

תורה שמעון

י"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

'עזין שבאומות ישראל'

מידותיו של אדם אלו שהם חסרונם בהם טמונים מעלותיו

אמרו חז"ל (סנהדרין לח ע"א) 'כשם שאין פרצופיהם דומים זה לזה כך אין דעותיהם שוות זו לזו'. כל אחד ואחד נולד ונברא עם אופי ומידות שונים זה מזה ומידותיו הם חלק מאישיותו וצורתו, ולעקרו כמעט ואינו יכול שהרי הם זהותו וכל מעשיו תואמים לנטיותיו הטבעיות אולם למתבונן יראה שלכל אחד ניתנה הדרך לעבודת בוראו ובדרכו ובפעולותיו ולכל אחד הנסיונות אשר עמו בכל מהלך חייו, והנסיונות כשם נס הם להתנוסס בהם, ולכל אחד ניתנו הכלים להתמודד עמם במשעולי חייו והכלים אלו הם המידות והכוחות שיש ביד כל אחד ואחד, ומאחר ודרכי כל אדם שונות ע"כ מידותיהם שונות ליתן לכל אחד היכולות והכלים לעבוד את בוראו ולילך בדרכי יושר ואמת.

ודבר זה ראינו בדברי חז"ל שביארו לנו מה הם מידותיהם של ישראל. דהנה הובא במכילתא (שמות יב, ב) **"הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רִאשׁ חֳדָשִׁים"** - לא מנה בו את אדם הראשון, או אינו אלא לכם ולא לגויים כשהוא אומר ראשון הוא לכם לכם ולא לגויים כבר אמור הוא מה ת"ל לכם לא מנה בו את אדה"ר.

הנה ישראל מונים הם ללבנה שמתחדשת תמיד מתגלה ומתכסה ואין אורה אלא בחושך, ורק ישראל זכו לכך אבל הגויים אינם כן שהם מונים לחמה, וענין החושך והכיסוי היא הגלות וההסתר פנים שבהם נוהג בהם הקב"ה עם עמו ישראל.

גוי איננו מסוגל להבין את מהות הגלות הוא אינו מתקיים בגלות והוא נאבד ומתכלה בה. גוי אינו סובל יסורים נגישות ועבדות הוא אובד עצות במצב כזה כי אין בו אותה הסגולה התכונה והיצירה שיצר הקב"ה בעם ישראל.

גוים מונה לחמה, כלומר רק כשהוא "יום" כאשר הכל מאיר והוא משופע בהנאות עולם הזה, אבל בלילה כשהוא "חושך" היינו בגלות הוא אובד עצות אין לו הכושר והיכולת לעמוד בסבל

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

בביאור ענין ביזת מצרים

וְשָׂאֵלָה אִשָּׁה מִשְׁכָּנָתָהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָה כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב וְשִׁמְלַת וְשִׁמְתָם עַל בְּנֵיהֶם וְעַל בְּנֹתֵיהֶם וְנִצְלָתָם אֶת מִצְרַיִם: (שמות ג, כב)

א

לכל אורך סיפור יציאת מצרים בתורה הק' יש להתבונן באופן ובצורה שבה הקב"ה מוציא את עמו לחירות דמחד לא הוציאן כגנבים בלילה אלא בראש חוצות לעיני כל ועד שלא התחנן פרעה בפניהם צאו נא מתוך עמי לא יצאו ומאידך יציאתם נעשית באופן שנראה בדרך מרמה ובריחה ורואים זאת בב' ענינים.

האחד הוא בכך שמצווה הקב"ה את עמו ישראל להשאיל מהמצרים כלי כסף וכלי זהב כדי שיקוים בהם 'ויצאו ברכוש גדול' ולכאורה הוא תמוה למה יצווה עמו להתעשר בדרך גניבה ומרמה ולא יעשיר אותם בצורה מכובדת יותר, ודי אם היה נותן את מכת דם לדוגמא על ראש המצרים חודש ימים כדי להעביר את כל הרכוש של המצרים ליד ישראל והיו יוצאים ברכוש גדול מן הדין ולא משאילים ובורחים, שהרי העשירו ישראל ממכת דם כידוע, ואם כן מדוע הרכוש הגדול שניתן לעם ישראל לא ניתן באופן מכובד יותר.

ועוד יש ליתן את הדעת בנקודה נוספת בסיפור יציאת מצרים ששניהם מקבילים ואף תמוהים, הנה גם בפס' המובא לעיל ואף בעיקר בקשת משה מפרעה כמובא בפ' שמות (פ"ה ג) 'וַיֹּאמְרוּ אֱלֹהֵי הָעִבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ גִלְכָּה נָא דֶרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְנִזְבְּחָהּ לָהּ' אֱלֹהֵינוּ אין עם ישראל אומר את האמת ומסתיר את כוונתו האמיתית שרוצה לצאת לחירות לעולם, ומצייר את יציאתו ממצרים כיציאה לזמן קצר וכאילו כוונתו לשוב ולאחמ"כ בורח ונמלט יחד עם כל הרכוש ששאל משכניו ומכיריו ולכאורה תמוה הוא. וכי קצרה יד ה' להושיע עמו ואם כן מדוע לא ביקשו ישראל את חרותם המוחלטת מיד פרעה וממה חששו.

ב

והנראה בזה שעיקר השכר והגמול של ישראל וכן עיקר העונש

שלמי תודה וברכה

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

הר"ר שמעון מיכאל סללאם שליט"א

להצלחתו ולהצלחת נוות ביתו מרת שרה מרים תחי', בניו אלעזר ובנימין הי"ו

והוריו היקרים ה"ה אלעזר ושמחה הי"ו

יהי רצון שזכות 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 ישכילו ויצליחו

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

דברי פתיחה - המשך

פיפיות שמחד מחמת עזותן יכולים להיכשל פעם אחר פעם ומאידך דווקא עזותן עמדה להם בגלותם, וזהו שאמר משה רבנו ע"ה (שמות לד, ט) **"וַיֹּאמֶר אִם נָא מִצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנָי יִלֹךְ נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבָּנוּ כִּי עִם קִשָּׁה עָרַף הוּא וְסִלְחָתָ לַעֲוֹנוֹ וּלְחַטָּאתָנוּ וְנִחַלְתָּנוּ"** שקשיות עורפם אומנם היא מידה מגונה אולם דווקא מידה זו היא סיבה שה' ילך בקרבם שבבו היום הם ישתמשו במידה זו כנגד אומות העולם ושום רוח ונסיון לא יוכלו להם, והוא תשובה למה שאמר הקב"ה קודם לכן שמות (לג, ג) **"כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עִם קִשָּׁה עָרַף אָמָה פֶּן אֶכְלֶכֶּה בְּדֶרֶךְ"**. דהיינו שה' יתברך ציין מידה זו לגנותם אולם משה רבנו רעיא מהימנא אמר לו אדרבה ילך נא ה' בקרבנו כי עם קשה עורף שמידה זו תעמוד להם שתשרה בהם שכינה.

ויסוד זה נכון בכל מידה ומידה שאפשר לקחתה לצד הטוב ולצד הרע, גאוה - ויגבה לבו בדרכי ה', כעס - במקום הנצרך לעוברי רצונו וכדו', פזרנות - בצדקה וכו' וכו', שהמידות כולם יש בהם טעם לשבח וזהו עיקר סיבתם. יעזרנו ה' לתקון מידותינו ולילך בדרכיו ולעבוד עבודתו עבודה תמה.

כל התורה כולה. משל למי שמינה לו שני אפוסטרופסין אחד על אוצרות תבן ואחד על אוצרות כסף וזהב, אותו שנתמנה על התבן נחשד והיה מתנעס על שלא נתמנה על כסף וזהב א"ל ריקה על התבן לא היה לך אמנה, על כסף וזהב יהיה לך אמנה. והלא דברים קל וחומר ומה אם בשבע מצוות לא יוכלו לעמוד בתרי"ג מצוות על אחת כמה וכמה.

ומכאן מה יש לישראל היכולת לעמוד בכל אלפי שנות גלותם ולהישאר איתנים בתורתם ויראתם זהו בא מכח מידת העזות הקיימת בהם, כמו שאמרו חז"ל בביצה (כה ע"ב) **"ישראל עזים שבאומות"**, ופי' המהרש"א כדי שלא ישוּבו מפני כל. ואיתא בתם תנא משמיה דרבי מאיר מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין תנא דבי רבי ישמעאל מימינו אש דת למו אמר הקדוש ברוך הוא ראויין הללו שתנתן להם דת אש איכא דאמרי דתיהם של אלו אש שאלמלא נתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם.

והנה מידת העזות ללא ספק ביסודה יש בה חסרונות רבים כמובא בכמה מקומות בדברי חז"ל ודווקא מידה זו שחסרונה רב היא זו שעמדה ועומדת לישראל לעמוד מול כל אומות העולם, שתכונה זו היא חרב

הוא חסר אותה התכונה שטבע הקב"ה בעם ישראל לסבול גלות, כי רק עם ישראל מונה לפי הלבנה שהיא אור מאיר בין ביום ובין בלילה, בין במצב של שלווה ובין במצב של גלות.

לכן מסר הקב"ה את סוד הלבנה לישראל, שיהיו מונים בה וכמובא בשמות רבה (פרשת בא פרשה טו) **"לומר מה חמה אינה אלא ביום כך אין מושלים אלא בעולם הזה ומה החמה היא של אש כך הם עתידין לידון בה שנאמר (מלאכי ג, יט) "כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בְּעָר פְּתָנוֹר"** וכשם שהלבנה נראית ביום ובלילה כך ישראל מושלים בעולם הזה ובעולם הבא, וכשם שהלבנה היא של אור כך ישראל נוחלין האור שנאמר (תהלים צז) **"אור זָרַע לְצִדִּיק וְלִישְׁרֵי לֵב שְׂמִיחָה"** ואומר (ישעיה ס, א) **"קוֹמִי אוֹרֵי כִּי בָא אוֹרְךָ וְכְבוֹד ה' עֲלֶיךָ זָרַח"**.

ובס' שיבלי הלקט (סי' קעו) כתב **"ראשי חדשים לעמך נתת"** - על שם הכתוב החודש הזה לכם ראש חדשים, לכם ולא לאומות העולם שלא נמסר תולדות הלבנה לכל אומה ולשון כי אם לישראל.

וכמו שדרשו חז"ל בילקוט (יתרו רפו) **"א"ר שמעון בן אלעזר מה אם ז' מצוות לא יוכלו אומות העולם לעמוד היאך יעמדו על**

מים חיים - המשך

אומר לפרעה כצאתי את העיר ומפני מה לא דבר עמו בתוך הכרך מפני שהיא מלאה גלולים ע"ש. ואפשר אם כן מאחר ובקריעת ים סוף היתה התגלות נוראה של קובי"ה לעמו כמובא שמה שראתה שפחה על הים לא ראה יחזקאל וכו' והתגלות זו היא הסרת המחיצות בין ה' לעמו בראותם איך הוא לוחם מלחמתם ונוקם באויביהם היא גילוי אהבתו וחייבתו לעמו ונתינת שכרם וכו', על כן לא ראוי שה' התגלה במלוא הדרו בארץ הטומאה והזוהמה והוכרח להוציא ישראל ומצרים אל הים שהים הוא המקום היותר ראוי להשראת השכינה דהנה איתא במכילתא (שם) וכן במדרש תנחומא (פר' בא ס"ה) שבחו"ל לא היה הקב"ה מדבר עם הנביאים אלא על המים שהם מקום טהרה כמו שנאמר ביחזקאל (יחזקאל א, ג) היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר וכן בדניאל (דניאל ח, ב)

בכך את פרעה שיראה איך עבדיו בורחים לו ואינם שבים וירצה לרודפם ולתופסם אלא שעמו אחר עשר המכות אימת מוות עליו ולא ירצה לילך יחד עם פרעה, אולם בידועם שלקחו ישראל עמם את כל רכושם וינצלו את מצרים יאבדו את שכלם וירוצו כמשתגעים אחר ישראל ושם יפרע בהם ה' את אשר ביקש ואם כן מיושב שפיר מדוע הסתירו ישראל מפרעה ועמו את רצונם האמיתי.

א

אלא שכאן יש לידע על מה ולמה עשה ה' ככה, ומדוע לא פרע ה' במצרים בארץ מצרים ומדוע המתין עד קריעת הים כדי ליתן שכר טוב לבניו ולמה לא יעשה זאת לאלתר קודם יציאת ישראל ממצרים.

והנראה בזה בס"ד, דהנה הובא במכילתא (פרק יב) והובא אף ברש"י (שמות פ"ט פכ"ט) שהיה מדבר ה' עם משה מחוץ לכרך וכן משה

והפורענות של מצרים לא היה בארץ מצרים אם כל עשרת המכות ושם לא היה אלא מטעמת בלבד, ועיקר התגלות ה' לעמו הייתה על הים בקריעת ים סוף ושם גילה את ידו הגדולה ובחזקה בהענישו פרעה חילו וכל עמו, וכמובא בהגדה של פסח במחלוקת התנאים שלר"א במצרים לקו ארבעים מכות ועל הים לקו מאתים מכות ולר"ע במצרים לקו חמישים ועל הים מאתים חמישים וכו', וכן אף לגבי השכר של עם ישראל הובא במדרש שגדולה היתה ביזת הים יותר מביזת מצרים הרי ראית שהים היה עיקר השכר והעונש ועיקר התגלות ה', ועל כן סיבב הקב"ה כל סדר יציאת מצרים כדי לגרור פרעה וכל עמו אל מקום הים כדי ליתן למצרים שם את גמולם ולישראל שכרם, ומשום כן בדווקא הסתיר משה ולא אמר אלא שרצונו ללכת דרך שלושת ימים שאז יגיעו אל מקום הים ולא ישוּבו ויכעיסו



ישראל שלא ידע זאת הצטייד אף
בבגדים ושוב שאמר הקב"ה בתחילה למשה
שיקחו עמם בגדים לא כציווי אמר כן אלא
כסיפור על העתיד להיות.

ז

והנה על פי אשר הובא למעלה עוד יש
לבאר מהו זה שאמר הקב"ה על הסנה
ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי
כסף וכלי זהב ושמלת ושמתם על בניכם ועל
בנתיכם ונצלם את מצרים. לכאורה מהי
ההוספה ושמתם על בניכם ועל בנותיכם וכי
הגדולים אשר עמם לא צריכים לבגדים. זה
ועוד מדוע ציווי זה הוא דווקא על הנשים
להשאל משכנותיהם ולא ציווה כן גם
על הגברים, ולפי אשר ביארתי שאין ביזת
מצרים היתה לצורך הרכוש אלא כדי לגרור
אותם לים ושם יקבלו הם ביזה וכסף וזהב
מלא חופנים, אתי שפיר דהנה בשלמא כסף
וזהב ובגדים היה על הים שהרי המצרים
עצמם היו לבושים אבל בגדי ילדים ובגדי
נשים מנין להם שהרי אין דרכם במלחמה
וא"כ זהו הדבר בעל הערך היחיד שלא ימצא
על הים ולכן ציווה דווקא על בגדי הנשים
והילדים (והוא הפך מה שכתבתי בתחילה
שאינן ציווי ה' על הבגדים וע' פנים לתורה).

ח

ולסיום עוד אומר כי הנה תמיד הוקשה לי
מהי התרעומת שמתרעם ה' על משה כשעם
ישראל עומד בין הפטיש לסדן כשהמצרים
מאחוריהם והים לפנייהם והם צועקים
למשה. "מה תצעק אלי דבר אל בני" ויסעו"
הרי תמיד חונכנו ונצטוונו שכל צרה ובעיה
הדבר הראשון והאחרון הוא לצעוק ולבקש
מה' וא"כ מה מקום לתרעומת זו. והנה
למבואר אפשר שאין כאן תרעומת כלל אלא
קריאה של חיבה היא מה לך לצעוק וכי
אינך מבין שכל מה שהיה עד כעת הוא רק
כדי להגיע לרגע הגדול והמכונן הזה, הכל
היה מתוכנן ומוכן בשביל לעמוד במקום
זה ולתת למצרים את עונשם ולעם ישראל
שכרם דבר אל בני ישראל ויסעו וראו תראו
את ידו הגדולה והחזקה.

וה' יזכנו לראות נפלאותיו בשוב ה' שיבת
ציון וכמו שדרשו רבותינו כימי צאתך
מארץ מצרים הראנו נפלאות נ' פלאות כשם
שבקריעת ים סוף היה נ' פלאות כמובא לעיל
שעל הים לקו חמישים מכות כן יהיה לעתיד
לבוא במהרה בימינו אמן.

והזהב שמלות ולאחמ"כ כשציווה להשאל
ביקש רק כסף וזהב ולא ציוין שמלות
ואילו כשסיפרה התורה על מה שהשאלו
מהמצרים הובא אף שמלות ולכאורה מדוע
בשעת הציווי לא אמר הקב"ה להשאל
שמלות.

ועל פי אשר דיברנו יש לבאר הפס' כפתור
ופרח דהנה רש"י בפס' האחרון ביאר הסדר
של כסף ולאחריו זהב ולאחריו שמלות
שלעם ישראל השמלות היו חשובות יותר
מהכסף והזהב ועל כן סידרה התורה את
הפס' לפי החשיבות קודם כסף ולאחריו
זהב ולאחריו שמלות. והנה זה ודאי שרק
לע"י שהיו עבדים ואין בידם מהומה שמלות
חשובות מזהב כדי שיהיה להם לצרכיהם
בנדודיהם אולם למצרים אין שמלות
חשובות כו"כ אלא הם כשאר כלי הבית, וא"כ
כשציווה ה' מעם ישראל להשאל מהמצרים
כל כוונתו הייתה לא כדי להעשיר את עם
ישראל שהרי לזה יש את קריעת ים סוף
כמבואר שגדולה ביזת הים וכו' וכל הצורך
בהשאלת הכלים מהמצרים היא כדי שירצו
לרדוף אחריהם ולהביאם בים כמבואר,
וא"כ בשביל כך צריך להשאל מה שחשוב
למצרים ולא מה שחשוב לעם ישראל
ולכן לא ציווה ה' רק על הכסף והזהב שהם
החשובים למצרים ועל ידיהם הם ירצו כדי
להציל את הונם. אולם עם ישראל שלא ידע
את הכוונה האלוהית השאל מה שחשוב לו
והם גם השמלות אולם בתחילה כשדיבר ה'
עם משה אמר לו את העתיד להיות ולא מה
יא כוונתו וסיפר לו כשיצאו עם ישראל יקחו
כסף וזהב ואף שמלות כי כך באמת היה ולא
מחמת שזה רצונו והוא נפלא.

ו

ועוד יש לישב קושית הפס' בדרך נוספת
דהנה העידה תורה (דברים ח, ד) שמלתך לא
בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים
שנה ואמרו רבותינו שיר השירים רבה
(פרשה ד) שמלתך לא בלתה מעליך שהיתה
השמלה גודלת עמם ולא היו צריכים
לכבסם שהענן היה שף בהם ומגהיץ, וכן
ולא היו נשרפים, אמר ליה צא ולמד מן
אמיינטון הזה שאינו מתגהץ אלא באור וכן
ולא היו עושין כנמיות, וכן ולא היו עושין
ריח רע מריח הזיעה של גופן, אמר ליה
מתגעגין היו בעשב הבאר הה"ד (תהלים כ"ג)
בנאות דשא ירביצני, והיה ריחן נודף מסוף
העולם ועד סופו וא"כ הקב"ה שידע הניסים
שיעשה עמם לא ציווה על הבגדים אבל עם

ואני הייתי על הנהר הגדול הוא חדקל וכן
עוד בדניאל (י, ד) ואומר ואני הייתי על אובל,
וכן ביונה לא היה מדבר עמו אלא על המים,
ר' יהודה אומר אף כתחלה לא היה דיבר עם
הנביאים אלא על המים שנאמר היה היה
ע"ש. וא"כ מבואר שפיר מדוע לא עשה
עם ישראל כל הניסים והמופתים במצרים
ולקחם דווקא על מקום המים כדי להשרות
שכינתו על עמו וידו הגדולה על אויביהם *.

ז

ועפ"ז אפשר לבאר כמה וכמה ענינים העניין
ביזת מצריים.

דהנה איתא בגמ' בברכות (ט ע"ב) אמר ליה
הקדוש ברוך הוא למשה בבקשה ממך לך
ואמור להם לישראל בבקשה מכם, שאלו
ממצרים כלי כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו
צדיק ועבדו וענו אתם קיים בהם ואחרי
כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, ורבו
השואלים וכי אם לא יטען אותו צדיק לא
מחויב הקב"ה לקיים הבטחתו ח"ו, אלא שעל
פי המובא יתבאר שפיר שוודאי וודאי שרצון
ה' להיטיב לעמו וליתן להם הרכוש הגדול
שהובטחו אלא שכוונתו הייתה לעשות זאת
על הים כמו שקרא לבסוף אולם מאחר ויש
פתחון פה לאותו צדיק שאין זה בגדר ויצאו
ברכוש גדול ביקש שישאלו.

ה

ויש עוד לבאר עפ"ז דהנה מצינו שינוי
בפס' העוסקים בביזת מצרים, דבתחילה
כשנתגלה הקב"ה למשה בסנה נאמר (שמות
ג, כב) "ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה
כלי כסף וכלי זהב ושמלת ושמתם על בניכם
ועל בנתיכם ונצלם את מצרים" וכשציווה
הקב"ה למשה להשאל מהמצרים דברי
ערך נאמר (שמות יא, ב) דבר נא באזני העם
וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה
כלי כסף וכלי זהב. וכשמספרת התורה על
הביזה שלקחו בני"י נאמר (שמות יב, לה) ובני
ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים
כלי כסף וכלי זהב ושמלת. ולכאורה קשה
שבתחילה אמר הקב"ה יחד עם הכסף

א. עפ"ז אפשר לבאר דברי המדרש (שמות רבה פרשת שמות פ"א)
שלשה נדווגו להם זווגיהם מן הבאר, יצחק יעקב ומשה, ביצחק
כתיב ויצחק בא מבוא באר וגו', ועוד שנדווגה רבקה לאליעזר
למעין, יעקב וירא והנה באר בשדה, משה וישב על הבאר, ולכהן
מדין שבע בנות. והנה איתא בסוטה (ב ע"א) שקשה זיווג של אדם
קריעת ים סוף ומשמע א"כ שיש בזיווג ענין השגחה וגילוי אלוהי
כמו בקריעת ים סוף ועל כן הזיווג מסוגל יותר על המים שהוא
מקום טהרה וראוי להשראת שכינה כמבואר ומשום כן זיווגם של
אבותינו אבות האומה היו דווקא שם על הבאר שהוא מקום היות
ראוי להשראה זו.

פסח

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

ראש חבורת שבת

הכשר סיגריות

לגבי הכשר סיגריות בפסח יש נידון גדול מאוד בפוסקים ונציג את הדברים בקצרה:

המשנ"ב (סימן תס"ז ס"ק ל"ג) מביא בשם המג"א (ס"ק י"א) אם שורים במשך ימות השנה את הטבק (המילוי של הסיגריות) בשכר חמץ, אסור לעשן את הסיגריה בפסח, ומסיים המשנ"ב שיש לבדוק האם הרגילות כיום לשרות את הטבק בשכר חמץ.

אולם מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל (יחזה דעת ח"ב סימן ס"א) מביא בשם החכם צבי ובנו היעב"ץ (מור וקציעה סימן תמ"ב) ועוד, שחולקים על המג"א וסוברים שכיון שקודם הפסח נפסל הטבק מאכילת כלב* מותר ליהנות ממנו בפסח (אע"פ שנשרה בשכר חמץ), כמבואר בשו"ע (סימן תמ"ב ס"ב וס"ט) שכל דבר שבכניסת הפסח (עד סוף שעה חמישית, שעת איסור הנאה מחמץ) נפסל מאכילת כלב, מותר לקיימו ומותר ליהנות ממנו בפסח.

נמצא שבמידה ונדע בבירור שכיום שורים את טבק הסיגריות בשכר חמץ* לדעת המג"א (וכן פסק המשנ"ב) אסור לעשן סיגריות אלו בפסח, ואילו לדעת החכם צבי והיעב"ץ (וכן פסק מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל) מותר לעשנם בפסח.

בעבר לא היה ברור ששורים את הטבק בשכר חמץ ובמרוצת השנים ניסו לברר את הדבר אך לא עלתה בדי הבודקים תשובה ברורה, ולכן היה יותר מקום להקל בעישון סיגריות בפסח.

א. ואע"ג שכבשים ועזים אוכלים טבק אין זו ראייה, דהם אוכלים כל דבר אפילו פלסטיק וניילון, לא לחינם הגדירו חז"ל שהמודד הוא ראוי לאכילת כלב כיון שיש דברים שכלב אוכל ויש דברים שאינו אוכל (והמודבר הוא על כלב מדברי ולא על כלב ביתי האוכל רק אוכל תעשייתי כגון דוגלי וכדו').

ב. שכר חמץ לאו דוקא אלא גם אם מעורב בטבק חומרי טעם וריח העשויים מחמץ יש לאסור. בכל סיגריה יש בין שבע עשרה לשלושים רכיבים המרכיבים את טעם הסיגריה ואת רמת הניקוטין וההתמכרות, ולכן יש טעם שונה לחלוטין בכל סיגריה.

ג. שני הסברים נאמרו בדעת המג"א מדוע הדבר אסור:

א. דעת הבית מאיר (ס"ח) דאסור מדין אחשביה, דעישון נחשב כאכילה, כיון שנכנס לגוף, ועל אף שנפסל מאכילת כלב, מ"מ אסור מדרבנן משום שמחשיבו בעישונו (ודעת החכם צבי והיעב"ץ דלא שייך בעישון אחשביה, אלא רק באכילה ממש).

ב. דעת המהר"ם שיק (או"ח סימן רמ"ב) דהאיסור אינו מדין אחשביה אלא שלא שייך בזה היתר מאכל הפסול מאכילת כלב, לפי דמה שאמרין דהפסול מאכילת כלב מותר לקיימו וליהנות ממנו בפסח, זהו דוקא בחמץ שנועד לאוכלו כמות שהוא בעין כגון לחם וכדו', וזאת מפני שכעת לאחר שנפסל מאכילה אינו עומד ביעודו, אך דבר שנועד מתחילה לשם הנאה מסוימת ומהנאה זו אינו נפגם, בזה לא נאמר ההיתר הנ"ל שמותר לקיימו וליהנות ממנו, וכגון סיגריות שבמהלך יצורם נותנים בהם חומרי טעם וריח שאינם ראויים לאכילת כלב יחד עם הטבק וכך צורת ההשתמשות וההנאה בהם.

ונפק"מ בין הטעמים שלדעת המהר"ם שיק לא רק שאסור לעשן את הסיגריה, אלא אף להריח את ריח הטבק ששורים אותו בשכר חמץ אסור, לפי שמוצר מתחילה לכן.

ד. כמה וכמה פעמים ניסו לברר את הדברים במפעל הייצור הראשי לטבק בא"י (דובק) אך לא ניתנה להם השרות (וכנראה שיש סודות מקצועיים שלא רוצים שידעו ואין זה בהכרח שהיו שמם טבק חמץ).

אך לפני כמה שנים (שנת תשע"ד) נעשתה בדיקה של כימאיים מומחים שגילו שבכל סוגי הטבק של הסיגריות האמריקאיות מעורבים חומרי טעם וריח המופקים מחמץ גמור (חיטה וכדו'), ולכן אין לעשנם בפסח, ובן ספרד המקיל אף בזה יש לו על מה שיסמוך.

כמו כן בשנים האחרונות ניתן הכשר לחברת "דובק" על חלק מהסיגריות ויש לבדוק זאת כל שנה מחדש. וראוי להשתמש דוקא בסיגריות אלו בפסח ולא בסיגריות אחרות. וה"ה בכל זה בטבק הרחה ובטעמי נרגילה, אם יש בהם טעם (כפי שמצוי ברוב סוגי הטבק אע"פ שבמצאות לא מרגישים זאת כל כך) דינם כדין הסיגריות הנ"ל, ואם הטבק וחומרי הנרגילה נקיים ללא חומרי טעם וריח מותר להשתמש בהם בפסח.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש חבורת ש"ס

בענין שיעור שתיית ד' כוסות בהסיבה

בשלחן ערוך (סי' תעב ס"ט) כ' וז"ל, שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו וישתה כולו או רובו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות. עכ"ל. ומשמע שפסק לדינא כדעת התוס' דהעיקר שישתה כמלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית. אמנם הב"ח (סי' רעא ס"ב, תעב ס"ו, תפו ס"א) כ' לדקדק מל' הטור וש"ע שיש לחלק בין קידוש לארבע כוסות, דהכא משמע שיש דין לשתות לכתחלה רביעית, שהרי כתבו דצריך שישתה 'כולו או רובו', וה"ט מכיון דרובו ככולו הוא רק בדיעבד. אך לגבי קידוש כתבו הטור וש"ע (סי' רעא ס"ג) דלכתחלה ישתה כמלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית. וה"ט דהתם הוא רק דין 'טעימה' מכוס של ברכה, ולכן מספיק לשתות כמלא לוגמיו, שיהיה טעימה חשובה, משא"כ לגבי ארבע כוסות שתקנו 'שתיה' ממש, לכן בעי' לכתחלה שישתה רביעית שהיא שיעור כוס שלם, ולדעת הרמב"ן בעי' לכתחלה לשתות את כל הכוס. והובא לדינא במשנה ברורה וביאור הלכה (שם).

וצריך ביאור בד' הב"ח דהנה בחי' הגר"ז (פ"ח ה"ז מהל' חו"מ) כתב לבאר מחלוקת התוס' והרמב"ן ביסוד מצות ארבע כוסות, אם תקנו דין שתיית ד' כוסות, או ד' ברכות על הכוס. דהרמב"ן סבר שתקנו דין 'שתיה', ולכן צריך לשתות רוב כוס, אבל לדעת התוס' הוא כשאר דין כוס של ברכה, ולכן סגי בטעימה כמלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית שלא יאה גנאי לכוס של ברכה.

ולפ"ז יש להעיר בדברי הב"ח שכתב דגם לשיטת התוס' יש לחלק בין קידוש לארבע כוסות לענין לכתחלה. ומוכח דלכ"ע יש לחלק ביניהם. וצריך ביאור מהו יסוד שיטת התוס' ביסוד מצות ארבע כוסות דממ"נ אם הוא מדין כוס של ברכה, סגי בטעימה מלא לוגמיו לכתחלה, וכדין קידוש. ואת"ל שתקנו שתיית ד' כוסות, א"כ צריך לשתות את כל הכוס או רובו כדי לקיים בזה מצות השתיה.

וצ"ל דבפשטות נראה שיש את ב' הענינים במצות ד' כוסות, וכמבואר להדיא בגמרא (ק"ז): ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, [וכמ"ש בירושלמי כנגד ד' לשונות של גאולה], וכל חד וחד נעביד ביה מצוה, דכוס ראשון מקדשין עליו, ועל

ה. ומלבד זאת גם במשך ימות השנה יש לבדוק ולברר אם שורים את הטבק של הסיגריות האמריקאיות באלכוהול המופק מסתם יינם.

ו. בתשע"ד ניתן כשרות על ארבעה סוגי סיגריות: TIME, NOBLESSE, ROYAL, GOLF (טיים, גולף, רויאל ונובלס).

הכוס שני אומרים את ההגדה, [ואם נשפך הכוס שאמרו עליו את ההגדה, צריך לחזור ולקרוא הגדה על כוס אחר], ובכוס שלישי מברכין ברהמ"ז, ועל הכוס הרביעי גומרין את ההלל.

אלא שיש להסתפק מהו יסוד התקנה לעיכובא אם עיקר החיוב בשתיית הכוס, או בברכה על הכוס. ונפק"מ במה שצידדו התוס' (צ"ט): שבעה"ב מוציא את בני ביתו, וה"ט מכיון שיצאו ידי חובה בעיקר המצוה לקיים דין כוס של ברכה, מטעם שומע כעונה, אבל מ"מ מודו התוס' שלכתחלה כ"א צריך לשתות בעצמו את הכוס כדי לקיים את התקנה דרך חירות, דבזה ל"ש דין שומע כעונה. וכמ"ש התוס' (צ"ט): בסיום דבריהם וז"ל, ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד. עכ"ל. ומטעם זה תקנו להסב בעת שתיית הד' כוסות, ומוכח שיש מצוה בגוף השתיה, דלא מסתבר שתקנו להסב בטעימת הכוס של ברכה.

ובזה מובן מ"ש התוס' דלכתחלה לא סגי בטעימה מלא לוגמיו כקידוש, שזהו רק דין דברכה על הכוס, ויש דין טעימה כדי שלא יאה גנאי לברכה, אלא בד' כוסות צריך לשתות רביעית כדי לקיים את מצות השתיה על הכוס. אלא דסגי ברביעית לכתחלה, כיון שזהו השיעור דכוס של ברכה, וכמו שאמרו בגמ' (ערוכין כ"ט: פסחים ק"ח:) דשיעור כוס של ברכה צריך שיהא בו רביעית יין.

אבל לדעת הרמב"ן עיקר התקנה לשתות ארבע כוסות, ולכן לא שייך לצאת בזה י"ח מאחר, ומש"ה ג"כ החיוב תלוי בכוס שהוא שותה ממנו, ולכתחלה צריך לשתות את כל הכוס ובדיעבד סגי ברובו, ולא הולכים אחר שיעור רביעית, שזהו שיעור שנאמר בדין כוס של ברכה.

בדין מילוי רוב כוס לכתחלה

והנה הב"ח הנ"ל כ' שגם לדעת הרמב"ן דלכתחלה צריך לשתות את כל הכוס, מ"מ מודה שמספיק למלאת רק את רוב הכוס. אך במאמר מרדכי (סי' תעב ס"ז) תמה על דברי הב"ח מהכ"ת להקל לכתחלה למלאת את רוב הכוס, והרי לגבי קידוש קי"ל דבעי' שיהא כוס מלא. וגם בפרי חדש כ' דפשוט דמצוה מן המובחר להחמיר בזה, כדי שיתקיים בזה הדין דכוס של ברכה. אמנם הב"ח אזיל לטעמיה שכתב בהל' כוס של ברהמ"ז (סי' קפ"ג) דצריך שיתמלא רובו של כוס כדי שיוכל לברך עליו, דקי"ל בכל התורה רובו ככולו. וצ"ב דמאי שנא מהא דבעי' שישתה את כולו ולא יסמוך לכתחלה על הרוב.

והנראה לבאר בדברי הב"ח דהנה מה שכתב שאין סומכים על רוב רביעית או רוב כוס לכתחלה, יש לעיין מהו יסוד שיטתו בזה, והרי בכל דוכתי קי"ל דרובו ככולו והולכים אחר הרוב, ומהכ"ת לומר שזהו הל' רק בדיעבד. ובאמת שכן מצאנו בש"ע (סי' תרמו ס"ה) לגבי הדס דלכתחלה בעי' שכל שיעור ההדס יאה עבות ורק בדיעבד יצא י"ח ברובו. ומשמע כהב"ח דלכתחלה אין סומכין במצוה דרבנן על הרוב. אבל יש לדחות דשמא הוא מטעם הידור מצוה בעלמא. וע"ע בש"ע (סי' תרצ ס"ג) שפסק כמ"ש הרא"ש (מגילה פ"ב ס' ד') דלכתחלה בעי' שהמגילה תהא כתובה כולה בקלף, ובדיעבד סגי ברובה. וכ"כ לגבי קריאת האדם מתוך מגילה דרך בדיעבד אפשר לקרוא מיעוט בע"פ, אבל לכתחלה צריך את כולה מתוך כתב המגילה. ועדיין אפ"ל דקריאת מגילה חמירא משאר מצות דרבנן, כיון דהוי דברי קבלה. ויש לעיין בהא דקתני (סוכה כ"ב) דסוכה שצלתה מרובה מחמתה כשרה, דבפשטות כשרה גם לכתחלה, ויש להבין מאי טעמא סומכין בכה"ג על הרוב גם לכתחלה.



וכן מוכח מהגמ' (יומא לב: חולין כט.) דביוה"כ מספיק שהכ"ג עושה את רוב העבודה ואין חסרון במה שכהן הדיוט מסיים זאת. וה"ט דאי"ז דין דעבודה הפוסלת אלא רק חסרון הכשר, ולענין זה סגי כשרוב העבודה נעשית בהכשר ע"י כה"ג. וכ"כ באבנ"ז (יו"ד סי' י' סק"ה).

שתיית סיום הכוס בהסיבה

אלא שיש לדון אם שרי לקיים את תחילת השתיה בלא הסיבה, כגון כשהכוס מלא עד גדותיו, ומתיירא שמה ישפך הכוס ויכלכל את בגדיו. וכמ"ש הט"ז (סי' קפג סק"ד) דהרבה בני אדם אינם ממלאים הכוס ממש אלא מניחין קצת ריקן למעלה לפי שאם יהיה מלא הרבה ישפך ויתבזה וכמ"ש אין מעבירין כוס מלא על האוכלין. וע"ע בשלמי מועד (עמ' שסא) שהגרש"א הוכיח דאי"ז נכון למלא את הכוס ממש על כל גדותיו, שהרי אין דרך לכבד אדם נכבד בכוס מלא כ"כ. ובילקו"י (עמ' קלא) הביא מהגרא"ל שטיינמן שמנהגו ללגום מהכוס בישיבה ואח"כ מיסב ושותה בהסיבה. ע"ש.

אך לכאורה יש לדון בזה דגם לפי מה שנתבאר דמיעוט בלא הסיבה אינו פוסל את כל השתיה, מ"מ בכה"ג הרי הוא מקלקל את הכוס לגבי המשך השתיה, דנחשב שהוא שותה מכוס פגום, שהרי מה ששתה בתחילה מהכוס לא קיים בו מצות שתייה דד' כוסות, דהא תקנו שישתה בהסיבה בדוקא.

אמנם אם ההסיבה היא רק הכשר למצות השתיה, א"כ פשוט דאין בכך קלקול לכוס, דשפיר קיים את המצוה דשתיית ד' כוסות בשתיה זו, ורק לא קיים את הצורה דהסיבה, אך לפי הצד דההסיבה היא חלק ממצות השתיה, א"כ י"ל דבשתיה זו לא קיים מצות שתיית ד' כוסות, וממילא היא טעויה שאינה של מצוה.

אבל עדיין יש לומר דאפילו שלא קיים בטעויה זו מצות שתיית ד' כוסות, מ"מ קיים בזה טעויה מכוס של ברכה, דלענין זה פשוט שלא תקנו דין להסב, דלא גרע מכוס של קידוש בכל השנה, וממילא לא נחשב ככוס פגום, כיון שקיים בכוס זה מצות טעויה מכוס של ברכה שקשור לקיום המצוה דארבע כוסות שהוא בא לקיים באותו הכוס, ואי"ז נחשב כמי שקיים מצוה אחרת בכוס זה.

שתיית כמה מהמסובין מאותו כוס

ובפשטות דין זה מבואר להדיא בש"ע (סי' תעב ס"ט) וז"ל, ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ובמ"ב (ס"ק לא) הביא מהפמ"ג (א"א סק"ט) שכ' דמלשון זה משמע דאפילו לכתחלה שרי כל שיש רביעית לכל אחד, ואע"ג דבעינן לכתחלה כוס מלא וגם שלא יהיה פגום הכא כיון דלהראשון היה כוס מלא כולוהו אתיין מכח הראשון. עכ"ל. ור"ל דמי למ"ש בשעה"צ (סי' תעב ס"ק פט) לגבי שתיית המסובין מכוס של קידוש, שאם שותים כולם מהכוס של המברך אין לחשוש בזה משום כוס פגום, אע"ג דהוא שותה מתחלה, כיון דחשובים כמקדש גופא.

אך לכאורה צ"ב דשאני מכוס של קידוש דכל המסובין צריכים לטעום מחמת אותו דין דטעויה מכוס של ברכה, ולכן הכוס אינו נפגם לכולם, כיון דהוא כשתיה אריכתא, אבל בנ"ד שיש לכ"א מהמסובין מצות שתיה מצד עצמו מדין ד' כוסות, א"כ הרי"ז נחשב ככוס פגום במה שחבירו שתה מכוס זה לקיים בו את מצותו. וכ"כ באמת בספר שבח פסח (דיני קדש אות ו') דהש"ע מיייר באופן שמתקנין את הכוס לאחר שתיית כל אחד בהוספת מים, ולכן הכוס אינו פגום לכל אחד ואחד. ולפ"ז אין הוכחה לנ"ד באופן ששתה מעיקרא בלא הסבה אם פגום את הכוס. אבל בחזון עובדיה

ולכן מילוי הכוס עצמו הוא כהכשר מצוה, ומהני ביה רוב לכתחלה, אבל לגבי קידוש דכל השנה שעיקר הדין הוא כוס של ברכה שפיר בעי' שיהא כוס מלא ואין סומכין לכתחלה על רובו.

וכן י"ל לשיטת התוס' שהשוו מצות ד' כוסות לקידוש דעיקר התקנה היא שיהא ברכה על הכוס, וממילא יש להקפיד על מילוי הכוס לגמרי, ולא סומכין על הרוב לכתחלה, וכמ"ש המאמ"ד. והא דאין סומכין על רוב רביעית לכתחלה בשתיית הכוס אליבא דהתוס', כיון דבעי' לכתחלה לקיים את הדין שתיה בדרך חירות, והוא מתקיים ברביעית דוקא שהוא השיעור המצוי בכוס ברכה.

שתיית כל הכוס בהסיבה

ונפק"מ לדינא בכל זה במה שיש לדון אם בעי' לשתות לכתחלה את כל הרביעית או כל הכוס בהסיבה, או דסגי בשתיית רוב הכוס, דבפשטות מצות הסיבה היא רק הכשר לקיום מצות שתיית ד' כוסות, וא"כ דמי למילוי הכוס דסגי גם לכתחלה ברוב. אבל אפ"ל דתקנת ההסיבה אינה רק צורה לקיום מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אלא זהו חלק ממצות השתיה, וממילא לשיטת הב"ח בעי' שישתה לכתחלה את כל השיעור בהסיבה. וצריך להסב גם בעת הלגימה, דאפילו שבבליעה מקיים את המצוה, מ"מ בעי' שמתחילת השתיה יסב, כדי שיקיים את כל המצוה בהסיבה. וכן י"ל לענין מצות אכילת המצה, דלכתחלה בעי' שכל הלעיסה והבליעה של הכזית תהא בהסיבה, וכמ"ש הביאור"ל (סי' תנד ס"ד ד"ה אין) דהלעיסה חלק מהמצוה, אבל בדיעבד סגי בבליעה, דהא קי"ל בלע מצה יצא. וכ"כ בילקו"י (עמ' קלב) דמסתברא דדרך חירות לעשות הכל בהסיבה. אך בחוט שני (פסח עמ' קפז) כ' דדרך חירות הוא ממתן שמכניס לפה. ע"ש.

ולפי זה יש לומר דכל המוסיף גורע, באופן ששתה או אכל את הרוב בהסיבה, ובסיום השתיה והאכילה לא היסב, דלפי הצד דההסיבה היא חלק ממצות השתיה והאכילה א"כ י"ל דכיון דלכתחלה צריך לשתות את כל הכוס בהסיבה, ממילא כל המוסיף גורע, והרי זה פוסל את כל המצוה, וכמ"ש רש"י בחולין (לב.) כ' לגבי שחט רוב הסימן בהכשר, ובמיעוטו נשתה, דהרי זו שחיטה פסולה, אפילו דסגי ברוב סימניו, מ"מ כל המוסיף גורע, כיון דה"ל כמעשה שחיטה אריכא, ומקצת מהשחיטה פסלה לכולה. וכמו שביארו בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' יד) ואמרי משה (סי' ב' סק"ג). אכן היינו דוקא כשהמשיך את השתיה במעשה אחד, אבל אם הפסיק בינתים הדבר תלוי במח' האח' בביאור ד' רש"י אם מיעוט בתרא פוסל את המעשה כשהפסיק באמצע.

אמנם אפשר לחלק דשאני התם שנעשה שחיטה פסולה במיעוט מהסימן, ולכן פוסל את כל השחיטה, משא"כ בנ"ד אכילה בלא הסיבה אינה אכילה פסולה, אלא היא רק חסרון במצות האכילה שלא היסב בה, וא"כ לא יפסול את כל השתיה. וכ"כ בקוב"ש (חולין אות כא) ליישב ד' רש"י דמאי שנא שהייה במיעוט בתרא משחיטת גוי במיעוט בתרא. וכמו שהקשה הש"ך (יו"ד סי' ב' ס"ק כז). ויש לומר דשחיטת גוי אינה מעשה שחיטה וכמאן דליתא דמאי. משא"כ שהייה הוא דין פסלות ופוסלת השחיטה. וכבר כתב כן בספר האשכול (הל' שחיטת חולין סי' יא) דגוי לאו בר זביחה ומעשה ידיו כקוף בעלמא, ולא פסול אי שחט ישראל רובא. עכ"כ. וכ"כ באחיעזר (ח"א סי' נא סק"ד) דמחשבת של"ש במיעוט בתרא לכ"ע לא גרע, [גם למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף]. כיון דהוא רק חסרון הכשר, וסגי לן ברוב שחיטה לשמה, משא"כ במחשבת פיגול הפוסלת גם במיעוט בתרא.

ונראה דיסוד מחלוקתם בגדר הדין שחידשה התורה דרובו ככולו, האם נתחדש מעליותא ברוב שהוא נחשב כמו כולו, וממילא יש לומר דלכתחלה צריך לעשות את הכל כפי שרש הדין. או שנתחדש שלא צריך שיעור דכולו אלא מספיק רוב בעלמא, וא"כ מסתבר שלא צריך להחמיר לעשות את הכל, שהרי זהו גופא חידשה התורה שלא צריך לעשות את הכל.

אבל בדעת רש"י צ"ל כמ"ש בבית הלוי (ח"ב סי' יא סק"ו) דהמיעוט נגרר אחר הרוב אבל אין הפי' שמספיק רוב. וכן מוכח מרש"י (יבמות קג: ד"ה מאי) שכ' דהמיעוט לא נגרר אחר הרוב בכתותי שעוריה. ובפשטות ה"ט כיון דאין חיבור בין חתיכה לחתיכה, ולכן המיעוט לא מתבטל לרוב.

ולפ"ז ביאר בבית הלוי (ח"ב סי' יא סק"ו) מ"ש רש"י (חולין ל:): דאם שחט את כל הסימנים ושהה במיעוט בתרא, הרי כל השחיטה פסולה. אך הרשב"א בתורת הבית חולק כיון דהשחיטה מכשירה ברוב סימניו. ונראה דרש"י אזיל לטעמיה דלכתחלה בעי' שישחוט את כל הסימנים, ולכן גם המיעוט בתרא נחשב כחלק מהשחיטה, וכל המוסיף גורע, אבל הרשב"א ס"ל כרמב"ן דמה"ט סגי ברובו, וממילא לא נפסל כשנשתהה במיעוט בתרא, דיתר כנטול דמי, והוי כמחתך בבשר בעלמא.

אך תמה הבית הלוי (שם) ע"ד רש"י דמדאורייתא צריך לשחוט לכתחלה את כל הסימנים, והרי כתבו התוס' (נדה סו: ד"ה כל) דגבי טבילה הקפידה תורה שיטהר האדם וממילא ל"ש לומר דלכתחלה ליבעי ביאת מים בבית הסתרים דכיון דבדיעבד טהור לכתחלה נמי לא בעי. אבל בילה ומקרא בכורים וחליצה מצות ניהו הלכך לכתחלה בעי לעשות המצוה אפי' שאינו מעכב. ע"כ. ולפ"ז צ"ב דשחיטה היא היתר ולא היא מצוה ומה שייך בזה לכתחלה. אכן י"ל דרש"י ס"ל דיסוד שחיטה היא מצוה ולא הכשר בעלמא. ותליא במח' הראשונים אם שחיטה היא מ"ע או רק סילוק הלאו. ועי"ל כמ"ש הקוב"ש (חולין אות ו') להוכיח מרש"י דגם בהכשר שייך לכתחלה ודיעבד. ע"ש.

והשתא י"ל דכ"ע מודו ליסוד דברי רש"י דרובו ככולו הוא רק בדיעבד, ולכתחלה אין לסמוך על הרוב, אלא דרש"י והראשונים נח' בגדר שחיטה אי היא מצוה וממילא יש לחלק בזה בין לכתחלה לדיעבד, או דהוי הכשר וסילוק האיסור ולא שייך לחלק בזה בין לכתחלה לדיעבד. ולכן לגבי סוכה שצלתה מרובה מחמתה כשרה גם לכתחלה, כיון דהוי הכשר בעלמא, ואין בסוכה עצמה חפצא דמצוה, אלא רק בישיבה בה מקיימים מצוה.

ומעתה מבואר היטב ד' הב"ח דבשתיית ד' כוסות בעי' לכתחלה לשתות את כל השיעור רביעית או את כל הכוס שהרי לשיטת רש"י אין סומכין על רוב לכתחלה מדאורייתא, וא"כ י"ל בזה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אבל לפ"ד הסוברים דהוי רק חומרא דרבנן, א"כ יתכן שרק באיסור תורה החמירו שלא לסמוך על רוב, אבל במצוה דרבנן ה"ל כעין גזירה לגזירה, ושפיר שרי לסמוך על הרוב גם לכתחלה.

אך י"ל דגם להב"ח היינו דוקא לגבי מצות השתיה שצריך להחמיר לכתחלה לקיים את כל השיעור, ולא לסמוך על הרוב, אבל לגבי מילוי הכוס יש לסמוך לכתחלה על הרוב, כיון דהוי הכשר בעלמא לקיום המצוה, ולגבי דין הכשר כתבו התוס' בנדה דל"ש דין לכתחלה ודיעבד, אלא רק לגבי המעשה מצוה שייך לומר שלכתחלה צריך לקיים את כולו ולא לסמוך על הרוב.

אמנם כל זה רק לשיטת הרמב"ן שעיקר המצוה דארבע כוסות היא בשתיה, והדין כוס של ברכה הוא רק לכתחלה,

(פסח עמ' טז) כתב עליו וז"ל, ואינו מוכרח דכל שבשעת הברכה היה מתוקן לא חשיב פגום אחרי זה ושותים ממנו בלי שום תיקון. וכמ"ש הפמ"ג. ע"כ.

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א ראש חבורת מועדים

בענין טעם חובת נשים בסיפור יציאת מצרים

הנה הר"ן על הרי"ף פסחים (כה, ב ד"ה כולה נמי) כתב שבזמן הגמ' היה דרכן שאחד אומר ההגדה וכולן שומעין. והיינו שהיו בני הבית השומעים ממנו יוצאים ידי חובה בשמיעת ההגדה, מדין שומע כעונה, ומבואר שמועיל שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים. ויש לברר האם אשה יכולה לומר את ההגדה בביתה ולהוציא בכך את בני ביתה ידי חובתם, או אינה מוציאה את האנשים ידי חובה. ונפ"מ באיש שמחמת חוליו אינו יכול לדבר, האם יכולה אשתו לקרוא את ההגדה והוא ישמע את הקריאה ויצא יד"ח מדין שומע כעונה, או אין האשה יכולה להוציא את האיש.

והנה איתא בברכות (כ, ב) לענין ברכת המזון "אמר ליה רבינא לרבא, נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפקא מינה, לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן, הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו", ומבואר שמי שאינו חייב במצוה מן התורה, אף אם הוא מחוייב בה מדרבנן, אינו נחשב בר חיובא להוציא ידי חובה את החייבים במצוה זו מן התורה. ומה"ט אם אשה חייבת בברכת המזון רק מדרבנן, אינה יכולה להוציא איש ידי חובת ברכת המזון, משום שהוא חייב מדאורייתא. וא"כ הנידון אם אשה יכולה להוציא את האיש בסיפור יציאת מצרים, תלוי בשאלה אם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מהתורה או מתקנת חכמים. שאם חיובן מן התורה, יכולה אשה להוציא את האיש ידי חובתו, אולם אם חיובה רק מדרבנן, אינה מוציאה את האיש ידי חובה.

ומצינו בספר החינוך (מצוה כא) במצות סיפור יציאת מצרים, שכתב בסוף המצוה שהיא נוהגת בזכרים ונקבות, ומשמע שהן חייבות בה מהתורה, כי במקום שחיובן רק מדרבנן, כתב החינוך בפירוש שאינן חייבות מהתורה אלא מדרבנן. וכ"כ המשנ"ב (בספר המצוות הקצר עשה כד) שמצות סיפור יציאת מצרים נוהגת בזכרים ונקבות.

וכן יש להוכיח גם מדברי הרמב"ם, שלדעתו נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מן התורה, כי בספר המצוות (עשה קנז) מנה את המצוה לספר ביציאת מצרים בליל הסדר, ולא סיים שאין הנשים חייבות בה, כדרכו בספר המצוות בכל המצוות שנשים פטורות מהם, שבסוף המצוה כתב שאין נשים חייבות בה, וממה שלא כ"כ על סיפור יצ"מ, משמע שלדעתו במצוה זו אין חילוק בין אנשים לנשים, וגם נשים חייבות בה מהתורה.

וכן מוכח ממה שבספר המצוות בסוף מנין מצוות עשה מנה הרמב"ם 60 מצוות הנוהגות כחובה אצל רוב בני אדם אף בזמן הזה, ובתוכם מנה מצות סיפור יציאת מצרים, וכתב שמתוך 60 מצוות אלו, יש כמה מצוות שאין נשים חייבות בהם, ופירט הרמב"ם אותן מצוות שאינן נוהגות בנשים, ולא הזכיר ביניהם את המצוה לספר ביציאת מצרים. ומכך משמע שלדעת הרמב"ם נשים חייבות במצוה זו מן התורה.

אך כבר תמאו האחרונים (בית דוד או"ח סי' רנו, מנחת חינוך מצוה כא אות י', קרן אורה ברכות יב, ב) מה הטעם לחייב נשים במצות סיפור יציאת מצרים מהתורה, הרי שנינו

במסכת קידושין (כט, א): "כל מצות עשה שהזמן גרמא, אנשים חייבין, ונשים פטורות", ואף מצות סיפור יציאת מצרים תלויה בזמן, ואם כן מה נשתנית מצוה זו משאר המצוות התלויות בזמן.

עוד יש להקשות על מה שנתבאר שלדעת הרמב"ם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, שהרי במצוה שהזמן גרמא הנוהגת בנשים, הזכיר זאת הרמב"ם באופן מיוחד. ולדוגמא, לענין חיוב אכילת מצה כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"י): "הכל חייבין באכילת מצה, אפילו נשים ועבדים". וכן לענין ארבע כוסות כתב (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז): "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשותות בלילה הזה ארבעה כוסות". לפי זה, אם אכן לדעת הרמב"ם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים אף שהיא מצוה התלויה בזמן, קשה מדוע לא הדגיש חידוש זה בפירוש בדין סיפור יציאת מצרים.

ועוד קשה מלשון הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (פ"ב ה"ג) "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות". ומשמעות דבריו היא, שאין נשים חייבות במצוות עשה זמניות, אלא באלו שפירט, אבל בשאר המצוות התלויות בזמן אינה חייבת. וכן בפירוש המשניות להרמב"ם (קידושין פ"א מ"ז) מנה את המצוות התלויות בזמן שנשים חייבות בהן, ולא הזכיר מצות סיפור יציאת מצרים. וצ"ע בזה לפי משמעות לשונו בספר המצוות, שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים.

ובעיקר הנידון אם נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, הנה בפסחים (קח, א) איתא: "אמר רבי יהושע בן לוי, נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס". רש"י (שם) פירש שהנס נעשה על ידי נשים, שבשכר נשים צדקניות נגאלו ישראל, ותוס' (שם) פירשו, שהנס נעשה אף עבור הנשים, שהרי אף הן היו בכלל השעבוד והזקקו לנס יציאת מצרים. ועכ"פ מפורש שיש לחייב נשים במצות ארבע כוסות, משום שהן קשורות ליציאת מצרים. ובזה ביארו הפמ"ג (או"ח סי' תעט א"א סק"ב) והברכ" (או"ח סי' תעג סקט"ו) את דברי החינוך והרמב"ם הסוברים שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, שהרי אף הן היו בנס יציאת מצרים.

וכתבו האחרונים הנ"ל, שלפי זה דין חיוב הנשים בהגדה תלוי במחלוקת בעלי התוס' שלדעת התוס' בפסחים (קח, ב ד"ה היו באותו הנס), הסברא שאף הן היו באותו הנס מועילה רק לענין מצוות דרבנן כמו ארבע כוסות, שתיקנו חכמים שהיו נוהגות אף בנשים, אבל אין סברא זו מועילה לחייבן מדאורייתא במצוות שהיו באותו הנס. והתוס' במגילה (ד, א ד"ה שאף) בשם רבינו יוסף איש ירושלים, כתבו שמטעם זה נשים חייבות מן התורה במצוות התלויות בזמן.

אם כן, י"ל שהחינוך והרמב"ם הסוברים שנשים חייבות במצות הגדה של פסח, סוברים כרבינו יוסף איש ירושלים שהסברא שאף הן היו באותו הנס מועילה לחייבן מהתורה במצוות התלויות בזמן, ואף מצות סיפור יציאת מצרים בכלל זה. ולפי זה, לדעת התוס' בפסחים שאין לחייבן במצוות כאלו מן התורה מהטעם שהיו באותו הנס, נשים פטורות ממצוה זו מהתורה.

אולם יש לתמוה, אם אכן נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים משום שאף הן היו באותו הנס, מדוע לא הוזכר חידוש זה בגמרא במסכת פסחים (קח, א) 'חד עם הדין שנשים חייבות בארבע כוסות כיון שהיו באותו הנס. ובפרט

שדין זה הוא חידוש גדול יותר, שהטעם שהיו באותו נס הוא סברא לחייבן גם במצוות דאורייתא, ולא רק במצוות דרבנן. והנה אם נימא שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מהתורה משום שאף הן היו באותו הנס, יש לדון האם הן מוציאות את האנשים ידי חובת המצוה. ולכאורה, הן יכולות להוציא את האנשים, שהרי הן מחוייבות במצוה זו מן התורה. אך אין הדבר ברור כל כך, לפי"מ שצייד הראב"ה (מגילה סי' תקסט) לענין קריאת מגילה על ידי אשה, שכיון שחיוב נשים במגילה הוא רק משום שהיו באותו הנס, אין הן חייבות בקריאתה כאנשים, אלא רק בשמיעה, ואינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובה. וכך גם לענין הדלקת נר חנוכה הסתפק הראב"ה שם, שמא לא תוכל האשה להוציא את האיש ידי חובה, כי חיובה הוא רק מטעם שהיתה באותו הנס.

[ויש לברר ד' הראב"ה ע"פ חקירת הגרי"ז (ערכין ג, א) על הטעם שאמרו בגמ' לחייב נשים במקרא מגילה וארבע כוסות, משום שאף הן היו באותו הנס, שהסתפק אם חיוב הנשים במצוה זו הוא כחיוב האנשים, ואף שנשים פטורות משאר מצוות עשה התלויות בזמן, מכל מקום במצוות שאף הן היו באותו הנס, לא פטרה אותן התורה, אף שמצוות אלו תלויות בזמן. או שמצד החיוב הרגיל בתורה הנוהג בכל המצוות, אין לחייב נשים במצוות אלו, שהרי הן פטורות ממצוות עשה התלויות בזמן, אולם יש טעם חדש לחייב אותם במצוה זו, משום שהיו באותו הנס, וסיבה זו, שהנס שייך גם להן, מחייבת אותן במצוה זו.

ולפי הצד השני בחקירת הגרי"ז, שחיוב הנשים הוא משום סיבה חדשה, ואינו כחיובם של האנשים במצוה זו, יש לברר את דברי הראב"ה שיתכן שחיוב נשים במצוות אלו חלוק מחיוב האנשים, ולכן אינן מוציאות את האנשים ידי חובה, כי הנשים פטורות ממצוות התלויות בזמן, ויש לחייבן רק מטעם שאף הן היו בנס, וזו סיבת חיוב אחרת, אם כן, אין דרגת חיובן כחיובו של האיש, ואינן מוציאות את האנשים ידי חובתם].

לפי"ז אם חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים הוא רק משום שהיו באותו הנס, אין חיובן שווה לאנשים, ואינן מוציאות את האנשים ידי חובה במצוות הגדה אף אם חיובן הוא מהתורה. ולפי"ז תיקשי טפי מדוע לא הוזכר בגמ' ובראשונים שטעם חיוב נשים במצוה זו הוא משום שהיו באותו הנס, הרי יש מכך נפקא מינא להלכה, שכיון שחיובן רק מטעם זה אינן מוציאות את האנשים ידי חובה.

ונראה בישוב קושיות אלו ובביאור הטעם לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים, בהקדם מה שמצינו שחייבים להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, וכמו שפסק הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א ה"ג) להלכה "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". ובביאור החיוב המיוחד של סיפור יציאת מצרים שנאמר בליל הסדר, ידוע בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שיש שלשה הבדלים בין מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח, לבין מצות זכירה בשאר ימות השנה. מצות זכירה מתקיימת בכל אופן שבו מזכיר את ענין יציאת מצרים, אולם במצות סיפור בליל הסדר יש שלשה תנאים נוספים. לספר בדרך שאלה ותשובה (מה נשתנה ועבדים היינו), להתחיל בגנות ולסיים בשבח (מתחילה עובדי עבודה זרה היו וכו'), ולהזכיר את טעמי המצוות הנוהגות בלילה זה זכר ליציאת מצרים (פסח מצה ומרור).

על כל פנים, נמצאנו למדים שיש שתי מצוות של הזכרת יציאת מצרים, האחת בכל השנה, ביום ובלילה, והשניה



בארבע כוסות, ועל הלכה זו הרי מבואר בגמרא טעם אחר לחיוב, משום שהיו באותו הנס, ולא משום שחייבות במצה. ומוכרח מכך, שהטעם שכתב לא בא לבאר את סיבת חיוב נשים בכל עניני הפסח, אלא רק את חיובן באכילת מצה.

ושפיר יש לבאר לפי"ז גם לדעת הר"י טוב עלם את טעם חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים כפי הטעם שנתבאר לעיל, שמצות סיפור יציאת מצרים אינה נחשבת מצוה התלויה בזמן, כי היא כוללת את מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת כל ימות השנה, ולפי"ז נמצא שאין חיוב נשים בסיפור יצ"מ תלוי במחלוקת הראשונים לענין "אף הן היו באותו הנס". ואם כך, העיקר להלכה הוא כדעת הרמב"ם והחינוך, וכמ"ש האג"מ שם שכן נראה מסתימת דברי הטוש"ע, שנשים חייבות במצוה זו כאנשים, וממילא יכולה אשה להוציא את האיש ידי חובת הגדה, כיון שחייבת מהתורה כמו שחייבת בשאר מצוות עשה שאין הזמן גרמא.

ונפ"מ בזה גם לענין אלמנה או אשה שאין בעלה נמצא בבית בליל הסדר מסיבה כלשהי, והיא עושה את הסדר עם בניה ובנותיה. ויל"ע אם אפשר שאחד מבניה יאמר את ההגדה ויוציא בכך אותה ואת בנותיה מדין שומע כעונה. והנה במקום שהבן גדול ודאי, שהוא בן י"ג שנה והביא ב' שערות והרי הוא גדול לכל דבר, אין בכך כל חשש, ויכולה לשמוע ממנו את ההגדה ולצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים מדין שומע כעונה. אבל במקום שלא הגיע לגיל י"ג שנה, ואף כשהגיע לגיל י"ג שנה ואין ידוע אם הביא ב' שערות או לא, לפי הנ"ל אינו יכול להוציא את האשה ידי חובתה כיון שהיא חייבת בסיפור מהתורה, והוא חייב רק מדרבנן, או שספק אם חיובו דאורייתא. וכמו שכתב המשנ"ב (סי' רע"א סק"ג) לענין קידוש, שבמקרה שלא ברור שהבן גדול וחייב במצוות מדאורייתא, אינו יכול להוציא את האשה במצות קידוש, כי היא חייבת בקידוש מן התורה, ולענין דאורייתא אין לסמוך על חזקה דרבא. וגם בנידון דידן, לפי המבואר שהעיקר להלכה הוא שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים מן התורה, אין האשה יכולה לסמוך על בנה האומר את ההגדה ולצאת ממנו ידי חובתה, כל זמן שלא ברור לה אם הוא גדול וחייב במצוות מהתורה או לא, ולכן בכה"ג עליה לומר את ההגדה בעצמה.

הרב הדר יהודה גבאי

בענין תענית בכורות בערב פסח

בשו"ע (או"ח סימן תע סעיף א), פסק דהבכורות מתעניין בער"פ, ומקור דבריו ממסכת סופרים (פרק בתרא), וכתב במשנ"ב (ס"ק א), דהוא זכר לנס שניצלו ממכת בכורות. והביא השו"ע בשם יש מי שאומר (האגודה), וכן דעת מהר"ל, עי' בחק יעקב ס"ק ג שם) דאפילו נקבה בכורה תתענה, והרמ"א הכריע דאין המנהג כן. והנה תמוה עניין זה, דאי מציאות זו שהבכורות ניצלו ממכת בכורות מהווה סיבה להתענות, מדוע אין כלל ישראל מתענה על כך שניצלו ממכת ערוב וברד, דבשלמא שאר המכות עוד יתכן לומר דאין מתענים אלא מנס של הצלה ממוות, ולא מנס של הצלה מפגע רע כשחין, ועיניו קשה כדם, ואי נימא דגם משאר מכות אכן מתו המצרים ולא רק נפגעו בפגעי רע ועיניו קשה, אז אדרבה הרי שיש סיבה להתענות על כך שניצלו מכל מכה שבאה על המצרים, ובזה כלל ישראל נמי יתענו, ולא רק הבכורות. וליישב קושיא זו, יש להקדים קושיא נוספת, והיא הקושיא המפורסמת, דמדוע בכלל מתענים הבכורות, הרי אדרבה עצם הינצלותם ממכת בכורות, אינה סיבה לתענית, אלא לסעודה והודיה, ולא מצינו

משום שחיובה הוא מהתורה, וכן יש להורות. ומה שכתב שכן היא גם ד' הטור ושו"ע, היינו שכ"מ סתימת דבריהם (או"ח סי' תעב סי"ד) שנשים חייבות בכל מצוות ליל הסדר, ולא הזכירו חילוק בגדר חיובן, ומשמע שחיובן כאנשים.

ובגוף התשובה שם כתב האג"מ שהטעם לשיטה זו, משום שאף הן היו באותו הנס, אמנם לפי טעם זה, יהיה חיוב נשים שנוי במחלוקת שהובאו לעיל אם לצד זה יש לחייבן גם במצוות דאורייתא מטעם זה, וכן אם היא כאיש ומוציאה אותו, או שחיובה שונה ממנו.

ובאגרות משה שם כתב טעם נוסף לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים, שכיון שחייבות הם באכילת מצה, ממילא חייבות אף בסיפור יציאת מצרים, וזה על פי דברי המכילתא (בא פרשה יז): "והגדת לבנך... ביום ההוא יכול מבעוד יום, ת"ל בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך על שולחןך". ומשמע מדברי המכילתא שחיוב סיפור יציאת מצרים תלוי באכילת מצה ומרור. וכ"כ כמה אחרונים (מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה כא אות ב, חשק שלמה פסחים קטו, ב, מנחה חדשה מצוה כא) שכיון שאשה חייבת באכילת מצה, היא חייבת גם בסיפור יציאת מצרים.

אך כבר תמה על זה המנ"ח (מצוה כא אות י), שדרשה זו הוזכרה רק לענין הזמן שבו חייבים לקיים מצות סיפור יציאת מצרים, שזמן קיום שתי המצוות שוה, אך אין ללמוד מדרשה זו מקור לחייב נשים במצות סיפור יציאת מצרים כיון שחייבות באכילת מצה, שלא מצינו בגמרא שלמדו מפסוק זה הלכה לחייב בהגדה את מי שחייב במצה, או לפטור מהגדה את הפטור ממצה, ואין לנו לחדש דינים מעצמנו על פי משמעות הפסוקים ודרשות חז"ל.

עוד הקשה בקובץ שיעורים (פסחים אות ריד) על שיטה זו, שאם כן מדוע הוצרכו בגמרא (פסחים קח, ב) לפרש שנשים חייבות בארבע כוסות משום שאף הן היו באותו הנס, בשלמא אם אינם כאנשים לענין שאר החיובים, הוצרכו טעם מיוחד לחייבם בתקנת שתיית ארבע כוסות, אבל אם חייבות בסיפור יציאת מצרים ושאר עניני הסדר כאנשים, וכל זה נלמד ממה שחייבה אותן התורה באכילת מצה, אם כן כיון שדינם כאנשים לכל עניני הסדר, בדיון הוא שאף תקנת שתיית ארבע כוסות שתיקנו חכמים תהא נוהגת אף בהן, ומדוע הוצרכו בגמ' לטעם מיוחד שאף הן היו באותו הנס.

והגר"מ שטרנבוך שליט"א בספר "מועדים וזמנים" (חלק ג סי' רג בהגהה) הביא מקור לדברי האחרונים הנ"ל מהפיוט לשבת הגדול המיוחס לרבי יוסף טוב עלם, וזה לשונו:

"סחו שהנשים צריכות לאמצה, בכל מילי דפסחא בלי שמצה, אף על גב דמצוות עשה שהזמן גרמא בם לא נמצא, כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה".

מפיוט זה מבוארת דעתו של רבי יוסף טוב עלם, שנשים חייבות בכל מצוות הפסח, ואף חיוב סיפור יציאת מצרים בכלל זה, ולכאורה מבואר מדבריו שהטעם לכך הוא משום שכל שישנו באיסור אכילת חמץ הרי הוא חייב באכילת מצה. ומכך למד במועדים וזמנים שם, שלדעת רבי יוסף טוב עלם כל מי שחייב באכילת מצה חייב ממילא אף בכל מצוות הלילה, ובכלל זה גם בסיפור יציאת מצרים.

אולם יש לדחות ראייה זו, שאף שמוכח שדעתו שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, וכלשונו שחייבות בכל מילי דפסחא, מכל מקום אין ללמוד מכך שטעם חיובן בכל מצוות אלו הוא משום שנתחייבו באכילת מצה, שהרי בכלל חיוב נשים בכל מילי דפסחא כלולה גם ההלכה שהן חייבות

בליל פסח, כפי התנאים הנ"ל. ולפי"ז הקשה ה"פרי מגדים" (פתיחה כוללת הל' קריאת שמע) מדוע לא מנו הרמב"ם ושאר מוני המצוות את מצות זכירת יציאת מצרים הנוהגת בכל ימות השנה, והזכירו רק את המצוה לספר ביציאת מצרים בליל פסח.

ויש ללמוד ישוב לשאלה זו מדברי הרשב"ץ בספרו זוהר הרקיע (אות כו) שכתב וז"ל "ואני מצאתי מצות זכור אחרת, ונראה לי שראוי להכניסה במנין המצוות, והיא זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים... והרמב"ם ז"ל כלל מצוה זו עם מצות והגדת לבנך, ואינו נראה, שאותה מצוה מיוחדת לאותו לילה, ולא פטרתה פרשת ויאמר". הרי מפורש בדבריו, שהרמב"ם כולל מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום עם מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח. ובאמת לא מצינו זאת להדיא בדברי הרמב"ם, אך נראה שכוונת הרשב"ץ, שממה שלא מנה הרמב"ם מצות זכירה בכל יום בפני עצמה, מוכח שלדעתו היא כלולה במצות סיפור יציאת מצרים, שאותה מנה בספר המצוות (עשה קנז).

והביאור בזה, שאמנם יש חילוקים והבדלים בין אופן הזכירה שאנו חייבים בה בכל יום לבין הסיפור בליל הסדר, אולם יסוד המצוה הוא אחד, לזכור את ניסי יציאת מצרים. אלא שיש הבדל בין ימות השנה לענין קיום מצוה זו למעשה, שבכל יום ולילה חייבה התורה רק להזכיר את הענין בקצרה, ופעם בשנה בזמן היציאה ממצרים נצטיינו לספר ולתאר בהרחבה יתרה את היציאה ממצרים, אך מכל מקום היא מצוה אחת ביסודה, ולכן לא מנה הרמב"ם את מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום בפני עצמה.

ולפי"ז יש מקום לבאר את טעם חיוב נשים במצות סיפור יציאת מצרים, וליישב את הקושיות הנ"ל. שאף שמצות סיפור יציאת מצרים תלויה בזמן, שהרי נוהגת רק בליל ט"ו ניסן, מ"מ לפי המבואר בשיטת הרמב"ם ושאר מוני המצוות שזכירת וסיפור יציאת מצרים מצוה אחת הן, ומטעם זה לא מנו מצות זכירת יצ"מ בפנ"ע, א"כ יש לומר שלפי מה שנקט המגן אברהם (סי' ע סק"א) ועוד שזכירת יציאת מצרים היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, כיון שהיא נוהגת גם ביום וגם בלילה, אם כן, י"ל שכיון שעיקר מצות הזכרת יציאת מצרים שייכת בכל ימות השנה, אלא שבליל ט"ו ניסן נוספו בה פרטים מסויימים שאינם נוהגים בשאר ימות השנה, אף פרטים אלו דינם כדיון המצוה הכללית של הזכרת יציאת מצרים, וכיון שעיקר מצוה זו אינו תלוי בזמן, ונשים חייבות בה, הרי הן חייבות בכל פרטיה, ואף בפרט זה של סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, התלוי בזמן מסויים.

על פי האמור, מיושבות כל הקושיות דלעיל, שמה שהוקשה שאם נשים חייבות במצוה זו כדברי הרמב"ם והחינוך דלעיל, מדוע לא הזכירה הגמ' חידוש זה, ולא פירשה שהטעם הוא משום שאף הן היו בנס יציאת מצרים, וכן מה שהוקשה מדוע לא הדגיש הרמב"ם שנשים חייבות במצוה זו, ומדוע לא מנה אותה בין המצוות התלויות בזמן שנשים חייבות בהן, לפי האמור כל זה לא קשה, כי טעם חיוב הנשים במצוה זו הוא פשוט, שהרי היא כשאר מצוות עשה שאינן תלויות בזמן, ואין צורך לטעם "שאף הן היו באותו הנס", אלא מעיקרא אין סיבה לפוטרי כן אין זו מ"ע שהז"ג. ולכן לא הוצרך הרמב"ם להדגיש שנשים חייבות במצוה זו, ולא מנה אותה בין המצוות התלויות בזמן שנשים חייבות בהן, כי אין מצוה זו תלויה בזמן.

וראיתי באגרות משה (או"ח ח"ה סימן כ אות לג) שכתב בנידון זה להלכה ולמעשה, שלהרמב"ם והטור והשו"ע יכולה אשה להוציא את בעלה שאינו יכול לומר הגדה,

דדוקא בהצטרף אלו ב' הטעמים הנ"ל מהני, וכמ"ש בספר חזון עובדיה (פסח, עמוד עב ד"ה אולם) ש"ל שכל מה שקנסו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח היינו בלא אונס, ומ"ש הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ד) שאפילו הניחו בשגגה או באונס אסור, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח, ע"כ. דבריו הם על מי שלא ביטל את חמצו, אבל כשביטל ונאנס ולא ביער או לא מכר יש מקום לומר שלא יאסור בהנאה. ודקדק כן גם מסידור הדברים בטור ושו"ע, שבאו"ח סימן תמח סעיף ג הביא את דברי הרמב"ם שבהניחו שוגג או אנוס אסור בהנאה, ובסעיף ה כתב שבהניחו אחר הפסח אסור אע"פ שביטל, ומשמע שהם דברים נפרדים, אבל בהתחבר שתי הסיבות שגם ביטל וגם נאנס י"ל שלא קנסו חכמים. ושם הביא את דעות האוסרים גם בהצטרף שתי הסיבות, ובהם המאירי (פסחים כח, א) הנודע ביהודה (סימן יט ולכאורה סותר את מ"ש בסמ"ק שאחריו) והגר"ע (סימן כג), מ"מ כיון שיש רבים המתירים במקום הפסח מרובה יש להקל. ע"ש.

ולדידי עדיין צ"ב, היאך ניתן להסתמך על זיכוי זה כשהאדם ביטל את החמץ, שהרי למבואר לעיל, אין בעלות לגוי על דבר שאינו מבורר, ומה יתן ומה יוסיף זה שהבעלים ביטל את החמץ, עד כמה שאינו מבורר כלפי הגוי שקונה את החמץ. והש"ת יאיר עיינינו בתורתו. אמר. [ובכל הנידון הענף הלזה, כתבנו בארוכה בתשובה אחרת, ושכן הסכימו עמנו כמה מגדולי הפוסקים שנשאנו ונתנו עמם בהאי עניינא].

הרב יששכר חביב

בענין ד' כוסות אי נתקנו על הסדר דווקא

בפסחים קט: "היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, רבא אמר כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה". והיינו דעיקר תקנת ד' כוסות מראש נתקנה על סדר ההגדה וזהו הטעם שאין בו חשש זוגות כדברי רבא.

ושם בדף קח: אמרו "שתאן בבת אחת אמר רבי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא", וברש"י "עירה ארבעתן לתוך כוס אחד". וברשב"ם "שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופין".

ובתוס' הסכימו לפי רשב"ם שדקדקו מילת "שתאן" ולא "שתה" שמשמע ששתה כמה כוסות.

וכן פסק מרן בשו"ע סי' תעב: "צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא".

ומעתה יש לדקדק "על הסדר" למצוה שלימה או לעיכובא ואין שום טעם בשתיית ד' כוסות שלא על סדר ההגדה.

במג"א ופרי חדש [מו' בביאור] מבואר כצד השני, והיינו אחרי שלשון הגמ' בקיז: "א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה", מבואר שאע"פ שמתחילה התקנה היתה כדי שכלילה הזה שאדם מצווה להתנהג כבן חורין תקנו חז"ל שתית ריבוי יין לקיים "דרך חירות" ומכיון שכבר שותים שנעשה בזה מצוה דרך חשיבות כמו כוס של נישואין ברכה"מ וכו'. אך זה נהפך להיות בדווקא שהחייב מתחדש מחמת כל מצוה שעושים על סדר ההגדה ולולא המצוה אין את החיוב, ואילו מרן בבית יוסף נוקט שבגמ' כתו' שיש שני עניינים: ענין א': להתנהג דרך חירות ולצורך זה תקנו ד' כוסות, וענין ב': שתקנו את זה על המצוות וזהו המצוה השלימה של ד' כוסות, ואילו אם שותה בהפסק שתיה ביניהם ולא "בבת אחת" אחד אחרי השני יוצא אך אינה מצוה שלימה.

וכן יש לנהוג למעשה למי שלא אומר סדר ההגדה מחמת אונסו.

ולמעשה, אין להסתמך על זה אף לא בתור צירוף נוסף.

אשר על כן נוראות נפלאות לראות שטרות מכירה של בתי דין שבו כותבים שמוכרים את החמץ באופן כללי לכל מי ששכח מדין זכין לאדם שלא בפניו, וכך שמעתי שעושים כיום ברבנות הראשית לישראל. וע"ע למרנן הראש"ל צ"ה הגר"א בקשי דורות צ"ל בשו"ת בנין אב (ח"ד סי' כא, במעשה שעליו דן שם, וכן באות ד) ולראש"ל צ"ה הגר"ש עמאר שליט"א בשו"ת שמע שלמה (ח"ו סימנים ו-ז) שדנו באורך ורוחב בתוקף מכירת חמץ מדין זכין, אך לא התבאר בדבריהם מאומה מהענין הנזכר. וע"ע למרנן הראש"ל צ"ה הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (שביעית מהדו"ר) תשע"ה עמ' תשיב בהערה) שכתב וז"ל: וכן נוהגים ברבנות, שלרווחא דמילתא מוכרים את החמץ של כולם, וזה מועיל עכ"פ לצירוף נוסף. ע"כ. וצ"ע האיך אפשר להסתמך על פירצה דחוקה כזו גם בתור צירוף נוסף.

ובמכתב ממרן הראש"ל צ"ה הגר"י יוסף שליט"א (מיום י"א כסלו תשפ"ב), הסכים לדברינו, וביאר, שבאמת כל מה שעושים ברבנות הראשית בענין מכירת חמץ ופרוזבול הוא רק לרווחא דמילתא, שהוא יותר טוב מכלום, ושלא יועיל וינצל מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח. ושכבר כתב כן בספר ילקוט יוסף (הלכות פסח כרך א', סי' תמ סעיף ג' עמ' תרב בהערה). ולפי"ז צ"ל דגם מה שכתב בילקוט יוסף (שביעית מהדו"ר) תשע"ה עמ' תשיב בהערה) וז"ל: וכן נוהגים ברבנות, שלרווחא דמילתא מוכרים את החמץ של כולם, וזה מועיל עכ"פ לצירוף נוסף. ע"כ. אין לזה נפק"מ לענין דינא, והיינו שהחמץ אסור בהנאה, ורק לענין הצלת הבעלים מאיסור חמץ, שמא מועיל כלפי שמיא, שהרי בין כה יהנו מהחמץ לאחר הפסח, ואם לא תועיל המכירה, לא תזיק, וכולי האי ואולי.

שו"ד בילקו"י (פסח כרך ב סימן תמח ס"ג הלכה יט) שכתב לגבי בעל מכולת ששכח למכור חמצו לגוי, שאין לסמוך על מנהג הרבה בתי דינים וכן הרבנות הראשית, שבשעה שמוכרים את החמץ, מזכים במכירה גם לאותם ששכחו למכור, כיון שהדבר נעשה לרווחא דמילתא. ורק אם ביטל את החמץ אפשר לסמוך על הזיכוי הנ"ל. ע"ש.

וגם הלום ראיתי מכתב ממרן היב"א צ"ל שכתב זאת בחודשיו האחרונים (א' דר"ח אייר תשע"ג, הו"ד בילקו"י) פסח כרך א עמ' תתקח מכתב מג), ונשאל האם ניתן לסמוך על מכירת החמץ הכללית, והשיב בזה"ל: בדיעבד ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך על שו"ת באר יצחק אלחנן (סי' א) שהתיר מטעם זכין מאדם שלא בפניו. וכן כתבו עוד אחרונים. וכל דין חמץ שעבר עליו הפסח לא נאסר אלא מדברנן משום קנסא, הילכך יש להתיר. ועם זה צריך להזהיר את השואל שיהיה זהיר מכאן ולהבא. עכ"ל.

וראה בקובץ בית הלל (שנה יב קובץ מ"ח סיון התשע"ג) במאמרו של הרב אברהם יוסף שליט"א, בו כתב ששאל לדעתו של מרן הגר"ע יוסף צ"ל ביהודה מסורתי שעשה בדיקת חמץ בביתו, ואף ביטל את החמץ כפי הסדר שבסידורים, אך שכח למכור את החמץ שבחנותו, ויש לו בזה הפסד מרובה, ונפשו בשאלתו להתיר לו למכור את החמץ שנשאר בחנותו לאחר הפסח, וכתב, דבצירוף הא שביטל חמצו, וגם הרבנים כללו במכירה את אלו ששכחו, יש להקל עליו בהזהרה רבה לבעל החנות שיזהר לשנים הבאות להיות עירני ולא לבא לידי שכחה. אולם, בשאלה אחרת שהביא לפניו, בבעל חנות שלא היה שומר מצות ולא בדק את החמץ ולא ביטלו, וגם לא מכר חמצו, הורה מרן צ"ל שיש לבער את כל החמץ ואין לו היתר, ולא סמך על הא דהרבנות מוכרת גם עבור מי ששכח. והיינו משום

שמתענים על נס, אלא עורכים סעודת הודיה ומברכים הגומל, וההיא דתענית אסתר אינה על ההצלה, אלא לזכר מה שביקשו מרדכי ואסתר להתענות ג' ימים לביטול גזירת המן. ובעניין קושיא בתרא, כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו מועדים וזמנים (ח"ז סימן קסט), דבר חידוש, דטעם התענית היא, דבלייל פסח שניצלו הבכורות ממכת בכורות, אזי הוקדשו הבכורות לעבודה בבית המקדש, ובחטא העגל כשנפגמו בהאי חטא, העביר הקב"ה את העבודה ללוויים, וכיון שמגיע ליל פסח שאז ניצלו ונתקדשו, בא עליהם קטרוג למה לא נשארו בקדושתם, ועל כן צמים קודם ליל פסח, להראות שמצידם הם חוזרים בתשובה וראויים לעבודה. עיי"ש. ולפי"ז גם ל"ק קושיא קמייתא, דאכן אין סיבה להתענות על הצלה נוס, אלא אדרבה לערוך סעודה ולהודות לה' יתברך, ולכן אין אדם מישראל שיתענה על הנס שעשה הקב"ה במצרים ופסח עליו במכת דם ובמכת ערוב ובשאר המכות, ורק הבכורות בכדי למנוע הקטרוג מדוע הפסידו קדושתם בחטא העגל, ולא נשארו בקדושתם שהייתה ברמה כזו שהבאתם להיות ראויים לעבוד בבית המקדש, צמים בכדי להראות ששבו בתשובה ומוכנים להיות עובדי ה' במקדש. ועי' בשו"ת מים חיים (משאש, או"ח ח"א סימן קעט), שתקף בחריפות מנהג זה, והוכיח דמבואר מהירושלמי להדיא כנגד מסכת סופרים, ולדבריו הוא מנהג בלא טעם, עיי"ש. אך אנו אין לנו אלא דברי השו"ע. וכן פסק מרן רשכבה"ג זי"ע בספרו חזון עובדיה (פסח), דנהגו להתענות, וראוי לערוך סיום מסכת במקום זאת, אך כתב דיש כמה קולות במנהג זה, וכמו בתענית אסתר לענין מיוחד בעיניי דפטור מלהתענות, וכן דיכול לעשות סיום במסכת משניות עם פ' הרע"ב ומעט מתויר"ט, עיי"ש עוד בזה.

הרב עוז דוד כפיר

מכירת חמץ הנהוגה ברה"ר לישראל ובכמה בתי דין

במקום אחר הארכנו להוכיח, כי לא ניתן לפעול מדין זכין כאשר אין הזוכה מבורר, שהרי פעולת הזכות ענינה העברת בעלות על הדבר המזוכה, וכיון שכל יסוד הבעלות הוא שליטה על הדבר, עד כמה שהמזוכה מחוסר שליטה מחמת אי ידיעה, אין הוא נקרא בעלים על הדבר, וממילא לא תקף לגביו דין "זכין לאדם שלא בפניו".

לפי זה נראה שמה שכותבים בכמה בתי דין וברבנות הראשית לישראל, שטרות מכירת חמץ שכתוב בהם נוסח של "זכין לאדם שלא בפניו" המתייחס באופן כללי לכל עם ישראל שלא כותבים פרוזבול או שלא מוכרים את חמצם, וזאת בלא שעשו הרשאה או שגילו בדעתם שחפצים בכך (עיי' שו"ת משפט כהן עניני א"י סימן קנ בנוסח שטר הפרוזבול של הרה"ד לישראל מיום י"ג מנ"א תר"ץ), נראה שלענין דינא אין לסמוך ע"ז כלל, וכגון במקום שידוע שלא מכרו חמץ, שהדין הוא שאסור להנות מחמץ זה לעולם, כדין חמץ שעבר עליו הפסח. וזאת מאחר שלא מועיל דין זכין כאשר אין אנו יודעים מיהו האדם שמזכין עבורו, הן במכירת חמץ שהגוי אינו יודע היכן חמצו של הישראל המזוכה, והן בכתיבת שטר פרוזבול עבור כלל המלווים שלא מסרו שטר פרוזבול לבי"ד, ואין לבי"ד ידיעה אודותם, בכדי שיהיה להם זכות גביה. וכמבואר בספרי הפוסקים, ראשונים ואחרונים כי אין אפשרות לזכות לאדם שאין יודעים מי הוא. וצריך לומר, שדין זכין כללי זה, נעשה רק לרווחא דמילתא, ואם לא יועיל לא זיק, ושלא כלפי שמיא יועיל להצילם מאיסור, וכולי האי ואולי. אולם להלכה



– דהיינו שמהפסוק 'למען תזכור' מבואר שהחיוב להזכיר הוא גם בימים, אבל עיקר הלימוד הוא מהפסוק 'זכור את'. דוברי המכילתא משלימים את דברי הגמרא.

ובנותן טעם נראה להוסיף, שהוא כפי המבואר בדברי הרא"ם והגור אריה, שלשון 'זכור' הוא לשון ציווי. ועל דרך זו יש לומר שהפסוק 'למען תזכור' אינו בלשון ציווי, אלא הוא טעם הציווי שהתורה נתנה לאכילת מצה ומרור. ובן זמא רק דרש ממנו שחובת הזכרת יציאת מצרים הינה גם בלילות, אבל עיקר החיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום הוא נלמד מהפסוק 'זכור את'. וניחא ליה לרש"י לבאר שעיקר הציווי נאמר בפסוק 'זכור'. ודו"ק.

מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרשב"י

לאור זאת נראה דהוא מילתא דתמיהה על המנחת חינוך, דהלא במכילתא מפורש להדיא שעיקר הלימוד הוא מהפסוק 'זכור את', ועוד הרי המכילתא לא איירי כלל בליל פסח, ודלא כמו שכתב המנחת חינוך להקשות על רש"י.

אך מצאתי שיש לומר ששניהם דיברו בשני מכילתות, וקושיא מעיקרא ליתא. דהנה רש"י כתב דבריו כפי שנראה ממכילתא דרבי ישמעאל, ששם אכן כאמור למדים את הפסוק 'זכור את' לענין זכירת יציאת מצרים בכל יום. ושם גם לא עסקה המכילתא בעניין פסח כלל.

לעומת זאת המנחת חינוך כנראה גריר אחרי הרמב"ם בספר המצוות (עשין קנז) ששם הביא את המכילתא לגבי מצות 'הגדת לבנך', שמבואר שם שמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח יש לקיימה גם אם אין לו בן מהפסוק 'זכור את', וזו מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי. וכמו כן הרמב"ם עצמו (ריש פרק ז מהלכות חמץ ומצה) כתב את הפסוק 'זכור את' על ליל פסח, כחלק ממצות 'הגדת לבנך'. ומכאן זה הקשה המנחת חינוך על רש"י. והראיה שכן הוא, שהנה המנחת חינוך שם בתחילת דבריו הזכיר את הרמב"ם, ובבואו להקשות על רש"י כתב וז"ל: "וגם הר"מ שהביא המכילתא מבואר דזכור קאי רק על ליל ט"ו וכו', ע"ש. מוכח שכל קושייתו על רש"י היא על יסוד המכילתא שהובאה ברמב"ם, מכילתא דרשב"י, ואילו רש"י פירש על פי מכילתא דרבי ישמעאל. ולק"מ.

הרב יהודה מונסונגו

מדוע לא מפסיקים לבקש על הגשם ערה"פ מפני עולי רגלים?

יש להקשות דהנה מצאנו (תענית י.) שאין מבקשים גשמים לאחר החג עד ז' חשוון כדי שיגיע האחרון שבישראל לנהר פרת, וא"כ קשה מדוע לא מפסיקים לבקש על הגשמים קודם הפסח ט"ו יום כדי שיוכלו לעלות לרגל.

והנה בלשון המשנה לא כתוב כדי שיגיע האחרון שבישראל לביתו אלא לנהר פרת, וכן רש"י (תענית י.) כתב ז"ל כל' קודם ביאת מים לנהר פרת שהוא רחוק יותר, ומשמע ממנו שאין הענין מה שיורד הגשם על הולכי הרגלים אלא ביאת המים לנהר פרת.

ועיין במאירי (שם) שכתב ז"ל: ולא ירבו מימיו כ"כ עד שלא יוכלו לעבור, ע"כ. דהיינו שאין הענין מה שיורד הגשם על הולכי הרגלים אלא שזה ימנע מהאדם לעבור את הנהר כדי להגיע לביתו.

ולפי"ז יש ליישב דלכן לא מפסיקים לבקש קודם הפסח, משום שגם שירד גשם זה יגרור לאדם לא לעלות לביהמ"ק אלא יחזור לביתו והוא פטור משום שהוא אנוס, אבל בחזון

וכו", ע"ש. מבואר להדיא החיוב לזכור את יציאת מצרים בלילות ובימים, והלכה כבן זומא וכדמוכח מהרמב"ם (פ"א מהלכות קריאת שמע הלכה ג) ע"ש.

ואולם הנה בפרשת בא (ג, ג) כתוב "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים וכו'", ופירש"י וז"ל: "למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום". ע"ש. וכתב הרא"ם, שרש"י למד זאת מתיבת 'זכור', שהוא לשון הווה דמשמע תהיה זוכר את זה תמיד. ע"ש. והוסיף הגור אריה לבאר, שהוא על דרך מה שכתב רש"י בפסוק (שם כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו" ששם כתב "תנו לב לזכור תמיד את יום השבת", ע"ש.

מבואר בדברי רש"י שעיקר הלימוד הוא מפסוק זה 'זכור את היום הזה וכו', ולא מהפסוק 'למען תזכור וכו', ויש לתמוה, מפני מה ראה רש"י לשנות ממימרת הגמרא שלומדים את מצות זכירת יציאת מצרים מהפסוק 'למען תזכור', וכתב שלומדים את חובת הזכירה בכל יום מפסוק אחר. יתירה מזאת, בפסוק המובא בגמרא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים" פירש רש"י [עה"ת] "למען תזכור – על ידי אכילת הפסח והמצה, את יום צאתך". ע"ש. משמע שפירש שפסוק זה נאמר על זכירת יציאת מצרים בפסח עצמו, ולא על זכירתו בכל יום. והוא תימה.

עוד יש לשאול, דהלא לעיל על הפסוק (שמות יב, יד) "והיה היום הזה לזכרון וחגתם אותו חג לה' וכו'", פירש"י וז"ל: "לזכרון – לדורות. וחגתם אותו – יום שהוא לך לזכרון אתה חוגג. ועדיין לא שמענו אי זהו יום הזיכרון, תלמוד לומר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם', למדנו שיום היציאה הוא יום של זיכרון. ואיזה יום יצאו, תלמוד לומר (במדבר לג, ג) ממחרת הפסח יצאו, הוי אומר יום חמישה עשר בניסן הוא של יום טוב, שהרי ליל חמישה עשר אכלו את הפסח ולבקר יצאו". ע"כ. ביאור דבריו – וכפי שנתבאר בספר 'עמר נקא' לרבינו עובדיה מברנטורא – "יום שהוא לך לזיכרון אתה חוגג" היינו שביום שנועד לזיכרון מביאים בו קרבן חגיגה. ומניין למדים שהוא יום הזיכרון שנאמר 'זכור את היום הזה וכו'. כלומר שמדבריו משמע שהפסוק 'זכור' נאמר על חג הפסח, ולא על הזכירה בכל יום.

והנה לעצם התמיהה על דברי רש"י מה ראה לשנות מהלימוד המובא בגמרא, מצאתי במנחת חינוך (מצוה כא אות א) שהעיר כן על רש"י, והוסיף לתמוה, דהנה מקור דבריו הוא מהמכילתא, והלא שם מבואר דאיירי רק על ליל פסח ולא על כל יום, ונותר בצ"ע. אך הנה יש לדקדק בלשון המכילתא (פרשת בא פרשה טז) וז"ל: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' אין לי אלא שמזכירים יציאת מצרים בימים, בלילות מנין שנאמר 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך', ימי חיך – הימים, כל ימי חיך – הלילות, כדברי בן זומא וחכמים אומרים וכו", ע"ש. הרי שבמכילתא מבואר, שעיקר הלימוד של זכירת יציאת מצרים בכל יום הוא מהפסוק 'זכור את היום הזה', והפסוק "למען תזכור את יום צאתך" נדרש רק ללימוד על חיוב הזכרת יציאת מצרים בלילות.

ולכאורה כן צריך לומר גם לגבי הלימוד של בן זומא המובא בגמרא בברכות, שפתח "מזכירין יציאת מצרים בלילות" – משמע דפשיטא ליה שמזכירין בימים וצריך רק לימוד שמזכירים בלילות. ולכן באה המכילתא וביארה, דמאי דפשיטא ליה לבן זומא שמזכירין בימים היינו מחמת הפסוק "זכור את היום הזה". לאור זאת יש לומר, שמקור דברי רש"י הוא מהמכילתא הזו. למרות שבעיקר הדבר לאחר שכן זומא דרש את הפסוק "ימי חיך – הימים"

הרב משה פניר

זוג פרוד בבדיקת חמץ

בשבתי כיועץ נישואין ומשפחה, עלתה וגם ניצבה השאלה בדבר זוג הנמצאים בתהליך גירושין וכל אחד בחדרו, האם יברכו שניהם או הבעל בלבד?

לכאורה נידון הנ"ל אינו דומה לחצר השותפין שחיוב הבדיקה על שניהם (ט"ז סי' תמ"ה סק' ה') כיון ששם יש רשות לכול אחד להכנס לחצר משא"כ כאן כל אחד מקפיד שלא יכנסו לחדרו.

יש מהפוסקים שמדמים את הברכה על בדיקת חמץ להדלקת נר שבת א"כ אפשר להביא ראיה מהרב פעלים (חלק ב' סימן נ') שחידש שיטתו אפסותו להדליק שני הדלקות של נר שבת בברכה בבית אחד בתנאי שידליק מי שפחות מחוייב מהם תחילה.

לכאורה נראה לדמות נידון הנ"ל לאדם המתארח בבית מלון שאם יודע שלא נבדק החדר לכו"ע חייב בבדיקה אלא שנחלקו לעניין ברכה הפסקי תשובות (חלק ה' עמוד כ') הביא בשם הספר סדר פסח כהלכתו לברך על הבדיקה כיון שהמלון כביתו, הילקו"י (פסח א' תקס"ו) כתב שלא יברך כיון שהחדר במלון לא רכשו הפרטי ובאפשרותו של בעל המלון להעבירו לחדר אחר,

היה צד לומר עד כמה שכול העניין הוא בעלות על הבית כול זמן שלא התגרשו וחלקו את הכספים הבית ברשות הבעל ואע"פ שמעשית הבעל לא יכול להכנס לחדר של האישה, כיון שהבית רכשו הברכה חלה על הכול והאישה לא יכולה לברך על הבדיקה כמו שמצינו לעניין חדר במלון שהחדר לא רכשו הפרטי, ועדיין יש לחלק.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' נא) כתב לחלק בין חיוב הדלקת נר שבת מבדיקת חמץ, נר שבת צריך שני תנאים בכדי לברך א. חיוב על הגברא ב. משום שלום בית, ולכן כאשר הדליקו נר אחד בבית נפטר הבית מחיוב הדלקה ואסור לברך שוב, משא"כ בבדיקת חמץ החיוב לבדוק את כול הבית וכל עוד שנשאר חלק קטן בבית שלא נבדק מחוייב בבדיקה בפני עצמו, הלכן שייך לברך עליו שוב.

למעשה בנידון דידן נראה שיש כאן שני חיובים כיון שעד כמה שאף אחד לא מוציא בברכתו לאחר ולכל אחד יש את החדר הפרטי שלו והבעל לא יכול לבדוק בחדר אשתו נמצא שכאשר הבעל מברך הברכה חלה רק על החלק שיכול לבדוק בו בלבד ולא משתיין כלל לחדר של האישה, ולכן האישה מברכת ובודקת לתחילה והחיוב מוטל עליה כמו בתים נפרדים, ובסלון וכדו' ששניהם יכולים להלך, אחד מהם מחוייב לבדוק כדין שותפים.

נידון הנ"ל אף היה בזמן מגפת הקורונה כאשר היה אדם חולה בבידוד בחדר נפרד ואף אדם לא נכנס לחדרו מחשש הדבקות האם יברך לעצמו בידוק או שידליק נר שבת לעצמו, אלא שבזה שייך לצאת י"ח בברכת בעל הבית ויבדוק הוא בעצמו משא"כ בזוג פרוד קיים נתק בניהם ולא מוצאים האחד את השני.

הרב אריאל סגרון

זכירת יציאת מצרים בכל יום

שנינו במשנה (ברכות יב): "מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא, שנאמר (דברים טז, ג) למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך – הימים, כל ימי חיך – הלילות

מכיון שלא יגיע לביתו זה יגרום לו לפשוע בפעמים הבאות שמה יתקע בחזור, ולכן תיקנו חז"ל להרחיק את בקשת הגשמים עד ז' חשוון.

(ובזה אפשר ליישב קושיית תוס' בב"מ דף כח. שהקשה שהרי א"י זמן הליכתה יותר מט"ו יום, ולדברינו אין זה מפריע הגשם אלא שהנהר עולה ולנהר לוקח כמה ימים עד שכל מי הגשמים מתנקזים אליו, ולכן מספיק ט"ו יום).

הרב שמעון נתנאל אלמקייס המשכיר צימר לחברו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק

בגמ' פסחים (ד:) אבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא, ת"ש וכו' אפי' באתרא דיהבי אגרא ובדקו, דנח"ל לאיניש לקיומי מצוה בממוניה

מבואר בגמ' אע"פ שהמשכיר בית לחבירו ביום ונמצא שלא בדקו המשכיר, אינו מקח טעות ואין השוכר יכול לחזור בו ופי' רש"י משום שאפי' היה יודע שהיה אינו בדוק, היה מסכים, והא דעתה מצווח משום שמצא בית אחר דשפירא מיניה

נחלקו הראשונים באופן ששכר את הבית בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק, האם המשכיר חייב לשלם לו עבור הבדיקה או שא"צ לשלם לו (אולם לכו"ע אינו מקח טעות להחזיר הבית למשכיר).

הרב המגיד (פ"ב הל' יח) כתב בשם הרמב"ן שצריך המשכיר לשלם לשוכר על הבדיקה מכיון שהתנו בהדיא, והגמ' שאמרה ניח"ל לאיניש לעשות מצוה בממונו הוא לעניין המקח דל"ח מקח טעות, אבל לעניין תשלום הבדיקה, חייב לשלם לו שהרי התנו על כך.

הר"ן (שם ד"ה המשכיר בית) כתב שאין המשכיר צריך לשלם עבור הבדיקה דהאבעיא בגמ' היא לעניין הממון ועל כך פשטה הגמ' דניח"ל לאיניש למעבד מצוה בממונו ואפי' שהתנו בהדיא כיון דמצוה בלחוד היא דרמאי עליה דמשכיר. ואע"ג דלא עבדה, ליכא חיובא דממונא עליה כלל.

נח' השו"ע והרמ"א כדעת מי לפסוק, השו"ע (סי' תלז ס"ג) פסק כדעת הר"ן שאפילו שנמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק ואין המשכיר צריך לשלם לו על כך שהרי מצוה הוא עושה (מ"ב ס"ק"ג) אבל הרמ"א כתב וי"א שצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק וביאר המ"ב (סק"ד) אף לדעה זו ל"ח מקח טעות, מ"מ על המעותאין בדעתו למחול וחייב משכיר לשלם לשוכר דמי הבדיקה

לדינא פסקו הב"ח (ס"ב) חק יעקב (סק"י) א"ר (סק"ח) ומ"ב (סקט"ו) כדעת השו"ע שאף אם נמצא שאינו בדוק א"צ לשלם לו מפני שיכול המשכיר לטעון קיים לי כהשו"ע שא"צ לשלם ומהני להחזיק הממון בידו. ובספר חוקת הפסח (סק"ט) כתב שאפי' השוכר מוחזק במעות, מוציאין מידו ועל המשכיר לבדוק בחינם.

אם התנה בהדיא השוכר שרק אם הבית נקי ובדוק מחמץ רצוני במקח ואם לא המקח בטל והתנה כך כשאר משפטי התנאים, בזה פישטא דהמקח בטל כדין כל תנאי שבממון שרשאי בעל הממון להתנות והא דפליגי בהתנה שכתבו הריטב"א והרמב"ן שלא הוי ביטול מקח, לא מיידי בהתנה כמשפטי התנאים אלא שגילוי דעתו במפורש שרוצה לשכור בית בדוק וע"ז אמרו כיון שיש מצוה בבדיקה ואין כוונתו לבטל המקח והפר"ח שחולק שהמקח בטל, היינו משום שהוא גילוי דעת ברור וע"ז נשאר הבה"ל (ד"ה וי"א) בצ"ע

לדינא, אך אם התנה בהדיא כנ"ל בתנאי פסול וכו', שפיר הוי ביטול מקח.

הרב יואל שעיו קניית חמץ בפסח

שאלה: האם מותר להזמין או לקנות חמץ מהעכו"ם בפסח, ע"מ לקבלו אחר פסח, ודבר זה מצוי מאוד, במייבאים אוכל מחו"ל, שלפעמים רוצים להזמין חמץ כדי שיגיע מיד אחר הפסח.

הנה לכא' דבר זה תלוי, דאם מזמין בלי לשלם בפסח, אלא משלם בשעת הקבלה, יש להתיר, ואף שיש מקום לאסור אם מזמין כדי לקבל ממש במוצאי פסח, דהעכו"ם מייחד החמץ בשבילו בפסח, כמו שכתב השו"ע בסי' תנ' ס"ב, דישאל שמקבל לחם בריבית כל שבוע מהעכו"ם, צריך להתנות עמו שבפסח יתן קמח או מעות, כדי שהעכו"ם לא ייחד את החמץ לישראל בפסח, שאני התם דכבר יש לו שייכות בלחם שהרי הלוח לו, והלחם הוא חלק מהתשלום, וחוששים למ"ד כסף קונה מטלטלים בעכו"ם, משא"כ הכא דלא הקדים לו כסף היחוד לא מקנה, וזה דומה למש"כ בסי' תמח' ס"ד דיכול לומר לעכו"ם עד שאתה לוקח חמץ במנה קח במאתיים, שמה אצטרך אחר הפסח ואקנה ממך, ובמשנ"ב ס"ג, כתב שגם אם אמר לו להדיא שיקנה ממנו אחר הפסח שרי, וכ"כ הכה"ח בדעת השו"ע, (ועוד דכתב המשנ"ב בתנ' דאף אם יחד, בדיעבד שרי, כיון שלא קנה ממנו ע"י יחוד).

מיהו אם רוצה לשלם בפסח, יש לדון שהרמ"א בסי' תנ' ס"ו כתב דאסור לקנות חמץ לעכו"ם אפי' במעותיו של העכו"ם, וכתב המשנ"ב בס"ק כא' דאפי' אינו מושך החמץ מרשות המוכר אלא נותן לא דמים, גם כן אסור לפי שיש אומרים שישראל קונה מטלטלים מעכו"ם בכסף בלבד, עכ"ד, ומצאתי בזה דרך סובר הרמב"ם בפ"א מזכיה ומתנה הי"ב דעכו"ם קונה ומקנה בין בכסף ובין במשיכה, והמ"מ שם מפרש שהרמב"ם לא פוסק כהסוגיא דבכורות וסמך עצמו על הסוגיא דע"ז דף עא', דשם מבואר כדבריו, וכך פוסק השו"ע ביו"ד סי' שכ' ס"ו, והטור בחו"מ סי' קצד' ס"ג כתב דעכו"ם קונה מטלטלים בנתינת מעות, וכך פוסק הרמ"א בסי' קצד' ס"ג, ואף לפי החולקים [עיין בח"י סי' תמח' אות יד' שכתב שכך סוברים רוב הראשונים דקיני העכו"ם הוא דוקא במשיכה, ולא סגי בקנין כסף לחוד, וכך פוסק המשנ"ב בסי' תמח' להחמיר, גבי מכירת חמץ], אפשר לומר כהט"ז ביו"ד סי' קלב' ס"ח דישאל מעכו"ם קונה במעות לכו"ע, וא"כ אין להתיר לקנות בפסח ע"י תשלום.

אמנם יש לחלק דשאני התם שקונה חמץ מסויים ולכן שפיר קונה ע"י כסף, אבל הכא שמזמין מהחנות, אינו מבקש חמץ מסויים ולא שייך קנין על דבר שאינו מסויים, כנ"ל, אלא דמ"מ אם העכו"ם מייחדים החמץ בשביל ישראל בפסח (והוא כבר שילם) אסור לכתחילה וכל'. זה מה שגוראה לענ"ד בענין פסח, אבל עדיין יש לעיין בדיני חול המועד.

הרב משה שלם איסור אכילת חמץ בערב פסח

איתא במשנה לא יאכל אדם עד שתחשך, ודנו בתוס' מה אסרו פה לאכול אי חמץ אסור מהבוקר ואם מצה נמי אסור והביאו בזה את דברי הירושלמי מסכת פסחים פרק י' דף לז אמר רבי לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה מבואר דאסור נמי לאכול מצה ביום י"ד וא"כ צ"ב מה אפשר לאכול ועיי"ש.

הנה מבואר א"כ שיש איסור לאכול מצה בערב הפסח משום דמי לבעול ארוסתו בבית חמיו, ונשמע מתוך הענין שבוועל ארוסתו זה מדרבנן משום שעוד קודם המצוה הוא לא מחכה למצוה ובעול אותה לפני הזמן, וגם דבר זה מבואר להדיא שהוא מדרבנן דכתוב בירושלמי דלוקה ובודאי דלא מדובר פה על ארבעים מלקות אלא על מכת מרדות דרבנן וכן ביאר בפני משה, וגם מזה שהיה צריך להגיע לטעם זה משמע שהוא מדרבנן.

אלא דמעתה תסתער קושיא עצומה שמקשים האחרונים דאיפה מצינו שילקו מרדות לדין דרבנן דהרי מרדות בא לחייב מצות עשה וא"כ איזה מצות עשה יש בדרבנן.

והנה אם זה לא תסור אז צריך מלקות ארבעים אולם בסתם דין דרבנן איפה מצינו שילקו בזה כלל, והנה קושיא עצומה זו הקשה בספר עיני אברהם מעשה הקורבנות י' לאחר שהוכיח שאין מכין מרדות בדרבנן בדבר שאין לו עיקר מן התורה והקשה דאין למד הב"י מדברי הרמב"ם שחולין בעזרה דרבנן הרי כתב שם הרמב"ם שמכין אותו מכת מרדות, וביאר שם דכל דבר שאסמכוה אקרא חשיב דבר שעיקרו מדאורייתא דאע"ג שיש לומר שאסמכוה אקרא לא חשיב עיקרו מדאורייתא אבל בכ"ז לגבי מכת מרדות חשבינן ליה הכי, ולפי"ז חולין בעזרה אסמכוה אקרא דכי ירחק ממך המקום וכו', והנה צ"ב מה סמיכת אקרא שיש במצה, והביא שם דברי הרוקח בסמך ר"פ ואסור לאכול מצה בערב הפסח דכתיב בערב תאכלו מצות: כל' דהביא פסוק לדין הזה שאסור לאכול מצה בערב פסח מצה מבערב תאכלו מצות, והנה עיין בפר"ח תע"א שהביאו וכתב ששם בא לקבוע חובה לאכול מצה בערב לדורות ולא בא ללאו הבא מכלל עשה של ביום לא תאכלו מצות וכתב שם ולכן הרוקח מדנפשיה אסמכיה אקרא, וביסוד זה לוקח העיני אברהם סמיכות זו וכתב שהרוקח היה לו סיבה למה הביא סמיכות זו דהרי לא מצאנו בשום מקום שילקו מרדות על דרבנן, ולכן כתב שיש לו סמך מן התורה דמכלל הן אתה שומע לאו, ובזה מיישב את כל הקושיות שם.

והנה א"א לומר שכוונת הרוקח לומר שהוא דאורייתא דהרי כמו שהבאנו לעיל שטעם בועל ארוסתו לא מאפשר לומר שהוא פסוק מפורש.

הרב יהודה מונסונגו צריכת מוצר שחלק ממרכיביו מקטניות לנוהגים איסור

נסתפקתי: אדם הנוהג באיסור אכילת קטניות בפסח ורוצה לקנות מוצר שעיקרו ממוצרים שאינם קטניות ויש בו גם רכיבים של קטניות.

והנה הרמ"א (סי' תנ"ג סעי' א') כתב ז"ל: ומיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו תוך התבשיל, עכ"ל, ועיין במשנ"ב ס"ק ט' כתב ומיירי שיש עכ"פ רוב בהיתר.

ובטעם הדבר שסגי ברוב ולא בעי' שישים כבכל איסור אחר, עיין בפר"ח (שם) וז"ל: דלא עדיף מחלת חו"ל שמבטלה ברוב ואוכלה, עכ"ל, ועיין ערך השולחן (סק"ב) שלמד בדברי הפר"ח שגם לבטל בידיים מותר, ופליג עליה וסבירא ליה שלומדים מדמאי דאיתא בדמ' חולין (ו). שבטל ברוב אך לבטל לכתחילה אסור.

נמצא שלבטל בידיים נחלקו הפר"ח וערך השולחן, אך לכו"ע אם בר התבטל מותר בביטול ברוב.

וא"כ בנידוד' שרוצה לקנות מוצר שנמכר כך ולא ביקש שיבטלו בשבילו לכאורה לכו"ע הדין שמותר, וכמו שכתב



הוא) ומזה שהשוו חמץ למצה ודאי אין כוונת רבי לוי לומר שמשעה שישית וע"כ בועל ארוסתו בבית חמיו זה מהלילה משום בדיקת חמץ כבר נעשתה.

והר"ן דחה ראייה זו דמי אמר שיש מזה ראייה לדידן, דאולי באמת תלוי הוא מזמן שחיתת הפסח וריב"ב אוסר חמץ מהבוקר ולפי ריב"ב רבי לוי נמי אוסר חמץ מהבוקר, אולם אכן דקיימ"ל שאפשר לשחוט רק משעה שישית יהיה אסור רק משעה שישית.

ובמאמר חמץ להרשב"ץ אות ק"ג כתב דודאי הירושלמי הוא ראייה להרמב"ן (וכן דייק שם מלשון הר"ף) משום שהיה צריך לכתוב אכן לא קיימ"ל לא כריב"ב בחמץ ולא כרבי לוי במצה אלא משעה שישית משום שחיתת הפסח אצלנו היא משעה שישית ומזה שלא כתוב כך מוכח שההלכה היא שאסור לאכול מצה כבר מהלילה למי שסובר כרבי לוי הטעם של בועל ארוסתו בבית חמיו כבר מהלילה. אולם עיין במאירי פסחים יג: שכתב מכוער בעיניי להתיר בכל יום י"ד שהרי לתיאבון נאמרה וכל מי שממלא כריסו ממנה פרח תאבון, מבואר מדבריו שהוא אוסר בכל יום י"ד אבל אולי רק ביום כי אם זה בלילה אין סברתו נכונה דאדם שממלא כריסו בלילה לא מזיק כלל לתיאבון של היום כלל.

והנה יש לעיין בדבריו דהוא כתב סברא חדשה שאדם שאוכל ביום וממלא כריסו ממנה אין לו תיאבון בלילה והרי בירושלמי שאנו עוסקים פה כתוב דכבא על ארוסתו בבית חמיו ואין ילכלך את הסברא הזאת, והנראה לומר שזה גדר ארוסתו בבית חמיו שמילא תאוותו וכבר למועד החתונה יש לו הרבה פחות תאוה ה"נ פה בליל הסדר יהיה לו פחות תיאבון.

אולם יש לדון בדברי המאירי הזה דבשלמא הסברא שכבר לא יאכל לתיאבון ולכן בלילה אסור לו לאכול אולם הוסיף דממלא אדם כרסו וא"כ דבר זה צ"ע דבגלל שממלא כרסו לא יהיה לו תיאבון, והרי בדף צט: הקשה את קושיית הראשונים דאסור לאכול חמץ ומצה וא"כ מה יאכל, ותי' שיאכל מצה עשירה ובציקות של נכרים (בציקות של נכרים הוא יחיד, ואף אחד מהראשונים שראיתי לא תי' כך), וא"כ ימלא כרסו ולא יאשר לו מקום לערב ולא יאכל לתיאבון וכתוב שבע' כזית לתיאבון, ואם יאכל לתיאבון אז יוכל גם לאכול מצה ממש ומה החילוק בניהם, ובשלמא לדברי הראשונים הרא"ש ובהגהות ורי"ו דהכל לפי מה שהוא אדם לגבי מיני תרגימא דאם זה יפריע לו לתיאבון אז אסור לו לאכול, אבל פה שמונת לו בציקות של נכרים זה ודאי אין לו הבנה, ואולי לכן לא תירצו הראשונים דהוא בבציקות של נכרים דבשלמא מצה עשירה יש לה טעם של פירות או מטוגן בשמן דאז זה יותר עובר אצל האדם (ובפשטות החילוק הוא שבציקות של נכרים יש להם טעם מצה משא"כ מצה עשירה, כן הוא במהרש"א), אבל בציקות של נכרים אין הבדל בין מצה לזה כלל, וצ"ע.

נמצאנו למדים שיש ג' שיטות בראשונים בענין זמן האיסור הרמב"ן כתב דמליל י"ד אסור לאכול מצה, המאירי כתב שמהיום אסור לאכול, והר"ז דועימיה סברי דאסור לאכול משעה שישית כדן איסור אכילת חמץ.

הרמ"א הביא להלכה שכל יום י"ד אסור באכילת מצה שיוצאים בה בליל הסדר, ועיין באילה רבא סק"ו שמונת מליל י"ד.

והנה מצאנו דברי השכנה"ג תעא הגב"י סק"ג שכתב ויש נוהגין שלא לאכול מצה מר"ח וכן המנהג בקושטא, מבואר שיש ענין להחמיר שלא לאכול מצה מר"ח הביאו הח"י

לכו למישתי] משום שהסיחו דעתם מהסעודה וכבר פרחא מהם ברכה ראשונה לא מהני מה שדעתו לברך על כוס של ברכה כיון שהחיוב מגיע מכח הברכה שעוד לא ברכנו וכרגע איסור השתיה הוא הפסק ופרחה ברכה ראשונה וכן שיטתו תמיד. והרמ"א הסכים לברך על כל כוס וכוס כדברי רוב הגאונים רי"ף ור"מ. וברכה אחרונה הסכימו כולם לברך לבסוף בלבד.

הרב נתנאל לסרי

אכילה אחרי האפיקומן לאחר חצות

איתא במשנה בפסחים (דף קי"ט ע"ב) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, והיינו שלא יאכל אחר אכילת קרבן פסח, כדי שישאר טעם הקרבן.

ובשו"ע נפסק שאין לאכול אחר אכילת מצת אפיקומן שהיא זכר לקרבן פסח שישאר טעם המצה בפיו, ולא כתב עד מתי לא יאכל.

והנה לפי הפשטות שהבינו כולם נראה שאין לאכול עד עלות השחר, אולם יש לדון בזה דאמר' בגמ' בברכות (דף ט.) דנחלקו עד מתי זמן אכילת פסח עד חצות או עד עלות השחר.

והנה עיין בהגדה של פסח חיים לראש של החיד"א הביא בשם חכם אחד שת"ח שנעורים כל הלילה לאחר ג' ד' שעות רוצים לאכול מיני מתיקה דיכולים משום שנקטינן שקרבן פסח עד חצות וממילא כל מה שבע' טעם מצה זה רק עד חצות, ועיין בחיד"א שם שכתב והמיקל יש לו על מי לסמוך. והנה אם ננקוט שקרבן פסח הוא עד עלות השחר ממילא זמן אכילה הוא עד עלות השחר ולכן יהיה אסור לאכול אחרי אפיקומן, אבל אם נקטינן שהוא עד חצות אחרי חצות זה כבר אינו זמן אכילה ויכול לאכול.

והנה החיד"א כתב דלא ניח"ל דאולי הלכה כמ"ד כל הלילה זמנו, ומעתה אפשר להציע שכל אדם שבא לאכול אפיקומן יעשה תנאי אם הלכה כמ"ד עד חצות זה יהיה האפיקומן ויוכל לאכול אחרי חצות, אבל אם הלכה כמ"ד עד עמוד השחר אינו רוצה לצאת יד"ח בזה של אפיקומן אלא יאכל אחר כך עוד מצה והיא תהיה לשם אפיקומן, והרורו"ח בזה שיכול לאכול אחרי חצות, ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שפ"א אות ה') שכתב להדיא שיכול לעשות את התנאי הזה.

ובכל זאת כל הדין הזה הוא רק מדרבנן, וממילא יש לדון למה לא אומרים בזה ספק דרבנן לקולא, ואז נוכל לאכול בשופי אחרי חצות גם בלא תנאי, אבל ודאי שתנאי אמור להועיל בזה, וצ"ע.

הרב משה שלם

ממתי נאסר לאכול מצה בער"פ

הירושלמי כתב דאכילת מצה בערב פסח הוא כבא על ארוסתו בבית חמיו, נראה הדמיון לארוסה הוא מפני שארוסה אסורה עליו ועל כל העולם, ה"נ האדם אסור על חמץ ועל מצה ומשמע שדוקא בזמן איסור החמץ אסור לאכול מצה, וכן עיין ברא"ש אלו עוברין סי' ז' שכתב כן.

והרמב"ן במלחמות (דף טז. מדפי הר"ף) כתב שמהירושלמי מוכח מזה שהשוו שם הדברים בין רבי לבין רבי לוי שזמן איסור מצה הוא כל היום, שכתוב שם בירושלמי שרבי לא אכל מצה וחמץ כל היום, ודנה הגמ' אם זה משום רבי לוי של בועל ארוסתו או משום ריב"ב בחמץ משום לא תשחט על חמץ דם זבחי ולריב"ב כל היום אפשר לשחוט את הפסח (ובסוף הסיק הירושלמי שלא אכל רבי משום דאיסטניס

הט"ז (י"ד סי' ק"ח סק"ד) שלקנות מן הגוים קליות שהכינו בכלי שאינו בן יומו מותר, ועיין שם בפמ"ג שכתב שזה מותר אפילו כשיש לו אחר, וזה שונה ממה שכתב הרמ"א (שם) שאסור לקנות פת שקיבל ריח מאיסור אם יש לו פת אחרת, מכיון ששם יש דעה שאוסרת אף בדיעבד, ואילו בקליות שלכו"ע מותר בדיעבד לקנות זה נחשב כדיעבד.

ולפי"ז בנידו"ד לכאורה יוצא דהדין שמוותר לקנות משום שהקטניות כבר התבטלו ונקנה רק לאחר הביטול.

ושוב הראני הרה"ג ישראל אלמשעלי שליט"א שבוש"ת באר יצחק סי' י"א כתב כעין זה ואף התיר שם יותר מביטול ברוב, עיין שם.

הרב יששכר חביב

בענין ברכת בורא פרי הגפן בד' כוסות

במשנה "ערב פסחים... ואפי' עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות של יין ואפי' מן התמחוי מזגו לו כוס ראשון או' עליו קדושת היום... שני כאן הבן שואל אביו... אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות [או' עליו ברכת הגאולה] שלישי מברך על מזונו רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר", ובגמ' קיז: "ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה", ובגמ' קט: "רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא", ולכן אין בזה משום זוגות.

הרי"ף וכן הר"מ למדו מדברי רבינא שיש לברך על כל כוס ברכת בופה"ג אע"פ שלא היה היסח הדעת בינתים כיוון שיש כאן דבר מצוה הטעון כוס ומחמת שזה מצוה חדשה וטעונה כוס חדש ה"נ יש לברך על הגפן על אף שכבר ברך בכוס ראשונה ולכאוף אף אם לא הסיח דעתו.

[יש לדקדק ברי"ף שעל אף שהביא ראייה מהגמ' בחולין שההגדה והלל זה הפסק "דלא אפשר למיקרי ולמשתהי בהדי הדדי" זה רק "מסייע להאי סברא" ולא נראה שזה עיקר טעמו אלא מה שכתב "שכל אחד מצוה באפי נפשיה" מזה שלא הצריך אחר כל כוס ברכה אחרונה כדברי תו' ב-קג: שהלכו בסברא זו והצריכו אחר כל כוס ברכה אחרונה מחמת שמסתלק כרגע מהשתיה ומתחייב מיד בברכה על מה ששתה וכן משמע בדברי הב"י ב-תעד אין שציטט דברי הר"ף ואכמ"ל].

והרש"ש אף למד מכאן שאם יש לו רק ג' כוסות גם זה מצוה כי כל כוס היא מצוה [אך ברי"ף על הר"ף מפורש "וד' כוסות נמי אע"ג דקביעות אחת הם וכמצוה אחת דמי" ויל"ע].

וברא"ש: "ולא נהירא אע"ג דכל חד וחד מצוה באפי נפשיה הוא כיון דליכא היסח דעת לא בעי לברוכי אכל כסא וכסא וכן נהגו שלא לברך בורא פה"ג אלא על כוס של קידוש וכוס של ברכה מ"מ".

ולכאוף עיקר דברי הרא"ש הם בתוס' קג: שרב אשי שברך על הקידוש ולא ברך שוב "הגפן" על כוס של ברכה מ"מ [שחלק על תלמידי רב שברכה מ"מ הוא הפסק] כתבו "משמע דכל דבר מצוה הטעון כוס א"צ לברך לברך בפה"ג היכא דלא הוא הפסק ובירושלמי נמי קאמר דאם התחיל לסעוד בע"ש מבעוד יום א"צ בקידוש לברך בורא פה"ג. רק שתוס' שם תופסים שההגדה והלילה הוא הפסק עי"ש כל פרטי הדינים. למעשה מרן פסק כהרא"ש ש"דבר מצוה הטעון כוס" לא מחייב הגפן היכא שלא הסיח דעתו וכדברי תו' בקג: ורק כוס שלישי שאחרי ברכה מ"מ בזה פסקנו כ"תלמידי דרב" שיש לברך שוב הגפן, שכיון שאחרי שמזמינים את הברכה נאסר עלינו השתיה [כיון דאמריהו הב לן וגיברין איתסרי

והפמ"ג, ובפשוטות הכוונה שמכיוון שיש ענין של בועל ארוסתו בבית חמיו, א"כ כל כמה שגיגית בתיאבון לזה יועיל לו טפי דיש בזה יותר הידור מצוה, ועיין אגרו"מ חלק א' קנ"ה שכתב שיחידים נהגו משלושים יום משום הבדיקה ושם פלפל בארוכה דודאי השיטות שאוסרות מר"ח אמורים לאסור שלושים יום רק דלא הטריחו ליה למיעבד הכי.

הרב עמרם שטר

משחת שיניים ללא כשרות לפסח

שאלה: האם מותר להשתמש במשחת שיניים ללא הכשר מיוחד לפסח?

תשובה: נראה שצריך להחמיר בזה ולקנות משחת שיניים עם כשרות מיוחדת לפסח, אמנם מי שמיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

נימוקים: כתב הש"ע בס' תמב סעיף י: דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו.

ומקורו טהור בדברי תרומת הדשן (סימן קנ"ט), שם כתב שבמה שנותן את הקולמוס בפיו כדי להחזיקה ואגב זה טועם מן הדיו בלא כוונה, לא מחשבינן בהא מידי. ע"ש. והמג"א (ס"ק טו) כתב שאין בזה דין אחשביה כיון שלא אוכלו בכוונה.

ומדברי התרומת הדשן והש"ע הנ"ל למד בספר אור לציון ח"ג (פ"ח אות ו) שיש להתיר להשתמש במשחת שיניים בפסח ואין לחוש שמא יבלע ממנה, ושלא שייך בזה אחשביה. ע"ש. וכ"כ בחוט שני (פסח עמ' צז) שמשחת שיניים או מה פה ששוטפים את הפה בהם ופולטים מיד, כיון שאינו ראוי לאכילת כלב מותר להשתמש בהם בפסח, כיון שאין לו כוונת אכילה. ע"ש.

ולענ"ד יש להחמיר בזה דהראיה מדברי התרומת הדשן והש"ע לגבי קולמוס עם דיו אינה ראייה, דשם אין טעם ואין הנאה כלל ועיקר, ובדואי דלא שייך לומר דאחשביה, משא"כ כאן שטעם המשחה חריף וטעים והאדם מעוניין בזה (שהרי אם יש לו משחה בלי טעם ומשחה עם טעם מנטה יקנה דוקא בטעם מנטה ואף יוסיף לשלם על זה) נראה שאסור מדין אחשביה. ויש להביא לכאורה שתי ראיות לאסור. א) לפי הפוסקים שאוסרים לסוך משחות עם תערובת חמץ מדין שתיה כאכילה. ואף שרוב הפוסקים נקטו להקל בזה, בנידון דידן שמכניסו לפיו חמיר טפי. ב) בשו"ת מהר"ם שיק (אור"ח סי' רמב) כתב להסביר דברי המג"א שאסר סיגריות בפסח, דבמידי דעבידא לריח ולשאוף אותו, והחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתיה עשאו ותיקנו לריח לשאוף אותו, מחשבתו משוי ליה להאי חמץ, וחשיבותא דריח ושאיפה הוי כאילו תיקנו לאכילה ולשתיה ע"ש. ולפי זה יש לומר גם על הטעם ששמים בכוונת תחילה במשחת שיניים, דאחשביה. אמנם גם זה אינו מוכרח שהרי אין דברי המהר"ם שיק (והמג"א עצמו) מוסכמים.

ומ"מ אמר לי הרה"ג שלמה רוח שליט"א שאע"פ שאין ראייה מדין הדיו של תרומת הדשן, מ"מ הרי כל הדין אחשביה שנוי במחלוקת, דהיינו שאע"פ שהש"ע פסק כן בפשיטות וכמ"ש הרא"ש [א.ה. ע' היטב בשו"ת יח"ד ח"ב סי' ס ובהערה 5], מ"מ הר"ן התיר. ועוד שכאן הטעם שבמשחה אינו חמץ אלא שיש לחוש שמא מעורב בין רכיבי המשחה עצמה גרגיר חמץ שנפסל מאכילת כלב ועליו ודאי שלא שייך לומר אחשביה, וכמ"ש החזו"א לגבי תרופות' עכת"ד.

ז. דהחזו"א כתב (בסימן קטז סוף אות ח) טבלאות רפואה שמעורב בהן קמח או עמיל, אם הן מעורבין בדברים שאינם ראויים לאכילת אדם, אין בהם איסור משום חמץ, כדן חמץ שנפסל מאכילת אדם

ושבו מצאתי שכיו"ב כתב בשו"ת ברית אברהם דניאל (ח"ד עמ' שלב), שכשם שברפואות שלא אוכלם להנאה אלא לרפואה, לא שייך אחשביה ומותר, כ"ש שבמשחת שיניים שאין כאן שום כוונה לאכילה ואף לא לטעימה לצורך הנאה, אלא שרק ממילא מרגיש איזה טעם שיש בה, דבזה לא שייך אחשביה, וממילא יש להתיר לכ"ע. ע"ש.

ויש להעיר על ראייתם מתרופות, ששם זה אינו מוסכם ונראה שבחזו"ע (עמ' קכ) סמך על החזו"א רק לענין חולה שאין בו סכנה ולא לגבי מי שיש לו מיחוש בעלמא, וכן מתבאר באור לציון ח"ג (עמ' צ) ע"ש.

ושבו כתב לי הרה"ג שלמה רוח שליט"א, דכאשר רק מכניס לפה ולא רוצה לבלוע (סתם אדם הרגיל) מי אמר ששייך אחשביה, הרי בברכות לא מברך על זה ובתענית מעיקר הדין מותר בטועם ופולט, וכן באיסורים התירו לטעום עכ"פ בטעם חזק ע' יו"ד סי' צח בפ"ת, וגן לגבי בשר בחלב אי"צ להמתין אם לא לעס כמ"ש בס' בפ"ת ודלא כהפמ"ג אולי שהחמיר, ואולי הוי כסיכה דהוא מחלוקת, ואף בסיכה אולי רק בחמץ ולא בתערובת ע' בשו"ת זרע אמת (יו"ד סי' מח) דכתב דאפילו באכילה לא אומרים אחשביה בתערובת, ועוד דבטל קודם הפסח ולכאורה סגי ברוב כיון דהוא פגום כמבואר ביו"ד סי' קג ואף שיש סתירה בשו"ע בחזו"ר ונייעור ונחלקו הפוסקים, כאן יש כמה תירוצים, דלפ"ח כל שלא עירב במזיד לא, ולכה"ח רק בניכר החמץ אמרינן חוזר ונייעור ולמאמ"ד רק בנתערב בפסח מחמיר הש"ע, ועם ישראל קדושים ונזהרים. ע"כ.

וראיתי בהערות למשנ"ב איש מצליח בסוף הספר עמ' כד שם כתב הגר"מ מאזוז שליט"א וז"ל: ושמעתי בשם הגר"ע עטייה זצ"ל שהיקל גם במשחת שיניים בלי הכשר לפסח. ונראה שבזמנו היתה המשחה בטעם פגום מאכילת הכלב, אבל בזמננו שטעמה חריף וטעים ונודף (בטעם מנטה וכדומה) צריכה הכשר לפסח. וכן שמעתי מהגר"ע יוסף זצ"ל. וכן נוהגים כל מורי הוראה. ע"ש.

וכיו"ב כתב הגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סי' ה), שאע"פ שמותר לנשים להשתמש בפסח באבקת איפור, אודם, ושאר תמרוקים ללא בירור מוקדם על כשרותם לפסח, וכן מותר להשתמש בסבון, אמה, משחת נעליים וכיו"ב, מיהו במשחת שיניים יש להחמיר, דלפעמים נשאר קצת בפה ומתכוין לאוכלו. ע"ש.

ולענין מעשה נראה להורות לכתחילה להחמיר בזה, אמנם מי שמיקל יש לו ע"מ שיסמוך.

הרב יוסף חיים כהן

בענין שתית מי כינרת או המוביל הארצי בפסח

בגמרא בפסחים דף ל ע"א איתא אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב, וכתבו שם התוס' (ד"ה אמר) והרא"ש שם שאיסור משהו להלכה הוא רק בחמץ משום חומרא דחמץ וכן נפסק להלכא בשו"ע סימן תמז סעיף א.

לפי"ז אם נתערב חמץ במים ע"י כבישה אסר כל המים, כמבואר ביו"ד סי' קה סעי' א, איסור שנשרה עם היתר שמותר, כיון שאי אפשר להפריד הקמח והעמיל מהן, וגם אינו ראוי לחמץ בו עיסה, לפיכך מותר לבלוע בפסח לרפואה. ואפילו לפי מה שמשמע מהאחרונים שאסור לאכול לכתחילה אפילו חמץ שנפסל מאכילת הכלב, מכל מקום על ידי תערובת שאר דברים מותר, דלא שייך אחשביה, שדעתו על הסמים המועילים לרפואה. ואם לא נפסלו מאכילת אדם אסורים באכילה וחייבים לבער. ע"ש.

מעט לעת בצונן מיקרי כבוס והרי הוא כמבושל ונאסר כולו וידוע שבימה של כינרת יש קיבוצים שאוכלים חמץ בפסח וזורקים חמץ לכינרת ואם כן לכא"י יש לאסור את השימוש במים אלו בפסח, וראה עוד בגר"ז שם סעיף טז שמשוהו אין לו שיעור ויכול הוא להתפשט ולהתחלק לאלפי אלפים משהויים ע"ש, וא"כ אף שהמים מרובים מאוד הרי עכ"פ יש כאן משהו חמץ, וראה גם בש"ע בס' תסז סעיף יג, ואף שמסננים שם את המים עכ"פ נשאר משהו, וכן כתבו פוסקי זמננו עיין באור לציון ח"ג פ"ח שכתב, אדם שגר במקום שמגיעים אליו בפסח מים מימי הכנרת מין הראוי לכתחילה שייך מים אחרים לשתיה ובישול קודם הפסח לצורך ימי הפסח, וטוב שיסנן מים אלו קודם הפסח וכן אם גר במקום שאין המים שם מגיעים מימי הכנרת ונוסע למקום שהמים שם מגיעים מימי הכנרת מן הראוי שיקח עמו מים, ומי שלא הכין מים יש לו להקל לשתות מים אלו בפסח, וכן נהגו מדורי דורות בירושלים להכין מים לפני הפסח ולסנן אותם לפני הפסח, וכן בבני ברק חמישה ימים לפני הפסח מחליפים את המים מהמוביל הארצי למאגרים בגלל חשש זה.

איברא דאחרי הבדיקה עם חברת מקורות ולימוד הנושא נראה שאפשר להתיר לכתחילה בלי שום סינון המים, דהנה כל החשש כאן הוא משום נותן טעם וממשות של חמץ אפי' במשהו, וכמו שמצאנו בדין כבישה שאם כבש דבר יבש או עב ששקוע עם מים סביבו מעט לעת, יש כח לכבישה להיות כבישול כמבואר ביו"ד סימן קה ס"ט ומפמ"ג סק"א, וכן יש כאן ממשות חמץ כמ"ש במשנה ברורה בסימן תסז ס"ק סב שפרוסות לחם או עסה שנמצאת בתוך הים כתבו אחרונים לאסור אף בצונן כי טבע הפרוסות לחם ועיסה להתפורר ולהיות נמס ובשער הציון כתב שאפילו סינון לא מהני. אכן בנד"ד שאני וכמ"ש הפ"ת (יו"ד סימן סט ס"ק יט) דבנהר או שאר מקום שזורם לא שייך כבישה, וכן פסקו האלף לך שלמה ועוד אחרונים דאין כבישה במים זורמים, ולפי זה אפשר להתיר דבמים זורמים אין חשש כבישה וחשש דהאיסור נמס במים.

וכ"כ הליכות שלמה פרק רביעי להתיר לכתחילה כי ביאור הגדר של ממשות באיסור הוא רק על פי חושי האדם בתערובות השיעור, שאילו יצויר שתפרד ותעמוד טיפת האיסור המעורבת בכוס זה ששותה עכשיו בפני עצמו וזה אוסר אפי' באלף, אבל במי הכנרת הרי החלק שנערב בכל כוס קטן עד למאוד שאפי' שנדע בודאי את מקומה לא יהיה אפשר כלל להפרידה ולשלוט בה באחד מן החושים, והסברא, שלא נתנו איסורי תורה אלא ע"פ חושי האדם

ועוד יש להוסיף דאחר הבירור עם חברת מקורות אכן אפי' משהו לא נשאר, דתהליך הסינון עובר בד' שלבים: א. סינון גס המים נשאבים מהכנרת דרך צינורות מיוחדים והמים עוברים דרך מסננים גסים המסירים לכלוך גדול, כגון אצות ועלים. ב. סינון דק המים עוברים דרך מסננים דקים יותר המסירים חלקיקים דקים יותר כגון חיידקים ווירוסים, ונעשה שימוש בטכנולוגיות סינון מתקדמות כמו חול קוורץ פעיל, קרום UF (אולטרה - פילטראציה) וקרום RO (אוסמוזה הפוכה). ג. המים עוברים חיתוי באמצעות כלור או חומרים אחרים, והחיתוי מבטיח שהמים יהיו נקיים מחיידקים ומזיהומים. ד. בדיקת איכות, המים עוברים בדיקות איכות קפדניות לפני שהם זורמים למערכת המים הארצית, הבדיקות מבטיחות שהמים העומדים בתקנים המחמירים ביותר של משרד הבריאות.



מהירות זו, ועל כך נסובו דבריו.

והנה, מצאתי בפירוש רבינו יונתן מלוגל שפירש נמי בהא דחוטפין שממהרין לאכול והוסיף כדי שהתינוקות יאמרו את ההלל ולא יישנו לפני כן - ע"ש בדבריו. ואם כן שפיר קמייירי השלחן ערוך, שממהרין לאכול היינו שלא יתעכבו רק בהגדה בשביל התינוקות, אלא יראו להספיק אף את אמירת ההלל, כיון שחלק מהתשובה של ההגדה היא ההלל שאומרים בסוף הסדר.

ויש להוסיף בזה שממהלך הגמרא ממשע כדברי רבינו יונתן מלוגל, שהרי שם בגמרא איתא לפני כן שמחלקין קליות ואגוזים לתינוקות כדי שלא יישנו ויישאלו, מה שאין כן בדברי רבי אליעזר חוטפין מצות איתא רק כדי שלא יישנו ולא כתוב וישאלו, ולפי האמור מובן, כיון שאינו רק בשביל השאלה של 'מה נשתנה' אלא כדי שיהיו נעורין כל הלילה עד לסיום הסדר שהוא אחר ההלל. [ובאמת בגליון גרס 'כדי שישאלו', וככל הנראה זוהי המחלוקת בין הגירסאות].

עניני חודש אדר וחג הפורים בהלכה ובאגדה

אלא זכות לפדות את המעות מהצדקה.

אמנם, ראיתי להגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"ד סי' קעב), שמשום הערת הביאור הלכה, כתב: המנהג הנפוץ היום במחצית השקל, שמונחים בקערה ג' מטבעות של חצאי דולר ישנים העשויים מכסף ממש, וכל אחד מגביה אותם כדי לזכות בהם ושוב נותנם כדי לצאת במטבעות כסף, וכבר תמה בבאה"ל (תרצד) שאינו אלא מערים ולא מועיל נתינה לכמה רגעים בשאלה. ולע"ד נראה שלא מועיל כלל ואולי אפילו מיגרע גרע. שבאמת מטבעות אלו אינם בני הוצאה אפילו במקומם (באמריקא) וכ"ש בשאר מדינות חו"ל, רק שווים מפני ערך הכסף שבהם, א"כ הוה ככל שוה כסף, אבל מחירו לא קיץ, ולא כל אחד מקבלו ככסף, ושוב לא דומה למטבע אלא לאסימון ואין יוצאין בו חובת מחצית השקל, שצריך מטבע כסף ממש. (וכן לענין פדיון הבן רבים קונים מטבעות כסף טהור ישנים (אמריקאים או מצריים) שאינם יוצאים בהוצאה, ונראה שאין להם דין מטבע היוצא, והם מועילים רק ע"פ שומא כמה גראם יש בזה ולנכות ההוצאה להשיג כסף, ונכון שהכהן יראה ויקבל אותם כחמשה סלעים קודם לכן ואכמ"ל). ובג"ד הנותן מדמה לקיים עיקר המצוה בג' מטבעות אלו שבקערה, ולפמ"ש אינו מקיים בזה המצוה כלל, ועלול לבטל עיקר מצות זכר למחצית השקל בזה"ל.

אלא שלמרות האמור, כתב: אבל למעשה פוק חזי מאי עמא דבר, והרי המנהג נתפשט ולא לנו ח"ו לבטל איזה מנהג קל בישראל. ויש לומר דכשם שנהגו במחצית השקל לתרום מטבע שאינו שוה באמת ערך מחצית השקל האמור בתורה ומשום דאינו אלא לזכר, כן נהגו במטבעות כסף אף שאין יוצאין בהוצאה, דהוא לזכרון. ושורש הזכרון הלוא הוא האמור בפרשה והיה לבג"ד לזכרון לכפר על נפשתיכם, ואיתא במדרש דמשה רבנו ע"ה ביקש שיזכירו מצוות שלו אחרי פטירתו והבטיחו הקדוש ברוך הוא במצות מחצית השקל. והוא המח"ש הניתן לזכרון דהיינו זכר למחצית השקל. ואולם הלוא בההוא מח"ש כתיב נמי כפרה, והנה כי כן נראה דבמה"ש שאינו ניתן להוצאה ואין לו ערך נהי דיש כאן זכר אבל חסר עיקר הנתינה של צדקה שהוא המכפר. על כן נראה שעיקר המצוה מקיימין בג' מטבעות שנותן משלו שיוצא בהוצאה במקומו נקוב בחצי, ובזה הוא

והנה, מרן השלחן ערוך (סימן תע"ב ס"א) כתב וז"ל, "יהיה שלחנו ערוך וכו' מפני שמצוה למהר ולאכל בשביל התינוקות שלא יישנו וכו'", ע"ש. וכתב עלה בבאר הגולה (אות א) שהוא מברייתא דידן וכפירוש רש"י. ובמשנה ברורה (סק"ג) כתב דהיינו לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה וממילא ישאלו וכו', ע"ש.

אך בשער הציון כתב, דודאי אין הכוונה לומר שיקצרו בהגדה דאטו האכילה היא העיקר, והביא את דברי הרשב"ץ ד'חוטפין מצות' היינו שממהרין לאכול, ע"ש. ואחר כך הביא עוד אוקימתא בדברי מרן השלחן ערוך דיש למהר ולהגיע ל'מוציא מצה' כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת. ואף על גב דבסדר ההגדה תיקנו אמירת מה נשתנה בתחילת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו, וצ"ע. ע"כ דבריו. הרי שנדחק בדברי מרן השלחן ערוך מהי

ועל פי זה נראה שאפשר להתיר לכתחילה בלי שום חשש, ושמעתי ששאלו את בעל השבט הלוי למה נהגו בירושלים להניח לפני הפסח מים מיוחדים שעברו סינון, ואמר בזה"ל 'נהגו תושבי ירושלים, שטמנו בבורות של המים את הטשולנט והקוגל ולפעמים היה מתהפך המאכל לתוך הבור והיה חשש של חמץ ממש, ולכן החמירו, ומי שרוצה שיחמיר בלשון הרע' עכ"ל.

הרב אריאל סגרון

חוטפין מצות בלילי פסחים

איתא בגמרא פסחים (קט): "תניא רבי אליעזר אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו". ע"כ. בראשונים נאמרו כמה ביאורים במהות חטיפה זו וייעודה ראה ברש"י וברשב"ם כאן, וברשב"ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ לה. ד"ה תניא), וברמב"ם (פ"ז מהלכות חמו"מ ה"ג) ובראב"ד שם ע"ש ואכמ"ל.

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א

ראש חבורת חושן משפט

זכר למחצית השקל במטבעות כסף

בדבר מה שנהגו רבים ושלמים לערוך מנהג זכר למחצית השקל במטבעות כסף טהור ששווי כל אחד מהם דרהם. ויש שערערו על מנהג זה מכמה טעמים, הן מחמת דרך הקניינים בעבורו ובעבור אנשי ביתו והן מחמת שנראה הדבר כחכא וטלולא ועוד כיו"ב, אציע דעתי העניה כיצד ישכון דרך אור, וכדרכה של תורה אציון בזה מקור הענין בקצרה.

נהג בספר כף החיים (ס' תרצד ס"ק כ) כתב: מי שידו משגת, יש לעשות "זכר למחצית השקל" בשלימות, דהיינו שיתן מטבע שמצוי באותו מקום ששמו מחצית, ויש בו כסף מזוקק שיעור מחצית השקל או יותר, וכמו שכתב הרמב"ם (פרק א מהלכות שקלים) בענין שקלים הנוהגין בזמן הבית ושיעורו שלשה דרה"ם כסף, כמ"ש בשלחן ערוך (י"ד סימן שה) בענין פדיון בכור, יעו"ש. ואם לא נמצא כזה במקומו, אז יתן מטבע כסף שיוכל לקנות בו מחצית השקל, דהיינו שלשה דרה"ם כסף, דלא עדיף זכר בזמן הזה מפדיון הבן דאורייתא דיוכל לתת כסף או שווה כסף, כמ"ש בשלחן ערוך שם. אלא דעל כל פנים יש ליתן כסף אם אפשר "זכר למחצית השקל" שהיה כסף, ואם אין ידו משגת לזה אז יתן מטבע ששמו חצי הנהוג באותו מקום כפי יכולתו יהיה מה שיהיה, כיון שאינו אלא לזכר בעלמא. ע"כ.

ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (הוצאת מקיצי נרדמים עמוד שיא) כתב שנהגו לתת ג' מחצית למעות פורים, לפי שכתוב בפרשת "כי תשא" ג' פעמים מחצית השקל, לכן נותנים ג' מחצית. ע"כ. וכן הוא בספר התשב"ץ (ס' קעב) ובמרדכי (ריש מגילה ס' תשעז) ועוד. ובכדי לעשות הטוב ביותר, לפיכך נהגו לקחת שלוש מטבעות שכל אחת מהם יש בו שווי דרהם כסף (כ-3 גר' כסף) וביחד כולם שווי 3 דרהם, היינו 9 גר' כסף.

ומאחר ואין לכל אדם את האפשרות לרכוש מטבעות אלו, לפיכך נהגו גבאי הצדקה לרכוש מטבעות אלו עבור הקופה, וכל אדם הבא לתת את שלו, קונה מטבעות אלו מאת הגבאי בכסף מלא, ולאחר מכן נותן את המעות לקופה כזכר למחצית השקל.

דזוכין לכפרה. עכ"ד.

ומנהג היה בירושלים, לקחת חצאי דולר, שיש בהם כסף אמיתי, ולעשות בזה את הזכר למחצית השקל, ונחלקו גאונים ירושלים אם שפיר עבדי, מאחר וע"פ חוק היה אסור להחזיק מעות אלו ולהשתמש בהם.

אך כבר כתב בזה מו"ז מרן זצוק"ל בספרו חזון עובדיה (פורים, עמ' קנ) שודאי מועיל נתינה בשו"כ, שבכל התורה דינו ככסף, כמ"ש התוס' (קדושין ב.). ואדרבה, הנכון שלא יהא ממש מטבע כסף, כמ"ש הטור (ס' תעג) בשם רבנו פרץ שאם מדקדק בו בקרבן פסח, הוה קדשים ממש. וכ"כ כיו"ב בשו"ת צפחית בדבש (ס' ג דף ז ע"ב). והגם שראיתי מערערים ע"ז, מ"מ הא עדיפא שמשנתו בידו.

ובעיקר הערה זו, ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל (שנה יז גליון ג עמ' קח) שכתב ליישב ע"פ דברי החזו"א (חומ"מ ס' טז ס"ק ט), שביאר סוגיא דב"מ (מד:) אם זה טיבעא או כסף טיבעא, וז"ל: ונראה דהא דאמרה תורה משקל כסף או זהב, הוא משום שכסף וזהב הוא מטבע בטבע כיון שהוא קטן הכמות ורב האכילות ואפשר להוליך את השוק על ידו והלכך אף גרוטאות של כסף וזהב חשיב מטבע. ע"כ. וא"כ כל מטבע שהוא בעצמו ממתכת כסף - יש לו תורת מטבע מפאת תכונתו, ולכן גם במדינה אחרת יש לו שם מטבע. והחזו"א כתב כן אף לגבי נסכא כסף, וזה לענין מה שמשערין שיעורי התורה בנסכא כסף, אבל לענין מחצית השקל בעי' מטבע טבוע, ועכ"פ כל כסף שהוא מטבע טבוע, שפיר מקיימין בן זכר למחצית השקל. וא"כ גם בזמנינו שכבר התבטלו חצאי הדולר מתורת מטבע גם בארה"ב, מ"מ לא נהפך דינם כגרוטאות בעלמא ויש להם חשיבות מצד היותם מטבע בעבר הרחוק, וזה סגי לענין זכר למחצית השקל, כיון שיש להם תכונת המטבע בכסף שבו.

וכבר פשט מנהג זה אצל רבים מגדולי ישראל, וכן היה מנהגו של הגר"ז אוירבך (ראה הליכות שלמה פורים פי"ח ט), וכן נהגו כמה מהאדמו"רים (עיין ביתו נאוה קודש אדר עמ' קלא, אך עיין הליכות חיים תענית אסתר הע' ג), וכן הובא בספר ארחות רבנו (ח"ג סא-טז) במנהגו של הגר"י קנייבסקי זצ"ל בסוף ימיו.

לסיכום: א. מי לנו גדול ממרנא החפץ חיים שהביא מנהג זה שנהגו שהגבאי מביא עמו שלוש חצאי שקל כסף, ויישב המנהג להלכה ולמעשה. וכן נהגו רבים מגדולי ישראל.

ב. וצורת הענין בכך שהגבאי מקבל לידו מידי התורם דמי "זכר למחצית השקל", ומוסר לידי התורם את המטבעות, אשר קונה הוא אותם בקנין יד כאשר הם בידו, ונעשים כשלו. ויכול לעשות בהם זכר למחצית השקל הן עבורו והן עבור ב"ב, כמו שהיה עושה בכספו. ולאחר מכן נותנם לתוך קופת הצדקה או לידי הגבאי, כאשר אומדנא היא שדעתו ליתן ע"ד שאחרים יוכלו לעשות כדבר הזה.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א ראש חבורת שבת

בן י"ד שהולך לטבריה לב' ימי הפורים

איתא בגמ' מגילה דף יט. דבן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר קורא עמנה כשדעתו לישאר עמנה ולומדים זאת מהפס' על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות דהכפילות מלמדת שפרוז בן יומו שמה פרוז ומסברא ילפינן שמוקף בן יומו קרוי מוקף וכן פסק השו"ע סימן תרפ"ח ס"ה.

ולכאורה לפי הג"ל נראה שבן יד' שהולך לערים המסופקות אם מוקפות חומה מימות יהושוע כגון טבריה. עכו. באר

שבע. לוד וכיו"ב ונשאר שם במשך יומיים דינו לקיים את מצוות הפורים יומיים ביד' בברכה ובטו' בלא ברכה כבני העיר המסופקת כמבואר בתרפ"ח ס"ד

אלא דמצאתי להפרי מגדים במש"ז תרפ"ח ס"ק ו' שכתב להקל לקרוא רק ביד' וטעמו דאיכא ספק ספיקא שמא עיר זו אינה מוקפת חומה ואף את"ל שזו עיר מוקפת חומה שמא הלכה כהרא"ש ואף שדברי קבלה חשובים כדאורייתא מ"מ ס"ס מתיר דין דאורייתא.

וכונתו דידוע מחלוקת הראשונים בדין בן עיר שהלך לכרך האם אזלינן בתר דעתו היכא רוצה להיות בעלות השחר של יום טו' וכך דעת רש"י או דילמא שהעיקר בדעתו היכא רוצה להיות בעלונה"ש של יד' וכך דעת הרא"ש. וסברת מחלוקתם דרש"י ודעמיה ס"ל דכמו שבן כרך שהולך לעיר ודעתו לישראל בעלונה"ש חשיב פרוז בן יומו ונהפך להיות כבני העיר ה"ה לגבי בן עיר שהולך לכרך שחייב קריאתם בטו' ודעתו לישראל קורא עממה אבל הרא"ש (סימן ג') ס"ל דאף דזמן המוקפין הוא בטו' מ"מ מאחר דהוא בן עיר שעיקר חיובו הוא ביד' ע"כ הקובע הוא יום י"ד שכשנמצא ביום י"ד בכרך נסתלק מעליו חובת קריאת אנשי מקומו ונכלל עם בני הכרך להתחייב בזמן קריאתו וקרינן ביה מוקף בן יומו ע"ש.

ולפי"ז להרא"ש בן יד' שהולך לעיר מסופקת שקוראים בה ביד' בברכה לא נסתלק מחיובו העיקרי ומה איכפת לן שקוראים פה גם בטו' לכן אין עליו דין מוקף בספק.

וראיתי בספר עיר הקודש והמקדש להרב טיקוצ'נסקי זצ"ל ח"ג פכ"ו סימן ה' אות יח' שכתב דבן עיר פרוזה שהלך לעיר ספק מוקף"ח אם בא לאותה העיר ע"ד להיות שם בב' הימים יד' וטו' אין כאן שאלה וודאי הרי הוא כבן אותה העיר וקורא ביד' בברכה ובטו' בלא ברכה. ושם בסוף אות יט' כתב שוב ראיתי בפמ"ג... ודבריו צריך ביאור.

ועיין בהר צבי ח"ב סימן קיח' שביאר את דברי הפמ"ג עיי"ש. גם ביד נתן (אורטנר) ח"ב א"ח סימן ל' עמוד קסו' ביאר את הפמ"ג כנ"ל וכתב שם בשם הגר"ש אלישיב שליט"א דעצם דין פרוז בן יומו הוא חידוש שאינו במקומות אחרים דחייב האדם לנהוג לפי דיני המקום ממנו בא אם דעתו לחזור ואולי לא נתחדשה הלכה זו לגבי ספק מוקף חומה.

ועיין בשערי יצחק (פלאקסר) קונטרס פרזים ומוקפים כלל א' אות יט' שכתב דכיוון דרוב ראשונים ס"ל כרש"י לכן צריך להחמיר לכתחלה וכשאין פנאי יסמוך על הפמ"ג.

ולענ"ד כיוון שסברת הפמ"ג מבוארת יש לסמוך על הס"ס הנ"ל. ומה שטען השערי יצחק שרוב ראשונים חולקים אמת הדבר אבל יש כמה ראשונים דאזלי בשיטת הרא"ש עיין בראב"ד מובא בב"י שם וכ"כ הריטב"א בשם יש מפרשים וכ"כ המאירי. נמצא דהוא פלוגתא בראשונים ואף שמרן השו"ע פסק כדעת רש"י רוב הראשונים מ"מ חזי לאיצטורפי לספק ספיקא שמא זה עיר שאינה מוקפת חומה ועבדינן ס"ס אף שהוא נגד מרן כנודע. והמחמיר תבוא עליו ברכה.

אולם לבן טו' שהלך לערים אלו לא יהיה קולא זו כיוון דגם להרא"ש הוא שינה ממקומו ומחוייב לקרוא מגילה ביד' בברכה כדין עיר מסופקת לכן נותנים עליו את כל דיני העיר המסופקת והיינו לקרוא גם בטו' בלי ברכה.

הרב יוסף חיים קוסקס

גבאי צדקה שאיבד מעות הפורים

גבאי צדקה שאסף מעות פורים בערב פורים כדי לחלקם

לאביונים בו ביום וברוב טירדותיו שכח את המעות על שולחנו בבית הכנסת כשנזכר וחזר לקחתם ראה שנגנבו ובא בשאלה האם מחוייב לשלם את המעות מכיסו?

והנה איתא בגמ' ב"ק צג. "תניא לשמור ולא לחלק לעניים" ההוא ארנקי דצדקה דאתא לפומבדיתא אפקדיה רב יוסף גבי ההוא גברא פשע ביה אתו גבביה גבובה חייבה רב יוסף אמר ליה אב"י והתניא לשמור ולא לחלק לעניים. אמר ליה שאני עניי דפומבדיתא מיקץ קיץ להו ולשמור הוא.

וכתב רש"י דכיון דאמר ליה חלקהו תו לאו דמפקיד גינהו והוי ליה ממון שאין לו תובעין. דכל עני שיבא יאמר לו לאו לדידך יהיבנא אלא לאחרני.

וכתב המרדכי דאם אמר הגבאי לשלוח לשמור לו ע"ד שאם יאבד תתחייב לי ואבדו חייב דהוי ליה ממון שיש לו תובעין.

יוצא לדברי המרדכי שחייב רק אם אמר לו שמפקיד בידו ע"ד פקדון שלו ולא של הצדקה אבל בלא אמר כלום יהיה פטור אפי' בשומר של הגבאי.

ולדברי רש"י כל עוד שאין בידו לחלקם הוא חייב דהוי ממון שיש לו תובעין.

ופסק השו"ע ס' שא סעי' ו דממון המופקד אצל גבאי צדקה ופשע בו ואבד פטור מלשלם שנאמר לשמור ולא לחלק לעניים והרי הוא ממון שאין לו תובעין בד"א כשאין עניים ידועים וקצבתם ידועה דא"כ חייב.

וא"כ בנד"ד אותו הגבאי שקיבל את המעות קיבלם ע"ד לחלקם ובידו לחלקם לכל אשר יחפוץ וא"כ הוי ממון שאין לו תובעין ופטור.

אלא שיש להעיר דהפ"ת כתב דכל דין זה הוא מעיקר הדין אמנם לצאת ידי שמיים חייב לשלם וא"כ כאן כדי לצאת ידי שמיים לכא' יצטרך הגבאי לשלם מכיסו.

אלא דיש לדון שלכא' כל זה דווקא במעות הניתנים לחלוקה כל השנה הדין כן אלא שבמעות פורים כשמקבל הגבאי את המעות הוא אינו מקבלם ע"ד לחלקם כעת אלא הם פיקדון בידו עד שיגיע יום פורים ואז בבוקר הוא נעשה שליח כדי לחלקם בו ביום וא"כ כעת הוא שומר על המעות וחייב בפשיעה וכאן כאשר השאיר את המעות על השולחן הוא פשע בשמירתו וחייב לשלם את המעות מכיסו.

ויש לדון בזה עוד בארוכה ואין כאן המקום להאריך.

(נידון זה להלכה ולא למעשה לא קרה בקופתנו שבה הגבאים אחראים ולא מאבדים את המעות)

הרב אלחנן בדיל

החי באמונה שמח לעולם

במה שאמרו חז"ל (מגילה ז' ע"א) חייב איניש לבסומי בפורי' עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כבר נאמרו בדבר פירושים רבים ואכמ"ל בהם, אמנם נראה לפרש עוד על דרך מש"כ בקרבן נתנאל (שם פ"א או') ד"לבסומי' אינו לשון השתכרות כדפרש"י אלא לשון שמחה, כי כשהאדם חי באמונה שלימה שכל מה שעושה ה' לטובה הוא עושה, לא יבוא לידי עצבות לעולם, ועד דלא ידע' היינו שלא יהא לו שום חילוק בין 'ארור המן' דהיינו בין המן שהוא ארור לברוך מרדכי' למרדכי שהוא ברוך, כי יודע היטב שאינו מאיתם כלל אלא הכל מאת הקב"ה. וידוע מש"כ הגר"א וסרמן (הו"ד במאמרים שבסוף ס' קובץ שיעורים) ע"מ שאמרו חז"ל (שלהי סוטה) דבעקבתא דמשיחא פני הדור כפני כלב, דכשם שבכלב כשמיים אותו מיד נושך את המקל במקום לנשוך את המכה, כך בדורינו כשהקב"ה



ולכך הוכרע להלכה בשו"ע (או"ח נה"י) דהנולד באדר בשנה פשוטה ונשלמה שנת יג' בשנה מעוברת נעשה גדול באדר ב' וכמו שביאר שם הלבוש וז"ל דאדר ראשון לא נקרא אדר אלא חודש העיבור מיקרי שהרי אין קורין המגילה באדר הראשון עכ"ל והביאו המשנ"ב שם ס"ק מה' וכן מבואר בשו"ע ס' תקסח ס"ז דתענית יארציט באדר ב' וביאר המשנ"ב דס"ל דהוא העקרי עיי"ש.

ומצינו שני מקורות עיקרים ליסוד זה. בפר"ח שם בסי' נה' הביא מהירושלמי דמגילה (פ"ק ה"ה) שדן מהו חודש העיבור ומסקנתו דראשון תוספת ושני עיקר עיי"ש וכן נקטו בתוס' בנדרים (סג: ד"ה אדר ראשון) והוכיחו כן מהא דקוראים המגילה בשני וכ"כ התוס' בר"ה יט: ד"ה אדר עיי"ש.

ולכאורה יש בדברים תמיהה רבתי דהנה במגילה ו: הקשטה הגמ' לדעת רשב"ג דס"ל דמגילה נקראת בשני דבעי' אדר הסמוך לניסן, והא אין מעבירין על המצוות ומשני דמסמיק גאולה לגאולה עדיף או דיליף מקרא 'דלקים את איגרת הפורים הזאת השנית' ומוכח להדיא דלכו"ע שני האדרים עיקר דאל"כ מה שייך 'מעבירין' אלא דיש סברא נקודתית במגילה, ואדרבה יש להוכיח דלגבי בר מצוה נשלם בראשון "דאין מעבירין" ולא שייך הטעמים שנאמרו במגילה. (שו"ר דהקשה כן בנדרים זירוזין על דברי התוס' שם בנדרים ונשאר בצ"ע ובחידושי החת"ס שם נדחק לבאר דלאחר שנתקן דמגילה בשני א"כ גם בלשון בנ"א סתם אדר הוא שני עיי"ש אמנם אין זה במשמעות לשון התוס' שכתבו "אלמא דראשון הוא חודש העיבור" עכ"פ לדינא דשנת יג' ודאי אין משמעות ללשון בנ"א ומצאתי דבתרה"ד ס' רצד הוכיח מהקושיא הנ"ל דהעיקר הוא הראשון והביאו במג"א ס' תקסח ס"ק כ' אלא דלא קיי"ל הכי).

ודע, דעצם הדין דשנת יג' נשלמת בשני נתבאר בדרך נוספת באחרונים דיעוין במג"א בסי' נה' סק"י דעולה מדבריו דמכיון שכל שנה אינה נשלמת עד שיעבור גם חודש העיבור א"כ גם בזה שנוול באדר השלמת שנתו היא בשני ועפ"י נקט דגם הנוול בשנה מעוברת באדר א' אינו נעשה גדול אלא בשני וחלק בזה על הלבוש דס"ל שבכה"ג נעשה גדול בראשון עיי"ש וברור הדבר דהלבוש אזיל לשיטתו בהבנת האי דינא וכמשנ"ת (ועיין בקה"י זכרון שאול ס"כב) מ"מ לדברי המג"א אין הכרח להא דאדר ב' עיקר וכן נקט החת"ס בשו"ת (או"ח קסג) ואזיל לשי' בביאור התוס' הנ"ל. אמנם הסכמת רוב ככל הפוסקים דלא כהמג"א כמ"ש המשנ"ב (ס"ק מג) והכה"ח (ס"ק נט) ואכמ"ל. והנה בנדרים סג. נחלקו ר"י ור"מ מהו אדר סתם ובשו"ע הכריע כר"י דהוא אדר א' באהע"ז (קכו ז) לענין גיטין ובח"מ (מג כח) לשטרות וביו"ר (ד"ר ח) לנדרים עיי"ש ואינו ענין לנידונו דהתם הוא סברא בלשון בנ"א וכמ"ש הגר"א בסי' תקסח ז' וא"כ דינא דיארציט אינה ראייה, דתליא בהנ"ל וכמ"ש הבי"ר ביו"ר ד"ס ס"ו תג' בשם התשב"ץ עיי"ש, וע"ע בגר"א ביו"ר שם שעמד בסתירות בדעת השו"ע בזה.

והנה מצינו בירושלמי דמגילה (פ"ק ה"ה) דבר חידוש דשנה שנעשה בה נס פורים מעוברת היתה, ובפני משה ובקבה"ע ביארו דהינו באדר ב' אמנם בחת"ס (או"ח קסג) הבין דהכונה לאדר א' אלא שתמה דא"כ למה עבדינן בשני עיי"ש מה שביאר.

ומעתה נראה בדרך האפשר דהבבלי ס"ל ג"כ דהנס בשנה מעוברת ובראשון ולכך המושכל הפשוט דיהא בראשון ולכך מקשינן דאין מעבירין אלא דמזה גופא דהשני גם נחשב מוכח דהוא העיקרי דאל"כ אין סיבה לצאת בשני

בספר דור המלכטים (הל' פורים עמ' 25) שהביא כן בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל ע"ש.

הרב ניסים חיים בן עמרם משנכנס אדר מרבין בשמחה

משנכנס אדר מרבין בשמחה, זה לא רק פתגם אלא הלכה שנפסקה בשולחן ערוך. ויש להבין מה מיוחד באדר שיש בו את נס פורים שאומרים מרבין בשמחה בחודש הזה, מה מיוחד בפורים שהוא נותן לאדם כח להרבות בשמחה?

ועוד יש להבין מדוע בפורים יש מצווה לקרוא את מגילה את הסיפור של החג ולא מספיק רק לספר את הנס שהיה? ועוד למה באמת שם ה' לא מוזכר במגילה?

ואולי אפשר לבאר כך שיש להתבונן מה המיוחדות שיש בנס פורים יותר משאר הניסים שהיו לעם ישראל, ואפשר לומר שהמיוחד של נס פורים זה שלא היה נס אחד פתאום כמו קריאת ים סוף שה' התגלה לעם ישראל בצורה ניסית אלא הנס היה מובלע בתוך היום יום בדרך שאדם צריך לחפש את ה' כדי לראות אותו ויותר שהרי יש דברים במגילה שזה היה נראה שה' כביכול לא נמצא איתנו הוא נותן את אסתר לאחשוורוש ועוד דברים שזה נראה שהצד השני שולט אבל באמת שמי שמסתכל הוא מצליח לראות את וגם עם הוא לא רואה את ה' עכשיו זה מכיוון שזה חלק מהסיפור.

יובן גם למה אין שם ה' מוזכר במגילה כי באמת בזמן הזה של סיפור המגילה כביכול ה' יתברך לא התגלה לעם ישראל הם ממש הרגישו בהסתרה בתוך ההסתרה שנים לבד ואין להם עזרה מלמעלה ולכן גם חז"ל תיקנו שיש מצווה לקרות את המגילה כי אם רק הינו צריכים לחגוג את הנס שבסוף המן לא הרג את היהודים אלא להפך הרגו אותו זה לא מלמד אותנו משהו מיוחד כי אנחנו מאמינים שה' מציל אותנו מתוך הצרות אבל עכשיו שאנחנו קוראים את מגילה אנחנו לומדים שה' נמצא איתנו תמיד, וגם עם יש משהו שזה נראה בדיוק הפוך דבר שהוא נראה לרעתנו צריך לדעת שהכל זה לטובת עם ישראל וגם עם אתה לא מצליח להבין למה זה טוב תאמין שה' עושה את זה לטובה כמו במגילה שהיה מלא דברים שעם ישראל לא הבין למה ה' עושה להם ככה ובדיוק מהדברים האלו צמח הישועה וכמו שידוע שהמגילה היתה כמה שנים ויש אנשים הרי שהם לא ראו את כל הסיפור והם לא הבינו למה ה' עשה את זה אבל בסוף התגלה שזה היה לטובת עם ישראל גם אנחנו צריכים להבין שיש דברים שזה נראה לא לטובה אבל זה לטובה ולפעמים זה בכלל חלק מהישועה.

ואם אדם יתבונן בסיפור זה ימלא אותו שמחה כל זמן כי זה ילמד אותנו שה' נמצא איתנו כל הזמן ואין לנו מה לפחד ולדאוג כלל וגם אם אין איזה נס גדול כמו קריאת ים סוף עדיין ה' נמצא והוא שומר עלינו ולכן צריך בחודש אדר להרבות בשמחה כי זה זמן שיתן לאדם כח לשמוח בצורה פנימית וזה שמחה אמיתי בלי דבר שתלוי בשמחה מכח מעשה חיצוני כמו שיש בסוכות שזה זמן שמחה בגלל שזה זמן האסיף אלא זה שמחה שבעצם זה שאנחנו בנים של ה' אנחנו יודעים שה' שומר עלינו תמיד ורוצה רק בטובה שלנו גם אם לנו זה לא נראה טובה.

הרב דוד אטיאס האדר העיקרי בשנה מעוברת

הנה כידוע דנקטינן לדינא דבשנה מעוברת אדר ב' הוא העיקר והראשון הוא חודש העיבור.

שולח מלכים רעים וצרות תולים אנו במלכים או בצרות ולא במכה שהוא הקב"ה.

הרב יצחק יוסף סתהון משנכנס אדר מרבין בשמחה

חודש אדר הוא החודש שנהפך מיגון לשמחה, ואמרי' בתענית (כט ע"א) אמר רב יהודה בריה דר' שמואל בר שילת, משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה ע"ש, וכ"ה במג"א (או"ח סי' תרפו סק"ה), ובמשנ"ב (שם ס"ק ח), והכה"ח (שם אות לא) ע"ש. וכתב רש"י שם שהטעם הוא משום שימי ניסים היו לישראל פורים ופסח ע"ש, והכונה היא שכיון שנעשו שני ניסים סמוכים אלו מרבין בשמחה, ולכן כשחל שנה מעוברת יש את הדין הזה רק באדר ב', וכמ"ש בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' פח), והרה"ג ר' חיים פלאגי' במועד לכל חי (סי' לא אות נב), ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קה אות ג) ע"ש, ועוד הרבה פוסקים שהוכיחו כן מרש"י הנ"ל.

אך יש לתמוה למה הטור ושלחן ערוך השמיטו דין זה, דהשו"ע הביא (סי' תקנא ס"א) רק ענין זה לחודש אב ע"ש. וגם הרמב"ם (פ"ה מהלכ' תענית ה"ו) כתב את הדין שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, אבל לא הביא שם ולא בהלכות מגילה את המשך דברי רב, שגם משנכנס אדר מרבין בשמחה. וראיתי בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קס) שעמד בזה, ועמד בפר"ש דרב לטעמיה אזיל דס"ל דכל חודש אב יש למעט בשמחה, וכמ"ש והשבתי חדשה וגו', וכמ"ש התוס' (מגילה לא ע"ב ד"ה ראש חדש) ע"ש, וא"כ ה"ה לענין חדש אדר שיש לשמוח כל החודש. אבל לדידן דקיי"ל דרק שבוע שחל בו ט"ב יש למעט בשמחה, וכדכתיב והשבתי חדשה ושבתי, ושבתי היינו שבוע, א"כ ה"ה באדר לא דרשינן והחודש אשר נהפך להם, וכיון דלא דרשינן שוב אין לנו להוסיף שמחה, אפי' בשבוע שחל בו פורים, דשבתי לא כתיב בפורים וכו' ע"ש. ולקע"ד לא משמע כן בשולחן ערוך, דבהלכות תשעה באב (סי' תקנא ס"א) הביא דין משנכנס אב ממעטין בשמחה, ושוב הביא (בס"ב) דמראש חודש עד התענית ממעטין במשא ומתן וכו' דמשמע דזה הכונה של הממעטין הנ"ל. וע"ש בחתם סופר הנ"ל שהביא עוד תירוץ.

לקושיא הנזכרת. ואבית וה'ן עוזר בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק ג' שאלה ו, בהערות) שגם עמד בזה ותירץ בדרך אחר מהחתם סופר, והעמיד מחלוקת בין הבבלי וירושלמי, שדוקא לפי הירושלמי שמותר לקרות את המגילה מהתחלת החודש, דכתיב והחודש אשר וגו', אבל בבבלי אין רמז בזה, וכמ"ש הבית יוסף (סי' תרפח), דנראה דלא ס"ל כן לתלמודא דידן, מדלא מייית לה, ע"ש, ומשום כך לא פסקו הא דמשנכנס אדר מרבין בשמחה, ע"ש.

ויש לי להוסיף עוד בזה בס"ד, דהנה הא דמשנכנס אב ממעטין בשמחה, יש עמה ההלכות המולידות אתנו איך למעט בשמחה וכמ"ש בשולחן ערוך, ממעטין במשא ומתן, ובחתונות וכדו' ע"ש, אבל לענין השמחה, זה תלוי ברצון איש ואיש, וכמ"ש בנימוקי או"ח (סי' תרפו) דכל אחד ישער בלבו ובנפשו, ומצוה בכל מה שאפשר להרבות בשמחה בלבו וכו' ע"ש, וכ"כ הרה"ג ר' שלמה זלמן אורבך ז"ל בהליכות שלמה (פורים פרק ח, ארחות הלכה הערה 36) שעיקר הדין להסיר מלבו בימים אלו כל דאגה ועצב ע"ש, ובדואי זה תלוי כל אחד בענינים שלו, ולכן אין שייך לכלול הלכה לכולם, בחדא מחתא. ועתה בעת ההדפסה ראיתי

והינו דלראשון יש מעלה דנעשה בו הנס ולשני דהוא העיקר ומעתה תתבאר שפיר ראתי התוס' בנדרים, וא"ש קושיית החת"ס דדוקא בפורים עבדינן בשני אע"ג דהנס בראשון משום מיסמך גאולה. (ועיין במג"א סי' תקפ"ח שביאר כע"ז הא דתענית ז' אדר עבדינן באדר א' והוא עפ"י המדרש דפטירת משה היתה באדר א', ועיין בחזו"ע פורים עמ' לג' דהוכיח לפ"ז דהבבלי פליג אירושלמי הנ"ל דהרי במגילה יג' איתא דהמן שמח דנפל הפור באדר דבו נפטר משה ולירושלמי דהנס בשני אין מקום לשמחתו דמשה נפטר באע"י"ש אמנם להבנת החת"ס א"ש דגם לירושלמי הנס בראשון ודו"ק).

ועפ"י דירושלמי להבנת החת"ס א"ש הא דנפסק בשו"ע סי' תרצ"ד דגם באדר א' יש משמעות לפורים לגבי נפ"א, הספד ותענית, ומשתה, ואם אמר על הנסים אינו חוזר עיי"ש וכידוע מה שהוכיחו מתשובת החת"ס בחו"מ סי' מ דמרבין בשמחה הוא מאדר א' ודו"ק.

והנה נחלקו האחרונים במי שנעשה לו נס באדר וקיבל ע"ע לעשות זכר לנס בכל שנה איך ינהג בשנה מעוברת, דבר"ח (תרצ"א) כתב דיעשה בראשון ודעת המג"א (תרפ"ה) בשני, ובמשנ"ב סתר דבריו דבסי' תרפ"ח כתב כהמג"א ובתרצ"ב כהפ"ח וצ"ע. האפשר ל"ל דיעוין בברכ"י (תרפ"ז) שביאר סברת הפ"ח דיעשו בא' עפ"י המבואר בגמ' מגילה הנ"ל דראשון עדיף דאין מעבירין ולכן בנידון דידן דלא שייך מיסמך גאולה עבדינן בא' עיי"ש. ומעתה יש לדקדק בלשון המשנ"ב דבסי' תרצ"ד כתב דקיבל ע"ע "מי משתה ושמחה" א"כ אינו כפורים ממש וכסברת הברכ"י, אמנם בסי' תרפ"ח כתב דקיבל ע"ע "לעשות פורים" והינו ככל דיניו ולכן פסק דיעשו בשני כפורים.

הרב נתנאל לסרי

גילוי האהבה בפורים

כל יהודי יש בתוכו משהו נפלא שמבקש ורוצה חיבור לה' ברוך הוא, לפעמים הרצון הזה מוסתר ומכוסה, אבל באמת בתוך כל אחד יש משהו גדול ומיוחד שרוצה מאוד את אבא שבשמים, והוא חפץ בקשר כל כך עמוק עד כדי שהוא רוצה שה' ית' יאהב אותו בלי תנאים, דהיינו כהרגשת אב לבנו בלי תנאים והקדמות, שצריך לעשות כך ותהיה כך ואם לא כן אין לי קשר אליך, ח"ו.

אלא שידוע שכל אחד בתוככי ליבו רוצה את ההרגשה של קשר נצחי, שלא משנה מה קורה איתו ולא משנה כמה דברים שאינם נכונים הוא עשה, עדיין הוא קשור בקשר בלי ניתק עם ה' ברוך הוא.

כל השנה הסדר שאמור להיות הסדר הרגיל והמוסגר דהיינו הנהגת המשפט, אבל בפורים יש התפרצות כ"כ גדולה של קשר שמספר על השנה כולה, שבאמת הקשר והאהבה של הקב"ה לכל יהודי באשר הוא, ולא משנה מה עבר עליו ה' אוהב אותו כבן יחיד שנוולד לעת זקנה, ובשביל זה צורת סדר הפורים זה האין סדר, כל' זה לא משנה אם אתה שייך ומתחת לשולחן ואומר שטויות אתה קשור לה' ברוך הוא בקשר בלי ניתק.

וכך שמעתי מרבי רפאל קוק שליט"א שכך רואים גם במגילה שבשעת ההנאה מסעודתו של אותו רשע התגלגלה ההצלה של הריגתו ושתי, ובשיר השירים- שהדוד אע"פ שלא פתחו לו את הדלת שלח ידו מן החור, והרצון של שליחת היד מספר לנו שאע"פ שלא פתחנו את הדלת עדיין ה' ית' מגלה רצון בנו.

ושנזכה לרצות לנסות להוריד מעלינו ענין המסכות

והכיסויים ולגלות את אור ה' המגלה באהבת אב לבנו בפורים אמן ואמן.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים

דיני שתוי ושיכור לתפילה וברכות

בגמ' עירובין (ס"ד.) איתא שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תפילה, שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה וכו' היכי דמי שיכור ה"ד שתוי כל שיכור לדבר לפני המלך, שיכור כל שאינו יכול לדבר לפני המלך. ע"כ.

מבואר בגמ' שלכתחילה יש לאדם לברך או להתפלל בצלילות הדעת אלא שאם שתה מעט לכתחילה לא יתפלל עד שיפיג יינו כמבואר בגמ' שם שמהלך מיל ושינה מפיגים מעט יין ששתה, אך אם אינו יכול לדבר לפני מלך מפני שאינו בישוב הדעת מחמת ששתה יין אל יתפלל ואף אם התפלל לא יצא יד"ח ויחזור להתפלל שוב [אם לא עבר זמנה אך אם עבר זמנה יתפלל תשלומין וכתב המ"ב (סי' צט ס"ק ו') שאם שתה סמוך לתפילה באופן שלא יכל להפיג יינו סמוך לתפילה חשיב מזיד אבל בלא"ה יכול להתפלל תפילת תשלומין].

דין שיכור בתפילה [כששתה מעט]

השו"ע (סי' צט סעיף א) כתב שתה יין כדי רביעית אל יתפלל עד שייסיר יינו. ואם שתה יותר, אם הוא יכול לדבר לפני המלך, אם התפלל תפילתו תפילה ואם אינו יכול לדבר לפני המלך אם התפלל תפילתו תועבה וצריך לחזור להתפלל כשיפיג יינו.

וכתב המ"ב (ס"ק א) שדין השו"ע שאם שתה יין אל יתפלל ה"ה לשאר משקאות המשכרים אלא שלענין שיעור השתיה יש משקאות שאף פחות מרביעית דינו כשתוי שלא יתפלל לכתחילה וה"ה ליינות חלשים שאף אם שתה רביעית יכול להתפלל כמש"כ הרמ"א (שם סעיף ג') שהיינות בזמנינו אינם חזקים ואע"פ ששתה רביעית יתפלל, ואף דין זה משתנה בין אדם לאדם כמש"כ המ"ב (ס"ק ב) וכך החיים (אות ג') שייין באמצע הסעודה לא משכר. וכ"כ בכך החיים (אות ג') אלא שהוסיף (אות כג) שיש חולקים על הרמ"א שאין להקל אף ביינות שלנו.

להלכה אם שתה רביעית יין [ובשאר משקאות חזקים המשכרים אף פחות מרביעית] אל יתפלל, ואם התפלל תפילתו תפילה, ואם שתה הרבה עד שהשתכר כשכרותו של לוט פטור מכל המצוות בין מתפילה בין ק"ש או ברהמ"ז ושאר ברכות ואף אם התפלל או בירך לא מיפטר בכך, מפני שפטור היה באותה שעה (מ"ב ס"ק יא), אך אם שתה יין עד שאינו שיכור לגמרי אלא שלא יכול לדבר לפני מלך יש לחלק כדלקמן.

שיכור שאינו יכול לדבר לפני מלך

גדר שיכור עד שאינו יכול לדבר לפני מלך הוא כשאינו מדבר לפניו כראוי עד שאף מחמת יראת המלך אינו שולט בדיבורו וניכר ממעשיו או מדבריו ששתה והשתכר, אך אם שולט במעשיו ובדבריו לפני המלך, אף שאינו מדבר בגינוני מלכות ל"ח שיכור שאינו יכול לדבר לפני מלך.

לענין תפילה אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה ולא יצא יד"ח. לענין קריאת שמע כתב הרמ"א (שם סעיף א') שלא יצא יד"ח כדין תפילה. אלא שבכך החיים כתב (סי' צט אות יב) שרק בפסוק ראשון אך בשאר ק"ש לא מעכב דלא גרע מקרא מתנמנם שיצא יד"ח. ולענין צירוף למנין כתב המ"ב (ס"ק י) שאינו מצטרף. אולם בכה"ח (אות טו) והליכות עולם (ח"א עמ' פח) כתבו ששיכור מצטרף למנין אף שאינו יכול לדבר לפני מלך אך בשיכור כשכרותו של

לוט אינו מצטרף.

לענין נשיאות כפים כתב השו"ע (סי' קכ"ח סעיף לח) שתה רביעית יין לא ישא כפיו [ועיי"ש שיש חילוקים בזה] אך אם אינו יכול לדבר לפני מלך המ"ב (ס"ק קמא) הביא מח' ולהלכה לא ישא כפיו.

לענין יו"ט כתב מהרש"ל (יש"ש ביצה פ"ב סי' ה) אף אם שותה קצת, רשאי להתפלל מפני שבינו"ט יש מצוה לשמח, כיון ששמח בשמחתו של מקום, וכתב בספר מגן גיבורים (מגן האלף סק"ח) וה"ה לפורים. לכך נהגו העולם להקל להתפלל בפורים אחר ששתה מעט.

כתב השו"ע בהל' ברכת המזון (סי' קפה סעיף ד') אפי' נשתכר כל כך עד שאינו יכול לדבר כראוי יכול לברך ברכת המזון עכ"ל מקור דין זה מבואר בירושלמי (תרומות פ"א הל' ד) דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ואפי' מדומדם שכן לאחר שביעה פעמים רבות האדם עומד שיכור ואפ"ה חייבתו תורה לברך ברהמ"ז.

מבואר בשו"ע ששתוי מותר בברהמ"ז אע"פ שאינו יכול לדבר כראוי ובכה"ל ג' אל יתפלל, מ"מ בברכה הדין שונה. אלא שלכתחילה עדיף שלא יבוא לידי כך (מ"ב שם ס"ק ה' ו').

אך אם שתה כל כך עד שנשתכר לגמרי ואינו יכול לדבר לפני מלך שבכה"ל בתפילה אמרי' (בגמ' עירובין ס"ד.) אל יתפלל ואם התפלל תפילתו תועבה, מ"מ כתב השו"ע (שם סעיף ה') אם ברך והיתה צוה כנגדו או שהיה שיכור (לגמרי) הסתפקו התוס' (שם ד"ה שיכור) והרא"ש (פ"ו סי' ה) אם צריך לחזור ולברך.

וצדדי הספק האם ילפינן מתפילה להחמיר שמחמירים לענין ספק צוה שהתפלל ואח"כ מצא צוה תוך ד"א לאחריו או מלא עיניו מלפניו, שהדין שחוזר ומתפלל. ה"ה לענין שיכור שיחזור לברך כשיתפסק מיינו. או"ד דילפי' לקולא מתפילה לענין שתוי שבתפילה לא יתפלל וברהמ"ז יכול לברך. והספק האם אף כשהוא שיכור לגמרי עד שאינו יכול לדבר לפני מלך אפ"ה יברך.

לדינא כתב הבה"ל (ד"ה אם ברך) אם ברך ברהמ"ז והיתה צוה כנגדו יחזור ויברך שכן דעת העולות תמיד (ס"ק י) והב"ח (סי' צט ס"א) ועוד ראשונים להחמיר בספק התוס' על כן כשעשה כן במזיד יש להחמיר.

ובספיקא דהתוס' והרא"ש כתב המ"ב (ס"ק ו') שאם נשתכר כל כך עד שאינו יכול לדבר לפני מלך, פסק המ"ב שיכול לברך ברהמ"ז ויצא יד"ח וכו' המג"א (ס"ג) והגר"א (סי' צ"ט ס"א) וכן הוכיח הבה"ל (ד"ה או שהיה) מדעת הגר"א.

ולענין שאר ברכות כתב המ"ב (סי' צט ס"ק יא) שלכתחילה לא יברך אך בדיעבד ברכתו ברכה, אך ברכות ק"ש דינם כק"ש שאם אינו יכול לדבר לפני מלך צריך לחזור ולקרוא ק"ש עם ברכותיה (מ"ב ס"ק ז).

לענין צירוף שיכור לזימון כתב המ"ב (סי' צט ס"ק י) לעשרה אינו מצטרף ולשלשה "אפשר דשרי" ובהליכות עולם כתב (ח"א עמ' פח) שכל שלא הגיע לשכרותו של לוט מצטרף לזימון בין לשלושה ובין לעשרה.

הרב אריאל סגרון

הנה בית המן נתתי לאסתר

כתב רש"י על התורה (דברים כה, יט) על הפסוק 'תמחה את זכר עמלק' וז"ל: "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שוה. שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק היתה". ע"כ. בפשיטות משמע דהיינו שמצות מחיית עמלק היא גם על נכסיו, והיינו שאסורים



רק מדרבנן, משא"כ בסוכה שעיקר מצות אכילה בסוכה הוא רק בליל ט"ו. ולכן רצה לחדש שנחלקו בזה גופא אם עיקר קריאת המגילה ביום, שלדעת הרמב"ם אין הבדל בין קריאת המגילה של היום והלילה, ולכן שפיר יש ראייה מסוכה שלא מברכים פעמיים.

והנה אף שאין הכרח גמור לומר כן שהרי אפשר שסובר הרמב"ם גם כן שעיקר מצותה ביום מדברי קבלה, ואעפ"כ סובר שלא חוזרים ומברכים שהחיינו מכיון שמ"מ כבר בירך על מצוה זו שהחיינו ולא מצינו שמברכים על אותה מצוה פעמיים שהחיינו.

אבל ראה ביביע אומר (שו"ת ח"א או"ח סי' מג אות יג) שכתב: המורם מכל האמור, שדעת הרוקח והרשב"א והריטב"א דחיוב קריאת הלילה נמי הוי מדברי קבלה, ולעומת זאת דעת האהל מועד דהוי מנהג שהנהיגו רבותינו, ואינו מדברי קבלה. וכן דעת הנוב"ז והטו"א שחיוב קריאת לילה מדרבנן דוקא. וע"ש. ולפי"ז יותר מסתבר לומר שסובר הרמב"ם כדעות הראשונים שגם בלילה חיוב קריאתה הוא מדברי קבלה ולכן יש ראייה מסוכה שלא מברכים פעמיים.

אלא שלפי"ז יוצא שסובר השו"ע שהוא מדברי קבלה, מכיון שפסק כאן (ה"א) השו"ע כהרמב"ם שלא מברכים פעמיים. וקשה שהנה דעת התרומת הדשן (סי' קט) שמי שהוא חלוש וקשה עליו התענית יכול לקרוא את המגילה מפלג המנחה בברכה, וכן נפסק בשו"ע (שם ה"ד). ומאידך דעת הפרי חדש (שם) שאין מקור לדין זה ואפילו בדיעבד לא יוצא ידי חובה. ומבואר בדבריהם שנחלקו אם בעיני דין לילה ממש, או שסגי בזמן שכיבה כמו לענין קריאת שמע. וכתב ביביע אומר (שם אות יד) שהנראה שנחלקו בנידון הנ"ל אם בלילה חיוב קריאתה הוא מדברי קבלה או מדרבנן, שלדעת הפר"ח הוא מדברי קבלה ולכן אף בדיעבד לא יצא דצריך לילה ממש, אך לדעת התרומת הדשן הוא מדרבנן ולכן אפשר להקל מפלג המנחה. וע"ש. והנה אם השו"ע סובר שהוא מדברי קבלה כיצד פסק כהתרומת הדשן להקל בחולה.

וי"ל דסובר השו"ע שאף שמעיקר הדין נקט' שהוא מדברי קבלה, מ"מ לגבי חולה היקל השו"ע כהדעות שהוא רק מדרבנן.

הרב דוד יוסף אסייג מזל דגים

צ"ע להבין פשר מאמרו ז"ל ששחמ המן שנפל הפור במזל 'דגים', שאמר מה דגים שבים גדול בולע את הקטן אף אני בולעם, לכא' הלא כל בע"ח אוכלים זא"ז ארי דורס וזאב טורף ומה מצא בדגים דוקא?

והנה, סדרו של עולם הוא שקיימים בו סדרי מלכות וממשלה מחוייבות וכללים, יש מלך ועם אדון ועבד, בעלות ממונית, מחוייבות משפחתית. ודבר זה לא נתחדש אצל בני אדם דוקא, אלא כך טבעו של עולם אף אצל בעלי החיים, יש אצלם שליטה ו'טריטוריה' ותחושת 'בעלות' שאף נגרות לקטטות במקום שיש חוסר הסכמה, יש משפחתיות וכללים בין פרט לחבירו, ונימוסי מלכות אף בשרצים כגון מלכת הדבורים והנמלים וכל כיו"ב. משא"כ אצל הדגים, אין שום סדרים וכללים, אין דין ואין דיין, אין מלך ואין מושל, 'דגים פריצ' כמשאחז"ל ואין בכלל יחס משפחה, אין ההורים מטפלים בילדיהם ולפעמים אף אוכלים אותם. ולכן 'בולעים' דייקא, כי בליעה מורה על היות המעבר בין ההימצאות להעדר דבר שאין בו מהלך, ולאו 'מחוסר מעשה' לדרוס ולטרוף או נטילת נשמתו

וצריך להבין שמכיון שהיה להם כמעט שנה שלימה עד גזר הדין מדוע מרדכי לא חיכה עד שיגמר חג הפסח? והיינו אף שהחכמים יש להם כח לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה לפי שעה, מ"מ למה לא לחכות?

והנה אמרו במדרש פסיקתא זוטרותא (לקח טוב) שם, שביום ט"ז בניסן נתלה המן, כך שלא עמדה גזירתו אלא ב' ימים, וביום ג' נצלב, כי נדדה שנת המלך בליל פסח הוא ליל השימורים. וע"ש. ולפי"ז י"ל דידע מרדכי שכל זמן שלא הוחזקה הגזירה יותר קל לבטלה, ולכן הזדרז לצום אף שהיה יום טוב.

משתה היין

כתב הביאור הלכה (סימן תרצה ד"ה חייב): וא"ת האין יחייבו חז"ל מה שזכר בתורה ובנביאים בכמה מקומות השיכרות למכשול גדול, וי"ל מפני שכל הניסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו ע"י משתה כי בתחלה נטרדה ושתי ע"י משתה ובאה אסתר, וכן ענין המן ומפלתו היה ע"י משתה, ולכן חייבו חכמים להשתכר עד כדי שיהא נזכר הנס הגדול בשתיית היין. ומ"מ כ"ז למצוה ולא לעכב. ע"כ.

ונראה להוסיף שמכיון שגם סיבת הגזירה היתה ע"י שנהנו מסעודות של אותו רשע במשתה היין, א"כ במה ששותים יין לכבוד הנס שנעשה להם, בזה נעשה תיקון אמיתי לחטא ההוא.

ובפרט לפי מה ששמעתי ממרן ראש הישיבה שליט"א (תשפג - במשתה היין בכולל תורת שמעון) שחסדיו ואהבתו העצומה של הקב"ה לעם ישראל התגלו כבר בשעת החטא עצמו שאז הכין להם את הישועה בכך שהרגו את ושתי המלכה והוכן המקום לאסתר שתבוא ותתגלגל ההצלה על ידה. ונמצא לפ"ז שבמשתה היין שאנחנו עושים אנו מבטאים את אהבתו העזה של הקב"ה בכך שאנחנו מזכירים את נס ההצלה שהחל בשעה של החטא עצמו. וכמים הפנים אל הפנים נזכה להשיב אהבה עזה אליו ית' בקיום מצוותיו ולימוד תורתו.

וראה עוד בגמרא (מגילה יב:) על הפסוק (אסתר א' י') 'ויהי ביום השביעי כטוב לב המלך ביין', אמר רבא: יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין - מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבות. אבל אומות העולם שאוכלין ושותין - אין מתחילין אלא בדברי תפלות. ובמדרש שיר השירים (רבה וילנא) פרשה ח) אמרו: כשישראל אוכלים ושותים ומברכין ומשבחין ומקלסין להקב"ה **מקשיב לקולם ומתרצה** ובשעה שאומות העולם אוכלין ושותין ומחרפין ומנאצין להקב"ה בעריות שמזכירים, אותה שעה חושב הקדוש ברוך הוא אפילו להחריב לעולמו, והתורה נכנסה ומלמדת סניגוריא ואומרת רבונו של עולם עד שאתה מבטי באלו שמחרפין ומכעיסים לפניך הביטה בישראל עמך שמברכים ומשבחים ומקלסים לשמן הגדול בתורה ובזמירות ובשבחות. ומבואר שהגורם להתעוררות חסדי ה' יתברך היתה במה ששרו שירי שבת בתשבחות והודאות, אף שהיה זה בזמן שנהנו מסעודתו של אותו רשע.

ברכת שהחיינו בבוקר

כתב הטור (ס' תרצב): וכתב ר"ת ז"ל שאף ביום צריך לבקר שהחיינו שעיקר מצות קריאתה ביום, והרמב"ם ז"ל כתב שאין מברכין שהחיינו ביום. וראה בבית יוסף שסברת הרמב"ם שלא גרע מסוכה שמברכים שהחיינו בלילה ולא ביום. והקשה הרב דניאל עדס שליט"א שאינו דומה לסוכה שהרי סברת ר"ת היא ששאני קריאת המגילה שעיקר מצותה ביום שהרי בבוקר הוא מדברי קבלה ובלילה הוא

בהנאה. ותחילת דברי רש"י הם ציטוט הכתוב בשמואל שאמר לשאול לצאת ולהילחם בעמלק (שמואל א טו, ג). ועל פי זה יש לשאול לכאורה, כיצד נתן אחשורוש את בית המן למרדכי ואסתר, ובתרגום הוסיף שנתן לה את כל עושרו של המן וכו' הלא המן היה מזרע עמלק.

ע"פ קושיא זו כתב הגר"פ פערלא (בפירושו לספר המצוות לרס"ג מצוה נט) שכנראה רש"י סבירא ליה כשיטת היראים (סימן תלה) שחובת מחיית עמלק היא חובה רק על המלך ולא על כל שאר ישראל. ולמד זה מהפסוק "כי יד על כס יה - מלחמה לה' בעמלק וכו'" ופירוש "כס" מלך דהיינו שכאשר יש מלך הרי שהוא מצווה להילחם בעמלק ולמחות את שמו. ע"ש. [ובאמת שהמעין בדברי רש"י על הפסוק 'כי יד על כס יה' נראה שמפרש את ה'כס' על מלכו של עולם, וממילא יש לומר שאין דעת רש"י כדעת היראים, וצ"ע].

והאמת שהמנחת חינוך (מצוה תרד, א) מביא את דברי הרש"י הנ"ל ושואל עליהן מנא ליה. ויסוד שאלתו היא שהרי בספר המצוות להרמב"ם (עשין קפח) כתב במפורש שהמצוה היא להכרית זרע עמלק, ולא כתב שיש לאבד את נכסיו וכו'. [אכן בספר ה"ד (פ"ה מהלכות מלכים ה"ה) כתב "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק" ולא משמע כ"כ שהוא דוקא 'זרעו' של עמלק] והמנחת חינוך מוסיף, שאף מה שאירע עם שמואל ושאלו שמא היה רק הוראת שעה, ומחמת כן שמואל לא אמר לו רק להילחם בעמלק אלא פירט לו להרוג כל בהמה וכו', אולם לדורות אין נוהגין את זה. ונותר בצ"ע.

ויש ליישב, שהנה כשמתבוננים בסיפור של שמואל ושאלו, נראה להוכיח שהיתה זו הוראת שעה גרידא, ויתירה מזאת, היתה זו הוראה רק לגבי הבהמות. שהנה כתב רש"י שם: "שהיו בעלי כשפים ומשנין דומים לבהמה". כלומר רש"י מבאר שם שעיקר דרישתו של שמואל משאל להרוג את הבהמות הוא מחמת טעם זה, ולא מחמת שהוא רכוש של עמלק, וכן נראה שהרי שמואל מבקש משאל להרוג את העמלקים ומוסיף על כך את הבהמות והחיות, ולא מבקש ממנו על שאר דברים הקשורים לעמלק, ובבהמות ובחיות הוא מפרט משור ועד שה.

כמו כן לאחר ששאל אכן יצא למלחמה כתוב (פסוק ט): "ויחמול שאול והעם על אגו ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים] - שנראה מפירש"י שהוא כינוי על הבהמות הבריאות] ועל הכרים] - כנראה שהוא על דרך מה שכתוב 'לבשו כרים הצאן' וכו". וכן הוא להלן כששמואל אומר לשאול על כך שלא עשה את שציוה עליו (פסוק יד): "ומה קול הצאן הזה אשר באזני וקול הבקר אשר אנכי שמע". וכן בתשובת שאול (פסוק טו): "מאשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר" וכן בהמשך (פסוק כא): "ויקח העם מהשלל צאן ובקר ראשית החרם". אם כן נראה שהכל סובב סביב בעלי החיים, הבהמות והחיות, וכל הציצוי על שאול להילחם בעמלק הוא מלבד 'זרע עמלק' דהיינו האנשים והטף וכו' גם הצאן והבקר והבהמות וכו' וכמו שנתבאר.

הרב אריאל יוחנן הערות במגילת אסתר

תענית בחג הפסח

"ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוהו עליו אסתר" - אסתר (ד, יז)

וכתב רש"י עפ"ד הגמ' 'ויעבור מרדכי' על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים.

(והדברים לקוחים ברובם מספרו של הגרניל"מ (בן מלך, חלק שמות ב', מאמרי מבוא, מאמר א') ועיי"ש ביתר הרחבה וביאור):

המטרה העיקרית של לשון ושפה היא ליצור תקשורת הבנה ותיאום בין בני אדם, ובכל לשונות העולם אין במהות הלשון וצורתה משמעות פנימית, וכל עניין הלשון בא לשרת רק מטרה זו של תקשורת בינאישית, וכל כולה נוצרה מכורח המציאות שמחייבת שכל דבר יוכלו לזהותו ע"י כינוי או תואר, והוסכם ע"י יוצרי אותו לשון לננות כל דבר בשם מסוים, והוא שמו. [ועי' ר"ן נדרים (דף ב עמוד א ד"ה כל) וברשב"א (שם) וז"ל "שהיה כל הלשונות אינן אלא מוסכמות"]. ובאמת היה אפשר שיסכימו שיקרא שולחן כיסא וכיסא שולחן וכדו', ולא קבעו את שמותיהם אלא באופן מקרי, וללא כוונה אמיתית.

אמנם, לשון הקודש שפת הנפש היא, כלומר - "שפה בעצם", שפה בה התיבות והמילים בעצמם מבטאות את מהות הדבר או המאורע, וכל שם שנקבע לחפץ או לתיאור מצב מסוים, הרי זה משום שבעומק נפש האדם מזוהה אותו הדבר דווקא עם שם זה. ואינו סתם כינוי שאינו מכוון אל שורשו הפנימי של הדבר, אלא שם שמבטא את מהות הדבר ועומק שורשו ועניינו. ועי' בביאור הלכה (סימן ס"ב ד"ה יכול לקרותה). [ועי' בבני יששכר (אגרא דכלה פרשת שופטים), ושורש הדברים במדרש (בראשית רבה פרשת י"ז אות ד') ועי' רבינו בחיי (בראשית פ"ב פסוק י"ט) ובכורזי (מאמר ד' אות כה).]

ובכדי לבאר ולפשט ולקרב אל השכל את המושג של "שפה בעצם", אציגה נא עמכם בזה כמה דוגמאות שכולטת בהם נקודה זו של מילים "בעצם". דוגמאות אלו מהותן הן, שהן משותפות לכלל האומות והלשונות ולא פגעה בהם משום מה יד יוצרי הלשון והשפה, ובחלק מהדוגמאות המילה היא ספונטנית ובלתי נשלטת (מה שגם מוכיח את עניין זה, וכפי שיבואר):

וכדוגמא ראשונה ניקח את הדבר הבא - כשאדם חש בתחושה של כאב מחמת מכה וכדו' תכף ומיד הוא מגיב במילת "איי" או "אחחח" כאשר צורת הבעה זו היא נחלת כל העולם (ובכל אופן רובו), ולכאורה הוא דבר פלא כיצד הסכימו כולם שהביטוי להרגשת כאב יבוא דווקא ע"י מילים אלו, ואפילו תינוקות קטנים שאין להם שיג ושיח מתבטאים באופן זה. דבר זה אומר דרשני.

דוגמא נוספת היא פיזום שיר ללא מילים, שישנם כמה מילים והברות בודדות שחוזרות ע"ע אצל כולם "בים בים בום" או "לה לה לה" וכדו', אבל לא נמצא אף מקום שמפזמים שם שירים בהברות "ציק צוק סג"...

ולחידוד הדברים נציג עוד דוגמאות - כשנפשו של אדם מתרחבת מתוך שמחה ועונג, עולה ממנו הקריאה "אאאההה", ולא ימצא אדם שביטא זאת באופן של "זוזוז", וכמו כן לא יבטא אדם את כעסו ע"י השמעת "זוזוז" או "ששששש" אלא "ררררר" וכדו'... התפעלות מתבטאת באמירת "פסססס", וגערה בדר"כ בהשמעת משהו באיזור של "ננננא", דחיה על הסף וגועל "פפפהה" וכדו', וכדוגמתם רבים.

והיות דברים אלו חוצי מגדר ואומה מוכיח עליהם שאין מקורם בהחלטה ובהסכמת בנ"א, אלא בחיבור עמוק וטבעי לשורש המילה והתבטאויותיה. שכן בהרבה דברים (ובעיקר בדברים שהם לא כינוי, אלא תגובה ופירוש

תורה לשמוע מקרא מגילה... שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים (כדי צרכו), שהפוגע בו קוברו תחלה ואח"כ קורא. עכ"ל.

השו"ע פסק שמת מצוה קודם למקרא מגילה, ויש להבין מה המיוחד במת מצוה משאר מצוות, שדווקא מפני מת מצוה דוחים מגילה.

ועוד מבואר ברמ"א שכל דין זה הוא רק אם יש לו שהות לקרוא את המגילה אבל אם אין לו שהות, מקרא מגילה עדיף. ויש להבין מה החילוק בין אם יש לו שהות או אין לו שהות.

ובאמת המשנה ברורה ביאר מפני כבוד המת.

ואולי אפשר להציע ביאור נוסף, דהנה ידוע שמת מצוה הכל קרוביו, ודין קרובי המת, שכל עוד שלא קברו את המת, יש לקרוביו דין של אונן, שפטורים מהמצוות וחייבים להתעסק בקבורתו. וא"כ גם במת מצוה, שהרי הכל קרוביו, אז יש דין של אנינות שחייב להתעסק בקבורתו, וכל עוד שלא קבר פטור מהמצוות. ולכן מקרה מגילה נדחה מפני מת מצוה.

ואולי אפשר להציע ביאור נוסף, דהנה ידוע שיש נידון בברית מילה דחיה, האם זמנה כל אותו היום שמתאפשר למול, או שחייב למול מיד בזמן שמתאפשר לו, דאולי רק ביום השמיני יש לו אפשרות למול כל היום השמיני שהרי כתוב וביום השמיני ימול בשר ערלתו ולכן יש לו אפשרות למול כל היום השמיני, משא"כ בברית דחיה חייב למול מיד כשיכול למול, וכל עוד שלא מל הרי הילד עדיין ערל ועובר על לאו. וא"כ אולי גם כאן במת מצוה, הרי יש חיוב מדי כשפוגע בו לקבורו, משא"כ קריאת מגילה זמנה כל היום, ולכן מת מצוה קודם שחייב מיד לקבורו. ולפי זה אפשר לבאר את החילוק בין יש לו שהות לאין לו שהות, שכל דין עדיפות למת מצוה זה דווקא ביש לו שהות, אבל אם אין שהות אז מקרא מגילה עדיף, כי לשניהם החובה היא לעשות עכשיו ממש, ומגילה נגמרה זמנה בעוד דקות אחדות משא"כ מת מצוה.

ובאמת איתא במשנ"ב (ס"ק ח'): יש לו קוברין... והזריזות לקבורו קודם הוא רק תוספות כבוד לו אפי"ה מותר להקדימו קודם מקרא מגילה... אבל במ"א... אבל בעיר שיש לו אנשים שדואגין בעבורו מקרא מגילה קודם.

ואולי לפי הביאורים הנ"ל אפשר לבאר את מח' זו, שהדעה הראשונה כהביאור השני, שהרי חובה לעיז כל רגע ורגע לקבורו, והדעה השניה כהביאור הראשון, שרק אם אין מי שמתעסק בו אז מי שפגע בו הוא יש כביכול דין של אנינות משא"כ אם יש אחרים שמתעסקים בו אז אין לכולם דין זה. ודו"ק.

הרב שמואל ברוך רובין

מה הקשר בין אחשוורוש הרשע לדין קריאת המגילה בכל לשון, ולנידונים ההלכתיים באו"ח שטז, ח?

שאלה זו מעלה ודאי תמיהה בעיני קוראיה, וההקשר הוא אכן מסקרן, הוא אמנם מיקרי אבל בהחלט מעניין וראוי לציון והתייחסות. אציין שהדברים הנכתבים הם פרי בטני האישית, ולא מר בר רב אשי חתים עליה, ומי בעל דבורים ישלח לעוקצני בהם, הדברים נתונים לפניכם ואתם עשו להם הטוב בעיניכם כי על כן באו בצל קוראתכם.

ולצורך הבנת הדברים נקדים בעניין חשוב ויסודי בשורש החילוק בין לשון הקודש שפת המקרא, לבין שאר הלשונות

להופכו מחי לבשר דומם, אלא נבלע בשלמותו וכמאן דליתא, וכדוגמת קורח שנבלע להורות שאין לו בכלל זכות הימצאות על פני האדמה.

וזהו מקרא מלא וגמרא ערוכה, "ותעשה אדם כדגים כרמש לא מושל בו" (חבקוק ב'), וביאורו חז"ל (ע"ז ג: ד.) "מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בנ"א ... אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", שפירוש הפסוק הנז' הוא שבדגי הים אין **מלכות**, (מהרש"א, וכ"פ אב"ע ומלבי"ם).

ופוק חזי דדגים לא נקראו בתורה בשמות (מלבד תנינים ולויתן), שלא כשאר חיות עופות ושרצים שיש להם 'שם' בתורה, והשם מורה על ייחודיות המין ההוא ועניינו. וכן מצינו בדיני תערובות לענין מין במינו ובשאינו מינו, פסק הפ"ג ששבדגים ל"ש מין באינו מינו, אלא כולם אותו מין (!). ואף חייהם של דגים חיות פחותה היא, שאין בהם דין שחיטה ולא דם ולא אבמה"ח, ואף אסיפתם מן הים להירושלמי חשיב מלאכת 'קוצר', כאילו אינם אלא חלק מן הים כפרי הגדל באילן, בלי חיות וקיום וייחודיות והגדרה. וייתכן ליישב עפ"ז, שלכן במרכבת יחזקאל מצינו אריה מלך בחיות, שור מלך בבהמות, נשר מלך בעופות, ואדם, ולא מצינו מלך בדגים כגון לויתן וכי"ב, כי בדגים אין סדרי מלכות, אלא הכל בלול ואחיד.

וזהו מחשבת המן האגני, שענין מזל דגים מורה שהנהגת חודש אדר הוא 'מקרה' (אשר 'קר' בדרך), העדר מהלך והנהגה, רק הכל במקריות וכל אחד יכול לבלוע להבלע, וממילא החזק שורד, והגדול בולע את הקטן. וזה גם שמו ומהותו של חג זה, 'פורים על שם הפור', שבמבט חיצוני הגורל מבוסס על מקריות בלבד, בלי שום סיבתיות.

וזה קמ"ל חג פורים, כידוע, שאין בהם טבע ומנהגו של עולם ח"ו, אלא הכל בהשגחה גמורה, ואפי' בהסתרה שבתוך אנכי אסתיר אסתיר, שמה נמצא השי"ת, ואף שלא נזכר שם שמים במגילה כלל, ושגם הנהגת דגים ומקריות אינה אלא לבוש להשגחה נסתרת ונעלמת, שבאמת הכל מאוחד הדגים והים, וכן הרע והטוב (המן העץ) הכל שורשו אחדות פשוט וייחוד ושלימות, (כידוע ענין דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי), [וזה ענין הים הגדול שכנגד 'בינה' שנקרא 'עלמא דחירותא']. ולעולם גם מיני הדגים יש להם בחינת שם נסתר, וכמש"א "כל מה שיש ביבשה יש בים חוץ מן החולדה" (חולין קכז). אף שלא נקראו בשם ומין נפרד, ובאמת הגורל הוא לתת את ההחלטה לידי השגחת השי"ת, כמו שמצינו גורל על שני שעירי יוהכ"פ כלומר שהקב"ה יבחר לו את אשר ירצה לקרבן, וכמו שאמר יהושע לעכן "אל תוציא לעז על הגורל שכן א"י נתחלקה בגורל", ואף יונה הטיל גורל לברר עניינו, וד"ז מפורש במשלי (טז לג) "בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו" וביאר המלבי"ם כפמשנ"ת.

ועד"ז יתבאר שזהו ששמו שמת משה באדר, כאומר היאך בחיר כל נבא, מלאך כמשה רבינו, איך ייתכן שתשלט בו זוהמת הנחש והמוות, בע"כ באדר אין סדרי הנהגה אלא העלם וטבע ומקריות גמורה, ולכן בחודש זה לא מועילות שום זכויות. וטעה שגם באדר נולד משה, והיאך בתוך שליטת המקרה ייתכן שייולד מלאך בצורת אדם, בע"כ שגם המקרה אינו אלא השגחה נסתרת. ודוק.

הרב יוסף חיים חזן

מת מצוה קודם לקריאת מגילה

הנה כתב השולחן ערוך (סי' תרפז ב') וז"ל: מבטלים תלמוד



ומעתה ניתן לבאר באופן נפלא, שכל אדם שנופל ומקבל מכה הוא בעצם התחבר לאדמה או לדבר שקיבל ממנו את ה'חבורה' דהיינו את החיבור, ולכן הדבר הראשון שיצא מפיו באופן ספונטני זה הקריאה "אחחחח", כאומר "התחברתי"! שהלא כפי שהעמדנו שורש עניין מילת "אח" היא חיבור וקשר. והאדם מבלי לשים לב מפרש את מה שקרא לו בצורה מדויקת ובתגובה הכי מתאימה שיכולה להיות. מעתה א"ש למה אדם שמקבל מכה אינו אומר "צוק צוק ציק" וכדו'... ולענ"ד הדברים מרעשים ונחמדים.

ומעתה נבוא לחבר בין הסוגיות ההלכתיות של דיני חובל בסימן שט"ז סעיף ח' וגדרי חבלה וחבורה (וההבדלים בין פצע לחבורה, וכנ"ל). לאחשוורוש הרשע, דהנה יעניין בפ"ק דמגילה (דף יא, א) שנחלקו תנאים בהבנת השם 'אחשוורוש', 'ור' יוחנן אמר שכל שזכרהו אומר **אח** לראשו'. ולכאורה יש לנו הוכחה מגמרא זו, שגם אומות העולם היו אומרים 'אח' למכאוביהם ויגונם, וכפי שהעמדנו לעיל שדבר זה אינו תלוי באומה ולשון כלל. דאל"ה מה ראו חכמים לקרוא 'אחשוורוש' נימא 'צוק' וורוש, ואלא כדאוקמינא. [אכן יש לדחות שעד כמה שאת החלק של **אחשוורוש** הם תרגמו מפרסית ללשונם, כך גם תרגמו את אמירת ה'**אח**' ללשונם, ויש להסתפק].

הרב עמרם שכתר

מתנות לאביונים בצ"ק למוטב בלבד

כתב בחזון עובדיה פורים (עמ' קע) הנותן המחאה (צ"ק) לאביון יוצא ידי חובת מתנות לאביונים. ובהערות (עמ' קעא-קעב) ביאר לא דזה לא רק אם הבנק פתוח ויכול להוציא מיד, אלא אפילו הבנק סגור ביום, כיון שהצ"ק נמצא ברשותו, ואפשר לקנות בו מצרכים אצל מכירו, נקרא נתינת מעות ויוצא בו י"ח. ע"ש.

וראית מ"ש מ"ר הגרע"י טולידאנו בענין זה וז"ל:

לענין מתנות לאביונים, נראה פשוט דמאחר ואין הענין שיתן לאביון מעות בדוקא, אלא העיקר שתהיה לו אפשרות לקנות מצרכים לסעודתו, א"כ דוקא בצ"ק שהיה נהוג עד עתה, שהיתה אפשר לאביון להשתמש בצ"ק ולסחור בו, ובזה יוכל לקנות מצרכים לסעודתו, ניתן היה לומר שמקיים את המצוה אף בנתינת צ"ק. וכן העלה בפשיטות בתשו' משנה הלכות (ח"ו סי' קכב). וכן הביא מו"ז מרן זצ"ל בספרו הבהיר חזון עובדיה (פורים, עמ' קעא) מ"ש מספר מעדני שלמה (עמ' קכ) בשם הגרש"ז איועירבאך שמועיל נתינת צ"ק למתנות לאביונים אף כאשר הבנק סגור, כיון שיכול לקנות בו מצרכים אצל מכירו. והסכים עמו לדינא. וכן הביא בספר "אורח צדקה" (עמ' תיא) מגדולי הפוסקים. וכ"כ בשו"ת מנחת דוד (ח"א סי' נג אות נא). וכן פורסם בשם של גדולי ישראל שליט"א בחבורת ש"ל ע"י ועדות הצדקה. אולם, בצ"ק למוטב בלבד, מאחר ואין אפשרות מעשית לסחור בו, או לפדותו ולקבל מעות באופן מיידי, הרי אין הנותן מקיים בו מצות מתנות לאביונים, שהרי אין העני יכול לרכוש בו מצרכים לסעודתו. אמנם ראיתי בקובץ כי בא מועד על פורים, שבראשו הובאה תשובה בכת"י ממו"ז זצ"ל, בה השיב שגם בצ"ק למוטב בלבד יוצא י"ח מתנות לאביונים. ובפנים הספר שם כתב לבאר הטעם, משום שיש באפשרות לתת צ"ק משלו על סמך הצ"ק שבידו. אולם הדברים מרפסי איגרי, ולענ"ד לא הוסבר למו"ז זצ"ל טיבו

מפיו הקריאה "אחחחח", וברצוני בס"ד לנסות לתת ביאור והבנה לקריאה זו. שהרי לכאורה יש לתמוה ולשים על לב למה לא אומר האדם כשהוא מקבל מכה "שפפפ" או "צוקקקק", ומאי אולמיה דהאי מהאי. והנראה בזה הוא ע"פ הבנת שורש "אח" וביאורו, שמצאנו לו כמה הטיות בלשון המקרא. ויצוין שכבר בלשון הקודש מוזכרת קריאת "אח" על קבלת מכה או כקריאת צער ויגון, ועיין יחזקאל (פרק ו' פסוק י"א) "כה אמר ה' אלוקים הכה בכפך ורקע ברגלך ואמר **אח**" ופי' רש"י "ואמר אח - צעקת יגון ואור". ועיין גם ברד"ק ובמצודות (שם) ובאבן עזרא (תהלים פרק מ"ט פסוק ח'). (וע"ע ביחזקאל פרק כ"א פסוק כ' וברש"י שם). אך כדי לברר את הדבר נציג בזה עוד כמה מילים שנובעות מאותו השורש וכפי שיבואר יש להם קשר אחת עם השניה:

הדבר הראשון והעיקרי שמופיע בתורה תחת שורש זה בכמה הטיות, הוא המושג 'אחים', והוא שני אנשים או יותר בני אותו אב או אם. הדבר השני שמופיע הוא - "ותרעינה **באחו**" (בראשית פרק ל"ח פסוק ל') ושם בהמשך עוד כמה פעמים, וגם באיוב פ"ח פסוק י"א. והדבר השלישי הוא "וזאת ה**אח** לפניו מבושרת" (ירמיהו פרק ל"ו פסוק כ"ב) דהיינו תנור של עצים שנקרא גם בימינו "אח" (קמ"ן).

והקשר ביניהם נראה לענ"ד, ש'אח' הוא שם כינוי בלשון הקודש לכל דבר שיש לו קשר קורבה וחיבור (וכמו 'אחיו' שפירושו חיבור, או 'אחיה' מלשון חיבור וריעות), ואחים אינו שם כינוי לאנשים שנולדו לאותם הורים, אלא לאנשים קרובים אחד לרעהו [ועיין בראשית פ"ג פסוק ח' "כי אנשים אחים אנחנו", ורבים כדוגמתו במקרא כולל], אלא שכיוון שבדרך כלל אנשים שנולדו לאותם הורים הם קרובים אחד לשני ונמצאים בחיבור וקשר, לכן נקראו אחים.

ומאותו השורש יצאו גם כל שאר המילים שזכרנו, כי "אחו" שבו רעות הבהמות, הוא מקום איסוף וחיבור של כל מיני עשבים יחד [וכלשון הרש"ד הירש (בראשית שם) "מיני דשאים אוהבים חברה, ובדרך כלל אינם גדלים לבדם. מכאן "אחו", שהוראתו העיקרית - ריעות"].

ובעניין אח [דהיינו, תנור עצים] עי' בגמרא שבת (דף כ' עמוד א') "מאי אח וכו' ושמואל אמר **עצים שנדלקו באחווה**, ופירש"י ד"ה באחווה - כל העצים נדלקים זה מזה הקטן מדליק את הגדול. והוא אותו ענין של חיבור וקשר.

ומאותו השורש נתרבו המילים "אחד" ו"אחו" שעניינם הוא גם חיבור בדרגות מסוימות, ודו"ק.

[ומילת "האח" (סגול תחת הה') שנמצאת הרבה במקרא (ועי' ישעיהו פמ"ד פסוק ט"ו, וביחזקאל פכ"ה פ"ג, ופכ"ו פסוק ב' ותהלים פל"ה פכ"א, ועוד). עניינה אחר, כי הה' היא חלק מהשורש, ואכ"ל].

ומעתה נבוא להסבר קריאת "אחחחח" שזכרנו, בתוספת הקדמה נחוצה נוספת. יש להבדיל בין 'פצע' לחבורה, שבעוד ש'פצע' הוא מלשון פתיחה והוא בא לתאר מצב שהמכה שהאדם קיבל חתכה את הבשר, 'חבורה' היא מכה שהדם לא יוצא החוצה אלא נצרר תחת העור שנשאר שלם (ועי' רש"י שמות פכ"א פסוק כ"ה, והדברים מבוארים בשו"ע או"ח סימן שט"ז ס"ח שחבורה גם כשאינה חוזרת מ"מ היא רק צובעת את הבשר והדם אינו יוצא לחוץ). והיינו שב'פצע' הדבר שמחמתו הגיעה מכה לאדם נכנס אל תוך הגוף פנימה, כמו מכת חרב, בשונה מ'חבורה' שהדבר שנותן את המכה לאדם רק מתחבר לגוף בעוצמה חזקה, ואינו נכנס פנימה, ולכן נקראת חבורה כך, מלשון 'חיבור'.

לשוני ותקשורת של תחושה מציאות או אירוע) נפשו של האדם מצד עצמה מגלה את פנימיות הדבר ואת הצורה הנכונה להגדרתו, וכולם כאחד מייחסים לאותה ההבנה את אותה המשמעות בעל כורחם. ומילים אלו לא נקבעו בהחלטת בנ"א והסכמתם, אלא נבעו ועלו מתוך עומק נפש האדם. ונמצא שמילים אלו מתארות באופן מדויק את אלו התחושות והרגשות דווקא בגלל שהם יוצאות באופן ספונטני ובלתי נשלט ממעמקי חיבורו של האדם לקשר בין המקרה לפרשנות התקשורתית שלו, ורק לכן לא שלטה בהם יד האומה ויוצרי השפה לשנותם לכינוי אחר. וכמו כן בכל דבר ודבר, כי כל עשב ועשב יש לו מילה מיוחדת משלו, ובהיות האדם פנוי מדעות קדומות וממחשבות זרות והרגלי ילדות, ולא עוד אלא שתהיה נפשו נקייה וזכה ריקה ממיני גסות וחומריות, ידע מצד עצמו לתת לכל דבר ועצם את כינויו האמיתי והשורשי ושם הדבר יהיה אצלו מהותו ועניינו ושורש תפקידו האמיתי, והוא מה שאמרה התורה אצל אדם הראשון "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו", דהיינו הוא שמו ומהותו ועניינו ותוכן מעלתו ודרכיו. [ובשמות האנשים עד היום נזרקת נבואה בהורה ובקורא השם, כי שם האדם הוא מהותו ועניינו ושורש תפקידו בעולם, כי הא דר' מאיר בדיק בשמא (יומא פג עמוד ב). והוא כל עניין שיחת יעקב והמלאך שהודה לו על הברכות ונתן לו שם "ישראל" ועי' שם (בראשית פרק ל"ב פ"ל), ואכ"ל]. ועי' בבבלי ירושע (אדר"ג פרק ל"ז) מה שהביא מהרמב"ם בעניין תינוק ששישה שבע שנים לבדו שידבר לשון הקודש, ונחלקו בדבר זה כמה מגדולי ישראל והחוקרים (ועי' בנספחים לספר "חודי חומש ושאר" מתלמידי רבינו יהודה החסיד, שליטנו בזה ליקוט נחמד ונרחב).

עפ"י מהלך זה ביאר הגרנ"ל מ בספרו הנחמד בן מלך (חלק שמות ב' מאמרי מבוא מאמר א') מה שנפסק להלכה בעניין קריאת שמע וקריאת המגילה שהקורא ללועזות בלעז יצא, ואם אינו מכיר אותו הלשון לא יצא, אבל השומע את המגילה בלשון הקודש אף שאינו מבין מה הם אומרים יצא (שו"ע או"ח סימן תר"צ סעיפים ח' וט') וה"ה גם לעניין קריאת שמע (או"ח סימן ס"ב סעיף ב' ובמשנ"ב סק"ג ובביאור הלכה שם ד"ה יכול לקרותה). והביאור בזה להנ"ל הוא מאיר וברור, שבעוד שכל לשון שהיא אינה אלא הסכמה לכינוי ואין בה עצמיות אמיתית, א"כ כשלפחות בין מה הוא אומר או שומע יתקיים כאן עניין הקריאה, אבל אם הוא גם לא מבין, אזי מה הואיל באמירתו, והוי כמי שימצא מילים ושפה ויבדה מליבו כינויים עצמיים לחפצים, שאין להחלטתו שום תוקף ומשמעות (ועי' ביאור הלכה הנ"ל סימן ס"ב ד"ה יכול לקרותה). אך בלשון הקודש אף שלא הבין מה אמר סו"ס כשאמר "בשכבך" או "לטוטפות" אמר את המילה שמבטאת את עצם הדבר וא"כ מבחינת האמירה נתקיים כל העניין, ואף שלא הבין הו"ל דומיא דהקורא ולא נתכוון (ועי"ש באריכות ובהירות). ועי' בזה עוד ברמ"א סימן תל"ב סעיף ב' ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן ר' אות ד').

ובכדי להוכיח עניין זה ברצוני לנסות לפרש בזה תגובה בלתי נשלטת אחת מיני רבות מה פישרה ומשמעותה ולמה דווקא היא זו שמתפרצת לו לאדם, ואולי ימצאו הדברים חן בעיני חלק מהקוראים וגם אם ימצאון שם עשרה לא אשחית בעשרה את כל הסיר.

כפי שכבר הזכרנו לעיל כל אדם שנופל ומקבל מכה פורצת

של צ'יק זה ומשמעותו. וד"ל. עכ"ד.

אמנם לדעתי מרן זצ"ל הבין מה טיבו של הצ'יק ואפי' התיר. והנה ראשית כל, מ"ש הרה"ג חותה לנמק טעמו של מרן, כ"כ גם באגרות הראשון לציון פורים (עמ' קעו) לגר"י יוסף שליט"א.

ולדעתי אין הבדל בין זה לבין מה שכתבו פוסקי דורינו שאפשר לזכות לאביון כסף ע"י אחר ולהודיעו ביום פורים על כך, ושיוצאים יד"ח בזה. [ע' ספר ישמח ישראל (עמ' קלו, קמא) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, וכ"כ בחוט שני שבת ח"ג (קובץ ענינים, פורים, עמ' רל שאלה ג) לגבי שעת הדחק].

וכיו"ב ראיתי בשו"ת אבני ישפה ח"ד סי' פד, שמועיל להפקיד לחשבוננו של העני אפילו שהבנק סגור, כי יכול העני ליהנות מן הכסף ע"י שיתן צ'יק שלו למוכר, ואפילו אם אין לו צ'יקים ע"ש.

ועוד, דהפמ"ג (סי' תרצד משי"ז סק"א) כתב שלתחילה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להנות ממנה בפורים, מאכל או מעות שיכול להוציאו בפורים, והסתפק שמא גם בגד מהני, והביאו המשנ"ב (סק"ב), ומבואר מדבריהם שרק לכתחילה צריך לתת דבר שאפשר להוציאו בפורים, ובטורי אבן (מגילה ז). כתב שאפשר לצאת אף במידי דלאו מיכל ובכסף ובשווה כסף.

ולכן נראה שודאי לכתחילה כדאי לתת כסף מזומן ולצאת אליבא דכ"ע, אבל מ"מ מעיקר הדין יוצאים אף בצ'יק למוטב בלבד, ואף שהבנק סגור, וכהוראת מו"ר זצ"ל.

הרב יוסף מאיר יפרח

בענין חיוב מגילה לנשים

בענין מה שכתבנו אשתקד (גליון ו עמ' 7) בדבר מנהג קצת קהלות שנהגו בהם הנשים לקרות המגילה בלילה בלבד, הנה בנוסף להנ"ל שם יראה קצת הליץ בעדם גם ע"פ המדוקדק מדברי היר"ו מגילה (פ"ב ה"ה), דשם איתא בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ולפני קטנים שאף אותם היו בספק. ר' יהושע בן לוי עבד כן, מכנס בנוי ובני בייתיה וקרי לה קומיהון, ע"כ. והנה לא נתפרש בדבריהם אם אכן היה חיוב שוה לזה של גברי לענין הא דבעינן לקרותה בלילה ולשנותה ביום כדאיתא שם לעיל מינה (ה"ד). ולפענ"ד נראה דמלשון בר קפרא דקאמר צריך 'לקרותה' בפני נשים ולא קאמר נמי כדקאמרין גבי חיוב דגברי (שם) 'לקרותה ולשנותה' יש לדקדק קצת דאכן אין צריך לשנותה להם, וסגי להו לקרותה בפניהם חדא זימנא. ואמנם משי"ס דילן נראה דליכא לדקדק כן, דהתם קאמר ריב"ל חיוב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, וגבי חיוב דנשי קאמר נשים חייבות 'במקרא מגילה', ומלשון זה משמע טפי דאתא למימר דחייבות בעיקר דין קריאת המגילה, אכן גבי פרטי חיובן בקריאתה אפשר דלעולם שוה לזה של גברי, ועכ"פ ליכא הכרח לדקדק מיניה כדדייקנן מלישנא דהיר"ו הנ"ל. אכן מצאתי להגאון אדר"ת (בחיידושי שו"ע סי' תרצב - נדפסו בקובץ 'מקבציאל' גליון ל עמ' קיב) שכתב לדקדק מסיודור הגמרא (מגילה ד). את דברי ר' יהושע בן לוי שמעיקרא הובאה המימרא דאף הנשים חייבות במקרא מגילה וכו' ובתר הכי הובאה המימרא דחייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום וכו', דנראה מזה דנשים פטורות מקריאת המגילה דלילה, כי אם היה חיוב נשים שוה לחיוב דאנשים היה לגמ' להביא תחילה המימרא דחייב אדם לקרות המגילה וכו' ובתר הכי להביא הא דאף הנשים

חייבות דנשמע מזה דחיוב הנשים שוה לחיוב האנשים, אלא ודאי דאין חיובן שוה ופטורות מקריאה דלילה. וכה"ג מצינו בחיוב תפילה, דאף דנשים חייבות בתפילה כאנשים מ"מ לא חייבום בג' תפילות כאנשים כמש"כ בשא"ג (סי' יב), והכא נמי דכוותיה, וסיים דעכ"פ יש להקל למינקות ולמעוברות וכל שכן למי שקשה לה להתענות לאכול מקודם מעט, יעו"ש.

והנה מריהטת דברי היר"ו הנ"ל נראה דבר קפרא הוא זה שחידש לחייב את הנשים והקטנים מטעם דאף הן היו באותו הנס, וריב"ל תלמידו שבכ"ד אמר הלכה משמו (יעו"ש סוכה לח: ע"ז מג. וחולין ה: ונו:): מיד ששמע כן מפי רבו עבד כן לדינא, ונמצא לפ"ז דמימרת ריב"ל בבבלי (שם) מקורה בדברי בר קפרא רבו, ואם אמנם אכן צדקו דברינן בדקדוק דברי היר"ו הנ"ל, נראה טפי כי דקדוק האדר"ת מוכרח הוא ביותר. וגם הא דכתיבנא לעיל לדקדק מלישנא דריב"ל בבבלי דקאמר אף הנשים חייבות במקרא מגילה ולא קאמר לקרותה ולשנותה יתכן בהחלט.

ועכ"פ אם מיהא חזינו שגם הגאון אדר"ת לא היה זר בעיניו לומר דנשים חייבות רק בקריאה אחת, ואם כי נראה לפ"ד דלדינא לא עצר כח להקל בשופי אלא למניקות ומעוברות ולמי שקשה עליה התענית, מ"מ חזינו מדבריו דלאו מילתא דתימה הוא לומר כן. (ומצאתי להגאון ר' ידידיה טיאה וייל בס' נגזי המלך (רפ"א מהל' מגילה עמ' מג) שג"כ כתב כן בדעת הרמב"ם יעו"ש בדבריו, ואכמ"ל). ונראה דהא דפשיטא ליה להאדר"ת טפי דמחייבין להנשים בקריאה דיום הוא משום דס"ל דקריאה דיום עיקר כדעת התוס' מגילה (שם ד"ה חיוב) והרא"ש שם (סי' ו) וכמו שפסק הרמ"א (סי' תרצב ס"א), אכן לדעת הרמב"ם (פ"א מהל' מגילה ה"ג) והשו"ע שם דנקיט כוותיה דחיוב קריאה דיום ולילה שוה כנראה מדבריהם (וכ"כ בתשו' קול אליהו ח"א סו"ס מא בדעתם), א"כ אפשר שיתחייבו רק בקריאה דלילה הואיל וזו באה לפניהן תחילה ואין מעבירין על המצוות, וניחא בזה מנהג קצת קהלות הנ"ל. בסוף דברי אומר גם את הברור מאליו לכל משכיל - והוא כי פשוט וברור שאין להסיק כלל מדברינו אלה כי יש לנהוג ולהנהיג כמנהג הנ"ל יעו"ש כי מפשטות הש"ס והפוסקים נראה להדיא שחיוב אשה שוה בזה לחיוב דאיש כאשר יראה כל מעיין, וכל דברינו בזה מאז ועד עתה הוא אך להליץ וללמד זכות גרידא על לשעבר.

הרב עקיבא ישי אסודרי

חיוב נשים במצוות מגילה

א. פסק המשנ"ב (תרצ"ב, י"א), שהקורא מגילה לנשים טוב שיברך להם "לשמוע מגלה", כי יש פוסקים שסוברים דאשה אינה חייבת בקריאה אלא לשמוע. ע"כ.

וזאת שיטת בה"ה המבוארת בטור-ב"י (תרפ"ט ס"ב), ולכן לדעתו אין אשה מוציאה איש, שכן אינה מצווה בקריאת המגילה (כאיש דיוצא מבר חיובא ע"י שחשיב שומע כעונה) אלא בשמיעתה.

ב. ונתתי ליבי על דבר זה. שהלא מצוות מגילה היא אחת מז' מצוות דרבנן. ומדוע אנשי כנה"ג חילקו בסוג החיוב, בין איש לאשה - שהאיש מצווה לקרוא. לעומת אשה שמצווה רק לשמוע (לדעה הנ"ל). ומה חסרון היה להשוות חיוב האיש והאשה?

ואולי למצוא טעם לדבר, בהקדים שקריאת המגילה נתקנה

כדי לזכור את תוכן הימים האלו, שגם יש בהם מעשה עמלק ומחיית זרעו. כמבואר בגמרא, "הימים האלה זכרים ונעשים". נזכרים במגילה ונעשים בסעודה (מגילה ב' ע"ב וברש"י שם). והראני הרב **אברהם מזרחי שליט"א**, שיותר מפורש במגילה י"ח ע"ב, דילפינן חיוב קריאת המגילה מתוך מגילה כשרה ולא בע"פ, ממצות "זכור" שהיא מתוך ספר תורה, כדכתיב "כתוב זאת זכרון בספר".

וידוע דרשת חז"ל (ספרא בחוקותי פרשה א' א'), "זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת לב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתאה שונה בפ"ך". נמצא שיש מ"ע של "זכור, וכן מצות ל"ת של שכחת הלב.

ומבואר בחינוך מצוה ת"ג, שמצות "זכור", נוהגת באנשים כי להם לעשות המלחמה ונקמת אויב, ולא בנשים (ועי"ש במנחת חינוך).

וא"כ יש לומר, שכשם שהתורה ציוותה מצות עשה דזכור בפה, רק על הגברים המצווים במחיית עמלק בצורה מעשית, כמו"כ תקנו חז"ל את זכירת הימים הללו בפה דווקא לאנשים. אולם לנשים שלכל היותר אינם מצוות אלא בצורה פסיבית - שלא לשכוח שנאת עמלק, כמו"כ לא ציוו עליהם אלא רק לשמוע המגילה.

ג. אלא שהקשה הרב **מאור שליט"א**, מדף י"ד ע"א, שלדעת רב נחמן קריית המגילה שקולה להלל. וא"כ יש לאומרה בפה דווקא, כי מה ענין יש לשמוע הלל? וכן קשה מהג"מ שם שלכו"ע קריאת המגילה שקולה לשירת הים עי"ש, והלא בשירת הים גם הנשים ענו בקול. ולא רק שמעו מהגברים. ומאי שנא? וכן איתא ברש"י דף ד' ע"א, ש"קריאת המגילה שבח הוא שמפרסמין את הנס, והכל מקלסין להקב"ה". וא"כ אדרבה לטעמים אלו, היה לתקן חיוב לאשה לקרוא את המגילה, ולא לשמוע גרידא!?

שוב מצאתי בתשובות והנהגות (א' סי' ת"ג), שביאר שנשים פטורות ממקרא מגילה כי הוא מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שבגלל שאף הן היו באותו הנס, לא חייבום אלא לשמוע מגילה. - וקשה לי מאוד, מסוכה ל"ח ע"א, שאשה פטורה מהלל של סוכות ושמיני עצרת. וביארו התוס' בד"ה מי שהיה, שהוא משום מצות עשה שהזמן גרמא. אולם בהלל דפסח חייבות, מפני שאף הן היו באותו הנס, משא"כ בסוכות ההלל אינו על עצם הנס. ע"כ דברי התוס'.

וא"כ מאי שנא מצוות מגילה שהוא כהלל לרב נחמן (כדאיתא בדף י"ח ע"א), שהנשים אינם מצוות אלא לשמוע, הלא גם בפורים היו באותו הנס!?

ד. ושוב מצאתי באבני נזר (או"ח תקי"א) ליישב הכל, עי"ש בדבריו הנפלאים, וכבר א"א להאריך יותר. ועיין עוד בדברי יציב ליקוטים והשמטות סימן ל"ז. ועיין במרחשת ח"א סימן כ"ב, ובשו"ת צמח יהודה חלק ג' רט"ו.

הרב דוד אלימלך חזיוה

בענין נשתתק הקורא באמצע המגילה

כתב המג"א (או"ח תרצ"ב ס"ק ב) אם נשתתק הקורא באמצע המגילה, השני צריך להתחיל בראש, אבל אין צריך לברך תחילה וכו'.

ובמשנ"ב (שם ס"ק ב) מביא דעת האחרונים, דאין צריך הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש רק יתחיל ממקום שפסק הראשון.



בדינא דמצה שנהנה יצא, אף על גב דלא איכוון, י"ל **סעודה עיקר לזכר הנס שנעשה ע"י סעודה, על כן בעי כוונה**. וצ"ע.

וכ"כ בפר"ח (בסימן תר"צ בסק"ג) כתב - לעניין קריאת מגילה שדינא הכי וז"ל: **"ודע שכתב המגיד משנה** דאפילו למאן דאמר - מצות אין צריכות כונה אולי מודה במגילה דבעינן שיכוין לצאת, משום פרסומי ניסא. וכן נראה לי".

וכ"כ **הגר"א במעשה רב** (בסימן רמ"ח): סעודת פורים עיקרה ביום, על כן הנכון **לכוין** לצאת בסעודת שחרית, והוא ז"ל עשה סעודתו במשתה ושמתה כולה ביום, וכשהחשיך התפלל מעריב וחזר לממנו.

ומשמע מכל הנך שמצוות אלו צריכות כוונה מיוחדת של פרסום ניסא שיש בדבר, ועוד שמקרא מגילה וסעודה היום היי מדברי קבלה, א"כ יש בהנך חיזוק מיוחד שמצוות אלו יצטרכו חיזוק וכוונה בעניניהם.

ומכל זה מקשה הפרמ"ג - דלכאורה הוי צריך למימר בסעודת פורים, דדמי לאכילת מצה שכל דבר שיש בו הנאה לא צריך בו כוונה, ולכן במצה יוצא יד"ח אם האכילוהו בכח, כיון שבפועל נהנה באכילתו, וקיים רצון התורה שיאכל בהנאת גרונו, א"כ הוי למימר גם בסעודת פורים שלא יצטרך כוונה כי נהנה בעצם אכילתו, ומה מוסיף הפרמ"ג שבזה שנעשה עיקר הנס צריך כוונה מיוחדת ומאי שנא.

וצריך לחלק ולומר ששונה דין אכילת מצה בפסח ממצות אכילת סעודת פורים, באכילת מצה יש דין "אכילה" של כזית מצה לתוך גרונו ומעיו, וזה נעשה גם אם זה נעשה בכח, כי בפועל המעשה מצוה התקיים, אך בסעודת פורים אין מעשה מצוה כלל באכילת כזית או בהנאת גרונו ומעיו, אלא כל קיום הסעודה הזאת היא "זכרון לנס" הנס נעשה ע"י סעודת ומשתה אסתר, א"כ כל הסעודה עצמה היא ההכשר מצוה לעצם הנס דהוא הזיכרון, וממילא לא שייך פה ההנאה בעצם קיום המצוה, אלא כל המצוה היא הזיכרון לנס.

(ולפרמ"ג יהיה **נפק"מ מחודשת מאוד** כאשר אדם קשה עליו האכילה מאוד ומצטער בכך - אי הוי חייב לדחוק עצמו לאכול סעודת פורים, דבשבת מצינו דינא שאע"פ שכאשר אדם אוכל סעודת שבת ולא מכוון לשם מצות עונג שבת, אלא רק נהנה ומתענג על עצם אכילתו בלי ה"לשם יחוד" של מצות עונג שבת, דגם יוצא יד"ח עונג שבת, דכתיב: "וקראת לשבת עונג", כל עונג של אדם הוא בעצם קיום המצות עשה, וכאשר הוא מצטער באכילתו, והעונג שלו לא לאכול, נמצא דמקיים עונג שבת באי אכילתו, ונפטר מאכילה ואולי אף נאסר בזה.

ומשא"כ בסעודת פורים דאין זה כלל מדין עונג ושמחה, אלא כל דין של "ימי משתה ושמחה" הוא משום ה"זכר לנס", וכל סיבת האכילה היא ההיכר תימצי לזכרון, נמצא לפרמ"ג שכאשר הוא מצטער יצטרך לדחוק עצמו לקיים מצוה זו של "זכר לנס". וצ"ע.

אך לכאורה מצינו שדבר זה אינו מוסכם ומשום שבדין אמירת "על הניסים" בברכת המזון מצינו מחלוקת **מובא במשנ"ב** (בסימן תרצ"ה סקט"ו) **בשם המג"א** - באם שכח "על הניסים" אם חוזר או לא, ויש מהאחרונים המחלקים בין חזרה ב"על הניסים" בברכת המזון של סעודת פורים שמקיימים בה מצות וחובת סעודת פורים, שצריך לחזור ולברך אם שכח (וכ"פ האחרונים **בשם המהרש"ל**) לבין כל

לכאורה היפך מהצדק והיושר חלילה צריך לדעת שהאמת שאין דבר שהוא לא צודק, אלא שהוא שייך להנהגת הייחוד הנסתרת שמביאה בסופו של דבר את העולם לתיקון השלם.

וזהו מנפלאות תמים דעים לפעול בשתי ההנהגות האלו שנראות כסותרות להביא את העולם לתיקון השלם בסופו של דבר שיהיה בבחינת "אודך ה' כי אנפת בך" (ישעיהו יב, א) כלומר שהרעות שהיו נראות בשעתן כרע גמור יתבררו לבסוף **שהן עצמן** היו לטוב כשתתגלה לבסוף ההנהגה הנסתרת שמכוונת את הכל לטוב.

והנה בימי הפורים זכינו לגילוי של ההנהגה הנסתרת הזו וזה רמזו בשמה של המגילה שהיא מגילת ההסתר שמגלה את המהלך של בורא עולם בתוך הטבע שהרי על פניו נראים כל ענייני המגילה כהסתר גמור וגזירות המן נראות כרע וכליון חלילה אבל לבסוף מתגלה שכל הרע הזה בעצמו חוזר ומתהפך לטוב וזהו מעין הגילוי שלעתיד לבוא שנראה עין בעין שכל הגזירות והסבל הן עצמן יהיו סיבה לטוב ולתיקון.

ובשנה זו המעוברת יש בנותן טעם להוסיף שענין סוד העיבור בנוי על יסוד זה שמהלך השמש הוא ההנהגה הגלויה ואילו מהלך הירח ששולט בלילה הוא ההנהגה הנסתרת ועל ידי שמעברים את השנה מתאימים את שתי המהלכים שלא יסתרו אחד את השני וזהו סוד ופלא איך יתכן שרע יתהפך בעצמו לטוב וכן"ל.

ואכן ישראל נמשלו ללבנה שעתידיה להתחדש ולהיות אור הלבנה כאור החמה דהיינו שתתגלה ההנהגה הנסתרת ויתברר לעין כל שהכל מכוון לתכלית הטוב.

הרב בן ציון מזרחי כוונה בסעודת פורים

שאלה: שנה הבאה (התשפ"ה) חג הפורים הינו "פורים משולש", והיינו שיום ט"ו באדר יהיה ביום שב"ק, ופרזים יקיימו את יום הפורים ביום שישי.

וצריך לברר ולדון כאשר פרז החג את יום הפורים ב"ד - האם מותר לו לאכול ארוחת בוקר מיד אחר התפילה, באם רוצה לאכול עם כל בני משפחתו יחד סעודת חג מלאה, והטעם כי שמא כבר ייצא יד"ח מצות סעודת פורים בארוחת הבוקר שאכל, ועכשיו כבר נאסר עליו להרבות בסעודה ביום שישי מדינא **דשו"ע** (בסימן רמ"ט סעיף ב').

תשובה: יש בזה כמה נדונים ונבארם בקצרה - **האם סעודת פורים צריכה כוונה** - מצינו בזה **מחלוקת האחרונים** האם מצוות דרבנן צריכות כוונה או לא, דלכאורה מצינו בסימן ס' שכל המצוות צריכות כוונה, ונחלקו באחרונים האם מה דפסק השו"ע שמצוות צריכות כוונה דוקא במצוות מה"ת או אף מדרבנן צריכות כוונה, וכתב **המגן אברהם בשם הרדב"ז** דדוקא במצוה דאורייתא אבל במצוה דרבנן א"צ כונה.

והמשנ"ב ס"ל בדעת מרן השו"ע שמכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא חולק על זה, וכך ס"ל **הגר"א בביאורו** (בסימן תפ"ט) **משמע מדבריו שאין לחלק** בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן.

במצוות היום של פורים - **מצינו בפמ"ג** שכותב וז"ל: **"וסעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות, י"ל צריך כוונה**, ובסימן תע"ה סעיף ד' ובמ"א בס"ק י"ד מצינו שם

ודבריו צריכים עיון, דהשומע את המגילה יוצא מדין שומע כעונה, וכתבו התוס' לגבי ברכת המזון (ברכות מו א) שאין לחלק ברכה לאומרה חצי באמירה וחצי בשמיעה, ודין זה נפסק בשו"ע (קצד, ג) וא"כ מדוע בקריאת המגילה יכול הקורא השני להתחיל מהאמצע הרי הוי חצי בשמיעה חצי באמירה.

ואף אם נבוא לומר שדברי התוס' נאמרו דוקא לגבי ברכה, שאין ברכה לחצאין, (כמו שנראה מדברי החזו"א כ"ט, ו אולם מדברי הרעק"א סימן ז' לגבי קידוש נראה שחצי ברכה הוי חיסרון בדין בשומע כעונה ולא בשם ברכה) עדין יקשה לן, דהכך החיים (שם אות יב) כתב, שהקורא השני מתחיל ממקום שפסק הראשון אף באופן שהוא עצמו לא שמע את החצי הראשון ולא יוצא יד"ח בקריאה זו.

דהשתא הדרא קושיא לדוכתה, היכי מהני לצאת יד"ח בקריאת חצי המגילה כאשר הקורא עצמו לא יוצא יד"ח, ומאי שנא ממגילה הכתובה בכתב עברי וקראה ארמית לארמי שלא יוצא יד"ח, שכתב המשנ"ב שם (תר"צ ס"ק לא) משום דאינה חשיבה קריאה אף לעצמו לא עדיף השומע ממנו וצ"ע.

ואולי ניתן לבאר את הענין, עפ"י דברי הרב מבריסק בביאור את דברי הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ז) שאין מדקדקין בקריאת המגילה. שהוא משום שדין דקדוק הוא בקריאה של לימוד אבל מקרא מגילה אינה קריאה של לימוד ונכתבה כדי שלא יהיה קורא ע"פ.

וכמו שמצינו בגמ' (מגילה יח, א) שאף שאינו מבין מה שקוראים יוצא יד"ח משום שיש מצות קריאה ופרסומי ניסא. וביאר הרב מבריסק שאין כאן שני דינים אלא שקריאת המגילה כל עיקרה לפרסומי ניסא הוא, שהדין הוא לפרסם את הנס ע"י קריאת המגילה.

ומובן מה שאמרו שמבטלין ת"ת למקרא מגילה אף שהיא עצמה דברי תורה, משום שקריאתה אינה לימוד אלא קריאת פרסום הנס. (קובץ ישורון ט)

ולדבריו אולי אפשר לומר, שהקורא חצי מגילה לא יצא אינו משום חיסרון בעצם קריאת המגילה שהרי קרא מתוך מגילה, אלא חיסרון בפרסום הנס שלא סיפר את הנס כולו. וא"כ באופן שהציבור שמע כבר חצי קריאה, כאשר הקורא השני משלים את השאר הגם שהוא עצמו אינו יוצא יד"ח משום שחסר לו בפרסום הנס, אבל כלפי הציבור הוי פרסום הנס מושלם ששמעו סיפור שלם מתוך הכתב וע"כ יוצאים יד"ח, אולם הקורא ע"פ אינו יצא משום דהוי חיסרון בעצם קריאת המגילה, שאינו קורא מתוך המגילה, ולכן גם השומע ממנו לא יצא.

הרב בנימין בנן מגילת ההסתר וסוד העיבור

הנה הרמח"ל בספרו הגדול "דעת תבונות" מאריך לבאר את הסדר שמנהיג הבורא את עולמו שבנוי באופן של שתי הנהגות שפועלות במקביל:

הנהגת המשפט שעניינה לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו והיא ההנהגה הגלויה.

וכנגדה יש את **הנהגת הייחוד** שעניינה לסובב את כל סדר הבריאה שתגיע לתיקון השלם שהוא גילוי ייחודו של בורא עולם שאין עוד מלבדו.

והנה כאשר רואים בבריאה הנהגה של צדיק ורע לו שנראה

בכך שהרמב"ם שינה מסדר המצוות בתורה, יש בזה כדי לומר שאין קשר בין מצוות הזכירה למצוות מחיית עמלק, וגם לאחר מחיית עמלק לעתיד לבוא, תישאר המצוה לזכרו. וממילא גם אם אין שייכות במחייה, כמו נשים, הרי דחיובא רמיא עליהו לזכור.

זאת עוד, הנה הרמב"ם במצוות מחיית עמלק מביא את הברייתא (ספרי ראה יב סנהדרין כ:): "שלש מצוות נצטוו ישראל בבואם לארץ, להעמיד להם מלך, להכרית זרעו של עמלק, ולבנות את בית הבחירה". ע"ש. והרמב"ם שנה ברייתא זו גם במצוות בניין בית הבחירה (עשין כ) ושילש במצוות העמדת מלך (עשין קעג). ויש לתמוה, שהרי כאשר עם ישראל נכנסו לארץ באו להם כמה וכמה מצוות, כלקט שכחה ופאה וכלל מצוות התלויות בארץ, ומפני מה יצאו מצוות אלו מן הכלל, שרק לגבם איתא שנצטוו בבואם לארץ. אלא שיש לומר בפשטות, שבמצוות התלויות בארץ הם מצוות שנצטוו כבר קודם לכן רק שקיומן התאפשר בארץ ישראל, לעומת זאת שלוש מצוות אלו, כל הציווי בהן היה רק לאחר שנכנסו לארץ, למרות שקיומן אינו תלוי בארץ, ויכולים היו לכאורה לקיימן גם במדבר.

והנה, אם מצוות זכירת מעשה עמלק תלויה במלחמה, וכל עניין הזכירה הוא כדי לבוא לידי מחייתו, וכאשר אין בידו למחות הרי שאינו מצווה לזכור, ממילא גם מצוות זכירת מעשה עמלק שייכת רק כאשר הם מצווים על מחייתו, והיה צריך להיות שגם מצוות הזכירה תחל בארץ ישראל ולא קודם לכן. ולפי זה היה לברייתא לומר שארבע מצוות נצטוו ישראל בבואם לארץ. ומכך שהרמב"ם הביא את הברייתא הזו ושנאה ושילשה יש ללמוד שסבר שאין קשר בין מצוות המחיה למצוות הזכירה.

ואכן מלשון הרמב"ם נראה דארכביה אתרי רכשי, וז"ל "ונעורר הנפשות במאמרים להילחם בו, ונזרז העם לשנוא אותו". כלומר שאין המטרה רק להילחם בו אלא עצם השנאה גם היא מטרה לכשעצמה וכדבריו בהלכות מלכים שם. ממילא יש לומר שהרמב"ם למד שגם כאשר אין מצוה למחות את זרע עמלק עדיין הוא מצוה לעורר השנאה והאיבה כלפיו. וכמו שנראה מתרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ הנ"ל: "תמחון ית דוכרנא דעמלק מתחנת שמיא ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי". כלומר שמצוות זכירת מעשה עמלק הוא גם לימות המשיח שאז יכרת עמלק. ודו"ק.

הרב פנחס כהן

החובה 'התמידית' לזכור מחיית עמלק כיצד?

הגם שכל ישראל אנשים נשים וטף חרדים פעם בשנה להתאסף בבתי כנסיות לשמוע את קריאת התורה דמחיית עמלק, אך אליבא דאמת לא די בכך, וגם אם יבין ויתבונן בביאורי הראשונים שבכל תיבה ותיבה (דבפשוטות הוא מעקב בגדרי מצוות הזכירה, כמבואר במגילה יח, ותלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א לכא' בסיומן קצ"ג, וקכ"ד ואכמ"ל).

אלא עיקר המצוה כמבואר ברמב"ם, היא לזכור 'תמיד' את איבתו ושנאתו, והיינו לעורר בלב שנאה גדולה אל עמלק באופן תמידי, (ונראה דהוא הקבלה למצווה התמידית של אהבת ה', כי אוהבי ה' שנאו רע, ובהכרח הא בהא תליא, ולכך גם עיקר תפיסת עמלק הוא להפריד בין איש לרעהו, ולית ידיע לישנא בישא כהמן, בהנחת התפיסה שישנו עם

דצריך כוונה (הפרמ"ג) האם **מהני כוונה הפכית** לכוון באכילתו בבוקר בסעודת הרשות, כוונה לא לצאת יד"ח באכילה זו בכדי לאכול אח"כ עם כל בני משפחתו סעודת פורים העיקרית, ולכאורה זה תלוי בטעמי עיקרי המצוה, דאם המצוה אכילה והנאה לכאורה קיים המוה ולא שייך ביה כוונה הפכית כדוגמת אכילת מצה בכפיית הפרסיים בדינא דגמ', אך אם העניין הוא לצאת יד"ח "זכרון לנס" לכאורה ודאי יכול לכוון לא לצאת יד"ח מצוה זו בסעודה זו. וכן יש עוד נדון איך מוגדר חיוב סעודת פורים - אי חיובה מדרבנן או שמא הוי חיובה מדברי קבלה, וחמיר דברי קבלה כדברי תורה, ובדברי הרב זצ"ל בחזו"ע (עמ' קפ"ו) (לכאורה מצינו סתירה בין ההלכה למעלה (למטה) בדינא דאונן דמותר באכילת בשר ויין ביוצא דפורים, ומשום שמצוה שמחה בפורים הוי מדברי קבלה ודברי מדברי תורה, ונדחה עשה דאבלות דאונן דיחיד דנאסר בבשר ויין, מפני **עשה דרבים דאורייתא**, אך מהערות למטה הרב דחה את הסברא הזאת דהוי דין תורה, מפני הרמב"ם בנדרים, שהנודר לצום ביום פלוני ופגע חנוכה או פורים ידחה הצום שנדר מפני ימים אלו, דהוי מדברי סופרים ודברי סופרים צריכים חיזוק, לפיכך ידחה נדרו מפני גזירת חכמים, וכך בסוף למסקנה ס"ל לעניין דין אונן דאתי עשה דרבים (מדרבנן) וידחה עשה (מה"ת) דיחיד של אבילות.

ומשמע מדברי הרב זצ"ל שכל דיני שמחה ומשתה בפורים הוי רק מדרבנן, ולא מחמירים את הדברי קבלה כדברי תורה, וא"כ ודאי מדינא דספיקא דרבנן לא נפיק והוי לקולא וכ"ש בסב"ל.

הרב אריאל סגרון

זכירת מעשה עמלק ומחייתו

הנה דנו ראשונים ואחרונים אם נשים חייבות בקריאת פרשת 'זכור'. ויסוד הדיון הוא על פי דברי ספר החינוך (מצוה רפד) שכתב שפטורות מטעם דנשים אינן יוצאות במלחמה, וכיון שכל עניין הזכירה הוא עבור להילחם בו ולהשמידו, ממילא אינן חייבות במצוות עשה זו. ודיונות רבות נשפכו בסוגיא זו, ובאתי רק להעיר בזה שני הערות בדעת הרמב"ם, שלכאורה יש ללמוד מדבריו שזכירת מעשה עמלק אינה כדי שנוכזר להילחם בו ולהשמידו, ואינה קשורה לעצם מחייתו בפועל, אלא לזכרו כדי להוקיע אותו מליבנו ולעורר את עצם השנאה והאיבה כלפיו ולא דווקא כדי להילחם בו. וכלשונו (פ"ה מהלכות מלכים ומלחמות ה"ה): "ומצוות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו".

שהנה הרמב"ם כתב את ספר המצוות לפי סדר מסויים, למרות שאינו על פי סדר התורה כמו ספר החינוך, אך עדיין יש סדר מסויים לספר המצוות ואכמ"ל. והנה הרמב"ם במניין המצוות מקדים למנות את מצוות מחיית זכר עמלק (עשין קפח), ורק לאחר מכן (עשין קפט), מונה את המצוה לזכור את מעשיו. ולכאורה יש לתהות, הלא התורה הביאה שתי מצוות אלו באותה פרשה, והקדימה את המצוה לזכור ולאחריה אמרה תורה "מחה תמחה את זכר עמלק" ומה ראה הרמב"ם לשנות ולכתוב קודם את המחייבה ורק לאחר מכן את מצוות הזכירה.

ואולי יש לומר לפי זה דאם אכן כדברי ספר החינוך, שמצוות הזכירה היא עבור מחיית עמלק, אדרבא, היה לו להרמב"ם להקדים את מצוות הזכירה על פני מצוות מחיית עמלק. אכן

סעודה אחרת ביום פורים שאיננה מחובת היום, שאין צריך לחזור ולברך, אך לכו"ע אם כבר אכל סעודה בבוקרו של יום פורים וברך ואמר על הניסים, אם שכח אח"כ בסעודת החובה - אין צריך לברך, ומשום שקיים כבר את חובתו של הסעודה בבוקר, ומשמע מהנך שאין צריך כלל כוונה, ויוצא יד"ח בכל מידי דאכיל ביום הפורים (אך עדיין צ"ע דהרי מצינו שהוא פוסק דלכו"ע אין צריך לחזור ולברך ומשום "דנפטר בסעודת הרשות" מעל הניסים שאכל בבוקרו של יום, ולכן אפילו "בסעודת החובה" הוא יפטר מעל הניסים, אך עדיין צ"ב האין יתכן לקרוא "סעודת חובה" בעיצומו של יום, ו"סעודת רשות" בבוקרו של הפורים, והיה צ"ל שנפטר בסעודת חובה בבוקר, ואולי ניתן לומר שכל סעודה וסעודה שעושה במשך יום הפורים הוי סעודת מצוה, אלא שיש עיקר הסעודה בה שותים ומשתכרים ובה מקיימים את מצוות "משתה ושמחה", אך עדיין בכל סעודה דאוכל ושותה מקיים בה סעודת מצוה, ולכן הוא נפטר אלא שהיא עדיין "רשות" כלפי הסעודת העיקרית, ולכן כלפי דין חזרת ברכהמ"ז באם שכח "על הניסים" כבר נפטר ויצא באחת מסעודות הפורים שאכל, ואין דין דווקא בסעודה העיקרית שלו, (ובלילה למרות שמברך לא שייך למימר בהו "ימי משתה ושמחה").

אך **מלשוננו של המור וקציעה** (הכא בתרצ"ה) משמע שאי אפשר להיפטר מסעודה פורים שחיובו מדברי קבלה בכל מידי דבר לידו, אלא סעודת פורים מחויבת בפת ובבשר ויין ובשאר מיני מטעמים ולא כל חביתה או קפה ועוגה יכולה לפטור חיוב סעודה זו, וז"ל: "ומה שטען במג"א עוד על הוראה זו, דלא מצינו שחייב לאכול פת בפורים, ומצי למפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים, **דבר זה אי אפשר לשמוע כלל לענ"ד**, דכיון דכתיב: "ימי משתה ושמחה", **ובעינין סעודה קבועה, לא סגי בלא פת** ... **וכלום יש סעודה בלא לחם** ... **וזה פשוט מאד עד שאין צורך כלל לסיוע ראייה**.

ותמה בעצמך מה היא הסעודה שחרדו עליה כל החרדה, ואמרו שאם אכלה בלילה לא יצא י"ח, ורבנן דלא אתו לבי מדרשא משום **דטרידי בסעודת פורים**, הרי שביטלו בית המדרש מפניה, ואם יוצאין בטעימה בעלמא, הלא יוכלו לפטור עצמן שלא לבטל בית המדרש ות"ת.

ועוד, הלא בודאי כבר טעמו בשחר, ולא עמדו אליבא ריקנא עד דנגה, וא"כ כבר יצאו י"ח בבוקר, ולא הי"ל להתבטל בחנם.

כללו של דבר - פשוט וידוע מאד הוא שכל מקום שנאמר סעודה אינה אלא בפת, ואין קביעות אלא בפת גמור, והרי אמרו שאפילו קבע סעודתו על לחמניות ופרפראות ומידי דזיין, בטלה דעתו אצל כל אדם, ולא חשבינן לה סעודת קבע וזה ברור, עכ"ל.

ומשמע מדבריו - דגם אם לעניין חזרת על הברכה הוא יחמיר לא לחזור ולברך, משום סב"ל, אך על עצם אכילתו בבוקר בכל מידי דזיין, לא קיים בזה כלל מצוות סעודת פורים.

וא"כ יוצא מכל הנך - דאם אמרין שצריך כוונה מיוחדת לסעודת פורים, לא יוצא יד"ח אכילתו בבוקר, ויוכל ביום שישי לפני שבת לאכול את סעודת החובה ואע"פ שהינו לפני השבת, אך לאחרונים דס"ל דאין צורך בכוונה בסעודת פורים, לכאורה יש לעורר על העניין שצריכים להיזהר בזה מאוד, שלא יבאו למכשול בערב שבת.

יש בנדון זה **עוד כמה הערות** בעניין - דגם למ"ד דס"ל



ולא יברך כי אם ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם' כתב הגר"א ורוצה לומר כיון שבי"ד יוצא בדיעבד. חזינן שפוסק את הירושלמי שכן כרך שקרא ב"ד בדיעבד יצא, וזה לשיט' שהקל בספקות אבל בלשון הרמב"ם 'שהוא זמן קריאה לרוב העולם' הפשטות לא כגר"א אלא שמברך ב"ד מדין זיל בתר רוב ורוב העולם קורא ב"ד, אבל לעולם בן כרך שקרא ב"ד לא יצא ידי חובה ולכל הפחות מדין ספק צריך לחזור ולקרוא. וכן פסק הפרי חדש 'מי שדינו לקרוא בט"ו אינו יכול לקרוא ולפטור לבני י"ד ב"ד וכן להפך' אבל הפמ"ג כתב 'בדיעבד אם בן כרך קרא לבין י"ד ב"ד יצא' (הובאו דבריהם במשנ"ב ס"ק ח) ויסוד מחלוקתם איך להכריע בספקות.

ויש להוסיף בזה את דברי הבה"ל (תרפט) על מה שכתב השו"ע הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים, והביא על זה הבה"ל את דברי הפמ"ג שאם האשה כבר יצאה יד"ח אין מוציאה לאשה אחרת כיון שנשים אינם בכלל ערבות. וצ"ע שלגבי קידוש (רעא ה) פסק להקל שנשים בכלל ערבות כשיטת רעק"א ולא כחולקים, אבל למה שנתבאר שיטת הרמב"ם והשו"ע שספיקות במגילה צריך להחמיר א"ש שהכא חשש לשיטות שנשים אינם בכלל ערבות.

וא"כ אדם שספק לו אם חסר מילה לרמב"ם ולשו"ע ודאי שצריך לחזור ככל ספק בדברי קבלה שצריך להחמיר, ואף לר"ן ולגר"א לכאורה יהיה תלוי במחלוקת הט"ז והש"ך (ס' עט) האם אומרים ספק דרבנן להקל כאשר יש חזקת איסור, וה"נ יש על האדם חזקת חיוב, וכאן שהספק הוא במציאות [האם שמע] ולא בדיו חמיר טפי, יענין בשו"ת יביע אומר ח"ג י"ד ס' יב ח. ובמשנ"ב (תרצב טז) בשם הפמ"ג פסק להחמיר בספק קרא את המגילה אע"ג שפסק להקל לגבי בן כרך שקרא לבן י"ד.

ואין חילוק בין מגילה של לילה למגילה של יום ודלא כמו שכתב הנועד ביהודה (ס' כא) שמגילה של לילה דינה כדברי סופרים ובספקות הולכים להקל ומגילה של יום דינה כדברי קבלה ובספקות הולכים להחמיר, שברמב"ם ובר"ן לא חילקו, ומה שהסתמך על תוס' שכתבו 'שעיקר קריאתה ביום' אין כוונתם שרמת החיוב שונה, אלא על דרך שכבוד יום קודם לכבוד לילה (ס' רעא ס"ג) כיון שביום ניכר יותר כבוד השבת, ה"נ בפורים סיפור הנס ניכר יותר ביום מבליילה.

הרב אליהו חדד

נולד בל' באדר ראשון

יש לדון בנוול בל' אדר א' בשנה מעוברת, ושנה שניה בר מצוה היא שנה פשוטה, שיש בה אדר אחד, מתי נעשה בר מצוה.

והנה בשו"ע (בסמין נ"ה סעיף י') מבואר הנוול בכ"ט אדר א' חל הבר מצוה שלו בכ"ט אדר שנה פשוטה, וא"כ לכאורה ה"ה הכא צריך להיות בר מצוה בל' אדר, וכיון שאין ל' בחודש אדר, א"כ יעשה בר מצוה בא' ניסן וכדין כל הנוול בל' בחודש ובשנת הבר מצוה חודש חסר, ונעשה בר מצוה בא' בחודש, וכך יש שפסקו עיין בניין אב ח"א בסמין א'.

עוד סמכו פסק זה ע"פ הלבוש שמואב במשנ"ב (סימן נ"ה בסמין) דאדר א' לא מיקרי אדר אלא נקרא חודש העיבור, דלכך הנוול בר"ח אדר רגיל, ובשנת הבר מצוה יש ב' אדרים, יעשה בר מצוה בר"ח אדר ב', כיון שאדר א' לא מיקרי אדר וא"כ ה"ה הכא הנוול בל' אדר א' אין לו שם של

שני תבשילין וחזקיה תירץ שם דאפי' דג וביצה שעליו כל' נתבשל יחדיו חשיב שני תבשילין, וזה משום שיש שם דג וביצה שעליו, אולם אין משם ראייה כלל משום דשם מדובר על שני דברים שנצטרפו בבישול אחד ואילו פה אנו דנים על דבר אחד גדול שנתבשל ואפשר לחלקו לשתי מנות ואין ראייה מזה אולם זה יהיה ראייה לדין אחר שאם אפה עוגה עם מילוי שוקולד יהיה זה נחשב לשני מינים ויש לעיין בזה.

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

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

הרב איתמר זעפרני

מגילה דברי קבלה או סופרים

יש לדון באדם שספק לו אם לא שמע מילה מקריאת המגילה האם אומרים ספק דרבנן לקולא וכיון שאי אפשר בקל פטור מלחזור ולקרוא, או דהוי ספק בדברי קבלה שהולכים בספקו להחמיר.

דאיתא בגמרא (ה ע"ב) חזקיה קרי בטבריה ב"ד ובט"ו מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע היא אי לא רב אסי קרי מגילה בהוצל ב"ד ובט"ו מספקא ליה אי מוקפת חומה ע"כ.

חזינן שבספקות פסקו להחמיר לחזור ולקרוא את המגילה, וכן פסקו הרמב"ם (פ"א ה"א) והשו"ע (תרפד ד) וז"ל כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו קורין ב"ד ובט"ו ובלילה ואלא יברך כי אם ב"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם.

אבל הר"ן (שם ד"ה ולענין) כתב עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע הולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות וכו' ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא, ונמצאו פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני, ודאמרין בגמרא אטבריה והוצל שהיו קוראין בהן ב"ד ובט"ו במדת חסידות היו נוהגין כן וכו' ע"כ.

חזינן שנחלקו איך הדין בספקות שלרמב"ם [וכך פסק השו"ע] הולכים להחמיר כדין ספק בדברי קבלה, והיינו לשיט' שכתב בריש פ"א 'קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים' והדברים ידועים שהיא תקנת גבאים, אבל לר"ן הוי ספק בדבריהם שהולכים להקל.

והנה בירושלמי (הובא בשער הציון ח) מסתפק בן כרך שקרא לבן י"ד ב"ד האם הוציאו ידי חובה, ופשוט לירושלמי שהוא עצמו יצא יד"ח ורק לגבי להוציא בן עיר הסתפק. ודנו הפוסקים האם הבבלי סובר כירושלמי או שחולק כיון שלהדיא כתוב 'זמנו של זה לא כזמנו של זה', ועוד שאפילו אם לא חולק ובדיעבד יצא איך פוסקים בספק של הירושלמי.

ובבאור הגר"א בס"ד על מה שפסק השו"ע שכרך המסופק קורים בו ב"ד ובט"ו, הביא את הר"ן שחולק ומקל לקרות רק ב"ד 'כיון שספק דבריהם להקל', ועל מה שכתב הרמב"ם

אחד מפוזר ומפורד, וכמבואר בתיקו"ז כי עמלקים הם בעלי מחלוקות וכו', ויחננו ברפידים והיינו מלשון פירוד ואכמ"ל, בכך שהם מעבדים על הכסא שלם דהיינו על כנסת ישראל שהם כסא ה', בזמן שהם אחד) אלא שבכדי לקבוע הדבר בלב לשנה תמימה, די בכך שישמע האדם את קריאת התורה בכוונה הראויה פעם בשנה, ולרמב"ן אין זה אלא תקנתא דרבנן בפשטות.

עכ"פ נראה הדחובה התמידית בחיי היום יום, הוא לעורר איבה ושנאה לעמלק בכל מחשבה דיבור ומעשה, הוא בתפיסת נקודת הרע שעמלק השרישו בעולם בכלליות ובתוך תוכי של האדם בפרטיות (ומבואר בחז"ל שהוא בחינת הליצנות, כמבואר במדרש על הפסוק 'לץ תכה - זה עמלק', וכמיתדתו של עשיו 'ויבז עשיו את הבכורה' ושהיו זורקין מילותיהן של ישראל וכו', ובזמן שכל אור"ה רעשו ופחדו מפני ישראל הם לא ראו כלום לנגד עיניהם, ואכמ"ל).

ולכן אין מצוות מחיית עמלק דומה ללא תחיה כל נשמה דז' עממין, אלא הוא דין מלחמה בדווקא, וע"י מלך, ודווקא בהניח ה' לך מכל אויבך מסביב, ודווקא בשעה שלא השלימו עם ישראל (דו"ק בפלוגת הרמב"ם והראב"ד), וכלול בזה מחיית כבודם וממונם וכל זכר שלהם (רמ"א תרצ'), ובמחיתם לא התנה הרמב"ם שלא יסתכן האדם, אלא כמו במלחמה שאין היתר של פיקו"נ, ולכן מאידך פטור נשים משום דלאו בנות מלחמה הם, והמלך מצווה בשלושה מצוות (שעניינם הפיכת כסאו לכסא ה', והראשון שבהם הוא מחיית עמלק ורק אח"כ בניין ביהמ"ק, אך יש לומר ששלמה בנה ביהמ"ק הגם שלא נמחה שם עמלק, משום שקיום מצוות 'מלחמה' כבר קיים).

ובחזו"א יו"ד (קנ"ז ה') חידש דכל הדין דאין מקבלין גרים מעמלק אינו אלא בשעת מלחמה דווקא, וההורג עמלקי בלא מלחמה לא יקיים (אא"כ יקיים מלחמה עם עמלקי יחיד), ויש להסתפק בעמלקי שמתגייר אם מקיים בזה מצוות מחיית עמלק, ואי אפשר לקיימו ע"י שליחות דהא אי העיקר הוא המלחמה ולא התוצאה שיימחה שם עמלק, לא יהני שליחות לכא'.

הרב משה שלם

אי יוצא במנה אחת גדולה שאפשר לחלקה לשתי מנות

הנה יש לחקור דהרי נהגו כלל ישראל לשלוח מנות בכלי אחד ודלא כמנן הבן איש חי ומה יהיה הדין אם יהיה לו מנה אחת גדולה שאפשר לחלקה לב' מנות האם יצא בזה יד"ח דהרי יכול לחלקה או דילמא מכיון שמחזירים הם שם מנה אחת עליהם ולא יוצא בזה יד"ח וזה הפשטות.

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

והנה ראייה לדין זה מהא דאיתא בפסחים דף ק"ד דהגמ' כתבה דצריך שני תבשילין בשולחן הסדר ושאלה הגמ' מאי

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

ישמח ישראל כתב דודאי שהוצאות פורים חוזרות.

הרב אליהו מרגן בדין שומע כעונה

ידוע מש"כ הרמב"ן והר"ן שמי שיועד אשורית אינו יכול לצאת בלועזית, וגם אינו יכול להוציא לועז אחר, דהוי כמי שאינו מחויב בדבר שאינו יכול להוציא אחרים יד"ח, והיינו כיון דלדידיה אינו קריאת מגילה כלל, וכבר דנו בזה האבני נזר והגרא"ז דלפ"ז אף מי שלא השמיע לאזנו כגון שסתם אזנו משמוע אינו יכול להוציא אחרים, כיון שאי נמצא דבקריאת מגילה מעכב מה שלא השמיע לאזנו נמצא שהר"ז לגבי ידידיה כלא קרא כלל ואינו יכול להוציא אחרים יד"ח, כמו שאר חרש שאינו יכול להוציא אחרים למ"ד דצריך שישמיע לאזנו, ואף שרק חרש מיקרי אינו מחויב בדבר, אבל כיון שבעינן שישמיע לאזנו הרי אף מי שאינו חרש אי"ז קריאת מגילה כל שלא השמיע לאזנו, וביותר שמעתי שלכאורה אם קרא אחד חצי מגילה ונשתתק ובא אחר ומשלים מגילתו להוציא אחרים והוא עצמו אינו יוצא בזה, כיון שלא קרא את חצי המגילה הראשון והקורא למפרע לא יצא, וכן היכא שקרא רובה של מגילה ונשתתק ורוצה השומע לצאת יד"ח את מיעוט המגילה על ידי שאחרים יקראו לו קריאה מתוך החומש, ואצל אותם האחרים אי"ז מיעוט מגילה רק כל המגילה לכאורה לא יצא יד"ח, אלא שבס' שערי אפרים כ' שיצא ככה"ג יד"ח דדי בזה שאצל השומע הוי קריאת מגילה ואי"ז כלל שיהיה אצל הקורא קריאת מגילה שיכול לצאת בו יד"ח ושאינו התם גבי לועזות שאי"ז כלל קריאת מגילה כלל, אבל קריאה שלא מתוך הכתב, וכן קריאה למפרע זה רק דין שלא יוצאים בקריאה זו יד"ח, וכיון שאצל השומע יש בזה קריאת מגילה שיצא בו יד"ח מהני.

הרב נתנאל כהן גדר שיכור בדיני ממונות

א. מעשה שאירע לאחר חג הפורים בשנת התשפ"ב, ראובן [שם בדוי] קם בוקר אחד וראה שנפרע צ"ק בסך 10,000 ש"ח מחשבונו הוא פנה לבנק ובירר מי זה שפרע את הציק ומי גנב ממנו את הסכום הגדול הזה, וענו לו שזה ישיבה מסוימת, והנה ישר התקשר למשטרה וטען שנעשה כאן עקיצה מחשבונו וכו', לאחר זמן סיפר זאת לאשתו, אך היא ענתה לו שזה קרה באמצע סעודת הפורים בשעה שטוב לב המלך ביין נכנסו מספר בחורי ישיבה והתרימו אותו בסכום גדול זה, והיא בצדקתה למען התורה לא אמרה דבר, וכעת רוצה ראובן לתבוע חזרה את הכסף בטענה שלא היה שפוי והיה שיכור.

ב. ועוד היה מעשה בשנת התש"פ באדם שתוך סעודת הפורים בזמן שטוב לב המלך ביין, קם על רגליו הלך לחדרו והוציא סכום של 8,000 דולר ונתן לחבירו בעוד טוען שרצונו הוא לחיות בצל השכינה ולא להתעסק כלל בענייני והבלי עולם הזה, וכשנתפסק למחרת מיינו בא ותובע את חבירו שיחזיר לו את המעות.

תשובה:

בגמ' במס' עירובין איתא אמר רב ששת משום ר' אלעזר בן עזריה יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו, שנאמר: לכן שמעי נא זאת עניה ושכרת ולא מיין. מיתבי: שיכור מקחו מקח וממכרו ממכר, עבר עבירה שיש בה מיתה - ממיתין אותו, מלקות -

שכתב בסימן קפ"ט דאם שלח משלוח מנות בכלי אחד הם מצטרפים להיות לזה שם של כלי אחד, וראיתו מהגמ' שבת צא: דשם כתוב דאגד כלי שמיה אגד ואפילו אם הוציא תיבה מלאה חרדל בכ"ז אינו חייב עד שיוציא כל התיבה כולה לבחוץ וכן נפסק ברמב"ם פרק י"ב הלכה י"א משבת ולכך חשיב מנה אחת משום אגד כלי, ופסק כן להלכה נמי בפרשת תצוה שנה שניה ט"ז.

והנה עוד שנה פרקו בספר ידי חיים עמ' ק"ס איני מוצא אותו כעת (ובתורה לשמה הוצאת מזרחי מצאתי בפנים התשובה הוספה זו) ששם כתב נמי דאין לשים שני המנות יחדיו באותו המגש, ושם כתב הטעם דהוא משום דבדיני חלה מצינו שכשם הבצק יחדיו אפי' בצק מחולק חשיב צירוף סל ומצטרף לחלה דחשיב אחד, ה"נ פה חשיב אחד בזה ואינו נחשב לשני מנות.

והנה דבריו הם חזקים אולם לא מצאנו הי מי מבני ישראל שינהג כן ואולי יש לחלק בין שבת למשלוח מנות מפני שבשבת האיסור הוא על ההוצאה וזה מתייחס אל החפץ ששם החפץ אחד הוא אבל בתוך החפץ יש הרבה דברים רק שלענין שבת אין צורך להם דשם ההוצאה היא הכלי ולא הדברים שנמצאים בתוכו, משא"כ במשלוח מנות שם ההתייחסות הוא אל המנות שנמצאות בתוך הכלי ושם שני מנות ולכן אפשר לתת בשני מנות.

ומה שכתב בידי חיים שהוא כצירוף סל האמור לגבי חלה, אולי אפשר לומר שלגבי חלה שם בצק עליהם ולכן הסל מצרפם לאחד אבל לגבי משלוח מנות אין הם מצטרפים ובודאי שדג וביצה לא יצטרפו להיות להם שם אחד דאין שום דימיון בניהם, כך נראה ליישב מנהג העולם וכדאי להיזהר בזה מפני שהראיות האלו הם חזקות מאוד.

הרב אברהם כפיר הוצאות פורים אם חוזרות

בגמ' ביצה (ט"ז): "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד יוה"כ חוץ מהוצאת שבתות ויו"ט והוצאת בניו לת"ת, וכו'.

ועיקר החידוש הוא שאע"פ שאלו דברים להנאת עצמו ויעדיף להסתפק במועט ויצא בכך בחובתו קמ"ל דהעונג בהם מצוה רבה, וכדאי להוציא הוצאות בשפע, וכך יוסיפו לו [ולגבי ת"ת החיזוק מחמת שהיא הוצאה תמידית, ולגבי שאר מצוות עיין שם בשיטמ"ק].

ויש להסתפק לגבי הוצאות פורים אם יש בהם חזרה, דהרי בגמ' כתוב רק שבת ויו"ט, ופורים אינו נקרא יו"ט, ודרגת הסעודה בה פחותה, עד שי"א שיוצא יד"ח גם בלא לחם או בלא בשר.

ועיין בטור באו"ח (סימן ת"ט בסעיף א'): מצוה להרבות בסעודת ר"ח וכו', ואיתא בפסיקתא כל מזונותיו וכו', חוץ מהוצאת שבת ויו"ט ר"ח וחולו של מועד וכו'. ובב"י שם ביאר הא דלא הזכיר ר"ח בגמ' יש לומר דהוא בכלל יו"ט ע"כ.

ולכאורה יש לומר דה"ה לסעודת פורים דגם נכללת בלשון יו"ט של הגמ', ולכאורה עדיף מר"ח, דשם בטור למד חיובו ממה שסמך הגמ' קיום סעודת ר"ח לקיום סעודת פורים.

ומצאתי בספר דור המלקטים ששאלו את זה את הגר"ח קנייבסקי צוק"ל וענה להם שאין לנו אלא מה שחז"ל מנו, ור"ח עדיף דנקרא מועד, כדאיתא בטור שם, ומאידך בספר

חודש אדר ומונה ל' יום מסוף חודש שבט ונעשה בר מצוה רק בא' בניסן.

אך מאידך במג"א (בסימן תקס"ח בסק"כ) מבואר דהנפטר בל' אדר א' בנו מתענה בל' שבט בשנה פשוטה (כך פירשו במחצית השקל והחכמת אדם ועוד) ואילו לפמ"ג ובלבושי שרד איירי המג"א בנדון אחר, והדבר צ"ב כנזכר לעיל.

והביאור הוא - שבכל ל' לחודש יש לדון האם נחשב כיום ל' של החודש הקודם בלבד או דהוא היום הראשון של הר"ח, ובלשון שטרות (אבה"ע סימן קכ"ו ו') מבואר דכותבים בשטר יום א' של ר"ח שהוא ל' לחודש פלוני, וא"כ יום ל' הוא היום הראשון של ר"ח, ולכן הנולד בל' אדר א' היינו שנולד ביום הראשון של ר"ח חודש אדר, ולכן נעשה בר מצוה בל' שבט, ויש לעורר על כך וכבר היו מקרים שלא הניחו תפילין עד ר"ח ניסן, ומ"מ פסקו בילקו"י והגרשז"א להחמיר שלא להוציא אחרים יד"ח ולא לצרפו למניין עד ר"ח ניסן, דלהחמיר אמרו ולא להקל.

הרב דוד בוגנים בענין חייב איניש לבסומי בפוריא

לכאורה צ"ע טובא מה טעם יש בשתיה המשכרת בפורים דבר שלא מצינו בשום חג ומועד ואין לו אח ורע (ואע"ג דנאמר ושמחת בחגך ואין שמחה אלא בבשר ויין, מ"מ אין זה אלא כהרגלו, משא"כ בפורים שצריך לשתות עד שלא ידע בין ארור המן וכו', ועכ"פ יותר מהרגלו, וכמבואר בשו"ע ורמ"א סי' תרצ"ה ס"ב), ואדרבה גנות השתיה שנוי בתנ"ך ובתלמוד ובכל הספרים, ודי אם נציין את דברי הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פ"ח) וז"ל אך הקיבוץ על השתיה המשכרת ראוי שיהיה אצלך יותר חרפה מהתקבץ אנשים ערומים נפנים ומתריזים ביום בבית אחד וכו', וגם אין דרך היהדות בברירה מהמציאות, אלא אדרבה לעבוד את הקב"ה בדעת צלולה ונפש חפצה.

ויש ליישב דטעם הדבר שמתבסמים בפורים אפשר לבאר ע"פ דברי האלשי"ך (פ"ד) שביאר הטעם בגמ' דמגילה ט"ו ע"ב שאסתר הזמינה את המן כדי שישאל יבקשו רחמים ולא יאמרו אחות לנו בבית המלך, והאריך לבאר שם דאע"פ שהיו ישראל בצום ובתשובה מ"מ כיונה אסתר שלא יא להם שום צד בטחון בבשר ודם ותהיה תשובתם שלמה ועיניהם יהיו תלויות באביהם שבשמים בלבד, ורק כך תוכל להיות התשובה. וע"פ זה אפשר לומר דלכן מתבסמים בפורים כדי להתרומם טפח מעל הקרקע ולהגיע למדרגה של דבקות בהקב"ה לבד בלי לסמוך אפי' בכל שהוא על בשר ודם, וזה כעין יום הפורים ממש, שבטחו בהקב"ה לבד ועי"ז באה התשובה. וכך בכל שנה חייב איניש לבסומי להזכיר לנו ענין זה, וגם יוכל האדם עי"ז להיושע יחד עם סגולת יום הפורים.

ולפ"ז ודאי שאין צורך להשתכר, ואדרבה אסור להשתכר כלוט אלא להתבסם מעט, עד שירגיש בעצמו שדבק בהקב"ה לבד, ולפ"ז מש"כ השר"ע עד דלא ידע בין ארור המן וכו', אין הכוונה כפשוטו, אלא שלא שם לבו לסיבות הנראות כטבעיות אלא יודע שהקב"ה הוא המסובב כל הסיבות והמקרים כרצונו.

הרב משה שלם משלוח שתי מנות בכלי אחד

יעיין בשו"ת תורה לשמה למרן רבנו יוסף חיים זיע"א



משמע בפשטות מלשון התרגום על הפסוק (אסתר ט, כב): 'מתנות לאביונים', שתרגום: 'ומעלה צדקתא מתנן דחשיכי'.

וטעם אחר מצאנו בר"ן בחידושו (מגילה ז): שכתב שמצוות מתנות לאביונים הוא מדין משלוח מנות. וכן כתבו כדבריו בספר כלבו (סימן מה ד"ה ואחר צאתם), ובאורחות חיים (ח"א הל' מגילה ופורים אות לה), ובשולחן גבוה (או"ח סו"ס תרצ"ה).

אולם מצאנו בגדולי הראשונים שלמדו, שטעם מצווה זו היא גם מדין שמחת הפורים. וכמו שכתב הרמב"ן בחידושו (ב"מ עח: וז"ל: הא קתני עלה בתוספתא מגביית פורים לבני העיר וכו', ואין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי, אלא נותנים לכל כדי שיהיו הכל שמחים עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב. ע"כ. ובספר משנת יעב"ץ (או"ח סי' ז) כתב לדקדק וללמוד בדברי הרמב"ם, שגדר דין מתנות לאביונים הוא מצד מצוות שמחת פורים, שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ז) וז"ל: מוטב להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודה ומשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים וכו', שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר: "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". עכ"ל. וכ"כ בשיבולי הלקט (פורים סי' רב). ע"ש. וכ"כ במנורת המאור (ג נר כ כלל ד ח"ג פ"ג) וז"ל: שהשמחה הגדולה לשלוח מנות איש לרעהו, והמובחרת מתנות לאביונים. ע"כ.

וכן כתב להדיא בחידושו הריטב"א (ב"מ ע"ח:): על דברי הגמרא שם, שמגביית פורים לפורים ואין מדקדקין בהם, וז"ל: כלומר אין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע, שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף לעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו. עכ"ל.

ואע"פ שיש מהמחברים שלמדו בדברי הריטב"א הנ"ל שאין כוונתו לדין מתנות לאביונים או משלוח מנות (וכדעת הר"ן לעיל), אלא כוונתו למגביית פורים, שצריך לתת מגביית נפרדת לכל אחד מהאביונים, וע"ז קאי הריטב"א שאין זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומשלוח מנות שיש לתת לכל אחד. מכל מקום, חידוש זה קשה להולמו ולקבלו, דלפי"ז יוצא בדבריו שמלבד דין מתנות לאביונים, יש דין חדש לתת מגביית נפרדת לכל אחד, ולאו דווקא לעניים. ועוד צ"ב, דאם זה מדין משלוח מנות, מדוע נקט בלשונו דין צדקה. וכמו כן, היה לו לומר שאין זה מדין מתנות לאביונים, אלא מדין שמחה ומשלוח מנות.

ואכן בדברי הריטב"א במסכת מגילה (ז): שהביא דין זה כהמשך לדיני מתנות לאביונים דיארי ביה לעיל מיניה, מוכח דכוונתו לדין מתנות לאביונים. כי על ביאור דברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) דבפורים כל הפושט ידו ליטול נותנים לו, כתב הריטב"א, דמצוות מתנות לאביונים היא מדין מצוות שמחה ולא מדין צדקה. ע"ש. וכן הוא להדיא ברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ז), ובטור ובשו"ע (או"ח סי' תרצ"ד ס"ג), שהביאו הדין דאין מדקדקין במעות פורים לגבי מתנות לאביונים. ומוכח שפירשו את דברי הגמרא כהבנת הריטב"א בדברי הירושלמי.

ויוצא לפי זה, שגדר מתנות לאביונים הוא מדין צדקה וגם מדין שמחה ומשלוח מנות. והיינו שמצוות מתנות לאביונים ביסודה היא גם כן קיום מצוות צדקה, אך מכל מקום לאו מדין צדקה בלבד הוא דנגעו בה, אלא החיוב הוא גם מדין שמחה ומשלוח מנות, שצריך לתת מתנות לאביונים למי

בשחיטתן ע"כ, וכתב הרא"ש ומסתבר שהגיע לשכרותו של לוט.

מוכח ששכרותו של לוט הוא מי שנתבלבלה דעתו, ואיכא חשש שמא יקלקל ובשביל לקלקל לא צריך להגיע למצב שאינו יודע מה עושה ואינו מכיר כלום, אלא מספיק שישתה יין ולא ישלש בכל מעשיו בשליטה מלאה.

וכן מוכח בספר גט מקושר שכתב כל שנשתכר הרבה עד שאינו מבחין בין טוב לרע ואינו מבין מה נזק יוצא מאותו מעשה אף שיודע שעושה כיוון שהשכרות גורמת חסרון ידיעה הרי זו שכרותו של לוט, דמשמעות שכרותו של לוט הוא כשם ששכרותו גרמה לו לחסרון ידיעה הרי בעל מקרה ששכרות תגרום לחוסר ידיעה אין תוקף למעשיו **לפיכך לא נאמר שיכור כלוט אלא כשירותו של לוט לרמוז שאין צורך שיהיה שיכור כלוט ממש אלא שהשכרות תגרום לו חסרון ידיעה כמו שקרה ללוט**.

אך עדיין טעון הבהרה כי בכדי שיהיה תוקף למעשיו של אדם או שנוכל להענישו על דבריו לא מספיק שיבין את מה שעושה אלא שיהיה בעל שיקול דעת ושיפוט נכונים, כדחזינן שקטן אין קנינו כלום וכן שוטה, וא"כ על אף שלא הגיע לשכרותו של לוט לא יועיל קנינו.

והנראה לבאר שהאדם אחראי על מעשיו כשיש לו יכולת שיפוט אך אינו צריכים יכולת מינימלית ואפי' שרוב בני האדם יש להם יכולת שיקול יותר חזק לא משנה לן, והראיה דאדם שהוא מוגבל בשכלו מעט יש לו מידת שקול דעת כן אף אדם שהוא שתי ומבושם יש לו מידת שקול דעת מספיקה כדי שיהיה תוקף למעשיו וכן אדם רגיל ששכלו מעט אם יגיע לאותה רמה של אדם מבושם יהיה תוקף למעשיו, ע"כ.

יוצא לדינא שבב' המקרים צריכים להחזיר הממון לאותו שיכור דשניהם נכללים בשכרותו של לוט, וכן ראוי להזהיר את התנאים לא לגבות ולקחת ממון מאדם שהוא שיכור לגמרי.

ובדין שיכור שהזיק אין כאן מקומו.

הערת מערכת: ראה למאמרו של הרב אליהו ביטון - 'שיכור שהזיק' במדור 'חושן משפט'

הרב עוז דוד כפיר גדר מצוות מתנות לאביונים

(א) בעיקר דין מתנות לאביונים, משמע מדברי מקצת מהפוסקים, שדומה הוא לדין צדקה גרידא, וכמובא בגמרא (מגילה ד): בטעם דין זה: 'מפני שעניניהן של עניים נשואות למקרא מגילה'. וכן משמע מדברי הבאר היטב (סי' תרצ"ד סק"ד), ומדברי השערי תשובה (שם). ע"ש.

וכן מובא בשו"ת מהרי"ל (סי' נו תש"ז), דמתנות לאביונים הוא מדין צדקה, דנשאל המהרי"ל האם יוצאים יד"ח מצוות מתנות לאביונים במעות מעשר. והשיב ע"ז המהרי"ל, דאינו יוצא במעות מעשר, דהוי דבר שבחובה, וכל דבר שבחובה אינו בא מן החולין. ובכתב סופר (או"ח סי' קלט) הביא לדבריו, וכתב שהמהרי"ל סבר שהוא מדין צדקה, ולכן כתב דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.

ולכאורה כן מוכח מדברי מרן הבית יוסף בשם הגהות אשרי המובא במגן אברהם (סי' תרצ"ד סק"ד), שמעות שחשב בלבו לחלקם ביום הפורים אינו רשאי לשנותם. וכתב ע"ז הפרי מגדים (שם, אשל אברהם סק"א) דצדקה נדר הוא וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריהם, דמתנות לאביונים הוא מדין צדקה. וכן

מלקין אותו, כללו של דבר: הרי הוא כפיקח לכל דבריו, אלא שפטור מן התפלה. - מאי יכולני לפטור דקאמר - נמי מדין תפלה. אמר רבי חנינא: לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט - פטור מכולם.

עוד איתא בתוספתא בתרומות מפני מה אמרו שחור לא יתרום מפני שאין בו דעת אע"פ ששיכור מקחו מקח וממכרו ממכר ונדרו נדר והקדשו הקדש ומתנתו מתנה עבר עבירה שחייב עליה חטאת מחייבין אותו סקילה מחייבין אותו כללו של דבר הרי הוא כפיקח לכל דבר.

מוכח בדברי הגמ' והתוספתא דשיכור הרי הוא כפיקח לכל דבר וכל החיסרון בתורמה הוא מפני שאין בו דעת וכן יש ירושלמי שכתוב שחמשה לא יתרמו ואם תרמו תרומתן תרומה והאחד מהם הוא השיכור ומבואר שם דהטעם שלא יתרמו לכתחילה הוא מפני שאין יכולין לתרום מן המובחר.

וכן פסק הרמב"ם הל' מכירה פרק כט' דשיכור מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימין, אך בשיכרותו של לוט כתב שאם הגיע לשכרותו של לוט שעושה ואינו יודע מה עושה אין מעשיו כלום והרי הוא כשוטה או כקטן פחות מגיל שש, ע"כ.

אך כעת יש לדון מה ההגדרה של שכרותו של לוט; רב האי גאון כתב בספר המקח שער ג' אות טז' וז"ל **כגון ששתה הרבה ושואלין אותו בדבר ואינו יודע מה להשיב ולא מה שיעשה ע"כ**. ובשו"ת הר"י מיגאש סי' קלה' ג"כ משמע כדברי רב האי, וכן מדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, **שכתב העושה ואינו יודע מה עושה**.

והנה בפשטות לשונם של הר"י מיגאש ורב האי, משמע שצריך השיכור לדעת בשעת המעשה מה שעושה וא"כ בב' הנידונים דלעיל הרי הנותנים מתנה לא ידעו מה שהם עושים בשעת המתנה וחייבים להחזיר להם את כספם.

אך בשו"ת מהרי"ץ סימן ריא' כתב עוד בבדיקת **שיכור אם ידע לאחר שנתפקח מיינו לבד או שהיו צריכים להזכיר לו דאין קם למחרת ואמר לאנשי ביתו לא לכתוב במתנה את מה שהבטיח אתמול, אז לא הוא שכרותו של לוט אך אם היו צריכים להזכיר לו אז הוא כשכרותו של לוט, ומדייק זאת מלשון הרמב"ם שכתב העושה ואינו יודע מה עושה**.

וא"כ במקרה של ראובן שהיו צריכים להזכיר לו את מעשיו ותרומתו, חייבים להחזיר לו דהוי כשכרותו של לוט, אך במקרה של שני החברים שלאחר פורים נתפקח מיינו ולא הוצרכו להזכיר לו את מעשיו מתנתו מתנה ולא חשיב כשכרותו של לוט.

אך עדיין צ"ב מהא דאיתא בגמ' דשיכור שלא הגיע לשכרותו של לוט הרי קנינו קנין ומתנתו מתנה, ולכא' צ"ב דהא השיכור הזה אין לו שיקול דעת חזקה כמו כל אדם וחזינן שהם עושים שטויות בלי שימת לב ועושים דברים שלא היו עושים בכל יום ואיך שייך לומר כאן דהוי קנין דהא בקנינים צריך שיקול דעת מקסימלי?

וראיתי בספר משפטי אהרון שכתב הגדרה בשכרותו של לוט דלא כמו שביארנו עד עכשיו אלא דכל שיכור שמועד למה שהוא עושה ולפעולותיו אך לא מועד **לתוצאות הפעולות שלו** זה חשיב כשכרותו של לוט ואין תוקף למעשיו.

וכן מוכח להדיא ברא"ש במס' חולין פא' סי' ה' שהביא את דברי הרמב"ם שכתב **חש"ו או שיכור שנתבלבלה דעתו ששחטו שחיטתן פסולה מפני שאין להם דעת שמא יקלקלו**

שאינו לו צרכי סעודה, ועל ידי זה משמחו.

ולאור יסוד זה נבין, מה שכתב הב"י (שם), שהטעם שמעות שחשב לחלקם ביום פורים אינו רשאי לשנותם, אלא אותם מעות עצמם חייב לחלק, הוא משום שצדקה מתחייב בה במחשבה. עכ"ל.

ולפי זה יש להסתפק, האם עני מחוייב גם כן במצוות מתנות לאביונים, שהרי אם החיוב הוא מצד שמחת פורים גרידא או מדין משלוח מנות, הרי שגם העני חייב בהם. ואולם אם הוא מצד דין צדקה גרידא, הרי שהעני פטור ממצוות צדקה. **וכבר** נחלקו בזה גדולי הפוסקים, שעל דברי הטור שכתב (או"ח סי' תרצ"ד): חייב כל אדם ליתן מתנות לאביונים. ע"כ. ביאר הב"ח (שם סק"א), שיש ללמוד ממה שכתב 'כל אדם', שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה, חייב לתת מתנות לאביונים ממה שנתנו לו. ע"ש. והפרי חדש (שם) נחלק על הב"ח וכתב, שמסתבר שהאביונים פטורים ממתנות לאביונים. ע"ש. ואין לומר שנחלקו הגדר דין מתנות לאביונים, שלב"ח הוא מדין שמחה ולכן האביונים מחוייבים, ואילו לפרי חדש הוא מדין צדקה, ולכן חייבים. שהרי הב"ח בהמשך דבריו (שם סק"ב) כתב כדברי הפוסקים, שאם חשב בלבו לתת מעות לעניים בפורים, אסור לשנות מעות אלו, כי מתנות לאביונים הוא מדין צדקה.

ונראה פשוט מכל הנ"ל, שבדין מתנות לאביונים מחייבים אנו לשני הצדדים, הן מצד גדר הצדקה שבזה, שמתחייב האדם אפילו במחשבה, והן מצד גדר השמחה שבזה, שאף העני מחוייב במתנות לאביונים משום השמחה שיש בה. ובזה יתיישבו דברי הב"ח הנזכרים. וכן ראיתי שהעלה בספר מנחת אשר (פורים סי' כח).

וכמה נפק"מ רבתיים יוצאות מגדר זה, האחד, שגם העני מחוייב במתנות לאביונים. והשני, מכיון שיש בדין מתנות לאביונים גם גדר דין צדקה, ממילא א"א לתת מעות אלו ממעות מעשר. וכמבואר בדברי שו"ת מהר"ל (שם) ע"פ ביאור הכתב סופר (שם).

הרב נפתלי צבי אליהו

כמה ספיקות במצוות מחיית עמלק

א. יש לעיין האם מותר להרוג עמלקי בשבת - ואם אסור מה הדין בגרמא, או באמירה לעכו"ם (ע' לקמן בשליחות במצווה זו וכן בשליחות בעכו"ם).

ב. יש לעיין האם יש דין מלחמה עם עמלק כל רגע - שהרי מלחמה לה' בעמלק, או רק דיש דין לעשות עמם מלחמה, אבל כל זמן שאין עושים מלחמה הרי אין דין מלחמה, ויש כמה נפק"מ, כגון אם יש דין מלחמה תמידית הרי שמיד שרואה עמלקי צריך להורגו אפי' בשבת, דמלחמה דוחה שבת.

ג. מלחמה - יל"ע האם המלחמה היא מגוף הדין מיחוי, או רק יסוד הדין מיחוי, אבל גוף הדין אינו מלחמה אלא מיחוי ורק דאפשר דאיכא נמי דין למחות בתורת מלחמה. והנה אף אי נימא דבעינן מלך למלחמה, אמנם מסברא ההורג עמלקי שלא בזמן מלחמה מקיים מצווה, ואי"ז לעיכובא, וא"כ יל"ע לעניין מה נאמר מלחמה בעמלק. ואולי במלחמה היא חובה למחות ונהיה מצווה חיובית, ורק היכא דאיכא מלך איכא דרך מלחמה ואז יש מצוה חיובית.

ד. לפצוע - יש לעיין בגוונא שאינו יכול להרוג עמלקי האם יש עניין לפצוע אותו, או עכ"פ שלא יהיה איסור, ובדאי אסור להטיל מום בעכו"ם ק"ו מגזלה, ואין מעלין ואין מורידין, והשתא אדרבה משום דרכי שלום מצילים, אבל

בעמלק שאתה מצווה להורגו לכאורה ליכא איסור לפצוע, ואולי אף נכון לעשות כן, אמנם לא מצאנו בגמ' או ברמב"ם חילוק דלא שייך דרכי שלום גבי עמלק, וקצת נראה דאיכא, ובזה"ל לא נכון לעשות מלחמה.

ה. אי שייך באיסור סירוס - יש לעיין האם יש איסור לסרס עמלקי כשאנו הורגו, ובפשוטו לאו דין מיתה איתא בעמלק אלא דין איבוד ומיחוי, והרי זה מאבד, ואולי דרך מלחמה והריגה התירה תורה, הא לא"ה אסור, או כשם שהתירה תורה הריגה התירה נמי סירוס, ועי' יבמות עט: דבכל מיתה איכא סירוס, ואם התרו רוצח רק על סירוס יל"ע.

ו. אי איכא מצווה לסרס - יל"ע האם אדרבה יש עניין ואולי אף חיוב לסרס עמלקי ובפרט כשאנו יכול להורגו. ועי' תנחומא פרשת כי תצא, שכתב כאשר שכלה מנשים חרבן כן תשכל מנשים אמר, מה עשה לו, אמר רבי סירוסו ע"כ. ואולי הוי משום רשעות ידיה וכמו שאמר לו כאשר שיכלה נשים חרבן כן נשכל מנשים אמר ואמאי הוצרך לכך, וכן נראה בילקוט שמעוני על פסוק זה דהיה זה נקמה על חיתון ערלות ישראל, ולא קיימו זה בכל עמלקי, ושאני אגג. אמנם מסתברא מילתא דליכא איסור ואיכא מצווה וצריך ראיה.

ז. סירוס אחר סירוס - יש איסור סירוס אחר סירוס, ויל"ע אי נימא בעמלק דאין איסור סירוס ואולי אף מצווה איכא, מה הדין בסירוס אחר סירוס, דמה ייתן לך ומה יוסיף לך, ודילמא הדרין לאיסור קמיינת.

ח. הבן עם הבת - נמצא בפנינו עמלקי ועמלקית ויכול להרוג אחד למי יש דין קדימה, לעמלקי דבעכו"ם אזלינן בתר אב, או לעמלקית דהא פרעה שוטה היה שגזר על הזכרים שזכר אחד יכול לישא כמה נקבות, ולהרוג את העם עדיף להרוג את הנקבות, והרי הכא אין דין בעמלקי יחיד אלא דין בעם, ואולי בעכו"ם דאזלינן בתר אב הוי כאותו טיפשות, ורק בישראל הוי טיפשות לא להרוג את הנקבות. ובאמת יש לדון האם השתא יש דין מיתה בכל יחיד מחמ"ע או שכל דינו הוא בעם והוא שייך לעם, ובפשוטו הוי דין בעם, ובזה גם חלוק מחייבי מיתות ב"ד.

ט. איתא בשליחות - יש לעיין האם אפשר לקיים מצווה זו על ידי שליח.

י. שליחות עכו"ם - יל"ע אם אפשר ע"י שליח האם אפשר ע"י שליח עכו"ם, וכמש"כ הרשב"א גבי חייבי מיתות ב"ד, דחלק על הרמב"ם דסבר דד' מיתות הוי ד' מצוות אלא הוי מצווה אחת של בערת הרע מקרבך, וכיון שהדין הוא התוצאה סבר דמהניא שליחות ע"י עכו"ם לכו"ע, אמנם אי איכא דין מלחמה, יל"ע.

יא. מיחוי ע"י גירות - לכתחלה אין מקבלים גר עמלקי, אבל אם נתגייס הרי גירותו חלה, כמבואר מהא דבני של המן לימדו תורה בב"ב, ויל"ע האם עמלקי שנתגייס קיים בזה מצוות מחיית עמלק, ואם כן מתי קיים מצווה זו כשהיה גוי או ישראל, ואי נימא דבאין כאחת מי עשה את המצווה.

יב. האם יש הידור מצווה להורגו בייסורים - ועי' ילקוט שמעוני (שמואל רמז קכג), וישסף שמואל את אגג, מה עשה לו רבי אבא בר כהנא אמר היה מחתך מבשרו זיתים זיתים ומאכיל לנעמיות, וברר לו מיתה מרה, ורבנן אמרין העמיד ארבע קונדיסין ומתחו עליה, והוא אומר אכן סר מר המוות, וכי כך ממייתים את השרים מיתות חמורות ע"כ, ואפשר דאין זה דין במחיית עמלק אלא דווקא באגג שהיה

רשע ביותר, וכן אמר לו כאשר שיכלה מנשים חרבן, ואולי עדיף טפי להורגו בזריות משום זריות, ולא בייסורים, ונראה דמה דצריך להרוג בזריות אי"ז רק מדין זריות דעלמא אלא זה מגוף קיום המצווה עצמה, דכל זמן שהוא חי לא התקיים המחייב, וכל שנהרג קודם כך התקיים המצווה כיון דעיקר הדין הוא בתוצאה.

יג. זרע עמלק - בממון עמלק אחר מלחמת שאול בעמלק יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, האם יש מצוות מחייה לדורות או רק במלחמת שאול, ואחר מכן ממונם מותר ואין מצוות מחייה וכמש"כ המנח"ח מ' תרד'. ויל"ע אם יש זרע של עמלקי בבגד זרע האם יש מצווה לאבדו, ובפרט לשיטות שהזרעה מלאכותית כן מייחס, ובעכו"ם אזלינן בתר האב.

יד. תערובת - היכא דנתערב עמלקי עם עכו"ם אחר, בתערובת חד בחד, האם הורגים שניהם מדין ספק דאורייתא דאיכא, ובפרט דהוי עשה. אך שפיר י"ל שוא"ת כיון דיש לא תרצח בגוי וכמו שהכריע המנח"ח והאביעזרי וכו"מ בפסיקתא דרב כהנא, וכיצד מותר ובפרט דהוי תרתי דסתר.

טו. מעוברת - עכו"ם משאר אומות שנתעברה מעמלקי, ובעכו"ם אזלינן בתר האב, האם מחכים עד שתלד, או הורגים האם כדי להרוג העובר, ואפשר דטפי עדיף להרוג האם כיון שאם יולד, מיד מבטל עשה, ואם הורג האם הרי שלא ביטל כלום, אבל אפשר דגם לא מקיים מצווה אלא רק כשנולד, ויותר נראה שמקיים מצווה מיד גם היכא דהוי עובר, גם למ"ד עובר ירך אמו, אבל יל"ע האם הורגים את האם.

טז. מעוברת גר תושב - יל"ע מה הדין היכא דהאם קיבלה ז' מצוות ויש מצווה להחיותה האם תיהרג.

יז. מעוברת קודם מ' יום - אי נימא דהורגים את האם, היכא דנתעברה והוי קודם למ' יום דהוי מיא בעלמא האם יש מצווה להרוג ואם כן האם הורגים את האם, או מחכים עד שיעבור מ' יום, והשתא יש מצווה בפנינו והורגים את העלמק.

יח. ביטול ברוב - ב' עמלקים שנתעברו עם עכו"ם שלישי, האם יש ביטול ברוב כלפי ישראל המצווה להורגם, או דקודם דנים מה גדרו, ואולי הוי להוציא מחזקה וכמש"כ הש"ש ש"ד פ"ח לגבי חיוב מיתה, ות' התם דאיתחזק לכל מילי לא שייכא הכא, וא"כ איכא סמוך מיעוטא לחזקה.

יט. כל דפריש - אם אין ביטול האם אמרין נכבשינהו ונדייהו, ועל כל אחד יש דין עמלקי והורגים את כולם, וכן ט' עמלקים בחצר ועמהם עכו"ם מעם אחר, או ישראל, ופירשו לחצר אחר, מה הדין, והאם יש חילוק בין מניעת הצלה היכא דנפל הגל, ובין להרוג בקום ועשה.

כ. נמצא ביד עכו"ם - אם פירש מעצמו בפנינו האם נחשב נמצא ביד ישראל או ביד עכו"ם, והוי קבוע. ובפרט למש"כ הקצה"ח רצב' ב' דאם הדבר נוגע לעכו"ם גם לו יש דין קבוע.

כא. עד פסול - עכו"ם נהרג ע"פ עד אחד וע"פ עכו"ם, אבל זה מצאנו לגבי העובר על ז' מצוות, ויל"ע אי גם במחיית עמלק הכי הוי, דאם עד אחד מעיד שהוא עמלקי סגי בזה, וכן יל"ע בהכחשה, וכן יל"ע בישראל אומר שאינו עמלקי ועכו"ם אומר שהוא עמלקי, ובפרט בישראל פסול, או בישראל נוגע בדבר כגון שיש לו חוב אצל אותו עכו"ם.



דין קשר על גבי קשר / שיז, א

א. מקור דין קשר ע"ג קשר

דעת הר"ף והרמב"ם שמהתורה אסור רק קשר של קיימא ומעשה אומן, ואם הוא קשר שלא נעשה לקיימא כלל והוא מעשה אומן אסור לעשותו מדרבנן, וכן פסק השו"ע בסימן שי"ז ס"א ואף הרמ"א חשב לדעתם. והנה קשר ועליו עניבה אינו נחשב מעשה אומן כלל היות ואינו חזק וגם נפתח מאילו תוך כדי השימוש, ולכן מותר לקשורו על דעת לפותחו בזמן המותר [לבני ספרד תוך שמונה ימים ולבני אשכנז תוך כ"ד שעות]. אך קשר אחד מותר לקשורו אף אם עושה כן לעולם דהוא אינו קשר כלל כמבואר בגר"ז. ונחלקו הפוסקים בקשר על גבי קשר וכן קשר בראש חוט האם הוא מוגדר כמעשה אומן [ולכן אסור לעשותו אף אם דעתו לפותחו ביומו], או שאינו מעשה אומן [ודינו כדין קשר ע"ג עניבה].

השלטי הגבורים (מא ע"א אות ג') כותב דקשר אומן לא נתברר לי מהו, אך נראה לדיק מלשון הר"ף שקשר אומן היינו קשר שקשורין אותו הדק היטב, ולכן כתב השלט"ג דאסור לקשור קשר ע"ג קשר אף באופן שעשוי להתירו בו ביום ואינו קשר של קיימא כיון דהוי קשר אמיץ והוי בכלל קשר של אומן, והעתיקו הדרכי משה (אות א'), וכן פסק הרמ"א דיש להזהר שלא להתיר שני קשרים דאין אנו בקיאים איזה מיקרי קשר אומן וכן נוהגים. אך מ"מ כתב הרמ"א דנראה דבמקום צער אין לחוש ומותר להתירו

א. היינו דמסתפק אם קשר אומן היינו קשר חזק או שהוא קשר שהאומנים רגילים לעשות.

ב. ולכאורה השלט"ג פשט את ספיקו לגמרי וקשר אומן היינו קשר חזק ולא קשר של אומנים [וכן מבואר ביוקח נא סק"א]. אך מסוף דברי השלט"ג מבואר לכאורה שעדיין מסתפק בזה [דכתב שם לגבי קשר בראש חוט התפירה 'ולא ידענא אי מיקרי מעשה אומן או לאו כיון דאפילו שאר אדם שאינם אומנים וחייטים כך עושים בראשי החוט של תפירה קשר אחד'], ובכל זאת משמע מדבריו אחר כך שאף אם קשר אומן היינו קשר שהאומנים עושים ולא הדיוט, קשר ע"ג קשר כן נקרא מעשה אומן [דכתב שם 'ואם עושה שני קשרים זה על זה ברצועה שנפסקה כדי לעשותה שלימה חייב לדברי הכל דהוי מעשה אומן']. ומבואר שחילק בין קשר ע"ג קשר לבין קשר בראש חוט, ודברי השלט"ג ככתבם קשים מאד להבנה וצריכים הם הרבה עמל ויגיעה להבינם היטב. ולאחר העיון בזה נראה לבאר דבריו דלעולם בכל קשר ע"ג קשר אף שמהודק היטב וקושר בחוזקה יש ספק אם הוא קשר אומן, משום דיתכן שקשר אומן היינו ששאר בני אדם שאינם אומנים לא עושים כך וכמשי"כ לגבי קשר בראש חוט התפירה, והטעם שלגבי קשר ע"ג קשר כתב בסוף דבריו שחייב לדברי הכל משום שהוא מעשה אומן, דשם מיידי בנפסקה רצועת המנעל שהדרך לתקנו אצל האומנים ולכן בזה אין ספק כלל דהוא ודאי נחשב קשר ע"ג קשר דהדרך לתקנו אצל האומנים וסתם הדיטו אינו יודע לתקנו. וע"ע בקצות השולחן (סימן קכ"ג סק"י) מה שכתב לבאר בדברי השלט"ג והרמ"א.

ג. והטעם שלא התיר מדין ספק דרבנן לקולא [דהרי הוא ספק אם קשר ע"ג קשר נחשב קשר אומן], ביאר הפמ"ג (א"א סק"ד), דהוא ספק ידיעה, וספק ידיעה לא מיקרי ספק. וביאור דבריו דספק שהסתפקו הפוסקים ולא ידעו להכריע [ולכן פסקו לאיסור] אינו נחשב כספק. [אך אין כונתו דהוא ספק חסרון ידיעה, דהרי ספק חסרון ידיעה לכל העולם כן הוי ספק].

ד. והמג"א (סק"ו) הביא בשם ספר הזכרונות שלא היקל במקום צער.

דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזר. עוד כתב הרמ"א דאם עושה קשר בראש חוט הוא כמו קשר ע"ג קשר דנחשב קשר אומן [מחמת חוזקו].

ב. מחלוקת הפוסקים בקשר ע"ג קשר

דברי השלטי גיבורים [שנאמרו דוקא בשיטת הר"ף והרמב"ם דהצריכו קשר של אומן], מלבד הרמ"א שפסקו להלכה, העתיקו את דבריו להלכה פוסקים רבים, וביניהם, הפרישה (אות ג'), ספר הזכרונות (נ"ג ע"ב), מג"א (סק"ד), ט"ז (סק"א), אליה רבה (סק"ד) הגר"ז (ס"ב) שולחן עצי שיטים (סימן ג' קושר אות א'), חסד לאלפים (סימן שי"ז אות א'), פרי האדמה (ח"ד דף ג' עמוד ג'), כנסת הגדולה, רב פעלים (ח"ב סימן מ"ד, וכן בבן איש חי ש"ב פרשת כי תשא ס"ב), והכה"ח (אות כ"א, כ"ב).

והנה הברכי יוסף (סק"א) כתב בדגלילותו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו שאינו של קיימא והוא של הדיוט, ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטילי במעוטיהו, ע"כ. והו"ד בשערי תשובה (סק"א) ובכה"ח (אות כ"א). והרב פעלים (שם) כתב דמש"כ הברכ"י מיעוטא דמיעוטא דבטילי במיעוטיהו ודאי אין כונתו על הפוסקים שאסרו קשר ע"ג קשר, דהיאך אפשר לכתוב כן על פוסקים רבים וגדולים, אלא כונתו על אנשי מקומו שרובם נהגו היתר בקשר ע"ג קשר חוץ ממיעוט אנשים. עוד כתב הבא"ח דהברכ"י לא חולק על כל הפוסקים הנ"ל דאסור לקשור קשר ע"ג קשר, ולא בא להודיענו דעתו בעיקר הדין, אלא כונתו רק להעיד על המנהג שנתפשט בגלילותיו אצל רוב האנשים ונפק"מ שאין למחות במקילים במקומות ההם.

אך החזו"ע (שבת ה' עמוד נ"ט) ביאר בדעת הברכי יוסף שדעתו להקל בקשר ע"ג קשר, והביא שם דכן כתב היוקח נא (סק"א), ובספרו מעט מים סימן ח', כ"ו דקשר ע"ג קשר מותר, ושם כתב דיש ראייה מהרמב"ם והשו"ע להתיר קשר ע"ג קשר, דכתבו שקשירת חבל בדלי אינה מעשה אומן, והרי קשירת הדלי בחבל נעשית בשני קשרים, וע"כ דסוברים הרמב"ם והשו"ע ששני קשרים אינו מעשה אומן, ומ"מ סיים היוקח נא דהמחמיר תע"ב. אך נראה דהוכחת היוקח נא אפשר לדחותה בקל, דהרי קשירת דלי שמוזכרת ברמב"ם היה לעיני השלט"ג, ואעפ"כ הבין שלא מיירי בקשר ע"ג קשר, וכן כל הפוסקים הנ"ל שהביאו את דברי השלט"ג כן למדו ברמב"ם ובשו"ע אעפ"י שכתבו שקשירת חבל בדלי אינה מעשה אומן, וע"כ שלמדו שקשירת חבל בדלי אינה קשר ע"ג קשר.

ה. והטעם שהתיר כאן הרמ"א במקום צער אעפ"י שכל איסור דרבנן לא התירוהו במקום צער, משום שלדעת רש"י והרא"ש אין בזה איסור [דאומן לבד אינו איסור אם הוא לא נעשה לקיימא כלל], ואף בדעת הר"ף והרמב"ם יש ספק אם קשר ע"ג קשר הוא מעשה אומן, לכן היקל במקום צער. כן ביארו התהלה לידו (סק"ד) והקצות השולחן (סימן קכ"ג סק"ה) וכן מתבאר מדברי הגר"ז (ס"ב), וכ"כ החזו"ע (שבת ה' עמ' ס'). ובאליה רבה (אות ה'), הביא הכה"ח אות כ"ו) כתב דנראה להקל אפילו לאיזה צורך [ורק אם הוא צורך הכרחי, אבל בצורך רגיל אין להקל, דאל"כ באיזה מקרה אסר הרמ"א הרי תמיד יש איזה צורך] ולא דוקא במקום צער. אך הגר"א (סק"ז) כתב בביאור דברי הרמ"א דהיתר כאן הוא מדין שבות במקום צער וכמו שהתירו בסימן שט"ז ס"ט לצוד פרעוש בעוקצו, והיינו דהבין שההיתר כאן במקום צער הוא דוקא במקום צער קיצוני [וכמו עקצת פרעוש] ולא צער רגיל.

ו. והחזו"א (סימן נ"ב ס"ק י"ז) כתב שיש לאסור קשר ע"ג קשר רק בתורת חומרא ומנהג.

ג. קשר ע"ג קשר למעשה

ולדינא מכיון שדעת רוב האחרונים [אף פוסקי ספרד] בר"ף וברמב"ם וגם בשו"ע דקשר ע"ג קשר נחשב מעשה אומן, לכך צריך להחמיר בקשר ע"ג קשר אף לבני ספרד ולא רק לבני אשכנז, ואסור לקשורו אפילו לזמן מועט. אך החזו"ע (שבת ה' עמ' נ"ז) פסק כדעת היוקח נא בדעת השו"ע להתיר בקשר ע"ג קשר והמחמיר תע"ב, וכן פסק להקל האור לציון (פכ"ט ס"א) דמותר לקשור קשר ע"ג קשר, [אך מ"מ גם לשיטתם כל ההיתר הוא כשקושר את הקשר ע"ג קשר לזמן המותר].

ד. ג' סוגים של קשר ע"ג קשר

הלבושי שרד [בביאור דברי המג"א סק"ד] כותב דישנם ג' סוגי קשר ע"ג קשר.

א. אינו מהודק כלל, דהיינו רפוי מאד ונפתח בקלות, ובזה לכ"ע אינו נחשב מעשה אומן ומותר לקשורו אם קושרו לזמן המותר [לבני ספרד תוך שמונה ימים ולבני אשכנז תוך כ"ד שעות].

ב. מהודק קצת, והיינו שצריך קצת התאמצות להתירו [והוא הקשר שמצוי בדרך כלל כשקושרים שקיות], ובזה הסתפק השלט"ג אם הוא נחשב מספיק חזק בשביל שיחשב מעשה אומן, ולמעשה אסור כמו שהסיקו השלט"ג, הרמ"א והרבה אחרונים וכנ"ל, אך במקום צער יש להקל.

ג. מהודק מאד, והיינו שנקשר בחוזקה וצריך התאמצות גדולה להתירו, ובזה הוא פשוט שנחשב מעשה אומן כיון שנקשר בחוזקה רבה, ולכן הוא אסור אף במקום צער.

וברב פעלים (ח"ב סימן מ"ד) ובכה"ח (אות כ"ב) הביאו את דברי הלבושי שרד להלכה, וכן פסק החוט שני (ח"ב עמוד רכ"ה), וכך יש לפסוק לדינא. ויסוד זה מבואר גם בכלכלת

ז. וכתב שם עוד סברא להקל מעיקר הדין דיש כאן ספק ספיקא, ספק הלכה כדעת רש"י והרא"ש שכל שאינו קשר של קיימא כלל מותר אף שהוא מעשה אומן, ואף לדעת הר"ף והרמב"ם והשו"ע דסוברים שאם הוא מעשה אומן אסור, מ"מ ספק הוא אם שני קשרים חשיב מעשה אומן וכמו שהסתפק השלט"ג גופיה. אך בעיקר הסתמך שם על המנהג שכתב החי"א ועל הוכחת היוקח נא הנ"ל, ולכן פסק מעיקר הדין להקל והמחמיר תע"ב. אך נראה בכל זאת להחמיר בזה ולא לעשות כאן ס"ס, דהרי כל הפוסקים הרבים שהובאו לעיל ידעו את ס"ס זה ובכל זאת לא התירו, והטעם משום דספק השלט"ג לא נחשב לספק, דכל ספק שהסתפקו הפוסקים ולא הכריעו בו אין זה נחשב לספק וכנתבאר לעיל בשם הפמ"ג.

ח. שמונה ימים לבני ספרד וכ"ד שעות לבני אשכנז.

ט. דכל ההיתר של הרמ"א בקשר ע"ג קשר במקום צער הוא משום דהשלט"ג הסתפק בזה אם הוא נחשב מעשה אומן והיינו רק בקשר ע"ג קשר שאינו קשור בחוזקה רבה, אבל קשר זה שקושר בחוזקה רבה הוא ודאי נחשב מעשה אומן. [ואעפ"י שנתבאר לעיל דאף בקשר ע"ג קשר שקשור בחוזקה הסתפק השלט"ג אם הוא מעשה אומן דאולי מעשה אומן אינו רק חוזק אלא גם שרק אומן יודע לעשותו, מ"מ מדברי האחרונים שביארו בסמך מבואר שלמדו ברמ"א דהיקל במקום צער רק בלא מהודק היטב, אבל במהודק היטב לא היקל, והטעם בזה צ"ל דבמהודק היטב יש רק ספק אחד אם אומן הוא רק חוזק ובספק זה נטה השלט"ג להחמיר ולכן לא מקילים במקום צער, אבל במהודק מעט יש עוד ספק, דאף אם אומן היינו רק חוזק עדיין ייתכן שאינו מספיק חזק טכספק השלט"ג בתחילת דבריו, ולכן רק בזה היקל הרמ"א במקום צער, וד"ק היטב].

י. אך יעיון בפמ"ג (א"א סק"ד) ובמחצית השקל (על המג"א סק"ד) שהבינו לכאורה אחרת בדברי השלט"ג, דכתבו [בהבנת דברי המג"א שהביא את השלט"ג] שהאיסור בקשר ע"ג קשר שכתוב בשלט"ג וברמ"א היינו בקשר מהודק היטב [אבל בלא מהודק

שבת (הקדמה אות כ"ב), ובשולחן עצי שיטים (סימן ג' הלכות קושר).^א

ה. קשירת שקיות בקשר ע"ג קשר

לכל הנתבאר נמצא דאסור לקשור את שקיות החלות וכדו' בקשר ע"ג קשר או קשר בראש השקית אלא אם כן קושר בצורה רפויה. ולכן אסור גם לקשור את השקית קודם השבת בשני קשרים או קשר בראש השקית משום דבשבת צריך לפותחה, אבל אם קשר את השקית קשר ע"ג קשר בצורה רפויה מותר לפותחה.

אם עבר וקשר את השקית בקשר ע"ג קשר יקרע את השקית ולא יפתחנה, דהקריעה היא היתר גמור. אך אם אין לו עוד שקית להניח שם את החלות [או באופן שבהכרח קורע במקום האותיות], הרי זה נחשב צורך הכרחי ומותר לפתוח את הקשר.^ב אבל אם השקית קשורה בצורה חזקה מאד עד כדי שצריך התאמצות גדולה בשביל לפותחה, אסור לפותחה בכל אופן אלא רק לקורעה.^ג

ו. קשירת תחבושת

עפ"י כל משנ"ת דקשר ע"ג קשר אסור בשבת, נמצא דהחובש את מכתו בשבת בתחבושת ואין לו מהדקי תחבושת כדי להדקה, לכתחילה יקשרנה בקשר ועליו עניבה, ואם אינו נתפס היטב ורוצה לקשורה בקשר ע"ג קשר, יכול לקשורה בקשר על גבי קשר רק אם אינו מהדקו בחוזקה [דאז הוא קשר ע"ג קשר שהותר במקום צער].^ד אך כל זה אם רגיל לפתוח את הקשר של התחבושת ביום חול, אבל אם בימות החול לפעמים אינו פותח את קשר התחבושת, אלא מוריד את התחבושת כשהיא קשורה [וכן היא המציאות בד"כ בקשר על גבי קשר], אסור לקשור את התחבושת.^ה [אלא אם כן יקשרנה בקשר ועליו עניבה שהרגילות בדרך כלל להתיר את קשר זה בימות החול].

ובכל אופן שהותר לו לקשור צריך שתהיה דעתו לפתוח את הקשר תוך שמונה ימים לבני ספרד, ולבני אשכנז תוך כ"ד שעות [ובמקום הצורך עד שבעה ימים].

ז. חיזוק והוספת קשר על קשר

היטב מותר, וכן ייצא שנחלקו גם בקשר מהודק היטב אם הוא מותר במקום צער, דלפמ"ג והמחצית השקל בזה היקל הרמ"א במקום צער, וללבושי שרד ושאר האחרונים בזה ודאי אסור משום דהשלט"א לא הסתפק בזה דהוא ודאי מעשה אומן, וכל מה שהתיר הרמ"א במקום צער הוא רק במהודק מעט משום ששם הסתפק השלט"א. אך ייתכן לבאר דלא פליגי הפמ"ג והמחצית השקל עם הלבושי שרד, ועיין בזה היטב. [ואם הם אכן פליגי על הלבושי שרד, מהמשנ"ב (ס"ק י"ד) אין הוכחה כשיטתם, דרך העתיק את דברי השלט"א כלשונו בלי להוסיף דקשר ע"ג קשר היינו הדק היטב כפי שהוסיף המחצית השקל, ואדרבה מוכח לכאורה כמו שיטת הלבושי שרד ושאר האחרונים דהרמ"א מייירי בקשר ע"ג קשר אפילו מהודק קצת, מדכתב המשנ"ב שיש לאסור כל קשר שהוא של שני קשרים, ומה שסיים הוא קשר אמיץ הוא לשון השלט"א. וכן זי"ק החוט שני שם בדעת המשנ"ב דדעתו כדעת הלבושי שרד].

יא. דשניהם כתבו שכל מה שהתיר הרמ"א קשר ע"ג קשר במקום צער הוא רק במהודק קצת, אבל במהודק לגמרי אסור אף במקום צער [ועי"כ הוא משום דבזה הוא ודאי מעשה אומן].

יב. וכמו שהותר להתיר קשר זה במקום צער [אעפ"י שאינו צער קיצוני וכתבאר לעיל].

יג. ואם יש שם כיתובים יקרעו שניים ביחד או שיקרע את השקית בשינוי, דאז הוי פס"ר שלא ניחא ליה בתרי דרבנן [מוחק שלא ע"מ לכתוב ושניים שעשאה או שינוי].

יד. אבל קשר ע"ג קשר שמהודק בחוזקה לא הותר במקום צער וכתבאר לעיל.

טו. דקשר שלפעמים נמלך עליו ומשאירו לעולם אסור לקשורו אף אם דעתו להתירו במוצ"ש.

המהרש"ם (ח"ו סוסל"ד) כותב דקשר בודד מלפני השבת אסור להוסיף עליו קשר נוסף בשבת כדי לעשותו קשר כפול, דכיון שעל ידי הקשר השני מתהדק גם הקשר הראשון, הרי זה כעושה שני קשרים בשבת ואסור לעשות קשר ע"ג קשר [אף אם דעתו להתירו ביומו וכתבאר לעיל], וכ"פ הקצות השולחן (סימן קכ"ג סוסק"ד), הגרש"ז אויערבך^{טז} (שו"ש סק"ב, שש"כ פט"ו הערה קכ"א) והחזו"ע (שבת ה' עמוד ס"ה). כמו כן באופן שהיה קשר על גבי קשר מבעוד יום והתרופף קצת הקשר העליון, כתבו הקצות השולחן (שם) והגרש"ז אויערבך (שו"ש סק"א-ה') דאסור להדקו, משום דכשהוא רפוי הוא אינו קשר אומן וכשמהדקו נחשב שעושה קשר אומן. עוד כתבו שם דהוא הדין שאסור לפתוח קצת קשר על גבי קשר, דנחשב שמבטל את הקשר אומן כיון שהתבטל ההידוק.

לדעות המקילים לעשות קשר ע"ג קשר [משום שלמדו שאין זה נחשב מעשה אומן] פשוט שה"ה שמותר להוסיף קשר ע"ג קשר אך כל ההיתר הוא רק כשמוסיף את הקשר על דעת לפתוחו תוך כ"ד שעות לבני אשכנז, ולבני ספרד עד שבעה^{יז} וכדין עשיית קשר ע"ג קשר. אך לחזק קשר ע"ג קשר [היינו באופן שהקשר הראשון התרופף מעט ורוצה להדקו על הקשר הראשון] מותר לשיטתם אף אם אין דעתו להתירו כלל דהקשר לא נתבטל לשיטתם^{יח}, אך אם התרחק הקשר השני מהראשון הוא נחשב שהתבטל הקשר אף לשיטתם, ודינו כדין הוספת קשר על קשר^{יט}

ח. חיזוק קשר הציצית

קשר העליון של הציצית שהתרופף אסור להדקו דאסור לחזק קשר ע"ג קשר וכנ"ל, [ולשיטות המקילות לעשות קשר ע"ג קשר הדבר מותר אם לא נתרחק מהקשר התחתון].

אבל אם אף לאחר שיחזק את הקשר העליון הוא נפתח מאליו [כפי שמצוי בציציות חדשים], קשר זה אינו נחשב מעשה אומן, דכל קשר שהוא נפתח מאליו [אף לאחר זמן מרובה] אינו נחשב קשר אומן כמבואר בבית"ל (ד"ה הקושר)^כ, ולכן אם הקשר נפתח תוך שמונה ימים לבני ספרד, ולבני אשכנז תוך כ"ד שעות, הקשר נחשב אינו של קיימא כלל ומותר לקשורו בשבת לכתחילה.^{כא}

טז. ואם היו שני קשרים ורוצה להוסיף עליהם קשר שלישי, הסתפק שם הגרש"א דיתכן שאף שמחזוק, מכל מקום הרי זה כמצטמק ויפה לו בתבשיל כל צרכו. וספק זה שייך גם כשמחזיק את הקשר השלישי ונשארו שני קשרים אם הדבר מותר.

יז. ואעפ"י שכתבנו בכמה מקומות דלבני ספרד אפשר להקל עד שמונה ימים, מכל מקום כאן אין להקל דהפוסקים שהיקלו בקשר על גבי קשר [החזו"ע הנ"ל] כתבו רק עד שבעה.

יח. ורק לדעות הסוברים שקשר ע"ג קשר הוא קשר אומן, נחשב שעושה קשר כשמהדקו, דלפני שהוא מהודק הוא לא קשר אומן. וכן מבואר בחזו"ע (שבת ה' עמוד ס"ו) שסובר שקשר ע"ג קשר אינו קשר אומן ולכן כתב דצריך להזהר מאד בקשר העליון של הציצית שלפעמים הוא מתרופף הרבה, ומבואר שאם מתרופף מעט אין איסור.

יט. כן מבואר בקצות השולחן (שם) בדעת רש"י והרא"ש והוא נפק"גם לשיטות אלו, וכן מבואר בחזו"ע (הובא בהערה הקודמת).

כ. ואפשר למנוע זאת אם קושרים בתחילה את קשר זה עם מים חמים.

כא. ודין זה הוא אף אם הקשר נפתח רק כשמשתמשים בציצית.

כב. ואף שרצונו שישאר קיים לעולם, מכל מקום כיון שבפועל הקשר ניתר לאחר זמן, אין לזה שם קשר של קיימא, וכן מבואר בבית"ל (ד"ה הקושר) שגם לדעת רש"י והרא"ש שרק קיימא קובע ואין צריך אומן, מכל מקום אם הקשר נפתח מעצמו לעיתים קרובות אין זה קיימא, ורק אם לפעמים נפתח מעצמו לא בטל

ט. קשירת שקית אשפה

שקית אשפה מותר לקשורה בשבת קשר אחד [והיינו לקשור את שני ראשי השקית אחד עם השני] דקשר אחד מותר לקשורו אף לעולם דאין עליו שם קשר וכתבאר לעיל.

אך אסור לקשורה בשני קשרים או קשר בראש השקית, ואף שבמקום צער מותר לקשור שני קשרים [באופן שלא קושר בחוזקה], מכל מקום כיון שדעתו להשאירו כך לעולם, הרי זה קיימא לעולם, ולכן הוי דאורייתא גם לשו"ע [לסוברים שקשר על גבי קשר הוי מעשה אומן]^{כב}. ולכן אסור גם לקשור את השקית בקשר ועליו עניבה.

ואף אם יכוין כשקושר שהוא על דעת לפותחו אחר השבת לפני זריקת השקית לפח המרכזי, אין להקל דכיון שאין כן דרך העולם, בטלה דעתו.^{כג} ואין להקל בקשירת שקית האשפה היות ואין לו צורך בקשר לאחר זריקתה, דכיון שבפועל הקשר קיים, הרי זה קשר של קיימא וכדעת רוב הפוסקים שלא הסכימו לחידושו של המהר"ל דיסקין בענין זה.

י. קשירת בלון

אסור לקשור בלון בשבת [כפי שרגילים לעשות קשר בראשו], וקשירתו אסורה מהתורה, דנחשב קיימא היות והקשר נשאר לעולם, והוא גם מעשה אומן דהקשירה חזקה מאוד.^{כד} ואף אם יקשור את הבלון על דעת לפותחו אחר השבת אין זה מועיל דבטלה דעתו.^{כה}

ולכן אסור לנפח בלון בשבת אף אם אינו קושרו בקשר האסור, אלא קושרו קשר אחד עם שקית או שתופסו, דכיון שהרגילות לקושרו באיסור תורה, יש לאסור את השימוש בו שמא יקשרנו ויבואר בהרחבה בס"ב. אבל אם ניפחו פעם אחת מבעוד יום בלי לקושרו באופן האסור, מותר לו לנפחו בשבת.^{כה}

ולקטנים פחות מגיל מצוות, יש להקל בניפוח בלון בכל אופן.^{כז} ויזהירם שלא יקשרוהו באופן האסור אלא רק ממנו שם קיימא.

כז. ואף שמתכלה במשך הזמן, מכל מקום הקשר לא נפתח אלא מתכלה, וכדמוכח בט"ז (סק"א) ובגר"ז (ס"א) דקיימא לעולם הכונה כל זמן שהוא קיים, אך לא צריך שיהיה דבר שאינו מתכלה.

כד. וכן יש לאסור מדין נמלך, דקשר שקושרו לפעמים לעולם, אסור לקושרו אפילו אם דעתו להתירו ביומו, וקשר של שקית אשפה בדרך כלל קושרו על דעת שיהיה קשור לעולם.

כה. דלהלכה יש לפסוק כשיטות דקשר ע"ג קשר וכן קשר בראש חוט שקשור בחוזקה נחשב מעשה אומן ואסור מהתורה וכתבאר בהרחבה לעיל.

כו. ויש לאסור בזה גם מדין נמלך וכנ"ל לגבי שקית אשפה.

כז. וכעין המבואר ברמ"א בסימן ש"ח סט"ז לענין גזירת שמא יתקע דאם השתמש כך פעם אחת מבעוד יום ולא תקע, הרי שאינו בהול ואין בו חשש שמא יתקע, וה"ה לענין קושר. כמו כן אין גם חשש של מתקן מנא בהכנסת האויר, משום שניפחו פעם אחת והרי זה הכחזות מוכין לכר בסימן ש"מ ס"ח.

כח. דלקטנים נוכל לסמוך על המהר"ל דיסקין הנ"ל שהקשר אינו קיימא [מכיון שאינו צריך שהקשר ישאר לעולם אלא רק לזמן שמשמש בבלון שהוא בד"כ לא קיימא כלל] ואיסורו רק מדרבנן מדין אומן וקיימא לזמן, וממילא אין כאן את גזירת שמא יקשר. וכן אפשר לסמוך על הפוסקים שאין תיקון מנא בהכנסת אויר לבלון אף בפעם הראשונה, משום שבלון בלי אויר אינו נחשב מקולקל. והטעם שאפשר לסמוך על הפוסקים הללו [לגבי קשר ולגבי מתקן מנא] משום שבכל מחלוקת הפוסקים בדרבנן אפשר להקל בקטן, [ואף המחלוקת הראשונה לגבי קשר היא בדרבנן, דלשיטות האוסרות הוא רק איסור דרבנן של גזירת שמא יקשר].



ינקי מהראש ומחברין יחד^ל, ודוגמתו בסוכה (יג ע"א) ע"ש ולדבריו כל שהוא מחובר כבר לא שייך בו עוד שם קושר.

וכן כתב ללמוד בפשיטות האבני נזר (או"ח סי' קפ) וז"ל ומכל מקום בקושר ראש חוט אחד לא חשיב קשר כיון שאינו מחבר שום דבר. והוסיף דהא דמבואר בשלחן ערוך (סימן שיז סעי' א' ברמ"א) דהוי קשר ועוד חמיר יותר דאפי' בקשר אחד סגי. נראה דמייירי בנתחבר על ידי זה הקשר דומיא דההוא דיורה דעה (סי' ש ס"ד בהגה) בעשה קשרים בב' ראשי המשיחה הוי חיבור.

ולכאורה מחלוקתם הוא בנידון דלעיל אם המלאכה הוא על החיבור של החבלים הנפרדים לאחד או על יצירת הקשר.

הנידונים שלכאורה תלויים בחקירה זו

והנה בנידון זה אפשר לתלות כמה מהמחלוקות היסודיות בדיני קושר ומתיר.

א. דהנה מדברי הרמב"ם (פ"ה ה"ז ח) בדין התרת קשירה עולה שהמתיר חבל שהוא לא ע"מ לקלקל חייב עליו אף שאין כוונתו לקושרו שוב, ברם הרא"ש (פ"ז ס"ו) צידד שאם אינו מתיר ע"מ לקושר אינו עובר איסור תורה. ואפשר שמחלוקתם שורשה בנידון דלעיל דהרמב"ם לשיטתו שהאיסור בבונה הוא היצירה שבחבל ושעושהו לאחד וע"כ גם כשמתירו הרי הוא יוצר ב' חבלים ואיכא יצירה כעין קושר, משא"כ הרא"ש ס"ל שהחיוב והאיסור במלאכת קושר הוא ביצירת הקשר עצמו וע"כ כשמתירו הרי המקלקל בלבד ואין משמעות לכך אלא א"כ הוא ע"מ לקשור^ל.

ב. נידון נוסף נראה שתלוי בהא מילתא והוא דין הפותל חבלים שחידש בהם הרמב"ם (פ"ה ה"ח) שהוא תולדת קושר וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחיוב. ובשאר ראשונים לא מבואר אם מסכימים עמו, ויש שלמדו בירושלמי שפתילת חבלים היא תולדת טווה ואין בה איסור קושר ואפשר שהרמב"ם אזל לשיטתו ששם קושר הוא בחיבור ב' החבלים זל"ז וא"כ בכל חיבור שהוא אף שאין בו שם קשירה מתחייב משום קשר שהרי סו"ס התחברו הם יחדו, משא"כ למי שס"ל שקושר היינו בניית הקשר עצמו אפשר שבפותל אין בו מעשה בניה ויצירה ואין לחייבו משום קושר.

לד. ולכאורה יש להקשות קושיה גדולה על דברי האור שמח מכך שהקושר ששתי קצוות החוט חייב משום קושר וכל קשר הספנים והגמלים הוא קשר כה"ג ולכאורה הרי הם כבר מחוברים זל"ז מעיקרא ומה התווסף בקשירה זו, ובתחילה היה בלבי לדחוק ולומר דיש לחלק בין ב' שערות שחיבורם ויניקתם מהראש מגדירים כאחד ושוב אין תוספת חיבור של קשר מוספת בזה, משא"כ בחבל שחיבורו מצד האחד לא אלים טפי מהחיבור החדש שנתוסף בציוד השני ויש לעיין.

אולם עתה לכאורה יש לומר בדבריו ביאור אמיתי ונכון יותר, שענין הקשר הוא החיבור ובקשירת החבל לגמל או לספינה הרי חיבר החבל אליהם ושפיר חשיב חיבור דבר לדבר ולא דמיה כלל לגודלת שלא חידשה בקשירתה דבר, וא"כ ענין קושר הוא יצירת שם והשמתת החבל ואם סתם קשר שתי קצוות זל"ז לא חשיב קשירה כלל וראה בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן קפ) שדן בזה.

לה. ואפשר שבחקירה זו תלוי מה שהובא בשם המהרש"ל יענין במג"א (שם סק"א) ובמ"ב (סי' שיז סק"ז) דקשר שאסור להתירו אף אסור לנתקו ואם כוונתו שאסור לנתקו אף שלא במקום הקשר ואיכא בזה איסור התרה, יבואר זאת ע"פ סברת הרמב"ם שהרי יוצר הוא ב' חבלים נפרדים ע"י ניתוקו וא"כ שייך בו שם יצירה דומיא דמתיר, ברם למי שסובר שאיסור קושר ומתיר הוא בקשר ולא בחבל א"כ אין שייכות כלל במעשה ניתוק לאיסור מתיר וודאי שפטור על כך.

מקום צער, דמבואר במשנ"ב (סוסקכ"ג) בשם החיי אדם שאם נתכוון לעשות קשר ועליו עניבה ועשה בטעות קשר ע"ג קשר, דינו כאילו עשה קשר ועליו עניבה^ל.

אבל אם קשר את שרוכי הנעליים בקשר ע"ג קשר שקשור בצורה מאוד חזקה וצריך התאמצות גדולה להתירו, הרי זה ודאי מעשה אומן ואין להתירו אף במקום צער^ל, אלא יקרענו שלא במקום הקשר^ל. [אך מ"מ לא יעשה כן בפני עם הארץ שלא יבוא להקל יותר כמבואר במשנ"ב סק"ז]. אך אם על ידי שיקרע את השרוכים לא יוכל ללכת להתפלל, מותר לפותחו, דהוא קשר האסור מדרבנן [משום שאינו של קיימא] שהותר במקום מצוה.

הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

ראש הכולל

מהו גדר מלאכת קושר

הנה ידועה החקירה במלאכת קושר מהו גדרה האם המלאכה היא יצירת החיבור וההתקשרות בין ב' חלקים נפרדים להיות אחד, או שאסרה תורה יצירת הקשר עצמו שהוא מלאכה חשובה ויצירה מחודשת כעין בונה ועל כן אסרוה כשאר מלאכות.

והנה מצינו שנחלקו בדין קושר בראש חבל אם אסור משום קושר, דהנה הובא ברמ"א (סימן שיז ס"א) בפשטות שהעושה קשר אחד בראש החוט חייב משום קושר, ומקור דבריו הם מדברי היראים (סימן רעד) ושאר ראשונים שהובאו בב"י (שם). ומשמע לכאורה ששייך שם קושר אף שאינו מחבר ב' חבלים לאחד אלא כל התועלת שבקשר הוא הקשר עצמו כדי שלא תיפרם התפירה וכדו', ומוכח שלא ס"ל שהטעם כדי לחבר ב' דברים זל"ז.

ברם הרמב"ם (פ"ה ה"ט) כתב בדין תופר שהתופר שתי תפירות חייב והוא שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשטט, והקשו ע"כ נו"כ הרמב"ם מדוע אין חייב מלבד תופר גם משום קושר, וכתב המרכבת המשנה (שם) דלא שייך קשירה בתפירה אלא א"כ קשר שני צדדי החוטין להדיד אבל הקושר צד אחד מכאן אין זה מלאכת קשירה והוכיח דבריו מדברי הירושלמי ע"ש. ולדבריו בקשירה שבראש חבל אין איסור תורה כלל. והנה מלבד המרכבת המשנה כן משמע אף בדברי האור שמח (פ"ה ה"ח) שכתב לבאר מדוע הגודלת שיערה חייבת משום בונה ולא משום קושר וביאר, דזה לא שייך בהא דכולהו לא. ובטעם הדבר ביאר החזו"א (סימן נ"ב ס"ק י"ז) דכיון שאיסור שני קשרים הוא בתורת חומרא ומנהג, על קשירת טעות לא נהגו. ונראה שטעם זה שמכיון שהוא רק מנהג וחומרא לכך לא גזרו על קשירת טעות, הוא דווקא בקשר ע"ג קשר שאינו מהודק היטב, אבל אם הוא קשר ע"ג קשר שמהודק היטב והוא קשר אמיץ הוא ודאי קשר אומן ואסור להתירו אף כשנקשר בטעות.

לב. וכתבאר לעיל דכל מה שהיקל הרמ"א בקשר ע"ג קשר במקום צער הוא רק כשלא קשור בחוזקה רבה, אבל אם קשור בחוזקה רבה אין להקל. ולכן אין להקל גם בנקשר בטעות כנתבאר בהערה הקודמת.

לג. דמה שפסק המשנ"ב (בסכ"ז וכ"ג), דקשר שמותר להתירו מותר גם לנתקו, אך מה שאסור להתירו אסור גם לנתקו, היינו במקום הקשר, אך באמצע החוט מותר בכל אופן, היות ונעשה דרך קלקול ומטרתו להוציא את הנעל ולהמשיך להשתמש בה, וכמבואר בשו"ע בסיון ש"ד סעיפים ז' ח' ובה"ל שם, וכן במשנ"ב שם ס"ק כ"ה בשם התוספתא בענין קריעת עור שעל פי החבית. וכן מבואר בבית יוסף כאן בסוף הסימן בשם המרדכי, הראב"ה ושיבולי הלקט, דפסיקת תלוש היתר גמור הוא אא"כ מתקנו למידה או לעשות כל.

באופן המותר [והיינו שיקשור את הבלון עם שקית^ל].

יא. קשירת מטפחת ראש

נתבאר לעיל דקשר ע"ג קשר אעפ"י שלדינא אסור לעשותו כדעת הכרעת רוב הפוסקים, מ"מ אם עושה את הקשר בצורה רפויה הדבר מותר. ולכן מותר לאשה לקשור את מטפחת הראש בשני קשרים וכן להתירם, היות והרגילות בזה לקושרם בצורה רפויה באופן שנפתח בקלות, ולכן אינו נחשב קשר מעשה אומן, וכ"פ הגרש"ז אויערבך (שש"כ פט"ו הערה קע"ה) והחזו"ע (שבת ה' עמוד ע"ז). אך צריך להיזהר שלא לקשור בצורה חזקה את הקשר ע"ג קשר שבמטפחת באופן שצריך קצת התעסקות להתיר את הקשר העליון, דלדעת רוב הפוסקים זה נחשב קשר מעשה אומן שאסור [ולדעת החזו"ע זה מותר].

ומ"מ גם כשמותר לקשור את המטפחת בקשר ע"ג קשר, היתר הקשירה הוא רק אם דעתה לפתוח את הקשר העליון תוך כ"ד שעות לבני אשכנז, ולבני ספרד תוך שמונה ימים. אבל אם רגילה להסיר את המטפחת בלי לפתוח את הקשר [תוך כ"ד שעות לבני אשכנז ותוך ח' ימים לבני ספרד], אסור לה לקושרו, אא"כ דעתה בקשירה זו לפותחו בזמן הנזכר, אך גם באופן זה אם רגילה מידי פעם להשאירו כך לעולם, אף אם דעתה לפותחו בזמן המותר, אסור לה לקושרו, דכל קשר שלפעמים קושרו לעולם אסור לקושרו אף אם דעתו להתירו בזמן המותר.

והוא הדין בכל זה לענין פתיחת הקשר העליון של המטפחת דאם אינו קשור בחוזק וגם היה דעתה בזמן הקשירה לפותחו תוך כ"ד שעות לבני אשכנז ותוך שמונה ימים לבני ספרד, מותר לפתוח את הקשר [אף אם הקשר נקשר לפני זמן רב]. ואם קשרה את המטפחת בסתם [היינו שלא היה דעתה לפותחו בזמן המותר וגם לא היה דעתה להשאירו לזמן מסוים] גם כן מותר לפתוח את הקשר אם אינה רגילה באופן קבע להשאירו כך זמן רב.

יב. קשירת ופתיחת שרוכי הנעל

מותר לקשור ולפתוח את שרוכי נעליים הקשורים בקשר ועליו עניבה אף לבני אשכנז, מכיון שהרגילות לפותחם תוך כ"ד שעות. ואם רגיל לפעמים להשאיר את הנעל קשורה ולנועלה ולחלוצה כשהיא קשורה, גם כן מותר לו לפתוח את השרוכים, מכיון שקשר בסתם ולפעמים פותח את השרוכים תוך כ"ד שעות [ולבני ספרד תוך שמונה ימים]. אך אם בקשירת השרוכים היתה דעתו לפותחו לאחר זמן [לבני אשכנז יותר מכ"ד שעות ולבני ספרד יותר משמונה ימים], אסור גם הקשירה וגם התרתה.

ומ"מ אסור לקשור את השרוכים בשני קשרים, דנחשב מעשה אומן לרוב הפוסקים, ויש מקילים וכתבאר לעיל. אך אם קשרם קודם השבת בשני קשרים, מותר לפותחם בשבת, דבמקום צער היקלו בקשר ע"ג קשר [אם אינו לקיימא].

אם כשקשר את נעליו רצה לקושרם בקשר ועליו עניבה, ובלי כונה נקשר לו שני קשרים, מותר להתירם גם כשאינו

כט. אם עושה עם השקית רק קשר אחד מותר אף אם דעתו לקושרו לעולם, ואם עושה קשר ועליו עניבה מותר רק אם דעתו לפותחו בזמן המותר, [לבני אשכנז תוך כ"ד שעות ולבני ספרד תוך שמונה ימים].

ל. לשיטתו שפסק כדברי היוקב נא שקשר ע"ג קשר אינו מעשה אומן פשוט שהדבר מותר, ושם כתב דאף לדעות שסוברים שקשר ע"ג קשר הוא מעשה אומן יש להקל מטעם שאינו מהודק כלל וזה ודאי לא נחשב מעשה אומן.

ג. נפק"מ נוספת בחקירה זו אם הוספת קשר שלישי על ב' קשרים יש בו איסור קושר, שאם האיסור היצירתי חיבור הרי שהדבר היה מחובר קודם לכן אבל אם האיסור בעצם יצירת הקשר לכאורה הוי בכלל המלאכה.

והנה ידועה היא מחלוקת הראשונים ביסוד מלאכת קושר אם תלוי הוא רק בקשר של קיימא וזהו דעת רש"י (ק"ב ע"א) והרא"ש (פ"ו ס"א) וכן נקטו הסמ"ג (לאוין סה) הריטב"א (ק"א ע"ב) ורבנו ירוחם (תולדות אדו"ח נתיב יב חלק יד), או שמלבד שצריך שיהיה הקשר של קיימא בעיני נמי שיהיה הוא קשר אומן ברם אם אינו מעשה אומן או שהוא מעשה אומן ואינו קשר של קיימא פטור. וזהו דעת הרמב"ם (פ"ח ה"א) והרי"ף (שבת ק"ב ע"א) וכן הובא בר"ח (שם) ובמאירי (ק"א ע"ב).

ובפשטות לכאורה במחלוקת זו מצינו סברות הפוכות, דהנה הרמב"ם שאינו מחייב משום קשר אלא משום חיבור מצריך שהקשר יהיה אומן בדווקא ואילו הרא"ש שלכאורה מחייב משום הבניה והיצירה של הקשר אינו מצריך אומן ולכאורה היפוך הוי ליה למימר.

הקושיות בדברי הרמב"ם שמצריך קשר אומן

וקודם שנבוא לבאר מהו קשר אומן נביא הקושיות על דעת הרמב"ם שהצריך מלבד קבע אף אומן.

א. איתא בגמ' (ק"ב ע"א) רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי זמנין דנפיק ביה איהו זימנין נפיק ביה ינוקיה אתא לקמיה דאביי אמר ליה כהאי גונא מאי אמר ליה חייב חטאת אמר ליה השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי חייב חטאת קאמרת לי מאי טעמא אמר ליה משום דבחול נמי זימנין נפיקא ביה אנא זימנין נפיק ביה ינוקא אמר ליה אי הכי מותר לכתחילה. ולכאורה לרמב"ם שבעי קשר אומן כיצד יתכן שאותו הקשר שיש בו חיוב חטאת יהיה מותר לכתחילה הרי אם הוא מעשה אומן הוי קשר חשוב ויהיה אסור לכל הפחות מדרבנן.

ב. ועוד הקשו על הרמב"ם מהגמ' שם 'מנעל אמנעל לא קשיא הא דקתני חייב חטאת בדאושכפי פטור אבל אסור בדרבנן', ולכאורה היה לה להעמיד פטור אבל אסור בקיימא ולא אומן דהינו בקשר שעושה האושכפי שעשהו הדיוט שלכאורה אינו איסור תורה.

ג. ועוד קשה על הרמב"ם מהגמ' (קלא ע"א) תניא נמי הכי ושויין (חכמים ורבי אליעזר שפוטר בכל מכשירי מצווה) שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו שהוא חייב והעמידה הגמ' שם שסיבת החיוב שבידו להפקירו, ולכאורה היה לנו לחייב משום שהיה יכול לעשותו באופן שאינו קשר אומן ואם עשה אומן הרי זה אינו לצורך.

מהו הנקרא קשר אומן

ומתחילה אמרתי לבאר דין אומן שאין ענינו להוסיף תנאי נוסף על דין קשר של קיימא והוא שם נפרד. אלא שורשו הוא בתוקפו של קשר של קיימא שאומן מעלתו בכך שאלים וחזק הוא יותר מסתם קשר ולא במהרה אפשר לפותחו מפני שחכמה היתה בקשירתו, ומי שאינו מצריך קשר של אומן אינו מחייב שהקשר יהיה כרוך וחזק מאד אלא אף בקשירה פחותה מכן מחייב.

ועתה יבואר מדוע דווקא לדעת הרמב"ם בעי קשר אומן, דמאחר שהחיוב הוא על החיבור והיצירה המחודשת של חבל אחד במקום השנים שהיו קודם לכן, הרי כדי לתת עליו שם זה צריך שיהיה החיבור חיבור שלם ואמיתי שאינו ניתן לניתוק בשום פנים דבלאו הכי לא פוקע מהחבלים שם כמופרדים וע"כ בעי אומן, משא"כ להרא"ש שאין

סיבת האיסור הוא מטעם חיבור אלא מחמת יצירת שם קשר ומכיון ששם קשר שייך אף בקשר בר קיימא אין אנו מצריכים אומן כדי לחייבו וכדין בונה שחייב על כל בניה אחת גדולה ואחת קטנה.

ברם יש לבאר עוד דין וגדר של קשר של אומן באופן חדש, בהקדים כמה הערות בדין זה.

הנה בגמ' הובא מעשה בר' ירמיה שנפסקה לו רצועת סנדלו בדרך ואמר לו ר' אבהו 'שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכו' עילויה' וברש"י מבואר שמאכל בהמה נצרך כדי שלא יהיה מוקצה, אולם הרמב"ם (פ"ה ה"ד) ביאר שאין דין קושר במאכל בהמה, ולכאורה דבריו ט"ב מה שייך דיני וכללי קושר לסוג החבל הרי אם שייך לעשות בו קשר שהוא של קיימא ואף קשר אומן בדבר מה אכפ"ל שהוא מאכל בהמה.

זה ועוד יש לבאר דברי הרמ"א (ס"א) שבקשר ע"ג קשר יש לחוש למעשה אומן, ולכאורה חשש זה רחוק הוא מאוד, דהנה קשר ע"ג קשר כל הדיוט עושהו דבר יום ביומו והוא קשר לכאורה בסיסי ממש ומדוע א"כ יש לחוש בו למעשה אומן ומה הדימוי בין קשר זה לקשר הגמלים והספנים שקשר יחודי הוא. וכן יש להבין דברי השלטי גיבורים (קיד מדפי הרי"ף) שכתב להסתפק בקשר שבראש החבל משום קשר אומן ולכאורה קשר זה הוא קשר ראשוני ממש ואם הוא מוגדר כקשר אומן מהו א"כ קשר סתם וצ"ב.

והנראה בביאור דינא דקשר אומן באופן אחר, דהנה קשר על דרך הכלל נעשה באופן של דיעבד, דהיינו כשרוצה אדם חבל ארוך ואין תחת ידו לוקח ב' חבלים קטנים וקושרם יחדו כדי ליצור חבל ארוך אך וודאי שהפתרון הפשוט והכדאי יותר הוא ליקח חבל גדול יותר, וכן מי שנקרעה לו רצועת סנדלו וקושרה וודאי שאין מעשה קשר זה פתרון מושלם, ועדיף היה להביא רצועה חדשה או לתופרה היטב רק מחמת שאין בידו היכולת הן מבחינת מקום זמן או ממון הרי הוא עושה קשר כדי לכוון ב' הקצוות יחד, וכן באופנים רבים מעשה הקשר הוא מעשה הנעשה כדי לפתור בעיה ולא כמעשה אידאלי ולכתחילה.

ברם קשר שנעשה ע"י אומן הרי הוא קשר שעשייתו נעשית לא מחמת הכרח או חיבור של חוסר ברירה, אלא אדרבה הוא הצורה המומלצת והכדאית ביותר ליצור החיבור והדיבוק בין ב' הקצוות, שהרי אומן שעושה את מעשהו דבר יום ביומו אין הוא בוחר בדרך הפחותה והבעייתית, אלא אדרבה הדרך המשובחת והעדיפה כדי לעשות מעשה מושלם, וא"כ ברור מדוע דווקא קשר אומן חשיב קשר להחשיב חיבור בין ב' החוטים כחיבור אלים ומושלם שהרי הוא עשה הדבר הטוב והמומלץ ביותר כיצד לחברם זל"ז וא"כ הוא יצר וחיבר ביניהם באופן מוחלט, שהרי בכל דופני הספינות ובכל חוטמי הגמלים ישנו חבל שיש בו קשר ומוכרח שזהו צורת העשייה במקום זה ואין אפשרות נוספת עדיפה יותר, משא"כ כשקושר קשר שהוא מעשה של דיעבד וכפתרון לבעיה ולחסרון אף שהוא קשר של קיימא סו"ס הקשר הוא דבר שבמהותו ארעי ולא אמור להיות כאן לכתחילה וא"כ החיבור בין החוטים אינו מושלם ואין זו יצירה שלימה.

ולפ"ז עולה שאין קשר אומן ענינו קשר מורכב וחכם וכדו', אלא קשר חזק שנעשה במקום ובאופן מסוים כדי להעמיד דבר באופן הטוב ביותר, ואפשר א"כ שאותו צורת קשר במקום אחד יהיה פטור משום אומן שאינו נעשה אלא כדיעבד ובמקום אחר אותו צורת קשר יהיה חייב עליו.

וא"כ יבוארו היטב דברי הרמ"א והשלט"ג מדוע קשר ע"ג קשר וכן קשר בראש החבל יש לחוש בהם לאומן, שלעולם

וודאי שיש מקומות שאינם מוגדרים קשרים כאלו כקשר אומן, אבל יתכנו אופנים ומקרים שיכרוך ויקשור באופן זה ויתחייב משום אומן מאחר שבאופן בו הוא עומד הקשר הוא המעשה הנחוץ והמועיל ביותר ואף אומן היה פועל בצורה שכזו ויתחייב חטאת, ולכן חששו לכל קשר ששייך בו מעשה אומנות.

ויתבאר שפיר מדוע במאכל בהמה אף שעושה קשר של אומן פטור עליו, דמאחר ואין אומן עושה קשר כלל בחבל מסוג זה א"כ אין חשש כלל שיתחייב חטאת אף שהוא קשר קשר חזק שהחבל במהותו הוא חבל של דיעבד ולא שייך לבצע איתו מעשה של לכתחילה ודו"ק.

ועתה יבואר בהחלט מדוע הרמב"ם הוא המחייב משום קשר אומן, שהרי סיבת החיוב להרמב"ם הוא החיבור בין החוטים והיצירה החדשה, וא"כ רק מעשה חיבור שהוא חיבור מושלם והעדיף ביותר חשיב חיבור ליצור שם חדש על החבל, אבל העושה קשר מחמת מציאות שהכריחה אותו לפעול כן א"כ אין הקשר מעשה חיבר מושלם וע"כ פטור משום קושר, משא"כ להרא"ש שסיבת החיוב הוא מחמת היצירה שבקשר מה לי יצירה קטנה ומה לי יצירה גדולה הרי סו"ס הוא בנה ויצר זאת ויתחייב, וכעין מלאכת בונה דאמרינן בה כמה יבנה ויהא חייב הבונה כל שהוא.

ועפ"ז יבואר שפיר כל הני קושיות דלעיל בדעת הרמב"ם דלעולם קשר אומן אינו קשר שונה אלא קשר של לכתחילה ומשום כן לאביי היה צד לחיבו מהתורה והיה צד להתירו לכתחילה ותלוי ביבת הקשירה וכמבואר,

וכן יבואר מדוע הגמ' לא העמידה באושכפי ולא אומן כי ענין האושכפי הוא מציאות הקבע ולא צורת הקשר ופשוט.

וכן יבואר ממה שהוקשה מהגמ' בקלא מדוע לא יתחייב בקשור ציצית מאחר שהיה יכול לעשותו לא כמעשה אומן, שכל קשירת ציצית היא מעשה אומן שכך עושים זאת כולם ואף שאינו קשר מיוחד סו"ס זוהי הצורה של הלכתחילה שלו וממילא תמיד הוא יהיה מדאורייתא.

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א ראש החבורה

בדין קשר על קשר במקום מצוה (אגד לולב)

כתב מרן הש"ע (הלכות לולב סימן תרנא ס"א), מצות ד' מינים שיטול וכו', ומצוה לאגדם בקשר גמור, דהיינו ב' קשרים זה על זה, משום נוי וכו'. ואם לא אגדו מבעוד יום, או שהותר אגודו, אי אפשר לאגדו ביו"ט בקשר גמור, אלא אגדו בעניבה. ע"כ.

ומה שאסור לעשות קשר על קשר היינו משום שקשר זה חשיב קשר של קיימא, וכמו שפי' רש"י (סוכה לג:), דקשר של קיימא מאבות מלאכות הוא וזה של קיימא הוא שאינו חושש להתירו עולמית, הביא מרן הב"י. ע"ש. וכן ראיתי בס"ד בשו"ת הריב"ש (סי' קכב) שכ' וז"ל, אבל בקשירה גמורה קשר של קיימא היא, ואף על פי שאין צריך לו אלא לימי החג מ"מ כיון שאינו צריך לאחר החג להתיר הקשר מבטל ליה התם. ואפי' אם היה צריך הלולב וההדס מסלק אותו מבלי שיתיר הקשר וכי האי גונא חשיב קשר של קיימא. ע"ש. וכן צ"ל בדעת מרן ז"ל. [ומכאן משמע דכל כה"ג חשיב קשר של קיימא אף שאינו צריך לקשר, ודלא כהמהרי"ל דיסקין וכו'. ודו"ק. ואכמ"ל.]

וע' בחי' החת"ס (סוכה דף לג:) שכ' שהרמב"ם לא מייתי הך דינא, משום דס"ל לרמב"ם דלא מיקרי קשר של קיימא דאורייתא אלא לתנא דברייתא דאתי' כר' יהודה דס"ל לעיל שמוריש' לבני בניהם ומבואר בר"ן שהי' מורישים כשהוא



"זה אלי ואנוהו" סגי. ע"ש. ושכ"כ בבכורי יעקב (סי' תרנא סק"ד) בדעת הרמב"ם, ושצ"ע על הר"ף והש"ע. (וכמ"ש הרב המחבר ביכורי יעקב בחיבורו ערוך לנר הנ"ל בדעת הרמב"ם וכן"ל).

ומבקש אני מהאברכים הת"ח שמי שיש לו בזה ישוב בדעת מרן הש"ע יודיעני דבר. ומה' ישא ברכה.

ודע, שמה שכתב רבינו הגדול זיע"א בספר חזו"ע סוכות (שמה - שמו), שאם לא אגד מעיו"ט יעשה עניבה, ומ"מ הקושר את הלולב עם מיניו בשני קשרים, אע"ג דהוי קשר של קיימא, יש לו על מה לסמוך. וע"ש. צ"ב איך היקל נגד מש"כ מרן הש"ע. וה' יאיר עיני.

**הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א
ראש החבורה**

בענין ניפוח בלון בשבת / שיז, א-ג

הנידונים: א. משום מתקן מנא ב. משום מלאכת קושר ג. משום גזירת חכמים שמא יקשור

א. איתא בשבת דף מח. רב חסדא שרא לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא איתיביה רב חנן ... ואין נותנין את המוכין לתוך הכר לא קשיא הא בחדתי והא בעתיקי. ע"כ. מבואר שאסור לתת מוכין לתוך כר חדש אבל מחזירין מוכין שנפלו מהכר.

נחלקו הראשונים בטעם האיסור: שיטת רש"י ר"ן או"ז ומאירי דאסור משום מתקן מנא ונחלקו האחרונים בדעתם האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן עיין בראש יוסף מח. ובמהר"ם קאזיס (ד"ה לא קשיא) שכתבו דהאיסור הוא דרבנן ועיין במ"ב שמ" ס"ק לג' שכתב דהאיסור דאורייתא.

אולם דעת הרמב"ם דגזרי רבנן שמא יתפור.

ולב' השיטות צריך להבין מה ההבדל בין עתיקי לחדתי ובשלמא לדעת רש"י ודעמייהו אי נימא דהאיסור דרבנן אפשר לומר דכשהיו המוכין כבר בתוך הכר וירד על זה שם כלי כעת שמחזיר לא נראה כ"כ כתיקון כלי אבל לסוברים שזה מדאורייתא וכן להרמב"ם צ"ל מה החילוק. עוד צריך להבין להרמב"ם למה אין איסור מתקן מנא ?

ויעויין במאירי מח. שביאר כרש"י שאין נותנים מוכין לתוך הכר שהרי עכשיו עושהו כלי אבל אם נשרו בשבת מחזירין שאין זה עשיית כלי מאחר וההדיט יכול להחזירם וא"צ אומן לפי"ז גם אי נימא דהוא מדאורייתא מובן

ובדעת הרמב"ם שסובר דהאיסור שמא יתפור יעויין במהר"ם קאזיס שביאר דמשום תיקון מנא אין איסור כיוון שהמוכין לא מחוברים בכר אינו חשיב עשיית כלי. עוד אפשר לומר ע"פ דברי המאירי דף קד: שלא שייך מכה בפטיש בכתיבת אות אחת בהשלמת ספר והטעם דמכה בפטיש היינו שחצב האבן והפרידה מהסלע אבל עדיין חסרה ההכאה אחרונה להפילה בזה אמרין שהושלמה מלאכת החציבה וכדי להפילה נותנים מכה משא"כ בכותב אות ומשלים הספר מלאכת הכתיבה עדיין לא הושלמה ולכן לא שייך פה איסור מכה בפטיש וכן דעת הרמב"ם לגבי פותח בית הצואר שהאיסור משום קורע ולא משום מכה בפטיש יעויין באז נדברו (ח"ז סימן מא' ד"ה ונראה) והחילוק בין ישן לחדש כתב מהר"ם קאזיס שחדש מקפיד על תיקונו ויבוא לתפרו אבל ישן כיוון שלא תפרו עד עתה לא חייש לתיקונו לא חיישינן שיתפור.

מרן השו"ע פסק בסימן שמ" ס"ח כתב דמוכין שנפלו מותר להחזירם אבל אסור ליתנם בתחילה. ובב"י כתב רק את דעת רש"י שהאיסור משום מתקן מנא. ולפי"ז אסור לנפח

קיימא אפילו אינו מעשה אומן חייב ומכל מקום באינו של קיימא כלל מותר לכתחילה אין טעם שאינו מתקיים מספיק. ועל כרחק דלא חשיב "קשר" כאי גוונא. וע"ש עוד שדן לפ"ז בקשר של תפילין. ולפ"ז י"ל דדוקא בזה התירו חז"ל, אבל בקשר של קיימא שאינו מעשה אומן מה"ת שיתירו גם בזה במקום מצוה. ודו"ק. שו"ר בשו"ת אבני נזר (סימן קפב אות ב) שהקשה כן שלדעת רמב"ם דמעשה אומן אפי' אינו של קיימא כלל אסור, צ"ע למה הותר לצורך מצוה טפי משאר שבותים. ואינו מובן למה נשתנה שבות זה משאר שבותים שדוחה אפילו תקיעת שופר. ע"ש. לפי האמור מדבריו עצמו בסי' קפ"ג אפשר ליישב קצת. ודו"ק. וגם מלשון מרן הש"ע כאן משמע כן, וכן משמע מפירוש המשנה לרמב"ם סוף מסכת שבת, וז"ל, וזה שהתרנו מדידה בשבת בתנאי שתהא מדידה של מצוה. וכן קשירה של מצוה. ועוד תנאי בקשירה שלא תהא מתקיימת אלא בגמי וכיוצא בו כמו שהמשיל. ע"ש. **ושבו הראני יד"נ הרה"ג ר' משה אלימלך שליט"א שכ"כ הגרב"צ ליכטמן בספר בני ציון (סק"ב),** אך מטעם אחר. יעו"ש שנשאר בצ"ע.

אך שוב ניחמתי בראותי מש"כ בזה מרנא זיע"א בספרו חזו"ע שבת ח"ה (עמ' מז), שהביא כמה מרבתינו האחרונים שכתבו שלדעת הרמב"ם והש"ע יש להקל אף בקשר של קיימא שאינו מעשה אומן. ע"ש. **וכן ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר** (חלק טו סימן יז) שהביא מש"כ בספר ערוך לנר על סוכה, שכ' לתרץ מה שהשמיט הרמב"ם דין זה שאסור לאגוד ביום טוב בקשר גמור, דאפשר לומר לפי מה שפסק הרמב"ם בפ"י מה' שבת דאינו חייב רק על קשר של קיימא ומעשה אומן, אבל של קיימא ואינו מעשה אומן או מעשה אומן ואינו של קיימא לא הוי רק איסור בעלמא, ולפי המבואר בסוף שבת ופסקו גם הרמב"ם שם מותר לקשור בשבת קשר שאינו של קיימא אף שהוא מעשה אומן לדבר מצוה, וא"כ ודאי ה"ה ג"כ קשר של קיימא שאינו מעשה אומן, דמאי שנא, הא שניהם רק מדרבנן וכו', ולכן הרמב"ם דפסק דקשר של קיימא ואינו מעשה אומן לא מחייב פסק ג"כ דהיכא דלא אסור רק מדרבנן הותר לדבר מצוה, שפיר השמיט ברייתא דאוגדו כאוגדו של ירק, דס"ל דבהותר אגדו מותר לאגדו כדרכו דדבר מצוה הוא. ע"ש.

ואין לומר שלפי מש"כ המ"א (סק"ג) וז"ל, וצ"ע דלמה צריך לעשות מעשה אומן, יעשה קשר שאינו מעשה אומן אעפ"כ יכול למדוד, וצ"ל **דמירי דא"א בע"א**. ע"כ. א"כ ה"נ י"ל דכיון שיכול לאגוד בענין אחר דהיינו בעניבה, למה נתיר לו לאגוד בקשר על קשר. אך לכאז זה אינו, שהרי מקור דין זה הוא ביראים שהביא הב"ב בסי' תרנ"א וז"ל, כתב רא"מ (יראים השלם סי' תכב) צריך שייאגדנו שני קשרים זה על זה דתניא (לג): הותר אגדו ביום טוב אוגדו כאגודה של ירק וכו' הא בחול יש לאגדו אגד הנאסר בשבת ויום טוב ואין אסור אלא שני קשרים זה על זה. ע"ש. וע' בחת"ס (סוכה לו): שכתב שבע"כ עיקר ואנוהו לאגדו במינו ממש ולעשותו ב' קשרים זע"ז. ע"ש. ודו"ק.

ומרנא זיע"א בספר חזו"ע שבת ח"ה (עמ' סד) כ', שבע"כ צ"ל שלא התירו אלא למצוה גמורה, וכיון שלרבנן אינו לעיכובא שהרי ק"ל לולב א"צ אגד, לא הוי מצוה גמורה. ע"ש. ולכאז אינו ברור אמאי "זה אלי ואנוהו" לא חשיב "מצוה", והרב ז"ל בעצמו בהמשך כותב ליישב קושית המהר"ם בן חביב בכפות תמרים (סוכה לג): אמאי השמיט הרמב"ם דין זה, שכיון שיש בו מצוה משום זה אלי ואנוהו שפיר דמי לאוגדו אפי' בקשר של קיימא, כיון שאינו מעשה אומן, וכמו שכתב להדיא בספר אוהל מועד (..) שמותר לאוגדו ביו"ט דלמצות

אגוד באגודו וכמ"ש בחידושי לעיל שם ואף על גב דוקא בני כרכי' עשו כן משום דדחיקא להו מ"מ כל אדם יכול לעשות כן ה"ל קשר של קיימא ומשו"ה גזרו עלי' אבל לדין אינו עשוי אלא ליו"ט של סוכות דהשתא לא הוה קשר של קיימא ומותר. ע"ש. אכן כאמור מרן הש"ע לא ס"ל כן אלא ס"ל דחשיב קשר של קיימא. ודו"ק.

ומה שלא מהני שיהא בדעתו להתירו במוצאי יו"ט, ע' בספר חזו"ע שבת ח"ה (עמ' נה) שהביא שבשו"ת בנין שלמה (סי' מט) כתב שכן הקשה רבו הגאון ר' יעקב באריט ז"ל, אהא דאמרין אוגדו כאגודת ירק, אבל קשירה ממש אסור, ואמאי, הרי יכול לקשרו ע"מ להתירו למחר, ותיריך דקשירה דלולב שדרכו להיות לז' ימים, ואינו רוצה להתירו אלא כדי שלא יחשב קשר של קיימא, לא מהני מה שעתידי להתירו, וראה מציצת שאינו יכול להטיל בגד בשבת וכו', אלא ודאי דלא מהני דעתו בזה, כיון שנצרך לו הקשר של הציצית שהוא מצד עצמו קשר לעולם. ע"ש. והיינו דגם קשר זה הוא בכלל היסוד שכתבו הבית מאיר והבאר הלכה (ס"א) כנודע. ואכמ"ל.

אלא שעדיין קשה, שהרי מרן ז"ל פסק כאן כדעת הר"ף והרמב"ם שאינו אסור מדא' אלא בדיאכא תרת, וא"כ אמאי אסור לאוגדו ביו"ט והלא במקום מצוה התירו קשר שאסור מדרבנן, וכמו שסיים כאן מרן ז"ל (ס"א), ולצורך מצוה מותר לקשור קשר שאינו של קיימא. וה"ה איכא מצוה וכמו שהביא הב"י שם, שבפרק הקומץ רבה (כז). ופרק לולב הגזול (לג). פליגי רבי יהודה ורבנן אם לולב צריך אגד, ואמרין דאפילו לרבנן דאמרי אין צריך אגד מצוה לאגדו משום "זה אלי ואנוהו". ע"ש. וע' חידושי הריטב"א (סוכה יא): דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה אלא דייעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחילה בין בדיעבד. ופרקינן דהיינו מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות. ע"ש. ומבואר דהוי מצוה ממש מדרבנן. זאת ועוד, דעת רש"י דדרשה דזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, היא מן התורה, ע' חזו"ע סוכות (עמ' שמב). ודו"ק.

והיה נראה לענ"ד לומר שמוכח מכאן שדעת מרן ז"ל לחוש בקשר על קשר דאולי חשיב קשר של אומן ולכן יש לאסור דהוי ספק דאורייתא ולכן לא שרינן במקום מצוה. ודו"ק. אלא שאין זה ברור כלל שדעת מרן ז"ל לחשוש בקשר על קשר דהוי אומן, וכמו שכתבו כמה אחרונים, ע' בחזו"ע שבת ח"ה (עמ' סב). ודו"ק ואכמ"ל. [וע"ש שכתב שהמחמיר לחוש לדברי האחרונים האוסרים, תע"ב, אא"כ במקום צורך כל דהו שאז יש להקל.]

וחשבתי ליישב שאפשר דדוקא בקשר שאינו של קיימא שאינו מעשה אומן התירו במקום מצוה, דהנה לכאז צ"ב דמאי שנא הכא שהתירו חז"ל שבות במקום מצוה מה שלא מצאנו בשאר איסורים, וצ"ל דה"ט כמו שכתב האבני נזר שהבאתי במאמר שנדפס בכולל, דע' בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' קפג) שכ' בטעם קשר שאינו של קיימא שאין חייבים עליו, שאין זה רק מצד מה דבעינן מלאכה המתקיימת, **אלא הוא דין מיוחד בשם "קשר" שאם אינו מתקיים לא חשיב "קשר"**. ע"ש שכתב (אות ב) וז"ל, ועיקר טעם דבר שאינו מתקיים באינו של קיימא פריכא הוא, דדבר שאינו מתקיים בשבת פטור אבל אסור, והא בקשר שאינו של קיימא כלל מותר. ולדעת ר"ף ורמב"ם דאין חיוב אף בשל קיימא רק במעשה אומן יש ליישב דבאינו מעשה אומן דאין איסור אלא מדרבנן התירו באינו של קיימא לגמרי כיון דהוי תרתי לריעותא. אך לשאר פוסקים דבשל

בלון חדש בשבת דקעת עושה כלי ואם ניפחו מערב שבת וכעת רוצה לנפחו שוב מותר. עיין בחזו"ע ח"ה שמב' שכתב כן לגבי ניפוח מזון גומי ועיין במסקנת הדברים

ב. בענין מלאכת קושר לכו"ע אסור לקשור הבלון הן מצד דרצון הקושר לקשור לקיימא מה גם שיש הסוברים דהקשר שעושים בבלון נחשב מעשה אומן עיין ברמ"א סס"א וא"כ לשיטתו קשירת בלון זה דאורייתא ויעיין בחזו"ע ח"ה נז' סב' שהאריך בזה דאין זה חשיב מעשה אומן ואכמ"ל.

ג. ובענין הגזירה דרבנן שמא יקשור עמדתו ואתבונן בדברי הב"י והשו"ע סימן שיז' ס"ב דלכאורה דבריו סתומים וחתומים וז"ל כתבו התוספות (מח. ד"ה הא) אומר ר"י שאם ניתקו חוטי הסרבל אם הנקב רחב ויכול להכניסם בלא טורח שרי כיון דעתיקי ובלבד שיתנם בענין שלא יתא לחוש שמא יתקע דבענין שהוא רגילות לתקוע ולקשור נראה דאסורים להחזיר כדאמרין (קכב:) גבי החזרת דלת שידה תיבה ומגדל שמא יתקע. והרמב"ם בפרק י' ה"ד נשמטה לו רצועת מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור. והמרדכי כתב (סי' שפז) בירושלמי פט"ו ה"ב נשמטו רצועות מנעל וסנדל נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור פירש רשב"ם דהוא הדין לרצועה של טלית אם נשמטה שמותר להחזירה בטלית בלא קשר ונראה לי דהיינו דוקא כשיש נקב מתוקן להכנסת רצועה ואז שרי ולא מיתסר משום תיקון מנא והרא"ש כתב (סי' ה') וז"ל לולאות של מלבושין שעל הכתף אם יצאו יש מתירין להחזירן בשבת אם הנקב רחב ויכול להחזירן בקל כיון דנתקו (דעתיקי) ונראה דאסור להחזירן שרגילין לקשרן והוא קשר של קיימא כדאמרין בפרק כל הכלים דאסור להחזיר פתח שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע עכ"ל ודבריו כדברי התוס'. ולא תיקשי מהירושלמי שכתב נוטל ומחזיר ובלבד שלא יקשור דשאני התם שאינו קשר של קיימא ולא גזרינן אלא בעשוי לקשור קשר של קיימא. עכ"ל.

ולכאורה צריך להבין האם התוס' והרא"ש חולקים על הרמב"ם דלכאורה מלשון הרמב"ם נראה דלית ליה החשש שכתבו התוס' והרא"ש דאם יש חשש שיקשור גזרינן שלא יכניס הרצועה שהרי כתב דמותר להחזיר הרצועה וסיים ובלבד שלא יקשור ואם איתא שחושש כדברי התוס' היה לו להשיענו שלא בכל מקום מותר להכניס הרצועה למנעל וכי"ב. גם מהרא"ש נראה שהביא מתירין והוא חלק עליהם, מאידך יתכן לבאר דכמו שהעיר הב"י מדברי הירושלמי על התוס' והרא"ש ותיירץ דהירושלמי מיירי בדבר שהדרך לקשור בקשר שאינו של קיימא ולכן לא גוזרים שלא יכניס הרצועה שמא יקשור דהוי גזירה לגזירה משא"כ התוס' והרא"ש מיירי בדבר שהדרך לקשור בקשר של קיימא ולכן גזרינן שלא יכניס הרצועה שמא יקשור ויעבור אדאורייתא. וא"כ ה"ה דאפשר לבאר בדברי הרמב"ם דמיירי בדבר שאין הדרך לקשור לקיימא ולכן התיר להכניס הרצועה ולא חשש שמא יקשור ואה"נ אם הדבר רגילים לקשור לקיימא אסור להכניס הרצועה שמא יקשור.

אולם זה אינו דמבואר בסעיף א' בב"י ובשו"ע דדעת הרמב"ם דכדי להתחייב מדאורייתא בקושר בענין תרתי קשר אומן ונעשה לקיימא אבל אומן ולא קיימא או קיימא ולא אומן אסור רק מדרבנן ומעתה פשיטא למימר דכל מה שהב"י ביאר את הירושלמי לדעת התוס' והרא"ש לא הולך עם דעת הרמב"ם שהרי לשיטתו אין סיבה לגזור גם בדבר שהדרך לקשור בקשר של קיימא שהרי זה רק איסור דרבנן

וא"כ הוי גזירה לגזירה שלא יכניס הרצועה שמא יבוא לקשור ואם יקשור לקיימא זה רק איסור דרבנן אבל לדעת הרא"ש שסובר דקשר לקיימא בלבד הוא מדאורייתא שפיר חשינן שלא יכניס הרצועה בדבר שהדרך לקשור לקיימא שמא יקשור ויעבור אדאורייתא.

ואה"נ היכא דהדרך לקשור קשר אומן ולקיימא יתכן דגם הרמב"ם יודה דאיכא למיחש שמא יבוא לקשור קשר אומן ולקיימא ומה דלא חילק הרמב"ם וכתב שרצועה של מנעל וסנדל מותר להחזיר הרצועות מיירי מסתם אדם שקושר קשר הדיוט כמו האופן המצוי שרוב בני האדם לא יודעים את קשר הרצועות כמבואר בגמ' קיב.

והראיה שגם הרמב"ם יסבור כן שהרי הרמב"ם ביאר את הגמ' דף מח. דאסור להכניס מוכין לתוך כר חדתי הטעם שמא יתפור ולא פירש כרש"י שכתב הטעם משום תיקון מנא. מבואר דהיכא דהחשש שאם יכניס יעבור אדאורייתא חשינן וכן בהחזרת דלת שידה חשינן שמא יתקע כמו שכתבו התוס' והרא"ש.

ובהגיעי לשו"ע ראה ראיתי שמרן העתיק את לשון הרמב"ם נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל ... מותר להחזיר הרצועות ובלבד שלא יקשור והרמ"א כתב דהיכא שהנקב צר ויש טורח להכניס הרצועה אסור להכניסה שמא יקשור.

ולכאורה דעת מרן כהרמב"ם שלא כתב החשש שמא יקשור וכדכתיבנא דאף בדבר שהדרך לקשור לקיימא אין לחוש משום דהוי גזירה לגזירה והרמ"א אזיל לשיטתו בסעיף א' שהביא את דעת רש"י והרא"ש דקשר העשוי לקיימא בלבד הוא מדאורייתא ואף שהביא גם את הרמב"ם לגבי קשר אומן שאסור לקשור ולהתירו אפי' נעשה ליומו צריך לומר דחשש לב' השיטות לחומרא גם לד' רש"י ורא"ש שלקיימא בלבד זה דאורייתא וממילא בסעיף דידן אסור להכניס הרצועה שמא יקשור וגם חשש לד' הרמב"ם שקשר אומן אפי' ליומו אסור.

ומצאתי בחפשיה לכמה פוסקים שדברו בדעת מרן החמד משה (ס"ק ב') הביאו כה"ח (אות לח') תמה על השו"ע למה לא כתב שאם הדרך לקשור לקיימא אסור להכניס הרצועה דחיישין שמא יקשור הלא אין חולק בזה. וכנראה דס"ל דכמו שתיירץ הב"י הירושלמי לדעת התוס' והרא"ש ה"ה דנימא גם ברמב"ם. אולם לענ"ד זה קשה שהרי אם יקשור לקיימא זה יהיה רק איסור דרבנן ולמה נחוש גזירה לגזירה? ועיין בעולת שבת (אות יג') שתמה על הרמ"א שביאר והמשיך את דברי מרן דמשמע דס"ל כוונתו זה אינו שהרי מרן פסק ס"א כהר"ף והרמב"ם ולשיטתם אין מה לגזור כיוון דאפילו אם יקשור זה רק דרבנן ולא גזרינן גזירה לגזירה.

אולם הפרי מגדים (משב"ז ס"ק ד') כתב לישב תמיהת העו"ש עולת שבת דיש לומר שפיר ביש טורח קרוב שיקשור בראשו קשר אחד וגזור אף בדרבנן שהגזירה קרובה מה שאין כן כשאין טורח לא גזור ולכן הגיה הרב שפיר דאף לשיטת הרמב"ם והשו"ע בסעיף א' איכא למיגזר שמא יקשור כשיש טורח דקרוב הדבר שיקשור.

ומצאתי להאמור מרדכי ס"ק ז' שבה"ז זכינו לכוון כדבריו בהבנת דברי רמ"א שכתב וז"ל ונ"ל דלטעמיה אזיל דס"ל בקשר של קיימא אינו חייב כל שאינו מעשה אומן ומש"ה לא כתב שמא יקשור לפי שאף אם יקשור לא עבר אדאורייתא משא"כ לשיטת התוס' והרא"ש דכל שהוא לקיימא חייב עליו לכן גזרינן שמא יקשור ודברי הרמ"א בהגהה הוא ע"פ שיטתם ונראה מתוך דבריו דחושש לב' השיטות. עכ"ל. וכן

ראיתי להרב בני ציון (ליכטמן) שכתב מדנפשיה דהשו"ע אזיל לשיטתו והרמ"א לשיטתו עיי"ש.

ועיין בנהר שלום (וינטורה - ס"ק ג') שכתב כן בפשיטות דלדעת מרן אין לחוש בכהא"ג לשמא יקשור ולכן מותר להכניס הרצועה אף בדבר שהדרך לקשור לקיימא אלא בדעת הרמ"א הוסיף לתרצו מקושיית האחרונים מג"א וט"ז דבתוס' מבואר דאפילו בנקב רחב אם הדרך לקשור אסור להכניס הרצועה ואם הנקב צר אסור להכניסה אפילו אם אין הדרך לקושרה וא"כ למה הרמ"א אסר רק היכא דהנקב צר דבזה חייש שמא יקשור ובתחילה רצה לשנות הגירסא ברמ"א אבל במסקנא ישב את הרמ"א דאע"ג דחש הרמ"א לשיטת הרא"ש ודעימיה והזכירה בס"א מכל מקום כיון דלהר"ף והרמב"ם שרי לכתחלה אפילו רגיל ואפילו בנקב צר לא חש לחומריה דהרא"ש דמחמיר ברגיל אפילו הנקב רחב ודי שנחמיר בנקב צר אבל לא ברחב אפילו במקום שרגילים לעשות קשר בראשו כיון דלהר"ף והרמב"ם אף אם יקשור לא עבר אלא אדרבנן.

גם בשו"ת מעט מים לר' אברהם הכהן מסאלוניקי סימן כו' עמד בנדו"ד וכתב באריכות דדעת מרן דאין לחוש לשמא יקשור ועיי"ש שהשיג על החמד משה שהעיר על מרן למה לא כתב החשש שמא יקשור ואין מי שחולק. דודאי הרמב"ם פליג על דברי התוס' והרא"ש ומרן ס"ל כוונתו.

ובהגלות נגלות הני מילי מעלייתא יש להורות כדעת מרן דמותר להכניס הרצועה אף שהדרך לקשור לקיימא ובפרט שהוא מילתא דרבנן.

וא"כ נמצינו למדים דלדעת הרמ"א ודעימיה אסור לנפח בלון שמא יקשור ולדעת השו"ע לא חוששים שמא יקשור כיוון דגם אם יקשור יעבור אדרבנן דהקשר לקיימא אלא דהכא יש מקום יותר לחוש כיוון שיש הסוברים דהוי מעשה אומן קשר בראש חוט וא"כ הוי דאורייתא ולדעת מרן כשהאיסור דאורייתא חוששים שמא יקשור.

אלא דחזיתי למרן אור עינינו בהליכות עולם ח"ד עמ' רכח' שכתב רצועות מכנסים שהיו בנקב המכנסים ונשמטו ממנו אסור להחזירם אפילו אם הנקב רחב ובנקל אפשר להחזירם שכיוון שדרך העולם לקשרם אח"כ גזרינן שמא יבוא לקשרם ובהערה כתב כדברי המג"א וט"ז וכפסק המ"ב ולא נחת לבאר דעת מרן בזה. גם באור לציון ח"ב עמ' רכז' כתב שאסור להשחיל סרט גומי ובהערה כתב דאחת הסיבות משום שמא יקשור וה' יאיר עינינו להבין דבריהם הקדושים.

סימן שטז - דיני צידה

הרב שמואל ברוך רובין

הערות בדיני צידה

סימן שטז סעיף ב ט"ז סק"ב

בגמרא (דף קו עמוד ב) נקטו שהצד צבי חיגר חולה וזקן פטור אבל אסור, כיון שהם ניצודים ועומדין. ועי' משנ"ב סק"ז דמטי להו בחד שחיא, [ועיין רש"י (שם ד"ה אובצנא) שכ' שאינו יכול לזוז ממקומו, ולכאורה היינו אפילו כחיגר וזקן שיכולים לזוז קמעא קמעא, ומ"מ מטי להו בחד שחיא, וכנצודין דמו, ועי' פמ"ג מש"ז ב']. וצ"ב לכאורה מאי שנא צבי חיגר וזקן שאסור לצודם מדרבנן, מצבי שניצוד בביבר קטן שמטי ליה בחד שחיא שמבואר במשנה בביצה (דף כג עמוד ב) שמותר לצודן משם ביו"ט.

והנראה לפרש בזה הוא, שהגדת הצידה דאורייתא היא -



לעניין צידת זבובים בלבד. דרך מצאנו ראינו
כן להדיא בראשונים, והכי הוא כוונת הבית יוסף.

דהנה הר"ן על הר"ף (ר"ה דף ז ע"ב ד"ה לפיכך) הקשה
על הרמב"ם (פ"ב מהל' שופר ה"ד) דס"ל דצריך שיתכוין
משמיע להוציא ושומע לצאת, ואם לא, לא יצא. ובמקו"א
כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ג) שאם כפאורו ואכל
מצה יצא. וכתב הר"ן דלא פליגא ידידיה אדידיה, דסבירא
ליה דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה
איכיון ותקע לי, נקטינן דצריך כוונה. אבל בכפאורו ואכל
מצה כיון דלא חזינן בגמרא מאן דפליג עליה בהדיא לא
דחינן לה, דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא, הכא יצא שכן
נהנה, כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב
שכן נהנה, ובגמרא נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר
הלכך אף על גב דשופר מדחייא דק"ל צריך כוונה בכפאורו
ואכל מצה נקטינן דיצא. עכ"ל. וכ"כ עוד הר"ן בחידושו
(ר"ה כח). והביא דבריו הכסף משנה (פ"ב מהל' שופר ה"ד),
ובבית יוסף (סימן תעה ס"ד ד"ה כתב הרמב"ם). והוא נפלא
דכן הוא כאן, שמזה שלא מצא הבית יוסף מאן דפליג על
ספר התרומה בהא ס"ל להחמיר כדבריו משום שאפשר
למנוע צידתם בנקל, אך לעולם בשאר מקומות נקטי'
לקולא.

וכן מצאנו ראינו עוד כזאת למרן הכסף משנה (פרק יא
מהל' עבודה זרה הל' יב), דהנה הרמב"ם פסק דבראי שקרא
פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתן
וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר. ואם קורא על התינוק
שלא יבעת, או מניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל
שיישן, לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים אלא
שהן בכלל הכופרים בתורה. וכתב הכסף, שאף שקי"ל
כרי"ב במאי דשרי להגן כיון דלא חזינן מאן דפליג עליה,
ובלהתרפאות בד"ת ס"ל לרי"ב דליכא אלא איסור בעלמא.
ס"ל להרמב"ם דבהלהתרפאות בד"ת לא קי"ל כרי"ב"ל והוא
בכלל הכופרים, כדנתן אלו שאין להם חלק לעו"ב וכו',
ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה
ואומר כל המחלה וכו'. ע"ש.

ולכן מה שתמה עוד בגליון הנ"ל, איך לא מצא הבית יוסף
מי שיחלוק בזה על ספר התרומה, הלא בסימן שיד ס"א
הביא דברי התרומה הדשן שמותר להוציא סכין התחובה
בחבית משום דהוי פס"ד בדרבנן, ולכן כתב שצ"ל דההיתר
שהוצאת הסכין הוא משום פס"ד בתרי ותלת דרבנן. ע"ש.
ולפי האמור אין זה מוכרח לדעת מרן, ולא קשה ולא מידי,
שכל מה שהיה מקום להחמיר הוא דוקא בצידה כיון דנפיק
מפומיה דבעל התרומה. ופשוט. ולכן גם הרב בספרו חזון
עובדיה (שבת ה עמ' ק) כתב בדיון בעל התרומה שהמיקל
יש לו על מי שיסמוך, ועם כל זה סבירא ליה במקומות רבים
שפס"ד בדרבנן שרי.

הרב יהונתן סגל

דבריו הרשב"א גבי צידת צבי / שטז, ה

ידועים דברי הרשב"א בדיון זה דצידת צבי אמנם ראיתי
לנכון לעורר נקודה חשובה בדברי הרשב"א, ולתועלת
הענין נקדים בקיצור נמרץ את דברי הרשב"א עצמם,
דאיתא בדבריו (קו): שהסוגר דלת לשמור ביתו ונמצא
צבי שמור בתוכו אין בדבר איסור 'דכיון שהוא צורך ביתו
אעפ"י שיע"י כן ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא
יתכוין לשמור הצבי בלבד', ומבואר יוצא שאף שידוע
שהצבי נמצא בתוך הבית ואפ"י מתכוין גם לשמורו שפיר
שרי לעשות כן בשבת, והר"ן (לח). מדפי הר"ף חולק בזה

הרב אלון משה בר שלום

בעינן פסיק רישיה דלא ניהא ליה בדרבנן /

שטז, ג

כתב בעל התרומה שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בה
זבובים. ובבית יוסף (סימן שטז ס"ג) כתב דלכאורה איכא
למידחי דברי בעל התרומה בשני דרכים, ובדרכו השניה
כתב, דעד כאן לא אסר רבי שמעון לפרוס מחצלת על
הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן ניצוד, אבל
זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מתכוין שרי, ואף על גב
דפסיק רישיה הוא. ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל
התרומה וכתבו המרדכי, ולא חזינן מאן דאיפליג עליה
מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם. עכ"ל. וראיתי שהרב
אופיר מלכא שליט"א בגליון הלכה למעשה (גליון 53) כתב
להוכיח מכאן, דמרן הבית יוסף ס"ל דפסיק רישיה דלא
ניח"ל בדרבנן אסור, אחר שכן אמר הבית יוסף, דכיון דנפק
מפומיה דבעל התרומה, ולא חזינן מאן דאיפליג עליה, וכו'.
וכתב בגליו הנזכר, שלשון זו מאוד חריפה וחרירה אצל מרן
הבית יוסף, ופוסק בצורה חדה וברורה דאסור לסגור תיבה
שיש בה זבובים, ומכאן מבואר להלכה שפס"ד דלא ניהא
ליה בדרבנן אסור וכו'. עכ"ל.

תחילה יש להעיר בזה, דכבר בלשון השאלה מוכח דפשיטא
ליה לבית יוסף דפסיק רישיה בדרבנן מותר, דאל"כ ויש מאן
דאסר מה קשה על דברי בעל התרומה, אחר שאפשר שבעל
התרומה סובר כדעת האומרים דפסיק רישיה בדרבנן אסור,
ומוכח א"כ דס"ל להבית יוסף דפסיק רישיה בדרבנן שרי.
זאת ועוד, דהגם אי נימא דמסקנת הבית יוסף לאסור, אין
שום הכרח לומר שהבית יוסף מיירי בפסיק רישיה דלא
ניח"ל, דלא מיירי הכא רק בפסיק רישיה בדרבנן, דבשביל
לקרותו דלא ניה"ל בעינן שיהיה אוכלין בתיבה, ובפשטות
בעל התרומה מיירי הכא בתיבה ריקה. ומש"כ בגליון הנזכר
שדעת הרב אור לציון (ח"א סימן כה אות ב) לאסור, המעין
בדבריו יראה, תחילה שדן רק לעניין פסיק רישיה בדרבנן,
ולא בדלא ניה"ל, מלבד זה ע"ש שכתב שדעת מרן השו"ע
להקל בפס"ד בכה"ג לולי שבעל התרומה אסר (וכנראה
מטעם דסוף סוף עושה פעולת צידה). עכ"ל. הרי שלדעתו
לא החמיר מרן רק לעניין צידה וכפי שכתב הב"י כיון דנפיק
מפומיה דבעל התרומה. (זאת ועוד, שמרן בשו"ע השמיט
את דינו של בעל התרומה, ובשו"ת יביע אומר (ח"ד סימן
לד) הביא מש"כ האחרונים העולת שבת והזכור ליצחק
הררי, מדהשמיט כן בשו"ע משמע שחזר בו מחומרא זו,
דחש לה בבית יוסף. ע"ש). ויתירה מזאת הוא, כי אפשר
לומר שס"ל להב"י גם בדעת ספר התרומה דפסיק רישיה
בדרבנן מותר כאמור, דאל"כ מה מקשה עליו, אלא דס"ל
דכא ישר לאסור, והיינו מטעם דאפשר בנקל.

אך אף שכל זה פשוט לדעת השו"ע דפסיק רישיה בדרבנן
מותר כאמור, כתב הרב אופיר מלכא שממה שסיים מרן
בב"י דלא חזינן מאן דפליג, ומי יקל ראש, משמע לכאורה
דאחר הדברים הללו הוא כלל לכל המקומות, בדיון פסיק
רישיה בדרבנן שיש לאסור. אך בודאי שהנחה זו בדברי
הבית יוסף היא טעות, וכוונת הבית יוסף לומר כן רק לעניין
צידה בלבד ולא לשאר מקומות, ולא כתב כן רק בדינו
של ספר התרומה בלבד. והטעם שנטה בזה לדעת ספר
התרומה לחומרא מטעם שלא נמצא מי שחולק בדיון זה
בלבד, ומשום דבנקל יכול להפריח את הזבובים. ובודאי כי
מורנו הגרע"י פאר הדורות שהבין כך כוונת דברי הבית
יוסף, הוא כי היה גם בקי בדברי הראשונים, ופשוט היה
לו דלא קאמר הבית יוסף לחוש לדברי בעל התרומה רק

מעשה שגורם הגבלת בעל חי על ידי השתלטות עליו, ורק
בהצטרף כל החלקים הללו יעבור הצד באיסור תורה. אכן
במקום שהגביל אבל לא גרם לשליטה כי הוא עדיין מחוסר
צידה, אין לו אלא איסור מדבריהם (ביביר גדול דסעיף
א). וגם כאן כיוון שסו"ס הצבי הזקן והחירג למרות שהם
מוגבלים מצד עצמם, אכתי יש להם שליטה וכביכול סוג
של בעלות על עצמם, והאדם בצידתו שולל את חירותם
ע"י שהוא משתלט עליהם, ואיסור תורה אין בזה כיוון
שהם מוגבלים והוא לא הגבילם, אך איסור מדבריהם על
החלק של ההשתלטות עדיין יש עליו. בשונה מצבי שכבר
ניצוד מערב יו"ט בביר קטן שכבר נעשו בו שני החלקים
כי הוא כבר מוגבל תחת יד אדם, וממילא אין בו שום איסור
ואפילו מדרבנן. [ובפשטות צבי חירג חולה וזקן הם כמו
שבולל וחלוזן וצב של ימינו, שנחלקו בהם הראשונים (עי'
רש"י ותוס' ר"ד (חגיגה יא,א). וראה משמעות ברבינו ירוחם
(נתיב י"ב ח"), ונחלקו בזה פוסקי דורינו], אך עדיין אפשר
לחלק ביניהם וליישב הדברים גם למתירים צידתם וגם
לאלו האוסרים מדאורייתא, ודברינו לעיל אינם רק למ"ד
שיש בצידתם איסור רק מדרבנן, ואכ"ל].

ומעתה יש להעיר על דברי הט"ז (ס"ב) שכתב ליישב את
השמטת הר"ף את ההלכה של צבי זקן וחירג, וכתב שהוא
כלל הכל במה שכתב שכל המחוסר צידה יש בו איסור
דרבנן ושאינו מחוסר צידה יש בו איסור תורה. ולכאורה יש
להעיר שהרי צבי חירג וזקן נתחדש בהם שאפילו שאינם
מחוסרים צידה מ"מ יש בהם איסור צידה דרבנן מטעם
שהכניסם לרשותו, וחלק זה לא נתבאר בכללו של הר"ף
שדבר שאינו מחוסר צידה יש בו איסור תורה וממילא היתר
גמור לצודנו כשצדו מערב יו"ט. וצ"ב. (ואולי צ"ל שמחוסר
צידה היינו מחוסר מעשה צידה וכלל הכל בזה).

שו"ע סימן שטז סעיף ז

השו"ע (או"ח סימן שט"ז סעיף ז) פוסק שמותר לצוד בעל
חי שמזיק בנשיכה כואבת ומצערת גם כשאינו ממית.
ואתבאר קושיא בי מדרשא מה"ת לן שכוונת המשנה
(שבת קכ"א) לעקרב שאינו ממית דילמא מיירי דווקא
בממית, ואין הפרש בין צידה לנטילת נשמה, ובאין הורג
אלא מזיק מה"ת שיהיה מותר לצודנו? (ועי' רמב"ם פ"י
מהלכות שבת הכ"ה).

והן אמת, שאחר שהוא רק איסורא דרבנן (מלאכה שאצ"ל)
א"כ סו"ס התירו איסורא דרבנן במקום צערא (והריגה
שאני), אך מדברי הרמב"ם (הנ"ל) נראה שמקורו הוא
ממתני' דכופין את הקערה ועל עקרב שלא תישך, וזה מנ"ל.
ונראה לי בזה שמדיוק לשון המשנה נראה בהדיא דאירי
בעקרב המזיק ואינו ממית. דהנה יעויין במתני' אבות
(פרק ב' משנה י') "שנשיכתך נשיכת שועל ועקיצתך עקיצת
עקרב", ובמתני' דילן שנה התנא בלשון "על עקרב שלא
תישך" ולא אמר "על עקרב שלא תעקוץ". והפרש יש בין
הלשונות, שבעוד שעקיצה היא מלשון קצה ונעשית עם
זנבו של העקרב אשר שם הארס הממית מונח כידוע (ועי'
פיה"מ לרמב"ם פ"ז מפאה משנה ב', ובפ"י הרש"ש למדרש
רבה במדבר פרשתא ו"ז אות ד'), נשיכה אינה נעשית בזנבו
אלא בפיו, והגם שהיא נשיכה כואבת מ"מ אינה ממיתה.
ודייק התנא בלשון לומר "שלא תישך" ללמדנו דבר זה.
וא"ש. ועיין במד"ר קהלת פרשתא ו' פסוק י"א (ועי' בתורה
תמימה שם איך שתרגמו). ויש שהלעגו על דיוק זה אמנם
אני על משמרת אעמודה, והבוחר יבחר.

ותמה על הרשב"א שכה"ג הוי פס"ר וק"ל דמודה ר"ש בפס"ד, ועיין בשל"ט שכתב ליישב דברי הרשב"א שאם עושה באותו המעשה הפס"ד דובר היתר עמו בזה לא נאמר פס"ד ושרי, ודבריו צריכים התבוננות שהרי פשיטא שבכל פס"ד עושה מעשה היתר כדוגמת גורר מיטה ועושה חריץ, ובאמת שנשפכו בזה קולמוסים רבים ואכמ"ל, וידועים דברי המנוחת אהבה (ח"ג עמ' ע"ז) וכבר קדמו בזה בספר נחלת בנימין ותורף דבריהם שבעלמא פס"ד הינו בכה"ג שמצטרפים ב' מעשים לכלל פעולה אחת כגון גורר מיטה ועושה חריץ דאין שייכות בין ב' עניינים אלו רק שבהכרח בפעולה זו התקבצו ובאו יחד, אמנם בנ"ד הרי בסגירת הדלת ישנו ענין אחד שמירת תכולת הבית, ורק שחלק מתכולת הבית הינו הצבי הנכנס ובזה לא אמרין פס"ד ודו"ק עד כאן דבריהם.

אכן באמת הדברים צ"ע דהנה בגמ' קלג. איתא 'בשר אע"פ שיש שם בהרת ימול', דהיינו שאע"פ שעל אבר המילה ישנו נגע צרעת וקציצת צרעת הינה איסור מהתורה דכתיב 'הישמר בנגע הצרעת' מ"מ ריבתה התורה דחייבים למול אף בכה"ג, והקשטה הגמ' למה לי קרא דבשא"מ הוא ותירצה אמר אביי לא נצרכה אלא לר"י דאמר דבשא"מ אסור, רבא אמר אפילו תימא ר"ש מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות וכו' עכ"ל הגמ' והקשה הרשב"א ד"ל 'תמיהא לי מאן דמתני לה אההיא דר' יאשיה, אמאי קרי ליה דבר שאין מתכוון, הא מתכוון לקציצה אלא שאינו מתכוון לטהר אלא למול, ואין זה קרוי דבר שאין מתכוון אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכוונתו שבכה"ג שמכוין ממש לקציצה רק שאינו רוצה לטהר לכאורה הוי משאלצ"ג שהרי רוצה לקוץ רק לא לצורך הסרת הבהרת ואמאי החשיבה הגמ' זה לדשא"מ, וביאר 'יש לומר דאי כתב רחמנא בפירוש השמר בנגע הצרעת שלא תקוץ הכי נמי, אלא השמר בנגע הצרעת כתב רחמנא, כלומר שלא יטהרנו אלא בהוראת כהן, ואנן הוא דאמרין דכיון שכן אסור לקוץ בהרת שמטהר הוא בקציצתו, והלכך כשה קוצץ לשם מילה הוי ליה דבר שאין מתכוון אצל טהרה, ובדבריו אלו מבואר יסוד גדול דגדרי המלאכה אינם נידונים לפי הפעולה שעושה האדם אלא לפי שם 'המלאכה', וממילא מכיון שקציצת בהרת אין עניינה עצם הקציצה אלא טהרת גוף האדם ממילא שייך לדון בזה משום דבשא"מ ופס"ד, דאם היינו דנים לפי הפעולה אזי בפעולת החיתוך ישנם ב' עניינים וזה הוי משאלצ"ג דפעולה זו אינה צל"ג, אכן אם דנים אנו לפי שם המלאכה אזי יש בזה ב' שמות שונים כריתת אבר הברית, וטהרת גופו של האדם, וממילא יש לומר דטהרת הגוף נגררת אחר כריתת אבר הברית והוי דבשא"מ ופס"ד.

ולהאמר נראה שבענייניו נמי גבי צידת צבי א"א לפרש דאין בסגירת ביתו פס"ד משום שהוי ענין אחד דשמירת חפציו, שהרי אע"פ שעי' מעשה אחד שומר הצבי וחפציו מ"מ יש בזה ממש ב' ענייני מלאכה האחד בביתו וחפציו והשני בצבי, וכיון שכן שוב הוי פס"ד כמבואר גבי מילה ואין לומר שמחמת כן היקל הרשב"א, אמנם כ"ז אם נפרש שמלאכת צידה הינה 'מלאכה' בצבי, אכן אם נימא דבמלאכת צידה אין תכלית ויצירה ככל שאר מלאכות שהרי לא נשתנה כלל גופו של הצבי אלא שהתורה הקפידה על מעשה צידה אף בלא שם מלאכה, אזי ניתן לומר דהכא נמי אין ב' שמות מלאכה שהרי שם מלאכת צידה הוא במעשה ולא ביצירה הנפעלת, ועיין בחידושי הגר"ש כתובות סימן ו' שביאר כן.

אך לפי"ז נראה דאין לצרף קולתו של הרשב"א בשאר

מלאכות כלל שכיון שבשאר מלאכות הקפידה התורה 'במלאכה' ולא במעשה גרידא א"כ לא שייך בזה חידושו של הרשב"א כלל ודו"ק, וכדברינו יש לכון היטב דברי המנחה ישראל מה שכתב בזה ואכמ"ל.

הדברים נכתבו בקיצור נמרץ מפאת קוצר הגליון.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים

צידת בע"ח מחוסר צידה / שטז, ה

הצד בע"ח שיכול להישמש חייב אבל אם אינו יכול להישמש פטור והוא מחוסר צידה ולכן הצד צבי ישן או סומא חייב, חגיר חולה וזקן פטור.

בגמ' שבת (ק"ו:) ת"ר הצד צבי סומא וישן חייב, חגיר וזקן וחולה פטור, א"ל אביי לרב יוסף מ"ש הני ומ"ש הני, הני עבידי לרבווי, הני לא עבידי לרבווי. והנתיא חולה חייב, אמר רב ששת לא קשיא הא בחולה מחמת אישתא הא בחולה מחמת אובצנא.

מבואר בגמ' שבע"ח שאינו יכול לברוח מכל סיבה שהיא, הצדו פטור מפני שלצורך צידתו א"צ לעשות מעשה צידה אלא צדו בקלות ולכן פטור על צידתו.

ובדין צידת צבי חולה אמר' בגמ' דיש לחלק בין חולה מחמת אישתא לחולה מחמת אובצנא. ופליגי הראשונים באיזה חולה חייב.

רש"י (ד"ה אובצנא) פי' עייפות שאינו יכול לזוז ממקומו, נצוד ועומד הוא עכ"ל. משמע שחולה מחמת עייפות פטור, אבל חולה מחמת חום חייב.

והרמב"ם (פ"י הל' כ"ב) כתב המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיו"ב, וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה תולדת הצד חייב. וכן העושה כדרך הזו בעופות עכ"ל וכתב הב"י דמשמע מד' הרמב"ם דלא כרש"י דחולה מחמת עייפות חייב, [מפני שעי' ריצת הכלב אחר הצבי, הצבי התעייף ואפ"ה חייב].

ובדעת השו"ע שכתב חולה סתם ופטור, כתב הט"ז (ס"ק ב') משמע שחולה היינו מחמת יגיעתו, והיינו כרש"י דחולה מחמת עייפות פטור. אמנם הבה"ל (ד"ה או חולה) כתב שמד' השו"ע נראה כהר"ח (ק"ז. ד"ה השתא) דחולה שפטור היינו מחמת אישתא (חום) וכתב אך מ"מ אף לש"י הר"ח דחולה מחמת עייפות חייב, היינו שאינו עייף ביותר, דאם הוא עייף ביותר עד שאינו יכול לרוץ כלל ודאי חשיב ניצוד ועומד לכו"ע כחגיר וזקן ולכו"ע הוי ניצוד ועומד.

והסתפק הבה"ל (ד"ה או חולה) אליבא דרש"י דחולה מחמת עייפות פטור, האם כשעשה הצידה ולא הכניס הצבי לרשותו, כגון שרדף אחריו עד שנהיה עייף, האם חייב מפני שע"כ כן עשהו מחוסר צידה וחייב, או"ד שפטור מפני שלא עשה כדרך צידה שהרי לא הכניסו לרשותו.

וטעם הספק אליבא דרש"י ולא אליבא דהרמב"ם הסביר ידידיו הרה"ר ר' משה בן פורת שליט"א אליבא דהרמב"ם אפי' כשעשהו עייף הצדו חייב, ממילא כשרדף אחריו הראשון לאו מידי עביד, וכן אפשר להסביר דאין סיבה להסתפק אליבא דהרמב"ם שהראשון רדף אחריו ועשהו חולה והשני צדו, מפני שלפי הרמב"ם פשיטא שהראשון פטור והשני חייב, מפני שהבה"ל (ד"ה הוי צידה) כתב שרק היכא שהאדם שותף למעשה הצידה חייב אבל כשהכלב רדף אחר החיה ותפסה והאדם רק הכניסו למקום המשתמר פטור. לפי"ז היכא שהראשון רדף אחריו ועשהו חולה והשני הלך וצדו השני חייב מפני שהוא עשה את מעשה הצידה

ודמי למשלח כלב אחר חיה והלך הוא ותפסו שחייב, דחשיב לשני כעושה מעשה הצידה ולכן היכא שהראשון רדף אחריו ולא תפסו ל"ח מעשה צידה ופטור. ודו"ק.

ולענין צידת בע"ח שנתפס בקלות כגון צב או נמלה נחלקו הפוסקים האם חשיב כניצוד ועומד ודינו כצבי חגיר או חולה או"ד כיון שאין החסרון בגופו אלא שבדרך הטבע האדם מהיר ממנו ל"ד לצבי חולה, שיש חסרון בצבי עצמו שכרגע ניצוד הוא.

דעת הגרש"א (שש"כ פכ"ז הע' קמ"ה) להתיר לצוד צב או שבלול וכיו"ב דניצודים ועומדים הם, וצב האמור בתורה בשמנה שרצים שהצדן חייב, אינו הצב שלנו וכ"כ בספר מאור השבת (ח"א תשובה ג' אות א' בהערה).

מאיך דעת הגר"ק (תורת המלאכות הצד ס"ק ק') שאסור לצוד צב וכיו"ב משום שבורח לפי כוחו ול"ד לצבי זקן או חולה שרק בשעה זו אינו יכול לברוח וכך פשטות המשנה (ק"ז). דשמנה שרצים הצדן חייב, וכ"כ רבינו ירוחם בהדיא (דף פ' סוף ע"ג) וכו"ד הגרי"ש אלישיב (אורחות שבת ח"א פ"א הע' כ"א). ובספר מעשה השבת (עמ' שנ"ב) כתב לענין צב יש להחמיר דהוי פלוגתא דרבוותא דר' ירוחם אוסר מדא' ותוס' ר"ד (חגיגה י"א) מתיר הלכך יש להחמיר אבל בנמלים שהוא דבר שאין במינו ניצוד הוי ספק דרבנן ולקולא.

הרב עמרם שכטר

צידת כלב וחתול ביתיים / שטז, יב

שמתי על לבי לדון בשאלה מצויה, האם מותר לסגור בשבת דלת של בית שנמצא בו כלב או חתול ביתיים.

לדעת הש"ע (סי' שטז סעיף יב) יש להתיר. דכתב חיה ועוף שברשותו מותר לצודו, והוא שלא ימרו, וביאר המשנ"ב (ס"ק נא) שה"ה לכל מיני בעלי חיים שהורגלו בביתו ונעשו בני תרבות. ע"כ. עוד כתב לבאר המשנ"ב (ס"ק נב) שמותר לצודן אפילו אם נמצאים בחוץ, והטעם שכיון שהם בני תרבות והורגלו בבית וממילא יחזרו לביתם בערב ונוח לתפסן, לכן אף כשיצאו מן הבית הרי הן ניצודין ועומדין ולא שייך בהם צידה. ע"כ. וכ"פ בחזו"ע שבת ח"ה (עמ' קא). וכ"פ בספר מנוחת אהבה ח"ג (עמ' עג). אלא שסיים שהמחמיר תע"ב. וכתב שה"ה בזה לכלב וחתול ביתיים. ע"ש.

אמנם הרמ"א (שם) חלק על הש"ע ואסר (מדרבנן). וכתב המשנ"ב (ס"ק נ"ז) שכן פסקו האחרונים. וכ"פ הבה"ח (ש"ב פ' וארא אות ח). וכן נראה מדברי כה"ח (ס"ק ק"ז). וראה עוד בבא"ח (שם אות ה) שהזהיר על צידת חתול וסגירתם הפתחים במקומות שבו נמצאים חתולים.

ומ"מ נראה שכלב וחתול ביתיים דומים למ"ש המשנ"ב (בס"ק נט) שפרה וסוס לא שייך בהם צידה כלל אפילו מדרבנן, כי אין עשויין להשטם מתחת ידי אדם, ומותר לתפוס אותם ולסגור אותם במקום צר". וכן צידד להקל בזה בספר אשל אברהם מבוטשטאש (מהדורא תנינא ס"ס שטז). ע"ש.

ובספר שש"כ (פרק כז הערה ככו) כתב "ויש לעיין היום שיש חתולים מתורבתים". ע"כ. וציין לאשל אברהם הנ"ל.

לו. וכן לפי מ"ש החיי אדם (כלל ל אות ד) שאם דרכו של אותו העוף שאין נשטם מן היד וכו' אם הורגלה כבר בבית אין בו איסור צידה. והעתיקו להלכה המשנ"ב (ס"ק נז). [ושר' שהדברים מפורשים להיתר בחיי אדם שם בתחילת דבריו שכתב וז"ל: אוזים, ותרגומים וחתול וכל בהמה וחיה ועוף שכבר הורגלו בבית וכו', לא שייך בהם צידה].



במשכן, ואתי שפיר אף קושיטנו הראשונה.
ועוד יל ואכמ"ל.

הרב אלחנן בדיל הערות במלאכת קושר

א. הנה לגבי שיעור הזמן האסור מדרבנן, כ' רש"י (ק"ב ע"א ד"ה קיטרא) שפעמים שמניחה שם שבוע או שבועיים, וכן להלן כ' (בד"ה בדחומרתא) דפעמים שמתקיים שבת או חודש, ומשמע דדוקא כשמניחו לשבוע יש בו איסור, אבל אם מניחו לפחות משבוע מותר לכתחילה, ומאידך גבי מפתח חלוקה של האשה כ' (ק"א ע"ב ד"ה מפתח) דכיון דכל יומא שרו ליה לא דמי מידי לקש"ק ומותר לכתחילה, ומשמע דדוקא ליום א' שרי. וכן בטור סתר עצמו כמבואר בב"י. ובב"י הכריע דכל שאינו עומד להתקיים שבעה ימים מקרי עשוי להתירו ביום ושרי, וכנראה החליט כן מפני שאם באמת היה איסור גם בפחות משבוע היו צריכים לדקדק יותר ולכתוב גם פחות משבוע, שלא יטעו להתיר בו, אבל זה שהיתר שייך גם ביותר מיום, אין קפידא במה שלא דקדקו לכתוב גם יותר מיום. איברא, דלענין זמן החיוב דקדק הב"י מרש"י שאם הוא עשוי ליותר מחודש חייב, והיינו ממש"כ דאם מתקיים שבת או חודש אסור, מכלל דביותר מחודש חייב, וזה צ"ע, דהא לפי מה שביארנו דלחומרא לא דק אפשר שדיבר בהווה, ובפרט שבכמה מקומות משמע ברש"י דדוקא אם הוא עשוי לעולם ממש חייב (כגון בדף ק"ב ע"א ד"ה בדאושכפי וק"ג ע"א במתני).
ב. בשיטת הרי"ף והרמב"ם שהצריכו ב' תנאים שיהא הקשר של קיימא ושיהא מעשה אומן, צ"ע מהא דאמרינן (ק"ב ע"א) דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא הו"ל ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו זימנין נפיק ביה ינוקיה, אתא לקמיה דאביי א"ל כה"ג מאי, א"ל חייב חטאת, א"ל השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי, מ"ט, א"ל משום דבחול נמי זימנין נפיקנא ביה אנא זימנין נפיק ביה ינוקא, א"ל א"ה מותר לכתחילה. והרי מ"מ"ל אם לא היה מעשה אומן לא היה חייב חטאת בשום אופן, ואם היה קשר אומן אינו מותר לכתחילה. וכבר רמז לזה הריטב"א (שם), וצ"ע. ועי' במדומי שדה (ק"א ע"ב), ותירוצו צ"ב. ובדוחק י"ל דבתחילה חשב שהוא קשר אומן, וכשנודע לו שמחליפו כל יום, אמר בטח אינו של אומן, כי לא היה משקיע לעשות קשר מיוחד כזה בשביל יום א' בלבד (הרב ע. א. שליט"א); אמנם צ"ב מדוע יחשוב שהוא של אומן, והלא סתם קשר סנדל אינו של אומן כדאמרינן בגמ'.

הרב שלמה הורביץ

קשירת שקית שבה אוכל / שיז, א

נשאלתי במי שנוהג לכבד את השבת במיני גרעינים ופיצוחים, ומשבת לשבת משאירים בשקית ניילון אי שרי לקשור את השקית.
בגמרא ריש אלו קשרים מבואר שקשר של קיימא אסור מדא' ויש קשרים שנאסרו מדרב' ודעת הרמב"ם והרי"ף שקיימא היינו מעשה אומן ולעולם, ורב' אסור מעשה אומן אפי' לאותו יום ומעשה הדיט שקושר לעולם, וכך פסק בשו"ע. ודעת רש"י והרא"ש דמדא' אסור קשר לעולם ומדרבנן אסור קשר לזמן אף שאינו לעולם וכך פסק הטור. והרמ"א מחמיר כב' השיטות.

בגדר קשר לזמן שאסור לרש"י לשיטה המקילה ביותר מ'ז' ימים. בגדר אומן שאסור לרמב"ם והרי"ף אפי' ליומו הביא הרמ"א מהש"ג שאינו בקיאים ולכן יש להחמיר בכל קשר

מלמד שקילעה הקב"ה לחוה והביאה אצל אדם, ולכאורה דברי הגמ' צ"ע שהרי כשאורגת שערתיה אמאי פשיטא לגמ' דלא הוי דרך אריגה בכך, וכן אם נימא דבפעולת גדילת השיער יש משום בנין אמאי אין דרך בכך, ועלכן נראה יותר שכוונת הגמ' דרך אריגה ודרך בנין הינה האם נופל בשיער אשה שם אורג או שם בונה, וע"ז יישובה הגמ' שכיון דכתיב ויבן את הצלע מוכח דשם בונה נופל גם בגוף האדם.

הרב מרדכי רבי

מלאכת קושר במשכן

הגמרא במסכת שבת (עד:) דנה בכל הל' אבות מלאכות היכן היו במשכן שממנו המקור לאוסרם לדורות, וגבי מלאכת קושר מסיקא, "אמר רבא ואיתימא ר' עילאי שכן צידי חלזון קושרין ומתירין".

וביאר רש"י "צידי חלזון לצבוע התכלת בדמו, והוא כמין דג קטן ועולה אחת לשבעים שנה, קושרין ומתירין- שכל רשתות עשיות קשרים קשרים ופעמים צריך ליטול חוטים מרשת זו ולהוסיף על זו מתיר מכאן וקושר מכאן"

ויש לתמוה מהיכן היו צדים בני ישראל את החלזון במשך שהותם במדבר, דהחלזון הרי הוא דג העולה מן הים כפי שכתב רש"י והים אינו בסמיכות למקום הילוכם במדבר, ובפרט לפי הידוע שהיה החלזון נמצא בים התיכון בחלקו של זבולון שברכו משה רבינו "ושפוני טמוני חול" וכפי שמובא במדרש "ושפוני זה חלזון" שנחמו הקב"ה על חלקו ואמר לו כולן צריכים לך על ידי חלזון. והמדבר בוודאי רחוק מחלקו של זבולון.

וראיתי שנשאל בזה הרדב"ז (ח"ב סי' תרפ"ה), ויישב דהחלזון מצוי הוא בכמה ימים והיו בני צדים אותו מים סוף שהיה סמוך למדבר, ובחלקו של זבולון התחדש שלא היו צריכים לטרוח בצידתו אלא היה עולה הוא מאיליו אחת לשבעים שנה.

(וקצת יש לתמוה א"כ מה המעלה הגדולה בחלקו של זבולון ואמאי "הכל צריכין לו")

והנה בגוף דברי הגמ' הקשה השפת אמת, למה נצרכו במלאכת המשכן לצידת החלזון הא מפורש שבנ"י נצטוו על הבאת התכלת ואף הביאיהו בפועל כמפורש בכתוב, ואין לומר שהביאו צמר צבוע תכלת ממצרים והוצרכו לחלזון לצבוע מדמו צבע תכלת לשמה, דבצביעת היריעות לא בעינו לשמה, וצביעת בגדי הכהונה שנאמר בה דין לשמה לא נחשבת לחלק ממלאכת המשכן ללמוד ממנה איסורי שבת. (דאל"כ היה לגמ' ללמוד מלאכת קושר מקשירת הציץ)

ויש ליישב קושיתו ע"פ מש"כ האחרונים (הפנ"י והחת"ס עד' ע"א), דאבות המלאכות שילפינן ממלאכת המשכן אינם דווקא במלאכות גופם שעבדו במשכן, דאף זריעה וקצירה לא הייתה שם דלא הייתה האדמה ראויה לזריעה ולא היה מספיק שהות לגדל סממנים משעת הציז עד התנדבותם למשכן, אלא הביאו איתם ממצרים מידיעת המסורת שהייתה בידם שיבנו בית לקב"ה, וכפי שנשאו את הארזים שנטע יעקב ממצרים, אלא שכל הדברים שהיו נצרכים ביסודם למלאכות והיו במשכן חשיבי מכלל מלאכות המשכן.

ואתי שפיר אף גבי תכלת, דאף שנשאו איתם יריעות צבועות ממצרים מ"מ מאחר שלהשיגם נצרכים לצידת החלזון שייך שפיר ללמוד מלאכת צידה מצבע התכלת שהשתמשו בו

וכתב בשש"כ (פרק כז הערה קכד) בשם הגרש"ז זצ"ל, שכל שאין בהם משום איסור צידה לבעליהם, הרי הם ניצודים ועומדים גם לאחרים. ע"ש.

וכל זה לגבי צידה ממש, אך לענין סגירת הדלת, יש להתיר ע"פ דברי הביה"ל בסעיף ו (ס"ה והלך לו), שכתב בשם הפמ"ג, שאף שמחמירים לדינא כדברי התוס' יו"ט, ודלא כהמג"א שמתיר היכא שהבעל חיים היה ניצוד פעם אחד לסגור את הדלת אם מתכוין לשמירת ביתו, מ"מ בחיה ועוף שמורגלים כבר בבית ובאים מעצמם לערב למקומם, דאין בצידתם לכ"ע רק איסור דרבנן, י"ל דבכה"ג לא גזרו על פתיחת וסגירת הדלת אחרי שכבר ניצוד קצת פעם אחת. ולכן נראה דיש להתיר בנידון ידן לכ"ע ואף לבני אשכנז.

סימן שיז - דיני קושר

הרב יהונתן סגל

ביסוד החילוק בין מלאכת קושר לבונה /

סי' שיז

איתא בגמ' עד: דמלאכת מתיר היתה במשכן בצדי חלזונות שהיו קושרים ומתירים חבלי הרשתות, ולכאורה יש לעיין אמאי לא שייך בכה"ג משום סותר, שהרי הרשת הינה כלי וכיון שמפריד החבלים שעשויה מהם סותר הכלי, ועיין באגר"מ ח"א סימן קכ"ב אות ו' שכתב דלא מצינו שתהיה שייכת מלאכת בונה וסותר בבגדים והטעם לכך הוא 'דמלאכת סותר שייך רק בכלים של עץ ומתכות וחרס שהחלל שלהם עומד כבנין ואהל, אבל בבגדים שמתקפלים ואינם כבנין אין בהם מלאכת בונה וסותר', ולא זכיתי לירד לעומק דבריו שהרי אף כלי עץ ומתכות פעמים שאין בהם חלל כלל כדוגמת סכינים וכדומ', ומאידך כלי בד וכדומ' המיועדים לאחסון הרי שכל תכליתם עבור החלל שבהם ואע"פ שמתקפלים, וצ"ע וה' יתברך יפקח עינינו להבין דעת קדושים.

אמנם נראה דיסוד הדברים הינו דשם המלאכה נקבע ע"פ שם בנ"א ועל כן בכל מלאכה יש לראות איזה שם נופל בה, ועל כן כיון שאדם הקושר חבלים לרשת אינו נקרא בפי בנ"א בונה אלא קושר, וכן המתיר החבלים אינו נקרא סותר אלא מתיר, על כן בכה"ג אינו חייב כלל משום בונה אלא משום קושר.

ובאמת שמצינו יסוד זה בכמה מקומות ראשית עיין בביה"ל סימן ש"ב סעי' ט' ד"ה אסור שהארץ להוכיח שם כיבוס שייך אף בשיער ועור, ומשכן הקושה לו אמאי מבואר בגמ' דחפית שיער הראש בנתר וחול המעורבים במים אסורה רק מחשש שמא ישיר ולא אסרינן משום מלבן, וביאר 'וע"כ דס"ל להגמרא לחלק בין שער תלוש לשער מחובר דבשער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה', הרי לפנינו שכיון ששם כיבוס לא נופל באדם לא שייך לחייב בזה משום מלבן.

וע"ע בתשובות וכתבים לרבינו החזו"א סימן ע"ה שביאר כעין זה, ועיין בדברי הגרש"א בשש"כ פ"ג הער' ז' שביאר כיוצ"ב בטעם הדבר שאין ברחיצת ידים משום בורר.

ונראה שמקור הדברין הינו בגמ' בדף צ"ד דאיתא בגמ' גודלת (קליעת שערו הראש) משום מאי מחייב ובראשית רצתה הגמ' לומר דגודלת חייבת משום אורגת וע"ז הקשתה הגמ' דאין דרך אריגה בכך, ועל כן ביארה הגמ' גולדת משום בונה והקשתה הגמ' וכי דרך בנין בכך, ותירצה 'אין כדדרש רבי שמעון בן מנסיא ויבן ה' אלהים את הצלע

כפול וקשר בראש החוט דינו ככפול אמנם הברכ"י כתב שפשוט המנהג להקל בקשר כפול.

ממילא בנידון השקית הנ"ל לכא' לרש"י יאסר משום שכשקושר לשבת הבאה הוא לז' ימים ולרמב"ם והרי"ף לש"ג אסור ולברכ"י מותר.

ולרש"י דקשר לזמן אסור עיי' ט"ז סק"ב וכדבריו פסק הגר"ז שכשאינו קושר בדווקא כדי שיעמוד לזמן אלא שקושר בסתמא ועל פי רוב דרכו להתירו רק אחר זמן אבל יתכן שירצה להתירו קודם שרי גם לרש"י. וממילא בנידון הנ"ל יש להקל כשאין ודאות שקושר עד לשבת הבאה.

והנה בדיני בנין בכלים שרו המ"א והט"ז להחזיר כיסוי לכלי, ובביאור ההיתר שיטת החזו"א (ס"ג נ"ס ט"ז) שמכיוון שהשימוש בכלי הוא בהיותו פתוח בלבד אין כיסוי נחשב בניה אלא שימוש. והמנחת שלמה (קמא יא, תניינא יט) נקט שההיתר הוא בכל גוונא שדרך השימוש הרגילה לפרק ולהרכיב תדיר. ויש לעיין אי שייך היתר זה גם בקושר שנתיר קשירה בשקית שעומדת לפתיחה וסגירה תדיר.

אולם מדברי הפוסקים (החזו"א וקצות השולחן וכו') מבואר לא כך, שדנו בדין קשירת אבנט לספר תורה ולכא' אבנט הס"ת עשוי לקשירה והתרה תדיר ככיסוי כלי.

ובגדר החילוק בין קושר לתופר במרכבת המשנה (י' יא) כתב שתופר זה חיבור שני נפרדים על ידי דבר שלישי משא"כ קושר שהחיבור נעשה מיניה וביה. והערה"ש ואג"מ כתבו שתופר זה איחוד גמור משא"כ קושר עומד להתרה וגם כשקושר נחשב כנפרד במידת מה.

ונראה ששורש החילוק שלחפצים אלסטיים יש יכולת להתפתל וממילא יכולים להתחבר בלי תיווך דבר שלישי והקשירה היא מתכונות החבל שיכול להתפתל לצורת קשר ועי"ז להתחבר לגשמים אחרים ולכן גם כשהוא קשור אין לזה גדר 'איחוד' כבגד תפור וניירות דבוקים אלא שהחבל במצב קשור ואם יתירוהו יחזור ויפרד והקשירה היא מצב בו נתונים ב' העצמים הנפרדים ולא שנעשו לאחד.

ומלאכת בונה עיקרה איחוד חלקים ונתינת כיסוי בכלי שתכונתו שנותנים ונוטלים ממנו את כיסוי אינה נחשבת איחוד חלקים ושרי, אבל בקושר שהמלאכה אינה איחוד אלא העברה למצב קשור וגם בשעה שהקשר עומד אין החפצים הקשורים מוגדרים כאחודים אין סיבה להתיר אף שהקשר משמש כסוגר וכיסוי הכלי.

שו"ר שבחוט שני (שבת חלק ב' לד' ד) נקט בדעת הלבוש (בסעיף ג') להתיר קשירת שקיות משום שאין שימוש בשקית כשהיא קשורה והוא ז"ל כתב שלכן שרי לש"י רש"י אף שהקשר עשוי לזמן אבל לא אירי בדעת הרמב"ם אי גזרינן ככה"ג בקשר אומן וצ"ב. אמנם לכא' קשה דהחוט שני עצמו מחמיר בקשירת ס"ת והוא גם בס"ת השימוש זה רק כשנפתח הקשר וצ"ל שקשירת הס"ת זה לא רק לצורך השימוש אלא לכבוד הס"ת וקושרים גם ס"ת פסול שאין קוראים בו. וממילא אין ראיה דמאן דאסר קשירת ס"ת יאסור סגירת שקיות. ומ"מ צ"ע בכל זה.

הרב דוד מלכא

ביאור דעת האור לציון והחזו"ע בקשר ע"ג

קשר / שיז, א

השלטי גיבורים הסתפק אם קשר אומן שהצריכו הרי"ף והרמב"ם היינו קשר שהאומן עושים וההדיט אינו יודע לעשותו, או שהוא קשר חזק. ולמעשה הכריע השלט"ג לחומרא בזה ולכן פסק דקשר ע"ג קשר שהוא קשר

חזק אסור לעשותו בשבת אפילו לזמן קצר, דקשר אומן אף שאינו של קיימא כלל אסור לעשותו בשבת, וכן פסק הרמ"א להלכה (שי"ז ס"א). ולדינא נחלקו בזה האחרונים בדעת השו"ע אם גם החמיר את השלט"ג, דעת הבא"ח (רב פעלים ח"ב סימן מ"ד, וכן בבן איש חי ש"ב פרשת כי תשא ס"ב), והכה"ח (אות כ"א, כ"ב) דאף לדעת השו"ע יש להחמיר שלא לעשות קשר ע"ג קשר, וכן דעת עוד הרבה אחרונים. אך דעת האור לציון (ח"ב פכ"ט ס"א) והחזו"ע (שבת ה' עמוד י"ז) דלדעת השו"ע קשר אומן אינו קשר חזק אלא הוא קשר שהאומנים עושים ולא ההדיט. ולכן הכריעו דקשר ע"ג קשר הוא קשר הדיט ומותר לקושרו אם אינו לקיימא כלל, וה"ה לקשר בראש חוט.

ובפשטות דעתם דכל קשר ע"ג קשר הוא אינו מעשה אומן ואף אם הוא קשר שמהודק בחוזקה רבה. אך יש לתמוה על זה, דהאור לציון במקום אחר (שם ס"ג) כתב דיש להחמיר שלא להשחיל חוט במקום שיש חשש שמא יעשה קשר בראש החוט או קשר ע"ג קשר, דגזרינן שמא יקשור [כמבואר בהערה שם]. והנה חשש זה של שמא יקשור הוא מבואר בשו"ע בס"ב ומבואר שם בב"י ובכל האחרונים דרק כשיש חשש שמא יעשה קשר האסור מהתורה גזרינן שמא יקשור, וא"כ קשה מדוע פסק כאן האור לציון דיש לחוש שמא יקשור הרי לדידן דפוסקים כהשו"ע, קשר ע"ג קשר אינו מעשה אומן והוא אסור רק מדרבנן אף אם יעשה כן לעולם. וכן יש לתמוה על ההליכות עולם (ח"ד עמוד רכ"ח) שגם כן פסק שאסור להכניס החוטין במכסיות דגזרינן שמא יקשור, והרי שם הוא עושה קשר ע"ג קשר או קשר בראש חוט ולשיטתו אין זה מעשה אומן, ומדוע פסק שיש חשש שמא יקשור.

ואאמרו"ר שליט"א כתב להוכיח מדבריהם דהם לא פסקו להקל בכל קשר ע"ג קשר, אלא רק בקשר ע"ג קשר שאינו מהודק בחוזקה רבה, אבל אם מהודק בחוזקה רבה גם לשיטתם הוא מעשה אומן ואסור לעשותו בשבת, והוא על דרך המבואר בלבושי שרד ובעוד אחרונים רבים דיש"ג סוגי קשר ע"ג קשר, ודו"ק. ובאמת המעין בדבריהם של האור לציון והחזו"ע יראה דלא כתבו להדיא דיש להקל בקשר ע"ג קשר אפילו כשמהודק בחוזקה רבה, אך הוא קשה מאד מסברא לומר כן דבפשטות הם למדו שקשר אומן היינו קשר שהאומן יודעים לעשות וההדיט אינו יודע לעשותו, ומדוע שידו בקשר ע"ג קשר שמהודק בחוזקה רבה הרי גם ההדיט יודע לעשותו, וצע"ג.

הרב יצחק יוסף סתהון

בענין קשר שיכול להתירו ביד אחד / שיז, א

בריש פרק אלו קשרים (שבת קיא ע"ב) מבואר במשנה, דרבי מאיר אומר, כל קשר שהוא יכול להתירו באחד מידייו אין חייבין עליו וכו', ע"ש. ואין מחלוקת להדיא בזה על ת"ק, דלא דיבר מאומה על זה. וכן מוזכרת שיטת רבי מאיר בתוספתא (פ"ב הלכה טו) זה הכלל, כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידייו, או שאינו של קיימא, ואין יכול להתירו באחת מידייו, אין חייבין עליו, עד שיהא קשר של קיימא ואינו יכול להתירו באחת מידייו. עכ"ל. והובא גם בשיבולי הלקט (סי' קכד), והב"ד הבית יוסף כאן.

ואעיקרא דמילתא מהו קשר שניתר באחד מידייו, עיין להגאון בעל ההפלאה צ"ל בספרו פנים יפות (דברים יא, כח), ולרבי עובדיה הדאיה צ"ל בספרו ויקח עובדיהו (דרוש ג' לתפילין), ע"ש. אולם להדיא בריטב"א (שבת קיא ע"ב בד"ה אלו קשרים) דלא כמ"ש המאורות הגדולים הנ"ל,

ע"ש. וכ"ה בעוד כמה ראשונים. דוק ותמצא. וכן עיקר.

והדרכי משה (אות ב) תמה עליו, דהרי קשר העשוי להתיר באחד מידייו הוא דעת רבי מאיר בריש אלו קשרים, אינו הלכה. וצריך עיון למה הביאו בית יוסף, ע"ש. וכדבריו פסק המשנ"ב (ס"ק א, ובביה"ל בד"ה הקושר) שקשר שיכול להתירו באחד מידייו גם הוי דאורייתא, ע"ש. וכן פסקו כמה מרבני אשכנז. וע"ע בבית ארזים (אות לז), ומצאנו סיוע לזה מכמה ראשונים שכן כתבו, דזה לך לשון הרמב"ם בפירוש המשנה (פס"ו משנה א) דהביא דברי רבי מאיר הנ"ל, וכתב ואין הלכה כר"מ, ע"ש. משמע דפליגי בזה, ולא פסקינן כוותיה, וכ"כ המאירי בבית הבחירה (שם בד"ה והמשנה ראשונה), והיראים (סי' רעד), והרע"ב (במשנה שם), ע"ש. מוכח מכל הראשנים האלו כמ"ש הדרכי משה. וגם כ"כ בפשיטות כמה מהאחרונים, וכמ"ש העולת שבת (אות ג), והשפת אמת (שבת שם בד"ה בעי ר"א וכו'), והשבת של מי (שם), והרה"ג ר' אברהם אנג'ל צ"ל מחכמי שלוניקי בספרו פתוחי חותם (דף ג סע"א), והנהר שלום (סי' שיז אות א), וערוך השלחן (סעיף טו), ע"ש. וא"כ יגדל תמיהתו על הבית יוסף.

אולם, קמה וגם ניצבה אלומ'ת יוסף, דמצאתי באוצר הגאונים (שבת שם סי' שה), וז"ל, ושרד רב צמח בר פלטי, ריש מתיבתא, דהלכתא כר' מאיר, ע"ש. וכן הוכיח הריטב"א (שם בד"ה אלו קשרים) דרבי מאיר לא בא לחלוק אלא לפרש דברי חכמים, ע"ש. וע"ע שם (בד"ה בעי רב אחדבוי וכו'). וכ"ה בפסקי רי"ד (בד"ה ר"מ אומר וכו') דר' מאיר לפרושי מילתייהו דרבנן קא אתי, ולא לאיפלוגי עלייהו, כדאמרן לעיל בפרק הבונה (קו ע"ב) במילתיה דרשב"ג, דאמר, לא כל הביבין שוין, ואוקימנא דלא פליגי רבנן עליה וכו', ע"ש. וכ"כ הראב"ה (סי' רמד), והתניא רבתי (סי' יט), ע"ש. וכ"ה פשטות לשון התוס' (עירובין צז ע"א בד"ה אביי), ורשב"א והרמב"ם במלחמות (שם), ע"ש. הרי לך חבל נביאים דס"ל דהלכה כר"מ. וא"כ לא נפלאה ולא רחוקה דכך הוא דעת השיבולי הלקט והבית יוסף להלכה, דאם הוא יכול להתירו ביד אחד, מותר. וסרה תלונת מור"ם על מרן הבית יוסף. [וזו פשוט דכוונת רבי מאיר, דאין חייבין עליו, ההיינו שמותר, ומה שאמר בלשון הזה, לפי שת"ק קאמר אלו קשרים שחייבין עליו וכו' לפיכך קאמר בלשון הזה, אבל האמת הוא שמותר לכתחילה. וכן מבואר בדברי הריטב"א והתוס' רי"ד, ע"ש. וכן ראיתי להדיא בספר מנחת יעקב דאהן (שבת ח"ד עמ' רכא), ע"ש].

הבט ימין וראה בביה"ל (בד"ה הקושר) שהעלה בפשיטות כדברי הדרכי משה הנ"ל, דאין הלכה כר"מ, והוכיח מזה לכא' דלא בעינן קשר מהודק. ולפ"ז תמה דהרי לפי הרי"ף והרמב"ם בעינן גם מעשה אומן, ולדעת הט"ז (ס"ק א) מעשה אומן מקרי כשהקשר חזק מאד. ולכן כתב לחדש, דלעולם לא בעינן שיהיה חזק, וכוונת הט"ז וסיע' דביארו שהקשר הוא חזק, פירושו שהוא לא ניתר לבד מחמת עצמו, וקשר הדיט הוא שניתר מאליו. ושוב נתקשה דא"כ איך רש"י והרא"ש דלא הצריכו מעשה אומן יחייבו על קשר כזה שניתר לבד. ונדחק לתרץ דכיון שעושה לקיימא (דאל"ה לא מחייב אליבא דכו"ע) בדרך כלל לא ניתר לבד, ומה שיקרה לפעמים שהוא ניתר, אין מבטל ממנו שם קשר, ע"ש. אתה הראת לדעת כמה יגיעות יגע הכהן הגדול להעמיד שיטת הרי"ף והרמב"ם עם הבנת הדרכי משה שיש מחלוקת בין ר"מ ורבנן. ולקע"ד הרי זה כמבואר לעיל, דבאמת ר"מ לפרש דברי חכמים אתא, וגם הוא מודה דאם זה ניתר ביד אחד לא הוי קשר, ומעתה כל הקושיות שלו

ואביט וה'ן עוזר, דראיתי כמה מהאחרונים שכן כתבו בדעת
מרן הבית יוסף, וזה יצא ראשונה, הרה"ג ר' אורי בן מילר
זצ"ל בספרו בן אורי (נדפס בווינא שנת תרכ"א, בשבת
שם ריש פרק אלו קשרים) דמסתבר לומר דהלכה כר"מ
ומביא שם הוכחה מהגמ' [וזכה לכיוון לדברי הריטב"א מילה
במילה] וכתב, דאם עניבה מתיירים, כ"ש דקשר שיכול
להתירו באחד מידי דמותר, דגרע מעניבה, ובפרט לשית
הרי"ף והרמב"ם דצריך אומן, והיינו שיהיה חזק וכו', א"כ
אם ניתר ביד אחד בוודאי דאינו מהודק יפה ואינו מעשה
אומן וכו', כנלע"ד לפרש דברי רבינו הבית יוסף וכו', ע"ש
וכ"כ הקרבן נתנאל (פט"ו אות ג), והקצות השלחן (סי' כג
אות ג), ובשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' מח), והגאון הנאמ"ן
בשו"ת איש מצליח (ח"א חאו"ח סי' לג אות ב), ובשות
תפילה למשה (ח"א סי' כט אות ה), ובספר ויזרע יצחק
זעפרני (עמ' קלד), ובשו"ת מילי דעזרא דוואק (סי' מז אות
ה), ובאהלי שם פרץ (ח"ד עמ' רצג), ובשו"ת תולדות יצחק
בן שושן (ח"ב סי' יא), ובשו"ת מנחת שמואל פנחסי (ח"ב
חאו"ח סי' ז), ובמנחת ראובן (ח"ו עמ' תקיד) שכן דעת רוב
ככל הראשונים וכו', ע"ש. וכן נראה לקע"ד עיקר וכמ"ש.

השו"ע מבריע (בסימן שי"ז סעיף א') עפ"י הר"ף והרמב"ם, שכל קשר שאינו מעשה אומן אף שהוא בר קיימא, וכן קשר שהוא בר קיימא ואינו מעשה אומן, איסורם מדרבנן, ושלצורך מצווה מותר לקשרם. ועי' בהגה' רעק"א על השו"ע (אות א') שכתב לתמוה ע"ז מסוגיא דעירובין (דף ק"ג עמוד א') בעניין בן לוי שנפסקה לו נימא במקדש, שהתירו לו שם איסור קושר דאורייתא לצורך מצוה (ועיי"ש הסוגיא איך התירוהו ומאיזה טעם). ותמה הגרעק"א למה לי כולא האי יחשוב הקושר בדעתו להתיר קשר נימת הכינור במוצאי שבת וא"כ לא הו"ל איסורא דאורייתא אלא דרבנן (דאף שהוא מעשה אומן מ"מ אינו בר קיימא), ולצורך מצוה נתיירו לכתחילה? (ועיי"ש שתמה גם לדעת רש"י והרא"ש, ובלאו הכי). ובביאור הלכה נקט שכל קשר שעשוי להיות קיים לעולם ברגילות לא מהני מחשבתו להתירו, וכדעת הבית מאיר (ודלא כט"ז סק"א ופמ"א א"א אות ו'), אכן ודאי שדעת הגרעק"א אינה כך. ונשאר הגרע"א בצ"ע.

ה'ו, עיי"ש]. ומעתה יש ליישב הדבר, שהרי בכלי שרת יש איסור שבירה ונתיצה מלאו דלא תעשון כן לה' אלוֹקֵיכֶם (עי' שבת דף ק"כ עמוד ב' ובמכות דף כ"ב עמוד א', ובשר"ת חתם סופר חיו"ד סימן רס"ד), וא"כ אף שמצד קושר יש אפשרות לחשוב שהקשירה תותר במוצ"ש, אבל אסור להתיר את קשירת הנימא כיוון שבהתרתו הוא סותר את הכינור שהוא כלי שרת ועובר על לאו דלא תעשון כן (ואם היינו אומרים שכלי שיר אינם כלי שרת כי עיקר שירה בפה, לא היה שום איסור בשבירתו וסתירתו של הכינור). [והן אמת שנחלקו הפוסקים אם מותר לשבור ע"מ לתקן בכלי שרת, ועי' שו"ת חתם סופר הנ"ל, וא"כ אולי נימא שכיוון שיש תיקון בשבירתו א"כ שרי, וצ"ע. ואולי יש מכאן סייעתא למש"כ בשו"ת הרי בשמים (חלק ד' סימן ל') שגם בסותר ע"מ לבנות לא הותרה השבירה בכלי שרת].

כתב הגר"ז (ס"ג) שקשר אחד (שקושר שני דברים יחד) אפי' עומד להתקיים לעולם לא הוי קשר כלל ומותר לקשר ולהתירו דקשר אחד הולך ונותר מאליו ואינו מתקיים אבל אם עשה קשר בראש החוט דינו כשני קשרים זה על זה לכל דבר עכ"ד, וכ"כ הגר"א (אות טו ואות כד), **אבל בשו"ת רב פעלים** (ח"ב סי' מד) כתב שקשר אחד מהודק היטב (אפי' אינו בראש החוט) הוי קשר אומנן ע"ש, מבואר שס"ל שקשר אחד חשיב קשר ודלא כהגר"ז.

ויש להקשות שהרי מקור דינו של הגר^ז הוא מהיראים^י שכתב להוכיח מהגמ' בשבת (עד:): שהעושה שתי תפירות חייב (משום תופר) והוא שקשרן, וקשה שתיפוק ליה שחייב משום קושר ות' שמייירי שקשר קשר אחד שאינו קשר משום שאינו מתקיים ולכן חייב רק משום תופר עכ"ל, ובר"ן (שם) ובסמ"ג ועוד הביאו את היראים, ומהקו' מהגמ' גבי שתי תפירות אין להקשות על הרב פעלים משום שיש עוד חירוצים בראשונים לקו' זו עיין רמב"ן נמוק"י (שם) ועוד^ל, אבל קשה שבב"י (בד"ה כתב הר"ן) סתם כדברי היראים הנ"ל (ואין לדחות שהיראים מייירי בקשר אחד שאינו מהודק משום שביראים כתב שיש להקל משום שהוא קשר אחד ודו"ק) וצ"ע.

ואולי יש ליישב שס"ל לרב פעלים שאף שהביא הב"י את היראים מ"מ לדעת הרי"ף והרמב"ם שהשו"ע פסק כוותיהו ללא סברי כדעת היראים כיון שכל הוכחתו של היראים היא מהגמ' (שם) שהתופר שתי תפירות אינו חייב אלא א"כ קשרן והק' היראים דתפיקוק ליה שחייב משום קשור ומכאן ללמד שיש קשר שלא חשיב כקשר כלל ואוקמי לה בקשר אחד שאינו מתקיים, אבל לפי ש' הרי"ף והרמב"ם שאין חייב אלא בקשר של אומן א"כ לא קשה מידי כיון שאפשר שמייירי בקשר הדיוט ולהכי חייב רק משום תופר, ואף שיש לדחות שאף שלפי הרי"ף והרמב"ם אין ראיה מהגמ' מ"מ דינו של היראים קיים ועומד מסברא פשוטה כיון שקשר אחד אינו מתקיים אבל ביראים גופיה לא משמע הכי וז"ל ה"רן (שהובא בב"י) התופר שתי תפירות וכו' ומכאן **למד** הרב ר"א ממז"ל ז"ל דקושר קשר אחד לא מחייב משום

לז. כמבואר בגר"א אות טו.

שאינו מתקיים וכו' עכ"ל, משמע שהוצרך לראיה מהגמ' לדין זה ובלא ראיה לא היה מחדש **הנהגה בריטב"א** (קה: הוצאת מוסד הרב קוק היראים וחלק עליו שלעולם קשר אחד של קיי"עכ"ד, וכהרב פעלים שהחמיר בזה.

אבל מ"מ דינא העיקר להקל בזה כדעת רוב הפוסקים^ט,
 ויכול המבואר לעיל אינו אלא ליישב דברי הרב פעלים אבל
 אינו מוכרח.

למה החמיר השלטי גיבורים לקשור קשר על קשר? / שיז, א

דעת הרי"ף קשר שחיבים עליו מדאורייתא דווקא אי קשרו אומן ולקיימא אבל אי קשרו אומן לחוד או קיימא לחוד אינו אסור אלא מדרבנן ואי קשרו הדיוט ולא לקיימא מותר לתתילה.

וכתב השליט גיבורים (הובא בדרכי משה ס"ק א) לא נחברו
 אליהו מהו קשר אומן. ודיק מלשון הרי"ף שזהו קשר שקשרו
 הדק היטב ולפ"ז כתב יש להזהר מלקשור שני קשרים זה
 על גב זה שאין מתיר אותו בשבת ואפי" שקשר כזה עשוי
 להתיר בו ביום כיון דהוי קשר אמיץ.

וזלכאו' צ"ב והרי דעת הרי"ף אומן לחוד הוי איסור דרבנן
וזא"כ הכא הוי ספק איסור דרבנן ולקולא ואמאי מחמיר
השלטי גיבורים.

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב סימן מד שביאר כיון דהכא הוי ספק חסרון ידיעה לא חשיב ספק בכה"ג ולכן יש לאסור מדרבנן.

אולם יש להעיר שכל זה דווקא לשיטת הש"ך בכללי ספק ספיקא אות לד שכל ספק בחסרון חכמה אינו ספק כלל לא לענין ספק אחד ולא לענין ספק ספיקא אבל שיטת הט"ז באיסור והיתר סימן צח ס"ג ש אם זה ספק לכל הדור אמרינן ספק דרבנן לקולא ולכאורה קשה אמאי החמיר השלטי גיבורים?

בית הצואר שקשרו הכובס / שיז, ג

כתב השו"ע 'מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קימא'.

וכתב המש"ב (ס"ק כ) 'שאינו עשוי להתקיים רק עד ששיקחנו הבעל הבית לביתו. ויש מחמירין בדבר, אלא א"כ עשוי להתיר באותו יום של הכביסה'. ובשער הציון (אות יב) כתב, שטעם המקילים התבאר בדברי הלבוש. ובאות יג כתב, שדעת המחמירים הוא דעת הט"ז.

אך ראה בכף החיים שכתב, שגם לדעת הלבוש צריך שיהיה עשוי להתיר באותו יום וכדעת הט"ז.

והנה זה לשון הלבוש 'שלא קשרו הכובס שיתקיים זמן רב רק עד שזה יקחנו ממנו'. ולכא' דייק הכפ החיים את לשון הלבוש שכתב 'זמן רב' והבין שכוונתו ליותר מיום אחד. ועדין צ"ע. וראה בחזון עובדיה (שבת ה) שנקט כדברי המשנ"ב.

ולכאורה היה נראה שנחלקו בזה הראשונים, שהנה כתב הראב"ה (סי' רו') 'לאחר ריכוך המנעלים, בו ביום **כשימכרו** לאיתנותקי קיימ'. ומשמע שאין צריך שבאותו יום של הקשירה הוא עושי הלהפתח, אלא מספיק מה שבאותו יום

לט. עיין חזו"ע (ח"ה עמ' ס ועמ' סו).

של המכירה הוא עשוי להפתח.

ומאידך הכל בו (סי' לא כו ע"ד, והובא בבית יוסף סוף סעי' א) כתב, 'חלוק ומכנסים שנקשרו יחד אין להתירן בשבת, לפי שכל קשר שאין מתירין לימיה פטור אבל אסור, וזה רגיל אדם להניח אפילו שבוע קשורין'. וכתב הבית יוסף עוד 'וגם בהגהות כתוב שהר"ם אוסר להתיר בשבת קשרים שקושרות הכובסות מכנסים וחלוק יחד'. ומבואר שזה דין במציאות של הקשר שאם הוא יותר מיום אחד הוא כבר בכלל קשר של קיימא. [וכן העירני הרב ריזאל שרהבני שליט"א].

הרב בעז גיל

פותר בית הצוואר משום מה חייב / שיז, ג

בגמ' (שבת מח.) אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצוואר בשבת חייב חטאת. ורש"י למד שם שחייב משום מכה בפטיש שזהו גמר מלאכת הבגד. וכ"פ הטור והמחבר בסימן שיז ס"ג.

והק' שם הב"ד דתפול שיתחייב משום קורע, ות' דחייב משום קורע דווקא בע"מ לתפור כמכו' במשנה עג. משא"כ בפותח בית הצוואר.

והק' עליו העו"ש שמה שהצריכה המשנה שיהי' ע"מ לתפור, דווקא כשאלמלא כן יהי' מקלקל וקיי"ל כל המקלקלין פטורים, אך כשמתקן בעצם הקריעה אי"צ שיהי' ע"מ לתפור. והר"ם ממה שפסק הרמ" (פ"י משבת ה"י): שהקורע בחמתו חייב חטאת שכשמישיב דעתו בכך הוא כמתקן. ולכן יישב את דברי רש"י באו"א שכל מה שבא לתקן אינו בכלל קורע. וכע"ז כתב הביה"ל סו"ס שמ"ד"ה ונתכוון לקלקל. שהק' סתירה בדברי המחבר שפסק שם שהמפרק ניירות דבוקים ולא נתכוון לקלקל בלבד ה"ז תולדת קורע. והלכה זו היא מדברי הרמ"ה הנ"ל. ות' שלא שייך שם קורע אלא כשהוא מקלקל בעת הפעולה אך מתכוון ע"י כך לתקון עתידי כמו שקורע ע"מ לתפור. וכן בקורע מחמתו עושה מעשה קלקול כדי שאח"כ תתייבב דעתו. משא"כ כשפעולת הקריעה היא התיקון כבפותר בית הצוואר.

אך המג"א שם ס"ק יא' כתב לחלוק על העו"ש שא"א להתחייב על פתיחת בית הצוואר משום קורע כיוון שאינו ע"מ לתפור. הפמ"ג (א"א שי"ז סק"א) יישב באו"א ע"פ דברי הכס"מ על הרמ"ה הנ"ל שהביא את הריטב"א במכות (ג): שהכריע כדעת ר"ת שהפותר בית הצוואר חייב גם כשכבר נפתח קודם לכן ותפרו אומן. (ודלא כדעת רש"י שם שפי' שהיה סגור מעולם) וכתב הפמ"ג שלפ"ד ר"ת אין חיוב קורע מדא' בפות בית הצוואר כיוון שבמשכן היו קורעים את גוף היריעה ור"ת העמיד בבית הצוואר שקורע את מקום התפר. אך דבריו צ"ב חזק מדברי המרדכי שהביא הב"י לאחמ"כ ושפסקו הרמ"א שזוג מנעלים שמדבקים הרצועות אסור לנתק משום קורע אף שאינו מנתק בגוף הנעל. ועוד מסו"ס שמ' שפסק המחבר שפירוק ניירות דבוקים חייב משום תולדת קורע אף שאינו קורע את גוף הנייר אלא את מקום החיבור. והנה הביה"ל סימן שמ סעי' יג"ה הנייר הביא מח' הפר"ח והח"צ בפתיחת מעטפה בשבת שכיוון אם קורע במקום אחד ומתקן במקום אחר דומה לקורע בחמתו. ולפי האמור לא תהיה נפק"מ במח' זו אלא לפ"ד הביה"ל והעו"ש.

הרב אריאל יוחנן

נעלים התפורים יחדיו / שיז, ג

כתב הרמ"א 'ולכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים

התפורים יחד כדרך שאומנים עושין, אף על גב דהתפירה אינה של קיימא. דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינה של קיימא'.

וכתב המשנ"ב (ס"ק כה) 'והטעם נראה משום דהוא חשיב כקורע על מנת לתקן'.

וצ"ב בדבריו שהרי המג"א (סק"י) כתב ע"פ הבית יוסף 'הפותר חייב חטאת משום מכה בפטיש. אבל משום קורע אינו חייב אלא א"כ עושה על מנת לתפור'. וא"כ לכא"ה היה למשנ"ב לומר שהטעם הוא משום שחשיב כפותר מחדש שחייב משום מכה בפטיש. ובפרט שהמרדכי (סי' תנז והובא בבית יוסף) דימה בפירוש את ניתוק קשר נעלים לפתיחת בית הצוואר שהיה תפור, ובפתיחת בית הצוואר גם המשנ"ב כתב שהוא משום מתקן מנא. וצ"ע.

הרב פנחס כהן

בגדרי מכה בפטיש וקושר

בביאור החילוק בין עתיקי לחדתי בדין 'מכה בפטיש' צ"ב ק (ובמק"א בארנו שיסוד מכה בפטיש הוא גמר הכלי באופן כזה שהאומן דווקא היה צריך לעשותו, ואפילו להוריד אבק מבגד שהגיע כך מבית האומן יהיה בזה מכה בפטיש, וזהו הטעם לחלק בין הפעם הראשונה לשניה ופשוט).

ועוד צ"ב במה הוא נחשב כעושה מלאכה במוכין או בכר ונ"מ כשהיו בכר אחר וכן ברצועות כשהיו בכר במקום אחר רצועות וצ"ב, וע"ע בכלים פכ"ו בדין מנעל שעל האימון דלא חשיב כלי עדיין עיי"ש, ועיין במאירי שכתב דהחילוק הוא שבחדתי צריך אומן להחזירו משא"כ בעתיקי דגם הדיוט יכול אך מש"ר לא נראה כן, והא דהתירו בסעיף הקודם לתקוע ברזא בחבית צ"ל שאינו מבטלו שם וזהו נ"מ גם לגבי להכניס פיטמה לבקבוק, ועיין מה שהוכיח הקצוה"ש (קמ"ג), שאין האיסור של עשיית כלי אלא בכלי שנעשה ולא ברצועה שהוא מכניס עתה לכלי וכמבואר (בשח"ט) שמותר לקשור את מנעלו עם גמי חדש וכן הוכיח התורת שבת (ז) מסימן שיד' שהתירו להניח קנה חדש בתוך חבית.

א. הגדרת מלאכת קושר (קיימא, אומן, פותל חבלים, עניבה המתקיימת, עומד לזרוק) - נחלקו הראשונים האם יש בו דין נוסף של 'מעשה אומן' והא פשיטא דבכל המלאכות בעינן מעשה אומן ובעינן נמי שיהיה 'מתקיים' אך יתרה מזו 'קושר' יש בו דין שייחשב כ'קשר' ולא כצירוף חוטים בעלמא שהקשר ייעשה באופן או של אומנות או של קיום שזה הופך את שני החוטים להתקשר ביניהם להיות אחד וביה"ל מבואר חידוש שכל מה שהרא"ש חלק על הר"ף אינו אלא משום שבר"כ קשר שעושים אותו לקיום הוא נעשה באופן של קשר שקשה להתירו אך פשיטא שאין דעת האדם קובעת את המלאכה וכי מתחייב למפרע אחר שהוא מתקיים הקשר (ועיין באב"ג (קפ"ד), דאמרינן בזה מחשבה מבטל מחשבה וזה חידוש דהא נתחייב כבר וצ"ע) וע"ע (איג"מ ב, פד).

ב. ובזה גם תלוי מה שנחלקו בפותל פתילות יחידו (חוטני ברזל וכדומה) ללא קשר אי סגי בעצם זה שהוא מתקיים להחשיבו כ'קושר' או דבעינן צורת קשירה ממש, (דהגרש"א מחייב בזה), ואע"ג דפותל חבלים חשיב קושר לרמב"ם מיהת לא דמי משום שיש הבדל בין הקושר מנעול דל"ח קושר כיון שעומד לכך ובפותל חבלים חשיב קושר כי יצר מציאות חדשה בחיבור החבלים ונ"מ בהגדרה הזו גם לציציות שנסתבכו דאין עומדים לכך ולכא' יהיה מותר (אך הפוסקים החמירו בזה) וכן לא זכיתי להבין מדוע לקרוע

קשירה חשיב מתיר והרי אינו ההיפך מקשירה וכי אם ישרוף את הקשר נמי יתחייב ומצינו שהמדבק ניירות הוי תופר אך לא קושר ולא מתיר וכן החזו"א שחלק רק משום שהוא דרך השחתה התירו וצ"ב.

הרב יצחק יוסף סתהון

מדוע קשר כובס לא הוי של קיימא / שיז, ג

בריש פרק במה טומנין (מח סע"א) מתירין בית הצוואר מהקשר שעשה הכובס, דהוי קשר שאינו של קיימא, אבל לא פותחים אותו מחדש, דהוי מתקן מנא, ע"ש. כ"כ רש"י וכל הראשונים.

וצריכים אנו למודע'י למה לא הוי קשר של קיימא. ותבט עיני להריטב"א (בד"ה הפותח וכו') שכ', דאילו להתיר הקשר ההוא בשבת מותר, דקשר על מנת להתיר הוא וכו', ע"ש. וכ"כ הטור (כאן), ע"ש. וכעין זה ראיתי בראב"ה (סי' רו) דלאו להתקיים עביד ליה מעיקרא וכו', כשמדביקים הרצועות זוג של נעליים מיד בו ביום כשימכרום לאינתוקי קיימי וכו', ע"ש. וכוונתם לומר, דאה"נ דעוברים כמה ימים עד שמי בעל בגדים יגש אליו, וא"כ הקשר התקיים כבר איזה ימים, מ"מ באותו יום שבעל הבגד יקבל אותו, באותו יום יתיר הקשר, והנה הקשר' ממך והלאה מנין, ולכן לא הוי קשר של קיימא. וע"ע לקמן.

וכ"פ מרן השו"ע (סעיף ג) דמותר להתיר הקשר שקשרו הכובס דהוי אינו של קיימא, ע"ש. וכתב הט"ז (ס"ק ה) דלפי שיטת הכלבו (סי' לא), ומבואר במור"ם (סעיף א) שיותר מיום אחד הוי כבר אסור מדרבנן, צריכים לומר, שכאן מיירי שרגילים להתירו ביומיה. והוה ק"ק לי, דא"כ דכל מה שמדובר הוא על אותו יום, א"כ מאי קמ"ל ברייתא דמותר להתיר בשבת, פשיטא הרי זה קשר שאינו של קיימא רגיל. ושו"ר שכה"ק גם בערוך השלחן (סעיף כב), ע"ש. ואולי צ"ל שהחידוש הוא שלא הוי מתקן מנא, אפי' שלא יכול ללבוש את הבגד ככה, וקמ"ל כיון דניתר בקלות לא הוי כאילו בטל שם בגד ממנו.

אולם הלבוש (סעיף ג) כתב וז"ל, מתירין בית הצוואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא, שלא קשרו הכובס שיתקיים זמן רב רק עד שזה יכתנו ממנו, וכו', ע"ש. ובפשטות חולק על הט"ז, דלא מעמיד דוקא באותו יום. ודלא כמ"ש הכה"ח (ס"ק מב) שאין מחלוקת ביניהם, ע"ש. וכן המשנ"ב (ס"ק כא) הביא שזה מחלוקת, דבסתם הביא דעת הלבוש, ושוב כתב שיש אומרים דרק מותר לאותו היום, ע"ש. וכן עיקר.

ובסברת הלבוש, יש לפרש כמ"ש לעיל בשם הראב"ה וסיע', דאין דנים על הזמן שנמצא החפץ בבית הכובס או האומן, דאינו עומד לשימוש אז, דלכובס אין לו ענין בקשר הזה, וכל מה שקשר הוא בשביל הלוקח, ולכן רק מונים משעה שהגיע לידו, וכיון שמיד שמגיע לידו מתיר אותו, לא הוי של קיימא. וכעין זה כתב הגרש"ז אוירבך צ"ל בשמירת שבת כהלכתה (פ"ט הערה ט), ע"ש. וכ"כ הערוך השלחן (סעיף כב), ע"ש. והמקור לזה הוא סברת ראב"ה.

הרב משה מלכה

בענין היתר עניבה בשבת / שיז, ה

נפסק בשו"ע (שיז ס"ה) בזה"ל עניבה מותר דלאו קשר הוא ע"כ.

מקור דין זה נמצא בגמ' (ק"ג). בדברי חכמים וז"ל חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו. וכתב הב"י דנקטינן כוותהו ודלא כר"י שם, דיחיד ורבים הלכה כרבים, וכ"פ



בן כרך במגילה כי אינו מחוייב, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידו חוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא. ויש להקשות, דבס"י רסג' סעיף יא' מבואר שאם היחיד התפלל ערבית מבע"י חל עליו שבת אף שאומר בפירוש שלא רוצה לקבל שבת, וביאר הב"י שכיון שהזכיר מקדש השבת בתפילה אינו יכול לעשותו חול כי כבר אומר קדושת שבת ונעשה עליו שבת בע"כ ולא מהני תנאי, וא"כ לכאורה גם אחד שמקדש הוא אומר מקדש השבת ובע"כ חל עליו שבת, וממילא הוא כבר מחוייב בדבר, דהוא מקבל שבת, ומה הצד להחשיבו כאינו מחוייב בדבר.

וצ"ל שהשו"ע מדבר שהוא מתפלל בשביל עצמו ויוצא יד"ח תפילה, ורק רוצה לא לקבל שבת, וזה אינו יכול כי אומר מקדש השבת, אבל פה הוא מקדש לאחר מדין ערבות והוא כלל לא מעונין בקידוש זה לעצמו, וא"כ מה בכך שמזכיר קדושת שבת, דהוא רק מוציא את חבריו בזה, ולכן רע"א הסתפק שחשיב אינו מחוייב בדבר כי לא חייב לקבל שבת בקידוש הזה.

ואח"כ ראיתי שהגרש"ז במנח"ש ח"א סי' ג' הביא את רע"א וכתב שלכאורה היה נראה שהמקדש מקבל שבת בע"כ, אבל מאחר ורע"א לא הזכיר כלל בדבריו שאפשר שנעשה שבת למקדש בע"כ משמע דלא סובר הכי, ובטלה דעתי, עכ"ל, ולענ"ד נראה שרע"א סובר כפי שביארנו.

ולמעשה במנח"ש שם כתב שכיון שרע"א נשאר בספק מאן ספין ומאן רקיע להקל בזה בלי ראייה מוכחת מגמ' ופוסקים, ובהמשך דבריו כתב שבשעה"ד שאפשר להקל בזה ליחידיים ובאופן עראי, ועדיף טפי שגם המקדש יכיון לקבל שבת בקידוש, וכ"כ השש"כ פנ"א הע' מח'.

אולם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד' סימן כה' השיב שאפשר לקדש לאחרים בכה"ג, ונימוקו הוא דהרי פשוט הדבר דגם מי שיצא כבר יד"ח קידוש בכל זאת יכול לקדש שוב כדי להוציא אחרים יד"ח, וכמובא במשנה ברורה סי' רע"ג ס"ק ט"ז, ובתוס' ברכות מ"ח ד"ה עד שיאכל, משום הך דינא דאע"פ שיצא מוציא גבי ברהמ"ז למי שלא אכל כלל, ובשניהם ס"ל שנקרא מחוייב בדבר, והא זה שלא אכל כלל אינו בר חיוב כלל בברהמ"ז כעת, ובכל זאת יכול להוציא אחרים משום דנקרא אע"פ מחוייב בדבר הואיל דכל ישראל ערביין זה בזה. וא"כ ה"ה לגבי קידוש, דהגם שהמקדש לא קיבל שבת ואיננו עדיין בר חיוב בקידוש, מ"מ נקרא מחוייב בדבר מטעם ערבות ויכול להוציא אחרים המחוייבים כבר בקידוש.

וגם ביבי"א (ח"ח או"ח סי' מו אות ו') הכריע בנידון של רע"א שיוכל לקדש, דלא דמי לבן עיר שכבר יצא ידי חובתו ומופקע כבר לגמרי ממצות מגילה, ולכן במקרה ההפוך שכן כרך רוצה להוציא בן עיר דעת הריטב"א ה' ברכות פ"ה ה"ג שיוכל להוציא יד"ח ואפי' שלא הגיע זמנו כי עתיד להתחייב במצוה, וא"כ ה"ה בקידוש שחשיב בר חיובא כי עתיד להתחייב במצוה, וכתב שכן הכריע מהרש"א אלפנדארי בשו"ת הסבא קדישא או"ח סי' ס' ו'.

בנידון השני - הגרש"ז במנח"ש שם כתב שזה שונה מהנידון של רע"א, כי פה הוא בזמן שאילו התפלל קודם היה יכול שפיר לקדש, ודומה לברכה"ז ששפיר חשיב כמחוייב בדבר אפי' שלא אכל, משא"כ בע"ש שבאמת עכשיו זה חול אצלו ומותר בכל מלאכה, אלא שאם ירצה יוכל לשנות את המצב ולקבל שבת, ולכן כל זמן שעדיין זה חול אצלו אז יתכן וחשיב כאינו מחוייב בדבר, ולכן רע"א הסתפק.

אלא שהביא שם מחסד לאברהם (אלקלעי או"ח סי' ז')

ולפי זה מצאנו פתח גדול להתיר בשבת קשירה והתרת רוב העניבות של ימינו. שהרי אע"ג שיש קשר למטה מהעניבה, מ"מ אופן צורת התרתן נעשה לא רק בלקות גדולה, אלא גם בלי שום התעסקות עם הקשר כלל ודו"ק. ולענין דינא, חברי חלקו עלי רק אני לא זכיתי להבינם, ורק לחדודי מילתא כתבתי מה שנראה לקוצר עניות דעת.

הרב יצחק גז

בדין ה'יראים' / שי"ז

מבואר בגמרא (דף ק"ג ע"א) מביא אדם חבל מתוך ביתו וקושרו בפרה ובאיבוס והגמרא מקשה מהבירייתא שאסור כיון שיש בזה בעיה של קשר של קיימא ולמסקנת הגמרא מדובר בחבל של גרדי שכיון שהוא צריך את החבל למלאכתו אין חשש שיבטלנו שם אלא ודאי יתיר את הקשר אחר כך ולא הוי קשר של קיימא.

אלא שהדבר צ"ב שהרי לגבי קשירת הדלי בחבל נחלקו רבי יהודה וחכמים האם יש להתיר בחבל גרדי או שגזירים חבל גרדי אטו חבל דעלמא וביארו בתוספות שאפילו חכמים שגזרו בדלי בחבל גרדי בקשירת פרה הם מודים להתיר כיון שאפילו בחבל דעלמא לא שכיח שיקשור קשר של קיימא כי בפרה הרגילות להתיר את הקשר ולכן אין לגזור בחבל גרדי כי אין למה לחשוש וכן פסקו הטור והשו"ע סימן שי"ז (ז).

והדברים צ"ב למה בחבל דעלמא אסור לקשור את הפרה הרי מבואר בתוספות שהרגילות להתיר את הקשר.

ובגר"ז הרגיש בזה וכתב כל קשר שלפעמים נמלך עליו ומבטלו שם לעולם אסור לקושרו לפיכך קשר שקושר את הפרה בחבל דעלמא כיון שלפעמים נמלך עליו הוי קשר של קיימא ואסור אבל כל איסור זה הוא מדרבנן לכן אין לגזור בחבל גרדי שהוי גזירה לגזירה.

והיסוד הזה של הגר"ז שאם פעמים נמלך עליו לבטלו אף שבדרך כלל לא מבטלו אלא מתירו בכ"א אסור כתבו היראים ולפי זה לכאורה יוצא שגם תוספות מחוייב לדין הזה של היראים וכן הטוש"ע שפסקו כתוספות.

(אלא שבשו"ע יש לדון שיכול להיות שהוא פסק כהרמב"ם שגם חבל דעלמא מותר ומה שהגמרא אסרה זה רק מדין מוקצה ואז אולי מוכח מהשו"ע נגד היראים אלא אם נאמר שהוא הבין לפי הרמב"ם שגם בחבל דעלמא בפרה בשום פנים לא מבטלו ויש לעיין).

שבת שאר ענינים

הרב רזיאל שרבאני

בענין אינו בר חיובא בקידוש / סי' רעא

יש לדון באדם שבערב שבת קיבל שבת מוקדם ורוצה לסעוד מבעוד יום, ומבקש מחבירו שבכלל לא קיבל שבת להוציא ידו חובה האם זה אפשרי, או שחשיב אינו בר חיובא.

עוד נידון ששאל ראש הכולל ר' חיים מימוני שליט"א במבחן לגבי מי שרוצה להוציא את אשתו בקידוש בשבת בבוקר לפני שהתפלל האם זה אפשרי, או שמכיון שלא התפלל ולא התחייב עדיין בקידוש אז חשיב אינו בר חיובא.

תשובה: בנידון הראשון מצינו לגרע"א בס' רסז' שהסתפק בזה וז"ל, מסתפקנא אם אחד שלא קיבל שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל שבת, ד"ל שלזה שלא קיבל שבת הוא חול אצלו והוי כאינו מחוייב בדבר וכמו בן עיר שלא מוציא

הרמב"ם וכ"פ התוס' (עירובין צז. ד"ה אביי) גבי תפילין דסתם תלמודא וליעניבה מינעב.

ובטעמא דמילתא, היה מקום לומר בפשטות דקשר של עניבה קל להתירו ולא חשיב קשר בכה"ג. **אמנם** אין זה מסתדר עם מה שפסק הביה"ל (ס"א ד"ה הקושר) דלא קיימא לן כר"מ דס"ל שכל קשר שיכול להתירו באחת מידי לא חייבין עליו, אלא בין לקולא ובין לחומרא, אין מלאכת קושר נמדדת לפי קלות התרתו. ולפי זה קשה, א"כ איך נקטינן אנן לקולא הכא בעניבה ע"פ אותה סברה. ודוחק לחלק בדרגת קלות התרת הקשר, ועוד דאדרבא קשר שיכול להתירו באחת מידי קל טפי מפתחת קשר עניבה המצריכה תפיסה כפולה בשני צדדי החוט ודו"ק.

והנראה לומר בביאור הענין הוא, דלא שייך מלאכת קושר בעניבה. דהנה מלאכת קושר ומתיר פירושו התעסקות עם הקשר בשעת קשירתו והתרתו. ולכן, בעניבה, אע"ג דלכאורה איכא התעסקות עם הקשר בזמן קשירתו (ולפעמים נמי ההתעסקות מרובה) מ"מ כיון שאין שום התעסקות עם הקשר בשעת התרתו שאינו אלא מושך חוט אחד והכל נפתח מאליו, א"כ איגלאי מילתא למפרע שלא היה שום התעסקות עם הקשר בשעת קשירתו נמי. ר"ל, דכיון דבשעת פתיחת העניבה ליכא שום התעסקות עם הקשר, א"כ אין פתיחת עניבה מוגדרת כהתרת קשר אלא כמשיחת חוט גרידא, ודבר זה מגלה שלא היה שום קשר מעולם, לכן מותר נמי לעונבו בשבת. והכי משמע מלשון מרן השו"ע וז"ל דלאו קשר הוא ע"כ, ר"ל כפשוטו דעניבה לא שייכת להלכות קושר כלל, דאין זה קשר.

ואם כנים אנו בדברינו יוצא נ"מ גדולה לדינא. והנה כתב המרדכי (הובא בב"י) וז"ל עניבה שריא ובלבד שלא יעשה קשר למטה מן העניבה כלל ע"כ. והסכימו האחרונים לדינא (שהרי הט"ז ומג"א העמידו את דברי הרמ"א שכתב להקל בעניבה ע"ג קשר כדעת האגור, דווקא בקשר העשוי להתירו ביומו, הא לאו הכי אסור וכדברי המרדכי וז"פ).

והנה שמעתי אומרים דבימינו רוב סוגי קשרי העניבות של שבת, דינם כעניבה ע"ג קשר, שהרי רוב האנשים עושים קשר בתחילה כבסיס לעניבה שעליו.

אמנם, יש לחקור ע"פ אותו הדרך שכתבנו, מהו האיסור בעניבה ע"ג קשר.

דאי נימא דעניבה מותרת בשבת משום דלא מהידק וקל להתירו, אתי שפיר מ"ט עניבה ע"ג קשר אסור, משום שסוג עניבה כזו יותר קשה להתירה. ואין לחלק בין היכא דבעינן לפתוח את הקשר בידיים אחר התרת העניבה ובין היכא שהכל נפתח מאליו, דסו"ס העניבה שע"ג הקשר מצד עצמה נפתחת בקושי יותר גדול מאשר העניבה הרגילה ודו"ק.

משא"כ אי נימא כדפי', דעניבה מותרת כיון שבזמן ההתרה ליכא שום התעסקות עם הקשר עצמו אלא רק משיחת חוט בעלמא, א"כ על אף דנכון לאסור עניבה ע"ג קשר, מ"מ לא תמיד הדבר הזה אסור. דאפשר לחלק שפיר בסוגי העניבות שע"ג קשר. דהנה, אם צריך לפתוח את הקשר אחר משיכת העניבה א"כ שייך בזה איסור כיון דאיכא התעסקות עם הקשר ממש (ואע"ג שהוא קשר אחר מ"מ כיו שהיה מעליו עניבה חשיב קשר מוהדק טפי). אבל, אם צורת ההתרה היא, דע"י משיכת החוט גרידא נפתחת העניבה עם הקשר הנמצא תחתיה, א"כ שרי לקשור ולהתיר עניבה זו בשבת, אע"ג שקשר נמצא למטה.

שכתב בפשטות שמעשים בכל יום שמקדשים לנשים בשחרית קודם תפילה אפי' שלא חל עלינו אז חובת קידוש, ושם דן מצד ערבות לנשים, אבל לא העלה צד שחשיב אינו מחוייב בדבר, וזה סייעתא לדברי הגרש"ז.

וכ"כ הפסקי תשובות בסי' רע"ג אות ו' וביאר שם שהוא בעצם חייב בקידוש אלא "אריה הוא דרביע עליה" וכעין הא דכא"ב פומיה ומונע מלאכול.

הרב אשר שרעבי

חולה ציליאה בדין קידוש במקום סעודה / סי' רע"א

הנה יש לדון לנמנעים מגלוטן האם להחשיבם כחולה ויפטרו מקידוש או דילמא יקדשו על סמך מזון הרגילים בו. נדון זה תלוי אי סעודה ענינה פת או שמא ענינה חשיבות ולרוב אינשי הוי חשיבות פת.

ובאמת בנדון זה מצינו למר וקציעה (בסימן רע"א) בעניין אדם שאין לו פת ויין או חולה יקדש על שאר מאכלים, ומוכיח זאת מאכילת "חזה ושוק" יליד ביתו הם יאכלו ב"לחמם", ומוסיף דעניין פת רק משום דקודם לברכה, וא"כ כשאנו בנמצא הוי כחמר מדינה במקום שאין יין.

אמנם מהשו"ע (בסימן רפ"ט) מוכח להפך דמי שאין לו לחם ויין יאכל בלא קידוש, בכדי שלא יבטל עונג שבת.

ויש לעיין דלכאורה מחלוקתם באדם שעיקר סעודתו "פת" אלא שאינו בנמצא, ולשו"ע אינו חשוב סעודה בלא פת, ולמור וקציעה באותו זמן הוי חשיב שאר מאכלים כסעודתו, אך אדם שעיקר סעודתו בשאר השנה שאר מאכלים יתכן דאף לכו"ע נחשב סעודה (אף יותר מחולה שנחלש במצב זמני ולא אוכל לחם).

ובאמת מובא בספרי האחרונים (הגרש"א, הגר"נ קרליץ, והגר"ש"א) דכה"ג נחשב סעודה בשאר מאכלים.

וכן החזון איש דן באדם שאסור לו לאכול פת (מבחינה בריאותית) והורה לו שיעשה קידוש על שאר מאכלים ע"פ המור וקציעה, ולכאורה בעצם הבנתו לפסוק את הלכתא של המור וקציעה דוקא בכה"ג של אדם שנאסר עליו, וכדחילוק לעיל.

ואף שהערני הגאון ר' ישראל אלמשעלי שליט"א שלכאורה לא משמע כך בחזו"ע שכתב שם מפורש לחלוק על המור וקציעה, וכך הסכים עימו הגר"א מלכה שליט"א, אך שוב נראה דמה שפסק בחזו"ע הוא דוקא בכ"הג דאין לו פת אך בכה"ג במי שאינו יכול כלל (וכחולה ציליאה) לא אמרינן דינא הכי, אלא אף מרן השו"ע יודה בכך דשרי בשאר מאכלים, וכדעת הפוסקים הנ"ל, והראני ידי"ן בן ציון מזרחי שו"ת ר אברהם בן הרמב"ם (בסימן פ"ח) שנשאל בעניין בני תימן שלא היה להם פת ממזני דגן וכן יין, והורה להם בעניין ברכה"ז לברך רק על חמשת מיני דגן, ולעניין קידוש על היין שיתאמצו על יין צימוקים (לפחות) בדווקא, וחזינו מהך שהגם שלא היה להם לחם הורה להם לקדש וכדעת המור וקציעה שכאשר אין פת שאר המזון נחשב כסעודה, ואף נראה שהכא כו"ע יודו כחזו"א דלעיל שמכיון שאין במציאות פת באזור זה, גם לשו"ע נחשב סעודה במאכל החשוב הקיים להם, והנח להם לישראל.

הרב אלי איידן

ניפוח בלון בשבת

האם מותר לנפח בלון יום הולדת / מזרון מתנפח בשבת?

בפה או במשאבה ידנית?

כתוב בספר הליכות שבת שמביא את השולחן ערוך בסימן ש"מ סק"ח וכן בחזון עובדיה חלק ג' עמוד שמב' שמותר לעשות מחדש דבר שכבר עשה כאילו דברים שהיו מוכנים לפני שבת: כלומר מותר לנפח מחדש מזרון או כדור שכבר נופח לפני השבת כשהם מפורקים ואין בעיה של מכה בפטיש.

כדור זה נחשב לכלי גמור שאין אני חייב בעבורו באיסור מתקן מנה בשבת, דהיינו לעשות תיקון, ומכאן הצורך לעשות זאת פעם אחת לפני השבת.

תיקון הוא אחת העבודות האסורות בשבת כמו שרואים בסימן שי"ד. (ס' שיד שו"ע אור החיים).

שנית, כותב הבית יוסף בסימן שי"ז סעיף ב' בשם תוספות שחכמים אסרו כמה "דברים" מחשש שמא יגמור קשר שיכול להיות אסור בשבת (קשר שנשאר, קשר היטב כפי שנראה קודם לכן).

לכן יהיה אסור לנפח בלון יום הולדת בשבת מחשש שבסופו של דבר יקשרו אותו.

במקרה זה, יהיה חייב באיסור תורה של קושר כי הקשר יישאר לנצח גם כשהבלון יתרוקן.

מצד שני, כשהמטרה שלי בניפוח בלון יום ההולדת היא רק לבדר את הילדים בהוצאת אוויר.

אם אז אני רוצה להתחיל שוב מבלי שארצה לקשור אותו או במקרה שאני משתמש בגומייה כדי לסגור את הבלון, אני מראה שלעולם אין לי כוונה לקשור קשר בזמן ניפוחו ולכן זה יהיה מותר. הרב אופיר מלכה כותב במפורש.

זה יכול להיות גם במזרון מתנפח שאין לו קשר לקשור אלא רק מעין כובע לסגירה. (הרב עובדיה)

זה יכול להיות גם במקרה של כדור כדורגל, למשל, להתנפח (גם אין קשר).

בכל המקרים הללו יהיה מותר לנפח אותו בשבת ללא כל בעיה אם הוא כבר נופח לפחות פעם אחת לפני השבת (אפילו הרבה זמן לפני השבת, רק פעם אחת בחייו הוא כבר נופח).

הרב עובדיה יוסף בחלק ה' עמוד שמב' מביא את שמירת שבת כהלכתה פרק טו ס' פג שיהיה מותר לנפחו אפילו במשאבהבתנאי כמובן שאינה חשמלית.

לסיכום לכאורה, מותר לנפח כדור כדורגל או מזרון מתנפח... במהלך השבת בתנאי שכבר נופח פעם אחת לפני השבת.

לעומת זאת לבלון או משהו אחר שמצריך קשר לסגירתו, אסור בכל המקרים אלא אם אין לי כוונה לקשור קשר או בלון שלאנופח מעולם, אסור בגלל מתקן מנה. ושכבר ניפחתי אותו לפני השבת.

הרב יעקב ישראל לעג'מי

גדרי מלאכת לישה / סי' שכ"א

דעת הב"י בענין לישה: נחלקו רבי יוסי ברבי יהודה ורבי (שבת יח.) באיזה אופן יש לישה מן התורה, רבי סובר שעצם נתינת המים על הקמח הוי לישה מאידך ריב"ז סובר שאינו חייב משום לישה עד שייגבל. והנה לגבי הדברים שהם קמח שבני גיבול המה (דהיינו שנעשים מאוחדים ע"י המשקה) פשוט שבהם נחלקו התנאים כנ"ל, אמנם לענין הדברים שאינם בני גיבול כאפר דנו בהם אביי ורב יוסף (שבת יח.). והנה אע"פ שרב יוסף פשיטא ליה שאין לחלק בזה ובכולם

נחלקו רבי וריב"ז, מ"מ אביי מצדד לומר (בלשון "דילמא") שלגבי הדברים שאב"ג גם ריב"ז יודה לרבי שחייב בנתינת המים.

לענין דינא

* לענין דברים שהם בני גיבול, רוב הפוסקים נוקטים כדעת ריב"ז שאינו חייב משום לישה עד שייגבל (ומ"מ איסור דרבנן איכא גם בנתינת המים על הקמח), וכשיטתם סתם מרן השו"ע (שכ"א ס' יד-טז).

* לענין דברים שאינם בני גיבול, הרבה פוסקים נוקטים שבהם ג"כ שייכת לישה מן התורה² אלא שנחלקו האחרונים בבאור דבריהם.

והנה הפמ"ג (סי' שכ"א, א"א סקי"ט) והמ"ב (שם ס"ק נ') כתבו שלשיטת הרא"ש (ביצה פ"ד ס"ט) התוס' (שבת יח. ד"ה אבל) הר"ן (שבת ו. ד"ה ואמרינן) למסקנא נוקטים שלגבי דברים שאב"ג ריב"ז מודה לרבי שבנתינת מים עליהם הוי לישה מה"ת, ומאידך הבית יוסף (ע"פ מה שמתבאר מדבריו בסימן שכ"ד ס"ג, ובסימן תק"ז ס"ז) למד שאע"פ שדברי אביי (הנ"ל) לא נדחו מ"מ אביי עצמו לא פשיטא ליה (דהא לשון דילמא נקט) אשר על כן לדעתו לא התייחסו הראשונים (רא"ש, תוס', ר"ן) לדבריו אלא כסברא בעלמא שלגבי דברים שאב"ג יש יותר סיבה להגיד שבנתינת מים עליהם הוי כבר לישה מה"ת, אמנם לענין מעשה נקטו כדפשיטא ליה לרב יוסף שגם כלפיהם (דברים שאב"ג) ג"כ נחלקו התנאים. ונביא בס"ד ראיות להבנת הב"י, הרא"ש (שם) כתב "אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, ריב"ז אומר אינו חייב עד שייגבל אלמא כי מגבל ליה לכו"ע חייב" הנה להדיא שהרא"ש לא נקט כאביי אלא כרב יוסף, וכן הר"ן (שם) כתב "...דבמאי דלא בר גיבול הוא בעינן למימר דבנתינת מים לחייב" הנה לנו שהר"ן התייחס לדברי אביי רק בתורת "בעינן למימר" ולא כמסקנא (ובפרט להגה מא"י שם שגורס "הוה בעי" במקום "הוא בעינן"), וכן כל דברי התוס' (שבת יח. ד"ה אבל) אינם אלא לפי צידודו של אביי.

היוצא מזה:

* לדעת הפמ"ג והמ"ב, הרא"ש תוס' ר"ן ועוד נוקטים שבדבר שאב"ג ריב"ז מודה שבנתינת מים עליו הוי לישה מה"ת.

* מאידך לדעת הב"י, הרא"ש התוס' והר"ן נוקטים שבדבר שאב"ג ריב"ז נשאר בשיטתו (כלגבי דבר שב"ג) שאינו חייב עד שייגבל.

העולה מן האמור:

א. לענין דברים שהם בני גיבול רוב הפוסקים נוקטים שאינו חייב משום לישה מה"ת עד שייגבל וכדעת ריב"ז, וכן סתם מרן השו"ע (שכ"א ס' יד - טז).

ב. לענין דברים שאינם בני גיבול רוב הפוסקים פסקו ששייך בהם לישה מה"ת (ולא כדעת הרמב"ם), אלא שנחלקו האחרונים לענין נתינת מים (או משקה אחר) עליהם (דברים שאב"ג):

* לדעת הפמ"ג והמ"ב: חייב (שהרי בזה מודה ריב"ז לרבי)

* לדעת הב"י: פטור (שגם בזה ריב"ז נשאר בשיטתו), והכי סבירא ליה.

מ. חוץ מהרמב"ם (הל' שבת ח, טז) שנוקט שלא שייך לישה מה"ת בדברים שאב"ג אמנם הב"י נקט בזה כשאר הראשונים שהרי בסי' תק"ז ס"ז כתב לענין אפר "דודאי חייב הוא כדמוכח בפ"ק דשבת" ע"ש.



חושן משפט

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א

ראש החבורה

בעלות והורשת איברים או תולדות

פעמים רבות שמשום צורך כל שהוא, ולאחר היתר הלכתי של פוסקי הלכה מובהקים, הגבר מקפיד זרע וכן האשה מקפידה ביציות לשעת הצורך. והנה כבר עלו ובאו על שולחן הפוסקים, בקשות שונות להשתמש בזרע או בביצית לאחר הפטירה, משום הרגשת בני המשפחה שיש צורך להשאיר שם ושארית לנפטר או הנפטרת. ופעמים שחלק מקרובי המשפחה רוצים בכך, וחלק אחר מתנגדים לכך בכל תוקף, ואז ניטש הויכוח למי הזכות להחליט בשאלה מעין זו.

שאלה זו התייבשה במלוא עוזו, כאשר הורים לחייל שנפל במלחמה, ביקשו להפרות את זרעו, ואילו רעייתו לא הסכימה לכך בשום אופן. ובאו לפני הערכאות לידון למי זכות ההחלטה, האם להורי או לרעייתו.

שאלות אלו, שההשלכות הרוחניות שלהם הרות גורל מכמה פנים, בכדי להשיב עליהם יש צורך להושיב סנהדרין גדולה, ולדון בהם בכובד ראש, אך מאחר ובדיני ירושה עסקינו, שמתים נפשי להעלות על עלי גליון מהרהורי ליבי אך ורק בענין הבעלות ודיני ירושה, בתפילה שלא אטעה בדבר הלכה.

שאלת תרומת איברים נידונה בספרי הפוסקים בהרחבה רבה, ואין כאן מקום הנידון כלל לעצם הדין אם בכלל מותר לתרום איברים. ומה שיש לדון כאן זה רק למי בכלל יש זכות החלטה בענין זה, שכן ע"פ החוקים והתקנות, בדרך כלל מבקשים את רשותם של היורשים לתרום את איבריו, כאילו הם יורשי גם בגופו.

וראיתי שיש שכתבו לדון בענין זה מדין איסורי הנאה, שכן מת אסור בהנאה. אלא דאי משום הכי, הבאתי במקו"א מחלוקת הפוסקים אם יש ירושה באיסורו"ל, ולדעת ר"פ יש ירושה באיסורו"ל.

אולם בלא"ה נראה פשוט שאין כל מקום להחשיב ירושה ולתת מקום להסכמת היורשים לענין תרומת איברים, וזאת מאחר וכבר הסיקו האחרונים שאפילו לאדם עצמו אין בעלות על גופו, ולמדו כן מדברי שו"ע הרב (חו"מ הל' נזקי גוף ונפש ס"ד) גבי איסור חבלה, שמלבד מה שנקטו כל הפוסקים שאסור לאדם לחבול בעצמו, הוסיף שו"ע הרב, דאף אם נתן הנחבל רשות לחבירו להכותו, אין החבר רשאי להכותו, זאת כי אין לנחבל זכות לתת רשות. והיינו משום שאין הוא בעלים על גופו. כך כתב הגרש"י ז"ל בספרו לאור ההלכה (מאמר משפט שיילוק לפי ההלכה), כי כח החיים של גוף האדם איננו שלו, של האדם. זוהי הנקודה. לא בלבד שהאדם אסור לאבד את חייו, כולם או מקצתם, אלא שאין החיים הללו שלו כלל, אם הוא מוכר או נותן או ממשכן את בשר גופו לחתיכה ולקציצה למי שהוא, הרי זה כאילו מקנה דבר שאינו שלו, שאין הקנין נתפס כלל. ה' נתן וה' לקח איננה מליצה של תנחומין גרידא, אלא שזוהי הגדרת המציאות.

וכן מפורש בדברי הרדב"ז (פרק י"ח מהל' סנהדרין הלכה ו'), שביאר מה שכתב הרמב"ם (שם): גזירת הכתוב היא, שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים וכו', שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה יבא ויאמר

דבר שלא עשה, כדי שיהרג, וכללו של דבר גזירת מלך היא. וכתב הרדב"ז: וכללו של דבר גזירת המלך היא, ואין אנו יודעים הטעם, ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקדוש ברוך הוא, שנאמר "הנפשות לי הנה" (יחזקאל יח), הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו וכו', אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו. ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר. ע"כ.

ואם כי יש מקום לדון בראיות אלו [שכן בלשון הרמב"ם גופיה משמע שעיקר הטעם אינו משום בעלותו, אלא משום שמן העמלין מרי הנפש הוא וכו']. ועיין גם מ"ש מרן הגאב"ד בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' קכב) לדחות הראיה מדברי הרדב"ז, דמילתא דפשיטא דלא חידשה תורה הלכה זו דהודאת בע"ד כמאה עדים אלא בדיני ממונות ולא בעונשי הגוף, דהלא מקרא ילפינן ד"כ הוא זה"ה הכתוב במודה במקצת, כמבואר ברש"י (קידושין סה:), ואין זה ענין כלל לעונשי הגוף. ונראה פשוט דכוונת הרדב"ז אינה אלא להטעמה בעלמא בטעמא דקרא (כדרך הראשונים). מ"מ למעשה נקטו הפוסקים עיקר כדבריו שאין לאדם בעלות על גופו, וכמ"ש הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קמ וח"ד סי' נט): על פי דין התורה שקיבלו חז"ל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שקיבלנו מסיני, אין שום אדם בעלים על גופו לצוות שיעשו בגופו ואפילו רק באיבר אחד מאיבריו שום דבר אף לא לצורכי השגת ידיעה לענייני רפואה. עכ"ל.

וכ"כ מו"ז מרן זצוק"ל בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' פה בהערה), וז"ל: בהיות שבפוליסות ביטוח מסויימות קיים סעיף בנספח לביטוח למקרה מות בתאונה, הקובע, כי לחברה לביטוח תהיה הזכות לבדוק את הגופה ולבצע בה ניתוח שלאחר המות בדרך שתיראה לה, יש להבהיר ולהזהיר שעל פי ההלכה אין מקום להתיר להסכים לסעיף זה, שגדולה חומרת האיסור של נתיחת מתים וניווולם, כמבואר בחולין (יא:), ובבא בתרא (קנד:). וראה בשו"ת נודע ביהודה (תניינא חיו"ד סי' רי), ובשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' שלו) ושאר אחרונים. ועל כיוצא בזה אמרו (כתובות נו.) כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. ואסור לכל אדם להסכים מראש לתנאי שכזה לבצע בגופו ניתוח שלאחר המות, שאין לאדם רשות ובעלות על גופו ונפשו, שהכל הוא קניינו של השי"ת יוצר האדם. וכמו שכתב הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם (סוף פרק יח מהלכות סנהדרין). וכן כתב בשולחן ערוך הגאון רבי זלמן חלק ה' (הלכות נזקי גוף ונפש סעיף ד). ולכן אין מחילה מחיים מועילה בזה. וכן כתב הגרא"י קוק בשו"ת דעת כהן (סימן קצט). וכן פסק הגרש"ה וואזנר בשו"ת שבט הלוי (חיו"ד סימן ריא, וע"ע ח"ח סי' רס), ושכן פסק רבו הגאון רבי מאיר שפירא בשו"ת אור המאיר (סימן עד) ע"ש [וראה בשו"ת בנין ציון (סימן קע-קעא) ומהר"ם שיק (חיו"ד סי' שמז-שמח). ומנחת אלעזר (ח"ד סי' כח) ועוד]. עכ"ד.

ואמנם ראיתי להראש"ל הגר"א בקשי דורון בשו"ת בנין אב (ח"ג סימן נג) שכתב להסתפק בכל זה, וז"ל: יש לדון עקרונות, מה הזיקה של האדם לאיבריו, האם אדם בעלים על איבריו גופו כרכושו, רק שהוראות התורה של שמירת נפש, מגבילות אותו שלא לעשות בהם ככל שעולה על רוחו, ולשמרם כראוי. או שאדם למעשה אינו בעלים על

גופו כלל, ואינו אלא שומר שקיבל פיקדון וחייב בשמירתו כראוי. כמו כן יש לדון האם המת הינו בעלים על איבריו גופו כרכושו, רק שהוראות התורה של שמירת נפש מגבילות אותו שלא לעשות בהם ככל שעולה על רוחו, ולשמרם כראוי. כמו כן יש לדון האם אדם שמת, גופו עובר ליורשיו, והם כבעלים חייבים בכבודו ובקבורתו, או שהמת האסור בהנאה אינו רכוש, ואין עליו בעלות כלל. וחוב היורשים וזכותם הוא משום שהם כקרובים וכיורשים אחרים לקיום מצות התורה לקבורת המת. ונפק"מ אם יכול לקבל היורש שכר עבור הסכמה למסירת איברים להשתלה. וע"ש שהביא דברי הרב ז"ל, וכתב: לשיטה זו, אין מקום לדון על בעלותו של התורם על השתל, לפי שמעולם השתל או כל איבר מאיבריו אינו שלו כלל. הבעלים כשומר של האיברים, חייב בשמירתם בחיים ובקבורתם לאחר נטילתם מהגוף, ואם מותר לשותלם הוא מדין פיקוח נפש או בכדי להקל צער. ובשעה שנעשו ברשות האחר כחיים, ודאי שאין כל זיקה לתורם, שמעולם לא היה בעלים על גופו. שוב הביא דהגר"י ישראלי בספרו עמוד הימיני (סימן טז פרק ה אות טז) חלק על הגר"ש ז"ל, והעלה שיש לאדם בעלות כל שהיא על גופו, והיא כבעלות משותפת של האדם עם הקב"ה. אלא שכתב הגר"א בקשי דורון, שגם לשיטה זו ניתן לומר, שגם אם אדם בעלים על גופו, זהו כל עוד האיבר חי ונמצא עמו, אולם כיון שעם נטילת האיבר חל על האיבר דין איסור הנאה ומצות קבורה, הרי שהתורה הגבילה את הבעלות כל עוד האיבר חי, אבל כשניטל או מת, נאסר האיבר בהנאה, ואיסור זה מפקיע למעשה כל זיקה של הבעלים לאיבר. עי"ש.

שוב ראיתי דבר חידוש בקובץ עטרת שלמה (ח"ב עמ' מט), במאמרו של הגר"נ גולדברג, שם דן לענין מכירת איברים, באיזה קנין יחול המכירה, וז"ל: ובאיזה קנין נקנית כליה, נראה שנקנה בכסף. לא מבעיא לדעת רש"י שכל אדם דינו כקרקע שנקנה בכסף שטר וחזקה, אלא אפילו לסברת התוספות שרק עבד כנעני הוקש לקרקע ולא אדם אחר, מכל מקום נראה שנקנה בכסף. שהרי דבר תורה מעות קונות גם במטלטלים, רק שחכמים ביטלו הקנין, שלא יאמר לו נשרפו חטיף בעליה. והרי בנדון דידן, לא שייך חשש זה [של טענת "נשרפו חטיף בעליה"]. אם כן קונים בכסף, והרי זה כעליית לוקח מושכרת למוכר שקונים בכסף לחוד. ועיין בספר לאור ההלכה של הגרש"י ז"ל (מאמר משפט שיילוק), שכתב שלא חל קנין על מי שמתחייב לשלם בשר מבושר אם לא ישלם חובו בזמן, והעלה שאינו נקנה. ושם מדובר שאין לקונה תועלת מבושר המתחייב, ולכן לא שייך קנין.

אבל קניית כליה שיש תועלת לקונה. בזה יש לומר שחל הקנין. ע"כ. הנה חידש, שגם לשיטת הרב ז"ל שאין חלות קנין על איבר מאיבריו, היינו כשאין תועלת לקונה, אך דבר שיש בו תועלת לקונה, שפיר מועיל בו קנין כסף. ע"כ.

ולפי"ז, לעולם יהיה הדבר תלוי אם יש שוויות ממונית לקונה, שכל דבר שיש בו שוויות ממונית, אכן יהיה לו דין בעלות ויחול בו קנין. וזה צ"ע, דמה איכפ"ל אם יש שוויות לקונה או לא, וכי אם יקח אדם דבר שאינו שלו וימכרנו לאחר, כאשר לאותו אחר יש בו שוויות ולאחרים אין בו צורך, בגלל הקונה ייפח הדבר לבר קנין, הלא אינו שלו הוא. וגם אם כלפי כולי עלמא אין לזה שוויות, אכתי אין לזה דין הפקר, שיצירתו של הקב"ה הוא. אתמהא.

ואכן ראיתי בקובץ קול התורה (נז עמ' קמג, ושוב נד' בספר שיעורי תורה לרופאים ח"ב סי' קלז) תשובת הגר"י

זילברשטיין בענין אחד שהבטיח לתרום איבר וחזר בו, וכתב ששאל בזה את הגר"ש אלישיב, שאמר כך: אין הבטחת התורמת דומה לאומר לבעל דינו שילך וידון במקום פלוני, כי שם אדם יכול להקנות את כספו לטובת חברו ולהתדיין בפני דיינים אלו, שהם יחליטו למי הממון שייך. אבל אינו יכול להקנות את גופו, כליתו, וגם לא את הדם הזורם בגופו, משתי סיבות: א. גוף האדם אינו חפץ כספי, ולא נחשב לממון בכדי שיהיה אפשר למכרו, ואם ישלם אדם לחברו ממון לרכוש ממנו את כליתו הנמצאת בגופו, אין המקח חל, כי גוף האדם אינו בר מכירה, כי "בצלם אלהים ברא אותו" (בראשית א, כז), והאדם הוא בריה אלוקית ולא בר מכר הוא, ולא חלים עליו משפטי קניינים ממוניים. ב. אין אדם בעלים על גופו כמבואר ברב"ז ובשו"ע הגר"ז (כנזכר לעיל), שנאמר "הנשמות אני עשיתי". ויעו' בשדי חמד (כרך א מערכת א כללים אות מ) שתמה איך מותר להכות אדם האומר הכני, הרי אין אדם בעלים על גופו, ולא רשאי לחבול בעצמו. ומשום כך סבר הגר"ש אלישיב שאדם המבטיח לתרום לחברו כליו, או להוציא מגופו דם ומח עצמות וליתנם לחולה, יכול לחזור בו מבחינה משפטית, כי לא חל קנין על גופו, אלא שעבר על איסור לא תעמוד על דם רעך, מחמת הפחד. ואין לו דין שופך דמים, אלא עבר בשב ואל תעשה על גרמא של שפיכות דמים, בגלל פחד. ע"כ.

ומרן הגאב"ד שליט"א בספרו שו"ת מנחת אשר (ח"א סי' קכב) כתב דרך אמצע בזה, דודאי אין איברי האדם קניינו לעשות בהם מסחר, ואין בהם תורת הקנין כלל, אלא דאעפ"כ, הסכם ממוני בענין תרומת איברים יש בו תוקף גמור וחייבים לעמוד בו. וזאת משום החיוב לעמוד בהתחייבותו, כדין פסיקה דשכירות פועלים, ובסוד הלכה זו, כל המתחייב לשלם תמורת עבודת חברו ומעשיו, כל שחבירו עשה מה שסוכם ביניהם, מחוייב המתחייב לעמוד בהתחייבותו. וכבר הקשו האחרונים לפי זה בהמקדש בחלקו שאינה מקודשת (קידושין נב:), למה לא תתקדש בשכר שנתן לה מתנות אלה, דאף אם עצם המתנות אינם שלו למוכר ולקדש בהם דמשלחן גבוה קזכו, מכל מקום תתקדש בשכר הנתינה וכדין כל פסיקה. וכתב בזה החזון איש (אבן העזר סי' קמח דף נב ע"ב) דאין פסיקה אלא במעשה דקום ועשה, וכעין שכירות פועלים, ולא בדבר שאין בו מעשה, ע"ש, והוכיח כן מהא דכתובות (פב.) ביבם דפומבדיתא שאחיו רצה לפסול עליו יבמתו בגט והבטיח לאחיו שיפליג עמו בנכסי המת, ולאחר שיבם חזר בו. ומבואר שם (בתורה פומבדיתא) דמן הדין פטור היה, הרי שאין פסיקה במה שאין בו מעשה. ולכאורה נראה לפי דבריו שגם בנדון דידן אין כאן פסיקה, דאין בתרומת איבר וכדומה מעשה מסויים. אך נראה שפי' דבהא דכתובות נראה פשוט בעיני התוס' דאין כאן פסיקה כלל אלא הבטחה בעלמא ופטומי מילי, דהלא דרך הפסיקה לקבוע סכום הראוי לתשלום לפי כובד המעשה והענין הנדרש, והרי לא קבעו כלל שכר ותשלום תמורת הסכמה שלא לפוסלה בגט, אלא פשוט דלא היה בזה אלא הבטחה בעלמא לוותר על זכותו לרשת נכסי אחיו, והוי מתנה על מ"ש בתורה ואין בזה פסיקה כלל. ולגבי הא דהמקדש בחלקו נראה דלעולם יש להבחין בכוונת האדם, אם כוונתו לקדשה תמורת הדבר שהוא נותן לה, או תמורת מעשה הנתינה. ונראה, דלגבי המקדש בחלקו אנו מפרשים כוונתו לקדשה בגוף הבשר שהוא נותן לה לאכילה ולהנאה ולא במה שהוא מאפשר לה לאכול, דכל הנותן דבר חשוב לחברו על מנת לקבל תמורתו סתמו שהתמורה מתבקשת עבור מה שנתן ולא תמורת

הנתינה שאינה אלא מעשה של מה בכך. ולפי זה, שאני נדון דידן מהא דהמקדש בחלקו, דפשוט הדבר שאין התמורה המתבקשת תמורת האיבר או הדם, דא"כ כאשר יתברר שהאיבר לא נקלט והיה בו מום ופגם שלא היה ניתן לביור, יפטר המקבל מלשלם ויוכל לטעון מקח טעות, אלא פשוט שאין התשלום ניתן תמורת האיבר, אלא התשלום ניתן לתרום על שהוא מסתכן וסובל סבל נורא, והתשלום הוא פיצוי על סבלו והסתכנותו ולא תשלום תמורת האיבר. ומשום כך הוי פסיקה גמורה, ומי שהתחייב לשלם בהסכם תרומת איבר חייב לעמוד בהסכם, ומוציאין מידו בדין. ע"כ. וראה עוד מ"ש בזה ידידי הרב צבי רייזמן בספר רץ צבי (פוריות ח"א סי' ח"פ ב), ועוד בקובץ תחומין (ח"כ עמ' 353).

ניהדר לדידן, הנה לאור קביעתו זו של האגרות משה שאין לאדם בעלות על גופו, כתב האג"מ עוד, "וכל שכן שבניו וקרוביו אינם בעלים על זה". אלא שגם לדעת הסוברים שישנה בעלות כל שהיא על גופו, כתב הגר"א בקשי דורון (שם), דהיינו כל עוד הוא חי, אבל כשמת ויש מצות קבורה בלבד, ואדרבה יש איסור הנאה, אין כל בעלות. והוא הדין היורשים אינם יורשים גוף, לפי שאסור הוא בהנאה והופקע מכל בעלות, כיוורשים מקבלים הם את דין הבעלים לדאוג לקבורת המת. אבל ברור שאין להם בעלות על הגוף המת, לפי שכל בעלותם היתה על האיבר החי. לפי זה ברור שאין לקרובים הזכות לדרוש כסף תמורת הסכמתם למסור איברים, משום שכל מה שהיה להם באיברים הוא חיוב מצות הקבורה, אבל לא ליהנות מהמת שאינו שלהם. ואינם דומים לתרום שיכול לקבל תשלום על הסכמתו וצערו כל עוד הוא בעל האיברים, וזכותו ליהנות מהם". ומבואר שגם לדעת הסוברים שיש לאדם בעלות על גופו, הם מסכימים שבעלות זו היא רק בחיי האדם, אבל לאחר מיתתו, אין לאדם או ליורשיו בעלות על הגוף. וראה עוד בספר פסקים וכתבים (ח"ה י"ד קלז שאלה ה, עמ' תקלא) מ"ש בענין העברת חלל ממקום קבורה זמני למקום קבע, שכתב שודאי הגוף אינו ירושה לאבות, שמשום כך יהיה להורים זכות להחליט בענין זה. אלא שבנדון זה הוא שההורים התנגדו להעברת החלל, כתב שיש מקום לקבל את דעתם משום אומדנא שלנפטר עצמו לא היה נוחא שיצטער הוריו. ע"ש.

נמצא אם כן, שלדעת הני רבוותא, באופן שמותר לתרום איברים ע"פ גדרי ההלכה, ההחלטה אם לתרום איבריו של אדם אינה של היורשים, אלא היא זכות וחובה של הרופאים שלפניהם יש אפשרות של הצלת נפשות אדם אחר באיברים של זה שמת, כמ"ש החת"ס (י"ד סי' שלו) ללמוד מדברי הנודע ביהודה (תניינא י"ד סימן ר), שאילו יש לפנינו חולה שיש בו מכה וזה למכתו של המת, מותר לנוול את המת משום ספק פיקוח נפש של החולה, דעד כאן האריך הגאון הנובי"צ זצ"ל שאין זה בכלל הצלת נפשות כיון שאין חולה לפנינו הצריך לזה ושוב ממילא גם בלי טעם דאיסור הנאה אסור לך ולא לזה, אך אי היה לפנינו חולה שיש לו מכה כיוצא בה ורוצים לנתח המת הלז לרפואתו של זה, קרוב לודאי דמותר. וע"ש בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג י"ד סי' סד) ובשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ב סימן קנא). ומאחר ואדם יסודו מעפר וסופו לעפר, ורק להשם הבעלות, הרי שדין התורה שנתן השם להציל בו אחרים, ולא ליורשים הזכות מוקנית. א"נ, באופן שהנפטר הניח צוואה מפורשת, דשמא אז י"ל דאף שאינו בעלים על גופו, מ"מ יש לו זכות ואפשרות למחול על ניוולו ובזיונו, וכמ"ש הבנין ציון (ח"א סי' קע), אלא שגם ע"ז רבו החולקים, עיין מ"ש בזה מו"ז זצוק"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ג י"ד סי' כג), ועדיין צ"ע.

מעתה אבוא נבוא לדון לענין דידן באשר לבעלות האדם על

זרע או ביצית. והנה באשר לעצם הענין אם מותר בכלל ואם נכון להפרות מזרע או ביצית של אדם לאחר פטירתו, אין מקומו כאן. אך עצם ההחלטה למי היא, מקומה לידון כאן, שכן למרות האמור לעיל שאין לאדם בעלות על גופו, עדיין יש מקום עיון בענין הפרשות אלו האם יש לאדם בעלות על זה, בעלות שניתנת להורשה. וזאת משום שבכמה סוגיות בש"ס מצאנו שיש לאדם גדר בעלות על הפרשות היוצאות מגופו או מגוף בהמתו.

א. סוגיא ראשונה ממנה יש ללמוד לדידן, מבוארת במסכת בבא קמא (ג:), גבי כיחו וניעו של אדם שהזיקו, שהם בגדר "תולדה דמבעה". ופירש רש"י (שם ד"ה אלא): כיחו - רוק הפה, ניעו - ליחת החוטם [רוק היוצא מתוך גופיה אגב כח]. והתוספות (שם ד"ה כיחו) פירשו, דכיון הוא היוצא מן הגרון בכת, וניעו הוא היוצא מן הפה ע"י נענוע. וע"ע במאירי (שם) ובשיטמ"ק (שם) בפירוש ר"ח. ואמרינן התם, היכי דמי, אי בהדי דאזלי קמזקי - אם בתוך כדי הילוכן הזיקו, כגון שנפלו על בגד שיראין וטינפוהו, או שנפלו לתוך המשקין ומאסו. אם כן, כוחו הוה, ונחשבים כאדם המזיק עצמו. ואי בתר דנייח - אם הזיקו לאחר שנחו על הקרקע, ואדם החליק עליהם וניזוק, אם כן, אין זה כלל תולדת האדם, אלא בין לרב ובין לשמואל היינו בור. ופירש רש"י (ד"ה בין לרב): דהא ודאי תקלה דאפקרה היא. והיינו דרב ושמואל נחלקו לגבי תקלה שלא הפקירה בעליה אם דינה כבור או כשור, אבל בכה"ג שודאי הפקירם כמו כאן, מודים שניהם דהיינו תולדה של בור שדינה כבור. ומסיקה הגמרא: אלא ודאי, תולדה דמבעה דינו כמבעה, ודברי רב פפא לא נאמרו על ה"מבעה", וכי קאמר רב פפא שיש תולדות שאין דינן כאב, אתולדה דאש אמר כן. ע"כ. ומבואר מדברי רש"י, שכיחו וניעו שכבר יצאו מרשותו והיו על הקרקע, וגרמו לנזק לאחר, דוקא משום שיש כאן הפקר, מש"ה אין זה שיצאו ממנו חייב, אבל אם לא הפקירם, יש לו דין מזיק, וא"כ מבואר שגדר בעלות יש לו.

ב. סוגיא דומה ממנה יש ללמוד לנדון זה, ממה שאמרו במס' ב"ק (מח.) גבי גללים שהזיקו, דדוקא משום שסתם גללים אדם מפקירם, לפיכך אין ההיזק מתייחס לבעל הבהמה, אבל אם לא הפקיר, יש לו בעלות עליהם. ואף ששם מדובר בבהמותיו שהם ממונו, מ"מ מכח הסוגיא הנ"ל יש לראות את הספק בענין זה האם יש לקשר בכלל את הפרשות היוצאות מגוף הבהמה כאילו הם ממונו, וממילא יש לדון בהיזקם. ומדברי רש"י שהצריך שיפקירם, נראה דס"ל שגם זה בכלל ממונו.

ג. וכן בב"מ (קב.) גבי הזבל שבחצר, דאמר' התם בגמרא דמיירי בשוורים שנכנסו לחצר המושכרת והטילו שם גללים, ופירש רש"י: וסתם גללים אפקורי מפקרינהו הבעלים וקניא ליה חצירו. ופירשו האחרונים שכיון שהמשכיר מעוניין או משייר לעצמו לזכות בגללים, לפיכך הוא זוכה בהם. וכן מוכח גם מהסוגיא בב"מ (סח:) גבי שכר המגיע למתעסק מהגללים. ועיין בפסקי ריא"ב (ב"ק מח.) שביאר בדין גללים, בה"ל: ונראה בעיניי, שאם הטיל שורו גללים ברשות הרבים אף על פי שהזקק בהם אדם פטור, לפי שסתם גללים הבעלים מפקירין אותן ואינן ממונו להתחייב עליהם, וגם לא עשה הוא המכשול הזה אלא שורו. ע"כ. ומשמע דדוקא משום שמפקירין אותן - אינן ממונו להתחייב עליהם, אבל בלא"ה הוי ממונו. ע"ש. נמצא, שגם הפרשות היוצאות מגוף האדם, יש עליהם בעלות.

אולם לאמתו של דבר נראה שהן גללים והן כיחו וניעו, אין בהם גדר של בעלות, והוי כעין מה שאמרו בגמרא (ב"ק מז.) דביצת התרנגולת הוי פירשא בעלמא, וכ"פ הרמב"ם (פ"ט



בעל, וכממונו הוא להורישן ליורשיו, א"כ כשהאשה עצמה נגפה עוברת או נטלה סם כדי להפיל תשלם דמי ולדות לבעל, וזה לא שמענו, וצ"ל דכגופה דמי, והן של עצמה, אלא דבשעת החבלה זיכתה התורה הדמים לבעל, ואימתי חייבה תורה רק בנגפו בה אחרים, אבל בחובלת היא בעצמה לא חייבתה תורה לשלם לבעל. ודו"ק. וע"ע במנחת חינוך (מצוה מט) מ"ש בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

עוד אפשר לבאר ע"פ מ"ש הרמב"ן (שמות כא, כב) שגם כשהבעל חי, סיבת חיוב התשלומים לנוגף אינה מכח דיני ממונות, אלא קנס, וז"ל: ולפי דעתי, בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב אף על פי שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו וכו'. ואמר שיהיה העונש ככל אשר ירשית עליו בעל האשה, שהוא חפץ בילדיו, וחשובים הם אצלו, ויתן זה בפלילים, שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן. ע"כ. הנה מבואר, שאפילו בעוברים חיים במעי אמה, כתב הרמב"ן שודאי אין זה מדיני ממונות, ואין הולד כממונו, אלא קנס הוא שקנסה תורה. וכן נראה לכאורה מדברי התרגום יונתן (שם). ועיי' בספר תורת העובר (עמ' תקעד) שהביא דברי האחרונים שתמהו ע"ד הרמב"ן והתרגום הללו, וכתב בביאור דבריהם, דאין הולדות כצרי שיסלם לאב והאם בעלות ממונית על בנם, ומה שיכול למכור את בתו לאמה הוא חידוש שחידשה התורה. ואף שהאב יכול למכור את בנו ויש לו אפשרות מעשית לעשות זאת, מ"מ אין זה כשאר צררי ומטלטלין שעיקר שוויים היא ממונית גרידא, אלא רק שהוא בנו ומתייחס אחריו, אבל האב אינו בעלים כלל על בנו. וזה ביאור דברי הגמ' "אטו ולדות צררי נינהו". וזה שכתב הרמב"ן, דאין הדמי ולדות כשאר ממון בעלמא, אלא שזיכתה התורה דמי ולדות לאב והוא כעין קנסא בעלמא.

נמצא, שאפילו בעובר חי במעי אמו נחלקו הראשונים אם יש כאן איזה זכות ממון לאב, שלדעת הרמב"ם ומרן השו"ע אין כל זכות ממון לאב. ואילו לדעת הרא"ש והראב"ד יש בוולדות זכות ממון וזכות הורשה. אלא שגם לשיטתם דהיינו רק בוולדות במעי האם שאז י"ל שמאחר וע"פ דרך הטבע יחיו ויגדלו, לפיכך יש כאן בעלות, לא כן בזרע וביצית או אפילו ביצית מופרית. והלא אפילו בעובר במעי אמו, נחלקו הראשונים אם תוך ארבעים יום ליצירתו יש לו גדר עובר ומועיל הקנאה מאביו אליו, כמ"ש מרן בב"י (סי' רי), שדעת העיטור (אות ז' יזכיר דף ט' ע"ד) דאפילו בתוך ארבעים יום של יצירה, מועיל לו הקנאה ע"י אביו, אלא דמ"מ בעינן שהעובר העובר. והנמו"י (ב"ב סו. מדפי הרי"ף), כתב דהיינו דוקא לאחר מ' יום, דקודם לכן מיא בעלמא הוא. ואף שמדברי מרן הב"י נראה שסובר כהעיטור, וכ"כ בסמ"ע (סי' רי ס"ק ד), הרי מ"מ ס"ל דבעי' הוכר העובר. אך במצב כזה שאפילו לא הוכר, אם אין מועיל לו הקנאה כ"ש שאינו ממון להיות קניינו של אביו או אמו. ואכן, ראיתי בספר תורת העובר (עמ' תקפה) שהביא משו"ת אמרי כהן (הולנדר, סי' מ) שכתב, דבדאי אם נגפו אשה הרה קודם ארבעים יום, דק"ל שלא נגמרה צורתו ומיא בעלמא נינהו, והפילה, דאין שום חיוב תשלומי דמי ולדות. כיון דאינו קרוי אז בשם ולד, ולא גילתה התורה בזה תשלומין. והביא שכ"כ בספר חשוך חמד (ב"ק מט). משם חמיו הגר"ש אלישיב. אך בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' כ) נראה מדבריו דאף בפחות מארבעים יום יש דין תשלומי דמי ולדות. ע"כ. וכ"ש בב"ד.

נמצא למעשה שאין להחשיב דבר זה כקניינם של האב

הבעלות בענין זה. ודברי פי חכם חן. וראיתי מלכים מתדיינים, דייני ביה"ד הגדול הגר"א שרמן והגר"ש בן שמעון במעמד ביצית מופרית, בספר תחומין (כרך כב עמ' 392 והלאה). הרב שרמן במאמרו שם כתב לדמות ולהשוות דין ביצית מופרית לדברי הרמב"ם (פ"ח מהלכות שותפין ה"א) גבי הנותן ביצים לבעל התרנגולים להושיב התרנגולים עליהן עד שיצאו האפרוחים ויגדל אותן בעל התרנגולים ויהיה הרווח ביניהם, שיש להם דין של שותפים. וא"כ ה"ה גם בביצית מופרית, השותפות מחייבת את שני הצדדים שלא להפסיק את הפעולה, עד להשגת המטרה - היווצרות הולד. אך הרב בן שמעון דחה דבריו, דחילוק יש בין דברים שהם בני קיימא - בעין - ביצים גמורות הראויות לאכילה, ומוסר אותם לגידול אפרוחים. על זה יכול לחול מושג של שותפות. מה שאין כן בביצית ובזרע - שניהם אין בהם ממש, וכל אחד אין בו שום שווי, גם שניהם ביחד אינם ברי שיווי, אלא לאחר השקעה של טיפול וידע של רופאים. הגע עצמך, אם נחיל על זה מושג של שותפות, אם כן נחיל עליהם כל דיני אומן, מעתה, גם הרופא המטפל יש לו בעלות על זה, שהרי אומן קונה בשבח כלי, והוא השביח את הביצית. ממילא נכנס במחלוקת אם אומן קונה בשבח כלי. ולמאן דאמר אומן קונה בשבח כלי, יש כאן גם בעלות מוגבלת של הרופא המבצע תהליך ממושך זה. על כן לא נראה לי שיש להחיל על זה דין שותפות בין הבעל לאשה. עכ"ד.

דמי ולדות

והנה על הכתוב (שמות כא, כב): "וכי יצאו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה וכו', כאשר ירשית עליו בעל האשה ונתן בפלילים", אמרו במשנה (ב"ק פ"ה מ"ד) ששמן את הולדות כמה הן יפין ונותן לבעל, ואם אין לה בעל, נותן ליורשיו. וכ"פ פסקו הרמב"ם (פ"ד מחובל ומזיק ה"א-ב) והשו"ע (ח"מ סי' תכג סעי' א): הנוגף את האשה ויצאו ילדיה אף על פי שלא נתכוון חייב לשלם דמי ולדות לבעל ונזק וצער לאשה. כיצד משערים דמי ולדות, שמין את האשה כמה היתה יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משיילדה, ונותנים לבעל. אם מת הבעל, נותנים ליורשיו. ע"כ.

אולם, אם הנגיפה היתה רק לאחר מיתת הבעל, נמצאנו בזה מחלוקת בראשונים, שהרמב"ם (שם ה"ב) כתב, שנותנים את דמי הולדות לאשה. אולם הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם: א"א, אין דבר זה מחזור מן הגמרא וההלכה, דאפילו לרבה דאמר בשבחב בה לאחר מיתת הגר זכיא לה איהי בגוייהו, הני מילי אשת הגר שאין לו יורשין דקיימה וקדמה איהי וזכיא בגוייהו, אבל אשת ישראל שיש לו יורשין, לעולם הן ליורשיו. עכ"ל. וכן דעת הרא"ש (ב"ק שם סי' ה). ומרן השו"ע (שם) פסק כהרמב"ם, והרמ"א (שם) פסק כהרא"ש והראב"ד. ולכאורה נראה ביאור מחלוקתם, שלדעת הרמב"ם אין טעם חיוב דמי ולדות משום שיש כאן ממון בעצם, ומש"ה אין כאן דיני ירושה. אולם דעת הרא"ש והראב"ד שאכן נחשבים הם כממונו, וכשמת זכו יורשיו גם בממון זה ככל ירושתו. וכן ביאר בערוה"ש (שם ס"ג), וז"ל: ואם נגפה אחר מיתת הבעל, כתב הרמב"ם ז"ל דנותנין אף דמי הולדות לאשה, דס"ל דאין הוולדות ירושה - שאינם ממון בעצם, אלא כשהמיתו אותם אז נעשים ממון, וכשלא נגפה בחייו אין זה כממון שירשוהו יורשיו, וכיון שהם ילדיה זכתה בהם. ורבים חולקים עליו וס"ל דבמעי אמה נחשבים כממונו, וכשמת זכו יורשיו ככל הירשוהו. ע"כ.

ועל דרך זה ביאר גם האור שמח (שם), אלא שכתב דמסתברא כדברי הרמב"ם, דאם נאמר דהוולדות הם של

מנזקי ממון ה"א) "שהביצה אינה מגוף העוף אלא מובדלת ומופרשת ממנו". אלא שמאחר ומעשה ההוצאה שלהם היתה מכוחו של האדם, לפיכך דינין נזיקין כאשר לא הופקרו, מתייחסים אנו אל מי שהוציאם כמזיק, ולא מחמת הבעלות עליהם אלא מחמת כוח המוציא. ובזה יתיישב מה שהקשה מהר"י כ"ץ (בשיטמ"ק שם) דמה לי אי אפקרה או לא אפקרה, הא בלא"ה לא נעשה ההיזק ע"י הרוק עצמו אלא קרקע עולם הזיקתו. ולהנ"ל שפיר, דעיקר הדבר תליא אם הוא ומעשיו גרמו להזיק. וכיו"ב ראיתי שכתב לבאר בשו"ת דברי מלכאל (ח"ג ס"י קסו), דע"ש שכתב ליישב קו' השיטמ"ק בזה"ל: והנראה דבאמת עיקר סברת רב דיש שני מיני נזיקין, נזקי הגוף או גרם הגוף וגירי דיליה ונזקי ממון. והנה בבזר ברה"ר שגוף הדבר אינו שלו וגם גיריה דיליה לא שייך למימר, שהרי כבר נסתלק כוחו ומעשיו ואין ממשות במה שחידש - שהקרקע היתה גם מקודם, ולא חידש רק מה שנעשה חלל באמצע, וזה הוא אור בעלמא ואין בו ממש, לזה בבזר ברשותו דחבטה ידיה הוא, מודה רב (ב"ק נ). וכן, ורק בבזר ברה"ר ע"כ צ"ל דהחיוב משום הבלא, שזהו שחידש בכרייתו וגרם ההיזק ויש ממש במעשיו שעדיין קיים ההבל שעשה. ואפ"י למ"ד אין אומן קונה בשבח כלי, מ"מ אם עומד בפני עצמו מה שחידש, ודאי שלו הוא ושמו נקרא עליו. ואף שמפקירו אח"כ, הו"ל תקלה דאפקרה. ודייק לה רב מ"כ יפול" בדרך נפילה, והיינו כדי שיהיה סיבת הנזק ההבל. וכן בכוחו וניעו י"ל, כיון שגוף התקלה שלו, שפיר היינו בור שיש ממשות במעשיו שהוא עשה אותה. ע"כ. ובהמשך דבריו כתב לבאר עוד על פי סברת התוס' (כח): שכתבו דבהפקיר רשותו ובורו פטור, דאמאי ליחייב, דבשעה שכרה הבור עשה ברשות ובשעת ההפקר לאו מידי עביד. ע"ש. וא"כ ה"נ באבנו ומימיו שמקודם היו שלו והיה להם דין שור ואח"כ הפקירו, בדברים בעלמא לא נעשה מהם בור רק אם נחבט בהם דחבטה ידיה הוא ע"י גרם מעשיו. אבל בנתקל - קרקע עולם הזיקתו, משא"כ בכיחו וניעו שהוא בעצמו עושה הדבר, ומעיקרא תיכף כשנעשה הוא הפקר, וא"כ הוא עושה בור בידיים, ושפיר חייב אף בתקלה לחוד. עכ"ד. זאת אומרת כל עיקר הנדון אי חשיב מזיק, אינו מחמת הבעלות שיש לו או אין לו על הכיח, אלא על משום שיש ממשות במעשיו שהוא עשה אותם. ע"כ. וכן אפשר ליישב גם גבי גללים. אך סוגיא דב"מ קב. אכתי תקשי, דהא התם משמע מדברי רש"י שאיה"נ אם בעל השוורים אינו מפקיר את הגללים, הוא ראשון לזכות, וכיצד זוכה הוא בדבר שאין בו בעלות.

זאת ועוד, הנה לכאורה חילוק יש בין גללים וכיחו וניעו לנדון דידן, שכן גללים למרות שפעמים יש להם שוויות ממונית בכדי לזבל את השדות, מ"מ ההבנה הפשוטה בגמרא שהבעלים "אפקורי מפקר להו", דרך כלל אין לבעלים חפץ וענין בהם. לא כן פירות אחרות היוצאות מהבהמה, כמו חלב וגזית, שודאי יש לבעלים זכות מלאה עליהם, וזאת כי פירות אלו דומים לפירות היוצאות מהעץ, שפשיטא שלבעל העץ הבעלות על היוצא ממנו. וא"כ גם הפרשות שיש בהם בכדי לתת פירות, מלבד שיש להם שוויות ממונית מאחר ובשוק החופשי יש להם דרישה ומחיר, הנה ודאי שיש כאן בעלות קניינית, לכל הפחות עד שיקבל חיים עצמיים, ויהיה חי נושא עצמו. אלא שיידידי הרב צבי רייזמן דחה דברי אלו, שכן חילוק יש בין חלב וגזית, שמיד עם יציאתם מהבהמה יש בהם תועלת, לבין זרע וביצית שאין בהם ולא כלום, ורק ברצות השם בהתחברם יחדיו יבוא לעולם חיים חדשים, וכיצד אם כן נאמר שיש בעלות כל שהיא לדבר שאין בו ולא כלום. אדרבה, רק לבזר העולם

או האם, וממילא ודאי שאין כאן דיני ירושה. וכן ראיתי בספר רץ כצבי (ח"א עמוד קלו) שכתב כן משמו של הגר"ג גולדברג, שלירשים אין כל מעמד בשאלה מה לעשות בזרעו של המת. מאידך ראיתי בקובץ תחומין (חלק יז עמוד 347), שהוא משם הגר"א בנצל שכתב בפשיטות שזרע, כיון שראוי להתפתח ולהיעשות בעל חי עצמי, אינו נגרר אחר אביו אלא נחשב כישות עצמאית, וחשיב כבר מעתה כולד, והלוא אין הירשים יורשים ולדות. ע"כ. זאת אומרת, למרות שכרגע אין כל שווי ומשמעות לזרע, מ"מ כיון שיעודו הסופי הוא הבאת ולדות, יש לו דין של ולד, אך גם מצד זה אין ליורשים זכות כל שהיא, מאחר ואינם יורשים ולדות.

ואמנם, אף אי נימא שאין כאן בעלות קניינית שניתנת להורשה, מ"מ נראה פשוט שאין זה כהפקר שמשום כך יהיה מותר לקחת דבר זה ולעשות בו שימוש כרצון איש ואיש, וכן ראיתי בקובץ תחומין (כרך כא עמ' 100) מ"ש בזה הגר"א אריאל, שאף אם אדם אינו בעלים על גופו, אולם פשיטא שאיבריו אינם הפקר, ובודאי אסור ליטול ממנו איבר ללא רשות. ואף אם אין בעלות על איבריו, מ"מ ודאי שיש לאישה זכות על ביציותיה. היא רשאית למנוע את נטילתן ללא רשותה, והיא זכאית למוסרן למי שליבה חפץ, גם אם אינן שלה ממש מבחינה ממונית. ויש לדחות דין הגניבה לגניבת מעשר שני, שלמרות שמעשר שני ממון גבוה הוא, לפיכך אנו אומרים שהגונב מעשר שני אינו משלם תשלומי כפל, והגוזלו אינו משלם חומש. מ"מ רק מכפל הוא פטור, אך יש לו דין גנב. ואף שודאי אין כאן גניבה מהבעלים, כי ממון גבוה הוא, מ"מ מכיון שיש לבעלים זכות במעשר לאוכלו בירושלים, ממילא מי שנוטל ממנו זכות זו נקרא גנב. נמצא, שגם אם אין הדבר ממונם של בעליו, ומצידם אין כאן גניבה אלא רק ביטול זכויות מצד הגנב, בכל זאת יש כאן מעשה גניבה. ובמידה מסויימת הוא הדין והטעם בענין זה, כי הם אמנם אינם שלו, אלא שייכים לגבוה, אך בכל זאת יש לו זכות שימוש בהם. זכות זו מקנה לו מעמד של בעלות, לפחות לענין איסור גניבה. ואע"פ שאין לאדם עליהם בעלות ממונית, בכל זאת כל הנוטל אותם מאדם ללא רשותו נחשב לגנב. כפל אמנם לא יתחייב, אך יש להענישו בעונש חמור על עצם מעשה הגניבה. וע"ע בזה בשו"ת מעשה חושב (ח"ג סימן ב), ועדיין צ"ע.

הרב עוז דוד כפיר

תוקפו ההלכתי של יפוי כח בלתי חוזר

מור הגרעי זצ"ל בספר חזון עובדיה (ברכות עמ' שצ ד"ה כתב) דן לענין ברכת שהחיינו על בית חדש שלא נרשם בטאבו, והביא שם את דעת הגר"ח נאה בספר קצות השלחן (סי' סד, בדי השלחן אות ב) שכתב, שאין לברך בקונה בית עד שתאושר הקנייה בטאבו ויהיה שלו לפי דינא דמלכותא דינא. ובחזו"ע העיר על דבריו וכתב, שלא מילתא פסיקתא היא, שהרי אם עשו שטר ביניהם (חזוה) ופירשו בהדיא שהוא קונה מיד, אי"צ רישום בטאבו לענין דינא. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"י.

והוסיף (שם עמ' שצד), שהיום המנהג שבזמן עריכת חזוה המכירה, חותמים המוכר והקונה בפני העורך דין על שטר מכר ועל יפוי כח שמאפשר לעו"ד לטפל בהעברת הבעלות בטאבו, ואז האחריות להעברת הבעלות בטאבו מוטלת על העו"ד, וזמן ממילא קא אתי. ושפיר מברך שהחיינו על הדירה גם אם לא נרשמה בטאבו. ע"ש.

ובדרך אגב נמצינו למדים מדברי החזו"ע (ברכות שם)

שסבר, שששקונה והמוכר נותנים יפוי כח לעורך דין לרשום את הנכס בטאבו, גם קודם הרישום נחשבת מכירתם למכירה ע"פ דין תורה.

ומבואר בזה, כי בין לשיטות הסוברות שהחיסרון באי רישום בטאבו הוא מצד דינא דמלכותא, ובין לשיטות הסוברות שהחיסרון הוא מצד חיסרון בגמירות דעת של הלוקח (וכן ס"ל ביב"א), במקרה שנתנו יפוי כח לעו"ד לסדר את ענין רישום הנכס בטאבו, הנקרא בלשון החוק 'יפוי כח בלתי חוזר', והיינו שהצדדים לא יכולים לחזור בהם מיפוי הכח ועל העו"ד לבדו מוטלת חובת הרישום בטאבו, אז נחשב להם מיד למכירה גמורה, שהרי במקום שהחוק מגבה את הצדדים בפעולה זו של העו"ד, לא רק שנחשב הדבר לדינא דמלכותא בעצמו שהרי החוק מכיר ומגבה את יפוי הכח של העו"ד ועליו לבד מוטלת האחריות לרישום הנכס בטאבו, גם יש גמירות דעת בקנין שאכן העו"ד ירשום את הנכס בטאבו, מפאת שמתוקף תפקידו של העו"ד לפעול בהתאם ליפוי כח, ובאם לא יעשה זאת צפוי הוא להיתבע ולהיענש בקנסות ועונשים כבדים ואף לאבד בעקבות כך את מקצועו, ונחשב מבחינת ההלכה לאומן שמירתת ולא מרע אומנותו. ואשר על כן נראה פשוט שבמקרה שכזה ישנה גמירות דעת בין שני הצדדים ועי"ז חל הקנין עוד קודם הרישום בטאבו.

ועיין בספר אורחות המשפטים (ח"ב כלל מד ס' יב) שהביא בשם שו"ת מהר"ש (ענגיל, ח"ה ס' כז) שדן במי שמכר קרקע ונתן יפוי כח נוטריוני ('נאטר אקט' כלשונו) לרשום הקרקע בטאבו ועדיין לא נרשם, וכתב שיפוי כח כזה יש בו יותר סמיכות דעת, ואפשר דאף שעדיין לא נרשם בפועל אינו יכול לחזור בו כי נגמר בזה הקנין. ע"כ. וכ"כ בפתחי חושן (קניינים פ"ב הערה יד). ע"ש.

הרב נפתלי צבי אליהו

כללי הוראה / סי' כה

א. נודע בשערים הכלל הגדול בשו"ע שכל מקום שהביא ו"א ו"א הלכה כ"א בתרא, כלל זה הובא בכמה מהאחרונים וכן הובא גם בפרמ"ג (סדר הנהגת השואל עם הנשאל סדר שלישי אות י').

אמנם בדף אח"כ כתב הפרמ"ג "כללים בשו"ע קילורים לעיניים", וכתב שם בכלל כא' שכל מקום שיש ב' ו"א בשו"ע, הכלל בזה הוא דבדאורייתא הלך אחר המחמיר ובדרבנן אחר המיקל ע"כ, ובאמת זהו דינא דגמ' כמבואר בע"ז דף ז, וכן כלל זה נפסק ברמב"ם הל' ממרים פ"א הל' ה', ובאמת מבין כל כללי ההוראה המוזכרים בש"ס כגון הלכתא ככתראי וכדו', כלל זה דבדאורייתא הלך אחר המחמיר ובדרבנן הלך אחר המיקל זהו ההכרעה היחידה שהוקדש לו הלכה בפנ"ע בכל דברי הרמב"ם, ומבואר מזה דכלל זה הוא הלכה ודין שעומד בפנ"ע, דהיינו יש דין שכך יש להכריע על פי כלל זה.

ב. וא"כ צ"ב מה מקום יש לב' כללים אלו גם יחד ומה המשמעות של כל כלל, וביותר הא כלל זה שהולכים אחר המחמיר בדאורייתא זהו גמ' מפורשת ותינח אם המחבר היה דוחה שיטה אחת מהראשונים לגמרי, אפ"י בדאורייתא, הרי שלמעשה מעתה שוב אין הלכה כמותו, אבל משלא נדחה וכן הובא בשו"ע כשיטה, והרי יש לנו כלל כזה בדאורייתא, וכן כלל זה שהביא הפרמ"ג שאם יש ב' יש אומרים בדאורייתא הלך אחר המחמיר, והנה כללזה הוא

כלל בכללי ההוראה וזה גם כלל בשו"ע, וא"כ שוב מה שייך עוד כלל אחר דהלכה כיש אומרים בתרא, וקשה בתרתי חדא מה מקומו של כלל זה והיאך אינם סותרים זה את זה, ועוד מה שייך עוד כלל לבד מזה שבדאורייתא הלך אחר המחמיר אחר שזה דינא דגמ' והרי גם כלל זה הוא כלל בשו"ע עצמו וכמ"כ הפרמ"ג. ותינח בסתם ויש דהלכה כסתם דבזה לא כתב הפרמ"ג דבדאורייתא יש להחמיר, ומבואר דבסתם ויש טפי יש לומר שהמחבר הכריע לגמרי, ובזה ו"ל דמה שהביא עוד דעה הוא כדי לדחותו, אבל אם הביא כיש אומרים הרי שלא דחה לגמרי, ובאמת יש עוד כלל הן מצד דינא דגמ' והן גם בשו"ע לפסוק כהמחמיר ומה מקום יש לעוד כלל וכן"ל.

ג. וצ"ל שכלל זה של הלכתא כ"א בתרא נאמר רק היכא דתרווייהו מחמירים בדאורייתא, דאם נחמיר כדעה אחת הרי מקילים לדעה השנייה וכן אם מחמירים כצד השני הרי מקילים לפי דעה קמא, או היכא דתרווייהו מקילים בדרבנן, ואם נקל לפי שתי השיטות מנ"ש לא יוצאים יד"ח, וכן יש כמה אופנים על דרכים אלו.

ד. וכל זה צ"ע דלפי זה כל היכא דאיכא ו"א ו"א בשו"ע אין ההלכה כיש אומרים בתרא כדבר פשוט וכמו סתם ויש, וכמ"כ הפרמ"ג דבדאורייתא הולכים אחר המחמיר, לעולם ראשית יש לבדוק האם הנידון הוא דאורייתא או דרבנן וכו', ורק היכא דלא שייך האי כללא נפסוק כ"א בתרא, ודבר זה צריך בדיקה ועיון ברחבי השו"ע היאך נקטו הנו"כ, וצל"ע.

ברכה על תרופה

הבהרה בנידון המטעה את בנו שאינו רוצה לילך לבית הספר, לחשוב שמקבל תרופה ומביא לו פטל, אם יברך על הפטל.

א. בענין ברכה על תרופה, בשו"ע אר"ח סי' רד' סעי' ח', כל **האוכלין והמשקים** שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחך נהנה מהם מברך עליהם תחילה וסוף. ובמ"ב שם ס"ק מג' ולאפוקי אם הם רעים שאין ל הנהא מזה אע"פ שמתרפא מהם אינו מברך כלל עכ"ל.

ב. והנה בפשוטו דברי השו"ע לא מיייר כלל בענין תרופה, אלא באוכל ממש כגון מרק עוף שהוא אוכל אבל עיקר מטרתו באכילה הוא עבור רפואה, וכן אפי' אניגרין שהוא מרק תרד וכדו' אף אם אין דרך בריאים לאוכלו לתאבון סו"ס איכא דין אוכל עלה לכל מילי, ואניגרין זהו מקור דין זה שאם החך נהנה מברך, וזהו מש"כ בשו"ע כל האוכלין והמשקים, דמברך על אוכל שנהנה ממנו. אבל אקמול וכדו' שעיקרו תרופה ומרקחת של חומרים שאין להם דין אוכל, יש מקום לעי' בדינו, דאף אם החך נהנה, הרי שעיקר דין הברכה הוא על אוכלין ומשקים וכיון שאין על מה שאוכל שם אוכלין כלל אלא מרקחת של חומרים כימיים המרפאים, ושם תרופה עלה, ולא דהוי אוכלין שאוכל לשם רפואה אלא זה תרופה לשם רפואה (ואפשר דגם אינו מטמא בטומאת אוכלין), לזה צריך מקור ולא סגי באניגרין להוכיח דין זה, ויש לדון מצד אחשביה כאוכל.

ג. אמנם ידועים דברי הגרש"א גברי תרופה שאם זה קצת מתוק אין לברך ואם זה מתוק טובא הרי שיש עניין בטעם בפנ"ע עכ"ל. והביאור בזה הוא דאם עיקר הטעם הוא להעביר את המרירות בזה אי"צ לברך שאין חשיבות לטעם בפנ"ע אלא הוא משמש כביטול טעם מר, (וכעין חנקתיה אומצא), ומש"כ דאם זה מתוק קצת דאין לברך, היינו דזה



ירושה" וזה נאסר ולא בסתם מתנה.

והדברים פשוטים שיכול אדם לעשות ככל העולה על רוחו ובדעתו בכספו, ואין מי שיאמר לו מה יעשה ומה יפעל כי הכל מעשה ידיו, כדאיא בגמ' שאין איסור לכתוב ולתת לכל מי שירצה מה שרוצה, ועוד יותר שהרי מדינא דגמ' בבבא בתרא (ק"ל): "...ת"ל והיה ביום הנחילו את בניו - **התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה**, א"ר זריקא א"ר אמי א"ר חנינא אמר רבי: **הלכה כר' יוחנן בן ברוקה**.

ומשמע שאפילו בדיני ירושה יש רשות לאב לתת למי שרוצה וכמה שרוצה (וכמובן שלא יפקיע את האחרים לגמרי).

וכן הראני דיי"ג הגר"ע שכטר שליט"א שמרן הב"י בשו"ת **אבקת רוכל** (בסימן צ"ב) כותב כך וז"ל: "נמצא שכל מי שנותן מנכסיו אפילו שוה פרוטה לאחרים - אין רוח חכמים נוחה הימנו? **לזה לא שמענו וגם אין השכל סובלו**, שלא יהיה אדם רשאי ליתן לאחרים מנכסיו אפי' ש"פ כדי שלא יהא מאותם שאין רוח חכמים נ"ה, [והדברים ארוכים בספרי הפוסקים ואכמ"ל ועח"ל].

הרב עמרם שכטר

האם שטרות כסף בימינו התמעטו מדין שומרים / שא, א

כתב השו"ע: ג' דינים האמורים בתורה בארבעה שומרים אינם לא בקרקעות ולא בעבדים ולא בשטרות ולא בנכסי עכו"ם ולא בהקדשות הן של מזבח או של בדק הבית ש"ח אינו נשבע נושא שכר או שוכר או שואל אינם משלמים ומ"מ ש"ש מפסיד שכרו עד שישבע שמר כראוי וכן פטורים אף מפשיעה (והכי ק"ל) ויש מחייבים בפשיעה וכל אלו חוץ מן ההקדשות פטורים אפילו משבועה שאינם ברשותו. והנה יש לדון על שטרות כסף המצויים בימינו האם דינם כשטרות כיון שאין להם שווי עצמי ונאמר שאין גופן ממון או דילמא דינן ככסף.

והנה בספר הלכה ברורה עמ' שפה הביאו מחלוקת האחרונים בזה [נ"א שדינן ככסף - שאילת יעב"ץ, חת"ס, השיב משה, שואל ומשיב, נחל יצחק. ונ"א שדינן כשטרות - תשובה מאהבה, ישועות יעקב, עונג יו"ט, מחנה חיים, בית שלמה, אוריין תליתאי, דבר משה^א].

ובביאור הסברות, הגאון ר' נפתלי נוסבוס שליט"א (הישר והטוב ח"ה עמ' מו) כתב שגדר אין גופו ממון הוא דבר שכל מטרת שימושיו אינו אלא לראיה על חוב אחר, אבל אם נהפך מטרת שימוש בו עצמו ולא רק לראיה על חוב חיוני נקרא גופו ממון, ולפ"ז הסביר ששטרות כסף שלנו נחשבים גופן ממון. ומאידך גיסא מלבד מה שלשטר אין שוויות עצמית בשונה מהמטבעות שבזמן הקדום, הוסיף הג"ר זלמן נחמיה גולדברג ז"ל (אוצר המשפט ח"א עמ' תרמ) סברא להסביר את הצד השני, שהרי אנו רואים שאדם שיתקלקל לו מטבע וכד' [א.ה או אם יקרע לו שטר כסף] יכול ללכת לבנק ישראל ולהחליפו, ורואים מזה שאין מתייחסים לכסף כדבר השווה מצד עצמו, אלא הוא מהוה רק מעין ראיה שמגיע לאדם זה סך מסוים של כסף ע"ש. ושוב מצאתי בשו"ת חת"ס אה"ע סי' קכו שכתב ששטר כסף אין גופו ממון דנראה פשוט שאם נשרפו ויש לו לאדם עדי שריפה אז שורת הדין שהקיר"ה (הממשלה) ישלם לו אחרים תחתיהם, משא"כ במטבע מתכות, נמצא שאין עומדים אלא לראיה. א. וכן בסידור דרך החיים לבעל נתיבות המשפט.

אם נותן צדקה או מתנה בעלמא, הערמה זו נאסרת מדין אעבורי אחסנתא.

מקור לדין זה: במשנה ובגמ' בבבא בתרא (קל"ג): "הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו, מה שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו, **רשב"ג אומר** : אם לא היו בניו נוהגים כשורה - זכור לטוב".

והגמ' מסתפקת - האם ת"ק חולק על רשב"ג וס"ל שלא לעקור נחלה גם בכה"ג שהבן אינו נוהג כשורה? **ובמסקנת הגמ'** - מביאה: "**ת"ש דאמר ליה שמואל** לרב יהודה - שינא לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכ"ש מברא לברתא".

וכ"פ בשו"ע (בסימן רפ"ב בסעיף א') : "כל הנותן נכסיו לאחרים והניח היורשים, אף על פי שאין היורשים נוהגים בו כשורה - **אין רוח חכמים נוחה הימנו**, וזכו האחרים בכל מה שנתן להם.

ומדת חסידות שלא להעיד בצוה שמעבירין בה הירושה מהיורש, אפילו מבן שאינו נוהג כשורה לאחיו חכם ונוהג כשורה.

הגה: מי שצוה לעשות בנכסיו הטוב שאפשר לעשות, יתנהו ליורשיו כי אין טוב מזה (מרדכי פרק מי שמת).

אך לכאורה מצינו חלק מהפוסקים (האחרונים) ובראשם **הגאון החתם סופר** שמשמע מתוך דבריו שעל כל מתנה מחיים שאדם רוצה לתת (לבתו או לאחרים) יש לו בעייתיות של "אעבורי אחסנתא" וזה צ"ע האין מסתבר דבר זה.

ומביא **החת"ס** ראיה מהגמ' **בכתובות** (נ"ב: ג.) מדינא "**בכתובת בנין דכרין**" שרשב"י תיקן לאב שיכתוב לבתו נכסים בכדי שיקפצו עליה אינשי דמעלי ותנשא, ובכדי שלא ימנע האב מלכתוב לבתו שמא תמות בתו, ויירש הבעל, ובכך יפסיד האב, לכן רבנן עיגנו את הכסף שהוא נותן לה, שהבעל ירשום בכתובתה את כל הנכסים ומה שהוא התחייב לה שבניה לאחר מותה ירשו אותה, ולא בעלה, ובכך שהבנים שלה (נכדיו) יירשו ישמח ויתנחם בכך שצאצאיו קיבלו את חלקו, ובכך תהא חביבה עליו בתו כבנו.

ומבואר ומדוקדק מכל הלישנא בסוגיא התם - שכל הנושא שם הוא נתינת האבא לבתו נדוניה ובכך הבעל כותב כתובת בנין דכרין, הכל משום ירושה, השוואת בתו כבנו, ובזה לכאורה יש איסור אעבורי אחסנתא, אך זה לא נאסר משום התקנה של רבנן כדי שיקפצו וכו', אך לעצם הנתינת הנדוניה הוי איסור, ולכן כאשר רב פפא רצה להכניס את יהודה בר מרימר, ושאלו האם אתה לא רוצה להכנס משום הבעייתיות של נתינת נדוניה מרובה מעל התקנה של רבנן, אל תחשוש תכנס, כי גם פה יש את התקנה של רבנן של כתובת בנין דכרין, **(וברש"י ובחת"ס ועוד** דנים מה שייך כרגע סברת "בכדי שיקפצו עליה", והרי הוי כבר מאורסת).

ולכן שאלו אם מפני זה של העברת נדוניה כירושה לבתו, וזה אי סיבת הכניסה הנך יכול להכנס, כי גם פה יש את התקנה, ויהודה בר מרימר לא רצה להכנס לא מפני אעבורי אחסנתא, דבזה הודה לו שבאת לא היתה לו ה"א לא להכנס, אלא משום שלא רצה שאבא סורא יעלה את מחיר נדונייתו לבתו ולחתנו מפני אי נעימות ממנו, ולא רצה להוציא ממון בכפייה ושלא ברצון אבא סורא.

וכל זה לא כפי ראיית האחרונים, שהבינו במשמעות שאלת רב פפא, דמוכח שאסור לתת מתנה מחיים מדין אעבורי אחסנתא, כי לא מיירי כלל במתנה מחיים, אלא "בנתינת

המבחן האם המטרה הוא לבטל את המרירות או לטעם, אבל כשיש טעם חזק הרי יש חשיבות בפנ"ע לטעם.

ועל זה היה הכוונה בעלון הקודם לגבי ברכה על פטל כשחושב שזה אקומולי, כיון שבאקומולי יש מרירות ברקע ועל תרופה כזו שעיקר ההמתקה אינו אלא לבטל טעם מר אין לברך גם על הסוכר, וקיצרתי במקום שאמרנו להאריך.

ד. והנה בעיקר הסברא של הגרשז"א בתרופה ממותקת שאם היא מאוד מתוקה מברכים, נראה דבאמת אינו מברך על התרופה שאין עליו שם אוכל כלל וגרע טפי מאניגרון, אבל על הסוכר מברך, כיון שאינו בא לבטל את המרירות ועל כן יש לסוכר חשיבות בפנ"ע ועל זה מברך, אם כי יש לדון אפי' היכא שהתרופה ממותקת לא רק להעביר את המרירות, כיון שהעיקר הוא התרופה ועליו אינו מברך הרי שאף אם יש הגאה מהסוכר אמאי לא יתבטל לעיקר, אבל בזה י"ל איפכא דאדרבה הא דהתרופה לא חשובה מאכל זהו סיבה לברך, דכיון דאינו אוכל על כן גם אינו נחשב לעיקר, דעיקר וטפל זהו סברא באוכלין, ונהי דעל התרופה אינו מברך וזהו מטרת אכילתו אבל אין לומר שהסוכר טפל למרקחת שאינו אוכל, ונמצא דעל התרופה אינו מברך כלל ומברך רק על הסוכר שבו.

ה. אמנם בתרופה שהיא גלולה ועטופה בסוכר ולא מעורה כתערובת לח בלח אלא הוי יבש הדבוק, בזה יש מקום לומר טפי לברך ויש לדון ממש"כ התוס' בברכות לח: ד"ה משכחת לה שבאגוז מטוגן בדבש מברך העץ, ועכ"פ במ"ב מהדורת דרשו הביאו מהגרש"א דבכה"ג יש לברך.

ו. ואגב י"ל האם מסטיק מקבל טומאת אוכלין או משקין, דהנה בעוקצין פ"ג משנה ה' מבואר דחמס (קינמון) אינו מקבל טומאת אוכלין, ולכאורה הוא הדין במסטיק, ולכאורה ק"ו הוא דהא קינמון ראוי לטחינה ואעפ"כ אינו נטמא טומאת אוכלין ק"ו למסטיק, אבל מאידך קינמון טעמו בא בתוך העץ מעיקר גדילתו, ואילו מסטיק הרי מרכיבים בתוכו את הטעם אחר כך וכבר קודם לכן אפשר דהיה ראוי לטומאה, ועכשיו זהו העיקר ואפשר דמשווי לכל המסטיק לשם אוכל. ואפשר דאפי' אם המיצוי והתרכיז קודם הכנסתו למסטיק אינו ראוי בפנ"ע, אבל עכשיו שהוא בתוך המסטיק כשיעור הראוי לאכילה שוב הוי אוכל ויש לדון אם הסוכר רק נמצץ מבפנים והמסטיק אינו אלא כלי להחזקת הסוכר או שהוא עצמו אוכל.

הרב בן ציון מזרחי

בדין אעבורי אחסנתא ומתנה מחיים / סי' רפב

שאלה: האם יש חשש "אעבורי אחסנתא" באב שנותן מתנה מחיים לבנותיו או לאחרים?

תשובה: מותר לאדם לעשות בממונו כל מה שיחפוץ וירצה, ויוכל לתת מתנות לאחרים או לבתו כל מה שצריכה וחפצה, ואין בזה דינא "דאעבורי אחסנתא", וכ"ש וק"ו אם רוצה ליתן צדקה לעניים בין חייו בין לפני מיתתו להרבות זכויות לפני בוא יום הגדול והנורא בו דנים את אותו על כל מעשיו.

ודין דאעבורי אחסנתא נאמר רק בכה"ג שהאדם בצורה אקטיבית פועל "**להעביר ירושה ונחלה**" מבניו או משאר יורשיו **שהם לא יירשו**, מחמת כעס או קטטה או כאשר רוצה להשוות ירושת בניו גם לבתו שתירש כבנו לאחר מיתתו, כל זה נאסר מדין אעבורי אחסנתא, וכן בכל הערמה שעושה דבר בכדי שבניו או יורשיו לא יקבלו ירושתם, גם

ולא הוה גופן ממון ע"ש.

ולפ"ז נראה שהוא הדין לגבי שטרות כסף בימינו. שהנה שאלתי בבנק ישראל לגבי נהלי החלפת שטרות, והשיבו לי שלפי תקנות בנק ישראל (תש"ע) שטר שנפגם שלא מפעולה מכוונת או רשלנות חמורה, הבנק יחליפנו לאחר, ובתנאי שגודלו של השטר הפגום עולה על מחצית מגודל שטר תקין.

והנה בשנת תשע"ז עקב גל שריפות פורסם בתקשורת שבנק ישראל קרא לבנקים לסייע לבעלי שטרות שנשרפו ויש להם הוכחה לכך.

וכן בשנת תשפ"א, כחודשיים אחר פרוץ מגפה הקורונה, פורסם בתקשורת מקרה אודות זקנה שניהלה את כספי וועד הבית בבנין שלה, והיו אצלה אלפי שקלים בשטרות. הזקנה, מחשש להידבק בנגיף, החליטה לחטא את השטרות שהופקדו במיקרוגל עם אקונומיקה. כמובן שהתוצאה הייתה הרסנית ונשרפו השטרות. הגברת פנתה לבנק ישראל והבנק אישר לזכות את חשבון וועד הבית בסכום המלא של השטרות.

והנה בהלכה ברורה שם, הביאו שבש"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קפה) כתב שאפשר לומר קים לי כהפוסקים הפוטרים. ע"ש.

וכן בספר פתחי חושן (פקדון ושאלה פרק א הערה 1) כתב שגראה דעת רוב האחרונים שדינים ככסף, וסיים עם האמרי יושר שכתב שהמוחזק יכול לומר קים לי. וכן כתבו הרבנים המהדירים בשו"ת ברוך אומר ח"מ סימן פד (עמ' רט), שאחר שיש לפחות שלשה פוסקים הפוטרים שאין בשטרות כסף שלנו דיני שמירה ודאי שאפשר לומר קים לי. אמנם בספר דרכי חושן (עמ' קלה ריש סי' שא בביאורי חושן), אחר שהביא דברי החזו"א (ח"מ סי' טז ס"ק כו) והערך השלחן (סק"ז) ששטרות שלנו חשובים גופן ממון, כתב שא"א לומר קים לי כהאמרי יושר, כיון שלדין הכסף אינו עומד להחלפה באוצר המדינה. עכ"ל. ודבריו צ"ע, דהמצאות מכחישה דבריו.

וכן דיברתי עם הגר"ש זעפראני שליט"א, ואמר לי שנקבעה הלכה ששטרות שלנו נחשבים גופן ממון ושאיין הלכה כהחת"ס בזה. וכששאלתי האם זה משום שכן נהגו בבתי הדין אמר לי לא, אלא אין הלכה כן. ושאלתי להגיד על כל דבר קים לי. עכת"ל.

כל קבל דנא ראיתי בשו"ת יבי"א ח"א סי' יט (בסוף התשובה אות 1) שאחר שדן אודות גניבת כספים בכמה צדדים, סיים וכתב "ויעוד יש לדון לפטור השואל, כי הנה ידוע דשטרות אימעטו מדין השומרים (ב"מ נו. וחו"מ סי' שא ס"א), וכבר נחלקו גדולי עולם אם דין הלירות של נייר יש להם דין שטר לענין פדיון הבן ואין פודים בהם. וכתבו האחרונים שכן הדין גם למטבע כסף שאינו שוה כערכו הקצוב מצד הכסף שיש בו. וא"כ בודאי שלדעת החתם סופר (חיו"ד סי' קלד) ודעימיה כשם שאין פודים בהם הוא הדין דפטור מדין השומרים. וידעתי דרבו החולקים על זה. מ"מ יכול לומר קים לי כהנך פוסקים. ועי' בשו"ת עין יצחק אלחנן (חיו"ד סי' ל) שהביא דברי הרב חתם סופר, ושכן דעת הרב תשובה מאהבה ח"ג (חיו"ד סי' שה דף סה ע"ג) דלא מהני. וחולק על זה ומתיר לפדות, ושכן העלה בספרו נחל יצחק (סי' סו סעיף לח דף קמא ע"ד) שה"ה לענין שומרים ואונאה. ע"ש. ומ"מ יש לנו על מה לסמוך לטעון קים לי. ע"ש.

וחכם אחד העיר שמ"ש ביבי"א בשם החת"ס (יו"ד סי' קלד) צ"ע, דהא החת"ס כתב שם שאין ספק ששטרות כסף

נחשבים גופן ממון, ונחשב כסף לפדות בו הקדש ומעשר שני, אלא שלגבי לפדות בהן בן בכור צ"ע כיון שאפשר לחלק בין הדברים שבין אדם לחבירו ובין פדיון הבן שפודים אותו מהקב"ה וקצב פדיון חמשה סלעים, ע"ש. ויש להוסיף שדברים אלו הביא בחזו"ע תרומות ומעשרות עמ' רמט, והעלה שם (עמ' רמח) שיש להקל לפדות מעשר שני בשטרות נייר. ע"ש. אמנם בשו"ת חת"ס אה"ע סי' ככו כתב להדיא שגם לגבי שומרים פטור דאין גופן ממון, והדברים סותרים זה את זה.

ודברתי בזה עם מו"ר הגר"י טולידאנו שליט"א ואמר לי שגדול כח הקים לי וקשה להוציא ממון נגד החת"ס ודעימיה. ועכ"פ ודאי שאפשר לצרף זאת לסניף נוסף. עכת"ל. ושוב הראני שצירף זאת בנידון שלו (בתשובה כ"י בנוסף שמירת כספים בזמן הזה) וכתב שם שודאי שאפשר לטעון קים לי כסברא זו כל שיש צירוף נוסף. ע"כ. וכן נראה עיקר.

הרב רזיאל שרבאני

מזיק תוך כדי הצלת נפשות / סי' שעח, שפ

שאלה: נהג אמבולנס שמסיע חולה לביה"ח ותוך כדי נסיעה פגע באדם והזיקו, האם צריך לשלם את הנזק?

תשובה: שאלה זו קשורה לשני נידונים, מצינו בס' שעח' סעיף ח' שמי שרץ בע"ש ביה"ש והזקק המהלך ברץ פטור כי הוא רץ ברשות, ושם מדובר שהמהלך נתקל ברץ, ולא שזה שרץ הזיק בידיים, ולכן כתוב דווקא הזקק, ושינה השו"ע את לשון המשנה בב"ק לב'. וכמ"ש רש"י שם שמ"ש הזיקו הכונה להזקוק, וכך תיקן גם הרמב"ם פ"ו מחובל ה"ט, ואע"פ שהרמב"ם סובר שבאחד ברשות ואחד שלא ברשות פטור גם שהזיק בידיו בלי כונה וכמ"ש בפ"ו מחובל ה"ג, מ"מ כתב הגר"א שעח' יט' שזה רק שהזיק ממון, אבל שמזיק גוף גם לרמב"ם חייב בלי כונה, ולכן הרמב"ם תיקן הלשון במשנה, וזה דלא כלח"מ והמ"מ שלמדו ברמב"ם שתמיד פטור, ודבריהם נסתרים מהרמב"ם עצמו שכתב להדיא לא כן, וא"א לומר קים לי כמותם, והארכנו בזה בתשובה ארוכה לבאר הדברים, ואכמ"ל.

ולכן ברור שמצד הפטור של רץ ברשות אין מקום לפטור את הנהגה אם פגע באדם, ורק אם פגע ברכב שייך לפטור לפי הרמב"ם. (וגם בזה בפשטות דעת השו"ע דלא כרמב"ם)

והנה הגרש"ז (מובא בנשמת אברהם סופר ח"ג עמ' רי') כתב על נידון זה, וז"ל "נראה שדווקא בריצה כזו שמותרת בע"ש מפני כבוד שבת הוא דשרי מפני שאין זה כ"כ מסוכן ולכן הוא פטור, משא"כ הדוהר על סוס או נוהג ברכב אשר זה כרץ עם פצצה שיכולה להתפוצץ, פשוט הדבר שהזהירות שלו היא לגמרי אחרת מזה שרץ בע"ש, אלא שאעפ"י כן מותר לו לנסוע מהר, ואם בנסיעתו הזיק לבן אדם פטור מלשלם, עכ"ל. וזה פלא איך פטר בהזיק בידיים נגד דברי הרמב"ם והשו"ע.

אולם אכתי יש לפטור מצד סי' שפ' סעיף א' ששם נפסק מצד תקנה (כמ"ש בב"ק קי'): שמי שרודף אחר אדם שרוצה להרוג, ותוך כדי רדיפה שיבר כלים שפטור דאל"כ בנ"א ימנעו מלהציל, ומזה יש לפטור גם בנידון דידן, דאל"כ אף אחד לא ירצה להסיע חולים לביה"ח כדי שלא יתחייב, וכ"כ שבט הלי ח"ט סי' רצג.

ואכתי יש לדון בזמנינו שזה עבודה עם כסף ויש גם ביטוח לנהג, דבזה אין חשש שאולי לא יציל דיקבל כל הוצאותיו

מהביטוח, ובשערי שלמה (גרסמן ח"א חו"מ עמ' שנ') הסתפק בזה וכתב ש"ל צד שני שלא פלוג חכמים ותיקנו שכל מציל פטור גם אם במקרה שלו אין חשש שימנע מלהציל, ונשאר בצ"ע.

וגם אם ננקוט שלא פלוג, אכתי יש לדון אם התקנה היא רק שנוסע במהירות סבירה, וכמו מי שרודף להציל שהוא לא עושה דבר מופרז, אבל אם נוהג במהירות מופרזת שאסורה ע"פ החוק, אז אין לו רשות לעשות זאת אפי' לצורך הצלת נפשות וא"כ יתחייב בכה"ג, דאין לו רשות לעשות זאת לא לפי התורה ולא לפי חוקי המדינה, וכ"כ בספר שומת נזיקין (לר' אברהם מלמד בעמ' ריא') וכתב שם שאין לומר שנפטור אותו שלא ימנע מלהציל, דאדרבה אנו חפצים שימנע ולא יסע במהירות מופרזת, אולם הביא שם שדעת הגר"ב שרגא שליט"א לפטור גם בכה"ג, כדי שלא ימנע מלהציל, והוא שם חלק עליו, ומסתבר כמותו,

וכך ראיתי לגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"א עמ' תתסח') שכתב בנידון זה שרק שנהג לפי מה שמותר לו למחר בזמן זה אז פטור מצד התקנה שלא ימנע מלהציל, אבל ודאי שלא רשאי לסכן אחרים בשביל הצלת החולה, וגם אצלו ישנם כללי זהירות, ואם התרשל חייב כפרה אם הרג נפש.

ולכן למעשה נהג שנסע לפי הכללים שמותרים בזמן זה, בין שפגע ברכב ובין שפגע באדם יש לפטור מצד התקנה שלא ימנע להציל ואפי' שיש לו ביטוח דלא פלוג, אבל אם נסע במהירות מופרזת שאסורה ע"פ החוק, אז יש לחייבו בתשלומים.

הרב אליהו ביטון

שיכור שהזיק / סי' רלה, שעח, שצה

מעשה באחד שהגיע לבית דודו בעצומה של סעודת הפורים, הנ"ל היה מבושם מעט ראה הדוד שכך הוא והשקה וערבר לו מכל המשקאות החריפים שהיו בביתו ולא נח עד שהגיע הנ"ל לשכרותו של לוט ממש והנה תוך כדי השירים והמחולות שבר השיכור את השולחן החדש שנקנה זה עתה וכשתפקח מיינו הופתע לגלות דרישת תשלום על הזיק השולחן.

הנושאים שידונו:

א האם שיכור בכלל, ובפרט שיכור כלוט חייב בנזיקין.

ב דין חיוב מזיק במקום של שמחה.

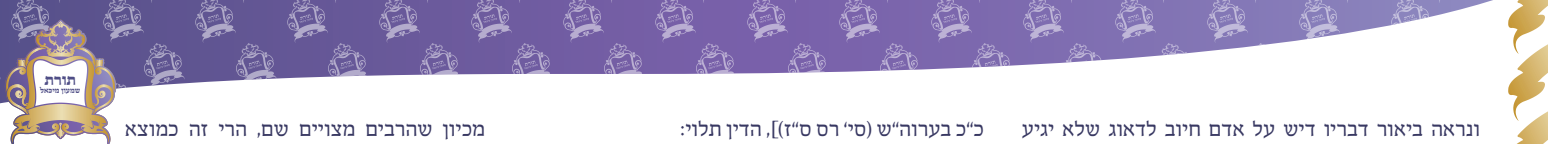
ג האם אפשר לפטור כיון שבע"ה גרם לו להגיע למצב הזה. בשו"ע (חו"מ סימן רל"ה סכ"ב) השכור, מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנותיו קיימות. ואם הגיע לשכרות של לוט, והוא העושה ואינו יודע מה עושה, אין מעשיו כלום והרי הוא כמו השוטה עכ"ל.

מבואר שיש חילוק בין שיכור רגיל לשכרותו של לוט וכן חזינן שפטור מכל המצוות והדיון לגבי מזיק האם דינו שפטור כמו חש"ו שפגיעתו רעה.

א"ד שיכור שהזיק שונה מחש"ו הגם שעתה אין לו שליטה על מעשיו אך יש לו לדאוג שלא יבוא למצב הזה.

רמב"ם [חובל ומזיק פ"א ה"א] אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן בין שכור עכ"ל מבואר ששינה מלשון המשנה [ב"ק כו.] שלא הביאה את שיכור.

וביש"ש [פ"ג ס"ג] כתב דאפי' הגיע לשכרותו של לוט חייב עכ"ל.



מכיון שהרבים מצויים שם, הרי זה כמוצא

מצאיה שאין בה סימן ברה"ד, שהרי אלו שלו. וכ"כ בספר משפט השכירות (שם עמ' א'קכב).

הרב פנחס כהן

פרקטיקה במצוות השבת אבידה

מעשה שהיה שנסעתי באוטובוס אחרון מאוחר בלילה, וראיתי על המושב צרור ענק של כעשרים מפתחות, ונסתפקתי האם להביא את הצרור לנהג האוטובוס שיביא את זה לאגד או להשתדל בעצמי לעשות השבת אבידה, (בכל העיר, ופשיטא שחובת ההשבה הוא לטרוח גם מה שלא היה טורח לצורך ממונו), ורב קו אנונימי.

ועוד יש לדון במצוי בכל בתי המדרשות שישנם עשרות רבות של אבידות שמסתובבות בכל מקום ומקום, כמה צריך האדם לטרוח אחרי כל אבידה ואבידה ולבקש את בעליה (לגבי פריקה וטעינה נתנו חז"ל שיעור עד ד' ומחצה מיל ויל"ע מהו השיעור בהשבת אבידה).

צדדי הספק הם - דזה פשוט שהמאבד מעדיף שיתנו את האבידה לאגד או למשטרה וכך הוא ימצא אותו בקלות, ומאידך מבחינתי שברגע שהגבהתי את האבידה ונתחייבתי בשמירתה ובהשבתה עד שיבא גואל, אין בנתינה לאגד קיום מצוות השבה, שהרי הם לא יתנונו עפ"י סימנים הראויים וכו', ולא יקיימו דרשהו כראוי דלא מהני טענת ברי, רק לת"ח בטביעות עינא, ולכן סימנים וסימנים יניח ולא יחלוקו דלא נתקיים דרשהו. כדמוכח מב"מ (כ"ו.) דהגם דסימנים דרבנן ומדא' צריך עדים, ועוד יש להסתפק דדלמא בכל המפתחות האלו אין שווה פרוטה דאין להם שווי אלא כלפי הבעלים, אך כלפי עלמא אינם שווים מאומה לכאן, וליכא מצוות השבת אבידה בפחות משהו פרוטה (הכרעת הפוסקים בזה דאזלינן בתר הבעלים).

ויל"ע במצות השבת אבידה אי אזלינן בתר טעמא דקרא, וראיתי בשם הגריש"א דכיון שהמאבד מעדיף את זה מותר ליתן למשטרה. אך הגרש"א חולק או שאין את הסברה דבאיסורא אתא לידיה בחוקי העולם, וגם בגדרי סימנים מוכרח להיות דווקא באופן דהוא עצמו עשה את הסימן תוס' כג. דאל"כ חיישינן שמא אחר גם איבד כזה דבר ואזה חתיכת בשר הוא זה לא סימן רק בצורת החיתוך כמבואר שם.

ובעצם הדבר בגדרי סימנים, רק בדך הינוח יש לתלות שמקום הוא סימן או שיש סימן בגוף החפץ ממש, יל"ע ברב קו אם סכום כסף אי הוי סימן דאפשר שאתרמי הכי.

ועוד דו"ק במחלוקת הרמב"ם והרא"ש אי חצי קו וכשיר וכשורה הוי ספק ממונא או איסורא, אי מחוייב ליטול ולהכריז. ונפק"מ גם האם מותר לו להתפלל מנחה קודם כשמגיע בעל חוב בדיני ממונות לא שייך תדיר ואינו תדיר, ובפשטות אינו אלא מצוה כלפי שמיא, דהא המאבד לא יכול לתבעו על כך בב"ד, ובפרט אחר שנתייאר.

כל הצלה מנזק או הפסד לאדם נכלל במצוות השבת אבידה (לכבות אור שדולק, לייעץ לאדם על עיסקה לא הגונה), כמבואר בב"מ ל"א. דגם השבת קרקע שנאבדת כגון שמגיע נהר ושוטף הוי בכלל השבת אבידה דשה או שלמה אפילו שלא נאבד ממנו והוא לפניו.

כ"כ בערוה"ש (סי' רס ס"ז), הדין תלוי:

- אם אין במציאה סימן, הרי היא שייכת לאדם האחרון שהיה גר שם, אלא אם כן מודה הוא שהמציאה אינה שלו, שאז הרי היא של המוצא. הטעם: כ"פ הרמב"ם (פט"ז מגזילה ואבידה ה"א) וכ"פ השו"ע (סי' רס ס"ג). ואם האחרון מודה שהמציאה אינה שלו, הרי היא של המוצא, שכן ע"ז אמרו חז"ל שהקודמים שהיו לפנינו כבר חיפשו ובדקו והוציאו מהבית את כל מה שהיה שייך להם.

- אך אם יש במציאה סימן, נחלקו האחרונים האם צריך להכריז או ששייכת לאחרון שהיה גר שם. מקורות: הש"ך (סי' רס ס"ק יא) כתב בשם הגהות אשר"י (פ"ב סי' ט) מהאור זרוע (ב"מ פ"ב סי' עב) דלא אמרו בגמ' שמחזירו לאחרון שדר שם, אלא בדבר שאין בו סימן, אבל בדבר שיש בו סימן, כל שלא העלה חלודה, הרי זה נוטל ומכריז. ע"כ. וכ"כ ראשונים רבים. אולם הנהיבות המשפט (שם ס"ק ז) תמה ע"ד, דכיון שהטעם שהוא של האחרון, הוא משום שאמרינן שהקודמים לו כבר חיפשו לפני שיצאו מהבית, א"כ אפי' יש בו סימן הרי זה של האחרון.

- אמנם, בחפץ שלא היה יכול להמצא על ידי נקיון קל, אלא הוטמן מתחילה במקום נסתר, הרי הוא של המוצא. הטעם: כיוצ"ב מבואר בשו"ע (סי' רס ס"א) שאף החפץ העלה חלודה, הרי אלו שלו. וכ"כ הש"ך (שם) בביאור דין זה, ומשום כך לא תולים בבעל הבית או באחרון שדא שם, אלא הרי הוא של המוצא. אולם בנהיבות המשפט (שם ס"ק ז) חלק על הש"ך וכתב, שבכה"ג, אם אין בו סימן, הרי הוא דל האחרון, ואם יש בו סימן, חייב להכריז. ועיין בפתחי חושן (ח"ב פ"ג הע' כג) שהעיר על דברי הנהיבות, ונראה מדבריו שנקט לדינא כהש"ך. וכן נראה שנקט בספר משפט השכירות (מהדו"ב ח"ב סי' יט ס"ח ובדעת משפט ס"ק ו).

- וראוי לציין, שהמוצא מציאה שיש בה סימן במקום שהרוב ישראלים, שנחלקו בה הפוסקים האם שייכת לאחרון או שחייב להכריז, זהו רק בבית מלון או באופן שבעל המקום לא גר בשכנות ואינו יכול לצאת ולהיכנס לחדרים בין כניסת ויציאת אורחים.

אך בשכירות צימר וכדומה, שבדרך כלל בעל הבית גר בשכנות, ונכנס ויוצא בצימר בין כניסת ויציאת אורחים, א"כ כל שנמצא שם מציאה לאחר מכן, אם אין בה סימן - הרי היא של בעה"ב שהוא האחרון. ועוד, שאין רבים מצויים שם וזוכה מדין קני חצר קודם שבא שלם שוכר זה. ואם יש במציאה סימן - חייב בעה"ב להכריז. הטעם: השו"ע (סי' רס ס"ג) פסק כהרמב"ם (פט"ז מגזילה ואבידה ה"א), שבשכירות בתים המתחלפים אחת לתקופה, יש לאמוד שהאבידה שייכת לשוכר האחרון. ואם מדובר באכסניא שמחליפה אורחים בתדירות, ומצא מציאה שאין בה סימן, לשיטת הרמב"ם: הרי אלו שלו רק אם מדובר שהתאכסנו בה ג' נכרים. ולשיטת הראב"ד (בהשגה ע"ד הרמב"ם): מדובר אפילו אם התאכסנו ג' ישראל. והשו"ע (שם) פסק כהרמב"ם. אמנם בש"ך (שם ס"ק י) הביא מה שכתבו התוספות (ב"מ כו. ד"ה וניזל), דנראה דכל הנ"ל היינו רק אם אין בעה"ב דר עמהם, דאם בעה"ב דר עמהם, הרי אלו של בעה"ב, שהוא האחרון. ומשום כן י"ל שבשכירות צימר וכד' שונה הדין משכירות חדר בבית מלון, וכנ"ל.

ג. המוצא מציאה בחדר המדרגות, בלובי, חדר האוכל, או כל מקום ציבורי אחר, כל שאין בה סימן הרי אלו שלו. ואם יש בה סימן, תלוי הדבר כנ"ל, שאם יש שם רוב דיירים גויים, אינו חייב להכריז, ואם רוב ישראל, חייב להכריז. הטעם:

ונראה ביאור דבריו דיש על אדם חיוב לדאוג שלא יגיע למצב שזינק בשוגג כמו בישן ליד כלים שחייב אפי' שהנזק נעשה בשינה, היה לו שלא לישן שם ה"נ בשיכור הגם שעתה לא שולט בעצמו היה צריך לדאוג שלא שותה יתר על המידה.

מזיק מחמת שמחה

בב"י [או"ח סי' תרצ"ה] הביא דברי תרה"ד שאם הזיק או גזל תוך כדי שמחת פורים פטור, והעיר עליו הב"י היינו לדידהו שכן נהגו אך לדין לא נהגנו כך ואין הבדל בין פורים לשאר השנה.

וברמ"א חו"מ [סי' שע"ח ס"ט] בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חבירו דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה הואיל ונהגו כן, פטורין עכ"ל.

ובמשנ"ב [תרצ"ה סק"ג] הביא בשם הב"ח דהיינו דווקא בנזק מועט ולא בנזק גדול שכן על מעט אנשים מוחלים ולא על מרובה.

א"כ ברמ"א פסק שמזיק מתוך שמחה פטור ולפי"ד הכא פטור גם שלא היה שיכור שהרי לא כיון להזיק ובודאי המנהג לשמוח יתר על המידה וגם להזיק לפעמים אך הב"י כתב שלא נהגו כך ועי' ביבי"א [חלק ט' חו"מ ס"א] שהביא בשם תשובת בית דוד שא"א לומר קי"ל כהרמ"א אחר שהב"י פסק שאין המנהג כך וכונתו שלא פוסקים כן אלא כדברי המרדכי ושא"פ עי"ש וכ"כ בגר"א.

והנה נראה לפטור בשו"ע [חו"מ סי' שצ"ה] שיטה כלבו של חבירו בעצמו פטור בעל הכלב דכל המשנה ובא אחר ושינה פטור.

מבואר שאדם שהביא ע"ע את הנזק אין לו תביעת נזיקין א"כ ה"ה הכא כיון שבע"ה השקה את אחינו ובגללו הגיע לשכרות שכזו פטור השיכור לגמרי.

הגם שעדין יש לחלק שדווקא לגבי ממון המזיק עד כמה שהביא ע"ע את הנזק פטור בעל הממון אך לגבי אדם המזיק הגם שהביא הניזק ע"ע את הנזק עדין היה על המזיק לא להשתכר כ"כ וצ"ע.

לדינא נראה לפטור את השיכור מתשלום.

הרב עוז דוד כפיר

דין מציאה בבית מלון

שאלה: מה דינה של המציאה הנמצאת בבית מלון או בדירת נופש?

תשובה: הכרעת הדין תלויה בכמה אופנים בדרך ובמקום המצאות המציאה:

א. אם הגיע המציאה לחדרו בתוך תקופת האירוח, זכה בה האורח מדין קנין חצר. הטעם: כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' ר ס"ד). וכ"כ בספר פתחי חושן (פ"ד הערה מה) ע"פ דברי הערוך השולחן (סי' קלח ס"א).

ב. אולם אם המציאה כבר הייתה מונחת בחדרו:

אם דיירי המקום הם לפעמים גויים ולפעמים ישראלים, או אפילו אם כל הדיירים ישראלים, אך החדרנים והמנקים בו הם גויים, ומצא בה מציאה, הרי היא שלו. הטעם: כ"פ הרמב"ם (פט"ז מגזילה ואבידה ה"א), וכ"פ השו"ע (סי' רס ס"ג). ועיין בערוך השולחן (סי' רס ס"ח) שכתב, שה"ה אם יש שם גם ישראלים וגם גויים, הרי אלו שלו.

ואם המנקים הם גם ישראלים יראי שמים [שאם הם אינם יראי שם, ה"ה כישראל אנס שאינו נאמן לומר שהחפץ שלו.

ש"ס - בבא קמא

הרב יצחק שילה

מקור מפתיע לשיטת הרמב"ם בשור האצטדיון / ב"ק לט.

במשנה "שור האצטדיון אינו חייב מיתה שנאמר כי יגח ולא שיגחיהו". בפשטות הבינו הראשונים שהכוונה או שהוא אנוס לגמרי וממילא פטור גם על נזקים (תוס' ונמק"י כד:).

והראב"ד (פ"ה ה' מנ"מ) הבין שאין זה אנוס כלל אלא גזיה"כ למעט ממיטה כיון שאינו מעצמו ממש [מסתבר שהבין שכיון שזהו גילוי תכונתו האמיתית של השור שבאמת רוצה להזיק לכן אע"פ שהוא מעושה בכ"ז מתייחס אליו, דומיא דהמתעסק בחבלים חייב שכן נהנה ודומיא דכופין אותו עד שיאמר רוצה].

אכן שיטת הרמב"ם בזה (שם) מחודשת ביותר וז"ל "שוורים שמשחקין בהן ומלמדין אותן ליגח זה את זה אינם מועדים זה לזה, ואפילו המיתה את האדם אינן חייבים מיתה", הנה המציא שיטה חדשה להוציא מהסוגיא שלא רק פטורים ממיטה אלא גם מועדות אין בהם אם הזיקו ולא הרגו, אבל תמות יש בהם וחייבים ח"ב, והאריכו האחרונים (אבהא"ז וקה"י), ויצאו לחדש בזה הרבה, והגדיל הגר"ז שחידש ששור שהגחיהו אין זה מזיק שור כלל כיון שנתמעט ממיטה, יגח, אלא הוא מזיק חדש דהצד השווה, ולכן אין בו מועדות ואכמ"ל.

אכן לא עמדו כאן על כך שאין דרך הרמב"ם [למיטב ידיעתי] להמציא מדיליה תוספת על הסוגיא, ובפרט שעשה אותה לעיקר ואת המפורש טפל, שהקדים דבריו על מועדות לדברי המשנה על סקילה, ועוד שהניח כל זאת ההלכה בתוך הפרק העוסק במועדות (פ"ו) ולא במקומו בפרק העוסק בסקילה (פ"י).

ונדמה שמצאתי כאן דבר חדש מקור כמעט מפורש לדבריו, והוא **מסדר המשניות**, וכדאפרש. הנה מסכת ב"ק כל חלקה הראשון עד פרק מרובה עוסק במזיקים, ויש לבאר את סדר המשניות בזה [האריכו המלא"ש והתפא"ר על המשניות]. ושמעתי שפרק א' כולו כללים בכל המזיקים (ארבעה אבות, כל שחבתי, שום כסף, חמשה תמים). ופרק ב' כולו פירוט המשנה האחרונה דחמשה מועדים (כיצד הרגל, כיצד השן, הכלב והגדי - הוא המשך של מועדות שן ורגל, שור המועד, שור המזיק ברשות הניזק, והאדם). ואח"כ ד' פרקים עוסקים בפרטי המזיקים. שראשית מסבירים מה בין האדם לממון (דהיינו נתקל וכל פרטיו שלפעמים זה אדם ולפעמים בור עי' דף ל"ב), ואח"כ שבים לפרטי הד' אבות לפי הסדר דקדק בור שן ואש, שהוא מתאים אמנם רק למ"ד שור לקרנו ומבעה לשינו' ג' (ב') ואינו למסקנא, אמנם המעיין שם במהרש"א יראה שמסביר דלכו"ע יש מקום לכל הסדרים כי לא לחנם סתם התנא בלשון זרה לכתוב 'מבעה', ובפרט שבפרטי הדינים רצו להאריך באדם בכל החצי השני של המסכת ולכן כאן ודאי מבעה אינו אדם. והבודק יראה כדברינו לאורך המשניות בקלות.

ובפרטי הקרן כתבה המשנה בד' חלקים (ל"ג-מ"ח:), תם, מועד, סקילה, וכללי. **תם** - שותפות בנזק, שותפות במזיק, שותפות בנבלה, יש חייב על מעשה שורו ושור שהיה רודף (ראה בתפא"ר ביאור נפלא על הקשר לתם) ובסוף שור שנגח ד' וה' (כידוע ממסדרי המשניות שבסוף ובריש פרק מחברים לנושא הקודם לפעמים ואכ"מ, והקשר לתמות

מפורש שם בגמ').

ואח"כ מועד סודר בשור במועד למינו, ושור של ישראל שנכתב כאן בשביל סופו שנחלקו ב'רשות משנה' שהוא דין במעודות, ואח"כ **נסקל** - שור שנגח את האדם, אינו מתכוין, שור האשה, יצא ליסקל. ואח"כ **כללי** - שמירה, ספק, מזיק ברשות, וולדות.

אכן בסוף ענין המועד הובא פתאום הדין הנ"ל דשור האצטדיון אע"פ שלכא"פ עוסק בדיני סקילה שמובאים אח"כ ומה ענינו שם [ופשוט שאינו התחלת דיני נסקל כי הוא דין פרטי וצדדי ולעולם לא פותחים נושא בדין צדדי כידוע במסדרי המשניות].

ואם צדקנו הנה זהו המקור שהבין הרמב"ם שבאה המשנה לחדש כאן דין בהלכות מועדות ולא רק בהלכות נסקל. ואמנם כיון שעיקר החידוש הוא שפטור אפילו מסקילה ובפרט שאורחא דמילתא שהיו אלו השוורים נוגחים עד מוות לכן הובא בלשון נסקל ועולם מקומו אל תנח שבא לחדש דיני מועדות. ונפלא מה שהביאו הרמב"ם בדיק באותו הסדר בפרק דמועדות אחר הדין של שור האפוטרופוס כמו במשניות, והלא הרמב"ם הוא הסדרן הגדול ולו יאה להוציא מכך חידושים לדינא.

הרב הדר יהודה גבאי

מתי טבע האדם לזכור ומתי לשכוח / ב"ק קיב:

בגמ' (קיב:) מבואר, דאע"פ דתקנו חכמים במחלוקת שכיר ובעה"ב אם קיבל השכיר שכרו, דהשכיר ישבע ויטול היות והמעסיק טרוד בפועליו, אך כאשר המחלוקת ביניהם היא כמה סכמו בסך השכר, דינא דהמע"ה, דקציצה ודאי מידכר דכיר. וצ"ב אמיתי בדבר, הרי בעה"ב טרוד בפועליו עניין מציאותי הוא, ומדוע טרדתו בפועליו עלולה לשכח ממנו אם שילם שכר השכיר, ואילו כמה סיכס עמו לשלם אינו שוכח. ובביאור העניין נראה הכי, הנה לעיל (ב:) גבי שאלת הגמ' "ולחזי זוזי ממאן נקיט", הביא רש"י (שם) דברי הגמ' בקידושי (עג:), דכאשר קיבל המוכר דמי המקח משני אנשים, יש לו נאמנות לומר לזה נתרצתי למכור ולא לזה, ודוקא כאשר החפץ הנמכר עדיין בידו, אך כאשר החפץ הנמכר כבר יצא מידו, אינו נאמן, דאמרינן דאינו זוכר, ויל"ע מדוע כשהחפץ בידו זכור, וכשיצא כבר אינו זכור. ומבואר

כאן יסוד בנפש וטבע האדם, והוא, דטבע האדם לשכוח מאורעות כאשר אותם מאורעות הגיעו לייעודו ותכליתו, וכל שהמצב מצפה ומחזר לחיתומו של דבר, עדיין נותן האדם דעתו עליהן וזוכרן, ומשהגיעו לתכליתן וייעודן, שואף האדם קדימה וכבר אינו נותן על לבו את אשר היה, יען כי נתתם העניין, וז"ש רש"י (שם) בזה"ל: "לא דק כולי האי להיות נזהר משהלכו מלפניו", אך לא כן כשהחפץ בידו, דעדיין לא בא לציון גואל, ויודע כי מוטל עליו לחתום העניין בנתינת החפץ, ואז זכור הוא. ולפ"ז ניחא דין בעה"ב ושכיר, דכאשר השאלה המשפטית היא האם שילם בעה"ב או לא, בזה אמרינן דטרדתו בפועליו מטעה אותו בעניין התשלום, דאמרינן ליה נאמן אתה ששלמת, אך לא לשכיר זה אלא לשכיר אחר (ובלית ליה אלא פועל אחד, צ"ל דלא פלוג רבנן), דכיון דשילם כבר פרח המאורע להיות בגדר עבר, ומחמת טרדתו בפועליו אמרינן דשכח למי שילם, אך כל שהשאלה המשפטית היא כמה קצץ עם שכירו, הרי

שהדבר לא הגיע לייעודו ותכליתו, דאין עבודת השכיר מהווה חתימה וסוף לקציצת השכר, דקציצת השכר מילתא באפי נפשא היא, ונמצא כי קציצת השכר תשאר לעולם כדבר שלא באה לו ייעוד ותכלית, מה שא"כ תשלום שכר השכיר דבדואי מהווה חיתום לעבודת השכיר, ומשכך כיון דבא הדבר לייעודו, זה מצד עצמו מהווה סיבה לשכחה טבעית, וכיון דטרוד בפועליו אמרינן לבעה"ב, דשילמת אך לא לפועל זה. אמנם זה מצד עצמו דבא הדבר לייעודו אינו די בכדי לומר דשכח, דא"ה לא בעינן לטרוד בפועליו, אלא ברור דבעינן דבצירוף למציאות שבא הדבר לחתימתו וייעודו, יש גם ריעותא לומר דזכור, והריעותא הקיימת בבעה"ב ושכיר היא טרוד בפועליו, וכן גבי מוכר הריעותא הקיימת מלבד שכבר החפץ יצא מידו, היא בכך שהמוכר לא נותן על לבו להיות כ"כ זכור בדבר היות ושני אנשים בקשו לקנות את החפץ, והיינו דזה הטרוד בפועליו של מוכר, וכלשון רש"י (ב:), "אבל אין מקחו בידו אינו נאמן, שלא נתן לב לדבר כל כך להיות זכור מאחר ששניהם חזרו אחריו בפיוסוק דמיה".

הרב אברהם מאור

האם לכהן מותר לעשות החייאה / ב"ק קיד.

בגמ' (ב"ק קיד.) אשכחיה רבה בר אבון לאלהיה דקאי בבית הקברות של נכרים וכו' אמר ליה לאו כהן הוא מר מאי טעמא קאי מר בבית הקברות.

והקשו התוס' היאך החיה אליהו את בנה של האלמנה כיון שכהן, ויש לומר **שהיה ברור לו שיחייאה** לכך היה מותר משום פיקוח נפש. עכ"ד, ומשמע שרק בגלל שהיה ברור לו היה מותר להחיות את בן האלמנה אבל בלא"ה היה אסור לו, וא"כ לכל כהן יש לאסור לעשות החייאה כיון שלא ברור לו שתועיל ההחייאה.

אלא שהנה העירו ע"ד התוס' אמאי באמת הוצרך לומר שהיה ברור לו שיחייאה הרי קי"ל שאפילו ספק פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, וא"כ מ"ש הכא, וצ"ל שכיון שהכא הוא בוודאי כבר מת ועתה אליהו בא להחיות אותו א"כ חשיב שאין כאן פיקוח נפש אלא החזרת נפש, ובכה"ג לא מצינו שספק פיקוח דוחה את המצוות, משא"כ במקום שהאדם יתכן שעדיין לא מת א"כ יש פה ספק פיקוח"נ ולכן לא בעינן שיהיה ברור שיועיל.

וכן מצאתי בס"ד שחילק ביבי"א (ח"א יו"ד סימן י בהערה) במילותיו הקצרות וז"ל "מ"ש בשר"ת בית יעקב (ס"ק קל) שיש לאסור לכהן רופא ליכנס לבית גוסס לרפאתו, וראה מתוס' (ב"מ קיד:) שכ' שהיה ברור לו שיחייאה לכך נטמא לו משום פקוח נפש, הלא"ה אסור. ע"ש. ותימא עליו דשאני התם שהיה מת, ולא ניתן לעבור על שום איסור בשביל כך, אם לא שהיה ברור לו שיחייאה".

הרב דוד יוסף אסייג

זכויות האדם - בתור צלם אלוקים / פרק החובל

הנה דיני חובל באדם ותשלומיו, וכן דיני רוצח ומזיק ממון א. גם אם שנצרץ להחייאה אין הגדרתו כמות שאילו היה מת לא היה חוזר לתחייה, אלא ההגדרה שהוא במצב "דרום" וע"י ההחייאה מחזירים את הלב להיות במצב ער (כן שמעתי מרה"ח שליט"א). ב. ועי"ש שחילק עוד שהתם הוי בדרך סגולית.



וזוהי חלוקת מסכת בב"ק, החלק הראשון דיני היזק ממון עוסק רק בדרגא דבהמה, הפגם הנמוך יותר שפוגע והורס ממון, שגם המזיק בידיים עושה כאן בסה"כ מעשה בהמה נמוך, [ולכן חייב אפי' מזיק בשוגג ואונס], והחלק השני דרגא דאדם היינו פגיעה ישירה בזכויותיו של אדם, ע"י שאדם בר דעת פוגע בגוף חבריו או מוציא וגזל מרשותו את ממון [ולכן אין מתחייב אלא כשעושה בדעת וכוונה או שוגג קרוב למזיד]. ודוק.

ומעתה תחזה עוד דבר נפלא, שבגמ' ב"ק (פה). החובל בחבירו יש לו זכות לדרוש שהנחבל יתפאד בטענה שאם לא יתפאד הרי "קרו לי שור המזיק", לעומת בהמה דקה בב"ק (פ). נקראת 'ליסטים מזויין', במעשה באחד שגידל עז [והרי שאסור לגדל בהמה דקה בא"י] וכשנכנסו חבריו לבקרו וראו העז אמרו עליו 'לסטים מזויין בתוך ביתו' וחזרו לאחוריהם. וצ"ת מפני מה העז הוא 'ליסטים' וה'שור' הוא 'חובל'?

ולפמש"ן א"ש כמין חומר, דהנה בנזקי קרן (עד ס"פ חמישי) משתמשים במושג שור המזיק, וכן בתורה 'כי יגח שור' וכו', ואמנם כל שכוונתו להזיק דינו קרן אך הקרן מיוחדת לכך שאינה אלא מזיקה, וקרן היינו קרן השור' כמובן. משא"כ כשמדברים על 'שן', (פרק הכונס צאן לדיר), שם עוברים ל'צאן' ולא 'שור', וכמפורש בגמ' בריש הפרק, שכן בתורה 'ושלח את בעירה וביער בשדה אחר' מיירי בצאן, והטעם פשוט כי צאן אין לו קרניים ואין לו בד"כ כוונה להזיק אלא הוא כנגד שן שאוכל להנאתו, 'ש' הנאה להזיקו', ולכן השור הוא שובר והורס לעומת העז שהוא אוכל לוקח וגונב, וכמו"כ אדם החובל נקרא שור המזיק, לעומת עז האוכלת נקראת ליסטים מזויין (!). (ואמנם שן ורגל שניהם שייכים לנזקי ממון, כי ס"ס הם מעשה בהמתו, אבל ביחס לאדם שחובל וגונב מקביל לקרן דשור וכן דצאן). [ומכאן יש להמשיך אולי לבאר סוגיית רועי בקר ורועי צאן (עי' בסופ"ק דיבמות), ולבאר המידות בנפש התאווי והכעסני (צאן ושור), והרועה משתלט על העדר היטב הוא המושל ברוחו ומידותיו, אך קצרה היריעה ותן לחכם ויחכם עוד].

כצלם אלוקים תקין, משא"כ אדם המזיק, שפוגע ישירות אך ורק במציאותו של החפץ הנזקק, ורק הפועל יוצא הוא שנחסר ע"י שליטת הבעלים על חפציהם, וכ"ש אם ממונו הזיק.

ופוק חזי שגניבה גזילה וחבלה שלשתם לאוים מפורשים בתורה, לעומת מזיק אפי' בידיים שעל אף שמוסכם שיש איסור להזיק מ"מ אין לאו מפורש בתורה אלא צריך ללמודו בדרך כלשהי, עי' קה"י ריש ב"ק. וכמו"כ חזינו שהחמירה תורה בהם, חמשה תשלומין בחובל, כפל וד' וה' בגניבה, חומש ואשם בגזילה ונשבע, משא"כ אדם המזיק אפי' בידיים לא חייבתו תורה יותר מתשלום קרן גרידא.

וראה שלישית מדין חובל בקשת מחילה מחבירו, ויש בזה גם נפק"מ לדינא ממשנ"ת לגבי גנב. דהנה גבי חובל תנן בב"ק (צב). שאע"פ ששילם אין מתכפר לו עד שיבקש מחילה, [ונפסק ברמב"ם (חובל ומזיק פ"ה)], מה שאינו חייב במזיק ממונו, אלא בממון כיון ששילם נתכפר לו. והנה ברמב"ם (פ"ב מהל' תשובה) כ' לגבי גזל חבירו שגם הוא צריך לבקש מחילה. ומבואר שגזלן דינו כחובל ולא כמזיק. ואמנם הלחם משנה כ' הטעם, שהגזלן בפניו הרי ציער אותו, ולכן דינו כחובל ולא כמזיק ממון, ע"ש. והנה לכאור' צע"ק, שהרי צער המזיק חבירו בפניו ושורו טבוח לעיניו ולא יאכל ממנו הוא צער לא פחות מהגזלן? ועוד שאם גזלו שלא בפניו אלא שנטל ממנו שהיה מהלך בשוק דהוי גזלן הרי בזה לא נצטער יותר מאשר במזיק?

אך לפמש"ן מבואר הטעם באופ"א, שהחובל והגזלן בני חדא בקתא, שפגעו ישירות בבעלותו וזכויותיו, משא"כ מזיק שאינו אלא בעקיפין כנ"ל, ולפ"י החילוק הוא במהות חומר הענין ולא בריבוי או מיעוט הצער שהיה לבעליו, ונפק"מ למעשה מה דין הגונב, האם צריך בקשת מחילה או"ד שגי במה שמשלם הגניבה, הנה להלח"מ יצא שהגונב מחבירו א"צ לבקש מחילה, שהרי לא ציערו כגזלן בפניו אלא כמזיק שלא בפניו. אך לדברינו דין גניבה כדן גזילה וחבלה, ולא כמזיק ממון וחייב בבקשת המחילה. ושוב הראוני בשו"ת 'יחוד דעת' (ח"ז סי' צח') שהביא מכמה פוסקים שבגניבה ג"כ חייב בבקשת המחילה, וכן פסק למעשה, ולפמשנ"ת הדברים מוסברים בטוטו"ד.

ש"ס - בבא מציעא

צו. דמעביר ד' אמות ברה"ר דומה למוציא מרה"ר לרה"י, "לפי שד' אמות של אדם בכל מקום קונות לו, וכרשותו דמיין, וכשמוציא חוצה לה, כמוציא מרשות לרשות דמי".

אבל בירושלמי בגיטין (פ"ה ה"ב) אמר' דר' אלעזר אמר שר"י ור"ל נחלקו לגבי קטנה רק לענין אם יש לה חצר, אבל כ"ע מודו שאין לה ד"א. ופי' קרבן העדה דתקנתא לא תקנו לקטן. ע"כ. ונראה דנפק"מ בזה לכמה ענינים.

א) במ"ש הנתה"מ (סי' קלח סק"א) דנעשה מוחזק כשסמוך לחפץ בתוך ד"א, וכמ"ש הרמב"ם לגבי שנים שיושבים בצד ערימה. ומבואר דהד' אמות גופייהו חשיבי כחצירו, ולכן הוי כתפיסה.

ב) הרמב"ם כ' דד"א קונות בין במציאה בין במכירה ומתנה "דשויהנו רבנן כחצירו" ולא פלוג. אך לדעת תוס' קונה רק במציאה, דהוי קנין על החפץ כמ"ש בירושלמי, ולכן אפשר לחלק בין סוגי החפצים שבמציאה קונה דלא אתי לאנצויי, משא"כ לגבי מתנה אין סיבה לתקן שיקנה זאת דלא אתי

מכה אדם ומכה בהמה, נכתבו בתורה בפרשת מגדף באמצע מעשה המקלל (!), והדבר אומר דרשני מהו ההקשר כאן.

כתוב כאן יסוד, שכל ענייני המשפטים בין אדם לחבירו אינם 'זכויות אדם' באשר הוא ח"ו, אלא בהיות כל מציאותו 'בצלם אלוקים' עשה את האדם, וממילא הסוטר פני חבריו כסוטר לועה של שכניה, וזוהי סיבת חומרת עוונות והיותו בכלל תריג מצוות של תורת ה', והמכה חבריו הקבילוהו חז"ל לאומר יכה יוסי את יוסי רח"ל. ולא רק רוצח וחובל באדם פוגם בצלם, אלא אף המזיק ממונו אדם דאזיק שור הוא עד"ז, כי כל ענין הבעלות שנתחדשה בעולם היא כדוגמא של מעלה, כי הקב"ה קונה שמים וארץ, לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה, ובמקביל הארץ נתן לבני אדם, שניתן לאדם זכות ממון שמשתייך אליו כדוגמת היות כל הבראה שייכת לקב"ה, וזש"א ברוך שברא כל אלה לשמשני ואני לא נבראתי אלא לשמש את קוני, וממילא הפוגע בממון חבריו פוגם בעולמו של הקב"ה, וכך כל נזקי ממון נעשים בין אדם למקום.

והנה יש להתבונן בסידורה של מסכת בבא קמא, עד סוף פרק שיש עוסקים בנזקי ממון, שור דאזיק שור וגם אדם המזיק, לאחמ"כ מ'רובה' דיני גניבה אדם הגונב ממון, אח"כ אדם החובל באדם, ומסיים בדיני גזילות. הנה לכאור' צ"ע מהו הסדר כאן, ממנ"פ, אם עוסק בסוג הנזיק' קודם, ממון שהוזק ואח"כ גופו שהוזק, א"כ גזילה דממון הו"ל להיסמך לנזקי ממון, ומפני מה נכנס החובל בינתים? ואם עוסק בסוג ה'מזיק', קודם ממונו שהזיק ואח"כ אדם הגונב וחובל וגזל, א"כ אדם המזיק ממון הו"ל להימצא עמהם, ולא ביחד עם נזקי ממונו (וכמו שסידר הרמב"ם ביחד הלכות 'חובל ומזיק')?

ופשר דבר י"ל עפמש"ן בסד"ש, שיש הבדל אם פוגע ישירות בזכויותיו של האדם ובקשר עצמו שבינו לגופו או ממון, לבין היכא שלא פגע אלא בעקיפין. אדם הגונב או גזל נוגד את עצם זכותו של האדם להחזיק ממון, ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שהוא כאומר שאין מניעה מליטול נכסי חבריו מרשותו, ושורשו פגם אמיתי במציאות העולם, שמורה שאין צריכים לפעול ע"פ יעודי הדברים ותכליתם, וכ"ש החובל בגופו שפוגע ישירות בזכות קיומו

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש חבורת ש"ס

בענין קנין ד' אמות / ב"מ י.

בגמ' (י.) אמר ר"ל ארבע אמות של אדם קונות. ומשמע שהקנין נעשה ע"י המקום, ולא ע"י האדם. וכמ"ש כהאי לישראל בגמ' (יא.) לענין חצר "ותקני ליה שדהו", שאין זה בגדר קנין שהאדם עושה, אלא הדבר נקנה ממילא לבעלים משעה שנכנס לרשותו. וכן משמע מל' הגמ' להלן (י:) דאמר' "למיהו חצרו לא זכה ליה". ומוכח דהד"א קונות כחצר. וכן אמר' דקטנה אין לה חצר ואין לה ד"א. ומשמע דיש להשוות בין קנין ד"א לקנין חצר. וכן מבואר בל' הטור (סי' רסח) וז"ל, ד' אמות של אדם קונות לו כו' ואין צריך לומר שאם הגיעה המציאה לחצירו שקונה לו אפילו אינו עומד אצלו. וביאר הב"י ארישא דמילתא קאי דד' אמות הקונות לו לאדם מדין חצר הוא וכיון שד' אמות קונות לו מדין חצר כל שכן שחצרו ממש יקנה לו. עכ"ל. וכן מבואר מבעה"מ (שבת

לאנצויי ולכן לא קונה.

ג) ועוד נפק"מ י"ל דהנה הגמ' הק' לגבי הנופל על הפאה שיקנה אותה בקנין ד"א, והנה פאה מחוברת לקרקע, ונחלקו הפוסקים האם חצרו של אדם קונה לו גם קרקע, כגון עציץ נקוב או עבד דחשיב כקרקע, או שקונה רק מטלטלים דהוי טפל לקרקע [דומיא דקנין אגב], אך קרקע אינה טפלה לקרקע אחרת דיש לה חשיבות בפ"ע. וא"כ אי נימא שקנין ד"א זה קנין הנעשה בחפץ מכה שליטתו עליו דבידו לזכות בו, א"כ א"ש ק' הגמ' שיקנה את הפאה המחוברת לקרקע ע"י השליטה עליה. אך אי נימא שהגדר בקנין ד"א שקונה מדין חצירו של אדם קונה, א"כ יש להוכיח שחצר קונה גם קרקעות.

ד) בשיטה (ט:) הביא מהראב"ד דאדם המהלך אינו קונה את המציאה שנמצאת סביבו בד"א, אפילו שנתכוין לקנותה בד"א. ופי' הב"ח דהוי דומיא דחצר המהלכת. וצ"ל דאע"ג דבחצר המהלכת היא הולכת מעצמה, משא"כ בנ"ד

שהקרקע קביעה וקיימא ורק האדם הוא המהלך, מ"מ עיקר הטעם דחצר המהלכת לא קנה כיון שא"ז מוגדר כרשות האדם וא"כ ה"ה ככה"ג שמקום החצר משתנה כל הזמן אין לזה קביעות ליחשב כרשותו.

(ה) ולפ"ז אפשר לבאר לשו"ט בסוגיין אי בעי אמירה לקנות בד"א, דבהו"א סברי דהוי בגדר קנין שליטה, וממילא יש דין אמירה כדי שיוכח בדיבורו שהוא שולט על החפץ, במה שאומר שרוצה לקנותו ע"ז. וכן איתא להדיא בירושלמי שארבע של אדם קונות לו דוקא כשאמר. וה"ט דס"ל לירושלמי דהוי בגדר קנין שליטה. אבל למסקנא אמרי דהוי בגדר קנין חצר, וא"כ כשם שחצרו של אדם קונה לו בלא דעתו מכ"ש ש"צ שיאמר שרוצה לקנות על ידה. וכ"כ התוס' לקמן (יא). להדיא דד"א קונות בלא אמירה דומיא דחצר.

(ו) וגם בהמשך הגמ' נראה שנח' בגדר ד"א אי קניא בחצר דבעה"ב וברה"ר, דשם ל"ש לומר כ"כ דהוי כחצרו. אמנם המאירי ביאר ד' ר' אשי דד"א ל"מ ברה"ר, כיון שכל היסוד דד"א הוי מתק"ח כי היכי דלא אתי לאנציו, וברה"ר תמיד יהיה מריבות ומאי אהני ליה רבנן. ונפק"מ במה שנסתפק רעק"א (סי' רמג סכ"ב) באופן שהאדם עומד ברה"ר והחפץ מונח בסמטא בתוך ד"א, דלרש"י שד"א ברה"ר ל"מ מטעם שאינו מיוחדות לו ואין עליהם תורת חצר, א"כ ככה"ג שפיר יש להחשיב את החלק שהחפץ מונח עליו כחצרו כיון שזהו סמוך לו בתוך ד"א.

(ז) רעק"א כ' לענין מה שאמרו בגמ' דהנופל על המציאה לא קנה מצד קנין ד"א, כיון דגלי דעתיה דלא רצה לקנות ע"י הד"א. ויש לדון באופן שיש שם עוד מציאה בתוך ד"א שלא נפל עליה, ד"ל דשפיר יקנה את המציאה הזו, כיון שלא גילה דעתו שאינה רוצה לקנותה בד"א, אפילו שנפל על מציאה אחרת שנמצאת שם, דהד"א הוי חצרו לפרטי דברים. אך לפי האבנ"מ דבעי להחשיב את הד"א של האדם כחצר גמורה לכל דבר, ממילא כיון שיש גילוי דעת שאינו מעוניין לקנות בד"א הללו את המציאה שנפל עליה, ממילא לא יוכל לקנות גם מציאה אחרת בד"א הללו, כיון שלא זכה בהם.

וכיו"ב כ' הרעק"א להפוסקים דבמתנה ומכר לא תקנו ד"א, אם אז נפל מציאה בתוך הד"א, דפשוט דלא אמרי' שיוכה גם במכר ומתנה אפי' דהוי חצירו למציאה. כיון דהוי חצרו רק לפרטי דברים.

(ח) ועוד נפק"מ כ' רעק"א באם קדם ראובן לשמעון בד"א, ואח"כ נפל שם מציאה, וראובן אינו רוצה לקנותה, דנראה פשוט ששמעון יזכה בה, כיון דאין ד"א קונות לראובן בע"כ, וכל מה שאמרו בגמ' בגיטין שכל הקודם לבא בד"א זוכה בהן, הכונה דוקא למי שמעונין לקנות בד"א הללו. אבל לפ"ד האבנ"מ דד"א נחשב כחצר גמור, א"כ מסתבר דראובן זכה בד"א הללו כל זמן שהוא עומד שם, וממילא אפילו שאינו מעוניין במציאה זו, מ"מ הוי כבר כחצרו לשעה, ושוב אין לשמעון אפשרות לזכות בחצר זו כל זמן שראובן עומד שם.

(ט) ועוד כ' רעק"א שאם נפל בתוך ד"א ב' חפצים ואמר שרוצה לקנות אחד בקנין ד"א ועל השני נפל וגלי דעתיה דדוקא בנפילה רוצה לקנותו, ד"ל דמ"מ זכה גם בחפץ ההוא שנפל עליו, דכיון דרצה לקנות הד"א לקנות על ידן החפץ השני ממילא נעשה חצירו, ולא מהני הגילוי דעת על אידך החפץ. ושו"כ לדחות לפי מה שכתב דתקנת חז"ל כך

ה' שנתונים לו הד"א להיות חצירו לפרטי דברים מיוחדים, א"כ י"ל דמהני גילוי דעת שלא ירצה לזכות בד"א לענין קניית החפץ הזה. עכ"ל.

(י) והנה הגרעק"א הקשה על המשנה אמאי קתני ראה את המציאה ונפל עליה, ובא אחר "והחזיק בה", הא אף בלא החזיק נמי, כיון שבא האחר בתוך ד"א של החפץ קנה בקנין ד"א, דכיון דהראשון לא ניח"ל דליקני ליה ד"א ואין לו זכות בהם, ממילא השני יכול לקנות על דם לעצמו. וכתב לבסוף ואולי אף דגלי דעתיה דלא ניח"ל בקנין ד"א, מ"מ לענין זה ניחא ליה דלא למקני אחר. ע"כ. ולכאורה בשלמא אי נימא כמו שנתבאר אליבא דהאבנ"מ דאף שהד' אמות הללו הן שלו, מ"מ מהני גילוי דעת שלא יקנה על דם החפץ, משום שאין אדם זוכה בחצר בע"כ, א"כ א"ש דאף דלא ניח"ל לקנות על דם מציאה זו, מ"מ מהני מה דלא ניח"ל דלא יזכה בהם אחר, כיון דהם עדיין שלו.

אבל לפמש"כ הגרעק"א בשם בנו דהגילוי דעת הוא שלא יקנה כלל את הד"א, אבל אם זוכה בהד"א לא מהני גילוי דעת שלא לקנות החפץ, איך מהני מה דלא ניח"ל שלא יזכה בהם אחר, סו"ס כיון שהוא לא זכה בהם, כיון דלא ניח"ל בהם, מ"ט לא יזכה בהם אחר, דאטו בדידיה תלי מילתא, ממ"נ אי שייך דליהוי ד' אמות אלו של אחר מה מהני מה דהוא לא ניחא ליה.

הגאון הרב אלקנה סננס שליט"א ראש חבורת נשים נזיקין

לא תגזול בכובש שכר שכיר / ב"מ קיא.

איתא בגמרא בבא מציעא (קיא.) מכאן אמרו כל הכובש שכר שכיר עובר בה' שמות ועשה. משום כל תעשוק את רעיר ומשום כל תגזול ומשום כל תעשוק שכיר עני ומשום כל תלין ומשום ביומו תתן שכרו ומשום לא תבוא עליו השמש. ומבואר בגמ' שהכובש שכר שכיר עובר בלא תגזול. וברש"י ד"ה משום לא תגזול כתב וז"ל דהא אוקמיה באיזהו נשך לכובש שכר שכיר דאי גזל ממש מלאו דריבית ואונאה נפקא עכ"ל.

מבואר בדבריו את דברי הגמ' לעיל (סא.) אמר רבא למה לי דכתב רחמנא לאו בריבית לאו בגזל לאו בהונאה. וברש"י שם ביאר דיכולים ללמוד זה מזה מכיון שבכולם יש חיסרון ממון שמחסר את חבריו. ומיישבת הגמ' שם דצריך לאו של לא תגזול בשביל כובש שכר שכיר.

והעירוני האברכים החשובים הרב ישראל הראל והרב יונתן בן יגלי שיש להבין בזה דהרי לכאורה בכדי לעבור על לא תגזול צריך לעשות קנין כדאיתא ברש"י בבא מציעא מא. ד"ה הא לא משכה וכו' דמטלטלין נקנין במשיכה במקח ובשליחות יד ובגזל כפי שמבואר במשנה בבא קמא עט. שבכדי להיות גנב צריך לעשות קנין. (כן דייק במחנ"א גזילה יב)

וביותר מבואר בקצות החושן (שמח. ב.) לדייק מדברי רש"י לעיל י: בגמ' תניא אין לי אלא ידו גזל חצירו קרפיפו מנין תלמוד לומר אם המצא תמצא מכל מקום. וברש"י שם ד"ה גזל כתב שאם נכנסה שם ונעל בפניה לגונבה שהוא חייב. ומזה שהוסיף ונעל בפניה משמע שצריך הגזלן לעשות מעשה גזילה. אך אם נכנסה הגניבה לרשותו ונתכוון לקנותה אינו מתחייב במחשבה זו ואפילו בחצר המשתמרת ומשום דבמחשבה אינו נעשה גזלן עד שיעשה מעשה כמו נעל בפניה ואפילו שבמציאה קני במחשבה בגזילה צריך

מעשה נעל בפניה או שיכניסה בעצמו לרשותו.

וא"כ יש להבין איך עובר בכובש שכר שכיר על לאו דלא תגזול הרי לא עשה שום קנין בכסף לגונבו ואמאי יעבור על לאו דגזילה.

ואין לומר דזהו בכלל הלאו דלא תגזול אך לא בגדרי הלאו כעין מה שמבואר בטור חושן משפט סימן שעח שכתב כשם שאסור לגזול אסור להזיק והרי במזיק בודאי שאין שום קנייני גזילה והוי כעין ריבוי מהלאו דלא תגזול. שהרי הבאנו לעיל דברי הגמ' באיזהו נשך דעיקר לאו דגזילה הוא בשביל לחייב בכובש שכר שכיר וא"כ על זה גופא הלאו דלא תגזול נאמר ולא הוי בכלל הלאו.

(והיה אפשר לומר דבמקום שהפועל השביח לו את החפץ אז יש לו הנאה חדשה שקיימת אצל הבעל הבית ואותה הוא גוזל ובזה שנהנה מהחפץ זה גופא הקנין דקבלת ההנאה היא מחייבת כמו שמבואר בנתיבות המשפט (סימן שמ ח.) לגבי שואל לשיטה שחיובו מתחיל משעה שעושה קנין. מה יהיה באופן שלא היה משיכה כגון ששאל ספסל לישב עליו או ספר ללמוד בו בלי שעשה בו הגבהה או משיכה ונאנס החפץ האם חייב וכתב שם להוכיח דאפילו שלא עשה קנין חייב באונסין משום דקבלת ההנאה נחשבת ככסף ובהנאה זו מחייב עצמו באונסין וא"כ אולי אף לגבי גזילה יתחייב מחמת ההנאה. אך במקום שהיה רק פעולה בלי שנשארה הנאה ממשית ונשאר רק חוב כספי לפועל באיזה קנין נעשה גזלן על חוב הכסף ועוד דאפילו במקום שהושבח החפץ נתן לו הפועל מדעתו את החפץ ורק יש לו תביעת ממון)

ואולי אפשר לומר דעד כמה שחייב כסף זה לפלוני ומשועבד הכסף לפועל נחשב כשייך הכסף לפועל ובזה שבעל הבית כובש ומעכב את שכרו נחשב כמשתמש בכסף שאינו שלו ובזה הוא קונה את הכסף מחדש בקנייני גזילה. אך אף אם נאמר שיש מקום לחידוש זה שיש בזה קנייני גזילה בעיכוב התשלום אך בודאי שלדברי הקצוה"ח שבענין גם מעשה גזילה יש להבין איך בכובש שכר שכיר יש מעשה גזילה.

והנה בתוס' לעיל הקשו כן מכובש שכר שכיר. דאיתא בגמ' לעיל כו: נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה ולאחר יאוש נתכוון לגזולה עובר משום השב תשיבם. וברש"י שם ד"ה עובר משום השב תשיבם כתב וז"ל לא תגזול לא שייך אלא בשעת נטילה כמו ויגזול את החנית וכו' (בשיעורי ר' שמואל מא' העיר אם דין דויגזול את החנית הוא אותו דין שחידש הקצוה"ח מדברי רש"י בדף י: דבעינן מעשה בגניבה) ובתוס' ד"ה אינו עובר הקשו אמאי ליכא לאו דלא תגזול אי משום דבהיתרא אתא לידיה הרי בכובש שכר שכיר איכא לאו דלא תגזול כמבואר באיזהו נשך ותיירצו דהתם כשמתכוין לגזול לא נתייאו הבעלים והכא כבר נתייאו. ובבית אפרים נקט בבאור דבריהם שבמציאה מכיון דנתייאו הבעלים כבר נקנה לו החפץ ויש רק חוב של דמים ולא שייך גזילה על חוב אך בכובש שכר שכיר גזל לפני שנתייאו הבעלים.

אך ברש"י לכאורה מבואר דאינו עובר מצד שלא עשה מעשה גזילה כמו ויגזול את החנית וא"כ אינו מובן אמאי בכובש שכר שכיר עובר בלאו דלא תגזול הרי ליכא מעשה גזילה.

והנה באחרונים הקשו כעין זה מכופר בפיקדון יעויין במחנ"א גזילה יב' דהקשה מכופר בפיקדון אמאי עובר בלא



בגדר מגו דזכי לנפשיה / ב"מ ט.

מבואר בגמ' (ט): דהמלקט פאה לזכות לעני, דעת ר"א דזכה, ולרבנן לא זכה לו. ואוקים עולא פלוגתיהו במלקט עשיר, דלרבנן אי היה עני היה שייך בו, דמגו דזכי לנפשיה וכו', אך תרי מגו לא אמרינן, ור"א סבר דתרי מגו אמרינן, והיינו מתוך שיכול להפקיר נכסיו ולהיות עני, ואז נימא מתוך שיכול לזכות לעצמו יכול גם לזכות לחבירו, שפיר זכה. וא"כ צ"ב רב בדברי רש"י (שם), דכתב לשלול דמייירי בבעל השדה דהוא מוזהר שלא ללקט פאה משדה שלו, כדאמרינן (חולין קלא): "לא תלקט לעני". להזהיר עני על שלו. ולכא' גם בבעל השדה שייך לומר תרי מגו, האחד מגו דאי מפקיר נכסי, והשני מגו דזכי לנפשיה וכו'. ובאמת כבר דברו בזה כמה מקמאי ובתראי, ע"י בריטב"א וברעק"א ועוד, אך את אשר נתחדש לן בהדרגה למסכתין נימא מחמת חביבותיה. דהנה כח מגו זה, בא לייצר שייכות, דכאשר המלקט אינו בר הכי לזכות בפאה, כעשיר שאין לו זכות ושייכות בפאה, לפתרון מצב זה מהני מגו, שמייצר שייכות, וזה מתוך שיכול להפקיר נכסיו, ואזי בא המתוך השני דמגו דזכי לנפשיה וכו', והיינו שכח המגו מהני כאשר יש חיסרון בשייכות, ואותו עשיר אין לו ציווי שלא לקחת את הפאה, אלא רק העדר זכות מלקבלה, אמנם בעה"ב יש עליו איסור דרביעי עליה, דלא מיבעיא דאין לו זכות בפאה, אלא גם יש עליו איסור מיוחד לזכות בה, וכאשר מייירי באיסור, אין כח המגו יכול לפתור זאת, דכח המגו יכול לייצר חשיבות של שייכות לעניין הפאה, והיינו דבר הכי הוא, אך כאשר החיסרון אינו נובע רק מחמת שייכות ובר הכי לעניין, אלא שהתורה ציוותה שלא יקח את פאת שדהו, בכה"ג מגו לא יתני, וזה ההבדל המהותי בין עשיר בעלמא לבכה"ב דשדה, דעשיר דעלמא אין לו זכות בפאה, דהתורה נתנה לעניים זכות בפאה, אך לבעל השדה מלבד שאין לו זכות בפאה, גם התורה אסרה עליו בציווי לזכות בפאה, ומגו לא יכול להתיר איסור, אלא רק לייצר שייכות. והנה ידוע בבי מדרשא החקירה המפורסמת אי מגו הוי בירור או כח הטענה, וחקירה זו שייכת במגו הקיים בנאמנויות של משפטי הממון, אך נראה כסמין דשייך לחקור גם במגו דנן חקירה זו, דהשתא דאתינן להכי, דמגו זה מייצר שייכות, יש לדון אי אמרינן דמתוך שיכול לזכות לעצמו יכול הוא לזכות לחבירו אזי נתברר לן דיש למגביה לחבירו שייכות בדבר, וכיון דנתברר לן שייכותו בדבר, גם יכול לזכות לחבירו, או"ד אין זה עניין שנתברר לנו בדבר שייכותו, אלא יש למגביה לחבירו כח לזכות לחבירו מחמת דיכול גם לזכות לעצמו אם ירצה, והוי כעין בידו דע"א נאמן באיסורין, ועי' רש"י בגיטין (ב: ד"ה הכא איתחזק), וכיון דיש בידו הדבר להשיג לעצמו הלקט, הרי שבכוחו לייצר שייכות לעצמו, ומחמת כן יכול לזכות לחבירו, דמגו זה מלמד דשייך בדבר. ושמא בזה נחלקו תנאי אי אמרינן תרי מגו, דאי הוי בירור שיש לו שייכות, א"כ בעינן לזכות זכיה עצמאית בדרך אחת, אך כל שצריך לפעול שתי פעולות בכדי לייצר שייכות אין בזה בירור לשייכותו, דלא ראו אותו כשייך בדבר כל שהדרך ארוכה, אך אי גדרו אינו נשען על בירור המצב דשייך בדבר, אלא על הכח לייצר שייכות, שפיר מצינן למימר דגם תרי מגו נימא, דסו"ס בכוחו הדבר לייצר שייכות, ומ"ל דרך ארוכה ומ"ל דרך קצרה.

אמרינן כרב פפא דעד השתא קם ברשותיה דמריה אפילו הכי גזלן הוא ולא גנב. כלומר דמבואר ברש"י דאם היתה פרה שאולה לו וטבחה שיהיה חייב זה דוקא בחיוב גזילה ולא בחיוב גניבה.

וכתב הגר"ח דמדבריו מבואר דיש חילוק גדול בין לאו דגניבה ללאו דגזילה דבכדי לעבור בלאו דגניבה בעינן לקיחה באיסור וכמו דחזינן דמיעט הכתוב וגונב מבית האיש ולא מבית הגנב וזה לגבי הכפל אך לגבי הקרן ודאי שחייב (ודלא כהקצוה"ח בסימן לד דפטור אף מהקרן) משא"כ בלאו דגזילה אינו צריך לעשות לקיחה באיסור אלא עצם העיכוב של הממון תחת ידו הוא האיסור דלא תגזול ומה שצריך לעשות קנייני גזילה זה רק בשביל שיהיה החפץ מעוכב אצלו ולכן כתב רש"י ששומר שכפר נחשב גזלן ולא גנב דהרי הלקיחה לא היתה באיסור אך גזלן עובר אע"פ שלא לקח באיסור.

ואם כן לפי דבריו אתי שפיר מה שהקשינו מכובש שכר שכיר דעובר בלא תגזול אפילו שלא עשה מעשה גניבה. דכל מה שצריך מעשה זה לגניבה אך ללאו דגזילה עובר אפילו בלי מעשה וממילא בכובש שכר שכיר עובר בלא תגזול. אמנם עדיין קשה מרש"י באבידה אמאי אינו עובר באיסור דלא תגזול ואולי אפשר ליישב בדבריו דאינו עובר בלאו דגניבה דלא עשה מעשה לקיחה באיסור אך בעצם עיכוב הממון תחת ידו יתחייב יעבור בלאו דלא תגזול. וזה דחוק משום דכל הלשונות של רש"י מדברים על איסור לא תגזול וכן יגזול את החנית וכו'.

(ועיין בדברי הרע"א בתוס' שכתב שכובש שכר שכיר חייב דקא טרח כמבואר בדף קיא. ואע"פ דאתי לידיה בהיתרא בכל אופן מתחייב משום דטרח הפועל ואולי אף לשיטת רש"י אפשר לומר כן. אך צריך להבין מה מועיל הטירח זה להיחשב באיסורא אתי לידיה).

ובחידושי ר' שלמה היימן כתב בדברי רש"י שהוא אינו גזלן להתחייב בחיובי הגזילה להשיבה ולא באונסיה כשאינו עושה מעשה דויגזול את החנית דזה לא נכלל בפרשת גזילה אך על לאו דלא תגזול ודאי שעובר דלא גרע מכובש שכר שכיר שעובר בלא תגזול. והביא ראיה ליסוד זה מדברי הרמב"ם בפרק ז מהלכות גניבה יא דעובר בגניבת קרקע על לאו דלא תגזול ואע"פ דקרקע נתמעטה מפרשת גזילה בכל אופן עובר בלאו דגזילה משום דנתמעטו קרקעות מפרשת גזילה להתחייב באונסיה ובהשבתה אך לעבור באיסור גזילה עובר. וכן אפשר להביא ראיה ליסוד זה מדברי הקצוה"ח שמחא. שמתפק בגונב על מנת למיקט דרך שחוק שבשו"ע פוסק שאסור האם יש לו את כל חיובי הגנב כמו להתחייב באונסין או שרק עבר על איסור דלא תגזול בלבד אך אינו מתחייב באונסין. חזינן דיש אפשרות שיעבור באיסור לאו דגזילה אך לא יהיה לו דיני הגזילה.

וממילא לפי זה אתי שפיר דברי רש"י שכתב באבידה שאינו גזלן הכוונה דאינו מתחייב בחיובי הגזלן בחפץ הנגזל אך בלאו דלא תגזול עובר אפילו שלא עשה מעשה כמו ויגזול את החנית ולכן בכובש שכר שכיר עובר בלא תגזול כלומר דעובר על לאו בלבד אך דיני הגזילה אין עליו. אך ברש"י שכתב לא תגזול לא שייך אלא ויגזול את החנית יש משמעות שמדבר על לאו דלא תגזול שאף עליו אינו עובר בלי מעשה גזילה.

תגזול בלי קנייני גזילה. ובאמרי משה סימן לבב. הקשה גם על דברי הקצוה"ח דבעינן מעשה גניבה היאך כופר בפיקדון עובר בלא תגזול ונעשה גזלן להתחייב באונסין הרי לא עשה שום מעשה גניבה דהפיקדון עומד בביתו כבר. ובאמת בריטב"א בסוגיא נתקשה בקושיה זו בדברי רש"י שלעבור על לא תגזול צריך לעשות מעשה דומיא דויגזול את החנית וכתב וז"ל ומיהו כל שהוא בידו פיקדון וכפר בו בבית דין או ששלח בו יד נעשה עליו גזלן דכפירה בבית דין או שליחות יד כגזול מידו דמי עכ"ל.

מבואר בדבריו דאע"פ דכופר בפיקדון לא עשה מעשה בכל אופן חייב משום דמכיון דבעינן כפירה בבי"ד נחשב כגזול מידו. ובאמרי משה כתב דכל מה דבעינן שיכפור בבי"ד זה רק משום דעד כמה שלא יכפור בבי"ד יוכל לומר משטה אני כך.

אך בכל אופן אפילו אם יש ליישב את הקושיה מכופר בפיקדון עדיין נותר לנו להבין לשיטת רש"י היאך עובר בלא תגזול בכובש שכר שכיר הרי לא עשה מעשה דויגזול את החנית.

ובאמרי משה שם כתב ליישב מכופר בפיקדון באופן אחר והוא דכל חידושו של הקצות החושן מדברי רש"י דבעינן מעשה בגניבה זהו דוקא לחייב את הגנב בדיני הגניבה שיתחייב בכפל אך לגבי הקרן בודאי שמתחייב בלאו דגזילה אפילו באופן שלא עשה מעשה גניבה דמתחייב על עצם עיכוב הממון בידו ולכן בכופר בפיקדון עובר בלאו דגזילה אפילו שלא עשה כלל מעשה משום דעל הקרן של הממון לא בעינן מעשה גזילה.

וא"כ מתיישב לפי דבריו הקושיה מכובש שכר שכיר אמאי עובר בלאו דלא תגזול אפילו שלא עשה מעשה גזילה משום דבכובש השכר הרי מדובר על הקרן שחייב לו על עבודתו ובזה הרי לא בעינן מעשה גזילה ומתחייב אף בלא מעשה כלל אלא מעצם החזקת ממון שאינו שלו בידו עובר הוא על לאו דלא תגזול.

אך לכאורה מרש"י שהבאנו לעיל מבואר דלא כיסוד שביאר האמרי משה דהרי כתב רש"י דאינו עובר בלאו דלא תגזול משום דלא תגזול שייך רק בשעת נטילה. והרי כאן מדובר באבידה וא"כ זה לגבי החיוב על הקרן ובכל אופן כתב רש"י שאינו עובר דבעינן דומיא דויגזול את החנית. (וכן מבואר ברש"י בסנהדרין ב).

ואפשר ליישב שיש לחלק בין אם נחשב גזלן על החפץ ובזה כתב האמרי משה שנהיה גזלן על הקרן גם בלי מעשה גניבה דעצם העיכוב של הקרן בידו מחייבו, אך ברש"י כאן מדובר לגבי איסור הלאו דלא תגזול שאינו עובר על הלאו בלי מעשה גזילה. ואף אם נאמר כך עדיין לא יתיישבו דברי רש"י שכתב שלא עובר על לא תגזול משום דבעינן מעשה דויגזול את החנית ובסוגיא דכובש שכר שכיר מבואר דעובר באיסור הלאו דלא תגזול כדמבואר בלשון הגמ' דכובש שכר שכיר עובר בה' שמות ואע"פ שאינו עושה מעשה גזילה כמו ויגזול את החנית.

ואולי אפשר ליישב על פי מה שכתב בגנזי הגר"ח הלוי (והביאו החזון יחזקאל בתוספתא בבבא מציעא ג.ו.) לחלק בין גניבה לגזילה מדברי רש"י בבא קמא קיב. דמבואר שם היתה פרה שאולה לו וטבחה או מכרה בשבת פטור. וברש"י אם אין גניבה אין טבחה ומכירה לא גרס ליה וכו' ואפילו

הרב אברהם ישעיהו לוי

הערות בפרק אלו מציאות

1. יל"ע בכל מקום שיש מצלמות בחנויות האם יצטרך אותו מוצא מעות על הריצפה שאין בהם סימן להשיב כיון דאין בעל האבידה מתייאש היות ויש מצלמות ונראה דכלפי כל שיעור של כסף קטן ודאי מתייאש משום דלא על כל סכום יוכל להטריד את בעל החנות לחזות במצלמה היכן הלך המעות משא"כ בסכום גדול אפ' דאין לו סימנים אינו מתייאש ויצטרך להשיב לו ע"י עדים ויל"ע בזה.

2. יל"ע בכל קב בד' אמות שאמר הבעלים שהתכוון לאוספם ולא התייאש האם הדין דצריך להשיב לו או"ד כיון דאמדו חז"ל דאדם מתייאש מכזה כמות בכדי שיטרח עליהם בטלה דעתו או שקורי משקר.

3. צ"ע לפי הרא"ש בב"ק סה דבאיסורא אתא לידיה הוי רק לעניין דמים אמאי לא יקנה בעל הגל והכותל את המטמון הרי כל עניין האיסורא אתא לעניין הדמים ולא לעניין גוף החפץ.

4. יל"ע אם עבר במקום שנמצאת בו אבידה אך רק לאחר שעבר משם נודע לו שהייתה שם אבידה וכבר אינו נמצא בתוך ריס אמה האם יש לו חיוב לחזור או לא ונראה פשוט דכיון דעבר ולא ידע מכך לא חשיב פגיעה וכל החיוב רק היכא דפגע באבידה דהיה מקום לומר שלא צריך פגיעה בראייה או בידיעה וכל מה דקאמרה פגיעה היינו שיעור פגיעה וכיון דהיה שם התחייב רק שלא ידע מחיוב זה אך זה אין לומר כיון דכל החיוב נוצר רק שרואה או יודע באותו הזמן.

5. יל"ע באבידת יהודייה שנישאת לערבי האם דין האבידה כאבידת עכו"ם ומוותרת או"ד כיון דהיא סוף סוף יהודייה דינה רק כמחלל שבתות בפרהסיא שאין חיוב להשיב אך לא יוכל לזכות באבידה קודם יאוש.

6. צ"ע אמאי היכא דאדם היה מוצא את אבידתו שלו לא היה מרימה מחמת שעל ידי כך יגרם לו צער שיפסיד אוטובוס או הטיירה יתרה א"י פוטר אותו מלהרים בשל חבריו והיינו דאמאי קאמרי הראשונים והפוסקים דכל ד' רבא כל שבשלו מחזיר וכו' קאי רק על כבוד דזה חשיב כהפסד ממון ויש דין דשלו קודם ובצער לא סברי כך.

הרב יצחק שילה

'דוכתא דאיניש איניש הוא' – כהדרכה לחיים / ב"מ כא:

בסוגיא מבואר שכאשר אדם רואה פירות על הקרקע הוא יכול לזהות על הפרי עצמו לפי תוס', או לפי האילן שליעדו לפירש"י – מיהו בעליו. ולמה? כי 'דוכתא דאיניש – איניש הוא' מקום האדם – הוא האדם.

וביאר בתורת חיים שכל אדם מעצב את המקום שלו לפי טבעו ואופיו. והוא תוכחת מגולה לכל המעצבים את ביתם באיקאה וכדו' ואינם נותנים מקום לטבעם כמבואר כאן.

הרב דניאל רוזנטל

השבת אבידה לפנים משורת הדין / ב"מ כד:

בגמ' ב"מ [כד:] מבואר שלפנים משורת הדין צריך להחזיר אבידה לבעליה, ומבואר בדברי הרמ"א [חו"מ סי' רנט' סעי' ז'] שלפנים משורת הדין מחזיר אף אבידה הנמצאת בזוטו

של ים, ומקורו מאבידה הנמצא בעיר שרובה עכו"ם שאף שמעיקר הדין הרי היא שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהם, מ"מ לפנים משורת הדין צריך להחזירה, והנה עיר שרובה עכו"ם הרי היא כזוטו של ים וכמבואר בגמ' [שם] שרבא מצא מציאה בעיר שרובה עכו"ם ואמר לו ר"נ שהרי היא שלו מפני שנעשה כצווח על ספינתו שטבעה בים.

בדרכי משה [שם ס"ק ב'] כתב וז"ל "כתב המרדכי הא דלא כייפין להחזיר למציל מזוטו של ים משום ועשית הישר והטוב, דוקא בעני המציל ובעל האבידה עשיר עכ"ל המרדכי, וא"כ אפילו למ"ד דלא כייפין על זה מ"מ אנו למדין דבמציל מזוטו של ים גם כן יש בו משום ועשית הישר והטוב עכ"ל הדרכי משה.

אולם בתרומת הכרי [שם ס"ז] השיג על דברי הדרכי משה וכתב שכוונת המרדכי שרק באבידה במקום שנתייאשו הבעלים צריך להחזיר לפנים משורת הדין, אך בזוטו של ים אף לפנים משורת הדין אינו צריך להחזיר כיון שהתירתו התורה, ומביא ראייה ממעשה דבני מוריון שמצא בשר שלקחו העופות ממקום אחר, ואמר לו אביי שיכול לקחת לעצמו ולא אמר לו שיש בזה לפנים משורת הדין, רואים שזוטו של ים אין חיוב להחזיר אף לפנים משורת הדין.

בבית הלוי [ח"ג סימן מח'] תלה את מחלוקתם במחלוקת הראשונים, שהנה בגמ' בשבת [קכ.] מובא שמי שנשרף ביתו בשבת שאינו יכול להציל אלא מזון ג' סעודות אומר לאחרים בואו והצילו לכם, ומבואר שם שאם הם פקחין הרי הם עושים עמו חשבון לאחר שבת שיתן להם שכר פעולתם, ומקשה הגמ' והלא מהפקירה זכו, ותירצה הגמ' שמדובר בירא שמים שאינו רוצה לזכות בגוף הדבר משל חבריו, אולם את שכר פעולתו רוצה הוא ליטול,

והנה בקושיית הגמ' מהפקירה זכו, כתב רש"י שהוא הפקר מטעם שכיון שאמר בואו והצילו א"כ הפקיר נכסיו, אולם הר"ן כתב שהוא הפקר מטעם שהוא כזוטו של ים.

וביאר הבית הלוי שהטעם שרש"י לא ביאר כר"ן, שדעת רש"י שלפנים משורת הדין צריך להחזיר אף בזוטו של ים, וכיון שמבואר בגמ' שהמציל הוא ירא שמים א"כ הוא היה מחזיר את החפץ, ולכן פירש שזכיתם מצד הפקר, אולם הר"ן סבר שאף בזוטו של ים אין דין של לפנים משורת הדין.

הרב ברוך חסידים

חיוב פריקה וטעינה לחבירו / ב"מ לב.

כתוב בתורה (שמות פרק כג' פסוק ה') "כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו" והיינו שאדם שרואה את חמורו של חברו נופל מכובד המשא שעליו צריך לסייעו כדי לפרוק מעליו את המשא שלא יקרוס תחתיו.

וכן כתוב (דברים פרק כב' פסוק ד') "לא תראה את חמור אחיך או שורו נפלם בדרך והתעלמת מהם הקם תקים עמו" והיינו שאם אדם רואה את חברו שלא מצליח להטעין את משאו על החמור צריך לסייעו.

ובמשנה בבבא מציעא דף לב. חכמים אומרים שלפרוק את חמורו של חברו חייב לעשות בחינם אבל לעזור לחבירו לטעון אינו חייב לעשות בחינם אלא רק בשכר.

ומבאר הגמרא, שלמדו זאת מדכתיב גם מצות פריקה וגם מצות טעינה ואם את שניהם חייב לעשות לחבירו

בחינם מדוע התורה לא כותבת רק טעינה שצריך לעשות עבור חברו שבאופן זה אין צער בע"ח שהרי המשא אינו על הבהמה ואינה סובלת כעת וכן אין לחבירו את הפסד הבהמה ואנו נדע בכל שכן שצריך לעזור לחבירו לפרוק את הבהמה מהמשא אם קרסה תחתיו דבכהאי גוונא יש את הצער של הבהמה וכן יכול להיות שהבהמה תישבר מכובד המשא ואם בכל זאת התורה כתבה את פריקה מוכח שא"א ללמוד את פריקה בכל שכן מטעינה כיון שטעינה חייב לעזור לחבירו רק אם נותן לו על כך שכר אבל בפריקה התורה חידשה שאפ' בחינם מחוייב לעשות כן לחבירו ואת זה אי אפשר ללמוד מטעינה.

אלא שברש"י (ד"ה לומר) כתב "הלכך אי לא כתב פריקה ואתאי מק"ו מטעינה הו"א דיו לבא מן הדין להיות כנדון מה טעינה בשכר אף פריקה בשכר" והיינו שמבואר בדבריו שאם לא היה כתוב פריקה אלא רק טעינה והיינו לומדים את פריקה בכל שכן מטעינה היינו אומרים שבשניהם חייב לעזור לחבירו רק בשכר ולא בחינם.

וצ"ב הרי כל הסיבה דאמר' שטעינה הוי בשכר בגלל שניתן למילף פריקה בכל שכן מטעינה ומזה שלא כתב רק טעינה מוכח שפריקה בחינם וטעינה בשכר אבל לכאורה אם היה כתוב רק טעינה היינו אומרים דהיינו בחינם והיינו לומדים מזה פריקה בכל שכן שגם בחינם ואם כן מדוע רש"י פירש אחרת.

הרב שמואל דרעי

תאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר / ב"מ פח.

התוס' בד"ה מאי לאו הקשו על שיטת רש"י דלשיטתו איירי הסוגיא בלא נגמרה מלאכתו וא"כ מה הגמ' מקשה אי הכי בעה"ב נמי הרי אמר ר' אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה וא"כ בדבר שלא נגמרה מלאכתו אפילו הכניסו לבית אינו חייב במעשר וא"כ מה קושיית הגמ' בעה"ב נמי חייב הרי לא נגמרה מלאכתו.

ותירץ המהר"ם את שיטת רש"י דכל מה שכתב רש"י דאיירי דלא נגמרה מלאכתו הוא רק להו"א שאיירי בחיטין אבל למסקנא שאנו מעמידים בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר חייבים לדבר בתאנה כיון שבחיטים ושעורים לא שייך נוטה לחצר. ובתאנה גמר מלאכה הוא משעת התלישה וכמו שכתב רש"י בד"ה אי הכי ז"ל תלישה היא גמר מלאכה ע"כ.

אך יש להקשות על דבריו דכתבו התוס' בד"ה הכא דל"ד איירי בתאנה. דהיא אינה חייבת במעשרות אלא מדרבנן ואנו מדברים על הפסוק של "כנפשוך" אלא הביאה הגמ' דוגמא המצויה ביניהם ולכאורה לדברי המהר"ם יהיה קשה דאם לא איירי בתאנה לא שייך להקשות "א"ה בעה"ב נמי" דאי מדובר בתירוש ויצהר שגם בהם שייך נוטה לחצר לא היה קשה בעה"ב נמי כיון שגמר מלאכתו הוא משיירו לבור. כמו שכתב רש"י לעיל פ"ז ע"ב ד"ה מה נפשך וא"כ כל קושיית הגמ' היא רק מחמת שהעמידה הגמ' בתאנה והרי תאנה ל"ד כיון שהיא מחויבת רק מדרבנן. ועוד דלמה לא תירצה הגמ' שמדובר בתירוש ויצהר שעאין גמר מלאכתם אלא רק משעה שירדו לבור וממילא א"ש החילוק שבין בעה"ב ללוקח דבלוקח המקח קובע אפילו שלא נגמרה מלאכתו אבל בעה"ב ופועל לא יתחייב עד שירד לבור. וצ"ע.

שגם בזה יש ועשית הישר והטוב והרי אכן גילה דעתו בהתמהמהותו שהקרקע אינה חביבה עליו.

ונראה דביאור הדברים כך הוא. דנחלקו רב יהודה, ר"נ ונהרדעי עד כמה יש דין על ב"ד לכפות על הלוקח לעשות הישר והטוב. והיינו באיזה דרגת עוול ב"ד מוציאים את הלוקח. ודרגת העוול נמדדת על פי דרגת החביבות של המצרין לקרקע.

והנה בקרקע הניתנת בטסקא שהדבר מתפרסם, זה שהאחים לא מיהרו לקחתה אכן זה מוריד קצת בדרגת חביבותם לקרקע, ואף שלא העלו בדעתם שמישהו יעשה כזאת חוצפה לתפוס בין אחים מ"מ אם הקרקע היתה בחביבות מאוד גדולה אצלם היו מחזיקים בה מיד. ובזה כולם מודים. אלא שרב יהודה סבר שדין ועשית הישר והטוב עד כדי הוצאת אדם מהקרקע לא נאמרה אם החביבות אינה גדולה מאוד אצל המצרין. ואילו ר"נ סובר שהגם שגילו שאין החביבות מאוד גדולה אצלם, מ"מ עדין היא חביבות גדולה שגם בה נאמר ועשית הישר וטוב ויוציאו התופס מהקרקע.

ועם זאת סובר ר"נ שבבר מצרא רגיל בטסקא שלא יכול לומר שלא העלה בדעתו שמישהו יתפוס, כיון שאינו חוצפה גדולה כ"כ, בזה שהתמהמה מגלה בזה שלא כ"כ חביבה עליו הקרקע ובזה ס"ל לר"נ דלא אמרינן ועשית הישר והטוב. ואילו נהרדעי סברי דגם בדרגת חביבות כזו עם קצת התמהמהות עדין אמרינן דין ועשית הישר והטוב ומוציאים התופס מהקרקע.

ואילו במכר (לדעת תוס' הרא"ש ועוד ראשונים) לכו"ע אמרינן דינא דבר מצרא וכמו שכתב התוס' הרא"ש דבכאן, זה שלא מיהר לקנות הוא מסיבות מסוימות ולכן לא מראה על חוסר חביבות וע"כ לכו"ע אמרינן ועשית הישר והטוב.

הרב איתמר גונן

איסור בל תשהה בתשלום בצ'ק / ב"מ קי:

בגמ' ב"מ קי: איתא תנו רבנן: ממשמע שנאמר לא תלין פעלת שכיר אתך איני יודע שעד בקר, מה תלמוד לומר עד בקר, מלמד שאינו עובר אלא עד בקר ראשון בלבד. מכאן ואילך מאי אמר רב עובר משום בל תשהה. אמר רב יוסף מאי קראה - אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך. ולקמן קיא. איתא, אמר רבה בר רב הונא הני שוקאי דסורא לא עברי משום בל תלין מידע ידעי דעל יומא דשוקא סמיכי אבל משום בל תשהה ודאי עובר (מיום השוק ואילך - רש"י).

מבואר בגמ' דהיא שידוע שאין תשלום בו ביום ליכא כלל איסור בל תלין, וכל הנדון בייחס לבל תשהה, אולם במאירי משמע דאיסורא דבל תשהה קיים אף שלא הגיע יום השוק וידוע שאין להם מעות עד זמן זה, מ"מ אם מצויים בידי מעות ותבעו הפועל לשלם, ואיכא נמי איסורא מדין בל תלין מיום השוק ואילך.

בימינו נהוג שהתשלומים מועברים מהמעביד לעובד פעם בחודש בתאריך המוסכם ביניהם, והנהוג הוא שרוב המעסיקים משלמים ישירות לחשבון הבנק ומיעוטם בצורות אחרות, והנה יש לדון בהא מצד איסור בל תלין ובל תשהה בעת שמשלם בזמן הפרעון בצ'ק ולא סוכם על כך מעיקרא, וכעת עד שהעובד יקבל את הכסף כמזומן עוברים

שידוע ומושגח הדבר והיינו שאין הדבר קורה בלא השגחה וכאילו אין איש שם על לב, אלא וודאי שהקב"ה יודע ומשגיח אבל עצם הדבר שקרה לו אינו מחמת גזירת ה'.

ומשל, אדם המתבונן בבנו המשחק במגרש המשחקים בכל רגע נתון, אולם ביד האב הבחירה להצילו שלא יפול או שלא, אך הכל ברגע נתון ביד השגחת הקב"ה.

ועוד כתב בספר החינוך (מצוה תקמ"ו) "לפי שעם היות השם ברוך הוא משגיח בפרטי בני אדם ויודע כל מעשיהם וכל אשר יקרה להם טוב או רע בגזירתו ובמצותו לפי זכותו או חיובו, וכענין שיאמרו זכרונם לברכה [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה, אף על פי כן צריך האדם לשמור עצמו מן המקרים הנהוגים בעולם כי האל ברא עולמו ובנאו על יסודות עמודי הטבע וגזר שיהיה האש שורפת והמים מכבין בלהבה, וכמו כן יחייב הטבע שאם תפול אבן גדולה על ראש איש שתרחץ את מוחו או אם יפול האדם מראש הגג הגבוה לארץ שימות, והוא ברוך הוא חנן גופות בני אדם ויפח באפיו נשמת חיים בעלת דעת לשמור הגוף מכל פגע ונתן שניהם הנפש וגופה בתוך גלגל היסודות והמה ינהגו ויפעלו בהם פעולות, ואחר שהאל שעבד גוף האדם לטבע כי כן חייבה חכמתו מצד שהוא בעל חומר צוהו לשמור מן המקרה, כי הטבע שהוא מסור בידו יעשה פעולתו עליו אם לא ישמר ממנו. ואמנם יהיו קצת מבני אדם אשר המלך חפץ ביקרם לרוב חסידותם ודבקות נפשם בדרכיו ברוך הוא המה החסידים הגדולים אשר מעולם אנשי השם כמו האבות הגדולים".

הרב אליאב קציר

האי מאן דאחזיק ביני אחי / ב"מ קח.

איתא בגמ' (ב"מ קח.) האי מאן דאחזיק ביני אחי וביני שותפי לדעת רב יהודה בשם רב חצופי הוי סלוקי לא מסלקינן, ורב נחמן אמר נמי מסלקינן ואי משום דינא דבר מצרא לא מסלקינן ליה נהרדעי אמרי אפילו משום דינא דבר מצרא מסלקינן ליה משום שנאמר ועשית הישר והטוב בעיני ה'.

וכתב התוס' הרא"ש: 'וקאמר רב יהודה דלא מסלקינן ליה דאלו היתה חביבה עליהם כבר היו מקבלים אותה מן המלך אלא ודאי לא היו חוששין עליה, ורב נחמן סבר שלא כהוגן עשה שהוחזק בין אחין ושותפין והם לא חששו למהר לקבלה מן המלך כי סמכו על זה ששום אדם לא יעשה כל כך חוצפה גדולה לקבל ביניהם, אבל אם לא בא אלא מכח מצרנות לא מסלקי' ליה דאם היתה חביבה עליו למה לא קבלה עליו עד הנה ועל מה סמך אין זה כל כך חוצפה אם אחר יקבלנה, אבל במכר מודה רב נחמן דאיכא דינא דבר מצרא דלא שייך ביה האי טעמא דלא היה יכול לקנותה עד שיתרצה המוכר למוכרה ואפי' אחר שנתרצה המוכר למוכרה נמנע מלחזר אחריה לקנותה פן יעלנה עליו בדמים, ונהרדעי אמרי אפילו הכא שייך דינא דבר מצרא משום ועשית הישר והטוב ולא דוקא גבי מכר. עכ"ל.

והנה יש להבין והרי סברת רב נחמן מובנת דהרי לא הראו חוסר חביבות לקרקע כיון שלא העלו בדעתם שמישהו אחר יתפוס ומה סובר בזה רב יהודה.

וכן דעת ר"נ שאין דין ועשית הישר והטוב בבר מצרא בטסקא (מס קרקעות) דמכיון שהתמהמה מלקחת הקרקע מראה שאינה חביבה עליו ולכא' אמאי נהרדעי סוברים

מאבנים ומכל דבר המכשיל ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה, באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכוייתו, אבל הוא הגורם כי לא נזהר ללכת ביושר וכו',

וכלל דברינו, כי כל המקרה הרע המתחדש באדם הוא פעולה המתחדשת באדם בהסתרת פני השם מן האיש, כלומר שהשם מסיר שמירתו מעליו מצד חטאו עד שיקבל העונש הראוי לו לפי החטא, ואז יצוה מלאכיו לשומרו כאשר בתחילה, כמו שכתוב [דברים ל"א, י"ז] והסתרת פני מהם והיה לאכול, ומצאהו רעות רבות וצרות, ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה. וכתב חכם אחד, ידענו כי השם אחד, והשנוי יבוא מהמקבלים, והשם לא ישנה מעשיו כי כולם הם בחכמה".

ומאי דאמרינן בגמרא (חולין ז.) אין אדם נוקף (היינו נוגף) אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין ע"ז מלמעלה, צ"ל שאיירי באדם חסיד, וכן משמע בדברי הגמרא שם, שהרי הגמרא עוסקת בכך שרבי חנינא לא חשש שהכשפים יזיקו לו משום דנפשי זכותיה דאמר רבי חנינא אין אדם וכו', ומבואר שהא בהא תליא, וכן מבואר בחינוך (מצוה תקמ"ו) הו"ד להלן.

אך במאירי שם מבואר לא כך ד"ל "מיסודי התורה הוא להיות האדם מתבונן ומכיר שכל מה שיארע לו מאיזה מין של צרה הכל במשפט מצד עונש משפטי ישרו יתברך והוא שאמרו אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא מכריזין עליו מלמעלה ויבא מזה שיפספש במעשיו וישוב מדרכיו הרעים".

אולם יש לומר שכוונת המאירי שהאדם יתבונן למה לא הצילו אותו ממקרה זה שאם היה חסיד בוודאי היו מצילים אותו, ומה שלא הצילו אותו הוא במשפט שאילו היה חסיד בוודאי היה ניצל וע"כ יתבונן לעשות תשובה היאך דבר זה קרה לו שלא הצילו אותו.

ובתוס' (נדה טז: ד"ה הכל) כתב על דברי הגמרא הכל בידי אדם חוץ מצינים ופחים היינו דווקא בזה אבל שאר מאורעות הכל נגזר עליו ואינו יכול ליזהר כדאמר בחולין (דף ז:) אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא מכריזין עליו מלמעלה חוץ מצינים ופחים שיכול לשמור עצמו.

ובאהל מועד (הו"ד בקובץ שיטות קמאי ר"ה טז.) כתב וז"ל "מי שאינו מאמין בהשגחה במין האדם הרי זה ככופר בנבואה ובתורה אך יש להאמין שהש"ת משגיח על מעשה כל איש ואיש וזהו שאמרו ב"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון ואמרי' וכולן נסקרין בסקירה אחת כלומר כי בידיעה אחת יודע כל הדברים כולן וזהו מתחלת בריאתו של עולם צפה הקדוש ברוך הוא מעשיהם של צדיקים ואת הצדיק ואת הרשע ישפוט אלד"ם כי עת לכל חפץ ומשלם לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, ובקיום זאת הפנה אמרו [חולין ז' ע"ב] אין אדם נוקף אצבעו למטה אלא מכריזין עליו מלמעלה. כל מה שהיה ושיהיה גלוי וצפוי לפני הקדוש ברוך הוא ובהיותו יודע המעשים, ולא יתחייב ההכרח אלא הרשות נתונה בידי אדם שידיעתו במה שיהיה לא יוציא האפשר ההוא מטבעו אבל טבע האפשר עומד".

ומבואר היטב הדבר שהשגחת ה' היא מוכרחת וודאית ועליה אין עוררים, אולם קורות האדם הם אפשריות ואינם מוכרחים. ובזה מיושב היטב הסתירה, שאין נוקף היינו



עוד כמה ימים, והנדון אי איכא איסור בהאי או ליכא ?

וכידוע שיש נדון בכללות מהו מעמדו של צ'ק אי מצד כמעט ממש ליכא דהא ניתן לביטול, ואי מצד מעמד שלשתן כמבואר בב"ב קמט. לעניין איסור גיורא דלא מהני שלא בפניו וא"כ ה"ה הכא הבנך הוי שלא בפניו, ואף לדעת האגר"מ והגר"ש דמהני מצד סיוטמת בנידו"ד ס"ס יש חסרון ממוני לעובד ויש לחוש מצד כל תשאה על המעביד מצד הכסף המתחסר בפדייתו.

והנה לעניין מצוות מתנות לאביונים בפורים דנו על נתינה בצ'ק ורבו הפוסקים להתיר וכן דעת החזו"ע והשבט הלוי והמשנה הלכות (ח"ו ס' קכב) שיוצא במתנות לאביונים ע"י צ'ק עד כמה שניתן לקנות בו ביום, ובתומי חשתי לדמות זאת לעובד המקבל בצ'ק דחשיב שקיבל ביומו את שכרו והמעביד אינו עובר בכל תשאה, אולם יש לחלק מכיוון שבמתנות לאביונים בוודאי כל השימוש במעות הוא לצורך אכילה לכן חשיב קיום המצווה בצ'ק משא"כ עובד רגיל שמעוניין לפדות את משכורתו לכסף ולא לאוכל בוודאי אם ילך לפדותו בצ'ק יגרע מחלקו דבר מה, וכלפי הא שאלתי מופנית אי איכא איסורא של כל תשאה.

והעלתי את הספק למו"ר הגר"י טולדאנו שליט"א רוח"כ, והראני שכ"כ הגר"י פישר זצ"ל שיש בו איסור כל תלין בכה"ג, אולם רבו הפוסקים שהחשיבוהו לממון ממש מכיוון שניתן לקנות בו מזון.

הרב יאיר הלוי

בעניין מתוך שאינו יכול לישבע משלם / ב"מ קטז:

אמרו במשנה "הבית והעלייה של שניים שנפלו חולקין בעצים ובאבנים..אם היה אחד מכיר מקצת אבניו נוטלן ועולות לו מן החשבון". בגמ' מובא שר"נ סובר שיש עסק שבועה ביניהם דהינו-שמיירי שהאחד תובע את אבניו והלה מודה על מקצתן ועל השאר טוען איני יודע, ולכן חייב שבועה מדין מודה במקצת ומימלא חל דין מתשאל"מ. ולכאורה צ"ב: שהרי מיירי שהאבנים לפניו וא"כ הוי "הילך" והרי התוס' בדף ד' ע"א כותב שהלכה כר' ששת שסובר שבהילך פטור משבועה משום דלא הוי כמודה במקצת, דהיכא שהממון או במקרה שלנו האבנים נמצאים לפניו והנתבע מודה עליהם אז אין עליהם שם תביעה כלל ומימלא הנתבע מעולם לא הודה במקצת, וא"כ מדוע בנידון דידן חל עליו דין מתשאל"מ?

וראיתי שכבר עמד בשאלה זו ה"אילת השחר", והביא את דברי הנתיבות שכותב שמיירי שהנתבע הזיק את האבנים ולכן אין זה נחשב הילך דשפיר יש לתובע גם תביעה על האבנים שלפניו, אמנם הביא האילת השחר קודם את דברי ה"מעיינות חכמה" שכותב שמכיון שהנתבע נוטל אבנים אחרות כנגדן לכן אין זה נחשב הילך.

ולכאורה דבריו צריכים ביאור, מדוע זה שנוטל אחרות כנגדן זה פוגע בהילך, הרי נותן לו אבנים שנמצאות לפניו

וזה שהוא מחשב אבנים אחרות כנגדן לא

אמור לגרוע במציאות של הילך, דהרי לפי דבריו נותן לו אבנים שלמות ומתוקנות? וצ"ע!

ועוד יש להעיר בנידון דידן: שהרי תוס' בבבא קמא דף מ"ו ע"א כותב שאין דין מתוך חל אלא"כ הוי ליה למידע, דמכיון שלא ידע יש עליו רעוּתא שמחייבת אותו שבועה ואז חל דין מתוך, אמנם מדברי הר"ן נראה אחרת דהר"ן על הגמ' דידן כותב שטענת השמא של הנתבע הוי "שמא דלא ריע" דלא הוי ליה למידע איזה אבנים הם שלו ואיזה לא, ורוצה הר"ן להוכיח מהגמ' שבכל זאת חל דין מתוך למרות שלא הוי ליה למידע דלא כהתוס', וכן כתב הקצות בסי' תי"ח וגם הנמוקי", ולכאורה צ"ב איך בכלל שייך מציאות של שמא דלא ריע, דאמנם מצד אחד אדם שנתבע בממון הוי ליה למידע ובאבנים לא, אבל אם אנו רואים שבכל זאת הודה על חלק מהאבנים אז מוכח שהוא יודע לזהות וא"כ זה כבר סיבה לרעוּתא דיתכן שבא להשתמט מהשאר, אז מה כוונת הר"ן בדבריו דהוי שמא דלא ריע? ובכלל צ"ב דברי התוס' שסובר שבכה"ג אין דין מתוך הגם שלכאורה כן יש עליו רעוּתא? וצ"ע!

מדור אקטואליה בהלכה - שאלות מבית ההוראה

הרב איתמר זעפרני

עוסק במצוה בתפילת תשלומין

שאלה: מאת חייל שהודיעו לו שצריך להתייצב מחר לשמירה במחסום משש בבוקר ועד אחת בצהריים, הנ"ל קם 4:30 יצא מביתו ב 5:20 כדי להיות בשמירה בשעה שש כאשר הוא מתכנן להתפלל במחסום, הדחכי והכי מחמת עומס שמירה ולא מחמת זלזול הגיע חצות היום (11:50) כאשר הוא לא הספיק להתפלל, ושאלתו האם יתפלל מנחה שתים כדון אנוס (שו"ע קח, א) או דלמא כיון שהוא עוסק במצווה או לכל הפחות בצורכי רבים שפטור מלהתפלל (שו"ע צג, ד) א"כ לא הייתה עליו כלל חובה ולא צריך להשלים.

תשובה: כתב השו"ע (יו"ד שמא, ב) מי שמת לו מת בשבת יאכל במוצ"ש בלא הבדלה ולא יתפלל ולא בבוקר קודם קבורה ולאחר קבורה יתפלל תפילת שחרית אם לא עבר זמנה אבל תפילת הערב לא יתפלל שכבר עבר זמנה ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתים כיון שבלילה לא היה חייב להתפלל וכו' ע"כ. ולמד הדרישה מדין זה שהוא הדין למתעסק בצרכי ציבור ועבר זמן תפילה שאין צריך להשלים 'דמה לי אנוס דאבלות או עסק מצווה'. והקשה עליו הט"ז הרי כל אנוס פטור מלהתפלל ואפ"ה תיקנו תפילת תשלומין למי שהיה אנוס, ע"כ שרק באבלות שהוא 'פטור' מלהתפלל אין תשלומין אבל עוסק בצרכי ציבור הוא 'אנוס' ולא פטור וחייב בתשלומין ע"ש. חזינן שנחלקו בשאלה הנ"ל האם עוסק במצווה יש לו תשלומין. ובש"ך שם בנקודות תרץ קושיית הט"ז שדווקא באנוס שחייב מן הדין, ורק משום אנוס רחמנא פטרא בזה

ברכב שאפילו בישיבה יכול להתפלל באנוס גמור (יעוין שו"ע צד סע' ה ו ט) ובין אם הוא נוהג ברכב ויכול לעצור למספר דקות לתפילת עמידה ואפילו לא יכול לעצור היה לו להתפלל תוך כדי נהיגה (צד ד) כיון שעוסקים בצורכי רבים ובצורכי מצווה פטורים גם בהליכה (ברכות יא ובלכתך בדרך בדרך דידך בוא דמחייבת הא דמצווה פטירת וכן סוכה כו הולכים לדבר מצווה פטורים) ורק מצד שאולי היה רגע קודם שיצא לדרך או אפילו לאחר שיצא יתכן שלא היה תמיד עסוק בשמירה ולכן ראוי שיחזור על תנאי.

ועוד סיבה שיש מקום להחמיר ולחזור על תנאי כיון שנחלקו הראשונים בעוסק במצווה ויכול לקיים שניהם האם חייב לקיים את המצווה הנוספת, שדעת הרא"ש (סוכה ס' ו) ותוס' בסוכה (כה ד"ה שלוחי) שחייב, ודעת המרדכי והר"ן הובאו דבריהם בב"י (ס' תרמ) שפטור, והשו"ע והרמ"א ס"ו פסקו שפטור, וא"כ הכא שבדרך לשמירה היה יכול להתפלל באנו למחלוקת ואע"ג שהשו"ע פסק להקל מכל מקום יש מקום להחמיר לחזור ולהתפלל על תנאי.

מסקנה החייל הנ"ל פטור מלחזור ולהתפלל תשלומין כיון שבזמן השמירה היה פטור מתפילה, אלא שיש מקום להחמיר מג' סיבות:

- א. דעת הט"ז שעוסק במצווה דינו כאנוס שצריך להשלים
- ב. שמא לא כל הזמן היה עוסק במצווה ובזמן מועט כבר מתחייב
- ג. לחוש לראשונים שיכול לקיים שניהם חייב.

תגובות למאמרים

הרב נתנאל חיים שרון שליט"א לרב אברהם כפ"ץ שליט"א

בעורכי דברי חב"י פה אכנסתא קדישתא הירחון המפואר 'תורת שמעון' חלק עשירי, ראיתי למש"כ האברך החשוב והנמרץ, תפארת בני נשא, מוכתר בכל תהילה הרה"ג **אברהם כפ"ץ שליט"א** (ראה לעיל עמ' 24) במה שדן אם הוצאות פורים הם בכלל מה שאמרו בגמ' ביצה (טז). "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים חוץ מהוצאות שבתות והוצאות ימים טובים והוצאות בניו לתלמוד תורה, שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו". והרה"ג שליט"א דן והיפך אם פורים הוא בכלל יום טוב להן וללא, ולבסוף הסיק מה שהסיק מדברי האחרונים, יעויין בדבריו.

הן אמת שלמכביר מצאה ידו, ואין צריך לכל זה, הדנה בריטב"א (מהדו' אור החכמה, ירושלים תשס"ב) כתב על אתר, ז"ל: לאו דוקא הוצאות שבתות וימים טובים, **דהוא הדין לכל הוצאה של מצוה**, אלא נקט הני דרגילי ושכיחי. עכ"ל. ולדב"ק שוב אין צריך לדון בגדר כל פרט שהוזכר בגמ', דלדוגמא נקטו, וה"ה לכל הוצאות מצוה.

ומכאן מודעה רבה לבני אורייתא, לבל יחשבו לקמץ הוצאות בבדיקת תפילין ומזוזות, רכישת ספרים ושאר כיו"ב, דהכל הוא מחוץ לחשבון מה שנקצב מר"ה, ואחד המרבה וכו' ובלבד שיכוונו ליבם לשמים, וסוף טובה לבוא.

סדר הדלקת נרות שבת ע"ד חשוקי חמד (גדרים לח): שרק בחנוכה שיש בכל נר הידור בפ"ע יש ענין לפנות משמאל לימין, אבל בנר שבת שעיקר הדין זה נר אחד וכל השאר אינו הידור אלא ענינים שנהגו כו', וזוהו אין ענין לפנות משמאל לימין. והעיר מהביה"ל (ר"ס רסג) שכ' דאדרבה בנ"ש כל הנרות בכלל המצוה עצמה דעונג שבת ועדיף מנ"ח דהוי הידור בעלמא. ע"כ.

ויש להוסיף עוד ממ"ש בשו"ת חת"ס (או"ח סי' עה) דבהדלקת נר שבת מצוה להרבות בנרות כדכתיב (ישעיה כד) באורים כבוד ה', ופשוט דחז"ל לא יאסרו להוסיף על ב' נרות משום רמז דידהו. ע"ש.

אכן עי' לאאמו"ר שליט"א בילקוט יוסף (הל' שבת סי' רסה עמ' שלו) שכ' דאין צורך להדליק משמאל לימין, וגם אין איסור העברה על המצוה אם מדליק משמאל לימין, כיון דאין קיום מצוה בהדלקת כל נר, אלא בכלל הנרות מתקיים המצוה באופן שווה, ולכן אין זה נחשב כמעשים חלוקים כמו בזריקת דם על קרנות מזבח וכיו"ב, אלא כל ההדלקה הוי מעשה מתמשך ולכן אין זוהו דין דכל פניות וכו' ודין דאין מעבירין כו'. ואפשר דזהו ג"כ סברת הרב חשוקי חמד הנ"ל. וע' במ"ש בס' עיוני סוגיות ענינים ח"ב בגדר דין כל פניות כו' שיש לחקור אי הוי הל' על הנהגת הגברא או דין קדימה שחל בחפצא דהמצוה. ודו"ק.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א לרב יצחק יוסף סתהון שליט"א

במה שהעיר הרב יצחק יוסף סתהון שליט"א (ירחון ט') בהבנת קו' הב"י סי' שטז ע"ד הטור בדין סגירת תיבה שיש בה זבובים דנתת דברין לשיעורים. והרי בגמ' מפורש לחלק בענין צידה בין ביבר גדול לקטן. ע"כ. וצ"ל דכונת מרן הב"י דגם בתיבה גדולה יכול לתפוס זבוב א' מכל הזבובים, ואת"ל שצריך שיהא לו אפשרות לתפוס זבוב א' מסויים, א"כ גם בתיבה קטנה אינו יכול לכונן לא' מסויים. וכן נראה מסתימת ל' הגמ' שלא הצריכה שיהא כוונת קטנה כולי האי שיוכל לתפוס דבורה מסויימת. ובהכרח דהעיקר שיכול לתפוס א' מהם, ומשום כך חשיבי ניצודים.

וע' בט"ז (סי' שטז סק"ג) ובאבנ"ז (סי' קצא סק"ד) ובחזו"א (סי' נב סק"ט) מ"ש על קו' הב"י. ובשש"כ (הע' קג) ובשלחן שלמה (סק"ז) כ' דדמי להולך מאה פסיעות שבפסיעה א' ודאי ימות נמלה, דבפשטות בכה"ג ל"ח פ"ר. וע' מ"ב (סק"ק מח) ומנוח"א (פ"ח ה"י). וע"ע ביבי"א ח"ד (סי' לז סק"ט) ובשש"כ (פכ"ו הע' סב) ומגל"ס (סי' יא סק"יב) ובחוט שני ח"א (עמ' קפב) בכיו"ב. ואכמ"ל.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א לרב רזיאל שרבאני שליט"א

במה שהעיר הרב רזיאל שרבאני שליט"א (ירחון ט') בענין

שהשמחה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב בנימין כהן ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב עוז דוד כפיר ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרב אריאל מרציני ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

הרה"ג אלון בר שלום ורעייתו מנב"ת
לרגל נישואי בנם החתן המפואר
כמר יהונתן שמואל הי"ו

הרה"ג אוריאל סאסי ורעייתו מנב"ת
בהכנס בנם בנועם עול מצוות

הרב אליהו חזד ורעייתו מנב"ת
בהכנס בנם בנועם עול מצוות

ירחון הבא

יראה אור לקראת סוף זמן קיץ הבעל"ט, ויעסוק בעניני בין המצרים, ימים נוראים וחגי תשרי.

נושאי הגליון הבא: שבת | פסח ויום טוב | בבא מציעא | בבא בתרא | חושן משפט | תגובות למאמרים קודמים | בין המצרים בהלכה ובאגדה | ימים נוראים | חגי תשרי

ניתן להגיש בתיבת המערכת במייל Toratsm42@gmail.com או במחשב הדרומי (השחור)

בתיקית 'ירחון י"א ימים נוראים וחגי תשרי' מועד אחרון להגשה י"ז תמוז תשפ"ד

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!