

תורת שמעון

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



דברי פתיחה

מורנו הגאון רבי שמעון גרשון ישראל שליט"א

מעלת תוקף קדושת יום הכיפורים

כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטָהָר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יי
תְּהָרוּ (ויקרא טז, ל)

הנה מעלת קדושת יום הכיפורים קדושה ונשגבה עד למאוד זה היום אשר נברא מששת ימי בראשית להיות יום סליחה וכפרה, יום שבו מתגלה אור הנשמה הפנימי החבוי בכל אחד ואחד, גם במי שנראה רחוק כי ביום זה מתגלה סגולת ישראל, שאין חטא יכול לעמוד כנגדה, ואין עוון יכול להאפיל על אור קדושתה. וביום זה כל איש מישראל זוכה לקרבת אלוקים ולזיכוך נשמתו.

והרי עצם היום הזה - קדושתו עצמית היא, נבדלת מכל שאר הימים, והוא פועל ישועה ורחמים לכל הבאים בצל קדושתו. גם מי שלא השלים דרכו בתשובה, גם מי שלא הכין עצמו כהוגן, ביום זה נשמתו מתנערת ומתעוררת בקרבו קרבת אלוקים חיים. אור עליון מאיר עליו, והוא נטהר, מתרומם, ומשובב נפשו באור קדושה שאין לשער.

וביום זה אין מחיצות ואין מסכים, כל ישראל עומדים שווים לפני אביהם שבשמים. כהן גדול ונער קטן, תלמיד חכם ופשוט שבפשוטים - כולם כאחד נמשכים אל שורש נשמתם, וכולם זוכים לאותה מעלה של קרבה. כי ביום זה נפתחים שערי רחמים ושערי כפרה, וכל תפילה וכל בקשה נשמעת, וכל דמעה נאספת, וכל הרהור תשובה נרשם לפני כסא הכבוד.

ואם רצוננו ללמוד גודל קדושת ומעלת היום יש להתבונן בדברי חז"ל (יומא פה ע"ב) רבי אומר על כל עבירות שבתורה בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכפורים מכפר ורבנן אמרי אין יום הכפורים מכפר אלא אם כן עשה תשובה.

הנה דברי רבי אלו תמוהים ודורשים הסבר כיצד ייתכן שאדם שאיננו עושה תשובה כלל - יכופר לו, הרי כל ענין התשובה הוא מגודל רחמי ה' יתברך עלינו והוא חתירה שחתר הקב"ה למען ברואי, וכמו שהפליגו בזה רבותינו כמה הוא הפך הדין והמשפט ולולי שהקב"ה מלא רחמים לא יתכן שאדם אשר חטא יכופר לו שהרי את הנעשה אין להשיב וקלקלו לנצח עומד, וכל חידוש שנתחדש בוא ע"י מעשה התשובה שהוא שינוי דרכי האדם שבירת הלב וקבלת עול מלכותו יתברך, אולם כיצד שיתכפר לאדם עונו וחטאו ללא כל שינוי מעשה או מחשבה מצידו.

וביאר בזה מורנו הגר"ח זיציק זצ"ל דלעולם גם מי שאיננו עושה תשובה ואיננו שב במעשיו הרעים, הרי שבדאי מתעוררת נפשו מאור קדושת היום והרהורי תשובה וחרטה בתת הכרתו מבצבצים ואף בלי ידיעתו ובלי עמלו והתאמצותו מתעוררים בו הרהורי תשובה ורצון להידבק באור חיים, ולהתאחד עם שורשיו וממקום בו חוצב.

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

מהו כפרה כיסוי או חיטוי

ובביאור ענין שעיר לעזאזל

א

עבודת יום הכיפורים כשאין לנו מקדש ולא קורבנות שיכפרנו ויעבירו פשעינו, והכהן אינו עובד, עבודתנו שונה בכל מהותה מצורת יום הכיפורים של יהודי בזמן המקדש.

שהנה כיום כל ישראל עטופים בטליתותיהם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובתחנונים ובבכי מבקשים פתח תשובה. אולם בזמן המקדש המעיין בדברי רבותינו במשנה בגמ' ובמדרש יראה שכל ישראל היו ליבם ועיניהם למעשה הכהן במקדש, ונראה היה כאילו כולם צופים במעשיו שהוא היה מרכז יום הכיפורים כולו, ולא היתה עבודה פרטית לכל אחד ואחד אלא הכהן הגדול היה פועל עבודת כולם וכל העם היה עוקב אחר מעשיו.

וכמו שעולה מדברי המשנה ביומא (פ"ז מ"ב) שכהן גדול היה קורא לעיני העם בפרשת אחרי מות 'והוראה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפים, והוראה פר ושעיר הנשרפים אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת' דהיינו שהיה עם רב מסביב המקדש שצופה ומביט מלווה את מעשי הכהן גדול ואת כל פעולות אותו היום, וכן מצינו קודם לכן (פ"ו מ"ג) שהבבלים היו מתלשים שערו ויקירי ירושלים היו מלווים אותו, וכו' וא"כ עיקר עבודת יום הכיפורים הוא במעשה המקדש וכל ישראל עיניהם לשם ועיקר עבודת היום היתה ביד הכהן ובמעשיו.

וביותר מצינו שמנהג היה דווקא ביום הכיפורים יחד עם טו' באב לבחורי ובחורות ישראל לצאת ולחולל בכרמים בחור שא עינן וכו' כמובא בסוף מס' תענית (כו ע"ב) צא וראה איך הייתה עבודת ישראל ביום קדוש זה כמה רחוקה היא במאוד מאוד ממעשינו כיום, שכל ישראל מתכנסים בבתי כנסיות בתפילה וזעקה ואין ולו רגע דל אף לישיב ולנוח ומזריחת החמה ועד צאת הכוכבים עומדים בבכי ותחנונים.

וודאי שיודעים אנו שעבודת הקורבנות היא עיקרו של יום מ"מ נבאר עיקר ההבדל בין התשובה בימנו לתשובה בזמן המקדש.

ב

יום זה נקרא בתורה הק' יום הכיפורים כדכתיב (ויקרא כג, כז) 'אֶף בְּעֶשְׂרֹת לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה יוֹם הַכִּפּוּרִים הוּא מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם יְעִיִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לָהּ'

והנה לשון כפרה בפשטות הינו לשון 'קינוח' כמובא ברש"י (בראשית פ"ב פכ"א) וז"ל - אכפרה פניו - אבטל רוגזו וכן (ישעיה כח יח) וכפר בריתכם את מות, (שם מז יא) לא תוכלו כפרה. ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנח והעברה הן, ולשון ארמי הוא הרבה בתלמוד

תוכן עניינים

דברי פתיחה - המשך

שעיצומו של יום הכיפורים מביא עמו אורות עליונים היורדים מלמעלה כטל היורד על הארץ, מחיים ומקיצים את האור הצפון בנשמה החבויה בגופו של כל א"א אף מי שנתרחק מאוד, והם מכירים וחשים שהוא ורגשותיו הרדומים אינם אלא כיסוי למה שחבוי באמת בתוך ליבו ונפשו, ומכח קדושת היום מתעורר האדם מעצמו בלי שהכין עצמו לזה לעשיית תשובה, ויום הכיפורים עוטר את האדם ואת היקום כולו ומבלי משים כולם טובלים בים הטהרה, וכמו הטובל במקווה שהמים מכסים את הטובל מכך רגל ועד ראשו, וגם ללא משים מתעוררים בו כיסופין ורצון לשוב, ואף הרהורים אלו נחשבים לפני הקב"ה ומוצאים חן לפניו ומקבלם ומנציחם ואלו ההרהורים מטהרים ומכפרים.

שני גדרי התשובה

ועולה אם כן שיש שני גדרים של תשובה, תשובה הבאה מלמטה הנובעת מתוך עמלו של אדם חרטה ושינוי דרכיו ומעשיו, וישנה תשובה הבאה מלמעלה מכח קדושת ורוממות היום.

ומשל למה הדבר דומה לו לחום עז היורד על הארץ וכל הבריות והיצורים המהלכים בעולם חשים בו גם החי והצומח, וכמו"כ כאשר יורד קור בעולם גשם ושלג כולם מרגישים על גופם את הקור את הצינה והלחות, וכך הוא הדבר כאשר יורדת קדושת יום הכיפורים כי אז הבריאה מרגישה איזה שהוא שינוי, ובלי יודעין מה זה ועל מה זה באה הרגשת השינוי.

ומובא מעשה נפלא בזוהר הק' (פרשת פנחס עמ' רכא) חמורו של רבי פנחס בן יאיר היה מהלך בדרך ולפתע התעכב ולא רצה לילך וניסו להוליכו ולדוחפו ללא הצלחה, ואמר רבי פנחס 'שביקו ליה דהא ריחא דאנפין חדתין קא ארח' כי החמור מרגיש משהוא הנעשה מסביבו ופתאום יצא ועלה רבי שמעון בר יוחאי עם תלמידיו וזהו הריח והאור בו הרגיש החמור, ומכאן משמע כי כאשר משתנה האווירה ויש קדושה חופפת על הארץ כולם מרגישים אף חמור ואף האדם ללא דעת ויראה. וכן מצינו בגמ' בסוטה (יג ע"א) שכשמת יעקב אבינו אפילו הסוסים והחמורים התאבלו עליו.

וכן מצינו עוד בדברי חז"ל (בב"ק ס ע"ב) ת"ר כלבים בוכים מלאך המוות בא לעיר כלבים משחקים אליהו הנביא בא לעיר, הטוב והרע מורגש באוויר וגם בעלי חיים מרגישים בשינוי.

וזהו עומק דברי רבנו הקדוש כי יום הכיפורים מכפר אפילו למי שאינו שב בתשובה ולא התחיל את שינוי מעשיו ושינוי טבעו והרגלו, אלא שהתעוררתו מחמת קדושת יום הכיפורים וזו עוררה בו רגשות נרדמים והביאה לתשוקה עליונה אף שאינו עמל בה והרהורים אלו מתקבלים בשמים לריח ניחוח.

וזהו ביאור דברי חז"ל 'עיצמו של יום הכיפורים מכפר' שכוחו וסגולתו של יום זה לעורר בתשובה גם הרחוק ביותר.

ההבדל בין כפרה לטהרה

יש להעמיק עוד ברז הפסוק "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם", שהרי אם כבר נכפר העוון מה צורך עוד בטהרה ונראה לומר שיש כאן שני תהליכים שונים ומשלימים. הכפרה היא מחילת החטא והסרתו, אך הטהרה היא תהליך חיובי של החזרת האור והקדושה לנשמה מחמת כח קדושת היום.

כמו שנמשיל הדבר לכלי שנטמא ונתקלקל. קודם כל צריך לנקותו ולהסיר ממנו את הטומאה - זו הכפרה. אך אחר כך צריך להחזיר אליו את זוהרו וברקו המקורי - זו הטהרה. כך גם בנפש האדם, יום הכיפורים לא רק מוחק ומסיר את החטאים, אלא גם מחזיר לנשמה את אורה הטבעי ואת קדושתה הפנימית.

דברי פתיחה
מים חיים
ראש השנה

בדין ברכת שהחיינו ביום ב' דראש השנה, בקידוש ובשופר / בענין התוקע לשיר / 'אלול' / חודש המיוחד לתשובה / קולו הפשוט של השופר / ראש השנה - סימנא מילתא / סימנא מילתא / התשליך על המים / הערה בדיני טעויות בתקיעה / תפוח בדבש לענין נטילת ידים / בענין ברכת שהחיינו בליל שני של ר"ה / בענין המלכת ה' / חימום אוכל על פלטה ביו"ט ראשון של ר"ה לצורך יו"ט שני / עשרת ימי תשובה / בענין האומר פרשת קרבנות כאילו הקריב קרבן / כהן חולה שאוכל לשיעורים אם עולה לדוכן

יום כיפור
ג' דקדוקים נפלאים בפרטי מצות התשובה לרמב"ם / אכילה בערב יום כפור לנשים / סתירת הסוכה

סוכות
האם ישן חייב במצות סוכה / בענין אתרוג מוברח / הכשר סוכה בקומה שלוש / ברכת הזמן בירדו גשמים בליל יו"ט ראשון / בחיוב ישיבה בסוכה / הפנימיות בארבעת המינים / תוספת מעניינת על הפיוט 'סוכה ולולב' / דרכם של האושפזין הקדושים במידת הדעת / נקודות שחרות באתרוג / זמן בניית סוכה בשנה זו / אם צריך להדר אחר ערבות הגדלות בנחל ודין האקליפטוס / חבטת ערבה מהערבה שבלולב / 'סוכות' - השם, הסיבה והמסר / אכילה חוץ לסוכה / בדין פיקוח נפש שדוחה שבת

שבת
בטעם איסור ריסוק שלג ודין ריסוק סוכר / הגדרת מלאכת לש / המסופק אם התפפל תפלת שבת או חול / האם נכון לשחות באמצע אמירת בריך שמיה / בענין קידוש על הפת לפני שנוטל ידיו / סחיטה בשיער / נפיוח בלון בשבת, יישור מגבעת ופתיחת סתימה / גדר דין לאלתר בבורר / ביאור דעת המהריט"ץ בברירה בלח / הערות והארות בהלכות שבת / הכנת קפה טורקי בשבת / הוצאת פסולת ואוכל מתוך אוכל / הערה בדברי החזו"ע בדין לישא בלחות הפרי עצמו / ביאור ש"י רש"י בסחיטת זיתים וענבים / בדינא דסוחט לתוך הקדיירה / לישא בבליה רכה דא' או דרבנן / בביאור ש"י התוס' שלא בר גיבול הוא חמור טפי / רחיצת פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת בהיתר / מאכל בישולי גוים אם מותר באכילה לחולה בשבת / אם עדיף להאכיל לחולה שיש בו סכנה בשר נבילה או לשחוט עבורו / והחזיקה במבושיו / בשיטת הרב המגיד בחולה שיש בו סכנה / רפואה בשבת / חולה שאין בו סכנה [שנפל למשכב] האם גזרו בו רפואה / הדלקת אור בממ"ד חשוך בשבת לצורך קטן / מתי אומרים חטא כדי שיזכה חברך / ביזוי אוכלין לצורך רפואה / העדפת היתר שבת ולא נבילה / אם שבת הותרה או דחיה אצל פיקוח נפש / חולה שאין בו סכנה ואין בו סכנת אבר / נטילת תרופות בשבת לחולה שאין בו סכנה / חולה שיש בו סכנה ואפשר לחלל ע"י גוי / רפואה שאינה ידועה ע"י גוי / עשיית מלאכה במקום צער / הוצאת השן ע"י אינו יהודי / חילול שבת בחשש שמא ישתגע החולה / להחזיק ילד קטן שידליק את האור / בביאור דברי השו"ע סימן שכח ס"ה / מלאכה בשינוי ע"י ישראל בחולה שאב"ס / חולי עינים בשבת / בענין גדר היתר אוכל נפש ביום טוב

יום טוב
הכנה מיו"ט לחברו במקום הפסד / אם מלאכת אוכל נפש הותרה או דחיה / לקלף במקלף ביו"ט / לקיחת תרופות ביו"ט / שימוש במלחיה מְקֻרָה ביו"ט / סחיטה ביום טוב / הסכמה והמחאת יום לתבוע בערכאות בהסכמי פינוי בינוי

חושן משפט
בענין שליח של בעה"ב שהטעה את הפועלים / גדרי ה'תור' בהלכה / קניית חפץ גנוב / שימוש בשמיכות ללא רשות / אכילת מוצרים בחנות בזמן הקניה / איסור תלמיד חכם לאכול בסעודת הרשות / תפיסת מקום לחבירו / מניעת הלואה מחשש לשמיטת כספים / חלוקת מצוות או רכוש על פי גורל / שכירות דירה לפי העברי או הלועזי / אם דיין קבוע שכל עסקו בדיינות רשאי ליטול שכר? / אם יכול לתפוס מטלטלין בטענת גזילה על חפץ אחר / שומר שלא אמר תפילת הדרך האם חשיב פושע / נסיון סחיטה להגיע לפשרה / בדין נמצא קרוב או פסול בדיינים / בשיטת ר"ת דסתם שאלה יום / דין מוחזק וחובי שמירה בכרטיס אשראי / בענין חלת תחת רה"ר - ס ע"א / בגדר הכשרת מים שאובין במקווה - ס ע"א / אי ברתא מצטוות האמה והאם אמה או שמא מצטוות לכל ג' חבורות - פ ע"א / מצוות ביכורים אינה מצווה התלויה בארץ - פא ע"א

בבא בתרא
בענין ספק ממון הרי הוא כודאי - פא ע"א / במה שתלוי בדעתו לענין נראה ונדחה - פב ע"א / גדר מצוות ביכורים - פב ע"א / רוחב ט"ז אמה - פג ע"ב / מעשה קנין שלא יוכל לחזור בו / בענין טעם כעיקר / הערות על סדר המסכת

עבודה זרה
הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה - ג ע"ב / בענין האיסור לצייר כוכבים - מב ע"א / חילול ה' במקום שיש חוסר ידיעה - כח ע"א / עובדות והנהגות בענייני חודש אלול והימים הנוראים

עניינים אקטואליים
ברכת הלבנה כשהלבנה התכסה לפני הברכה / בענין המוציא שם רע / בדין גילוח והקפת הראש על ידי נוכרי / אכילת שיני שום קלופים / האוכל בערב לפני ערבית כמה פרשיות מק"ש צריך לקרוא / קרי וכתוב ודיבור נקי / אדם שמרגיש פגוע האם הוא 'כופר'? / לא תרדה בו בפרך / בדין עדות בכתב לת"ח / האם הורגים על חזקה קמייתא היכא דהורע / במה שכתב בענין חילול שבת בחשש שמא ישתגע החולה

תגובות ממאמרים קודמים



ביום זה עונג והארה מיוחדת. ועל כן מצוות הצום ביום הכיפורים אינה רק סגפנות ועינוי גופני, אלא אמצעי להתעלות נפשו כשהאדם נמנע מאכילה ושתייה, הוא מתנתק זמנית מהחומר ומתקרב לעולם הרוח. הגוף החלש הופך שותף לנשמה הכמהה, ובמקום להעסיק את האדם בדברים גשמיים, הצום מאפשר לו להתרכז בתכלית הרוחנית של היום.

ומכאן זה של יום הכיפורים נמשך אור וברכה לכל השנה הבאה. כמו שמעין המתגבר בחזקה בזמן מסוים מספיק להשקות את כל האזור במשך זמן רב, כך האור והקדושה שמתגלים ביום הכיפורים מזינים את הנשמה במשך כל השנה.

ויש בכך רמז לעתיד לבוא, שעליו נאמר (זכריה יד, ז) "הָיָה יוֹם אֶחָד הוּא יִנָּדַע לִי לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה וְהָיָה לְעֵת עֶרֶב יִהְיֶה אֹר" לעתיד לבוא יהיה כמו יום כיפור נצחי, שבו תמיד תהיה מתגלה קדושת הבורא יתברך, ולא יהיה עוד צורך בתהליכים של הסתרה וגילוי, אך עוד לפני בוא המשיח, כל יום כיפור מקרב אותנו לטעם של העולם הבא, ומעניק לנו הצצה לאור הנצחי שעתיד להתגלות. במהרה בימינו אמן.

ולכן מובן מדוע דוקא ביום זה מתגלה האור הפנימי של כל נפש מישראל. כי ישראל נקראו "בנים למקום", וכמו שבן תמיד שייך לאביו אף כשהוא רחוק ממנו, כך נשמות ישראל תמיד קשורות לשורשן העליון אף כשהן נסתרות בגשמיות העולם הזה.

ביום הכיפורים מתגלה יחס האבהות העליון כלפי עם ישראל, וכמו שאב סולח לבנו בקלות גם כשהבן לא עמל הרבה לפייסו, כך ביום זה הקב"ה סולח לבניו ישראל מתוך הרחמים הטבעיים של אב כלפי בנו.

ולא זו בלבד שבני האדם מתעוררים ביום זה, אלא אף כל הבריאה כולה משתתפת בקדושה המיוחדת של היום. בספרי הקבלה מובא שביום הכיפורים כל העולמות העליונים לובשים לבוש של חסד ורחמים, ומלאכי השרת שרים שירה מיוחדת של כפרה וסליחה.

גם הטבע עצמו משתנה ביום זה. העצים והפרחים, החיות ואף הדומם - כולם נכנסים למצב של קדושה ופנימיות. בזהר הקדוש מבואר שביום הכיפורים מתוקנים כל הנזקים שנעשו בטבע במהלך השנה, והעולם חוזר למצב של שלמות ובריאות רוחנית. ולכן אפילו מי שחי בטבע, רחוק מבני אדם ומציוויי התורה, גם הוא מרגיש

ובזה יובן מדוע אמרה התורה "לפני ה' תטהרו" - שהטהרה אינה רק הסרת הטומאה, אלא החזרת הנשמה למעמדה הראשון לפני השכינה, כשהיא מזהירה באור קדושה כבתחילת בריאתה.

והדבר הנעלה והגדול ביותר שאנו למדים מיסוד זה, שיש בנפש האדם נקודה פנימית שלעולם לא נטמאת ולא נפגמת אף בחוטא הגדול ביותר. נקודה זו היא חלק אלוך ממעל ממש, והיא תמיד צמאה ומשתוקקת לדבקות באור אין סוף ברוך הוא. אך בימות השנה נקודה זו נסתרת ומכוסה בקליפות החטאים והעוונות, ואינה יכולה להתגלות. וביום הכיפורים, כשיורדים אורות עליונים מיוחדים, הקליפות נחלשות והמסכים נפרצים, ונקודה קדושה זו מתעוררת ובושרת כגחלת אש. היא זו שמעוררת אפילו ברחוק ביותר הרהורי תשובה אמיתיים, כי זהו טבעה הפנימי - להתקשר עם האור העליון.

ועל כן ביום הכיפורים אין צריך לעמול כל כך להכניע את הגוף ולשבור את הלב, כי האור העליון יורד מאליו ומעורר את הנשמה. כמו שהשמש מאירה באופן טבעי על כל הבריאה בלי שום מאמץ מצד הנבראים, כך ביום הכיפורים האור הקדוש מאיר על כל נפש מישראל ומעוררה לתשובה.

מים חיים - המשך

מיתת בית דין או כרת, ושבעת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות'.

אם כן מרכז עבודת יום הכיפורים שכל ענינו כפרה לעונותינו הוא דווקא בשעיר המשתלח.

ויש להתבונן מהי מעלתו ובמה נתייחד שהוא הקרבן שבו כלול וכלול הכל. ועוד יש להבין מדוע גם השעיר לא מכפר אלא על עברות הקלות אבל עברות חמורות אין בידו לכפר בלי תשובה.

ג

וכשמתבוננים במעשה השעיר צורת העבודה וכל פרטיה, שני השעירים, הגורל, עבודתה מחוץ למקדש, לשון של זהורית, וכו' אף ללא הבנה בנסתרות מבינים אנו שיש בעבודה זו סודות נשגבים ועניינים עמוקים מאוד.

וראה באבן עזרא (ויקרא טז פסוק ח) שכתב כתב חידה בזה וז"ל 'ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת עזאזל תדע סודו וסוד שמו, כי יש לו חברים במקרא.

לכאורה תלוי ספק הגמ' במכות ב ע"ב אם כופרא כפרא או כופרא ממונא דהיינו כיסוי הנזק ודו"ק).

והנה לכאורה לשון זה של כיסוי הוא הפך המוחלט ממה שאנו לכאורה תופסים את ענין יום הכיפורים שהוא מוחק ומחטא ומטהר עוונותינו, שאדרבה לשון כיסוי משמעו שהעוונות במקומם עומדים אלא שמכוסים הם ויש לבאר זאת.

והנה בזמן המקדש שכל יום הכיפורים סובב סביב עבודת הכהן השיא והפסגה של עבודתו לכפר על פשעי ישראל הוא שעיר המשתלח.

וראה דברי הרמב"ם (הל תשובה פ"א ה"ב) 'שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם

(ב"מ כד ע"א) וכפר ידיה, (גיטין נו א) בעי לכפורי ידיה בההוא גברא, וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קדש (עזרא א י) כפורי זהב, על שם שהכהן מקנח ידיו בהן בשפת המזרק עכ"ל, וראה ברמב"ן שם שחלק על רש"י שבלשון ארמית המשמעות כן אולם כופר לשון פדיון יעו"ש.

ברם בכמה מקומות מצינו שכפרה הוא מלשון כיסוי, כמו לדוגמא בתיבת נח - (בראשית ו, יד) "וְכִפְרָתָהּ אֶתָּה מִבַּיִת וּמִחוּץ כִּפְרָתָהּ" וגם רש"י על הפס' (שמות כה, יז) "וְעִשִּׂיתָ כִּפְרֹת זָהָב טְהוֹר אֲמָתִים וְחָצִי אֲרָפֶה וְאֲמָה וְחָצִי רַחֲבָה" פירש רש"י כפרת - כסוי על הארון שהיה פתוח מלמעלה ומניחו עליו כמין דף וראה באבן עזרא שם ועשית כפרת כדמות מכסה. ואמר יפת, כי כמוהו לכפר עליו (ויקרא א, ד), כמו נשוי פשע כסוי חטאה (תה' לב, א). ובכמה מקומות מפרש האבן עזרא כך שכופר הינו לשון כיסוי, וכן לשון כפור - שפירושו שכבת טל שהגלידה על משהו ושוכב מוגלד כקרח על הארץ וכן פירוש דק ככפור שטוח קלוש ומחובר כגלד שהיה מגלד גלד דק, (ויש להוסיף עוד שבזה

ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז בהיותך בן שלשים ושלש תדענו.

וברמב"ן הביא דבריו וכתב 'אני הרכיל מגלה סודו שכבר גלו אותו רבותינו ז"ל במקומות רבים: אמרו בבראשית רבה (סו י) ונשא השעיר עליו זה עשו שנאמר (בראשית כז יא) 'הן עשו אחי איש שעיר', 'את כל עונותם', עונות תם שנאמר ויעקב איש תם (שם כה כז), ומפורש מזה בפרקי דרבי אליעזר (פרק מז), לפיכך היו נותנין לו לסמאל שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את קרבנם, שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הקדוש ברוך הוא לקרבן עולה, וגורלו של עזאזל שעיר החטאת וכל עונותיהם של ישראל עליו, שנאמר ונשא השעיר עליו. וזה סוד הענין, כי היו עובדים לאלהים אחרים, הם המלאכים, עושים להם קרבנות והם להם לריח ניחוח וכו' והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקדוש ברוך הוא ביום הכפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן, והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כחו יבא חורב ושממון וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, וכו' ובלשון הכתוב (להלן יז ז) שעירים, כי כן יקרא הוא ואומתו שעיר. ואין הכונה בשעיר המשתלח שיהיה קרבן מאתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו כך.

והמשל בזה, כמי שעשה סעודה לאדון וצוה האדון את האיש העושה הסעודה תן מנה אחת לעבדי פלוני, שאין העושה הסעודה נותן כלום לעבד ההוא ולא לכבודו יעשה עמו, רק הכל נתן לאדון והאדון נותן פרס לעבדו, ושמר זה מצותו ועשה לכבוד האדון כל אשר צוהו, ואמנם האדון לחמלתו על בעל הסעודה רצה שיהיו כל עבדיו נהנין ממנה שיספר בשבחו ולא בגנותו: ויעוי"ש באורך דבריו.

(והנה מה שכתב האבן עזרא כשתגיע לגיל שלשים ושלש תדענו ראיתי בזה כמה פירושים אולם הנפלא בעיני הוא שאם תספור מפס' זה שלשים ושלש פס' קדימה הרי עולה בדיוק לפס' (ויקרא יז ז) 'וְלֹא יִזְכְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשִׁעִירִם אֲשֶׁר יָהִם זִבְחֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם חֻקֹּת עוֹלָם תִּהְיֶה זֹאת לָהֶם לְדִרְתָּם'. ולכאורה זה עומק דברי הרמב"ן)

וראה בזוהר הק' שהקביל את כל ענין שעיר לעזאזל למנחה של יעקב לעשיו 'ונשא השעיר את כל עונותם' עונות איש תם, אחי איש שעיר זה עשיו, וכנגדם הביאה רבקה שני גדי עזים כנגד שני השעירים, ואף

יעקב ועשיו היו תאומים דומיא דשעירים שצריכים להיות שווים במראה בקומה ובדמים, ויעקב שלח לעשיו מנחה 'אולי אכפרה פניו במנחה', ופתח דווקא בעזים מאתים שהם כנגד השעיר ומיד לאחר מכן כתוב (בראשית לג, טז-יז) 'וַיֵּשֶׁב בְּיוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדֶרֶךְ שְׁעִירָה וַיַּעֲקֹב נָסַע סִכְתָּה וַיָּבֹן לוֹ בַּיִת וַלְמִקְנֵהוּ עֲשָׂה סִכְתָּה עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם סִכּוֹת', שזה כנגד ישראל שמיד אחר כיפורים עשיו הולך לשעיר וישראל הולכים לבנות סוכתה לחג הסוכות. וע"כ קושרים לשון של זהורית שהיא אדומה מלשון הפס' אם יהיו חטאתיכם כשני כשלג ילבינו והרי עשיו הוא אדום ומאכלו אדום וארצו אדומה וכו' והדברים נפלאים.

ודרשו עוד רבותינו עזאזל - ר"ת זה לעומת זה עשה אלוקים, הוא כח הטומאה שנגד כח הקדושה.

ד

וודאי הדברים עמוקים ומבהילים עד מאוד, אולם גם בהבנתנו הפשוטה עולה שכביכול יש שתי חלקים ביום הכיפורים החלק הראשון הוא למנוע ולגרוע הפסקת הקטרוג ע"י השעיר לעזאזל ולשטום פי השטן והחלק השני הוא השעיר לה' שהוא עולה לעולה ללא מכשול והפרעה ומחטא ומטרה עוונות ישראל.

וא"כ יש ביום הכיפורים את שתי החלקים של לשון כפרה, החלק של הסתרה וכיסוי של הקטרוג ע"י השעיר לעזאזל ובאמת כיפור הוא בעצם הגנה והבדלה מהדין שזה נעשה ע"י השעיר לעזאזל, ויש גם את החלק של הסתרה והניקוי של השעיר שמוקרב לה'.

אולם מה שמועיל זה רק לעבירות שהמקטרג הוא הפועל עונשם כגון מצוות עשה ול"ת, אבל מצוות שיש עליהם מיתת ב"ד וכריתות כביכול העונש כבר פועל בעולם ובזה החטא עדין מקטרג כי כבר נגזר דינם ובזה אינו מועיל אלא התשובה עצמה.

ויוצא אם כן שבאמת כיום שאין לנו את כח העצום של ההסתרה והכיסוי של החטא והקטרוג הרי שעיקר יום הכיפורים שלנו אינו תלוי אלא בתשובה בלבד כמו שאר

א. ובס"ד נחשד לי עוד בזה, כשתמנה את כל האלופים בפרשת אלופי עשיו הן של עשיו הן של שעיר הרי הם שלשים ושתיים בדיוק, (ואף שיתמין פעמיים נמנה וודאי שבדווקא הוא שהרי אלה שנמנו עם הראשון לא נמנו עם האחרון ואלה שעם האחרון לא נמצאו בראשון) ומצינו בירושלמי (שבועות פ"א ה"ה) ששלשים ושתיים שעירים היו קרבים כל השנה במקדש מלבד שעיר המשתלח, שנים עשר לשנים עשר חדשי שנה, שמונה בחג, שבעה בפסח, שנים בעצרת אחד בגלל היום ואחד בגלל הלחם, אחד בראש השנה, ושנים ביום הכיפורים, הרי שכל השעירים שהוקרבו במקדש כל השנה כולה הם כנגד לב' אלופי עשיו. ושעיר של עזאזל הוא כנגד עשיו עצמו והי"ע.

עבירות שלא כיפר בהם השעיר, שמה שהיה בזמן בית המקדש הכיסוי וההסתרה כבר איננו קיים, ורק הסתרה שמגיעה ע"י האדם יש בכוחה לפעול, וע"כ וודאי שיום הכיפורים דורש מהאדם עצמו את כל כולו והוויתו בשברון לב ובטהרת הנפש, בתפילה ובתחנונים לפני ה', בשונה ממה שהיה בזמן המקדש שהכל נעשה ע"י מעשה הכהן ועל כן כל צורת הכיפור שלנו הוא במעשינו בתפילתנו.

ה

ויוצא אם כן שהתשובה כיום קשה היא יותר שהרי אין את הכח המשכך קטרוגו של הסט"א, אולם בדרך אפשר ואם נכונים הדברים הרי שאולי הוא לאידך גיסא ואדרבה ואדרבה, שבדורות אלו שאין לנו כיום מקדש הרי שמבחינה מסוימת עם ישראל יכולים לשוב בתשובה בנקל יותר מיהודי בזמן המקדש.

דנה העולה מדברי הרמב"ן שהסט"א המקטרג והשטן הוא בבחינת אדום ועשיו והוא תדיר דורש חלק ושייכות בחלק יעקב שנלקח ממנו, וכשישראל נמצאים במקום בבית מקדשנו הרי זה לעומת זה עשה אלוקים והוא נמצא במקומו במדבר, תמיד מחפש ומנסה למצוא קטרוג בישראל על עוונותיהם ופשעיהם שהרי אין לו שום שיכות בקדושה וישראל מקבלים את כל חלק ה' במקדש ובקורבנות וקטרוגו אז וקנאתו גדולה מאוד, וע"כ ביום הכפרה מצווים אנו לתת חלקו שיהיה לו שייכות כל שהיא לקודש שלא יקטרג.

אולם אחר שלבסוף נצחם המקטרג ובסט"א ודן אותם הקב"ה בעוונם והמקדש נחרב וישראל יצאו לגלות ומסתלקים ומגיעים לחלקו של הסט"א שהוא המדבר שהרי אנו כיום בגלות אדום הרי שקיבל את כל תאוותיו וכל חפצו, ואם בזמן המקדש שישראל היו עושים רצונו של מקום היה די בחלק קטן ליתן לו הרי עתה שכל ישראל בידיו הרי וודאי שמקבל הוא כל יום ויום את חלקו שזה הרי רצונו היה מתחילה, וקטרוגו מכוסה ופחות יותר שמה יכול לקטרג אם אנו כבר בידיו ולא בידו של מקום, ובאמת דווקא המצב זה התשובה של ישראל קלה היא עד למאוד שהרי אין לנו מקטרג כו"כ גדול כמו בזמן המקדש ובנקל יכולים ישראל לשוב בתשובה שלימה 'והיום אם בקולו תשמעו' יקבל תשובתנו ישוב שבותינו ונעובדו בבית מקדשנו בשמחה גילה רינה ודיצה.



ראש השנה

הגאון הרב מנשה אביעזרי שליט"א

ראש חבורת נשים נזיקין

בענין אמירת וידוי בתוך התקיעות

עיקר מצוות ראש השנה בשופר ובו תלוי עיקר זכותינו, מובא בשם האריז"ל גודל החשיבות של הוידוי בזמן התקיעות שהעיד רבינו מהרצ"ו על רבינו האר"י שהיה מתוודה בלחש בזמן התקיעות דמיושב (שער הכוונות צ' ע"א), וכן הביא רבינו הרמח"ל בקיצור הכוונות שלו, וכן כתב השל"ה (מסכת ראש השנה עמוד הדין) והביאו המג"א לדינא (תקפ"ד ס"ב) וכן נקט היעב"ץ וכן כתב היסוד ושורש העבודה (שער האיתון פ"ג) וכן ראיתי בסידורו של ארי" דבי עילאי [הרב הדומה למלאך ה' צבאות - כתב עליו הגר"א] בעל הפרדס, שכתב לומר להדיא בנוסח המיוחד לו "הנני מוכן ומזומן... ולא לדבר כלל... לבד מהוידוי בין סדרי התקיעות".

ומה נורא מה שכתב רבינו הרש"ש (דרשת ראש השנה והובא בפלא יועץ ערך ראש השנה) "כי כל עיקר תיקון השופר למעלה תלוי בתשובה והכרח גדול הוא התעוררו הלב בתשובה כהיום הזה, כי אין קול השופר פועל למעלה אם לא שעולה הקול בהתעוררות הלב בתשובה ואם לאו הוא כנגן המנגן", ואף שאין מתוודין בראש השנה הרי לגודל חשיבות זמן מיוחד זה, וכן כתב רבינו הרש"ש בסידורו ע"פ האריז"ל שיש להתוודות בין תשר"ת לתש"ת, ובין תש"ת לתר"ת, כידוע וכמודפס במחזורים, וכן פסקו רבים מרבתינו האחרונים - החיד"א בספר מורה באצבע והגר"ח פלאגי ומרנא הבא"ח ועוד.

לענין הלכה - חשש הפסק

אכן לענין הלכה יש לדון בדבר דהנה מבואר בדברי המשנ"ב (ס' תקצ"ב ס"ק י"ב) בשם הדרך החיים שאין להפסיק באמירת הוידוי בין התקיעות, וטעמו כיון דמסתפקין באיזה סדר יצא, וכדאיתא בדברי הגמ' ר"ה ל"ד, דמדאורייתא סגי בסדר אחד של ט' תקיעות אלא דמסתפקין בתרועה מה היא, ולכן תוקעים ג' סדרים, א"כ אם יפסיק בדיבור נכנס לחשש ברכה לבטלה עיי"ש. [ועיי"ש בשעה"צ ס"ק ט"ו שהביא בשם היעב"ץ דהקיל בזה וכתב שם דע"כ אין למחות ביד הנוהגים כן]. והנה כידוע יש ב' עניני הפסק [א] אם מפסיק לאחר שהתחיל המצוה, אינו חמור ואפשר שפיר להתפלל וכו' וכמו שנהגין אחר תקיעות דמיושב, ואף שהברכה אזלא גם על תקיעות דמעומד, ואם היה כן הרי לא היה חשש להתוודות. [ב] הפסק לפני שהתחיל המצוה - דזה הוי ברכה לבטלה. והכא בגלל הספק שמא לא יצא בסדר הראשון, יש לחשוש להפסק החמור דלא קיים עדיין המצוה, והוי ברכה לבטלה, ולכן אסר הדה"ח להפסיק בוידוי הנ"ל בין הסדרים. ויש בדור האחרון שנהגו כן אף בקרב בני ספרד ע"פ הוראת מופה"ד זצוק"ל.

אכן יל"ע דזה דמנהג רבבות ישראל ע"פ האריז"ל להתוודות בפיהם, ובשעה"צ כתב דאין למחות ביד הנוהגים כן. וצ"ע בטעם הדבר על פי ההלכה. ובפרט שידוע כמה חמור אפי' ספק ברכה לבטלה. ואף שיש שסמכו בזה על רבתינו המקובלים, ויש לדון בזה דגילוי רבתינו המקובלים ובפרט מש"כ הרש"ש בזה בגודל חשיבות הענין לכן לא גריע מ'גביל לתורא וטול ברוך' דלא הוי הפסק (ברכות מ' א') ולענין זה סמכין על רבתינו המקובלים, דהוי גילוי מילתא שהוא צורך התקיעות, ועיי"ש.

א. ואפשר שנקטו דלענין זה סגי בוידוי בלב שכן בהרהור תשובה נעשה צדיק וכדאיתא בדברי הגמ' קידושין מט, אך יש לעיין אם צריך הכא את מעשה הוידוי שהוא עיקר הדין לפי שיטת הרמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' א' וכן יעוי' בדברי הרמב"ן על הפסוק ואנכי

ובפרט שמוכח מדברי הראשונים כגון הרמב"ם (פ"ג ה"ד מהלכות תשובה) והריטב"א דמדאורייתא יש דין להתעורר בתשובה על ידי השופר "התשובה בשאלות אלו אחת דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה וכונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה" (חידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף לד עמוד א), וכן משמע מדברי הגמ' ראש השנה [כו א' כלפנים דמי], וממילא צריך ווידוי, וכדאיתא ברמב"ם (א' מהל' תשובה, וע' מנ"ח שס"ד שצידד דהחזיר בתשובה ולא התודה ביטל מ"ע).

אכן הגנו בזה לדון בדברים בגדרה של הלכה מצד עיקר דיני התקיעות, ואין ענינינו כאן לתקוע עצמנו לדבר הלכה, אלא לדון בדברים שיש בהם קצת חידוש, ומתוך כך יתבאר יסודות גדולים בדיני ההפסק בתקיעות ובדין שומע כעונה בתקיעת שופר ועוד.

ולפנינו כמה התרים לענין ההפסק ודחייתם ומסקנת הדברים. ובהמשך הדברים יובאו ה' טעמים שאין בזה תורת הפסק אלא דזה תלוי בצדדים שונים, והכא כוונתינו לצדד לבד מהני טעמים דלדעת השו"ע גופיה אין בזה חשש ברכה לבטלה מטעם מחודש וכדלקמן.

תשר"ת ספק דאורייתא וודאי דרבנן

[א] לכא' י"ל דלא שייך כאן הפסק כלל, כיון שכבר תקע סדר תשר"ת, ולכן מותר להתוודות, והטעם לזה דאף אם מדאורייתא הוי ספק, הא מדרבנן חייב לתקוע מ"מ תשר"ת, תש"ת, וכדאיתא בר"ה לד. מדין תקנת ר' אבהו - וא"כ גם אם נימא דהאמת הוא דרך משל סדר תר"ת, הרי גם סדר תשר"ת הוי חיוב גמור וכודאי דרבנן מכח התקנה [וכעין יו"ט שני דתקנו בתורת ודאי, אף ששורש החיוב הוא משום ספק, דלא ליתי לזלזול, ומברכין וכדאיתא בשבת כ"ג א'], ולהנ"ל כל סדר וסדר הוי ספק דאורייתא וודאי דרבנן, וממילא כל שכבר תקע תשר"ת הוי כ'התחיל במצוה' שמותר להפסיק בתפלה או בוידוי [וכמבואר שם בדברי המשנ"ב] וחשש ברכה לבטלה בכל ענין אין כאן.

חקירה ביסוד תקנת ר' אבהו

אך זה תלוי בחקירה יסודית - אם נימא דאחר תקנת ר' אבהו לתקוע כל הסדרים, הוי כל סדר וסדר ודאי דרבנן, ואז יש את ישובינו הנ"ל, או דיסוד התקנה היא רק לצאת חובת כל הספיקות, וממילא אין זה נחשב התחיל אלא ככל ספק שכל שלא יצא הספק מליבו, אין זה ודאי התחיל, ובפשוטו לשון הגמ' "אתקין ר' אבהו בקסרין" משמע דהוא תקנה מפורשת, וממילא הוי לכה"פ מצוה גמורה דרבנן ושפיר התחיל במצוה.

דחיית התר זה

אך יש לדחות טעם זה, דלכא' יש להוכיח מדברי הפוסקים כצד השני בחקירה הנ"ל, דאין תקנה נפרדת לתקוע כל סדר וסדר, דהנה מבואר בבית יוסף כסי' תקצ"ב [והביאו הרמ"א שם] דאם התנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת דאם תש"ת הוא אמת, תעלה לו לתקיעה ראשונה של תש"ת, ולכן תקע תשר"ת תשר"ת תשר"ת - ת - ש"ת תש"ת תש"ת, שפיר יצא ידי חובה, ממנ"פ, דאם תשר"ת אמת הרי עלה לו לשם תשר"ת, ולהיפך.

אסתר אסתר פניו ממנו וכו' ותמה הרמב"ן (דברים פרק לא פסוק יז יח) דהא כבר התעורר בתשובה וכדאיתא בפסוק הקודם על כי אין אלקי בקרבי, ואמאי יסתיר פניו ממנו ועיי"ש ברמב"ן לחידוש גדול דמ"מ כיון שלא התוודה בפיו ולא השלים התשובה, לכן יש את ההסתר פנים ועיין אם גדר הוידוי הנ"ל בתקיעות הוא כגדר וידוי דתשובה דצריך בפה, או שסגי בלב.

ב. ויעו"ש בסוגיא לד. ובשיטות הנוספות שם דחידא מד"ת ושנים מד"ס.

ולכא' מכאן מוכח כצד השני בחקירה הנ"ל, דאם נימא דמדרבנן תיקנו מצוה נפרדת לתקוע כל סדר וסדר, כיצד יצא ידי חובת הדין דרבנן, ואף שמדאורייתא ממנ"פ יצא, הרי מדרבנן ביטל המצוה, [או של תש"ת או של תשר"ת] ומכאן לכא' מוכח להדיא דלא תקנו מדרבנן ג' סדרים ול' קולות בעצם, אלא דתקנו למעשה שיתקע עד שיצא מן הספק, ולכן מהני גם ממנ"פ, אך לפי זה רק כשמסיים הג' סדרים קיים המצוה בוודאי, וא"כ אזלא היתר זה.

מבאר הדין ביודע רק בבא אחת

ולפ"ז נראה לבאר אמאי אם אינו יודע אלא בבא אחת, הרי אף שחייב לתקוע אותה שיודע וכדאיתא בשו"ע ס' תקצ"ג ס"ב, אך לענין ברכה אינו מברך כלל וכדכתב בביתור הלכה, ולכא' כיון דחייב לתקוע בבא זו שיודע, ורבנן חייבוהו לתקוע כל בבא ובבא מצד עצמה, אמאי לא יברך לפחות מצד התקנה, דהא מברכין גם על מצוה דרבנן (שבת כ"ג א) ולהנ"ל מבואר היטב דגם מדרבנן רק אם יצא ידי חובת כל הספק נחשב מצוה גמורה ויכול לברך.

[אך אין ראייה משם להוכיח דזה לא נקרא התחיל במצוה, די"ל דמ"מ מדרבנן חייב בתורת ודאי לצאת ידי הספק, ולפ"ז כל שהתחיל תשר"ת נקרא התחיל במצוה, אם בסופו יעשה את כל הצדדים, ויהי לענין הפסק בוודאי כיון שהכא מסיים את הכל, ואין זה מוכרח].

קיום גמור בתשר"ת מדין ספיקא דאורייתא

[ב] אך לכא' יש לצדד באופן אחר, דממנ"פ יש מצוה גמורה בתקיעת תשר"ת [וממילא יהי לענין הברכה דלא יחשב הפסק] - דלכא' זה תלוי במחלוקת הראשונים המפורסמת בין ספיקא דאורייתא - והנה לדעת הרשב"א (בספר תורת הבית) דספיקא דאורייתא - מדאורייתא לחומרא [ולשונו שם דהוא "כוודאי" דאורייתא], א"כ מכח הספק

ג. ביאור הלכה סימן תקצג ענין ב' ד"ה ואם ידע - ואם ידע לעשות אחד מהם וכו' - ופשוט דהברכה על התקיעה אין רשאי לברך עד שיוכל לתקוע כל הסדרים בעצמו או בצירוף עם אחרים: ולכא' יש כאן הערה גדולה דכיצד שייך שידע רק ב' סדרים דממנ"פ אם יודע תשר"ת הרי בהכרח שיודע גם תר"ת וגם תש"ת וכן אם יודע תר"ת ותש"ת אמאי לא ידע תר"ת ובשלמא לפי החזו"א י"ל דאינו יודע נשימה אחת ממש אך לשיטת המ"ב לא שייך זה, ובדוחק י"ל דאינו יכול לקצר בשבר כפי הראוי לסדר תש"ת זה דוחק גדול, ואפשר דבאמת לא שייך כ"כ דבר זה וכונת הביה"ל דלענין מעשה צריך שידע ג' סדרים, ולא רק סדר אחד אך בשו"ע מפורש א' או שניים אלא שבאמת כבר עמד בזה במ"א ועי' בבה"ל שתי' בג' אנפי וד"ק ד. ובאמת מסופקני בזה דהנה מבואר התם בבית יוסף ובשו"ע, במי שתקע אחרונה של תשר"ת גם לשם ראשונה של תש"ת, [דהיינו תשר"ת תשר"ת תשר"ת ת - ר"ת שמדינא מהני אלא שאין זה נעשה ממילא, אלא שצריך להתנות, אם תש"ת אמת וכו', ולכא' צע"ג אמאי צריך להתנות, הא באמת התקיעה האחרונה הוי במציאות גם אחרונה דתשר"ת, וראשונה דתש"ת, והרי מכוין לצאת יצא ידי חובה בעיקר מצות התקיעה, וממילא היה לו לצאת גם אם לא יתנה מפורש כן. ואמאי לא סגי שתוקע לשם מצוה ומבציאות הוי גם סוף תשר"ת וגם תחילת תר"ת וממילא יצא ידי חובה במה שהוא האמת, דאם התשר"ת אמת יצא ידי חובה בו ואם התשר"ת אינו נכון ממילא הוי תקיעה של תש"ת ובאמת כן הוא, ולומר דחייב לקבוע את התקיעה דוקא לסדר מסוים, אינו מובן מסברא, ועוד דא"כ מה מהני התנא, וצ"ב. ולכא' נראה מכאן דבאמת מכח הספק חייבוהו רבנן בתורת ודאי [מדרבנן] לתרווייהו, ולכן בלי תנאי לא קיים את הדין דרבנן, אלא דגם בכה"פ שתקנו בתורת ודאי, כיון שייסודו מדין הספק הרי מהני באופן שעושה תנאי, וכמו שהיה יוצא בזה ידי חובה מעיקר הדין, לכן מהני גם אחר התקנה, וייסוד לזה הוא ממה שמצינו ביו"ט שני אף שהוי חיוב ודאי כיום, [ועי' שבת כ"ג א'] מ"מ מהני תנאי לענין עירובי תבשילין וכדאיתא במשנ"ב ס"י תקכ"ח ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ה וכן לענין עירובי חצירות ס"י טקמ"ה, ולפ"ז לעולם היה לומר שהוי כל אחד ודאי דרבנן, ומ"מ מהני תנאי ועיין וד"ק.

חייב מדאורייתא לתקוע סדר תשר"ת, וממילא קיים מצוה גמורה כבר בתקיעה זו, וליכא הפסק, ואילו לדעת הרמב"ם (פ"ט י"ב מטו"מ ועוד) דס"ל דין הספק מדאורייתא לקולא, א"כ להיפך הרי יצא ידי חובה מדאורייתא בתקיעת תשר"ת [מדין ספק דאורייתא לקולא] ולשיטתו ודאי שלא שייך לומר דהברכה לא חלה לאחר שתקע תשר"ת, כיון שיצא ידי חובת המצוה. ונמצא דממנ"פ או שחייב מדאורייתא לתקוע תשר"ת, או שיצא ידי חובה בתשר"ת, וא"כ שפיר לאחר תשר"ת לא יהיה הפסק.

מחלק בין חיוב דאורייתא מצד הספק דלא הוי קיום מצות עשה אלא קיום דין ספק

אך באמת זה אינו מוכרח כלל דיהני לענין דין הפסק בברכה, דאף שלדעת הרשב"א מכח הספק הוי ודאי חיוב דאורייתא, אך כמש"כ הקוב"ש בבכורות א"ז מצות "תקיעה בודאי" אלא ודאי מצוה לחשוש לספק, וספק מצות תקיעה, [וכן ביאר הגר"ש דין זה] ונראה ברור שא"א לברך על דין הודאי הנ"ל דהברכה תוקנה רק על ודאי קיום מצוות תקיעה. [וזה מוכח להדיא מדברי הבה"ל תקצ"ג ס"ב שהבאנו לעיל] דאף שחייב ודאי לתקוע תשר"ת מספק, אך לברך על מצות התקיעה לא סגי בחיוב לתקוע, אלא בכך שודאי גם יצא ידי חובת התקיעה.

התחיל במצוה שחייב להשלימה

ועוד יש לשדות נרגא בהתר זה, ע"פ יסוד הט"ז בסי' תל"ב סס"ג, דכל מה שמותר להפסיק בהתחיל המצוה הוא רק בכה"ג שיש קיום גמור בחלק מחלקי המצוה, אך בכה"ג שצריך להשלים כל המצוה, ואם לא כן למפרע לא יצא ידי חובה אפשר דאסור להפסיק מדינא עיי"ש לענין בדיקת חמץ, אף שיש מצוה בכל בדיקה ובדיקה מ"מ כיון שמעיקר הבדיקה להשלימה, אסור להפסיק, וא"כ אף דחייב בתשר"ת מדאורייתא לדעת הרשב"א הרי חייב גם בשאר הבבות מדאורייתא, וא"כ אסור להפסיק. [ויש לדון אם כשעושה מצוה בב' אופנים מצד דין ספק דאורייתא לפי הרשב"א, מקרי צריך להשלים ודו"ק].

ואף לדעת הרמב"ם נראה דיש לדחות טעם זה לפי מה שיסד החו"ד (בית הספק סי' ק"י וכן צידד העונג יום טוב) דבמצוות עשה לא אמרינן ספיקא דאורייתא לקולא, והכא הוי מצוות עשה, [ויש לדון לצד זה אם הוי חובה בתורת ודאי לצאת יד"ח הספק, כיון דנלמד מהא דהתורה דברה על הוודאי ולא דברה על הספק, אך הכא בלא"ה לא שייך דזה פשוט שצריך לתקוע את כל התקיעות, מספק ואינו דומה ליש לו אתרוג ודאי ואתרוג ספק].

בדין רוב לענין סדר תקיעת שופר

ועוד נראה להוסיף בזה דהכא גם לרמב"ם יש להחמיר, כיון שיש כאן ג' אפשרויות וא"כ יש רוב צדדים נגד כל סדר, וע"כ אינו יוצא ידי חובה בסדר אחד לחוד דהוי נגד רוב, וממילא לפחות אחרי שתקע רק סדר תשר"ת עדיין לא יד"ח מדאו'.

[ויש לעיין אם שייך כאן דין רוב [דאין כאן גדר כל דפריש] וע' בביאור הלכה (סימן תקצ"ג סעיף ב' ד"ה ואם יד), שהצריך שידע את כל הסדרים, כדי שיוכל לברך, ומוכח שאף שידע ב' סדרים לא מהני לענין ברכה, אף שהוי רוב ואכמ"ל].

האם לאחר תשר"ת איכא ס"ס

ג] אך הנה יש לדון דמ"מ אחר תשר"ת יד"ח מדאו' משום דהוי ס"ס, א' ספק אם הלכתא כרב האי גאון [דמדאו' כולם אמת] ובלא"ה יצא ידי חובה ב' שמא האמת כתשר"ת, [וא"צ מתהפך דהוי כהקדמה ודו"ק] ומדברי השו"ע גופיה (בסי' תפ"ח ח' ובמ"ב שם ס"ק ל"ח) עולה בפשטות שבמקום ס"ס בקיום המצוה, שפיר מברכין ולא חיישין

לברכה לבטלה, אך להנ"ל יש לדון דתשר"ת מקרי ספק שאינו שקול, כיון שיש רוב צדדים דנהנו תש"ת או תר"ת ולדעת האחרונים דס"ס שאינו שקול מהני משום רוב יש לסמוך ע"ז, אך אפשר דלענין ברכה מחמירין בס"ס שאינו שקול. [ועוד יש לדון בדין ס"ס במקום חזקת חיוב ויעוי' בדברי הרעק"א שו"ת סי' ל"ז].

הצ"ב בעיקר התקיעות אמאי תשר"ת לא הוי הפסק במעשה

אך הנה יל"ע בעיקר יסוד הדרך החיים הנ"ל דיש חשש הפסק אחר תשר"ת, דא"כ כיצד מברכין כלל על התקיעות, הא מבואר בראשונים דגם מעשה הוי הפסק [ועיין בזה בדברי רש"י עירובין ג.] וכיצד מברכין, אך זה אפשר ליישב כיון שחייב מצד הספק לתקוע ליכא בזה הפסק, ולא גרע מגביל לתורא כיון שצריך בודאי לתקוע תקיעה זו, אך עיין לקמן שדחינו תירוץ זה דהא מרש"י בעירובין הנ"ל מוכח שם דגם ספק מקרי הפסק, ולכא' מוכח מכאן שתשר"ת לחוד נחשב התחיל במצוה, וצ"ע.

ביסוד הדין דהפסק בתקיעות לאחר סדר תשר"ת

אכן יש לדון מצד אחר דליכא כאן חשש הפסק וכדלקמן: מבואר בשו"ע אור"ח (סי' תקפ"ח ס"ב) "שמע ט' תקיעות מט' בני אדם, ואפי' בהפסק זמן כל היום כולו, יצא". והוסיף השו"ע ד"א דדוקא אם לא הפסיק בקול שאינו שייך בבבא זו. ומבואר דלדעה ראשונה שנקט מרן השו"ע ב'סתם' הרי ההפסק של תקיעות באמצע אינו מקלקל

והנה שיטת ר"ת ובעל המאור שהפסק בין התקיעות אינו מקלקל מדאורייתא ולשיטתו נמצא דבתשר"ת יד"ח מדאורייתא לכו"ע דממנ"פ אם תשר"ת אמת פשוט הדבר, ואם תש"ת או תר"ת הרי בכלל תשר"ת איכא גם תש"ת ותר"ת, [ואורך התקיעה אינו מקלקל כידוע] ורק מדרבנן חששו לזה [ע"ר ר"ה י"י: מדה"ר] אך הרבה ראשונים חלקו ע"ז וס"ל שהפסק מקלקל מדאורייתא.

והקשה הביאור הלכה (סי' תקפ"ח ס"ב) דמכאן משמע שיטת השו"ע דמעיקר ההלכה יצא ידי חובה אף אם הפסיק בקול אחר וכשיטת ר"ת ודעימיה. [שכן את הדעה הראשונה כתב השו"ע בסתם, ואילו הדעה השניה שהפסק מקלקל כתב רק בלשון י"א וסתם ויש הלכה כסתם] וכדכתב היד מלאכי] ואילו לקמן בסי' תק"ץ ס"ח סתם מרן המחבר להחמיר בכל הפסק ואפי' בקול ששייך בבבא זו, וצ"ע.

חילוק בין הפסק בשמיעה להפסק בתקיעה

ויישב בביאור הלכה (שם) דאפשר שיש לחלק שהכא ההפסק הוא רק ע"י שמיעה וזה לא הוי הפסק, (משא"כ בסי' תק"ץ שההפסק ע"י תקיעה) ולכן ס"ל לשו"ע דמעיקר הדין יצא ידי חובה אף כשהפסיק ביניהם בקול אחר. ונמצא שעיקר דעת השו"ע שבשמיעה ליכא הפסק אף בקול אחר, ורק בתוקע הוי הפסק.

ולכא' צ"ע דהא מה שהתוקע גופיה יוצא ידי חובה הוא ע"י השמיעה ולא ע"י התקיעה, דלשמוע קול שופר, וא"כ לתי' זה דהביאור הלכה, כל תוקע הוא גם שומע, ואמאי התוקע לא יצא ידי חובה, כמו השומע.

אך זה ל"ק שכן הכא מדין הפסק אתינן עלה ותקיעה חשיבא הפסק, [ויש להוסיף בזה את יסוד הגר"ח ועודה שאף שהמצוה היא בשמיעה אך בעינן דוקא "תקיעה של מצוה" ואכמ"ל].

אך מ"מ זכינו לדין, דהשומעים גופיהו דהיינו כל הציבור חוץ מן התוקע, יצא ידי חובה מדאורייתא כבר בסדר הראשון דהיינו ג"פ תשר"ת, דממנ"פ אם האמת תשר"ת פשוט כן, ואף אם הוא תש"ת או תר"ת שפיר יצאו, דהא ה. הגר"ח ר"ה כ"ט, אב"ז, סי' מ', וזכרון שמואל סי' י"ח ועוד.

בתשר"ת כלול גם תר"ת וגם תש"ת, אלא דבתשר"ת יש הפסק, ולהפסק לא חיישין בשמיעה לדעת השו"ע הנ"ל וכמשנ"ת. והוא דבר מחודש.

דן לשיטת החזו"א והמשנ"ב

[ולכא' לשיטת החזו"א דהשברים תרועה הם בנשימה אחת אפשר דלא יצא ידי חובה תש"ת, ותר"ת בתשר"ת, כיון דהתרועה מחוברת לתש"ת, משא"כ בתש"ת ותר"ת אך מדברי ר"ת גופיה מוכח להדיא דלא כשיטה זו דא"כ אמאי ס"ל דמהני מדאו' גם לתוקע, וגם לחזו"א אפשר דיצא ידי חובה, מדין תקע והריע ותקע בנפיקה אחת דיצא ידי חובה כדאינא בירושלמי פ"ד ה"י והובא ברשב"א דף ל"ד ב' ובשו"ע ואכמ"ל, ומ"מ למה דנהגין לתקוע במיושב כדעת המ"ב בהפסק כל דהו א"כ בלא"ה שפיר מהני ודו"ק].

דן בחידוש זה דהשומעים יצאו בתשר"ת לחלק בכמה אופנים - ודחיית החילוקים הללו

ומעתה עלינו לדון אם אמת חידושינו זה דמדאורייתא השומעים יצאו ממנ"פ בתשר"ת, ויש לדון בזה מכמה אנפי וכדלקמן:

א. ולכא' י"ל שכיון שהתוקע הפסיק [בשברים או בתרועה], ואינו יוצא ידי חובה בתקיעה אחרונה של תשר"ת, [על הצד דתש"ת אמת], גם השומע אינו יוצא ידי חובה, דכיצד יצא השומע בתקיעה שהתוקע גופא אינו יוצא בה ידי חובה [ומש"כ בשו"ע דשמיעה אינה הפסק, הוא רק בכה"ג שהתוקע גופא גם לא הפסיק] ולכן גם השומע אינו יוצא ידי חובה בתקיעה זו.

אך זה אינו דגם לתוקע שפיר מקרי התקיעה האחרונה תקיעה של מצוה, כיון שראויה לו לתקיעה ראשונה. ואין לומר דאינו יוצא ידי חובה בזה כיון שנתכוין לתקיעה אחרונה, דהנה מבואר להדיא בדברי האחרונים והובא במשנ"ב (סי' תק"צ ס"ק ל"ה) דאפי' שתקע לשם תקיעה אחרונה ואח"כ הבין דלא יצא ידי חובה בסימן זה כיון שהפסיק קודם בקול אחר, מ"מ מהני ליה לתקיעה ראשונה, נמצא דתקיעה זו אחרונה ראויה לתוקע לראשונה, וא"כ שפיר יש כאן תקיעה הראויה גם לתוקע, והדר דינא דהשומע יצא ידי חובה בתקיעה זו וממילא יצא מדי ספק כבר בסימן הראשון.

האם שייך שיהני לאחד בתורת תקיעה ראשונה ולשומע כתקיעה אחרונה

ב. אך לכא' י"ל דמ"מ כיון דהתוקע יכול לצאת בזה רק ידי תקיעה ראשונה, ממילא ה"ה השומע אינו יכול לצאת יצא ידי חובה בתקיעה אחרונה, ובסי' תק"ץ הטעם דמהני משום דהשתא משמשת תקיעה זו רק לשם ראשונה ולכן לא אזלינן בתר כוונתו, אך הכא כיצד נעביד תקיעה זו גופא לב' תקיעות [לתוקע ראשונה ולשומע אחרונה], ולכן גם השומע לא יצא ידי חובה [בתורת ודאי] בסדר הראשון.

אך גם זה אינו דהא בירושלמי [ספ"ג ונפסק להלכה בשו"ע (בסי' תקפ"ח ס"ד)] מבואר שבתקיעה אחת יכול להוציא ב' אנשים גם מי שנצרך לראשונה וגם מי שצריך לאחרונה, ונמצא שתקיעה אחת עולה לכאן ולכאן, וה"ה אם תוקע לשם תקיעה ראשונה שפיר מוציא את השומע בתקיעה אחרונה.

ונמצא שכל השומעים יצאו ידי חובה בתשר"ת גם בתקיעה אחרונה מטעמים אלו:

א. דהא תקיעת התוקע מהני לדידיה לשם ראשונה אף אם התכוין לתקיעה אחרונה, וא"כ יש כאן תקיעה של מצוה.

ב. דתקיעה ראשונה מהני גם לתקיעה אחרונה עבור השומעים, וא"כ הדר דינא שפיר יצאו השומעים בתשר"ת גם אם נימא דתש"ת הוא אמת.



א"צ לברך ביום ב', ואי הו' ב' קדושות ומברך שהחיינו כדן יו"ט שני של גלויות, א"כ גם בשופר צריך לברך וכמו שכ' הרמ"א, כיון שלא יוצאין בתקיעה של אתמול.

וזה החלי בעזרת צורי גואלי.

והנה בביצה (ד:) איתמר, שני ימים טובים של גלויות, רב אמר נולדה בזה מותרת בזה. ושם נמי איתמר, שני ימים טובים של ראש השנה, רב ושמואל דאמרי תרווייהו נולדה בזה אסורה בזה. דתנן (ר"ה ל:) בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים לבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. ע"כ.

ופירש רש"י, אסורה בזה. שהם ודאי חוק קבוע להיות כיום ארוך מדרבנן שמתחלה לא מחמת ספק התחילו לעשותן. כל היום. שלשים של אלו, ומבערב היו אסורים במלאכה שמא יתקדש החדש למחר ונמצא שהלילה הזה יו"ט, וכן כל היום מצפין לעדות רואי הלבנה אולי יבואו וכל שעה שבאים עד שתחשך היו מקבלים עדותן ומקדשין החדש בו ביום. ונתקלקלו הלויים בשיר. תמיד של בין הערבים שאמרו בו שירה של חול שהיו סבורים שלא יבואו עוד והיום חול, וכשבאו נמצא שהוא קודש. עד המנחה. עד הקרבת תמיד של בין הערבים, אבל לאחר מכאן אותו היום הרי הוא מעובר ומונין מיום המחרת ליום הכפורים וסוכות, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה אע"פ שאין מונין למועדות מהיום, לא מזלזלין בהאי שלשים אלא גומרין אותו באיסורו כאשר הוזכרו עד המנחה ממלאכה, כן נוהגים וגומרין אותו בקדושתו. אלמא תחלת עשייה שני ימים לראש השנה בבית דין היה ולא מספק, שהרי ודאי שיו"ט למחר, ואע"פ כ' תיקנו לעשותו שמע מינה חוק חכמים ומצותן הוא היה לעשותם בבאו עדים אחר המנחה, והרחוקים יש עליהם לעשותם בכל שנה שמא יבואו עדים אחר המנחה והרי קדושתם אחת ואין כאן לומר ממה נפשך חד מינייהו חול, דשמא אין כאן חול אלא שניהם קדש. ע"כ.

ורבינו הגר"ז (ס"ו תר ס"ד) ביאר נפלא ובבהירות את כל הענין הנ"ל, וז"ל, ולמה הן נחשבים כיום אחד והרי אנו בקיאין בקביעות החודש ואנו יודעין שראשון עיקר, משום דאף הבי"ד עצמן שהיו מקדשין ע"פ הראייה היו עושין לפעמים שני ימים, כיצד, בראשונה כשהגיע יום ל' באלול היו כל ישראל והבי"ד נוהגין איסור מלאכה וקדושת היום מבערב, דשמא יבואו עדים למחר ויאמרו שראו הלבנה בלילה זו ויהיה היום ר"ח תשרי והוא ר"ה, ונמצא שהלילה הוא יו"ט, וביום היו הבי"ד יושבין ומצפים לביאת עדים רואי הלבנה אולי יבואו וכל שעה שיבואו ביום עד שתחשך היו מקדשין את החודש אותו היום והיה ר"ה בו ביום, ומאותו יום והלאה מונין ליום הכיפורים ולסוכות, והיו תמיד רגילין לבוא קודם זמן מנחה דהיינו זמן הקרבת תמיד של בין הערבים. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא עד אחר המנחה והקריבו התמיד ונתקלקלו הלויים בשיר ואמרו שיר של חול שהיו סבורים שלא יבואו העדים עוד היום, וכשבאו נמצא היום למפרע קודש. ומאותו היום והלאה התקינו חכמים שלא יהיו הבי"ד מקבלין את העדים אלא עד המנחה, וכשיבואו לאחר המנחה יהיה אותו היום מן חודש העבר למנות אותו יום ל' של אלו, ולמנות ליום הכיפורים ולסוכות מיום המחרת, שיש כח ביד ב"ד לעשות דבר זה, שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם, אתם כתיב בלא וא"ו, אתם אפילו מזידין. ומ"מ אע"פ שאין מונין למועדות מיום זה וכחול הוא חשוב ויו"ט יהיה למחר, אע"פ לא היו מזלזלים בו והיו גומרים אותו באיסורו בקדושת יו"ט עד

התוקע גופיה לא בירך לבטלה כיון דהוציא את השומעים אף אם הפסיק ממש וכש"כ הכא דעושה כדן ותקע לעצמו תשר"ת.

קושיה עצומה בעיקר ברכת התקיעות וישובה להנ"ל

ולפי"ז יש ליישב ג"כ קושיא גדולה בענין זה, שיש לעיין כיון שאנו מסופקין בעיקר התקיעות, א"כ כיצד מברכין על תקיעת שופר, ולא חששו להפסק של התקיעות דתשר"ת, דשמא רק תש"ת או תר"ת אמת, וזה לפי מה שמוכח מרש"י שמעשה גם מקרי הפסק לענין הברכה ע' עירובין ג. בדברי רש"י שכתב דבספק שמביא ב' קרבנות אינו מברך על הסמיכה ועל התנופה, כיון דסמיכה דחידא הוא הפסק לחברתה, ושמא רק השני אמת [רד"ה והרי סמיכה "ולבי אומר לי עיי"ש] וצ"ע. ולכא' הוא קושיה עצומה על שיטת רש"י הנ"ל וכמו שנתבאר לעיל.

ולהנ"ל דמדאורייתא יוצאים ידי חובה בתשר"ת ראשונות א"ש טובא. דאין כאן חשש ברכה לבטלה מצד השומעים. [אך זה אינו מישב כשתוקע רק לעצמו אך י"ל דשפיר תקנו רבנן ברכה בכה"ג כיון דבדרך כלל יוצא ידי חובה של הדאורייתא לכן תקנו גם על עיקר הדרבנן]. ולכא' הוא ראייה עצומה דאין כלל חשש הפסק לאחר התשר"ת מאיזה טעם שיהיה.

אך זה אפשר ליישב גם באופ"א דהתקיעות שחייב מספק אינן הפסק מדין גביל לתורי דהיינו שחייב לתקוע אותן כדי לצאת בודאי משא"כ ביו"ט שאינו מעיקר התקיעות.

אך יל"ע בזה דהא דהרבה ראשונים יצא ידי חובה גם אם תוקע את כל הסדרים בב"א וא"כ הדר דינא דהוי הפסק כיון שיכל לשמוע הכל בב"א. ודו"ק.

מוכח מרש"י דלא כסברא זו

ובעיקר האי סברא דספק לא מקרי הפסק כיון דמ"מ הוא צורך הדבר, יש לחלק בין דין ספק דהוא חסרון ידיעה, וא"כ הוי ספק הפסק, לגביל לתורי שהוא מצוה מוכרחת, ולכא' מרש"י התם בעירובין עולה דגם כשעושה מצוה מספק חשיב ספק הפסק, ואינו מברך, וא"כ חוזר הכרחינו לעיל דכיון שמברכין על התקיעות מוכרח דתשר"ת לא חשיב כלל הפסק לענין הברכה. והוא דבר נפלא.

הנאון הרב אהרן דגן שליט"א

ראש חבורת שבת

בדין ברכת שהחיינו ביום ב' דראש השנה, בקידוש ובשופר

כתב מרן הש"ע ס' ת"ר (ס"ב), בקידוש ליל שני מניח פרי חדש ואומר שהחיינו, ואם אין מצוי פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו. ושם (בס"ג) כ', אם חל יום ראשון בשבת אומר שהחיינו בשופר ביום שני. הגה, ויש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו (הגהות מיימוני הלכות שופר).

וצ"ב אמאי לענין קידוש ס"ל דלעיקר דינא מברך שהחיינו, ואילו לענין שופר ס"ל שאין מברך אלא ביום הראשון, דממ"נ אי הוי קדושה אחת וכיומא אריכתא, [וכמבואר בש"ע שם (ס"א) ביצה שנולדה ביו"ט הראשון, וכן מה שנצוד בו, וכן מה שנתלש בו, אסור בשני.] א"כ גם בקידוש

ו. והנה להנ"ל יש לדון אם מיושב ג"כ אמאי אינו מברך ביו"ד ע"כ רש"י, (תקצ"ג בבבאור הלכה שם) דאיידי בתוקע לעצמו, אכן באמת בלא"ה היה לדון דכמו שנקט הבה"ל שם דזה לא שייך שידע רק תשר"ת, אכן לפי התיאורים האחרים שם, הרי שייך שיתקע רק תשר"ת ומ"מ זה הדין דאינו מברך ולהנ"ל צ"ל דאיידי בתוקע לעצמו, אכן יש ליישב באופ"א דבכה"ג שמסיים כל התקיעות, ממילא הוי מצוה גמורה, ומהני לענין הברכה, וממ"פ מוכח או דכל שמסיים הכל לא הוי הפסק.

תקיעה שהתוקע גופא אינו יוצא בה ידי חובה האם שייך שיוציא את השומע

ג. ולכא' יש לדחות דכ"ז רק אם התוקע עצמו יצא ידי חובה לפחות בתורת תקיעה ראשונה, ולכן מקרי תקיעה של מצוה ובכה"ג אמרינן דעולה לכאן ולכאן, אך הכא הא התוקע עומד לבטל תקיעה זו ולא יצא ידי חובה בה אפי' בתורת תקיעה ראשונה, שכן יתקע עוד הפעם תקיעה ראשונה לתש"ת, וזה הוי הפסק מהתקיעה האחרונה דתשר"ת [וכמבואר בס' תק"ח].

ועוד דאם תר"ת אמת הא התרועה אינה ראויה לכלום, כיון שהפסיק בשבר בין התקיעה לתרועה, ולכן בכה"ג שפיר י"ל דלא יצא ידי חובה השומע והדר דינא דהשומע לא יצא ידי חובה בסדר הראשון.

אך ג"ז אינו דיש להוכיח דין השומע אינו תלוי בדין התוקע, וא"צ כלל שהתוקע גופא יצא ידי חובה בתקיעה, וסגי שמכוין להוציא את השומע. ויסוד לזה מדברי הפרי מגדים [תקפ"ז ס"ב והוב"ד במשנ"ב סק"י ובשעה"צ י"ח] דהתוקע שעומד מחוץ לבור והכניס ראשו בתוך הבור, דיצא השומע אף אם הוא גופא לא יוצא ידי חובה, ומוכח דא"צ שהתוקע גופיה יצא ידי חובה, ומ"מ מהני עבור השומעים ועיי"ש שכתב דמ"מ מקרי מחויב בדבר.

ועולה דבצירוף כל הנ"ל [אף שמכוין לאחרונה יוצא ידי חובה לתקיעה ראשונה (תק"ח פ"ח)], וכן דאותה תקיעה עצמה יכולה לשמש גם לאחרונה וגם לראשונה (ירושלמי תקפ"ח ד), וכן דא"צ כלל שהתוקע גופא יצא ידי חובה (פמ"ג הנ"ל)] מוכח דהשומעים ידי חובה בכל התקיעות דתשר"ת אף אם התוקע לא יצא ידי חובה כיון שהפסיק. ולפי"ז נמצא דבאמת מדאורייתא י"ל דיצאו השומעים בתשר"ת, לכל הצדדים [כיון דלדינא הפסק בשמיעה לא חשיב הפסק וכמשנ"ת].

הערה נפלאה בענין הוידוי להנ"ל

ולפי"ז יש להעיר דיש בזה נפק"מ רבתא למה שפתחנו בו, דלפי מה שנתבאר עתה הרי לדעת השו"ע [לעיקר הכשיטה דליכא הפסק בשמיעה] מותר להתוודות לאחר סדר תשר"ת, ול"ש בזה חשש ברכה לבטלה.

זה לבד מכל הני טעמים האחרים שנתבארו לעיל: א. שיטת רב האי המובא בבית יוסף ס' תק"ץ שמעיקר הדאורייתא יוצאים יד"ח בכל סדר וסדר, אלא דרב אבהו התקין שכולם יתקעו את כל הסדרים. ב. שיטת ר"ת דמדאורייתא לא חיישינן להפסק. ג. התקיעה אחרונה של סדר תשר"ת עדיין ראויה לצאת בה. ד. דמ"מ מדרבנן מקיים מצוה בתשר"ת בתורת ודאי. ה. סברת הארי"ל דממילא הוי לפחות כגביל לתורי] כיון דלגבי השומעים לא שייך כלל דין הפסק. דהא יצאו ידי חובה לדעת השו"ע מדאורייתא.

פירכה נוספת מדין ברכת התוקע ודחייתה

ה. ולכא' י"ל דמ"מ עבור התוקע הוי ברכה לבטלה כיון דלדידיה הוי הפסק, [וא"כ אפשר דאף השומעים לא יצאו ידי חובה] ולכן אף שהשומעים יצאו ידי חובת התקיעות, אך התוקע אסור לו להפסיק ואם הפסיק אפשר דגם הם לא יצא ידי חובה הברכה. ולפי"ז מ"מ התוקע עצמו אסור שיפסיק בדיבור.

אך זה אינו דיש להוכיח דמותר לברך אף אם הוא גופיה לא יצא ידי חובה כלל, כיון דמוציא את הציבור בברכה זו, לא מקרי ברכה לבטלה אף עבורו, ודין זה מבואר להדיא בדברי הבית יוסף בס' תקפ"ה שהטור כתב שם שיכול אחד לברך והשני יתקע, ומבואר בב"י שם [והביא זה בשעה"צ שם ס"ק כ"ד] דזה אף בכה"ג שהמברך עצמו סתם אונזי ולא יצא ידי חובה ומ"מ מקרי ברכה שפירתא בגלל השומע. ולפי"ז גם

הלילה מדברי סופרים, כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יו"ט מן התורה, אלא שניתן רשות לבי"ד לדחות, ולמחר עושין יו"ט ור"ה של תורה, ואלו שני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד ארוך, ושניהם נקראים "יו"ט של ר"ה", יום ראשון מדברי סופרים, ויום שני מדברי תורה. והמקומות שהן חוץ לתחום של ירושלים, היו צריכין לעשות ב' ימים ר"ה בכל שנה ושנה, דשמה יבואו עדים אחר המנחה ונמצא ששני הימים הן קודש וכיום אחד הן חשובים שהרי קדושה אחת עליהם דהיינו "קדושת ראש השנה", ואחר יו"ט היו השלוחין יוצאין והיו מודיעים לכל בני א"י יום שהוקבע בו החודש, והיו הכל מוניין ממנו ליום הכיפורים ולסוכות. ע"כ. ומרן ז"ל בב"י (ריש סי' תר) הביא הסוגיא בביצה, וכי, ואע"ג דמשהרבה בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום, (א"ה), וכמו שרבה אמר שם שמתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה מותרת), הא אסיק (בביצה ה:), רבא, דאף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה, משום דמי לא מודה רבי יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש. ופי' רש"י מי לא מודה וכו' אע"ג דתיקן לקבל עדות החודש כל היום להיות מוניין למועדות מן הראשון ואפילו באו עדים לאחר המנחה, אבל מלעשות יום טוב שני לא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה. ע"כ.

והנה תוס' (ביצה שם ד"ה מי לא), הקשו על פי' רש"י, דמנין לתלמודא הך סברא דתקינן לענין מועדות לחוד (דהיינו שמונין מהיום למועדות), אבל לענין יו"ט הוי יום שני נמי קדוש וביצה אסורה, דילמא כיון שהתקין שיהו מקבלין כל היום ומונין מהיום למועדות, א"כ כשהיו עושין הרחוקים שני ימים, הם מספק ושתי קדושות נינהו, וביצה מותרת. וכתבו שיש ליישב פרש"י, דה"פ, מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי וכו', כגון קודם חורבן דהוי קדושה אחת, וא"כ גם לאחר החורבן נמי כשהיו עושין שני ימים כמו קודם חורבן הם קדושה אחת. ע"ש. וא"כ מבואר יוצא שר"ה הוי קדושה אחת. וכ"פ הטור ומרן הש"ע (שם ס"א), ביצה שנולדה ביו"ט הראשון של ר"ה, או שום ד"א שנתלש בו מן המחובר, אסור גם בשני, ואע"ג דבשאר יו"ט מותר בשני, הכא אסור דתרווייהו חשיבי כחדא קדושתא. ע"ש. וע' להגר"ז (שם) שכ' בזה"ל, וכשבטלו הסנהדרין ובטל קידוש החודש ע"פ הראיה, והתחילו לקבוע החדשים ע"פ החשבון, ולפיכך הכל מונין מיום ראשון של ר"ה, ליום הכיפורים ולסוכות לפי שע"פ החשבון, אלו לעולם חסר. ואעפ"כ צריכין הן לקיים מנהג אבותיהם שהיו בזמן קידוש החודש ע"פ הראיה והיו עושין שני ימים טובים של ר"ה אף בא"י, והיו עושין אותו כיום אחד ארוך וקדושה אחת עליהן, וביצה שנולדה בזה אסורה בזה מטעם שנתבאר שמה באו עדים אחר המנחה, לפיכך אף שאין טעם זה שייך לזמן שקובעין חדשים ע"פ החשבון ולעולם יום ראשון הוא עיקר והוא יו"ט של תורה, מ"מ אין לזלזל ביום שני ולהקל בו מה שלא היו מקילין בו אבותינו. ע"כ.

ומעתה יש לדון לענין ברכת שהחיינו, דלכא' לפי כל הנ"ל א"צ לברך ביו"ט שני, שהרי הוי יומא אריכתא, ולא דמי ליו"ט שני של גלויות שמברך.

וע' להרא"ש ברי"ה (פ"ד סי' יד) שהביא בזה פלוגתא דרבוותא, וז"ל, ולענין זמן בליל שני, כ' רש"י בתשובה (מחזור ויטרי סי' שכ, הפרדס סי' קסו), רבותינו אמרו (בטור איתא רבותי אומרים) שאין אומרים אלא ביום ראשון לפי שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא דמי, משא"כ בשני ימים טובים של גלויות שהן משום ספק ושתי קדושות הם ואומר זמן בשניהם. אבל אני אומר שצ"ל בו זמן, וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי ואין חילוק בין יו"ט של

ר"ה לשאר ימים טובים של גלויות אלא לענין ביצה ומחובר אסור את של זה בזה, וטעמא, משום דאף בזמן בי"ד פעמים שהיו עושין שניהם יו"ט אע"פ שלא היה שם ספק, דיום שני היה עיקר יו"ט והיו גומרים יום ראשון בקדושה כדי שלא יזלזלו לשנה הבאה. אבל לענין זמן, ממ"נ אי ספיקא הוא אומר, ואי אמנהגא דבי"ד סמכין (א"ה), וכן הוא האמת אליבא דרבא, וע' בב"ח. ודו"ק). שהיום נוהגים קודש ולמחר קודש, אומר זמן, דהא מיום שני היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ר"ה וצ"ל בו זמן, וכן הלכה. ע"כ. וכן כתב רשב"ם בשם רש"י זקנו, וכן מסתבר טעמא, הלכך י"ל זמן גם ביום שני. והגאונים כתבו שאין לומר זמן בשני לא בקדוש ולא בשופר. וכן כתב רבינו יצחק בר יהודה. ובעל העיטור כתב כרש"י. וכן השיב רבינו משולם בר קלונימוס ז"ל. וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק, וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל. עכ"ל. והביא כל זה הטור בסי' ת"ר.

ואכתי צ"ב סברת רש"י, דהרי סו"ס הוי קדושה אחת, ואמאי מברך "באמצע" ברכת שהחיינו.

ומצאתי שאהבה נפשי בדברי רבינו הגר"ז (שם ס"ה), אשר ביאר נפלא גם בזה סברת האומרים שצריך לברך שהחיינו. וז"ל, ואע"פ שבכל יו"ט שני של גלויות אומרים זמן בקידוש כיון שעושין אותו מחמת הספק שהיה לאבותינו (בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה), שמה היום קודש ואתמול חול, א"כ לא נפטר בזמן של אתמול, אבל בליל שני של ראש השנה יש אומרים (א"ה), והיא שיטת רבותיו של רש"י והגאונים הנ"ל, שאין לומר זמן בשני לא בקדוש ולא בשופר) שאין אומרים זמן כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין, א"כ נפטר בזמן של אתמול שהוא תחילת קדושת היום ולמה יחזור לומר זמן באמצע, וכן ביום שני על השופר אין לומר זמן שכבר נפטר בזמן שאמר אתמול על השופר. אבל יש אומרים (א"ה), והיא שיטת רש"י ורשב"ם ובעל העיטור הנ"ל), שצריך לומר זמן בין בקידוש ליל שני, בין על השופר, משום שמה שהן נחשבין כיום אחד ארוך אינו אלא מחמת מנהג אבותינו שהיו בזמן קידוש החודש על פי הראיה והיו חוששין שמה באו עדים אחר המנחה, ונמצא ששני הימים הן יו"ט אחד וקדושה אחת עליהם, וכיון שאבותינו היו מברכין זמן ביום שני אף שהיו עושין אותן קדושה אחת וכיום אחד, שהרי אם באו עדים אחר המנחה עיקר היו"ט של תורה הוא למחר ויום ראשון אינו אלא מדברי סופרים, וכחול הוא חשוב לגבי יום שני שבו הוקבע החודש, לפיכך גם לנו יש לברך זמן בליל שני (אף בארץ ישראל) כמו שמברכין בכל יו"ט שני של גלויות כדי שלא לשנות ממנהג אבותינו. עכ"ל. צוף דבש אמרי נועם.

והנה אמנם אלו ב' השיטות העיקריות בנידון זה. אולם מרן הב"י (שם), הביא עוד בזה מה שכתבו הגהות מיימו (פ"ג אות ז) בשם רבינו שמחה, דאפי' החולקים על רש"י וסוברים שאין אומרים זמן בקידוש, הני מילי בקידוש אבל בתקיעה מודו שמברך זמן, וכן הנהיג הר"ם. וכ' מרן ז"ל, והעולם נוהגין לחזור אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני. וכתב האגור (סי' תתקכא) מנהג בעלי הנפש מאשכנז אם אין משיג פרי חדש אף על פי כן מברך זמן. וע"ש.

ומבואר בזה ב' שיטות נוספות, דהיינו דעת רבינו שמחה, שבקידוש לא מברך, ועל התקיעות מברך. ושיטת מרן ז"ל ע"פ מנהג העולם, שבקידוש מברך, ועל השופר אין מברך. ובביאור דעת רבינו שמחה, (וזו ג"כ דעת הרמ"א), שס"ל שבשופר מברך אפי' בלא בגד חדש, ע' בב"ח שכ' משום דהא היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, וא"כ ה"ה נמי בברכת התקיעה אין יוצאין,

ע"ש. וע' להמשנ"ב בשעה"צ (סק"ה) שכ' על זה, ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפילו הכי ס"ל דכיומא אריכתא דמיא. ע"ש. וע' להגרש"ז איוערבר בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' כ) שכ', ונראה דשאני שופר דכיון שלילה לאו זמן שופר לכן א"א לומר גם לגבי שופר דכיומא אריכתא דמי. ע"ש.

אמנם אנו חייבים למשכוני נפשין ליישב את דעת מרן ז"ל אשר פסק בשולחנו הטהור כנ"ל, וקשה והלא ממ"נ.

וכבר עמדו בזה גדולים חקרי לב, [וע' בשולחן גבוה (סי' תר סק"ו) מה שהשיב על שאלה זו הגאון מהר"ש אמריליו. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חאו"ח סי' ל אות ג), ועוד].

ונראה ליישב בס"ד ובהקדים מה דאיתא בסוכה (מו), העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו'. נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. ע"כ. וכ' הרא"ש (פ"ד סי' ב) דהאידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה, אלא בשעת נטילה כדאמרינן לקמן (שם) בשהחיינו דסוכה, דרב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא, ה"נ דלולב מברכין ליה בשעת נטילה. ע"ש. וכ"פ מרן ז"ל בש"ע סי' תרנ"א (ס"ו), לא יברך שהחיינו בשעת עשיית לולב, אלא בשעת נטילתו. ע"כ. וכ"פ בסי' תרמ"א (ס"א) העושה סוכה בין לעצמו בין לאחר אינו מברך על עשייתה, אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש. ע"ש ובב"י.

נמצא שאע"פ שלענין ברכת המצות לא קי"ל כדברי הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג), שהעושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה, וכמו שכ' הרא"ש בפרק לולב וערבה (סי' ג), שאגמרא דידן סמכין דגרסינן בפרק התכלת (מנחות מב.), אמר רב חסדא כל מצוה שעשייתה ע"י גוי אין ישראל מברך על עשייתה, וסוכת גנב"ך כשרה, ואיכא מאן דאמר (שם:) כל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אין צריך לברך. ע"ש. והביאו הטור ומרן הב"י בסי' תרמ"א. והיינו משום דהוי רק הכשר מצוה. מ"מ לענין ברכת שהחיינו שפיר מברך מעיקר הדין אף קודם החג, דמאז שייך כבר שמחת המצוה, אלא שנהגו לסמוך ברכת שהחיינו שעל הסוכה לברכת שהחיינו שבקידוש שמברכים על "הזמן". ודו"ק.

ומעתה הבא נבוא למש"כ בחידושי הריטב"א (ראש השנה לד.) לבאר בזה נפלא, וז"ל, ונהגו במקצת המקומות לאומרו גם על השופר ביום שני כשם שכופלין אותו בליל שני לקדושת היום. ואינו נכון, שהרי לענין זמן של מצוה כל שאמרו פעם אחת יצא, כשם שאמרו בעשה סוכה ולולב שאומר זמן בשעת עשייה עליהם, ושוב אינו אומר עליהם בשעת מצותן, כדאיתא פ' לולב, וכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו, כזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיה, כנ"ל. ולענין קידוש היום בהא מודינא שאומר זמן גם בליל שני על קדושת היום, שלא אמרו על שני ימים טובים של ר"ה שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא אלא להחמיר בקדושת השני לענין ביצה וכיוצא בו, לפי שפעמים שיום שני היה עיקר אף בירושלים אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, וכיון שכן אף עכשיו ידיעין בקביעא דירחא יש להחמיר בשני כמו בראשון ולדון אותו כאילו אינו ספק ולומר בו זמן וכו'. וע"ש.

והדברים נפלאים עד מאוד בביאור האי דינא. (ובסוף דבריו נראה ג"כ שהדברים מכוונים למש"כ הגר"ז. ודו"ק). ולפי האמור לעיל מבואר יוצא מדברי הריטב"א, שאף אבותינו שנהגו ב' ימים בקדושה אחת ויום ב' היה היום העיקרי, ויום א' היה כחול לגבי וכו"ל, ושלכן למרות שהיו קדושה אחת



שכבר מכר את השור, וכמו כן אם אחד קידש בליל יום טוב שחל ביום חול וטעה ואמר יקנה"ז, אע"פ שהפסיק לאחר ברכת היין בנר והבדלה דלא שייכי כלל לברכת היין, אפ"ה אינו חוזר ומברך שנית בפנה"ג כיון שלפי טעותו הרי חשב שהברכות הן לצורך.

וכתב עוד, אלא שעם כל זאת נראה דיש להזהיר את ההמון הפשוט לכל יחשבו דברכת שהחיינו שאומרים בליל ב' דר"ה הוא על הפרי או על הבגד החדש, אלא יתנו את לבם שברכתם היא על הזמן של ר"ה, ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד, כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד והפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת והפסיק בין הברכה והטעימה בברכת שהחיינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק וצריך לחזור ולברך. אולם בדיעבד אף אם המקדש הוא עם הארץ וחשב שבביל ב' דר"ה צריכים לברך לאחר הקידוש שהחיינו על פרי חדש, ג"כ נלענ"ד דאינו חוזר ומברך שנית על היין, דכיון שלפי טעותו הרי חשב שזקוק הוא לאמירה זו כדי שהקידוש תעלה לו יפה, לכן אין זה חשיב כלל הפסק, ע"ש. ולפי דבריו למדנו שתוקע (ספרדי) טעמה ביום ב' ובירך שהחיינו קודם התקיעות, א"ז נחשב להפסק, כיון שלפי טעותו שסבר שצריך לברך, הרי לא הסיח דעתו. ודו"ק.

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א
ראש חבורת חגים

בענין התוקע לשיר

א. בבאיור החידוש שתוקע לשיר יצא

איתא בגמ' (ר"ה כח, א) "שלחו ליה לאבוא דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו, אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים. אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, פשיטא היינו הך, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן, אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה", ומבואר בגמ' דמצוות א"צ כוונה, ומה"ט התוקע לשיר יצא, אלא שיש בזה חידוש, דלולי דברי רבא דיצא היה צד לחלק בין תוקע לשיר לבין כפאוהו ואכל מצה. ובדברי הגמ' מוזכרים ג' פרטים לחלק בזה, חדא משום דגבי מצה סו"ס אכל, ועוד משום שבשופר נאמר זכרון תרועה, ומסיק שהיה צד לומר שהתוקע לשיר לא יצא משום דמתעסק בעלמא הוא.

והנה את תחילת הגמ' דגבי מצה סו"ס אכל, פרש"י דמצינו שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ומדויק לשון הגמ' דמייית דינא דרבא וקאמר אלמא קסבר רבא מצ"כ, והיינו דרך מדברי רבא מוכח שסובר כן, ולכן פריך רק על רבא, אבל בדעת אבוא דשמואל י"ל דהא דא"צ כוונה הוא משום שנהנה, ואשכחן הכי בעלמא גבי מתעסק בחלבים ועריות. וכן הוא בר"ן על הר"ף בסוגיין בישוב סתירת דברי הרמב"ם, שפסק (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, ולגבי התוקע לשיר פסק (הל' שופר פ"ב ה"ד) שאם לא נתכוין התוקע לשם מצות תקיעת שופר, לא יצא. ופירש הר"ן שסובר הרמב"ם להלכה שמצוות צריכות כוונה, ומה שאם כפאוהו ואכל מצה יצא היינו משום שנהנה. וסברא זו צ"ע טובא, דלענין עבירה הא דקיי"ל דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ביארו האחרונים (אתון דאורייתא כלל כד, ברכ"ש קידושין ס" כ, קוב"ש ח"ב סי' כג) שהטעם לחייבו הוא משום שהנהנה היא גוף האיסור, שאסרה תורה ליהנות מן האיסור, ולכן כשנהנה אין לפוטרו מטעם מתעסק. וטעם זה אינו שייך לענין הנהא הבאה

על 'עשיית שופר', והברכה על המצוה היא רק בשעת 'קיום המצוה', וכיון שאתמול הוי חול א"כ לא היה שום קיום מצוה ולא חלה ברכת שהחיינו, לכן צריך לחזור ולברך ביום השני. ודו"ק והוא נפלא עד מאוד בס"ד.

אבל הריטב"א אזיל בשיטת הרמב"ם ש'כ' בהל' ברכות (פרק יא הלכה ט) כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן וכו', מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו. ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בהן. ע"כ. הרי להדיא שכלל הרמב"ם גם שופר בכלל הנ"ל. וכבר העיר כן רבינו הכנה"ג (סי' תקפו וסי' תרפז), והובא בערך השלחן (ר"ס תרמא), שהרמב"ם והרד"א חולקים על המרדכי בזה, וס"ל שמברכים זמן על עשיית שופר ומגילה. ע"ש.

פש גבן לבירורי אמאי מהני להניח פרי חדש לצאת ידי ספק, והלא למ"ד שא"צ לברך שהחיינו, א"כ ברכת שהחיינו על הפרי הוי הפסק בין הברכה לטעימה. שהרי ברור הדבר שאם אחד קידש על היין בשבת, וגם הוסיף לברך בסוף הקידוש שהחיינו על בגד או פרי חדש שמונח לפניו, דודאי חשיב הפסק בין ברכת היין והטעימה, כיון דמה שמברך על הבגד או על הפרי לא שייך כלל לברכת היין והקידוש, ואף אם רק הפסיק לענות אמן על ברכת שהחיינו ששמע מאחר שמברך על בגד או פרי ג"כ חשיב הפסק אע"פ שהיה רק חיבה אחת, וי"א שצריך לחזור ולברך שנית בפנה"ג על היין, וכ"ש כשמברך כל הברכה בעצמו, וכיון שכן מה תועלת יש בלבישת בגד חדש או הנחת פרי חדש, הן אמנם מרויחים דברכת הזמן לא חשיב ברכה לבטלה הואיל ובלא"ה צריך לאומרו, אבל לעומת זה לפי הצד שאין צריכים לברך שהחיינו על קדושת היום הרי עושה בברכתו הפסק בין ברכת היין והטעימה. וצ"ע. וכבר עמדו על זה כמה מרבתינו האחרונים ועדיין אין די השב.

אכן ראיתי בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' כ) שכ' לבאר בזה ע"פ יסוד שחידש בגדר הפסק, וז"ל בקצרה, שהרי מבואר בגמ' ובש"ע או"ח (סי' קסז ס"ו) דאם בירך ברכת המוציא והפסיק בין הברכה והטעימה ע"ז שאמר להביא מלח על השלחן, או שאמר ליתן מאכל לבהמתו דאין זה חשיב הפסק, הואיל והמלח הוא מצרכי הסעודה, וכן גם האכלת הבהמה הוי נמי מצרכי הסעודה, משום דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, הרי חזינן מהכא שאף הפסקת דברים לא חשיב הפסק אא"כ איכא נמי בהדיה היסח הדעת, וכיון שכן נראה דה"נ נמי אם אמר הבא מלח ואמרו לו אתה בעצמך כבר הבאת מלח והרי הוא לפניך, או אמר גביל לתורי ונזכר שהשור כבר מת או שהוא עצמו מכרו לאחרים, ג"כ לא חשיב הפסק אע"פ שנתברר שדבריו היו לבטלה, כיון שלפי מחשבתו לא ה' בזה שום היסח הדעת. כללא דמילתא הוא שלגבי היסח הדעת אין מתחשבים כלל אם זהו אמת או שהוא רק טעות, ואם לפי טעותו חשב שצריך להפסיק בדברים אין זה חשיב הפסק. וממילא נראה דה"נ לענין ברכת שהחיינו ביום ב' של ר"ה, כיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ר"ה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא חדא אריכתא ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו (א"ה), דהיינו לפי טעותו שצריך לברך שהחיינו בליל ב') אין זה חשיב הפסק, (א"ה), כיון שכשבירך היתה דעתו על זמן דר"ה כדעת רש"י, ולא הוי הפסק וכנ"ל. וברכה לבטלה נמי לא הוי, כי הרי היה לו גם פר"ח. ולא דוקא בר"ה דחייב לברך מספיקא, אלא גם אם אחד טעה בשביעי של פסח ובירך שהחיינו בסוף הקידוש ג"כ אפשר דלא חשיב הפסק, כיון שלפי טעותו ה"ז דומה למי שאומר גביל לתורי ונזכר

היו מברכים זמן בקידוש בליל ב', עכ"ז לא היו מברכים שהחיינו על השופר, כיון שאף שאתמול הוי כחול לגבי יום ב', יוצאים י"ח ברכת שהחיינו, כיון שאפשר לברך ברכת שהחיינו אף בחול דומיא דלולב וסוכה, וכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו, כזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשייה. ודו"ק. וכ"כ לבאר בשו"ת בית דוד (סי' תיז), וזכה לכיון בזה לדברי הריטב"א. ע"ש.

ומרנא זיע"א צוק"ל בספר חזון עובדיה ימים נוראים (עמ' קסה), הביא תירוצו של הריטב"א, אלא שכ' שקשה על זה, שא"כ לשנה האחרת כשתוקע באותו שופר, יצטרכו לברך זמן ביום השני, שעל עשיית השופר כבר בירך שנה שעברה, והשנה בירך ביום הראשון רק על המצוה, ואם אינו יו"ט א"כ צריך לברך ביום השני. וצ"ע. עכ"ל.

אולם אחה"מ לא זכיתי להבין מאי קשיא לרבינו הגדול ז"ל, דלענ"ד הריטב"א הכי קאמר, שהברכה ביום א' על השופר לא גרעה בחשיבותה מברכה על עשיית המצוה, וכשם ש"בעשיית השופר" מהני הברכה על "המצוה" אף שהיה זה בחול, כך גם כשבירך ביום הראשון על השופר על הצד שהיום יקדשו ב"ד את החדוש, אף שבסוף היה זה חול בודאי שתעלה ברכת שהחיינו "למצות שופר", שהרי הוא התעסק ממש במצוה. ודו"ק. וראיה גדולה לזה ממה שיתבאר בסמוך לענין ברכת שהחיינו בשעת נטילת לולב וישיבה בסוכה ביו"ט א', שמהני גם ליום שני של גלויות משום דלא גרע מאלו אמרו בשעת עשיית הלולב שיצא. והרי זה ממש כנד"ד.

ומעתה חל עלינו חובת הביאור דעת הסוברים שצריך לברך שהחיינו על השופר ביום השני, ולמה יגרע מברכת שהחיינו בשעת עשיית המצוה.

ונראה לבאר בס"ד, ובהקדים שלכא' הקושיא גדולה יותר, והנה ביו"ט שני של גלויות בקידוש, מברך שהחיינו על היום משום דהוי ספיקא דיומא, אבל על מצות סוכה ומצות לולב אינו מברך זמן ביום השני, וכמבואר בש"ע סי' תרס"א (ס"א) לענין סוכה, שבביל יו"ט שני אומר קידוש וזמן אחריו מיד, ואח"כ ברכת סוכה. ומבואר ברא"ש ובטור ובב"י ובט"ז (סק"א), דה"ט, דזמן לא קאי אלא אקידוש ולא אסוכה, דאף אם ליל יו"ט הראשון חול יצא בזמן דסוכה, הלכך צריך שלא להפסיק בסוכה בין קידוש לזמן. ע"ש. וכן מבואר בסי' תרס"ב (ס"ב) לענין לולב, שאינו מברך זמן ביום שני על הלולב, אא"כ חל יום ראשון בשבת. ומבואר ברא"ש ובטור ובב"י ובט"ז (סק"א), דה"ט, דממ"נ יצא בזמן שאמר ביום הראשון, דאפי' אתצ"ל דחול הוה, הא אמרינן (מו). העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו ושוב אין מברך בשעת נטילה, וא"כ ה"נ יצא בזמן שבירך אתמול אפילו אם היה חול, ולא דמי לזמן של קידוש שאומר בשני הלילות דאותו הזמן הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה ולולב מידי דהוה אשאר יו"ט. ע"ש.

ובאמת המ"א בסי' תרס"ב (סק"א) הקשה על הרמ"א מאי שנא משופר שפסק הרמ"א בסי' ת"ר שמברך ביום השני, מלולב שאינו מברך שהחיינו ביום שני. ותי', דבלולב אם בירך זמן בשעת עשייה יצא, וכמ"ש סי' תרמ"א, ולכן אפי' אי הוי אתמול חול יצא בשהחיינו, דלא גרע משעת עשייה, משא"כ בשופר, כנ"ל ברור. ע"ש. והיינו דבשופר לא שייך 'שעת עשייה'. והמ"א כבר ביאר כן להדיא לעיל בסי' תרמ"א (סק"א) בשם המרדכי (סוכה רמז תשסט), (על מש"כ מרן ז"ל שהעושה סוכה היה ראוי לברך שהחיינו כשעושה אותה לעצמו), שדוקא דבר שעושין אותו משנה לשנה, אבל שופר ומגילה שעושין אותן לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייתו. ונר חנוכה נמי אין מנכר שעושה לשם מצוה. ע"כ. והיינו שחכמים לא תיקנו ברכת שהחיינו

או משום דמצ"כ, או משום דמיירי כשלא נתכוין לשמוע כלל, א"כ כן הדין בכל מקום שאינו יוצא יד"ח, ומה הוקשה לו לתנא שיצא ידי חובתו כיון ששמע.

וביותר קשה, שבתוספתא (ר"ה פ"ב ה"ה) מיייתי הך מתני', ומסיים עלה "שאין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב", ומיייתי ע"ז שני פסוקים, ולמה הוצרכו לכל זה.

וברפ"ב דברכות תנן לענין קורא בתורה נמי כה"ג, שאם לא כיון ליבו לא יצא, ולא הקשו שם אמאי לא יצא, ולא הוצרכו ללמוד מקור מפסוקים לטעם זה, אלא נקטו הדין בפשוטו. ומאי פריך הכא אע"פ שזה שמע, אטו אמרינן דחסר בשמיעתו ומשו"ה לא יצא, הא הטעם שלא יצא הוא משום דאיכא חסרון כוונה, והרי הוא ככל מי שלא כיון דעתו בעשיית המצוה.

ובאמת לפמש"כ לעיל דהא דלא יוצא הוא משום דהוי מתעסק, ולא חשיב מעשה, אפ"ל דע"ז תמה התנא הרי שמע, ואיך נימא דלא נעשה מעשה, ומצד העדר כונה גרידא לא נפקע קיום המצוה. וע"ז "מתוך זה לא כיון ליבו", ודבר זה מתאים עם המדוקדק לעיל מל' הגמ' והראשונים. אבל סו"ס קשה כדלעיל, דבכל המצוות כן הוא, ומאי פריך הכא טפי משאר דוכתי.

ו. ביאור המחלוקת אם מצוות צריכות כוונה

והנה בביה"ל (ח"ג סי' נא אות ג) הוכיח שבמצוות כמו אכילת קדשים וכדו', שענין המצוה הוא כדי שתתקיים התכלית, לכו"ע אצ"כ, דסו"ס נתקיים ענין המצוה. וכן מוכח ממה דקיי"ל (שו"ע אה"ע סי' א ס"ז) לענין פו"ר, שאם היו לו בנים בגיותו קיים פו"ר, והקשה החת"ס (ר"ה כה, א ד"ה כשהוא חלים) הא קי"ל דמצ"כ בדאורייתא, וא"כ כיון שבגיותו לא היתה כוונתו לשם מצוה נימא דלא יצא. ומוכח שבמצוות פו"ר יצא ידי חובתו כשנעשית המצוה אע"פ שלא נתכוין. ובטעם הדבר כתב הקוב"ש (ח"ב סי' כג אות ו), שכיון שמטרת המצוה היא לתכלית ישוב העולם, ומטרה זו נתקיימה אף כשלא הייתה כוונתו לשם מצוה, יצא ידי חובתו אע"פ שלא כיון. וצ"ב הטעם לזה, שאם יש הלכה בכל התורה שאם לא כיון למצוה לא יצא, היאך במצוות אלו אמרינן דיצא יד"ח בלא כוונה, ונהי דרצון הקב"ה נתקיים ממילא אע"פ שלא כיון לכך, וי"ל דמעתה פטור מלעשות המצוה, אבל איך נימא דקיים המצוה, ועי' בבית הלוי (שם) דמוכח שבכה"ג מקיים המצוה, ולא רק נפטר מקיום המצוה, וצ"ב הטעם לזה.

ונראה לבאר יסוד הפלוגתא אם מצ"כ, דאין כאן נידון בפ"ע האם צריך שיוון לצאת יד"ח כדי שיצא, אלא יסוד המחלוקת היא כך, שלעולם צריך שיהיה המעשה נחשב מעשה מצוה, ורק ע"ז שיש לו שם מעשה מצוה, העושה אותו מעשה יוצא בו יד"ח. ולדוגמא כשלוש ציצית, ודאי עצם הפעולה מתייחסת אליו, והרי לבש בגד זה, אבל במעשה זה איכא ג"כ מעשה מצוה של לכישת בגד שיש בו ד' כנפות מצויצות, ובזה השאלה היא אם מעשה המצוה שבזה מתייחס אליו או לא, שהמעשה המציאותי ודאי נעשה על ידו אף בלי שיחשוב על כל פרטיו בהדיא, ואין נידון בזה, ורק מתעסק לא חשיב שעשה המעשה, אבל גבי מצוה פליגי האם ממילא נחשב שעשה המצוה, או הא דחשיב שעושה מעשה מצוה הוא מחמת כוונתו, אבל אם לא נתכוין לזה לא נחשב שעשה מעשה המצוה הכלול בעשייתו.

ויסוד הנידון הוא, שלמצוה בעי לא רק את עשיית הפעולה, אלא גם שיהא המעשה לצורך עשיית ציווי ה', ובזה יש לדון אם יש למעשה זה שם מעשה מצוה הנעשה לשם קיום ציווי המקום מצד עצם המעשה, או צריך לשם כך כוונה העושה. וגדר המחלוקת הוא, האם קיום המצוה מונח בפעולה זו,

ג. בדברי הרא"ה שאם לא ידע עיקר המעשה לכו"ע לא יצא והנה כ' הר"ן על הר"ף שם בשם הרא"ה, דאף למ"ד מצוות אצ"כ היינו רק כשידע שיו"ט הוא ומצוה היא, אלא שלא נתכוין לאכול לשם מצוה. אבל אם לא ידע שהיום יו"ט, או סבור היה שבשר הוא ולא מצוה, לא יצא. וצ"ב טעמו, ומפשוטו לשונו נראה דהוי מתעסק, אבל קשה דבעלמא לא הוי מתעסק כשמתכוין לאכול דבר מסויים ולא ידע מהו הדבר או מה התאריך, ובעבירה הוי שוגג בכה"ג ולא חשיב מתעסק, וא"כ קשה אמאי במצוה לא יצא.

וביום תרועה ברה"ש הקשה ע"ד הרא"ה, מהדין המובא בראשונים בשמו שאם נתכוון לא לצאת ג"כ יוצא, וא"כ מאי נפ"מ אם יודע או לא, ותירץ הגרע"א שם, ידיעה שיש כאן מצוה צריך, אבל כוונה לא לצאת לא מגרעת. אמנם הדברים צ"ב, דאם יוצא בע"כ למה צריך לידע, ובשלמא אם כשנתכוין לא לצאת לא יוצא, י"ל שכל מי שלא ידע מענין המצוה הוי כמי שנתכוין לא לצאת, אבל אם המתכוין לא לצאת ג"כ יצא, מה הטעם לחלק אם ידע שיש בזה מעשה מצוה או לא.

עוד קשה, דהשו"ע (או"ח סי' תעה ס"ד) פסק כרא"ה שצריך לידע שיש מצוה, ובכל זה אינו יוצא ידי חובת מצוה, וקשה הא פסק השו"ע שם שיצא, ולגבי שופר פסק (שם סי' תקפט ס"ח) שהתוקע לשיר לא יצא. ועי' כ' שסובר כטעמו של הרמב"ם שביאר הר"ן בסוגיין, שיוצא יד"ח משום שנהנה, וזה גורם שיצא בהכרח, כדין המתעסק בחלבים ועריות, וכמו שהביא ד"ב בסמ"מ הל' שופר ובב"י על הטור הל' פסח שם ליישב כן דעת הרמב"ם, וכן צ"ל גם בביאור טעמו של השו"ע שפסק כהרמב"ם, שהוא ג"כ מהטעם שכתב הר"ן. וא"כ קשה טובא, דכיון דדמי למתעסק בחלבים ועריות א"כ אף כשאינו יודע כלל מהענין יצא יד"ח, כמו לענין המתעסק בחלבים ועריות, שלא מצינו שם חילוק אם ידע עיקר הדבר או לא, ובכל גווני הוא חייב.

ד. בדין השומע שופר ולא ידע שהתוקע בר חיובא

והנה במתני' (ר"ה כז, ב) תנן התוקע לתוך הדות וכו' הברה שמע לא יצא, וכן מי שהיה עובר וכו' אע"פ שזה שמע וזה שמע, זה כיון ליבו זה לא כיון ליבו. ובגמ' (כח, ב) שאלו מזה על מ"ד מצוות אצ"כ, דלמ"ד מצ"כ ניחא, ומשני דלמ"ד אצ"כ הא דתנן לא כיון ליבו היינו שלא נתכוון לשמוע, ופריך והא שמע, ומשני סבור חמור בעלמא הוא. ובאמת צ"ב מאי אכפ"ל דסבור חמור הוא, הא מצוות אצ"כ כוונה, ויוצא אף בלא כוונה. ומכאן ראייה לכאן לסברת הרא"ה המובאת לעיל, שאם לא יודע עיקר המעשה ודאי אינו יוצא יד"ח אף למ"ד מצוות אצ"כ.

אבל ה' הטורי אבן שם, בדמשנה שם תנן נמי ששמע קול מגילה, ובשלמא גבי שופר י"ל דסבור חמור בעלמא הוא, אך גבי מגילה מאי איכא למימר. והערור לנר תירץ ד"ל נמי שכסבור הוא שהתוקע קטן או נכרי, שהיא תקיעה שאין יוצאין בה יד"ח. אבל קשה מה גרע בזה, ואטו ע"ז דסבור שהתוקע הוא קטן או גוי יחא דינו מה"ט כמתעסק, ומה החילוק בגדרי מתעסק אם חושב שתקיעה זו היא תקיעה של קטן או נכרי, או חושב שזה תקיעה לשיר, שהשומע תקיעה לשיר יצא, והשומע וחושב שהתוקע קטן לא יצא. ומבואר מדבריו דין, שצריך שידע שמעשה זה כפי צורתו הוא מעשה הראוי לצאת בו יד"ח תקיעת שופר אם ירצה, אבל צ"ב הגדר והטעם לזה.

ה. בהא דתנן דאם שמע שופר ולא כיון ליבו לא יצא

ובעיקר לשון המשנה שם יש להקשות, מאי קאמר "אע"פ שזה שמע וזה שמע, זה כיון ליבו וזה לא כיון ליבו", ותמוה מאי קאמר אע"פ, הרי מיירי באופן שלא מועיל בכל התורה,

לאדם בשעת עשיית מצוה, ואם מצוות צריכות כוונה, א"א שיצא יד"ח משום שנתכוון, שהרי אין קיום המצוה תלוי בהנאות כלל, וא"כ אמאי כפאוהו ואכל מצוה יצא.

ובהמשך דברי הגמ' קשה, דקאמר דהא ד"ל דהתוקע לשיר לא יצא הוא משום דגבי שופר זכרון תרועה כתיב, ותמה ביום תרועה למה צריך קרא לזה, הא בלא"ה לא דמי למצוה, דגבי מצוה כיון שאכל ונהנה י"ל שיצא, וכמ"ש רש"י והר"ן, ובתקיעת שופר לא שייך טעם זה.

ב. בדברי הגמ' שהתוקע לשיר הוא כמתעסק

והנה הגמ' מסיק דס"ד דהתוקע לשיר לא יצא משום דהכא זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, ודברי הגמ' סותרים להדדי, שבתחילת דברי הגמ' נראה דס"ד דלא יצא רק משום דגזיה"כ דבעינן זכרון תרועה, וזה לא נתקיים בתוקע לשיר, ולבתר הכי מסיק דהא דס"ד דלא יצא הוא משום דהוי מתעסק בעלמא, וצ"ע למה הוצרכו בגמ' לשני טעמים אלו.

ובעיקר דברי הגמ' דס"ד דהכא מתעסק בעלמא הוא, תמוה מאוד מה השייכות למתעסק, דמתעסק אינו עושה המעשה כלל, אלא עסוק בעשיית דבר אחר, ונחשב שהעשייה שלא נתכוין לה לא נעשית על ידו כלל אלא ממילא. אבל כאן הרי הוא עסוק בתקיעה בשופר, אלא שדעתו לשם שיר ולא לשם מצוה, ומעולם לא מצינו שאם עשה את המעשה לשם תכלית אחרת יהיה פטור משום דמתעסק הוא, ולא מצינו גדר מתעסק אלא כשאין דעתו לעשיית גוף המעשה כלל.

והערול"ג תירץ דהא"נ לא הוי ממש כמתעסק, ורק אחר הקרא הוי כן. ובזה ניחא הא דבעי הגמ' לאתויי קרא דזכרון תרועה כתיב, דלולי הך קרא ודאי היה יוצא, ורק לאחר הקרא ס"ד דלא יצא, דגלי לן קרא דהוי כמתעסק. אבל מ"מ צ"ב למה מיייתי קרא מיוחד הכא, הא תקיעת שופר היא לכאורה ככל מצוות, והצד שלא יצא בתקיעת שופר הוא משום דהוי כמתעסק, ובכל המצוות הדין כן להך ס"ד, ולא משום דהכא כתיב זכרון תרועה, וצ"ע. ועוד קשה, שאם מה שלא יצא הוא מטעם הגזיה"כ, א"ז שייך כלל לפטור מתעסק שבכל התורה, הרי שפיר עשה המעשה, ומה שלא יצא הוא מגזיה"כ.

עוד ה' המהרש"א על רש"י שפי' תירוצו הגמ' דקמ"ל דיצא, ופירש"י אע"פ שהוא מתעסק, וקשה דהא למ"ד מצוות אצ"כ לא חשיב מתעסק כלל, דאי הוה מתעסק ממש הא לכו"ע לא יצא, ובשלמא למ"ד מצ"כ י"ל דגלי קרא דהוי כמתעסק, אבל למ"ד אצ"כ הא ליכא קרא, ויצא יד"ח, וא"כ לא הוי מתעסק, ומשו"ה יצא, וצ"ע לשון רש"י שפי' דהוי מתעסק גם להך מ"ד, ומ"מ קמ"ל דיצא. ובאמת צ"ע דאי הוי מתעסק גם להך מ"ד, אמאי יצא יד"ח, והא המתעסק בתקיעת שופר ולא נתכוין לתקיעה כלל, לכו"ע לא יצא.

ועי' ריטב"א שכתב למ"ד מאצ"כ, דודאי מודה דהמתעסק לא יצא, אלא דכאן לא דיינינן ליה כדין מתעסק, ומשמע דטעמא דמ"ד מצ"כ הוא דאם לא כיון דיינינן ליה כמתעסק, ומ"ד אצ"כ פליג בזה גופא, וס"ל שאינו נידון כמתעסק, ודלא כמ"ש רש"י.

ובגמ' (ר"ה לג, ב) מיייתי הא דתנן והמתעסק לא יצא, וקאמר דמסייע לרבא דהתוקע לשיר יצא, דמשמע ממתני' שרק מתעסק לא יצא, אבל תוקע לשיר יצא, ודחי "דילמא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה", ומבואר דתוקע לשיר לא הוי תוקע לשיר ממש, אלא ד"ל דלמ"ד מצ"כ אף אם תוקע לשיר יש לקוראו מתעסק, וממילא אין להקשות על הך מ"ד מהא דתנן דהמתעסק לא יצא ולא תנן נמי תוקע לשיר, וצ"ב מה שייך תוקע לשיר למתעסק, ובמה פליגי בזה התנאים שנחלקו אם מצוות צריכות כוונה.



וי"ל בזה מה ששאלו במשנה בר"ה אע"פ שזה שמע וזה שמע, דס"ד דכיון דמצות שופר היא בשמיעה גרידא, א"כ כשמע תקיעה אין חסרון בקיום המצוה מצידו, וליכא למימר דאם לא כיון ליבו לא הוי מעשה מצוה, כיון ששמיעה אינה בגדר מעשה כלל וכו'. ומה דמשני "זה כיון לבו וזה לא כיון ליבו", הוא חידוש מיוחד כאן, שהשמיעה היא הגדרת המעשה ביחס אל השומע, ואף דאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה, מ"מ ילפינן מקרא דזכרון תרועה דבעינן שתהא התקיעה בתורת מצוה, ושייכות השומע לתקיעה זו היא כעין דין שומע כעונה שמצינו בכל מקום, שצריך שתהא לשומע שייכות עם האמירה והעשייה, ואם מצד השומע אין כוונה למצוה, אין שייכותו עם הך מעשה נחשבת כשייכות למעשה מצוה, ולכן לא יצא יד"ח. וניחא הא דהוצרכו בתוספתא לפרש טעם הדבר שאין הכל הולך אלא אחר כוונת הלב, והיינו דהך טעמא אתא לפרש שאף הכא כיון דבעינן שופר לשם תרועה, אין שמיעתו יכולה להחשב כשמיעה של מצוה אא"כ כיון ליבו ודעתו, ובלא זה ליכא שמיעה דמצוה.

ט. בדברי רש"י שלמ"ד מצוות אצ"כ התוקע לשיר יצא אף שהוא כמתעסק

ואכתי צריך לבאר לשון רש"י בר"ה שם, שכתב שלמ"ד מצוות אצ"כ התוקע לשיר יצא אע"ג דהוי כמתעסק בעלמא, וכבר הובאה לעיל קושיית המהרש"א דהא באמת אינו מתעסק, ובמתעסק ממש לא מהני אף למ"ד מצוות אצ"כ. ונראה ליישב עפ"מ"ש לעיל בד' הר"ן, דס"ל דגם למ"ד מצוות אצ"כ בעינן שיהא למעשה זה שם מעשה מצוה, ולולי זה איכא חסרון בגוף המעשה, אלא דמ"ד מצוות אצ"כ סובר דבסתמא נמי חל על המעשה מצד עצמו שם מעשה מצוה, והלכך אף שהוא מתעסק מ"מ המעשה הוי מעשה מצוה, ולכן יוצא בו יד"ח, וזו כוונת רש"י. אמנם בד' המהרש"א שהקשה על רש"י נראה, שסובר דלמ"ד מצוות אצ"כ א"צ כלל שיהיה למעשה שם מעשה מצוה, וכל שעושה פעולה שיש בה קיום צווי התורה יצא יד"ח אף אם אין לה שם מעשה מצוה.

וי"ל שדבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, דהמג"א (סי' תפט סק"ז) כתב דמהני תנאי בספה"ע, משום דקיי"ל מצ"כ, ויכול לכוון שלא לצאת אם לא נתקיימה מחשבתו, וכבר תמחו ע"ז הפמ"ג והמחצה"ש שם, דהא גם למ"ד מצוות אצ"כ יוכל להתנות כן לפי"מ שכתבו הראשונים שאם מכוון לא לצאת לא יצא יד"ח אף למ"ד מצוות אצ"כ, ועיי"ש מה שכתבו בענין זה.

ולחנ"ל נראה לומר, דהנה בגוף הענין דמהני תנאי במצוות, כבר הקשו מהא דקיי"ל כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, וא"כ כיון דמצוה ליתא בשליחות, היאך יכול להטיל בה תנאי. וי"ל בזה ע"פ יסוד האחרונים (עי' חידושי הגר"ח כתובות עד, א, ושערי יושר ש"ז פ"ז ופ"ח, וקובץ הערות סי' עו) דהא דכל מילתא וכו' ליתיה בתנאי הוא משום שבדבר שאינו בשליחות עצם המעשה פועל, ואין הענין תלוי בדעת האדם, ולכן א"א לעשות בו תנאי, ומעתה י"ל שבמצוות אינו כן, שאין עצם המעשה נחשב מעשה מצוה מצד עצמותו, וכי האדם לקבוע עליו שם מעשה הנעשה לצורך מצוה, ומה"ט נחשב שהוא תלוי ברצון העושה, ויכול לעשות בו תנאי. ובזה יש לדון אם גם למ"ד מצוות אצ"כ הוי כן, דהפמ"ג ומחצה"ש ס"ל כן, וכמש"כ בדעת רש"י שתלוי בדעתו אם המעשה נחשב מעשה מצוה, אבל המג"א ס"ל כמ"ש בדעת המהרש"א, דלמ"ד מצוות אצ"כ לא צריך כלל שיהא למעשה שם מעשה מצוה, אלא המעשה ממילא פועל, ומה"ט א"א להתנות בו תנאי, משום דליתיה בשליחות. ול"ש לעשות תנאי על כוונה הפכית, שאם לא

יש למעשיו שם מעשה מצוה, ונידון הוא כעושה גם מעשה המצוה הנמצא בפעולתו. ואמנם אין תלוי ברצונו בפועל, ולדעת הרא"ה יוצא יד"ח אף בע"כ כשלא רצה לצאת, דהמצוה מונחת במעשה זה בהכרח, ועי' ידיעתו חשיב שעושה מעשה מצוה, וכדברי הגרעק"א. וא"ש דברי הערול"ג שאם סבור הוא שהתוקע נכרי או קטן לא יצא, דאכתי נידון כמתעסק, כיון שחשב שאין כאן מעשה הראוי להיות מצוה.

וניחא מש"כ רש"י בסוגיין בביאור ההו"א, ומש"כ הר"ן בביאור דעת הרמב"ם להלכה, שאם נהנה מהמעשה יוצא יד"ח אף לדידן דקיי"ל מצוות צריכות כוונה, ומשום שנהנה, וכמו שמצינו בחלבים ועריות שאם נהנה חייב. והוקשה לעיל מה ענין זה לזה, דהתם חיובו מחמת שהנהא היא האיסור, אך כאן אין המצוה שייכת להנאותו. ולפי האמור לעיל ביאור דברי הראשונים הוא, שמעשה שיש ממנו הנאה מתייחס לעושה יותר ממעשה שאין בו הנאה, וכל הדינים והנפק"מ שבו מתייחסים אל העושה, ולכן אף כשלא חשב על כל הפרטים שבו, כל המעשה מתייחס אליו ונחשב עשייה ידיה, ומש"ה המתעסק בחלבים ועריות חייב. ומעתה י"ל דמש"ה היכא דנהנה לכו"ע אף עשיית המצוה שבמעשה זה מתייחסת לעושה.

והנה היום תרועה בר"ה שם הקשה, מאי ס"ד לחלק דגבי מצה נהנה ומה"ט יצא יד"ח אף אם מצוות צריכות כוונה, ובתוקע לשיר דל"ש סברא זו לא יצא למ"ד מצוות צריכות כוונה, הא אף בתוקע לשיר הרי נהנה מקול השיר, וי"ל דע"י ההנאה הוי כמתכוון, עיי"ש בדבריו. ולפי הנ"ל נראה, דיסוד הסברא דנהנה הוא, שסוג פעולה זו שיש בה הנאה מתייחסת אליו, וזה מועיל רק לייחס אליו את פעולת ההנאה והשייך למעשה זה, וכשהנהא מהאכילה, ונמצא שהאכילה מתייחסת אליו, נמצא שמעשה זה הוי ידיה וחייב עליו, וכמו"כ לענין מצוה נחשב שאכל מצה ויוצא יד"ח. אבל כשהנהא היא משמיעת קול השיר, אין זו סיבה לייחס אליו את מעשה התקיעה, ואין הדבר נחשב מעשה מצוה כלפיו אא"כ נתכוון לו. [ואם מעשה התקיעה אינו מעשה מצוה, לא יצא יד"ח אף לדעת הסוברים שעיקר קיום המצוה הוא השמיעה, דמ"מ לכו"ע בעינן מעשה תקיעה שנעשה בתורת מעשה מצוה, וכמו שהאריכו האחרונים להוכיח כן, ואכמ"ל].

ח. הטעם דגבי שופר ס"ד שיוצא אף בלא כוונה

ועפ"ז נראה ליישב מה שהוקשה על המשך הגמ' שם, דס"ד שהתוקע לשיר לא יצא משום דזכרון תרועה כתיב, וצ"ע מה צריך לזה, הא תמיד מצוות צריכות כוונה אם אין לו הנאה. וי"ל דלפי"מ שנתבאר שהחסרון הוא משום שאם לא כיון לא הוי כעושה מעשה המצוה, וגדרו כמתעסק, היה מקום לומר דגבי תקיעת שופר אין כאן חסרון כלל מדין מצוות צריכות כוונה, דהא אינו עושה מעשה כלל, ורק שומע התקיעה, ובשמיעה לא יהא חסרון מצוות צריכות כוונה, כיון שאין בה גדר מעשה. וכעין זה כתב המקור"ח (בפתיחה להל' פסח), שבמקום שהאיסור לא תלוי במעשה, כגון גבי איסור בל יראה, אין לפטור מטעם מתעסק, עיי"ש שכ"כ לענין לאו דבל יראה, ואף לגבי מצוה היה אפ"ל כן.

ועל זה מסיק דילפי' מקרא דזכרון תרועה, דבעי' שעשיית הדבר תהא לשם תרועה שיהא בו, ולא סגי בשמיעה גרידא, ועי' שנעשית התקיעה והתרועה לשם זיכרון, ויצאים בה יד"ח, ושמיעת תקיעה זו מתייחסת אל השומע גם בתורת מעשה מצוה, וזו כוונת המצוה שנתחדשה בהך קרא דזכרון תרועה, דע"ז נאמר שדין שמיעת התקיעה כדין מעשה מצוה, שבלא כוונה לא הוי מעשה, וא"א לצאת בשמיעה גרידא.

ויש לה שם מעשה מצוה מצד עצמה, או לא, כלשון הגמ' "מצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה", שאין הנידון אם האדם צריך להתכוון לצאת יד"ח, אלא אם מעשה המצוה טעון כוונה עם המעשה כדי להיחשב מעשה מצוה, או אינו טעון כוונה.

ומה"ט מבואר היטב מה שכתבו רבותינו האחרונים, שלענין מצוות אכילת קדשים או פריה ורביה ושאר מצוות, שאין ענינם תלוי במעשה המצוה אלא בתכלית היוצאת ממנה, אין החסרון דמצוות צריכות כוונה, ויצא יד"ח המצוה לכו"ע. שכל הנידון דלמ"ד מצוות צריכות כוונה לא יצא, היינו משום שמעשה זה אינו נחשב מעשה מצוה כיון שלא כיון בו, אבל בדברים אלו שאין התכלית בעשיית מעשה המצוה, אלא שתתקיים התכלית שעליה ציותה התורה, הרי חשיב שנתקיימה תכלית זו גם אם אין למעשה שעשה שם מעשה מצוה.

והנה יש לחקור לפי"ז אם טעמא דמ"ד מצוות אצ"כ הוא משום דס"ל דא"צ שם מעשה מצוה כלל, וסגי בעצם המעשה שעשה במציאות, או דילמא גם לדידה בעינן מעשה מצוה, אלא דהך מ"ד סובר שממילא יש למעשיו שם מעשה מצוה. וי"ל ראה לצד השני מדברי הר"ן בחידושים לר"ה (כז, א) וכן בפירושו על הר"ף (ט, ב מדפי הר"ף), שדן על מתני' (לב, ב) דהשומע מהמתעסק או מתינוק לא יצא, ואע"פ שמצוות אצ"כ מ"מ כיון שדעתו למצות עסק עם התינוק ללמדו סדר התקיעה, לא יוצא יד"ח מצות שופר, כמו שמצינו בגמ' בזבחים (ג, א) דמינה מחריב בה וכו', עיי"ש בדבריו, וצ"ב הגדר בזה. ומוכרח דסובר דלכו"ע בעינן שיהא שם מעשה מצוה על המעשה, אלא שלמ"ד מצוות א"צ כוונה יש לו שם מעשה ממילא, ומה"ט כתב הר"ן שאם נתכוין לעשות המעשה לשם מצוה אחרת, י"ל שאין לו שם מעשה מצוה דתקיעת שופר. [וזה כעין דברי החזו"א (הובאו בקונטרס הזכרונות מהגר"ח קנייבסקי צ"ל סי' לג ס"ו) בביאור הא דאמרו (מגילה ג, א) דמבטלין ת"ת לשמוע מגילה, והקשו האחרונים הרי גם מגילה היא ת"ת, ותיריך החזו"א ששם מקרא מגילה מפקיע קיום מצות ת"ת. ויש מקור לדבריו מדברי הר"ן הנ"ל, וע"פ האמור מבואר טעמו, שכיון שיש לזה שם מעשה מצוה אחרת, אין לזה שם מעשה מצות ת"ת, ולכן לא נחשב שקיים במעשה זה מצות ת"ת].

ז. ישוב הקושיות בדן כוונה במצוות

ומעתה יתיישבו כל הקושיות לדליל בדיני מצוות צריכות כוונה או א"צ כוונה, דהא דדנו בגמ' ובראשונים שאם לא כיון מיקרי מתעסק ומה"ט לא יצא, לפי הנ"ל הביאור בזה הוא, דאמנם מתעסק ממש הוי רק כשלא עסק במעשה זה כלל, ולא היה בדעתו לעשותו, וכך הוא הדין לענין איסור. אבל גם במצוות למ"ד מצוות צריכות כוונה נתחדש שאין למעשיו שם מעשה מצוה אם לא היתה כוונתו לכך, וא"כ המצוה שבזה נעשית מאליה כמתעסק, ואף שמעשה זה ראוי להיחשב כקיום מצוה, מ"מ אין עשיית המצוה שבמעשה זה מתייחסת אליו, ונחשב שנעשית ממילא, ובעינן דעתו לאשווי למעשה שיהא אצלו כמעשה מצוה, ומש"ה בלא כוונה לא יצא יד"ח, ואין החסרון משום העדר הכוונה לחוד, אלא שבהעדר הכוונה הרי הוא נידון כמי שלא עשה מעשה המצוה.

ובזה יבוארו דברי הרא"ה, דאף למ"ד מאצ"כ מ"מ כשאכל מצה וסבר בדעתו שהוא בשר אינו יוצא ידי חובתו, והיינו דסובר דאף למ"ד מצוות אצ"כ מ"מ בעינן שיהא למעשה שעשה תורת מעשה מצוה, וכמו שנתבאר לעיל ע"פ דברי הר"ן, אלא שסובר שעכ"פ נחשב מעשה מצוה אף אם לא היתה כוונתו לשם מצוה. אך מ"מ סובר הרא"ה דבעינן ידיעתו שמעשה זה יכול להחשב מעשה מצוה, ורק ככה"ג

יתקיים תנאו דעתו שלא לצאת, כי למ"ד מצוות אצ"כ אין המצוה בידו כלל לעשות בה פרשת תנאים, וכדין חליצה דלא מהני בה תנאי אף שתלוי דין החליצה בדעת החולץ, דסו"ס אין ענין החליצה בבעלותו להטיל בו תנאים. אך הפמ"ג והמחצה"ש פליגי על זה, וס"ל דגם למ"ד מצוות אצ"כ בעי תורת מעשה הנעשה לשם ציווי המקום, אלא דממילא חייל על המעשה שם מעשה מצוה אם לא חשב כנגד זה כלום, ומשום הכי לדעתם שייך לעשות בזה תנאי, כמו למ"ד מצוות צריכות כוונה.

אמנם במש"כ לבאר לשון רש"י דמה"ט אע"ג דהוי מתעסק מהני, כיון דמצוות אצ"כ, וכמו"כ דמה"ט היכא דנהנה מתייחס הענין אליו, יש להעיר דאכתי הענין צ"ב, דאי בעי שיהא למעשה שם מעשה מצוה גם להך מ"ד, א"כ היכא דליתא לזה שם מעשה מצוה מצידו, מה מהני הא דנהנה מאכילתו, הא מ"מ אין כאן מעשה מצוה, ומה שמצינו שיחשב מעשה במתעסק כיון דנהנה הוא לגבי עצם גוף מה שמונח במעשה, אבל לענין מה שאינו מונח במעשה, מהיכי תיתי לחדש כן. וכמו"כ צ"ע הא דמהני אע"ג דמתעסק כיון דמצוות אצ"כ, ואם נימא דאיכא חסרון במעשה א"כ היאך הוא נחשב מעשה שלם, ומה מהני הדין דמצוות אצ"כ.

ואשר נראה מזה, דלמ"ד מצוות אצ"כ נמי אע"ג דאיכא חסרון במעשיו, אין הגדר בזה דא"ז מונח במעשה כלל, דודאי תוכן הענין של המצוה נמצא ג"כ במעשה, שיש בו אפשרות לקיום המצוה, וראוי הוא לכך, אלא דלחד מ"ד בעינן כמו"כ שיחשוב ע"ז להדיא, דבלא זה, אף שהדבר מונח בהך מעשה, הוי כמתעסק. [ובאמת הא דצריכים אנו לדין מתעסק ג"כ מורה כן, דאל"כ הרי היה צ"ל דאין כאן מצוה כלל, ומטעם זה לא יצא יד"ע. וע"כ הגדר הוא, שעשיית המצוה מונחת במעשיו, אלא דמ"מ יש חסרון כדין מתעסק כיון שפרט זה לא היה בדעתו]. ועי' חולק מ"ד מצוות אצ"כ, וסובר שאין חסרון בזה, ואע"פ שמצד דעתו הוא כמתעסק, מ"מ יש למעשיו שם מעשה מצוה גם כשלא נתכוון. וכמו"כ נראה הא דאם נהנה מהני ד"ז לכו"ע לאשווי ע"ז שם מעשה מצוה אף על פרט זה שמונח במעשה, ואע"פ שלא חשב עליו להדיא.

הרב חיים בנן

'אלול' חודש המיוחד לתשובה

כתב רבינו אור החיים הקדוש (פרשת כי תצא כא יא), וז"ל: והוא אומרו וישבה בביתך, ותתודה בבכי על אשר מעלה באביה ואמה ועל פרידתה מהם, אביה זה הקדוש ברוך הוא, אמה היא כנסת ישראל (ברכות לה), ירח ימים זה שיעור המספיק לשב, או ירמוז לחודש המיוחד לתשובה שהוא חודש אלול עכ"ל. וכן הוא בספר הליקוטם להאר"י ז"ל (פ' כי תצא), וז"ל: ובכתה את אביה זה הקב"ה, ואת אמה זו כנסת ישראל, כענין משה"כ כי אחרי שובי נחמתי ותבכה על עוונותיה ירח ימים, שהוא חודש אלול שהם ימים ולא שנים שהוא זמן תשובה עכ"ל.

ועוד ראיתי מדברי רבינו האר"י ז"ל שהביא הרב חיד"א בספר דבש לפי (מערכת א אות יב), וז"ל: אלול, כתוב בסוף שער הפסוקים לרבינו האר"י זצ"ל אנה לידו ושמתי לך ר"ת אלול, לרמוז כי חודש אלול מוכן לתשובה, והכל צריכין אז לשוב בתשובה, אף מי שחטא שלא במתכוין עכ"ל.

ז. ועוד כתב החיד"א שם רמזים על חודש אלול, ואביא דבריו: ועוד אמרו דורשי רשומות שגרמז בפ' אני לדודי ודודי לי, ר"ת אלול. ועוד רמזו בפ' ומלך ה' אליהן את לבבך ואת לבב זרעך, כי את לבבך ואת לבב ר"ת אלול.

ואפשר לרמוז כי צריך התשובה מ' יום, דהיינו חודש אלול ועשרת

וכ"כ מהר"ח ויטאל בספר עץ הדעת טוב (פ' כי תצא) וז"ל: או ירמוז אל עזיבת תורה שבכתב ותורה שבעל פה, הנקראות אביו ואמו כנועד, וז"ש ובכתה את אביו ואת אמה, ועיקר התשובה הזו להיותה מקובלת תהיה בחודש אלול הנקרא ירח ימים הנוראים, כי אז תפילתך נשמעת ושערי תשובה פתוחים, כמ"ש דרשו' ה' בהמצאו, ובסוד אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול, כי אז נהפך הקב"ה ידיד ואוהב אל האדם השב בתשובה, ובס"ת ד' וידין כנגד ארבעים יום שמן אלול עד יום הכיפורים עכ"ל.

וכ"כ המאור ושמש (פרשת כי תצא): "ירח ימים, רומז לחודש אלול אשר בו נפתחים שערי תשובה, וזמן תשובה לכל היא, לכל הבא להוציא ממסגר נפשו ולמשול על יצרו".

וכן כתב המגיד מקאזניץ בספר עבודת ישראל (פרשת כי תצא), וז"ל: ובכתה אביה ואת אמה ירח ימים, דהיינו כל חודש אלול צריך לבכות על עוונותיו אשר על ידם נפרד מאביו זה הקדוש ברוך הוא, ואמו היא כנסת ישראל, ואחרי כן תבוא אליה וגו', כי אחר התמרמרות והבכי והפרישות יודע לך מעלת הנשמה. עכ"ל.

וסמך לזה מדברי זוהר חדש (פרשת כי תצא דף צו:): "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, דא היא ירחא דאלול, דביה סליק משה לטורא למבעי רחמין קמי קב"ה, בגין דישתביק לישראל על חובא דעגלא". (ובא לציון גם בספר פרי צדיק פ' כי תצא).

וכן מובא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מו), והביאו הרא"ש (ר"ה פ"ד סו"ס יד) והטור (סימן תקפא) וז"ל: בראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה, שאז עלה לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה, משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר עבודת גילולים, והקב"ה נתעלה באותו שופר שנאמר עלה אלוקים בתרועה וכו', לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בראש חודש אלול בכל שנה ושנה, וכל החודש כדי להזהיר את ישראל שיעשו תשובה שנאמר אם יתקע שופר בעיר ע"ש.

וכתב הבית יוסף (ד"ה לכן) וז"ל: דמשמע שקול השופר גורם להחריד האדם מפחד השם ומהדר גאונו וכו', שע"י קול שופר אדם מתעורר לתשובה. עכ"ל.

וכ"כ השפת אמת (פרשת כי תצא, תרמ"א) וז"ל: וכן בכלל באלה הימים ימי אלול שהם ימי תשובה ומלחמה שעל זה רומז השופר. ונפתחין שערי רחמים בשמים בימים אלו שידו פשוטה לקבל שבים. ולכן צריך כל אדם להתעורר בתשובה, וכמו שדרשו חז"ל בתפלה על פסוק מדוע באתי ואין איש. כמו כן בימים אלו שהקב"ה פותח יד לדופקי בתשובה, צריך כל אחד לדפוק עתה על דלתות התשובה, וז"ש כי ה' אלוך מתהלך, שידע האדם כי השם יתברך כביכול מקדים ומוכן לעזור להבאים לטהר, וכמ"ש במקום אחר, כי ר"ת 'להצילך ולתת אויבך לפניך' הוא אלול. עכ"ל.

ימי תשובה, ולפי פשוטו יש לומר כמ"ש בתנחומא פ' במדבר בטעם מלקות מ', כי האדם נוצר למ' יום ועבר על התורה שנתנה למשה למ' יום, ילקח מ' ויצא ידי ענשו עכ"ל. ועל דרך זה טוב לעשות מ' יום תשובה כנגד מ' יום שנתנה תורה ומ' של יצירת הולד וכנגד מלקות מ'. ועל דרך האמת כנגד ד' וידין דשם ע"ב שהוא בחכמה, דבמחשבה אתבריר כלל. וזה כוונת הכתוב, וחש"ב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, והם רמזים בפ' אני לדודי ודודי לי, ס"ת ד' וידין. וגם בפסוק והאלוקים אנה לידו ושמתי לך שהוא ר"ת אלול, ואח"כ רמז מ' שהוא אות מ' של מקום. גם בפ' ומלך ה' אליהן את לבבך ואת לבב זרעך, אח"כ ז' של זרעך שהם ה' ימים שבין ר"ה ליוה"כ. עכ"ל.

ח. וראה עוד בענין זה שחודש אלול הוא מיוחד לתשובה, בספר ליקוטי מוהר"ן (תניינא תורה פז). ובספר מועד לכל חי (סימן יא אות ב). ובספר נפש חיים (מע' ת אות צה). וכן בספר בני יששכר (מאמרי חודש אלול מאמר א - מהות החודש אות ו). ובספר יסוד ושורש העבודה (שער י פ"א).

ולכאורה צ"ע דהרי מצות התשובה היא מצווה תמידית, ומדוע הודגש חודש אלול לקיום המצוה?

וביאר בזה מו"ר אבי הגאון שליט"א בספר תורת אב (ענייני ימים נוראים עמ' ז) על פי דברי המאירי בחיבור התשובה (מאמר ב פ"א דף 237) שכתב על עשרת ימי תשובה, וז"ל: רצה בזה שעם היות האדם צריך להשתדל תמיד בתשובה, מבלי שייחד על זה זמן ידוע, אחר היות האדם נרדף ולהוט אחר עסקיו, לא ימצא על הרוב מתמיד על זאת המחשבה לסיבת היותו נרדף אחר תאוות עסקיו, וזה היה מזריזות דרכי השם ומהפלגת עיונם מהשתדלות לייחד זמן בשנה יתעורר בו כלל העם לתשובה, ובזה יתעורר גם המתרגל בראותו הערה כללית לכל וכו' ע"ש.

וביאר כוונתו, שכיון שמצות התשובה יש בה קושי באופן תמידי לקיימה, לכך בחר הקב"ה תקופה שתהיה כל כולה מוקדשת לעניין התשובה כדי שכולם יוכלו להתעורר ולעשות תשובה.

והביאור מדוע נבחר דווקא חודש אלול משאר חודשי השנה כחודש התשובה, יש לומר בזה ב' טעמים:

א' כדברי הפרקי דרבי אליעזר (פמ"ו) שיש סגולה ממעשה אבותינו שייחדו את החודש הזה לתשובה, ושהו סגולת חודש זה. וז"ל הב"ח (סימן תקפא ד"ה והעבירו): "כי באלול ארבעים יום התשובה מקובלת, להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לקבל תשובתו מאהבה". והובא גם במשנ"ב (ריש סימן תקפא).

ב' משום שהוא החודש המקדים לראש השנה שהוא יום הדין ויש חובה בראש השנה לעשות תשובה, לכן עלינו להתכונן ליום הדין לפחות חודש לפני בעשיית התשובה, בגדר דורשים בהלכות החג שלושים יום, וכמו שכתב המאירי בחיבור התשובה (שם עמ' 260) וז"ל: וכבר בארנו מצד הדרש שראוי להקדים להרבות תפילה ותחנונים ולעורר הלבבות לתשובה קודם ראש השנה, על צד אומנם דורשין הלבבות הפסח קודם לפסח שלושים יום. עכ"ל.

ומעתה עלינו לשאול מאי שנא חודש אלול מעשרת ימי תשובה בדיני חיוב התשובה ובשם התואר, שאם חודש אלול הוי חודש התשובה, מה התוסף בעשרת ימי תשובה שהם נקראים בשם "ימי תשובה".

ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ו) וז"ל: "אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו' ה' בהמצאו". עכ"ל.

והיינו שחלוק עשרת ימי תשובה משאר ימות השנה, שהם ימים שיש בהם כח מיוחד ל'קבלת' התשובה אבל לא שהם ימים מיוחדים לעצם 'עשיית' התשובה שבזה שוים הם לכל ימי השנה, אבל חודש אלול הוא זמן מיוחד שהתורה ט. ובתנא דבי אליהו (זוטא, פכ"ב): "רבי נהוראי אומר, מפני מה נתנה קורת רוח לישראל עשרת ימים מראש השנה ועד יום הכיפורים, כנגד עשרה נסיונות שנתנסה אברהם אבינו ונמצא שלם ככולו, וכנגד עשרת הדברות שקבלו ישראל בסיני, לפיכך נתן הקדוש ברוך הוא לישראל עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שאם יעשו ישראל תשובה, יקבל אותם בתשובה שלימה לפניו, לכך נאמר לכו נא ונכחה יאמר ה'".

ועוד בתנא דבי אליהו (רבה, פ"ח): "ברוך המקום ברוך הוא שאין לפניו משוא פנים, שכשם שביקש נבל מיתתו של תלמידו חכמים, לפיכך נפל ברוחו עשרת ימים, שנאמר ויהי כעשרת הימים ויגורו (ש"א כח לה), אם מרובין הם, יאמר כארבעים יום או כארבעים יום, ואם מועטין הן, יאמר כארבעה או כארבעה ימים, מה ת"ל ויהי כעשרת הימים, אילו עשרת ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים, שנתן להן הקדוש ברוך הוא לישראל לעשות תשובה ולמחול להן על כל עונותיהן, כך נתן לו לנבל לעשות תשובה, ולא עשה, לכך נאמר ויהי כעשרת הימים, ומה ענין של אחריו, וישמע דוד כי מת נבל, ויאמר ברוך ה' אשר רב את ריב חורפתי וגו' (שם שם לט), בודאי יכין רשע וצדיק ילבש (איוב כז כז), זו היא אחריתו של עולם".



מעבריות, מלמד, שהחזירוהו למשה על כל המצויות כולן ולא ינק, אמר, פה שעתיך לדבר עם השכינה יינק דבר טמא, והיינו דכתיב, את מי יורה דעה וגו', למי יורה דעה ולמי יבין שמועה, לגמולי מחלב ולעתיקי משדיים". ופירש"י ז"ל: את מי יורה דעה, למי לימד הקדוש ברוך הוא תורה, למי שגמל והפריש עצמו מחלב טמא, ונעתק מן השדים הטמאים, כמו ויעתק משם (בראשית יב). עכ"ל. וכתבו הראשונים כמה מנהגים ליום שמכניס את בנו לתלמוד תורה, ראה במחזור ויטרי (סימן תקח) ובכל בו (סימן עד), וברוקח (סימן רצו) ובספר קב הישר (פרק עב) ובספר בירת מגדל עוז (ברכות שמ"ד דף טז ע"ב) להיעב"ץ ע"ש. ועיין מש"כ הש"ך (י"ד סימן רמה סק"ח).

והנצי"ב בהעמק דבר (פרשת יתרו י"ט ב), וז"ל: ויסעו מרפידים וגו'. כ"ז מיותר, ומש"ה תניא במכילתא מה ביאתן למדבר סיני ע"מ לקבל תורה כך נסיעתן מרפידים ע"ד לקבל תורה, ועדיין יש להבין מאי נ"מ בזה שנסעו מרפידים על מנת כן, אלא מכאן יש ללמוד דכל דבר שבקדושה מה שהאדם מכין עצמו יותר לזה חל עליו יותר ההכשר לזה, וראה מהא דאיתא פ' הפועלים (ב"מ פה): גדולים מעשה חייא, דגדיל נישבי וצייד טביא ומאריך מגילתא לינוקי, ולכאורה כל זה טורח בכדי, והרי לקדושת המגילות סגי לקנות עורות מן השוק ולעבדן לשמה, אלא משום שרצה ר' חייא להגדיל כח קדושת המגילות, כדי שיהא בכחן לפעול בלב התנוקות בשפע יתירה, על כן הוחיל להקדיש פעולותיו לשם קדושה הרבה לפני השעה ההכרחית על פי דין שהוא העבוד, ולמד ר' חייא ממקרא זה שהתחילו להכין עצמם לקבלת התורה מתחילת נסיעה מרפידים, כדי שיהיו מוכשרים יותר למעמד הנבחר הלזה. וע' מש"כ להלן (כח ג), ובספר דברים (יז יח) עכ"ל.

ועוד כתב הנצי"ב (שם פרשת אמור כד ה) וז"ל: והנה החל המצוה מן לקיחת הסולת, אף על גב דעיקר מצות העסק הוא משעת אפיה, מכל מקום כתיב ולקחת סלת, היינו הכנה דלקיחה, דזה כלל במילי דקדושה דכל מה שמקדימים ההכנה לשם קדושה ולמצותן, מועיל יותר להשפיע תכלית קדושתו, ומעשה רב דר' חייא בפ' הפועלים (פה): יוכיח (כמש"כ בספר שמות י"ט ב), כך לקיחת הסולת לשם מצוה מוסיף קדושה וברכה בלחם הפנים עכ"ל.

וראה עוד להחיד"א בספר עבודת הקודש (מורה באצבע סימן ט אות צרח) לגבי מעלת וסגולת חודש חשון שהוא תחילת השנה. ובמועד לכל חי (סימן כה אות מח). וכן לגבי ימי העומר, ראה מש"כ הרש"ש בנהר שלום (דף לב ע"ג), ובספר מועד לכל חי (סימן ד אות מה). ולגבי חג השבועות ראה להחיד"א בקונט" כף אחת (סימן כב אות ח) שהוא סימן טוב לחדש בתורה ע"ש, וכיוצ"ב בספר לב דוד (פלא"א). וראה עוד בהרחבה לגבי חג השבועות בשו"ת מכתב לחיים (ח"א סימן לט). ולענין ראש חודש, כתב הרמ"א (י"ד סימן קעט ס"ב) בשם הסמ"ק (סימן קלו) שנהגו להתחיל ללמוד בראש חודש, כי אף על פי שאין נחוש יש סימן ע"כ. וראה עוד כיוצ"ב בביאור הגר"א (שם סק"ו).

ולענין תחילת היום, בכתר ראש (אות עא) לתלמיד ר' חיים מוואלוז'ין (הודפס בסוף סידור אשי ישראל) כתב "אמר רבינו דבר מנוסה, כשישכים אדם בבוקר, ויקבל עליו ביום ההוא עול תורה באמת ובלב תמים, היינו שיגמור בלבו שלא ישמע לשום דבר, ולא יבטלנו שום טרדא, אז יסורו ממנו הביטולים ובוודאי יצליח ביום ההוא בתורה, וכפי תוקף קבלת עול התורה בבוקר, וכפי חיזוק ההסכמה, כן יעזרהו ה' בו ביום, וכן יסורו הטרדות ממנו עכ"ל. וכתב מהר"י אייבשיץ זצ"ל בספר יערות דבש (דרוש ד) ובדוק ומנוסה אם יתפלל אדם שחרית וקריאת שמע בכונה שבו ביום יזכה

אל ביתו, ביובל. ולקבץ הנידחים אל הר הקודש, ביתם ותפארתם.

ידועים דברי הרמב"ם שתקיעת שופר "רמז יש בו" עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה" וכו'. נראה לפי האמור, דלעולם ענין השופר הוא המלכה כמו שנתבאר. רק שהאדם שומע כמה רחוק הוא מן התכלית וכמה ברשות אחרים הוא. משום כך בא לידי תשובה. וזהו ענין הרמז בכל מקום. שהאדם מצידו שומע את מה ששייך אליו מתוך התמונה הגדולה. אבל עיקר הענין הוא להמליך רק תשובה מגיעה בדרך ממילא כי האדם שומע כמה רחוק הוא מן התכלית על דרך "רמז יש בו".

הרב חיים בןון

ראש השנה - סימנא מילתא

בגמ' בכריתות (דף ו.י) מובא שנהגו לאכול מאכלים מסויימים בראש השנה לסימן טוב שסימנא מילתא היא (ובהוריות יב. הגירסא היא 'למיחזי'), וכ"כ השו"ע (סימן תקפג). וראה מה שכתבו לבאר בענין עשיית הסימנים ואופן השפעתם בדברי המאירי (הוריות יב, חיבור התשובה - משיב נפש מאמר ב פ"ב ד"ה ועל צד. וכן בפרק ח ד"ה ומנהג). ולהגר"ש קלוגר בהגהות חכמת שלמה (סימן תקפג), ובספר סגולות ישראל (מע' ר אות ג). ובספר ילקוט יוסף (ר"ה ויה"כ עמ' קפט, ועמ' רפב). ובספר חוקת עולם (גיאת, עמ' רלא). ובספר השתדלות המאמין (מאור, פ"ב עמ' 310). ובשו"ת ווי העמודים (טהרני, סימן יד). והרמ"א הביא (בסימן תקפג) בשם הירושלמי שמי שישן בראש השנה מזלו ישן כל השנה. ע"כ.

ואציין עוד חלק מהמקומות שמצינו שהמשך נקבע ע"י ההתחלה: בירושלמי מובא שאלישע בן אבויה יצא לתרבות רעה, והטעם הוא משום שלא היתה כוונת אביו לשם שמים, והובא בתוס' חגיגה (טו). ד"ה שובו. וראה בזה בדברי רבי ירוחם ליבוביץ זצ"ל (דעת תורה בראשית עמ' קמד, דעת חכמה ומוסר ח"ב עמ' ר).

ובספורנו עה"פ (נח ט כ) "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם", וז"ל: ויחל נח. התחיל בפעל בלתי נאות, ולכן נמשכו מזה מעשים אשר לא יעשו. כי אמנם מעט מן הקלקול בהתחלה יסבב הרבה ממנו בסוף, כמו שיקרה בחכמות מהטעות בהתחלה. עכ"ל.

והרמ"א (י"ד סימן פא י"ד ז): "וכן לא תאכל המיניקת, אפילו ישראלית, האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו". ובפרי חדש (שם ס"ק כו) כתב וז"ל: וכן התינוק בעצמו כו'. דאע"פ שקטן אוכל נבילות אין מצווין להפרישו, היינו מעיקר דינא, אבל מכל מקום פירשוהו מפני שמזיק לו בזקנותו שגורם לו טבע רע וסופו לצאת לתרבות רעה, ולפי שבזמננו זה אין נזהרים מענינים אלו, רוב הבנים יוצאין לתרבות רעה ורובם הם עזי פנים שבדור ואין יראת ה' נוגעת בלבם ואף אם יוכיחם על פניהם לאו בר קיבולי מוסר נינהו, וכבר נמצא לרז"ל בפרק בתרא דיומא (פב): ההיא עובדא דארחא ביום הכיפורים, אתו לקמיה דרבי חנינא אמר להו לחושו לה ולא אלחישא, קרי עליה (תהלים נח ד) זורו רשעים מרחם, נפק מיניה שבתאי אוצר פירי. ומי לנו בתורה גדול מאלישע אחר שלא בא לאותו מעשה אלא מפני שכשאמו היתה מעוברת ממנו עברה על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של כחינה, כמבואר בירושלמי דחגיגה (פ"ב ה"א) ע"ש. ולפיכך צריך לזהר הרבה בדבר עכ"ל.

ואיתא בגמ' בסוטה (יב): "ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך, וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות, ומאי שנא

הקדישה לעשיית' תשובה כיון שהאדם נרדף אחרי טרדותיו, ועל ידי זה כל העם יתעורר לתשובה".

הרב אליאב זינו

קולו הפשוט של השופר

הנה בכוונת המצווה של תקיעת שופר, רבה המבוכה בימינו. ומשום שאין אנו מורגלים בהמלכת מלך, ואין אנו שומעים בצורה פשוטה את קולו הפשוט של השופר. ומשום כך רבות הסתירות, אם הכוונה היא להמלכה, אז מה מקום יש כאן לתשובה. ובכלל מה מחבר בין היללה של קול השופר לבין ענין ההמלכה שיש בו. ומשום שרבו הקולמוסים שנשתברו על סתירות אלו לא באתי להרחיב בשאלות. רק לנסות לחבר את הענין לחוויה האישית שכל אחד יכול לשמוע ולהתחבר בקול השופר.

מצינו תקיעה ביובל, ובהר סיני, וכן לעתיד לבא. עת יתקע בשופר גדול לחרותינו. עניין התקיעה מורה על הגאולה. במהר"ל מבואר שכל גאולה היא מלשון "גל" כמו "ויגל את האבן מעל פי הבאר". ביאור הענין הוא, שכל דבר בעולם מוציא את עצמו לפועל בפני עצמו. וכל דבר בא אל תכליתו כאשר, "אין רשות אחרים עליו". בגאולת מצרים היינו תחת רשות אחרים ולא יכולנו להביא עצמינו אל הקדושה. וכן לשון גלות וגאולה הם אותם משמעות, בהיפוך. שאם "גאולה" היא להסיר כיסוי המונע מהדבר להאיר, גלות ענינה היא, "כיסוי". היינו רשות אחרת שאינה נותנת ביטוי לדבר שהיא מסתירה. וכשעם ישראל בגלות, הענין הוא שאינם ברשות עצמם להביא את אורם לידי ביטוי. וידוע ש"קשה להוציא את הגלות מהיהודי, יותר מאשר את היהודי מהגלות". כי גלות היא תפיסה נמוכה, שבא אין האדם מביא עצמו לידי ביטוי, רק נותן לדבר אחר לשלוט עליו.

הנה הקול הפשוט של השופר, שהוא התקיעה, האדם השומע מרגיש כאן קריאה להקשבה לדבר שמתרחש. דבר חדש, או דבר שחוזר לקדמותו ולעצמיות שלו. דוגמא רחוקה לזה, היא אזעקה. (שלצערינו התרגלנו לה בתקופה האחרונה). רק שם הענין הוא, לזעזע את האדם כדי שיבין את הסכנה. אבל בקול פשוט, יש הרגשה של קריאה לאדם לשם לב לענין רציני שמתרחש.

והנה בראש השנה, ענין היום הוא ההמלכה משום "זה היום תחילת מעשיך". וכשיש חזרה ליום הראשון תמיד מסתכלים על התכלית. בסוד, "סוף מעשה במחשבה תחילה" [לסבר את האוזן, לפעמים אדם ביום הולדתו, מרגיש תחושה טבעית של חשבון הנפש. משום שכאשר מתבוננים בתחילת הדבר. האדם מבקש להבין, לאן זה הולך, ואיך זה יסתיים. כמו בית שנבנה, שאדם שרואה את תחילתו מצפה לראות, האיך הוא יראה בסופו. והאריכו בזה ואכמ"ל].

וע"י קול השופר אדם מתבונן במה שמפריע לאדם ולעולם שסביבו להאיר את אורו. הוא מרגיש את ההרגשה הראשונית של העולם. את החידוש, את כל היופי האדיר שנמצא בכל פרט בבריאה, ובאדם.

זה הפירוש "להמליך". לראות את התמונה מתוך רצונו של הקב"ה. כי כשמתעורבים רצונות אחרים שאינם לפי תכלית הבריאה, אין העולם מאיר לפי רצון ה'. כשאדם מסיר רצונות שסותרים לתכלית הוא "מביא גאולה לעולם" ע"י קול השופר, שענינו הוא כמו קריאה מרחוק לעבד, לשוב

י. וראה עוד מש"כ מו"ר אבי הגאון שליט"א בתורת אב - ענייני ימים נוראים (עמ' ח) לבאר מדוע נקרא חודש אלול בתואר "חודש הרחמים והסליחות".

ובזה יהיה נהפך באמת לטובה. ולכן מהאי טעמא תקנו לאכול מאכלים טובים ומתוקים ולומר עליהם כן כדי שאם ח"ו נגזר להיפך יהיה נהפך ע"י אמירה זו לטובה. ע"כ.

ה. החיי אדם (כלל קלט סעי' ו) כתב לבאר ע"פ דברי הרמב"ן (בראשית יב ו) שכתב: **ודע כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים.** ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיהו שצוה לברוך "והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל" וגו' (ירמיה נא סג-סד) וכו'. ולפיכך החזיק הקדוש ברוך הוא את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה. ע"כ. ולפ"ז מבואר גם הענין באכילת הסימנים, שלא מסתפקים באמירת יהי רצון בלבד. שאכילתם הוא סימנא טבא, שהדברים הטובים שנגזרו עלינו יצאו מן הכח אל הפועל.

ו. בספר השל"ה (מסכת ר"ה פרק נר מצוה אותיות כב-כג) מצאנו דרך נוספת המשלבת את דרך המאירי והרמב"ן, וז"ל: הענין הוא, **שאינו שום רמז באכילת הפרי, רק הפרי הוא סימן, שיזכור האדם ויתעורר בתשובה, ויתפלל על הדבר הזה.** רצוני לומר, כשמישים רוביא על שלחנו ואכלו, אז הוא לו למזכיר שיתפלל על שירבו זכויותינו וכו'. נמצא, העיקר הוא ההתעוררות והתפילה, ולאחר שהתפלל ואוכל **דבר זה, אז הוא רושם שתתקיים תפילתו.** וקרוב לזה, הוא מה שכתב הפרדס בשער הגוונים (פרק א), וזה לשונו: כאשר ירצה לפעול פעולה, ויצטרך אל המשכת הדין, אז יתלבש האדם ההוא בבגדים אדומים, ויציר צורת ההווייה באודם, וכן לכל הפעולות וההמשכות וכו'. **כי מהגוונים הנראים לעינים או המצטיירים בשכל הגופני יתפעל הרוחני, והנפש תעורר לרוח, והרוח לנשמה, והנשמה ממציאות למציאות, עד (שיתעלה) (שתתעלה) אל מקום (יניקתם) [יניקתה] ויתעורר לפי מציאות (ציורם) [ציורה].** יען שהם כמים הפנים לפנים, שעל ידה המקור, יראה הפנים באודם, ויושפע עליה אודם, וכן אם לובן לובן, כי ההתעוררות והפנים התחתונים הוא על ידי בני האדם, ע"כ. **כלל העולה, העיקר הוא התפילה, ודברים אלו המה למזכיר ולהתעורר למעלה.** ע"כ.

הא בהא תליא

ולפ"ז לכאורה י"ל שבזה תלוי השיטות אם גם במאכלים שאינם טובים יש להזהר, וכמו"כ אם צריך גם להתפלל בשעת האכילה, או שסגי רק בראיה או באכילה גרידא.

שהנה למבואר במדרכי, שסגולת הסימנים היא, שע"י אכילת הסימנים, אנחנו גורמים שה' ישמענו ויזכרנו לטובה לפי הענין שמורה אותו המאכל. א"כ יוצא לכאורה שלא צריך להתפלל בשעת אכילת הסימנים, אך מ"מ יש להזהר שלא לאכול מאכלים המורים סימנים שאינם טובים.

ולמבואר במאירי, שכל ענין הסימנים הוא להנהיג טובה, לעורר את האדם לתשובה, ואמירת יהי רצון היא להוציא מחשש של נחוש. לכאורה י"ל שבאכילת דברים שאינם טובים אין קפידא, שהרי ודאי הם לא גורמים להנהיג הפוכה. וכמו"כ מבואר לדבריו שלא יצטרך לומר את יהי רצון בצורה של תפילה וכנ"ל, שהרי כל הענין בזה הוא לעוררו בתשובה.

ולמבואר בצידה לדרך, שענין הסימנים הוא בשביל להראות את כוונת היום, שאנחנו שמחים בהקב"ה מאחר ובטוחים בקבלת תשובתנו. א"כ מסתבר לומר שיש להביא רק יא. וראה בספר תורה לשמה (ש"ת ס" לא), אודות מנהג העולם לפתוח את הידים באמירת 'פותח את ידך', ובענין מנהג ניעור הגלימה בשעת התשליך, אם יש לזה מקור. ואכמ"ל.

וגם בבן איש חי (שנה ראשונה נצבים ס"ד) כתב, שאם לא היה יכול להביא ראש כבש, לא יביא ראש של עז כי הוא דינא קשיא, כנזכר בזוה"ק (שמיני מא: וע"ע בזוהר חדש סדר תולדות). ולכן טוב שלא יגדל אדם עז בתוך ביתו, ולפתוח יזהר בזה בר"ה ושאר עשרת ימי תשובה שלא ימצא בביתו עז. ועל כן לא יביא לפניו בר"ה ראש עז, דאם לא נמצא לו ראש כבש יביא של עוף.

צ"ב המחלוקת בסימנים שאינם טובים

וצריך להבין מדוע באמת לדעת הר"ם לא צריך לחשוש לסימנים שאינם טובים, והרי סימנא מילתא. דבשלמא לדעות שצריך לומר עם הסימנים תפילה, א"כ אפשר שבסימנים הרעים מכיון שאין תפילה א"כ זה לא בגדר סימנא. אבל לדעות שעצם האכילה או הראיה זה הסימן, צ"ב.

איך פועל הסימנא מילתא

והנה יש להתבונן בעצם הענין של סימנא מילתא איך הוא פועל, שלכאורה הוא דבר משולל ההגיון, שהרי ראש השנה הוא יום הדין על כל הנבראים שנידונים על מעשיהם בשנה שעברה ובהתאם לכך נקבע עליהם מה יהיה גורלם בשנה הבאה, וא"כ איך ע"י שאוכל ורואה דברים שמסמנים גזירות טובות וכיוצא בהם הוא משנה את דינו, וצ"ב.

ומצאנו ברבותינו כמה ביאורים בזה:

א. המדרכי (יומא תשכג) כתב בשם תשובת הגאונים: **הניחוש כזה טוב הוא ורובו מיסוד המקרא ואגדות, על ראשי כבשים שאנו אוכלין כדי שישמענו הקדוש ברוך הוא לטובה בר"ה וישימנו לראש ולא זנב וכו'.** ע"כ. ומבואר שסגולת הסימנים הוא, שע"י אכילתם [גם בלי תפילה] אנחנו גורמים שה' ישמענו ויזכרנו לטובה לפי הענין שמורה אותו המאכל.

ב. המאירי (הוריות יב) כתב: הרבה דברים הותרו לפעמים שהם דומים לנחש. ולא מדרך נחש חלילה, אלא **דרך סימן לעורר בו לבבו להנהיג טובה.** והוא שאמרנו ליתן על שלחנו בליל ראש השנה קרכס"ת [ר"ת - קרא רוביא כרתי סלקא תמרי], שהם ענינים, מהם שגדלים מהר, ומהם שגדלותם עולה הרבה. **וכדי שלא ליכשל בהם לעשות דרך נחש, תקנו לומר עליהם דברים המעוררים לתשובה, וכו'.** וידוע שכל זה אינו אלא הערה, שאין הדבר תלוי באמירה לבד רק בתשובה ומעשים טובים וכו'. ע"כ. ומבואר לדעתו שכל ענין הסימנים הוא להנהיג טובה לעורר את האדם לתשובה, ואמירת יהי רצון היא להוציא מחשש של נחוש.

ג. בספר צדה לדרך (לרבנו אשר ב"ר שמואל מלוגיל מאמר ד כלל ה) כתב: **ולפי שאנו נשענין ובטוחין על הכפרה מתוך התשובה, באה המצוה שנשמח בר"ה כמו שבאה בקבלה בעזרא 'לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים' וגו', ושגיל במצוותיו ושנזכרהו מתוך השמחה. ולכן אמרו חז"ל שנהגו לשום על השולחן סלקי תמרי רוביא.** וזה שלא כדרך נחושי הסכלים, אלא שהטבע משלים כוונת היום, צריך שיהא זה על שולחנו ויחשוב עליהם בדרך השיתוף, סלקי יסתלק עונותינו, תמרי יתמו חטאתינו וכו'. ע"כ. ומבואר לדעתו שהענין הוא בהבאת סימנים מתוקים ושמנים לשולחן, והוא בשביל להראות את כוונת היום, שאנחנו שמחים בהקב"ה מאחר ובטוחים בקבלת תשובתנו.

ד. הגר"ש קלוגר ז"ל (בהגהות חכמת שלמה או"ח שם) כתב: הנה הטעם מ"ש בש"ס ובשו"ע לאכול דברים טובים ומתוקים אין הכוונה דרך תפלה, דאין מקום לתפלה בשעת אכילה. רק זה הוי לבטחון ואמונה, כי מראה שהוא מאמין ובטוח שכן יהיה, ובפרט לפמ"ש בדרושים דבראש השנה יהיה אדם משמח ואומר כל מה שעשה הוא יתברך לטובה,

לדבר מצוה ויצליח בעסקיו ואף שלשעה יחשוב שאינו בסופו ימצא שכן הוא ואצ"ל שיצליח בו ביום בתורה ומצוה גוררת מצוה וכן להיפך אוי לי על שברי בעת שאיני מתפלל בכונה כראוי כל היום אין שמועתי בתורה מכוונת וקרעים אלביש. עכ"ל. וכן בספר חובת התלמידים (צוויים ואזהרות עמ' קמג) להאדמו"ר מפאסאצנה הי"ד כתב וז"ל:...והלא כל היום בראשיתו תלוי ע"ש. ובספר דרכי דוד (כתובות קי: עמ' מט ד"ה ובכלל). וראה עוד מש"כ המהר"ל (חידושי אגדות ב"ב טז: ד"ה אבל רשב"י).

וכן במוצאי שבת שהוא תחילת שבוע, יש בו השפעה לכל ימות השבוע, וכמ"ש הטור (או"ח סימן רצט): יש נוהגין לומר בכל מוצאי שבת כל הפסוקים שמוזכר בהם אליהו, ואומרים שהוא טוב לשכחה, ויהיו דרכיו מצליחין בכל השבוע עכ"ל (ובספר סדר היום - סדר הבדלה כתב, וכן שמעתי שכל המזכיר שמו נ"ב פעמים יצליח בלימודו, והוא כמנין אליהו. וכן יש מדקדקים שעושים כן, ומזכירין שמו פעם אחר פעם נ"ב פעמים במוצאי שבת עכ"ל). וכתב האבודרהם (סדר מוצאי שבת), וז"ל: אחר ההבדלה אומר יפתח ה' לך את אוצרו הטוב וגו', שהוא כולו מלא פסוקים של ברכה והצלחה לסימן טוב מתחילת השבוע שיתברכו במעשה ידיהם. עכ"ל. וראה עוד בספר סדר היום (סדר מוצאי שבת, וכן בסוף סדר הבדלה). וראה עוד לגבי מוצאי שבת בספר כף החיים (פאלאג'י סימן לב אות נה, סג). ובספר רמות גלעד.

הרב אריאל יוחנן

סימנא מילתא

סימנים שאינם טובים

הנה לגבי דברים שמסמנים דברים לא טובים, הביא הדרכי משה (אות א) בשם הכל בו (סי' סד כט.), שהר"ם לא היה נזהר לאכול שום ואגוזים ולא שום דבר (תשב"ץ סי' קיח), ולא כמקצת שנוהרים לאכול אגוזים בראש השנה ואומרים דאגוז בגימטריא חטא. ומ"מ במהרי"ל (הל' שופר סי' ב עמ' רפז) כתב, שבאגוזים יש להיזהר משום שמוציאין כיחה וניעה ומבטלין התפלה.

ובהגהה (שם ס"ב) כתב הרמ"א: יש מדקדקים שלא לאכול אגוזים, שאגוז בגימטריא חטא, ועוד שהן מרבים כיחה וניעה ומבטלים התפלה. והמשנ"ב (ס"ק ה) הביא מהפרי מגדים, שמטעם זה שאנחנו רוצים שתתחדש עלינו שנה טובה, לכן יש הנמנעים לבשל בראש השנה מיני חומץ וכדומה.

וכתב החיד"א (ש"ת טוב עין סי' יח אות צא), שמנהג זה שלא לאכול דבר חמוץ מקורו קדום מזמן הגאונים, שכן מצא בכ"י של תשובת הגאונים סי' קיד. וכתב האור לציון (ח"ד פ"ג ס"ב בהערות), שלכן יש שנמנעו לאכול את הכרתי, שכמו שנהגו לענין דבר חמוץ כך נהגו לענין דבר חריף, וכרתי הרי הוא חריף. אך סיימ, ש"מ אפשר לאכול את הכרתי, מכיון שמביאו לסימנא טבא, שיכרתו אויבנו, ועל כן אין לחוש בזה.

ובספר מועד לכל חי (סי' יב סעי' טז) כתב, שאת התפוח יעשנו בסוכר ולא בדבש, כי בעש"ת ראוי להחמיר שלא לאכול דבש.

וראה עוד בספר במש"ב (סי' תר סק"ד) ובכף החיים (סי' תקפג ס"ק כא) שע"פ הסוד אין לאכול ענבים שחורים בר"ה. [ומ"מ לגבי ענבים לבנים, אי' במחזור ויטרי (סי' שכג) שאדרבא בפרונוצא היו אוכלים ענבים לבנים, תאנים לבנים וראש כבש. כל דבר חדש וקל וטוב. לסימן טוב לכל ישראל].



(ה) ובחוט שני (עמ' עו) בביאור דברי הרא"ש,^{יג} וכ"פ לדינא הגרש"ז אורבעך צ"ל בהליכות שלמה (פרק שני דין ח) שאפי' שהה כדי שיעור שתי נשימות אינו חוזר, וכ"פ האור לציון (ח"ד כג) שכל שהתכוין לתקיעה כשרה ונתקל ויצא לו קול פסול אינו חוזר".

ולפ"ז צ"ל שמש"כ המשנ"ב בס"ק לד, שה"ה אם התחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ומתחיל לתקוע שנית נחשבת הכל לתקיעה אחת עכ"ד, אין כוונתו שדין זה שווה ממש לדין שלעיל מיניה גבי התוקע ג' שברים והפסיק ותקע אח"כ עוד שברים אחרים ואפי' שבר אחד שאם ההפסק היה בנשימה אחת כשר ואם היה בשתי נשימות פסול, אלא ר"ל שכמו שקי"ל גבי שברים שאינו חוזר כל שנעשה בכדי נשימה לשברים הראשונים ה"ה ננתקל שאינו חוזר משום שאין קול זה הפסק וכמבואר להדיא ברא"ש, שוב ראיתי שכ"כ האבני ישפה (ח"ז סי' פא ענף ב) בדעת המשנ"ב, ואף שזהו קצת דוחק בלשון המשנ"ב עדיף לדחוק הלשון מלדחוק הענין, ואף אם ירצה הדוחה לדחות שאין זה הביאור בדברי המשנ"ב מ"מ בדברי הרא"ש שהוא מקור הדברים הכי מוכח ונכתבאר לעיל, וכן עיקר לדינא וכמו שכתבנו בשם הפוסקים לעיל.

ועוד נ"מ יוצא מדברי הרא"ש הנ"ל באופן שמצוי מאוד שהתוקע מסיים התרועה בקול ארוך כעין שבר (כגון שתוקע תו תו תו... תואו) או שמתחיל התרועה בקול ארוך כעין שבר (כגון שתוקע תואו תו תו... תו), שכתב המשנ"ב בס"ק לא שלא שפיר עבדי ויש לזהר שלא לעשות כן, היינו דווקא היכא שמכיון לעשות כן בכונה תחילה וכמש"כ המשנ"ב שכן היה דרכן לעשות או שעושה כן משום שאינו מומחה במלאכת התקיעה, אבל היכא שכיון לתקוע כדבעי להתחיל וכן לסיים בקול קצר (תו תו תו... תו) הוי כדן נתקל בלשונו שיצא י"ח ואינו צריך לחזור לתחילת הסדר וכמש"כ האור לציון הנ"ל.

הרב בנימין בון

תפוח בדבש לעניין נטילת ידים

יש לברר במטבול תפוח בדבש אם יש לחייבו בנטילת ידיים מדין דבר שטיבולו במשקה שצריך נטילה כמבואר בסימן קנ"ח סעיף ד', שם כתב השולחן ערוך ששבעת המשקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם נחשבים משקה והמטבול בהם צריך נטילה.

ועיין במ"ב שם ס"ק י"ד והעולה מדבריו על פי הכרעת החיי אדם בדבש שדינו תלוי בדעתו של אדם, אם קנאו על דעת לעשות ממנו אוכל כגון לרקח בו פירות וכדומה א"כ מעולם לא היה עליו שם משקה ואינו צריך נטילה אבל באופן שהיה עליו שם משקה קודם הטיגון של המרקחת אז נחשב למשקה ולא לאוכל וחייב נטילה.

וא"כ בנידון השאלה יש לומר שסתם דבש שקונים עומד לאכילה ולמשקה בשווה וא"כ אם מטבול בו יש לומר לכאורה שחייב בנטילה,

אלא שיש לצרף כאן סברא שאם אוכל ע"י מזלג יש להקל ולסמוך בכה"ג על הדעות שמקילות. [וכן אולי יש להקל ולסמוך על הדעה שבמשקה חם אין חשש שיגע במשקה ואין צריך ליטול ידיו וא"כ גם בדבש שאינו רוצה ללכלך

יג. אמנם בחוט שני (שם) כתב שמדברי המג"א והמשנ"ב (ס"ק לד) אין משמע כן [אולם ראה מש"כ הלק"ל לבאר בדברי המשנ"ב].

יד. ומש"כ האור לציון בעמ' סד בביאורים משמ"כ המשנ"ב בס"ק לא הוא לעיכובא לא מיירי בנתקל (פי' במי שהתכוין לתקיעה כשרה ונתקל בלשונו) אלא כבעל תוקע שאינו מומחה ולכן בכונה תחילה מתחיל או מסיים את בתרועה בקול ארוך, אבל אין הכי נמי שאם נתקל אינו חוזר וד"ק.

את כל העולם כולו ומחדש כל המציאות בבחינת הסיבוב החדש דהיינו השנה החדשה".

ועל אף שבגמרא (ר"ה שם) מובא: "בשני מה היו אומרים (תהילים מח, ב): "גדול ה' ומהולל מאד" - על שם שחילק מעשיו ומלך עליהם", ומבואר שהמלכת השם על המים היתה עוד קודם היום השישי - בריאת אדם הראשון.

יש לבאר בזה, שמידת המלכות היתה עוד קודם בריאת האדם, אך מכיון שאין מלך בלא עם, אזי עיקר המלכת השם יתברך בעולם נעשתה רק אחר בריאת האדם הראשון.

הכתרת ה' למלך לאחר בריאת האדם

ג. בזה נראה לבאר את הסתירה המתבקשת בפיוט 'אדון עולם', שבראשית הפיוט נאמר: 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא', כלומר, מלכות השם יתברך היתה כבר קודם בריאת העולם והאדם. ומצד שני, נאמר בהמשך הפיוט: 'לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא' - ה' נקרא מלך רק אחרי בריאת הנבראים.

והביאור הוא, שלמעשה מלכות ה' היתה עוד קודם בריאת האדם, אולם בפועל הכתרת ה' למלך היתה לאחר בריאת האדם, כי המלכת השם יתברך היא רק על ידי הכרת האדם במלכותו יתברך, כאשר מגיע האדם לנקודה הפנימית בקרבת האלוקים שבו - 'אזי מלך שמו נקרא'.

הרב יקיר משה בן עזרא

הערה בדיני טעויות בתקיעה

בספר הליכות מועד (דיני תקיעת שופר עמ' קפב) להרה"ג ר' אופיר מלכה שליט"א כתב וז"ל התחיל לתקוע ושם לב שהקול לא עולה יפה וניסה להמשיך לתקוע פעם שניה והקול עלה יפה, הדבר תלוי אם הקול השני נעשה בכדי נשימה לקול הראשון יצא ידי חובה אך אם הקול השני היה לאחר שיעור בכדי נשימה מניסיון הקול הראשון לא יצא ידי חובה (משנ"ב ס"ק לד) וצריך לחזור לתחילת הסדר, והטעם לכך אם התקיעה השניה הייתה בכדי נשימה נחשב הכל כתקיעה אחת ולכן יוצא ידי חובה אך אם התקיעה השניה הייתה לאחר כדי נשימה חשיב כהפסק וצריך לחזור שוב לתחילת הסדר עכ"ל.

והנה מש"כ הרב המחבר שדין זה תלוי אם הקול השני נעשה בכדי נשימה לקול הראשון אז יצא א"כ אבל לא נעשה בכדי נשימה אלא בשתי נשימות לא יצא י"ח וצריך לחזור לתחילת הסדר, וציין למש"כ המשנ"ב בס"ק לד בשם אחרונים.

לכא"ו אין זה נכון שהרי מקור דין זה הוא ברא"ש בראש השנה פ"ד סי' יא² שכתב וז"ל ופעמים רבות שהתוקע מתחיל לתקוע ואין הקול עולה יפה ופוסק ומתחיל לתקוע וכו' דלא מיקרי הפסק כיון שאין זה קול אחר כיון שהוא מעין התקיעה או התרועה אלא שלא היה כשיעור עכ"ל, מבואר יוצא מדברי הרא"ש שכל שתוקע ומתכוין לתקיעה הכשרה ויצא לו תקיעה אחרת דינו כנתקל שממשיך לתקוע על הסדר ואין קול זה נחשב להפסק, ולפ"ז שמבואר שדינו כנתקל אין חילוק אם הקול השני היה בכדי נשימה או לאחר כדי נשימה ובכל גווני ממשיך לתקוע על הסדר ואינו חוזר, שהרי אם כוונת הרא"ש להתיר משום שהכל היה בתוך כדי נשימה וחשיב כתקיעה אחת א"כ הו"ל להרא"ש לומר שלא הוי הפסק משום שהכל כתקיעה אחת אלא ע"כ שכל שמתכוין לתקיעה הכשרה ואין קולו עלה יפה לא הוי הפסק, וכ"כ הרב מאשש צ"ל בספרו שמש ומגן (סי' לח אות יב. כמבואר במג"א ס"ק יא שציין לטור ובטור הביא את דברי הרא"ש.

סימנים טובים. ומ"מ ל"צ לומר יהי רצון, אלא סגי באכילה או בראיה בלבד.

ולמבואר בחכמת שלמה, שענין הסימנים הטובים ואמירת יהיה רצון, הוא לחיזוק האמונה להורות שכל מה שעושה ה' הוא לטובה, ואם ח"ו נגזר להיפך יהיה נהפך לטובה. לכא"ו י"ל שאין חשש בהבאת סימנים שאינם טובים, שהרי אינו מתכוין לעניינם ואינו אומר עליהם כלום. ומ"מ באכילת הסימנים הטובים יהיה צריך גם אמירה.

ולמבואר ברמב"ן, שאכילת הסימנים הוא סימנא טבא לכך שהדברים הטובים שנגזרו עלינו יצאו מן הכח אל הפועל. יש להסתפק אם הוא הדין להיפך בדברים הרעים. ולכא"ו אם אמירת יהיה רצון היא מוכרחת לכך, א"כ יהיה אפשר להביא את האינם טובים ולאוכלם בלי שום אמירה.

ולמבואר בשל"ה, שאין שום רמז באכילת הפרי, רק הפרי הוא סימן שיזכור האדם ויתעורר בתשובה, ויתפלל על הדבר הזה. ולאחר שהתפלל ואוכל הסימנים, אז הוא רושם שתקיים תפילתו. א"כ בודאי שאין שום חשש בהבאת סימנים שאינם טובים, שהרי פשוט הוא שהם אינם גורמים להיפך שלא יתעורר לתשובה. וכמו"כ לדבריו בודאי שצריך להתפלל ולומר את התפילה בצורה של תפילה.

הרב עוז דוד כפיר

התשליך על המים - כליון ומלכות

ענין המים בהמלכת המלכים ובבריאת העולם

א. אחד הטעמים שכתבו בספרים הקדושים למנהג ישראל לערוך 'תשליך' על המים ביום ראש השנה, הוא בכדי לרמז שהמלכת הקדוש ברוך הוא היא כענין המלכת מלך בשר ודם, שנהגו בימים עברו להמליך את המלכים על המים להורות שמלכותם תמשך ולא תפסק. כמאמר חז"ל בגמרא (הוריות יב): "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותו". ובאמת שתיבת מלך עולה בגימטריא כמנין מים.

ואכן, גם בבריאת העולם, שורש הבריאה היתה באופן ש'רוח אלהים מרחפת על פני המים', ורק לאחר מכן צמצם הקב"ה את המים ונתן להם גבול, כמו שנאמר (בראשית א, ט): "יקוו המים אל מקום אחד", וזאת בכדי שיהיה מקום למציאות הנבראים. ולכן, בזמן המבול, כשנמחו כל הנבראים מעל פני האדמה, חזרו המים למלאות את כל העולם ושללו כל גבול, ולא נתנו לנברא מציאות של מקום להיתפס בו.

ומכיון שמלכות היא מלשון כליון, כמאמר הפסוק (תהילים פד, ג): "ונכספה וגם כלתה נפשי", והיינו ביטול העצמיות כלפי המלך בגילוי ה'אין עוד מלבדו', שזו בעצם הכתרת הקב"ה למלך - שאז למעשה מתגלית נקודת האהבה האמיתית. לכן, ללא ההמלכה מצד הנברא, המלכות ח"ו נהפכת לכליון, וכמו שקרה בדור המבול.

התחדשות המלכת הבורא בכל שנה

ב. והנה על יום ראש השנה מזכירים אנו בתפילה: "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון", והכוונה היא על בריאת האדם הראשון ביום השישי לבריאה שהוא יום א' בתשרי (כמובא בר"ה ג. ע"פ הפסיקתא). ומבואר בגמרא (ר"ה לא), שביום זה המליך האדם את הקב"ה למלך בבריאה ואמר: "ה' מלך גאות לבש" (תהילים צג, א), וזהו המזמור של יום השישי, כי כשנשלמה בריאת האדם, נשלמה גם כל הבריאה, כי אין מלך בלא עם.

ומדי שנה בשנה, בהגיע יום זה, שוב מתחדשת הבריאה ומתחדשת בפועל המלכת ה' יתברך בעולם. וכדברי המהר"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ח): "כי הנה ביום הזה הקב"ה דן

ידיו אולי גם כאן יש את הסברא הנ"ל שלא צריך ליטול ידיו משום שגזרו רק באופן שנוגע ממש במשקה ודו"ק - שמעתי מהרב הר"י אלמשעלי שליט"א.

הרב שמואל כהן

בעניין ברכת שהחיינו בליל שני של ר"ה

פסק השולחן ערוך - (סימן תר סעיף ב') 'בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו' וטעם הדבר משום שיש מחלוקת בין הראשונים האם לברך שהחיינו ביום טוב שני של ר"ה, דעת רובותיו של רש"י והגאונים שאין לברך שהחיינו כיון ששני הימים קדושה אחת היא, מאידך דעת רש"י הרשב"ם ובעל העיטור שיש לברך שהחיינו ביום השני, דאף דקדושה אחת היא, מ"מ שני ימים הם, ולפיכך כתב הרא"ש שטוב שייקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ותהא דעתו גם על הפרי ויצא מהספק, והביאו השולחן ערוך להלכה.

ומעודי לא זכיתי להבין עצה זו, דלכאורה באת לתקן ונמצאת מקלקל, דהנה בכל שבתות השנה אם יברך אדם שהחיינו בין הקידוש לטעימה ויכוון על פרי חדש וכדומה, יצטרך לשוב ולקדש שנית דהרי שח בין הקידוש לטעימה, ואין לך הפסק גדול מזה, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם דאמרו שייקח פרי חדש ויכוון גם עליו בברכת שהחיינו, בכדי להוציא נפשה מפלוגתה, והלא לדעת הגאונים שבהבאת הפרי באנו לצאת ידי חובה לשיטתם אין לברך כלל שהחיינו ביום ב' של ר"ה, ומעתה כשמברך שהחיינו על הפרי בין הקידוש לטעימה נמצא שהפסיק בין ברכת הקידוש לטעימה בדיבור שלא לצורך, ובכ"כ עליו לחזור ולקדש שנית שהרי הפסיק בין הברכה לטעימה בדברים שאינם מן העניין ומאי אהני לן רבנן, ולכאורה עדיף היה להורות מדין ספק ברכות - להקל שלא לברך כלל שהחיינו מלבדך ולגרום בכך שברכת הקידוש תהא לשיטתם ברכה לבטלה.

ונראה לבאר דהנה בהמשך דבריו פסק השולחן ערוך: 'ואם אין מצוי בגד חדש או פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו' דהיינו דאף שבעלמא נקטינן ספק ברכות להקל הכא אנו נוקטים עיקר להלכה שיש לברך שהחיינו על עיצומו של היום השני, דאף דקדושה אחת היא מכל מקום שני ימים הם, ונמצא לפי פסק זה דלדעת הגאונים כל ברכות הקידוש היו לבטלה, דהא אין לברך כלל שהחיינו ונמצא שברכת שהחיינו הייתה ברכה לבטלה, וכן נמצא שהפסיק בברכת שהחיינו בין הקידוש לטעימה, וכל ברכת הקידוש הייתה לבטלה, ובכדי לחוש לשיטת הגאונים במה דאפשר מברך שהחיינו גם על הפרי החדש ובכך עכ"פ מ'ציל' את ברכת שהחיינו מלהיקרא ברכה לבטלה, הגם שאכתי לשיטתם ברכת הקידוש הינה לבטלה שכן הפסיק בדיבור בין ברכת הקידוש לטעימה, אך מ"מ מה שניתן לתקן לשיטתם מתקנים, ולפיכך כיון שניתן לתקן עכ"פ את ברכת שהחיינו שלא תהא לבטלה לשיטת הגאונים, מברכים שהחיינו ומכוונים גם בה על הפרי החדש.

הרב אלחנן דרעי

בעניין המלכת ה'

א] בגמרא ראש השנה (טז). ואמרו לפני בראש השנה מלכות ... כדי שתמליכוני עליכם, [במהרש"א (ח"א) הביא ספרי שמפיק ליה מקרא ותקעתם וגו' הרי שופרות והיו לכם לזכרון אלו זכרונות אני ה' אלהיכם זו מלכות, וצ"ב].

מבואר על כל פנים שהמלכת ה' תלויה בנו, ויש ליתן לב על זה היתכן? וכי אם לא נמליך אותו עלינו יהיה חסר במלכות ה', כמו כן צריך להבין היאך באמת ממליכים את ה' ומה הפעולות הנדרשות מאיתנו, ופשטות הגמרא 'אמרו לפני... כדי שתמליכוני עליכם', משמע שעצם אמירת פסוקי המלכויות, היא היא גוף ההמלכה וצ"ב.

ובעצם העניין צריך להבין מה עניין ושייכות המלכה זו אצל יום הדין, וביותר אם בלי המלכה אין משפט, אם כן מה תוקף ליום דין אם תלוי הוא בנדיונים.

ב] במפרשים נזכר רבות החילוק בין מלכות וממשלה, כי מלכות היא המתקבלת ברצון העם, וכנאמר (שופטים יז) שום תשים עליך מלך, ומושל היינו בעל כרחו. [עיין ביאור הגר"א למשלי (כז), ובח"א למהר"ל ר"ה כז].

בעצם המקור לחילוק זה נמצא כבר באבן עזרא (וישב לז ח) בקרא 'ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו': אם אנחנו נשימך מלך או אתה תמשול בנו בחזקה.

ובזה יתפרש נוסח התפלה 'ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה', כי ישראל מקבלים מלכותו של הקדוש ברוך הוא מרצונם, ולכן 'ה' אלקי ישראל' הוא בבחינת 'מלך', וכאמרנו בתפילה 'ומלכותו ברצון קיבלו עליהם', אבל 'מלכותו בכל - משלה', כי אף לכל אומות העולם שאינם מקבלים מלכותו ברצון, מכל מקום מושל עליהם בעל כרחם.

ומצאתי בספר אמת ליעקב [לבעל הנתיבות ברכות ג.] שהעמיד חילוק זה באור נוסף וז"ל: לשון 'מלך' נאמר על מי שיש לו עבדים עושי רצונו ומשגיח עליהן ומקימן ונותן להם פרס וזן אותן ומפרנסן, **ובלעדי לא היה להם קיום כלל, שלא יהיה להם פרנסה ממקום אחר.** ולשון מושל נאמר על מי שיש יכולת בידו לשנות רצון החלש ממנו, ולהכריחו שיעשה רצונו דוקא.

מלשון הנתיבות מתבאר שהעמדת במלכות יש העמדה של תלות, כלומר העבודה מצידנו היא לחיות את זה שאבינו הוא מלכינו במובן שהוא צור חיינו ומקור חיותינו. וא"כ עולה שמציאות ההמלכה היא מוכרחת מצד כל מי שחפץ בחיים.

ואפשר ששני חלקים אלו אינם סותרים אלא משלימין זה את זה, כלומר שלימות המלכות תלויה ברצון העם [גר"א], ומאידך קיום העם תלוי ברצון המלכות [נתיבות].

ג] בר"ה מלבד הדין הפרטי שיש לכל אחד ואחד, 'זכל באי עולים יעבור לפניך כבני מרוך', ישנו גם דין כללי בעצם על כל העולם האם בריאת העולם מקיימת את היעוד שלה, האם בנ"א מביאים את העולם לתכליתו, כשמתעוררת שאלה זו היא מצד הדין הפער בין רצון הבורא למעשי הנבראים, הוא אינו ניתן לגישור, והדרך היחידה לקיום העולם הוא שיתוף מידת הרחמים [ויסוד הדברים בגר"א עיין יהל אור לט:].

הפעולה הראשונה לעורר 'מידת רחמים' היא על ידי אמירת המלכויות, וביאור הדבר כך שמעתי ממז"ר הגר"נ רוטמן שליט"א כי בהמלכת ה' מתבררת השאלה המהותית האם הקשר הזה השידוך בינו לבואר כל עולמים הוא ראוי לקיום לשנה נוספת, ובה ישראל זועקים 'אבינו מלכינו אין לנו מלך אלא אתה', בזה אנו אומרים לקב"ה נכון יש פערים, יש חטאים, אבל אין לנו יכולת לחיות מציאות אחרת, כי באור פני מלך חיים.

כל מי שחושב אחרת שיש לו אפשרות לנפרדות הרי הוא טועה, ומכלה זמן, כי הרי כל מציאות אחרת היא דמיון צרוף, ולכן הגאולה השלימה מתבטאת בשלימות המלכות שגם אותם האומרים לי יאורי ואני עשיתי ואינם מאמינים במלכות ה' לעתיד לבוא יעלו מושיעים וישפטו את הר עשוי, ואז גם עשוי יודה בדין שוהייתה לה' המלוכה, לכן הניצחון הוא לא בהריגת עשוי אלא בהודאת עשוי. [פסוק זה בו חותמים ברכת מלכויות].

הרי שההמלכה היא בעצם אמירה זו כי ההמלכה האמתית היא הזעקה של העמדת התלות, ובעצם כל מטרת התפילה היא למטרה זו כמ"ש המב"ט בספרו בית אלוקים (שער התפילה פרק ב):

"כי לא היתה תכלית התפלה כדי שיענה, אלא להורות שאין בעולם למי שראוי להתפלל אלא לאל ית', ולהכיר שהוא חסר מכל וכל בזה העולם, ואין מי שימלא חסרונו אלא הוא ית', ומספר לפניו חסרונותיו, להורות זה הענין, וסוף השכר לבוא, אבל לא שתהיה התפלה לתכלית השגת המבוקש, שנראה שאם היה יודע שלא יהיה נענה באותה התפלה לא היה אומר אותה". אלא שכאן חז"ל יחדו לנו ברכה מפורשת על חלק זה.

ד] זה הביאור אולי שישראל נמשלו ללבנה כלומר ישראל מכירים שאין להם כלום משלהם וכל אור חיותם אינו אלא מהקב"ה, אבל הגויים לשיטתם חושבין את עצמם כאילו הם יש להם אור עצמי כאילו יש חיות בפני עצמה ללא תלות במשהו אחר. [ולכן ליקוי לבנה סימן רע, כי יש העמדת דבר החוצץ בין המשפיע למקבל].

ולעתיד לבוא יבקע כשחר אורך, יתגלה ש'והיה לך ה' לאור עולם', ואז יתבאר ש'מלכות' הרשעה כעשן תכלה, לא יהיה מקום לדמיונות שיש חיים ללא תלות בהקב"ה, ויבואו כל משתחוה השמש, כל יושבי הר עשוי ויודו שלה' המלוכה.

הרב אלחנן אורפלי

חימום אוכל על פלטה ביו"ט ראשון של ר"ה לצורך יו"ט שני

על דבר מה שרגילים בהרבה קהילות הקודש להתפלל ערבית של ר"ה בשעה מאוחרת למען יוכלו הנשים לארגן ולהתארגן לצורך סעודת הלילה בזמן, בהיות ואין אפשרות להתכונן מבעוד יום כי אין יום אחד מכין לחברו. ובס"ד נעלה להלן שלכאורה לפי דעת מרן השו"ע יש להקל בזה במלאכות דרבנן (כגון הכנה וכדו') במקום צורך גדול.

א. בגמרא ביצה (ד' עמוד ב') מבואר ששני ימים טובים של ר"ה הוי קדושה אחת, ופירש רש"י (ד"ה אסורה) "שהם ודאי חוק קבוע להיות כיום ארוך מדרבנן שמתחילה לא מחמת ספק התחילו לעשותה", ופי' דבריו דהא גם בזמן שביהמ"ק היה קיים אם העדים באו מן המנחה ולמעלה עושים אותו יום קודש ולמחרתו קודש ולכן קבעוהו כיום אחד ארוך, ולא מחמת ספק, דהיינו כשני ימים טובים של גלויות ששני הימים עבדינן מחמת ספק שאין אנו יודעים איזה יום הוא יו"ט אמיתי.

ב. וא"כ מבואר דחלוק ב' ימים של ר"ה מב' ימים של יו"ט של גלויות, דשל ר"ה הוי קדושה אחת - ולכן ביצה שנוולדה ביו"ט א' של ר"ה אסורה גם בשני כיוון דהוי קדושה אחת, ובשני ימים טובים של גלויות הוי שני קדושות ולכן נוולדה בזה מותרת בזה. ולפי"ז יש לדון האם אמרין דר"ה הוי קדושה אחת גם "להקל" וכגון לאפות ולבשל מיו"ט א' של ר"ה ליו"ט ב' של ר"ה ואין בו דין הכנה, או"ד דרק "להחמיר" אמרין דהוי קדושה אחת. ולכאורה פליגי בזה



הנה במדרשים וכן בתרגום יונתן ועוד הדגישו את ההבדל בין משה לישעיה, שמשה נקט לשון האזנה לשמים ושמיעה לארץ, ואילו ישעיה אמר שמעו שמים והאזינו ארץ, וזאת מפני שמשה היה קרוב לשמים ורחוק מן הארץ, משא"כ ישעיה.

וצ"ב מה עומק הענין בזה.

ונראה שכוונתם לרמוז לדבר גדול הנוגע מאוד לענינא דיומא, והוא שמשה רבינו הגם שגם הוא לא היה בשמים אלא כמה עשרות ימים, וכל שנותריו היו בארץ, מ"מ אחר שהיה בשמים והיה בשיא ההתקרבות לאלקים המשיך במדרגה זו גם כשהיה בארץ, ולכן כשדיבר לשמים אמר להם בלשון האזנה כמי שמדבר לקרוב אליו.

ומזה נלמד גם אנחנו שבדרך כלל שבת זו חלה בעשרת ימי תשובה שהיא תקופה של התעלות בתשובה ובעבודת ה', ואף זהירים בהם יותר בדברים שבדרך כלל אין זהירים בהם כ"כ (עי' סי' תרג), וצריך לזכור שלא לעזוב את העליה הזו במוצאי יו"ט פ, אלא להמשיך לחיות עם זה עד כמה שאפשר.

ועי' ברמב"ן (במדבר פ"ו פס' י"ד) דעל דרך הפשט טעם החטאת שיקריב הנזיר במלאת הנזירות הוא מפני שעתה היה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלהיו, ולכן צריך כפרה בשוכו להטמא בתאוות העולם.

והניף ידו שנית בשו"ת רב פעלים (ח"ג חאו"ח סי' לה) בענין פדיון התעניות בצדקה וכדו', ע"ש.

וכ"כ בשו"ת הר צבי (אורח חיים א סימן א) דסברא הוא דא"א לומר דעי' לימוד חשיב ממש כאילו הקריב בפועל. דא"כ בטלה הקרבת הקרבנות דכל אחד יאמר פרשת חטאת ויפטר ותורת הקרבנות מה תהא עלי'. [א"ה. אולם באמת כן משמע במדרש תנחומא (ורשא פרשת צו סי' ו) ע"ש, וכ"כ להדיא מהר"ח אבולעפאי זצ"ל בספר מקראי קודש (דף סח ע"א) דלדעת רבא דאמר שאין צריך עולה ומנחה, גם בזמן המקדש אין צריך עולה ומנחה להביא וכו' ע"ש]. אלא מסתבר דאמירת הפרשה מגינה לפי שעה עד שבמהרה יבנה המקדש ואז מחויב להקריב קרבן לכפרתו. וכו'. ע"ש.

ובהיותי לומד בספר בית האלהים (שער התשובה פ"ב) להמב"ט, ראיתי שכ' כע"ז וז"ל, וכן מי ששב בתשובה כיון שניחם על מה שעשה וחוזר לעתיד ומקבל עליו מה שיגיע לו מן העונש על מה שחטא הרי הוא בעל תשובה מעתה ונקרא צדיק גם בעונות החמורים וכו' כי היא מצות הגוף, ואינה תלויה בארץ ולא בזמן ביהמ"ק, כי היא מהדברים שקדמו לעולם (א"ה. כמבואר בפסחים נד ע"א) ולא היה לעולם קיום זולתה, אלא שיש הפרש מה בקבלת התשובה בין שני הזמנים, והוא כי בזמן שאין ביהמ"ק קיים התשובה מתקבלת על כל העונות קלים וחמורים עם קבלת העונש, בין שחטא במזיד בין שחטא בשוגג, כי כיון שהיא מכפרת על מזיד, כ"ש שהיא מכפרת על שוגג, ואופן התשובה על השוגג הוא בשיתן אל לבו שאם היה ירא וחרד מעבור על דברי האל יתברך לא היה החטא בא לידו, ולכן ינחם על מה שעשה בשוגג וישוב לעתיד, ובזמן שביהמ"ק היה קיים אין תשובה זו מספקת על שוגג עד שיביא את קרבנו, והטעם

"כי בזמן שביהמ"ק קיים ושכינה שרויה למטה במקום המיוחד היא מכינה את האנשים לחכמה ויראת חטא, ונהלענ"ד בדעת מרן השו"ע לחלק בין מלאכות דאורייתא לאיסורים דרבנן, דבהלכות עירובין כיוון דהוי דרבנן היקל אך הכא מיירי באיסורים דאורייתא וכמ"ש שאסור לאפות ולבשל דכל הני מדאורייתא נינהו [ואף דס"ל דכיוון דאיכא הואיל אף בישול הוי דרבנן, אך מ"מ בדלית ליה שהות הוי דאורייתא א"כ החמיר תמיד ודו"ק]. וכע"ז כתב בקרן אורה (עירובין ל"ט עמוד א') ושוב הראני ראש החבורה הרה"ג ר' ישראל טופיק שליט"א דהשער המלך (עירובין פ"ח ה"ח) כ' ג"כ ליישב כן בדעת השו"ע, וא"כ לפי"ז היכא דמחמם אוכל מבושל דהוי איסורא דרבנן דהכנה מותר לחממו ביו"ט ראשון של ר"ה לצורך יו"ט שני של ר"ה. ואולי אפשר במקום צו"ג לסמוך ע"ז כיוון דהוה מילתא דרבנן - ובדרבנן הלך אחר המיקל. [ושור' בשם הגריש"א דבמקום צורך מותר להוציא מן המקפאי] (לדידיה דאסר, אך בחזו"ע מבואר שהיקל בזה) ביו"ט א' לצורך יו"ט ב' כיוון דהוי הכנה קלה. ע"כ. ויש לדון אם יתיר אף חימום כיוון דהוי הכנה קלה או"ד הוי הכנה חשובה וצ"ע].

הרב אלחנן בדיל

עשרת ימי תשובה

"האינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי". (דברים לב א).

יום כיפור

ע"ש, וכ' בבן יהוידע (מנחות שם) דלדרשת ריש לקיש דקאמר "כאילו" בכף הדמיון, אין זה עולה ומנחה ממש. אבל רבא ס"ל עולה ומנחה ממש, ולזה אמר שאינו צריך עוד לעשות עולה ומנחה דדי לו בזה שלומד תורה וכו' ע"ש, וכ"כ בעינין יעקב (שם) ע"ש. נמצא איפה שיש מחלו' אמוראים האם הוא כמו כפרה גמורה או לא, ויתכן שנ"מ כשיבנה ביהמ"ק אם יש לו עדיין חיוב על הקרבן, או נתכפר לו לגמרי.

ושו"מ בשו"ת הסבא קדישא (ח"א סי' ו) דכ' שיש נפקותא לדינא, דלרבא אף שיבנה ביהמ"ק לא יצטרך לקרבן, [או אפשר דאעפ"כ צריך], אבל לה"י ור"ל נראה ודאי דצריך להביא דלא קאמר אלא כאילו, ואינו ממש, דכן הוא דרכן של חז"ל להגדיל את המדורה לזכות או לחובה וכו' ע"ש.

וזה דלא כמ"ש בפשיטות מהר"י אלגאזי זצ"ל בספר שארית יעקב (פרשת צו) דודאי אפ' לרבא דקאמר לא עולה כו' ובקריאת התורה סגי, אזיל ומודה שלא נגמרה כפרתו בקריאת פרשת חטאת והקריאה איננה מעלה אלא להגן עליו מן היסורין וכו' וזה פשוט ומוסכם מכל הקדמים וכו' ע"ש, דלהאמור לעיל אינו מוסכם, ודו"ק.

ובשו"ת חקרי לב (או"ח סי' ב, הנ"ל) הוכיח דלעתיד לבא יהיו חייבים להביא את הקרבן, וראיה מהימנא לזה ממ"ש בשבת (יב ע"ב) דר' ישמעאל (לפי ר' נתן) קרא והטה, וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטתי נר בשבת לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה ע"ש, ואי אמרת דבקריאה נפטר מחטאת, וכי ס"ד שר' ישמעאל לא קרא פרשת קרבנות או לא עסק בסדר קדשים, ואם כן הרי נפטר בכך וכו' ע"ש", וכ"ה בשו"ת עמק הלכה (ח"ב סי' חי), ובשבת של מי (שבת יב ע"ב), וכן ראיתי להר"ח הטוב בשו"ת תורה לשמה (סי' קכ) שהביא הראיה הנ"ל ע"ש,

הרמב"ם והראב"ד (עיין ב"י סימן תט"ז) לגבי אדם שהניח עירוב בבין השמשות של יו"ט א' של ר"ה ונאכל או נשרף ביום הראשון - דבשני ימים טובים של גלויות וודאי אסור ביום השני - כיוון דהוי שתי קדושות, אך בר"ה דהוי קדושה אחת, אמרינן דהוי קדושה אחת ג"כ להקל, וגם אם נאכל העירוב בראשון מותר בשני - ובזה נחלקו הראשונים דלהרמב"ם מותר ולראב"ד אסור, ומרן בשו"ע (תט"ז א') פסק כהרמב"ם דדווקא ביו"ט שני של גלויות אסור אבל ביו"ט שני של ר"ה שרי, וא"כ ס"ל דאמרינן קדושה אחת אף להקל. אך מאידך גיסא מרן השו"ע (סימן תק"ג ס"א) פסק דאין לאפות ולבשל וכו' מיו"ט לחברו ואפילו משני ימים של ר"ה - משמע דס"ל כראב"ד שלא אמרינן קדושה אחת נינהו להקל לעניין בישול מיו"ט א' דר"ה לשני. ועיין באחרונים שהקשו זאת - עיין מג"א (תק"ג סק"א) שכתב דהכא אף לרמב"ם אסור עיי"ש, ועי' מאמר מרדכי (תק"ג) שכתב דדווקא בעירוב היקל הרמב"ם דהלכה כדברי המיקל בעירוב, ועיי"ש עוד תירוצים בזה. ולפי"ז באמת אין היתר לבשל מיום אחד דר"ה ליום שני, ומשו"ה הביא בבאור הלכה (תק"ג ס"א ד"ה ואפילו) את דברי המג"א, אך מאידך הביא גם את דברי הגר"א (בביאורו תק"ג סק"ו) שכ' דלכאורה הא בהא תליא ולדעת הרמב"ם יהיה מותר אף לבשל מיו"ט ראשון לשני.

הרב יצחק יוסף סתהון

בענין האומר פרשת קרבנות כאילו הקריב קרבן

כתב הרמב"ם (פ"א מהל' תשובה ה"א) וכן בעלי חטאות ואשמות אין מתכפר להם קרבנם עד שיעשו תשובה וכו', ע"ש. הטעם הוא כמ"ש בשבועות (יב ע"ב) ובזבחים (ז ע"ב) משום זבח רשעים תועבה, ע"ש, וכמ"ש ר' בחיי (הקדמה לפרשת צו) כי הרשע בעת שיביא קרבנו כונתו שהוא יחזור על החטא, ולכן הוא תועבה וכו' ע"ש, וכ"כ הרלב"ג (משלי כא, כז) שאם הרשעים יביאו זבח לשם יתברך על דרך העבודה, הנה הוא נתעב אצל הש"י כי הם לא יכוונו מה שכוון בו ה', וגם כי יביאו על החטא הם בלתי מנקים את עצמם ודומה למי שיטבול בעת שיהיה שרץ בידו וכו' ע"ש. והנה חקר בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' ב) דכיון דאין החטאת והאשם מכפרים עד שיעשה תשובה ויתודה, א"כ לפי"ז צריך להתודות קודם קריאת פרשיות הקרבנות, והאין הטור ושו"ע לא הזכירו את זה וכו' ע"ש"ב.

ולע"ד תלוי ועומד האם כשיבנה בית המקדש נצטרך להביא חטאת או שמא מועיל מה שקרא הדבר"ם מראש. הנה במנחות (קי ע"א) אמר ריש לקיש, מאי דכתיב, זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם. אמר רבא האי לעולה למנחה, עולה ומנחה מיבעי ליה (דמשמע דהתורה היא העולה והמנחה). אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה, אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא אשם (דהכי משמע זאת התורה, לעולה, כלומר במקום העולה, למנחה, בשביל המנחה, כגון לכם בשבילכם כלומר התלמוד תורה מכפר על עונותינו, רש"י). אמר רבי יצחק, מאי דכתיב: זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם

מזמן שאין מקום מיוחד לשכינה אלא שהולכת בדלות בעונותינו" וכו' ע"ש.

ולזה כיון גם המעבר יב (מאמר הנקרא אמרי נעם, סוף פרק ח'), ע"ש. והוא מ"ש בדבשה"ז שפתותינו הוא כחוט השני וכפרותינו תלויה רק בזה, כי הדורות מתמעטים והולכים, והבני עליהם מועטים, לכן המעט מזעיר שנעשה למטה יגרום יתערותא דלעילא, וכעין מ"ש האריז"ל בשער הגלגולים (הקדמה לח) ע"ש.

הרי לך הפרש בהדרגת החטא, דהחוטא בזמן הבית שהפגם גדול, לא סגי ליה לתקן הפגם בקריאה ובדיבור, משא"כ החוטא בזמן הזה שאין הפגם כי אם בדיבור, להכי סגי ליה בקריאת הפרשה בלבד למחוק העון לגמרי.

וכן ראיתי להג"ר חייא פונטרמולי זצ"ל בשו"ת צפיתח בדבש (ס' ג) שהאר"י כיד ה' הטובה עליו ודחה דברי הסברות הנ"ל שאיננה כפרה גמורה וכו' ע"ש.

וממה שהביאו ראיה ממעשה דר' ישמעאל שקרה והטה וכתב על פנקסו וכו', לעולם אין מזה הכרח, דיש לומר דמדת חסידות שהיתה בו היא שעשתה שיתחייב לנפשו להביא חטאת שמינה לביהמ"ק, ואין זה מן הדין.

ובחפשי בספרים, ראיתי שהצמח דוד משאלוניקי (סדר ויקרא דף ר"ג ע"ג) כבר כתב זאת, שלדעת רבא אינו צריך עולה אף אחר שיבנה ביהמ"ק, דלא תימא דאע"פ שעכשיו אין בית המקדש ואינו חייב, מ"מ החיוב עומד עליו ולכשיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו, לזה אמר רבא אין צריך, כל' אף לכשיבנה ביהמ"ק, והיינו משום דכיון שהוא עוסק בתורה עכשיו מתכפר לו, וכיון שתכפר לו בתורה עכשיו מחמת שאין ביהמ"ק, שוב אינו חייב אף אחר שיבנה [א"ה. וכעין מ"ש בחולין (יז ע"א) באברי בשר נחירה, כיון דאישתרי אישתרי ע"ש], וזה יתורץ מ"ש בפ"ק דשבת וכו' קרא והטה וכו' וכתב על פנקסו וכו' אביא חטאת שמינה וכו'. דקשה למה לא חייבו לכל אדם לעשות כן, שכל מי שחוטא בזמן שאין ביהמ"ק קיים יכתוב על פנקסו, אני עשיתי כך וכך ולכשיבנה ביהמ"ק אביא קרבן, אלא היינו משום דמן הדין אינו חייב, ור' ישמעאל לבד עשה כן משום מדת חסידות וכו' עכ"ד.

[ומה שיש להקשות ע"ז מחולין בעזרה וכו' ע"י בבניהו (שבת יב ע"ב) שמתרץ]. וכ"כ בספר שם משמעון (דף לו ע"ג ד"ה אלא) ע"ש, והב"ד בשמחת יהודה אזולאי (חאו"ח ס' ח') ע"ש.

אבל אם אל סודו תדרוש לא זו הדרך ולא זו העיר, פוק חזי מ"ש רבינו האריז"ל בשער הגלגולים (הקדמה ד) ואפס קצוה אביא פה וז"ל, אמנם מצות התלויות בבנין בית המקדש, כולם צריכים להתגלגל בביאת משיחנו ואז יקויים כל אותם המצות, ובזה תבין למה הוצרכו לביאת המשיח קודם עולם הבא, שהוא אלף השביעי שהוא עיקר העונג, והוא לפי שהנשמה לבדה אין לה קיום מצות התלויות בארץ, לכן יהיו תחילה ימות המשיח לקיים כל המצות התלויות בארץ, וזהו שאמר ר' ישמעאל בן אלישע כשהטה את הנר בליל שבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה וכו' ע"ש, ולפ"ז בימות המשיח יקיימו כולם במעשה, ובמה שיקויים עכשיו הוא במחשבה לבד. וע"ע בשו"ת צפיתח בדבש (ס' ג), ובמ"ש בשו"ת עקידת יצחק (ס' טז אות ה).

[קטע זה מתוך ספרי הקטן "שובו בנים" (כת"י) על הרמב"ם בהלכות תשובה].

הרב רזיאל שרבאני

כהן חולה שאוכל לשיעורים אם עולה לדוכן

שאלה: כהן חולה ביום כיפור שצריך לאכול לשיעורים האם יכול לישא כפיו או שמא יש חשש שכרות ולא ישא כפיו?

תשובה: מצינו לגבי אכילה בשבת לפני תפילת מוסף שנפסק בס' רפ"ו סעיף ג' שמותר לטעום (שזה אכילת פירות או פת עד כביצה) וכתב הרא"ש תענית פ"ד סי' ל"א שכיון שאין אדם רשאי לאכול אלא אחר תפילת מוסף לא שכיחא ביה שכרות, וביאר המשנ"ב סי' קכ"ט סק"ג שכיון שהתירו רק טעימה בעלמא ולא סעודת קבע אז זה אכילת עראי ואין לחוש לשכרות, וכך המנהג בר"ה במקומות שעושים קידוש לפני מוסף שגם אם הכהנים אכלו ושתו בכ"ז נושאים כפיים וכמ"ש במועדים וזמנים ח"א סו"ס ד' בשם החזו"א. (ואם שתו רביעית יין הביה"ה בס' רפ"ו מיקל בזה והלוי חן באות כ"ב מחמיר עיי"ש).

וזה נכון גם לגבי שמחת תורה במקומות שעושים קידוש לפני מוסף שאם הכהן אכל אכילת עראי יכול לישא כפיו במוסף, ומה שכתב המלח"ס סי' כ"ה אות מ"ג שלא ישא כפיו, הוא מדבר על כהן שהתפלל שחרית ומוסף בשמחת תורה ורק הולך לבית כנסת אחר ששם אוזנים לפני מוסף ועל זה מזהיר שאם הכהן אכל ושתה לא ישא כפיו כי הוא יכול לאכול יותר מכביצה ולגביו זה כבר כמו לפני מנחה שיש חשש שכרות, וזה בואר בלשונו בהדיא.

ועכ"פ לכאורה גם ביהמ"ק כיון שאוכל רק לשיעורים בהפסקות ולא יכול לאכול כמה שירצה אז זה אכילת עראי ואין לחוש לשכרות.

וגם בשאר צומות כתב היחיד"ח ח"ז סי' י"ט שיותר היה נראה להתיר לכהן שלא מתענה לעלות לדוכן כי גזירת חז"ל הייתה ביום שיש בו אכילה ושתיה והוציאו תענית ציבור מכלל זה ומכ"ש שלא הותר לחולה לאכול בצום רק כדי קיום נפשו ולא לשתות יין ושכר ושאר מעדנים ואין חשש שכרות, וציון לפמ"ג במשבצ"ז סי' רפ"ו סק"ב שכבר כתב כעין סברא זו, רק למעשה כתב שאע"פ ש"ל שתענית ציבור שאני שאינו זמן שתיה מ"מ שוא"ת עדיף וכמ"ש הפר"ח בס' קכ"ט ס"ב שגם בתענית ציבור אם הכהן לא מתענה לא ישא כפיו.

אולם זה נכון בתענית רגילה שאין דין שיעורים ולכן אפי' שאוכל רק כדי קיום נפשו מ"מ יכול לאכול כמות יותר מכביצה ואכתי יש חשש שכרות דאין זה נקרא אכילת עראי, אבל ביהמ"ק שמותר רק לשיעורים מסתבר שזה אכילת עראי, דמאי שנא מטעם לפני מוסף שיכול לישא כפיו, רק לא ראיתי כן מפורש בפוסקים, ואשמח לקבל מקורות מהת"ח בזה.

הרב עקיבא ישי אסודרי

ג' דקדוקים נפלאים בפרטי מצות התשובה לרמב"ם

הרמב"ם בפרטי המצוה כותב בזה הלשון "הלכות תשובה. מצות עשה אחת, והוא שישב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה" וממשיך "וביאור מצוה זו ועיקרים הנגזרים עמה בגללה בפרקים אלו".

וישנם כאן שלושה נק' הראויות לעיון:

האחת, אולי החשובה ביותר, שמחד הרמב"ם אמר שישנה מצות עשה אחת, ולאחר מכן מונה שני פעולות, שישב

החוטא מחטאו וגם יתודה. וא"כ יש לנו לברר מה עיקר מצות עשה. התשובה או הוידוי.

השניה, מה שהרמב"ם מדגיש שמצות העשה היא שישב מחטאו 'לפני השם', האם הוא בדווקא?

והשלישית, במה שכתב שיש למצות התשובה, עיקרים שנגזרים עמה בגללה. ולכאורה כוונתו לעיקר הבחירה, המבואר לקמן בפרקים ה' עד ז'. ועיקר של שכר ועונש בעולם הבא המבואר בפרקים ח' עד י'.

ויש כאן מקום לעיון, שכן בעוד שברור לנו שעיקרים אלו נגזרים עמה, כיון שאלמלי הבחירה אין האדם יאמין בעצמו שבכוונו לשוב. וכן אלמלי השכר והעונש לעוה"ב, יוקשה עליו לשוב. אולם, מדוע כותב הרמב"ם שעיקרים אלו הם "בגללה". שמלשון זו משמע, שבגלל מצות התשובה בצורה פרטית הוצרכנו לעיקר הנקרא "בחירה", ולעיקר הנקרא "עולם הבא". והדבר הזה קשה ביותר, כיון שעיקרים אלו עוטפים את כל התורה כולה, ויותר היה לבארם בהלכות יסודי התורה, וכמובן שהם נוגעים גם למצות התשובה ומחזקים אותה כאמור לעיל. אך עדיין לא ברור איזהו שייכות פרטית ושורשית יותר יש להם עם מצוות תשובה, שבעבור כך נאמר, שעיקרים אלו "נגזרים עמה בגללה".

ואל תאמר, שלשון הרמב"ם כאן אינה בדווקא, שכן עברתי על רוב פרטי המצות של הרמב"ם בהקדמות להלכות, ובשום אחת מהם לא נמצא כלשון הזאת!

בעוד שמצאתי התייחסות לשתי הנקודות הראשונות, לנקודה השלישית לא מצאתי מענה - אשמח לביאור - הערות - והארות!

הרב דניאל רוזנטל

אכילה בערב יום כפור לנשים

בגמ' בראש השנה (ט. ט.) ("תני חייא בר רב מדפתי" וענייתם את נפשותיכם בתשעה" וכו' בתשעה מתעניין והלא בעשירי מתעניין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

בשו"ת רעק"א הסתפק אם נשים פטורות ממצות אכילה בערב יום כפור ככל מצות עשה שהזמן גרמא, או שהן חייבות כיון שהמקור לאכילה בערב יום כפור הוא מ"וענייתם", וכיון שחייבות בעינוי יוה"כ אזי הן חייבות גם באכילה בערב יוה"כ.

במנחת חינוך (מצוה שיג) כתב שאם המצוה לאכול בערב יו"כ היא מדאורייתא אזי נשים פטורות ככל מצות עשה שהזמן גרמא, אבל אם המצוה היא דרבנן אזי גם נשים חייבות באכילה בערב יוה"כ.

והנה במהרי"ט כתב וז"ל "טעם האכילה בערב יוה"כ משום שההרגל נעשה טבע, ומפחד יום הדין מתענים הרבה קודם לכן, ויתכן שלא ירגישו בעינוי של יום הכפורים כיון שכבר הורגלו להתענות ונמצא שלא קיים מצות התורה, ולכן אמרה תורה שיאכל קודם אכילה מרובה כדי שביום העשירי יקיים וענייתם את נפשותיכם".

א"כ לטעם המהרי"ט ודאי שאין לחלק בין גברים לנשים וגם להן יש מצוה לאכול בערב יום כפור.



סתירת הסוכה

נשאלתי, בחתן שנה ראשונה שיוצא עם כלתו לאירוח בצימר בימי חול המועד סוכות, ולשם כך מבקש להקים סוכה טרם הכנס החג, כאשר בדעתו שבסיום האירוח, בחזרתו לביתו, יסתור את סוכתו זו, ושואל אם מותר הדבר? ובעוד שאלתו בפיו, זכרתי מעשה, בהיותי נער צעיר כשהיינו יוצאים יחדיו כל בני משפחת מרן צוק"ל, לשמחת חג בשמורות הטבע והגנים, היו - יבדלו לחיים - בני מרן ז"ל מקימים סוכה לאותה שעה, ופעם אחת נשאו ונתנו בדבר הלכה בעניין כשרות הסוכה בגג הרכב (של מרן זיע"א אשר היה נוסע בראש השיירה עם הרבנית תחי") הנפתח. ופוק חזי מאי עמא דבר שנוהגים כן, ואם כי אין ללמוד ממעשיות, מ"מ משמע שמותר לפרק את הסוכה במועד.

בנין וסתירה בחול המועד

והנה על מה שכתב בשו"ע (סימן תרלז סעיף א): מי שלא עשה סוכה, בין בשוגג בין במזיד, עושה סוכה בחולו של מועד אפילו בסוף יום שביעי. כתב בביאור הלכה וז"ל: ראיתי דבר חדש בספר מאמר מרדכי, וז"ל: דבר ברור הוא דמיייר בא"צ לעשות דבר האסור לעשותו בחוה"מ **משום בנין וסתירה**, שאינו עושה אלא הסכך בלבד לתת קנים וערבה על קונדסים הקבועים כבר מעיו"ט וכיו"ב, ונהי דהא נמי אסור לעשותו ביום טוב, דהא אסור לסתור או לעשות אוהל ארעי ביום טוב, וכ"מ לקמן סי' תרס"ו שאסור לפחות הסוכה בשמיני לפי שהוא יום טוב והיא מטעם בנין וסתירה, מ"מ דבר ברור הוא דבחוה"מ ליכא איסורא כלל בעשיית אוהל עראי וכו'. עכ"ל.

וכתב הביאור הלכה על דבריו: והנה אף שהמחבר כתב דבר ברור הוא, לענ"ד לא נהירא כלל דפשטיות הסוגיא משמע דמותר לבנותה מחדש בחוה"מ, וכן מוכח לשון הרמב"ם שכתב אפילו בסוף יום שביעי עושה סוכה שמצוותה כל שבעה. והנה לא מביעי אם איסור מלאכה בחוה"מ הוא מדרבנן, בודאי מותר לבנותה מחדש אפילו אם האיסור הוא בעלמא דאורייתא ג"כ הכא מותר לבנותה מחדש, דהא המצוה הוא כל שבעה ודומיא דמה שאמרו: כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו ובפרט כשצריך להניחן וכדלעיל בסימן תקמ"ה, וכ"מ לשון הגמרא שאמר: ושוין שאם נפל, שמותר לבנותה, ומשמע דרבנן מתירין לבנותה אפילו לא נפל. וכ"מ ממה שאמרו דלרבנן מה דכתיב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", היינו עשה סוכה בחג משמע כפשטיה **דעשייה גמורה מותר** כנלענ"ד ברור. עכ"ד.

והנה מלשונו מבואר שמותר לבנות סוכה בחוה"מ, הגם שיש איסור בנין וסתירה ושאר מלאכה בחוה"מ, והוא משום צורך החג וצורך המצוה. אלא דמשמע שדוקא בנין מותר, והוא משום צורך המצוה, ועיין בכה"ח (סי' תרלז ס"ק ד) שכתב דלא הותר אלא דוקא **מעשה הדיט** ולא מעשה אומן. אבל לסתור, כל שאין לו צורך למצוותה, לאו שפיר עבד. וכ"כ בשש"כ (פרק סז הע' קעז), דאסור לסתור את הסוכה בחוה"מ, כיון **דמלאכת סותר אסורה בחוה"מ**, ואין זה לצורך המועד, גם אם כוונתו לצאת מן המקום ולא יחזור עוד.

סתירת הסוכה ביום השביעי

אלא דהנה בשו"ע (סי' תרסו ס"א) כתב: אע"פ שגמר מלאכול ביום השביעי שחרית, לא יסתור סוכתו. וכתבו הנ"כ שם הטעם, משום דלמא איקלע ליה סעודתא וצריך לאכול בגוה. וכ"כ במשנ"ב (שם ס"ק א). ומשמע שכל האיסור לסתור את הסוכה ביום השביעי אינו אלא משום החשש שמא יצטרך בה, אבל בלא"ה אין איסור בכך. ולכאורה הוא תימה, דהא איכא איסור מלאכה בחוה"מ. ובשש"כ שם הרגיש בזה והניח בצ"ע.

עוד יש לתמוה, דבשו"ע (סי' תרלח ס"א) כתב: עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג וכו', ואין נאותין מהן לדבר אחר כל שמונת הימים, מפני שיום השביעי כולו הסוכה מוקצה עד בין השמשות, והואיל והוקצה לבין השמשות של שביעי, הוקצה לכל היום. ע"כ. ולכאורה גם בלא"ה יש איסור מצד סתירה בחוה"מ, וכן ראיתי שהעיר בספר פסקי תשובות (תרלז הע' 2).

וכתב הפסקי תשובות (שם), ואפשר דהסתירה אינה בגדר מלאכת אומן וליכא משום איסור מלאכה בחוה"מ כשיש צורך בכך למועד, כגון שצריך למקום שהסוכה עומדת שם, ולכן דנו הפוסקים אם יש לאסור משום ביטול קדושתה.

עצי סוכה אסורים כל שבעה

והנה ממ"ש מרן בשו"ע (סי' תרלח ס"א) שעצי סוכה אסורים כל שבעה, למדנו לכאורה שאסור לסתור את עצי הסוכה בחול המועד, וזאת משום שיש קדושה לסוכה לכל ימי החג, ומיגו דאתקצאי בבין השמשות של ליל החג הראשון, אתקצאי לכולי יומא - לכל ימי החג וחול המועד. וכן כתב ללמוד בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' כח), והביאו בספר פסקי תשובה (סי' קטז).

אלא שדבריו צריכים ביאור, איזה איסור יש בזה. וכן ראיתי שתמה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' סח), וז"ל: לפענ"ד אין הכרח למה שקובע הגאון שו"מ דיש איסור לסתור הסוכה משום הורדה מקדושה, ויש לומר דהאיסור הוא רק **להשתמש לדבר אחר**, וכלשון השו"ע בסי' תרלח סעיף א: ואין נאותין מהן **לדבר אחר**. אבל כל שאינו משתמש בהם לדבר אחר, אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה [דסוכה לא נחשבת אפילו בין תשמישי קדושה כי אם בין תשמישי מצוה].

וכתב הציץ אליעזר להוכיח כן מהסוגיא בסוכה (מח, א) לגבי פירוק הסוכה ביום האחרון של חג, כמב' בשו"ע (סי' תרסו ס"א) הנ"ל, וז"ל: ויש לזה לדעתי הוכחה ממה דאיתא במשנה בסוכה (מח, א): גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו. ומפרש רש"י, דלהכי אסור לסתורה, מפני דהא כל היום חובתו לישן ולשנן, ואי איקלע לה סעודתא אכיל ליה בגוה, ומשמע דרק משום טעם הנזכר אסור לסתורה, הא אי לאו הכי אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה, דאל"כ היה צריך רש"י לפרש בפשוטו דבעצם הסתירה כשלעצמה, מבלי שום נימוק אחר, יש איסור משום הורדה מקדושה, אלא משמע כנז' דמשום כך לא היה אסור. וכנהנימוק הזה של רש"י מפרשים גם הטור והב"י והלבוש באו"ח סי' תרסו, וכך מבאר בפשיטות המשנ"ב (בשם הפוסקים), ולא עלה על דעת אחד מהם לאסור מכח הורדה מקדושה, ומשמע איפוא כנז', דאי לאו הנימוק שכתובים אין איסור בעצם הסתירה משום הורדה מקדושה כל עוד שלא משתמש בה לדבר אחר. ובר"ע על הרי"ף כתב נימוק אחר

בזה, וז"ל: ונ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא "בסוכות תשבו שבעת ימים", צריך שתהא לו סוכה כל שבעה. עכ"ל. וזה נימוק מיוחד וחדש, אבל ג"כ לא עולה על דעתו לנמק טעם האיסור משום הורדה מקדושה בעצם הסתירה, אלא משמע מזה ג"כ כנז' דמשום הא אין מקום לאסור כל עוד שלא משתמש בזה לדבר אחר. ע"כ.

חומר האיסור בסתירת קדושת הסוכה

אלא שבעיקר מה שתמה הציץ אליעזר ע"ד השו"מ, נראה לכאורה להביא סייעתא לדברי השואל ומשיב ממה שאמרו בגמרא (סוכה ט, א): תניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר "חג הסוכות שבעת ימים לה'", מה חג לה' - אף סוכה לה'. ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' לד אות ח'), דע"ש שכתב לחדש דהמסתפק מעצי סוכה בחג, עובר על "לא תעשון כן להשם אלקיכם", וז"ל: יש לומר הטעם, משום דעצי סוכה הא ילפינן (סוכה ט, א) מחגיגה שהוא קדשים קלים שאין בהם איסור הנאה מן התורה. כמ"ש רש"י מנחות (ד, ב) דהמפריש מעות לנזירותו לא נהנין ולא מועלין, מפני שראויין להביא שלמים. ופירש רש"י: לא נהנין מדרבנן. וכן כתב הרב מלאדי בשו"ע שלו (או"ח סי' לד סעי' ט) בפשיטות, ועייין שם. וכן הוא מסביר דאיסור קדשים דלית בהו מעילה מ"לא תוכל לאכול בשעריך" נפקא ואכילה שמענו, הנאה לא שמענו וכו'. אך בעצי סוכה במסתפק בהם **איכא ביטול מצוה** שסותר כל הסוכה, אית ביה משום "לא תעשון", דומיא דחגיגה דההורגה אית ביה משום "לא תעשון". ולפי זה כל תשמישי מצוה המאבדם לגמרי עובר עליהם משום לא תעשון. עכ"ל. ולפי"ז, גם הסותר סוכה, אף שאינו נהנה ממנה לדבר אחר, עובר איסור משום "לא תעשון כן לה' אלקיכם".

אך ראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"ז או"ח סי' מט) שכתב לדחות דבריו, ע"פ מ"ש במנחת חינוך (מצוה תלז) דדבר שאין בו מעילה, כגון עצי שלמים, אינו עובר בלאו ד"לא תעשון", דכמו דמעילה ליכא אלא בקדשי קדשים וקדשי בדק הבית וקדשי מזבח דכתיב ביה "לה'", כמו כן בלאו ד"לא תעשון" דכתיב ביה "לה' אלקיכם", אינו עובר אלא בקדשים שמועלים בהם, היינו קדשי מזבח וקדשי קדשים וקדשי בדק הבית, אבל שלמים לא. והוכיח כן מתוספות (מכות כב, א ד"ה אלא). ולפי"ז בחגיגה דהוי קדשים קלים, לא שייך ביה סברת האבני נזר דההורגה עובר ב"לא תעשון", וממילא אי אפשר ללמוד מחגיגה לסוכה שאסור לסותרה משום "לא תעשון". ע"כ.

אך אע"פ שיש לדחות את דברי האבני נזר לומר שיש איסור חמור כל כך של "לא תעשון כן", אכתי יש לחוש לחומרת הענין, מאחר ולהדיא אמרו בגמרא (סוכה שם) שחל שם שמים על הסוכה, ועיין ברש"י (שם) שכתב לבאר: על החגיגה - שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס. ע"כ. וא"כ כשם שחגיגה אסורה באכילה עד אחר הקטרה, ה"ה נמי עצי הסוכה חל עליהם שם שמים עד סיום המצוה בהם.

אלא שגם זה כתב בשו"ת להורות נתן שם לדחות, דעייין בתורת כהנים (פ' אמור פרשה יב סו"פ יד), דאיתא התם: "חג הסוכות שבעת ימים לה'", יכול תהיה חגיגה וסוכה לגבוה, ת"ל: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", אי חג

הסוכות תעשה לך יכול יהא חגיגה וסוכה להדיט, ת"ל "חג הסוכות שבעת ימים לה'", הא כיצד חגיגה לגבוה וסוכה להדיט. ע"כ. ועיין בפירוש הר"ש משאנץ שם שכתב: ת"ל "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" לך ולא לגבוה. ויש מפרשים סוכה לגבוה שיהא בה מעילה כמו באימורי חגיגה. ובפרק המביא (ביצה ל, ב) קאמר דאסור להשתמש בסוכה, היינו משום ביזוי מצוה. כדמוכח בפרק במה מדליקין (שבת כב). והא דקאמר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה היינו **אסמכתא** [ע"ש תוס' ד"ה סוכה]. עכ"ל. ומעתה לק"מ, דהא מה דאמרי בש"ס מה שם שמים חל על חגיגה כך חל על הסוכה, הוא אסמכתא, ולהדיא אמרו חז"ל בתורת כהנים שאין הסוכה לגבוה.

ברם, אף שכך פירש הר"ש משאנץ, הנה התוספות (סוכה ט, א ד"ה מנין לעצי) כתבו להדיא דלאו אסמכתא היא, וז"ל: מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה - משמע **דאסורי מדאורייתא, ודרשה גמורה היא**, מדפריך "והא קרא להכי הוא דאתא". ומכאן זה הקשו: ותימא דבפרק כירה (שבת מה, א) משמע שהוא מדרבנן, דמייני התם ראה דרבי שמעון אית ליה גבי נר מתוך שהוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו מהא דתנאי דאין נוטלין עצים מן הסוכה ביו"ט ור' שמעון מתיר, ושווין בסוכות החג בחג שהיא אסורה, ובפ' המביא כדי יין (ביצה ל, ב ושם) מייני דרשה דהכא ואפילו הכי משמע התם בסוף שמעתין דלא אסירא אלא מטעם מוקצה, דקאמרינן עצי סוכה דחיייל קדושה איתקצאי לשבעה. וי"ל דהאי דאסור מדאורייתא היינו בעודה קיימת אסור ליטול ממנה עצים אבל משנפלה דבטלה מצותה לא אסירא אלא מדרבנן. ע"כ. ומשמע דכל עוד היא קיימת אסור דאורייתא יש וקדושת שם שמים חל עליה. ודברי התו"כ, יש ליישבם כמו שפירש בפירוש הראב"ד שם: יכול תהא החגיגה וסוכה לגבוה, פירוש: שיעשה סוכה **בהר הבית ויקדש אותה לשמים** חוץ מן הסוכה שהוא יושב בה, דהא כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים ת"ל חג הסוכות תעשה לך פירוש לך לעצמך אבל לא לשמים. ע"כ.

אך נראה שגם אי נימא דחל עליה שם שמים, היינו שאסור להשתמש בו תשמיש אחר שאינו של קדושה, וכדוגמא שנקט בה הרמ"א בס' תרלח, כגון לעשות קיסם מהסכך בשביל לחצוץ בו שינוי, אבל כל שאינו משתמש בו לתשמיש חולין, אלא שומרו לשם סוכה לשנה הבאה, מאן לימא לן לאיסור.

סתירת הסוכה לצורך הקמתה במקו"א

איברא, שגם הציץ אליעזר שתמה על השו"מ, הנה לדינא כתב שאף שאין כאן מיגו דאתקצאי, ואין איסור להוריד מהקדושה בסתירת עצי הסוכה, מ"מ יש כאן ביזוי מצוה, ודוקא כאשר סותרת על מנת להעבירה לסוכה אחרת, שפיר יש להקל, אבל לסותרת ללא צורך בה, יש איסור משום ביזוי מצוה.

וכן יש ללמוד מ"ש בספר עיקרי הד"ט (או"ח סי' ב אות סח), דאם צריך את הסכך ורוצה להעבירו לסוכה אחרת, מותר לו לסתור את הראשונה, כשם שהתירו להתיר ציצית מבגד על מנת לקשרו בבגד אחר. והביאו בכף החיים (סי' ט) ומשמע דהיינו דוקא כשרוצה להעביר לסוכה אחרת, אך בסתירה לבד, איסור יש בדבר.

גם ראה מ"ש הגאון חתם סופר בתשו' (או"ח סי' קפד), וז"ל: מעשה במי שהיה לו אתרוג מיותר ותלאו בסוכה לנוי, ואח"כ ביום טוב בא אחד מאנשי הכפר שלא מצא אתרוג

לקנות, וקרב לודאי שבחול המועד יתבטל הוא ואנשי ביתו ממצות לולב כי אי אפשר לבוא אל הקהילה, כי בין הגתות שנו כידוע פה, ובזמן הגתות אי אפשר לו ולכל משרתיו להתבטל ממלאכתם ולבוא כאן, והוריתי שמותר ליטול אתרוג התלוי לנוי סוכה, נהי דביו"ט אסור לטלטלו משום מוקצה מכל מקום בחוה"מ שמותר בטלטול רק בהנאה אסור משום איתקצאי למצוותו, שפיר דמי למיפק ביה ידי חובת לולב, חדא דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד, דמ"ט אסור ליטולן וליהנות בהם משום ביזוי מצוה, כמבואר בפ' במה מדליקין (כב, א) ובכל הפוסקים, **והיינו לדבר הרשות** דומיא להרצות מעות נגד נר חנוכה וכיסוי דם ברגל, אבל ליטול ממצוה אחת למצוה אחרת אין כאן ביזוי מצוה, דהרי קיימ"ל מתירין מבגד לבגד ומדליקין מנר לנר, והוא הדין וכ"ש כאן דמעלין בקדוש, דמעיקרא לא הוי רק לנוי למצוה והשתא מצוה גופה ומברכים עליו ואומרים עליו ההלל, ואף על גב דמעיקרא הוי נוי למצוה דאורייתא והשתא מצוה דרבנן, מ"מ [הא] עדיף. עכ"ל. וכ"פ בשו"ע הרב (סי' תרלח ס"ה), שמותר ליהנות מעצי הסוכה להשתמש בהן תשמיש שאינו מפקיע מעליהם קדושת הסוכה.

ולפ"ד הרב עיקרי הד"ט כתב הציץ אליעזר שם, דדוקא כשבכוונתו בסתירה כדי לתיתם לסוכה אחרת, או כדי להקימה במקו"א ושיוכל לישב ולקיים מצות סוכה במקום שיהא נמצא, אזי שפיר מותר. וזה שדימה לה לההיא דטלית של ציצית שבס' פחד יצחק, וכפי שמעתין שם משמו, שהאיסור הוא רק כשפוסל טלית לעשות ממנה בגד, ולהשאיר את הציצית ככה, אבל אם גם מניח הציציות בטלית אחר מותר. וכמו"כ מודגש גם זאת בעיקרי הד"ט שם דלא שייך לאסור מטעמא דמיגו דאיתקצאי ביה"ש וכו' כל עוד דלא אתינן למישרייה בהנאה כיעו"ש, וא"כ ה"ה גם בנידון שאלתנו אין לאסור לא מטעם מיגו דאיתקצאי וגם לרבות לא משום ביזוי מצוה בהיות ולא אתינן למישרי בהנאה לדבר אחר אלא כדי לתיתם לסוכה אחרת או כדי לחזור ולהקימה במקום אחר. אבל כשאין לו מטרת מצוה אחרת בהסתירה יש אולי מקום לומר דמה דיש בזה הוא משום ביזוי מצוה. ומש"ה בנדונו הוא, בעניין אדם שמבקש לפרק סוכתו הקיימת בביתו שעשאה ערב החג ולהשתמש בסכך לסוכה שיבנה בטיוול ע"מ להחזיר אח"כ הסכך למקומו הראשון, שפיר כתב הציץ אליעזר להקל. אמנם בכה"ג שאינו צריך את הסכך ואת הסוכה הראשונה, אלא שבכדי לא לטרוח לחזור לשם אחר החג, מבקש לסותרת בחוה"מ, שמא לית מאן דמתיר.

וכן ראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סי' עו ס"ק ב) שכתב כדבר פשוט לאסור לפרק את הסוכה בחוה"מ גם אם אינו משתמש בעצים, אלא עומדים בקדושתם למשמרת לשנה הבאה, אלא ששם נטה לאסור גם בגלל האיסור של סתירה בחוה"מ, ואי משום הא היה מקום לדון, דהגם שלענין שבת קי"ל שגם סתירת אהל עראי אסורה, כמ"ש הרמב"ם (פכ"ב מהל' שבת הכ"ז), הנה לענין חוה"מ כתב מרן בשו"ע (סימן תקמ סעיף ב): מותר ליטול גבשושית שבבית. וראה בבאר הגולה (שם) שכתב מקורו מפסקי תוספת פ"ק דמ"ק (אות כח) וסמ"ג (לאוין ע"ה) וסמ"ק (סי' קצה אות יג) וש"פ. דאע"ג דמלאכה גמורה היא ואינו דבר האבד, שרי בחול המועד כיון שאינה מלאכה של טורח. ע"ש. וכ"כ הלבוש (שם סעי' ב), אף על גב דמלאכה גמורה היא ואינו דבר האבד, אפילו הכי שרי כיון דאינה מלאכה של טורח. ע"כ. ולפ"ז היה מקום לומר שכל מלאכה שאין

בה טורח, מותרת. ושמא גם סתירה אין בה טורח כ"כ. אך ז"א, דכתב כתב הפרי מגדים (שם א"א ס"ק ה): אף על פי דחייב משום בונה, כל לצורך המועד שלא יתקל בה שרי, אף 'כדרכו', ע"כ. והיינו, דדוקא משום שהוא צורך המועד, לפיכך מותר הדבר, וע"ז הוסיף הפמ"ג: אף על גב דכל שאין לצורך מכשירי אוכל נפש בעי שינוי, זה בטורח, אבל ליטול גבשושית לאו טורח הוא אין צריך שינוי, זה למדתי מבית יוסף כאן ומלבוש. ע"כ. זאת אומרת, מה שאין בזה טורח אינו מתיר תמיד לעשות מלאכה בחוה"מ, אלא רק כשהוא צורך המועד, אלא דמשום שאין בו טורח לפיכך א"צ שינוי. וע"ע גם במשנ"ב (שם ס"ק ז) שביאר שכל הטעם להיתר, משום "שלא יתקל בה, ומותר ליטול אפי' כדרכו דאע"ג דמלאכה גמורה היא [ובשבת חייב ע"ז משום בונה] ואינו דבר האבד, ולצורך המועד בעלמא אינו שרי כ"א בשינוי, אפ"ה מתירין אפילו כדרכו משום דנטילת גבשושית לית בה טורח". ע"כ. זאת אומרת, דוקא משום שהוא צורך המועד הותר הדבר, והסברא שאין בו טורח היא להיתר שא"צ שינוי. וכ"כ בלבושי שרד (שם).

התנייה שהסוכה מיועדת למספר ימים

וגם אם יתנה במפורש שלא תחול עליה קדושה אלא לימים שישתמש בה, הרי אמרו בגמרא (ביצה ל, ב): "אביי ורבא דאמרי תרוייהו: באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, דלא חלה קדושה עלייהו. אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו - אתקצאי לשבעה. - ומאי שנא מהא, דאתמר: הפריש שבעה אתרוגים לשבעת הימים, אמר רב: כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, ורב אסי אמר: כל אחת יוצא בה ואוכלה למחר. - התם דמפסקו לילות מימים - כל חד וחד יומא מצוה באפי נפשיה הוא. הכא, דלא מפסקו לילות מימים - כולוהו יומי כחדא יומא אריכתא דמי". וכן נפסק להלכה בשו"ע, שלגבי נוי הסוכה כתב השו"ע (סי' תרלח ס"ב) שמועיל תנאי אם אמר: איני בודל מהם כל בין השמשות. ואילו לגבי העצים סתם (שם ס"א) שהוקצו למצוותם לכל שבעה. ועיין ברמ"א (שם) שכתב: ולא מהני בה תנאי. וכתב המשנ"ב (שם ס"ק ו) לבאר: ולא מהני בה תנאי - אף אם אמר איני בודל כל ביה"ש כיון דא"א ליטול בין השמשות משום דקא סתר אהלא ואיתקצי לכולי שבעה, משא"כ בניי סוכה בס"ב דמהני שם תנאי. ע"כ.

אמנם, ראיתי בברכי יוסף (סימן תרלח ס"ק ב) שכתב וז"ל: נשאל הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו (בתשובותיו כ"י סימן מג): המחליף סוכה בסוכה אי פקע קדושת הראשונה. וזו הלכה העלה בתשובתו הרמתה ושב יעקב, דלא פקע קדושתה הראשונה. וסמוכות שלו מהדיא דלקמן (סי' תרסה סעי' ב) דהפריש ז' אתרוגים, דמשמע דוקא הפריש, דהוי כהתנה. וסוכה הזאת השנית אם נשתמש בה לשם סוכה, חלה קדושה גם עליה. ואם לא נשתמש אלא שאמר: זו חליפת זו לא חל עליה קדושה, דבסוכה הזמנה לאו מילתא היא. ע"כ. והמהדיר שם העיר וז"ל: משמע מדבריו שגם בסוכה מועיל תנאי, הרשב"א עבבודת הקדש בבית מועד (שער ב פ"ו אות ו) והרמב"ן במלחמות כתבו שלא מועיל תנאי בעצי סוכה, משום שחלה עליהם קדושת הגוף למשך כל ימי החג ולא פקעא בכדי. ע"ש. אבל נ"ל שבהפריש ק"ו סוכה מיוחדת ליום ב' והתנה על הראשונה, שפיר מהני, ק"ו מיותר מ'ז' טפחים דהכשר סוכה. ועיין בשער המלך. ודוק. ע"כ. ולדבריו כל כה"ג שיש לו ב' סוכות, שפיר יועיל תנאי, עכ"פ לדעת החולקים על הרשב"א והרמב"ן. אלא שלסמוך



רצתה לקבל שבת בהדלקתה, כגון שהיתה צריכה לעשות מלאכה קודם שבת, דבזה יכולה לברך בנוסח זה של להדליק נר שבת], אבל ודאי שמעשה המצוה שהיא מחויבת בו למעשה הרי הוא מעשה של הדלקת הנר, ואין הדלקת הנר הכשר מצוה גרידא ודו"ק.

וביותר הדבר מבואר גבי מצות פריה ורביה שכתב המנ"ח [מצוה א'] שקיום המצוה הוא במה שיש לו בן ובת, כדחזינן ביבמות דף ס"ב ע"א, שאם היו לו בנים בגיורתו ונתגייר קיים פריה ורביה [אע"ג דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי], והק' הטוריין אבן הרי כל שקיים מצוה בזמן שהיה פטור אין יוצא יד"ח כשמגיע זמן החיוב, כמו מי שאכל מצה בזמן שהיה שוטה ואח"כ נשתפה, שצריך לאכול שוב, וא"כ מה מהני מה שהיו לו בנים בגיורתו, הרי בשעתו לא היה מצווה על פריה ורביה, דבני נח פטורים ממצות פריה ורביה, ולא נתקיימה מצותו בשעת פטורו, ותי' המנ"ח דהכא שאני שהמצוה מקיים במה שיש לו בן ובת, וכיון שעתה מחויב ויש לו בן ובת הרי מקיים עתה מצותו, דקיום המצוה הוא בכל רגע ורגע, ואי"צ כלל למה שקיים בגיורתו, אלא דעתה שהוא מצווה על פריה ורביה ומקיים את המצוה במה שיש לו בנים, ומתוך כך הקשה המנ"ח על התוס' בב"ב דף י"ג א' שהקשו על מה דאיתא שם בגמ' שחציו עבד וחציו ב"ח אינו יכול לישא אשה, לא שפחה ולא בת חורין, ולכך כופין את רבו לשחררו, והק' התוס' דיבא עשה דפריה ורביה וידחה ל"ת דלא יהיה קדש, ותי' דהלאו עובר בהערה, והעשה אינו אלא בגמר ביאה, והקשה המנ"ח הרי אין המצוה בגמר הביאה, אלא אלא במה שיש לו בן ובת, והביאה אינה אלא הכשר מצוה שא"א להוליד בלא זה, וא"כ אי"ז בעידנא כלל, אמנם לכאורה צ"ל שהצווי של פריה ורביה הוא עצם מעשה הביאה המביאה את לידת הבנים שהוא קיום המצוה, והביאה היא מעשה המצוה שעליו מוטל לעשות, אע"פ שהקיום של המצוה הוא מה שיש לו בנים, וכיון שמעשה המצוה שעליו נצטווה הוא הביאה, ואי"ז רק הכשר מצוה, יש בכח מעשה המצוה לדחות לאו שעובר באותה ביאה.

ומעתה נשוב גם על מצות שינה בסוכה שיתכן דקיום מצותו הוא במה שישן בסוכה, אך מה שקובע עצמו לישון בסוכה הוא מעשה המצוה שחייבתו תורה, ולכן יש לומר דכל פטורו של שוטה הוא רק אם הוא שוטה בשעה שמתחייב לעשות מעשה מצוה לצורך קיום המצוה, אבל כל היכא שמעשה המצוה שמתחייב בה הוא בזמן שהוא ער לא שייך בזה פטור שוטה, ולמשל קביעת מזוזה אין שייך לפטורו כלל אם יכול לקבוע המזוזה בשעה שהוא עדיין ער, ולא יעלה על הדעת שאפשר להוריד את המזוזה בשעת שינתו, וא"כ ה"ה גם א"א להוציא מהסוכה בזמן שינתו כיון שאז הרי הוא מקיים מצותו, ואף אי נימא דגבי מזוזה א"א לחייבו דיהיה לו מזוזה בזמן שטותו, כיון שא"א לחייבו בקביעות המזוזה באותה שעה שהוא שוטה, ולכן גם בזמן שינתו א"א לחייבו שיהיה לו מזוזה, אבל גבי חיוב שינה בסוכה כל עיקר מעשה המצוה של קביעות שינתו הוא תמיד בזמן שהוא ער, ובדאי שאפשר לחייבו שיעשה את מעשה המצוה בזמן שהוא ער ויהיה לו קיום מצוה אף בזמן שינתו. אמנם באמת משמע מהגמ' בסוכה דף כ"ט ע"א שישן אין בו כלל פטור שוטה אף על מעשה מצוה, שהרי יש צד בגמ' שהיוצא מסוכתו לישן בבית מפני הגשמים מקיצין אותו כשיאור השחר, הרי שישן הוא בר חיובא במצוות, ועי' ביו"ד ברמ"א סוף סימן שע"ב בשם שו"ת מהרי"ל [סי' ס"ט]

צריך לחזור ולאכול מצה, ולפי"ז יש שדנו שמוטר לאדם להוציא את חברו מסוכה בזמן השינה, כיון שבזמן שינה הו"ל שוטה ופטור ממצות סוכה, ועי' במ"ב סי' נ"ה סקל"ד בשם הפר"ח שישן אינו מצטרף למנין דחשוב כשוטה, וא"כ איך נחייבו במצוות, אלא דא"כ קשה למה חייב כלל לישון בסוכה, וצריך לפרש שכשהולך לישון חייב לקבוע את שינתו שתהיה בסוכה, ובשעה זו מקיים את מצות קביעות דירתו בסוכה, אבל אח"כ אין לו חיוב לקיים מצוות ואפשר להוציאו מן הסוכה, כן ראיתי מובא בשם הגרשז"א.

ובאמת הדבר פשוט שיש חיוב שיהיה בסוכה אף בזמן שינתו, ואסור לבטל את מצותו שמקיימה בזמן שינתו, אלא שאם יוציאוהו מהסוכה הרי הוא אנוס על קיום המצוה כי אין בידו לעשות כלום, אבל ודאי שיש כאן קיום מצוה בזמן שינתו ואסור לאחרים לבטל מצותו, וראיה לדבר מה שהובא במ"א סימן כ"א סק"ב בשם כתבי האר"י שיש לשכב לישון עם טלית קטן הרי שיש בזה קיום מצוה, אלא דבאמת טענתם לכאורה נכונה דהרי בזמן שינתו א"א לחייבו כלום שהרי הוא כשוטה וכמו שנתבאר שאינו מצטרף למנין.

ונראה בזה דהנה ישנם במצוות סוג מצוות שמורכבות ממעשה מצוה ומקיום מצוה, והחיוב למעשה הוא עשית 'מעשה המצוה' שאינו נמשך הרבה זמן, אבל עיקר המצוה הוא 'קיום המצוה' שנמשך זמן, ובזמן קיום המצוה אינו עושה כלום, ולמשל מצות מזוזה דכתבו התוס' בב"ק דף ג"ו שכל רגע שיש לו מזוזה בפתחו מקיים מצוה, וזהו עיקר המצוה שיהיה לו מזוזה בפתחו, וידוע מה שכתב רעק"א בתשובה סוף סימן י' שאם יצא מביתו לדור בבית אחר, ויש שם מזוזה שהניח מי שדר שם מקודם, מחויב הוא לברך על המזוזה שזה מצוה חדשה שמתחייב בה כשכא לדור בבית, וסיים שאף שפשוט כן כמדומה שאין נזהרים בזה ומצוי לשכוח, אמנם שוב כתב שאח"ז רב הגיע לידו ספר ברכי יוסף להחיד"א, וראה שכתב בפשיטות ששוכר בית שיש בו מזוזה אינו מברך דלא תיקנו ברכה רק על שעת קביעת המזוזה, והנה יל"ע בסברת הברכי יוסף מה המיוחד בשעה שקובע את המזוזה, והא קיום המצוה הוא בכל רגע ורגע בזה שהמזוזה קבועה בפתחו, ואם נאמר שלא תיקנו רק על מצוה שמקיימה על ידי מעשה, הא נמי קשיא דהא לכאורה אין בקביעת המזוזה עצמה קיום מצוה, דאינו לכאורה אינו אלא הכשר מצוה גרידא כדי שיהיה לו קיום מצוה במה שקבועה המזוזה בביתו ותו לא, וא"כ למה נתקן ברכה על עצם קביעת המזוזה.

אמנם ברור שמצוה מלשון צווי ואף שעיקר תוכן המצוה הוא שיהיה לו מזוזה בפתחו, אבל ציוותה אותו התורה שיקבע מזוזה בפתחו כדי שיהיה לו מזוזה, שא"א לחייבו שיהיה לו מזוזה בלא שנחייבו לקבועה בפתחו, שהרי אין המזוזה נקבעת מאליה בפתחו, וכנהנה רבות אף בשאר מצוות ולמשל הדלקת נר שבת עיקר תוכן המצוה שיהיה לו אור בביתו משום עונג שבת, אבל לכן חייבוהו בהדלקת נרות, נמצא שקיום מצוה ידידה הוא במה שיש לו אור בביתו, ועי' במג"א בסימן רס"ג שכתב בשם מהר"ש דבהדלקת נר שבת אם לא בירכה בשעת ההדלקה תברך כל זמן שהנר דולק, והק' על זה המג"א הא אינו יכול לברך על נר שהיה דלוק ועומד מקודם רק על שעת ההדלקה, וביאר הפרמ"ג הטעם שהוי מצוה שעשייתה נמשכת, דהיינו שעיקר מצות נר שבת הוא שיהיה לו נר שבת דולק בביתו משום עונג שבת, ולכן יכולה לברך אח"כ, וכך פסק בביאור הלכה, [בכה"ג שלא

ע"ז לבד הלכה למעשה, קשה, בפרט שיש כאן סברא של ביזוי מצוה.

אכן, ההולכים לטיול בימי חוה"מ ובונים לשם כך סוכה במקום חנייתם, י"ל שמועיל להם תנאי בהקמתה, שהרי לא הוקצו למצוות בביה"ש של יו"ט ראשון, וכן ראיתי שכתב בשו"ת רדב"ז (חלק ו סימן ב אפלים ר) וז"ל: אבל אם בא לעשות סוכה או להוסיף עצי סוכה בשאר הימים והתנה עליהם, יועיל תנאו דהא לית עליה איסור, דהא מותר לסתור אותם ולא שייך מגו דאתקצו ליום ראשון, שהרי לא היו שם ביום ראשון. מאי אית לך למימר שמקצה אותם לשם מצוה, לזה מועיל תנאו, והשתא אתי שפיר הכל לפי תנאו, דיש דברים שמועיל בהם תנאי 'איני בודל מהם', דהיינו נויי סוכה, ויש זמן שמועיל תנאי אפילו בעצי סוכה כגון בשאר הימים. עכ"ל. וכ"פ בשו"ע הרב (שם סעי' יד), וז"ל: ואם עשה סוכה בחול המועד והתנה על עצי הדפנות בתנאי המועיל להסתפק מהן בכל עת שירצה, הרי זה מסתפק מהן בכל עת שירצה, אפילו בשעה שהסוכה קיימת ויושב בה לשם מצוה, ואין בזה משום ביזוי מצוה כיון שהדפנות לא הוקצו כלל למצוה, שהרי התנה עליהם מתחילה שיהא רשאי להסתפק מהן ונמצא שלא חלה עליהם קדושת הסוכה מעולם. ע"כ.

ואמנם בספר בכורי יעקב (סי' תרלח ס"ק ב) כתב, דתנאי בחוה"מ תלוי במחלוקת הראשונים, לדעת הר"ן אסור, ולדעת רש"י מי שעושה סוכה בחוה"מ מהני תנאי. ע"ש. והביא דבריו הציץ אליעזר שם. אך כתב, דלהג"ל נמצינו למדים, שהעושה סוכה בחוה"מ, יודה גם השואל ומשיב שמוטר, בהיות וכפי הנראה מבין השיטין של דבריו שם שלא היה ברור לו לאיסור, ושעל כן הוסיף בדבריו הנימוק בהיות והמדובר בנידון לסתור לצורך שמיני שאינו רק ספק כיעור"ש, וא"כ בכעין זה שיש גם ענין של תנאי בשאר הימים י"ל שבהצטרף הכל גם הוא יודה שמוטר.

נמצינו למדים מכל האמור:

א. הבונה סוכה בערב החג, ונצרך להעבירה למקו"א בחוה"מ, שפיר רשאי לעשות כן, אחר שאין כאן ביזוי מצוה ואין כאן הורדה מקדושה, וכל שהוא לצורך המצוה אין גם איסור מלאכה בחוה"מ. אלא שלדעת כף החיים מן הראוי לעשותה מלאכת הדיוט בלבד.

ב. הבונה סוכה בערב החג, ונצרך לפרקה בחג, יש לו איסור בכך, הן משום איסור מלאכה בחוה"מ, וסותר הוא אחד מהמלאכות האסורות בחוה"מ. והן משום שיש בזה ביזוי מצוה, אחר שהסוכה הוקצתה מבין השמשות של יו"ט ראשון לשימוש מצוה לכל ימי החג.

ג. גם אם התנה שבונה את הסוכה לחג הראשון בלבד או לימים ספורים בחוה"מ, ולאחר מכן יסתרנה, אין מועיל תנאו, כמבואר בשו"ע (סי' תרלח ס"א).

ד. אמנם, הבונה סוכה בחול המועד, והתנה שבונה אותה לימים מספר, או לשעות ספורות, מועיל תנאו, ורשאי לסותרה לאחר גמר השימוש, ואין בזה כל איסור.

הרב אליהו מרגל'ן

האם ישן חייב במצוות סוכה

האחרונים דנו שבשעה שאדם ישן בסוכה אינו מקיים מצוה סוכה, דהרי שוטה פטור מכל המצוות, וישן הרי הוא כשוטה ואינו חייב בזמן שינתו במצוות, וממילא אין כאן קיום מצוה כלל, דהא קיי"ל ששוטה שאכל מצה וחזר ונשתפה

שכהן שהוא ישן ומת עמו באהל צריכים להקיץ אותו ולומר לו שיש מת באהל כדי שיצא, הרי שאין לו דין שוטה ומחויב הוא במצוות, שהרי פשוט ששוטה א"צ להקיץ כדי שיצא, וכמו דאיתא בט"ז בסי' שע"ג שתינוק הישן באהל המת א"צ להקיץ ולהוציאו משם, וכן ראיתי שמביאים מאו"ח סימן ס"ה ש"ה שאם היה ישן מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון, וכפי הנראה שאין לו דין שוטה לגבי לפוטרו מן המצוות, ואף שלגבי צירוף למנין יש לו דין שוטה בעודו ישן, אבל א"צ טעם לפטור אותו מן המצוות, כיון שאפשר להעירו וע"ז יכול לקיים המצוה.

ועי' בבן איש חי ח"א פרשת האזינו אות ח' דהנרדם בבית הכנסת בסוכות מוטל על חבירו להעירו שלא יעבור על שינת עראי חוץ לסוכה, הרי חזינן מדבריו שלכא כיון שפוטור שוטה לגבי מצוות ואינו אלא אנוס בעלמא, [ובעיקר דברי הבן איש חי כמדומה שדנו בזה לפטור משום הולכי דרכים שכן הדרך לצאת מביתו לבית הכנסת, ופעמים נרדם שם שלא בביתו, עוד יש לדון היכא שנרדם לאונסו שהר"ז מצטער שפטור מהסוכה דומיא שירדו גשמים והיה פטור מן הסוכה ועלה לביתו שא"צ להעירו].

הרב מאיר שטרייט בענין אתרוג מוברח

ידוע מנהג רבים לחפש ולחזר אחר אתרוגים מזן מרוקאי הידועים ביופיים ובנקיותם. והנה לפני מספר שנים אסר משרד החקלאות לייבא אתרוגים ממרוקו משום חשש להימצאות חרקים מסוכנים באתרוגים אלו העלולים לפגוע בחקלאות בארץ, וכל מי שנתפס מברח אתרוגים אלו הוחרמה סחורתו ואף היו שקיבלו קנסות, וחלק הצליחו להבריח כמות מצומצמת של אתרוגים אלו בלא ידיעת הרשויות, ויש לדון להפוסקים דס"ל דאף בארץ ישראל דינא דמלכותא דינא כיצד אפשר לצאת יד"ח ולקחתם לכם" באתרוג השייך למדינה.

ולכא' יש לה"ך כן בכל מכירה ביתית הנעשית בלי דיווח לרשות המיסים, אלא שבזה נראה דאין רשות המיסים מחרימה את הסחורה אלא רק מטילה קנסות ולוקחת את המס הנדרש, אבל באתרוג המוברח ממדינה שנאסר לייבא ממנה שבזה מחרימים את הסחורה יש לעיין כיצד יוצאים יד"ח "לכם".

הרב דוד יהודה גבאי הכשר סוכה בקומה שלוש

יל"ע באדם שגר בקומה גבוהה, האם צריך שהסוכה תוכל לעמוד ברוח המצויה של קומתו, או דלמא בעינן שתעמוד ברוח המצויה של קומת הקרקע. וידוע דמקור העניין מסוגיא דסוכה שע"ג הספינה.

הנה איתא במתני' (סוכה כב:), סוכה ע"ג הספינה כשרה. ובגמ' (כג.) נאמר דמתני' כר"ע ולא כר"ג המובאים בברייתא (ז:), דלר"ע סוכה ע"ג הספינה כשרה, ולר"ג פסולה. וביאר אב"י מחלוקתם, דלכ"ע אם הסוכה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, כשרה. היות ולר"ג הסבור דבעינן סוכת קבע, הוי קבע בהכי, אע"פ שאינה עומדת ברוח שאינה מצויה דים (כדפי' רש"י). וכן לכ"ע אם אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, פסולה. היות ובכ"ה אפילו דירת עראי לא הויא (כדפי' רש"י). וכל מחלוקתם נאמרה כאשר הסוכה עומדת ברוח מצויה דיבשה, אך אינה עומדת ברוח מצויה

דים, ר"ע מכשיר היות וס"ל דבכי האי גוונא הוי דירת עראי, וסוכת עראי בעינן, ואילו ר"ג ס"ל דפסולה, דכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, חשיבא דירת עראי, ולדעתיה בעינן סוכת קבע.

ודינא דר"ע נצרך ביאור, דכיצד מכשיר ר"ע סוכה זו שאינה עומדת ברוח מצויה דים, הא כיון דעתה הסוכה נמצאת בים, א"כ דין הוא ומסתברא הוא, דבעינן שתוכל לעמוד ברוח המצויה באותו מקום שבו נמצאת הסוכה, וזה הרי הים. וכפי שסוכה שתהא במקום שבטבעו להיות קר, כמדינות סקנדינביה, ברור הוא דתזדקק הסוכה להיות עומדת ברוח המצויה של אותו מקום, ולא נדון להכשירה אי עומדת ויכולה להתקיים ברוח מצויה של מקום שבטבעו להיות חם כמדינות אפריקה, וא"כ היות ועתה הסוכה בלב ים, בעינן דתעמוד ברוח מצויה דאותו מקום, וכיצד הכשיר ר"ע אע"פ שאינה עומדת ברוח מצויה של הים, ומה מהני לן דיכולה לעמוד ברוח מצויה של היבשה.

וכתב בשפת אמת (שם) ליישב, דכיון דכל מהות השהייה בים הוי מציאות עראית טפי ממצויאות שהייה ביבשה, ממילא די לנו דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, אע"פ דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, דכיון דכל מציאות השהייה והמדור במשך כל השנה בים, הוי מציאות של עראיות טפי ממצויאות שהייה שביבשה, א"כ די לנו שתחשב עראי אף אי אינה עומדת ברוח מצויה דים. דמדד העראיות הנצרכת והמספקת נמדד לפי מקום עראי במידה רגילה. ולא במיקום שהינו עראי באופן חריג וקיצוני.

ובאמת כל הנצרכות לחידושא דהשפת אמת, אינם אלא לרש"י, דביאר דסוכה דאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה אינה אפי' עראי, אך ברבינו אברהם מן ההר (שם) מבואר, דהא דסוכה שאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה אינה סוכה, לא מפני דאין זה עראי, אלא מפני דאין לזה שם מחיצה, דסוכה שמחיצותיה אינם יכולים לעמוד ברוח מצויה דיבשה, אין למחיצותיה שם מחיצות, והרי זו סוכה הנטולה מחיצות.

נמצא לפי"ד, דאכן גם אם אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, שפיר שם עראי אית לה, אלא שאין לה שם מחיצה, ולכן פסולה, וממילא כאשר הסוכה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, סבר ר"ע דהסוכה כשרה, דהיות ויכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, שפיר שם מחיצה אית לה, ושם עראי מעולם היה לה, שאף באינה עומדת ברוח מצויה דיבשה שם עראי אית לה, אלא שר"ג ס"ל, דכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, אין לה שם קבע ולכן פסולה, דס"ל לר"ג דבעינן סוכת קבע.

אלא שיש לבאר אמאי דין המחיצות לקבל שם מחיצה נמדד ע"פ רוח מצויה דארעא, ולא ע"פ מיקום הסוכה בפועל. ובה נראה דחלוק דין מחיצה מדין עראי וקבע, דגדר עראי וקבע לכל מ"ד, נמדד לפי מיקום ישיבת האדם בפועל, היות ופסול זה הינו פסול בישיבה, דאמרה תורה דאדם היושב בסוכת עראי ולא יושב בסוכת קבע למ"ד דבעי דירת קבע, הרי ישיבתו פסולה. וכן למ"ד דבעי עראי, אי יושב בסוכה אשר אינה נחשבת אף עראי, הרי ישיבתו פסולה, דדין עראי וקבע נלמד מ'תשבו כעין תדורו', הלכך היות והפסול בישיבה, נזדקק למדוד שם עראי וקבע ממקום הישיבה, מה שא"כ דין המחיצות באשר אין לסוכה שם מחיצות כשרות, אין זה פסול בישיבה, אלא פסול במבנה הסוכה, דחסר

בצורת הסוכה שדרשה התורה לבנות. וממילא סבר ר"ע, דהמדד לכשרות מבנה הסוכה, אמור להימדד לפי מקום רגילות מיקום הסוכה, וזה הרי ביבשה, הלכך היות ועומדת ברוח מצויה דיבשה, שפיר שם מחיצה אית לה וכשרה. והלכתא כר"ע, כדפסק בשו"ע (סימן תרכ"ט סעיף ב). וז"ש המשנ"ב (ס"ק יד), דעכ"פ מכלל דירת עראי לא נפקא.

ולפי"ז היה נראה דאדם הדר בקומה גבוהה מאוד, שהרוחות המצויות שם מנשבות שם בחוזקה, ורוחות אלו אינן מצויות כלל ביבשה, אם הסוכה לא עומדת ברוחות אלו, הסוכה כשרה, דכיון דדי ברוח המצויה דיבשה אע"פ שאין הסוכה עומדת ברוח מצויה דים כשרה, א"כ ה"ה בזה יש להכשיר כיון דסוכה זו עומדת ברוח ברוח המצויה של קומת הקרקע.

אמנם מרן רשכבה"ג זצ"ל, כתב ביביע אומר (ח"ד אור"ח סימן נב), דכיון דחז"ל מדדו יכולת עמידה ברוח מצויה דיבשה ולא ברוח המצויה בים, משום שעיקר מקום מדור בני אדם הוא ביבשה ולא בים, דהים הוא מיקום עראי ואין דרך לדור שם, א"כ כיון דיש רגילות לבני אדם לדור גם בקומה גבוהה, על כן יש חובה שהסוכה תהא בה יכולת לעמוד ברוח המצויה שבאותה הקומה הגבוהה.

אלא שיל"ע בזה, דבשלמא עד קומה ו' או ז', ויש שיאמרו גם ח', דרך בני אדם החרדים לדור בקומה כזו, היות ועוד ניתן לעלות לשם בשבת ברגל (דסתם חרדים לא סמכי על מעלית שבת), והיינו דסבולי סביל, אבל מעל קומה זו, כבר אין דרך בני אדם החרדים לדור שם, והא דמצוי דדיירי גם בקומות עשרים ושלושים מאחינו התועים, אין זה ראייה, כי לכא' אזלינן בתר דעת בני אדם המקיימים מצוות, וא"כ שמא נאמר דמקומה ט' ואילך שוב די בסוכה הראויה לעמוד ברוח מצויה דקומת קרקע או לכה"פ ברוח מצויה של קומה ז' וח', אך ברוח המצויה של קומה ט' ובודאי של קומה כ', כיון דאין דרך לדור שם, הוי כדן הים, שדין סוכה שם שאינה צריכה להיות ראויה לעמוד ברוח המצויה של אותו מקום.

אמנם יש מקום לומר, שמדד הדיירי אינשי נמדד לפי מה שדרים האנשים ולא דוקא אם הם אנשים יראים לדבר ה' (ובפרט למציאות העולה ורווחת לסמוך על מעלית שבת, אלא שזה נידון לכשיקרה, והיינו שתימצא מציאות רווחת שרבים מיראי ה' כבר דרים בקומות גבוהות ומשתמשים במעלית שבת, אלא שדל מהכי עניין זה, וכדלהלן), דכל שבפועל דרים אנשים בקומות גבוהות מאד, ושכיח טובא הדבר, שפיר אין זה בכלל ים, ובעינן שיהיה ראוי לעמוד ברוח מצויה של אותה קומה, הן קומה ט' והן קומה ל' וכיוצא ב.

ואחר כל זאת, ביקשתי לדעת את דעת מורינו ראש החבורה הגאון הרב מנשה תופיק אביעזרי שליט"א, ואמר לי דבר חדש שלדעתיה פשוט ביותר, והוא כי מדד ההסתכלות על כל דבר ודבר, ע"מ לדעת אם חדש הוא או אורח ארעא הוא, הוא תלוי אם היה בתקופת ב' אלפים של תורה* (הרב אמר זאת בשם החזו"א), ולפי"ד עולה דעד קומה ד' וה', ואולי ו', הוא בגדר דיירי אינשי, אך כל מה שמעבר אינו בגדר דיירי אינשי, ואע"פ שמגדלים רבים נוסקים, ודיירי אינשי טובא, אכתי מדד הדיירי אינשי לא ישתנה לפי גחמותיהם השונות א. כמבואר בגמ' (עבודה זרה ט.), תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תורה שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח.



ונראה דלא דמיא לברכת שהחיינו על פרי המתחדש משנה לשנה דמדינא מברך עליו כבר בראיית הראשונה (וברמ"א סי' רכה פסק להקל לברך אף בראייה שניה. ובב"י שם הביא דהוא פלוגתא דקמאי), כי התם עיקר הברכה היא על השמחה מהתחדשות הבריא, ועיקר שמחה זו לא הויה אלא בעת ראייתו הראשונה, ומכאן והילך שמחתו מעמיא עמיא ואזלא, לא כן גבי שהחיינו דסוכה שנתקנה על שמחת המצוה שבאה לפניו, יכול הוא לברך מזמן עשייתה ואילך כדס"ל להמשנ"ב והבכור"י הנ"ל, לפי שכל משך זה הזמן שמח הוא ביותר לקראת מצות ישיבתה. (ולדעת הפמ"ג הנ"ל דס"ל דאין מברך אלא רק בשעת עשייה או בשעת אכילה, צ"ל דס"ל דעיקר השמחה היא בשעת עשייתה לחודה).

ונלענ"ד שכעיקר דברינו הנ"ל מדוקדק מד' המרדכי שהביא בדרכ"מ (סי' תרמא), דהמקדש בליל סוכות על יין חדש, זמן שבירך על הסוכה פוטר גם היין, אבל אם לא היה לפניו בזמן הקידוש אינו פוטר, וצריך לחזור ולברך עליו כשבא לו אח"כ, יעו"ש. והנה מש"כ דאם אין היין לפניו בזמן הקידוש אינו פוטר, נראה דמירי שנתכוון לפוטרו, דאי לא נתכוון לפוטרו וגם איננו לפניו מה חידוש השמיענו בהא דאינו יוצא יד"ח וצריך לחזור ולברך עליו. ונמצא א"כ מבואר מדבריו דס"ל דברכת שהחיינו על שמחת היין לא נפטרת בברכת שהחיינו דסוכה אלא"כ היה היין לפניו. והוא כדכתיבנא. ושוב מצאתי להב"ח בתשובה (סי' קלב) שהעיר בראיה זו, וששתי, אך שוב כתב לדחותה, דשאני ברכת זמן על היין דאינו מחוייב בה להכי לא מהני לפוטרה עד שיהא היין לפניו, משא"כ זמן דסוכה מחוייב בו ופסיר י"ל דמהני לפטור זמן ידידה אפי' כשהוא בביתו. והנה הוא כתב כן לדעתו שם דפליג ע"ד הרמ"א בסי' תרמא הנ"ל, ואמנם לדעת הרמ"א בדרכ"מ שם שהעתיק את דברי המרדכי הנ"ל אפ"ל דלא ס"ל כחילוק הב"ח, וס"ל לדינא דגם גבי זמן דסוכה אין יכול הוא לפטור זמן ידידה אלא כשהוא לפניו כדכתיבנא בדעתו.

והשתא דאתינן להכי, ניחא נמי הא דאקשינן מדברי המשנ"ב והרמ"א בסי' תרלט, כי מאי דמשמע התם דאי יברך זמן בביתו לא יתני ליה לפטור זמן דסוכה, הוא רק משום דסתמא דמלתא אין הסוכה מצויה לפניו בשעה שהוא בביתו (וגם בזמן הש"ס רובייהו היו בגנותיהן כמש"כ רש"י סוכה כה: ד"ה משום יחוד, שבת קנד: ד"ה שתיים בידי, ורק מקצתן בתוך הבית כדתנן בסוכה יז. כח, ובכח"ג מיירי נמי הרמ"א בסי' רעג ס"א), וכוונתו לפוטרה לחודיה לא מהניא לזה כאשר נתבאר לעיל, ואמנם לקושטא דמלתא אם אכן הייתה לפניו ודעתו עליה ודאי דמהניא ליה כוונתו לפטור זמן דסוכה. ומשום דהאי גוונא לאו סתמא דמלתא הוא, להכי לא כתב התרומת הדשן והרמ"א שיקדש בביתו ויכוון לפטור בזה זמן דסוכה.

באופן שנמצא, דבטעם פסק התרומת הדשן בדין ירדו גשמים בליל יו"ט ראשון דמקדש הוא בסוכה, נחלקו הרמ"א והמשנ"ב והפמ"ג, לדעת הפמ"ג, הא דמקדש בסוכה, הוא מחמת שאין יכול הוא לקדש בביתו בשום צד ואופן שיהיה, וזאת ע"פ מאי דס"ל בכוונת הש"ס (סוכה מז). כמו שנתבאר לעיל. ואולם לדעת המשנ"ב והבכור"י וריהט דברי הרמ"א טעם הדבר הוא לפי שבברכת הזמן דסוכה וכיוצ"ב בעינן שתהא גוף המצוה לפניו, וסתמא דמלתא כשהוא נמצא בביתו אין הסוכה לפניו. ואמנם אם

עשייה הואיל ובהיא שעתא עוסק הוא בהמצוה, מיהו אי לא בירך בהיא שעתא יכול הוא לברך מכאן ואילך כל עוד עשייתו קיימת, ודלא כדס"ל הפמ"ג הנ"ל. [ויעו' עוד בבאה"ל סי' תרלט ס"ד גבי הך דינא דאכל בסוכה באופן שהיה ראשו ורובו מחוץ לסוכה דדינו הוא כאלו לא אכל בסוכה, שהביא שם (ד"ה כאלו) דפליגי הפמ"ג והבכור"י אי היה זה בליל יו"ט אי חוזר נמי אברכת הזמן, דהפמ"ג ס"ל דחוזר הואיל וסו"ס נמצא כאלו לא אכל בסוכה כלל, והבכור"י ס"ל דאינו חוזר מהטעם שכתב גבי לעטי"ן הנ"ל. והיא היא פלוגתיהו הנ"ל]. וחזינא מיהא הכא דס"ל להמשנ"ב דאם היה יושב בביתו או בסוכה פסולה דהויה כביתו, וכוונתו הייתה לפטור נמי זמן דסוכה, מהניא ליה כוונתו זו, ואין צריך לחזור ולברך זמן דסוכה, ודלא כנראה מדבריו לעיל.

שוב ראיתי בבכור"י הנז' שאחר שכתב לחדש את חידושו הנ"ל כתב להעיר על דבריו ממש"כ הרמ"א בסי' תרמא דאם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אע"פ שברך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום הסוכה, ומאי שנא הא דצריך לברך זמן. וכתב ליישב, דהתם טעמא הוי מפני שלא הייתה הסוכה לפניו כלל ולא נתכוון לפוטרה, אבל הכא בנידון הלעטי"ן שהייתה לפניו לא גרע ממי שבירך בשעת עשייה דפוטר, יעו"ש.

ולפנ"ד נראה דר"ל דלעולם תלוי הדבר בכוונתו, והיינו דאי נתכוון להדיא לפטור נמי זמן דסוכה, מהניא ליה כוונתו זו, והוא כנידון הלעטי"ן, דהתם מעצם מעשיו ניכר שדעתו הייתה לפטור נמי זמן דסוכה. אמנם אי לא נתכוון לפטור זמן דסוכה צריך לברך זמן נמי אסוכה, ובהא מיירי בסי' תרמא. מיהו באופן שנתכוון לפוטרה נראה דאף אם היא איננה לפניו יצא יד"ח, כי סוכ"ס כוונתו הייתה לזה, וכדאשכחנא גבי ברכת הנהנין (סי' רו ס"ה).

אכן לפנ"ד נצטרך לומר דמאי דמשמע מהרמ"א בסי' תרלט הנ"ל דאם יברך זמן בביתו לא יפטור בזה זמן דסוכה הוא נמי משום דלא נתכוון לפטור זמן דסוכה, ואמנם אם אכן נתכוון לפוטרה יהא סגי ליה בהא, וכבר נתבאר לעיל דאין זה במשמעות דברי תרומת הדשן כאשר דקדק הפמ"ג.

ושוב בינותי בדברי הבכור"י, וראיתי כי יתכן דכוונתו אחרת היא, והיא, דהאי מלתא לא תליא בכוונתו לחודיה כאשר כתיבנא, אלא תליא נמי בהא דאם הייתה הסוכה לפניו בשעת ברכה, ולהכי היכא שהייתה הסוכה לפניו וגם דעתו לפטור זמן ידידה ודאי דמהני לצאת בזה ולא יצטרך לחזור ולברך שוב זמן דסוכה, ובזה איירי בקידש תחת הלעטי"ן. ובאופן שלא הייתה לפניו ואף לא נתכוון לפטור זמן דסוכה, בזה פשוט דיצטרך לחזור ולברך זמן דסוכה, ובזה מיירי הרמ"א בסי' תרמא. אכן באופן שהיא איננה לפניו הרי דאף אי הייתה כוונתו להדיא לפוטרה לא מהני ליה כלל ויצטרך לחזור ולברך שוב זמן דסוכה, כי מה אכפת לן מכוונתו הואיל וסו"ס איננה לפניו כלל.

ונראה דהסברא בזה היא, כי ברכת זמן על מצוה המתחדשת מעת לעת דומיא דסוכה ולולב וכדו' צריכה גוף המצוה להיות לפניו בעת הברכה, לפי שעיקר הברכה אז היא על שמחת המצוה המתחדשת מזמן לזמן ולא על גוף עשיית המצוה (כי מדינא יכול הוא לברך כבר משעת עשייה), ומאחר שכן, נראה דשמחה זו אינה יכולה להיות אלא בשעה שהיא עכ"פ לפניו, דאל"כ על מה תחול הברכה.

של הבריות בהתחדשויות שונות ומשונות שאינן תואמות לטבע הנורמלי, והיינו דאטו אי יחדשו יכולת לדור בבלון פורח באויר מכח טכנולוגי מסוים באמת מידה של ק"מ מהקרע, יהא זה בגדר דיירי אינשי. וזוהי סברא של רבנן.

הרב יוסף מאיר יפרח

ברכת הזמן בירדו גשמים בליל יו"ט ראשון

פסק הרמ"א (סי' תרלט ס"ה) דבליל יו"ט ראשון צריך לאכול בסוכה אף אם יורדין גשמים, ויקדש בסוכה כדי שיאמר זמן על הסוכה, ע"כ. ומקורו בתרומת הדשן (סי' צה). ובמשנ"ב (ס"ק לו) כתב דלכאורה היה לו לעשות בהיפוך, שיקדש בבית ויאמר ג"כ שם ברכת שהחיינו ויאכל כל סעודתו שם (משום קידוש במקום סעודה - פמ"ג מש"ז ס"ק יז) ורק בסיום הסעודה יכנס לסוכה ויאכל כזית שם, אלא דבזה היה צריך לברך עוד ברכת זמן משום סוכה ואין נכון להרבות בברכות וכו' יעו"ש. ודבריו אלה מקורם ג"כ בדברי התרוה"ד הנ"ל.

והנה מריהטת דברי תרומת הדשן משמע לכאורה דאיהו ס"ל דאף אם היה מקדש בביתו ובברכת הזמן היה מכוון לפטור נמי זמן דסוכה לא יהא מהני ליה לפוטרה בזה ויצטרך לחזור ולברך זמן אסוכה, דאל"כ מנין הוה פסיקא ליה דאם יקדש בביתו יצטרך לברך זמן שוב אסוכה, הא שפיר איכא למימר דיקדש ויברך זמן בביתו, רק שתהא דעתו בזה לפטור אף זמן דסוכה, ובהא נמי לא יבא לידי ריבוי ברכות. ומצאתי שכן למד גם הפמ"ג (סי' תרסא א"א סק"א) בדעתו, רק איהו ס"ל דהטעם שאין יכול לקדש בביתו הוא משום דכשאוכל בביתו לאו זמן עשייה הוא ולא זמן אכילה בסוכה הוא, וס"ל דמאי דאמרין בגמ' סוכה (מו.) דסוכה מברך אשעת עשייה, היינו בשעת עשייה דוקא, והשתא דנהגינן כדברי רב כהנא דמסדרין לה אכסא מברכין בשעת הקידוש דהוא שעת האכילה בסוכה, ומלבד הזמנים הנ"ל אין לו לברך ברכת זמן דסוכה. וכן יש לדקדק קצת מדברי השבלי הלקט (סי' רלד) דנקיט בלישניה דאיתחייב בזמן 'משעת' עשייה. אכן המשנ"ב גופיה פליג אהאי טעמא, כמתבאר מהמשך דבריו שם דביאר דאפילו אי נימא דפטור אז מהסוכה מ"מ יוצא בזה דלא גריע דבר זה מאלו בירך שהחיינו בחול בשעת עשייה בסוכה דכיוצ"ב יעו"ש. וכן מתבאר מדבריו דלהלן ובכ"ד. ואמנם נראה בפשיטות דגם איהו מודה לעיקר דיוק הפמ"ג הנ"ל בדעת התרומת הדשן דכתיבנא, רק דלדידיה נצטרך לומר טעמא אחרינא לזה. ויתבאר להלן.

ואם כנים אנו בזה, נראה שיש להעיר ממה שהביא המשנ"ב בס"ס תרלט בשם הבכור"י שם דמי שקידש בליל יו"ט ראשון בסוכה והתחיל לאכול ואח"כ ראה שהלעטי"ן לא היו נפתחים עדיין, יאכל שוב כזית ויברך לישב בסוכה, אבל קידוש פשיטא שא"צ לברך שנית, ואפי' זמן לא יברך עוד הפעם כיון דלדין התלמוד (סוכה מז.) מהני הזמן שבשעת עשיית הסוכה למצות סוכה כל שכן דמהני בזה מה שברך כשהיו הלעטי"ן סתומים. ע"כ. והנה זה שקידש בעוד היו הלעטי"ן סתומין יש לדון לכאורה כמקדש בתוך הבית ונתכוון לפטור בברכת הזמן גם את הסוכה, דהא מעשיו מוכיחין שנתכוון לפטור גם זמן דסוכה לפי שהוא בתוכה רק דלבסוף נתברר לו דדינו כמי שמקדש בתוך הבית, ואעפ"כ חזית לן הבכור"י דמהניא ליה כוונתו זו לפטור ברכת זמן דסוכה, וזאת משום דס"ל דמאי דאיתא בגמ' דמברך בשעת עשייה, היינו דמדינא דגמ' ראוי לכתחילה לברך משעת

היוצאות מעומק הלב, אך עבודת ימי הסוכות עם הלולב היא עבודה אחרת לכאורה? והתשובה בקצרה בס"ד, שדוקא לאחר מ' יום של תפילות כפשוטו (אלול וימים נוראים, סליחות, ר"ה, שופר, יו"ה, תענית), לאחר תיקון המעשים ומחילת העוונות, מעתה מגיע סוכות 'זמן שמחתינו' שהאדם הגיע לשלימות אמיתי קרוב להשי"ת, ואיבריו חוזרים ומתחדשים באופן המתוק והנכון, ומציאותו נעשית מתאימה לעמוד לפני ה' כראוי. וכדלהלן:

דהנה מצאנו **ארבעה ענייני עבודת ה'** שיש בנטילת לולב, ואלו הן: **הלל, שמחה, הודאה, ובקשה**. הנה עיקר מצוות לולב הוא בשעת **ההלל**, כנפסק בשו"ע וכהנהגו בכל ישראל לאחוז הלולב **כל זמן אמירת ההלל**, וכמו שרמזו הפסוק 'אז ירננו עצי היער' דקאי על מצוות לולב, ובירושלמי למדו ש'לולב היבש פסול' מדכתיב 'לא המתים יהללו י-ה' (!). **השמחה** מפורשת בתורה, '**ושמחתם** לפני ה', והוא מדאורייתא כל שבעה ולא רק ביום הראשון (ונוהג רק לפני ה' במקדש, ובה"ז תיקנו מדרבנן 'זכר למקדש'), וגם שם החג קרוי '**זמן שמחתינו**'. **ההודאה** למדנו ממה שתקנו חז"ל לנענע הלולב דוקא באמירת '**הודו לה'** כי טוב' בתחילת ההלל ובסופו, וגם ההודאה בכלל הלל כדלהלן. **הבקשה** למדנו ממה שתקנו לנענע באנא ה' **הושיעה נא**, וביותר למדנו מכל ענייני ההושענות, ובפרט ב'הושענא רבא' שמקיפין ז' פעמים, ואז נידונים על המים ונצרך לישועה, ובפירוש אחז"ל שמנענעים לעצור רוחות רעות וטללים רעים, ואף שם הלולב נקרא על שם זה, כמ"ש בגמ' סוכה לגבי גזלן האוגד לולב ומיניו, ליקני ב'שינוי השם', דמעיקרא 'לולבא' והשתא '**הושענא**'.

והמתבונן ימצא דבר פלא, שד' חלקי עבודה הללו המה מתואמים לארבעת המינים שבלולב (!).

הנה **האתרוג** הוא 'פרי עץ הדר', ו'הדר' הוא מחד לשון **נוי ושלמות**, 'הוד והדר לפנינו', ולמדו חז"ל כמה פסולי אתרוג מדבעין 'הדר' וכשיש בו מום נגרע יופיו ושלמותו, ומאידך הוא גם לשון '**כבוד**', '**זהדרת** פני זקן' לכבוד ת"ח ולקום מפניו, והיינו הך, כי כשפוגשים מי שיש בו שלמות נדרש לכבדו ולייקרו כי בכך **מודים** בשלימותו שבו. הרי לנו **האתרוג ההודו והנאה**, שכנגד **לבו** של אדם ועצמיותו, דהיינו ממש **כבודו**, (כנודע גם ש'כבוד' שם נרדף ל'נפש', 'עורה כבוד', 'למען יזמר כבוד', ועוד, וגם לב גימ' כבוד כנודע), הרי מכון כנגד **ההודאה**, (מלשון הודאת בעל דין ומלשון תודה, כידוע מהגר"י הוטנר) שהקב"ה הוא המציאות האמיתית ומאתו ית' כל ההווה כולה, והוא הראשון הנז' בתורה, כי גם שורש כל תפילה הוא קודם ע"י ההודאה שהוא עשה עושה ויעשה לכל המעשים ולא נבראו אלא להודות לו, (הרמב"ן הידוע פ' בא).

וענין הלולב הוא מבטא **שמחה**, כמבואר בשמואל כשהביאו ישראל את ארון ה' ועשו שמחה, כתוב שהיו משחקין לפני ה' בכמה מיני כלים וב'מנענעים' שהם לולבים, וכן דרשו בלולב אז **ירננו** עצי היער, ורינה מלשונות השמחה ('יששון ושמחה... גילה רינה דיצה וחדוה), וקשור לניגון ורננה, ומקביל לנענוע והכסוס שמשמיעים עלי הלולב. וקשור דוקא **לשדרה**, דהיינו לקומת האדם הזקופה, כי ענין שמחה נעשה כאשר עולים מתוך העצבות והארציות ועפריות החומריות גס, להזדקק נגד כח הכבידה שבקרעק, (כידוע בשערי קדושה שהעצלות ועצבות במידות הנפש הוא כנגד יסוד העפר), והשמחה היא להתרומם ולעלות כלפי

ולכך יש חיוב בלילה הראשון לאכול כזית. ואמנם לאחר שקבע את סוכתו למקום ישיבה, ממילא כל אימת שנכנס ושוהה בסוכה הרי הוא שוהה בדירתו ומקיים מ"ע.

ולפי"ז נמצא שעיקר מצות האכילה בליל יו"ט היא פרט בדיני מצות סוכה וא"כ הדק"ל על דברי המשנ"ב שהרי כל מה שמברכים אפי' כשה רק על האכילה זה מחמת השהיה בסוכה ואף בלילה הראשון, וא"כ ניתן להוכיח מכך שבכל אכילה מברכים לישב בסוכה שיש מצוה כל הימים.

אמנם לפי"ז יוצא עוד שיש להסתפק בכל שהיה בסוכה ולא רק באכילה, אי מקיים מ"ע בכל רגע של שהיה בסוכה, ואילו המשנ"ב הסתפק דווקא באכילה בסוכה.

הרב דויד יוסף אסייג

הפנימיות בארבעת המינים

ידועים דברי חז"ל (ויקרא רבה אמור, פ' ל'), שהקבילו את **ארבעת המינים לאיברי האדם: אתרוג כנגד הלב, לולב דומה לשדרה, הדס לעיניים, וערבה לשפתיים**, ואסמכוה מדכתיב "**כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך**".

ושמעתי (מהגר"א עוזר שליט"א) לדקדק ממה שהביאו דוקא פסוק זה, שנבחרו כאן דוקא ד' **איברי התפילה**, כי התפילה כולה **עבודה שלב**, והשדרה בה **כורעים ומשתחוים** לפני ה', והעיניים **דומעות בבכייה** ומייחלות בציפיה ('המתפלל... עיניו למטה ולבו למעלה'), והפה כמובן **מדבר ומתפלל** מבקש וממלל. ע"כ. [ולכן לא באו לכאן איברים אחרים, אכן האזניים והחוטם הם כנגד ר"ה ויו"כ, ע"י בסוף הערה זו].

והמתבונן מעתה, ימצא ויבין דברים נפלאים בעזרי"ת. הנה תראה שארבעה איברים אלו המה **איברי הכח והעוצמה** של האדם. כי הנה הלב הוא ה'**אנכי של האדם, הרגשותיו ועצמיותו**, כמובן. **השדרה היא גבה קומתו רוממותו וחשיבותו**, (והיותו מתרומם השמימה, משא"כ הבעלי חיים ההולכים על ארבע שכובים אל הקרקע. גם כל ההולך בקומה זקופה וכו'). **העיניים הם תמיד הביטוי לכח ההשגה השכלי**, כי ענין ראיית העין היא ההשגה שמישיג ומבין, והאופן שבו מגדיר את הבנתו וסברתו, (תפילין 'בין עיניך' כנגד המוח, 'לא נראה לי כלומר לא סבירא לי', ו'עיני העדה' הם הסנהדרין, 'נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות', ועד"ז האור והחושי תמיד משל אל החכמה והכסילות, ואכמ"ל). השפתיים **והפה הוא כח הדיבור**, נפש חיה רוח ממללא, שעל ידו אירגנו בני האדם את כל העולם סביב עינייהם, (וגם באמצעות הדיבור יוצר האדם מציאות רוחנית).

ודעת לנבון נקל, שלכן עבודת התפילה באיברי העוצמה, '**להחזיר לקב"ה את כל הקיום וההווה ואת כוחו ועוצם ידו של האדם, להורות שהכל מאתו והכל שלו ורק אליו כל תקוותו**. ולכן: **ההשתחואה בשדרה - שינמין האדם קומתו ויטפיל גאווותו לפני בוראו, ובפיו - יבטא בפירוש את האמת הצרופה, שהשיר והשבח המלוכה והממשלה לחי עולמים, גם השכל והעיניים שכביכול יודעים היטב ומשיגים הכל - עתה דומעים ובוכים מחוסר אונים** (בכי ל' מבוכה (מהר"ל), ודמעה ל' מדומע ומעורבב, שאין לנו שום השגה ובהירות וידיעה אמיתית, רק אנו ל-ה ועינינו ל-ה), וכל זה **לעובדו בכל לבבכם** - להחזיר להשי"ת את כל הלב והקיום, ולהסיר מתוכנו את כל ה'אגו' הנפרד.

אלא שעדיין לא נתבאר ענין ד' מינים, כי עד כאן התיאור הוא של תפילות ראש השנה ויום הכיפורים ושאר תפילות

אכן הייתה מצויה לפנינו וגם כוונתו בקידוש בביתו הייתה לפטור זמן ידיה, מהניא ליה כוונתו זו, ואין חוזר לברך זמן ידיה.

וידי"ן הרה"ג ר' מרדכי נטף שליט"א העריני בזה, דנראה אף לדעת המשנ"ב והבכור"י אין זה אלא דאי עביד הכי מהני ליה בדיעבד, אכן לכתחילה בעינן שיקדש בסוכה משום מאי דנהגינן כדבר כהנא לברך בשעת אכילה בסוכה. ונומיתי לו, דאפשר דמאחר ובדין ירדו גשמים חזינן לקמאי דפליגי אי מחוייב הוא במצות סוכה ההיא שעתא, א"כ אע"פ שיש מקום להחמיר לקדש בסוכה ולברך זמן בסוכה בכדי לצאת יד"ח מאן דס"ל דמחוייב בה אף בשעה שהגשמים יורדין, מ"מ לאחר דעצם היציאה לסוכה בשעה זו קשה היא לו וגם איכא פלוגתא אי בכלל יוצא יד"ח בהא, שפיר י"ל דחשבינן ליה הא כדיעבד כי היכי דנישרי ליה לקדש בביתו ולכוון לפטור זמן דסוכה (אכן פשוט ברור דכל מאי דחשבינן ליה כדיעבד ושרינן ליה לקדש בביתו ולכוון לפטור זמן דסוכה זהו רק לענין שיוכל לצאת יד"ח זמן דסוכה ע"י כוונתו בזמן הקידוש בביתו, כי סוכ"ס בכל גוונא יוצא הוא יד"ח זמן דתרווייהו, אבל לענין גוף חיוב אכילת כזית פת בסוכה ודאי דמחוייב מדינא כדי לצאת יד"ח מאן דס"ל דחייב הוא בסוכה, ואין לפוטרו כלל מן הטעם הנ"ל). וקצת ראייה לזה יש במה שלא נזכר כלל בדברי תרומת הדשן הנ"ל כי הטעם שיש לו לקדש בסוכה הוא כדי לצאת יד"ח מנהגא דנהגינן השתא לברך בשעת אכילה, דאפשר דהוא מן הטעם האמור.

הרב ישי רחמני

בחיוב ישיבה בסוכה

המשנ"ב בסימן תרל"ט ס"ק כ"ד מסתפק בדברי הגר"א שבפסח יש מ"ע על כל כזית מצה שאוכל, אי גם בסוכות אמרינן שכל כזית שאוכל בסוכה מקיים מ"ע.

וראיני שיש מוכיחים מזה שכל פעם כשאוכל פת בסוכה מברך לישב בסוכה שיש מ"ע שהרי אומר אשר קדשנו במצוותיו וציונו. ואכן פלא על המשנ"ב מה הסתפק.

ולפנ"ד היה נראה לבאר שהברכה של לישב בסוכה אינה ברכה על האכילה אלא על השהות, שהרי הש"ע כתב בסתרל"ח ס"ח שהמנהג הוא לברך לישב בסוכה רק שאוכלים, ומבאר המשנ"ב שאף שמדינא דגמ' צריך לברך כל ישיבה בסוכה מ"מ כך הוא המנהג. וממילא הספק של המשנ"ב הוא אם יש מצוה בעצם האכילה או שיש רק מצוה לשבת בסוכה ולא מקיים מצוה באכילה בסוכה.

והנה בלילה הראשון ילפינן בג"ש דט"ו ט"ו ממצה שיש חיוב לאכול כזית. והקשו תוס' בברכות מט: מאי נ"מ בחיוב זה הא תיפול דחייב לאכול מחמת שאסור להתענות ביו"ט. ותי' שני"מ היכא שירדו גשמים ואכל בבית ופסקו מליד, שמחמת דין יו"ט יצא יד"ח אבל מחמת חיוב אכילה בסוכה צריך לשוב ולאכול בסוכה. ומבואר בדבריהם שהלימוד ממצה אינו לימוד לאכילת כזית גרידא אלא הלימוד להתחייב במצוות החג, וממילא בפסח החפצא של החג זה "מצה", ובסוכות החפצא של המצוה זה לדור בסוכה.

וילה"ק, לפי"ז שהג"ש מלמדת אותנו שצריך לקיים את החפצא של המצוה, מדוע הגמ' נקטה שאופן קיום החפצא של המצוה בסוכות זה האכילה בסוכה הרי הובא לעיל דברי הש"ע שבשביל קיום מצות סוכה די בישיבה בסוכה.

ונראה שהגמ' מבינה שהצורה לקיים "תשוב כעין תדורו" היא באופן שקובע סעודה ובכך הוא קובע שכאן דירתו,



הראשונות. וזה נעשה ע"י עבודת כל חגי תשרי, לחיות את החיים מחוברים לקב"ה ולא במנותק חלילה בדרך התרגלות ודעיכה עם הזמן ובצורה חיצונית נפרדת, ובתוספת העוונות המתרבים ונסרכים כקופה של שרצים על גבו של האדם. ולזה מתחילים עם 'ראה' והתעוררות מהבלי הזמן ע"י השופר המעיר מהדורמיטא, דהיינו עבודת ראש השנה יום הדין, (והשופר כנגד האזניים השומעות ונפעלות ומתעוררות מתרדמת הזמן), מה שנותן לאדם חיבור לערכים הנכונים להגדיר ולחדד את תכלית קיומו תמליכוני עליכם ליטול חלק בתכלית הברירה והתכנית האלוהית וכל אנשיה הנרשמים בספר החיים חיי העוה"ב.

לאחמ"כ יוה"כ, כי מוכרח לקידום תכנית הברירה שיימצא מזור ותיקון לכל הקלקולים והעוונות ולזה הקב"ה מגלה טובו ביוה"כ י"ג מידות של רחמים והאדם שב ומתנער מפגמיו והקב"ה מוציא מחלאת הסט"א וזוהמת העוונות ויוצא לחיים אמיתיים לפני ה'. וזה כנגד החוטם (כ"כ בזה"ק. ושמעתי ביאור לזה (מהגר"נ רוטמן שליט"א), כי ענין החיים והנשימה בחוטם כידוע, יופח באפי נשמת חיים, וביו"כ מצוות היום בקטורת לפני ולפנים להעלות ריח ניחוח לפני, ולשכך חימה וכעס שגם הוא באף, ובכך יש אנחת רווחה ונשימה של חיים המחיים את ישראל שמקבלים חיים מחדש). וממילא בסוכות יש ללמוד מההתחלה את המציאות, [את האני האמיתי למה מכוון הלב של האדם, ובעבור מה מרוממת וזקופה קומתו, ולמי עיניו מייחלות ולנוכח יביטו, ואי מה ועל מה פיו מדבר, והנה הושלמו האיברים בס"ד], עד שבשמי"ע נותר רק לשמוח על השלמת בנין הנוק' ונגילה ונשמחה בך. ה' יזכנו.

הרב יעקב לב

תוספת מעניינת על הפיוט 'סוכה ולולב'

נהגו בקהילות ישראל לשיר ולזמר בחג הסוכות את שירו הנחמד של רבי משה אדהאן זצ"ל "סוכה ולולב לעם סגולה". שיר זה לרוב חביבותו תופס מקום מרכזי וחשוב על כל שולחן חג בהרבה בתים בעם ישראל, ויד הרבים ממשימת בו. לאחרונה ראיתי ספר שציין מספר "בשר חסידים" שראוהו בגיליון, תוספת של עוד ארבעה בתים חמודים ומתוקים לשיר זה. ולרוב יופיים חשבתי לצייןם כאן ואולי יעלו הבתים לרצון לפני הקוראים וישמיעום על שולחנם אשר לפני ה'.

ולנוחות הקוראים אציג את כל השיר כולו ובסופו תוספת של ארבעת הבתים החדשים:

סוכה ולולב לעם סגולה, יחד ירונו יישאו תהילה,

אל ממצריים גאלנו, דברות קדשו השמיענו, ענני כבוד הקיפנו, לארבע רוחות מטה ומעלה.

נועם דרכיו לנו הודיע, מזיו הדרו לנו הופיע, דעת יום ליום אומר יביע, דעת יחוה לילה ללילה,

ההדס רומז לשלוש האבות, משה אהרון בדי הערבות, יוסף ללולב חמדת לבבות, דוד לאתרוג כלה כלולה,

חותם תעודה תתיר לבנך, זכר טוב תזכור לעמך, קורא ומייחל לישועתך, יתקדש שמך בפנינו סלה,

[מכאן התוספת]

ובבא העת לציון נעלה, על מזבחך נעל פר וטלה, במנענים וצלצלים פניך נחל, ושמחתם לפני ה' כל הגולה כולה.

מדברית יובשה, וכן פרש"י שהערבים נקראים כן ע"ש שהם יושבי מדברות, ומפני יובשה היא תמיד צמאה למים וגודלת על הנחל, 'ערבי נחל', (לא כצפצפה שבהרים (שחושבת) שמסתדרת לבד ואינה תלויה במים ושפע מתחדש מהקב"ה). ולכן היא כנגד **הפה והשפתיים**, אשר תמיד צריך **לחות ורטיבות**, ושם מורגש ה**צימאון** 'דבק לשון יונק אל חכו בצמא', (גם יש יובש בשפתיים כידוע). וזו העבודה שבערבה, ענין **בקשת הישועה והקיוו לה** שיושיענו, ולכן בהושענא רבא נשאת הערבה לבדה, ונקרא 'יום ערבה', וכנגדה 'צמאה לך נפשי... בארץ ציה ועייף בלי מים', ואז נידונים על המים והשפע של כל השנה.

ויש עוד 'מבנה', הוא מבנה ארבעת **כלי הזיין** הנז' בזה"ק בכ"מ, והיינו משום שהתפילה כנגד המלחמה להכניע צד הרע שבמציאות, '**בחרבי ובקשת' - 'בצללותי ובבעותי'**, ואף הלולב קרוי כן בחז"ל, שאמרו שישאל יוצאין בלולבניהן הנראה כחרב וכולם רואים שהם '**נצחי קרבא**' שנצחו בדין ר"ה כנגד העכו"ם, אכן קצרה היריעה ועוד חזון למועד א"ה ובל"נ.

[והמתבונן ימצא עוד, שיש לחלק גם את שבעת ימי חג הסוכות לעבודות החג הנ"ל (י), (ונכתוב ברמיזה כי קצרה היריעה). ותראה כי בע"כ יש חלוקה פנימית בימי החג והתייחדות של ימים מסויימים. הנה יום ראשון מצות לולב מה"ת גם בגבולין, ומיום שני והלאה רק במקדש. גם יום ערבה נתייחד ליום אחרון הושע"ר שבו החותם השני. גם בגמ' תענית נח' תנאים אמיתיים מזכירים הגשמים וממתי מתחיל ניסוך המים, האם מיום א', או ב', או ו', או ז', ע"ש. גם ע"ש שניסוך המים נרמז בתורה ('ונסכיחם') בקרבנות של יום ב' ויום ו' ויום ז'. ועוד מצינו בגמ' סנהדרין (יג), בסוגיית עיבור השנה, דבעינן שיהא 'חג האסיף תקופת השנה', שחג הסוכות יהיה בזמן תקופת תשרי, ויש כמה שיטות תנאים איזה ימים צריך, (וגם מח' אם יום תקופה גומר או מתחיל), הנה י"א מיום הראשון של חג, י"א מיום שני (שרק אז אפשר לאסוף התבואה בחוה"מ), וי"א שאי"צ כוליה חג בתקופה חדשה וסגי במקצת חג, דהיינו יום אחרון של ערבה, ולמ"ד יום תקופה גומר צריך שתצא התקופה ביום שיש של חג. הרי לנו שוב חלוקת חג הסוכות לכמה שלבים, יום א', ב', ג'ד"ה, ו', ז', כל תנא כדאית ליה, וטעמא בעי. ולהנ"ל אולי יובן, כי שלבי ההתעלות ארבעה כנ"ל, הודאה (קודם לכולם, כנגד אתרוג), שמחה (מיום השני במקדש מדין שמחה, כנגד לולב), הלל (המשך הימים פריצת השמחה החוצה ושמחת בית השואבה), והושענא (כנגד יום אחרון יום ערבה). (וייתכן להציע עוד, ששבעת ימי החג כנגד ז' חלקי הלולב, כי א' אתרוג אחד, ב' לולב אחד, ג'ד"ה' שלשה הדסים, וז' שתי ערבות (כי ניסוך המים נרמז ביום ו' וז', וא"כ ערבה הצמאה למים שייכת מיום השישי), [אלא שזה לא מסתדר עם סדר האושפיזין וז"ת, וצ"ע], ותן לחכם].

ונהדר לתחילת דברינו, להשלים הביאור ביחס לכללות חגי תשרי, בקצרה ודי לחכימא. רק נקדים, שהאיברים העיקריים שחסרים כאן הם האזניים והחוטם, ובאמת המבין יבין שר"ה כנגד **האזנים**, ויו"כ (מפורש בזה"ק) שמכוון כנגד **החוטם**. הנה הדברים ידועים שענין חודש תשרי הוא **בנין הנוק'** (אריז"ל וקיצוה"כ לרמח"ל), נסירה פכ"פ וזיווג, ובמילים פשוטות וכלליות התאמת המקבלים אל הנותן, והתאמת כנסת ישראל לאביהם שבשמים, במקביל להתאמת עמ"י לקבל לוחות שניות לאחר שהפסידו

מעלה להורות ששייך למשהו גבוה יותר. ונרמז בקרא 'כפות תמר' כי **התמר** הוא לשון **התרוממות** לגובה, לשון **מיתמר** ועולה, תימרות עשן, [וע"ש זה נקרא 'תמר', שגזעו עולה ביושר כלפי מעלה לגובה בלבד, בשונה מכל האילנות שענפיהם מתפצלים לצדדים, וכן '**כפות תמר' כפיתת עלי הלולב בכדי שיהא עולה ביושר, ולא יהיו עליו מתפצלים ומתפזרים לצדדים, גם לכן צריך הלולב להיות גבוה מכל שאר המינים לכה"פ טפח**]. ועתה בסוכות זוכים ישראל להתרומם לפני ה' וחוזרת קומתם להזדקף לא מתוך גאווה, אותה כפפנו בהשתחויות והתפילות, אלא השמחה על קרבת ה' לה זכינו, ועתה ה' זוקף כפופים".

ומשנצטרפו ההודאה והשמחה מתילד מעתה **ההלל**, שלאחר שזכה האדם להפנים שהכל ממנו ית' וזכה לקרבתו ושמח באלוקיו, מיד **פורץ** מתוכו החוצה **הלל ושבח שיר וריקוד**, (דוגמא לזה מצינו במזמור הללויה-ה האחרון בתהלים שהילול פורץ החוצה בהרבה גוונים הללויה בנבל וכינור בתוף מחול מינים עוגב וכו'...). וזהו עבודת **שמחת בית השואבה** כמובן. וזה מתבטא **בהדס**, שעניינו מורה על ה**ריקוד** ופריצת השמחה החוצה, הנה תראה בלשון חז"ל קפיצה וריקוד קרוי **הידוס** (!), בב"ק (יז) 'תרנגולין שהיו מהדסין ע"ג העיסה', ופירש"י 'הידוס - רקידת התרנגולין', ומצינו בגמ' שלפני חתן וכלה היו מרקדין ב'שוטיתא דאסא' (הדסים), ועושים הינומא לכלה מהדסים. ונראה לבאר טעמא דמילתא שהדס קשור להלל וריקוד, וגם לראיית העיניים, כי שמחה פורצת גבולות שמצינו בה ריקוד וניגון ושיר, היינו היכא שהיו הרבה דברים סתומים וקשים, או צרות ובעיות, ולפתע רואים בביור איך הכל הסתדר באופן נפלא וכל הבעיות נפתרות, ואז האדם אינו יכול להישאר אדיש על הקרקע אלא שר מדלג ומרקד. וכל זה קשור היטב לעיניים, כי כח ה**ראיה וההשגה** שמבין הכל ונפתרים הספקות ונושע מהצרות אזי פורצת שירה והלל, ('**שירה**' מלשון ראייה, ותבט עיני בשורי, תשורי מראש אמנה, כי מתגלה כל הסיפור שהקב"ה סידר שמצרים ירדפו ובקע הים להטביעם וכו'), [היפך הבכי והמבוכה וחוסר האונים כשנחשכה ההשגה], וזה מתגלה בהדס, שהוא ענף עץ **עבות**, שמייוחד בהיותו **מסודר** שלש שלש בזא"ז, וכמש"א בגמ' '**קלוע כמין קליעה דומה לשלשלת**', וזה ענין ה**השתלשלות** של המאורעות איך הקב"ה גלגל הכל באופן נפלא, ואיך הכל מסודר טבעת אחר טבעת בשלשלת סיבה ומסובב כסדר, ואיך השיבנו ה' אליו ונחיה לפניו נקיים מכל חטא, אז ה**עיניים** באמת משיגים - לא כמו בתפילה שלפני מחילת יוהכ"פ שהם בוכים כי אין בנראה לעין בשר שום פיתרון ומזור לחטאים והחסרונות - אלא עתה משיגים את מלכות ה' וקרבתו אלינו, וממילא שמחים ורוקדים ומהדסים ומהללים לפניו...

ואחרונה ה**הערבה**, (כסדרן בפסוק וכן בהלל), כנגד **בקשת הישועה**, כי גם לאחר כל השמחה וההשגות, עדיין מצפים לישועת ה' עוד ועוד, וכמו שלא הראשונה שהודתה לקב"ה עכ"ז 'תעמוד מלדת' לפי שלא בקשה עוד, כי לעולם יש עוד מה להשיג ואם האדם מאמין שהכל מאתו הרי לעולם יסוף וישתוקק עוד ועוד, כמו"כ בהלל בסופו לאחר כל השמחה זועקים שוב 'אנא ה' ה**ושיעה** נא, ואז תיקנו לנענע שוב. וכמו כן, בסוף חג הסוכות ה**ושענא** רבא. וכ"ז גלום בערבה, כי הנה עניינה ה**צימאון והכיסופין** שתמיד משתוקקת היא למים, ונכמשת ומתייבשת במהירות כנודע, וכך מעיד שמה '**ערבי נחל**', כי 'ארץ ערבה ושוחה' היינו ארץ

הביאני המלך חדריו, ואנו צאנו ועדרי, בתוף ומחול נריעה לפניו, כי פָּתְרָנו לשמו לבוא בחציריו.

זכר לענן ולסוכה, זכר למציל ממכשול ופוקה, זכר למגין לשומר מצוקה, בצילך יושבים שרים ברינה.

בימין מקרבת אותנו מחבק, במצותיו את ליבנו לדבק, לעורר אהבתנו אל אל חי, בקול נעים נשיר אני ואחי -

סוכה ולולב לעם סגולה יחד ירונו יישאו תהילה.

הרב עוז דוד כפיר

דרכם של האושפיזין הקדושים במידת הדעת

א. על מצוות הסוכה נאמר בתורה (ויקרא כג, מג): "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". וכתב הב"ח (או"ח סימן תרכה) שמצוות סוכה שונה משאר המצוות, כי בעוד שבשאר המצוות אין חובה לדעת את טעם המצוה, בחג הסוכות התחדש שצריך 'דעת', והיינו שידעת טעם המצווה הוא חלק הכרחי בקיום המצוה כפי שמפורש בפסוק: **"למען ידעו דורותיכם"**.

וצריך להבין במה שונה חג הסוכות שנתקן זכר ליציאת מצרים ובו נאמר לשון ידיעה - 'למען ידעו דורותיכם', מכל שאר המצוות שנתקנו זכר ליציאת מצרים, ועליהם נאמר לשון 'זכירה' גרידא? וביותר, יש להתבונן מה תפקיד ה'דעת' ומהו החיבור העמוק הנוצר בחג הסוכות?

דבר נוסף שהתחדש בחג הסוכות שאין בחג אחר, הוא ענין השמחה ככתוב: **"ושמחת בחגך"** (דברים טז, יד), **"והיית אך שמח"** (שם, טז), וכן נאמר: **"ושמחת לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים"** (ויקרא כג, מא). ומהות החג היא השמחה כפי שטבעו חכמינו ז"ל בנוסח התפילה וקראוהו **"זמן שמחתנו"**. וצריך להבין מהי השמחה הנדרשת לפני ה' שהייתה חג הסוכות?

דעת - כח חיבור בין נפרדים והבדלה מהרע

ב. הנה הדבר ידוע שה'דעת' מצד אחד עניינה הוא **חיבור בין הגשמי לרוחני**, כמו שנאמר (בראשית ד, א): **"וידע אדם את חוה אשתו"**, וכן לגבי אלקנה נאמר (שמואל א, יט): **"וידע אלקנה את חנה אשתו"**. ולכשנעמיק חקר בלשונות המקרא ובחז"ל, נמצא שכח הדעת הוא לחבר בין דברים שונים ורוחקים זה מזה בתכלית.³

ומאידך, כח ה'דעת' הוא **להבדיל ולהפריד**, כמו שאמרו חז"ל בירושלמי (ברכות פ"ה ה"ב): **"אם אין דעה, הבדלה מניין?"**, והיינו ששורש ההבדלה נמצא בדעת.

ואכן, שתי הבחינות הללו תלויות האחת בחברתה, כי מחמת החיבור וההתקשרות אל האמת, באה ההבדלה מן השקר.

ובתוספת ביאור, הנה הספירות שהנהיג הקדוש ברוך הוא בבריאה, מחולקות הן לג' מוחין ולז' מידות, כאשר

ב. והדברים מבוארים בפירוש הגר"א (חבוק ב, ג) על הכתוב: **"ה' שמעתי שמעך יראתי ה', פעלך בקרב שנים חייהו, בקרב שנים תודיע, ברוג רחם תזכור"** וזה לשונו: **"בקרב שנים תודיע"** - הוא נגד המשכן, שיחזיר הקב"ה את בית המקדש, וכמו שכתוב וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מארץ מצרים, וקאי על המשכן - שבמשכן ראו שה' שוכן בתוכם, וכמו שכתוב בפרשת תצוה ושכנתי בתוך בני ישראל וגו', וידעו כי אני ה' וגו' - זהו תודיע.

ומבואר בדבריו שהמשכן נקרא 'ידיעה' כי הוא המחבר בין העליונים לתחתונים. [וראה עוד בספר התניא פ"ג בזה הלשון: והדעת הוא מלשון 'וידע אדם את חוה' והוא לשון התקשרות והתחברות].

הג' מוחין הם שלושת חלקי המחשבה: חכמה בינה ודעת, וכלשון התורה (שמות לה, לא): **"בחכמה בתבונה ובדעת"**, ומתחתיהם בסדר יורד נמצאות המידות אשר מושפעות ומקבלות הארה מג' המוחין.

כלומר, כל פרי מחשבה או רעיון שבא לאדם, מקורו הוא ב'חכמה', ואחריה מגיעה ה'בינה' והיא אשר מנתבת ומפרידה בין דבר לדבר ובין טוב לרע, וענין ה'דעת' הוא לחבר בין השכל שבמחשבה למידות שבלב, להוציא את המחשבה והרעיון הנמצא בקומת החכמה והבינה מהכח אל הפועל - לחיי המעשה - על ידי הכרה ברורה והרגשה מוחשית ומוחלטת שכך היא המציאות. ועל ידי הדעת מופעלות שבע המידות שיש בליבו של האדם, אשר הם מעוררים את הרגשותיו ופעולותיו.²

סוכות בתשרי ולא בניסן - טהרה המביאה ל'דעת'

ג. לפי זה ניתן לבאר, שמכיון שה'דעת' עניינה הוא הפנמה וחיבור עמוק על ידי התבוננות בדבר הנלמד בכדי להוציאו אל הפועל, אזי לא שייך להגיע להתבוננות אמיתית ללא טהרת הלב. משום כן, **דווקא אחרי פסגת הטהרה של האדם היהודי - ביום הכיפורים, שייך להתבונן ולהגיע ל'דעת' של הדבר**, ולכן רק בחג הסוכות הבא לאחר טהרת יום הכיפורים, הזכרון ליציאת מצרים מכונה בתור 'ידיעה', בשונה משאר החגים שציוויים היה לאחר יציאת מצרים, בזמן שעם ישראל היה כערום ועריה, מלאים בחטאים ועוונות, שאז לא שייך להגיע למדרגת ה'דעת', ולכן נחשב הצויו כ'זכרון' גרידא.

ולפיכך מתבאר נפלא, שהזמן הראוי ביותר להגיע לשמחה בשלימות הוא בחג הסוכות, מכיון שהימים הקדושים שקדמו לו, העלו את האדם לדרגה רוחנית גבוהה יותר ממה שהיה נתון בכל השנה. שהרי בראש השנה האדם עסוק בתפילה ובעבודה להמלכת הקדוש ברוך הוא, ובימים שבוין כסה לעשור נכנס הוא לעומק היכל התשובה, וביום הכיפורים דומה האדם למלאך, ויום זה דומה הוא לעולם הבא שאין בו אכילה ושתיה, והקב"ה בעצמו מטהר את האדם, ולכן כשמגיע חג הסוכות לאחר שקדמו לו ימים כה נעלים רוחנית, אזי ניתן לצוות על השמחה, כי נפשו של האדם הינה נפש נבדלת בזמן זה.¹

ד. ובדרך זו יישב בספר חידושי הרי"ם (שיח שרפי קודש, סוכות, יג) את קושייתו המפורסמת של הטור (או"ח סי' תרכה), מדוע לא תיקנו את חג הסוכות מיד לאחר חג הפסח, שהרי הסוכה היא זכר לענני הכבוד שהופיעו מיד לאחר יציאת מצרים כמו שנאמר (במדבר לג, ה): **"ויסעו בני ישראל מרעמסס ויחנו בסוכות"**, ופירש בעל הטורים (שם), שנקראו 'סוכות' על שם שנסתככו בני ישראל בענני כבוד?

אכן, מכיון שעל הסוכה נאמר 'למען ידעו' והיינו שבשביל סוכה דרושה 'דעת', הנה בכל ימות השנה יש לו לאדם

ג. ואמרו בזוהר הקדוש (אדרא זוטא רצא, א) ש'דעת' הוא מלשון 'עדות', והביאור הוא, שכמו שעדות עניינה לברר את המציאות האמיתית באופן מוחלט, כך גם הדעת עניינה לגלות ולברר את מציאות השם יתברך בעולם.

ד. ובאמת שתחילת ה'דעת' מתחילה כבר בראש השנה וביום הכיפורים, כי על ראש השנה נאמר בפסוק (תהילים פט, טז): **"אשרי העם יודעי תרועה"**, וביום הכיפורים, עיצומו של יום מכפר כמו טהרת המקוה שנאמר (ויקרא טז, ל): **"לפני ה' תטהרו"**, וכינה הרמב"ם (פ"א ממקוואות ה"ב) את המקוה **"מימי הדעת"**, אך הדעת נשלמת ונפעלת בחג הסוכות, שכל מהותו הוא 'למען ידעו דורותיכם'.

חטאים ועוונות, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, והרי "אין אדם חוטא אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות" (סוטה ג), ונמצא שהוא 'חסר דעת', לפיכך אינו יכול לקיים את מצוות הסוכה. רק לאחר ראש השנה ויום הכיפורים, כשכבר נטהר האדם מחטאיו ונתכפר עליהם, אזי משיג הוא את הדעת האמיתית וזהו המועד המתאים למצוות הסוכה.⁴

האושפיזין הקדושים - להנהיג ולחבר את מידותיהם אל מידותינו

ה. ומעתה נוכל להבין, מהו הענין המיוחד שבכל שבעת ימי החג מתארחים בסוכה שבעת האושפיזין הקדושים, מה שלא מצינו בשום חג אחר.

כי הנה האדם בטבעו נמשך אחרי ההרגל, וגם מצות הסוכה כשאר מצוות החג נעשית כדרך 'מצוות אנשים מלומדה', כאשר טבע זה הוא ההיפך ממהות החג, בו נדרשנו להתבונן בדעתנו מה משמעות החג כלפי עבודתנו בימים אלו. לכן נתן לנו השם יתברך הזדמנות ל'דעת' ולהתחברות על ידי האושפיזין קדישין, להנהיג את מידותיהם אל מידותינו בחיי המעשה.

ולכן חג הסוכות לא נתקן ל'זכרון' בלבד אלא ל'ידיעה' - **"למען ידעו דורותיכם"**, **"למען ידעו"** - **"ע"י ידיעה שהיא החיבור - נתחבר ל'דורותיכם' - לאושפיזין הקדושים**, אשר כל אחד מהם ביטא בדרכו את מעלת ה'דעת' על ידי האמונה התמימה וביטול הדעת כלפי השם יתברך.

ו. ואחר שזכינו להארה זו, והשכלנו דעה כי עבודת חג הסוכות היא במידת ה'דעת', יש לנו להתבונן וללמוד דעת מדרכם של האושפיזין קדישין, אשר כל אחד מהם בדרכו שלו ביטא את הנהגת הדעת בעולמו של השם יתברך.

א. אברהם אבינו - באמונתו התמימה שיוולד לו בן בזקנותו, בניגוד לדרך הטבע. כמו גם מעשה העקידה וניסיונו, שהוא ביטול גמור לרצון השם יתברך, וכן בכל שאר עשרה הנסיגות שנתנסה בהם אברהם אבינו עליו השלום.

ב. יצחק אבינו - שביקש מאביו: **"כפתני יפה יפה וכו'**, שמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך הקרבן", כמבואר במדרש (בראשית רבה נו, ח). והיינו שביטל את דעתו ורצונו העצמי לרצון הקדוש ברוך הוא שציווה את אביו לשוחטו באומרו: **"והעלהו לעולה"**.

ג. יעקב אבינו - עליו נאמר: **"איש תם יושב אהלים"** (בראשית כה, כז). בתמימות ובאמונה מוחלטת קיבל על עצמו את הצער העצום שעבר בחייו: עזיבת ההורים והליכה לגלות. עבדות אצל לבן הארמי כאשר בכל זאת

ה. כן ביאר גם בספר שם משמאל (מועדים סוכות תרע"ג), את דברי זוהר הקדוש (ח"ג דף קא). על מאמר הכתוב (ויקרא כג, מב): **"כל האדום בישראל ישבו בסוכות"** - **"כל מאן דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישאל ישבו בסוכות תחות צלא דמהימנותא"**.

כי הנה אמרו רבותינו במדרש (שיר השירים רבה ז, יא), כי שלוש תשוקות הן, ואין תשוקתם של ישראל אלא לאביהם שבשמים. ע"כ, אם כן מי שליבו משתוקק לאביו שבשמים, הרי הוא משורש וגזע קדוש של ישראל. ואמנם, תשוקה זו קיימת בליבו של כל אחד מישראל, אלא שהעוונות מטממים את ליבו של האדם, והאהבה נשאר מוסתרת בעומק הלב. אכן, לאחר ראש השנה ויום הכיפורים, ליבם של ישראל נטהר בהכרח, ובכל אחד ואחד מתעוררת התשוקה לקרבת הבורא, וזהו הזמן המתאים ביותר לחג בו את חג הסוכות, כאשר כולם משתוקקים לבוראם, וכולם בבחינת 'האזרח בישראל', משורש וגזע קדוש של ישראל, הרשאים לישב בסוכה.



של משמוש הידים [ולטעם זה גם משמוש שלא לצורך מצוה כשר] ומוכח לכאורה שדעת החת"ס שבשינוי מראה גם שינוי ע"י דבר חיצוני נחשב לשינוי הפוסל. וכן משמע באמת במ"ב שלא הזכיר קולא זו אלא לענין חזית.

אלא שיש אולי לדון לדחות ראייה זו מהחת"ס דמשמוש הידים גם נחשב כשינוי הבא מחמת גוף האתרוג ומשום ששינוי הצבע אינו שייך לגוף משמוש הידים ורק שהמשמוש בידיים גורמות לרטיבות המשפיעה על צבע האתרוג אבל זהו כהחליק טבעי ואינו נחשב לדבר חיצוני הגורם לשינוי מראה.

והנה בזמנינו רוב הנקודות השחורות באות מחמת הריסוס, ועיינו הראות שבשנת השמיטה שאין מרססים הנקודות השחורות אכן מעטות מאוד.

ולהמבואר עולה לן לדינא, דלדעת החת"ס וכפי שנראה בפשיטות במשנ"ב (שלא הזכיר קולא זו אלא גבי חזית) יש לפסול גם נקודות שחורות אלו הבאות ע"י הריסוס, כיון שכלפי פסול שינוי מראה ליכא הקולא דאינו מגוף האתרוג. אולם לדעת שו"ע הרב יש להכשיר נקודות שחורות אלו, מאחר והן באות מחמת גורם חיצוני של הריסוס ואינן מגוף האתרוג.

הרב יוסף חיים כהן

זמן בניית סוכה בשנה זו

בשנה זו (תשפ"ו) חל יו"כ ביום חמישי, וחג הסוכות ביום שלישי, ויש לדון מתי זמן בניית הסוכה בשנה זו?

דהנה באבני נזר (או"ח תנ"ט) כתב: בשנה שחל שבת בין יו"כ לסוכות, זמן בניית הסוכה עד שבת, היות ובשבת אסור לבנות הסוכה אם כן מתחלק זמן בניית סוכה לשניים, הימים לפני שבת הוי זמן אחד, והימים לאחר השבת זמן שני, וכיון דהוי ב' זמנים צריך לבנות בראשון דאין מעבירין על המצות, וכדמוכח במגילה (ו). דנחלקו אימתי זמן קריאת מגילה בשנה מעוברת, וטעמא דמנ"ד באדר א דכיוון דמט"ז אדר א' עד י'ג' אדר ב' אינו זמן קריאה, א"כ הוי ב' זמנים, וממילא חל חיוב בזמן א' דאין מעבירין על המצות, וה"ה הכא לענין בניית סוכה חיובה קודם שבת.

ובחלקת יואב דחה סברתו:

א. דהרי שבת אינו זמן פטור כט"ז אדר למגילה, אלא עדין איכא חיוב רק דאיסור מלאכה מונע את מימוש החיוב, ודמיא לבניית מעקה בשבת דליכא פטור מעקה רק איכא איסור לבנותו עכשיו, ולפי"ז החיוב ממשיך כל הזמן ללא הפסק, וליכא שני זמני חיוב וליכא דינא דאין מעבירין על המצות.

ב. אם כסברת האבני נזר, בעינן לבנות סוכה שלושים יום קודם חג, קודם שבת ראשונה, דהרי זמן בניית סוכה החל אז, והשבתות מחלקת חודש זה לזמנים שונים, ושוב חל דינא דאין מעבירין על המצות.

ובשו"ת אבני נזר דחה דבריו וחילק בין מעקה לבניית סוכה, דבניית הסוכה אינו גוף מצוות סוכה, ומעקה גופו מצווה דגם לאחר בניית המעקה רמייה עליה חיוב מעקה כל רגע והוא מקיימו כשבנוי ועומד, א"כ גם בשבת איכא חיוב רק שאין יכול לממשו בפעם הראשונה ולבנותו, משא"כ סוכה היא לא גוף החיוב, דגוף החיוב הוא הישיבה בסוכה והוא רק מצווה לבנות ובשבת וודאי דליכא מצווה לבנותה,

הרב משה בולבין

נקודות שחורות באתרוג

לרוב חביבות והקפדתם של ישראל קדושים להדר במצוות ד' מינים, ולגדול חוסר ידיעת הדין על נקודות שחורות באיזה אופן פוסלות, ראיתי להביא ממה שקיבלתי ממז"ר הגר"ע פריד שליט"א וחלק מהדברים אף הודפסו בספר אזמרה לשמך מועדים.

קיי"ל נקודה שחורה אחת בחוטם האתרוג, פוסלת, ואם הנקודה נמצאת למטה מחוטם האתרוג, אם נמצאת בשתיים או שלוש מקומות, פוסלת ובמקום אחד אינה פוסלת. ואולם פסול זה של נקודות שחורות הוא רק כאשר נראות הן לעין בלא התבוננות, אבל אם ניכרות רק ע"י עיון והתבוננות אין זה פוסל.

והנה מצינו לענין פסול של 'עלתה בו חזית' שדינו כנ"ל שבחוטם פוסל בכל שהוא. ולמטה מהחוטם פוסל בשתיים או שלוש מקומות.

ובביאור הדברים נראה בפשיטות, דיסוד הפסול בחזית מוכח בכמה מקומות משום שהחזית היא מחלה הקיימת בפרי ומחלה זו שבפרי נחשב לחיסרון בדין הדר. ומשום כן גם מצינו במב"ט (הובא במ"ב ס"ק מט) שחזית אינו פסול אלא כשישנן שתי חזיות ולא בחזית אחת, וביאור הדבר שמחלת הפרי היא רק בגרמת שתי חזיות ולא באחת. ולפי זה הרי פשוט מאוד דכל שידוע שהחזיות באו שלא מחמת מחלה זו אלא ע"י גורם חיצוני שהקוצים עוקצים האתרוג, אין בכך לפסול האתרוג. ולכאורה נראה שאין קולא זו אלא לענין פסול חזית, אבל פסול מראה של נקודות שחורות, שפסולו משום הגריעותא בשינוי המראה, פסול הוא אף כאשר נעשה ממקרים חיצוניים, שסוף סוף מראהו רע ואין חילוק אם מחמת עצמו או מחמת מקרה חיצוני, בכל אופן אין זה הדר ופסול הוא.

אולם בשו"ע הרב מבואר לא כן, שכתב הגר"ז (סי' תרמח סעי' כג) שאף לענין נקודות שחורות שייך היתר זה שאם באו הנקודות מחמת סיבה חיצונית אין זה פוסל את האתרוג כמו לענין חזית. ומדברי שו"ע הרב מוכח שישוד ההיתר בחזית העולה מחמת מקרים חיצוניים אינו מחמת שאין זה מחלה באתרוג אלא טעם אחר יש בו אשר יש בטעם זה להיתר אף לענין פסול שינוי מראה של נקודות שחורות. ונראה מדבריו שהוא יסוד בשינוי מראה שדוקא אם גוף האתרוג נשתנה יש בו פסול של הדר, אבל כשגוף האתרוג יש לו מראה הדר ורק שנגרם לו צבע ומראה חיצוני אין זה משפיע על שם הפרי עצמו.

אמנם מדברי החתם סופר נראה שנחלק על השו"ע הרב בזה, שכתב בחידושו (סוכה לו ע"א) דשינוי מראה האתרוג הבא ע"י משמוש הידים דמצוה אין לפסולו כיון שזהו הדרו שמשמשים בו למצוה. והנה אי נימא דגם בשינוי מראה איכא להאי קולא דבאינו מגוף האתרוג כשר, א"כ למה הוצרך לטעם זה שמשמוש דמצוה זהו הדרו. תיפול"ל משום שאין השינוי בא מחמת גוף האתרוג אלא הוא מדבר חיצוני הוא בבחינת 'נפל' - שאין לו דעה עצמית. וזהו שנאמר על סוכת דוד שהיא 'נופלת' (עמוס ט, יא).

וכדוגמא לענין ביטול הדעת אצל דוד המלך ע"ה, יש להביא את קינת דוד על מות בנו, באומרו (תהלים ט, א): "למנצח על מות הבן מזמור לדוד, אודה ה' בכל לבי אספרה כל נפלאותיך", ולמדו חז"ל, כי דוד המלך אמר זאת על מות בנו הראשון מבית שבע. (ראה אלשיך הקדוש, תהלים שם, בשם מדרש שוחר טוב).

שמו"ע על תרי"ג מצוות. איבודו של בנו בכורו יוסף הצדיק, כשבכל זאת לא נשברה רוחו.¹

ד. **משה רבנו** - שהעידה עליו התורה שהוא הענו מכל האדם, שכל מהותו היא ביטול רצונו ודעתו כאומרו: "ונחננו מה" (שמות טז, ז), ובכח אמונתו זכה לגאול את עם ישראל ממצרים.²

ה. **אהרן הכהן** - כאשר מתו שני בניו בחייו, ובכל זאת "ידום אהרן", קיבל זאת באמונה ובביטול הדעת כלפי גזרת הבורא יתברך.³

ו. **יוסף הצדיק** - שבכל תלאות חייו, במכירתו על ידי אחיו, בניסיונו עם אשת פוטיפר, וביושבו בבית האסורים במצרים, תמיד היה איתן באמונתו, ועליו נאמר (בראשית לט, ג): "וירא אדוניו כי ה' אתו", ופירש רש"י: "ה' אתו - שהיה שם שמים שגור בפיו". וזכה לקבל חכמה בינה ודעת מאת הקדוש ברוך הוא, כמו שנאמר בתורה (בראשית מא, לט): "אחרי הודיע אלוקים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך".

ז. **דוד המלך** - שעם כל הצרות שעברו עליו, חיבר את ספר התהלים - שכולו הודאה צרופה באמונה זכה להשם יתברך. וגם בגיא צלמוות שעבר, הרגיש תמיד שהקדוש ברוך הוא עמו. וכאותו תיגוק - גמול עלי אמו, שאין לו רצון עצמי כלל ומרגיש בטוח בחיק אמו גם במקום סכנה.⁴

ח. **ועוד**, שיעקב אבינו הוא כנגד מידת התפארת, ומבואר בזוהר הקדוש (שמות יד): שהוא 'סוד הדעת', כי התפארת היא המחברת בין האבות הקדושים.

ולכן יעקב נקרא 'ברוך התיכף' (זוהר הקדוש ח"ב קעה:). ומידתו 'אמת', כמו שנאמר (מכילתא, ז, כ): "תתן אמת ליעקב", כי במילה אמת יש את ראש ואמצע וסוף האותיות (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א), להורות על הדיבור והחיבור. וגם נאמר בו (בראשית לג, ז) "ויעקב נסע סוכתה", וכתב הטור (או"ח סי' תלז), שחג סוכות הוא כנגד יעקב אבינו.

ז. **ובזוהר** הקדוש (ח"ב רכא, ב) מובא, שמשנה רבנו הוא בחינת ה'דעת', וכמו שנאמר (דברים יד, י): "אשר ידעו ה' פנים בפנים", וכן כתוב בתהלים (קג, ז): "וידעו דרכיו למשה".

וכמו כן נקרא משה רבינו בתואר 'חבר', כמבואר בגמרא (מגילה יג), על שם שחיבר בין ישראל לאביהם שבשמים. ומשום כן נקרא דורו של משה רבנו 'דור דעה' כמובא בזוהר הקדוש (ח"א סב, ב), ומשום כך לא רצה משה רבנו לקבל את העבר רב, מפני ש'עבר רב' הוא גימטריא 'דעת' כמבואר בעץ חיים (שער לב פ"ב). ולכן אמרו עליו העבר רב (שמות לב, א): "כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו". ח. **ועוד**, שהסוכה נעשית זכר לענני הכבוד (סוכה יא), שהגיעו לישראל בזכות אהרן (תענית ט), שהיתה מידתו "אוהב שלום ורודף שלום" (אבות פ"א מ"ב).

ולכן יש לומר, שמטעם זה נקראת הסוכה 'סוכת שלום', כמו שתיקנו חז"ל לומר בנוסח התפילה: "ופרוש עלינו סוכת שלומך". וענין ה'שלום' הוא לאחד ולחבר בין לבבות פרודים, וכמו מעלת ה'דעת' שהיא חיבור בין חלקים רחוקים. וזהו שנאמר בתהלים (לא, כא): "תצננם בסוכה מריב לשונות".

ומאידך, ה'דעת' היא גם הבדלה מהרע, ולכן ענני הכבוד הבדילו בין ישראל לערב רב שלא תהיה להם שייכות עמם. ועל זה נאמר (מלאכי ב, ז): "כי שפתי כהן ישמרו דעת". ולכן עבודת הכהונה נפסלת במחשבה זרה, כיון שהעיקר הוא ענין הדעת כפי שביאר בבני יששכר (מאמרי תשרי מאמר ו). וזהו שכתוב בהושע (ד, ו): "כי אתה הדעת מאסת ואמאסך מכהן ליי".

ט. **ולכן** נקרא משיח בן דוד בתואר: 'בר נפלי' (סנהדרין צו), וגם דוד המלך היה אמור להיות נפל, אלמלא קיבל חיים מאדם הראשון (כמבואר בזוהר הקדוש, וישלח קסט, א).

וביאור הענין, כי רק דבר התלוי וסמוך על דבר אחר יש לו מצב של 'נפילה'. ובשעה שהאדם מבטל את דעתו וסומך על הקב"ה, הרי

ומה דכתב החלקת יואב דלפי"ז בעינין לבנות בתחילת שלשים קודם שבת, דחה האב"נ דאיכא שני דיני בניית סוכה:

- א. בין יוה"כ לסוכות דאז זמן בנייתה כמו שרואים בזהר דכתיב "ויסע עשיו לדרכו שעירה ויעקב נסע סוכתה".
- ב. ל' יום קודם החג דאז שרי לבנות ונחשב לשם מצוות סוכה, אבל אינו זמן סוכה כלל ודמיה לזמן אפיית מצות (או"ח תנ"ח) דכל דסמוך לחג עדיף ואפילו חל ערב פסח בשבת, דחביבה מצווה בשעתה, וביאר החכם צבי דכל יפויא דמצווה ליכא דינא דאין מעבירין על המצוות.
- ולפי"ז וודאי דאין חיוב לבנות הסוכה בתחילת שלשים יום.

ובעיקר דינא דזמן בניית הסוכה כתב הרמ"א (תרכ"ה,א) וז"ל "ומצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוה"כ דמצווה הבאה לידך אל תחמיצנה" ועוד כתב (תרכ"ד,ה) וז"ל: "והמדקקים מתחילים מיד במצואי יוה"כ לבנות סוכה כדי לצאת ממצווה למצווה".

ומוכח דאיכא ב' דינים

- א. דינא דמצואי יוה"כ דהוא דין וילכו מחיל אל חיל (ולכן כתבו בדיני יוה"כ) והוא להתחיל בבניית הסוכה.
 - ב. יום הראשון אחרי יוה"כ מדין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה והוא דין בניית כל הסוכה.
- והנה בעיקר מחלוקתם דהאבני נזר והחלקת יואב יש לדון, האם דין בניית סוכה הוא גוף מצווה בנוסף לשיבת הסוכה, או דרך הוא הכשר מצווה לשיבה בסוכה?
- ונראה שנחלקו בזה התלמודים, דבבלי (מנחות מב.) "העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, בא ליישב בה מברך ליישב", ובירושלמי (ברכות ?) "העושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה".

ומוכח דלירושלמי הוא מצווה בפני"ע ומברך על בנייתה. וכידוע פוסקים דהלכה כבבלי והוה הכשר מצווה, ולפי"ז ליכא דינא דאין מעבירין על המצוות דהרי אינו מצווה. אולם המעין בביאה"ל (תרנ"ז ד"ה אפילו) יראה דביאר מ' התלמודים באופן שונה, האם איכא ברכה להכשר מצווה, ומוכח דלכ"ע הוא הכשר מצווה, אף לירושלמי, רק דס"ל לירושלמי דאיכא ברכה אף להכשר מצווה.

ומצאתי בשו"ת בנין שלמה הפך מהביא"ל, דלכ"ע הוא מצווה בבניית סוכה, רק דס"ל להבבלי דהוי מצווה אריכתא דמתחיל בבניית הסוכה ומסיים בשיבתה, ובכה"ג אינו מברך דאין סיום המצווה לפניו, והמעין בגמ' יראה דהוא מפורש שם דזוהי סברת הבבלי.

וכן מוכח בתיקו"ז "וכן פיקודין דעשיה כגון: סוכה ולולב תלוין בידוה" משמע דעצם הבנייה הוה מצווה.

וכן מצינו במשנה "נשבע לבטל את המצווה שלא לעשות סוכה" ומפורש דגם בניית הסוכה הוי גוף מצווה.

וכן בשאלות דרבי אחאי (קס"ד) "דמחוייבין בית ישראל למיעבד מטללתא ומיתבה בה ז' ימים דכתיב חג הסוכות תעשה לך וכתוב בסוכות תשב ז' ימים".

ומוכח מכל הנ"ל דבניית הסוכה לא הוי הכשר מצווה בלבד, אלא הוה אף גוף מצווה, ולפיכך חזרה מחלוקתם דהאב"נ והח"י בשנה זו אימתי זמן בניית סוכה.

הרב יוסף חיים הרוש

אם צריך להדר אחר ערבות הגדלות בנחל ודין האקליפטוס

אמרינן בגמ' (סוכה לג:): ת"ר ערבי נחל הגדילין על הנחל דבר אחר ערבי נחל שעלה שלה משוך כנחל תניא אידך ערבי נחל אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מניין ת"ל ערבי נחל מכל מקום. אבא שאול אומר ערבי שתים אחת ללולב ואחת למקדש ורבנן למקדש מנא להו הלכתא גמירי להו וכו' ת"ר ערבי נחל הגדילות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים. וכתבו התוס' שלאבא שאול שאין ריבוי לשל בעל ושל הרים צריך להזהר ליטול רק של נחל. (וכתב הערוך שהוא אפי' בדיעבד).

ולפי זה יש לתמוה על המנהג היום ומקדמא דנן שאין מקפידין בזה.

רש"י במתני' כתב שהוא רק למצוה, והנה הרא"ש פירש גדלות על הנחל לא הכוונה ממש אלא הכוונה ממין שברובו גדל על הנחל ואם יהיה לא ממין זה (כמו צפצפה שגדלה רק בהרים) תהיה פסול, וכן הוא לשון הרמב"ם (ה' לולב פ"ז ה"ג). ופסק כדבריהם השו"ע (סי' תרמ"ז א') וז"ל ורוב מין זה גדל על הנחלים. והט"ז כתב שכן הלכה אולם הוסיף טעם אחר משום שיש עניין להראות חידוש עיי' שם בראיתו. אבל כבר הקשו עליו דלא שייך בהא משום שהוא דאורייתא ורק בדרבנן אמרינן כן. ויש שהוכיחו כהט"ז מהא דאמרינן (סוכה לב:): לגבי הדס שוטה שהיה מהדר רב אחא בריה דרבא אתרי וחד אפילו שהדס שוטה פסול מהתורה, ונראה לי שאין הדמיון עולה יפה שהואיל ונפיק מפומיה הכוונה להראות שפסק כרבו, אבל להראות חידוש הוא עניין ששייך לכאור רק בדרבנן.

ותמה ערוך השולחן על המנהג שדוחק שיעשו מצוות תמידיות נגד בעלי התוס', ונגד שיטת רש"י לכתחילה. ועיי' שישב באופן נוסף. וקיצרתי מחמת המקום.

ישוב נוסף כתב רבינו מנוח (על הרמב"ם לעייל) ובגמרא אמרינן של בעל ושל הרים מניין ת"ל ערבי מ"מ ע"כ. ואני אומר דכיוון דכתיב ערבי נחל ולא כתיב ערבי מים משמע דאפילו של בעל כשר דהא נחל משמע ג"כ בלא מים כמו שמצינו ויחפרו עבדי יצחק בנחל, נחל איתן לפי תרגומו של אנקלוס וכו'. וצ"ע וכי חולק על הגמרא שהצריכה ריבוי בשביל זה.

וכן כתב להתיר בשו"ת ארץ טובה (טביומי סימן כ"ד) וז"ל והסימנים עצמם מראים לנו שזה ערבה כי כך לשונו של הרמב"ם ביד החזקה ערבי נחל האמורות בתורה אין כל דבר הגדל בנחל אלא מין ידוע הוא הנקרא ערבי נחל עלה שלו משוך כנחל ופיו חלק וקנה שלו אדום וזה הוא הנקרא ערבה. הנה מדוייק ברמב"ם וכתוב שזה מין ידוע ונתן סימנים ומסיים שזה הוא הנקרא ערבה ומבואר דעתו בפירוש כי סימנים הללו מעידים לנו שזה הוא הערבה ולא אמר שזה הוא ערבה כשרה רק סתם זה הוא הנקרא ערבה. ומבואר בדבריו שמה שצריכים להכשיר ערבה זה רק ג' הסימנים ואם יש את ג' הסימנים כשרה.

דין עץ האקליפטוס

ובעץ אקליפטוס ז"ל אפילו שיש את כל הסימנים אינו כשר משום שאין רוב ממין זה גדל על הנחל. ועוד שיש להם ריח, י, דחיה זו תלויה בטעמים לעייל דלכאור לפי ר' מנחם והערוך יהיה מותר ואולי י"ל לשיטתם דסו"ס נחל הוא לשון עמק (רש"י בעגלה

ובמדרש נאמר שערבה אין לה ריח. ומטעם זה פסל בעל החר צבי (חיו"ד ס"ס קפ"א).

ועיי' בר' פתחיה מנקין (ארחות פתחיה עמוד 49) שכתב לדחות טענה זו של הריח ממה שכתב התפארת ישראל (פ"ג דסוכה אות ט') ת"ל פעם אחת ראיתי מין אילן שעליו גדולים ויפים וקיימ' ג' בחד קיני ועליו חופין רוב עצו רק שלא היה לו ריח כלל וכלל ולכאורה עלה בדעתי להכשירם למצוה דלמאי ניחוש לה אי משום ריחא דהדס שאין בו הרי אמרינן בסוכה ל"ב ואימא זיתא ואימא דולבא ואימא הרדופני ומתרץ הש"ס בעינן עבות בעינן ענפיו חופין את עצו בעינן דרכיה דרכי נועם והירדוף הוא סם המות לבהמה משמע דאי איכא כל הני אע"ג שעץ הזית ודאי אין עליו מריחין כהדס ריחא לאו מילתא היא עכ"ל ע"ש שפסלם מטעם אחר. ואם כן זה שיש ריח לערבה זה לא סותר את עצם המין.

והרב הנ"ל הכשיר לכתחילה את עצי האקליפטוס ומביא מהעתק כתי' של הגרצ"פ פרנק זצ"ל וז"ל י"ג אייר תרצ"ב הגיד לי ר' חיים דוב (משפיה) שהוא שמע מהגר"ל דיסקין ז"ל שאמר לו שמותר לקחת ללולב ענפים מעצי אקליפטוס שהן בכלל ערבה. אלא שלא ביאר שהרי בעינן מין הגדל ברובו על הנחל אבל האקליפטוס הוא עץ מדברי והביאו אותו לארץ להיפך ליישב ביצות. וכן הקשה בחזון עובדיה (עמ' שיז) ופסלם, וכן פסק בתשובות והנהגות (ח"ג סימן קפ"ז) לפסול.

ונראה שלכתחילה מי שיכול להדר לכתחילה בערבי נחל ראוי שיהדר, אולם פשט המנהג שלא להקפיד ע"ז כלל.

הרב בן ציון מזרחי

חבטת ערבה מהערבה שבלולב

ביום הושענא רבה - נוהגים בכל קהילות ישראל לקיים מנהג נביאים של מצות חבטת ערבה או כלישנא דגמ' מצות נטילת ערבה, ואיתא בגמ' האי לישנא: "**חבטת חבט ולא בריך**" ובהאי נחלקו האם "חבטה" לישנא ד"נענוע" (וכך ביאר רש"י) או דילמא "חבטה" כפשוטו שחובטין אותה על גבי קרקע או כלי (וכך ביאר הרמב"ם).

ובדין מצות נטילת/חבטת ערבה - מצינו **נדון בגמ'** ובפוסקים האם ניתן להשתמש בנטילת הלולב עם כל ארבעת המינים כולל הערבה, גם למצות נטילת לולב וגם למצות נטילת ערבה?

בשו"ע פסק (או"ח תרס"ד סעיף ו'): "**אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב**, אפילו הגביה אותה שני פעמים אחד לשם לולב ואחד לשם ערבה, **ויש אומרים - שיוצא בה**".

ומרן בב"י מביא בזה מחלוקת ראשונים - **דעת הרמב"ם** להחמיר בזה וז"ל (בהלכות סוכה ולולב פרק ז' ה"כ): "הלכה למשה מסיני, שמביאין **במקדש**, ערבה אחרת חוץ **מערבה שבלולב**, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ... וכן (בהלכה כ"ב) ז"ל: "... וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה, אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש, אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה, כיצד עושה - **לוקח בד אחד** או בדין הרבה, חוץ **מערבה שבלולב**, וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש, בלא ברכה, **שדבר זה מנהג נביאים הוא**."

ערופה) לאפוקי אקליפטוס שמגיע מאיזור מדברי.



ועוד כתב: "ערבה שהיתה בלולב אם רשאי לטלה לערבה דהושענא רבה, **אולי אינה הנאה**". ובפשטות כוונתו להנ"ל, שכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו לא חשיב הנאה.

ועוד האריכו בזה האחרונים בסברות להקל ולהחמיר ועיין בשו"ת יחו"ד (שם) באריכות דבריו.

אלא שפלא גדול על מרן זצ"ל שלא הביא את כל דברי הראשונים ופרט דברי הרמב"ם שהחמירו בזה מצד הדין, ולא רק מצד חסידות וקבלה הו"ל להחמיר אלא מצד שאר הראשונים ובפרט שמרן ב"סתם" הביא דעת האוסרים, ואף בהתיר הערבה מאגד ארבעת המינים עדיין הסברה להחמיר בזה. ומשום מה שבק להאי ראשונים וסתם במרן, וס"ל כשאר האחרונים להקל.

ואחר כל זאת מצאתי און לי - בדברי הגרש"א זצ"ל **בהליכות שלמה** (פי"ב דבר הלכה אות ט'), ששם הובאו חידושי כתב ידו וז"ל: "בשו"ע סימן תרס"ד ס"ו הביא ב' דעות אם יוצאים בערבה שבלולב, והנה בסוכה מ"ד ע"ב משמע דלמ"ד דאין יוצאין, ה"ה אפי' אם יוציא הערבה מן הלולב ויטלנה בפני עצמה.

אך צ"ע מאי טעמא לא יחני, ולא מסתבר - דהיינו משום שהוקצה למצות לולב, דהא בזה שנוטלה לשם מצות ערבה אינו מבטלה ממצות לולב, וא"כ אין בזה בזיון, ואדרבה הרחבת המצווה וחיוב דליתעביד בה נמי מצווה אחרתא, ומיהו להרמב"ם ודעימיה דמצות ערבה היא בחבטה על הקרקע יתכן דהו"ל כבזיון לדבר שהוקצה למצות נטילה בלבד, אבל לרש"י דערבה נמי מצוותה בנענוע צ"ע".

וכן גם ראיתי שואלים - האם מותר לתת את הערבות אחר שחבטו בהם לאחר שיקיים בהם מצוה נטילת ערבה, וגם בזה ראיתי הרבה מהאחרונים שרצו להתיר וכן דברי מוריניו הגרעי" זצ"ל (שם): "ונראה עוד שבמקום הצורך אפשר שלאחר שחבט הערבה בקרקע חמש פעמים, יכול למסור אותה לחבירו שיחבט בה גם הוא, וחבירו לחבירו, אלא שבכל חבטות הערבה צריכה הערבה להיות בשלימותה, ולפחות עם רוב העלים שבה".

ושכן פסקו הרבה מהאחרונים (ביכורי יעקב, הגר"ח פלאגי בספרו רוח חיים, וכן הבא"ח, וכן בשו"ת דברי יהושע, וכן בשב"ל, ואף על פי שבשו"ת זקן אהרן (סימן ל') הג"ל צידד שאין לעשות כן, אין דבריו מוכרחים".

ולכן נראה לענ"ד שאם אין לאדם 5 ערבות לחבט בהם ולקיים מנהג נביאים של חבטת ערבה, יקח מחבירו אחר שחבט ויראה שנשארו בשלמותם, ויחבט בהם, ולא יקח מהערבות שבלולב שבזה הוי סברא להחמיר הן מצד הפשט והן מצד הקבלה.

הרב אלחנן דרעי

'סוכות' - השם, הסיבה והמסר

(א) **בטור** בסיומן ת"ז כתב שג' הרגלים הם כנגד ג' אבות פסח כנגד אברהם וכו' שבועות כנגד יצחק וכו' סוכות כנגד יעקב שנאמר בו (בראשית ל"ג, י"ז) "ויעקב נסע סוכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות על כן קרא למקום ההוא סוכות".

וצריך ביאור בקשר בין סוכות דידן לסוכות שעשה יעקב, והנה בעיקר קרא הנ"ל יש להבין מדוע בעקבות בניית הסוכות קרא למקום כן הרי גם בית בנה שם ולא קרא למקום ההוא על שם זה, והנה באור החיים הקדוש כתב שם על הפסוק "נסע סוכתה", פי' וטעם קריאת שמה סוכתה

ממה שהודיענו חכמינו ז"ל שיעור ערבה למצותה כדמצינו **בשו"ע** (שם סעיף ד'): שיעור **ערבה** זו אפילו עלה אחד בבד אחד. הגה: מיהו מכוער הוא להיות עלה אחד בבד אחד (טור בשם רב האי) ע"כ נהגו לעשות ההושענות יפים, משום: זה אלי ואנוהו, ושיעור ארכה, כשיעור אורך **ערבה שבלולב**. הגה: וכל הפוסל בערבה שבלולב, פוסל בערבה זו (מדברי ר"ן פרק לולב וערבה)

וכן מצינו **ברבינו ירוחם** - (תולדות אדם וחווה נתיב ח חלק ג') וז"ל: "ערבה נוטלים אותה ביום שביעי, ונוטלה בפני עצמה - פירוש ואפי' יטלנה עם דבר אחר שיש בידו, אבל לא יאגוד דבר אחר עמה, ונוטל אחרת חוץ מאותה של לולב ומנהג נביאים הוא ואין מברך עליה".

אך מנגד מצינו הרבה מהאחרונים אשר התירו להוציא את הערבות מתוך הארבעת מינים ולקיים מצות נטילת ערבה - הלא הם: המשנ"ב (שם בסק"א): **ויש אומרים שיוצא בה** - היינו היכא דהגביה אותה פעם שני לשם ערבה דיש היכר בזה שהוא לשם מצוה.

ודע דאפילו לדעה ראשונה - דאינו יוצא בערבה שבלולב, זהו דוקא, כל זמן שהיא אגודה בלולב עם שאר מינים, אבל אם התיר אגדו של לולב לאחר נטילה ונטל הערבה בפני עצמה פשיטא שיוצא בה.

ולכאורה הטעם דהוי מינכר טפי שמקיים בה מצות נטילת ערבה (ואע"פ שמצינו דפסק **בשו"ע** (בסימן תרנ"א סעיף י"ב): "אם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד, יצא" ... ויוצא שיכול לטול כל מין ומין בפנ"ע, וא"כ עדיין לכאורה אין זה מינכר, אלא מכיון שדבר זה אינו מצוי כ"כ, ואינו לכתחילה ומשום שיש דין אגד של כל הארבעת המינים יחדיו, וכמו שמצינו **בשו"ע** (שם סעיף א'): מצות ד' מינים שיטול כל אחד לולב אחד וב' ערבות וג' הדסים, ומצוה לאגדם בקשר גמור, דהיינו ב' קשרים זה על זה, משום נוי) לכן אם מנענע רק את הערבה ודאי דניכר שעושה כן למצות נטילת ערבה.

וכן פסק מוריניו הגרעי" זצ"ל בשו"ת יחוה דעת חלק ג סימן מ"ח - בשם הגאון בעל ערוך לנר בספרו **ביכורי יעקב** (סימן תרס"ד ס"ק י"ח, וז"ע שם ס"ק ג'), וכן בשם הגאון רבי אהרן וואלקין בשו"ת זקן אהרן להתיר לכתחילה, אך למסקנא כתב הרב זצ"ל שלכתחילה לא יעשה כן מפני הרב כף החיים שכתב

אך מכיון שהרב כף החיים (שם בס"ק מ"ב) כתב: "אמנם לפי האר"י ז"ל צריך דוקא להכין ערבה אחרת, משום דערבה שבלולב היא בבחינת החסידים וערבה של חבטה היא בבחינת הגבורות כנזכר לעיל, ואיך יהפוך מדת החסד למדת הדין וגבורות" ע"כ.

על כן פסק: "ואמנם על פי המקובלים נראה שאין לעשות כן, מ"מ בשעת הדחק שקשה להשיג ערבה אחרת, יש לסמוך על סברת האחרונים הנ"ל".

ולכאורה צ"ב בדעת האחרונים האין התירו והרי סברת המאירי לאסור משום דהוי הוקצה למצותו, וא"כ האין יוצא בה יד"ח?

ובשו"ת **רבבות אפרים** (ח"א סימן תכ"ט, וח"ב סימן קע"ט א"ד) כתב - דכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו שרי.

וכן ראיתי באשל אברהם מבוטשאטש (בסימן תרס"ה) וז"ל: "והלולב אולי יכולים גם כן לטול ממנו לערבה דהושענא רבה, ובפרט אם רגילין כן י"ל דהו"ל כהתנה".

ומשמע ברור מתוך דברי הרמב"ם שמצות נטילת ערבה אינה נוהגת כלל בערבה מתוך הלולב אלא לוקח ונטל ערבה בד אחד בנפרד ומקיים בה מצות נטילת ערבה.

ובעקבות כך פסק מרן **בשו"ע להלכה בסתם** את דעת הרמב"ם, אלא שבדעת מרן ניתן עדיין להסתפק בלשונו האם כוונתו שדווקא ערבה מתוך ארבעת המינים יחד לא ניתן לקיים בה גם נטילת ערבה, או דילמא אף אם נפריד את הערבה ותהיה בפני עצמה גם לא ניתן לקיים נטילת ערבה.

ובהמשך הב"י מביא גם את דעות המקילים בזה שניתן לקיים את מצות נטילת הערבה גם כאשר היא אגודה ומחוברת יחד עם כל ארבעת המינים, הלא הם: **הראב"ה, מרדכי והרא"ש**, וכ"ש כאשר הערבה היא מופרדת מהאגד של ארבעת המינים.

ודין זה הוא מדינא דגמ' בסוכה (מ"ד): " ... אמר ליה אביי לרבא: מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש? אמר ליה: הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, וכ"פ רב נחמן בסוגיית הגמ' לקמן.

אך בגמ' (שם בעמ' ב') איתא - אמר רבי אמי: ערבה צריכה שיעור, ואינה ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב - כיון דאמר מר אינה ניטלת אלא בפני עצמה - פשיטא דאין אדם יוצא בערבה שבלולב, מהו דתימא: הני מילי - היכא דלא אגבהיה והדר אגבהיה, אבל אגבהיה והדר אגבהיה - אימא לא, קא משמע לן.

וממשמעות הגמ' משמע שמצות נטילת ערבה צריכה להיות בפני עצמה ללא כל דבר אגוד בו, וזה מפני שיהיה מצותו ניכר, שעושה נטילת ערבה, ולא נטילת לולב, וכמו שפירש רש"י (שם בד"ה: אינה ניטלת אלא בפני עצמה): "אין דבר אחר נאגד עמה, דמוכח שהיא מצוה". (וכן בד"ה: אבל היכא דאגבהיה) כתב ג"כ אותו סברא: "לשם נטילת לולב, והדר אגבהיה לשם ערבה - אימא ליפוק בה, דאיכא הוכחה טובא".

אך בדינא דגמ' - שאינו יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, מצינו הטעם בראשונים במאירי שערבה זו הוקצתה למצותה, ולכן אינו יוצא בה יד"ח במצות נטילת ערבה, וז"ל: "כבר ביארנו בערבה זו שאין אדם יוצא בה ידי חובתו בערבה שבלולב ואפי' הגביה את הלולב לשם לולב וחזר והגביהו לשם ערבה אינו כלום שצריכה היא להנטל בפני עצמה, ואין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ויטלה בפני עצמה שהרי מוקצתה היא למצותה".

וכן מצינו לרבינו יהונתן מלוניל שכתב וז"ל: "שאפי' יטול הלולב בפני עצמו ויאמר בנטילה ראשונה אצא ידי לולב ובנטילה שניה אצא ידי ערבה, דקי"ל דאין צריך אגד, ואפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - יצא ידי חובת לולב, והוה אמינא שיצא בחדא נטילה משום ערבה, קמ"ל אין אדם יוציא יד"ח בערבה שבלולב שיטלנה פעם אחרת בפני עצמה ... נמצא שצריך לטול ערבה בפני עצמה, וצריך שנדע שיעורה שאם אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב, למה לנו לדעת שיעור ערבה, אע"פ שהיה צריך למי שאין לו לולב כלל ויש לו ערבה לבדה, אבל כה"ג מילתא דלא שכיחא היא" עכ"ל.

ומדבריו מבואר ג"כ ברור שלא יצא ידי חובה בערבה שבלולב, ולא יחני פירוק הלולב והערבה שקיים מצוה בנטילת הלולב להועיל לנטילת ערבה, והביא הוכחה על כך

בשביל שלמקנהו עשה סוכות על כן וגו' ולא אמר לסוכות שאז תבין שקודם בא יעקב הייתה נקראת סוכות ולא כן הוא, ואם תאמר וכי בשביל שעשה שם יעקב סוכה יקרא למקום כן, **אולי כי עשה דבר חדש בחמלתו על המקנה מה שלא עשה כן אדם קודם שיכין סוכה לבהמות ולשינוי חדש קרא המקום עליו**.

הרי אמת לא על כל מאורע משנים את שם המקום אבל על דבר חידוש משנים גם משנים, והחידוש הוא הנהגת חמלה מעבר להמובן ולהמקובל שכן עד אז לדבר פלא יחשב כהדבר הזה.

ב) בתורה מבואר שטעם עשיית הסוכה הוא בשביל "למען ידעו דורותיכם כי בסוכת הושבתי את בני ישראל", וידוע דנחלקו בגמרא על שם איזה סוכות חד אמר סוכות ממש עשה להם וחד אמר הקיפן ב' ענני כבוד ד' רוחות השמים מעלה ומטה ואחד לפנייהם לנחותם הדרך [לשון הגמרא (סוכה דף יא ע"ב) כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד היו דברי ר' אליעזר, ר' עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם]. ועיין בספר התודעה דאלו ואלו דברי אלוים חיים ותחילה עשה להם סוכות ממש ובשכר שעזבו בתייהם וישבו בסוכות עראי ולא רגנו אחר אלוים זכו והקיפן בענני כבוד.

ובעיקר מה שאנו עושים כל כך זכר לענני כבוד ובשונה מן המן והבאר" כתב בספר בית אלוים להמבי"ט (שער היסודות פרק ל"ז).

"וראוי לתת טעם במקום זה למה שראינו שהוקבע חג הסוכות רמז לענני כבוד, ולא הוקבע שום רמז לנס הבאר והמן שהתמידו גם כן כל ארבעים שנה שהיו במדבר בזכות האחים הרועים. ואפשר לומר כי גם שהבאר והמן היו נסים מפורסמים לעין כל והתמידו כל ארבעים שנה, כיון שהיה דבר הכרחי שא"א בלי מציאותם כלל לא הוקבע רמז להם, אבל ענני כבוד שלא היה כל כך הכרחי כמו הם אלא כדי שלא יהיו בחורב ביום וקרח בלילה, הוקבעו ימי החג רמז לענינם, כי גם בדבר שלא היה הכרחי כמאכל ומשתה עשה האל ית' נס ופלא עמהם במדבר, וכן ג"כ בישיבת סוכה בכל שנה יש רמז לענני כבוד, אבל באכילת לחם ושתית יין או מים באיזה יום בשנה נעשה רמז למן ולבאר והרי שבכל ימות השנה אוכלים גם כן לחם ושותים מים" עכ"ל.

ומעתה הדברים כמין חומר מה שחג סוכות הוא כנגד יעקב דשניהם ענין אחד להם והוא הנהיגה לפנייהם משורת הדין כלומר שבזכות יעקב שעשה לפנייהם משורת הדין הקב"ה השיבו ונהג כן אף לבניו [עיקרי הדברים מספר דביר הקודש].

ג) כמו כן ידוע שענני הכבוד היו בזכות אהרן הכהן כמבואר בגמרא בתענית (ט, ע"א), ואהרן הכהן היה ידוע ומיוחד במידת התנהגות לפנייהם משורת הדין ועל כך כותב שם המבי"ט כדלהלן:

"וכמו שאהרן היה אוהב שלום ורודף ומשים שלום בין איש לחבירו ובין איש לאשתו והיה מתנהג עמהם לפנייהם משורת הדין, כן היה ענין ענני כבוד שהיו בזכותו טובה שלא היתה הכרחית אלא לפנייהם מן השורה כמו שנזכר, אבל הבאר והמן שהיו הכרחיים היו בזכות משה ומרים, שהיה ענינם יא. אמנם יש איזכור לניסים אלו כגון לחם משנה דהוי זכר למן, וכמו כן על פי הקבלה ידוע להוסיף לכוס הקידוש ג' טיפי מים זכר לבארה של מרים [ואמר לי בזה הגר"ר פנחס לוין בשם הגר"מ אליהו זצוק"ל שאפשר שיש לנו רמז בזה לכל כודה בת מלך פנימה ולכן אין הזכרון בפרסום אלא בהצנע], אך לא בסדר גודל של זכר לענני הכבוד.

הכרחי לאומה ישראלית כלכם ומים, והיא התורה שנמשלה להם, שמשלה רבינו היה מלמד תורה לאנשים ומרים לנשים במה שהן חייבות, ונרמז באלו השני נסים ההווים על ידם כי כמו שא"א לאדם לחיות בלא לחם ומים כן א"א בלי תורה, וכמו ששנו במשנה אם אין קמח אין תורה אם אין תורה אין קמח, ונמשלה התורה ללחם בערך אל התורה כולה המחוייבת לאנשים למזון נפשם, כלכם למזון הגוף, ונמשלה גם כן התורה למים בערך מקצתה והיא המחייבת לנשים לבד, כי אין המים מזון אלא הכנה ועיכול למזון, כן האשה היא מחוייבת בקצת מצות והן אותן שאין הזמן גרמא כדי שתוכל להזמין ולהכין עניני האיש הלומד תורה, כערך המים אל הלחם, והיה רמז ענני הכבוד בכל שבעת ימי החג ולא הספיק ביום הראשון כלולב שכתוב בו ולקחתם לכם, ביום הראשון, לרמזו על כל שבעה ענני כבוד מד' רוחות ומעלה ומטה ואותה שהיתה מקדמת לפנייהם, והיה הרמז הזה ג"כ בימים אלו אחר ימות החמה שידעו שהגיבו עליהם העננים מתוקף חומה, ועיקר צרכם אליהן היה מצד חום החמה במדבר".

ובזה אפשר לבאר מה שאמרו חז"ל בשכר והוא עומד עליהם זכו ישראל לענני כבוד, ולהנ"ל הדברים נפלאים דאף בזה מעשה אברהם היה יותר מכפי הרגילות והגורמה של הכנסת אורחים מקובלת ודו"ק.

ד) ידוע מרבינו הארי"ל ז"ל "שהסוכה יש בה כמעין חיבוק של הקב"ה אחר ההתעלות והטהרה הגדולה של הימים הנוראים ורמז לזה בפסוק וימינו תחבקני, וצורתה מוכחת עליה" ב' דפנות ודופן שלשית טפח כב' חלקי הזרוע ואגרופי היד, ולפי הנתבאר הדבר נפלא בזכות ה"מעבר" שעשו יעקב אהרן ואברהם זוכים אנו להוראת חיבה יתירה מעבר לרגיל [ויש אף שדימו חג זה לכעין נשיקה מאת הקב"ה וכדכתיב "סכותה לראשי ביום נשק" וכו"ל ואכמ"ל].

וצריך לדעת כי נס ענני הכבוד לא היה רק במובן הפיזי הגשמי של הגנה מיטבית מפני רוח שרב ומטר אלא אף זכינה להתרוממות רוחנית בזה וזל"ש הרמח"ל בדרך ה' (חלק ד' פרק ח').

"ענין הסוכה והלולב הוא, כי הנה ענני הכבוד שהקיף הקדוש ברוך הוא את ישראל, מלבד תועלתם בגשמיים, שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה תולדה גדולה נולדת מהם בדרכי הרוחניות, והוא - כמו שעל ידי העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היתה נמשכת להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד, נבדלים מכל העמים, ומנושאים ומנוטלים מן העולם הזה עצמו, ועליונים ממש על כל גויי הארץ. ודבר זה נעשה בשעתו לישראל, להגיע אל המעלה העליונה הראויה יב. וזה לשון הכותב בספר 'אגרא דפרקא' (אות שכת):

"הו"ה אלקים עוז ישועתי סכותה לראשי ביום נשק [תהלים קמ ח]. עיין בדברי מרן האריז"ל [פרי עץ חיים שער הסוכות פ"ד], סוד הסוכה הוא בחינת המקיף מאימא, והנה בחינת מקיף יש לז"א ובחי' מקיף לנוקבא, ובחי' מקיף לשניהם גם יחד, והנה יום הראשון הוא יום טוב מקרא קדש, כי ביום שאחר יום הכפורים נכנסין הפנימיים דאימא ממטה למעלה, עד בא יום הראשון דחג נכנס הפנימי המעולה אור החדש, וג"כ מתחיל המקיף הראשון דחדש, והנה זה נקרא חיבוק בסוד וימינו תחבקני, לצורך הנשיקה קוב"ה עם כנסת ישראל אשר יוגמר הייחוד בשמיני עצרת, וזהו אלקים הו"ה עוז ישועתי (הישועה שלי הוא כשנתהווה הייחוד השלם, על כן) סכותה לראשי (צויתה לנו מצות סוכה לסוכך על ראשינו דייקא) ביום נשק" היינו התחלת המצוה הוא דייקא ביום ט"ו לחדש שאז נקרא חיבוק לצורך הנשיקה, ויה"ר שלא יאמר פינו דבר שלא כרצונו".

להם, ונמשכת תולדתו זאת לכל אחד מישראל לדור דורים, שאמנם אור קדושה נמשך מלפניו, יתברך, ומקיף כל צדיק מישראל, ומבדילו מכל שאר בני האדם, ומנשאו למעלה מהם, ומשימו עליון על כולם, ומתחדש דבר זה בישראל בחג הסוכות על ידי הסוכה".

וא"כ חזין רובד נוסף בנתינה מעבר שהחזיר לנו הקב"ה. **ה) כתב** השערי תשובה (ריש סימן תרכ"ה) בשם ספר אור צדיקים למהר"מ פאפרש שיש מצוה להרבות בצדקה בערב סוכות וכ"כ ביסוד ושורש העבודה 'נהג זה היום של ערב סוכות הרי הוא בכי יתן איש אשר ידבנו ליבו לעשות צדקה כי רבה היא מאוד ביום זה'.

וכן ידוע שהמהר"ח ויטאל היה מחלק הקופה ערב חג סוכות, וכתב הדברי חיים מצאנז שאין לך נוי סוכה גדול מזה [ועיין בבאר הפרשה הכנה לסוכות (תשפ"א) שיש רמז לזה ששיעור טפחי הסוכה עולין בגימטריא קצ"ט כמנין צדקה]. ולהנ"ל ניתן לבאר סוד ענין זה שהרי צדקה מהותה נתינה לאחר לפנייהם מן המשורה ובערבו של חג שמהותו בנתינה מעבר שפיר יאות לנהוג כן.

הרב מאיר הריסון אכילה חוץ לסוכה

בדין מצות ישיבה בסוכה (למעט כזית ראשון) יש לדון אי הוי **חיוב** לאכול בסוכה והאוכל חוץ לסוכה מבטל מצות עשה בשוא"ת. או נימא דאין זה רק חיוב אכילה בסוכה אלא יש **איסור אכילה** חוץ לסוכה ונמצא האוכל חוץ לסוכה לא רק שביטל עשה אלא עבר על איסור בקום ועשה.

נפק"מ אדם שהוא אנוס ואינו יכול קיים מצות סוכה, האם יש לו למעט או אפילו להימנע לגמרי מאכילת דברים המחייבים אכילה בסוכה, דאי ס"ל דהוי איסור כשאוכל חוץ לסוכה, א"כ הוי כאכילת איסור שוודאי לא נתיר לאדם שאין לו אוכל כשר לאכול טריפות כשאין פיקוח נפש בדבר. בנדון זה נחלקו רעק"א והפנ"י בסוכה כה. דעת רעק"א דהוי ביטול עשה בשוא"ת והפנ"י ס"ל דהוי איסור בקום ועשה כשאוכל חוץ לסוכה.

ומצינו דנחלקו בזה הפמ"ג והביכור"י בכמה ענינים: א. לגבי אונן האם חייב בסוכה, הפמ"ג מסתפק והטעם לחייבו בסוכה, דאונן פטור רק בשוא"ת אבל סוכה שהיא בקום ועשה חייב, והביכור"י חולק ופוסט אונן מסוכה. נראה דפליגי בנד"ד האם יש איסור באכילה חוץ לסוכה או נימא דהוא מבטל עשה אבל לא עובר על איסור. (מובא במשנ"ב סי' תר"מ סקל"א).

ב. בסי' תרכ"ח דן הפמ"ג על אדם שאין לו סוכה אלא ע"ג בהמה, האם נתיר לו לעלות ביו"ט ע"ג בהמה, אומר הפמ"ג כיון דהוי אוכל נפש (כן מוכח בסי' תקי"ד) דאין לו סוכה אחרת מותר לו לעלות. חולק עליו הביכור"י יעקב ואוסר דלא הוי אוכל נפש כיון דיכול לאכול חוץ לסוכה והוי בשוא"ת.

ג. סי' תר"ל דנו האחרונים האם מותר לבנות צה"פ להכשר סוכה ביו"ט שאין עכ"ם האם הוי מכשירי אוכל נפש ושרי וכך פוסק הפמ"ג, או דאין להתיר ביו"ט ולכן חולק הביכור"י וס"ל דאסור לבנות ביו"ט. נראה מכל זה דמחלוקתם אחת היא, אי מצות ישיבה בסוכה הוי חיוב והמבטלו ביטל בשוא"ת מצות עשה, או נימא דמצות ישיבה בסוכה יש איסור באכילה או ישיבה חוץ לסוכה והמבטלו עובר על איסור בקום ועשה. (ע"ע מנ"ח מצוה שכ"ה י').



בדין פיקוח נפש שדוחה שבת

א. איתא בגמ' ביומא (פה ע"א) מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת נענה רבי ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת וכו', ובהמשך מביאה הגמ' עוד חמשה תנאים נוספים שהביאו לימודים נוספים ושונים ללמוד דין זה, ולבסוף איתא אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא ידידי עדיפא מדידהו 'וחי בהם' ולא שימות בהם.

ובפשטות משמע שדין 'וחי בהם' נתחדש ע"י שמואל ולכל אותם ז' תנאים שהובאו לא היה ידוע דין זה, אולם מדברי הגמ' שם (פב ע"א) מוכח שדין 'וחי בהם' הוא דבר מוסכם וידוע, דאיתא התם אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, עבודה זרה מנלך, דתניא וכו', גילוי עריות ושפיכות דמים מנא לן וכו'. ומדברי גמ' זו משמע משמע שהפשטות היא שאין מוסרין נפש על המצוות וצריך לימוד מיוחד למסור נפש במצוות מיוחדות, ויוצא א"כ שהיה פשוט גם קודם ר' יהודה אמר שמואל דין 'וחי בהם', וא"כ מדוע התהפכו היוצרות גבי שבת שצריך לימוד להתיר ולא הסתפקו בדין 'וחי בהם'. ועוד הרי מצאנו שרבי ישמעאל בסנהדרין (עד ע"א) כתב ללמוד מדין וחי בהם להיפטר ממסירות נפש על ע"ז, ובגמ' דידן כתב ללמוד דין פיקוח נפש שדוחה שבת מבא במחתרת, א"כ וודאי ש'וחי בהם' היה ידוע אף קודם לרב יהודה אמר שמואל וצריך א"כ להבין מה בא רב יהודה אמר שמואל להוסיף בדבריו טפי משאר תנאים.

ב. הנה הובא בב"י (סי' שכח ס"ד) דברי הראשונים גבי חולה שיש ברשותו נבילה אם שרי לשחוט במקום פיקוח נפש או שצריך להאכילו הנבילה, ורוב הראשונים נקטו בפשטות להתיר לחלל שבת ולא לאכול הנבילה, ובר"ן כתב הטעם שאף שאיסור נבילה קל יותר מאיסור שבת מ"מ עובר על כל כזית וכזית באכילתו, משא"כ חילול שבת אינו אלא אחד, והרא"ש הביא שחשישין שמא יקוץ בו ומשום כך התירו לחלל את השבת, והרשב"א תלה נידון זה אם הוא דחויא או הותרה.

ולכאורה מדבריהם עולה שעדיפא חילול שבת על הנבילה וטרחו הם למצוא הסיבות לכך, וצ"ב בהנחת וסברותיהם, שלהר"ן שהוא מטעם ריבוי באיסור על אכילה מה ימר שהוא כן והרי אף בשחיטה איכא איסורי דאורייתא רבים, כתיקון הסכין שחיטה הפשטה מליחה בישול וכו', ועוד שהוא נתן את דבריו לשיעורים שלכאורה אם הוא רק ב' כזתי נבילה הם עדיפים מאיסור סקילה ואולי גם ג', ומה הדין בה' או ו' וכו', ועוד מדוע התירו בשופי הנבילה ולא תלו באופן ובמקרה שאם הוא רק כזית א' עדיף נבילה ואם הרבה עדיף חילול שבת וכו'.

ולהרא"ש שתלה הטעם בכך שהחולה יקוץ באכילת האיסור, א"כ אין זה הכרעה ודאית שעדיף נבילה על חילול שבת שהרי אם החולה אינו יודע שהבשר אסור באכילה יהיה אסור לחלל עליו וכן אם אין הוא ירא שמים כו"כ או חולה קטן שאינו מבין וכדו', וא"כ מדוע הוכרעה ההלכה שעדיף חילול שבת על אכילת הנבילה.

ואף דברי הרשב"א שתלה דין זה בהותרה או דחויא צריכה ביאור רב, שאף אם נימא שחילול שבת הותרה מ"מ אחר שיש בידו דבר מאכל הרי שוב אינו בגדר חולה שנחלל עליו

שבת ומה אכפת לאן שהותרה הרי כעת אין צורך להותרה, ביחוד שאף אכילת נבילה יכולה להיות הותרה והדרא קושיה לדוכתי ודו"ק.

ג. הנה הובא בפירוש המשניות להרמב"ם (יומא פ"ג) אהא דתנן התם מי נשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתאי בן חרש מתיר. וכתב הרמב"ם ואין הלכה כרבי מתאי בן חרש שמתיר להאכיל את האדם ביום צום כפור יותרת הכבד של כלב שוטה אם נשכו, מפני שזה אינו מועיל אלא בדרך סגולה, וחכמים אומרים שאין לעבור על מצוה אלא ברפואה המרפא בדרך הטבע, שהריפוי הוא דבר ברור ואמיתי מתוך הסברה, ומתוך הנסיון הקרוב לאמת, אבל ריפוי שעל ידי סגולות אסור לפי שענינם חלוש לא יחייבם ההגיון והסברה, ונסיונם רחוק. וזה העיקר דעוהו וזכרוהו כי הוא עיקר גדול ע"כ. ומכאן למדו האחרונים לשלול היתר חילול שבת על דברים סגולים כקמיעות וכדו'.

ולכאורה דבר זה צריך ביאור וסברה שהרי עד כמה שיש סיכוי כל שהוא לרפאות החולי מה אכפת לאן אם זה רפואה ידועה או פחות, והרי ברפואה טבעית אף באופן רחוק אנו מתירים ומדוע כאן לא התירו, והנה אם הוכח שיש סיכוי מסוים ע"י סוג רפואה זו די בכך לכאורה כדי לחלל שבת וודאי שברפואה טבעית מחללין בכל אופן אף שאין סכום רבים לכך, ואם כוונתו שאין רפואות אלו מועילות כלל אריכות לשון הרמב"ם בזה צ"ב שיגיד מפורשות שכל סגולות אלו אין בהם דבר ודי בזה ומה נצרך לכל הסתלסלות דבריו.

ועוד יש לבאר דברי רבנו ירוחם בחלק ט' (נ"ב עח ע"ב) שהובאו בב"י (ס"ה) וז"ל - יש מי שכתב שכל דבר שאין בו סכנה עתה אף על פי שיוכל לבוא לידי סכנה אין מחללין אלא שבות דרבנן אבל לא איסור דאורייתא, ובגמ"א (ס"ה) הביא להשו"ע להלן שלא פסק כמותו, ודברי ר' ירוחם צריכין טעם דמה אכפת לאן אם הוא חולה כעת או יכול לבוא לידי חולי הרי הוא בכלל ספק נפשות שמחללין עליו את השבת ולא מצאנו כלל מי שיחמיר בעניני פיקוח נפש.

ד. הגמ' יומא (פד ע"ב) כתבה לדייק מלשון המשנה 'מפני שספק נפשות הוא' וכו' למה לי תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת אמר רב יהודה אמר רב לא ספק שבת זו בלבד אמרו אלא אפילו ספק שבת אחרת היכי דמי כגון דאמדוה לתמניא יומי ויומא קמא שבתא מהו דתימא ליעכב עד לאורתא כי היכי דלא ניחול עליה תרי שבתא קא משמע לך, תניא נמי הכי מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו ולא שבת זו בלבד אמרו אלא לשבת אחרת ואין אומרים נמתין לו שמא יבריא אלא מחמין לו מיד מפני שספק נפשות דוחה את השבת ולא ספק שבת זו אלא אפילו ספק שבת אחרת אע"כ, ודברי הגמ' הובאו להלכה בשו"ע (שכח ס"א) חולה שיש בו סכנה שאמדוהו ביום שבת שצריך לעשות לו רפואה ידועה שיש בה מלאכת חילול שבת שמונה ימים, אין אומרים נמתין עד הלילה ונמצא שלא לחלל עליו אלא שבת אחת, אלא יעשו מיד אף על פי שמחללין עליו שתי שבתות.

ודברי גמ' אלו צריכים ביאור הרבה, דהיינו מירי, אם באופן שאין ההמתנה מסכנת את החולה כיצד שרי לחלל שבת א. את דברי הבריתא אפשר לפרש באופן אחר ולא כמו ההבנה הפשוטה בגמ', דאפשר שבבריתא אמדו הרופאים את החולי לז' ימים רפואה ועומד הוא בשבת, ויש בידו להתחיל את הרפואה לאלתר ולחלל שבת זו, או להתחיל מאורתא ולחלל שבת הבאה, והתחדש הבריתא שאף שיש סכנה לדחות הרפואה לחול מטעם שאולי יתרפא עד שבת הבאה ולא נצטרך לחלל את השבת כלל קמ"ל שלא אמרין כן ורשאי להתחיל הרפואה לאלתר.

הרי אפשר לעשותה בחול, ולכאורה זה מוסכם שאף שהרפואה הכרחית לחייב כל שאפשר לדחותה ואין בכך כדי לסכנו אסור לחלל ע"כ שבת, וכמובא ברמב"ן (שער המיחוש) ועוד, ואם יש סכנה אם נדחה ליום א' מה ההו"א שיהא אסור לחלל את השבת ומה לי שבת זו ומה לי שבת אחרת, ועוד מדוע הביאה דוגמא של ב' שבתות ולא דוגמא פשוטה של רפואה שצריך לעשותה בהקדם אם נמתין אתה למוצ"ש ומהו הרווח שהוספנו בהוספה של שבת נוספת.

וברש"ש הביא לכל קושיות אלו וכתב לחדש דבכל אופן שיש כבר היתר של חילול שבת שוב מותר לחללו אף שאינו מוכרח לנפשו, וע"כ אם אמדוהו לח' יום וודאי שיהיה שבת הרי כבר נתחלל ע"כ אפשר לחלל מהיום והביא לדבריו ראיות.

ודבריו צריכים טעם על אף ראיותיו דזה למה, והרי הפשטות בדברי רוב הראשונים דכל שאפשר למנוע חילול שבת אנו מונעים זאת וכמובא בבבאור הלכה (שכח ס"ד) במח' הראשונים אם מחללין שבת לחולה שיש בו סכנה כדי למנוע ממנו צער, דרובא נקטי שאין מחללין אלא על הצלת חייו בלבד וא"כ למה שיהיה מותר לעשות מעשה בשבת אם אפשר לדחותו לחול, ודלא כהמ"מ (שבת ב, יד) שהתיר כל רפואה אף שאין בה מעשה הצלה.

ה. ולבאר כל זאת יש להקדים כמה הקדמות, דהנה בפשטות ענין דפיקוח נפש דוחה שבת הוא מחמת שחיי האדם חשובים יותר מחילול שבת וע"כ ברגע שעומדים הם זה כנגד זה ממילא נדחית השבת מחמת מצווה הגדולה יותר.

ועל הנחה זאת יש להעיר שאין הוכחה מוחלטת מלשון הפס' לסברה זאת ועיין בפרש"י עה"ת בדברי הפס' 'וחי בהם' - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת עכ"ל, והוא הפך מוחלט מפירושו של רב יהודה אמר שמואל. ועוד כיצד פשוט לגמ' בסנהדרין (שם) שלמדים מפס' זה אף ספק פיקוח נפש שלכאורה אין זו ראייה מוחלטת ובהחלט אפשר לפרש הפס' רק בודאי 'וחי בהם' ולא ספק. ועוד ששבת היא מצווה היחידה שיש עליה מיתה בידי אדם אף שאין מוסרין את הנפש בשבילה, ומחד העובר עליה חייב מיתה ומאידך מחללין אותה בשביל חיי נפש, ואם פיקוח נפש היה פחות הימנה מדוע נהרגים עליה.

והנראה שאין הביאור של פיקוח נפש דוחה שבת הוא מטעם שחיי נפש חשובים הם יותר מחילול שבת, אלא שהמאחר שצורת החיים מחייבת צורות של פיקוח נפש, כיולדת שהוא דבר טבעי וכן קטן שנולד או קטן שנימול (שבת קלג ע"ב אמר רב פפא האי אומנא דלא מייץ סכנה הוא ועברין ליה פשיטא מדקא מחללי עליה שבתא סכנה הוא, וחזינן שמציצה מוכרחת המציאות היא אף שהיא חילול שבת וא"כ כיצד תחייב התורה למול ותאסור למצוץ). וסתם חולים ואנשים מבוגרים שממלאים דבר יום ביומו ביתי חולים, הרי לא יתכן שדבר שהוא קבוע ונמצא עמנו כל שבוע יהיה חלילה עמוד התליה של מאות ואלפים מעם ישראל מידי שבוע, והתורה קראתו עונג ושמחה הרי אין לך דבר נטול הגיון וטעם כדבר הזה.

וא"כ אין זה מחמת חשיבות פיקוח נפש אלא מחמת מציאותו היומיומית שמכריחה ששבת אין לה מקום ושום תוקף בכלל פיקוח נפש, וע"כ ההיתר ההוא מעבר למה יותר חשוב חיי אדם או חילול שבת.

ועתה יש לומר שכל שהשבת מהוה מכשול והפרעה לחיות האדם הרי היא נדחית מפניו לאלתר, אולם אם אין מציאותה מהוה מכשול הרי דינה עומד הוא בתוקפו אף יותר מחיי האדם וכמו שיתבאר.

ולפ"ז מבואר טפי דברי רבנו ירוחם שבאופן שעדיין לא נחלה האדם והרפואה היא רק מונעת חולי עתידי לא אמרינן ביה פיקוח נפש דוחה שבת, דאין השבת מהוה עדין מכשול לבריאותו שהרי החולי עוד לא בא, וע"כ אין מה שידחה את השבת ואף שמסתכן בכך מ"מ אין בכך די כדי לדחות את השבת שחמורה היא טפי, ורק במקום שכבר הגיע החולי מוכרחת השבת להידחות, ולולי ההתנגשות בין חיי האדם לשבת לא תידחה השבת שהרי עדין לא הגיע החולי.

וכן אפשר לבאר מדוע רפואה סגולית לא נדחית מפני השבת, דמאחר שאין זו צורת רפואה מקובלת והגיונית אין בכוחה לדחות את השבת אף שיתכן ויש בה תועלת לחיי אדם, שכל טעם דיחוי והפקעת איסור שבת הוא מטעם שלא שבת חיי לכל בריה אם תיארס חילול שבת במקום פיקוח נפש, דהיינו שמוכרחים אנו להעדיף את חיי האדם על שבת מחמת קביעותה ותדירותה ומציאות היומיומית של החולים, וכל זאת במקום שההפרעה היא היפך ההגיון אבל רפואה שאין בינה לבין ההגיון דבר אין השבת מהוה הפרעה שהרי הא אינה מונעת כלל כל צורת רפואה שהיא רק שיהיה שם רפואה עליה ודו"ק בזה.

ו. והנה בדין נבילה שהוסכם לרוב הראשונים שעדיף לחלל שבת מלאכול נבילה, נראה בזה שאף שאיסור נבילה קיל מאיסור שבת מ"מ איסורו לעומת חיי אדם תקיף יותר מאיסור שבת (אף שוודאי שגם איסור נבילה נדחית מפני פקוח נפש), שהשבת קבועה ותדירה היא ובלתי אפשרי שלא יהיה ביום השבת אלפי חולים שנצרכים לחללה וכמבואר, משא"כ נבילה שאין היא מוכרחת להוה הפרעה לחיי האדם ואין איסור זה עומד בהכרח תמיד אל מול חיי אדם, וחזה וראה כימינו שבכל שבת מאות ואלפים דבר שבת בשבתו מחללים את השבת לצורך פיקוח נפש, משא"כ אכילת נבילה אפשר שאינה מצויה כלל כימינו, וא"כ באופן הגיע האדם לידי פיקוח נפש ביום השבת מיד איסור שבת פוקע ואף שאפשר להימנע מחילולה ע"י אכילת נבילה, עצם המציאות שהאדם אין ביכולתו לאכול כי אם נבילה הרי היא מבררת שהשבת יוצרת התנגשות עם חיי האדם ובעת שכזאת השבת ממילא נדחית מפניה, ומשל אמשול כיצד נידון באופן שמוכרח הוא לאכול דבר כלשהו לרפואתו ביום השבת ואין תחת ידו מאומה כי אם דבר שאינו ראוי לאכילה כעשב השדה וכדו' או שיחלל הוא את השבת, האם חייב ככה"ג לאכול מאכל שכזה או ששרי לחלל עליו את השבת, ונראה שמאחר שאין מאכל הראוי לקראות מאכל תחת ידו הרי נחשבת השבת כמתנגשת עם חייו וממילא נדחית היא וה"ה בדין נבילה. ואחר זמן ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז) שבמקום שיש אפשרות למנוע חילול שבת ע"י טורח גדול כגון לבקש משכנו את האוכל שהכין ליום השבת ובכך יגרם לשכן צער שהשאירו ללא אוכל וכדו', אין מחויב בכך ויכול לחלל את השבת לצורך חולה והוא כדבריו יעו"ש, ומצאתי בגוף דברי הראב"ד שהוא מקור להאי דינא דהיתר חילול שבת במקום נבילה, שכתב (תשובות ופסקים סימן מט) וז"ל זה החולה איזה איסור עומד לפניו ומעכבו, ודאי איסור שבת ולא איסור נבלה, תדע שאילו לא היה שבת מי היינו מבקשים לו נבלה לאכילה, לא, כי אם שחוטה, וכיון שכן האיסור שעומד לפניו ומעכבו הוא שש (להיות) היתר גמור לא איסור אחר, ולפיכך מתירין לו איסור שבת לא איסור נבלה עכ"ל. ודו"ק בדבריו שעיקר טעם ההיתר מחמת שהשבת היא המפריע ולא הנבילה וכפי המבואר.

ז. ועפ"ז יבואר דברי הגמ' בימא גבי אמדוהו תמניא יומי וכו', דאירי באופן שיכול להתחיל את הרפואה ביום א' ולא יבואו לידי סכנה כלל, ובכל אופן מאחר שהשבת מתנגשת עם חולי אף שהיא רק שבת הבאה ממילא איסור שבת נדחה

מפניו אף לשבת זו, שכל שהשבת מהוה הפרעה לבריאותו מחולי זה שוב אין איסור שבת לגביו כלל, והתחדש שכן הוא הדין אף לגבי שבת זו, אולם אם רפואתו היתה רק לא מימי השבוע ולא היה מוכרח לחלל את השבת, הרי שבת לא מהוה הפרעה לבריאותו ואסור לו לחלל את השבת ומוכרח להמתין לאורתא.

וזהו עיקר חידושו של רב יהודה אמר שמואל, שמדברי התורה 'וחי בהם' נאמר בקול צלול שלא יתכן שדבר מהתורה יהווה עקירת חיים וסיכון האדם באופן כו"כ קיצוני יומיומי, ודאי וודאי שפיקוח נפש דוחה שבת, וסברא זו שיכת בין בודאי פיקוח נפש ובין בספק.

ולפ"ז אפשר להבין יותר דברי הביאור הלכה (סי' שמד) גבי מי שמוכרח לחלל את השבת מחמת אונס ועומד עתה בע"ש בבין השמשות, ומסתפק האם כדאי לעשות עתה את המלאכה אף שעדין אינו אנוס שהרי אין הוא איסור וודאי מחמת בבין השמשות ונקט שם שעדיף שיעשה ודאי חילול שבת בזמן האונס ולא ספק חילול אם הוא עדין אינו אנוס. ולפי אשר הובא דבריו מבוארים שפיר, שכל שלא היתה ההתנגשות בין שבת לפיקוח נפש, אין בכל הפיקוח לדחות את השבת כלל אף שהוא ודאי יבוא.

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א ראש החבורה

בטעם איסור ריסוק שלג ודין ריסוק סוכר

הנה כידוע שרבותינו הראשונים נחלקו בטעם איסור ריסוק שלג (שבת נא:), האם הוא משום "מוליד" דמיי למלאכה שבורא המים הללו ואסור מדרבנן. (רש"י). או משום גזירה שמה יסחוט פירות העומדין למשקין, מפני שהשלג והברד למימיהן עומדין. (רמב"ם, רשב"א). או מטעם "נולד", דהיינו משום איסור מוקצה דנולד באופן האסור (דהיינו בדבר שלא היה בעולם קודם לכן), אף לר"ש. (ספר התרומה).

א. דעת מרן הש"ע דלא כבעל התרומה

וממה שכתב מרן ז"ל בש"ע כאן שאם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשו, מותרים, מוכח דס"ל למרן ז"ל דלא כספר התרומה שאוסר מטעם נולד, שהרי כ' בב"י דלדעת סה"ת אפי' הניחם בחמה ונפשו או שזבו מאליהם אסורים משום נולד. והוכי'. וכבר כתבתי בס"ס ש"ח שרוב הפוסקים חולקים על סה"ת בד"ז. וכן מתבאר ממה שכתב כאן המ"א (ס"ק יד) שלפי מ"ש רמ"א בס"י ש"ח (סעי' טז) גם הכא אסור משום נולד.

וגם לעיל סי' ש"ח (סעיף טז) פסק מרן ז"ל שמותר ליתן אינפאגדה כנגד האש במקום שהיד סולדת ואף על פי שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. ע"ש. למדנו שדעת מרן ז"ל לדינא דלא כספר התרומה, וכמו שנתבאר שם בב"י להדיא וז"ל, ובעיקר הדין, כיון דמידי דרבנן הוא, נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי אבעל התרומה ומותר. ע"ש.

אלא שעדיין יש לנו לברר אם דעת מרן ז"ל לדינא כהרמב"ם שהוא משום שמה יסחוט פירות, או כרש"י שהוא משום מוליד.

ב. שאין ראיה מסעיף ט' ממה שמרן ז"ל ס"ל שאסור לרסק בתוך הכוס, כיון שי"ל שלפי ב' הטעמים יש לאסור בזה

והנה דעת מרן השלחן ערוך לאסור לרסק בידים אפילו בתוך הכוס, וכדמוכח ממה שכתב, אבל נותן הוא לתוך כוס של יין או מים "והוא נימוח מאליו" ואינו חושש, ומשמע שאף שהוא בתוך המים אינו מותר לרסקו אלא רק כשנימוח מאליו. ודו"ק. והוא דלא כהתוספתא שמתירה לרסק בתוך ב. עם הוספות בס"ד ממה שנדפס בזמנו בכולל.

הכוס, ומשום שמפשטה דברייתא דמייתי הש"ס דידן, משמע לאסור, מדלא נקט אלא נותן לתוך הכוס וכו', ולא אשמועינן רבותא דשרי לרסק. ואע"פ שהרמב"ם פסק כהתוספתא, כיון שהר"ף והרא"ש הביאו רק סוגית הגמ' דידן, ש"מ דס"ל שאין הלכה כהתוספתא. וכ"כ מרנא זיע"א (יב"א ח"ד סי' כח אות י, ולוית חן סי' נח), ושכ"כ מהר"י עייאש בס' לחם יהודה ח"ב (ד"ה ע"ג) שכ"כ בדעת הר"ף והרא"ש והטור דהגמ' דידן פליגא אתוספתא, ולכן לא הזכירוה. וכ"ה דעת הש"ע. ע"כ. וכ"כ עוד בס' שם חדש (ד"ה ע"ד) דמרן ז"ל כהר"ף והרא"ש דנקטי כהש"ס דידן ודלא כהתוספתא. ע"ש. וכ"כ הגאון אגלי טל מלאכת דש (אות לו, יב), בדעת מרן הש"ע. ע"ש.

וכתב המג"א (ס"ק יג) וז"ל, נותן הוא לתוך הכוס כו' והוא נימוח מאליו, משמע דלרסק בידים אסור. אבל הרמב"ן והר"ן והרמב"ם והמ"מ כתבו בשם התוספתא דאפי' לרסק בידים לתוך הכוס שרי, דטעם האיסור שמה יסחוט פירות העומדין למשקין, וכיון שנתערב במים לא גזרו. וע' סעיף י"א. עכ"ל. **ולכאנ'** כוונת המ"א לומר, דצ"ל לפ"ז שמרן הש"ע לא מטעם סרך פירות העומדין למשקין אתי עלה, אלא כפרש"י דדמי למלאכה שבורא המים האלו, ולכן החמיר שלא לרסק אף בתוך המים, אבל מטעם נולד א"א לומר, שהרי המ"א (ס"ק יד) כתב שמרן הש"ע לא ס"ל כהתרומה. ודו"ק. ולפ"ז יוצא אליבא דהמג"א שמרן ז"ל ס"ל להלכה כרש"י.

וכן מבואר להדיא בח"י הריטב"א (שבת נא:) שלדעת רש"י יש לאסור לרסק גם בתוך הכוס, וז"ל, אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת. פרש"י ז"ל דאסור מפני שנראה כבורא את המים ונראה כמוליד בשבת, פירוש דאילו משום סחיטה ליכא דמעיקרא משקה והשתא משקה ומשקה דאיפרת הוא, אבל נותן לתוך הכוס של יין בימות חמה כדי לצנן ואף על פי שנימוח מאליו ואינו חושש, **ונראה מדבריו ז"ל וגם לשון הגמרא כן נראה דלרסק בידים לתוך הכוס של יין אסור. אבל בתוספתא (פ"ד ה"טו)** אמרו אבל מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה, ולפ"ז נותן דקתני הכא נותן בידיו קאמר ואפי' בריסוק, ואפשר דברייתא דהכא בכוס וקערה ריקנים ואפי' הכי כשזב מאיליו מותר ולא גזרו שמה ירסק כמו שגזרו במשקה שזב שמה יסחוט, דשאני הכא שהריסוק עצמו מדרבנן, והתוספתא מיירי בריסוק לתוך כלים שיש בהם מים או שמן או יין שהמשקה הנופל בריסוק מתערב מיד ולפיכך מותר, וכעין שהתירו לסחוט אשכול של ענבים לתוך הקדרה שיש בה אוכל דמשקה הבא לאוכל כאוכל הוא ולא חשיב סוחט וכל שכן בזו דריסוק דרבנן הוא. עכ"ל הריטב"א.

וידי'נ' הרה"ג ר' יקיר בן עזרא שליט"א אמר, שכמובן דברי הריטב"א בסופם הם לא אליבא דרש"י, דאליבא דרש"י כבר ביאר הריטב"א שש"ס דילן פליג אתוספתא, אלא הריטב"א סברא דנפשיה קאמר, דהיינו לפי הסברא דשמה יסחוט י"ל דהבבלי לא חולק על התוספתא דהבבלי מיירי בכלים ריקנים, והתוספתא מיירי בכלים שיש בתוכם מים. אבל ברש"י ודאי שאין לומר כן, שהרי רש"י קאמר לתוך הכוס של יין, ואינו ריקן. ודו"ק.

אכן מדין זה עדיין אין ראיה מוכרחת שס"ל למרן כטעם רש"י, דע' בעולת שבת (ס"ק כו) שכ' וז"ל, ה"ה כ' בשם התוספתא דאפי' לרסק לתוך הקערה מותר וכו'. והמחבר כ' אבל נותן הוא לתוך הכוס, משמע דלרסק לתוכו אסור. ונראה משום דס"ל דמשום גזרת פירות העומדין למשקין נגעו בה, וסחיטת פירות אפי' לתוך הקערה שיש בה משקים אסור. ע"ש. וכ"כ הבגדי ישע (סי' שכ ס"ט) בדעת מרן. ע"ש. **נמצא דס"ל דאדרבה דלפי טעם הרמב"ם יש לאסור, ולטעם**



בש"ע סי' שכ"ח (סעיף כב) מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן, אבל לא בחלב מפני שהוא נמוח ע"ש, וכתב שם מרן ז"ל בב"ד, דהוי דומיא דריסוק שלג וברד שנתבאר בסי' ש"ב. ע"ש. ומוכח מזה דאסור מרן ז"ל בחלב משום טעם הב' שכתב רש"י ז"ל גבי שלג דדמי למלאכה שבורא המים, ואף על גב דבאמת אין גופו נעשה מים ואין כאן בורא מים, עכ"ל מרן ז"ל דיש לאסור גם בזה מפני שנראה לעיני העולם שדומה לשלג וברד, כיון דרואין שהוא ממחהו ועושהו מים, והואיל ודמי להו קצת שנראה כעושה מלאכה דמה שהיה תחלה אוכל נראה עתה שהוא משקה, לכן יש לאסור כמו דין שלג וברד, כן מוכרח לפרש בדעת מרן ז"ל.

ולכן כתב שם הרב פעלים לענין הלכה, שרק היכא שבאו אורחין לביתו ורוצה לכבדם במשקה הסוכר וצריך למחר להביא לפניהם תכף קודם שיקומו ויכלו, מותר לרסקו בידים לתוך המים, דמצינו שהקילו בהיכא דצריך למחר להביא לפני האורחין גבי המביא כדי יין ושמן ממקום למקום, וכנ"ל בסי' שכ"ג סעיף ה'. ע"ש. ולפ"ז ה"ה גם שאסור לערות מים רותחים ע"ג הסוכר. ודו"ק.

ובעצם מה שכתב הרב פעלים שאע"פ שהסוכר אינו 'הופך למים', אלא רק מתמחה בתוך המים, והוא נשאר סוכר, ואילו 'אדו' את המים ישאר הסוכר, בכל זאת יש לאסור, והוכיח כן מדין חלב, הנה אנכי הקטן אמרתי בעוניי שכן הוא מוכרח ג"כ מדין מלח שהרי גם במלח אינו נהפך למים, דאף אם נימא דמירי במלח הנעשה מהמים, שע"י שפשופו חוזר להיות למים וכנ"ל, מ"מ אינו אלא מיחוי כמו סוכר, שהרי גם המים שמהם נעשה המלח, המלח היה מחוי בתוכו, וייבשו ואיידו את מי הים, עד נשאר המלח בפני עצמו, וכמו כן במלח שממחהו בתוך מים אם המים התאדו ישאר המלח כמו הסוכר, וא"כ המלח והסוכר שניהם שוים המה, ומרן ז"ל אסר למחות את המלח בידיו. ודו"ק.

ובאמת שבספר שביתת השבת (באר רחובות מלאכת דש אות נו) כתב, וצ"ע היאך מרסקין צוקר ע"י כף ולא ראינו מי שנוזהר בזה, וצ"ל שתופסין העיקר כמ"ש הפוסקים בשם התוספתא שמותר לרסק את השלג לתוך הכוס גם בידים. ע"ש.

אכן הגאון ר' חיים נאה בספרו קצות השלחן (סי' קכז בדי השלחן סק"ב) כתב דנראה ללמד זכות על מנהג העולם, דאיסור הריסוק הוא דוקא כשהריסוק עצמו ממחה את הדבר, כמו מרסק שלג וברד, שבזה שמרסקו נמחה למים, אבל המערב סוכר בכף אינו ממחה את הסוכר, אלא משברו ומפררו, וע"י הריסוק גורם שהמים יכנסו בין חלקי הסוכר הדקים, וממיסים אותו, ולא הוי ממחה בידים. ע"ש. וכן ראיתי שמביאים בשם הגאון הרב אלישיב זצ"ל, שהאדם לא ממחה את הסוכר בידיו, אלא הם נמחים מאליהן במים, והאדם רק "הנגיש" את הסוכר אל המים כדי שימחו את הסוכר. ודו"ק.

והיינו שכשם שמותר ליתן שלג וברד לתוך כוס של מים והוא נימוח מאילו, ומשום שהאיסור הוא דוקא ריסוק בידים, ולא כשגורם שימחה השלג והברד במים, ה"נ הוא רק ממציא את המים לסוכר, אבל לא מרסק בידים את הסוכר. וכמו שמותר ליתן את השלג והברד בתוך המים, אף שאסור להשתין על המים, והיינו משום שהטלת מי רגליים חשיב 'מעשה ריסוק' מצד כוח האדם, משא"כ כשנותן את השלג והברד לתוך המים אין זה מעשה 'ריסוק' מצידו, אלא שהמים הם שממיסים את השלג והברד. ודו"ק. וא"כ ה"נ י"ל לענין סוכר כשבוחש את הסוכר אין כאן 'מעשה ריסוק' מצד האדם, אלא המים הם שממיסים את הסוכר, וע"י הבחישה הוא רק מנגיש את הסוכר למים. והוא נפלא.

שיזובו מים, ועוד שהולך לאיבוד, הטעם שהולך לאיבוד לא מהני אלא לדעת הרשב"א והר"ן ז"ל, אבל לדעת רש"י ז"ל אסור. (א"ה) דהיינו דאסור מטעם זה, אבל אה"נ דשרי מהטעמים אחרים שכתב הב"י. ולכן בסעיף י"ד הביא דעת הרא"ש ז"ל שהיה נזהר להטיל מים בשלג אף שהמשקה הולך לאיבוד, ובשבירת הקרח ע"כ דסמכין על הא דאינו מתכוין. ע"ש. וכ"כ הגר"ז (סעיף יז) שהביא את טעמי הב"י, "ועוד שהם הולכים לאיבוד" ואינו דומין כלל לסחיטת פירות העומדים למשקים שאין המשקה הנסחט הולך לאיבוד ולכן אין לגזור כלל על זה מפני זה. ע"ש.

ולפי דבריו מוכח שדעת מרן ז"ל לחשוש לדינא לטעם רש"י שהוא משום מוליד, שהרי מרן ז"ל חשש לשיטת הרא"ש (שהביאו באחרונה, וככל י"א וי"א) שלא להטיל מי רגלים בשלג, ומשום שהוא פסיק רישיה כיון שע"י השתן הוא ודאי נימוח, ולא דמי לדורס ברגליו שאינו פסיק רישיה, אבל הרי המים עכ"פ הולכים לאיבוד. אלא ודאי ה"ט דאכתי אסור משום "מוליד", ובאמת שהרא"ש חשש לטעם מוליד, וכמ"ש הרא"ש בפסקיו (ס"פ במה טומנין). ע"ש. ודו"ק.

וכ"כ האגלי טל (מלאכת הדש אות לו ס"ק יא), להוכיח מסעיף י"ד דמרן הש"ע לא ס"ל כד' הסוברים שאיסור ריסוק שלג וברד משום גזירת סחיטת פירות, שהרא"ש היה נזהר שלא להטיל מימיו על שלג, והתם ע"כ טעם האיסור משום 'מוליד', דמשום גזירת סחיטה ליכא למימר, דהא לא צריך למשקה. ע"ש.

ואין לומר דחשיב כפסיק רישיה דלא ניהא ליה בדרבנן, שהרי פעולה זו גופא אסור חז"ל, דהיינו שאסור לרסק בידים שלג אף שהמים הולכים לאיבוד משום מוליד, ובזה שהוא משתין על השלג, חשיב כמעשה ריסוק בידים, משום שמכח קילוח המים שזהו כוחו, נימוח השלג. ודו"ק.

ו. בדין ריסוק סוכר ע"י שבוחש במים בכפית

ומעתה אחר הודיענו ה' את זאת, הבא נבוא לדין ריסוק סוכר, אם מותר לבחוש את הסוכר בתוך כוס מים חמים, שהרי לכא' בזה הוא מרסק את הסוכר, ודעת מרן הש"ע לאסור לרסק בתוך הכוס וכנ"ל, זאת ועוד, הרי כתב מרן שמלח דינו כשלג וברד, וא"כ ה"ה סוכר דמאי שנא, וכן יש לדון אם מותר לערות מים רותחים על הסוכר שבזה הרי הוא ממחה את הסוכר, ודמי למשתין ע"ג השלג שכתב מרן ז"ל שהרא"ש היה נזהר בזה, וכנ"ל.

והנה החיי אדם (כלל יד סעיף יא) כתב וז"ל, אסור חכמים לרסק השלג והברד לשבור אותם לחתיכות קטנות כדי שיזוב מהם מים, דדומה לסחיטת פירות שעשוין למשקין. אבל מותר ליתנם לכוס של מים והוא נימוח מאילו. ואפילו לרסק בידים לתוך כוס של מים, מותר, דלא גזרו אלא כשסוחט המים והיו בעין. "ולכן" מותר לשפוך חמין על צוקר אף על פי שנימוח. ע"ש.

ומבואר להדיא בדבריו דהעירוי חשיב מעשה ריסוק, ולכן כתב שמותר רק לפי התוספתא שמתירה לרסק בתוך הכוס, ולפ"ז לדעת מרן השלחן ערוך שס"ל לאסור לרסק בידים אפילו בתוך הכוס, וכנ"ל, אסור לערות מים רותחים על הסוכר. ודו"ק.

וכ"כ רבינו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"ג (חאו"ח סי' יד) שלדעת מרן הש"ע מותר להניח בשבת סוכר בתוך כוס של מים ונמחה מאילו, אבל אסור לרסקו בשבת בידים כשהניחו בתוך הכוס של מים כדי למחר נימוחו וכדי שיהיה נמוח היטב. ואע"פ שע"י הריסוק והמחוי אין גוף הסוכר נעשה מים, אלא שע"י המחיה הוא מתערב במים יפה, אבל אין גופו של הסוכר נהפך למים, והראיה דא"כ יהיו המים עבין, ועביות זה הממשות של הסוכר, שהרי מרן ז"ל כתב

רש"י יש להתיר ומשום שלא אסרו אלא בעודם בעינים ולא כשנתערבו במים. ודו"ק.

ולפ"ז אין ראייה מדין זה דס"ל למרן ז"ל כדעת רש"י, ד"ל דס"ל למרן ז"ל שאף לטעם 'שמא יסחוט' יש לאסור בזה, שהרי מבואר בתשו' הרדב"ז ח"ב (סי' תרפו) שהסוחט לתוך משקה חייב חטאת. ע"ש. וכ"כ המשנ"ב בבאה"ל (ס"ד ד"ה הבא לאוכל). ע"ש. וע' במחה"ש (ס"ק יג) שכ', דאף על גב דבסק"י אסור המג"א לתוך משקין, צריך לומר דברד ושלג עדיפא. ע"ש. ולכא' כוונתו שכיון שנתערב במים ואינו ניכר ס"ל למג"א שבכה"ג לא גזרו. אבל מרן ס"ל שגם בנתערב במים גזרו. ודו"ק.

ג. ראייה מסעיף י"א שמרן הש"ע ס"ל כטעם רש"י

הנה מרן ז"ל כתב, צריך לזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול יזהר שלא ידחקם בין ידיו שלא יהא מרסק.

והנה המג"א (ס"ק טז) והא"ר כתבו דלד' המתירים לרסק בידים בתוך הכוס גם כאן מותר כיון שמעורבים במי הנטילה. ע"ש. וכלומר שהש"ע שאסר אף שמעורב במים הוא כדעת רש"י שהוא משום מוליד. ודו"ק.

אולם הבאה"ל (ד"ה יזהר) כתב ע"ד המג"א, ואין להקל בזה, שדין זה העתיקו כמה וכמה ראשונים. ע"כ. ונראה כוונתו שיש לחוש פן ישארו השלג והברד לבד בין ידיו. וכ"כ החמד משה (סק"ו) להעיר ע"ד המג"א. ע"ש. וכלומר שיש לאסור בזה אף לדעת הרמב"ם.

אלא שעדיין קשה שלפי מה שיבאר לקמיה בסמוך שאם המשקה הולך לאיבוד אין לחוש לטעם של שמא יסחוט, וכאן הלא המים היוצאים מהברד הולכים לאיבוד. אכן לפי הטעם של רש"י שהוא משום "מוליד" שפיר יש לאסור. וי"ל שכאן אינו חשיב הולך לאיבוד, שהרי הוא משתמש במים לרחוץ את ידיו. ודו"ק.

ד. ראייה מסעיף י"ב שמרן הש"ע ס"ל כטעם רש"י

והנה מרן ז"ל כתב, יש לזהר שלא ישפשף ידיו במלח. וכ' התוספת שבת (ס"ק כו), דה"ט מפני שהמלח נימס בידיו והוי 'מוליד'. ע"כ. וכ"כ עוד מרן ז"ל בש"ע (ס"ס שכג), אין חופפים כלים במלח לפי שמלח נמחה כשחופף בחזקה. וכ' התוספת שבת (ס"ק יז) דה"ט משום מוליד. ע"ש. ונמצא דמרן ז"ל חייש לדינא לטעמא דמוליד, וכפרש"י ז"ל. (ולכא' מירי במלח הנעשה מהמים, שע"י שפשופו חוזר להיות למים. ודו"ק. וכ"כ מרגא זיע"א). ולכא' אין זה מוכרח, ש"ל הטעם דדמי לשלג וברד, דאיכא בהו טעמא דגזירת פירות העומדים למשקים.

אולם י"ל דשאני מלח שאינו עומד להיות משקה בפ"ע, אלא רק לטבל וכמ"ש הב"י בדין סחיטת הלימונים. (ודמי למה שכתבו הרא"ש והשבולי הלקט בדין לימונים. ודו"ק.) ולא דמי לשלג וברד דתורת משקין עליהם וכנ"ל. וא"כ נמצא שגם מדין זה מוכח שדעת מרן ז"ל לחוש לטעם רש"י שהוא משום מוליד. ודו"ק.

וע' בביאור הגר"א (סימן שכו ס"י) שכתב שלהמפרשים אין מרסקין משום שמא יסחוט פירות, מותר במלח. ע"ש. וכלומר שהרמ"א שאסר שם, הוא מטעם נולד. ודו"ק. אכן מרן הש"ע שאסר כאן במלח, בע"כ הוא משום שחשש לשיטת רש"י שהוא משום 'מוליד'. ודו"ק.

ה. ראייה מסעיף י"ד שמרן הש"ע ס"ל כטעם רש"י

והנה בתהלה לדוד (ס"ק טו) כתב נ"מ גדולה בין טעם רש"י לטעם הרשב"א, דלדעת רש"י ז"ל אף במשקה ההולך לאיבוד שייך מוליד ובורא, אבל לדעת הרשב"א והר"ן ז"ל במשקה ההולך לאיבוד שרי. ושלפ"ז מ"ש מרן הש"ע בס"י שמותר לשבור הקרח, וכתב בב"י הטעם, שאינו מתכוין

ואם כנים דברינו לפ"ז יהא מותר גם לבחוש כוס שיש בתוכו קוביות קרח, כיון שאינו מרסקו בידים, אלא רק מנגיש את הקרח אל המים והמים הם שממסים את הקרח, והרי גם מרנא זיע"א כתב בחזו"ע להתיר לנענע את הכוס, וא"כ ה"נ בוחש דמאי שנא מבחוץ או מבפנים. ודו"ק.

אכן לענ"ד אין סברא זו מועילה לגבי עירוי מים רותחים, שהרי בודאי מ"כח קילוח' המים, נמחה חלק מן הסוכר, ולא רק מן 'המים' הוא נמחה, והוי מ"חיו בידים. ודו"ק.

ואם כנים דברינו, יצא לפ"ז ב' נ"מ לדינא:

א', מותר לערב מים שיש בתוכם סוכר, וה"ה אם במים שיש בהם קרח, כי כאמור אין הוא מרסק את הקרח בידים, אלא רק גורם שהמים ימחו את הקרח, ע"י שהוא 'מנגיש' את הקרח אל המים, וזה לא אסרו חז"ל, שהרי נותן הוא לתוך הכוס.

ב', אסור לערות מים רותחים על סוכר, שהרי בזה הוא ממחה בידים את הסוכר מכוחו, ודמי למשתין על שלג, דחשיבין ליה למעשיו, ומש"ה מרן ז"ל (סעיף יד). חשש לשיטת הרא"ש שהיה נזהר שלא להשתין, וכנ"ל. ודו"ק היטב.

וכעת ראיתי בס"ד שמרנא זיע"א כתב תשובה בד"ן זה ממש, בשו"ת יבי"א ח"י (או"ח סי' כג, ובמילואים שם), וכ' בתוך הדברים וז"ל, יש לדון אם מותר לבחוש בכפית את הסוכר להמיסו במים או בתה, שלפי דעת מרן השלחן ערוך (סי' שכ סעיף ט) אין לרסק שלג וברד אף כשהם בתוך המים, ושלג כדעת הרמב"ן הר"ן והמגיד משנה שהביאו להלכה את דברי התוספתא שמותר לרסק שלג והברד בתוך המים. וכתב מהר"י עייאש בספר לחם יהודה ח"ב (דף ה ע"ב) שדעת הר"ף והרא"ש דלא קיימא לן כהתוספתא, דהש"ס דידן פליג עליה, ולכן לא הזכירה, ושכן הוא דעת מרן הש"ע. ושלפי מה שכתב מרן בב"י ובש"ע (סי' שכ סעיף כב), שאין לסוך בחלב מפני שהוא נימוח ודמי לריסק שלג וברד, אף על פי שאינו נהפך למים, יש לאסור גם בסוכר.

וכתב מרנא זיע"א, שיש לחלק בין חלב לסוכר, שהרי הסוכר אינו שב להיות מים ע"י בחישתו, רק שנימוח כשהוא בתוך התה, ואין ממנו דמיון לריסק שלג וברד, או חלב (בצירי). והביא מש"כ הרב פעלים הנ"ל, וכ' וז"ל ובעניונו לא ידעתי מקום לדמותו לחלב שאסרו מרן, דהא ודאי חלב נמוח ומתמחה בלחלוותו, לא כן סוכר שישב כחרס כחו וחזק, ואם תרסקנו יהיה לעפר דק, משא"כ בחלב. ולכן אין מקום לאוסרו מטעם זה, וקם וגם ניצב חילוק הרב פעלים ז"ל, שהסוכר אין גופו נמחה למים ומשרא שרי. וכעת מצאתי להגאון ר' רחמים חויתה הכהן בשו"ת שמחת כהן ח"ז (חאו"ח סי' כט) שתמה גם הוא על הגרי"ח בזה, שהרי הסוכר ע"י הבחישה בכף, לא נהפך למים, רק שנמחה בתערובת המים. וא"כ אין להחמיר בזה. וזה ברור. וכן בספר מנוחת אהבה ח"ב (עמוד קצז והלאה) כתב לתמוה בזה על דברי הרב פעלים. וזאת מלבד שהרמב"ן והרשב"א והר"ן סמכו על התוספתא שאפילו בשלג וברד אם נתנם במים שבתוך הכוס, מותר לרסקם בידים. ואף שאנו מחמירים כמרן דס"ל שהתוספתא אינה כהלכה, הבו דלא להוסיף עלה, הוי כעין ספק ספיקא לקולא. ולכן יש להקל בזה. וע"ש עוד.

ולפ"ז גם לערות מים חמים יהא מותר, אלא שלא זכיתי להבין בעניונוי החילוק שחילק רבינו מחלב, הלא סוף סוף הסוכר כעת נמחה במים. ומי מהת"ח שהבין החילוק יגמול איתי חסד ויודיעני דבר. גם עיינתי במנוחת אהבה שם, וגם הוא כתב כעין דברי רבינו ז"ל, יעו"ש, והבוחר יבחר. והנלענ"ד כתבתי.

ז. שימוש בסבון מוצק

והנה מרנא רבינו הגדול זיע"א בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' כח) כתב באורך אם מותר להשתמש בבורית, והביא מ"ש הרמ"א (סי' שכו ס"י), שאסור לרחוץ בבורית שקורין זיף דהו"ל נולד. ע"כ. והביא שהרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד סי' קלט) כ' בזה"ל, ורחיצת הידים בבורית וזולתו מכל מה שלא ישיר השער הכרחי, מותר. ע"כ. וכתב מור"ד ז"ל, נמצא דהרמ"א שאסר לרחוץ בבורית משום נולד לשיטתו שחושש לבעל התרומה שאוסר מטעם נולד. והרמב"ם בתשו' שמתיר לרחוץ בבורית לשיטתו שאינו חושש לכך. ושלפ"ז אנן בדידן דאזלינן בתר הוראות מרן יש לנו להקל ברחיצת הבורית בשבת.

והביא רבינו הגדול ז"ל שכ"כ בס' פחד יצחק (ערך בורית בשבת), שלסברת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א וה"ה הנ"ל שאין לחוש בריסק השלג והברד לאיסור נולד, אין לאסור לרחוץ בבורית בשבת. וקרוי לומר כן אף לדעת רש"י, דע"כ לא אסרו גבי ברד ושלג אלא משום שיש להוליד מהם מים, אבל גבי בורית אין לומר כן, שלא יתרבו מים ממנו. וא"ת הרי הוא נמחה על ידו והיינו ריסקו והיינו מ"חיו. הא ק"ל (בסי' שכא סט"ו) חרדל שלשו מע"ש ממחהו בין ביד בין בכלי ואינו חושש. ע"כ.

וגם בהמשך כתב הרב ז"ל, ומ"מ אין לנו לאסור הרחיצה בבורית משום מוליד אליבא דמרן שחושש לרש"י, וכמ"ש הפחד יצחק דדוקא לגבי שלג וברד שייך טעמא דרש"י שמוליד מהם עצמם מים, משא"כ גבי בורית אין לומר כן שלא יתרבו ממנו מים. ע"ש. וכ"כ עוד בהמשך, ומ"מ אין זה ענין לרחיצת הידים בבורית. וכמו שחילק לנכון הפחד יצחק דשאני הכא שאין הבורית עצמה נהפכת למים. ע"ש. וכ"כ עוד בהמשך, כי רב המרחק ביניהם, ואין הבורית עשויה אלא להעלות בועות כקצף על פני מים לנקות הידים ואינה נהפכת בעצמה למים, והיא כענן בוקר וכטל משכים הולך. ע"ש.

אולם בעוניי לא זכיתי להבין, הלא עד כמה שהרמ"א אומר שיש בסבון "נולד" כלומר שזה נחשב "משקה", א"כ לדידן בממחה בידו יש חשש "מוליד", ואם באמת רב המרחק ביניהם, א"כ לא היה צריך לאסור השימוש בו גם מצד איסור "נולד".

והפחד יצחק הרגיש בזה, ומה שכתב דע"כ לא אסרו גבי ברד ושלג אלא משום שיש להוליד מהם מים, אבל גבי בורית אין לומר כן, שלא יתרבו מים ממנו. אינו מובן, שהרי הרמ"א כתב שיש בזה משום "נולד", וא"כ משמע שזה נחשב "משקה", וא"כ למה שלא יחשב גם "מוליד". וגם מה שכתב אח"כ, וא"ת הרי הוא נמחה על ידו והיינו ריסקו והיינו מ"חיו, הנה באמת לענ"ד שפיר קאמר, ובעוניי לא הבנתי מה כוונתו לדחות מההיא דחרדל. וצ"ע.

ומה שהביא הרב ז"ל מה שכ' הגנת ורדים (כלל ג סי' יד), שרחיצה בשאבון שאסרו הבנימין זאב (סי' רו) והרמ"א (סי' שכו) משום נולד, הטעם שבתחלה היה השאבון כאבן ועכשיו נהפך להיות כמים, ודמי למ"ש (שבת נא:): אין מרסקין את השלג בשביל שיזובו מימיו. וס"ל דהתם ה"ט משום איסור נולד שנראה כבורא בריה חדשה שעד עכשיו היה שלג ועתה הוא מים. (והיינו כבעל התרומה). אמנם אין פירושם מוסכם מן המפרשים, שאחרים פירשו שאין בזה איסור נולד. ועיקר הטעם משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקים. ע"ב בב"י ס"ס שיח וסי' שכ. וע"ש עוד בדברי הגינת ורדים כי קיצרתי. [ומה שסיים הגינת ורדים שעוד יש טעם להקל, ונכון הוא וכו', ע' במה שהשיג עליו הגאון מהר"ש לניאדו בתשובה, והביאו הרב ז"ל שם. ודו"ק.] אבל עכ"פ אכתי צ"ב מה עם איסור "מוליד" לרש"י במה שממחה הסבון.

ותדע שכ"ה שהרי מרן ז"ל כתב בש"ע סי' שכ"ח (סעיף כב) מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן, אבל לא בחלב מפני שהוא נמוח ע"ש, וכתב שם מרן ז"ל בב"י, דהוי דומיא דריסק שלג וברד שנתבאר בסי' שכ"ה. ע"ש. ומוכח מזה דאוסר מרן ז"ל בחלב משום טעם הב' שכתב רש"י ז"ל גבי שלג דדמי למלאכה שבורא המים, ואף על גב דבאמת אין גופו נעשה מים ואין כאן בורא מים, עכ"ז ס"ל למרן ז"ל דיש לאסור גם בזה, וכמו שכתב ג"כ הרב פעלים הנ"ל. ודו"ק.

ועכ"פ גם מרנא זיע"א הרב רבינו ז"ל לא כתב להתיר בשופי, אלא כתב שנ"מ שיש מקום להתיר לרופא ישראל הרגיל ברחיצת הידים בסבון אחר בדיקת חולה פן תדבקהו הרעה ח"ו או לאחרים. וכן למי שנגפה ידו ועליו לרחצה בסבון. ויר"ש יכין מע"ש מי סבון כדי שירחוץ בו בשבת. ע"ש. ולענ"ד כן הוא עיקר.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א
ראש החבורה

הגדרת מלאכת לש

א) תניא בגמ' (שבת מ"ט:) אין חייבין אלא על מלאכה שכינצא בה היתה במשכן הם זרעו ואתם לא תזרעו הם קצרו ואתם לא תקצרו הם העלו את הקרשים מקרקע לעגלה ואתם לא תכניסו מרה"ר לרה"י הם הורידו את הקרשים מעגלה לקרקע ואתם לא תוציאו מרה"ר לרה"י הם הוציאו מעגלה לעגלה ואתם לא תוציאו מרה"ר לרה"י לרשות היחיד ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה הם זרעו וקצרו) וז"ל לצבוע תכלת ועורות אילים וטחנו ולשו נמי סמנין לצבוע ע"כ.

וצריך להבין, דהנה ידוע מה שנחלקו אב"י ורב יוסף (שבת יח.) מאן תנא דס"ל ששריית דיו חייב מהתורה. רב יוסף ס"ל דהמשנה היא דעת רבי שמחייב כבר משעת נתינת המים לקמח, אולם אב"י דחאו ואמר דמתני' אתיא ככו"ע דאפילו רבי יוסי בר יהודה דס"ל דאינו חייב בנתינת המים לקמח עד שיגבל מ"מ מודה הוא דדבר שאינו בר גיבול חייב משעת נתינת המים. ולדינא תוס' (יח. ד"ה אבל) נקטו דאב"י עיקר (ועיין בחזו"א שאין זה מוכרח) וכל דבר שאינו בר גיבול אפילו לרבי יוסי בר יהודה חייב משעת נתינת המים. מאידך הרמב"ם ודעימיה נקטו כרב יוסף דנחלקו רבי ורבי יוסי בר יהודה אפילו בדבר שאינו בר גיבול והלכה כר' יוסי בר יהודה ע"כ.

אשר על כן, בשלמא לשיטת אב"י ותוס' אחריו, אתי שפיר מש"כ רש"י דלישה שהייתה במשכן נעשתה בסממנים לצבוע, שהרי לדידהו נתינת המים נחשבת לשה דאורייתא לכו"ע בדבר שאינו בר גיבול. אבל לרב יוסף והרמב"ם אחריו, דס"ל בדעת רבי יוסי בר יהודה דאין איסור תורה בנתינת מים בדיו, א"כ צ"ב איך אפשר ללמוד מלאכה דאורייתא מלישת סממנים שבמשכן. עד כאן שאלת האחרונים. (מגן אבות רבי מרדכי בנט על המשנה שבת עג. מלאכת הלש - אגלי טל מלאכת לש אות יד ועוד)

ב) ובמושכל ראשון היה מקום ליישב קושיא זו ע"פ שיטת רב האי גאון המובא בחידושי ר' אברהם בן הרמב"ם דס"ל שכל יא' מלאכות שבפת נלמדות מחביתי כהן גדול ומהמנחות של התמיד. ויתכן שמקורו מהירושלמי (פרק י הלכה ג) וז"ל מתני' המוציא בין בימינו בין בשמאלו בתוך חיקו או על כתפיו חייב שכן משא בני קהת ע"כ. ובגמ' שם רבי יוסה בעי מעתה הוציא כגורגרת על כתפו חייב והן משא בני קהת. (בתמיה וכי משא בני קהת להוציא דבר כזה קטן על הכתף?) וכתוב (במדבר ד) ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה. שמן המאור בימינו. וקטרת הסמים בשמאלו.



חיבורם, ואמנם יטמא במשא ובאוהל לבד, וכן התבאר בתלמוד. עכ"ל.

וכעת ידיעה חשובה התוספה לנו, דס"ל לראשונים אלו, דזהו גדר דבר דלאו בר גיבול הנאמר בש"ס, דהיינו כל שחלקיו נבדלין קצתן מקצתן.

ודעת התוס' ודעמיה דס"ל כאב"י בדעת רבי יוסי בר יהודה דהגדרת מלאכת לש דגם קיבוץ חלקים שקצתן נדבקים וקצתן אינם נדבקים חשיב לישא ולא בעינן דיבוק באיכות גבוהה עד שיהפך לגוף אחד.

אשר לפי זה, מובן כמין חומר במה נחלקו הראשונים במידי דלאו בר גיבול האם זו סיבה להקל או להחמיר. דהנה להרמב"ם שסובר דגיבול היינו להפוך דבר לגוף אחד ושם אחד א"כ לא תמצא מציאות של דבר שכשישפכו עליו מים יהפך לשם אחד וגוף אחד מלבד זרע פשתן דכשנותנים עליו מים נהפך לגוף אחד ושם אחד ולפי זה מדויקים המלים שכתב הרמב"ם מפני שהם מתערבין ונתלין זה בזה ע"כ. פי' דהם לא רק מתערבים אלא גם נתלים ונהפכים לגוף אחד. ונראה דה"ה מנה חמה "פירה" משעת נתינת המים נעשה בר גיבול והבן. משא"כ לגבי חול אפר דיו וכדו' לא היפכו לגוף אחד לא בגיבול וכ"ש לא בשפיכת המים לכן קיל טפי ואסור רק מדרבן לגבול.

משא"כ התוס' ודעמיה דס"ל בהגדרת מלאכת לש דלא בעינן גוף אחד ממש וסגי בקיבוץ קצתן מקצתן, א"כ מובן דכבר בשעת נתינת המים משיגים את התוצאה במידי דלאו בר גיבול ומשו"ה חייב כבר לפני הגיבול שהרי כבר אז מקצתו נדבק מקצתו לא נדבק. אבל בדבר שהוא בר גיבול בכה"ג ס"ל לתוס' דלרבי יוסי בר יהודה אינו חייב משעת נתינת המים, דסו"ס בעינן גיבול כדי שידבק קצת וזולת זה לא ידבק קצתו

ויש לציין דלכו"ע אפילו לחולקים על הרמב"ם כדי שהיה חייב דאורייתא בעינן מציאות של עיסה עבה, כמש"כ רש"י הנ"ל וז"ל הא ברכה דאין זו לישא ע"כ. וכ"כ הגר"ז (אות טז) וז"ל אלא אם כן הגבול הוא רך, שפ"ז אין פ"ז לישא פ"ל, ואין אסורו אלא מדרבנן סופרים ע"כ. וכ"כ החזו"א (נח - ב) ובקצות השולחן ועוד. ויתבאר בהמשך גדר עבה ורך.

ו) כעת נשאר לנו לבאר מה החילוק בין אב לתולדה. הנה הרב המגיד (שבת פרק ז הלכה ד) דן בדברי הרמב"ם מדוע טחינת קמח הרי הוא אב מלאכה ואילו חותך ירק דק דק הרי הוא תולדה. וביאר שם שיש לחלק בין גופים הרבה שנהפכו לגוף אחד ע"י הטחינה דנשתנו לגמרי ממה שהיו דמקרא חטה והשתא קמח וזה חשיב אב מלאכה משא"כ בחותך ירק דק דק דאין משנה לגמרי את מהות הדבר אלא חשיב כירק קצוץ

ולפי זה י"ל לענ"ד דה"ה בלישה דכשמשנה הדבר במהותו כגון בקמח ומים שנהפכים לעיסה ואין שום זכר למה שהיה לכן חשיב שם חדש ואב מלאכה. משא"כ בזרע פשתן ובעפר י"ל דאף שהם מתערבים במים ונעשים גוף אחד מ"מ ניכרים החלקיקים לכן לא חשיב מציאות חדשה והוי תולדה.

נמצאו למדים: דלשיטת הרמב"ם ודעמיה בעינן ב' תנאים כדי לעבור אדאורייתא. קודם כל דבר שהוא בר גיבול, וגם צריך שיהיה בלילה עבה. ואם חסר אחד מהתנאים הוי איסור דרבנן.

ולשיטת סה"ת ודעמיה סגי בתנאי אחד שיהיה בלילה עבה ואין לחלק בין בר גיבול ללא בר גיבול.

ולשיטת התוס' ודעמיה נמי י"ל הכי אלא דפליגי גבי נתינת מים במידי דבר גיבול דאינו חייב עד שיגבל.

ויש לציין דאיכא שיטה נוספת בסוגיין אבל הפוסקים לא הלכו אחריה והיא דעת הריטב"א ותוס' רי"ד דהדבר

משעת נתינת המים או דילמא היינו שאינו יכול להתגבל ואפילו בגיבול פטור. וצ"ב מהו יסוד מחלוקתם?

עוד יש לעיין במאי דאיתא בגמ' (שבת קנו). ושיון שבוחשין את השתית בשבת ושותים זיתום המצרי והאמרת אין גובלין ל"ק הא עבה הא ברכה והני מילי הוא דמשני הכי משני אמר רב יוסף בחול נותן את החומץ ואח"כ נותן את השתית דבשבת נותן את השתית ואח"כ נותן את החומץ ע"כ. ומבואר בתירוצו הגמ' דאפילו לרבי בלילה רכה שרי לגבל ע"י שינוי וצריך ביאור מה החילוק בין בלילה עבה לבלילה רכה הלא רבי ס"ל שכבר חייב בנתינת המים ומאי שנא? עוד צ"ב מה הגדרת בלילה עבה ובלילה רכה?

עוד דבר הטעון ביאור הרמב"ם (פרק ח הלכה טז) כתב המרקד כגרוגרת חייב הלש כגרוגרת חייב המגבל את העפר הרי זה תולדת לש. ע"כ. וצ"ב מ"ט חשיב לישת עפר כתולדה. הרי כל מה שדומה למלאכה בדמיון גמור נחשב לאב מלאכה, כגון הבוצר הקוצר והמוסק חשיבי אב אע"פ שלא היו כולם במשכן ומ"ש הכא? עוד יש להקשות על מש"כ רש"י (הנ"ל זבחים צד): דשריית זרע פשתן הוא תולדה, מ"ט לא חשיב אב? ועוד העיר העולת שבת (הובא במשכ"ז ס"ק יב) דעד כמה דס"ל להרמב"ם כרבי יוסי בן יהודה דנתינת מים לא זהו גיבולו א"כ איך פסק הרמב"ם דחייב בנתינת מים על זרע פשתן?

ה) ויש ליישב הענין ע"פ דברי השביתת שבת (בהקדמה למלאכת לש אות יד) שמסביר דמלאכת לש היא ההיפך ממלאכת טוחן. והיינו דמהות מלאכת טוחן היא להפוך גוף אחד לכמה גופים ואילו מלאכת לש היינו להפוך גופים רבים לגוף אחד.

אלא דנחלקו הראשונים מהי ההגדרה של מלאכת לש: דעת סה"ת סמ"ג וסמ"ק דנקטינן כרבי שגם התחלת מעשה הלישה הוא בכלל מלאכת לש, והיינו דחיבור של המים והקמח בעיסה כזו שהולכת להיות עבה חשיב כבר לישא ואין לחלק בין נתינת מים בקמח או קמח במים, האחרון חייב. וכך דייק בתרומת הדשן (סימן ג) דחיבור המים והקמח הוא תחילת הלישה. אמנם כל זה בתנאי שזו תחילת תהליך של בלילה עבה, דבלילה רכה כתב רש"י (קנו). וז"ל דאין זה לישא וכ"כ ר' ישעיה.

וכ"כ הגר"ז (טז) ובחיזוי ר' משה קזיס (קנו). חזו"א (נח ב') קצוה"ש ב' דבלילה רכה לאו שמיא לישא.

מאידך דעת הרמב"ם רי"ף ורש"י דהלכתא כרבי יוסי בר יהודה, דהיינו שהחיבור אינו מעלה ולא מוריד, אלא עיקר האיסור נמצא בדיבוק ובקיבוץ ובאיחוד. ר"ל הפיכת החלקיקים לגוף אחד עבה זהו לישא. וכיון דצריך שיהיו מאוחדים לגמרי, משו"ה ס"ל דאפילו אם נדבק קצת לא מתחילה הלישה.

ובגדר רמת הדיבוק הנחשבת לישא עיין משכ"ז (ס"ק יב ד"ה ובעולת שבת) שכתב דכל שיכול להרים את הכל ביחד ואינו נפרך הוי דאורייתא ע"ש. וע"ע בצפנת פענח (מכתבי תורה נה-נה).

ומצאנו יסוד זה מפורש בדברי הרמב"ם בפי' למשנה (אהלות פ"ב מ"ב) דמלא תרודו רבב אינו חיבור לטומאה וז"ל אינו חבור לטומאה - עניינו כי כאשר יולש זה הרקב, לא יהיה כולו מתדבק להיות גשם אחד עד שיהיה מטמא מי שנגע בקצה זאת הלישה, אבל מי שנגע בזאת העיסה טהור, לפי שחלקיו נבדלין קצתן מקצתן והלישה לא יועילה ולא ישימהו גוף אחד, וזהו כמו שאמר בתלמוד "אפר, לאו בר גיבול הוא", ולזה לא יחשב עירובו לישא. ובכאן יתבאר לך שמלא תרודו רבב לא יטמא במגע האדם לעולם, לפי שאי אפשר לו ליגע בכולו לפי שחלקיו מפורדים אי אפשר

ונתחת התמיד של יום תלויה בזרועו (מבואר שגם דבר קטן חשיב הוצאה) ע"כ. מוכח שגם מהמנחות לומדים מלאכות שבת ולא רק מעשיית המשכן.

אולם יש לדחות בתרתי: חדא דהרמב"ם גופיה לא משמע דס"ל הכי וז"ל (הל' שבת פרק יב הלכה יב) המוציא בין בימינו בין בשמאלו בין בתוך חיקו או שיצא במעות צרורין לו בסדינו חייב מפני שהוציא כדרך המוציאין. וכן המוציא על כתפו חייב אע"פ שהמשאוי למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים. שכן היה משא בני קהת במשכן למעלה מעשרה שנאמר בכתף ישאו. וכל המלאכות ממשכן לומדין אותן ע"כ. ומוכח שלמד מבניית המשכן.

ועוד, גם אם נדחוק ונתרץ דהרמב"ם בשיטת רב האי גאון קאי, מ"מ ברש"י א"א לפרש כן. דהנה רש"י כתב להדיא שלשו סממנים במשכן ולא לומדים מלישת המנחות, והרי שיטת רש"י (ביצה לב:) להבנת הב"י כהרמב"ם ודעמיה דלדעת רבי יוסי בר יהודה אפילו דבר שאינו בר גיבול אינו חייב מהתורה בנתינת מים, וז"ל רש"י שם וקטמא שרי - לגבול ולטוח בו דלאו בר גבול הוא ע"כ. ומוכח מדברי תוס' (יח. ד"ה אבל) שהקשו עליו, שהם מפרשים דרש"י קאי אנתינת מים וז"ל התוס' היינו כשנותנים מים לתוכו לשרוק התנור סביב עכ"ל. ומבואר דס"ל דדבר שהוא לאו בר גיבול קיל טפי ואין כתב שהלישה במשכן היתה בסממנים?

ג) והנה יעויין במגן אבות שכתב ליישב בתחילה שהיו צריכים במשכן לשרות זרע פשתן במים כדי לזרועו שיועיל לצמיחה, ובשריית זרע פשתן חייב משום לש כמבואר בסימן שמ' ס"ב. ולענ"ד צ"ע חדא דאין זה מתאים לביאור רש"י הנ"ל. ועוד דהנה איתא בגמ' (זבחים צד:) רבא לטעמיה דאמר רבא זרק סודר למים חייב זרק פשתן למים חייב בשלמא סודר עביד כיבוס אלא זרע פשתן מ"ט וגו' התם קעביד לישא ע"כ. וכתב רש"י וז"ל גבי זרע פשתן כי מדבקת ברירא דנפקי מינייהו הוי תולדות לישא עכ"ל. ואם איתא הל' דהוא אב מלאכה. ועוד קשה כיון שמטרת השרייה בשביל הזריעה וההצמחה ולא בשביל הדיבוק א"כ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה כלפי הלישה ואין יחשב לאב מלאכה. וצ"ע.

וכתב המגן אבות יישוב נוסף וביתר הרחבה ביארו האגלי טל (לש אות יד ד"ה אשר על כן) וכ"כ נמי ליישב במרכבת המשנה (סוף פרק ח) דאיכא ב' שלבים בהכנת הסממנים והדיו. קודם כל הכנת החומר גלם ע"י לישא גמורה בשרף אילן ודבש עד שנעשה מגובל וזהו בר גיבול. ואח"כ לוקחים את חלקיקי הדיו היבש ושורין במים ובזה נעשה לאו בר גיבול. והוכיח כן האגלי טל מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות תפילין וס"ת הלכה ד) וז"ל כיצד מעשה הדיו מקבצין העשן של שמנים או של זפת ושל שעווה וכיוצא בהן וגובלין אותן בשרף האילן ובמעט דבש ולותתין אותו הרבה ודכין אותו עד שיעשה ריקקין ומיבשין אותו ומצניעין אותו ובשעת כתיבה שורהו במי עפצים וכיוצא בו וכותב בו שאם תמחקנו יהיה נמחק וזהו הדיו שמצוה מן המוכרח לכתוב בו ספרים תפילין ומזוזות ואם כתב שלשתן במי עפצא ונקנקתום שהוא עומד ואינו נמחק כשרים ע"כ.

ומעתה מה שרש"י כתב דלישת סממנים הייתה במשכן היינו השלב הראשון של עשיית הדיו דהוא בר גיבול והוא לכו"ע חייב מדאורייתא אבל מה שמוכח בגמ' (יח.) גבי דיו שאינו בר גיבול היינו השלב השני של שריית חלקיקי הדיו היבש במים ובזה פליגי האמוראים אי חייב מדאורייתא אליבא דר"י בר יהודה.

ד) נחלקו האמוראים והראשונים בענין דבר שאינו בר גיבול. האם הכוונה שאינו מחוסר גיבול ולכן חייב כבר

שהעולם נוהגים לעשות ממנו עיסה חשיב בר גיבול ואם לאו פטור ואכמ"ל.

(ז) ובהגדרת בלילה רכה ועבה מצאתי בזה באחרונים:

בשביבת השבת (לש הערה לו) כתב דלא ביארו לנו החילוק בין עבה לרך, וכתב לדיק בלשון הרמב"ם והשו"ע ששינוי מלשון הגמ' (קנו). הא בעבה וכתבו "קשה" דקשה אסור מפני שנראה כלש. ויליף מהתם קולא עצומה, דכל שאין הבלילה קשה אינו חייב מהתורה אע"פ שהיא עבה וא"א לשותתה. (ר"ל דאסרינן כל דמאי לעיסה, והיינו כל שיש איזה שהיא התנגשות נחשב קשה ולא רך דהיינו דליל).

החזו"א (סימן נח-ט) כתב וז"ל נראה דרכה היינו דנשפך ונירוק אבל אכתי הן גוש אחד ולא נוזל אבל אם המים מרובים והן רק כמים עכורים אינו כלל בשם לש עכ"ל. ר"ל דכל שהוא עבה ומ"מ נשפך נחשב רך. וכ"פ בשש"כ (בפרק ח-ז).

אולם בקצות השולחן הוכיח מהגמ' בברכות דשתיית רכה שמברכין עליה שהכל היינו בלילה רכה שהרי אפשר לשתותה. וזו חומרא גדולה לדינא דכל שאי אפשר לשתותו חשיב עבה וחייב אע"פ שהיא רכה והוסיף עוד דאה"נ דבר שדרכו לעשותו עבה והוא עשאו רך יותר אע"פ שאינו נשתה חשיב רכה עיי"ש. וכ"פ במנוחת אהבה (פרק ט הלכה יב - וע"ש שהוכיח גם עוד מסממנים ודיו דאין דרך לעשותו עבים אלא רכים ואם איתא דכל בלילה רכה היינו שמערים מכלי לכלי והוי דרבנן, איך יתכן שהגמ' למדה חיוב מלישת סממנים במשכן. אלא ודאי שהכל תלוי בראוי לשתיה וצ"ל דדיו וסממנים הכינו אותם בצורה שאינם ראויים לשתיה ע"כ. אמנם נלע"ד דאין הכרח בזה, דכבר ביארו האחרונים לעיל דלישת סממנים במשכן הייתה בר גיבול והיינו עיסה עבה שנהפכה לגוף אחד דהיינו הלישה הראשונה ע"י חומר גלם והבן).

(ח) במחלוקת רבי וריב"ר נחלקו הראשונים כמאן פסקינן דעת הר"ף רמב"ם רא"ש ר"ח רמב"ן ועוד דהלכה כריב"ר דנתינת המים לא זהו גיבולו. א. דתנן כוותיה בדף קנה: ב. ממה שכתוב בפנקסו של לוי דעשו מעשה כריב"ר וצווח רבי ולא השגיחו ביה ג. ומדמתרץ רב חסדא כריב"ר אולם דעת סה"ת סמ"ג וסמ"ק דהלכה כרבי א. דתנן בדף יז: כוותיה ב. דהלכה כרבי מחבירו.

וכתב מרן הב"י סימן שכד' ולענין הלכה כיוון שהר"ף הרא"ש והרמב"ם מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן וכ"פ בשו"ע שכד' ס"ג בסתם דנתינת מים למורסן מותרת וכ"כ בסימן שכא' ס"טז בסתם ובסימן שיט' ס"יז וב"א הביא את דעת סה"ת וקיי"ל כסתם וכ"פ בחזו"ע ח"ד עמ' רפב' אולם עיין בחזו"ע פסח דיני ליל הסדר עמ' צז' כתב דמי שלא נתן האגוזים לחרוסת לפני השבת יתן בשינוי בשבת וכדברי הבא"ח וצ"ע. אולי חשש בדאורייתא היכא דבנקל, והעיקר כמשנה אחרונה שבת ח"ד, אולם הבא"ח כה"ח ואול"צ חששו לדעת הר"א שיש איסור בנתינת המים בשבת עיי"ש. וכתב האול"צ דאם ישנה בסדר הנתינה זה רק איסור דרבנן ובדרבנן סמכינן על הר"ף ורמב"ם ודעמיה נפק"מ בלילה עבה.

הרמ"א בד"מ סימן שכד' כתב דמאחר ומהר"א פסק לחוש לחומרא לדעת סה"ת הכי נקטינן וכ"פ המ"ב שכד' ס"ק יא' דנוהגים להחמיר כסה"ת ובמקום צורך כתב המ"ב סימן שכא' ס"ק סח' ובשעה"צ פד' דסמכינן על דעת הסתם בשו"ע דנתינת מים לא זהו גיבולו.

ולגבי המחלוקת בראשונים במידי דלאו בר גיבול בין הרמב"ם לתוס' יעויין בשו"ע שכא' ס"ד שהעתיק את לשון הרמב"ם דהאיסור ללוש קמח קלי הוא שמא יבוא ללוש

קמח רגיל מבואר דדבר שהוא לאו בר גיבול קיל טפי וכ"כ המג"א. גר"ז וחמד משה וכ"כ המ"ב ס"ק נב' בדעת מרן. (ועיין במנוחת אהבה פ"ט ה"ז ובהערה 26 שחידש דאין ראייה שמרן ס"ל כהרמב"ם בזה עיי"ש ואין דבריו מוכרחים) (ט) והנה לפי כל האמור בהגדרת מלאכת לש, דבעינן קיבוץ ואיחוד דברים מפורדים, צריך להבין מש"כ בשש"כ בשם הגרש"ז דאסור לערב ריבה עם גבינה משום לש. הלא כל אחד מגובל בפ"ע ואין כאן איחוד חלקים. והראיה מחרדל שלשו (סעיף טו) דלמחר מותר לתת בו דבש ולכאורה הדבש מסמיך את עיסת החרדל, אלא ודאי דמאחר והחרדל נילוש ואין דברים נפרדים מותר דלא שייך בו לישא, דגדר לישא היינו ע"י משקה וחלקיקים נפרדים. וכן מצאתי שפסקו האגרות משה (סימן עד) להתיר דבר זה לגמרי בלי שום צורך לשינוי, וכ"כ בארחות שבת בשם הרב ניסים קרליץ. וכ"פ בחזו"ע (ח"ד עמוד רעז) ובהלכות שבת בשבת של הרב קארפ (דיני לישא עמוד תשי) בשם הגר"ש אלישיב (רק שהוא מחמיר שאם יש עיסה אחת עבה וא' רכה, לדון את הרכה כמשקה).

ואין להוכיח כדברי הגרש"ז ממש"כ הירושלמי דהלש והעורך והמקטף חייב, ומוכח דאע"ג שהעיסה כבר נלושה יש בה עדיין חיוב אף שלא נותן בה כעת משקה, דכל יפוי עיסה הוי לש.

דזה אינו שהרי יד הדוחה נטויה לומר דדוקא בשלבי הכנת הבצק כל לישא ועריכה עוזרת לגוף הבצק ובבית המקדש היו לשים ועורכים כמה וכמה פעמים כדי לשפר את איכות הבצק, אבל לעולם אימא לך דכל שנגמרה העיסה באיכותה, אין אח"כ לישא כשמחזקה ומוסיף לה עובי וסמיכות.

הרב אברהם ביבאס

המסופק אם התפלל תפלת שבת או חול

הנה פסקו כמה אחרונים עד אחרון הגדיל מרן הגאון יב"א ח"ז חאו"ח סי' כח כהרמ"ע מפאנו וסיעתו שהמסופק בשבת אם התפלל תפלת שבת או תפלת חול ועודנו באמצע תפלתו אינו חוזר דאמרינן אימת שבת עליו ומסתמא התפלל תפלת שבת, [וכפי שביאר בהלכה ברורה סי' רסח זהו דוקא כשאינו יכול להבין ע"פ אריכות תפלתו (או שאר סימנים) אם התפלל תפלת חול או שבת].

אך זה יל"ע אם יש לדקדק בדבריהם שזהו דוקא כשסיים התפילה אבל אם מסופק הוא בשעת ברכת ההודאה או שים שלום שמא יחזור או שאינו בדוקא.

ולענ"ד נראה שכמו שבשו"ת יב"א שם פסק לענין ברכת המזון שאם קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב נכנס לבית הספק אם הזכיר רצה והחליצנו או לא, יאמר שם ברכת אשר נתן שבתות למנוחה וכו' בשם ומלכות בשבת ה"נ הכא מכיון שד' הרמ"ע אינם מוסכמים וכבר בראשונים אנו רואים שלא כדבריו וכמ"ש ביב"א שם דמדברי האחרות חיים (הל' תפילה אות קב) והכל בו (סי' יא, במהדו' פלדהיים עמ' רמא) שדנו אם יש לחלק בין הזכרת שבת, להזכרת ר"ח בתפלה, שבשבת יחזור לפי שהיא ברכה בפני עצמה, מוכח דלית להו סברת הגר"ש קלוגר דאימת שבת עליו, וא"כ עכ"פ בכה"ג שלא סיים התפילה יש לנו לחוש לדבריהם שלא יברך בקום ועשה את ברכות ההודאה כל שאינו ברור לו שהזכיר שבת בתפלתו.

ואמנם הכל בו גופיה הסתפק דשמא בשבת אינו חוזר כיון שאין נופל בהם ספק לפי שהיא ברכה בפ"ע, וביאר המח"ש סי' תכב סק"ד כוונתו שאין דרך ליפול בהם ספק ולכן לא הוזכר בירושלמי דין זה שאינו חוזר אלא לענין ר"ח וחוה"מ אבל באמת אם יארע בהם ספק לא יחזור, אבל כיון שהדא הא' דהכל בו שם הוא שחוזר בשבת כיון שהיא ברכה בפ"ע

וכפי שכתב הב"ח שם בשם הכלבו וכפי שנראה כוונת הכל בו שם, (ויש לתקן הגירסא שם דאל"כ מה חילוק יש בין ב' צדדי הכל בו, והובאו תחילת ד' הכל בו לענין ר"ח וחוה"מ שאינו חוזר בב"י סי' תכב), א"כ לא יצא מידי ספק וכשהוא נמצא באמצע תפלתו יצטרך לחזור למקום הספק, זהו הנראה להציע לפני חכמי ורביי הכוללים החשובים ואשמח לקבל הארות או הערות בנושא.

הרב יקיר משה בן עזרא

האם נכון לשחות באמצע אמירת בריך שמיא

כתב השו"ע אין לשחות ב'ולך לבדך אנחנו מודים' שאין לשחות אלא במקומות שאמרו חכמים עכ"ל.

מקור דין זה הוא בגמ' ברכות (לד'): תניא הכורע בהודאה שבברכת המזון ובהודאה שבהלל **הרי זה מגונה**, וכתב ע"ז רבינו יונה (שם) שה"ה לשאר הודאות שאין כורעין בהם אלא בהודאה של תפלה בלבד, ומכאן נראה שמנהג שנוהגים לשחות באמירת נשמת אינו נכון שאין לכרוע אלא באותם מקומות שתיקנו חכמים עכ"ד.

ובטעם הדבר כתב הט"ז בסי' קיג (ס"ק ד) שקים להו לחז"ל שאין פירוש ההודאה במקומות אלו במשמעות של הכנעה אלא משמעות של שבח והולל ולכן לא שייך בזה כריעה, ומה שאמרינן בגמ' שלא רק שאין שייך להשתחוות אלא **'הרי זה מגונה'** ביאר הלבוש (שם) שהוי כיוהרא שמחזיק עצמו כשר יותר משאר הציבור עכ"ד.

וכתב הדרישה (אות ג) שכל דין זה לא נאמר אלא במודים וכדו' שאינו לשון שחייה וכן ב"כ קומה לפניך תשתחוה' שאינו אלא דרך סיפור בעלמא אבל באמירת עלינו לשבח כשאומר 'ואנחנו כורעים ומשתחוים' יש להשתחוות שהרי אינו לשון הודאה ואינו דרך סיפור ואדרבא אם לא משתחוה אז הוא מיחזי כשיקרא עכ"ד.

ולפי דברי הדרישה יוצא שה"ה שיש להשתחוות באמירת בריך שמיא בפתיחת ההיכל כשאומר 'דסגידנא קמיה' כיון שאינו לשון הודאה אלא שחייה וכן אינו דרך סיפור בעלמא ואם לא משתחוה אז מיחזי כשיקרא ומעיד עדות שקר בעצמו, וכ"פ בהליכ"ע (ח"ג עמ' קי), וכן פשט המנהג לשחות באמירת 'ברוך שמיא'.

אולם בכה"ח (סי' קיג ס"ק יב) כתב שאין לכרוע באמירת בריך שמיא כשאומר 'דסגידנא קמיה' דאין לכרוע אלא במה שתיקנו חז"ל עכ"ל.

ויש להעיר על הכה"ח שהרי הוא עצמו בסי' רפא (ס"ק א) פסק כדברי הדרישה שהבאנו לעיל שכלל זה נאמר דווקא בלשון הודאה משא"כ בלשון שחייה דאז אדרבא יש להשתחוות דאי אינו משתחוה הוי כמעיד עדות שקר בעצמו וכדאמרינן גבי אמירת עלינו לשבח שיש להשתחוות אף שלא מצאנו שתיקנו חז"ל שיש להשתחוות כשאומר 'ואנחנו כורעים ומשתחוים', וא"כ ה"ה שיש להשתחוות באמירת בריך שמיא מטעם זה דמאי שנא, וצ"ע.

הרב רזיאל שרבאני

בענין קידוש על הפת לפני שנוטל ידיו

שאלה: אדם שמתארח אצל הנוהג לקדש על מיץ ענבים והאורח נוהג כשיטות שזה פסול לקידוש ורוצה לכוין בברכת הקידוש של מארחו על הפת שבשולחן ואח"כ נוטל ידיו ויברך המוציא, האם שפיר למיעבד הכי?

תשובה: מציונו במשנ"ב סי' רע"א ס"ק ס"א שאם מקדש על הפת בעל כרחו צריך ליטול ידיו קודם הקידוש וכן בס"ק עח לגבי מי שנשפך לו היין אחר ברכת הקידוש קודם ששתה ואין לו עוד יין אלא פת אז י"א שיבצע תיכף ויברך



היא להכניס ולהוציא אויר תדיר לכן אין בזה משום מתקן מנא.

ולענין מגבעת שהתקמטה כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ל"ה אות ט"ז) שמוטר לתקנה ולהחזירה לקדמותה מפני שלא נאסר קיפול אלא כשעושה תיקון חשוב משא"כ בזה שמחזירו למצבו הקודם וכל הדיט יכול לעשות כן הלכך אין שם תיקון עליה ומשרא שרי. וכ"פ בחזו"ע (שבת ה' עמ' שנ"ב) ובספר בנין שבת (עמ' קמ"ט).

ולענין פתיחת סתימה בכיור או האמבטיה ע"י מכשיר גומי הנקרא פומפא, כתב בספר חזו"ע (שבת ה' עמ' של"א) שאסור לפתוח הסתימה משום מתקן מנא ויש בזה חשש איסור תורה בפתיחתו שע"י כך מתקן הצינור, אך אם הסתימה אינה גמורה והמים עוברים לאט לאט וע"י השחרור המים זורמים יותר מותר ואין בזה משום מתקן מנא שהרי הצינור מתוקן אלא שאינו אלא מרחיב המעבר הקיים, אולם אף כשיש סתימה גמורה אפשר להקל לומר לגוי במקום צורך גדול ועדיף שיעשו באופן אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר דהו"ל שבות דשבות לפי כמה פוסקים. [ועיי"ש בהע"ב שפפול בסוגיא דצינור שעלו בו קשקשים ממעכן ברגלו בצינעא (כתובות ס.) האם הוא דא"ו או דרבנן שהתירו במקום כבוד הבריות, והוכיח דהוא דא"ו ושאין הכרח שיתלשו ומותר, אבל במקום איסור דא"ו כנ"ל בסתימה יש לאסור אף במקום כבוד הבריות].

הרב משה שלם

גדר דין לאלתר בבורר

בגמ' איתא (עד.) אמר אב"י בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר ולבוא ביום לא יברור ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב.

והנה בפשטות הגמ' נלמד שלאחר זה מיד ולא ברור לפי זה הלשון בורר ומניח, ועיין בתוס' שכתבו שבורר ומניח היינו לאחרים לאלתר.

אולם בעצם הדין לאלתר אינו פשוט כלל מה שכתבנו שלאחר היינו מיד ממש וכמו שנכתוב:

הב"י בתחילת ההלכה שאל מה הגדר של לאלתר והביא בזה כמה שיטות:

א' - שיטת ר"ח והעתיקו דבריו הרא"ש (פ"ז סי' ד') והר"ן (לב. מדפי הרי"ף) והרי"ו (נתיב י"ב ח') שהגדר שיעור מה שמיסב על השולחן לאותה סעודה, והיינו בפשטות ששיעור זמן כזה לפני הסעודה יהיה אפשר לברור.

ב' - בדברי ר"י הביא שם בהמשך לשונו, ואפילו ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר, כלומר לאותה סעודה אבל לבו ביום כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור, ע"כ, והבין הב"י (שי"ט א') שכוונת דבריו לומר שהגדר של לאלתר הוא שבאותה סעודה האדם מחוייב לברור אך ורק לאותה סעודה ולא לאחרית, אבל אחרי שנגמרה הסעודה הוא יכול כבר באותו רגע לברור בשביל הסעודה הבאה וזה לא יחשב בו ביום אלא כדי סעודה.

ג' - הביא את דברי המרדכי שכתב, שכוונת לאלתר זה לאכול מיד ולא להתעכב, אמנם דבר זה לא נמצא בדברי המרדכי אלא בהגהות מרדכי, בסופו בשם ראב"ן שכתב שם, שבורר כמלאו פיו ואוכל, והבין הב"י ככוונת דבריו לומר שלאחר הכוונה מיד בלא עיכוב כלל.

ד' - הביא שיטת הרמב"ם (שבת פ"ח ה"ב - י"ג) שחילק בין בורר אוכל מתוך פסולת שכתב על זה דדינו שצריך לאוכלו לאלתר, ואילו אח"כ כתב שלשני מיני אוכלין בע"י לאלתר

קשיא הא בחדתי והא בעתיקי תניא נמי הכי אין נותנין וכו'. ע"כ.

מבואר בגמ' דצמר שבתוך הכר אסור ליתנו בתחילה בשבת אך אם כבר היה בכר מלפני השבת מותר להחזירו לכר בשבת.

בטעם הדבר שאסור לתת המוכין לתוך הכר בשבת כתב רש"י (שם ד"ה אבל) משום דהשתא עביד ליה מנא. ולכן כשהיו המוכין מלפני השבת מותר להחזירם מפני שהכר היה כלי כבר מלפני השבת ואינו אלא מחזירו לקדמותו. ולפ"ד האיסור הוא איסור דא"ו. והרמב"ם (פכ"ב הל' כ"ג) כתב שאסור לתת מוכין לכר משום גזירה שמא יתפור, דהרגילות שאחר שנותן המוכין לתוך הכר תופר. הלכך חיישי' שמא יתפור. ולפ"ד האיסור להחזיר הוא איסור דרבנן משום גזירה.

השו"ע כתב מוכין שנפלו מן הכסת מותר להחזירם אבל אסור ליתנם בתחילה בכסת, וביאר המ"ב הטעם כד"ר רש"י משום מתקן מנא שכן סתמו עוד ראשונים והם הריטב"א (חי' הר"ן מ"ח. ד"ה רב חסדא) והר"ן (כ"ב. ד"ה ר"ח) האור זרוע (ח"ב סי' ס"ז) והמאירי (מ"ח. ד"ה אין נותנין) וכן משמע מפשטות הגמ' דנקטה לדין זה עם הפותח בית הצואר בחדא מחתא והתם הוא משום מתקן מנא וחייב חטאת וה"ה להכא.

הנה מתקן מנא עיקרו הוא תיקון הכלי לשימוש והוא תולדה דמכה בפטיש, דכל גמר מלאכה חשיב מכה בפטיש, לפיכך כל תיקון כלי שע"י מעשיו הכשיר הכלי לשימוש, הוי תולדה של מכה בפטיש ואיסור זה הוא דא"ו.

לפי"ז כל כלי שלא עמד לשימוש מלפני השבת כגון נעלים לשרוכים או מזרון עם אויר אסור ליתנם בתחילה בשבת דדמי למוכין של הכר שאסור ליתנם בתחילה בשבת, אך היכא שהיו מלפני השבת השרוכים או האויר, מותר להחזירם בשבת, ויש שהתירו בשרוכים חדשים לנעל חדשה במנעלים שלנו מפני שבנקל אפשר להעביר השרוך בנקב ונעשה בלא טורח ואין חשש שמא יקשור קשר של קימא או מטעם דמנעלים שלנו אפשר ללכת בהם אף בלא שרוכים לפיכך ל"ה תיקון גמור (שו"ת מים חיים להגר"ש משאש או"ח סי' קמ"ז. שו"ת תפילה למשה ח"א סי' נ"ח. וחזו"ע שבת ה' עמ' ע"ח. ועוד פוסקים).

וכן לענין חגורה או שלייקס הדין כנ"ל שאסור ליתנם בפעם הראשונה בשבת ולפי הפוסקים המתירים בשרוכים במנעלים שלנו לכא"ה ה"ה בזה דאין בזה שום טורח ואין חשש שמא יקשור, ואף ברוב המקרים אפשר ללכת עם מכנסים ללא חגורה.

ולענין ניפוח גלגל ים או מזרון ים, כתב בספר חזו"ע (שבת ה' עמ' שמ"ב) שהדין כדן מוכין שבכר שאם ניפחו אותו פ"א מלפני השבת מותר לחזור ולנפחו בשבת. אמנם בספר שלמי יהודה (עמ' צ"ב ס"ק י"ד) כתב בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל לאסור אפי' שהיה בו אויר מלפני השבת, משום עובדין דחול. ובחזו"ע דחה דבריו משום שהגדר בעובדין דחול הוא כדאיתא ברמב"ם (בתשובה סי' ס"ד) שדבר ברור הוא למבין, שלא תמצא מעולם דברים שאסור משום עובדין דחול אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה, דאם לא כן כל דבר שאין בו רגילות למלאכה ל"ש בו עובדין דחול דא"כ אסור לאכול או לישון וכו' משום שהוא כדרך חול. אמנם לנפח גלגל אופנים או כדור גומי כתב בספר מעשה השבת (עמ' תנ"ו) וכן שמעתי מהגאון רבי אהרון אבובבול שליט"א דיש להחמיר בזה אף בפעם השניה והשלישית, מפני שהניפוח בהם על דעת להשאירם כך תמיד הו"ל מתקן מנא, משא"כ כדור ים או גלגל ים שהדרך

המוציא, וכתב המ"ב שלמנהגינו שמקדשים קודם נט"י לא שייך לומר שיחול קידוש על הפת.

וממילא בנידון דידן לפי המ"ב נראה שאם זה היה לפני נט"י כמנהגינו היום אז בכלל לא חל לו קידוש על הפת, ורק אם האורח יכול לידו קודם הקידוש שייך שיקדש על הפת.

אולם אכתי יש בעיה נוספת שמהפך סדר הקידוש וכמ"ש המ"ב ס"ג לגבי מי שיצא יד"ח ממי שמקדש על הפת והוא לא נטל ידיו שאז יוצא ששומע ברכת הקידוש ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא ונמצא שהיפך סדר הקידוש, דקיי"ל כב"ה שקודם כל מברכים על הפת ואח"כ ברכת הקידוש וכמו שעושים ביין, וגם במקרה דידן יוצא שמהפך סדר הקידוש והוא שלא כדין.

אמנם ראיתי בשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' יז אות ג') שתמה על המ"ב מדוע אם לא נטל קודם קידוש לא שייך שיחול קידוש על הפת, דאי משום שמפסיק בנט"י זה לא הפסק דנטיילה זה צורך אכילה וכמו שרמב"א הקידוש לא מהוה הפסק בין נט"י לאכילה, ולדבריו אפשר לקדש על הפת גם לפני שנטל ידיו.

ועוד יש לצדד שגם לפי המ"ב יש לחלק שביין שנשפך אז הוא לא ידע מתחילה שזה יושפך וכלל לא היה דעתו מתחילה על הפת ולכן עד כמה שלא נטל ידיו לא שייך שיחול הקידוש על הפת אבל פה הוא יודע שאינו יכול לצאת בקידוש על היין ומתחילה דעתו על הפת אז יחול קידוש על הפת ואין ראייה ממה שלא נטל ידיו דרק שהיה לו יין ולא נטל מוכח שלא רצה בפת, אבל פה אין לו יין וגם למ"ב מהני.

וראיתי כעין זה במשנת אליעזר (עקשטיין שבת א' סי' צד) שמי שאין לו יין ורוצה ליקח יין של חבירו בלי ידיעתו דאינו נמצא פה שיקבש רשות, ורוצה לומר עליו ברכת קידוש ובשביל טעימה יסמוך על הפת אז כתב שם שגם למ"ב מהני כי יודע שא"א לו לטעום מהיין ומתחילה דעתו על הפת, ולכן אף שלא נטל ידיו קודם יכול לסמוך על הפת.

אולם גם לצד זה אכתי יש בעיה שהופך סדר הקידוש, רק לזה י"ל שכיון שאין לו ברירה כי הוא מתארח ולא יכול לקדש לעצמו מחמת כבוד חמיו אז יכול לעשות כב"ש בסדר הקידוש, דגם לב"ה זה לא מעכב דיעבד אלא זה רק לכתחילה, וא"כ להלכה יכול לעשות כן ויוצא יד"ח קידוש על הפת.

הרב מיכאל חזקיה

סחיטה בשיעור

ידועים דברי הביה"ל (סי' ש"ב) דבשיעור יש סחיטה מדרבנן, ונסתפקתי מדוע כשהאדם רוחץ בצורה המותרת בשבת וביו"ט לאחר ששם את השמפו בשיעור כשרוחצו במים לא נחשב סחיטה לגבי השמפו דהיינו שהרחיצה תחשב כסחיטה, דזה דרך הסחיטה של שמפו משיער על ידי רחיצתו, דבשלמא כששם מים ויוצא מים אחרים במקום אין משמעות לסחיטתו ולכן מותר, משא"כ במקום ששם שמפו ומטרתו לסחוט את השמפו מהשיער למה לא נימא דיאסר מדרבנן.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים

ניפוח בלון בשבת, יישור מגבעת ופתיחת סתימה

בגמ' שבת (מ"ח.) איתא רב חסדא שרי לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבתא, איתביה רב חנן בר חסדא לרב חסדא מתירין בית הצואר בשבת אבל לא פותחין, ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר ולא לתוך הכסת ביו"ט וא"צ לומר בשבת, לא

ולא לבוא ביום, והוסיף כגון אם נמצא בסעודת הבוקר אינו יכול לברור בשביל סעודת בין הערביים.

ומדבריו מסיק ה"י שיש שני דינים שבבורר אוכל מתוך פסולת בע"י לאוכלו לאלתר ואילו בבורר שני מיני אוכלים אפשר גם לאלתר לפי הסעודה כדברי הרי"ו.

רק שהב"י תמה מנין לרמב"ם לחלק חילוק כזה ומה מקורו.

ביאור דברי הרמב"ם

והנה יענין בהערות רא"מ הורוויץ על הש"ס (דף עד: על דברי התוס') והביא שתוס' כתב שבשני מיני אוכלין שייך ברירה שאותו רוצה נחשב אוכל ואותו שאינו רוצה לאוכל נחשב פסולת, והקשה על זה שלפ"ז לא מובן הסוגיא של בורר תורמוסין ששם התורמוס שהוא אוכל נחשב הברירה והפסולת, ואם הגדר שמה שרוצה לאוכל נחשב אוכל ומה שאינו רוצה לאוכל נחשב פסולת ובתורמוסין הרי הוא רוצה לאוכל אותם והאין נחשבים פסולת.

ולכן הביא שם להסביר את דברי הרמב"ם שכתב לחלק בין דין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר שני מיני אוכלין ודייק את לשון הרמב"ם באופן כזה, שהרמב"ם (פ"ח ה"ב) כתב ז"ל: הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב, היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחר ומניח לאוכל מיד ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום כגון שבירר שחרית לאוכל בין הערביים חייב, והב"י הבין שהכפילות בניהם היא משום שיש חילוק בדין לאלתר, ואילו רא"מ הורוויץ מבאר שהחילוק יוצא מלשון הרמב"ם שמדבר על שני מיני אוכלין וכתב בורר אחד מאחר, והכוונה שבאוכל מאוכל אין נושא של מה אדם אוהב נחשב האוכל ומה לא אוהב נחשב הפסולת כדברי תוס', אלא שבשני מיני אוכלין כל מה שאדם 'ברור' נחשב ברירה, ועיין במאמ"ר (הכא) בשם רבי דוד עראמה לבאר שהרמב"ם סובר שנושא כאן הוא גם אם לוקח בידו את מה שאינו רוצה לאוכל עכשיו ומשאיר את מה שרוצה לאוכל עכשיו לאלתר מותר.

וצ"ב הסיבה למה לחלק בין שני מיני אוכלין לבין בורר אוכל מפסולת לגבי הדין ברירה.

ועיין בביאה"ל (ס"ג) שכתב לבאר ברמב"ם שבאוכל מאוכל התחדש לנו שיש דין חדש בברירה, שלא התחדש באוכל מתוך פסולת ששם עצם הברירה זה תיקון המאכל דהיינו מה שמתקן את המאכל שיהיה ראוי לאכילה, ואילו בבורר אוכל מאוכל שם הברירה היא הפרדת המינים זה מזה, נמצא לפ"ז שבאוכל מאוכל יש דין אחר לגמרי מאוכל מתוך פסולת כנ"ל.

והנה יש ראייה לדברי הרמב"ם לחידוש שהפרדת המינים נמי נחשב ברירה מתוספתא שבת (י"ז ה"ו) שכתב ז"ל: פירות שנתפזרו מלקט אחד אחד ואוכל נתערבו לו פירות בפירות בורר ואוכל בורר ומניח על השלחן בורר ומשליך לפני בהמתו, ביררן אילו בפני עצמן ואילו בפני עצמן או שליטת מתוכן עפר וצורות הרי זה חייב, עכ"ל, ומזה שכתב שפירות ופירות שנתערבו אם ביררן אילו בפני עצמן ואילו בפני עצמן חייב, מבואר שעל עצם הפרדת המינים חייב, ולכאורה זה קושיא על דברי התוס' וראיה ממשית לרמב"ם.

והנה התוס' הביא ראייה לשיטתו מהירושלמי, וכוונתו לירושלמי (שבת דף מט:): שהביא מחלוקת חזקיה לרבי יוחנן לגבי בירר אוכלין מאוכלין, אולם שם אין איזכור דלא כהרמב"ם, וצריך לומר שכונת התוס' להביא משם ראייה שגם באוכל מאוכל שייך ברירה אבל לא ראייה לדבריהם בהגדרת עצם הברירה אי כתוס' או כרמב"ם.

הרב מיכאל בנן

ביאור דעת המהריט"ץ בברירה בלח

הבאה"ט (ס"ק ב') הביא ז"ל: ומהריט"ץ שם התיר להסיר הצירעה מן הכוס בשבת מטעם אחר, דאין ברירה בלח וגם את הצירעה ישלח, דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור הוא והו"ל כמשחל ביניתא מחלכא דאין זה בורר, עכ"ל הבה"ט.

וכוונתו לומר, דמכיון שהצירעה צפה על פני המים ולא מעורבת בתוך המים חשיב בורר, ע"כ, והביא שם אחרונים שהקשו על זה שטעם זה מעומעם.

אולם המעיין בפנים בדברי המהריט"ץ יראה פנים חדשות לגמרי, דהנה שם כתב ז"ל: אמנם הטעם שנראה לע"ד להתיר בצירעה דווקא הוי משום דאין דרך משמ' בכך דהא בלח שייך משמר וביבש בורר אבל אין בורר בלח ואין משמר ביבש והרי זה שמסיר את הצירעה מהיין הלח אין דרך ברירה בלח אלא שימור שיניח היין במסננת ומוציאה את היין וקולטת את השמרים אבל אם בירר בלח שהוא נ"ד שבורר בידו הצירעה מהיין הלח אין דרך ברירה בכך אלא שימור, עכ"ל, מבואר להדיא שכל כוונתו לומר שזה לא דרך ברירה לעשות ברירה בלח אלא צריך לעשותו בצורת שימור.

ומעתה ודאי שלא יקשה כלל קושיית האחרונים שזה סברה מעומעמת דמכיון שהסברא היא חזקה השאלה אם היא אמיתית אבל אין יכוח בעצם הסברא אם היא מעומעמת או נכוחה, דבשלמא לטעם שהביא הבה"ט אפשר להתווכח בעצם ישירות הסברא כי זה המצאה להגיד שבמקום שזה מעורב רק שניכר לא הוי בורר, אבל בסברא של המהריט"ץ הויכוח זה רק עם הטעם נכון או לא אבל הסברא ישרה ונכוחה.

ובעומק עד כמה שלא הוכחנו את סברת המהריט"ץ שמביא הבה"ט יש לתמוה מי אמר לו שזה הגדר, אבל בסברת המהריט"ץ עצמו זה הפשטות של הסוגיות ולהגיד אחרת צריך הוכחה.

ועיין בברכי יוסף (סי' ש"ט סק"ב) ז"ל: ומ"ש דמהריט"ץ נמי טעמו דחוק ומגומגם, לי ההדיוט נראה דהוא טעם לשבח, דאין ברירה בלח, ע"כ, זאת אומרת שמה שכתב היד אהרן שזה טעם מגומגם סובר הברכי יוסף שהוא טעם לשבח, ועיין ביד אהרן שכתב את הטעם שהביא הבה"ט ולא את הטעם של המהריט"ץ עצמו, ואפשר שזה כוונת הברכי יוסף דרך רמז, ולי ההדיוט נראה שהוא טעם לשבח דאין ברירה בלח, לא בגלל שבלח ה ברור אלא עצם הענין שאין ברירה בלח כלל דהיינו שלא בוררים בלח כמו הטעם של המהריט"ץ עצמו.

אולם מעתה יש לדון לפי המהריט"ץ עצמו כמו שהובא בספרו, מה יהיה הדין במקום שאינו שותה מיד את הכוס האם הכא יהיה אפשר לשנות או ככה"ג חשיב בורר, דהרי כל סברתו זה שאין דרך ברירה בלח, אבל בפועל המוציא הצרעה עושה מעשה ברירה אבל שלא כדרך, האם זה כמו לברור אוכל מתוך פסולת שלהלכה בע"י יהיה לאלתר או שהכוונה הכא שאין דרך ברירה כלל ואפילו שלא לאלתר יהיה מותר, וצ"ע, רק שמלשון המהריט"ץ אין הוכחה מפורשת לזה.

הרב אהרן אלחנן בדיל

הערות והארות בהלכות שבת

סי' ש"כ ס"ד - בדין סוחט לתוך הקדירה

הנה בהא דאר"י אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה אבל לא לתוך הקערה, פי' רש"י 'לתוך קדרה

של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה אלא לאוכל וכו', אבל לא לתוך הקערה, דזמנין דלמשקה קאי, ואע"ג דבקערה לא שתי איניש, לא מוכחא מילתא ואיכא איסורא'. וכן פי' רב האי גאון (הו"ד באוצר הגאונים קמ"ד ע"ב) דבקדירה שרי משום דמוכחא מילתא, אבל בקערה אסור אפי' אם יחזור ויתן לקדירה, משום דלא מוכחא מילתא.

משמע מדבריהם דשמואל לא איירי כלל בסוחט לתוך אוכל, דהא פשיטא דשרי, אלא איירי בסוחט לתוך קדירה ריקנית ע"מ להשתמש בהם לאוכל, ובכה"ג נמי שרי משום דמוכחא מילתא. וכ"כ רש"י להדיא בהמשך הסוגיא (קמ"ה ע"א) גבי נחתום המחליק ככרותיו בענבים, דאוכל הבא לאוכל אוכל הוא, דהיינו שבא 'לצורך' אוכל כגון שסחטן 'לשם הפת', ומשמע דא"צ שיסחטם ע"ג הפת אלא לשם הפת (וכן דקדק בחפץ ה' קמ"ד ע"ב), וכ"כ גם הריב"ן (קמ"ד ע"ב) להדיא דנראה דאף אם אין בקדירה אוכל השתא, כיון שעתידי להניח בה אוכל שרי.

אמנם ברי"ף (ס' ע"א) כ' דסוחט אדם לתוך הקדרה שיש בה אוכל, והו"ל משקה הבא לאוכל וכאוכל דמי, אבל לא לתוך הקערה שאין בה אוכל והו"ל משקה ואסור. וכ"כ הרבה ראשונים, ביניהם בה"ג (הל' יו"ט סי' ט"ז), ר"י מלוניל (שם ע"ב), פסקי הרי"ד (קמ"ד ע"ב), אגור (סי' תפ"ד), ס' הנייר (הל' שבת ד"ה הדש והל' יו"ט ד"ה חטים), מדרש שכל טוב (בשלח ספ"ט), רוקח (סי' קכ"ד), ר"ן (סי' ע"א מדפה"ר), שיטה לר"ן (קמ"ד ע"ב), ריטב"א (שם), מאירי (שם וקמ"ה ע"א), שבלי הלקט (סי' צ'), וכן פסקו הרמב"ם (פ"ח ה"י) הרא"ש (פכ"ב סי' ג') ורבינו ירוחם (שם). ולדבריהם אסור לסחוט לקדירה שאין בה אוכל, ומותר לסחוט לקערה שיש בה אוכל, ושמואל לא דיבר אלא בהווה, שסתם קדירה יש בה אוכל וסתם קערה אין בה אוכל, והא קמ"ל דאף שסוחט לשם אוכל ולאחמ"כ גם יביא לשם אוכל אסור (ולכן אמרו 'לתוך הקערה' ולא 'לתוך הכוס'), דלא הותר לסחוט אלא ע"ג האוכל ממש. ועי' להלן.

ובב"י הביא את פרש"י וציין שכן כתב הרי"ף, וצ"ב דהא לפי מה שנתבאר דברי הרי"ף ורש"י סותרים לחלוטין (ועי' גם בחפץ ה' קמ"ד ע"ב), וצ"ע.

סי' ש"כ ס"ד וסי' תק"ה - בדין חליבת עז לתוך הקדירה

הנה בסוגיאין א"ח חולב אדם עז לתוך הקדירה וכו', ונחל' הראשונים אם התירו בזה גם בשבת ואכמ"ל בזה.

אמנם לכא' יל"ע איך בכלל התירו לחלוב לתוך הקדירה בזמן שהטיפה הראשונה אינה יורדת לאוכל אלא נשאת ע"ג הדד, כדאמרינן בגמ' (קמ"ד ע"ב) גבי זב החולב את העז 'בטיפה המלוכלכת על פי הדד', ופרש"י דלא לאוכל בעי ליה, והא חצי שיעור אסור מה"ת ועכ"פ מדרבנן. ואע"ג דלא ניח"ל בזה, סו"ס הוי פס"ר ואסור. ואת"ל דחשיב כמשקה ההולך לאיבוד, הלא הרבה ראשונים אסרוהו מדרבנן. וכן הק' בשו"ת חלקת יואב (קונ' קבא דקשייתא סי' ע"ו). ועי' בפמ"ג (סי' תק"ה מ"ז ססק"ב) דכיון דחליבה ביו"ט מדרבנן היא, לא גזרו בה, ועדיין צ"ע. אמנם גם לדבריו עדיין יקשה לדעת הרמב"ן ודעימיה שהתירו לחלוב גם בשבת, אע"פ שאיסורו מה"ת.

ומצאתי בשו"ת אבני נזר (סי' נ"ב) שעמד בזה, וכ' דבאמת החולב צריך ליזהר שלא ילכלך את הדד בטיפה ראשונה, דא"כ יתחייב על אותה טיפה משום מפרק, 'וראו להזהיר את המון העם על זה'. ועיי"ש בהמשך דבריו שכ' ליישב קצת דהוצאת טיפה ל"ח מלאכת עבודה, והניח בצ"ע.

ובחזו"א (סי' נ"ה סק"ז) כ' דמלשון רש"י משמע שהחולב מלכלך בידו את פי הדד, ולפ"ז החולב לתוך הקדירה צריך ליזהר שלא יעשה כן, שלא יתחייב משום מפרק, אבל מל'



בנתינת מים אפי' בדיו ואפר, ואין יתפוס את החבל בשני קצוות, וצ"ע.

ד. איתא בגמ' (י"ח ע"א וקנ"ה ע"ב) א' נותן את הקמח וא' נותן את המים האחרון חייב בדרי רבי, ריב"ז אומר אינו חייב עד שיגבל, וכבר דנו האחרונים אם גם רבי מודה לחייב גם על הגיבול, ובביה"ל (ריש הסעי') הוכיח לחיוב מהא דאמרין בירו' (פ"ז ה"ב) דהעורר והמקטף חייב משום לש וכו', והחזו"א (סי' נ"ח סק"ה) השיג עליו, עיי"ש, ובדבריו מבואר דיש בזה עכ"פ איסור דרבנן, וצ"ע מדוע.

הרב יעקב ישראל לעג'מי הכנת קפה טורקי בשבת

שאלה: האם מותר להכין קפה טורקי בשבת קודש?

תשובה: (א) שנינו בשבת (קמ"ה): "כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת" ומכאן למדו הראשונים שאין בשול אחר בשול עכ"פ בדבר יבש וכן נפסק בשו"ע סי' ש"יח ס"ד.

אמנם נחלקו הראשונים לענין בשול אחר אפיה או צליה, לדעת הראב"ה לא שייך בישול בדבר שכבר נאפה או נצלה ולעומתו הרא"ם נוקט שאע"פ שכבר עבר המאכל אפיה או צליה מ"מ אם בא לבשלו מתקיים בו מלאכת בישול (עיי' בב"י סי' ש"יח, ס"ה ראיותיהם).

והנה בדברי השו"ע (סי' ש"יח ס"ה) נחלקו האחרונים האם דעתו ביש בתרא לפסוק כדעת הראב"ה או דלמא דעתו רק להתיר נתינת לחם אפוי בכלי שני וממילא דעתו לפסוק כדעת הרא"ם שהביא ביש קמא.

ולפי זה לנו לומר ספק דאורייתא ולחומרא כדאיתא במסכת ע"ז (י.א) "א"כ מי שנוהג תמיד כדעת אחד מהאחרונים שנקטו להיתר כמ"ש לעיל בסיומ' א'.

ב) אע"פ שלענין ערוי מכלי ראשון נראה דיש לאסור משום דהוי ספק דאורייתא, מכל מקום מוטל עלינו לבדוק אם יש להתיר בכלי שני.

והנה גרסינן בשבת (מ.) "כלי שני אינו מבשל" דהיינו שאין בכלי שני כח מבשל דכיון שלא עמד על האש הולך ומתקדר כמ"ש תוספות (שם ד"ה ושמ"כ כלי שני אינו מבשל), ומכל מקום נמצאו בש"ס ובפוסקים כמה דברים שמתבשלים אפילו בערוי מכלי שני וביותר מזה ועל כן צריך לבדוק דברים אלו וענינם בכדי לדון בשאלתנו.

והנה הדברים הנ"ל מתחלקים לשלושה כתות (1) קול"ס האספנין ודומיו (שבת קמ"ה); (2) קלי הבשול (יראים ע' קלד.); (3) ע"פ גמ' שבת מב: (3) ענינו הרואות (ערוך השלחן סי' ש"יח סק"ב, חזו"א סי' נב סק"ט).

ועתה נבארם בס"ד:

(1) קול"ס האספנין ודומיו, הנה מבואר בדברי היראים (שם) דדברים אלו הם מינים ידועים שאינם צריכים אלא בשול מועט (כמו שמצאנו בפוסקים לענין ביצה שידוע שמתבשלת בכלי שני שיש"ב, חזו"א סי' נב סק"ט ועוד), ואינו שייך להסתפק בדברים אחרים.

ולפי זה לענין קפה טורקי אין לנו לומר שהוא מכלל דברים אלו שהרי אינו ידוע לנו שהוא שייך להם.

(2) כתב היראים (שם) מהגמרא שבת (מב:): ללישנא קמא למדנו דיש דברים רכים שמתבשלים אפילו בכלי שני ולכן כל דבר שלא ברור לנו שאינו מתבשל בכלי שני צריכים לזהר שלא להכניסו בכלי שני שהי' סולדת בו וכן לא בכלי שלישי.

וכדעת היראים פסק החפץ חיים במשנה ברורה (סימן ש"ח סקמ"ב וכן בבארור הלכה שם ס"ד ד"ה אסור ליתן תבלין

מתוך פסולת, גם אם נחשיב את היוצא לאוכל, סו"ס הלא מוציא אוכל מתוך פסולת.

ואף שמסבארה היה אפשר"ל דהיתר סחיטת משקה לתוך אוכל הוא גם באופן שמוציא את המשקה מתוך פסולת, דסו"ס אינו ניכר לעצמו ואין כאן 'יצירה חדשה', מ"מ מדברי הראשונים מוכח דלא אמרינן הכי אלא במוציא משקה מתוך אוכל, ותו הדרא קושיא לדוכתה.

ולא מסתבר לומר שבתחילה היה סבור שהדונג ראוי לאכילה ושוב הוצרך לומר שאינו ראוי, בפרט שממשמעות דבריו ל"נ כן (עיי"ש שכ' דכיון' דהשעוה אינו ראוי וכו').

גם בביה"ל (ד"ה אבל) כ' שלא העתיק את היתר ריסוק החלות לתוך אוכל, כי לפמ"ש"כ המ"א אח"כ לאסור משום בורר תו אין להקל בזה, ומשמע דלולי דבריו היה אפשר להקל, אע"פ שהדונג אינו ראוי לאכילה, וצ"ע.

סי' שכ"א ס"ד - כמה הערות קצרות במלאכת הלש

א. הנה בריטב"א (קנ"ה ע"ב) כ' דאפר שרוצה בו לכיבוס בגדים דינו כדיו ומיחייב בנתינת המים, ואפר שרוצה בו לבנין דרך לגבולו כקמח ולריב"ז אינו חייב עד שיגבל.

וצ"ע א"כ למה לא תי' בגמ' אהא דפרך והתניא אפר, דההיא מיירי באפר לבנין.

ב. הנה בתרומת הדשן (סי' נ"ג) החמיר שלא ליתן מים בשבת לכל מיני טיבול, אחר שבעה"ת וסייעתו פסקו כרבי, בצירוף מש"כ התוס' דמידי דלאו בר גיבול חמיר טפי, ונתינת המים זהו גיבולו לכ"ע.

וצ"ע כי לדברי התוס' וסייעתם אדרבה יש להקל במיני טיבול הללו, שהרי מיני טיבול אלו חשובים כמורסן וקלי (כן מוכח ממה שהתרוה"ד השווה אותם לחרדל וחרוסת, ואלו שוים למורסן וקלי, ויש פוסקים שהחשיבו את החרדל אף למידי דבר גיבול כקמח ועפר וכדלקמן סט"ז, וכבר נתבאר שיש ג' דרגות בזה, א' מידי דבר גיבול כקמח ועפר, ב' מידי דלאו בר גיבול ומחוסר גיבול כמורסן וקלי, וג' מידי דלאו בר גיבול ואינו מחוסר גיבול כדיו ואפר, ובמצאות חרדל וחרוסת ודאי אינם כאפר ודיו אלא כמורסן וקלי), והרי לדעת התוס' מורסן וקלי חשובים לדינא כמידי דבר גיבול (עכ"פ מדרבנן), ומה מקום יש לצרף דבריהם.

ג. כן יש לתמוה גם על הד"מ הנ"ל שעירב את דעת רבי עם דעת אב"י אליבא דריב"ז, שכ' בזה"ל 'ולי' נראה מאחר שכתבתי לעיל פסק מהרא"י כדברי בעה"ת לענין שום וחרדל, ה"ה דקיי"ל גם כאן כדברי בעה"ת, דחד טעמא הוא, דדעת המתירים דכל מידי דלאו בר גיבול ל"א ביה להחמיר נתינת מים זהו גיבולו כמש"כ המ"מ, ולדעת האוסרים אמרינן דהוי גיבולו והוא אסור, וכ' המ"מ שכן דעת האחרונים, ומאחר שפסק לעיל להחמיר, נראה דגם כאן נקטינן לחומרא'.

והנה מש"כ בתחילה דאחר שכ' לעיל דיש לחוש לדעת רבי ה"ה הכא גבי מורסן יש להחמיר כרבי, אתי שפיר, דהא לרבי אין חילוק בין מידי דבר גיבול למידי דלאו בר גיבול, ולדידיה נתינת המים זהו גיבולו בכל גווני.

אבל מש"כ בהמשך דבריו דדעת המתירים וכו' צ"ע, דהא דעת המתירים היינו רב יוסף אליבא דריב"ז, ודעת המחמירים היינו אב"י אליבא דריב"ז, וכפ"ש המ"מ שם בדעת הראב"ד שפסק כאב"י דכן דעת האחרונים, ובה דאי אין לומר דאחר שפסק לעיל להחמיר ה"ה בכאן, שהרי אב"י עצמו לא החמיר אלא באפר ולא במורסן, וכפ"ש כלל הראשונים לעיל ביישוב הסתירה שבין הסוגיות. ואין לומר דהד"מ הלך בשיטת הרמב"ם שלא חילק בין מורסן לדיו ואפר, שהרי הרמב"ם פסק כרב יוסף, ולשיטתו אין להחמיר

רש"י בכריתות (י"ג ע"א) משמע דלעולם הטיפה ראשונה היוצאת מלכלכת את פי הדד, וצ"ל דהטיפה נשאת בפנים בפי הדד, ולא מיקרי מפרק אלא בפורש לחוץ, ומ"מ לענין הכשרת אוכלים ל"ח כמשקה בלוע אלא כבית הסתרים (ועי' ביה"ל סי' שט"ז ס"ח ריש ד"ה והחובל, ויש לחלק בין דם שמקום חיבורו הוא דוקא בבשר, ותיכף משיצא איבד את חיותו, לבין חלב שמקומו בכל הדד, ואפ"י בפיו אינו מתקלקל, והכל חשיב כמקום חיבורו).

וידידי הר"ר יצחק סתהון שליט"א הציע לתרץ דטיפה זו נמצאת לעולם ע"פ הדד, אף לפני הסחיטה, ואינה יוצאת בסחיטה עצמה. ויל"ע אם כן הוא במציאות.

סי' שכ"א ס"ח - בדין טחינה באוכלין

הנה ברא"ש (פ"ז סי' ה') כ' בסוף דבריו 'ומה שפרש"י דפרים סילקא שמחתן ירקות דק דק פירוש תמוה הוא, דבר שהוא אוכל ומחתן אותו דק דק אין שייך ביה טחינה'.

ודבריו צ"ב טובא, דודאי טחינה שייכא גם באוכלים, כדאמרין להדיא בגמ' (קמ"א ע"א) הני פלפלי מידק חדא חדא וכו', והר"ד ברא"ש (פ"כ סי' י"ב), ובגמ' (י"ח ע"א) אמרינן אין נותנין חטים לתוך ריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעו"י, ומסתמא עיקר טחינה דמתני' אמורה כלפי חטים ושעורים, כדאמרין (ע"ד ע"ב) תנא דידן סידורא דפת נקט.

ועל כרחק צ"ל דהרא"ש לא בא לאפוקי אלא ממש"כ רש"י (לפי גרסתו) 'שמחתן ירקות', וסב"ל דאין איסור אלא בדברים שדרכם בטחינה, לאפוקי ירקות וכיוצ"ב דאין דרכם בכך. והיינו כדברי התוס' וסייעתם. וכן מבואר להדיא בתורא"ש (ע"ד ע"א) דדוקא בסילקא שייך טחינה שכן דרכה בכך, אבל בשאר אוכלים שרי, וכ"מ בקנ"ב (שם סק"י) שפי' את תמיהת הרא"ש הנ"ל, 'כי התורה לא נתנה שיעור לאכול חתיכות קטנות'.

אלא שק"ק לפ"ז מדוע לא פי' פרים סילקא בפשיטות, שחותן סלק וכיוצ"ב, דהא סילקא דרכו בטחינה.

ואפשר שהיה נוח לו יותר לפרש כפי' ר"ח שהיה לפניו שהוא מלשון סולת (אמנם אין לפרש דהרא"ש לא בא לחלוק על רש"י אלא במה שהחשיב את החיתוך לטחינה, שהרי הוא עצמו פי' כן בביצה פ"ד סי' ד' ואכמ"ל בזה).

ומכאן יש לתמוה עמש"כ בב"י ד'לפירוש רבינו חננאל והרא"ש אפילו סילקא נמי שרי, ודבריו צ"ב רב מכל הנ"ל.

סי' שכ"א ס"י ג - בדין ריסוק החלות

תנן (קמ"ג ע"ב) חלות דבש שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן אסורין ור"א מתיר, וקיי"ל כר"א (וכן פסק הרמ"א הכא, ועי' גם בב"י סי' רנ"ב וסי' ש"כ).

ויל"ע האם גם חימום החלות יועיל כמו ריסוקן, שהרי שניהם גורמים לדבש שיזוב מאליו, וא"כ גם באופן שרק יחממו את החלות מע"ש היוצא מהן בשבת יהא מותר.

סי' שכ"א ס"י ג - בדברי המ"א בדין ריסוק החלות

יל"ע במש"כ המ"א (סקט"ז) בתחילת דבריו דמותר לרסק את החלות לתוך אוכל, והיינו לפי מה שהיה סבור מתחילה לאסור משום מפרק (ערך ש"י שם, תהל"ד סק"ז, ביה"ל ד"ה אבל, והיינו אפ"י לאלתר לפמ"ש"כ המ"א בדין בוסר לעיל סי' ש"כ ס"ה), והלא היות והחלות אינן ראויות לאכילה כפ"ש בהמשך דבריו, מה יתן ומה יוסיף לרסקן לתוך האוכל, והרי כל ההיתר האמור בסחיטה לתוך אוכל אינו אלא במפרק שמוציא משקה מתוך אוכל, כמו זיתים וענבים שהיוצא מהם חשוב כמשקה, וכשסוחטן לתוך אוכל ה"ה כאילו מפרק אוכל מאוכל, אבל בדש שמוציא אוכל

הרב דניאל מסרי

שיטת רש"י בסחיטת זיתים וענבים

איתא במתני' (שבת קמג): אין סוחטין את הפירות להוציא מהן משקין ואם יצאו מעצמן אסורין וכו'. ובגמ' (קמה) אמר רב חייא בר אשי אמר רב דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. ופי' רש"י (ד"ה דבר תורה) כלומר אסרה תורה מלאכה, ודריסת זיתים וענבים הוא דהויה מלאכה, אבל שאר דריכות לאו אורחיהו בהכי ולא מלאכה ניהו.

ואכתי צ"ב מהו 'אורחיהו' בהכי, דאי נימא דהיינו דרוב זיתים וענבים עומדים לסחיטה כדפי' רש"י (קמג: ד"ה מודה ר"י) גבי דינא דמשקין היוצאין מהן אסורים אפי' דקיימא לאוכל וז"ל, 'דכיון דרובן לסחיטה קיימי וכו'', אמאי נקט הכא לישנא דאורחיהו בהכי ולא נקט דרובן עומדים לסחיטה.

והנה בטעם איסור סחיטת פירות פי' רש"י במתני' דהויה מפרק שהוא תולדה דדש, ובמלאכת מפרק פי' רש"י (צה). ד"ה מפרק) שהוא כמו מפרק משאוי מן החמור שפורק האוכל ממקום שנתכסה בו. והיינו שיש חשיבות למשאוי אף שהוא על החמור.

ולפי"ז י"ל דכל שאין חשיבות למשקה יותר מאשר הפרי שקיים בו המשקה, אין לנו לראות את המשקה כנפרד מהפרי ולהחשיבו כבלוע בפרי ובסחיטתו כביכול מפרק המשקה מהפרי, שרק היכא שהמשקה היוצא יש לו חשיבות לאו מחמת הפרי שיצא ממנו אלא מחמת עצמו כגון שמן ויין, יש להם ערך שמחשיבים יותר מהפרי עצמו, ומש"ה דמי למלאכת מפרק בסחיטתו.

ואף אם יהיה מציאות שרוב פרי מסויים יעמוד לסחיטה, עדיין אין בצורת שימוש הפרי להשליך על המציאות שבסחיטה לא נוצר ערך שלא היה בפרי אלא הוי כאוכלא דאפרת הוא, שאפשר שהטעם שרובו לסחיטה מחמת תענוג שיש בפרי כמשקה יותר מכאוכל, או שפע הפירות גורם לשחוט את רובן, משא"כ בזיתים וענבים שדרך לסחיטה הוא מחמת חשיבות השמן והיין ואינו נתון לשינוי במנהג מקום כל שהוא או מחמת ריבוי או התמעטות כמות הפירות, וזה כוונת רש"י אורחיהו בהכי.

ועיקר סברא זו ראייתו בס' שביטת שבת (פתחה לדש) שכתב שם דמלאכת דש הוא להביא הנברא לתכלית שלכך נברא והיינו להוציא החיטה מהמוץ וכן בסחיטת זיתים וענבים, שנביא היין והשמן לתכלית בריאתו, שהיין והשמן חשובים יותר מתחילה שהיו בתוך הפרי וכחלק מהפרי, דבעינן שנראה חשיבות למשקה יותר מהאוכל שהיה בתוכו, עיי"ש.

ולפי הדברים הנ"ל נראה דאף לרש"י והראשונים דבר תורה אין איסור מפרק אלא בזיתים וענבים, ולפי"ז אף בפירות הדר שדרך לסוחטין ורובן לסחיטה אין בהן איסור תורה, וכן פסק בשש"כ (פ"ה הערה מב) בשם הגרש"ז אורבך צ"ל, וכן הביא בשמו בספר שולחן שלמה (ש"כ אות ט"ו), והוסיף שם שדין זה הוא אף לרש"י הנ"ל, ועיי"ש שנשאר על רש"י בצ"ע ולפי הנכתב לא קשה מיד.

הרב מיכאל בון

בדינא דסוחט לתוך הקדירה

איתא בגמ' (שבת קמז: ד"ל: אמר רב יהודה אמר שמואל, סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה, אבל לא לתוך הקערה. אמר רב חסדא, מדברי רבינו נלמד: חולב אדם עז לתוך הקדירה, אבל לא לתוך הקערה. אלמא קסבר: משקה הבא לאוכל אוכל הוא, עכ"ל.

אוכל, וכן פסקו הבא"ח (ש"ב בשלח סי"ב), הכה"ח (אות מ"ב, ק"ט) והחזו"ע (ח"ד עמוד ק"פ).

טעם ההיתר לשיטתם בהוצאת פסולת ואוכל מבואר בחזו"א דהוא משום שנחשב לחלוקת התערובת, והיינו דכמו שמותר לחלק תערובת לשני חלקים אף שבצד אחד יש פסולת ואוכל ובצד השני רק אוכל, דאין זו צורת ברירה כלל, ה"נ מותר אם יש רק מעט אוכל עם הפסולת, אף שכל מטרתו לתקן את האוכל שישאר ללא פסולת. ולכן מותר להוציא פסולת ואוכל אף לאחר זמן [ובכלי יש להסתפק, ואכמ"ל].

ונראה דצריך להוציא את הפסולת עם מעט מכל סוגי המאכלים הסמוכים לה, כגון עצם הסמוכה לעוף ולאורז, מותר להוציא את העצם עם מעט עוף ואורז, דאם יוציאנה רק עם מעט עוף, הרי ברר בין העוף לאורז ואסור לברור בין ב' מיני מאכלים, אך העולם אינם נזהרים בזה כלל. ושאלתי את אאמו"ר הגר"א מלכא שליט"א בזה, ואמר לי דיתכן לומר שמכיון שיסוד ההיתר הוא חלוקת התערובת, די בלקיחת מין אחד עם הפסולת, כשם שאם מחלקים תערובת מכמה מיני מאכלים לחצי, דלא צריכים להקפיד שבכל צד יהיו מכל המינים, אך למעשה הורה שיש להזהר בזה וליקח גם מקצת המאכל השני הסמוך למאכל שמוציא עם הפסולת.

הרב יקיר משה בן עזרא

בדין לישא בלחות הפרי עצמו

איתא בגמ' שבת (קמ). שחרדל שלשו מע"ש למחר יכול לערבו במים או ביין בין ביד בין בכלי ובלבד שלא יטרוף אלא מערב בנחת ולא בכח, וכפ"ה הטור והשו"ע בסי' שכא סט"ו, ובאחרונים מבואר כמה דרכים בביאור היתר לישא חרדל בשבת.

והנה בחזו"ע (ח"ד עמ' רעג) כתב בפשיטות לבאר שכיון שנילוש החרדל מלפני השבת אין לחוש בו משום לישא ולגבי שאר המשקים שמערב כיון שהם לחים לא שייך בהם משום לישא¹, ולעיל מיניה כתב (שם) שמיייר שנילוש החרדל בלחות עצמו ולא עירב בו משקה אחר, וא"כ מבואר יוצא מדבריו שס"ל שאף שנילוש בלחות עצמו חשיב לישא ולכן שרי ללוש אותו בשבת ולערב בו משקה אחר כיון שכבר נילוש מע"ש.

שוב ראיתי שכ"כ לבאר כבר באגלי טל (ס"ק ל אות ה, וס"ק ט אות יב - יג) בביאור היתר חרדל, ולפי"ז יוצא שכיון שאף ללוש בלחות עצמו חשיב לישא א"כ לעשות כן בשבת בתחילה ללוש פרי בלחות עצמו אסור משום לש וכמש"כ הקצוה"ש (סי' קל ריש ס"ק ח) שלפי האגלי טל יוצא חומרא (לפי ריב"ר) שאסור לגבל בשבת שום דבר אפי' פרי בלחות עצמו, וע"ע בתהלה לדוד (אות כא ואות כט) מש"כ בזה.

והדברים צריכים לי עיון שהרי הוא עצמו פסק (שם עמ' רפו) כדעת הזב"צ והחזו"א ועוד שמותר לרסק כמה פירות יחד ואין בזה משום לש כיון שנעשה בלחות עצמו וכל שנעשה בלא מים או משקים אחרים לא הוי לישא, וכיון דלא הוי לישא א"כ אף בחרדל מאי מהני שלשו מע"ש בלחות עצמו, ואם נימא שחשיב לישא א"כ פשיטא שבשבת אסור לעשות כן, והיאך פסק שמותר ללוש פירות בשבת בלחות עצמם.

ג. ראה אגלי טל (ס"ק ל אות ה, וס"ק ט אות יב - יג) תהלה לדוד (אות כב ואות כג), ביאור הלכה (ד"ה יכול לערבו).

ד. ולפי"ז כתב (שם) להתיר לעשות מיונז בשבת.

ה. שכן פשטות הסוגיא וכ"כ האחרונים (פמ"ג במשכ"ז ס"ק יג, דרישה, אגלי טל ס"ק ל אות ג), ודלא כביאור הלכה (שם).

אמנם דווקא בכלי שני אבל בכלי שלישי כתב המ"ב (שם סקמ"ז) "מצדד הפמ"ג (שם א"א סקל"ה) להקל, ע"ש".

ומאיך החזון איש (סי' נב סקי"ח) כתב דאין לחוש לקלי הבשול בכלי שני אלא לגבי פת שהוא כבר אפוי נוח להתבשל אבל לא בדברים אחרים וגם לענין פת אינו מן הדין אלא חומרא. אמנם דעת השו"ע (סי' שיי"ח ס"ה) בעיקר דין זה שאפילו בפת לא נאמר שחוששים לבישול בכלי שני. ולפי זה לדעת השו"ע והחזון איש אין חשש להכניס קפה קלוי לתוך כלי שני.

3) עיינו הרואות, כתב הערוך השלחן (סי' שיי"ח סקכ"ח) לענין עלי תה' עיינינו רואות שמתבשלים בכלי שני ובכלי שלישי, וכן כתב כיוצא בזה בספר נתיבות השלום (שהביא המ"ב סי' שיי"ח סקל"ט) ומאיך הגאון רב משה פינשטיין זצ"ל (חאו"ח ח"ד סי' עד), כתב לחלוק שהרי מה שענינו רואות שהמים החמים מתאדמים ומקבלים טעם מעלי התה אין זה ענין לבישול שהרי גם בצונן יש אותה תוצאה אם נשרים במשך זמן.

נמצא שנחלקו הפוסקים לגבי פעולה שנעשית ע"י מים חמים אלא שגם במים צוננים נעשית בזמן יותר ממושך האם נשייך פעולה זו לבישול או לא.

והנה פעם אחת עשיתי נסיון להכין קפה טורקי במים צוננים ולאחר המתנה של כמה שעות (כשלוש שעות) נמצא ממש כאותו שנעשה ע"י חמים הן מצד מראהו והן מבחינת טעמו והשפעתו. ובעקבות כך נראה לי שסברת הגרמ"פ צ"ל שייכת גם כן בקפה טורקי.

ולפי זה קפה קלוי בכלי שני הוי מחלוקת בין הערוך השלחן והנתיבות השלום לבין האג"מ.

ג) אע"פ שעלה בידנו שלתת קפה טורקי (קלוי) בכלי שני שנוי במחלוקת מצד עיינינו הרואות, בכל זאת נוכל להתיר לדעת השולחן ערוך מטעם ספק ספיקא שמא דעת מרן לפסוק שאין בשול אחר אפייה ואפילו תמצא לומר שדעת מרן כהיראים (שיש בשול אחר אפייה) שמא הלכה כהגאון רב משה פינשטיין. וכן יש לצרף מה שאמר לי הרה"ג שמואל שטרית שליט"א ח"י שיתכן שכל מה שכתבו הערו"ה והנתיבות השלום אינו אלא בעלים שלא עברו תהליך יבוש אבל בעלים שעברו יבוש אולי יודו שאין הוכחה לבישול כיון שגם במים צוננים מקבלים אותה תוצאה.

וכן הוסיף לי ידידי הרה"ג בנציון מימון שליט"א דיש מקום להשוות נידון דידן לתבלין ואכמ"ל בזה.

ה) העולה מזה לדינא:

לדעת מרן השו"ע יש להתיר בשופי להכין קפה טורקי (קלוי) בתוך כלי שני.

וכבר הזכרנו שמי שדרכו לנהוג כדעת מאור עיינינו הגרע"י צ"ל תמיד בודאי גם כאן יכול לשפוך על הקפה טורקי (קלוי) גם ישירות מכלי ראשון.

הרב דוד מלכא

הוצאת פסולת ואוכל מתוך אוכל

השו"ע בסימן שיי"ט סעיף ד' פוסק דהבורר פסולת מתוך אוכל חייב. נחלקו האחרונים אם מותר להוציא פסולת ואוכל מתוך אוכל וכגון שיש לו שורה בתוך האוכל ומוציאה עם מעט אוכל. דעת הגר"ז בפסקי בסידור והחזו"א (ריש סימן נ"ג, סימן נ"ד סק"ג) דאף בכה"ג יש איסור תורה של הוצאת פסולת מתוך אוכל. אך המשנ"ב בכמה מקומות (סימן שיי"ט סקנ"ב, ביה"ל ס"ד ד"ה הבורר פסולת, סימן תק"ד סק"כ) פסק דמותר להוציא פסולת ואוכל מתוך



משום דבעינן לגוף אחד בתוצאת הלישה, וא"כ אף בבליה רכה יהיה חייב מדאו' מחמת תוצאת הלישה, וכעין זה מצינו בסחיטת פירות דדמי למפרק בתוצאה ולא במעשה. ומש"ה לרמב"ם לא מהני שינוי בבליה רכה בדבר שעיקרו דאו'. אבל בדבר שאינו בר גיבול שאיסורו מדרבנן, בבליה רכה יש להתיר יותר דאיכא חסרון במעשה ובתוצאת הלישה.

אבל לתוס' דאיסור תורה אף בדבר שאינו בר גיבול, וע"כ עיקר האיסור הוא בהרכבת המינים יחד ולא בהידבקותם, אפשר דבבליה רכה שחסר בהרכבת המינים, אינה אסורה מדאורייתא, שמחמת רכות הבליה אין ההרכבה עולה יפה בין המינים, ומש"ה מהני שינוי כל שהוא בבליה רכה אף בדבר שעיקרו דאו'.

וקצת מוכח כן בגר"ז בשו"ע הרב אשר לו (שכא טז) שכתב בבליה רכה אין איסורו אלא מדברי סופרים בשי' היש חולקין על הרמב"ם, ומשמע שלרמב"ם בליה רכה אסורה מדאו'. וכ"כ להדיא הרא"ה קוק זיע"א בשו"ת אורח משפט (עג).

ולפי"ז יוצא חידוש דלרמב"ם בדבר שמחמת רכותו אינו צריך גיבול כלל והוא נזול ממש אפשר שמודה שחייב רק בנתינת המים, כמו שמחייב בזרע פשתן בנתינת המים, שכבר בנתינת המים מדבק ולא בעי לגיבול, משא"כ ליש חולקין על הרמב"ם בדבר לא יבא כלל לאיסור לש ויהא מותר אפי' מדרבנן, כמו שכתב בחזו"א, וצ"ע.

הרב יקיר משה בן עזרא

שיטת התוס' שלא בר גיבול הוא חמור טפי

ב"י [ס' שכד ס"ג] בד"ה אבל התוספות כתבו - דאדרבא מידי שלא בר גיבול הוא חייב טפי וכן דעת הראב"ד וכו' ואע"פ שלא הזכירו התוס' והראב"ד אלא אפר נראה דהוא הדין למורסן וכו' ובנתינת מים לא מחייב לרבי יוסי וגו'.

מבואר בב"י שהבין שלפי התוס' מורסן שווה לאפר שחייב על גיבולו וכן הוא בכל מידי שהוא לאו בר גיבול שחייב עליו דכל שהוא לאו בר גיבול הוא חמיר טפי (לשי' התוס' והראב"ד). ומ"מ כמו שבקמח שחייב על גיבולו אסור מדרבנן לתוכו מים כן היה ראוי לאסור לתת מים למורסן, אלא שבמורסן כיון שיש בו צורך היום להאכיל לחיה ועוף לא גזרו בו רבנן והתירו ליתן לתוכו מים עכ"ד.

והנה האחרונים' בס"י שכד כתבו לתמוה על דברי הב"י:

א. מש"כ הב"י שאע"פ שהתוס' לא הזכירו מה דינו של מורסן נראה שדין מורסן שווה לאפר כדאמרין בפרק מי שהחשיך שמורסן לאו בר גיבול הוא וכדאמרין גבי אפר, ובפשטות משמע שר"ל שכמו שאפר שכיון שהוא לא מחוסר גיבול בנתינת המים חייב דזהו גיבולו ה"ה י"ל במורסן שחייב בנתינת המים, וא"כ מהו שכתב אח"כ שלרבי יוסי אינו חייב על נתינת המים למורסן ולכן התיר כיון שעושה לצורך היום והרי כיון שהוא שווה לאפר א"כ חיובי נמי איכא ואין להתיר משום שהוא צורך היום.

ב. ועוד צ"ב במש"כ שאע"פ שלא הזכירו התוס' דין מורסן נראה שהוא שווה לאפר, והרי התוס' לפנינו בהדיא כתבו דין מורסן שהוא בר גיבול יותר מאפר ולא דמי לאפר שהוא לאו בר גיבול כלל ולכן חייב על נתינת המים משא"כ מורסן שהווי בר גיבול טפי שרי ליתן לתוכו מים כדין קמח שהוא בר גיבול ושרי ליתן לתוכו מים, וצ"ע.

ו. תו"ש ס"ק ד, חמד משה אות א, מאמר מרדכי ס"ק ב, פמ"ג משב"ז ס"ק א, וכן במח"ש בס"י שכא ס"ק יז כתב שדברי הרב ב"י בחיבורו הארוך סימן שכד מרפסן איגרא.

ז. וכן באחרונים הניחו דברי הב"י בצ"ע, אולם עיין בפמ"ג (שם) מה שנדחק ליישב שכל מש"כ התוס' לפנינו היינו רק אליבא דאב"י

המלאכה, שמלאכת מפרק אין עניינה רק פירוק גרידא אלא שהוא מפרק ומוציא דבר אחר מהאוכל שנמצא פה דהיינו שהשתנה תוכן הדבר, דעד עכשיו היה אוכל ועכשיו נהיה משקה, וזה כוונתו בלשון ואין זה דרך פריקתו, כי בפריקה כתוב דעד עכשיו היה משהו אחד ונשתנה מהמציאות הראשונה שהייתה לו, ולכן משקה הבא לאוכל אינו כאוכל כלל.

אולם מה שיש להקשות דהנה בגמ' בביצה (דף ג:) איכא שיטת רבי יצחק דביצה שנולדה ביו"ט אסורה לאכילה משום משקין שזבו דאסרו עליהם משום מלאכת מפרק, והקשה על זה הרשב"א (ד.ף ג.) ד"ה כולוהו (כרבה) ז"ל: ואיכא למידק אשמעתין לר"י דאמר משום משקין שזבו והא ביצה אוכלא הוא ובפרק חבית שרי אפי' משקה הבא לאוכל משום דמשקה הבא לאוכל כאוכל וכדאמר' התם סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא בתוך הקערה וקא מפרש טעמא התם משקה הבא לאוכל כאוכל, עכ"ל דהיינו אם כל האיסור הוא משום משקין שזבו הרי ביצה זה אוכל ולא משקה וכל האיסור במשקה זה רק על אוכל שנהיה משקה ולא על אוכל שנשאר אוכל.

והנה קושיית הרשב"א היא תמיהה עצומה דהנה ודאי אין כוונת הגמ' לומר שהחוב של מלאכת מפרק זה רק במשקין ולא באוכל, אלא כוונת הגמ' לומר שהחוב של מפרק זה לשנות את המצב הנוכחי ובמסחיטת משקין זה היה מאכל ונהיה משקה ובכך נשתנה המצב הנוכחי שלו, ובביצה נמי השתנה מצבו דבהתחלה הביצה הייתה חלק מהתרנגולת ונשתנה ונהיה ביצה וזה שינוי שנעשה על ידי סחיטת הביצה מהתרנגולת.

הרב דניאל מסרי

לישה בבליה רכה דאורייתא או דרבנן

שבת קנה: ת"ר אין גובלין את הקלי וי"א גובלין, מאן י"א, אר"ח ר"י בר יהודה היא, וה"מ הוא דמשני, הכי משני, אר"ח על יד על יד והיינו מעט מעט (ר"ף). ושווין שבוחשין את השתית בשבת וכו', והא אמרת אין גובלין, ל"ק הא בעבה הא ברכה והוא דמשני שיתן השתית תחילה, ע"כ. ופי' רש"י דשתית זהו קלי.

אבל הרמב"ם כתב (פכ"א הל"ג) מגבל חייב משום לש לפיכך אין מגבלין קמח קלי הרבה שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי ומותר לגבל את הקלי מעט מעט, אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח"כ טחנו אותה טחינה גסה שהרי היא כחול והיא הנקראת שתית מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה כלש, וצריך לשנות. הרי שפירש דשתית לאו היינו קלי.

ואכתי צ"ב אמאי בעי בשתיתא דאין איסורה אלא מדרבנן תרתי להתירה, בבליה רכה דוקא, ועוד דבעי שינוי בסדר נתינתו, ועוד דאי בליה רכה אין זו לישה אמאי בקמח קלי לא התיר הרמב"ם ברכה אפי' הרבה.

ועוד דאף לרבי שרי לבלול בליה רכה בשינוי אע"פ שעיקרו דאו' למקצת ראשונים, ה"נ נימא דבקמח שאינו קלי יחא שרי לבלול ברכה בשינוי בסדר נתינתו, ולא מצאנו מי שיתיר בזה, ולרמב"ם א"ש דשתיתא אף לרבי אין עיקרו דאו'.

ע"כ נ"ל דסתם לישה מייצרת את תוצאת הבליה דהיינו שנעשין המינים לגוף אחד בגיבול, משא"כ לישה בבליה רכה אינה בר גיבול כ"כ, ומשום רכות הבליה בתוצאה יש אחידות בבליה וכגוף אחד.

ולפי"ז יש מקום לחלק במח' הרמב"ן והתוס' בדבר שאינו בר גיבול, דלרמב"ם שהאיסור מדאו' רק בבר גיבול, היינו

והנה יש לדון מה ההבדל בין הסחיטה לקדירה והסחיטה לקערה, והנה אם נאמר שהקדירה יש בה אוכל ולכן יש לה משקה הבא לאוכל אוכל הוא ואילו הקערה אינה אם אוכל זה יהיה חידוש משום שלכאורה הגמ' התייחסה רק לחילוק בין קדירה לקערה ולא לחילוק בין סוחט לאוכל ממש או לא, דהנה הכא הסוחט לתוך קדירה ריקה יהיה אותו הדין כמו קערה, והסוחט לתוך קערה מלאה יהיה אותו דין כמו קדירה.

אלא דנימא ששניהם מלאים או שניהם ריקים, וא"כ צ"ב מה ההבדל בניהם דלמה נימא שיש דין יותר בקדירה מבקערה שהרי אם הם אם אוכל אז נמצא סוחט לתוך אוכל ואם אין בהם אוכל נמצא סוחט לתוך מקום ללא אוכל.

אלא דאולי נימא שבאמת שניהם ריקים אלא דהסוחט לתוך הקדירה גלי בדעתיה שבעי ליה לאוכל, משא"כ הסוחט לתוך הקערה מכיון שיש שסוחט לתוך הקערה כדי שיהיה לשתיה, לכן אין בזה גילוי דלאו למשקין בעי ליה, ולכן אסור.

אולם יעויין בדברי רש"י (ד"ה לתוך הקדירה) שכתב ז"ל: לתוך הקדרה של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה, אלא לאוכל וכו' ע"כ, וכן רש"י הבא (ד"ה לתוך הקערה) כתב ז"ל: דזמנין דלמשקה קאי וכו' ע"כ, והנה מדוייק בדברי רש"י שלתוך הקדירה מדובר לכאורה שיש בתוכה אוכל ולכן מותר ואילו לתוך הקערה מבואר שאין בתוכה אוכל ולכן אסור לסחוט לתוכה, וכן יעויין ברי"ף שכתב ז"ל: פירוש הקדרה יש בה אוכל הלכך הוה ליה משקה הבא לאוכל וכאוכל דמי והקערה אין בה אוכל ולפיכך ה"ל משקה ואסור, ע"כ, מבואר נמי מדבריו כדדיקנין מדברי רש"י, ויקשה עליהם האי קושיא דהחילוק בגמ' זה בין קדירה לבין קערה ואילו לרש"י ורי"ף יוצא שהחילוק בין יש בו אוכל לבין אין בו אוכל ולא שני לן אי בקדירה או בקערה.

ובאמת יעויין בריבב"ן על הרי"ף שכתב ז"ל: סוחט לתוך הקדרה. שיש בו אוכל. ומשקה הבא לאוכל אוכל הוא: ולא לתוך הקערה. שאין בה אוכל, דזימנין שתו בה. ונראה לי דאפילו אין בקדירה אוכל השתא, כיון שעתיד להניח בה אוכל שרי. ומשקה הבא לאוכל, פירושו שעתיד להיות בו אוכל, עכ"ל, וביאורו שהוא כותב דקדירה דרך לשים שם אוכל וממילא הסוחט לתוכה כאומר שהוא רוצה לסחוט לתוך אוכל, משא"כ קערה דזימנין דשתו בה.

והנה הקושיא שהקשנו על דברי רש"י והרי"ף אינה קשה כ"כ דאפשר לומר דכתבו קדירה שהיא בדרך כלל אם אוכל וקערה הרבה פעמים אין בה אוכל, כך צ"ל, אולם אכתי חידוש הוא.

והנה יעויין ברש"י שכתב על דברי הגמ' דסוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה וז"ל: של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי ליה, אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו, והוי כמפריד אוכל מאוכל, עכ"ל, וכוונתו לומר דמכיון שהוא סוחט משקה ולא בשביל שיהיה משקה, אלא בשביל אוכל זה כמו שהוא חותך פרי ודאי לא נימא שהוא פירק חלק מן הפרי אלא רק הפריד אוכל מאוכל, א"כ ה"נ פה כשסוחט לא למטרת המשקה הוא רק מעביר אוכל לאוכל ולא מפרק.

אלא מה שיש לתמוה על זה, דהרי הסוחט לתוך אוכל אף דהוא נחשב כמפריד אוכל מאוכל אבל בכל זאת הוא עשה מעשה סחיטה גמור ולמה לא התחייב על מה דעשה פירוק בפועל.

ויש לומר שכוונת רש"י אינה להגדיר שמשקה הבא לאוכל הוי אוכלא דאיפרת ככלל, אלא דבא להגדיר את גוף

הרב אריאל מרציני

בישולי גוים אם מותר באכילה לחולה בשבת

נפסק בשו"ע בסי' שכ"ח סעי' י"ט, שחולה שאין בו סכנה מותר בבישולי אינם יהודים, והתקשו בראשונים מה שונה היתר מאכל בישולי גוים משאר איסורי דרבנן שלא התרנו לחולה שאין בו סכנה וכגון חלב של אינו יהודי שאסור לחולה שאיב"ס (וכנפסק ברמ"א יו"ד סעי' ג').

ונחלקו הראשונים בביאור הדבר;

הר"ן בע"ז ט'. כתב דשאני בישול אינו יהודי שאין איסורו מחמת עצמו אלא אסור את בישולו כדי שיתרחקו ישראל מהאינם יהודים ולא יתערבו בהם ויבואו לידי חתנות עמם, וכיון שכל צרכי חולה שאיב"ס עושים ע"י אינו יהודי וכמבואר בשו"ע בסעי' י"ז, לא יהיה איסור בישול עכו"ם חמור מאיסור מעשה שבת, וכ"כ הלבוש והוב"ד בפמ"ג.

אולם הרא"ה (ע"ז כז, ד"ה ונראה לי) כתב בטעם הדבר שכשאסרו חכמים דברים של אינם יהודים משום חתנות, לא השוו מידותיהם כשאר דברים האסורים מדרבנן אלא כל דבר אסור לפי מה שראו ופעמים החמירו ופעמים הקילו [עיי"ש ראיותיו] וגם בענין בישול של אינו יהודי לא אסרו אלא כשיש חשש חתנות ולכן בענין אינו יהודי הבא לבשל עבור חולה וגם הוא בשבת שזהו זמן שהישראל אסור לבשל בו, לא שייך בזה הגזירה משום חתנות ועל כן לא אסרו את התבשיל משום בשולי האינם יהודים.

והרשב"א (משמרת הבית שם) השיג על דבריו שאדברה כיון שאין אפשרות לבשל לחולה אלא ע"י האיניו יהודי והאיניו יהודי עושה עמו טובה ומבשל לו, יש בזה יותר קירוב דעת מבישול בחול, אלא הטעם שהתירו לחולה לאכול מבישולי האינים יהודים בשבת הוא מפני שמצינו שחכמים התירו איסור זה בכל מקום שיש בו קצת היכר, שהרי לא אסרו אלא כשכל הבישול היה על ידי האיניו יהודי אבל אם היה תחילתו או סופו על ידי ישראל מותר כגון שהניח האיניו יהודי בשר או קדירה ע"ג האש ובא ישראל והפך בבשר או הגיס בקדירה, הרי"ז מותר, והיינו משום שכשיש דבר מעשה של ישראל, יש היכר ולא יבוא לידי קירוב דעת. וה"ה בשבת שכיון שא"א לבשל בשבת ע"י ישראל, איסורו של שבת מוכיח עליו ולפיכך התירו לו, אבל כ"ז דווקא לחולה ובשבת לפי שאי אפשר לו בלא זה, אבל במצו"ש, אסור אף לחולה. (ובשו"ת הרשב"א הוסיף בזה יותר, שאיסור בישולי עכו"ם הוא איסור קל כיון שהחשש אינו מצוי כיון שענין של חתנות תלוי גם בדעת אחרים המסכמת עימו ולכן די בהוכחה מועטת כדי להקל באיסור זה).

והנפסק"מ בין הטעמים תהיה בתבשיל שבושל ע"י אינו יהודי קודם השבת, אם מותר לחולה לאכול בשבת, שלפי דברי הר"ן לא יהיה בו איסור לחולה בשבת, משום שלא יהיה איסור בישול אינו יהודי חמור יותר מאיסור מעשה שבת הנעשה ע"י יהודי, ולפיכך לא גזרו כלל איסור על בישולי עכו"ם עבור החולה. משא"כ לדברי הרא"ה והרשב"א שלא גזרו על בישוליהם כשיש היכר, ממילא מה שבושל קודם השבת שאין בזה היכר, יהיה אסור לחולה בשבת. (ותהיה גם לכא' נפק"מ בהיתר אכילה לבריא בתבשיל שבושל בשבת עצמה).

ובב"י הביא את כל הני טעמים ולא הכריע כאיזה טעם תופסים לעיקר, אך במשנ"ב בסקס"ג הביא את הטעם המובא בר"ן שאין איסור מאכלי עכו"ם אסור מחמת עצמו, ולכ"כ שבמצו"ש אסור לחולה לאכול הימנו כיון שכבר שאפשר לבשל לו אז ע"י ישראל, וממילא הדין לפי טעמו בנידו"ד יהיה שמותר לחולה לאכול ממאכל עכו"ם שהתבשל קודם השבת.

שוב ראיתי שכעין זה הק' התהלה לדוד (אות ה) על התוספת שבת והחמד משה שסברי שלפי תוס' שגיבול מורסן לעולם אינו אסור אלא מדרבנן (ודלא כהב"י), והקשה התהלה"ד (שם) שבתוס' מבואר להדיא להיפך שאף במורסן חייב על גיבולו עכ"ד.

אולם בביאורים על התו"ש (אות א) כתב ליישב דברי התו"ש שלא כתבו כן התוס' אלא בהו"א שסברי שיש ב' דרגות קמה שהוא בר גיבול ואפר שאינו בר גיבול וע"ז הק' שכמו שמצינו במורסן באינו בר גיבול שחייב רק בגיבול עצמו ה"ה י"ל באפר ואין חילוק לדינא בין בר גיבול ללא בר גיבול ושניהם חייב בגיבול עצמו, ות' התוס' שיש לחלק בין אפר למורסן ששאני אפר שאינו בר גיבול כלל ולכן חייב בנתינת המים ומורסן לגבי אפר חשוב כבר גיבול משא"כ לגבי קמה חשוב שאינו בר גיבול וא"כ כיון שיש ג' דרגות א"כ אין כבר הכרח לומר שחייב על גיבולו דאפשר שדווקא באפר חייב על גיבולו עכ"ד.

ולפ"ז יש ליישב נמי מה שהבאנו שהק' מבני החבורה דאף שאמת שבק' מבואר בתוס' שאף במורסן חייב על גיבולו מ"מ אין הכרח שנשארו כן למסקנא, וזהו מש"כ הב"י שלא הזכירו התוס' מורסן ר"ל שלמסקנת דבריהם לא הזכירו האם אף במורסן שאינו בר גיבול לגבי קמה חייב על גיבולו.

הרב עמרם שכטר

רחיצת פניו ידיו ורגליו במים שהוחמו בשבת בהיתר

א. המג"א (סי' שכו סק"ו) חידש שחמין שהוחמו בשבת, אסור לרחוץ בהם אפילו ידיו. ובזה הסביר דברי הרא"ש (פ"ג דשבת סימן ט, הובא בש"ע בסימן שכו ס"ו בשם יש אומרים) שכתב שצריך ליהזר שלא לחמם ידיו אצל האש אחר נטילה אם לא ינגבם תחלה יפה. ע"ש. וראייתו מהגמ' בשבת (קלד:). וכ"כ הגר"א (ס"ק יג) והוסיף מקור נוסף לדין זה משבת (לט:). ע"ש.

ב. אמנם העולת שבת (סק"י) כתב שמים שהוחמו בשבת [בהיתר] מותר לרחוץ בהם ידיו. וכן נראה מדברי הבית מאיר. וכ"כ בשמו להתיר בספר מנחת פתים (בהוספות). ע"ש.

ג. גם בספר מאמר מרדכי (סק"ד) כתב שיש לדחות ראיית המג"א מהש"ס, דהתם מחמת חימום המים הוא דאסור. ע"ש. ולענ"ד יש סיוע לדבריו מהריטב"א (לט:). שאסר רחיצת ידיו במים שהוחמו בשבת מדין מעשה שבת, ומשמע שאם הוחמו בהיתר משרא שרי.

ד. ועוד שמרן הב"י כתב בדעת הרא"ש ב' הסברים מדוע אסר לחמם ידיו אצל האש אחר נטילה, א' דנראה כרוחץ בחמין ויבוא להם חמין לרחוץ גופו, ב' דלא מיתסר אלא במתחמם כנגד האור במקום שהיד סולדת בו. ע"ש. ואם ס"ל למרן הב"י כמג"א שמים שהוחמו בשבת אפילו בהיתר אסור לרחוץ בהם ידיו, מדוע לא אמר כן בדעת הרא"ש.

ה. ומצאתי בס"ד בספר שלחן מלכים (נדפס לראשונה ע"י מכון ירושלים בשנת תשעא) בשם ר' יצחק די בוטון ז"ל ((דיין בירושלים לפני כארבע מאות שנה) שכתב על דברי מרן בסעיף א' בזה"ל: מדסתם נראה דאפילו הוחמו בשבת ע"י הגוי שחממן לעצמו, ואפילו הם בקרקע, בכל גוונא שרי. וכל מה שאסור בכל גופו מותר בפניו ורגליו. עכ"ל.

ו. וכן כתב בחזו"ע שבת ח"ו (עמ' עח) שמ"ש המשנ"ב (סק"ה) שאסור לרחוץ בשבת בחמין שהוחמו בשבת אפילו ידיו בלבד, אין זו דעת הש"ע. ע"ש.

והנראה לבאר דברי הב"י שהכי קאמר שלעולם ס"ל לתוס' שמדיד שהוא לאו בר גיבול לעולם חייב בין באפר בין במורסן ובמידי שהוא בר גיבול כקמח אין חייב עד יגבל אבל מ"מ גם בנתינת המים איסור מדרבנן מיהא איכא וכמ"ש הב"י לדייק מדברי הברייתא שקתני אינו חייב (על נתינת המים) עד שיגבל - חיובא ליכא אבל איסורא מיהא איכא, אלא שיש חילוק בין אפר למורסן שאפר שהוא לאו בר גיבול כלל א"כ כבר בנתינת המים חייב אבל מורסן אף שאינו בר גיבול כדאמרין בפרק מי שהחשיך, מ"מ לא דמי לאפר ושייך בו קצת גיבול ולכן אין חייב בנתינת המים כאפר אלא עד שיגבל ממש ושווה בדינו לקמח שהוא בר גיבול לגמרי, ומש"כ הב"י שמורסן שווה לאפר אין ר"ל ששווה לאפר לגמרי שחייב כבר בנתינת המים אלא שווה לאפר שאינו בר גיבול וחייב על גיבולו אלא שבאפר חייב כבר בנתינת המים ובמורסן חייב בגיבול עצמו, ומש"כ הב"י שהתוס' לא הזכירו דין מורסן ר"ל שאף שהזכירו שאינו דומה לאפר שחייב בנתינת המים מ"מ לא הזכירו האם בגיבול עצמו חייב במורסן או דלמא אף בגיבול עצמו אינו חייב במורסן, וע"ז כתב ש"ל שכמו שאמרין באפר שאין בר גיבול ולכן חייב כן י"ל במורסן שאינו בר גיבול ולכן חייב על גיבולו אולם עכ"פ אינו שווה לאפר ממש, ובנתינת המים למורסן יש איסור מדרבנן (כמו בקמח) וכל שיש בו צורך היום להאכיל לחיה ולעוף לא גזור, וע"ע בהערה'.

ויש מבני החבורה (שע"י כולל תורת שמעון) שרצו לדחות ביאור זה משום שגם לפי ביאור זה אכתי קושיית האחרונים במקומה עומדת אמאי כתב הב"י שהתוס' לא הזכירו דין מורסן והרי להדיא כתבו לחלק בין מורסן לאפר, ואף לפי מש"כ שכוונת הב"י לומר שאף שהזכירו שאין חייב בנתינת המים כאפר מ"מ לא הזכירו האם חייב על גיבולו, דגם ע"ז יש להק' שבתוס' מבואר שאף במורסן חייב על גיבולו שכ"כ התוס' בקושיא וז"ל והא מורסן דאמר בפרק בתרא וכו' דאינו חייב עד שיגבל ע"כ.

ס"ל שרבי יוסי מודה לרבי שחייב בנתינת המים במידי שהוא לאו בר גיבול ולכן הוצרכו לומר ששאני מורסן מאפר, אבל לפי רב יוסף שס"ל שרבי יוסי חולק על רבי גם במידי שהוא לאו בר גיבול אין הכי נמי י"ל שמורסן שווה לאפר שאין חייב אלא עד שיגבל ממש, וזו כוונת הב"י שהתוס' לא הזכירו דין מורסן, ר"ל אליבא דרב יוסף [ולפי דבריו יוצא שלפי תוס' חייב על גיבול מורסן, אולם בתו"ש ובחמד משה (שם) כתבו שגם לפי תוס' רק באפר חייב אבל במורסן אפי' יגבל אין גיבולו אסור אלא מדרבנן ולכן נתינת המים אין אסור אפי' מדרבנן (ודלא כהב"י)].

ח. אולם בט"ז (סי' שכד ס"ק א) כתב לחלוק על הב"י וס"ל שאף איסורא ליכא [ועיין בפמ"ג שביאר שלא כתב הט"ז כן אלא אליבא דהתוס' והרא"ד אבל אליבא דהרמב"ם אף הט"ז מודה שאיסור מדרבנן עכ"פ יש].

ט. וליתא למימר כהמ"מ אליבא דהרמב"ם ששרי ליתן מים למורסן כיון שכל האיסור בגיבול עצמו של מורסן הוא דרבנן ולכן לא גזרו על נתינת המים, כיון שלפי התוס' (אליבא דהב"י) האיסור לגבל מורסן הוא דאורייתא א"כ גם בנתינת המים יש איסור עכ"פ מדרבנן.

י. וראה בתו"ש (שם) שכתב לדחות ביאור זה שאין לומר שמש"כ הב"י ה"ה למורסן ר"ל שה"ה למורסן שאינו בר גיבול וחייב על גיבולו אלא שאין חייב בנתינת המים כאפר אלא בגיבול עצמו, משום שאין מסתבר לומר כן בדשלמא באפר שאינו בר גיבול כלל אי"כ שפיר י"ל שנתינת המים זהו גיבול וחייב בנתינת המים אולם במורסן אחר שאמרנו שאין חייב על נתינת המים ובעי שיגבל א"כ היאך נימא שחייב בגיבולו והרי אינו דומה לקמח שהדרך לגבל אותו ש"ל שיתחייב בגיבולו עכ"ד, אולם לכא' אין טענת זו מוכרחת שהרי י"ל שכל מידי שהוא לאו בר גיבול הוא חמור טפי משום שאינו מחוסר גיבול וא"כ יש מידי שאינו מחוסר גיבול כלל כאפר ולכן חייב כבר בנתינת המים ויש מידי שמחוסר קצת גיבול ולכן לאחר שיגבל חייב, אבל לעולם מידי שהוא לאו בר גיבול חייב דאין זו סברא לקולא אלא לחומרא ודו"ק.



המסייע לצרכי רפואתו, שהרי כתב שאע"פ שאין עיקר רפואתו בהדלקת הנר אלא 'שצריכין אנו לצרכי רפואתו' וכו', עיי"ש.

ואם כנים דברינו נראה שאדם שאינו עוסק ברפואת החולה כלל כמלווים של החולה בבית חולים שיש אנשי רפואה, אין מקום להתיר להן לחלל שבת לעשות צרכי החולה כלל, שהרי אינם עוסקים ברפואתו ואף היתר הרדב"ז אין להן, ודמי למה שכתב בשו"ע דאם יודעים ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך חילול אין מחללין.

הרב יהודה מונסוניגו

רפואה בשבת

בשו"ע (סימן שכח סעי' יב) איתא וז"ל: כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלין שלא לעשות על ידי אינם יהודים וקנטנין ונשים אלא על ידי ישראל גדולים ובני דעת, וכו' וברמ"א שם איתא ו"א דאם אפשר לעשות ללא דיחוי ואיחור על ידי שינוי עושה על ידי שינוי ואם אפשר לעשות על ידי אינו יהודי ללא איחור כלל עושים על ידי אינו יהודי וכו'.

ובדברי השו"ע מוכח דגם אם זה ללא דיחוי כלל משתדלין לעשות בעצמם, ובטעם הדבר כתב המשנ"ב בשם הרא"ש (שם) דזימנין דליתנהו וא"י ג"כ לאתויי בתרייהו ומתוך כך יבוא לידי סכנה, וטעם זה שייך גבי קנטנים ואינם יהודים, ואצל נשים הטעם שמא יאמרו לא ניתנה שבת להידחות אף לפיקוח נפש ולכן מוסרים להם ויתעצלו בדבר ומתוך כך יבוא לידי סכנה וכו'.

ויש להסתפק מה הגבול של החשש לטעמים אלו, ומעשה שהיה באשה שלא חשה בטוב במהלך השבת והגיע למצב של ספק פיקוח נפש אך הדבר לא היה בהול כ"כ, אותה אשה היתה גרה מרחק של רבע שעה מביה"ח והחליטה דמכיון שזה לא כ"כ בהול שהיא תלך ברגל עם ליווי וכך לא הצטרכו לחלל שבת בנסיעה, ולאחר מעשה נסתפקתי דלאור ההלכה הזו בשו"ע האם אותה אשה נהגה כשורה דהרי כאן שייך את ב' הטעמים, א' שגם כשזה יהיה יותר בהול ינסו ללכת ברגל, ב' שמא יאמרו שבת לא ניתנה לידחות מפני פיקוח נפש, והאם יש גבול בדברי השו"ע הללו, או שבכל מצב זה כך.

הרב דוד בוגנים

חולה שאין בו סכנה אם גזרו בו רפואה

הנה בגמ' שבת קכט מבואר דחולה שאב"ס אומר לגוי לעשות לו כל צרכיו ובסכנת אבר מדייקים הראשונים מהגמ' בע"ז גבי עין שמרדה שמוטר לעשות איסור דרבנן ע"י ישראל ודנו הראשונים האם גם בנפל למשכב מותר לישראל לעשות איסור דרבנן בידים וכמו שהתירה הגמ' הנ"ל אמירה לגוי או דילמא שאני אמירה לגוי דאין בו מעשה ועיין בב"י ס"ז שהביא בזה דעות הראשונים ודן שם בבירור דעת הרמב"ם ולהלכה פסק בשו"ע כדעת הרמב"ן דמותר בשינוי.

וכל זה מיירי בשאר איסורי דרבנן אבל לענין איסור רפואה שגזרו בו משום שחיקת סממנים י"ל דלכו"ע מותר ואף בלא שינוי והסברא בזה כיון דהוי איסור קל וכמבואר בסל"ז דלבריא מותר לאכול ולשתות רפואה וי"ל דבנפל למשכב לא גזרו וכו' דייק הבי"ב בסל"ז מהגמ' הנ"ל שהתירה אמירה לגוי והגוי עושה רפואה לחולה והחולה מתרפא ע"ז ומוכח שלא גזרו בחולה שאב"ס גזירת שחיקת סממנים ובאמת כן פסק הרמ"א בסל"ז וכן פסק המשנ"ב (סק"א וסקק"א) וכן פסקו אחרוני זמננו.

ומחללין עליהם את השבת, או דילמא סו"ס דבראי ממש הם ונחשב אבר. ושם הכריע ע"פ הספרי בגירסא שניה הנ"ל. וכמו שביארנו. ובפסקי תשובות (שכח - ד) נמי כתב בפשיטות דכל כאבי השתנה מחשיבים את האדם כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליהם את השבת. ע"ש.

הרב דניאל מסרי

בשיטת הרב המגיד בחולה שיש בו סכנה

כתב בב"י (שכח ד) לשון הרמב"ן בספר תורת האדם שמכה של חלל אינה צריכה אומד ועושיין לו כל שרגילין לעשות לו בחול ממאכלין ורפואות שהם יפים לחולה. ועוד כתב בדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו הוא מסוכן למות בשבילו, אבל דבר שאף אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו אין עושין אותו ע"י ישראל, אבל הרב המגיד (פ"ב הי"ד) כתב גבי אין עושין מדורה לחולה, דלחולה שיש בו סכנה משמע דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה.

והנה בביאורו"ל (ד"ה כל) הוכיח מהא (יומא פג.) דאין מאכילין לחולה ביוה"כ אלא ע"פ בקיאי, שלא מחללין אלא בדבר שאם לא יעשוהו מסוכן למות בשבילו, וכ"כ בתוס' (שבת קכ"ח:) דיבולדת שריא לאיתובי דעתא משום שיכולה היולדת להסתכן יותר ממה שיסתכן החולה ברעב, עיי"ש.

ונראה ליישב דהא כתב בשו"ע דאם יודעים ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך חילול, אין מחללין, והרי פסק כהרב המגיד שאע"פ שאין בו סכנה במניעת הדבר מחללין, וכי אפשר שיש חולה שיש בו סכנה שלא יועיל לו במשהו אם יחללו עליו את השבת במאכלים יפים וכו', אלא ע"כ צ"ל דכל חולה שיש בו סכנה שמחמת הסכנה מותר לחלל עליו את השבת, אגב סכנתו מותר לחלל עליו אף בדברים שאין בהן סכנה במניעתן.

ולפי"ז גבי יום הכיפורים אם לא שמחמת סכנתו צריך לאכול לא חשיב כחולה שיש בו סכנה גבי אכילת יום הכיפורים, אע"פ שגבי שבת חשיב כחולה שיש בו סכנה, ואגב עצמך וכי חולה שאמר רוצה אני גבי אכילת יום הכיפורים יאמר הרב המגיד שאפשר לחלל עליו את השבת בדברים שאין סכנה במניעתן, אלא ודאי אף חולה שיש בו סכנה צריך שאף גבי אכילה ביום הכיפורים יחשב כחולה שיש בו סכנה, ופשוט.

והנה רבינו בחזו"ע (ח"ג ע' רנז) האריך לבאר במקור דין הרב המגיד, שבראשית דבריו ר"ל דהרב המגיד סבר דשבת הותרה אצל פקו"נ ומש"ה כל לענין חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול גמור שמוטר לעשות כל מלאכה.

ובסוף דבריו הביא דהרדב"ז (בתשו' ח"ד ס' ק"ל) התיר לעשות לחולה אפי' דברים שאין בהן צורך כ"כ אע"פ שסבר שדחיה שבת אצל סכנת נפשות, וטעמו שאפשר שאם לא תעשה לו דברים שיש בהן קצת צורך יבא להמנע גם מדברים שיש בהן צורך הרבה והדבר ידוע שאפי' סו"ס של פקו"נ דוחה את השבת, עיי"ש.

ונראה נפק"מ בין טעמי ההיתר, בדברים שאינם מצרכי רפואתו כלל אלא לשוב דעתו בעלמא, דלטעם הרדב"ז לכא"ו כל צרכי החולה הותרו, ואי טעם ההיתר משום ששבת הותרה אצל פקו"נ, מנין שהותר לחלל שבת בזמן שאינו עוסק לרפואתו או בדבר שאינו מועיל לצרכי רפואתו, שלא מצאנו להתיר משום הותרה אלא שכשעוסק בדבר המותר הותר לו כבחול או שהוא תוספת לצרכי רפואתו.

ואף שהתשב"ץ התיר לעשות לחולה אפי' לשוב דעתו בלבד, המעיין בריש דבריו יראה שכוונתו שהוא ישוב דעת

הרב יצחק לניאדו

חולה שיש בו סכנה אם להאכילו נבילה או לשחוט עבורו

כתב מרן ס"י שכח סעיף יד: "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה".

בטעם הדבר עיין במג"א שהביא שיטת הרא"ש וז"ל, משום דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ומשמע ברא"ש (ביומא) דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו, אלא מחללין שבת.

ויש להקשות, 'דכמו ששבת הותרה לגבי חולה, גם איסור נבילה וכל שאר האיסורים הותרו לגבי חולה, ונעשה כאילו אין כאן בשר נבילה, וא"כ למה עדיף לחלל שבת מלהאכילו נבילה הרי שתיהם הותרו? (שוב ראיתי דכן הקשה המחצית השקל).

ומצאתי בשו"ת בית יצחק שעמד על השאלה וכתב, דלא שייך לומר 'הותרה' באיסור חפצה כגון לגבי נבילה כי במציאות יש פגם בבשר וא"כ רק נדחה האיסור, ורק שייך לומר הותרה באיסור גברא כגון שבת דאין איסור בעצם אלא דהתורה אסרה עלינו מעשים מסוימים, ואז שייך לומר דהותר לגמרי ונעשה כמו יום חול.

הרב משה מלכה

והחזיקה במבושיו

נפסק בשו"ע (שכח-ג) כל מכה של חלל, דהיינו מהשיניים ולפנים ושיניים עצמם בכלל, מחללין עליה את השבת ודוקא שנתקלקל אחד מהאיברים הפנימים מחמת מכה או בועה (ניפוח) וכיו"ב אבל מיחושים אין נקראים מכה עכ"ל. והנה בני החבורה הסתפקו במי שקיבל מכה באבר התחתון, האם נחשב מכה של חלל דהיינו סכנת נפשות שמחללין עליו את השבת ועושים כל דבר, או דילמא אינו חשיב רק סכנת אבר שהרי י"ל דהאבר גלוי ואינו נמצא בתוך הגוף, ובכה"ג נקטינן (סעיף יז) דאין מחללין אלא ע"י עכו"ם, או במלאכה דרבנן ע"י ישראל. ולפום ריהטא לא מצאנו על אבר זה נידון מפורש בגמ' ובפוסקים בסוגיין העוסקת בדיני חולה.

ובאבן עזרא (דברים פרשת כי תצא פרק כה פסוק יא) לגבי האישה ששלחה ידה והחזיקה במבושיו כתב וז"ל ביציו מגזרת בוש והוא עזות מצח לגלות דבר הנסתר שהוא ערוה. גם הוא מקום מסוכן. עכ"ל. ולא פירש כוונתו האם ר"ל סכנת אבר א"ד סכנת נפשות.

והנה ז"ל הספרי (כי תצא - פסיקתא רצב) במבושיו אין לי אלא מבושיו מנין לרבות דבר שיש בו סכנה ת"ל והחזיקה מ"מ. סליק פסיקתא עכ"ל. לכאורה שמע מינה דמבושיו עצמם לא חשיב סכנה.

ואחר החיפוש מצאנו שינוי בגירסת הסיפרי וגם המשך לדבריו וז"ל במבושיו אין לי אלא מבושיו מנין לרבות כל דבר שיש בו סכנה ת"ל והחזיקה מ"מ. א"כ למה נאמר מבושיו, מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות והרי הוא בכלל וקצותה אף כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בוקצותה את כפה. סליק פסיקתא. ומבואר להדיא דמכה במקום אבר זה נחשב סכנת נפשות, ומיניה ילפינן לכל מקום.

שוב הראה לנו הרה"ג ישראל אלמשעלי שליט"א מש"כ בספר פיקוח נפש (אליהו מאיר פייבלוזן סימן לב אברי ההולדה) דמצד אחד, אע"פ שעצם הסירוס אינו מסוכן ואין סיבה לחלל עליו את השבת בשביל זה (כדמוכח בגמ' שבת קי: דאין זה סכנה דאל"כ מ"ט אסור מטעם ובארצכם אל תעשו ע"ש) מ"מ יש לדון באברי ההולדה מבחון אם דינה כאברים הפנימיים שגם בצדם החיצוני נחשב מכה של חלל

אמנם בדעת הבי" נראה שלא פוסק כן דהנה בביאה"ל שם הביא בזה מחלוקת ראשונים אם רפואה הקלנו יותר משאר איסורי דרבנן ולדעות שאסרו וס"ל דרפואה שווה לכל דרבנן ביאר דמש"כ בגמ' דאומר לגוי ועושה לו כל צרכי צ"ל דמיירי דוקא בכה"ג שהגוי עושה לו הרפואה ואז יש בזה היכר שלא יבוא לידי שחיקת סממנים אבל סתם רפואה אסור.

והנה כן מוכח מהב"י בסל"ז שכתב וז"ל הרי אמרו שצרכי נעשים ע"י גוי ומשמע דאוכל הוא מאכלים המרפאים אותו ולא חישנין שמא ישחוק סממנים כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה ע"י ישראל ואפילו ע"י החולה עצמו עכ"ל הא קמ"ל דלא התיר לישראל לעשות הרפואה ואפילו לחולה.

ועוד מוכח כן מהב"י בס"ז שכתב הביא הנדון של הראשונים אם התירו איסור דרבנן בידים בחולה שאב"ס כתב וז"ל ונסתפק שם הרא"ש בחולה שאב"ס ואפילו סכנת אבר (אין בו) אם התירו לו רפואה דהוי שבות ע"י ישראל כשם שהתירו לו אמירה לגוי או דילמא לא התירו לו אלא אמירה לגוי שהיא שבות דלית בה מעשה אבל לעשות לו הישראל רפואה בידיו לא התירו עכ"ל ומוכח דס"ל ל"ב דרפואה הוי ככל איסורי דרבנן וע"ז נחלקו הראשונים ולרמב"ן שפסק כמותו מותר דוקא ע"י שינוי וכן מוכח מכל המשך הסעיף בשקו"ט בדעת הרמב"ם.

ויש ג"כ הוכחה מהר"ן דס"ל לאסור רפואה בחולה שאב"ס בנוסף לשאר הראשונים שהביא בביאה"ל לאסור ואכמ"ל.

וא"כ צ"ע על הפוסקים הספרדים שפסקו כרמ"א להקל בחולה שאב"ס רפואה ולכאורה דעת הבי" להחמיר בזה (ובאמת בכך החיים (אות רכב) כתב על דברי הרמ"א את לשון הבי" וצ"ב שבחזו"ע (ח"ג עמוד שסח) כתב להתיר בסתם לחולה שאב"ס רפואה וכתב שכן העלה הכף החיים הנ"ל וצ"ב דהרי הכף החיים הביא לשון הבי" ומשמע שמתיר דוקא ע"י גוי שמכין הרפואה ויש היכר ואף אם נוסף על הבי" ונאמר שליטול רפואה בשבת שרי אם מוכנה מע"ש ונאמר דעצם זה שאסור להכניח בשבת זה ההיכר שלא ישחוק סממנים מ"מ להכין התרופה (כמובן באופן המותר) יהיה אסור לישראל ורק ע"י שינוי יהיה מותר וכל כי האי הו"ל לפרש) וצ"ע.

הרב אריאל מרציני

הדלקת אור בממ"ד חשוך בשבת לצורך קטן

מצוי בעתות מלחמה, שנשמעת אזעקה בשבת ויש צורך להכנס לממ"ד יחד עם בני ביתו, אך דא עקא שהממ"ד חשוך וילדיו הקטנים מפחדים בחושך אי שרי להדליק האור בממ"ד בכדי שלא יפחדו או לא.

הנה בברייתא ביומא פ"ד: שנינו דמפקחין פיקוח נפש בשבת והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין ונתנו כמה דוגמאות לד"ז:

א. אדם שראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואף על פי שהוא מעלה גם דגים במצודתו. ב. ראה תינוק שנפל לתוך בור עוקר חלק משפת הבור ומעלהו ואף על פי שנמצא מתקן מדרגה ועתה נוח יותר לרדת לבור. ג. ראה שנעלה דלת בפני תינוק שוברת ומוציאו ואף על פי ששובר את הדלת באופן שחתיכות העצים יהיו ראויים לשימוש נוסף. ד. מכבים ועושים מחיצה מפני הדליקה בשבת ואף על פי שהוא מכין את הגחלים לצלות עליהם במוצאי שבת ובגמרא ביארו את הצורך בכתיבת כל הדוגמאות והחידוש שיש בכל דוגמא.

וכן נפסק בשו"ע בס"י שכ"ח ס"י וז"ל: כל הזריז לחלל שבת בדבר שיש בו סכנה הרי זה משובח, אפי' אם מתקן עמו דבר אחר, כגון שפרש מצודה להעלות תינוק שנפל לנהר וצד

עימו דגים, וכן כל כיוצא בזה. ואומנם דהשו"ע לא הביא אלא רק את הדוגמא של פרש מצודה להעלות תינוק שנפל לים, ובאמת שבמג"א הביא את שאר הדוגמאות שהוזכרו בגמ' וסיים דמשמע קצת בהג' מרדכי דאין להקל בזה, מ"מ באלה רבה וכן במשנ"ב בסקל"ח כתבו ששאר הדוגמאות הללו להלכה. וכן הביא הרמב"ם להלכה בפ"ב ה"ז.

ולכאורה היה אפשר"ל דה"ה בנידוד דכמו שהתרנו מחמת פחד התינוק לעבור על איסור דא' ולפרוץ הדלת בפניו, יהיה ג"כ מותר לעשות כל מלאכה שתמנע את פחד התינוק ויהיה מותר להדליק האור בכדי שהתינוק לא יפחד. (ומטעם זה התירו לחלל שבת על תינוק שאבד או שנמצא משוטט והוא נבעת שמותר לחלל שבת ככל המצטרך (שש"כ פ"ב סט"ו) וכן התירו כשצריכים הורי ילדים קטנים לנסוע לבית חולים לחלל שבת כדי להביא את טפיהם הקטנים למקום שלא יהיה להם פחד ובעתה וכמובן בכה"ג שאין להם פתרון שאינו גובל בחילול שבת. (פסקי תשובות שכ"ח א' ל')).

אולם יתכן לחלק ולומר דישנו הבדל בין ננעלה דלת על תינוק לבד לבין מקום בו נמצאים הוריו עמו (כמו בממ"ד), כיון דהכא אינו נכנס למקום חשוך לבדו אלא עם הוריו ולא מצאנו היתר לפרוץ הדלת כגון דא שננעל עם הוריו - ומסתבר הדבר, דאי"ז פחד גדול המתיר חילול שבת. ולאחר זמן מצאתי שהעיר כן בספר נס להתנוסס להגר"י זילברשטיין (ס' ט'). (ולכ"כ שם דנראה שהכל לפי הענין אם בכל זאת התינוק נתקף בפחד ידליקו לו בשנוי ועדיף יותר שהתינוק עצמו ידליק עבורו בשנוי או כדרכו או שתינוק אחר ידליק בשנוי ואם אי אפשר ידליק כדרכו).

ובקנין תורה (הורו"ח ח"ג ס" מח) מובא שנשאל במעשה שנעלה דלת הבית על אשה וילדיה בשבת ואי אפשר למצוא המפתח וילדים קטנים זועקים שרוצים לצאת החוצה אם יש היתר לפתוח על ידי נכרי, וכתב שאף שלא הותר בסוגייתנו אלא כשהתינוק לבדו ונבעט וחוששים לסכנה, מה שאין כן במעשה זה שהאם ננעלה עם הקטנים, וממילא אין כאן אלא צער בעלמא, ומבואר בשו"ע בסעי' י"ז שלא הותר אמירה לנכרי אלא בחולה כל גופו. וסיים, דמ"מ כיון שכתב הרמ"א שם שסתם צרכי קטן חשובים כחולי שאב"ס, ובנידון זה יש קטנים שמצטערים על אף שאינם נמצאת עימם, אפשר להקל לפתוח את הדלת ע"י נכרי בדרך קלוקל.

זאת ועוד דנחלקו הראשונים בטעם ההיתר לפרוץ הדלת, דרש"י שם ביאר דהחשש הוא שהתינוק יבעת ואילו הרמב"ם בפ"ב ה"ז הוסיף שמא יבעת התינוק וימות, הרי שלפי הרמב"ם אנחנו מתירים רק בפחד היכול להגיע למיתה ולא בסתם פחד, ומן הסתם כשהילד נמצא יחד עם הוריו גם אם הוא מפחד מהחושך, אי"ז פחד היכול להגיע למיתה. ובהב"ג (ס' ז' פכ"ג) ביאר דטעם ההיתר בפתיחת הדלת שמא כיון שאין התינוק רואה אנשים, מסתכן, ומסתבר בטעמו שאין כוונתו שאינו רואה פיזית אנשים וכמו בנידוד"ד שישנם אנשים לידו אלא שאינו רואה אותם מוחשית, אלא שהוא יודע שלא נמצאים בקרבתו אנשים, וממילא אף בנידוד"ד לא יתיר לכא' להדלקת האור בשבת.

ומ"מ יהיה אפשר להתיר שידליק האור בשינוי וכדין שבות דשבות שהותר אף ע"י ישראל במקום מצווה ושאר צורך גדול. [וכפי שפסקו כן כבר כמה פוסקים וביניהם הבה"ל בס' שט"ז ס"ב שציין לשו"ת משאת בנימין שהתיר בבע"ח שאין בהם איסור צידה מדא' לדחות לבית אם כל כוונתו שלא ייגנבו והו"ל תרי דרבנן במקום פסידא (על אף

דיש לדחות דאין להוכיח מהבה"ל הנ"ל ואכמ"ל) ועי' אף בחזו"א (ס' ק"ג סק"ט) שכתב להוכיח מהבה"ל הנ"ל. וכן הביא בהליכות שלמה (תפילה פ"ה סעי' ה') שהגרשז"א התיר לחולה הצריך לקחת עימו תרופה לשאת אותה כלאח"י אם עושה זאת לצורך מצוה וכגון תפילה בציבור או שמיעת שיעור תורה. וכן הביא בשש"כ בשם הר"ש ענגיל שהתיר לצאת לצורך דבר מצוה עם תעודת זהות כשמוציא אותה כלאחר יד. וכ"כ בחזו"ע שבת ג' עמ' תע"ז].

שו"ר ראיתי בשו"ת נהר היוצא מעדן ס' ו' שנשאל על כך, והשיב לו הגר"י יוסף במכתבים שבסוף הספר, על פי מש"כ בספר לוויית חן שפעמים מתירים במקום צורך מיוחד ובצנעא אף ע"י ישראל שבות דשבות בדרבנן, והיינו בשינוי. ועל כן במקרה הנ"ל כתב להתיר לישראל להדליק בשינוי, ואם אפשר להדליק ע"י קטן עדיף יותר.

הרב יונתן טוויל

מתי אומרים חטא כדי שיזכה חברך

בגמ' בשבת (ד') איתא לגבי רדית הפת, א"א לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, ומאידך מצינו בגמרא בערוכין (ד') שיש לתרום שלא מן המוקף, ואפילו שיש בזה איסור דרבנן ובכדי שמי שיוכל לא יעבור על איסור דאורייתא.

ותוס' שם הקשו הדדי שלגבי רדית הפת לא אומרים חטא בשביל שיזכה חברך, ובערוכין רואים שכן אומרים ותיצרו ג תירוצים. א. בתרומה הראשון גורם לשני לעבור בזה שלא הפריש בשבילו שזה חיובו משא"כ בפת השני לא קשור לאיסור של הראשון. ב. בפת פשע הראשון ולא עוזרים לעברנים משא"כ בתרומה שהוא אנוס, ובכלל לא יודע שלא הפרישו תרומה מזה. ג. שבתרומה הוי לה מצוה דרבים.

ומצינו עוד בנידון זה ברמ"א בס' (שכח סעי' י') שהביא לפסוק את הבי" בשם הרשב"א ס' (שו' סעי' ו') דאם אונסים אדם לעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו את השבת להצילו מעבירה, ובשו"ע שם הביא לפסוק שלא כדברי הרשב"א, וכתב שיש מצוה לחלל שבת בעבור זה, וכפי שהביא המשנ"ב שם שאפילו אם יצטרך לחלל שבת באחד מלטי' מלאכות שפיר דמי.

ומאידך הרמ"א שם כתב דאין לחלל שבת על מי שרוצים לאונסו לעבור עבירה גדולה, וא"כ יוצא שפסק כהרשב"א ודלא כהשו"ע דלעיל שהכריע דלא כהרשב"א.

ובאמת מצינו שהרמ"א לשיטתו בס' (רנד סעי' מ'), ובמשנ"ב (ס"ק מ') כתב דמשמע שאחרים אסורים לרדות את הפת, משום שאין אומרים לאדם תחטא בשביל שיזכה חברך.

ובאמת נראה מהמ"ב שם שאם לא פשע יש מצוה לאפרושי מאסורה. וזה נראה כהתירוץ השני של התוספות.

ומצינו עוד לחלק בין הפלוגתות שהביא המשנ"ב סימן (שו' ס"ק קנז) והוא בדין לחלל עליה שבת אחת שלא יחלל שבתות הרבה, שהרי שם תיעשה מומרת ותחלל שבתות כל ימיה.

אבל מה שפסק הרשב"א לכאורה קשה, כי הוא דיבר בסוגיה שהוציאו בתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל, ובכל זאת פסק שהאבא לא יחלל שבת על זה, ופה יש גם חשש שתחלל הרבה שבתות וגם לא נקראת עבריינית, וצ"ב.

ובאמת לפי התירוץ הראשון של התוס', אפשר לבאר וליתן טעם בדברי הרשב"א, שבאמת האב לא גרם את העבירה, ועל כן אין לו לעבור בזה איסור. כצ"ל.



העולה דשיטת הר"ן ששבת דחוויה היא אצל פיקו"נ, ושיטת הר"ם מרוטמבורג ששבת הותרה לגמרי, ושיטת הרשב"א שכל עוד שיכול בלי מלאכת שבת, זה דחוויה, אבל אם מוכרח הוא למעשה מלאכה, הותרה לגמרי ואין צריך לדקדק כדי לעשות פחות איסור (מיהו מדרבנן יש להזהר שלא להרבות בשיעורין או במלאכות).

הרב עקיבא ישי אסודרי

חולה שאין בו סכנה ואין בו סכנת אבר

א. מבואר בטור וב"י (שכ"ח ס"ז), שהסתפק הרא"ש (פ"ב דע"ז ס"י) בחולה שאין בו סכנה, וגם אין לו סכנת אבר, אלא שנפל למשכב - האם התירו שבות ע"י ישראל או שמא התירו רק אמירה לגוי, שהוא שבות דלית ביה מעשה.

והקשה הט"ז (ס"ק ז') על ספיקו של הרא"ש מגמרא מפורשת, ואף הקשה סתירה בדברי הרא"ש עצמם. שכן בביצה דף כ"א ע"א מבואר, שאמימר התיר לנחול עין בשבת ע"י עכו"ם, ואף עשה מעשה. ושאלו רב אשי, שאע"פ שנאמר שכל צרכי חולה עושין ע"י נכרי בשבת, וכן כל דבר שאין בו סכנה אומר לנוכרי ועושה - מ"מ מר קא מסייע בהדיה, שהרי עוצם ופותח העין ומסייע לנחול להיכנס? ויישב לו שבכה"ג לא קא חשיב מסייע, ע"י בפרש"י ואכמ"ל.

ומשמע שאילו היה מוגדר אמימר כמסייע, היה נאסר לנחול לו העין - וע"כ שע"י ישראל אסור לנחול ודווקא ע"י נוכרי התירו. ולא זו בלבד, אלא שכן פסק הרא"ש בהדיא שדווקא ע"י נוכרי שרי, ולישראל אסור. א"כ מבואר שחולה שאין בו סכנה התירו דווקא אמירה לעכו"ם, ולא שבות ע"י ישראל. שהרי שימת הכחול בעין אין בה אלא משום שבות של גזירה שמא יחזיק סממנים - ומדוע א"כ מסתפק הרא"ש בע"ז? ולכאורה ניתן לחלק ע"פ המבואר בביצה, שהאי דאמימר היה בסוף ימי חוליו, וזה שקול לנחול עינו לשפר ראייתו (לפצוחי עינא, - ולא לחולה שאין בו סכנה), שמפורש בגמרא בעבודה זרה ובפסקי הרא"ש שאסור ע"י ישראל. ומאידך ג"כ מפורש שבתחילת החולי יש בזה סכנת נפשות, דשורייני דעינא בליבא תלו. ואפילו מחללים דאורייתא ע"י ישראל.

ולא נסתפק הרא"ש אלא בכה"ג שהוא באמצע ימי חוליו, שאז מיקרי חולה שאין בו סכנה, האם כה"ג התירו שבות ע"י ישראל, או רק אמירה לנוכרי.

וא"כ כלל אין לפשוט מהא דאמימר שהיה בסוף ימי חוליו ששקול לפצוחי עינא. ומה שרב אשי הביא מימרות גבי חולה שאין בו סכנה, יש לדייק שלא הוצרך כן אלא למה שמבואר במימרא שעושין "כל צרכי חולה ע"י נוכרי", והיינו אפילו צורך כזה לאדם שהוא בסוף חוליו. וכן מביא מימרא ש"כ דבר שאין בו סכנה אומר לנוכרי ועושה", והיינו ללמד שהתירו לשפר ראייתו (לפצוחי עינא) ע"י נוכרי, אע"פ שאינו חולה. ובאלו שלא חשיבי חולה שאין בהם סכנה, פשיטא שלא שרי אלא רק ע"י נוכרי ולא ע"י ישראל. ולא נסתפק הרא"ש אלא בחולה שאין בו סכנה כאמור.

ושוב מצאתי במג"א, וכן פסק המשנ"ב, דהך מעשה דאמימר אינו דומה לחולה שאין בו סכנה, אלא לחולה קצת (והפמ"ג הגדיר חולה הרבה באבר אחד). דשרי שבות דשבות.

הרב יצחק פרץ

נטילת תרופות בשבת לחולה שאין בו סכנה

ריש סימן שכ"ח, כל שהוא משום רפואה גזרו חז"ל משום שחיקת סממנים, וביאר והוכיח הב"י שכל איסור שחיקת

אלא היתר, אמנם בנבילה הוא איסור חפצא וע"י היותו במצב פיקו"נ לא נשתנה עצם החפצא, ולכך הוא רק דחוויה ולא הותרה.

אמנם אכתי יש לבאר דהא התורה שהחילה על החפץ שם איסור אמרה דבכה"ג אינו חפץ איסור אלא חפץ היתר? ובציונים לתורה (כלל כד) כ' דאיסור נבילה הוא איסור מפני התיעוב שבה וא"א לומר שמחמת מעלת הצלת הנפש אין תיעוב, רק דאע"פ שהוא נבילה, מ"מ מוכרח להחיות את נפשו.

ואפשר לבאר עוד מהא דמציוני ביו"כ (תריח ז) דבע"י אומד אם הוא חולה שיש בו סכנה כדי להאכילו, ואם אפשר מאכילין אותו פחות מכשיעור, וחז"י דהוא דחויא, ויש לבאר החילוק בין שבת ליו"כ.

וביאר בשבת שבתון דשבת הוא דין ב"מחלליה" דפיקו"נ אינו בכלל חילול אלא קידוש וקיום השבת, וביו"כ ל"ש למימר שמשום שהוא חולה קיים מצוות "ועיניתם" ע"י אכילתו, ולפי"ז א"ש נמי בנבילה דאף שלו עצמו מותר לאכול ומצוה לאכול את הנבילה, מ"מ החפץ עדיין שמו ומאיותו עליו כלפי כו"ע, ולכך ל"ש למימר בו הותרה.

הרב יואל שעיז

אם שבת הותרה או דחוויה אצל פיקוח נפש

הר"ן בביצה (ט: מדפי הרי"ף) הקשה, מאי שנא יו"ט שמותר להרבות בשיעורין כדאייתא בברייתא שם (דף יז.) ממלאה אשה קערה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, מחולה שיש בו סכנה, שאסור להרבות בשיעורים במלאכה שעושים בשבילו, כדאייתא במנחות סד. דהגמ' מסתפקת בחולה שאמדהו לשתי גרוגרות, אם עדיף שיתלוש ב' גרוגרות שנמצאים בב' עוקצים, או"ד עדיף שיתלוש ג' גרוגרות שנמצאים בעוקץ אחד, ומסיקה דיתלוש ג' גרוגרות, ומשמע דוקא באופן זה, אבל אם היה עוקץ עם ב' גרוגרות אסור שיתלוש שלש, ותיריך הר"ן שביו"ט הותר לגמרי אוכל נפש, משא"כ שבת רק נדחה גבי פיקוח נפש.

וע"ש שהקשה על הרשב"א שסובר שמרבה בשיעורין הוא מדרבנן, מה שייך הספק של הגמ' ופשיטא שצריך להרבות בשיעורים ולא לחלל שבת פעמים, ולכן מסיק שמרבה בשיעורין הוא דאורייתא, וליישב את הרשב"א אפשר לומר שהרשב"א למד דין זה מהמסקנה, אבל אינו כן שהרי הרשב"א אמר כן בספק של הגמ' ע"ש, ולכן נראה לומר דהרשב"א סובר שבת הותרה גבי פיקוח נפש, ומדאורייתא הכל מותר, אלא שהגמ' מסתפקת מדרבנן, במה כדאי למעט, במעשה מלאכה, או בתוצאה של המלאכה, ובלאו הכי כן צריכים לפרש את הסוגיא לדעת הר"ם מרוטמבורג שסובר שהשבת הותרה כשיש פיקו"נ, כדלקמן, שו"ר שכן מפרש המג"ח (במוסף השבת) שלפי מי שסובר הותרה ספק הגמ' הוא בדרבנן.

אלא דצ"ע שהרי בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפ"ט כתב שחולה שצריך בשר ויש לו נבלה לא יחטוט, ששבת דחוויה היא אצל פיקו"נ, וצריך לעשות איסור הקל, דלא כהר"ם מרוטמבורג שכתב ששבת הותרה וצריך לשחוט, הרי דהרשב"א אינו סובר הותרה, וי"ל שהרשב"א מחלק, שאם אין צורך שתעשה מלאכה בשביל החולה, לא אמרינן שהותר השבת, אבל אם כבר צריך שתעשה המלאכה בשביל החולה, התורה התירה לגמרי ואין צריך לדקדק לעשות פחות איסור, ויש להביא ראיה מסוף דבריו בתשובה שם, שכתב שאם אין לו בשר כלל, אין אומרים לגוי להרוג בהמה, "כיון שדחוויה היא אצלו", דהיינו שכיון שכבר דחוויה אצל ישראל אין צורך להגיד לגוי כדי להקל האיסור, דכבר הותר לגמרי, ויש עוד ראיות ליסוד הזה ואכמ"ל.

הרב יהודה דרשן

ביזוי אוכלין לצורך רפואה

בגמ' שבת ק"ח: מובא שורה אדם פיתו ביין ונותן ע"ג העין בשבת הובא בב"י סי' שכ"ח סעי' כ'.

והנה במג"א או"ח ריש סי' קע"א הקשה מדוע הותר ליתן פיתו ביין והרי הוא ביזוי אוכלין. וכתב דמכאן מוכח שכל שעושה לרפואה מותר אף שנמאס. וק' דהנה בגמ' שם מובא דין ע"ג העין מותר, ובתוך העין אסור, ומפני שבתוך העין מוכחא מילתא שהוא לרפואה, ואילו ע"ג העין אין דרך ליתן לרפואה, ויאמרו שעושה כן לרחיצה, א"כ בשורה פיתו ביין כיון שאסור ליתן ביין רק לרפואה דאלא"ה הוי ביזוי אוכלין הרי מוכח שהוא לרפואה ומדוע מותר.

אח"כ ראיתי שעמד בזה הקצות השולחן (סי' קל"ח בבדי השולחן ס"ק א') וכתב מכח קושיא זו דלא דווקא לצורך רפואה אלא הוא הדין כל צורך האדם מותר אפילו רק לתענוג מותר ואין בו משום ביזוי אוכלין אלא שעדיין יש להעיר שהביה"ל שם ריש סי' קע"א האריך לחלוק על המג"א המתיר ליטול ידיו במשקין וכתב שכל מה שהותר לעשות צרכיו באוכלין או משקין דווקא דבר שדרך בני"א לעשות כן, אך דבר שאין דרך לעשות אסור, וע"כ כתב דאסור ליטול ידיו בשאר משקין כיון דאין דרך העולם ליטול ידיים בשאר משקין, ע"ש. ולדבריו הדק"ל דכיון שאין דרך בני"א לשרות פיתו בשביל רחיצה ולזה אסור משום ביזוי אוכלין, והדרך רק לרפואה א"כ שוב מוכחא מילתא שעושה לרפואה ויאסר.

ואולי יש לומר שכל מה שחששו למראית העין ברפואה דווקא דבר שנראה כרפואה מצד עצמו אך דבר שמצד עצמו לא נראה כרפואה שהרי אין דרך ליתן ע"ג העין רק בתוך העין, ורק מוכח שהוא לרפואה מכח זה שאל"כ אסור משום ביזוי אוכלין, כולי האי לא חששו למראית העין.

אך בלא"ה בעיקר ראית המג"א ק' מדבריו דלהלן, דהנה בסי' רצ"ו סעי' א' הביא הרמ"א שנוהגין לשפוך היין של ההבדלה על הארץ לסימן טוב לתחילת השבוע, ובמג"א ס"ק ג' הביא בשם הבאר שבע לבטל מנהג זה מפני שהוא ביזוי משקין וכתב שם המג"א שאנו שנוהגים כן יש ליישב דכיון שהוא רק שיעור מועט אין חשש ביזוי משקין (ובאמת במשנ"ב ס"ק ה' כתב דיש למעט בשפיכה משום הפסד משקין) ובאר הפמ"ג א"א ג' ששיעור מועט הוא במשקין עד רביעית, ובאוכלין עד כזית, וא"כ לפ"ז אין ראיה ליסודו דלכא' שריית פת להניח ע"ג העין אין בו שיעור מרובה ובוודאי לא כזית פת, וע"כ מותר ואין כאן משום ביזוי אוכלין או משקין, וצ"ע.

הרב אלחנן פרנקל

העדפת היתר שבת ולא נבילה

כ' הרא"ש (יומא סי' ד') בשם הראב"ד דחולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, ויש לפניו נבילה ואין לנו שחוטא אם לא שנשחט בשבת, י"א שמוטב שיעבור על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה, אמנם מהר"ם כ' דהוא כאוכל נפש ביו"ט... וה"נ כיוון שהתורה התירה פיקו"נ, הוה כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול, אבל בנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עליה, עכ"ד.

ולכא' אכתי צ"ב דאי אמרה תורה דבפיקו"נ הכל הותר א"כ מ"ש איסור שבת או איסור נבילה, והתורה שקראה להאי נבילה אכילת איסור אמרה שכה"ג אינו איסור?

וכ' בשו"ת בית יצחק (סי' צד) דטעמא דמילתא הוא משום דשבת הוא איסור גברא והתורה אמרה שכה"ג אינו איסור

ובאמת בשאר דברים כשאין גוי חשיב אפשר, א"ד כל מקום שאין גוי א"א קרינן ליה ושרי.²

והנה בסעי' לז הביא הטור דברי המשנה בשבת קט ע"ב כל שהוא מאכל או משקה בריאים אוכל ושותה אדם לרפואה וכל שאינו מאכל בריאים אין לאוכלו או לשתותו לרפואה ורק לרעבוננו ולצמאוננו שרי.

וכתב ב"י דע"כ דלא איירי בחולה שנפל למשכב או נחלה כל גופו דהא מדאמרו עושין צרכיו על ידי גוי משמע שעושה לו צורכי רפואתו והחולה אוכל ומשמע דלא גזרו כה"ג בחולה שאין בו סכנה וביאר הטעם כה"י ד"י"ל דכיון דאיכא היכרא שהגוי עושה לו הרפואה שרי.

וכן בד"מ העתיק דברי ב"י (בשינוי לשון קצת), ונחלקו האחרונים בכוונת הב"י דעת הב"ח (ס"ק יז) והט"ז (ס"ק כ"ה) שהב"י התיר דווקא על ידי גוי (ופליגי עליה דכיון שהישראל אוכל בעצמו אפילו מסייע לא הוי ועושה ממשעה הוא), ודעת המאמ"ר והתה"ד שהב"י התיר דווקא ברפואה הנעשית בשבת, ובשו"ע הרב ועוד הבינו שהב"י התיר בכל רפואה כיון שיש היכר שהגוי עושה לחולה זה שאר צרכים ויודעים דשאני משאר אדם.

ומאד"ג דעת הרדב"ז בתשובה (אלף ס"ה) הביאו משנ"ב ס"ק קכא דכל גזירת שחיטת סממנים לא נאמרה כלל בחולה כל גופו או שנפל למשכב, שהרי התירו אמירה לגוי וגזירת שחיטת סממנים קיל טפי מאמירה לגוי.

וכן הוא גם דעת אליה רבא בסעי' לב דאם נחלש שאר הגוף מותר לעשות כל רפואתו.

ובאמת במשנ"ב מציינו סתירה בזה דמח"ג כתב בס"ק קכא כדעת הרדב"ז דשרי כל רפואה וכן בביאור הלכה שום ד"ה וכן כתב שלא נוכל למחות ביד המקילין, ובטעם הדבר כתב המ"ב דשאני הכא שאין בזה שום סרך מלאכה דהא לבריא מותר ורק לחולה גזרו משום שחיטת סממנים, ומאד"ג מציינו בד' מקומות במ"ב שאסור לעשות רפואה לחולה שאין בו סכנה על ידי ישראל אף שחלה כל גופו והתיר רק בשינוי (ס"ק פ"ה גבי נתינת אפר מקלה על רטיה, וס"ק קב גבי חושש בשינוי להשהות היין והשמן על שינוי, ובס"ק קל גבי התעמלות, ובס"ק קנ גבי עשיית קריסטרי (חוקן) דרק בשינוי שרי ע"י ישראל).

ונאמרו כמה תירוצים וחילוקים בדעת המשנ"ב (עיין בס' שונה הלכות להגר"ח ובעטרת שלמה להגר"ע אויירבער ובחוט שני ועוד ואמכ"ל בדבריהם הקדושים) ולענ"ד החילוק הנכון והברור נמצא בתוך דבריו של המ"ב עצמו דלהדיא כתב דווקא בדבר שהוא אוכל ואינו מאכל בריאים אבל בדבר שהוא ודאי רפואה בלבד ואינו אוכל לא נאמר היתר זה³ ובטעם הדבר י"ל שכוונת הדברים למש"כ בחי' הרשב"א שהובא לשונו לעיל שכיון שאין ניכר הרפואה ואין

יב. ובביאור הגר"א כתב (בדעת הר"ן) דהיכא דא"א על ידי גוי שרי על ידי ישראל בשינוי והעתיקו במ"ב ס"ק נג וכתב שהיכא דא"א על ידי גוי שרי על ידי ישראל ומשמע שהבין שא"א טכנית ובאמת בגרא עצמו נקט לשון אחרת 'באי אפשר בעניין אחר', אלא דקשיא לי ע"ד מ"ב בזה דהרי הגר"א איירי באיסור דאורייתא וכמו דהוא להדיא ברין אלא דבמ"ב העתיק דברי הגר"א על איסור דרבנן דהיכא דליכא גוי שיעשה בשינוי וצ"ע בזה.

ג. אלא דבזה פסק שאם א"א בשינוי יעשה בלא שינוי וי"ל ואכמ"ל.

יד. ולפ"ז יבואר גם מה שנתקשתי בד' המ"ב כיצד יתכן שכתב שגזירת שחיטת סממנים אין בה סרך מלאכה והרי ב"י להדיא כתב שרפואה היא דבר הנסמך למלאכה דאורייתא, ולפ"ד א"ש דהב"י דוקא נקט שכל שרפואתו על ידי סם איכא גזירה שנשמכת לדאורייתא שמא יבא לעשות הסם אך מאכל ומשקה בריאים אין נראית הגזירה על מעשיהו כיון שאינו נראה מעשה רפואה דסו"ס אוכל הוא ורק דכולה דאז גזירה הוא ולא פלוג אך ודאי דמשו"ה לא חשיב נסמך למלאכה דאורייתא ודו"ק.

ובאמת לא היה לפני הרב ב"י ספר תורת האדם לרמב"ן ורק ראה אותו בהעקת הטור וה"ה ואכן הלשון בטור מטעה ביותר שכתב 'דבחולה שאין בו סכנה אפילו סכנת אבר אף על פי שהתירו אפילו שבות דאית ביה מעשה צריך שיעשו בשינוי אבל בלא שינוי אסור' ובאמת בתורת האדם אין אזכור לזה ורק כתב שאסור לעשות שבות כדרכו אבל שבות דשינוי (בדל"ת ולא בב"ית) ושבות שאין בו מעשה שרי.

וכנראה שורש הטעות היא מלשון הרב המגיד שכתב בזה"ל 'אבל הרמב"ן ז"ל חלוק בדיו הראשון ואומר שלא התירו כל שבות בחולי שאין בו סכנה אלא דוקא שבות שיש בו שני ונעשה כלאחר יד אבל שבות הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו לא התירו'. עכ"ל. והניח מקום לטעות בו ולומר שהשבות עצמו בנוסף להיותו שבות נעשה כלאחר יד בשינוי ודאי שלא זו הייתה כוונתו כאשר תחזינה עיני כל מעיין בספר תורת האדם לרמב"ן עצמו בבירור וע"כ שהכונה שהשבות היא שבות מפני שעושה את עצם המלאכה דאורייתא בשינוי ובכלאחר יד לא גזרו.

איברא דאף הרשב"א בחידושו (קכט). לא ראה דברי הרמב"ן דסבר דהרמב"ן אסר כל שבות לצורך חולה והתיר רק אמירה לגוי והקשה עליו מגונח שהתירו מפרק כלאחר יד לצורך חולה שאב"ס ובתירוצו כיון ממש לדברי הרמב"ן עצמו דקיל שבות כלאחר יד ורק כה"ג התירו ואעתיק לשונו וי"ל כלאחר יד אע"פ שהוא שבות אינו דומה ולא נראה כעושה מלאכה וכל שאין בו משום מראית העין התירו משום חולה מה שאין כן בכוחל ומסייע לו שהיא מלאכה הנעשית כן בחול ודומה למחלל שבת וכן נמי טריפת יין ושמן לחולה עובדין דחול נינהו ואסורין אע"פ שאין בהן מלאכה עכ"ל.

וא"כ אף הרשב"א ממש ס"ל כדברי הרמב"ן ואם נעייין אף בדברי הר"ן נראה שבסוף דבריו אחרי שחילק בין סכנת איבר שעושים עבורו איסור דרבנן לשאר חשאיב"ס שרק על ידי גוי עושין צרכיו כתב 'זהו דעת הרמב"ן ז"ל בדברים הללו בספר תורת האדם', וא"כ כיצד יתכן לומר שהר"ן פליג על הרמב"ן כשמקור דבריו הם הרמב"ן עצמו ובאמת כאשר נעייין במקור הדין בדינא דגונח שיונח שהוא מגמ' דכתובות ס ע"א והביאם הריף בשבת ע"ד קמה ע"א, ושם הקשה הר"ן מ"ש משאר שבות דאסרינן לחולה שאב"ס, והביא תי' אחד שכיון שרפואתו שינק בעצמו וא"א על ידי גוי לכן התירו, ועוד תי' שם הר"ן בשם הרמב"ן בתורת האדם דמשום הכי שרינן מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכה, ולפי זה באמת מובן מדוע לא הביא הר"ן חילוק זה של כלאחר יד כיון דלא בריא ליה הוכחת הרמב"ן מגונח דשאני גונח שא"א שהגוי יינק במקומו, ומ"מ זה ודאי דלא פליג על הרמב"ן דא"כ היה מוכיח שלא כשיטתו אלא הניח הדבר בתרי טעמי אף שיש בזה נפק"מ למעשה, (ובפשטות כיון דהוי מילתא דרבנן למעשה אזילנן לקולא דלא שאני מכל ס"ד לקולא, ופשטו).

אלא דבדין גונח כתב המג"א (ס"ק מ) בשם הר"ן דטעמא דשרי משום דא"א על ידי גוי והעתיקוהו האחרונים, ולא זכר שר דברי הרמב"ן אף שהר"ן הביאם בבירור וצ"ע.

והנה כיון דאתינא להכי יש באמת מקום לעיין הא א"א שכתב הר"ן פ' כלומר אף אם יש גוי א"א לגוי לינק במקומו לי מה שהסתפקתי אם הרמב"ן שהקל בשבות בשינוי יקל אף במשאלצ"ג או איירי רק בשאר שבותים הקלים, דע"כ הרמב"ן השווה משאלצ"ג לשאר שבותים שאם היה דוחה הראיה מנר ומחלק דשם איירי דוקא במשאלצ"ג ודו"ק.

סממנים ע"כ נאמר רק במי שיש לו מיחוש דהרי חולה שאין בו סכנה קי"ל (שבת קט ע"ב) צרכיו נעשים ע"י גוי. ע"כ. והנה יש לעיין בכוונתו אם ר"ל דמוכח מהא דצרכיו נעשים ע"י גוי דהתירו איסור דרבנן דאמירה לגוי וא"כ ה"ה דהתירו איסור דרבנן של שחיטת סממנים, או שר"ל, דמשמע ליה דאיסור רפואה אסור אף על ידי גוי וע"כ לא איירי בחולה שאין בו סכנה שצרכיו נעשים על ידי גוי.

ובאמת ב' הצדדים צ"ע, לצד א קשה מנ"ל להשוות איסורים דרבנן ובפרט שהרי בהא חילקו הראשונים דשאני איסור אמירה לגוי שהוא שבות שאין בו מעשה ולכן התירו לחולה, ולצד ב' קשה מה"ת לומר שאסור רפואה אף על ידי גוי דלמא דוקא על ידי ישראל וצ"ע.

עוד ביאר הב"י דכל איסור רפואה בשבת נאמר למי שרק יש לו מיחוש והוא מתחזק והולך כבריא דכל כי האי גוונא אין מתירין אפי' שבות דדבריהם ואפילו על ידי גוי, ע"כ.

ויש להקשות ע"ז דהרי בסימן ש"ז ס"ה פסק שו"ע כדעת הרמב"ם דשבות דשבות במקום מצווה ובמקום חולי קצת ובמקום צורך גדול לא גזרו וא"כ כן צריך להיות הדין במקום רפואה.

וכתבו האחרונים לבאר (פמ"ג מחצה"ש בסעי' י"ז) דיש לחלק בין חולי קצת שהתירו בשבילו שבות דשבות ובין מיחוש שהוא דרגה פחותה ואף ששניהם אינם בגדר חולה שאין בו סכנה ולא חלה כל גופם ולא נפלו למשכב ומ"מ יש חילוק ביניהם.

והנה יש מקום גדול לעיין בגדר הדבר כיצד ואיפה החילוק בין חולי קצת למיחוש.

והנה בסעי' יז למד השו"ע שיש ד' דעות בראשונים בעשיית איסור דרבנן בחולה שאין בו סכנה ואין בו סכנת איבר דעת הר"ן (שבת קט ע"א) שאוסר דעת רשב"א (תשובה ח"ג ס" ערב) שמתיר דעת הרמב"ן (תורת האדם שער המיחוש) שמתיר רק בשינוי ודעת הרמב"ם שמתיר רק מידי שלא נסמך לדאורייתא, כגון לכחול עין שגזרו משום כותב ורפואה על ידי סם שגזרו משום שחיטת סממנים (ויל"ע אם ע"י סם דוקא נקט ויש להוכיח ממה שנקט ריש הסימן דאפי' דבר שאין בו משום מלאכה גזרו משום שחיטת סממנים ואכמ"ל).

וסיים השו"ע דדברי סברא שלישית נראין היא דעת הרמב"ן שאסור לעשות איסור שבות לצורך חולה שאין בו סכנה אך שבות בשינוי שרי.

ובדעת הרמב"ן צ"ל ע"מ מאי האי שהתירו שבות בשינוי לחולה שאין בו סכנה דמילתא דפשיטא הוא שאפילו לכל חולי קצת התירו שבות דשבות ומה התחדש בחולה שאין בו סכנה שהותר שבות בשינוי.

ובאמת יש כאן פלא גדול על הרב ב"י, שכאשר נעייין בדברי הרמב"ן בתורת האדם בשער המיחוש נמצא שהרמב"ן חיפש ותר אחר כל דיני רפואה בש"ס כולו, והקשה על הסתירות ביניהם וסיכם הדברים, שבחולה שאין בו סכנה ואף אין בו סכנת איבר התירו בשתי אופנים, א' על ידי גוי כמו שאמרו אומר לגוי ועושה וב' כלאחר יד דהוא שבות קל והתירו וכמו שבגונח התירו לינק מהבהמה דהוי מפרק כלאחר יד אבל שאר שבות אסור⁴. ולא נמצא ברמב"ן שום זכר להאי דינא שהתירו רק שבות בשינוי.

יא. עוד כתב ברמב"ן שם להוכיח דשבות אסור לחשאיב"ס מהא שאסרו חכמים לכבות את הנר לחולה אף לר"ש דמשאלצ"ג פטור עליה ואסור רק מדרבנן וע"כ דרק אמירה לגוי התירו ולא שאר שבותים (ובאמת יש מקום גדול לחלק דרק במשאלצ"ג אסור שהוא שבות חמור וכן מציינו להלכה למעשה בהרבה מקומות דמשאלצ"ג שאני משאר איסורים דרבנן ומתירים בו כאיסור של תורה, אכן ברמב"ן מוכח שהשווה אותם לעניין זה), ומזה נפשט



מסי' שכח ס"א שלא התירו לעשות שבות למי שיש לו מיחוש בעלמא (ע' שש"כ פל"ה הערה כט).

ג. ולכאורה יש ליישב דשאני גונח דהוי שבות כלאחר יד דקיל טפי וכמ"ש הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש).

ד. איברא דבסי' שכח סכ"ח כתב הש"ע המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה וכו' חייב וכו' ואם הפיסה כדי להוציא ממנה הליחה שבה הרי זה מותר. והיינו משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה ובמקום צער לא גזו רבנן (כמ"ש המג"א שם). ושם לא הוי שינוי (ואע"ג שבסי' שכח סכ"ח הביה"ל כתב שמפיס מורסה היינו דווקא ביד וכמ"ש הפמ"ג, מ"מ בסי' שח ס"ק מז כתב המשנ"ב דשרי אף במחט. וכ"פ בשש"כ פל"ה הלכה יז. וכן פסק בחזו"ע שבת ח"ג עמ' תב. ואמאי שרי. ועוד קשה שהתוס' שבת (קלה.) כתבו שמותר לאשה לחלוב בעצמה ולהוציא חלב שבדדין אע"פ שהיא מלאכה שא"צ לגופה מידי דהוי אמפיס מורסא דשרינן משום צערא. וכ"כ הרא"ש שם (בפרק ט' ה"ה). וכ"פ הש"ע בסי' של ס"ח. וכיו"ב בתוס' שבת (קז:) דאם פרעוש נושך את האדם מותר ליקחנה ולהשליכו מעליו דמשום צערא שרי, וכ"פ הש"ע בסי' שטז ס"ט, וכתב בביאור הגר"א שם שנלמד ממפיס מורסא. וכ"פ הפמ"ג והמשנ"ב בסי' שב לגבי טיט יבש שע"ג רגלו (וי"ל ע"ש).

ה. ויתכן לומר שכשם שהתירו בגונח שבות כלאחר יד משום דקיל טפי מאיסור דרבנן כדרכו, ה"ה לגבי מלאכה שא"צ לגופה שכיון שאינו מתכוין לתכלית המלאכה קיל טפי מאיסור דרבנן כדרכו. ואף שלומר כן זה חידוש גדול, מ"מ מצאתי בס"ד שכן כתב הבית מאיר (סי' שכח סל"ז) בכדי ליישב דברי הב"ש והרמ"א. והסכים עמו בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' קפ). וצ"ע.

ו. וכל זה לדברי המג"א (ופשט הש"ע לענ"ד). אמנם למשנ"ב דרך אחרת בכל זה. שבסי' שכח סל"ג הגדיר את מצבו של הגונח כחולה שאין בו סכנה. ואע"פ שבעלמא צריך לדעת המשנ"ב לעשות שבות בשינוי, והכא הוי דאורייתא בשינוי, בסי' תצו (שעה"צ סק"ט) כתב המשנ"ב שגונח לא חשיב מלאכה כלל וגרע הדבר מסתם שינוי בעלמא. ע"ש. ובסי' שכח סכ"ח במפיס מורסא התיר רק בתרי דרבנן, מלאכה שא"צ לגופה וכן בשינוי - ביד ולא בכלי (ביה"ל) [ואף שבסי' שח ס"ק מז התיר אף במחט, שאלתי על סתירה זו לרה"ג אופיר מלכא שליט"א והשיב לי שבסי' שח המשנ"ב עסק בדיני מוקצה ואמר שמותר לטלטל את המחט לצורך זה, אך לעניין הרפואה סמך על מה שכתב בסי' שכח. עכ"ד. ועדיין צ"ע].

וכן לגבי חליבת האשה לאיבוד במקום צער - בסי' של ס"ח, כתב המשנ"ב שם (ס"ק לב) דההיתר הוא משום שאין זה בדרך מפרק ועוד הוי מלאכה שא"צ לגופה (והוי תרי דרבנן). ולגבי צידת פרעוש (סי' שטז ס"ט) י"ל דההיתר הוא משום דהוי תרי רבנן במקום צער והיינו מלאכה שא"צ לגופה ועוד שאין במינו ניצוד (ובזה מיושב מה שאין מתירים להרגו אף שהיא מלאכה שא"צ לגופה, משום דהוי חד דרבנן).

ועדיין צ"ע. [וע"ע באגלי טל טוחן לח ס"ק לא-לב, שו"ת אבני נזר סי' קיח, שו"ת שבט הלוי ח"ג סי' לו סעיף כח, ספר מגילת ספר סי' כז, תורת רפאל ח"א סי' לה].

הרב יהודה ביטון

הוצאת השן ע"י אינו יהודי

כתב רמ"א מי שחושש בשינוי ומצטער עליו להוציא אומר לאינו יהודי להוציא. ומקורו בב"י בשם איסור והיתר ומסביר מג"א דהיינו שנחלה ממנו כל גופו דאז חשיב חולה שאין בו סכנה. ובמשנ"ב מביא דבריו ומקשה הא כל חולי השיניים חשוב מכה של חלל ומחללין עליו אף ע"י ישראל.

ע"י גוי אלא מצווה ע"י גדולי ישראל, ואילו דעת הרמ"א שאם אפשר ע"י גוי בלא איחור כלל עדיף לחלל ע"י גוי.

והמ"ב ס"ק ל"ז הביא דברי הט"ז שחולקים על הרמ"א משני טעמים המוזכרים בראשונים א' שחיישינן שמא הגוי התעצל, ב' שמא בפעם הבא לא יחללו את השבת עד שימצאו גוי.

ועל פניו נראה שהמ"ב פסק כדברי הט"ז וכדעת מרן השו"ע שבסכנה מצוה ע"י ישראל אפי' שיש לו את האפשרות לחלל ע"י גוי.

אלא דהמ"ב סתר את עצמו בג' מקומות א' לקמן בס"ק ל"ט שפסק 'בחולה שיש בו סכנה' שצריך שיבשלו לו יין מוטב שיחם ע"י אינו יהודי. ב' לקמן ס"ק ס"ב חולה שהקיצו לו דם ונצטנן שמותר להדליק מדורה כתב המ"ב שאם אפשר ע"י אינו יהודי יעשה ע"י א"י. ג' בסי' רע"ח ס"ק ב' פסק המ"ב לגבי היתר לכבות את הנר עבור החולה, שאם יש גוי שאפשר לעשות זאת על ידו שיעשה ע"י גוי.

וראיתי בשו"ת באר שרים (ח"ה סי' מ' אות ד') שמיישב את הסתירה מרע"ח שכל מה שהחמיר המ"ב את הרמ"א שאם אפשר ע"י גוי שיחלל ע"י גוי, היינו דוקא כיבוי אור שאינו עצם הרפואה אלא זה תופסת שמעיקר הדין נוקטים כהמ"מ שמותר לחלל אפי' בדברים שאין בהם סכנה, אבל אם יש גוי שאפשר לחלל ע"י שיחלל ע"י גוי.

אלא דתי' זה לא מספיק לבישול היין ולהדלקת מדורה ששם החילול שבת הוא בעצמו מוציא מידי סכנה.

ואחד מחשובי החבורה שליט"א הציע שאפשר שכל מה שמקיל הט"ז והשו"ע לחלל ע"י יהודי ולא ע"י גוי אף שאינו מאחר כלל, היינו דווקא בדברים שהם רפואה שאפשר שיתעצל משא"כ דברים פשוטים שלא שייך חשש עצלות כגון הדלקת מדורה או בישול יין או כיבוי הנר בזה כו"ע סברי כהרמ"א.

ועדיין צ"ע אם שייך לחדש ח"י זה מדעתינו. או שאפשר שאין כוונת המ"ב לפסוק כהט"ז כלל אלא עיקר הפסק הוא כהרמ"א אלא דבא לומר שמי שתמיד מחלל ע"י יהודי אפי' גוי לידו יש לו על מי לסמוך (וכ"כ גם שם השו"ת הנ"ל) וה' יאיר עינינו לאמיתתה של תורה.

הרב אהרון גביון

רפואה שאינה ידועה ע"י גוי

כתב המג"א (סימן שכח ס"ק א) שמה שהתירו פיקוח נפש היינו דווקא שהרפואה ידועה אבל רפואה שאינה ידועה לא הותרה הואיל ואינה חזקה ובעלת תוקף שתרפא, והנה כתב בעולת (הובא במשנ"ב ס"ק י') שבת לגבי הוצאת השן שלא יעשה ע"י יהודי אלא ע"י גוי הואיל והוי רפואה שאינה ידועה ואדרבה הרבה פעמים תגרום נזק. והנה לפי דבריו שהביאו המשנ"ב להלכה יוצא שרפואה שאינה ידועה מותר שתעשה מיהא ע"י גוי.

הרב עמרם שכטר

עשיית מלאכה במקום צער

א. בסימן שכח סל"ג כתב הש"ע: גונח מותר לינוק חלב מהבהמה, במקום צערא לא גזרו רבנן. ע"ש. ומבואר שהתיר איסור דאורייתא בשינוי אע"ג דליכא סכנתא.

ב. ויש להקשות מהא דפסק הש"ע בסי' שז ס"ה שבמקום מקצת חולי מותר רק שבות דשבות. וגונח חשיב רק כמצטער, ואפילו לא מקצת חולי וכמ"ש המג"א (סי' שז סק"ז). ועוד קשה למ"ד שאין מתירים לחולה שאין בו סכנה שבותים אלא בשינוי בלבד (ע' סי' שכח ס"ז). ועוד קשה

בו משום מראית העין התירו לחולה. ולכן בשאר דברים שניכרת מעשה הרפואה אסר המ"ב שלא בשינוי וכמדומני שאם נעניין היטב בדברי האחרונים הנ"ל לזה כוונתו בדברים וכל אחד התנבא בסגנון אחר.

והנה לפי חילוק זה יוצא בדעת המשנ"ב דס"ל דליטול בשבת תרופה ממש, פ"י תרופה שהיא סם ולא שהיא מאכל ומשקה, אסור אף לחולה שאין בו סכנה ורק על ידי שינוי¹⁰ שרי. (וכן ראיתי בשה"ל ח"ג סל"ז ובחוט שני שלמדו כך בדעת המשנ"ב דרק ע"י שינוי יש להתיר).

אכן כל זה בדעת מ"ב שכתב לבאר החילוק משום דלבריא הותר, אך בדעת הב"י והד"מ בוודאי לא כוונתו לזה, דא"כ מדוע הוצרכו לטעם דאיכא היכרא על ידי גוי, ולענ"ד נראה לחדש בדעת ב"י לבאר כוונתו, דר"ל דכיון דא"א לשותות התרופה על ידי גוי התירו איסור שחיקת סממנים לגמרי, וכעין טעמו של הר"ן בגונח¹¹ שהתירו לו איסור מפרק כלאח"י משום דא"א ע"י ישראל (אכן להרמב"ן א"צ לטעם זה דמימלא שרי כל כלאח"י לצורך חשאב"ס) ומה שהוסיף דכיון שאיכא היכרא שהגוי עושה לו הרפואה שרי הוא תוספת דבלא זה שאיכא היכרא דשאני חולה שאין בו סכנה משאר מיחוש, לא היינו מקילים בו יותר משאר חולה משום דא"א, שהרי כל רפואה היא בגדר 'אי אפשר', ורק כיון דבחשאב"ס מצינו חילוק זה שהתירו לו רפואה על ידי גוי מימלא אפשר לקיים שניהם דשאר הרפואות יעשה הגוי ולא הישראל, ורק מה שא"א יעשה הישראל ואפשר לקיים שניהם.

ולפי כל זה א"כ כל מעשה רפואה שהחולה צריך לעשות בעצמו שרי, בנוסף למה שצרכיו נעשים על ידי גוי וכן למה דשרי לעשות שבות דשינוי להרמב"ן וסיעתו ועכ"פ ודאי שבות בשינוי ודאי שרי לכו"ע.¹²

וכל זה בחשאב"ס אך על חולי קצת ודאי שלא התירו שום שבות ורק שבות דשבות התירו, ויל"ע בזה אף שרי כל שבות דשבות או רק שבות דשבות דאמירה לגוי ואכמ"ל ועוד חזון למועד.

הרב יונתן ברג והרב אברהם מזרחי

חולה שיש בו סכנה ואפשר לחלל ע"י גוי

נחלקו השו"ע והרמ"א בחולה שיש בו סכנה ויש לו את האפשרות לחלל את השבת ע"י גוי דעת השו"ע שלא יחלל

טו. והנה יש מקום לדון אם שייך לשתות תרופה בשינוי דאם לא שייך במציאות יש מקום לומר דחשיב אי אפשר

דיש לדון אם מה שמכניס לפה בשינוי חשיב שינוי או כיון דסו"ס אוכל כרגיל לא חשב שינוי.

(ומה שראיתי שיש מוכיחים ממה שכתב האגר"מ באו"ח ח"ב ספ"ו לאסור נטילת תרופה בשינוי אין כוונתו דלא חשוב שינוי ורק כוונתו שלא יהי' בזה שינוי שאף בשינוי אסור חכמים ליטול רפואה בשבת).

וני"ל דודאי שייך אכילה בשינוי וכמו שכתב מצה בסיב חשיב אכילה שלא כדרך ושו"ר בשם שות מהרש"ם שכתב כן שאכילה בשפורפרת חשיב שלא כדרך.

טז. ובאמת שצ"ע על בית יוסף שלא הוכיח היתר אכילת רפואה לחשאב"ס מהא דגונח שהתירו לו לעשות רפואה בשבת ולא אסרו משום שחיקת סממנים ואין לומר דחלב הוי מאכל בריאים דלינק מין הבהמה אינו מאכל בריאים ואף על צורת האכילה אמרינן אסור משום שחיקת סממנים וכמו מגמגם יין וחומץ בסעי' לב שאסור להשתותם בפיו אף שבוולע אח"כ (ואף המשנ"ב הביא יש מקילין משם אליה רבה ע"ש שעשה בזה מח' ראשונים ושוויה לדעת רש"י שמיקל בזה דעה יחידאה), אכן אם נאמר דטעמא דגונח הוא משום שינוי ליכא הוכחה כלל ודו"ק.

יז. ומה ששמע בשו"ע שיש מי שאסור בזה (דעת הר"ן) זה ודאי אינו דהר"ן לא איירי בשבות בשינוי כלל.

ומתרחש שהיינו לרפאותו אך עקירת השן אינה רפואה ידועה ואדרבה יש חשש סכנתא ע"י זה. ועוד שאינו מרפא אלא עוקר ולא התירו אלא לרפא.

ולכאורה קשה אם הוא סכנה לחולה לא נתיר לעשותו אף ע"י גוי. ואכן הב"ח מביא שרש"ל אוסר לעשותו אף ע"י א"י משום סכנה.

ועוד אחרי שאותו החולה כבר מוגדר חולה שיש בו סכנה כבר כ' משנ"ב בס"ק יד' כ' שחולה שיב"ס כשאין במניעת הדבר חשש סכנה מותר לעשות ע"י א"י כדין חולה שאב"ס. ואן צורך בנחלה כל גופו.

אמנם מעיין בגר"ז נראה שהביא דין זה בנפרד מדין חולי שיניים שיש בו סכנה שנתקלקלו השיניים או שיש בהן בועה אז מחללין אבל במיחוש בעלמא בשיניים אין נקרא מכה של חלל ואין מחללין, ועל זה הוסיף שאם נחלה כל גופו אומר לא"י להוציא שינו.

וכשנדקדק באיסור והיתר גופא נראה ג"כ שכן כוונתו באופן זה שבדין כא' מחלק בין חולי שיניים המסוכנים ליפול לבין מיחוש בעלמא ואח"כ דין כב מבאר עוד בדיני חולה שאין בו סכנה שמותר ע"י נכרי ואז בדין כד' כ' "וכן התיר מהר"ז ז"ל לתלוש שן ע"י עכו"ם בשבת והיינו מטעמא דלעיל דחולי שאין בו סכנה אומר כנעני ועושה דכה"ג במקום צער לא גזרו אבל מחמת סכנה ליכא למימר דאדרבה תלישת שן הוי סכנה כדאי לעיל" הרי מבואר להדיא בדבריו שמדבר בחולה שאין בו סכנה ולא אותו אחד שנחשב יש בו סכנה.

אמנם מדברי המשנ"ב שלא חילק כן נראה דמייירי באותו חולה שכ' שלא מתירין בגלל שאינו רפואה ידועה וצ"ע.

ואף שמרש"ל שחולק ע"ד ואוסר להוציא השן ע"י עכו"ם אומן מטעם סכנת נפשות ג"כ נראה דמייירי באותו החולה ושכן הבין את דברי האיסור והיתר אך לפי הבנה זו חולק עליו כנ"ל.

נפ"מ בזה בזמנינו שכ' הפוסקים שאין בזה סכנה לכאורה בחולה בשיניו ממש שיש בו סכנה ומותר לרפאותו ע"י סממנים יהיה מותר גם לעקרו ואף שלא נחלה כל גופו אך לטעם המשנ"ב אסור כיון שאינו מרפא אלא עוקר ואף שיש בו סכנה לגבי רפואה רגילה של סממנים וצ"ע.

הרב שמואל ברוך רובין

חילול שבת בחשש שמא ישתגע החולה

בגמרא יומא (פ"ד עמוד ב') דא"ה שנעלה דלת בפני תינוק שוברת ומוציאו, והזרזי הרי זה משובח'.

יש שתמרו שלטענתם המציאות מוכיחה שתינוק גם אם יהיה נעול בחדר חשוך כמה שעות לבדו לא יארע לו מאומה, וביקשו לנפשם ביאור מאמר חז"ל זה.

והנה פשוט שנאמנים עלינו דברי חז"ל ובפרט בפיקו"ג, אך להטעים הדברים ניתן לצייץ בזה מה דין מי שרוצים לחלל עבורו שבת או שאר מצוות כדי שלא ישתטה [שהוא וודאי חשש שוודאי קיים במקרה זה כפי שיעידו כל חוקרי לב יודעי נפש, והוא נוגע לעוד מקרים בסימן זה ובסימנים שאחריו].

ועיין בשו"ת חבלים בנעימים ח"ד סימן י"ג (להרה"ג ר' יהודה לייב גרובארט צ"ל רב חסידי פולני חי לפני כמאה חמישים שנה, מחשובי וגדולי דורו) שאדם שישתגע ויעשה שוטה מותר לחלל עליו שבת, כיוון ששוטה פטור מכל המצוות ואם ישתטה יפטר מכל המצוות, ואמרו חכמים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (יומא פ"ה עמוד ב') (ועי' שו"ת חת"ס או"ח סימן פ"ג).

וז"פ שאם הוא שוטה כה"ג שיש חשש שיסכן את עצמו או את אחרים (ראה רש"י בתענית דף כ' עמוד ב' שיפול בנהר

וכד') פשיטא שמחללין עליו שבת, אלא אפילו בכה"ג שאינו בגדר סכנה אלא רק בגדר שיהיה פטור מכל המצוות - מחללין (ועי"ש בשו"ת חבלים בנעימים הנ"ל שהביא מהגאון מוהר"ש קלוגר שרצה להתיר אפילו בסומא כר' יוסף שסומא פטור מכל המצוות, אלא שלמעשה לא קיי"ל כר' יוסף להלכה ולכן לא סמך ע"ז). ועי' בשו"ת אגרי"מ אה"ע ח"א סימן ס"ה.

ולפי"ז א"ש מה שכתב המהר"ל (הביאו המשנ"ב סימן תקנ"ד סק"י) שחסר דעה שהולך ומתרפא ואם יצום בת"ב (ועי' פמ"ג שה"ה ביה"כ) ישוב לשטותו, לא יצום אלא יאכל כרגילותו. ולחנ"ל א"ש דאל"ה יהיה פטור מכל המצוות וחלל עליו שבת אחת ולא יחלל שבתות הרבה, וסברא זו לא נדחתה למסקנא דגמרא אף שסיימו שם בסברא ד'וחי בהם' היינו רק לעניין ספק אך לעניין וודאי סכנה דכולהו קאי, וראה רש"י שם.

סיכום הדברים שישנם שתי סיבות למה להתיר חילול שבת מחשש שיגעון ושטות - או מצד שיכנים עצמו או אחרים לכלל סכנה מתוך שטותו, או מצד חלל עליו שבת אחת ולא יחלל שבתות הרבה (ולכאורה בזה הוא רק בוודאי יחלל ולא בספק אך יל"ע).

ויש שרצו לומר שגם מצד "וחי בהם" שייך להתיר בחשש שיגעון כי חיי המשוגע אינם חיים וחיים באיכות הם גם בכלל "וחי", ולא רק חיים בכמות, והצמידו לזה דברי הנצי"ב בהעמק דבר בכמה מקומות (ראה למשל ויקרא י"ח עה"פ וחי בהם). אך אין ראיה לדבריהם מדבריו כלום, כי הוא לא התייחס לנושא זה אלא לפשט הכתוב, ולא מצאנו סברא זו בפוסקים שגרירותא דחיות היא סיבה לדחות שמירת שבת או שאר מצוות, אא"כ משני הטעמים הנ"ל שהוזכרו למעלה.

הרב שמואל ברוך רובין

להחזיק ילד קטן שידליק את האור

בגמרא (שבת צ"ג עמוד א') מבואר שמסייע אין בו ממש, ולהכרעת המשנ"ב (סימן שכ"ח סק"א וסימן ש"מ סק"ג) מסייע שאין בו ממש הוא היתר גמור, [וכדעת הש"ך (נקודות הכסף יו"ד קצ"ח סק"א) וביאור המרכבת המשנה ברמב"ם (פ"א מהלכות שבת ה"טז), אך דעת כמה ראשונים ואחרונים שיש בו איסור דרבנן, עיין שו"ת חכ"צ (סימן פ"ב), שו"ת חוות יאיר (סימן ר"ב) שו"ת זרע אמת (ח"ב יו"ד סימן פ"ט) וגר"ז (סימן שכ"ח אות כ"א, וסימן ש"מ ס"ב)]. אך ז"פ שכל מה שאנו נוקטים לדינא שמסייע אין בו ממש היינו בכה"ג שהפועל היה יכול לפעול הפעולה גם בלי המסייע (אם לא היה מתנגד אליו) אלא שהוא מיקל מעליו [וכמו למשל בדוגמא של קציצת הציפורניים שהאשה מזמנת ידיה אבל באופן עקרוני הייתה הגויה יכולה לתפוס את ידיה גם אם לא הייתה ממציאה אותם אליה], אבל באופן שהפועל אינו יכול לפעול את הפעולה אלמלי עזרתו של המסייע אינו מוגדר כמסייע שאין בו ממש אלא כמסייע שיש בו ממש, ויש בו איסור לכה"פ מדרבנן (ורעק"א שבת צ"ג עמוד א' וביצה כ"ב עמוד א', משנ"ב שכ"ח סק"ס).

דבר זה הוא נפק"מ לדין שהטעות בו נפוצה. מקובלת וידועה ההוראה בעם ישראל שאם נכבה האור או שצריכים לפתוח מקרר שהנורה שבו לא כובתה מער"ש, שייחיו ילד קטן שאינו בר הבנה שישחק במתג כרצונו וידליק או יכבה כפי הנדרש. ולאור האמור יש להעיר שאף שאה"נ שמצד דיני ספיה לקטן אין בזה איסור וכמבואר להדיא בסימן שמ"ג ס"א, מ"מ להחזיק את התינוק שאינו יכול לגשת למתג בכוחות עצמו או שעמידתו על הכיסא לא תהיה יציבה כל הצורך ואין בכוחותיו לפעול פעולה זו לבדו הוא סיוע שיש בו ממש, ולכן אף שהמגביהו אינו פועל עמו יחד את הפעולה הוא מ"מ מסייע שיש בו ממש ויש בו איסור

(וכן מפורש להדיא בא"א מבוטשאטש סו"ס ש"ט). ולא התירו אלא בדברים כאלו שבכוח התינוק לפעול אותם בכוחותיו בלי עזרה חיצונית ואז אפילו יסייעו בעדו לא יהיה בזה איסור [למרות שלכאורה גם בכה"ג עדיף לחוש לדעות הסוברות שיש בזה לכה"פ איסור דרבנן ולהניחו לעשות הפעולה לבדו].

ויש להסתפק ממתי נחשב המסייע כמסייע שיש בו ממש, וכגון - אם הוא מזיז דבר כבד שיוכל התינוק לגשת למקצה האם הוא גם בכלל מסייע שיש בו ממש, או שרק כשהוא מחזיק אותו צמוד למתג הוא בגדר מסייע, וממתי המעשה נחשב לחלק מהאיסור שהוא נחשב מסייע. ויל"ע.

ויצוין שיש עוד להתבונן בהלכה זו, בדין קטן העושה שלא לדעת אביו ושבתת בנו (עי' שו"ת משכנות יעקב סימן קי"ח ובפוסקים שחלקו ע"ד - שעה"צ של"ד אות נ"ד וביאור הלכה רס"ו ס"ו, ועוד). וכן מהנוגע להנחת עלוקה (שכ"ח סמ"ח), ואכה"ל.

הרב שמואל ברוך רובין

חילול שבת במכה שאינה של חלל

בסימן שכ"ח ס"ה מדבר השו"ע על אופני ההיתר בחילול שבת עבור חולה במכה שאינה של חלל, ומקור דבריו הם מדברי הרמב"ן (תורת האדם שער הסכנה), אשר זו לשונו: "במכה שאינה של חלל נשאלין בבקי או בחולה ואין מחללין עליו עד שיאמר אחד מהם צריך הוא לחילול, או שיעשה אצל אחד מהם ספק נפשות".

והשו"ע בצטטו את דבריו להלכה, כותב את הנוסח הבא: "מכה שאינה של חלל נשאלין בבקי ובחולה, ואין מחללין עליו שבת עד שיאמר אחד מהם שהוא צריך לחילול או שיעשה אצל אחד מהם סכנת נפשות". וניתן להבחין שהשו"ע משנה מלשון הרמב"ן, וכותב בדרגה השנייה "שיעשה אצל אחד מהם סכנת נפשות", וצ"ב מהי דרגה זו. ועיין בהג"ר רע"א (אות ד') שכתב שצריך לגרוס בלשון השו"ע "שיעשה אצל אחד מהם ספק נפשות", וכדברי הרמב"ן, והכי מסתברא. (וכ"כ המשנ"ב ס"ק י"ז).

אך בפמ"ג (א"א אות ה') הביא בשם העולת שבת שני ביאורים בגרסת השו"ע שלפנינו: ביאור ראשון שהשו"ע מדבר על מקרה שיש שני רופאים שאחד אומר שהוא מסוכן ואחד אומר שאינו מסוכן שגם אז מחללים (והוא בעצם מקרה של ספק נפשות אלא שהוא מכניס את זה במילים "שיעשה אצל אחד מהם סכנת נפשות" והיינו אחד הרופאים). והביאור השני הוא - שהכוונה היא, שבשבת בוודאי לא ימות אלא יתדרדר מצבו ויכבד עליו החולי שגם בכה"ג מותר לחלל שבת [וכדעת ר"ת והכרעת השו"ע בסימן תרי"ח ס"א ומשנ"ב ס"ק י"ד וט"ז], (ולכאורה הוא מכניס את זה במילים - שיעשה (לשון עתיד) אצל אחד מהם סכנת נפשות).

ויש להעיר במקצת על נוסח תירוצו הראשון, למה לו לעו"ש לומר שהיו שני רופאים, היה עדיף טפי לומר שהחולה אומר דבר אחד והרופא דבר אחר - וזה א"ש טפי במילים "אחד מהם" היינו מהמנויים למעלה.

במשנ"ב (ס"ק י"ז) ביאר את לשון השו"ע כגרסת רע"א (אות ד'), והוא מביא בנוסף גם שהלכה כר"ת שסגי בהכבדת חולי לחלל שבת ולא צריך חשש מיתה (וכדבריו לעיל שם). ויש להעיר קצת שנראה מדבריו שהוא נקט שהרמ"א בא להשלים את דברי השו"ע, אך לביאור רעק"א הרמ"א אינו המשך לדברי השו"ע אלא הוא דבר בפני"ע, כי השו"ע לא בא לומר שדבר שגורם סכנת נפשות עתידית ומניעתו עכשיו גורמת רק להכבדת חולי מותר לחלל עבודה שבת, אלא שסגי בספק נפשות לחלל שבת. ואף שהשו"ע פוסק בסימן תרי"ח ס"א כר"ת מ"מ אין כאן מקום כבודו.



הרב שמעון נתנאל אלמקיים חולי עינים בשבת

מחללין שבת על חולי העין מפני שהוא בכלל סכנת נפש, ולכן מי שהיו עיניו שותתות דם או דמעות או שהיה בהן ציר וכדו' מחללין עליו את השבת.

בגמ' עבודה זרה (כ"ח:) איתא אמר רב זוטרתא בר טוביה אמר רב עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, ושם מסיק דאפי' למשחק ואותי' ברה"ר מותר, מ"ט, דשוריני דעינא בליבא תליה.

מבואר בגמ' שחולי העין מעיד על חולי הלב וכדמוכח עוד בגמ' שם. ופי' רש"י (ד"ה אפי' משחק) וז"ל כדאמר' לקמן שוריני דעינא בליבא תלו, מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב עכ"ל.

כתב הרמב"ם (פ"ב הל' ד') החושש בעיניו והוא שיהיה בשתייה או באחת מהן ציר או שהיו דמעות שותתות מהן מרוב הכאב, או שהיה דם שותת מהן או שהיה בהן קדחת וכיוצא בחולאים אלו הרי"ז בכלל חולים שיש בהן סכנה ומחללין עליהם את השבת ועושין לו כל צרכי רפואה עכ"ל. והעתיק הטור לשונו, וכ"פ בשו"ע, ורק בתחילת החול' ולא בסופו.

חזי' דחולי העין הוי חולי שיש בו סכנה ולכן החש בעיניו באופן האמור או כשמרגיש כמין דקירות בעיניו, מותר לחלל עליו את השבת (שו"ע הרב שכ"ח ס"ט) אך אם אינו אלא מיחוש בעלמא מותר לו למרוח משחה בלבד ולא לחלל באיסור דאו'.

כתב בספר חישוקי חמד (ע"ז עמ' רמ"ה) שהרופאים בזמנינו לא מבינים דברי חז"ל בגמ' ע"ז כ"ח: שחולי העין הוי חולי שיש בו סכנה שהמדע והמציאות הוכיחו שאינו אלא סכנת אבר.

אמנם דעת פוסקים רבים שדין חז"ל נקבע וכך הדין אף אם פעמים רואים שהדבר אינו כן. וכן לענין מילה יש חולי בעין התינוק לא מלין אף כשרופא אומר שבזמנינו אין סכנה (שו"ת דברי מלכאל ח"ב סי' קל"א אות ה') דאם נאמר כן ניתן יד לפושעים לסור מדברי התורה, וכן כתב בשו"ת יביע אומר ח"י (יו"ד סי' כ"ד) לחזק דברי חז"ל מול המציאות המשתנית ואכמ"ל.

ולענין מי שנקרעה או נפרדה רשתית העין שלו בשבת [ע"י שמרגיש ירידה חדה בראיה] כתב בספר שולחן שלמה (סי' שכ"ח עמ' פ"ד הערה ל"ח) שמותר לחלל את השבת כדי להציל את העין מעיוורון, ואף כשמדובר בעין אחת וכ"פ בחזו"ע (שבת ה' עמ' רל"ד). אמנם בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' ע"ג אות י"א) שאין לחלל שבת באיסור דאו' כשברור שהסכנה היא בעיוורון בלבד.

ויש להעיר שהרי כבר כתבו הפוסקים ערוך השולחן ס"ק מ' ועוד, שבזמנינו אף על סכנת אבר מחללים באיסור דאו'. ועוד, שעיוורון הוי סומא החשוב כמת, ואף שאינו אלא משל, מ"מ וכי גרע מגב היד והרגל שאף ללא אברים אלו אין שינוי במהות האדם. ובספר שבט מיהודה (עמ' קי"ד) כתב שבעיוורון יש סכנה שיש בו נפילה כדין חולי באדם שנכפה שדינו כדין חולה שיש בו סכנה (ט"ז יו"ד ס"ס פ"ד). ואף מסוכן הוא אצל סכנות האורבות ברחוב וכדו'.

ובכה"ג שיש חשש להפרדות הרשתית שאלתי לפרופ' יונתן הלוי הי"ו מנהל ביה"ח שערי צדק ואמר לי שהדבר ברור שאם יש חשש להנ"ל מותר לחלל אה"ש מדין סכנת נפשות שכן התוצאה של היפרדות היא סכנת עיוורון המהווה ירידה בתוחלת החיים. [ואף הוסיף שעקב העיוורון כל חייו נתון לסכנה תמידית של נפילה, וכן כל הסכנות הנובעות מחוסר ראייה. וכנ"ל בספר שבט מיהודה עמ' שי"ד שכתב טעם מעין זה]. ואף אם לא נקבל זאת לגמרי מ"מ המציאות הוכיחה שירידה חדה בראיה הוא חשש לאירוע מוחי, שבץ בעין, וכו'.

אלא דכיון שנעשים כבחול לא התירו לחולה שאב"ס, וכ"נ במש"כ שם אח"כ דבסכנת אבר שרי כל השבותים וכ' דהינו ההיא דמחזירין את השבר, וההיא דע"ז כח: דעין שמרדה, דלס"ד דלא הוי סכנת נפש שרי לכחול אי שחיקי סמנים מאתמול משום דאיכא סכנת אבר, הל"ה אסור, והתם בפשטות האיסור אלא משום שחיקת סמנים וכמו שפרש"י גבי חזרת שבר, וכן הוא לכאו' גבי כוחל ומ"מ לולי דהוי סכנת אבר אסור, (ואמנם בכוחל י"ל דאיכא נמי משום כותב מדרבנן כדאיתא בגמ' צד:, אך ע"י ר"ן לט: ד"ה ושמע"י שביאר הראיה מהתם ואירי מצד גזירת שחיקת סמנים אף דשיטתו כרמב"ן) אלמא דנאמרה גזירת שחיקת סמנים אף בחולה שאב"ס, וא"כ נראה דאף מה שהק' רמב"ן מדתנן קט. אין אוכלים איזביון שאינו מאכל בריאים דטעמו משום גזירת שחיקת סמנים הינו גם בחולה שאב"ס ולא רק במיחוש גרידא (אף שבתירוצו לא התייחס לזה).

אמנם בסו"ד רמב"ן גבי מיחוש בעלמא (הדרך השלישית) כ' וז"ל: 'בזה לא התירו שבות כלל ואפי' ע"י גוי, ולא עוד אלא דברים שאין בהם משום מלאכה ולא כלום בעולם גזרו משום שחיקת סמנים וכו', והביא כמה דוג' מהגמ', ומבואר דרק במיחוש שייכי גזירות אילו אך בחשאב"ס דאירי ביה לעיל שרו כדשרי אמירה לגוי ושינוי, ועוד דמשמע בלשונו דהך גזירות קילו טפי מאמירה לגוי ש' - ולא עוד וכו' וא"כ חושאב"ס דשריא ביה אמירה ודאי שייכי כל הנך גזירות. **וכן למד הרדב"ז** (ג, תרמ') מהמג"מ שהביא דברי רמב"ן אילו שהובאו גם בר"ן ורשב"א, **וכן פי' מ"ב (קסא)** א"ד רמ"א סל"ז ש' דדבר שאינו מאכל בריאים מותר לחשאב"ס, דהינו אף שאוכלם בעצמו ובלא גוי ובלא שינוי, וכמבואר ברדב"ז מכוח דברי רמב"ן.

ובביה"ל שם (ד"ה וכן) הביא ראשונים דפליגו ע"ז, וכנראה גם בב"י בראש הסי' ובסל"ז דדברים האסורים משום שחיקת סמנים שרו רק היכא דגוי הכינם עבורו דאית ליה היכר, (וכ"נ בשו"ט דבי' סי"ז בדברי הרמב"ם דפשיט"ל דהשבות שדנו עליה הפוס' אי שריא בחשאב"ס הינו גם גזירת שחיקת סמנים), ומ"מ משמע דמסכים דכן מוכח בדעת רמב"ן, **וצב"ט** דהא מדברי רמב"ן קודם לכן מוכח דגזירות אילו נאמרו גם בחושאב"ס כנ"ל.

וע"כ צ"ל דבדבריו לבסוף אין כוונתו לומר דרק במיחוש נאמרו גזירות אילו, אלא דבכל המקורות שהביא לגזירה זו הלשון 'חושש', ומשמע דאירי עכ"פ גם במיחוש בעלמא, ומעתה י"ל דכוונתו דמסתמת הגמ' משמע דהאיסור בכל אלו הוא גם ע"י גוי, וע"ז קאמר ולא עוד וכו' דהינו דבמיחוש אסירי כל השבותים אפי' ע"י גוי ואפי' הנך שבותים דגזירת שחיקת סמנים באופן דליכא סרך מלאכה דקילי, והינו לאפוקי חשאב"ס דע"י גוי ודאי שרי אילו אך ע"י ישראל ודאי דאין חילוק, **ואפי' נימא** דאין משמעות בהנך סוגיות דאיסור זה אף בגוי, אכתי י"ל דבא רק להביא גמ' להדיא האוסרת שבותים בחושש (ולא לאפוקי דבחשאב"ס אין איסור באלו), ואפי' בשבותים אילו דקילו משאר שבותים כנ"ל, ובין כך ובין כך אין כוונתו במש"כ ולא עוד וכו' דשבותים אילו קילו מאיסור אמירה לגוי, וא"כ אין מקום לק"ו הרדב"ז. ואף דבחשאב"ס שרי' שבות דשינוי ולא שרי' גזירת שחיקת סמנים אינו משום חומרת גזירה זו אלא משום דהיא כדרך חול ולא התירו בחשאב"ס שבות דדרך חול (ומ"מ גבי מיחוש דלא מצינו היתר בשינוי כ' רמב"ן דלא מיבעיא דהא לא שרי אלא אף שבות דקילא מינה, ודו"ק).

ג. ועכ"פ גם כאן נראה במ"ב דהבין דברי רמב"ן דלא כנראה להדיא לפנינו וצב"ט, ונראה קצת דלא היה לפנינו דברי הרמב"ן גופיה בתוה"א אלא העתק דבריו במג"מ (וכצ"ל ברדב"ז, וכ"נ ממה שהביא הכל רק מהמג"מ ע"י"ש) וצ"ע.

הרב יעקב ישראל מלול מלאכה בשינוי ע"י ישראל בחולה שאין בו סכנה

א. בגמ' שבת (קכט.) 'כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת, וכדבר המנוגא דאמר רב המנוגא דבר שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה', **וחזי'** דשבות דאמירה לגוי נדחית במקום חולה שאב"ס, **וכע"ז בכתובות** (ס.) גונא יונק חלב בשבת מאי טעמא יונק מפרק כלאחר יד ובמקום צערא לא גזרו רבנן.

וברמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש ד"ה והנך שמעתא וכו') תמה מכמה סוגיות דמשמע דלא הותרה שבות לחולה שאב"ס, **וע"כ חילק** דכשאין סכנת אבר לא הותרה אלא או שבות דאמירה לגוי דקיל משום דאין בו מעשה ישראל, או שבות ד'מלאכה הנעשית בשינוי' דאינו נעשה כבחול, - 'אבל שבות שיש בו מעשה' - כלומר דבר הנעשה ע"י ישראל והוא נעשה כדרכו בחול לא התירו, וזהו אין טורפין יין ושמן לחולה (קלד.) משום דקעביד עובדין דחול, וזהו שהקשו על אמימר (ביצה כב.) משום דעמיץ ופתח ועושה מעשה כדרך שעושה בחול החמירו כאן בשבות שיש בו מעשה ועובדין דחול'.

וממה ש'כ' דההיתר ב'שבות דמלאכה הנעשית בשינוי', וכן מסבירו להחמיר רק בשבות הנעשית כדרך חול, משמע דכשהוא בשינוי דאינו דרך חול שרי אף במלאכה דאורי' (וכן מבואר להדיא ברשב"א קכט. בשמו ע"י"ש), **וכ"נ להדיא** במה שהביא מגונח דהא חליבת בהמה בשבת היא דאורי' משום מפרק, (ואף שהרמב"ן מסתפק בזה לדינא בדף צה. מ"מ נראה דנקט לעיקר דהוי דאורי' לכו"ע ע"י"ש), **וחזי'** דאף מלאכה דאורי' בשינוי שריא.

אמנם במ"ב (ס"ק נד') כ' דלדעה ג' בשו"ע (דהיא דעת הרמב"ן) רק באיסור דרבנן שרי ע"י שינוי, וכ"כ בשעה"צ סי' תצ"ו ס"ק ט'. **ובאמת דלכאו' כ"נ לשון השו"ע** שכ' ז"ל - 'ולחלל עליו איסור דרבנן בידיים יש מתירים וכו' וי"א שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי וכו', ולכאו' דקאי ארישא איסור דרבנן, אך כנ"ל דברמב"ן מבואר להדיא לא כן, וכ"כ בפשיטות בגר"ז יט' ותהלי"ד כב' ובשו"ת ר"פ ח"א ר"ס כ', וע"כ יש לבאר לשון השו"ע עפ"י דכוונתו דבליכא סכנת אבר ההיתר בדרבנן הוא רק בדרבנן כזה דשינוי ודו"ק. וכן נקטו רוה"פ לעיקר הדין (חזו"ע ח"ג עמ' קפב), שש"כ פ"ג הע' יד, שושה"ל ח' צג, אמנם כ' כמה פוס' דאין להתיר בזה אלא כשאין גוי).

וצ"ב דעת המ"ב דאף דהראיה מגונח דחה בשעה"צ שם דהוא שינוי גמור בעיקר אופן המלאכה דאינו דרך המלאכה ולא רק בצורת העשייה ע"י ש' אף לכאו' הדברים מפורשים ברמב"ן וברשב"א בשמו וכדמוכח בסברתו,

וא"א לומר דסתימת לשון שו"ע דחקתו, דאדרבה לשיטת המ"ב תקשי דהא כל סעיף זה אירי דוקא בחולה גמור (שאב"ס), דהינו נפל למשכב או חולה כל גופו) ומשמע דאי איכא רק מקצת חולי לא נאמרו היתרים אילו, ואי אירי הי"א השלישי להתיר רק באיסור דרבנן בשינוי הא הוי שבות דשבות דשרי' בסי' שד' ס"ה אפי' במקצת חולי, וע"כ דאירי בדאורי' ולשון שו"ע אח"כ ע"כ יתישב כנ"ל, (אמנם י"ל דדעת מ"ב דהא דהותרה שבות דשבות במקום מקצת חולי הינו רק בשבות דאמירה לעכו"ם אך ע"י ישראל ל"מ ב' שבותים להתירו וכמו שהסתפק בזה בפמ"ג שם שד' סק"ז, אך שם סק"ח הביא מא"ר שהקל בזה וכן נקט בהליכו"ע ג' עמ' קפז), וצ"ע.

ב. והנה לאידך גיסא יש לדייק ממה שאסר רמב"ן בשבות הנעשית בדרך חול דבא לכלול בזה כל שבותים, והינו אף האסורים משום גזירת שחיקת סמנים, וכמו שנקט ההיא ד'אין טורפין יין ושמן לחולה דלכאו' זה טעם האיסור בזה, ומה שכ' דאסירי משום עובדין דחול א"י טעם האיסור

יום טוב

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

ראש חבורת חגים

בענין גדר היתר אוכל נפש ביום טוב

ביום טוב נאסרו המלאכות האסורות בשבת, אך הותרה בו מלאכת אוכל נפש. ובגדר היתר זה מבואר ברא"ש (יומא פרק ח סימן יד) בשם מהר"ם מרוטנבורג וז"ל "שאלו את הראב"ד ז"ל חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה... ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה, והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב דשוחטין ביום טוב, דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה, ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו, או לומר לנכרי לחפור עופות דליכא אלא איסור דרבנן דאין שחיטה לעוף מן התורה, אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול. והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול". והיינו דדן אם היכא דהותרה מלאכה לצורך פיקוח נפש ויש לפניו אפשרות לעשות מלאכה זו או לאכול נבילה, מה עדיף, והשיב מהר"ם מרוטנבורג דעשיית המלאכה האסורה בשבת עדיפה, ואע"פ שהיא איסור סקילה, מ"מ כיון שהותרה בשבת לצורך פיקוח נפש הותר גמור. והוכיח כן ממה שביו"ט הותרה מלאכת אוכל נפש, וכוונתו שהותרה עשיית המלאכה לצורך אוכל נפש ביום טוב, ואין אומרים לו לעבור על איסור קל יותר של לאו בלבד או איסור דרבנן, דההיתר של מלאכת אוכל נפש לצורך יו"ט עדיף טפי, שהוא בגדר של הותרה.

וכן מבואר בדברי רבינו חננאל בפסחים (פד, א), הובא גם בתוס' (שם) שכתב וז"ל "הוא לבדו יעשה לכם, הוא ולא מכשירין, לבדו ולא מילה שלא בזמנו דאתיא בקל וחומר ומה אוכל נפש שאע"פ שהוא באזהרה וכו' דוחה יום טוב, מילה שאע"פ שהיא שלא בזמנה מצוה היא, שנכתרה עליה י"ג בריתות, וחייב כרת אם לא ימול, אינו דין שידחה יום טוב, ת"ל לבדו". הרי שנקט שמלאכת אוכל נפש ג"כ היא בכלל מלאכות הראויות להיאסר, אלא שהתירה התורה את עשייתה לצורך יו"ט, והוא בגדר דחיה, שהצורך עבורו באוכל נפש ליו"ט דוחה את איסור עשיית המלאכה. וכ"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמח).

ובדבריהם מבואר שאף אוכל נפש הוא ככל המלאכות הראויות להיאסר, אלא שלצורך אכילת יו"ט עשיית המלאכה מותרת, ואמנם נראה שנחלקו אם הוי בגדר הותרה או דחיה, אך עכ"פ שניהם מודים בזה שהיא מלאכה האסורה.

והנה צידה וקצירה ושאר מלאכות כיוצא בהן אסורות ביו"ט, אע"פ שיש מהם תועלת אוכל נפש. ובביאור דין זה מצינו פלוגתא, שהרמב"ם (הל' יו"ט פ"א ה"ה) כתב שאיסורם הוא מדרבנן, וכן דעת הראב"ד (שם), והרא"ש (ביצה פ"ג סי' א), וכן נוטה דעת הר"ן בביצה (יב, ב מדפי הרי"ף) בביאור דברי הבבלי. אמנם בירושלמי (ביצה פ"א ה"ה) משמע שמלאכות אלו אסורות ביו"ט מן התורה, וילפינן לזה מקראי, ויש מהראשונים שדעתם כן להלכה. ובביאור דברי הירושלמי מצינו ב' דרכים בראשונים, ברש"י (ביצה כג, ב ד"ה אין) מבואר שטעם איסור מלאכות אלו מהתורה הוא משום שאפשר לעשותם מערב יו"ט, וכ"כ הרא"ש (שם) בדעתו, אך הרמב"ן במלחמות (ביצה יג, ב מדפי הרי"ף) השיג על רש"י וז"ל "מה שכתב רש"י ז"ל במשנתנו שהצידה אסורה מפני שאפשר לעשותה מערב יום טוב, אינם דברים נכונים, שאוכל נפש עצמו דבר תורה מותר לעשותו ביום טוב אף

על פי שאפשר לעשותו מערב יום טוב וכו', אלא הוה יודעים שלא כל המלאכות הותרו ביום טוב, אלא הכשר המאכלים לאלו, כגון אפיה ובשול וכיוצא בהן, אבל לצוד בעלי חיים שאינם ברשות אדם, וכן לעקור דבר מגידולו כגון קצירה ותולדותיה, אלו וכיוצא בהן אסורין, והן בכלל מלאכת עבודה". והיינו שטעם היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט הוא משום שאין זו עבודה. וכוונתו למה שכתב בפירושו עה"ת (ויקרא כג, ז) בגדר היתר אוכל נפש וז"ל "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו. פירוש 'מלאכת עבודה', כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש וכו', ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה כל מלאכה לא יעשה בהם, הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש, ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן". עכ"ל. ומבואר בדבריו, שאין גדר היתר מלאכת אוכל נפש בתורת היתר בעלמא משום צורך יו"ט, אלא היא הלכה בגדר גדר המלאכה, שלא כל מלאכה נאסרה ביו"ט, אלא רק מלאכת עבודה, ומה שנעשה לצורך האכילה לא מיקרי עבודה אלא דרך הנאה ואכילה, ולכן שרי גם כשהיה יכול לעשותו מאתמול, ומאידך גיסא מה"ט מלאכות שאין דרך לעשותן סמוך לאכילה אלא נעשות בפני עצמן בזמן אחר, נקראות מלאכת עבודה ואסורות אף כשא"א לעשותן מאתמול.

ונפ"מ בענין זה כתב בהגהות ר"ב פרנקל לשו"ע (או"ח סי' תצה סק"ה) בביאור דברי הגר"א (בביאורו שם) של"ש להוציא משא על בהמה אע"פ שהותרה הוצאה ביו"ט שלא לצורך, כי טעם היתר אוכל נפש ביו"ט הוא משום דלא מיקרי עבודה אלא דרך הנאה, וד"ז שייך רק באדם שעושה מלאכה, שכשעושה לצורך אכילתו מיקרי מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה, אבל בבהמה אין להתיר מטעם זה, דלעולם מעשיה הם בגדר עבודה מצידה. וכל חידושו הוא רק לפי"ד הרמב"ן, אבל לסוברים שאף מלאכת אוכל נפש מלאכה היא, אלא שהותרה לצורך יו"ט, ודאי שרי גם בכה"ג, שאין להחמיר במלאכת בהמתו יותר ממלאכה שעושה בעצמו.

עוד נפ"מ להלכה בין שני גדרים אלו בהיתר מלאכת אוכל נפש, י"ל לענין מה שנחלקו השאג"א והגרע"א בדין מבשל ביו"ט לצורך אוכל נפש בדבר שיש איסור דרבנן באכילתו, שהשאג"א (סי' סד) נקט בפשיטות שלא עבר בזה על איסור מלאכה מהתורה, כי הוא אוכל נפש כיון שמהתורה ראוי לאכילה, והגרע"א בשו"ת (קמא סי' ה) תמה ע"ז מסברא, דכיון שסו"ס ודאי לא יאכל בהמה זו כיון שהיא אסורה מדרבנן, ואף אם יהיו לו אורחים לא יאכלוה מחמת האיסור שבה, מהתורה אסור לשוחטה ביו"ט, כי אינה בכלל היתר אוכל נפש.

ויש לתלות דין זה בטעמים דלעיל בגדר אוכל נפש, שאם טעם ההיתר משום שסוג ענין כזה אינו בגדר מלאכת עבודה, יש להתיר כדעת השאג"א מצד מה שכלפי שמא כיון שעצם בהמה זו ראוי לאכילה מעשה שחיטתה הוא כצורת מלאכת הנאה והוא מותר ביו"ט, אמנם אם טעם ההיתר הוא משום צורך אוכל נפש כמ"ש הר"ח ומהר"ם מרוטנבורג, מוכרחים דברי הגרע"א שאם ידוע שאין בהמה זו ראוי להיאכל לצורך יו"ט אין כאן טעם להתירה מטעם אוכל נפש, אף אם נחשבת ראוי ומותרת לאכילה כיון שמהתורה היא מותרת.

אכן מצינו כמה סתירות בענין זה, חדא דבר"ח המובא בתוס' בפסחים מבואר שטעם היתר מלאכת אוכל נפש הוא משום

הותרה, ובגלל צורך יו"ט. ומאידך בדברי הרמב"ן עה"ת מובא בסוה"ד בשם רבינו חננאל בפירושו לתורה, שביאר שמה שאמרה תורה "מלאכת עבודה" הוא למעט מלאכת אוכל נפש, ומשמע שאין ההיתר רק בגלל צורך יו"ט, אלא גדרו הוא שסוג מלאכה זו לא נאסרה.

עוד יש לתמוה בדברי החינוך, שהביא (במצוה רחצ) את דברי הרמב"ן בגדר היתר מלאכת אוכל נפש, והסכים לו, ומ"מ דעתו (שם) שמלאכת אוכל נפש שהיה אפשר לעשותה מאתמול ועשאה ביו"ט הרי היא לוקה עליה מהתורה. ולפי סברת הרמב"ן היה צ"ל שכיון שאין זו מלאכת עבודה מצד גוף המעשה, אף כשאפשר לעשותה מאתמול לא ילקה עליה, וכמ"ש הרמב"ן במלחמות, וצ"ע.

והנה מצינו (ביצה יב) לענין יו"ט שמתוך שהותרה מלאכת הוצאה לצורך אוכל נפש הותרה נמי שלא לצורך, ונחלקו הראשונים האם מעיקר הדין היתר זה הוא לגמרי, ואף שלא לצורך כלל, או לא הותר אלא כשיש צורך קצת. ויש לפרש דין זה לשתי הדעות דלעיל, שלסוברים שההיתר לצורך יו"ט כדי שיוכל להכין אוכל נפש, מובן ד"ל דבעינן עכ"פ צורך קצת, ולאידך גיסא מובן גם הטעם להתיר אף שלא לצורך כלל, דמ"מ כיון שהותרה מלאכה זו הותרה אף כשאין צורך אוכל נפש. וכן לסוברים שההיתר הוא כי מלאכת אוכל נפש לא חשיבא מלאכת עבודה, מובן הטעם להצריך שיהא צורך מועט, שבלא זה נחשב כעבודה לגמרי, וגם מובן הצד להתיר שלא לצורך כלל מן הדין, שכיון שדרך מלאכה זו הוא לעשות כדרך אכילה, אין לה שם מלאכת עבודה ושריא ביו"ט לגמרי.

אולם קשה על דברי הרמב"ן (שבת קיד, ב) שכתב שהותרה רק במקום שיש צורך קצת, וכשאין בזה צורך כלל לא הותרה, אך כתב שמ"מ אף שמלאכה שלא לצורך כלל יש בה איסור תורה, מ"מ אינו לוקה עליה. וכתב האור זרוע (ח"א סי' תשנ"ד) בשם רבינו יעקב, שטעם שיטה זו שאע"פ שיש בזה איסור תורה אינו לוקה, משום שמ"מ הוקלש איסור מלאכה זו כיון שהותרה לצורך אוכל נפש. ולסברת הרמב"ן המובאת לעיל קשה היאך נחשב שהוקלש האיסור, הרי גדר היתר אוכל נפש הוא שאינו מלאכת עבודה, ולכן הותר, ושם האיסור הוא מלאכת עבודה, ובה לא מצינו היתר כלל, ולמה אין לוקין עליה.

עוד קשה טובא ע"ד הרמב"ן, שבגמ' בפסחים (סה, ב) דנו לענין דחיה במכשירין, והוכיח רבי יהושע שמכשירין לא דוחין, ממה שהותרה שחיטה ביו"ט לצורך אוכל נפש, ומ"מ לא הותרו מכשירין, ודימו הדבר לשאר דחיות לצורך דבר מסוים, ור"א דחה שם שאין ראיה מרשות למצוה, וקאמר בגמ' שם (סה, ב) דרבי יהושע לשיטתו שגם שמחת יו"ט היא מצוה, ועכ"פ משמע שפשוט שגדר ההיתר לכו"ע הוא שהאוכל נפש והצורך בשמחת יו"ט הוא המתיר והדוחה את האיסור. וזה כמובא לעיל מהר"ח ומהר"ם מרוטנבורג שהוא גדר דחיה לצורך האוכל נפש, ולא כסברת הרמב"ן שההיתר במלאכת אוכל נפש הוא משום שאין לה שם מלאכה, וצ"ע.

עוד יש להקשות, דהנה נחלקו לענין יו"ט, שנוהגים בו איסורי מלאכה כמו בשבת, האם נוהגים בו גם הדינים האחרים שנאמרו בשבת ואינם כלולים בלאו דלא תעשה כל מלאכה, או שאין לומדים יו"ט משבת אלא לענין מלאכות. ודנו בזה לענין הבערה אי נימא דכיון דללא יצאת אינה בגדר מלאכה גמורה, וכן לענין איסור תחומין, ולעין שביתת עבדו ובהמתו, וכן לענין חובת קידוש אם היא נוהגת ביו"ט, וכל ספיקות אלו נידונו בדברי הראשונים והאחרונים ואכמ"ל. ובדעת הרמב"ן בזה מצינו בתורת האדם (שער הסוף ענין ההוצאה) שהביא דעת בה"ג ששביתת עבדו



ובמג"א סי' שכא (ס"ק ז') דן בבשר שלא נמלח ויום ג' שלו חל בשבת ואם לא ימלח או ידיח בשבת יהיה אסור לאוכלו ע"י בישול אלא בצלי [כמבואר ביו"ד ס"ט סעי' יב'] והביא שיש שכתבו להתיר להדיח הבשר ומקורם הוא מדברי הרשב"א הנ"ל ודחה זאת המג"א בתרי אנפי: א. שדווקא בירקות שרי שאינו מתקן כלום, וביאר דבריו בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קלה) דאיירי בירקות שלא כמשו ולכן שרי, ב. דבבשר מוכח מילתא דהוא לצורך חול משא"כ בירקות דאפשר שהוא לצורך השבת.

וא"כ לפי ב' הביאורים הנ"ל יש לנו להתיר להוציא להלחם מן התנור אע"פ שאינו צריך לו.

ועוד יש להקשות מ"ש מה דקמ"ל (ביצה לה: ובשו"ע תקצא סעי' א - ב) דמותר להוריד הפירות דרך ארובה שבגג או לכסות פירות וכדי יין או לבנים במקום שיש חשש שיפסדו אע"פ שמכין הוא ויכול הוא לאוכלם לשי' המשנ"ב וצ"ע.

הרב אלון משה בר שלום

אם מלאכת אוכל נפש הותרה או דחיה

כתב הרב המגיד (פ"א מהל' יו"ט ה"ח), ואני אומר שמלאכת עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדוניו, ואין רוב בני אדם עושין אותה לעצמן אלא שוכרין אחרים לעשותן, לפי שהזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושין מלאכות אלו לאדונינו, אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו לא הוזהרנו, לפי שאינה מלאכת עבדים אלא אף האדונים עושין אותה, ולזה כל מלאכה שאדם עושה ממנה לעצמו לימים הרבה דרך לעשותה על ידי אחרים, כגון הברירה והקצירה והטחינה וההרקדה, אבל האפיה והלישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהן לימים הרבה, ורוב בני אדם עושין אותן לעצמן, עכ"ל.

נראה שעיקר סברת הרב המגיד בזה הוא שמלאכת יו"ט הותרה, ולכן ס"ל שמותר להכין כל דבר לצורך נפש אפי' אם אפשר לעשותו מבעוד יום, ולא נאסר רק מה שמכין ממנו לזמן הרבה והדרך לעשותה על ידי אחרים. וכן ס"ל להר"ן (ביצה ט"ז ע"ב ד"ה ומהיא) דמלאכת אוכל נפש ביו"ט הותרה לגמרי, ולכן לא דמי רבויי בשיעורא ביום טוב לרבויי שיעורא בשבת, שהשבת דחיה היא אצל חולה ולא הותרה, ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור, אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא. אבל יום טוב שאוכל נפש הותר בה דאפי' אפשר מעיו"ט שרי כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו. והר"ן לשיטתו (ר"פ אין צדין) שמתיר מלאכת אוכל נפש אפילו כשאפשר לעשותה מבעוד יום.

ואולם ע"י ברבינו חננאל (שבת קלב: ד"ה רבא אמר) שכתב, שעשיית אוכל נפש דוחה יו"ט. ע"כ, ומשמע, דהיתר אוכל נפש הוא משום דחיה. וכן משמע עוד בדברי רבנו חננאל (פסחים פד.). ע"ש, גם דעת התוס' כן לפי מה שביאר הפרי חדש בביאורו השני (סימן תצה ס"א ד"ה וי"מ), שכתבו במגילה דאוכל נפש דעדיף טפי כשהיה עשוי מאתמול, אסור לעשותו ביו"ט קיימו לדינא דאורייתא, ולענין דרבנן בעינן עכ"פ שיהיה מפגי טעם כדי להתירו ביו"ט. נראה שמלאכת אוכל נפש אינה רק דחיה, ולכן ס"ל דאוכל נפש שאלו מכינו מבעוד יום הוא טוב יותר יש איסור בזה מהתורה, וכן נראה מדברי הרמב"ן בחידושו (שבת עד:) דהוי דחיה. וכן י"ל בפשיטות לדעת רש"י (ביצה כג:) שמחלק בדאורייתא, דגבי צידת דגים אסור, וגבי שחיטה ואפייה ובישול שהן מאבות מלאכות מותר לצורך יום טוב, וכתב, ששחיטה אפייה ובישול, אי אפשר להם מערב יום

אלא שמ"מ כתב עפ"י הרמב"ן בביצה, שכיון שצורת ההיתר נאמרה בקרא באופן זה, אין ההיתר בפועל תלוי בכך שיש לאדם צורך בפועל, ואין תלוי אם יכל בפועל לעשות מאתמול או לא כדעת רש"י, אלא ההיתר נמדד לפי צורת המלאכה, ומלאכה שלפי דרך עשייתה הרגילה אינה לעבודה אלא להנאה, היא בכלל היתר אוכל נפש, אף אם אינה נצרכת לו עתה בפועל לצורך אוכל נפש.

וממילא ל"ק הסתירה בדברי רבינו חננאל, שאף שסובר שההיתר של אוכל נפש הוא לצורך שמחת יו"ט, וכמובא בשמו בתוס', מ"מ אין זה סותר למה שהביא הרמב"ן עה"ת בשמו שמה שנאמר בתורה מלאכת עבודה היינו מלאכה שאינה לחצורך אוכל נפש, וכמו שנתבאר שאמנם שם האיסור הוא עצם עשיית המלאכה, אלא שהתירה התורה את המלאכה באופן שאינה עבודה, וטעם ההיתר הוא לצורך אוכל נפש, וכמו שנתבאר.

ומיושבים גם דברי החינוך שהובאו לעיל, שאמנם בעיקר הגדר סובר כהרמב"ן שנאמרה הגבלה זו בלאו, שלא נאסרה אלא מלאכת עבודה, אבל מלאכה הנאה ואכילה לא נאסרה, אך כיון שאין החילוק בעיקר מהות האיסור, ואין טעם ההיתר משום דמלאכת הנאה ואכילה לאו מלאכה היא, אלא הגדר הוא שמלאכה כזו הותרה לצורך יו"ט וכנ"ל, סובר החינוך בפרט זה שלא כהרמב"ן, אלא דעתו שאם היה יכול לעשות המלאכה מעיו"ט לא הותרה גם מלאכה שדרכה היא לצורך הנאה ואכילה, דמ"מ טעם ההיתר לא שייך באופן זה.

הרב אהרון ניסני

הכנה מיו"ט לחברו במקום הפסד

בגמ' ביצה (יז:): שאין לבשל ולאפות מיו"ט לחברו וכ"פ בשו"ע (סי' תקג'), והטעם משום איסור הכנה וכמו שמצינו שאין יו"ט מכין לשבת כמבואר בביצה (ב:) וכ"פ בשו"ע (סי' תקכז' סעי' א').

וכתב המג"א (תקג' ס"ק א') שאי"ז דווקא בדבר שהוא טרחא גדולה או דבר שיש בו מלאכה כבישול ואפיה אלא אף בטרחא מועטת אסור, ומקורו מדברי הגהות מימניות (הל' פסח) שכתב לאסור להביא יין בשבת למוצ"ש וכן ברמ"א (סי' תרסז) מבואר שאין להעלות השולחנות הנמצאות בסוכה ולהעמידם בבית ביום שמיני של סוכות לצורך היום ה' משום איסור הכנה [בחול'ל שעושים ב' ימים].

ובמג"א (סי' רנד' ס"ק כג') למד מדברי הגהות אלו שאם יש לו פת בתנור אסור לו להוציאו [אף במקום שאין חשש של רדיית הפת] אלא לצורך ג' סעודות, ובא"ר חלק ע"ד וטעמו מאחר שאם תישאר הפת בתנור לא תהיה ראויה לאכילה והתירו הכנה במקום הפסד, ובמשנ"ב (ס"ק מג') תי' שמאחר ויכול לאכול מהלחם בשבת א"כ אין להתיר לו, ומבואר שאין היתר של הכנה אפי' במקום הפסד אם ישנה אפשרות של עשיה בדרך היתר.

ויש להקשות ע"ד שהרי כתב הרשב"א בתשו' (ד' עג') דשרי להשקות את התלוש בשבת כדי שלא יכמוש [הר"ד בב"י סי' שכא'] וביאר שם דשונה הדין הנ"ל מהא דמבואר בגמ' (סוכה מב'). מקבלת אישה בידה את הלולב מיד בעלה ומחזירה למים ובשבת אסורה להוסיף מים וביו"ט להחליף, משום דירקות הללו ראויים הם לאכילה בשבת ע"כ, ומבואר שאע"פ שיש בזה טרחא והכנה מ"מ מותר וצ"ל שכל שנראה שמעשיו הם לצורך שבת אין בו איסור הכנה וא"כ אף להוציא הלחם מתוך התנור נראה שמעשיו הם לצורך השבת ויש להתיר ואף לביאור המשנ"ב הרי אף בירקות ישנה אפשרות של אכילה כלחם ומדוע התיר

הרשב"א וצ"ע.

ובהמתו נוהגת גם ביו"ט, והוא חלק על דבריהם והתיר, וס"ל שאין ללמוד יו"ט משבת לענין זה. ובטורי אבן הוכיח מדברי הגמ' בחגיגה (יז, ב) דודאי ילפינן יו"ט משבת, וכמבואר שם שהכנה אסורה ביו"ט ג"כ, אע"פ שהיא כתובה רק בשבת, דמ"מ ילפינן גם ליו"ט. וקשה ע"ד הרמב"ן דס"ל דלא ילפינן יו"ט משבת.

וכתב בקוב"ש (פסחים אות יג) דלכו"ט ילפינן יו"ט משבת לענין מלאכות, ורק לענין איסורים חדשים סובר הרמב"ן דלא ילפינן שביית עבדו ובהמתו ביו"ט משבת, כיון דלאו מלאכה היא אלא מצוה אחרת.

ומוכח כן בדעת הרמב"ן, ממה שכתב (בעירובין מא, ב) שלמ"ד תחומין דאורייתא הרי הן אסורים ביו"ט מהתורה, ואע"ג דקרא דאיסור תחומין כתיב רק לגבי שבת. וע"כ דס"ל כמ"ש הקוב"ש דמלאכה ודאי כיון שנאסרה אף ביו"ט, ה"ה כל מה שהתירה בו איסור בשבת משום מלאכה אסור ג"כ ביו"ט. ולכן כיון שאיסור תחומין מטעם מלאכה (כמבואר ברמב"ן במלחמות ביצה יג, ב) שגדר איסור יציאה מחוץ לתחום הוא בכלל מלאכת הוצאה, א"כ כיון שנאמר האיסור בשבת יש ללמוד מזה גם לגבי יו"ט.

אכן קשה על זה, דבשלמא אם איסור מלאכה שוה בשבת ויו"ט, שפיר יש ללמוד יו"ט משבת, ואע"פ שאוכל נפש הותר ביו"ט מחמת הצורך, מ"מ לענין שאר המלאכות שלא הותרו הרי שם האיסור אחד הוא בשניהם, ולכן כשריבה הכתוב דברים נוספים בשבת שגם הם בגדר מלאכה, יש לאוסרם גם ביו"ט. אך לפי הנראה מדברי הרמב"ן שחלוקים שבת ויו"ט זה מזה בעיקר שם המלאכה, שבשבת נאסרה כל מלאכה, וביו"ט לא נאסרה אלא מלאכת עבודה, ושם אחר הוא בעיקר האיסור, א"כ היאך ילפינן דיני יו"ט מדיני שבת, וצ"ע.

והמוכרח ביישוב הדברים, שגם להרמב"ן יסוד האיסור במלאכת יו"ט הוא עצם המלאכה, וכל מלאכה ראויה להיאסר ביותר, אלא שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש, והיתר זה הוא בגדר קלישות לעיקר איסור אוכל נפש ביו"ט, וכמובא לעיל מדברי האור זרוע דמה"ט גם היכא דלא הותר ואסור מהתורה מ"מ אינו לוקה, וגם לסברת הרמב"ן יסוד ההיתר הוא לצורך שמחת יו"ט, וכענין דחיה, וכמובא לעיל מדברי הגמ' בפסחים, אלא דבזה חידש הרמב"ן שאין ההיתר תלוי בצורך של האדם גרידא, אלא היתר זה חל כהגבלה בגוף הלאו, ולא ששם "מלאכת עבודה" הוא עיקר מהות האיסור ביו"ט, אלא יסוד האיסור הוא עשיית מלאכה, אך נאמר בתורה הגבלה שאין איסור זה נוהג בכל מלאכה, אלא רק במלאכת עבודה. ונמצא שביסוד הדברים שוים יו"ט ושבת במהות האיסור, וכל החילוק ביניהם הוא רק במה שביו"ט יש פרטים מסויימים שהותרו, אבל עיקר הלאו שוה. ולכן שפיר איכא למילף שכל פרטי איסורי שבת שהם מחמת מלאכה כמו הכנה ותחומין וכיו"ב, יהיו נוהגים גם ביו"ט, כיון שביסוד איסורו הוא שוה לשבת.

וכן משמע ברמב"ן עה"ת המובא לעיל, שכתב שבפרשת בא, ששם נאמר איסור מלאכה בסתם, ואח"כ נאמר שמ"מ אוכל נפש מותר, שם נכתב הדין כראוי, ובמקומות אחרים נאמר בתורה בקצרה, ונרמז במ"ש "מלאכת עבודה", ומשמע שדבר זה שרק עבודה אסורה והנאה מותרת אינו גדר בעיקר שם האיסור, אלא הוא רק סיכום ומסקנת הדברים לאחר שהותרה מלאכת אוכל נפש, אבל הדרך הנכון לכתוב הדבר בשלמות הוא שנאסרה מלאכה ושהותר אוכל נפש, משום ששם האיסור הוא עצם המלאכה, וגם מלאכה שאינה בגדר עבודה הרי היא בכלל עיקר שם האיסור, אלא שהותרה לצורך יו"ט וכמו שנתבאר.

טוב, אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום, על ידי שינינו במצודתו במים, ולא ימות ולמחר יטלהו. ומבואר, שמה שאפשר מבעוד יום לא התירה התורה, ועל כרחק משום דס"ל דדחיה היא, [איברא, דאולי י"ל דלרש"י לא מצינו רק שמחלקים בין מלאכות, אבל מלאכה שהותרה י"ל דהותרה]. ולפ"ז לדעת הרמב"ם והרא"ש דס"ל דמהתורה אין חילוק בין אם אפשר מבעוד יום או לא, על כרחק דס"ל דמלאכת אוכל נפש הותרה, אלא שחז"ל הם שהגבילו באלו הגבלות, כל אחד לפי שיטתו כאמור. וכ"כ בשו"ת שערי דעה (ח"ב סי' יד) שהדבר פשוט שמה שהתירה התורה אוכל נפש ביו"ט הוא היתר לגמרי, ולא מתורת דחיה בלבד. וע"ע בספר חזון עובדיה (יו"ט עמ' יג).

ונפסק"מ בזה אם יכול לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש באיזה אופן שירצה, או עדיף שיעשה את המלאכה בכמה שפחות איסורים, ע"י בשו"ע הרב (סי' תקי קונטרס אחרון סק"ב), ובפרי מגדים (סי' תצא א"א ס"ק כג) שכתבו, שיכול לעשותה באיזה אופן שירצה, ואינו צריך לחפש דרך אחרת לעשות המלאכה בהיתר או בפחות מלאכות של איסור, ולפי דבריהם י"ל דסבירא דמלאכת אוכל נפש הותרה, וכמו שכתב בשו"ע הרב (שם ס"ק ג). ואולם ע"י בישועות יעקב (סי' תקי ס"ק א) שכתב, שכל שאפשר להימנע מלעשות מלאכה בשעת עשיית האוכל נפש, ואין בזה משום טרחא יתירא כן יש לעשות, וכגון בורר, שאם אפשר לו לברור סמוך לאכילה, יש לו לעשות כן ולהימנע מלברור זמן מופלג קודם הסעודה. ע"ש. ולפי דבריו י"ל דהיתר מלאכת אוכל נפש היא מדין דחיה. וע"י בספר הלכות המועדים (פ"ב סעי' כא) שהביא ראייה ממש"כ המשנ"ב (סי' תקי סק"ח) דלא כשיטה זו, ממה שכתב שאם האוכל והפסולת שוים בורר מה שירצה, ולא אמרין שיברור האוכל מהפסולת שמותר גם בשבת. וכן כתב תלמות מחלוקתם בספר פסקי תשובות (תצה אות ג הערה 20). ע"ש.

איברא, דלפ"ז יש לבאר ההיתר שמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דבשלמא לדעת רוב הראשונים שמלאכת נפש הותרה פשוט הוא מאי דאמר' מתוך, אך למאן דס"ל דהיתר מלאכת נפש הוא מדין דחיה, מהו דקאמר' מתוך שהותר, דגם מה שהותר הוא מוגבל, ואין נרחיבו להתיר גם מה שלא לצורך, ובאמת שהישועות יעקב (סי' תצה ס"ק ב) כתב, דסברת הואיל ומתוך לא אמר' רק למ"ד דמלאכת אוכל נפש הותרה, וקדמו בזה החתם סופר (ביצה יב). באריכות, דסברת מתוך הוא משום דאוכל נפש הוה הותרה, וע"כ במכשירים לא אמר' כן ע"ש. וע"ע במש"כ בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סי' קעד). וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו (חלק ג סימן ק).

וע"י להרמב"ם (פ"א מהל' יום טוב ה"ב) שפסק, שהבונה בנין ביום טוב עובר בלא תעשה, שנאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, אע"פ שמגבן שהוא תולדת בונה הותר. ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סימן נ אות ג) כתב, שטעמו משום דס"ל דלא אמרין מתוך אלא באב מלאכה, כמו בהבערה והוצאה, משא"כ במקום שלא מצאנו היתר ביום טוב לצורך אוכל נפש אלא לתולדה, כגון מגבן שהוא תולדת בונה, לא אמרין שהותר גם האב דהיינו מלאכת בנין ממש, שהואיל ואב מלאכה חשיב טפי לא אמרין בכה"ג מתוך. ע"ש.

הרב משה בולבין

לקלף במקלף ביו"ט

במשנה (ביצה יד ע"ב) שנינו הבורר קטניות ביום טוב, בית שמאי אומרים: בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים: בורר כדרכו, בחיקו בקנו ובתמחו, אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה, וכתב הרשב"א (בית מועד ש"א סימן

ה) שהטעם שהתירו בית הלל לברור כדרכו בקנו ובתמחו הוא משום שכיון שאף בשבת אין בו חיוב חטאת אלא רק איסור שבות, משום כך התירוהו לכתחילה ביום טוב, אבל בנפה וכברה שבשבת חייב חטאת שמלאכה גמורה היא, אסורה היא אף ביום טוב, שכל ברירה שאסורה מדאורייתא בשבת אסורה חכמים ביום טוב.

ואולם המגיד משנה (יו"ט פ"ג הט"ו) הקשה על הרשב"א שלא מצינו כלל שמלאכת בורר אסורה ביום טוב, ולשון בית הלל בורר כדרכו משמע שאין בה איסור כלל, ומדברי הרמב"ם שהתיר (יו"ט פ"ח) לברור פסולת מתוך אוכל ביום טוב אף שבשבת ברירה זו אסורה מדאורייתא ויש בה חיוב חטאת, מבואר שאף ברירה האסורה מדאורייתא, בשבת ביום טוב מותרת היא, וביאר שמלאכת בורר הותרה ביום טוב בכל אופן, אלא שברירה בנפה וכברה נאסרה, משום שברירה זו דרך לעשותה לימים רבים, ואסרו חכמים לעשות מלאכה שדרך לעשותה לימים רבים כמבואר ברש"י ביצה שם ובשלחן ערוך (סימן תקי ס"ב) כתב "הבורר קטניות ביום טוב בורר כדרכו בחיקו ובתמחו", וכתב על כך הרמ"א "אם רוצה לאכלו בו ביום", וכתב המגן אברהם (שם סק"ו) שהרמ"א הוסיף בזה שאף במקום שבורר לאותו יום אחר זמן שאין זה ברירה לאלתר ובשבת אסורה היא מדאורייתא ויש בה חיוב חטאת, מכל מקום ביום טוב מותרת היא, שמלאכת בורר מותר ביום טוב, והשמיע בזה הרמ"א שאין הלכה כדעת הרשב"א.

ואמנם אף שגם לפי דעת המגיד משנה ופסק השלחן ערוך והרמ"א שאין איסור בורר ביום טוב כלל, אם בורר בכלי שדרך לברור בו לימים רבים אסורו חכמים כמבואר בדיון זה שאסור לברור בנפה וכברה כמבואר בשלחן ערוך שם, מכל מקום נראה שמקלף פירות וירקות אינו נחשב ככלי שדרך לברור בו לימים רבים, שהרי הדרך כיום שמקלפים בו מידי יום, ולפי זה יש להתיר קילוף פירות וירקות במקלף ביום טוב.

ואולם בשולחן ערוך (סימן תקד ס"ב) כתב "אין מרקדין הקמח בתחלה אפילו על ידי שינוי, אבל אם רקדו מאתמול ונפל בו צרור או קיסם ורוצה לרקדו פעם שנית, מותר אף בלא שינוי" וכתב על כך הרמ"א "ויש אומרים שמותר ליטול הצרור או הקיסם בידו, אבל יש מחמירים ואוסרים". וכתב הפרי חדש (שם ס"ב) שנכון לנהוג כדעה זו ולהחמיר שלא לברור ביד, וכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק יב) והנה מקור שיטה זו הוא בדברי הכלבו (סימן נח) שכתב שאם נפל בקמח צרור או קיסם מותר לרקד בו כדי שייצא הצרור, אבל אסור להוציאו ביד. והקשו הפוסקים מה טעם פסק הרמ"א כשיטה זו האוסרת להוציא הצרור או הקיסם מהקמח ביד משום בורר, והרי הרמ"א פסק בסימן תקי (ס"ב) שאין איסור בורר ביום טוב כלל ורק אם בורר בכלי כנפה וכברה הוא שאסור ביום טוב, אבל הבורר בידו להוציא הצרור או הקיסם למה יאסר.

ובפוסקים מצינו כמה דרכים בישוב קושיא זו: בשלחן ערוך הגר"ז (סימן תקו קונטרס אחרון סק"א) תירץ שיש לחלק בין קטניות לקמח, שלא אמרו שאין איסור מלאכת בורר ביום טוב אלא בברירת קטניות שאין דרך לבוררן אלא לפי שעה, אבל ברירת חטים וקמח ושאך דברים שדרך לבוררן לזמן מרובה אסורים אף ביום טוב

והחיי אדם (כלל פב אות ג) תירץ שלא הותרה ברירה ביום טוב אלא באופן שאינו כדרך הברירה בחול, והיינו שברירת הקטניות שהותרה בסימן תקי היינו בדרכים אלו שאינם כאופן הברירה הרגיל בחול, אמנם אם בורר כדרכו בחול אסור אף ביום טוב, ומטעם זה אסור לברור הצרור או הקיסם מהקמח משום שכן הוא דרך ברירתו בחול להוציאו

בידו, ולא הותרה ברירה ביום טוב אלא באופן שאינו כדרך הברירה בחול.

והנה לדברי הגר"ז יש להתיר אף קילוף ירקות במקלף המיועד לכך, שאף שכן היא דרך הברירה של קילוף פסולת הקליפה מהירק בחול, מכל מקום כיון שדרך ברירה זו היא לשעה שכן עושים מידי יום במטבח ביתי הרי שאין איסור בברירה זו ביום טוב, אולם לדרכו של החיי אדם כיון שכן היא דרך הברירה בחול יש לאסור לקלף הירק במקלף שהרי כך הוא אופן הברירה בחול, וכאשר כך הוא אופן הברירה בחול לא הותר ביום טוב.

והנה במשנה ברורה (סימן תקד ביאר הלכה ד"ה משום) הקשה על תירוצו של הגר"ז שאף ברירת מצות כבירת קטניות היא שדרך לבוררן לשעה, ומשום כך הביא תירוצו של החיי אדם ונראה מדבריו שמסך יותר על תירוצו זה, אלא שמכל מקום סיים על כך וצריך עיון. ומטעם זה נראה שכיון שנטיית הדברים במשנה ברורה כדרכו של החיי אדם.

אמנם עיקר סברת החיי אדם יש לעין בה מלשון הגמרא בורר כדרכו ומשמע שאף כדרך הבוררים בכלל ההיתר הוא, ועוד קשה על סברת החיי אדם מהדין המבואר בגמרא (שבת קלז ע"ב) ונפסק בשלחן ערוך (סימן תקי ס"ד) שמותר לתת שמרים למסננת לסננם, הרי שאף שכן דרך הברירה של השמרים לבוררם במשמרת, מכל מקום הותר הדבר ביום טוב. ואמנם ביאר הביאור הלכה (שם ד"ה מותר שטעם ההיתר בזה משום שדרך הברירה במשמרת לברור בה לפי שעה ואין בוררים בה לימים רבים, ומבואר שנקט עיקר כחילוק זה שכל כלי שדרך הברירה בו לפי שעה מותר לברור בו, ונראה לכאורה נטיית הפסק בזה כדרכו של הגר"ז.

הרב שלמה רוח

לקיחת תרופות ביו"ט

הנה אף שבהלכות שבת נזכר דיני רפואה בכמה מקומות ואחד הסימנים הארוכים (סי' שכח) עוסק כולו בענייני רפואה בשבת, ביו"ט אין סימן העוסק ברפואה כלל, ובסימן תצ"ו העוסק בדיני יו"ט שני של גלויות בסעיף ב' העוסק בהבדלים שבין יו"ט ראשון לשני, הובא דלכחול את העין ביו"ט ראשון אסור על ידי ישראל ובשני מותר, ומקורו מהגמ' ביצה (כב), אולם שם האיסור ברפואה הוא בעשיית מעשה כדי להתרפא ויש בגוף הפעולה גם איסור כשעושהו סתם, דצובע עורו אסור עכ"פ מדרבנן, אך יש לדון האם גם לשתות או לבלוע גלויות לרפואה שאין בגוף המעשה איסור אלא שמא ישחוק סממנים האם מותר ביו"ט ראשון. בהלכות שבת נתבאר בסי' שכח סעיף לז, שמאכל בריאים מותר אבל דבר שאינו מאכל ומשקה בריאים, אסור לאכלו ולשתותו לרפואה אא"כ הוא בריא או שנפל למשכב, וטעם האיסור שם שמא יבוא לשחוק סממנים, אך בגוף הפעולה עצמה אין שום חשש איסור.

ויש לדון האם גם ביו"ט שייך דין זה שהרי אף לשחוק סממנים ביו"ט קיל טפי, א, דעת השו"ע בסי' תצה ס"ב כדעת הרמב"ם ועוד דאיסור טחניה ביו"ט הוא רק דרבנן, והוי גזירה לגזירה. ב, יש אופנים שהתירו טחניה לגמרי ביו"ט לכו"ע כמבואר בסי' תקד, (ולפעמים הצריכו שינוי קטן או גדול, תלוי אם מפגי טעם הרבה או קצת, ודווקא בדברים שאין דרך לעשות לימים הרבה, ואכמ"ל). ג, ראוי לצרף כאן דברי הקצות השולחן (בחלק ז' סי' קלד) שכ' לגבי שבת דאיסור רפואה משום גזרת שחיקת סמנים קיל טפי בזמננו כיון שעכשיו אין בקיאי בשחיקת סמנים א. כשעושה לצורך יו"ט, דאל"כ אסור מדאורייתא, עכ"פ כשאין הואיל.



[לעולת שבת משום מראית העין, ולפמ"ג משום עבדין דחול], ברם בעטרת זקנים (תקד ס"ג ומקוה"ד בס' טל אורות) כתב להתיר אף בלא שינוי.

ד] דין מגרסה

מעתה יל"ד האם במגרסה זו יש עובדין דחול, דהנה פשטות דברי הר"ן הנ"ל נראה שגדר העובדין דחול הוא כאשר נעשה בצורה ובעניין שנעשה לימים הרבה, אלא שבפועל טוחן לא לימים הרבה, אבל דבר שכל מהותו לטחון לאלתר ומיד, נראה שאין בו משום עובדין דחול.

ומעתה תלוי הדין בדבר הניסוחן שאם טוחן דבר טחון בעניין שאינו מוסיף טחינה על טחינתו [הגם שלא ימלט שמוסיף אבל אין נפ"מ גדולה כמו להפוך תבלין מגרוס לטחון] הדבר שרי לכו"ע אף בלא שינוי. ויש להוכיח דבר זה דהנה ברמ"א ס"ג כתב שמותר לטחון מצות בלא שינוי משום דהיו טחונים מעיקרא, וכתב העט"ז שכיון שאינה טחינה ממש הקילו טפי, ושם איירי במצה שהוא דבר שאינו מפיג טעמו. ואם טוחן דבר שמוסיף טחינה על טחינתו, כגון שהופך מלח גס לטחון, ופלפל גרוס לטחון, בזה הדין ממש כמו דיכה שתבלין שמפיג טעמו תלוי במח' המחבר והרמ"א אם צריך שינוי, ובמלח שלא מפיג טעמו לכו"ע צריך שינוי.

[שוב הראני ידידי הג"ר עמרם שכטר שליט"א שכן העלה הגר"פ פיינהנדלר בס' אבני ישיפה ח"ח או"ח סע"ה עיי"ש, וברוך שכוונתי].

הרב עוזי ג'אן

סחיטה ביום טוב

השו"ע בסימן תצה סעיף ב כתב קצירה, טחינה, ובצירה, וסחיטה, וצידה, אע"פ שהם מלאכת אוכל נפש אסרום חכמים.

ובמשנ"ב סק"ג כתב הטעם כיון שהדרך לעשותם לזמן מרובה, ויש בהם עבודה רבה, ויטרד כל היום, וימנע משמחת יום טוב.

ומיהו הגם שהשו"ע כתב כאן לאסור מלאכות הללו אפילו לצורך אוכל נפש, מ"מ בשו"ע לקמן סימן תקד מבואר דמותר לטחון ביום טוב כדרכו דברים שיפוג טעמם, [ולרמ"א ע"י שינוי], והתירו זאת משום שמחת יום טוב, הגם שעצם המלאכה של טחינה אסורה.

ומכאן דנו האחרונים גבי סחיטת פירות הדר ביום טוב, האם מותר, כיון אמרינן שעצם המלאכה של סחיטה אסורה ביום טוב לגמרי, או נימא דהוי כטחינה, שבמקום אוכל נפש, ומפיג טעמו נימא דשרי, ומשום שמחת יום טוב.

ובאמת שהסמ"ג הביא דברי רבינו האי שהתיר סחיטה לדברים הנצרכים ביום טוב, וכמו שהתירו אפיה ובישול, וכן באחרונים בשו"ת חלקת יעקב כתב להתיר ע"י שינוי קצת.

מיהו רוב הפוסקים כתבו לאסור סחיטה ביום טוב, גם בפירות המפיגים טעמם.

ובאמת יש להתבונן מה שונה סחיטה מטחינה, שבסחיטה אסור ביום טוב אפילו בדבר המפיג טעמו, ובטחינה מותר בדבר המפיג טעמו.

ואפשר לומר שגבי טחינה של תבלין וכדומה אין לך קדירה שאינה צריכה תבלין, ואם נאסור לטחון ימנע מסעודת יום טוב, ולכן התירו, אבל גבי סחיטה שבזה לא ימנע מסעודה ושמחת יום טוב בזה אמרינן שאסורה הסחיטה אפילו בשינוי ואפילו שיפוג טעמו.

שלא למד כפי הדרשות הנז' הירושלמי, עיין עבודה"ק הוצ' מה"ק הערה ד שדן באורך בזה].

מאיך שיטת הרבה ראשונים [עיין ר"ן ורא"ש פ"ג דביצה | יראים השלם קסח: | וכ"פ הרמב"ם פ"א מיו"ט ה"ה] שאיסור זה הוא רק מדרבנן, משום שדרך לעשות מלאכות אלו לימים הרבה ואתי לאמנועי משמחת יו"ט. וקראי דאייתי הירושלמי אסמכתא בעלמא נינהו, עיין בזה בב"י תצה ואכמ"ל.

למעשה פסק השו"ע (תצה ס"ב) שמלאכות אלו אסורות מדרבנן.

ב] דין דיכת ושחיקת תבלין ביו"ט

והנה הגם שאסור לטחון ביו"ט כפי שנתבאר, מ"מ דיכת תבלין הותרה, כפי העולה מסוגיית הגמרא בביצה [ונחלקו אם בשינוי או לא כדלהלן], ובביאור החילוק כתב הר"ן (ביצה יב): 'זאף על פי שהתירו שחיקת הפלפלין ולא הלכו אחר רובה של טחינה, היינו טעמא לפי שאין אותה שחיקה שהוא ליומה נעשית באותו ענין שהיא נעשית לימים הרבה שזו במדוך וזו בריחיים, ואף פלפלין בריחיים שלהם אינה כדרך טחינת חטים לימים הרבה' עכ"ל.

ומבואר שיש ג' עניינים בזה א: ריחיים המיועדים לטחינה לימים הרבה, ובזה אסור לטחון. ב: ריחיים של פלפלין בזה מותר מצד דין טוחן אע"ג דטחינה מעלייתא מ"מ אינה כדרך שנעשה לימים הרבה. [ולקמן יבואר דיש בזה עובדין דחול] ג: מדוכה והוא כלי המיועד לטחינה מועטת ואינו דומה לריחיים, ולכן מותר.

ולדבריו צ"ל דמאי דמבואר בגמרא שדיכה במדוך של אבן היינו דיכה כדרך, י"ל היינו כאשר אדם רוצה תבלין מעט הוא דך במדוכה בזה העניין, אבל איה"נ הדרך בשחיקת התבלינים בכמות ולימים הרבה הייתה נעשית בריחיים כמו קמח והיא בכלל גזירת חכמים שלא לעשות כן ביו"ט.

והואיל ואכמ"ל בהעמדת השיטות בסוגיא דביצה הנ"ל אציין רק פלוגתת המחבר ורמ"א בזה, דשיטת המחבר (תקד ס"א) שתבלין שמפיג טעמו נידוך כדרכו ואילו מלח שאינו מפיג טעמו בעי שינוי קצת כגון הטיית המדוכה, ואילו לרמ"א אפילו תבלין בעי שינוי, ומ"מ לכו"ע אין לשחוק פלפלין בריחיים שלהם דהוי עובדין דחול.

ג] דין טוחן אחר טוחן

הנה דין טוחן אחר טוחן הוזכר בשני מובנים: א. בדבר שנטחן, או שלא היה גוש אחד מתולדתו, ולאחר שנעשה גוש אחד חזר וטחנו, ב. בדבר טחון שחוזר וטחנו דק מן הדק.

דבר שנטחן וחזר ונעשה גוש אחד וחזר וטחנו, להלכה מותר לחזור ולטחנו, לכן מותר לפרך לחם לפני התרגולים, או לתינוק [רמ"א שכא ס"ב] וגדר הדבר כתב הטל אורות (ערך טוחן) שחיבור הנעשה בידי אדם אינו נקרא חיבור [ולכן הטוחן רגבים יש בהם איסור טוחן אע"פ שישודם מן החול הואיל וחיבורן בידי שמים, ועיין חזו"א מועד סימן גז בנוס"א].

דבר טחון שחזר וטחנו, כגון סממנים ותבלין כתושים כל הצורך, ששחקם כדי שיהיו דק מן הדק, עיין אגלי טל טוחן (ס"ה ס"ק טו) שאפשר שכיון שמתחילה לא היה אלא תולדה של טוחן, ועכשיו נעשה בו טחינה ממש, חייב, ועיין בפמ"ג (ריש סימן תמד) דגבי מפרך לחם בער"פ שחל להיות בשבת שיש בו משום טוחן אחר טוחן.

ובאחרונים נחלקו במקום שאין טוחן אחר טוחן, האם מותר לכתוש במדוך וכדומה דהמ"ב (שכא ס"ל) כתב שאסור,

ורפואות נעשות ע"י הרוקחים בבית מרקחת ועפ"י פקודת רופא. לא שייך למגזר דלמא אתי לשחיקת סמנים, והוכיח בראיות להקל וביאר למה לא שייך לומר כאן דאף שבטל הטעם לא בטל התקנה, ע"ש.

אולם במג"א נראה שדעתו להחמיר ברפואה ביו"ט, דלגבי רפואה בחול המועד כ' השו"ע בס' תקלב ס"ב כל רפואה מותר בחול המועד, וכ' המג"א (ס"ק ב) פ' שמותר לשתות דבר שהוא משום רפואה משמע שביו"ט אסור לשתות, עכ"ל. נראה מהמג"א שסבר שביו"ט אסור לשתות משקים לרפואה כמו בשבת שרק לחולה שאין בו סכנה התירו (שם בס' שכח סל"ז ברמ"א). ולולי דברי המג"א היה אפשר לומר שהחידוש בחול המועד שהותר לעשות אפילו מלאכות גמורות לצורך רפואה.

אולם הרבה אחרונים כתבו להקל בזה והביא כמה מהם, בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח סימן טו - קונ' משיבת נפש פרק טז הסיק שהרוצה להקל יש לו כר נרחב לסמוך עליו בזה, וכן מטו משמיה דהגר"ש ז"ל בספר אשרי האיש (פ"ג אות ס) ובקובץ מוריה, ובהערות להגר"ש (שבת ג), גם בחזו"ע (יו"ט עמ' כג) העלה להקל לבלוע גלולות וכיו"ב לרפואה, והביא שכן מבואר בריטב"א (ביצה כב:).

וצריך ליישב דברי התוספתא מועד קטן (פרק ב הלכה י) שהיא המקור לדברי השו"ע בס' תקלב, ושם איתא עד שבא ר' עקיבא ולימד ששותין מי זבלין ומי דקלין וכוס עיקרין במועד, א"כ מבואר דאף לגבי שתיה דווקא בחוה"מ התירו וראיתי כמה ישובים לזה ואכמ"ל.

הרב אלחנן דרעי

שימוש במלחיה מגרסה ביו"ט

הנה בדין זה יש כמה גידונים:

א] מתי מותר לטחון ביו"ט. ב] מה טוחנים בכלי זה האם דבר שמוסיף טחינה על טחינתו או לא [כלומר האם הוי טוחן אחר טוחן]. ב] האם יש בזה משום עובדין דחול.

א] איסור טוחן ביו"ט

איתא בגמרא מועד קטן (יב:)'ת' טוחנין קמח במועד לצורך המועד, ושלא לצורך המועד אסור. וכו', ואם אין לו מה יאכל קוצר, ומעמר, ודש, וזורה, ובורר, וטוחן, ובלבד שלא ידוש בפרות. אמר ליה: יחידאה היא, ולא סבירא לן כוותיה. מבואר שלהלכה אסור לטחון ביו"ט [עיין ביאור הגר"א תצה אות ו], ואע"ג דהוי בכלל אוכל נפש, הדבר אסור, ויל"ע האם איסור זה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

ובירושלמי (ביצה פ"א ה"י) אייתי ילפותות מקראי לאיסור טחינה ביום טוב [עיי"ש ג"פ], לומר דמלאכה זו לא הותרה מצד אוכל נפש. וא"כ פשטות דבריו הוי איסור דאורייתא, וכן שיטת הרמב"ן (מלחמות רפ"ג דביצה ובחי' שבת צה:) וכן שיטת הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד ש"א א, וכ"ה בחידושים שבת צה:) 'ולא כל מלאכת אוכל נפש התיר הכתוב שהרי מיעט שנא' אך הוא לבדו וכו' ומסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שהקוצר ... והטוחן ... אסור'. [ומבואר

ב. ולמעשה אחר שהאר"י להוכיח וסיים דלפ"ז ג"כ שחיקת סמנים האידנא מילתא דלא שכיח הוא. וא"צ מנין אחר להתירו, כ' במוסגר דמ"מ יש לפקפק בזה, נמצאים מקומות בעולם, שעדיין מעשה אבותיהן בידיהם לטפל ברפואות ביתיות ושוחקין בעצמם הסמנים, וכיון שהטעם לא בטל לגמרי, י"ל דעדיין הגזרה במקומה, וחילק דשחיקת סמנים הולך ובטל מן העולם עם התקדמות הרפואה ובתי המרקחת שבכ"מ שהם נמצאים אין היחידים עוסקים ברפואות משלהם. וסיים דיש לעשות סניף מסבירא זו, כגון היכא דנחלקו הפוסקים יש לצרף הסבירא להיתרא.

ג. ועי' בערוך השולחן ס"י תקלב ס"ב.

חושן משפט

הגאון הרב עובדיה יוסף טולדנו שליט"א
ראש חבורת חושן משפט

הסכמה והמחאת יזם לתבוע בערכאות בהסכמי פינוי בינוי

מצוקת הקרקעות למגורים בישראל, הבולטת ביתר שאת באזורי ביקוש ובשכונות ותירות, כמו גם מצבם הרעוע של בניינים שנבנו עם קום המדינה, והחשש מפני רעידות אדמה וכדומה, ובהמשך - הצורך בממדיים ובמקלטים זמינים, הולידה צורך אקוטי בהתחדשות עירונית. כלומר, קידום מהלכים בעידוד המדינה, הן בפועל והן באמצעות הטבות, שמטרתם כפולה - מצד אחד לספק לבעלי דירות ישנות נתיב לשדרוג תנאי מגוריהם, ומצד שני להגדיל באופן מוגבר את היצע הדירות לרוכשים חדשים.

המדינה משקיעה משאבים אדירים במתן הטבות, יצירת כלים משפטיים אפקטיביים להתחדשות עירונית, מימון תוכניות מפורטות, תמריצים, פישוט הליכים בירוקרטיים ועוד. אין ספור צעדים מבקשים להביא את בשורת ההתחדשות העירונית בכל רחבי הארץ.

"התחדשות עירונית" יכולה להיות במספר אופנים. אחת התוכניות המפורסמות ביותר, היא "תמ"א 38" הידועה בשמה הרישמי בתור "תוכנית המתאר הארצית לחיזוק מבנים קיימים בפני רעידות אדמה", המיועדת למבנים ישנים שהוקמו לפני שנת 1980, אשר דייריהם מעוניינים להיכנס למסלול של התחדשות עירונית. בתחילה הוצע למעוניינים תכנית "תמ"א 38/1 - שיפוץ והרחבה, ובהמשך הוצע תכנית "תמ"א 38/2 - הריסה ובנייה מחדש.

ע"פ התכנית, בעלי הדירות מתקשרים עם יזם אשר מארגן ומוביל את הפרויקט באמצעות קבלן בנייה וביצוע. הדיירים מקבלים בתום התהליך דירה חדשה או משודרגת, בבניין חדש או משודרג, הכולל חדר מ"מ", כאשר מימון העבודות מתקבל ממכירת נכסים שייבנו על גג בניין.

בתקופה האחרונה, החלו יזמים שונים במיזמים של "התחדשות עירונית" גם בשכונות של שומרי המצוות, ולאור כך עולים בפני דיני ישראל שאלות הלכתיות רבות הנוגעות לכך.

כחלק מההליך של "התחדשות עירונית" נדרשים הדיירים לחתום הן על הסכמה כי באם ייווצרו מחלוקות שונות בין היזם או הקבלן וכד' לדיירים, הרי שמקום הדיון יהיה בית המשפט המקומי, והן על המחאת זכויות ופיו כח, שבאם יהיה דייר סרבן, יהיה רשאי היזם לתבוע את אותו דייר בערכאות, כמובן מכח הפיו כח שנמסר בידו ע"י יתר דיירי הבנין.

דבר זה מעלה את השאלה ההלכתית הפשוטה, האם אכן רשאים הדיירים לחתום על הסכם זה, הן כלפי עצמם, בהסכמה להתדיין בערכאות, והן כלפי שותפם בבנין, אשר מכוחם יתדיין עמו היזם בערכאות, ואפשר שאף יוציאו אותו מביתו ע"פ החלטת הערכאות.

המחאת זכויות ליזם שיוכל לתבוע בערכאות

במקו"א כתבנו לדון על עצם החתימה על הסכם שמופיע בו הסכמה לדון בערכאות, ומצאנו בזה עקולי ופשרי, אוסרים ומתירים. אך בנדוננו הדבר חמור שבעתים, שהרי אין כאן הסכמה בין כלל הדיירים לדון בפני ערכאות, אלא הסכמה בין חלק מהדיירים מול היזם, לתבוע את הדייר המתנגד (סרבן) לערכאות, וכאשר יעשה כן הרי מכוחם הוא, וכידא אריכתא שלהם הוא, ובזה מאן דכר שמיה.

ראשית יש להביא את פרטי הנהל בענין זה:

ע"פ חוק המקרקעין (סעיף 72 א), הסמכות הבלעדית להכרעה בין בעלי דירות בבית משותף, הינה של המפקח על הבתים המשותפים. בתיקון לחוק (תשס"ח) סעיף 5, נקבע עוד, כי באם ישנו רוב של 2/3 מבעלי הדירות המבקשים את האישור לתמ"א (ובתמ"א 38 ב יש צורך ב-80% מכלל הדיירים), אף אם לא התקבלה על כך החלטה מראש של כל בעלי הדירות בבית המשותף, רשאי המפקח לאשר את ביצוע העבודה, על פי תביעה של בעלי הדירות שבמועד הגשת התביעה היו בבעלותם שני שלישים מהדירות בבית המשותף ושני שלישים מהרכוש המשותף היו צמודים לדירותיהם, ובלבד שנתן לכל בעל דירה בבית המשותף הזדמנות לטעון את טענותיו. ע"כ.

זאת אומרת, במקרה זה המפקח רשאי לאשר את ביצוע העבודה, למרות הסרבנים, ובלבד שהמפקח איפשר לתת לסרבן הזדמנות לטעון את טענותיו במסגרת נימוקי סירובו לביצוע הבניה. במקרה והמפקח לא יקבל את טיעוניו של הדייר הסרבן, יאשר המפקח ביצוע עבודה ברכוש המשותף. בנוסף רשאי המפקח, למנות אדם (עורך דין), שאינו בעל דירה בבית המשותף שלגביו אושר ביצוע העבודה כאמור, אשר יהיה מוסמך, בהתאם להוראותיו של המפקח, להתקשר בשם כל בעלי הדירות בבית המשותף לשם בניית הדירה החדשה ולהעברת זכויות בה לאחר מכן.

בהתאם לכך, מתבקשים הדיירים דרך כלל על ידי היזמים לחתום על הוראה בלתי חוזרת כדלהלן:

ככל שלא תינתן הסכמה כאמור [א"ה, היינו ע"י השכנים (הסרבנים)], יהא רשאי היזם לפי שיקול דעתו הבלעדי לפעול על חשבונם בשם הבעלים לקבלת ההסכמה כאמור לרבות בדרך של פניה לערכאות המשפטיות.

ובנוסף אחר:

לא חתמו כל הבעלים על ההסכם עד למועד אישור התכנית החדשה, ויתברר כי הבעלים שלא חתמו הם "בעל יחידה מסרב" כהגדרתו בחוק פינוי בינוי (פיצויים) או גורם סרבן על פי חקיקה דומה, הבעלים מסמיכים את היזם ואת עו"ד לנקוט בהליכים משפטיים ו/או הליכי אכיפה ו/או הליכים בבתי המשפט כנגדם בהתאם להוראות החוק הרלבנטי. ליזם הזכות (אך לא החבות) לנקוט בהליכים כאמור לעיל בשם הבעלים. שכן הטרחה וכל יתר ההוצאות והתשלומים הכרוכים בניהול ההליכים כאמור יחולו על היזם. במקרה כאמור בו היזם יישא בהוצאות בגין נקיטת הליכים אלו, היזם יהא זכאי לכל פיצוי ו/או סעד אשר יקבעו לטובת הבעלים בהליכים כאמור.

הבעלים יחתמו במועד החתימה על ההסכם זה על יפוי כוח לנקיטת הליכים שיסמך את בא כוח היזם לחתום בשמם ובמקומם על המסמכים ו/או ההליכים הדרושים כאמור. יפוי הכוח מצורף להסכם זה.

הנה כי הדייר ממחה וממנה את היזם כשלוחו לתבוע את הדייר הסרבן לערכאות. ככה"ג אין כל הסכמה בין הדייר הסרבן לשכניו ו/או ליזם על מינוי הערכאות כבורר בעניינם. וכיון שכך יש לשאול, האם החותם על ההסכם מעין זה עובר איסור כל שהוא בחתימתו. וגם אם הוא עצמו אינו עובר, אם עובר בכך על איסור של "לפני עיור", בכך שנתן לידי היזם את האפשרות לעבור על איסור.

ראשית יש לעיין האם יש איסור פנייה לערכאות בעצם החתימה, וזאת לאור האמור כי הערכאה המשפטית הממונה על עניינים אלו הינה המפקח על הבתים המשותפים, והפניה צריכה להיות תחילה למפקח זה.

פניה למפקח על בתים משותפים

והנה ידועה שיטת הציץ אליעזר (חלק יא סימן ג):

"היות פה בארץ ישראל נהוג בזמן האחרון שאנשים גרים בבתים משותפים, דהיינו שהבנין והחצר הכל רכוש משותף בין כל השכנים ורק הדירה בפנים שייך לכל אחד לעצמו כפי שרשום בספרי האחוזה (בטאבו) ושם רשום בפירוש בשטר המכר וכן בספרי הטאבו שהרכוש משותף. והיות היו בהרבה פעמים סכסוכים בין השכנים השותפים, ע"כ החוק לבתים משותפים הסמיך פקיד מוסמך שהוא יכריע בין הצדדים - והחוק קובע מפורש (בסעיף 47) (ב) שההכרעה בו נתונה לפי סעיף קטן (א) בידי פקיד מוסמך, לא יזדקק לה כל בית משפט או בית דין, והשאלה כעת אם פקיד מוסמך הנ"ל לבתים משותפים אם מותר ללכת אצלו להתדיין, כי אין הוא פוסק לפי חוקי התורה והחוק, ולפי"ז יהיה דינו כמו ערכאות עכו"ם. או דינו כבורר וממילא מותר ללכת לפניו לדון כי שמו רק פקיד מוסמך לא שופט ולא דיין והסמכות שלו ג"כ לא יותר מלהכריע על סכסוך בבתים משותפים ולא על עניינים אחרים - וגם הלשון של החק קובע יכריע פקיד מוסמך מזה נראה שאין בידו לא לפסוק רק לקבוע, וע"כ הוא בורר סתם.

דעתי נוטה שבגוונא דא לא נקרא הליכה לערכאות אלא דומה למה שמביא הגר"א בחו"מ (ס"ג) בשם המגן גבורים שכתב בשם הרש"ך דהיכא שיש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי ד"ת, מנהג מבטל הלכה.

אמנם לא אעלים שעיינתי בספר שו"ת בעי חיי לבעל כנה"ג (חו"מ ח"א ס"ח קנח) וחזיתיה לדעתו הגדולה שבהסתייגות רבה הוא מביא לדברי הרש"ך הנז'. ראשית מביא כוונת דבריו, שלכן התיר, מפני שהיה מנהג אותו מקום שלא לדון בעסקי משא ומתן כפי דין התורה מפני שאם היו דנין כן על פי התורה לא היה קיום והעמדה להם, לכן היו דנים על פי מנהג הסוחרים כפי נימוסיהם וכפי תקנותיהם, וכמו כן היו דנין כל זה אפילו בדיני ישראל על פי המנהג, ולכן הוא שכתב הרש"ך שחייבים להתנהג על פי המנהג שנהגו במקום שנעשה העסק, ועפ"י שם הבעל הכנה"ג בדבריו שם את הדגש שזה דוקא במשא ומתן ושהנהגה כן מתחילה מנימוק זה מפני שאם יתנהג ע"פ דין התורה הגמור לא יהיה להם קיום והעמדה ויתבטל המשא ומתן.

ושנית, מביא שם גם תשובה מנוגדת בשם המהריב"ל ז"ל שלפיה יוצא שאפילו במשא ומתן לא קיים מנהגם אלא רק מפני שנהגו כן בהיותם בגיות (דהמדובר שם באנוסים) ונפסק הענין בגיות וכו', אבל אם באים להתנהג כן ביהדות אין הולכין אחריו עיין שם.

ולפלא איפוא על בעלי הליקוטות כהמטה שמעון והשד"ח (מע' מ אות לח) שלא שתו ליבם לכך, דאל"כ היו מזכירים מזה, ולא היו מסתפקים בציון גם לעיין בבעי חיי, שמתקבל הרושם (המטעה) שכאלו גם הבעל כנה"ג מסכים לנוסחא שהביאו בשם הרש"ך וכלי כל הסתייגות וכלי חילוק בזמן שכפי שראינו שאין הדבר כן.

אולם, אעפ"כ, בכגון נידוננו יש לומר דגם הבעל כנה"ג יודה שמותר, כי בנידון שם המדובר הוא שדנים בדיני הערכאות וקבלו עליהם שידונו לפיהם גם בדיני ישראל, ולכן הוא נשטה קו להחמיר מה שהחמיר, אבל בנידוננו הרי לא התנו בחוקה שפקיד המוסמך ידון ויכריע לפי מערכת חוקים קבועים משלהם בערכאותיהם אלא מסרו לידו הסמכות להכריע ולפסוק בכל סכסוך של שכני בית משותף כפי מומחיותו ושיקול דעתו, וא"כ בכל כה"ג י"ל שגם הבעל כנה"ג יודה שמותר להתדיין לפניו ומהני הקבלה שמתבטאת בצורת חקיקת חוקה, כי לא נכנס בכזה כלל בגדר של דיון לפני שופט ערכאות.



כוונתם לשעבד עצמם זה לזה בלב שלם, ומש"ה לא היו אסמכתא.

טעם ההיתר לדון בפני ב"ד של סוחרים

ברם, לא אחזק כי רבים מדייני הזמן פירשו דברי הרש"ך שגם בפני ב"ד של סוחרים שגר דמי לעמוד בפניהם.

וראיתי בספר ערך שי (ח"מ ס"י ג' ס"ד), דאחר שהביא דברי מהרש"ך, כתב וז"ל:

ולענ"ד, לא יצדק לפי מה שכתב בשו"ת הרשב"א (ח"ו ס"י רנד) שהביא הב"י (לקמן סימן כו) בנשא אשה במקום שנהגו לילך בדיני עכו"ם, וכל הנושא שם אשה כאילו התנה כן שלא לירש אשתו, ובסוף דבריו שכל הסומך בזה לומר שמתוך משום דינא דמלכותא, בכלל עוקר כל דיני התורה השלמה, ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינו אורי אשכנזי ולמדו את בניהם, דאי הכי לא תהא כזאת בישראל, שמא תחגור התורה שק עליהם. עכ"ל. טעם זה שייך גם בזה שנהגו רק בדיני סוחרים, מה צורך בלימוד הש"ס והפוסקים בדיני ממונות, ילמדו את בניהם דיני סוחרים. ומה שאמרו "מנהג מבטל הלכה", היינו בדבר פרטי ולא לעקור הכל.

וכתב לבאר דה"ט דמהני ב"ד של סוחרים, משום דהוי כקבלו עליהם בני העיר דיינים דלא גמירי, כמב' בשו"ע (סי' ח' וס' כ"ב ס"א), ואמנם התם דוקא כשאין בעיר מומחים ידיעו לדון ד"ת, אבל כשיש בקיאי בד"ת, אסור למנות יושבי קרנות, כמב' בתשו' הרשב"א (שהביא מרן בב"י סי' ח) ובאורים (סי' כ"ב ס"ק טו). ובחידושי הר"ן (ריש פרק זה בורר) מבואר, דכשהמחו בני העיר עליהם יושבי קרנות שאינם יודעים בדין תורה ואין בעיר רק דיינים כאלו, גם לווה יכול לומר: נלך לחוץ לעיר לדון לפני הבקיאין בד"ת, ע"ש (ד"ה ואפי' לווה וד"ה ולענין פסק הלכה), וכ"כ בחי' הרמב"ן ונמו"י (שם).

נמצא שבאמת לדעת הערך שי אין מקום לדברי מהרש"ך, להתיר הליכה לב"ד של סוחרים, או לפסוק על פי דיניהם.

וראיתי למרנא החזו"א (סנהדרין סי' טו אות ד) שכתב לבאר ענין זה, בזה"ל:

יש עוד המחאה של אנשים שלא למדו כלל תורה והם ידונו כפי משפט בני אדם בשכלם, והוא במקום שאין ביניהם גמירי כלל, ושלא יבואו בערכאות תקנת הציבור כן, וכל זה מבואר בתשו' הרשב"א שהביא הב"י (סי' ח), והרשב"א הזכיר דהיינו ערכאות שבסוריא, ומשמע קצת דדיין שבסוריא שהזכירו בגמרא אינו דן כלל בדיני התורה, ובגמרא משמע דהוא דיין בדיני התורה אלא שהוא פסול מפני מיעוט ידיעתו בתורה ועלול לטעות. ואפשר דהרשב"א למד מזה דמה שהמחוה רבים עליהם מהני, וא"כ אף אם אינו יודע כלל דיני התורה נמי, כיון שהוא תקנת הציבור.

ואע"ג דליכא ביניהם דיין שידון ע"פ משפטי התורה ומוכרחים להמנות בעל שכל מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי עמים או לחוקק חוקים וכו', אבל אם יסכימו על חוקים, הרי הם מחללים את התורה, וע"ז נאמר: "אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות".

זאת אומרת, גם מה שהותר ב"ד של סוחרים, היינו לא כאשר אימצו לעצמם מערכת חוקים חדשה שאינה כחוקי התורה, אלא שונים על פי שכלם ועל פי מה שנראה בעיניהם מוסרי.

ויסוד דבריו מבואר כבר בדברי הרמב"ן (שמות שם), והביאו הר"ן בתשו' (סי' עג):

ואף על פי שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה כאחת, יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבוא לפני ההדיוט שבשאר מותר הוא, ובדקיבלום עילויהו דינו דין, אבל

רואים זאת כמנהג, הרי עצם הביאה לפניהם הוי כייקור פליליהם.

כך יש ללמוד גם מדברי הגמרא (ב"ב ט, א) במעשה בשני שוחטים שהתנו ביניהם, שכל אחד מהם ישחוט ביום אחר, ועשו תנאי ביניהם שכל מי שישחוט ביום של חברו, יקרעו את עור הבהמה ששחט. לאחר זמן, הלך אחד ושחט ביום של חברו, ובשל כך הלך חברו וקרע את עור הבהמה ששחט, כפי שהתנו ביניהם. ובאו לפני רבא, וחייב רבא את הקורע לשלם לשכנגדו על מה שקרע. והקשה לפניו רבי ימר, והלא שנינו שיכולים בני העיר להתנות תקנות בעיר ולהסיע על קיצתם, לקנוס את העובר על תקנתם. ואם כן, מדוע לא יכל אותו שוחט לקנוס את חברו שעבר על התנאי, ולא השיב לו רבא. ואמר רב פפא, טוב עשה רבא שלא ענה לו, כי מה שיכולים בני העיר לקבוע תנאים ולקנוס את העובר על תקנתם, אינו אלא כאשר אין אדם חשוב בעיר. אבל כל שיש אדם חשוב בעיר, אין כח לשאר בני העיר לעשות תנאים.

וכתב הר"ן (שם ד"ה אבל):

פירש הרב אבן מיגאש (ד"ה האי) "אדם חשוב" היינו הממונה פרנס על הציבור. וטעמא דמילתא, דכיון שמכח תנאים גורמים הפסד לאחרים, שהרי בכך שכל אחד שוחט ביום אחר, נגרם מכך שאין תחרות בשוק, והלוקחים מפסידים, לפיכך יש צורך בנטילת רשות מפרנס הממונה על הציבור. ואיה"נ כל שאין הפסד לאחרים, תנאים קיים. והוסיף עוד, וכן נמי אי ליכא אדם חשוב, אף על גב דאיכא פסידא. ועוד כתב, דתוקף התנאי אינו אלא כשהתנו כולם יחד, משום דכל בני אומנות אחת נחשבים כבני העיר לגבי ענייניהם, אבל שניים או שלוש מהם, לא מועיל. ע"כ.

וז"ל הרמב"ם (הל' מכירה יד, י-א):

רשאיין אנשי אומניות לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חברו וכיוצא בזה וכל מי שיעבור על התנאי יענשו אותו כך וכך. במה דברים אמורים במדינה שאין בה חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה, אבל אם יש בה אדם חכם חשוב, אין התנאי שלהן מועיל כלום ואין יכולין לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל התנאי אלא אם כן התנה עמהם ועשו מדעת החכם, וכל מי שהפסיד לפי התנאי שאינו מדעת החכם משלם. ע"כ.

וכ"פ מרן בשו"ע (סי' רלא סעי' כח). ועיין להרב המגיד (שם) שציין על דברי הרמב"ם, דמ"ש "חכם חשוב", היינו פרנס על הציבור, כמבואר בדברי הר"ן הנ"ל.

אמנם עיין בשיטמ"ק (שם) שהביא דברי הר"י מיגש, וכתב שהוא תלמיד חכם. וכן מבואר ביד רמ"ה שם. אך מלשון הטור משמע שפסק כפשטות דברי הר"ן הנ"ל, שכן כתב שהוא "אדם גדול וחכם בעיר לתקן עניינם". וכן משמע בפשטות לשון מרן השו"ע שסתם בזה. ולפי"ז, בכדי שחוק הנהוג בין סוחרים יהיה מחייב לדון על פיו מצד החוק, יש צורך שיהיה אדם גדול שיתן לזה תוקף. ושונה הדבר במה שאנו דנים היום עניינים שונים ע"פ חוק, שכן כבר ביארתי (מאמר החוק והמנהג) שאין החוק מחייב ע"פ ההלכה, אלא המנהג שנהגו על פי החוק, וכיון שהמנהג פשט יש לומר: על דעת כן נשתתפו או: על דעת כן עבד זה אצל מעבידו, אבל מצד החוק, איה"נ אין לנו מקום לחייב כל עוד לא היה חכם שנתן את לחם חוקו בענין.

אכן, עיין בשו"ת מהר"ק (סי' קפא) שכתב שהתוקף שמועיל הסכמת בעלי אומנים זה גם בלא קנין, כיון שכח הרבים יפה, שהסכמת הרבים דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. ועיין בזה גם בכנה"ג (הגב"י לא). ובשו"ת שאילת דוד (ח"מ סי' א) כתב, שכיון שהסכימו כל בני האומנות, מסתמא

ואוסיף להזכיר לדוגמא מה שמצינו בשו"ת רשב"א (ח"ג סי' טג) שנזכר מהתעצמות בדין על בנין אחד ושהסכימו ביניהם כמו שגזרו עליהם אומני העיר הממונים על כך יעו"ש, ויוצא מבין השיטין דשם שהיה קבוע בכזה שאומני העיר היו ממונים לפסוק בסכסוכים על בנינים, והר"ז בדומה לכגון נידוננו".

זאת אומרת, מאחר וכל רוכש דירה בזמנינו, חותם על הסכם בית משותף, בו נכתב במפורש כי הסמכות לדון בכל מחלוקת היא באמצעות המפקח הנ"ל, הרי זה כב"ד של סוחרים שקיבלוהו עליהו. וראה בספר שורת הדין (ח"ג עמוד רמד) במאמרו של הגר"א שרמן שהביא דבריו, ונראה שהסכים להם להלכה ולמעשה.

דיני הסוחרים

אולם, המעיין בתשו' מהרש"ך (ח"ב סי' רכט) יראה שאין הכרח כלל לפרש שדובר על התדיינות בב"ד של סוחרים, אלא על התדיינות כפי דיני הסוחרים, וז"ל:

כד מעיין שפיר יראה דקושטא דמילתא היא שיכולים יורשי ראובן לכוף לשמעון לדון בדין הסוחרים על פי מנהג ויניציאה, כיון שנעשה שם העסק, וכמו שיש להוכיח מברייטא דפרק שני דייני גזירות, ואין לחלוק מה שחלקתי וזה כשנצרך עוד טעם לשבח, ונאמר שהדבר ידוע דבענייני הקניות והסחורות וכל ענייני משא ומתן שנהגו הסוחרים בעסקיהם, יש לנו ללכת אחרי מנהגיהם, ואפילו בסתם מנהג. ועיקר דין זה נלמד מהא דאמר רב פפא פרק איזהו נשך (ב"מ עה, א) "האי סיתומתא באתרא דרגילי למקני קני", והדבר ידוע מה שפירש רש"י ומה שפירש ר"ח כמו שכתב הטור (ח"מ סימן רא). ומה שהעלה הרא"ש להלכה מהמירא הנז', גם הרב המגיד כתב (פ"ז מהל' מכירה ה"ו) בשם הרשב"א (ב"מ עד, א): שי"מ כי המנהג מבטל הלכה בכל כיוצא בזה וכו', עד הילכך בכל דבר שנהגו התגרים לקנות, קונין. אם כן מאחר שראובן נשא ונתן עם שמעון במקום שנהגו שלא יצטרכו בעסקיהם לדון בדין תורה, שהיה מן הנמנעות לישא וליתן ויבטל העסק והמשא ומתן, היתכן שנאמר שישא ויתן על סמך אותו המנהג. והדבר היה ידוע שאם אותו העסק והמאורעות שאיפשר שיארעו באותו העסק היו נידונים בדין תורה, הניח מעותיו על קרן הצבי ויאכל הלה וחדיו, ובלי ספק לא היה ראובן עושה עסק עמהם. ואם כן היעלה על הדעת שהיה עושה עסק עמו על סמך אותו המנהג שבאותו מקום, ואחר כך יצא למקום אחר ויפשט לו את הרגל ויאמר אין רצוני לדון ע"פ המנהג מקום המשא ומתן אלא כפי מקום התביעה, אם כן איפה לא שבקת חיי לכל בריה.

הנה מבואר כי עיקר עניינו לא על ההליכה לדון לפניהם, אלא על המנהג הרווח שעל פיו התעסקו ביניהם. וכן מבואר בדברי הגרע"א (בגליון השו"ע ח"מ סי' ג' ס"ק א), דעי"ש שהביא דברי מהרש"ך בזה"ל:

נ"ב, בשו"ת מגן גבורים (סי' ה) כתב בשם הרש"ך (ח"ב סי' רכט) על מחלוקת בין תובע לנתבע, א' אומר שרצונו להתדיין בד"ת וא' אומר שאין לו להתדיין אלא בפני אחרים שכן הוא המנהג במקום שנעשה העסק, הדין עמו, כיון דבמקום שנעשה העסק יש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי ד"ת, מנהג מבטל הלכה והביא ההיא דאסטימא, עיין שם.

ולפי"ז, חילוק עצום יש בין מצב בו אנוחנו - בית דין הדנים ע"פ דיני התורה הקדושה - מקבלים את חוקי העבודה או חוקי המסחר הנהוגים במשק, ודנים על פיהם, לבין הליכה לב"ד של שופטים, הגם שהפסיקה תהיה שווה וידונו גם הם על פי אותו מנהג, מלבד שהם רואים זאת כחוק, ואנו

לפני הגויים, אסורין הם לבוא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינו באותו ענין.

מבואר, כי חילוק יש בין הליכה לפני הדייט הדין על פי שכלו, לבין אם הולך לדון לפני הגויים ומערכת חוקיהם.

ולפי"ז יש לנו טעם נוסף לומר שבנ"ד לא שייך להתיר לילך לפני המפקח על הבתים המשותפים, וזאת משום שבחוק המקרקעי (סעיף 76-74) נכתב:

למפקח הדין בסכסוך יהיו **כל הסמכויות שיש לשופט בית משפט שלום** הדין בתביעה אזרחית.

... החלטת המפקח בסכסוך וצו ביניים שנתן, דינם, לענין אכיפה והוצאה לפועל ולענין סעיף 6 לפקודת בזיון בית המשפט, כדין פסק דין או צו ביניים של בית משפט שלום.

נמצא כי כוחו של המפקח בא מכח ערכאותיהם, ומאחר ודינו כשופט, שוב אי"ז כבי"ד של סוחרים גרידא, אלא כסניף של בית המשפט העוסק בענייני מסויים ומוגדר.

ואכן, ראיתי מובא מ"ש בענין זה בשו"ת דברי מלכאל (ח"ה סי' ר), וז"ל:

מ"ש מעכ"ת דכיון שהלכו לפני בי"ד של סוחרים אין זה נקרא בערכאות של גויים, והביא ממ"ש הפת" (סי' ג ס"ב) בשם הרש"ך שאם המנהג שם לדון בדיני סוחרים יכול לומר שרוצה לדון אצל סוחרים, לענ"ד ז"א, כי אצלנו אין המנהג כן רק **הערכאות קבעו אשר לענייני מסחר ידונו סוחרים והרי זה כחלק מבתי המשפט שבמדינה**, אבל על אח"כ מוטל לדון עפ"י דיני התורה ושלא להטריח את שופטי המדינה בזה.

ואף שיש לדון לחלק בין דין הבא מצד חוקי המשפט ובין דיני הסוחרים, ... נראה דודאי יש לדייני הסוחרים ג"כ חוקים קבועים איך לדון ואינם דנים על פי אומדן דעתם.

מבואר מדבריו, שכל שהבי"ד של סוחרים הוא חלק מבתי המשפט, הדין לאיסור לפנייהם ולא לפני עכו"ם, וחשיב כייקור פליליהם. וכן העלה בספר שערי שלמה (גרוסמן, ח"א סי' ג אות ג).

ושמועה היא שהגאון רבי יוסף שלום אלישיב, בשבתו כדיין בביה"ד הגדול לערעורים, שלח לערער בזה להגאון בעל ציץ אליעזר מכח הדברים האמורים, וכן בכרוז החתום על ידי הגר"ש אלישיב, הגר"ה וואזנר והגר"נ קרליץ, מתאריך חשון תש"ע, כתבו: באנו לחזק בדק הבית ולחזור ולהזהיר ולהודיע דברים פשוטים וידועים, כי פנייה לערכאות היא מהאיסורים החמורים בתורה, והעובר על איסור זה הרי הוא כמרים יד בתורת משה רבינו. ובכלל זה: א. אסור לתבוע בערכאות אלא אם ניתן לכך היתר בכתב מבי"ד קבוע וחשוב. ב. בכלל ערכאות הוא גם ערכאות עבודה וכיו"ב. וכן ממונים שיש להם סמכות שיפוט לפי דיניהם [כגון **המפקח על בתים משותפים**]. ג. בכלל האיסור כל המסייעים למי שמרים יד בתורת משה בסתר ובגלוי, והעובר על האיסור הרי הוא בכלל "אשר לא יקים את דברי התורה הזאת". ד. פניה לבית המשפט בעניינים עירוניים כגון תביעות משפטיות בענייני בניה, הקצאת שטחים וכדומה, גם כאשר התביעה היא נגד העיריה שאינה מוכנה לדון בד"ת, באם התביעה עשויה לגרום נזק לאדם אחר ואותו אדם בא לבקש לדון בד"ת, יש לברר עימו בבי"ד קבוע, וביה"ד יחליט בכל מקרה לגופו אם מותר לפנות לערכאות.

וכ"כ גם בספר משכן שלום (סימן א הע' קד), וז"ל: אף תביעה לפני המפקח על בתים משותפים, הסכימו פוסקי הדור שהוא בכלל תביעה לפני ערכאות, כיון שכחו מכח השלטון ובתי המשפט, וכפוף לחוקי הערכאות [ודברי תשרי ציץ אליעזר (ח"א סי' צג) שכתב לחלק בזה, אין להם הבנה,

ואינם תואמים את המציאות הידועה. עכ"ל. וע"ע בספר עטרת דבורה (ח"ב סי' יג) שכתב: המחלוקת שנחלקו על הציץ אליעזר היא מחלוקת עובדתית על המציאות בשטח ואינה מחלוקת הלכתית עקרונית בעל הציץ אליעזר שהתיר סבר כי אותו מפקח פוסק בהתאם לשיקול דעתו על פי מומחיותו ואינו כפוף למערכת חוקים החילופיים לדין תורה. ע"כ.

ואין ביד הטוען לטעון כי מאחר ובפועל ההולך לפני ערכאות הוא היזם או הקבלן, אין שליח לדבר עבירה, דהא דעת מרן בשו"ע (סי' לב ס"ב) דמ"מ השולח חייב בדיני שמים, עיין בש"ך (שם ס"ג א) ובקצה"ח (שם ס"ק א). גם ראה מ"ש מרן בב"י (סי' שפח) בשם תשו' התשב"ץ (סי' קנו), דמי ששלח שליח למסור, אם השליח הוחזק לעשות, חייב המשלח, ואין לומר אין שליח לדבר עבירה, **הואיל והוחזק בכך**. וכ"פ הרמ"א (שם סעי' טו). ומבואר, דכל שהוחזק שילך לעשות כן, לא שייך לומר דאין שליח לדבר עבירה. ואף דהש"ך (שם ס"ק סז) פליג עליה, מ"מ ודאי שיש לחוש באיסור לדברי מרן השו"ע הנ"ל, בפרט שסו"ס יש כאן חילול השם, שהוא עיקר דינא דאיסור ערכאות כמב' לעיל. ועוד, דהרמ"א (סי' כו ס"א) פסק כדברי הריב"ש (סי' קב) דהוי מחרימין המחזיק ביד ההולך לפני עובדי כוכבים. ולכאורה אין לך מחזיק יותר ממי שנותן יפיו כח לחבירו ללכת לערכאות.

ועל כן נבוכים אנחנו בארץ, באיזה דרך ישכון אור להתיר חתימה על הסכם מעין זה.

אמנם, חשש איסור "לפני עיור" אין נראה שיש כאן, מאחר ואין ודאות שיהיה שכן סרבן, ובאם יהיה כזה אין ודאות שיתבענו היום לדון, דשמה יגיע עמו לידי הסדר ופשר, ובמקור"א הארכתיו בזה רב.

הסכמה שרב הקהילה יאשר את הפניה לערכאות

ובהסכמים רבים הוסיפו סעיף כי הפנייה לערכאות לא תהיה אלא לאחר אישור דין פלוגי:

למרות האמור לעיל, בשלב ראשון יפנה היום, בשם בעלי הדירות לרב הקהילה לדיון בסירוב לחתימה. במידה והדייר הסרבן לא יתייצב לדיון כאמור ו/או לא יקיים את הוראתו ו/או העניין לא נפתר, יפנה היום, בשם בעלי הדירות לרב בבקשה להיתר לפניה להליך דייר סרבן בערכאות. בחתימתם על הסכם זה ממנים הדיירים את היום לתבוע את הדיירים הסרבנים בערכאות המוסמכות בכפוף לאישור הרב הקהילתי [הרב הקהילתי יתייעץ עם בי"ד, לעניין זה הודעה של הרב הקהילתי לפיו התקבלה ההחלטה בהתייעצות עם בי"ד תיחשב כי התנאי כאמור התקיים].

ובכך שהתקבל אישור מהרב, הרי כבר כתבו הרמב"ם (סוף הל' סנהדרין) ומרן בשו"ע (סי' כו ס"ב) דכל שלא רצה הסרבן לבוא, נוטל רשות מבי"ד, ומציל בדיני הגויים. [ובמקור"א כתבנו אם בעינן שיציל רק מה שמותר להציל בדיני ישראל].

ואמנם, בספרי משיב משפט ח"ב (סימן ל עמוד ???) העלינו עיקר שלא די בהיתר מרב יחיד, אלא בעי' רשות מבי"ד של שלושה, וכמשמעות לשון מרן השו"ע (סי' כו ס"ב) שכתב: "אם לא רצה לבוא, נוטל רשות מבי"ד", ואין בי"ד אלא בשלושה. וכ"כ בספר אורח משפט (אנאליק, סי' כו סעי' א ד"ה ונ"ל) וז"ל: נ"ל דלהתיר איסור ד"לפניהם ולא"ו, וכי, צריך בי"ד של ג', דבאיסור לא שייך קבלה, כמ"ש כיוצא במהרש"ם (חח"מ שאלה א) וכ"מ מהפוסקים שכתבו בבי"ד, וזה פשוט וברור, ובפרט שגובין עפ"י הוצאות, ועיקר היתור מבואר ברמ"א (שאלה קח) דהוא מטעם הפקר בי"ד, והפקר בי"ד ודאי דבעי' שלושה. ע"כ. ושוב כתב עוד דהוי עובדא שביררו בע"ד דיינים בזב"א והרשו אח"כ כשלא קיבלו עליהם את הדין לילך לערכאות, וכתב הרב דלא יפה

הדבר, דלהדיא כתב הרדב"ז (ח"א סי' קעב) דאם קיבלו עליהם לדון ולפשר, אבל מי עשה להם כדיינים להתיר איסור תורה, ואין רשות אלא לבי"ד הקבוע בעיר לעשות כן, ושמה יש לבאר דבריהם, דכיון שהאיסור לדון בפני ערכאות היינו מדכתיב "ואלה המשפטים אשר תשים לפנייהם", לפנייהם ולא לפני עכו"ם, וכן מהא דכתיב "אויבינו פלילים", הרי כל שדן בפני הערכאות, אף כשבע"ד אלא וכי"ב, בפועל הוא דן בפני עכו"ם ומייקר שמם. ומש"ה הצריכו הני פוסקים שיקבל היתר מבי"ד של שלושה, דבכה"ג הרי הניח את המשפטים לפני ישראל, והם שהולכוהו לערכאות, ובכה"ג לא עובר על האיסורים הנ"ל.

אף יעויין בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סו"ס קה השני) שנשאל אי אב"ד יחיד רשאי ליתן רשות לתבוע בערכאות את המסרב לבא לפניו לדון, וכתב דנראה לפי מ"ש הב"ח בתשו' (סי' קכא) דבמדינתנו שמקבלין הרב לזמן קצוב, הו"ל כקבלוהו בפירוש לדון ביחיד וכו', וא"כ ה"נ לענין נתינת רשות לילך בערכאות. ע"כ. הרי דלדעתו לא בעי' בי"ד של שלושה לשם קבלת היתר לדון בערכאות, אלא אף אם האב"ד נתן היתר, די בכך. ועי' בשו"ת בצל החכמה (שם) שכתב לסייע לדבריו מדברי הד"מ (סי' כו ס"ב) שכתב בשם מהרי"ק שאין כח לשום דיין לתת כח ללכת בערכאות של עכו"ם כ"ז שהנתבע רצה להיות ציית דין. ע"כ. ומשמע דאם אין הנתבע רוצה לציית דין, יש כח גם לדיין אחד לתת רשות ללכת לערכאות. וכ"מ גם מתשו' הרמ"א (סי' קח ד"ה ועוד). ומהרי"ל דסקין (בסוף ספר שו"ת שלו, מספיקות ופסקים אות יג) כתב דענין היתר בי"ד לערכאות של גויים, מתירין אף בבי"ד שא"צ לבוא לפנייהם, כגון שהם בעיר אחרת, וכבר סירב לבא לבי"ד שבעירו, דאי"ז דיני ממונות כ"א איסור והיתר, ומה שע"י כן מתחייב בהוצאות טעמא אחרינא א', דהוי גורם דברי היזקא, משא"כ כל עוד לא הותר לו משום מייקר שם אלילים כ"ש דלא הוי ברי היזקא, דלא חשדו בכך. ע"ש. ולדבריהם נראה דהצורך לקבל היתר מבי"ד, אינו משום דבכה"ג הוי כמניח את המשפטים לפני הישראל, אלא משום דתקנת חז"ל היתה בכדי שלא יפרצו גדר לתבוע בערכאות, שלא ידונו בערכאות עד שיקבלו היתר לכך. ולצורך תקנה זו א"צ בבי"ד ממש, אלא די בהיתר של רב אחד.

ופשיטא שיש עדיפות להתנות זאת בהיתר של בי"ד, וכן ראיתי שניסח עמיתי הגר"ה קצנלבוגן:

היום מתחייב כי טרם הגשת תביעה כנגד דיירים סרבנים יציג בפני נציגות הדיירים אישור בכתב מבית דין רבני מוכר לפי בחירת היום להגשת התביעה, והצגת אישור בית הדין יהווה תנאי לנקוט בהליכים כלשהם כנגד הדייר הסרבן. למען הסר ספק, מובהר כי היום לא יהיה רשאי להפקיע את זכויות הדייר הסרבן בדירתו אלא רק לאחר אישור בית הדין, היה ובית הדין לא יאשר פנייה לערכאות, היום מתחייב שלא לפעול בניגוד להוראות בית הדין.

אולם, יזמים רבים מתנגדים לסעיף זה, וזאת מאחר והגם שהדיירים הסכימו עם היום על היות רב הקהילה או בי"ד מסויים בורר ביניהם, הרי הסרבן לא הסכים גם הוא שהרב או ביה"ד פלוגי הוא יהיה הבורר, ורשאי הוא ע"פ דין להחליט על מקום הדיון, ואפשר שיבקש לדון בענייני בבי"ד אחר שדעתו שיש בזה איסור גזל ועוד, ולא יאפשר את המשך ההליך. ולכן, מתנגדים הם בכל תוקף לסעיף מעין זה.

המחאת זכויות הבניה ליום

והנה ע"פ חוק יש צורך בהמחאת זכויות הבניה של הדיירים ליום, ולשם כך חותמים הם יפוי כח בלתי חוזר, כאשר כל הפרוצדורה לקבלת הרשיונות ולעבודה בפועל נעשית ע"י



אחת, וכוונת דעתיהו אעלויא איננו יותר ממה שאמר השליח אם הבעה"ב אמר יותר, רק הכוונה שאיננו פחות ממה שאמר השליח אפילו אם הבעה"ב אמר פחות, [ולהלך בסמוך יתבאר יותר לשון דעתיהו אעלויא מיסוד דברי מהרש"א], ולאפוקי להתוס' שזה שני סברות ופירושים שונים, דדעתיהו אעלויא היינו אם אמר בעה"ב יותר ממה שאמר השליח, ודמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב היינו שסומכים הפועלים על אמירת השליח דהכי אמר בעה"ב.

והנה לפי זה צ"ע למה כשאמר בעה"ב ד' ושליח אמר ג' ואמר פועל כמש"א בעה"ב מספק"ל אם פירושו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ונוטל ג' או דאחר בעה"ב נלך ונוטל ד', הרי חזי' דכשאמר בעה"ב ג' ושליח אמר ד' פשיטא לן שפירושו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ונוטל ד', והיינו שאע"פ שאמר בהדיא כמש"א בעה"ב מ"מ אמר' אין דעתו לפחות מקצבתו של זה, ומפרש' דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב, אבל אין צד שמפרש' כוונתו אחר הבעה"ב נלך אם אמר יותר, דא"כ למה הוצרך רש"י לפרש דהא דפשיטא בבעה"ב אמר ג' ושליח אמר ד' שנוטל ד' בגלל שמפרש' דדעתיהו אעלויא ודמהימנת לן כו', הרי כמו כן היה יכול לפרש דכוונתו דדעתיהו אעלויא ושאחר בעה"ב נלך אם אמר יותר [כמו שמבואר באמת בהתוס'] אע"כ שאין צד כזה לפרש כוונתו אחר בעה"ב נלך אם אמר יותר.

ואילו כשאמר בעה"ב ד' ושליח אמר ג' ואמר פועלים כמש"א בעה"ב, מספק"ל אם כוונתו דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ואע"פ שהיו קצבתו דשליח פחות ממה שאמר בעה"ב, או שכוונתו אחר בעה"ב נלך אם אמר יותר.

ובאמת דילה"ק עוד על רש"י דגם כשאמר בעה"ב ג' ושליח אמר ד' למה לא יהיה בעיא וצד שכוונתו אחר בעה"ב נלך ואפילו אם אמר פחות מהשליח כי היכי שכשאמר בעה"ב ד' ושליח אמר ג' מספק"ל שיש צד שכוונתו אחר בעה"ב נלך, [ואין לומר שאין צד כזה שאחר בעה"ב נלך לגמרי גם לפחות דרך על יותר מפרש' אחר בעה"ב נלך, שכבר הערנו לעיל שזה אינו דאי"כ למה הוצרך רש"י לפרש דהא דפשיטא בבעה"ב אמר ג' ושליח אמר ד' שנוטל ד' בגלל שמפרש' דדעתיהו אעלויא ודמהימנת לן כו' הרי כמו כן היה יכול לפרש דכוונתו דדעתיהו אעלויא ושאחר בעה"ב נלך אם אמר יותר, אלא ע"כ דאם מפרש' כוונתו דאחר הבעה"ב נלך הרי זה גם לענין פחות, לכן הוצרך רש"י לפרש דהא דפשיטא בבעה"ב אמר ג' ושליח אמר ד' שנוטל ד' בגלל שמפרש' דדעתיהו אעלויא ודמהימנת לן כו'.

בקיצור צ"ע בפרש"י למה בבעה"ב אמר ג' ושליח אמר ד' פשוט לן דמפרש' אמירת הפועל כמש"א בעה"ב, דהיינו דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ואין לנו צד לפרש כוונתו דאחר בעה"ב נלך אם אמר אחרת, ואילו בבעה"ב אמר ד' ושליח אמר ג' מספק"ל אם כוונתו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב או דכוונתו אחר בעה"ב נלך אם אמר אחרת. למה כאן מספק"ל בכוונת אמירת כמש"א בעה"ב וכאן לא מספק"ל בכוונת אמירת כמש"א בעה"ב.

אבל באמת דברי רש"י מתבארים ע"פ דברי מהרש"א בד' רש"י כאן שבאר שאיירי' במקום שפועלים נשכרים בג' ולכן שפיר י"ל דכשאמר השליח בד' שהוא יותר ממה שפועלים נשכרים אין הפועלים מעלים על דעתם אולי בעה"ב אמר עוד יותר מסתייך שהעלה לנו השכירות מג' לד' וכש"כ שאינם מעלים על דעתם אולי בעה"ב אמר פחות ולכן פשיטא שכוונתם דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ולא דאחר בעה"ב נלך, ומה שאמר בגמרא דדעתיהו אעלויא באר מהרש"א דהיינו ביחס לשאר פועלים שנשכרים בפחות לא ביחס לבעה"ב אם אמר יותר וכש"כ פחות כנ"ל וכוונת

ב. לא מצינו מקום להתיר לחתום או לתת יפוי כח לזים לתבוע בערכאות, אלא אם יוסיפו בו שהפנייה תהיה רק לאחר היתר כתוב מב"ד מוסמך.

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

ראש החברה

בענין שליח של בעה"ב שהטעה את הפועלים

גמרא ב"מ ע"ו א' פשיטא אי אמר ליה בעה"ב בתלתא ואזל איהו א"ל בארבעה ואמרי ליה כמו דשאמר בעה"ב דעתיהו אעלויא אלא אי אמר ליה בעה"ב בארבעה ואזל איהו ואמר להו בתלתא ואמרי כמה שאמר בעה"ב מאי אדיבורא ידידיה סמכי דאמרי ליה מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב או דלמא אדיבורא דבעה"ב קא סמכי.

וכתבו התוס' ד"ה ואזיל איהו אמר להו בארבעה דעתיהו אעלויא, ז"ל, והא דאמרו ליה כמו שאמר בעה"ב היינו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב אי נמי משום דאי אמר בעה"ב טפי מארבעה שיהא להם כמו שאמר בעה"ב והיינו דמיבעיא ליה בתר הכי אי אמר' מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב אי משום דדעתיה אעלויא עכ"ל.

מבואר דהתוס' מפרשים שבעצם לשון כמו שאמר בעה"ב אפשר לפרש בב' אנפי או מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב או דאי אמר בעה"ב טפי יהא כמו שאמר בעה"ב, וממילא כשאמר בעה"ב בג' ושליח אמר בד' ואמר פועל כמש"א בעה"ב אין נפ"מ שאיך שנפרש הכוונה יקבל ד', אם זה דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב מגיע להם ד', ואם זה דאי אמר בעה"ב טפי יהא כמו שאמר בעה"ב נמי מגיע להם ד'. והסברה דדעתיהו אעלויא שהזכירה הגמרא מעיקרא בצירור הראשון היינו מה שאמרו אח"כ הסברה בצירור השני דאדיבורא דבעה"ב קסמין, שהכוונה דאי אמר בעה"ב טפי יהא כמו שאמר, [ועיין מהרש"א במה שנתעורר דלפ"ז למה נקטה הגמרא הך סברה דדעתיהו אעלויא ולא הסברה דמהימנת לן כו' ע"ש בדבריו ואכה"מ].

ורק באמר בעה"ב ד' ושליח אמר בג' כאן יש נפ"מ שאם כוונתו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב יקבלו ג', ואם כוונתו אי אמר בעה"ב טפי יהא כמו שאמר בעה"ב יקבלו ד' וזהו הבעיא של הגמרא.

והנה ברש"י יש ב' נוסחאות יעוין בד"ה דעתיהו אעלויא, [כשאמר בעה"ב בג' ושליח אמר בד'], וז"ל, אע"פ שאמרו לו הרי אנו נשכרים כדברי בעה"ב לא לפחות מקצבתו של זה אלא להוסיף אי נמי כך אמרו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב כו', פירוש וזהו כפי' התוס' שיש ב' אנפי איך לפרש אמירת כמש"א בעה"ב וכשאמר בעה"ב ג' והשליח בד' אין נפ"מ דלשני הפירושים מגיע לו ד', ורק כשאמר בעה"ב ד' ושליח ג' בזה יש נפ"מ בפירוש אמירת כמש"א בעה"ב, והיינו המשך הגמרא שם שמספק"ל כשאמר בעה"ב ד' ושליח אמר ג', אם כוונתו דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב או דלמא אדיבורא דבעה"ב קא סמכי, ועיין רש"י שם, ולפי' זה מ"ש רש"י בד"ה או דלמא לאו לדידיה הימנוהו אלא הכי אמרו לו אחר בעה"ב נלך כו' היינו סברה רק להוסיף ולא לפחות. עיין מהר"מ ש"יף.

ברם יש נוסחא אחרת ברש"י וז"ל, דעתא אעלויא אע"פ שאמרו לו הרי אנו נשכרים כדברי בעה"ב לא לפחות מקצבתו של זה אמרו אלא להוסיף וכך אמרו מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב כו', משמע דלחכי פשיטא ליה שנוטל ד' כיון שבאמת פשיטא ליה שמפרש' כוונתו דאע"ג דאמר כמש"א בעה"ב, מ"מ אין כוונתו לפחות ממה שאמר השליח וזהו דקאמר דעתיהו אעלויא, וע"כ דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב קא מכין, [ובאמת דלרש"י דעתיהו אעלויא ודמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב הוא הכל כוונה

היזם מכח יפוי כח זה. ויש לעיין האם באופן זה גם התביעה שנעשית ע"י הזים, בכדי לאפשר לעצמו את השימוש בזכויות שרכש, אין בזה כל איסור על הדיירים.

אכן, מעיקרא דינא קשיא, דלכאורה אסור למכור את הזכויות הללו למי שיבוא להזיק לשותפיו, כמב' בגמרא (ב"מ קח:): שלמרות שאין דין מצרנות כאשר המצר נמכר לגוי, מ"מ משמתין את המוכר לקבל עליו כל אונס שיארע למצרן מחמת הגוי. וכן הוא גם בב"ק (קיד, א):

אמר רב אשי: האי בר ישראל דזבין ליה ארעא לעובד כוכבים אמצרא דבר ישראל חברה - משמתין ליה וכו', דאמר' ליה: ארבעית לא אריא אמצרא, משמתין ליה עד דקביל עליה כל אונסא דאתי מחמתיה.

ומבואר שאסור למכור קרקע לגוי, כאשר במיצרו יש ישראל אחר, כיון שיכול להגיע אליו נזק מכך. וכן פסק מרן בשו"ע (סי' קעה סעיף מ) וז"ל:

המוכר לעובד כוכבים או שוכר לו, היו משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מהעובד כוכבים, עד שינהוג העובד כוכבים עם בן המצר שלו בדיני ישראל בכל. עכ"ל.

אמנם בסוגיא שם נראה שכל זה כשאין הפסד ממוני למוכר בכך שימכרוהו דוקא לישראל, אך אם הגוי משלם את שוויה של השדה, ולא בנמצא ישראל שישלם כן, אין משמתין את המוכר במה שמוכר לגוי. וכמו שכתב מרן בשו"ע (שם סעיף מא): "במה דברים אמורים, כשיכול למוכרה או לשוכרה לישראל בדמים שנותן העובד כוכבים. אבל אינו חייב למוכרה לישראל בפחות". עכ"ל.

ועוד, דשמא כל זה דוקא בגוי, שכפי שכתבו הגאונים (שו"ת סי' קיט), סתמן אנס. אלא שראיתי בשו"ת הראנ"ח (סי' קכה) שכתב לדון כן לגבי הקראים, וכתב, דכיון דלא ציית לן בדינינו, וכל אשר הוא עושה הוא ע"פ חוקי הגויים, ויכול להזיק שכנו הקרוב אל ביתו בכמה מיני נזקי שכנים אשר לא כדת ואין מידו מציל, דין אחד לו. וכ"כ בש"ך (סי' קעה ס"ק ג) משם הראנ"ח. ולפי"ז לאו דוקא בגוי הדין כן, אלא ה"ה נמי בכל מי שלא ציית דינא. וכן מב' להדיא בשו"ת הגאונים שם, שכן הדין גם בישראל רע. וכ"כ מהרש"ם במשפט שלום (על הש"ך שם). ובנדוננו ודאי הוא, שהרי אין חילוק בזה, אחר שיקחנו לערכאות שיכופו ליקח ממנו ביתו.

זאת ועוד, הנה מרן בב"י (סי' סו) הביא תשובת הריטב"א (סי' יד) בזה"ל:

המוכר שטר חוב שיש לו על ישראל לגוי אם הוא מכור וכו', ואף על פי שמכרו לגוי הוי מכר, אם הגוי אנס וכופה אותו לדון בדיני אומות העולם ואיפשר שיבא לו שום חיוב ואונס, אסור למכרו לו, ואם מכרו לו משמתין אותו עד דמקבל עליה כל אונסא דמתייליד מחמתיה. ואם ישראל הלווה זה אנס שאין יכול המלוה להוציא ממונו בדיני ישראל, בזה לית דין ולית דיין שמוטור לו למכרו לגוי, נראה לי לכתחלה לית עליה שום שמתא. עכ"ל.

ונראה דיסוד דבריו ע"פ המבואר בדברי הגמרא הנ"ל, וכן פסקו הפוסקים. ולפי"ז ה"ה והטעם גם בנדוננו, דמאחר וע"פ רוב יגרום נזק לדייר הסרבן, גם אם מעיקרא מותר לעשות כן על פי דין תורה, בכה"ג שזה נעשה ע"י ערכאות בחיובים נוספים, לכאורה אסור למכור את הזכויות הללו לזים שיתבע בערכאות אלא ע"פ היתר ב"ד של תורה תחילה, וכל שלא נעשה כן, ואם מכרו - משמתין ליה.

סוף דבר, נראין הדברים:

א. חתימה על הסכם שנכתב בו הסכמת הצדדים להתדיין בכל ענין שבין הצדדים בערכאות, כל שאחד הצדדים מתעקש על כך, אין בזה איסור.

הגמרא דדעתיהוה אעלויא הוא רק שדעתם שלא לפחות מקצבתו של זה, אבל כשאמר השליח בג' שבהכי נשכרים שאר פועלים בזה מבעיא ליה לגמרא אם כוונתם דמהימנת לן דהכי אמר או דלמא בזה יש להסתפק דמעלים הפועלים על דעתם אולי בעה"ב יהיב לן יותר לכן בזה מבעיא לן דלמא כוונתן דאחר בעה"ב נלך.

והיה נראה שיש לפרש ע"ד הנ"ל רק שלא איירי שפועלים נשכרים בג' כי אם שנשכרים בד' וגם ע"פ זה אפשר לשמוע חילוק דכשאמר השליח ד' שהוא כמו ששאר פועלים נשכרים אינם מעלים בדעתם אולי אמר בעה"ב יותר דא מהי תיתי וגם פחות משכירות שאר פועלים אינם מעלים בדעתם שאמר בעה"ב, ולכן פשיטא שכוונתן מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ולא דאחר בעה"ב נלך, וזהו מה שאמר בגמרא דדעתיהוה אעלויא היינו אינם מעלים בדעתם אולי בעה"ב אמר פחות אלא דעתם שלא לפחות מקצבתו של זה, ורק כשהשליח אמר בג' ושאר פועלים נשכרים בד' בזה מבעיא ליה דלמא הפועלים מעלים על דעתם אולי בעה"ב אמר כשכירות שאר הפועלים, לכן בזה הוא דמבעיא ליה דלמא אין כוונתן דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב כי אם דאחר בעה"ב נלך.

מיהו בדברי רש"י הרי הכריח מהרש"א דאיירי במקום שפועלים נשכרים בג', שהרי רש"י כתב דכיון שבעה"ב פחות [היינו כשאמר בעה"ב בג' ושליח אמר בד'] אי אמר להן האי שכרם עלי יתן משלו ואי אמר שכרם על בעה"ב יש להם עליו תרעומת, וכתב מהרש"א דאי מיירי במקום דשאר פועלים נשכרים בד' א"כ מאי איירי בשכרם עלי דנוטלין ד', אפילו בשכרם על בעה"ב יש להם ליטול ד', אלא ע"כ שאיירי שנשכרים שאר פועלים בג' לכן דוקא באומר שכרם על נותן ד' כיון שכך נתחייב להם ומשא"כ כשאמר שכרם על בעה"ב אין הבעה"ב נותן אלא כמנהג המקום.

אבל לולי דברי רש"י לכאורה היה אפשר לפרש לעולם דאיירי דשאר פועלים נשכרים בד', ואה"נ אין נפ"מ בין אמר שכרם עלי או שכרם על בעה"ב דלעולם אנו מפרשים כוונתם שאמרו כמו שאמר בעה"ב דמהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ודעתם על ארבעה ונוטלין ארבעה ואין צד ספק דכוונתן אחר בעה"ב נלך לא על יותר וכמו"כ לא על פחות, ורק כשאמר השליח ג' שהוא פחות ממה שפועלים נשכרים בזה יש צד דכוונתן אחר בעה"ב נלך כי אולי מעלים בדעתם שהבעה"ב אמר כמו ששאר פועלים נשכרים וכמשנ"ת. אלא שחזינו מדברי רש"י ומהרש"א דלא מפרשין הכי כי אם דאיירי במקום שנשכרים בג' וכנ"ל.

ונראה נפקותא גדולה בזה יעוין בסימן של"ב סעיף ד' אמר לו בעה"ב בד' והלך שליח ואמר להם בג' ואמרו לו כמש"א בעה"ב, אע"פ שמלאכתן שוה ד' אין להם אלא שלשה שהרי שמעו שלשה וקבלו עליהם. ובש"ך שם סק"ד כתב דהוא בעיא דלא איפשיטא ופסקו הפוסקים לקולא כו', ולפ"ז אם תפסו פועלים ד' לא מפקינן מיניהוה למאי דס"ל להרמב"ם וסמ"ג וסייעתם בעלמא דתפיסה מהני בבעיא דלא איפשיטא, ואפילו אין מלאכתן שוה ד' מהני תפיסתן לפי מה שכתבו הרי"ף והרא"ש ונמ"י דמבעיא לש"ס נמי אפילו באין מלאכתן שוה ד' מאחר שאמר בעה"ב ד' ואמרו כמש"א בעה"ב,

ועוד הוסיף הש"ך ואפשר דאפילו כולם נשכרים רק בג' מבעיא לש"ס מאחר שאמר בעה"ב ד' ואמרו כמש"א בעה"ב, וכן משמע מלשון הרי"ף והרא"ש ונמ"י שכתבו ז"ל ואע"ג דלא עבדי מאי דשוה ד' שקלי ד' דהא סבר בעה"ב וקיבל ויהיב להו ד' ולא איפשיטא כו' עכ"ל ודוק.

ונראה שזה תלוי בשני האופנים שכתבנו לעיל, שאם כמתבאר מדברי רש"י וכמ"ש מהרש"א שאיירי במקום שנשכרים פועלים בג' ואפ"ה כשאמר בעה"ב בד' והשליח אמר בג' ואמרו פועלים כמש"א בעה"ב מספק"ל דלמא כוונתן שאחר בעה"ב נלך ונוטלין ד', רק שכיון שהוא בעיא דלא איפשיטא לכן אינו נותן אלא ג', ברם באם תפס הרי הרמב"ם וסייעתיה דמהני תפיסה בבעיא דלא איפשיטא הכ"נ יהני התפיסה אע"ג ששאר פועלים אינן נשכרים אלא בג', וא"כ מדברי רש"י ומהרש"א בפירוש הגמרא הא מוכח כדברי הש"ך האלו, ברם הרי הש"ך לא כתב זאת בתור דבר מוחלט אדרבה נראה מדבריו שזה אצלו דבר מחודש וכתבו בלשון 'ואפשר' משמע דלא ברירא ליה הא מילתא,

ובהכרח שצריכי' לומר שס"ל להש"ך שבהגמרא אינו מוכרח לפרש הכי דיש לפרש דלעולם שאר פועלים נשכרים הד' ובעה"ב אמר ד' והשליח אמר ג' ופועל אמר כמש"א בעה"ב, ובזה מספק"ל דלמא מעלין על דעתם אולי בעה"ב אמר כשכירות שאר הפועלים בד' ואזי כוונתן הוא דאחר בעה"ב נלך, ובכה"ג דיקא הוא דאמר' דנהי שמספק אזלי' לקולא ואינן נוטלין אלא ג', מכל מקום אי תפסו ד' לא מפקי' מיניהוה לדעת הרמב"ם וסייעתם הנ"ל, ועכ"פ לפי זה אה"נ אית לן למימר שרק ככה"ג שתפסו כפי שנשכרים שאר פועלים הוא דמהני תפיסתן ולא בתפסו יותר ממה שנשכרים שאר פועלים, ומזה שהש"ך לא ברירא ליה הא מילתא הא מוכח שאכן לא ברירא ליה לפרש הגמרא כדפרש"י וכמ"ש מהרש"א רק כמו שכתבנו אנו לעיל ודוק.

בענין דברי הירושלמי בדין בעה"ב שהטעה פועלים ופועלים שהטעו את בעה"ב ובד' הרשב"א שש"ס דילן לא נקטי הכי לדניא ובדעת הרמ"א והש"ך בזה

עוד נראה בזה הדנה ברמ"א סימן של"ב סעיף ד' כתב בעה"ב שהטעה פועלים ואמר להם עשו עמי בד' כמו ששאר פועלים נשכרים ונמצאו שנשכרים ביותר או שהפועלים הטעו בעה"ב ככה"ג הוי כאילו לא שכרו זה את זה כלל ונותן להם כפחות שבפועלים, מקור האי גוונא הוא מהירושלמי, אלא שביירושלמי מבואר בין בהטעה בעה"ב לפועלים בין הטעה פועלים לבעה"ב אינו נותן אלא מה שאמר ויש לשני תרעומת עליו [על שהטעה], ובהכי מוקי הירושלמי למתני' דהשוכר את האומנין והטעו זא"ז, והרשב"א סבר דכיון שבש"ס דילן לא מוקי למתני' בכי הא, א"כ ע"כ דש"ס דילן לא סבר כהירושלמי, ולכן סובר שכה"ג באמת מתחייב לשלם כפחות שבפועלין. וכ"ה פשטות דברי הרמ"א.

ובש"ך שם כתב דכשבעה"ב הטעה את הפועלים [היינו שאמר להם עשו עמי בד' כמו ששאר פועלים נשכרים ונמצאו שנשכרים ביותר] בהא לא אשכחן לרשב"א דיחלוק ש"ס דילן אירושלמי כיון ששמעו וקבלו הפחות ועשו מלאכה יוכל בעה"ב לומר אילו לא נתרציתם לשכירותי לא הייתי שוכר אתכם, [ובע"כ יקחו רק ד' ולא כשאר פועלים שנשכרים ביותר], ועוד דהא בש"ס דילן לא איפשיטא כשאמר הבעה"ב לשליח שכור בד' ואמר להם השליח בג' ואמרו הם כמש"א בעה"ב, משום די"ל דעליה קסמכי דמהימנת לן דהכי קאמר בעה"ב, [פ"י הכי איפסקא להלכה מאחר דהוא בעיא דלא איפשיטא כמ"ש הרי"ף והרא"ש כנ"ל], אלמא אע"פ שאח"כ נודע שאמר בעה"ב בד' לא אמרי' דטעות כזה חוזר, אלא אמרי' כיון ששמעו ג' וקבלו הפחות ועשו מלאכה דעתם היה שאף שיתברר אח"כ שהבעה"ב אמר ד' לא יקחו אלא ג' ומחלו הד', וה"ה הכא כיון ששמעו שהבעה"ב אמר הפחות ועשו מלאכה דעתם היה שאף שיתברר אחר כך שנשכרים ביותר לא יטלו רק הפחות.

ויעוין ברעק"א שכתב דלא כהש"ך ז"ל ועל קושיית הש"ך נלענ"ד בפשוטו לחלק דדוקא גבי כמו שאמר בעה"ב דהרי חזינו דעכ"פ אלו אמר [פ"י בעה"ב] בג' מתרצים גם המה בכך, [שהרי חזי' השתא שאמר להם שליח בג' ונתרצו], ומסתמא לא מצאו להשתכר עצמם ביותר, משה"ל טעות כ"כ לומר אילו הוי ידעי דאמר בעה"ב בד' לא הוי מתרצים אלא בד', דאין שיווי מלאכתן תלוי באמירת בעה"ב, וכיון דנתרצו בג' משום דלפעמים אין מלאכתן שוה יותר אין כאן טעות, משא"כ באומר כדרך שהפועלים נשכרים דבזה תלוי עיקר שיווי מלאכתם כפי שיעור שהפועלים משתכרים, הוי טעות גמור דנתרצו בד' משום דסברו דזה הוי שיעור שכירות הפועלים, אבל אילו הוי ידעי דפחות שבפועלים בה' אין רצונם להוזיל משער שכירות פועלים, דמסתמא היו מוצאים להשתכר בה' מכיון דהשער [שפועלים נשכרים] הוא בכך, וכיון שכן דהוי טעות לא מקרי סברו וקבלו, וגם בעה"ב לא רצה להתחייב יותר מד' הוי כלא קצץ כלל ונותן כפחות שבפועלים, וזה ברור בעז"ה.

הנה הרעק"א האריך לחלק ולהפריד בין הדבקים שהדביק ודימה הש"ך אהדדי, ונראה מבואר בדבריו שחלוקים המה בתרתי, חדא דשאני כשאמר להם בד' כדרך שפועלים נשכרים שזה באמת הטעה את הפועלים כיון שפחות שבפועלים נשכרים בה' [והוא הרי אמר להם בהדיא כדרך שפועלים נשכרים בד'] ואילו היו ידעי בודאי דפחות שבפועלים בה' לא היו מוזהלים משער שכירות פועלים, ומשא"כ בגמרא באמר בעה"ב בד' והשליח אמר בג' אע"ג דאמר פועל כמש"א בעה"ב, מ"מ הא חזינו שמתרצים הפועלים לג' כמו שאמר להם השליח, ומסתמא דלהכי נתרצו כיון לא מצאו להשתכר ביותר מג', ונראה שזהו אכן משום דבאמת ישנם פועלים שאינן נשכרין בד' כי אם בג' לכן בזה נותן להם ג'.

ומסתברא שזה תלוי בשני האופנים דלעיל, שאם כרש"י וכמ"ש מהרש"א שאיירי במקום שפועלים נשכרים בג' ורק דהבעה"ב אמר בד' והשליח אמר בג', בזה יש מקום לשמוע טענת הרעק"א שבזה חושש שלא ימצא להשתכר ביותר מג' לכן ל"ה כ"כ טעות מה שאמר בעה"ב ד', ומשא"כ כשאמר בעה"ב בד' כדרך שפועלים נשכרים שזה טעות גמור כיון שפועלים נשכרים בה'. אבל לפי מה שנתבאר דהש"ך גופיה לא נחית לד' רש"י ומהרש"א ולעולם איירי בגמרא במקום שפועלים נשכרים בד' וכך אמר בעה"ב בד' והשליח הלך ואמר לפועל בג' שהוא פחות משער שכירות פועלים שבעיר, בזה אפשר לשמוע טענת הש"ך דהכ"נ יש כאן טעות גמור מצד השליח, דאילו הוי ידעי ששער שפועלין נשכרים הוא ד' ושהכי אמר בעה"ב לא היו מוזהלים משער שכירות פועלים ומאחר דאפילו בזה כתב הרי"ף שאזלי' לקולא ואינן לוקחין רק ג' ולא כפחות שבפועלים בד' הכ"נ לא יקחו ה' כפחות שבפועלים רק כמו שאמר להם בעה"ב, ואם כנים הדברים אדרבה הרי ימצא לנו דהש"ך לטעמיה אזיל בזה.

והנה עוד נראה בדברי הרעק"א [באריכות דבריו] שחלוקים המה בזה דשאני כשאמר להם בעה"ב בד' כדרך שפועלים נשכרים, שבזה תלוי שיווי מלאכתם היינו בפועלים העושים מלאכה, וזהו ודאי טעות שמטעה את הפועל שהרי הפועלים נשכרים רק בה', משא"כ בגמרא באמר השליח בג' אע"ג דאמרו כמו שאמר בעה"ב ובעה"ב הא אמר בד', מ"מ אין שיווי מלאכתם תלוי באמירת בעה"ב, ולכן אע"פ שבעה"ב אמר בד' אין זה כ"כ טעות שמטעה את הפועל, ונוטלין רק ג', ובהמשך דבריו יתבאר מה שיש לדון עוד בזה.



מפרשים מה שאמרו כמש"א בעה"ב שזה רק אם בעה"ב אמר יותר.

ולכאורה היה אפשר לומר ע"ד פ"י התוס' שבאמת להרמב"ם מסופקים אנו באמירת כמש"א בעה"ב אם הכוונה דמהימנת לן דהכי אמר או דהכוונה דאחר בעה"ב נלך אם אמר יותר ואז יש ליישב כוונת הרמב"ם שבאמר בעה"ב ג' ושליח אמר ד' נוטלין ד' ממנ"פ דאין שנפרש כוונת אמירת כמש"א בעה"ב יש לו ליטול ארבעה וכשבעה"ב אמר ד' ושליח אמר ג' נוטלין ג' מספק דלמא הכוונה היא מהימנת לן דהכי אמר. שהרי לקושטא דמילתא כה"ג הוי בעיא דלא איפשטא ומה שאינן נוטלין אלא ג' זהו מספק דהבעה"ב מוחזק (כמש"פ הרי"ף).

מיהו נראה דזה אינו דלא משמע כלל להרמב"ם שבאמר בעה"ב ג' ושליח אמר ד' שיש ב' אופנים לפרש כוונת אמירת כמש"א בעה"ב [רק שאין נפ"מ בזה כיון דממנ"פ נוטלין ד'], שהרי הרמב"ם באר דבריו בלשון מוחלט שלפיכך נוטלין ארבעה כיון שאנו מפרשים [אמירת כמש"א בעה"ב] שאין דעתם אלא שיתן בעה"ב יתר על ארבעה. משמע בהדיא שאין לנו ספק כלל בכוונתו בזה.

אכן נראה בדעת הרמב"ם ע"ד מה שנתבאר בדעת רש"י [אם כי בסברות ואומדנות אחרות] שהרמב"ם מדבר שפועלים נשכרים בשלשה לכן כשהשליח אמר בארבעה שזהו יותר ממה שפועלים נשכרים הרי רואה הפועל שמציעין לו יותר משער שאר פועלים לכן פשיטא דמפרש"י כוונת הפועל באמירת כמש"א בעה"ב היינו שאם אמר בעה"ב יתר על ארבעה דכיון שרואה שמציעין לו יותר משאר פועלים מעלה בדעתו שכיון שבעה"ב זה נותן בעין יפה ואולי אמר עוד יותר. אבל כשאמר השליח בשלשה וזהו כפי שנשכרים שאר פועלים א"כ אינו מעלה בדעתו אולי אמר בעה"ב יותר דזה מהי יתתי הרי מציעין לו כפי שפועלים נשכרים לכן בזה איכא בעיא דדלמא נתכוין באמירת כמש"א בעה"ב דמהימנת לן דהכי אמר. והרי שמענו שלשה וקבלו עליהם.

הרה"ג ישראל בוסו שליט"א

גדרי ה'תור' בהלכה

יש מקומות שיש מציאות של "תור" אם הוא מחייב או לא? והגדרים בזה.

יש שרצו להביא ראיה שזה חיוב מן הדין ממה שדרשו בסנהדרין ח ע"ב, כקטן כגדול תשמעון להקדים את הבא ראשון לדין, וכמו שנפסק בטוש"ע סי' ט"ו, ואף שלא הובא במנין המצוות, מ"מ מוכח בכל הפוסקים שם שהוא דין דאור, ואף שיש מקום לדחות לפי מש"כ הסמ"ע והב"ח שאין זה זכות למי שמגיע ראשון לכתלי ביה"ד, אלא מי שכבר שאל וביקש מן הדיין לדון [ובסמ"ע הוסיף שהדיין הכין את עצמו, ובמק"א צידדתי שאין זה בדווקא אלא שהדיין יש בידעתו שיש לו לדון את זה ואכמ"ל], ואם כן אולי אין זה ממש מה שנקרא בלשונו "תור".

מ"מ יותר נראה שזה כן ענין של "תור" אלא שמה שקובע את התור הוא זה שהדיין יודע שצריך לדון, וסוף סוף הוא מחויב מצד התור, אלא שלעצם הראיה קשה ללמוד משם חיוב מן הדין, כי יותר נראה שזה דין מיוחד רק לגבי ב"ד, ומצד שלא להראות זלזול בשום דין אף של פרוטה, ומטעם זה אין לדחות שום דיון, לטובת זה הבא אחריו.

וכן משמע בגמ' שבתחילה הבינה שלומדים מפסוק זה של "כקטן כגדול תשמעון" שזה דין פרוטה כדן מאה, לענין לעיין בדין להוציאו לאמיתו, ומקשה הגמ' שזה פשיטא, ומתרתצת לעין להקדים הבא ראשון ע"ש, והביאור שלתת יחס של דין פרוטה כדן מאה, לומדים בפסוק שיש לקיים את זה ע"י שלא דוחים שום דין לזה שבא אחריו וק"ל.

דלפרש"י נכונה הערתו של הש"ך דסברת דעתייהו אעלויא וסברת אדיבורא דבעה"ב סמכי הם שני סברות וכוונות שונות, ואז באמת אין מבואר בסברת דעתייהו אעלויא שכוונתו למה שאמר בעה"ב יותר מהשליח, אבל לפי התוס' שפיר הוא כן ופשיטא שהכי ס"ל להב"י דהתלמידי הרשב"א מפרשים ע"ד התוס' וא"כ צ"ע מה בעי הש"ך מהב"י.

עוד כתב הש"ך ועוד ראה [דלא כהבנת הב"י בדברי תלמיד הרשב"א] מא"ל בעה"ב לשליח בד' ואמר להם שליח בג', ואמרו לו כמש"א בעה"ב דלא שקלי אלא ג', ובהמשך דבריו הביא הש"ך מהסמ"ע שכתב על זה דלא דמי דשאני הכא דהטעה אותם ואמר להם שגם לאחרים השכיר בד' משא"כ התם דלא תלה השליח שכירותו בשכירות פועלים אחרים אלא אמר להם סתם בג' עכ"ל. והשיג עליו הש"ך ז"ל לפענ"ד לא מסתבר לחלק בכך דהתם נמי הטעה את הפועלים שהרי אמרו כמו שאמר בעה"ב ומהימנת לן דהכי אמר בעה"ב ג' וכדאיתא בש"ס כו', ואין לחלק דהתם השליח לא אמר מתחילה בפירוש כמו שאמר בעה"ב [ולאפוקי הכא דאמר בעה"ב מתחילה בפירוש כמו חביריכם], דמה בכך סו"ס כיון שהם אמרו כמו שאמר בעה"ב ונתרצה השליח להם הרי כאילו אמר ג"כ בפירוש כמו שאמר בעה"ב. ועיין עוד בקצה"ח סק"ג שם דנראה מדבריו דס"ל כהסמ"ע ודוק. והנה לפי דברי הסמ"ע כאן הרי שיש לנו עוד תשובה על דברי הש"ך שהבאנו לעיל בס"ק ט"ז שדימה ההיא דאמר בעה"ב לפועלים בד' כמו שאר פועלים, להגמרא באמר בעה"ב בד' והשליח אמר בג' ופועל אמר כמש"א בעה"ב, דכי היכי דהתם נוטלין ג' ולא ביותר כדברי בעה"ב, הכ"נ יטלו ד' ולא ביותר כשאר פועלים, דלא דמיין דהתם לא אמר השליח בהדיא כמו שאמר בעה"ב, אבל הכא הא אמר בהדיא כמו ששאר פועלים נשכרים, [עיין בקצה"ח שם ודוק].

אלא דהש"ך לטעמיה דפליג על הסמ"ע וסבירא ליה דנהי דלא אמר השליח כמו שאמר בעה"ב [רק ג' בסתם], מ"מ מאחר והפועל א"ל כמו שאמר בעה"ב ואיהו שתיק הו"ל כמו שאף הוא אמר להם כן 'כמו שאמר בעה"ב' ושפיר דמי לנידון דתלמיד הרשב"א דאמר כמו שאר הפועלים.

והמעין בדברי רעק"א שהבאנו למעלה יראה שגם לפי הבנת הש"ך יש לנו לחלקן שכתב לחלק דאמירת בעה"ב כמו שנשכרים שאר פועלים הרי בהם תלוי שיווי המלאכה ולכן חשיב כמו"כ שהטעה אותם, משא"כ באמירת הפועל [והשליח] כמו שאמר בעה"ב הלא לא תלוי שיווי המלאכה באמירת בעה"ב, ולכן לא חשיב כ"כ מצד זה שהטעה אותם דוק הטיב ותשכח.

ועיין ברמב"ם פ"ט משכירות ה"ג אמר לו בעה"ב בשלשה והלך השליח ואמר להם בארבעה ואמרו לו כמה שאמר בעה"ב אין דעתם אלא שיתן בעה"ב יתר על ארבעה לפיכך שמיין מה שעשו אם שוה ארבעה נוטלין ארבעה מבעה"ב כו', [פ"י באמר השליח שזכרם על בעה"ב].

ועוד כתב, אמר לו בעה"ב בארבעה והלך השליח ואמר להם בשלשה ואמרו לו כמה שאמר בעה"ב אע"פ שמלאכתן שוה ארבעה אין להם אלא שלשה שהרי שמעו שלשה וקבלו עליהם. עכ"ל.

וצ"ע הרי באמר בעה"ב ג' ושליח אמר ד' ואמרו כמש"א בעה"ב אנו מפרשים כוונתן דרצונם כמש"א בעה"ב אם יתן הבעה"ב יתר אבל לא לפחות מאמירת השליח, וא"כ הכ"נ באמר בעה"ב ד' ושליח אמר ג' ואמרו כמש"א בעה"ב נימא נמי דכוונתן כמש"א בעה"ב אם יתן יותר והרי באמת הבעה"ב נותן יותר שהרי אמר ד' ולמה כתב הרמב"ם שנוטלין שלשה כיון ששמעו שלשה וקבלו עליהם. ומאי שנא שבאמר בעה"ב שלשה ושליח אמר ארבעה אנו

בד' הרמ"א שהביא ד' הב"י בשם תלמידי הרשב"א בדין בעה"ב האומר לפועלים עשה עמי מלאכה בד' כדרך שעשו חביריכם ואמרו לו כדרך שעשו חבירינו ונמצא שעשו ביותר עוד נראה בזה דהנה ברמ"א סימן של"ב ס"ד הביא דברי ב"י בשם תלמידי הרשב"א שבעה"ב שאמר לפועלים עשה עמי מלאכה בארבעה כמו שעשו חביריכם, ואמרו כמו שעשו חבירינו, ואשתכח דיהיב להו יותר, צריך ליתן לאלו כמו לחביריהם. ובש"ך שם סקט"ו כתב דדין זה צ"ע דנהי דהם אמרו כמו שעשו חבירינו ואשתכח דיהיב להו יותר, מ"מ הרי הבעה"ב אמר בפירוש עשו עמי מלאכה בד' א"כ לא נתרצה להם ביותר מד' כו', ומ"ש בב"י בשם תלמידי רשב"א וז"ל היכא דא"ל בעה"ב בואו עמי כדרך שבאו חביריכם ואמרו לו כמו שבאו הם ואשתכח דבי', יהיב להו י' דדעתייהו אעלויא וזה ברור עכ"ל. [פ"י שהב"י הבין בד' תלמידי הרשב"א שאיירי שבעה"ב אמר להם בואו עמי בה' כדרך שבאו חביריכם כו' ואשתכח שחבירם באו ב', אהא מסיק התלמיד הרשב"א דיהיב להו י' דדעתייהו אעלויא. היינו י'.

וכתב הש"ך דנלענ"ד דט"ס הוא ונתחלף י' בה' וכן צ"ל בואו עמי ב' כדרך שבאו חביריכם ואשתכח דבה', אהא מסיק [תלמיד הרשב"א] דיהיב להו י' [פ"י מאחר שהבעה"ב נתחייב בסכום זה], וראיה לזה דהא כתבו הטעם דדעתייהו אעלויא והאי טעמא לא שייך אלא בכה"ג [פ"י שבעה"ב אמר פחות ושליח אמר יותר], והכי איתא בש"ס ופוסקים גבי א"ל בעה"ב בג' ואמר שליח לפועלים בד' ואמרו כמש"א בעה"ב דעתייהו אעלויא, אבל באמר להם השליח והבעה"ב בפחות [הלשון אינו ברור ונראה דצ"ל אבל באמר השליח בפחות ובעה"ב ביותר] לא שייך האי טעמא ודוק, ועוד שכתב וזה ברור, ואם איתא הלא הדין תמוה מאד ואינו ברור, אלא ודאי כמו שהיגהתי וא"כ הדין ברור, דנהי שאמרו כמו שבאו חבירינו דעתייהו אעלויא אם היו נוטלין חביריהם יותר, [גם כאן הלשון אינו ברור והכוונה שאילו היו חביריהם נוטלין יותר לא היו הם נוטלין כמותם], אבל עכ"פ לא לגרוע ממה שאמר להם הבעה"ב ב', והוי ממש כמו הך דדעתייהו אעלויא דבש"ס.

כוונת הש"ך דבש"ס אמר' סברת דעתייהו אעלויא רק לענין שאין דעתם לפחות מקצבתו שאמר השליח, והיינו שאע"פ שאמרו כמש"א בעה"ב ובעה"ב אמר פחות מהשליח, אפ"ה אמר' דדעתייהו אעלויא ולא נתכוונו באמירת כמש"א בעה"ב לפחות ממה ששמעו מהשליח רק דעתייהו אעלויא, אבל זה אינו מבואר בש"ס דמהני סברה זו לענין שאם בעה"ב אמר יותר מהשליח שבאמת אמר' שכוונתם ליותר, ולא למה ששמעו מהשליח, ולכן מקשה הש"ך על הב"י כי לפי הבנתו בד' תלמידי הרשב"א נמצא דמה שהזכירו התלמידי הרשב"א בדבריהם הסברה דדעתייהו אעלויא הוא אף לענין זה שאמר' דדעתם אף ליותר ממה ששמעו, דהא איירי שאמר בעה"ב בה' כדרך שבאו חביריכם, ואמרו כדרך שבאו חבירינו ואמר' שאע"פ שא"ל בהדיא בה' מ"מ מהני דעתייהו אעלויא שדעתם על י' כדרך שבאו חביריהם, וזהו שהקשה הש"ך שסברה זו אינה מבוארת בש"ס שמהני בכה"ג אבל לפי הגהתו א"ש.

ולא זכיתי הטיב לדברי הש"ך בזה דהרי לפי התוס' בסוגיין [וכ"נ שהוא ברא"ש] לעולם הסברה דדעתייהו אעלויא שאמרו בגמרא בבעה"ב אמר בג' ושליח אמר בד', זהו הסברה שאמרו אח"כ בבעה"ב אמר בד' ושליח אמר בג' דאדיבורא דבעה"ב קסמכי, והיינו דכוונתן דאחר בעה"ב נלך ומובנו שאפילו אמר השליח פחות מבעה"ב, וכוונתו למה שאמר בעה"ב ביותר, וא"כ מבואר דמהני סברת דעתייהו אעלויא אפילו לכה"ג, שאמר' שכוונתו למה שאמר בעה"ב אפילו הוא יותר ממה שאמר השליח, נהי

ומעין זה כתבו האחרונים לתמוה למה הרמב"ם לא הביא דין זה שלא לאחר את זה שבא ראשון, ותיצרו שכלל דין זה במש"כ להשוות דין פרוטה לדין מאה ע"ש, וא"כ אין לנו איך ללמוד מכאן לכל מקום אחר שיש חיוב לילך לפי התור, ואף שיש מקום לומר שמ"מ כל הדין מבוסס על זה שיש מציאות מחייבת של תור, מ"מ נלע"ד שאין ללמוד מכאן לכל תור שהוא חיוב גמור מן הדין, כי לא מצינו את זה אלא בנידון זה כנלע"ד.

[נע"ע לגבי עדות החדש כתוב במשנה ר"ה שזוג שבא ראשון בודקים אותו ראשון, ושם אף שזה בבי"ד לא שייך דין פרוטה כדן מאה, וגם לא כקטן כגדול תשמעון, כיון שאין הם בעלי דינים וז"פ, ויתכן שהוא סיוע למשנית להלן שמצד הגיון יש לנהוג כך, אבל יש לדחות ששם זה ג"כ לא לגרוע לאנשים לצאת בפחי נפש וכמבואר שם בסוף המשנה, כמו"כ מצינו גם ברפ"ב דיומא שמי שהיה עולה ראשון היה זוכה בתרומת הדשן וגם שם יש לחלק].

ומ"מ אף שאינו דין ממש צריך לנהוג על פי זה, והאחרונים הביאו בענין זה את הגמ' בסנהדרין לב ע"ב ונפסק בחו"מ סי' רעב בדין ב' ספינות אחת טעונה ואחת אינה טעונה וכו' שמדק פשרה הולכים לפי ההגיון אף שאין זה חיוב ממש, וכמו שביאר שם המאירי וז"ל 'יש דברים שאין מדת הדין שולטת בהם, ואתה צריך לחזר בהם אחר מה שראוי יותר ולהכריע את האחד למה שאין מדת הדין מחייבתו דרך פשרה ומדה מעולה, והוא שאמרו כתוב אחד אומר בצדק תשפוט עמיתך, וכתוב אחד אומר צדק צדק תרדף, כאן לדין כאן לפשרה, כיצד שתי ספינות עוברות בנהר ופגעו זו בזו אם עברו שתיהן בבת אחת טובעות, בזו אחר זו שתיהן עוברות, וכן שני גמלים שהיו עולים במעלת בית חורון ופגעו זה את זה, עברו שניהם בצד אחת נופלים, בזה אחר זה עוברים, כיצד נעשה? טעונה ושאינה טעונה תדחה שאינה טעונה מפני הטעונה, קרובה לעירה ורחוקה מעירה תדחה הקרובה מפני הרחוקה, שתיהן קרובות או רחוקות שתיהן טעונות או אין טעונות, הטל פשרה ביניהם ומעלות שכן זו לזו, וכן כל כיוצא בה כל שאנו רואים שיכול לסבול העכוב ביותר ידחה מפני חברו, וכן בריא מפני חולה וכל כיוצא בזה, אף לענין הדין אמרו שאם היו לפני הדיין הרבה בעלי דינים מקדימין וכו' עכ"ל המאירי.

וממה שדימה לדין הקדמה בבי"ד, ששם זה זכות רק מצד זה שהגיע ראשון, מוכח שגם בענין הנהר היכא ששניהם שוים יש זכות בזה שאחד מגיע ראשון, [ויתכן שגם זה משמעות הגמ' בדין אחת קרובה וכו' לחלק מן הפירושים ואכמ"ל] ומבואר שזה לא ממש דין אבל כך יש לנהוג, ואין בזה כללים ברורים אלא לפי הנתונים איך שמחייבת החכמה לנהוג איך ובמה להקדים וק"ל.

ובנותן טעם להשוות את זה למש"כ הרמב"ם עה"פ ועשית הישר והטוב וז"ל זה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם פסוק יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם פסוק טז), לא תקלל חרש (שם פסוק יד), מפני שיבה תקום (שם פסוק לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכיר בדין דבר מצרא (ב"מ קח א), ואפילו מה שאמרו (יומא פו א) פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר: עכ"ד דבריו הנפלאים של הרמב"ם.

ובהחלט מסתבר שזה יכלול גם ענין זה של עקיפה בתור שהוא ג"כ מענין ישובו של עולם. [זוה משתלב עם מש"כ רש"י שזה מלמד על פשרה כי גם זה עין של פשרה כמש"כ

המאירי ודו"ק]. (ולכן גם בענין הנסיעה בכביש, שיש כאלו שחוסכים המתנה של כמה רמזורים ע"י נסיעה בנתיב אחר וכו' אף שבמצב רגיל ודאי שאין זה נכון ואין לעקוף וכדמוכח מהנ"ל, מ"מ כשיש לו סיבה מיוחדת של לחץ, או חולה וכו' אז בשינוי הסיבות ישתנה גם האיסור, כיון שכל יסוד האיסור הוא לפי רמת ההגיון והצורך).

וע"ע בספר אור ישראל (כוכבי אור עמוד עב) כתב שהתור הוא מנהג בני אדם. שמנהג העולם במקום אשר יתאספו המון אדם רב... כמו בחצר בית הנתיבות, אשר יבואו המון אדם רב, לבקש פתקי מסע, וכל אחד רוצה למהר ולהשיג חפצו בתחילה, הנה הושם לחוק ולמנהג קבוע, כי כל מי אשר מקדים לבוא, הוא ישיג מטרותיו תחילה. ועל כן למען שמור על הסדר, יעמדו כל הבאים בשורה זה אחר זה, למען אשר כל המקדים לבוא, יזכה להיות ראשון ע"ש.

וכעין זה מבואר בכמה ספרים בשם החזו"א שאמר שאף שאין זה דין ממש שלא לעקוף בתור, בכל אופן הוא גדרו של עולם ומי שעוקף הוא פורץ את הגדר.

עוד יש לציין שכאשר זה מקום שמשלמים על השירות שמקבלים, וחלק מן השירות הוא שיקבלו לפי התור, אז בהחלט יתכן שיש כאן גם גזל ממון, שגזל את זכותו של השני לקבל את השירות לפי התור וכל הנ"ל הוא במקומות ציבוריים שלא שייכת סברא זו.

הרב אליאב זינו

קניית חפץ גנוב

בענין אותם ישמעלים הסובבים בשווקים וברחובות. ומציעים ממכולתם מוצרים אשר אין כל קשר בין אחד לחבירו. וניכר הדבר שהם גנובים. יש לעיין אם מותר לקנות מהם?

והנה, אם היה זה יהודי שגנב, פשיטא דאסור לקנות ממנו. ואף אם יתייחס המוכר בפירוש, מ"מ להלכה יאוש כדי לא קני. וממילא, הוא זה שמוציא ע"י השינוי רשות, מרשות הבעלים. והן אמת דנחלקו הקצות והנתיבות בסי' ל"ד בקונה מן הגנב אם עובר על לא תגזול, כאשר עשה בחפץ שינוי, או שמשתמש. אבל מ"מ גם לדעת הקצות שאינו עובר בזה על לא תגזול, מ"מ ממון חבירו בידו וצריך לשלם בעבורו. כדן נהנה. דכלל הוא בכל משתמש בחפץ של בעלים חייב לשלם תמורתו.

אלא דבגוי נראה הדין שונה. דהנה כל מאי דקיימ"ל דיאוש כדי לא קני בגזילה. תמוה הוא מאי שנא מאבדה דילפינן מ - "שמלה שיש לה תובעין" דיאוש מפקיע שם בעלים. (או עכ"פ נותן היתר זכיה עיין נתיבות וקצות רנ"ט א).

ונאמרו בזה שני מהלכים עיקריים בראשונים, תוס' (ב"ק ס"ו) ס"ל, דהוא משום דלגזלן יש חיוב השבה ומכיוון דנתחייב בהשבתה קודם שנתייאש, החפץ עדיין שייך לבעלים. (ובענין איך שייך שבגלל "דין השבה" יחזור בזה שם בעלים על החפץ שכבר הופקע מרשותו, כבר האריכו הברכ"ש והקובץ שיעורים ואכמ"ל) משא"כ באבדה דאין מי שנתחייב בהשבתה לפני שנתייאש הבעלים, והמוצא מצאה וזכה בה. והרמב"ם ס"ל דהוא משום דהוי יאוש ברשות, ויאוש ברשות לא מהני. דהיינו כיוון שהשומר חייב להשיב הגזילה, יש לו דין שומר, והוי כמו שנתייאש מחפץ שבחצירו דאינו מהני.

והשתא ניחא אנן דהנה בגוי אין דין "והשיב", רק לא תגזול יש בו. וכמש"כ רש"י בעירובין ס"ב וכן הוא בנתיבות רצ"ב י"ז ועיין שם דגם התוס' לא חלקו אלא דמחויב להחזיר אם איתא בעינא, כיוון דהוא כמו שואל דכל היכא דאיתא ברשותא דמרא הוא, אמנם כל זה הוא בגזילה גרידא אבל

בדאיכא גם יאוש י"ל דמדוד, כיוון שיאוש הוא הפקעה של הבעלים, ואם אין מי שחייב בהשבה תו לא לית ליה בעלים. והיה נראה להתיר לפי זה, לקנות מאותם ערלים. כיוון דאינם מחויבים בהשבה. אלא דיש איסור מסייע לעוברי עבירה וכן הוא בשו"ע שנו"ו: "אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב, ועון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות שאם לא ימצא לוקח, אינו גונב".

ואולי גם לפני עיוור [אם ננקוט דלפני עיוור הוא הרחבה של כל מצווה וכל כמה דשייך בגוי לא תגזול חייב הישראל לא להכשילו. ולא דהוי רק לאו בפני עצמו שאז אפשר שאינו שייך בגוי ואכמ"ל].

ולכן יש לאסור לכתחילה לקנות מישמעלים אלו, כיוון שיש בכך מסייע, וגם מפסיד ממון ישראל, שהרי יגנוב יותר ע"י שימצא קונים.

אבל מ"מ אם כבר קנה, אף אם יבוא ישראל אחר כך, ויוכיח שאבד ממנו מ"מ אמרינן דנתייאש [בדבר שמצוי להתייאש, ובכללים של אבידה] ותו לא מחייב להחזיר לו. ודו"ק.

הרב אברהם כפיר

שימוש בשמיכות ללא רשות

משפחה אחת שכרה דירה לכמה לילות, ואחד מתנאי השכירות היה שלא כלולים בו כלי המיטה, ובנוסף היה שלט על הארונות שאסור לפתוח. בלילה הילדים הרגישו קור גדול, והאבא החליט להוציא את שמיכות הפוך מהארונות ולכסות בהם את ילדיו. למחרת בעל הבית שם לב למה שהתרחש ומכיוון שהיה אסור להם להשתמש בזה, תובע מהם דמי הניקוי יבש.

הנה נפסק בש"ע (ח"מ סימן שסג סעיף ו) "הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, שאמר לו: צא, ולא יצא, חייב ליתן לו כל שכרו", וכן לכאורה כאן היה צד לומר שלפחות צריך לשלם שיווי של שכירות השמיכות. אלא שידועים דברי הרשב"א (ב"ק צ"ז א) שמחלק בין קרקע למטלטלים, ומפרש שכל הסוגיא לגבי זה נהנה וזל"ח איירי בקרקע כיון שאינה נגזלת, אבל במטלטלים שייך לדין גזילה ולא לדין שכירות או נהנה, מכיון שקונה את החפץ בקנייני גזלה ונחשב כמשתמש בשלו, ולפי זה אין ללמוד משם לעניינינו. ובסעי' א' (שם) "גזל פירות והרכיבו מקצתם וכו' אומר לו הרי שלך לפניך, ומחזיר אותה בעצמה", וי"ל דה"ה הכא נחשב גזלן ונפטר בטענת הרי ש"ל.

אלא דיש לעיין ממה שנפסק (שם) בסעי' ו' "התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה וכו' ואם ירד לה בתורת גזל, נותן הפחת וכן כל כיוצא בזה. וה"ה אם נטלה על דעת שאלה של מדעת, גזלן הוי", וא"כ אמאי לגבי פירות לא משלם הפחת? וי"ל דאה"נ דשניהם דינם שווה, אלא דלגבי הספינה הפחת הוא ניכר ועושה שינוי ולא שייך לומר עליו הרי שלך לפניך כמו לגבי הפירות. וא"כ בנידון דידן אע"פ שיש קפידא מפורשת מהבעלים שלא להשתמש בשמיכות, ויש בזה טעם, מ"מ אחרי מעשה אין היזק חשוב ואין מקום לחייב תשלום כלל.

שוב עיינתי וראיתי דברי הרמ"א בסי' ז"ל "הלוקח חמורו של חבירו שלא מדעתו ועושה מלאכתו, וכוונתו ליתן לו שכרו, הוי כשואל שלא מדעתו והוי גזלן, ואם החמור עומד לשכור, לא הוי גזלן. ומיהו אם מיחו בו בני ביתו ואומרים שבעל החמור צריך לחמורו, הוי כשאל מדעתו והוי גזלן. ואם לקחו להציל את שלו, ורוצה ליתן לבעל החמור הפסדו, לא הוי גזלן", וכאן אף אם נאמר דדעתו היה לשלם מ"מ דומה לאופן שב"ב רצו לנמנע ממנו ההשתמשות ואף בכי ה"ג הוי גזלן.



מזומן ביד הקונה. ב. התנאי שהזכירו הטור והפוסקים - שהדבר יהיה עומד למכירה.

למעשה, במירור שנעשה מול מנהלי רשתות המזון הגדולות: **יינות-ביתן, רמי-לוי, אושר עד, מחסני השוק, שופרסל ויש חסד**, נאמר כי הם מסכימים לאכול במהלך הקניה ולשלם אח"כ כשמגיעים לקופה.

(ה) **ומעניין לציין שהראש"צ הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל** דן בנידון דומה (מאמר מרדכי - שייעורי י"ג אלול, סי' יב), במה שמצוי בחנויות בשעות המוקדמות של הבוקר, שספקי הסחורה מניחים את המוצרים בכניסה לחנות המכולת, וכשהמוכר מגיע הוא מכניס את הסחורה לתוך החנות. האם מותר למי שמשכים קום, לקחת לחם וכדו' מפתח החנות ולשלם אח"כ לבעל החנות?

ואחר שהאריך שם בראיות נכוחות, נקט **שאפשר לקחת מוצר בלי ידיעת המוכר מפתח חנות המכולת קודם שהגיע המוכר**, על מנת לשלם לו אח"כ, מאחר ובכוונתו של בעל המכולת למכור מוצרים לכמה שיותר אנשים, והרי שהוא מקנה לקונה את החפץ על מנת שישלם לו את מחירו. אך סיים בדבריו, שנראה שדבר זה יחול על אדם שבדרך כלל קונה ממכולת זו, או שהוא אדם שבעל החנות מכיר, ולא לכל אדם.

הרב חיים בנן

איסור תלמיד חכם לאכול בסעודת הרשות

כתב הג"ר ישעיה פיק בספרו אומר השכחה על דברי הגמ' בפסחים (מט): "כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי להנות ממנה, הביאו הר"ף והרא"ש והרמב"ם, אבל בטושי"ע לא מצאתי עדיין". ע"כ. ונראה דכוונתו לדברי הרמב"ם בהל' דעות (פ"ה ה"ב): "ואין ראוי לו (לתלמיד חכם) לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד, כגון סעודת אירוסין ונישואין, והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם". ע"כ. (אלא שהרמב"ם כתב בלשון "ואין ראוי", וכ"כ הכסף משנה שם דהיינו מדרך המוסר אבל איסורא ליכא).

אלא שמצאתי עוד להרמב"ם בהל' סנהדרין (פכ"ה ה"ד): "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם, אם המלאכה ברבים אסורה עליו, קל וחומר לאכול ולשתות ולהשתכר בפני רבים ובכניסת עמי הארץ ובסעודת מרעות, אוי להם לאותן הדיינים שנהגו בכך מעלבון תורת משה שבזו דיניה והשפילוה עד ארץ והגיעוה עד עפר, וגרמו רעה להן ולבני בניהם בעולם הזה ולעולם הבא".

והעתיקו השו"ע (ח"מ סימן כ ס"ד) בקצרה להלכה: "שכיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור אסור לו לעשות מלאכה בפני שלשה, כדי שלא יתבזה בפניהם, וקל וחומר שאסור לו לאכול ולשתות (ולהשתכר) בפני רבים". ובבאר הגולה וביאור הגר"א (סק"כ) ציינו המקור מגמ' פסחים (מט). וא"כ מצינו שפסק כן השו"ע להלכה. [ויש להרחיב ולפלפל ולדקדק היטב בלשונות הרמב"ם בהל' דעות והל' סנהדרין, וכן בפירוש המשנה לאבות (פ"ד מ"ו), ובספרו מורה נבוכים

ב. הבירור נעשה ע"י הגאון רבי בנימין חותה שלי"א (מח"ס כי בו שבת ועוד) מול מנהלי הרשתות הג"ל [כך שמעתי מפיו לפני מספר שנים, וצריך להתעדכן מחדש האם הסכמה זו עודנה בתוקפה].

ג. ועיקר ראייתו מדברי הש"ך (ח"מ סי' שנח סק"ד) שכתב, דאע"פ שלהלכה אמרינן שישא שאל מדעת לא הוי יאוש, יש לומר שזה רק במקום שהבעלים לא יידע לאחמ"כ היכן החפץ, ובעל כרחו יתייאש, אבל במקום שאם יידע מהדבר יתרצה, אזי גם קודם שיוודע לו אמרינן שמסתמא ניחא ליה. [ואע"פ שהקצות החושן (שם סק"א) חלק על הש"ך, מ"מ גדולי המורים כבר נהגו להורות היתר בזה כדברי הש"ך].

ואינו נחשב לחמסן רק אם לוקח בפני הבעלים והוא מוחה, אבל שלא בפניו הוי זכות. ע"ש.

ובשו"ת בית אפרים (ח"מ סי' לט, הו"ד בפת"ש סי' שנט סק"ג) כתב, שאף לדעת המהרש"ל, אם נותן לבעלים תשלום של מין במינו, ואינו מוחה להדיא, מהני, דאף אם אינו זכות מ"מ גם אינו חובה.

(ג) **והנה** בנידון זה מצאנו לכא' סתירה בדברי מרן השו"ע, כי הנה בהלכות גזילה (סי' שנט ס"ב) כתב בסתם שאסור לגזול על מנת לשלם דבר יפה ממנו, ויש מי שאומר (דעת הרא"ש הנ"ל) שכל זה רק אם אין התשלומין בעין, שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח, **זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים ע"י אחר**. ע"ש. ומשמע שפוסק השו"ע כדעת הרא"ש. ואילו בהלכות גניבה (סי' שמח ס"א) כתב בשו"ע, שאסור לגנוב אפי' כל שהוא, דין תורה וכו', **ואפי' לגנוב על מנת להתחייב בתשלומי כפל**, הכל אסור, כדי שלא ירגיל עצמו בכך. ע"ש. ומבואר שגם אם גונב על מנת לשלם לחבירו כפל, שהוי זכות עבור הגנוב, אסור. ומעתה צריך עיון, מדוע בהלכות גזילה פסק השו"ע שמותר לקחת חפץ שלא מדעת חבירו, על מנת לשלם לו בדבר טוב יותר, מפני שהוא זכות עבורו.

ומצאנו באחרונים ב' חילוקים ליישב את סתירת השו"ע: א. **הב"ח** (סי' שנט סק"ג) **והפרישה** (שם סק"ד) כתבו, שרק לגבי גניבה יש איסור, דמכיון שגונב בסתר, יש חשש שירגיל עצמו בכך. אבל בגזילה שעושה זאת בפרהסיא, והוא דבר שאינו מצוי, שהרי מי שיראה שבא לגזול ימנע ממנו זאת, אין חשש שירגיל עצמו בכך, ומשום כך במקום שהוא זכות עבור הבעלים, מותר. **ב. הש"ך** (סק"ג) כתב שדבריהם דחוקים, ואין חילוק בין גניבה לגזילה. וכל החשש הוא מפני הפסדו של הבעלים, ולעולם אם מזכה לבעלים את התשלום ע"י אחר, מותר להשתמש במה שלקח ואפי' בדרך גניבה. ומה שבהל' גניבה כתב השו"ע לאיסור, מדובר שלא יזכה לבעלים ע"י אחר, משא"כ בהלכות גזילה.

(ד) **וישנה** מחלוקת אחרונים נוספת בענין זה, לדעת **המחנה אפרים** (הל' גזילה סי' ה), כל מה שאמר הרא"ש שצריך לזכות את הממון לבעלים ע"י אחר, זה רק כשמשלם סחורה אחרת ולא דמים, אך אם משלם דמים, אי"צ לזכות ע"י אחר. ואילו **הגאון רבי עקיבא איגר** (ח"מ סי' שנט סק"ב) ציין לשו"ת קול אליהו (אהע"ז סי' ג) שסובר שגם כשמשלם בדמים צריך לזכות ע"י אחר, וכל זה רק במקרה שלוקח **שלא בפני הבעלים** בדרך גניבה, שמא יתרשל ולא ישלם לבסוף. אך אם לוקח **בפני הבעלים** וכדרך גזילה, אי"צ לזכות ע"י אחר.

אך יש לומר שבזמנינו, גם אם הבעלים לא נמצא במקום, ולוקח שלא בפניו ואוכל, מכל מקום כיון שיש לקוחות שרואים אותו, וכן יש מצלמות אבטחה, גם רעק"א יודה שאי"צ לזכות לבעלים ע"י אחר, וכל דבריו הוא רק במקום שנראה ממש כדרך גניבה, והיינו **לא בפני הבעלים ולא בפני אחרים**.

להלכה:

נמצא אם כן, שישנם ב' תנאים שעל ידם מותר לאכול לפני התשלום: א. התנאי שהזכיר הרא"ש - שהתשלום יהיה

א. כי אע"פ שהביא את דעת הרא"ש בשם יש מי שאומר, וקיימא לן שסתם ויש מי שאומר - הלכה כסתם, מ"מ במקום שה"ש מי שאומר' לא חולק בהדיא על ה'סתם' אלא בא להוסיף חידוש דין, וכדוגמת הלכה זו שהסתם הוא דעת הגמרא, והרא"ש בא להוסיף על דברי הגמ', אזי כך פוסק הוא השו"ע. וכן ראיתי שכתב בספר צדק ומשפט (פארדו, סי' שנט ס"ב דף קעב ע"ד) שהשו"ע כאן סובר כדעת הרא"ש מטעם זה.

אלא דיש לדון אם שייכת גם בנ"ד התקנה שיוכל להשתמש להציל את שלו ולא יהיה גזלן, דה"ה כאן שרי בשביל להנצל מהקור, דעיין בסמ"ע על המקום ז"ל "דתנאי בית דין הוא כו'. פירוש, כל שפגע בו היזק פתאום, התנה בית דין שרשות בידו ליקח כליו של חבירו ולהציל את שלו ונותן לחבירו שכר הכלי וכל כיוצא בזה, ועיין לעיל סימן רס"ד [סעיף ה'] ורס"ה פרטי דינין אלו". וא"כ יוכל לשלם השתמשות או כיבוס ויוסר מעליו שם גזלן, וצ"ע.

הרב עוז דוד כפיר

אכילת מוצרים בחנות בזמן הקניה

שאלה: האם מותר לאדם לאכול במהלך הקניות ממוצרי החנות על דעת לשלם בקופה בסיום הקניה?

תשובה: (א) **ראשית** יש להקדים, כי פשוט הדבר שאם ידוע בירור שבעל החנות מסכים לאכול במהלך הקניות על מנת לשלם אח"כ, אין כל חשש ומותר הדבר. ואם אינו מסכים, הוי גזל, ואם הקונה עושה בניגוד לדעתו, מלבד שעבר על איסור גזל, גם ברכתו אינה נחשבת לברכה, כי אין זה מברך אלא מנאץ, כמבואר בגמרא (ב"ב צד, סנהדרין ו:).

כל הנידון הוא במקרה שאינו **יודע מהי דעת הבעלים**, האם יש צד שמותר לאכול עוד קודם התשלום.

(ב) **בגמרא** בב"ק (ס:) מובא שדוד המלך בשעת מלחמה הוצרך לשעורים בשביל להאכיל את בהמותיו, ולא היו ברשותו שעורים, והסתפק האם מותר לו לקחת משדה של אדם פרטי ללא ידיעתו, על מנת לשלם לו בעדשים ע"י השלל שיבוא לו ממלחמת הפלשתים. וצדדי הספק, משום שמצד אחד העדשים שווים יותר מהשעורים, אך מאידך כעת אינו משלם תמורת השעורים מאומה. וענו לדוד: "חבול ישיב רשע גזילה ישלם", אע"פ שגזילה משלם - רשע הוא, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. ע"ש. ומשמע שרק למלך מותר לעשות כן, אך לאדם רגיל אסור להשתמש בחפץ של אחר כל עוד לא שילם תמורתו.

והנה הרא"ש (ב"ב סי' יב) כתב, שכל האיסור לקחת שעורים ולשלם תמורתן בעדשים, הוא רק במקום שהעדשים עדיין לא ברשותו, ודומיא דדוד המלך שרצה לשלם רק כשיזדמן לידו עדשים, אבל אם העדשים נמצאים לפניו, מותר לכל אדם לקחת את השעורים אפי' שלא מדעת הבעלים ולזכות לו את העדשים מכיון שהעדשים שווים יותר. **ובבית יוסף** (ח"מ סי' שנט) כתב, שהרא"ש אמר כן מסברת עצמו, מדין זכין לאדם שלא בפניו.

ומאידך, המהרש"ל בים של שלמה (פ"ו סי' כז) כתב לחלוק, משום ששמא חביבים השעורים על בעליהם יותר מן העדשים, או שהוא צריך אותם לבהמתו, ולא ימצא לקנות שעורים, ומסתמא אין חילוק אם משלם יותר מדמיהם. ולא אמרינן זכין לאדם אלא רק כשיש לו זכיה גמורה ללא שום צד של חסרון. אך בכה"ג אין זה זכות ונחשב לחמסן. ע"ש.

ובאמת, הטור (ח"מ סי' שנט) העתיק את דברי אביו הרא"ש, וסיים, שכל זה רק אם ידוע שזכות היא לו, וכגון דבר העומד למכירה, אבל בדבר מחפצי ביתו לא אמרינן כן. ע"ש.

ואע"פ שהרא"ש עצמו לא כתב תנאי זה, שיהיה החפץ עומד למכירה, נראה כי הטור הוסיף כן כדי ליישב את קושיית המהרש"ל הנזכר, שאינו נחשב לחמסן מכיון שמדובר בחפץ הידוע שעומד למכירה. וכ"כ הש"ך (שם סק"ד), ובביאור הגר"א (שם סק"ג).

אמנם בקצות החושן (שם סק"א) כתב לדקדק בדברי הרא"ש, שבסתמא (כשאנו יודע עם החפץ עומד למכירה) נחשב החפץ כעומד למכירה אם משלם כפליים בדמיו,

(ח"ג פ"ח) שיהיו עולים בקנה אחד, ואכ"מ, ולהערה בעלמא באתי. וראה עוד בשפת אמת פסחים מט. ובכסף הקדשים חור"מ סימן ח].

וכתב הגר"ח פאלאג'י בספר כף החיים (סימן כד אות סב): תקנת הרב שלמה אלקבץ זכרוננו לברכה עם רוב רבני עיר הקודש צפת תובב"א, שלא יאכל תלמיד חכם בסעודת הרשות, וקנסו חצי כסף לצדקה להעובר על התקנה הזאת, (שלחן הטהור, ועבודה ומורה דרך, ואורחות יושר פרק י"ב יעוין שם). ובספרי הקטן תוכחת חיים הארכת על התלמיד חכם דמרבה סעודתו אצל אחרים, וביארתי שם כמה מיני נזיקין וחבלות יוצאים מסיבה זו. ע"כ. וראה מש"כ המהר"ל נתיבות עולם (נתיב התורה פ"ג ד"ה ועוד אמרו) לגבי סעודת רשות לת"ח. ובמש"כ החיד"א בגנות סעודות הרשות בספר עבודת הקודש (מורה באצבע סימן ג אות קג - קח).

וראה בגמ' בסנהדרין (נב): "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחילה דומה לקיתון של זהב, סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף, נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר, שוב אין לו תקנה".

הרב יונתן טרבלסי תפיסת מקום לחבריו

שאלה: תופעה מצויה שאנשים רגילים לתפוס מקום ישיבה לאדם אחר באוטובוס, במופע או בבית הכנסת וכדו' ויש לדון האם מועילה תפיסה זו? כמו כן מצוי בכוללים שאברך מביא לחדר קפה כיבוד, ויש לדון האם מותר לשמור לחברו?

תשובה: א. איתא בגיטין יא: אמר רבי יוחנן התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה.

והקשו התוספות מב"מ י. שהמגביה מציאה לחברו קנה חברו, והרי הוא חב לאחרים?

ותרצו התוספות דבמציאה מגו דזכי לנפשיה זכי לחבריה. אמנם הרמב"ן תירץ דבמציאה זה לא חב לאחרני, כיון שהשני שרוצה לזכות לא הפסיד כלום, רק הוי מניעת ריוח בשבילו.

ולכאורה יוצא נפקא מינה, אחרי שאדם תפס מקום דלתוספות לא יכול לתפוס לחברו, ולפי הרמב"ן יהיה מותר כיון שהמבקש את המקום לא הפסיד כלום רק נמנע ממנו ריוח.

ונראה שהתוספות חלקו על הרמב"ן, דתירוצו של הרמב"ן הוא דלא הוי חב לאחרני, ולכן לא קשה כלל ממציאה, אולם התוספות הקשו ממציאה ותרצו מגו, ולכן אם תוספות היו סוברים את תרוצו של הרמב"ן לא היו צריכים לתרץ מגו כיון שלפי הרמב"ן לא היתה קושיא כלל (כי זה בכלל לא חב לאחרני), אלא ע"כ שהתוספות לא מסכימים עם הרמב"ן וגם אם זהו דבר בחינם אסור לאחד לתפוס לאחר (אם אין לו מגו).

ועוד נראה שהרמב"ן גם כן לא הסכים עם התוספות, דהנה הר"ן כותב נפקא מינה בין התוספות לרמב"ן במקרה שהתופס היה גם כן נושה ותפס בשביל בעל חוב אחר, דלתוספות קנה חברו כיון שיש לו מגו דזכי לחבריה זכי לחבריה, משא"כ לרמב"ן דלא קנה חברו, כיון שמפסיד את הבעל חוב השלישי במה שתופס לבעל חוב.

ומבואר להדיא בר"ן שהרמב"ן לא סבר כתוספות, אלא גם כשיש מגו, התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

הש"ע (סימן ק"ה, ב) במקרה שהתופס היה נושה גם כן ותופס עבור בעל חוב אחר, פסק דקנה חברו משום מגו דזכי

לנפשיה זכי לחבריה. ומבואר שהש"ע פסק כתוספות, וכבר בארנו שהתוספות לא הסכימו עם הרמב"ן, זאת אומרת שלהלכה גם אם זהו דבר בחינם התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

ב. והנה, בסוגיא בב"מ (י) רש"י פירש שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה "דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו, מאחר שלא עשה אותו הנושה שליח לתפוס". ומבואר ברש"י שאם הנושה ימנה אותו שליח, יהיה ביכולתו של השליח לזכות למשלח. אבל התוספות והר"ן חלקו על רש"י, וכך פסק הש"ע, דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה ואפילו עשהו שליח.

ועיין בש"ך (סק"א) שהביא שמהר"א ששון (סימן סז) כתב שהמוחזק יכול לומר קים לי כרש"י והש"ך כתב עליו ואינו נכון בעיני, וביאר בדעת רש"י דמיייר בשכרו לתפוס וכיון ששכרו להיות שלוחו הוי ידו כידו, והוסיף "ונראה שכל הפוסקים מודים כן לדינא". אומנם נראה שלא הודו לו הפוסקים בזה ושכ"כ הנתיבות והתומים שגם בשכרו לא מהני, וגם בש"ע מבואר דלא קנה אפילו עשהו שליח, ולא חילק בין שכרו או לא. ולכן מה שכתב הש"ך בשם שמהר"א ששון שהמוחזק יכול לומר קים לי, נראה דבארץ ישראל שהוא אתריה דמרן אין לומר קים לי נגד מרן, ובחוץ לארץ יכול לומר (כ"כ הברכ"י חור"מ סימן כה אות כז).

ג. והנה הא דאמרין דאם התופס הוא גם נושה זכה בתפסתו, זהו רק אם התופס עוד לא תפס את חלקו אבל אם כבר תפס את חלקו אינו יכול לתפוס לחברו דכבר לא שייך מגו דאי בעי זכי לנפשיה.

ונחלקו הפוסקים בגדר מגו, מה בכוחו לזכות לחברו: הב"י הש"ך (סק"ב) והקצות למדו שביכולתו של התופס מכח המגו לתפוס עבורו ועבור חברו ביחד אפילו שבסך הכל יתפוס יותר מחלקו.

אבל דעת הסמ"ע (סק"ג) והנתיבות שאין התופס יכול לתפוס סך כולל העובר את החוב המגיע לו.

וכתב הנודע ביהודה (הובא בפת"ש) שייכול לטעון קים לי כהש"ך והבית יוסף.

ד. העולה מן האמור:

א. אחרי שאדם תפס עבורו מקום, אסור לו לתפוס מקום עבור חברו כגון באוטובוס במופע או בבית הכנסת. וכן אסור לתפוס מקום בתור לחברו, דגם גזל זמן הוי גזל ממון [עי' סנהדרין ח. בענין דין פרוטה כדין מאה, למאי נפק"מ לאקדומיה. ומטו משמיה דהגר"ב צ"א אבא שאול וצ"ל שמותר לתפוס מקום לחברותא שלו שצריך ללמוד אתו שלא ניקרא שתופס לבעל חוב אלא כתופס לעצמו כיון שאדם לא יכול ללמוד בלי חברותא [עי' ברוך אומר ח"מ סימן קס"ה].

ב. לגבי כיבוד המוגש לציבור י"ל דדעת המגיש שיאכלו מנה אחת (עד ג' או ד' מאפים) וממילא ביותר מכמות זו אין מגו דזכי ואסור לתפוס לחבריו אם כבר אכל שיעור זה].

ג. ישנו אפשרות לתפוס מקום לחברו אם תופס עבורו ועבור חברו ביחד.

ד. בחו"ל אם שכרו לתפוס, ותפס, יכול לומר קים לי, ומהני.

הרב אריאל יוחנן

מניעת הלואה מחשש לשמיטת כספים

בגמרא (גיטין ל): תנן התם, פרוסבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו

מלהלוות זה את זה, ועברו על מה שכתוב בתורה 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל' וגו', עמד והתקין פרוסבול.

ומבואר שהנמנע מלהלוות מחמת שחושש שהשביעית תשמט את כספו, הרי הוא עובר בלאו מהתורה של מצות הלואה.

ודבר חידוש כתב החתם סופר (שם), שלדעות הסוברים שהשמטת כספים בזמן הזה מדרבנן, הוא לא עובר על דין התורה, מכיון שכל הבטחת התורה 'למען יברכך' נאמר רק אם שמיטת כספים הוא מהתורה, ולכן שכאנו מלווה מחשש להפסד הרי הוא בכלל בליעל שמזלזל בהבטחותיו של הקב"ה. אבל אם דין השמטת כספים הוא תקנת חכמים בלבד, א"כ בודאי שאין לו את הבטחת התורה של 'למען יברכך' [וכמו שכתבו התוספות לגבי הברכה של ריבוי התבואה לשלוש שנים], ולכן אם אינו מלווה אינו עובר על מצות התורה, 'כי מהיכי תיתי יעשה מעותיו אנפרות להלות לזה ולבסוף ישמיטנה שביעית דרבנן'. וראה שם שכתב לבאר בזה את דברי הכסף משנה על הרמב"ם (ממרים פ"ב ה"ב) שכתב, 'אין פרוסבול סייג לתורה, אלא פרוסבול לעשירים שלא יפסידו, ובוטי לעניים משום נעילת דלת', והיינו שלא הזכיר כלל את המבואר בגמרא שפרוסבול ניתן משום שנמנעו מלהלוות ועברו על איסור מהתורה. וע"ש.

והנה, בגמרא בהמשך שאלה הגמרא 'ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית, והתקין הלל דלא משמטא'. ואמר אביי, שדברי המשנה אזלי כדעת רבי ששביעית בזמן הזה מדרבנן, ומכיון שראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה עמד ותקין פרוסבול. והיינו שמכיון ששביעית היא מדרבנן, הלל לא בא להפקיע את דין התורה.

ומבואר לכאורה שגם אם שביעית היא מדרבנן הוא עובר על איסור מהתורה של מניעת הלואה, שהרי לשון המשנה שמשום זה שנמנעו מלהלוות תיקן הלל את הפרוסבול. ודלא כדברי החתם סופר. וצ"ע.

ובפרט צ"ב להמבואר בחזון איש (שביעית סימן יח אות ד), שברכת התורה של 'וציוית את ברכת' על השומר את שנת השמיטה, אפשר שיגרום החטא לקפחה. וגם הברכה אינה אלא לכלל ישראל, אבל היחיד יוכל ללקות בשביל חבריו. ולכן מצות שביטת שביעית נדחית בשעת מצור ומלחמה כשאין להם לחם לאכול מפני פיקוח נפש ככל מצוות התורה, ולא סמכו על ברכת התורה. ולא אמרה תורה לסמוך על הברכה להמנע מהשתדלות המחויבת בדרכי הטבע, והברכה נאמרה אחר שעשו את ההשתדלות או במקום שנפטרו מהשתדלות, ועד כמה להשתדל מסור לחכמים על פי עיון התורה ברוח קדשם. וע"ש.

ולפי זה, אם החשש שיש לו מההלואה הוא חשש אמיתי שייכולה להביאו לעניות, גם אם נימא ששמיטת כספים הוא מהתורה, לכאורה אינו יכול לסמוך על ברכת ה' לבדה. ומדוע א"כ כתב החתם סופר לחלק בזה בין דאורייתא לדרבנן.

וראה גם בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ט הלכה טז אות פד) שכתב לדייק מלשון הרמב"ם שגם אם שמיטת כספים הוא מדרבנן עובר על מצות התחורה במניעת הלואה, שהרי הרמב"ם סובר שאיסור שמיטת כספים הוא מדרבנן, ואע"פ כן כתב כלשון המשנה 'כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה ועוברין על הכתוב בתורה' וכו'.



הרב דוד כוכב

שכירות דירה לפי העברי או הלועזי

שאלה: אדם שכר דירה למשך שנה וכתוב בחוזה שהיא מושכרת מא' אלול תשפ"ב עד א' אלול תשפ"ג למשך 12 חודשים בשכר 5000 שקל לחודש אמנם במקום שיתבצע התשלום בפועל לפי תאריך העברי היה משלם השוכר כל עשירי לחודש הלועזי וכך המשיך לשכור עוד שנתיים מעבר לשנה שכתובה בחוזה עתה השוכר רוצה לעזוב את הדירה ונתעורר המשכיר לומר שכיון שהחוזה כתוב לפי תאריך עברי א"כ יש הפרש של 11 ימים על כל שנה ובמשך שלוש שנים יש כאן כחודש שחייב לשלם השוכר והשוכר טוען שכיון שהיה מקבל התשלום כל עשירי ללועזי ועל דעת כן המשיכו לשכור ולא תבע כלום המשכיר לא יתכן שעכשיו יתבע למפרע.

תשובה: תחילה נראה שאילו היו מסכמים שכירות לשנה סתם מוכח בערוך השולחן שהכוונה היא לפי תאריך עברי שכתב בחו"מ סימן שי וז"ל המשכיר בית לשנה בסך כך וכך ונתעברה השנה נתעברה לשוכר וא"צ לשלם בעד העיבור ואפילו לא ידע המשכיר שהשנה מעוברת דחדש העיבור בכלל השנה הוא וכו' ואם השכיר לחדש החמה כפי חשבון האומות אין כאן עיבור דעיבור אינו אלא בחודשי הלבנה כפי חשבון ישראל והעיבור הוא השלמה לחדש החמה. עכ"ל נראה מדבריו שסתם שכירות לשנה היא לפי תאריך העברי ורק אם סיכמו במפורש לפי חודשי החמה אז אינו כולל את העיבור.

אבל נראה שכל זה בזמנם אבל כיום שרוב המשכורות לעובדים למורים למורות הוראות קבע חשבוני ארנונה חשמל מים ועוד הם לפי תאריך לועזי ודאי כוונתם לפי תאריך לועזי וכן ראיתי מביאים בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. אבל בנידון שלפנינו מפורש בחוזה שסיכמו לפי שנה בתאריך העברי.

ומה שהמשיך לדור אחרי שנגמר החוזה הראשון הוא על דעת התנאים שהיו בחוזה הראשון וכן מוכח מכמה מקומות:

א- כתב בשו"ע סימן שיב סעיף יד מקום שנוהגין שיש להם ראש שנה קבוע לשכירות הבתים, וראובן שכר בית משמעון לשנה אחת, ואחר שכלתה השנה נשאר בבית חודש אחד ולא דברו זה עם זה כלום בשכירות שנה הבאה, ורצה ראובן לצאת מהבית ושמעון מעכב על ידו שלא לצאת עד תשלום שנה שניה, הדין עם שמעון. עכ"ל.

וכתב הסמ"ע ס"ק כ ד"ה נשאר בבית חדש אחד כו'. וז"ל נראה דלאו דוקא חודש אחד אלא אפילו יום אחד, שכל שנכנס בשנה השניה קצת זמן מה חייב לשלם לו השוכר בעד כל השנה, אלא שמעשה כך היה, והיא תשובת הרא"ש [כלל א' סי' ז'] כתבה הטור סעיף י"ג ע"ש.

וכתב הגר"א ס"ק כג ד"ה וז"ל מקום כו'. דמסתמא ע"ד ראשונה נשאר שם וכו' ס"ט מיהו כו' ובסי' קס"ג ס"ה בהג"ה מיהו כו' וסי' רכ"א בהג"ה:

ב- וכן כתב השו"ע שם סעיף ט (כפי שציין הגר"א) מיהו דוקא דהתנו הכי מקודם הזמן, ואעפ"י שעבר זמן הודעה; אבל אם עמדו בסתם, מסתמא דעתם היה על השוכר הראשון.

ועיין בשו"ע סימן שלג סעיף ח ברמ"א ועיין שם שם ס"ק מד.

בנ"א ביניהם אם יהיה כך או תעשה כך אתן לך מנה לא קנה... שלא גמר והקנה שהרי עדיין דעתו סומכת שמה יהיה או שמה לא יהיה,

דלא כרמ"א דהביא דלא הוי אסמכתא מאחר שמתנין זה כנגד זה וכל אחד יוכל להפסיד אגב דבעי למקני גמר ומקני".

ונראה לומר: דהשו"ע סובר דאדם שכר מחזיק בחפץ וחברו רוצה להקנות לו אותו, לא בעי מעשה קניין אלא רק מעשה שמוכיח שברצונו לקנות! וראיה לכך דהשו"ע פסק דלחלוקת השותפים מספיק שאחד ילך בחלק שביור (סי' קנ"ז), וכן שותפים שרוצים להשתתף מספיק שישא ויתן בעסק השיתוף, - אע"ג דהליכה ומו"מ לא הוו מעשה קניין, וכן פסק בסעיף ב' דמהני שיניחו את הדברים שרוצים להשתתף בהם בחצר המשותפת, אע"ג דבחדש השותפין א"א לקנות זה מזה (קושיית הקצות), וכן מצינו בקניית מיצר בין השדות ובשביל של כרמים ואכמ"ל.

וכן צ"ל דהשו"ע סובר שאין חיסרון של אסמכתא כשהני מחזיק כבר בחפץ, ודמי למה דפסק בסימן ר"ז - י"א דאם נותן את הערבו לשני ומתנה עליו אין בו אסמכתא וכן בסעיף ט"ו במתפס זכויותיו בב"ד אין בו אסמכתא. וכע"ז בסימן פ"א סעיף ד' דלא יכול לטעון 'משטה' כשהשני תפוס בדבר.

ולכן פסק השו"ע שגורל של שותפים מהני שכיון שקבעו איזה חלקים משתתפים בגורל וידוע שכל אחד יקבל חלק, ואיזה חלק יקבל הראשון ואיזה השני, גומרים ומקנים ההדדי.

לפי"ז בנידון דידן שהתנו עוד לפני שבנו את הבינינים החדשים שיעשו גורל שמי שינצח יבחר דירה ראשון ודאי לא מהני, כיון שאין מעשה קנין ויש גם חיסרון של דשלב"ל, ואין גמירות דעת לקניין כיון שהדיירים לא מחזיקים בדירות.

אולם במקרה שכבר בנו את הבינין החדש ומתנים שמי שיעלה ראשון יקבל חלק א' והשני חלק ב', מהני. אבל אם מתנים שהראשון שיוצא יבחר חלק לכאורה לא מהני.

וכן פסק בשבות יעקב (ח"ג סי' קס"ב) מטעם אחר דלא מהני גורל לבחירת חלק, כיון דלא דמי לחלוקת הארץ "שהיה תחום פלוני ופלוני עימו".

ועיין בכסף קודשים ובחישוקי חמד דכתבו דגורל מהני מדין סיטומתא, אולם עדיין אתינן למחלוקת אי יש חיסרון של דשלב"ל ואסמכתא בסיטומתא, וע"ע בחזו"א ליקוטים ט"ז דאפי' דינא דמלכותא לא מועיל באסמכתא בדברים שבין ישראל לחברו.

הגורל מחייב את כולם

כך פסק הסמ"ע בסי' קע"ג, וכתב שהאחרים חייבים גם לחלוק בגורל, ולא כהפוס' שסברו שהגורל מחייב רק לתת למי שיצא ראשון והאחרים יכולים אח"כ לעשות חלוקה אחרת.

חלוקת מצוות

המגן אברהם באו"ח סימן שכ"ב כתב "אבל להטיל גורל מי יאמר קדיש או מי יעלה לס"ת שרי" ועיין בשבות יעקב חלק ג' סימן כד דהביא שיש שפיקפקו בדבר, אמנם לדינא העלו הפוסקים שמהני, ונראה דודאי מהני דכאן אין חיסרון של גמ"ד ואדרבה כדכ' החו"י יש השגחה עליונה בדבר.

הרב משה אלגרבלי

חלוקת מצוות או רכוש על פי גורל

מצאנו שהרבה דברים נקבעים ע"י גורל:

אר"י התחלקה ע"י גורל, ביוה"כ נקבע ע"י גורל איזה שעיר ילך לעזאזל, חלוקת העבודה בבית המקדש לכוהנים היתה ע"י פיס, ועוד בהרבה מקומות.

כיום מצוי בנינים שעושים בהם תוכנית של 'פינוי בינוי', וע"מ לקבוע את אופן חלוקת הדירות החדשות עושים הגרלה בין הדירים ומי שעולה ראשון בהגרלה ניתנת לו זכות בתחילה לבחור דירה.

ונשאלת השאלה האם:

- א. אין בגורל בעיה של ניחוש.
- ב. הגורל נחשב לקנין.
- ג. הגורל מחייב את כולם.
- ד. אפשר לעשות גורל עבור חלוקת מצוות.

אין בעיה של ניחוש

הגר"ש קלוגר (בשו"ת סי' ס"ב) הביא דאין בעיה של 'תמים תהיה עם ה' אלוקר', דזה נאמר דוקא על שאלות שרוצה לדעת את העתיד, כגון אם ימצא אבידה או אם יחלה וכדו' אבל להפסיד בין שני עינינים, או לידע אם שייך לזה או לזה ודאי מותר כדמצינו במקדש ובחלוקת הארץ.

וכן בספר דברי הגאונים (כלל כ' אות א') שהגורל יסודו על פי שמים והעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות. וכ"כ בחו"י סימן ס"א שענינין הגורל הוא מצד השגחה עליונה, ואם נעשה שלא כהוגן בטל, כיון דאין השגחה.

נחשב לקנין

הגמ' ב"ב קו: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם. מ"ט? אמר ר' אלעזר: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים! אמר רב אשי: **בההוא הנאה דקא צייית להדדי**, גמרי ומקנו להדדי.

ונחלקו הראשונים דלר"ם ע"י הגורל לבד קונים את החלקים, ואילו לרא"ש הגורל רק מברר את החלקים ובעינין שיעשה גם קניין.

השו"ע (חו"מ סי' קע"ג) פסק כהרמב"ם ואילו הרמ"א כהראש (ועיין בגר"ח ובגר"ח דביארו דמחלוקתם תלויה אי גורסים 'אלא' ברב אשי).

וקשה דהרי השוע בסימן קנ"ז פסק דלחלוקת השותפים בעינן קניין ולא מספיק שביירו ברוחות כל אחד את הצד שברצונו ליטול, וכיצד גורל יועיל יותר מאמירתם.

עיין בקוב"ש (יח) שתירץ דנח' הסוגיות אי לאחים שחלקו יש דין של לקוחות או של יורשים, וגורל מהני למ"ד דהוו כיוורשים, וקשה דהשו"ע בסי' קע"ד פסק דהוו כלקוחות.

ועוד קשה דמצינו 'דבהיא הנאה' לא הוי קניין לשיטת השוע:

שפסק בקע"ו ג- לעינין שותפים או אומנים שרוצים להשתתף יחד בשביל להתחלק ברווחים שלא מספיק שמתנים ביניהם שיהיו שותפים אלא בעינן קניין, דלא כהרמ"א דהביא דלא בעי קניין דבהיא הנאה שמשותפים יחד גמרי ומקני (עיין גר"א).

ועוד קשה דנגורל יש בעיה של אסמכתא, דלא גרע ממשחק בקוביה שפסק השו"ע בסימן ר"ז - יג' דכל תנאים שמתנים

ג-וכתב הרמ"א בסימן רכא ז"ל היה בתחילה קציצה ביניה, וחזר אחד, וחזרו ומשכו סתם, אמרין ודאי על קציצה הראשונה קנו (נ"י פרק האומנין) ועיין שו"ת בית יצחק חו"מ סימן עה.

מכל הנ"ל מוכח שבעדר חוזה המשך התקופה היא על דעת החוזה הראשון.

וגם ראינו כאן שהמשך לשלם את אותו שכר והם התנהגו בכל המוסכם ביניהם על סמך החוזה הראשון.

והנה לפי הכתוב בחוזה ברור שהתשלום הוא לפי שנה עברית ומה שנהג לגבות כל עשירי לחודש הלועזי לא היה אלא מטעמי נוחות ולהקל על השוכר שיהיה לו כסף בחשבון כאשר כל ההכנסות שלו שולמו לו על פי חודש לועזי א"כ ודאי שעל דעת כן המשיכו כל השנים ולא נראה שהיה כאן שום מחילה מצד המשכיר והממעה וקרקע בחזקת המשכיר.

על כן נראה להלכה שהדין עם המשכיר וחייב השוכר לשלם למשכיר על יתרת הימים שבין שנה לועזית על שנה עברית.

הרב עמרם שטר

האם דיין קבוע שכל עסקו בדיניות רשאי ליטול שכר?

בבכורות (כט.) תנן הנוטל שכרו לדון - דיניו בטילים, להעיד - עדותיו בטילין.

ובגמרא שם, מנהני מילי? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא ראה למדתי אתכם וגו' - מה אני בחנם אף אתם בחנם. תניא נמי הכי: כאשר צוני ה' אלהי - מה אני בחנם, אף אתם בחנם.

והקשו שם התוספות (ד"ה מה אני בחנם וכו') וא"ת ושחך לא תקח דכתב רחמנא (שמות כג) למה לי? ולא פירכא היא דתרי מילי ניהו כדמוכח בריש פ' בתרא דכתובות (דף קה.) דבתורת אגרא היינו שכר טרחו ובתורת שוחך היינו להשתלל לדונן יפה ולהפוך בזכותה כדאמר התם אפי' לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. ואין לתמוה על דייני גזירות שביירושלים שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה דבלאו טעמא דאגר בטלה דמוכח שרי התם כיון דכל עסקם היה על זה ולא היו עוסקין בשום מלאכה שעל כרחם צריכין להתפרנס ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי ואפי' יש לו אם הוא שכר בטילה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא ועוד בקטנים שרי מטעם שימור ושכר פיסוק טעמים כדמוכח פרק אין בין המודר (נדרים לז.).

וכן כתב הרא"ש (בכורות פרק ד סימן ה) הנוטל שכר לדון דיניו בטילין. והא דאמרין שני דייני גזירות שביירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ומוכח התם דבלא אגר בטילה דמוכח שרי שאני התם דכל עסקיהם היו בזה ולא היו יכולין לעסוק בשום מלאכה. ואי אפשר למות ברעב והיו צריכין ליטול כדי פרנסתם. וכן אילא ביבנה שהתירו לו חכמים ליטול שכר לפי שהכל היו מביאין אליו בכוריהן כל היום והיה צריך להיות בטל מכל מלאכה.

וכן כתב הטור בשמו ביו"ד סי' רמו, וכתב א"א הרא"ש ז"ל שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר אם אין לו במה להתפרנס שרי ואפי' יש לו אם הוא שכר בטלה דמוכח שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שרי.

וכ"פ שם הש"ע בסעיף ה: מקום שנהגו ללמד תורה שבכתב בשכר, מותר ללמד בשכר, אבל תורה שבע"פ אסור ללמד בשכר. לא מצא מי שילמדנו בחנם, ילמוד בשכר. ואף על פי שהוצרך ללמוד בשכר, לא יאמר: כשם שלמדתי בשכר כך אלמד בשכר, אלא ילמד לאחרים בחנם. ומה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר, אם אין לו במה להתפרנס, שרי, ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתנו, שרי. ע"כ.

ומכאן שהדיינים הקבועים שאין להם במה להתפרנס אלא השכר שמקבלים מהב"ד שרשאים לעשות כן ולקבל את שכרם ללא שום חשש.

ובאורים (סי' ט סק"ט) אחר שהביא ג' חילוקים בדין שכר בטלה, כתב ונראה זהו בדין שאינו פונה מעסקיו תמיד בשביל הדין, אבל רבני יושבי על מדין בזה"ז שבשביל שעסקם לדון דין איש לרעהו, אינם עוסקים במו"מ ומלאכה, ולולי זאת היו בלי ספק עוסקים במו"מ וכדומה, כי מאין יהיה להם פרנסתם, הוה כמלאכה ניכרת דידוע לכל שבשביל זה הם נרפים מן מו"מ, וגם הואיל ונהגו כך ליטול הוה כאילו התנה מתחילה, ואדעתא דהכי באים אצלם לדין אדעתא דמנהגא, כן נראה לי, ומזה פשטה התיארא. ע"ש. וכן צדיק עתק דבריו בנתיבות המשפט (חידושים סק"ט), ולאוור האמור יש להיתרו של האורים מקור דבריו התוספות והרא"ש והש"ע.

והסכימו הלומדים שאחר שרשאי לקבל שכר אין כבר הגבלה כמה רשאי לקבל.

הרב עמרם שטר

אם יכול לתפוס מטלטלין בטענת גזילה על חפץ אחר

שאלה: ראובן גזל לשמעון את האופניים ומכרם לאחר. ראובן מכחיש שגזל את האופניים. האם רשאי שמעון לתפוס מראובן מטלטלים תמורת האופניים הגזולות?

בר"פ המניח (ב"ק כז:) איתמר רב יהודה אמר לא עביד איניש דינא לנפשיה רב נחמן אמר עביד איניש דינא לנפשיה היכא דאיכא פסידא כולי עלמא לא פליגי דעביד אינש דינא לנפשיה כי פליגי היכא דליכא פסידא. ופרש"י במקום דאיכא פסידא. כי אזיל לבי דינא דאדאזיל לב"ד ואתי קא דלי האי ולא ידע מה דלי או שמא יכלו המים מן הבריכה ואין לו פרעון לזה דקא מפסיד. ופסקו הפוסקים כרב נחמן. וכ"פ הש"ע (חו"מ סי' ד):

יכול אדם לעשות דין לעצמו אם רואה שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו ואם האחר עומד כנגדו יכול להכותו עד שיניחנו (אם לא יוכל להציל בענין אחר) אפי' הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידו בדין והוא שיכול לברר ששלו הוא נוטל בדין מ"מ אין לו רשות למשכנו בחובו.

וכתב הסמ"ע (סק"ב), והוא שיכול לברר ששלו הוא נוטל בדין, מיהו זהו דוקא כשכא להוציא בעדים, אבל בלא עדים יכול לתפוס שיהיה נאמן לפני ב"ד במיגו על טענתו. וכ"כ הש"ך (סק"ג), ושכ"פ הרא"ש בתשובה (כלל סד ס"א).

וזה לשון הרמ"א: וי"א דווקא בחובו ממש אבל אם חייב לו בלא הלואה או שא"צ למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר מותר לתפוס (ריב"ש סי' שצו) וי"א דלא אמרינן עביד אינש דינא לנפשיה רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו כגון שגזלו או רוצה לגזולו

או רוצה להזיקו יכול להציל שלו אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר לא (מרדכי ונ"י פ' המניח).

וע' בט"ז שביאר שנחלקו הריב"ש והמרדכי בפירוש הברייתא בפרק המקבל (ב"מ קטו). שאמרה לא תבוא אל ביתו, שהריב"ש ס"ל דאתה יכול להכנס לביתו של הערב ובכל מידי שאין חוב ממש **אפילו בלא רשות ב"ד**, משא"כ בחוב ממש לא מהני אפילו רשות ב"ד, וכאן אין צריך אפילו רשות ב"ד, נמצא תרתי למעליותא. והמרדכי ס"ל במידי דאינו חוב צריך רשות ב"ד, דהא מביא ראייה מפ"ק דברכות (ה): רב הונא היה נענש על שעייב זמורות של האריס בידו שהיה עושה דין לעצמו, ואע"ג אין זה איסור לא תבוא אל ביתו, א"כ פ"י הברייתא דלעיל אבל אתה נכנס לביתו של ערב היינו ברשות ב"ד, ובחד דרגא לחוד עדיף דבר שאינו חוב מדבר שהוא חוב. ע"ש. וכי"ב ביאר האו"ת (אורים סק"ג), וע"ע בסמ"ע (סק"ג) ובנתיבות.

ויש להסתפק בדעת מרן הש"ע וכן איך להכריע למעשה. ובתשובה כ"י הארנתי בדברי הראשונים והאחרונים.

ובהיותי בזה אמר לי ידי"ג הר"ה ג' עוז דוד כפיר שליט"א לעיין בשו"ת יורו משפטין ליעקב סי' קטו, שדיבר בעניינים אלו.

ומצאתי את שאהבה נפשי, נפל נהורא בבי מדרשא, שהגאון הקדוש מוהר"ר יעקב אבוחצירא זצ"ל הוכיח שדעת מרן הש"ע כהריב"ש ושכן עיקר להלכה. וזה תוכן דבריו, תחילה הביא דברי הרמ"א כאן בשם הריב"ש דאם חייב לו בלא הלואה או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון אי מצאו ביד אחר מותר לתפשו, אלא דכתב דעדיין צריכין אנו למודעי אי מרן מודה למור"ם בזה או פליג עליה, ומדברי הסמ"ע ס"י זה סק"ג מבואר דגם מרן ס"ל הכי.

וכתב להוכיח כהסמ"ע דהא טעמא מאי התיירו בערב ובשכיר בברייתא, משום דלגבי ערב לא קרינא ביה. וכתב לא תבוא אל ביתו וכו' ביתו של לוח אמר רחמנא ולא ביתו של ערב, וגבי שכיר נמי אמר קרא כי תשה ברעך וכו' לא תבוא אל ביתו וכו' דווקא אם אתה נושה בו מצד הלואה הוא דלא תבא אל ביתו וכו' אבל בלא הלואתו מותר. ומטעם זה אדרבא ק"ו הוא לגבי פקדון אם היה כבר בידו או תפשו מיד אחר דאע"ג דגבי הלואה הוא דכתיב לא תבא אל ביתו מ"מ הכא לא שייך לא תבא אל ביתו דהא לא נכנס לביתו ומהאי טעמא יפה ערבינהו הריב"ש להני מילי דפקדון בהדי מילי דברייתא דערב ושכיר דכולהו חד טעמא הוא, ומור"ם הביא דברי הריב"ש והסמ"ע השוה דברי מרן לדברי מור"ם מאחר דבברייתא מבואר דבערב ושכיר ליכא לא תבוא אל ביתו והביאה מרן ס"י צז (סי"ד) בודאי מאן דאית ליה הא אית ליה הא דפקדון אם היה כבר מופקד בידו או מצאו ביד אחר ותפשו דמותר.

עוד הביא דברי הט"ז שהזכרנו לעיל, דכתב דלסברת המרדכי פירוש הברייתא דלעיל דקתני אבל אתה נכנס לביתו של ערב מיירי ברשות ב"ד משא"כ בחובו ממש דאפילו רשות ב"ד לא מהני זהו תוכן דברי הט"ז. כתב ע"ז והנה אף אם נניח דברי מור"ם ככתבן בלי הג"ה כסברת הט"ז מ"מ מרן ס"ל כהריב"ש דכתב לקמן בסי' צז (סי"ד) דבערב ושכיר דלאו חובו ממש מותר למשכנו **אפי' בלי רשות ב"ד** וכבר אוקימנא דאין חילוק בין ערב ושכיר לשהיה הפיקדון כבר אצלו או תפשו מיד אחר והכי משמע מדברי כל הפוסקים שכתבנו בפשיטות, וכיון דמרן סתים לן כהריב"ש ודאי דהכי נקטינן.



ה"פרמיה", "סוגרים" השנים את העניין ביניהם.

וכך היה המעשה, אברך מבית וגן שנפגע על ידי אשתו של אברך אחר, הזוג הפוגעים התחמקו מלענות לפלאפון, בצר לו תיקן את הרכב בלי השתתפותם, התיקון עלה לו 2,000 ש"ח. אמנם אחרי שהרגישו הזוג שמתחו את החבל יותר מדי הם טוענים כל מיני טענות למשל: כבר תיקנת ולכן אין לנו לשלם את התיקון, אתה נהנה מהתיקון שעכשיו הרכב נראה חדש יותר, יכלנו להשיג בזול יותר, ועוד מיני טענות שחלקן נשמעות וחלקן לא אבל בכל מקרה הם לא מוכנים לשלם יותר משמונה מאות שקלים, ומבחינתם הדבר סופי אם תרצה קח ואם לא תתבע אותנו לדין תורה, כך הם אומרים.

שואל האברך כך, ברור לי שהזוג מנסים לנצל אותי, ואכן אין לי טעם לתבוע אותם לדין מאחר ואצטרך לשלם שכר פתיחת תיק ודיון, וכך אולי גם יוחלט על פשרה עקב אי יכולת להוכיח שאין לי הנאה בתיקון שלי וכדו', א"כ כבר לא משתלם לי אלא להתפשר על שמונה מאות שקלים שהציעו הזוג, ולחסוך זמן יקר ועגמת נפש. מוסיף האברך ואומר איני מוחל להם, אבל אין לי כח לכופם לתת לי את שלי, האם אוכל להתפייס עמם ולאחר מכן לתפוס את שלי באיזה הזדמנות או לתבוע אותם לדין מחדש.

הואיל והשאלה מורכבת לא נכנס לכל הפרטים רק הנוגע לעניין הניצול וה"טצדקי" להגיע לפשרה:

כתב השו"ע חו"מ סימן י"ב סעיף ו' מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו אסור לבקש צדדים להשטט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה וימחול לו על השאר. הג"ה - ואם עבר ועשה אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו.

ומקור העניין שאסור לחפש תואנות להגיע לפשרה הוא מדברי תרומת הדשן שלמד כן מדברי הגמ' בשבועות לא. מנין לשלושה שנושים באחד מנה שלא יהא אחד תובע ושנים מעידין ויחלקו ביניהם המנה ת"ל מדבר שקר תרחק, והלא דברים ק"ו מה התם דמן הדין נתחייב להם מנה אעפ"כ דרשו חכמים והזהירו שלא לבקש תחבולות ומרמה כדי להוציא את שלהם מן הדין כ"ש וכ"ש שאין לחשוב מחשבות און ועקלקלות כדי להחזיק בשל חברו שאין לו בו דין ומשפט וכל המבקש תואנות ופקפוקים ומשתמט מן הדין אי אפשר לו לעשות כל אלו אם לא בדבר שקר ותחבולות וא"כ הרי הוא בכלל מדבר שקר תרחק. עד כאן טעם ראשון שכותב התרומת הדשן.

טעם שני מהא דאיתא ב"מ קיא. הדוחה את חברו בלך ושוב סבר חד מאן דאמר זהו עושק האמור בתורה ולא דחי ליה התם אלא משום דבעינן דומיא דפקדון דקא כופר ממנו ונידון דידן הואיל וכוונתו לכופו לפשרה ולחסור ממון חברו שמן הדין הוא שלו הוי שפיר דומיא דפקדון וא"כ איסור הוא בלאו דאורי". ע"כ טעם שני.

וסיים התרומת הדשן וכתב ולא הייתי נזקק להביא שום ראיה דהוי פשיטא מסברא.

ועל הטעם הראשון יש לדקדק בדברי תרומת הדשן שאם לא משקר שרי. כלומר ודאי שלבקש פשרה שרי, ואולי אפי' להפציר ובזה כו"ע מודו, אך הא איבעיא לן אם יש התר לעשות הערמה כדי שישכים לפשרה, כמו לנסוע מחוץ לעיר או להחליף מספר טלפון. ועל זה הביא תרומת"ד לאסור משום שקר א"כ בכל התחבולות הנ"ל מירשא שרי לטעם זה.

והגר"י שם כתב לדמות הדברים שכיון שלהלכה צריך לומר תפילת הדרך ושינה ולא אמר, נחשב שלא שמר כראוי, ועוד שדרך בנ"א להקפיד לאומרו לשמירה ולכן מצאה קפידא מקום לנוח.

ובמחילה דבריו תמוהים מאוד, דחיוב תפילת הדרך אינו חלק מהשמירה וגם אם לא היה סוחר איתו פיקדון היה צריך לומר את זה בשביל עצמו, וא"כ אטו בגלל שלא התפלל נגיד שזה שנוי בשמירה שלא שמר כראוי, הרי ודאי מה שמענין את המפקיד שמסר את הפיקדון זה שהשומר ישמור כמו שצריך וישים במקום טוב, אבל על התפילה אף אחד לא חושב מצד השמירה כי זה דבר שבין כה צריך לעשות, וכמו שלא נגיד שהמפקיד סומך על זה שהשומר לא יעשה עבירות באותו יום כי אז לא יהיה לו זכויות ואולי לא ינצל מגניבה, שזה ודאי לא ניתן להיאמר כי זה בין אדם למקום, ותפילת הדרך זה אותו דבר שזה חיוב כלפי שמיא ולא כלפי המפקיד.

וזה שונה מהמחכיר ששם הוא רצה חטים ולכן בר"ה הוא כבר חשב על זה והתפלל על עצמו שיצליח בחטים, וא"כ טוען שהתפילה הייתה מועילה אם היה זורע חטים ולא היה משנה ממה שאמרו לו, משא"כ פה ודאי שהמפקיד לא יוכל לומר סמכתי עליך שתגיד תפילת הדרך, דמה זה ענין שלך אם אני מתפלל או לא, וכי התחייבתי לך בתור שומר גם להתפלל.

וגם מ"ש שדרך בנ"א להקפיד לאומרו לשמירה אין פה שום טענה בזה, דהגם שאומרים את זה אבל זה ענין של האדם עצמו וזה לא קשור לפיקדון שסוחר איתו, ואין דעת המפקיד על זה בזמן שמסר את הפיקדון, ומה שייך לומר שזה שנוי בשמירה.

ולכן פסק זה צ"ע טובא וקשה מאוד לחייב את השומר בגלל זה.

ועוד נידון יש שם לאור זה בשומר ששם את הפיקדון בדירה בלי מזוזה האם חשיב ששם את הפיקדון במקום לא שמור, והביא את האגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' קמ"א ענף ג') שאין המזוזה שומרת מגנבים אלא רק ממזיקים, ולפי"ז אולי י"ל שלא חשיב מקום לא שמור, אולם הביא מהגר"ח שאמר שדירה בלי מזוזה זה לא דירה וכאילו שם את הפיקדון ברחוב וחייב לשלם. (ועיי"ש מה שרצה ליישב דברי הגר"ח עם האגרו"מ שלא יחלקו)

והגר"י בעצמו שם אמר שיש לחלק בין תפילת הדרך למזוזה ששם סתם דרכים בחזקת סכנה ובלי שמתפלל חשיב כאילו מוציא את הפיקדון למקום שודדים בלי שמירה, אבל בבית זה מקום המשתמר והקב"ה לא מאבד ממון שמור של הזולת בגלל שבעה"ב לא קבע מזוזה בפתחו.

ולדבריו קודם ודאי שגם בזה פטור כי המזוזה זה לא חלק מהשמירה שהתחייב למפקיד דמזוזה זה חובת הדר והנפקד מצד עצמו צריך מזוזה, וזה לא ענין של המפקיד אם יש מזוזה או לא, ומה שהתחייב הנפקד זה לשים במקום שמור מצד עצמו, ולא התחייב לו בענינים הסגוליים של קיום המצוות, ולכן גם שחסר מזוזה אין פה שום פשיעה בשמירה.

הרב שלמה כהן

נסיון סחיטה להגיע לפשרה

בתאונות, כאשר הפגיעה אינה חמורה ולא משתלם לפגוע להפעיל ביטוח שיעלה לו "השתתפות עצמית" והעלאת

ומבואר מדברי הגאון הקדוש זלה"ה דדעת מרן כדעת הריב"ש. ושכן עיקר למעשה עכ"פ אם הוא היה מוחזק במשכון, אבל מדבריו נראה שה"ה גם לתפוס חפץ בקום עשה שכן מוכח בריב"ש.

וע' עוד בשו"ת יביע אומר ח"ו (חחו"מ סימן א).

לסיכום: נראה מדעת הש"ע שהעיקר כדעת הריב"ש דאם חייב לו בלא הלוואה או שא"צ למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר מותר לתפוס. ובתשובה אחרת הבאתי בשם האחרונים שכל שכן שיש להקל אם מיירי בגברא אלמא או במקרה שחייב לו כסף והוא תופס כסף אחר תמורתו. ובפרט אם התופס הוא ת"ח.

הרב רזיאל שרבאני

שומר שלא אמר תפילת הדרך האם חשיב פושע

שאלה: ראובן קיבל כסף משמעון להוליכו למקום פלוני וראובן שמר על הכסף בדרך כמו שצריך אולם שכח לומר תפילת הדרך (כמובן שמדברים בנסיעה שמצריכה תפילת הדרך) ובאמצע הדרך קמו עליו גנבים וגנבו לו את כל הכסף, ראובן טוען שמרתי כראוי ואני אנוס, שמעון טוען אתה פושע כי לא אמרת תפילת הדרך ובגלל זה נגנב הכסף עם מי הדין?

תשובה: בספר חשוקי חמד על מנחות לגר"י זילברשטיין בעמ' ר"כ הביא מספר באזני בנך שהיה כזה מעשה בעיירה אחת בחו"ל שהרב במקום חייב את השומר לשלם כי הוא פושע דחז"ל תיקנו תפילה זו לשמירה בדרך ואם לא התפלל תפילה זו הוא פושע, וכתב שגם הגר"ח קנייבסקי הסכים לפסק זה לחייב את השומר.

והדברים תמוהים כי מה שמצינו פשיעה בשמירה זה ששם את הכסף במקום לא שמור, אבל כאן הוא אמנם הולך בדרך שיכול להיות גנבים, אבל יש הלכות איך לשמור על פיקדון בדרך כמבואר בשו"ע סי' רצ"א סעיף כ' איפה יניח את הכסף, ואם נהג כפי הדין ובכ"ז נגנב ע"י שודדים זה גניבה באונס ופטור, ומה בכך שלא אמר תפילת הדרך, אטו תפילת הדרך זה חלק מגוף השמירה שמוטל עליו בתור שומר להתפלל.

והגר"י שם רוצה להביא ראיה שכן יש כזו טענה, מהגמ' ב"מ ק"ו ע"א שאם אמר לחוכר לזרוע חטים והחוכר עבר וזרע שעורים ואישתדוף רובא דבאגא ונשדף גם שדה השעורים איתם, יכול המחכיר לומר לחוכר אתה פושע אפי' שהכל בסוף נשדף, כי אני התפללתי על חטים ולא על שעורים ואם היית זורע חטים אולי זה לא היה קורה והיה מתקיים בי ותגזר אומר ויקם לך.

ורואים שטענה של חוסר תפילה זה טענה בדיני ממונות, אולם אין פה דמיון דשם החוכר הוא עובד שלי וצריך לשעות מה שביקשתי, ועצם זה ששינה ועשה לא כפי שהתבקש הוא פושע, אלא שבסוף קרא אונס שהכל נשדף, אז בזה טוען המחכיר אם לא היית משנה זה לא היה קורה וא"כ הקפידא זה על השנוי שעשה, וכמו שמצינו בסי' ש"א בשו"ע סעיף ב' את המושג שכאן מצאה קפידא מקום לנוח, וגם פה כתב מהרי"ט ח"א סי' קכ"ד שזה עונשו של עושה שלא ברשות שתהא ידו על התחנותה דאע"פ שהטענה של ותגזר אומר וכו' אינה טענה בריאה, מ"מ מצאה קפידא מקום לנוח, אבל פה השומר לא שינה כלום ושומר כמו שצריך, ורק לא התפלל ואיזה טענה יש עליו.

הרב שלמה רוח

בשיטת ר"ת דסתם שאלה 30 יום

בב"י חו"מ ריש סימן עג הביא מחלוקת בין הרא"ש ושאר לר"ת, דבגמ' מכות ג: איתא המלוה את חברו שתם אינו רשאי לתבוע פחות מל' יום, והביא הרא"ש שם (סי' ד) לר"ת דה"ה סתם שאלה ל' יום והביא ראייה מהא דתניא טלית שאולה עד ל' יום פטורה מן הציצית וכו' והרא"ש דחה ראייה זו וכן דעת רש"י ושאר"י וכ"פ השו"ע כאן (עג ס"א) ולקמן סי' שמא ס"א דסתם שאלה זמנה לאלתר ויכול לתבועה לאלתר.

ויל"ע דלכא' יש גמ' שנראה דלא כר"ת ולא ראיתי שהעירו על ר"ת מגמ' זו ואיני יודע למה, דבגמ' חגיגה (כב:) גבי חשש מטומאת עם הארץ מובא דמנא לז' יומי לא מושלי אינשי, [וא"כ כ"ש שלא לשלושים יום, וודאי לא בסתם שאלה] ושמא יש לחלק בין סוגי הכלים אך גם זה לא ראיתי שחילקו, ואדרבה ר"ת הביא ראייה מטלית ויל"ע.

הרב נפתלי צבי אליהו

דין מוחזק וחיוב שמירה בכרטיס אשראי

א. יל"ע מה הדין אם יש וויכוח בין שתי אנשים על כספים בחשבון בנק, והם שקולים בכל דבר, חוץ מפרט אחד, והוא שלאחד מהם יש את הכרטיס של החשבון, ויל"ע האם זה מחשיבו כמוחזק בחשבון בנק.

ב. עוד יל"ע האם יש דין שמירה ושבועה בכרטיס אשראי (ובפרט בכרטיס דיירקט-דביט), דמחד גיסא לכאורה הוי דבר המטלטל ואין גופו ממון והוי כדין שטר, ומאי שנא, אמנם מאידך לכאורה אלימא משטר ראייה, דכל שטר ראייה באמת אינו אלא ראייה על החוב (אם כי לשיטת הרמב"ם הוי התחייבות וכמבואר ברמב"ם פיה"מ ריש גט פשוט דשובר הוי מחילה, וכ"כ מרש"י כתובות טז: ד"ה כותבין דשובר הוא זכות ולא ראייה גרידא, וביותר ברש"י כתובות נד: ד"ה והיא כותבת לכתוב מחילה וכותבין בלשון שובר, וא"כ איפכא שטר חוב הוי מחייב, אמנם סו"ס עיקרו הוא משום דכתוב בלשון ראייה וזה גופא ההתחייבות לכל הנאמר בתורת ראייה שנעשה על דעתו), אבל כרטיס אינו ראייה אלא פקודה, ואפשר דהוי אף טפי מאפשרא דחוב, ויל"ע אי שייך במעשה ב"ד שמירה ושבועה, וכנ"ל דכל מעשה ב"ד הוי ראייה והוי נמי פקודה, דהנה בראשונים מבואר דמעשה ב"ד מחשיב כמוחזק וא"כ אולי אף שבועה ושמירה שייך ולפ"ז בדבר שהוא פקודה חשיבא גופו ממון, וא"כ הוא הדין בכרטיס אשראי דמיא דמעשה ב"ד, וכן יל"ע בכתב הרשאה אי שייך בזה שמירה ושבועה.

ג. ולכאורה ב' שאלות אלו תליא אהדדי האם הוי מוחזק ואין גופו ממון ואם כי אינו סיבה עכ"פ הוי סימן דאם הוי גופו ממון לכאורה ממילא ידעינן דשייך מוחזק, ואם שייך מוחזק ממילא ידעינן דהוי גופו ממון, אמנם בסוגיא דב' אוחזין בשטר חזינן דשייך החזקה בחוב אע"פ שהשטר אין גופו ממון דקילא דיני מוחזק מדיני גופו ממון ובקל יש להחזיק אע"פ דאין גופו ממון וא"כ אפשר דמוחזק שייך מחמת הכרטיס אבל שמירה ושבועה לא.

יתפטר עמו על מנת שיניח אותו משבועתו, והשיב השבות יעקב שאין לעשות כן, ועמד על העניין והביא את דברי התרומת הדשן ואת תירוציו ואת פירכותיו של היש"ש וביאר באופן אחר ודעתו שאם גורם לחברו להתפטר עמו על ידי פעולות שעושה בערמה אסור אבל אם על ידי שאינו פועל ובשבב ואל תעשה גורם לחברו להתפטר עמו שפיר דמי ונידון דידיה לתבוע שבועה חשיב כקום ועשה. וקשיא לי על דברי השב"י הלא מתחילה הקשו תוס' ואמרו ניחא קצת לרבי ישמעאל שאמר שהוא שיעבוד בשור היה יכול לאכלו והוי כמזיק שיעבודו של חברו, ואף שכתב שלמסקנה לא נשאר ביאור זה הוא חידוש. ועוד שמעריקנא ליה לאגמא הוי בידיים ולא רק חוסר שמירה, אלא העלמת ראיות.

והנה יש לנו כמה חידושי דין על פי האמור למעלה:

לתרוה"ד לתומים ולנתיבות וכ"כ פשטות בשו"ע, אסור בכל גווני לעשות תחבולות, ואף בלי שקר אכתי נשאר טעמו השני של תרוה"ד הגם שלא הבנו אותו הרי דעתו סו"ס שאסור בכל גווני לעשות תחבולות.

מאידך דעת רש"ל שכשיש תרעומת שרי, ודעת השב"י שבשבב ואל תעשה שרי.

אחר כל זאת נמצא מקום ללמד זכות הלכתית על האברך המתחמק בשבב ואל תעשה, ובפרט אם נחשיב מכלל טענותיו תרעומת על חברו. ואם כן לא יוכל להתפטר עמו ולומר חייב אתה לשלם בדיני שמים כדברי הרמ"א, אלא אם ימסור מודעה על המחילה.

הרב שמעון ג'רמון

בדין נמצא קרוב או פסול בדיינים

נפסק בשו"ע (סי' לו) כת עדים אשר נמצא א' מהעדים קרוב או פסול בטלה כל העדות. והנה הקצוה"ח (שם סק"ז) הביא לדעת הפוסקים שדין זה נאמר אף בדיינים, כאשר ישבו לדון ונמצא א' מהדיינים קרוב או פסול דינם בטל. אולם הקצוה"ח שם חלק ע"ד וס"ל שדין זה נאמר אך ורק בעדים ולא בדיינים, והביא ראייה לדבריו ממה שנפסק (סנהדרין ג' ה', וש"ע סי' ג') שג' דיינים א"צ שיהיו כולם ת"ח הראויים לדון אלא סגי בכך שא' ת"ח הראוי לדון וב' אפי' שאינם ראויים לדון, ואם נאמר אף בדיינים נמצא א' קרוב או פסול דינם בטל, א"כ לא שייך דין זה כלל, ע"כ שדין זה נאמר אך ורק בעדים ולא בדיינים.

ויש מקום ליישב דברי הפוסקים הנ"ל ע"פ דברי הנתי"מ בריש סי' לו שאם נמצא אשה או קטן או גוי בתוך כת העדים אין עדותן בטילה כיון שאין להם שם 'עדים' פסולים, ורק כאשר נמצא עד פסול העדות בטילה. וא"כ לפי"ז י"ל דכאשר הדיין אינו ראוי לדון אין לו שם דיין פסול וממילא אין דינם בטל, אע"ג דבעלמא שייך דין נמצא א' פסול כל הדין בטל כפי שנאמר בעדים (ומה שמצטרפים לדיין י"ל דהיינו לענין שם 'ב"ד' שעניינו שונה משם דיין כמבואר בדברי הנתי"מ ס' ג' בדברי הרמב"ם בדין יחיד מומחה (ועוד).

והראני הרה"ג עמרם שכטר שליט"א שכיוונתי בזה לדברי ה'שם אריה' וה'שואל ומשיב' (הביאם מרן ה'יביע אומר' ח"ב חו"מ ס' ב') והנאני.

ועוד הערה יש לומר בדברי תרוה"ד, אם לדין יש תשובה, שיש לחלק אם משקר כדי להוציא ממון בדין בעדות שקר כמובא בגמ', ובין אם משקר בתחבולות כדי לא להגיע לדין מפני שכונתו לדחותו למחר בלך ושוב ולהתישו ואף שנמצא לאסור משום טעמים אחרים מהגמ' הזו ליכא למשמע מינה.

ואת הטעם השני אפשר לבאר שהגמ' לא מקשה שזה מותר ולכן פורכת את ההסבר בפסוק אלא מבארת שאינו מתבאר יפה משום שצריך כפירה, שמע מינה מיהא דאסור מדאורי' כס"ד דגמ'. וקצת צ"ע.

ובעניי הייתי אומר שיש איסור לא תחמוד, וצריך לומר שלמד התרומת הדשן שאין בזה איסור לא תחמוד משום שהוא מוחזק בחפץ, אף שמסברא הו"א דזהו האיסור להפציר לעשות טעדיק וערמה להוציא הממון מחברו, אף שהוא בדרך מחילה ופשרה.

מקשה תרוה"ד מדברי תוס' ב"ק מ-: הגמ' שם דנה על שואל ששאל שור בחזקת תם ונמצא מועד, אומרת הגמ' שעל השומר לשלם חצי משום שלא קבל ע"ע אלא תם, אך לא ניחא להגמ' משום שיכול לטעון שהיה מבריה השור לאגם וכך לא היה צריך לשלם הואיל ואין משתלם אלא מגופו. ושואל תוס' תימה מה טענה היא זו א"כ היה עושה שלא כדין ובשלמא לרבי ישמעאל דאמר ב"ח נינהו ניחא קצת דאיכא למימר דהוה אכלנא ליה התם או מזבנינא ליה ולא הוה אלא כמזיק שעבודו של חברו ופטור אבל לר"ע דאמר שותפין נינהו אי הוה מעריק היה גוזל לו שורו לניזק ועוד דב"ד ינדוהו אם לא ישלם אם יש לו ונ"ל שרועה לומר מתוך דברים אלו שהייתי עושה היה ניזק מתפטר עמי בדבר מועט והיה מוחל לי ונמצא שהפסדתי כל היתרון.

והנה מדברי התוס' מוכח שאין איסור לעשות טעדיק שהרי מתחילה שאל א"כ היה עושה שלא כדין, ומתוך שהיה עושה טעדיק משמע שטעדיק הוא כדין.

מתוך תרוה"ד חדא שהיה עושה שלא כדין. ועוד שטוען שמא היה מפחד ומתפטר עמו ועל כן טוען שהפסידו.

והיש"ש ב"ק פ"ד סי' י"ח כתב להקשות על התרוה"ד על התירוץ הראשון שהואיל והוא שלא כדין מדוע מהני הלא בא לפטור עצמו בטענה זו ולא עשאה מדוע שבי"ד יקבלו את הטענה שיעשה שלא כדין.

ועל התירוץ השני הקשה שאין אפשר לפטרו מספק אולי היה מפחד ממני ומתפטר עמי. ודאי חייב ספק יכל להפטר אין ספק מוציא מידי ודאי.

ולכן הוא מתוך שכונת תוס' הואיל ויש לו תרעומת על השומר שעשה שלא כדין ולא שמר, וכן לשומר על בעל הבית שאינו דומה מועד שנתפס ג' פעמים לסתם נגחן, הרי מותר לו לעשות לו גם שלא כדין להבריח השור. אבל בעלמא שאין תרעומת על בעל דינו אין התר.

ובתומים הקשה על דברי היש"ש שאם הותר לו לעשות שלא כדין הואיל והבעלים עשו עמו שלא כדין מ"מ אין לו לעשות שלא כדין לניזק, וסיים על זה שאולי יש ליישב דמוחק ולא ביאר.

ולדעת התומים מיירי שיש לו מלווה ישנה עליו שחייב לו כסף מכבר ובלא"ה אין התר לעשות טעדיק. עיי"ש באורך.

והנה גם השב"י ח"א קס"ג באחד שהפקיד אצל חברו חפץ והחפץ נגנב, והוא מאמין לדבריו אלא שידוע בו שהוא ירא שמים ואם יטיל עליו שבועה הרי ישלם או



בבא בתרא

הרב דוד גרוסמן

בענין חלל תחת רה"ר

מתני' ב"ב ס' ע"א נחלקו רבנן ור"א אם מותר לכתחילה לחפור חלל תחת רה"ר ולכסותה באופן שלא יפלו לתוכה לרבנן - אסור, ולר"א - מותר.

הביאור בשי' רבנן כתב הרשב"ם "שאינן רצונם של בני"א ליזוק ולירד לדין על עסקי ממונם".

אמנם אם כיסה הבור באופן המועיל יפטר מתשלומין דבדיני נזיקין אם כיסה פטור וכך כתב המ"מ בהל' גז"מ פ"ג הכ"ג, וצ"ב מה החילוק.

וביותר הקשה הפנ"י בב"ק נ"ב ע"ב מדוע שיהא חוטא נשכר שמעשיו שעשה שלא כהוגן עשו הנזק וכמו שמצינו בכמה סוגי נזיקין שבאופנים מסוימים גם אם הרחיק כשיעור חייב לשלם, וביותר דהא גזל הקרקע מבני רה"ר וקיי"ל דגזלן חייב באונסין ומדוע שיועיל כיסוי?

ובביאור הדברים, יש לדון מהי הגדרתו של המקום שעושה אדם חלל תחת רשות הרבים, שהרי גם לשי' רבנן דאין לאדם לחפור חלל זה הסיבה היא כיוון דאין בני רה"ר להכנס לדיני ממונות אם יקרה משהו, אבל מצד עצם החפירה אין מניעה לפתוח את החלל, ומכאן מה יכול אדם להכנס לרה"ר ולהפכו לרשותו

ושני דרכים ישנם הא' דאה"נ ואין החלל נהיה שלו דשל בני רה"ר הוא, אלא שעד כמה שאינו מזיקם הוי כזה נהנה וזה ל"ח וכופין על מידת סדום ולא לגוף הקרקע הוא זכאי אלא רק לשימושים בו.

ולפי"ז אפשר"ל ע"פ משנ"ת לעיל נ"ט ע"ב בדברי הרשב"ם שביאר גבי זיז דלא הוי זה נהנה וזה לא חסר, דהוי מדיני שכנים הזכאים בהשתמשות מסוימת בשל שכניהם אם לא שמזיקים בעלותם, וגם כאן דברה"ר עסקינן וזכות כולם להשתמש בו לצורכיהם אלא אם כן יש סיבה להעמיד שאדם חסר ונפגע בשימוש של שכניו ולעניין זה חשיב "חסר" מה שאין בנ"א רוצים להכנס לדין ממון עם מזיק.

וכן לא קשה מה שהקשה הפנ"י דכלל לא חשיב גזלן, דרה"ר גם לו לאדם זכות שימושים בו ולא שייך בו תביעת גזלנות על השטח אמנם מדיני שכנים נתבע שלא לפתוח, מ"מ אין בזה סיבה לחייב את החופר יותר מכל בור רגיל.

ובאופן אחר מצינו בקוב"ש אות רס"ד כתב לחדש דנחלקו רבנן ור"א אם החלל שתחת רה"ר הוי בבעלות הרבים וממילא החופר גזלן הוא או שאין בני רה"ר זכות בחלל שמתחת והחופר זוכה בשטח.

ולפי"ז צ"ב טובא מדוע לא יתחייב בנזיקין וכל קושיות הפנ"י.

ומה שיראה לחלק בזה הוא ההבדל בין מה הטעם המחייב בתשלומין לבין תביעת הרחקות שנעשים מפני תיקון העולם, דתביעת נזיקין כמבואר בהרחבה בב"ק שנובעת מזכות תביעה שיש לבעלים להעמיד את ממונו בצורתו הנכונה, (כלומר שלא יזיקנו חבירו). אך יש מקום לבאר רובד נוסף בזכות הבסיסית של כל אדם לעשות שימושי בתנאי שאינו מגיע על חשבון חבירו אמנם כאשר שימושים של שני בני אדם סותרים גם אם שניהם מתקיימים בהתאם לדיני נזיקין בצורה תקינה, בכ"ז נדרשו רבנן להכריע זכותו של מי עדיפה ובכזה סוג דין נחלקו רבנן ור"א.

ולפי"ז הדברים נהירים, שמישור הדיון נקבע בזכויותיו של מי עדיפות ולא בגדרי גולנים ומזיקים, ולזאת הדרך חידוש

א. וכתב ליישב דמוכח דסונה בור מכל הנזיקין דכתיבתא בהדיא דאם כיסה פטור ואפי' בתחילתו בפשיעה וסופו באונס.

גדול איכא בזה שמצוי שאדם חופר חלל בבניין משותף שאז התביעה מדין גזלנות של שופין משא"כ לתוך שטח הסמוך לביתו וכדו' דאין בזה תביעת בעלות ממשית הדבר יהיה תלוי בטעמים של זכויות של מי עדיפות ויש לדון כל מקרה לגופו.

הרב דניאל סמגה

בגדר הכשרת מים שאובין במקווה

תוד"ה ד"ה מכלל דשאיבה דאורייתא בא"ד: ורה"ר משה מפוטוויז"א דוחה וכו'.

נראה ברור מדעת הר"ר משה מפוטוויז"א שמהתורה מקוה שהמשיכה כולה אפי' שאין רוב מים שאינם שאובים אלא מי גשמים הכשרים, הדין הוא שכשר ע"י המשכה לבד. ואילו מדרבנן הצריכו גם רוב וגם המשכה.

ודבריו הם שווים לכאורה לדעת חכמי המערב שהובאו ברמב"ם (הל' מקוואות פ"ד ה"ט). אולם יתכן לומר שהר"מ מפוטוויז"א חולק על דבריהם שהם הכשירו בהמשכה לבד ולא אמרו אם הוא מדאורייתא או מדרבנן ובפשטות גם מדרבנן מהני המשכה בלא רבייה לדעתם שזה היפך דעת הרמ"מ.

ויש להקשות על חכמי המערב, שהדין שכתבו שמהני המשכה לכל המקוה ולא צריך רוב, נוגד את דברי המשנה שהבאנו לעיל (מקוואות ד, ד) שבעי' רוב והמשכה.

ובאמת הרמב"ם שהביא את דברי חכמי המערב, פירש את דברי הגמ' 'שאיבה שהמשיכה כולה כשירה' שמיידי ע"י רוב וע"י עירוב. עיין בדבריו פ"ד ה"ח.

וכך נפסקה הלכה בשו"ע (ס' רא סעי' מ"ד).

אולם מדעת הרמב"ן (ב"ב סו:ו) נראה להיפך שכתב על דברי הר"ף שנראה שסובר כדעת חכמי המערב. ומבואר מדעת הרמב"ן שדעת חכמי המערב שמדאורייתא צריך רבייה והמשכה ולא מהני המשכה לבד ומדרבנן לא צריך היפך דעת הרמ"מ לעיל שהביאו תוס' שמדאורייתא סגי בהמשכה לבד.

ובאמת מסביר דעת הרמב"ן מובנת יותר, משום שאם הוא מדאורייתא יש להחמיר להצריך רבייה והמשכה ורק אם הוא מדרבנן יש להקל ותמוה אמאי הרמ"מ שהביאו תוס' היפך את הדינים.

ולפום ריהטא נראה, שמחלוקת הראשונים היא ביסוד דין 'המשכה', הרמב"ן סבר שיסוד דין המשכה הוא מדרבנן שבהמשכה רבנן לא גזרו את גזירתן שגזרו על ג' לוגין שאובין ולכן אינו מועיל אלא מדרבנן ולא מדאורייתא שגזירת רבנן בג' לוגין היתה רק אם לא המשיכה אבל אם המשיכה כשירה מדרבנן, ולכן רבנן הכשירו שאובין בהמשכה לבד ללא רבייה ומדאורייתא שלא מועיל הצריכו רבייה אולם הר"מ מפוטוויז"א סבר שיסוד דין המשכה הוא מהתורה וסובר כהמדריך (מקוואות תשמה, ג) שבעינן משיכה ע"ג קרקע ולא ע"ג נסרים כיון שאז נחשבת כאילו באה מתמצית הקרקע כי נתבטל מהם דין שאובין אבל ע"ג נסרים אינה ראוייה להבליע. ומשמע שרק בקרקע המים ראויים להבליע, ולא בנסרים ועיקר דין המשכה הוא לא בגלל שלא גזרו ע"ז אלא שאלפיא דהמצאיאות המים לא בגדר 'שאובין' ולכן התורה התירו בהמשכה לבד והוא מועיל בכל המקוה ולא רק בג' לוגין, כפי שהביאו תוס' שגזירתם היתה על ג' לוגין שאובין שמה יטבול בכלי (שהקשו תוס' שאם כולו שאוב דרבנן מדוע גזרו על ג' לוגין כלל, שאם הוא מדאורייתא מובן שגזרו) כיון שהשיעור הזה ראוי לטבילת אדם. ויסוד דין המשכה הוא מסביר שבהמשכה נחשבים

המים כקרקע שנמשכים בה ומתבטלים בה ולא נחשבים בכך שאובים בכלי. אולם רבנן הצריכו רבייה והמשכה.

הרב הדר יהודה גבאי

אי ברתא מצטוותא האמה והאם אמה או שמה מצטוותא לכל ג' חבורות

עי' רשב"ם (פ, ד"ה ומשני), דמבואר דפליג אתוס' (שם ד"ה הא באמה), דדעת התוס' דבעינן להניח לכל בריכה (זוג יונים) בריכה נוספת דבאה מדידה, היות וקיי"ל בגמ' שם, דאמה מצטוותא אברתא, אך ברתא לא מצטוותא אאמה. עיי"ש.

אמנם לדעת הרשב"ם די להניח מלבד בריכה אחת לזוג יונים הראשוני שבשוכו, עוד בריכה אחת לבריכה זו שהונחה שם, דאע"פ דברתא אאמה לא מצטוותא, שהרי היא הנותנת להניח לבריכה קמייאת שהונחה עוד בריכה דבאה מדידה, אפי"ה בכה"ג דכבר איכא ג' צוותים בשוכו, אין חשש שיפרחו הנך זוג יונים דדור שלישי.

ויל"ע אי ס"ל לרשב"ם דהיסוד הוא מצד ג' צוותים, דבכה"ג אין חשש וכנ"ל, או"ד היסוד אינו מצד ג' צוותים, אלא מציאות כזאת שיש בשוכו אמה דבריכה זו וכן אם אמה (והיינו האם והסבתא), בכה"ג טבע היונים הצעירים שלא לפרוח ולעזוב את הקן.

וספק זה בא מכח לשונו, שכתב: "דכיון דאיכא ג' חבורות אפי' בני בריכה ראשונה לא ערקי דמצטוותי אאמם ואם אמם, ואין להניח להם בנים לאצטוותי בהדיהו, דהשתא האם מצטוותא אברתא בריכה ראשונה, ובריכה ראשונה מצטוותא נמי אברתא בריכה שניה לאם שהיא ראשונה לה, וההיא מצטוותא אאמה ואאם אמה דהו להו חבורות טובא". דמחד כתב: "מצטוותא אאמה ואאם אמה", ומשמע דנוכחותם של הזוג השלישי לכל יפרחו ונבעת מחמת שאמה וגם אם אמה שם, דאמנם אאמה לא מצטוותא, אך שוכן שיש בו גם אם אמה שפיר מצטוותא, ומאידך כתב: "דכיון דאיכא ג' חבורות", ומשמע דמצאיאות של ג' חבורות מהווה לזוג שלישי נידחותא להישאר.

ונפק"מ בגוונא דזוג יונים ראשוני "פרח לעולמו", וזאת לאחר שכבר הספיקו להוליד בשוכו כמה בריכות של דור ראשון להם, דאי יסוד העניין ג' חבורות, שפיר לא יזדקק הקונה להותיר מידי למוכר מלבד קבוצה זו, שהרי ג' חבורות איכא, אך אי נימא דיסוד העניין מצד אאמה והאם אמה, הרי שהכא בגוונא זו יש רק אמה ודודים טובא, ומה יחני להו 'לבדוק באחי האם'. וצ"ע.

הרב הדר יהודה גבאי

שמצות ביכורים אינה מצוה התלויה בארץ

בתוס' (פא, ד"ה ההוא), ייסדו יסוד דמצוות ביכורים אינה בגדר מצוות התלויות בארץ, ודלא כתרומ"מ וחלה. תדע, דגבי חלה ותרומ"מ יש חיוב הפרשה, ובהעדרה חל איסור אכילת פירות, ודלא כביכורים דשרי אכילת הפירות עוד טרם נתינת הביכורים. ועוד הוכיחו, דגבי חלה ותרומ"מ ישנה הגבלה לחלות חיוב ההפרשה, והיא המירוח, ומוכח שהחיוב תלוי בפירות, אבל בביכורים אף בעודן באילן חל חיובם, והרי זה מלמד דדין ביכורים הוא חיוב על הגביר, ודלא כתרומ"מ וחלה שהינם חיוב בחפצא, וממילא תלויים במציאותיות שונות הנוגעות לפירות עצמן, וזהו דין מצוות התלויות בארץ, והיינו מצוות שחיובם תלוי בארץ, עומד, מנווט ומוגבל, במציאותיות שונות בארץ, כחליות הנוגעות לפרי עצמו. וכתבו דבריהם בשם הרשב"א.

ומכאן יש לתמוה במ"ש התוס' (שם ד"ה הווא) בשם הרשב"א, שתמה מדוע בעיני מיעוט ממצוות ביכורים מפירות שנרכשו מאדמת הגוי, והרי לר"מ יש קניין לגוי להפקיע מיד מעשר את מצוות תרומ' ולכא' דברי הרשב"א סותרים, דאי איתא דמצוות ביכורים אינו בגדר מצוות התלויות בארץ, מה שייך שיהא בו דין הפקעת הגוי בקניינו הקרקעי, והרי יש קניין לעכו"ם להפקיע שייך למצוות התלויות בארץ כתרומ'.

וצ"ל, דכוונת הרשב"א לאתמוהי, דלא יתכן שיחול חיוב ביכורים על פירות כאלו שטרם קנייתם לא היו ברי חלות ביכורים, דכיון דרכש פירות כאלו שלא היו ברי חלות חיוב ביכורים, מהיכי תיתי שלאחר הרכישה יתעורר וירבוץ עליהם חיוב ביכורים, דאע"פ שכל פירות אין להם בתחילתם חיוב תרומ' ובכ"ז מתעורר ורובץ עליהם חיוב תרומ' לאחר מירוח, זה ודאי דלא דמי, דסו"ס היו אלה פירות שהיו ברי שייכות והיכי תימצא להתחייב, רק שלא הגיע זמנם, אבל פירות כאלו שבאדמת הגוי והרי הם מופקעים מהיכי תימצא של חיוב ביכורים, אין שום סברא שיחודש עליהם לאחר קנייתם ע"י היהודי חיוב חדש של ביכורים, דפירות כאלו שהיה בבחינת מאן דכר שמה לחיוב ביכורים, הרי מופקעים מכל היכי תימצא להתחדשות חיוב ביכורים, וזהו רעיונו של י"ש קנין לעכו"ם להפקיע, והיינו שפירות אלו מופקעים מכל התחדשות של חלות חיוב ביכורים. ועיי"ש במה שתי'.

הרב דניאל מסרי

בענין ספק ממון הרי הוא כודאי

תנן התם הקונה שני אילנות וכו' מביא ואינו קורא, וטעמיה דמביא ואינו קורא אמרינן לקמיה משום דספוקי מספקא ליה לרבנן בשני אילנות. והקשו באחרונים הא בכל ספק ממון דאמרינן הממעה חשיב כודאי דקיי"ל (ב"מ ו:): הספיקות נכנסות לדיר להתעשר והוי עשירי ודאי ולא עשירי ספק, ואמאי הכא מספק מביא ואינו קורא הרי משום הממעה אמרינן שלא קנה קרקע בודאי.

ותי' הרב בעל נתיה"מ (הובא בשו"ת חמד"ש אור"ח ב) דכל ספק שאינו עתיד להתברר חשיב כודאי משום דאיכא יאוש בעלים. והקשו עליו דהא מבואר לעיל בתוס' (מד. ד"ה דוקא) דיאוש מהני בקרקע. ועוד הקשו דאי תוקפו כהן מוציאין מידו דהוי בתורת ודאי משום יאוש, לימא דלא מייאש משום שיכול לתפוס ולא יהיה בתורת ודאי ושפיר יוכל לתפוס.

והנה בנתיה"מ (שם ג א) כבר עמד בדין יאוש בקרקע וביאר דלא מהני יאוש קרקע משום דהוי יאוש ברשות, כמבואר בדברי הרמב"ן, ולפי"ז כתב שם דקרקע שא"א להוציאה בדיינים חשיב כאינו ברשותו ומועיל בה יאוש, וא"כ לכא' הוי סתירה אלימתא בדבריו דגבי ביכורים כתב דמביא ואינו קורא משום שלא מהני יאוש בקרקע, כן הקשה בקה"י (ב"מ סי"א) עיי"ש.

וי"ל דלא קשה מידי, דכל מה דשייך דקרקע חשיב כאינו ברשותו משום שאינו יכול להוציאה בדיינים דוקא שאינה עומדת לו לצרכיו, אבל הכא הרי יש לו בקרקע ב' אילנות ושפיר הקרקע עומדת לו, אלא דאי קנה קרקע משתמש בה כבעלים, ואם לאו הקרקע משועבדת לו כדפי' רשב"ם, וא"כ איך אפשר לומר הכא שהקרקע אינה ברשותו אם מוציא ממנה פירות, ומי יימר שמוציא ממנה פירות בתורת שעבוד ולא בתורת בעלים, ואין הקרקע יוצאת מרשותו אלא שייבשו האילנות שלא ישתמש יותר בקרקע, והדברים נפלאים.

ומה שהקשו ממה דבתוקפו כהן מייאש ומש"ה אין יכול לתפוס שלא יתיאש ויוכל לתפוס, אפשר דזה אינו, דהרי אמרינן (חולין קלט) גבי תרנגולת שמרדה פקעה לה קדושתה דהגזבר יתיאש לפי שיצאה משליטתו ודמי לזוטו של ים שאבודה ממנו ומכל אדם, אע"פ שאפשר שיכול להשיגה ולהחזיר אליו שליטתו, וה"נ הכא אע"פ שבמצויאות יכול לתפוס אין התפיסה מזכות הבעלים אלא שהתפיסה מחדשת אצלו שליטה בממון המסופק, ומש"ה אף שיש יכולת תפיסה כל שאינו יכול להוציאה בדיינים מייאש, ומשום יאוש הוי כודאי ולא יכול נמי לתפוס, ויש עוד מה לפלפל ואכמ"ל.

ועוד הקשו דאם הוי מדין יאוש איך מהני בתוקפו כהן הא איכא כהנים קטנים, ולא מהני יאוש בקטנים, ולפי דברינו לא קשה מידי וכי זוטו של ים לא מהני בבעלים קטן, ופשוט. ועוד אפשר ליישב דברי הנתיה"מ ע"פ שיטת הרמב"ם (פ"ב מהל' ביכורים ה"ג) דמשמע דהקונה ג' אילנות אע"פ שלא קנה קרקע מביא וקורא דשם קרקע יש לו על האילנות (עי' כס"מ והגר"ח שם), ולפי"ז בהקונה ב' אילנות אע"פ שאין לו קרקע משום דינא דהממעה, דין קרקע על האילנות לא הוכרע משום דינא דהממעה על הקרקע, שאין נפק"מ לבעל הקרקע המוחזק אם יש דין קרקע אל האילנות וא"כ ודאי יש לו להביא ביכורים מספק.

הרב סימון חילו

במה שתלוי בדעתו לענין נראה ונדחה

במה שכתבו התוס' דנראה ונדחה תלוי בדעתו ביאור הדבר דאין זה שעת החיוב אבל מ"מ נקבע מה ראוי שיחול עליו החיוב

א. בתוס' כתבו דתלי בדעתו אם חשב בשעת הבצירה להביאם ע"י עצמו או להביאם ע"י שליח ולכאורה מדוע תלי בהא אם חל החיוב לקרוא השתא מדוע לא יחול ע"ז גופא שיהיה חייב להביא ע"י עצמו בשביל שיקיים את מצוות הקריאה ולכאורה היה אפשר דחיוב המקרא תלוי לא בשעת הבצירה אלא כשהתחיל להביא חל החיוב ולכן אם בצר זאת על דעת להביא זאת בעצמו נמצא שכבר התחיל את ההבאה ולכן חל עליו חיוב ושוב אינו יכול לפטור עצמו ממנו. אבל אם בצרם להביאם ע"י שליח שוב לא חשיב הבצירה תחילת ההבאה דעדיין מחוסר מעשה ואין זה נחשב הבאה אחת עם מה שיעשה השליח ולכן לא חל עליו חיוב מעולם ושוב אם יביאם השליח לא חל חיוב קריאה מעולם ודוק"ן וכן י"ל על מביא לפני החג או לאחר החג דאם מלכתחילה חשב להביאם אחרי החג נמצא דאין כאן שעת ההבאה ושוב לא חל עליו חובת הקריאה.

אבל נראה דזה אינו דבר ראשון דהתוס' כנ"ל לא נראה דמודים לסברא הזאת דתחילת ההבאה דא"כ היה אפשר לחלק לגבי בצרן שליח והביאם הוא דלא חשיב תחילת ההבאה כמו שכתבנו לבאר לעיל את דעת הרשב"ם והתוס' כן הקשו כן על דעת הרשב"ם א"כ לא נראה דמודי להאי סברא. וגם מוכח לא כן דזה מבאר דווקא את מה דמהני מחשבה להביא ע"י שליח או להביא לאחר החג אבל לא מתבאר מדוע יהני לחשוב למכור את הקרקע. וא"כ יל"ע מדוע מהני מחשבה כלל בכל הנ"ל אם חל החיוב השתא יחול שביא אותו באופן הנכון.

שיטת התוס' דראוי לענין הבאה נקבע בבצירה וראוי לענין קרקע שלו נקבע בשעת ההפרשה

ב. עוד יל"ע דהרי התוס' נקטו בלשונם דמחשבה לענין שליח ולענין להביא לאחר החג תלוי בשעת הבצירה ולענין אם הקרקע שלו כתבו דתלי בשעת ההפרשה וא"כ אם בשעת ההפרשה כבר חל החיוב לענין שנימא דאם הקרקע

שלו כבר חל עליו החיוב איך נימא א"כ דבשעת הבצירה עדיין יכול להחליט אם להביא ע"י שליח אם לא. ועיי' ברשב"א באמת שנקט בלשונו דהכל תלי בשעת ההפרשה וצ"ע דבלשון הירושלמי כתוב כמו התוס' ויל"ע.

ג. ולכן ע"כ נראה דאין שעת ההפרשה ולא שעת הבצירה שעת החיוב רק שם נקבע האם דבר זה ראוי הוא למצווה וכל שהיה דבר ראוי למצווה שוב בשעת חלות החיוב חייב הוא להביא את הדבר כמו שהיה ראוי להביאו ואפשר דהחיוב הוא בשעת שמביא אותם למקדש שם מתחייב לקרוא רק אם היה ראוי מלכתחילה חייב הוא במקרא ולכן כל שבשעת ההפרשה היה קרקע שלו חשיב ראוי ובוזה י"ל דמהני מחשבתו למכור הקרקע ובכה"ג חשיב דמלכתחילה לא היה ראוי כיון שמלכתחילה לא תהיה הקרקע שלו בשעת המקרא אבל אם באותה שעה לא חשב למכרה דא"כ נמצא דהיה ראוי בשעת ההבאה לקרוא שוב לא יהני מחשבתו למכור אח"כ דכבר חשיב שהיה ראוי למצווה ושוב יחול עליו החיוב.

רק הרשב"א סב"ל דכל ראוי נקבע לכל ענין בשעת ההפרשה דבאותה שעה כבר אם חשב להביאו בעצמו חשיב ראוי למקרא כיון שביאם ע"י עצמו והתוס' סב"ל דאותה שעה אינה מגדרת כלל אם ראוי להבאה כיון שאינו ראוי להבאה ואפשר דאף הוא כעין מחשבה על דבשלב"ל ועכ"פ סב"ל דלענין זה ראוי נחשב בשעת הבצירה ואף שלשיטת ר"ת אין זה חלק מהלקיחה מ"מ לקבוע את הראוי זה באותה שעה ולכן לענין הקרקע נחשב ראוי בשעת ההפרשה ולענין להביא ע"י שליח בשעת הבצירה.

הרב אברהם מאור

גדר מצוות ביכורים

כתבו התוס' (ב"ב פב. ד"ה בצרן) בשם הירושלמי שאדם שליקט פירות לצורך לשלחן ביד אחר, פטורים הביכורים ממצוות קריאה, וכן אם כוון לשלוח אחר חג מביא ואינו קורא, ורק אם חשב להביא קודם חג ועבר החג דין הפירות שירקבו, וצ"ב ומה שייך שבגלל כוונתו לשלוח ביד שליח יהיה פטור מקריאה.

עוד צ"ב שהנה כתב הרשב"ם (פא. ד"ה למעוטי אדמת עכו"ם) שכתב 'אדמתך' ממילא המביא מקרקע גר אינו מביא ואינו קורא, ולכא' צ"ב עד כמה שגר הוא מביא ואינו קורא אז לכה"פ' שהישראל יביא ולא יקרא.

ובחי' הגר"ט כתב שיש שני מצוות ביכורים, מצוות ביכורים עם קריאה, ומצוות ביכורים בלא קריאה, ובידו לבחור איזה מצווה רוצה לקיים.

אולם גם זאת צ"ב שם כן גם בספק יביא ולא יקרא, שהרי יכול לקיים לכל הפחות את המצווה של ביכורים בלא קריאה, ולמה הראוי לבילה מעכב בו, וה"ה שצ"ב במביא אחר החג וכנ"ל.

והנראה בזה בהקדם.

הנה כתב הגר"ח (בכורות פ"ו ה"י) כתב שמדברי הרמב"ם (ביכורים ג א) שכתב 'הביכורים נותנין אותן לאנשי משמר והן מחלקין אותן ביניהם כקדשי המקדש' משמע שהביכורים שוים בחלוקתם לקדשי המקדש בכל דבר,

ב. ויל"ע אם יביא אחר כך בעצמו, אם יוכל להביא ולקרוא או לאו, ויד"נ הגר"ש דרעי שליט"א הוכיח שיוכל הוא להביא מהא דהגמ' העמידה שאדם ששלח ביד שליח ואחר כך השליח מת החסרון הוא כיון שאין לקיחה והבאה בידי אדם אחד, ולא מחמת שחשיב לשלוח ביד שליח.

ג. לעיל (אות ב) הוכחנו שמה שאינו מביא וקורא מוכח שס"ל שהוא דין בקרקע.

ד. ועיי"ה ברמב"ם שהביא מצוות ההבאה ומצווה הקריאה כשני מצוות נפרדות, וכן במנ"ח (ריש מצווה צא).



יחול, הקנין חל ולא צריך מעשה קנין נוסף. ומבואר שחל הקנין ברמה שיכולים לחזור בהם, והיינו שישנה אפשרות לעשות מעשה קנין עם אפשרות לחזרה, ולפי"ז בכל מעשה קנין, הך שאינו יכול לחזור בו הוא חלק מהותי במעשה הקנין שכן זהו גמר הקנין.

הרב שמואל דרעי

מדידת רוחב ט"ז אמה

תוד"ה רשות הרבים: "לאו ברוחב ט"ז אמה איירי אע"פ שסתמו כך".

וקשה, דהתוס' סברו דט"ז הוא עד ועד בכלל א"כ אפשר לומר דט"ז ממש ועדיין ענין זה לא מחשיב את האילנות כנפרדים, וכך כתבו חלק מהראשונים כיון דס"ל דט"ז עד ועד בכלל לכן מעמידים שמדובר ברה"ר של ט"ז.

ותי' המהרש"א ע"ז: א, דהט"ז של רה"ר הוא אמות שוחקות, ותי' עוד דאם היה רה"ר ט"ז אמה מדויק א"כ לא נשאר מקום שעליו יהיה לדון אם קנה את הקרקע, כיוון שזה קרקע רה"ר ואותה ודאי לא קנה לכן תוס' מעמיד בקצת פחות כדי שהדיון אם קנה או לא קנה הוא כלפי הקצת שנשאר.

וצ"ע דברי המהרש"א בשתי התירושים, בתי' השני קשה דאפשר לדון כלפי השטח שסביב האילן מהצד השני שלא ליד רה"ר. וצ"ע.

ועל התי' הראשון דכתב דברה"ר הוא שוחקות איני מבין לענין מה. דאם הם צריכים להיות שוחקות בשביל רה"ר של שבת הרי כל מה שאומרים שוחקות הוא בכדי להחמיר שלא יבוא לידי חטא כמו בכלאים וא"כ בשבת הוא להיפך דאם תמדוד שוחקות א"כ בט"ז מדויק לא יחשב רה"ר ויבוא לידי איסור הוצאה ואולי כוונתו היא לענין זכות הרבים דיש להם זכות של רה"ר במקום וא"כ מודדים להם ט"ז אמה שוחקות בכדי שיהיה להם את כל השטח שמגיע להם ומחמירים על האדם הפרטי.

וכ"כ עוד בחי' הגר"ח (פט"ו ממאכ"א) בביאור שיטת הרמב"ם שפסק דנטל"פ בב"ח שרי. וקשה דבע"ז (סז): מבואר דנטל"פ שרי מהא דאינו ראוי לגר, וצ"ב שהרי הרמב"ם (פי"ד ממאכ"א ה"י) כ' דבב"ח אסור גם כשא"ר לגר, ובע"כ ה"ט דא"יז מפקיע את השם נבילה בחפצא, כיון דראוי למאכל כלב, אלא הוא רק היתר אכילה, כיון דנחשב כאכילה שלא כדרכה, וזהו ל"ש בב"ח, וכדאיתא בגמ' דבב"ח וכלאי הכרם אסור גם שלא כדרך הנאתו, כיון שלא נאמר בהן איסור בל' אכילה. וא"כ קשה אמאי נטל"פ שרי בב"ח. ובע"כ י"ל דהא דטע"כ אסור אין עיקר דינו דלא בטל, אלא הוא חלות איסור אכילה, וזה דין בכל מאכ"א, ולכן א"א לומר שנתחדש לאסור בזה יותר מהאכילה עצמה דשריא כשא"ר לגר.

וביאר הגר"ז (נזיר לו). דאע"ג דטע"כ בב"ח אסור בהנאה, וחמיר משאר טע"כ במאכ"א, מ"מ יסוד דינו הוא חלות איסור דומיא דאיסור אכילה בממשות האיסור. ע"כ.

אכן בפמ"ג (פתיחה להל' בב"ח ד"ה ודע) חקר למ"ד דטע"כ אסור את ההיתר, ולוקה על כל כזית, דיש להסתפק אי נאסר גם בהנאה, דדילמא רק לגבי אכילה דחייב אוכל יטעם וטעים טעמא דאיסורא הוא דאסור ולא בהנאה, או דילמא כיון דהיתר נהפך לאיסור לא שנא ואסור בהנאה. והוכיח מהגמ' (ע"ז סה): בחיטין שנפל עלייהו י"ג דאסורין באכילה ושרי למוכרן לעכו"ם. ומוכח דאף שנו"ט באינו מינו שרי בהנאה. אכן באו"ה (כלל כא ה"ז) כ' דשרי למכור חוץ מדמי

אלו כנתינה לכהנים, כיון שפירות אלו נפטרו ממצוות נתינה של קרבן, ואצל הישראל אין את הפטור, והתורה מיעטה אותו ממצווה זו [לדעת הרשב"ם].

הרב ישי רחמני

מעשה קנין שלא יוכל לחזור בו

הנה באופן עקבי הרשב"ם במסכת ב"ב כשבאר שחל קנין, כותב, שחל ואינו יכול לחזור בו. והדבר תמוה שהרי המטרה העיקרית במעשה קנין היא שמעתה החפץ שייך למוכר ומתחייב הלוקח תמורתו, ומדוע נוקט הרשב"ם השלכה צדדית לכאן? שא"ל לחזור ע"י מעשה הקנין. (עי' בדף מב. סוה"ע רד"ה הרי זו חזקה שכתב בלתי חוזר זה בזה. וכ"ה שם ד"ה שחלקו. מז. ד"ה זביניה. נב: ד"ה אבל בחזקה, וד"ה ה"ק. סז. ד"ה החזיק בחולסית. עה: ד"ה ספינה. עו: ד"ה רבנן סברי, משמע שהקפידא מהני לענין שלא יוכל לחזור בו ולא שלא יהיה קנין. קו: ד"ה קנו כולן.).

ואולי ניתן לבאר עפ"י החקירה ביסוד מכירה (עי' אבהא"ז שכנים ב ט) האם היינו העברת בעלות שהמוכר מעביר את בעלותו (ולפי"ז המוכר פעיל בהחלת החלות, שהוא המוציא מרשותו). או שהמכירה היא דין דיני הבעלות של המוכר להשליט בעלים אחר והוא נותן את הסכמתו להיות הלוקח בעלים הלוקח קונה (ולפי"ז את כל מעשה המכירה עושה הלוקח והמוכר רק מאשר).

אמנם הרשב"ם למד באופן"א, שהמוכר נותן רשות לקונה להשתמש לעולם, והרי הוא נותן לו פירות לעולם, וממילא המוכר מסתלק ככל בעלים שמכר פירות לעולם שמפסיקה בעלותו, מאחר ואין עוד נ"מ בבעלותו, והלוקח קונה כיון שהפירות שלו לעולם. וצריך לעשות מעשה קנין כדי שהמוכר לא יוכל לחזור בו מנתינת הרשות. ונמצא שכל מעשה הקנין הוא בשביל שלא יוכל לחזור בו והן דברי הרשב"ם.

ועו"ל עפ"י מה שמבואר בדברי הנ"י (ב"ב פ). שלמ"ד אין אדם מקנה דשלב"ל, בכ"א אם כשכא לעולם רוצים שהקנין

עבודה זרה

אין ההיתר משום שאין כאן נתינת טעם, אלא משום שלא נתחדש בזה דין טע"כ, והוא ריעותא בחפצא גופא, ודומה לחתיכה שאינה ראויה לאכילה.

וע' בחי' הגר"ח (פט"ו ממאכ"א ד"ה ומעתה) דגזירת הכתוב דטעם כעיקר אין זה דין הפקעת ביטול, כי אם דהוי חלות שם איסור, דאע"ג דהוא בתערובתו ואית ביה דין ביטול אבל טעם כעיקר אסור הוא. ולכן צריך ללמוד זאת בק"ו לשאר איסורין מנזיר, ולא אמרי' דהוי כגילוי מילתא בעלמא דטעמא לא בטיל. [אכן עי' במאירי פסחים מד. שכ' דלוקין על טע"כ וליכא לאקשווי דאין עונשין מן הדין, כיון שנכלל בעיקר האיסור על הממשות, דהוי גילוי מילתא בעלמא למימר שהטעם חשוב כמו העיקר]. ולכן ג"כ צריך לדרשא דמשרת לחדש דטע"כ בתערובת, ולא ילפי' לה ממה שנאסר צירן ורובטן של האיסורין, וה"ט דאפי' שהטעם אסור מ"מ הרי הוא מתבטל בתערובת, וצריך לחדש לאוסרו. וכ"כ עוד בחי' הגר"ח (הל' מעשה"ק).

וע"ע בחי' הגר"ח (הל' תרומות פי"ג) לגבי תערובת ביותר משישים, דאין לומר דשרי משום שאין כאן טעמא כלל, אלא "הפקעת טעם כעיקר בזה שאינו נרגש הוי ג"כ מדין ביטול". וע"ש דנפק"מ בזה לגבי הדין דאין איסורין מבטלין זא"ז. ולכא' ביאור דבריו לפי מה שכתב דטע"כ הוי חלות איסור בפ"ע, אבל אי הוי רק בגדר דהאיסור לא בטיל, א"כ פשוט דבמקום שאינו נו"ט בתערובת אין כאן לתא דאיסורא כלל. ודו"ק.

ולכן כשם שאין חולקים קדשים כנגד קדשים היינו שאין יכול כהן לומר לחבירו טול אתה חלקי [שדמיו כך וכך] בקדשים אלו, ואטול חלק כזה מחלקך בקדשים אחרים כמבואר בגמרא (מנחות עג.). כך אין חולקין ביכורים כנגד ביכורים. ומה ששינוי במשמנה (פ"ב מ"א) שהביכורים הן נכסי כהן, היינו שאמנם יש זכות לכל המשמר בהם קודם החלוקה ולכן אין חולקים קדשים זה כנגד זה, אך כאשר כל אחד זוכה בחלקו, אז נעשה שלו לכל דבר.

אולם החזון איש (ליקוטים ח ד) חלק וסובר שיכול הישראל לתת את הביכורים לאיזה כהן שירצה והמשנה שאומרת שנותן לאנשי המשמר היינו רק עצה טובה.

ומבואר דפליגי אם יש לביכורים דין כעין קרבן וכהנים זוכים משולחן גבוה [וצורת ההקרבה היא ע"י אכילת הכהנים] או שדינם כעין תרומה שמראש ניתנה לכהנים.

ונראה לומר שאכן תרומהו איתנהו בביכורים, וביכורים שמביא וקורא מהותם כעין קרבן, אבל אם מביא ואינו קורא כל המצווה היא לתת ביכורים לכהנים שיאכלו מן הפירות, ובסתמא אכן הביכורים מהותם כעין הקרבן אבל אם ישנו דבר המוריד מדרגתם [כגון שהביא אחרי החג, או ע"י שליח] נעשו הביכורים מצווה של נתינה לכהנים.

ולכן אם חישב מראש להביא את הפירות בזמן שאינו יכול לקרוא ממילא חשב לקיים מצוות ביכורים לכהנים ולא כקרבן ואין בידו את הכח לשנות את מהות המצווה אחר שחישב עליהם בזמן ההפרשה לזה, וכן להיפך אם הביכורים התחייבו בהבאה וקריאה אינו יכול לשנות ולהוריד מדרגתם ולתתם רק לכהנים, ואף אם הטעם שאינו קורא זהו מחמת הספק כיון שהם ביכורים שמדינא חייבים בקריאה ולא היה דבר הפותרם הוא חייב להביא את הביכורים בצורה של כעין קרבן, ומחמת הספק הוא נמנע מלהביא.

ופירות שגדלו אצל גר וממילא אינם חייבים כלל במצוות ביכורים של הבאה וקריאה, אין הישראל יכול להביא פירות

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש החבורה

בענין טעם כעיקר

בגמ' (ע"ז סז): איתא דנטל"פ שרי אפי' שראוי לאכילה. והק' הראשונים שהרי למדו ד"ז מנבילה שאינה ראויה לגר, ומהכ"ת להקל בטעם שפגום קצת. ותי' דטעמא קליש מממשות האיסור, וילפי' דכשם דבממשות האיסור יש להקל כשנפסל מאכילה, ה"נ בטעם יש להקל כשהוא פגום.

ולכאורה נראה דתליא במה שיש לחקור בגדר דין טעם כעיקר אי הוי איסור מחודש, או דנחשב כאילו ממשות האיסור קיים. ולכא' את"ל שנתחדש בדין טע"כ שהאיסור לא בטיל, א"כ צ"ע מה החילוק בין הטעם לממשות, והרי גם ע"י טעם פגום איכא היכרא והאיסור ניכר, אבל לפי הצד דהוי חלות איסור בפ"ע על הטעם, ממילא י"ל שלא נתחדש לאסור את הטעם א"כ הוא ראוי לאכילה בשופי.

ולפי"ז יש לדון ג"כ במ"ש התוס' (ע"ז סו. ד"ה מכלל) בשם י"מ דבתערובת חמץ מין בשאינו מינו באופן שאסור במשהו, ולא צריך שיהיה נו"ט, ממילא יש לאסור ביה נותן טעם לפגם, דהא אין לך טעם בטל יותר ממשוהו באלף וממילא ה"ה יש להחמיר בנותן טעם לפגם. וברעק"א כ' דה"נ י"ל במין במינו דכשם שאסור במשהו ה"נ יש לאסור נטל"פ. ע"ש. והשתא י"ל דשאני תערובת ממשות האיסור שיש להחמיר גם כשאין בו נתינת טעם כלל, משא"כ בנטל"פ

איסור שבו. [וע"ש בחי' רעק"א מ"ש לדון בזה מטעם חנ"נ]. ולכא' נראה בביאור הספק לפי הצד דטע"כ הו' איסור בפ"ע אי ש' לזה אותו חומרא כמו החפצא דאיסורא לגמרי, או דהו' איסור על הגברא בלבד.

ובזה ביאר בחי' הגר"ח מ"ש הרמב"ם (פ"ד ה"ח מחו"מ) דחמץ שא"ר לאדם עובר בבי'. ולפ"ז קשה אמאי נטל"פ שרי. אלא י"ל בדגמ' (פסחים מה): אמר' דפת שע"פשה צריך לבערה, משום דראויה להחמיץ אחרים, וממילא הו' בכלל דין שיאור. וא"כ י"ל דזהו שייך רק בממשות האיסור אבל בטע"כ ל"ש טעם זה. אכן אי אמר' דטע"כ אינו איסור מחודש אלא שהאיסור עצמו לא בטיל א"כ גם בכה"ג מסתבר לאסור.

ולפ"ז ביאר שיטת הרמב"ם (פ"ה מנזירות ה"ה) דאין איסור ח"ש בטע"כ. [ודלא כרשב"א בתורת הבית (ב"ד ש"א) שכ' דח"ש אסור מה"ת גם כשזהו בתערובת דאין חילוק בין טעם האיסור לממשו, דהא קיי"ל דטעם כעיקר דאר]. וה"ט דדוקא בממשו של איסור י"ל דכל גריד הו' חלק מהחפצא דאיסורא, והשיעור הו' רק תנאי במעשה האכילה, אבל טע"כ הו' חלות איסור מחודש וזהו שייך רק בכזית בכא"פ. וכן ביאר מ"ש המ"מ (פ"ד מהל' חמץ) בדעת הרמב"ם דגם ב"י ליכא בתערובת חמץ כי אם בשיש שם כזית בכדי אכילת פרס. וקשה דגבי ב"י ל"ש כלל לדון צירוף של אכילת פרס. אלא י"ל דכל החלות איסור של טעם כעיקר הו' רק בכזית דמקרי אכילה. אך לראב"ד גם בח"ש הו' אכילה גמורה, ורק חסר ביה שיעורא דאכילה מצד הגברא, ולכן שייך בזה חלות טעם כעיקר מדין תורה. עכ"ד.

[ובעיקר דין טע"כ בב"י ע' בפר"ח סי' תמב שכ' דעוברין על טע"כ באיסור ב"י. אך הח"י פליג עליו. ע"ש. ובפשטות י"ל לפ"ד הגר"ח דטע"כ הו' איסור מחודש, ולכן י"ל שלא נאמר עי"ז שיעבור עליו בב"י. וע' בתו' בכורות כב. ד"ה הנך שכ' דאין דין טע"כ לגבי טומאה].

והנה בעיקר מח' הראשונים אם ע"י טע"כ ההיתר נהפך לאיסור, הוכיח ר"ת מפ"ג דחלה דהעושה עיסה מאורז ויש בה טעם דגן יד"ח מצה. ולפ"ז צ"ע ע"ד הרמב"ם שפסק (בהל' חו"מ פ"ו ה"ה) דבכה"ג יד"ח מצה. ומאידך ס"ל בהל' מאכ"א דההיתר לא מצטרף לאיסור בטע"כ. וכן תמה הראב"ד שם דהא לשיטת הרמב"ם בעי' שייכל מהאיסור כזית דגן בכא"פ. וכ"כ הרמב"ם (פ"ו מבכורים ה"א) לגבי חלה. והראב"ד השיג עליו כנ"ל.

ובחי' הגר"ח (בהל' חו"מ שם) תי' לפמ"ש בירושלמי (חלה שם) דהאורז נגרר אחר החטין, ולכן מתחייב בחלה. וכמ"ש הרמב"ן (בהל' חלה) דחוץ מהא דבעי' טע"כ איכא לטעמא דגרידא, ובעי' לתרי טעמי לחייבו. וביאר הגר"ח דטע"כ נחשב כעיקר מצד "המהות" דנחשב מה' מיני דגן, אבל עדיין אין ע"ז שם לחם ולכן צריך לדון גרידא ליתן לו שם "לחם". ובזה תי' קו' התו' במנחות כג: לגבי תערובת תבלין ומצה דאמר' בגמ' דאת"ל דחשיב כתערובת מין בשאינו מינו בטל. והק' דהרי יש טעם דגן וטע"כ. וי"ל דזהו לחוד ל"מ להחשיבו כתואר לחם.

וביאר הגר"ח דה"ט כנ"ל ביסוד דין טע"כ שא"י הל' בדיני תערובות שהטעם לא מתבטל, אלא הו' גזה"כ בפ"ע של חלות איסור, ולכן אין ע"ז שם לחם, אבל את"ל דתבלין במצה מקרי מין במינו דלא בטיל, תו לא פקע מיניה תורת לחם.

[אמנם עי' בגר"ח (הל' מעה"ק) שג"כ תמה כיצד מועיל טע"כ לחייב בחלה, ובשלמא אי אמר' דטע"כ הו' בגדר שהממשות לא בטל, א"ש דמהני לחייב בחלה, אבל אי אמר' דהו' חלות מחודש, א"כ מהכ"ת שיועיל לחדש חיוב חלה. ותי' דזהו גופא נתחדש בדין טע"כ שדנין על האיסור

כמי שקיים, אבל אי"ז בגדר גל"מ דאיסורא לא בטיל כדין מין במינו].

ועוד כ' בחי' הגר"ח (בהל' חו"מ שם ד"ה ולפי) דנראה לחלק בין דין מצה לחלה בענין זה, דגם את"ל כירושלמי שהאורז נגרר אחר החטין, מ"מ י"ל דהגרידא מועיל רק לענין להשלים לשיעור להתחייב בחלה, אבל האורז עצמו לא מתחייב בחלה, וממילא לגבי דין מצה לא מצטרף האורז להשלים לשיעור כזית, וכמו שהשיג הראב"ד. והוכיח כן מהירושלמי (פ"ב דחלה) חצי קב חטין וחצי קב שעורין משלימין לחצי קב כוסמין להתחייב בחלה, אבל הם עצמם פטורים. ע"כ.

ובגליונות חזו"א כ' דיש לחלק דשא"ה דהו' מינין המחוייבין ורק אין בהם שיעור ולכן מועילים להצטרף לשיעור כדי לחייב את הכוסמין, משא"כ בנ"ד שהאורז מופקע לגמרי מחיוב חלה כיצד יועיל להצטרף לשיעור אם הוא עצמו אינו מתחייב.

וצ"ל כמ"ש בחי' הגר"ח (מנחות ע). דהעיקר שע"י האורז יש ע"ז שם עיסה. ור"ל כמ"ש התורת זרעים (פ"ב מ"ד מחלה) דכל גריד מחויב בחלה אלא דבעי' שיהיה שיעור ה' רבעים כדי שיהא חשוב עיסה. ולכן האורז מועיל להשלים לזה אפי' שהוא עצמו אינו מין המחויב בהפרשה.

האון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש החברה

הערות על סדר המסכת

כו: תוס' ד"ה ולא כ' דמעיקר הדין אפשר להרוג סתם כנענים דעוברים על ד' מצות. וכפ"ב ב"י יו"ד ר"ס קנח דשרי להורג. ושמעתי להק' מהגר"ח נפתלי אליהו שליט"א ממ"ש המנ"ח מצוה פב דא"א להרוג ע"פ אומדנא גם בב"י. וצ"ל דהו' אומדנא חזקה שעובר ע"ז, וכמ"ש בפסחים קיג: שזהו מנהגן של הכנענים. ואכתי מבואר מתו' דל"צ גמ"ד להורגן. אבל להלן בדף סד: מבואר דבעי' גמ"ד. וכן העיר רעק"א בגהש"ס. וע' רש"י יבמות מז: דב"נ חייבין מיתה גם בלי ב"ד כיון דאזהרתן זהו מיתתן.

לד: השוחט את הבהמה לזרוק דמה לע"ז לר"ל שריא. ובגמ' סנהדרין סא. עד כאן לא קא שרי ר"ל אלא בהמה אבל גברא בר קטלא הו' מידי דהוה אמשתחוה להר דהר מותר ועובדה בסייף. ובחי' הגר"ח תמה דמשתחוה להר הו' עבודה זרה גמורה ורק החפצא מחובר ולכן אינו נאסר, משא"כ בנ"ד הו' חסרון בשם עבודה, כיון שחשב על הזריקה. וצ"ל כדאיתא בזבחים דבשחיטה מתיר את הבהמה לאכילה וגם הו' צורך זריקה דלולי השחיטה אין דם, ולכן י"ל דכלפי ההיתר שחיטה אין כאן מחשבה הפוסלת ולכן אין זה אוסר את הבהמה, אבל אכתי יש כאן שם שחיטה כלפי הזריקה לשם ע"ז. ולכן דומה להר.

לד: בהנ"ל, בתו' בזבחים י' הק' כיצד הבשר מותר באכילה לר"ל, והר"י שחיטת מומר. ותי' בפעם א' לא נעשה מומר. וצ"ע מהתו' שבעות יז. שבעים א' נעשה מומר. ושור"ר שכה"ק מל"מ פ"ג משגגות דלאותו דבר נעשה מומר בפעם א', ורק לדברים אחרים בעי' ג' זימני. וצ"ל דאע"ג דנקרא מומר לענין שאין מקבלים ממנו קרבן, מ"מ אין עליו עדיין שם גוי, ואינו פוסל את השחיטה.

וע"ש ברמב"ן שכ' דשחיטת מומר שמה שחיטה לענין אותו ואת בנו, ורק לא מהניא להתיר את הבשר באכילה. ואפ"ל דה"ט דאע"ג שלחומרא החשיבוהו שיצא מכלל ישראל מ"מ לא נכנס לכלל עכו"ם. ולכן יצא מכלל נבלה דל"ח כנחירה בעלמא, אבל מ"מ אין מקיים בכך מצות שחיטה. ובזה א"ש הא דיצחק אמר לעשו להשחית את הסכין, ותקשי

שהרי הוא מומר, אלא י"ל דמ"מ הוציאו מכלל נבלה, וקודם מ"ת לא היו צריכים לקיום המצוה שבשחיטה.

לד: רש"י ד"ה באומר כ' דהחושב על גמר השחיטה לשם ע"ז הבהמה נאסרת, אבל חישב בתחילת השחיטה לא פסלה דאין שחיטה אלא לבסוף. וברעק"א ציין לתוס' ב"ק שכ' דלכ"ע חישב בתחילת שחיטה נאסרה. וי"ל דה"ט דלא גרע משבר מקל לפניו. אבל רש"י סבר דדוקא בחישב בעבודה חשובה פסלה, ואל"ה הו' כשבר חצי מקל לפניו. ודו"ק.

רש"י שם כ' דאמר בלבו פסלה. וע' ברש"י מנחות ב: דמחשבה הפוסלת בקדשים היינו רק בדיבור. וצ"ל דשאני ע"ז דהקב"ה מצרף מחשבה למעשה, כדאיתא בקדושין מ. אבל הרש"ש סנהדרין ס: כ' שאין לחלק בכך. ולכן י"ל כמ"ש התו' בכ"ד דלדיבור שאינו משמע לאזנו קרי אמר בלבו.

לה. תוד"ה חדא דנו להתיר גבינת עכו"ם בזה"ז, דלר"ת ל"ש איסור גילוי בזה"ז, ולגאונ' נרבונו אין מעמידין בקיבה אלא בפרחים. אבל הרמב"ם החמיר דבטל הטעם לא בטל התקנה. ובאג"מ ח"ב סי' מח כ' דגבינה רכה שריא גם להרמב"ם כיון דאין מעמידין אותה ולא נכללה בגזרה מעיקרא. ולכא' תלוי במח' הפוסקים ביו"ד סי' קטו בישראל ע"ג אי שרי. ולכא' להרמב"ם נימא דבטל הטעם לא בטל התקנה. אלא י"ל דמעיקרא לא גזרו ע"ז. ויש לחלק דבישראל ע"ג מקרי גבינת ישראל ולא נכלל בגזירה כלל.

לה: לרנב"י אסור גבינות עכו"ם מפני שמעמידין אותן בשרף פירות ערלה. וכ' הריטב"א קדושין לח: דאע"ג דהו' ספק ערלה, ובחול' שרי, מ"מ אסור משום ערלה דישאל שאסורה גם בספק. וביאור דבריו דהגזרה היה גבינת חו"ל אטו גבינת א"י ובגבינת א"י גזרו אטו ספק ערלה. ול"ה גל"ג, כיון דשם גבינה חד הוא. ושור"ר שכ"כ המקנה שם.

לה: מקש"י לר"ח ולרנב"י דליתסר גבינות עכו"ם גם בהנאה מחמת חשש תערובת חומץ או ערלה. וצ"ע ממ"ש בדף לח: בכבשים שהדרך לערב בהן יין דשרי בהנאה. ופי' הריטב"א משום דהו' כעין ס"ס, שמא לא עירבו, ושמא לא נתן טעם. וה"נ י"ל בנ"ד דמה"ט לישתרי בהנאה. [וה"ר א' אזולאי שליט"א הוסיף דלפ"ז יש ליישב ג"כ קו' התו' לא. ד"ה המפקיד בטעם החילוק בין איסור הנאה לאכילה].

ועוד צ"ע במ"ש בגמ' לח: דמורייס שרי בהנאה לרבנן אפי' שידוע שמערבין בו יין, כיון דלעבורי זוהמא, ופרש"י דנחשב כחולץ לאיבוד. וכ"מ מהגמ' לה. דמורייס ליתיה לאיסורא בעינא. [וע"ש רש"י שהבין דהו' טעם אחר מעבורי זוהמא. אבל בחש"ל כ' דזהו גופא כטעמא דרש"י]. וצ"ע דא"כ לשתי' גם באכילה, וכדאיתא בדף לג. בתערובת יין בטיט. ובפשטות י"ל לולי דברי רש"י דכונת הגמ' דאין כאן הנאה במכירת המורייס עם היין כיון דלא משלמים על היין, משום שאינו משביח את המורייס אלא רק מעביר ממנו את הזוהמא.

ועוד צ"ע לפמ"ש התו' (לד: ד"ה מורייס) דרבנן מיירי במורייס דבעה"ב דאיכא חשש תערובת דגים טמאים, וא"כ ל"ש הטעמים שאמרו בגמ' בביאור ד' רבנן דשרו בהנאה.

מב. מה הקו' מביטול ישראל מנ"ל דמיירי בביטול במעשה, וממילא דמי' לנשתברה מאליה, ואולי ביטול בפה כמ"ש המרדכי סי' תתלח.

מג. ש"מ דמהני ביטול ע"ז בע"כ. וצ"ע דהא בעי' ביטול מדעת גדול, ולא מהני ע"י קטן. [ובאוה"ח פ' וארא כ' דל"מ גם ע"י אשה שאינה יודעת בחומר דע"ז]. וקיי"ל כר' יוחנן (מא: דלא מהני נשתברה מאליה, כיון דהו' ביטול שלא



בתוס' שהוכיחו מסוגיין דלדינא שרי בכה"ג גם בשתייה. אבל הש"ך סי' קכד ס"ק נז הביא מריב"ש סי' שי שחילק דהיכא דקדם היין לכוס, שרי לנגוע בכוס. ובפשטות ה"ט דלעולם לא גזרו בנגיעה ע"י דבר אחר, אלא רק היכא שמתייחס בטלטולו אל היין, וכדחילקו כיו"ב לגבי מוקצה בין טלטול מ"ה לטלטול ע"י כף ומזלג. ובזה יש ליישב ג"כ מ"ש התו"ס. ד"ה זיקא דשרי להעמיד הנעורת בחבית היין, ומוכח דאין לאסור נגיעה ע"י ד"א בכה"ג.

נח: רש"י ד"ה אסור כ' דין שהגוי מזג לתוכו מים, נחשב ככחו דגוי ביין. וברמב"ן דחה דבוריקה לתוך היין שרי, כדתנן בדף ס': בזרק חבית לבור. וליכא למימר דהוי חבור למים שבידו מחמת דין ניצוק, שהרי המים נפסקים מידו ומקטף קטופי הוא ואינו חבור וכו', דבלח לאו נגיעה היא כלל, וניצוק לאו מגעו חשיב שהרי לא נגע בו. ע"כ. וע"ש ברש"י. ויל"ע ממ"ש הר"י מיגאש ב"ק יח: דבהמה שהטילה גללים לחין נחשב כהיזק בגופה מחמת דין ניצוק, וא"כ מוכח דניצוק אינו דין שנאמר רק לגבי חיבור לטומאה. ועוד יל"ע דהראשונים בדף ס' תמהו למה שרי זריקה, ותי' דדוקא על כחו בחיבורין גזרו, וכמ"ש רש"י בסיכום בסוף פרקין. וא"כ ה"נ בנ"ד שמוזג את המים ליין הוי כחו בחיבורין, ויש לאסור מעיקר הדין. ובעיקר מ' הרמב"ן ורש"י י"ל דתליא בחקירה שנת' בעיוני סוגיות ב"ק ס' טו אות ד' אי כחו נחשב כגופו ממש וממילא נחשב כנגיעה ע"י דבר אחר. או דכחו הוי רק סיבה לחייב עליו, וממילא אי"ז דומה לנגיעה ע"י ד"א.

נט. מים של רבים אין נאסרין. ובפלפולא חריפתא ביאר משום שאין אדם אוסר דבר שא"ש. וצ"ל דאע"ג דמוקמי לה בהגביה את המים, וממילא יש כאן מעשה, ואוסר דבר שאינו שלו בכה"ג. מ"מ צ"ל דהמעשה הגבהה אינו חלק מהמעשה איסור, אלא הטפיחה באה רק להוציא את המים מתורת תלושין. אבל ההשתחואה לבד אין בה מעשה. ועדיין צ"ע במ"ש הפ"ח דאע"ג שהוא שותף במים, מ"מ אזלי' בתר רובא. וצ"ע דשותף יכול לאסור חלקו גם כנגד חלק הרבים. ובע"כ י"ל דאין כונת הגמ' לדון שותפות, אלא דהוי הפקר לרבים, ולכן אין לו בעלות לאסור. וכ"כ בחי' הריטב"א דהוי כעין שותפות, אבל לעולם הוי הפקר. ועי"ל דא"א להפקיע את כח הרבים, וכדאמר' כע"ז לגבי מיצר שהחזיקו בו רבים, דלרבים יש כח אלים להפקיע בעלות. ושור' בראב"ד שפי' לב' הביאורים הנז' בד' הגמ'.

נט: תוס' ד"ה א"ר אשי' כ' באה דאמר' דבעכו"ם שניסין יין חבירו במזיד, יכול ליתן לו את היין ולגבות ממנו תשלום, ול"ה כמכירה, כיון שנוטל ממנו את הדמים מדין מזיק. וכ' התו' דמסברא היה נראה לאסור בזה וז"ל, שהרי אילו היה ישראל זה שופכו שהיה העובד כוכבים זה רוצה ליפטר וא"כ היה לנו להחשיבם דמי יין נסך ממש, מ"מ כיון דבישראל אם נסכו חייב לשלם ואפי' שפכו זה כדתנן בהנזקין (גיטין נב:): המנסך במזיד חייב בעובד כוכבים נמי חשיבין ליה דמי היזק. עכ"ל. ומכאן זה כ' תלמידו ר"י דהגמ' מיירי רק בנגיעת עכו"ם ביין, אבל בניסכו בפירוש, יש להחמיר שלא ליטול ממנו דמים, שהרי"ז דומה למכירה. וכ"כ הרא"ה בבדק הבית (בית א' שער א' דף י'). אבל הרשב"א במשמרת הבית (שם) כ' דאדרבה ביי"ז פשוט שמותר ליטול ממנו דמים, שהרי הוא נוטל ממנו דמי היזק. ע"ש. [ועי' בקה"י ס' כב בגדר חיוב מזיק כשאוסר את חפץ חבירו באיסור דרבנן או בספקא דאורייתא]. ולכא' נח' בגדר חיוב מזיק אי הוי חיוב תשלומי דמים, וממילא יש להסכים כרשב"א. או דהוי חיוב השלמת החסרון, וממילא המזיק יכול לתבוע

נד. תוס' ד"ה כגון משמע דגוי שכופף אחר להשתחוות לבהמה, הרי בהמה נאסרת מדין נעבד. וצ"ע דהרי אין כאן מעשה השתחוויה, אלא הוי מעשה קוף, וכגרון ביד החוצב. ואולי תלוי במח' הגר"ח והחזו"א בהל' יסוה"ת בדיון זרקו אדם על תינוק אי מקרי רוצח בשווא"ת או דאין זה נחשב כמעשה רציחה בכלל, ולכא' נח' אם אפשר להחשיב את האדם הנופל כגרזן ביד החוצב.

נד. תוס' ד"ה מתקיף כ' בסיום דבריהם דילפי' מקרא דלעננה לכל דוכתא דאונס פטור, ואע"ג דאשה קילא דהויא קרקע עולם, מ"מ אין חילוק בין האשה לאיש מצד חומר העבירה, אלא רק לגבי הדין דיהרג וא"י, משום דל"ש טעמא דמאי חזית, אכן בחי' רעק"א כתובות ג. ביאר דבקרקה עולם יעבור וא"י משום דאיסור בשווא"ת קל יותר מקו"ע. ועי' בקוה"ע סי' מח מ"ש בס' זו. וצ"ל דס"ל כמ"ש התוס' ביבמות נד. ויומא פב: לחד תירוצא דילפי' דין אונס מדאנתק לשפ"ד, והתם מיירי בקו"ע. וא"כ אדרבה משמע דאיסור האשה קל יותר מהאיש.

נד: א"ר יוחנן המשתחוה לקרקע עולם וחפר בה בורות אסרה. וצ"ע דשאני מהא דאוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה, כיון דדביבור לבד אין לו כח להקצותו לע"ז, משא"כ בעשיית מעשה הרי הוא עומד לע"ז במציאות, אבל על קרקע לא חל שם ע"ז מגז"ה, וליכא למימר דע"י החפירה נחשב כתפיסת יד"א, שהרי הוא עובד את שאר הקרקע, ולא את מקום החפירה, וכמו שביאר הריטב"א. וכן מוכח מרש"י חולין מ' שלמד מסוגיין גם לענין בע"ח שאם עובדה במעשה נאסרת, והתם ל"ה מטעם דתפיסת יד"א. ועי' בזכרון שמואל סי' סז.

ואולי י"ל דטעמא דקרא שלא חל שם ע"ז על קרקע כיון שאין תפיסה בקרקעות, וממילא אין כח להקצותה לע"ז, ולכן ע"י מעשה שפיר דמי. ועי' חפירת הבורות נחשב כשינוי בכל הקרקע. וכמו"כ י"ל לגבי בע"ח דדמו לגדורות שאין בהם חזקה בפחות מג"ש כיון שהולכים ממקום למקום ואינן נכבשין תח"י המחזיק בהם.

נה. רש"י ד"ה דורכין כ' דיש איסור מסייע ידי עובדי עבירה גם בעכו"ם. וברעק"א ציין למג"א סי' שמז סק"ד שתמה ממשמעות הגמ' ו. דאין איסור מסייע לעכו"ם. וכ"כ הש"ך יו"ד סי' קנא. אכן עי' בהגר"א (יו"ד סי' קנא סק"ח) שכ' דאין הכרח מד' הגמ' דף ו', כיון דל"ל דהוי ספק אם הוא מסייע לו. והובא ביבי"א (ח"ב או"ח סי' טו סק"ח). ועי"ל דרש"י בסוגיין מיירי שמסייע עמו לאחר שכבר נטמאו הענבים, וכל האיסור משום שמשותף עמו בעבירה, ולכן אין חילוק בין גוי לישראל, משא"כ במסייע קודם העבירה, דהוי רק מצד בין אדם לחבירו שמכשילו, ובזה י"ל שאין איסור לסייע לעכו"ם. אכן עי' בר"ן שכ' דסייע לאחר העבירה אסור מצד מראה"ע.

נח: כחו שלא בכונה לא גזור רבנן. ולמסקנא אסרו מטעם לך לך כו', ומשמע דלא הוי מעיקר הגזירה. וי"ל דה"ט דאע"ג דכחו כגופו מ"מ אין להשוותו לגמרי, כדחזי' שלא גזור על כחו בכרמלית. וכ"כ הפנ"י ריש ב"ק דתולדה דמבעה הוי אדם המזיק ע"י כחו. וכ"כ בחי' הראב"ד ב"ק כט. דאדם שהזיק באונס גמור פטור היכא דהוי ע"י כחו, דבזה שאני לך בין כחו לגופו. וכ"כ בשו"ת משכנ"י חו"מ סי' סו דרך בצורות דרגל אתא הלל"מ וגרעא לח"ג, כיון דהוי היזק שלא בכונה, אבל בצורות דקרוין אין חילוק בין כחו לגופו. וכ"כ כע"ז החזו"א סי' יא ס"ק יב.

נח: היכא דאורוקי מוריק שרי. וצ"ע מ"ש מנגיעה ע"י דבר אחר דאסור, כדאיתא לעיל נ"ז דנגע בלוליבא. וע"ש

מדעת. ואולי י"ל דמהני מטעם דעת הישראל, וכדמצינו בשחיטת עכו"ם בישראל עע"ג, ובטבילת גר קטן ע"י הב"ד. אך עדיין תקשי דמעשה שנעשה בכפיה לאו שמיה מעשה, וכידוע מהחמדת שלמה סי' לח. ושור' בעונג יו"ט אה"ע סי' קמז שהק' כיצד יד"ח מצה בכפואוהו פרסיים והרי"ז מעשה באונס דלאו שמיה מעשה. ותי' דכיון שמחויב בדבר מהני וכ' דזהו הביאור בסוגיין דמהני ביטול ע"ז בע"כ, בגלל שע"ז ראוייה ליבטל. וגם גוי מצוה קעביד. ע"ש.

מג: רש"י ד"ה וזורה פי' קו' רבנן דבזורה ע"ז לרוח גורם תקלה לישראל וצ"ע דתפ"ל שאין כאן מצות איבוד ע"ז. וי"ל כמ"ש הגרי"ז זבחים עב. דסגי לבטל את השם של הע"ז.

מד: ר"ג התיר לרוחץ במרחץ שיש שם ע"ז, כיון שהמרחץ קדם לה, ואין הע"ז יכולה לגזול את הרבים לאסור את המרחץ. ועי' להלן מח: רד"ה ועבר דבגזול את הרבים הקלו באיסור טומאה דרבנן. ולפ"ז צ"ל דגם ההנאה מהמרחץ שמשמש לע"ז הוי רק מדרבנן. ויל"ע.

מז. איתא בגמ' דאע"ג דעיקר שירה בפה, מ"מ אם תקע בחצוצרות של ע"ז מיתסר את"ל דל"ה בסומי קלא בעלמא, וממילא הקרבן נפסל כיון דטעון שירה. וצ"ב דדל מהכא לקול החצוצרה, והא איכא לקול פיו. ואפ"ל דקול החצוצרה מבטל את פיו, ומוכח דלא כמ"ש האג"מ ויחו"ד בענין שמיעת המגילה ע"י הרמקול. ויש לחלק דשאני התם דלרמקול אין קול בפ"ע, אלא רק מעביר את קול האדם, ופשוט דהוי בסומי קלא בעלמא. ורק לגבי חצוצרות דהוי קול שונה מהפה מבע"ל אי מבטל את שירת הפה.

אכן הר"י אברהם שליט"א תי' עפ"ד התו' ביבמות פו: ד"ה ומבני דלכתחלה יש מצוה גם בכלי, וממילא י"ל דכל המוסיף גורע. וכמ"ש רש"י בחולין לגבי שהייה במיעוט בתרא, דכיון דלכתחלה בעי' שחיטת כולו, צריך להקפיד שכל השחיטה תהא כשרה. ועי' קה"י ברכות סי' ו' שהאריך ביסוד ד"ז מכמה דוכתי. ועי' מש"כ בעיוני סוגיות (ענינים ח"ב) לדון עפ"ז בשתיית מיעוט הכוס שלא בהסיבה, אי פוסל את כל המצוה דשתיית ד' כוסות. וי"ל.

מח: א"א דליכא תקרובת ע"ז וכו'. ובמאירי ופסקי רי"ד כ' דע"ז גופה אינה מטמאה באהל. וצ"ע דלכא' הוי ק"ו מתקרבותה. וי"ל דמ"מ את הע"ז עצמה אפשר לבטל, ולכן קילא מיניה. ועי' בפסקי רי"ד שכ' בעוד אופן דע"ז אינה מטמאה במחבור. וצ"ל דאע"ג שחל שם ע"ז על האשרה מכיון שנטעו זאת מעיקרא לשם ע"ז, מ"מ טומאת ע"ז הוי דין הנוהג בכל ע"ז ואין לחלק בו.

נג: אשריהם תשרפון באש, ותסגי בבטול כו'. וקשה דה"נ תקשי בקרא דפסילי אלהיהם תשרפון. ובזה ליכא לשנויי דהוי של ישראל, דהא כתיב להדיא דזהו שלהם. וצ"ל דמ"מ דרש"י מהאי קרא גופא דמהני ביטול לע"ז של נכרי, כדדרש' בדף נב. וא"כ קרא קאמר דסגי בחד מינייהו. וכ"כ החזו"א סי' ס' ס"ק יח ובקובץ תשובות ח"ג סי' קיט. וליכא לאקשווי מקרא דנתצתם את מזבחותרם ושבתם את מצבתם ופסיליהם תגדעון. דאיכא למימר דזהו גופא הוי לצורך הביטול שיהא במעשה ולא דביבור בעלמא, וכל הקו' רק משריפה. ודו"ק.

ושמעתי להק' מהרה"ג יהודה אברהם שליט"א על מסקנת הגמ' דמאן מוכח ומספיקא אסור. דהא איכא ס"ס, שמא הוי ע"ז של גוי מקודם העגל, ושמא הוי לאחר העגל. וצ"ל דבקבוע מחמר"י גם בס"ס, כשם דמחמר"י דלא לילך אחר הרוב דל"ה ע"ז.

עא: תוס' ד"ה ואי כ' דבגניבה פחות מש"פ דל"ה ממונא, אין לחייב אלא ע"י המעש"ק. ומבואר מדבריהם דיש לחייב גב מצד המעשה קנין לבד, וגם מצד דין מזיק לבד. ובאח' האריכו טובא בגדרים אלו. ול"ז לד' התוס' דידן.

הרב יעקב מאיר אביטן

הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה

כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים שנאמר "הקוטפים מלוח עלי שיח ושוורש רתמים לחמם".

הנה יש לעי' מהו הכא דברי שיחה דבפשוטות הוא שיחה בטלה וכמו שפי' רש"י.

מיהו היה אפשר אפשר לדייק מהא דאמר ועוסק בדברי שיחה ולא אמר ועוסק בדברי חולין דהיינו תפילה כמו שאמרו לק' ז: ויצא יצחק לשוח בשדה ואין שיחה אלא תפילה דכתיב אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד וכן כתוב תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו וכמו שאנו אומרים שיח תפילה ושיח שפתותינו.

ויש להביא מדברי הגמ' בשבת דתנן ט: מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקים לתפילה ומבואר בהדיא שאסור להפסיק מדברי תורה לתפילה ואמרו בזה שם י. על רבא שאמר על רב המנונא שהאריך בצלותיה מניחין חיי עולם (תורה) ועוסקין בחיי שעה (תפילה) ואע"פ שאף תפילה הוא חיבור לבוור העולם לבד בקשת הצרכים וא"כ אף הוא חיי עולם מיהו י"ל דהוא חיבור ע"י אמצעי של חיי שעה שהיא בקשת הצרכים אבל תורה הוא חיבור לחיי עולם ע"י חיי עולם שהרי התורה בעצמה היא חיי עולם כמו שכתוב קודשה בריך הוא ואוריתא וישראל חד הוא.

וכן אמרו שם על ר' ירמיה דהוה יתיב קמיה דר' זירא והוה עסקי בשמעתא נגה לצלויה והוה קא מסרה ר' ירמיה קרי ר' זירא עליה מסיר אוזנו משמע תורה גם תפילתו תועבה. וא"כ אסור להפסיק מדברי תורה לתפילה.

והנה אע"פ שאמרו בזה יא. דלא איירי אלא בר"ש וחביריו שהיו תורתן אומנותן אבל אנחנו מפסיקים לקריאת שמע ותפילה אינו בא לאפוקי מעצם הדין האמיתי דמעיקר הדין היה צריך שכולנו נהיה תורתנו אומנותנו וא"כ לא היינו מותרים להפסיק אף לתפילה אלא שלא הגענו לאותה דרגה שאלה אנו צריכים להגיע ולכן לדידן י"ל כמו שכתב רש"י הכא דדברי שיחה היינו שיחה בטלה.

ואולי יש לדייק זאת עוד דהנה יש לעי' אמאי אמר דברי שיחה ולכאורה לא היה לו לומר אלא ועוסק בשיחה ואולי בזה אתא לאשמועינן דברי שיחה דהיא תפילה שהם דבורים של שיחה (אלא דאכתי יש לעי' מדברי ר' יוחנן ברכות כא. דאמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו).

ובאמת יש לעי' אמאי תפילה נקראת שיחה ולכאורה המושג שיח הוא שיחה בין איש לחבירו וא"כ י"ל דאתא לאשמועינן דתפילה צריכה להיות כדבר איש אל רעהו וכמו שכתוב דע לפני מי אתה עומד לפני מלך מלכי המלכים וכמו שביאר בזה המסילת ישרים.

והנה ודאי דלא כל מה שמזכר בגמ' שיחה הוא תפילה דכמו שאמרו בחגיגה ה: ומגיד לאדם מה שיחו אפי' שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת הדין וכן מה שאמרו בב"ק לח: וכן בהוריות י: דאין הקב"ה מקפח שכר שיחה נאה והרי שם ודאי דאינו קאי על תפילה מ"מ הכא ודאי נראה שיש לפרשו אף על תפילה.

ובאמת יש לעי' דהנה בתורה כשמוזכר שיח הוא אילן כמו שכתוב בפסוק בפרשת בראשית וכל שיח השדה טרם יצמח ומתרגם אונקלוס וכל אילני חקלא וכן כתבו התוס' בפ'י

צריך שלא יהיו חלוקין בטעמן, אבל איה"ב דל"צ שיהיו שוין בטעמן כדי להחשיבן כמין א', אלא העיקר שלא יהיה חילוק טעם ביניהן. ודו"ק.

סז: רש"י ד"ה ואם פ"י דנטל"פ שרי גם כשפגום מחמת ד"א והאיסור ריבה את הפגימה. וצ"ע איך למדו זאת מל"ב דר"ל, והרי שם מייירי שהאיסור לבד פוגם, אלא שאם היה מוסיף מלח יכל לתקנו. וכדפרש"י סז. ד"ה נטל"פ. וכ"מ בש"ע סי' קג ס"ג דהאיסור לבדו פוגם.

סז: תוס' ד"ה מכלל כ' דנטל"פ שרי היכא שאם האיסור בעין היה לפגם, אבל בשמן שהוא עצמו נותן טעם לשבח פליגי אי כשטעמו פגום אסור. ולכא' מבואר מדבריהם ביסוד דין טעם כעיקר דלא הוי איסור מחודש, אלא נחשב חלק מממשות האיסור, ולכן הוא נגרר אחריו. וע' בחי' הגר"ח (פ"ט ממאכ"א) שדן בזה. וכי"ב יל"פ במ"ש התוס' (יב: ד"ה אלא סז: ד"ה אביי) לענין ריחא מילתא לדרבא ל"ח ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו והקלקול רבה על התקון, והוי כשתיה גסה. אבל לאביי כיון שאם היה שותה היין עצמו לא היתה לו שתייה גסה יש לאסור הריח הדומה לממש אע"פ שאינו נהנה. ע"כ. ונראה שנח' אם הריח הוי שתייה בפ"ע, או כחשיב כאילו שותה את הממשות שלפניו. ודו"ק.

סז: תוס' ד"ה ואידך פ"י למח' ר"מ ור"ש אי קדירה ב"י פגמא פורתא משום שאם האיסור היה בעין לא היה נפגם. ולכא' תליא בתרי לישני דר"י אי פגימה קלה שאפשר לתקנה מקרי נטל"פ או דבעי' פגימה שא"י לתקנה.

סט. תוס' ד"ה סבר כ' לגבי תערובת עכבר בשכר, דכיון שטעמו חזק בשכר יש לדמותו לתרומה שמתבטל רק במאה. וצ"ב מגלן דבתרומה איכא טעם חזק. ואפ"ל דדמי למ"ש תו' שבת יד. ד"ה זימנין דכיון דאפיקה מכביצה אוקמיה אחצי פרס. ועי"ל דביטול בס' הוי על הנתינת טעם, אבל ביטול בק' הוי על החפצא. ודו"ק.

עא. רש"י ד"ה פרשדני בשם תשו' הגאונים דמשיכת קב קונה את כל התבואה. וצ"ע בביאור ד"ז. ואולי י"ל לפמ"ש התוס' ד"ה אהדרי דהא דמיייתי מפרשדני אי"ז כ"א אמתלא בעלמא להוכיח דמנהג אבותיהם בידים שאינם חוזרים לאחר המשיכה, וא"כ י"ל דאיה"נ אי"ז מועיל מדין קנין משיכה, אבל עכ"פ הם נהגו להחמיר מחמת המשיכה על מקצת המקח. ומוכח דמשיכה קניא.

עא: אע"פ דקדים ליה דינר לא פסק לא סמכא דעתיה. וצ"ע דבשלמא אי מייירי בקנין משיכה שפיר י"ל דכיון שפסק דמים רק לאחמ"כ, כלתה קנינו, והוי י"נ, אבל בקנין כסף ליכא דין כלתה, וממילא יחול הקנין למפרע לאחר הפיסוק דמים, ושוב ל"ה י"נ. ואולי י"ל דדמי לעייל ונפיק אוזרי, דלא חיין הקנין למפרע. ושו"ר בשו"ת מהרש"ם ח"ז סי' קכא שכ' בפשיטות דהקנין כסף חל למפרע, מכיון דלאחר הפיסוק דמים סמכ"ד, וממילא שעבוד המעות קונה. וצ"ע"ג שלא הרגיש מהגמ' בסוגיין דמוקי למתני' בקנין כסף ואפ"ה לא קנה רק משעת פיסוק דמים.

עא: תוס' ד"ה ואי הק' דנימא דמשיכה בעכו"ם ל"ק, ואפ"ה חייב באונסין ע"מ שחיסרו ממון. ורעק"א ורש"ש תמהו מכ"ד דגב מוכרח למעשה קנין. וצ"ל לפמ"ש תו' כתו' ל"א דגב קונה במשיכה ברה"ר, ובע"כ דסי' במעשה קנין אפי' כשאינו חל, וממילא הק' התו' דה"נ י"ל בעכו"ם דגם את"ל דמשיכה ל"ק, מ"מ יש כאן מעש"ק. ושו"ר שכ"כ הקוב"ש ב"ב אות שח.

שיביא לו את החפץ כדי לתקנו, ובנ"ד העכו"ם יכול לתבוע את היין לעצמו, שהרי הוא יכול להנות ממנו, ולכן כ' הרא"ה שהדבר דומה למכירה.

סד. מדר"י נשמע לרבנן וכו'. וצ"ע דשאני לגבי לא תחנם דסגי במה שיש בו צורך למעוטי תפלה, דלכן לא מקרי מתנת חנם. משא"כ לגבי רוצה בקיומו. ושו"ר שכן תמה בדו"ח לרעק"א מכת"י. וסייע לזה מהר"ן שכ' דשרי לשחרר עבדו משום מצוה. ואפ"ל דשאני התם דהוי מצוה חיובית משא"כ בנ"ד. ודו"ק.

סב. תוס' ד"ה בדמיה כ' דהמקדש בערלה ל"מ, אפי' שיכול להנות מאפרן או שלא כדרך הנאתו, כיון שאסור לקדש בו אשה דנחשב כהנאה. ובמל"מ רפ"ה מאישות כ' שלא ידע ביאור לד' התו'. וברעק"א ביאר דאע"ל"מ, אבל באבנ"מ סי' כח ס"ק נו ובתשו' סי' כא ביאר דאין הכסף נחשב כתמורה לקדושים, דלאיסור"נ אין חליפין. ועי"ל שאין כאן כסף החוזר. וע' חזו"א אה"ע ס"ס מ' דכיון שאינו עומד לכך אין ע"ז תורת ממון. וכי"ב כ' הרשב"א קדושים מ"א דהנאת האפר חשיב כדבר שלב"ל. ובאמת דהתוס' סיימו דבעי' שייה דומיא דעפרון דהוי ממון גמור שיכול להנות ממנו בכל ענין. ובחי' מהר"י שפירא כ' דהוי תי' בפ"ע. אבל באב"מ ביאר לפי דרכו דלולי ההיקש מעפרון י"ל דקדושים הוי בגדר קנין איסור, ול"צ שייה כסף תמורה.

סב. תוס' ד"ה נמצא כ' בסו"ד דאסור לקדש אשה בפירות שביעית לתתלה, דלאכלה ולא לסחורה. וכן הביא הרעק"א בגהש"ס מהירושלמי. וצ"ל דלא דמי למ"ש התו' בתחל"ד דכל האיסור דוקא כשמוכר הרבה בדרך סחורה, אבל שרי למכור אתרוג שביעית. וי"ל דשאני התם דמ"מ הוי דבר אכילה, ולכן אפי' שמכרו לשם מצוה, מ"מ מקרי לאכלה ולא לסחורה. משא"כ בקידושי אשה. ושו"ר בתוס' ר"י הזקן בקדושים נג. שכ' דקדושי אשה לא מקרי סחורה, ולכא' תלוי בנדון האבנ"מ הנז' אם כסף קידושים הוי תמורה או קנין. אבל יש לומר דגם את"ל דהוי תמורה, מ"מ אין ע"ז שם סחורה, וכנ"ל.

סג. איתא בגמ' דנתן לאשה טלה בעד ביאה, וקודם שבא עליה הקריבתו, לא חל ע"ז שם אתנן, אבל הקדישתו קודם הביאה, איכא למימר דפסול, דהא איתיה בשעת ביאה. וצ"ע דהרי ההקדש קדם לביאה. וצ"ל לפמ"ש הרא"ש נדרים כט: דאמל"ג ל"ה הקנאה אלא מדין נדר. אכן בתוס' ד"ה או ביארו דכיון שישנו בעין חל האיסור למפרע. וע' בקה"י שבועות סי' כב שביאר דבריהם דפסול' למפרע רק כשיש בכך נפק"מ מכאן ולהבא. ע"ש. ועי"ע באבן האזל פ"ד מאיסור"ה י"א.

סד: בהא דגר תושב לא מצי מבטל ע"ז משום דלא פלח לא מבטלי. ומבואר דכדי לבטל את הע"ז צריך שיהיה בר הכי, וכמ"ש עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה. וכי"ב יש לבאר בל' הגמ' לעיל מג. דרק גדול שיודע בטיב ע"ז יכול לבטל. ומבואר דאין הדבר תלוי במנין השנים בדוקא, אלא בידיעת הע"ז. אך יל"ע מהא דאמר' בע"א דהיכא דדעתיה לאיתגייר מבטל את הע"ז, והרי אדרבה עכשיו לא עובדה. וצ"ל דכל זמן שלא קיבל עליו בפירוש הרי הוא עדיין בגדר עובד ע"ז. ועי"ל דגם גר תושב יכול לבטל ע"ז ידידה, ורק לענין ע"ז דחבירה בעי' שיהיה בגדר עע"ז.

סו. תוס' ד"ה ורבה כ' דרבא מודה לחזקיה דבעי' שיהיו שוין בטעמן, כיון שהתבלין אינו בעין. וצ"ע דא"כ הדרא קו' הגמ' לדוכתא, דמוכח מחזקיה כאביי דאזלי' בתר טעמא ולא בתר שמא. ועי' במהר"ם. ונראה בביאור דבריו דהשתא משני הגמ' כר"מ דכל איסורין מצטרפין, אלא דכשאין בעין



הוא בכלל האיסור, דו"ס מצוייר מזלות והוי בכל שמישי, אך עכ"פ מהש"ך יש ראייה לאסור אפי' ציור הסכמי. [אכן פשוט שגם להש"ך צריך שיהיה בציור זה איזה דימוי אמיתי לכוכבים, (גם אם לא היה ניכר לעין הרואה לולי המוסכמה), דפשיטא שאם יסכימו בנ"א לצייר איזה צורה ללא קשר לשמש וירח ואסיקו על שמה שמש וירח, דאין כאן שום שמישי שבמרום, וק"ל].

ובאמת היה מקום לתלות חקירה זו, בטעמים שכתבו הראשונים לאיסור 'לא תעשון איתו'. דהנה הרמב"ם כתב הטעם שזהו בכלל דברים המביאים לידי עבודה זרה, (וכמש"כ בתוה"ק 'פ' תשא ענין השמימה וגו' ונדחת והשתחוית להם וגו'), ונפק"מ כתבו הפוסקים לדון שיהיה איסור זה בכלל אביזרייה דעבו"ז ויש שאסרו אפי' לבני נח. אך הריטב"א (עבו"ז שם) כתב טעם אחר וכדברי רבו הרא"ה, שהאיסור הוא דוקא מפני כבוד של מעלה (!), וזה גם מתאים לדרשה הנוספת מההוא קרא, שאסור לעשות כדמות שמישי שבארץ, היכל תבנית היכל ושולחן ותבנית שולחן לחה"פ ומנוהה של ז' קנים, ושם בודאי האיסור הוא מפני כבוד של מעלה, שלא ישתמש הדיוט בשרביט העשוי כשרביטו של מלך, (אם כי אין איסור השתמשות לאחר שנעשה אלא האיסור הוא לעשות וצע"ק), וכמו"כ אין מתאים לצייר אצלנו כדמות המשמשין לפני ה', (וגם לשון הש"ס מצוחצח יותר לביאור זה), ומעתה נחזי אנו, אם הענין הוא מצד שמא יבואו לידי ע"ז א"כ יש מקום יותר לשמוע שעיקר הענין כאן הוא הצורה כפי איך שנתפסת ומצטיירת אצל בני האדם שעליהם ליהרר שלא ייכשלו, אך אם הטעם מצד כבוד של מעלה, א"כ מסתבר דתליא בצורה האמיתית, כי צורה שאינה אלא סימן או סמל אצל בני האדם הרי שאין זה דמות שמישי מעלה, ואין כאן צורת שרביטו של מלך. [אכן אין התליה הזו מכרחת, ויוכל המתבונן לדחות ולדחוק מעט לכאן ולכאן].

(ובאמת חשבתי להביא ראייה להתיר, מהצורה המפורסמת אצל בעלי קמיעין הנקראת 'חותם שלמה', וצורתה דומה למגן דוד, אך מגן דוד הוא בעל ו' קרנות ועשוי מב' משולשים, וחותם שלמה בעל ה' קרנות ועשוי בקו אחד העובר את כל הצורה כאחד, וצורתו ידועה ונדמית ממש לכוכב הנז' ומצייירים בלא להרים הקולמוס מהנייר, והרי לנו שצורה זו מותרת לנו במסורת מאבותינו. אלא שיש לדחות ראייה זו בתרת, א' ד"ל בדומנו לא היה כאן תיאור כוכב אפי' הסכמי וממילא היה מותר אבל כיום שהסכימו בו כצורת כוכב הרי נעשה צורה אסורה, ב' י"ל עוד דצורה זו ודאי שרי לכו"ע, דמאחר ואינו עושה אותה כגוף אחד ככוכב פשוט דידן אלא עושה אותו מצוייר בקוים העוברים זה בתוך זה, הרי נראה בעליל שיש כאן איזו צורה גיאומטרית ולא מתאים להיראות כזהרורי כוכבי שמים כלל).

רק עוד רגע אדבר, שמדברי הגר"א שהוסיף את צורת דרקון (הנראית כמו בריקע) בכלל האסורין מדין שמשין, הנה דבר נוסף למדנו מתו"ד שאף מזלות נוספים שאינם בכלל ה"ב העיקריים בכלל האיסור. ומכאן יש לדון על כל שאר המזלות האחרים, כי באמת ישנם מ"ח מזלות (כמנין 'כוכב' ועוד אחד (תלי) מ"ט הכולל, כ"כ הגר"א בליקוטים על אסתר ועוד מקומות, שמש"א י"ב הם העיקריים אבל ישנם באמת 49, וחפשי ומצאתי שמותיהם בספר ראשית חכמה לר"א אבן עזרא באריכות, והעתיקם מהרח"ו בספר התכונה שכתב בענייני העיבור, (ונראה שחלק מהשמות לקוחים מהמצאות חכמי יוון, אך חלקם מצאתי להדיא בתיקו"ז (קלג). מזל נשר ומזל נחש...), ויש להאריך מעתה בשמותיהם וענייניהם (ובמקרא 'כ' מזה קצת), [רק יש לידע שמה שהמציאו התוכניים עוד קבוצות כוכבים וקראו להם שמות, הכל שגינות וחלומות, כי צריך מסורת מרבותינו

אבל אריה וגדי כצורתם הנראית על הארץ שרי, דלא הוי בכלל שמישי שבמרום.

וההגדרה בזה לכא' י"ל, שהדבר נמדד לפי עין הרואה אם ניכר בציור הדימוי לכוכבים ומזלות שברקיע או שלא, דהנה פשיטא שמותר לצייר עיגול פשוט לבדו, כי הרואה אינו מבחין שמצוייר כאן שמש, דדלמא זהו תפוח או כדור, ורק אם ניכר מתוך הציור שהמכוון הוא לשמש אז אסור, (כגון שצייר קרני אור או שמעמידו בציור שמים כחולים וצובעו בגוון צהוב וכיו"ב). וכמו"כ באיסור ציור כוכבים ומזלות צריך שיהא ניכר שמצוייר כאן כוכבים ומזלות שברקיע, והיכא שיש ספק אולי תליא ב'שאלת תינוק' כמו בהלכות סת"ם.... [ולא מסתבר דתליא רק בכוננת המצייר, שאם יעשה עיגול פשוט וכוננתו לצייר שמש, שתצטרף כוננתו להגדיר את הציור להחשב שמש, ויש לפלפל].

ומעתה שיטת הש"ך, לכא' חבר הוא להב"ח, שכן הסכים עמו שאסור לצייר אריה אלא שהצריך שיהיה עם כל שאר המזלות כאחד. ולפוי"ד נראה שעולה לנו לדינא מחלוקת ש"ך וגר"א, וכ"א מיקל בחדא ומחמיר בחדא, כי הש"ך אסר לצייר אפי' כפי הצורה הנראית בארץ אך מתיר כל עוד לא צייר כל ה"ב ביחד, והגר"א מיקל שאין איסור אלא כצורתם ברקיע בנקודות (או עם קוים) באופן המדמה ציור השמים, ומאידך אסר לצייר מזלות אפי' בודדים, ולאו דוקא י"ב כאחד (כן מוכח מדאסר צורת דרקון שבשמים, על אף שאינו אלא מזל בודד, וה"ה אריה או טלה וכו').

אלא שגם להגר"א יש להסתפק, דדלמא יאסור ג"כ לצייר י"ב מזלות כאחד (הגם שציירים איך שנראים על הארץ), כי מאחר וסדרם כולם בגלגל מזלות אחד כל הרואה יראה ויבין שהמכוון בציור זה הוא ל"ב המזלות שברקיע, ולא סתם ציור של זאב עם כשב ונמר עם גדי, ודלמא לא התיר ציור אריה וטלה ודרקון אלא היכא דלא מוכחא מילתא שהמכוון בציור הוא לכוכבי שמים. ובאמת באנו כאן לנידון שורשי שנסתפקנו בו מתחילה, האם האיסור הוא דוקא בציור אמיתי בעצם, (כפי הנראה לעניינו, כגון שמצייר ירח כעין בננה ושמש עגולה עם קרני אור), או"ד כל ציור הסכמי שדרך בני אדם לצייר כך אף הוא בכלל האיסור. ונפק"מ עוד, האם מותר לצייר כוכב כמורגל אצלנו (כעין מגן דוד מחומש), שאין כאן תיאור אמיתי של כוכב, ומי שאינו מכיר המוסכמה בזה לא יבין שהמכוון כאן לכוכב?

ויש לחשב, דהנה זה פשיטא שאסור לצייר כוכבים לבדם, וכמש"א 'חמה לבנה כוכבים ומזלות', ואפי' כוכב אחד אסור באופן שנראה כוכב (דמה לי חד מ"ל תרתי, וכמו שירח אסור לבד), וכגון שמצייר רקיע כחול ובו נקודות בהירות ככוכבי שמים (ורק את כדור הארץ עצמו פשיטא שמותר לצייר, הגם שמסתובב סביב השמש עם שאר כוכבי לכת) כי הוא ודאי אינו בכלל שמשין המשמשין במרום, אלא הוא היחיד שהוא הארץ בעצמה תחתית עולם העשייה...), וא"כ ילה"ק מאי קמ"ל באיסור 'מזלות', הרי תיפוק ליה שמצייר כאן כוכבים ואסור, כי א"א לצייר 'מזלות' אלא בציור נקודות ככוכבים המצטרפים לצורה אחת? (ובשלמא להש"ך דמזלות אסור אפי' ציורים כעין שלנו איש, שאין כאן ציור כוכב, אך להגר"א שאם אינו בצורת כוכבים הרי אין איסור לציירם וקשיא)?

ומכאן היה מקום להביא ראייה, דציור הסכמי ג"כ בכלל האיסור, ונימא שהגר"א מודה להש"ך ד"ב מזלות כאחד אסור אפי' בדמות אריה ושור כצורתן בעוה"ז (כיון שהרואה מבין הכוונה), וזהו שיש בין כוכבים למזלות. אלא שיד הדוחה נטויה, דדלמא הא קמ"ל, דאע"ג שנקודות אלו אינן נראות ככוכבים מצד עצמם, אלא רק כאשר מצורפים זה לצד זה עד שנראים כעין מזל אריה או מזל דגים, עכ"ז

פשוט הפסוק הכא דכתיב עלי שיח וא"כ מבואר הכא דשיח בתורה הוא אילן ובאמת הנה מצאנו עוד בגמ' בב"ב עח: על הפסוק להבה מקרית סיחון מקרית הצדיקים שנקראים שיחים וע"י שם ברשב"ם דהרחיב בזה.

ואפשר לומר בזה דהוא הענין דהנה הצדיקים הם הבעלי תפילה שתפילתם מתקבלת ועושה פירות ולכן הם נקראים שיחים כמו אילן מאכל שעושה פרי וכמו שאמרו שמי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים ודו"ק.

הרב דויד יוסף אסייג

בענין האיסור לצייר כוכבים

עבודה זרה (מב ואילך). "לא תעשון איתו" - לא תעשון כדמות שמישי המשמשין לפני במרום, ואפי' במדור תחתון, כגון שמש ירח וכדו' ואפי' לצייר בלא צורה בולטת]. ועמדתי ואתבונן, האם יש איסור תורה לצייר 'כוכב' (עם חמש קרנות כצורתו הנהוגה בעולם), או"ד שא"ז בכלל כוכבים האסורים, כי זו צורה הסכמית שהמציאו בני אדם ואין כאן ציור כוכב אמיתי כנצפה בשמים ושרי? [ושב הראוני שנשאלו בזה פוסקי זמננו צוק"ל, הגרנ"ק השיב בפשיטות שאסור מה"ת, והשבת הלוי התיר לכתחילה מטעם הנז', אך לא האריכו להסביר פנים למה שציידו לדינא].

הנה בשו"ע (יו"ד קמא) פסק, שכוכבים ומזלות אסור לצייר, (וכמפורש בש"ס), אבל בהמות וחיות מותר לצייר. והקשו האחרונים, איך התיר בהמות, והרי בכלל י"ב המזלות האסורים יש הרבה חיות ובהמות, כגון מזל גדי טלה שור ואריה? ובאמת הב"ח חולק על השו"ע ואסר לצייר את כל אלה (!), אך שא"פ דחו דבריו, וגם הרשב"א בתשובה (ח"א קסז) התיר להדיא לצור אריה. (ושאלוני לדעת הב"ח היאך מותר לייצר מאזנים, הרי הוא אחד מ"ב המזלות? ורצו להמציא, דשאני מאזנים דמקרא מלא דיבר הכתוב 'מאזני צדק והין צדק יהיו לך'... וכ"ז צ"ע). והדקדק"ל.

וכ' הש"ך ליישב באופ"א, דדוקא י"ב המזלות כולם כאחד הוא שאסור לצייר, אבל כל חד לחוד שרי.

והנה מדברי הגר"א בביאורו יש לנו ללמוד תי' אחר, שם כ' על מש"א בסוגיין שמותר לצייר צורת דרקון, דמשמע שאינו בכלל כוכבים ומזלות שברקיע שנאסרו בציור. והקשה הגר"א, שהרי אמרו במשנה שהמוצא כלי שעליו צורת דרקון ה"ז אסור בהנאה שחזקתו שנעבד ע"ז, וה'דרקון' הזה פ"י כל המפ' שעניינו בא מצורת דרקון שבכוכבי רקיע, והוא ה'תלי' (המזל ה'3) שהוא ה'כולל' של 12 המזלות, כמתואר בס' יצירה), והוא 'נחש בריח' הנז' בישעיה (כז א), (ובאמת עד היום מפורסמת קבוצת כוכבים בשמים בשם 'דרקון'), וא"כ גם הוא מזל הנמצא בכוכבי שמים, וקשה דא"כ היה צריך ליאסר בציור מדין שמשין שבמרום? וכתב שיש לחלק בין ציור דרקון שאותו העכו"ם מצייירים ועובדים, שהוא ציור מסוים כעין נחש עם סנפירים (כמש"א בגמ'), לבין דרקון איך שמופיע ברקיע, כי בשמים איננו רואים ציור כמו ציור הנז' כמובן, ורק כדוגמת הציור הנראה בשמים הוא שאסור לציירו מדין שמישי. (כידוע, בשמים רואים רק נקודות נוצצות כוכבים מפוזרים בלי צורה כ"כ, ורק עין הרואה מחברת בכח המדמה את הנקודות זל"ז באמצעות קוים עד שנעשים ציורים שלמים, אבל לעולם הצורה רחוקה מלהיראות כמו ציור ממש המצוייר אצלנו, ורק ע"פ מסורת קיבלנו את שמותיהם וצורותיהם והאופן הנכון שיש לחבר הכוכבים לצורה כלשהי). והרי לנו יישוב אחר על קו' הב"ח, כי אריה וטלה וגדי שבמזלות שנאסרו היינו לצייר צורה כעין נקודות מסודרות בצורה הנצפית בשמים,

איך הצירוף הנכון והמניין המכוון ע"י יוצר בראשית המוציא במספר צבאם כולם בשם יקרא], ועכ"פ לענייננו ייתכן שיש נפק"מ בזה להיות בכלל בנאסרים לציירם, וילפ"ל עוד אך קצרה היריעה ותן לחכם.

הרב משה דנגור

חילול ה' במקום שיש חוסר ידיעה

הוא עובדא בכמה בחורים מפונוביז' שהלכו ביו"ט מהשיבה לכיון ביה"ח ברמת גן לבקר את חברים ששהה בבית החולים, ובדרך כמובן הם דאגו לשמור על הגחלת עד שהגיעו לרחוב ז'בוטינסקי ועדיין היה בידם סיגריה להעביר בה מאש לאש, ובזמן שהם הולכים להנאתם פתח אחד האנשים שאינו שומר תורה ומצוות את חלון רכבו וצעק עליהם הנה מגלים את השקר שלכם כאילו שומרים תורה ומצוות ומעשנים בשבת.

נפשם בשאלתם האם עברו אל איסור חילול ה' או לא. וכן בעצם יש לדון בזה אם יש בזה איסור של מראית העין.

דהיינו אם יש דין שמוחרג ולא כולם יודעים אותו האם צריך לדאוג לרואים שלא יחשבו שעושה איסור או לא?

שמעתי לפני שנים רבות בשם התפארת ישראל להתייר זאת כיון שאיני צריך לדאוג למי שאינו יודע את הדין.

לכאורה אפשר להוכיח מהגמ' לאיסור, דהנה מבואר במסכת ע"ז דף כח. ר' יוחנן חש בצפידנא אזל לגבה דההיא מטרוניתא עבדא חמשה ומעיל שבתא וכו' ונשבע לה ר' יוחנן שתגלה לו את הרפואה והוא לא יגלה לאחרים ולמחר נפק דרשא בפירקא והיך עביד הכי הוא אמר לה "לא להא לא ישראל לא מגלינא" וכוונתו הייתה שרק להקב"ה לא יגלה אבל לאנשים יגלה.

והקשתה הגמ' והאיכא חילול ה' ויתירצה הגמ' דגלי לה מעיקרא וביאר רש"י שמיד לאחר שגילתה לו אמר לה תדעי שלא התכוונתי לא לגלות וכו'.

ולכאורה מה חילול ה' יש כאן הרי הוא לא נאסר בזה כלל, וע"כ שגם במקום שיש חוסר ידיעה יש לחוש.

אולם יש לדחות בפשטות שיש לחלק בין חוסר ידיעה המציאות לחוסר ידיעה הדין דהנה במי שיש לו ב' פתחים

עניינים אקטואליים

וזוכים בדין, והתלמידים נבהלו והלכו לראש הישיבה ר' נפתלי טרופ (הגרנט), ואמר להם שאצל החפץ חיים תשובה בשבילו זה דבר קל, לכן הוא אמר את זה. (יום ד' פ' נצבים וילך אלול תשע"ד).

לדמיין איך ספרי חיים ומתים פתוחים לפניו

אמר לי רבינו שבהכנה שלנו לראש השנה צריך לחשוב לדמיין כמו בוידאו שרואים את הקב"ה יושב אעם ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, ומחליט זה לחיים וזה למיתה, והביא דברי הספורנו בפ' כי תבוא (כז ט') עה"פ הסכת ושמע ישראל וגו' ושמעת בקול ה' וגו', וז"ל: הסכת צייר במחשבתך כמו את סכות מלככם (עמוס ה כו). ושמע, והתבונן. ושמעת בקול ה' אלוקיך. כשתצייר זה ותבין, תשמע בקולו בלי ספק עכ"ל. וזה התפקיד שלנו לדמיין איך ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. (יום ה' פ' כי תצא, יום א' פ' האזינו - אלול תשע"ג).

והביא דברי הפרקי דרבי אליעזר (פט"ו) "ר' אליעזר אומר אני שמעתי באזני ה' צבאות מדבר, ומה דבר, אמר (דברים ל טו) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" וכו', ע"ש. והקשה רבינו דהרי כתב בהגהות מיימוניות (הל' ע"ז פ"ה ה"ח) שאסור לומר אפילו דרך שחוק כך אמר לי הקב"ה ע"ש. וא"כ איך אמר כן ר' אליעזר. (וראה מש"כ לבאר בזה בביאור הרד"ל על פרקי דר"א שם).

וענה רבינו, שר' אליעזר רצה להמחיש לעצמו, ולכן אמר כן, שהרגיש ממש כאילו שמע כן מהקב"ה. והוסיף רבינו ואמר שהן הן דברי האבן עזרא ומן הסתם מקורו מפרקי דר' אליעזר, וז"ל האבן עזרא ריש פ' ראה עה"פ ראה אנוכי נותן לפניכם היום וגו', וז"ל: ראה - לכל אחד ידבר עכ"ל.

כדלים וכרשים דפקנו דלתיך - ביאורו של ר' שלום שבדרון

עוד אמר בשם ר' שלום שבדרון שאמר מה הפירוש 'כדלים וכרשים דפקנו דלתיך' שעני שיש לו קצת כסף ויש לו מה לאכול דופק בדלת בצורה רגועה, משא"כ עני שאין לו אוכל והוא רעב הוא דופק בצורה מהירה, ואנחנו אין לנו כלום וכדלים וכרשים דפקנו דלתיך. (יום א' פ' האזינו אלול תשע"ג).

צריך להתעלות מראש השנה עד יום הכיפורים

מחויב להדליק ב' חנוכיות על אף שיש כאן חוסר ידיעה של מי שרואה שאינו יודע שיש לו עוד פתח וע"כ שחוסר ידיעה אפילו ברמה זאת שידועה לחלק מהאנשים, בכ"ז אינה פוסטת מהחויב לדאוג שלא יהיה מראית העין, משא"כ חוסר ידיעת הדין אינו מחייב לדאוג שלא יחשוב שעושה איסור.

ובעובדא דר' יוחנן אף שיש בזה חוסר ידיעת הדין דהרי היא שמעה מה הוא נשבע מ"מ כיון שאפשר לפרש את דיבורו בב' אופנים, זה נחשב כחוסר ידיעת המציאות ובכ"ז צריך לברר כדי שלא יחשוב.

אגב רואים כאן יסוד גדול שעל מה שר' יוחנן עשה טריק שיהיה בדרך היתר, אין בזה חילול ה' וכל מה שיש חילול ה' זה רק אם חושבים שעושה שלא כדין אבל אם עשה כדין אע"פ שלכאורה אינו הוגן אין בזה חילול ה', דהיינו לכאורה אם יעלה בידך ליצור לעצמך זכויות שיגיעו לך כפי הדין והחוק ע"י איזה קומבינה או טריק קטן לכאורה אין בזה איסור של חילול ה'.

אמר לי רבינו שבראש השנה כולם מתעלים, ואח"כ בעשרת ימי תשובה יורד המתח, וזה היה צריך להיות הפוך. שמתחילים להתעלות מראש השנה עד יום הכיפורים. (עשי"ת תשרי תשע"ה).

מסירת שיעורים בעשרת ימי תשובה

עוד אמר רבינו שאבא (ר' דוד) לא מסר שיעורים בעשרת ימי תשובה, והרב מפונוביז' לא אהב שהוא לא מוסר שיעורים, ואבא לא יכל למסור שיעורים שאמר שהוא צריך לעשות תשובה והוא לא מסוגל למסור שיעורים, ואמר לי רבינו שאח"כ ראה שכותב הקצו"ח (אבני מילואים סימן יז סק"א) שבעש"ת לא יכל לענות לשאלות בהלכה כי הוא טרוד. ואמר רבינו שגם בזמן שיהיה כר"מ בישיבת באר יעקב לא היה שיעורים בעשרת ימי תשובה. (יום ה' פ' כי תצא אלול תשע"ג, אלול תשע"ד).

תשובתו של ר' אליהו לופיאן לבחורים בעשי"ת

סיפר רבינו שבישיבת כפר חסידים היו מהבחורים שאמרו לעצמם כיון שהולכים אחרי יום כיפור מיד לבית, מן הראוי ללכת ולשאול את המשגיח ר' אליהו לופיאן איך צריך להתכונן לשמחת בית השואבה, והלכו לשאול אותו, והוא צעק עליהם, ואמר "האם נאבד לכם השכל".

האדם מתקלקל מיום אל יום

וסיפר לי רבינו שהיה אברך אחד שבא להרב וולבה ואמר לו שהוא מרגיש שהוא לא מתרגש בראש השנה ויום כיפור כמו בשנים קודמות, והרב וולבה אמר לו שאדם מתקלקל, וכולנו ככה, שהתרגלנו. והוסיף שפעם ר' ירוחם ממיר מסר שיחה ואמר שאנחנו רק מתקלקלים מיום אל יום. (יום ה' פ' כי תצא תשע"ג, יום א' פ' דברים תשע"ה).

מעלת יום כיפור קטן

ואז אמר לי רבינו על מעלת יום כיפור קטן שפעם המשילו את זה לאדם שיש לו כסף לנסוע ברכבת רק תחנה אחת ולא יותר, והיה נוסע תחנה אחת ואוסף כסף, ונוסע עוד, כך ב. וז"ל האבני מילואים שם בתשובה מיום י"ד תשרי תקס"ז: "... אמנם בהגיע לידי ימי ציון ותפלה ותחנונים, ואין עומדין להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה לא יכולתי לעיין בהם והנה נתתי לבי לעיין בדברי קדשו, ואם גם לעת כזאת אין הפנאי מסכים, כי ימי מצוה ועשייה המה, אולם להיות הלכה למעשה הוא, הוכרחתי ליקח לעצמי זמן מה". (וראה עוד בזה בספר שיח יצחק עמ' רכד).

הרב חיים בנן עובדות והנהגות בענייני חודש אלול והימים הנוראים

לפני ראש השנה אין לי טעם בשום דבר - דברי הגרי"ז

בליל שבת קודש (פ' כי תצא תשע"ה) התקיים ועד בביתו של רבינו, ודיבר על ההכנה ועשיית תשובה לפני ראש השנה. ובפתח דבריו אמר, שמסופר על הגרי"ז שאמר לבנו ר' יושע בער, שאני יודע שעוד שבועיים (או שלוש) ראש השנה, אין לי כבר טעם בשום דבר.

צריך להרגיש כאילו עומד לפני משפט

ואמר רבינו שצריכים להרגיש כאילו אנחנו לפני משפט. והביא את דברי ר' ישראל סלנטר בספר אור ישראל (אגרת יד) "מלפנים כאשר ידעתי, כל איש אחזו 'פלצות' מקול הקורא קדיש אלול". ע"כ.

חודש 'אלול' בשנים עברו

ואמר רבינו שגם הוא זוכר שהיה בחור צעיר לפני למעלה משישים שנה בערך בשנת תשי"ד שכן היה 'אלול', אמנם לא היה 'פלצות' כמו שאומר ר' ישראל סלנטר, אבל היה 'אלול'. והזכיר שהרב דסלר אז דיבר בישיבה (פונוביז') ואמר ש'ספרי חיים וספרי מתים פתוחים', ויש כאלה אנשים שחושבים שזה לא קשור אליהם, שהם חושבים שיש קבוצה של אנשים שמתים בכל שנה, אבל הם לא קשורים אליהם, והם לא יודעים שגם אותם אנשים שנגזר עליהם למות, ג"כ חשבו שזה לא נוגע אליהם.

[ובהזדמנות אחרת סיפר לי רבינו שלפני כשלושים שנה נסע באוטובוס בקו 39 בבית וגן, וישב לידו זקן מרוקאי בגיל תשעים וחמש, ורבינו ביקש ממנו שיספר לו משהו מחודש אלול שהיה במרוקו, ואמר לו אותו זקן, שזוכר שכשהיה בן עשרים כשהכריזו בבית הכנסת בשבת מברכין על חודש אלול, היו שומעים בכיות מעזרת הנשים ונשים התעלפו שם. (יום ה' פ' כי תצא אלול תשע"ג)].

עוד אמר לי רבינו, בישיבת ראדין, החפץ חיים קרא לתלמידים באלול ואמר להם למה הוא רואה מתח ונערווים באויר, הרי אלול וראש השנה זה לא דב', עושים תשובה

א. ששמעתי מפי מו"ר הגאון הגדול רבי שלום פוברסקי זצ"ל מראשי ישיבת קול תורה.



אך המגן אברהם (סי' תכ"א) כתב ללמוד משו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שמא) שסובר, דלאחר שנתכסית הלבנה שוב א"א לברך עליה, ואף לא יתחיל לברך אם ברור שהלבנה נתכסה לפני גמר ברכתו. ע"כ.

ויש לתת טעם לדבריו, שסבר המג"א דעיקר ברכת הלבנה הוא על זה **שהעולם** נהנה מאורה, ולא על הנאת האדם עצמו, ומשום כך אין לברך לאחר שנתכסתה ואין נהנים מאורה.

ג. ואע"פ שרוב האחרונים כתבו כדברי המגן אברהם שבמקרה שידוע שנתכסה הלבנה עד שיברך, אין לו לברך. מכל מקום **רבים מהפוסקים כתבו שהמברך יש לו על מה שיסמוך** (ע' חזו"ע חנוכה עמ' שכד ובהערה).

ויש לבאר את דעת הסוברים שיכול לברך, כי הנה בעיקר מה שדייק המג"א מהרדב"ז שלא יתחיל לברך אם ברור לו שהלבנה נתכסה, כבר כתב בשו"ת יבי"א (ח"י חאו"ח סי' נה אות ז) דלכא"ו איכא למילף מתשו' הגאונים (סי' נא) שכתבו, שאם בא להתפלל מנחה עם דמדומי חמה ונדחקה לו השעה, **גומר והולך אפי' בלילה**. וכן הובאה תשו' זו בס' האשכול (עמ' נה-נו) בשם רב האי גאון. ע"ש.

ולפי"ז יש ללמוד לענין ברכת הלבנה, שאפי' שידוע שבאמצע הברכה נתכסה בעבים יכול לברך, שכיון שהתחיל בהיתר בזמן שהלבנה היתה נראית כראוי, וגם הוא ראה את גוף הלבנה ממש ונהנה מאורה, הוי בכלל "הרואה את הלבנה בחידושה", וכבר כתב בס' חרדים שלא יביט בלבנה אלא בתחלת הברכה ואח"כ אסור להסתכל בה וכדון מי שמסתכל בקשת וכו'. ע"כ.

וכן העלה הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"ג חאו"ח סי' ח) דאפשר לומר שאם לא נשאר לו לברך ברכת הלבנה אלא לילה אחד, ושםא נתכסה בעבים באמצע הברכה, רשאי לברך דחשיב שעת הדחק.

הרב יהודה שמש בענין המוציא שם רע

כתב בחפץ חיים בהלכות לשון הרע כלל א סעיף א וז"ל אסור לספר בגנות חברו א"פ על אמת גמור וזה נקרא בפי חז"ל בכל מקום לשון הרע [דאם יש בהספור שלו תערובות של שקר ועבור זה נתגנה חברו יותר הוא בכלל מוציא שם רע ועוננו גדול הרבה יותר] וכו' עכ"ל.

ויש לדון במקרה אדם שראה חברו עושה מעשה שיש בו איסור או כל דבר גנות שעל פי הדין צריך לדון לכף זכות [עיין בבאר מים חיים כלל ג ס"ק ט דהוי חיוב ולא מידה טובה] והוא הולך ומספר לחברו את המעשה שיש בו גנות יש לדון מה הגדרת הסיפור האם לשון הרע שהרי מספר את מה שהוא ראה או דלמא יש מקום לומר דהוי בכלל מוציא שם רע שהרי עד כמה שהוא מחוייב לדון לכף זכות א"כ יוצא שאם היה דן לא היה בזה כלל גנות ועכשיו שלא דן כל המעשה הוי גנאי וא"כ הרי הוא מוציא שם רע.

ולכאורה יש להביא ראיה לכך דהוי מוציא שם רע ע"פ מש"כ הח"ח בכלל י סעיף יד [שם מתנומת ז תנאים מתי מותר לספר לשון הרע] בתנאי ב מצריך שידע בברור שדבר זה איסור כגון בכ"ג שרואה חברו גונב או מבייש וכ"ד את חברו שלא יחליט מיד דהוי איסור שהרי הוא לא יודע מה קדם לזה שאפשר שהוא רק מחזיר מה שפלוגי חטף לו וז"ל וכמעט פרט זה קשה לציייר מן הכלל כי אין אדם רואה חוב לעצמו וכל דרך איש ישר בעיניו ואם יכשל בזה ממילא הוא בכלל מוציא שם רע אשר הוא חמור מאיסור לשון הרע עכ"ל.

נפשא. אזל וקם עילויה, הוה יתיב וקא פלי רישא, דלי עיניה וחזייה, אמר ליה, אבא את, זיל, לית לי מילתא בהדך, בהדי דקא פלי רישא, אשתמיט גרמא, ומחיייה בקועיה, וקטליה]. (יום רביעי פ' נצבים וילך תשע"ה).

הגרי"ז רצה שיהיה לו עוד יום כיפור

אמר רבינו שר' יושע בער סיפר לו ששבועיים לפני שאביו הגרי"ז נפטר (הגרי"ז נפטר בליל יו"ה"כ) אמר אביו אני הייתי רוצה עוד יום כיפור אבל כבר לא יהיה לי, ולכן היה עוד שתי יום הכיפורים, וכששמעו את זה חשבו שסתם דיבר כן בגלל שהיה זקן וחולה, ולא התייחסו לזה ברצינות, אבל כך היה שהגרי"ז נפטר בליל יום הכיפורים, ולהם היה ב' יו"ה"כ, שהרי מיתת צדיקים מכפרת. (שבת קודש פ' כי תצא תשע"ה).

הרב עוז דוד כפיר

ברכת הלבנה כשהלבנה נתכסה לפני הברכה

שאלה: מצוי מאד בפרט בלילות החורף, כשבאים לברך על הלבנה, עד שמסיימים את אמירת המזמורים שקודם הברכה, הלבנה כבר מתכסה בעננים. ויש לדון האם מותר לברך במקרה שראה את הלבנה קודם תחילת הברכה?

תשובה: אדם הנמצא בשעת הדחק, וכגון שנשאר לו רק לילה אחד לברך ברכת הלבנה, וראה את הלבנה קודם ברכתו אך חושש שמא נתכסה בעננים באמצע הברכה, רשאי לברך את הברכה בשם ומלכות אע"פ שבתוך ברכתו התכסתה כבר הלבנה בעננים.

מקורות:

א. הנה בעומק הענין, יש לעיין האם הכלל שנאמר בגמרא (נדרים פז, ב"ב קט:): 'זהלכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי', נאמר גם על תוך כדי דיבור לראיה?

ובמשנ"ב (סי' תכו בביאור הלכה) הביא מהגהות רבי חיים מצאנז (הראשון, סבו של הדברי חיים) שכתב, דאם ראה את הלבנה בחידושה, אף שנתכסה טרם התחיל לברך, יכול לברך תכ"ד על מה שראה מקודם. והביא ראיה מהמבואר בשו"ע (סי' רכז ס"ג) דאם שמע קול רעם בהיותו בבית הכסא, דאם יכול לצאת ולברך תכ"ד מברך, והוא הדין בנידו"ד. עכת"ד. חזינו דדיבור הנאמר תכ"ד לראיה או לשמיעה חשיבא כאמירה בשעת הראיה והשמיעה.

ואולם במשנ"ב (שם) אחר שהביא דבריו, כתב דיש קצת לחלק דברכת הרעמים היא על מנהגו של עולם, משא"כ ברכת הלבנה שאינו מברך אלא א"כ נהנה מאור הלבנה, והאיך יברך לאחר שחלפה ההנאה, והרי"ז דומה לברכת המוציא שאם לא בירך בתחילת הסעודה וכבר גמר לאכול דשוב אינו מברך כמבואר בשו"ע (סי' קסז ס"ח). ע"כ. ומכל מקום, מלשון המשנ"ב מבואר שלא חלק עליו אלא רק דחאו קצת.

ב. ולקיים דברי ר"ח צאנזר, יש לומר ע"פ מה שראיתי בשם הגר"א וייס שליט"א (גאב"ד דרכי תורה), שאין להביא חילוק מהלכות ברכת המוציא לברכת הלבנה, דשאני **ברכת המוציא שהיא ברכת הנהנין** דודאי אי אפשר לברך אחר שכלתה ההנאה, אבל **ברכת הלבנה הוי ברכת השבח** אלא שתיקנו דאינו יכול לברך אלא אי"כ יראה את הלבנה ויכול להנות ממנה, וכיון שראה למה לא יברך. והרי זה דומה לברכות הרעם, שאף היא ברכת השבח ואף בה אינו מברך אלא אי"כ שמע, וממ בין ראיה לשמיעה, וכשם שהשומע את הרעם יכול לברך תכ"ד לאחר שעבר הרעם ובטל מן העולם, כך הרואה את הלבנה יכול לברך תכ"ד לאחר שנתכסתה הלבנה.

יום כיפור קטן, אי אפשר לעשות תשובה על הכל בבת אחת, ולכן עושה כל חודש קצת תשובה. ועוד אמר רבינו שיום כיפור קטן זה עוצר את התדרדרות שאנחנו מתקלקלים כל הזמן. (יום א' פ' דברים תשע"ה).

דברי הרב מפונוביז' על דרכי היצר הרע בלימוד המוסר

סיפר רבינו שהרב מפונוביז' היה בחור הגיע לנובהרדוק, ושאל אותו הסבא מנובהרדוק (ואמר רבינו שכנראה זה היה ר' אברהם יפה) תגיד לי מה אתה רואה פה בנובהרדוק, ואמר לו, שאצלנו בשיבה היצר הרע אומר לנו כל הזמן ללמוד תורה בשביל שלא נתעסק במוסר, אבל פה בנובהרדוק אני רואה שהיצר הרע אומר לכם ללמוד כל היום מוסר ולהתעסק בעבודת ה', בשביל שלא תעסקו בעיקר שהוא התורה. (שבת קודש פ' כי תצא תשע"ה).

מי שלא שב בתשובה ביום כיפור עווננו חמור יותר

אמר לי רבינו שר' צבי פרצוביץ שליט"א גנש אותו ואמר לו שראה בגידולי מוסר (אלול וימי הדין עמ' ריא - רטו) שאמר המשגיח הגה"צ רבי גדליה אייזמן זצ"ל בשם ר' שמחה זיסל מקלם (חכמה ומוסר ח"ב מאמר קמא) בביאור הפסוק "מחיתי כעב פשעיו וכענן חטואתיו שובה אלי כי גאלתיך".

בדברי הנביא מודגש סדר ההנהגה לגבי תשובה, קודם - 'מחיתי' וגו', ואחר כך 'שובה אלי'. כך היא מידתו של הקב"ה ביום הכיפורים. בתחילה, קדושת יום הכיפורים פועלת למחות את הפשעים ולסלק את כל המחיצות המפסיקות בין האדם לבין קונו - מחיצות שנוצרו על ידי החטא, ואחר כך, לאחר שהסתלקו כל המחיצות, קורא הקב"ה לכלל ישראל 'שובו אלי' כעת יכולים אתם לשוב בתשובה.

.... "כך פונה הקב"ה לחוטא: 'מחיתי כעב פשעיו' ! מחיתי למענך את כל טומאת החטא. פיניתי לך את הדרך מכל המכשולים, יישרתי לפניך מסילה נוחה לשוב בתשובה ללא שום עיכובים".

... כמה חובה על האדם להשתדל בכל מיצוי כוחותיו לעמוד לפניו יתברך באמת, לרצות להתקשר אתו, ולשמוע את הקריאה הנוראה 'מחיתי כעב פשעיו' - ראה איזו דרך נפלאה הכנתי לך בכך שמחיתי אפילו את ה'מרדים' ('פשעיו'), שהתביעה עליהם גדולה במיוחד. אם כן הלא 'גאלתיך', כמה מוכרח איפה ה'שובה אלי'. (ע"כ מספר גידולי מוסר).

ואמר לי רבינו, שר' אליהו לופיאן היה ביום כיפור בשנת תשי"ב בפונוביז' ודרש ואמר שכתוב (פסחים דף קיג): "ארבעה אין הדעת סובלתן, אלו הן, דל גאה, ועשיר מכחש, וזקן מנאף, ופרנס מתגאה על הציבור בחנם". והסביר שאין הדעת סובלתם, היינו משום שזה נגד הטבע, והוסיף ואמר שביום כיפור מי שלא עושה תשובה זה נגד הטבע ועווננו חמור יותר. ואמר רבינו שזה משלים לדברים שאמר ר' גדליה אייזמן שאחרי מחיית החטא ולא עושה תשובה זה דבר יותר חמור.

והביא עוד רבינו מדברי המשך חכמה (דברים ל כ) שיש כאלה שעדיף להם שלא יהיה להם יום כיפור, וז"ל: "**אולם אם לא שב אדם מדרכו הרעה, מוטב לו שלא היה יום הקדוש הזה, ומוטב לו שנהפכה שליוותו על פניו (ירושלמי ברכות א ב) בערב יום הקדוש הזה**". ע"ש. [והביא רבינו ראיה לדברי המשך חכמה שאמר שאם לא עושה תשובה, אז עדיף שלא יהיה לו יום כיפורים, שבשבילו זה יותר גרוע, מדברי הגמ' ביומא (פז).] ר"ב הוה ליהו מילתא בהדי ההוא טבחא, לא אתא לקמיה. במעלי יומא דכפורי אמר איהו, איזיל אנא לפיוסי ליה. פגע ביה רב הונא, אמר ליה, להיכא קא אזיל מר, אמר ליה לפיוסי לפניא. אמר, אזיל אבא למיקטל

נמצא שא"פ שראה מעשה גנבה אבל עד כמה שחסר לו בפרטים נכלל במוציא שם רע א"כ גם בנידון דידן עד כמה שלא דן את חברו לכף זכות א"פ מספר מה שראה בכלל מוציא שם רע ויש לעיין.

הרב ינון כהן

בדין גילוח והקפת הראש על ידי נוכרי

הנה יש שרוצים לעשות כל מיני תספורות שיש בהם בעיה הלכתית ולכן מחפשים אנשים שאין בהם איסור הקפה, כגון אשתו או נכרי ומבקשים מהם לעשות להם את זה, וזה ברור שהם עוברים על כל תקיף, אלא דיש לדון באיסור זה בכמה אנפי, כך:

איתא בגמרא בשבועות ג. ועל הזקן שמים מכאן ושמים מכאן, וכתב בתוס' דלמרות שנאמר האיסור בלשון יחיד יש איסור בין על המקיף ובין על הניקף, עוד כתב דאין לגוי או קטן להקיף לישראל ולרב הוגא ודאי עובר בכל מצב (בין המקיף פטור וניקף חייב ובין הניקף פטור והמקיף חייב) ולרב אדא עובר אם הניקף גדול ומקיף נוכרי, ולהפך, ניקף נוכרי ומקיף ישראל לא עובר (לרב אדא, ואין הלכה כמותו, ומ"מ אישה כן עוברת, מהרש"א).

וקשה וכי איך יהיה חייב באמר לגוי שיקיף לו הא אין שליחות בגוי - וגם אם עושה הגוי בשבילו אין זה מתייחס אליו (רש"ש, בית מאיר, חשק שלמה, בילקום מ)?

ומצינו בכך כמה תירוצים:

א. מיירי בשוכר דיד פועל כיד בעל הבית - מצפה איתן. ב. נתיבות המשפט קפ"ב ס"ק א' דהיכא דממילא יעשה המעשה ואין שום נפק"מ בשליחות רק לחייב, שפיר יש שליח ועיין בגרנט סימן ר"ב שדן בדבריו והקשה עליו על פשט זה.

ג. בית מאיר (בילקום מ) היכא דהשילח לאו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה והביא דיש בכך מח' בין תוס' במסכת ב"מ לריטב"א עי"ש.

ד. הגרנט (שם) תירץ בחקירה אם יש איסור להקיף או שהאיסור הוא להיות ניקף ממילא, נפק"מ לחייב בגרמא, אם יש איסור להקיף, אזי אם בגרמא מותר להקיף ואם יש איסור להיות ניקף, אף בגרמא אוסר ורוצה לומר כיוון דהאיסור הוא אפילו בגרמא ממילא גם גוי שמקיף, אינו מעשה שליחות ולכן חייב עליו ורק היכא שצריך שליחות ממש אז בגוי אין דיני שליחות מה שאין כן הכא'.

והביא התוס' גבי עשה דמצורע דוחה לאו דהקפה, דאי יש שם אישה או קטן שיקיפו לו - צריך לעשות כן (דיכול לקיים את העשה מבלי לעבור על הלא תעשה) והקשה בשער המלך דא"כ מילה בשבת יעשה ע"י נוכרי או קטן דכשר לכו"ע?

וי"ל דהיא מצוה על האב ואין להם שליחות לזכות לאב, והקשה המצפה איתן (ילקום מ) דכיצד הוכיחה הגמ' בפסחים ה' דאיסור חמץ בשש שעות הוא לא ביי"ט עצמו אלא מערב יו"ט, הא אפשר ע"י גוי לשרוף וצ"ע ועוד עיין בסטייפלער בסימן ב' שהעיר כמה הערות בדברי התוס' הללו.

ג. כלומר היכא שהמעשה הוא כמו חילול שבתו מעילה בזה לא מצטרף אבל היכן שהעבירה ממילא קיימת - להיות מוקף וכדומה יש שליח לדבר עבירה ומחלק בין שליחות שנלמדת מתרומה שאז יש דין אתם גם אתם לבין שליחות שנלמדת ממקום אחר שאז יש שליח לדבר עבירה ועי"ש בהערה של הרב ד"מיטרובסקי.

ד. ועיין קובץ הערות סימן ח' ס"ק ח' שגם הביא דעשה דמצורע הוא להיות מגולח ולא לגלח ולכן נוכרי קטן יכולים לגלחו.

הרב עמרם שכתר

אכילת שיני שום קלופים

נשאלתי אודות שיני שום הנמכרות בשוק עם כשרות (של הרב אפרתי שליט"א) האם מותרות באכילה. והשבתי להתיר ע"פ המבואר בגמ' (נדה זי.) שאם שייר את עיקרן או קליפתן, שרי. ופרש"י שעיקרן היינו שערות שבראש השום והבצל. ולפ"ז יש להתיר בנידון דידן אם אכן לא קילפו את מקום חיבור שיני השום לשורשם, שנחשב כחלק מקליפת השום. וכן כתב הרב משה יוסף שליט"א בקובץ בית הלל ספר הזכרון למרן (עמ' תג), והעיד "והראתי שיני שום אלו למרן אאמור"ר זצ"ל, והורה לי שאין בהם כל חשש לינת לילה". ע"כ. וסיפר לי ידי"ג הרה"ג אלחנן דרעי שליט"א על בעל מפעל לקילוף שיני שום שחזר בתשובה, וכאשר למד את ההלכה הנ"ל פנה לרב אפרתי שליט"א ויחד נגשו לגר"ש אלישיב זצ"ל ואחר ששמע את הפרטים התיר.

הרב רזיאל שרבאני

האוכל לפני ערבית אם צריך לקרוא את כל ק"ש

שאלה: הרוצה לאכול בלילה אחרי צאת הכוכבים לפני שהתפלל וקרא ק"ש שמן הדין חייב לקרוא ק"ש לפני שיאכל כמ"ש השו"ע סי' רל"ה האם צריך לקרוא את כל ה-ג' פרשיות או ל"צ לקרוא את הכל?

תשובה: כידוע המשנ"ב סי' ס"ג ס"ק ט"ז הביא כמה שיטות מה חיוב דאורייתא בק"ש, ו"א רק פסוק ראשון ו"א גם פרשה ראשונה ו"א גם פרשה שניה, ופרשת יציית לכו"ע דאורייתא כי נזכר בה יצי"מ, וכה"ח אות כ"ב שם וכן בבי"א ח"ח אורח סי' ו' אות ו' נקטו בדעת מרן כפי שמבואר בדבריו בב"י סי' מ"ו שרק פסוק ראשון דאורייתא, אלא שלחומרא כתב כה"ח ס"ז אות א' שבבוקר מי שהולך לעבור לו זמן ק"ש יקרא את כל הפרשיות כדי לצאת ידי כולם במצוה דאורייתא, וכך מבואר בהליכו"ע ח"א עמ' ק"ד, ובמשנ"ב בס"י מ"ו.

וממילא יש לדון שאכילה לפני ק"ש זה משום שהוא דאורייתא חיישין שישכח ולא יקרא אבל על דרבנן לא חששו וכמו לאכול לפני תפילת ערבית שמותר כמבואר בשו"ע שם, וא"כ אם ננקוט שמעיקר הדין למרן רק פסוק ראשון דאורייתא אז סגי שיקרא פסוק ראשון, ואת פרשת יציית לא צריך לקרוא כי יזכיר יצי"מ בערבית ויצא בזה יד"ח.

וכבר ברשב"א שבת ט': שמדבר על דין זה כתב בתחילה שיקרא רק פסוק ראשון שזה מהתורה ואז כתב א"נ שיקרא את כל הק"ש, ולא ביאר דבריו כדי הצורך.

ובתורת חיים סופר בס"י רל"ה הביא את הרשב"א ונקט שצריך לקרוא את כל הפרשיות דק"ש היא ג' פרשיות וא"א לזלזל ולומר שהפרשיות אשר הם דרבנן לא יאמר עכשיו, עכ"ד.

ודבריו אינם מובנים דגם ברכה"ז זה ד' ברכות ומצינו הבדל בין הברכות דרבנן לדאורייתא לגבי כמה דברים, וזה לא זלזול, דזה גזירת חז"ל שישכח לקרוא ויבטל מ"ע דאורייתא ולכן יש לחוש רק למה שדאורייתא ולא לפרשיות שהם דרבנן, ומה שראינו שבבוקר קורא את כל הפרשיות אם עובר זמן ק"ש שם זה לחומרא לקיים מצוה דאורייתא אבל פה הוא אח"כ יקרא ק"ש ואין פה כעת נידון דאורייתא ורק חז"ל חששו שישכח, ובזה יש לנו לילך עם עיקר הדין שרק מה שדאורייתא צריך לקרוא.

וכן אין להוכיח מס' ס"א בספק קרא ק"ש שחוזר על כל הפרשיות לכו"ע כי שם כך הייתה התקנה כמ"ש המשנ"ב

שם וכיון שמספק דאורייתא צריך לקרוא ודאי את פסוק ראשון עכ"פ אז חייבו אותו בספק לקרוא את הכל כי זה הייתה התקנה בקריאת שמע, אבל פה זה דין דרבנן שיקרא לפני שאוכל ואין פה ספק דאורייתא ובזה יש לילך עם עיקר הדין.

ולא מצאתי בשאר פוסקים שדיברו בזה כלל ודברי התורת חיים אינם מוכרחים, וגם הרשב"א בצד השני יתכן שדיבר לשיטות שכל הפרשיות דאורייתא, אבל לפי הצד שרק פסוק ראשון דאורייתא אז ל"צ לקרוא יותר, ולכן נלע"ד שמעיקר הדין א"א לחייב לקרוא את כל הפרשיות, ומי שממהר יכול לקרוא פסוק ראשון ולאכול, ורק אם אפשר בנקל יקרא את כל הפרשיות.

אשמח אם התלמידי חכמים יביאו מקורות ברורים לדבר זה.

הרב שמואל ברוך רבין

קרי וכתבי ודיבור נקי

לשון הקודש היא שפה מלאת מסתורין תעלומות ואור. אחת התעלומות המסקרנות היא מציאות ה'קרי' וה'כתיב'. ישנן הרבה מילים שהתורה כותבת אותן בצורה מסוימת, אך צורת הקריאה שלהן היא באופן אחר. דבר זה יש לו כמה סיבות, אחת מהן תובא להלן:

בכמה מקומות יש מילה בלשון הקודש שמתארת דבר מגונה או צנוע, אבל היא נשארת בכתב בלבד, ואילו בקרי שהוא יותר מגולה עידנו את המילה ונתנו לה שם צנוע יותר שניתן לאומרו ולא רק לכותבו (ראה מגילה כ"ה עמוד ב'). כמו למשל המילה 'שגל', שבכל מקום שמדובר על פעולת המשגל הקרי הוא שכיבה (ראה למשל דברים כ"ח, ל'. ועוד פעמים רבות). כמו כן המילה 'חרא' שפירושה צואת האדם, מופיעה בתנ"ך כמה פעמים אבל רק בכתב, ואילו בקרי תמיד היא משתנה לפועל 'יצא' (ראה מלכים ב' י' כ"ז, ישעיהו ל"ו י"ב, ועוד). [אולי על אותו הדרך ניתן לפרש מה שמצאנו בתורה הרבה פעמים שהתורה מצניעה את שכיבתו של הבעל באוהל אשתו, כך שלמרות שהכתב בכל המקומות הוא אוהלה (האוהל שלה) הקרי הוא אוהלו (האוהל שלו) ראה בראשית ט' ועוד (למרות שבהחלט ייתכן שבאים לרמז בקרי ובכתב יחד את היות האוהל משותף לניהולם)].

הקדמה זו יכולה לבאר משנה מעניינת. המשנה במסכת נדה (פ"ו משנה י"א) מלמדת שילד נחשב לגדול לגבי דברים מסוימים "משיקיף זקן", והמשנה אומרת שהזקן המדובר הוא 'זקן התחתון' ולא זקן העליון "אלא שדברו חכמים בלשון נקייה" ולכן הם לא פירשו במפורש על איזה זקן מדובר, ובא רבי ואמר בפירוש לאיזה מהזקנים הייתה כוונתם. ולכאורה צ"ב שהרי אם חכמים דברו בלשון נקייה, מה ראה רבי בסדרו המשנה למעט מנקיות זו, ולימא גם הוא 'זקן' סתמא?

אך להאמור אולי ביאור העניין הוא שעד שרבי סידר את המשניות לא היו הדברים כתובים והכל היה בצורת 'קרי', והקרי הוא תמיד יותר זך וכדלעיל, וכשרבי כתב את המשנה הוא הפך אותה מקרי לכתב, ובכתב כבר יש יותר אפשרויות, וכבר אפשר לכתוב דברים שבע"פ לא יאמרו אותם, וזו הדגשתו של רבי "שדברו חכמים בלשון נקייה".

הרב אברהם מאור

אדם שמרגיש פגוע האם הוא 'כופר'?

כתב החינוך (מצווה רמא) בביאור מצוות 'לא תקום' "שידע האדם ויתן אל לבו כי כל אשר יקרוהו מטוב עד רע, הוא סיבה שתבוא עליו מאת השם ברוך הוא, ומיד האדם מיד



זה דווקא בעבד אלא ככל שמטיל על אחרים צורך וקשה לסרב היינו נמי בכלל. ולא רק היכא דמעביד את עבדו ללא צורך ורק כדי שלא יתבטל (רמב"ם הל' עבדים פ"א הל' ו'), ומכאן דיש מקור דלא תרדה בו בפרך כיון דצריך להחזיר ספרים של אחרים, (ולכאורה לפי ר"י אם יבקש ממי שאינו יכול לסרב לעשות עבודה בזויה איכא נמי לאו דעבודת עבד, ויל"ע).

ג. מסדר ספרים, מנהלת – אמנם יש לדון בזה דהנה אם משלמים לפועל יל"ע אי שייך בזה לא תרדה בו בפרך והאם יש לזהר לא להכביד בעבודה של הפועל ולהוסיף על עבודתו, שלא במתעסק אלא בקרוב למזיד. וכן יל"ע אם אדם מבקש מאחר לעשות דבר מה ואומר שישלם לו, ומסכים מחמת שבוש אם יש בזה איסור, והדבר מצוי כגון במנהלת המבקשת ממורה להשאר יותר שעות, או לעשות מלאכה שאינו מעיקר עבודתה, והמנהלת משלמת, והמורה אינה רוצה, ומסכימה משום בושה.

ג. מקור שבפועל העושה מחמת בושה אין לא תרדה – ונראה להביא ראיה דליכא איסור היכא דמשלמים, מהא דנדרים לח. אמר רבא גדול מה שנאמר בשמואל יותר משנאמר במשה, דאילו במשה רבינו כתיב לא חמור אחד מהם נשאתי דאפי' בשכר לא נטל בע"כ (והא דלא קאמר פשיטא דלא שילם ולקח בע"כ, דלא עבר על לא תחמוד, י"ל דאין לא תחמוד בשכירות), אלא היה שואל אם רוצים ואם רצו שילם, ואילו גבי שמואל אפי' ברצון לא שכרו או קנה דכתיב, ויאמרו לא עשקתנו ולא רצותנו, ופי' בר"ן וז"ל דזימנין מתרצו משום כסופא ולא ניחא להו עכ"ל וכ"כ בתוס' שם.

ולכאורה נהי דמהניא שכר שלא יהיה גזל או חסם. אמנם לא התבאר מה כלול בלא חמור אחד נשאתי, ובמפרש ביאר היינו קניית החמור עצמו, אמנם ברא"ש שם מבואר דלא מיירי רק אחמור אלא גם על בעלי החמור, דכתב ששמואל לא ביקש שלא הטריח עליהם, וצ"ב מה ענין טירחה לכאן, ומבואר דמיירי גם אינישי, ולכאורה היינו עבודת החמורות, וכדרך השוכרים שוכר את החמר ואת החמור, ולכאורה כיילי בתשלום הן החמור והן עבודת החמורות.

והנה כד נידון מצד נטילת החמור עיקר החשש הוא גזל וזה ליכא היכא דמשלם, אבל כד נידון בשבח משה וביותר של שמואל שאף לא ביקש מחמת כיסופא, אכתי צ"ב גבי עבודת החמורות של האדם, אמאי לא חשש משה לחששו של שמואל שמא יתרצו משום כיסופא, הא זהו חשש מעיקר הדין דהא אם אין מתרצים אלא משום כיסופא איכא לא תרדה בו בפרך, ומבואר מזה דאם משלמים ליכא איסור לא תרדה אף אי איכא כיסופא, אבל הגם דליכא איסור עכ"פ יש בזה מעלה כמבואר דשמואל הקפיד אף על זה, ולפי"ז גם במנהלת המבקשת זמן נוסף ומשלמת על הזמן הנוסף אע"פ דא"י ברצון כ"כ והמורה מסכימה מחמת בושה ליכא איסור גם לר"י.

ד. הגדר דבשכר מותר – ויל"ע אי הטעם הוא דהוי לתועלת עצמו, או דכל האיסור הוא בגוונא דאינו משלם, דנוהג בו מנהג עבדות, אבל אם משלם אע"פ דהפועל אינו עושה לטובת עצמו דהא לא ניחא להו ועושה כן רק מחמת הבושה, אבל סו"ס משלם לו ואינו דרך עבדות, דגם לא תרדה תליא בדרך עבדות ולא רק עבודת עבד, וספק זה לכאורה תליא בספק דלעיל אי גם לא תעבד בו עבודת עבד בכלל דברי רבינו יונה, ואפשר דיש לחלק דגם אם אין איסור עבודת עבד בב"ה, אבל הא מיהא גוף לא תרדה בו בפרך היינו רק בדרך עבדות ולא דרך פועל, וצ"ע.

ה. מקור דברי הרא"ש דשבח משה הוא אף בפועל – ואפשר דמקורו של הרא"ש הוא במדרש רבה (שמות פרשה ד' אות א'), לא חמור אחד מהם וגו', אם נטל חמור משלהן

אולם גם הרמב"ן שהשיג על הרמב"ם כתב בזה"ל "ולא נתכנו דבריו אצלי, שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך, וקדם זה ועשה גזרתו של הקדוש ברוך הוא זכה בדבר מצוה", כלומר הרמב"ן מקשה היאך נענשו המצריים רק מחמת שהיו הם הראשונים וקצפו לעשות רצונו של מקום.

אולם זה ברור ופשוט שסו"ס הסיבה שהמצריים רצו להזיק לעם ישראל לא היה זה מחמת רצון ה' אלא מחמת שנאתם לעם ישראל, [והוי כנחשונו לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה], ולכן אע"פ שבוודאי המצריים בסופו של דבר קיימו את רצון ה' לשעבד את עם ישראל, אבל וודאי שאנו יכולים לשנוא אותם... וכפי שאנו יכולים לשנוא את עמון ומואב אע"פ שבוודאי נגזר משמים שיחטאו את עם ישראל.

ולכן גם אדם המזיק לחבירו אע"פ שתוצאת הנזק נגזירה משמים [להני ראשונים דס"ל הכי וכן"ל] מ"מ האדם שהזיק עשה זאת מחמת רצונו להזיק לחבירו ומחמת שנאתו, וע"ז האדם מרגיש כלפי חבירו הרגשה שחבירו "עשה" לו רע" [וזוהי גם לכא' הסיבה שחבירו נתבע על זה, כי האדם עשה זאת מבחירתו, אלא שכפי האמור דעת הרמב"ן לא כך, ויש להאריך בזה עוד].

אולם פעולת נקמה או נטירה משמעות להחזיר לחבירו על התוצאה שהוא עשה לו, ובעצם לגרום שחבירו ג"כ יפסד כמו שהוא נפסד [או בחסרון או בהרגשה רעה שלא נתן], וזה אכן אסור, כיון שאם יעשה כן הוא יוכיח בעצמו שהוא בעצם חושב שחבירו גרם לו את תוצאת הנזק.

ולכן לכו"ע אדם שנפגע מחבירו, כל עוד לא ביקשו ממנו סליחה יכול הוא להרגיש תחושת ריחוק מחבירו, אבל צריך להיזהר שלא לשנוא אותו בחזרה [וכגון לצפות שיקרה לו רע, או לשמוח במפלתו], וכמובן שהוא גבול דק, ומכל מקום בוודאי מידת ענווה למחול בכל אופן, והנעלבים ואינם עולבים וכו'...

הרב נפתלי צבי אליהו

ביורו בדין 'לא תרדה בו בפרך'

האם יש איסור דלא תרדה בו בפרך כשיש מי שמסדר ספרים, באי החזרת ספרים. האם יש חילוק בין אם משלמים לו. וכן במנהלת שמבקשת ממורה להשאר יותר שעות ולא נעים למורה לסרב. וכן בר"מ שמאריך בשיעור בישיבה, וכן בראש כולל ש"מרבח בשיעורים", או שמבקש מהאברכים לבוא מדי פעם גם בבין הסדרים.

א. יל"ע האם יש חשש לא תרדה בו בפרך במי שמשאיר ספרים ויש מי שמשלמים לו להחזיר את הספרים שנשארו. והנה המקור לזה שיהיה בזה איסור הוא דאע"פ דבקרא דלא תרדה בו בפרך מיירי בעבד עברי, שאסור להעבירו עבודה בזויה דהיינו עבודת עבד, וכן עבודה שאינה צריכה משום לא תרדה בו בפרך, אבל רבינו יונה (שע"ת ש"ג או ס') כתב וז"ל ואם אימתו עליהם או שהם בושים להחל דברו. לא יצוה אותם לעשות קטנה או גדולה. אלא לרצונם ותועלתם. ואפילו לחם צפחת מים או לצאת בשליחות אל רחוב העיר לקנות עד ככר לחם עכ"ל. ומבואר דאין איסור

ח. וכפי שכל אחד מבין שמחבל הורג יהודי, אין אדם בעולם שלא ישנא את אותו מחבל, ואף אדם בעל האמונה הכי גדולה שיכולה להיות [או אותם שאומרים בפיהם אחרת מהנ"ל] ישנא אותו שנאה גמורה, ומאיך אנו צריכים להאמין באמונה שלימה שהאדם הזה נגזר עליו למות ברה"ה, ה"ה כלפי מה שישראל חבירו עושה לו.

ט. וכפי שנאמר (משלי כד') בנפול איובך אל תשח' והגמ' במגילה (טז.) דורשת שזה נאמר כלפי אויב ישראל, ושוב אנו רואים שיתכן שלאדם יהיו אויבים מישראל והתורה מצווה אותו שלא לשמוח במפלתו, אבל בעצם ההרגשה שאותו ישראל חשיב כלפי אדם מסוים אויב אין בזה כל איסור או חוסר אמונה.

איש אחיו לא יהיה דבר בלתי רצון השם ברוך הוא, על כן כשיצטווה או יכאבהו אדם ידע בנפשו כי עוונותיו גרמו והשם יתברך גזר עליו בכך, ולא ישית מחשבותיו לנקום ממנו כי הוא אינו סיבת רעתו, כי העוון הוא המסבב.

ולפי"ד הללו גם אדם המרגיש פגוע מחבירו שהעליב אותו וכדו' הוא לכא' כופר, כי מה שייך שירגיש כלפי חבירו הרגשת ריחוק וכדו' אם אין זה חבירו שגרם לו את הצער.

אולם הנה הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ט) כתב שאם אדם לא מחל על מה שחבירו עשה לו, אחר שהוא עשה כל הנצרך בכדי שימחול לו, אזי הוא נקרא חוטא. ומשמע שכל עוד שחבירו לא פייס אותו אינו מחוייב למחול ואינו נקרא חוטא, והיאך יתכן שאינו חוטא אם הוא אינו מאמין שאין זה חבירו שפגע בו אלא הקב"ה הוא זה שגרם לו את הצער ע"י חבירו.

וביותר קשה ממה פסק הרמ"א (סי' תרו) שאם הוציאו עליו שם רע, אינו צריך למחול לו, [והיא גמרא מפורשת בירושלמי עיי"ש] והיאך אינו מחל לחבירו הרי מה שהוא מקפיד על חבירו, הוא אינו מחמת חבירו והיאך השו"ע מתיר לאדם להקפיד לחברו בו בזמן שהדבר נוגד את שורשי האמונה?.

ובמג"א כתב שמ"מ מדת ענווה למחול, ואמאי הוצרך להגיע למידת ענווה לכא' היה צריך לומר שאדם המאמין בקב"ה צריך למחול.

והנה כידוע נחלקו הרא' האם לבעל בחירה יש כח לפגוע באדם אע"פ שלא נגזר עליו מן השמים את אותו עונש, דעת החינוך (שם), חובת הלבבות (שער הבטחון פרק ג), רבינו יונה (משלי ג כו), שאין לבעל בחירה כח להזיק לחבירו אם לא נגזר כן משמים ואף האדם הפוגע בעצמו נגזר כן משמים, אולם משמע מהרבה מן הראשונים [רבינו חננאל (חגיגה ה. ד"ה ויש נספה), תוספות (ב"ק פה. ד"ה שניתנה), רש"י (סנהדרין סז: ד"ה כשפים), רמב"ן (דברים יט. יט), וכ"כ המלבי"ם (שמואל ב פרק כד) והפני יהושע (ב"ק ס:)] אלשיך הקדוש (תהילים פ' צד), ועוד רבים] וכן הביא האור החיים (פר' וישב) שמבואר בזהוה הקדוש שלבעל בחירה יש כח להזיק לחבירו אף שלא נגזר כן משמים, ולפי שיטה זו ל"ק מידי שאכן מה שחבירו עשה לו אין זה גזירה.

אולם קשה לומר שדברי השו"ע הכא הם כשיטת הסוברים שלבעל בחירה יש כח להזיק לחבירו, ועוד שהחפץ חיים סבירא ליה כדעת החינוך והחזה"ל שאין לבעל בחירה כח להזיק לחבירו וכפי שהאריך בשם עולם (ח"א הערות לפרק ג) וא"כ תימה לומר שלא ציין כן.

עוד פליגי הראשונים האם בנזקי גופו אמרין איסור לא תיקום ולא תיטור, ולדעת הסמ"ג (ל"ת יב), ועוד מן הרא' אין בזה איסור כלל, ואכן לפי שיטת הראשונים הללו ג"כ דברי השו"ע א"ש, אולם דעת החינוך (שם) להחמיר בזה גם בצער הגוף, והחפץ חיים (לאווי ח) האריך בנידון זה והסיק שספק דאורייתא לחומרא ויש להחמיר בזה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה היאך המשנ"ב לא כתב להחמיר בנ"ד.

והנראה בזה שהנה כידוע נחלקו הרמב"ם והרמב"ן למה נענשו המצריים דעת הרמב"ם (תשובה ו ה) שכיון שאין הקב"ה גוזר על איש ידוע והמצריים בחרו מעצמם להזיק לעם ישראל נענשו, אולם הרמב"ן (בראשית טו יד) כתב מחמת שהוסיפו להרע'.

- ה. והלבוש שם כתב שיכול אף לשנוא אותו ולהחזיר לו איבה אולם זה יתכן שאינו קשה שהוא כנראה סובר כדעת הרא' שיובאו בסמוך שאין איסור נטירה בצער שבגוף.
- ו. ובמקום אחר הארכנו בזה.
- ז. דא. גם מדברי הרמב"ן הללו משמע שלבעל בחירה יש כח להזיק לחבירו, דאל"כ מהו שהוסיפו להרע...

מה שנא מן הלסטים, אלא כך אמר משה כל אותן המסעות שהיינו נוסעים במדבר לא אמרתי לאחד מהן שיטל דבר משלי ויטען על חמורו, ואין נשיאה אלא לשון עמיסה, כמה דתימא (בראשית מד, יג): ויעמס איש על חמרו עכ"ל, דהיינו דמיירי גם אחמור וגם על עבודת החמורות, ולכאורה זהו מקור של הרא"ש, ובמדרש רבה (קרח) מבואר דמיירי אף אחמור, ומבואר תרומתו הן כפירוש המפרש והן כפי הרא"ש. אמנם יש מקום לעי' אף עבודת החמורות כולל רק את נהיגת החמור או גם שימת המשא, דבקרא הלא כתיב רק חמור, והא דמשמע אף חמורות היינו רק משום דכן הוא דרך שוכרי חמור, וא"כ יל"ע אי גם השימה על החמור הוי בכלל החמורות או לא, ובבמ"צ עט: משמע דאין ההטענה עצמה מכלל עבודת החמור, ועל השוכר את החמור להטעין, ולפ"ז מדויק דברי המדרש, דמשה לא אמר לחמור להטעין, אבל היה שואל ואם הסכים היה משלם לו ע"ז, וכמו בגוף החמור עצמו שהיה שואל, אבל שמואל הנביא אף לא שאל.

ו. מי שאינו מקבל משכורת לסדר ספרים – ולכאורה לפ"ז יש לדון במי שמשאיר ספרים למסדר ספרים אי עובר על לאו דלא תרדה, דתליא, אם מקבל שכר להחזרת הספרים לכאורה ליכא לא תרדה בו בפרך, ורק אם אינו מקבל שכר יש לדון, וכן לפ"ז ליכא לא תרדה היכא דהמנהלת משלמת למורה שכר הגון כראוי, ואעפ"כ גם בכה"ג איכא מעלה דשמואל לא לבקש היכא דאיכא חשש שיסכים מפני שיבוש מפניו.

אמנם גם אינו מקבל שכר יש לדון דהא אינו מוכרח להחזיר הספרים, ומעצמו עושה כן, וכי מפני שהוא בעל חסד על כן מי שאינו מחזיר עובר על איסור, ורק דיש לדון דמי שאינו מחזיר עובר על לא תרדה בו כלפי מי שמחפש את הספר דהוא זקוק לספר, דבזה יל"ע דכמו שלר"י ליכא חילוק בין זקוק מחמת אדונו וזקוק מחמת בושא כל דזקוק דבר שאינו לתועלתו של האדם העושה בעצמו הוי לא תרדה, הכא נמי גוף הטירחא אין בו תועלת לאדם עצמו דנזקק לספר, ומי שלא החזיר הטירחו למחפש ללא תועלת וק"ו דאסור דהא ליכא תועלת בטירחא לחפש, או ד"ל דסו"ס הרי דהמחפש טורח עבור עצמו וממילא דליכא איסור כלל אף לא כלפי מחפש הספר.

ז. המקבל משכורת לאסוף ולסדר ספרים – אמנם גם במי שמשלמים לו כדי לסדר לכאורה יש לחלק בין פועל וקבלן, דפועל המקבל על כל ספר לית ביה לא תרדה בו בפרך, אבל אפשר דבקבלן איכא לא תרדה דהא בין כך מקבל שכר, ומה טעם להכביד עליו בעוד ספרים, וממילא דהמכביד עובר, אמנם ז"א דהא אע"פ ששכרו הוא עבור זה שכל ספרי הבימ"ד מסודרים, ובין מעט ובין מרובה, הא סו"ס כלול בשכרו כל סידור הספרים, ובהכרח דאיכא ספרים הנשארים, דאל"כ לא היו משלמים לו כלל, וא"כ השכר הוא על זה גופא דליכא חילוק כמה ספרים יש, הוא יסדר את כולם, ועל זה יקבל שכר ולכאורה די בזה דנימא דפרך ליכא, ועוד דסו"ס מה שמסדר הוי לתועלת עצמו דעושה ע"מ לקבל פרס בין מעט בין הרבה, ולרבינו יונה עיקר הגדר הוא דהוי לתועלת עצמו וא"כ גם בקבלן ליכא איסור.

ח. גבאי, תורנות בישיבה – ויל"ע האם יש חילוק בזה בין גבאי בית הכנסת, שמקבל תשלום עבור כל שימוש בבודש בבית הכנסת, אבל אינו מקבל תשלום עבור כל עבודה מסוימת זו, לבין מי שמשלמים לו עבור סידור הספרים דהוא מלאכה אחת דשייך בו טירחה מרובה ובפרט במקום שיש שם הרבה לומדים, וכן יל"ע האם יש חילוק בין ממונה בתשלום לסדר ספרים ובין בחורים העושים תורנות בישיבה, ד"ל דהוי כשומר לי ואשומר לך דהוי שכר, וא"כ אולי אף לגבי לא תרדה חשיב כשכר, וכמשלם לאחר שיסדר הרבה, ועל כן ביום אחר אף אני יסדר הרבה, וצ"ע.

ט. סברא דיהיה לא תרדה אף בהתנדבות – ואפשר דכיון דכולם חייבים בכבוד בית הכנסת ובכבוד ספרי קודש, וכ"א חייב להחזיר את שלו מטעם זה, אבל אינו חייב להחזיר את של אחרים כיון דהאחר קודם, וענין מה שאמר לי חביבי ר"י הגר"מ שליט"א בגדר ענין עירך קודמים דבאמת כל עני מוטל על כל אחד, ורק דסדר תנינת הצדקה פוטר כל אחד כשאין העני לפניו וזה גופא תיקנו שיהיה סדר וכל אחד סדרי חובתו ואחריותו הוא לפי זה, כיון שכל אחד במקומו מקיים את דינו עכ"ל. ונראה על דרך זה לבאר את שיטת הרמב"ם (הל' אבל פ"ב הל' ז') בדין קבורת אשתו של כהן אע"פ דהוא מדרבנן, מהניא לדאורייתא, וביאר הרמב"ם משום דהיא כמת מצווה וזה פלא, והביאור הוא דבאמת חובת קבורה מוטלת על הכל וחייבו את בעלה, דאל"כ היא תהיה מת מצווה ונמצא דיסוד ההיתר הוא משום מת מצווה, וכן הוא גבי נשיא דהכל קרוביו, וברמב"ם (הל' אבל פ"ג הל' י') מבואר הגדר דעשוהו כמת מצווה, ומבואר מזה דכל מת מוטל על כל ישראל ורק דהקרובים מטפלים וממילא דכו"ע פטורים, ובנשיא לא סדרו חובת קרובים קודם וממילא דהדינן דנשיא הוא מת מצווה, מעיקר הדין וכשאמרתי את הדברים לחביבי רה"י הגר"מ שליט"א אמר דכן ביאר גם באבילות, והוסיף דהיינו דינא דמסר לכתף דאף קרוב אין לו דין אונן (תוס' ברכות יח. בשם הירושלמי). והיינו דכל דבר שיש חובה על כל אחד, כגון צדקה וקבורה, כשיש סדר של אחריות הרי"ז פוטר את כולם מעיקר הדין, אבל כשאין פוטר הדרא דינא דכולם חייבים וכ"א מקיים את עיקר דינו.

וא"כ כע"ז י"ל גם בספרים דבאמת כ"א צריך להחזיר כל ספר משום בזיון ולא תעשון כן, ורק דהוא קרוב לספר שהוא השתמש בו וקודם בחובתו, ואמנם אי"ז תקנ"ח ש"כ"א יחזיר אבל גוף הישר והטוב מקיים את עיקר הדין, ונמצא דמי שמשלמים לו כיון שיש שאין מחזירים מקיים את חובת עצמו, וא"ז חסד בעלמא וממילא מכא איסור בזיון אם לא יסודרו הספרים ממילא איכא נמי לא תרדה. ואם כנים הדברים, מסברא נראה דגם תקנת הנהלת בית המדרש סגי לאשווי לדין דאורייתא בזה, וזה סברא היכא דעושה בחינים, ואינו מוכרח להחזיר הספרים, ומעצמו עושה כן, דלא נימא וכי מפני שהוא בעל חסד על כן מי שאינו מחזיר עובר על איסור, כיון דאם אין מי שיחזיר הרי דחובת מי שמחזיר אינו משום חסד אלא יש בו דין שלא יבוא לידי בזיון, וממילא דאיכא לאו דלא תרדה.

י. כל המו"מ הנ"ל בספרים הוא רק מחמת לא תרדה – וכל הנ"ל גם אי מהניא להתיר אינו אלא לגבי לאו דלא תרדה, ומהניא רק למי שמשלמים לו, אבל שאר הטעמים הידועים להחזיר הספרים ודאי קיימים, כגון כבוד בית הכנסת, וכבוד הספרים, וגם היכא דמשלמים איכא שבח לא לבקש ממי שלא יכול לסרב כמבואר דשמואל הנביא הקפיד אף על זה. יא. והנה עוד יש לדון בראש כולל המבקש מאברכים להשאיר בבין הסדרים מאיזה טעם, וכן במוסר שיעור בכולל ומאריך מעבר לזמן הקצוב (בישיבה אין חשש להאריך קצת בשיעור, דהא מחוייבים לסדרי הישיבה גופא וכל בין הסדרים הוא חלק מסדרי הישיבה, והכל אדעתא דהכי דפעמים שיש שינוי מתי עושים מה) ובפרט אם מאריך לשעת בין הסדרים דאז אינו במסגרת הכולל, ומבקשים ממנו להשאיר או שיש שיעור ובושים לצאת מהשיעור אע"פ שכבר הסתיים הסדר, בזה לכאורה יש לדון, דלולי הבושה היו יוצאים.

יב. לא תעבוד עבודת עבד ולא תרדה, בתלמיד – והנה היכא דהראש כולל הוא רבם של האברכים, ליכא חשש לא תעבוד בו עבודת עבד, דהא קי"ל דכל מלאכה שעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו (יו"ד סי' רמב' סעי' טי'). ורק דיל"ע האם שייך איסור דלא תרדה בו בפרך דהיינו מלאכה

שאינו בו צורך לתועלת התלמיד, ולכאורה זה כמעט לא שייך דכיון דמאן דמונע מתלמידו לשמשו מונע ממנו חסד ויראת שמים כמבואר שם (סעי' כ'), א"כ לעולם יש תועלת לתלמיד בעצמו, וממילא לא שייך לא תרדה בו בפרך, אבל היכא דאינם תלמידיו, בכה"ג יש לדון.

יג. טובת תלמידיו וטובת אברכים היכא דלא ניחא להו – והנה היכא דהם תלמידיו אפשר דיש להקל גם בכולל, משום דהוי לתועלתם ואפי' היכא דדחוקים לצאת ד"ל דהעיקר תלוי בתועלת של התלמיד, ומר"י בשע"ת משמע דאם הוא לתועלת התלמיד מותר לרב לבקש אע"פ דהתלמיד לא היה עושה כן מעצמו, ואין הדבר מוכרע ואפשר דבעינן נמי רצון ואי לאו הכי הוי לא תרדה, ועד"ז הסתקפנו לעיל בהא גופא דמשלם אי חשיב לרצון או דרך אי"ז דרך עבדות, ועכ"פ בשמיעת שיעור היכא דהם תלמידיו אף אי ליכא רצון סו"ס אי"ז דרך עבדות, וכן אפשר דהכי דינא היכא דבא תורם וכדו', דהוי בכלל זה דסו"ס זהו לתועלת האברכים שהראש כולל לא יכתת רגליו ויפתח קשרים עם התורמים הנמצאים כאן גם זה הוא לתועלת האברכים, וגם בזה יל"ע אי סגי בזה דהוי לטובתם או דבעינן נמי רצונם ואם אינן רוצים הא אין זה טובתם, דהוי כאומר אי אפשר, וצ"ע.

אמנם היכא דאינם תלמידיו ורק דהוא ראש הכולל וממילא אף שומעים אותו, לכאורה איכא חשש לא תרדה במאריך בשיעור, או מבקש שישוה גם בבין הסדרים מטעמים שאינם לתועלת האברכים, (אמנם אם האברך חושב שבלא זה יציאוהו מהכולל, יש לדון דחשיב דהאברך עושה עבור עצמו, וענין המבואר ברמ"א א"ח סי' רמד' סעי' ג', וממילא דליכא איסור, ולא דמיא לבושה בעלמא).

יד. אי סגי במלגה כללית או דבעינן תוספת – ונראה דאם הוא משלם להם על הזמן הנוסף אין חשש וכמש"כ לעיל דתשלום מפקיע את האיסור אע"פ דלא ניחא ליה כ"כ. ויל"ע אי מהניא המלגה הכללית, ולכאורה כיון דהוי בבין הסדרים לא מהניא, דהא המלגה היא על זמן הסדרים, וממילא רק אם משלם על אותו הזמן בנוסף מהניא. ואולי תליא בזה, דאם נהוג באותו כולל שמורידים על שמירת סדרים הרי דמשלמים רק על זמן הסדר, וא"כ צריך להוסיף על שעות שמחוץ לסדר. אבל במקום שאין מורידים על שמירת סדרים הרי דאין משלמים על הזמן אלא על היותו אברך בכולל, וא"כ י"ל דלעולם הוא אברך בכולל, וגם בין הסדרים בכלל, דשמו עליה, ואין צריך להוסיף לו כל שנשאיר מחמת הכולל. ונראה עוד דאע"פ שאם משלמים ליכא לאו בזה, אבל אין לחייב, והא שמהניא תשלום היינו לגבי מי שבא רק מחמת חוסר נעימות, גבי ידידה מהניא תשלום להפקיע את הלאו.

אמנם יל"ע היכא דקצצו מראש דפעמים שיש אירועים שלא בזמן הסדר שצריך להשאיר, דבזה לכאורה פשיטא דחייב להשאיר, אמנם יש לדון דאפי' אם נאמר לאברכים מתחילה דפעמים שצריך להשאיר גם בבין הסדרים דאי"ז פשוט דמהניא. אמנם י"ל דכיון שזהו הדרך היכא דבאים תורמים וכדו' הוי סתמא כקצצו לזה, וא"כ אי"ז להוסיף כלל, (ואף שאין לחייב, וק"ו דאין לגרוע בתשלום, אבל יכול לבקש) אבל במורה דהוי פועל גמור צריך לשלם.

הרב אריאל יוחנן

טבילת כלים כשקונה מסוחר

יש לעיין אם הקונה כלים מישראל שקנה מגוי על מנת לסחור בהם, אם יש בהם חיוב טבילה.

והנה אמרו בגמרא (ע"ז עה:) שהשואל כלי מגוי פטור מלהטבילו, מכיון שאין הכלי שייך לישראל וכל חיוב טבילה נאמר כמעשה שהיה, ופירוש רש"י – במדין, שהיו חלוטין להם לישראל הכלים.



חובת טבילה, והוא הדין לשני הלוחים ממנו. וסיים שכן הורה מהר"י בירב, וע"ש. והובא להלכה ברמ"א (סעי' ח).

ויש לעיין שלכאורה לפי החשבון בתוספות, ומשום מעשה שהיה, הדבר פשוט שלא צריך להטבילו, וכ"ש שלא לברך עליו. ובפרט שאת דברי ההגה"א יש ליישב, שמה שנקט שהרי הוא שאל בידו הוא משום שאיירי בדין השואל מחבירו שלקחו מעכו"ם שחייב בטבילה, ובזה כתב שמ"מ אם חבירו לקחו לצורך קלפים שלא התחייב בטבילה, השואל ממנו פטור מטבילה. ולא בא לאפוקי את הקונה ממנו. וצ"ע.

איברא דיעוין בט"ז שתמה על הרמ"א מדוע לא הביא את דעת האיסור והיתר, שלא מסכים להיות של חסור, וסובר שמכיון שאם ירצה להשתמש בו לצורכי סעודה הוא יהיה חייב להטבילו ואפילו בדרך עראי, ממילא הוא בכלל נתחייב בידו, והשני השואלו חייב לטבול. וסיים, שהנראה שיטבול בלב ברכה.

איש והשתא הוא דאגרשה כיון שהיא גרושה לפנינו ועוד אדרבה אוקמה בחזקת כשרה שלא נבעלה כשהיא אשת איש עכ"ל. ומבואר מינה דחזקה דהורע לגמרי ובודאי השתא היא גרושה לפנינו אין הורגין על חזקה כזו, אע"פ דעד השתא איכא חזקה אש"א, וצ"ב מאי שנא מהא דכתובות דנקט דהורגין על חזקה דהורע. וי"ל כ"ל דהוי ספק בעיקר העדים, משא"כ בגט דבודאי נתגרשה והספק הוא בזמן, ובכה"ג אע"פ דעל כל זמן איכא חזקה אין הורגין על חזקה כזו, ועו"ל דבאמת דגם בחזקה דהורע הורגין על פיו, אבל היינו היכא דאיכא ריעותא כגון קרוב לו קרוב לה, דאמנם זהו ריעותא אבל אין בודאי שינוי, ובכגון זה י"ל דגם לתוס' הורגין על פי חזקה זו, אבל בחזקה דבודאי השתנה והספק הוא רק אימת כגון אשה זו שהיום בודאי היא גרושה לפנינו מזהו ריעותא גדולה ביותר ובכה"ג אין הורגין על החזקות, ולשון התוס' בגיטין נוטה קצת לביאור זה.

ד. ויל"ע האם מדרבנן לא נהרג וכמש"כ רש"י בחולין, ולכאורה זהו נגד דברי התוס', אמנם אפשר לא נחלקו רש"י ותוס', וכי"ע מודו דמדאורייתא הורגין, אבל מדרבנן לא. ואין להקשות מהא דפסק הרמב"ם דהורגין וסולקין על החזקות, ולכאורה הא דהורגין על חזקה קמייא היינו נמי מאותו הדין, דיסוד כל החזקות כולם אחד הן (וכמש"כ הקצה"ח במשובב דכולם מורעה אחד ניתנו), ובהכרח הדבר כן דמהיכן הוציאו התוס' חידוש דין כזה דאפי' חזקה דאתרע אזלינן בתריה להרוג, אלא דפשיטא ליה דאין חילוק בין החזקות (ויש לזה כמה ראיות מהתוס' בש"ס) וא"כ כיון דפסק הרמב"ם (פ"ה הא"ט) מאיסור, ועי' שמ"מ שם מהירושלמי ובחוש המשולש להגר"ח מוולאזין סי' י') דאזלינן בתר חזקה להרוג הרי ממילא אזלינן בתר חזקה קמייא ומסתמא לא פליג עליה רש"י והתוס' הרי דממילא אזלינן גם בתר חזקה קמייא, ובחזקה קמייא לא מצאנו מי שיאמר ויחלק בין חזקה דאתרע ללא איתרע (שוב נזכרתי בדברי המהר"ט שחילק, ובמכתב מאת הקונטרס הספיקות לבית אפרים הנדפס מאחורי חלק מהמהדורות שדן בזה, וכתב דהש"ס מלא מזה שאין לחלק), ואולי י"ל דבחזקה של התנהגות לכו"ע הורגין, וכן בחזקה קמייא דלא אתרע, אבל היכא דאתרע לרש"י לא הורגין מדרבנן ואפשר דכן הוא גם לתוס' ועכ"פ היכא דבודאי גירשה והספק מתי יל"ע אם לתוס' הא דלא הורגין אי הוא

מדאורייתא או מדרבנן, ולרמב"ם לא מצאנו שידבר מעניין זה בחזקה דאתרע, לבד מעיקר דינא דגמ' דהורגין על החזקות וכדרכו.

קנה מגוי מ"מ הרי הוא לא בא לידי חיוב, ומאיזה טעם נחייבו להטביל.

ולפי זה בימינו בפרט בארץ ישראל, שרוב הכלים נקנים מהגוי דרך הסוחרים, ולא בצורה ישירה מהגוי, לא שייך בהם דין טבילה.

ורק הקונים מהגוים בצורה ישירה, כמו אותם המזמינים דרך האתרים של אליאקספרס ודומיו שהמוכרים הם גוים, יהיה להם חיוב גמור של טבילת כלים עם ברכה.

אלא שיעוין בבית יוסף (יורה דעה סימן קכ ד"ה אבל ישראל) שאף שכתב שהיה נראה לפטור את הקונה מישראל שקנה מהגוי בדרך סחורה, מכיון שסחורה הרי זה כלוקח לצורך חיתוך קלפים שאינו צורך סעודה ולא חל עליו חיוב טבילה. מ"מ למעשה כתב שחייב לטבול, מכיון שבהג"א בפטור הלוקח מחבירו שלקח לצורך חיתוך קלפים כתב שהוא פטור מכיון שהרי הוא שאל בידו, ואם כדברינו יש לפטורו גם אם הוא לקוח בידו, מכיון שעל הראשון לא חל

תגובות ממאמרים קודמים

בענין שוטה וכתב שאף שבעצם החולי נפש אין סכנה מכל מקום נידון כחולי של סכנה שמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו במים שאין להם סוף או להרוג את עצמו.

וראה עוד באדמת קדש (מזרחי ח"א יו"ד סי' ו') שהביא כמה ראיות להתיר אפילו במקום ספק שמא יבוא לידי סכנה ואחת הראיות שהביא היא מסוגיין ממה שהתירו כמה פוסקים בסוגייתנו לשבור את הדלת אפילו לא נבעת אלא שמא יבעת וימות ואף על פי שאפשר שלא יבא לידי סכנה. ובאופן נוסף י"ל בפשיטות, עפ"מש"כ בשבט הלוי ח"ח סי' ע"ה כתב וז"ל: ולמדנו מהלכה זאת כי הבעתה גדולה ספק פקוח נפש הוא ופשיטא דזה גם בגדולים ומצינו כמה עוב"ד דות בחז"ל כי התרגשות פתאומי גרם למיתה (א.ה). כדוגמת מיתת שרה בשומעה את דברי השטן על עקידת יצחק, הרי דאין המצב המסוכן הוא מעצם השהות לבד אלא החשש הוא מפחד פתאומי שיכול לתקוף את הקטן הבודד.

הרב נפתלי צבי אליהו
בתגובה להרב יוסף גד וינברג

האם הורגים על חזקה קמייא היכא דהורע

א. עי' חולין קלד. וברש"י ד"ה חלה וז"ל ספק איסורא שיש בה עון מיתה הלכך לא סמכין אחזקה עכ"ל, והיינו יסוד עצום דאע"פ דבכל התורה כולה סומכין על החזקות והורגין וסולקין על פי חזקה אבל להקל בדבר שיש בו עון מיתה לא סמכין, ועי' ברש"י שם דהיינו מדרבנן אבל מדאורייתא סמכין אחזקה גם לגבי עון מיתה, ולפ"ז אפשר מדרבנן אין הורגין.

ב. ובעיקר העניין דסמכין אחזקה גם להרוג, הנה בגמ' שילהי קידושין מייירי בחזקה דהוחזק בפנינו ובטבע בני אדם, ולא מצאנו גמ' מפורשת דסמכין אחזקה קמייא להרוג היכא דאתרע, אמנם עי' בתוס' כתובות כב: ד"ה הבא עליה דנקטו כן אפי' גבי חזקה קמייא דאתרע, אמנם מקור זה יש לדחות דכיון דאיכא תרי ותרי והרי כת אחת שקרנית ממילא אע"פ דאזלינן בתר עדים ועדיפא מחזקה הרי יש לנו ספק האם החזקה הורעה כלל, ובזה יש צד להבין דאזלינן בתר חזקה גם להרוג, דאין עדים ריעותא אלא דליכא חזקה כלל, ואם שקרנים הם ליכא ריעותא כלל, ורק דאין אנו יודעים האם יש ריעותא, ויש בזה חידוש לקולא ולחומרא וק"ל.

ג. אמנם עי' בתוס' גיטין יז. ד"ה משום וז"ל שלא יחפה עליה כשאין בו זמן דלא אמרינן אוקמה אחזקה אשת

ולפי זה יש לומר, שהוא הדין הקונה מהסוחר יהיה פטור מלהטבילו, מכיון שאינו כמעשה שהיה שהיו לוקחים ישירות ממדין לעצמם.

וכן יש לפטורו לפי המבואר בתוספות (שם ד"ה אבל שאולין) בשם רבינו שמואל - ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה מעובד כוכבים, צריך טבילה, כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון.

ולכאורה דברי תוספות שייכים גם בישראל הקונה מחבירו, שאין לפטורו מחמת שקנה מישראל, מכיון שכבר בא לידי חיוב טבילה אצל חבירו. ונקטו תוספות רבותא שאפילו השואל שבעצמותו הוא סיבה לפטור, יש לחייבו מכיון שהוא נגרר בתר חיובו של המוכר לו שהתחייב כבר. ומבואר שאילו שנתחייב המוכר לא היה שייך לחייב את הקונה ממנו כאילו קנה מגוי. ולפי זה הקונה מסוחר שאינו מתחייב על הטבילה וכמבואר בפוסקים, הוא יהיה פטור מהטבילה, מכיון שקנה מישראל, ואף שהישראל המוכר

הרב נפתלי צבי אליהו
בתגובה להרב יעקב לעג"מ

בדין עדות בכתב לת"ח

במש"כ במנהג שהביא הסמ"ע דמגבין עדות מת"ח בכתב וכשיטת ר"ת כדי לא להטריחן, אמאי אין עושין כן בת"ח שהב"ד קטן ממנו ואינו חייב לבוא להעיד, ואמאי לא יכתוב עדותו, וכתב דמשמע דהשו"ע והרמ"א לא מסכימים למנהג זה.

הנה כיוון בקושיא זו לתומים שם, עיי"ש דכל דברי הסמ"ע היינו היכא דלכא חסרון של עדות בפנינו, אבל היכא דבעינן עדות בפנינו גם לדברי הסמ"ע לא שייך פתרון זה לשלוח את העדות בכתב, והיינו כיוון דבכל עדות בכתב יש גם חסרון של עדות שלא בפנינו והיינו אף לר"ת, ורק היכא דלא בעינן בפנינו שייך פיתרון זה.

הרב אריאל מרציני
בתגובה להרב שמואל ברוך רובין

בענין חילול שבת בחשש שמא ישתגע החולה

בענין מה ששאל וז"ל: יש שתמהו שלטענתם המציאות מוכיחה שתינוק גם אם יהיה נעול בחדר חשון כמה שעות לבדו לא יארע לו מאומה, וביקשו לנפשם ביאור מאמר חז"ל זה.

מבלי לסתור את טעמיו המוטעמים, אנסה לבאר בצורה נוספת;

דהנה אמרו בברייתא יומא פד: ראה שנעלה דלת בפני תינוק שוברא ומוציאו ופירש רש"י ד"ה ננעל, שמדובר באופן שהתינוק נבעת ומשמע דווקא כשיש סכנת נפשות לפנינו אבל משום שמא יבעת וימות לא חששו. אמנם בהלכות גדולות סי' ז' ביאר בטעם ההיתר שמא כיון שאין התינוק רואה אנשים מסתכן ומבואר שאף שעדיין לא הגיע לפי קוח נפש כיון שיש חשש לזה מחללין. וכן מבואר ברמב"ם פ"ב ה"ז שכתב שמא יבעת התינוק וימות וכן כתבו עוד ראשונים. הרי דאף שאנו לא רואים סכנה מוחשית כרגע לחיי התינוק, מ"מ אנו חוששים שמא הוא יגיע למצב של פיקו"נ, וספק זה שמא יבא לידי סכנה מתיר לחלל השבת, וא"כ לפי"ז י"ל, דאומנם דאף אם מעצם השהות לבדו במ"קום סגור גרידא אין בכוחו להוות סכנה מוחשית וכדברי המתמהים, מ"מ יש לחוש שמא יעשה דברים המסכנים את נפשו מבלי פיקוח או מי שיעצור בעדו וכמו שמצינו לגבי שוטה שכתב באדמת קדש (מזרחי ח"א יו"ד סי' ו') שנשאל

שהשמחה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב אהרון גביזון ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב אהרן אטיאס ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב עמרם שכטר ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב דוד מאיר שרים ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב יהודה אברהם ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב שלמה זלמן הורוביץ ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב אליהו יזדי ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב יהודה מונסונגו ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב דניאל סמג'ה ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב משה שלם ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב שלום מאיר כהן ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב שמואל דרעי ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב יצחק גינתי ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב יאיר הלוי ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב יונתן טוויל ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב דוד מרטין ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב יצחק גז ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב מוישי ויצמן ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב אברהם יוכרוס ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב מיכאל בנון ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב יוסף חיים קוסקס ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב אשר פרץ ורעייתו מנב"ת להולדת הבן
הרב אלון בר שלום ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב מיכאל בנון ורעייתו מנב"ת להולדת הבן

הרב חיים בנון

לרגל הוצאת ספרו החשוב 'חפץ ה' באור החיים'

ברכת מזל טוב

להגאון הרב אלקנה סננס שליט"א ורעייתו מנב"ת
ראש חבורת נשים נזיקין
לדגל מינויו לכהן פאר כדיון בבית הדין ברחובות
יהי רצון שיזכה לדון דין אמת לאמיתיה של תורה, ולא תצא
תקלה תחת ידו,