמת בריאתו של עולם

א

הנה פרשת יציאת מצרים מיוחדת משאר פרשות לא רק מחמת גילוי השכינה שנמצא בה וכן לא מחמת גאולת ישראל שסופר בה, אלא שממנה היה אמור וראוי להתחיל דברי תורה כולה כמובא ברש"י הנודע ריש חומש בראשית 'אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא (שמות יב ב) מהחודש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום (תהלים קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים, שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם וכו'.

ודרשת רבי יצחק זו שפותחת את כל פרשני המקרא דשו בה הרבה ובראשם הרמב"ן (שם) וז"ל 'ויש לשאול בה כי צורך גדול הוא להתחיל התורה בבראשית ברא אלהים כי הוא שורש האמונה, ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל' וראה שם מה שביאר בזה.

ועוד הקשו הרי כמה וכמה מצוות ואיסורים קדמו למצוות החודש פריה ורביה ברית מילה ואף איסורים כאיסור רציחה ואכילת גיד הנשה, וכן מכל קוץ ותג נלמדו תילי תילים של הלכות, ועוד מסיפורי האבות קבענו יסודות לדורות וכמובא במדרש (בר"ר חיי שרה פרשה ס) 'יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים, פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומרה ושונה ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא'.

ולמתבונן יראה שמצוות החודש אינה רק מצווה ראשונה בלבד אלא היא אף הופכת את מעשה בראשית, שמתחילה ראש החודשים הוא החודש בו נברא העולם ובמצווה זו נצטוו לעשות חודש ניסן ראש חודשים ולבטל המנין הראשון, ובזה המצווה גופא רמזים דברי רבי יצחק שכביכול כל מה שהיה עד עתה בטל ומכאן הכל מתחיל מחדש, או שכל מה שהיה עד עכשיו אינו אלא להגיע לזמן ושעה זו.

וודאי שעומק גדול יש בזה ואולי יש הבנה אף בפשוטם של דברים.

שלמי תודה וברכה

לאיש אשר שם על ליבו הרבצת והחזקת התורה רב פעלים שמו בזה השער מברכים

הר"ר מרדכי אמיגה שליט"א

להצלחתו ולהצלחת נוות ביתו מרת טלי תחי'

בנותיו טוני, לים ומיכל ובנו ידידיה הי"ו

יהי רצון שיזכות התורה תגן בעדו ועל כל ב"ב לשפע ברכה הצלחה וסיעתא דשמיא

דורות ישרים ומבורכים ויזכו לראות יוצאי חלציהם גדלים לגאון ולתפארת, ובכל אשר להם ישיכילו ויצליחו

מתוך אושר ועושר בריאות איתנה לאורך ימים טובים, שובע שמחות וחיים עד העולם

דברי פתיחה - המשך

שנאמר (ויקרא ט, כג) "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל אֱלֹהֵי מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ וַיְבָרְכוּ אֶת הָעָם וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעָם" ולכאורה הפס' מתחיל בלשון יחיד 'ויבא' ומסיים לשון רבים 'ויצאו', וביאור הענין כשנכנסו בתחילה היו הם בכוונה אחת ובתשוקה אחת לקבל את השכינה, הם הכינו עצמם להשגות עליונות אבל אחר שנכנסו ונשתהו שם באוהל מועדו כשנגלתה עליהם השכינה אזי קיבל כל אחד לפי הכנתו ולפי מדריגתו והשגתו, שכל אחד שונה זה מזה, ואז יצאו משה ואהרן נפרדים וכלי הכנתם היו שונים זה מזה ולכן כתיב "ויצאו", לשון רבים, חלוקים ונפרדים מטעם השגתם.

וכמו שאיתא בגמ' (מנחות כט ע"ב) מפני מה נברא העולם הבא ביו"ד מפני שצדיקים שבו מועטים ומפני מה כפוף ראשו מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה וכבודו של זה גדול משל זה, משום הכי ראשיהן כפופים דמתבייש מחבירו".

הפירוד הוא מעלה שמביא לכך שמתקנה במעלת חברו ועי"ז הוא בא לידי קנאה כשרה ומועיל לו ללכת להתמודד עם חברו ברוחניות ולהוסיף לעצמו לקח טוב בתורה וביראה. כמאמרם ז"ל (ב"ב עה ע"א) אמר רבה א"ר יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק אמר רבי חנינא מלמד שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חברו.

לברך עמו ישראל וכדי שתשרה הברכה חייבים ישראל להיות אגודים זה בזה ואין אינם עושים זאת מרצון עושים זאת מחמת ההכרח.

וראה בברכות ב' בחוקות' (ויקרא כו, ו-ח) וְנָתַתִּי שְׁלוֹם בְּאַרְצְךָ וּשְׁכַבְתָּם וְאִין מַחֲרִיד וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה רְעָה מִן הָאָרֶץ וְחָרֵב לֹא תַעֲבֹר בְּאַרְצְכֶם וּרְדַפְתֶּם אֶת אֹיְבֵיכֶם וְנָפְלוּ לַפְּנִיכֶם לְחָרֵב וּרְדַפּוּ מִכֶּם חֲמִשָּׁה מֵאָה וּמֵאָה מִכֶּם רִבְבָה יִרְדְּפוּ וְנָפְלוּ אֹיְבֵיכֶם לַפְּנִיכֶם לְחָרֵב.

ולכאורה ישנה סתירה בסדר הפסוקים 'שנתתי שלום בארץ' קודם לרדיפת האויב ונצחונם ולכאורה היה לכתוב בהיפוך קודם נצחון על האויבים ולבסוף 'ונתתי שלום בארץ', והביאור פשוט הוא שכדי לנצח האויב חייב להקדים לכך שלום בארץ שאם תשכון בו השלום ממילא רדפתם את אויבכם ונפלו לפניכם בחרב, וידועים דברי הירושלמי (פאה פ"א ה"א) גבי דורו של אחאב שאף שהיו עובדי ע"ז מאחר ולא היה להן דילטורין היו יורדים למלחמה ונוצחין.

והנה כדי לקבוע שלום ולסלק כל שנאת חנם אין רק בידיעה בחשיבות השלום אלא בסיבות המונעות ובעלי המוסר הפליגו בזה הרבה, וכבר קבעו החכמים הקדמונים שהסיבה למחלוקת היא תאוות האדם כמו שנאמר (משלי יח, א) 'לְתַאֲוָה יִבְקֹשׁ נַפְרָד' וכן שאר המדות, הגאווה, הכבוד והכעס, שהם הם המטרידים וגורמים לפירוד הלבבות והנפשות.

ברם יש לפעמים שהפירוד הוא טוב, כפי שכותב מהר"ל (בס' באר הגולה) שלפעמים פירוד הלבבות שיש בישראל הוא אינו מטעם החסרון אלא לפעמים מפאת שהן בני ישראל בעלי דעת ואין דעתם שווין, כמו

התורה (בראשית לג, א-ב) "וַיֵּשָׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה עֹשֵׂוֹ בֹא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ וַיַּחֲזֵץ אֶת הַיְלָדִים עַל לֵאָה וְעַל רָחֵל וְעַל שְׁתֵּי הַשְּׁפָחוֹת וַיִּשֶׂם אֶת הַשְּׁפָחוֹת וְאֶת יְלָדֵיהֶן רִאשֹׁנָה וְאֶת לֵאָה וְיְלָדֶיהָ אַחֲרָיִים וְאֶת רָחֵל וְאֶת יוֹסֵף אַחֲרָיִים".

ולכאורה איך לא חשש יעקב מזה שהכניס כאן קנאה בין האחים במה שהעמיד את רחל ויוסף אחרונים שיהיו מובטחים ומוגנים ביותר, שהרי הראשון בשורה הוא בשעה מלחמה יותר בסכנה ועוד למה במעשה זה לא נתעוררו האחים לרגש של קנאה, כפי שנתעוררו במעשה האחר של יעקב שעשה ליוסף כתונת פסים.

וביאר בזה בס' מעיני החיים (ע' קיח) למורנו הגר"ח זיצ"ק זצ"ל יסוד גדול, שיש הבדל בין הזמנים בין שעת מנוחה לשעת מלחמה שבשעת שלווה ומנוחה מרגישים ושמים לב גם על הדבר הקטן ביותר כל מעשה שהוא אפילו הדק ביותר יש בו כדי להכניס קנאה ללב, אבל כאשר עומדים פנים אל פנים מול שונא גדול וחזק אז באותה השדעה אין מקום לדברים קטנוניים אין קנאה על פכים קטנים, מול הסכנה ועם הפחד העובר בלב אין אחיזה לדברי הבל, ואזי כולם מתאחדים יחד כאיש אחד ובלב אחד לדאוג על הקיום, ואף שיש איזה שהוא פירוד בליבם הרי הוא מתבטל לדבר הגדול יותר שחופף על כולם וזה לבד כדי להחזיקם יחד ולאחד בניהם.

והנה נסתרים דרכי ה' אולם אפשר שאם רואה שאין ישראל בשלום בניהם ויש בניהם פירוד ומחלוקת מבטל מחלוקתם בדרך הקשה והכואבת ע"י שמעמיד עליהם צרה ואויב גדול שמבטל את סיבת מחלוקתם כדי לשוב ולחבר בניהם, כי כל רצונו הוא

מים חיים - המשך

הנה בתחילה שולח הקב"ה את משה לפרעה בשם ה' ועושה לפניו אות ומופת כיצד מטה נהפך לנחש, ומתברר שקסם נפלא זה שכשעה משה כן בתחילה נס מפניו אינו אלא פעוט בעיניו וכמובא ברש"י שם שאמר פרעה תבן אתם מכניסין לעפריים, ולאחר מכן שוב ושוב משה מנסה לשכנע פרעה ולהרבות התפעלותו אולם בכל פעם פרעה מוצא סיבה לדחות זאת, וודאי שלא עשה זאת לחינם שהכבדת ליבו היה מטעם כל דהו כגון שגם החרטומים עושים מופת שכזה או כעין זה או שאולי אמר פרעה כנראה משה

עולם ומנוחת הקב"ה ביום השביעי אף היא זכר ליציאת מצרים כמובא בקידוש של שב"ק 'ושבת קודשך באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים'.

ויש א"כ להבין זאת מה זכרון יציאת מצרים יש בו יותר מבריאת העולם או עצם נתינת התורה לנו וחובתנו כלפי ה' אלוקינו.

ולבאר כל זאת יש להתבונן לשיח שכביכול מתנהל בין הקב"ה בכבודו ובעצמו לפרעה אותו רשע שאינו אלא אמה על אמה ברום אמה.

ב

והנה יציאת מצרים ודאי שעומדת כדבר הגדול ביותר והמרכזי ביותר בהתהוות וביצירת עם ישראל לעם וזכרון יציאת מצרים מחויבים אנו בו דבר יום ביומו, ואף כל מצוות שנצטוונו הם זכרון יציאת מצרים בצידם אף שלא נגעו ולא נקשרו כלל שנאמר (במדבר טו, מ-מא) "לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת כָּל מִצְוֹתֵי ה' וְהִיִּיתֶם קְדוֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לְכֶם לֵאלֹהִים".

ואף מצוות השבת שכל מהותה היא בריאת



מכשף גדול יותר מחרטומי אבל עדין מי הוא ה' אשר ישמע בקולו.

והנה אם רצונו של מקום היה להוציא את בני ישראל ממצרים ודאי שהיה יכול לעשות זאת ברגע כמימרא, ואף אם היה רצונו של הקב"ה להתעלל במצרים ולהשיב להם כגמולם די היה במכת דם ללא הפסק או שחין פורח בגופם עד שיצווחו הסר ממנו המוות הזה וישלחו את ישראל מעליהם.

וודאי שרואים את צורת המכות ואופיים יש לכך מטרה וסיבה עמוקה יותר ואין סיבת המכות רק להעניש המצרים, ביחוד שעיקר העונש של הקב"ה על המצרים אינו אלא הים כמובא במכילתא המובאת בהגדה של פסח ר' יוסי הגלילי אומר מנין שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות וכו'.

ובאמת בפירוש הובא טעם נוסף בסיבת כל אלו המכות והוא (שמות י, ב) "לְמַעַן תִּסְפָּר בְּאָזְנִי בְּנֵךְ וּבִנְךָ אֶת אֲשֶׁר הִתְעַלְלָתִי בְּמִצְרַיִם וְאֶת אֹתִי אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בָם וַיִּדְעוּתָם כִּי אֲנִי ה'", אולם גם לטעם זה כל השיח הישיר אל מול פרעה ההתראה פעם אחר פעם האימון שניתן לו שוב ושוב אף שמפר את דבריו מוכיח בברור שיש רצון בהעברת שיח ומסר ישירות אל פרעה ועבדיו ולכל עמו, ולא רק שיראו זאת ישראל, שאם כל טעם אלו המכות היה לצורך ישראל לא היה למשה אלא ליתן את אלו המכות בלי התראה ומפגש עם פרעה אלא בזו אחר זו עד אשר יתחננו לפנייהם לילך לעבוד את האלוקים במדבר.

ועוד יש לברר מדוע בקשת משה אל פרעה לא היתה בברור לצאת לחופשי חנם ומדוע ברחו כנגבים באומרים (שמות ג, יח) "אֲמַרְתָּם אֵלָיו ה' אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים נִקְרָה עָלֵינוּ וְעַתָּה נִלְכָּה נָא דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבַּחָהּ לָהּ אֱלֹהֵינוּ"; ובכל עשרת המכות הבקשה הייתה רק לצאת לעבוד את ה' אלוקים ולזבוח לפניו.

א

והנה בתחילה כשפותח הקב"ה בכל גאולת ישראל אומר למשה (שמות ו, ב-ג) "וַיִּדְבֹּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' וְאַרְאֶה אֶבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שְׁדֵי וְשָׁמִי ה' לֹא נִדְעָתִי לָהֶם".

ובפרשנים הרבו לבאר מה החילוק בין שמות 'אל שדי' לשם 'הויה', וברמב"ן מובא שם ששם שדי 'הוא כח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי אבל בשמי של יו"ד

יציאת מצרים.

ועל כן כל סדר המכות וצורת נתינתם אל מול פרעה שהוא מסמל את השלטון הכפרי בעולם וכל רצונו של ה' יתברך שידע מציאותו ולהביל אליליו, וע"כ אף המכות ניתנו על אלילי מצרים כמו שכתוב (שמות יב, יב) "וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'", ואחר שיצאו ממצרים ולא נותר בהם עוד אליל לקח ישראל אל בעל צפון שהוא ע"ז האחרונה שנותרה להם כמובא ברש"י (שמות יד, ב) שהוא נשאר מכל אלהי מצרים ודווקא שם עשה הנס הגדול מכולם בקריעת הים ובענישת המצרים, וכן כל בקשת משה פרעה אינה אלא לעבוד את ה' עם נשינו וטפנו צאננו ובקרנו.

וא"כ יציאת מצרים הוא השלמת הבריאה במציאותו של ה' יתברך בעולם ובידיעת הכל שיש בורא ומלך לעולם כולו, וא"כ עתה הגיע העולם לשלמותו ולתיקונו מאז בריאתו ומעתה יכול להחיל בו את רצונו והאופן בו הוא רוצה שהעולם יצעד והדרך שעושה כן הוא ע"י כהני ה' הם ישראל ממלכת כהנים וגוי קדוש שהתורה והמצווה שניתנו להם מביאים את דבר ה' לפני כל נברא, וממילא יבואר מדוע עתה מצווה התורה (שמות יב, ב) "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה". שמעת שמלך ה' בעולמו הושלמה הבריאה שמהרגע שידוע העולם וכל ברואיו מי הוא זה ואיזה הוא מלכו של עולם הגיע העולם לסיבת בריאתו ומכאן הכל מתחיל ומתגלגל. וא"כ יבואר מדוע כל המצות כולם ואף השבת ענינה בריאת עולם כולם זכר ליציאת מצרים שבמצרים היתה התגלות והופעת ה' במצרים ירד הוא משמי שמים אל הארץ להודיע לכל יצור שהוא לבדו מולך בכל, ויבוארו א"כ נפלא דברי רבי יצחק מדוע היה להתחיל התורה 'מהחודש הזה לכם' שבעצם כל מה שקדם ליציאת מצרים לא היו אלא שנות תוהו ולא נשלמה הבריאה וסיבתה עד שלא הופיע בה ה' בכל הודו והדרו והיה לה' המלוכה.

ה"א אשר בו נהיה כל הווה לא נודעתי להם לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, דהינו ששם שדי הוא שם ה' שמנהל הקב"ה עולמו ע"פ הטבע שהוא רק נותן ידו לעשיית האדם ועוזר לו במעשיו, וכמו שאמרו (חגיגה יב ע"א) 'אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די' דהינו הגבלת העולם וצמצומו, ובכל הנסיונות שעשה עם האבות כל ישועתם היתה בדרך טבעית ולא בדרך ניסית, אולם בסיפור יציאת מצרים מתגלה לישראל ולכל העולם כולו שם חדש שם הויה שענינו שהתהווה הכל ושליטה בכל חוקי הטבע ולהופכם כרצונו הם ע"פ ה'.

וכשבא פרעה למשה בשם זה בשם 'הויה' מיד עונה לו פרעה (שמות ה, ב) "וַיֹּאמֶר פְּרַעֲהֹ מִי ה' אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקוֹלִי לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה' וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלַּח" דהינו שמשה בא לפרעה מחמת אלוהי ישראל שכל ענינו שכל מציאות הטבע הוא קבעם ומשנם כרצונו מיד פרעה שולל זאת שאינו מכיר כח שכזה ולא מוכל לקבל מציאות של כח עליון שמדד כל מערכות הטבע, ומעתה הקב"ה מתחיל להוכיח לפרעה כיצד בכל מציאות הטבעית מהפיכת הדומם אל החי במכת הנחש ועד הפיכת החי אל הדומם במכת בכורות הכל ברצונו והכל בידו, ושליטת הקב"ה הוא בכל אשר בארץ בג' מכות הראשונות ובכל אשר על הארץ בג' מכות אמצעיות ובכל אשר למעלה בשמים בד' מכות אחרונות הוא השולט והוא מנהלם כרצונו.

ועתה אחר אלפים שנים שהבריאה התגלגלה דור אחר דור של תוהו והבל הגיע העת הזמן שיגלה הקב"ה מציאותו ושליטתו ושהוא השולט ומושל בכל ברואי עולם, והתגלות והופעה זאת היא לעיני פרעה ועבדיו ועיני כל עמו וממילא לאוזני וידיעת העולם כולו, כי יש בורא לעולם ועתה הופיע משמי שמים אל עולמו אשר ברא להראות לכל העמים כוחו וגבורתו, ומתוך הופעת ה' יתברך בעולם מגיע הבחירה בישראל עמו ונתינת התורה.

דהינו שיציאת מצרים אינה רק נקמה ועונש למצרים על אשר עוללו ואינה רק רצון לצחוק על פרעה וחרטומיו, אלא עיקר ענינה היא הופעת הקב"ה בצורה חושית שאין בה עוד פקפוק ואי ודאות שידעו כל ברואי עולם שיש בורא לעולם ואף הרשע והכופר בגדול ביותר כמו פרעה מכיר ויודע שאין אלוקים כי אם ה' לבדו, וזוהי עיקר ענינה וסודה של

ענייני ט"ו בשבט - ברכות

ראש הישיבה הגאון הגדול
הרב שלמה ידידה זעפרני שליט"א

ברכת מעין שלש על יין ועוגה

א. ברכת מעין שלש אינה פוטרת מעין שלש

(א) איתא בברכות (מד.) אכל ענבים ותאנים ורמונים מברך אחריהם שלש ברכות דברי רבן גמליאל, וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש. ובגמרא (שם לז.) מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפנייהם כותבות ואכלו, ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך, קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש. אמר ליה רבן גמליאל: - עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת, אמר לו רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחברך אומרים כן, למדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים. ע"כ.

(ב) והתקשו המפרשים גם לתפסתו של רבן גמליאל שעדיין לא הוכרעה המחלוקת אכתי היה קשה מה לרבי עקיבא שמכניס ראשו בין המחלוקת, והגם שהיה עושה כרבן גמליאל ומברך שלש ברכות, ויתירה מזו בכך מרבה בברכות. ובמקו"א הארכנו עיין בספרי "עטרת שלמה" (או"ח סימן יב) ונזכיר כאן רק מש"כ הגר"א בשנות אליהו ליישב ע"פ הגמרא ברכות (יב.) דתמרי מין זיני ושעל כן אם בירך עליהם ברכת נהמא יצא. ולפ"ז זה שטען רבן גמליאל על רבי עקיבא דברכת שלש דנהמא פוטרת מעין שלש דתמרי, ואילו ברכת שלש דתמרי אינה פוטרת ברכת שלש דנהמא. וע"ש מה שהארכנו לבאר דכל זה רק למ"ד דשלש ברכות מן התורה בכל מנין הברכות, וכמו"כ כך ג"כ ברכת מעין שלש, ושעל כן אינו יוצא את השלש ברכות בברכת מעין שלש, ורק בברכת שלש נפטר ברכת מעין שלש, ואכמ"ל.

ב. ביין ותמרים ברכת שלש פוטרת ברכת מעין שלש, ואף סגי בברכת הזן ועל המחיה

(א) והנה פסק מרן השו"ע (סימן רח ס"יז) ברכת שלש אינה פוטרת מעין שלש וכו' אבל ביין ברכת שלש פוטרת, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן יצא. וה"ה אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ, יצא, ואפילו לא אמר אלא ברכת הזן, בין על היין בין על התמרים יצא. [ואולם כל זה בדיעבד ועל כן] אם נזכר עד שלא חתם בברכת הזן, יתחיל ועל שהנחת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ויסיים ברכה דמעין שלש. ע"כ. וכתב שם המשנ"ב (ס"ק עט) דלכתחילה הלא בודאי יש לו לברך ברכה שיכלול מעין שלש כדיון. ע"כ.

(ב) ובבאה"ט שם (ס"ק כג) כתב דה"ה דברכת על המחיה פוטרת יין ותמרים, ומקורו מלחם רב ועטרת זקנים, וכ"כ בכה"ח שם.

עפ"ז מי שהבדיל על היין וטעה ובירך ברכת על המחיה במקום על הגפן יצא. [מיהו דעת מרן הגריש"א זצ"ל דכ"ז דוקא ביין שהוא מסעד סעיף, אבל מיץ ענבים אינם כן, וצריך לחזור ולברך על הגפן].

ג. שתי רביעית יין ואכל עוגה ובירך על המחיה

(א) ועתה יש להסתפק מ"ה בשתי רביעית יין ואכל עוגה וכגון בקידוש שבת בבוקר, ובירך ברכת על המחיה על העוגה, האם פטר גם את היין כיון שברכת על המחיה פוטרת יין, או שמא י"ל כיון דמה שברכת על המחיה פוטרת יין זהו דוקא בדיעבד, וכל שלא נתכוין בהדיא לכך לא פטר. וכדאשכחן בדין ברכה ראשונה (סימן רס"ב) דאם היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ, ובירך פרי האדמה ונתכוין לפטור פרי העץ יצא. [וגם בזה יש החולקים ע"ש במשנ"ב, אך

אנן קיי"ל כמרן השו"ע ובפרט דהוי סב"ל ע"ש]. הא קמן דבסתמא לא יצא. ואע"ג שאם בירך על פרי העץ בפה"א יצא, זהו דוקא במברך עליו להדיא דהו"ל מתכוין, או דאפילו כשבירך על פרי האדמה ונתכוין בברכת בפה"א לפטור להדיא גם את פרי העץ וכו"ל, הא בסתמא לא יצא, כיון דברכת בפה"א אינה ברכה עבור פרי העץ לכתחילה, הלכך לא פטרה בסתמא אלא במתכוין.

עפ"ז כתב בשו"ת הר צבי (או"ח סימן צו) דה"ה בנ"ד שברכת על המחיה כלפי היין הוי ברכת בדיעבד, הלכך רק אם נתכוין להדיא לפטור את היין פטר, וכגון בשותה יין לבד וטעה ובירך על המחיה, אבל בשותה יין ואכל עוגה ובירך על המחיה הרי בדודאי לא נתכוין לפטור בזה את היין, דא"כ היה כולל בברכתו גם על הגפן, ועל כרחך ששכח מהיין ובירך בסתמא על המחיה, הלכך לא פטר בסתמא כיון דהוא ברכה בדיעבד.

(ג) ואולם יד הדוחה נטויה דיש לחלק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה. דבשלמא בברכה ראשונה דאכתי לא נתחייב בה קודם האכילה, ובזה קיי"ל דאם ברכה בדיעבד פוטרת אלא במתכוין, ושעל כן אכל בוטנים ושקדים ובירך בפה"א על הבוטנים בסתמא לא פטר את השקדים. אבל ברכה אחרונה שכבר נתחייב בה לעולם אימא לך דגם בסתמא פוטרת, ושעל כן בנ"ד דשתה יין ואכל עוגה ונתחייב לברך מעין שלש על שניהם ובירך רק על המחיה לעולם אימא לך שנפטר מלברך גם על היין.

(ד) ואשכחן חילוק זה בפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות (הוב"ד בשו"ת רב פעלים להגר"ח ח"ב או"ח סימן לב) אשר כתב בדין כוונה הפכית בברכות דנחלקו בדבר הפר"ח והתבואות שור בהלכות שחיטה, דהפר"ח כתב דכיון דנחלקו הראשונים האם דיבור הוי הפסק בשחיטה וכדין סח בין תפילה של יד לתש"ד דהוי הפסק וחייב לברך על של ראש (מנחות לו.), וה"ה בסח בין שחיטה לשחיטה, או דילמא שאני שחיטה דאי בעי שחיט ואי בעי לא שחיט הלכך הו"ל כסח בתוך אכילתו, דלא הוי דיבור הפסק, ושעל כן כתב הפר"ח עצה טובה לצאת מן המחלוקת, דבשעת תחילת השחיטה יתכוין שפוטרי בברכה את כל השחיטות עד שידבר, ואחר שידבר יוכל לברך ממ"ב, אם דיבור הוי הפסק בודאי א"ש, ואם לא הוי הפסק הרי נתכוין שלא לפטור את השחיטה רק עד הדיבור, ולא חשיב גורם ברכה שאינה צריכה דכיון דהוא פלוגתא ובכך יוצא מידי הספק, אין לך צריכה גדולה מזו. והתבואות שור פליג עליה וס"ל דכיון דבדעתו לשחוט עוד אחר הדיבור א"כ מהני מה שמתכוין לפטור בברכה רק עד הדיבור. הגע עצמך מי שאוכל כמה פירות ודעתו בשעת הברכה לאכול את כולם וכי יועיל מה שיתכוין לפטור בברכתו רק את האחד, אתמהא. ומ"מ נקטו האחרונים כדעת הפר"ח דמהני כוונה הפכית שאינו מתכוין לפטור בברכה אלא לפטר המסויים או עד לקטע המסויים [נפק"מ לשותה מים מבקבוק ומתכוין לפטור עד זמן שילך לשירותים כיון די"א דהוי הפסק].

(ה) מיהו כתב הפמ"ג דכ"ז דוקא לענין ברכה ראשונה דעדיין לא נתחייב בה, אבל בברכה אחרונה שכבר נתחייב בה לא מהני כוונה הפכית לפטור בברכה זו רק פרי אחד ולא אחר. ולפי זה העיר הגאון רבי יוסף הכהן [חתן הגרצ"פ פרנק] (שם בשו"ת הר צבי) דיש לדחות הראיה מברכת בפה"א ביחס לפרי העץ דאינה פוטרת באינו מתכוין, דשאני התם שעדיין לא נתחייב בברכת העץ קודם האכילה, אבל בנ"ד שאכל את העוגה ושתה את היין ונתחייב ברכה אחרונה י"ל

דבבירך על המחיה פטר את היין אף בסתמא.

ד. אכל אורז ושתה מים ובירך בורא נפשות וטעה והחל לברך על המחיה על האורז

(א) עיין בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סי' לב) דדן שם במעשה באדם שאכל אורז ושתה מים וטעה לחשוב שברכת האורז באחרונה היא על המחיה, והחל לברך בורא נפשות על המים, והמשיך לברך ברכת על המחיה על האורז. ואדם אחר שמע אותו באמצע ברכת על המחיה, והניחו עד שגמר, ושאלתו בפיו האם טוב עשה שהניחו כך, או שמא היה עליו להפסיקו וזאת מאחר וכבר יצא ידי חובה בברכת נפשות שפוטרת גם את האורז ונמצא דמה שהוסיף לברך על המחיה הויא ברכה לבטלה. והנה אם היה רק אוכל אורז ומברך על המחיה פסק הברכ"י דבדיעבד יצא כיון שהאורז מין זיין. אבל הכא שבירך נפשות על המים שמא פטר כבר את האורז שזוהי ברכתו האחרונה, או דילמא כיון שחשב לברך זאת עבור המים לא פטר את האורז.

(ב) וע"ש מה שהשיב הגרי"ח, דבתחילה הראה דאם לא נתכוין לפטור את פרי העץ ובירך אדמה על פרי האדמה לא פטר בסתמא את פרי העץ. אך חילק כהפמ"ג בין ברכה ראשונה שלא נתחייב בה לבין ברכה אחרונה שכבר נתחייב בה. ולבסוף הביא את דברי הרב "שער אשר" (קובץ) דכתב להשוות ברכה אחרונה לברכה ראשונה, וכתב דכשם שכתב הרשב"א (הוב"ד בב"י וברמ"א סימן ריא) דאם בירך בפה"ע על פרי שאינו מין שבעה לא פטר בסתמא מין שבעה, כיון שאינו בדין שיוציא בברכה על דבר שאינו חשוב באגב גררא פרי החשוב, כך ה"ה דאינו בדין שיוציא בברכת נפשות על המים שאינה ברכה חשובה את האורז שהוא מין חשוב.

עפ"ז י"ל דה"ה בנ"ד אינו בדין שברכת המחיה דעל אף שמצד עצמה היא ברכה חשובה אך כיון שביחס ליין היא בדיעבד, אינו בדין שתפטור את היין אגב גררא כשלא התכוין במפורש, וזאת מאחר ואין לך אינו חשוב יותר מזה שהיא רק בדיעבד כלפי היין וע"כ אינה פוטרת בלא כוונה להדיא.

וכשם שפסקו בשער אשר וברב פעלים להשוות ברכה אחרונה לראשונה בענין הנ"ל, ה"ה דיש להשוות ברכה אחרונה לראשונה בנ"ד.

ה. דין בהמ"ז הפוטרת יין

(א) עיין מנחת שלמה (ח"א סי' צא סק"ו) מש"כ הגרש"ז"א להוכיח דגם בברכה אחרונה לא יצא בסתמא כל היכא שהברכה בדיעבד, ושע"כ בנ"ד כששתה יין ואכל עוגה (כגון בקידוש של שבת בבקר) ובירך רק על המחיה לא פטר בסתמא את היין כיון דמה שברכת על המחיה פוטרת יין זהו רק בדיעבד, וכאמור בסתמא שנתכוין על העוגה דלא פטר את היין. והוכיח זאת מדין בהמ"ז על היין. דהנה קיי"ל (סימן קעד, ס"ו) דאין לברך אחר היין שבסעודה כיון דבהמ"ז פוטרתו. ואע"ג דדין קובע ברכה לעצמו זהו בברכה ראשונה אבל בברכה אחרונה נפטר בבהמ"ז. יתירה מזו פסק שם מרן השו"ע כדעת הרא"ש דגם יין שלפני המזון בהמ"ז פוטרתו, ולא רק יין של קידוש ומטעם דאין קידוש אלא במקום סעודה ונמצא דהוי חלק מהסעודה, אלא אפילו בסתם יום אם שתה יין קודם הסעודה בהמ"ז פוטרתו כיון שבא לפתוח המעיין ולהמשיך תאוות המאכל, וכמבואר במשנ"ב שם (ס"ק כד). וע"ש ביה"ל ד"ה וכן פוטרת, דכתב דלדעת הרמב"ן הר"ן והתוס' פסחים (ק:) אין בהמ"ז פוטרת יין שלפני המזון ואפילו לא בקידוש, ושע"כ אם שותה רביעית



פריו" את הטפל לפריו, אבל גרעינין מדחייבין בערלה אלמא פרי נינהו. מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פירות דמברכין עליהן בורא פרי העץ [ובלבד שלא יהיו מרים דהחיק נהנה מהם, עיי"ש ברא"ש] ע"כ.

נמצא חידוש מדברי הרא"ש דברכת הפירות תלויה בחלות שם פרי לענין ערלה. ועוד הוסיף שמעלה ילפינן דהגרעיני נחשב פרי ממש. דאם היה בגרעיני דין ערלה רק מדין שומר, הרי זה לא מהני לענין ברכה אלא רק לענין ערלה.

ומדברי הרא"ש מבואר דזה פשיטא ליה דהגרעיני לא מקרי שומר, ולא שייך לרבותו מאת פריי הטפל לפריו דהוא מקור דין שומר, ואשר ע"כ הוכיח הרא"ש דהגרעיני עצמו נחשב פרי וע"כ אסור בערלה. אכן יש לתמוה על זה תמיהה רבתה וכדלקמן.

בדין גרעינין לענין טומאת אוכלין ובדין יד ושומר

ד. והנה בעוקצין (ב, ב) איתא במשנה שם "כל הגלעינין מיטמאות ומטמאות ולא מצטרפות", וביאר הר"ש דהו"י יד ולא שומר [דיד טמאה ומטמאה אך אינה מצטרפת לשיעור], והטעם דגרעיני נחשב יד, צ"ל חידוש לפי הר"ש שכיון שהגרעיני גורם שיהיה אפשר להחזיק הפרי נחשב יד, אולם ברא"ש שם הקשה ע"ז דמ"ט יחשב יד הרי אין מחזיקין בו את הפרי [ולא ס"ל כסברה הנ"ל דמה שהגרעיני גורם להחזיק הפרי נחשב יד], וע"כ חידש הרא"ש דהגרעינין נחשבים שומר לפרי, ולכן הכריע הרא"ש כגירסת הרמב"ם "ומטמאות ומצטרפות" [דכל שהוא שומר טמא ומיטמא ומצטרף לשיעור] כיון שהגרעיני חשיב שומר דהגרעיני שומר שלא ירקב הפרי.

תימה עצומה לפי"ז בדברי הרא"ש בברכות

ה. אך לפי"ז נופלת מעיקרא ראת הרא"ש בברכות דהגרעינין הוו פרי, דכיון דלהרא"ש עצמו מבואר במתניתין דעוקצין שגרעינין חשיבי שומר, מבואר שפיר הטעם דהגרעינין חייבין בערלה דהיינו מדין שומר. וא"כ דברי הרא"ש סתריא נינהו למוכרח בדבריו בברכות דגרעינין לא הוו שומר, דרק מכוח זה הוכיח הרא"ש דגרעינין הם פרי מצד עצמם. וצע"ג.

וכן תימה על מעדיו"ט (ברכות שם) שכ' דגרעינין לא הוו שומר, דברא"ש בעוקצין איתא להדיא דגרעינין הוא שומר וצ"ע.

מחלק בין שומר לטומאה לשומר לענין ערלה וסתירת ישוב זה

ו. ומחומר הקושיא לכא' צ"ל דשאני דין שומר לדין ערלה מדין שומר לענין טומאה, דלערלה בעינן שומר חשוב יותר, אך בשומר לטומאה סגי בשומר כל דהו, ועל כן אף דגרעיני חשיב שומר לטומאה, אך לערלה לא חשיב שומר, ולכן הוכיח הרא"ש דהו"י פרי.

אך קשה לומר כן לבד דעצם הסברא בזה קשה דמדוע לחלק בגדרי שומר, ועוד דחזינן להיפוך, דהנה לגבי ערלה מבואר בברכות לו: דהנץ של הרימון הוי שומר ואסור מצד ערלה, אע"ג דלגבי טומאה הנץ אינו שומר, ובטעם הדבר ע' חולין קיט: דמבואר שם דנץ של רימון הוא שומר לשומר ולגבי ערלה שומר לשומר מקרי שומר, משא"כ לטומאה בעינן שומר ממש, ועיי"ש רש"י חולין קיט: דשומר לשומר בטומאה אינו מטמא ואין מצטרף. וא"כ חזינן דגרעינין שומר לטומאה חמורים דבעינן שומר ממש, ומדוע בגרעינין חזינן להיפוך דלגבי טומאה חשיבי הגרעינין שומר ולא לגבי ערלה וצ"ב.

דבור הוי הפסק או לאו. על כן יכול בשעת הברכה להתכוין שיפטור את השחיטות שעד הדבור, וממנ"פ יוכל לברך מחדש אם ידבר, ואע"ג דהתב"ש פליג מ"מ נקטו האחרונים כוותיה דהפ"ח.

ח. מיהו כל זה ביחס לברכה ראשונה, אבל בברכה אחרונה כתב הפמ"ג דכיון דכבר נתחייב וכגון באכל תפוחים ואגסים, אינו יכול להתכוין לפטור בברכת נפשות רק אחד מהם, כיון דברכתו ממילא פוטרת את שניהם.

ט. ואין זה סותר לפסק הר צבי ומנחת שלמה הנ"ל, דהפמ"ג מדבר ברכה שהיא לכתחילה פוטרת ולכן אינו יכול לפצלה ולפטור אחד ולא לשני, אבל ברכת על המחיה ביחס ליו"י היא רק בדיעבד ועל כן בכדי לפטור בעינן כוונה, וכל שמברכה על הדגן ולא כיוון להדיא לפטור את היין לא פטר את היין בסתמא.

י. שתה יין קודם הסעודה איכא פלוגתא אם נפטר בבהמ"ז, ופסקו הגר"א והמשנ"ב דאם יתכוין להדיא לפטור לכר"ע פטר.

הגאון הרב מנשה תופיק אביעזרי שליט"א

ראש חבורת נשים נזיקין

פרוס ט"ו בשבט שנת תשפ"ד לעילוי נשמת הגאון הגדול חכם שמעון בעדני זצ"ל אשר תחלת ענין זה דנתי לפניו בהיותו בקהילות הקודש בעיר מקסיקו יע"א

ביסוד דין גרעיני הפירות בדיני ברכות וערלה ושאר דיני התורה

בגדר ברכת גרעיני הפירות ובדין עיקר וטפל ובדין גרעינין לענין ערלה ולענין טומאה, ובדין שומר ויד והמסתפק

א. כתב הרא"ש ברכות [לו: פ"ו ס' ד'] מכאן יש ללמוד על כל גרעיני פירות דמברכין עליהן בורא פרי העץ [ובלבד שלא יהיו מרים דהחיק נהנה מהם, עיי"ש ברא"ש] ע"כ.

ושיטה זו נפסקה להלכה בדברי מרן השו"ע סי' ר"ב סעיף ג' "גרעיני הפירות, אם הם מתוקים מברך עליהם בורא פרי העץ" ובבית יוסף הביא כן גם משם המרדכי (ק"ד) ורבינו יונה [אכן לענין דינא יעוי"ש במשנ"ב ס"ק כ"ג ובכפה"ח שחששו לשיטת הרשב"א בזה דאינם נחשבים לפרי אכן לענין בדיעבד נקטו דמהני ברכת כפה"ע ויעוי" לקמן].

בדין גרעינין מרים ומיתקן

ב. והנה כתב שם עוד השו"ע דאם הגרעינין מרים אינו מברך עליהן, והוסיף דאפי' אם מתקן מ"מ ברכתן שהכל, ויעוי"ש (ר"ב ס"ג) בדברי הפרישה (שם) ובדברי הפ"ח (שם) ובדברי הגר"א (שם) שתמהו על דבריו דכיון דחשיבי פרי ואם הם מתוקין מברכין עליהן בפ"ע הרי גם במרים ומיתקן צריך לברך עליהן העץ, וכמש"כ השו"ע גופיה להדי' שם בס"ה לענין שקדים המרים דאם מתקן מברך עליהן בורא פרי העץ ועיי"ש במ"ב סק"ה במש"כ בזה, ולכן לענין אם בדיעבד ברך עליהם בפ"ע כתב להדיא בשעה"צ שם כ"ה דיד"ח אף במרין ומיתקן אכן בשעת"ס סק"ז כתב דלענין מרים ומיתקן גם בדיעבד לא מהני, ותמה עליו בשעה"צ שם דכיון שלהרבה ראשונים [וכן דעת השו"ע כאמור] דברכתן מתוקין העץ, א"כ ה"ה מרים ומיתקן, דתליא הא בהא, וצ"ע.

ומ"מ צע"ג שיטת השו"ע גופא מש"כ דברכתן העץ ובמרים ומיתקן ברכתן שהכל, והלא תליא הא בהא וצע"ג.

ביסוד הלימוד בדין גרעינים דחשיבי פרי ממש

ג. והנה עיקר מקור דין זה כאמור הוא בדברי הרא"ש ברכות [לו: פ"ו ס' ד'] תניא קליפי רימון והנץ שלו או קליפי אגוזים והגרעינין חייבין בערלה, משום דהוי שומר [הקליפין והנץ - לא הגרעינין מעדיו"ט שם] ודרשינן וערלתם ערלתו "את

קודם המזון יתכוין לפוטרו בבהמ"ז, ע"כ. הא קמן דבעינן כוונה לפטור את ברכת היין ובלא"ה אינה פוטרת בסתמא לסוברים דבהמ"ז אינה פוטרת יין שלפני המזון.

ב) כמו"כ בדעת מרן השו"ע, הגם שפסק כהרא"ש מ"מ כתב שם בדין הבדלה דאיכא פלוגתא. וציין למה שפסק בסימן רצ"ט ס"ח. דהכונה לדעת הטור שם דס"ל דאין בהמ"ז פוטרת יין הבדלה דלא דמי לקידוש דשאני התם דאין קידוש אלא במקום סעודה. וגם לא דמי לסתם יין דס"ל להרא"ש דנפטר בבהמ"ז ומטעם דפותח המעים וממשיך תאוות המאכל, דבהבדלה שאינו שותה היין לשם פתיחת התאוה, אלא לשם מצוה אינו נפטר בבהמ"ז (מג"א סימן רצט ס"ק יא) וכתב המשנ"ב בשעה"צ (סימן קעד ס"ק כט) דנכון שיכוין לפוטרו בבהמ"ז דאז בודאי פוטרו. וע"ע משנ"ב (קעד סק"ז) דהביא דעת הגר"א דכתב דיו"ד דאחר המזון אין בהמ"ז פוטרתו בסתמא אא"כ כיוון להדיא לפוטרו וכנפסק בס"י ר"ח ס"ז. וע"ע ביה"ל (ר"ח ס"ז ד"ה אבל ביו"ד) אשר הביא השיטות בענין אם שתה יין קודם הסעודה דלשיטות שאינו נפטר בבהמ"ז בסתמא, וכשיטת הרמב"ן והר"ן מ"מ כשמתכוין לפוטרו בבהמ"ז בודאי נפטר.

וש"מ מכל זה דהגם דקיי"ל בסימן ר"ח ס"ז דבהמ"ז פוטרת יין, מ"מ אין זה אלא במתכוין אבל באינו מתכוין לא פטר, ובאופן שהיין אינו חלק מהסעודה, ושעל כן כשבירך עבור הסעודה ולא נתכוין עבור היין לא פטר, ולפי זה פסק הגרש"א דה"ה דברכת על המחיה אינה פוטרת בסתמא כשבירך עבור המזונות ולא חשב לפטור את היין.

ואולם עיי' שו"ע הגר"ז (סימן קעד) וכן בהלכות הסידור (סימן רפב) אשר כתב דאם שתה יין קודם הסעודה [בלי שייכות לסעודה] דחייב לברך ברכה אחרונה מעין שלש, ואם נזכר תוך הסעודה יברך בתוך הסעודה, ואם נזכר אחר בהמ"ז לא יברך כיון שבהמ"ז פוטרתו, ולא הזכיר כשיטת הגר"א והמשנ"ב הנ"ל דבעינן שיתכוין, וש"מ דס"ל דגם בסתמא פטר. ולפי זה בפשטות גם בנ"ד כך יסבור דברכת על המחיה תפטור גם בסתמא, ולכאורה נאמר סב"ל.

העולה מהאמור:

- א. ברכת שלש אינה פוטרת ברכת מעין שלש ועל כן אם אכל ענבים, רמונים, תאנים, זיתים, ובירך עליהם בהמ"ז לא יצא.
- ב. וה"ה דברכת מעין שלש אינה פוטרת ברכת המזון.
- ג. מיהו אכל תמרים או שתה יין [אך לא מיץ ענבים - הגריש"א] ובירך בהמ"ז או ברכת הזן יצא כיון דמיזן זייני.
- ד. אכל דייסא או שאר מעשה קדירה ובירך ברכת המזון או ברכת הזן, לדעת מרן השו"ע לא יצא. ואולם האחרונים פליגי וס"ל דכ"ש דזייני טפי ויצא. וקיי"ל בזה דהוי סב"ל ויצא, והמחמיר לצאת ידי מרן השו"ע יאכל עוד מזונות ויפטור בברכת על המחיה גם את הדייסא שאכל קודם.
- ה. בירך כפה"א על פרי העץ יצא. וה"ה אם אכל בטנים ושקדים ובירך כפה"א על הבטנים והתכוין בברכתו לפטור גם את השקדים, דיצא לדעת מרן השו"ע, וכן הלכה. אבל בשלא התכוין לפטור להדיא את השקדים לא פטר בסתמא וצריך לברך עליהם כפה"ע.
- ו. עפ"ז פסקו הגרצ"פ בהר צבי והגרש"א במנחת שלמה דה"ה בשתה יין ואכל עוגה [כגון בשבת בבוקר בקידוש] וטעה ובירך רק על המחיה ולא הזכיר על הגפן דלא פטר בסתמא את היין, כיון שבברכת על המחיה ביחס ליו"י הוא בדיעבד, ובסתמא בלא כוונה לא פטר, ויחזור לברך שוב על הגפן.
- ז. כתב הפ"ח בדין דבור בשחיטה דכיון דהויא פלוגתא אם

בדין שומר לזמן

ז. ולכא"ה היה מקום לישב באופן אחר דהנה יש להסתפק בדבר שהיה שומר של הפרי בזמן מסוים ופסק להיות שומר, דמסתבר דבעינן שיהיה חשיבות השומר בזמן חלות הדין. [אך ע' חולין דף קט בדין חד דרא דחיתתא וי"ל ואכמ"ל] ואשר ע"כ לגבי ערלה דחלות הערלה הוא על גבי האילן, בעינן לשומר בזמן גידול הפרי על גבי האילן, אך בטומאה סגי דיהיה שומר גם לאחר קטיפת הפרי, דבעינן שיהיה שומר בשעת קבלת הטומאה, ולפי"ז אפ"ל דהגרעין ע"ג העץ אינו שומר את הפרי, אך אחר קטיפתו הגרעין הוא שומר בזמן אחיזתו.

אך דבר זה תמוה וחידיש גדול לומר כן, דאין הגרעין שומר של הפרי בעודו באילן. וע' בגמ' דאף שנטלו הגנץ של הרימון מיית הרימון וכש"כ נטילת גרעינו שודאי יגרם מותו של הפרי.

תמיה בדין שומר לשומר וחקירה ביסוד גדר שומר

ח. ולכן נראה לעיין בעיקר הגדר של דין שומר וכדלהלן, דהנה בעיקר החילוק בין ערלה לטומאה בדין שומר יש לדון, דמדוע שומר לשומר חשיב שומר לענין ערלה, אך לא בטומאה כמבואר בסוגיא בחולין (ק"ט שם) ובברכות שם ובדברי רש"י (ד"ה אין מצטרף) וצ"ב.

והיה לבאר בזה דהנה יש לחקור בגדר חידוש התורה דשומר חשיב כעצם הפרי מה יסודו, אם הוא מדין 'טפל' היינו כיון שהוא שומר לפרי הוא משמש לפרי וע"כ נחשב טפל לפרי. או שהתורה ריבתה שומר הפרי שנחשב מעצם הפרי ממש ושם שומר ידיה הוא הוא סיבה להחשיבו כחלק מן הפרי, ולא מצד טפל ומשמש לפרי.

מחלק בין דין שומר לענין ערלה מדין שומר לענין טומאה.

ט. ונראה דיסוד דין שומר בערלה הוא מדין "טפל לפרי" דנלמד מאת פריז הטפל לפרי, משא"כ בטומאה נלמד דין שומר "מכל זרע אשר יזרע", לרבות שומר כדרך שמוציאים לזריעה" וכו', ונראה דבטומאה השומר נטמא מדין חפצא של שם שומר, ולא מצד דין טפל, ואשר ע"כ יש לבאר דבערלה שומר לשומר דינו כשומר דע"כ פ"ה טפל, משא"כ לטומאה דבעינן חשיבות שם "שומר לפרי" ושומר לשומר לא מקרי שומר לפרי.

מבאר את חילוק הדין בין שומר אוכל לידות האוכלין

י. ובזה יבואר עוד החילוק בין דין שומר אוכל, לידות האוכלין, בענין טומאה, דשומר מביא הטומאה וגם מצטרף לשיעור, אך ידות האוכלין בטומאה אינם מצטרפות אף שמביאות טומאה [וכדאיתא במשנת עוקצים שם פ"ב]. ידות ודאי דינם מדין טפל, ולענין מה דבעינן באוכל חשיבות שיעור, טפל אין בו חשיבות שיעור, אלא דמביא הטומאה. משא"כ בשומר דנתרבה דהוי כאוכל גופא אשר ע"כ מצטרף לשיעור.

חוקר ביסוד דין ידות אם הם בעצמם טמאים או שרק מביאים את הטומאה ומביא סתירה בדבר

יא. ונראה דיש להוכיח כן דחלוק ביסודו דין שומר בטומאה מדין ידות בטומאה, דהנה בהעור והרוטב [חולין קכח:] כתבו התוס' [ד"ה בהמה] "דכל ידות שבעולם נמי לא מקבלות טומאה אלא שמכניסות ומוציאות טומאה", ולכא"ה מבואר להדיא מדבריהם דידות אף שמביאים את הטומאה אך אין בהם עצמם דין טומאה, וע' בתוס' הרא"ש שנקט כדברי התוס'.

בדין ידות הכלים ובחקירה הנ"ל

יב. אך לעומת זה ע' בחולין (עג.) שהביאה הגמ' את דברי

המשנה במקואות (פ"י משנה ה), דידות הכלים שהן ארוכין ועתיד לקוצצן מטבילין עד מקום המידה ודיין, אך החלק של ידות הכלים דאין עתיד לקצצן חייבין בטבילה. וע' בתוס' שם דמדובר בידות שהן כעין שלשלאות, דאל"כ גם בעתיד לקצצן הוי חציצה, ומוכח דבאין עתיד לקצצן חייבין הידות טבילה, ובע"כ משום דהן בעצמן טמאות, וכן מבואר במאירי (שם) להדיא וז"ל: כל ידות הכלים הצריכות לכלים הרי הן ככלים ומיטמאין עמו, ושאין צריכות לכלי אין ככלי ע"כ. ומוכח להדיא דהידות עצמן טמאין. ודלא כמש"כ התוס' בחולין קכח: וצ"ב.

וע' קה"י טהרות (סי' ע') דהסתפק בזה, אם ידות הטומאה טמאים בעצמם, או רק מביאים טומאה, והנה איתא בכלים [פ"א מ"ג] העושה כלים מן העשת ומן החררה ומאזני הכלים טהורים, ובאר הרא"ש דלא חיישינן בכל הני שמא מכלי טמא באו וכשחזר ועשה מהן כלים חזרו לטומאה ישנה, דכל הני לא נראו לקבל טומאה מעולם ע"כ. וברא"ש כתב ע"ז דכולהו ניחא אך אזני הכלים שהם מגוף הכלי והם ידות הכלים ויד מכניס ומוציא טומאה ולמה לא נחשוש להם. ובאר הקה"י את מחלוקתם בחקירה הנ"ל, דלדעת הרא"ש הידות גופיהו מקבלים טומאה, וע"כ נקט דאזני הכלים נשארו בטומאתם גם לאחר שנשברו מן הכלי עצמו, ודעת הרא"ש דאף שהיו טמאים בזמן שהיו מחוברים לכלי, אך כיון דיד עצמו אינו טמא, ע"כ גם אם עשה כלי מהם אינו טמא, ול"ש בו חזר לטומאה ישנה. ועי"ש דלמסקנא נקט דאף הרא"ש מודה לרא"ש בזה ויעוי"ש איך שביאר שיטת הרא"ש.

אך ע' בקה"י שעמד בדברי התוס' בחולין קכח: שהבאנו לעיל, דמוכח מדבריהם דלא כדבריו, אלא דהידות רק מביאות טומאה ואינם טמאות בעצמם, ועי"ש במה שכתב לצדד שם וצ"ע.

מיישב לפי החקירה הנ"ל בדין ידות הכלים וידות האוכלים

יג. ולכאורה נראה לחלק בין ידות הכלים לידות האוכלים [אך ע' בצריכותא בחולין קיח. וי"ל ואכמ"ל], דלענין חלות "שם כלי", כל שמשמש את הכלי שפיר חשיב מעצם הכלי, ולפי"ז ידות הכלים לאחר שנתרבו לטומאה דינם ככלי ממש, וע"כ טמאים ממש. משא"כ לענין ידות האוכלים אף שנתרבו להביא ולהוציא טומאה, אך פשוט דל"ש לומר דיד אוכל הוי אוכל ממש. ויסוד דינם נראה דכיון דמשמשינן ללקיחת האוכל שפיר הנוגע בהם חשיב כנוגע באוכל עצמו, וע"כ נקטו התוס' דידות האוכלים הם רק להביא טומאה.

ובזה מבואר דאין סתירה מדברי התוס' הנ"ל ותוס' הרא"ש בחולין עג. ודברי הרא"ש בכלים פ"א, דמוכח מהתם דהידות בעצמם טמאים, לבין דברי התוס' ותוס' הרא"ש בחולין קכח: דהידות אינם טמאות בעצמם. דחלוק ידות הכלים מידות האוכלים, ואף שבידות הכלים נקטינן דדין טומאה ממש להם אך ידות האוכלים רק מביאים טומאה.

וכן מדויק לשון התוס' בחולין שם, דהתוס' שם הוסיפו דמאי דידות עצמם לא מק"ט הוא משום "דאינם אוכל", ולפי"ז נראה פשוט דסברא זו שייכת רק לגבי ידות האוכלין, משא"כ לגבי ידות הכלים ל"ש דאינם כלי וע"כ שפיר נחשבים כחלק מן הכלי.

בדין ידות האוכלין שבססן בגורן

יד. והנה בידות האוכלין שבססן בגורן מבואר להדיא (עוקצין א' ה') דידות האוכלין שנפרדו לגמרי מן האוכל ובטלו מדין ידות פקעה טומאתן (יעו"ש סוכה י"ג י"ד), וצ"ב במה הלכה טומאתן, וע' מל"מ (פכ"ג מה' כלים ה"ט) שכתב דאף לשיטות התוס' והראשונים דפחות מכביצה

אינה מקבל טומאה, אך אוכל כביצה טמא שנשבר אינו נטהר, [ואף שהביא תוספתא פרה (ח' ד') דמשמע שם דיש שבירה לאוכלין, אך ע' באתון דאורייתא כלל ט' שיישב את הדברים]. והדברים מפורשים בתוס' פסחים לג: ד"ה לאימת שהביא רבינו אליהו מהתנ"כ דאין שבירה לאוכלין, ועי"ש שנלמד ממיעוט הקרא דרק כלים מועילה שבירה [וע' ראב"ד מקוואות א' ד'], ואם נאמר דידות האוכלים טמאים בעצמם כיצד תועיל להם שבירה, ובפשטות מוכח מכאן דאין לידות טומאה מצד עצמם.

והעולה לפי"ז דלמבואר בתוס' דידות האוכלין רק מביאים הטומאה, מבואר היטב מדוע אין הידות מצטרפים לשיעור, ונראה הטעם כמשנ"ת דיסוד דין ידות האוכלין כיון דיסוד טומאתן מדין טפל לאוכל ל"ש שיצטרפו לשיעור, וכל ענינים שחשובים כגוף אחד עם האוכל, והנוגע בהם חשיב כנוגע באוכל, ולפי"ז צ"ל דשומר שמביא טומאה וגם מצטרף לשיעור, בהכרח דגדר הגזה"כ דשומר חשוב כאוכל עצמו ואינו מדין טפל לאוכל, דמצד דין טפל ודאי דלא היה מצטרף לשיעור האוכל. (אך ע' סוכה יט: בדין טיט הנירוק ועוד ואכמ"ל). [וע' קובץ שמועות חולין אות נ"ח בדף ק"ח].

מחלק לפי היסוד הנ"ל גם בדין שומר לענין טומאה ולענין ערלה

טו. והנה לפי מה שנתבאר לעיל דלגבי ערלה יסוד דין שומר הוא מדין טפל לפרי ואינו כטומאה, נראה דיש לחלק בזה לגבי גרעיני הפירות. דגרעין פרי אף דבמציאות הוא שומר לפרי וכדביאר הרא"ש, אך הוא "שומר דממילא", אך אינו חפצא דטפל כמו קליפה וכדו' שכל מציאותם מיועדת לשמירת הפרי, וענינם טפל ומשמש לפרי, וע"כ א"א לרבות לענין ערלה את הגרעין מדין שומר, כיון דאינו טפל ומה שממילא גורם שמירה לפרי לא סגי בזה לגבי ערלה, ואשר ע"כ זה שהוכיח הרא"ש דאם הגרעין חייבים בערלה, צ"ל דהגרעין עצמו נחשב פרי, אך לענין שומר לטומאה דלא בעינן לשם טפל לפרי, אלא כל שבמציאות שומר את הפרי יש לו חשיבות ושם שומר, שפיר חשיב הגרעין שומר. [היינו דהגרעין לא מקרי טפל, דאין תפקידו ויעודו לשמירה, אך מציאות וחפצא דשומר אית ביה].

באור שיטת הרא"ש דגרעין אינו נחשב לשומר

טז. ובזה אפשר לבאר את טעם הרא"ש הסובר דגרעין אין לו דין שומר, ותמוה לומר שפליג על הרא"ש במציאות וסובר דהגרעין אינו שומר כלל וצ"ב, אך למשנ"ת י"ל דכיון שהגרעין אינו מיועד לשמירה כלל אלא הוי שמירה דממילא, לכן סובר הרא"ש דגם לגבי טומאה לא סגי בזה להקרא שומר, אך שיטת הרא"ש דלגרעין חשיבות שומר אית ליה, מאחר שאם ניטל יתקלקל הפרי וע"כ חפצא של שומר מקרי.

ולפי"ז מבואר מדוע שומר לשומר לגבי ערלה חשיב שומר, כיון דדין שומר לערלה הוא מדין טפל, ושומר לשומר שפיר הוי טפל לפרי, אך לענין טומאה שומר לשומר אינו מצטרף כיון דשם שומר לית ליה, אך לגבי גרעינין להיפוך דלגבי ערלה אין הגרעין יכול להאסר בערלה מדין שומר, דהגרעין לא מקרי טפל [ובע"כ שגופו פרי וכמשנ"ת לדעת הרא"ש], אך לטומאה הגרעין חשיב שומר כיון שבמציאות הוא שומר וא"צ שיהיה טפל לפרי וכל שהוא שומר מטמא ומצטרף.

מבאר להנ"ל את גדר דין עצם בתורת שומר

יז. ויסוד הדבר דשומר בטומאה לא בעינן לשם טפל אלא למציאות וחשיבות שומר, יש להוכיח עוד מהא דמבואר בעוקצין ובחולין קכ"ה דהעצם מצטרף לטומאת אוכלין



לגבי ציפת הפרי ופשוט. ב. ועוד נראה דלא מצוי פרי דגרגרין הפנימי שלו לבדו יהיה שיעור כביצה. ובר מן דין דטעם הרא"ש דהגרגרין הוא שומר לפרי שחוצה לו, הוא טעם על כל סוגי הגרגרין גם שלא נאכלין, וע"כ שפיר כתב הרא"ש דדין המשנה בעוקצין הוא דהגרגרין יש לו דין שומר לפרי החיצון וא"ש הכל.

העולה מהדברים א. דגרגרין יש לו רק מחייב אחד לענין ערלה משום דין הפרי שבעצם הגרגרין, ובה מצטרף גם ציפת הגרגרין מדין שומר אך זה טעם רק להצטרף לפרי הפנימי, ב. אך לענין טומאה הרי יש לו מחייב נוסף מדין שומר לפרי החיצון ומצד סברא זו הרי הוא מצטרף לשיעור כביצה לפרי החיצון

בדברי הגר"א בהנ"ל

כו. והנה כאמור השו"ע (בס"י ר"ב, סעיף ג.) פסק כשיטת הרא"ש הני"ל דהגרגרין דין פרי לו וברכתו העץ, אך האחרונים הביאו את שיטת הרשב"א שחולק ע"ז וס"ל דהגרגרין אין דינו כפרי [ועיי"ש במשנ"ב שם ס' ר"ב ס"ק כ"ב שפסק לחשוש למעשה לשיטת הרשב"א]. ובביאור הגר"א כתב דהעיקר נראה כהרשב"א דהגרגרין אינו פרי בעצמו, והטעם דנוהג ערלה בגרגרין הוא מצד הדין "את פרי הטיפל לפרי". והוסיף הגר"א להוכיח כן דסתם מתניתין דעוקצין כהרשב"א, ע"כ. ולכאן כוננו דגם כהר"ש דהגרגרין אין מצטרפין וטומאתם רק מדין יד [דשיטת הרא"ש דהגרגרין הוא חלק מן הפרי מדין יד וכמשנ"ת], ומכך הוכיח הגר"א דהגרגרין אין נחשבים פרי, דא"כ היו מצטרפין.

ונראה דסבר דאם נימא דתוך הגרגרין חשיב פרי, שפיר היה מצטרף תוך הגרגרין, כיון דבלא"ה חשיב הגרגרין יד וכחלק מן הפרי, ממילא ל"ש לומר דהוי כפרי בתוך פרי, וע"כ יצטרף תוך הגרגרין לשיעור, [והיינו כיון שהגרגרין הוי יד ע"כ הגרגרין הוי דבר אחד עם הפרי, וממילא חוזר תוך הגרגרין שדין פרי לו לדעת הרא"ש ומצטרף לפרי החיצון לשיעור, וחוזר ציפת הגרגרין דהוי שומר להצטרף לגרגרין מדין שומר של חלק מן הפרי ומצטרף כולו ודו"ק, ויל"ע בסוגית שני שומרים שחלקם ואכמ"ל], וע"כ הוכיח הגר"א כהרשב"א דהגרגרין אינם פרי בעצמם. אך לפי"ז מבואר דהגר"א גרס כהר"ש במשנה בעוקצין.

הצ"ב בדברי הגר"א דגרס כהראש דהגרגרין מצטרפין

כז. אך המעיין בפירוש הגר"א בשנות אליהו בעוקצין יראה דגרס כהרא"ש דהגרגרין מצטרפין, ולפי"ז סתר את משנתו וצ"ע.

ומכאן נראה דאין הבאור בראית הגר"א מעוקצין משום שגרס כהר"ש, אלא דראיתו אף לגירסת הרא"ש, ונראה מכאן ראייה גדולה לעיקר הביאור שנתבאר לעיל במשנה לדעת הרא"ש וכדלהלן, וכונת הגר"א היא דאם נימא דהגרגרין עצמו הוא פרי וכדעת הרא"ש, א"כ אין טומאת הגרגרין מדין שומר וצירוף לפרי החיצון, אלא מצד עצמו ופשוט המשנה שכל הגרגרין דין טומאתו רק מדין צירוף לפרי ולא מצד דינו העצמי כפרי, ומזה הוכיח הגר"א דלא כהרא"ש, דמהמשנה מבואר דדין הגרגרין אינו מצד שהם פרי אלא מצד דין שומר וצירוף וכמשנ"ת. [אך לרא"ש עצמו יש ליישב דתרתית אית ביה וכמשנ"ת לעיל].

מבאר דגם להרא"ש לא מהני לענין טו"א מה דתוך הגרגרין הוי פרי מדין שאינו בא לכלל מגע

כח. אמנם נראה דלרא"ש מיושב היטב גם לדרך הגר"א [שסבר דמשמעות המשנה בעוקצין דכל טומאת הגרגרין היא רק מדין שומר וצירוף ולא מדין הפרי עצמו], דהנה בעיקר קושייתנו לעיל, דאם הגרגרין עצמו נחשב פרי, מדוע

ינטל ירקב הפרי החיצון [דע"ז חולק הרא"ש וכנ"ל]. כיון דלשיטת הרא"ש בברכות דהגרגרין עצמו הוי כפרי לא בעינן לזה כלל, דהרי ציפת הפרי ודאי הוי שומר לתוך הגרגרין, ולגבי תוך הגרגרין הציפה היא שומר גמור שמועיל גם לדיני ערלה, ומדברי הרא"ש משמע דהגלעין כולו מצטרף מדין שומר לפרי החיצון ולא בגלל שתוך הגרגרין עצמו הוי פרי וצ"ע.

מחלק דמשום דין זה לא הוי צירוף דהוי כפרי בתוך פרי

כג. והנה בטומאת אוכלים דבעינן כביצה הוכיח בקה"י טהרות [ס"י מח אות ד'] מעדיות ג, ב, דבעינן כביצה מחובר עיי"ש [ויש להוכיח מעוד דוכתי ואכמ"ל], ולפי"ז נראה לבאר דהרא"ש נקט בדקדוק דדין הגרגרין הוא משום דין שומר לפרי החיצון ולא מדין פרי עצמו, דאי נימא דהגרגרין הפנימי מטמא מצד שם פרי ידיה, א"כ ל"ש שיצטרף הגרגרין לפרי, שכן ציפת הגרגרין מפסיקה בין הפרי הפנימי לפרי החיצון [ואף שציפת הגרגרין הוי שומר אך רק לגבי הפרי הפנימי הוי שומר ממש ומדין טפל] וא"כ הוי כפרי בתוך פרי שיש הפסק ביניהם דאינם מצטרפים, וע"כ לדין צירוף הוצרך הרא"ש לבאר דהגרגרין יש לו דין שומר לפרי החיצון, וע"כ יכול להצטרף הגרגרין לכל הפרי. וא"ש הכל דאם הרא"ש היה כותב דהגרגרין מטמאין מדין דהם גופא פרי, היו בעצמם טמאים ומטמאים אך לא היו מצטרפים לפרי החיצון, דהיינו כפרי בתוך פרי שיש הפסק ביניהם.

הצ"ב עדיין בזה

כד. אמנם עדיין צ"ע דהנה הרא"ש שם גרס דהגרגרין מטמאין ומיטמאין ואין מצטרפין, ושיטת הרא"ש היתה דהגרגרין מטמא ומיטמא מדין יד, והרא"ש שם שינה הגרסא כיון דסבר שהגרגרין אינו יד, וע"כ גרס כהרמב"ם שמצטרפין, ולפי דברינו צ"ע למה לרא"ש לחדש דין שומר מצד הפרי החיצון של הגרגרין ולשנות הגירסא, דשפיר אפשר לגרס כשיטת הרא"ש דמטמאין ומיטמאין ואין מצטרפין, אך לא מטעמיה דהר"ש דהגרגרין חשיב יד, אלא דטמא ומטמא מדין הפרי הפנימי וכדכתב בברכות לגבי ערלה וממילא אינו מצטרף וכמשנ"ת.

ונראה פשוט דזה אינו, דממנ"פ אם מדובר שהגרגרין בתוך הפרי, אין דברי המשנה מובנים, דבמשנה איתא דהגרגרין מטמא ומיטמא והיינו כשנוגעים בגרגרין נחשב הגרגרין כחלק מן הפרי כולו, וכן כשהגרגרין נוגע באוכל אחר מביא את טומאת כל הפרי, ואם דין הפרי כאוכל רק בגלל תוך הגרגרין, כיון דהוי כפרי בתוך פרי אין הגרגרין מביא את טומאת כל הפרי, וכן אם נוגעים בפרי אין הגרגרין עצמו נטמא, וכנ"ל.

ואם כונת המשנה דהגרגרין בעצמו מטמא ומיטמא א"כ ל"ש לכתוב ואין מצטרפין, דזה שייך לכתוב כשדנים על פרי וגרגרין בתוכו כמובן. ואין לומר דהכונה על ציפת הגרגרין, דהרי ציפת הגרגרין ודאי דמצטרפת לפרי הפנימי ול"ש לומר לא מצטרפין, וע"כ באר הרא"ש דהגרגרין עצמו מצטרף לכל הפרי החיצון ומדין שומר וא"ש.

הצ"ב דלהוי שומר לפרי הפנימי וישוה הדברים

כה. אך לכאורה אפשר להקשות לגירסת הרא"ש [מטמא ומיטמא ומצטרף]. דנעמיד את כונת המשנה על הגרגרין עצמו דכולו מטמא ומיטמא, וציפת הגרגרין מצטרפת מדין שומר, וא"צ לחידוש הרא"ש דהגרגרין נחשב שומר גם לגבי הפרי החיצון.

אך זה נראה ליישב בפשיטות, א. דבפשוטו כונת המשנה שהגרגרין יצטרף עם כל הפרי ולא שייך לכתוב מצטרפין. ודוחק לומר שפנים הגרגרין לא חשוב כ"כ להפוך הציפוי לשומר.

מדין שומר, אף שאין תפקיד ומהות העצם להיות שומר, ול"ש לומר דמציאות העצם משמשת כטפל לבשר, אך כיון דבמציאות העצם שומרת את הבשר נחשבת שומר לטומאה ומבואר כנ"ל.

בגדר שומר דמיית פירא

יח. והנה מבואר בגמ' ברכות לו: דלענין שם שומר בערלה בעינן דבר שאם נוטלים אותו "מיית פירא", והקשה בחזון נחום דבעוקצין מוכח דלגבי טומאה כל שהוא שומר אף שאם ינטל לא מיית פירא מקרי שומר וצ"ע.

אך לפי משנ"ת דחלוק דין שומר בערלה מדין שומר לטומאה, נראה ברור דדין שומר בערלה דהוא מדין טפל, בעינן חשיבות שמירה גדולה דרך אז חשיב משמש לפרי וחלק ממש מהפרי, אך בטומאה סגי כל שבמציאות שם שומר עליו, וע"כ אף דלא מיית פירא כל שהוא שומר סגי בזה. וכן מוכח מהגמ' בחולין (ק"ט ב') דבחד דרא דחיטתא כללו הוי שומר [והיינו שכל הגרגרין הוי שומר אחד לשני ואף הגרגרין העליון לתחתון], וכן מוכח משרביטי קטניות כיון שאם יפול אחד יפלו השאר אף דהתם לא מיית פירא, ובע"כ דלענין טומאה כל שהוא שומר סגי בזה, וכן מוכח מהתם דלטומאה לא בעינן שומר דטפל, אלא אף שומר שממילא חשיב שומר, דבחד דרא דחיטתא אין תפקיד הגרגרין האחד לשמור על הגרגרין האחר, אלא דהוי שומר דממילא, אך לגבי דין שומר דטומאה סגי בזה וכמשנ"ת.

מישב את דברי הרא"ש לפי"ז

יט. ולפי"ז מבואר היטב ראית הרא"ש בברכות שכתב דכיון שהגרגרין חייבין בערלה ואף שלגבי טומאה חשיבי הגרגרין שומר [וכדכתב הרא"ש בעוקצין] אך כיון דלענין ערלה ל"ש לרבותם מהטפל לפרי, ואשר ע"כ לא חשיבי שומר, בע"כ שהגרגרין בעצמם חשיבי פרי.

מקשה על דברי הרא"ש

כ. אלא דעדיין דברי הרא"ש בעוקצין אינם מיושבים, והקושיא מתהפכת, דמדוע נצרך הרא"ש לחדש בעוקצין דהגרגרין נקרא שומר לגבי טומאה ולחדש לגרגרין דין שומר מיוחד [דהר"ש חולק ע"ז], תיפול דהגרגרין נקרא פרי בעצמו וכמו שהוכיח בברכות מערלה וצ"ע. [ובדוחק אפשר לומר דכונת הרא"ש לרבות גם גרגרין שאינם ראויים לאכילה כלל ובהם הוסיף הרא"ש דמטמאין מדין שומר וצ"ע].

מחלק בין דין פרי לדין שומר לגבי ציפת הגרגרין

כא. ונראה לבאר דהתם במשנה בעוקצין מבואר [לגירסת הרמב"ם שהרא"ש הכריע כמותה וכמשנ"ת] דהגרגרין מטמאין ומצטרפין לפרי להשלים לכביצה. והנה חלוק ביסודו אם דין הטומאה דהגרגרין הוא מצד שהוא חשיב פרי, או מצד דין שומר לפרי החיצון המקיף את הגרגרין וכדלקמן, דהנה הגרגרין עצמם מה דכתב הרא"ש בברכות דחשיבי פרי הוא התוך של הגרגרין, ולא ציפת הגרגרין הקשה [אא"כ כולו לח עיי"ש בדין גלעינה של תמרה ואכמ"ל], אך אם הגרגרין מצטרף לפרי מצד דין שומר א"כ הגרגרין כולו נחשב שומר ופשוט. ולפי"ז אפ"ל בפשוטו דאף שגרגרין דין פרי לו וכדכתב הרא"ש בברכות, אך אם נחשיב הגרגרין לקבל טומאה רק מדין פרי ידיה, ציפת הגרגרין לא תצטרף, וע"כ כתב הרא"ש דהגרגרין מטמא מדין שומר דבזה יצטרף כל הגרגרין לקבלת טומאה ומיושבים דברי הרא"ש.

מקשה עדיין דתצטרף ציפת הגרגרין מדין שומר לפרי שבתוך הגרגרין

כב. אמנם כד נדקדק בדברי הרא"ש בעוקצין יקשה עדיין דמדוע הוצרך הרא"ש לבאר דהגרגרין הוי שומר כיון דאם

בעיני לדין יד או שומר, תיפול מצד דין הגרעין עצמו, [נראה דזה ראתי הגר"א דלא כהרא"ש וכו']. נראה דבלא"ה לק"מ, דא"ה הגרעין יטמא בגלל דתוך הגרעין הוא כפרי [וציפת הגרעין תהיה כשומר וכמשנ"ת], דהרי מבואר להדיא בחולין קכה. דקולית הנבילה אם סתומים הנושא אותם טהור אף שיש בהם מח הראוי לאכילה, כיון שאינם באים לכלל מגע, וגם אין דין שומר על העצם וכדכתב רש"י (חולין קכה): ד"ה נבלה - אין עצמותיה מטמאים דכתיב (ויקרא יא) בנבלתה ולא בעצמות, וכן שרץ. הלכך סתומים טהורים אף מלטמא במשא וכ"ש מגע דאי אפשר לו ליגע, ואע"ג דשומר מכניס ומוציא טומאה, ה"מ בדבר שאפשר ליגע בטומאה עצמה, ואפילו לא נגע בה אלא בשומר טמא, "אבל היכא דאי אפשר ליגע בטומאה עצמה אין שומר מטמא" ע"כ. ולפי"ז גם גרעינין אם דין טומאתן תהיה מצד תוכם דחשיבי פרי אך כיון דסתומים כולם לא יהיה להם טומאה ולא יהיה לציפת הפרי דין שומר להביא טומאה כלל. ולפי"ז מיושב היטב שיטת הרא"ש וכמשנ"ת, דלגבי ערלה שפיר נחשב תוך הגרעין כפרי, אך לענין טומאה, א"א לטמאות הגרעין מדין תוך הגרעין, דהרי כולו סתום, וממילא אין ציפת הגרעין מטמאה כלל, וע"כ נקטה המשנה בעוקצין טומאת הגרעינין רק מדין שומר או יד וא"ש.

אך ראתי הגר"א צ"ב לפי דברינו אלה, דהרי אף אם תוך הגרעינין חשיבי פרי ממש וכשיטת הרא"ש הרי כיון דסתומים לגמרי אין דין שומר, ובע"כ דכל טומאת הגרעין רק מכח דין שומר לפרי החיצון, וע"כ אין ראיה כלל דתוך הגרעין אין לו דין פרי. [ואפשר דהגר"א חילק בין שומר של פרי שיש לו דין טפל וכקליפת פרי שבזה אין את הדין "שאינו בא לכלל מגע", וסבר הגר"א דהוי כפרי ממש ומטמא אף אם הוא סתום כולו, וע"כ אם תוך הגרעין דין פרי לו הוי לציפת הגרעין דין שומר, ודין כל שאינו בא לכלל מגע נאמר רק כגון בקולית עצם, דאינה כקליפת פרי שהוא שומר טפל, אלא רק חשיבות שומר לה, אך בקליפת פרי וציפת גרעין לגבי תוך הגרעין תטמא שפיר. וצריך עיון ובירור בפרט זה].

מיישב את דברי הגר"א לפי יסוד התוספות לחלק בין שומר דנבילה לשומר דאוכל

כח. שו"ר דאין זה קשה על הגר"א כלל דהנה האי דינא דכל שאינו בא לכלל מגע ל"ש בו דין שומר, הקשו התוס' [חולין קכו: ד"ה מנבלתה] ע"ז מחטה בקליפתה, דשפיר מטמאה אף שנוגע רק בקליפה, והוצא מדברי התוס' שם דדין זה נאמר בשומר דנבילה אך בשומר דאוכל לא נאמר דין זה, [ואפשר דהטעם הוא דשומר דאוכל הוי כגוף האוכל וכו'], ולפי"ז א"ש דברי הגר"א.

כט. והעולה מכל הנ"ל דשיטת הרא"ש דגרעין דין פרי לו, אך זה לגבי תוך הגרעין, וציפת הגרעין דין שומר לתוך הפרי לה, אך מדין זה אינה מצטרפת לפרי החיצון, [ואפשר שגם אינה מביאה טומאה לתוך הגרעין מדין כל שאינו לכלל מגע וכמשנ"ת], ובזה חידש הרא"ש בעוקצין, דהגרעין דין שומר לפרי החיצון לו, וע"כ הגרעין מצטרף לכל הפרי, אך בערלה א"א לאסור הגרעין מדין שומר, דדין שומר בערלה הוא מדין טפל ומשמש לפרי, והגרעין חשיבות שומר לו אך אינו טפל לפרי, ומכאן הוכיח הרא"ש דהגרעין עצמו דין פרי לו [ועיני לקמן לחילוק נוסף בין ערלה לטומאה].

הצ"ע בדברי הרא"ש בהלכות ערלה דהגרעינין התרבו מאת פרי ולא מצד דהוי עצם פרי

ל. אך עדיין מצאנו סתירה גדולה בדברי הרא"ש, דהנה בהלכות ערלה כתב הרא"ש וז"ל, והגרעינין, גרעינין של כל פרי אסורים בערלה, דדרשינן את פריה את הטפל לפריה.

וצ"ב דבהלכות ערלה עולה מדבריו דהגרעינין התרבו מצד את פריה הטפל לפריה, וסותר דבריו בברכות הנ"ל שכתב להדיא דהוא מדין שהוא בעצמו פרי. וכבר עמד בקושיא זו במעידו"ט שם, וצ"ע.

ולדברינו לעיל אפשר ליישב כיון דבגרעין יש ב' דברים, תוך הגרעין וציפת הגרעין, ואה"נ דתוך הגרעין דין ערלה ידידה משום דהוי פרי, אך ציפת הגרעין ודאי דין ערלה ידידה הוא משום דהוי שומר, [ולגבי תוך הגרעין ציפת הגרעין שפיר הוי שומר גם לדין ערלה דציפת הגרעין הוי טפל גמור לתוך הגרעין].

באור נוסף בהוכחת הרא"ש דגרעינין אינן מדין שומר

ל"א. ולפי"ז עולה בדינו ביאור נוסף בהכרח הרא"ש דהגרעין הוי פרי [דהתקשינו בזה לשיטת הרא"ש עצמו בעוקצין דהגרעין דין שומר לו וא"כ אין ראיה דדין פרי לו וכו']. דהנה אף דהגרעין הוי שומר, כיון דהוא שומר לפרי החיצון, [ואף אם לא נחלק כחילוקינו לעיל דלדין ערלה אין הגרעין חשיב שומר לפרי החיצון], אך הא ודאי דלענין ערלה שומר לשומר לא מקרי שומר, וכדמפורש בגמ', וכיון דתוך הגרעין לגבי הפרי החיצון הוי כשומר לשומר [וכנ"ץ של רימון], ל"ש דתוך הגרעין יחשב ערלה מדין שומר. וזהו הוכחת הרא"ש דהגרעין דין פרי לו.

מיסד דגם את עיקר הענין דהגרעינין נחשבינן לפרי נלמד מ'את פרי'

לב. אמנם עיקר הפירוש שפירשנו בדברי הרא"ש בהלכות ערלה יש בו קצת מן הדוחק בלשון הרא"ש שם, דלפי דברינו צ"ל דמה שהביא הרא"ש את המקור דהגרעינין חייבין בערלה מ"את פריה", אזיל רק על ציפת הגרעין, וצ"ע.

תמיהה גדולה בדברי המשנ"ב בדין עיקר וטפל

לג וע"כ נראה דגם לדעת הרא"ש דהגרעינין דין פרי להם, גם זה נלמד מאת פריה. דהנה כתב במשנ"ב [ר"ב ס"ק כ"ב] דאף לשיטת הרשב"א דהסכים הגר"א כמותו דגרעינין אין מברכין עליהן בפה"ע, אך כאשר יברך בפה"ע על הפרי גופו תועיל לגרעינין הברכה כיון דדין טפל להם, ועיקר וטפל מברך על העיקר ופוסט את הטפילה.

וז"ל אך אם אוכל הגרעין אחר שאוכל הפרי מסתברא דלכו"נ נפטר בברכת בפה"ע שבירך על הפרי משום דהוי טפל לפרי: ושעה"צ שם באר "אפילו לדעת הרשב"א דלא הוי כפרי עכ"פ לדידיה מתרבי גרעינין בערלה מדהוי טפל לפרי, וממילא בענינו הלא בכ"מ ק"ל דמברך על העיקר ופוסט הטפל וכן מצאתי בספר שדי חמד בשם איזה פוסקים" ע"כ.

ולכא' הדברים מרפסן איגרי דדין עיקר וטפל בברכה הוא דין באכילה וכגון שעיקר אכילתו היא המליח ממילא פוסט את הפת, ומה שעיקר באכילה פוסט את הנטפל אליו באכילה, אך דין את פריה הטפל לפריה הוא דמברכין מיניה הגרעינין הוא דטפל לפרי וממילא נאסר, ומה זה שייך לדין עיקר וטפל באכילה, והלא אינו צריך לאכול את הגרעין לשם אכילת הפרי, וצ"ע.

יסוד בענין טפל - דב' עיני טפל הם

לד. והמבואר מכאן דב' עיני טפל יש, דעיקר שם טפל הכונה לדבר מחובר לדבר אחר [וכדאיתא בכלים בכמה דוכתי [וכן לגבי שער וכדו' וטפילה של תכשיטין], ועוד כלשון מושאל הכונה בטפל לדבר שאינו חשוב המשמש לדבר אחר, ולדעת הרא"ש יש בריבוי דאת פריה לערלה ב' עיני טפל הללו, א. טפל לגוף הפרי דביחד עם הפרי חשיב כחלק ממנו וכגון קליפה, ובאופן זה דין פרי ידידה

רק מכח שנטפל לפרי העיקרי ואין כאן עוד חשיבות פרי, ב. דיש עוד ריבוי מהנטפל לפריה דנתרבה דבר שהוא מחובר ונטפל לפרי שדינו כפרי עצמו, [ובדין זה "את פרי הטפל לפריה" פירושו הנמצא וטפל [מלשון מחובר] לפריה דגם לו תורת פרי ולא בגלל שהוא נטפל לעיקר הפרי, והיינו דב' עינים אלו נלמדים מאת פריה], וטפל זה יש לו שם פרי מצד עצמו, והיינו דאף הגרעין שאינו חשוב כ"כ ואינו עיקר הפרי, נתרבה דתורת פרי לו מצד עצמו, וכלול באת פריה דהרי צומח יחד עם עיקר הפרי ויש לו חשיבות.

מבאר את דעת הרשב"א

לה. וגם לדעת הרשב"א הסובר דאין לגרעינין דין פרי, נראה דדין טפל דגרעין לגבי ערלה, אינו מדין שומר כקליפה וכדו', אלא ביאורו שאף שכשהגרעין לעצמו אין בו חשיבות פרי, אך כשדנים על כל הפרי יחד עם הגרעין, נחשב כחלק מן הפרי עצמו, וזה כונת המשנ"ב דגרעין נפטר בברכת העץ שמברכים על הפרי עצמו, דאפילו להרשב"א ריבוי הגרעינין מדין טפל אינו כטפל של קליפה וכדו', אלא דבתורת טפל חשיב הגרעין כפרי ממש, וע"כ נפטר בברכת פרי העץ על הפרי העיקרי, דחשיב הגרעין חלק מן הפרי אם אוכלו ביחד עם עיקר הפרי, ואין כונת המשנ"ב דמקרי טפל לאכילה. [ויש להוסיף בזה דגם בדין 'עיקר וטפל' בברכה נתחדש ב' דינים, טפל באכילה והיינו שעיקר האכילה הוא לשם דבר אחר כמו פת ומליח, וגם דדבר שבתורת טפל מצטרף לשם העיקר, אפשר לברך על העיקר ולפסול את הטפילה אף שאין אוכלם בבת אחת, ויש ראיות לחידוש זה, וכן נראה ברא"ה לענין מי שלקוח ומיץ פירות, ובמשנ"ב בענין שתית מרק (סי' ר"ה ס"ק ט' י"ב) דמוכח מדבריו שגם לאחר שאכל הירק הרי המרק נטפל, ואכמ"ל].

מיסד דגם להרא"ש הוי פרי מדין את פרי

לו. ונראה לפי"ז, דגם לדעת הרא"ש אף שסובר דגרעין דין פרי ממש לו, אך דין זה גופא דהגרעין חשיב כפרי נתרבה מאת פריה, וכונת הרא"ש להוכיח דכיון שהגרעין עצמו ל"ש שיחשב חלק מעצם הפרי מדין שומר וטפל ומשמש לפרי העיקרי, וכמשנ"ת, ובע"כ שיש באת פריה ריבוי נוסף דגם לגרעין הגודל ביחד עם הפרי יש חשיבות פרי, אף שהוא רק מחובר לפרי, ובזה סברת הרא"ש דילפינן מערלה לכל הדינים שלגרעין יש שם פרי ממש, והיינו שהריבוי דגרעינין לערלה, הוא גילוי מילתא שהגרעין נחשב כפרי וממילא דינו כן גם לענין ברכה, וא"ש דברי הרא"ש.

ונמצא שלכו"ע יש כאן ריבוי שמדין טפל נחשב כחלק מן הפרי, אלא שנחלקו כל שאוכלו לבדו, דלדעת הרשב"א דלעצמו אינו נחשב חלק מן הפרי, ולדעת הרא"ש שפיר נקרא חלק מן הפרי גם כשאוכלו בעצמו.

ישוב שיטת הרא"ש מדין גרעינין לענין רבעי

לז. והנה תמיהה גדולה האחרונים (צל"ח ברכות ל"ו ב') ועוד גדולי האחרונים וכדלקמן) על דברי הרא"ש הנ"ל דגרעינים יש להם תורת פרי ממש, מהא דאיתא במסכת ערלה פ"א מ"ח דהגרעינים אינם אסורים משום רבעי, ובשלמא אם לענין ערלה איסורם משום דהוי שומר שפיר לא שייך דין שומר לענין רבעי, אך אם נימא כהרא"ש דהוי פרי ממש אמאי לא יאסרו כמו לענין ערלה, ומכח זה קושיא זו פסקו מגדולי הפוסקים (יעו"ב פרי חדש סי' ר"ב ובדברי ביאה"ג שם ובדברי אבן העזר שם) כהרשב"א.

אכן לפי היסוד הנ"ל דגם לפי הרא"ש הוא שם פרי בטפל שפיר י"ל דלענין רבעי ליכא האי דינא, וכן מפורש בראש יוסף שם (דף ל"ו ב') דלענין רבעי ליכא ריבויא דאת פריה [וצריך לומר דלענין זה לא אמרינן דהוי גילוי מילתא



בכתבה כדיבור שייך ד"ז, אבל אם אמר' דהוי רק סימן להחשיב זאת דיבור, א"כ זהו לא שייך בכלל לגבי הדין דכתיבה כדיבור, שיש ע"ז תורת דיבור מצד עצם הכתיבה.

בדין חרש לא יתרום

אך לכאורה יש לתמוה ע"ד האחרונים דסברי שזהו דין בדיבור שיצא מכלל הרהור, דזהו נגד מה שאמרו להדיא בגמ' (ברכות טו.) דהא דתנן בתרומות (פ"א מ"ב) חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום. ה"ט מכיון שאינו יכול לברך ולהשמיע לאזנו את הברכה. ומוכח מהגמ' דלא מספיק שהדיבור שלו ראוי להשמיע לאזנו, אלא צריך שישמע בפועל את הדיבור. ולפ"ז מבואר כמ"ש השפתי חכמים שאם יש רעש מבחוץ אינו יוצא י"ח, כיון שהגברא צריך לשמוע בפועל את הדיבור. אבל את"ל דזהו רק סימן להחשיב זאת לדיבור, א"כ מהכ"ת להצריך שישמע לזה בפועל, וסגי במה שראוי לשמוע באזנו.

וצ"ל לפמ"ש החזו"א (סי' יד סק"א) דיסוד דין זה תלוי במקור הדין דבעי' להשמיע לאזנו, דבתחילה אמרינן בגמ' (ברכות טו.) דדריש רבי יוסי מדכתיב 'שמע' השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו. אבל לאחר מכן אמר' דלדעת רבנן (ברכות יג.) דרש' מהאי קרא דק"ש נקראת בכל לשון שאתה שומע. ורבי יוסי תרתי שמע מינה. וביאר הרשב"א דאת"ל ש"צ' להשמיע לאזנו, א"כ הרהור כדיבור דמי, וממילא פשוט שנקרא בכל לשון, דבהרהור אין חילוק לשונות. [וע' בתוס' (שבת מ: ד"ה וכו') דאסור להרהר בבית המרחץ בלה"ק]. ולפ"ז מוכח להדיא דהדין להשמיע לאזנו הוי סימן לקבוע ע"ז דין דיבור. אבל לפי הלימוד ממשמעות הלשון שמע מסתבר דהוי דין בגברא שצריך להשמיע לאזנו את מה שמדבר.

ולפ"ז י"ל דמה שהוכיחו מהמשנה דחרש לא יתרום כו' היינו רק לפי מה שדרשו מעיקרא מקרא דשמע שצריך להשמיע לאזנו, ולכן החרש אינו יוצא י"ח בברכה שאינו שומע באזנו. אבל איה"נ למסקנא י"ל דהוי תנאי בשם דיבור, ולא צריך שישמע בפועל את הדיבור בעצמו.

בדין חרש אינו מוציא אחרים לכתחלה

ובאופן נוסף יש לבאר דהנה בהמשך הגמ' (שם) אמרו בהא דתנן הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחש"ו, דהיינו טעמא כיון דצריך להשמיע לאזנו, ולר' יוסי לא יצא גם בדיעבד, ולרבי יהודה לא יוציאו לכתחלה. ובקובץ הערות (סי' מח ס"ק יד) הביא ממו"ח הג"ר מאיר אטלס שהקשה דמה טעם יש בזה שהחרש לא יוכל להוציא לכתחלה לר' יהודה, דבשלמא לר' יוסי אינו מוציא מפני שאינו מחויב בדבר במצוה זו, וכמו שביאר בתשו' רעק"א (סי' ז'), אבל לר' יהודה הרי גם חרש מחויב במגילה, והאחר היוצא השמיע לאזנו, ומאי איכפת לן שהחרש לא השמיע לאזנו. ותי' בקובץ הערות דצריך שיהא מעשה המצוה אצל המוציא בשלימות, ומכיון שאצל המוציא הוא רק מצוה של דיעבד ולא של לכתחלה, גם אצל היוצא ממנו אין זו רק מצוה של דיעבד, דדין שומע כעונה הוא שהשומע יוצא במצוה של העונה. ע"כ.

ולפ"ז ל"צ לחדש כמ"ש רעק"א שנחשב כאינו בר חיובא למצוה זו, אלא דאפי' נימא דאנוס הוי בר חיובא, מ"מ צריך לדון שיהא ע"ז שם מעשה מצוה גמור אצל המבכר. וכן הוכיח באבנ"ז (סי' תלט) ממ"ש בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' לג) במי שהוא כבד שמיעה, דאינו מוציא אחרים לכתחילה, אפי' שיכול להגביה קולו ולשמוע, והוא בר חיובא במצוה זו, דמ"מ כיון שבמעשה זה אינו יוצא י"ח לכתחלה, הרי זה

ומעתה יש לדון בדבר המצוי שיש רעש בסביבתו אם לכתחלה ראוי להגביה את קולו ולהשמיע לאזנו. דהנה בשפתי חכמים (שמות ח ח) ביאר מה שנאמר בפסוק 'ויצעק משה' דלא הספיק לו תפילה רגילה כמו בכל המכות, כיון שהיו הצפרדעים צועקים, והוצרך להרים קולו בתפלתו כדי שישמיע לאזניו את תפלתו, ולכן סיים הפסוק 'על דבר הצפרדעים' דהיינו שהוצרך לצעוק מחמת דיבורם.

אבל הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קמג סק"ו) כתב דלא צריך שהמבכר והמתפלל ישמע בפועל את הדיבור, אלא מספיק במה שראוי לכך, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ובזה ת"מ מה שהק' הטור (סי' קא) לגבי תפילת לחש שמבואר מהירושלמי דלכתחלה צריך להשמיע לאזנו. וקשה ממה שאמרו בתוספתא (פ"ג ה"ט) יכול יהא משמיע לאזניו כבר פירש בחנה 'וקולה לא ישמע'. וכו' הנצי"ב דיש ליישב שאין כאן סתירה, דחנה התפללה באופן שיכלה לשמוע זאת, אלא דכיון שהיתה בעזרה שזהו מקום שיש בו הרבה רעש, לכן קולה לא נשמע, וזהו לא לעיכובא בכלל, אבל לעולם הלכה כירושלמי דהמתפלל צריך להשמיע לאזנו. אך כ' לדייק מהשאלות דצריך 'לאגבוי קלא' כדי לשמוע. ומשמע דלגבי ק"ש יש להחמיר יותר מברכות וצריך לשמוע בפועל. וה"ט דהתם הוי דין דאורייתא כדדרש' מקרא דשמע וגו'.

וכבר הביא בכף החיים (סי' סב סק"ח) בשם חסד לאלפים שנסתפק במי שעומד במקום בלבול וקול רבים אם צריך להרים קולו עד שישמיע לאזניו או סגי בקול דהוה מצי למישמע אי הוה קאי במקום אחר יחידי. ע"ש. וכן הסתפק הגרש"א בהליכות שלמה (ח"א סי' כב ס"ד).

השמעה לאזנו סימן או סיבה

ונראה לבאר צדדי הספק ביסוד הדין שצריך להשמיע לאזנו, אם הוי 'סימן' ליחשב דיבור, וכמ"ש המאירי וקרן אורה דדיבור בלחש הוי כעין הרהור, ולפ"ז מסתבר דמספיק שהוא ראוי לשמוע את הדיבור. או דהוי הל' בשמיעת הגברא בפועל כדי לעורר את הכונה, וכמ"ש בספר המנהיג והטור (סי' קא). ולפ"ז בעי' שישמיע לאזנו לעיכובא ולא סגי במה שראוי לכך. וכ"כ בספר חרדים (מ"ע פ"ג) וז"ל, מצות התפלה ומצות ברכת המזון ומצות ברכת התורה דהוו דאורייתא תלויות גם באזן דהא כל הברכות כולן מצוה שישמיע לאזניו כל תיבה שיוציא מפיו.

ובפשטות היה נראה דזהו גופא מח' ר' יהודה ור' יוסי דאם השמיעה הוי תנאי בדיבור, א"כ מסתבר דהוי לעיכובא, כדי שיצא מכלל הרהור, אבל אם הוי רק הל' נוספת שצריך לשמוע כדי להרבות את הכונה או כדי שגם האזן תשתתף במצוה, בפשטות הר"ז רק לכתחלה בעלמא. אמנם יש לדקדק בל' הגמ' (ברכות טו.) דהוי דין בדיבור לכ"ע, דתנאי לא יברך אדם ברכת המזון 'בלבו' ואם בירך יצא. ומפרשין דמיירי שבירך בפיו אלא שלא השמיע לאזניו. וכן אמרו עוד בהמשך הגמ' דאמר רבי מאיר הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום 'על לבבך' אחר כונת הלב הן הדברים. ומבואר דהוי ריעותא בדיבור כשלא שומע.

ונפק"מ במ"ש הרעק"א (סי' ל') בהא דתנן אילם לא יתרום מפני שאינו יכול לברך, וגם למ"ד דכתיבה כדיבור אינו יכול לכתוב את הברכה, כיון דלא עדיף מדיבור עצמו שלא השמיע לאזניו דאף דמוציאו מפיו דבדאי הוי דיבור מעליא מ"מ בעי דוקא השמעת אוזניו, וה"נ אינו שומע את הכתיבה. ושוב מצא הרעק"א (בס"ס לב) סברא זו בתומים (סי' צו סק"ה) דהכותב ק"ש לא יד"ח, אף אם כתיבה כדיבור דמי, דמכל מקום לא השמיע לאזניו. ע"כ. ולכא' דבריו מבוארים היטב אי נקט' שיש דין שמיעה בפועל, ולכן גם

מערלה אלא דלעולם שם רבעי שהוא דין שבת וקודש הילולים הוא דין רק 'בעיקר פרי' [ועי' עוד בדברי החזון איש ערלה (סימן ג אות ו ד"ה שם קליפי הרמון) 'די"ל דאע"ג דלא הוי אוכלא לענין רבעי מ"מ לענין ערלה חשיב אוכלא, דכל שאכילתו מצוה בעינן אוכלא טפי אך לענין טומאת אוכלין שפיר נחשב אוכלא כערלה" והוא כעין יסודינו הנ"ל ומיושב היטב שיטת הרא"ש.

ולפ"ז יש לומר שגם לדעת הרא"ש הגרעין נתרבה לשם פרי 'בתורת טפל' אך ודאי שלא נתרבה לעיקר פרי.

ויעוי' בלשונו הזהב של המשנ"ב (ר"ב סק"ד) שביאר את שיטת הרא"ש דהגרעין נמי נחשב חלק מחלקי הפרי ולכן ברכתו העץ, ומבואר דאף שהרא"ש הוכיח דמקרי פרי מצד עצמו ולא מדין שומר מ"מ אינו מדין שהגרעין בפני עצמו נחשב פרי, אלא רק בתורת חלק מחלקי הפרי, וכמו שנתבאר.

ישוב סתירת השו"ע לענין גרעינים המרים

לח. ולפ"ז מתיישב היטב דברי מרן השו"ע (סי' ר"ב ס"ג) שמחד גיסא פסק דהגרעינים הם פרי ממש ומצד שני נקט דבמרים ומתקם מברכים שהכל, שתמהנו עליהם בתחלת דברינו דשפיר למד מרן בדברי הרא"ש דאף שאמנם נתרבה שהגרעינים נחשב גם לפרי אך ודאי אינם 'עיקר הפרי' אלא דחל עליהם שם פרי בתורת טפל, ובזה כל שהם מרים ואינם ראויים כלל לאכילה, ולא שייך בהו סברת דנטעי אדעתא דהכי, הדר דינא דברכתם שהכל, [ועי' בשאר הגולה על סעיף ה'] ומיושב היטב גם שיטת השערי תשובה דגרעינים מרים ומתקם לכו"ע לא שייך לומר דהוי בדין פרי, ולכן בגרעינים אלו גם אם בירך העץ ממנ"פ צריך לחזור ולברך.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א ראש חבורת ש"ס

ברכה להשמיע לאזנו

יש לעורר בהלכות ברכות במה שהרבה נוהגים לברך בלחש בינו לבין עצמו, וצריך לידע שלכתחלה צריך להשמיע לאזנו, וכמו שאמרו במשנה (ברכות טו.) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא. רבי יוסי אומר לא יצא. ובגמ' דימו ברכת המזון ושאר מצוות התלויות בדיבור לדין קריאת שמע שצריך להשמיע לאזנו. והובא לדינא בטוש"ע סי' קא (ס"ב) לגבי תפילה, ובס' קפה (ס"ב) לגבי ברכהמ"ז. וכ"פ בבאיה"ל (ס"ס קצט) לענין זימון.

ועיין בספר חרדים (מ"ע פ"ג) שכ' דהסכימו רוב הפוסקים שאם לא השמיע לאזניו לא יצא וצריך לחזור, ואפילו תפלת י"ח שתקנוה בלחש לא אמרו אלא שלא ישמע חבירו, אבל אם לא השמיע אפילו לאזנו לא יצא. והובא בברכ"י ושערי תשובה (סי' קפה סק"א). ובס' חסד לאלפים (ר"ס קפה) ובן איש חי (פר' חקת אות ז) כתבו שאם לא השמיע לאזניו אע"פ שמרן פסק דיצא, צריך להחמיר לאכול עוד כזית פת ויברך כראוי בשפתי, כדי שלא יכנס בספק ביטול מ"ע דבהמ"ז מה"ת. ע"ש.

אבל בבאור הלכה (סי' סב ס"ג ד"ה ואם) תמה ע"ד החרדים שזה נגד גמרא מפורשת וכל הפוסקים שפסקו שיצא בדיעבד. ואולי כוונתו דלא יצא המצוה מן המובחר מה"ת. וכן תמה מרן מ"ז זיע"א בשו"ת יבי"א (ח"ד סי' יח סק"ג) דמעולם לא ימצא רוב הפוסקים שיסברו דלא יצא, היפך גמרא ערוכה וכל הפוסקים הנ"ל. וגם בבן איש חי (פר' וארא אות יב) פסק, שאם קרא ק"ש ולא השמיע לאזנו יצא. וא"כ לא הי"ל להחמיר יותר בבהמ"ז, שהרי מבואר בש"ס דשאר מצוות קילי מדין ק"ש. ע"כ.

פוגם גם את האחרים. ולפי"ז כ' נפק"מ במי שמניח אוטם על אזנו דאינו מוציא אחרים י"ח בקריאתו.

אך בפשטות דין זה תלוי במח' החזו"א וביה"ל בגדר שומע כעונה אי הוי מדין שליחות על הדיבור, או שמספיק בשמיעה ליחשב כדיבור. ודבריהם מבוארים לפי הצד דהוי מדין שליחות, ולכן צריך לדון כלפי המבכר אי הוי ברכה מעלייתא. אבל לפ"ד הבית הלוי שנתחדש בדין שומע כעונה שהשמיעה כדיבור דמי, א"כ לא אכפ"ל שהמבכר אינו יוצא י"ח בקריאה זו, והעיקר תלוי שיהא בר חיובא כדי שיהיה ע"ז שם מצוה.

וכבר נח' בזה הפוסקים בשו"ת ריב"ש (סי' שצא) לגבי לועז ששמע מעברי את המגילה שקרא בלועזית, אם יצא י"ח, כיון שמהמבכר אינו יוצא י"ח בקריאה זו. והובא במ"ב (סי' תרצ"ס"ק לג). וכן נח' הפוסקים אם סומא יכול להוציא אחרים יד"ח בברכת בורא מאורי האש. ונתבאר בעיוני סוגיות (ח"א סי' יב וסי' יד).

ועוד תמה הקה"י (ברכות סי' יג סק"ג) דבנ"ד נראה דלכ"ע חרש יוכל להוציא י"ח את האחרים אליבא דר' יהודה, דנהי שהמבכר אינו יוצא י"ח רק לכתחלה, מ"מ מסתבר שאינו לעיכובא אצל השומע, וכמ"ש התוס' (נדה סו: ד"ה כל) דבהכשר מצוה סגי לכתחלה במה שראוי לבילה, ורק לגבי הבילה עצמה צריך לבלול בידים לכתחלה.

ובאמת בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קיג) כ' דאינו יודע שום פסול שהחרש יהא ש"ץ, דנהי שהוא יוצא רק בדיעבד מ"מ השומע שהשמיע לאזנו נפיק לכתחלה. וברע"ק (או"ח סי' נב) תמה עליו מהגמ' (ברכות טו.) דמבואר להדיא לא כן. וכ"פ במ"ב (סי' נג ס"ק מא).

בגדר השמיעה לאזנו תנאי כדיבור

ולכן נראה לומר באופן אחר במ"ש הראשונים דהדין שהמבכר והמתפלל צריך להשמיע לאזנו הוי תנאי כדיבור, שאם אינו משמיע לאזנו דומה להרהור בלב, ואין כונתם דהוי רק בגדר 'סימן' שיהא נחשב דיבור, אלא דהרי"ז 'תנאי כדיבור' דלא מספיק שיוציא בשפתיו את הקריאת שמע, אלא צריך גם שהדיבור יביא לו תועלת במה ששומע את מה שאומר, דיש ב' חלקים לדיבור, במה שמוציא מפיו ובמה שמגיע לאזנו, וכשחסר השמיעה דומה להרהור בלב, כמבואר בל' הגמ', כיון דאין זה נחשב כדיבור חשוב שמביא תועלת.

ולפי"ז מבואר היטב הדין דחרש אינו יוצא י"ח, דאפי' שזהו יצא מכלל הרהור במה שראוי להשמיע לאזנו, מ"מ לא נתקיים כדיבורו השמיעה לאזנו וממילא אינו נחשב כדיבור שהביא לתועלת. ואין צורך לומר דהוי הלכה נוספת שצריך להשמיע לאזנו כדי להרבות בכונה.

ובזה מיושב ג"כ קו' הקובץ הערות בהא דחרש אינו מוציא אחרים יד"ח לכתחלה, גם לפ"ד הבית הלוי דשומע כעונה הוי דין בשמיעה, ואי"ז מטעם שליחות, דיש לומר דהוי דיבור שאינו חשוב במה שלא הועיל למבכר, ונמצא שאי"ז חסרון רק בגבאר המבכר שאינו שומע, אלא זהו חסרון במעשה מצוה של המבכר, במה שדיבורו לא הביא לו תועלת, וממילא דמי לקריאה דלאו בר חיובא דלא מהני להוציא י"ח מדין שומע כעונה. וכ"כ באבי עזרי (הל' שופר פ"ב). [וה"נ י"ל בנדון השב"י במי שכבדו אזניו מלשמוע דחשיב כדיבור שאין בו תועלת לעצמו. אבל בנדון האבנ"ז שכבדו אזניו משמוע נראה דאין ריעותא מצד הדיבור אלא רק אריא דרביע עליה].

ולפי"ז אפשר ליישב ד' התשב"ץ דס"ל שכל דברי הגמ' מיירי רק לפי הצד דמה שצריך להשמיע לאזנו נלמד מפשוטו של

מקרא דכתיב 'שמע', אבל לפמ"ש הרשב"א שזהו נלמד מהא דבעי' דיבור ולא סגי בהרהור, א"כ מוכח דדין השמיעה הוי רק סימן לשם דיבור, וממילא אין חסרון בכלל במה שהחרש אינו משמיע לאזנו, דמ"מ יש ע"ז תורת דיבור.

בדין שומע כעונה שאינו משמיע לאזנו

ובזה אפשר לבאר ד' החזו"א (סי' כט סק"ג) שהביא ד' הבית הלוי (קונט' לחנוכה) שכ' דלא מהני שומע כעונה בברכת כהנים, כיון דאין זה בקול רם. וביאר החזו"א דס"ל דהשמיעה היא א' ממיני הדיבור, ולכן א"א להחשיב זאת כדיבור בקול רם. אבל כ' החזו"א לדחות ד"ל בביאור הדין שומע כעונה שמתאחדים השומע והמשמיע, ומתייחס אליו הדיבור של המשמיע שהיה בקול רם. והוכיח כן מהא דיוצא י"ח בקריאת שמע, והרי בעי' שישמיע את הקול לאזנו, ואת"ל שנתחדש דהשמיעה היא מין ממיני הדיבור, אתי הוי כדיבור בלחש שלא השמיע לאזנו. אלא מוכח שמתייחס אליו הדיבור של המשמיע שהשמיע לאזנו. עכ"ד.

ובפשטות נחלקו בהנ"ל דהבית הלוי סבר דהדין שצריך להשמיע לאזנו הוי תנאי בגבאר, וא"כ לק"מ דשפיר מהני שמיעת השומע לצאת י"ח, אבל החזו"א ס"ל דהוי דין בדיבור, ולכן סבר דלפי הצד דשומע כעונה הוי מין ממיני הדיבור, מה שהמבכר משמיע לאזנו לא מועיל לשומע. וכ"כ בקה"י (ברכות סי' יג)

אבל דברי החזו"א צריכים עיון דגם לפי הצד דהשמיעה הוי דין בדיבור, לא קשיא מידי ע"ד הבית הלוי, דמ"מ נתחדש בדין שומע כעונה דהשמיעה מועילה כמו דיבור, ולענין השמיעה שפיר מתקיים תנאי דמשמיע לאזנו, שהרי הוא שומע את השמיעה באזנו. וכן תמה באבי עזרי (פ"ד מהל' תפלה ה"א).

אך להנ"ל יש לבאר דבריו דצריך להשמיע לאזנו כדי שהדיבור יביא לו תועלת, ולכן הק' דלפי הצד שנתחדש בדין שומע כעונה שמספיק שמיעה, א"כ שמיעה לא דמי לדיבור, כיון שלא פעלה פעולה להשמיע לאזנו אלא יש כאן רק את השמיעה לאזנו ללא הדיבור שמשמיע לאזנו.

הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

ראש הכולל

בטעם איסור אכילה ללא ברכה

א

המסופק אם בירך דעת רוב הפוסקים שיכול לאכול לכתחילה לאכול בלא ברכה ברם דעת המהרש"א בפסחים (ק"ב ע"א) דלא אמרינן ספק ברכות לקולא אלא בברכת המצוות דהברכות אין מעכבות משא"כ בברכת הנהנין דאסור לאכול בלא ברכה שפיר צריך לחזור ולברך משום דאל"כ יהי' אסור לו ליהנות מספק בלא ברכה, וכן הובא עוד בכמה מהפוסקים

והנה יש ללמוד ולהבין דעת הפוסקים בזה שלכאורה פשוט לשון הגמ' בברכות (לה ע"ב) אמר רבי חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גוזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל שנאמר גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית, ואם הברכה היא כעין תשלום א"כ וודאי שאסור ליקח ללא רשות בעליו. בפשטות דברי הגמ' אלו הם המשך הגמ' שקדמה להם

ב. הנה החושש לשיטה זו חייב לברך לכל השיטות שהרי אחר שחש בלבו מלאכול מספק ברכה הרי ממילא הסיח דעתו מאכילה וחייב בברכה מן הדין אף למ"ד שפטור בברכה וא"כ לא שייך סב"ל בזה שתמיד יתחייב בברכה, ואם יש לחוש אינו אלא מטעם ברכה שאינה צריכה וגם זה אינו חמור כו"כ שהרי סו"ס רוצה לאכול והוי הברכה צריכה גם צריכה ודו"ק.

דאיתא התם, 'רבי לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתוב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה'. וא"כ ההיתר של האדם ליהנות מהעולם הזה והשימוש בו הוא רק ע"י שקונוהו כביכול בברכתו ואם אוכל בלא ברכה הרי כאילו גזל.

וידועים דברי רש"י (שם) שפירש באופן אחר ענין הגזל וז"ל 'גוזל להקדוש ברוך הוא - את ברכתו' וא"כ רש"י פירש הגזל על הברכה ולא על עצם המאכל.

ולדבריו המאכל עצמו אינו אסור באכילה וכל התביעה על האדם מחמת שהיה באפשרותו ע"י האכילה להוריד שפע וברכה ומנע זאת הרי הוא כאילו גזל.

ב

והנה יש לבאר דברי רש"י בב' אופנים האחד שמאחר שהיה ביכולתו לברך ולא בירך גרע ברכה לעולם והוי כאילו גזל.

א- ובזה מבואר מדוע אונן שפטור מכל המצוות ובעל קרי (ברכות כ ע"ב) יכולים לאכול ללא ברכה שמאחר שהם פטורים מברכה מהדין הרי אין בכך גזל שמנע הברכה שהרי לא היה בידם לברך כלל ואין חסרון במניעת הברכה וכן ביאר בש"ת אבני נזר (או"ח סימן לז)

ב- וכן יבואר מדוע מותר לאכול לכתחילה בכל ספק ברכות שמאחר ומהדין אינו יכול לשוב ולברך הרי שאין חסרון במניעת הברכה שלעולם לא היתה יכולה להיות ברכה מחמת הספק.

ג- וכן יבואר דברי הט"ז (סי' סב סק"א) במי שצמא בלילה במטתו שא"א לו ליטול ידיו ולברך יהרהר הברכה בלבו וישתה. ובמ"ב (שם סק"ח) שם הביא לספר מטה יהודה שחולק עליו יעו"ש. והנה לדברי רש"י לא קשיא מידי שאחר שאם לא יתיר לו לשתות ימנע משתיה לגמרי הרי אין בשותיתו משום גזל שממה נפשך לא יברך וממילא לא מנע ברכה בשותיתו.

ג

אולם יש לבאר דברי רש"י בדרך מחודשת יותר, שמאחר שהפרי זה היה יכול להיאכל בברכה ואכלו ללא ברכה אמרינן שכאילו גזל הברכה הינו ע"י שכילה את אותו הפרי שאם היה בעולם היה יכול להיאכל עם ברכה ע"י אחר וע"י כילוי מנע ברכה מהעולם, ומשמעות לשון כאילו גזל משמע יותר חסרון ולקחת דבר ולכאורה מתאים יותר לפירוש זה.

והנה אם נימא כביאור זה אפשר לבאר כמה ענינים וסוגיות בהל' ברכות.

א- דאיתא בגמ' בברכות (נ ע"ב) אמר רב יהודה שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה מסלקן לצד אחד ומבכר תניא חדא בולען ותניא אידך פולטן ותניא אידך מסלקן לא קשיא הא דתניא בולען במשקין והא דתניא פולטן במידי דלא ממאס והא דתניא מסלקן במידי דממאס,

ונחלקו הראשונים בביאור הגמ' גבי שכח והכניס משקין דדעת ר"ח וכן פירש רש"י שבוולען ופטור מברכה שאינו יכול לפלוטם שכן מפסידן, אולם ברשב"א (שם) הביא לדברי ר"ח ז"ל דטעמא דבולען בלא ברכה משום דכיון דהכניסן בפיו ממאסן ואדחו משתיה דכל אדם, והילכך אין להקפיד על ברכתן וכן דעת הגאונים ז"ל דאינו מבכר עליהם כלל משום דהוה להו נראה ונדחה, והואיל ואידחו אידחו, וראה בפסקי הר"ד שכתב כעין זה וז"ל משעה ששם האוכלין לתוך פיו בטלו ונמאסו ברוק פיו, ואין בהן משום אסור ליהנות בלא ברכה, כיון דבטלו מהוייתן.



אם מותר לכלול בברכת מעין ג' דבר שהוא ספק

כתב מרן הש"ע בסימן ר"ח (סעיף יח), לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין ג', אף על פי שאינו מוסיף שם ומלכות. ע"ש. ומקור דין זה הוא בתה"ד (סי' לו) ז"ל, ואם היה בא להחמיר ולצדד כדי לצאת ידי כולם למעבד, נראה דלא שפיר דמי למיעבד הכי, שיכלל על הספק, שום נוסח אחרת בברכה דמעין ג', אע"פ שאינו מוסיף שם ומלכות. וראייה מהא דמייני התוס' ורוב החבורים מירושלמי דברכות, ר' ירמיה לא אכל סולתא (היינו קליות. תו"ס לז). דמן יומיה, משום דהוי מסופק בברכה אחרונה, אי מברכין לאחריו מעין ג', על האדמה ועל פרי האדמה. ואמאי לא אכלו מן יומין, אי הוה בעי הוה אכיל ליה, עם ביצים ותאנים, והוה פוטרן ממ"ז, כדפרשין לעיל, אע"כ אין כוללים בברכה דמעין ג', שום ספק, כגון זה שהיה צריך לומר על העץ ועל פרי העץ בשביל התאנים, ולכלול בה על האדמה ועל פרי האדמה, מחמת ספק דסולת, וה"ה בנ"ד, אין כוללין בה מספק. ואין נראה לחלק דספק דהתם, אי סבירא לן דאין מברכין על האדמה וע"פ האדמה, על הסלת, והיינו ע"כ, משום דחכמים לא תיקנו מטבע זו על האדמה ועל פ"ה, משום דלא שייכא, אלא אאוכל סולת או כוסס חטים, והך אכילה לא חשיבא, וא"כ הך מטבע זו לא אשכחן בשום דוכתא, ולכן אין כוללים אותו, אבל מטבע דאשכחן בעלמא, כגון על הגפן ועל פ"ה, לעולם נימא דכילינן לך. דאמאי נחלק, כ"כ במילתא דלית בה טעמא דמה טעם לא נכלל בו כל ספיקות, מה בכך אם אנו מוסיפין דברים אחרים בברכה, מאחר שאין מוסיפים בברכה שם ומלכות, וכיון דמילתא בלא טעמא הוא, לא מחלקינן בהו בסברות המבדילים מן הלב. עכ"ל.

ובהגהות רבינו הגאון רע"א (סי' רח על סעיף יח), העיר דאין לה"ה מהירושלמי, דהא הטועה ומזכיר מאורע של שאר ימים בתפלה לא הוי הפסק, וכמו שפסק בש"ע ס"ס ק"ח, [וז"ל, הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה, שלא בזמנה, לא הוי הפסקה]. ומשום שכיון שנוסח זה יש לו עיקר באיזה זמן לא נחשב הפסק, וכמו כן כאן יש לומר שיכול לכלול מספק כיון שיש נוסח זה בברכה ולא הוי הפסק, משא"כ בההיא דירושלמי שאם לא תיקנו חז"ל "על האדמה" ואינו מאורע בשום פעם הוי הפסק. ע"ש. ואף שבאמת בתה"ד מבואר להדיא שמאין בחילוק זה, [וכן העיר החתן סופר סי' א' על זקנו], ס"ל להגרע"א שלא היה למרן הש"ע לפסוק בזה כהתה"ד, מאחר שהוא ז"ל פסק בס"ס ק"ח שלא הוי הפסק.

אכן נראה בס"ד ליישב פסקי מרו אהדדי, ע"פ מש"כ הט"ז (סי' רח ס"ק יט), דדוקא לכתחלה לא ישתה אותו דבר שמסופק, אבל בדיעבד שאכל או שתה אותו דבר שמסופק וא"א לו בענין אחר, פשיטא שיכול לעשות כן, ואף התה"ד מודה בזה. אך כ' שמדברי הב"ה והש"ע מוכח שגם מי שאכל כבר ואינו יודע מה יברך אחריו, אין לו שום תקנה להוסיף ברכה אחרונה מספק, אע"פ שאי אפשר לו בענין אחר. ע"ש. וכ' רבינו המאמר (ס"ק לז) ע"ד, ומה מאוד מתקו דבריו לפי מדבש ונופת צופים, והם דברים ראויים למי שאמר, **ונראה דגם מרן ז"ל לא כיון לענין דיעבד, ומ"ש לא יכלול על הספק, היינו שאין לו להכניס עצמו בספק זה לכלול אותו בברכה אחרונה.** והפירוש שכתוב בשלחן ערוך [היינו שכתב המפרש ע"ד מרן ז"ל, פי' כגון ששתה משקה ספק

בשותה שמן זית כמובא בגמ' בברכות (לה ע"ב) שהשותה שמן זית אינו מברך עליו מפני שמזיקו, וכ"פ הטוש"ע (סי' רב ס"ד), והנה ידועה היא הקושיה וכי כל באוכל דבר שאינו בריא יפטר מברכה כגון מי שיש לו לדוגמא חולי סכרת ואוכל מאכל שיש בו הרבה סוכר האם יפטר מברכה, וזה לא שמענו. ועוד הקשו הפוסקים בדברי הרמב"ם ה' ברכות (פ"ח ה"ב) שפסק שהשותה שמן זית מברך שהכל ומדוע לא נקט כדברי הגמ' שפטור מברכה להלכה.

והנה למבואר אתי שפיר דלעולם כל האוכל או שותה דבר מאכל חייב בברכה ואם אינו מברך גוזל את ברכתו כמבואר שהרי היו יכולים לברך עליו אחרים, וזהו דווקא בדבר ששם מאכל עליו אף שמזיק לו שסו"ס כל אדם שותים ואוכלים אותו, אולם דבר שאף אחד אינו אוכל אותו הן מחמת היזק או מחמת שמיעוד בעיקר להדלקה ולא מיעוד כלל לשתייה הרי שאין שם מאכל עליו וממילא אין בשתייתו גזל כלל שהרי עיקר הצורך בו אינו לאכילה, משא"כ דבר שיש עליו שם מאכל למי שבריא אם אוכלו חייב לברך עליו שהרי הוי כאילו גוזל ברכתו הינו ברכת אדם אחר.

אולם בתקופת הרמב"ם שכן היה מנהגם לשתות השמן ממילא חוזר עליו שם מאכל ושתייה והשותה אף שמזיקו חייב בברכה.

ו- ובזה יש יותר לבאר סוגית הפסק בברכה ודיני פטור הברכה על כל מה שלפניו.

ויש להקדים ולשאול לכאורה לפי ביאור הג"ל כיצד א"כ יכול אדם לאכול בברכה אחת אכילות הרבה או פירות הרבה הרי מפסיד כביכול הברכה שאפשר היה לחדש בה שהרי מברך פעם אחת ואוכל חמש או שש פעמים, וכמוכן שהתשובה לכך שוודאי לא עלה דתננו לחייב אותו ברכה על כל כזית וכזית ואחר שבירך על הפרי שוב הותר לו כל הפירות באכילה שנתכוון בהם, אבל וודאי שעיקר הברכה היה על הפרי הראשון שרק עליו הוריד ברכה אבל על שאר הפירות אדרבה הוא גירע ברכה.

וא"כ מבואר נפלא מה שנפסק בשו"ע (סימן רו ס"ו) נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. וראה בב"י שם ובט"ז (סק"ז) מחלוקת הראשונים בזה ומ"מ לשיטת הרא"ש והרמב"ם אף שהיו לפניו ודעתו לאוכלם חייב לברך עליהם וכן פשטות הטור והשו"ע, ולכאורה אף לחולקים וסוברים שלא היה דעתו בתחילה ממש אלא בסתמא קשה שסו"ס אם היה רוצה לאוכלם לא היה צריך לברך שוב וא"כ מדוע חייב ברכה נוספת.

ולפי אשר התבאר לכאורה יש לישב בפשיטות שכל הברכה היה רק על הפרי זה בלבד ושאר הפירות אינו אלא היתר אכילה ולא שהברכה חלה עליהם שהרי הפרי השני כביכול זוקק עוד ברכה והיא אינה ודו"ק.

ובזה יבואר עוד דין הפסק בברכה בשו"ע (רו ס"ג) שאסור להפסיק בדיבור בין האכילה לברכה ואם הפסיק צריך לחזור ולברך, ויש א"כ לבאר כיצד אחר שאכל יכול להפסיק בדיבור ככל רצונו אף שמוסיף עוד לאכול הרבה הרי הברכה היא על מה שלפניו ובמה יש חשיבות למאכל הראשון יותר משאר מאכלים.

אולם למבואר שיש חילוק בין אכילה הראשונה שהיא מחמת הברכה לאכילה השניה שהיא היתר אכילה ולא קשורה לעצם הברכה לא קשיא מיד.

והנה פירוש זה בדברי הגמ' מבואר נפלא ע"פ הבנה השניה בדברי רש"י שכל שהמאכל עצמו כבר לא יאכל לעולם שוב לא שייך בו גזילה שהרי לא יברכו עליו שוב ודו"ק.

ב- כתב הרמב"ם רמב"ם ברכות (פ"א ה"ט) כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתו אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בו. וברא"ד השיג ע"כ טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם ע"ש והכ"מ הביא לדברי הרא"ש שנראה לו כדברי הראב"ד מסנהדרין (ו ע"ב) ראב"י אומר הרי שגזל סאה חטים טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר ובוצע בך נאץ ה' אלמא שחייב לברך אלא שברכתו הוא ניאוצ עכ"ל. ובב"ח (תשובות חדשות ס"א) כתב לישב שיש לחלק בין אכילת גזל לאכילת דבר איסור.

והנה למבואר דברי הב"ח מבוארים שפיר, שדבר שכל אדם היו יכולים לאוכלו הרי באכילתו ממעט ברכה וע"כ חייב אף שהוא ע"י איסור, משא"כ דבר שהוא אסור לכל אין אכילתו ממעט ברכה וע"כ אין מברכים עליו.

ד- בבית יוסף (סימן רד) הביא לספר אהל מועד (ד"ז נ"ז) שכתב בשם הרא"ה (ר"פ ג' שאכלו) שכל אכילה שעל ידי אונס אף על גב שוודאי שיהנה ממנה לא שייך לברך עליה, והרי הוא כדן אשה שנאנסה דאף על פי שסופה ברצון חשבינן ליה אונס (כתובות נא ע"ב) ופסקו הרמ"א (ס"ח). ולכאורה יש להקשות בזה ממה מצינו גבי תשלום ממון (כתובות ל ע"ב) דהוא דתחב לו חבירו משקין בבית הבליעה חייב משום שנהנה ולכאורה מה חילוק יש בין תשלומין שחייב לשלם מחמת הנאתו לבין חיוב ברכה דפטור הרי סו"ס נהנה הוא.

ולמתבאר לכאורה ייושב שפיר, דחיוב תשלומי נהנה הוא על ההנאה שקיבל והחסרון אינו סיבת החיוב אלא תנאי, משא"כ בחיוב ברכה חיוב הברכה הוא מחמת שחיסר דבר שהיה יכול להביא לידי ברכה והנאתו היא התנאי, ובאופן שתחב לו חבירו הרי לא הוא הפסיד הדבר אלא חבירו ממילא אין בו חיוב הברכה.

ה- ואפשר עוד עפ"ז לישב מה שהבאתי להקשות במקום אחר (בדין בריה בברכה ראשונה) בדין מטעמת שאינה טעונה ברכה במה שונה אכילה זו משתית משקים למי שחנקת אומצה שפשוט בפוסקים (ברכות מד ע"ב) לחייבו בברכה, ורק בשותה מים אבל בשאר משקין חייב שכן נהנה, וכמובא ברש"א ובתוס' שם והוא פשוט. ולכאורה השותה משקה לצורך אומצה אין לו כל כוונת הנאה ואפ"ה מחייב בברכה א"כ ה"ה הרוצה לטעום התבשיל שאף שאין לו כוונת הנאה סו"ס טעמא איכא והתחייב בברכה ועיין שם מה שכתבתי לישב בזה, והנה לפי המבואר לעיל יש מקום לחלק בין אכילת מטעמת שהיא הכשר ותיקון הדבר לאכילה שכה"ג אין האכילה מוגדרת מעשה כילוי שהרי רק מחמתה מתוקן הדבר ויבואו לאוכלו וממילא אין את הסברא שגזל את הברכה הינו שמקלקל הדבר שהרי אדרבה עצם האכילה היא כדי שיבואו לאוכלו, משא"כ במי ששותה שאר משקים אף שעושה כן מחמת האומצה מ"מ מכלה הדבר והוי כאילו גזל ברכתו.

ו- ועוד אפשר לבאר ע"פ הגדרה זו טעם פטור ברכה

אם ברכתו על הגפן וכו', או בורא נפשות רבות וכו', לא יאכל דבר שברכתו בורא נפשות רבות, ודבר שברכתו על העץ ויכלול עמו ג' כ"ג על הגפן ועל פרי הגפן כו' מספק. לא כיון יפה בזה וכו', אלא כל שאי אפשר לו בענין אחר רשאי לכלול אותו על הספק, וכדברי הט"ז. ע"ש.

והנה כ' מרן הש"ע (סימן רב סעיף יא), מי שריית צמוקים ותאנים, או מי בישולם, מברך עליהם שהכל היוצא גם להרא"ש, אבל בברכה שלאחריהם יש להסתפק אם מברך בורא נפשות, או אם מברך ברכה אחת מעין שלש כהרא"ש. ולכן ירא שמים לא ישתה אלא בתוך הסעודה, או יאכל פרי מז' מינים וגם ישתה מים, כדי שיצטרך לברך ברכה אחת מעין שלש ובורא נפשות. ע"כ. והוסיף (שם) מרן ז"ל בב"י, אבל אין תקנה ע"י שישתה יין ויברך אחריו ברכה אחת מעין שלש ויוסיף בה העץ ועל פרי העץ, **שאע"פ שבתוספת זה אינו מזכיר שם ומלכות אין לו לעשות כן וכמו שכתוב בתרומת הדשן סימן ל'**. ע"ש. אכן ע"ש בביאור הלכה (ד"ה ובורא) שכו', אכן אם יש לו יין טוב שישתה ויברך על הגפן ויכלול גם על העץ, ואע"ג דהב"י ולבוש כתבו כאן דאין זה תקנה, דאין לו להוסיף בנוסח הברכה על הספק. כל זה ביש לו תקנה אחרת דפרי ומים הנזכר בשו"ע, אבל באין לו תקנה זו יכול לסמוך על הט"ז ס"ס ר"ח שכתב דבשעת הדחק יכול להוסיף בברכה, וכן הסכים שם במאמר מרדכי, וכ"כ הח"א. ע"ש. ולפ"ז י"ל כמו שנתבאר לעיל, שכוונת מרן ז"ל שלא ישתה מי שריית צימוקים לכתחילה ע"ד כן, וזה שכו' "ירא שמים לא ישתה", אבל אה"נ אם שתה וא"א לו בענין אחר רשאי לכלול אותו על הספק. ודו"ק. ולפ"ז אתי שפיר גם ההיא דס"ק ק"ח דהתם איירי לענין דיעבד דלא הוי הפסק, אבל בודאי שלכתחלה אין לעשות הפסק.

והנה בשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' יד), האריך מו"ר הרב זצ"ל, בדיון מי שאכל כזית פת הבאה בכסנין, ופחות מכזית פרי משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, אם כשמברך ברכה אחרונה על העוגה, יהיה רשאי להוסיף על העץ ועל פרי העץ, ולחתום ברוך אתה ה' על הארץ ועל המחיה ועל פירותיה. והביא בזה דברי מרן ז"ל הנ"ל, ודברי הט"ז והמאמר הנ"ל, וכ' וז"ל, ולפע"ד פשט דברי מרן הש"ע שכתב לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה וכו', מוכח כמו שהבין הט"ז בדעת מרן, שאף בדיעבד יש להקפיד שלא להוסיף מספק בברכה אחרונה, ומשום דהוי הפסק. וכ"כ בספר בירך את אברהם (דף עג ע"א), שמדברי האחרונים מוכח שחולקים על הט"ז, וסבירא להו כדעת מרן הש"ע שאף בדיעבד שכבר אכל, לא יכלול על הספק. ע"כ. וכן הרב זכור לאברהם (אות ב', ערך כולל), שהביא מה שנסתפק בספר תפלה לדוד בדיון מי ששתה יותר מכזית יין ופחות מרביעית, שהדבר שנוי במחלוקת אם חייב בברכה אחרונה, (וכמו שכתב בש"ע סי' רי ס"א), אם יכול לכלול על הספק בתוספת ברכה מעין שלש על פרי משבעת המינים או על פת הבאה בכסנין, שאפשר שלא אמרו שלא יכלול על הספק אלא כשהספק הוא בברכה עצמה אם היא על הגפן או בורא נפשות, אבל כאן שהספק הוא אם חייב בברכה זו גם בכזית או רק ברביעית, אפשר שיכול לכלול מספק, וכתב על זה הזכור לאברהם, ולדעתי נראה שגם בזה לא יכלול, שאפשר שמן הדין הגמור לא תקנו ברכה על פחות מרביעית יין, ואיך יכלול מספק דבר שאינו. ועוד שאפשר שזה נלמד במכ"ש מנידון התרומת הדשן. ע"ש. הן אמת כי מדברי המ"א (סימן רע"א ס"ק יד) מוכח שמספק אין להקפיד אם מזכיר שלא לצורך אף לדעת מרן. ע"ש. [א"ה, היינו על מה דאיתא שם בש"ע שצריך להזכיר "רצה" אפי שהסעודה היתה בע"ש קודם שקידש היום, ואף שמרן

ז"ל ס"ל בסי' קפ"ח ובסי' תרצ"ה שאזלינן בתר התחלת הסעודה. כי על זה המ"א, אע"ג דבס"ק פ"ח פסק דאזלינן בתר התחלת הסעודה י"ל דספוקי מספקא ליה, ומספיקא בכל ענין צריך להזכיר דאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך כמ"ש ס"ס ק"ח. ע"כ. ומוכח דס"ל למ"א שרשאי להזכיר מספק. ודו"ק.] מ"מ בדבר שנפסקה הלכה כגון אכילת פרי פחות מכשיעור, שאין לברך עליו ברכה אחרונה כלל, שלא כדעת ר"י שהוא בתוספות והרא"ש (ברכות לט:), בודאי שאין לכלול אותו בברכה מעין שלש משום הפסק. ובשו"ת יגל יעקב (ריש עמוד קלח) כ', ששמע מרבו הגאון הקדוש מהרי"מ מספינקא, שאין לכלול בברכה מעין שלש שום ספק מחשש הפסק בגוף הברכה שמחוייב בה בודאי, ושכן מוכח מהט"ז עצמו (בסוף סימן קח), שהפסק נחשב כאילו שח באמצע וכו'. והגאון המחבר העיר שזה סותר למה שכתב הט"ז (ס"ס רח). ונראה דשו"ת עדיף. ואמנם החיי אדם (כלל ג סימן כ) כ', שגם בשתה יין פחות מרביעית, יכול לכלול מספק בברכה מעין שלש שמברך על פת הבאה בכסנין או פרי משבעת המינים, וכדברי הט"ז סוף סימן רח. ושכן פסק הא"ר. ע"ש. וכן פסק בשו"ת אגרות משה כרך ד' (או"ח ח"ב סימן קט). ע"ש. אולם בספר שביבי אש (עמוד מד) כ', שאם אכל עוגה כשיעור, וספק אם שתה יין כשיעור, אין לכלול על הגפן בברכה מעין שלש משום דהוי הפסק בברכה, וכדמוכח מדברי מרן המחבר (ס"ס רח) שלא יכלול על הספק, והיינו אפילו כשמחוייב בודאי בברכה, רק שמסופק אם ברכתו בורא נפשות או על הגפן, ובכל זאת לא יכלול, וכל שכן כשהוא מסופק אם מחוייב כלל בברכה אחרונה שבודאי אין צריך לכלול. ע"ש. וזה כדברי הזכור לאברהם הנ"ל. אבל בשו"ת חתן סופר (סימן א' בד"ה עוד) כתב, שאם אכל פרי משבעת המינים. שברכתו מבוררת, אלא שהספק הוא אם אכל כשיעור היה נראה לי שאף לכתחלה יכול לכלול אותו בברכה על המחיה מספק, וכן עשיתי מעשה מכבר. אבל עכשיו שראיתי בהגהות מר זקני הגאון רבי עקיבא איגר שהטעם בזה משום הפסק, ושכן משמע בתרומת הדשן, אני נבון ומסופק אם לעשות כן לכתחלה, ואף שבהגהות רבי עקיבא איגר עצמו חולק על התרומת הדשן, וסובר שאין לחוש בזה משום הפסק, כדמוכח בש"ע (ס"ס סימן קח), מכל מקום כבר כתבתי לעיל שהתרומת הדשן ממאן בחילוקו, ולכן ראוי לכתחלה שלא להכניס עצמנו בזה. עכ"ד. וע"ש. ומשמע שעל כל פנים אם אכל בדיעבד יכול לכלול על הספק. ולפ"ז נראה שמכיון ששיעור כזית שנוי במחלוקת, כי דעת התוספות חולין (קג:) והרא"ה בבבא בתבית (דף צו ע"א), ועוד, הכזית הוא כשיעור חצי ביצה. וכן פסק מרן בש"ע (סימן תפז). ואילו הר"ף והרמב"ם וסיעתם סוברים שכזית הוא כשליש ביצה, וכמו שכתב הפר"ח שם, והגאון בעל זרע אמת בספר שבח פסח (דיני מצה אות ח). ונמצא שלפי דעת הר"ף והרמב"ם האוכל כשיעור ששה דרהם, שהוא כעשרים גרם, חייב לברך ברכה אחרונה, לפיכך האוכל כעשרים גרם עד כעשרים ותשעה גרם הוא נכנס בפסק פלוגתא דרבוותא, ורשאי לכלול על הספק, אם אכל עוגה כשיעור. וה"ה אם שתה יין בין כזית לרביעית, שהדבר שנוי במחלוקת, יכול לכלול על הספק. ועכ"פ הרוצה לסמוך בזה על האחרונים הנ"ל, יש לו על מה שיסמוך. ולכן מי שאכל עוגה שיעור כזית, ואכל פרי משבעת המינים יותר מעשרים גרם, רשאי להוסיף בברכה על המחיה, על העץ ועל פרי העץ. אבל בפחות מעשרים גרם לא יכלול על העץ ועל פרי העץ בברכה על המחיה. וה"ה אם מלבד העוגה שתה יין יותר משיעור כזית, ופחות משיעור רביעית, יכול לכלול על הגפן ועל פרי הגפן בברכה

על המחיה. עכ"ד מו"ר הרב ז"ל.

ולכא"ו עדיין צ"ע מה ההכרעה בדיון זה, דמצד אחד יש לנו את הט"ז והמאמר והבאה"ל, דס"ל שבדיעבד אם אכל דבר שהוא ספק יכלול, אולם מצד שני כתבו כמה אחרונים בדעת מרן ז"ל שאף בדיעבד לא יוסיף על הספק, וכתב על זה הרב ז"ל (אחר שהביא דברי המ"א בסי' רע"א) דנראה דשו"ת עדיף. **ונראה שההכרעה בזה** שגם אליבא דהט"ז והמאמר שבדבר שאינו לעיכובא אם לא יאמרנו, אה"נ לא יאמרנו מספק, ולפ"ז במה דמיירי המ"א בסי' רע"א הנ"ל, כיון שאינו לעיכובא, שהרי אינה סעודה של שבת כלל, כיון שגמר לאכול לפני שקידש היום. אילו היה דין זה ספק, [מה שאינו, וכבר הארכנו בזה במקום אחר בס"ד שמרן ס"ל שאזלינן בין בתר שעת הברכה, ובין בתר שעת האכילה]. היה הדין שאין לו להזכיר מספק ולא כדברי המ"א שאין קפידא אם מזכיר שלא לצורך. ונראה שרק על כיו"ב כ' הרב ז"ל דנראה דשו"ת עדיף. ודו"ק. ודוקא בדבר שהוא לעיכובא ולא יצא י"ח אם לא יאמרנו, כגון שאכל דבר שהוא ספק אם חייב בברכה אחרונה, שעל הצד שהוא חייב בברכה אחרונה, אם לא יזכירו לא יצא י"ח, בזה בדיעבד שכבר אכל, יזכיר בברכה מעין ג' מספק, וכדברי המאמר. ובודאי שלכתחילה לא יעשה ע"ד כן, לשתות למשל יין כזית פחות רביעית לכלול אותו בברכה יחד עם על המחיה.

ולכן מה שמצוי בשבת קודש בקידוש של יום, שאחר התפילה מקדשים ואוכלים מיני מזונות, יש להקפיד לשתות מיין הקידוש רביעית שלמה כדי שיוכל לברך בודאי "על הגפן", ולא לשתות רק מלוא לוגמיו, ולסמוך על מה שיכלול מספק "על הגפן" בברכה "על המחיה".

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

ראש חבורת מועדים

בענין ברכות הנהנין

בברכות לה ע"א תנן כיצד מברכין על הפירות וכו'. ובגמ' שם מנא הני מילי דתנו רבנן קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך. והאי קדש הלולים להכי הוא דאיתא וכו', אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה. ועי"ש בתוס' ד"ה כיצד שדנו דהו"ל להקשות תנא היכא קאי, כדפריך בריש ברכות, והיינו דלפני ששואלים כיצד מברכין יש לומר ולהקדים עצם חובת הברכה. ובת' הא' כתבו, דל"ש להקשות כן, כיון שסברא היא דאסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, ועי"ש שתיצו עוד תירוץ שכבר נזכרה לעיל עצם חובת הברכה, ומשמע שתיצו השני הוא משום שלא היה נח להם כ"כ בסברא שכתבו בתירוץ הראשון, אף שלכאורה הוא דבר פשוט שאם הוא סברא א"צ שיהא החיוב נזכר קודם לכן.

ובעיקר הך סברא דמסיק שאסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, כבר תמה הפנ"י דא"כ משמע שחייב זה הוא מהתורה, כיון שכל דבר שמסברא הוא דאורייתא, וכדפריך בכמה מקומות דא"צ קרא כי סברא הוא, וא"כ למה חובת ברכות הנהנין היא רק מדרבנן, עי"ש מה שכתב בזה. ויש שנקטו ביישוב הקושיא, שאין זו סברא גמורה ומוחלטת דמה"ט היא חובה, אלא רק יש טעם לכן, ומה"ט ראו חכמים מקום לתקן כן, אמנם צ"ב למה הזכירו כן בתורת ובלשון איסור, הא בלא זה י"ל סברא פשוטה שראו חכמים שכיון שאוכל ונהנה צריך לברך ולהודות ולשבח, ולמה נקטו הדבר בלשון איסור הנאה בלא ברכה.

ובעיקר דברי הגמ' דסברא היא, כתבו התוס' (ד"ה אלא) דכיון דמסיק דסברא הוא דאסור לאדם שיהנה מהעולם



חובת ברכה, א"כ בספק רשאי לאכול כיון שאין מניעה מלאכול, ולברך אינו חייב כיון דספק ברכות להקל. אך אם בלא הברכה אסור לאכול, בזה ס"ל דמספק אין לו לאכול, שאין לו להכניס עצמו לעבור על ספק איסור דרבנן. ויסוד לדברי הגרע"א הנ"ל, נמצא בדברי המאירי (ברכות לה ע"א) וז"ל "וכל הנהגה מן העולם בלא ברכה מעל, והוא שדרשו לה' הארץ ומלואה, וכתב והארץ נתן לבני אדם, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה. ובתלמוד המערב אמרו אמרת לה' ה' אתה טובתי בל עליך, אם אכלת וברכת כביכול כאלו משלך אכלת. ומ"מ בתוספות כתבו שאחר שסמכו מן המקרא, וכן שעשאוהו כמועל בהקדש מדכתב לה' הארץ, אם וכו' ספק ברכך ספק לא ברכך ועדיין הוא אוכל, חוזר ומברך". ומפורש בדבריו כגדר הנ"ל, שכיון דדין זה הוא בגדר איסור, שאין ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, לכן אף בספק יש להימנע מאכילה בלא ברכה, וזה להדיא כסברת הגרע"א הנ"ל.

ונראה שבזה יש לבאר גם דברי המאירי (ב"ק צד ע"א) בדין מצוה הבאה בעבירה כשאוכל דבר שעשה בו איסור, וז"ל "הרי שגזל סאה של חטה וטחנה ולשה ואפאה רשאי לאכלה ולברך עליה דמים הוא חייב לו וכן אחרים מזמנים עם זה וכל שלא נשתנה והוא רוצה לאכלה אף על פי שהוא עובר עברה וברכתו קללה ותועבה ונאזף, אינו רשאי ליהנות בלא ברכה, ומברך הן המוציא הן ברכת המזון הן שאר ברכות הכל כפי הברכה הראויה לו". ולכאורה יפלא היאך מברך, הלא אין ברכתו ראויה, ואין ראוי לברך כך, ואיך יתכן לומר שתיקנו חכמים לברך כאשר אין הברכה הוגנת וראויה.

וי"ל דזה לשיטתו, שמלבד חיוב ברכה איכא גם גדר איסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, ומה"ט אי אפשר להתיר לו לאכול בלא ברכה, ועל כן אף שברכתו אין בה גדר הודאה שלמה וראויה, מ"מ אין להתיר לו לאכול בלא ברכה, וטוב יותר שיברך עכ"פ כמו שיכול לברך.

אמנם בעיקר נידון זה דנו האחרונים, עיין באבני נזר (או"ח ס' לז) ובעמק ברכה (עניני ברכות הנהגין אות א) ובח"ר 'אריה לייב (ס' ב וס' ג) שחקרו בזה אם גדר חיוב ברכה הוא חובה על האדם בלבד, לשבח ולהודות לה', כעין חובת תפילה או כברכות הודאה גרידא, וברכות המצוות, כמו"כ איכא חיוב ברכות הנהגין, לשבח לה' על מה שברא ונתן בעולמו. אלא שאין לברך ברכה זו בכל עת, אלא בשעה שהוא נפגש בהנאות אלו ונוטל אותן לעצמו בפועל. וכשם שהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו, או מי ששמע רעם וראה ברק מברך על כך, כמו"כ אם אוכל ושותה ונהנה מן העולם יש לו לברך ברכת הנהגין. ומה שאסור ליהנות בלא ברכה, היינו שלאחר שתיקנו דבר זה, אסרו לאכול בלא קיום חובה זו, אולם האיסור תלוי בחובת הברכה, ואם ליכא חובת ברכה, ממילא ליכא גם איסור.

או דילמא אין הדבר כן, אלא חובת ברכת הנהגין היא על מה שנוטל ונהנה מן העולם, ומטעם זה הוא חייב לברך על הנאות, ובלא זה הוא כנוטל מהעולם בלא רשות, וכגזול ומועל במה שאינו שלו אלא של גבוה, וכמובא לעיל מדברי הגמ' והראשונים שכתבו לשונות אלו, והנך לישני שייכי טפי אם נימא דחובת הברכה היא מחמת האיסור ליהנות בלא ברכה.

ודברי מהרש"א והגרע"א והמאירי הנ"ל, מורים כצד השני שהאיסור הוא משום שכל מה שבעולם נחשב שייך להקב"ה עד שיברך עליו, וללא ברכה אינו רשאי לאכול אף

אמר שמואל כל הנהגה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנאמר לה' הארץ ומלואה. רבי לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא קשיא כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה. ויל"ע אם פליגי הנך מימרות, ובמה פליגי, או משמעות דורשין איכא בינייהו ותו לא. אמנם הרי"ף בברכות הביא הנך ב' מימרות, ומשמע שיש בזה נפ"מ להלכה, והענין צריך ביאור.

ובעיקר מימרא דרב יהודה אמר שמואל כל הנהגה וכו' כאילו נהנה מקדשי שמים. כתב הצ"ח שם וז"ל "יש לדקדק מה חידש לנו שמואל יותר מהברייתא דתני הנהגה בלא ברכה מעל, וא"כ הרי הוא קדשי שמים. ונראה משום דקיי"ל בנדרים דף ל"ה [ע"א] יש מעילה בקונמות, וא"כ מצינו מעילה אף בדבר שאינו קדשי שמים ממש, וקמ"ל שמואל שבזה הוא כנהגה מקדשי שמים ממש". ולפ"ז ייתכן דאיכא פלוגתא בין המימרות, דלדידיה מוכח שהוא כקדשי שמים, אולם לר' לוי שלא הזכיר לשון זו "ל שאינו כקדשי שמים ממש אלא איסורא בעלמא, אמנם אכתי צ"ב במאי פליגי ומאי נפ"מ בכל זה.

והנה איתא עוד בגמ' (ברכות לה ע"ב) אמר רבי חנינא בר פפא, כל הנהגה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזל להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל. ופירש רש"י שם: "גזל להקדוש ברוך הוא - את ברכתו. וכנסת ישראל - שכשחטאו הפירות לוקין".

ובמהרש"א שם כתב וז"ל "ל"ק כאן קודם ברכה כו'. וענינו כי הכל ברא לכבודו, ליתן לו כבוד מעין ברכתו, אבל ליהנות בלא ברכה אין כאן לכבוד, ועדיין שלו הוא. ומה שפירש"י גבי כאלו גזל להקב"ה את ברכתיו כו' א"צ, אלא גזל ממש להקב"ה אותו דבר שאוכל ונהנה ממנו, דקודם הברכה שלו הוא. ולגבי כנ"י צריך לפרש כן שגזל ברכתו שהפירות לוקים כפירש"י. והיינו דמפרש דגבי כנסת ישראל צ"ל דלאו דווקא, אבל לגבי הקב"ה הוי גזל כפשוטו, ומפרש המהרש"א כן כוונת הגמ' דאיכא מעילה, שמתחילה נברא העולם לצרכי ה' ולכבודו, ושלו הוא לקיום ענין זה, והנהגה ללא קיום ענין זה הוא כמועל בשל גבוה.

ודברי המהרש"א בזה הם כמו שכתב בפסחים (קב ע"א) וז"ל "דל"ש הברכות אינן מעכבות אלא בברכת המצות, אבל בברכת הנהגה כי הכא, אסור לאכול בלא ברכה, דכאלו מעל, ולהכי הוה קולא דלא יברך כרבנן". היינו דכתב שבספק ברכות אין לומר שמספק נקל עליו לא לברך, כי "ל שאסור לאדם ליהנות מן העולם בלא ברכה. ומתבאר בדבריו יסוד גדול, דהא דאסור ליהנות בלא ברכה הוא דבר מוחלט, ונובע לא רק מחובת הברכה, ולכן אף שאפשר להקל מספק ולא לברך, אין להתיר לאכול בכה"ג, כי יש בזה צד איסור.

וכ"כ הגרע"א בדעת תוס' (ברכות יב ע"א ד"ה לא) שכתבו "ופירש רב אלפס השתא דלא אפשרטא בעיין אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמורא וסיים בשכרא יצא. ור"י ה' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת". וכתב הגרע"א בגליון הש"ס שם וז"ל "ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא [ובמג"א סימן ר"ט ס"ק ג' הקשה כן] דכבר כתב הרש"א בפסחים ק"ב ע"א בפ' רשב"ם ד"ה להודיער כחו, דל"ש כן אלא בברכת המצות דהברכות אינן מעכבות. אבל בברכת הנהגין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוי כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות".

ולכאורה קשה על דבריהם, דהא סו"ס איסור דרבנן הוא לאכול בלא ברכה, וספק ברכות להקל. אולם י"ל בזה, דבשלמא אם הנידון הוא שיכול לאכול, וכשאוכל יש עליו

בלא ברכה, ע"כ קרא דנסיב לעיל הוא אסמכתא בעלמא, והגמ' סברה מתחילה שהוא לימוד גמור, אולם לפי האמת אינו כן. וקצת דוחק לומר כן דכל הברייתא והלימודים לעיל הם לחינם, ולפי האמת אין ללמוד כן מהנך קראי, וצ"ב למה הוזכרו בברייתא דמייתי לעיל.

והנה המלבי"ם (ויקרא יט, כד אות סז) כתב וז"ל "קדש הלולים, שיהללו את ה' בכמה הלולים והיינו הברכה לפניו ולאחריו, ואף שברכה שלפני המזון אינו מה"ת וכן ברכת הפירות י"ל בנטע רבעי ומעשר שני היה חיובם מה"ת לברך לפנייהם ולאחריהם". והוא חידוש גדול. ועי"ש שמביא לזה כמה ראיות מדברי חז"ל, ואכ"מ. אולם עיקר הדבר צ"ב בסברא, למה יהא חלוק דין נטע רבעי ומעשר שני משאר הנאות, שיתחייב דווקא בהם בברכת הנהגין, וצ"ב.

והנה ז"ל הגמ' בברכות שם "תנו רבנן אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהגה מן העולם הזה בלא ברכה מעל. מאי תקנתיה, ילך אצל חכם וכו' וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה". ופירש"י שם "מעל, כנהגה מן ההקדש, דכתיב לה' הארץ ומלואה כדאמרינן לקמן". ומלשון רש"י נראה שמפרש שיש בזה גדר מעילה ממש, ואף הוצרך למצוא דמיון לזה, וכתב שהוא כנהגה מהקדש. וביותר מבואר הדבר בדברי רבינו יונה (ברכות כה ע"א מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל "מאי תקנתיה, אמר רבא ילך אצל חכם בקי מעיקרא וכו' כלומר מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול, שאם יאכל יתחייב קרבן מעילה בכל פעם ופעם, ומהדרין שילך אצל הבקי וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר". ומלשוננו זו שכתב שדומה לחיוב קרבן מעילה, משמע שיש בזה סיבה לחיוב קרבן מעילה ממש. וכן נראה גם בתוספות הרא"ש שם וז"ל "וכל הנהגה מן העולם הזה בלא ברכה מעל. דאסמכין ליה בברייתא אקדש הלולים שיש בו מעילה כקדש, א"נ משום קרא דבסמוך השמים שמים לה". וכעין זה הוא בתוס' ר"י החסיד שם. הרי שג"כ הביאו מקור לזה, ממה שהוא כהקדש ממש, ומה"ט יש בו מעילה, וצ"ב הגדר בזה.

ואגב יש להעיר, דחזינן מדברי התורא"ש ותוס' ר"י החסיד דגם אליבא דאמת קיימא הילפותא מהא דקודש הלולים, שהוא כקודש ממש, ועכ"פ איכא סמך לזה מקרא, ולכן איכא דין מעילה בזה, ולא כמו שנראה מדברי התוס' דאין חובת הברכה אלא סברא בעלמא ותו לא, וכל זה צריך ביאור.

ובעיקר דברי הגמ' דפריך מאי תקנתיה, צ"ב למה פריך כן רק בתר דקאמר דאסור ליהנות מהעוה"ז, הא בלא"ה יש לשאול כן, מה יעשה מי שאינו יודע הל' ברכות, וכמו"כ יש לשאול כן על כל סדר התפילות וכדו', ולא רק על ברכות הנהגין, ועכ"פ לכאורה אין זה שייך דווקא להאיסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ולמה פריך כן השתא.

והנה דבר זה שאמרו בגמ' שהנהגה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, הובא להלכה בדברי הרי"ף והרמב"ם (הל' ברכות פרק א ה"ב) והרא"ש, וצ"ב למה הוצרכו להביא לזה, והרי אין דרכם להביא אלא מה שנוגע לפסק הלכה. ובדעת הרי"ף והרא"ש היה אפ"ל שהביאו דבר זה משום הא דמאי תקנתיה וכו' דאיתמר בגמ' לאח"ז. אולם היא גופא צ"ב, דאם אין זה שייך להטעם הנ"ל, לא היה להם להביא אלא המשך דברי הגמ' שילך לחכם. וכמו"כ קשה על דברי הרמב"ם, שלא הזכיר הא דילך אצל חכם, אלא כתב בסתמא שהנהגה מהעוה"ז בלא ברכה מעל, ולשם מה כתב דבר זה, ואין דרכו להביא מה שאינו נוגע לפסק הלכה.

והנה בהמשך דברי הגמ' בברכות שם איתא, "אמר רב יהודה

משום שהוא כגוזל להקב"ה ממש.

אמנם בדברי האבני נזר (א"ח סי' לז אות ח) מבואר שלא כן, דכתב וז"ל "נחזור לענינו בדבר נראה חיוב גברא, וממילא כשהנהגה בלא ברכה מעל. לא שיעקר טעם הברכה משום מעילה. וראי' לזה בעל קרי אוכל בלא ברכה לפניו [ברכות כ' ע"ב], ואי איסור מעילה אף מדרבנן, יהא אסור לאכול עד שיטבול וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורים אפילו לחולה שאין בו סכנה. אלא ודאי מצוה בעלמא לברך, וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עליה". וכן יש להוכיח מפועלים (ברכות טז, א) שרשאים לאכול בלא ברכה כיון שפטורם חכמים מחמת שעסקין במלאכת בעה"ב ע"ש, ולא מצינו שהיו מתירים לעבור על איסור לשם כך. וכיוצא בזה כתב המנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ח), והוסיף להוכיח כן מאונן, דג"כ ראוי לאכול בלא ברכה, ולדעת המהרש"א שיעקר חיוב הברכה הוא להתיר את האיסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, א"כ גם אונן יהא אסור לאכול בלא ברכה, משום דאונן פטור רק מן המצוות, אבל אינו רשאי לעבור על איסורין, אלא ע"כ דהאיסור נובע מחובת ברכה, וכשאין חובת ברכה אין איסור. ועד"ז יש להוכיח ממ"ש בשו"ע (א"ח סי' קעב ס"א) שאם שכח והכניס לפיו משקין בולען בלא ברכה ראשונה, ומשמע דליכא איסור אכילה בלא ברכה, אלא שהאוכל חייב לברך, ובכה"ג שא"ל לו לברך יכול לאכול בלא ברכה.

ובעיקר דין זה שכתבו, הנה באונן מצינו פלוגתא בזה, דכתב הכל בו (ס' קיד) "א"א שאכל כשמותו מוטל לפניו ועליו לקברו, שפטור מכל המצוות, אינו מברך המוציא, ולי נראה שמברך, מפני שאסור לאכול בלא ברכה". הרי דנקיט כסברא הנ"ל, שכיון שאסור לאכול בלא ברכה, אין להתיר לאונן לאכול בלא ברכה, אע"פ שפטור ממצוות. וכן הוא בארחות חיים לרא"ה מלוניל (הל' אבל סי' יא).

אמנם יש לדחות הוכחות אלו, שהרי כבר הובא לעיל שסברא זו שלא ליהנות מהעולם בלא ברכה אינה דבר מוכרח, אלא חכמים חידשו כן, וא"כ י"ל דגבי פועלים שברכתן ממעטת ריוח הבעה"ב, וכן גבי בעל קרי שהוא בטומאה ואין ראוי לו לברך, וכן באונן שראוי לו לעסוק בקבורתו, וכן באופן שעלול הדבר להיפסד אם יפלטנו מפיו, לא חייבוהו חכמים בכל הנך ברכות, ולא הטילו עליו הך דינא דאכילה בלא ברכה איסורא היא, וליכא סברא לחייבו בברכות אלו. [ואף דבהמ"ז דאורייתא, מ"מ מצד החיוב שבתורה הרי פשוט שאין כאן איסור הנאה כסברא שאמרו בגמ', אלא מצוה בעלמא היא, ורק רבנן חידשו הא דאסור ליהנות בלא ברכה].

וראיה לזה, ממ"ש בביאור הלכה (סי' סב ס"ד) לענין שתייה במרחץ, שפשוט מאוד שאין להתיר מצד הטעם שהוא אנוס במה שאינו יכול לברך, שזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל דהוא מצוה לברך, אך כיון שאמרו חז"ל שאסור ליהנות בלי ברכה, אין להתיר לברך במרחץ. ואם כי בגוף הדין י"ל שגם האחרונים הנ"ל יודו לזה, דשאני התם שיכול לצאת ולברך, מ"מ אין בזה כ"כ טעם, שהרי רוצה הוא ליהנות עתה בעודו במרחץ, ומדוע יהא נמנע ממנו ד"ז. וע"כ דהטעם לאסור הוא משום דאיכא איסור הנאה בלא ברכה, וכלשון הביה"ל. וע"כ דהנך אופנים שמותר לאכול בלא ברכה, היינו דעליהם לא תיקנו לברך, ולכן לגבי מרחץ דל"ש הך טעמא, אסור לו ליהנות שם בלא ברכה.

ובעמק ברכה (שם) הוכיח מהגמ' (ברכות נא, א) שאם אכל ולא בירך לא יברך אח"כ כיון שנדחה, ע"ש בגמ', ומשמע שלולי טעם זה היה אפ"ל שיברך אף שכבר אכל,

והמשמעות שחובת ברכה אינה רק כדי להתיר האכילה, אלא חובת הודאה לה' בעלמא. אולם אף שמוכח משם כן, מ"מ אין ללמוד משם שזה כל החיוב, ואכתי איכא למימר שיש ג"כ איסור לאכול בלא ברכה כדברי המהרש"א, אלא דמלבד זה איכא נמי חובת ברכה כמצוה בעלמא, וכמש"כ המהרש"א.

והנה מדברי רש"י שהובאו לעיל שהוא כגוזל את הברכה מהקב"ה, ורק מצד זה איכא תביעה עליו, שלא בירך כפי שהיה צריך לעשות, ולא מטעם שהוא כמי שנטל מה שאינו שלו, הרי נראה דלא כהמהרש"א, וכמו שנתבאר לעיל. אמנם י"ל דודאי אף רש"י מודה לזה דאיכא נמי גדר שהוא כמעילה ממש, וכמו שכתב רש"י בעמוד א' שם, אך הך מימרא דרחב"פ, ס"ל דע"כ הפירוש בה לא מטעם מעילה. והטעם י"ל משום שלא נקטו בה לשון מעילה אלא לשון גזל, ומזה מ' שאין הכוונה שהמאכל ברשות ה', אלא הוא ענין גזל בעלמא מצד מה שמשנה משורת דרך ארץ, וגוזל ומונע את הברכה שהיה ראוי לברך.

ועוד י"ל שלמד רש"י כן מלשון רחב"פ דכריך ותני תרתי, הקב"ה וננסת ישראל, וגבי ננסת ישראל כפירש"י הרי ודאי אין כאן גזל ממש, וכמש"כ המהרש"א עצמו שיש לפרש שם כרש"י, ומדדימה הענינים לז"ל משמע דס"ל דגם גבי הקב"ה לא הוי מעילה ממש, אלא יש עליו תביעה במה שנמנע מלברך כפי שהיה ראוי לעשות.

ועכ"פ בהך סברא שהובאה בגמ' לעיל בעמוד א', משמע שיש בזה גדר מעילה, ודלא כרחב"פ כפירוש רש"י בדבריו. וי"ל שזהו מש"כ הראשונים שמה שהפירות אסורים בלא ברכה ילפינן עכ"פ בגדר סמך מהא דכתיב קודש הילולים, שהם כקודש, או מלה' הארץ ומלואה, שמזה רואים מהו גדר האיסור ומהותו, שהפירות הם ברשות הקב"ה לענין זה, ועל כן נטילתם היא כמעילה. ונמצא שדברי הברייתא יש בהם טעם וגדר לדין הברכה, ושפיר הצריכו הך סמך בתורת מקור להך סברא.

ובעיקר הסברא, ג"כ נראה דהנידון אם היא סברא מוכרחת או לא, תלוי בהנ"ל, שאם הדין נלמד רק בצירוף הסמך מקודש הילולים, הרי שאין זו סברא פשוטה, ורק לאחר שנתחדש שזה כהקדש י"ל להך סברא, וי"ל דמה"ט בתירוצם השני לא ניחא להו לתוס' בהא דהוי סברא, ואכתי הוקשה להו תנא היכא קאי, והוצרכו לומר שסמך התנא על הא דנזכרה חובת ברכות הנהנין במקור"א.

ועפ"ז נראה דהא דאמרו בגמ' מאי תקנתיה וכו', תלוי ג"כ בהנ"ל, והיינו דהיה אפ"ל שאם מסופק הוא וכדומה יכול לאכול, ומספק א"צ לברך כיון שאינו יודע מה לברך, או באופן שמשופק ולא יודע אם חייב בברכה, י"ל דאוכל בלא ברכה משום ספק ברכות להקל. אבל לאחר דמסיק דהוא איסור ליהנות מהעולם בלא ברכה, אז איכא למיפרך דא"כ אם אינו יודע אם לברך או לא, מה יעשה, שא"א לו לאכול מספק, וכמו שנתבאר מדברי המאירי והגרע"א, והיינו דפרץ מאי תקנתיה לבתר דקאמר דהנהגה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל. וי"ל דמה"ט הביאו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש הך גדר דכאילו מעל, שיש ממנו גם נפ"מ להלכה לכל הנך דינים שנזכרו לעיל, וגם לענין הא דקאמר לאח"ז מאי תקנתיה, דגם זה תלוי בהא דהוי כמעילה ממש.

ונראה להוסיף, דהא דר"ד אמר שמואל קאמר דהוי כנהנה מקדשי שמים, וכדכתיב לה' הארץ ומלואה, ור' לוי קאמר דקראי סתרי, וכאן לפני ברכה כאן לאחר ברכה, י"ל דפלוגתא היא, ופליגי נמי בהנ"ל. ויסוד מחלוקתם, דלר' לוי דהארץ נתן לבני אדם קאי ע"ז, היינו דבעצם העולם ניתן

לרשות האדם, אלא דהרי הוא בחזקת הקב"ה לענין שצריך לברך לפני אכילתו, ואז הותר ליטול ממה שנתן ה', ומ"מ כיון שהוא שלו לאח"ז, ע"כ גם קודם לזה אינו קדשי שמים ממש, ואיסור מעילה הנזכר בו הוא כעין מעילה בקונם, וכדברי הצ"ח הנ"ל שהיה אפשר לומר כן. אולם ר"י דלא דריש קרא דוהארץ נתן לבני אדם, ולא משמע ליה לפרשו כר' לוי לענין שהוא כאוכל משלו, ע"כ מפרש שהכל עדיין כמו ברשותו של ה' ממש, אלא שהותר לאכול עם ברכתו כסדרה, וכעין אכילת קדשים משולחן גבוה, שעדיין של גבוה הוא, אלא שהותרה אכילתם להם כצורך וסדר זה, וכמו"כ בכל דבר שבעולם, עדיין קוראים בו לה' הארץ ומלואה, ולכן קאמר דהנהגה בלא ברכה כמועל בקדשים שמים ממש.

וי"ל דבזה תלוי ג"כ הפלוגתא אם מותר לאכול כשמסופק מה הברכה, שנחלקו בזה תוס' בברכות עם שאר הראשונים, ונתבאר דלתוס' אסור משום דהוי כמעילה, ולכן מספק אין לאכול. ושאר ראשונים פליגי משום שגם בזה יש להקל בספק דרבנן. ולהנ"ל י"ל שמחלוקתם היא בגדר האיסור לאכול בלא ברכה, האם יש לו צד וזכות ליטול, אלא שלפני ברכה איכא איסור כעין מעילה, וכמו קונם, ובזה י"ל דספק איסור דרבנן לקולא, או שודאי הוא נוטל מה שאינו שלו, אלא שיכול לאכול משל גבוה ע"י ברכה, ועל כן היכא דהוי ספק אין לו ליטול, כיון דודאי הוא של אחרים, דהיינו של גבוה, וספק אם הותר לו הדבר או לא. ומה"ט הביא הרי"ף הך פלוגתא בדרשת הפסוקים, שגם היא נוגעת לענין הלכה. ועפ"ז יש לפרש דברי המלכ"ם הנ"ל, דבמע"ש ונטע רבעי שבעצם הם ודאי ברשות ה', ומיוחדים לו, אלא שניתן היתר לקיים בהם אכילה בתנאים מסויימים כפי מצוותן, ס"ל דחובת הברכה דאורייתא, משום שהם ודאי קדשי שמים ממש, ולכן לא הותרה אכילתן אלא ע"י ברכה, ובהנך הסברא היא סברא מוכרחת ג"כ, ואף אם ילפינן לזה מקרא, מ"מ גדר הדין הוא דהוי עדיין של גבוה וכהנ"ל.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א ראש חבורת שבת

ברכת פירות המסופקים

דבר מצוי שמביאים סלט פירות העשוי מתותים ובננות תפוחים ותפוזים ויש לדון איך לברך בכהאי גוונא שהרי ידוע מח' הראשונים לגבי הבננות והתותים מה ברכתם ומה הדין בדיעבד?

איתא בברכות מ'. היכא מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת לפרי איתיה לגוזא והדר מפיק אבל היכא דכי שקלת לפרי ליתא לגוזא דהדר מפיק לא מברכינן עליה בפה"ע אלא בפה"א.

נחלקו הראשונים בביאור המילה "גוזא": דעת רש"י סמ"ק (קנא) וריטב"א (הלכ' ברכות פ"א ס"ט) דגוזא הם הענפים. והטור וב"י כתבו בשם תשובת הגאונים ורבינו יוסף דגוזא הוא הגזע. ודעת ר"י המובא בטור (י"א שזה ר' יונה וי"א שזה ר' יצחק) והרא"ש שגוזא זה השורשים.

ועיין בב"ח א' שכתב דאין מח' בין רש"י לתשובת הגאונים וגזע וענף היינו הך אולם עיין בגר"ז סדר ברכ' הנהנין פ"ו או ר' שעשה בזה מחלוקת.

נמצינו למדים א. באופן שגם הגזע/הענף והשורש מתייבשים לאחר לקיחת הפירות וצריך לזרוע מחדש לכו"ע זה פרי האדמה. ב. באופן שהשורש קיים ורק הענף/ הגזע מתייבש וא"צ לזרועו בכל שנה באנו למח' הראשונים הנ"ל לדעת תשובת הגאונים ודעמיה זה פרי האדמה ולדעת ר"י ורא"ש זה פרי העץ.



אולם נראה להביא ראיה מהמ"ב דלא אמרינן סברא זו שהרי כתב השו"ע סימן רב' ס"א דמי שריית צימוקים ותאנים מברך שהכל ויוצא גם להרא"ש וכתב מג"א כד' דאם אכל תחילה הפרי ובירך העץ צ"ע אם יברך שנית על המים שהרי להרא"ש ברכת המי פירות זה העץ וכתב במ"ב סק' נד' ובשער הציון סק' סו' לבאר דברי המג"א דמיירי שעיקר כוונתו לשתות המים ורק בירך על פרי אחד העץ דבאופן זה לא נעשה המים טפלין ולכן יש ספק אם לברך על המים דלהרא"ש יצא ולרשב"א לא יצא ומסקנת המ"ב לברך על דבר אחר שהכל ויפטור המים. ולכאורה אם איתא להאי כללא דלא מחית איניש נפשיה לספיקא מאי מספקא להו הלא כשבירך על הפרי לא התכווין לפטור המים

וכן ראיתי בחזון עובדיה ברכות רעז' שפסק דלא יכול לברך על הבגנות אם לא עשה כוונה נגדית לדעת הרא"ש שבגנה זה פרי עץ ויצא י"ח לדעתו וסב"ל והביא ראיה מדברי רע"א קסח' ס"ח שכתב שא"ל לברך מזונות על עוגה בתוך סעודה מאחר ומספקא לן מהו פת הבאה בכיסנין וממילא מספק שמא זה לחם גמור וכ"כ הדגומ"מ והגר"ז ואבן העזר ועוד.

ולכאורה לדברי הפמ"ג והרב פעלים הג"ל אמאי לא יכול לברך מזונות הלא לא מחית איניש נפשיה לספיקא וכשברכתי המוציא ודאי לא כיוונתי לפטור העוגיות שהם ספק פת אלא ודאי דלא אמרינן סברא זו במקום ספק ברכות.

ועיין בספר הליכות ברכות סימן רב' עמ' מג' שרצה ליישב הערה זו דכשמברך על לחם אינו צריך לכוין לפטור את הפרוסה הבאה אלא הכל נפטר בברכתו משא"כ בב' מיני פירות צריך כוונה מפורשת לפטור או שדרכו של אדם להפתח מאכילה קטנה לאכילה גדולה דחשיב ככיוון וכיוון שהפרי השני הוא ספק ודאי שלא רוצה לפטרו.

ולענ"ד זה אינו דאם הפירות מונחים על השולחן לפניו לא צריך שום כוונה והכל נגרר אחר הראשון שאכל וכל מה שאומרים דרך אדם ליכנס מאכילה קטנה לגדולה זה רק כשנגמרו הפירות והביאו עוד. עיי"ש במ"ב סימן ר' סק'.

וכ"כ ר' אליהו מני בזכרונות אליהו (עמ' נג' ועמ' נד') שאם בירך על הודא לא יכול לברך תו על הספק. וכ"כ בטהרת המים (שיוירי טהרה מער' ב' או ל') ובאור לציון ח"ב עמ' קכז' בהערה לגבי אורז וירקות עיי"ש.

ועיין בכה"ח סימן רטו או' לא' שכתב דמי שיש לפניו עצי בשמים וגם בושם המסופק אם הוא עץ או עשב לא יוכל לברך עצי וגם מיני בשמים שאם יברך עצי בשמים קודם שמא גם השני נפטר ואם יברך על הסוג השני מיני בשמים איך יחזור לברך עצי אלא יברך רק עצי ... ולכאורה דבריו סותרים למה שכתב סימן רב' אות ו' הנ"ל דמסתמא לא מחית איניש נפשיה לספיקא וצ"ע.

ועל כן נראה למסקנא דלא יברך אלא יבקש מאחר שיוציאו או שיהרהר השם ומלכות.

הרב הדר יהודה גבאי

ברכה בהולדת הבן והבת

כיון דאיכא כמה מחבורתא דנתברכו שהשמחה במעונם נימא בה מילתא. בגמ' (נדה לא:), שאלו תלמידי רשב"י, מפני מה ימי טומאה ללידת זכר ז' ולנקבה יד' יום, והשיב רשב"י זכר שהכל שמחין בו, מתחרטת האשה על שבועת הריחוק מבעלה כבר אחר ז', אך נקבה שהכל עצבין בה מתחרטת היא רק אחר יד' יום (ועי' ביד דוד שם, עניין הקשר בין החרטה לטומאה). והיא הנותנת לברכת הטוב והמטיב על

האליה רבה (סימן רב' או' כ') כתב בענין הסוכר דידוע מחלוקת הראשונים מה מברכים עליו ומחמת הספק פסק מרן לברך שהכל. ואם יש לו פירות ודאיים עץ ואדמה וגם סוכר עדיף לברך על הסוכר שהכל קודם שמברך על הפירות דאם יקדים הפירות יתכן שיצא י"ח על הסוכר.

אולם הפמ"ג בפתיחה כוללת להלכות ברכות אות י' כתב לגבי ברכת הפאמרנצין (קליפות תפוז מרוקח בדבש) דנחלקו הפוס' מה מברכים עליו דעדיף לברך על הפרי הודאי ויכווין בדעתו לא לפטור את הדבר המסופק.

ועיין ברב פעלים ח"ב או"ח סימן כז' ובא"ח (פנחס טז') שכתב להורות לכתחלה כהאל"ד להקדים לברך על הספק וטעמו דלעשות כוונה נגדית זה מחלוקת פוסקים עיין בערך השלחן טייב (סימן קעז אות א') שהוכיח מהשו"ע שם לגבי המבדיל ומיד סועד דיש מח' בראשונים אם לברך על היין בסעודה או דמה שבירך על היין בהבדלה פוטרו וכתב השו"ע לעשות כוונה נגדית שמכווין לפטור רק הכוס של ההבדלה ותו לא ואז יוכל לברך על היין בסעודה. ואף שלכאורה גורם ברכה שאינה צריכה הכא לאפוקי נפשין מפלוגתא צריכה וצריכה וכ"כ כמה אחרונים אולם התבואות שור (יו"ד סימן יט' סק' ז') כתב לחלק דדוקא שהכוסות לא מענין אחד דזה כוס הבדלה וזה כוס הרשות בסעודה רשאי לעשות כן מה גם שהנט"ו והמוציא מפסיקים בין בפה"ג של ההבדלה ליין שבסעודה לכן אפשר לכוין שלא לפטור אבל בעלמא לא וא"כ גם בנידוננו כשמברך על הפרי הודאי וחושב שלא לפטור את הפרי המסופק מי יימר שרשאי לעשות כן.

עוד הוסיף ברב פעלים דמה שהתיר מרן לעשות כוונה נגדית ביין זה בגלל שא"א בענין אחר לצאת מהמחלוקת אבל הכא אפשר להקדים את פרי הספק.

ועיין חזו"ע ברכות עמ' רעז' שכתב להקדים לברך על הודאי ויעשה כוונה נגדית לא לפטור את הספק.

וצריך להבין למה לא כתב את ב' האפשרויות או לברך על הספק או להקדים את הודאי ולעשות כוונה נגדית הלא אדרבה לעשות כוונה נגדית זה מחלוקת וכדלעיל?

ונראה לומר דס"ל דאם יברך על הפרי הספק בורא פרי האדמה נמצא שלדעת הרא"ש ודעימיה תפסת פרי עץ ובירכת עליו בורא פרי האדמה וודאי שפטרת את שאר הפירות הודאיים וא"כ איך תחזור לברך על הודאי בפה"ע לכן כתב הרב לברך על הודאי ויעשה כוונה נגדית לא לפטור את הספק (ואה"נ יכול לברך על הספק עם כוונה נגדית לא לפטור את הודאי)

אולם יש להעיר בזה דכולי האי לא חיישינן שהרי יש צד לומר שהלכה כהגאונים וברכת הפרי המסופק היא בפה"א וממילא צריך לברך העץ על שאר הפירות ושמה כהאליה רבה והרב פעלים שלא חששו ואמרו לברך על הספק ואח"כ על הודאי. אבל יותר טוב לצאת מידי כל ספק ולהקדים הודאי עם כוונה נגדית.

בהלכה ברורה סימן רג' הלכה ג' כתב להקדים הספק ואח"כ לברך על הודאי ורשאי ג"כ לברך על הודאי עם כוונה נגדית לא לפטור את הספק. וצ"ע.

ולגבי הנדון ג' – שבירך העץ על פרי ודאי בלי כוונה נגדית האם יכול לברך על התותים ובגנות:

הפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות אות י' כתב דיכול לברך דמסתמא לא מחית איניש נפשיה לספיקא וכשבירך על הודאי לא הכניס את הספק. וכ"פ ברב פעלים הנ"ל ובא"ח פנחס טז וכה"ח רב אות ו'.

מרן השו"ע בסימן רב' סעיף ב' וג' פסק דעל תותים ובגנות מברך בורא פרי האדמה.

וב' פירות אלו תלויים במח' הראשונים הנ"ל (מובא בגיליון מכון התורה והארץ אמונת עתיד תשנ"ט' דהתות שדה גדל על גבעולים שמתחלפים מדי פעם אבל השורש קיים תמיד וה"ה הבגנות כידוע שהגזע מתייבש וצומח גזע חדש מהשורש הקיים). ישנם עוד פירות שהם בספק כגון האננס שומשום.

ומעתה יש לדון א. האם כשבירך על פירות אלו בורא פרי העץ יצא י"ח בדיעבד? ב. כשיש לפנינו פירות עץ ודאיים ומסופקים על מה נברך בתחילה? ג. מי שבירך תחילה על פרי העץ הודאי האם יכול לברך האדמה על התות והבגנה?

והנה בנדון הא' – כשבירך על פרי המסופק בפה"ע:

כתב הגר"ז בסדר ברכ' הנהנין פ"ו או' ו' דאם בירך העץ על פירות המסופקים יצא י"ח. וכ"פ הצ"ח (ברכות מ'). וכ"פ בכף החיים (סימן רג' או' ז' בסופו) דקיי"ל ספק ברכות להקל. וכ"פ בחזו"ע (ברכות קמז').

אולם עיין במ"ב סימן רג' ס"ק ג' שכתב בשם החיי אדם שאם בירך העץ יאכל מעט כדי שלא תתבטל הברכה ואח"כ יביא דבר שברכתו ודאי האדמה ויכווין לפטור עיי"ש. וכן באור לציון (ח"ב עמ' שו' אות לט') ובברכת ה' ח"ג עמ' קסח' פסקו דלא יצא י"ח וטעמם דמאחר ומרן פסק שברכת הבגנה היא האדמה כך ההלכה בתורת ודאי ואין לומר שמרן כתב לברך האדמה מחמת הספק ועדיף לברך האדמה דלכו"ע יצא י"ח דא"כ יש לאוסרה מחמת ערלה שהרי ספק ערלה בא"י אסור כמבואר ביו"ד סימן רצד ס"ח.

ועיין ביביע אומר ח"ח או"ח סימן כו' בהערה סה"ס שהשיב על דבריהם וכתב דמרן פסק כן מחמת הספק לצאת מידי מחלוקת דעל פרי עץ שבירך האדמה יצא וכ"כ הב"ח להדיא דעכשיו נהגו לברך האדמה וכן נהגו והגון לאפוקי נפשין מפלוגתא וספק ברכה. ומה שהעירו מהלכות ערלה כתב שם לבאר דמרן פסק כתשובת הגאונים ודעימיה שדבריהם דברי קבלה וסברתם מועילה ליחשב כרוב פוסקים דנקטינן כוותיה ולכן אין דין ערלה בבגנה אבל בהלכות ברכות אמרינן סב"ל גם נגד הרוב עוד הוסיף שם הרב דגם לגבי ערלה לאו מילתא פסיקתא היא להחמיר בספק ערלה בזמן הזה בא"י דבטלה הקדושה ולכן לא מחמירין.

ולרווחא דמילתא אמינא דלגבי דיני ערלה יש בזה ס"ס להקל שמא הלכה כהגאונים דבגנה זה פרי אדמה ולא נוהג בו דין ערלה ואת"ל שהוא פרי עץ כהרא"ש שמא ספק ערלה בא"י בזמן הזה שבטלה הקדושה לקולא אבל לענין ברכות יש ספק אם יצא י"ח כשאמר ברכת העץ ועל זה אמרינן סב"ל.

ומה שהעיר הברכת ה' שם שאסור לאכול על סמך ברכה זו מפני שנהנה מהעולם הזה בלא ברכה לדעת הגאונים שהלכה כמותם. לענ"ד זה אינו דהא קיי"ל ספק ברכות להקל גם בקום ועשה היכא שמסופק אם בירך או לא ורשאי ליהנות בלי ברכה וכמו שכתב מרן סימן קסז ס"ט שאם מסופק אם בירך המוציא או לא אינו חוזר ומברך. ודלא כמהרש"א פסחים דף קב. שכתב דלא אמרינן סב"ל אלא בברכת המצוות אבל בברכת הנהנין חוזר ומברך משום דאסור ליהנות מהעולם הזה בלי ברכה. והביאור בזה דחז"ל שאמרו לא ליהנות מהעולם הזה הוא דווקא במקום שאין חשש של ברכה לבטלה אבל הכא דיש חשש ברכה לבטלה דשמא יצא י"ח בזה אין חשש נהנה מעוה"ז בלי ברכה.

ולגבי הדין השני – על מה עדיף לברך תחילה:

הולדת הבן כמבואר בגמ' (ברכות נט:), והכי פסק השו"ע (או"ח רכג, א). ולעומת זאת על הולדת בת, הגמ' (שם) אף לא הזכירה זאת. ולמדו מכאן שרק על הולדת בן מברכים ברכת הטוב והמטיב, והסיבה כמבואר (שם), דברכת הטוב והמטיב מברכים כשיש שותף להטבה, ודוקא בזכר שאשתו שמחה בזה, איכא ליה שותפות, אך בנקבה שאינה שמחה כ"כ, לא. והא דליכא שמחה לאשה בבית, עי' בדברי החיד"א בספרו פתח עינים (נדה לא:), שכתב בזה"ל: "לכאורה צריך טוב טעם על אשר בלידת בן זכר אפוי שמחה וכו', ואם נקבה תלד יתן לאיש עצה"ב, וכו' ובכל דור ודור ימצאנו נשים צדקניות חסדניות ובעלות מזל הפלא ופלא, וכמה בנים הקדיחו תבשילים וכו' ואפשר במ"ש במדבר רבה פ"ג למה כל זכר ואינו מזכיר כל נקבה, מפני שכבודו של הקדוש ברוך הוא עולה מן הזכרים עכ"ל, הא למדת שהקב"ה חפץ בזכרים ואפשר לפי שהתורה כלי חמדתו של הקדוש ברוך הוא והזכרים נצטוו בתלמוד תורה והנשים פטורות מלבד כמה מצוות שפטורות הנשים ומשו"ה כבודו של הקדוש ברוך הוא בזכרים. לכן כלם שמח' כאשר בנים יולדו דכבודו של הקדוש ברוך הוא בזכרים" עיי"ש ובעוד ביאור שכתב שם. אמנם מדברי הרשב"א (שו"ת ח"ד סימן עז), מבואר דהשמחה בזכר ולא בנקבה מטעמא אחרינא, דתמה מדוע רק האב והאם מברכים ברכת הטוב והמטיב על הולדת הבן ולא שאר אינשי הרי הכל שמחים בו, וביאר דברכה זו באה דוקא בדבר שיש לו תועלת והנאה כירידת הגשמים וירושת הקרובים, וכן בלידת זכר יש לאב והאם תועלת אישית מפני חוטרא לידה ומרה לקבורה (מקל להישען בימי זקנותם ומי שיתעסק וידאג לקבורתם) ועוד שהוא כירך האב והאם שתאבין לו להורישם, והיינו דנח להם ותאבין לזה להוריש לו, ולא נח להוריש לבנות היות וההנאה הממונית תבוא לידי החתן שאינו ירך האב והאם. ברם מדברי הבית שמואל (אה"ע"ז סימן קנד ס"ק י) עולה שיש לברך גם על הולדת הבת ברכת הטוב והמטיב, דהנה פסק שם השו"ע (סעיף ו), דאשה המבקשת גט בטענה שאין לה זרע מבעלה, אף שאינה מחויבת בפו"ד, זכאית היא לגט (בתנאים הנזכרים שם), כדי שיהיו לה בנים בזקנותה לסייע לה ולהתעסק בקבורתה, וכתב שם הב"ש דאם יש לה בת אחת, כבר אין לה זכות לטענה זו. דגם בת מסוגלת לכשרונות אלו. ואי איתא כרשב"א דטעם ברכת הטוב והמטיב בבן דשמחת האשה מחמת ההנאה הגשמית של חוטרא לידה ומרה לקבורה, א"כ גם בבית שיברכו הטוב והמטיב. וצ"ל דלא ס"ל לב"ש כטעם הרשב"א, ויתכן דסבר דהשמחה אינה מחמת ההנאה הגשמית דחוטרא לידה ומרה לקבורה, אלא כדברי הפתח עינים, מחמת כבוד ה' בעולם בריבוי אורייא ומצוותיה. א"נ, מודה הוא לרשב"א דזה סיבת השמחה הקיימת באשה בהולדת בן, ולא בהולדת הבת, דבת לא ברת הכי בשופי ובנקל לכשרונות אלו, אך כיון דשייכת בזה במקצת, כבר ליתא עילה לגט. ועי' במשנ"ב (סימן רכג ס"ק ב), דודאי יברך בהולדת הבת שהחיינו, דלא גרע ממברך על ראיית חבריו אחר ל' יום ושמח בראייתו. ודוקא האב מברך שהחיינו ולא האם, כמבואר בציץ אליעזר (ח"ד סימן כב), דאי תברך האשה שהחיינו, מלמד הדבר דשמחה בראיית הנולדת, וא"כ הדר דינא דיברכו הטוב והמטיב. אמנם סייג שם בדבריו, דהטוב והמטיב לא יברך האב היות ואינו יודע אם באמת שמחה בכך האם, אך אם היא בעצמה יודעת בעמקי לבה דשמחה שפיר גם לה יש לברך שהחיינו. עיי"ש בהמשך דבריו לפי הנצי"ב. ועי' ברמ"א (שם סימן רכג). ואגב גררא, יל"ע מה דין אונן שנולד לו בן בעת אנינותו לעניין ברכת הטוב והמטיב, וכן בנולדה לו בת לעניין ברכת שהחיינו,

שהרי האונן פטור מן המצוות כמבואר בגמ' (ברכות יז: יח.), ולא מברך ברכת המוציא וברכת המזון, ופסק בשו"ע (יו"ד סימן שמא, א), דאף אסור לו להחמיר בזה. אלא דזה רמ"א מפורש (שם), דאם מתה אשתו בעת הלידה לא יברך הטוב והמטיב אלא שהחיינו, ועי' בב"י שיברך הטוב והמטיב, דס"ל שאכתי יש לאמא הנאה, דהניחה אחריה זכר בעולם. וכמבואר בט"ז שם, וביאר במשנ"ב (ס"ק ד), דהרמ"א פליג, דאין ברכה זו אלא על הנאה גשמית ולא על הנאה רוחנית. וכן דעת הלבוש ועוד אחרונים. ומחלוקת זו אם ברכת הטוב והמטיב היא על הנאה גשמית או גם על הנאה רוחנית, היא לכאן ב' הטעמים הנ"ל, ברשב"א ובפתח עינים. אך אתאי איכא לעיוני אמאי מברך האונן אי דינא דאונן פטור מן הברכות ואף אסור. ואדרבה היאך מברך ברכת דיין האמת לפי"ז. ומצאתי דהכי העלה לתמוה הר"ד סולובייצ'יק (נכד הגר"ח. רשימת השיעורים ברכות יז:), ותירץ דאף דאונן נאסר בקיום מצוות, מחויב הוא לקיים מצות צידוק הדין, ומכיון שסידור איסור האונן לקיים מצוות הוא מפני חלות מצוות האבלות (מפני כבוד המת שתהא דעתו פנויה לחשוב בצרכי המת, עי' ב"י יו"ד סימן שמא, והוא מהראשונים), א"כ י"ל דחייב בצידוק הדין דאדרבה צידוק הדין מהווה קיום האבלות. עיי"ש. ועוד אפשר לומר, דאדרבה כיון דברכה זו מהווה כבוד למת, דמצדיק עליו הדין ומקבל באהבה רצון ה', לכן אין בזה סיבת הדין האוסר על האונן לברך. וזה כעין המובא בפת"ש (יו"ד סימן שמא ס"ק ט), בשם הטורי אבן, דהורה לאחי הנפטרת בשבת, לומר קדיש במוצ"ש כשארע היארציט של אמם למרות אנינותם מחמת אחותם, דזהו נמי כבוד המת, אמנם בפת"ש דחאו, עיי"ש. אלא דאכתי נתמהא אמאי מברך האונן הטוב והמטיב ושהחיינו לפי"ז, הרי אין בברכות אלו קיום מצוות האבלות. ובאמת בגשר החיים כתב שימתין מלברך ברכות אלו עד שיצא מאנינותו, וצ"ע, דלא משמע כן בפוסקים (רכג סעיף א-ב), שדנו איזה ברכה יקדים. ואין לנו אלא כדברי ההליכות שלמה (סימן כג, לג), דכתב דכמו שיכול לברך דיין האמת, היות והוי הצדקת הדין, כן יכול לברך באנינותו גם את החלק הטוב שבדין. וזה דלא כדברי הר"ד סולובייצ'יק למתבונן. אמנם דבריו שם על מדברים על ירושת הממון, דבא ממיתת המת שעליו מברך דיין האמת, וזהו החלק הטוב שבדין דבא יחד, אך בנ"ל מדובר בגוונא של ב' גורמים שונים. ושמא אין לחלק. ואכמ"ל. בשורתא טבתא.

הרב נפתלי צבי אליהו

ברכת קטן על פטל מהול בתרופה

מעשה בתינוק הבורח מבית הספר שאמר לאביו שהוא חולה, וביקש תרופה בקול יללה זעקה ותרועה גדולה, ואביו נתן לו בפנים חמורות סבר מזרק של אקמול מלא וגדוש, בפטל. וב"ה שתכף ומיד התרפא הבן לגמרי, ולא נשאר זכר למחלתו.

אמנם יל"ע אי שפיר איכא למעבד הכי דהא כיון שהבן הוא כבר בר חינוך, והרי על תרופה א"צ לברך ואילו על פטל צריך לברך, והרי האב מכשיל את בנו בזה שאוכל ושותה בלא ברכה, ועוד בר מן דין שיש לדון מצד מצוות חינוך, יש לדון דאפשר דאף הוי ספייה בידיים דאסור לספות איסור גם ללא דין חינוך, ותליא בגדר חובת ברכה ואי איכא איסור לאכול קודם ברכה או דאיכא חובת ברכה קודם אכילה, ולכאורה לומר לבנו לברך נמי אסור דכיון שמדין חינוך אתינו עלה גם אי ליכא דין ללמדו כל הלכות ברכות באותו גיל אבל ללמדו היפוך הדין ודאי אסור, והרי כיון שהבן חושב שמקבל תרופה הרי האב מלמדו ומרגילו לברך על

תרופה שלא כדין.

הרב שמעון נתנאל אלמקייס

ברכת שהחיינו על חיילים השבים לביתם

הואיל ובתקופה זו רבים נעדרו מביתם לתקופה ממושכת ובעת פגישתם עם בני משפחתם ומכריהם עולה השאלה אם צריכים לברך שהחיינו.

בגמ' ברכות (נח:), אמר ריב"ל הרואה את חבריו לאחר ל' יום אומר שהחיינו וכו' לאחר יב חודש אומר ברוך מחיה המתים אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר יב חודש שנא' נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. וכתבו התוס' (ד"ה הרואה) אומר ר"י דאוקא חבריו החביב עליו אבל בחבירו שחביב עליו, אבל בענין אחר לא.

השו"ע (סי רכה ס"א) כתב כפשוטו הגמ' והתוס' שכשרואה חבריו החביב עליו הרבה ושמח בראיתו, אם לא ראהו ל' יום מברך שהחיינו, ואם לא ראהו י"ב חודש מברך מחיה המתים. וכתב המ"ב (ס"ק ג) שכל ברכות אלו בשם ומלכות וכ"פ בכה"ח (אות) בשם הרב חיד"א ושו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' יז) וחזו"ע (עמ"ל תכו). וכתב המ"ב (ס"ק א) שאין חילוק בין רואה איש או אשה ולכן אף אם רואה את אשתו או אחותו לאחר ל' יום ושם בראיתם מברך שהחיינו.

ולענין ברכת שהחיינו בראית ת"ח מופלג שיש לברך על ראייתו ברוך שחלק מחוכמתו ליראיו, כתב המ"ב (ס"ק א) שאם לא ראהו ל' יום והוא חביב עליו ושם בראיתו מחמת ידידות וכיו"ב [ולא מחמת ששמח לראות ת"ח גדול ושם בתורתו] מברך עליו שתי ברכות ברוך שחלק ושהחיינו.

נחלקו הפוסקים האם יש לברך בראית חבריו לאחר ל' יום כשתוך אותם ימים הודיעוהו משלומו או שקבל ממנו כתב (וה"ה לשמע קולו דרך הטלפון וכיו"ב) מפני שלא היה ניתוק מוחלט ל' יום. אבל בבאר היטב (אות א) וכה"ח (אות ד) וחזו"ע (עמ"ל תכו) חלקו על המ"ב בטעם זה מפני שלא נאמרה סברא זו שכשיודע שהשלום אתו אינו מברך אלא לענין מחיה המתים ולא לענין שהחיינו, ויש שכתבו שהוא טעות סופר במ"ב (הליכות שלמה פכ"ג הע' 53).

דעת המ"ב (ס"ק ב) שלא יברך שהחיינו מחמת הספק וכ"פ הגאון ר' אופיר מלכה (הליכות ברכות עמ' תעח) ושם הוסיף טעם בשם חסד לאלפים את טו שלא לברך בימינו משום שמצויה החנופה שפעמים מברך על אדם שאינו חביב עליו מחמת שרוצה להראות לו ששמח לראותו, אלא שכתב ע"פ השע"ה"צ (אות ג) שאם שמע שחבירו חולה ולא הודיעוהו אם הבריא בזה יש לברך שבזה יש לו שמחה גדולה (וכשלא הודיעוהו גם אחרים משלומו כנ"ל).

שמעתי ממו"ח הגאון ר' דוד מיימוני שליט"א להביא ראיה לחסד לאלפים שאין מברכים בזמן הזה משום חנופה מהגמ' ברכות (נח:), רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה רב חנינא בריה דרב איקא א"ל כשראינו אותך ברכנו שתי ברכות, שהחיינו ושחלק מחכמתו והוא בירך שלוש ברכות הנך תרתני וחכם הרזים. ולכאן מדוע כ"א בירך לעצמו, הוי ממתניין לברך כשנחמנו יחד, והוי שמעים ועונים אמן שמא י"ל שברכו כ"א לעצמו כדי שלא יבוא לידי חנופה כנ"ל לברך גם כשאין שמחים.

בחזו"ע (עמ"ל תכד) כתב לברך בשם ומלכות אף בזמן הזה אף שיש מח' בדבר, וה"ה לברכת מחיה המתים שרואה חבריו לאחר י"ב חודש.

להלכה נראה שלא נהגו לברך ברכה זו מהטעמים הנ"ל אך המברך על חבריו ששמח בו ודאי שפיר עביד שכן פשוטו הגמ' והראשנים השו"ע ואחרונים. ולכן חיילים



תוארן שיברכו עליהם שהכל דלא במילתייהו

קיימי וכל מה דיודה הרמ"א באופן שכתשן קצת ולא ריסקן לגמרי כמב' ברש"י הטור והתה"ד. **אך יעויין במ"ב שהביא מח' הפוסקים בזה, יש מהם שסברו** שכל מח' הרמ"א על השו"ע הוי בפאווידאלא שלא ניכר תוארו עליו כיון שנימוחו לגמרי משא"כ גבי טרימא שניכר תוארו עליו מודים דיברכו עליו העץ **ויש מהם שסברו** שפליגי עליו גם בטרימא כיון שנתרסק לגמרי לאו במילתייהו קיימי וכל מה דמודה לו הוי באופן שריסקן קצת כפי המב' ברש"י ובטור ובתה"ד

והכריע המ"ב סקמ"ב שגם אם נאמר דהיש אומרים שהביא הרמ"א פליגי בתרתי אכתי כלפי טרימא פסקין להלכה כמו השו"ע ורק בפאווידאלא שאיבד כל צורתו ולא ניכר מהו אמרינן דמברך עליו שהכל וכפי שי' הרמ"א דבדיעבד שהכל פוטר הכל.

אלא דלפי"ז תיקשי אמאי שתיק הרמ"א בסימן רד סעי' יא ובסימן רה' סעי' ד' ולא קאמר שם דיהינן כתושין כשאינם מרוסקין לגמרי או לפי היש אומרים השני שבעינין שיהיה ניכר לכה"פ צורת הפרי תיקשי אמאי שתיק הרמ"א **ובשלמא גבי סימן רה סעי' ד'** גבי מה שכתב השו"ע שחתכן לחתיכות קטנות **לפי היש אומרים** שכל היכא דניכר צורתן חשיב במילתייהו קיימי לא תיקשי מסעי' זה כיון דמלשון זו משמע שלא מיעכן לגמרי ועדיין ניכר עליהם צורתן לא טרח הרמ"א לומר מידי היות וגם הוא מודה לזה אך לפי היש אומרים שהרמ"א סבר שגם ריסקו חשיב נשתנה צורתו תיקשי וכן תיקשי לכו"ע מסימן רד סעי' יא אמאי שתיק הרמ"א ולא קאמר דווקא כשאינם מרוסקים לגמרי או לכה"פ ניכר עליהם תוארן וצורת הפרי.

וראיתי במג"א סק"יח שמחמת כן הכריח שכל מה שהרמ"א פליג על השו"ע הוי רק על האופן שלא ניכר צורתן משא"כ אם ניכר אפ' דריסקו לגמרי חשיב במילתייהו קיימי ומברך העץ אלא דיעויין באול"צ ח"ב דדחה דבריו ואמר דכל מה שהרמ"א לא פליג עליו אינו משום שבה הודה לו אלא משום דכבר גילה דעתו בסימן רב סעי' ז' ולכן לא טרח לגלות דעתו פעם נוספת וממילא אתי שפיר היש אומרים דסביר דהרמ"א פליג על השו"ע בתרתי וכפי שי' רש"י ותה"ד. **ויל"ע** גבי דבר שלא ניכר תוארו עליו והוא משבעת המינים גבי ברכתו האחרונה כיון דמע"ש לא פוטר נפשות וכן ההפך ולכן העצה היא שיאכל לאחמ"כ גם דבר שהוא משבעת המינים וגם דבר שהיא בכלל נפשות וממילא יפסור את הדבר המרוסק ואם אין לו הכריע המ"ב שיוכל לברך עליו מע"ש כיון דמלשון הרמ"א נראה שתופס שברכת העץ עיקר.

בעניין גדר ריסקו מהו

ולפי"ז יוצא לנו מח' בגדר מהו ריסקו, שיטת השו"ע דכל היכא דהפרי מונח לפנינו לא אכפת לן דאינו ניכר וחשיב במילתייהו קיימי **משא"כ שי' היש אומרים שהביא הרמ"א פליג** וסבר **[לשי' המ"ב בשם המג"א ועוד]** דהיכא דגדר מילתייהו קיימי הוי רק היכא דלא איבד צורתו וידעינן מהו ואפ' דריסקו לגמרי משא"כ היכא דריסקו עד שאיבד צורתו ולא ידעינן מהו חשיב דנשתנה צורתו ומברכים עליו שהכל **[ולשי' אחרים]** סבר דגדר מילתייהו קיימי הוי רק היכא דריסקו קצת משא"כ היכא דריסקו לגמרי אפ' דצורתו עליו וידעינן מהו חשיב נשתנה צורתו ומברכים עליו שהכל וכך נראה מלשון תה"ד והטור ע"פ רש"י דווקא כשריסקו קצת מברך כברכתו משא"כ היכא דריסקו לגמרי חשיב נשתנה צורתו ולא במילתייהו קיימי.

ולענין הלכה, לפי השו"ע לכאורה הדין צריך להיות שיברכו בשניהם כברכתו הראויה כיון דגם כשנשתנה צורתו

וכתב שאפשר שגם ר"י יודה לרמב"ם בזה ובסוף סימן רד' גבי וורדים כתב שהוא מבטל דעתו מפני דעת החולקים עליו ושם מיירי אפ' שנתרסקו לגמרי וגם איבדו את צורתן ולא ידעינן מהם וא"כ **מב' דשי' הטור** דגם כנתרסק לגמרי ואיבד צורתו חשיב במילתייהו קיימי וכן כתב הב"י להוכיח מדבריו כמו הרמב"ם ודלא כהתה"ד ורש"י דכיון דהם בעין חשיב במילתייהו קיימי **והיינו מב' ברמב"ם** דאפ' דריסקו לגמרי אמרינן דבמילתייהו קיימי אלא דאכתי יש לדקדק מד' הרמב"ם גבי מה שכתב מיעכן ביד דיל' דווקא היכא דמיעכן ביד אמרינן דמילתייהו קיימי משא"כ היכא דמיעכן בכלי אפשר דיודה דחשיב נשתנה צורתו ויל"ע בזה. **ויעויין בב"י סימן רב' דהביא את ד' רש"י** ומיד אח"כ כתב אבל הרמב"ם כתב וכו' וכתב דלפי הרמב"ם דגם כשמיעכן ביד לגמרי חשיב במילתייהו קיימי.

והיה מקום לדייק מד' הרמב"ם דמדכתב מיעכן ביד ולא כתב כתשן אפ' בכלי משמע דיהינן להחשיבים דבמילתייהו קיימי דווקא כשרק נתרסקו לגמרי משא"כ היכא דנתרסקו עד שאיבדו צורתן הוי כנשתנה צורתן ומברכים שהכל ולכן כתב דוון מיעכן ביד דאז בד"כ עדיין ניכר תוארן וצורתן משא"כ היכא דכתשן בכלי וממילא כשהב"י הביא את ד' הרמב"ם כוונתו לפסוק כמוהו לעניין זה שאם ריסקן אך עדיין תוארן וצורתן עליהם דיברך כברכת הפרי ודלא כרש"י משא"כ היכא דריסקו לגמרי עד שאיבד הפרי את צורתו ולא ידעינן מהו כו"ע מודו דיברך שהכל וכן יעויין בדרישה ובפרישה שכך כתבו דהרמב"ם מיירי באופן שניכר עליהם תוארן וצורתן משא"כ היכא דאיבד צורתו יברך שהכל.

אלא דלומר ביאור זה בב"י אינו נכון דבסוף סימן רד' הביא הב"י את ד' התה"ד ורש"י ומיד אח"כ הביא דמהרמב"ם מב' לא כך ולא מיביעא שבנתרסקו לגמרי ועדיין ניכר תוארן וצורתן דאז חשיב במילתייהו קיימי אלא אפ' כשאיבד צורתו ולא ידעינן מהו חשיב במילתייהו קיימי ומברך עליו העץ וכן הוכיח שגם הטור הסכים לזה ודלא כהתה"ד ורש"י.

ויעויין בשו"ע סימן רב' סעי' ז' שכתב וז"ל תמרים שמיעכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפילו הכי לא נשתנית ברכתן ומברך עליהם: בורא פרי העץ ולבסוף ברכה מעין שלש. הגה: ולפי זה ה"ה בלשונו הנקרא פוידל"א מברכין עליהם כה"ע ויש אומרים לברך עליהם שהכל (ת"ה סי' כ"ט וב"י בשם הטור), וטוב לחוש לתחלה לברך שהכל אבל אם בירך כה"ע יצא, כי כן נראה עיקר. ע"כ ולפי המב' בב"י סימן רד' שהבאנו לעיל צ"ל דמיעכן ביד לאו דווקא ואפ' דמיעכן עד שלא ניכר תוארן וצורתן גם יהיה הדין דבמילתייהו קיימי וממילא מה דכתב בהגה' ולפי"ז ה"ה בפוידל"א וכו' כוונתו לד' הב"י בס"ס רד שהבאנו לעיל.

ולפי"ז צ"ל דמה שכתב השו"ע סימן רד' סעי' יא חבושים או גינדא"ש או ורדים ושאר מיני פירות ועשבים שמרקחים בדבש, הפירות והעשבים הם עיקר והדבש טפל, אפילו הם כתושים ביותר, **ע"כ צ"ל** דכתושים אפ' באופן שלא ניכר צורתן כיון דמילתייהו קיימי. **וכן מה שכתב בסימן רה סעיף ד'** חתכן לחתיכות קטנות, לא נשתנית ברכתן מפני כך, **צ"ל** דחתכן אפ' באופן שלא ניכר עליהם צורתן **עד כאן שי' השו"ע**.

מאיך יעויין ברמ"א שהביא את היש אומרים [רש"י תה"ד ויש"א שזה גם שי' הטור] שמברך שהכל וכיון דמידי ספיקא לא יצאנו אמרינן סב"ל ומברכים שהכל.

ובפשטות נראה דכוונת הרמ"א לחלוק על שתי הדברים שפסק השו"ע גם על תמרים שכתשן לגמרי ונשאר עליהם תוארן וכ"ש על פוידל"א שנימוחו לגמרי ולא נשאר עליהם

השבים לביתם לאחר חודש שלא ראו את קרוביהם ודאי שיש שמחה בראיתם יש להם לברך שהחינו (שניהם כל אחד בראית קרובו) ופעמים שצריכים לברך הגומל באופן שהלכו במקום סכנה כדין הולכי מדברות, ופעמים שצריכים לברך שעשה לי נס כשנעשה להם נס שלא כדרך הטבע אלא שישבזה עוד פרטים ואכמ"ל.

הרב משה פניר

ברכה על מרק ירקות כאשר אוכל מרק לבדו

השו"ע בסימן ר"ה סעיף ב' כתב "על מים שבשלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן אף אל פי שאין בהם אלא טעם ירק, והני מילי כשבשלם ללא בשר אבל בשלם עם בשר ברכתם שהכול" עכ"ל.

כתב המ"ב סע"ק י"ב "והוא הדין במשקה בארשט שהוא מ"י שריית סלק שבישל בהם ירקות עם בשר ורוצה לשתות אותם לבדו אין מברך על הבארשט שהכול משום טעם הבשר שנקלט בו אלא בורא פרי האדמה, וכתב בשער הציון (אות כ') דבזה היה על הרוטב שם מי שלקות קודם אין סברא דבשביל שנשתבח הרוטב ע"י שקלט גם טעם הבשר יגרע ברכתו.

יוצא מכאן חידוש נפלא שכאשר המרק קיבל טעם מדבר אחר קודם הטעם השני שנכנס בו לא עוברת ברכתו לברכת הטעם השני, ולכן אדם שבישל מרק והניח תפוחי אדמה והתחיל להתבשל ונתן טעם במים, ואחר כך שם עליו תבלינים ועופות אם אוכל את המרק צח ברכתו האדמה.

כתב הגרש"ז שאם הירקות לא נותנים טעם חזק במים לא מקרי מי שלקות וברכתם שהכול.

וראה בספר הליכות ברכות סימן ר"ה (אות ו') שכתב שיש לחלק בין ירקות שמורגש טעמם במרק שרק בהם אם קדם הטעם לא תשתנה ברכתו לאחר שהוסיף מין אחר, ולא בירקות שיש בהם טעם חלש. והביא דוגמא שתפוחי אדמה וגזר אין להם טעם משא"כ בבצל, דלעת, עלי סלרי, סלק וכד' שיש להם טעם חזק בזה טעם הראשון לא זז ממקומו. ונראה שבמין שאין בו טעם חזק אם יתן ממנו הרבה יורגש טעמו ויברך עליו כברכתו.

ויש לתת את הדעת על אותם שמניחים בצל לפני המים בכדי לתת טעם במים ואחר כך מוספים עוף ללא ירקות כלל, אם אוכל מרק ללא העוף צריך לברך אדמה, ויש לברר מה הזמן והכמות שקובעת את הברכה בראשונה למרק.

הרב אברהם ישעיהו לוי

בעניין פירות וירקות שנתרסקו

ברכות לח. והלכתא: תמרי ועבדינהו טרימא - מברכין עלוייהו בורא פרי העץ. מאי טעמא - במילתייהו קיימי כדמעיקרא. ע"כ ופירש רש"י טרימא מהו - מה מברכין עליו, ושם טרימא - כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. ע"כ **ומב' מד' רש"י** דרק כשהוא כתוש קצת ואינו מרוסק לגמרי חשיב דבמילתייהו קיימי משא"כ היכא דמרוסק לגמרי אפ' שעדיין תוארו עליו חשיב נשתנה צורתו ומברך עליו שהכל **וכן יעויין בתה"ד סימן כט שהביאו** וכך סבר וכן יעויין בטור שכתב כמותם, **אך יעויין ברמב"ם ה"ד** שכתב תמרים שמיעכן ביד והוציא הגרעינים שלהם ועשאם כמו עיסה מברך עליהם תחילה כה"ע ולבסוף מע"ש.

שיטת הטור

ובטור רב' הביא את שי' רש"י דכשמרוסק קצת רק אז מברך העץ ומאיך הביא את הרמב"ם שחולק וסובר דאפ' כשנתרסק לגמרי מברך העץ ולבתר הכי הביא את שי' הרמב"ם דאפ' בנתרסק לגמרי הדין יאה שבמילתייהו קיימי

מתוקים שעומדים העיקר רק להוציא מהן צוקער א"כ ליברך על הצוקער בפה"א כמו על הבוריקעס בעצמם ואין לנו טעם בזה לברך שהכל אלא לפי סברא השניה שזכר הרמב"ם והוא מפני שמשתנים ע"י האור וס"ל להרמב"ם דלא תקנו ע"ז ברכת הפרי שממנה יצא כיון שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה שהרי הוא עכשיו כחתיכת מלח ואין לברך בכגון זה אלא שהכל והנה לענין דינא אף שהרבה מהראשונים [והם הבה"ג בדעה קמייטת והר"ח והתוספות והרא"ש והמרדכי והטור והר"מ] דעתם דיש לברך בפה"ע על הצוקער הנעשה מהקנים וכן ג"כ דעת כמה אחרונים [הב"ח וט"ז והגר"א] דמעיקר הדין הוא כהבה"ג וסייעתו הנ"ל מ"מ למעשה בודאי יש לנהוג לכתחלה כדעת השו"ע שפסק כהרמב"ם דמברך שהכל דבזה הלא יוצא לכו"ע וכמ"כ בב"י ובב"ח וכן העתיקו כמה אחרונים למעשה. ואף על הצוקער שלנו שנעשה מבוריקעס נהגו העולם ג"כ לברך שהכל ונראה דסמכו בזה על דעת הרמב"ם וכסברתו משום שנשתנה ע"י האור אך בדיעבד אם בירך בפה"א על צוקער שלנו או על צוקער של קנים בין בפה"ע או בפה"א יצא ע"כ ומבו"ד מה"ל דלמרות דהרי הב"י דסבר כמו הרמב"ם ביאר דגם כשלא ניכר צורת הפרי במילתיה קיימי וכן היכא שהדרך לנטוע הפרי או הירק כו"ע מודו דבמילתיה קיימי וא"כ ה"ה בסוכר דכל נטיעתו הוי בשביל להוציא הסוכר אכתי כל זה הוי רק היכא שניכר לכה"פ שנעשה מפרי או ירק משא"כ היכא דע"י הריסוק אי אפשר לזהות שזה פרי או ירק גם לפי השו"ע חשיב דלאו במילתיה קיימי ולכן יברך עליו שהכל.

ב. בברכות לו כתב רבינו יונה כו' מדפי הרי"ף וז"ל והפת שעושין מקטניות כגון פת של פולין וכיוצא בו נראה שאין מברכין עליו אלא שהכל שאין דרך לעשות פת כל כך מהקטניות כמו מהאורז והדוחן ולא דייגין להו מזונות וא"ת ולמה לא יברך על הפת של קטניות ב"פ האדמה כמו שמברך על הקטניות ואם תאמר מפני שנשתנה למעלותא אישתנה דמעיקרא קטניות והכא פת ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א וברכת הפת אין אנו יכולין לומר ג"כ אלא בחמשת המינים על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל ואפי' הפת כדתנן (דף מ א) ועל כולם אם אמר שהכל יצא נמצא שמפני שהגיע לשם פת חל עליו ברכת שהכל שכוללת הפת אף על פי שהיא גרועה ואפשר לומר שמפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה היא כשהיא פרי ועכשיו יצא מתורת פרי ואין דרך הנאתו בכך לפיכך גרע מהברכה שלו הלכך בפת של קטניות או בקמח שלהם שמבשלין אותו ועושין ממנו מאכל מברך תחלה שהכל ולבסוף בורא נפשות ע"כ.

ומבו"ד ר"י שתי טעמים לבאר הסיבה שבפת קטניות מברכין שהכל ולא אדמה כמו שאוכלים הקטניות בעצמם א. דמפני מעלתו ירד היות ונשתנה מפרי לפת איאפשר לברך עליו אדמה והיינו מפני דשמו השתנה חשיב כדבר אחר ולא במילתיה קיימי.

ב. מפני שדרך אכילתו והנאתו כל השנה כשהוא פרי ואין דרך הנאתו לעשות ממנו פת לפיכך גרע מהברכה שלו והיינו דבאמת א"י משום שינוי השם אלא מפני שהדרך לאוכלו כשהוא בצורת פרי ולא פת והוי כמו שאוכל פירות או ירקות חיינו כשדרכם לאוכלם מבושלים שאז ברכתם שהכל.

ובב"י בסימן רח ס"ח הביא וז"ל ועל פת דוחן כתב הרי"ף שהכל. שם (כו.) ומשמע ודאי דכל שכן דעל פת שאר מיני קטניות מברך שהכל וכן כתב הרמב"ם בפרק ג' (שם)

לרסקם משא"כ היכא דנטיעתם ע"ד ריסקוק אפ' דהוי ריסקוק דלא ניכר צורתו כלל כו"ע מודו דמברכין עליו את ברכתו הראויה וכן הביאו המ"ב סק"מ וכן כתב כן סימן רג' סעי' ז' סק"ב יג' גבי בשמים שחוקין שהדרך לנטוע אותם ע"ד לרסקם ואפ' דלא ניכר צורתן כלל יברך כברכתו הראויה.

וכעת נביא רשימת פירות וירקות ומאכלים שיהיה בהם נ"מ בין השיטות

א. **פירה העשוי מתפו"א לא מיבעיא אם יש בתוכם גושי חתיכות של תפו"א שמברך עליהם אדמה אלא אפ' דאין גושים כלל וכלל גם יברך אדמה וזה הדין בין לשו"ע שפסק כמו הרמב"ם ובין לרמ"א ע"פ המ"ב והמג"א ועוד כיון שניכר ע"י הצבע והמרקם שנעשו מתפו"א וה"ה לאבוקדו מרוסק או כל דבר אחר שנתרסק לגמרי אך ניכר בו תואר אבוקדו מחמת המרקם והצבע כו"ע יודו דיברך עליו אדמה כיון דחשיב במילתיה קיימי וכמו שכבר כתב המ"ב סק"מ בעניין פירה אך לפי התה"ד ורש"י ולחלק מהשיטות גם לטור והאול"צ אם אין בפירה ובאבוקדו גושי חתיכות הדין יהא דיברכו עליו שהכל כיון דנתרסקו לגמרי חשיב דנשתנה ואפ' דניכר עליהם צורתן ולפי המג"א בסק"י אפשר דגם תה"ד מודה בזה ורק סובר כרש"י היכא דאיבד צורתו לגמרי**

ב. **גרבר מחית פירות מרוסקים או פירות וירקות שריסקם בבגד דלא ניכר עליהם צורתן כלל ולא ידעין מהו לפי השו"ע והחזו"ע במילתיהו קיימי ויברכו עליו העץ ולפי הרמ"א הבא"ש כה"ח והאול"צ חשיב דנשתנה ולא במילתיה קיימי ויברכו עליו שהכל.**

ג. **שומשום שטחנן עד כדי שלא ניכר עליהם צורתן כלל לפי השו"ע והכרעת החזו"ע יברכו עליו אדמה משא"כ לפי הרמ"א ושאר פוסקים ספרדים מחמת הספק כמו הרמ"א וכו"ש לש"י רש"י והתה"ד ובאופן שעירבב בטחינה דברים אחרים עד כדי שלא ניכר טעם הטחינה כו"ע מודו דיברך שהכל והיכא דהטחינה נהפכה למשקין באנו למ"ח החזו"א ושא"פ וכדלקמן והסקנו לקמן דכיון דהחזו"א שיטה יחידה בזה יברך שהכל כשנהפך למשקין.**

אלא דע"פ מה דכתבנו לקמן זה אינו כיון דאין דרך לאכול טחינה לבד אלא ע"י ליפות פת או עם קרקר או בתערובת סלט ממילא הוי כמו דבר שדרל לאוכלו חי ואכלו מבושל או איפכא דמברכין עליו שהכל ורק בממרחים כאלו שפעמים גם אוכלים אותם לבד כמו אבוקדו יהיה הדין לש"י השו"ע דיברכו אדמה כשניכר טעם האבוקדו.

ד. **ממתק קוקוס לפי השו"ע והכרעת החזו"ע יברכו עליו העץ דאפ' דנשתנה עד שלא ניכר צורתו במילתיה קיימי וכו"ל משא"כ לפי הרמ"א ושאר פוסקים שהכל כיון דאיבד צורתו לגמרי וכן הביא כן בספר וזאת הברכה בשם הגר"ז.**

אלא שלענ"ד א"י נכון כלל כיון דהקוקוס חשיב בצורתו רק שהוא מפורר ולא איבד צורתו כלל ולכן גם הרמ"א ושאר פוסקים ספרדים יסברו דהדין יהא דמברכין עליו העץ וראיתי כמה סוגי קוקוס יש כאלה שהקוקוס דבוק ולא ניכר כלל שאז יהיה לפי הרמ"א ושא"פ שהכל ויש קוקוס שניכר בצורתו ולכן כו"ע יודו דיברך עליו העץ למעט ש' רש"י והתה"ד שגם בזה יסברו דברכתו שהכל אפ' שניכר כיון דנתרסק לגמרי.

בעניין אופנים שגם השו"ע יודה דלא במילתיהו קיימי יש שתי אופנים או שתי סיבות שבהם גם הרמב"ם השו"ע יודו דלאו במילתיה קיימי ויברכו עליו שהכל:

א. כתב הבה"ל סימן רב' סעי' טו ד"ה על הסוכר בהבנת ד' ה"ם ח"ל ובגידון דידן כו"ע יודעין שזורעין אלפי שדות רק בשביל זה וגם הירקות הוא מין מיוחד שנקראים בוריקעס

חשיב במילתיה קיימי, **ולפי הרמ"א** נחלקו הפוסקים האם חלק על השו"ע בתרתי גם כלפי ריסקוק כל הפרי או"ד רק היכא דאיבד צורתו ולא ניכר מהו והכריע המ"ב בסקמ"ב וכן בבה"ל מחמת רוב פוסקים שכל מה שחלק הרמ"א על השו"ע הוי רק על היכא דאיבד צורתו ולא ניכר מהו משא"כ היכא דריסקו לגמרי אך ניכר צורתו כו"ע מודו לרמב"ם דיברך עליו כברכתו הראויה כיון דבמילתיה קיימי ומ"מ כתב הרמ"א דאפ' בירך על פרי שאיבד צורתו העץ יצא כי כן נראה עיקר וכל ההכרעה לברך שהכל רק משום דמידי ספיקא לא יצאנו ואמרינן סב"ל (ובפרט דברמב"ם מדוייק מלשונו דדוקא כשמייען ביד ולא בכלי).

ומחמת כן כתבו הבא"ח [פר' פנחס סעי' יב'] וברב פעלים ח"ב סימן כח' ובכה"ח אות נז' להכריע כש' הרמ"א דרק כשריסקו לגמרי ולא איבד צורתו יברכו עליו כברכתו מש"כ היכא דאיבד צורתו יברך עליו שהכל.

והגדיל לעשות האול"צ שהחמיר כש' רש"י והתה"ד דאפ' רק ריסקו לגמרי וניכר צורתו יברך עליו שהכל ורק היכא דריסקו במקצת יברך עליו כברכתו הראויה כיון דהם חולקים על ד' הרמב"ם ואמרינן סב"ל **ולכאורה דבריו צודקים וכן הקשנו לעיל כעין זה** מה הצד של הפוסקים לומר שהרמ"א חלק על השו"ע רק גבי פוידל שאיבד צורתו הרי התה"ד ורש"י להדיא כתבו דרק בריסקוק קצת יברך כברכתו הראויה משא"כ היכא דריסקו לגמרי אפ' דלא איבד צורתו חשיב דלאו במילתיה קיימי ויברך עליו שהכל ועייין בהערה 2 מה שכתבנו ליישב.

אך יעויין בחזו"ע [ברכות עמוד קלו'] דחולק עליהם וסובר דההלכה כהשו"ע דתמיד במילתיה קיימי ומברכין העץ **ומה דהקשו סב"ל אפ' נגד מר"ן** לא קשה כיון דאפ' תה"ד ורש"י אם בירך העץ יצא ולא שיקר בברכתו **ולכן יש להורות כמו השו"ע** [ע"פ המג"א בסימו ר' סק"א הביאו שם המ"ב בסק"ג].

ובאמת י"ל"ע במה נחלקו הפוסקים בזה ונראה לבאר מח' בתרתי.

א. דנחלקו האם כיון שלתה"ד ורש"י לא יברך העץ כשאיבד צורתו אמרינן נמי סב"ל נגד מר"ן או"ד כיון דסוף סוף בדיעבד אם בירך יצא לא אמרינן סב"ל נגד מר"ן.

ב. נחלקו האם בדיעבד כשברך העץ יצא לפי התה"ד ורש"י או כיון שאיבד צורתו לא יהי ברכת העץ אפ' בדיעבד ואין להקשות מד' המג"א בסימן ר' כיון דשם מה דמהני אם בירך על דבר שאינו עיקר הפרי כיון דלכה"פ נראה כחלק מהפרי וכיון שהוי פרי העץ ממילא כשברך העץ לא שיקר בברכתו משא"כ בזה אפ' דהוי עיקר הפרי מ"מ כיון שאיבד צורתו לגמרי לא שייך לברך עליו העץ כלל או"ד לכתחילה לא יהי אך בדיעבד יהי לברך אפ' דהפרי איבד צורתו כיון דגוף הפרי מונח לפנינו.

וראיתי בס' ה"ב שכתב ביאור זה וכתב להוכיח דמשמע מד' הרמ"א שלפי תה"ד ורש"י אם בירך העץ לא יצא אפ' בדיעבד מדקאמר הרמ"א דאם בירך העץ יצא כי כן נראה עיקר ולא אמר משום שלכו"ע הדין כן בדיעבד. **וכן נראה מסוף דבריו בבה"ל ד"ה תמרים** שכתב מ"מ אין לזוז מדברי הרמ"א שהחליט דנראה לו לעיקר דאם בירך בורא פה"ע יצא דמשמע מדכתב שהרמ"א החליט ולא כתב דלכו"ע כך הדין ע"כ דסבר דלש' התה"ד ורש"י אם בירך העץ אפ' בדיעבד לא יצא. **ויש לדחות ראיות אלו ואינם מוכרחים.**

בעניין פירות וירקות שרוב נטיעתן ע"ד ריסקוק לגמרי

ועייין עוד בתה"ד סימן כט דכתב דכל המח' הוי רק היכא דאין דרך אותם פירות או ירקות מתחילת נטיעתן ע"ד



ואני מציאות שכולה מציאות יתברך.

מלך העולם - להפוך את כל הרצונות והבחירה שבעולם וכל בעלי הבחירה שיכולים להמליכו בכל העולם, שיתפשט מלכותו ויהפכו את רצונם להידבק ברצונו יתברך, כי אז אהפוך אל העמים לקרוא כולם בשם ה'.

שהכל נהיה בדברו - יש להתבונן מדוע לא אומרים 'בורא הכל' כמו בבורא פרי העץ והאדמה, ויותר צ"ב מהו נוגע עכשיו לדבר איך נברא העולם האם 'בדבר' או במשהו אחר? וכמו שבשאר הברכות לא מפרטים איך נברא.

ונראה לבאר כי פרי האדמה והעץ הם פירות מתוקנים שה' ברא בעולם, ואילו שאר הדברים הם נתקנו מכא האדם לאכילה, וחובת האדם לתקנם, (ולכן נאסר על ב"נ קודם המבול לאכול בשר בע"ח, וגם היום אסור לעם הארץ לאכול בשר וכו' ואכמ"ל), וממילא בברכה שהאדם מעלה את הדבר לשרשו לתקנו, לא סגי שיתקנו בהעלותו למדרגת 'בריאה' ככפרי העץ והאדמה שלשם הם שייכים, אלא צריך להעלותו למדרגת 'שהכל' - בדברו והיינו שגם הרע שנכלל 'בורא הכל' - בורא רע' שהוא עולם הנפרד מקושר ושייך לדבר ה' שאמר ונעשה, ו'הכל' הכוונה כי בכל בריאה ובריאה טמון וגנוז אור ה' בשלימות (והוא ענין אל שדי שאמר לעולמו די לא פחות ולא יותר ואכמ"ל).

ובברכות השחר יש להתבונן ע"ז, כי בכל יום נברא האדם מחדש, כל יום יהיו בעיניך כחדשים, וזה מחייב ברכה, והיינו תפילה שהיצירה שלו תהיה שלמה ומתוקנת מכל הפגם של חטא אדה"ר, וכל דבר שהאדם מברך בברכות השחר, חדשים לבקרים רבה אמונתך, הוא מבטא שהוא לא רק חי במנהגו של עולם (כלשון הגמ' על ברכות אלו), אלא הכוונה 'ברוך' שמתפלל שה' ירבה את הגילוי שלו בדבר הזה של פוקח עורים ומתיר אסורים, באופן רוחני, ונותן לשכוי בינה שיוכל לקבל לב להבין בין טוב לרע, ולהבדיל בין המציאות האמתית לדמיונות העוה"ז.

פוקח עורים - אדה"ר אחר שחטא אמר איכה, לא ראה את הקב"ה, איכה ישבה בדד, יד פלאים, וכביכול ככך גם הקב"ה לא ראה אותו, ורוצים לחזור לאותם העיניים שהיו לאדה"ר לפני שחטא. מתיר אסורים - אחר שזרק מגן עדן לחושך מבקשים שנחזור לשם. זוקף כפופים - מיעט קומתו ממאתים אמה למאה אמה, והקטין אותו יותר ויותר, ומבקשים ואולך אותכם קוממיות, שיחזור לעת"ל לקומת מאתים אמה כגבהו של היכל. ודי לחכימא ברמיזא להתבונן, איך יוצר מציאות שלא עשני גוי ואשה ועבד, בכל בוקר וכן שאר הברכות והארכנו בזה במקו"א, ואכ"מ.

הרב אברהם מאור

האוכל עוגה האם צריך לברך על שאר

המאכלים

במאי דבדיק לן מר הגאון ר' ישראל אלמעשעלי שליט"א, האם האוכל פת הבאה בכיסנין צריך לברך על שאר המאכלים שאוכל, וכידוע יש בדין פה"ב ג' שיטות בראשונים (נכסס ממולא ונילוש) ודעת מרן הב"י שדעות אלו חלוקות [ולא כדברי המאמר מרדכי שכולם מסכימים], ואכ"מ האוכל פה"ב ושותה קפה או אוכל שאר מאכלים עימו, אינו צריך לברך על קפה ושאר דברים" מדין סב"ל, דשמא הוי פת ופוסטא את כל הבא מחמת הסעודה, ואכן דעת האו"צ שלא יברך [אלא אכ"מ יש ג' תנאים], אולם דעת החזו"ע שיברך, ד. כן דיין בחזו"ע ובאו"צ ממה דכתב "ולענין ספיקא במידי דרבנן נקטינן כדברי כולם להקל".

ה. אף באופן שאין דין עיקר וטפל.

וצריך שכל הברכה תהיה תוך הזמן, ואכ"מ ה"נ י"ל שצריך לגומרה קודם חצות, אבל יש לצדד להקל ע"פ הפמ"ג שבס' פט כתב כמג"א שצריך לגמור את התפילה בזמן ולא סגי במה שמתחיל בזמן, ואילו בס' תרכ לגבי תפילת מוסף שזמנה לכתחילה עד שבע שעות ולאחר מכן נקרא פושע, צידד להקל שאם יתחיל קודם שבע סגי ואין צריך לגומרה. וליישב דבריו צ"ל שזמן תפילה זה זמן בעצם שלאחר הזמן אין זה זמנה ולכן צריך לגמור להתפלל בזמן, אבל זמן מוסף שלכתחילה זה זמנו אבל בדיעבד זמנו כל היום, בזה סגי במה שמתחיל בזמן. [יעו' בפנ"י בסוגיה שהלכתחילה במוסף היינו מהתורה] ואכ"מ כ"ש כאשר התקנה היא 'כדי להרחיק את האדם מן העבירה' די בכך במה שמתחיל קודם חצות.

הרב פנחס כהן

מהי הכוונה פשוטה המעכבת בברכות הנהנין

כנודע המעשה עם החזו"א אשר הראה לתלמידו שהיו כמה ימים שאכל ללא לברך, ואמר לתלמידו, כי אין לו כוחות לברך, והגם שיש לו כח להתפלל, אך לברך צריך יותר כוחות מלהתפלל, ולפעמים אין לו גם כח להתפלל אלא רק ללמוד. ונשתדל לברר מהם הכוחות והכוונה שצריכים להכניס במילות הברכה, כי הדבר הגרוע ביותר, שהאדם יכול ליפול אליו הוא הנקרא יראת אנשים מלומדה, כי ההרגל מיישן את דעת האדם, ואצ"ל את תוכחת הנביא על אותו שאינו מחדש בלבבו תכסיסים להפקיע את המלומדה' שבכל מעשיו ועבודתו, ובפרט בהרגשות ליבו אשר גם זה הופך למלומדה.

ואמרתי ליתן התבוננות פשוטה בכוונת הפשט של הברכות, בכדי שאמירת הברכות תשפיע לליבנו את המה ה' שואל מעמך כי אם לאהבה וליראה וגו' כדדרשו חז"ל.

ברוך - ביאר הנפה"ח שבתיהב ז"ל מונח תפילה, שהאדם מתפלל שיתברך ויתווסף השפע והגילוי של שמו יתברך, שמבקשים עליו שיתגלה יותר בעולם, כי שמו יתברך הו"ה נעלם (היה הוה ויהיה), וכל מציאות הבריאה מעלמת אותו, ועתה בברכה מבקשים שיתגלה שמו הגדול עד לראיה מוחשית.

אתה זה המציאות הנראית לעינינו' - אתה זה להרגיש שהמציאות עצמה זה גילוי כבודו יתברך, שכל מה שרואים בעיניים צריך לראות את הפנימיות של הדבר, ומה שמסתתר מאחורי זה, והדעת שבזה, ולא רק על הצבע ואיך נראה, אלא על השכל שיש בו, ממילא רואה את ה' מול העיניים. וכשאומר ברוך, מתפלל שיתברך ויתגלה יותר ויותר אותו השורש הנעלם א"ס ב"ה דרך המציאות של המלכות בצורה גלויה, דרך הפרי שהוא אוכל או מריח וכדומה.

אתה הו"ה - היה הוה ויהיה השורש הכי גבוה. **אלוהינו** - שהאדם נהפך להיות צלם אלהים ממש, מייחס את האלוה אליו, והרי ה' הוא המציאות היחידה, ואיך שייך לייחס אותו אלי, והרי זה לא שלי, אלא זה הכוונה שהוא מתגלה על ידי,

ג. כמו ששאל האוהב ישראל מאפסה את המגיד מקוונ"ץ י"בא לאכול לחם לפני האלהים - מכאן שכל המשתתף בסעודה שת"ח נמצא בה, כאילו אוכל עם השכינה, ושאל את המגיד מקוונ"ץ והרי בוודאי ה' לגדי תמיד, וה' מולו תמיד, ומהי קושיית הגמ', וענה לו עפ"י הגמ' שאסור להתפלל מאחורי רבו מפני שאימת רבו עליו וזה מבלבל אימתה שכינה, ומולו אפשר להתפלל זה השכינה ממש, ולא מבלבל, ויכול לבלבל את המורא שמים, וכיון שהיו עם משה רבינו, וזה החידוש שבסעודה שת"ח שר"י בה, זה לא פוגם במורא שמים

פת דוחן או של שאר מיני קטניות בתחלה מברך שהכל ולבסוף בורא נפשות רבות. וכו' כתב הר"ר יונה (כו. ד"ה והפת) ועל הפת עושים מקטניות כגון פת פולין וכיוצא בו נראה שאין מברכין עליו אלא שהכל שאין דרך לעשות פת כל כך מקטניות כמו מאורז ודוחן ולא דייגין להו מזון והאריך לתת טעם למה יברך עליו שהכל ולא יברך בורא פרי האדמה: ועל מה שכתב רבינו בשם הרא"ש דעל תבשיל דשאר מיני קטניות מברך שהכל תמנהי אמאי לא יברך בורא פרי האדמה ואפשר דבשנתבשלו הקטניות עד שנתמעכו מיידי דכיון דאין זה דרך אכילתן אין מברכין עליהם בורא פרי האדמה: ע"כ וכן פסק בשו"ע סימן רח סעי' ח' ומבו' דש' הרמב"ם דעל פת קטניות מברכים שהכל ובטעם הדבר התבאר ברבינו"י וכיון דהביאו הב"י ע"כ דגם פסק כוותיה בטעם הדבר

ויש להוכיח דהב"י תפס לעיקר כמו התי"א' ולא כתי"ב' דאם סבר גם כמות' ב' דר"י תיקשי גבי מה דפסק כמו הרמב"ם לענין פת דוחן אמאי מברכים גם עליה שהכל הרי בשלמא גבי קטניות אתי שפיר כיון דדרך לאוכלם כמות שהם ולא לעשות מהם פת משא"כ גבי דוחן דדרך לעשות מהם פת אמאי לא יברכו עליו אדמה וע"כ משום דתפס כטעם קמא דהביא ר"י והוא דאפ"ה דהדרך לעשות מהם פת כיון דנשתנה צורתו ושמו לאו במילתיה קיימי.

הרב איתמר זעפרני

תפילת ערבית קודם חצות

בשעון חורף כיון שחצות מוקדם יותר יש לדון בדין הגמרא ונפסק בשו"ע (ס' רלה ס"ג) שיש להקדים ולקרוא קודם חצות 'כדי להרחיק את האדם מן העבירה', ויש לדון בתרתי א- האם החיוב הוא על תפילת ערבית או רק על קריאת שמע ונפק"מ לאדם טרוד האם מותר לו לקרוא ק"ש בזמן ולהתפלל לאחר חצות, וכן האם מותר לגבאי בית כנסת לקבוע מנין מספר דקות קודם חצות כך שק"ש יקראו קודם חצות אבל תפילת עמידה יתחילו לאחר חצות. ב- האם חיוב חז"ל זה לגמור [או ק"ש או עמידה] קודם חצות או שלהתחיל קודם חצות סגי כיון שכבר בכך יש כדי 'להרחיק את האדם'.

לגבי הנידון הראשון יעוין במשנ"ב (ס' קח ס"ק טו) שהביא מחלוקת אחרונים לגבי אדם שנאנס ולא התפלל מנחה שצריך להתפלל ערבית שמים, האם יכול את ההשלמה להתפלל אחר חצות, ששיטת הדרך החיים (בעל הנהיגות) שלא יכול להשלים לאחר חצות 'שהוא זמן הראוי לערבית לכתחילה' אבל הפמ"ג חולק ואומר שיוכל להשלים כל הלילה. ונחלקו בצדדים הנ"ל האם תקנת חז"ל היתה רק על ק"ש או על תפילת ערבית. ובמשנ"ב משמע שמצדד להקל כיון שמסיים בדברי הפמ"ג. וראה בשו"ת יביע אומר (חלק י' סימן יא) שהביא מהראשונים שזמן תפילת ערבית הוא לכתחילה עד עלות השחר והתקנה היתה רק על ק"ש. ונפק"מ אם עומדות בפניו ב' אפשרויות או קודם חצות ביחיד או לאחר חצות בציבור, שיקרא ק"ש קודם חצות ויתפלל בציבור לאחר חצות ודלא כאור לציון שכתב שיתפלל ביחיד קודם חצות.

וכלפי הנידון השני האם תקנת חז"ל היתה לסיים קודם חצות או שדי בכך אם מתחיל ראה במג"א ס' פט שכתב שכיון שזמן שחרית עד ארבע שעות אכ"מ צריך לגומרה עד הזמן הזה ולא סגי במה שיתחיל וכן פסק המשנ"ב שם, ועוד כתב המג"א ס' תכו לגבי ברכת הלבנה שאם יודע שבאמצע הברכה יגיע ענן ויכסה לא יתחיל לברך, וכן מביאים בשם הגר"פ שינברג לגבי אדם שכמעט עובר לו שבעים ושנים דקות מסיום אכילתו שלא יתחיל לברך

ועמד על מדוכה זו (ברכות ע"א רצג), וכתב ליישב הקושיא הנ"ל, אך אין הדברים שם מבוארים דיו למעיין שם.

והנה נראה לבאר דברי החזו"ע כך, שהנה יש לעמוד לפי דרכו שבאמת כל הראשונים נחלקו מהי פה"ב וכי נחלקו במציאות מה נאכל לעראי ומה נאכל לקבע, והרי הכל תלוי לפי הזמן ולפי המקום ויש דבר הנאכל בקביעות אף שהוא נכסס ויש דבר הממולא ג"כ שנאכל לארעי וא"כ מה שייך בכך מחלוקת.

ומצאתי לדברי הרשב"א (ברכות לח.) שכתב יסוד גדול בדיני ברכות וז"ל "לאו סברא הוא שנשתנית ברכתו מחמת שיעורו שאין שני הברכות אלא בשני המין, אי נמי במין אחד בשנשתנית צורתו דהוה ליה כמין אחר כגון שנשתנה מחטה לקמח ומקמח לתבשיל או לפת אבל שתהא הברכה משתנה מרובי למיעוט הא לא אשכח".

ומקשה הרשב"א מדין פה"ב "ופת הבאה בכסנין דאמר רב הונא לקמן כל שאחרים קובעין עליה סעודה צריך לברך, כלומר שמברך לפניו המוציא ולאחריו ג' ברכות, וכי לא אכל אלא פחות מכאן אין מברך לפניו רק בורא מיני מזונות דאלמא הברכות משתנות בשני השיעורים, לא היא דפת הבאה בכסנין כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית היינו משום דחשבינן ליה כמשנתה ממינו".

וא"כ מבואר שמחלוקת הראשונים היא לא מה נאכל לארעי ומה נאכל לקביעות, אלא מחלוקת מתי הדבר משתנה מדין פת ומתי אינו שינוי המין אלא עדיין שם לחם עליו, ולפי"ז לכל שיטות הראשונים גם נכסס וגם ממולא וגם נילוש הוא נאכל לארעי, וכל המחלוקת היא רק האם השתנה מינו ולכן נברך עליו מזונות הוא שעדיין שם פת עליו וצריך לברך עליו המוציא אף שהוא נאכל לארעי שהרי אף האוכל פת בשיעור מועט לאכילת ארעי מברך עליה המוציא.

והנה י"ל שכל מה שפת פוטרת כל הבא מחמתיה אי"ז מדין "פת" ודין עיקר וטפל, אלא מדין "סעודה" והיינו שבכדי שיפטור כל מה שיש בסעודה צריך שיהיה דין סעודה, וכן מצאתי למרן שכתב כן בבי"א (ח"י סי' יז) וסבר שהאוכל פת בפחות מכזית אינו פוטר הפת כל הבא בסעודה, עיי"ש, ולכן פה"ב אף למי שסובר למשל שהיא פת הממולא במיני מתיקה, אבל בוודאי מסכים שאם הוא אוכל דבר הנכסס אף שברכתו המוציא מ"מ אינו פוטר על הבא בסעודה מחמתו כי הוא נאכל לארעי.

ולפי"ז יש ליישב אמאי דעת מרן ועוד רבים מן האחר' שלחמניה מתוקה ברכתה מזונות אף שהיא בוודאי נאכלת לקבע, ומאוד קשה לומר שחז"ל קבעו גדר ולכן בכל גווני נברך מזונות, ולפמש"כ א"ש שכיון שפת זו ממולא א"כ לפי השיטות שממולא הוא פה"ב חשיב שינוי המין מדין פת ואף שנאכל לקבע אין בכך כלום כי סו"ס כרגע הוא חשיב כשינוי המין.

הרב יוסף חיים ברנס

שינוי מקום באמצע סעודת פת לגבי פירות

קיימא לן דשינוי מקום הוי בדבר שלא טעון ברכה במקומו, אך בפת דטעונה ברכה במקומה וכן במעיין שלש אם אכל כזית ושינה מקומו דקשור עדיין למקומו מחמת הברכה לא

ו. ואין להקשות א"כ האוכל פה"ב כשיעור קביעות סעודה ג"כ לא יברך המוציא וכו' שהרי הוא השתנה במינו דכבר עמד גם בזה הרשב"א הנ"ל וכתב "אלא דכשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא ואפילו לא קבע סעודה עליו אלא שאוכל כדי קביעות אחרים ג"כ הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלין ממנה הרבה כדי שביעה והוה ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו", ויש להאריך בבאור דבריו ואכ"מ.

חוזר ומברך. ואם אוכל פרי שלא טעון ברכה במקומו בתוך סעודת פת, כיון שנפטר החיוב ברכה אחרונה של אכילת הפרי בברכת המזון, ממילא נחשב כטעון ברכה במקומו ואינו חוזר ומברך על הפרי. אך אם אכל פרי תוך כדי אכילת עוגות, אע"ג דצריך לחזור למקומו מחמת העוגה, כיון שכלפי הפרי לא צריך לחזור למקומו והפרי לא נפטר בברכת מעין שלש, חוזר ומברך [גריש"א הליכות ברכות עמ' שפ"ה].

יל"ע אם אכל בסעודת פת כזית ואכל פרי פחות מכזית, דבכה"ג אין סיבה עדיין לומר דקשור למקומו מחמת ברכת הפרי כיון שעדיין לא התחייב ברכה אחרונה, ואם כן כשיעקור הוי שינוי מקום, או דנאמר סברא מחודשת דבתוך הסעודה אף פחות מכזית מחייב ברכה אחרונה, דהטעם דבעינן כזית כדי להתחייב ברכה אחרונה לתת חשיבות לאכילה ובפחות מכזית לא הוי אכילה חשובה, אך אם כבר נמצא בסעודת פת וסעודתו חשובה כל הטפל לסעודה יקבל את חשיבות האכילה וכדחזינו לגבי אכילה מחוץ לסוכה דבתוך סעודת פת אף אכילה כל שהיא אסורה דחשיב כאכילה חשובה וממילא לא יצטרך לחזור ולברך על הפרי.

הרב רזיאל שרבאני

האם מברכים בסעודה על פת כסנין שיש בה את כל התנאים

הנה מרן (קסח' ח') פסק לברך בסעודה על לחמניות דקים שעשויים לקינוח, ובביה"ל במקום כתב מהדגמ"ר שכיון שזה ספק המוציא דאין פה את כל שלשת התנאים (נילוש מלא ונכסס) ולכן לא יברך מזונות בסעודה, וכ"כ רע"א ועוד, ומסקנת ביה"ל שאם יש את כל התנאים אז יברך, וכ"כ אול"צ ח"ב עמ' קא'.

אולם כידוע הב"ב בס"י קענ' הביא את הרשב"א שגם על פת כסנין ודאית לא יברך בסעודה, דאם יקבע סעודה על זה יברך המוציא, ולכן זה נפטר בברכת הלחם, ואע"פ שבשו"ע חזינו שלא פסק כן, מ"מ ודאי יש לחוש לסב"ל, והרבה מפוסקי ספרד חוץ מהאול"צ חששו לרשב"א, ולא חשבתי שצריך לכתוב על זה, אלא שראיתי לרב הליכות ברכות בעמ' קפ"ב בהע' קפה' שכתב שכה"ח עא' פסק דלא כרשב"א וכן יב"א ח"ח סי' כו' אות ב' וכן בחזו"ע עמ' רפ', וצ"ע מהמשך דבריו, ולכן כיון שהשו"ע לא חש לזה ובעקבותיו כמעט כל האחרונים וכן פסקו משנ"ב כה"ח אול"צ ויב"א אף אנו לא נחוש לה וכן יש לבאר דעת הבא"ח ש"א פרשת פינחס כב', ודוק, עכ"ד שם.

ושראיתי את זה נפלאיתי מאד ואמרתני ניתי ספר וניחזי מה כתבו פוסקים אלו, אז בכה"ח בתחילה הביא את הדגמ"ר שציין ביה"ל ואח"כ כתב את הרשב"א להדיא (רק שנראה שמשוה אותם לדינא וצ"ע) והוא מסיים בסוף דבריו שמי שלא כיון בהמוציא לפטור אז או שיאכל עם הפת או יחכה אחר ברכה"ז ולא כתב שאם זה ודאי כסנין יברך בסעודה כי ודאי שחשש לרשב"א.

וביב"א וחזו"ע שם דן במ"ש הפמ"ג שאדם לא מכין לפטור את הספק וציין את הביה"ל שראינו שכתב לא לברך על ספק בסעודה, ולפי הפמ"ג יוכל לברך דלא כיון לפטור את הספק ולכן הביא את כל דברי ביה"ל אבל לא דן שם כלל בחלק הזה שביה"ל פוסק דלא כרשב"א ועל זה הוא מדבר בהמשך וכתב בסוגריים מרובעות להדיא כרשב"א וודאי שפוסק כן ואין פה שום צ"ע מהמשך דבריו, וזה מפורש גם בחזו"ע חנוכה עמ' יט' שפסק לא לברך על סופגניות באמצע סעודה וציין לרשב"א ולכה"ח והבא"ח שהביא

ההליכות ברכות, וכונתו משום שיש פוסקים שאם יקבע סעודה על זה יברך המוציא, אז הדר דינא שלרשב"א לא יברך על זה בסעודה וא"כ ברור שפוסק את הרשב"א.

ומ"ש שכן יש לבאר בבא"ח אינו נראה דהוא שם כתב שאם הביא מיני מתיקה של כסנין לקינוח י"א שיברך וי"א שלא יברך ולכן על זלביא או חלקום יפטור בדבר שברכתו שהכל, והזלביא שדיבר בה היא ממש כסופגניה שמעיקר הדין אנו פוסקים שזה מזונות גמור בגלל מעשה קדירה ובפרט שהיום זה גם מלא בריבה ואבקת סוכר וכמ"ש ברכת ה' ח"ג עמ' שעו' שזה נידון כפת כסנין, אלא שאכתי אם יקבע סעודה לדעת ר"ת בס' קסח' ג' זה המוציא, וחזרנו לדין שלפי הרשב"א לא מברכים על זה בסעודה, וכך הבין בחזו"ע הקודם את הבא"ח ולכן ציינו במקור דבריו לגבי סופגניות, והארכנו בזה בס"ד בקונטרס אגילה בישועתך.

ולכן ברור שיש לחוש לסב"ל מזה הרשב"א וכ"כ ברכת ה' ח"ג עמ' שעד' והביא עוד ראשונים שכתבו כרשב"א וכתב שאם מרן היה רואה אותם ודאי היה חושש לסב"ל, ודלא כמ"ר יצחק טופיק במילי דברכות (בקול אליהו סוף ח"א) שהרשב"א יחיד בדבר ושגה בזה, ובפרט שהב"י ביו"ד קה' התבטא על הרשב"א שהוא אורו של עולם אשר באורו נראה אור שודאי יש לחוש לדבריו לסב"ל.

ט"ו בשבט

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש חבורת ש"ס

ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות

במשנה (ר"ה רפ"א) ארבעה ראשי שנים הם באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות. באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בחמשה עשר בו. ונח' מתי זמן חנטת הפרי לאחר שירדו רוב גשמים ויצא שרף מהאילן. ונפק"מ לענין שאין תורמין מפירות השנה לפירות שבעבר, וכן למנין שנות ערלה. ועוד.

ובשלחן ערוך (ס' קלא ס"ו) כ' דנהגו שלא לומר תחנון ביום ט"ו בשבט. וכ"כ עוד בש"ע (ס"ס תקעב) שאין להתענות בט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילנות. ובביאור הגר"א כ' דהוא כמו כל ד' ר"ה שהם יו"ט. ולכא"פ כונתו דכל ר"ה שמזכרים במשנה חלים ב"ח שבלא"ה אין אומרים בהם תחנון. אך צ"ב דלא מצינו שנוהגים בימים הללו תוספת שמחה יותר משאר ר"ח.

ובדמשק אליעזר (שם) פי' כונת הגר"א למשנה (ר"ה פ"א מ"ב) בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ב"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון, ובחג נידון על המים. ע"כ. ור"ל דעדיף משאר ראשי חדשים, כיון שיש ע"ז שם דר"ה.

ועדיין צ"ב מה נשתנה ר"ה לאילנות יותר משאר ראשי שנה שמזכרים במשנה. ולמה בט"ו בשבט נוהגים לאכול מפירות האילן ולהרבות בתפלה. [ובעמק ברכה (עמ' קלא) כ' דאיה"נ גם ב"ח אלול וניסן יש דין יו"ט חוץ ממה שזהו ר"ח].

ונראה דהגר"א הולך לשיטתו שכתב (בסי' תרסד) לגבי הושענא רבא שנוהגים בו מנהגי יו"ט, משום דהוא זמן חיתום הדין של ר"ה ויוה"כ, ועושים זאת כיו"ט להראות בטחונונו בהי"ת שהוציא את הדין לטובה. וכך גם בעצרת דנוגין על פירות האילן, וביום ט"ו בשבט זהו ר"ה לפירות



אפשרות שיתחדש מעצמו.

(ויש להוסיף עוד רמז בזה שהנהגה על הלחם יחיה האדם והוא עיקר מזונו ומובא במדרש שקודם החטא הייתה החיטה מיתמרת כארזי הלבנון ואחר החטא ירדה לדרגת זרע שאחרי שקוצרים אותה שוב צריך לזרעה מחדש וכו"ל).

הדרך היחידה לחזור לאותו מצב שקודם החטא הוא ע"י התורה כמו שמצינו שבזמן מתן תורה חזרו לדרגת אדה"ר קודם החטא שהרי זכינו לבחינת "וחיי עולם נטע בתוכנו" שעסק התורה נותן לאדם חיים בעולם הבא, וחיי העולם הזה הם בגדר "אוכל פירותיהם בעולם הזה" ועם זאת אינו פוגע ב"והקרבן קיימת לעולם הבא".

וא"כ שפיר נקבע הזמן של הדין על פירות האילן בעצרת שאז ניתנה תורה ואז ניתנה האפשרות לחיות חיי נצח בעולם הזה.

ונמצא א"כ שאדם הרוצה לחיות חיי נצח צריך לאחוז בתורה שהיא עץ חיים ויהי רצון שיתקיים בנו "והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעיתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח".

הרב משה שלם

כי האדם עץ השדה

הנה היחוד הגמור הוא שהקב"ה ברא את העולם והשפיע בעולם את אור דביקותו (דהיינו את האפשרות להידבק בו ית') כמאמר הכתוב ולדבקה בו, וממילא הרצון האלוהי שנברא בעולם שהיה בבחי' אין ונברא לצורך בריאת העולם ונעשה מציאות של יש זה הרצון לקבל את ההארה האלוהית.

והנה דבר זה הוא בהסתרה, מפני שכשברא ה' ית' את האור המצומצם שכל אדם יכול לקבל על ידי הרצון שלו, הוא ברא איתו את הגוף שהוא הלבוש של האדם, וממילא האדם הוא הפנימיות ואילו הגוף הוא החיצוניות.

ואז בשפה של גוף מתקבל הרצון לקבל כרצון לחיצוניות, דהיינו לקשר שאינו של אמת שהוא הקשר של האדם לגופו בתורת מקבל ללא שום קשר לנאותו, וזה נקרא עולם הפירוד או עולם הקליפות, דהיינו החיצוניות.

הרב עוד דוד כפיר

האדם עץ השדה - דרך עבודת הלב של האדם

התבוננות בפשר השמחה ביום ט"ו בשבט

[מתוך מאמר שיראה אור בקרוב א"ה בספר לדעת דרכיך - מועדים וזמנים]

א. יום ט"ו בשבט הינו אחד מימי השמחה שיש לעם ישראל, עד כדי כך שנפסקה ההלכה שלא לומר תחנון ונפילת אפים ביום זה. וביארו הפוסקים שיום ט"ו בשבט דומה לראש השנה, ומפני כך גם אין לקבוע בו תענית.

ויש להתבונן, שהרי יום ט"ו בשבט לא מוזכר כיום טוב, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, והמקום היחיד שמוזכר יום זה הוא במשנה במסכת ראש השנה (פ"א מ"א), שם מבואר שיום זה הוא 'ראש השנה לאילן'. והנה, בכל התאריכים שבהם אין אומרים תחנון ישנו מאורע היסטורי או ישנה ישועה מיוחדת הקשורה באופן ישיר לעם ישראל. מה שאין כן יום ט"ו בשבט, שרק מבטא ענין גשמי וטבעי בלבד של חניטת הפירות באילן לאחר הגשמים. ואם כן, צריך להבין, לשמח זה של ט"ו בשבט מה עושה?

כמו כן מן הראוי לתת את הדעת על המובא במשנה (שם) שנחלקו בית שמאי ובית הלל מתי חל ראש השנה לאילנות,

ועוד יש לרמוז במה שנקבע ר"ה לאילנות בט"ו בשבט, שכבר עברו רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה, ועלה השרץ באילנות, ונמצא הפירות חונטים מעתה. וזהו שייך גם לפירות הרוחניים.

והנה מצינו בחינת גשם ומטר על ד"ת כדכתיב "יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי". ובראשית חכמה (שער היראה פ"ד) כתב דהא דכתיב "ועצר את השמים ולא יהיה מטר", אין הכוונה רק על מטר גשמי כי אם גם על מטר רוחני, היינו שפע של חכמת התורה, הדחלת האדם בתורה תלוי עד כמה הוא שייך ל"ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם", דאז זוכים למטר ארצכם היינו שפע של חכמת התורה בידיעה ובעמקות ואם חלילה להיפך אז ועצר את השמים ולא יהיה מטר דנעצר הצלחתו ועליתו בתורה.

ואמרו בגמ' שט"ו באב מתחילין הימים להתקצר והלילות להתארך, שזהו זמן הגשמים שעוסקים בו בתורה ברציפות, ופחות עסוקים במלאכה, אבל בשבט הלילות מתחילים להתקצר, וע"ז אמרו דכיון שכבר עברו הגשמים וההכנה ללימוד התורה, נדונין על פירות האילן דהיינו המעשים טובים של האדם.

הרב בנימין בנן

דמיון האדם לעץ השדה

יום ט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילנות מעורר מחשבות על קווי הדמיון שבין האדם נזר הבריאה לבין האילן על דרך הפסוק "כי האדם עץ השדה" וכן מצינו במקומות רבים בפסוקים שהצדיקים נמשלים לעצי השדה ואילו הרשעים נמשלים לעשבים ולחציר גנות וכדומה ויש מקום לבחון את עומק נקודת ההשוואה שבה נמצאת הגדרת מעמד האדם בעולם הזה.

איתא בגמרא במסכת ראש השנה (דף תז.) "בארבעה פרקים העולם נידון וכו' בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון וכו'"

הסיבה שאדם נידון בראש השנה משום שאז הוא זמן ברייתו וכאן זה הזמן לדונו אם ראוי הוא לחיים חדשים, לעומת זאת הזמן של תחילת פריחת פירות האילן הוא בט"ו בשבט כמוכא במשנה הראשונה בר"ה.

וא"כ צריך להבין שלכאורה היה מן הראוי לקבוע את זמן הדין של פירות האילן לאותו מועד של ט"ו בשבט בדומה ליום דינו של האדם ומדוע קבעוהו דווקא בעצרת?

ושמעתי ביאור בזה מהגר"מ שפירא זצ"ל שהנה אדם הראשון נברא בצלם אלוהים על מנת לחיות לעולם ומאחר שחטא נגזרה עליו גזירת מיתה וחיייו נקצבו לזמן מסוים מוגבל.

והנה ידוע שהחילוק בין פירות האילן לבין שאר גידולי קרקע הוא שאכילת הפירות אינה בגדר מכליא קרנא כלומר האילן ממשיך להתקיים גם לאחר תלישת הפרי ממנו בשונה משאר גידולי קרקע שברגע שתולשים אותו מן האדמה הרי הוא כלה לגמרי וצריך לזרעו מחדש מתחילתו.

שתי בחינות אלו מקבילות לשני מצבי אדם הראשון, שקודם החטא היה בבחינת עץ השדה שמצד עצמו ללא סיבה מיוחדת צריך להיות קיים לעולם וימי חיותו עלי אדמות אינם אלא כפירות האילן שבאכילתם אינם פוגעים כלל בקיום האילן עצמו, ואילו לאחר שנגזרה עליו מיתה הרי הוא בבחינת עשבי השדה שכל יום שעובר מקרב אותו אל מותו והרי הוא חלק מחיי שמכלהו ומאבדו ללא

האילן, והוא זמן החנטה של הפירות שנדונו עליהם בעצרת. וא"כ לכן ט"ו בשבט נתייחד יותר מהראשי שנים שהוזכרו במשנה, דזהו גם היום הדין לאילנות, ולא רק תאריך שנקבע לשנה חדשה לדיני האילן.

אכן בספר שנות חיים סי' לא כ' דט"ו בשבט הוא רק ר"ה לאילן לגבי דיני תרומה, אבל יום הדין לאילן נקבע בעצרת. אך האח' (בס' קלא) כתבו שנוהגין לאכול פירות ביום ט"ו בשבט ולהרבות בתפלה על פירות האילן, ומבואר דזהו נחשב כיום הדין לפירות האילן.

וצ"ל דבעצרת נדונין על הפירות, ובט"ו בשבט על האילן, שיהיה כבחו להביא פירות אלו. [אכן בעצרת מקשטין את ביהכ"נ בעצים, ובט"ו בשבט אוכלים את הפירות].

ובתוספת ביאור י"ל לפמ"ש הר"ן (ר"ה תז.) דאפילו שהאדם נדון בר"ה על כל הענינים כמה פירות ותבואה יהיו בחלקו, מ"מ יש עוד זמנים מיוחדים שבהם יש דין על הפירות והתבואה והמים שבעולם כמה יהיו. וא"כ יש גם דיון כמה כל אילן ואילן יביא פירות.

ובתרגום שני על מגילת אסתר איתא דשהפיל המן פור על החדשים, לא נפל על חודש שבט, כיון שיש בו את הר"ה לאילנות. ומבואר שאין זה רק יום הדין לאילנות, אלא יש בדבר שייכות גם לכלל ישראל כיום טוב.

וביאור הענין נראה כמ"ש השל"ה (שבועות ל:) וז"ל, דביום מתן תורה שמורה על חידוש העולם להשגיח ולדרוש על מעשה העולם ולדונו על פירות האילן, ויש בכלל הפירות ההם הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה, והעולם נידון ביום הזה על התורה שניתנה בו שביטלו עצמם ממנה והוא אמרם על פירות האילן בלא השלימים התורה והמצוות כראוי. עכ"ל.

ויסוד דבריו בגמ' (תענית ז.) אמר רבי יוחנן מאי דכתיב "כי האדם עץ השדה", וכי אדם עץ שדה הוא, אלא משום דכתיב "כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת" וכתב "אותו תשחית וכת" הא כיצד אם תלמיד חכם הגון הוא ממנו תאכל ואותו לא תכרת, ואם לאו אותו תשחית וכת"ר.

וביאר השפ"א (שם) דת"ח הגון הוא מי שלומד ע"מ לקיים דאז נחשב כאילן עושה פירות, דתורתו באה לו לידי מעשים טובים, ובקרא (ישעיהו פ"ג פ"י) כתיב "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו".

ועוד איתא בגמ' תענית (ה:) כשנפרדו ר"ג מר' יצחק א"ל ר"ג אילן אילן במה אברכך, אם אומר לך שיהו פירותיך מתוקין הרי מתוקין, שיהא צילך נאה הרי צילך נאה, שתהא אמת המים עוברת תחתך הרי אמת המים עוברת תחתך, אלא יהי רצון שכל נטיעות שנטעין ממך יהיו כמותך. ע"כ. הרי שהד"ת וחכמה של האדם נקראים פירות האילן.

ולכן בעצרת שדנים על פירות האילן דנים גם על הפירות הרוחניים של האדם, היינו תורתו ומעש"ט שלו. וזהו גם יום הדין דט"ו בשבט לקבוע אם הכלים הרוחניים שקבלנו בעצרת יוצאים הם לפועל בזמן הזה. שכבר הגיע זמן החנטה.

ומשום כך חל ט"ו בשבט בשבוע שקורין בו פרשת יתרו, שהיא הפרשה של מתן תורה. וכבר כתבו בספה"ק שיש שייכות בין מאורעות השבוע לפרשה שקורין בה.

וכן ביאר בחי' הר"ם גודל מעלת יום ר"ה לאילנות, דבתורה מבואר שמשא רבינו התחיל לומר לעם ישראל את המשנה תורה ביום א' שבט, וסיים לומר זאת בז' באדר. ונמצא שיום זה אליבא דב"ש יום המסוגל למסירת התורה.

ו. **וביאר** האבן עזרא (פרשת משפטים כא, כה), כי גם בגוף האדם ישנו שילוש הנקרא **נר"נ**: נפש, רוח ונשמה. הנשמה היא החוכמה שנמצאת במוח, ובה נמצא מקור הרגשות של האדם. הרוח היא עיקר חיי האדם, ונמצאת בלב, והיא מקור התאוות הרוחניות כמו גאווה וכעס. והנפש שהיא מקור התאוות הגשמיות, נמצאת בכבד. עכ"ד. (וכ"כ גם בספרו יסוד מורא שער ז). ומתבאר מהדברים הללו, כי השליש האמצעי שהוא הרוח השוכנת בלב, זהו עיקר האדם.

נפש רוח ונשמה - מחשבה דיבור ומעשה

ז. **ולכשנעמיק** בזה נראה, כי גם הבריאה מתחלקת לשלושה סוגים של יצורים: מלאכים, בני אדם וחיות. ומכיון שהמלאך אינו בעל בחירה, כי הוא קדוש תמיד, קל וחומר בעלי החיים שהם נשאים לעולם גשמיים. ורק האדם הוא בעל הבחירה היחיד, והינו חשוב אף יותר ממלאך.

ומעתה יש לבאר באופן נפלא, כי השילוש של: נפש, רוח ונשמה, הוא המקביל לשלושת היצורים, כי הנשמה שמיימת כמו מלאך, והנפש שואפת לגשמיות כמו בעל חי, והאדם הוא הרוח.

וכתב רבינו חיים מוולאז'ין בספרו נפש החיים (שער א פי"ד): **שנפש, רוח ונשמה הם כנגד: מחשבה, דיבור ומעשה**. כי הנה המחשבה - משכנה נמצא במוח, ששם נמצאת הנשמה, שהיא נעלמת מאוד. והדיבור - נמצא בלב, ששם משכן הרוח, וכמו שכתוב בתהילים (טו, ב): "ודובר אמת בלבבו". והמעשה - נמצא בכבד, ולכן הכבד מלא בדם, כי "הדם הוא הנפש". כלומר, 'הדם' שמסמל את גשמיות האדם, ומחייה את גופו על ידי תנועה ועשייה תמידית של העברת חמצן ומזון לכל חלקיו ואבריו - 'הוא הנפש', ומקום משכן הנפש הוא בכבד, ולכן הכבד כולו דם.

ולאור האמור לעיל, הדברים מאירים בקשר העמוק שבין האדם לאילן, כי הנה האדם דומה לאילן שהוא המחבר והמקשר בין שמים לארץ. וכשם שעיקר האילן הוא השליש האמצעי, שהוא הגזע, כך עיקר האדם הוא הלב שהוא האמצעי בין המח לכבד - מקום משכן הרוח שהוא האמצעי בין הנשמה לנפש. ולכן אילן עולה בגימטריא צ"א כמנין שם הוי"ה ואדנות ביחד, כי שם זה מחבר בין העליונים לתחתונים, וכך גם האדם, מחבר בין הנשמה הרוחנית לנפש ולגוף הגשמיים.

ראש השנה 'לאילן' - תיקון חטא עץ הדעת

ט. **ולפי** קוטב דברינו, נקל להבין את מה שכתבו גדולי המחברים, כי יום ט"ו בשבט הוא תיקון לחטא עץ הדעת של אדם הראשון. כי לפי מה שנתבאר, הרי שהאדם שנמשל לאילן ויש בו גוף גשמי ונשמה רוחנית, מטרתו לאחד ולחבר בין העולם הזה - הגשמי לבין העולם הבא - הרוחני, וכמו האילן שע"י הגשם היורד מלמעלה, יכול הוא להצמיח את פירותיו.

והדבר רמזו בלשון המשנה (ר"ה ב). שכתבה שיום זה הוא 'ראש השנה לאילן', ולא נכתב 'ראש השנה לאילנות' בלשון רבים, והטעם בזה, ביאר רבינו צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק (פרשת בשלח דרושים לט"ו בשבט), כי התנא נקט במילה 'לאילן' בלשון יחיד, כדי ללמדנו, שעל האדם להשתדל ולתקן את חטא אדם הראשון שאכל מהאילן הידוע, שהוא עץ הדעת. וכלשון חז"ל במסכת ברכות (מ): "אילן שאכל ממנו אדם הראשון". והוסיף עוד לבאר, שזהו הטעם שבט"ו בשבט נוהגים להרבות באכילת פירות האילן ולברך עליהם, כדי להכניס בהם ברכה וקדושה ולתקן בכך את הקלקול שהכניס אדם הראשון בכל פירות האילן, באוכלו מעץ הדעת טוב ורע.

שיצאו. ע"כ. ורואים מדברי הגמרא שלאחר שליש הזמן נעשה העולם ראוי לתורה, ואם כן, השליש האמצעי הוא החשוב והחינוכי ביותר, שהם שני אלפים תורה.

וכמו כן, ההארה האלוקית שניתנת בלב בני האדם, ומעוררת את האדם שיעשה פירותיו, מושפעת לאדם מראש השנה בכדי שיצמח ברוחניות. ובט"ו בשבט, לאחר שהגיע כבר רוב ההשפעה של ההארה האלוקית על האדם, האדם מתחיל לחנוט ולהוציא פירות מחודשים בתורה ובמצוות. וזו היא השמחה המיוחדת ביום ט"ו בשבט שלכן אין אומרים תחנון ביום זה.

ביאור מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל

ד. **לפי** זה ניתן לבאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי הזמן שבו חל ר"ה לאילנות. כי הנה מבואר בזוהר הקדוש (ח"ג, רמה) שבית שמאי הם משורש הגבורות ומידת הדין, ואילו בית הלל הם משורש החסדים ומידת הרחמים. ולכן בית שמאי שהם ממידת הדין מונים את החודשים מיום א' תשרי שהוא ראש השנה - יום הדין ובו הצדיקים נחתמים לאלתר. וממילא נמצא, ששליש שנה לאחר מכן יוצא בדיוק ראש חודש שבט.

אך בית הלל לעומת זאת, שורשם הוא מידת החסדים. ולכן לשיטתם מונים את הימים רק לאחר שעבר יום הכיפורים - יום סליחה וכפרה לכלל ישראל, ומגיע חג הסוכות שהוא זמן תשובה מאהבה, ובפרט ביום א' של חג הסוכות, המכוון כנגד מידת חסד שבחסד, שהוא אושפיזין של אברהם אבינו החתום במידת החסד. ומשום כן נמצא, שכאשר עוברים להם ארבעה חודשים, שהם שליש שנה מט"ו בתשרי שהוא יו"ט הראשון של חג הסוכות, יוצא בדיוק יום ט"ו בשבט.

הלב הוא העיקר בגוף האדם

ה. **והוסיף** לחדד את הדברים בספר שם משמאל (שם): שהרי גם גוף האדם מתחלק לשלושה חלקים: מוח, לב וכבד. מהכבד ולמטה, זהו החלק התחתון. ומהכבד עד הלב, זהו השליש האמצעי והחלק המרכזי והעיקרי, כי בו שוכנים עיקר האברים הפנימיים והחשובים שיש באדם. והשליש העליון, הוא החלק שמהלב עד למוח. ונמצא שוב, כי החלק האמצעי הוא החשוב ביותר.

ויובן ביותר ע"פ מ"ש בעל ספר העקידה (פרשת וישלח, שער כז) על הפסוק: "כי האדם עץ השדה", שכתב, שבאילן ישנם שלושה חלקים: השורשים שבאדמה. הגזע, שהוא החלק העיקרי והחשוב שבאילן. והפירות, שהם התוצאה של האילן. וכנגדם נחלק גוף האדם לשלושה חלקים: האחד, הוא **ממלכת המוח**, הנמצא בראש האדם וניכר ונבדל באופן ברור משאר חלקי הגוף. השני, הוא **ממלכת הלב**, שם שוכנים כלי הנשימה. והשלישי, הוא **ממלכת הכבד**, בו נמצאים גם כלי העיכול.

והנה מבין ג' הממלכות, מוח לב וכבד (שסימנם מל"ך), בין מערכת הלב למערכת הכבד, ישנו מסך המבדיל באופן ברור בין שניהם, והוא הנקרא 'סרעפת' (יותר הכבד), כפי שמוצא בזוהר בקדוש (ח"א, לב). וביארו בחכמת הקבלה, שהמערכת העיקרית והחשובה מבין הכבד, הלב והמוח, זהו הלב, שהוא יותר עיקרי וחשוב מהמוח. וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין קו): "קודשא בריך הוא ליבא בעי" - השר"ת רוצה את הלב. וכפי שנאמר במשנה במסכת אבות (ב, ט) שהדרך הישרה שיבור לו האדם הוא 'לב טוב'.

ולפי זה, האדם הרי הוא כאילן ממש, וכמו שבאילן השליש האמצעי שהוא הגזע הוא העיקרי, כך גם השליש האמצעי בגוף האדם, שהוא הלב, זהו עיקר האדם.

האדם הוא הרוח השוכנת בלב

שלדעת בית שמאי ראש השנה חל בראש חודש שבט, ואילו לבית הלל ראש השנה חל בט"ו בשבט. וצריך ביאור במה נחלקו ומה העומק שבתאריך זה?

והנה דוד המלך בתחילת ספר תהילים ממשיך את האדם לאילן כמאמר הפסוק (א, א): "אשרי האיש וכו', והיה כעץ שתול על פלגי מים אשד פריו יתן בעתו וכל אשר יעשה יצליח". וגם בזה יש להתבונן מה הקשר שישנו בין האדם לבין האילן? ובפרט שכבר מצאנו שנאמר בתורה (דברים כ, יט): "כי האדם עץ השדה". ועל כן, שומה עלינו לחקור ולהתחקות אחר שורשי של האדם, והקבלתו לאילן ועץ השדה.

עוד ידוע מה שכתבו בספרים הקדושים (זוהר הקדוש ויחי דף רצו: ועוד), כי 'אילן' עולה בגימטריא כמנין צ"א, שהוא כמנין הוי"ה ואדנות יחד, וגם את פשר ענין זה יש לחקור.

האדם מחבר בין התחתונים לעליונים כמו האילן

ב. **בספר** שם משמאל להרה"ק מסוכטשוב צ"ל (פרשת בשלח, תעד"ר) ביאר חידוש נפלא, כי הנה הנביא ישעיהו ממשיך את דבר ה' לגשם שמצמיח, שנאמר (ישעיה נה, י): "כי כאשר ירד הגשם וכו', כן יהיה דברי אשר יצא מפי". וביאור הדבר הוא, שבכדי להצמיח דבר מה, צריך לחבר בין עליונים לתחתונים. ולכן, פירות הצומחים מהאילן נוצרים מגשם ומאדמה, והאילן הוא בעצם המחבר והמקשר בין הארץ הנמצאת בתחתונים לבין הגשם הנמצא בעליונים, וכתוצאה של שניהם נוצר לו תכלית האילן שהם הפירות. ומכיון שהאילן מחבר בין השמים לארץ, לכן 'אילן' עולה בגימטריא כמנין צ"א, שהוא מניינם של שם הוי"ה ושם אדנות יחד, וזאת משום שמחבר את שם הוי"ה שהוא שם עליון לשם אדנות שהוא שם תחתון.

וכמו בגשמיות כן הדבר גם ברוחניות, האדם הנמשל 'לעץ השדה', כי יש בו באדם את שילובם של שני הדברים גם יחד, נשמה עליונה וגוף תחתון. כלומר, מצד אחד, האדם עושה פעולות גשמיות כדרך כל הארץ. ומאידך, האדם יונק כה רוחני והארה עליונה מלמעלה לעשות מצוות, והפירות הם המצוות כמבואר בחז"ל (סוטה מו), כי יש במצוות כח רוחני להזין את האדם.

וביתר עומק יש להוסיף, כי הנה מצאנו בפסוקי התורה ובאמרות חז"ל קשר ישיר בין השפע הנשפע לאדם ממרום הן שפע רוחני והן שפע גשמי, לבין ירידת הגשמים, שקשר זה נקרא על שמם ובזכותם של הגשמים. וכמו שמובטח בתורה (דברים יא, יג-יד) שבשעה שישאל יתנו בדרגת: "אם שמוע תשמעו", או אז יתקיים בהם: "ונתתי מטר ארצכם בעתו". וכן כתוב עוד (ויקרא כו, ג-ד): "אם בחוקותי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם בעתם". וכיצא בזה מובא בגמרא (תענית ז), כי גדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים ומיום שנתנה בו תורה. וכן יותר גדול יום הגשמים מיום שנבראו בו שמים וארץ ומיום קיבוץ גלויות.

הרי לפנינו, שעצם ההשפעה מלמעלה, נכללת בגשמים אשר חובקים בתוכם את כל השפע כולו היורד לעולם.

החלק החשוב שבשנה ובאדם

ג. **ולהבין** את שורש הענין יש לבאר בזה, כי הנה כמו בענין הגשמי, שבחודש שבט, לאחר שעברו להם ארבעה חודשים מחודש תשרי, שהם שליש חודשים מתחילת השנה, בזמן זה רוב הגשמים המצמיחים את הפירות כבר הגיעו לארץ ועל כן הפירות חונטים, כך הדבר גם ברוחניות. וכמו שאמרו חז"ל במסכת סנהדרין (צד): ששת אלפים שנה הם חיי עולם. שני אלפים הראשונים תוהו, שני אלפים האמצעיים תורה, ושני אלפים האחרונים משיח, ובעוונותינו יצאו מה



שנה רביעית אין נוהג ערלה באילן זה, אבל היכא שנטע מ"ד יום קודם ר"ה, בא' בתשרי מונים לו שנה ולכן נטיעה זו שהקלנו עליה בתחילתה, מחמירים עליה בסופה שאינה ניתרת בא' בתשרי של שנה רביעית אלא בט"ו בשבט נמצא שלא מנה אלא מ"ד יום ועוד שנתיים לכך החמירו עליה עד טו בשבט בשנה רביעית משא"כ נטיעה רגילה שנטע בתחילת השנה לא מחמירים עליה בסופה משום שלא הקלנו בתחילתה.

השו"ע סי' רצד: סעיף ה פסק בסתם להקל כדעת הרמב"ם שיש לחלק מתי נטע האילן אם מ"ד יום קודם ר"ה א' בתשרי או בתחילת השנה וכתב וי"א דלא שנא ובכל גוונא מונים בשנה רביעית עד ט"ו בשבט.

ועד כמה חשיב "הקלנו עליה בתחילתה" לענין זה שיש למנות עד ט"ו בשבט בשנה רביעית, כתב הש"ך (ס"ק יא) כל שלא מנה שנה שלימה, אפי' בט"ו בשבט או קודם, חשיב הקלנו עליה בתחילתה ויש למנות בשנה רביעית עד ט"ו בשבט.

היוצא לדינא אילן שניטע בשנת תשפ"א בסופה עד ט"ו באב, דין פירותיו כדין נטע רבעי שצריך לפדותם על מטבע ואח"כ הפירות מותרים.

הרב רזיאל שרבאני

בענין אמירת תחנון במנחה של ערב ט"ו

בשבט ושל יום ט"ו בשבט (או"ח סי' קלא)

מין באו"ח קלא' ו' פסק שנהגו לא ליפול על פניהם בטו' באב ולא בטו' בשבט ולא בר"ח ולא במנחה שלפניו, וכתב משנ"ב לב' מעו"ת שמשמע ממין שרק בערב ר"ח לא נופלים על פניהם ולא בערב טו' בשבט או טו' באב וסיים שאין נוהגים כן.

ובכה"ח קא' ציין לפר"ח שכתב שמרן קאי אכולהו ולא רק על ר"ח וכ"כ כנה"ג בהגב"י וכתב שכן המנהג.

ובספר נוהג כצאן יוסף (לר' יוסף יוזפא בעל יוסף אומץ) בעמ' קצב' כתב טעם לבאר למה כן צריך לומר תחנון במנחה, דמה שבעלמא לא אומרים תחנון כבר ממנחה זהו משום שרוצים להוסיף מהחול על הקודש כמו ערבי שבתות ויו"ט שקדושת והארת היום מגיע מחצות היום קודם ומאז אין תחנון, וזה רק מתי שלא יצא מזה חשש קולא אבל שיוצא מזה קולא לא עושים כן ובט"ו בשבט השמחה כי זה ר"ה לאילן ובגמ' ר"ה' מבואר שזה נ"מ לענין ערלה ואם לא יגידו תחנון במנחה יחשבו שכבר הגיע ר"ה לאילן ויאכלו ערלה ומהתורה קדושת היום מגיע רק בצאת הכוכבים.

וחידש שם חידוש גדול שכיון שאומרים תחנון במנחה של ערב טו' בשבט אז גם במנחה של טו' בשבט יש לומר תחנון דשם מנחה חד הוא ואתי לאיחלופי.

וגם בלקט יושר לתלמידו של תה"ד בעמ' קמז' כתב שבמיישטרי היו אומרים צדקתך בשבת במנחה שחל בה טו' בשבט כי גם שחל בחול אומרים תחנון במנחה (כך תיקנו שם את הלשון בהוצאת מכון המזרח דא"א לומר שכוונתו על שבת של ערב טו' בשבט כי מבואר בשו"ע תרב' ס"ב שר"ח שבת יכול לחול רק בימים ב' ג' ד' ה' ז', וא"כ לא שייך שיחול טו' בשבט ביום א' דבשביל זה צריך שר"ח יהיה ביום א' וזה אף פעם לא חל)

וכתב שם עוד שבמנהגים דבי מהר"ם מרטנבורג כתב שלא אומרים תחניה בטו' בשבט בבוקר ומשמע שבמנחה כן אומרים, וכל זה חידוש.

כל מציאות האילן אינה אלא בגלל שורשו וברגע שנקצץ את השורש ימות האילן ולא יהיה לו שום חיות עצמית נמצא שכל תוכן האילן הוא בשביל הפרי וכל עצמו של הפרי אינו נהיה מציאות אלא מכח השורש ומהשורש אין לו שום אפשרות להיפרד.

וממילא נחזור לגבי מחצה הנשמות כשהאדם הוא רוצה לקבל את האור כדי שיהיה ישות לעצמו אינו קשר אמיתי ואין פה יחוד אמיתי רק אדנות של חול אולם ברגע שמבטל הכל לרצון ה' ית' ולא מבקש לעצמו כלום אז יש פה אדנות של קודש ששורה עליו אור היחוד השלם וממילא נדבק באור השכינה והנשמה נהנית שנתמלאה רצונה האמיתי לקבל את אור ה' והגוף נהנה מפני שיש ביכולתו להחזיק כזאת הנאה אמיתית.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים

במה ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות

מלבד שט"ו בשבט ר"ה לאילן לענין מעשר, בשנה זו יש נפק"מ בט"ו בשבט לענין ערלה לרבים מהאילנות החדשים, מפני ששנת תשפ"ב הייתה שנת שמיטה והקדימו ליטע בסוף שנת תשפ"א מפני שאסור ליטע בשמיטה וכדי שתעלה שנה נוספת לענין ערלה כדלקמן.

בגמ' ר"ה (ט:) ת"ר אחד הנוטע אחד המברך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ר"ה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית, פחות מל' יום לפני ר"ה, לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית. ע"כ.

מבואר בגמ' שמנין שנות ערלה אינו ג' שנים שלמות, אלא שרק אם נטע הברך או הרכיב ל' יום קודם א' בתשרי עלתה לו שנה משא"כ אם נטע שבוע קודם ר"ה, לא עלתה לו שנה משום שרק ל' יום בשנה חשובים שנה ולא פחות.

אלא שבגמ' (שם י:) מבואר דלא סגי בל' יום אלא לאחר קליטה דהיינו שאם נקלט הזרע קודם א' אלול הו"ל ל' יום בשנה שחשובים כשנה אבל אם לא נקלט הזרע קודם א' אלול א"כ יש פחות מל' יום לנטיעה ואין מונים אותם ימים לשנה לענין ערלה.

במשנה שביעית (פ"ב מ"ו) נחלקו בכמה זמן קולט הזרע לת"ק ל' יום לר' יהודה ג' ימים ר' יוסי ור' שמעון אומרים שתי שבתות. בגמ' יבמות (פג:) אמרי בר יב משמיה דרב הל' כר' יוסי ואע"ג דשמואל פליג עליה דרב, הל' כרב באיסורי וכ"פ הרי"ף (ב:) הרא"ש (סי' ב) והרמב"ם (פ"ט מהל' מע"ש הל' י)

השו"ע פסק כדעת ר' יוסי ולכן כדי שתחשב שנה קודם א' בתשרי יש להקדים ליטע האילן ארבעים וארבעה יום קודם ר"ה י"ד יום לקליטה כר"י במשנה דשביעית ול' יום בשנה חשוב כשנה כפשוטו הגמ' בר"ה.

באיזה תאריך נשלם שני ערלה

נחלקו הראשונים כיצד מסתיימות שני ערלה האם בשנה הרביעית מיד בר"ה הפירות מותרים משום ערלה ויש בהם דין נטע רבעי להתירם ע"י פדיון או שיש בהם דין ערלה בשנה רביעית עד ט"ו בשבט שהוא ר"ה לאילן וה"ה לערלה שרק אחר ר"ה של האילן האילן מותר משום ערלה.

הר"ז (בדפי הרי"ף י.) כתב להחמיר שבכל אילן בשנה הרביעית נוהג בו דין ערלה עד טו בשבט, מפני שבזמן זה גדל על מי שנה שעברה שהיא השנה השלישית לערלה לפיכך דנים על פרי שחנט בין תשרי לט"ו בשבט בשנה הרביעית כאילו חנט קודם תשרי ונוהג בו דין ערלה.

הרמב"ם (פ"ט מהל' מע"ש הל' ט-יא) והר"ן (ב: ד"ה והא) כתבו לחלק בין הנטיעות שאם נטע אילן בתחילת השנה בא' בתשרי מונה ג' שנים שלמות, ומיד בר"ה א' בתשרי של

'אמת המים עוברת תחתיו' – שבח האדם המחובר לתורה

והנה מהמעשה הידוע בגמרא (תענית ה:) שבברכת רבי יצחק לרב נחמן, המשיילו לאילן, נמצינו למדים שלאילן היו ג' שבחים: האחד, שפירותיו מתוקים. השני, שצילו נאה. והאחרון, שאמת המים עוברת תחתיו. וצריך להבין מה השבח לאילן בזה שאמת המים היתה עוברת תחתיו ומשקה אותו, הרי זהו שבח על דבר חיצוני שאינו קשור לעצם האילן כמו הפירות והצל, ואם כן מה ענין השבח שבוה?

ונראה שהביאור הוא, כי כמו שבגמרא, רבי יצחק המשייל את רב נחמן לאילן, כך גם כל אדם המושל לעץ השדה, שהדמיון ביניהם הוא בכח לחבר בין הגשמיות לרוחניות על ידי עבודת ה'לב', העצה העיקרית להצליח במלחמה זו היא רק על ידי שהאדם יהיה מחובר לתורה ולרוחניות, כי התורה נמשלה ל'מים' (ב"ק יז, תענית ז. ועוד). וזהו עיקר השבח לאילן שהוא מחובר לאמת המים, ורק בכך זה יכול לזכות שכל נטיעות שנוטעים ממנו יהיו כמותו.

ומעתה בשפה של האדם הכל הוא קשר שקרי ולא ממלא כלל את הנפש האלוקית שממנה לוקח, שהרי מאן דנפח מדיליה נפח, ועל זה נאמר וגם הנפש לא תמלא שהרי הנשמה הזאת היא מהעליונים והיא מחפשת את הפנימיות שבקשר ולא את החיצוניות.

אבל כשהאדם נדבק ברצון לקבל את האור כדי להידבק ולהתבטל אל האור דהיינו קשר של חיבור אמיתי, אזי גם הגוף רוצה לזה מפני שאז הנשמה קיבלה את האור האמיתי שהוא הקשר האמיתי אזי הגוף בעצמו מבין שזו ההנאה האמיתית שאין לה גבול והוא רוצה להידבק בנשמה שתדבק באור האמיתי.

נמצא שכל הדרך שהאדם עושה בעולם מתחלק לשני מהלכים, א' הרצון לקבל בתורת קשר לנותן ב' הרצון לקבל ללא קשר לנותן, וההבדל בניהם הוא אם הנפש האלוקית תקבל את הקשר או שתדחה אותה מכל וכל.

ומו"ר הגדול הגר"מ שפירא זצוקלה"ה הגדיר זאת דיש שני דרכים, יש אין עוד מלבדו, ויש אין עוד מלבדי, ואין שום הפרש בדרכים (דהיינו שכל העולם והתורה נמצאת בכל אחד מהדרכים) אבל שני המהלכים האלו אינם יכולים להתסדר יחדיו.

המשל בזה הוא כשהאדם מקלף פרי כדי לאכול אותו אם יאכל את הפרי הוא טוב מאוד שגם הפרי היה טעים לו וגם הקליפה שמרה על הפרי שלא תתקלקל, אבל אם יזרוק את הפרי וישאר עם הקליפה ויאכל אותה נמצא שלא נהנה מהקליפה שהיתה מרה לו ולא נהנה מהפרי כי זרקו.

והנה במשנה כתוב (ר"ה ב.) כתוב שט"ו בשבט ר"ה לאילן ע"כ, ולא כתוב לאילנות אלא לאילן, והנה איל"ן זה בגימטריה יחוד הויה אדנות, ויחוד זה תלויים בו דברים נוראים ונפלאים, אבל (בראשית י"ט ב') וביאור הענין ששם אדנות הוא מורה על אדון הכל והנה באדם יש כח לחשוב שהוא האדון והוא החשוב כענין פרעה שאמר לי יאורי ואני עשיתיני, אולם שם הויה הוא מורה על מציאות ששוללת מהאדם את אדנותו דהיינו היה הווה ויהיה שזה שם עצמי ולא שייך שיש שני נבראים כאלו.

ומעתה האור הוא הויה שזה אור ה' שמתגלה וכשהוא מתגלה בשם אדנות אזי שם זה הוא קודש משום שהוא שם שמבטל את הישות העצמית של אדנות של חול ומגלה את אדנות של קודש על ידי שמבטל כל אדנות של חול.

וזה כל התוכן של האילן שיש לו שורשים וכל שורש הוא נסתר וכשהאדם רואה את האילן אינו רואה את שורשו אבל

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

ראש החבורה

דין פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן וסגירת מגירה או ארון על חרקים / שטז, ד

ו. הקדמה לכללי פסיק רישיה

בגמרא בשבת (כ"ב ע"א, ק"ג ע"א) ובעוד מקומות נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון כשאדם עושה פעולת היתר בשבת ויתכן שפעולה זו תגרום למלאכה, אך הוא אינו מכין למלאכה, ר"י אסר, ור"ש מתיר. וזה הנקרא אינו מכין ולא פסיק רישיה, ולהלכה פסקו הראשונים כדעת ר"ש דמותר, וכ"פ השו"ע בכמה מקומות (סימן שט"ז סעיף ד', סימן של"ו ס"ג, ושל"ז ס"א).

אעפ"י שאינו מכין מותר לר"ש, מ"מ אם הוא פסיק רישיה שיעשה איסור, מודה ר"ש שאסור. פסיק רישיה דניחא ליה אסור מהתורה. פסיק רישיה דלא ניחא ליה [או לא איכפת ליה], נחלקו בו הראשונים דעת הערוך שמותר, ושיטת רוב הראשונים דאסור מדרבנן, וכן פסק השו"ע (שי"ד סי"ב, ש"כ סי"ח ובעוד מקומות). הנידון דנן הוא בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, האם גם בזה אסור, או שבזה מותר.

ז. פריסת מחצלת על כוורת דבורים

איתא בגמרא בביצה (ל"ו ע"ב) פורסין מחצלת על גבי כוורת דבורים בשבת בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ובלבד שלא יתכוין לצוד. ומסקנת הגמרא שם (עפ"י הבנת התוס' בסוגיא) שאם פורס מחצלת על הכוורת באופן שסותמה לגמרי, ואין חור במחצלת, אסור לעשות כן בשבת אף לר"ש, דאעפ"י שאינו מכין לצידת הדבורים, מ"מ הוא פס"ר שצד אותם. אם יש חלונות בדפנות הכוורת מותר לכסות את הכוורת אף במתכוין לצוד ואפילו לדעת ר"י, דכיון שיש לכוורת חלונות גדולים שהדבורים יוכלו לצאת משם אין זה נחשב כלל צידה. ונחלקו ר"י ור"ש באופן שיש חור במחצלת שאינו נראה מבפנים (והדבורים צריכים לחפש בשביל לצאת דרך שם), דלר"י אסור אף כשאינו מכין לצודם, ולר"ש מותר אם אינו מכין, משום שאין זה פס"ר שיצוד את הדבורים, דייתכן שהדבורים ייצאו דרך אותו חור קטן.

וכן פסק השו"ע להלכה בסימן שט"ז סעיף ד' דפורסין מחצלת על גבי הכוורת, ובלבד שלא יכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודים, כי היכי דלא ליהוה פסיק רישיה, וביאר המשנ"ב (ס"ק י"ח, ובביה"ל ד"ה ובלבד שלא יכוין) דמיירי שיש במחצלת חור קטן שדרכו יכולים לצאת הדבורים, ולכן מותר לפורסו בשבת כשאינו מכין, כדן אינו מכין ולא פסיק רישיה שמותר, אבל אם אין חור כלל אסור דהוי פסיק רישיה, וכן אם יש חורים גדולים הנראים לדבורים מותר אף כשמכין דאין זה כלל צידה.

ח. מחלוקת הטור וספר התרומה בדין סגירת תיבה על זבובים

א. שם הביא את האליה רבה דהבין בשו"ע במש"כ 'גם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו נצודין' דמיירי ביש חורים גדולים שיכולים לצאת משם, ותמה האליה רבה על השו"ע מדוע א"כ אסור במכין, והרי כשיש חורים גדולים מותר אף במכין ואפילו לר"י כמבואר בגמרא. וביאר הביה"ל דהשו"ע מיירי שיש חור קטן וכמבואר בתוס' שם, דבכה"ג מותר רק לר"ש ורק באינו מכין.

מדין זה של פריסת מחצלת על כוורת לומד בעל התרומה (הביאור המרדכי בסוף פרק כירה סימן שי"ח, והאגור סימן תע"א) שאסור לנעול בשבת את התיבה שיש בה זבובים באופן שאין פתח שיכולים הזבובים לברוח דרך שם, אלא יתן סכין או שום דבר אחר בין הכיסוי לתיבה בענין שיוכלו לצאת משם. ומוכח מדברי סה"ת דפסיק רישיה דלא ניחא ליה דרבנן אסור, דהרי זבובים איסור צידתם הוא רק מדרבנן משום שאין במינם ניצוד, ולא ניחא ליה בצידת הזבובים בתיבה, ובכל זאת אסר סה"ת משום שלמד שאף כשאינו מכין מ"מ אם הוא פס"ר אסור אף באיסור דרבנן אפילו כשלא ניחא ליה.

הטור בסימן שט"ז סעיף ג' (לפי הבנת הט"ז סק"ג, הביאו המשנ"ב סקט"ז) מקשה על בעל התרומה, דרק בדבורים שהם גדולים וממלאים את הכוורת ואף כשיפתח את הכוורת ודאי שיתפוס אחת מהם לכן אסור [דהם כעת בשליטתו], אבל בזבובים שהם קטנים וכל תיבה היא גדולה אצלם לענין שיוכלו לברוח וסביר להניח שלא יתפוס אפילו אחת, צריך להיות שמותר, ולדינא חולק הטור על ספר התרומה ומתיר לסגור את התיבה על זבובים.

ט. הכרעת הב"י במחלוקת הנ"ל

הב"י הבין בדברי הטור דהוא חולק על סה"ת משום שכוורת יותר קטנה מסתם תיבה, ולכן אין להוכיח מכוורת שאסור לתיבה [דכוורת מחמת קוטנה יש לו שליטה על הדבורים, אבל בתיבה מחמת גודלה אין לו שליטה על הזבובים]. ותמה הב"י על הטור דאף אנו נחלק בתיבה בין גדולה לקטנה וכן בכוורת בין גדולה לקטנה, וא"כ נתת דברך לשיעוריים. הטור הקשה עוד קושיה על סה"ת דאין הנידון ב. כך הבין הטור, דבעל התרומה למד את דין זה מהדין של כוורת. ג. ולדעת הסוברים דאף דבורים אין במינו ניצוד, א"כ דין זה דפס"ר בדרבנן מוכח כבר מהגמרא כמש"ל לקמן.

ד. וביאר החזו"א (סימן נ"ב סקט"ו) דכיון שאינו יכול לתפוס אף כשיפתח את התיבה, הזבובים אינם כלל בשליטתו, ולכן אין זה צידה כלל אף אם מכין לצודם. ובעל התרומה סבר דכיון שהם תחת רשותו ונראה כמעשה צידה, וכן יכול לתפוס אם יפתח את התיבה לתוך שקית וכדו', לכן יש לאסור.

ה. ולדעת הט"ז בטענתו השניה של הטור הסכים הוא לסה"ת, אלא שסובר דאם כבר הפריח את הזבובים ואינו יודע אם נשארו עוד, אין צריך לדקדק בזה, דהוא ספק פס"ר לשעבר.

ו. לקמן יבואר דלהלכה דק"ל כסה"ת שאסור לסגור תיבה על זבובים, אם היא תיבה גדולה שא"א לתפוס את הזבוב בשחיה אחת, מותר לסגור את התיבה [כמבואר ברמ"א כאן שאסר להלכה רק בתיבה קטנה ולא בתיבה גדולה], משום דהוא פס"ר שלא ניחא ליה בתרי דרבנן [אין במינו ניצוד, וא"א לתפוס בשחיה אחת, וכפי שביאר השעה"צ באות י"ח]. ומדברי הב"י כאן אין להוכיח שסה"ת אסר אף בתיבה גדולה, דהב"י דיבר בתיבה גדולה שמיירי בה הטור, והיינו דהטור (לפי הבנת הב"י) חילק בין תיבה לכוורת, משום שבתבה גדולה אם יפתח את התיבה לא יצליח לתפוס את הזבובים, ובכוורת קטנה אם יפתח את הכוורת יצליח לתפוס את הדבורים. ובקטנה וגדולה אלו חלק סה"ת ואסר [ובזה הקשה הב"י על הטור דנתת דברך לשיעוריים], אבל בתיבה גדולה מאד שא"א לתפוס את הזבובים שם בשחיה אחת, ודאי אף סה"ת יודה להתיר דהוא פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, [ואין להקשות א"כ מדוע לא תמה הב"י על סה"ת דנתת דברך לשיעוריים, דרק על הטור שהמציא כביכול שיעור חדש של קטנה וגדולה שייך לתמוה דנתת דברך לשיעוריים, אבל על סה"ת שאסר בתיבה גדולה של הטור משום שאפשר לתפוס בשחיה אחת, והתיר בתיבה גדולה שא"א לתפוס בשחיה אחת, לא שייך להקשות נתת דברך לשיעוריים, דשיעור זה הוא פשוט וברור בגמרא, ודו"ק].

בתיבה דומה לכוורת ואף אותה דחה הב"י.

וכתב הב"י דאם יש לדחות את דברי בעל התרומה ולומר דתיבה עם זבובים אינו דומה לכוורת, הכי יש לדחות. דכוורת הוא מקום הצידה של הדבורים ולכן אסור לצודם שם וכמו שמבואר בגמרא בשבת (ק"ו ע"ב) דאריה אסור לצודו בגורזקי שלו [בכלוב שלו], אבל זבובים בתיבה אין זה מקום צידתם ואפשר דאינם נחשבים ניצודים עד שיתפסם בידו'. עוד כתב הב"י דאפשר לדחות את דברי סה"ת, דרק בכוורת אסור משום שדבורים במינו ניצוד, אבל בזבובים שאין במינו ניצוד כל שאינו מתכוין מותר אעפ"י שהוא פס"ר. וכוונת דבריו, דבדבורים שאסור מהתורה אסור בגמרא דהוא פס"ר שלא ניחא ליה באיסור דאורייתא, אבל בזבובים שהוא אסור רק מדרבנן [משום שאין במינו ניצוד], הוא רק פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן וייתכן שמותר.

אך מ"מ להלכה מסיק הב"י וז"ל ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי, ולא חזינו מאן דאיפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם, ע"כ. לשון זו מאד חריפה וחריגה אצל מרן הבית יוסף ופוסק בצורה חדה וברורה דאסור לסגור תיבה שיש בה זבובים, ומכאן מבואר דלמד להלכה שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור. וכן פסקו להלכה הרמ"א, הב"ח, המג"א, המשנ"ב, הבא"ח, הכה"ח דאסור לסגור תיבה שיש בה זבובים,

ז. הטור הקשה דהרי בכוורת מבואר בגמרא שם דאסור לפרוס עליה מחצלת רק כשמכין, אבל אם אינו מכין מותר, וא"כ אף בתיבה יהיה מותר לסגורה על זבובים משום שאינו מכין לצידתם. והקשה הב"י דכל מה שמבואר בגמרא שאם אינו מכין בכוורת מותר הוא רק כשיש חור קטן במחצלת דאז אינו פס"ר וכמו שביארו התוס' שם, אבל אם המחצלת סותמת את הכוורת מכל הצדדים באופן שהדבורים אינם יכולים לברוח, אסור אף כשאינו מכין, ולכן אף בתיבה אסור לסגורה כשלא משאיר פתח לזבובים וכמש"כ סה"ת. ובביאור דעת הטור כתב הט"ז דמיירי שאינו יודע בוודאות שיש שם זבובים.

ח. הב"ח תמה על הב"י הרי אף כשאינו מכניס את הארי לגורזקי שלו אסור מדרבנן, והגמרא שם שאמרה דצריך להכניס את הארי לגורזקי שלו הוא רק לענין חיוב חטאת שיהיה אסור מהתורה. ובדעת הב"י ביאר האליה רבה (אות י') דכונת הב"י דכשמכניס את הזבובים לתיבה יש להתיר מדין פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן, א. שאין במינו ניצוד. ב. שאין זה מקום צידתם. [אך מ"מ לדינא דין זה שכתב הב"י דאם אינו מכניס את הבע"ח למקום צידתו הוא אסור רק מדרבנן, אין זה נשאר למסקנא, דלמסקנא הסיק הב"י דלהלכה כסה"ת שאסור לסגור תיבה על זבובים. ואף לאחרונים שמבארים שהב"י חזר בו בשו"ע, דין זה לא נשאר למסקנא, דהב"י חזר בו לשיטתם רק משום שלמד שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר ולענין זה חזר בו, אבל לעיקר דינו של סה"ת הסכים להלכה].

ט. ולעיל נתבאר דהרבה אחרונים חולקים על הב"י וסוברים דדבורים חשיבי אין במינו ניצוד, ולדינא לבני ספרד דבורים הם במינו ניצוד כהכרעת הב"י, ולבני אשכנז דבורים חשיבי אין במינו ניצוד וכהכרעת המשנ"ב (ס"ק י"ג).

י. הנה אעפ"י שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור, מ"מ מבואר במשנ"ב בכמה מקומות דהוא רק בחד דרבנן, אבל בתרי דרבנן פס"ר דלא ניחא ליה מותר. וכתב המשנ"ב דלכך אסר הרמ"א לסגור תיבה על זבובים רק בתיבה קטנה, אבל בתיבה גדולה מותר, משום דהוא תרי דרבנן [שאין במינו ניצוד וגם דלא מטי ליה בחד שחיה, וכפי שביאר בשעה"צ אות י"ח, ובסימן של"ז אות ב].

ולכאורה יש להקשות הרי אף בתיבה קטנה יש תרי דרבנן, דאין במינו ניצוד, וגם שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה [דהרי אינו מכין לצודם]. ומבואר כאן שמלאכה שאינה צריכה לגופה אינו מצטרף לתרי דרבנן משום שהוא שבות חמור ונחשב כדאורייתא



לבני ספרד פס"ר בדרבנן אסור וכדמוכח בב"י כאן, ובשו"ע בכמה מקומות, וכמו שפסקו הב"ח (ש"ב וארא ס"ו), הכה"ח (סימן שי"ד אות ט"ו) והאור לציון (סימן כ"ה).

ובענין סגירת תיבה על זבובים הרמ"א בסימן שט"ז סעיף ג' פסק להלכה דיש לזהר שלא לסגור תיבה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת, דהוי פסיק רישיה שיצודו שם [כדעת סה"ת]. ויש מקילין במקום שאם יפתח הכלי לטלם משם יברחו [דעת הטור]. וכתב המשנ"ב (ס"ק ט"ו) דגם הב"ח והמג"א הכריעו כדעת ספר התרומה, ולכן צריך להפריח הזבובים קודם שסוגר את התיבה. אך מ"מ מבואר ברמ"א דכל האיסור הוא בתיבה קטנה דלא מטי לה בחד שחיה"י, אבל בתיבה גדולה מותר לסגור התיבה. וביאר המשנ"ב (ס"ק י"ד, ובשעה"צ אות י"ח, וכן בסימן של"ז אות ב') דבתיבה קטנה אסור משום דהוא פס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן, אבל בתיבה גדולה מותר משום דהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה בתרי דרבנן [אין במינו ניצוד, ולא מטי ליה בחד שחיה"י].

לאחר שביארנו וביירנו את שורש ומקור הלכה זו של פריסת מחצלת על כוורת וסגירת תיבה על זבובים, נבוא עתה לבאר ולפרט את הדוגמאות המעשיות שיש בזה.

יב. סגירת מגירה על חרקים

זבוב או יתוש הנמצאים בתוך מגירה קטנה [שאפשר לתופסם שם בשחייה אחת], אסור לסגורה אף אם אינו מכנין כלל לצודם, כיון שהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ולדעת החזו"ע המיקל בזה וסומך על השיטות דפס"ר בדרבנן מותר, יש לו על מי שיסמוך. אך בדבורה אין להקל, דלבני ספרד דבורה היא במינו ניצוד והוא פס"ר בדאורייתא. אך אם ישאיר את המגירה מעט פתוחה באופן שיכולים לצאת דרך שם, הרי זה מותר אף אם אין זה ודאי שימצאו את הפתח, דהרי זה אינו מכנין ולא פסיק רישיה. אבל אם בסגירת המגירה מכנין לצודם אסור בכל אופן אלא אם כן משאיר את המגירה פתוחה באופן שודאי ימצאו את הפתח ויצאו דרך שם דאז אין זה צידה כלל ומותר.

יג. סגירת ארון על חרקים

ארון שיש בו זבוב או יתוש ורוצה לסגור עליהם את דלת הארון לא בשביל לצודם אלא משום שלא נוח לו שהארון פתוח, הדבר מותר, דהרי זה פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן" [אין במינו ניצוד, אינו יכול לתופסו בשחיה אחת]. אבל אם יש דבורה בתוך הארון, לבני ספרד אסור לסגור עליה את הארון, דמכנין שדבורה במינו ניצוד לדעת הב"י, הרי זה פס"ר דלא ניחא ליה בחד דרבנן ואסור, ולדעת החזו"ע המיקל בזה כשיטות דפס"ר בדרבנן מותר יש לו על מי שיסמוך. אך מ"מ יש להקל גם לבני ספרד אם יסגרו את

טז. והיינו שאם האדם היה בתוכה לא היה תופסה בתפיסה אחת וכמבואר במחצית השקל (סק"ז), וכוונתו בלי נפח גופו אלא רק ידו בלבד.

יז. ואף שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, מ"מ הוא שבות חמור ולא אמרינו בו פס"ר בדרבנן.

יח. ולעיל נתבאר דבכל פס"ר בתרי דרבנן אם יכול להגיע לאותה תוצאה בהיתר, כך צריך לעשות אף שדרך זו פחות נוחה, ולכן אף כאן אם יכול להוציאם בקל מהארון לפני שסוגר כך יעשה.

הטעם שם משום פס"ר בדרבנן שמותר, מדוע כתב דלא מצינו למי שיחלוק עליו, והרי הב"י בעצמו בסימן שי"ד הסיק להקל". וע"כ צריכים לומר דהיתר הוצאת הסכין שם הוא משום דהוא פס"ר דלא ניחא ליה בתרי ותלת דרבנן [נקב שאינו עשוי לכניסה ויציאה, שינוי, ומקלקל] ורק לכן התיר שם הב"י והשו"ע, וכן ביארנו הכה"ח (שם) והאור לציון (סימן כ"ה) דהטעם שהיקל שם השו"ע הוא משום דהוא תרי ותלת דרבנן, וכ"פ שם המג"א (סק"ה) הגר"א (סק"א) והמשנ"ב (סק"א) דמותר להוציא סכין התחובה בחבית משום דהוא פס"ר בתלת דרבנן¹⁰. אבל לעולם בחד דרבנן דעת הב"י להחמיר בזה וכפי שהסיק כאן להחמיר בסגירת תיבה על זבובים כדעת סה"ת.

ויש לידע דאף החזו"ע שהיקל בכמה מקומות בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן, מ"מ בחזו"ע חלק ה' (שם) לגבי סגירת תיבה על זבובים לא היקל בזה בשופי, אלא הביא את המחלוקת אם מותר לסגור תיבה על זבובים [והיינו אם פס"ר בדרבנן מותר או אסור], והסיק דהמיקל יש לו על מי שיסמוך, והיינו שלכתחילה אין להקל בזה.

יא. הכרעת ההלכה בפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן ובסגירת תיבה על זבובים

למעשה אעפ"י שביביע אומר ובחזו"ע הביא פוסקים רבים הסוברים דפס"ר בדרבנן מותר, מ"מ לדינא יש לנקוט דאף אך חלק שם עליו (בס"א ד"ה וכתב המרדכי) להלכה וכן פסק שם בשו"ע דמותר להוציא סכין מהחבית [ולפמשי"ת הוא משום דהוא פס"ר בתרי ותלת דרבנן].

אבל המג"א שם (סק"ה) חלק על הב"י בהבנת התה"ד וסובר דדעת התה"ד שמותר להוציא סכין מהחבית משום דהוא פס"ר בדרבנן [ומה שאסר שם התה"ד בחבית העמיד המג"א בחבית שיש בה ארבעים סאה דאז הוא פס"ר בדאורייתא]. ותמה שם המג"א על התה"ד היאך התיר פס"ר בדרבנן הרי יש כמה מקומות בש"ס שמוכח מהם שפס"ר בדרבנן אסור.

יד. וביביע אומר (שם אות ט"ו) כתב טענה נוספת דלעולם הב"י סבר אף כאן בסגירת תיבה על זבובים שפס"ר בדרבנן מותר וכפי שפסק בחבית [ולא חזר בו רק בשו"ע], והחמיר כאן את סה"ת רק משום שאפשר להפריח בקל את הזבובים, אבל בכל מקום באמת פס"ר בדרבנן מותר. אך הוא דחוק מאד בהבנת הב"י דמדוע התבטא בלשון כ"כ חריפה ונדיהר 'מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם', ואם דעתו רק משום דאפשר לגרש בקל את הזבובים היה לו לומר רק דלכתחילה יש לגרש את הזבובים, ואין זה משמעות לשון הב"י כלל ועיקר. אך בעיקר קשה מדוע כתב דלא מצינו מי שיחלוק בזה על סה"ת, הרי הוא בעצמו חלק עליו בב"י בסימן שי"ד [אך אפשר לבאר את דברי הב"י לשיטתו דמש"כ לא מצינו מי שיחלוק בזה על סה"ת, אין כונתו דלא מצינו מי שיחלוק על סה"ת בדיון פס"ר בדרבנן, אלא לא מצינו למי שיתיר פס"ר בדרבנן לכתחילה אף כשיכול בקלות להימנע מלהגיע להיתר זה, אך הוא דחוק מאד].

טו. הנה פשוט דברי המשנ"ב שם דלמד בדעת השו"ע שפס"ר בדרבנן מותר והרמ"א חולק וסובר שאסור, ואחר כך הביא את המג"א והגר"א דשם בחבית יש להקל משום דהוא תרי ותלת דרבנן. אך א"א לומר כן דהמשנ"ב בכמה מקומות כתב בדעת השו"ע דפס"ר בדרבנן אסור. וע"כ צריכים לומר דכונת המשנ"ב שם דמחלוקת השו"ע והרמ"א אם מותר להוציא סכין מחבית הוא אם פס"ר בתרי ותלת דרבנן מותר, ואחר כך כתב בשם המג"א והגר"א דאפשר להקל מעיקר הדין להוציא סכין אפילו הוא תחוב בכולת [שבזה החמיר אף השו"ע בס"ב] משום דהוא פס"ר בתרי ותלת דרבנן. [אך לכאורה קשה דלפי זה ייצא דדעת הרמ"א לאסור אף בפס"ר בתרי ותלת דרבנן, והיאך כתב כאן המשנ"ב דבתיבה גדולה מותר לסגורה על הזבובים משום דהוא פס"ר בתרי דרבנן. וי"ל עפ"י מש"כ במבוא להלכות שבת (ס"ח) דכשאפשר להגיע לתוצאת היתר בלי להשתמש בהיתר של פס"ר בתרי דרבנן, לא מקילים בגלל הפס"ר, וגם שם יכול להשתמש בסכין אחר, ואכמ"ל בזה].

וטעמם משום דפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור", וכ"כ האור לציון (ח"א סימן כ"ה) דדדעת מרן השו"ע דפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור והוכיח כן מהב"ל הנ"ל.

חוץ ממקום זה שיש ראייה ברורה שדעת מרן הב"י שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור, ישנם עוד תשע מקומות בב"י ובשו"ע שמוכח בהם שדעת מרן הב"י שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור, ואי"ה בכל סימן השייך לנידון זה נרחיב במקומו בביאור הראיה ושיטת האחרונים שדוחים את הראיה.

י. דעת האחרונים בשו"ע שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר

דעת הגר"ע יוסף בכמה מקומות (יבי"א ח"ד סימן ל"ד, חזו"ע שבת ה' עמוד ק"י) שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר אף לדעת מרן השו"ע. ואעפ"י שכאן פסק הב"י דאסור לסגור התיבה שיש בה זבובים משום דפס"ר בדרבנן אסור, מ"מ כתבו העולות שבת (סק"ה) והשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן פ') דמזה שהשו"ע השמיט הלכה זו של סגירת תיבה שיש בה זבובים [ורק הרמ"א כתבו], מוכח שהשו"ע חזר בו מהלכה זו, ודעתו להלכה דמותר לסגור תיבה שיש בה זבובים דפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר. והטעם שחזר בו השו"ע ביארו שם, דסובר להלכה כדעת התרומת הדשן שפסקו השו"ע בסימן שי"ד ס"א דמותר להוציא סכין התחובה בחבית משום דהוא רק איסור דרבנן של בונה [דהוא פתח שאינו עשוי לכניסה ויציאה], והוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן [דאינו מכנין בהוצאת הסכין להרחיב את הפתח ולא ניחא ליה בזה] ולכן מותר¹².

אך דבריהם צע"ג, דהרי הב"י כתב כאן שלא מצינו למי שיחלוק על סה"ת בענין זה [דפס"ר בדרבנן אסור], והרי כבר בב"י בסימן שי"ד ס"א האריך בדעת התה"ד ושם הסיק להלכה דמותר להוציא את הסכין התחובה בחבית¹³, ואם

לענין זה. וכן מוכח במשנ"ב (סק"ל) בשם המג"א שאסר לגרד פצע אם ודאי יוצא ממנו דם, ואעפ"י שהוא פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן [מקלקל, ומלאכה שאינה צריכה לגופה], ע"כ דמלאכה שאינה צריכה לגופה לא מצטרף לתרי דרבנן.

יא. ולדעת האחרונים שדבורים אין במינו ניצוד [דלא כהב"י], יש ראייה שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור מהגמרא שאסרה ליתן מחצלת על כוורת.

יב. ובחזו"ע שם כתב דיש סיבה יותר חזקה לומר מדוע הב"י חזר בו, והוא משום שבכתיבת השו"ע ראו עיניו את דברי התוס' בשבת (ק"ג ע"א סוד"ה לא צריא) דמוכח מדבריהם שפס"ר בדרבנן מותר. אך לא זכיתי בענייני להבין דברי קודשו מדוע וכיצד נאמר שנעלמו מעיניו של מרן הב"י תוס' מפורש במסכת שבת. וע"כ צריך לומר שהבין הב"י בתוס' שם כפי שביאר החזו"א (סימן נ' סק"ה) את דבריהם דלעולם פס"ר בדרבנן אסור, ומה שהתירו שם התוס' הוא משום דאותו תיקון הדס הוא תיקון קל כיון שהוא רק תיקון רוחני, ובאיסור דרבנן קל שכזה התירו פס"ר וכלשונו התוס' שם 'תיקון מועט'.

יג. ומילתא אגב אורחיה יש לציין דהמעייין בב"י שם (ס"ב) יראה דדעתו בדעת התה"ד שם שאסור להוציא את הסכין מהחבית [ולפמשי"ת הוא משום דלמד בתה"ד דפסיק רישיה אסור אף בתרי ותלת דרבנן, ואין להקשות מהמבואר בתה"ד בסימן ס"ו דלכאורה התיר בזה דשם התיר רק באמירה לגוי], דהנה התה"ד שם כתב דאסור להוציא סכין מהחבית והקשה הב"י דבתחילת דבריו התיר להוציא סכין מדבר תלוש ורק מהכותל אסר [משום שאסור מהתורה], ומסקנת דבריו שם משמע שלמד בדעת התה"ד דאסור להוציא סכין מהחבית [ובתחילה רצה להעמיד בתה"ד דמירי בחבית שיש בה ארבעים סאה דאז האיסור להוציא ממנה את הסכין הוא מהתורה דדינה כקרקע, אך הב"י דחה זאת מזה שהתה"ד לא חילק בין סוגי החביות ומשמע שבכל החביות אסר],

הארון שני בני אדם¹ או בשינוי², דאז הוי תרי דרבנן. אבל אם סוגר את הארון בכונה לצודם שם בכדי שלא יפריעו לו, הדבר אסור תמיד, דכל ההיתר של פס"ר הנ"ל הוא כשאינו מכיון, ומ"מ אם ישאיר פתח רחב שודאי יראוהו מותר גם באופן זה דאין זה נחשב צידה.

כל מה שנתבאר דינשם אופנים שאסור לסגור ארון גדול על חרקים הוא רק כאשר החלון בחדר פתוח [או שדלת החדר פתוחה והבית גדול], אבל אם החלון בחדר סגור, מותר לסגור עליהם את הארון, דמעבירו מחדר גדול למקום קצת פחות גדול [שבשניהם יכול לתופסם רק בב' שחיות], ונתבאר במקומות אחרים.

יד. סגירת מקפא או מקרר על חרקים

מותר לסגור מקרר שיש בתוכו זבוב או יתוש, דהרי זה פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן [אין במינו ניצוד, א"א לתופסו בשחיה אחת³], אבל בדבורה יש לאסור לבני ספרד דהוא פס"ר בחד דרבנן [ולחזו"ע המיקל בזה יש לו על מה שיסמוך]. אבל יכול לסגור באופן שמשאיר את הדלת מעט פתוחה, וכן יכול לסגור לגמרי ע"י שני בני אדם או בשינוי [דאז הוא פס"ר בתרי דרבנן]. ואין צריך לחשוש לנטילת נשמה, דא"ז פס"ר שימות שם דייתכן שיצא בפתחיה הבאה. אבל במקפא הוא פס"ר שימות, ולכן צריך להקפיד להשאירו מעט פתוח, ואם אינו שייך אפשר להקל במקום צורך גדול, מכיון שהורגו רק בגרמא, וגרמא הותר במקום צורך גדול⁴.

טו. סגירת פח אשפה על חרקים

פח אשפה גדול שיש בתוכו זבוב או יתוש מותר לסגורו אם אין כונתו לצודו [דהוא פס"ר בתרי דרבנן], אבל אם יש שם דבורה אסור לסגורו לבני ספרד [דהוא פס"ר בחד דרבנן, ולחזו"ע המיקל בזה יש לו על מה שיסמוך]. ואם הוא פח אשפה קטן⁵ אסור לסגורו אף אם יש שם זבוב או יתוש [דהוא פס"ר בחד דרבנן, ולחזו"ע המיקל בזה יש לו על מה שיסמוך], אלא ישאיר מעט ממנו פתוח, אך אם יוצא ריח רע מהפח אפשר להקל לסגורו לגמרי, דפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן הותר במקום צער [אבל בדבורה אסור דהוא פס"ר בדאורייתא, אך יכול לסגור בשינוי או ע"י שני בני אדם].

טז. הליכה במקום שיש נמלים

מקום שמצויים בו הרבה מאד נמלים וחרקים שונים והעובר שם מוכרח שיהרוג אחד מהם, אסור לעבור בו בשבת אעפ"י שאינו מתכוין להורגו רק ללכת לדרכו, דהוי פס"ר דלא ניחא ליה במלאכה שאינה צריכה לגופה שנתבאר לעיל דאף המקילים בפס"ר דלא ניחא ליה

יט. באופן שזה יכול וזה יכול, והיינו שכל אחד סוגר את הארון בצורה שגם בלי השני היה נסגר הארון.

כ. היינו באופן שהפעולה היא משונה ומקשה עליו את הסגירה. כא. ואעפ"י ששטח האכסון בין המדפים אינו גדול כ"כ, מ"מ מחמת המאכלים במקרר אינו יכול לתופסם שם בתפיסה אחת [וכעין המבואר בגמרא בשבת (קו ע"ב) דבית שיש בו זוויות להשטט, צידת הבע"ח לשם אסורה רק מדרבנן].

כב. ויש לצרף דמכיון שאינו מכיון להורגו הוא גרמא בפס"ר ויש המקילים בו אף באיסור דאורייתא לכתחילה, ואכמ"ל בזה.

כג. וה"ה אם הוא פח גדול ומלא בחלקו באופן שבחלל הריק שנשאיר יכול לתופסו שם בתפיסה אחת. אך הוא רק בתנאי שהוא מלא לגמרי בנפחו, אבל אם אינו מלא לגמרי, דינו כפח גדול כיון שיכולים לברוח לחורים שבאשפה ואינו יכול לתופסם בתפיסה אחת [ואף בפח קטן הדין בן, ולעולם הוא תלוי באם יכול לתופסו בתפיסה אחת או לא].

בדרבנן, מ"מ במלאכה שאינה צריכה לגופה מודים דאסור הואיל והוא שבות חמור. אך אם רוצה לילך שם לדבר מצוה [כגון להתפלל במנין], יכול לילך וילך על עקביו, דזה הוי שינוי והוי פס"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן דמותר לצורך מצוה [כשם שהתירו במקום צער].

אך אדם הרוצה לילך בשבת ברחוב שידוע לו שיש בו נמלים, וברור לו שבהליכתו יהרגו נמלים אך אינו ידוע היכן הם, מותר לו לילך שם שהרי בכל פסיעה ופסיעה אין ודאות שיהרוג נמלים, ואעפ"י שכשיעבור בכל הרחוב ודאי שיהרוג לפחות נמלה אחת, מ"מ דנים על כל פסיעה ופסיעה ובזה אין פס"ר שיהרוג⁶.

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א

ראש החבורה

הצד צפור דרור למגדל שהוא ניצוד בו, ושאר צפרים וצבי, לבית או לביבר שהם ניצודים בו, חייב. ואם אינו ניצוד בו, פטור אבל אסור /

שטז, א

במשנה שבת (קו). רבי יהודה אומר, הצד צפור למגדל וצבי לבית חייב. ופי' רש"י עד שהכניסו למגדל, משטי"ד בלע"ז (ארון), חייב, דזו היא צידתו, אבל אם הכניסו לבית אינו ניצוד בכך, שיוצא לו דרך חלונות. וצבי ניצוד משהכניסו לביתו ונעל בפניו, אבל אם הכניסו לגינה או לחצר אין זו צידה. ע"כ. וכן פי' רש"י בביצה (כד), הצד צפור מן החוץ עד שהכניסו למגדל עץ, או הצד צבי מן החוץ עד שהכניסו לבית בשבת, חייב, דכיון דהכניס צפור למגדל ונעל לפניו הרי הוא אחוז ועומד, ונגמרה צידתו, וכן צבי לבית ונעל בפניו. ע"ש.

ומלשון רש"י ש"כ "עד שהכניסו למגדל", וכן מה ש"כ, "עד שהכניסו לבית", משמע דוקא כשהוא גרם לציפור ולצבי להיכנס למגדל ולבית. וע"ע בפי' רבינו חננאל (שם) ש"כ וז"ל, ר' יהודה אומר הצד צפור למגדל וכו', פי' מגדל זה של עץ הוא שחשוב ככלוב גדול, אם פתח שער המגדל ועשה תחבולות עד שנכנס הצפור לתוכו וסגר עליו חייב כי כסגורו המגדל וגמרה הצידה, וגם אם הולך אחר צבי והחזירו מיכן כד. וכן מבואר בדברי הגרש"ז אויערבך (שש"כ פכ"ו הערה ס"ז), דהנה כתב השו"ע (סימן של"ו ס"א) שמותר לילך על גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, כיון שאינו מתכוין לתלוש. והוסיף המשנ"ב (ס"ק כ"ד) דאפילו כשהעשבים ארוכים ג"כ מותר. וביאר הגרש"ז דאעפ"י שאם מרבה ללכת ע"ג הדשא ודאי שיתלוש עשב באחת מפסיעותיו, מ"מ עליו לדון על כל פסיעה בנפרד, ובאותה פסיעה אין פס"ר שיתלוש עשב.

אלא דהקשה על זה הגרש"ז שם מדברי הריב"ש (הביאו השעה"צ בסימן ש"ג אות ע"ד) דאסור לסרק בשבת מדין פס"ר דניחא ליה, והרי אין פס"ר בכל העברת מסרק שיתלוש שערות, אלא הפס"ר הוא על כל הסירוק בכללותו מתחילה ועד סוף, ומדוע זה נחשב פס"ר, ונשאר בזה בצ"ע.

ונראה ליישב דיש חילוק מהותי בין סריקת שערות להליכה ברחוב עם נמלים, דבהליכה לכל פסיעה יש משמעות בפני עצמה שהרי בכל פסיעה מגיעים למקום מסוים, ומה שאצלו לפסיעה זו אין משמעות בפני עצמה כיון שרוצה להגיע למקום מסוים אין זה הופך את כל ההליכה לחטיבה אחת [בפרט שמצוי שבאמצע ההליכה חוזר אחורה כגון ששכח חפץ וכדו'], אך סריקת שערות נחשבת פעולה אחת מתחילתה ועד סופה שהרי אין דרך כלל להפסיק בין סירוק לסירוק להתעסק בפעולה אחרת, אלא הסירוק הוא בפעם אחת בהעברת המסרק כמה פעמים עד שמקבל תוצאת סירוק, ולכן כל הסירוקים נחשבים כמעשה אחד ארוך, ומכיון שברור שיתלוש השערות באחד מהסירוקים, לכך כתב הריב"ש דהוא פס"ר ואסור.

ומיכן עד שנכנס לבית חייב כי כיון שנכנס לבית והא סגר עליו הרי צידו חייב. אבל אם טרד לצבי עד שנכנס לגינה או לחצר או לביבר בשבת. הרי זו אינה צידה ופטור. ע"כ. ומשמע ג"כ דוקא דעביד תרתי, גם ההכנסה לבית וגם הנעילה.

ובודאי שאין לומר כן, שהרי במשנה (קו) שנינו, צבי שנכנס (מעצמו) לבית ונעל אחד בפניו חייב. וכן פסק הרמב"ם (י, כג), והש"ע (כאן ס"ה). וצ"ל שמה שרש"י נקט כן היינו משום **שעיקר אב המלאכה של צידה היא בהכנסתו למגדל ולבית, יחד עם הסגירה, ומשנתנו מבארת תחילה את עיקר המלאכה.**

ולמדנו זאת ממש"כ בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' קצה), וז"ל, והנה למלאכת צידה לא מצינו בבבלי ובירושלמי שום תולדה. וראיתי בספר יראים להר"א ממין (ס' רעד דף קלז ע"ב) ש"כ, תולדה לצד הא דתנן ישב האחד על הפתח ולא מלאהו ובא אחר ומלאהו השני חייב. והנה יש לעיין בדעתו אם נעל הפתח, אם הוי אב או תולדה. **וברמב"ם (פ"י הכ"ג) משמע קצת דהוי תולדה, מדכתב דין נעל אחר שכתב תולדה לצד. וגם בתחילת דבריו (ה"ט), הצד חיה ועוף כו', כיצד רדף אחר צבי עד שהכניסו לחדר ונעל בפניו, או שצד צפור למגדל ונעל בפניו חייב. ע"ש.** ואם הנעילה לבד הוי אב מלאכה, א"כ ההכנסה לחדר אינו מכלל המלאכה כלל, דבלא נעילה לאו כלום, והנעילה לבד אב מלאכה, **אלא ודאי דלא הוי אב אלא כעין שהיה במשכן, הכנסה ונעילה יחד, ונעל לבד הוי תולדה. וע"ש עוד.**

ובגמ' (שם ע"ב), הביאו מה דתנן בביצה (כג), אין צדין דגים מן הביבין ביום טוב. אבל צדין חיה ועוף מן הביבין. והקשו ממה שאמרו ברייתא, ביבין של חיות ושל עופות ושל דגים, אין צדין מהם ביום טוב. ותיצרו חיה אחיה לא קשיא, הא רבי יהודה, הא רבנן. דהיינו שהברייתא בביצה היא לפי שיטת ר"י במשנתנו שצבי אינו נחשב ניצוד אלא בבית, אבל בביבר אינו נחשב ניצוד ולכן אין צדין. אבל המשנה בביצה אזלא כשיטת חכמים שהצבי חשוב כניצוד ועומד אף בביבר. **אלא עופות אעופות קשיא,** וכי תימא עופות אעופות נמי לא קשיא, הא ביבר מקורה, דהיינו שאינו יכול לעוף, הא ביבר שאינו מקורה, שיכול לעוף ואינו נחשב כניצוד בו. והא בית דמקורה הוא, ובין לרבי יהודה ובין לרבנן צפור למגדל אין, לבית לא. **אמר רבה בר רב הונא, הכא, דהיינו המשנה אצלינו בשבת, בצפור דרור עסקינן, לפי שאינה מקבלת מרות. דתנא דבי רבי ישמעאל למה נקרא שמה צפור דרור מפני שדרה בבית כבשדה. ופי' רש"י שידועת להשטט בזוויות הבית לכל צד, והוסיף רש"י בביצה, שלכך נקראת דרור על שם דירה, שדרה בכל מקום. ע"ש.** ובין לר"י ובין לחכמים אין ציפור כזו נחשבת ניצודה בבית אלא רק כשהיא בתוך מגדל. אבל במשנה בביצה ובברייתא, מיירי בעופות שאינם דרור, ובהם יש לחלק בין ביבר מקורה לביבר שאינו מקורה, והמשנה בביצה שהתירה צידה מיירי שהעופות נמצאים בביבר שיש לו תקרה, והברייתא מיירי בביבר שאין לו תקרה.

וע' פרי מגדים (א"א סק"א) ש"כ לבאר החלוקה בין סוגי העופות, וז"ל, עיין רמב"ן פרשת מצורע (ויקרא יד, ד) דצפור כולל לתורים ויונה ואווזין ותרנגולים, צפור כל כנף (בראשית ז, יד), וצפור דרור הם הקטנים ביותר, דרים בענפי אילן ומשוררים, והם בעלי פטפוט, ולטהרת מצורע מכפרין על בעלי פטפוט (ערכין טז). ולפ"ז מה שכתב רש"י ביצה (כד, ד) ד"ה בצפור דרור, "שיודעת" להשטט, לאו חכמניות



היא, אלא מרוב קוטנה יכולה להשמש. ע"כ. ודו"ק.

והנה רש"י פירש במשנה אבל אם הכניסו לבית אינו ניצוד בכך, שיוצא לו דרך חלונות, וקשה שהלא מבואר כאן בגמ' שהציפור במשנה שהיא ציפור דרור לא נחשבת ניצודת בבית כיון שנשמטת מזוית לזוית, ואפי' בבית שהחלונות סגורים לא היא צידה. **וע' בב"ח שעמד בזה ע"ד רש"י**, שכ' וז"ל, ואיכא לתמוה במה שפירש רש"י במשנה דציפור למגדל זו היא צידתו אבל אם הכניסו לבית אינו ניצוד בכך שיוצא לו דרך חלונות. משמע דהיכא דסתומין החלונות בעששית שאי אפשר לו שיצא דרך חלונות אית בו משום צידה וזה היפך הסוגיא דמשמע דהטעם הוא דבבית קשה הוא לתופסו לעוף לפיכך אינו חייב עליו אם הכניסו לבית. וז"ל דכל הסוגיא אזלא אליבא דחכמים וכדפירש רבן שמעון בן גמליאל דהלכה כמותו זה הכלל מחוסר צידה פטור שאינו מחוסר צידה חייב, אבל לרבי יהודה דפליג עלייהו וס"ל דצבי רק לבית חייב, אבל לגינה ולחצר ולביכרין, אע"ג שאינו מחוסר צידה דאינו קשה לתופסו שם נמי פטור, משום דאפשר לו לברוח, לפ"ז קשה א"כ עוף לבית נמי כיון דאינו יכול לברוח חייב, אע"פ שמחוסר צידה דקשה לתופסו, דלרבי יהודה אין חילוק בין קשה לתופסו לאינו קשה לתופסו, ועל כן פירש רש"י דלרבי יהודה הוי טעמא משום דאפשר לו לעוף לצאת ולברוח דרך החלונות, אבל למאי דק"ל כחכמים ורשב"ג אפילו אי אפשר לו שיצא דרך החלונות כגון שנסתמו בעששית נמי אינו חייב בהכניס עוף לבית משום דמחוסר צידה הוא שקשה לתופסו שם בבית. ע"ש. וכ"כ הט"ז (סק"א). ע"ש.

ולפ"ז יוצא שנחלקו ר"י וחכמים בתרתי, לקולא ולחומרא, דהיינו בציפור דרור בבית שחלונותיו סגורים, לר"י הוי צידה, ולחכמים לא הוי צידה. ובצבי לביכר, לר"י לא הוי צידה ולחכמים הוי צידה. והיינו משום שנחלקו בגדר צידה, דלר"י גדר צידה היינו צמצום החירות של הניצוד דהיינו שאינו יכול לברוח, ולכן ציפור בבית סגור הוי צידה, אבל חיה בביכר, כיון שיכולה לברוח לא הוי צידה. אבל לחכמים גדר צידה היינו הבאת הניצוד לשליטתו, וציפור בבית אינה בשליטתו, שהרי נשמטת, אבל חיה בביכר הוי צידה וחייב כיון שאינו קשה לתופסו, וא"כ היא בשליטתו. ודו"ק.

אכן לענ"ד יש להעיר, שהרי בגמ' אמרו, והא בית, דמקורה הוא, ובין לרבי יהודה ובין לרבנן, צפור למגדל אין, לבית לא. ומבואר להדיא שאף שהבית מקורה לא הוי צידה אף לר"י, ו"מקורה" היינו שאינו יכול לעוף, ואם החלונות פתוחים, א"כ יכול הוא לעוף, ומאי מהני מה שהבית מקורה, ובע"כ מיירי בבית שהחלונות סגורים. [זאת ועוד, ביכר בצבי אינו יכול לברוח שהרי יש מחיצות.] ודו"ק. **שו"ר בפרי מגדים** (משב"ז סק"א) שהעיר כן, וז"ל, ועיי' ב"ח. ובגמרא פריך וכי תימא עופות נמי, ביכר מקורה, והא בית דמקורה ובין לרבי יהודה ורבנן לבית לא, אלמא אף לרבי יהודה בית חלונות סתומים, דאם לא כן וודאי יש הפרש בין בית חלונות פתוחין לביכר מקורה ואין חלונות. ע"ש.

זאת ועוד, ע' רש"י בביצה (כד). שכ', וחכמים אומרים צפור למגדל היא צידתו, "כאשר אמרת", אבל צבי אין צריך עד שיכניסנו לבית, דאף לגינה ולחצר ולביכר הוי צידה. ע"כ. ומשמע שבציפור לא פליגי כלל. ודו"ק. **שו"ר** גם את זאת בפמ"ג (שם), בהמשך הדברים, שכ', אבל רש"י בביצה כ', "וחכמים אומרים צפור למגדל, כאשר אמרת". ע"ש.

שוב מצאתי לשאהבה נפשי לרבינו המאמ"ר (סק"ב). שכ'

וז"ל, צפור למגדל, כלומר אבל לבית לא מחייב לפי שהוא נשמט מזוית לזוית הכי מוכח מתוך הסוגיא. אבל רש"י ז"ל כתב הטעם לפי שיכול לפרוח מן החלונות. וראיתי להב"ח שהאר"י וכתב שהסוגיא היא אליבא דרבנן, אבל לר"י וכו'. והדברים תמוהים מצד עצמם, שאם יכול לברוח נראה דהוי מחוסר צידה וקשה לתופסו דהא יכול לברוח ולהשמש ממנו, ועוד דלפי הנראה צבי שהוא נעול בחצר וביכר אינו יכול לברוח דמוקף מחיצות הוא והוי כבית שיש בו חלונות פתוחות דמחייב ר"י בצבי. (ופשיטא דבגמרא עסקין דאי בשאינו נעול לכ"ע לא מחייב דלאו ניצוד ועומד הוא וא"כ הו"ל לר"י לחייבו אם הכניס צבי לחצר וק"ל). ומ"מ טעמא דר"י לא איתפרש לן בדברי המפרשים, **ולבי אומר לי שטעמו משום דכל שאינו מקורה הוי כעין שדה ולא מיחוי כצידה כיון שהצבי עומד תחת אויר הרקיע משא"כ בבית. והוקשה לו לרש"י ז"ל דא"כ הו"ל לר"י לחייב בהכניס צפור לבית כיון שהוא מקורה וסתום מכל צד ולא קפיד ר"י באם קשה לתופסו ומש"ה פירש דיוצא דרך חלונות ולא ניצוד ועומד הוא כלל אלא הרי הוא כאילו עומד חוץ לבית תחת אויר הרקיע אבל לרבנן הכל תלוי באם קשה לתופסו אם לא ואפי' כל החלונות סתומות פטור אם נשמט מזוית לזוית. ועט"ז. ועדיין צ"ל. ע"כ. ויד"נ הרה"ג ר' משה אלימלך הראני בזה מש"כ ר"ח בביצה (כד). וז"ל, כי הביכרין לר' יהודה כיכר חשובין. ע"ש. ודו"ק.**

והנה בגמ' שם, השתא דאתית להכי חיה אחיה נמי לא קשיא, הא בביכר גדול, הא בביכר קטן. **ומשמע** שרק בחיה יש חילוק בין ביכר גדול לקטן, אבל בעוף הרי הגמ' חילקה לעיל בין ביכר מקורה לביכר שאינו מקורה ולא חילקה בין בזה בין ביכר גדול לקטן. וכ"כ הרש"ש (שם) וז"ל, ולעד"נ דהוכי תימא כו' הא בביכר מקורה כו', נשאר ג"כ להמסקנא. ותרווייהו דביצה (דהיינו המשנה דביצה והברייתא) בשאינו דרור, וכ"מ לישנא דהכא בצפור דרור משמע דרק מתניתין דהכא. והשתא א"ש לישנא דהשתא דאתית להכי בפשיטות ור"ל לחלק בביכרים לענין עוף, נוכל לחלק ג"כ לענין חיה. וכן משמע מרש"י כאן, וביותר בביצה, שכ', השתא דאתית להכי דעופות אעופות לא קשו אהדדי, ולא דחיקא לאוקומי מתניתא בפלוגתא דתנאי, חיה אחיה נמי לא תוקמא כתנאי, אלא תרווייהו כרבנן, ומתניתין בביכר קטן, וכן היא דשבת. וברייתא דקתני אין צדי, בביכר גדול, ויש לה להשמש. ע"ש. **ולפ"ז מבואר כשיטת המשאת בנימין שהביא המ"א בס' תצ"ז** (סק"ט), על מה שכתב שם מרן הש"ע ס"ז, שאר כל חיה ועוף שמחוסרים צידה, שצריך לומר הבא מצודה ונצודו, אסור לצודן וליתן לפניהם מזונות. וכ' המ"א וז"ל, שמחוסרין צידה, היינו בביכר שאינו מקורה אבל במקורה לא שייך צידה כלל בעופות אפי' בגדול הרבה, רק בצפור דרור שייך צידה אפי' במקורה. ובחיות היכא דמטי ליה בחד שחיה אין צידה ואפי' מורדין שרי אבל במקום דשייך צידה דאורייתא אפי' לדחותן לבית אסור (מ"ב). ע"ש. ודו"ק. **שו"ר כן בס"ד בפרי מגדים** (א"א סק"ב) שהעיר מזה, שכ' וז"ל, ובשו"ת משאת בנימין (סי' ח) מבואר בעוף חילוק בין מקורה לאין מקורה, הא בין גדול לקטן אין חילוק, **דדרך העוף לאו צידתו בכך**, וחיה חילוק בין גדול לקטן, ואין חילוק בין מקורה כו', ויש הוכחה לדבריו משבת ק"ו ב' וביצה כ"ד א' "השתא דאתית להכי", ולא אמר "אלא", דתרווייהו משנה וברייתא, מקורה, ועופות קטן וגדול, שמע מינה דעוף אין חילוק רק מקורה וכתירוצא "קמא", וכן מוכח בר"ן ביצה שם (ג, א ד"ה גמ' ה"ד) שכתב דעופות מקורה, "וחיה" בחד

שחיה. ע"ש.

אכן המ"א שם האריך לדחות את המ"ב וכ' וז"ל, ולי צ"ע, דהא כל היכא שאין יכול לתופסו בשחיה אחת אפי' במקורה אסור בחיה וכ"ש בעוף, ועוד דהתוס' כתבו בהדיא דמ"ש כל שאומרים הבא מצודה ונצודו קאי על עופות, וביכר מקורה. ע"ש. וכ"מ ביש"ש ובכל הפוסקים שלא חלקו בין מקורה לשאינו מקורה אלא כל שצריך מצודה אסור. וכן משמע ברמב"ם פ"י שכתב המבריך עוף לביכר גדול פטור וע"כ איירי במקורה דכשאינו מקורה אפי' לביכר קטן פטור דהא יכול לפרוח לחוץ, אלא ע"כ איירי במקורה, ואפי"ה לביכר גדול דלא הוי כניצוד פטור, וא"כ אם הוא בביכר גדול שייך צידה. ע"ש. וכ"כ במשנ"ב (סק"ד) שאם הבית והביכר גדול שאין יכולין לתפסו בשחיה אחת היינו בריצה אחת אלא צריך להנפש קודם שיגיענו לא מקרי צידה דאורייתא אף שהוא מקורה. וכ' בשעה"צ שלקמן בסמין תצ"ז בירר המ"א שהרבה פוסקים סוברים כן, ודלא כתשובת משאת בנימין. ע"ש.

ולפ"ז צריכים לבאר שמה שהגמ' חילקה בעופות בין ביכר מקורה לשאינו מקורה, היינו משום שבעופות תרתי בעינן גם שיהא הביכר מקורה, וגם שלא יהא גדול, א"כ בתחילה הגמ' אמרה שבכל אופן לגבי עופות הרי יש לחלק בביכר בין מקורה לשאינו מקורה, וזהו חילוק נכון, כי הרי אף בביכר שאינו גדול בעינן שיהא מקורה. ואה"נ שאחרי שהגמ' חילקה בין ביכר גדול לקטן חילוק זה נכון אף בעופות. ודו"ק.

והנה מרן ז"ל בב"כ כ' וז"ל, והא דציפור אינו חייב אם הכניסו לבית, אוקימנא בגמרא דהיינו דוקא בציפור דרור שדרכו לדור בבתיים ואינו ניצוד, לפי שנשמט מזוית לזוית, אבל עוף אחר כיון שהכניסו לבית ונעל בפניו חייב דניצוד הוא. ע"כ. וכ"כ הר"ן על הר"ף (שבת דף לח.), הצד צפור למגדל עד שהכניסו למגדל חייב דזהו צידתו, אבל אם הכניסו לבית אינו נצוד בכך, ואוקימנא בגמרא בצפור דרור שדרכו לדור בבתיים ואינו ניצוד לפי שנשמט מזוית לזוית, אבל בעוף אחר כיון שהכניסו לבית ונעל בפניו חייב, דניצוד הוא. ע"כ. וכן פסק מרן ז"ל בשו"ע (סעיף א), דצפור דרור בבית פטור, ושאר צפורים חייב. ע"ש. **וע' בב"ח שהקשה למה לא חילקו הר"ף (לח). והרא"ש (סי' ב) והרמב"ם (פ"י ה"ט) והטור**, בין עוף לעוף אלא כתבו בסתם דציפור למגדל דוקא חייב. וע"ש מש"כ בזה. **אולם נראה** דס"ל למרן ז"ל שגם הטור ס"ל כן, ולכן לא כתב דבריו בתור הערה עליו, והוא כלול במה שכתב הטור הצד צפור למגדל "שהוא ניצוד בו" וכו', וצבי וכו' "שהוא ניצוד בו", וכלל בזה כל האפשריות, שאם ניצוד בו חייב ואם לאו פטור. וכ"כ הט"ז (סק"א) וז"ל, אבל הטור שלא חילק בזה, נ"ל שס"ל דמה שאמר רשב"ג במשנתנו לא כל הביכרין שוין זה הכלל כל המחוסר צידה פטור שאין מחוסר צידה חייב, זה קאי גם אציפור למגדל דנקט ברישא, דאם הוא מגדל גדול שאינו ניצוד, אם מחוסר עדיין צידה פטור, ובזה נכלל ג"כ החילוק שבין עוף לעוף, דהכל לפי מה שהוא ניצוד ולא מחוסר צידה אח"כ, חייב וע"כ כתב הטור הצד צפור למגדל שהוא ניצוד, (היינו דמשמע דוקא צבי לבית ולא ציפור), כונתו לבית שיש בו חלונות פתוחים ששם אין שום צפור ניצוד. ע"ש.

והנה גם הרמב"ם (פ"י הלכה יט-כ) השמיט תירוץ הגמ'

דצפור דרור. וכבר תמה ע"ז הלחם משנה. וכתב במרכבת המשנה (חעלמא) דס"ל הרמב"ם דלפי מאי דמסיק רב אשי דבעינן צידה גמורה בשחייה אחת, א"כ אפילו צפור רגילה פטור אא"כ במגדל. ע"ש. אבל מדברי מרן בשו"ע שפסק שדוקא צפור דרור פטור, ולא העיר מדברי הרמב"ם, מוכח דס"ל דגם הרמב"ם אפשר שמודה לזה.

וצ"ל כמו שכ' הבאה"ל (ד"ה הצד), ודע שמה שתמה הא"ר למה לא הזכיר הר"ף והרמב"ם הנ"מ בין צפור דרור לשאר עופות, **כבר בייר המ"א בסימן תצ"ז דהרמב"ם זכר זה במתק לשונו**. [א"ה, ע"ש במ"א (סק"ט) שכ', שכן משמע ברמב"ם שכ' וז"ל, או שהפריח את "העוף" עד שהכניסו למגדל ונעל בפניו, אבל אם הפריח "צפור" לבית ונעל בפניו פטור. ואח"כ כתב המבריק עוף לביבר גדול פטור. עכ"ל. נקט ברישא 'עוף', לכלול כל עוף חשוב כניצוד במגדל. [היינו צפור דרור ושאר צפורים]. ובמציעתא נקט 'צפור' כלומר דוקא צפור דרור אינו חשוב כניצוד בבית, אבל שאר עופות חשובין כניצודים, מפני שבת הוא קטן. ובסיפא נקט 'עוף' להורות דביבר גדול כל עוף אינו חשוב כניצוד אפי' מקורה. ע"ש. ונפלא]. והר"ף שלא הזכירו, סמך על מה שכתב הכלל דמחוסר צידה פטור וכו', דכה"ג השמיט עוד כמה מאמרים שם בגמרא מטעם זה. ע"כ. **וכ"כ רבינו המאמר"ר (סק"א)**, צפור דרור, הכי מוקמינן למתניתין בש"ס, אלא שהר"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא חילקו, ונתן הב"ח ז"ל טעם לדבריהם וכתב שהכי נקטינן. אבל ראיתי בר"ן שכתב בהדיא כאוקמתא דש"ס גם ר"ז ח"י ושי"פ כתבו כן. ולכן נראה דשפיר פסק מרן ז"ל להחמיר, בהיות שלא מצינו חולקים בהדיא. ועיין לח"מ שתמה על הרמב"ם ז"ל מפני מה השמיטו. וק"ק על מרן ז"ל שלא העיר בזה לא בב"י ולא בכ"מ, ואפשר לי לומר שסמכו על מה שפסקו כרשב"ג שהכל תלוי באם מחוסר צידה אם לא, וממילא ה"ה בעופות אם בבית הם ניצודים ועומדים שא"צ לטרוח כדי לתפסם הוא צידה, דהכל לפי גודל הבית והדבר הניצוד, אם יכול להשטם לכאן ולכאן אם לא, כנ"ל. ושוב מצאתי כעין חילוק זה להט"ז ז"ל על דברי הטור. ע"כ.

בגדר מלאכת צידה

הנה בפשטות מלאכת צידה היא נטילת החירות של הבע"ח, אלא שאפשר לומר זאת בג' אופנים, א', צמצום החירות שאינו יכול לברוח. ב', שלילת החירות ע"י שהאדם שולט עליו שיכול לתפוסו. ג', שהבע"ח מרגיש שהוא ניצוד ומקבל מרות. [וכהצד הזה שמעתי ממוריני ראש הכולל הגר"ח מימוני שליט"א. ויש לו בזה כמה ראיות, והאריך בזה בשיעור כללי בכולל]. ובאמת כן משמע בפ' רבינו חננאל שבת (קז ע"א) שכ' וז"ל, בצפור דרור ואפי' כד מיבחה, לא חבשה נפשה בצידה לפי שאינה מקבלת מרות, אבל צפור אחרת דלא רגילה בבית מאלתר שיסגור עליה בית מקורה מקבלת מרות וכצודה דמאי וחייב עליה בשבת. ע"ש ודו"ק ונפלא. אלא שצ"ע ממה שיתבאר לקמיה בדעת הר"ח. וי"ל. ודו"ק]. וכל זה מצד שעשה שינוי בבע"ח הניצוד.

אכן י"ל שהגדר בצידה היינו מצד עצם מעשה הצידה, וכמו שכתב בחידושי ר' שמעון שקופ (כתובות סימן ו), [והראני זאת מוריני הגר"ח שליט"א]. וז"ל, דבמלאכת חורש המלאכה היא מה שנעשה חריץ בקרקע, וכן בנטילת נשמה כן וכל כה"ג, **אבל בצידה אין המלאכה מה שהצבי נשמר דהרי לא עשה שום שינוי בהצבי, אלא המעשה שעושה שיהיה ניצוד זהו מלאכת צידה.** ע"ש.

ולעיל נתבאר שהב"ח ביאר במח' ר"י וחכמים בב' האופנים הראשונים. והמאמר שכתב לחלוק על הב"ח וביאר שטעמו של ר"י, משום שכל שאינו מקורה הוי כעין שדה, ולא מיחזי כצידה כיון שהצבי עומד תחת אויר הרקיע. ע"ש. משמע כהצד הג' שבכל כה"ג שהצבי לא מרגיש ניצוד, אלא מרגיש עדיין במקום הטיבעי שלו אין זה צידה.

והנה רש"י בחגיגה (יא). פירש שהחומט הוא השבלול. ע"ש. ובתוס' הר"ד הקשה ע"ז, דהחומט הוא אחד משמונה שרצים שהצדן חייב (שבת קז). ומאי צידה שייכא ביה, שהוא ניצוד ועומד ואינו יכול לזוז כי אם מעט ביותר, לפיכך נ"ל שחומט אחר הוא ואין זה שבלול. ע"ש. גם בשבת (שם) ד"ה ושאר, פירש רש"י שהצד "תולעת" לצורך חייב. ע"ש. ונראה דלשיתיה אזיל, שגם השבלול יש בו חיוב צידה. וצריך להבין במאי פליגי, דלרש"י הוא איסור תורה, ולהר"ד מה"ת עכ"פ שרי.

זאת ועוד, בשבת (קז): איתא, הצד צבי סומא וישן חייב, חיגר וזקן וחולה פטור, הני עבידי לרבויה הני לא עבידי לרבויה. ופירש רש"י, סומא וישן עבידי לרבויה, לישמט, כשמרגישינן יד אדם. ובחולה, מוקמינן שם בחולה מחמת אובצנא, ופי' רש"י עייפות, שאינו יכול לזוז ממקומו, נצוד ועומד הוא. ע"ש. וקשה מאי שנא שבלול ותולעת, מזקן וחולה. **והנה רבינו חננאל** פירש, רבויה, שאורב להן בדרך, שהצייד אורב לצודו, כדכתיב יאורב במסתור וכו', ומצפיר להן מיכן ומיכן. ע"כ.

ונראה בס"ד דפליגי בגדר מלאכת צידה, דלרש"י גדר המלאכה הוא הבאת הבע"ח למקום מצומצם ולשלול ממנו את החופש לטייל במקום שירצה, וכמו שכתב החזון איש (סי' נ סוף סק"ג). ע"ש. אלא שתנאי הוא שצריך שיעשה האדם מעשה צידה כדי להתחייב עליו, אך עיקר המלאכה אינה עצם מעשה הצידה, אלא התוצאה שלה, שהיא שלילת חירות הבע"ח. **ולהכי פירש רש"י** דשאני צבי סומא וישן דעבידי לישמט, דהיינו שגם הצבי הסומא, או שהוא ישן, באותה העת לא נשללה חירותו ממנו, דכשמרגישינן יד אדם נוגעת בהם מיד נשמטים והולכים, ולהכי הצדן חייב. משא"כ צבי חיגר זקן וחולה שאינו יכול לישמט, כבר נשללה חירותו ממנו, להכי הוי כניצוד ועומד, והצדו פטור.

אבל לדעת ר"ח גדר מלאכת צידה הוא עצם מעשה הצידה, שהיא מלאכה המצריכה טורח ואומנות, לאורב לבע"ח כדי לתפשו, אלא שתנאי הוא שבסופו של דבר אכן יצוד הבע"ח. אבל עיקר האיסור הוא עצם מעשה הצידה. וזהו שפירש לרבויה, מלשון מארב, שאורב להן בדרך וכו'. וע' בפירוש ר"ח (קו סע"א) במשנה, הצד צפור למגדל, אם פתח שער המגדל "ועשה תחבולות" עד שנכנס הצפור לתוכו וסגר עליו חייב וכו', וגם אם הולך אחר צבי "והחזירו מיכן ומיכן" עד שנכנס לבית חייב. ע"ש. והיינו כמו שכ' בחידושי הגרש"ק הנ"ל, וכ"כ בשו"ת אבני נזר חאו"ח (סי' קפט אות ז) וז"ל, ונראה לי דהיינו טעמא דדבר שאין במינו ניצוד פטור. דשניא מלאכת צידה משאר מלאכות. שיש בהן שינוי בדבר שנעשה בו המלאכה. ואפי' הוצאה מרשות לרשות נשתנה במה שהוא ברשות אחר. אבל צידה אין שום שינוי בגוף החיה, רק אצל האדם שנעשה ברשותו. ועל כן דבר שבמינו ניצוד לצורך גופו חשיב ברשותו שיש לו דבר מה. אבל דבר שאין במינו ניצוד משום שאין בהם תועלת כלל אין לו כלום אף לאחר שניצוד כגון הצד זבובים שאין בהם צורך. נמצא שלא חשיב ברשותו רק שמציל עצמו שלא

יזיקו לו על כן הוא צדן. אבל לא נחשב שיש לו דבר מה. על כן לא חשיב מלאכה כלל. ע"ש. ומשמע שלדבריו האיסור הוא מצד עצם "מעשה הצידה", ולא מצד המעשה שנעשה בניצוד.

וע' בערוך (ערך מגדל א), שג"כ פירש כהר"ח, הצד צפור למגדל וכו', אם פתח שער המגדל ועשה תחבולות להכנס שם הצפור וסגרו חייב. ע"כ. והנה כפירוש ר"ח והערוך פירש גם בתוס' הר"ד (ביצה כד.) וז"ל, הני עבידי לרבויה, פירוש, זה החילוק יש בין התרנגולים ליונים שבבית ובין יוני שובך, שיוני שובך לא תוכל לתפושן "אם לא תארום להם שלא ירגישו", אבל יונה ותרנגולת שבבית "אין צריך לארום להם", והלכך כניצודין דמו וכו'. ע"ש. וגם קודם לכן פירש, הללו נכנסין לכלוב לערב ומזונותיהן עליך, פירוש והן כמו נצודין ועומדים בין בלילה כשבאו לכלוב, וכן ביום כשאתה נותן להם מזונות, "אתה יכול לתפוסן בלי טורח", הילכך כניצודין דמי. ע"ש. וז"ל הר"ן בחידושים המיוחסים (קו:), הני בעי לרבויה, יש מפרשים צריכין לארום כדרך הצייד האורב לצידו, ורש"י ז"ל לא פירש כן. ע"כ. אלמא דמחלוקת היא בין ב' הפירושים.

ולפ"ז מתבאר, דמה שאמרו שהצד צבי סומא וישן חייב, לרש"י ה"ט משום שעשוין לישמט כשמרגישינן יד אדם, ולר"ח ה"ט כיון דעדיין צריך לטרוח כדי לתפוש. ומה שאמרו שהצד צבי חיגר וזקן פטור, לרש"י ה"ט כיון שהם משוללי חירות בלא"ה. (ביחס לצבי רגיל). ולר"ח כיון שא"צ לטרוח כדי לתפוש.

ועפ"ז יובן מה שאמרו בשבת (קו:) כל היכא דליכא עוקצי עוקצי ביבר קטן, ואידך ביבר גדול. ופירש רש"י, עוקצי, פאות "להשמט" בהן. והיינו דמחמת העוקצי שיכול להשטם בהן לא נשללה החירות ממנו. וכן בהא דאמר רב אשי כל היכא דרהיט בתריה, ומטי לה בחד שיחייא ביבר קטן, ואידך ביבר גדול. וכו'. פירש רש"י בביצה (כד.) בחד שיחיא, בפעם אחת שהוא שוחה עליו לתפשו, "אין לו להשטם ממנו". ע"כ. כלומר שכיון שיכול לתפשו בשיחיא אחת, ואינו יכול להשטם ממנו, הרי שכבר נשללה חירותו ממנו.

ובאמת שנחלקו בזה רבותינו הראשונים, שהריטב"א (שבת שם) כ', כל היכא דמטי ליה בחד שיחיא. פ' שאם יעמוד באמצע הביבר וישיג הצבי בכפיפה אחת לכל צד. ע"ש. אבל הרשב"א (ביצה שם) כ', נראה שרש"י ז"ל גריס היכי דמי ביבר קטן 'כל דמטי ליה בחד שיחיא' בח"ת, שהוא ז"ל פירש כל ששוחה עליו לתפוסו ואינו יכול להשטם ממנו. ואינו מחוור, דביבר כזה קטן מבית וזה פשיטא דצדין, וגרסת הספרים שלנו 'כל דרהיט ומטי ליה בחד שיחיא', ופי' רבי חננאל כל שמגיעו בריצה אחת ואינו צריך לפוש בנתים. ע"ש. והיינו שר"ח פ' (קו:) חד שיחיא, שאינו צריך לפוש ביני וביני. וכן פירש הערוך (ערך שהיא), וכן פירש הר"ד בפסקיו (ביצה כד.). ע"ש. וע' גם בערוך (ערך עקס השני) שפירש, כל היכא דאית ליה עוקצי, שבורחות לשם "ואין יכול לתפוסם אלא בטורח". ע"כ.

נמצא דרש"י לשיטתיה שגדר מלאכת צידה הוא שלילת החופש והחירות מהבע"ח, ובחד שיחיא דחייב הוא משום דזה מוכיח שנשללה החירות מהבע"ח לגמרי, ובזה חייבה תורה, אבל בלא זה עדיין לא נשללה מהבע"ח חירותו. אבל לדעת הראשונים הנ"ל, ה"ט דחייב בחד שיחיא, כיון ששוב אין צריך לטרוח כדי לצודו, וס"ל בגדר מלאכת צידה שחייב



ויש ללמוד מהו גדר מלאכת צידה ומהי סיבת החיוב במלאכה זו, ובדברי האחרונים מובא שמלאכת צידה שונה במהותה משאר מלאכות שבכל המלאכות נעשה מעשה בגוף הדבר משא"כ במלאכת צד אין שינוי בדבר עצמו שהרי לא נשתנה בעל חיים ממה שהיה קודם לכן והשינוי הוא באדם העושה את המלאכה או בפעולתו ובטרחתו שמעתה חפץ זה ברשותו, ולדוגמא במלאכת חורש המלאכה היא מה שנעשה חריץ בקרקע וכן בנטילת נשמה כן וכל כה"ג, אבל בצידה אין המלאכה מה שהצבי נשמר דהרי לא עשה שום שינוי בצבי אלא המעשה שעושה שיהיה ניצוד זהו מלאכת צידה, ודיברו בזה האבני נזר (או"ח סי' קפט סק"ז) והגרש"ש בחידושייו על מס' כתובות (ס"ה) יעו"ש.

והנה כתב הרמב"ם (שבת פ"ה הכ"ד) המפרק בהמה חיה ועוף מן המצודה פטור ומקור דברי הרמב"ם הם מתוספתא (שבת פ"ב ה"ה), וכידוע הכלל הוא שבכל מקום שכתב פטור היינו אבל אסור כמובא בדברי הרמב"ם עצמו (שבת פ"א ה"ג), ומשמע א"כ שישנו איסור בהתרת הצידה ושחרור הבהמה, וכן למד המרכבת המשנה (שם) וז"ל שם 'טעם האיסור פשוט דעינינו הרואות דכל מלאכה שחייבין על עשייתה חייבין ג"כ על ביטולה כמו אורג ובוצע, קושר ומתיר, תופר וקורע, כותב ומוחק, בונה וסותר, מבעיר ומכבה, וכן היה בדין שיהיה חייבין על הפירוק כמו על הצידה. אלא שלא בא מפרק בכלל מניין המלאכות משום דכל מלאכת העדר חשיב מקלקל ואינו חייב אלא על מנת לעשות התיקון כמו קורע ע"מ לתפור וכן כולם משא"כ מפרק דלא משכחת ליה מפרק ע"מ לצוד הילכך הו"ל מלאכת קלקול מיהו מ"מ הא ודאי דפטור אבל אסור כדין כל המקלקלין ע"כ, וכן הובא בערוך השולחן (סי' שטז סק"י), ויעוין במגיד משנה (שם הכ"ה) שתמא על לשון הרמב"ם ויש לתמוה כיצד שייך א"כ לאסור לפרק ולהתיר את צידת הבהמה הרי אין בכך שום מעשה כלל ואין זה דומה לכאורה בשום דמיון לבונה וסותר, מכבה ומבעיר, כותב ומוחק, קושר ומתיר, ששם בהחלט הפעולה בגוף הדבר משא"כ בצד.

והנה שיטת כמה מהראשונים שחיה ההולכת לאיטה שייך בה צידה אף אם תופסים אותה ללא טורח כלל, ויעוין בזה ברש"י חגיגה (יא ע"א ד"ה חומט) שכתב לבאר שחומט הוא שבלול ותמה ע"כ התוס' ר"ד (שם) הרי חומט הוא אחד משמונה שרצים ואיתא במשנה בשבת (קז ע"א) ששמונה שרצים האמורים בתורה הצדן חייב, ואם חומט היינו שבלול מה צידה שייך בו הרי הוא ניצוד ועומד שהולך לאיטו ומשמע לכאורה שדעת רש"י לאסור אף בע"ח כה"ג, וכן משמע עוד ממה שהביא אף התולעת בכלל שאר שקצים ורמשים שהצדן חייב, ולכאורה קשה מה שונה דין בע"ח ההולך לאיטו מדין צבי זקן או חולה דקי"ל שאין בו צידה כמובא בשבת (קז ע"א).

זה ועוד בדין צידה יש עוד לברר מהו גדר ניצוד ועומד דבשלמא אם אינו בורח ואינו מתמרד נוחא שאין בו צידה שהרי מה שהיה נותר, אולם אם הבע"ח אינו מעונין בתפיסתו לכאורה אף שהוא תחת יד אדם מ"מ עתה תפיסתו היא נגד רצונו ומדוע לא נדון בה דין צד ויעוין בביאור הלכה (סימן שטז ד"ה חיה ועוף) שכתב דאם קנה עוף מחדש אצל אחד בעירו במקום קרוב אין בה צידה דאורייתא למי ומי שיצודה כשהיא בחוץ דאף שלא הורגלה לבוא לביתה החדש עכ"פ הורגלה לבוא לכלובה הישן אם יניחוה וכןצודה ועומדת דמאי ותדע דאטו דין המשנה

בגדר מלאכת צידה ואם שייך דין צד באדם וכן בשאר חפצים / סימן שטז

א

כתב בספר קובץ (על הרמב"ם הל' שבת פ"ה הכ"ב) וז"ל וגם לענ"ד אם נפל תינוק או דבר אחר במים ופירס מצודה להעלותו דהוא תולדה דצידה ע"כ, ובבאבני נזר (או"ח סימן קפט) דייק מהתוספות במנחות (סד ע"א ד"ה להעלות) שהמעלה תינוק שטבע במים שייך בו צידה ורק פטור עליו משום פקוח נפש, וצייד דהסברא ששייך בו דין צד הוא בכך שמשיתבו אל אביו, ומ"מ באדם גדול שהוא איש לעצמו פשיטא דלא שייך ביה צידה דלמי צד אותו ואינו אלא מצילו ממיתה לבד. ובס' חמדת ישראל (קונטרס נר מצוה סב ע"א) כתב דלא שייך מלאכת צידה בתינוק כיון דאדם אין במינו ניצוד, ומ"מ אין אני מחליט בזה בענין שבויו מלחמה אם בשבת לא יתחייב משום צידה וכן בעבד כנעני שמרד וברח ותפסו אם אינו מחויב משום צידה וצ"ע בכלל זה, ע"כ. וע"ע בשמירת שבת (ח"א פכ"ז הערה קיב) שכתב להביא בשם הגרש"ז אועירבך צ"ל דאף במי שנגמר דינו למיתה וצדין אותו להורגו אפשר דג"כ ליכא שום איסור אפילו למאן דחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה דדוקא בשוטה הבורח מבנ"א ומתבודד ביערות ובמדברות אז יש מקום לדון כיון שדרכו להשתמש מבני אדם, ע"ש. וכן בציץ אליעזר (חט"ו סימן מא) נשאל אם אסור להורים לסגור בבית את הילדים במנעול כשהולכים לביקור וכדו', והשיב ד"ל דלא שייך צידה באדם ובפרט במאסר ונעילת תינוק ע"י ההורים אינה ענין לצידה אלא בכלל שמירה היא.

ויעוין באגלי טל במלאכת בורר (ה"ו בהגה) שכתב להסתפק דאפשר שחייב גם במעלה דג מת מהים מתחייב מדין צד כיון שעכ"פ צד אותם מהים העומד לשוטפם, ויש שרצו לומר עפ"ז שא"כ גם המעלה חפצים מהמים מתחייב משום צד (וכן משמע בס' קובץ הנ"ל). שהרי מה בין דג מת לתפיסת פירות וכדו' השטים במים בשתייהם צריך טרחה והתגברות על זרם המים וכו'.

הנה אאמו"ר הרה"ג דוד מיימוני שליט"א הביא להוכיח דליכא דין צד באדם בשבת ממעשה דמקושש דכתיב ביה (במדבר טו, לד) 'וינוחו אותו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו' ומוכח א"כ דלא שייך מלאכת צד באדם וראיתי למי שציין לרבנו בחיי (ענה"ת שם) שכתב על הפס' 'ויקרבו אותו' דליל מוצאי שבת היה וכן מצאתי שכתב כן נמי האבן עזרא (שם) ואם כן לא קשה כלל, וקצת יש להביא ראיה לכך שהרי נתנו אותו במשמר אחר שהביאוהו למשה ואהרן וקי"ל שאין דנים בשבת כמובא במשנה בביצה (לו ע"ב) א"כ מוכרח שלא נתנוהו לפני משה ואהרן לדונו קודם צאת השבת.

והנה בתשובות הגאונים (סימן קמו) הובאה תשובת רבי שרירא גאון במי שעבר עבירה ומתיראין ממנו שמא יברח למוצאי שבת האם מותר להכניסו לבית הסוהר ביום השבת וכתב 'דאין מכניסין לבית הסוהר ביום טוב וכ"ש בשבת דהנהו כולהו דיני איגון ותנן אלו הן משום שבות לא דנין', והובאו דבריו בבית יוסף (סימן שלט) וברמ"א (שם ס"ד) ולכאורה שוב יש ליתן ראיה מדברי רב שרירא שלא נחית כלל לדין צידה אלא רק חש לאין דנין בשבת שלא סבירא לי כלל דין צד באדם.

מעצם מעשה הצידה שצריך לטרוח כדי לצודו. ודו"ק. ובאמת ע' בחיי אדם (כלל ל ס"א) שעשה מחלוקת בזה בין פירוש רש"י לשאר מפרשים. ע"ש.

ומעתה י"ל דבזה תלויה מחלוקת רש"י והרי"ד בצידת שבלול וכדומה, דלרש"י כיון דסו"ס הוא שולל החירות והחופש של הני בע"ח, חייב, דזהו גדר מלאכת צידה, לשלול החירות והחופש מהבע"ח, גם אם א"צ לזה טורח ואומנות. משא"כ הרי"ד ס"ל דעיקר מלאכת צידה הוא הצורך לטרוח בעשיית תחבולות כדי לצוד הבע"ח, והני בע"ח שאין צריך לטרוח ולעשות תחבולות כדי לצודן, כדוגמת השבבול, להכי אין בהם איסור צידה מה"ת עכ"פ. ודו"ק היטב כי נכון הוא בעזה"י.

ולענין הלכה, נראה דיש לחוש לשיטת רש"י, דיש במינים אלו איסור צידה מה"ת, דסד"א לחומרא. ומה גם שנראה שאף הרי"ד חזר בו בפסקיו, והודה לדברי רש"י, דעיין בפסקי הרי"ד (שבת קז:) שפירש עוקצ'י, פיאות, וזויות שהחיה נשמטת בהן. וכן בעבידי לרבווי, פירש, לברוח ולהשמט כשמרגישין יד אדם עליהם. וגם בפסקיו לביצה (כד.) כתב, דבחד שיחיא "אינו יכול להשמט". וכן הני עבידי לרבווי, פירש כנ"ל, שעשוין להשמט ולברוח. [וע' בפסקי הרי"ד (קמא): שציין למה שכתב בתוספותיו (קז:). אלמא דפסקיו מאוחרים יותר.] וכ"כ בהלכות שבת בשבת ח"ג (עמוד קיח-קיט) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, שיש איסור צידה בבעלי חיים איטיים. ע"ש.

ובשלחן שלמה (ס"ב כ'), ולא אסור מדרבנן אלא בבע"ח כאלה שבדרך כלל שייכת בהם צידה אלא שהוא חולה, משא"כ בנמלה או צב, שבנקל אפשר לקחתה, גם אם דרכה להתחבא, מ"מ אין זה גדר של צידה, דלא חשיב מלאכת צידה לתפוס דבר כאבן בלא שום השתדלות ותחבולות כלל. ע"ש. ואחא"מ הדברים מתמיהים, מפני שאף התוס' ר"ד לא התיר אלא, אלא קאמר שליכא צידה דאורייתא. ומה שכ' עוד שם, שמסתבר שדינם כחולה וזקן דאף ששולל חירותם מותר. תמוה, שהרי זקן או חולה פטור אבל אסור. ומה שכ' עוד שם "שכן מוכח" מדין חגבים המקלחות שהואיל ובקל יכול לתופסם אי"ז צד. תמוה, שהרי שם אמרו רק שפטור, ואף אתצ"ל שכוונת השלחן שלמה, ששם הוא עכ"פ מין ששייך בו צידה, משא"כ נמלה. אך אין זו "ראיה", דמנלן לומר כן, ו"ראיה" עכ"פ בודאי שאין משם. ודו"ק. זאת ועוד, ע' ב"ר"ח דחגבים בשעת הטל אין יכולות לפרוח שאין בהן כח ואין צריכין צידה אלא ניטלת ביד, ולהכי פטור. וכן בשעת השרב אם מקלחות ובאות כמים הנשפכין או כדבר (הירוי) שהן באות כמו נופלות למקום אחד ואין בהן כח לילך לכאן ולכאן פטור עליהן. ע"כ. ומבואר שהוא כמו חולה. [וע"ש שהביא שרבינו ירוחם כ' שהצד תולעת לצורך חייב. ולהאמור כן הוא להדיא מבואר ברש"י.]

ונראה גם שיש לחוש לשתי השיטות בפירוש "חד שיחיא", דאם הבע"ח ניצוד כבר באופן שאי אפשר לתופשו בפעם אחת, אלא בריצה אחת שא"צ לפוש בינתים, יש לחוש לשיטת רש"י דלא חשיב ניצוד ככה"ג, ואסור לצודו. ולצד השני, בע"ח שלא ניצוד כלל, ורוצה להכניסו ע"י גוי (במקום הפסד וכיו"ב), למקום שאפשר לתופשו בריצה אחת ללא שיפוש בינתים, אבל אי אפשר לתופשו בפעם אחת, דלר"ח יש בו חשש איסור תורה, כיון שאפשר לתופשו בריצה אחת ללא שיפוש בינתים, ולרש"י שרי, שאין בו צידה מה"ת, והו"ל שבות דשבות במקום הפסד. ודו"ק. **אכן המשנ"ב (סק"ד) כתב בפשיטות כפירוש ר"ח. וצ"ע.**

ד

א. ולפ"ז יבואר יותר מדוע יתכן ויהיה איסור בפירוק הבע"ח ממקום צידתו, דמאחר ועיקר שם צידה הוא בגוף הבהמה ובתחושותיה והוי עשית מעשה ככל מלאכות שבת א"כ כשהוא פורקה ומשחררה לחופשי הרי הוא פועל ממש מעשה המנוגד לפעולת הצידה והוי כמעשה קלקול ולכן ס"ל לאחרונים בדעת הרמב"ם שהוא אסור.

ב. ומבורר יותר מדוע הוי מעשה שבת שלעולם גם בצידה יש מעשה בגוף הבע"ח ופעולה ממשית בו וממילא אף לאחר השבת הוא נהנה מפעולה שהתחדשה בשבת ולכן אסורה היא ככל מעשה שבת.

ג. וכן ע"פ זה יש ליתן טעם מה שונה דין צידת בע"ח ההולך לאיטו כצב וכדו', מדין צבי זקן או חולה שאין בהם צידה כמובא בגמ', דאפשר שצבי שיועד ורגיל הוא בעצמו ובחבריו להיות חופשי בקלות רגליו וכו' ברגע שמשנתנה טבעו מחמת חולי הרי הוא חש עצמו כאסור וכבול ולא מתחדש בצידתו מעשה כניעה והשלמה עם הצידה יותר ממה שהיה לפני"כ מאחר וקודם לכן היה הוא חש שונה ומוגבל, משא"כ בע"ח שזהו טבעו וזהו רגילותו לילך ולצעוד לאיטו אין הוא חש מוגבל וחסר אפשרויות וע"כ כשצדים אותו מחדשים בו תחושה שלא היתה קודם לכן והיא הפעולה שאסרה תורה.

ד. ויבואר עוד ע"פ יסוד זה מדוע אין שם צידה בתפיסת בע"ח אם הוא מביתו ושייך לחבירו אף אם הוא מתנגד לתפיסתו, דלעולם אין מעשה הצידה על הפעולה של התפיסה והמאמץ לצוד, אלא על התחושה של הבהמה ברגע שהיא ניצודת ומאחר ובע"ח זה כבר ניצוד ועומד לאחר הרי לא התחדש בה תחושה חדשה ואין היא מרגישה אסורה יותר אם היא ביד אדם זה או אחר שהרי חירותה כבר נטולה ממינה.

ה. ויש עוד להביא ראיה ממה שנפסק בשו"ע (סי' שכח סמ"ה) שהלוחש לנחש אינו חייב משום צידה, ולכאורה הרי הוא סו"ס נכנס לרשותו ומדוע לא חשיב צידה אולם לפי הנאמר אתי שפיר שמאחר ששם צידה היינו נטילת חירות הבהמה והיא פעולה שנתחדשה בנפשה, ע"כ בלוחש אף שכעת הנחש ברשותו אין זה מחמת שכפה נחש ע"כ אלא הנחש עושה זאת מחמת רצונו והוא מעוניין בכך ועל כן לא חשיב צד, שאין ההכנסה לרשותו מחייבת אלא כפית נפשה ורצון הבהמה אולם אם רוצה הבע"ח ועושה מחמת טבעו כן לא חשיב צד.

ו. ולמתבונן אפשר שבהגדרה זו נחלקו הטור (סימן שטז) ובעל ס' התרומה שהובא בטור (שם) גבי סגירת תיבה שיש בה זבובים, שכתב הטור להתיר ודלא כבעל התרומה מטעם שאין הזבובים חשיבי ניצודים בתיבה שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו, ובעל התרומה לא ס"ל סברא זו ואסר, וע"פ הנאמר לעיל אפשר שלהטור הגדרת מלאכת צד היא דבר שמתחדש באדם עצמו וע"כ אם כלפי אין רווח בסגירת התיבה לא חשיב מלאכת צד, אולם בעל התרומה ס"ל שהגדרת איסור צידה היא הפעולה הנפעלת בבע"ח וכדאמרן וע"כ אף שביחס לאדם אינו חשיב ניצוד מ"מ כלפי הבע"ח שפיר חשיב מלאכת צידה.

ה

והנה להבנה זו הגדרת מלאכת צידה היא ההשפעה והתוצאה של מעשה האדם על הדבר הניצוד באופיו ובהתנהגותו, ואין ענין הצידה מה שטרח בתפיסה או מה

והנראה בזה דבמלאכת צידה מלבד המעשה שיש לעשות כדי לצוד הבהמה עיקר שם צידה הוא כניעת הבהמה והסכמתה או השלמה אם גורלה ובכך מתקיימת פעולת הצידה אבל בלאו הכי אף שהחיה או הבהמה היא ניצודת ועומדת לגמרי כל עוד שהיא לא חשה כבהמה הניצודת אין הוא עובר על מלאכת צד המלאכה מתקיים ע"י שמעשיו פעלו בבהמה או בבב"ח הניצוד והיא המלאכה שאסרה תורה אולם אם אין המעשה פעל את פעולתו עדין לא נגמרה המלאכה, והנה אם כנים הדברים יש ליתן ביאור חדש בדברי הגמ' (שם) בקושיה מהברייתא שביברין של חיות ושל עופות ושל דגים אין צידן מהם ביום טוב ולא כדמשמע מהמשנה שצדין חיה ועוף מהביברין, ותיצרה הגמ' לבסוף 'לא קשיא הא בביבר גדול הא בביבר קטן' וביארה הגמ' היכי דמי ביבר גדול היכי דמי ביבר קטן אמר רב אשי כל היכא דרהיט בתריה ומטי לה בחד שיחייא ביבר קטן ואידך ביבר גדול אי נמי כל היכא דנפיל טולא דכתלים אהדי ביבר קטן ואידך ביבר גדול ואי נמי כל היכא דליכא עוקצי עוקצי ביבר קטן ואידך ביבר גדול. וכמה פרשו דברי הגמ' שכל אלו השיעורים הם לתת גודל לביבר קטן שצד אתו בחד שיחייא, והוא תמוה הרי הוא הפירוש הראשון שם בגמ' ואם כן מה מוסיפה הגמ' אי נמי כל היכא דנפיל וכו' וכן בעוקצי עוקצי, הרי זהו אותו ביאור כמו הראשון, ונראה לבאר (תירוצ' זה הוסיף לי ידידי הרה"ג יחיאל מאיר שליט"א) ע"פ אשר הקדמתי שעיקר שם צידה זהו כניעת הבע"ח והשלמה אם מצב זה וכל אלו השיעורים הם דוגמאות למציאות שמכניעה או לא מכניעה את הבהמה. שאם אפשר לתפוס הבהמה בחד שיחייא הרי חש הצבי ניצוד ועומד ואינו מנסה אף לברוח וכן אם הכתלים ביחס למקום אף שהוא מקום גדול יותר מאפשר לתפוסו בחד שיחייא קל יותר לתפוס הצבי שחש הוא שסגר עליו המדבר ואין ביכולתו להמלט ולכן אינו עושה תחבולות לברוח מיד תופסו, וכן בעוקצי עוקצי אף שהמקום קטן ואפשר לתופסו מיד ע"י העוקצי עוקצי חש הצבי שיש לו לאן לברוח ואין הוא כנוע עוד.

ובכך יתבאר אף דברי הגמ' שם לאחר שהביאה תירוצו של רבה בר רב הונא שהכא בצפור דרור עסקינן לפי שאינה מקבלת מרות הובא בגמ' 'השתא דאתית להכי חיה אחיה נמי לא קשיא' וכו' ולכאורה מדוע רק לאחר תירוצו של רבה בר רב הונא אמרה הגמ' דבריה ומדוע א"א לומר כן מסבא שיש חילוק בין קטן לגדול, ויעוין בפרש"י שם שכתב לבאר השתא דאתית להכי - לאוקמינהו לתרווייהו כרבנן. ולכאורה הרי אדרבה אפושי פלוגתא לא מפישנן וא"כ מיד לגמ' היה לישב כן ולא להעמיד זאת כמחלוקת, ברם ע"פ אשר ביארנו מבואר שפיר שרק ע"י תירוצו של רבה בר רב הונא יתחדש שיש דין של כניעת הבע"ח ובציפור דרור שאינו כנוע שדר בבית כבשדה אין בו צידה אף במקום קטן, ועיקר החידוש בציפור דרור שאף באמת אינה מחוסרת צידה ואפשר לתפוסה בנקל עדין לא חייב משום צד שאינה מקבלת מרות גם אם סגורה מכל רוח והראני ראש החבורה הרה"ג אהרון דגן שליט"א שכן מפורש בדברי ר"ח וז"ל 'בצפור דרור ואפי' כד מיבחשה לא חבשה נפשה בצידה לפי שאינה מקבלת מרות אבל צפור אחרת דלא רגילה בבית מאלתר שישגו' עליה בית מקורה מקבלת מרות וכצודה דמיא וחייב עליה עכ"ל וא"כ אחר שנתחדש הבנה זו בגדר מלאכת צד הוסיפה הגמ' החילוק בין ביבר קטן לגדול אף בחיה ודו"ק.

דחיה ועוף שברשותו פטור איירי דוקא כשצדן הבע"ב ולא אחר והא דמיא ליתא אלא ודאי כיון שהחיה ועוף הוא ברשות איזה אדם הויה כנצודה ושוב אין בה צידה דאורייתא לכל ולא מיעטו מכלל זה אלא שור שמרד ואדם אף אחר יכול לתפוסן ואין בהם כלל דין צידה אף שהם בורחים ואינם כנועים ולכן אם קנה עוף מחדש אצל אחד בעירו במקום קרוב אין בה צידה דאורייתא ומי שיצודה כשהיא בחוץ דאף שלא הורגלה לבוא לביתה החדש עכ"פ הורגלה לבוא לכלובה הישן אם יניחוה וכנצודה ועומדת דמיא, ותדע דאטו דין המשנה דחיה ועוף שברשותו פטור איירי דוקא כשצדן הבע"ב ולא אחר והא דמיא ליתא אלא ודאי כיון שהחיה ועוף הוא ברשות איזה אדם הויה כנצודה ע"ש, ולכאורה אם צריך טורח ומאמץ רב לתפוסה מדוע אין בהם כלל צידה הרי לגבי אותו אדם אינם ניצודים ועומדים ומדוע דנים כלפי הבע"ח ולא כלפי כל אדם ואדם.

הנה מדברי הביאור הלכה (ס"ו ד"ה ישב) עולה שהצד בשבת במזיד אסור לו ליהנות ממעשיו לעולם כדן המבשל בשבת, לכאורה יש לברר כיצד שייך לאסור הנאה ממעשה שבת בדבר שאין בו מעשה בגוף הדבר כבישול וכהדלקת הנר וכדו', (ברם האמת ששיטת המ"ב בכמה מקומות משמע שמספק בדין הנאה ממעשה שבת אם לא עשה מעשה בגוף הדבר והסיק להחמיר בזה יעוין בביאור הלכה (סימן שיח ס"א ד"ה אחת ויעוין עוד בר"ס שיט ד"ה הבורר) מ"מ ישנם כמה ראשונים שהתירו הנאה ממעשה שבת באופן זה יעוין ברשב"א (שבת קל ע"ב) ובחידושי הריטב"א (מא ע"ב) בשם רבנו יונה שאפילו בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה ברשות הרבים או הוצאה והכנסה, שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה דהיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה, והיינו דנקטינן בכל דוכתא מעשה שבת, וכתב ע"כ הריטב"א וטעמא דמסתבר הוא ויעוין בגר"א (ר"ס שיח). ויש לדון בשיטתם אם חשיב מלאכת צד כהוצאה או גרועה ממנה.

א

בדין צידת ארי איתא בגמ' (שבת קו ע"ב) שאין בו צידה אלא עד שיכניסנו לגרוזקי שלו, ומפשטות הגמ' משמע שאין הוא דין בגודל וחוזק המקום אלא בשם המקום שאף אם יכניסוהו למקום שאין לו יכולת לברוח משם לעולם אמרינן שאין הוא בכלל ניצוד ורק בגרוזקי שהוא מקום שהוא נאסר בו הוא נרגע ועומד במקומו, וכן עולה ממשמעות דברי הרמב"ם (פ"י הי"ט) שהביא לדין צידת צבי שאם 'רדף אחר צבי עד שנכנס לטרקלין רחב ונעל בפניו הרי זה פטור שאין זו צידה גמורה שאם יבא לקחתו צריך לרדוף אחריו ולצוד אותו משם', והוסיף 'לפיכך הצד ארי אינו חייב עד שיכניסנו לכיפה שלו שהוא נאסר בה'. ומשמע א"כ שהמקום המיוחד הוא גורם הדין ולא חוזקו וגודלו, (ובכך מפורש מילת 'לפיכך' בדברי הרמב"ם שהדמיון בין ארי לצבי בכך שבשניהם אין לו יכולת לתפוסו מיד אלא ע"י מאמץ וממילא חסר בשם צידה. ויעוין בפמ"ג א"א סק"ו שהקשה על לשון זה ברמב"ם) ומפרש"י (שם) לכאורה לא משמע שסבר כדעת הרמב"ם שכתב 'שאפילו תופסו אין זו צידתו, שכשכועס משחית והולך' ויל"ע אם כוונתו שבורח וממילא אין בו כלל צידה.

ולכאורה יש לבאר דברי הגמ' מה אכפת לאן אם הארי מסכים לצידתו או לא הרי סו"ס הוא ביד האדם להוליכו ולעשות לו כרצונו וא"כ הוא צד ממש ומה מעלה ומה מוריד הסכמת הארי.



המחצלת משא"כ זבובים שנכנסו לתיבה שאין לו שום תועלת שהם בתיבה ואם יתפתח התיבה הם יברחו לא חשיב צידה כלל.

ג. אי נמי כתב הב"י דעד כאן לא אסר ר"ש אלא בדבורים דבמינן ניצוד אבל זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מכוון שרי אף שהוא פס"ר.

והקשו האחרונים (ב"ח מהרש"א ועוד) דבגמרא ביצה לו: מוכח דדבורים אין במינן ניצוד עיי"ש

ובאמת שהרא"ה בסוגיא מפרש דברי הגמ' וז"ל מהו דתימא אין במינו ניצוד קמ"ל כלומר דדבורים יש במינן ניצוד.

וכ"כ ליישב דברי מרן האל"ר (ס"א) הצ"ח (ביצה לו:): הבגדי ישע ושעה"צ טו' ועוד.

ועיין בחזו"ע ח"ה עמ' רכב' שסייע דברי מרן מדברי רבינו חננאל שכתב דגזין הם ממניי הדבורים ורש"י פירש דגזין במינן ניצוד. אף שיד הדוחה נטויה לומר דשמא ס"ל כהרמב"ם שגם גזין אין במינן ניצוד. ועיי"ש בחזו"ע שהביא כמה מקומות בש"ס שפירשו את המהו דתימא קמ"ל כיו"ב והסברא לומר דבמינן ניצוד היא פשוטה דצדין אותם לצורך עשיית הדבש וכ"כ הטל אורות דף נט: ואילו החולקים ס"ל כמו שביאר האבני נזר סימן קפט' או כא' דמאחר ובעל כרחו צריך להניח לצאת על פני השדה למצוץ מן הפרחים לא חשיב דרך צידה. וביארו בחוט שני פ"טו סק"ב דמאחר וכל שימוש האדם בדבורה הוא לצורך עשיית הדבש ולשם כך הוא חייב לשחרר לכן לא חשיב במינו ניצוד

ד. סיים הב"י וכתב דכיוון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המדרכי ולא חזינן מאן דאפליג עליה מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם.

וכבר ידועים ומפורסמים הקושיות שיש כאן א. הלא הב"י עצמו בסימן שיד' כתב להקל בפס"ר דדרבנן ולמה פה החמיר? ב. למה כותב שלא מצא מי שחלק על זה הלא תרומת הדשן מובא בב"י סימן שיד' ס"ל להקל בזה?

ועיין בטל אורות ובכף החיים סימן שיד' ועוד. שהוכיחו מהב"י הזה לאסור ומה שכתב בסימן שיד' אפשר לבארו כמו שכתב המג"א שם דאיכא תרי ותלת דרבנן מקלקל וכלאחר יד ומלאכה שא"צ לגופה

אולם זה קשה קצת כי המג"א רצה להתיר אפ"י בכותל מחובר שהרי יש פה תלת דרבנן רק שהעולם נהג להחמיר ואילו הב"י כתב דההיתר בחבית כי זה דרבנן ובכותל זה פס"ר בדאורייתא ואין שום רמז לתרי ותלת דרבנן בב"י. גם המ"ב סק"י שם הבין בדעת מרן דפס"ר דרבנן שרי.

ועיין בחזו"ע ח"ה עמ' ק' שהביא דברי העולת שבת שמרן חזר בו בשו"ע ממה שכתב בב"י וכמו שמותר להוציא סכין מחבית בשבת אע"פ שהוא פס"ר להרחבת הנקב וניחא לו שיכול להכניס ולהוציא הסכין בשופי ה"ה הכא דשרי ולכן השמיט האיסור לסגור תיבה שיש בה זבובים.

עוד הוסיף הרב לומר דהכא יותר קל מסימן שיד' דהכא הוא פס"ר דלא ניחא ליה דרבנן ולכן השמיט האיסור לסגור תיבה שיש בה זבובים.

וביביע אומר כתב הרב דגם אי לא נימא שחזר בו ואה"נ אסור לסגור התיבה י"ל דאין זה סותר לכלל דפס"ר דלא ניחא ליה דרבנן שרי אלא דהיא שבקל אפשר להפריחם ודאי עדיף טפי וכמו שמצינו כיו"ב בסימן קעג מאו"ח שנחלקו הראשונים אם צריך לעשות רק קינוח או גם הדחה וסיים מרן דנכון לעשות כדברי המחמיר בדבר שאין בו טורח.

ס"א ומה שייך פה להקשות נתת דבריו לשיעורים, והראני שהבית ארזים אות לט שואל כן.

ולענ"ד לק"מ ומוכרח אני להאריך בהבנת דברי הטור דמה שכתב דהכוורת קטנה ודבורים ניצודים בה אפשר לומר ב' הבנות. א. דגדול וקטן שהתכווין הטור היינו כמו שלמדנו בס"א מטי בחד שחיא היינו קטן לא מטי בחד שחיא היינו גדול וכוונת הטור לומר דבכוורת מיירי בקטן ולכן אסור ואילו תיבת זבובים זה גדול ולכן מותר וכן פירש המחצית השקל ס"קז וח' דהטור מבין בסה"ת דאסר אף בגדול דלא מטי בחד שחיא ועל זה אומר לו דכוורת מיירי בקטן ואף שהטור ס"ל דלא חשיב צידה מחמת שכשפותחם הם בורחים וא"כ אין זה משנה אי מטי בחד שחיא או לא ואפילו בקטן צריך להתיר ביאר המחצית שכל מה שהטור כתב דכוורת קטנה היא זה לפי מה שהבין הטור בסה"ת שאסר בגדול ועל זה אמר לו אין ראיה מהגמרא משום דמיירי בקטן. עיי"ש

ולפירוש זה באמת לא מובן מה מקשה הב"י נתת דבריו לשיעורים הלא בגמרא מבואר כבר השיעורים חד שחיא וכו' וכי תנא כי וכולא ליזיל וליחשיב מה הוא שיעור צידה? ב. ולענ"ד הפשטות בטור לא כך אלא כוונת הטור לומר גדול וקטן ביחס לפתיחת התיבה האם יכולים הזבובים והדבורים לצאת דאם התיבה קטנה מסתבר שכשפותחה יכול לתפוס הדבורה ואם היא גדולה אז אינו יכול לתפסה וזה כוונתו באמרו שהכוורת קטנה והדבורים ניצודים בה כי גם שתפתח אפשר לתופסם משא"כ בתיבה גדולה אף שבפנים היא חד שחיא מ"מ כשפותחה הזבובים בורחים וכשאינו מכוון לית לן בה. ומצאתי להחזו"א הנ"ל בד"ה ואפשר שביאר כן בפירושו השני

ועל פי זה מקשה הב"י נתת דבריו לשיעורים והיינו דכל מה שלמדנו שיעורים בביכרים זה לגבי תפיסת הבעל חי בתוך הביכר בעינין שיהא בחד שחיא אבל הכא הטור מלמדנו דין חדש שבפתיחת התיבה צריך לתפוס את הבעל חי ובה איפה שמענו שיעורים הלא יש תיבה קטנה שזבובים נכנסים לה ולפי"ז גם אתה תאסור לסוגרה ויש כוורת גדולה ולשיטתך צריך להיות מותר והרי הגמ' לא חילקה.

ב. וכתב הב"י לדחות דברי סה"ת דשאני דבורים דכוורת הוא מקום שהם ניצודים בו והוי כמכניס אריה לגרזקי שלו אבל זבובים בתיבה לא הוו מקום צידתם אפשר דלא חשיבי ניצודים עד שיתפסם בידו.

ועיין בב"ח ועוד שהקשו על הב"י דאעפ"כ שלפחות יהיה איסור דרבנן?

ועיין באליה רבה או' י' שביאר דברי הב"י דאריה אם מכניס לגרזקי חייב ואם הכניסו למקום אחר אסור מדרבנן ה"ה זבובים שאין במינן ניצוד וגם מכניסים לא למקומם המיוחד הו"ל תרי דרבנן ושרי בפס"ר.

אלא דקשה לי בדבריו אמאי אם מכניסו למקום שאינו מיוחד הו"ל דרבנן? וכנראה כוונתו דאם מכניס בעל חי שלא למקום צידתו הו"ל שינוי. וצ"ע.

ובר מן דין עדיין זה דחוק בדברי הב"י איה רמז שההיתר הוא מפני שהוא פס"ר בתרי דרבנן.

אולם יעויין בגר"ז אות ה' ובבית ארזים אות מ' שביארו דברי הב"י נפלא דכמו שצידת אריה לגרזקי חייב עליה אף שאם יפתח הדלת לא יוכל למשוך בו ולתפסו ויוכל לברוח מ"מ כיוון שזה מקומו של האריה וזהו תכלית הצידה לשמרו כאן חייב ה"ה נמי בדבורים שהכוורת היא מקומם ורצונו שיהיו כאן חשיבה מלאכת צידה אף שלא יוכל לתופסם אם יסיר

שהגיע לרשות האדם ולהבנה זו זה ודאי שאין ככל מקום לדון בתפיסת דבר דומם או דג מת וכדו' שאינם כלל וכלל בשם צידה, והנה בתפיסת אדם יהיה אשר יהיה אין התפיסה תשנה את אשר בו שבעל בחירה הוא והוא קובע זהותו ולא אחר, וא"כ אף אם הצד יגרום לאדם להישבר ולהיכנע וכדו' אין זה כי אם פעולה שנפעלה מצד הניצוד ולא מחמת הצד וכעין מה שאמרינן גבי המבעית את חברו שפטור מדיני שמים (בבא קמא צא ע"א) משום דאמרינן שמאחר שהאדם בר דעת הוא דאבעית נפשיה.

ולסיום יש להקשות דהנה ק"ל כל שאין במינו ניצוד אין בו משום צידה, ויש להבין הטעם בזה, ולכאורה פשוט דין זה משמע הפך מה שרצינו ללמוד ולבאר, שהרי אם נימא שמלאכת צד היא פעולה שנפעלת באדם שצד הינו שהכניס תחת רשותו ונתרבה רכושו וכדו', אתי שפיר שמאחר שאין במינו ניצוד ממילא ביחס לעולם לא הוסיף בע"ח זה תועלת ורווח לאדם שצד אותו וע"כ לא חשיב צידה, אולם לביאור דידן יש להבין עומק הסברא והטעם בפטור דבר שאין במינו ניצוד ועתה ראיתי שמחמת קושיה זו הכריח האבני נזר (או"ח סי' קפט סק"ז) שהובא בתחילה להכריח שצד הוא מעשה הנעשה באדם ולא בבהמה.

ואולי אפשר שכל שאין במינו ניצוד איננו חשוב כלל וממילא אין שינוי דעת בע"ח שזכה מספיק חשובה כדי לקרותה מלאכה, ורק בע"ח שצדים אותו וסוחרים בו וכדו' יש בשינוי הנהגתו ומעשיו כדי להחשיבם למעשה ומלאכה.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א

ראש החבורה

ביאור דברי הב"י בסגירת תיבה שיש בה

זבובים / שט"ז, ד

א. הטור הביא את דברי סה"ת שכתב שאסור לסגור דלת של תיבה שיש בה זבובים משום פסיק רישיה של צידה ומקורו בדברי הגמ' ביצה לו. פורסין מחצלת על גבי כוורת מפני החמה והגשמים ובלבד שלא יכווין לצוד ומבארים התו"ס שם דמיירי שאין זה פס"ר שיעצוד הדבורים.

וכתב על זה הטור דאין צריך לדקדק בזה מפני שאין הזבובים ניצודים בתיבה שאם בא לפתוח התיבה וליטלם הם בורחים.

ונראה ביאור מחלוקתם דסה"ת ס"ל דמה שהזבובים ניצודים בתיבה והאדם שולט עליהם שיכול לנושאם לכל מקום שרוצה וגם לשללה חרותם בזה חשיב צידה ומה שלא יכול ליטלם בפועל אין זה מגרע את הצידה. והטור ס"ל דצידה פירושו שליטת האדם על הבעל חי ואם אינך יכול לממש זאת לא חשיב צידה. (עיין חזו"א סימן נב או' טו')

וכתב הטור דלא קשה מדברי הגמ' בביצה על דבריו א. כי הכוורת קטנה והדבורים ניצודים בה. ב. בגמרא כתוב ובלבד שלא יכווין לצוד והכא לא מכווין.

ותמה עליו הב"י דמה שכתב דהכא לא מכווין אין בזה ממש שהרי מבואר בתוס' וברב המגיד דמיירי שאין זה פס"ר דאל"כ הא קי"ל דמודה ר"ש בפס"ר ומה שחילק בין כוורת לתיבה משום דכוורת קטנה היא א"כ אף אנו נחלק בין תיבה גדולה לקטנה וא"כ נתת דבריו לשיעורים דבכוורת נמי איכא רבברי וזוטרי.

והעיר האבנר החשוב ר' יצחק סתהון שליט"א דלכאורה לא מובנת קושיית הב"י השניה שהרי פשוט בכל סוגיית צידה דכל דמטי בחד שחיא מקרי ניצוד וכל שלא מטי בחד שחיא לא מקרי ניצוד וכמבואר בגמ' שבת קו: ונפסק בשט"ז

ומה שמרן כתב שלא מצא חולק כוונתו דלא מצא מאן דהוא שדיבר להדיא בנידון זה דזבובים והתיר לסגור התיבה.

ועוד אפשר לומר דהכא בדווקא צריך להחמיר כיוון שהפעולה נראית כצידה ואפשר לטעות בקל בין זבוב שנמצא בתיבה לבין דבורה שנמצאת בתיבה לכן אסר סה"ת לסגור התיבה.

וביותר אנו מוכרחין לומר דהכא שאני שהרי מקור התרומת הדשן להתיר פס"ר בדברנן זה המרדכי בשם מהר"ם שהתיר לשפוך מים בחצירו אף שהם יוצאים לכרמלית והטעם משום פס"ר בדברנן וא"כ הכא שסגירת תיבה זה מהמרדכי ובכל זאת אסר צריך לומר כדכתיבנא או דהכא בקל יש להחמיר או דהכא איכא למטעי לסגור תיבה שיש בה דבורים וכיו"ב.

אולם להמג"א שם שדחה דברי התרומה"ד אין ראייה מהמרדכי הנ"ל דס"ל דכל מה שגזרו לא לשפוך בחצר וישפך לרה"ר זה שמא יוציא בידיים את זה לא גזרו לכרמלית כשאני מכווין. אלא שהב"י נקט כהבנת התרומת הדשן דפס"ר בדברנן שרי ולא כהבנת המג"א.

ואפשר לומר דאין ראייה ברורה בשו"ע כי אפשר לדחות לכאן ולכאן כמו שכתבו האחרונים עיין בחזו"ע וביביע אומר הנ"ל ומאחר ויש הרבה פוסקים שמקילים נקטינן להקל משום ספק דרבנן לקולא.

סימן שטו - דיני אוהל

הרב משה מלכה

בדין כיסוי מפני אור הנר בשבת כשצריך י' טפחים לכסותו / שטו, א

כתב הרמ"א (שטו ס"א) וז"ל אבל אסור לעשות מחיצה בפני אור הנר כדי שישמש מיטתו ע"כ. ופסק המ"ב (סק"י) בשם המג"א (ס"ק ג) וז"ל דאין איסור אלא א"כ עשה מחיצה גבוה י' טפחים והנר נראה מלמעלה שמאפיל בטליתו משמש, כיון שהנר נראית א"כ ההיתר בזה הוא רק משום דיש ע"ז שם מחיצה שגבוה י' חשבינן ע"י זה להנר כאילו עומד בחדר אחר ולכן אסור לעשות זאת בשבת שחשוב מחיצה המתרת. אבל אם המחיצה מכסה את כל הנר עד שאין נראית, דאין צריך שתהיה מחיצה גבוה י' דווקא כיון שהנר מוכסה, א"כ ההיתר בזה לאו משום מחיצה אלא מחמת כיסוי בעלמא, לכן אף אם הייתה המחיצה גבוה י' נמי מותר לעשותה דלא חשיב מחיצה המתרת דאינו רק כיסוי בעלמא עכ"ל.

והסתפקתי מה הדין היכא שהכיסוי צריך להיות גבוה י' טפחים. האם נימא, דכל מה שהתירו פריסת מחיצה אפילו גבוה י' טפחים כיון דכוונתו לכסות, היינו דוקא היכא שהכיסוי מכסה את כל הנר ע"י פריסה שהיא פחותה מ', וכלשון המ"ב ודו"ק, ולכן התירו לפרוס אפילו י' טפחים כיון שהשימוש לא הותר לו מדין מחיצה אלא מדין כיסוי. אבל אם צריך את כל הנר י' טפחים כדי לכסות, כה"ג אולי י"ל דאי אפשר להתעלם שדין מחיצה וכיסוי באין כאחד, ומאי איכפת לן שמכוין הוא לכיסוי, ס"ס הרי הוא עושה מחיצה המתרת. או דילמא לא שנא ובכל גווני שרי.

ויש להוסיף ולדייק שאין הערה זו קשורה כלל וכלל לטענת האחרונים [אליה רבה (ס"ק ג) חמד משה (ס"ק א) מאמר מרדכי (ס"ק ג)] שחולקים על המג"א, וס"ל לאסור אפילו מדין כיסוי היכא דאיכא י' טפחים. דאיהו ס"ל דכיון שסו"ס איכא הכא מחיצה המתרת אסור, עיי"ש בדבריהם דמוכח להדיא דטענתם שייכת אפילו היכא דא"צ י' טפחים

כדי לכסות את כל הנר, שהרי ס"ל דסו"ס איכא הכא מחיצה המתרת ודו"ק. משא"כ בנידו"ד הספק הוא בדעת המג"א גופיה דלא ס"ל הכי, ובכל זאת, האם נימא דאפילו היכא דבעינן י' טפחים כדי לכסות ס"ל להתיר עשיית המחיצה, או דילמא כה"ג מודה דחשיב מחיצה המתרת ואסור.

וחברי חלקו עלי והכריעו בפשטות דבכל גוונא שרי, אמנם אין דעתי נוחה בזה, לכן לי עדיין צ"ע.

הרב שמעון נתנאל אלמקייס

תוספת על אהל עראי / שטו, א

בגמ' עירובין (ק"ב.) איתא הנהו דיכרי דהוו לרב הונה דביממא בעו טולא ובלילא בעו אירא אתא לקמיה דרב א"ל זיל כרוך בודיא ושייר ביה טפח, למחר פשטה דהוי מוסיף על אוהל עראי ושפיר דמי. וכתבוהו הר"ף (שבת מ"ט:.) והרא"ש (כל הכלים סי' ט) וכ"פ השו"ע.

מבואר בגמ' ובראשונים שמותר לעשות גג בשבת ע"י שמתחיל בעשיתו ברוחב טפח מע"ש שע"י כך הוי תוספת אוהל ושרי.

נחלקו הראשונים האם טפח שאמרו שיהא פרוש מע"ש האם הוא אפי' בעובי הכריכה או שצריך שיהא פרוש חוץ מן הכריכה טפח: הריטב"א (עירובין ק"ב.) ד"ה זיל כרוך) כתב שתוס' דקדקו מרש"י שטפח אפי' מן הכריכה גופא סגי להחשיבו כאוהל. אך התוס' פליגי על רש"י וס"ל שטפח שאמרו היינו חוץ מן הכריכה ואף מדויק כן בגמ' "כרוך בודיא ושייר ביה טפח" משמע שטפח חוץ מן הכריכה. וכן נראה מדברי הרמב"ם (פכ"ב הל' כ"ז).

בדעת רש"י כתב הריטב"א (שם) שתוס' דקדקו להתיר אפי' טפח בכריכה עצמה, אבל הריטב"א כתב שאף בפ' רש"י אפשר להלום פ' תוס' דלא פליגי ולכו"ע בעי' טפח חוץ מהכריכה, וכ"כ הב"ח (ד"ה ומ"ש וכן) שאף דעת רש"י שצריך טפח פרוש מע"ש טפח חוץ מן הכריכה. וכדעת הראשונים.

השו"ע פסק כדעת התוס' והרמב"ם שטפח שאמרו, חוץ מן הכריכה והט"ז (ס"ק ג') כתב ונראה לי דלהחמיר יש לחוש לש"י רש"י (לפי תוס') שבסיבוב עצמו אם יש טפח אסור לכסות בו כלי משום אוהל. והטעם לאסור כתב השעה"צ (אות נ') בשם הט"ז והתוספת שבת שלחמורא חיישי' לש"י רש"י כנ"ל, והא"ר (ס"ק ה') פליג וס"ל להתיר כה"ג מפני שאף דעת רש"י כדעת התוס' וכמש"כ הריטב"א והב"ח לעיל. והטעם דלא נעשה לאוהל ושרי. אבל המאמר מרדכי (ס"ק ד') כתב שבזה כו"ע מודים לאסור, מפני שכל הטעם להתיר, הוא מפני דלא מיחזי שנעשה לשם אוהל והוא דווקא על אותו מקום בלבד, אבל ליקח הסיבוב שהמחיצה בו למקום אחר, שפיר מיחזי כאוהל לכו"ע. וכתב השעה"צ שכן משמע בחיי אדם. וכ"כ החזו"א (או"ח סי' נ"ב ס"ק ח').

עוד כתב החזו"א (סי' נ"ב ס"ק ח') שאם בדעתו [ואפי' בשבת] להוסיף מחצלת אחרת על הכריכה, יכול להחשיב הכריכה עצמה בשיעור טפח לאוהל, אלא שכשפושט מהכריכה עצמה בשבת, ל"ח הכריכה עצמה כאוהל טפח לענין היתר תוספת אוהל.

ולענין גגון של עגלה כתב החזו"א (סי' נ"ב ס"ק ו') שמותר לפושטה בשבת אף שלא פתח מע"ש טפח, מפני שדינה ככסא טרסקל וכדלת על צירה שחשיב כעביד וקאי לכך, וכדלקמן ס"ה ובמ"ב ס"ק נ"ז. אמנם בשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' ק"ה סוף אות ג') ובשו"ת אור לציון (ח"ב סי' כ"ח ס"א) כתבו לאסור. ובחזו"ע (שבת ה' עמ' ש"ב) כתב והנכון שיפתח הסככה מע"ש כשיעור טפח ובשבת יוכל להוסיף עליה.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הע' מ"ו) כתב שלפי המתירים בגגון של עגלה ה"ה לשמשיית גינה שמותר מהאי טעמא שחשיב כפתוח ועומד מע"ש.

ולענין סכך שנפל מן הסוכה בעקבות הגשמים והרוחות וכדו' כתבו הפוסקים שאם נשאר פרוש טפח, הוי תוספת אוהל ושרי במקום הצורך אך אם נפל כולו אסור להחזירו משום אוהל (חזו"ע שבת ה' עמ' ש'). אורחות שבת ח"א עמ' שי"ג). אולם בשש"כ (פכ"ד הע' ק"ד) כתב לאסור מטעם דבסוכה כל טפח הוי תוספת שמחשבת שם סוכה והוי כאוהל לכתחילה. ושם י"ל דנימא שאף כל טפח שמציל מן הגשמים מחדש תוספת הגנה מן הגשם ובכו"ז קרי ליה תוספת. אלא שיש לחלק בין חידוש היתר ע"י סוכה שע"י פרישת הסכך מכשיר סוכה לבין צל שאינו אלא לנוחות וכו'. וע"ע לעיל מש"כ ס"א דפליגי. ולענין גגון מתקפל שעשוי להגן על הסכך מפני הגשמים כתב החזו"א (או"ח סי' נ"ב ס"ק ו') שמותר מטעם דעשוי לכך כדין פקק החלון וכדו' וכדלקמן ס"ה לענין כסא טרסקל. וע"ע ברמ"א סי' תרכ"ז ס"ג.

הרב עמנואל פיאצא

ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בעניין חיזור עיגול הכריכה ונפק"מ להלכה / שטו, ב

עיין בספר חיי אדם (כלל ל"ט ס"ד) שכתב בעניין מחיצה המתרת וז"ל "אם היה כבר מחיצה טפח בע"ש מותר להוסיף, ולכן פארוואן (דלת קורדיון) שעומד מופשט טפח מע"ש מותר לפשטו כולו, אבל אם היה מקופל אע"פ שקופלו יותר מטפח לא מהני, שהרי לא נעשה זה בשביל מחיצה. עכ"ל. ועוד כתב (כלל מ"ב ס"ג) וז"ל "אבל כריכה מה שהסדין מוכרך יחד אע"ג דעיגול הכריכה מחזיק כמה טפחים לא מהני, שהרי הכריכה לא נעשה בשביל ליהות לאהל וא"כ הרי הוא עושה אוהל בתחילה". עכ"ל.

ונראה לדייק מדבריו דהא דבעינן שתאה הסדין פרוס כדי טפח חוץ מן הכריכה בע"ש ולא סגי בזה שחיזור העיגול בלבד הוא רוחב טפח טעמו משום שלא נעשה בשביל ליהות לאוהל. כלומר מצד הדין אין חיזור העיגול נחשב כאוהל משום דלא נעשה כדי לאאהיל, וא"כ למחרת כשפושט אותו ליהות לאוהל נמצא עושה אוהל מתחילה ולא הוי כמוסיף על אוהל עראי.

ויש להתבונן דלכאורה לא מצאנו בראשונים סברה זו דחיזור העיגול הכריכה אינו נכנס בחשבון הטפח משום דלא נעשה כדי לאאהיל, דהא הריטב"א (עירובין ק"ב.) ד"ה זיל כרוך) כתב דהתוס' דקדקו מלשון רש"י שהעיגול נכנס בחשבון הטפח, אולם הם ס"ל שלא נכנס בחשבון הטפח משום דלא נראה שנעשה לאוהל וא"כ למחרת כשהוא פושט כל המחצלת מחזי כעושה אוהל מתחילה ולא כמוסיף על אוהל עראי. נמצאנו למדים דלדעת התוס' עיגול שמחזיק טפח מצד הדין הוא נחשב כאוהל, ושם אוהל עליו אף שלא נעשה מאמתול בשביל אוהל, אולם לא נכנס בחשבון הטפח משום דבשעה שהוא פושטו מחזי כעושה אוהל מתחילה. ודלא כסברת החיי אדם הנ"ל.

אלא יש לנו להעמיק בהבנת שיטת רש"י, שהרי בפרק כל הכלים פירש (שבת קכ"ה ד"ה להוסיף) וז"ל "כגון שהיה מחצלת פרוסה עליה ורכוה ונשאר בה אויר ולמחר פושטה דומיא דפקק בעלמא הוא". עכ"ל. וכתב הב"ח דיש לדקדק מדכתב "פרוסה עליה" ואח"כ כתב "וכרכוה" משמע דהפריסה הוא הכרוך בלחוד דאם לא כן הוי ליה לומר כגון שהיה מחצלת כרכוה ופרוסה עליה.

ועוד פירש רש"י בפרק המוצא תפילין (עירובין ק"ב.) ד"ה



מדרתא מלמעלה למטה שרי, מלמטה

למעלה אסור, וכן ביעתא וכן קידרא וכן פוריא וכן חביתא.
- ופירשׁ: מדרתא הוא היסק גדול שעושים לפני שרים, כדרך בנין כתלים מד' רוחות וסודרין עצים למעלה. ביעתא הם ביצים גסות הנתונות ע"פ כלי חלול. קדרה שמושיב על גבי ב' חביות. פוריא, הן מיטות שפורקים אותן ומחזירין אותן, שפורסים את העור למצע ששוכבין עליו, על רגלי המטה.

- בכל אלו שאינן אסורים אלא משום מיחזי כאוהל (עיין ב"י שט"ו ס"ג בשם תוס' ורא"ש רי"ף ורמב"ם), אזי יעשה **מלמעלה למטה, היינו שלא כדרך בנייתו**, ואז לא מיחזי כעושה אוהל בשבת. לדוגמא, קודם יחזיק העצים שבגג ותחתיהן יעשה הדפנות, וכן לגבי ביצים קודם יאחזם בידו, ואח"כ יתנם לכלי המנוקב, וכן לגבי קדירה יחזיקה ויתן תחתיה שני החביות, וה"ה לעניין מיטה, יחזיק העור באוויר ותחתיו יתן את רגלי המטה.

ב. וא"כ מתבאר שפריסת אוהל מלמעלה למטה חשיב שינוי. **והקשה הרב אלחנן בדיל מרש"י** מנחות (צ"ט ע"א ד"ה ויקים), שמשרע"ה בתחילה פרס היריעות ולא הורידן בהקמת האדנים והעמודים, אלא אחזן בידו עד שהקים כולן. נמצא המשכן הוקם מלמעלה למטה. - וא"כ איך חשיב שינוי כיון שכל מלאכות שבת נלמדות מן המשכן, א"כ אדרבה כך הוא דרך מלאכת אוהל במה שפורסה מלמעלה למטה?!

איהו קא מותיב ואיהו קא מפרק, דכיון שהקים משה המשכן בנס (שהרי הקימו לבד כל ז' ימי המילואים), אין ללמוד ממנו את צורת עשיית מלאכת עשיית אוהל. אלא יותר יש ללמוד ממה שהוקם אחר שבעת ימי המילואים בדרך טבע מלמטה למעלה ע"י כהנים או לויים.

ג. ויש להתבונן, מדוע באמת משרע"ה הקים את המשכן מלמעלה למטה, שלא כדרך הטבע ושלא כדרך נס, אע"פ שבלא"ה נעשה לו נס במה שהקים כל המשכן לבד, אבל לכאורה יותר נכון לצמצם הנס ככל הניתן?! (כפי שאנו רואים שבקריעת ים סוף הולך השם רוח קדים חרשית כל הלילה. הנס של אלישע בשמן שסו"ס היה צריך שיהיה קצת שמן בכלי שלה שממנו יצקה לשאר הכלים).

ד. וליישב זאת בס"ד, בהקדים: במסכת ברכות דף נ"ה ע"א, **"אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: בצלאל על שם חכמתו נקרא. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור לו בצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך, ואמר לו: עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו: משה רבינו, מנהגו של עולם - אדם בונה בית ואחר כך מכניס לתוכו כלים, ואתה אומר: עשה לי ארון וכלים ומשכן! כלים שאני עושה - להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקדוש ברוך הוא: עשה משכן ארון וכלים. אמר לו: שמא בצל אל היית וידעת!?"** ע"כ.

והקשה מורי חמי, הרב אליהו שמעון קיסוס הי"ו, אם באמת כך הוה, שהיו מכינים קרשי המשכן והבדים, ומקמים אותם, ומכינים ארון וכלים, ומכניסים אותם - לחיי! אבל בלאו הכי מבואר בתורה (פרשת פקודי עליית רביעי ופירש"י שם), שבנ"י באו לפני משה עם המשכן ארון וכלים מפורק, שלא יכלו להקימו מפני כובד הקרשים. והקב"ה הניח למשה הקמתו כי לא עשה שום מלאכה במשכן. וא"כ, מאי נפק"מ בסדר הבנייה, כיון שבלאו הכי המתינו מלהקים עד שהכל היה מוכן?!

ה. וליישב על קושיה חמירתא דא - ע"י מה שנתחדש בדיוק חברים עם הרב דוד בוקובזה, הרב משה מלכה והרב אריאל נחום - בהוסיף להקשות, איך יתכן שנתבלבל משה

דעתו בכך מאתמול. כלומר אע"פ שלא הניח אתמול את המחצלת הכרוכה לשם אוהל, מ"מ אם יש ברוחב טפח, שם אוהל עליה, ולמחרת רשאי לפרוס מחצלת אחרת ממנה ואילך משום דלא הוי אלא כמוסיף על אוהל ארעי. אבל לדעת רש"י, לאור מה שביארנו לעיל בדבריו, אם לא היה בדעתו מאתמול להניח את המחצלת הכרוכה לשם אוהל, אע"פ דיש טפח בחיזור העיגול אין שם אוהל עליה, ולמחרת אסור לו להביא מחצלת אחרת לפרוס ולפתוח ממנה ואילך משום דבכהאי גוונא לא נחשב כמוסיף על אוהל עראי אלא כעושה אוהל מתחילה, שהרי אין שם אוהל על חיזור העיגול דהניח מאתמול.

ויש עוד נפק"ם בזה, בעניין להניח בשבת המחצלת כשהיא כרוכה על איזה דבר ששייך בו אוהל, לדעת התוס' אסור, דדוקא כאשר המחצלת נשאת במקומה כרוכה וסגורה לא מחזי שנעשה לאוהל, אבל לתת אותה על דבר אחר כשהיא כרוכה אסור, דמחזי שפיר דנעשה לאוהל, כמבואר בפרי מגדים (משבצות זהב או"ג) ובמשנ"ב (ס"ק ט"ז), ודלא כהט"ז (ס"ק ג'). אולם לפי מה שביארנו בדעת רש"י, מותר לתת בשבת המחצלת כשהיא כרוכה על איזה דבר ששייך בו אוהל, כאשר אין בדעתו לתתנה בשביל אוהל, דהרי אין שם אוהל עליה.

לסיכום:

לכו"ע חוזר העיגול הכריכה אינו נכנס בחשבון הטפח אע"פ שמחזיק כמה טפחים, אלא דנחלקו רש"י ותוס' בטעם הדבר. התוס' ס"ל דטעמא משום דבשעה שהוא פושט את הכריכה מחזי כעושה אוהל מתחילה. אולם רש"י ס"ל דטעמא משום דמצד הדין אין חיזור העיגול נחשב כאוהל, שהרי אתמול לא היה בדעתו להניחו שם לשם אוהל, וא"כ למחרת כשפושט שאר המחצלת ליהות לאוהל, נמצא עושה אוהל עראי מתחילה. והלך בעקבותיו החיי אדם.

הלכך אם מחצלת זו נשאת במקומה כרוכה וסגורה, ולמחרת מביא מחצלת אחרת לפרוס ולפתוח ממנה ואילך, לתוס' שפיר דמי אם יש טפח בחיזור העיגול, דבכהאי גוונא לא מחזי אלה כמוסיף על אוהל עראי, אולם לרש"י וסייעתו אם לא היה בדעתו מאתמול להניח את המחצלת הכרוכה לשם אוהל, אסור אף בכהאי גוונא מפני שנמצא עושה אוהל ארעי מתחילה.

וכן אם טפח המחצלת היה מקופץ ומקוץ, ולמחרת רוצה לפרוס ולפתוח מחצלת זו גופא, מצאנו מחלוקת האחרונים בדעת התוס' האם החמירו חז"ל אף בכהאי גוונא משום דבשעה שהוא פושט את המחצלת מחזי כעושה אוהל מתחילה. אולם לדעת רש"י וסייעתו, אע"פ שהטפח הוא מקופץ ומקוץ, פשוט דלא אתי שפיר אלא אם כן היה בדעתו מאתמול להניח הטפח המקופל לשם אוהל, וכדכתב החיי אדם בעניין דלת קורדיון.

ולהניח בשבת המחצלת כשהיא כרוכה על איזה דבר ששייך בו אוהל, לדעת התוס' אסור, דדוקא כאשר המחצלת נשאת במקומה כרוכה וסגורה לא מחזי שנעשה לאוהל, אבל לתת אותה על דבר אחר כשהיא כרוכה אסור, דמחזי שפיר דנעשה לאוהל. אולם לדעת רש"י, מותר לתת בשבת המחצלת כשהיא כרוכה על איזה דבר ששייך בו אוהל, כאשר אין בדעתו לתתנה בשביל אוהל, דהרי אין שם אוהל עליה.

הרב עקיבא ישי אסודרי

המשכן הוקם מלמעלה למטה, א"כ איך חשיב

שינוי בעשיית אוהל? / שטו, ג

א. בביצה ל"ב ע"ב איתא "אמר רב יהודה אמר רב, האי

כרוך בודיא) וז"ל "כשתסלק המחצלת מעליהן לפנות ערב שבת אל תסלקנה כולה משם אלא הוי גולל אותה וכורך מעל הגג ושייר בה טפח פרוס דלהוי עליה שם אוהל". עכ"ל. ואפשר לומר דהתוס' ביארו ד' רש"י בפרק המוצא תפילין ע"פ פירושו בפרק כל הכלים, ולכן דקדקו מתחילת לשונו שכתב "הוי גולל אותה וכורך אותה מעל הגג" דמשמע דהכריכה נכנסת בחשבון הטפח, ואע"פ שרש"י כתב ג"כ "ושייר בה טפח פרוס", התוס' הבינו דזה קאי אמ"ש "גולל אותה", ופירושו דבעינן שתאה חיזור העיגול ברוחב טפח. אולם הריטב"א כתב דאף לשון רש"י אפשר לפרש דס"ל דהעיגול אינו נכנס בחשבון הטפח, וחכם אחד אמר לי שכנראה דייק כן מלשון רש"י שכתב "ושייר בה טפח פרוס", וכוונתו דכשפושטו בעינן שתאה המחצלת פרוסה כדי טפח חוץ מן הכריכה. ואע"פ שמפירוש רש"י בפרק כל הכלים משמע דקדקו התוס', אפשר לומר כמ"ש הב"ח דילמוד הסתום מפירוש רש"י בפרק כל הכלים מן המפורש בפירושו בפרק המוצא תפילין.

ונראה עוד דיש לדקדק מפירוש רש"י שכתב וז"ל ושייר בה טפח פרוס "דלהוי עליה שם אוהל", דאפשר דכוונתו לומר שתאה המחצלת פרוסה כדי טפח מאתמול לשם אוהל, כלומר בשביל ליהות לאוהל, אבל אם לא היה דעתו בכך מאתמול אין עליו שם אוהל. ולאור זה נמצאנו למדים בס"ד דאף רש"י ס"ל דחיזור העיגול אינו נכנס בחשבון הטפח וכדעת התוס', אבל לא משום דלמחרת מחזי כעושה אוהל מתחילה, אלא טעמו דרש"י משום שמצד הדין אין חיזור העיגול נחשב כאוהל מפני שאתמול לא היה בדעתו להניחו שם לשם אוהל, וא"כ למחרת כשפושט שאר המחצלת ליהות לאוהל, נמצא עושה אוהל מתחילה ולא הוי כמוסיף על אוהל עראי. וע"פ ביאור זה אפשר לומר דהמקור לסברת החיי אדם הנ"ל הם ד' רש"י בפרק מוצא תפילין.

ולאור הדברים הללו נמצאנו למדים כמה נפק"ם להלכה. דהנה נחלקו החתם סופר (בשו"ת, או"ח סי' ע"ג) והמהריק"ש (ערך לחם על השו"ע סי' שט"ו ס"ב, ובשו"ת אוהל יעקב סי' צ"ה) האם טפח מקופץ ומקוץ שפיר חשיב כטפח פרוס מבעוד יום. והמעייין בד' האחרונים הנ"ל יראה דכל הנידון הוא בסברת התוס' הנ"ל. וז"ל החתם סופר (שם) "השתא לפי זה אותן דפנות שקוראין שפאנישע וואנד (מחיצות קורדיון) שכן הם דרך עמידתם מוכרך ומקופל ונשאר בה שטח כמה טפחים רוחב לא נראה שהועמד שם למחיצה אלא כך דרכו לעולם ואי אפשר בעניין אחר אפי' תוס' מודה דאסור וכו' דעל כל פנים לית בה אלא איסורא דרבנן משום דלא מחזי כמוסיף אוהל. עכ"ל. אבל המהריק"ש בשו"ת אוהל יעקב (שם) כתב דאם יש טפח מכווץ שפיר חשיב כטפח פרוס מבעוד יום לפי שאז יש היכר אוהל במקום הכוץ. וכל זה בדעת התוס', אולם לפי מה שביארנו לעיל בסברת רש"י, אע"פ שהטפח הוא מקופץ ומקוץ, מ"מ פשוט דלא אתי שפיר, מפני דלא היה בדעתו מאתמול לשם מחיצה, וא"כ הרי הוא עושה מחיצה המתרת מתחילה, וכדכתב החיי אדם הנ"ל בעניין דלת קורדיון. וכמובן דה"ה בעניין גג האוהל כשיש טפח מכווץ.

ויש עוד נפק"ם בעניין מ"ש החזון איש (סי' נ"ב או' ח') בדעת התוס', דחיזור העיגול אינו נחשב כטפח פרוס אלא כשרוצה לפרוס ולפתוח מחצלת זו גופא, משום דבשעה שהוא פושט אותה מחזי כעושה אוהל מתחילה, אבל אם מחצלת זו נשאת במקומה כרוכה וסגורה, ומביא מחצלת אחרת לפרוס ולפתוח ממנה ואילך שפיר דמי אם יש טפח בחיזור העיגול, דבכהאי גוונא לא מחזי אלה כמוסיף על אוהל עראי. ועי"ש דכתב דרשאי בכך אפי' אם לא היה

בזה ח"ו?! ולכאורה מכאן יש מקום חלילה להרהר אחר כל דין והלכה, שמא טעה בה משה ח"ו. ובוודאי שמשה אמת ותורתו אמת, וצ"ע שעל פניו טעה בדבר כה פשוט?!

ובאמת שרש"י על הג"מ מפרש שמשה אמר לבצלאל כסדר שנצטווה בפרשת תרומה, כלים ואח"כ משכן. אולם שוב השם ציווהו בפרשת כי תשא (ל"א ו' - ז') משכן ולאחמ"כ כלים [ככתוב: "וכולי ועשו את כל אשר צויתך: את אהל מועד ואת הארון לעדת ואת הכפרת אשר עליו ואת כל כלי האהל"]. ואם כן, משה לא טעה ולא נתבלבל ח"ו - משה אמת! ותורתו אמת! וציווה את בצלאל כפי אשר נצטווה בתחילה בפרשת תרומה בפירוש, לבנות כלים ורק לאחמ"כ משכן.

- וע"כ משום שאע"פ שהקב"ה הפך למשה את הסדר בפרשת כי תשא, מ"מ הבין משה שצריך בתחילה לבנות כלים. וא"כ כאן התמיהה תתרבה שבעתיים, איך יתכן שמשמע"ה סבור לבנות כלים קודם משכן, והלא באמת הוא יסוד מוסד בטבע האנושות, לבנות קודם בית ולאחמ"כ להכניס כלים. ומאי קא טלקא דעתיה של משה רבינו ע"ה, שראה הסתירה בדברי השם יתברך והכריע לבנות כלים ולאחמ"כ משכן?!

ויתרה מזאת, אם הכריע כן למרות הקושי שבדבר, מדוע חזר בו מכוח טענת בצלאל?!

ו. ולהבין זאת בס"ד, ע"פ הידוע שהמשכן כנגד האדם, וכנגד העולם (כפי שהאריכו בזה הספרים הקדושים - נפש החיים ועוד). ואולי ניתן למצוא את אותה נקודת מחלוקת שבין משה לבצלאל, במחלוקת בית שמאי ובית הלל לגבי סדר בריאת העולם (במדרש ב"ר פרשה א', ט"ו. וכן בפרשה י"ב, י"א - י"ב. ע"ש). בית שמאי אומרים השמים נבראו תחילה ולאחמ"כ ארץ. ובית הלל אומרים הארץ נבראת תחלה, ולאחמ"כ שמים. ובאמת שלכל שיטה יש סימוכין לדבריה, שכן כתיב "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" - קודם שמים ולאחמ"כ ארץ. אולם מאידך, "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" - בעשייה הקדים ארץ לשמים.

והדבר ידוע, שעלה במחשבה לברוא במידת הדין, וראה שהעולם לא מתקיים, הקדים ושיתף רחמים. ומצד מידת הדין, צריך לילך נגד מידת בנ"א. כי מידת אדם לבנות בית ועליו עלייה, אך הקב"ה במידת הדין, במה שעלה במחשבה, קודם ברא שמים ולאחמ"כ ארץ. פירוש, קודם אדם צריך לדאוג לחייו הרוחניים, לדביקות בהש"י, ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום". ורק לאחמ"כ מתוך השמים לברוא ארץ, שסוף כל סוף התורה עצמה מצווה "וחי בהם" ולא שימות בהם ח"ו. אבל לא כל מוחא סביל דא, לא כל אחד ואחד מעם ישראל יכול לעמוד בתביעה כזו, שהחיים הגשמיים שלו כפשוטו ממש ישתלשלו מחייו הרוחניים. ולכן ביום עשות ה' אלוהים - כשהקדים לשתף מידת הרחמים לדין - אז עשה קודם ארץ ולאחמ"כ שמים. וכאן ניתן רשות לבנ"א, להתנהג במידת הטבע והאנושיות ולילך ממדרגה למדרגה בעבודת השם.

וכאשר מרע"ה קיבל את ציווי המשכן, שיש בו בדיוק כמו בריאת העולם, את ה"עלה במחשבה" וגם את ה"בפועל", הכריע לפי מדתו - שלרוב צדקותו אף עמד מול מידת הדין, כידיע על מה שאמר "למה הרעותה לעם הזה", כתיב "ידבר אלקים אל משה" - וביארו במדרש שביקשה מידת הדין לפגוע במשה, ולא יכלה כיוון שנתכוון באמת לאמיתו בשביל ישראל. בא וראה צדקותו של מרע"ה, שעמד מול דקדוק של מידת הדין - וכידוע שאפילו מלאכים מפחדים מהדין, כדאיתא בתפילת "נתנה תוקף" - "ומלאכים יחפזון

וכו' ויאמרו הנה יום הדין וכו' כי לא יזכו לפניך בדין" ואומר, "הן בקדושי לא יאמין" (איוב ט"ו ט"ו). ולכן דווקא משה הוריד תורה ואחמ"ל בזה. ומי לנו גדול מרבי עקיבא בן יוסף, שביקש שיתנהגו עמו במידת הדין, כידיע מפירוש המהרש"א והאר"י ז"ל על "שתוק כך עלה במחשבה" - שרבי עקיבא רוצה שיתנהגו עמו כפי שעלה במחשבה לברוא העולם במידת הדין, ואז זכה למות על קידוש השם וסרקו בשרו במסרקות של ברזל. ודווקא עליו ביקש משה שתניתן תורה על ידו, כיון שהוא צדיק שעומד במידת הדין ראוי שתתן תורה על ידו. ולכן במתן תורה מרע"ה במשך מ' יום לא אכל ולא שתה, שכל חיי חיותו אפילו הגשמי המוחשי, נזון מרוחניות - בבחינת קודם "שמים" ולאחמ"כ "ארץ", וארץ מתוך השמים.

ולכן בעת שקיבל ב' ההוראות "כלים ומשכן", ו"משכן וכלים" - בוודאי שהכריע לילך נגד מידת בשר ודם, כי מן הדין בעבודת השם יש לילך באש ובמים שלא כדרך הארץ. ואע"פ שאינו ראוי לכל אחד ואחד, היה סבור משה רבינו ע"ה שכשם שמתן תורה נעשה דווקא בצורה הזאת, כמו"כ בניית המשכן, שהוא המשך מעמד הר סיני להיות לוחות הברית בארון להשרות השכינה וקבלת הנבואה, ג"כ צריכה להיות במדרגת העבודה הראויה לפי הדין - שהיא נגד מנהג בנ"א.

אלא שאמר לו בצלאל. משה רבינו לא כל מוחא סביל דא! - זה לא ביד כל אחד מישראל לעמוד בדין, והלא המשכן הוא ביטוי להשראת השכינה שצריך להיות אצל כלל ישראל, ושכנתי בתוכם! וא"כ יש לילך אחר צורת ה"עבודה" של רוב כלל ישראל, שהוא במידת הרחמים, בצורה של מנהג בנ"א, לבנות קודם משכן ורק לאחמ"כ כלים. ובזה לעלות מדרגה אחר מדרגה עד להשראת השכינה הגמורה. ביום עשות השם אלקים ארץ ושמים. לעלות מן הארץ לשמים.

חתם מרע"ה ואמר, בצל קל היית וידעת! כי באמת לצדיק הדור אף שעומד במדרגה גבוה מאוד, יש לו להדריך הדור כפי הנהגתם וכוחם, לעלותם מעלה מעלה.

ז. ועפ"ז, אע"פ שלא הכניסו כלל הכלים, שהרי באמת הקימו הכל בבת אחת, אכתי ישנה נפק"מ גדולה מאוד מאוד בצורת עשיית המשכן - השראת השכינה - בניין האדם - ובניין העולם: האם לעשותו בעבודה שהיא מחוץ לגדרי עוה"ז, נגד מנהג בנ"א, בקיצוניות של קדושה, יומם ולילה, בקדושה ופרישות, להקדים השמים מה שהוא נגד ההגיון הטבעי, ושאינו יכול לשרוד ולהתקיים, ומתוך כך שיווצר הארץ. או לעשות כמידת הכלל, לפי גדר מידת הרחמים, צעד צעד - מתוך גדר עוה"ז לנתב הכל להש"י, לעשות מארץ שמים.

וההכרעה, שבוודאי ל"כלל" עבודתם הוא לפי גדר מידת הרחמים, אבל בכל דור ראוי ליחידים לפרוש כפי כוחם, ולעבוד הש"י במידת הדין כפי כוחם.

ח. אבל זהו לא סוף עניין זה, כי עפ"ד אלו יתבאר עוד תמיהה רבת. ואז נראה גודל חסדי הש"י על עמו, כמה ברחמים גדולים לוקח עבודתנו גם כשהיא פשוטה, אם היא באה בחשקות גדולה ובלב שלם ומעלה אותה מעלה מעלה, מעל גבוה. וכדלהלן: שכן בריש עליית רביעי בפרשת פקודי, מבואר שבנ"א הביאו כל המשכן לפני משה מפורק, מפני שלא הצליחו להקימו מפני כובד הקרשים. ומבואר ברש"י, שבדווקא הניח הקב"ה למשה הקמתו, כיון שלא עשה שום מלאכה במשכן.

והדבר הוא פלא גדול, מרע"ה שרץ לעלות עצמות יוסף בעת שבנ"י ביקשו כלי כסף וזהב, משה רבינו שלא מתעצל בהפרשת הערי מקלט, מאי שנא הכא שעמד ולא השתתף

בבניית המשכן?!

אולם עפ"ד לא קשיא מידי, שכן משה בעבודתו עבודת הפרט והיחיד, לא רצה לבנות המשכן ובדווקא הניח לישראל, כי עבודתם עבודת הכלל, ובבנייתם דווקא תשרה שכינה בכל אחד ואחד, בבנייתם דווקא המשכן יהיה שייך וראוי לכל אחד ואחד.

והקב"ה לא נתן לבנ"י להקימו, ויש בזה עניין גדול. כי אע"פ שבנ"י לא מסוגלים לעשות כזו עבודה עליונה גדולה, כזו השראת השכינה, כמו מרע"ה, מ"מ נחשב הדבר מעבודתם, שהרי רק בצירוף עבודתם יכל משה להקים המשכן.

ט. נמצא שהשראת השכינה שנעשתה במדרגה גבוהה כמתן תורה, שהיא עבודה פרטית של מרע"ה, מ"מ יש לה שיתוף לכלל ישראל. ועפ"ז מובן היטב הטעם שמרע"ה בתחילה פרס היריעות ולא הורידן בהקמת האדנים והעמודים, אלא אחזן בידו עד שהקים כולו. נמצא המשכן הוקם מלמעלה למטה - כמו דאת אמר "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

ובזה אנו רואים רחמיו יתברך, שאע"פ שאנחנו במדרגה קטנה כיוון שנתנו ליבם ממש - הקב"ה העלה עבודתם למקום גבוה מאוד. וכן הוא בכל דור ודור, שהצדיקים העובדים עבודת השם פרטית ומיוחדת, מטרם היא לזכות את כל הדור. ואכמ"ל.

הרב ישראל מאיר פרטוש

בגדר חלל טפח וצריך לאויר שמתחת /

שטן, ז

שאלה נשאלה בביהמ"ד בהאי דינא דאיסור אהל ובגדריו, כשאדם רוצה לכסות את השטיח היוקרתי בבראזנט או בכל כיסוי אחר מחמת הגשם היורד או שלא ינזק מהשמש היוקדת, אלא שאינו מניח את הכיסוי מעל השטיח ממש אלא מעל הפרגולה, ובאופן שאין טפח הפרוס כבר מערב שבת, ולכאורה האי דינא פשיטא היא, אך לעולה מגדרי אהל אינו פשוט לאסור, מכיון שעושה זאת ללא מחיצות ועל כן חייב יהיה כדי לאוסרו שיהיה צריך לאויר שמתחת, אלא שהכא אינו צריך לכל האויר שמתחת, אלא רק לחלק מן האויר, והוא לצורך האויר שמתחת כאן אך הוא בפחות מטפח, וקיי"ל שאהל שאין באוירו טפח אין לאוסרו ואין לזה שם אהל כלל, כמו"כ מכאן יש לדון במכסה את השולחן במפת ניילון על מנת להגן מפני חרקים שלא יכנסו למאכלים המונחים שם, ומניח המפה על בקבוקים כדי שיהיה חלל ולא תידבק המפה למאכלים, ועל כן מגביה הוא את המפה, ובאמת אינו צריך חלל טפח.

הנה מוכרח הוא בהבנת ס"ג בדין פרוונקא שהשו"ע פסק כהנך ראשונים שאיסורו הוא משום אהל, וצריך לומר שאין הוא חשיב כ'עשוי' ע"מ להגן מפני החמה והגשמים לומר בו שאין צריך שיעשה מחיצות בשבת אע"פ שעושה כן להגן על המאכל הנמצא בתוך החבית, שכבר עמדו בזה האחרונים, ובקצות השולחן ובחזו"א יישוב דאין דין 'עשוי' אלא בהגנה לצורך האדם ולא לצורך כלים וכדו', ועל כן בעיני שיעשה אף את המחיצות בשבת ואם היו המחיצות עשויות מערב שבת מותר, אא"כ הוא כלי רחב שהחמירו בו כפרונקא דחשיב אהל חשוב וכמשי"כ הקרבן נתנאל ובגר"י תירץ שלא חשיב עשוי להגן כיון שאינו עושה אלא שלא יכנסו חרקים וכדו', ובגדרי אהל בעיני שעי"ה ההגנה מלמעלה יהיה אפשרות שימוש למטה, ובמקום שעושה זאת רק להגן והחפץ מונח למטה עדיין אי"ז מוגדר כשימוש חשוב.



כתבו שגם תוס' יודה לזה עיי"ש, וכבר תמה בשלחן שלמה לגרש"ז (באות כד') על המשנ"ב שלא הביא קולא זו שהוא מוסכם מכל הפוסקים אולם את החומרא שלא לכסות כלים קטנים בכסוי לא מיוחד לא ראינו בכל הפוסקים שהחמירו בזה, ובחזו"ע שבת ה' עמ' שו' פסק דלא כט"ז וכן באורחות שבת ח"א עמ' שכנ' ומנוח"א ח"ג עמ' קח', אולם הגר"ז יט' ובסעיף כ' מביא את הט"ז ואת התוס' וכתב שיש להחמיר כט"ז ואין למחות במקילים כי י"א שאין בכסוי כלים אוהל כלל, וכן הבא"ח ש"ש שמות' ה' הביא את הט"ז שמחמיר גם בכלי קטן ופסק שיש לזהר לא לכסות כלים של דבש בכסוי שאינו מיוחד לכך וכ"כ כה"ח ע"ד להלכה וא"כ חזינון שיש פוסקים שחששו לט"ז.

והמענין שהגרש"ז בשלחן שלמה (באות כד') גם סתם דבריו כט"ז ולכן פסק שם שמכסה של עוגה שרגילים להניחו על העוגה כדי לשומרה מזבובים אם יש חלל טפח בין העוגה למכסה אין לכסותה בשבת אמנם אם המכסה מיועד לצלחת המיוחדת לעוגה מותר לכסות בו דומיא דכסוי קדירה עכ"ד וחזינון שאפי' שתבנית עוגה זה כלי קטן בכ"ז לא התיר לכסות בתם מכסה.

וגם בשש"כ פרק יא' סעיף מג' עמ' קנא' פסק בפשיטות את דברי הגרש"ז לגבי תבנית של עוגה ולא העיר כלום במקורות שזה רק לפי הט"ז ולפי התוס' וש"ע זה מותר, ובפרט שהמשנ"ב גם לא החמיר את הט"ז, ושדיברתי בזה עם הגאון ר' אופיר מלכא שליט"א אמר לי שכנראה השש"כ דיבר באופן שמטלטל את התבנית ממקום למקום שבזה לפי הב"ח חשיב שעושה מחיצות ואסור לכסות, ואת זה כן פסק המשנ"ב ולכן בזה החמירו, אבל אין לו צד שהשש"כ יחמיר את הט"ז נגד המשנ"ב ואמר לי להלכה שודאי זה מותר דכך מרן והמשנ"ב פסקו ורק המחמיר תע"ב.

והרואה יראה שזה דוחק גדול בפרט שמקורו של השש"כ הוא מהגרש"ז אפי' שלא ציין אותו, מ"מ הם כתבו אותו דבר, וקשה מאד לדחוק גם בשש"כ וגם בגרש"ז שכונתם לב"ח בזמן שלא רמזו לזה כלל, ולכן הגם שמעיקר הדין זה מותר לדעת מרן מ"מ חזינון שהגר"ז והבא"ח וכה"ח והגרש"ז והשש"כ חששו לט"ז ויש מקום להחמיר בזה בתבניות אוכל או עוגות שאם יש חלל טפח בינם למכסה שאין לכסותם בנייר כסף וכד' שזה לא כסוי מיוחד ויש לכסות בכסוי המיוחד להם.

ויש לציין מ"ש השש"כ שם ששמע מהגרש"ז (וזה מופיע בשלחן שלמה שם) שאם בחלק מהתבנית יש אוכל עד למעלה שאין שם חלל טפח ובחלק השני נוצר חלל טפח כי חתך קצת מהעוגה, אז מותר לכסות את כל התבנית ואפי' את החלק ששם יש חלל טפח, וסברתי כי המכסה בא להגן על העוגה הקיימת ולא על המקום הריק שמשם פרסו העוגה.

סימן שטז - דיני צידה

הרב יוסף חיים חזן

עמידה בפתח הבית אי הוי צידה / שטז, א

יש לדון אי שרי לאדם לעמוד בפתח הבית וצבי בתוך הבית ויש לצבי מקום לצאת מהפתח שהאדם העומד אינו חוסם את הפתח לגמרי.

הנה וודאי אם מגיע אליו בשחייה אחת ודאי שאסור, שהרי כדי שיחשב ניצוד, בעיניו מטי ליה בחד שחייה, והרי הוא מגיע אליו בשחייה אחת. וכן לכא' אם לא מטי ליה בחד שחייה, נמי אסור, כמבואר בסעיף א' שאפי' שלא מטי ליה בחד שחייה, פטור אבל אסור. והנידון הוא אם אינו מגיע

מע"ש, ואין איסור לעשות המחיצות בשבת כמבואר בשו"ע בס"א, והנה יש אחרונים שנדחקו ופירשו דרש"י לאו דוקא, והכוונה היא דהגג של הכילה מקבל שם אוהל (וכך פירש המשנ"ב), אבל קשה שהרי גם הריטב"א והרשב"א כתבו להדיא דהמטה היא הגג של האוהל.

ולבאר דבריהם י"ל ע"פ הרשב"א שכתב וז"ל, דכיון שהכילה פרוסה לצל, היא לה מטה **כעשיית גג באמצע הכילה**, עכ"ל, ובשו"ע הרב סי"ח כתב לפרש וז"ל, מפני שהכילה עשויה להגן מן החמה וכו' ויש שם אוהל עליה, אלא שאין לה גג, וכיון משולשלת למטה מן המטה טפח, הרי המטה נעשית גג לקיר טפח שסביב המטה, ואע"פ שהמטה אינה עשויה להגן ואין שם אוהל עליה, מכל מקום כיון שיש שם אוהל על קיר, טפח זה מכלל הכילה העשויה להגן, הרי יש כאן אוהל עם גג, עכ"ל, והנה הגר"ז לא התייחס לקושייה הנ"ל דהאוהל לא נעשה בשבת, אבל לפי מה שפירש נוכל להבין גם זאת, דהיינו כיון שהמחיצה היא חלק מהאוהל העליון, ממילא היא חשובה גם לגרם שם אוהל למטה, וכיוצא בזה מצאנו באחרונים בערובין מד. שמפרשים דעת רש"י גבי מחיצות הסוכה, ע"ש.

ולכא' הטעם שפירשו הראשונים שהמטה היא הגג הוא, דהמטה מפסיקה בין המחיצות לחלק העליון של הכילה, וקשה שהרי בס"י תרכ"ז כתב השו"ע דאסור לישון בכילה בסוכה שיש לה גג טפח וגבוה' טפחים, וכתב המשנ"ב בס"ק ה' דהסכימו האחרונים דמודדים' טפחים מהקרקע עד הטפח ולא אמרינן דהמטה מפסיקה, ואחד מהמקורות לדין זה הוא השו"ע הרב שם בס"ב, ומפרש שם בהג"ה דהמטה לא מפסיקה, ועוד קשה דהמשנ"ב שם בס"ק ו' כתב בשם האגודה דאף אם אין לכילה גג טפח, אם יש הפסק אויר בין הסדינים לארץ, אסור לישון שם, כיון שבאוויר שבין הסדין לקרקע אמרינן לבוד, ויש כאן מחיצות וממילא הכילה היא הגג, הרי להדיא דהחלק העליון של הכילה נחשב גג כיון שיש מחיצות תחת המטה.

ואת"ל דאין המטה מפסיקה, והטעם של הראשונים הוא משום שאין בגג הכילה טפח, עדיין קשה בשב"י תרל"א ס"י כתב השו"ע, דסוכה שאין לה גג טפח, פסולה, אבל אם הגביה הדפנות מן הקרקע טפח הרי זו כשרה, וכתב המשנ"ב דהטעם הוא משום שהטפח הוא המחיצה והשאר נחשב גג, ומקור דין זה וטעמו הוא הגמ' בסוכה דף יט: וא"כ קשה מדוע הראשונים לא פירשו בסוגיין דמעל המטה יש אוהל משום המחיצות שתחתיה.

וי"ל דודאי אם יש לה מחיצות מקבל שם אוהל, ולכן לענין סוכה שפיר מהני בזה שיש לה מחיצות טפח, אבל לענין איסור עשיית אוהל בשבת לא גזרו אא"כ יש לה גג טפח בפועל, ויוצא א"כ דשרי לפרוס בד על עריסה באופן שאין בגג טפח ומתוקן לה, אף שיש מחיצות לעריסה, (מיהו לפי הפוסקים הנ"ל שנחלקו אסור). וקיצרתי.

הרב רזיאל שרבאני

בענין כסוי תבנית עוגה בנייר כסף מצד אוהל

/ שטז, יג

הנה מרן בסעיף יג' פסק כתוס' שרק בחבית גדולה יש איסור לכסותה כולה משום אוהל שיש חלל טפח בין המשקה לכסוי אבל בחבית קטנה אין שום חשש, אולם הט"ז יא' כתב שבכסוי שלא מיוחד לחבית אסור גם בקטנה ובכסוי המיוחד מותר אפילו בחבית גדולה.

ויוצא לדבריו חומרא וקולא כפי שראינו, ואת הקולא בכסוי מיוחד מצנינו להרבה פוסקים שפסקו כמותו והם תו"ש כה' ומחצה"ש כא' וא"ו וא"ר יד' וערוה"ש ב' ותה"ד יט' והם

אלא שלכאורה לפי ביאורו של הגר"ז היה להקשות מהא דכתבו הראשונים בביאור האי דינא שרק אם יש חלל טפח בין הכיסוי לבין המאכל יש לו חשיבות של אהל ואסור ואי לא מותר, וע"ז נחלקו האחרונים במה איירי, דלדעת הגן המלך ועוד רק במקום שממש צריך את האויר ועוד הוא לצינון היין חשיב האי טפח צריך לאויר שמתחת, אך בשאר משקים מותר, ואילו דעת המשנ"ב ובבא"ח ובחזו"ע שאסור אף בשאר משקים, וביאר בחזו"ע ע"פ מש"כ הרא"ה ועוד, דאע"פ שאינו צריך את החלל מ"מ כיון שיש תועלת למה שמתחת לחלל הרי זה חשיב כצריך לאויר שמתחת, אך עדיין בעיניו טפח מלמעלה שיתן לזה 'שם' של אהל. ולדבריהם חזינון שמוגדר הוא כשימוש חשוב להחשיבו ל'צריך', ומדוע אינו נחשב שימוש לגדרי 'עשוי לאויר שמתחת'. וע"כ צ"ל בדוחק שעדיין שימוש של דבר שהיה מונח שם קודם הרי ההגנה מלמעלה אינה אלא רק מטיבה את תנאי השימוש, ולא מוגדרת כמאפשרת את תנאי השימוש, וע"כ חשיב רק כ'צריך'. ויל"ד עוד.

והנה היה מקום לומר דכיון שהחלל שמתחת הוא הנותן את גדרי הצריך לאויר שמתחת, ולשם אהל מלמעלה, לכאורה צריך שגם בחלק למטה יהיה שיעור של טפח לעשותו אהל, שמהות אהל היא דווקא שיש טפח כיון שבכך חשיב יצירת חלל לצורך שימוש, ואם השימוש מופרד מן החלל, עכ"פ בעיניו שיהיה בו את טעם הסיבה של יצירת האהל והיא השימוש, ולכאורה בעיניו שגם בחלק שבו נמצא המשקה שהוא תחת החלל, שיהיה גם בו חלל טפח של השתמשות.

ויש להוכיח בזה מהא דכתב הט"ז (תח"י סי' שטו) גבי מחיצה המתרת בשבת, באופן שמינח כיסוי בפני הנר לצורך תשמיש, דלעולם מחיצה המתרת אפילו שאין בה דיני אהל כלל, כיון שמתרת היא חשיבה כאהל חשוב, או לשיטות הראשונים כאהל קבע, שהמתיר הופכו לקבע, ובכל זאת התיר לעשות כן בשבת (לביאור היד אפרים בדבריו) בפני הנר, כיון שאפשרי הוא באופן אחר (כיסוי הנר), וע"כ אין על המחיצה שם מתיר כלומר שם של אהל, אלא מוגדרת היא ככיסוי בעלמא.

ולפ"ז נראה לומר דאף במקום שאינו צריך את החלל עצמו אלא הגנה על חלק מן החלל באופן שהוא לא צריך לשיעור של טפח אלא פחות מכן חשיב כעושה אהל ללא מחיצות כשאנו עשוי להגן (לפי הסברות הנ"ל) אלא רק שצריך לאויר שמתחת הוא אשר הופכו לשם אהל, א"כ במקום שהחלק שהוא צריך הוא פחות מטפח מי נימא בהו לאסור, ואין על הכיסוי שם של אהל כיון שמהותו אינה נצרכת.

והן אמת שיש לחלק בין השאלות למעלה, שהפורס בראונט על הפרגולה בשביל להגן על משהוא מתחת הרי עדיין הוא יוצר מקום חלל אשר מאפשר לו את ההשתמשות וזה מספיק בשביל לאסור, מי נימא במקום שמלבד זה שעשכשו מונחים שם דברים אין לו שום השתמשות, בזה בעיניו שיהיה עכ"פ השתמשות טפח ממש או חלל טפח ובנוסף עוד טפח אשר בו משתמש. ודו"ק.

הרב יואל שעי

בדברי רש"י גבי כילה שאין בגגה טפח /

שטז, יא

בהא דאמר רב ששת בריה דרב אידי, בשבת קלח: גבי כילה שאין בגגה טפח, דשרי לפרוסה בשבת, **דלא אמרן אלא דלא נחית מפוריא טפח, אבל נחית מפוריא טפח אסור**, פירש רש"י דאי נחית מפוריא טפח "ההוא טפח הוה קיר לאוהל, והמטה נעשית לו גג", ודבריו תמוהים, דאם המטה היא גג האוהל לא שייך לאסור פריסת הסדין עליה שהרי הגג היה

אפשר"ל שזוהי כוונת הביה"ל, ואין החילוק בין עצם המעשה למעשה הנסבב, אלא כוונת חילוקו כמש"ג, וכן מדוקדק בדבריו דעיקר הדגש הוא אם המעשה ודאי גורם האיסור אסור ואם לא שרי.

הרב מרדכי רבי

בדין הכנסת בעל חיים לביבר גדול שדלתו פתוחה / שטז, א

בביאור"ל סימן רט"ז ס"א ד"ה שהם ניצודים בסופו, נסתפק האם איכא איסור בהכנסת בעל חיים שבמינו ניצוד לתוך בית שחלונותיו פרוצות או דלתו פתוחה, דאפשר דכל מה דאסרו רבנן להכניס בעל חיים לביבר גדול דלא מטי ליה בחד שחייה אף דצריך עוד למאמץ לצודו הוא משום דסוף סוף ניצוד הוא במקצת והוגבלה חופשיותו, אבל כאן שיכול להימלט החוצה ועדיין לא ניצוד לא גזרו.

ובתחילה רצה להוכיח מלשון הרמב"ם (פ"י ה"ט) להתיר, שכתב ז"ל "דרך אחר צבי עד שנכנס לטרקלין רחב ונעל בפניו הרי זה פטור". דמכתב ונעל (פטור - ואסור) משמע שכשתהיה הדלת פתוחה יהיה אף מותר. ודחה דדילמא קמ"ל דאף בנעל פטור מדאורייתא ולעולם בכל גווני אסור.

ומסיק ומצדד לאסור מדתניא בתוספתא "הצ צבי לחצר שיש לה שני פתחים פטור" ומשמע דפטור ואסור ככל פטורי דשבת.

ובסוף דבריו הביא, דבאליה רבה משמע דשרי להכניס דבורים לתוך כוורת עם פירצה שממנו יכולות לברוח, ואף לדבריו "ל דרך בעלי חיים שאין במינן ניצוד יהיה מותר להכניסם למצודה פרוצה, אבל צבי שיש במינו נצוד שאני ואסור.

ובפשטות נראה דבכה"ג שהצידה אסורה רק מדרבנן (כדבורים שאין במינן ניצוד) מודה הביאור"ל שלא הוסיפו על גזירתם איסור בהכנסתו לחדר פרוץ.

ומעתה יש להסתפק האין נדון כלפי גזירתם באיסור צידה לביבר דלא מטי בחד שחייה, האם כל מה שנטה הביאור"ל לאסור הכנסת בע"ח לחדר פתוח הוא רק בכה"ג שמצד אופי המקום יכולה להתקיים בו צידה דאורייתא - דמטי ליה בחד שחייה, וגזרו חכמים אף שבפועל אינו ניצוד, משום דמטי בפועלו לצד, אבל בביבר גדול (דלא מטי בחד שחייה) שיכולה להתקיים בו צידה רק מדרבנן לא גזרו כה"ג שיכולה החיה לברוח, דהוי תרי דרבנן מעין גזירה לגזירה, או דאחר שגזרו על פעולה שנראת כעין צידה לא חילקו ואסרו בכל מקום.

ונראה להוכיח מהוכחתו הראשונה מלשון הרמב"ם דהביאור"ל לא חילק בדבר ולמסקנתו אף בביבר גדול אסור, דשם הרמב"ם איירי בהכניסו לטרקלין גדול ואפי"ה סבר הביאור"ל לפשוט את ספיקו ולהוכיח דמותר, ועל כרחך שהבין דאין חילוק בביבר שדלתו פתוחה בין גדול לקטן ואם הרמב"ם התיר כשלא נעל בטרקלין גדול ה"ה אף בקטן דלא מטי ליה בחד שחייה.

ויש להתבונן מאי שנא הגזירה דרבנן דאין במינו ניצוד דהותרה הכנסת בעל חיים שכזה לחדר שדלתו פתוחה מהגזירה שגזרו במקום דלא מטי בחד שחייה שאסר הביאור"ל אף בחדר פתוח.

ונראה לומר דהחדוש שייסד הביאור"ל לאסור לצוד לבית שדלתו פתוחה אינו איסור דרבנן חדש ונפרד, אלא נכלל הוא במה דאסרו צידה בביבר גדול דלא מטי ליה בחד שחייה.

ובהקדם יש לעיין מה גדר האיסור דהכנסת בע"ח לביבר

ואשר לא צדה - שפירושו לא ארב - מלשון צד ציד. [ואף למש"כ רש"י שהם שרשים שונים מ"מ ענינם קרוב, שהצד הריהו צודה]. ועל כן בכל אלו החיות והאופנים שאינם צריכים צדיה והכנסה - אין בהם 'צידה'. (הרב מיימוני עמד על דברי הרמב"ם מה נתייחד באריה שצריך לצודו לכיפה שנאסר בה דוקא ופשיטא שלא בא לממדינו יצודה למקום שיכולה לצאת בנקל דאין זה עניין של אריה דווקא ויש עוד הרבה ציורים שהיה אפשר להביא לכך, אבל הנקודה היא שהבע"ח עצמו מבין שהשתנה המציאות שלו, בזה שהוא נמצא שם, וגם האריה מלך החיות לא יכול להתפרע כרצונו, ובזה יש לבאר שלושת התירוצים בגמ' על חד שחיא, או מצד האדם שעומד שם שמרגיש שתפוס, או מצד גובה הכתלים, או שהוא טועה, ובזה יבואר החילוק שבין צב לצבי שבו, כי הוא לא מכיר מציאות אחרת ודו"ק, וזה הביאור בחידוש הרמב"ם שלשחרר בע"ח אינו צידה, וזה הטעם שהלוחש לנחש אין בו צידה, כיון שמצד הבע"ח לא השתנה בו שום דבר ולא היה כאן התנגדות אליו, ולכן דווקא בבע"ח יש צידה ולא בחפץ בעלמא שצריך לטרוח אחרי ולפרוש רשת לתפוס).

הרב דוד בוגנים

בביאור דין ספק פסיק רישיה / שטז, א

הט"ז סי' שט"ז סק"ג חידש דכשם שמותר דבר שאינו מתכוין ואינו פס"ר שיעשה, כגון שנעל תיבה עם זבובים ויש חור קטן דלא הוי פ"ר, ה"ה דשרי ספק פס"ר, כגון נועל תיבה הסגורה לגמרי ומסתפק אם יש שם זבובים ומסיק דשרי, ובביה"ל כ' עליו דלולא דבריו הו"א דהסברא להיפוך, וכן צידד רע"א ביו"ד סי' פ"ז ס"ו. וכוונת דבריו אינה ברורה די הצורך, דמאי איכפ"ל אם זה אותו מעשה או מעשה הנסבב כלשונו, והרי ס"ס הוי ספק דאור, והתרנו מצד אינו מתכוין ואינו פ"ר, וה"ה במעשה גמור.

ומצאתי בחי' ר' שמואל (כתובות סי' ז' וכן בשיעורי ר' שמואל סנהדרין פ"ה ע"א) שביאר יפה את הצדדים בספק פ"ר והוא שיש ב' דרכים מדוע בפס"ר חייב, א' כי אז אנו אומרים שודאי גם נתכוין לזה. ב' מפני שאז חשוב כאילו עשה ב' פעולות פעולה מותרת ופעולה אסורה ואע"פ שלא מתכוין מ"מ אין אנו צריכים לכוונתו דבפועל מונח במעשהו שתי הדברים (וכ"כ הגרש"ש בשערי ישר ש"ג פכ"ה). והיינו כגון בגרירת ספסל כשגורר והוא פ"ר לחריץ, לפי הביאור הראשון אמרינן דודאי נתכוין גם לחריץ, ולפי הביאור השני ה"ה חשוב כמי שגורר ספסל וכמי שעושה חריץ (ולא מצד כוונתו), וא"כ במחל' ה"ט"ז והביה"ל גבי סגירת ארון, י"ל דתליא במחל' זו, לפי הביאור הראשון ודאי אין חילוק בין פס"ר לשעבר לפס"ר להבא, כי באופן שאני לא יודע אם יש כאן זבובים א"א לומר שאני מכין לזה, וממילא שרי אע"פ שיכול להיות שיש זבובים אבל לפי הביאור השני דלא תליא בכוונה אלא שכשיש הכרח לאיסור ה"ה חשוב כאילו עשה גם פעולה האסורה, א"כ לצד שיש כאן זבובים ה"ה חשוב כמי שעשה גם פעולה אסורה ולמפרע התברר שעשה איסור (משא"כ מטה דמותר לגוררה מפני שלפעמים עושה חריץ ולפעמים אינה עושה חריץ וכיון שאינו מוכרח לאיסור א"א להחשיבו כעושה פעולה אסורה).

ועפ"י דבריו של הגרש"ש יוצא דכל מה שהתרנו בכה"ג דל"ה פס"ר הוא דוקא באופן שהמעשה אינו מכריח האיסור, כגון מטה שלפעמים עושה חריץ ולפעמים לא, אבל אם האדם מסתפק אם יש בכח מטה זו לעשות חריץ בקרקע זה, אסור, דאם יתברר דודאי עושה חריץ הרי שבמעשה שלו היה גרירה וגם חרישה. אמנם לט"ז למסקנת הביה"ל גם בכה"ג שרי כיון דלא נחשב מתכוין. ולפי ביאורו של הגרש"ש

אליו אפי' בכמה שחיות. דהנה כתב בחוט שני שאם אינו מגיע אליו אפי' בכמה שחיות, מותר, כיון שאינו בשליטה כלל. א"כ כאן לכאורה יש לדון שהרי הוא פוחד ממני אז כן יש לי שליטה מסוימת עליו, שהרי אימתי עליו.

ובאמת החזו"א בס"ג נ' סוף סק"ג' כתב, שהגדרת צידה היא שלילת חירות. ולפי' זה לכאורה, גם בכה"ג שאינו מגיע אליו בכמה שחיות אסור, כי סוף סוף חירותו נשללה. וא"כ לכאורה כתוב כאן דלא כהחוט שני, שהרי גם כשאני סוגר את הדלת גם בחדר גדול, שלא מגיע אליו בכמה שחיות, עדיין סוף סוף חירותו נשללה.

אלא שאפשר לומר שגם לפי החזו"א ההגדרה היא לא רק שלילת חירות, אלא גם שאני יכול להגיע אליו ולפחות בכמה שחיות, שהרי זה התנאי דאיתא בש"ס, והא לאו הכי מותר, כי אין לי שום הרגשת שליטה עליו, כמו שאמר החוט שני.

והנה גם אם נאמר שהחוט שני אינו חולק על החזו"א, אבל אולי אפשר לומר שיש הבדל בין אם אני רק סוגר את החלון או הדלת ולא אימתי היא זו שמגבילה אותו לצאת, לבין אם אני עומד והוא ירא ממני, אז יש לי איזה שליטה עליו והיא אימתי, שאז גם אם לא מגיע אליו אפי' בכמה שחיות, עדיין הוא מוגבל מזה שאני עומד כאן. וצ"ע.

הרב פנחס כהן

בדין סגירת קופסה שיש בה זבובים והגדרת מלאכת צידה / שטז, א

עיי' בביהגר"א היאך שביאר בקצרה את ב' השגות הטור-א' דס"ל כסוגיא דשבת (דלא כסוגיא דביצה והיינו דלא כמהרש"א שלמד שהסוגיות לא פליגי וגרס אחרת בגמ' אלא כמהרש"ל) דכל מאי דאסר ר"ש הוא דווקא במכין (ובביאור הסברא דאינו פס"ר אין לומר כתוס' דיש בו חור קטן דהא הכא לא מיירי בכה"ג ואולי הקילו כאן בדרבנן שאין במינו ניצוד).

והביאור בפשטות הוא דפליגי אי מלאכת צידה עניינה שלילת חירות הבהמה או לקיחתה לרשותו דווקא וממילא כיון שהמלאכה היא לקיחתה לרשותו לא שייך כאן לחייב אפילו באופן שהוא יהיה פס"ר וכידוע מה שביאר בזה כע"ז השערי" (ג,כה) ובחידושי הגר"ש כתובות ד' בשיטת רש"י דהוא דומה לפס"ר באיסורה"נ.

אך באמת יש להקשות על הצד הזה של 'שלילת החירות' דא"כ מדוע הצד צבי זקן וחולה פטור, בעלי חיים החוזרים לרשות האדם ואינם עשויים לברוח - פטור, וכן בע"ח שנקל לתפוסם, כמבואר בתורי"ד (חגיגה יא) שכתב שלא יתכן שה'חומט' האמור בתורה הוא החלזון שבתוך השבלול, שאם כן אין שייך בו צידה שהרי ניצוד ועומד [וכן פסק הגרש"א (בשש"כ פכ"ז הערה קמה) לענין הצ'ב' וע"ע בסמוך מה שהבאתי בזה אי חשיב במינו נצוד או לא מש"כ בזה הגריש"א וכן נ"מ לנמלים].

וביאר הגר"א עוזר שליט"א לייסד כי גדר מלאכת 'צידה' היא - עשיית התחבולה והמארב כדי לתפוס את הבע"ח, וכלשון רבנו חננאל בשבת (קז): 'שבאות לכלובן ולא בעיין לרבויה. פירוש 'רבי' - שאורב להן בדרך שהצייד אורב לצידו כדכתיב יארוב במסתר ג' ידכה יושח, ומפציר להן מיכן ומיכן, והכין הצד צבי פתי סומא וישן חייב משום רבויה, חיגר או זקן או חולה מחמת אוצנא פטור דלא בעי רבויה'. וכ"כ רש"י בביצה (כד) על מה שאמרו היכי דמי מחוסר צידה, כל שאומר הבא מצודה ונצודנו - 'כלומר שצריך לבקש תחבולות לתפשו'. הרי שעיקר הצידה היא בתכסיס של צדיה. וכמו שפירש מנחם (מובא ברש"י משפטים) על



(ס"ק י"א) שאין איסור בתפיסת כינה משום צידה, דדמיה לחולה וחגור שאינו מחוסר צידה, ובדבר שאין במינו ניצוד פשיטא דשרי.

ומאידך בר' ירוחם (נתיב יב ח"י דף פ"ג) מבואר שהצד תולעים וחלזונות חייב (מדאורייתא) כשצד אותם לצורך אבל שלא לצורך פטור אבל אסור, וכן הורה הגר"ג קרליץ (תורת המלאכות הצד ס"ק ק) שחייבים על צידת בע"ח שהילוכם איטי דזהו כוחו, וכשנתפס מצמצם חירותו. וכן דעת הגר"ש אלישיב (אורחות שבת ח"א פ"ד הע' כא).

ודעת הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"ו עמ' 1) דצב ונמלה אף שבקלות אפשר לצודם, מ"מ אסור לצודם מדרבנן, דדמי לחיגר שנפסק בסי' שט"ז ס"ב שאסור מדרבנן אף שנקל לצודו וצב דמתני' שצידתו מה"ת אפשר דצב אחר היא [ועיין בהג' הגר"מ הורוביץ בש"ס וילנא דף ק"ז ע"ב דבכניה אין צידה ויש לחלק].

לכאורה צ"ב דעת ר' ירוחם דחייב מדאורייתא דהרי גם אם מצמצם חירותו הוי כחולה או חיגר דאסור מדרבנן וכן אין במינו ניצוד. אלא לכאורה נלע"ד דר' ירוחם דיבר על תולעים וחלזונות, וידוע דחלזונות היינו דגים כמש"כ בחזו"ע (חלק הע' ק"ז) בשם התוס' (שבת עג: בד"ה מפרק) ואיתא בגמ' שבת עה. תנו רבנן הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת, רבי יהודה אומר חייב שתיים. ופי' רש"י. אינו חייב אלא אחת - משום צידה, אבל אפציעה - ליכא חיוב. מבואר דחלזון הוי במינו ניצוד ולכן כתב ר' ירוחם שחייב מדאורייתא דכיון דמצמצם חירותו והוי במינו ניצוד, ואין לו חולי או מגבלה אחרת הוי צידה.

ולגבי תולעים גם אפשר דבמינו ניצוד כגון תולעת המשי וכדו' וצ"ע.

שמעתי מרה"כ הר"ח מיימוני דיש לבאר דבצידה יש גם הרגשת הבע"ח שמרגיש ניצוד כמו שכתוב על ציפור דרור שאינו מקבל מרות, אבל שאר העופות כן מקבלים מרות, והביא לזה ראיות. ויש להביא ראיה לכאורה ממש"כ במאמר מרדכי כתב דיש לבאר את דעת ר' יהודה דצבי בתוך בית חייב אבל בביבר או בחצר פטור כיון שהם פתוחים לשמים ואין הצבי מרגיש ניצוד.

ולכן צבי רגיל להיות חופשי, עכשיו שהוא חיגר או חולה מרגיש שאינו חופשי כ"כ לכן פטור, אבל בבע"ח שהילוכם איטי למרות שהולכים לאט הרי הם חופשיים, עכשיו שהם ניצודים מרגישים ניצודים והוי צידה מעלייתא. (וצריך להוסיף שדוקא בבע"ח שבמינם ניצוד, דאל"כ הוי פטור אבל אסור).

אבל עדיין צ"ע דזה אינו לגמרי כך, דהרי במינו ניצוד או אין מינו ניצוד תלוי בבני אדם ולא בהרגשת הבע"ח. וכן קשה ממש"כ המ"ב דצבי קטן בכלל צבי חיגר ודומיו, והרי אין הרגשה של מוגבלות או של חירות ועדיין פטור אבל אסור מצד שקל לתפוסו. וצ"ע.

הרב יצחק יוסף סתהון

הערה בדברי הבית יוסף / שטז, ג

בגמ' בבבא (עו"א ע"ב) מבואר דמותר לפרוס מחצלת ע"ג הכוורת בשבת, ובלבד שלא יסתום אותו לגמרי (ובלבד שלא יעשנה מצודה), דאל"ה הו"ל פסיק רישיה של צידה, שיצוד הדבורים בתוך הכוורת.

ולפ"ז יש ראשונים שדנין האם מותר לסגור תיבה שיש בתוכה זבובים וכדו', שהם דברים שאין במינם ניצוד. הספר התרומה אסור, דהרי עכשיו צד את הזבובים, והוי ממש כמו הדין של כוורת. וכדבריו כ"כ האורחות חיים (הל' שבת סי' נקב), והכלבו (סי' לא), ובאגודה (סי' נג), ובשבולי הלקט (סי' קכה), ע"ש.

הוסיף כלום.

ולפ"ז אולי י"ל דבתופס מכלב יהיה פטור אבל אסור דעד שלא הגיע לידו אינו ניצוד לגמרי אבל בתופס מאדם שצד הרי כבר נמצא ברשותו דלא מוזכר בשום מקום שמדובר בחיה או בהמה שמנסה להתחמק ולברוח, ולכן התופס מידו יהיה פטור אבל מותר דלא עשה כלום דכבר ניצוד ועומד כמו בתוך כלוב. וכן באדם העומד בפתח בית עם צבי דהראשון כבר צד ואין השני מוסיף כלום ולכן פטור אבל מותר. וצ"ע.

[ושם במ"ב המבואר הביא דיש לתרץ לפי הרשב"א שפטור משום צידה אבל אסור משום מוקצה, אבל לאחר עיוני בתוכו אין זה קשור לכאן, דהרשב"א אמר זאת לגבי נכנסה ציפור תחת כנפיו יושב ומשמרה, אבל לא לגבי העומד בפתח הבית שצדו בו צבי]

לפכ"ז לענ"ד מש"כ המג"א בס"ק י' וז"ל: **חייבים**. אם אחד אינו יכול ואחד יכול היכול חייב והשני הוי מסייע ואין בו ממש ופטור [רמב"ם פ"א ה"טז], הכוונה פטור ומותר, דגם לפי סברת מאור השבת וגם לפי דברינו הרי מותר כיון דאינו עושה כלום וכבר נמצא ברשות סגורה. וכדברי הרמב"ם שם "והשני מסייע הוא ומסייע אינו חייב כלום וכן כל כיוצא בזה."

אולם בפרמ"ג כתב דפטור מכלום הכוונה לפטור ממכת מרדות אבל אסור. וצ"ע.

הרב דוד מאיר שרים

צידה בבע"ח שהילוכם איטי וקל לתפוסם

/ שטז, ב

כתבו הטוש"ע: צד צבי ישן סומא חייב חגר חולה או זקן פטור.

מקור הדין הוא מהגמ' (שבת דף קו:): תנו רבנן הצד צבי סומא וישן חייב, חיגר וזקן וחולה פטור. אמר ליה אביי לרב יוסף מאי שנא הני ומאי שנא הני. הני עבידי לרבווי, הני לא עבידי לרבווי. והתניא חולה חייב אמר רב ששת לא קשיא, הא בחולה מחמת אישתא, הא בחולה מחמת אוכצנא.

הטעם שהצד צבי ישן או סומא חייב הוא משום דהם רגישים ליד האדם שמיד כשמרגישים יד האדם משתמטים ובורחים, לכן הוי צידה מדאורייתא (רש"י).

והטעם שהצד צבי חיגר או חולה או זקן פטור אבל אסור הוא מכיון שניצודים בקלות (בחד שחיה) הוי כניצודים ועומדים (מג"א).

נחלקו רש"י והרמב"ם בדברי הגמ'. לרש"י בחולה מחמת אוכצנא דהיינו עייפות הוי ניצוד ועומד דאינו יכול לזוז ממקומו, אבל מחמת אישתא דהיינו חוס או קדחת הוי צידה וחייב. ולרמב"ם (פ"י הכ"ב) הוי איפקא. (ב"י). והט"ז רוצה לצדד דהשו"ע סובר כרש"י. והגר"א ועוד צידו דסובר כהרמב"ם.

לפי זה נחלקו הפוסקים האם מותר לצוד בעלי חיים ההולכים באיטיות כגון צב או נמלים שקל מאוד לתפוסם.

דעת הגר"ש אויערבך (שלחן שלמה ס"ק כ) וכן הביא השש"כ בשמו (פכ"ז אות מה הערה קנד) דהוי צידה דרבנן רק בבע"ח דבמינו ניצוד אלא שהוא חולה או חיגר, אבל בע"ח ההולכים לאט ובקל אפשר לתפוסם כגון נמלים אע"פ שהם נמלטים וצריך לחפש אחריהם חורים ובסדקים אין זה בגדר צידה ומותר. ולא רק בע"ח שמצויים אצל אנשים, אלא גם באינם מצויים כגון צב אם אין דרכם לברוח ונקל אפשר לקחתם מסתבר שאסור רק משום מוקצה ולא משום צידה, דהם כחולה (וגם אין במינו ניצוד, הוי תרי דרבנן) ומותר. וכן מצא בתוס' ר"ד (חגיגה יא). וכ"כ בתהלה לדוד

גדול. אפשרות א' לומר דגזרו רבנן דאף שבהכנסתו לביבר לא השיג שליטה מוחלטת על הבעל חיים מחמת גודל המקום, מכל מקום יש תועלת דצידה בכניסתו, בכך שמעתה בטוח הוא שיוכל לתפוסו ואף אם יזדקק לטירחה והשתדלות, סוף סוף לא תוכל החיה להימלט מתחת ידו. ולביאור זה אין כל טעם לאסור הכנסת בע"ח לביבר שדלתו פתוחה אם לא שנחדש גזירה נוספת, דבבית פתוח יכול עדיין הבע"ח להימלט מתחת ידו ולא קיים הדמיון לצידה.

אך י"ל באופן אחר - דגדר גזירתם הייתה שכל פעולה שמקדמת את צידת הבע"ח נחשבת לצידה אפי' עם עתה לא השיג שום שליטה על חירותו וזוהי התוספת על הצידה הדאורייתא שאפי' שלא יכול לתפוסו בחד שחיה ונזקק לטורח רב לצודו, כיוון שקידם את תפיסתו חשיב לצד. ולפי זה אין חילוק אמיתי בין שהכניסו לביבר גדול שסגור ונעול ואין ביכולתו לברוח לבין שהכניסו למקום שנשאר לו פתח מילוט דמ"מ קידמה הכנסתו את היכולת לתפוסו.

ואם כך נפרש את גזירתם אתי שפיר החילוק בין פסק האליה רבה בהכנסת בע"ח שאין במינו ניצוד לביבר פתוח, שבשביל לאסור את הכנסתו צריכים לחדש שתי גזירות דרבנן, גם במין הניצוד וגם בצורת הצידה, וכולי האי לא גזרו רבנן. לבין ביבר דלא מטי ליה בחד שיחיה שדלתו פרוצה שנכלל כל ענינו באותה גזירה דרבנן שבכל קידום צידה גזרו לאסור.

הרב דוד מאיר שרים

הערה בדברי הביה"ל בד"ה הוי צידה

/ שטז, ב

כתב הביה"ל בסימן שטז סעי' ב בסוף ד"ה הוי צידה וז"ל: ואם תפסו הכלב בלא הסיוע שלו ואח"כ לקח הוא מיד הכלב לכאורה ג"כ פטור מחטאת דכבר ניצוד ועומד ע"י הכלב דומיא דמאי דאיתא בתוספתא דאם צדו אחד ונתנו לחבירו השני פטור.

משמע מדבריו דבשני המקרים פטור מדאורייתא אבל אסור מדרבנן.

ומאידך איתא בגמ' (שבת קז). מתיב רב נחמן בר יצחק: ישב הראשון על הפתח ומלאהו, ובא השני וישב בצדו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו - הראשון חייב והשני פטור. מאי לאו: פטור אבל אסור? - לא, פטור ומותר.

וכאן גם הראשון צד והשני המשיך והוא פטור, ומאי שנא.

בספר מאור השבת (הובא במ"ב המבואר) כתב דבאדם שמוסר לשני השני אסור מכיון שכל הזמן מתחדשת הצידה בידו, דעד כמה זמן יחזיק הראשון את החיה, וכן בכל עד שהאדם לא מחזיק בעצמו אין הכלב יכול לצודו לזמן מרובה, לכן יהיה אסור. משא"כ במכניסו לבית שאין הפעולה מתחדשת ולא נצרך מאמץ להחזיקו דהשני פטור ומותר.

דעת הגר"ג קרליץ (תורת המלאכות הצד ס"ק פג) שלקחת מכלב באמת פטור אבל מותר, אבל לקחת מיד אדם שצד יהיה אסור דממשיך פעולתו, ומה שהביא ראיה הביה"ל מהתוספתא הוא רק לענין שלא יהיה חייב מדאורייתא.

ותימה עליו דנהי דכוונתו כמש"כ המאור השבת הנ"ל א"כ מאי שנא בכלל. וכן במאי דאיתא בגמ' הנ"ל למה השני פטור ומותר, הרי ממשיך פעולתו של הראשון.

וכן צ"ב בגמ' עצמה דמאי שנא בין צבי חיגר או חולה שפטור אבל אסור לעומד בפתח שהשני פטור אבל מותר. אלא דיש לחלק דבחיגר וכדו' למרות שאפשר להשיגו בחד שחיה אבל אינו סגור בתוך רשות מסויימת, אבל בצבי בתוך בית כבר נמצא סגור בתוך רשותו של הצייד ולכן השני לא

והטור מתיר, דהרי מיד כשיפתח את התיבה הם יברחו. וכ"כ בשמו האגור (סי' תעא), ע"ש. ולא דמי לכוורת עם דבורים, משום ב' סיבות. א'. הדכוורת הוא קטן, ויתכן שיכול להפוס את הדבורה כשיפתח דאין לה הרבה מקום לברוח, משא"כ התיבה שאסר הטור היינו תיבה קטנה. ב'. פה לא כיון לצידה.

ובסברת הטור, יש לפרש כמ"ש החזו"א (סי' נב ס"ק טו) דלא מקרי צידה אלא בשהכניסם תחת ידו ויכול לשלוט בהן, אבל הכא בזמן שהתיבה נעולה אינן תחת ידו, ואם יפתח יברחו, ואינן נתונים תחת ידו, ולא דמי לכוורת, דרצון הבעלים שהיו בכוורת ויעשו דובשן, והלכך כניסתן לכוורת זהו צידה שלהם, וכן כופה כלי על נחש, יש לו צורך שיהיה ניצוד, אבל הכא בזבובים, שאין צורך בהן בתיבה, ומ"מ אם היתה יד האדם שולטת עליהן בצידה זו, ע"כ אסורה מדרבנן, אבל כיון שאין מעשה זו מסגירם ביד האדם לאו שם צידה עליהם וכו', ע"ש.

הבית יוסף שאל על הטענה ראשונה של הטור, דלפ"ז דיש לחלק בין כוורת לתיבה, שזה גדול וזה קטן, א"כ נתן דבריו לשיעורים, דתיבה גדולה מותר ותיבה קטנה אסור, וכן כוורת קטנה אסור וכוורת גדולה מותר. [ועל זה מור"ם חולק, וס"ל דהמחלוקת הוא רק בקטן, אבל בגדול לכו"ע מותר, וכ"כ במפה (ס"ג), אבל לדעת הבית יוסף בוודאי דזה לא כך, וכמו שכן משמע מהלבוש (ס"ג), והשו"ע הרב (ס"ד), והקצות השלחן (סי' קא ס"י) דסתמו לאסור לכסות תיבה, ולא חילקו בין גדולה לקטנה, וכמ"ש להדיא האליה רבה (ס"ק ט), והנחת צבי (ס"ק ד), והרה"ג ר' אברהם משלוניקי זצ"ל ביוקא נא (אותה), ע"ש].

ואני בער ולא אדע, דמה תמה הב"י על הטור, הא ודאי הכי אמרי' בגמ', שאם זה מחוסר צידה אין איסור, ואם לא מחוסר צידה, ויכול לתפסם בקלות, הוי צידה, ואותו דבר גם בתיבה, כוורת, חצר, ביבר וכדו', הדבר תיטוב על ציריה של אותם כללים. דעל זה אמר הטור, שאם התיבה הוי מחוסר צידה, אינה דומה לכוורת וכו'. ושו"ר שכה"ק בבית ארזים (אות לט), והשאר אחריו כבודו בצ"ע, ע"ש.

ואחת שאלתי, מי שיכול להסביר לי דברי מרן הבית יוסף, שיפרש לי, וישמחני כאשר יגילו בחלקם שלל.

הרב מאיר שטרית

בענין פריסת מצודה בשבת [בירור דברי

החזו"ע בהיתר הנחת מלכות עכברים]

/ שטז, ד

כתב המג"א בסי' שט"ז סק"ט ונראה לי שאסור להעמיד בשבת המצודה לצוד בה עכברים, וכן נקט המשנ"ב. ובחזו"ע ח"ה האריך להוכיח דגרמא בשבת הותר אף שלא במקום הפסד, ומשום כן כתב שמותר להעמיד מצודה בשבת לצוד בה עכברים משום דאית ביה תרת"י לטיבותא, שאינו עושה מעשה בידים בצידה וכן הוי מלאכה שאי"צ לגופה. אלא שיש לתמוה טובא על דבריו מהא שכתב בערוך השולחן דמשונה היא מלאכת צידה מכל המלאכות דבכל המלאכות צריך לעשות המלאכה אבל גרם מלאכה אינו חייב מה"ת דכתיב לא תעשה כל מלאכה - עשיה הוא דאסר הא גרמא שרי ואילו במלאכת צידה אפי' בגרמא חייב כדתנן צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב וזהו גרמא שהרי לא הכניס את הצבי לבית אלא הצבי נכנס מעצמו ורק הוא גרם בנעילת הדלת שניצוד הצבי, וטעמא דמלתא דבצידה לא מקרי זה גרמא כדפרש"י זו היא צידתו. ומבואר בדבריו שכל מהות מלאכת צד זה ע"י גרמא וכך היא צורת המלאכה שעליה חייב וא"כ כיצד שייך להתיר פריסת מצודה משום גרמא.

ונראה לומר דהן אמת שמלאכת צד שונה מכל המלאכות שחייב אף שאינו עושה דבר בגוף הבע"ח וכל פעולתו היא לגרום לבע"ח להיות ניצוד וכדברי ערוך השולחן, אלא שכל זה מיירי גבי פעולת הצידה עצמה וכגון אדם העוסק בפעולה של צידה המורכבת מהכנסת הבע"ח למקום שיהא ניצוד בו שהתחדש שאף שבפעולה זו אינו עושה בידים שום דבר בגוף הבע"ח אלא גורם לו להיות ניצוד וכגון שסוגר בפניו הדלת בכ"ז חשיב כצד שזוהי מהות צידה לעשות מעשה הגורם לבע"ח להיות ניצוד וסו"ס זה מה שעוסק בו כעת - לצוד הבע"ח בצורה כזו שגורם לו להכנס למצודה או לחדר ונועל בפניו, [וכדמשמע בדברי הרמב"ם דכל מה שמשלח כלבים שיצודו חייב זה דוקא שמלבד הכלב היה גם האדם רודף אחרי הצבי או עומד בפניו שאז גם הוא עוסק ופועל בצידת הצבי] אבל להעמיד מצודה שזה שלב עוד קודם פעולת הצידה עצמה ואינו עוסק כעת בלצוד את החיה אלא רק מעמיד דבר שאח"כ יעשה את פעולת הצידה - בזה שפיר חשיב כגרמא שגורם לבע"ח אח"כ להיות ניצוד ממילא ע"י המצודה.

הרב משה מלכה

בענין לפני עיור בצידה / שטז, ה

הנה פסק השו"ע (שטז ס"ה) וז"ל צבי שנכנס לבית ונעל אחד בפניו חייב ע"כ. והוא דינא דמתניתין (קו:). והנה כתב הבה"ל וז"ל דדוקא כשידוע בעת הנעילה שהצבי בתוכו, אבל אם אח"כ נודע לו שיש שם צבי פטור דזה דומה לנתכוין להגביה התלוש וחתך המחובר שאנוס הוא, ואפילו אם נתכוין אח"כ שלא לפתוח הדלת עד הערב משום הצבי ג"כ אין איסור בדבר, וה"ה בישוב על הפתח ולא ידע שיש צבי בתוכו ואח"כ נודע לו שיש שם צבי, מותר לו לישוב ולשמור עד שתחשך מפני שקדמה צידה למחשבה עכ"ל.

ונסתפקתי האם מותר לאדם היודע שנכנס צבי לתוך ביתו בשבת, לומר לחבירו לסגור את הדלת א"נ לשבת ליד הדלת, כשהשני לא יודע מזה מאומה. האם נימא דכיון דבכה"ג השני נחשב אנוס ופטור, א"כ אין בזה נמי איסור אמירה כלל. או דילמא לא, משום דסו"ס כלפי הבעל הבית עצמו שיועד על המציאות של צידה, הוי דיבור האסור (ואולי ספק זה תלוי בפלוגתא הראשונים והאחרונים לעיל סימן רסג סעיף יז עיי"ש ואכמ"ל).

שוב חשבתי דנידון זה תלוי בדן לפני עיור לא תתן מכשול באנוס. והיינו היכא דהמכשול אינו כ"כ חמור כיון דמי שיעשהו יהיה פטור בדבר, שהרי בנידון דידן, כלפי עצם המעשה צידה שהשני עשה, הרי הוא היה נחשב אנוס, וכלשון הביאור הלכה ודו"ק.

ומצאתי בספר מלמד להועיל (ח"א תשובה נו אות ב - ו) בענין שליחת חשבונות בשבת באופן סתמי, לומר לשבתות כדי שיחתום בשבילי, דהתם נמי המומר חשיב אנוס כתינוקות שנשבו, שכתב להקל בזה עיי"ש, וא"כ ה"ה הכא. ועיין עוד מש"כ בפ"ת יו"ד רי"ש סימן קנז. ולי עדיין צ"ע.

הרב אריאל יוחנן

בדן נועל ביתו ומתכוין לצבי / שטז, ו

שינוי במשנה (שבת קו:)' ישב לו על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב לו בצדו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור. הא למה זה דומה, לנועל ביתו לשמרו ומצא צבי שמור בתוכו.

וכתב הרשב"א (שם קז). 'בירושלמי (שם ה"ו) נראה שהתירו לנועל לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו, אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא, מותר. ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד. דהכי גרסינן בפרקין וכו' היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנועל

בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר' וכו'. וע"ש.

ותמה עליו הר"ן (שם לח. מהר"ף) 'ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוין לנועל בעדו ובעד הצבי יהא מותר, וכי מפני שהוא צריך לנועל ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו שאינו מתכוין לנועל בעד הצבי, כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו אסור, והיינו דאמרין בכולה מכלתין דמודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות. וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא, לומר שאם נתכוין לנועל את ביתו ולא נתכוין לצבי כלל, אף על פי שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר, כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו וכו'. וע"ש.

ושומה עלינו לבאר את דעת הרשב"א, שלכאורה כפי שכתב הר"ן דבריו תמוהים טובא.

ושמעתי מהרה"ג שמואל חיות שליט"א לבאר בזה על פי יסודו של הגרש"ז אורבאך זצ"ל (הו"ד בשש"כ פ"ג הערה ז), שהנה בעיקר דין בורר, יש להקשות מהא דהתירו לפלות בגדיו מכינים (שטז ט) היכא דלא הורגו, ולא מצינו שכתבו לאסור בזה משום איסור ברירה, אף שהכינים נמצאות בתוך האריג של הבגד וקשה להוציאן. וביאר, דהנה מתבאר בשלטי הגבורים (סוף פרק טו דשבת), שהכל תלוי בלשון בני אדם אי קרו ליה בורר או לא, ומכיון שבלשון בני אדם המפלה בגדיו מכינים הוא לא נקרא בורר, לכן לא שייך לומר שהוא עושה מעשה בורר. וראה שם שזה הטעם שאין לחוש לאיסור בורר, בשטיפת הכלים, בניקוי השיניים והגוף מהפסולת שבהם, בסחיטת בגדים מהמים שבתוכם, ובזומר ענפים יבשים מהאילן, וע"ש.

והביאור בדברי הגרש"ז הוא, דאף דתוכן ומהות מלאכת בורר שייכת גם במפלה בגדיו וכיוצא בזה, מ"מ במלאכות שבת צריך גם שיהיה על המעשה 'שם מלאכה' כמו שכתוב "לא תעשה כל מלאכה", וחלק זה של השם מלאכה תלוי בלשון בני אדם.

ולפי זה יש לומר שזה גם הביאור בדברי הרשב"א, דאף שבסגירת הבית הוא עושה את מהותה של מלאכת צידה, מ"מ חסר בשם מלאכה של צידה, שהרי נעילת ביתו הוא מעשה רגיל של תשמיש הבית, דכמה וכמה פעמים ביום אדם סוגר ונועל את דלתות ביתו לשמירת ביתו, ובדאי שבלשון בני אדם אין על פעולה זו שם של מלאכת צידה, ולכן כתב הרשב"א שאף אם הוא מתכוין לצוד, הוא מותר מכיון שחסר בשם מלאכה. והדברים מאירים.

ואלא שא"כ צ"ב, מדוע סיים הבית יוסף (סי' שטז) על דברי הרשב"א, שגם המגיד משנה (שבת פ"י הלכה כג) כתב, שאין להקל כל כך. וראה גם במשנ"ב (שם ס"ק כה) שפסק כהר"ן. והרי בסעיף ט פסק השו"ע שמותר לפלות בגדיו, ובהכרח הוא כנ"ל שבדבר שאין לו שם מלאכה הוא מותר לתתחילה, וא"כ ה"ה נמי בצידה וכדעת הרשב"א, ומאי שנא. וצ"ב.

והנה בלשון הרשב"א יש לדייק שכל דבריו קאי רק אליבא דהירושלמי, אבל בבבלי לא אמר את דבריו, שהרי כתב על דברי המשנה שהתירו נעילת ביתו רק באופן שהוא כבר ניצוד ונועל לשמור. והר"ן נחלק איתו גם בדעת הירושלמי. וצריך לומר, דסובר הרשב"א שנחלקו הבבלי והירושלמי בהגדרת נועל ביתו לשמירת הבית, שאף שלדעת הירושלמי הוא עושה פעולה של שמירת הבית ולא של צידה ולכן הוא מותר אף אם הוא מתכוין לצידת הצבי. מ"מ לדעת הבבלי מכיון שלמעשה זה יש שם של מלאכת צידה, והיינו במקום שלא נועל לשמירת ביתו, לכן גם במקום שיש בזה שמירת ביתו לא מתבטל ממנו שם מלאכת צידה במעשה זה והוא חייב. ואפשר שזה גם כוונת המגיד משנה שאין להקל כל כך, ר"ל שאף שעיקר הסברה נכונה, מ"מ אין להקל בזה כהירושלמי. ודו"ק.



הרב רזיאל שרבאני

המשך למאמרנו מירחון קודם בדן אמירה לגוי

הנה בירחון הקודם כתבנו לאסור אמירה לגוי בלח שנצטנן מכח ה"ב"י בסי' רנ"ג והרמ"א שפסקו שם להלכה, יעויין בדברינו.

וכמה מאברכי הכולל ובראשם ראש החבורה הגאון ר' אהרן דגן שליט"א חלקו בתוקף שאין שום משמעות מהב"י, והב"י דיבר על דבר שאסור לכו"ע, והרב דגן אמר שמ"ש הב"י שאנו אוסרים לעשותו הכונה לחז"ל שאסרו, וגם טען שהרמ"א דיבר שאומר לגוי להבעיר אש כדי לחמם הקדירה שעל זה דיבר הרשב"א בב"י וזה איסור דאורייתא, וזה גם כונת הרמ"א.

והרואה יראה במחילה שאין דבריו מכוונים כלל, דקודם כל בב"י לא משמע כלל כפי שאמר, אלא מרן מדבר על מה שהוא פוסק להלכה וזה כונתו למי שקורא פשוט, ואין פה שום כונה לחז"ל, ואם מרן מדבר על דבר שמוסכם לכו"ע היה לו לומר שכל דבר שאסור בודאי לעשותו או שיאמר שאסור לכו"ע, והלשון שאנו אוסרים מורה שכונתו מה שהוא מורה להלכה.

ומה שאמר ברמ"א אינו נכון כלל, דהרמ"א הקדים את הכלל של הב"י וכתב שלכן אסור לומר לגוי להחם הקדירה, ואם הוא מדבר על הרשב"א אז שיגיד ישר את הרשב"א בלי הקדמות וידבר להדיא על הבערת אש, ולשונו ברורה שמקורו הוא מהב"י והבין בב"י כמו שאמרנו ולכן אסר לומר לגוי להחם הקדירה, ורק סוף המשפט שאסור גם אחר שנצטנן זה מהרשב"א, והרמ"א למד מהרשב"א גם לאיסור דרבנן וכמ"ש המשנ"ב להדיא, וא"א להוציא את הרמ"א מפשטותו בשביל ליישב את מהר"ל ואל"י.

וגם הביה"ל בודאי הבין כך את הב"י ולכן הוא שואל על מהר"ל ואלי שמסמין זה לא משמע כן, ואם מקשה מהרמ"א למה כתב רק שלא משמע, הרי זה מפורש ברמ"א, אלא כונתו למקור דברי הרמ"א שזה הב"י ששם משמע דלא כמהר"ל ואלי, ודו"ק היטב, ודלא כפי שאמר הרב דגן שהוא מקשה מהרמ"א. ודעת המ"ב ברורה בכלל הזה כפי שכתבנו בירחון הקודם, וכל מה שמיקל שם כשהע"ד זה משום שלבני אשכנז גם לח שנצטנן הוא יותר קל ולא ברור שזה דאורייתא אבל לדידן שזה אסור בודאי אז אין להקל בזה, וזה הסיבה שלגבי מאכל בן דרוסאי החמיר המשנה ברורה בפשטות ולא כתב שום צד להקל, וחזינו שבס"י שיד' המ"ב כתב בס"ק ל' שאע"פ שמרן פסק בסעיף א' שיש סתירה בכללים, מ"מ הביא את החולקים בסעיף ז' כדי לסמוך עליהם להקל עי' גוי, וחזינו שאם מרן לא היה מביאם בשו"ע אין לסמוך עליהם להקל בזה, וזה ברור.

ושמחתי כמוצא שלל רב שראיתי לגאון ר' חיים פינסו שהיה פוסק קדמון שכתב בספרו שם חדש על היראים בדף נח': להדיא כדברינו, וז"ל " וכיון שמרן פסק שיש ביטול אחר ביטול נמצא שאיסורו מדאורייתא ואסור לומר לגוי לעשותו וכמ"ש מרן בהדיא בסו"ס רנ"ג שכל מה שאנו אוסרים לעשות מדברים אלו דבר פשוט הוא שאפי"ע גוי אסור דאמירה לגוי שבות, והביאו מור"ם בהג"ה סעיף ה', עכ"ל.

וזכינו לכוון לדעת גדול, וכמה מאחרוני זמנינו ג"כ כתבו להעיר בזה על החזו"ע.

וגם אם נרצה לדחוק שהב"י דיבר רק על דיני שהיה ולא על ביטול וכמו שרצו כמה אברכים לומר, מ"מ מאחר והרמ"א והשם חדש וביה"ח מחמירים ולמדו כן בדעת מרן, אז א"א להקל לכתחילה כמהר"ל ואלי, ובחיד"א אין הכרח שסובר כמותו כידוע מ"ש בהקדמה למח"ב, וגם הזעיר אמת שציין במח"ב ס' שיח' לא ברור לו היתר זה, ולכן לכתחילה קשה להקל בזה.

מדליק יותר משתיים אפשר שזה כמדליק נר של חול בחנוכה יותר ממה שצריך שודאי אסור מדינא, וכתב שאולי י"ל שכל מה שמתוסף אור יש בו יותר שלום בית ושמחה יתירה, והכל בכלל עונג שבת ומקרי נר של מצוה ועדיף זה מנ"ח שמחמירים בו משום דהשאר אינם רק להידור, עכ"ל, וחזינו שהכל נכלל במצוה וזה עדיף מחנוכה שבנר שבת לא נהגו להחמיר בזה, וא"כ זה ראייה דלא כגרי"י זילברשטיין שכתב שהנרות שמוסיפים לא נכללים במצוה, והערה נפלאה זו אמר לי האב"ר החשוב ר' ישראל ג"אן.

ומעתה, למעשה נראה שמאחר ורוב הפוסקים שהבאנו כתבו שיש לעשות כמו בנרות חנוכה אז כך ראוי לנהוג ובפרט שזה יוצא משני פוסקים גדולים הלא הם המקור חיים וביה"ל, אולם ודאי שמי שמדליק מימין לשמאל יש לו על מי לסמוך, ונהרא נהרא ופשטיה.

ויש להוסיף, שהנה הגרי"ח בר"פ ח"ד או"ח סי' ל' כתב שמצוה מן המובחר שיהיו כל הנרות בשורה אחת ממש דוגמת המנורה שהייתה בביהמ"ק שכל הנרות הם בשורה אחת.

ובאדני שלמה שהזכרנו כתב שם שהגרי"ח מדבר גם על נרות שבת ויש ענין שיהיו בשורה, ולפי"ז תמוה שהרבה מדליקים בפמותות שעשויים בעיגול ולא שמענו מי שהעיר בזה.

אולם כבר במאורות נתן פ"ז סי' ג' שמי שרואה את כל התשובה יבין פשוט שכל דבריו הם על נרות חנוכה דמתחילת הסי' הוא מדבר על הרמ"א בסי' תרע"א סעיף ד' שכתב להעמיד נרות חנוכה ישר ולא בעיגול ועל זה כתב שיש מקרים שכשר בעיגול וכפי שצייר שם אולם זה לא מצוה מן המובחר אלא צריך בצורה ישרה, וכך נוהגים כל העולם שהחנוכויות ישרות ולא עגולות, אבל אין שם רמז כלל נרות שבת, ובזה אין שום ענין שהנרות יהיו בצורה ישרה, ואתי שפיר מנהג העולם להדליק בפמותות עגולות.

ויש לעיין לפי"ז האם גם בעיגול שייך לפנות משמאל לימין, דלא הולך ממש לימין אלא לצדדים ומקיף בעיגול, וא"כ י"ל שבזה לא שייך לדון מאיפה להתחיל, ואולי זה עוד סיבה שלא מצינו שדיברו הפוסקים בזה כי אפשר להדליק בעיגול ואז לא משנה מאיפה יתחיל, וצ"ע.

הרב אלחנן בדיל

הערה מפרשת השבוע בדן כבוד שבת

כתיב (שמות פט"ז פס' כ"ג) את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו ואת כל העודף הניחו לכם למשמרת, ומשמע דיאכלו כל צרכם בלילה ורק העודף יניחו למחרת (עי' רמב"ן שם) ואת כל העודף לכם משבעכם היום הניחו לכם למשמרת עד הבקר), ויש לתמוה דהא קי"ל (פסחים ק"ה ע"ב, שו"ע סי' רע"א ס"ג ומ"ב שם) דכבוד יום עדיף משל לילה.

ובאמת במג"א (שם) הביא מהזה"ק דאדרבה כבוד לילה עדיף משל יום, ובערוה"ש (שם ס"ט) ביאר דליכא פלוגתא כלל, כי כל דבר שביום יהיה פחות משובח מבליילה לא צייתה התורה לאכלו ביום, ודוקא דברים שישארו במצבם הטוב יש לאכול דוקא ביום. ולפי"ז א"ש טפי דהכא נמי ביום המחרת היה נעשה טרי פחות מבליילה (ומ"מ לדעת המ"א צ"ע). ואף שהמן היה מאכל ניסי, מ"מ הקב"ה נהג בו דרך טבע ולכן אם היו מותירים ממנו לא היה נעלם אלא היה מביאש ורימה היתה בו, א"נ י"ל שהתורה לימדה מאן לדורות מה ששייך ברוב המאכלים. ומו"ח שליט"א אמר לי דאפשר שכונת התורה לעודף מלשון עדיפות (וע"ע רמב"ן שם ועוד, וגם להלן פכ"ו פס' י"ג מבואר שעודף כוונתו לנשאר, ויש לדון מצד החילוק שבין 'עודף' ל'נותר' כהא דכתיב 'ואת שמות הששה הנותרים').

שבת - שאר עניינים

הרב רזיאל שרבאני

סדר הדלקת נרות שבת / סימן רסג

שאלה: אשה שמדליקה שתי נרות ויותר בע"ש האם יש ענין שתתחיל מהנר השמאלי ותפנה לימין כמו בחנוכה או שלא?

תשובה: מענין מאד שכמעט לא מצינו לפוסקים הקדמונים שדיברו בזה, ועכ"פ בפוסקי זמנינו מצינו התייחסות לזה ויש מח' בדבר.

הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשו"קי חמד נדרים לח': כתב של"צ, וביאר שרק בחנוכה שיש בכל נר הידור בפ"ע וזה חלק מהמצוה אז יש ענין לפנות משמאל לימין, אבל בנר שבת שעיקר הדין זה נר אחד וכל השאר זה לא הידור אלא ענינים שנהגו להדליק כמספר בני הבית או שבע ע"פ הסוד, וממילא שאר הנרות זה כבוד ותוספת אור בלבד ובזה אין ענין לילך משמאל לימין.

אולם בהערה שם ציין שבספר גם אני אודך שאל את זה לגר"ח קנייבסקי ואמר שאולי כן יש לפנות לימין כמו בנ"ח, וכ"כ ר' יצחק דרזי בשמו, (באוסף גליונות מקץ תשע"ט 077). אולם בבן ציצית הכסת (עמ' 561) הביא שיש שכתבו מהגר"ח לא כך, עיי"ש.

ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סי' תכז' עמ' רפז) הביא מהגר"מ לוי שצריך לפנות משמאל לימין ומה שהפוסקים לא דיברו בזה הוא משום שאין חיוב לשים הנרות זה ליד זה ואפשר להרחיקם הרבה אחד מהשני ולכן אין נידון מאיפה להתחיל, אבל כיון שרוב העולם מדליקים הנרות סמוכים זל"ז ידליק משמאל לימין, ונראה שהוא לשיטתו בתפל"מ ח"ד סי' ז' שכתב יסוד בענין זה, שכל פעם שיש כמה פעולות נפרדות כמו בנר חנוכה אפי' שזה מצוה אחת, הולכים משמאל לימין, משא"כ שעושים פעולה אחת כמו למשל פתיחת פרוכת שזה מעשה אחד אז אדרבה צריך להתחיל מימין ולילך לשמאל, ולדבריו גם נרות שבת הגם שזה לא חיוב כנו נר חנוכה, מ"מ כיון שעושה כמה פעולות אז יש לילך משמאל לימין.

וכך מצינו למקור חיים לבעל החוות יאיר בסי' רסג' שהשוה נר שבת לחנוכה אלא שהוא גם בחנוכה סובר שיש להדליק מימין לשמאל ולכן כתב שיש לעשות כן גם בחנוכה, ולדידן נלמד ממנו להדליק משמאל לימין כמו בנ"ח, וכ"כ האורחות שבת ח"ד עמ' יג' ע"פ המקור חיים, וכ"כ בתורת מאיר ח"א סי' ז', וציין שכך דעת הגר"מ מזוז, וכ"כ גם האדוני שלמה בח"ה עמ' תח'.

והגר"ש זעפרני בהסכמה לתורת מאיר הנזכר קודם, כתב שכל מקום שהפעולה נעשית ע"י הליכה ממקום למקום אז מתחילים מימין והולכים לשמאל וכמו במזבח, אבל שעומד במקומו ועושה את הפעולה כמו בנר חנוכה אז צריך להדליק משמאל לימין, ולדבריו נר שבת יהיה כמו נר חנוכה, וכך השיב לאב"ר החשוב ר' ישראל ג"אן, אלא שאמר לו שמנהג העולם להדליק מימין לשמאל, ואיני יודע על פי מה קבע שזה המנהג, והמצציאות מראה שאין בזה מנהג קבוע, כי זה לא דבר שכתוב בשו"ע או בנושאי כלים, והרבה לא יודעים כלל שיש בזה נידון, ולכן א"א לומר שזה המנהג.

וגם טענת הגר"י זילברשטיין אינה מוכרחת כלל, ואדרבה בביה"ל בריש סי' רסג' רואים לא כך, דשם מקשה למה מותר להדליק מנר לנר בנרות שבת, ובשלמא בחנוכה אפי' שהעיקר זה נר אחד, מ"מ כיון שההידור נזכר בגמ' אז הכל נר של מצוה, ורק נהגו להחמיר כמ"ש בסי' תרע"ד ברמ"א, אבל בנר שבת שלא נזכר כלל בגמ' שתי נרות, ובפרט אם

מועדים

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

ראש החבורה

בענין אמירת י"ג מידות ע"י הש"ץ בימים נוראים ויו"ט

א. בהא דנהגו שהש"ץ אומר י"ג מידות לפני הציבור

הנה קיימא לן (שו"ע או"ח סי' תקסה ס"ה) שאין לומר י"ג מידות בתפילה או בסליחות, כשהוא יחיד. ועל פי זה יש לעיין במה שנהגו בראש השנה ויום הכיפורים וימים טובים, לומר י"ג מידות בפתיחת ההיכל ואח"כ התפילה שתיקן האריז"ל. והמנהג בקהילות הספרדים הוא, שאומר הש"ץ תפילה י"ג מידות לבדו, ואח"כ חוזרים הציבור על כך. ויש לעיין היאך יכול הש"ץ לומר כן לבדו, והרי אין ליחיד לומר י"ג מידות.

וכמו כן יש להעיר, על מה שנהגו בקהילות האשכנזים לומר בסליחות פיוט ה' ה', הנקרא כן על שם י"ג מידות של רחמים הנאמרות בתחילתו, ונהגו לאומרו באחד מימי סליחות בה"ב, ובאחד מעשיית, וכן בתפילת נעילה של יו"ט. וסדר אמירת פיוט זה, כפי מנהג האשכנזים בכל פיוטי הסליחות, שהש"ץ אומר הבית הראשון בקול רם, ואח"כ אומרים הציבור בית זה, ואח"כ אומרים הציבור הבית השני, והש"ץ חוזר אחריהם. וגם על זה קשה, היאך נהגו שאומר הש"ץ לבדו בלא הציבור את הבית הראשון בפיוט זה, שהוא אמירת י"ג מידות של רחמים.

ובשלמא אם היו הציבור אומרים י"ג מידות יחד, ואח"כ היה אומר גם הש"ץ, היה מקום לומר שנגרר הוא אחר אמירתם, וכיון שהתחילו לומר, ואף הוא אומר אחריהם, יש לו מעלת הציבור, אבל באופן הנהגו שהוא אומר בתפילה לבדו, צ"ב היאך רשאי לומר ביחיד. ואין לומר דשאני הכא שהוא שליח ציבור, שהרי באמת אין הוא מוציא את הציבור יד"ח באמירה זו, ואין דבריו אלא כאמירת תחינה ובקשה פרטית, וא"כ היאך רשאי לומר דברים אלו כשהוא יחיד.

ב. אם יחיד הנמצא עם ציבור יכול לומר י"ג מידות

ולכאורה היה אפשר לומר שאע"פ שהש"ץ אומר י"ג מידות לבדו, אין בזה חסרון, משום שסו"ס הוא נמצא יחד עם הציבור. ויחיד הנמצא בתוך ציבור רשאי לומר י"ג מידות, אף בשעה שהם אינם אומרים, אם עכ"פ אמרו קודם לכן, או שהם עומדים לומר אח"כ.

אמנם באמת נראה שאין ליחיד לומר י"ג מידות דרך תפילה ובקשה לבדו, אף שהוא נמצא עם ציבור. וגם כשהוא מתפלל עם ציבור, והציבור סיימו לומר י"ג מידות, והוא רוצה לומר אחריהם, אינו רשאי לעשות כן, דסו"ס אינו אומר בציבור.

וכן מבואר בספר בן איש חי (שנה ראשונה פר' כי תשא ס"ד), שכתב וז"ל "וכתבתי בסה"ק מקביציאל, אם אומר אדם שלש עשרה מידות עם הציבור, והם ממחרים לגמור אותם, והוא עודנו במחציתם, לית לן בה, והרי זה חשיב קוראם עם הציבור, כיון שהתחיל בהם עם הציבור". הרי שנסתפק באופן שהתחיל לומר י"ג מידות עם הציבור, ועדיין יש ציבור בבית הכנסת, אלא שהם כבר סיימו לומר, וגם בזה נסתפק אם יכול להמשיך עתה, או לא ימשיך כיון שעתה אין עמו ציבור. ועל זה מסיק שיכול לסיים מה שהתחיל, והיינו משום שהתחיל לקרוא בזמן שהיו הציבור אומרים עמו.

וטעמו בזה, על פי הידוע ומבואר בדברי הפוסקים (ע"י שו"ת בית יעקב סי' קכז, ערוך השלחן או"ח סי' קי"ה, ועוד)

לענין כמה הלכות בידי התפילה, שאם התחיל התפילה כהוגן יכול לסיים אף אם נשתנה הענין, וכתבו הפוסקים מקור לזה מדברי התוס' בברכות (ז, א ד"ה שאלמלי) לענין בלעם, שיש לתמוה היאך חשב לקלל את ישראל בזמן שהקב"ה כועס, והוא רגע כמימריה כמבואר בגמ' שם, ומה היה לו לומר באותו רגע. וכתבו התוס' בתירוצם השני וז"ל "אי נמי, מאחר שהיה מתחיל לקללם באותה שעה, היה מזיק אפילו לאחר כך". ומכאן למדו הפוסקים, שיש לילך לענין מעלת התפילה אחר תחילתה. ועל דרך זה נקט הבן איש חי לענין מי שהתחיל לומר י"ג מידות עם הציבור, והם מיהרו וסיימו, שמ"מ יכול לסיים כיון שהתחיל עם הציבור.

ועכ"פ חזינו מדבריו, שלולי טעם זה אין לאותו יחיד לומר י"ג מידות לבדו, אע"פ שנמצא בביהכ"נ עם הציבור, ואף אותו ציבור אמרו י"ג מידות, מ"מ כיון שאינו אומר עמהם לא יאמר י"ג מידות דרך בקשה, אלא כקורא בתורה דשרי כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקסה ס"ה). וכל ההיתר לומר י"ג מידות בדרך תפילה, הוא רק לעשרה מהציבור האומרים י"ג מידות יחד.

וכן נקט להלכה בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק ט סעיף א) שספרדי הנמצא במנין אשכנזים שאין אומרים י"ג מידות, דינו כדין יחיד, ואינו יכול לומר י"ג מידות אלא בטעמים וכקורא בתורה, כדין יחיד האומר י"ג מידות. [ועי"ש שנקט שמטעם זה ראוי לו לסיים הפסוק ונקח לא ינקה וכו'].

ולכאורה נפ"מ עוד לפי"ז, שאם סיים הש"ץ את החזרה, ועדיין אין עשרה עונים, כגון שאחד מהם לא סיים תפילתו, אין יכולים לומר י"ג מידות אלא בטעמים כקורא בתורה, ואין רשאים לומר י"ג מידות. וכן אף במנין שבו מנהג בני המקום לומר י"ג מידות, והיה המנין מצומצם וחלק מהמתפללים אין נוהגים לומר י"ג מידות, א"א לומר י"ג מידות דרך תפילה, אע"פ שיש שם ציבור, כי האומרים נחשבים כיחידים, ומותרים לומר י"ג מידות רק בטעמים ולא בדרך תפילה.

ולפי"ז תחזור למקומה השאלה על מה שנהגו שהש"ץ אומר י"ג מידות לבדו, ורק אח"כ אומרים הציבור, ויש לעיין היאך הותר לו לומר אותם, והרי קי"ל שאינם נאמרים אלא ע"י עשרה יחד.

ג. בהא דנהגו שבימים נוראים ויו"ט הש"ץ אומר י"ג מידות לבדו

והנה לענין מה שנהגו בקהילות הספרדים שבימים נוראים ויו"ט אומר הש"ץ י"ג מידות לבדו, ורק אח"כ אומרים אותם הציבור, לכאורה יש לומר בישוב טעם הדבר, שכיון שאומר אותם הש"ץ בטעמים, אין כאן צד איסור, כי להלכה אף היחיד רשאי לומר י"ג מידות בטעמים כיון שהוא דרך קריאה בתורה ולא דרך תפילה, וכמבואר בשו"ע (שם) שרשאי היחיד לומר י"ג מידות דרך קריאה בעלמא, והיינו כשאומר אותם בטעמים, ומקור הדברים הוא מ"ש התרומת הדשן (ח"א סי' ח). ומעתה כיון שהמנהג בכל מקום הוא שאומרים י"ג מידות אלו בטעמים, א"כ באופן זה הרי מותר לאומרם אף ביחיד, וי"ל שעל זה סמכו שיאמר הש"ץ י"ג מידות לבדו, כיון שאף ליחיד מותר לאומרם בטעמים.

אך יש להעיר בזה, דהנה טעם היתר אמירת י"ג מידות בטעמים ביחיד היינו משום שאז נאמרים הם בדרך קריאה ולא בדרך תחנון וכנ"ל, אולם עכ"פ מסתבר שאין ריצוי כל כך ע"י תפילה זו, כי אינו אומרה בעשרה, ואין ראוי לומר אותה אז בדרך תחנון. וא"כ אכתי קשה קצת למה תיקנו

שיאמר הש"ץ י"ג מידות בטעמים עם הציבור, ויפסיד בזה מעלת אמירתה בדרך תחנון וריצוי, ואין בקשתו מתקבלת כתפילת י"ג מידות ע"י ציבור, וצ"ע.

ויש ליישב, דהנה בעיקר אמירת תפילת י"ג מידות שנהגו לאומרה בפתיחת ההיכל בימים נוראים, ובכלל זה אף בראש השנה ובשאר ימים טובים שאין אומרים בהם תחנונים וי"ג מידות, כבר פקפקו האחרונים. ע"י בספר מעשה נסים להג"ר נסים כדורי זצ"ל (עמ' קלג), שהביא שמוה"ר שמואל ויטאל ז"ל, שסידר את כתבי אביו מהר"ו זצ"ל, תמה על מנהג זה שנהג בו רבינו האר"י, היאך אמר י"ג מידות ביו"ט ובש"ת וישב הים להגר"י הלל (ח"ב סי' יא אות ז) הביא בזה מסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל שבכת"י, שהביא בעניני חג השבועות סדר תפילה זו שהיתה כתובה במחזור של האריז"ל, וכתב וז"ל "ואמרתי להעתיקו כאן, אף על פי שלא מלאני לבי לאומרו. ואולי כוונת הרב זלה"ה לאומרו כעסק התורה, ואין קפייד בזה". וכע"ז כתב שם בתפילת יוה"כ ז"ל, "אמר שמואל, הוקשה לי בענין י"ג מדות, כיצד יאמר אותם בעת קריאת ס"ת, ואולי הוא אפשר לומר שיקרא אותם כאדם הקורא בתורה שהתירו רז"ל". והנה מה שהקשה לענין חג השבועות, הדברים מבוארים, וכמובא לעיל מהגר"נ כ"ה שהקשה בשמו, שאין לומר י"ג מידות ביו"ט. אמנם לענין יוה"כ לא נתפרש כ"כ מה הוקשה לו, והרי ראוי הוא יום זה לאמירת י"ג מידות. ומלשוננו משמע שקושייתו היא שאין ראוי לומר ד"ב בזמן קריאת התורה [והיינו בזמן פתיחת ההיכל שאז עומדים לקרוא בתורה, ומתחיל ענין זה], וכנראה כוונת קושייתו היא משום שסבר שאין זמן זה מתאים לומר בו י"ג מידות לפי בחינתו ושורשו. ועכ"פ מטעם זה מסיק מהר"ש, שיש לומר תפילת י"ג מידות זו, גם בימים טובים וגם ביוה"כ, רק כקורא בתורה, והיינו בטעמי קריאתם, ולא בדרך תחנון ותפילה.

והדבר מבואר יותר בדברי הגאון רבי משה זכות זצ"ל, בתשובות הנדפסת בשו"ת הרמ"ז הנדפס מחדש (ליקוטי תשובות סי' טז) ובספרו אגרות הרמ"ז (אגרת ז'), שכתב וז"ל "האמנם ב[א]יזה האופן יקרא י"ג מידות, הנכון הוא כקריאת התורה. וזה מאחד משני טעמים, א' כולל וא' פרטי. הכולל הוא, דהכי יליפנא משמיה דמרן האר"י זלה"ה שאין היחיד אומר כלל י"ג מידות אלא בחילופיהן בא"ת ב"ש. והב' הוא הפרטי לענינינו, כי אין כוונת הזכרת י"ג מידות ביום טוב כשל אמירתן בחול. ועל כן אין אומרים פסוק ויעבור בתפלת יום טוב כלל, כי אז הכוונה בבחינות עליונות. והוא הוא סוד אמירתן ג' פעמים, ואין בנו כח אפילו ברבים לאומרם דרך תחנון, אלא בדרך שבח. על דרך שאומרים י"ג של מי אל כמון, ומינה דעיקר אמירתן הוא כקורא בתורה". עכ"ל הרמ"ז זצ"ל.

ונמצאנו למדים מדבריו, שטעם ובחינה אחרת יש לאמירת י"ג מידות אלו בשעה זו, ולכן נאמרים הם ג' פעמים בזאח"ז, וכן אין מזכירים עמם פסוק ויעבור. וכיון שאף ביוה"כ המנהג הוא כן, מוכח שאף בו אמירת י"ג מידות אלו בזמן פתיחת ההיכל הוא מאותו טעם לפי בחינה העליונה שבה הן נאמרים ביו"ט בפתיחת ההיכל. ועכ"פ מבואר בדברי הרמ"ז שגם אז אין לאומרים בדרך תחנון, אלא כקורא בתורה ודרך שבח, ועל כן יש לאומרם בטעמים.

והובאו דברים אלו בקצרה, ע"י החיד"א בברכי יוסף (סי' תפח סק"ה), ע"י שהזכיר תורף דברי הרמ"ז הנ"ל, ונראה שכן דעתו להלכה ולמעשה.

ונמצאנו למדים, שסדר אמירת י"ג מידות בזמן פתיחת



הציבור. וא"כ אם בקדושה איכא חסרון, ק"ו שלענין י"ג מידות יהא חסרון זה כשהש"ץ אומר לבדו. וא"כ קשה היאך נהגו שהש"ץ אומר לבדו לפני הציבור.

ו. מחלוקת הראשונים אם אמירת י"ג מידות טעונה ציבור

וכדי ליישב הדברים ולבאר דין אמירת י"ג מידות ביחיד הנמצא עם הציבור, יש להקדים לבאר שורש דין זה שאמירת י"ג מידות אינה אלא בעשרה. דהנה כתב הטור (או"ח סי' תקסה) וז"ל: "כתב רב נתן שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מידות, ואיני יודע מה חשש יש בדבר, שהרי אינו אלא כקורא בתורה, שהרי לא אמרו חכמים אלא כל דבר שבקדושה כגון קדיש וקדושה וברכו". ומבואר בזה דעת הטור, שתמה על עיקר דין זה, וסבר שאין טעם להצריך שתהא אמירת י"ג מידות בעשרה, כי לא מצינו להצריך עשרה אלא באמירת דבר שבקדושה. וכן הביא בדרכי משה שם בשם ספר מנהגים, שאף המתפללים ביחיד היו אומרים י"ג מידות. ועכ"פ מלשון הטור מבואר דפשיטא ליה שאין מקום לאסור אמירת י"ג מידות ביחיד מטעם שהיא דבר שבקדושה, כי ודאי אינה בגדר דבר שבקדושה.

ובדעת רב נתן גאון שהביא הטור דס"ל שלא לומר י"ג מידות, יש לדון אם פליג וס"ל דאסור לומר י"ג מידות שלא בציבור, או אין בזה איסור, אלא מ"מ ראוי לומר דווקא בציבור. ומלשון משמע יותר, שאין מנהג היחיד לומר י"ג מידות, ולא משום שיש בזה צד איסור גמור, אלא שראוי יותר שתהא בקשה זו נאמרת ע"י ציבור, ועי' להלן מדברי רב עמרם גאון בשמו.

אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ריא) כתב וז"ל "מה שאמרת אם אומר שלוש עשרה מידות ביחיד, מסתברא לי שכל שאומר דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרין ביחיד, וכדבר שבקדושה הן. כמו שאמרו באגדה (ר"ה ז, ב) נתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה למשה בסני, ואמר כל זמן שישירא חוטאין, כשיגיע עת צרה, יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם". ומבואר בדברי הרשב"א, שיש לאסור אמירת י"ג מידות בפחות מעשרה, ויש לדמותם לדבר שבקדושה, שאינו נאמר בפחות מעשרה.

ועי' ט"ז (שם סק"ה) שכתב שאף הטור מודה לסברא זו ד"ג מידות טעונים עשרה, ומה שהתיר לאומרם היינו דרך קריאה בעלמא ולא דרך בקשה. אמנם לשון הטור לא משמע כן, אלא סתמית דבריו היא שאין טעם לאסור בזה, לפי שלא אמרו שצריך עשרה אלא בדבר שבקדושה וכו', ומשמעות דבריו שלא ראה כלל צד להצריך עשרה באמירת י"ג מידות. ועוד, שמהטור משמע שההיתר משום שאין זה דבר שבקדושה, ולחט"ז אין זה טעם ההיתר, אלא טעמו רק משום שהוא כקורא בתורה. ובשו"ת הרשב"א הנ"ל מבואר שבאמירה כקורא בתורה יש להתיר אף בדבר שנחשב דבר שבקדושה, כמו שאומרים פסוקי הקדושה ביחיד. וע"כ מלשון הטור משמע שאינו סובר כלל שיהא בזה צד איסור. וכדעת הרשב"א מבואר גם בשו"ע (או"ח סי' תקסה ס"ה) וז"ל: "אין היחיד רשאי לומר שלוש עשרה מידות דרך תפלה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם". ובלשון השו"ע מבואר, שהשוה אותם בלשון לדבר שבקדושה ממש, וכתב דדבר שבקדושה הם, ומה"ט אסר לאומרם בפחות מעשרה. ולא כלשון הרשב"א שכתב "וכדבר שבקדושה הן" [ועי' ב"י שם שהעתיק לשון הרשב"א, וכתב בשמו שאמירת י"ג מידות דבר שבקדושה הן, עי"ש ודוק].

ז. ב' טעמים להצריך ציבור באמירת י"ג מידות, ונפ"מ בזה

והנה הרשב"א הוכיח שי"ג מידות אינן נאמרים אלא בעשרה, ממה שמצינו בגמ' ר"ה שכשהראה הקב"ה למשה

אמנם כד דייקנן יתייבב גם זה, כי כבר הובאו לעיל דברי הרמ"ז, שבחינת אמירת י"ג מידות בזמן פתיחת ההיכל, היא בבחינה אחרת עליונה יותר, ועל כן אפשר לאומרם אז אע"פ שהוא יו"ט, ולכן מזכירים אותם ג' פעמים, וכמו"כ אין אומרים שם תיבות ויעבור וכו'. ומעתה ל"ק כלל ממה שאין ליחיד לומר י"ג מידות, כי ע"פ גדרי ההלכה הרי אין חסרון לאומרם ביחיד כקורא בתורה, שאין זה אלא דרך לימוד. וכל מה שפקפקו בזה הפוסקים, והעלו שלא לומר ביחיד אם אינו מעיקר סדר התפילה, הוא ע"פ מה שהביאו מהאריז"ל שאין ליחיד לומר י"ג מידות כלל, אף באופן המותר ע"פ גדרי ההלכה. וממילא בנידון דידן שהוא עצמו נהג כן לומר אף ביחיד, ומקור הנהגה זו בכתביו הוא שיאמר היחיד, ולא הוזכר שם לאומרה בציבור, ע"כ שסבר שמצד אמירתם אז שהיא בבחינה אחרת עליונה יותר כמש"כ הרמ"ז, אין חסרון זה קיים, וגם יש טעם וסיבה לאומרם אז, וממילא אין לפקפק כלל במה שנהגו שהש"ץ אומרה לבדו, כיון שמצד ההלכה מותר לומר אותם בטעמים, ואף מצד מש"כ האריז"ל שאין לומר י"ג מידות ביחיד כלל, ג"כ אין לחוש בנידון זה, וכנ"ל.

וא"כ נתייבב טעם מה שנהגו בקהילות הספרדים שהש"ץ אומר ביו"ט ובמים נוראים י"ג מידות לבדו, אע"פ שאין הציבור אומרים עמו, והטעם לזה הוא משום שרשאי אף היחיד לאומרם בטעמים וניגון. ואין הפסד באמירתם בדרך זו ע"י הש"ץ, כיון שבלא"ה כל ענין אמירתם אז אינו בדרך תחינה ובקשה.

ה. מנהג האשכנזים שהש"ץ אומר י"ג מידות לבדו דרך תחינה

אמנם אכתי יש להעיר כמו שהוקשה בתחילת הדברים, על מה שנהגו בקהילות האשכנזים לומר בסליחות פיוט ה' ה', ויל"ע היאך נהגו שאומר הש"ץ לבדו תחילה את הבית הראשון בפיוט זה, שהוא אמירת י"ג מידות של רחמים. ולפי מנהגם אין אומרים אותו בטעמים, אלא בניגון ותחינה דרך בקשה, ועל מה שמכו שיאמר אותו הש"צ לבדו.

ולכאורה היה מקום ליישב, שאמירת הש"צ היא כאמירה בציבור, כיון שלאחר מכן הציבור אומרים ג"כ י"ג מידות, אך באמת אין זה נכון בסברא, כי כשהש"צ אומר דברים אלו אין הציבור אומרים עמו, ויחיד הוא, ולא יועיל מה שהציבור חוזרים ואומרים אחריו.

וראיה לזה, דהנה כתב הביאור הלכה (סי' ככה ד"ה אלא) וז"ל "עיין במשנה ברורה במש"כ שצריכין ליהרר שלא להתאחר אחר הצבור או להקדים, כי אין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה, ועיין לעיל סוף סימן קכ"ד מה שכתבנו שם. ומסתפקא לענין ש"ץ אם הוא מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הצבור, כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל, דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה. וא"ל כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כציבור, זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לומר בעצמו קדוש וברוך". עי"ש עוד מה שצידד בזה.

ומבואר שאף לענין סדר אמירת הקדושה, שנתקן כן שהש"ץ אומר להוציא הציבור, אין הש"ץ יכול לומר לבדו אחר הציבור. ואע"פ שכבר אמרו הציבור, והוא משלים ואומר אחריהם, לא מועיל לו מה שהוא נמצא עם הציבור. א"כ קל וחומר לנידון י"ג מידות, שהש"ץ אומר לבדו, והציבור אינם אומרים עמו אלא אחריו, א"א להחשיבו כחלק מהציבור כל זמן שהציבור לא אמרו כלל ד"ז. ובפרט שפיוט זה אין בו ענין של אמירת הש"צ לצורך הציבור, ואינו דומה לקדושה שנתקנה באופן זה שתהא אמירתה ע"י הש"צ לצורך

ההיכל, הוא דווקא כקורא בתורה ובטעמים, ולא רק כשאומרם ביחיד, אלא אף אם אומרים אותם הציבור מ"מ יש לאומרם דווקא בטעמים, וכמו שנהגו הספרדים בכל מקום שאף הציבור אומרים אותם בטעמים בשעת פתיחת ההיכל, ומשום שכן הוא האופן הנכון לפי בחינת אמירתם בזמן זה, בין ביו"ט ובין בימים נוראים. וא"כ שפיר עבד אף הש"ץ שאומרם לבדו, שכיון שבלא"ה אומרים אותם בטעמים, אין בזה בית מיחוש. ואין להקשות שמפסיד מעלת אמירתם דרך תחינה כאמור לעיל, כי סדר אמירתם אז הוא דווקא באופן זה ולא דרך תחינה.

ואפשר לומר, דמה"ט תיקנו והנהיגו בכל המקומות לאומרם דווקא בסדר זה, שהש"ץ אומר והציבור חוזרים אחריו, שלא כדרך אמירת י"ג מידות לאחר הוידוי, או בזמן הסליחות, שבכל זמנים אלו אומרים אותם יחד, וכאן אומר הש"ץ והציבור חוזרים אחריו. וע"פ האמור לעיל ל"ל שטעם החילוק בזה הוא, שבכל התפילות אמירת י"ג מידות היא דרך תחנון, ועל כן ראוי שיאמר הש"ץ דווקא עם הציבור, כדי שלא יפסיד מעלת אמירתם בעשרה. משא"כ הכא בלא"ה אין לאומרם דרך תחנון אלא בטעמים וכקורא בתורה, ולכן אין כאן חשש אם יאמר הש"ץ לבדו ואחריו יאמרו הציבור, כיון שאין בחינת אמירתם אז אלא כקורא בתורה.

ד. אם יכול הש"ץ לומר י"ג מידות לבדו כקורא בתורה

ואכתי יש לעיין בזה, לפמש"כ הכף החיים (או"ח סי' קלא סק"ג) שאין היחיד רשאי לומר י"ג מידות כלל לעצמו. וההיתר לאומרם בטעמי המקרא כקורא בתורה, הוא רק אם מסיים כל הפסוק, דהיינו ונקח לא ינקה וכו', ואז יש להחשיבו כקורא בתורה, אבל אינו רשאי לסיים בתיבת "ונקה". ורק לענין י"ג מידות שנאמרים לאחר וידוי שלאחר תפילת י"ח, דעתו שם שיש לסמוך על סברת המתירים לסיים בתיבת ונקח ולומר בטעמי המקרא, אך כשאומר דרך תפילה ובקשה גרידא, שלא כחלק מסדר התפילה עצמו, אין לו לומר באופן זה ולסיים בתיבת ונקח, עי"ש בדבריו.

וגדולה מזו מצינו בדברי הב"ח צ"ל, שכתב (שנה ראשונה פר' כי תשא אות ט) וז"ל "אין היחיד אומר שלוש עשרה מידות, כי הם דבר שבקדושה שצריך עשרה, והמתפלל ביחיד כשיאמר שלוש עשרה מידות אחר הוידוי, יאמר אותם בטעמים כקורא בתורה, ועיין באחרונים ז"ל. ואני נוהג בשני וחמישי ביחיד לומר שלוש עשרה מידות דאחר הוידוי בטעמים, אבל אותם שלוש עשרה מידות דאחר נפילת אפים, איני אומר אותם אפילו בטעמים, אלא אומר כמו שהודעת לענין מקדם ותו לא מיד. ומן וכן כתוב בתורתך וכו', עד סוף שלוש עשרה מידות, אני רואה בסיוד ומכוין אותם במחשבה בלבד, כך הייתי נוהג מכמה שנים, כשאני מתפלל ביחיד בשני וחמישי" ובהמשך דבריו הביא עצה אחרת לזה, שיאמר הי"ג מידות של התחנונים שלאחר נפילת אפים, בלשון תרגום בלבד ולא בלשון הקודש. וכל זה מהטעם הנ"ל, שבמה שאינו מתיקוני סדר התפילה עצמו, כמו י"ג מידות אלו הנאמרים בשני וחמישי, אין ראוי ליחיד לומר י"ג מידות אף בטעמים.

ולפי זה אם נאמר שמה שאומר הש"ץ י"ג מידות בפתיחת ההיכל לבדו כשאין הציבור אומרים עמו, היינו משום שהוא כקורא בתורה, ואע"פ כן המנהג הוא שמסיים בתיבת ונקח ולא משלים הפסוק, א"כ לכאורה מנהג זה הוא דלא כפסק הב"ח הנ"ל שמה שאינו מעצם סדר התפילה אלא תוספת תחנונים, אין ליחיד לאומרו כלל אף בטעמים, וכן דלא כהכף החיים שם שנקט שכשהיחיד אומר י"ג מידות אין לו להפסיק באמצע הפסוק.

סדר י"ג מידות, נתעטף כשליח ציבור והראה לו סדר זה. [ועי' ריטב"א ר"ה שם, דהא דנתעטף כש"ץ יליפינן לה מדכתיב ויעבור, והיינו כש"ץ העובר לפני התיבה]. ונראה כוונתו, שממה שהראה הקב"ה דבר זה בצורה זו, משמע שאופן הכשר הדבר כראוי היינו רק באופן שנעשה ע"י ציבור.

אמנם יש לדקדק, מה משמעות ד"ז שנתעטף כש"ץ, הרי באמת לא היו ציבור ששלחוהו, ואין כאן מתפללים, והיאך נעשית אמירת דברים אלו שם כתקנם אם בעלמא הדין הוא שטעונה עשרה. ובשלמא להטור הוא לשון בעלמא, שהקב"ה אמר מידות אלו לרצות בהם על ישראל, אך להרשב"א שלמד מזה הלכה דבעי' ציבור, היאך נאמרה תפילה זו בלא היה שם ציבור. ודוחק לומר שכוונת הרשב"א רק לרמז בעלמא, שבכך שהתגלה לו בצורה זו הראה ורמז לו שאמירת י"ג מידות צריכה ציבור.

ובספר מנהגים [להר"א קלוזנר רבו של התורה"ד] (סי' ג) כתב וז"ל "רבינו משולם אומר ד"ג מדות אין לומר ביחיד כשמתפלל סליחות, מדאמרינן הקדוש ברוך הוא נתעטף כש"ץ ולמדו למשה, ש"מ אין לומר רק לש"ץ בציבור". ויש לדקדק בלשונו היאך כתב שרק לש"ץ יש לומר י"ג מידות, והרי הדין הוא שכל אחד מהציבור יכול לומר, וכמו שנהגו כל ישראל שכל הציבור אומרים י"ג מידות, ומהו שכתב "אין לומר רק לש"ץ בציבור".

עוד יש להעיר על מה שכתב בספר מנהגים (שם) "ד"ג מדות אין לומר ביחיד כשמתפלל סליחות וכו', ובעשרת ימי תשובה רשאי לומר י"ג מדות, וכן אנו נוהגין". וכן בספר המנהגים לר"א טירנא (אלול, ימי הסליחות) כתב שאפילו יחיד יכול לומר י"ג מידות בעש"ת, ובדרכי משה הקצר הביא ג"כ היתר זה. וצריך ביאור מה טעם ההיתר ומה מקורו, ובשאר עניני דבר שבקדושה כקדיש וברכו וכיו"ב לא מצינו כלל הפרש בין עש"ת לבין שאר ימות השנה, ולמה יאחזק חלק דין י"ג מידות בזה.

ובאליהו רבה (או"ח סי' תקס"ו) כתב שמדברי השו"ע שסתם וכתב שאין ליחיד לומר י"ג מידות, ולא חילק היאך ומתי, משמע דס"ל דאין לומר י"ג מידות ביחיד אפילו בעשרת ימי תשובה, וצ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר מחלוקתם עפ"מ ש"כ בשבולי הלקט (סי' כט) וז"ל "כשמשימין בעשרת ימי תשובה לומר תחנונים בעלות השחר, אם לא נתקבצו עשרה בבית הכנסת, אין אומרים י"ג מדות, אלא כשמגיע לומר פסוק ויעבור מתחיל וסלחת. דהכי אמר רב נתן גאון זצ"ל ושאר חכמים, אין מנהג לומר י"ג מדות אלא בצבור, ואין רשות ליחיד לומר אותן בתפלתו אלא בצבור, ולואי כשהצבור מתקבצין ומתעניין ועושין צדקה ומבקשים רחמים ומכוונים לבם לאביהן שבשמים והקב"ה מרחם עליהם ואינו מואס תפלתן של רבים ועונה אותן שנאמר הן אל כביר לא ימאס וכת הקדוש ברוך הוא ברית עם משה רבינו ועם אבותינו שאין חוזרות ריקן שנא' הנה אנכי כורת ברית, לפיכך אין אומרים אותן אלא בצבור. וכן השיב ה"ר אביגדור כהן צדק גר"ו לר' צדקיהו ב"ר בנימין אחי השני זצ"ל, שאין לאמרום בפחות מעשרה לא בסליחות ולא בתחנונים, שהן דברים של קדושה, וכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה, אלא מדגל ואומר ויקרא בשם ה' ושם נאמר וסלחת לעווניו ולחטאתו ונחלתנו". עכ"ל.

ומתבאר מדברי השבולי הלקט, ב' טעמים להא דאין אומרים י"ג מידות בפחות מעשרה, שבטעם השני בשם ר' אביגדור כהן צדק כתב שהוא משום שנחשבים דבר שבקדושה,

מחמת מעלתן וחשיבותן, וכדין כל דבר שבקדושה שאינו אלא בעשרה. אכן לפי הטעם הראשון שהעתיק בשם רב נתן גאון, אין הטעם משום קדושתן ומעלתן של י"ג מידות, אלא משום שמה שנכתרה ברית על דברים אלו, שישמע הקב"ה לעולם קול בקשה זו, היינו אם יאמרו כן בציבור, שהקב"ה מרוצה להם יותר, אך ליחיד לא נאמרה ברית והבטחה זו. ומובן היטב שמה"ט אין ראוי לו לבקש מטעם זה, כי לא נאמרה הבטחה זו אליו, אלא לציבור בלבד. וטעם זה להצריך עשרה באמירת י"ג מידות כדי שתהא התפילה ראויה להתקבל, מבואר ג"כ בשו"ת ר"י מיגאש (סי' פג) ובאור זרוע (הל' ט' באב סי' תטז) ע"ש.

ובזה מבואר טעם דברי ספר מנהגים והדרכי משה, שנקטו שרשאי אף יחיד לומר י"ג מידות בעש"ת, אע"פ שבשאר ימות השנה אין לומר אותם אלא בציבור. ולהנ"ל טעמם הוא, דס"ל כמו שנקט הטור הנ"ל דודאי לא הוה דבר שבקדושה, אלא בקשה ותחנון בעלמא, ועיקר אמירתם היא באופן זה להזכיר מידת רחמנותו של הקב"ה, ולבקש שינהג בה עמנו, ולכן מדין דבר שבקדושה לא היה מקום להצריך לומר אותם בעשרה. ומה שאין לאומרום ביחיד הוא רק משום שהברית הכרותה על אמירתם היא רק לציבור, שהקב"ה מתרצה להם, ואין ראוי ליחיד להשתמש בהם ולבקש רחמים מצד מידות אלו. ועל כן סוברים, דכיון דמצינו (ר"ה יח, א) דעש"ת הם ימי רצון, דומיא דעת שהציבור מתפללין, א"כ בזמן זה אף היחיד רשאי לבקש רחמים על עצמו בזכות מידות אלו.

אמנם מדברי השו"ע שלא הזכיר היתר זה, דקדק הא"ר שחולק וסובר שאף בעש"ת אין ליחיד לומר י"ג מידות וכו"ל. וטעם מחלוקתו ע"ז י"ל, בדברי השו"ע הרי מבואר דהא דאין לומר י"ג מידות ביחיד היינו משום שהם דבר שבקדושה, וכלשון הרב אביגדור כהן צדק המובא בשבולי הלקט. וגדר הדברים הוא, דאמירת דברים אלו אינה רק בקשת רחמים, אלא יסודם הוא הזכרת שבחו של הקב"ה והנהגתו הנעלית, [וממילא כאשר מזכירים שבחו בכך, מתעוררים מידות רחמינו על הנבראים], והזכרת שבח זו אף היא דינה כדן דבר שבקדושה, וטעונה עשרה. וא"ש היטב, דמהאי טעמא פשיטא ליה שאין טעם כלל לחלק בדיון, ולהתיר ליחיד לומר אותן בעש"ת, אלא דינם כדן שאר דבר שבקדושה שאינו נאמר אלא בעשרה.

ובזה יש לבאר דברי הרשב"א, שלמד דבר זה ממה שאמרו שנתעטף הקב"ה כש"ץ, ולכאורה צ"ב מה טיבו של ש"ץ זה שאין עמו ציבור. אולם לפי המבואר י"ל, דבדעת הרשב"א ג"כ י"ל שסובר ש"ג מידות אינן דבר שבקדושה ממש, [ולשונו היא "שכדבר שבקדושה הן", והיינו שדימה דינם לדין דבר שבקדושה, אולם י"ל לדבריו הטעם הוא משום שאין להזכיר ריצוי זה ליחיד], וא"כ י"ל דס"ל להרשב"א, שש"ץ שתפילתו היא עבור ובעד הציבור, הרי היא נשמעת ורצויה, כיון שאינו מתפלל רק על צרכיו הפרטיים, אלא על צורך של ציבור, והציבור רצויים לפני ה', ואין הדבר תלוי דווקא בזה שכולם מתפללים. וכמו"כ י"ל שכיון שמתפלל בשליחות כולם ובעבורם, ודעתם מסכמת לכך, הרי תפילתו רצויה להתקבל עבורם. וזה מה שהראהו הקב"ה למשה, שתפילה זו של י"ג מידות ראויה להיזכר דווקא לצורך הציבור ובעבורם, ולא לצורך יחיד בלבד.

וא"ש לשון ספר מנהגים בשם רבינו משולם המובא לעיל, שלמד מדברי הגמ' בר"ה שאין לומר י"ג מידות אלא לש"ץ, ולכאורה תמוה, דדין זה תלוי בציבור, וכל יחיד מהציבור אומר י"ג מידות לבדו, ולמה נקט ש"ץ. ולפי הנ"ל א"ש,

שנקט ד"ז כלשון הגמ' וצורת הלימוד, ולא משום שרק ש"ץ רשאי לומר, אלא יש היתר מיוחד גם לש"ץ, ומשום שאומר הדברים לצורך הציבור לרצות עליהם, ולכן רשאי לומר י"ג מידות אף לבדו, כיון שאומר בעבור כל הציבור ולצרכם.

וכל זה משום שאין י"ג מידות נחשבים דבר שבקדושה ממש, ואזיל בזה ספר המנהגים לשיטתו, שכתב בהמשך דבריו שאף יחיד רשאי לומר אותם בעש"ת, ונתבאר לעיל הטעם משום שהעיקר תלוי בזה שהם לרצון וברית כרותה שיתקבלו, וא"כ מטעם זה רשאי גם ש"ץ לומר י"ג מידות אלו עבור הציבור, ואף כשהוא אומרם לבדו.

ח. ביאור טעם מנהג האשכנזים שהש"ץ אומר י"ג מידות בדרך תחינה

והנה ע"פ האמור, הרי יש מקום לבאר שש"ץ המתפלל עבור הציבור ובשליחותם, רשאי לומר י"ג מידות לפני שהציבור אומרים אותם, ומשום דנהי דיחיד הוא, מ"מ אין תפילתו על צרכי עצמו לחוד, אלא על כל הציבור, ואף ע"ז י"ל שברית כרותה היא ל"ג מידות שאינן חוזרות ריקם, וכמו שנתבאר בדעת ספר המנהגים. ונמצא דדין זה יאחזק תלוי בשני הטעמים המובאים לעיל בהא דאמירת י"ג מידות היא רק בציבור. שאם איסור אמירתם ליחיד הוא משום שדבר שבקדושה הוא ובעי ציבור, אף הש"ץ לא יאחזק רשאי לאומרום לבדו, כשם שאינו יכול לומר פסוקי הקדושה לבדו אם אינם נאמרים להוציא את הציבור, וכמובא לעיל מדברי הביאור הלכה. אולם לסוברים שהטעם לומר י"ג מידות רק בציבור אינו מדין דבר שבקדושה, אלא משום שברית כרותה להם שאינם חוזרות ריקם, ודווקא כשהם נאמרים בציבור, א"כ י"ל דה"ה ביחיד האומר עבור הציבור.

ולפי זה לענין המנהגים שהובאו לעיל שהש"ץ אומר י"ג מידות לבדו, לפני שהציבור אומרים אותם, תלוי הדבר ג"כ במחלוקת זו. ומנהג הספרדים שהש"ץ אומר י"ג מידות לבדו בפתיחת ההיכל בימים נוראים ויו"ט, אין ליישבו ע"פ הנ"ל, שכיון שהשו"ע פסק שמה שאין לומר י"ג מידות ביחיד הוא משום שהם דבר שבקדושה, א"כ אין מקום להתיר לש"ץ לומר י"ג מידות לבדו מחמת שאומר עבור הציבור, ולא סגי בטעם זה להתיר וכו"ל. וע"כ טעם ההיתר בזה הוא משום שאומר בטעמים וכקורא בתורה, ובכ"ה"ג אף היחיד רשאי לומר י"ג מידות לבדו, וכמבואר לעיל.

אמנם מה שנהגו האשכנזים לומר פיוט ה' ה', ובו מזכיר הש"ץ י"ג מידות תחילה, בדרך תחינה, לפני שהציבור אומרים אותם, שלא נתבאר עד עתה ישוב וביאור לטעם מנהג זה, להמבואר כאן נמצא שיש מקום ליישב, שנהגו כן ע"פ שיטת הראשונים הסוברים שהטעם שאין לומר י"ג מידות אלא בציבור הוא משום שברית כרותה עליהם רק לצורך הציבור, ולא מטעם שנחשבים דבר שבקדושה. ולכן ס"ל שאם הש"ץ אומר י"ג מידות לבדו ליכא בזה צד איסור, משום שאמירת י"ג מידות אלו על ידו היא בעבור ולצורך כל הציבור, ולכן תפילתו ראויה להתקבל לרצון לפני ה'.

ט. מקור לזה מדברי הרמ"א לענין אמירת סליחות ביחיד

ונראה להוכיח שכן היא דעת הרמ"א, שהטעם שאין ליחיד לומר י"ג מידות אינו משום שהם נחשבים כדבר שבקדושה כדעת השו"ע, אלא משום שברית כרותה להם שאינם חוזרים ריקם, והיינו דווקא כשנאמרים ע"י הציבור, שמוכרחים הם שאינם נאמרים.

דהנה בשו"ע (או"ח סי' תקס"ה) כתב "אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, דדבר שבקדושה הם". והרמ"א שם כתב "וכן אין ליחיד לומר סליחות או ויעבור". וכבר תמה על זה הב"ח (שם) וכתב וז"ל



מבלבלין השומעים וא"כ מאי שייך מנהג טוב הלא מדינא מחויב לחנכם בקריאת מגילה כנז' לעיל סעי' א. וכתב דאולי מדין חינוך היה יוצא אפילו אם היה קורא לפניהם בבית, אבל כדי לפרסם הנס ביותר טוב להביאם לבית המדרש שישמעו בציבור כדי לחנכם שגם בגדלותם ישמעו בציבור ע"ש. והנה הא מילתא פשיטא דאף בקורא את המגילה לעצמו אית ליה דין פרסומי ניסא כמבואר בב"ר ר"ס תרפ"ט ס"ב גבי דין חרש (ועי' במשנ"ב שם סק"ה ובשעה"צ סק"ז), וא"כ אף זה הקורא לבניו הקטנים בביתו אף דלית להו עשרה אית להו דין פרסומי ניסא, וחיידוש הבאור הלכה הוא דאעפ"כ מוטל על האב לחנכם לפרסם הנס ביותר ע"י שייחנכם לקרות המגילה בציבור כדי שגם בגדלותם יקראוה בציבור.

אכן דבריו צ"ע לכאורה ממש"כ בבאור הלכה לעיל סי' תרעה (ד"ה ולדידן) דאין חיוב על האב לחנך בנו הקטן אלא בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בהידור דגם גדול אינו מחויב בו אלא משום הידור מצוה אינו מחויב לחנך בו את הקטן יעו"ש. והנה קריאת המגילה בעשרה הוא חיוב מדינא כמבואר בשו"ע (סי' תרצ סעי' יח), ואע"פ דבדיעבד יצא יד"ח אף שקראה ביחיד כנז' שם, מ"מ מאחר דמעיקר דינא בעינן שיקראנה בעשרה ודאי דאיכא נמי חיוב חינוך לזה, וא"כ הדרא קושיותיו הנ"ל לדוכתא מאי מנהג טוב הוא, הא מדינא חייב לחנכו לקרותה בעשרה הואיל וגבי גדול איכא חיוב בזה מעיקר דינא.

ולכאורה היה נראה להכריח מזה דהבאה"ל מיירי דאכן מצוין עשרה בביתו ואפ"ה טוב לחנכם לקרות המגילה בציבור גדול ובבית הכנסת דאיכא בזה פרסומי ניסא טפי הן מצד הציבור הגדול והעם הרב הנמצא שם והן מצד המקום, דבזה הואיל וליכא חיוב לגדול מדינא רק הידור דתוספת פרסומי ניסא (עי' ר"ן מגילה ג. ד"ה וא"ת) להכי גבי קטן הוא רק מנהג טוב. (ואמנם אי"ז במשמעות דבריו כ"כ, ולדידי אכתי צ"ע).

אכן לפ"ז יש להעיר קצת במש"כ לעיל במשנ"ב (סי' תרעה ס"ג ס"ק יד) דאף דקטן שהגיע לחינוך צריך להדליק, מ"מ אין צריך להחמיר כולי האי ודי שידליק בכל לילה רק נר אחד יעו"ש. והנה אע"פ שמדינא אין חייב לחנכו בהידור זה הואיל וגדול נמי אין חייב בזה מדינא (כמש"כ בבאה"ל שם הנ"ל), עכ"פ הא למתבאר לעיל הו"ל למימר דמ"מ איכא מנהג טוב לחנכו לפרסם הנס ביותר ע"י שידליק גם את נרות ההידור הואיל ועל ידיהו איכא תוספת פרסומי ניסא כמבואר בתוס' שבת (כא: ד"ה והמהדרין).

ויד"נ האברך המופלג הרה"ג ר' מרדכי נטף שליט"א השביני בזה ד"ל דשאני נ"ח דאית ליה הוצאות שמן ופתילות ואפשר דלכך לא מחייבינן ליה לחנך בנו לזה משא"כ גבי קריאת המגילה בציבור.

ולפענ"ד נראה בהא דשאני תוספת פרסומי ניסא דנ"ח דעיקרו הוא כהידור שאינו בגוף המצוה דהא מעיקר דינא סגי לן בנר אחד ולהכי ליכא בזה אפילו מנהג טוב לחנכם לזה, משא"כ גבי תוספת פרסומי ניסא דמגילה ע"י קריאתה בפני עם רב דהוי כהידור בגוף מצות קריאת המגילה להכי שפיר איכא בהא מנהג טוב לחנכם לזה.

הרב מרדכי נטף

משנכנס אדר (ראשון) מרבין בשמחה

איתא בגמרא (תענית כט ע"א) משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה ולימצי נפשיה באדר

ועכ"פ בין אם נימא כהט"ז ובין אם נימא דדברי הרמ"א הם על כל הסליחות, עכ"פ ממה שנקט כן אף על אמירת סליחות גרידא שלא מזכירים בה ויעבור, מוכח שסובר שאין הטעם משום דבר שבקדושה, דטעם זה שייך רק על אותן י"ג מידות עצמן, שרק הם דבר שבקדושה. ונקט הרמ"א שאף הסליחות אין לומר ביחיד, והיינו משום שהם שייכים לענין הריצוי המיוחד של י"ג מידות שעל ידם כפרת החטאים, ולהם שייכת תפילת הסליחות, וכל ענינם הוא לרצות על הציבור, שברית כרותה שאין הקב"ה מואסם. וכל זה מבואר בלשון האו"ז הנ"ל, שכתב שזה הטעם לכך שאין לומר י"ג מידות ביחיד. שרק לציבור נכרתה ברית זו שאין י"ג מידות אלו חוזרות ריקם. וי"ל שמשום כך אף הסליחות השייכים לענין ריצוי זה אין לאומרם ביחיד. וכיון שדקדוק לשון הרמ"א להשוות סליחות וי"ג מידות, שאמירתם דווקא בציבור היא מאותו טעם, יש ללמוד מזה שגם מניעת אמירת י"ג מידות ביחיד אינה אלא מטעם שלא נכרתה ברית עליהם אלא לציבור, ולא מטעם דבר שבקדושה. ולפי מה שנתבאר שלהרמ"א העיקר להלכה שמניעת אמירת י"ג מידות ביחיד היא רק משום שנכרתה ברית עליהם שמרצים לציבור ולא ליחיד, שפיר עולה יפה להלכה מה שנהגו האשכנזים בפיטו ה' ה', שהש"ץ אומרו תחילה לבדו בדרך תחינה. ואע"פ שאין עמו י' האומרים, מ"מ כיון שאומר לצורך ובשליחות הציבור, אין בזה חסרון, וכמבואר לעיל.

י. דין יחיד הנמצא עם ציבור ואומר י"ג מידות לבדו

ולפי האמור, נמצא לענין הספק המובא לעיל בדין יחיד הנמצא עם ציבור, שבין אם הם אינם אומרים י"ג מידות כלל, ובין אם הם מתפללים וכבר אמרו י"ג מידות, אינו רשאי לומר י"ג מידות דרך תחינה, אלא רק כקורא בתורה בטעמיהם, וע"פ הכללים הנזכרים לעיל באופן ההיתר ליחיד לומר י"ג מידות כקורא בתורה.

ולענין ש"ץ, אם רשאי לומר י"ג מידות דרך תחינה באופן שאין עשרה האומרים עמו, נראה שיהא הדבר תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל, שלסוברים שאין יחיד רשאי לומר י"ג מידות כי נכרתה ברית עליהם לרבים ולא ליחיד, א"כ כה"ג כיון שמתפלל לצורך ובשליחות הרבים רשאי לומר י"ג מידות אף בדרך תחינה, אולם לסוברים שהטעם שאין לומר כן הוא משום שאין לומר דבר שבקדושה בפחות מעשרה, א"כ דינו כדן צירוף לענין שאר דבר שבקדושה.

ועכ"פ לדעת השו"ע שמה שאין לומר י"ג מידות ביחיד הוא משום שיש להם דין דבר שבקדושה, אין מקום לחלק בזה בין הש"ץ לבין שאר היחידים, ואם אין עשרה האומרים יחד, אף הש"ץ לא יאמר י"ג מידות אלא בטעמים וכקורא בתורה. ולפי"ז אין ראוי לספרדי לעבור לפני התיבה ולומר לבדו פיוט י"ג מידות בלא טעמים בקהילות האשכנזים הנוהגים לאומרו, כי לדעת השו"ע שיי"ג מידות הם כדבר שבקדושה ממש, אין על מה לסמוך לאומרם בלא טעמים דרך תחינה, אף כשאומר כן כשליח ציבור, ורק לדעת הרמ"א יש טעם להתיר דבר זה וכמש"נ. אבל כשמתפלל עם הציבור ויש י' האומרים פיוט זה שיש בו אמירת י"ג מידות, יכול לומר עמהם י"ג מידות בניגון תפילה ובקשה, כי כך ניתנו להיאמר בציבור.

הרב יוסף חיים יפרח

בענין חובת חינוך קטן לפרסומי ניסא

בשו"ע (סי' תרפ"ט סעי' ו) כתב דמנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמע מקרא מגילה. ובבאור הלכה שם העיר, דהא ודאי כוונתו לקטנים שהגיעו לחינוך, דהלא קטנים ביותר

"ויראה לי דבסליחות בלא ויעבור אין שום איסור, דאינו אלא תחנונים בעלמא, ודברי האור זרוע צריך לפרש דהכי קאמר, אין ליחיד לומר סליחות כנהוג עם ויעבור, שזה ודאי אסור, ולא משום סליחות אלא משום ויעבור, שהרי אומר ויעבור דרך תפלה ובקשת רחמים, אלא אפילו ויעבור לחוד בלא סליחות נמי אסור. ולא תימא דהוי כדרך קריאה בעלמא כמו קדושה ואופנים, מאחר שעיקר כוונתו לבקש רחמים וכו' אבל סליחות לחוד בלא ויעבור אין איסור, נ"ל פשוט, ודלא כמהר"א בתרומת הדשן (ח"א סימן ח) עיין שם, עכ"ל הב"ח. ולשון הרמ"א לא משמע כן.

והמג"א (שם סק"ו) הביא ג"כ תמיהה הב"ח, וכתב שכוונת הרמ"א שאין ליחיד לומר סליחות באמצע תפילת י"ח. וכן הוא בדרכי משה שם, והובא בפמ"ג באשל אברהם שם. ובביאור הגר"א הביא דבריו, ותמה שלשון הרמ"א "סליחות וכן ויעבור" משמע שיש להשוותם, ויש חסרון באמירת הסליחות ליחיד, אף באופן שאין בזה הפסק.

והט"ז שם (סק"ה) כתב וז"ל "ובמ"ש רמ"א שגם סליחות א"ל ביחיד, והוא מדברי א"ז פ"ק דתענית, לא ידענא טעמא, שהרי אין בהם רק תחינות לחוד, וכי אסור ליחיד לומר תחינות מה שירצה. ומו"ח ז"ל מתיר לומר סליחות בלא ויעבור, וצ"ל דאיסור הוא משום שמזכיר בסליחות וזכור לנו היום ברית שלש עשרה, וכן בהרבה סליחות נמצא שמזכיר זכות שלש עשרה מדות, ואותן אין לאומרם אף בלא ויעבור, אבל אותן סליחות שאין נזכר בהם שלש עשרה מידות, ודאי יכול יחיד לאומרם ואין בזה חשש", עכ"ל.

אמנם מקור הלכה זו שכתב הרמ"א, הוא מדברי האו"ז (ח"ב הל' תשעה באב ס' תטז) שכתב וז"ל "כתוב בדברי הגאונים דאין ליחיד אומר סליחות כלל, ואינו אומר ויעבור, לפי שא"א י"ג מדות ביחיד אלא בצבור, שכך אמרו חכמים ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם". והנה מבואר בלשון האו"ז שאף אמירת הסליחות לבדה אסורה, ולא משמע שכוונתו כה"ח, וכבר הביא הב"ח שבתורה"ד מבואר שלא כדבריו, וגם לשון הרמ"א לא משמע כדברי הב"ח.

וכן במש"כ המג"א לבאר דין זה, יש להעיר שמדברי האו"ז לא נראה כן, אלא נראה שלעולם אין לומר סליחות, אף כשאנו בתוך תפילת י"ח, וכן נראה לפי טעמו של האו"ז שתלה הדבר במה שברית כרותה לי"ג מידות.

ודברי הט"ז יכולים שפיר להתפרש בדעת האו"ז, מצד הטעם שכתב האו"ז, שהוא מתאים גם לפי סברת הט"ז. אולם סתימת לשון האו"ז נראה יותר דכללא הוא שאין ליחיד לומר סליחות כלל, וכן הוא משמעות לשון הרמ"א שהעתיק הדבר בסתמא ולא חילק בין חלקי הסליחות.

ויש לפרש דברי הרמ"א לפי המבואר בלבוש (או"ח סי' תקפא) שהסליחות נתקנו לאומרם כעין תפילה, ולכן בתחילתם אומרים אשרי, ופסוקי הסליחות שהם כפסוקי דזמרה, ואח"כ אומרים י"ג מידות, שהם כתפילה, ולאח"ז וידוי ונפילת אפים, ואח"כ קדיש, ומה"ט אומרים קדיש תתקבל, לפי שהם כסדר תפילה, עי"ש בדבריו. וי"ל שהמקור לזה מדברי הגמ' ברה"י (ז, ב) שהוזכר על י"ג מידות לשון סדר תפילה, הרי שאמירתם אינה בקשה גרידא, אלא היא בגדר תפילה.

ולפי"ז מבואר, שכל הסליחות שתיקנו לאומרם, הם בתורת מטבע תפילה, ועיקר התפילה שבהם הוא הי"ג מידות, וכל שאר החלקים, נתקנו כחלק מתפילה כללית זו. ועפ"י י"ל כעין דברי הט"ז הנ"ל לא רק לגבי סליחות שמזכירים בהם י"ג מידות, אלא אף על שאר הסליחות, שגם הם שייכים למעלת י"ג מידות וענינם.

דבריא מזליה, ע"כ.

וכתב הריטב"א דאף דס"ל לרב שאין מזל לישראל (שבת קנו ע"א), צ"ל דהיינו בכל השנה אבל בחדשים אדר ואב יש מזל לישראל או שמזל דהכא לאו דוקא אלא מזל היינו גזירה, ע"ש.

ולגבי מהות ריבוי השמחה באדר לא פירטו לנו חז"ל במה דברים אמורים וכפי שפירטו לגבי מיעוט השמחה בחודש אב, וכתב בספר המכתם כאן שאין הכוונה להרבות במאכל ומשתה אלא להרבות בשמחות מצוה ולשמח לב העניים והאבינונים. וכעין זה כתב בנימוקי אורח חיים (סימן תרפו) שמצוה בכל מה דאפשר להרבות בלבו ובעניניו בשמחה של מצוה ולקיים דברי חכמים, ושלפיכך לא פירטו לנו חכמים במה ירבה בשמחה כי זה נתון לכל אחד ואחד שישער בלבבו ונפשו איזה דבר ירבה אצלו השמחה.

[דין זה דמרבין בשמחה הביאוהו הר"ן והרא"ש, ואילו הרמב"ם השמיטו וכן לא הובא בשלחן ערוך, ובמג"א (סי' תרפה סק"ה) הביאו. ועי' חת"ס (שו"ת ח"א סי' קס) שכתב דאפשר דכל דברי רב בגמ' הם לשיטתו ולדין לס"ל ע"ש. והגר"ח זצ"ל כתב (דרך שיחה עמ' קפח) שיתכן שהרמב"ם והשו"ע סוברים שאין זה חיוב מן הדין אלא עצה גרידא ומשא"כ מיעוט השמחה דאב ששם יש פרטי דיני איסור וע"כ הביאום להלכה].

ועתה נברר בס"ד את שורש דין זה, ונקדים תחילה מה שיש לעורר בפרטי הדין: א. צ"ב לשון הגמ' "כשם" שמשנכנס אב וכו', ולא אמרו פשוט משנכנס אדר מרבין בשמחה. ב. עוד צ"ב לשון הגמ' "מרבין" בשמחה, מ"ט נקט לשון ריבוי. ג. עוד צ"ב דברי רב פפא "הלכך" בר ישראל דאית ליה דינא וכו', איך ענין זה קשור לריבוי ומיעוט השמחה. ד. עוד צ"ב טעם התקנה להרבות בשמחה כבר מתחילת החודש מה שלא מציינו בשאר המועדים הקדמת ענין החג לתחילת החודש. ה. וכן יל"ע ענינים של ימי חודש אדר שאחרי פורים וימי חודש אב שאחר תשעה באב בדין זה. ו. ועוד יל"ע בשנה מעוברת האם מרבין בשמחה כבר משנכנס אדר ראשון או שדין זה נאמר רק באדר שחל בו פורים.

והנה רש"י כתב ע"ד הגמ' משנכנס אדר, ימי ניסים היו לישראל פורים ופסח. וכבר דברו בזה מה ענין פסח לדין ריבוי בשמחה דאדר.

האליה רבה (סי' תרפה סק"ח) הוציא מדברי רש"י הללו דדינא דמרבין בשמחה קאי גם על חודש ניסן. ולפ"ז צריך לומר דמש"כ בגמ' משנכנס אדר היינו עד סוף ניסן, ויל"ע אם גם דינא דרב פפא דלימצוי נפשיה באדר שייך גם בניסן. ועי' במהר"ם אלשיך (עה"ת פרשת בא) בביאור הפסוק "החודש הזה לכם ראש חדשים", שבא הכתוב כאן לבשר לעם ישראל שאף שחודש ניסן הוא מזל טלה ומזלם של המצרים למעלה והם היו יראים מהמזל העוזר למצרים, בכל זאת "לכם ראש חודשים" שאדרבא לכם יהפך החודש הזה לראש ולעטרת צבי תמיד, ומסיים וז"ל 'הוא מאמרם ז"ל האי מאן דאית ליה תיגרא בהדי גוי ליתבעי בניסן'. וצ"ע דבגמ' אמרו כן על חודש אדר, ושם ס"ל כה"א הנ"ל שמשנכנס אדר ואף אחרי אדר גם ניסן מרבין בו בשמחה ועל נמי קאי דינא דר"פ.

ועפ"ז נראה ליישב מה שהקשו באחרונים מדוע תיקנו הך דינא דמרבין בשמחה רק בחודש אדר ופורים מה שלא מציינו כן בשער מועדות, שבאמת בחדשים אדר וניסן קם דינא דמרבין בשמחה ודינא דרב פפא, ולא תמצא ימים שמחים וגדולים מאלו, כי אלו החודשים מדרך הטבע היו חודשים קשים לעם ישראל, באדר כי בו נגזרה הגזירה

להשמיד להרוג ולאבד, ובחודש ניסן בהיות ומזלם של המצרים למעלה, ובשניהם נעשה נס שווה שנתהפך לטובה וכלשון הפסוק "והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה", ואם כן בנסים גדולים כאלו שנהפכו החודשים הללו לטובה [אם בהיפוך המזל ואם בגזירתו יתברך כד' הריטב"א לעיל] על כן ראו חז"ל לתקן שמחה מיוחדת כבר מר"ח ולא רק ביום המסוגל כי כל החודש נהפך לטובה.

ומובן לפי זה מהיכן הוציא רב פפא את דינו שהדגיש 'הלכך' בר ישראל וכו', דכיון דדינא דמרבין בשמחה בחודש אדר הוא משום שעצם מהותו וסגולתו של החודש נהפך לישראל לטובה, על כן ודאי שזמן מסוגל הוא להצליח אל מול שאר העמים.

ואתי שפיר נמי בזה דברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"א) שכל החודש כולו כשר לקריאת המגילה, והביאו השו"ע (סי' תרפ"ח ס"ז) למי שאנוס ולא יכול לשמוע מגילה בזמנה, וה"ט כי החודש כולו נהפך לטובה במפלת המן וגדולת מרדכי.

אמנם עדיין צ"ב דבשלמא בניסן חזינו שנהפך מהותו של החודש לטובה שהרי החשש היה ממזלו של החודש ובכל זאת נגאלו בו וע"כ שהחודש נהפך לטובה, אבל באדר היכן מצאנו ש"החודש" כולו נהפך לטובה, הלא הגזירה היתה על היום המיועד בלבד ושם מזלו של אותו יום בלבד נשתנה וא"כ מה ביאור הפסוק "והחודש אשר נהפך", ועי' להגר"א בפ' למגילת אסתר (פ"ט כב) שכתב לבאר שהנה כשמצפים ליום המיוחל בו יגיע לאדם איזו טובה, ככל שיתקרב אותו היום כן תגדל השמחה והתקוה, ולהיפך בגזירה רעה ככל שיתקרב יום ביצוע הגזירה כך תגדל החרדה והצרה, ואם כן לולי ה' שהיה לנו בהגיע חודש אדר היו ישראל נמצאים בצרה גדולה ביותר, ועל ידי הנס הגדול שעשה הש"ת נהפך החודש כולו ובמקום היגון שהיו עתידים להיות שריים בו נהפך החודש כולו לשמחה. ובזה מסביר הגר"א את דברי הגמרא "כשם" שמשנכנס אב ממעטין כך משנכנס אדר מרבין, והיינו כי כמו שבאב כל החודש היה ביגון כך באדר כל החודש היה צריך להיות ביגון ונהפך כולו לטובה.

ובזה מיושב נמי אמרם ז"ל משנכנס "ממעטין" ומשנכנס "מרבין" וה"ט כי ככל שמתקרב היום המיועד כן תרבה השמחה או העצב וכנ"ל, וכך כתב בספר מכתב מאלהו (ח"ב עמ' קכא) לדיוק ממש"כ "כשם" וכו' שכמו שבחודש אב הולכים וממעטים בשמחה מיום ליום החל מר"ח ושבע שחל בו וערב ת"ב ויום ת"ב, כך בחודש אדר מרבין והולכים בשמחה מיום ליום.

ואמנם הפשט הפשוט שלשון מרבין וממעטין היינו משאר ימות השנה בהם השמחה קיימת ובאדר מרבין יותר ובאב ממעטין יותר משאר ימות השנה, [וכעין הא דתנן (במגילה ה"ב) גבי תעניות של גשמים שממעטין במשא ומתן של שמחה], וגם קצת קשה לבאר שמרבין וממעטין בענין שכל יום מוסיף והולך וכדברי המכת"מ הנ"ל, שהרי דינא דמרבין בשמחה קאי נמי בימים שאחר פורים וכדלהלן, ולא יתכן להרבות בשמחה בימים שאחרי פורים יותר מיום פורים עצמו.

והנה מסתימת דברי רב פפא דלימצוי ליה באדר ולישתמיט מיניה באב משמע דקאי על כל החודש (כ"כ המג"א סי' תקנא סק"ב בשם רבנו ירוחם, ועי' בקרבן נתנאל תענית פ"ד אות ה), ומאידך דינא דממעטין בשמחה בחודש אב לא קאי על הימים שאחר תשעה באב (סי' תקנא ס"ד). וע"פ דרכנו יש לחלק בין הדינים, דמזל חודש אב כולו הוא לא טוב לישראל ולכן בעינן להשתמש מן הגוי בכל החודש

וכן חודש אדר כולו מזל טוב לישראל, ואף הא דמרבין בשמחה י"ל דהוא בכל החודש [ולה"א אף בחודש ניסן כאמור] והיינו משום שאין שמחת החודש משום המאורע שהיה אלא על מה שהפכו הש"ת לחודש זה מיגון לשמחה וכן בחודש ניסן וכמשנ"ת, אבל מיעוט השמחה בחודש אב אין עניינו על "היפוך החודש" לרעה אלא מדיני אבילות החורבן הוא, וכיון שעבר היום המר והנמהר ומתחילין ימי נחמה פסק דינא דממעטין בשמחה.

והאירני לנכון גיסי הרב אריאל אפרים אהרנוב שליט"א שגם מדברי המכתם שהבאנו לעיל מוכח שענין השמחה בחודש אדר אינו הקדמת מצות שמחת פורים, אלא הוא ענין בפני עצמו על החודש שנהפך לטובה וגדר השמחה בו שונה משמחת פורים ששם השמחה במאכל ומשתה ואילו כאן בשמחות של מצוה מיידיין.

ובענין משנכנס אדר ראשון בשנה מעוברת אי מרבין בו בשמחה, הנה בגמרא (מגילה ו' ע"ב) איפסיקא הלכתא כרשב"ג דס"ל שכל מצוות שנוהגות באדר שני אין נוהגות בראשון, ואמנם הספד ותענית מודה רשב"ג דשוין, כלומר שימים ב"ד וט"ו באדר ראשון אסורין בהספד ותענית. ואמרו שם בגמרא דרבי אליעזר ברבי יוסי דס"ל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון ומצוות פורים נעשות באדר ראשון טעמיה משום דאין מעבירין על המצוות, וטעמיה דרשב"ג משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף ולפיכך לעולם מצוות פורים נעשות באדר הסמוך לניסן.

היוצא מדברי הגמרא, שאדר ראשון יש לו קשר ושייכות לנס פורים ואי לאו ענין "מסמך גאולה לגאולה" מצוות פורים היו נעשות באדר ראשון שהרי אין מעבירין על המצוות וכדס"ל לרבי אליעזר ברבי יוסי, ועי' במשנה ברורה (תרצ"א סק"א ובשעה"צ שם) דמה"ט אם טעה ואמר בתפילה על הניסים באדר ראשון לא הוי הפסק. ולכן על אף שאת מצוות הפורים דחינו לאדר שני מכל מקום הספד ותענית אסורים בימי פורים דאדר ראשון, וכך כתב הבית יוסף (סוף סימן תרצ"ז) דנוהגים בימי פורים דאדר ראשון שלא ליפול על פניהם ושלא לומר מזמור יענך ה' ביום צרה "משום דיומי נס והצלה הם". ולפ"ז יש מקום לומר שכבר משנכנס אדר ראשון מרבין בשמחה כי אינו כאחד החודשים אלא שמו עליו - חודש אדר והוא בכלל "החודש" אשר נהפך מיגון לשמחה. ודע דבירושלמי (פ"א ה"ה) כתוב שגזירת המן להשמיד להרוג ולאבד היתה בשנה מעוברת ויש אומרים (שו"ת חתן סופר סי' עז בשם המהר"ל) שהגזירה היתה לאדר ראשון [וכן מסתבר, כי הגזירה נגזרה בחודש ניסן ואז עדיין לא היה ידוע אם יעברו את השנה הבאה], וא"כ אפשר דדינא דמרבין בשמחה שייך טפי באדר ראשון מבשני דנהי נמי שאת הגאולות בעינן למיסמך וע"כ דחינו את מצוות הפורים לאדר שני, אך את ענין שמחת החודש שנהפך לטובה שפיר שייך להתחיל כבר מכניסת אדר ראשון כי הוא החודש שנהפך לטובה, ועתה מתבהרים היטב דברי הבית יוסף גבי י"ד וט"ו אדר ראשון "דיומי נס והצלה הם".



חושן משפט

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

ראש החבורה

הובטחה כשרות מהודרת והתקבלה כשרות רגילה

התרגשות רבה אחזה את משפ' א' מטירת הכרמל, בבואם לעיר הקודש ירושלים לשם שמחת בר המצוה לבנם, יחד עם כל אורחיהם ובני משפחתם המורחבת. לשם כך נשכר גם אולם - מסעדה, בה תיערך סעודת בר-המצוה לאחר העלייה לתורה. טרם נסגרו פרטי ההזמנה, נבדקו ע"י משפ' א' מלבד רמת האירוח והאוכל, גם רמת כשרות מהודרת, ומאחר והמסעדה הצהירה על כשרות בד"ץ י', הנחשב כרמת כשרות גבוהה, הוסכם על עריכת הסעודה כנ"ל.

למרבה הפלא, בשעת האירוח ולאחריו, לא נראה משגיח כשרות כלל. בעקבות כך, מיד לאחר האירוע, פנה המזמין למשרדי הבד"ץ לברר מדוע אין משגיח. התשובה שקיבל הממה אותו, זאת מאחר ונאמר לו כי אין למקום כשרות בימים אלה. משחזר למנהל המסעדה, קיבל תשובה, כי מאחר ומדובר בימי ה'קורונה', כאשר עם ישראל מודיר עצמו ממקומות הומי אדם, ובכלל זאת מהמסעדות השונות, בסיכום עם הבד"ץ, אין כרגע משגיח כשרות, אך יש השגחה, וכי כל המרכיבים והבישולים נעשים כמימים ימימה על פי הוראות הבד"ץ. בעקבות כך תבע את המסעדה בדרישה לקבל החזר כספי ופיצוי בגין הונאת כשרות, כאשר המקום מתהדר בתעודת כשרות, מפרסם עצמו ככשר בכשרות הבד"ץ, אך בפועל אינו מושגח כלל.

ביה"ד ביקש להזמין את נציגי הבד"ץ לשם ברור הענין, אך לא התקבלה כל תגובה ממשרדי הבד"ץ. בשיחה טלפונית בין מזכירות ביה"ד למפקח הבד"ץ אושרה טענת התובע, תוך תירוץ שהמקום מרושת במצלמות, ויש ביד מפקחי הבד"ץ לחזות בכל רגע נתון בכל מה שקורה במסעדה, ומשום כך לא פרסמו על הסרת כשרות ולא נלקחה התעודה. אך אכן אין מפקח או משגיח במקום. אלא שע"פ הוראה מגבוה, אינו יכול להעיד בענין בפני ביה"ד.

השאלה הנשאלת, האם אכן יש מקום לפצות את התובע בגין כך, או שמא אין לכך משמעות ממונית.

ובכלל השאלה יש לעיין, אילו היה נודע על כך למזמין טרם כניסת האורחים, לאחר שכבר היה האוכל מוכן להגשה. או לאחר הסעודה טרם שילם, האם דינו היה שונה.

מקח טעות באוכל שאינו בכשרות מהודרת

הנה דבר פשוט וברור הוא, כי כל עוד לא נאכל האוכל, יש בזה דין מקח טעות, דהנה בתרודה"ד (סי' שכב) כתב, במי שביקש לקנות בשר צאן מאיל מסורס, ולאחר מכן התברר שאינו מסורס, דריחו נודף ואינו טוב לאכול כמסורס, ורצה הלוקח לחזור במקח כי מקח טעות הוא, והמוכר אומר: לא תחזור לגמרי במקח, אם אינו שוה הבשר כמסורס תן בו כשוויו. וכתב תרודה"ד, שהדין עם המוכר, דהמקח קיים ומחזיר לו אונאתו. וכ"פ הרמ"א (ח"מ סי' רלג ס"א). ועיין בנתה"מ (ס"ק ג) שכתב, שלשיטה זו נראה, דהוא הדין כל דבר שנראה לב"ד שאין קפידא כל כך. ועיין גם בערוך השלחן (סי' רלג ס"ד) שכתב דכה"ג הוא דבר שאין העולם מדקדקין בו כל כך. ואין זה כיפות ונמצאו רעות, לפי ששם

בפי כל העולם הם נקראים יפות ורעות.

אך הב"ח (שם) כתב, דהר"ן פרק האיש מקדש (קדושין יז: מדפי הרי"ף) גבי אחין שחלקו, פליג על דבר זה. מפני שלא יעלה כלל על הדעת לומר במי שדעתו לקנות דבר חשוב, שיהא בידו של מוכר להשלים לו בהרבה מן הגרוע או בדמים. וסיים הב"ח: וכן עיקר הלכה למעשה. וכן נראה עיקר מדברי הגר"א (סי' רלג ס"ק ב). ובנתה"מ (שם ס"ק ג) הביא דברי הב"ח וכתב, ובדאי נשמט מהתרומת הדשן דברי הר"ן, ונראה דהוי ספיקא דדינא. ע"כ. וכ"כ בשער המשפט (סי' רלג ס"א). וע"ע בשו"ת ושב הכהן (סי' סד) שהניח דברי תרודה"ד בצע"ג. והביאו בפ"ת (ס"ק א). ועיין בכנה"ג (סי' רלב הגב"ה) לה שציין ליש"ש (ביצה פ"א אות כ).

אלא שגם לדעת התרומת הדשן שכוותיה פסק הרמ"א, אם ידוע שהלוקח איסטניס דלא קאכיל כלל בשר איל שאינו מסורס, מצינו למימר דמקח טעות לגמרי הוא, דהא לא שווי ליה כלום לאכילה, ואף על גב דלרוב העולם שווה לאכילה, בתר ידיה אזלינן. והביאו הרמ"א, וז"ל: אלא אם כן ידוע שהלוקח אסטניס שאינו אוכל כלל בשר איל שאינו מסורס [שאז הוי מקח טעות]. ע"כ. וע"ע במשכן שלום (סי' רלג) שהביא משו"ת גור אריה יהודה (ח"מ סי' ט), דה"ה אם יש לו סיבה שרוצה דוקא מוצר מסויים, הוי מקח טעות.

ונראה פשוט שדרישת כשרות מהודרת היא דבר שיראי שמים מדקדקין בו, וחשיב כאיסטניס, דבזה כו"ע מודו דכל שלא הביא לו מה שביקש, הוי מק"ט לגמרי, דהא לא שווי ליה כלום לאכילה. ובשלמא אם היה למקום כשרות מהודרת אחרת, ורק שינה את שם הכשרות ממה שאמר לו תחילה, יהיה מקום לדון אם תליא במחלוקת תרודה"ד והר"ן [עיין בנתה"מ (סי' רלג חידושים ס"ק ה) שכתב דצ"ע אם צריך שיהיה מכירו שאינו אוכל מזה. ובמשפט שלום (סי' רלג) כתב בדעת תרודה"ד שצריך שהמוכר ידע מכך], אך כאשר הותנה כשרות מהודרת והתברר שאין השגחה כלל, גם אם המוצרים הם מהדרין, מ"מ יש בזה מקח טעות, וכנ"ל. וע"ע מה שכתבתי בכיו"ב בעניי בשו"ת משיב משפט ח"ב (סימן מה).

מקח טעות בדבר שכבר נאכל

אלא שבהלכות מקח טעות כתב מרן בשו"ע (סי' רלב), דלא הוי מקח טעות אלא כשיש בידו להחזיר את המקח, אך כל שהמקח אינו מכל סיבה שהיא, דין אחר יש לו.

שורש דין זה הוא במשנה בבכורות (לז.) "השוחט את הבכור [ומכר מבשרו. רש"י] ונודע שלא הראהו [לחכם לבדוק אם יש בו מום ואז מותר במכירה] - מה שאכלו [הלוקחים], אכלו, ויחזיר להם הדמים [משום קנס - דאיסור ספק הוי], ומה שלא אכלו - הבשר יקבר ויחזיר את הדמים. וכן השוחט את הפרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה - מה שאכלו אכלו, ומה שלא אכלו - הם יחזירו לו את הבשר, והוא יחזיר להם את הדמים". ובגמרא שם נחלקו ת"ק ורבי שמעון בן אלעזר, שלדעת ת"ק הלכה כמשנתנו. ולדעת רשב"א, דוקא דברים שהנפש קצה בהם, כגבילות וטריפות, שקצים ורמשים, יחזיר להם את הדמים. אבל בכורות, טבלים ויין נסך, ינכה להם את הדמים. ופירש רש"י טעמו, דכל מה שאכלו אינו הנאה להם, משעה שנודע להם.

הרי"ף (ב"ב מו:) והרא"ש (פ"ה סי' ד) פסקו כת"ק, ולא חילקו בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. אך הרמב"ם (מכירה פט"ז ה"ד) פסק דחילוק יש בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, וז"ל: המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, וכן כל המוכר דבר שאסור לאכלו מן התורה כך הוא דינו, בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה איסורו בלאו בלבד, אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו, ואם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום, וכל איסורי הנייה בין מדברי תורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהן דין מכירה כלל. ע"כ. וכתב הריב"ש (סימן תצט) דאף על פי שאין ראייה ברורה בדין זה להרמב"ם, לא מצאנו מן הבאים אחריו שחלק עליו. ע"כ. וכוותיה פסק מרן בשו"ע (ח"מ סי' רלד ס"א-ג. יו"ד סי' קיט ס"ג).

טעם החילוק בין אכל איסור דאורייתא לאכל איסור דרבנן ועיין להרב המגיד שכתב לבאר דעת הרמב"ם, דהא לא נשנה בגמרא אלא איסורין של תורה או איסורי הנאה של דבריהם, כגון: יין נסך שהכוונה סתם יינן, אבל איסורין של דבריהם באכילה, לא. אבל כיון שאכלו ונהנו, לא יחזיר להם כלום. ובירושלמי דשביעית חילקו לענין סחורה ואמרו כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה ואפשר שאף זה כן ואולי ממקום אחר יצא לו. ע"כ. ובסמ"ע (ח"מ שם ס"ק ד) כתב לבאר הטעם, דדוקא באיסור דאורייתא יחזיר להם הדמים, א. דקנסו את המוכר משום שהשכיל לישראל באיסור דאורייתא. ב. ועוד, דאין ללוקח הנאה באכילת איסור דאורייתא אף שהיה שוגג, דאדרבה צער יש לו שנכשל באיסור דאורייתא ועליו לתקן שגגתו משום כך. אבל באיסור דרבנן, לא קנסוהו. וכיון שכבר נאכלו אלא שמ"מ נהנה הלוקח מאכילתו, לפיכך חייב הלוקח לשלם דמי נהנה. ומה שצריך להחזיר את מה שנשאר למוכר באיסור דרבנן, היינו משום שמותר למכור את הבהמה לגוים, ולא חיישי' שיאכלנו, דהנחשד לאיסור קל "לפני עיור", לא נחשד לאיסור חמור שיאכלנו. והוסיף הסמ"ע (ס"ק ב) לבאר, דאין לחוש שמא יחזור וימכרנו לישראל כמו שעשה בראשונה להנאת ממון, שהבשר כשר יקר יותר מטריפה, שהרי כל טבח שיצא מכשול כזה מתחת ידו מעבירין אותו ומכריזין עליו שלא יקנו ממנו שום דבר.

אמנם, בש"ך (יו"ד סי' קיט ס"ק כז) כתב, שאין אלו טעמים נכונים כל כך לחלק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

א. ועיין בנתה"מ (סי' רלד ס"ק ג) שכתב לבאר, דבאיסור דרבנן א"צ כפרה ותשובה להגין מפני היסורין, וכאילו לא עבר דמי, משא"כ באיסור דאורייתא, ומש"ה דוקא באיסור דאורייתא חייב כפרה גדולה מהנאתו, וצריך לשלם לו את ההפרש. וע"ע בפ"ת (יו"ד סי' קיט ג) שהביא ש"כ בספר משנת חכמים (הל' ע"ז). וכבר האריכו האחרונים בדבריו, עיין אנתון דאורייתא (כלל י), שערי יושר (ש"א פ"א), קובץ הערות (יבמות סי' ח ס"ק טו), עין יצחק (אה"ע סי' סז ענף ג [אות לח]), או"ש (פ"א מגירושין ה"ז), אחיעזר (יו"ד סי' נ ס"ק ז), משפט שלום (סי' רלד) ועוד. ועיין במ"ש לבאר דבריו מ"מ מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' ד אות ד, וסי' יד אות ט). ועוד לו בספרו מאור ישראל (עירובין סז). ואכמ"ל.

ועוד, לדבריהם די אם לא קנסוהו כיון שהוא מדרבנן מ"מ למה אין המוכר מחזיר כלום, יחזיר מה שקיבל יותר מדמי הטריפה שהוא חייב מדינא ולא מצד הקנס. אלא נראה הטעם, דהם לא גזרו איסור כדי להוציא ממון, דלענין ממון אוקמוה אדין תורה. וכתב שלזה נתכוין הרב המגיד במ"ש שמקור דברי הרמב"ם שכתב שאין המוכר מחזיר, ממה שאמרו בירושלמי שביעית, והיינו דכי היכי דגבי סחורה לא העמידו חכמים דבריהם לענין ממון, ה"נ כאן לענין מכירה.² אם מחייבים כדמי איסור או כדמי כשר.

והנה לולא דברי הש"ך היה מקום לומר, ע"פ ביאור הסמ"ע, דגם בכה"ג שאכל איסור דרבנן, כל מה שיש לומר דלא הוי מקח טעות משום שנהנה בפועל, היינו לחייבו מדין נהנה, וא"כ את ההפרש בין מה שנהנה למה ששילם, ודאי צריך המוכר להחזיר לו. אלא שבלשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו: "ואין המוכר מחזיר לו כלום", משמע כדברי הש"ך שאין המוכר מחזיר גם את ההפרש. ובאמת שהדברים צ"ע, דמה"ת לחייב את הלוקח גם במה שאינו שווה, ולהרוויח את המוכר יתר על שווי המקח, דהא בפועל מקח זה - שהוא איסור דרבנן - שווה הרבה פחות.

וכבר הרגיש בזה בנתה"מ (שם ס"ק ג), וביאר בזה"ל: ומש"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה זה חסר מועט, דכללל הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו. ע"כ. ועיין בפ"ה (שם ס"ק א) שהביא דבריו וביאר דעתו: "וחייב לו כל הדמים שנתחייב לו עבורו, כיון שמה"ת היתר הוא לגמרי". וכיו"ב כתב במהרי"ט אלגאזי (בכורות מט:), וז"ל: דאע"ג דק"ל דזה נהנה זה אינו חסר פטור, דמהאי טעמא אמרינן בפ"ב דבב"ק (דף כ.) דהדר בחצר חבירו שלא מדעתו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר פטור, דזה נהנה זה אינו חסר פטור, והכא נמי אף דזה נהנה באכילת דבר איסור הנאה גמורה כאילו היה של היתר, מ"מ המוכר אינו חסר אלא כדי שיעור מה ששווה האיסור, ומה שנהנה יותר חשיב זה נהנה זה אינו חסר, מ"מ הא אמרינן התם (שם כא.) דאם חסרו אפי' דבר מועט, כגון שהיה הבית חדש זה חסרו במה שהשחירו, **מגלגלין עליו את הכל**, וצריך לשלם כל מה שנהנה, ורוב הפוסקים פסקו כן לענין הלכה, וכמ"ש הטור (ח"מ סי' שסג), וכ"כ ה"ה (בפ"ה מהל' גזילה ה"ט) וכו', דכל שחיסרו אפי' מעט על ידו, מגלגלין עליו כל השכר כפי מה שנהנה, באופן דרוב הפוסקים הכי ס"ל וכו', וא"כ הכא נמי באכילת איסור כיון דעכ"פ חיסרו שיעור מה ששווה האיסור, וזה נהנה באכילת האיסור כאילו אכל היתר, מגלגלין עליו הכל וחשיב כזה נהנה זה חסר, ושפיר י"ל דמנכה את הדמים לפי ערך מה שמכר לו כאילו היה דבר היתר. ע"כ. וע"ע בשו"ת חתם סופר (ח"מ סי' קט) שכתב לחייב גם מדין משתרשי ליה.

ואמנם הפרי חדש (יו"ד שם ס"ק כד) פליג על הש"ך, וכתב, דודאי אין כוונת השו"ע שאין המוכר צריך להחזיר גם את ההפרש שבין כשר לאיסור, אלא מיירי בדבר שמחירו שווה, וז"ל: מיירי במידי דכי הוה מהדר ליה בעיניה ולא הוה אכיל ליה הוה מזדבין במה שמכרו, דרך משל כגון שמכר ב. ועיין מהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה ס"ק נא אות ו) שהעיר ע"ד הש"ך הללו. וכן העיר בשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' כח אות ז). ובספר ראשית בכורים (בכורות לז.) כתב ליישב דברי הש"ך. ואכמ"ל.

גבינת עכו"ם שאסורה מדברי סופרים ואף גבינת ישראל הכשרה נמכרת בשיווי של גבינת עכו"ם, בזה אמרו שאין המוכר מחזיר כלום שהרי הפסידו במה שאכלו, שהיה יכול למוכרה לגוים באותו סכום שמכרו לישראל, אבל בטבלים דרבנן או טריפה מחמת חומרא וכיוצא, הדבר ברור שמנכה לו ההפרש שיש בין כשרה לטריפה, וכן הטבלים מנכה לו מה שהיה צריך לתקנם, שהרי הקונה מצי למימר למוכר מאי אפסדתך. וזה פשוט בעיני. ע"כ. וכדבריו כתבו בלחם הפנים (ס"ק יז), והשלחן גבוה (ס"ק לט) ובערוה"ש (סעי' ג), והרב מחנה אפרים (אונאה סי' כו) ועוד.

וע"ע בדברי חיים (נזקי ממון סי' א) מבנו שם, שתמה כעין זה, וז"ל: ובעיקר הדבר שכתב, כיון דנהנה מגלגלין עליו את הכל כמו בזה נהנה זה חסר מעט, עיין ספר מחנה אפרים (הל' אונאה סי' כו) בזה, וי"ל אף למ"ש תוס' (כתובות ל: ד"ה לא צריכא) דכל היכא שנחסרו הבעלים כ"ש מגלגלין עליו את הכל, היינו שם **דעכ"פ היה להבעלים ההיזק מכל המאכל**, אבל בנדון דהש"ך דהמאכל אינו שוה יותר, מה איכפת לן במה שנהנה האוכל, מכל מקום אינו משלם יותר מכפי אשר היה עומד למכור, הגע עצמך, אם אחד נטל חפץ מחברו ונתנו לגוי בדמים יקרים היעלה על הדעת שיהיה מחוייב לשלם כפי מה שנהנה. וראה ברורה לזה מש"ס דפסחים (דף לב.) באכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה, דאינו משלם רק דמי עצים. וכן כתב הרמב"ם (פ"י מהל' תרומות ה"ה) אף באכל במזיד בלא התראה דחייב לשלם אינו משלם רק דמי עצים, הרי דאף שנהנה מחסרון חברו מכל מקום אינו משלם יותר מכפי שוויו של החפץ, ובתרומה עדין, דהנאת מעיו הוא מהיתר, כיון דכבר נתחלל ע"י הנאת גרין, ואעפ"כ אינו חייב לשלם דמי הנאתו רק דמי עצים, וזה ברור. עכ"ל.

אולם עיין בספר פרי תואר (שם) שכתב לדחות, דהא להדיא כתב מרן שאינו מחזיר "כלום", ומשמע כדברי הש"ך, ומה שתמה הפרי חדש דכיצד יתכן שיקבל המוכר יותר ממה שהיה מקבל אילו היה מוכר, כתב הפרי תואר לבאר, וז"ל: כיון שדבר זה נדון כמקח טעות, ובמקח טעות פסק השו"ע (סי' רלב ס"ד) שאין הלוקח יכול לטעון טענת מק"ט כשאינו מחזיר את המקח, לכן כאן כשאכלו אינו יכול לטעון מק"ט. ע"כ. וע"ע גם בשו"ת בשמים ראש (סי' צז בכסא דהרסנא), שכתב דאף שמתסבר כהפרי חדש, מ"מ מאחר ומלשון הרמב"ם והשו"ע מבואר שאינו משלם גם ההפרש, הכי נקטינן. וע"ע בשו"ת כרם חמר (אה"ע סי' נ ד"ה אם מכר בהמה), מ"ש בזה בשם מהר"ש אבן צור בכת".

ובמה שתמה הדברי חיים, עיין בשערי ישר (שער א - שער הספיקות פרק י') שכתב ליישב תמיחתו, וז"ל: ובאמת לא קשה מידי, כיון דנקטינן דנהנה - משלם כל הנאתו, אף שהבעלים לא נתחסרו רק פחות משהו פרוטה, כמו שכתבו תוס' (כתובות דף ל:) לענין תוחב לחבירו בבית הבליעה, כמו כן הכא אם הנאתו יתירה מכל דמי החפץ משלם כל הנאתו, אבל כל זה לא שייך אלא באוכל בשוגג כנידון דידן, דלכתחילה לא הוי אזיל לקנות דבר האסור, וכשהוא קונה דבר כשר משלם דמים מעולים, ועתה שאכל ושבע מאכילת איסור של דבריהם דהנאתו היתה בשלימות, משלם כאילו אכל ונהנה מדבר המותר כפי הדמים שהוא משלם תמיד כשרוצה לאכול דבר כזה, אבל באוכל דבר איסור

במזיד כנידון דמיירי הש"ס בפסחים דיכול למצוא לקנות לכתחילה בזול דברים האסורים, למה ישלם כשאכל יותר מדמיהם, כיון דמצויה ליה תמיד דבר כזה. וזה ברור. ע"כ. וע"ע בחידושי לב"ק (סי' יט ד"ה ובאופן) מ"ש כע"ז.

מכל האמור נראה לענין דידן, דאם במכר לו במזיד איסור דרבנן, אין לחייב את המוכר להחזיר כלום, ואפי' לא את ההפרש שבין מחיר כשר למחיר אסור, כ"ש בכה"ג שודאי אין להחשיב זאת כאיסור, שמאחר וכבר נאכלה הסעודה, אין לחייב את המוכר להחזיר כלום.

ואם כי, באופן שהתקבל כשרות רבנות במקום כשרות בד"ץ, יש להסתפק אי חשיב כמכר איסור דאורייתא, והיינו משום שכפי הידוע ברבים מבתי השחיטה המפוקחים ע"י הבד"ץ והרבנות גם יחד, כאשר יש בעוף או בבשר ריעותא כל שהיא, שיש המכשירים ויש הפוסלים, מוחתם העוף או הבשר בכשרות 'כשר', וזאת בסמיכה על דעת המקילים. ופעמים שהריעותא היא טריפה לדעת מרן השו"ע, וכשרה לדעת הרמ"א, ולדין לכאורה הוי כאיסור דאורייתא, שהרי דעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו שבהמה זו טריפה גמורה.

ואין זה ענין למ"ש מרן בשו"ע (יו"ד שם) שהמוכר בשו"ר ואח"כ נודע שהבהמה לא נבדקה כהוגן, דינו כמוכר דברים שאסורים מדברי סופרים. ע"כ. דהיינו דוקא כשלא נבדקה כהוגן, וכמ"ש הרמ"א (ח"מ סי' רלד ס"ג), שהרי הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים. אבל כשנבדקה ונמצא ריעותא לדעת מרן, נראה דכו"ע יודו דהוי כאיסור דאורייתא. וכיו"ב פסק הרמ"א (יו"ד סי' קיט סעי' יד) בשם הריב"ש (סי' תצט) אף באופן שנאסרה רק מספק: "אם מכר לו דבר מבהמה שאיתרע חזקת כשרות, דאתיליד בה ריעותא ולא יכולין לבדוק אם היא כשרה וצריכים לאסרה מספק, אפילו הכי הוי כאלו היתה ודאי טריפה וצריך להחזיר הדמים". ועיין בט"ז שם. וכ"ש בכה"ג שידוע לן דלדעת מרן הוא טרף. וכן ראיתי בשו"ת בשמים ראש (סי' צז), שאם נמצאת טריפה בין בודאי בין בספק, צריך להחזיר הדמים אפי' אכלו כבר, כיון שהמכר אינו מכר והוי היזק באונס. ע"ש. וע"ע בספר שו"ת כרם חמר (אה"ע סי' נ) משמו של מהר"ש אבן צור, דבהמה שנולד בה ריעותא מה"ת, אם מכרה, דינו כמוכר דברים האסורים מהתורה. ועיין למו"ז מרן זיע"א בכה"ח (שם ס"ק פט-צ). ודוקא בטרופות שאינן אסורות מעיקר הדין אלא מחמת מנהג וחומרות הפוסקים, שמהתורה הם מותרים, כתב בפרי חדש (יו"ד שם ס"ק כה) דאין המוכר צריך להחזיר.

אלא שיש לדחות זאת, דאף בכה"ג שמסר לו מקח בכשרות רבנות, יש ביד המוכר לומר, הבא לי ראייה שמה שקיבלת ואכלת היה בו ריעותא של טריפה, דשמא לא היה בו אלא איסור דרבנן וכיו"ב. וכעין מ"ש הרמ"א (ח"מ סי' רלב סעי' יב), וכמו שהארכתי בזה במשיב משפט שם. ובפרט בנ"ד שלטענת בעל המקום, המצרכים שהוגשו היו כשרים למהדרין, ורק אין השגחה מעשית במקום, דכל כה"ג יש בידו כמוחזק לטעון: הבא ראייה שדבר מן הדברים לא היה בכשרות ראויה.

ועל כן הדרינן לדוכתין, דמאחר וכבר נאכלה הסעודה, יש לחייב את המזמין בדמי הסעודה כפי שנקצב תחילה, דלא גרע מהאכילו איסור דרבנן דחייב לשלם לו כל הנאתו.



זיע"א (שם ס"ק פח) הסיק כדברי הפ"ת והחת"ס לדינא. ודבריו בס"ק פה לא זכיתו להבינם.

העולה מן האמור:

א. המזמין ארוחה במסעדה המוצגת ככשרה למהדרין, וטרם התחיל באוכל, התברר לו שאינה כזו, רשאי לבטל את המקח ולצאת מהמקום בלא תשלום. וגם אם כבר שילם טרם האכילה, על המוכר להחזיר לו כספו. כדן איסטניס שהזמין בשר משוכח של איל מסורס, וקיבל בשר אחר.

ב. המזמין ארוחה במסעדה המוצגת ככשרה למהדרין, ולאחר שאכל את האוכל, התברר לו שאינה כזו, אך יש לה כשרות בסיסית, כיון שקשה להגדיר את אכילתו כאיסור דאורייתא, כל שכבר שילם עבור האוכל, אין מקום לחייב את המוכר בהחזר כספי כל שהוא. אך אם עדיין לא שילם, יש מקום לנכות לו את ההפרש במחיר בין מסעדה מהדרין למסעדה שאינה כזו.

ואשר על כן גם בנדון שלפנינו אין מקום לחייב את בעל המסעדה ממון כל שהוא למשפ"א, למרות שודאי שבעל הסעודה עשה שלא כהוגן, וגם הבד"ץ ראוי לגינוי בגין כך.

יצוין, כי בפועל, בהיות ומלבד הטענות האמורות, נטען כי גם האוכל היה באיכות שאינה ראויה, ונגבו על כך עדויות, קבענו פיצוי פשרה בניכוי ערך הריחוק.

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

ראש החבורה

בדין כליו של לוקח ברשות מוכר וכליו של מוכר ברשות לוקח / סימן ר

בעא מיניה רב ששת מרב הונא כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח או לא אמר ליה תנותה זרקו לה לתוך חיקה או לתוך קלתה הרי זו מגורשת אמר ליה ר"נ מאי טעמא פשטת ליה מההיא דמחו לה מאה עוכלי בעוכלא כו' אלא פשוט לה מאה ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו מאי לאו בכליו של לוקח [אלמא כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה] לא בכליו דמוכר ומדרישא בכליו דמוכר סיפא נמי בכליו של מוכר אימא סיפא ברשות לוקח כיון שקיבל עליו מוכר קנה לוקח ואי בכליו דמוכר אמאי קנה לוקח סיפא אתאן לכליו דלוקח ומאי פסקא כו' ויעו"ש ברשב"ם ובתוס' בפירוש הסוגיה דדינא דכליו דמוכר ברשות לוקח ודינא דכליו דלוקח ברשות מוכר תליין זה בזה ויסוד הספק הוא האם אזלינן בתר הרשות דהכלי בטל אגב הרשות או באזלינן בתר הכלי דהכלי לא בטל אגב הרשות דאם אזלינן בתר הכלי אז בכליו דמוכר ברשות לוקי לא קני ובכליו דלוקח ברשות מוכר קני ואי אזלינן בתר הרשות אז הוא בהיפך דכליו דמוכר ברשות לוקח קני ובכליו דלוקח ברשות מוכר לא קני וזהו דפריך ומדרישא בכליו דמוכר סיפא נמי בכליו דמוכר כו' ואי בכליו דמוכר אמאי קנה לוקח כו' פירוש שמאחר שנקטת דכליו דלוקח ברשות מוכר קונה א"כ בסיפא שהוא כליו דמוכר ברשות לוקח אמאי קנה [ואהא מסיק דרישא דאירי בארשות מוכר הוי כליו דמוכר וסיפא דאירי ברשות קונה הווי כליו דלוקח].

ובהמשך הסוגיה שם אמר רבא ת"ש משך חמוריו ופועליו והכניסן לתוך ביתו כו' שניהן יכולין לרחזור פירקן והכניסן לתוך ביתו פסק עד שלא מדד אין שניהם יכולין לחזור

אמנם, היה בדעתי מקום לומר, דכל כה"ג שפירש להדיא שמזמין הסעודה בהתאם לכך שישנה כשרות בד"ץ למקום, והתברר שאין, לאו מדינא דמקח טעות גרידא בא, אלא מדיני תנאי, דכל שהתנה ולא התקיים התנאי, אין מקום לחייבו, וכעין מ"ש בספרי משיב משפט (שם) במי שפירש שמבקש מהודור. אך זה אינו, דהא ביהודי כשר הקונה מקח והתברר שהיה המקח איסור דרבנן, אין לך תנאי גדול מזה שאינו מעוניין בדבר שיש עליו סרך איסור, ובכל זאת אמרין שמשלם מה שנהנה, ה"ה נמי בכל תנאי.

פשרה כנגד חיוב לצאת ידי שמים.

אלא שממקום אחר היה בדעתי לחייב, וזאת ע"פ מה שכתבתי במקו"א (תשובה בענין פועל הובלות שהזיק) דאף שלמעשה אין לנו לחייב ממון, מ"מ מאחר ובדיני שמים ייענש על כך שהחליף הכשרות, א"כ יש לפשר כנגד עונש זה, כמבואר בדברי שו"ת מהר"י ברונא (סי' רמא), וכמנהג בתי הדין לענין גרמא בחיוב לצאת ידי שמים, כמ"ש הגר"נ גולדברג זצ"ל בספר קובץ משפטי ארץ (עמ' 82), ובקובץ הישר והטוב (חלק יד עמ' שלז) ועוד, ולפ"ז גם בג"ד, יש מקום לפשר בכדי לנקות את הנתבע גם מחיוב לצאת ידי שמים. אך לאמתו של דבר, אם נכונים דברי בעל המסעדה, שהמוצרים והבישולים נעשו בכשרות כמימים ימימה, קשה להחליט שיענשו רק על מה שלא סיפר שהמקום ללא משגיח, ומשכך אין אנו רשאים להוציא ממון. מלבד מה שיש לחלק בין חיוב ממון בדיני שמים, דבזה אפשר לפשר כנגד חיוב זה. משא"כ בדינא דשו"ע, בהאכל איסור דרבנן, שעונשו על כך שהכשיל אחרים לאכול איסור דרבנן אינו חיוב ממוני גרידא, ואי אפשר לכפר על כך בפיצוי ממוני.

מקח אסור כשהתברר לאחר האכילה - טרם תשלום אכן, באופן שהתברר הענין טרם התשלום, עיין בפ"ת (חו"מ שם ס"ק א) שהביא מחלוקת בזה, דבשע"מ (ס"ק א) כתב, דאפי' אם הלוקח עדיין לא שילם, וכגון שקנאה בהקפה, צריך לשלם למוכר שכרו מושלם, כיון שכבר נתחייב בעת הקניה. וכתב בפ"ת שכן משמע מדברי הנתנה"מ. וכיו"ב מצינו ביו"ד (סי' שה ס"ד) לגבי פדיון הבן, שאף אם נתחייב בטעות, חייב לשלם לכהן. אמנם בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קפ) מבואר, שדוקא אם כבר קיבל המוכר דמיו, א"צ להחזיר היתרון, כיון דעכ"פ היה צריך לשלם לו דמי טריפה, אבל אם עדיין לא פרע לו, א"צ לשלם אלא דמי טריפה. וכתב הפ"ת שכדבריו נראה עיקר, דכ"מ פשטות לשון הרמב"ם והשו"ע ש"אין המוכר מחזיר לו כלום, והיינו כשכבר קיבל דמים, אבל אם לא קיבל, משלם לו רק כשווי.

ועיין למו"ז מרן זיע"א בכה"ח (סי' קיט אות פה). שהביא מ"ש הזבחי צדק (ס"ק סח) דמשמע מדבריו, דגם בלא"ה, הרי יכול הלוקח המוחזק לטעון קים לי כהפרי חדש וסיעתו שגם אם היה משלם לא היה צריך לשלם אלא כשווי, וכ"ש בכה"ג שלא שילם, ואין המוכר יכול להוציא ממנו ההפרש. אך מו"ז זיע"א שם כתב, דלפי מה שכתב הכסא דהרסנא להוכיח במישור מדברי מרן השו"ע כדברי הש"ך, אנן בדידן נקטינן כהוראת מרן השו"ע אף להוציא ממון. ע"כ. אך לענ"ד הקצרה, אדרבה, מאחר וכאמור מלשון מרן השו"ע משמע שדוקא כשכבר קיבל הדמים, "אין המוכר מחזיר כלום", אבל אם לא קיבל, אפשר דבלא"ה אין משלם אלא כשווי. וכמ"ש בפ"ת לדקדק מלשון השו"ע. שו"ר שגם מו"ז

בהן מדד עד שלא פסק שניהן יכולין לחזור בהן ומדכליו דמוכר ברשות לוקח לא קנה כליו דלוקח נמי ברשות מוכר לא קנה אמר רנב"י בששפכן כו' אלא אמר מר בר רב אשי במתאכלי דתומי ופי' רשב"ם ד"ה ומדכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה וז"ל מוכר כלומר שאין מכליו של מוכר מעקב על רשות הלוקח לקנותן הלוקח כו' וכיון דאהני רשות לוקח לבטל כליו של מוכר ולהוציאן מרשות מוכר כש"כ וכש"כ כליו דלוקח נמי ברשות מוכר יבטל הרשות את הכלי של לוקח שלא להוציאן מחזקת המוכר שמוחזק בהן עד עתה. מבואר נמי כהיסוד הנ"ל דדינא דכליו דלוקח ברשות מוכר תלי בדינא דכליו דמוכר ברשות לוקח ואי כלי דמוכר ברשות לוקח קני לוקח דאזלינן בתר הרשות אז כליו דלוקח ברשות מוכר כש"כ דלא יקנה דאית לן למיזל בתר הרשות.

ולהלכה קי"ל דבין כליו דמוכר ברשות לוקח ובין כליו דלוקח ברשות מוכר לא קני אלא שזהו מטעמא דהוא בעיא דלא איפשיטא [היינו בעיא דר' ששת מר' הונא הנ"ל] ומסיפקא מוקמינן בחזקתו דהיינו המוכר דלא קני הלוקח כ"ה שיטת הרא"ש והטור והרמ"ה הובא בטור.

אבל ברמב"ם פ"ד ממכירה ה"ב וכו' במבחר ס"ה כתב כשם שאין כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר כך אין כליו של מוכר קונה ללוקח אע"פ שהוא ברשות הלוקח. משמע שמה שאין כליו דלוקח קונה ברשות מוכר אינו מטעם ספיקא דבעיא דלא איפשיטא אלא דסבר דהלכה כדפשוט רב הונא דלא קנה וכמו כן סבר דפשוט דכליו של מוכר ברשות לוקח לא קני וכמו שכתב כשם שאין כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר כך אין כליו של מוכר קונה ללוקח מבואר דסבירא ליה דחד דינא לתרויהו כי היכי דזה לא קנה הכי נמי זה לא קנה. ומתורת ודאי ולא מטעם ספיקא וכן מבואר בדברי הכס"מ שם בדעת הרמב"ם.

והנה עצם הסברת דבריו נראה משום דס"ל דהן כליו של לוקח ברשות מוכר והן כליו של מוכר ברשות לוקח יש להם גדר דומה שהמה גם ברשות הכלי במקצת וגם ברשות הקרקע שמונחין עליה במקצת [וכעין רשות של שניהם הוא] ולזה קאמר דכשם שאין כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר ומשום דחסר בשלימות רשות הלוקח [לקנות בקנייה דרשותו] כיון שהוא על הקרקע של המוכר הכי נמי כליו של מוכר ברשות אינן קונין ברשות לוקח [בקנייה דרשותו] כיון שג"כ חסר בשלימות רשות הלוקח כיון שהוא בכליו דמוכר. ויעוין בקבש"ע אות ש"ה מבואר עיקר סברה זו.

ברם זאת היא דצ"ע שהאיך יפרנס הרמב"ם לסוגיות הגמרא דלעיל דמבואר דאדרבה הני תרי מילי תליין זה בזה דאי הא קני הא לא קני, ואי הא לא קני הא קני, ואילו בדברי הרמב"ם מתבאר בהיפך דהני תרי מילי תליין הא בהא דאי הא לא קני הא נמי לא קני. [ואי הא קני הא נמי קני].

ונראה דהסוגיה הקמא בשו"ט דרב הונא ורב ששת יש לומר שהרמב"ם למד דהא מילתא גופא תלי במחלוקת ר' ששת ור' הונא דר' ששת דנסתפק בכליו של לוקח ברשות מוכר אי קני או לא היינו שהיה לו צד שאכן קני היינו משום שהיה לו צד כזה שהכלי אינו בטל אגב הרשות אלא אזלינן בתר הכלי ולהכי קני ברשות המוכר ומינה נמי דבכליו של מוכר ברשות לוקח לא יקנה כיון דאזלינן בתר הכלי וכו"ל,

ור' הונא דפשיט ליה דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קני אין זה משום דס"ל דאזלינן בתר הקרקע ולא בתר הכלי אלא טעמו משום שדיינינן שהו"ל במקצת רשות הלוקח ומקצת רשות הכלי ולהכי א"ל לקנותה מאחר ואינו רשותו הגמורה דלוקח ואי אפשר ללוקח לקנותו בקנייה דרשותו אי לאו דהוי רשותו הגמורה [וצ"ל דזה היה פשוט לרמב"ם דאין צד לומר דאזלינן בתר הקרקע לחוד וכל הספק של ר' ששת הוא אולי ליזיל בתר הכלי לחוד ויועיל כליו דלוקח ברשות מוכר (ויש לבאר זאת ע"פ קושיות הנתיבות בסק"ח דבאמת איך אפשר לקנות בקרקע הא הוי אויר שאין סופו מלנוח ומפסיק הכלי בין החפץ והקרקע יעו"ש מ"ש בזה ואכה"מ). ובהכרח הא דפשיט ר' הונא דכליו דלוקח ברשות מוכר לא קנה הוא משום דאזלינן בתר שניהם והוי במקצת רשות לוקח ולא לגמרי ולהכי לא מהני].

ולפי זה הא דפשיט נר' הונא מהא ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה כו' מאי לאו בכליו דלוקח ואהא דחי ר' ששת לא בכליו דמוכר היינו נדר' ששת פשיט דלעולם איכא למימר כסברה ידיד כליו של לוקח ברשות מוכר קני דאזלינן בתר הכלי לחוד וכליו דלוקח ברשות מוכר קני אלא דברייתא איירי בכליו דמוכר ואהא פריך ליה ר' הונא ומדרישא בכליו דמוכר סיפא נמי בכליו דמוכר כו' היינו דפריך ליה לשיתיה גופא דס"ל דאזלינן בתר כלי לרחוד וכליו דלוקח ברשות מוכר קונה א"כ בכליו דמוכר ברשות לוקח צריך לסבור דלא קני וא"כ בסיפא בכליו דמוכר אמאי קונה וכוונתו ר' הונא דבשלמא לדידי אינכא לאוקמי לכולה ברייתא בכליו דלוקח וברייתא דברשות מוכר לא קנה ובסיפא ברשות לוקח קנה אלא לדידך ר' ששת דאוקמית לרישא ברשות מוכר א"כ סיפא נמי ברשות מוכר וא"כ לדידך גופא דסברת דכליו דלוקח ברשות מועכר קנה א"כ כליו דמוכר ברשות לוקח לא יקנה וא"כ אמאי קנה בסיפא. אבל לעולם להלכה פסיק הרמב"ם כר' הונא דפשיט ליה דכליו דלוקח ברשות מוכר לא קני וממילא דה"ה כליו דמוכר ברשות לוקח לא קני וכנ"ל דאגן דיינינן דלעולם הוי החפץ במקצת ברשות הכלי ובמקצת ברשות הקרקע שהיא מונחת עליה. כן נראה ליישב הסוגיה הזאת לפי הרמב"ם.

ועדיין צריכין ליישב הסוגיה בדף פ"ו בברייתא דפירקן והכניסו לתוך ביתו כו' וכנ"ל. ונראה בזה דהנה יעוין ברמב"ם פ"ד ממכירה ה"ג כתב לפיכך [קאי אמ"ש שצריך לפסוק המקח קדם הקנייה] המושך חמרים ופועלים והכניסו לתוך ביתו ומדד עד שלא פסק הדמים אפילו היה הלוקח הוא המוודע או שפסק הדמים ואחר כך מדד המוכר שניהם יכולין לחזור בהן [פי' ולאפוקי פסק ואחר כך מדד הלוקח שאז א"ל לחזור דקני במדידה] פירקן הלוקח והכניסו לתוך ביתו אם פסק הדמים ואחר כך מדד המוכר אין שניהם יכולין לחזור בהן שהרי סמכה דעתו למכור ואם מדד עד שלא פסק שניהם יכולין לחזור בהם שהרי לא סמכה דעתו עדיין למכור ואפילו מדד הלוקח. ויל"ע בדברי הרמב"ם האלו שהרי בגמרא בעו למיפשט מהא ברייתא דכליו דלמוכר ברשות לוקח קני ללוקח ודחי אי בששפכן אי במתאכיל דשומי והרי הרמב"ם לא הביא לא לאוקימתא דמתאכיל דשומי ולא ללאוקימתא דששפכן ולכאורה תיקשי שהרי קי"ל דכליו דמוכר לא קני ברשות לוקח אלא דבאמת הרמב"ם יישובה להא מילתא בלשונו הזהב שכתב אם פסק הדמים ואחר כך מדד המוכר והיינו שהצריך

הרמב"ם דהמוכר יהיה מוודע בכליו להלוקח והרמב"ם אזיל בזה לשיתו דהא דכליו דמוכר לא קני ברשות לוקח זהו בלי שמדד המוכר לתוך כליו אבל היכא שמדד לתוך כליו קני הלוקח שפיר דהו"ל כמי שהשאלו לו הכלי [וכי היכי דס"ל להרמב"ם דמהני נמי אמירת זיל קני בכליו דמוכר ברשות לוקח] וכבר האריך בזה הגר"א בסק"ח בביאור שיטת הרמב"ם בדבריו בפ"ד ממכירה הלכה ז'.

והנה הברייתא הנ"ל כך היא שנויה פירקן והכניסו לתוך ביתו פסק עד שלא מדד אין שניהם יכולין לחזור ואילו הרמב"ם העתיקה בלשון פסק ואחר כך מדד וצריך לומר שהרמב"ם מפרש דהא דקאמר פסק עד שלא מדד אין הכוונה לאפוקי שלא מדד כלל אלא הכוונה רק לומר שהפסיקה היתה קדם המדידה אבל לעולם אפדשר לפרש שהיה גם מדידה וכן נראה למד הרמב"ם. [ועיי' בהרה"ג שנתעורר בזה וז"ל ומ"ש המחבר בפירקן פסק ואח"כ מדד יש מפרשים דלא בעינן מדידה בסוף אלא בפסק בלבד דרשות לוקח קונה לו ופירשו פסק עד שלא מדד אפילו קודם שמדד אין שניהם יכולין לחזור בהם. וזהו משום דפירשו כפשוטו דאירי במתאכיל דתומי א"נ בששפכן ולא הו"ל כליו דמוכר ברשות לוקח אבל כבר דייקנו דהרמב"ם לא הביא הני אוקימתי וא"כ הו"ל כליו דמוכר ברשות לוקח לפיכך הוכרח הרמב"ם לפרשה דאירי בדיקא שאחר כך מדד המוכר וכמשנ"ת.

אלא דצ"ע בזה שא"כ בסוגיה דבעא למיפשט מהא ברייתא דכליו דמוכר ברשות לוקח קני אמאי לא דחי כדאמר הרמב"ם דאירי במדד המוכר וזהו צע"ג לכאורה.

והנראה בזה שהרמב"ם מפרש כל הסוגיה אחרת מהרשב"ם ושאר הראשונים דהנה לפי הרשב"ם והראשונים הא דאמרו ומדכליו דמוכר ברשות לוקח לא קנה הכוונה דלא קנה מוכר וכמ"ש הרשב"ם כלומר שאין כליו של מוכר מעכב על רשות הלוקח לקנות הלוקח כו' ברם הלשון הזה דחיקא וצריכא עיונא דהו"ל למימר מדכליו דמוכר ברשות לוקח קנה לוקח ולמה עיקם את הלשון למימר לא קנה וקאי אמוכר ובכלל זה תמוה מה שייך למימר לא קנה מוכר הרי החפץ היה שלו ואין כאן גידול אם הוא קונה או לא אדרבה הגידול הוא אם הלוקח קנה או לא וא"כ מה שייך הלשון לא קנה מוכר.

ונראה דהרמב"ם לא הוה ניחא ליה בזה ויש עוד כיוצא בזה בברייתא דארבע מדות במוכרין פ"ה א' דתנא במד"א במדה שאינה של שניהם אבל אם היתה מדה של אחד מהן ראשון ראשון קנה ופי' הרשב"ם ראשון ראשון שנותנין לתוך המדה קנה בעל המדה שאם המדה של מוכר אע"פ שנתמלאת המדה הרי היא של מוכר ולא קנה לוקח ואע"פ שפסק הדמים כו' דהא אפילו ברשות לוקח נמי אמארינן לקמן דלא קנה לוקח כל זמן שהפירות בכליו דמוכר כו' ואם המדה של לוקח אע"פ דלא נתמלאת נמי ראשון ראשון קנה דדמי למשך אע"פ שלא מדד דקתני מתני' דקנה כו'. הנה גם בזה פי' הרשב"ם דחיקא אצריכא עיונא מה שייך למיתני גבי מוכר דכליו דמוכר ברשות לוקח קנה המוכר והכוונה היא שלא קנה לוקח למה לא קאמאר בפשטא לא קנה לוקח ולמה עיקם עלינו אף הלשון למיתני קנה מוכר וכוונה דלא קנה לוקח ובאמת דהרמב"ם מפרשה כאן כפשוטו דבין בכליו דלוקח בין בכליו דמוכר קנה הלוקח [ראשון ראשון] ואע"פ דהו"ל כליו דמוכר בסמטא אפ"ה מאחר והמוכר היה

מוודע שפיר דמי דכל דמוודע המוכר לתוך כליו ללוקח הרי הוא משאל הכלי ללוקח והו"ל ככליו דלוקח ומהני אפילו בסמטא וכש"כ ברשות לוקח דמהני וכבר האריך בזה הגר"א בסק"ח בשיטת הרמב"ם וכמש"ל. והרי חזינו דלא ניחא ליה להרמב"ם פי' הרשב"ם ושאר הראשונים בדבר זה. וא"כ גם בסוגיה דפירקן והכניסו כו' דבעא למיפשט דכליו דלוקח ברשות מוכר לא מהני אין הרמב"ם מפרשה כהרשב"ם ואינך קמאי אלא הוא מפרשה באופן אחר.

ונראה דהרמב"ם הכי מפרשה שמאחר ולשיטתו מפרשינן הברייתא דפסק עד שלא מדד היינו דלעולם מדדו המוכר רק הכוונה שפסק קדם המדידה ואה"נ טעמא דקני לדידיה הוא משום דכליו דמוכר ברשות לוקח היכא דמדד מוכר ודאי שפיר דמי דע"י המדידה משאלו ללוקח והו"ל ככליו דלוקח ברשות לוקח א"כ הרי איעכא לדיקא טעמא דמדד המוכר הוא דקני הלוקח לא הא מדד המוכר לא קני הלוקח וא"כ מזה מוכח דכליו דמוכר ברשות לוקח לא קני וכיון דכן תו כמו כן כליו דלוקח ברשות מוכר נמי לא קני וכאשר כן הוא סברת הרמב"ם לפי מאי דפסק כר' הוטנא דהני תרי מילי כליו דמוכר ברשות לוקח וכליו דלוקח ברשות מוכר הא בהא תליין דאי הא לא קני הא נמי לא קני וכמו שכתב הרמב"ם בהדיא בלשונו הזהב כשם שאין כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר כך אין כליו של מוכר קונה ללוקח אע"פ שהוא ברשות הלוקח וממילא לפי הרמב"ם אתי שפיר לישנא דהגמרא היטיב שאמרו ומדכליו דמוכר ברשות לוקח לא קנה כליו דלוקח נמי ברשות מוכר לא קנה, והדברים חריפין ומתוקין ומופלאים בדעת הרמב"ם.

ואלא עדדיין צריכין אנו ליישב המשך הסוגיה לפי זה דדחי רנב"י בששפכן כו' ומר בר ר' אשי דדחי במתאכיל דתומי בשלמא לפי הרשב"ם קדחי דרבא בעא למיפשט דכליו דמוכר ברשות לוקח קני וממלא כליו דלוקח ברשות מוכר לא קני ואהא דחי לעולם איכא לחמימר דכליו דמוכר ברשות לוקח לא קני וממילא כליו דלוקח ברשות מוכר קני והכא איירי במתאכיל דתומי ולא הו"ל כליו דמוכר ברשות לוקח אבל לפי הרמב"ם הא הבעא למיפשט מברייתא מדלא מהני רק ע"י דמדד המוכר אחר כך דכליו דמוכר ברשות לוקח לא קני וה"ה בהיפך כליו דלוקח ברשות מוכר, א"כ מאי קדחי בששפכן אי נמי במתאכיל דתומי אכתי נידוק דלא מהני רק באופן דלא הוה בכליו דמוכר ומאי קאמר.

אכן נראה בזה דיעוין ברמב"ם פ"ד ממכירה ה"ה דכתב טעון של פירות שהיה מונח ברה"ר ומשכו הלוקח לרשותו או לסמטא אחר שפסק הדמים קנה אע"פ שעדיין לא מדד כו' וכתב הרה"ג ז"ל זה יצא לו מן הברייתא ב"ב פ"ה משך חמריו ופועליו והכניסו לתוך ביתו כו' ואמרינן פסק עד שלא מדד אין שניהם יכולין לחזור בהם ואוקימנא במתאכיל דתומי פירוש חבילות שומין שאין בכלי הא אם היו בכליו של מוכר לא וכמו שנתבאר דכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה. ויעוין שם הלחם משנה שמבאר יותר את הדברים. ומתבאר בזה דס"ל להרמב"ם דהא דלא קני לוקח בכליו דמוכר אין זה רק בקנייה דרשותו אלא גם בקנין משיכה לא מהני בכליו דמוכר ומקורו כתב הרה"ג שהוא מהא דאוקימנא מר בר ר' אשי הברייתא דפירקן והכניסו כו' במתאכיל דתומי ומבואר בזה שהוא מפרש דמר בר ר'



בדבריו כיצד וכו' וכל האריכות הוא מעשה המכירה, שכך נעשה מעשה המכירה, וכמו דכתב שם "כיצד, בית זה אני מוכר לך, יין זה אני מוכר לך, עבד זה אני מוכר לך, ופסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קנתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי" וכו', וע"ז חידש הרמב"ם דאעפ"כ במעשה מכירה בלבד לא נעשה כלום, וצריך לעשות קנין, והקנין הוא לא מעשה המכירה, דמעשה המכירה הוא "דברים" שכתב הרמב"ם, והקנין הוא רק לקיים המכירה שעשו בדברים, והן הן דברי רש"י בב"מ שם "שמכר לו מכירה גמורה בדמים ולא קבל מעות, ובאין לקיים דברי מכירתו על ידי קנין", דהיינו כמש"כ. ונראה לדידי כן גם מלשון הרמב"ם בהל' מכירה (פ"א ה"ד) וז"ל: "כיצד בכסף מכר לו בית או שדה, ונתן לו הדמים קנה", ומדויק בדבריו דכבר מכר לו בית קודם שנתן הדמים וכיון שנתן הדמים קנה, ודוק היטב והדברים מאירים.

ולפי"ז יש לפרש נמי מש"כ הרמב"ם (מכירה פ"ז ה"ח) והשו"ע (ח"מ סימן רד, ז) דבדברים בלבד הוא משום מחוסרי אמנה, שאין הביאור הוא דסתם דברים בעלמא הוי מחוסרי אמנה, אלא רק אם היו דברים של משא ומתן וכמו שכתב שם "הנושא ונותן בדברים", והיינו מעשה מכירה, וכמו"כ במתנה וכמש"כ הרמב"ם (שם פ"א ה"א) שם וז"ל: "וכן בנותן מתנה ומקבלה", והיינו דגם בנותן מתנה ומקבלה הוי בדברים מעשה מתנה, וכמו כן כתב בפ"ז מהל' מכירה שם (ה"ט) ובשו"ע (שם ח), "וכן מי שאמר לחבירו שיתן לו מתנה ולא נתן, הרי זה מחוסרי אמנה"

ויסוד לדברינו אלו מצאתי בעזה"י בספר מעשה רחם שם שהקשה ע"ד הרמב"ם בפ"ז מהל' מכירה, מדברי הרמב"ם בהל' דעות (פ"ה ה"ג) ששם כתב וז"ל: "משאו ומתנו של ת"ח באמת ואמונה אומר על לאו לאו ועל הן הן", והקשה דהנה מבואר דרך בת"ח נאמר כן ולא בכל אדם. ותירץ דבמקח וממכר הדין הוא בכל אדם, ואילו בדברים בעלמא הדין הוא רק בת"ח ע"ש. והן הן הדברים. [ומעתה בזה מבואר שייכות דברי הרמב"ם שכתב את הדין דמחוסרי אמנה בהל' מכירה ולא בהל' דעות]. ע"כ ממו"ר זצ"ל, והבאתי בדבריו בספר שמועה ברורה (קידושין סימן ה עמ' קלה).

ויש להוסיף דכן מבואר בלשון המאירי (ב"מ מח.), "הנושא ונותן בדברים וגמרו מקחם ביניהם ולא נתנו מעות כלל, רשאים לחזור ואין כאן מי שפרע, ומ"מ יש בהם משום מחוסרי אמנה". וכן בלשון הבית יוסף חו"מ (סימן קפט), "דברים שהסכימו זה ליקח בכך וכך זה למכור באותו סך". ולפי"ז בנידון דידן, הדבר תלוי אם פסקו הדמים וגמרו את המקח יש בו משום מחוסר אמנה, אבל אם לא סיכמו על הדמים אלא עשה רק הזמנה בלבד שישמור לו את הצימר, אין בו משום מחוסר אמנה, אבל יש בו משום מש"כ הרמב"ם בהל' דעות (פ"ה ה"ג) וז"ל: משאו ומתנו של ת"ח באמת ואמונה, אומר על לאו לאו ועל הן הן עכ"ל.

הרב אליהו חדר

להציע להסעה שכר מרובה על דעת שלא

לשלמו / רסד, ז

שו"ע ס' רסד' סע' ז' "מי שברח מבית האסורים והייתה מעוברת לפניו וא"ל העבירני בדינר והעבירו אין לו אלא

הרב חיים בנן

בגדר חזרה מהמקח שיש בה משום מחוסר

אמנה / רד, ז-ח

שאלה: ראובן מירושלים התקשר לבעל צימר בצפת, וביקש ממנו שישמור לו את הצימר לשבת הקרובה, ונענה בחיוב. ואח"כ התקשר ראובן לבטל את ההזמנה, האם יש בחזרתו משום מחוסר אמנה שאין רוח חכמים נוחה הימנו ?

תשובה: כתב השו"ע (ח"מ סימן רד, ז, ח) וז"ל: הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדיבורו, אף על פי שלא לקח מהדמים כלום, ולא רשם ולא הניח משכון. וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר, אף על פי שאינו חייב לקבל מי שפרע הרי זה ממחוסרי אמנה, ואין רוח חכמים נוחה הימנו. וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה. במה דברים אמורים, במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו. אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שהם נקנים בהם עכ"ל. ולשון השו"ע הוא לשון הרמב"ם (הל' מכירה פ"ז ה"ח וה"ט). והנה מבואר בשו"ע שמחוסר אמנה שייך רק אם היה משא ומתן ביניהם - "הנושא ונותן בדברים בלבד". ויש להבין מה כוונת הרמב"ם והשו"ע 'נושא ונותן בדברים'.

והנה כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"א) וז"ל: המקח אינו נקנה בדברים, ואפילו העידו עליהם עדים, כיצד, בית זה אני מוכר לך, יין זה אני מוכר לך, עבד זה אני מוכר לך, ופסקו הדמים ורצה הלוקח ואמר קנתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי, ואמרו לעדים הוו עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה, הרי זה אינו כלום וכאילו לא היו ביניהם דברים מעולם, וכן בנותן מתנה ומקבלה. עכ"ל. וכתב המגיד משנה שם, וז"ל: מיהו אף על פי שלא קנה בדברים יש בו משום מחוסרי אמנה כמו שנתבאר פ"ז עכ"ל.

והנה צ"ב מהו אריכות לשון הרמב"ם כיצד הוו בדברים, שכתב "כיצד, בית זה אני מוכר לך, יין זה אני מוכר לך, עבד זה אני מוכר לך, ופסקו הדמים, ורצה הלוקח ואמר קנתי ורצה המוכר ואמר מכרתי" וכו', והיה לו לכתוב בקצרה, "כגון דאמר המוכר ללוקח בית זה אני מוכר לך ורצה הלוקח", ומה האריך בדבריו.

ושמעתי לתרץ מפי מו"ר הגאון הגדול רבי שלום פוברסקי זצ"ל, דהנה יעויין ברש"י בב"מ (דף מז.) דאיתא התם בגמ' "כתנאי, וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו, גאולה זו מכירה, וכן הוא אומר לא יגאל, תמורה זו חליפין, וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו", ומבואר דילפינן מקרא ג' דברים מכירה, חליפין (היינו שוה בשוה), וקנין סודר, וברש"י שם וז"ל: גאולה זו מכירה, שמכר לו מכירה גמורה בדמים ולא קיבל מעות, ובאין לקיים דברי מכירתו על ידי קנין עכ"ל, ויש לדקדק דכיון דלא נתן דמים ולא עשו קנין א"כ אמאי קרי לה "מכירה גמורה", וצ"ע.

ומבואר מדברי רש"י דאיכא מכירה גמורה גם בלא כסף ובלא קנין, ובזה מבואר מש"כ הרמב"ם "אין המקח נקנה בדברים" והיינו דחידש הרמב"ם שאע"פ שעשו מעשה מכירה - אין המקח נקנה בדברים, ולכך האריך הרמב"ם

אשי דחי דהבירייתא לא איירי בקנייה דרשותו אלא בקנין משיכה וס"ל דמשיכה בכליו של מוכר לא מהני ולכן הוצרך לאוקמא במתאכלי דתומי דלא הוה כלל בכליו דמוכר אבל אילו הוה בכליו דמוכר לא הוה מהני ואע"ג דאיירי במדד המוכר ללוקח וכה"ג נעשה כליו דלוקח וכמש"ל מ"מ הרי המדידה היתה לאחר המשיכה דהיינו הפריקה מהחומר וההכנסה לביתו וכבר כלתה לו משיכתו ולהכי בהכרח איירי במתאכלי דתומי אבל בהו"א דאוקמ' לה בקנין רשותו א"כ לא צריכי' לדחוקי במתאכלי דתומי אלא כפשוטו דלעולם הוי בתוך כלי המוכר ואפ"ה מהני לקנותו ע"י מדידה דהא הקנין דרשותו לא כלתה ומציא למיקני ליה גם לאחר המדידה, וכיון דהמדידה יכולה להועיל וגם מוזכרת בברייתא [דלישנא פסק עד שלא מדד משמע דלעולם מדד רק דהיה אחר הפסיקה] הרי דייקנן שפיר דטעמא דמדד הא לאו הכי לא קני ומזה בעא למיפשט דכליו דמוכר ברשות לוקח [וכן איפכא] לא קני, ולפי האוקימתא דמר בר ר' אשי דאיירי במשיכה ובהכרח איירי במתאכלי דתומי דאי לאו הכי לא יוכל לקנותו אפילו לאחר מדידה שנעשה ככליו דלוקח דכבר כלתה משיכתו וכמש"ל, ואשר לפ"ז צ"ל דהא דהוזכרה בברייתא מדידה הוא לאו דוקא דהא בלא"ה לא יכולה להועיל ודוק. ויותר יש לפרש דבאמת לא תני בהדיא בברייתא דאיירי במדד רק דמהלשון עד שלא מדד משמע דהיה נמי מדידה אבל אינו מוכרח ולכן בשלמא אי איירי בקנין דמהני ביה מדידה שפיר מפרשינן שהכוונה שמדד אחר כך אבל אי איירי בקנין דאין המדידה יכולה להועיל בגוה א"כ נפרש שהוא באמת לאו דוקא וכדי נסבה [ויותר יש לומר דאגב סיפא נקטה דקתני מדד עד שלא פסק] וכמ"ש כן לקושטא דמלתא הרהמ"ג בשם יש מפרשים.

ונראה לכאורה דמר בר ר' אשי ס"ל דגם אי נימא דכליו דמוכר ברשות לוקח קני מ"מ משיכה בכליו דמוכר לא קני וזהו דדחי דלעולם איכ"ל דכליו דמוכר קונה ללוקח מצד קנין דרשותו גם בלי מדידה דמוכר מהני והכא איירינן בקנין משיכה והמדידה שהוזכרה בברייתא כדי נסבה דבאמת לא יכולה להועיל והא דקני הוא משום דאיירי באוקימתא דמתאכלי דתומי ודוק.

וזה לכאורה צ"ע דברשב"ם מוכח להיפך שהביא יש מפרשים שההוכחה של הגמרא מפירקן הוא דמשיכה בכליו של מוכר מהני והקשה עליהם הרשב"ם שא"כ מה הראיה שגם בקנייה דרשותו מהני כליו של מוכר ברשות לוקח, וגם בתוס' שם מוכח כן דיותר פשוט שיועיל קנין משיכה בכליו של מוכר מאשר קנין רשותו בכליו של מוכר [ברשות לוקח] וגם בפוסקים מבואר להיפך דבטוש"ע פסקו בסעיף ו' דמשיכה מהני בכליו של מוכר אבל בקנין רשותו לא מהני בכליו של מוכר ברשות לוקח. וגם מסברה הוא כן דהא בשביל קנין רשותו צריך שיהיה רשותו הגמורה של הלוקח שהרי בחצר השותפין אין השותפין קונים זה מזה, ואילו קנין משיכה מהני ברשות השותפין.

ולכאורה נראה מזה כדברי הכס"מ פ"ד ה"ה דנקיט דגם מר בר בר' אשי ס"ל דכליו דלוקח ברשות מוכר לא מהני [וכן להיפך] ולא באו דבריו בדרך דחייה לדחוי' לדברי רבא רק לאוקומי הברייתא באוקימתא אחרינא ע"ש ודוק ועדיין צ"ד.

שכרו הראוי לו" והטעם בגמ' (ב"ק קטז') דיכול לומר לו "משטה הייתי כך". וביאר הנת' (שם ס"ק ח') ז"ל "דמשום דאינהו ועבר על לא תנונו יכול להשטותו" ע"כ. ולפ"ז נראה דדוקא אם הפועל הוא זה שמבקש מחיר גבוה ורצה לאונותו אז יכול לשלם לו כגמולו ולכופו על מחיר הוגן, אבל אם השוכר מציע מדעתו איזה מחיר, חייב לעמוד בדיבורו. וצ"ע דהרי בל' הש"ע משמע דהבורח הוא זה שקבע את המחיר. ודילמא י"ל שהטעם שכתב הנת' לא קאי באופן הדפועל עבד מצוה בפועלו, דהתם בלאו האי טעמא יכול לכופו בשביל המצוה ע"ש.

הרב עמרם שטרן

עבורי אחסנתא / רפב, א

כתב הש"ע (ח"מ ס' רפב): כל הנותן נכסיו לאחרים והניח הירשים, אע"פ שאין הירשים נוהגים בו כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם. ומדת חסידות שלא להעיד בצוואה שמעבירין בה הירושה מהירוש אפילו מן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה. ע"כ. ומקור דבריו משנה וגמ' בפרק יש נוחלין (קלג:).

וכתבו הראנ"ח (ח"א ס' קיח) ומהרש"ד (ח"ח"מ ס' שיא) שיש איסור בדבר, ויש לבית דין למנוע לעשות הדבר הזה, ולקרותו עבריינא, אבל אין בית דין כופין, לא ע"י נידוי ולא בשום כפייה שבעולם. ע"ש. [ורמז לזה גם הש"ך סק"א].

והנה הכנסת הגדולה (ס' רפב הגה"ט סק"ט) כתב לחדש, שלא אמרו אין רוח חכמים נוחה הימנו אלא דוקא בכותב נכסיו לאחרים והניח לבניו, אבל בנותן נכסיו לאחד מבניו כגון שריבה לאחד ומיעט לאחר אע"ג דאמר שמואל לרב יהודה (כצ"ל) לא תהיו באעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא אינו בכלל דאין רוח חכמים נוחה הימנו, אע"ג שאין ראוי לאדם להיות עד או דיין לאעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא. ע"ש.

ולכאורה דבריו רש"ם בסוגיין היינו תיובתיה, דבגמ' על הא דאמר ליה שמואל לרב יהודה שינגא לא תהיו בי עבורי אחסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא וכ"ש מברא לברתא, כתב רש"ם (ד"ה בי עבורי אחסנתא) מקום שמעביר האב נחלה מן הראוי לה ואפילו להרבות לאחד ולמעט לאחד. ע"ש.

אמנם נראה ליישב דס"ל לכנה"ג דיש ב' דינים בעבורי אחסנתא: א) איסור על הנותן וזה דוקא אם כותב את נכסיו לאחרים ולא מותר מאומה לבניו. ב) מידת חסידות שלא להעיד בצוואה שמעבירים בה הירושה מהירוש, אפילו מן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה (כמ"ש הרמב"ם והש"ע).

ולפי זה אין להקשות מדברי רש"ם, דשם אמר שמואל לרב יהודה תלמידו שלא יהיה נוכח במקום כזה, והיינו משום מדת חסידות. אבל איסור על הנותן בכה"ג לא מצאנו. ושו"ר שכן כתב בספר מחנה יאודה (אשכנזי) בס' רנו ס"ג ע"ש, הביאו בקצרה בשו"ת יבי"א ח"ח ח"ח"מ ס' ט.

עוד הוסיף הכנה"ג (שם, אות י) דאפילו אעבורי אחסנתא מברא בישא לברא טבא היינו דוקא בלשון ירושה ובשעת מיתה, אבל בלשון מתנה ובהיותו בריא אין שום קפידא, וסיים וכן ראיתי נוהגים שאין נזהרים בזה. ע"ש.

ולכאורה יש להקשות על דבריו מדברי הגמ' בכתובות נג. שם הגמ' מספרת על רב פפא דאיעסק ליה לבריה בי אבא סוראה, אזל למיכתב לה כתובה. שמע יהודה בר מרימר נפק לוותיה, כי מטו לפיתחא, הוה בעי יהודה למיפטר מניה, א"ל רב פפא ניעול מר בהדאי, חזייה דלא ניחא ליה, א"ל מאי דעתך, אי משום דא"ל שמואל לרב יהודה שינגא לא תהיו בעבורי אחסנתא אפי' מברא בישא לברא טבא, דלא ידיעא מאי זרעא נפיק מניה, וכל שכן מברא לברתא, (והכא נמי איעבורי אחסנתא היא, שזה כותב לבתו מה שהיה ראוי להוריש לבניו. רש"י). האי נמי תקנתא דרבנן היא, כדאמר ר' יוחנן משום רשב"י, מפני מה התקינו כתובת בנין דכרין, כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו. א"ל יהודה הני מילי מדעתיה, אבל לעשווי לא, א"ל אטו מי קא אמינא לך לעשייה, עול ולא תעשייה, א"ל מעלאי ידי היינו עשייה, אכפייה ועל. ע"ש.

ולכאורה צ"ע מכאן על דבריו הכנה"ג, דמדוע יהודה בר מרימר סירב להכנס לבי אבא סוראה דבפשטות מיירי במתנת בריא, ולא מסתבר שחשש שיתן את כל נכסיו מתחילה אלא עישור נכסים וכדומה באופן שמשיר לבניו נכסים. ומכאן הקשה בשו"ת חת"ס (ח"ח"מ ס' קנא, הובא בפ"ת ס' רפב סק"א) על מ"ש התשב"ץ ח"ג (ס' קמז) בשם העיטור שבשיר ד' זוזי ליכא איסור. וע"ע בהגהות הרש"ש לב"ב (קלג:).

ומצאתי בס"ד בשו"ת אשר לשלמה אבן דאנאן (ס' כ), שהקשה מעובדא דאבא סוראה (כתובות נג.) על דעת בעל העיטור שבמשייר ד' זוזי ליורשיו ליכא איסור. וכתב, ואפשר לומר דדיעה זו ס"ל כמ"ש הכנה"ג, דהא דשמואל לא משום רוח חכמים נוחה הימנו אלא משום אעבורי אחסנתא אין ראוי להיות עד או דיין. ומינה להיכא דשייר דהגם דאין בה משום אין רוח חכמים נוחה הימנו. מ"מ אין ראוי להיות עד או דיין והוי דומיה לההיא דשמואל ולכך לא רצה יהודה בר מרימור [להכנס].

ושוב העיר האשר לשלמה ז"ל מדברי הכנה"ג, דהרי בעובדא דאבא סוראה הוה בלשון מתנה ובהיותו בריא ואפ"ה לא רצה יהודה בר מרימור להכנס עמו. וכתב ליישב ז"ל: והנלע"ד הוא דיעה זו גם הכנה"ג סברי דדעת יהודה בר מרימור הוא משום חומרא וחסידות וכמ"ש הט"ז אה"ע ס' קי"ג ע"ע. עכ"ד. ונראה כוונתו שבאמת אין איסור ואף לא מידת חסידות ולכן רב פפא נכנס לבי אבא סוראה, אלא שרב פפא אמר לו לדידי אין איסור כלל, אבל אם אתה רוצה להחמיר גם במקצת דדומה להעברת נחלה, כאן אין דמיון לזה דאדרבא תקנתא דרבנן ליתן לבת במקצת. וכמ"ש הט"ז אה"ע ס' קי"ג. ע"ש.

ובתשובה הארכתי ליישב המנהג שכותבים צוואות ומקנים חלק מהנכסים לבנות וכותב במתנת בריא מהיום ולאחר מיתה, שכיון שמשיר חלק נכבד מהנכסים לבנים ליכא איסורא, וכ"ש דכאן גם הוי מתנת בריא ואיכא ס"ס שמא במתנת בריא ליכא איסור ואת"ל שאין לחלק, שמא במשייר ג. ע' בשו"ת יבי"א הנ"ל עמ' תרכ (במהדורה החדשה) בהערה בשם הפרי האדמה (ח"ב דף קמ"ד ע"ג) שהבין שגם כשכותב מהיום ולאחר מיתה נחשב כמתנת בריא שהתיר הכנה"ג. (אלא שבגוף התשובה הביא בשם המחנה יאודה (אשכנזי, ס"ס רפב) שאוסר בזה. וצ"ע). וכתב החת"ס (ח"ח"מ ס' קנא) שכן הסברא הנכונה.

סכום חשוב שפיר דמי. וביססתי בס"ד את הדברים ע"פ שו"ת אבקת אוכל (ס' צב). ומשמם בארה. [והנה אם יבוא האומר ויאמר מ"מ מידת חסידות היא שלא לעשות כן בכל זאת, וכן אם יבוא הדיין ויאמר מידת חסידות שלא לסדר צוואה כזו, אף אנו נאמר לו שכיון שלצערנו הרב המציאות מוכיחה שמת' שלא כותבים צוואות מסודרות הדברים גוררים בעיות קשות וסכסוכים עצומים במשפחת הנפטר, ואף פעמים רבות שהדברים מגיעים לערכאות רח"ל, א"כ לענ"ד על זה וכי"ב בדיק הזהירו אותנו רבותינו לשקול היטב בכל "חסידות" אם היא אכן חסידות או חסידות של טעות (וכמובן שהכל לפי הענין). ודי למבין]

הרב שמעון ג'רמון | הרב שלמה יקר

בדין שומר וסרסור / שג, א

מעשה שהיה - בבחור בא' הישיבות שקיבל 10 פאקטים של סגריות מחבירו שאמר לו תמכור את הסגריות בכל סכום שתמצא אך אני דורש ממך שעל כל פאקט שתמכור תשלם לי 170 ₪ ס"ה עליך לשלם לי אחר שתמכור 1700 ₪. הסכים הבחור ולקח את הפאקטים והניחם במזווה ונעלה במנועול והניחה מתחת למיטתו, לא עבר זמן רב והבחור מגלה שנגנבו לו כל הפאקטים מהמזווה, ובא לשאול האם חייב לשלם לבעל הסגריות.

ויש לדון בזה מכמה אנפי והנח לחכם, אך בעיקר שם השומר יש לדון האם הוא כשומר חנם או כשומר שכו. דהרי הוא משתכר במכירתו אך מאידך אינו מקבל את ההנאה והשכר מהבעלים.

(אמנם דבר פשוט הוא שאינו הבעלים על הסגריות שהרי לא קנאם מהמוכר אלא אם ימכרם ישלם למוכר את תמורתם ואם לא ימכור מחזיר את הסגריות לבעלים).

והנה מבואר בשו"ע (קפה ז) דסרסור דינו כש"ש.

וכתב הרמ"א בשם המהר"ק (שג א) "ראובן שאמר לשמעון: יש לך חפץ פלוני למכור אשרתך ואמכרנו, ושמעון אומר: תנהו בכך וכך והמותר יהא שלך, נעשה ראובן שומר שכו, עליו, אף על פי ששקל כשקבלו".

והוא מהטעם הנ"ל דדינו כסרסור, ואף שאינו מקבל שכו על עצם השמירה מ"מ מדין שומר אבידה מוכח דסגי בכך שמטי לידה הנאה וע"י בביאור הגר"א.

אך כת' המהר"ם מינץ (הובא בכנה"ג הגה"ט ד) שכ"ז דווקא אם מקבל שכו מהמוכר אך אם מקבל שכו מהקונה אינו ש"ש אלא שומר חנם מתרי טעמי א. שאינו ברור שיקבל שכו מהקונה. ב. דזה נהנה וזה אינו חסר (וע"י בכנה"ג שכת' נ"מ היכא שודאי יקבל שכו ודוק).

וא"כ בנדו"ד יש לדון האם חשיב ש"ש כיון שהמותר מהמכירה הרי הוא לכיסו וכדכת' הרמ"א, או שמא כיון שהמוכר התנה עם הבחור שמעוניין בסכום מסוים והעודף יהיה בשביל הבחור אם ימכור ביותר ה"ז דומה לנגידון של המהר"ם מינץ.

ונראה שעד כאן לא איירי המהר"ם מינץ אלא כאשר מקבל מהקונה תוספת וכד' (ט"פ) דבזה אמר את ב' הטעמים הנ"ל, מנשא"כ בנדידו"ד דהיא גופה דברי הרמ"א שכאשר יש לו אפשרות להרויח ע"י הסגריות זה עצמו השכר (גם אם לבסוף מכל סיבה כל שהיא לא הצליח למכור לבסוף, וא"כ דינו כדין ש"ש וחייב בגניבה ואבידה).



וכדברי הרמב"ם פסק מרן השו"ע (סי' שעט סעי' ד').

אמנם מצינו בדין הממלא רה"ר כדי יין ושמן שאם שבר פטור, ומבואר בדברי הטור והשו"ע (תיב ב) שמותר לשבר בידיים, ויל"ע מה החילוק בין הסוגיות (ועי' בהרחבה בזה בפתחי חושן הל' נזיקין פ"ח הל' ה' בהערות באורך בזה).

ובסמ"ע (תיב) ביאר דכל מה שנאמר שמותר לו לשבר בידיים היינו היכא שא"א לו כלל להלך מסביב וע"כ מותר לו אפי' לשבר בידיים אך אם יש לו דרך מסביב אין מותר לו לשבר בידיים אלא הולך כדרכו ואם נשבר פטור.

וא"כ מבואר בדברי הסמ"ע שהיכא שיש לו אפשרות לילך מסביב אסור לו לשבר בידיים אך אם דרך הילוכו נשבר פטור, ואם אין לו אפשרות לילך מסביב מותר לו אף לשבר בידיים בשביל שיוכל לילך לדרכו.

ולפי"ז מה שפסק בשו"ע בס' שעט בדין ממלא חצר חבריו שאסור לו לשבר בידיים היינו דווקא כאשר יש לו אפשרות לילך מסביב וכד' אך אם אין לו אפשרות אחרת מותר לו אפי' לשבר בידיים (ומדויק כן בדברי הסמ"ע עיי"ש).

וא"כ בנידון ד -

א. מותר למשתמשי הדרך להמשיך בהילוכם או בנסיעתם ואע"פ שעי"כ יגרם נזק לרכב החוסם (אמנם בדברי התוס' מבואר שאם אין לו טורח מחויב להשתדל להמנע מלהזיק).

ב. מותר לבעל החניה לחסום את הרכב החונה מכ"ש שמותר להזיקו (אך כמובן כ"ז כאשר יש לו צורך לחנות שם ולא כאשר רוצה לחסום את הרכב החונה כדי ללמדו לקח).

ג. מותר לבעל הרכב החונה לצאת מהחניה כדרכו ואע"פ שאפשר ואפי' ודאי שינזק עי"כ הרכב החונה בצמידות לרכבו (אך צריך שידע שכאשר החנה הלה את רכבו היה באפשרות הראשון לצאת בנחת ורק מחמת שהחנה הב' את רכבו אינו יכול לצאת אא"כ יפגע ברכבו).

אמנם אם ע"י המשך הנסיעה או כאשר יוצא מהחניה יגרם נזק לבעל הרכב הנחסם אינו יכול לתבוע את הנזק מהרכב החוסם כמבואר בדברי השו"ע.

ויש בזה עוד אריכות דברים כנראה למעיין בסוגיא אלא שאלו הם תמצית הדברים והעולה לדינא והשי"ת יצילנו משגיאות.

הרב נפתלי אליהו

מעבר בשכונה עם סיכון בטחוני / תכז, א

יל"ע האם ומתי מותר לעבור דרך שכונה ערבית

א. אסור לאדם להכניס עצמו למקום סכנה, וכל המכניס עצמו למקום סכנה עובר על לאו דלא תשים דמים בביתך, ומבטל עשה של ועשית מעקה לגגך. ודין זה נאמר לא רק בגג אלא בכל סכנה שנאמר השמר לך ושמוך נפשך, עכת"ד השו"ע חו"מ סי' תכז' סעי' א', ח'.

אמנם מצינו ג' קולות בזה. א' שלוחי מצווה, ב' עלייה לרגל, דנאמר ביה לא יחמוד איש את ארצו ג' היכא דדשו ביה רבים דאמרינן שומר פתאים ה'.

ויל"ע מה הם גדרים מקום סכנה, וכן יל"ע מה הם גדרים קולות אלו.

ב. ובגדר מקום סכנה - פסחים ח: חור שנמצא בין עכו"ם

הגמרא מביאה דעות בענין, והראשונים הכריעו כדברי רב סחורה בשם רב שפטור מלשלם וכן נפסק להלכה (חו"מ סי' שסג ס"ו).

והנה נשאלת השאלה האם גם כופין בעל החצר לתת לדייר דירה? נחלקו הראשונים בדבר זה לדעת האבי עזרי (הובא במרדכי ב"ק סי' טז) כופין על זה אבל לדעת הרא"ה והרא"ש והריטב"א (הובאו בני"ב ב"ק ח-ט). וכן דעת ר"י וי"מ (הובאו במרדכי ב"ק סי' טז) שאין כופין על זה אלא שנחלקו בטעם הדבר לדעת הרא"ה וסייעתו משום שלא כופין אלא כשלא מפסיד כלום אבל להשתמש בשלו לא אמרו, ולדעת ר"י (הנ"ל) שלא אמרו כופין אלא בדבר שאף אם היה רוצה להרויח לא היה יכול משא"כ בדיוור.

והנה הרמ"א כתב (שם) כטעם ר"י, ומכאן יש ללמוד שבאופן שאין יכול להרויח כופים אותו וכן כתב הרמב"ם (שכנים פ"ב דין ג') "כללו של דבר כל דבר שהוא טוב לזה ואין על חבריו הפסד כלל כופין את חבריו לעשותו" וכן פסק מרן לדינא (סי' קע"ד ס"ג) אבל הפת"ש (שם אות ג) בשם בית אפרים (חח"מ סימן מט) כתב שמדברי הפוסקים משמע שלא קבלו חלוק זה של ר"י.

מעתה ל"מ לדעת השו"ע והרמ"א שגם כופין אותו לתת לו לדור באופן שאין לו שום חסרון, אלא אפילו לדעת הרא"ה וסייעתו שלא כופין ככה"ג אבל כשאין הבעלים כאן לשואלם מנלן לאסור לזה לדור.

ומכל שכן בנידון דידן "דניחא לאיניש למעבד מצוה בממוניה" (פסחים ד:). כיון שאין כאן צד של כפיידא, וגם יש להוסיף דבנידון דידן יש גם כן לצרף דעת הש"ך (סי' שנח סק"א) דס"ל שרצוי שלא מדעת הוי רצוי (וכאן בודאי אם היו כאן היו מסכימים).

מכל הלין טעמי נראה פשוט שמותר היה לראובן לישון בסוכת השכן "ושכבת וערבה שנתך".

הרב שמעון גרמון

בדין חסימת חניה והמסתעף / שעט, ד | תיב, ב

דבר מצוי לצערנו הוא שאדם מחנה את רכבו באופן שחוסם את הדרך או חניה השייכת לאדם אחר או באופן שמונע מרכבים אחרים החונים בסמוך לו לצאת מהחניה, ופעמים שהרוצה לצאת מהחניה אינו יכול לצאת אא"כ יפגע ברכב החוסם.

וא"כ יש לדון:

א. האם מותר למשתמשי הדרך להמשיך בנסיעה או הליכה כדרכם אע"פ שעי"כ אפשר שינזק הרכב החוסם.

ב. האם מותר לבעל החניה ש'תפסו' לו את החניה לחסום את הרכב החונה.

ג. האם מותר לבעל הרכב החונה לצאת כדרכו מהחניה אע"פ שינזק הרכב החונה בצמידות לרכבו.

מבואר בדברי הגמ' (ב"ק כח.) דהממלא חצר חבריו כדי יין וכדי שמן דבעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס, ומבואר בדברי הרמב"ם שאפי' שהכניס ברשות מותר לבעה"ב לצאת ולהיכנס ומה שנשבר בדרך הילוכו הרי הוא פטור אך אסור לו לשבר בכוונה (ויעו"ש בדברי הראב"ד והרה"מ ובדברי הטור (סי' שעט) בשיטת הרמב"ם בדין 'ברשות').

אמנם יש לדון לפטורו מטעם שידוע שכך הדרך לשמור על חפצים מעין אלו וא"כ ה"ז כהתנה שאינו מתחייב אם יגנב באופן זה ואכמ"ל ועי' בספר 'הלכה ברורה' עמוד תיג שהאריך בזה והביא שנחלקו בזה גדולי האחרונים.

הרב רזיאל שרבאני

הזיק מוצר בחנות שעומד למכירה

/ סימן שסב

שאלה: מי שהזיק חפץ בחנות שעומד למכירה באופן שחייב לשלם, האם משלם לבעלים כפי השווי שהוא שילם לסיטונאי שהזמין ממנו את המוצר, או שצריך לשלם את השווי של המוצר כפי שנמכר בחנות שזה יותר יקר?

תשובה: הגמ' בב"מ צט': אומרת שמי שגזל אגודות של תמרים שנמכר ב - מט', ואם מוכר כל אחד בנפרד עולה שקל אחד לבדוד, אז משלם לפי איך שזה נמכר באגודה ביחד ולא ישלם ג', אלא מט', ודין זה נפסק בשו"ע חו"מ סי' שסב', וחזינו שמשלם לפי השווי שנמכר בחנות, ובפשטות ודאי שהבעלים קנו את התמרים יותר בזול, ומוכרים יותר יקר, דמי ימכור בלי ריוח, וממילא יוצא שמשלם כפי השווי שנמכר בחנות, וא"כ מי שמזיק חפץ בחנות שעומד למכירה ישלם לפי השווי שנמכר בחנות, וכ"כ בקובץ תל תלפיות (גליון ס"ח תשרי תשע"ג בשם הגר"ש) אלא שהוסיף שאם מוכר ביוקר יותר משאר חנויות אז שמין כפי המחיר הרגיל בשאר חנויות, וכ"כ הגר"ב שרגא (בשו"ת והיה העולם חו"מ סי' יא') וכ"כ במשפט המזיק ח"א עמ' תקעה', וביאר שם במקורות שכיון שהמוכר השקיע הוצאות כדי למכור את המוצר, נחשב שעלה שווי ע"י השקעות אלו.

אולם בערך שי בס' שמ' למד מדברי החינוך בית יהודה שהובא בפת"ש יו"ד סי' קכ' סק"ט שמשלם כפי השווי שהמוכר קנה אותם, וכתב בס' שמד' שהגמ' בב"מ שם דיברה שגידל את התמרים בביתו ולא קנה אותם, וממילא אין פה שני שערים, ולכן משלם כפי השווי שמוכר, אבל אם קנה את זה, אז שמים כפי השווי שקנה דזה ודאי יש לו הפסד, אבל ל"צ לשלם את הריחוק שיכל להרויח ממכירתו בחנות, דזה כבר מניעת ריוח והוי כגרמא, ויש לציין עוד שמ"ש קודם בשם הגר"ש אינו מוסכם דבקונטרס הל' חובל ומזיק הלכה צב' הביא מהגר"ש שמשלם כפי השווי שהמוכר שילם ולא כפי השווי שמוכר בחנות, וא"כ דעת הגר"ש לא ברורה, וודאי שיכול המוחזק לומר קים לי.

הרב יעקב ישראל לעג'מי

זה נהנה וזה לא חסר / שסג, ו

שאלה: ראובן מגיע לסוכתו לישון לביל ראשון של סוכות תשפ"ד ולדאבונו רואה שאין מספיק מקום והנה לשכינו סוכה רחבת ידיים ריקה (התארוך במקום אחר). והנה נפשו בשאלתו האם מותר לו ליכנס ולהביא אתו כל כלי תשמישו לשינה?

תשובה: בפרק שני דבבא קמא (כ.כא.) דנה הגמרא מה הדין של הדר בחצר חבריו שלא מדעתו צריך לשלם או לא, והגמרא מעמידה שמדובר בשאלתינו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דהוי זה נהנה וזה לא חסר, והספק הוא מכיון שלא מחסר שום דבר פטור או דילמא חייב לשלם מכל מקום כיון שנהנה?

מאחר שרבו הספרים העוסקים בנידון זה, הנני להשיב בקצירת האומר ולהביא את תורף הנידון כמלקט אחר הקוצרים, ולהעיר כחותה על הגחלים באיזהו מקומן משום דבר או שניים שנתחדש בו.

הכרעת הדין:

א. נחלקו הפוסקים מהו המקור ההלכתי האוסר והמחייב בתשלומין את המפר זכויות יוצרים. ולפי כל טעמי האיסור המבוארים באחרונים, נראה שיש להקל במקום הצורך להעתיק קטעים בודדים מתוך ספר לצורך אישי, ובפרט שגם מצד החוק מותר להעתיק חלק מיצירה לשימוש אישי. ועוד שבהעתיקה מגוי לא תקפים רוב הטעמים שהובאו לאיסור.

ב. לגבי העתקת ספר או יצירה שלימה, יש הסוברים שאיסורו הוא מדין גזל ומשיג גבול, או מדין נהנה ויורד לשדה חבירו, או מצד דינא דמלכותא ומנהג הסוחרים. ובכל אופן, ודאי ששייך בזה דין "ועשית הישר והטוב", ו"דעליך סיני לחברך לא תעביד".

מקורות:

א) בעלות על יצירה ואיסור גזל – נראה כי הגאון בעל שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א ס' מד) הוא השיטה הידועה והמחמירה ביותר בנידוננו וזה לשונו: דזה ודאי שספר חדש שמדפיס מחבר וזכה שדבריו מתקבלים על פני תבל, פשיטא שיש לו זכות בזה לעולם וכו'. לא יאה תורה שלימה שלנו כשיחה בטילה שלהם, וזה דבר שהשכל מכחישו, ומעשים בכל יום שהמדפיס חיבור, יש לו ולבא כוחו זכות וכו' בשלו רשאי אדם לגזור שלא ידפיסו עולמית בלתי רשותו או בא כוחו. ע"כ.

והאף אמנם שהגאון שואל ומשיב לא הביא מקור לדבריו שיש זכות לאדם על יצירתו, נראה שלמד שכל שהסברא והשכל הישר מורים כן, ניתן לאסור אף ללא כל מקור.

ומעתה יש לעיין האם מצאנו בדיני התורה מקור לבעלות על יצירה רוחנית, וממנו נלמד בית אב לכל המושג של הפרת זכויות יוצרים.

הנה בגמרא (ב"ק מט:) ישנה מחלוקת מה הדין בנזקי בור ברשות היחיד ורשות הרבים האם חייב מי שפתח בור ולא כרהו. ולהלכה (שו"ע חו"מ ס' תי"ט) נפסק שיש חיוב גמור לשלם על בור ברה"ר אחד הכורה בור ברה"ר או שפתח לו פתח לרשות חבירו. ובירא הגר"ש שקאפ זצ"ל (חידושים לב"ק ס' א) שלמרות שהמקור לאיסור בור מהתורה הוא מהפסוק: "בעל הבור ישלם" (שמות כא, לד), אעפ"כ גם אם החפירה ברה"ר וכביכול אין לה בעלים, מ"מ חייבה אותה התורה על כך, משום שהחופר יצר תקלה חדשה, וכלשונו: בדברים שנוגעים לזכות האדם, מוסכם ע"פ דיני התורה ודיני העמים שכל מי שמציא דבר חדש בעולם, הוא הבעלים עליו לכל דבר זכות. עכ"ד. וכע"ז כתב הגאון הנצי"ב בשו"ת העמק דבר (סי' כד). ע"ש. ולפי דבריו למדו חלק מאחרונים כי התחדש שיש בעלות על יצירה חדשה, ומכחו של הבעלים להגביל ולאסור את השימוש ביצירתו על כל העולם. ונראה שמשום כך כתבו חלק מהפוסקים שישנו איסור גזל בהפרת זכויות יוצרים.

ואמנם דעת פוסקים רבים כי לא שייך בעלות על יצירה רוחנית, משום שחכמה היא דבר שאין בו ממש שלא שייך

לזה העולם, ככה"ג אמרינן שומר פתאים ה'.

ה. שומר פתאים בסכנה של טבע – ויל"ע אמאי לא תיקנו חכמים לבדוק חמץ בחור בין ישראל לעכו"ם, וממילא הוי דשו ביה רבים ומותר ואי"צ לחוש, ואפשר דהא לא מצאנו היתר זה דדשו ביה רבים היכא דתליא בבחירה, אלא רק בדבר התלוי בידי שמים כגון סכנה של תשמיש ביום צ', ובהקזה ביום ו', ורק בסכנה טבעית כיון שיש ספק או צורך ודשו ביה רבים מותר (ובדומה לזה באג"מ אה"ע ח"א ס' סג' ענף א'). אבל בעכו"ם דכל רגע יכול לבחור באופן אחר, אין לסמוך עליו שלא יעליל כיון דדשו ביה רבים. ויל"ע במקום שא"א באופן אחר אם יש לסמוך על היתר דדשו ביה רבים אף בדבר התלוי בבחירה ובמעשה בני אדם, ויש לפלפל בכ"ז.

ו. אמאי נסיעה ברכב מותר – והנה באמת כל הולכי דרכים ובפרט ברכב איכא סכנתא, ולכאורה גרע דתליא בבחירה, אמנם הטעם דמותר לנסוע אינו רק מחמת שומר פתאים, אלא כיון דכא"א שומר עצמו לא לפגוע ולא להיפגע הרי אין כל נהג בפנ"א ספק מסכן אלא בחזקת משומר ובזה אין דנים דתליא בבחירה, וממילא דגם אין סיבת ההיזק מונח בפנינו. אלא דמחמת כלל הנהגים יש סכנה תדירה, וחשיבא סכנה טבעית. ע"ז איכא היתר דשומר פתאים ה' דהא הוי סכנה תדירה.

ז. גדר רבים, מנהג הכלל – וכיון דכל ההיתר של שומר פתאים הוא היכא דדשו ביה רבים, יל"ע מהו גדר רבים, וכמדומה שנהגו בגדר זה להציבור לא חושש, והגדרת הציבור הוא ע"פ רוב האנשים, והמבחן בזה הוא שאם רוב האנשים שיש להם אפשרות לעבור בדרך סכנה ויש להם דרכא אחרינא, יסעו בדרך האחרת בזה ליכא היתר של שומר פתאים ה', ונראה עוד שנהגו להקל אף בדבר התלוי בבחירה היכא דליכא דרכא אחרינא, וצל"ע מקור לזה.

ח. והנה לנסוע לעיר ביתר המוקף בישמעאלים, דכל הנוסע לביתר חייב לעבור דרך שם, בזה בהכרח דדשו ביה רבים, וצ"ל דכיון שהיה צורך להקים עיר סמוך לירושלים, וא"א בעניין אחר, מותר. ואף דתליא בבחירה של ישמעאל וגם הוי זמן מלחמה, אעפ"כ מותר דדשו ביה רבים.

אמנם לנסוע דרך שכונות ערביות במקום שאין רוב ישראל תושבי האזור משתמשי הדרך הקבועים עוברים דרך שם אסור, וק"ו מדקל דהא תליא בבחירה וכן בנו של ק"ו מחור שבין ישראל לעכו"ם, וטוב שבנחשים הרגו ואינם בני תרבות ומועדים לעולם ולא שייך חזקת שימור.

ועל כן בתקופות שאין מתח כלל ויש צורך יש מקום להקל. אבל ללא צורך לעבור דרך שם או אפי' ביש צורך בזמן שיש מתח אפי' אם אין מלחמה, כיון שהסיבות להיזק מונחות לפנינו דהנה הישמעאלים, והנה המתח, ואיה השה לעולה, פשיטא דהוי מקום סכנה, ואסור.

הרב עוז דוד כפיר

הפרת זכויות יוצרים בהעתיקת קטע מספר

של גוי

שאלה: נשאלתי מידידי וחביבי האברך כמדרשו הרה"ג ר' דוד אלול שליט"א, אודות מקורות לאיסור או להיתר של ההעתיקה לצורך אישי מספרי חכמה חיצונית של גוים המעוגנת בזכויות יוצרים.

לישראל אע"פ שיש בו חמץ אינו חייב בבדיקה, כדי שלא יעליל עליו עכו"ם שעושה לי כשפים, ואמרינן דאע"פ דהוי שליח מצווה ואינו ניזוק היכא דשכיח היזיקא שאני, וכ"כ בשו"ע או"ח ס' תלג' סעי' ז' ומבואר מזה תרתי דכל היכא דשכיח היזיק חשיב מקום סכנה, ועוד דהיכא דשכיח היזיקא אפי' שליח מצווה אינו קולא.

אמנם יל"ע מהו גדר שכיח היזיקא, ובפשוטו שכיח הוי עניין של מצוי תדיר, ואם אין ההיזק מצוי תדיר אי"ז שכיח.

אמנם המס"י פרק ט' כתב בגדר החיוב שחייב האדם לשמור עצמו שמירה מעולה, וז"ל והכלל להבחין בין שתי היראות הוא מה שחילקו חז"ל באמרום היכא דשכיח היזיקא שאני, כי מקום שהיזיק "מצוי ונודע" יש להישמר. אך מקום שאין ההיזיק "נודע" אין לירא ועל כיוצא בזה נאמר "ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן" ואין לו לחכם אלא מה שענינו ראוות" עכ"ל.

וריעותא הוא כשיש סיבה לדון על דבר סכנה. ומבואר דשכיח היזיקא הוא אפי' אם אינו תדיר וסגי בזה שסיבת ההיזק מונח בפנינו להחשיבו כסכנה נודעת ושכיח היזיקא.

ג. מקור דריעותא חשיב שכיח היזיקא – בגמ' שבת לב. רבי זירא ביומא דשותא לא נפיק לביני דיקלי, וכתב רש"י רוח חזקה העוקרת אילנות, והנה גם ברוח כזו הרי אין הדבר תדיר שבזמן שעובר האדם תחת האילן יפול האילן עליו, אמנם כיון שיש ריעותא בפנינו, דהא רוח, והא דקל, חשיבא מקום סכנה אף שאין הסכנה תדירית. ומעכו"ם ליכא ראייה לזה דכל היכא דהסיבות בפנינו הוי מקום סכנה, דכיון דתליא במעשה ובבחירה אין להוכיח מעכו"ם אחד שאינו חושש לשני, ואף מאותו עכו"ם עצמו אין להוכיח מזמן אחד לשני כיון דהכל תלוי בדעתו ופעמים שיבחר ויחליף וישנה את דעתו ואפשר דסכנה דעכו"ם חמירא טפי, אבל מדקל חזינן דיש לחוש כל שהגורמים לפנינו להחשיבו כמקום סכנה, וק"ו בעכו"ם.

ד. גדר היתר "שומר פתאים ה'" – והנה בגמ' נדה לא. מבואר דאיכא סכנה לשמש ביום צ' להריון והר"ז שופר דמים, ומקשי מנא ידע, ואמר אביי משמש והולך ושומר פתאים ה', והתחדש היתר במקום סכנה והוא שומר פתאים ולכאורה היתר זה עדיף משלוחי מצווה, ויל"ע מתי אמרינן היתר זה של שומר פתאים ה', וכי כל היכא דאיכא ספק שפיכות דמים נימא שומר פתאים ה'.

והנה היתר זה מבואר נמי בשבת קכט: דביום ג' וביום ו' יש שעות סכנה להקיז בהם דם, ואעפ"כ ביום ו' מותר כיון דדשו ביה רבים כיון דאיכא סעודת שבת אחר הקזה שומר פתאים ה', ומבואר דדבר דדשו ביה רבים אית ביה היתר של שומר פתאים ה', ואף דלגבי יום צ' לא מבואר להדיא דדשו ביה רבים, נראה דלא אמרינן שומר פתאים כל היכא דאיכא ספק גרידא, אלא היכא דמחמת הספק דשו ביה רבים אמרינן ביה שומר פתאים ה'. וכ"מ באג"מ (יו"ד ח"ב ס' מט') בדבר עישון סיגריות דאע"פ דראוי ליהרהר, אבל לומר שאסור מצד סכנתא, כיון דדשו ביה רבים אמרינן שומר פתאים ה', כמבואר בגמ' בשבת קכט: ובגמ' בנדה לא., וא"א לומר דאסור עכ"ד. הרי דכלל דשו ביה רבים בכלל הגמ' בנדה, והא בגמ' מבואר רק שומר פתאים ה', ומבואר דגם בתשמיש יום צ' אין ההיתר של שומר פתאים מחמת הספק, ורק דמחמת הספק דשו ביה רבים וכיון דלא חשו



במסכתנו שיש בעלות על יצירה רוחנית, ונקט טעם כעיקר את דבריו של שו"ת שואל ומשיב הנ"ל (שהביא בתוך תשובתו ביב"א) שכתב שיש למחבר זכות בחיבורו לעולם ועד. [ואע"פ שהוסיף שם השו"מ שהוא משום איסור השגת גבול, והתבאר לעיל מדברי פוסקי דורינו שיש להתיר באופנים מסוימים את איסור השגת גבול, וכגון שמעתיק לשימוש אישי, מ"מ המעיין ישר יחזו פנימו וישפוט בצדק בדברי השו"מ שלמד שעיקר האיסור הוא מצד שיש לאדם זכות ובעלות על יצירתו]. וע"ע ביב"א שם שהביא שהגאון בעל ההפלאה כתב בהקדמת ספרו שגור בגזרת נח"ע של כל מי שיקרב להדפיס את חיבורו ללא רשות ממנו, הן כולו והן מקצתו. ע"ש.

וכעת חיה ראיתי בפסקי דין ירושלים (דיני ממונות ח"ו עמ' פח) שהג"ד ברוך שרגא שליט"א הביא דברי מרן הגר"ע זצ"ל במכתב שכתב שמותר להקליט מקלטת לצורך עצמו אע"פ שכתוב בהם כל הזכויות שמורות. והוא סייעתא להנ"ל. ומכתב זה (מיום ח' ניסן תשמ"ו) מצאתיו לאחמ"כ בכת" של מרן זצ"ל ונדפס גם בקובץ משנת יוסף (ח"א סי' צד). אך צ"ע בזה, שבמכתב אחר שכתב מרן (מיום י"ט אדר א' תשמ"ט, הו"ד בקובץ משנ"י שם סי' צה) בהסכמתו לספר הזמירות 'מזמור שיר ליום השבת' כתב לאסור להעתיק מהספר אפי' לשימוש אישי. ע"כ. וכנראה שבתשובה זו חזר בו וסבר כפי שנקט לאחמ"כ בתשו' יב"א הנ"ל (שי"ל בשנת תשנ"ג). ואכן, שבתי וראיתי לידידי הרה"ג רבי יהודה בן דוד שליט"א (עורך קובץ משנת יוסף, שם, תגובות והערות את ד' שציין שהגר"ב שרגא שליט"א שהביא תחילה בפס"ד ירושלים מכתב ממרן זצ"ל להתיר העתקה לצורך עצמו, שוב חזר בו וכתב בשו"ת והיה העולם (חור"מ סי' כב) שנועד לו שמרן זצ"ל חזר בו מהוראה זו ואוסר להעתיק קלטות ותוכנות. ע"ש.

אולם יש לעיין בזה, שהרי אם הטעם הוא מצד דינא דמלכותא הרי שהחוק מתיר העתקה לשימוש אישי. ובהכרח צ"ל שלמד מרן זצ"ל שהוא לא רק מטעם דדמ"ד אלא גם משום השגת גבול, ולכן גם אם מצד דדמ"ד מותר להעתיק לצורך אישי, מ"מ מטעם השגת גבול אסור הדבר. וכן נראה שנקט ביב"א טעם זה לעיקר.

שוב הראוני בקובץ בית יוסף (גיליון מט, שנת תשפ"ד סימן כ) שהביאו מכתב גילוי דעת ממרן זצ"ל (מתאריך י"ב אלול תשע"א) אודות איסור שימוש בקובץ הדיגיטלי של גמרות "שוטנשטיין", וזה לשונו: והנני לגלות דעתי דעת תורה, ולהודיע בזאת בשער בת רבים, כי דבר זה הרי הוא גזל גמור, וכל המשתמש בדבר הרי הוא כמסייע לדבר עבירה, ולימודו הוא כמצוה הבאה בעבירה. ולשומעים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב. עכ"ל המכתב.

ט) דעות האחרונים לגבי העתקה חלקית לשימוש אישי והחוק בזה - הדעה הרווחת בפוסקי זמנינו להתיר העתקה מספר לצורך פרטי ולא לצורך מסחרי, וזאת משום שהבעלים מתייחסים ומוותרים מראש. וכמו שפסק בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סי' פ). ע"ש. וגם הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב שאם מעתיק מאמר אחד או שניים מותר, דהוי רק מניעת רווח, ואין לדמות דין זה לדינו של שו"ת שואל ומשיב כי שם מדובר שהדפיס את כל הספר. וכן התירו עוד הגר"צ אבא שאול זצ"ל (הו"ד בספר חוקת

ואף שאינה תורה להיות נידון מחמת חמותו, ה"נ אף שאינה תורה להיות משיג גבול ממש, מ"מ מרבין לאיסורא מ'ארור מסיג גבול' לעניין מקפח מחייתו של חבירו. ע"ש.

ד) יורד לאומנות חבירו - יש שלמדו לאסור משום יורד לאומנות חבירו - אך טעם זה צריך ביאור, שהרי איסור זה עניינו להגן על פגיעה בפרנסת חבירו, ואין ממנו מקור לימוד לאיסור העתקה יצירה ורעיון של חבירו. ועדיין לא ברור דיו מה המקור ההלכתי המגביל את המעתיק מלהשתמש ולהעתיק מחיבורו של אדם אחר.

ו) דין זה נהנה זה חסר - בשו"ת נודע ביהודה (מהדור"ת, חור"מ סי' כד) דן על אדם שהדפיס ש"ס עם פירוש, ובעל הדפוס הכין את האותיות מברזל שעליהם יודפסו הדפים, ולאחר שסיים את ההדפסה, הדפיס עותק נוסף של הש"ס לשימוש אישי (ללא הפירוש לש"ס). וכתב לאסור העתקה ספר מדין נהנה, וחייב את המעתיק לשלם על הנאת השימוש בסידור האותיות מדין זה נהנה זה חסר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג סי' קנז). והגר"ז גולדברג זצ"ל (קובץ הישר והטוב ח"ו, תחומין ח"ו עמ' 185) הסתמך על דברי הגר"ב לחייב מעתיק יצירה מצד זה נהנה זה חסר, מכיון שההעתיקה גורמת להפסדים לבעל היצירה. ע"ש. ודבריהם צ"ב, שהרי דין נהנה הוא תשלום עבור שימוש, ואין בדין זה כדי להגביל זכות ממונית של אדם שיצר רעיון ראשוני, אלא הוא דין כללי לכל שימוש המחסר את הבעלים שלא בהסכמתו.

ז) דין 'ועשית הישר והטוב' - יש שלמדו שאיסור ההעתיקה הוא משום הדין של 'ועשית הישר והטוב', ראה בקובץ אור ישראל (שנה יז, א) שהביא משם הגר"ש וואזנר זצ"ל שיש איסור בהעתיקה והפרת זכויות יוצרים משום הדין של 'ועשית הישר והטוב'. אולם גם לפי"ז י"ל שכמעתיק דפים בודדים מתוך ספר, כל עוד אינו יוצא מגדר 'ועשית הישר והטוב', שוב אין בזה קפיצת של הבעלים. וכ"כ להדיא בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' רב). ע"ש. אך גם טעם זה עודנו עומד תחת ציווי מוסרי וקשה לתת מכח זה תוקף בעלות למחברים ויוצרים ולחייב בתשלומין את העובר על ציווי זה.

וכע"ז ממש מצאנו לחתם סופר שכתב (שם) שהתוקף להגנה על זכויות היוצר, הוא בכך שכאשר לא תהיה הגנה בפני ההעתיקות, התורה תמצא מופסדת, שהרי אנשים לא יפרסמו את פרי עמלם ותתמעט התורה בישראל. ע"ש. אך גם בזה י"ל דעצה והנהגה טובה קא משמע לן, אך אין בדבר כדי לאסור באיסור דאורייתא את ההעתיקה.

ח) דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל - בשו"ת יביע אומר (ח"ז חור"מ סי' ט) אחר שפלפל בכל הנזכר, הסיק בזה"ל: ועל כל פנים לדינא פשט המנהג לאסור הן מדינא דמלכותא, והן ע"פ גזירת והסכמת המחברים והרבנים המסכימים לחיבור. ע"כ. ולפום ריהטא מוכח מתחילת דבריו שנקט שהאיסור אינו מצד גזל ואין להחשיב את היוצר כבעלים על יצירתו הרוחנית, אלא כל האיסור הוא מצד דינא דמלכותא דינא, ובכה"ג הבאנו לקמן שגם החוק מתיר העתקה לשימוש אישי, וממילא בנידונו שרוצה להעתיק חלק מספר לשימוש אישי, שוב אין חשש מצד דינא דמלכותא.

ואמנם ממה שכתב בסוף דבריו טעם נוסף לאיסור ההעתיקה משום שכך היא גזירת והסכמת המחברים, נראה שלמד גם

בו המושג בעלות כמבואר בשו"ע (חור"מ ריש סי' ריב וע' ש"ך סי' רצב ס"ק לה), והרי היא כטובת הנאה שאינה נחשבת כממון כפי שפסק בשו"ע (חור"מ סי' רעו ס"ו) דאין היורשים יורשים דברים שאין בהם ממש או טובת הנאה בעלמא שאינה ממון. ולפיכך, קשה מאד להגדיר בעלות על דבר שאין בו ממש כמו רעיון וקניין רוחני.

ב) דינא דמלכותא דינא - בשו"ת בית יצחק (חי"ד ח"ב סי' עה) פקפק על מה שכתב בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל שיש למחבר ספר זכות לעולם על ספריו, וכתב שאחר שהאדם העמיד את ספרו לדפוס אין לו זכות לאסור זאת על אחרים. אך גם לדבריו יש לאסור העתקה מצד דינא דמלכותא דינא, והוסיף שם, שגם לסוברים שאין דינא דמלכותא בארץ ישראל, מ"מ כתב החת"ס (שו"ת חור"מ סי' מד) שבהעתיקת ספרים שהוא דבר שנועד לתקנת ציבור האומנים וטובתו, בכדי שלא תתמעט התורה בישראל, גם הם יודו שאסור. ע"ש. [ולפי"ז יכון דינא דמלכותא מטעם תקנה ותועלת לציבור גם לסוברים שלא אמר' דדמ"ד בדבר שאין בו תועלת והנאה למלך].

וממוצא הדברים אתה למד, שגם הבית יצחק התקשה לקבל את הסברה לאסור מצד בעלות על דבר רוחני, ולכן נקט שההעתיקה אסורה מצד דינא דמלכותא. וכן נקטו עוד שהאיסור מצד דדמ"ד, הגאון רבי שמעון סופר (אב"ד קראקא) בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' רלב), והמהר"ם בנעט בשו"ת פרשת דרכים (חור"מ סי' ז), ובשו"ת שם אריה (חור"מ סי' כ).

ג) איסור השגת גבול - לדברי חלק מהפוסקים יש בכך איסור השגת גבול, כמו שהביא בשו"ת הרמ"א (סי' י) בנידון אחד מרבני איטליה ה"ה רבינו מאיר פדובא שהגיה והדפיס מחדש את ספר משנה תורה לרמב"ם, וקם אח"כ כנגדו אחד מעשירי הארץ ואמר שגם הוא רוצה להדפיס זאת, וכך עשה, ופסק הרמ"א שהצדק עם הר"מ פדובא, וטעם האיסור הוא מצד שמשיג גבול ומזיק את היוצר. ע"ש. וכ"כ הגר"ח פלאג' בשו"ת רוח חיים (חור"מ סי' שעו אות ב) עש"ב. וכן נראה מהסכמת הקדמונים לספר בחור לר' אליהו לוי אשכנזי (שנת רע"ט). ובמכתב מבעל החידושי הרי"ם (שנדפס בספר מאיר עיני הגולה עמ' נג) הביא בשם הגאון רבי עקיבא איגר, שעצם הטלת איסור על דפוסים אחרים אין הדעת נוחה הימנו מעיקר הדין, ודווקא בחיבור שממציא המחבר שייך השגת גבול ולא בדברים אחרים. ע"כ. ודבריו ברור מללו, שגם ביצירה חדשה שחיבר בעל הספר, איסור ההעתיקה הוא משום הסגת גבול ולא משום שיש לו בעלות על חכמתו.

ובמחשבה תחילה היה מקום לומר שאין כוונתם לאיסור השגת גבול ממש שהוא איסור דאורייתא, שהרי איסור זה נאמר בתורה רק בשינוי גבולות קרקע, במי שנכנס לגבול קרקע של חבירו וגזל ממנו חלק, כדכתיב (דברים יט, יד): "לא תסיג גבול רעך".

ואולם בשו"ת מהרש"ל (סי' פט) הביא את דברי הרוקח, שכל המקפח מחייתו של חבירו הרי הוא בכלל 'ארור מסיג גבול רעהו' האמור בקרא (שם יז). וביאר המהרש"ל שם, שודאי כך קיבל הרוקח מרבותיו, שהפסוק 'ארור מסיג גבול רעהו' בא לרבות השגת גבול של משה ומתן, וכדמצינו בירושלמי (יבמות פ"ב ה"ד) שאשת חמיו הוא בכלל שוכב עם חותנתו,

משפט לגר"א פרץ שליט"א, והגרש"ז אירבער צו"ל (בספר הנ"ל, ובספר נשמת אברהם ח"ד חו"מ סי' שנט סוף סק"ב עמ' רו). וכן נראה מדברי הפתחי חושן (גניבה, פ"ט הערה כו). וראה לעיל השבאנו משמו שהעתקה לצורך אישי מותרת. וכן העלה הגר"מ שפרן שליט"א (ספר אוצר המשפט ח"ב עמ' תקמד) להתיר העתקת דפים בודדים מספר או העתקה לשימוש אישי. וכ"כ הגר"י סילמן שליט"א בספר דרכי חושן (עמ' רנז אות ג). ע"ש.

ודעת מרן הגר"ש אלישיב צו"ל (הו"ד בספר משנת זכויות היוצר השלם ח"ד פ"ח) היתה בתחילה, שאסור לצלם או להעתיק אפי' דפים בודדים מספר שכתוב עליו 'כל הזכויות שמורות', ואמר הגר"ש א בזה"ל: יש לו בעלות, וזהו סברא מוצקת מאד, דבר שהשכל מחייבו, והעובד עובר על גזל דאורייתא. ע"כ. ואולם בספר משנת זכויות היוצר הנ"ל (שם עמ' קטז בהערה) כתב, שכל דברי הגר"ש צו"ל הם עד שנת תשמ"ח, אך לאחר י"ד שנים שמע בשמו, שמאחר ובארץ ישראל יצא תיקון לחוק זכויות יוצרים (פקודת זכות יוצרים תשנ"ו סעיף ג 3) הקובע שהעתקת קלטת (וכן צילום והעתקת חלק מספר), לשימוש פרטי ושלא למטרות מסחריות, לא תחשב כהפרת זכויות יוצרים, ממילא גם על ספר שנכתב עליו 'כל הזכויות שמורות', דעת המחבר לקבל את הזכויות הניתנות לו מחמת החוק, ולכן מותר להעתיק או לצלם חלק מהספר לשימוש פרטי שלא למטרות רווח.

עוד שמעתי מהגר"נ גולדברג צו"ל שאם הבעלים לא עושה שיור בקנין (והיינו שמוכר את הספר אך משיי לעצמו זכות על הבעלות של ההעתקה), ולא כותב זאת מפורש, אין לחוש ומותר להעתיק.

י הפרת זכויות יוצרים בגוי לאור טעמי האוסרים - לעצם השאלה בנידוננו, לגבי העתקה מספר חכמה חיצונית שהתחבר ע"י גוי [וכנ"ל לגבי כל יצירה שיוצרה אינו יהודי], יש לצדד להתיר לסוברים שאיסור ההעתקה הוא מדין נהנה, משום שאין חיוב נהנה בא מצד מצד השתמשות והשגת גבול, שהרי דבר זה לא גרע מהפקעת הלוואות של העכו"ם שמוותרת ע"פ ההלכה כפי שפסק הרמ"א (חו"מ סי' שמח ס"ב). והגם שמרן השו"ע סתם ולא פירש דעתו בהלכה זו, מ"מ מצאנו שכתב בכסף משנה (פ"א מהל' גזילה ה"ב) שאף שסתם הרמב"ם שאסור לגזול ולעשוק גוי, יש לפרש דבריו דהיינו במקום שיש חילול השם, אך כשאין חילול השם מותר, מכיון שעושק הגוי אינו אלא בגדר הפקעת הלוואות דשרי. ע"ש. וכבר כתב הב"י בבדק הבית (חו"מ סי' סח סק"ג) שלענין הלכה נקטינן כהרמב"ם, דסוגיין דעלמא בדיני ממונות כוותיה. וכ"כ עוד בבית יוסף (חו"מ סי' עז) שפשט המנהג לפסוק כהרמב"ם בדיני ממונות. ע"כ. וכן למד בדעת הרמב"ם גם בחידושי רבי אברהם מן ההר (נדרים כח). ע"ש. ורק לסוברים שאיסור ההעתקה הוא מצד בעלות על יצירה וגובל באיסור גזל, בזה יש לדון גם לגבי יוצר גוי, מכיון

שבדיני גניבה וגזילה מצאנו שאסור לגזול את שאינו יהודי שלא יהיה חלוק עכו"ם מישראל, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רסו ס"א, סי' שמח ס"ב, סי' שנט ס"א). וגם לשיטות אלו יש לומר שבהעתקת חלק מספר או מיצירה של גוי, לא נחשב שמפקיע את בעלותו, ואין לאסור בזה מצד גזל הגוי.

הרב נפתלי צבי אליהו

יסוד איסור מזיק מבואר בהלכות ברכות

ידועים דברי הקה"י בב"ק סי' א' במקור איסור היזק אם הוא משום גזל, השבת אבידה, או ואהבת לרעך כמוך וכדו', והנה בגמ' ברכות לה: מבואר א"ר חנינא בר פפא כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזל לקב"ה וכנסת ישראל שנאמר גזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית, ואין אביו אלא הקב"ה שנא' הלא הוא אביך נך ואין אמו אלא כנסת ישראל ע"כ. וביאר רש"י שגזל מהקב"ה את ברכתו, ומכלל ישראל גזל שהפירות לוקין.

וקשה מה עניין פירות לוקין לגזל, הא פירות לוקין זהו הפסד, ומבואר דכל היזק אף הוא בפרשה של גזל ושייך למימר על מי שגורם הפסד פירות שהוא גזל, והיינו כדברי רבינו יונה ריש פרקי אבות דמשה רבינו קיבל תורה מסיני וכלול בזה כל פרטיה כגון שבגזל יש דין מזיק, וכדברי הטור שכתב דכשם שאסור לגזול כך אסור להזיק.

ש"ס - בבא מציעא

השואל ולא רמי עליו חיוב אונסין או"ד בכה"ג גם הוא שואל ואפשר דכיון דיכל לטוס גם ע"י ששמעון רק היה שומר לו על הרכב ולא שואל אותו לא חשיב דהמשאל נהנה מעצם השאלה [וכל נידון זה הוא דווקא לפי הצד שהחיסרון בכל הנאה שלו הוא מה שהמשאל גם נהנה מהשואל אפי' ללא שנחסר מהשואל] ויל"ע.

ו. יל"ע אדם שהשאל חמור מחבירו וחבירו השאל לו את החמור עם משא ע"ג האם כיון דגם המשאל משתמש בו אינו שואל או"ד גם בכה"ג הוא שואל וכן יל"ע גבי אדם שביקש מחבירו לישב בספסל שנמצא אצל המשאל וגם המשאל משתמש בו וצל"ע בד' המרדכי סימן שעב רמב"ן מא. ונתיבות סימן שמ סק"א ועוד ושורש הספק בזה הוא האם בכדי ששואל יתחייב צריך שיעמוד לו כל החפץ לדבר שלשמו שאל את החפץ או"ד כיון דכלפי הדבר שלשמו שאל הוא כל הנאה שלו סגי בזה ולא צריך שיעמוד כל החפץ לעניין שלשמו שאל.

ז. יל"ע בכל שואל בגדר חיוב אונסין שלו האם כיון דכל הנאה שלו אמרינן דמעיקרא מתחייב בהשבה והחפץ שלו וממילא כשנאנס חשיב דנאנס לו ואין חיובו על האונס אלא גם קודם האונס חל עליו חיוב השבה בגמ' השאלה או"ד חשיב האונס כנאנס למשאל ולא לשואל ורק דהיות וכל הנאה שלו אמרינן דחייב באונסין ויש אריכות בזה, יעויין סנהדרין עב. רש"י ורמ"ה שם ואולי נידון זה יש לדון גם בגדר חיוב אונסין בגזל.

ח. יש מח' בראשונים בכל שומרים האם בכדי שיחול עליו דין וחייבו שומר בעי משיכה או"ד עצם קבלת השומר

במה מיירי ומאיך יעויין במחנ"א שומרים סימן ז' דמבו' מדבריו דנח' תירוצי הגמ' האם בכדי להתחייב באונסין בעינן כל הנאה שלו או דסגי רק ברוב הנאה שלו ודבריו צע"ג היאך התעלם מהראשונים שמבו' בדבריהם להדיא לא כך זה אין דרכו כלל ועוד צ"ע דלפי דבריו נמצא דלת' הגמ' דלחייב שואל באונסין בעי כל הנאה שלו נמצא שכל פרשת שואל שבתורה אתי בשאלת בהמה רק לאופן שאין השואל נותן לה מזונות וכן אינו שומר עליה וזה דוחק לומר כך וצ"ע.

ד. יל"ע ולחקור בשואל גבי החיסרון בכל הנאה שלו האם החיסרון בזה הוא עצם מה שנחסר מהשואל ואפי' שאין שום רווח למשאל כלל או"ד דווקא היכא שיש רווח למשאל הוא חיסרון בכל הנאה שלו ואת"ל דווקא שיש רווח למשאל יש לחקור האם בעי שהרווח למשאל יבוא מהשואל דווקא או"ד אפי' היכא דאתי שלא ע"י השואל הוא חיסרון בכל הנאה שלו כיון דסו"ס גם המשאל נהנה מעצם השאלה ואת"ל דבעי שיבוא הרווח למשאל דווקא מהשואל יל"ע האם דווקא באופן שנחסר לשואל משא"כ אם לא נחסר לשואל וכגון שיש לו ספל פלאים מלא זהובים שכל פעם שלוקחים הוא מתמלא מעצמו בכה"ג לא הוא חיסרון בכל הנאה שלו או"ד אפי' בכה"ג הוא חיסרון בכל הנאה שלו ויש ראיות לכאן ולכאן ואכמ"ל.

ה. יל"ע גבי מעשה שהיה ראובן היה צריך לטוס ונמנע מכך עקב ריבוי גניבות רכבים באיזור שבו מתגורר ולאחמ"כ הגיע חבירו וביקש להשאל ממנו את הרכב לתקופת מה ומחמת כן ניצל ראובן את ההזדמנות והשאל לו וע"כ יכל לטוס לאותה תקופה האם הוא חיסרון בכל הנאה של

הרב אברהם ישעיהו לוי

הערות בפרק השואל

א. יש מח' בכל שואל אם חייב רק באחריות והיינו תשלום או"ד גם מחייב לשמור ויעויין ברש"י פא. דמבו' דלא בעי שמירה ורק חיוב אחריות וכ"כ האחרונים בשיטתו והרמ"ה פליג וזה צ"ע בדגמ' ר"פ השואל פרק והא שואל בעי נטירה והיינו דבעי שמירה ויש ליישב.

ב. יל"ע בד' האו"ש שומרים גבי מה דרצה ליישב את תשובת הר"ן דחיוב מזונות ושמירה בשואל א"ז הנאה למשאל אלא לשואל ולכן אינו חיסרון בכל הנאה שלו ודבריו צ"ב דא"כ אמאי מחמת אותם קו' קאמרה הגמ' דהוי רוב הנאה שלו ולא כל הנאה אלא דרוב הנאה סגי הרי א"ז אלא בשביל השואל ולא בשביל המשאל והוי כבעלים וכמו שמאכיל את בהמותיו כך מאכיל בהמה שאולה זו בכדי שיוכל להשתמש בה ועוד צ"ב מה דכתב דאין למשאל הנאה מכך הרי המציאות היא שיש הנאה למשאל מכך כיון שנחסר לו דמי מזונות ודמי שמירה מחמת השואל ויש ליישב.

ג. בגמ'. צד: קאמרה תדע דהא שואל כל הנאה שלו ופריך בגמ' וכי שואל כל הנאה שלו והא בעי ליתן לה מזונות ושמירה ותיצרה ג' תירוצים או דמיירי דקיימא באגם ואוכלת שם או דבאמת בשואל רוב הנאה שלו ולא כל הנאה או דמיירי בשאילת כלים ויעויין בתוס' ד"ה דקיימא וכן בתו"ד וכן גם יש לדייק מרש"י ד"ה דקיימא דאין מח' בין תירוצי הגמ' כלל ולכו"ע חייב שואל באונסין גם כשיש לו בחפץ רק רוב הנאה וכל התירוצים הוי לעניין ביאור הגמ'



וכתב הר"ן (ש"ת סי' כ) דהשואל ספר מחבירו ונאנס פטור מכיוון שהמשאיל מצוה עבד ונפטר מפרוטו דר"י והוי ש"ש כמו השאילני ואשאלך.

והקשה המחנ"א (הל' שאלה סי' ג) והרי בגמ' מבואר בתירוץ השני, וכך ק"ל, שאף שהמשאיל מקבל מזוני ונטירותא בכל זאת השואל נחשב כשואל ומתחייב באונסין וא"כ גם בספר הגם שמקבל המשאיל הנאה, בפועל יוצא מההשאלה, השואל צריך להיות חייב באונסין כיוון דרוב הנאה שלו.

והנה באור שמח (הל' שאלה פ"א ה"א) כתב דהר"ן הבין שבשעת השאלה אין רואים את הפרה כשל המשאיל אלא כשל השואל וע"כ האוכל שמאכיל השואל את הפרה הוי כמאכיל את שלו לצרכו ולא נחשב הנאת המשאיל.

וע"כ אם אכן המשאיל יקבל הנאה אפי' קטנה כבר לא יחשב ככל הנאה שלו ויחשב כש"ש, ולכן גם בהנאת פרוטה דר"י חשיב הנאה למשאיל ונפטר השואל מאונסין.(ועי"ש עוד מש"כ על דברי הר"ן).

ונראה דהמחנ"א הבין שכשהגמ' מקשה והא בעיא מזוני, היא מקשה הן מצד קבלת המשאיל והן מצד הוצאות השואל, וע"כ הקשה מתירוץ הב' של הגמ' דסגי ברוב הנאה שלו, וגם אם המשאיל מקבל הנאה, בפועל יוצא מההשאלה, מתחייב השואל באונסין (ואם הוא קציצה ישירות על השאלה הוי כאשאלני ואשאלך והוי ש"ש).

ואילו האו"ש הבין דבמזוני ונטירותא אינו נחשב כלל כהנאת משאיל, נמצא שאין הגמ' מקשה כלל מקבלת המשאיל אלא רק מהוצאות השואל, וע"כ מתרצת דגם אם יש לשואל הוצאות אכתי חייב באונסין כיוון דרוב הנאה שלו. אך אכן אם המשאיל יקבל משהו מההשאלה, אפי' בפועל יוצא, כבר לא יחשב כשואל אלא כש"ש.

והנה, אם אכן זו המח', לכאורה יש סיעתא לדברי האו"ש מהתירוץ הראשון בגמ'. דבתירוץ הראשון העמידה הגמ' באוקימתא דקיימא באגם ובנטר מתא, וכתב רש"י 'יש שואל שכל הנאה שלו כגון שהיה אגם סמוך לו'. והיינו דאין הוצאות לשואל.

ולכא' לפי הבנת המחנ"א אכתי קשה דהרי המשאיל עדיין מקבל דהרי לא צריך להאכיל פרתו. וכי מה אכפת לו היאך מאכיל השואל את פרתו והרי סו"ס חוסך האכלתה (ולפי תירוץ זה לכו"ע בעיני כל הנאה שלו ולא סגי ברוב הנאה). אך לפי הבנת האו"ש מובן דהרי הגמ' כאן מתעסקת רק עם הוצאות השואל, ואכן אם נמצאת באגם אין הוצאות לשואל והוי כל הנאה שלו.

(ואולי יהיה ניתן לומר דהגמ' מירי שהאגם קרוב גם לשואל וגם למשאיל, אך הוא דוחק גדול להכניס זאת בדברי רש"י דנראה בו שכל העניין דכאן הוי הוצאות השואל).

הרב הדר יהודה גבאי

דין אשה שביקשה להתקדש לפלוני אם יעביר בהעברה בנקאית כסף לאלמוני /

ב"מ צח:

יל"ע, האם אשה האומרת לשמעון, הכש במקל לפרה זו כדי שתבוא לראובן, ואתקדש אני לך. אי מקודשת מדין ערב.

לקח ממנו או של מאה או של מאתיים האם הוי דררא דממונא או לא לפי ביאור א' אי"ז דררא דממונא משא"כ לפי ביאור ב' כיון דהציע לו שתי הצעות באותו זמן הוי דבר ששייך לטעות בו הוי דררא וגם באופן זה פליג סומכוס על רבנן ועדיין צ"ע היטב בכל זה כיון דיש עוד אריכות בזה.

בעניין שער התשלום במזיק ובגזלן

יל"ע בכל דבר שאדם גזל או הזיק האם צריך לשלם לפי המחיר שהניזק והנגזל קנו אותו או לפי המחיר שיכלו הניזק והנגזל למכור אותו וכגון אדם שהזיק מוצר בחנות כמו בקבוק קולה והניזק קונה אותו 3 ש' ומוכרו ב' ש' האם יצטרך לשלם המזיק לניזק 3 ש' כמו שקנה מהסיטונאי או"ד יצטרך לשלם לניזק 7 ש' לפי המחיר שמוכר בחנות.

וכעין זה יל"ע באופן שאותו מוצר בחנות עולה ביום מחיר מסוים ובלילה עולה יותר יקר כתעריף לילה והזיק את המוצר או גזל בלילה האם צריך לשלם לפי המחיר של הלילה או או המחיר של היום.

וכן יל"ע באופן שהזיק או גזל את חברו מטריה בחורף והמחיר 20 וכעת הגיע הקיץ והמחיר 10 האם צריך לשלם כמו המחיר החורף או הקיץ.

וכן יל"ע באדם שגזל או הזיק ארטיק בים האם צריך לשלם לו לפי המחיר שבים 10 ש' או לפי המיר שנמכר בחנויות הרגילות ובזה ידוע הדין דאין לך אלא מקומו ושעתו.

וכן יל"ע באדם שהזיק מוצר ולאחמ"כ התייקר האם צריך לשלם כשעת היוקר או כשעת הנזק וכן יל"ע באופן שהזיק ולאחמ"כ הוזל ואת אותו נדיון יל"ע גם בגזילה.

וכן יל"ע באדם שהזיק או גזל חפץ שעומד להתייקר ועדיין לא התייקר שעומד להתייקר האם צריך לשלם לפי ההתייקרות או"ד לפי שעת הנזק וכן יל"ע איפכא.

וכן יל"ע באדם שהזיק או גזל מוצר שאין לו שוק אלא המוכר המציא את המחיר וכעת אין את החפץ וצריך לשלם לו דמים יל"ע כמה ולפי מה יצטרך לשלם כגון אתרוג מהודר.

וכן יל"ע באדם שהזיק או גזל מוצר ששווה רק לנגזל או הניזק האם יצטרך לשלם או שאין מה לשלם.

וכן יל"ע באדם שהזיק או גזל כרטיס הגרלה שלבסוף לא זכה אותו כרטיס דאמנם היה לכרטיס מחיר קודם ההגרלה אך כעת אינו שווה כלום וגם התברר שלא הפסידו כלום האם ככה"ג יצטרך לשלם או לא.

וכדי לדעת התשובות בזה בצורה מדויקת צ"ע בסוגיות האם משלם כשעת התביעה או כשעת הפשיעה וכן בסוגיות חביצא דתמרי והני שקולאי וכן בדין המב' באונאה דאין לך אלא מקומו ושעתו וכן בפלוגתא אי משלם לפי דמים או מידה מחנ"א וחזו"א ואורל"צ היות ואי אפשר להאריך במקום זה.

הרב אליאב קציר

שואל כל הנאה שלו / ב"מ צד:

איתא בגמ' דשואל כל הנאה שלו ומקשה הגמ' והא בעיא מזוני ונטירותא ומתרתא הגמ' (בתירוץ השני) דסגי ברוב הנאה שלו (שאינו נותן שכר. רש"י) בכדי להתחייב באונסין.

והסתלקות הבעלים חייל עליו דין שומר וצ"ע לשי' דלא בעי משיכה מר"פ השואל צד. דפרץ פרה במשיכה ובעלים באמירה דמב' דבעינן משיכה ויש ליישב.

ט. נח' הראשונים בפטור בשואל גבי מתה מחמת מלאכה שי' הרמב"ן דהוי פשיעת המשאיל ואיהו דאפסדיה אנפשיה ומאידיך שי' הרשב"א דכיון ידידע המשאיל שיכולה להינזק מחמת המלאכה והסכים למחול על כך ויש נ"מ גדולות בין השיטות וצ"ע השי"ך שעירבבם בהדי שיטה אחת כיון דהם שונים וחלוקים ממש ויש הרבה נ"מ להלכה בניהם.

י. צ"ע ד' הרשב"א דכתב דהטעם הפטור הוא משום דידוע המשאיל שלא ימלט שמחמת המלאכה תיכחש ומחל על כך לשואל וממילא אמרינן דגם מחל על האופן שתמות מחמת המלאכה והוא משום דמה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא וזה דבר שאינו מובן כלל כיון דשאני כחש ממייתה ומה הסברא להשוותם ולומר דסבר הרשב"א דלאחר שהכחישה הוי תחילת תהליך של מיתה עד שתמות בפועל זה אינו נראה וקצת דוחק כיון דלא כל כחש מגיע בסוף למיתה ויל"ע בזה.

בעניין שי' התוס' בביאור דררא דממונא

יעויין בתוס' בב"מ בכמה מקומות דמב' בשי' דדררא היינו ספק לב"ד ללא טענותיהם ויל"ע בביאור כוונת הדברים ולכאורה נראה מד' התוס' דדררא הוי דווקא היכן שב"ד רואים את המקרה ואינם יכולים ליישוב דאז הוי דררא וכגון שנים או חזים בטלית דא"ז דררא משום דקודם טענותיהם כשב"ד רואים אותם מחזיקים בטלית מיישיבים שכנראה זה של שניהם וכן גבי שנים אדוקים בשטר אמרינן דקודם טנותיהם ליכא ספק משום שב"ד תולים ששייך לשניהם היות והלוה פרע לו החצי וכן גבי ארבא משא"כ גבי זה אומר שכורה מתה וזה אומר שאולה וכן גבי המחליף פרה בחמור וכן המוכר שפחתו וילדה וכן זה אומר עבד קטן מכרתי לך וזה אומר גדול לקחתי ממך אין ב"ד יכולים ליישב מצב זה דהא לא שייך לומר בהני אופנים שייך לשניהם כדלעיל [וכן נראה גם שהבין הקצו"ח בכמה מקומות ועוד אחרונים]

ויעויין בב"ב גבי לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם וביאר שם התוס' דהוי דררא דממונא וזה צ"ב אמאי כיון דגם בזה הוי דמי לשנים או חזים בטלית דאפשר ששייך לשניהם וכל הספק הוי רק משום טענותיהם ויעויין בקצו"ח ובשי' הגרש"ר שעמדו ליישב בזה ואכתי צ"ב

והוי שרצו להציע ע"פ המוכח מכמה מקומות בתוס' ונימוק"י דיסוד וביאור דררא דממונא לפי התוס' היינו כל דבר ששייך לטעות בו הוי דררא וכגון במקום שהציע לו עיסקה של עבד קטן ועיסקה של עבד גדול ולבסוף בחר אחד מהם וכעת לא ידוע מה בחר כיון דהציע שתי עיסקות באותו זמן הוי מצב שאפשר לטעות בו ולשכוח מה העיסקה שעשו לכן הוי דררא היינו ספק במציאות וכן גבי המחליף פרה בחמור כיון דלא משך את הפרה הוי דבר ששייך לטעות בו ולא לדעת האם הפרה ילדה קודם המכר או אחר המכר.

ויש נ"מ בין שתי הביאורים והיא באופן שראובן הציע לשמעון שתי סוגי הלוואות או מאה או מאתיים ולבסוף בחר שמעון אחד מהם ולאחמ"כ יש ויכוח בניהם איזה הלוואה

וכן מה הדין באמרה לשמעון תעביר בהעברה בנקאית דינר לראובן. הנה מבואר במשנה (צח): דשואל שאמר למשאל שלח לי חפץ השאילה ביד שלוחך, אם נאנס החפץ בדרך עוד טרם הגעתו ליד שואל, חייב שואל כדין אונסין. ומבואר דנעשה השליח כביכול להיות שליח לקבלה, וכדין אשה המגורשת בקבלת השליח שמינתה. ואף דשליח זה מביא ביתו של משאל, ובאורח ארעא שלוחו של משאל הוא, וכלשון השואל שאמר שלח לי ביד שלוחך, עצם זה שמינוי זה נעשה בציווי השואל, נעשה הוא לשלוחו של שואל, ומדין זכין זכה השואל בחפץ המושאל להחיל התחלת תקופת השאילה, ואף דאיכא חוב בזה שהרי חייב באונסין, אך חבין לאדם מדעתו, והביאור בזה מוכרח ופשוט, דכיון דזה מדעתו הרי שמבחינת המתחייב זכות היא לו, וממילא נעשה השואל זוכה בחפץ המושאל להחיל עליו תקופת השאילה עם הכרוך בה לדין אונסין, מדין זכין לאדם, וכך מבואר בדברי הראב"ד במהלך הראשון למעין שם (הובא בשיטמ"ק שם). אמנם בר"ן (שם ד"ה שלחה לי), ביאר בדרך אחרת הא דנתחייב שואל מעת שנמצא החפץ ביד שליח, והוא מדין ערב, דכל שהוציא ממון ע"פ זה, נתחייב המצווה בהיה הנאה דהוציא ממון ע"פ. ויש לעיין מדברי הר"ן אלו, לדבריו גבי הכישה במקל (צט. ד"ה באומר לו), דתמה הר"ן מדוע לדעת שמואל, וכדפסקו הר"ף והרמב"ם, דשואל האומר למשאל הכישה לפרה במקל והיא תבא, דינא דאינו חייב באונסין, הרי אמור להיות בזה התחייבות מדין ערב, וכסברת רב המחייב בכה"ג. ומשני ביישוב אידך, דלא שייך בזה ערב, דדוקא באומר לחבירו זרוק מנה לים דבשעה שזרוק ע"פ, אזיל לאיבוד, ואין ביד הזורק להחזירה, ובכה"ג יש סמיכות דעת מצד המצווה, ולכן שייך בזה מדין ערב התחייבות ושעבוד בדבר, לא כן באמר הכישה במקל והיא תבא, דאכתי יכול להחזירה, וממילא אין לו סמיכות דעת בדבר. ומבואר מדבריו, דשם הוצאת ממון יש כאשר מדובר בהוצאה שאינה ברת חזרה, ואז שייך בזה סמיכות דעת להתחייב מכח מציאות הנאת מוציא ממון על פיו. אלא דהשתא דאתינן להכי, נעשו דברי הר"ן על דינא דמתנ"י גבי האומר למשאל שלח לי ביד שלוחך סותרים, שהרי התם נמי ביד המשאל להחזיר הפרה, דבשלמא אי חלות השעבוד מתבססת על זכין, נמצא שכבר ביד השליח זכה וממילא נשתעבד דיני שואל, אך כל שחלות השעבוד מתבססת על ערב בהיה הנאה דהוציא ממון ע"פ, וכל דאית בזה סמיכות דעת זה עד כמה דהוי ממון שאינו בר יכולת חזרה, א"כ כיצד יוכל להתחיל כאן דין ערב. ושמא י"ל, דדוקא בפרה תועה בדרך, יש לראות את יכולת החזרה כגורם המערער להיות שם יצא ממון ע"פ, אך כאשר מדובר שהחפץ המושאל אינו עומד בפנ"ע, אלא בא ליד של בר דעת, והיינו דנמצאת ברשות בפנ"ע שהיא שליח, בזה אין חיסרון מצד יכולת החזרה, שהרי יכולת החזרה גורמת לפקפק בסמיכות דעת שיש למצווה על הוצאת הממון, וא"כ שמא זה דוקא כשהחפץ המושאל אינו עומד ברשות עצמאית, אך כל שהחפץ בא ליד מסוימת, ובנידוד זהו יד השליח, בכה"ג למרות יכולת החזרה אכתי איכא סמיכות דעת, שהשואל רואה רצינות מצד המשאל כאשר הממון

כבר נמצא ביד בן דעת עצמאי. וברור למעין. ולפי"ז בעניין השאלה, נראה לכאן דכיון דשמעון יכול להחזיר הפרה שהכישה במקל, אין סמיכות דעת מצד האישה, וממילא אינה מקודשת. ורק אם תאמר לשמעון, תן פרה זו ביד ראובן ואתקדש אני לך דתהא מקודשת. אמנם בעניין העברה בנקאית, אע"פ שיש יכולת לבטל ההעברה הבנקאית באופנים מסוימים עד זמן מסוים, אך היות ובא הכסף לרשות עצמאית, כאמור אין לראות ביכולת הביטול כגורם המערער את הסמיכות דעת מצד המצווה, דלא בכל יכולת חזרה נתרערר הסמיכות דעת, אלא דוקא כשלא בא הממון ליד רשות עצמאית וברת דעת, דבכה"ג חל השעבוד היות ורואה המצווה על הוצאת הממון רצינות בדבר הממון היוצא. ולדברי מורינו ראש החבורה הגאון הגדול הרב מנשה תופיק אביעזר שליט"א, ד"ל דבהיה דמתנ"י גבי שלח לי ביד שלוחך איכא דין ערב למרות יכולת הביטול, מחמת יסוד דין באין כאחד, וממילא ל"ק הר"ן, א"כ אין לנו מקור להסיק התובנה הנזכרת.

הרב יוסף גד וינברג

שומא אגב ערוגה / ב"מ צט:

ב"מ (צט ב) אמר שמואל: האי מאן דגזיל חביצא דתמרי מחבירו, ואית בה חמשים תמרי, אגב הדדי - מזדבנן בחמשים נכי חדא, חדא חדא - מזדבנן בחמשים. להדיט - משלם חמשים נכי חדא, להקדש - משלם חמשים וחומשייהו.

ויש לעיין מה משהו גמ' בין מזיק דשמיין ערוגה כחלק משדה ושמיין הנזק כמה נחסר מכל השדה, דבגזלן יהיה אותו דין דנדון הנזק כלפי חבילה שלמה של תמרים ולא כל תמר בפני עצמו. דלכאורה יש חילוק יסודי בין מזיק לגזלן דבמזיק יש לדון כמה החסיר מהבעלים דזהו ענינו של מזיק, ובזה יש לומר דההיזק נחשב לפי שדה שלמה ולא כל ערוגה בפני עצמה, אך גזלן לא נידון מה החסיר מהבעלים אלא מהו החפץ שגזל, וכמו דמתין בי מדרשא משמיה דהגר"ח מבריסק צוק"ל דאם יש לאדם שני בולים שבגלל שהם יחידים בעולם שוה כל אחד 100000 ש, והזיק אחד מהם אך עתה שנשאר רק בול אחד בדוגמה זו בעולם עולה שווי 250000 ש, ד"ל דלא נחשב כלל מזיק שהרי במעשה ההיזק לא החסיר לו מאומה שהרי גרם ששווי הבול שיש לו עלה על ההיזק. ואף שיש לדון בזה, אך פשוט שבגזלן אין מקום לנדון זה כלל דגזלן מתחייב על החפץ שגזל בלי שייכות למה שהחסיר מהבעלים, וא"כ בשלמא במזיק יש מה לדון שהנזק אינו בערוגה אלא כמה שנחסר מהבעלים וזה נדון כלפי כל השדה, אך בגזלן הרי ודאי שגזל ממנו ערוגה, ומה איכפת לן דכלפי כל השדה שוויה קטן יותר.

עוד יש לדון בהמשך הסוגיא דהגמ' דנה אם דין ההקדש כהדיט והביאה ראייה מהא דמי שהניח קורת הקדש בבנין לא מעל עד שידור תחתיה ויליף שמואל מהא דכשדר תחתיה חייב דהדר בחצר חבירו שלא מדעתו חייב להעלות לו שכר, הרי דדין הדיט והקדש שווה. והוקשה לגמ' מכח

זה איך התחלק דין הקדש מהדיט לעיל לענין שומת הנזק דבהקדש משלם חמשים ואילו בהדיט רק ארבעים ותשע. ולכאורה הדמיון צ"ע דשמואל למד הדיט מהקדש דדירה ושימוש בחפץ הוו הנאה שצריך לשלם עליה ומה זה נוגע לתחילת הסוגיא שם הנידון איך מחשבים את הנזק ואולי בזה אין דין ההדיט וההקדש שווים.

וראתי באחרונים שדנו שקושיית הגמ' נימא ליה אני הייתי מוכרה בחמישים אין הכוונה דזו סיבה ששומת הנזק היא בחמישים דאם אמנם דנים תמיד הנזק בחביצא דתמרי כגוש אחד ששווי ארבעים ותשע איזו טענה היא שייכל למוכרן אחד אחד, רק נדון הגמ' דהגזלה תחשב גם כמעשה היזק מדינא דגרמי דעל ידי הגזלה גרם שלא יוכל הבעלים למכור כל תמר בפני עצמו ולזה שאלה גמ' דגם אי שומת הנזק היא ארבעים ותשע מ"מ יתחייב חמישים מדינא דגרמי דגרם לו הפסד דמפסיד הרווח שייכל למכור בחמישים, ועל זה תירצה הגמ' דילפינן מהדין דשמיין ערוגה על גבי בית סאה דיש בנידון שומא כזו על הגבי ערוגה ולכן לא נחשב נזק במה שגרם לו שלא יוכל למכור אחד אחד, ולזה העירני גם יד"נ הרה"ג אליהו בסו שליט"א.

אך עדיין לא העלנו ארוכה לשאלה השניה מה הוכיחה הגמ' ממי שגר תחת קורת הקדש וצ"ב

ואולי י"ל בזה דהנה בדברי רש"י בסוגיין יש לדייק דכתב בד"ה להדיט ואין מדקדקין להחמיר עליו כדקאמר טעמא לקמן שמיין בית סאה וכו' הרי מבואר בדבריו דדינא דסוגיין הוא עצם הדין דשמיין בערוגה אגב חת סאה ואין זה רק תירוץ לקושיא צדדית כמו שכתבנו לעיל, ואמנם הדברים צ"ב אך רש"י כתב בלשוננו אין מדקדקין עליו. משמע דאין הנידון כאן איך מעריכים את הנזק דבזה לכאורה אין מקום לחלק בין הקדש להדיט, ועוד דכאן הרי גזל את כל החביצא ולא איירי שהיזק רק חלק ודנים איך קשום את הנזק, ובהכרח מבואר כאן דהוא נדון אחר איך שמים את התשלום הנזק וילפינן מקרא דהתורה הקלה על המזיק לא לחייבו על הבית סאה בפני עצמו אלא להקל עליו ולשום את תשלום הנזק כחלק מבית סאה שלם, וא"כ יש לומר דלענין זה יש לדמות גם לגזילה דשומת התשלומין התורה הקלה על המזיק או הגזלן שלא לחייבו על כל ערוגה בפני עצמה, וזה רק בתשלום להדיט אך בתשלום להקדש שם דקדקה התורה שישלם כפי גוף ההיזק.

ויעוי' עוד בדברי רש"י להלן בד"ה שמיין בתוך דבריו טאין מדקדקין להיות שמיין האכילה לבדה מה היתה שוה. אלא מה נחסר בית סאה מדמיה וכו'.

ובהמשך הסוגיא בראיית הגמ' מדר תחתיו גם שם כתב רש"י ומדאמר זאת אומרת ש"מ יליף הדיט מהקדש לדקדק אחריו. גם כאן מבואר דזה תורף הסוגיא דבהקדש הדין דמדקדקין לשום כל השתמשות בו כדינה ובזה דנה הגמ' אם בהדיט הדין כן או דאין מדקדקין אחריו הן לענין שומת הנזק והן לענין אם נחשב שלקח מחבירו אף דלא עשה שום שינוי בחפץ.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתנו.



הרב אברהם ישעיהו לוי

שאלות מסכמות לסוגיית 'מתה מחמת מלאכה' על כלליהן ודקדוקיהן

שאלה א' ראובן השאיל לשמעון רכב ובזמן ההשאלה תוך כדי נסיעה המנוע שבק חיים האם יתחייב השואל ככל אונסין שחייב בהם או"ד יש צד לפוטרו ואת"ל דיש צד לפוטרו האם הפטור הוא דווקא שהמנוע שבק חיים תוך כדי נסיעה או"ד אפ' לבתר הנסיעה שהחנה את רכבו רק אז המנוע שבק חיים מה הדין בזה.

שאלה ב' ראובן השאיל לשמעון רכב ובזמן הנסיעה עצרו אותו שוודדים וגזלו ממנו הרכב האם יהיה חייב להשיב לראובן רכב חדש או"ד יש צד לפוטרו ואת"ל דיש צד לפוטרו האם זה רק היכא דגזלו ממנו בזמן הנסיעה או"ד אפ' לבתר דהיה במצב של מנוחה לאגור כוחות להמשך הדרך וגזלוהו גם יהיה פטור.

שאלה ג' ראובן השאיל לשמעון את רכבו וידוע בעולם ששמעון בזמן הנסיעה שכיח טפי שמכחיש את הרכב או משביתו לגמרי כגון ע"י תאונה וכדו' ואינו עושה זאת אלא באונס יוצא הדבר האם יהיה חייב ככל אונסין שהשואל חייב בהן או"ד כיון דידע ראובן המשאיל ששמעון מועד בעניין זה ובכל זאת לא התנה איתו או שם את הרכב ע"י שמאי קודם השאלה ע"כ דמחיל לשמעון ויהיה פטור.

שאלה ד' ראובן השאיל את רכבו לשמעון והתנה עמו ליסוע למחוז חפצו רק ע"י כביש 1 ושמעון נסע דרך כביש ותוך כדי נסיעה הרכב שבק חיים האם יהיה חייב מדין אונס או פשיעה או דיש צד לפוטרו מדין מתה מחמת מלאכה.

שאלה ה' ראובן שהשאיל לשמעון את רכבו לתפוס שוודדים של הרכב הראשון ומיד כשתפסם השתלטו עליו ולקחוהו ממנו הרכב האם יהיה הכא את אותו דין כמו ברכב הראשון או"ד לא.

שאלה ו' ראובן השאיל הרכב לשמעון ובזמן ההשאלה הרכב שבק חיים ואין ידוע אם מת מחמת המלאכה או מת מסתם אונס מה והיאך נדון דין זה.

שאלה ז' ראובן השאיל לשמעון את רכבו לנסיעה ארוכה וראובן פשע ולא עיין ברכבו אם מתאים לנסיעה ארוכה מסוג זה ולבסוף נסע עם רכבו ותוך כדי נסיעה הרכב התחיל לפרקס ומחמת כן נתקע ברכב אחר מה הדין כלפי הרכב הראשון והרכב השני.

שאלה ח' ראובן השאיל שוט או מקל לשמעון להוליך או להדריך את הצאן או השוורים ובזמן ההשאלה שבר לו אחד מהעדר את המקל שהכה בו האם חשיב כמתה מחמת מלאכה או"ד דבכה"ג יהיה פטור כיון דהמקל מצד עצמה אינו אמור להישבר כשמכה את העדר ורק מחמת שהשור שברו נשבר לא חשיב דמתה מחמת מלאכה.^א

שאלה ט' ראובן השאיל לשמעון את רכבו ולבתר הכי שבת א. וה"ה היכא דשאל כלי זיין להילחם וגברו האוייבים ולקחו ממנו הכלי זיין יש מקום לספק זה וכן יש מקום לספק באופן דשאל שור או סוס להילחם וגברו האוייבים והרגו השור או שלקחוהו ממנו האם חשיב כממ"מ או"ד לא

הרכב חיים כשהוא בחניה של שמעון וכמו מתה כדרכה ולבתר הכי התברר ע"פ מומחין שהרכב לא היה ראוי למלאכת השואל ואילו היה נוהג על רכבו היה מת האם בכה"ג השואל חייב כיון דסוף סוף נאנס אונס שאינו מחמת מלאכה או"ד כיון דלא היה ראוי למלאכה אפשר דלא קיבל עליו השואל חיובין.

שאלה י' ראובן שהשאיל את רכבו לשמעון והתנה עמו שמעון שיהיה חייב לו גם על היכא דמתה מחמת מלאכה האם מהני תנאי זה ויהיה השואל חייב או"ד בעינן קניין לזה ולא סגי בתנאי בעלמא.

שאלה יא' ראובן שהשאיל את רכבו לשמעון לרדוף אחר רכב של מחבלים עם חייל חטוף ובאמצע המרדף ירו על רכבו וניזוק הרכב מה הדין בזה.

שאלה יב' ראובן השאיל לשמעון את רכבו ובאמצע הנסיעה היה שמעון מעורב בתאונת דרכים ללא אשמתו [מבלי להיכנס לשאלה אם יש ביטוח] האם חשיב ממ"מ ויהיה פטור מלשלם לראובן או חייב.

שאלה יג' ראובן השאיל רכב משמעון ונהיה פנצ'אר וכמובן מיירי שנסע בכביש רגיל האם חשיב אותו פאנצ'ר מתה מחמת מלאכה או לא.

שאלה יד' ראובן שהשאיל עט או פנס עם בטריה ונגמר הדיו או הבטריה האם חשיב ממ"מ ויהיה פטור או"ד בלאו הכי פטור מטעם אחר.

שאלה טו' ראובן שהשאיל משמעון מחבת חלבי ולא הודיע לו שהמחבת חלבי וטיגן בו שמעון שניצלים מה יהיה הדין כלפי המחבת.

הרב ברוך חסידים

במצות ישוב ארץ ישראל / ב"מ קא.

הגמ' (בבא מציעא קא.) דנה, האם אדם שירד לשדה חבירו בלא רשותו ושתל שם עצים או שירד לחורבתו של חבירו ובנה שם בית האם יכול לומר היורד שרוצה לעקור את עציו או את הבית שבנה שהרי עציו ואבניו הוא נוטל או לא.

והגמ' מסיקה, שבבית הוא יכול לומר זאת וליטול את אבני ביתו ולהרוס את הבית שבנה, אבל בשדה אינו יכול לומר שנוטל את עציו.

ומבארת הגמ' (לדעה אחת) שמדובר בקרקע בארץ ישראל ולכן בשדה אינו יכול ליטול את עציו משום ישוב ארץ ישראל.

וצריך ביאור, א"כ מדוע בבית יכול לומר שנוטל את אבניו, הרי גם שם יש משום ישוב ארץ ישראל.

ונראה לומר, שהגמ' מבאיה ב' דעות מדוע בשדה אינו יכול ליטול את עציו, טעם א', משום שהכחיש כבר את קרקעו של הבעלים ע"י העצים שינקו מהם. טעם ב', משום ישוב ארץ ישראל.

ואומרת הגמ' שהנפקא מינה בין ב' הטעמים היא, באופן שעשה זאת בחוץ לארץ שלטעם שמשום ישוב ארץ ישראל יכול ליטול את עציו, אבל לטעם שמשום שהכחיש את הקרקע, גם בחוץ לארץ הכחיש את הקרקע ואינו יכול

ליטול את עציו.

וכתב הריטב"א חדשים (ב"מ קא: ד"ה ואסיקנא) שמזה שהגמ' לא אומרת עוד נפקא מינה בין ב' הטעמים אפ' בארץ ישראל, באופן שרוצה ליטלם קודם שהשרישו בקרקע שלפי הטעם של ישוב א"י, אינו יכול ליטול שעדיין יש כאן משום ישוב הארץ ולפי הטעם שהכחיש את הקרקע יכול ליטול שהרי לא ינקו עדיין מהקרקע ולא הכחישו אותה, מוכח שישוּב ארץ ישראל הוא רק באופן שהעצים השרישו ולכן בלא השרישו אין נפקא מינה שגם לטעם של ישוב ארץ ישראל יכול ליטול את העצים.

ולפי זה מובן מדוע בבית אין ישוב א"י, שהרי בית אינו מושרש בקרקע ואינו ממש חלק מהקרקע אלא רק עומד על הקרקע [אע"פ שיש להם דין קרקע לענין שבועות וכו'] ורק בזרעים ונטיעות שהם מושרשים בה והם ממש חלק ממנה יש בהם דין של ישוב א"י.

אמנם תלמיד הרשב"א (מובא בשיטות קמאי בבא מציעא קא: ד"ה היורד לתוך שדה) כתב שבארץ ישראל שהטעם משום ישוב הארץ אפילו קודם שהשרישו בקרקע אינו יכול ליטול את עציו אבל בחוץ לארץ כל שלא השרישו בקרקע כלל יכול ליטול את עציו שהרי אין כאן כחש הארץ כלל [הוא למד שהדעות לא נחלקו אלא יש באמת ב' טעמים מדוע אינו יכול ליטול את עציו].

ומבואר בדבריו שסבר שישוּב ארץ ישראל הוא גם באופן שהעצים לא השרישו בקרקע.

וא"כ צריך ביאור לפי דבריו מדוע בבית אין גם את הטעם של ישוב א"י [עיין רש"ש].

הרב אברהם מאור

הוצאת מזוזה מבית / ב"מ קב.

בגמ' (ב"מ קב.) איתא המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו, ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא וקבר את אשתו ושני בניו.

ומבואר שאיסור חמור הוא לקחת המזוזה מהבית שהייתה בו, וטעם האיסור ביאר הנמוק"י בשם הריטב"א "ואף על פי שאמרו גבי ציצית (שבת כב.) מתירים מבגד לבגד שאני הכא דכיון דחייילא קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקו משם".^א

אולם התוס' כתבו טעם אחר וז"ל "גבי מזוזה אסור לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשנטולה כאילו מזיק אותן שידורו בבית", ומשמע שחיובו מדין מזיק שגורם הפסד לבעל הבית שבאים לו המזיקים, ויש לעיין א"כ אמאי השוכר הוא זה שבניו ואשתו מתו, הרי המזיקים באים לבית המשכיר.

ב. יש לעיין אם לפי טעם זה יועיל שיניח מזוזה חדשה כי הרי ברגע שמסיר המזוזה מיד סרה השכינה עד שיביא מזוזה חדשה.

ש"ס - בבא קמא

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש החבורה

בענין לפני עור באיסור גניבה / ב"ק סט.

יש לדון בדבר מוסד או בנין מגורים שידוע שיש שם גנב, ורוצים לגלות מיהו, כדי למנוע את הגניבות, ומניחים פתיון (סכום כסף) בתיבת דואר או באחד המגירות שיש שם מצלמה נסתרת, או שיש עליו צבע באופן שנדבק על הידים, וכיו"ב, ובכך יתגלה קלונן ברבים. ולכאורה יש לדון בדבר משום לפני עור לא תתן מכשול, במה שמכשילים אותו לעבור באיסור גניבה, וכן במה שמתבזה או ניזוק.

ואין לומר דלענין האיסור גניבה אין כאן מכשול, באופן שיפקירו את הכסף שיניחו שם, דמ"מ הגזלן חושב שזה אינו שלו, והוי כנתכין לאכול חזיר ואכל טלה צריך כפרה, וכ' התוס' וריטב"א (קדושין לב.) דיש איסור לפ"ע גם על איסור כזה. וכמ"ש בתורה לשמה (ס' תז).

אך לכא' נראה דדמי למה שמבואר בגמ' ב"ק (סט.) ממתני' במע"ש (ריש פ"ה) כרם רבעי היו מציינים אותו כו', אמר רשב"ג בד"א בשביעית שהשדה הפקר, אבל בשאר שני שבוע העליטה לרשע וימות. והק' החו"י (ס' קמב) דהרי היה אפשר בקלות להפריש את הגזלן מאיסור על ידי סימון, ואין מותר לתת לו להיכשל, "ומי שיעלה ארוכה למחלתי בזה, רופא אומן יקרא". והעלה לדינא דאין להניח בבית חלבים ובשר אחוריים של בהמות בלתי מנוקרים ובשר בהמות טריפות ע"מ למוכרן לעכו"ם, דחיישינן לארחי ופרחי פן יקח בגניבה אחד מהם ויכשל בהם ואין לומר ככה"ג העליטה לרשע וכו'. ע"כ.

אך בפשטות צ"ל דאיהו דאפסיד אנפשיה, שנכנס לרשות חבריו ללא רשות, ואין אנו צריכים לדאוג לרשעים שמכשילים את עצמם במעשי רשע.

ואדרבה כ' המאירי (ב"ק סט.) דאין מתקנים לעוברי עבירה אלא אם יגעו בפירות של הזולת מוטב שישתורשו בחטא ויאכלו דבר האסור, וכגון זה העליטה לרשע וימות. וכ"כ הר"ש סיריליא (ירושלמי דמאי פ"ג ה"ה) דכל היכא דאיכא איסורי טפי עדיף טפי כדי שימות מהרה. אכן צ"ל דמייירי בגנבים מחריבי עולם שמצוה להעליטם בחטא כדי שימותו מהרה, וכמבואר בירושלמי (פ"ה מע"ש ה"א) דמייירי בגנבים מועדים. והר"ר אלעזר בן' שמעון מסר את הגנבים לתליה כמבואר בב"מ (פג:) ואמר קוצים אני מכלה מן הכרם. והובא בב"י (ס' שפח.) אבל בנ"ד דמייירי בסתם גנב שגונב למלא נפשו אינו רשע, וכמ"ש במשלי (פרק ו) "לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב". אך מ"מ נראה דאין לחלק בזה לגבי האיסור דלפני עור, דעיקר הסברה הוי משום דאיהו דאפסיד אנפשיה, ואין אנו אחראים לרמאין.

וכ"מ ממתני' דמאי (פ"ג מ"ה) הנותן מאכל לפונדקית (שהיו מניחים אצלה את האוכל לשמירה) מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה להחליף. אמר רבי יוסי אין אנו אחראין לרמאין. ע"כ. והתם הפונדקית מורה היתרא להחליף את המאכלים, כיון שרוצה שיהא

אוכל חם לת"ח, (כדאיתא בחולין ו:), ואפ"ה אמר ר"י שאין אנו אחראין לה. וגם לדעת ת"ק י"ל דשאני התם שהוא נותן לה בידים את הפירות, וידוע הדבר שעשויה להחליף ולכן הוי בכלל לפ"ע, אבל במתני' דמע"ש שמניח ברשותו דבר שאינו מעושר, כ"ע יודו שאין בזה לפ"ע. וכ"כ בביאור הגר"א על המשנה שם. ובחזו"א (דמאי ס' ח' אות ט') כ' ד"ל שגם בנותן לפונדקית נמי לא מקרי נותן כיון שהיא מנועה מחמת גזל והטעם שחייב להפריש מעשר לת"ק כיון שכבר חל עליו חובת ההפרשה שאפשר שלא יוחזר לידו. עכ"ד.

ולפ"ז בנ"ד שמניח ברשותו דבר שהוא שלו, שאין עליו דין איסור בכלל, אלא הגזלן בעצמו יוצר את האיסור בלוקחו דבר מרשות חבריו שלא ברשות. ובזה כ"ע יודו לס' ר"י דאין אנו אחראין לגזלנין.

וכ"כ כיו"ב בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג ס' צ' ד"ה ומה) וז"ל, וכי יעלה על הדעת שמי שיש לו מעות ולא שמרם כהוגן וגנבו ממנו עבר על לפנ"ע ואף כשהוא מצוי שיגנובו שהוא פשיעה ממש נמי לא שייך שיעבור על לפנ"ע, ול"ד להמלוה מעות בלא עדים שעובר על לפנ"ע (ב"מ עה:) אף שג"כ הוא על מה שהפסידו שודאי אינו רוצה דהתם נתן בידים ולא על מה שגנרם איסור בהפסד לעצמו שבזה לא שייך שלא איכפת לו בהאיסור שנאסור בשביל זה. ע"כ.

וביומא (פג:) מובא שהתנאים רבי יהודה ורבי יוסי הערימו על אשתו של כידור בעל האכסניא שגנב להם את כספם, ואמרו לה שהוא ציווה אותם שתחזיר להם את הגניבה, והביאו לה סימנים משאריות אוכל שהיו ניכרים על שפמו וכו'. ואח"כ כעס כידור והרג את אשתו. וחז"ל מסכמים מים אחרונים הרגו את הנפש וכו'. וקשה מדוע לא חששו התנאים לתקלה שתהיה אח"כ. אלא ברור שהאשמה היא בראש הרשע בלבד שהוא אחראי על התוצאות הבאות מרשתתו.

אלא דמאידך מבואר במשנה (ע"ז כב.) שאין מעמידין בהמה בפונדקאות של גויים מפני שחשודים על הרביעה. ופי' הראשונים דזהו משום לפני עור שיכשלו עי"ז הגויים ברביעה, אף דהתם נמי שלא ברשות הוא ולא אמרינן הנח להם שיכשלו והעליטה לרשע וימות. ובע"כ יש לחלק דכיון שמניח דבר שמעורר את הגוי לעבירה, הרי"ז בכלל לפני עור.

וכן יש להעיר מהא דאיתא בב"ק (מז:) המניח סם המות לפני בהמת חבריו פטור מדיני אדם דה"ל שלא תאכל. ופי' התוס' (ד"ה ה"ל) דפטור בדיני אדם אפילו דהוי רוח מצויה שהבהמה תאכל זאת, כיון שבמתכוין מביא עליו דבר שמזיקו אינו ראוי זה להתחייב בכך. וביאר החזו"א (ס' ח' סק"ט) דשאני מבור שהניזק בא אל הבור, אבל את הנפילה עצמה הבור גרם, משא"כ לגבי הפירות שגם את הנזק עצמו הניזק עשה, ולכן חסר בשם מזיק. וה"ל כדן כל המשנה ובא אחר ושינה פטור. וכמ"ש בגמ' (כז:) לגבי חבית וקורה, דכל שנשתתף הניזק בעשיית הנזק לאו שמיה מזיק. וע' בקונטרסי שיעורים (ס' א') שהאריך בביאור ד"ד דביסוד

תביעת נזק בעי' שיהא 'שם מזיק'. וכיו"ב כ' הרשב"א (ב"ק ג.) בבהמה שאכלה שחת, דכיון שהבעלים עצמם לפעמים עושין כן, ממילא אין על אכילת הבהמה שם מזיק, ולכן א"א לתבוע את המזיק על אכילת השחת.

ואפ"ה חזינן דחייב ככה"ג בדיני שמים מדין גרמא בנזיקין, וא"כ ה"נ נימא בנ"ד דחשוב כמזיק בגרמא במה שגונב על ידו או שמתבייש או מתלכלך וכיו"ב. אבל יש לחלק דשאני התם שהניח את הפירות סמוך לבהמה במקום שהיא נמצאת שם, ואין לה דעת, משא"כ בנ"ד שהניח את הממון ברשותו, והגנב נכנס לרשות שאינה שלו, וגם האדם בר דעת, ולכן גרע מגרמא, דאיהו דאזיק אנפשיה.

וכיו"ב מצינו במסכת כלה (פ"ח ה"א) מעשה בר' יהושע שהכניס אצלו אדם אחד, נתן לו אכילה ושתיה, והעלהו לגג, ונטל את הסולם מתחתיו, מה עשה אותו האיש, עמד בחצי הלילה, ונטל כל הכלים, וכרכן בטליתו, וכיון שבקש לירד נפל, ונשררה מפרקתו, לשחרית בא ר' יהושע ומצאו, אמר לו ריקה כך עושין בני אדם כמותך, אמר לו לא הייתי יודע שנטלת את הסולם מתחת, אמר לו ריקה אי אתה יודע שמאמשי היינו זהירין בך. ע"כ. וה"נ בנ"ד מוטל על הגנב לזהר ולא להגיע לידי מכשול.

אמנם בשו"ת מנחת שלמה (תניא ס' קלג) ביאר המעשה דר' יהושע דלא היה בכך גרמא דרציחה, כיון דמסתבר שאם אותו גנב לא היה בהול כל כך לבצע גניבתו לא היה בא כלל לידי בזיון וכ"ש לנזק של חבלה, כי היה רואה שהסולם איננו והיה מבקש מבעה"ב להביאו. ודומה למה שמותר להשביע את המודה במקצת, גם באופן דברור לתבוע שהנתבע נשבע לשקר, דכללא הוא דכל היכי דאיכא למיתלי אין איסור משום לפני עור, וגם כאן איכא למיתלי שיודה ולא ישבע, משא"כ בפתיין הרי ממש מכשיל אותו לעבור עוד פעם על לאו של לא תגנובו, ואפי' אם יפקיר תחלה את הפתיין עדיין הוא מכשיל בנתכין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה. עכ"ד.

ומעתה בנדון דידן יש לחלק כיצד מניחים את הפתיין שאם יניחוהו בצורה מפתה ומעוררת רצון לגנוב דהיינו שמונח בצורה מופקרת יחסית לחפץ כזה והפרצה קוראת לגנב, א"כ יש כאן הכשלה מצד הפיתוי לגנוב, אבל אם יניחו את הפתיין בצורה שאדם רגיל מניח חפץ כזה ואפי' יניחוהו במקום שרגילות הגנב לגנוב משם אם א"ז בצורה המעוררת ומפתה לגנוב, אין כאן לפני עור, אלא אדרבה העליטה לרשע וימות.

איסור גזילה בחפצא או בגברא

ועוד נראה לצדד להתירא בכל זה ד"ל דגזילה הוי איסור גברא, לא מקרי "מכשול", וממילא אין בזה איסור לפ"ע. וכמ"ש בחי' הריטב"א (ב"מ ה:) דאין איסור לפני עור להביא בהמות לרועה, אפי' שהרועה מרעה את הבהמות בשדות אחרים, ומכשילו באיסור גזל, כיון שבלא"ה יעבור באיסור גזל במה שמרעה שם את שאר הבהמות שיש לו. ע"כ. וצ"ע דהרי עכשיו הוא מרבה באיסורין, שהרי על כל פרוטה עובר



שהחיוב נקבע "כשעת הגזילה" ואין שום צד

להקל בדינו ולחייבו רק בזוז אחד.

הרב פנחס כהן

קיצור הדרך דרך חדר מדרגות של בנין / ב"ק

פא:

בשכונת הר נוף שכיה מאוד שבמעבר דרך חדרי מדרגות אפשר לקצר את הדרך בצורה משמעותית מאוד, והשאלה

האם מותר להכנס לרשות חברו ללא רשותו המפורשת

(שלא בשעת הגשמים וכדומה שעלול לכלכל את הבנין), או

שדבר זה נכלל בהא דהגם דכופין על מידת סדום, אך כבר

נפסק בשו"ע עפ"י התוס' (כ: ד"ה דהא, דאין זה לכתחילה

אלא בדיעבד אחר שנהנה, ויתרה מכך שכתבו הרא"ש וש"ר

ב"ב י"ב: דאם כן אין לך אדם שלא יכופ את חברו ע"כ אלא

הכוונה כשהוא משתמש בשלו והלה רוצה לאסור עליו

שלא יסתום אורה וכדומה דווקא, או שיש לו מיהת זכות

בשדה ומעין דינא דבר מצרא דווקא אז כופין על מידת

סדום.

ולפום ריהטא היה נראה דזהו אחד מתקנות יהושע

שהולכין בשבילי הרשות משום מהיות טוב אל תקרי רע,

דאל תמנע טוב מבעליו, כמבואר בב"ק (פא:) וביאר שם

המהרש"א דנתחדש דאע"ג דהא דכופין על מידת סדום

אינו אלא בדיעבד, הכא שרי לכתחילה למעבד כן, משום

דדרך חצרות להשכיר, משא"כ בשדות שאין דרך להשכיר

כופין אותו לכתחילה והנצ"ב (משיב דבר ב, צ"ב) דהטעם

שלא הביאו מיד את הפסוק של אל תמנע טוב מבעליו

משום שלא מצאנו שכופין על זה, אבל הגמ' ביארה דמניעת

טוב הינה רע, וממילא כופין על כך.

ומאיך ברשב"ם ב"ב צט: כתב דבהיתה דרך הרבים עוברת

לתוך שדהו היה הו"א דמשום מידת סדום יתנו להם דרך

מהצד דווקא והרי שזה גם לכתחילה, ובחידושי הגרש"ש

(ב"ק כ"ה, ג) כתב לחלק בין זה ללדור בתוך ביתו דאחא

קפדי רובא דעלמא משום שלוקח הוא את השליטה

שבביתו ואין זו מידת סדום לסרב לכך לכתחילה, ועיין מה

שנחלקו הטור (קנג, כא) והרמב"ם אי יש דינא דכופין על

מידת סדום להרשות לו להניח סולם קטן בחצר חברו, ועיין

באו"א (גו"א ג, ט) דהטעם דאין צריך להעלות לו שר בד

בחצר דלא קיימא לאגרא משום דהבעלים יכול לזרקו בכל

רגע ורגע מביתו ועל זה לא משלמים שכירות.

ותליא בהנ"ל. ע"ש

וכ"כ בקוב"ש (פסחים אות קיב) דיש להקשות במ"ש הרמב"ם דאם אכל תרומה האסורה פטור מחומש, דאכילת איסור לא הוי אכילה. ומאיך מצינו דזר שאכל תרומה גזולה חייב חומש. וי"ל דאיסור גזל לא מיקרי איסור בחפצא.

וכ"מ בביאור הלכה (סי' יא ס"ו) לענין ציצית גזולה שאח"כ הנגזל מחל לו עליה, דאין בזה משום תולמ"ה. וביאר באפיקי" (ח"ב סי' לג) משום דגזול ל"ה פיסול בחפצא, וממילא אין בזה את החסרון דתולמ"ה.

וע"ע ברא"ש (ברכות פ"ז סי' ב') שהק' על הרמב"ם דס"ל שאין לברך על הטבל, דהוי מידי דאיסורא, וקשה מהא דאמר' לגבי גזל דבוצע בך נאץ כו', ומשמע שמברכין על דבר הגזול. וי"ל דיש לחלק בין גזל דהוי איסור גברא ולא אינו מופקע מדין הברכה. אמנם בשו"ת חזון עובדיה (עמ' שפו) הביא מהירושלמי דאיסור גזל הוי עבירה בחפצא, וטבל הוי רק דין על הגברא.

הרב דניאל רוזנטל

קרן כעין שגנב / ב"ק סה.

בגמ' [סה.] אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כשעת העמדה בדין, ומסקנת הסוגיא שדברי רב נאמרו במקרה שבשעת הגניבה היתה שווה הבהמה ד' זוזים, ולבסוף הוזלה ועמדה על זוז אחד,

וכתב הרא"ש שאף לדעת רבה הסובר שהשובר חבית לאחר שגנבה מתחייב לשלם כשעת השבירה, אין לומר שהגנב ישלם רק זוז אחד [שהרי טביחה ומכירה דינה כתברה או שתייה], שהרי אילו הבהמה היתה מתה מאליה היה על הגנב לשלם ד' זוזים, ולכן אף כששחטה אין לפטרו מד' זוזים שא"כ מצינו חוטא נשכר,

ולכאורה קשה מדוע הוצרך הרא"ש להגיע לטעם זה והלא עד כמה שבשעת הגזילה התחייב הגנב לשלם ד' זוזים כשוויה בשעת הגניבה, מהיכי תיתי לפטרו מתשלום זה ולהעמיד את חיובו על זוז אחד, ומה הו"א של הרא"ש לפטרו מד' זוזים ולומר שהחיוב הוא מטעם חדש כדי "שלא יהא חוטא נשכר",

ויש לבאר שהרי כל עוד הגניבה קיימת לא חל על הגנב חיוב **תשלומים** כלל שהרי יכול להשיב את **הגניבה עצמה** לבעליה ואף אם לא שווה הגניבה כלום וכמו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומר לו הרי שלך לפניך, וחיוב התשלומים הינו רק כאשר הגניבה אינה בעין, וא"כ רק כשהחבית נשברה **מאליה** גמר מעשה הגזילה הוא בשעת הוצאתה מבית הבעלים שנתחייב באותה שעה בתשלומים אם לא תהא קיימת בעולם, אולם אם הוא **שובר** את החבית, אזי בשעה זו מסתיים מעשה הגזילה וחיובו ע"י כך בתשלום, וא"כ היה מקום לדונו לשלם כשווי החפץ עכשיו, ועל זה בא הרא"ש ואמר שיש לחייבו ד' זוזים כדי שלא יהא חוטא נשכר,

ולכאורה מכך שרש"י לא ביאר כלל בסוגיא את טעם החיוב לד' זוזים [אף שקשה את קושיית הרא"ש שלפי רבה היה מקום לחייבו רק זוז אחד], נראה שרש"י היה פשוט לו

בלא תגזול. וכן תמה הדרכי דוד (שם).

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' לה אות ב') ביאר בד' הריטב"א דכיון שהבהמה עצמה היא חפצא של היתר, אין בדבר משום לפני עור, ולכן רק אם אין לו בהמות משלו ובזה שמוסר לו חיותא לרעות הוא מטיל עליו מיד שם רועה אשר רואין אותו כגזלן, רק אז עובר בלפני עור. עכ"ד.

וע' בשרידי אש (ח"א סי' נז אות ב') שכ' בבעל עסקים שרוצה לנסות את אחד מעוזריו אם הוא איש נאמן, דרשאי להשליך איזה סכום כסף בחצר ולראות אם העוזר יקח לעצמו או יכריז ע"ז, כיון דבסתמא ליכא למיחש שיגזול במזיד. ולא דמי למ"ש בב"מ (עה:) שאין להלוות מעות בלא עדים. כיון דיש לחשוש שישכח ויכפור. והוכיח כן מהגמ' בע"ז (טו:) דכל היכא דאיכא למיתלא תלינן, ול"ה בכלל לפ"ע ל"ת מכשול. וזוהי משנה מפ' בשביעית (פ"ה מ"ח) ב"ש אומרים לא ימכור אדם פרה החורשת בשביעית, וב"ה מתירין מפני שהוא יכול לשוחטה. וכ"כ הריטב"א בע"ז (סג.) אומר אדם לחמרי ופלועליו לכו ואכלו בדינר זה, ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום מעשר, ואינו עובר משום לפ"ע, דכל שאין אנו נותנים לו איסור אלא נותן לו דבר היתר ורק שיש לחשוש שמא יעשה בו איסור אינו עובר על לפ"ע. עכ"ל. וביאור דבריו דאיכא למיתלי שלא יעשה איסור, ואין אדם מחוייב לשמור את חבריו שלא יעשה איסור.

וע' בגמ' (ב"מ ה:) דאי לא אמר' חזקה א"א חוטא ולא לו אסור לשלוח בהמות לרועה שמאכילן בשדות זרים משום לפ"ע ל"ת מכשול. ולכא' ק' לפ"ד הריטב"א הנ"ל דהרי אין הבהמות חפצא דאיסורא, אלא הגברא עושה איסור על ידן. ובע"ז צ"ל דשאני התם דהרועה מוחזק בגזלנות ולכן קרוב לודאי שישלם באיסור גזל, ומש"ה הוי בכלל לפ"ע. וכן צ"ל בהא דאיתא בב"מ (ל:) דאין להניח חפציו ברה"ר באופן שלא יהיה ניכר שהם שלו, כיון דבכך מכשילים באיסור לפ"ע, וכמ"ש התוס' שם.

וביסוד הדברים יש לדון אם האוכל דבר שאינו שלו, נחשב כעובר על איסור גברא, במה שעושה מעשה כנגד הבעלות של השני בחפץ. או דהוי איסור חפצא, כיון שלוקח ממון שאינו שלו. ובפשטות היה מקום לומר דתליא אם הוי בדרך גנבה או גזלה, וכמ"ש האח' דגנבה הוי איסור על המעשה, וגזילה על התוצאה שמעכב ממון שאינו שלו. אך יש לדחות דאין שייכות בין סיבת האיסור לגדר האיסור, ויתכן דאפי' שסיבת האיסור במעשה או בתוצאה, מ"מ גדר האיסור הוא על החפצא או הגברא.

ובמדרש רבה (פ' חיי שרה) איתא וכי גרע גמליו של אברהם מחמורו של פנחס בן יאיר, ולמה הוצרכו לזמון את הגמלים. ובחי' חת"ס (חולין ה.) כ' דלר"ת (בתוס' גיטין ז. ד"ה השתא) יש לחלק דאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים דוקא על מאכלות אסורות, דהוי איסור חפצא, משא"כ באיסור גזל. וכן משמע בפשטות מהגמ' בגיטין (סא.) דר' כהנא נכשל באכילת גזל. ומבואר שנקט בפשיטות דאיסור גזל הוי אגברא. והרמב"ם (פ' חיי שרה) הביא פלוגתא דאמוראי אי אמרינן בגזל, צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהן.

שהשפחה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית
לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב משה מלכה ורעייתו מנב"ת	הרב איתן בנישו ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן	להולדת הבת
הרב ישראל הראל ורעייתו מנב"ת	הרב שמעון ג'רמון ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן	להולדת הבת
הרב מאיר שטרית ורעייתו מנב"ת	הרב שלום מאיר כהן ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת	להולדת הבת
הרב משה שלם ורעייתו מנב"ת	הרב שמואל אליהו פרץ ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת	להולדת הבת
הרה"ג אלון בר שלום ורעייתו מנב"ת	
לרגל אירוסיו הבן	
הרב חיים בנן לרגל הוצאת ספרו החשוב	
"מכתב לחיים"	

ענני הגפן בענני הגפן דבר נאה ומתקבל

קול צהלה ורינה שפתינו אז תרננה, מזל טוב וגדיא נאה
למורינו ורבינו הגאון הגדול רבי שמעון ישראל שליט"א ולרעייתו הרבנית
מנב"ת ולכל המשפחה הנכבדה,
לרגל נישואי בנם במזל טוב החתן המפואר נפתלי ה"ו עב"ג למשפחת אטיאס
בסימן טוב ומזל טוב
יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה,
ויזכו להקים דורות ישרים מבורכים, ולבנין עדי עד.
כעתירת
רבני ואברכי הכולל

ירחון הבא

יראה אור בראש חודש אדר ב' ויעסוק בעניני פורים, פסח וספירת העומר.

נושאי הגליון הבא: שבת | מועדים | חושן משפט | בבא קמא | בבא מציעא | פורים בהלכה ובאגדה | פסח בהלכה ובאגדה

יום טוב | חול המועד | ספירת העומר בהלכה ובאגדה | תגובות למאמרים קודמים

ניתן להגיש בתיבת המערכת במייל Toratsm42@gmail.com או במחשב הדרומי (השחור)

בתיקית 'ירחון י' פורים, פסח וספירת העומר תשפ"ד מועד אחרון להגשה כ"ג אדר א' תשפ"ד

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!