

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

'חברים מקשיבים'

היסוד להשראת השכינה בבית המדרש

חודש ניסן עומד בפתח ואיתו ניצני הגאולה הממששת ובאה. בכל שנה ושנה, בעת אשר אנו קוראים את מגילת "שיר השירים" בימי הפסח, מבקשים אנו לחשוף את רובד האהבה העמוק והפנימי השוכן בין כנסת ישראל לאביהם שבשמים. אולם, גילוי שגב זה אינו יכול להתרחש "יש מאין"; הגאולה הראשונה ממצרים, כגאולה העתידה לבוא, מותנית ביכולתנו להפוך מיחידים נפרדים לאומה מאוחדת, כאיש אחד בלב אחד. בסיומה של מגילת שיר השירים מופיע פסוק המקפל בתוכו את כל תמצית עבודת השם בצוותא: **"הַיּוֹשֵׁבֶת בְּגִנּוֹת חֲבֵרִים מְקַשִּׁיבִים לְקוֹלָהּ הַשְּׁמִיעִינִי"** (שה"ש ח, יג). על פסוק זה מובא במדרש ובגמרא (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"א) ביאורו של ריש לקיש, המניח את אבן הפינה לכל עמלה של תורה: **"אמר ריש לקיש: שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה - הקדוש ברוך הוא שומע לקולן... ואם אינן עושין כן, גורמים לשכינה שתסתלק מישראל, שנאמר 'ברח דודי'."**

יש להעמיק ולהתבונן בלשון "המקשיבים זה לזה". אין הכוונה כאן לשמיעה חיצונית בלבד, אלא כפי שמבארים רבותינו המפרשים: שכל אחד אינו "עומד על דעתו" בדווקא מכוח הניצחון, אלא פותח את סגור לבו להבין את סברת חברו ועומק דעתו. התורה אינה קניין פרטי של אדם זה או אחר; היא מתגלה דווקא ב"בין השמשות" שבין שני לומדים המבטלים את גאוותם ותחושת הישות שלהם זה בפני זה.

כאשר השכינה רואה "חבורה" - שהיא מלשון חיבור ואיחוי - מיד היא שורה ביניהם. אך כאשר הלימוד הופך לזירה של התנצחות אישית, בבחינת "אני אמלוך", אזי התורה, שצריכה להיות סם חיים, הופכת חלילה לסם המוות, והשכינה זועקת **"ברח דודי"**. הגאולה תלויה ביכולתנו להפוך את ה"גנים", שהם מקומות מופרדים ומגודרים, למקום שבו ה"חברים" מקשיבים באמת ובתמים.

מעשה שבעת הזקנים בבקעת רימון

ישנו מעשה נפלא המובא בתלמוד הירושלמי (חגיגה פרק ג') על שבעת הזקנים שנכנסו לעבר את השנה בבקעת רימון. רשימת השמות המוזכרת בגמ' זו הם עמודי עולם שכל תורתנו מהם. רבי מאיר, רבי יהודה, רבי יוסי, רבי שמעון בר יוחאי, רבי נחמיה, רבי אליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר. אלו הם עמודי התווך אשר עליהם נשענת התורה שבעל פה כולה.

הדיון שם היה הלכתי וטכני לכאורה: **"כמה מעלות בקודש ובתרומה?"** רבי מאיר אומר שלוש עשרה, ורבי יוסי אומר שתיים עשרה. רבי יוחנן הסנדלר העיד על רבו המובהק, רבי

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

קרוב פסח - קרבן ברית

וביאור ענין קריעת ים סוף

א

וְעַבְדִּי בְּאֶרֶץ-מִצְרַיִם בְּלִילָה הָזֶה וְהַפִּתִּי כָל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד-בְּהֵמָה וּבְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה' וְהָיָה הָדָם לָכֶם לָאֵת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אִתְּם שֵׁם וְרֵאִיתִי אֶת-הָדָם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא-יְהִי בְכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהֶכְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם; וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזָכְרוֹן וְחֻגָתֶם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּהָ: (שמות יב, יב-יד)

וְהָיָה כִּי-תֵבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְתֵן ה' לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-הָעֲבָדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי-יֵאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מַה הָעֲבָדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זֶבַח-פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל-בְּתִי בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת-מִצְרַיִם וְאֶת-בְּתִינוּ הִצִּיל וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּ: (שם, כה - כז)

א. בפסוקים אלו התורה הק' פירטה את טעמו המרכזי של חג הפסח והוא על שם שפסח ודילג הקב"ה על בתי אבותינו במצרים והציל את בכוריהם, ושמו של פסח ודאי מורה על עיקרו ומהותו וא"כ דילוג זה הינו משמעותי עד מאוד, ודבר זה צריך טעון ביאור, למה תופס עניין הדילוג מקום כה מרכזי בשם החג הרי עיקר ענין הוא היציאה מעבדות לחרות ולקחתם באותות ומופתים לארץ ישראל וכו' ומדוע ענין שולי לכאורה תופס את עיקר שם החג.

וביותר הרי חייב אדם לומר פסח ומצה ומרור כמובא במשנה בפסחים (קטז ע"ב) וכל שלא אמר כן לא יצא יד"ח, ופסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר ואמרם זבח פסח הוא ה' אשר פסח וגו', וא"כ הדילוג והפסיחה הם חלק מזכרון החג ובלעדי ההתבוננות בו לא מקיים את מצוות החג כדבעי.

ב. ועוד יש להבין ולהתבונן מה בכך שהציל הקב"ה את בכורות ישראל ומדוע עלינו לשמוח ולהודות על כך, דהנה דרך משל אדם שפרץ שודד אל ביתו והזמין משטרה האם צריך להודות על כך שהרג השוטר רק את השודד ולא גם אותו? הרי כל הסיבה שהגיע השוטר הוא להצילו ואיזה טעם יש לפגוע בו, וכן הוא ממש מציאות ישראל במצרים הרי הקב"ה בא במטרה מוצהרת לגאול את ישראל, מהו א"כ השבח המיוחד שלא פגע בהם תוך כדי הנגף, ואף שאינם זכאים דיים והללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז וכו', מ"מ הקב"ה לא הגיע אלא להוציאם ולהצילם ומה הוא השבח ע"כ שלא הרג את בכוריהם והוא פלא גדול.

ג. דרשו חז"ל (מכילתא מסכתא דפסחא פרשה ה) על הפס' (יחזקאל טז, ו) **"וְאָעֲבַר עָלַי וְאָרָא מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדָמַי וְאָמַר לָהּ בְּדָמַי חַיִּי וְאָמַר לָהּ בְּדָמַי חַיִּי"**. שבזכות ב' מצוות דם מילה ודם פסח יצאו ישראל ממצרים וזהו ביאור הפס' מתבוססת בדמייך אלו ב' דמים

דברי פתיחה - המשך

עקיבא, עדות שהכריעה את הכף. לכאורה, ויכוח תלמודי רגיל ככל הוויכוחים. אך הקרבן העדה" על אתר מדגיש נקודה נוראה: למרות ש"דיברו קשות זה לזה" במלחמתה של תורה, שם הלהבות עולות גבוה והרגשות גועשים בשם שמים, מכל מקום: **"ועמדו שם בנשיקה"**: כלומר, אף על פי שהיו מנצחים זה את זה בהלכה, בסיום הדברים היה ביניהם אהבה ואחוה מוחלטת.

ולא נשיקה של שפתיים בלבד הייתה שם, אלא מסירות נפש של ממש למען הזולת, כפי שמתאר המדרש: "כל מי שלא היה לו טלית - חתך חברו טליתו ונתן לו מחציתו". הטלית אינה רק מלבוש; היא מייצגת את כבודו של החכם ואת מעמדו חיתוך הטלית מסמל את הנכונות של האדם לוותר על "שלמותו" האישית ועל נוחותו כדי שלאחיו לא יחסר דבר מדוע זכו לכך? כי היו דורשים "שבעה פנים" על הפסוק "אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו". הם ראו את עצמם כחלק בלתי נפרד מ"כרם השם". בכרם, הגפנים שזורות וערוכות אלו באלו, ואי אפשר לטפל בגפן אחת תוך הזנחת רעותה. אחדותם המופלאה הייתה התנאי המוקדם לכך שהם, כגדולי הדור, יוכלו לקבוע את הזמנים ולעבר את השנה עבור כלל ישראל.

ההוכחה העליונה שדרכם של הזקנים הייתה רצויה לפני המקום ברוך הוא, הגיעה בדמות מופת שמעל גדר הטבע. הם ביקשו לדעת האם שמיא מסכימים לפסיקתם ולעיבור השנה בחוץ לארץ (דבר האסור מעיקר הדין אלא בשעת דוחק גדולה). הם נעצו מסמרים בסלע שיש קשה. בדרך הטבע, המסמר אמור להישבר או להתעקם אל מול הקושי. אך בגלל עוצם אחדותם, ובגלל "טהרת הלב ונקיות הדעת" שהייתה בהם, השתנה טבע העולם: **הסלע הפך לרך כבצק**. הסלע הקשה מייצג את עולם החומר הנוקשה, את ה"ישות" והאנוכיות המפרידה בין אדם לחברו. כאשר בני אדם מתבטלים זה בפני זה באהבה אמיתית, חוקי הטבע משתעבדים להם. השכינה שרתה ביניהם עד שכל מה שגזרו בארץ - הסכימו עמם במרומים. גמ' זו מלמדת אותנו יסוד נפלא כאשר יש אחדות ב"תחתונים", יש אישור והסכמה ב"עליונים". האור הבוקע מבית המדרש בעת עיבור השנה, כפי שמתואר במדרש רבה (פרשת בא), הוא האור של "זרח בחושך אור לישרים". הישרים הם אלו המשתפים פעולה, השומעים לדעת אב בית הדין, והוא - בענוותנותו - שומע לדעתם ואומר: "מה שבדעתכם אף אני עמכם".

סוד קורבן הפסח

ענין זה של אחדות בעסק התורה הוא יסוד מרכזי בכל ענין של קרבן הפסח כמובא בדברי המהר"ל מפראג בספרו "גבורות השם שמפרט כיצד כל פרט ופרט בהלכות הקורבן נועד להורות על מדרגת האחדות העליונה:

- **"שה תמים בן שנה"**: השנה היא בעל חיים דק ורגיש, אשר אם לוקה באחד מאיבריו - כל גופו מרגיש בכך. "שה פזורה ישראל" - אם יהודי אחד בקצה העולם מצטער או חוטא, האומה כולה חשה בזאת. "בן שנה" מסמל את נקודת הראשית, את האחדות הפשוטה שאין בה פירוד והרכבה.

- **"צלי אש" מול "מבושל"**: הבישול במים מחליש את המבנה של הבשר ומפריד את סיביו. המים הם יסוד של התפשטות ופירוד. לעומת זאת, האש היא כוח צורף ומגבש. היא מוציאה את הלחות המפרידה ומאחדת את הבשר ליחידה אחת מוצקה. הגאולה דורשת "אש" של התלהבות ואהבה הצורפת את הפירוד והופכת אותנו לגוש אחד.

תוכן ענינים

פסח ויום טוב 5
בגדר חיוב בדיקת חמץ לאברכים, אורחים ובני ישיבה והמסתעף / חמץ לאחר הפסח ששכחו למוכרו / זמן מזיגת כוס שני / הצורך בסדר ודיוק להשראת השכינה / שליחות לעניין מכירת חמץ / אם שנהגה תענית בכורות בעבור בנה כשבעלה בכור / ביאור שמות החג 'הפסח' ו'המצות' / חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים / בדיקת חמץ בבית נקי / עלילת דם / הנחלת יסודות האמונה מאב לבן / שתה רק רוב רביעית בהסיבה / כמה צריך לשתות בד' כוסות / ספיה לקטן בביטול מצות עשה / בגדר אכילת מרור / מכירת חמץ מוקדמת והמנהג לשלם לרב / נידונים קצרים בקריעת ים סוף / ט"ו מעלות וסימני הסדר כההליך לקרבת הבורא / פועל גוי הקונה חמץ בכרטיס אשראי של מעסיקו היהודי / שתיה באמצע ההגדה / דיבור באמצע ההגדה / שיעור בכוסות הילדים / נידונים בקטניות בפסח / המעביר בניו בין גזרי ים סוף / קיום זכירת יציאת מצרים בשירת הים / הדחת כלי חמץ בשבת ובגדרי הכנה / דעת הרמב"ם במקור איסור חמץ בהנאה / שביעי של פסח / גדר 'רוב תשמישו' בהכשר כלים / בין שביית שבת לשביית יום טוב / הוצאה ביו"ט לצורך אחרים

שבת 31
מלאכת מוחך / ריצה, התעמלות, עיסוי ומכשירי כושר / ישראל שקצץ עם הגוי על המלאכה / אמירה דאמירה לעכ"ם לכתחילה / גוי שמתקן טעותו / פתיחת דלת חשמלית בשבת ע"י גוי / אמירה לנכרי ברמז / ספיקות בדיני אמירה לנכרי ומעשה נכרי בשבת / 'דע מה שתשיב מאפיקורוס' / שבות דשבות לכתחילה / לחם משנה / הקדמת ברכת המזון לפני הקינוח / סעודה רביעית / גדר 'תוספת' הנאה / הבדלה לפני תפילת ערבית / סדר הקדימה כשאין לו מעות עבור כל המצוות / הפקעת שם מוקצה מאבן קטנה / פתיחת פקקים בשבת בזמן הזה / פתיחת בקבוקים בשבת / לצוד יתושים בחדר ילדים / הגרלות לילדים באבות ובנים וכדומה / שורש פלוגת התוס' והריב"ש במלאכת גוזז / ספרים שכתוב עליהם בחודי הדפים / בהגדרת מלאכת מוחך / בציעת חלת מפתח בשבת אחרי פסח / חיתוך עוגה עם כיתוב

חושן משפט 47
מעמדו ההלכתי של הצ'ק / בגדר דינא דהממע"ה וחיובא דערב / בגדרי טעות בגורל / תביעה בבית הדין לעבודה / המחייב עצמו במזון לאחר / דין נמר שהרג אדם / החזרת טבעת הקידושין / דימוי חתימות / עבד איניש דינא לנפשיה בעידן Aln / מעשה קנין בלא דיבור כלל / אורח שבעה"ב לא התכוין להקנות לו את המצוות / מזיק תוך כדי הצלת נפשות / דיין מומחה שטעה / דינים המצויים באיסור הונאת דברים / תשלומי הוצאות הדין, והוצאות עבור שמאי

בבא בתרא 65
בעיקר דין ירושה / בפלוגתת רב ושמאל אי אזלי' במזון אחר הרוב / חיוב החנווני / הנחת תפילין אצל המטפלת / בגדר קנין הליכה בשביל של כרמים / אורך הכוץ הנצרך למת / 'ועשית הישר והטוב' או 'כופין על מדת סדום' / בין תפיסה בקרקע לתפיסה במטלטלין / בדינא דקרקע בחזקת בעליה עומדת / הערות והארות מבני החבורה על סדר הגמרא / הערות והארות על סדר המסכת מבני החבורה

זבחים 79
אורך הכבש / בעניין מליקה / בענין סדר קדשים / פסול מחשבה בקדשים / הערות והארות על סדר המסכת מבני החבורה

תגובות לירחון קודם 87
תגובה להגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א / תגובה להרב משה בולבין / תגובה להרב יעקב ישראל לעג"מי



השילוש הזה יכול להתקיים רק כאשר אנו, העוסקים בתורה ה' נשכיל להקשיב זה לזה באמת וכל חילוקי הדעות הם בבחינת את והב בסופה.

יהי רצון שמאמרים אלו המובאים בקובץ תורני זה, יהיו בבחינת "חברים מקשיבים". שכל קורא ימצא בהם אורה וחכמה ושמיתוך עמל התורה באחדות ואחוה, נזכה כולנו לגאולה השלמה במהרה בימינו, אמן.

"בבית אחד יאכל": האיסור להוציא את הבשר מחבורה לחבורה מדגיש את מושג ה"חבורה". הפסח נאכל רק למנויו, לקבוצה שהתאחדה סביבו מראש, משיח התנאים בבקעת רימון ועד להלכות קורבן הפסח - עולה מסר אחד: הגאולה כולה תלויה באחדות של כלל ישראל ושל כל חלק מחלקיו.

הקדוש ברוך הוא הוא "אחד", התורה היא "אחת", וישראל הם "גוי אחד בארץ".

"על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו": אכילת הקורבן בשלמותו באה להדגיש כי הקדושה שורה רק בשלמות. דבר המחולק לחלקים מאבד את הגדרת ה"אחד".

"ועצם לא תשברו בו": שבירת העצם היא מעשה של חלוקה ופירוד. בליל התקדש חג, אנו שומרים על שלמות העצמות כסמל לשלמות העם.

מים חיים - המשך

פסחו לערב, ולא נזכר קרבן כלל" עכ"ד. ודבריו מדויקים בלשון הפס' (שמות יב, מח) **"וְכִי יִגְדֹר אֶתְּךָ גֵר וְעֶשֶׂה פֶסַח לַה' הַמּוֹל לֹא כָל זָכָר וְאִם יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ וְהָיָה פֶּאֶזְרַח הָאָרֶץ וְכָל עַרְל לֹא יֵאָכֵל בּוֹ"** ומשמע מיד לאחר מילתו לא מצרך אלא לקרבן פסח והוא נעשה כאזרח הארץ, ואף שדבריו הם מחודשים עד מאוד כמו שכתב, אולם כמו שראינו עד עתה שקרבן פסח אינו כשאר קרבנות אלא הוא קרבן ברית מתבארים דבריו נפלא שיכול קרבן פסח להיחשב לגר כקרבן הגירות שלו, שכן שניהם עניין אחד של כריתת ברית.

ו. וראה בס' מלכים ב' (פרק כג) גבי פסח שעשה יאשיהו המלך כיצד המילה ברית חוזרת פעם אחר פעם קודם שהקריבו קרבן פסח, וישלח המלך ויאספו אליו כל זקני יהודה וירושלים וגו' ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה' וגו' ויכרות את הברית לפני ה' וגו' להקים את דברי הברית הזאת וגו' ויעמד כל העם בברית וגו' ואחרי כל זה יש תיאור ארוך של פסוקים רבים המתארים את ביעור העבודה זרה מן הארץ ואח"כ כתוב ויצו המלך את כל העם לאמר עשו פסח לה' אלקיכם ככתוב על ספר הברית הזה וגו' והדגיש הכתוב כי הייתה כריתת ברית בין ה' לעם ואח"כ עשו את הפסח ככתוב על ספר הברית אך קדם לפסח ביעור הע"ז.

ג

מצאנו במקומות רבים שצורת כריתת הברית נעשית על ידי פעולת כריתה ומעבר בין הבתרים, וכמו שהיה בברית בין הבתרים (בראשית טו, יז) שאחר שחתך את האיל והעגלה וכו' כתבה התורה **"וַיְהִי הַשָּׁמַשׁ בָּאָה וְעֹלְטָהּ הָיָה וְהָיָה תִּנּוּר עֶשֶׂן וּלְפִיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה: בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת־אֲבָרָם בְּרִית לֵאמֹר לִזְרַעְךָ נִתְּנִי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד־הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר־פָּרָת:"** וכן בירמיהו (פרק לד) בברית שעשה המלך צדקיהו **"וְנִתַּנִּי אֶת־הָאֲנָשִׁים הָעֹבְרִים אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר לֹא־הִקִּימוּ אֶת־דְּבָרֵי**

ש'בן נכר' האמור בתורה זה העובד אל נכר, וכמבואר בס' החינוך (מצוה יג) 'שאחר שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסות תחת כנפי השכינה ונכנסנו בברית התורה והאמונה, אין ראוי שנאכיל ממנו למי שהוא הפך מזה שיצא מן הכלל וכפר באמונה'. שמאחר שקרבן פסח הוא קרבן ברית הרי שאם אינו בכלל הברית אינו יכול לקיים ולהקריב הקרבן והרי הוא מופקע ממנו לחלוטין.

ג. ועפ"ז מבואר מדוע דווקא במצווה זו מצינו תשלומים בפסח שני, שבאמת שאלתם של הטמאים לנפש (במדבר ט, ז) **"לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקָּרִיב אֶת־קִרְבְּנוֹ ה' בְּמַעַדְדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל"** תמוהה, והרי כן הוא בכל המצוות שיש מי שפטור מלעשותם מחמת אונס חולי או אנינות ריחוק מקום וכו' וכו', ולמה דווקא כאן באו בתביעה למה נגרע ועוד שהסכימה התורה לטענתם והשלימה מצוות קרבן פסח במועד אחר דבר שאין כדוגמתו בשום מצווה, וע"פ המבואר שקרבן פסח אינה כשאר מצוות אלא היא כריתת ברית מחודשת בכל שנה ושנה עם הקב"ה וממילא מי שאינו מקריבו הרי הוא אינו בכלל הברית וחסרונו גדול עד למאוד ע"כ תבעו הטמאים חלקם יחד עם כל ישראל בברית עם קוב"ה.

ד. ומשום כן מבואר נמי מדוע מי שאינו מל אינו יכול להקריב הפסח שגם זה מצווה יחודית שהערל אינו רשאי וזכאי להשתתף בה, שהרי שניהם במ כריתת ברית עם הקב"ה וכל שלא נכנס לכלל ישראל אינו יכול לקיים הברית הכללית של כל עם ישראל.

ה. ובאמת מצינו חידוש גדול במשך חכמה (פר' בהעלתך) עה"פ למה נגרע וכו' וז"ל: **"דאף דגר צריך להביא קרבן עולת - העוף, זה דוקא בלא עשה פסח, אבל עשה פסח עם הצבור - סגי בלא קרבן, והוא כאזרח הארץ, ותו אינו צריך להביא את קרבנו, ואוכל אחר כך בקדשים. - ואם כי זה חידוש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשנה דסוף פרק האשה (פסחים צ"ב, א') דערל גוי שנימול טובל ואוכל**

אלו, ובשלמא דם מילה שייך לומר בו דמיין ויש בו מסירות נפש והקרבה, אולם במה קרבן פסח נשתווה לו הרי אינו אלא הקרבת שם ובמה זכותו כו"כ גדולה ושייך לקרותו 'דמיין'.

ב

א. והנה במקומות רבים מצינו השוואה בין קרבן פסח לברית מילה וכמבואר במדרש הנ"ל שבזכות שניהם נגאלו מצרים, וראה והובא עוד בפדר"א (פכ"ט) שהיו ישראל לוקחים דם מילה ודם פסח והיו נותנין על משקוף בתייהן וכשעבר הקב"ה לנגוף את מצרים וראה את דם הברית ודם הפסח נתמלא רחמים על ישראל שנא' 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך ואומר לך בדמך חיי'.

מצוות אלו הן מצוות עשה היחידות שהעובר עליהם חייב כרת.

וכן קרבן פסח היא המצווה היחידה שמי שאינו מהול אף באונס אינו יכול לקיים את מצווה זו ועוד.

וביאור הוא שקרבן פסח אינו ככל הקרבנות אלא הוא קרוי 'קרבן ברית', וברית מילה היא כריתת ברית של כל יחיד ויחיד, וקרבן פסח הוא כריתת ברית של העם כולו עם הקב"ה.

במדרש (שמו"ר יט, ה) הובא על הפס' (תהלים ג, ה) **"אֶסְפּוּלִי חֲסִידִי כְּתִיתִי בְּרִיתִי עַל־יָבֹחַ"** שהוא חוזר על קרבן פסח, ואם כן קרבן פסח הינו חידוש הברית של העם עם הקב"ה בכל שנה ושנה ועל כן נעשה בענין גדול בשיר והלל.

ב. ועל כן מכל מצוות התורה יש רק מצוה אחת שמומר אסור בו והיא הקרבת קרבן פסח כנפסק ברמב"ם (קרבן פסח פ"ט ה"ז)

א. והוסיפו לי בזה שבלשון הקדוש לפעמים משמש שם אחד מאותו שורש או באותן אותיות לדבר ולהיפוכו כמו "להשריש להכות שרשים והיפוכו של דבר 'לשרש' לעקור מן השורש, וכן 'חורבן' הוא מיסוד האותיות של 'חיבור' שמשמעותו הוא פירוק החיבור, וגם תיבת כרת שמשמעותה כריתה והכרתה היא מאותו שורש ממש של כריתת ברית שמשמעותו הוא חיבור וקשירת קשר שכן כריתת הברית היא החיבור והקשר ואילו הכרת הוא ניתוק של אותו הקשר.

הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרְתוּ לִפְנֵי הָעָגֹל אֲשֶׁר כָּרְתוּ לְשֹׁנִים וַיַּעֲבְרוּ בֵּין בְּתָרִיו׃ וְשֵׁם (יט) **"שָׂרִי יְהוּדָה וְשָׂרִי יְרוּשָׁלַם הַפְּרָסִים וְהַפְּהָנִים וְכָל עַם הָאָרֶץ הַעֲבָרִים בֵּין בְּתָרִי הָעָגֹל"**.

וראה ברש"י בראשית שם ויבחר אותם - "חלק כל אחד לשני חלקים, וכו' ודרך כורתי ברית לחלק בהמה ולעבור בין בתריה, כמה שנאמר להלן (ירמיה לד יט) העוברים בין בתרי העגל, אף כאן תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של שכינה שהוא אש. וכן הובא באבן עזרא (שם) ובמצודת דוד (ירמיהו שם)

וכן הביא רש"י על הפס' (דברים כט, ט-יא) **"אַתֶּם וְנָצְבִים הַיּוֹם כְּלָכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רְאִשֵׁיכֶם שְׁבִטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשָׂרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל׃** וגו' **לְעִבְרָה בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאַלְתּוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם׃**" לעברך בברית - דרך העברה, כך היו כורתיים ברית, עושין מחיצה מכאן ומחיצה מכאן ועוברים בינתיים, כמו שנאמר (ירמיה לד, יח) העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו:

וראה עוד בספרי (דברים פרשת שופטים פיסקא קעא) על הפסוק (דברים יח, י) **"לֹא יִמָּצָא בָּךְ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ"** רבי יהודה אומר זה שהוא מעביר בנו ובתו לעבודה זרה וכורת עמה ברית שנאמר (ירמיה לד יח) **"הָעָגֹל אֲשֶׁר כָּרְתוּ לְשֹׁנִים וַיַּעֲבְרוּ בֵּין בְּתָרִיו"** וכן ביארו המפרשים על הברית (שמות כד) בסוף פ' משפטים **"וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל־הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה"** שחילקו הדם לשנים כי כן דרך כורתי ברית שחולקים ובין שני הבתרים הברית נכרת.

והנה ברית מילה שהיא כריתת ברית של כל יחיד ויחד עם הקב"ה צורת הברית היא הכריתה של חלק מגופו ממש, ולכאורה כן היה צריך להיות אף בברית של העם כולו ביציאתם ממצרים שבעת כריתת הברית היה על העם כולו ליתן חלק ממנו לה' יתברך כי הוא הברית האמיתית, ומי הוא היותר ראוי וכדאי הם הבכורות שהם החלק המובחר והנעלה כמו שמצינו בהבל **"וְהַבֵּל הִבִּיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֻלְבָּהּ"**.

אולם אין דרכו של מקום חלילה כן כמו שנאמר בירמיהו (ירמיהו ז, לא) **"אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עֲלָתָה עַל לִבִּי"** וכמו שלא נתן לאברהם לשחוט את בנו וציווהו ליתן איל תמורתו, ואף כן תחת הבכורות ביקש הקב"ה תמורתם את שה בן שנתו והם חילוף הבכורות ועמדו במקומם, ועל כן ציוותה התורה לדורות לפדות הבכורות ולשלם תמורתם לכהן.

ב. ויאמר אליו קחה לי עֲגֹלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַל מְשֻׁלֶּשֶׁת וְגוֹזֵל׃ וַיִּשָּׂא לוֹ אֶת כָּל־אֵלֶּה וַיִּבְחַר אֹתָם וַיִּתֵּן אִישׁ בְּתָרוֹ לְעֵרָאֵת וַיַּעֲרֶה וְאֵת הַצֹּפֶר לֹא בָתָר׃ (בראשית טו, ט-י) הנה פס' זה בברית בין

ועל כן נהגו ישראל עתה שאין לנו קרבן פסח שהבכורות מתענים ערב פסח שהרי אין לנו קרבן שיבוא תמורתם וממילא לה' הם עומדים ואולי הוא מעין סכנה ומבקשים רחמים ומקריבים חלבם ודמם.

ועתה יבואר שפיר ענין פסח על שם שפסח שאחר שביארנו שצורת כריתת הברית היא כריתה והעברה בין הבתרים, הרי שבקרבן פסח חס הקב"ה עלינו ולא נטל בכורנו ובמקום לעבור בתוכם ע"י נתינת הבכורות מחד ועם ישראל מאידך, הקב"ה השאירם בשלמותם ולא עבר בתוכם אלא פסח ודילג עליהם ועשה את פעולת הברית בצורה אחרת לא ע"י שעבר בתוכם שהיא בפעולת כריתה אלא בדילוג ופסיחה והוא סוד ענין קרבן פסח.

ולפ"ז באמת ענין הפסיחה הינה מהותית עד למאוד ואף שם החג כולו על שמה שהרי היא צורת הברית שכרת הקב"ה עם עמו ישראל להיות לו לעם סגולה מכל העמים.

ומעתה מאירים הדברים ושמים לידע את סוד ענין הפסח ועומק גדולת וקדושת היום שאינו רק זיכרון לאשר עשה עם אבותינו לפני למעלה משלושת אלפים שנה, אלא בכל שנה ושנה מחדשים אנו וכרתים ברית עם ה' אלוֹקֵינוּ להיות לו לעם לעובדו ולקיים מצוותיו.

ד

ועפ"ז אפשר לבאר עוד באופן נפלא סוד ענין קריעת ים סוף שגם הוא נעשה בכריתה והעברה, דכתיב (שמות יד, כב) **"וַיִּבְאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הָיָם בֵּיבֶשֶׁת וְהַיָּם לָהֶם חוֹמָה מִיְּמִינָם וּמִשְׁמָאלָם"** וכן (שמות יד, כט) **"וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בֵּיבֶשֶׁת בְּתוֹךְ הָיָם וְהַיָּם לָהֶם חֹמָה מִיְּמִינָם וּמִשְׁמָאלָם"**.

והנה מצינו דמיון ברור בין קריעת ים סוף לברית בין הבתרים, שבברית בין הבתרים כתיב (בראשית טו, יז) **"וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ בָּאָה וְעָלְטָה הָיָה וְהִנֵּה תַנּוּר עָשָׂן וּלְפִיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה"** ובקריעת ים סוף כתיב (שמות יד, כד) **"וַיְהִי בָּאֲשֶׁמֶת הַבֶּקָר וַיִּשְׁקֶף ה' אֶל מַחֲנֵה מִצְרַיִם בַּעֲמֹד אֵשׁ וְעָנָן וַיִּהְיֶה אֶת מַחֲנֵה מִצְרַיִם"**. הרי שבשניהם עברו בין הבתרים אש וענן.

והנה את עיקר מה שהבטיחו בברית בבין הבתרים 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' קיים בהם בקריעת ים סוף שאז היתה ביזת הים שהיתה גדולה מביזת מצרים, וכל טעם ששאלתה אשה משכנתה ומגירת ביתה

הבתרים וביארו בו המפרשים שרומז על כל גלויות ישראל, ועגלה זוהי מצרים כמו שנאמר (ירמיהו מז, כ) **"עֲגֹלָה יִפֶּה פִּיהָ מִצְרַיִם קֶרֶץ מִצְפּוֹן בֶּאֱכָא"** ואת הציפור לא בתר זה ישראל ואולי רומז על מה שנאמר עד כאן שהקב"ה נתן חלקו בברית ע"י שבת את העגלה היא מצרים אבל את הציפור זה ישראל לא בתר וה"ע.

זהו רק שלא יהיה לזות שפתיים כדאיתא בברכות (ט, א) **"דבר נא אין נא אלא לשון בקשה"**, שלא יאמר אותו צדיק ועבדו וענו אותם (בראשית טו, יג) קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם". שיעקר כוונת המקום היתה ליתן להם שכרם על הים.

והנה בברית בין הבתרים הבטיח הקב"ה לאברהם (בראשית טו, יח-כא) **"בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אַבְרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזָרְעֶךָ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נָהָר פָּרַת אֶת הַקֵּינִי וְאֶת הַקֵּנִזִּי וְאֶת הַקְּדֻמִּי וְאֶת הַחֲתִי וְאֶת הַפְּרִזִּי וְאֶת הַרְפָּאִים׃** וְאֶת הָאֲמֹרִי וְאֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַגְּרִגִּשִׁי וְאֶת הַיְבוּסִי, ובקריעת ים סוף נאמר (שמות טו, יד-יז) **"שָׁמְעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּן חֵיל אַחַז יִשְׁבִּי פִלְשֶׁת׃ אֲזַ נִבְהִלוּ אֲלֹפֵי אָדָם אֵילִי מוֹאֵב יֵאֲחַזְמוּ רָעַד נִמְגּוּ כָּל יִשְׁבִּי כְנָעַן׃ תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אִימָתָה וַיִּפְחַד בְּגָדֹל זָרְעֶךָ יִדְמוּ כָאֶבֶן עַד יַעֲבֹר עִמָּךְ ה' עַד יַעֲבֹר עַם זֶה קִנְיָתִי׃ תִּבְאֲמוּ וְתִשְׁעֲמוּ בְּהָר נַחֲלָתְךָ מִכּוֹן לִשְׁבֹּתֶךָ פְּעֻלָּת ה' מִקְדָּשׁ אֲדֹנִי כּוֹנֵנוּ יְדִידֶךָ׃**

והנראה בזה בדרך אפשר, שביציאת מצרים היה מעשה הברית שכרתו ישראל עם הקב"ה וכביכול הם היו הכורתיים והקב"ה הוא זה שעבר בתוכם, אולם בקריעת ים סוף הוא מעשה ברית של הקב"ה עם ישראל וישראל הם העוברים בין הבתרים, והוא מעין השלמה של הברית הראשונה שכרת אברהם אבינו עם הקב"ה, ועל כן שראו העמים כריתת ברית זו ידעו שיקוים בהם מה שהבטיח לאברהם אבינו וחיל אחד יושבי פלשת, ובזה יבואר למה רק עתה חששו יותר מכל עשרת המכות שעשה הקב"ה עם ישראל.

ועל כן זכו בעת קריעת ים סוף לראות מראות אלוקים שלא היו מעולם וראתה שפחה על הים מה שלא זכה יחזקאל בן בוזי, וכמו שדרשו חז"ל (סוטה יא ע"ב) על הפס' **"זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ"** שהיו התינוקות מראים באצבע וראו פני אלוקים, והנה מצינו אף בעת שכרתו ישראל עם הקב"ה ברית בחורב בסוף פ' משפטים שזכו ישראל לראות מראות אלוקים (שמות כד, ח-י) **"וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל־הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאֵבִיחוּ וַיִּשְׁבְּעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵי כָּמַעֲשָׂה לִבְנֵת הַסִּפִּיר וַיַּכְעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר׃"** הרי שבעת עוברים בברית זוכים לקרבת אלוקים הנשגבה ביותר של ראית ה' ממש.



פסח ויום טוב

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

ראש החבורה

תנאי באכילת אפיקומן ובשאר מצוות

א. דברי האבני נזר שאפשר להתנות באכילת האפיקומן

בגמרא (פסחים קכ, א) נחלקו רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא אם זמן אכילת מצה הוא עד חצות או עד עלות השחר הלילה, וכתבו התוספות במגילה (כא, א ד"ה לאתויי) שנחלקו כך גם באפיקומן, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה יש לאוכלו לפני חצות. ונחלקו הראשונים אם הלכה כרבי אלעזר בן עזריה או כרבי עקיבא, ולמעשה פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תעז ס"א) אף לענין אפיקומן: "ויהא זהיר לאכול קודם חצות". וכתב במשנה ברורה שם (ס"ק ו) שכל שכן שאת הכזית הראשון של המצה צריך להיזהר מאד לא לאחר עד חצות.

והנה רבים משתדלים להרבות בסיפור יציאת מצרים בכל פרטיה, וחפצים להאריך בסיפור ההגדה וניסי יציאת מצרים כדי ה' הטובה עליהם. ולפעמים מתארך הדבר, וכבר לאחר קיום אכילת מצה ומרור כדון על ידי כל בני הבית, עלולים לראות שכבר הגיעו סמוך לשעת חצות. ואם יזדרזו באכילת שולחן ערוך כדי להגיע לאכילת האפיקומן בזמנו, לא יוכלו לאחר מכן לאכול, ונמצא שיימנעו משמחת יו"ט כפי הרגלם בשאר ימים טובים, וגם יהא מזה צער לאשה שטרחה לצורך סעודת יו"ט ולא היה מזה תועלת. ונשאלת השאלה האם אפשר למצוא פתרון לזה ולקיים מצות אפיקומן כהלכתה לפני חצות ובכל זאת להמשיך לאכול את הסעודה אח"כ.

ידוע חידושו של האבני נזר (או"ח סי' שפא אות ה), שכתב שאם רואה אדם שקרב זמן חצות ועדיין הוא בתוך הסעודה, יכול לאכול מצה קודם חצות, ולהתנות שאם זמן אכילת האפיקומן הוא עד חצות הריהא אוכלה לשם אפיקומן, ואם זמן אכילת האפיקומן הוא כל הלילה אין הוא אוכלה לשם אפיקומן. ולאחר שעשה כך, יאכל את האפיקומן לפני חצות, וימתין מעט עד שיגיע חצות הלילה, ואח"כ רשאי להמשיך בסעודתו לאחר חצות ממה נפשך, שאם זמן האכילה הוא עד חצות, הרי שמחצות כיון שכבר עבר זמן אכילת מצה כבר מותר לאכול כל מה שירצה, כי פשוט שדין זה לא לאכול אחר האפיקומן שייך רק כל זמן ששייכת אכילה זו. ואם זמן אכילת אפיקומן הוא כל הלילה, הרי עדיין לא אכל אפיקומן, שהרי התנה שלצד זה אין דעתו לאכול אפיקומן עתה. ובסוף סעודתו יחזור ויאכל מצה לשם אפיקומן.

ויש מהאחרונים שפקפקו בחידוש זה של האבני נזר מכמה טעמים, חדא ד"ל שאף אם זמן האכילה עד חצות מ"מ כל הלילה אסור לאכול אחר האפיקומן. ועוד, דלסוברים שמהתורה זמנו כל הלילה ורק מדרבנן יש לאכול עד חצות בתורת סיג, א"כ ודאי לא יועיל לו התנאי, כי אם הזמן הוא לאכול כל הלילה מהתורה, מסתבר שכל הלילה אין לאכול דברים אחרים אחר הפסח, ומאידך צד זה אינו יכול להתנות שעתה לא אכל לשם אפיקומן, כי אח"כ לא יוצא באפיקומן שאוכל לאחר חצות, כי מדרבנן תיקנו שלא לאכול, ואכמ"ל בזה.

וכאן נדון בעיקר מה שהיה פשוט לו להאבני נזר שאפשר לאכול את האפיקומן על תנאי, ונראה שאין דבריו מוכרחים אף לפי מה שנקטו הרבה אחרונים שמועיל תנאי במצוות. ולשם כך יש לבאר עיקר טעם מה שיש תנאי במצוות, ועפ"י יש לדון האם מועיל תנאי גם באכילת אפיקומן,

או יש לחלק בינה לבין שאר מצוות שמצינו שמועיל בהם תנאי, וכמו שיתבאר.

ב. הנידון אם אפשר לעשות תנאי בקיום המצוה

הנה בעיקר הנידון אם אפשר לעשות מצוות על תנאי, מצינו בשו"ע (או"ח סי' מו סעיף ט) שכתב וז"ל "וטוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו', בשכמל"ו, כי לפעמים שוהין עם קריאת שמע לקרותה שלא בזמנה, ויוצא בזה". וכתב המג"א שם (ס"ק טז) "פירוש, משום דלפעמים שוהין הציבור לכן יאמרו בכל פעם, אך לא יכוון לצאת אלא א"כ ירא שהצבור יעברו זמן ק"ש, אבל כשלא יעברו מוטב לצאת ידי ק"ש עם הצבור ולקרות אותה כדינה בברכותיה, ולסמוך גאולה לתפלה".

ובחי' רבי עקיבא איגר שם כתב וז"ל "לענ"ד בירא שהצבור יעברו זמן קריאת שמע, יכוין בדרך תנאי אם יעברו יהא יוצא בזה ואם לא יעברו לא יצא בזה, כמ"ש הב"י (סי' תפט) לענין ספירת העומר". והיינו שהביא ראהי מ"ש הב"י לענין ספה"ע שיכול לקיים המצוה אף ע"י תנאי ועי"ז ממ"נ עושה כדון וכהוגן, שאף בקריאת שמע יוכל לעשות בדרך תנאי. [ויל"ע אם אף כוונת המג"א לזה, או שלא סמך ע"ז כי טובר דלא מהני הך תנאי, ודעתו שבאופן זה צריך לקרוא ק"ש עתה ולקיים בכך את המצה בלא תנאי, כדי שלא יפסיד המצוה לגמרי].

והנה מצינו עוד אופן שפסק השו"ע לקיים המצוה בדרך תנאי בדבר שיש בו ספק, לענין מה שנחלקו רש"י ור"ת בסדר הפרשיות בתפילין, וכתב השו"ע (או"ח סי' לד ס"ב) וז"ל "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין. וכן בזרוע". ולכאורה גם שם הוא בגדר תנאי, ומוכח משם שמועיל תנאי במצוות, וצ"ע למה הוצרך הגרע"א כשדן לענין קריאת שמע להוכיח מדברי הב"י במקור"א ולא ממה שמבואר בשו"ע לעיל שם.

אמנם יש חילוק בין המקרים, שבנידון של המג"א ובספה"ע אין המציאות ידועה עתה, וצריך לבוא לדון תנאי, אולם בספק שבסדר פרשיות התפילין הרי בשעת הנחתו ידוע קמי שמאי היאך האמת, ולכן י"ל שמה שדעתו לצאת במה שנכון ע"פ ההלכה אינו מדין תנאי, אלא נחשב ככוונה ברורה לשם מצוה באותם תפילין הכשרים ע"פ הלכה, ומהני זה אע"פ שאינו יודע מה האמת. ולכן הוצרך הגרע"א להוכיח מדין ספה"ע, שהוא דומה לאופן זה של ק"ש בשעה שאינו יודע אם יעבור הזמן. [ולגבי ק"ש אינו יכול לומר שמכוין לצאת באותה קריאה הנעשית בזמן הכשר, כי ייתכן ששתי הקריאות יהיו בזמן הראוי, ובכה"ג רצונו לצאת דווקא בקריאה השניה, כדי להסמיך ברכות קריאת שמע לקריאה עצמה, וע"כ בהכרח מועיל ד"ז רק מטעם תנאי וכנ"ל].

ג. קושיית האחרונים מהא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי

ובעיקר הנידון אם מהני להתנות בעשיית המצוה, הקשו האחרונים ממה דאמרין בכתובות (עד, א) "מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, תנא דאפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם הוי תנאיה תנא, דלא אפשר לקיומיה ע"י שליח כי התם לא הוי תנאיה". ומבואר דל"מ תנאי בדבר שא"א לעשות ע"י שליח, וא"כ בכל המצוות

שא"א לעשותם ע"י שליח, כמו המצוות שנזכרו לעיל, צ"ב אמאי מהני בהו תנאי.

ובאמת בשו"ת עונג יום טוב (ג' ס' ג) נקט מהאי טעמא, דלא מהני תנאי בעשיית המצוה, וז"ל "הא דישן בספק שביעי ספק שמיני ולא עבר אבל תוסף, משום דמכוון בדעתו אם היום יום שביעי הוא ישן לשם מצוה ואם שמיני הוא אין דעתו לשם מצוה, משמע מזה דמהני תנאי בכוונה. התם שאני דאם שמיני הוא לאו זמן מצותו הוא כלל, ולהכי לא נתפס בו שם מצוה ולא עבר אבל תוסף, אבל אם מכוון על תנאי בזמן המצוה, לא מהני תנאי. והכי מסתבר לפי הכלל המסור בדינו מילתא דאיתא בשליחות איתא בתנאי מילתא דליתא בשליחות כו' וט"ה נמי דלא שייך שליחות למצות שבגופו לא שייך נמי תנאי". הרי דנקט שחסרון זה דליתיה בשליחות שייך גם לענין מצוות.

ד. דרך החת"ס בטעם הא דמהני תנאי במצוות

אולם הרבה אחרונים נקטו דמהני עשיית תנאי במצוות, וכדברי הגרע"א דלעיל, וצריך לברר לדעתם אמאי מהני עשיית תנאי, הא הויא מלתא דליתא בשליחות.

ולבאר הטעם לזה יש להקדים, דבגוף הדין דל"מ תנאי במידי דליתיה בשליחות כתבו התוס' בכתובות שם (ד"ה תנאי) וז"ל "וא"ת ומה סברא יש כאן, דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא, דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע. וי"ל דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח, סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה, אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה קיים".

ועפ"י"ז כתב בשו"ת חתם סופר (אבן העזר ח"ב סי' צ) וז"ל "והנה בטעם דמהני תנאי בקיום המצוה אעפ"י שא"א לקיימו על ידי שליח, היינו משום דשם מצוה בעלמא מיהת אפשר לקיימו ע"י שליח, אף על גב דזאת המצוה בעצמה א"א לקיימה ע"י שליח". והיינו דס"ל דכיון דהשם הכללי של מצוות מועיל בו שליחות באופן מסוים ובחלק מהמצוות, סגי בזה לענין שיכול להתנות בכל מצוה שעושה. ועוד כתב שם "וכדמות ראה לדברי בתוס' נזיר (יא, א ד"ה ע"מ שאשתה יין) דהוה מתנה על מה שכתוב בתורה וכו', וא"ת תיפוק ליה דנזירות א"א לקיים ע"י שליח וכו' ות"י אחרי שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאלו כל המעשה יכול לקיים ע"י שליח עכ"ל, גם כי דבריהם דחוקים, מ"מ נראה שנתכוונו להנ"ל, כיון דעכ"פ שם נזירות בעולם שייך ביה שליח מהני ביה תנאי"א.

א. ומ"ש החת"ס שדבריהם דחוקים, אפשר שהוקשה לו שמה שהבאת הקרבנות שייכת בשליחות אינו מגוף הנזירות, וע"כ נקט דלא סגי בזה. אולם מצינו בפי"מ להרמב"ם (רפ"כ דנדרים) דהא דחטאת חשיבא דבר הנדור היינו משום חטאת נזיר שבאה ע"י נזרו ודיבורו, ע"ש בדבריו. ומוכח שההתחייבות לנזירות כוללת ג"כ את הבאת הקרבנות, והם חלק מהנהגת הנזירות, ולא רק דין בעלמא שהטילה תורה על הנזיר בזמן סיום נזירותו. וכן משמע בריש נזיר (ג, א) שאם היה נזיר עובר לפניו מהני אמירת אהא, ואף שיש ספק שמא כוונתו לקרבנות נזיר, מ"מ מהני כשאומר בליבי היה. והנה אם יש ספק בעיקר החלות כמו דילמא אהא בתענית קאמר, לא מהני מה שהיה בליבו, ורק כשעיקר החלות מבורר ורק אין ברור איזה פרט, בזה מהני יד, וא"כ מוכח שאם יש ספק אם נתכוין להיות נזיר או להביא קרבנות נזיר, נחשב שעיקר החלות מבורר, וע"כ הוא מטעם הנ"ל שגם הבאת קרבנות נזיר הם מכלל קיום הנזירות, ולכן נחשב שבכל אופן נדר הוא בענין הנזירות. ועפ"י"ז מתיישבים דברי התוס' בנזיר.

ולא ע"י אחר, ורק מה"ט ליתא בשליחות, לא אמרין דליתיה בתנאי.

וכע"ז תירץ הגר"ח (חי' הגרי"ז נזיר יא, א) את קושיית התוס' היאך מועל תנאי בנזירות הא ליתא בשליחות, וז"ל "החיסרון דליתא בשליחות ליתא בתנאי נאמר רק אם החסרון של השליחות הוא מצד גוף הדבר, כמו בחליצה שהיא מעשה שבגופו ולא מהני עליה שליחות, ומשום הכי לא מהני עליה גם כן תנאי. אבל היכא דליתא בשליחות אינו מצד גוף הדבר, רק מצד דיני שליחות, כמו במילי דלא מימסרי לשליח, שהוא מהל' שליחות דאינו יכול להעשות שליח על זה, בזה ליכא הכלל דכיון דליתא בשליחות ליתא בתנאי". והיינו כנ"ל, שאין הדבר תלוי אם בפועל איתא בשליחות, ורק אם ליתא בשליחות מצד איכות המעשה שאי אפשר למוסרו לשליח, בזה אמרין דליתא בתנאי, אבל אם ענין המעשה בידו והיה ראוי שיוכל למוסרו לשליח, אלא שאינו מועיל ע"י שליח מטעם אחר, ישנו בתנאי. ועפ"ז נ"ח ג"כ לענין מצוות, דאע"ג דליתניהו בשליחות מ"מ מהני בהם תנאי.

ז. בדברי המג"א דמהני תנאי רק למ"ד מצוות צריכות כוונה

והנה המג"א (סימן תפט סק"ז) כתב דהא דמהני תנאי בספירת העומר, היינו משום דקי"ל (או"ח סי' ס ס"ד) דמצוות צריכות כוונה, וא"כ יכול להתנות שאינו רוצה לצאת יד"ח באופן מסוים, ועל הכוונה לצאת שייך תנאי. והקשו במחצית השקל (שם) ובפרי מגדים (שם א"א סק"ז) על דבריו, דאף אם מצוות א"צ כוונה ראוי שיועיל תנאי, שהרי לכו"ע אם מכיון לא לצאת אינו יוצא, וא"כ נימא דמכיון שלצד מסויים אינו רוצה לצאת יד"ח, שבזה לכו"ע אינו יוצא.

ולפי המבואר לעיל נראה ליישב דברי המג"א, בהקדם מה שיש לבאר יסוד הפלוגתא אם מצוות צריכות כוונה, דאין כאן נידון בפ"ע אם צריך שיכוון לצאת יד"ח כדי שיצא, אלא יסוד המחלוקת היא כך, שלעולם צריך שיהיה המעשה נחשב מעשה מצוה, ורק ע"ז זה שיש לו שם מעשה מצוה, העושה אותו יוצא בו יד"ח המצוה. ולדוגמא כשלוש ציצית, ודאי עצם הפעולה מתייחסת אליו, והרי לבש בגד זה, אבל במה שבמעשה זה איכא מעשה מצוה של לבישת בגד שיש בו ד' כנפות מצויצות, יש לדון 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 אם נחשב שעשה את מעשה המצוה ממילא, או נחשב שעושה מעשה מצוה רק מחמת כוונתו, אבל אם לא נתכוין לכך לא נחשב שעשה מעשה המצוה הכלול בפעולה זו.

ויסוד הנידון הוא, דלמצוה בעי לא רק את עשיית הפעולה, אלא גם שהיא המעשה לצורך עשיית ציווי ה', והוא כעין מה שמצינו במעשה הנעשה ע"י שליח, שהמעשה מתייחס למשלח ולצורך רק מכח דעתו של השליח לעשות המעשה לשם ולצורך קיום ציווי המשלח, וה"נ כאן יש לדון אם יש למעשה זה שם מעשה מצוה הנעשה לשם קיום ציווי המקום, ובזה נחלקו אם צריך לשם כך כוונה העושה או לא. וגדר המחלוקת היא, האם קיום המצוה מונח בפעולה זו, 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 האם מעשה

הזמן הראשון, בעיני דיני תנאי, והיינו שצריך להתנות בתנאי כפול והן קודם ללאו. ולכאורה ה"ה לדבריו שצריך שיהא תנאי קודם למעשה. וכן בנידון דידן כשמנתה באכילת אפיקומן ובשאר מצוות שמועיל בהם תנאי, יצטרך להתנות כפי משפטי התנאים. אך כתב הגר"ח ק"צ"ל שם שהחזו"א הורה שלא כן, שא"צ גרדי תנאי. וצ"י עוד לדברי הגר"ח זוננפלד (שו"ת שלמת חיים סי' סד-סה) שג"כ נשאל בענין זה, והשיב שהטעם שמועיל התנאי מבואר ע"פ הרמב"ן, והוסיף שמתעם זה א"צ שאר משפטי התנאים, ודלא כהגר"ח ס.

ונמצא שדברי הגר"ח תלויים בשתי הדרכים דלעיל, שלסברת הרמב"ן א"צ כלל משפטי התנאים, ושלא כדבריו, וכמ"ש הרמב"ן עצמו לגבי נזירות, דמהני בה תנאי וא"צ לכפול תנאי. ודינו של הגר"ח שייך לפי"ד החת"ס דהא דמהני הוא משום דחשיב שנתקיימו כאן משפטי התנאי, ואכתי י"ל דבעינן שיתקיימו שאר דיני התנאים כהלכתם.

ולענין אכילת אפיקומן, לכאורה לפי שתי דרכים אלו אכתי י"ל שיכול להתנות וכמ"ש האבנ"ז, או משום גרדי תנאי דעלמא כדרך החת"ס, ומשום ליכא חסרון מצד גרדי משפטי התנאים כי יש מצוות שישנן בשליחות, ויכול להתנות אף על המצוות שאינן בשליחות כמו אכילת מצה וכי"ב, או כדרך החזו"א והגר"ח זוננפלד דלא בעינן בזה משפטי התנאים כי עושה הדבר בינו לבין עצמו ולכן יכול להתנות אף באופן שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן, ועכ"פ כיון דמהני תנאי במצוות י"ל דמהני גם במצוות אכילת אפיקומן.

ו. ישוב נוסף להא דמהני תנאי במצוות

אמנם עדיין יש לדון בדברי האבנ"ז, ולחלק דלא מהני תנאי באכילת אפיקומן, דהנה בעיקר הקושיא למה מהני תנאי במצוות אף דליתנהו בשליחות, י"ל עוד באופ"א, לפמש"כ בקובץ הערות (סי' עו אות ב) בביאור דברי התוס' בכתובות בטעמא דל"מ תנאי במילתא דליתא בשליחות, וז"ל "הנה בכל הדברים הנעשים ע"י האדם ישנם שני אופנים: (א) היכא דחלות הדין נעשה מכח האדם, כמו בכל הקנינים ובקידושין וגירושין, שהאדם הוא הפועל את חלות הדין. (ב) היכא שהמעשה בעצמה, בלא כח האדם, פועלת את חלות הדין, כמו בשחיטה דמתרת, אף דבעינן כח גברא, מ"מ האדם אינו המתיר, אלא השחיטה עצמה מתרת, אם נעשית כהלכתה. ונפק"מ טובא משני האופנים האלו, דבמקום שהאדם הוא האוסר או המתיר, יש בידו להטיל תנאי, שמקדש או מגרש או מוכר על תנאי כך וכך, שאם יתקיים התנאי יחולו הקידושין והגירושין, ואם לאו לא יחולו. דחלות הדין נעשית ע"י רצונו, אבל השוחט בהמה, לא יוכל להטיל תנאי ולומר אם יתקיים התנאי תהא הבהמה ניתרת ואם לא יתקיים התנאי לא תהא ניתרת, דלאו בדידיה תליא מילתא, דהשחיטה בעצמה מתרת, ואין האדם המתיר".

ומעתה י"ל, שאף אם נדון בכל מצוה בפנ"ע האם שייך בה שליחות, ואף אם בכל המצוות לא היה שייך שליחות כלל, מ"מ אין זה סיבה לומר שלא יועיל במצוה תנאי. דהך כללא דליתא בשליחות, הוא רק היכא דהא דל"ש בדבר שליחות משום שהחלות תלויה בגוף המציאות ואינה תלויה ברצון העושה, ולכן אינו כבועלים להטיל בה תנאי כמ"ש בקוה"ע שאינו יכול להתנות על ענינים שאין חלותם תלויה בו, אבל כשגוף החלות תלויה ברצונו ורק מטעם צדדי ל"ש בה שליחות, משום שצריך שתיעשה המצוה על ידו בפועל,

ובטעם הדבר דמהני תנאי אף באופן של"ש בשליחות, אם מ"מ עיקר החלות שייכא בשליחות באופן מסויים, וכמבואר בדברי התוס' בנזיר, כתב החת"ס שם עפ"י ד התוס' בכתובות הנ"ל וז"ל "וטעמא רבא איכא כמ"ש תוס' שם, דהמעשה דאליה מהני ביה תנאה, ואם כן כיון דמעשה ההוא אליה דהרי אפשר לעשותו ע"י שליח בעלמא, נהי דעל האופן שנעשה עתה א"א לעשותו ע"י שליח, לאו משום גריעותא דמעשה ההוא, אלא משום סיבה ידועה, כגון בבני גד לא היה שייך דיני שליחות מפני הקטנים, מ"מ המעשה היה אליה, ומהני ביה תנאה". וכונתו דמה"ט גם במצוות כיון שעיקר ענין עשיית המצוה בידו לעשות אף ע"י שליח, כח עושה המצוה אליה, והוא יכול להטיל תנאי במעשה המצוה, אף באופן של"ש שליחות מצד חסרון פרטי במצוה מסויימת.

ה. דרך נוספת ע"פ הרמב"ן בהא דמהני תנאי במצוות

ובאופן אחר יש לבאר הא דמהני לעשות תנאי במצוות אע"פ שאין בהם שליחות, עפמש"כ בחידושי הרמב"ן (ב"ב קכו, ב) ביישוב הא דמהני תנאי בנזירות, שתמהו הראשונים דהא נזירות ליתיה בשליחות, וא"כ נימא דליתא אף בתנאי, וכתב הרמב"ן וז"ל "ואיכא למידק נמי תנאי שבנזיר היכי הוי תנאה, והרי כל תנאי שאי אפשר לעשות על ידי שליח לאו תנאי הוא, כדאמרין (כתובות עד, א) לענין חליצה. ויש אומרים כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, והטעם נותן, שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן, והשתא ניחא הא דקשיא לן לעיל, ונכון הוא זה".

וביאור דבריו, דבעצם הרי צ"ב למה בעינן כלל למילף מב"ג וב"ר, הא לכאורה סברא היא שיכול להתנות ולחלות עשייתו בצדדים מסויימים, וא"כ למה מהני תנאי רק אם הוא דומיא דהך תנאי דב"ג וב"ר. והביאור בזה הוא, שבאמת כיון שדעתו לעשות החלות א"א שתועיל רק על צד מסויים, אלא ע"כ כיון שדעתו שתחול ראוי שתחול החלות בכל אופן, וא"א להתנות שבאופן מסויים אינו רוצה. והא דמהני תנאי, הוא חידוש בפנ"ע שחידשה התורה, שאע"פ שעשה מעשה הראוי להחיל חלות זו, מ"מ יש בכוחו לחדש תנאי שימנע או יבטל את חלות המעשה באופן מסויים, וחידוש זה הוא רק בגדרי ועם דיני משפטי התנאים האמורים בב"ג וב"ר, וכשאנו בגדרים אלו לא חידשה התורה שיועיל כח תנאו לבטל את המעשה.

ובזה מובנים דברי הרמב"ן, שכתב שכל זה נצרך רק בחלות שעושה עם אחרים, אבל כשעושה דבר התלוי בו בלבד, ובדעתו ורצונו שיחול באופן מסויים, שפיר אמרין דמסברא יכול להתנות כמו שירצה, וא"צ לדיני התנאים, ולכן בזה אף מילתא דליתא בשליחות איתא בתנאי. ולפי"ז ה"ה שאר דיני התנאים אינם נצרכים בהך תנאי שעושה בינו לבין עצמו.

ועפ"ז נקט החזו"א, והביא דבריו מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ד ה"ח ביה"ל ד"ה התורם) ובקונטרס הזכרונות (סי' ז ס"ד), שמתעם זה מועיל לעשות תנאי בקריאת שמע, כי היא ענין שלו בינו לבין עצמו, ובזה א"צ משפטי התנאים, ולכן גם א"צ להתנות תנאי כפול וכן א"צ לשאר דיני התנאים.

והגר"ח ק (בקונטרס הזכרונות שם) ציין בזה לסידור אשי ישראל (דיני ק"ש אות ז) שכתב בשם הגאון מוה"ר סלנטער זצוק"ל, שבתנאי שעושה כשקורא ק"ש ומסופק אם יעבור



לצאת יד"ח. ואף אמירת ההלל שלאחר ברכת המזון ראוי שתהיה לפני חצות, [וכמ"ש הרמ"א (סי' תעז) ס"א] בשם הר"ן, שיקדים עצמו שאף את ההלל יאמר לפני חצות], ואח"כ יוכל להמשיך ולספר ביציאת מצרים.

הגאון הגדול הרב מנשה אביעזרי שליט"א ראש חבורת נשים נזיקין בגדר חיוב בדיקת חמץ לאברכים, אורחים ובני ישיבה והמסתעף

תקנו חכמים דחייב כל אדם לבדוק את ביתו ורשותו לפני הפסח, דהיינו ליל י"ד [פסחים ב' א'] וחובה זו מוטלת על בעל הבית, ואם הם כמה שותפים חובה זו מוטלת על כולם. וכן תקנו חכמים לבטל את החמץ לאחר הבדיקה.

בדין אורחים ואברכים שעוזבים את ביתם בפסח
ומעתה יש לחקור במי שאינו נמצא בביתו בימי הפסח, ונמצא במקום אחר או שמתארח אצל אחר, מה דינו: א. האם נפטר לגמרי מחובת הבדיקה בבית שעזב.

ב. אם מהני לזה מכירת חמץ הנהוג.
ג. כמו כן מה דינו לענין חובת הבדיקה בבית שמתארח שם. ולפנינו נדון בעיקר בדין בן ישיבה העוזב את חדר הפנימיה שלו בחג הפסח, וחוזר לדור בבית הוריו, ומזה נלמד לענין אורח בחג הפסח. ומסתעף לדיני חו"מ בזכויות הבחור בחדרו שבפנימיה, ובדיני הקנינים בהנ"ל.

בדין בן ישיבה לענין חיוב בדיקה בחדר הפנימיה
יש לדון לענין בני ישיבה הדרים בפנימית ישיבה, מה דינם לענין חיוב הבדיקה. כמו"כ יש לדון היכא דהישיבה מוכרת את חמצה, וכן בני הישיבה מוכרים חמץ לפני הפסח, אי בעו בני הישיבה בדיקה בחדרם אשר בפנימית הישיבה או לאו.

ולפנינו יתבאר כמה נידונים:
א. מה גדר זכות בן ישיבה בחדרו, האם כשוכר, או שואל, או סתם אורח.
ב. באיזה קנין קנו את חדרם בישיבה.
ג. איזה גדר בעלות צריך שיהיה לו בבית, כדי להתחייב בבדיקה.

ד. מי שלא יהיה כלל בביתו בימי הפסח, ומתארח אצל אחר - האם חייב לבדוק בביתו, וכן מה גדר חיובו בבדיקה, בבית שמתארח שם.

ה. מה הדין בעוזב ביתו, ומוכר את רשותו או משכירה לגוי. - האם פטור לחלוטין מחובת הבדיקה, או לאו, ואם יש הבדל באיזה זמן עושה כן.

ו. ביאור דינו המחודש **דהראב"ה** שנפסק להלכה בשו"ע (סי' תל"ו ס"ג). הדעוזה ביתו בתוך ל' חייב בבדיקה אף שנכנס נכרי לשם שבדאי יכניס שם חמץ מ"מ צריך לבדוק עתה.

ז. בזמן שיש בעל הבית עיקרי, ועוד בני בית - מה גדר חיוב שאר בני הבית בבדיקת חמץ. האם הם עצמם חייבים בבדיקה, או שמא פטורים לגמרי, או גדר אחר. ועוד כמה ענינים המסתעפים.

ד. פשוט דכולהו נפטרים לא שייך למימר וחד מיניהו מאי חזית. ה. או שאביהם נעשה שלוח להם למכור גם את חמצם, ויש שמקנים בקנין סודר את כל חמצם לאביהם, ולאחר מכן אביהם מוכר כל חמצו. ו. ומעיקר הדין יש להסתפק גם באינם מוכרים את החמץ, כיון דבפסח לא ישוה בחדרם, אף הספק הוא דילמא גם במוכרים את חמצם מ"מ יצטרכו לבדוק וכדלקמן.

ומעתה יש לעיין במה דפשיטא ליה להאבני נזר שגם באכילת מצה מהני תנאי, ולהאמור אין זה ברור, שהרי קי"ל (שו"ע אור"ח סי' תעה ס"ד) שאם כפאוהו ואכל מצה בלא כוונה לצאת ידי חובה, יצא. ובמשנ"ב שם (סקל"ד) הביא מה שביארו המפרשים בטעם הדבר, שאע"פ שלהלכה מצוות דאורייתא צריכות כוונה, מ"מ כיון שאכל ונהנה גרונו עדיף טפי, ודמי למתכוין. ועי"ש בשו"ע הגר"ז מה שהוסיף, שבמצוות כאלו כיון שאוכל ונהנה גופו יש כאן מעשה המצוה, ואינו כמתעסק.

ומקור דין זה הוא בר"ן על הרי"ף ברה" [ע"ד הגמ' שם (כח, א) כפאוהו ואכל מצה] 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 שם, שסובר הרמב"ם להלכה שמצוות צריכות כוונה, ומה שאם כפאוהו ואכל מצה יצא היינו משום שנהנה.

וסברא זו שאם נהנה יצא אע"פ שלא נתכוין, צריכה ביאור, דבשלמא הא דקי"ל באיסורים דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ביאור האחרונים (אתון דאורייתא כלל כד, ברכ"ש קידושין סי' כ, קוב"ש ח"ב סי' כג) שהטעם לחיבו הוא משום שהנהנה היא גוף האיסור, שאסרה תורה ליהנות מן האיסור, ולכן כשנהנה אין לפוטרו מטעם מתעסק. אבל לענין הנאה הבאה לאדם בשעת עשיית מצוה, אין שייך טעם זה, ואם מצוות צריכות כוונה, א"א שיצא יד"ח משום שנתכוין, שהרי אין קיום המצוה תלוי בהנאתו כלל, וא"כ אמאי כפאוהו ואכל מצה יצא.

ולפי האמור לעיל ביאור הדברים הוא, שמעשה שיש ממנו הנאה מתייחס לעושה יותר ממעשה שאין בו הנאה, וכל הדינים והנפק"מ והפרטים שיש בו מתייחסים אל העושה, ולכן אף כשלא חשב על כל הפרטים שבו, כל המעשה מתייחס אליו מצד עצמו, ונחשב עשייה ידיה, ומשו"ה המתעסק בחלבים ועריות חייב. ומעתה י"ל דמשו"ה היכא דנהנה לכ"ע אף עשיית המצוה שבמעשה זה מתייחסת לעושה, ונחשב שנעשית המצוה על ידו.

ט. לפי"ז י"ל שבמצוות שנהנה גופו אין מועיל תנאי להמג"א

ועפ"י"ז י"ל שלדעת המג"א לא יועיל במצוות כאלו תנאי, ולא מיבעיא לפי הנראה מדברי המג"א (שם סק"ד, וכמ"ש הפמ"ג בא"א שם בדעתו) שבמצוות שנהנה אף אם כיון לא לצאת יצא, דלפי"ז ודאי אין שייך כלל להתנות שלא יצא, כי אף כשמתכוין לא לצאת מ"מ יוצא ממילא, אלא אפילו לפמ"ש המשנ"ב (שם סקל"ו ובשעה"צ) שיתכן שבאופן זה לא יוצא ידי חובתו גם לדעה זו, כיון שמכוין לא לצאת, מ"מ אכתי י"ל דלדעת המג"א הנ"ל לא יועיל כאן תנאי, שכמו שלמ"ד מצוות אצ"כ מבואר בדברי המג"א שאין מועיל לעשות תנאי במצוה אע"פ שאם כיון לא לצאת לא יצא, דמ"מ אינו בעלים על המצוה ואינו יכול להתנות אם יצא יד"ח או לא, וכמו שנתבאר דדמי למילתא דליתא בשליחות דל"ש לעשות בה תנאי, ה"נ י"ל לענין מצוות התלויות בהנאתו, שכיון שענין שייכותו למצוה נקבע ממילא ולא ע"י כוונתו, י"ל שעל מצוה כזו אינו נחשב כבעלים להתנות אם יצא בה יד"ח או לא.

ולכן ראוי שלא לסמוך על עצה זו שחידש האבנ"ז, אלא יש לשים לב לכוון את השעה כראוי באופן שיספיק להשאיר זמן גם לאכול כדרך סעודת יו"ט בשמחה והודאה לה', ויאכל האפיקומן לפני חצות בלא תנאי ובכוונה גמורה

המצוה טעון כוונה עם המעשה כדי להיחשב מעשה מצוה, או אינו טעון כוונה?

והנה לפי"ז יש לחקור אם טעמא דמ"ד מצוות אין צריכות כוונה 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 ראייה לצד השני מדברי הר"ן בחידושו לרה"ה (כז, א) וכן בפירושו על הרי"ף (שם ט, ב מדפי הרי"ף), שדן על מתני' (שם לב, ב) דהשומע מהמתעסק או מתינוק לא יצא, ואע"פ שמצוות אין צריכות כוונה 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', עי"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 מצוה ממילא, ומה"ט כתב הר"ן שאם נתכוין לעשות המעשה לשם מצוה אחרת, י"ל שאין לו שם מעשה מצוה דתקיעת שופר.

אבל בדעת המג"א הנ"ל נראה שאין דעת כן, אלא סובר כמו הצד הראשון שנתבאר, דלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה לא צריך כלל שיהא למעשיו שם מעשה מצוה, אלא המעשה ממילא פועל את המצוה. ומה"ט לדעתו א"א להתנות בו תנאי, משום דליתיה בשליחות. ול"ש לעשות את התנאי בדרך כוונה הופכית, שאם לא יתקיים תנאו דעתו שלא לצאת, כי למ"ד מצוות אין צריכות כוונה 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. ורק למ"ד מצוות צריכות כוונה, דבעצם המעשה תלוי בדעתו ורצונו, אלא שמחמת סיבה צדדית אינו יכול להטיל בו תנאי, חשיב כשאר דברים שישנם בשליחות, ויכול לעשות בו תנאי, וכמו שנתבאר לעיל, אבל למ"ד מצוות אין צריכות כוונה הרי שמצד עיקר המעשה אינו שייך בשליחות, ולכן אין שייך בו תנאי.

ח. בדעת הסוברים שבמצוות שנהנה גופו מהם אין צריך תנאי

ב. וראיה לזה, דבגמ' (רה"כ, ב) פריך דמה"ט נמי יהא נפ"מ גם לענין בל תוסיף, דלמ"ד מצוות א"צ כוונה א"כ כשישן בשמיני בסוכה הוי תוספת על המצוה ועובר באיסור בל תוסיף עיי"ש בגמ', ובסוף העמוד שם חילקו בין לצאת לבין לעבור, אבל משמע נידון אחד הוא, ולכן סברה הגמ' בתחילה שאין חילוק בין שני ענינים אלו, שאם א"צ כוונה לצאת, ה"ה שגם בלא כונה איכא דין בל תוסיף. ומוכח כמש"נ דאין זה דין מסוים האם צריך לכוון כדי לצאת ידי חובת קיום המצוה, אלא טעם המחלוקת הוא, דמ"ד מצוות צריכות כוונה סובר דבלא כוונה לשם מצוה אין למעשיו שם "מעשה מצוה".

וכל זה מפורש ברש"י שם, שפירש קושית הגמ' "אלמא אין נתכוון כנתכוון דמ", והיינו כנ"ל שיסוד הנידון הוא אחד, בין לקיום המצוה ובין לענין בל תוסיף. ומ"מ מחלוקת בזה הגמ' שם במסקנא, ד"ל דלאחר שכבר יצא יד"ח, או כבר עבר זמן המצוה, והנידון רק לענין לעבור בבל תוסיף, יש חילוק בזה, ונחשב כמעשה מצוה רק בצירוף כונה לשם מצוה.

ג. וזה כעין דברי החזו"א שהובאו בקונטרס הזכרונות ממרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל (סי' לג ס"ו) בביאור הא דאמרו (מגילה ג, א) דמבטלין ת"ת לשמוע מגילה, והקשו האחרונים הרי גם מגילה היא ת"ת, ותירץ החזו"א ששם מקרא מגילה מפקיע קיום מצות ת"ת. ויש מקור לדבריו מדברי הר"ן הנ"ל בביאור הטעם שהשומע מהמתעסק לא יצא. ועי"ש האמור מבואר גם טעמו, שכיון שיש לזה שם מעשה מצוה אחרת, אין לזה שם מעשה מצות ת"ת, ולכן לא נחשב שקיים במעשה זה מצות ת"ת.

צדדי ההיתר: בן הישיבה אינו בעלים, אין לו רשות

שימוש בפסח, עשה מכירת חמץ

והנה עיקר הנידון בבן ישיבה האם חייב לבדוק את החמץ בחדרו אשר בישיבה, או כיון שאינו דר שם בימות הפסח, א"צ כלל לבדוק.

ולכא' יש כמה צדדי היתר שא"צ לבדוק בחדרו אשר בישיבה.

ראשית דהא בן הישיבה אינו בעלים ממש על חדרו, אלא דיש לו זכות שימוש בחדרו, ואפשר דזכות זו אינה מוגדרת כבעלות שתחייבו בבדיקה.

עוד ובפרט יש לדון באופן שהנהלת הישיבה מפקיעה את רשות השימוש בחדרי הפנימיה מלפני הפסח" עד לאחריו, ונמצא דביום י"ד שהוא זמן חיוב הבדיקה אין לו זכות ממשיית בחדרו, ואין החדר ברשותו, ולכא' לפחות ככה"ג יש לפטרו.

ועוד יש לדון ככה"ג שכן הישיבה עבד מכירת חמץ, וכן הנהלת הישיבה מוכרת את כל החמץ הנמצא בכל החדרים, לנכרי, [וכן משכירה את החדרים לנכרי כנהוג בנוסח מכירת חמץ] אם מהני לפטרו מבדיקה.

בעוזה ביתו לבית חמיו בימות הפסח

וכן יש לדון במי שעוזב את ביתו לימות הפסח, והולך לדור אצל חמיו וכדו' אם חייב בבדיקה בביתו, וכן האם חייב לבדוק בחדרו אשר בבית חמיו אף שאינו שלו.

לבדוק חדר אחד ולהשכיר לנכרי את שאר הבית

וכן יש שבדוקים חדר אחד שאמורים לשהות שם בפסח, ומוכרים או משכירים לנכרי את שאר הבית ואינם בודקים אותו. ויש לדון בזה, אי שפיר עבדי.

חיוב בדיקה בשאר איזורי הישיבה

ולענין חיוב בני הישיבה לבדוק בחדר האוכל בביתם דא בפרודורים ובשאר חדרים באזורי הישיבה, י"ל דודאי פטורים מכך, מכיון שאין להם בעלות על מקומות אלו ורק בפנימיית הישיבה יש לדון משום דחשיב כביתם.

ז. ויש לידע דיסוד חיוב בדיקת חמץ מוטלת על בעל הרשות, [ואף שהיה לדון דאם אינו דר שם בפסח הרי לשיטת התוס' ב' א' דהטעם לחיוב הבדיקה הוא שמה יבא לאלול, הרי לא יצטרך לבדוק וסגי בביתו, אך זה אינו כמבואר להדיא בסוגית משכיר ושוכר ד' א' ובשו"ע סי' תל"ז, דאם אין שוכר שיתחייב בבדיקה הרי ודאי דהמשכיר חייב, דאף שזה טעם הגזירה אך גדר החיוב הוא לבדוק את הבית שבבעלותו], וכן מוכח מדף ט' בדין אין חוששין שמא גיררה חולדה, דאף לגבי חמץ שאינו שלו, אם הוא ברשותו צריך לבדוק את הבית ממנו, דאם היו חוששין, היו צריכין לבדוק אף ההחמץ אינו שלו, [וכן כתב רבינו דוד פסחים ד' א' ואכמ"ל] אלא דהא עיקר הנידון באופן שיש מקום שיש בו בעלות ממונית לאחד, ורשות שימוש לאחר, על מי מוטל חיוב הבדיקה, ויבואר לקמן.

ח. וכמו שנקט הגרי"א לענין חנוכה, דמהני הפקעת הישיבה את חדרם בזמן שנוסעים לביתם מהישיבה, לפטרם מהדלקה בישיבה, והכא עדיף דבאמת אין להם רשות להשתמש בזה.

ט. וגם אין זה מיועד לדירתם, אלא שצריך הבחור להקפיד למכור את כל חמצו לפני פסח, שמא השאיר חמץ במקום כל שהוא בישיבה או במקום אחר ולא אדעתיה, ובנוסח המכירה הנהוג כתוב שמוכר כל חמצו בכ"מ שהוא. [ויש לדון ההחמץ שהשאיר בישיבה הוי הפקר גמור, ואכמ"ל]

בגדר בני הישיבה שוכר שואל או אורח

אכן בעיקר גדרו של בן הישיבה בחדרי הפנימיה - יש לדון בזה, אם דינו כשואל או כשוכר, שחייב בבדיקה, או שמא דינו כאורח שיש לו רק רשות שמוש בחדרו, דהא להנהלת הישיבה יש רשות להעבירו מחדרו, ואינו כבעלים ממש".

בן ישיבה בחדרו נחשב שוכר או שואל בתנאי

וע' בהערה" שנתבאר שיש לדון [לפחות לחומרא] דבחרו ישיבה דינו כשואל או שוכר, ומה שיש רשות להנהלה להעבירו מחדר זה, הוא מתנאי הקנין.

וכן הורה הגאון ר' יששכר מאיר זצ"ל", דבחרו ישיבה הדר בפנימיית הישיבה יש לו דין שואל, והוא כהנ"ל [וכן שמעתי שבבתי מלון יכולים להעביר דייר אשר בחדר זה לחדר אחר ומ"מ פשוט דדינו כשוכר, וחייב בבדיקת חמץ].

הנמצא מהנ"ל דבישיבות שיש אפשרות לבני הישיבה להיות בחדרם בימות הפסח עצמם, נראה שלמעשה יש להחמיר, שחייב בן הישיבה לבדקם". ובפרט לפי מה שיתבאר לקמן יסוד האחיזה.

יסוד האחיזה דסגי ברשותו וא"צ בעלותו

ועוד נראה שגם אם נימא שאין לבני הישיבה דין שואל ושוכר ממש, יש לדון דיתחייבו מדינא לבדוק בחדרם ולבער".

י. והנה מה שהבחור משלם יש לדון דהרי אינו מספיק כלל להוצאות הכלליות שבבישיבה, וא"כ לכא' אינו בגדר תשלום על השכירות כלל, אך אפשר דהוי כמו שמשלם באופן כללי [כמו שמשלמים עבור "נופש" שמשלם באופן כללי] וממילא נחשב שמשלם גם עבור שכירות המקום, אך אפשר שהתשלום הוא שמשלתו באופן כללי עבור זכותו להיות בישיבה, ואין לו זכות פרטית על קנין בפנימית הישיבה וכו' ועיין ואכמ"ל.

יא. דזה מבואר בגמ' ובפוסקים (פסחים ד ובדברי השו"ע תל"ז ועוד) דלענין חובת בדיקת חמץ אין צריך שהבית יהיה שלו, וסגי בזה שהבית ברשותו ע"י שכירה ושאלה, והמשכיר פטור מבדיקה אף דהוי קנינו ממש.

יב. וע' בדינים והנהגות לחזו"א ובארחות רבינו - פסח. יג. **רשות שימוש - אם הוי שואל:** יש לענין בבני הישיבה שיש רשות ביד הנהלת הישיבה להעבירם מחדרם אם גדרם כשואלים ושוכרים וע"כ חייבים בבדיקת חדרם, או לאו, ויסוד הספק אם כל עוד שלא העבירו אותם מחדרם מקרו שואלים, או דעצם זה שיוכלים להפקיע זכותם מחדרם, עוקר מהם שם שואל, ויש להם רק רשות שימוש, ויש לדון בעיקר האי דינא אם שייך רשות שימוש בלי שיחשב שואל, או דילמא עצם רשות שימוש חשיבא שאלה, וצ"ע, ועיין במילואים שהבאנו דיש פלוגתא בזה דדעת הנה"מ ש"מ ח] עצם רשות שימוש נחשבת לשאלה וגם עצם השימוש נחשב לקנין שאלה - ולשיטה נראה פשוט דבחרו בחדרו יש לו קנין שאלה מעצם זה שיש לו רשות שימוש בחדר, וכן הא גופא שמשתמש הוי קנין שאלה וא"כ חייב בבדיקה.

וגם אם נימא דלא כהנה"מ, נראה לדון דיש לבחור קנין בחדרו, ומקרי שואל או שוכר ממש, ומה שיש רשות להעבירו לחדר אחר, הוא חלק מצורת הקנין וכתנאי הקנין, ועוד נראה דכלפי חור אחר יש לו זכויות בארנו ובמיטתו למנוע ממנו לישן שם [וצ"ע לדינא], ועוד דאף שיש זכות להנהלת הישיבה להפקיע הרי אין עושים כן בלי סיבה ובד"כ נותנים לו מקום אחר, וע"כ כפשוטו יש לו לפחות דין שואל בחדרו. וכן שמעתי למעשה מאמאמר", וכן מורים כמה מגדולי ראשי הישיבות.

יד. מאת הגר"מ מיכאל אבדר שליט"א ששמע לדינא מפי הגר"י מאיר זצ"ל כן.

טו. אכן אם משכירים לנכרי לימי הפסח, באופן שיש לו רשות לעשות כן, [ואם אין לו רשות להשכיר אפשר שתלוי בגדר "יחד לו בית" תלוי במה שיתבאר לקמן.

טז. וכן נקטו בשם הגרא"ל, אכן למתבאר לפי האחיזה אם ידור בפסח בחדרו יתחייב בבדיקה.

והטעם לזה ד"ל דלענין חיוב בדיקת חמץ, אין צריך בעלות גמורה על הבית, וסגי במה שיש להם רשות שמוש בחדר, ומה שבפועל הרשות מיוחדת להם".

וזהו לפי יסוד **האחיזה** דלענין בל יראה, וחייב 'תשבינו שאור מבתיכם", הרי גם לשיטת הראשונים הסוברים שכדי לעבור צריך שהחמץ יהיה ברשותו, אין צריך שיהיה ביתו וקנינו ממש, ואפי' אין צריך קנין שכירות, אלא סגי בזה שהמקום בפועל נמצא 'ברשותו', כדי שיתחייב עליו, ולכן גם בבני הישיבה מאחר שהחדר הוא בפועל ברשותם, הוי רשותם לענין חיוב בדיקת חמץ וביעור חמץ.

שיטת הראשונים דאף אם החמץ שלו אם אינו ברשותו אינו עובר עליו

וראיה לזה, דהנה ידוע שיטת הרמב"ן ועוד גדולי ראשונים [ר"ן מהר"ם חלאווה רבינו דוד ועוד] דאינו עובר על חמץ שאינו **ברשותו ממש** אפילו אם הוא שלו [וכגון שהוא ברשות הרבים או שהפקידו אצל אדם אחר]

קושית המקור חיים דא"כ המוצא חמץ ביו"ט שיפקיר רשותו אולם המקור חיים כתב דזה תורה חדשה, והקשה קושיא עצומה דא"כ מדוע במוצא חמץ ביום טוב של פסח דינא הוא דכופה עליו כלי, [וכדאיתא בגמ' פסחים ו' א'] דאסור לשורפו, ולטלטלו, ומבואר בכמה ראשונים דהוא גם בלא ביטלו [ע' בכס"מ וברבינו מנוח], שעובר עליו מדאו', מ"מ חכמים העמידו דבריהם, ולשיטתו הנ"ל אמאי לא יפקיר

ז. נקטנו כאן דדין בדיקת חמץ תלוי במי שהרשות שלו לענין בל יראה, שכן הוא לפי רוב הראשונים, [רש"י ר"ן מהר"ם חלאווה רבינו דוד, ועוד הסוברים דדין בדיקת חמץ היא מלתא דבל יראת] וכן מבואר גם בת' השני של התוס' פסחים ב' א'.

יח. לשון **האחיזה** (חלק ג סימן ב אות י"ד):

"והשא"א כתב בשי' הרמב"ן דגם אם מוציא [החמץ] מרשותו סגי, והמקור חיים כתב ע"ז שזוהי תורה חדשה, ובאמת לשי' הרמב"ן ודע"מ ע"פ דרשת המכילתא בודאי דאינו עובר עליו כל שאינו ברשותו ואינו קרוי בביתכם, דמה אם החמץ המופקד ביד אחר דשאל המקום להמפקיד חשוב אינו ברשותו, מכש"כ היכא שמוציא מרשותו ואינו שמור ביד הנפקד.

מיישב קושית המקור חיים על פי היסוד דלענין בתיכם בחמץ סגי שהוא ברשותו ועומד לשימוש

והמקור"ח תמה ע"ז דלפ"ז במוצא חמץ ביום טוב דכופה עליו את הכלי הא יש לו תקנה להפקיר רשותו, ובאמת מד' השא"א נראה דמהני שיפקיר רשותו, אבל כפשוטו נראה דלא בעינן בתיכם שיהא ביתו ממש כמו לענין מזוזה, דהא בכל יראה סגי במה שהוא אצלו בידו וכמ"ש המקור"ח לענין שכירות, דאע"פ שאין לו קנין הגוף מ"מ חשוב זה ברשותו א"כ לאו דוקא שכירות אלא כל שהוא משתמש ושמור אצלו חשוב רשותו ומצוי אצלו, ומה בכך שיפקיר ביתו כיון שהוא שמור אצלו ועומד בצדו חשוב מצוי אצלו, אבל במוציא את החמץ למקום הפקר שאינו שמור ת"י בעל החמץ בודאי מהני כמו דמהני לשי' הרמב"ן במופקד" - ע"כ דברי האחיזה.

וחדושו גדול הוא [אכן כעין סברא זו מצאנו בשיטת הגר"ש בענין שילוח הקן [שמקורו מהפסוק **כי ימצא קן** ציפור] ומבואר בגמ' דימצא פרט למזומן] והוי שהציעו שבעה"ב כיון שלא לקנות מקום הקן כדי שלא יהיה מזומן ויוכל לקיים מצות שילוח הקן אך כתב הגר"ש דאינו מהני, דכל שהמקום שלו לא יחייב שיפקיר המקום כיון דעדיין מקרי מזומן לו.

ולפ"ז יש לדון דהרשות הא ודאי מצויה ביד בן הישיבה, ולכן אף אם נימא שאין לו קנין ממש בחדרו, מ"מ חייב בבדיקה. [וע' בהערה הבאה]

יט. ונפק"מ לשיטת הרמב"ן ודע"מיה הסוברים שאף אם החמץ שלו, כל שאינו ברשותו אינו עובר עליו, וכמו שהתבאר דלא סגי שאין לו קנין ברשותו, וגם לחולקים על הרמב"ן י' נפק"מ בחמץ שקיבל עליו אחריות, שאינו עובר כל שאינו ברשותו, וכמבואר בדברי ר"ת, וה"ל לדין בחיוב בדיקת חמץ, דלשיטת רש"י יסוד חיובו משום דין בל יראה וגם לתוס' י"ל דהדין כן, וכן לפי הר"ן דהוא מב' הני טעמי.



הצ"ע מה מהני שנכנס לבית אחר

[ואם נימא שמאיזה טעם למד הראב"ה מדין מפרש ויוצא בשיירה, דלא מהני מה שמשאירו לנכרי אלא צריך דוקא לבדוק, ולבער, אבל עדיין תמוה החילוק שכתב בין כשהולך לבית אחר דפטור מבדיקה, אף שהבית שהשאר כולו חמץ, לבן מפרש בים או יוצא בשיירה דחייב בבדיקה, ומאי שנא הא לענין בדיקת חמץ חייב לבדוק כל הבתים מחמצו. וצ"ע, ולקמן יבואר]

היסוד העולה דיש חובת גברא לקיים מצות בדיקה

והמוכרח מדברי הראב"ה דחל על הגברא חובת בדיקה ולא יכול להיפטור מחובתו זו ע"י מכירת הבית וכל חמצו לנכרי, אפי' אם מכרו קודם ליל י"ד. דזה מהני רק שלא יעבור באיסור בל יראה, אך לא מהני לענין קיום מצות הבדיקה, [דמ"מ יש עליו חובת הגוף ולקמן יבואר בהרחבה].

ודברים אלו מפורשים בדברי הבית יוסף (שם) דעיי"ש בקושיית הטור על הראב"ה דכיון שהגוי נכנס אין לך הפקר גדול מזה [והוא כעין מה שהקשינו לעיל] וכתב ע"ז הב"י דאה"נ דהוי הפקר, אך **מצות בדיקה** לא קיים הישראל, ומבואר דהוא חובת גברא לקיים מצות בדיקה.

וכן מדוקדק בלשון השו"ע שאחר שכתב דינו דהראב"ה דהישראל חייב לבדוק הוסיף מילות אלו **"כדי לקיים מצות ביעור"**^כ והוא כמו שנתבאר.

טעם דלא ידי חובת מצות הבדיקה בבדיקת בגדיו בלבד

והנה על עצם הדין שהעמיד השו"ע הקשה החק יעקב (הביאו הכה"ח) הלא בלא"ה יהיה לאדם קיום מצות בדיקה וביעור ע"י ניקוי בגדיו וכיסוי מחמץ ואמאי חייב לבדוק הבית.

וביאר החק יעקב דכיון דכתב בקרא לא יראה **"בבתיכם"**, מוכח דעיקר דין ביעור חמץ הוא מהבית משו"ה לא יפטר מחובת הגוף של חיוב בדיקה ע"י שיבדוק כיסיו^כ.

תמיהה לדברי השו"ע איך תהני מכירת חמץ לפוטרו מחיוב בדיקה

אולם לפ"ז צ"ב מה מהני מכירת חמץ [ואפילו מכירת י"ג] המבואר להדי' בס"י תמ"ח, דמהני גם לפטרו מבדיקה, לפוטרו מחובת גברא של בדיקה. הלא חל על הגברא חובת

כח. וביעור היינו נמי בדיקה רש"י פסחים (דף ד' ב') אך יש להוסיף יסוד חשוב בזה, דאף שהוא חובת גברא לקיים, בכ"ז חלוק דינו ממצוות שהם חובת גברא כגון לולב וכדו' צריך לטרוח להשיג בכל ענין, וכאן רק מי שחל עליו מצות בדיקה שהיה בבית שיש בו חמץ ל' יום קודם הפסח, רק בכה"ג חייב לקיים מצוה זו [וי"ל].

וכן מחודש במצוה זו שאם ישראל אחר נכנס לבית זה ויבדוק בליל י"ד נחשב כשלוחו ויוד"ח בזה ומשמע שגם בלי מינוי בפירוש, וצ"ל כיון דמצות הבדיקה העיקר התכלית שהבית יבדק מהני גם בלי מינוי שליחות - וצ"ב.

ועוד מחודש בדין זה שהרי החמץ שמוצא בבדיקתו אינו מחויב לשפרו וסגי בזה שנותנו לנכרי, וצ"ב דא"כ גם כשנותן כל הבית לנכרי, נימא דנתינתו לנכרי זהו ביעורו, וחזינו שיש חילוק בין חמץ שמצא ע"י בדיקה שבזה קיים מצות חכמים, משא"כ בנתינתו לנכרי בלי בדיקה חשבוני ליה שנפטר ממצות הבדיקה, ולא שמקיים מצות בדיקה, [וכע"ז בשיטת המהר"ם חלאה בגדר ביעור דאורייתא שהוא דין בדיקה] והדברים צריכים באור טובא וע' במשנ"ת בסוף המאמר.

כט. ולהג"ל נר' דהטעם שאינו יכול לבדוק בספינה היינו משום שאין לו שם בית מיוחד, ואפשר דאירי שהוא בין גוים ואינו יכול לבדוק שם כלל.

וא"כ בהשקפה ראשונה לא מבעיא לשיטת החת"ס פשיטא דבן הישיבה א"צ לבדוק, כיון דסו"ס ימכרו החמץ. אך גם למקור"ח כל שמוכר ביום י"ג פשיטא שאין צריך לבדוק^ל וא"כ נפטר בן הישיבה מלבדוק את חדרו, דהא יוצא קודם ליל י"ד, כן נראה לפי פשוטו. אך באמת כ"ז אינו מכוון להלכה, וכפי שיתבאר ביסוד גדר חיוב בדיקת חמץ.

חקירה בגדר חיוב בדיקת חמץ מצות הגוף או חובת מחמת המציאות

והנה יש לדון מה גדר "חובת הבדיקה" שחייבו רבנן, האם הוי רק **חובת הבית** דהיינו כיון שיש לו בית או מקום לא בדוק מחמץ, לכן חייב לבדוק, ולפ"ז אדם שאין לו בית אינו מתחייב בבדיקה, וכן אם ביתו בדוק א"צ לקיים מצות בדיקה כלל^ל. או דילמא דבדיקת חמץ הוי מצוה שהיא חובת הגוף, וצריך להביא עצמו לחיוב בדיקה, כדי לקיים מצות בדיקה וביעור.

ובפשטות ברור ופשוט שהוא חובת הבית, ואשר ע"כ אין ענין להביא עצמו לידי חיוב בדיקה^ל.

ראיה מהשו"ע דחיוב בדיקה הוי חובת הגוף

אולם פשטות זאת נסתרת מדברי הראב"ה שהובא בטור [א"ח סי' תל"ו] דישאל היוצא מבית נכרי תוך ל' יום לפסח ולא יכנס לבית אחר חייב לבדוק בית זה **אע"פ שמפקיר כל חמצו ואע"פ שהנכרי יכניס לשם חמץ**.

וכן פסק מרן השו"ע כהראב"ה [תלו ג'] וז"ל: ישראל היוצא מבית נכרי תוך שלשים יום ונכנס בבית אחר בעיר זו או הולך לעיר אחרת אינו צריך לבער בית הנכרי שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר - אבל המפרש או יוצא בשיירה ולא יכנס בפסח בבית יש מי שאומר שחל עליו חובת הביעור כיון שהוא תוך ל' יום וצריך לבער בית הנכרי שיוצא ממנו **כדי לקיים מצות ביעור** הגה אע"פ שהנכרי יכנס לבית בפסח וי"א שא"צ כשנכנס בו הנכרי (טור)^ל.

וצ"ב מ"ט שהישראל חייב בבדיקה בבית זה שעוזבו עתה, והא הכא הוי כמכר והפקיר את כל מה שהשאר בבית לנכרי. ומאי שנא ממוכר חמצו ורשותו לנכרי שאינו חייב בבדיקה, **ובאמת** הטור חלק על האי דינא דראב"ה. והוא מהסביר הנ"ל

אכן **הבית יוסף** הכריע להלכה כמותו, ופסק כן בשו"ע, וצ"ע. וביותר תמוה מה יחני כלל בדיקת הישראל הלא הנכרי יכנס לבית ויכניס שם חמצו. ועיין **בביאור הגר"א** שעמד בתמיהה זו, וצ"ע.

כד. ועוד שהישיבה מפיקה את זכותו להשתמש בבין הזמנים, אך אם משום הא לא איראי דאם אין אחר שבודק חייב הוא לבדוק, משום החמץ שהשאר כאן, אלא דאנן איירינן שהחמץ נמכר לנכרי [על ידי או על ידי הישיבה] ולכא' משום הא ליכא חיוב בדיקה, אך זה אינו וכמשי"ת.

כה. אכן עיין בדברי המנ"ח הידועים במצוה ט' דיש לומר שמצות ביעור חמץ היא דין ברשות שלא יהיה בה חמץ, ולפ"ז אפשר דאם יש לו בית בדוק הוי קיום של מצות בדיקה, ויש לדון אם מהני דבר זה לדינא דהראב"ה שיובא בהמשך אכן נר' דלענין המצוה דרבנן לא מהני.

כו. אא"כ רוצה לקיים מצוה זו ג"כ, ואפשר שזה תלוי בחקירת המנ"ח ט' בגדר תשבייתו. והנה גם לדעת הרמ"א הג"ל יש להחמיר בזה דעיין בדברי המשנ"ב שם ס"ק ל"ב דיש להקל רק כשהנכרי עצמו נכנס לשם, ונמצא דהמוכר חדרו לנכרי, במכירת חמץ הנהוג, ודאי שאין הנכרי נכנס.

את רשותו דאז לא יעבור בבל יראה [דאת חמצו אינו יכול להפקיר דהוא אחר שנאסר].

יסודו ודרשותו לענין בל יראה סגי במצוי לו ועומד לשימוש ולא בבעלות

ותירץ **האחיזר** דלענין בל יראה 'ברשותך' אינו מועיל הפקרת רשותו, דשם רשותו לענין זה, אינו תלוי בקנין והבעלות הממונית שיש לו על ביתו, אלא במה **שהמקום מצוי לו ועומד לשימוש**, ובזה מקרי שהחמץ **ברשותו**, וע"כ לא מהני שיפקירה כיון דגם לאחר ההפקר הרשות מצויה לו, וכמו ששוכר חייב מדאורייתא בביעור חמצו הנמצא בבית ששכר, כיון דהוי מצוי לו [אף ששכירות לא קניא] וכן יחוד בית לגוי מהני לשיטת ר"ת, כדי לפטור את הישראל, אף שהבעלות של הישראל, כיון דהחמץ נחשב מצוי לגוי, ה"ה הכא

ועולה שלענין חמץ הכל תלוי במי שהרשות מצויה לו, ולפ"ז ה"ה להיפך אם הוא ברשותו המציאותית אף שאין הרשות קנויה לו ממש עובר בבל יראה ולפי יסוד זה פשוט דבן ישיבה חייב בבדיקת חדר הפנימיה^ה דהא החדר ברשותו^ה.

הנמצא דלמעשה לבן ישיבה יש חובת בדיקה

ונמצא דלמעשה יש לבחור הישיבה חובת בדיקה בחדרו שבפנימית הישיבה, ואף אם אינו משלם על כך. וכן נקטו גדולי הפוסקים^כ, **ולכן** אם החדר נמצא ברשותו גם בימות הפסח, **חייב לדאוג לכך שהחדר יהיה בדוק**^כ. ואכן זה כאשר יש לו בפועל רשות להנמצא בחדרו, בימות הפסח.

בכה"ג שמוכר את חמצו והזכות בחדרו או שהישיבה מפיקה את זכותו

אמנם יש לדון בכה"ג שכן הישיבה מוכר את חמצו ואת הזכות שיש לו בחדרו לנכרי, וגם הישיבה מוכרת או משכירה לנכרי, או בכה"ג שהישיבה מוכרת את החמץ ומשכירה את חדרי הפנימיה לגוי, ואין לבן הישיבה כל זכות בחדרו בימי בין הזמנים, ובפרט לא בליל י"ד ולא בימי הפסח - אי נפטר בזה מבדיקה.

מח' אחרונים אי מכירת י"ד פוטרת מבדיקה

והנה נחלקו האחרונים אי המוכר חמצו ביום י"ד, פוטרת מבדיקת ליל י"ד. דהמ"ב [ס"ס תל"ו] הביא מה"מקור חיים" ומה"חיי אדם" דאינו נפטר מבדיקת ליל י"ד, כיון דחלה עליו חובת בדיקה, ורק במכירת יום י"ג נפטר מבדיקת ליל י"ד. ואילו דעת ה"חתם סופר" ו"הבנין עולם" דמכירת יום י"ד פוטרת מבדיקת ליל י"ד.

כ. ולצד זה יתייב בן הישיבה רק בבדיקת חמץ אכן חיוב מזהה לא מוטל עליו, וכמשי"כ האחיזר.

כא. ויל"ע לפ"ז אמאי אין חיוב בדיקה בבתי כנסיות שיש זכות לכ"א להיות שם אכן שפיר יש לחלק בין מקום שמיועד לדירתו ועומד לכך לבין שימוש שיכול לשמש שם, ולכן אוטובוס אף שיש לו זכות לשהות שם נר' דאי"ז בית דירה שמחייב בדיקה ואף בפסח עצמו מותר לישב שם בלי בדיקה, ודו"ק.

כב. עיין בדינים והנהגות מהחז"א (פ"י סעי' י"ח) קובץ מבית לוי (ח"א עמ' כ"ד). אכן יש שחלקו על כך עיין תשובות והנהגות (ח"א רפ"ז ומועדים וזמנים ח"ג רפ"ז). שהסתפק בזה וע' בספר חובת הדר, ולדעתם אפשר שאין לבחורים קנין בגוף הבית, שהרי אפשר להעבירם מחדר לחדר בלי רשותם והחמץ שאוכלים שם בישיבה הוא משלחן הישיבה, על כן אפשר שדינם כבני ביתם של רה"י שאין עליהם חובת בדיקה [וכמו שיתבאר בהמשך מדברי שו"ע של הגר"ז] אכן למשנ"ת למעלה ובהמשך, פשוט שחייבים.

כג. ואפשר שיכול לברך על בדיקה זו.

בדיקה כל שמכר חמץ תוך ל' יום קודם החג. [ולכאורה המכירה תהיה רק לפטור מהאיסור ולא יראה לך חמץ].

וביותר יש לתמונה לדעת החת"ס דאם מוכר החמץ ב"ד אין חייב בבדיקה בליל י"ג, הרי לא מהני מכירת כל הבית לנכרי תוך ל' יום וק"ו כשמוכר רק ב"ד, דהלא פשיטא שהישראל שעוזב הבית מפקיר את חמצו לנכרי [וכמו שמוכר מדברי השו"ע (תל"ז ב): השוכר בית מחבירו ב"ד ואינו יודע אם הוא בדוק אם הוא בעיר שואלו אם בדקו ואם אינו בעיר חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו. וכתב המ"ב ס"ק י' ומבטלו בלבו - דאע"פ שהחמץ אינו שלו מסתמא הפקירו המשכיר כשיצא ממנו וזכה בו השוכר] ואם מהני מכירת י"ד לחת"ס ולכו"ע מכירת י"ג, א"כ אמאי הכא בעוזב הבית תוך ל' חייב בבדיקה, ומ"ש ממוכר החמץ ביום י"ג דפטור מבדיקה.

ועוד תמוה החילוק שכתב הראב"ה בין כשהולך לבית אחר דפטור מבדיקה למפרש בים או יוצא בשיירא. וצ"ע.

מוכח בדמעות בדיקת חמץ איכא ב' מחייבים חובת הגוף וחובת הבית והמכירה מהניא רק לחובת הבית ולא לחובת גברא

והמבואר בזה הוא דמעות בדיקת חמץ הוי מוכח ב' מחייבים, חובת הבית מצד שיש ברשותו [בליל י"ד או ביום י"ד] בית שמכניסים בו חמץ, וזה מחייבו בדיקה, וגם חובת הגוף והוא דין לקיים מצות בדיקה.

וחלוקים הם ביסודם זה מזה דחובת הבית יסודו מצד **אפרושי מאיסורא**, והיינו שכל שיש לו מקום ששייך שיהיה בו חמץ צריך לבדוק את המקום ההוא שלא ישאר שם חמץ בפסח, ולא יעבור עליו בפסח. ובדין זה יש חומרא דכל שיש ברשותו אפי' מקום אחד שיש בו חשש חמץ חייב לבדקו, ולא מהני מה שקיים הבדיקה בשאר הבתים, אולם בדיקת חמץ הוי נמי **חובת גברא לקיים מצות בדיקה** אע"פ שאין לו בפסח עצמו חמץ ואין לו בית [כל שהיה לו בית שיש בו חמץ תוך ל' יום] ודין זה הוא מצוה חיובית לקיים מצות בדיקה. אכן לקיים דין הגברא סגי שיבדוק אפי' חדר אחד^א.

באור דברי הראב"ה להנ"ל

וכל דברי הראב"ה שחייב אדם לבדוק בית שעוזב אותו אף שיכנס לשם נכרי, הוא רק בגוונא שלא יכנס הישראל לבית אחר אלא יוצא בשיירה או מפרש בים. דבכה"ג אינו יכול לקיים את חובת הגוף שלו שהתחייב בה ל' יום קודם פסח אזי חייב לקיים את חובת הגוף שלו בבית ההוא קודם שעוזבו, וכיון דהוא קיים מצותו ע"י בדיקה והביעור השתא יצא ידי חובת הגוף. [אע"פ שבדיקה זאת לא מהניא לבית ל. והגם דבדיקת חמץ הוי גם מצוה ולא רק איסור, וחלוק ביסודו מבדיקת תולעים, וכמו שהוכיח מור"ר באביעזרי מהא דמברכין עליה, ולכן פתחה המשנה במצוה זו אכן גם חיוב זה מתלא תלי בכך שיש לו חמץ, וכמו בית שמחייב מזוזה אף דהוי מצוה חיובית מכל מקום אין חיוב לקנות בית למזוזה וכמש"כ הרמב"ם פ"א מהל' ברכות. ולדין זה מהני מכירת הבית לנכרי כדי לפטור גם מחיוב הבדיקה,

לא. ולענין ברכה על בדיקה זו עיין בדברי הרמ"א תל"ו א' דלא יברך על בדיקה זו שעושה בתוך ל' אכן ע"י ביה"ל שם שהביא בשם הריטב"א לחלק בין תוך ל' לפני ל' וכן סובר הבי"ח ויש ג' שיטות, דהפ"ח סובר דכל שחייב לבדוק חייב לברך, ונר' דחילוק הריטב"א הוא משום דלפני ל' הוי רק שלא יעבור באיסור, אך לאחר ל' הוי קיום מצות בדיקה, ודו"ק, אכן דעת הכל בו שאינו מברך משום שבבדיקה זו אינו מבער והוא מצד לשון הברכה, שתקנו כהמים עי"ש במשנ"ב, ולפי"ז שפיר נר' דלכו"ע יש מצות בדיקה בתוך ל', וגם היה שייך ברכה, אלא רק משום לשון הברכה לא שייך לברך על ביעור לפני זמנו

זה לזמן הפסח, דהלא הגוי עומד להכניס לבית חמץ. אך הוא יד"ח דסו"ס קיים מצד עצמו מצוות בדיקה, ולענין חמצו שיש עכשיו בבית, קיים מצותו על ידי בדיקה ולא ע"י מכירה].

ודמי לחיוב נר שבת דאיכא דין שיהא נר בבית שנמצא ולא יהיה חושך ולדין זה א"צ להדליק בגופו, ועוד שיקיים בגופו הדלקה וזה מהני אף אם מדליק רק במקום אחד.

הנמצא מהנ"ל

ונמצא בידינו דלענין חובת הגברא לקיים מצות בדיקה, סגי שיבדוק רק חדר אחד וא"צ לבדוק את כל הבית, ודין זה יכול לקיים בכל מקום שידור שם, [ולפי"ז אפשר דבגוונא דבדוק באופן דלא אהנו מעשיו, כגון שיוצא תוך ל' ונכנס אח"כ נכרי לדור בבית סגי שיבדוק חדר אחד והשאר יתן לנכרי].

מיישב אמאי מהני מכירת חמץ דין

ולפי"ז מיושב היטב מה שהקשינו ממכירת חמץ הנהוג, [דמה מהני לפי הראב"ה דיש חובת הגוף] שכל מה שמהני לפטור מבדיקה זהו רק מחובת הבית ולא מהחובת גברא שיש עליו לבדוק, והלא הנהוג שבדוק רוב ביתו, אלא רק מה שאין ברצונו להשתמש בפסח מוכרו לנכרי, וא"ש.

הנמצא מהנ"ל דחייב לבדוק לפחות חדר אחד

ועולה מכך דתמיד בעי לבדוק לפחות חדר אחד בביתו אף שמכר ביתו במכירת י"ג מחמת החובת גברא.

ועולה מזה נפק"מ לכל הנוסעים למקום אחר להתארח ואינם מקיימים בדיקה כלל, דלא מהני להו למכור את ביתם, אלא צריכים לבדוק לפחות חדר אחד הם או שלוחם.

וכן מוכח מדברי החתם סופר [שהובאו במ"ב תלו - לב] דהגם שמוכר מ"מ בעי לבדוק עכ"פ חלק מביתו וז"ל: ואף בזה בעת שמקיים בדיקה בביתו הוא משייר לאלו החדרים למוכרו למחר לעכו"ם וכן בתשובת חתם סופר סימן קל"א דעתו להקל כשמקיים מצות **בדיקה בשאר חדרים**. עכ"ל.

החומרא שיש בחובת הבית

ומה דבעינן למימר שבבדיקה יש גם חובת הבית ולא סגי בחובת גברא לחוד, דבחובת הבית איכא גם חומרא דלא סגי לבדוק רק חלק מהבית אלא דחייב לבדוק כל הבית כדי להינצל מאיסור ולא יראה לך חמץ. [אך לחובת הבית מהני מכירה וכהנ"ל].

הנמצא ב' דיני בדיקה

נמצא לדינא דיש ב' דיני בדיקה: א. **חובת הבית והרשות** חייב לבדוק ולבער את כל החמץ הנמצא בביתו ורשותו, שלא ישאר בפועל ברשותו חמץ בפסח, ועל חובה זו אם מוכר או משכיר את רשותו וחמיצו לפני י"ד לכו"ע פטור מבדיקתו. ב. **קיום מצות בדיקה וביעור**, שהיא חובת הגוף, ובוזה לא מהני שמכר ביתו וחמצו אלא צריך לבדוק לפני שימכרו, אלא שלזה סגי אפי' בחדר אחד.

הנמצא מהנ"ל לענין בני ישיבה

ונמצא דלגבי בני ישיבה לענין חובת הגוף דנתחייבו לקיים מצות בדיקה, לא מהני מה שמוכרים את חמצם, וגם לא מהני מה שעוזבים החדר ואין להם רשות בו בפסח, והוא ממש כישראל שעוזב ביתו לגוי, ומדינא דהראב"ה יתחייבו בדיקה לפני שיוציאם.

ונמצא דגם ההיתר השני [דהחמץ והחדר אינו ברשותם כלל ביום י"ד, וכן אם ימכרו החמץ והרשות לנכרי], לא

מהני כלל רק לדין הראשון דלא יעברו באיסורא, אבל חייב לבדוק חדרו לפני שעוזבו מדין קיום מצות הבדיקה.

בן ישיבה י"ל דיקיים חובת גברא בבית הוריו

אך **ממוצא** דברינו יש ללמוד תקנה לבני הישיבה, דהא לענין חובת הגוף אין צריך לבדוק דוקא בית הגוי ומהני לזה כל שיקיים בדיקה בחדר אחר

ולפי"ז בני הישיבה החוזרים לביתם כיון שבאים לבית אביהם ולא חשיבי מפרשים בים או בשיירה, בפשטות סגי למכור את חדרו הפנימית הישיבה כיון דחשיבי שבדוקים בביתם.

כשאביהם בודק אם מהני לקיים מצות בדיקה

ואף אם אינו בודק בעצמו אלא אביו בודק, הרי מבואר בדברי המשנ"ב הנ"ל דלענין חובת הגוף הנ"ל - מהני ע"י שליח ואף אם אינו ממנה אותו בפירוש, דכתב המשנ"ב דאם נכנס ישראל לתוך בית הגוי, הישראל היוצא פטור מבדיקה כיון דהישראל הנמצא יבדוק, ולפי"ז לכאורה מהני בדיקת האב בביתו לפטור הבחור מחובת הבדיקה.

ב' צדדים אי בני הבית חייבים בבדיקה והאב שלוחם או"ד ל"ח חייבים בבדיקה

אולם עדיין יש לחשוש דלא מהני בדיקה זו לדינא דהראב"ה וכדלהלן:

דהני יש להסתפק אם בני הישיבה בבית הוריו חשיבי חייבים בבדיקה בבית זה או לאו, ושורש הספק הוא - דהנה בשותפין שדרין בבית אחד פשוט דכולם חייבין בבדיקה^ב.

ומעתה יש לדון בבנים אצל אביהם מה דינם אם כולם חייבים בבדיקה, ומה שרק האב בודק משום שהוא עיקר הבית הוי כשליח של כולם^ב, או"ד בן אצל אביו לא דמו לשותפין, דשותפין כולם חייבים בבדיקה דמאי חזית שזה יתחייב והשני לא, משא"כ בן אצל אביו י"ל דחיוב הבדיקה הוא רק על האב, כיון דהאב הוא עיקר הבית ובני הבית טפלים לאב, ועוד דהבעלות על הבית היא כולה של האב, והוא גם דר עינים, ונמצא שאין להם דין שוכר, ממילא רק האב חייב בבדיקה ושאר בני הבית לא חשיבי חייבים בבדיקה.

ולצד זה בן הישיבה שעוזב את חדרו בישיבה [ששם דינו כשוכר או שואל וכדחתבאר ויש לו בעצם חובת בדיקה] ובא לבית הוריו לימות הפסח, חשיב כלא בא לבית אחר שיתחייב בו בבדיקה, כיון דלא התחייב כלל בבדיקה בבית זה, ודינו לענין מצות בדיקה, כמפרש ויוצא בשיירה שחייב לבדוק לפני שיוצא מביתו ואף שלא יהיה שם בפסח, ולכן הדר דינא שיצטרכו לבדוק את חדרם בפנימית הישיבה בכדי לקיים את החובת גברא.

אי בביתם לא חשיבי חייבים בבדיקה אזי גם בישיבה לא חשיבי וליכא עליהו חובת גברא

אכן **לכא' מ"מ** פטורים בני הישיבה, דאם ננקוט דבן בית פטור מבדיקה דנטפל לבעל הבית, ולכן בני הישיבה בבית אביהם טפלים לו משום שסמוכים על שולחנו ואינם חייבים כלל בבדיקת ביתם, א"כ יהיו פטורים גם מבדיקת חדרם לב. עיין שעה"צ ס' תל"ג ס"ק ל"ו ובמג"א תמ"ה סק"ז ואף לדעת הבי"ח (תל"ג) הסובר שחמץ המושלך בחצר השותפין דינו כהפקר, מודה בבית השותפין.

ג. וי"ל דהוי שיש לו 'זכות קדימה' בקיום מעשה המצוה וכמו שיש לומר בנר חנוכה וכמש"כ המ"ב ס' תרע"ה דעליו מוטל עיקר הקיום, ולענין נר שבת הוא להפיק, דהקדימה היא על האשה, אף שהחוב הוא על כולם. ולפי"ז הוא כענין הזכות במצוות שיש שומע כעונה, להיות 'החזן' שמוציא את כולם.



אך באמת נראה דאין דברי החק יעקב סותרים את דברי שו"ע של הגר"ז כלל, דהח"י איירי במקום שהאב אינו בודק, ובכה"ג חל חובת בדיקה על בני הבית, ורק כשהאב נמצא בבית כיון שהאב עיקר והוא ודאי חייב לבדוק ע"כ הם פטורים, וזה שהוא עומד לבדוק, פוטר את עיקר החיוב של בני הבית.

אבל אם האב אינו בודק, יתחייבו בני הבית לבדוק, ובזה איירי החק יעקב ואילו הגר"ז איירי כשבעל הבית בודק.

ואף שהגר"ז כתב דאם הם רוצים לברך יעשו כן בתורת 'שלוחין' ומשמע דאף כשהוא אינו בודק אינם חייבים, נראה שכל שהם בודקים **בתורת שלוחין** נחשב שהאב בודק דשלוחו של אדם כמותו, ולכן הם פטורים לבדוק, וע"כ מברכים רק מצד שליחות האב".

ולפי"ז ודאי שיש להחמיר דלא מהני בדיקת הבחור בביתו לפטרו מחיוב הבדיקה שחל עליו בחדרו בישיבה דהא הנהוג שאביו נמצא עמו בבית ביום י"ד ואף אם הבחור עצמו יבדוק א"כ עביד כן בתורת שליח של אביו והוא מצות אביו ואין יוד"ח מצד שליחות האב".

אך ממוצא דברינו אתה למד שאם האב יחליט לא לבדוק חדר אחד מן הבית, שפיר יתחייבו בני הבית לבדוק.

הערה נפלאה ועיצה למעשה

ולפי"ז יש כאן הערה נפלאה דאף אם האב אינו חפץ לבדוק חדר אחד, והבן בודקו שפיר מקיים בזה את מצוות הבדיקה, אכן בכה"ג שבודק בסתמא בתורת שלוחו של האב, הרי עצם בדיקתו בתורת שליח גורמת שלא יתחייב בתורת עצמו, וממילא לא יצא יד"ח של חובת הגברא של בדיקתו.

ולפי"ז נראה שיש עוד אופן שהבן יקשב מאביו לבדוק חדר בבית (ולא בתורת שלוחו) ובזה מקיים מצוות בדיקה כיון דהאב אינו בודק חדר זה הדר דינא דמוטל עליו לבדוק".

לז. וע' בשו"ע שכתבתי דאין בני הבית חייבים כתב "אא"כ בעה"ב אינו בביתו כו' ולכאורה מוכח כיסודינו הנ"ל, אך עי' בדברי שו"ע"ר סי' תל"ו שמשמע מדבריו שגם אז מחייבים לבדוק רק מדין שליחות ואפשר עוד שחייבים לבדוק בגלל "שמא יבא לאכלו" ותלוי בפלוגתת רש"י ותוס' אם מברכים על בדיקה זו, וע' בשו"ע דלאחר הפסח אינו מברך על הבדיקה ואף שחייב לבדוק שמא יבא לאכלו, וכן יש להסתפק על חמצו של גוי אם חייב לבדוק מצד שמא יבא לאכלו, וכן אם מברכים על בדיקה זו.

לח. והטעם לזה הוא דכל שהאב ממנה את הבן לשליח נמצא דהאב מקיים שפיר את חיובו וכמו שנתבאר למעלה, ולכן אין הבן חייב בעצמו ואינה בדיקה עבור עצמו, כיון שהוא עושה בתורת שליח, וכמו שהוכחנו מדברי הגר"ז ונמצא שהיו כבודק בשליחות ביתו של אחר, ומסבירא נר' דלא יועיל לדין הראב"ה [צריך לקיים המצוה בתורת חיוב ידידה] וכמו שלא מהני לענין חיוב גברא דנ"ח שידליק עבור חבירו.

וכע"ז מובא בשיטת רש"י פסחים ז: בדין קיום מצות מילה, דאם האב אינו מל כל ישראל חייבים למולו, אך עולה מדבריו רש"י דאם אחר מל את הבן בתורת שליח של אב, הוי מצוה דאב וממילא אין מצוה למולה עצמו, ורק אם לא היה מי שחפץ למול הבן בתורת שליח, אז או היו כל ישראל חייבים, אך כיון שמל בתורת שלוחו של האב ממילא הדר דינא דאינו חייב וכן מדויק מדברי הגר"ז גופיה שכתב בודקים בני הבית מברכים רק מצד השליחות. וע"כ נראה כהנ"ל שיתן האב לבניו לבדוק שלא בתורת שליחות, דיאמר לבנו דאינו בודק חדר זה וממילא יתחייב הבן לבדוק מעיקר הדין, ויעו"י בהערה הבאה.

לט. ואף שיש להקשות כיצד מותר לאב לומר שאינו בודק חדר זה, הא מוטל עליו לבדוק כל הבית, וכיצד מבטל מצות חכמים שחייבוהו לבדוק את כל ביתו, אך נראה דהא האב בודק בעצמו לפחות חדר אחד, ולכן ודאי שיצא ידי חובת הגוף ידידה, ולענין חדרו של הבן כיון שיהיה בודק בסוף ע"י בנו הוי כמו שמכר את שאר ביתו, ולכן מבטיח לשיטת החת"ס ודאי א"ש דהא הכל תלוי ב"ד, וכיון שהבן לבדוק, נמצא דאינו עובר עליו, אבל גם לשיטת

אביהם, דהנה פסק השו"ע תל"ו א' המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירה ואינו מניח בביתו מי שיבדוק תוך שלשים יום זקוק לבדוק, וכתב ע"ז החק יעקב דכ"ז רק שלא השאיר בביתו שום אדם אולם העוזב ביתו פחות מל' יום והשאיר את אשתו ובניו לא תהני בדיקתו **וצריכים בדיקה לעצמם**. ומשמע בבודקים בברכה.

ולפ"ד החק יעקב לכאורה נראה דלא כמש"כ לעיל בשם הגר"ז, אלא דגם בני הבית עצמם חייבים בבדיקה ולפי זה אזי מה שכשבעה"ב נמצא בביתו אין בני הבית בודקים אינו משום ששאר בני הבית פטורים, אלא דמעיקה"ד בעה"ב הוא הבודק עבורם"י וממילא יוצאים גם בני הבית, [וכמו בנ"ח דנר איש וביתו דבעה"ב מדליק עבור שאר בני ביתו לפי השו"ע ובנר שבת האשה מדליקה].

בדין אורח שהולך לדור בבית בעה"ב אחר

[והנה פסק השו"ע (תלו - ג') ישראל היוצא מבית נכרי תוך שלשים יום ונכנס בבית אחר בעיר זו או הולך לעיר אחרת אינו צריך לבער בית הנכרי שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר וכתב המ"ב (בס"כ כ"ח): "באותו בית אחר - או הוא או בעה"ב שדר אצלו והוי כשלוחו לבער חמצו ושלוחו של אדם כמותו" ע"כ, ומוכח דאפ"י דהבעה"ב השני שמאחרו הוא יבער את החמץ. מ"מ חשיב שלוחו של האורח לבער חמצו ולכא' הוא כהחק יעקב דבעל הבית נחשב גם כשלוחו של האורח. והגר"ז ילמד דשאני אורח מבני ביתו, דאורח חייב בבדיקה דאינו סמוך על שולחן בעה"ב", אך יוצא יד"ח בבדיקת בעה"ב אולם בני ביתו הסמוכים על שולחן פטורים מחובת בדיקה"י].

נמצא דיש להחמיר לבדוק חדרו בישיבה

העולה לנו דבפשטות יש מחלוקת אם בני בית פטורים מחובת בדיקה או חייבים ורק יוצאים בבדיקת האב. ולצד א' לא מהני לבני הישיבה לבדוק בביתם, ומשו"ה לצאת ידי השיטות נכון להחמיר על עצמו ולבדוק חדרו בפנימית הישיבה.

יש לחלק בין נידון החק יעקב לנידון שו"ע"ר

לד. ולכאורה בדיקתו הוא מצד שליחות לכל בני הבית, אך באמת נראה כמש"כ למעלה דאינו גדר של שליחות, אלא דעיקר זכות קיום המצוה הוא לאב דהוא עיקר הבית, וממילא נפטרים והיינו דיש ג' אופנים לקיום מצוה בבית כשדרים יחד א [בתורת שותפין - כגון ב' בחורים או בע"ב הזרים יחד ובזה פשוט שכולם חייבים במצוה באותה דרגת חיוב ואין אחד יותר עיקר מחבירו, אזי אחד יכול להיות שליח של כולם להוציאם יד"ח ב]. עיקר וטפל - וכגון בבני בית שדרים יחד עם בעל הבית אף שגם שם כולם חייבים בעיקר המצוה, אולם יש עיקר בזכות הקיום דלבעה"ב יש זכות קדימה בקיום המצוה, אך ממילא זה מהני לכולם. אכן כשבעה"ב אינו בביתו ודאי דשאר בני הבית חייבים בבדיקה מחמת חיובם שלהם. וכענין זה מצאנו בנר חנוכה וכמשנ"ת למעלה, וכן בנר שבת שיש לאשה דין קדימה בקיום מצות ההדלקה, אף שודאי בעלה חייב ג"כ בזה באותה דרגת חיוב, ואם אינה מדליקה פשוט דהוא חייב להדליק ג] מחויב ופטורים - אכן לדעת שו"ע"ר הנ"ל מעיקרא אינם חייבים, כיון דהמצוה מוטלת על האב. לה. וחילוק זה חזינו להדיא בהלכות חנוכה שבת כ"ג א' ונפסק בשו"ע סי' תרע"ז א' דאורח שאני ואינו יוד"ח ממילא בהדלקת הבית אלא צריך להשתתף בפריטי, [ואף ששם גם בני הבית חייבים אך מ"מ חזינו חילוק זה וכנ"ל ואכמ"ל].

לו. והנה איתא שו"ע שבני הבית יעמדו ליד בעה"ב בשעה שמברך ויבדקו לאחר מכן, וכתב המ"ב דאם הבודק לא היה לידו באותה שעה אינו יכול לברך על בדיקה זו, וצ"ע דהא לא שמע את הברכה ואמאי לא יוכל לברך, אך להנ"ל א"ש שכל דינו לבדוק הוא רק מדין שליחות, ונמצא דממשיך את מצותו של בעל הבית, [אך אפשר דבחובת הבית חלה הברכה אף שלא שמע אותה וצ"ע].

בישיבה משום דהוי טפלים להנהלת הישיבה שסמוכים על שולחן הישיבה. ולצד שבני בית לא חשיבי טפלים, אזי גם בביתם לא חשיבי טפלים וממילא מקיימים את חובת הגברא במה שאביהם בודק דחשיב כשליח שלהם.

חילוק בין בית שהאב שהוא עיקר הבית דר עימהם משא"כ בפנימיה ועוד דלישיבה משלמים והוי כשכירות וממילא חל עליו חובת גברא

אולם יש לחלק בפשיטות, דשאני זכות בן הישיבה בבית אביו, מזכותו בחדרו אשר בישיבה, דהנה יסוד החיוב בבדיקת חמץ אינו מצד קנין הבעלות שיש לאדם בבית זה, אלא משום דהוי דירתו ומיוחד לתשמישו, וכמוכח מהא דהשו"ע חייב לבדוק הבית ולא המשכיר, וא"כ בבית אביו שעיקר הבית שהוא האב דר בקביעות עם בני ביתו, ממילא עיקר חיוב הבדיקה עליו דהוא העיקר שדר בבית זה והם טפלים אליו, משא"כ בפנימית הישיבה דהבעלים אינם דרים עם בני הישיבה ולא שייך לומר דהדייר העיקרי בישיבה הוא הבעלים והם הטפלים, דהלא הבעלים לא דר כאן כלל. ולכן נמצא דבני הישיבה חייבים בבדיקה.

ועוד יש לחלק דשאני חדר שבישיבה מבית הוריו, דהנהוג שבן הישיבה משלם סכום מסוים וי"ל שהוא כשכירות [אכן יש תנאים בשכירות זו, שהנהלת הישיבה יכולה להחליט להפיקע השכירות מבחור מסוים. אך עדיין אין זה מוכרח דלא מקרי שכירות משום כך אלא דהוי כשכירות בתנאי, וכמו שנתבאר לעיל].

וא"כ אי נימא דבן אצל אביו אינו חייב בבדיקה אלא רק אביו, נמצא דבעו בני הישיבה לבדוק בחדרם אשר בישיבה בכדי לקיים מצות הבדיקה והביעור מדין חובת הגוף, וכדינא דהראב"ה.

לשו"ע הרב אין לשאר בני הבית חובת בדיקה ואילו לחק יעקב יש חובת בדיקה על בני הבית אולם האב הוא המצווה לקיימה

ובעיקר ספקינו אם בני הבית חייבים בבדיקה, יש לפשוט דאינם חייבים אלא דהחיוב מוטל על האב, דכן מובא בשו"ע של הגר"ז (סי' תלב") וז"ל: חובת הבדיקה היא על בעל הבית אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל שאין חיוב **בדיקה על בני הבית** שאין הרשות והחמץ שלהם אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו ויברכו הם על ביעור חמץ ומ"מ נכון הדבר שיבדוק בעצמו משום דמצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל. ומוכח שבני הישיבה בביתם אין להם כלל חובת בדיקה אלא כל החובת בדיקה היא רק על אביהם.

ונמצא דכלפי חדרם אשר בישיבה יש לומר שנחשב כביתם ולכן חייבים בבדיקה, משא"כ בבית אביו החיוב מוטל רק על האב, וא"כ אף שהאב בודק אך אין הם מקיימים בזה מצוה, וע"כ הדר דינא שיצטרכו לבדוק חדרם שבפנימית הישיבה אף שמוכרים אותו לגוי, ואף שהם יחזרו לביתם, התם אינם מתחייבים בבדיקה ודינם כמו מפרש בים יוצא בשיירה דסו"ס לא יקיימו מצות ביעור.

בדברי החק יעקב שהיוצא בשיירה והשאיר ב"ב, דהם חייבים בבדיקה.

אולם בפשטות נראה דחקירתו לעיל [אם בדיקת חמץ רק האב מחויב בה או שמקיים עבור כל בני הבית] במחלוקת היא שנויה, ו"החק יעקב" פליג על הגר"ז, וסובר דבני הבית חייבים בבדיקה ומקיימים מצות בדיקה כשבודקים בית

כל שהבית ברשותו חייב בדיקה

ג. לענין בדיקת חמץ בביתו, אין צריך שהבית יהיה בבעלותו ממש, וגם אם הבית שכור או שאלו כיון שהוא מיוחד לשימוש חייב לבדוק ומברך, ולדעת האחייעזר גם אם הפקיר רשותו כיון שבפועל דר שם והרשות מצויה לו חייב בבדיקה.

יסוד הראב"ה גם חובת הגוף

ד. כל מי שהיה תוך ל' יום בבית שעוזב בית נכרי תוך ל' יום לפני פסח: **חידש הראב"ה** שחייב לבדוק [אם אינו נכנס לבית אחר שיבדוק שם] אף שלא יהיה בבית זה בליל י"ד, וכן הלכה [תל"ו - ג].

ב' הדינים בחיוב הבדיקה והנפק"מ

ה. **וביאור שיטתו** שיש ב' דיני בדיקה א. חובת הבית ב. חובת הגוף, **חובת הבית** הוא רק כשיש לו בית, וחייב לבדוק את כולו וכל רשותו, ואילו חובת הגוף הוא לקיים מצות בדיקה וביעור, וכל שדר בבית ל' יום לפני הפסח חל עליו דין זה, אף אם עוזב הבית לגוי.

אכן **נתבאר דלדין** זה ד"חובת הגוף" סגי שיבדוק חדר אחד היכן שיחפץ, [ושאר הבית יכול למכור לגוי] אך לא מהני לזה בדיקת כיסיו.

ו. ועל כן אסור לאדם למכור את כל ביתו לנכרי בערב פסח, או ביום י"ג, כיון דלא יקיים מצות בדיקה.

חיוב הבדיקה לבני הבית

ז. **בני בית** - מבואר בפוסקים דמצות הבדיקה אינה מוטלת עליהם, אלא האב הוא שחייב בבדיקה, ונתבאר דבמצוות כה"ג, חיוב האב דהוא עיקר הבית פטור מעיקרא את שאר בני הבית, ואם בן הבית בודק מברך על הבדיקה רק מדין שליחות וכמו אחר שבדק בשליחות בעה"ב.

בחור ישיבה - גדר זכותו בחדרו

ח. **בחור ישיבה בחדרו בפנימית הישיבה** - בפשטות דינו כשואל ושוכר וחייב בבדיקה, וי"א דיש לו רק זכות ורשות שימוש, ולדעת האחייעזר כיון דהרשות מצויה לו, אם החדר עומד לרשותו ביום י"ד חייב בכל גווני.

ט. למשנ"ת לפי יסוד הראב"ה [בעל הא"ב עזרי'] אף אם עוזב חדרו לזמן הפסח, אם הוא תוך ל' ואינו בודק במקום אחר, חייב בבדיקת חדרו, מדין חובת הגוף [ומהני גם ע"י שליח].

י. ולפי זה בני ישיבה העוזבים את חדרם בסוף הזמן, חייבים לקיים מצות בדיקה בחדרם כדינה בלילה ולאור הנר²⁰.

יא. אך אם יוצאים לבית שבו תהיה מוטלת עליהם חובת הבדיקה יכולים שפיר להפקיר את חמצם שבישיבה או למכרו לגוי, ולקיים מצות בדיקה בביתם השני.

יב. אך באופן הרגיל שבן הישיבה חוזר לבית אביו כיון דסמוך על שולחנו ואביו דר בבית א"כ אין לו חיוב בדיקה בבית אביו אלא כל החיוב מוטל על אביו בלבד כן מבואר בשולחן ערוך של הגר"ז.

יג. ועולה מכך דבן הישיבה אינו יכול לסמוך על הבדיקה דיעשה אביו בביתו, דבזה אינו מקיים חובת הגוף דידיה כיון דבבית אביו הוא פטור לחלוטין [וכן אפשר דלא מהני לחובת הגוף דידיה גם אם יבדוק בבית הוריו בשליחות אביו

מג. אם לא יכנס שם ישראל אחר, וכמשנ"ת וגם הם עצמם אינם עתידים להתחייב בבדיקה בבית אחר וכמשנ"ת

יישוב הדחמץ שימצא בבדיקה לא יתכוין למחרת למוכרו ושפיר היה חייב בבדיקה

והנראה בזה דאת החמץ שמוצא בבדיקה אינו מתכוין למוכרו אלא לשורפו ולכן על חמץ זה שימצא בבדיקה שפיר מתחייב בבדיקה ושפיר מצי לברך על בדיקתו. [היינו דגם לפי החת"ס באמת חייב בבדיקה על ביתו בליל י"ד, אלא כלפי החדר שמתכוין להשכירו לגוי וכלפי החמץ שמתכוין למכרו לגוי, הוי כמו החמץ שמצא כבר אחר הבדיקה ויחד לו קרן זוית ומוכרו למחר לגוי, דמה לי קרן זוית ומה לי חדר, אך אם בודק את ביתו וכונתו לשרוף את החמץ שימצא, וא"כ כלפי חמץ זה שימצא אין כונתו למכרו וע"כ לגביו שפיר מתחייב בבדיקה [ואה"נ שאם לא יבדוק ולא ימצאו ימכרו לנכרי אך אם ימכרו זה יהיה ביעורו אך כלפי החמץ שימצא בבדיקתו שאין כונתו למכרו חייב בבדיקה]²⁰.

ולמה שנתבאר לעיל דאיכא ב' דינים בבדיקת חמץ אתי שפיר טפי דהא עיקר הברכה על קיום המצוה החיונית שיש לו בבדיקת החמץ, וכיון דמצוה זו מקיים השתא על ידי בדיקתו, שפיר דמי, ולא איכפ"ל דאם לא היה בודק הרי לא היה עובר בולא יראה מצד מכירת י"ד, כיון דהשתא דנים שקיים בבית זה מצות בדיקה [ואם נדון כיצד קיים מצוות ביעור על החמץ ששורפו ביום, ודאי נימא דהוא על ידי בדיקת החמץ דליל י"ד, ורק על מה שנשאר אחר הבדיקה אינו עובר מצד המכירה]²⁰.

תמצית הדינים העולים

יסוד חיוב בדיקת חמץ חובת הבית

א. מצות בדיקת חמץ לכולי עלמא יש בה משום **חובת הבית** [וכמזוזה] דהיינו מי שיש לו בית שיש בו חשש חמץ חייב לבדוק, ומדין זה [חובת הבית] אין צריך לרכוש בית או חמץ כדי לקיים מצות בדיקה.

ב. כל מי שבלייל י"ד אין ברשותו בית שמכניסים בו חמץ, פטור מחיוב זה, וכן בן הדר אצל אביו שמוטל על אביו דין הבדיקה, אינו חייב בעצמו לבדוק, אכן יש אופנים שחייב לקיים מצות בדיקה, אף אם בליל י"ד לא יהיה ברשותו בית שיש בו חמץ, ויתבאר לקמן.

מא. ולפי הצד באחרונים שמברכים מצד שמא יבא לאכלו כל שכונתו לדור בבית זה לק"מ, - אך כל קושיתו היא רק לפי רש"י ודעימיה, שדין הברכה לא שייך כשהוא רק לאפרושי מאיסורא, וכן יש מברכים דגם לתוס' אין מברכים אם בודק רק עבור חמצו של גוי ובפרט דנוסח הברכה על ביעור חמץ [ואמנם לשיטת דביעור היינו ניקוי הבית ל"ק] וחמצו של גוי אינו מבערו, וגם בשו"ע הרב מבואר דמצד שמא יבא לאכלו אין חיוב בדיקה בברכה, דהרי כתב דבני הבית שדרים בבית אינם מברכים כיון שהחמץ והרשות אינה שלהם ואף דדרים שם ויש חשש שיבא לאכלו וחזינו דאין לברך מכח חשש זה, אף שאפשר לחלק דבני הישיבה גם החמץ אינו שלהם וגם הרשות אינה שלהם ובזה אין עליהם חובת בדיקה, אך אם הרשות שלו אף אם החמץ אינו שלו אפשר דיוכל לבדוק בברכה, אך למשנ"ת למעלה א"צ לזה.

מב. ולכאורה לפי החת"ס חייב להניח פירורים, שיערם לאחר הבדיקה, דמה דא"צ להניח פירורים מעיקר הדין דזה מצוותו לבדוק שמא ימצא [עי' בדברי הרמ"א ס"ס תל"ב] אך הכא דבאמת יכול לסמוך על המכירה אלא דאמרינן דמה שמצא מקרי דמבערו ע"י בדיקה, [וכמו שכתבו הראשונים ע"י ג' ב' מדוה"ר דהבדיקה היא תחלת ביעור] א"כ כשאינו מוצא כלום ממנ"פ לא קיים מצוה.

אכן למשנ"ת אפשר כיון דהשתא לא נפטר מהחובת גברא בזה שמכר חמצו, וא"כ חייב לבדוק כדי לקיים מצוותו ואף אם לא מצא מ"מ קיים חובת הגוף וצ"ע בפרט זה.

ואם רוצה להדר יכול לשכור או לשאל בקנין מאביו את חדרו, ובזה לכו"ע חובת הבדיקה עליו.

והיכא שמשכירים את מקום הישיבה ליהודי אחר, שיהיה שם בימי הפסח, פטורים מלבדוק כיון דהשוכר יבדוק, הוי כשלוחו של בן הישיבה לבדוק וכדברי המ"ב בס"י תל"ו ס"ק כ"ח. ולכתחילה עדיף שיאמר לו שממנהו לשליח לבדוק עבורו.

בדיקת ארון אי מקיים חובת בדיקה

ובאופן שהבחור יבדוק את חדרו בישיבה אתי שפיר בודאי, ויש לדון דלדין קיום מצות בדיקה א"צ לבדוק כל חדרו אלא סגי שיבדוק את ארוננו הפרטי.

אמנם יש לפקפק בזה לפי החק יעקב שהבאנו לעיל שהקיום הוא רק כאשר בודק את ביתו ולא את בגדיו ויש להסתפק אם ארון חשוב כביתו לענין זה, וע"כ נראה דכל אחד יבדוק ארוננו הפרטי וימנו אחד מחברי החדר כשלוחם לבדוק כל שאר החדר.

היוצא מהנ"ל

אם בודק חדרו לפני שעוזבו ואפי"ע ע"י שליח שפיר יוצא ידי חובת מצות בדיקה, וכן אם יכנס שם ישראל אחר שיבדוק, ואם חוזר לביתו יש תקנה שאביו יתן לו חדר מסוים לבדוק שלא בתורת שליחות, או שיקנה לו בקנין שכירות חדר זה ובזה יקיים את מצות הבדיקה.

תמיהה על דעת החת"ס אין מצי לברך על הבדיקה כיון דלמחרת מוכר חמצו ומכירה זאת פוטרתו מחיוב בדיקה

והנה צ"ב לדעת החת"ס דמכירת יום י"ד פוטרו מחיוב הבדיקה, א"כ אין מצי לברך על הבדיקה הלא במכירת י"ד נהוג למכור את כל החמץ שנשאר לו וכיון שמכר את כל החמץ התברר שלא היה חייב בבדיקה בליל י"ד. ומה שיש עליו עכ"פ חובת גברא, גם אם אין לו חמץ מ"מ אינו יכול לברך מחמת חובת גברא בלי חובת הבית²¹. וצ"ע.

וצ"ל דהנה עצם סברת החת"ס שאינו חייב בבדיקה היכא שמכר ימכרו [וא"צ למוכרו דוקא ב"ג] מסתברא מאוד, דהלא בליל י"ד אין עדיין חובת ביעור על החמץ, ולמחרת בזמן שחל חובת ביעור כבר מכר את חמצו, ולא חל עליו חובת ביעור. אולם א"כ יקשה ביותר אמאי צריך לבדוק בליל י"ד כשמוכר כל חמצו ביום י"ד.

הח"י אדם [דאם מוכר ביום י"ד לא מהני לחובת הבדיקה בליל י"ד] כיון דהבן בודק בלילה שפיר דמי, ועוד נראה שסברת הח"י אדם והמקור"ח אינה מכח דבלייל י"ד חל חיוב מסוים על כל הבית, אלא הטעם דכל שעדיין ביתו לא מכר ממילא חייב בבדיקתו, אך באמת הוי חובת הבית, וכל שיבדק על ידי מי שיהיה, שפיר מקיים את מצותו בשלימות בחלק שבדק בעצמו, [ועיין בדברי הרא"ש פסחים סי' י' דעולה להדי' מדבריו שכל חלק מן הבית שבדק הוי מצוה אף שלא סיים הבדיקה, ואף לדעת הט"ז דאין להפסיק בדיבור באמצע הבדיקה פשוט דאם הושלם בפועל שאר הבית שפיר דמי דהחלק שבדק הוי מצוה גמורה].

אך יש לדון אם מה שכתב בחק יעקב כשהאב איננו כאן חובת הבדיקה מוטלת על בני הבית, היינו רק כיון שאינו נמצא ואינו יכול לבער, ועל כן חייבים בני הבית, או שהטעם מכח דאין האב עומד לקיים הבדיקה, ונפק"מ ככה"ג שהאב נמצא לפנינו אך אינו חפץ לבדוק, ויש לדון אם ככה"ג יש חיוב לבן, או דנימא שלא מהני מה שאומר שאינו בודק חדר זה שהחייב עליו, ולכן לא חל חיוב בעצם על הבן, אכן מסבירא נר' דודאי ככה"ג יתחייב הבן לבדוק, דמה לי אינו נמצא ומה לי אינו בודק, **ועוד אפשר** שישכור חדרו מאביו, ואף שנותן רשות לאחרים להכנס לשם, מהני לחובת בדיקה.

מ. ובפרט אם עושה שטר מכירת י"ד לפני בדיקת החמץ וא"כ כבר השתא ברור דכל החמץ שיש לו בביתו לא יעבור עליו גם אם לא יבדוק ויבערנו כיון דכל מה שישאר מבדיקתו ממילא ימכר.



להביא קדם חכמי ורבני בית המדרש חידוש
שהתחדש בבית מדרשנו השתא הכא.

אם שכחה הוי פשיעה

בש"ת שער אפרים (סי' כח) כתב בן המחבר לדון, האם
טענת שכחה הוי פשיעה או לא, ואחר שהביא כמה ראיות,
סיים: זכינו מזה ש'לא ידענו' הוא פשיעה, וה'נ' בנ"ד שזה
טוען שכחתי, נקרא פשיעה וכו'. ע"ש. ובש"ת אמרי שפר
(קלצקין, סי' כז) הביא דברי בן השער אפרים, וכתב בזה"ל:
אמנם כבר הבאתי בספרי אבן הראשה (סי' לז) מ"ש המג"א
(סי' קח ס"ק יא) דשכחה מקרי אונס וכו', והשתא אי ס"ד
דשוכח נחשב כפושע, לא היו אומרים לכהנים שיעברו על
עשה דהשלמה בשביל זה שפשע ולא הביא כפרתו קודם
לתמיד, והא דקאמר דאטי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי
עשה דהשלמה, הגם דכששגג או נאנס בראשון ליכא חיוב
כרת, אכתי חמירא טפי, משום דהוי בעצם עשה שיש בו
כרת, וכדאמרינן בעלמא דאטי עשה שיש בו כרת ודחי,
הגם שכשנמנע לעשותה מפני העשה הנדחית אין עליו
עונש כרת, ומ"מ חמירא טפי עשה שיש בו כרת ודחי לעשה
דעלמא, ועכ"פ נתבאר דמוכח מזה דשכחה לא חשיב
כפשיעה. עכ"ל.

גם בש"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קמח) הביא דברי בן השער
אפרים הנ"ל, והאריך לדחותו דשכחה לא חשיב פשיעה
אלא אונס. וכ"כ בש"ת יד יצחק (גליק, ח"ב סי' קעו)
וז"ל: הנה מצד השכחה ודאי לא מחשב פשיעות רק אונס,
כי השכחה מצוי כנודע. ע"כ. ובש"ת רב-פעלים (ח"ד
חור"מ סי' ג) הביא דברים מהפוס' ס"ל כן, וכמ"ש בש"ת
מקור ברוך (סי' נב) בשומר שהניח הפקדון בארגז סוגרת
ומסוגרת, ופתח אח"כ את הארגז ושכח לסוגרה, וכשנזכר
שהניחה פתוחה, בא ומצא שחסר הפקדון וכו', שפסק
דשכחה הוי אונס ולא פשיעה. וכ"כ בכנה"ג (חור"מ סי' רצא
הגה"ט ה) דשכחה הוי אונס. וציין עוד לדברי זכור לאברהם
(אלקלעי ח"ג ערך פשיעה) ומשכנות הרועים (אות ש) ובית
יעקב (סי' עד) וברכ"י (א"ח סי' שיב) ע"ש.

אמנם, לענין מי ששכח למכור את חמצו, אין נפ"מ בזה,
שכן פסק מרן בשו"ע (א"ח סי' תמח ס"ג) בזה"ל: חמץ של
ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג
או אונס. ע"כ.

תוקף מכירת בתי-הדין עבור מי ששכח

ואמנם ברבים משטרי-המכירה הנהוגים, הוסיפו בזה"ל:
וכן אנחנו מקנים לקונה הנ"ל כל מיני חמץ מאחינו בני-
ישראל - אלה ששכחו למכור חמצם, הננו מוכרים לו מצד
ש"זכין לאדם שלא בפניו". ע"כ. ויש לעיין מה תוקף סעיף
זה והקנאה זו למי שבא לפנינו לאחר הפסח בבשות פנים
לאמור ששכח למכור את החמץ.

ובספרנו משפט המכירה (עמוד לד) הארכנו לדון בתוקף
הקנאה זו מדין 'זכין', וכתבנו שגם לדעת הסוברים
שמועילה המכירה מדין זכין, נראה דחילוק רב בין מי
ששמו מבורר - שהזכירו את שמו ומכרו עבורו את החמץ,
למכירה סתמית של 'כל מי ששכח' (שם עמוד מד), ובשלמא
בזמנם שבכל עיר או קהילה היה בית-דין אחד, שהיה מוכר
עבור כל בני-קהילתו, שפיר י"ל דבית-הדין מוכר עבור כל
בני קהילתו, וגם עבור מי שלא מכר להדיא. אך בזמנינו
בארץ-ישראל שרבו בתי-הדין והרבנים המוכרים, א"כ
כיצד תועיל מכירת בית-דין אחד עבור זה שלא מכר, הלא
אין הגוי יודע מי בכלל המכירה, ואין באפשרותו לממש

דיסוד פטורו מכח דין מזיק ברשות, ונמצא מדבריו דאף
כשיש רשות שימוש אין קנין שאלה. ולצד זה יש לדון
דבחור שהנהלת הישיבה יכולה להעבירו חדר, וכדומה, יש
לו רק רשות שימוש, ורשות שימוש אינה שאלה, ויש לומר
דאינו חייב בבדיקה.

בשיטת הנתה"מ דהשתמשות הוי קנין שאלה

אך הנתה"מ [ש"מ סק"ח] חידש, דיש קנין שאלה ע"י
שימוש וא"צ מעשה קנין גמור, דעצם השימוש הוי קנין
שאלה, ומוכח שסבר שקונה על ידי ישיבתו ושימוש בקנין
שאלה ממש,

ומוכח עוד דאף שהבעלים יכולים להפקיע את זכות השואל
ויש לו רק רשות שימוש מ"מ כל עוד דהבעלים לא הפקיעו
את זכותו להשתמש - חשוב שואל ממש,

וא"כ ה"ה בחור אף שאפשר להעבירו מחדרו, אין זה מגרע
בעצם קנינו, וכמו בספסל דודאי רשאי וזכאי הבעלים
להפקיע כל רגע את רשות הישיבה בספסל, דהא לא
השאלים להדיא, ומ"מ אין זה מגרע מהקנין שאלה כל זמן
שלא הפקיע זכותם, ולענין מעשה הקנין סבר הנתה"מ
דעצם שימוש הוי מעשה קנין וא"כ חייב הבחור בבדיקה.

אך בעיקר ביאור הנתה"מ הנ"ל דיושב בספסל הוי שואל
ממש, קשה מהסוגיא שם דמבואר שאם פפא בר אבא
נסמך על הספסל הם פטורים, אך לפי הנתה"מ ליחייבו כל
היושבים מצד שבירתו של פפא בר אבא דהא שואל חייב
באונסין, דלענין סמיכתו של פפא בר אבא אין להם הפטור
דממ"מ, וע' בחי' הגרא"ל שהקשה כע"ז, ולכאורה מכאן
סתירה לשיטת הנתה"מ, וצ"ע [ולכא' צריך לומר לשיטת
הנתה"מ כיון שכולם שברו כאחת ולהם יש פטור של ממ"מ
פטורים דהו כגוף אחד של שימוש וכיון דהשואל עצמו
פטור מדין ממ"מ ממילא כאו"א פטור על ממ"מ של חבריו
אך צ"ע דהא לפפא בר אבא אין הספסל מושאל].

ובפשטות מכח קושיא זו מוכח שיש אופן של רשות שמוש
עם פטור של מתה מחמת מלאכה בלי קנין שאלה ממש,
[וע"כ אינם חייבים באונס] ודלא כהנתה"מ וצ"ע, וכ"נ
מדברי הגרא"ל מאלין דרשות שימוש אין זה מקנה לו קנין
שאלה, ולהנ"ל יש לדון בדינם של בני הישיבה אם נימא
דיש להם רק רשות שימוש, [וא"כ תליא בפלוגתא הנ"ל] או
שהם כשואלים ממש ויש להם קנין שאלה.

וכן יש לדון עוד דאינם שואלים כי לא עשו מעשה קנין
שאלה, אך מסתבר דבשימוש הרגיל יש כאן מעשה קנין
שאלה ומכמה טעמים א. אפשר דיש להם קנין "נעל"
כשנועלים את חדרם, ב. ואפשר גם דיש להם קנין חזקה ג.
ועוד אפשר שיש להם קנין כסף ע"י התשלום, ד. ואפשר
עוד דבכה"ג שהבעלים נתן להם להדיא רשות להשתמש
לכו"ע מהני קנין שימוש לענין שאלה [ולנתה"מ פשוט
דשימוש קבוע בחדר הוי קנין שאלה וא"כ חייבים בבדיקה].

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א

ראש חבורת חושן משפט

חמץ לאחר הפסח ששכחו למוכרו

אחד העניינים השכיחים ביותר בימי הפסח, הוא סיפור
השכחה, כאשר בעלי עסקים ומחסני מזון באים לאחר הפסח
עם סיפורי שכחת 'מכירת חמץ', ומאחר ומדובר בהפסד
מרובה מאוד, נלאים מורי ההוראות למצוא מזור לשאלתם.
והגם שתשובה בענין זה ארוכה מיני ים, וכמעט פרושה
עלי כל ספרי 'משפט המכירה', אבוא בזה בראשי פרקים,

כיון שהוא רק מדין שליח ולא הוי מצוה ידידה וכמש"כ
[בשוע"ר].

יד. ובפשוטו בן הישיבה חייב מ"דינא דהראב"ה" לבדוק
חדרו בישיבה.

בן בית כשהאב איננו

טו. אך כשהאב איננו בבית, מבואר בדברי ה'חק יעקב'
דבכה"ג חייבים בני הבית לבדוק בעצמם.

טז. ונתבאר דאין בזה סתירה לדברי שוע"ר דכאשר אין
האב נמצא לבדוק לכן מוטל חובת הבדיקה עליהם.

כשגן הישיבה בודק בבית אביו:

יז. ונמצא דאם הבן יבדוק חדרו שמשמש בו בבית אביו
שלא בתורת שליחות של אביו, אלא דאביו יאמר דחדר זה
אינו בודק, ממילא יוטל על הבן מצות הבדיקה, ויצא ידי
חובת הגוף,

ולענין הברכה - יעמוד בזמן ברכת האב ויכון לצאת יד"ח
הברכה לבדיקה ידידה.

ולרווחא דמילתא ישכור את חדרו מאת אביו לפני ליל י"ד.
ובכה"ג חיוב הבדיקה מוטל עליו לכל הדעות כמבואר בסי'
תל"ז.

יח. ואם נכנס ישראל לדור בחדרי הפנימית הישיבה ובודק
בחדרים הנ"ל, אין צריך בחור הישיבה לבדוק בגופו לא
בפנימית הישיבה ולא בבית אביו [אלא מצד הידור מצוה]
דהוי ישראל הנ"ל כשלוחו, ולכתחילה ימנעו לשלוחו
למצוות הבדיקה.

העולה לדינא בענין בן הישיבה:

יט. אם בן הישיבה עוזב חדרו תוך ל' יום לפני הפסח,
ועתידים למכור לגוי, הרי חייב בבדיקת חדר אחד לפחות
מדין חובת הגוף, ויש ב' אופנים שיכול לקיים חובה זו:
א. יבדוק חדרו שבישיבה בדיקה גמורה לפני צאתו מן
הישיבה. ב. יבדוק חדרו בבית אביו שלא בתורת שליח.
ולרווחא דמילתא ישכרנו מאביו לפני ליל י"ד.

כ. ואם עתיד ישראל אחר להכנס לחדרו שבישיבה, והוא
יבדוק, פטור מבדיקה. וראוי שימנעו לשליחו.

מילואים

בענין מי שיש לו רשות שימוש אם נחשב כשואל או
לאו

יש להסתפק במי שיש לו רשות שימוש במקום מסוים, אם
מכח זה דינו כשואל ויש לו קנין שאלה בחפץ או לאו יש בזה
ב' נידונים א. אם עצם רשות השימוש משויה ליה לשואל
או"ד דרשות שימוש אינו קנין שאלה. ב. מה 'המעשה קנין'
כאשר רק משתמש בחפץ.

ויש לפשוט ספק זה מדברי התוס' בסוגית חמשה שישבו
על ספסל [ב"ק י. ד"ה כגון] דמבואר בתוס' שם דסתם
ספסל מושאל לכא"א לישב עליו דהבעלים לא קפדי ע"ז,
וע"כ אם נשבר שלא בפשיעה מחמת ישיבתו פטור מדינא
ד"מתה מחמת מלאכה", והנה התם הבעלים לא הקנו
להדיא לכ"א לשבת ע"ג הספסל, ומ"מ דינו כשואל לענין
מתה מחמת מלאכה, וצ"ב,

ובחי' הגרא"ל שם נקט דודאי אין ליושבים קנין בחפץ אלא
רק רשות שימוש, והוכיח מכך דאף אם אין קנין שאלה
פטור המשתמש ברשות כשמתה מחמת מלאכה, [ואף
שאין את הסברא דאיתא בסתם שואל ד"לאותביה בכילתא
אושילתא" דהא לא השאילו להדיא, אך מ"מ פטור] אלא

את הקנייה. ובכה"ג נראה דכו"ע מודו דלא מהני. ומכאן שקשה מאוד לסמוך על מכירת החמץ הנעשית על ידי הרבנות הראשית או בדצ"ם שונים מדין זכין, גם אם פירשו שמוכרים לכל מי ששכח.

תוקף ביטול חמץ למי ששכח למוכרו

אלא דאף שלא מצאנו מזור בכה"ג למי ששכח למוכרו את חמצו מצד הזכין לבדו, יש מקום לומר דבאופן שביטול את חמצו, אין החמץ נאסר בהנאה, דהנה נחלקו הראשונים במי שהיה אנוס מלחוצי את החמץ מביתו, אם החמץ נאסר בהנאה לאחר הפסח. ויסוד הדין ממה שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) במי שהפקיר חמצו ולא ביערו, אם מותר לאחר הפסח. דרבי יוחנן אסר ורבי שמעון בן לקיש שרי. ומסקינן התם דטעם רבי יוחנן שאסר, משום דחשש להערמה. ופסקו הפוסקים כרבי יוחנן. ועי' ברא"ש (פסחים פ"ב סי' ד) שכתב דהחשש הוא שמא לא יפקירונו ויאמר הפקרתו. אולם האחרונים (עי' שו"ת פני יהושע ח"א או"ח סי' יד, מקו"ח סי' תמח ס"ק ט ועוד) כתבו לדקדק מדברי הרשב"א (בתשו"ס ע) שהחשש הוא, שמא הפקירו על-דעת לחזור ולזכות בו מיד לאחר הפסח. וכיו"ב יש ללמוד מדברי הר"ן (ריש פסחים), דחיישי' שלא יפקירונו בלב שלם, ואף שהפקירו בשפתיו, ליבו בל עמו. ויש שפירשו הטעם, דחיישינן שמא יניח חמצו במזיד אחר שביטלו ויעבור על תקנת חכמים שיש לבערו דוקא.

והנה דעת הרמב"ם (פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ד) שחמץ שעבר עליו הפסח, אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי-סופרים, מפני שעבר על "בל-יראה" ו"בל-מצא" אסורו, ואפילו הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ בפרשותיו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח. עכ"ל. וכ"כ המאירי (פסחים כח.). הרמב"ן (פסחים לא:), הגמון יוסף (פסחים כט.) ועוד. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תמח סעי' ג) לאסור בין בשוגג בין במזיד, וכדעת הרמב"ם. ועוד הוסיף מרן (שם סעי' ה): חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, אסור אף-על-פי שביטל. ע"כ. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ד סימן יא) שביאר טעמם, דכל שהוא משום קנס, קנסו אף בשוגג או אנוס.

אך רבי נתן הירחי בספר המנהיג (הל' פסח סי' כב) כתב, דבשוגג ובאונס לא נאסר החמץ. וכ"כ בעל-העיתור (דף קכה ע"ג) ובספר המכתם (פסחים כט.). ובטעמים כתב בחי' מהר"ל חנליש (מהר"ל, בחי' הגהות על הטור), דמשום הנאה גרידא לא חיישי' שיערים ולא יבטל, דהא יוכל למכור את החמץ קודם הפסח, וגם עתה אין לו בו רק היתר הנאה. והביאו בספר פני שלמה (פסחים כח:). ובשו"ת תורת חסד (פראדקין, ח"א סי' כב) הוסיף, דלשיטה זו מה שקנסו חכמים כאן כדי לגדור בהערמה, סגי במה שאסורו באכילה לחוד אע"ג דשרי בהנאה. ועי' שו"ת ראשי בשמים (גוריון, ח"א או"ח סי' כא) שכתב לחדש דאף הרמב"ם עומד בשיטה זו, ובאופן שביטול לא כתב הדין הנזכר לעיל לאסור החמץ כשהניחו בשגגה או היה אנוס.

ומכאן, באופן שיש תרתי לטיבותא, גם שביטול את החמץ, וגם היה אנוס במניעת ביעורו או מכירתו לגוי, כתב המנחת יעקב בתורת השלמים (בתשובה סי' ו) דיש להקל, די"ל שמאחר שביטול כהלכת גוברין יהודאין, לא קנסינן בכהאי-גוונא כשנאנס בזה. וכן כתב בספרו חק יעקב (סי' תמח ס"ק כ), דדוקא אם הניח חמץ בביתו וברשותו מדעתו וידע ממנו כל ימי-הפסח, בכה"ג לא מהני ביטול או הפקר, אבל כל שלא היה יודע מהחמץ כל הפסח, ויש עדים שביטול

קודם הפסח, או שיש אונס גמור בענין המכירה, וכל ימי-הפסח היה סבור שמכר את החמץ כדינו, ואחר הפסח נודע לו שלא מכר כלל או שלא נמכר כדין, כיון שהיה אנוס כ"כ אונס ידוע, ואמר שביטל, בכה"ג אף דליכא עדים שביטל, לא חיישינן להערמה, ויש להתיר על-כל-פנים בהנאה אחר הפסח. ודלא כמקצת אחרונים שהחמירו חומרות יתירות בדינים אלו. עכ"ד. והביאו גם במעדני שמואל (על הקיצור שו"ע סי' קיד ס"ק א אות ב) והביא שכדבריו כתבו רבים מהפוסקים. וכ"פ גם בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' שמח) ובשו"ת דברי חיים (ח"ב או"ח סי' מז), וכן כתב לצדד גם בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן מז) להתיר בהנאה, ושכן הוא דעת בעל-העיתור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת משה (ירושלמסקי, ח"א או"ח סי' טו דין ג).

וכן כתב בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קסג), דהואיל וקיימא-לן ביו"ד (סימן צט) שלא קנסו שוגג אטו מזיד בדברנו, כאן כיון שביטל החמץ ולא עבר מן התורה על הלאו ד"בל-יראה", אין לקונסו כשהיה שוגג או אנוס, ע"ש (ועיין בפרי חדש סימן צט ס"ק יב). וכן בשו"ת מים חיים רפפורט (חאו"ח סימן ה) כתב, דאף דקיימא-לן כהירושלמי דחיישינן להערמה ואפילו ביטל אסור, והכי נמי קיימא-לן כהרמב"ם שאם הניחו שוגג או אנוס גם-כן אסור, מ"מ בהצטרף שניהם יחד: שביטל, והיה אנוס על הביעור, לא קנסו חז"ל כלל. ושכן מוכח בטור ובשלחן ערוך סימן תמח, שבסעיף ג' הביאו דברי הרמב"ם שבהניחו שוגג או אנוס אסור בהנאה. ובסעיף ד' כתבו דברים אחרים. ושוב בסעיף ה' כתבו שאפילו ביטל, אסור כדברי הירושלמי. ומסידור לשונם מוכח שאין להחמיר כשנצטרפו שני הדברים יחד. ע"ש. וכדבריהם הסכימו בשו"ת שם אריה (או"ח סי' ט), ובקונטרס חקת הפסח שבספר מנחת משה (סי' ג). וכ"כ בשו"ת גבעת פנחס (סי' מז).

ואמנם, בחידושי בית הבחירה להמאירי (פסחים כח.) משמע שיש להחמיר גם בזה. וכן דעת הנודע ביהודה (ח"א או"ח סי' יט) והגאון רע"א (סי' כג) להחמיר גם בכה"ג [ועיקר טעם הנוב", משום שבמשנה חילקו בין חמץ של ישראל לחמץ של נכרי, ואי-נמא הכי, הו"ל לחלק בחמץ של ישראל עצמו בין אם ביטלו ללא ביטול, ועל-כרחן שגם בביטול אסור בהנאה. וכיון שאסורו חכמים בתוך הפסח בהנאה, יימשך איסורו גם לאחר הפסח], ע"ש. וכן הסיק החי' אדם (כלל קכג ס"א), וז"ל: ואפילו בחמץ שביטל ולא עבר ב"בל-יראה", מ"מ אסור, כיון שאותו חמץ ראוי לעבור עליו ב"בל-יראה". חיישינן שאם נתיר אותו, אזי לא יבערנו ויסמוך על הביטול ומיעקר תקנת-חכמים שתיקנו לבערו. לכן אפילו היה שוגג או אנוס ולא מכרו, אסור חז"ל. עכ"ל. וכן כתב גם בשו"ת פני יהושע (או"ח סי' יג). ועי' בפסקי דינים לבעל הנזירות שמשון (בסוף השו"ע אות יז) שג"כ כתב להחמיר בזה, דאפילו ביטל או הפקיר קודם הפסח, והיה אנוס או שוגג בביעורו או במכירתו, נאסר החמץ בהנאה. ע"ש. והראיה שהביא בשו"ת מים חיים מסדר הדברים בלשון מרן השו"ע, עיין בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' פא) שע"פ מה שכתב שם יש לדחותה, עי' שו"ת שבי ציון (סי' יא). ועי' שו"ת לחם מצה (סו"ס א).

אך עיין בשדי-חמד (מע' חמץ ומצה סי' ח אות ז ס"ק יב), שאחר שהביא דהגאון רע"א והבית שלמה ומשנת אליעזר אין דעתם נוחה להתיר בזה, כתב שהרב לקט הקמח (הביאו שם ס"ק כ) דעתו נוטה להקל, והחתם-סופר (או"ח סי' קיט) כתב שבעובדא דהרב מנחת יעקב הנ"ל, הסכימו כל גדולי

הדור להתיר. וסיים השדי-חמד עוד, דרבים וכן שלמים סומכים על סברת המנחת יעקב הנ"ל. ועיין גם במשנה ברורה (סי' תמח ס"ק כה) שכתב וז"ל: ויש מן האחרונים שמקילים בבדק וביטול ונמצא אח"כ, דמאי הוה-ליה למיעבד הרי עשה הכל כדין, ודעתם דעל-כל-פנים בהנאה אין לאסור, ובמקום הפסד-מרובה יש לסמוך עליהן. עכ"ל. ומבואר שבהפסד-מרובה סמך על הגי פוסקים להקל באופן שנעשה ביטול כדין. וכ"כ בערוך השלחן (שם סעי' ח). וראה גם בשו"ת תורת חסד (פראדקין, סי' כב) שהגם שנטה בדבריו שם לדברי האוסרים, מ"מ סיים (שם אות יא), דכיון שחמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור דרבנן, על-כן במקום הפסד גדול, בודאי יש לסמוך על-דעת הפוסקים המתירים בהנאה, דכמה פוסקים מהראשונים ס"ל להתיר בהנאה, וכדאי המה לסמוך עליהם במקום הפסד-מרובה על-כל-פנים. ועי' בשו"ת דבי רב משלם (סי' טז) שנקט גם הוא להקל בכה"ג שביטל ושכח למוכרו והוא הפסד-מרובה, אלא שכתב שכן הדין רק באופן שהוא חליפי חמץ, היינו שמכר את החמץ הנ"ל לגוי, שהיה חליפיו מותרים. ובשו"ת תורת חסד (פראדקין, סי' כב) כתב להקל בזה בהפסד-מרובה להתיר בהנאה על-ידי ביטול ברוב. אך במקום שאין הפסד-מרובה, כתב שיש לחשוש לדעת האוסרים הנ"ל.

ומז"ז מרן זצ"ל בספרו חזון עובדיה (פסח, עמוד עב) כתב עוד, דמכל מקום נראה דלא פלטינן מפלוגתא דרבוותא קמאי, כי בספר המכתם (פסחים כט.) הביא דברי מי שאומר, שאם נשאר אצלו חמץ באונס או בשגגה, מותר, אלא שסיים, שהרמב"ם אוסר. ע"כ. ובשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן קצט), נשאל, אודות ראובן שהניח תבואתו באוצר, ובא בערב-פסח ומצאה שרויה במים, ולא היה לו שהות למוכרה ונשארה עד לאחר הפסח, מה דין תבואה זו? והשיב: אם לא נתבקעו החטים הוי רק ספק חמץ (וכדאיתא בפסחים דף מ. ובהר"ף שם), ומכיון שחמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה אינו אלא מדרבנן משום קנסא, ספיקא דרבנן לקולא, לפיכך מותר לאוכלם אחר הפסח. "ואם נתבקעו החטים דהוה-ליה ודאי חמץ, אסור לאוכלם, אבל מותר למוכרם לגוי, שמכיון שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנסא משום דעבר על "בל-יראה", זה אין לנו לקונסו. כי מה היה לו לעשות, אנוס הוא וכבר ביטל החמץ, וביטול מהני אפילו לחמץ ידוע". עכ"ל. הא קמן דסבירא ליה להרשב"ץ דבתרתי לטיבותא מיהא אין לאסור בהנאה. וכתב מו"ז, דאמנם מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (ח"ב חאו"ח סימן כא), ובספרו כסא אליהו (סימן תמח ס"ק ב), כתב לתמוה על הרשב"ץ בזה, דמה ראה על ככה לחלוק על הרמב"ם מבלי להזכיר דבריו. ע"ש. וכן הקשה הגאון מהר"י טייב בחקת הפסח (סימן תמח סק"י). ע"ש. אולם לפי האמור י"ל דסבירא ליה להרשב"ץ דשאני הכא דאיכא תרתי לטיבותא, ביטול ואונס [וכ"כ בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב חאו"ח סימן עא) שאין הרשב"ץ חולק על הרמב"ם בזה, דשאני הכא שביטל גם כן. ע"ש. ולא זכר מהאחרונים הנ"ל. ודוק]. וכן כתב בשו"ת מעט מים (סימן כה אות י) לדחות קושיית מהר"א ישראל הנ"ל, ותמה עליו שלא זכר מהפנים מאירות (ח"ב סימן קסג) שבביטול ושגג או נאנס, יש להקל. וכתב עוד, ולעניות דעתי אפשר שכן הוא גם כן דעת מרן, שלא אסר בביטול אלא משום הערמה, הא באנוס אין לגזור שמא יערים. ע"ש. וכ"כ הגאון בעל ההפלאה בשו"ת גבעת פינחס (סימן מז) [א"ה, דכל שביטל וגם היה שוגג ואנוס, ויש אומדנות מוכחות שהיה כן, נאמן במיגו,



ובדברי על-כך עם גאב"ד קרית צאנז, הגאון רבי דב וייס שליט"א, דחה כן, וטען שגם השו"ע לא איירא בזמנם שלא היו מוכרים את חמץם לגוי, ומשיירים רק מעט חמץ לשם שריפתו, דבכה"ג אפשר שיועיל הביטול בלילה באופן מוחלט ואין הכרח בביטול החוזר ביום, וכלשון השו"ע "טוב" שיחזור לבטלו, משא"כ כאשר משיירים מלכתחילה חמץ למוכרו לגוי ואין דעת בעל הבית בביטול על חמץ זה כלל, כיצד ניתן לומר שיועיל. ודוקא הביטול שנאמר ביום, ובו אומר גם על מה שראה ומה שביער ומה שלא ביער וכו', כתב בספר דעת תורה למהרש"ם (סי' תלד ס"ב) דעל חמץ זה גופא מתכוונים בביטול, ומש"ה שייך לומר שיועיל].

אולם לענ"ד אין נראה כן, ומאחר ועיקר הביטול בלילה, ולא מצאנו בפוסקים שהכריחו ביטול חוזר גם ביום אלא רק לרווחא דמילתא, למרות שרבים וטובים מוכרים את חמץם ולא מבערים, וגם בדברי החק יעקב ודעימיה לא נזכר ביטול ביום דוקא, אלא הצריכו רק שיעשה ביטול 'קודם הפסח', א"כ י"ל שדי בביטול של הלילה, ומה שאומרים בו "דלא חזיתיה", אין הכוונה לשלילת כל מה שידוע לו וראה, אלא לשלילת מה שמבקש לקיים בו מצוה למחרת ביום.

ומה מאוד שמחתי כשראיתי כן בשו"ת גבעת שאול (סי' קד), שכתב אודות איש אחד שנאנס ולא מכר את חמצו, וביטל את חמצו רק בלילה, וז"ל: אבל באמת היכא דביטלו מהני, ואין לומר כיון דלא ביטל ביום, משום דביום מבטלין אחר מכירת חמץ, והוא לא מכר קודם זמן איסורו, ואחר זמן איסורו אף אם מבטל לא מהני, וכיון דלא ביטל רק בלילה, לא מהני. זה אינו, דודאי ביטול הלילה הוא עיקר הביטול, וביטול היום הוא רק משום חומרא, כדאיתא ברא"ש משום שרגילין לקנות פת ביום וגם בפת שיבטל בלילה הוא חוזר וזוכה בו וגם לא ביטל בלילה אלא החמץ שלא ראה, שמא ישאר ממנה כזית. ע"כ. ומה שכתב שלא ביטל וכו' החמץ שלא ראה, משמע שהחמץ שראה לא הוי בכלל ביטול, הך דיוקא קאי אחמץ שבדק ומצא וביער, דזה ודאי לא הוי בכלל ביטול, כיון שמצניעו למחר לשריפה, כמ"ש הב"ח (סי' תלד), אבל חמץ שראה ולא ביער ודאי הוי בכלל הביטול, דלהכי קאמר "ודלא ביערתיה", כדי לכלול אותו חמץ שראה, כמ"ש שם הב"ח. ואין לומר כיון שדעתו היה למוכרו ורוצה בקיומו, א"כ לא הוי בכלל ביטול, זה אינו, דהא גבי גלוסקא יפה ג"כ רוצה בקיומו דחס עליה לשורפה ואח"כ מהני ביטול. ועוד, דהא החמץ שמשייר בלילה למאכלו נמי הוי בכלל הביטול, רק דהטעם הוא שחוזר וזוכה בו כשאכלו, ואי לא חזר וזכה בו, דהיינו שלא אכל, הוי בכלל ביטול אע"פ ששייר למאכלו בלילה, כמ"ש שם הב"ח באריכות, ע"ש שכתב שהנוסחא האמיתית בדברי הטור הוא בפת ששייר בלילה למאכלו הוא חוזר וזוכה בו ה"ה הכא נמי אע"פ שדעתו היה למוכרו והיה חוזר וזוכה בו מ"מ כיון שלא מכר וחזר וזכה בו, מהני ביטול הלילה. וכן משמע מכל הפוסקים דבידיעבד סגי בביטול הלילה. וכן פסק בשו"ע (שם) שכתב וז"ל: וטוב לחזור ולבטלו ביד. משמע דעיקר הביטול הוא בלילה. עכ"ל.

אם מותר באכילה או רק בהנאה

מעתה אבוא נבוא לדון הם מה שהתירו החכמים באם ביטל בעל החמץ את חמצו, למרות ששכח למכור, לצרף את הביטול עם הזכין וביחד עם הספיקות שיש לן לעיל, שיהיה החמץ מותר, אם גם באכילה או שמא רק בהנאה היינו כגון בחליפיו או במכירתו.

שביעי של פסח התקשרתי בטלפון לבית מרן ע"ה וביקשתי לשאול אותו בזה, שהיא שאלה חמורה הנוגעת לרבים, שרבים מבני השכונה שואלים כדת מה לעשות, שהלכה היא כל דבר שיש בו חמץ אסור גם בהנאה מקנס חכמים כיון שלא מכר חמצו. ושאלתי את פי מרן ע"ה, וגם אמרתי, שגם בשבתנו לפני מרן ע"ה היינו נוהגים על-פי הוראתו לזכות במכירה גם למי ששכח למכור או שלא ידע וכו', ומרן ע"ה אמר לי: תשאל את בעל העסק אם הוא ביטל את חמצו, ומיד השבתי לפניו שאכן שאלתי את התלמידי חכמים ששאלוני ואמרו לי שהוא ביטל את החמץ, ומרן חזר ואמר לי שוב: תשאל את בעל העסק אם הוא ביטל את חמצו, ומפני שהייתי חושב שלא שמע את תשובתי בטלפון, שבתי ואמרתי ששאלתי ואמרו לי שהוא ביטל את חמצו. ומרן ע"ה שב פעם השלישית ואמר לי: תשאל את בעל העסק אם הוא ביטל את חמצו, ואז הייתי כמי שמתעורר משנתו ואמרתי לעצמי שהרב בודאי שמע מרגע שפניתי בשאלה שאמרתי שהוא ביטל, והרי כבר חזרתי זה שלוש רגלים והוא חוזר ושואל באותו לשון אז אין לי אלא להפסיק ולפנות לברר הענין, ומיד ביקשתי סליחתו ופניתי לאותם ששאלוני לברר הענין, ותיכף אמרו: סליחה טעינו כשאמרנו לך שבעל העסק ביטל את החמץ, התברר לנו שגם ביטול לא עשה, כי אינו מקפיד על-זה גם בביתו, ועמדתו משתומם כשעה חדא, וראיתי הסייעתא דשמיא המלווה את מרן ע"ה, וחזרתי אליו וסיפרתי הענין לאשורו, ואמר לי שכיון שלא ביטל את חמצו, לא נוכל לסמוך על הזיכוי לבדו ויש להוציא כל החמץ שבעסק ולשרוף אותו. ואמרתי למרן ע"ה שאמר לי שמדובר בהפסד גדול מאוד בסך רבע מליון ש"ח דאז, והשיבני שגם אם יהיה הפסד של כמה מליונים צריך לשרוף הכל, וכן השבתי להם משם מרן. והיה ממחרת הפסח בעל הבית הנזכר הבין שאין לו ברירה [שבלי זה יחדלו לקנות ממנו], וביקש מהאברכים שבשכונה ועזרו לו והוציאו כל דבר חמץ ועשו מדורה ושרפו הכל, והיה קידוש שם-שמים בריבים. עכ"ל.

ולאחר זמן ראיתי למו"ד הראש"ל הגר"י שליט"א שהדפיס תשובת מו"ז מרן צוק"ל בכת"י (מתאריך א' דר"ח אייר תשע"ג) בספרו ילקו"י (פסח ח"א מהד' תש"פ עמ' תתקח), וז"ל: יהודי אשר לא מכר את החמץ שלו בחנות אבל עשה בדיקת חמץ בבית וגם אמר את נוסח "ביטול חמץ" בבית, והחנות היתה סגורה במשך כל ימי הפסח, האם אפשר לסמוך על הדין שזכין מאדם שלא בפניו וכיון שכבר גילה דעתו בביטול שעשה בביתו, או שמא כל הסחורה בחנות נקראת חמץ שעבר עליו הפסח. והשיב מו"ז בזה"ל: בדיעבד ובמקום הפסד-מרובה יש לסמוך על שו"ת באר יצחק אלחנן (ס"א) שהתיר מטעם "זכין מאדם שלא בפניו" וכן כתבו עוד אחרונים, וכל דין חמץ שעבר עליו הפסח לא נאסר אלא מדרבנן משום קנסא, הילכך יש להתיר. ועם זה צריך להזהיר את השואל שיהיה זהיר מכאן ולהבא. עובדיה יוסף. ע"כ.

"ביטול חמץ" שנעשה רק בליל בדיקת חמץ

ובמקום שנאמר נוסח "ביטול חמץ" רק בליל בדיקת חמץ [בו אומרים: דלא חזיתיה ודלא ביערתיה] ולא למחרת [בו אנו אומרים: דחזיתיה ודלא חזיתיה וכו'], והיינו שהביטול בלילה נאמר רק על מה שלא ראה, אך מה שראה וידוע שהוא ברשותו, לכאורה אינו מבטל, אך הנה ע"י בשו"ע (סי' תלד ס"ב) דמשמע דאדרבה עיקר הביטול הוא בלילה, אלא שנוהגים לחזור ולבטל גם ביום.

יש להתיר את החמץ בהנאה], ע"ש. וכן בשו"ת עטרת חכמים (חאו"ח סימן ה) העיר מתשובת הרשב"ץ, ונראה שסומך על-זה במקום ביטול ואונס. וכן פסק הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סימן כב). ע"ש באורך. וסיים מו"ז שם, דמאחר שיש לנו גם-כן דעת הסוברים דבביטול לבד כל דליכא למיחש להערמה, שפיר דמי, וכן דעת חכמי לונגיל. וכן דעת התוס' שהובאו ברבנו ירוחם להתיר אם ביטל החמץ כדת, בכהאי-גוונא הוה-ליה ספק ספיקא דדרבנן, ולכן במקום הפסד מרובה יש להקל. והכל לפי ראות עיני הדיין. עכ"ד. וכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"ד סי' כא) להקל בהפסד מרובה אחר הביטול. וע"ע גם שו"ת אור לציון (ח"ג פ"ט סי' ו) שהיקל כיו"ב.

ומעתה, בנדון דידן שנעשה ביטול וגם מכירה מדין 'זכין', יש לדון אם בתרתי יש לומר ספק דרבנן ולהתיר החמץ. וכ"כ בשו"ת דברי יהושע (אהרנברג, ח"ד סי' י ד"ה אך) שכתב שבצירוף ספיקות נוספים, יש מקום לסמוך על מכירת בתי הדין למי ששכח מדין זכין.

שוב ראיתי מאמרו של דודי הגר"א יוסף בקובץ בית הלל (שנה יב קובץ מח סיון התשע"ג), בו כתב ששאל לדעתו של מו"ז מרן צ"צ, אודות יהודי מסורתי שעשה בדיקת חמץ בביתו, ואף ביטל את החמץ כפי הסדר שבסידורים, אך שכח למכור את החמץ שבחנותו, ויש לו בזה הפסד מרובה, ונפשו בשאלתו להתיר לו למכור את החמץ שנשאר בחנותו לאחר הפסח. וכתב, דבצירוף מה שביטל חמצו, וגם הרבנים כללו במכירה את אלו ששכחו, יש להקל על בעל החנות באזהרה רבה שיזהר לשנים הבאות להיות עירני ולא לבא לידי שכחה. אולם, בשאלה אחרת שהביא לפניו, בבעל-חנות שלא היה שומר מצוות ולא בדק את החמץ ולא ביטלו, וגם לא מכר חמצו, הורה מו"ז שיש לבער את כל החמץ ואין לו היתר, ולא סמך על הא דהרבנות מוכרת גם עבור מי ששכח. והיינו משום דדוקא בהצטרף אלו שני הטעמים הנ"ל. וכמ"ש בספרו חזון עובדיה (פסח), עמוד עב ד"ה אולם), ש"ל שכל מה שקנסו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח היינו בלא אונס. ומ"ש הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ד), שאפילו הניחו בשגגה או באונס אסור, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח, ע"כ, דבריו הם על מי שלא ביטל את חמצו, אבל כשביטל ונאנס ולא ביער או לא מכר יש מקום לומר שלא יאסור בהנאה. ודקדק כן גם מסידור הדברים בטור ושו"ע. שבסימן תמח סעיף ג הביא את דברי הרמב"ם שבהניחו שוגג או אנוס אסור בהנאה, ובסעיף ה כתב שבהניחו אחר הפסח אסור אע"פ שביטל, ומשמע שהם דברים נפרדים אבל בהתחבר שתי הסיבות שגם ביטל וגם נאנס, י"ל שלא קנסו חכמים. ושם הביא את דעות האוסרים גם בהצטרף שתי הסיבות, ובהם המאירי (פסחים כח.), הנודע ביהודה (סימן יט ולכאורה סותר את מ"ש בסימן שאחריו) והגרע"א (סימן כג). ומכל מקום כיון שיש רבים המתירים במקום הפסד מרובה יש להקל. ע"ש.

וכן כתב משמו של מו"ז בשו"ת שמע שלמה (ח"ח בהקדמה עמוד 37), וז"ל: מעשה שנשאלתי מעי"ת תל-אביב יפו ת"ו כמה שנים קודם שנבחרתי לכהן שם כרב, בבעל מינימרקט בשכונת "יד אליהו" ששכח למכור החמץ כמקובל, ורק בהתקדש החג נודע הדבר. ובמוצאי יום-טוב ראשון דפסח נשאלתי על זה מאיזה ת"ח הי"ו, ומיד שאלתי: אם האיש הנ"ל ביטל את חמצו, והשיבוני בהחלטיות שאכן הוא ביטל את החמץ. וישבתי לעיין בזה כדרכה של תורה ובמוצאי

וממ"ש התשב"ץ הנ"ל (ח"ב סי' קצט), שהביאו מו"ז מרן זצ"ל בספרו חזון עובדיה (פסח, עמוד עב), נראה שכיון שספיקא דרבנן לקולא, בודאי חמץ, אסור לאוכלם אלא רק למוכרם לגוי. וכן מבואר בספר חק יעקב הנ"ל (סי' תמח ס"ק כ), דבביתל והיה אנוס, יש להתיר על-כל-פנים בהנאה אחר הפסח. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן מו) להתיר בהנאה דוקא. וגם במעשה רב שהבאנו, מ"ירי בבעל-חנות שודאי חמצו מיועד למכירה ולא לאכילה, ושמה דוקא משה התיר בהנאה.

וכן ראיתי בשו"ת זה הים (סי' מג) שכתב, דאם ביטל בערב פסח, ואחר הפסח נהנה ממנו, באכילה בודאי אסור, ואפי' בהנאה אסור, אלא שבמקום הפסד מרובה יש לצרף דעת בעל-העיטור שמותר בהנאה. אבל באכילה אין להתיר, שכן באכילתו גלי דעתיה דמעיקרא ניהא ליה בקיומו של החמץ, וא"כ ביטולו אינו ביטול, אלא דשם נטה בכל דבריו לשיטת הנוב"י, ושמה משום-הכי החמיר בזה. אך ראה גם בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' צב) שכתב דבביתל ושכח למכור, מותר בהנאה לאחר הפסח. וכ"כ בשו"ת אגודת אזוב (מרגליות, או"ח ס"ד אות כד) במי שמכר חמצו ע"פ עדים והיה סבור כל ימי הפסח שמכירתו מכירה, ואחר הפסח נודע שאין מכירתו כלום, כיון שנודע על-פי עדים שהיה אנוס, ואומר שביטלו, יש לסמוך על דברי החק יעקב ולהתירו רק בהנאה. אלא ששם הוסיף שלדעת הר"ן ובעל-העיטור יש להתירו אף באכילה, ובהפסד מרובה ושעת-הדחק יש לסמוך עליהו. ע"ש.

ובשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ד סימן יא) לא התיר אף בהנאה אלא בביתול, וז"ל: ומכל-מקום מפני כי גדול ההפסד, נלפע"ד להתיר לעשות מהמאלץ יין-שכר ולערב אחר-כך הי"ש ברוב, כמ"ש הפ"י ולסמוך על הפוסקים דלאחר הפסח מותר ברוב ולא צריך שישים. ואף לכתחלה מותר לערב, דכל הטעם דלא מועיל ביטול באיסורין כתבו התוס' (בפסחים דף ל) משום דא"כ לא יועיל מה שאסרו חז"ל דילך ויערב, וכאן לא שייך זאת דלמה יעשה כזאת הא יוכל למוכרו קודם פסח. ע"כ. וכן כתב גם בשו"ת נהרי אפרסמון (טננבוים, תניינא סי' י) בחמץ נוקשה [שיש ספק נוסף בזה], יש לסמוך להתיר בהנאה ולערבו ולבטלו ברוב. ע"ש. וכבר נתבאר שכ"כ בשו"ת תורת חסד (פראדקין, ח"א סי' כב), וכתב שלא התירו ע"י ביטול ברוב אלא בהנאה אף לא באכילה.

אך בשו"ת משפטי עוזיאל (או"ח תניינא סי' ס) כתב להתיר כן אף באכילה, וכתב כן במי שחבילות חמצו התעכבו לאונסו בדרך בין בולגריה לארץ-ישראל, וביטל את החמץ שבהם קודם הפסח, מותר לו לאכול מהם לאחר הפסח, מאחר והוי ספק בדרבנן, שדינן בו להקל. וכן נראה ממ"ש בשו"ת עשה לך רב (הלוי, חז"ל סי' ל).

והנה בני"ד היה מקום לומר, דאף הפוסקים הסוברים שמותר רק בהנאה, הרי דיברו רק בביתל החמץ ונאנס מלבערו או למכרו, אבל בכה"ג שיש צירוף נוסף במכירת בתי-הדין מדין "זכין", שמה צירוף זה יועיל להתיר אף באכילה. וראיתי בשו"ת כתר אפרים (סי' מה), בנדון זה בכתן שרכש חמץ רב קודם הפסח עבור יום חתונתו שעתידה להתקיים לאחר הפסח, ושכח למכרו, וכתב דבכה"ג כיון שביטל את החמץ, וגם השכחה כאן אינה פשיעה, כיון שהיה טרוד ועסוק בצרכי נישואיו, וגם ישנה מכירה של הרבנות מדין "זכין" לכל מי ששכח, יש להתירו לאחר הפסח, אלא שכתב דהיינו רק בהנאה, ע"י שימכור את החמץ לגוי, ויקנה

בכסף זה חמץ אחר. אך לא אבה להתיר בכה"ג גם באכילה. ע"ש.

זאת תורת העולה:

א. מי ששכח למכור את חמצו, ונזכר מכך רק לאחר הפסח, אם לא ערך נוסח "ביטול חמץ" בערב-פסח, אין כל מקום להקל להניח את חמצו, גם אם ישנה מכירה כללית של הרבנות הראשית או בדצ"ם עבור מי ששכח, ועליו לבער את כל החמץ.

ב. ואם ביטל את חמצו בערב-פסח, כנדפס בסידורים, במקום הפסד-מרובה יש לסמוך על דעת המנחת יעקב בתורת השלמים (בתשובה סי' ו) דבאופן שיש תרתי לטיבותא, גם שביטל את החמץ, וגם היה אנוס במניעת ביעורו או מכירתו לגוי, יש להקל, ד"ל שמאחר שביטל כהלכת גוברין יהודאין, לא קנס ר"ש בכהאי"גוואנא כשנאנס בזה. וכן כתב לצדד גם בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן מו) להתיר בהנאה, ושכן הוא דעת בעל-העיטור. ע"ש. וכ"כ עוד רבים מהפוסקים, וכן העלה במשנה ברורה (סימן תמח ס"ק כה ובביאור הלכה שם). ובזה יש לצרף גם מכירת-חמץ כללית הנעשית על-ידי הרבנות הראשית או בתי הדין עבור מי ששכח, לדעת הסוברים שגם בזה יועיל מדין "זכין".

ג. נראה שגם אם שכח לבטל חמץ בערב פסח - בבוקרו של יום, אך ערך נוסח ביטול חמץ בליל י"ד בשעת בדיקת חמץ, יועיל לו ביטול זה לצרף להתיר כאמור.

ד. למעשה נראה, שהיתר זה אינו אלא להתיר החמץ בהנאה, אך לא באכילה. ויש שהקילו בזה גם באכילה.

הרב אהרן ניסני

זמן מזיגת כוס שני

א. בגמ' פסחים (קטז). מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל את אביו ומצינו מח' ראשונים מאימתי צריך למזוג הכוס ברמב"ם [נוסח ההגדה ס"ו פ' ח' מהל' חמץ ומצה] כתב וז"ל 'מתחיל על כוס שני ואומר בבהילו יצאנו ממצרים הא לחמא עניא דאכלו אבהתנא וכו' מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות' עכ"ל ומבואר שיש למזוג הכוס קודם אמירת הא לחמא עניא, אולם בהגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה סדר מהר"ם) כתב וז"ל 'וירים קערה וירון ברנה, הא לחמא דאכלו אבהתנא, ומוזגין שנית במה נשתנה' ומשמע שיש למזוג הכוס לאחר אמירת הא לחמא קודם מה נשתנה.

ויש שביארו (שו"ת להורות נתן יג' כ) ששורש מח' הוא בטעם מזיגת כוס שני ברש"י והרשב"ם (שם קטז). ד"ה וכאן (הבן) משמע שעיקרו של המזיגה הוא כדי לעורר את התינוקות לשאול השאלות, אולם במאירי (שם ד"ה אמר המאירי) מבואר שטעם המזיגה הוא כדי לקראות עליו ההגדה ולפ"ז מבואר היטב שי' הרמ"י שיש למזוג הכוס קודם הא לחמא שגם אמירתה היא חלק מן ההגדה אולם לש"י רש"י עיקרו רק לשאלת הבן וע"כ ס"ל כמהר"ם שקודם שהבן שואל יש למזוג הכוס.

ויש לדייק כדברי הרמב"ם והמאירי שהרי במשנה מבואר שמוזגים הכוס והבן שואל ואין מן השאלות במשנה על כך שמוזגים הכוס ומשמע שאינו מן השאלות [ולש"י רש"י יש לפרש בדוחק שע"י שהתינוק רואה את השנויים נותן ליבו לשאול אף את שאר שאלות הסדר].

ויש להוסיף דעפ"ז ישנם עוד נפק"מ. א. אם שכח למזוג הכוס השני עד אמצע ההגדה לכא' לש"י הרמ"י שעיקר תקנת חז"ל היא לומר ההגדה על הכוס יש לחזור למזוג

הכוס ולומר שוב את ההגדה, אולם לש"י רש"י והרשב"ם שעיקרו הוא רק לשאלת התינוק כל ששאל סגי בהכי [אך כ"ז דווקא שניזכר קודם שהתחיל אמירת הלל ואשר גאלנו שאמירתם לכ"ע צריכה להיות על הכוס].

ב. אם יש למזוג הכוס בתחילת ההגדה לפני כ"א וא' מן המסובין או דווקא בפני בעל הבית שאם הוא כדי שיראו התינוקות השנוי וישאלו כשי' רש"י סגי במזיגת כוסו של בע"ה, אולם אם מזיגת הכוס הוא כדי שתאמר ההגדה על הכוס יש למזוג בפני כל מן המסובים

ובשו"ע משמע שפסק כשי' רש"י והרשב"ם מהא דפסק (תענ' ז') שיש למזוג הכוס לאחר אמירת הא לחמא ועוד שלשנו 'מוזגים לו מיד כוס שני' ומשמע שרק לבע"ה יש למזוג בתחילה ובהמשך כתב 'וכשיגיע ללפיכך מגביה כל אחד כוסו' ששם הוא חיוב של כל בני הבית

ויל"ע מדוע כיום המנהג הוא למזוג לפני כל א' מבני הבית בתחילת ההגדה את כוסו ולא ממתנים עד לפיכך ואם משום שרצו לחוש גם לש"י הרמב"ם והמאירי ודעמיה א"כ היה לנו למזוג הכוס קודם אמירת הא לחמא ואולי אם היו מוזגים הכוס באמירת הא לחמא היו מפסידים את שי' רש"י לגמרי שעיקר שאלת התינוק היא סמוך לשנוי וכל שמזג קודם אמירת מה נשתנה אינו שינוי כבר וצ"ע.

אך לפ"ז אפשר ליישב מנהגנו ששופכים בעשר המכות הכוס ומוזגים כוס אחר ונימצא א"כ שהכוס ששונה לכוס שני אינו הכוס שמזג בתחילה ואמר עליו ההגדה, אך מאחר וקימ"ל כשי' רש"י א"כ אינו צריך למזוגו אלא לצורך שאלת התינוק ולא לומר עליו ההגדה.

הרב אלון משה בר שלום

הצורך בסדר ודיוק להשראת השכינה

לכאורה אינו מובן מדוע בלילה הגדול הזה שנקרא החג בשם פסח, בעבור זה שה' פסח על בתי בני ישראל כאשר הכה את בכורי מצרים, וגאל את אבותינו ממצרים, נקרא הלילה הזה דוקא ליל הסדר, שמהראוי היה לקרותו ושיהיה נקרא בפי כל ליל פסח, או ליל חרותנו כפי עקר המעשה, אבל העולם תבע לו מטבע חדש וקראו "ליל הסדר", אמנם נכון שיש כמה מצוות בלילה הזה והם בנויים בסדר מסים, אבל יש להבין מה הענין והדגש בסדר, יותר משיצאנו לחרות. ואמנם בספר האורה (סוף הלכות פסח) כתב שהטעם לסימנים אלו הוא, הואיל ומצוות הלילה הזה הן מרביות, והן צריכות להעשות על הסדר, שלא יאחר את המקדש ולא יקדים את המאחר, לכן תקנו רבותינו סימנים הכוללים את סדר הלילה, כדי לדעת על פיהם לערך את הסדר כהלכתו, ככל משפטו וחוקתו. אבל עדין יש לבאר כאמור מה כל כך הפליגו לקראות את הלילה על שמו.

והנה אם נתבונן בפרשיות שקראנו בשלשת השבועות האחרונים נמצא יסוד חשוב, ובו נבין עד כמה התורה וחכמים התוו לנו דרך בעבודת ה'. בפרשת פקודי בסיום הפרשה מצאנו שהתורה חוזרת ואומרת כמעט על כל פריט שנעשה למשכן כאשר צוה ה' את משה, וכן נאמר "ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בני ישראל", ובפרשת בהעלותך שזה עתה סימנו לקרא ביום י"ג בניסן בפרשת הנשיאים גם שם התורה אומרת ויעש כן אהרן, התורה מדגישה על הקפידה בה נעשתה המלאכה, ועל הדיוק שעליו יאות לומר שנעשה כאשר צוה ה'. ומצאנו (שמות לח, כב) על הפסוק "ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ה' את משה". ופרש"י אשר צוה אותו משה אין כתיב



לנהוג כן לעולם עד שיגדל בנה הרי תענית זה עליה כנדר וצריך להתירה על ידי שאלה וחרטה.

ובאמת שלא על המג"א תלונתנו שהרי הביא ראייה ממשנה מפורשת בשקלים, ושם לא נתבאר תנאי זה שיפרש שיהא הדבר כן לעולם. [ומש"כ המג"א כן בשם הגהות סמ"ק כבר העיר עליו החק יעקב (ס"ק ה) שלא מצא דבר זה].

איברא שבמשנה יש מקום לומר שא"י מדין נדר אלא מדין חינוך וכמש"כ הרוקח (סימן רלג), אך עכ"פ במג"א מבואר שלמד שחיוב המשנה הוא מדין נדר [ברם עיי"ש בדברי הגר"ח המצויינים בסמך שלמד שגם הרוקח כוונתו מדין נדר ואכמ"ל].

ומצאתי שהקשה כן מרן הגר"ח ק"צ ז"ל בספרו שקל הקודש (שקלים פ"א מ"ז, בביאור הלכה) ותירץ בהקדים קושיא נוספת 'גם יל"ע למה כתבה המשנה דין זה כאן גבי שקלים ולא בכל מנהג של מצוה שנהג כן שוב אינו פוסק, וגם למה לא תני שעבד ואשה ששקלו פ"א שוב אין פוסקין'.

וכתב לייסד שדין זה שייך דוקא בשקלים ודוקא בעבור בנו, דהנה אם ירצה לתת עוד שקל ולמסרו לצבור אסור לו דכתיב "העשיר לא ירבה" ולכן אם האב נותן עבור בנו ואין מקבל עליו לתת כן כל שנה משום חינוך הוי כאילו נותן כן הוספה על שלו ועובר על העשיר לא ירבה, ולכן מוכרח לקבל עליו לתת תמיד בתורת חינוך ואז מותר לו לתת עבור בנו, אבל אם לא יתן כן לעולם אין זה חינוך [דלא שייך מושג של חינוך רק לשנה אחת], והוי כאילו נותן הוספה על שקלו שלו.

ולפ"ז הוסיף דלא מהני אף אם יאמר בלי נדר, כיוון שיש איסור להוסיף אם לא יקבל עליו בזה מצות חינוך לתת תמיד. [ומה שאנו נוהגין לתת מחצית השקל בערב פורים אין בזה משום חיוב לתת תמיד דכאן ל"ש האיסור העשיר לא ירבה, דאינו אלא צדקה, ויכול להרבות כרצונו ומה שהביא זה המג"א בס' תרצ"ד זהו לפי שמנהגו בערב פורים הוא זכר למחצית השקל שבביהמ"ק כמ"ש במס' סופרים פכ"א ולכן יש לנהוג כמו במחנה"ש אבל שם מהני שיאמר בלי נדר שא"כ אין זה מחנה"ש אלא הוספה על הצדקה ומותר להוסיף על הצדקה כרצונו].

ולדברי הגר"ח ק"צ ז"ב היאך חיבר המג"א דין תענית בכורות לדין מחצית השקל, הא כאן אין הכרח לומר שנוהג כן לעולם.

והנראה לומר לחומר הקושיא שאף המג"א ס"ל שאין חייב בענייננו א"כ נהג כן ג"פ, וסמך על הידוע בהלכות נדרים, ומה שהביא מדין מחצית השקל אינו אלא כראיה למקור של נדר אב עבור בנו, אבל בפרטים באמת יש חילוק, וכן המ"ב שהעתיק דבריו יש לומר כן שזה כוונתו אף שלא הדגיש כן.

וסמך לדברי מצאתי מדברי הכף החיים כאן שהביא דברי הגר"ז וכתב עליהם 'וכ"כ המ"ב ס"ק ט', הרי שהבין דבריו כמ"ש [וז"ש השע"ה צ"כ כאן 'אחרונים' היינו המג"א והגר"ז], ואכתי צ"ב.

הרב אלחנן דרעי

ביאור שמות החג 'הפסח' ו'המצות'

א: יחוד ישראל להקב"ה בהנחת תפילין

בשולחן ערוך הלכות תפילין (סימן כה ס"ה) כתב ביאור כוונת מצוות תפילין 'יכוין בהנחתם שצונו הקדוש ברוך הוא להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויצאית

שאו הוא בגדר פועל ומותר לסמוך עליו, וכן ביאר בספרו מועדים וזמנים (ח"ב סימן קפא) והביא כן מהאחיעזר (ח"ג סימן עג) ששליח בשכר עדיף שגם בדאורייתא סמכין עליה. ע"כ.

אך ברוב הקהילות ובתי הכנסת לא ראינו שנוטלים הגבאים איזה שכר על כך שמאפשרים לעשות באמצעותם מכירת חמץ, ולכן עדיין יש לברר על מה סמכו.

ועי' בכתב עת צהר (ה, תשנ"ט כג) שהביאו בגזנות מבעל האדר"ת שכתב, שאף שבדאורייתא לא אמרי' חזקה שליח עושה שליחותו, הנה כבר האריך המשנה למלך (פ"ד מבכורות בכיוצ"ב), וכתב שבנ"ד ליכא שום חשש דאי משום שלא ימכרו הבית דין הרי י"ל חזקה שאין ב"ד מתעצלין וחזקה זו עדיפא מחזקה שע"ש (עירובין לב.), ואי משום השליח שמא יפשע ולא יאמר לב"ד אין לחוש דהרי חוזר לבעליו ואומר לו עשיתי שליחותך וע"א נאמן באיסורין. וכי, אך מעודנו אנו נמנעים לקבל השליחות הזאת מיד השליח לחוש להסוברים (חומ"מ רמד) דאין שליח עושה שליח במכירה אף באומר אמרו, (ורק בשעת הדחק כשאנו בביתו דאיכא גם זכיה ובגילוי דעתא סגי, עי' שו"ת באר יצחק סימן א - ב), מטעם דמילי לא ממסרין לשליח, וכפי הנראה הכי קי"ל. ועי' בנודע ביהודה (חיו"ד סימן קמז) שכתב, דמילי לא ממסרין לשליח היינו שאינו יכול לעשות שליח אחר, אבל לא מידי המשלח עצמו.

הרב אלחנן דרעי

אם שנהגה תענית בכורות בעבור בנה

כשבעלה בכור

כתב הרמ"א (סימן תע ס"ב) "ונוהגין כשהאב בכור, האם מתענה תחת בנה הבכור כשעדיין קטן, ואם אין האב בכור, הוא מתענה בעד בנו עד שיגדל".

ובמ"ב (ס"ק ט) הביא דיש מהפוסקים [מג"א, חק יעקב ועוד] שכתבו דא"צ להתענות דתענית האב עולה גם בשביל בנו, דאין להחמיר בתענית זו, שהוא רק מנהג זכר לנס, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן [לשון החק יעקב ס"ק ה], על כן במקום שמצטערת יש להקל וכ"ש אם היא מעוברת או מניקה ומצטערת מן התענית יש להקל אף אם אין לה בעל שיתענה בשביל בנה וכן יולדת כל ל' יום אין לה להתענות עבורו בכל גווני.

אכן מוסיף המשנ"ב 'אם התחילה פעם אחת להתענות עבורו הוי נדר וצריך התרה, ומקור הדברים ציין בשעה"צ (ס"ק יג) בשם אחרונים. ודברים אלה מפורשים הם במג"א (ס"ק ה) ושם 'כדאיתא פ"ק דשקלים כל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק, כ"כ בהגהות סמ"ק סי' קמ"ד'.

והנה מפשטות דברי המג"א נראה שאם נהגה כן פעם אחת שוב מתחייבת מדין נדר, בלא שום תנאי, ברם בשו"ע בהלכות נדרים (יו"ד סימן ריד ס"א) פסק 'דברים המותרים ונהגו בהם איסור, הוי כאילו קבלו עליהם בנדר ואסור להתירם להם... אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו

לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה'. הרי שבשביל שמנהג טוב יחשב כנדר צריך שיפרש שדעתו כן לעולם. [או ג' פעמים, בלא שיפרש, ומדין חזקה, כמבואר במ"ב סי' תקצ"ז סק"ז] ופלא שהעיקר החסיר מן הספר.

שו"ר דבשו"ע הרב (ס"ה) הוסיף להדיא תנאי זה וז"ל: ומכל מקום אם התענית כבר פעם אחת בעד בנה והיה אז בדעתה

כאן, אלא כל אשר צוה ה' את משה, כי משה צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואחר כך את המשכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחלה בית ואחר כך משים כלים בתוכו, אמר לו משה כן שמעתי מפי הקדוש ברוך הוא, אמר לו משה בצל - אל היית, כי כך בודאי צוה לי הקדוש ברוך הוא. נמצא כי התורה הקפידה על סדר ודיוק, ורק כשהכל נעשה בסדר ודיוק, באה אחריה פרשת ויקרא - שהתורה פותחת בפסוק "ויקרא ה' אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד", לומר שכשהכל נעשה בדיוק וסדר נאות, הקדוש ברוך הוא משרה את שכנינו על עם ישראל, ויתרה מזו שכאן שנתה התורה מכל המקומות המופיעים במקרא, שבדרך כלל כתוב וידבר אלקים או וידבר ה', ומדוע כאן נאמר "ויקרא ה' אל משה", עי' במדרש (ילקוט שמעוני רמז תכח) והביאו לכאן, שאמר הקדוש ברוך הוא כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ, לכן קרא לו הקדוש ברוך הוא שיכנס לבפנים, נמצא שהעושה בסדר ובדיוק כפי הצווי זוכה להשראת השכינה ולהיות קרוב להקדוש ברוך הוא.

והנה בקיום המצוות ובפרט בלילה הזה יש לנו שעורים לקיום המצוות, שעור הרביעית של שתית ארבעה כוסות והכזיתות שאם לא דקדק האדם ולקח פחות מכשעור לא יצא ידי חובה, וכן בלילה הזה צריכים לשותת ארבע כוסות על הסדר ואם שתה אותם בזה אחר זה שלא כסדר לא יצא, כמו שפסק השו"ע (סימן תעב ס"ח), ולכן נקרא הלילה הזה ליל הסדר כדי שנדע שהסדר והדיוק הוא דבר חשוב לאין ערך כי על ידו זוכים להשראת השכינה.

הרב אלון משה בר שלום

שליחות לעניין מכירת חמץ

יש לעיין איך סומכים על שליח לעניין מכירת חמץ אחר שהוא קודם בדיקה וביטול, והחיוב הוא מדאורייתא.

ועי' בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ז הערה יט) שכתב, שכשמינה שליח למכור את החמץ, הרי יש לנו לומר חזקה שליח עושה שליחותו ובודאי שתיעשה המכירה, שכיון שמבטל את החמץ אין חיוב בדיקה אלא מדרבנן, כמבואר (פסחים ד:), והרי קי"ל דבדרבנן ודאי דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו. ע"כ.

ולכאורה הוא פלא, שהרי את החמץ שהוא מוכר אינו מבטל, וא"כ ה"ל שליחות בדאורייתא דלחומר לא אמרי' דשליח עושה שליחותו. וכמבואר בסידור הגר"ש שאף שמהתורה מספיק ביטול הרי לא מתכוין לבטל מה שמוכר.

ומשום כך כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן סז) שהעושה שליח למכור על כרחך חייב לבטל כל חמצו אם לא ימכור, דאז לא נשאר רק חמץ דרבנן וסמכין אחזקה שליח עושה שליחותו דבלאו הכי כיון דיש לו חמץ דאורייתא האין סמכין אשליח שימכור, הא לא אמרינן חזקה עושה שליח בדאורייתא, והאין סמוך כולי עלמא לעשות שליח, והלא בדאורייתא לא סמכין אחזקה שליח עושה שליחותו, א"כ על כרחך צ"ל דכל אדם מבטל כל חמצו שיש לו ברשותו ונמצא אין לו חמץ אלא מדרבנן שחששו לו חכמים ושפיר עושה שליח למכירה. ע"כ.

אך פוק חזי מאי עמא דבר שכשעושים ביטול אין דעתם גם על מה שמוכרים לגוי, ויש לעיין על מה סמכו.

ובתשובות ונהגות (כ"ב סימן ריח) כתב, שמשום כך ראוי לשלם לרב שכר שעושה אצלו את המכירה, שאז יש לו דין פועל ועדיף משליח, כמבואר בש"ך (חומ"ר ר"ס קה), ומועיל בפועל גם לדאורייתא, ואם כן מדינא ראוי לשלם לרב דוקא

מצרים על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו.

ומקוה"ד הם מדברי רבינו יונה בברכות (ח), וכתב המ"ב שם (ס"ק טו) בשם הב"ח (בסימן ח) כיוון דכתיב והיה לך לאות על ידך וגו' למען תהיה תורת ד' בפך כי ביד חזקה הוציאו וגו' הדבר מורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכונה שיכין בשעת קיום המצוה, ברם הכרעי דמ"מ בדיעבד אפילו אם לא כיון רק לשם מצוה בלבד יצא.

הרי שיחוד ישראל להקב"ה הוא במצוות תפילין.

ב: יחוד הקב"ה לישראל בהנחת תפילין

איתא בגמרא ברכות (דף ו.) "אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו בימינו זו תורה, שנאמר: מימינו אש דת למו, ובזרוע עזו אלו תפילין, שנאמר ה' עז לעמו יתן וכו', אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייה בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל אין דכתיב "את ה' האמרת היום" וכתב "וה' האמירך היום". אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" מ"ד.

ואיתא תו במתניתין (סנהדרין פרק ו משנה ה) "אמר ר' מאיר בשעה שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת כביכול קלני מראשי קלני מזרועי אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך קל וחומר על דמם של צדיקים". וכתב התורת חיים (סנהדרין דף מו.) "נראה דלכך נקט ראש זרוע לפי שהן מקום הנחת תפילין דגם הוא יתברך מניח תפילין כדאיתא במסכת ברכות מניין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו, והענין כשם שאנחנו מניחין תפילין נגד הלב ומוח כדי שזכור תמיד

מד. ועיין בספר תורת המגיד (ש"ס ברכות) דאיתא בכתבי האר"י זלה"ה (פע"ח, שער התפילין, א) תפילין נקראים מוחין, פירוש מוחין נקרא תענוג והתלהבות ממה שאנו דבוקים לו ית', וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, כביכול אתה נקרא בשם הו"ה ית' שאתה נעשה אחדות עמו ית', והתענוג הזה נקרא תפילין שלנו, והתענוג שלו ית' שנתענג מחמת שכנו דבוקים לו ית', נקרא תפילין שלו, מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, כשהם דבוקים לו ית' נעשים אחדות ושבים למעלה ממספר. והמספר הוא בידם, כמו דאיתא במדרש (דב"ר ב, ד) איתמי ר"ה, אמר הקדוש ברוך הוא אני ואתם נלך לבי"ד של מטה, כשהם עושים רצונו של מקום הזמן הוא בידם לעשות כמו שרוצים, שהם למעלה מהזמן, והוא ית' דבוק בנו, רק המניעה הוא מכוחו, על דרך שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג, ז), שהוא ית' שורה בתמחבה וכשאדם חושב בדברי שטות ח"ו, דוחה אותו ית', ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד (שמות מ, לה) השכל אינו יכול לשרות בהאדם, כי שכן עליו הענן, כי החשכות שורה בו.

והשלמת העניין בספר ישמח לב (שבת שפתי צדיקים) "והנה מורי זלה"ה אמר פ" מה שאמר חז"ל הקדוש ברוך הוא מניח תפילין, הענין הוא למשל האב כשיש לו תענוג כשבנו הולך בדרך הישר ונותרו המוחין של האב, כך כביכול כשישראל עושין רצונו, מעבודתו יש לו תענוג גדול כנודע, ונקרא מוחין והן הן התפילין, והבן".

באהבתו וייחודו שנאמר ולזכרון בין עיניך כך גם הוא יתברך כביכול מניח תפילין באלו מקומות שיזכור תמיד באהבתו ושאנחנו עמו עם אחד והיינו דקאמר התם תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי גוי גדול אשר יך ישראל ולתתך עליון ולכך קאמר הכא בזמן שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני וכו' שבזמן שאין ישראל או אדם יחידי עושין רצונו של מקום כביכול מכבידין ומתישין כח של מעלה כאלו אינו יכול להטיב עמהן כמ"ש צור ילדך תשי כשבא להטיב עמכם אתם מכעיסין לפניו וכו' לכך השכינה קובלת ואומרת קלני מראשי קלני מזרועי כלומר מקום הנחת תפילין אשר בהן מזכירין לטובה כשעושין רצונו כי אז מוסיפין למעלה כמ"ש ועתה יגדל נא כח עתה שאין עושין רצונו כביכול כאלו ראשו וזרועו כבדין עליו מלהטיב עמהן"י.

שוב מצאתי שכבר נזכר יסוד לזה בדברי רבותינו הראשונים עיין בספר חמרא וחיי למס' סנהדרין (מו.) שמביא מתוספות רבינו פרץ וז"ל "שכיון ששבחן של ישראל חקוקים בתפילין של הקדוש ברוך הוא כביכול, בראשו ובזרועו, לכן כשאדם מישראל מצטער, הרי השכינה מצטערת בראשה ובזרועה מקום התפילין" עכ"ל.

הרי לנו שהיחס בינו להקב"ה הוא כמים הפנים לפנים ובמטבע שאנו מודדים לו הוא מודד לך, וממקום היחוד כן מקום הצער.

ג: שמות החג כמים הפנים לפנים

הנה בתורה נזכר שמו של חג הפסח בשם "חג המצות", לא כן בספרות חז"ל במשנה ובגמרא נקרא בשם "חג הפסח", ויש לעיין בהא.

ונראה לבאר דהנה ענין המצות הוא שבחן של ישראל שיצאו בחיפזון עוד בטרם הספיק בצקם לתפוח אצו ורצו באומרם רצוננו לראות את מלכנו, ומאידך הזכרת ענין הפסח הוא שבחו של מקום שעל אף שהיו ישראל במ"ט שערי טומאה לא נתנם ביד שרף ושליח שמא משתנתן הרשות בידו להשחית לא יחוס ולא יחמול ולא יבחין, והוא בעצמו ברוב חמלתו ירד ופסח עליהם להצילם.

ומעתה הדברים נפלאים שבתורה הקב"ה מזכיר דוקא שבח בניו, ואילו אנו עינינו ליה-ומהללים ומשבחים את שבחו דייקא"י.

ובזה יתבאר רובד נוסף בחיבור הכוונות במצוות תפילין: **"יחוד שמו' וזכר ליציאת מצרים."**

ואפשר שמשום זה קורין חג זה מגילת שיר השירים שכן כל כולה שבח וערגה בין ישראל להקב"ה ודו"ק.

הרב אלחנן דרעי חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים

א איתא במתניתין (פסחים קטז:) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי

מה. ושם הוסיף אחר זה "ונראה כי זה סוד יו"ד גדולה ד'ועתה יגדל נא כח", וי"ד קטנה ד'צור ילדך תשי", רמז שבזמן ישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח גדול בעשר ספירות אשר האציל הקדוש ברוך הוא ממנו יתברך להנהיג בהן עולמו, וכשאין עושין רצונו של מקום מתישין כח עשר ספירות" עכ"ל.

מו. ובמאמר המוסגר למדים אנו צורת היחס הנכונה בין בני זוג שכל אחד שידגיש וישבח את נקודת הטוב שיש בשני, ואולי הוי בכלל והלכת בדרכיו, ובדרכי החכמים.

ממצרים". לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלם למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפניו הללויה'.

ויש לעיין בזה בגדר חובה זו 'לראות', היכן מצינו חובה להרגיש איזה משהו שמעולם לא חווינו.

ב בקרא 'אנוכי ה' אלוךך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכאורה צ"ע מדוע לא נאמר אנוכי ה' אשר בראתי את הכל ומהוה את הכל, למה קשור חיוב זה במה שהוציאנו ה' ממצרים, קושיה זו שמעתי בשם הגר"ר אריה פינקל זצ"ל [ר"י מיר - ברכפלד].

ג בסיום ההגדה 'ונודה לך שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשינו', וצ"ב מה הוא ענין 'גאולה', ומה הוא ענין 'פדיון', וידוע בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל דחלוק גאולה מפדיון בעיקרו, דלשון גאולה מצאנו לגבי שדה אחוזה החוזר ביוכל 'גאולה תהיה לארץ' ומבואר דגאולה היינו העברת רשות בעלמא, ואילו לשון פדיה הוא חלות בחפצא דומיא דפדיון הקדש ומעשר, שיש שינוי בעצם שעד עכשיו היה קודש ומעתה חולין.

והנה בעבדות יש ב' עניינים, א' דין עבדות דהיינו שהוא עבד בעצם, אע"פ שאיננו עובד, ויש עניין נוסף מה שעובד במציאות, ולפ"ז ביאר דיש ב' עניינים בגאולת מצרים הא' עצם מה שהקב"ה הוציאנו שלא נעבוד בפועל, ועוד שע"י יציאת מצרים סר מעלינו שם של 'עבדי פרעה', והפכנו ל'עבדי ה'', עבדי הם ולא עבדים לעבדים. [ועיין עוד בזה בס' זמן חירותינו (להגר"ד כהן שליט"א, עמ' קלד) שהרחיב בזה].

ד והרחבת העניין שמעתי בשם הגר"ר אברהם יפה זצ"ל שהתנאי להיות 'עבדי ה' מכריח שלילת כל אדונות אחרת, [כענין הפדיון הנזכר], ולכך ציונו ה' לקחת את אלוהי מצרים, את אלוהי האדונים שלנו, ולשחוט אותו לעיניהם, ובזה הוסר כל זיק עבדות לדבר שהוא זולת הקב"ה, ובכך הוכשרו כלל ישראל להיות זכאים למעלה הגדולה של להיות 'עבדי ה'', ומעתה יובן כמין חומר עניין הזכרת יציאת מצרים בדברת 'אנכי ה' אלוךך', עניין יחוד ה' מודגש בפדות הנעשית ביציאת מצרים שם אחר צירופינו בכור הברזל, והפיתחנו בצעם ובחפצא ל'עבדי ה'.

ה מעתה חובה עלינו לחקור בעת זו בכל שנה ושנה עת התקדש החג, בלילה המאיר חשיכה כאורה, האם יש בנו איזה חלק שאינו 'עבד לה', האם יש בנו איזה תלות או איזה התמכרות לדבר אחר שאינו רצון ה', על זה בכל דור ודור **חייב אדם לראות את עצמו**, הוא צריך לחוש בפועל תחושה זו של עבד לה, לגאול ולפדות נפשו מכל זיקה ושייכות למושגים של 'עבדים לעבדים'.

ו בגמרא בע"ז (יח:) תנו רבנן: ההולך לאיצטדינין ולכרכום, וכו' הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר: 'אשרי האיש אשר לא הלך וגו' כי אם בתורת ה' חפצו', הא למדת, שדברים הללו **מביאין את האדם לידי ביטול תורה**. ולכאורה יש לשאול הלא דברים אלו כל עצמן ביטול תורה הם, ואינם רק בגדר 'מביאין לידי'.

וביאר העניין שמעתי בשם המשגיח ר' מתתיהו סלומון זצ"ל שהנה פעמים צריך ואף חייב האדם מנוחה לנפשו, בבחינת וקוי ה' יחליפו כח, ושמה תאמר אלך עמיהם



אתי שפיר חידושו של החכמת שלמה. וחזקה בג' ימים מצינו בכמה מקומות יו"ד סימן פא ב ובב"ק כג לגבי שור המועד ודו"ק.

הרב דוד יוסף אסייג עלילת דם

עלילת דם במצות של פסח. נודעו לשמצה עלילות הדם שהעלילו גויי הארצות באירופה, וטענו שבתוך המצות של פסח מערבבים היהודים דם נוצרי. ויש לשאול, הרי לשקר אין רגליים, ובלי אמת בתחילתו אינו מתקיים בסופו, ותמוה היאך ייתכן ששקר גם ומופרך כזה ישרוד כ"כ הרבה? זאת ועוד, שמאחר ודם יהודי רב נשפר כמים בעלילה נלוזה זו, אין ספק שמסתתר איזה ענין עמוק מאחורי סיפור הזה.

כמדומה פשר דבר לימדנו חז"ל בפסחים (ה): "בשכר שלשה 'ראשון' זכו לשלשה 'ראשון', בזכות אך ביום ה'ראשון' תשביתו - זכו להכרית זרעו של עשו - דכתיב ויצא ה'ראשון' אדמוני", הרי שעל ידי השבתת השאור זוכים אנו 'להכרית זרעו של עשו', וא"כ אין פלא שהושרש כ"כ השקר של עשו שבמצות שלנו מעורב דם זרעו! ועדיין יש להבין איך נעשה דבר זה, ולמה דוק בעיתו זה.

ובאמת, **ביטול כוחות הרע** בולט מאד בערב פסח בשתי מצוות, הנה מצוות **ביעור חמץ** מקביל ל**ביעור העבודה זרה**, וכל מתבונן ימצא הרבה השוואות בין איסור עבודה זרה, לבין איסור חמץ בפסח, (וכדברי הבן איש חי ב'לשם ייחוד' שקודם שריפת חמץ, שיעלה לפניך כאילו קיימנו מצוות פסילי אלוהיהם תשרפון באש!): א. חמץ מצוותו **בשריפה**, כעבודה זרה, ב. איסור **הנאה**, לא ידבק בידך מאומה בע"ז, וחמץ ג"כ איסורו, ג. אסור **שימצא בביתו**, ב. יראה ובל יימצא, ובע"ז לא תביא תועבה אל ביתך, ד. דין **ביטול** החפצא, תשביתו שאור וחמץ כעפרא דארעא (להראשונים שביטול חמץ אינו כהפקר), וכן בעב"ז גוי מבטלה כמו שלמדו בגמ' עב"ז פ' כל הצלמים. ה. **בתערובות** החמירו חכמים שחמץ וע"ז אינם בטלים אפילו באלף.

והמצוה השנייה ב"ד בניסן **שחיטת הפסח** (שהיא מצוה מיוחדת ביום י"ד בניסן מלבד הקרבתו ואכילתו בליל ט"ו) שעניינה ג"כ כנגד **ביטול אלילי מצרים** העובדים לטלה ולמזל, כדביארו רבותינו בזה. ותראה עוד, דאיתא בזבחים (לה). שהיו פוקקין העזרה בזמן שחיטת הפסח שלא ישטפנה האמה של מים הזורמת מתחת לעזרה, והטעם משום ש**שבח הוא לבני אהרן שיהלכו עד ארכובותיהן בדם**, וד"ז אומר דורשני מה הסוד כאן, שבח כ"כ שילכו עד הבריכים בדם ומתלכלכים בגדיהם? וגם למה דוק בערב פסח? ולענ"ד הענין כנ"ל, כהשלמת ענין שחיטת הפסח שהוא ביטול אלילי מצרים יחד עם ביעור חמץ, כי ביעור הרע מתבטא **בשפיכת דמו**, כבכל דוכתא שהריגה נקרא 'שפיכות דמים', וכל הוצאת דם נחשב 'נטילת נשמה', (וזה תוספת הבנה ב'מכת דם', שאלוהי מצרים - הוא היאור - 'נהרג'), ונמצא שמתקיים בערב פסח ממש בחינת 'פורה דרכתי לבדי ואדרכם באפי וארמסם בחמתי ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי' כפשוטו ממש, וזהו השבח לבני אהרן, ודוק. יזכנו ה' לראות עוד ועוד נקמות ה' באויבי ה', ועדיין יש להבין הקישור בין ב' עניינים אלו, שריפת החמץ ובמקביל לשפיכת דם הסט"א.

בדיקת חמץ ובדיקת 'הפסק טהרה'. הנה ידועים דברי הזוה"ק, **שספירת העומר ז'** שבועות מפסח ועד עצרת, מקביל ל**ספירת הזבח ז'** נקיים, (והפוסקים אף דימו ודנו

הרב דוד כוכב בדיקת חמץ בבית נקי

שאלה אדם שסיים לנקות את ביתו בר"ח ניסן ומאז לא הכניס בו חמץ כיצד יקיים בו מצוות בדיקת חמץ?

תשובה: כתב בשו"ע (אור"ח סימן תלג סעיף יא) המכבד חדרו ב"ג בניסן ומכווין לבדוק החמץ ולבערו ונוהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד.

וכתב החכמת שלמה על השו"ע, וז"ל: נ"ל דוקא ביג' או ביב' בניסן אבל אם כבדו ג' ימים קודם אז בשלשה ימים הוי חזקה ונעשה כמקום שאין מכניסים בו חמץ ואין צריך בדיקה ולמה יגרע מקום שאין מכניסים בו חמץ אם כבר הוחזק ג' ימים כן נראה לפענ"ד ברור ונכון עכ"ל.

וראיתי שהגר"ש ואזנר זצ"ל בשבט הלוי (חלק ח סימן קסו אות ה) תמה על דבריו, וז"ל: ובאמת לא ידענא סברא בזה דכיון דהטעם דהכיבוד לא מהני משום דלא מבדק שפיר כמש"כ הפוסקים א"כ מ"ש י"א מ"ב וי"ג. עכ"ל. וכענין זה תמה בשו"ת עמק התשובה עיי"ש.

וגם קשה לי שמלשון השאלה בתרומת הדשן סימן קלג לכאורה מפורש שאע"פ שבדק ג' ימים לפני כן בכל זאת אינו נפטר וחייב לבדוק בליל יד' וזה דלא כחכמת שלמה.

וז"ל הת"ה שם: שאלה: הרבה בני אדם נוהגים לטאטא ולכבד כל חדרי ביתם ב' או ג' ימים קודם י"ד, ובאור י"ד מניחים להם ג' או ד' פתיתים במקצת חדרים, וכשבדקים ומוציאים אלו הפתיתים שהניחו להם בני ביתם מפסיקים שוב לבדוק, שפיר דמי או לאו? עכ"ל. [ע"ז צריך ליישב קצת בדוחק שממתחילים לכבד ב' או ג' ימים מקודם אבל מסיימים סמוך ליל יד' ובחכמת שלמה איירי שמסיימים ג' ימים לפני ליל יד'].

ונראה לי שהדבר מיושב אם נתבונן במקור ובטעמו של השו"ע.

הב"י (אור"ח סימן תלג) כתב מקור לדין זה וז"ל: כתב ראב"ן בני אדם המכבדים חדריהם בשלשה עשר בניסן וכו'. כן כתב המרדכי בפרק קמא (סי' תקלה) וכן כתב תרומת הדשן (ח"א סי' קלג) עכ"ל.

והם שני טעמים חלוקים כי בת"ה מבואר הטעם כי כיבוד אינו בדיקה ולכן צריך לבדוק באופן יסודי בליל יד' ולפי זה שפיר יקשה השבט הלוי. אבל בת"ה הביא את המרדכי פסחים (סימן תקלה) שבו מבואר הטעם כדי שלא תחלוק בן בדיקה לבדיקה פירושו שכל ישראל חייבים לבדוק בליל יד' ואז חל החיוב גם על מי שכבר בדק. (כך ביאר בשו"ע הרב).

ולפי טעם זה נראה דשפיר איירי במי שבדק כדן בחורין ובסדקין וככל חומרות הבדיקה רק שלא קיים תקנת חז"ל לבדוק אור ליד' לכן חייב לבדוק שוב ביד' עם ברכה ולאור הנר (וכבר כתב 'בשער הציון' שאם בדק כל ביתו ושייר חדר אחד לבדוק בו בליל יד' שפיר דמי).

ולפ"ז חידש החכמת שלמה שאם עשה בדיקה כדינה בחורין ובסדקין כבר ביא' עתה הבית שלו הוחזק כמקום שאין מכניסים בו חמץ ופקע ממנו חיוב בדיקה ככל מקום שלא הכניסו בו חמץ מתחילת השנה.

וכן מדויק בלשון השו"ע "ומכוון לבדוק החמץ ולבערו" א"כ משמע שעשה בדיקה כדן ולא כיבוד בעלמא ואעפ"כ חייבו לבדוק בליל יד' כתקנת חז"ל.

וכן ביאר הב"ח "אף שהיו בודקים לאור הנר וככל דיני בדיקה אעפ"כ כדי שלא לחלק בן ביעור לביעור" וכו'. ולפ"ז

לאיצטיון, ומה יש בכך הלא הכל שם כשר בלא פקפוק עבירה, על כך אומרת הגמרא 'בני אל תלך בדרך איתם מנע רגליך מנתיבתם', כי דברים אלו הנפש נמשכת אחריהם ואף אם עתה הכל בהיתר, דברים אלו 'מביאין את האדם לידי **ביטול תורה**', הואיל והאדם ילך וימשך אחריהם, וסופו בא לידי עבדות כפי שענינו ראוות בכל יום.

ז' [כולל מדבר] - בגמרא בסנהדרין (יח). תנו רבנן: 'ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת', שרי אלפים - שש מאות, שרי מאות - ששת אלפים, שרי חמשים - שנים עשר אלף, שרי עשרות - ששת ריבוא, נמצאו דיני ישראל שבעת ריבוא ושמונת אלפים ושש מאות [178,000!!!]. מבואר שכלל ישראל היו נתונים תחת עינם הפקוחה של אלפי משגיחים, האם זו יציאה מעבדות לחירות? האם על זמן זה נכון לומר 'זמן חירותינו'?

ח' איתא באבות [ו] ב' [אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה] - 'חיי תורה' זה אומר חיים של 'זהגית בו יומם ולילה' אין דקה פנויה סתם בלא מעש, חיים של אלפי סעיפים בשו"ע הנותנים הוראות ברורות לכל דקה בחיי היהודי, 365 27/7 - ימים בשנה, האם יתכן להחשיב חיים כאלו כחיים של בן חורין ולא זו בלבד 'אלא מי' וכו' כלומר רק זה נקרא בן חורין ולא שום דבר אחר?.

ט' לשם כך עלינו לחקור מה זה '**חירות**', שמה יש כאן הנחת יסוד מוטעית, והנה הזמן בו יצאנו מעבדות מצרים, משעבוד פרעה, הוא הזמן הנקרא '**זמן חירותינו**', המטרה של יציאת מצרים כתובה מפורש בפסוק (שמות ז טז) "שלח את עמי ויעבדוני", מבואר איפה שיציאה מעבדות חומר ולבנים של פרעה, הישר אל חיים עמוסי מצות מבוקר ועד ערב, אל חיים של אלפי שרים המשגיחים על קיום המצוות, כן, זה יציאה לחירות!!!!.

י' ביאור העניין: כאשר האדם חי בצורה נכונה, חי עם מטרה ערכית וברורה, זה חירות אמיתית, הגם שזה נעשה באמצעות של מצוות ופקודות, באמצעות שעבוד מוחלט לסמכותו של הבורא, אף על פי כן זה ורק זה חירות אמיתית, '**שעבוד של חירות**'. ומאידך כאשר אדם חי, בחיים של הכל מותר, חיים של 'אני מחליט מה שבא לי', חירות לשם חירות, לשם פורקן, היא אינה חירות, היא השעבוד הגדול ביותר שיש, היא רק דמיון של חירות, אבל באמת האדם נהיה משועבד לכל מה שיש לעולם להציע, על כורחו, עיתונות רדיו תקשורת ושאר רשתות חברתיות הופכות את 'האדם החירותי הזה', לעבד נרצע, שאדם שאחרים בשלט רחוק מחליטים מה מה הוא יראה או מה הוא ישמע, ואט אט גם מה הוא יחשוב, נתון כחומר בידי מהנדסי תודעה, האם זו חירות, חירות שהורסת את החיים עצמם ומרוקנת אותם מתוכן, אכן כן 'השתא עבדי'.

יא' וזו היא תפילתנו בלילה זה ב'זמן חירותינו', אנו מודים ומתוודים 'השתא עבדי', ומבקשים 'לשנה הבאה בני חורין', כן רבש"ע אנו מצפים לישועה, כלומר מצפים לחיות חיי חירות אמיתיים, אנו רוצים לחזור למציאות שבה יש על גבינו שמונים אלף משגיחים, אבל אנו יודעים שבזכות זה אנו חיים את החיים הכי נכונים, ולא חיים של עבדים כפי שנתבאר.

[עיקרי הדברים מקובץ 'תורת אביגדור' (להג"ר אביגדור מילר זצ"ל) חג הפסח - עבדות שהיא חירות, וכן משיחתו של הג"ר רפאל בן זקן שליט"א ביהכ"נ חזון נחום ליל שב"ק ויקרא התשפ"ה].

בכח גדול כנגד הסדרים והתהליכים הרגילים של המציאות והזמן, וגם לא היו ראויים להגאל כי 'הללו ע"ז והללו', ולכן הוצרכו לניסים גלויים מעל הזמן והטבע.

משא"כ לעת"ל שיתוקן כל העולם במלכות ש-ד-י, אין חוששים מפני הסט"א כי כל הרשעה כולה כעשן תכלה, 'ובמנוסה לא תלכו' - לא 'בורחים' מהרע, אלא מכניעים אותו כולו שחוט וצולו על כרעיו ועל קרבו, ולכן אין צריכים חיפזון ויציאה מהעולם והזמן אלא התיקון הופך את עצם מציאות העולם ללא שום חיפזון. ואדרבה, מלבד שלילת הצורך בחיפזון יש גם תועלת חיובית טובה ויפה לעיסה, בהיות השאור שבעיסה מעכב את הסוף, וגורם שיתמהמה, כי ע"י אריכות הגלות זוכים שתהיה הגאולה ברחמים ובגילוי גדול יותר כמש"כ רמח"ל, וכמתבאר פעמיים מתוך דברי הש"ס, הן לגבי עיכוב הזמן שמצד טומאת דם נדות, והן לגבי החימוץ וההחמצה, והדברים נפלאים ומאירים מאחר ועניינם אחד כמשנ"ת וכדלהלן.

לגבי טומאת נדה הרי מפורש בגמ' (נדה לא:): "מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה ... כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה", ובודאי כמו כן 'כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלוך', הרי לנו שעיקוב הגאולה שנעשה ע"י טומאת נדה תכליתו להעצים את גילוי הגאולה, והבן. וכע"ז מצינו לגבי החימוץ. דהנה מבואר במשנה סנהדרין, שכאשר נמנו וגמרו לפסוק דין החוטא המתחייב מיתה בבי"ד, אסור לגמור דינו באותו יום, אלא מלינים את דינו, וכל הלילה הדיינים נושאים ונותנים לבקש טעמים לזכותו ולפוטרו ורק אם לא מצאו היו גומרין למחרת את דינו למיתה. והמקור להלנת דין למדו (סנהדרין לה). מדכתיב 'אשרו חמוץ', אשרו דיין שמחמץ את דינו, דהיינו שמשאה אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו. ולפי דרכנו למדנו, שעיקוב גמר הדין הוא החמצת הדין, ואם כי במצוות הוא ענין שלילי 'מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה' אל תתן לזמן לקלקל לך את ההזדמנות, מ"מ כאן החימוץ הזה טוב ומועיל כי על ידו נמצאים טעמי זכות חדשים שלא להוציא לפועל את מידת הדין.

ופנימיות הענין בס"ד, כי כל הלכות סנהדרין בבי"ד של מטה מקבילים לדרכי הנהגת ה' בבי"ד של מעלה, (עי' רמח"ל דרך ה' ח"ב פ"ו), [וכמה סוגיות במסכת סנהדרין מתבחרות למתבונן לאור יסוד זה, ואכמ"ל]. וכל רואה יראה כמה רחמים מעורבים בדין, כל המסכת מלאה בענייני קולא והצילו העדה להוציאו זכאי עד שאם הרגו פעם בשבעים שנה נקראת חובלנית (מכות ז), ודבר זה מובנה היטב בכל סדרי הנהגת ה' (עי' דרך ה' באריכות בכ"מ) שמאחר ותכלית הכל הוא להיטיב אל נבראים הטבה שלימה הרי שאף מידת הדין המוכרחת להיות הרי שהדין נותן שיימצא בה כמה שיותר רחמים והמתקה לטובת התכלית הנרצית.

וכך גם דין הלנת דין, מצאנוהו להדיא בסדרי ההנהגה, עי' זו"ח רות, שכשראה בועז את רות בלילה, אמר לה שאין אפשרות שיגאלנה כרגע אלא "שכבי עד הבוקר", וזהו כנגד אמירת קוב"ה לשכינתיה שא"א לגאול אותה כעת, אלא תמתין ותחכה עוד בגלות המתארכת כל הלילה עד הבוקר, ורק אז יגאלנה. והענין הוא שע"י אריכות הגלות יתכפרו עוד עוונות (כמש"כ רמח"ל שגזירת הריגת משיח בן יוסף כבר נתבטלה באריכות הגלות), וגם יימצאו עוד זכויות המתווספות בעבודת ישראל בכל דור ודור, ממש כמו בהלנת הדין של סנהדרין, (עי' שם במפ' הזה"ק). והלנת הדין נקרא להחמץ את הדין, 'אשרו דיין שמחמץ את

יסוד יושב גם השאור שמחמץ את העיסה, וגם כוחות חיים שהפכו למוות בשפיכות דמי נדה. [במק"א הוכחנו שכוחות החיים התקנים נקראים 'יין', בסוד 'נשים' בבתוליהן כגפנים' (משנה נדה) ו'מזרעת אודם', (על דרך 'דם ענבים' סוטה) ו'דם עינב תשתה', ולשמחמץ ומתקלקל נעשה דם, (על דרך 'אשכיר חיצו' מדם' ו'דם חללים' ישתה), אך א"א במסגרת זו]. ויסוד זה כבר כתב השערי אורה (בביאורו להגדה של פסח) שלשון חמץ הוא ענין החמצה וקלקול הטבוע במציאות החומר והטבע הגשמי, כי ההחמצה היינו שהדבר הפסיד את מעלתו וירד ממדרגתו, ובפסח יש לנו הזדמנות להתעלות מן החומר ולאכול מצה לחם אבירים כדוגמת מן, מאכל ללא קלקולי החומר וללא חמיצות והחמצה כמו חמץ ושאור, ע"ש, והעולה מדבריו שהקלקול הטבעי השורר בעולם החומר מעצם טבעו, והיותו יורד מן העולמות העליונים והטהורים מדרגה אחר מדרגה עד שנראה חשוך וירוד כמו שהוא למטה, הוא הגלום בענין החמץ, וזה ידוע שכל דבר בעולם הולך ומתכלה ונשחק ומתבלה עם הזמן, עד שמתבטל מציאותו לגמרי. [להרחבה יש לציין לביאור הגר"א שביאר באופן זה את סוד 'החולדה', שאחז"ל (חולין) כל שיש ביבשה יש בים חוץ מן החולדה, שהוא ענין ה'חולדה' והקלקול השורר בעולם הזה עלי חלד המתכלה תמיד דשתיך טפי, ואז יהיה בידינו פתח להבין מפני מה האחראי להביא את החמץ הביתה היא החולדה, כדתנן במשנה השניה בפסחים 'אין חוששין שמא גררה חולדה...!']

ועדיין עלינו ליישב, מה שלכא' מקביל החמץ והדם נדה כדבר שלילי, בעוד תוכן דברי חז"ל מורה שהשאור יפה לעיסה והדמים יפין לאשה, הייתכן? ותשובת ד"ז נעוצה לענ"ד במה שאנו מוצאים הבדל מהותי בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, וכדלהלן.

הנה בענין יציאת מצרים מבואר בכתוב 'ואכלתם אותו בחיפזון', ו'כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים', לעומת זאת על גאולה העתידה נאמר (ישעיה נב) 'כי לא בחיפזון תצאו ובמנוסה לא תלכו', כי הולך לפניכם ה' ומאסיפכם אלוך ישראל, מה נשתנה כאן? גם ביצמ"צ כתיב 'כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה', אך סדר הגאולה שלעתיד לבוא הוא - 'אם יתמהמה חכה לו', ואכן ישראל מקיימים 'ואע"פ שיתמהמה עכ"ז אחכה לו', הרי כאן דוקא התהליך מתמהמה, ומה נשתנה?

ונראה שהדברים נקשרים עם היות השאור 'יפה לעיסה', כי הרי אמנם השאור הוא היצר הרע המחמץ ומקלקל, אך הלשון בחז"ל הוא 'מי מעכב - שאור שבעיסה מעכב', ולשון עיכוב פעמים מורה על מניעה גמורה אך פעמים מורה רק על עיכוב בזמן, ('אין ישיבה אלא לשון עכבה, שנא' ותשבו בקדש ימים רבים', מגילה כא), ומשמע א"כ שהשאור שבעיסה הוא אמנם מעכב ומאחר את התהליך וגורם לו להתמהמה, אך לא מונע אותו, ואדרבה עיכוב זה יפה לעיסה, שהלחם יותר ערב לחיך מאשר המצה לחם עוני, ונמצא א"כ ש'כל עכבה לטובה'.

ולבאר טעם החילוק בין הגאולות, י"ל ע"פ מה דאיתא בספ"ק שהוצרכו לצאת מהר ולא יכלו להמתין עד סוף 400 שנה, שאילו נשארו עוד היו נכנסים לשער נ' דטומאה ממנו א"א להחלץ, ויצאו קודם התיקון השלם מפחד הסט"א, ולכן אז לא נתקן הכל והוצרכו לגלויות נוספות. וכן כל ענין היציאה כאן היה 'מעל הזמן' (כדביאר מהר"ל בענין המצה שמוכרחים לאפותה בזריזות), שגאלם הקב"ה

בענין דין 'ספירה' השייכת בשניהם). שהרי, 'שכינתא בגלותא לגבי בעלה נכדה', והרי 'יום חתונתו זה מתן תורה', שנכנסה כנס"י לחופה, וכשיצאו ישראל ממצרים היה זה בחינת 'אירוסין' (כפי העולה מהפסוקים ביחזקאל (טז)), [ומה שיצאו ב'רכוש גדול' היה בבחינת קידושי כסף (בעל הטורים)], וצריכה הכלה להטהר קודם כניסתה לחופה, והיינו שעדיין ישראל אינם ראויים להכנס לחופה עד אשר יצאו ממ"ט שערי טומאה, וזה ענין ספירת 7 שבועות, כדין ז"נ. ומעתה יש לשאול, מתי נעשית בדיקת ה'הפסק טהרה', [הבדיקה שעל ידה יוצאת מחזקת 'רואה' ונסתם מעיניה, וכמו שהוכיחו הפוסקים גדר בדיקה הזו]?

הנה כבר הקבילו חז"ל את החמץ לדם נדה: 'כשם שהשאור יפה לעיסה כך הדמים יפים לאשה' אשה שדמיה מרובין בניה מרובין, וא"כ דוק ותשכח שיום ההפסק נתפרש במשנה ראשונה בפסחים, 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר', וכל רואה יראה שבדיקת החמץ (- השאור שבעיסה) מקביל לבדיקת הנדה (- הדמים באשה), ולכן בשניהם דקדוק חז"ל לשונם שהבדיקה היא 'בחורים ובסדקים', (וגם דין ה'בית' שעליו חל חיוב בדיקה הוא מקביל אל נוק', כידוע 'אשתי בית', ורחל עקרת הבית), ואף דין בדיקת החמץ 'לאור הנר' יש לו הקבלה לסוגיא בנדה אם מותר לבדוק את עד הבדיקה 'לאור הנר'... וכמובן העיתוי מכוון היטב, שבטרם תספור ז"נ שבעה שבועות, צריכה להפסיק בטהרה ערב הפסח, ויום פסח כבר היא בחזקת שאינה רואה עוד, כי כבר כנס"י שייכת לקב"ה, יום האירוסין כנ"ל. ויש כאן גם סיבה נוספת לספירה, שהרי 'משתבעה לינשא צריכה שתספור ז"נ' שהיא בחזקת שראתה דם חימוד, ובפסח היה 'קידושי' ותבעוה לינשא בשבועות 'תעבדון את האלוקים על ההר הזה', ובודאי היה חימוד, וככל המתואר בשיר השירים שאנו קוראים בליל פסח.

וטעם ההקבלה, כי ה'שאור שבעיסה', החמץ האסור בפסח במשוה, מכוון כנגד היצר הרע באדם (כדפרש"י על מאמרים מי מעכב שאור שבעיסה מעכב), ובאדם הכללי כלל ישראל השאור הוא הערב רב, המסית ומדיח את ישראל לחטוא כמו היצר הפרטי המחטיא את האדם, (האריך בזה רבינו הגר"א בכתביו). וכנגדו הדמים באשה, כל ענייני המוות והטומאה הנאחזים ברגליה היורדות מוות, שהרי החטאים המוות והטומאה בני חדא בקתא בכל מקום שכולם ענין הפסד וחידולו. ולכן בהתחלה החדשה וכניסת ישראל לברית עם ממ"ה הקב"ה צריכים קודם להטהר ולהסיר מעליהם כל דבר ריחוק, ופשוט, והרי לכן הדגישו בעלי המוסר שקודם בדיקת חמץ יש להתבונן בבדיקת הנפש לתקן אורחותיו ולשוב אליו ית'.

ומעתה מובן שבשכר 'ביום הראשון תשביתו שאור' זכו להכרית זרעו של עשו 'יצא הראשון' שהוא 'אדמוני', שהרי עשו הוא אדום עניינו הוא האדמימות המקולקלת, וכמש"א במדרש שעשו שאב את כל הדם נדות במעי רבקה אמו ולכן יצא אדום, וכל חיותו היא מן המוות 'על חרבן תחיה', [וזה מתגלה במיוחד בתמצית 'זרעו של עשו' שהוא עמלק ראשית גויים, שכל מהותו הוא כמו שפרשו רז"ל את שמו 'עמ-לק' עם שביקש ללקק דמן של ישראל, בסוד כלב המלקק דם, אך זו סוגיא רחבה בפנ"ע].

החמץ, החמוץ, וההחמצה. ויובן עוד ההקבלה בין החמץ לבין דם נדות, שהרי עצם המילה 'חמץ' עניינה מורה על החימוץ והקלקול שבדבר, ולכן יין מקולקל נקרא חמוץ, ועל אותו



הרי הבן הוא כביכול חפצא של מצוה, שהאבא מקיים בו את מצות סיפור יציאת מצרים. כשם שעל אתרוג שאדם מקיים בו מצוה פעם בשנה, הוא שומר מכל משמר ועוטף אותו לבד יפגע, כך אותו בן שמקיימים בו סיפור יציאת מצרים פעם אחת בשנה, כמה צריך לשמור אותו ולעטוף אותו ברגש וחום, כדי שיהיה לבו פתוח ומוכן לקבל את דברי אביו בליל הסדר.

אלו הם עומק דברי בעל הטורים. דדוקא אבא וסבא יכולים לספר לבנם ולנכדם את סיפור יציאת מצרים, משום שעד כאן רחמי האב על הבן, הרגש הוא מרכיב נחוץ מאד למסר שייקלט אצלו.

הרב יונתן טרבלסי שתה רק רוב רביעית בהסיבה

הנה ידוע שבשעת אכילת כזית מצה וארבע כוסות צריך להסב, ובשו"ע (תע"ב, ס"ז) כתב שכל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה.

ויש לדון באחד ששתה רוב רביעית בהסיבה, ובסוף הזדקף והשלים לרביעית בלי הסיבה.

ובפשטות היה צריך לומר שיצא, כיון שאם שתה רוב רביעית בהסיבה ומפסיק, פשוט שיצא, אז מהיכי תתי שיעגע בגלל שהמשיך לשתות בלי הסיבה.

אלא דקשה ממ"ש ר"ש"י (חולין לב.) שאם אחר ששחט רוב סימנים בכשרות שהה ושוב המשיך לשחוט את המיעוט האחרון שהשחיטה פסולה? וכ"פ הרמ"א (יו"ד ס"ג סע"ו). והסברא ברש"י היא דכיון שהמשיך לשחוט את סוף הסימנים, גילה דעתו ששיעור השחיטה הוא כל הסימנים, ולא רוב סימנים מדין רובו ככולו, וכיון ששהה באמצע השחיטה פסולה.

אז לפ"ז קשה, דגם בשתיית כוס של ליל הסדר, ברגע שהמשיך לשתות את סוף הרביעית, גילה דעתו שכל הרביעית זהו שיעורו, ולא רוב רביעית מדין רובו ככולו, וא"כ הדין היה צריך להיות שלא יצא. וצ"ע.

ואפשר לתרץ בזה בכמה אופנים:

א. דלכתחילה צריך לשחוט את כל הסימנים, אלא דסגי ברוב סימנים מדין רובו ככולו, ולכן ברגע שגילה דעתו שרוצה לשחוט כל הסימנים, שהיה פוסלת את השחיטה כיון ששהה בשחיטה היא פסול בעצם השחיטה, משא"כ כששתה מיעוט בלא הסיבה, אז השתיה ללא הסיבה לא פוסלת את הרוב רביעית שהיתה בהסיבה דשתיה ללא הסיבה אינה פסול בעצם השתיה אלא שלא יצא ידי חובת שתית כוס בהסיבה.

זה על פי הגר"י הלוי (פ"ז ה"ז מהלכות חמץ ומצה) שבעצם יש מצווה להסב כל הלילה אלא שזה מעכב בכזיתים ובד' כוסות, ולפ"ז כתב הגר"י שאם אכל בלא הסיבה, הטעם שצריך לחזור ולשתות, זה בשביל לקיים הסיבה דמשום אכילת מצה כבר יצא ידי חובתו. רואים ששתיה בלא הסיבה זה לא "פסול", אלא הפירוש הוא ש"לא יצא ידי חובתו" של שתיה בהסיבה בשונה מבשחיטה שהשתיה "פוסלת".

ב. זה פשוט שכל השיעורים שקבעו חז"ל, כגון כזית, כביצה, או 40 סאה במקוה, ודאי שלא אומרים בזה רובו ככולו, כי חכמים רצו שנאכל כזית ולא רוב כזית, וכן במקוה צריך שיהיה 40 סאה ולא די 210 סאה. וכן בדופן סוכה שצריך 7 טפחים, אין אומרים שמספיק דופן של 4 טפחים.

מכאן אנו רואים, כי על אף שהתשעים אחוז הם העיקר, בכל זאת בכדי שיקבלו התלמידים מהמלמד את החומר, מוכרחים גם את אותם עשרה אחוזים של הרגש, ורק באמצעות זאת מסוגלים התלמידים לקבל את התשעים אחוז של החומר.

נפוץ היום הרבה סמינרים לחוזרים בתשובה. ישנם כאלו המיועדים לציבור הכללי, העממי, וישנם המיועדים לאקדמאים. בסמינרים לציבור הכללי בדרך כלל מספרים סיפורים, בדיחות וכדו', מתרגשים ומתוך הרגש המתעורר לתחיה, חוזרים בתשובה. לעומת זאת, אצל הציבור האקדמאי מדברים בעיקר על הסודות שבתורה, נושאים כמו פיזיקה וכימיה בתורה, עם הוכחות מתוך התורה שבכתב.

בסופו של אחד הסמינרים לאקדמאים, העבירו שאלון בו נשאלו המשתתפים לכתוב באיזה שלב בחיים הרגישו מהפך שהביא אותם לחזרה בתשובה.

המארגנים היו בטוחים שרוב רובם של התשובות יתמקדו סביב נושאי הסמינר, אחד יכתוב על הקודים בתורה, אחד יכתוב על הגלקסיות בחלל וכדו'.

כאשר קראו את השאלון, נדהמו לקרוא שכל התשובות נסובו סביב נושאים הקשורים ברגש.

אחד כתב שהזדמן לאיזה טיש של חסידים ושמע אותם שרים ידיד נפש, זה ריגש אותו מאד ושם נבטו זרעי התשובה.

אחד אחר כתב שהוזמן לסעודת שבת אצל משפחה דתיה, וראה איך שהבן התחיל למזוג לעצמו שתיה, ובאמצע ביקש ממנו האבא גם לשתות, הבן עצר ומזג לאביו ואח"כ חזר ומזג לעצמו. הוא כ"כ התפעל, וזה מה שהוביל אצלו את המהפך.

אחר כתב שביקר פעם בישיבת פוניב'ז, והיה זה בעת שענו יחד בקול "אמן יהא שמה רבא", וזה כ"כ הדהים אותו שהוא החליט לחזור בתשובה.

המארגנים הגיעו למסקנה שכמה שהאדם שכלי, ולכאורה משתכנע רק באמצעות ההגיון, בכל זאת אינו מתחבר לדברים שהוא לומד אלא באמצעות חוויות רגשיות.

אפשר לראות זאת גם בחיי היום יום. אם לדוגמא ימכרו בסופרמרקט אבקת כביסה של חברה ידיעה בהנחה של עשר אחוז, אבל במקום האריזה הרגילה היא תהיה ארוזה בתוך שק של מלט עם ציור של גולגולת - לא רבים יהיו הקונים. כי למרות שהתוכן שווה, עדיין צריך להתחבר לתוכן, ובשביל זה צריך שגם האריזה תהיה מושכת ומשכנעת.

מלמד טוב הוא זה שיועיד לחבר את התלמידים רגשית לחומר הנלמד, אם באמצעות ממתקים, שיעור חופשי או כל אמצעי אחר, וכשהם מחוברים הרי שהחומר נקלט הרבה יותר טוב, שכן מטבע הדברים כשאדם שומע ממישהו שהוא אוהב, הרי הוא מתחבר לדברים. יתכן שישמע את אותם דברים מאדם אחר שאינו אוהב עליו, והם לא יתקבלו על לבו.

הקשר הרגשי חשוב מאד, ורק כששורר קשר טוב בין האבא לבן, אזי כל מה שישמע הבן ממנו יתקבל על לבו ויקבל אותו כאמת.

חייב אדם לספר לבנו בליל הסדר את סיפור יציאת מצרים, ואת כל יסודות האמונה הטמונים בו. בבחינה מסוימת

דינו, דהיינו שהעיכוב אמנם מחמיץ את הדין, שמתקלקל ומשתתא, אך השאור המעכב יפה לעיסה בסופו של דבר, וכימי צאתנו ממצרים יראנו נפלאות, במהרה בימינו אמן.

הרב יונתן טרבלסי הנחלת יסודות האמונה מאב לבן

ולמען תספר באזני בן ובן בן את אשר התעללתי במצרים וגו' (שמות י', ב.).

הפסוק מזכיר את הבן והנכד אך לא מזכיר את הנין, ופירש בעל הטורים לפי שעד כאן רחמי האב על הבן (כדאיאת בבראשית רבה נד, ב.). כלומר שאין רגשי רחמים מצויים אלא באב לבנו או סב לנכדו, ועל כן דוקא הם ראויים ומצויים לספר את יציאת מצרים.

ויש להבין מה ענין רחמי האב לסיפור יציאת מצרים, הלא לכאורה ראוי יותר להביא איזה דרשן או סופר היודע לתאר את ניסי יציאת מצרים בצבעים חיים, ולהעביר לדורות הבאים את רוממות השי"ת והשגחתו עליהם באותה העת.

אך נראה לבאר, כי עומק מצות סיפור יציאת מצרים עיקרה להעביר יסודות האמונה מאב לבן. לשם כך לא די בסיפור טוב ומושך, אלא מוכרח שיבא באמצעות הקשר הרגשי והטבעי שבין אב לבנו ונכדו. ולכן לא נזכר הנין בפסוק, משום שמכאן ואילך כבר אין את אותו קשר רגשי, ולכן לא נצטוונו אף בסיפור יציאת מצרים.

נוכל לרמוז על כך, שכן אותיות רג"ש הם שג"ר. כלומר, באמצעות הרגש ניתן לשגר את המסר לילדים בצורה הטובה ביותר. כמו כן הם אותיות גש"ר, כלומר רגשי האב הם המסוגלים לגשר בין הרעיון שברצונו למסור לבין הילד השומע.

ולגודל חשיבות ענין הרגש בהנחלת יסודות האמונה בבוא ית', על כן האמא שהיא רגשנית יותר, באפשרותה להעביר לילד את ההגיון והשכל שבדברים באמצעות הרגש.

בקורס מסוים שנערך למלמדים בתלמוד תורה, ביקש המרצה שכל אחד יכתוב את שם המורה אותו אהבו ביותר במשך שנות הלימודים. לאחר סיימו כולם לכתוב, ביקש מהם שוב שיכתבו את שמו של המורה הכי פחות אהוב עליהם. לאחר מכן קרא המרצה לחמשה מתוכם וביקש מהם שייסביר כל אחד בתורו מדוע בחר לכתוב דווקא את שמו של אותו מורה שלדעתו היה הכי אהוב עליו.

הראשון אמר מכיוון שהוא היה תמיד מחלק פרסים או ממתקים. השני אמר בגלל שהיה מפרגן ותמיד נותן מילה טובה. השלישי אמר בגלל שתמיד התחיל את השיעור עם בדיחה וכו'.

אח"כ שאל אותם המרצה, למה בחרתם באותו מורה שלדעתכם הכי פחות אהוב עליכם. הראשון אמר מכיוון שתמיד היה כועס. השני אמר מכיוון שתמיד היה מעיר לנו. השלישי אמר בגלל שלא התייחס יפה לדברי התלמידים וכו'.

לבסוף אמר להם המרצה שיחזרו למקומם, ופתח ואמר: הרי תשעים אחוז מהזמן המורה מוסר את החומר של השיעור - רק עשר אחוז מהזמן הוא אומר בדיחות, מפרגן וכו'. אי לכך, ניתן היה לצפות שהמורה הכי אהוב יהיה זה שהסוגיא אצלו הייתה הכי בהירה, על כל שאלה ידע להסביר היטב. ולהיפך, המלמד הכי פחות אהוב הוא זה שהחומר של השיעור לא היה ברור לו, ולא היה מסוגל להעביר אותו לתלמידים בצורה בהירה.

והיכן כן נאמר הכלל שרובו ככולו?

מבאר החתם סופר (בשו"ת אורח חיים סימן קמ) דהיינו דוקא רוב מתוך כולו. כלומר כאשר יש כבר מקוה של 40 סאה, די במה שרובו כשר אף שמיעוטו ממים שאובים, כיון שהמיעוט נמשך אחר הרוב. וכן בסנהדרין של 71 דיינים, ודאי לא מספיק 36 דיינים מדין רובו ככולו, אבל כשיש 71 דיינים, מספיק דעה של 36 מהם כדי לפסוק את הדין על פיהם כיון שהמיעוט נמשך אחר הרוב, כי רובו מתוך כולו אמרינו. וכן לענין תפילה במנין, לא מספיק 6 אנשים למנין מדין רובו ככולו, אבל כשיש עשרה אנשים, אז מספיק ב-6 שלא התפללו כדי לומר קדיש וקדושה.

ולכן בשחיטה צריך לשחוט כל הסימנים, ומדין רובו ככולו סגי לשחוט רוב סימנים. ואם המשיך את מיעוט בתרא של הסימנים, גילה שהשחיטה שלו היא כל הסימנים, ולא הסתפק ב"רובו ככולו", ולכן השהיה פוסלת. אבל בשתיה יש שני שיעורים נפרדים: רביעית ורוב רביעית (וזה תלוי במחלוקת ראשונים שהטור הביא) וממילא רוב רביעית זה לא מדין רובו ככולו של רביעית, אלא מדין "מלא לוגמיו", שבמקרה זהו שיעור רוב רביעית. [והראיה מהביאור הלכה (סימן תע"ב ד"ה וישתה) שכתב שאדם גדול שמלא לוגמיו שלו יותר מרוב רביעית, צריך לשחוט מלא לוגמיו ולא יוצא ברוב רביעית מדין רובו ככולו]. וממילא, באדם בנוני אם שתה רוב רביעית בהסיבה, (כלומר מלא לוגמיו) יצא, ואף על פי שהמשיך ושתה מיעוט רביעית ללא הסיבה, זה לא מגלה דעתו שמתכוון לשחוט כשיטה השניה שזה רביעית כי זהו שיעור אחר אלא אמרינו דכבר יצא במלא לוגמיו ולא החמיר לשחוט את כל הרביעית.

הרב עמרם שכטר

כמה צריך לשחוט בד' כוסות

בפרק ערבי פסחים (פסחים קח): אמר רב יהודה אמר שמואל: ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. ופרש"י דהיינו רביעית לוג לאחר מזיגה. השקה מהן לבניו ולבני ביתו - יצא. אמר רב נחמן בר יצחק: והוא דאשתי רובא דכסא. ופירשו התוספות (ד"ה רובא דכסא) דהיינו כמלא לוגמיו. ומיהו לכתחילה צריך לשחוט רביעית. וכ"כ הב"י בשם הרא"ש. וע' בפר"ח (ס"י תעב סק"ט) שדייק מלשון הרמב"ם דצריך ג"כ לכתחילה לשחוט את כל הרביעית ובדיעבד סגי ברובה.

וכתב הב"י (ס"י תעב): בשם הכל בו (ס"י נ"א ע"ג) אם היה כוס גדול שיש בו שתי רביעיות שותין בו שנים זה אחר זה ויוצאין, ושבספר ארוחת חיים (סדר ליל הפסח ס"י ו) כתב אם היה כוס גדול שיש בו שתי רביעיות שותין בו שנים או יותר לפי הרביעיות ויוצאין שאחר ששתה מלוא לוגמיו אפילו מכוס קטן שאינו מחזיק רק רביעית משקה לבניו ולבני ביתו הקטנים. והרמב"ן כתב שצריך לשחוט רוב מכל כוס אפילו מחזיק כמה רביעיות וכ"כ מורינו ה"ר שם טוב עכ"ל:

ובש"ע (ס"י תעב ס"ט) כתב: שיעור הכוס, רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזוג), וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשחוט רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות. ע"כ.

ופרשו האחרונים (ב"ח, ט"ז, פר"ח ועוד) שמי"ש כולו דהיינו לכתחילה ומ"ש או רובו היינו בדיעבד.

רק נשאר לבאר מה הדין בכוס גדולה המכילה מספר רביעיות. שמשלשון הש"ע משמע שלסברת הסתם צריך לשחוט לכתחילה רביעית ובדיעבד סגי ברוב רביעית. אך למי שרוצה לחוש לרמב"ן (שהיא סברת היש אומרים) צריך לשחוט את רוב הכוס. וקי"ל דסתם ויש הלכה כסתם.

אמנם הב"ח, הפר"ח (סק"ט), הפמ"ג (א"א סק"ט), הגר"ז (סעיף יט) ועוד פירשו בדעת הרמב"ן שצריך לשחוט לכתחילה את כל הכוס אף בכוס גדולה המכילה כמה רביעיות, ורק בדיעבד סגי ברוב רביעית.

לעומת זאת החק יעקב (סק"כ) כתב שלסברת היש אומרים אף לכתחילה צריך רוב הכוס ולא כולו, ושוב הביא דברי הב"ח אך סיים שנוהגים לשחוט רביעית או רובו אפילו מכוס גדול ופוק חזי מה עמא דבר. ע"ש.

למעשה דעת מרן בסברת סתם שהיא הדעה העיקרית כידוע שדי לשחוט מעיקר הדין רביעית או עכ"פ רוב רביעית, ומי שרוצה לחוש לדעת הרמב"ן (סברת הי"א) עליו לשחוט לכתחילה כל הכוס. וכתב בכה"ח (ס"ק סו) שלכתחילה יש לחוש לדעת הרמב"ן ושכ"כ הגר"ז (סעיף יט), המאמר מרדכי (סק"ז) והמש"ז (סק"ח) [וכ"כ הפר"ח סק"ט]. ע"ש.

ולא זכיתי להבין דברי קדשו של מו"ר זצ"ל בחזו"ע פסח (קדש אות כג) שכתב "ואם הכוס גדול ביותר לכתחילה ישתה רוב הכוס ואם שתה רביעית יצא". ע"כ. דאם רוצים לחוש לרמב"ן לכתחילה עדיף לשחוט כל הכוס (אע"ג דאיכא ס"ס להקל בזה). ומ"ש אם שתה רביעית יצא, לכאורה די בדיעבד ברוב רביעית, כמבואר באחרונים ובמשנ"ב (ס"ק לב). ושו"ר בפמ"ג (א"א סק"י) שכתב לדייק מדברי מרן שאף למי שרוצה לחוש לרמב"ן א"צ לשחוט לכתחילה כי אם רוב הכוס כשיש ברובא רביעית. ע"ש.

הרב אליהו מרג'ן

ספיה לקטן בביטול מצות עשה

בס"י תר"מ סעי' ב' דקטן שהגיע לחינוך חייב בסוכה מד"ס כדי לחנכו במצות, ובמ"ב בשם המג"א כתב דאם אין לו אב י"א דאין אמו וב"ד חייבים לחנכו, ולכו"ע אסור להאכילו בידיים חוץ לסוכה אפי' לאדם אחר דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול, ועי' בשו"ת הלכות שהק' דלפ"ז אף בלא הגיע לחינוך לפי המבואר בשו"ע ס' שמ"ג דאסור למספי בידיים אף לקטן שלא הגיע לחינוך וא"כ יהיה אסור להאכיל לקטן בן יומא וד"ז לא שמענו מעולם, אמנם ברור דאיסור ספיה אינו אלא רק בל"ת ולא בביטול מצות עשה, והטעם הוא משום שכל היכא שאין הקטן מצווה אין כלל ענין שלא להאכילו, ורק בל"ת שהדבר לכשעצמו הוא מעשה האסור לעשותו בזה איכא איסור לספות לו ד"ז, וכן נראה דמבואר בש"י הרמב"ם דביוה"כ אף סיכה ורחיצה אסור מה"ת, והק' הר"ן דא"כ איך שרי לרחוץ ולסוך לקטן ביוה"כ, וצריך לומר בדעת הרמב"ם דאיסור תורה של רחיצה וסיכה אינו אלא מצות ועינייתם את נפשתיכם אבל אין בזה ל"ת, ולכך שרי לספות לקטן, ועי' בדברי יחזקאל ס' ט"ו סקי"ח שכתב כן דליכא איסור לא תאכילום בביטול מצות עשה, ולפ"ז פשוט דכל שלא הגיע לחינוך ליכא שום איסור להאכילו, דכל שאינו מצווה אין כאן כלל חפצא דאיסורא, ורק בהגיע לחינוך ס"ל להמג"א דאיכא איסור ספיה כיון שאחר שגם הוא מצווה משום מצות חינוך הרי גם לאחרים יש איסור להאכילו.

ובזה ניחא דברי המג"א בהל' פסח ס' תע"א שכתב על הדין שאסור לאכול מצה בער"פ, וקטן שאינו יודע ממה שמספרים ביציאת מצרים מותר לו לאכול מצה, אבל אם יודע בסיפור יציאת מצרים מצד מצות חינוך אסור להאכיל קטן שהגיע לחינוך, וכ' המג"א דאף שאסור לאכול מצה בער"פ מ"מ דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה מותר להאכיל, שאין איסור ספיה על ביטול מצות עשה כמו שכ' בס"י רס"ט, ולכאורה צ"ע שהרי כתב המג"א בהל' סוכה בס"י תר"מ שאסור להאכיל בידיים קטן חוץ לסוכה כמבואר בס"י רס"ט, [ועי' אבני נזר שכתב ע"פ דברי המג"ח דהוי איסור עשה לאכול חוץ לסוכה ולכן אסור להאכיל קטן אבל הרי דבריו מחודשים דבפשוטו אין איסור עשה רק ביטול עשה וכבר תמהו רבים בדברי המג"ח], ולהל"ל ניחא דהתם מיירי בהגיע לחינוך.

אמנם אכתי קשה דהנה עצם היסוד של המג"א שעל ביטול מצות עשה אין איסור ספיה כתבו המג"א בס"י רס"ט בשם הג"מ שטועמים הקטנים מהיין של הקידוש בביהכ"נ אף שאין מי שאוכל שם וא"כ לא יצאו ידי חובת קידוש, וא"כ למה טועמים דהוי כביטול מצות קידוש, וכתב בהג"מ שמטעמים לקטן, ואף שאיכא איסור ספיה דכיון שעיקר ענינו של איסור טעימה הוא ביטול מצות עשה של הקידוש, ובביטול מצות עשה אין איסור ספיה, וזהו שכתב בהל' פסח וציין לדברי הג"מ בס"י רס"ט, והרי גבי קידוש מיירי אף בהגיע לחינוך, ואעפ"כ ס"ל להג"מ דליכא איסור ספיה, והרי לדעת המג"א היכא שהגיע לחינוך איכא איסור ספיה אף במצות עשה וכמו שחזינו שאסר להאכיל לקטן חוץ לסוכה.

והנראה בזה דהנה הב"י בס"י רס"ט הביא כן בשם הג"מ, והקשה עליו שמהרמב"ם מוכח דאף באיסור דרבנן איכא איסור ספיה, ועל כן דחה דברי הג"מ דהרי כ"ש בביטול עשה יש בזה איסור ספיה, והנה לפי הדברים הנ"ל אינו מובן קושיית הב"י דמה לי מה שבאיסור דרבנן איכא איסור ספיה, אבל בביטול מצות עשה ליכא איסור ספיה, כיון שאין הקטן מצווה במצוה שוב לא עביד איסורא כלל ולא שייך בזה איסור ספיה.

ונראה דכונת הב"י להקשות דהא ניחא בקטן שלא הגיע לחינוך בזה ודאי מותר להאכילו קודם קידוש, דאין באכילתו מעשה איסור, אבל בהגיע לחינוך הרי מוטל גם על הקטן המצווה, דהיינו שחייבו חכמים את הקטן לקיים המצוה, וכן מוכח בראשונים שאף הקטן עצמו חייב במצוה, אלא שהטילו על האב לדאוג לקטן שיקיים את החיוב המוטל עליו, וא"כ נמצא שקטן שהגיע לחינוך מחויב עכ"פ במצות עשה מדרבנן, והדר דינא שיש בזה איסור ספיה גם על ביטול העשה, דכל היכא שהוא מצווה בעשה, הרי עד כמה שהוא מצווה יש בזה ביטול מצות עשה מדרבנן, וזהו מה שהק' הב"י על הג"מ אף שאינו חלוק על יסוד דבריו - דביסוד דבריו שביטול מצות עשה ליכא כלל איסור ספיה מודה הב"י - אלא דגבי קטן שהגיע לחינוך הרי הוא כבר מחויב במצוה מדרבנן וא"כ להוי אף בזה איסור ספיה, והביא הב"י מדברי הרמב"ם דגם על איסור דרבנן איכא איסור ספיה, דכיון שמדרבנן מצווה בקידוש הרי יש כאן איסור דרבנן, ולכן לדעת הרמב"ם דאיסור דרבנן איכא איסור ספיה, הרי זה דלא כהג"מ דס"ל דאף בהגיע לחינוך ליכא איסור ספיה, ולפ"ז נמצא שאין מחלוקת ביסוד הדברים ביניהם, וכל מה שנחלק הב"י על הג"מ הוא רק האם גם בהגיע לחינוך אמרינו כן.



שעיקר הדין הוא זכרון והאכילה היא רק צורת

קיום א"כ שייך לדון ששיעור שהוא לא בעצם המצוה

אינו מעכב, ועוד יש לדון בזה ואכ"מ.

ג) ונראה להוכיח דעיקר הדין הוא הזכרון ואילו המעשה אכילה הוא רק צורת קיום, דהנה בעיקר מה שסבר ר"ל להוכיח דמצות צריכות כונה ממורו יל"ע דהא קי"ל דבדרבנן מצות אי"צ כונה ובודאי שלא לעיכובא ומורו בזה"ז הוא דרבנן.

וע"כ צ"ל דהנה הא דבעלמא בדרבנן אין מצות צריכות כונה י"ל דהיינו משום דמצות דרבנן עיקרן הוא במעשה משא"כ מצות דאורייתא שהתוכן הוא חלק מהמצוה ובודאי גם הכונה, וי"ל דבהא שאני מצות מרור דהיא מצוה שעיקרה בלב דהיינו בזכרון המרידות, וכברכות הנהנין דכונה מעכבת וכעין מש"כ הב"ח ריש הל' ציצית דבציצית תפילין וסוכה בעי' כונה לא רק לשם מצוה אלא גם לתוכן המצוה כיון דהכונה היא עיקר המצוה, ולהכי אף דמרור הוא דרבנן כונה מעכבת בו.

ד) ולפי"ז י"ל לספיקו של הפמ"ג (תעג' א"א יב') דהאוכל ירק מר שאינו ראוי לאכילה יצא בו יד"ח, והבה"ל הק' דבעי' ראוי לקנותו במעשר, וצ"ב. כמו"כ הפמ"ג מסתפק אם כשאנסוהו לאכול מרור יצא יד"ח כמבמה או דשאני מרור דלא יצא כיון דהוא מר ומזיק ואינו נהנה ולא שייכא ביה סברת שכן נהנה, וצ"ב ספיקו.

ולהנ"ל י"ל דכיון שהאכילה הנצרכת היא רק לצורת קיום המצוה י"ל דכלפי החפצא שעל ידה מתקיימת המצוה ל"ב לתנאים המהווים דבר להיות חשוב כ"אוכל", ולהכי גם דבר שאינו ראוי לאכילה בעלמא יצא בו יד"ח דמ"מ מעשה אכילה יש כאן, וכן אנסוהו לאכול מרור י"ל דיצא כיון דאף שהוא מר ומזיק אי"ז סברא לאכילה המבוקשת במרור שעיקרה הוא במעשה אכילה והיותו מר לא מגרע במעשה אכילה.

ומש"כ הרא"ש דבעי' כזית, וכן מ"ד דלא יצא באכילה גסה, היינו משום דכל הני הוו תנאים במעשה אכילה דכזית הוא לא שיעור באוכל אלא במעשה אכילה כדמוכח מצירוף כדי אכילת פרס ומהיתר מצטרף לאיסור ועוד מקומות, וכן אכילה גסה כפשוט, אבל כל הדינים שנוגעים לחפצא של האוכל לא יהיו שייכים במרור.

ולפי"ז נראה דבמרור הגזול לכו"ע יוצא יד"ח, וכן שאין כאן דין חצי שיעור כיון דבעלמא השיעור הוא מגוף המצוה משא"כ הכא הוא רק צורת הקיום ולכן גם בחצי שיעור למעשה היה לו טעם מרור.

וא"כ לכא' אין ראיה ממרור לענין שבת כשאלת האבני"ז שהרי במרור האכילה היא רק במעשה ולא בחפצא, וצ"ע בזה.

הרב משה בולבין

מכירת חמץ מוקדמת והמנהג לשלם לרב

בשנה שעברה בימים של ערבי פסחים בעודי עומד בתור אצל הרב למכור חמץ כשמספר רב של אנשים ממתינים, נשאלתי ע"י אחד הממתינים למה כולם מחכים לרגע האחרון, ומדוע לא באים אל הרב כבר בתחילת חודש ניסן תיכף אחרי ברכת האילנות, ואף קודם לכן. וגם שהלחץ שלפני החג גורם לרבים לשכוח למכור כלל. עוד נשאלתי מהו המקור לשלם לרב כסף בזמן המינוי, האם הוא רק הזדמנות לתת לרב על התמסרותו כל השנה, ומה קורה

הרב משה בולבין

בגדר אכילת מרור

שאלו לאבני נזר (בשר"ת שבסוף אג"ט קעה') דהאוכל חזרת בחריין בשבת יתחייב משום טוחן, דהא טחינה בפה בכלל טוחן היא אלא שיצאה מכלל מלאכה כיון דהיא מעשה אכילה, אבל חזרת כיון דאין מברכין עליה ברכות הנהנין והאוכלה ביום כיפור פטור הרי יצאה מכלל אכילה והדא לכלל מלאכת טוחן, ועיי"ש מה שהשיב ובתו"ד כ' להוכיח דאכילת חזרת חשיבא אכילה מדיוצאים בה ידי חובת מרור אף דעיקרה באכילה כלשון הברכה "על אכילת מרור" ואשר מינה דייק הרא"ש להצריך כזית במרור. ואדון אם ראייתו ממרור דאכילת חזרת שמה אכילה ראייה היא.

א) בפסחים קיד. איתא דהאוכל מרור לכרפס צריך לאכול עוד מרור לשם מרור, וסבר ר"ל למימר דמכאן שמצות צריכות כונה, והקשו בזה דבנזיר כג. אמר ר"ל דהאוכל פסח שלא לשם מצוה יצא יד"ח והרי דמצות אי"צ כונה, ויישבו דשאני פסח דהוא אוכל ושייכא ביה סברת שכן נהנה משא"כ מרור דלית ביה הנאה שפיר בעי כונה

ויש להקשות, שהרי מצות הפסח היא 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ומכיון שבמרור כונה מעכבת איך תיתכן מציאות שאדם אוכל פסח בלי כונה ומרור עם כונה, ואף שיש שידחקו בזה מ"מ נראה ברור דשאני מרור דאורייתא דהוא טפל לפסח ואשר משום כן הוא לא נמנה כמצוה בפ"ע אלא רק כתנאי מצות הפסח כלשון הרמב"ם, ולהכי כל שבפסח עצמו שייכת סברת שכן נהנה שוב אין להצריך כונה במרור בפ"ע, לא כן מרור בזה"ז דמצוה לאוכלו בפ"ע שפיר בעי בו כונה.

ומעתה יש לחקור בגדר מצות אכילת מרור דאורייתא ומיניה בגדר התקנה בזה"ז דמסתמא תיקנו כעין דאורייתא, אם המצוה היא לאכול פסח על שום שנגאלו אבותינו ממצרים ואילו המרור לא בא אלא להזכיר בתוך זכר הגאולה גם את זכר הוימרורו את חייהם ואשר לפי"ז גדר המצוה הוא לא לאכול מרור אלא להזכיר בתוך אכילת הפסח את המרידות וממילא האופן היחיד הוא בצורה של אכילה יחד עם הפסח, או דהמצוה היא לעשות ב' אכילות שהן אכילת פסח ואכילת מרור אלא שהפסח עיקר והמרור טפל לו. ובגמ' מבואר דבלע מצה יצא בלע מרור לא יצא כיון דבמרור בעינן טעם מרור וליכא, ולהנ"ל יש לדון אם הטעם מרור הוא עצם המצוה או מתנאי המצוה.

ב) ואפ"ל בזה ב' נפק"מ [אף שאינן מוכרחות], א' אם יוצא יד"ח במרור הגזול, דיש שדנו בזה מצד אם מצוה הבאה בעבירה שייכת בדרבנן ובאמת כך הכריע השא"ג דיוצא כיון דס"ל דבדרבנן אין דין מצוה הבאה בעבירה אך יש שחולקים על עיקר דבריו, ויש שדנו מצד היקש מרור למצה שהקושה לחלה, אך להנ"ל יש לדון דכו"ע יודו שיצא בו יד"ח דהרי גבי שופר ידועים דברי הרמב"ם דיוצא יד"ח בשופר הגזול כיון דהמצוה היא בשימעה ולא בתקיעה ואשר משום כן השופר לא מוגדר חפצא של מצוה, וה"נ יש לדון גבי מרור דאם גדר המצוה הוא לעשות זכרון למרידות ואילו האכילה היא רק צורת קיום לזכרון א"כ יצא יד"ח לכו"ע במרור הגזול, אבל אם המצוה היא באכילה גופה ממילא המרור ייחשב חפצא של מצוה ודינו יהיה תלוי אם יש דין מצוה הבאה בעבירה במצות דרבנן. ב' להמבואר ברא"ש דצריך לאכול כזית מרור יש לדון באופן שאינו יכול לאכול זית שלם או שאין לו אלא חצי אם יש ענין באכילת חצי שיעור למאן דס"ל דאין בחצי שיעור מצוה, דאם נאמר

והנה המג"א הביא דברי הב"י שמהרמב"ם מוכח דלא כהג"מ, הרי שהמג"א סובר דלא כהג"מ דליכא איסור ספיה בביטול מצות עשה, וא"כ למה כתב בס' תע"א דאין איסור ספיה בקטן על פי מה שכתב הג"מ בס' רס"ט, והרי דחה דבריו בס' רס"ט מחמת שיטת הרמב"ם וכדברי הב"י, אלא ברור שהחילוק הוא דכל מה שהתיר בס' תע"א הוא בקטן שלא הגיע לחינוך, משא"כ כשהגיע לחינוך איסור לספות לקטן ודלא כהג"מ, ורק הביא לראיה את יסוד הדברים, אבל פליג עליו היכא דהגיע לחינוך, ולכן ניחא היטב למה כתב שאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה כל שהגיע לחינוך.

והנה בהל' יוה"כ בס' תע"ז כתב המחבר שמחנכין את הקטנים לשעות, וכתב על זה במג"א שדין חינוך מוטל על האב ולא על האם ועל אחרים אבל לתת להם בידיים אסור אף לאם, ולא דמי לסוכה שרשאים לתת חוץ לסוכה, דהתם שאני כיון שהוי מעשה היתר ולא דמי לאוכל ביוה"כ דהוי כמאכילו נבילה, ועוד דהתם אי"ז אלא ביטול מצות עשה, והק' במחצית השקל דהרי כתב בס' תר"מ שאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה, ותי' דהתם מיירי שהיא מאכילה ממש אבל הכא מה שנותנת לקטן חוץ לסוכה הרי לא עשתה בזה שום איסור דכיון שזה מחוץ לסוכה הרי יכול לאוכלו חוץ לסוכה ובמה שנתנה לו המאכל לא עשתה בזה שום דבר, אבל הטעם השני לא מובן דהרי המג"א אומר בס' תר"מ שאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה אף שאי"ז אלא ביטול מצות עשה.

והנה בהל' יוה"כ כתב דבקטן מחנכין אותו לשעות, וחינוך זה מוטל רק על האב מיהו גם האם לא תאכילהו בידיים, וכתב דלא דמי לסוכה וכבר נתבאר לעיל למה לא דמיא לסוכה דשרי, וכ' המג"א ועוד שזה מצוה עשה, ולכאורה מבואר מדבריו דאין איסור ספיה בסוכה, ומשמע אף בהגיע לחינוך ליכא איסור ספיה להאכיל לקטן, דהרי מבואר בהל' יוה"כ דמיירי אף בקטן שהגיע לחינוך, ואולי כונתו דהכא איכא איסור ספיה אף לדעת הג"מ דליכא איסור ספיה אף בהגיע לחינוך, דשאני הכא דהוי איסור אכילה.

והנה בשער הציון שם כתב שבקטן שמחנכין אותו לשעות ליכא כלל איסור ספיה, ואין דברי המג"א מוכרחים שאיכא איסור ספיה, וביאר הטעם דהכא אין מוטל על הקטן כלל להתענות, דבחינוך של שעות מוכרח שאין כלל איסור אכילה על הקטן מצד מה שמוטל על הקטן להתענות, ובמקום שאין בו מצוה הרי ליכא איסור ספיה, והיינו שאף שמדין חינוך איכא חיוב על הקטן כל זה אינו אלא רק היכא שיכול להתענות במושלם, אבל הכא אין כאן מצות חינוך על הקטן עצמו שהרי אין כזה תענית במקצת, ואי"ז אלא מצוה על האב להרגילו להתענות ולא חייבו בזה את הקטן כלל, וא"כ לא שייך בזה איסור ספיה, דעד כמה שהקטן עצמו לא חייב אין בו איסור ספיה, דהרי רק היכא שהגיע לחינוך להתענות כל היום מובן שיהיה בזה איסור ספיה לקטן, וא"כ נתבאר בדברי השער הציון לחלוק על המג"א מטעמא דכתבנו לעיל דהוי כמו שלא הגיע כלל לחינוך דליכא בזה איסור ספיה, וכתב דמצא כן ברבנו מנחם, אמנם המג"א סובר שיש בזה איסור כיון דגם בזה חייבו אותו להתענות תענית שעות והוי חיוב על הקטן ואיכא איסור ספיה.

יל"ע אצל תינוק שיונק אי הוי אכילת קבע או אכילת ארעי, לגבי אכילת סוכה אמנם אין נפק"מ שהרי אין בזה איסור ספיה בלא שהגיע לחינוך.

הרב עוז דוד כפיר

ט"ו מעלות וסימני הסדר כתהליך לקרבת הבורא

א. **בפרשת צו** היוצאת סמוך ונראה לחג הפסח, מובאים שלושה סוגי קורבנות המסודרים גם בסדר עבודת ימי המילואים, וסדרם הוא: א. **קרבן חטאת**, ב. **קרבן עולה**, ג. **קרבן שלמים**. ומן הראוי לתת את הדעת מדוע מחויב מן הדין בסדר זה יהיה באופן שבו בתחילה מקריבים את קרבן החטאת, ולאחר מכן את קרבן העולה, ורק לבסוף את קרבן השלמים?

ב. **המתבונן** יראה ויבחין כי לבילי הסדר ישנם ט"ו סימנים מ'קדש' ועד 'נרצה', וכמו כן ישנם ט"ו מעלות המובאות בהגדה של פסח שבהן משבחים ישראל את הקב"ה באומרים 'כמה מעלות טובות למקום עלינו', כאשר המעלה הראשונה היא 'אלו הוציאנו ממצרים ולא עשה בהם שפטים - דיינו', והמעלה האחרונה היא 'אלו הכניסנו לארץ ישראל ולא בנה לנו את בית הבחירה - דיינו'. ויש לחקור ולהבין האם ישנו קשר בין ט"ו סימני ליל הסדר לט"ו המעלות שבהגדה של פסח?

ג. **הנה כל בר דעת יבין**, כי בעת שחז"ל קראו לליל הסדר בשם '**סדר**', כוונתם העמוקה היתה ל'**מהלך**' שבו יש התחלה, אמצע וסוף. וכך רואים אנו בכל מצוות התורה המחולקות לכמה שלבים או שמתפרסות על פני כמה ימים, ששלמות המצווה ופסגתה נעוצה בסופה, וכגון בחג הסוכות שנחתם בחג שמייני עצרת, שאע"פ שחג זה קובע לו שם 'חג בפני עצמו' (תיקוני"ז כט, ב), עדיין עודנו נקרא 'שמייני' כאשר הוא אחוז ודבוק בשבעת ימי החג שקדמו לו, וביום זה 'כביכול' הקב"ה 'עוצר' ונשאר קרוב אלינו יותר מתמיד, כמובא בחז"ל (סוכה נה:): "קשה עלי פרידתכם, עכבו עוד יום אחד".

לפי זה ברור הדבר כי גם לבילי הסדר, ישנו מהלך המתחיל ב'קדש' - שהוא כביכול תחילת המסלול, ונגמר ב'נרצה' - והיינו שכאשר עוברים בהצלחה את כל שלבי הסדר, אזי זה הוא התכלית ה'רצויה'.

ד. **בספרים** הקדושים מובא, כי כל מהותו של חג הפסח כאשר בפסגתו מוצב ליל הסדר, הוא בכדי להגיע למצב הרצוי של דבקות ואהבה עצומה ומוחלטת בהשם יתברך (כאשר התבאר באורך בספרנו לדעת דרכי מועדים וזמנים במאמר לחג הפסח).

לאור זאת נראה כי גם המספר ט"ו, אינו מקרי כלל, אלא טומן הוא בחובו את סודו הנורא של הלילה הקדוש - ליל הסדר ומהלך העלייה ועבודת ה' הקשורים ללילה זה.

ה. **כי הנה אצל הלבנה** מצאנו, שבתחילת החודש היא נמצאת במיעוטה, ובהגיע ט"ו לחודש אזי היא מאירה באור יקרות ונמצאת בשיא שלמותה ותפארתה בקבלת אורה מאור החמה. כאשר כידוע, **ישראל נמשלו ללבנה**, שאף הם מקבלים את שיפעת אורם הרוחני מאת הבורא יתברך. וכמו כן מצאנו **בבית המקדש** שהיו ט"ו מעלות ומדרגות מעזרת נשים לעזרת ישראל, כאשר מעלות אלו טומנות בחובן את מסלול העלייה וההתקדשות בדרך שבין עזרת הנשים לעזרת ישראל.

רעיון ט"ו המעלות מוצא ביטוי נפלא בדברי חז"ל (מנחות כט:): "**כי ביה ה' צור עולמים**" - מאי שנא דכתיב 'ביה' ולא כתיב 'יה', כדדרש ר' יהודה בר ר' אילעי: אלו שני עולמות שברא הקב"ה אחד בה"י ואחד ביו"ד". והיינו שהקב"ה ברא

כיון שגילה דעתו להדיא שרוצה שהרב ימכור בשבילו את החמץ, מועיל מדין זכין.

העולה מן האמור שהרוצה לעשות מכירת חמץ מוקדמת אצל הרב, יכול לעשות זאת לכתחילה ואין בכך כל חשש. וכן שהרוצה לצאת יד"ח כל הדעות יקפיד לתת לרב כסף במיניו, ואינו רק הזדמנות לתת הערכה לרב.

ומסופק אצלי מהו השיעור של הכסף שיש לתת האם הוא כל שהוא רק כדי שיתמנה הרב לפועל או שצריך שיהיה בשיעור שוי של לשכור פועל לדבר הזה שבפחות מכך לא יהיה פועל שלו.

הרב משה בולבין נידונים קצרים בקריעת ים סוף

יש לדון בעיקר בני לוי האם היה להם חלק בבית הים ובבית מצרים, והנה שבט לוי הוא השבט היחיד שנשיאו לא הקריב את קורבנות הנשיאים, ובש"ך על התורה בפרשת קרח מביא שהוא משום שכל השבטים לקחו בבית הים ושבת לוי לא לקח, כיון שהוא לא היה בשעבוד ולא היו יכולים לקחת שהרי כל בית הים היה חלף עבודתם, וכמו שמבואר בגמ' סנהדרין שענו להם כשתבעו אותם, והם שלא עבדו גזל בידם, ולכן לא היה לו כסף וזהב למזרקות ולקערות להקריב ולכך לא הקריב

ובחז"ל כל חכם לב יקח מצוות הוא משה רבינו שכל ישראל התעסקו בביוזה והוא בארונם של יוסף, ולכאורה מה מעלתו ושבתו של משה רבינו הרי הוא לא היה בשיעבוד, ובספר תיבת גמא בפר' בשלח ביאר שזה היה חשבון פרטי של משה רבינו מדין בושת על שביישו פרעה,

וברש"י בפרשת ראה שהרכוש גדול שיצאו בני מצרים היה מדין הענקה ובמשנה למלך שלכן הוסיפה התורה ויהי בשלח פרעה וכו' דקיי"ל עבד שברח אין לו הענקה,

יש לדון האם עיקר קריעת ים סוף היה כדי להעביר את בני או כדי להטביע את המצרים ובתפילה פ"א כתוב וזדים טבעת וידידים העברת קודם התבטת המצרים, ופ"א המעביר בניו בין גזרי ים סוף את רודפיהם וכו' משמע שהעיקר שהעביר את בני,

ובאמת לשון הרמב"ם בפ"ח מיסודי התורה רצה להטביע וכו' משמע שהעיקר היה להטביע המצרים, וכן מצינו מחלוקת אחרונים, אי מועיל לצאת בזכירת יציאת מצרים בשירת הים וכן יש לדון האם יוצאים בסיפור יציאת מצרים לבילי הסדר בשירת הים.

ויש לשים לב שבכל שירת הים ושירת דבורה לא מוזכר כמעט שבני עברו בים,

ואיתא בתנא דבי אליהו פרק ז' שהיה בדעתו של הקב"ה שיעלה הנילוס כדי להטביע את המצרים מזה כנגד מדה אלא שהיו שם פושעים בישראל והיו אומרים אנו בורחים כדרך שבנ"א בורחים ואין לקב"ה דרך להצילנו מיד אמר הקב"ה למשה דבר אל בני ישראל וכו' נככים הם בארץ ואראה להם אם יש בכוחי להצילם או לא וכו' עיי"ש ולכאורה מבואר שבעצם העיקר היה להטביע את המצרים ובאמת בנ"א היו יכולים לעבור בלי ים סוף אלא שכל קריעת ים סוף היה להראות כוחו וגבורתו יתברך ולפי"ז יובן שכל השירה סובבת על הגבורה וכוחו של הקב"ה, ולפי"ז יובן על זאת שבחו אהובים והלשון ידידים שעשו תשובה ונקרא אהוב שזה היה הדרגה שהגיעו בקריעת ים סוף.

באותם המוכרים אצל רבנים שלא מכירים אותם ולא בא אליהם במהלך השנה, האם גם להם צריך לתת.

והנה בכל המכירת חמץ שהרי אנו עושים את הרב שליח למכור את החמץ לגוי, איך יעזור מינוי השליחות על חמץ שיקנה אחרי מינוי השליחות, ואף אם יכתוב מפורש בשטר שממנה את הרב גם לחמץ שיקנה אחרי המינוי, יש לדון שלא יועיל שהיו מינוי שליחות על דבר שלא בא לעולם.

בתוספות נזיר יב. ד"ה ומ"ט כתבו שלא מועיל שכתבו שמה שנוהגים שאשה אומרת לחברתה לוי קמח והפרישי חלה בעבורי, ואף שעדיין אין העיסה בעולם אלא רק הקמח, ואין מועיל מינוי השליחות כשהמשלחת בעצמה לא יכולה להפריש. ותיירצו התוס' שהוא משום שבידה ללוש ולעשות בצק ולכן מועיל השליחות אף בדבר שלא בא לעולם, ומבואר בתוס', שלא מועיל מינוי שליחות על דבר שלא בא לעולם,

וא"כ לכאורה צריך לעשות את המכירת חמץ בזמן שודאי לא יקנה עוד חמץ ולא יגיע לידו חמץ נוסף על מה שיש לו בשעת השליחות, אך המנהג אינו כן, ונוהגים לעשות את המכירת חמץ אף שאח"כ קונים עוד חמץ. ויש לעיין בביאור טעמו של דבר ויש לבאר זאת בכמה אופנים.

בשו"ת עונג יו"ט (סימן לח) ביאר, דהנה מצינו בגמ' במסכת ב"מ (סו ע"ב) דאף להלכה שקיי"ל שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אך לאחר שזה הגיע לעולם אם תפס הקונה אין מוציאין מידו, והטעם ד"ניחא ליה דליקום בהימנותא", כלומר, כיון שאמר שמוכר דבר, אף שהקנין לא חל בו, שהחפץ לא הגיע לעולם, אבל כיון שרוצה לעמוד בדיבורו שאמר שמוכר את הדבר שייגיע לעולם, לכן אם תפס הקונה אין מוציאין מידו, וא"כ לפי"ז אף במכירת חמץ כתב העונג יו"ט, שכיון שמקום החמץ מושכר לגוי, לכן החמץ שנכנס לשם אף שהוא נקנה לאחר מינוי השליחות, הוא כמו שתפס הגוי את החמץ לאחר שהגיע לעולם שמהני כמבואר, ומשום כן אין חשש במינוי השליחות למכירת חמץ אף אם קנה חמץ לאחר השליחות, משום דנחשב שהגוי תפס באותו חמץ שקנאו לאחר השליחות, ותפיסה מועילה אף בדבר שלא בא לעולם.

ביאור נוסף ביאר בשו"ת דברי חיים (סי' א') ע"פ הדרך הנ"ל של העונג יו"ט, שכיון שמבואר ברמ"א סי' רט ס"ד שאם יש שטר על המכירה, זה נחשב כמו שתפס, ומהני תפיסה בדבר שלא בא לעולם גם לאחר שהגיע לעולם, וכן דעת הנתיבות שם (בחידושים ס"ק י ובביאורים ס"ק ד), אכן דעת הט"ז שם וכן דעת הקצות שם סק"י דמיירי שמסר לו את השטר לפני שהגיע לעולם ומהני המכירה, והכי נמי במינוי שליחות למכירת חמץ, אף שישנו חמץ שלא הגיע לעולם שפיר מהני שליחות על כך כי יש שטר.

בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ד סי' כב אות נ') תמה על העונג יו"ט הנ"ל, דבשלמא במכירת דבר שלא בא לעולם שייך לומר דניחא ליה דליקום בהימנותיה, ולכן אם תפס הקונה את החפץ כשמגיע לעולם שפיר מהני, אולם במינוי שליחות על דבר שלא בא לעולם לא שייך. ולכן כתב הדברי מלכיאלי ביאור אחר, שכיון שמשלמים לרב הו"ל כפועל, ופועל שפיר מהני אף שלא בא לעולם, כיוון שיד פועל כיד בעה"ב (ב"מ ע"א).

ביאור נוסף כתב בשו"ת צמח צדק (או"ח סי' מו), שאף שלא מועיל מינוי שליחות על דבר שלא בא לעולם, מ"מ בנדיד"ד של שליחות למכירת חמץ שקנה לאחר מינוי השליחות,



וכתב המרדכי (פסחים סי' תקמט) בשם האור זרוע, שמותר לומר לעבדו בפסח הילך דינר זה וקנה ואכול, אע"פ שיודע שיקנה חמץ, ואין זה כקונה חמץ אע"פ שמזונותיו עליו. אבל לא יאמר לו צא ואכול ואני פורע. והביא לזה ראייה מגמ' במסכת עבודה זרה (סג): "אומר אדם לחבירו ולפועליו לכו ואכלו בדינר זה ואינו חושש, לא משום שביעית ולא משום מעשר ולא משום יין נסך, ואם אמר צאו ואכלו ואני פורע, חושש משום שביעית ומשום יין נסך". ומשמע דמייירי כשזמזונותיהם עליו ואפ"ה שרי ואע"פ שיין נסך אסור בהנאה. והמרדכי עצמו סובר, שגם מותר לו צא ואכול ואני פורע. והביא דבריהם בבית יוסף (או"ח סי' תג).

ופסק מרן השו"ע (או"ח סי' תנ ס"ו) וז"ל: "מותר לומר לעבד בפסח: הילך דינר זה וקנה ואכול, אף על פי שיודע שיקנה חמץ. אבל לא יאמר לו צא ואכול ואני פורע, ויש מתירים גם בזה א"כ הקדים דינר או נשא ונתן ביד". ע"כ.

וביאר במשנה ברורה (ס"ק יז) שטעם היש מתירים כשאומר לו צא ואכול חמץ ואני פורע, הוא מכיון שעדיין לא נתן המעות לחנווני, אזי לא חשיב כחמצו מה שנתן לו החנווני לעבדו, אלא חוב בעלמך נתחייב להעכו"ם שערב בעדו. וכתב בשער הציון (אות כז) בשם המגן אברהם (סק"ט), הפרי חדש (ד"ה אבל), הגר"א (סק"ח) והמקור חיים, שלדינא עיקר להלכה כדעה זו המקילה. ומכל מקום כתב בשעה"צ שם בשם האליה רבה, דלכתחילה נכון לחוש לסבא הראשונה בעבדו ושפחתו שמזונותיהם עליו שלא לומר לו שילך ויקיף על חשבונו, אלא יתן לו מעות מזומן והוא יקנה מה שירצה. ע"כ.

אולם בכף החיים (ס"ק לה) כתב, שהב"ח (ד"ה מותר) פסק להחמיר כהדעה הראשונה שמותר לתת לעבדו כסף ואע"פ שיודע שיקנה בזה חמץ, אבל אסור לו לו במפורש צא ואכול ואני פורע. וכן כתב בשיירי כנסת הגדולה (בהגהות הטור אות ב), שדעת מרן השו"ע להחמיר לפי הכלל המסור בדינו שסבא שמביא בסתם היא עיקר להלכה, וכ"כ החוק יעקב (אות יא), והוסיף, דאע"ג דבירור דעה סי' קלב ס"ד פסק להקל לענין יין נסך, צריך לומר דחומרא דחמץ שאני. ע"ש. וכן פסק בשו"ע הרב (סעי' כג) שמעיקר הדין מותר, רק משום חומרת חמץ יש להחמיר. וראה בערוך השולחן (סעי' יב-יג) שהביא את שיטת החוק יעקב לאסור, וכתב עליו דמה שכתב 'משום חומרא דחמץ שאני' אין בזה שום טעם. אולם בסוף דבריו הכריע להחמיר, אך לא מטעמם אלא מסבא דנפשיה, דיש לאסור משום שהישראל חפץ בקיומו של החמץ, דאל"כ הרי צריך להאכיל את פועליו מאכל אחר.

ואיך שיהיה, מפורש לכו"ע שמותר לבעל הבית לתת כסף לפועל גוי בלי לומר לו במפורש שיקנה בזה חמץ, ואע"פ שיודע בין כה שיקנה בזה חמץ. ולפי זה, גם בנידוננו שהמעסיק היהודי נותן לפועל הגוי את כרטיס האשראי שלו לקניית ארוחות, ויתכן שיקנה בזה מאכלי חמץ, מותר הדבר להלכה.

הרב משה פניר שתיה באמצע ההגדה

מצינו בזה מחלוקת ראשונים: הרז"ה תוס' ורא"ש התיירו, הרמב"ן והר"ן אסרו. השו"ע (סימן תעג סעיף א') כתב שלא יפסיק להבדלה באמצע אמירת ההגדה, ולא כתב טעם.

כאשר בזכות עלייתם הרוחנית זכו לשלל ניסים ונפלאות מאת הבורא. ואלו הן: א. אלו נתן לנו את ממונם, ולא קרע לנו את הים דינו. ב. אלו קרע לנו את הים, ולא העבירנו בתוכו בחרבה דינו. ג. אלו העבירנו בתוכו בחרבה, ולא שיקע צרינו בתוכו דינו. ד. אלו שיקע צרינו בתוכו, ולא סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה דינו. ה. אלו סיפק צרכנו במדבר ארבעים שנה, ולא האכילנו את המן דינו. **וחמשת המעלות האחרונות** מבטאות את הדבקות של ישראל בקב"ה, כאשר בחמש המעלות הקודמות שהיו ישראל בשלב העלייה, קבלו מאת הקב"ה חמש מתנות חומריות וקיומיות בדאגה לצרכיהם בים ובמדבר, בעוד שעתה קיבלו חמש מתנות רוחניות המרכיבות ומובילות אל היעד הנכסף של 'קרבת אלוקים', ואלו הן: א. אלו האכילנו את המן, ולא נתן לנו את השבת דינו. ב. אלו נתן לנו את השבת, ולא קרבנו לפני הר סיני דינו. ג. אלו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה דינו. ד. אלו נתן לנו את התורה, ולא הכניסנו לארץ ישראל דינו. ה. אלו הכניסנו לארץ ישראל, ולא בנה לנו את בית הבחירה דינו.

אלו הם בעצם שלושת השלבים והמעלות להגיע לתכלית הרצויה של קרבת אלוקים, כאשר ה'נרצה' היינו השלב התכליתי של בניית '**בית הבחירה**' - בית המקדש, ששם מקום פסגת השלמות והקרבה של הקב"ה לבניו, ע"י עבודת הקורבנות המכפרות והמחברות בין העולמות ומשם מושפע שפע לכל העולם.

ט. ורמז נאה יש לט"ו המעלות המוזכרות, שהרי בסיום מנין ט"ו המעלות שבהגדה נאמר: "על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו", '**על אחת**' - אחת, '**כמה**' - שתיים, '**וכמה**' - שתיים, סה"כ חמש, **טובה כפולה** - עוד חמש, **ומכופלת** - עוד חמש, סה"כ ט"ו. ומכאן ראייה מוחשית, שמלבד עצם מספר המעלות שהוא ט"ו, נחלק הוא גם לג' חמישיות.

הרב עוז דוד כפיר פועל גוי הקונה חמץ בכרטיס אשראי של מעסיקו היהודי

שאלה: נשאלתי לגבי פועל גוי העובד אצל יהודי, וסיכמו **ביניהם כי את הארוחות שצריך הפועל לאכול, ישלם לו מעסיקו היהודי, בצורה כזו שהפועל משתמש בכרטיס האשראי של מעסיקו. וקונה לעצמו אוכל בסך קצוב מראש. ומעתה מסתפק המעסיק, האם רשאי הוא להמשיך בהסכם זה גם בימי חג הפסח, כאשר יש סיכוי רב שהגוי יקנה לעצמו מאכלי חמץ באמצעות מזונו של מעסיקו היהודי?**

תשובה: מותר למעסיק יהודי לתת את כרטיס האשראי שלו בימי הפסח לפועל גוי המועסק אצלו על מנת שיקנה בזה ארוחות לעצמו, ואע"פ שיתכן ויקנה בזה מאכלי חמץ, ובלבד שלא יאמר לו במפורש לקנות חמץ באמצעות מזונו.

מקורות:

(א) הנה חלק מדיני שכירות פועלים המבוארים בגמרא (ב"מ פרק השוכר את הפועלים) ובפוסקים (ח"מ סימנים שלא-שלט), הוא הדין המוסכם לכו"ע, שבמקום שקצב בעל הבית עם פועליו להאכילם בזמן עבודתם אצלו, או שכך הוא מנהג המדינה, חייב בעל הבית לזונם.

ואע"פ שלא מצינו בפוסקים נידון מפורש לגבי חיוב מזונות בפועל גוי, מכל מקום הדבר פשוט שאם סיכם לתת מזונות לפועל גוי, חייב לתת לו, כמבואר בפשטות בשולחן ערוך (יו"ד סי' קלב ס"ד).

שני עולמות האחד באות ה' והאחד באות י', כאשר יחדיו הם 'י"ה' - **כמנין ט"ו**.

ו. ולהבין את הענין לאשורו יש להקדים, כי סדר עבודת ה' התמידית בנוגע למצוות התשובה, נחלק אף הוא **לשלושה חלקים: ההתרחקות מהחטא, החזרה בתשובה והקבלה לעתיד**. כאשר בשלב המעשה החלוקה היא: **סור מרע** - הזדככות וניקיון מהטומאה הרובצת על האדם. **עליה רוחנית** - לאחר ההזדככות הרי שהאדם נמצא בדרך יציבה של עליה רוחנית. **התרוממות** - התשוקה לשלמות ודבקות מוחלטת בהשם יתברך.

באופן דומה, מצאנו בפרשתנו כי סדר עבודת קורבנות המילואים, המורכב משלושה קורבנות, נחלק אף הוא לשלושה חלקים: **קרבן חטאת** - שעניינו הוא ניקוי וזיכוך מהחטא. **קרבן עולה** - שעניינו היא רכישת יציבות רוחנית ועלייה בעבודת ה'. **קרבן שלמים** - שמטרתו היא שלמות והתדבקות בבורא יתברך.

ולפי שלמדנו כי המעלות בעבודת ה' הן חמש עשרה, נמצא בידינו שהחלוקה שלהן אף היא מתחלקת לשלוש, כאשר בכל קבוצה ישנן חמש מעלות, בסדר הזה: **הקבוצה הראשונה** - חמש מעלות של סור מרע, הזדככות וניקיון. **הקבוצה השנייה** - חמש מעלות של התייבבות במצב החדש ועלייה רוחנית. **והקבוצה השלישית** - חמש מעלות של תשוקה לשלמות והתדבקות עצומה בבורא יתברך.

ז. וביאר נפלא בספר 'להבין' - הגדה של פסח (עמ' סד), כי ט"ו סימני ליל הסדר מתחלקות באופן דומה לשלוש קבוצות: **הקבוצה הראשונה** - קדש, ורחץ, כרפס, יחץ, מגיד - חמשת הסימנים הללו, הינם מעלות ההכנה למצוות האכילה של הלילה (כולל אכילת ה'כרפס' שנועד בשביל שאלת התינוקות, והוא הקדמה למצוות האכילה וכבסיס עבור ה'מגיד'). ועניינם הוא, התרוממות האדם למצב בו אכילתו ישיבאו בהמשך יהיה קדושות, שיזכה לתקן את עצמו באכילת המצה והמרור, והוא כעניין ההוצאה ממצב הטומאה למצב הטהרה הרצוי. **הקבוצה השנייה** - רחצה, מוציא, מצה, מרור, כורך - חמשה סימנים ומעלות אלו, הינם מצוות האכילה העיקרית של הלילה הזה ובהן האדם מתעלה ונעשה כלי ל'מוחי' (התובנות הרוחניות) הנכנסים אליו דרך אכילת המצות, יחד עם תובנות ה'הזדככות' הנכנסות באמצעות אכילת ה'מרור'. **והקבוצה השלישית** - שולחן עורך, צפון, ברך, הלל, נרצה - חמשה סימנים ומעלות, בהם משתוקק האדם שכבר זכה להתייצב מבחינה רוחנית ע"י מצוות היום, להתעלות עוד ועוד, אל פסגת השלמות. החל מסעודת המצווה שהיא כענין אכילת קרבן השלמים, וכלה בהודאה ותשוקה להש"ת בברכת המזון ובהלל. כאשר השיא הוא '**נרצה**' - **דבקות בבורא יתברך**.

ח. לפי זה נראה לבאר בקיצור נמרץ במקום שבו צריך להאריך, שגם ט"ו המעלות המנויות בהגדה של פסח, מתחלקות הן לשלוש קבוצות כאמור לעיל, והם: **ההזדככות, העליה, והתשוקה לשלמות וקרבת ה'.** כי הנה **חמשת המעלות הראשונות**, מבטאות את ה'יציאה ממצרים', ובשפת המעשה, מבטאות הן את יציאת האדם ממצרייו וחטאיו הפרטיים, ע"י הזדככות וניקיון, ואלו הן: א. אלו הוציאנו ממצרים, ולא עשה בהם שפטים דינו. ב. אלו עשה בהם שפטים, ולא עשה באלוהיהם דינו. ג. אלו עשה באלוהיהם, ולא הרג את בכוריהם דינו. ד. ה. אלו הרג את בכוריהם, ולא נתן לנו את ממונם דינו. **חמשת המעלות האמצעיות** מבטאות את שלב העלייה של ישראל עצמם,

החוק יעקב כתב שאסור מדין מוסיף על הכוסות כיון שבכוס הבדלה יש קביעות, ובשעה צ"צ (ס"ק ט) העיר על דבריו למה כתב שלא מצא איסור לשנות באמצע ההגדה והרי הדברים מפורשים במלחמות. וע"כ פסק במ"ב כדברי הלבוש והגר"א שנקטו בפשיטות כדברי הר"ן לאסור שתיה באמצע אמירת ההגדה מדין הפסק.

מדברי הר"ן משמע שכל האיסור שתיה הוא מחמת שיש הלכה שהסיפור יאמר על הכוס, ולכן בדין הוא שלא יתעסק עם כוס אחר. ואפשר לומר ש"כוס" נאמר רק על יין ולא בשאר משקים. אבל לסוברים שאיסור שתיה הוא מצד עצם ההפסקה בשתיה, מה לי מים מה לי יין שניהם אסורים ומאותו טעם.

הרמב"ן כתב שכל ההיתר דוקא בין כוס ראשון לשני, אבל משעה שמזג כוס שני הרי שאסור בשתיה כדין ברכת המזון והוא הפסק ומטעם זה כתבו התוס' ק"ג. שצריך לברך על כל כוס וכוס.

בעל המאור כתב דשרי לשנות באמצע אמירת ההגדה, ורבינו מנוח כתב אע"פ שמותר לשנות בתוך אמירת ההגדה מ"מ מכוער הדבר.

בכף החיים התיר מים מס"ס, כיון שהאיסור לא מדין הפסק בהגדה אלא מדין מוסיף על הכוסות ולא נאמר איסור זה אלא ביין, הגר"ז התיר.

המנחת שלמה (סימן יח ס"ק ג) כתב שאסור לשנות מי שמזג כוס שני ודוקא יין, אבל מים מותר. בשבט הלוי (ח"ט הלכה ז') וכן באור לציון (ח"ג פרק טו הלכה ז') כתבו כשיטת הרמב"ן והר"ן שאסור לשנות גם מים.

ובהגדת הרב אלישיב (עמ' 23) כתב שאם אין צורך לא ישתה באמצע ההגדה.

השבט הלוי והאול"צ כתבו באמצע הלל וכ"ש באמצע ברכת הגאולה ודאי אין רשאי לשנות.

ונראה למעשה ראוי לכל ירא שמים שלא לשנות בשעת ההגדה ובמקום צורך גדול נראה להקל ואין לחלק לכאורה בין מים לשאר משקים. ויין לא ישתה כלל גם מדין מוסיף על הכוסות וגם מסברת הרמב"ן שכתב שאומר ההגדה על הכוס ואם ישתה כוס יין נמצא שעסוק בכוס אחר.

הרב משה פנירי דיבור באמצע ההגדה

מצינו בתלמידי רבינו יונה פרק ב' בדיני הלל דברכות אהא דאמרינן, 'מים שאין היחיד גומר בהם את ההלל, כלומר הלל דראש חודש וחול המועד פסח, פוסק מפני היראה ומפני הכבוד, ונראה שגם בימים אלה היחיד מברך על ההלל, שאם אינו מברך למה לא יפסיק לכל דבר. נמצא שאסור דיבור רק בהלל עם ברכה.

והר"ף פרק ב' דשבת כתב שאין היחיד מברך הלל בראש חודש, וכיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק אלא מפני היראה והכבוד, נמצא שאסור לדבר גם בהלל ללא ברכה.

שו"ע (תכב סעיף ד') בהלכות הלל לעניין הפסקה, אפילו באמצע שואל בשלום אדם שהוא צריך לנהוג בו כבוד, ומשיב שלום לכל אדם, אבל לעניין אחר לא יפסיק. והשו"ע מדבר לעניין הלל של ר"ח שלא ממכרים בו.

לפי זה יש לדון באדם הקורא תהילים וכדו' האם מותר לו להפסיק בשאר דיבור?

ענין ביאור הלכה (שם) ד"ה אבל בעניין אחר, כתב ולא דמי למי שקורא בספר תהילים דיכול להפסיק לכל דבר, דשאני הלל שהוא פרסומי ניסא וחשיבא יותר ולהכי אין להפסיק בכדי.

לנידון דידן דעת החזו"ע (בשו"ת תשובה טז) משמע לאסור בשעת ההגדה, אומנם הביא את הר"י והר"ף להוכיח לדין שתיית מים, מכך שהביא אותם ולא סייג משמע שלדינא יש לאסור לדבר באמצע ההגדה.

לפי זה יש לדון באדם היוצא לבית הכסא האם יברך מיד אשר יצר באמצע ההלל או ההגדה או שימתין בין הפרקים או בסייג?

ונראה להביא ראיה מדברי הלבוש לעניין הבדלה באמצע ההגדה שכתב ואין יוכל לשנות את הכוס בתוך ההגדה משמע שכל משמעות הפסק היא בשתיה ולא בחיסרון אמירת ההבדלה וה"ה לברכת אשר יצר.

ונראה עוד טעם להתיר לברך אשר יצר באמצע ההגדה, כיון שבסברת האוסרים נאמר איך יפסיק בשבחו של מקום לעניין דיבור או שתיה, וברכת אשר יצר אף היא שבחו של מקום.

מצינו חילוקים בהגדרת זמן תחילת ההגדה שאסור בדיבור חול

י"א משהתחיל לספר בשבחו של מקום דווקא ולא משעת מזיגת הכוס, ואין להקשות מלשון הרמב"ן והר"ן שכתבו משמזג לו כוס, כיון שכל הנידון שם שמוזג לו כוס להבדלה אחרי שמזג כוס שני להגדה, נמצא שלעניין מזיגת כוס אחר האיסור משעת מזיגת הכוס השני ולעניין שאר דברים משעה שהתחיל בסיפור יציאת מצריים, שאז מקרי שמפסיק בשבחו של מקום. נ"מ מאיזו שעה צריך להיזהר שלא לדבר, עוד נ"מ לאדם שהתחיל לספר ועדיין לא מזג. בשל"ה כתוב שראוי לאדם להיות נזהר שלא לדבר בלילה הזה שום שיחה משיחת חולין ויזהיר בני ביתו על זה (חיד"א כה"ח מאמר מרדכי, אול"צ) ואף כל הלילה ראוי שלא ידבר בדברים אחרים.

מכאן יש להעיר שלא לדבר כלל באמצע אמירת ההגדה בדברים שאינם לצורך ההגדה שלא מצינו לזה היתר בפוסקים, וכל המחלוקת היא במקום צורך לשתייה בדוקא שגורמת הפסק אומנם לדבר ודאי הויה הפסק גמור אם אינו לצורך ליל הסדר או ההגדה, וראוי להזהר משיחת חולין, אבל לא דיבור בעלמא.

הרב נתנאל לוגסי שיעור בכוסות הילדים

האם כוסות שהילדים מבאים מהגן צריך שיהיה בהם שיעור לך כוסות?

בסימן תעב סעיף טו כתב השו"ע "היתנוקות שהגיעו לחינוך טוב מצווה ליתן לכל אחד כוס לפניו". ועלינו לברר מה שיעור של כוס בכל התורה. בניזר נאמר שחייב כששתה רביעית הלכה למשה מסיני. רשב"ם פסחים קט.

הגמרא בשבת עו: לענין כוס ברכה צריך רביעית כפי שחז"ל תקנו בניזר הלכה למשה מסיני.

ולפי זה לכאורה צריך לתת לכל אחד כוס של רביעית.

כמה צריך לשנות

בטור בסימן תעב בסעיף ט כתוב ואין צריך שישתה כולו אלא רובו.

הבית יוסף מביא ג' שיטות כמה צריך לשנות בליל הסדר: א. לכתחילה רביעית. ב. מלא לוגמיו. ג. רוב של הכוס. לגבי קידוש בשבת מבואר בסימן רע"א סעיף יג שלא צריך לשנות רוב הכוס אלא שיעור מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית כמו שמבואר ביום כיפור שאדם מתחייב משיעור מלא לוגמיו שלו, כיון שזה שיעור חשוב לכן בקידוש יש דין לשנות מלא לוגמיו של אדם ולא רוב כוס.

לדוגמא אדם ששותה בקידוש רוב רביעית וזה עדיין לא מלא לוגמיו שלו, לא יצא ידי קידוש. בפסח החמירו שצריך לשנות מלא לוגמיו ורוב הכוס כדי לצאת ידי ארבע כוסות אפילו הוא בגיל חינוך.

וצריך להבין למה החמירו בארבע כוסות יותר מקידוש? ואפשר להסביר שבלייל הסדר יש ענין לשנות כוס בדווקא לכן צריך לשנות רוב רביעית ואם הוא יכול ישתה רוב הכוס.

קטן שהגיע לחינוך יש מצוה לחנך אותו למצוות, ולא חייב לעשות את כל החומרות וכל ההידורים אלא מה שצריך מעיקר הדין.

ולכן בארבע כוסות גדולים החמירו לקחת כוס של רביעית ולשתות רוב כוס, אומנם ילד שהגיע לחינוך יכול לקחת כוס שהוא מלא לוגמיו שלו.

וע"כ יש לעורר לענין כוסות הפלסטיק שמחלקים בגני ילדים שיהיה בהם שיעור של מלא לוגמיו של הקטן כל אחד לפי שיעורו.

אפשר לדייק כך מלשון הטור שכתב "ליתן לכל אחד כוס" אפשר ללמוד מדיוק הלשון שלקטן יש דין מיוחד בד' כוסות שלא צריך שאוחז רביעית.

הרב רזיאל שרבאני נידונים בקטניות בפסח

א. האם מותר לאכול קטניות בע"פ אחר סוף זמן אכילת חמץ לנוהגים איסור בפסח?

בחוק יעקב סי' תע"א אות ב' אוסר בזה, וכ"כ השבט הלוי ח"ג סי' ל"א וכן כתב בספר המועדים כהלכתם (וויל עמ' תקי"א) בשם הגר"ש אלישיב.

אולם בכלבו סי' מ"ט רואים שאיסור קטניות הוא רק בפסח עצמו, ולכן כתב בספר פסח כהלכתו פט"ז הע' 42 בשם הגר"ש שבשעה"ד מותר לאכול קטניות בערב פסח עד הלילה.

ב. מי שנוהג שלא לאכול קטניות, האם מותר לו לבשל קטניות בפסח למי שנוהג היתר?

ראשית כל ברור שאסור לו לבשל בכלים שלו כי אז לא יוכל לבשל לעצמו בזה לכתחילה כי בלוע מקטניות, וכל הנידון שמבשל בכלים של זה שנוהג היתר, והשאלה מצד ביטול שלא לצורך כי לו אסור לאכול מזה, ולמעשה יש חילוק בין יו"ט לחוה"מ, דביו"ט עצמו זה מח' האם מותר מצד אוכל נפש כיון שלמבשל אסור לאכול, ודעת ערך השולחן תנ"ג אות ד' שמותר ולא דמי למתענה בר"ה שפסק הרמ"א תקכ"ז סעיף כ' שאסור לו לבשל לאחרים ביו"ט, כי שם לא יכול לבשל כלל לעצמו ביו"ט, אבל פה הוא יכול לבשל דברים אחרים ורק קטניות לא מבשל, ולכן בזה יכול לבשל לאחרים וכמ"ש מהר"י ווייל סי' נ"ה, אולם הגר"ח בר"פ או"ח ח"ג סי' ל' כתב שלטעמו של המ"א תקכ"ז ס"ק כ"ב אסור לבשל לאחרים דהגם שיכול לישאל על זה ויאכל ביו"ט, לא שרינן לכתחילה מטעם הואיל, וכ"כ בבא"ח צו אות מ"א למעשה לאסור, והובאו הדברים ככה"ח תנ"ג אות ט"ז, ובהליכו"ע ח"א עמ' ש"ג פסק להקל בזה.



ישראל, לעמוד בפני קריעת ים סוף, ויחד עם זאת לעמוד במבחן האמונה, ולזכות להקרות בניס למקום.^{טז}

ח. והנה בענין השירה כתב המהר"ל בספר גבורות ה' (פרק מז): "כי בזמן שמתעורר אצל האדם הנברא השתוקקות וגעגועים להתקרב מול פני יוצרו וקונו, הרי הוא פוצח בשירה וזמרה לברך לעלה ולקלס, וזהו מהות השירה **השתוקקות העלול אל העילה**". ע"ש. עוד כתב המהר"ל (שם פרק כג): "הוא יתברך העלה וישראל העלולים", וכתב המגיה שם: "עילה ועלול פירושם - **בורא ונברא אב ותולדה** סיבה ומסובב, זה היחס שבין הקב"ה לישראל, שישאל שהם עלולים בעצם מהקב"ה יותר משאר כל הנמצאים". ולמדנו מדבריו, כי כל עניינה של השירה מתבטאת בהשתוקקות של הנברא לבורא.^{טז}

ט. לאור האמור מתורצת השאלה, מדוע לא מצאנו שמתייחס אל הקב"ה לשון 'שירה', ואילו לשונות אחרים כגון דיבור או מעשה מתייחסים אל הקב"ה. כי עומק ענין השירה, אינו ביחס לבורא כביכול, וכן גם לא ביחס לנברא בעצמו, אלא **כל מהות השירה היא ביטוי לקשר ולייחוד הגמור שיש בין הנברא לבורא, שכאשר הנברא נדבק בבורא אזי מתגלית ועולה לה השירה**. ונמצא, כי כל ענין השירה היא חיבור בין הנברא לבורא. אפשר שלכן לא מתייחסת ולא מוזכרת הלשון 'שירה' אצל הבורא בעצמו.

וזהו שאמרו ישראל בשירת הים 'זה אלי ואנוהו' וכדרשת חז"ל (שבת קלג; נזיר ב): '**התנאה לפניו במצוות**', שממש למדנו את ענין ההידור במצוות. ואפשר שרמזו כאן את דרגתם של ישראל שנקראו 'בנים' בעת קריעת ים סוף, מגודל תשוקתם לבורא, שזהו הביטוי לחילוק שבין עבד לבן, כי עבד עושה רק את ציווי אדוניו, ואילו בן עושה את רצון אביו, אף יותר ממה שהוא ציווה עליו לעשות.

הרב עוז דוד כפיר קיום זכירת יציאת מצרים בשירת הים

(א) **נאמר** בתורה: "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים טז, ג), ומכאן למדו חז"ל בגמרא (ברכות יב): שיש מצוה לזכור את יציאת מצרים בכל יום. וברמב"ם (פ"א מהל' קריאת שמע ה"ג) למד שיש חיוב לזכור את יציאת מצרים ביום ובלילה, שבענין קריאת פרשת ציצית בלילה, כתב וזה לשונו: "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר: למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך".

מקור שני למצוה זו, מצאנו ברש"י בפרשת בא, שעל הפסוק (שמות יג, ג): "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" - כתב לפרש: "למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום". עכ"ל. ומקור דבריו מדברי המכילתא (מסכת דפסחא פרק טז).^{טז}

מז. **ויש** להמתק עוד בזה מה שכתב החתם סופר בספרו תורת משה (לשביעי של פסח), ע"פ המבואר בכתבי הרמ"ע מפאנו (מאמר מאה קשיטה סי' פד) כי השם הקדוש משמותיו של השם ית' המיוחס לשביעי של פסח הוא שם הנקרא 'ב'י' שנתגלה בשעת קריעת ים סוף. ע"ש והבן.

מח. **וכתב** בזוהר הקדוש (תיק"ז דף יט:), כי בעת אשר הבדיל הקב"ה בין מים למים בשעת בריאת העולם, התחילו המים התחתונים בוכים על שנתרחקו משכינת כבודו, ואמרו '**אנן בעינין למהוי קדם מלכא**'. וכן ידוע עוד מ"ש בזוהר הקדוש (פרשת נח דף סט:), שזהו הענין שגלי הים מלאים עומם בכל עת לעלות למעלה, באמנם אנן בעינין למהוי קדם מלכא עילאה.

מט. **והרמב"ם** שלמד מצוה זו ממקור אחר, כתב במקום אחר (פ"ז מהל' פסח ה"א) ללמוד מפסוק זה את חיוב סיפור יציאת מצרים

'שירה' לא מצאנו שמתייחס כלפי הקב"ה. ויש להתבונן בסודם של דברים?

ד. ונראה ליישב את כל השאלות, בהקדים בירור נורא במה שמצאנו בנוסח התפילה, שבקריעת ים סוף נקראו ישראל בתואר '**בנים**' לפני המקום, כמו שנאמר: "ראו **בנים** את גבורתו שבחו והודו לשמו", וכן "המעביר **בניו** בין גזרי ים סוף" וכו', ואילו ביציאת מצרים נקראו ישראל בתואר '**עבדים**' שהיא דרגה נחותה יותר, וכמו שנאמר בתהילים: "הללו עבדי ה'", וכן מה שכתוב: "עבדי הם אשר הוצאתים מארץ מצרים" וכו'.

ובספר שפת אמת (ויקרא, לפסח תרל"ח) ביאר באופן נפלא, שהחילוק בין יציאת מצרים לבין קריעת ים סוף, היתה דווקא בנקודה הזאת, שביציאת מצרים הוציאנו הקב"ה מלהיות עבדי פרעה והכניסנו תחת עבדותו יתברך, וכמו שנאמר בגמרא (מגילה יד:). "הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה". אמנם בקריעת ים סוף נהפכו ישראל להיות בבחינת 'בנים'.

ועומק דבריו הם, שכל תכלית יציאת מצרים היתה שיהיו ישראל עבדי ה', אולם בקריעת ים סוף היתה תוספת של חיבה יתירה במה שראו ישראל את קריעת ים סוף ואת מפלתם של המצרים, ולכן כשנקרע הים זכו ישראל לתואר בנים. וכן פירש רש"י (דברים פ"א פל"א) על הפסוק 'כאשר ישא איש את בנו' - שהיה זה בזמן קריעת ים סוף, שאז נקראו בנים למקום.

ה. והחילוק שבין 'עבד' ל'בן', מבואר מדברי רש"י (שבת פט:). וזה לשונו: קראת להן בני בכורי ישראל - שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע, **לקבל עולך מאהבה כבנים**. ע"כ. והיינו, שעבד עובד את אדונו מיראה ואילו בן עובד ומשרת את אביו מאהבה.

והדברים מדויקים להפליא בנוסח התפילה: "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם, משה ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם", משום שרצון מורה על אהבה שלימה.

ו. לפי זה תתישב השאלה הראשונה, מה התווסף בחג שביעי של פסח על פני יו"ט הראשון של פסח שבו הוציאנו הש"ת מעבדות לחרות. ולאמור הרי זה נפלא, כי התוספת והמעלה היתירה בחג זה הינה בעובדה שעמ"י זכו לקבל את התואר 'בנים' לפני המקום, מה שמורה על חיבה יתירה בדרגות האהבה שבין ישראל לאביהם שבשמים.

והנה לא בחינם זכו ישראל לתואר זה, וזאת מכיון שעמדו על הים, כאשר המצרים מאחוריהם והמים להם כחומה בצורה מלפניהם, ואף על פי כן עמדו במבחן האמונה ומסרו את נפשם, הרי שזה מורה באצבע על גודל אהבת ישראל וביטחונם בבורא יתברך, ולהם יאות להתכנות בתואר 'בנים' שהרי עבד אינו מוסר נפשו לאדוניו.

ואכן בדברי האריז"ל (שער הכוונות פ"ב ובספר הליקוטנים שמות) והגר"א (ספרא דצינועותא כח, א) מצאנו **שיציאת מצרים היתה בבחינה של 'לידה' של כלל ישראל**, כאשר תחילת הלידה היתה בליל היציאה, וגמר הלידה היתה בקריעת ים סוף.

ז. לכן נבין את דברי הכתוב בהגדה של פסח, שאילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה - דיינו, כי זה לבד מעלה טובה שיש למקום עלינו שמספיקה עבור

ולגבי חוה"מ זה שונה, דהרי מותר לבשל גם מה שלא אוכל נפש, וחזינן במשנ"ב תנ"ג סק"י שנהגו איסור רק באכילת קטניות ולא בהנאה, ולבשל למי שנוהג היתר לא גרע מהנאה שמותר, וכיוצא בזה כתב הענפי משה על פסח עמ' רכ"ב להתיר לבעל מכולת אשכנזי שיכול למכור קטניות לספרדי בפסח מצד ששרי בהנאה, וכ"כ בשער המועדים הל' פסח פ"ג אות ט"ו בשם הגר"ש, ובעמ' רכ"ג שם הביא שהגר"ח הורה לו שלא ראוי למכור קטניות בכה"ג, אולם ודאי שזה לא מדינא כי מעיקר הדין זה מותר.

ג. מי שלא אוכל קטניות בפסח האם מותר לו לאכול באותו שולחן עם מי שאוכל קטניות, והאם מהני היכר בזה?

בשו"ע סי' ת"מ סעיף ג' כתב שאסור לאכול באותו שולחן עם גוי שאוכל חמץ אפי בהפסק מפה כי חמץ במשהו וא"א שלא יתערב איזה פירור ואסרו את זה משום לך לך אמרינן לנזירא וכו' וכמ"ש המשנ"ב במקום, וכן כה"ח שם אות מ"ג. ולגבי קטניות לא ראיתי מפורש בספרי האחרונים שדנו בזה, ורק בדור המלקטים על איסור והיתר סי' פח בעמ' 339 הביא שבמועדי הגר"ח ח"א עמ' ל"ד כתב שראוי לעשות היכר, ובפעם אחרת שנשאל על זה ענה שצ"ע, וחזינן שמסתפק אם צריך היכר אבל ברור לו שמהני היכר ולא כמו מי שאוכל חמץ עם גוי, והסיבה פשוטה כי קטניות לא אוסר במשהו וכמבואר ברמ"א שם שאם נפל לתבשיל זה בטל ברוב, ולכן פשוט שסגי היכר ויכול לאכול יחד באותו שולחן עם מי שאוכל קטניות.

הרב עוז דוד כפיר המעביר בניו בין גזרי ים סוף

א. בחג שביעי של פסח ישנו חידוש שלא מצאנו בשום חג אחר, שחג זה הוא יום טוב בסופו של חג, ולא מצאנו שישנו חג שיש עוד יום טוב בסופו. ואפילו בחג הסוכות שיש יום טוב בסופו - חג שמיני עצרת, כבר אמרו עליו חז"ל (חגיגה יז). שהוא 'רגל בפני עצמו', והיינו שאינו 'שמיני של סוכות', ואם כן יש להבין מהו עומקו של חג 'שביעי של פסח'. וביותר יש לחקור, שהרי יום טוב הראשון של פסח נתקן לזיכרון יציאת עם ישראל ממצרים, מעבדות לחרות, ואם כן מה שייך להוסיף עוד מדרגה על זה, שהרי יום טוב אחרון עניינו להוסיף עוד על הדרגה שהיתה ביום טוב הראשון, ומה החילוק בין ליל פסח לשביעי של פסח?

ב. בחג זה כידוע, נקרע ים סוף בפני בני ישראל שעברו בתוכו, וכך הם ניצלו מהמצרים שנטבעו בו. כפי שמתאר המדרש, בהתחלה הים לא 'רצה' להיקרע לפני עם ישראל, ורק כאשר הם עשו מאמץ והתחילו ללכת בתוך המים, הוא נקרע בפניהם. ובהגדה של פסח נמנו ט"ו מעלותיו של הקב"ה מאז שהוציאנו ממצרים ועד שהכניסנו לארץ ישראל ובנה לנו את בית הבחירה. כאשר על כל מעלה נאמר 'דיינו', והיינו שגם אילו היתה רק מעלה זו לבדה, היה זה מספיק לעם ישראל. והנה אחת המעלות היא '**אילו קרע לנו את הים ולא העבירנו בתוכו בחרבה - דיינו**', וצריך עיון מדוע מספיקה ומה תועלת יש בקריעת ים סוף לבדה ללא שיעברו ישראל בתוך הים?

ג. כאשר נקרע הים בפני עם ישראל, אמרו הם שירה לפני הקב"ה, וזהו 'שירת הים' המתוארת בפסוקי התורה בפרשת בשלח, וכפי שנתקן גם בנוסח תפילת שחרית. ומצאנו דבר מעניין בעניין השירה והוא, שאצל הקב"ה נמצא שנאמרו עליו לשונות שאולים כלשונות שנאמרים על בני אדם, כגון: 'ויאמר ה', 'וידבר ה'', 'וירד ה'', 'וירא ה' ועוד, ואילו לשון

באבודרהם (סדר שחרית של חול, עמ' סג) כתב מקור שלישי למצוה זו, ממה שנאמר בתורה (דברים טז, יב): "וזכרת כי עבד היית במצרים".

ב ובגמרא מובא (ברכות יג): שאפי' אם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים, יצא ידי חובת מצוות זכירת יציאת מצרים. וכן כתב להלכה המגן אברהם (סי' סז סק"א). ובמחצית השקל שם ביאר שכוונתו למה שמוזכר בגמ' שם, שקריאת שמע של רבי יהודה הנשיא היתה רק פסוק הראשון של קריאת שמע, שהיה מפסיק מלימודו וקורא. ונחלקו בגמרא האם רבי היה חוזר וקורא את קריאת שמע כתיקנה עם ג' פרשותיה או לא. ומאן דאמר שאינו חוזר וגומרה הביא ראייה לשיטתו ממה שכתוב "דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים", והיינו שרבי היה לומד כל יום הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים, כדי לקיים את מצוות זכירת יציאת מצרים. והרי שבהזכרת הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים, יצא.

והדבר פשוט לפי זה, שגם אם הזכיר פסוק שיש בו הזכרת יציאת מצרים, שיצא ידי חובה. וכ"כ בשו"ע הרב (שם סוף ס"א) בזה"ל: ואם אמר איזה פסוק של יציאת מצרים או איזה הלכה שנזכר בה יציאת מצרים, יצא ידי חובתו מן התורה. ע"כ.

ג) והנה נחלקו הפוסקים האם יוצא ידי חובה באמירת שירת הים, שדעת המגן אברהם (שם בסו"ד) שיצא ידי חובה. וכדבריו מבואר גם באבודרהם (שם) שכתב וז"ל: ואח"כ תיקנו לומר ויושע ה' ושירת הים והוא זכר ליציאת מצרים, שני זכירות אלו כתובות בתורה וכו' וזכר ליציאת מצרים שנאמר וזכרת כי עבד היית במצרים. עכ"ל. ואילו בהגהות החתם סופר (על המג"א שם) כתב וז"ל: ואני חוץ בזה, מפני שלא נזכר בה יום צאתינו מארץ מצרים כי אם קריעת ים סוף, והתורה הקפידה למען תזכור את "יום צאתך" מארץ מצרים, ומשום הכי עדיף אמת ויציב מפרשת יציאת, אבל **שירת הים לחוד לא מהני**. עכ"ל החתם סופר. וכ"כ עוד בשו"ת שלו (או"ח סי' טו).

ובהגהות רבי עקיבא איגר (שם) הביא את דברי חתנו החתם סופר והסכים לדבריו, ודלא כדברי המג"א, והביא ראייה מהמובא במדרש (שמות רבה כב, ג): שנו רבתינו, הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב, ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים. ע"כ. והרי שמפורש במדרש שאף אם הזכיר קריעת ים סוף, כל עוד שלא הזכיר יציאת מצרים לא יצא ידי חובה. [וע"ע במ"ש בזה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' נד, ובס' רה בערות לשו"ע סי' טז)].

ד) ולענין הלכה, במשנה ברורה (סי' סז סק"ג) הביא את דברי המג"א, וכתב שהחת"ס ורע"א חולקים עליו, ונראה מרהיט לשונו שפסק כהחת"ס ורע"א שלא יצא ידי חובת מצוות זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים. וכ"כ להכריע בשו"ע הרב (קונטרס אחרון סק"ב) וזה לשונו: וצ"ע, דהא כתיב יום צאתך, ואף שיש ליישב, קשה לסמוך על זה במצוות עשה דאורייתא. עכ"ל.

הלכה למעשה:

חייב האדם לזכור בכל יום את יציאת מצרים, ואם אמר הלכה או פסוק שמוזכר בהם ענין יציאת מצרים, יצא ידי חובת המצווה. אולם אם אמר שירת הים (אז ישיר) והתכוון לצאת בזה ידי חובת המצווה, לא יצא.

בליל פסח.

הרב שמעון ג'רמון הדחת כלי חמץ בשבת ובגדרי הכנה

כת' השו"ע (תמ"ד ג) "אין מבשלים לשבת זו דייסא וכיו"ב". וכת' המשנ"ב (סקי"א) "דבר שדרכו לדבק בכלי, כי ציטרך להדיחם אחר האכילה משום איסור חמץ ואסור כיון שאין צריך להם שוב באותו היום, כבסימן שגם סעי' ו'".

מבואר בדברי המשנ"ב שביאר בדעת השו"ע הא דאין מבשלים לשבת זו (שחל בה ער"פ כאשתקד) דייסא וכדו' היינו משום שהחמץ נדבק לכלי ואין יכול להדיחו מחמת איסור הדחת כלים שאין צריך להם וישאר החמץ דבוק.

ולא זכיתי להבין כיון שכל עניינו הוא מחמת איסור חמץ (כמפורש בדברי המשנ"ב) מה שייך כאן איסור הדחת כלים דסי' שכ"ג שהוא מחמת איסור הכנה, וכל שאין כוונתו להכנה אלא לדבר אחר כנקיות וכדו' מותר.

ולכאורה מדברי המשנ"ב עולה שאף שכוונתו לדבר אחר ולא להכנה אין לעשות כן.

ולולי דברי המשנ"ב היה אפשר לפרש בדברי השו"ע שאין לעשותו כיון שהוא דבר הנדבק ולא יוכל להסירו היטב, אך לפי"ד המשנ"ב מבואר טעם אחר.

הרב חיים בנן דעת הרמב"ם במקור איסור חמץ בהנאה

בגמ' בפסחים (כא): "אמר חזקיה, מניין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ, הא לא כתב לא יאכל, הוה אמינא איסור אכילה משמע, איסור הנאה לא משמע. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו, כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה וכו'".

וכ"פ הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"א ה"ב): "החמץ בפסח אסור בהנייה שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה". והיינו כדברי חזקיה. אלא שבהל' מאכלות אסורות (פ"ח ה"ו) כתב: "כל מקום שנאמר בתורה, לא תאכל, לא תאכלו, לא יאכלו, לא יאכל, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב, כדרך שפרט לך בנבלה שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, וכחלב שנאמר בו יעשה לכל מלאכה, או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה, שכל אלו מותרין בהנאה מפי הקבלה, אף על פי שהן אסורין באכילה". והיינו כדברי ר' אבהו. וצ"ב, דלכאורה סותר עצמו.

וכתב הכסף משנה (הל' חמץ ומצה שם) לבאר בזה, דהרמב"ם ס"ל כר' אבהו, ולענין איסור הנאה בפסח נקט קרא דחזקיה, כיון דהאי קרא מפורש יותר, וכו"ע מודו ביה נקטיה, וכעין זה כתב הר"ן להרי"ף. ע"כ. וכ"כ הלחם משנה: ואע"ג דבהל' מאכלות אסורות (פ"ח) פסק רבינו כר' אבהו, כתב כאן טעמו של חזקיה מפני שקרא מיותר פשוט יותר, וכן הביאו הרי"ף (ה): וכתב הר"ן ז"ל זה הטעם משום דטעמא של חזקיה הוא ופשוט יותר. כלומר ור' אבהו לא חלק עליו, אלא שמוסיף עליו, דאפילו לא תאכלו איסור הנאה וכו', לכך הביאו אותו ההלכות ורבינו. ע"כ.

והיה נראה עוד לתרץ בסתירת דברי הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות "או עד שיתפרש בתורה שבעל פה שהוא מותר בהנאה, כגון שקצים ורמשים ודם ואבר מן החי וגיד הנשה, שכל אלו מותרין בהנאה מפי

הקבלה אף על פי שהן אסורין באכילה". ומקורו בגמ' פסחים (דף כב כג). והנה בגמ' שם בדף כג. הובא גם 'חדש' שאסור באכילה ומותר בהנאה - "והרי חדש, דרחמנא אמר לחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה, אמר רב שמעיה שאני התם דאמר קרא 'קצירכם' קצירכם שלכם יהא". וא"כ צ"ב מדוע לא מנה הרמב"ם חדש ג"כ.

והנה בירושלמי ערלה (פ"ג ה"א) אמרו טעם אחר מדוע ערלה מותרת בהנאה, "והכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו. אמר רבי אבא מרי אחוה דרבי יוסי, שנייא היא שקבע לו הכתוב זמן".

ובפני משה כתב, והכתיב גבי חדש ולחם וגו'. ומעתה יהא אסור בהנאה, ומשני, שאני היא גבי חדש שקבע לו הכתוב זמן עד אחר הקרבת העומר, והואיל ואין איסורו איסור עולם לא נאסר הנאה גביה, **דאין לא אמרינן הכלל דאיסור הנאה אלא בדבר שאיסורו איסור עולם** עכ"ל. ובפשוטו משמע דכיון דאין איסורו איסור עולם האיסור הוא פחות חמור.

וכ"כ מפורש בביאור הגר"א לירושלמי (ד"ה שקבע לה הכתוב זמן) וז"ל: פירוש לאיסור עד י"ו בניסן, ומסתמא אינו אסור בהנאה, כיון שאינו אסור אלא עד אותו זמן מסתמא לא חמיר איסורו כ"כ שיהא אסור בהנאה. והא דחמץ אסור בהנאה, היינו משום שאותו חמץ שהיה בפסח אסור לעולם עכ"ל.

ונראה הטעם שהירושלמי לא ס"ל כדברי הבבלי י"ל דהנה התוס' (שם כג) בד"ה קצירכם שלכם יהא, הקשו: "תיימה לרשב"א מנ"ל דאתא להכי, הא איצטרך לכדרשינן במנחות בפרק ר' ישמעאל (עב). קצירכם ולא קציר מצוה, וחזקיה נמי לישני הכי. ור"ל מדלא כתב ראשית קציר, והוי מצי למיכתב קצירך וכתב קצירכם שמע מינה תרתי". ולפי"ד הירושלמי לא קשיא ולא מידי.

והטעם שהבבלי לא ס"ל כהירושלמי, י"ל דהבבלי יכול לסבור שישנו חילוק בין קבע לו הכתוב זמן שאין איסורו איסור עולם, לבין דבר שאיסורו לעולם, רק אליבא דרבי יהודה (פסחים כא: - כב). דיליף איסור הנאה לכל איסורים שבתורה מ"לכלב תשליכון אותו" אותו' אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. ורק לפי רבי יהודה אפשר לומר דכיון שחדש אין איסורו איסור עולם ולא חמיר איסורו כ"כ, א"כ יש לחלק ולומר שאינו כשאר איסורים שבתורה ויהא מותר בהנאה.

אבל לרבי מאיר דיליף איסור הנאה בכל איסורים שבתורה, מדאיצטרך קרא למישרא נבילה בהנאה, הא שאר איסורין שבתורה אסורין בין באכילה בין בהנאה. והיינו שבכל מקום שכתוב לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. וא"כ אי אפשר לחלק ולומר כדברי הירושלמי שאם זה איסור שקבע לו הכתוב זמן ולא חמיר כ"כ אז יהא מותר בהנאה, דהרי כתוב גבי איסור חדש "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" ובמילים "לא תאכלו" כתוב איסור הנאה ג"כ, ואי אפשר לומר שאם זה איסור שקבע לו הכתוב זמן אז יהא מותר בהנאה, מאחר שבפסוק עצמו כתוב שהוא אסור בהנאה.

ואם הירושלמי סובר כמו ר' יהודה אתי שפיר שמחלק כן, ומצאנו שהרמב"ם פוסק כדעת ר' יהודה שכתב בהל' עבודה זרה (פ"י ה"ד), "ואסור ליתן להם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה



חלק ליה, הוה ההוא גברא דהוה דארי חייט
לפיסחא, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי דבמצוה
עסיק, חלק ליה, הוה ההוא טיינא [סוחר ערבי] דלווה
בהדיהו, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי, דלא לימא כך
עושים לבני לוי, חלק ליה, אמר רב יוסף: כמה נפיש גברא
ממשה ושתין רבוון, דאילו התם חד זימנא, והכא תלתא
זימנין, [ודוחה הגמ' ודלמא הכא נמי חזא זימנא] [שמתיירא
היה שלא יחזרו המים וישטפו השנים, והיה מדבר עליהם
שימתין להם הנהר] אלא כמשה ושתין רבוון עכ"ד הגמ'.

והקשה האור החיים הקדוש איך יכול להיות שאצל משה
רבינו עד שהקב"ה לא התערב לא נבקע הים, ואצל רבי
פנחס בן יאיר הים נבקע מיד?

ותירץ האור החיים הקדוש אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים
שהתנה ה' על כל מעשה בראשית, להיות כפופים לתורה
ועמליה, ולעשות כל אשר יגזרו עליהם וממשלתם עליהם
כממשלת הבורא ברוך הוא, וביציאת ישראל ממצרים עדיין
לא קבלו התורה, ואין גזירתו על הנבראים גזירה, ולזה לא
הסכים הים ליחלק להם, וטען למשה אתה נבראת בששי
ואני בשלישי, זה רמז כי אינו בן תורה שאם היה בן תורה
הנה הוא קודם לו, כי התורה קדמה לעולם כולו, ולזה
נתחכם ה' והולך ימינו לימין משה, פירוש הראהו כי הוא
בן תורה המתיחס לה ימין דכתיב (דברים לג ב) מימינו וגו',
וכשראהו תיכף ומיד נקרע כתנאי הראשון, ולזה כל צדיק
וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה יביא בידו שטר חוב א'
לכופו ליחלק לפניו, ותמצא שכשלא רצה ליחלק לר' פנחס
בן יאיר ולהמתתו עמו רצה לקונסו ופחד הים ממנו עכ"ד
האור החיים הקדוש.

אך יש להקשות על דברי האורה"ח מדברי המדרש שכל טוב
שכתוב שהים נבקע גם לדתן ואבירם, דדתן ואבירם נשארו
במצרים, ואחרי שהם ראו שהים נבקע לעם ישראל באו
לים, והים נבקע להם, **ובספר באר מים חיים** על הפסוק 'ובני
ישראל הלכו ביבשה בתוך הים' דידקק בני ישראל מיעוט
רבים שנים, שהים נבקע רק בשביל שנים מעט ישראל
והם דתן ואבירם, והדבר פלא והרי דתן ואבירם היו קודם
מתן תורה, ואיך יתכן שאצל משה רבינו הקב"ה היה צריך
להתערב כדי שיקרע הים, ואצל דתן ואבירם שזה קודם
מתן תורה הים נקרע בקלות?

ובביאור הענין אפשר לבאר ע"פ מה שכתב בנועם אלימלך
(בסוף הספר ליקוטי שושנה) על הפסוק בתהלים (פרק סו
פסוק ו) 'הפך ים ליבשה בנהר יעברו ברגל שם נשמחה בו',
והקשה שם דהפסוק התחיל בים, וגמר בנהר, התחיל בלשון
יחיד 'הפך', וסיים בלשון רבים 'יעברו'? ואמר רבי אלימלך
עפ"ד הגמ' בחולין עם המעשה של רבי פנחס בן יאיר
שהגמ' כותבת בסוף אמר רב יוסף: כמה נפיש גברא ממשה
ושתין רבוון, דאילו התם חד זימנא, והכא תלתא זימנין,
ושאל רבי אלימלך מי אמר שרבי פנחס בן יאיר יותר גדול,
אולי משה לא היה צריך לקרוע שלש פעמים, ואם הוא היה
צריך, הים היה נקרע שלש פעמים, **ויש להוסיף על קושיתו**
שהים נקרע פעמים, גם לדתן ואבירם כמו שנכתב?

וכותב רבי אלימלך דכדי לעשות נס בפעם הראשונה זה
קשה מאוד, אך אחרי שנעשה נס הצדיקים יכולים לעשותו
פעם נוספת, הואיל ונפתח השער, **והביאור בדברי הגמ'** כמה
נפיש גברא? ואז **מתרצת הגמ'** משה וכו', כלומר מאיפה
היה לו הכוח לקרוע את הנהר שלש פעמים? משה, והיינו
מיזה שמשו רבינו פתח את השער, ואף שאצל משה רבינו
זה היה רק פעם אחת, אך זה היה פעם ראשונה, וזה היה

שהוא, וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אף על פי שהוא
אסור בהנייה אם נתערב בין במינו בין שלא במינו הרי זה
מותר לאכלו אחר הפסח, שלא קנסו ואסרו אלא בחמץ
עצמו, אבל **התערובות מותרות באכילה לאחר הפסח** עכ"ל.
וא"כ הוי איסור שקבע לו הכתוב זמן ואמאי אסור בהנאה,
אלא שלכך הביא הרמב"ם פסוק אחר לאיסור הנאה בחמץ
– 'לא יאכל חמץ, לא יחא לך בו היתר אכילה'. (וראה לשון
הגר"א בביאורו לירושלמי שהרגיש בקושיא הנ"ל).

ויש להוסיף, דמצינו בדרשת ר' אבהו ב' גירסאות אחת
בבבלי ואחת בירושלמי, וז"ל הבבלי, 'דא"ר אבהו כל מקום
שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה
ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך
שפרט לך בנבילה'. והיינו שבמילים לא יאכל וכו' משמעות
הלשון ג"כ לאיסור הנאה – 'כל מקום שנאמר לא יאכל לא
תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה
במשמע'. וכדברי התוס'.

והגירסא בירושלמי (ערלה פ"ג ה"א) היא, 'דבי אבהו בשם
רבי לעזר כל מקום שנא' לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו,
את תופס איסור הנייה כאיסור אכילה, עד שיבוא הכתוב
ויפרש לך כשם שפירש לך באבר מן החי ובנבילה'. ומשמע
שלומדים זה מהדין שכאן התיר בפירוש, וממילא אתה
שומע שבשאר מקומות אסור – 'כל מקום שנאמר לא
תאכל לא תאכלו לא יאכלו, את תופס איסור הנייה כאיסור
אכילה'.

אלא שעתה התבאר לנו שהרמב"ם פסק כהירושלמי [וכתב
בביאור הגר"א (סימן תלו ד"ה א"צ לבדוק] שהרמב"ם דרכו
לנטות אחר הירושלמי ברוב מקומות, והרמב"ם בעצמו
בהל' מאכלות אסורות (פס"ו ה"ח) כשמביא את דרשתו של
ר' אבהו הביא את לשון הבבלי. וצ"ע.

הרב ישראל ג'יאן שביעי של פסח

מידי שנה בשנה מתעורר מחדש ענין קריעת ים סוף,
ואפשר להשיג דברים בשביעי של פסח, דברים שא"א
להשיגם כל השנה, **והדבר מובאר בזהר הקדוש** שיש זמן
בשנה כביכול שאדם יכול להגיע לכול הישועות שהוא
צריך, וכביכול הישועה לא תלויה בה', וזה מה שכתוב 'מה
תצעק אלי', כלומר אין לך לצעוק אלי, אלא הישועה תלויה
'בסוד עתיקא קדישא', שאז יש שעת רצון בכל העולמות,
וזמן קריעת ים סוף היה שעת רצון שאדם יכול להגיע לכול
הישועות שהוא צריך, בין ליחיד בין לרבים, בין לכלל בין
לפרט, וגם אם חס ושלום נסתם לאדם בשבילו שערי שפע,
יש זמן אחד שאדם יכול לשנות ולפעול, אם הוא יבקש בעת
רצון בזמן שנקרע ים סוף, כשם שנקרע הים, וה' הושיע את
עם ישראל בעת שוועם אליו כך גם כל שנה זה זמן מסוגל
לקבלת תפלות, וזה זמן שאין אותו כל השנה, וזהו זמן של
'סוד עתיקא קדישא', וזה מועיל לכל ענין, ובפרט על דברים
שהגמ' בפסחים דף יח אומרת עליהם שהם קשים כקריעת
ים סוף, מזונות, זיווג, ורפואה של האדם.

ובביאור הדברים יש להביא קושית האור החיים הקדוש
(שמות פ"ד, כז) מדברי הגמ' בחולין ז. שהגמ' מספרת שם
שרבי פנחס בן יאיר הלך לפדות שבויים, והגיע לנהר גינאי,
אמר ליה: גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך, אמר ליה אתה
הולך לעשות רצון קונן, ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה
ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה, אמר ליה:
אם אי אתה חולק, גזורני עליך שלא יעברו בך מים לעולם,

ואכלה, או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה". והיינו דפסק
כר' יהודה דאמר דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה.
וכיון שהרמב"ם סובר כר' יהודה, א"כ 'חדש' שאסור
באכילה ומותר בהנאה אינו שייך ל – 'לא תאכלו', ולכך לא
הוצרך הרמב"ם להזכירו.

אולם כל זה הוא בדעת הרמב"ם שכתב במפורש דהלכה
כר' יהודה, אבל בירושלמי אין הכרח שס"ל כר"י ולא כר"מ,
אלא זה רק אוקימתא בדברי הירושלמי ולא מפורש.

ולכך נראה לומר דהירושלמי הוא בין לר"י ובין לר"מ,
ונבאר הדברים, דהנה הקשו התוס' (דף כא:) בד"ה כל
מקום שנאמר לא יאכל, וז"ל: וא"ת יהא נהנה מחמץ בפסח
בכרת, דהא כתיב כי כל 'אוכל' חמץ ונכרתה, וכי תימא אין
הכי נמי, א"כ לקמן (דף כג:) דבעי מאי איכא בין חזקיה לר'
אבהו, לימא דאיכא בינייהו הא. ואומר ר"י דלא יאכל ולא
תאכל ילפינן מלא תאכלו, אבל כי כל 'אוכל' לא ילפינן מלא
תאכלו. עכ"ל. ומבואר בתוס' דלפי רבי מאיר שכתוב 'לא
יאכל' וכדו', כלול 'במשמעות' המילים 'לא יאכל' גם איסור
הנאה, ואיה"נ לדעת התוס' לכאורה הירושלמי לא אתי אלא
אליבא דר' יהודה.

אבל בחידושי הר"ן הביא דברי התוס' הנז', וכתב וז"ל: ואין
זה מספיק, ולי נראה אי ר' אבהו הוה יליף מנבילה ד'מלשון
אכילה' משמע הנאה, ה"נ דהוה ליה לחיובי כרת אנהנה. אבל
ר' אבהו הוה 'דיליף מנבילה', ולא ממשמעותא דלישנא' כי
היכי דלר' יהודה יליף 'דינא' מ'אותר', ולא 'ממשמעותו',
וה"ק ר' אבהו ודאי לא תאכל משמע אכילה ולא הנאה,
ומיהו מדשרי רחמנא הנאה בנבילה ולא איצטרך, לגלויי
אתא, דכל לאוי דכוותה, מתסרי נמי בהנאה אע"פ שאינו
בלשון אכילה. ודאמרין בסמוך מדאיצטרך רחמנא למשרי
נבילה, הכי קאמרי דשריותא דנבילה בהנאה לגופא לא
איצטרך, אלא לגלויי אשאר איסורי לאוי דכוותה דמתסרי
נמי בהנאה עכ"ל.

ומבואר בר"ן שגם לרבי מאיר אין למדים שבמילים 'לא
יאכל' וכדו', 'כתוב' גם הנאה, אלא יליף איסור הנאה מהך
'דינא' שהתירה התורה הנאה בנבילה, ומשמע שבשאר
מקומות שאסור באכילה אסור בהנאה, וכמו שרבי יהודה
לומד מ – 'אותו' ולא ממשמעות המילים כך גם ר' מאיר.

ואחר שראינו את דברי הר"ן מעתה י"ל דהירושלמי אזיל
בין לר"י ובין לר"מ, ושפיר מחלק דבאיסור שקבע לו הכתוב
זמן שאינו אסור לעולם שיהא מותר בהנאה אע"פ שאסור
באכילה כיון דלא חמיר איסורו כ"כ.

ואתי שפיר נמי הא דלא הזכיר הרמב"ם לאיסור חדש
שמותר בהנאה אע"פ שאסור באכילה, כיון דהוא דבר פשוט
דכיון שקבע לו הכתוב זמן לא היה הו"א בכלל שיהא אסור
בהנאה כיון דלא חמיר איסורו כשאר איסורים שאסורים
לעולם.

אלא שלפ"ז תקשי דעת הרמב"ם דהרי חמץ הוי ג"כ
דבר שקבע לו הכתוב זמן דהלכה כר' שמעון, וכמו שכתב
הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"א ה"ד וה"ה) דהלכה כר'
שמעון שחמץ אסור בהנאה לאחר הפסח הוא רק מדין קנס,
ולכך תערובת חמץ מותרת. וז"ל הרמב"ם, "**חמץ שעבר
עליו הפסח אסור בהנייה לעולם, ודבר זה קנס הוא מדברי
סופרים מפני שעבר על כל יראה וכל ימצא אסורו**, ואפילו
הניחו בשגגה או באונס, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו
בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח. חמץ שנתערב בדבר
אחר, תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו הרי זה אוסר בכל

ולפי סברא זו אין לומר בכגון דא "רוב תשמישו" כיון שכן הוא צורת ושימוש הכיור שמערים עליו במים חמים שהיד סולדת בהם אף שאינו אלא במיעוט פעמים. וכן במחבתות ושלחנות שהבליעה באה על ידי השימוש הרגיל בהם מקרי רוב תשמישו ויצטרכו להכשירם אף מבליעות אלו.

וכמו כן לפי ביאור זה יש לדון בהכשר תנורי אפיה שבזמננו לפסח, שעיקר הבליעות שבהם הם ע"י זיעה שמועלת לה הגעלה, ורק במיעוט פעמים ניתז על דפנות התנור חמץ בעין שמצריך לیبון, וא"כ לדעת מרן השו"ע (סי' תנ"א סעיף ו') לכאורה יש לילך אחר רוב תשמישו, ויהיה סגי להכשיר את התנור בליבון קל שדינו כהגעלה. [ואף לדעת הרמ"א מהני בדיעבד ועכ"פ מהני לیبון קל וכמ"ש המשנ"ב ס"ק מ"ח, ולדעת הגרעק"א בהגהותיו על סעי' ג' לגבי סכינים יצא שאף לדעת הרמ"א בכה"ג הולכים לכתחילה אחר רוב תשמישו ואכמ"ל].

אמנם לפי משנ"ת בצד הב' בגדר ביאור רוב תשמישו אין להקל בזה כלל מטעם זה, שהרי אותם נתזים שעל דפנות התנור באו בשימוש הרגיל והשכיח בתנור, ואם כן אף שניתז רק במיעוט פעמים מכל מקום חשיב כרוב תשמישו וצריך להכשיר התנור מאותם הבליעות, ולזה לא סגי בהגעלה בלבד אלא צריך לیبון חמור, וכידוע בתנורים רגילים [ללא פירולטיט] אין אופציה כלל להביאם לחום הנצרך לליבון חמור. וכן ראיתי שכתב לבאר בגדר רוב תשמישו בלבושי עז (י"ד ס"ק כ"א, ס"ק י"א). אמנם אף שמילתא בטעמא יש בסברא זו, כאמור אכתי יש לדון מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם בזה ולא מצינו שחילקו בכגון דא, ואכתי צ"ע בדבר.

הרב בנימין בון

בין שביתת שבת לשביתת יום טוב

בתחילת סימן תצ"ה הביא הבאר היטב את לשון ספר החינוך מצווה רח"צ בשורשי מצוות שביתת יום טוב וז"ל "כדי שיזכרו ישראל הניסים הגדולים הגדולים שעשה הש"י להם ולאבותיהם וידברו בהם ויודיעו לבניהם כי מתוך השביתה מעסקי העולם יהיו פנויים לעסוק בהם"

למדנו מדבריו שהגם שאנו מורגלים באיסור מלאכה בשבת וימים טובים הנה אין טעמם שווה כלל דאילו איסור מלאכות בשבת נובע מתוך האמונה בבריאת העולם כי ששת ימים עשה ה' ובוים השביעי שבת וינפש והשובת בשבת מורה על האמונה בא-ל אחד שברא הכל יש מאין וכולנו עבדיו וכידוע, ומאיך איסור עשיית מלאכה ביום טוב טעמו הוא מצד שרצתה התורה שאדם יהיה פנוי מעסקיו על מנת שידבר מענייני החג וינחיל אותם לבניו אחריו ויתקיים כוונת חג בחג שנוכח לפי ענין החג את טובות הבורא עלינו כמו שנתבאר בדברי החינוך הנ"ל.

ובאמת הדבר מעניין ומעורר בפני עצמו שאנו למדים על חיוב מיוחד לעסוק בענייני היום וכעין שמצינו שמה תיקן להם לישראל שיהיו עוסקים בהלכות חג בחג הלכות עצרת בעצרת (וכתבו הפוסקים שמקיים חיוב זה בקריאת התורה) שזה חיוב בלימוד בלכה עוד יש חיוב נוסף לעסוק בעיצומו של יום באגדה.

ולכאורה עניין זה הוא בשורשן של כמה הלכות כדלהלן:

מלאכת אוכל נפש שהותרה ביו"ט מבואר ברמב"ן בפרשת אמור (פרק כ"ג פסוק לז) שאין הפירוש שהותרה המלאכה אלא שהיא מעולם לא נכנסה לכלל האיסור מאחר שהיא

ולכן מובן מדוע **יום שביעי של פסח** זה יום מסוגל מאוד לעשיית נסים, כיון שבאותו היום היה נס קריעת ים סוף, שהוא כלל את כל סוגי הנסים, וא"כ זה יום מסוגל יותר מכול השנה לעשיית נסים, והנסים נעשים על ידי השחזור, על ידי שאדם יספר את הנס, וע"י השירה שאדם שר כך הוא משחזר את הנסים, ויזכה שיהיו לו עוד נסים.

הרב משה חיים אלימלך

גדר 'רוב תשמישו' בהכשר כלים

הנה כלל ידוע הוא בדיני הכשר והגעלת כלים שהולכים אחר "רוב תשמישו" של הכלי, וכגון אם רוב פעמים משתמשים בכלי על ידי נזולים וכדו' שהכשרו על ידי הגעלה, אף שלפעמים משתמשים בכלי זה גם על ידי האור ממש וללא נזולים כלל, שמכח זה צריך הוא לیبון, מכל מקום סגי בהגעלה בלבד ולא צריך לیبון כי "רוב תשמישו" ובליעתו על ידי נזולים.

אך יש לעמוד ולהתבונן בביאור גדר זה של "רוב תשמישו", האם הוא שווה לכלל הידוע בדיני התורה ש"הולכים אחר הרוב", כלומר שהרוב הוא מגדיר את הכלי שזהו עיקר תשמישו, ואמרה תורה שיש להכשיר את הכלי מהבליעות שנבלעו בצורה העיקרית של שימוש הכלי. ולפי זה לכאורה אפילו ברוב של 51 אחוז יש מקום לומר דסגי להחשיבו לרוב. (אולם עיין בפרמ"ג או"ח סי' תנ"א א"א ס"ק כב שכתב שבמיעוט המצוי לא הולכים אחר רוב תשמישו).

או שיש לומר שהגדר ב"רוב תשמישו" אינו לומר שמתייחסים לאופן בליעת האיסור עצמה ברוב הפעמים והשימושים, אלא שהרוב בא להגדיר שהבליעה היא ב"דרך תשמישו", כלומר שאפילו אם הבליעה עצמה אינה אלא מיעוט פעמים, מכל מקום כל שהיא באה ונגרמת על ידי השימוש הרגיל והשכיח בכלי זה חשיב רוב תשמישו. ואילו מיעוט תשמישו מקרי בליעות הנגרמות משימוש חריג של הכלי, וכגון הסכינים שכתבו הראשונים שמותר בהגעלה כיון שהוא מיעוט תשמישו, והיינו משום שהתשמיש הרגיל של סכינים אינו על ידי האור, ורק מתי שארע לו שאין לו שיפוד משתמש בסכין במקומו, אך מכל מקום ודאי ששימוש סכין זה לא יועד להוציא דברים מהאור, ולבליעה הבאה על ידי שימוש חריג לא הצריכו חכמים הכשר, ועל זה אמרו שהולכים אחר רוב תשמישו היינו צורת השימוש הרגילה בו, אבל בליעה הבאה בשימוש רגיל אפילו כשעצם הבליעה אינה באה לעיתים מזומנות וברוב הפעמים אינה נבלעת, הצריכו לה חכמים היתר.

וקצת מוכח כצד ב' מלשון הרשב"א (ח"א סי' שעב) שכתב "ולפיכך לא הלכו בהם חכמים אלא אחר עיקר תשמישו". וע"ע בדברי הר"ן (פסחים ריש דף ח:). [ולביאור זה אכן מובן יותר טעם ההיתר של רוב תשמישו שלכאורה צריך ביאור מדוע לא חוששים למיעוט הבליעות הרי סוף כל סוף הכלי בלע איסור שאינו יצא על ידי ההגעלה ודו"ק. ובעיקר טעם היתר רוב תשמישו עיין ברמ"ע מפאנו (סי' צו). ובשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"ה סי' לא על סי' תנא סעיף ו') ואכמ"ל].

ונפקא מינא גדולה יש בין ב' צדדים אלו לדינא, שלסברא הב' שכתבנו תצא חומרא גדולה בהרבה פרטים ודינים שכתבו האחרונים להתיר מטעם רוב תשמישו, וכגון בהכשר הכיור שרבים מן האחרונים כתבו להכשירו בעירוי בלבד מחמת שבכלל רוב תשמישו במים חמים שאין היס"ב, ורק מיעוטו הוא ע"י יס"ב, (עיין חזו"ע פסח עמ' קנא ועו"א),

הפעם העיקרי שעל ידי כך נולד לדורות הבאים שיוכלו לפעול אפילו שלש פעמים מכוח אותה פעם אחת של משה רבינו, **וזה מה שכתוב בפסוק** הפך ים ליבשה זה משה רבינו, שהפך ים סוף ליבשה, וההמשך 'בנהר יעברו ברגל' זה רבי פנחס בן יאיר שיקל שלש פעמים להפוך את הנהר גינאי ליבשה מכוח אותה פעם של משה רבינו, כיון דאחרי שנעשה הנס יש כוח לצדיקים לשחזר אותו, וכדרך משל מחשב להכניס בו חומר חדש צריך נס, אך אם היה בו חומר ונאבד יש אפשרות לעשות שיחזור, אף שזה עולה הרבה כסף אך זה אפשרי, **וכעין זה כתב בדרשות הר"ן, והביא ראיה** ממים חמים שנתקררו שיותר קל לחמם אותם, כך גם זמן שהיה בו נס יותר מסוגל שיעשה בו נס.

ועפ"ז אפשר להסביר דברי הגמ' (שבת נג:) שמספרת מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. **אמר רב יוסף:** בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה לו נס כזה, **אמר לו אביו** אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית, וצריך להבין דברי רבי יוסף הרי מי שנעשה לו נסים מנקים לו מזכותיו, וא"כ למה הוא גדול ? **ועוד מקשה בבן יהוידע על לשון הגמ'** שנעשה לו נס כזה, מספיק לכתוב שנעשה לו נס ? אך התוס' ישנים שם מביא מדרש רבה שהנס שגבר ניק כבר היה, וזה היה בזמן מרדכי שהוא הניק את אסתר כי לא היה לו להאכיל אותה, ורב יוסף הוא בעל המימרא בגמ' חולין ז. שרבי פנחס בן יאיר גדול ממשה וששים רבוא, שהמעלה של רבי פנחס בן יאיר שהוא שיחזר את הנס, וגם כאן אומר רב יוסף כמה גדול אדם זה שהוא שיחזר את הנס, שהיה לו נס כזה, כיון דלא כל נס זה גדולה כיון דאם נעשה לו נס מנקין לו מזכותיו, אך נס משוחזר לא מנקין לו מזכותיו.

איך משחזרים את הנס?

כתב בנועם אלימלך (פרשת בא) **על הפסוק** 'למען תספר באוזני בנך את אשר התעללתי במצרים' דאם אדם היה לו צרה, והקב"ה עשה לו נס בעת הצרה, והציל אותו, אז אם ח"ו יקרה פעם אחרת כזה צרה, אז אם מספרים על הנס הראשון, ומשבחים את הקב"ה, מעוררים את הרחמים על ידי ספור הדברים, ואז קורה נס נוסף, בגלל שהודו לקב"ה, כיון שהנס כבר קיים, ורק צריך לשחזר את הדברים.

וכיוצא ב"כ כתב בספר בני יששכר בספרו אגרא דפירקא הוא מביא דברי המדרש רבה בתרגום שני בפ"ה במגילת אסתר שזרש היתה **חכמה** והיא הציעה שיעשו עץ גבוה 50 אמה לתלות את מרדכי, וכתוב שהיא היתה חכמה גדולה, והעצה שלה היתה שמים אי אפשר לעשות למרדכי, כיון שהיה לעם ישראל נס במים קריעת ים סוף, וגם אש אי אפשר לעשות למרדכי, כיון שהיה לאברהם נס באש עם נמרוד, וכן אצל חנניה מישאל ועזריה, וכן גוב אריות א"א לעשות למרדכי, כיון שהיה לדניאל שניצל, ורק עץ נשאר, ושואלים האחרונים איזה חכמה יש כאן, והרי אף שהיה נס אחד במים ובאש מי אמר שה' יעשה פעם שניה נס, וכן בעץ שלא היה נס הקב"ה יכול לעשות פעם ראשונה נס ? אלא החכמה היתה שעם ישראל היה במצב ירוד, וזרש ידעה שעם ישראל לא ראויים לנסים, אך לשחזר נס זה יותר קל, ולכן היה הציעה דבר שלא היה, כדי שלא יהיה לזה שיחזור, אך הטעות שלה היתה שבקריעת ים סוף הקב"ה כלל את כל סוגי הנסים שעם ישראל יצטרך, ולכן כל הנסים הם משוחזרים, ואין משחזרים את הנס ? על ידי סיפור הדברים.



וכן גבי הוצאת קטן הביא המחצית השקל בשם הרא"ש דמותר כדי שלא יבכה הקטן ויצטער אביו משמע להדיא דכדי שלא יבכה הקטן אין היתר להוציא.

א"כ נמצא חידוש לדינא דכל היכא שאין למוציא עצמו הנאה או שמחה או מניעת צער יהיה אסור להוציא ביו"ט. וכגון אם אדם יוצא מביתו ויחזור לאחר יו"ט ובקשו ממנו להוריד פח וכדו' יהיה אסור להוציא [אא"כ נהנה לעשות חסד לחברו] דהיינו כל היכא שאין למוציא עצמו הנאה ייתכן לאסור.

אך מאידך בסי' תקכ"ב גבי הוצאת גדול עם כסא דיש חשש עובדין דחול אך להוציא בידים נראה שמותר [גם בלא יכול לילך] וא"כ מותר אף לצורך אחר. וייתכן דהתם שמח במה שמוציא דהא איירי באדם חשוב או ששמח לעשות עמו חסד.

ואכתי צ"ע כל אימת שהמוציא אינו נהנה אי שרי לצורך הנאת אחר.

ומאידך אם נאמר שאין טעמן שווה א"כ אין שום מקור שנלמד שאיסורים אלו ינהגו גם ביו"ט, ודו"ק.

הרב אליהו חזק הוצאה ביו"ט לצורך אחרים

השו"ע בסי' תקי"ח פסק מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה נמי שלא לצורך, ומיהו בעינן צורך קצת וכגון קטן לולב אך אבנים וכיוצא אסור. וצורך היינו צורך יו"ט או צורך מצווה.

והיכא שמוציא אוכל נפש לחברו מבואר בסי' תקט"ז שמותר וכן היכא שמוציא מצווה לצורך חבירו כגון לולב מבואר שמותר.

אך יש לדון במוציא לצורך יו"ט שאינו אוכל נפש או מצווה שבעינן צורך קצת אי צורך לחבירו חשיב צורך או לא. והנה גבי שליחת דורון לחברו בסי' תקט"ז מותר אפי' כלים וכד' שאינם אוכל נפש דמ"מ יש בהם שמחת יו"ט פי' המג"א דמותר כיון שהשולח עצמו נהנה בשילוחו, ונראה דבעי הנאת עצמו ולא סגי בהנאת חברו.

שבת

מוחק בשם אב. [ואף קורע היא כמלאכת מוחק בנקודה זו כמובא בגמ' עה ע"א שקורע במשכן היה ביריעה שנפל בה דרנא דקורעין אותה כדי לתופרה והוא ממש כמוחק שאינו מוכרח המציאות, ויתכן שהסברא דלהלן נכונה אף במלאכת קורע].

ונראה לבאר בזה שמוחק וכותב אחוזים ושזורים זב"ז ומוחק הוא בכלל שם כתיבה וכל שיש מעשה כתיבה אף המחיקה נגזרת עמו, שאין יכולת לגשת למלאכת הכתיבה אם אין אפשרות למחוק הנצרך ולעולם בכל מעשה כתיבה חייבת להיות עמו מעשה מחיקה, ואף שאינה מוכרחת שתצטרך בוודאות וזכוכין הם זה בזה ואין להפרידם. וממילא המחיקה מונחת תמיד כמלאכה הנצרכת לבגית המשכן שהרי בנייתו מכריח כתיבה וכתיבה מכרחת מחיקה, ויוצא א"כ שעיקר שם המלאכה היא הכתיבה והיא הנותנת עליה שם אב, וכמשמע בתוספתא.

ב

אולם יש להבין פשטות דברי המשנה והגמ' שמדבריהם עולה לכאורה שמחיקת האות בדווקא היא שם האב וכמו שדייק ולמד הרא"ש, וכך כתב להדיא להבין בגמ' וז"ל 'אחרי כתיב זאת מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת'.

ובחינושי הר"ן הובא בשם הרשב"א להדיא שיש משמעות למחיקת האות בדווקא ולכאורה דלא כהתוספתא, וז"ל - 'יש במקומה כדי לכתוב שתיים חייב. פי' משום דהוה ליה כמוחק שתי אותיות ואף על גב דלא בעי' כדי שיהא מקום לכתוב שתי אותיות גדולות כאותה שמחק דהא לא אפשר מ"מ בעי' כעין אות שמחק שהיו בינונית ומאותה כתיבה שמחק שאם היא כתיבה אשורית בעי' נמי אשורית דאי לא אינו חייב לפי שאין לך מוחק אות קטנה אשורית שלא יהא בה כדי לכתוב שתי אותיות בכתבה שאינה אשורית כגון מיש"ק שלנו, וא"כ מאי גדולה, ולא קתני גדולה אלא לאפוקי שיהא מקום כעין אותה שמחק לכתוב שתי אותיות בינוניות מאותו אות שמחק שאם הוא אל"ף שיהא מקום לכתוב שני אלפין בינוניים, ואם הוא ב"ת שיהא מקום לכתוב שני ביתין בינוניים או אחרות דומיא דהני, דאי לא

צורך היום אין מקום לאוסרה אלא רק מלאכות שיש בהן טורח וריבוי שעל ידן אדם מסיח דעתו מכוונת היום ולכן אפילו מלאכת אוכל נפש עצמה באופן שיש בה ריבוי טורח כגון קצירה ובצירה וכדומה הביא המשנ"ב בסימן תצ"ה ס"ק יג שרוב הפוסקים נוקטים שהאיסור בהן הוא מדאורייתא בגלל שיש בהן טורח א"כ מוכח שעיקר טעם ההיתר והאיסור במלאכות יום טוב אינו שם המלאכה בעלמא שיש עליהן אלא רק עד כמה שיש בה טורח מרובה אסורות משום שעל ידן האדם אינו פנוי לדבר ועסוק בעניני היום.

ולכן בבורר מצינו שהגם שבשבת לעולם צריך להוציא אוכל מתוך פסולת, ביו"ט אינו כן אלא מה שיש בו מיעוט טורח אותו יעשה ואפילו שמוציא פסולת מתוך אוכל, וכנ"ל.

עוד העיר בזה מורנו הרב הגר"י תופיק שליט"א לעניין מלאכת מחמר וכן לעניין תחומין שדנו בזה הראשונים אם נוהגים איסורין אלו ביום טוב ונראה שהדבר תלוי בזה שאם נאמר שלמדים את עניין שביתת יום טוב משבת, א"כ לגמרי נלמד גם לעניין מלאכות אלו שאין מכלל הל"ט מלאכות

הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

ראש הכולל

מלאכת מוחק

א

הנה בדיני מוחק חקרו ודנו הפוסקים מה היא הגדרתה ומה הוא שמה, האם עצם קלקול האות הוא סיבת איסור המלאכה שהרי ביטול דבר חשוב ומעין מלאכת סותר או מכבה אלא שאם לא מחק ע"מ לכתוב חשיב קלקול וממילא אינו אלא תנאי לחייב המוחק ולא עיקר שם האיסור, או שהגדרת המלאכה היא הכשרת המקום לכתבה וזהו התיקון שנעשה ומעשה גורם האיסור ואין קלקול האות עיקר שם המלאכה.

ובדבר זה דן הרא"ש (פ"ה ה"ט) שהובא בב"י (ריש סימן שמ) שכתב מתחילה מסברא שאינו חייב אלא על מוחק אות אבל אם מחק רק טשטוש דיו פטור. וא"כ בהו"א למד שעיקר החיוב על ביטול האות, אולם הביא לדברי התוספתא (פ"ב) שאם נפלה טיפת דיו על ספר ומחקה חייב משום מוחק ויוצא א"כ שאין המלאכה סתירת האות אלא תיקון המקום לכתבה.

ובאמת כשמתבוננים במקור דין מוחק לכאורה הסברא נותנת כמבואר בתוספתא שגדר המלאכה הכשרה ותיקון המקום לכתבה, דהנה מלאכת מוחק הינה אחת ממלאכות הקלקול שחייבים עליהם בתנאי קודם למעשה שצורך מעשיו הוא כדי לשפר ולהועיל יותר מהקיים וכעין מלאכת מתיר שהוא ע"מ לקשור, וסותר ע"מ לבנות, וקורע ע"מ לתפור, וכן מכבה ע"מ להבעיר, וכמובן שיש חילוקי דינים באלו המלאכות מ"מ שם אחד להם. אולם מלאכת מוחק לכאורה גרועה מאלו משאר מלאכות בכך שאף במשכן לא היה לה צורך מהותי והכרחי, וכל מציאות מוחק במשכן היה באופן שאם טעו בכתבת קרשי המשכן היו צריכים למחוק ולכתוב עליהם, ואפשר שמעולם לא טעו ומעולם לא היה צורך למחוק ואף אם טעו יכולים להביא קרש אחר במקומו, וא"כ אין מלאכה זו מחוייבת המציאות במשכן כשאר מלאכות שצריכות ממש לבנייתו ובלעדי אחד מהם אין המשכן יכול לעמוד בשלימותו, ואעפ"כ נכללה מלאכת

כתב ובכה"ג המחיקה היא מעשה קלקול ולא תיקון ועל כן מוכרחת כוונת המחיקה כדי לכתוב במקומה אות אחרת ורק בכה"ג חשיב מוחק, ברם אם מחק כדי להשאיר הנייר חלק אף שהוא לתועלת כגון ליפוי וכדו' חשיבי מעשיו כמעשה קלקול ופטור.

וא"כ חלוק דין מוחק אות שחייבת להיות מחיקתו לשם כתיבה ממוחק טשטוש דיו שכל כוונת מעשיו לשם תיקון כל שהוא חשיב מעשה מלאכה וחייב, ודבר זה לכאורה מדויק מדברי הרמב"ם (פ"א ה"ט) ששינה לשונו בין מוחק אותיות לשאר מחיקות, שבתחילה כתב 'המוחק כתב על מנת לכתוב במקום המחק שתי אותיות חייב', ובהמשך שם 'כתב נפלה דיו על גבי ספר ומחק אותה, נפלה שיעור על גבי הפנקס ומחק אותה, אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות חייב', הרי שחלוק לשונו בין מחק כתב שצריכה המחיקה כדי לכתוב במקומה, למחק טיפת דיו שצריכה המחיקה רק שיהיה ראוי לכתוב בו ולא לכתוב בו ממש. ותרתי ומצאתי בס"ד שדייק כן בפירוש הקרית ספר על הרמב"ם (שם) והעתיק לשונו 'וכבר כתב הרב ז"ל המוחק כתב על מנת לכתוב שתי אותיות חייב הא כל שאינו על מנת לכתוב שתי אותיות וכ"ש לקלקל פטור ולא היה צריך לחזור לומר דמקלקל פטור ואפשר דהדר אמאי דכתב הכותב על מנת לקלקל חייב דאפילו הכי אם מחק על מנת לקלקל העור בכתובה פטור. נפלה דיו על גבי ספר ומחק אותה שיעור על גבי פנקס ומחק אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותיות חייב ואף על גב דלא מחק על מנת לכותבם דלעיל דמחק כתיבה אותיות בעינן דלהוי המחיקה על מנת לכתוב שתי אותיות כי היכי דלא להוי מקלקל אבל הכא בלאו הכי הוי מתקן כיון שמה שמוחק אינו כתב ויש במקומו לכתוב שתי אותיות. והוא ממש כמו שכתבתי בס"ד.

ואם כן יבוארו דברי הגמ' שפיר דלעולם במוחק אותיות עיקר המחיקה היא כדי לכתוב ולא מחיקה סתם, וכל הצורך בכתיבת ב' אותיות הוא כדי להפקיע ממנו שם מקלקל, ברם בתוספתא התווסף שאם אינו מוחק אות גם חייב אם יש במקומו שיעור חשוב לא צריך לכתוב בדווקא כדי להגדיר מעשיו כמעשה תיקון, והרשב"א הוסיף ולמד שאף במוחק אות אחת כדי להתחייב בעינן שמעשיו יהיו לשם תיקון יותר ממה שהיה קודם לכן, דבשלמא במוחק ב' אותיות לעולם יהיו תוצאות מעשיו מתוקנים שהרי יש במקומו כדי לכתוב לפחות ב' אותיות כענין שמחק באופן טוב ומושלם יותר, ושיעור ב' אותיות הוא שיעור חשוב להתחייב עליו בכל אופן ולעולם יש במעשיו כדי ליצור דבר מתוקן, אולם כשמחק אות אחת ואין במקומה לכתוב ב' אותיות כעין שמחק הרי יש במעשיו קלקול ללא תיקון ראוי, שע"מ לכתוב אות א' כעין שמחק לא חשיב תיקון בדיני שבת שאין אות חשיבה כתב, וע"מ לכתוב ב' אותיות אחרות הרי אות זו התקלקלה ומה יועיל אם יתן אות אחרת במקומה, ובעינן שיוכל לכתוב ב' אותיות כעין שמחק שמחיקתו מהווה אפשרות תיקון טפי מאות זו וגם ביחס לאות זו תהיה התועלת כפולה, [ואף שביחס לכתובה אות א' לא חשיבה כלל יתכן שבדיני מוחק אף אות א' חשובה שהרי בעת שכתבוה הייתה נצרכת למטרה כל שהיא וקבלה את חשיבותה מכאן ולהבא] ואף שאין זו סברה שלימה בדברי הרשב"א והדברים טעונים עוד עיון וברור מ"מ קרובים הם יותר להבנה מסתימות דבריו שלכאורה קשים הם מאוד, ומ"מ אין בדברי הרשב"א סתירה לתוספתא שעוסקת במחיקת דיו דבכה"ג מודה הרשב"א שאין צורך באות מסוימת אלא כל שיש בו שיעור כתיבה חשיבי תיקון.

ובזה מבואר שפיר מה שהערנו מדוע בכותב ע"מ לקלקל חייב אף שהמשיאיר נייר חלק גם חייב, שכל ענין הכתב הוא האות והיא מרכזית ביחס למקום בו היא מונחת וע"כ אף שמקלקלה לא חשיב תיקון, אולם במוחק אף שאין בכוונתו לכתוב חייב, זהו דווקא במוחק דיו וכדו' שאינו כתיבה וממילא טפלה למקומה אולם במוחק כתב לעולם פטור אם אינו כדי לכתוב ותמיד הכתיבה עומדת בראש ומקומה יהיה טפל לגבה.

וראתי באחרונים שהביאו לשו"ת אבני נזר (או"ח סימן רח) שכתב דהיא גופא מח' רש"י ותוס' בגיטין (יט ע"א) גבי מעביר סיקרא ע"ג דיו, דרש"י כתב שם דלא חשיב מקלקל למ"ד חייב מאחר שכתבו ניכר, אולם תוס' כתבו שמסתמא מתכוין להוסיף ע"ג דיו ע"ש, ויוצא א"כ שלרש"י כל שאינו מקלקל חשיב מוחק ולתוס' בעי דווקא ע"מ לכתוב והוא כמו שאמרנו.

ד

והנה עוד יש לי להוסיף בזה, דהנה הרשב"א כתב את דבריו שהמחיקה חייבת להיות לצורך כתיבה גם גבי מחיקת אות אחת אולם ברמב"ם (שם) גבי מחיקת אות אחת כתב ויש במקומו כדי לכתוב ב' אותיות, ולא כתב כדי לכתוב ב' אותיות ומשמע שדין אות אחת כדי להינייג שאין מוכרחת כוונתו כדי לכתוב במקום המחיקה אלא אף אם דעתו להשאיר הנייר חלק חייב ודלא כהרשב"א, ואולי יש לתלות נידון זה במחלוקת האחרונים אם כתיבת אות אחת חשיבי חצי שיעור או שאינה בכלל מלאכה כלל, דלהרמב"ם אות אחת לא חשיבא כלל ואין בכתיבתה שם מלאכה כלל וממילא הוי כמחיקת דיו וע"כ ללא בעינן ע"מ לכתוב, משא"כ הרשב"א ס"ל שאף באות א' איכא איסורא מ"מ מדין חצי שיעור וע"כ יש בה חשיבות ושם וחייב המוחקה דווקא אם הוא ע"מ לכתוב וכמבואר.

ויוצא א"כ ע"פ האמור שאין במחיקת האות לשם מחיקה איסור מוחק, אלא אך ורק מחמת התועלת שיוצא ממחיקתה וכמובא בתוספתא שאף טשטוש דיו יש בו איסור מוחק, וע"פ זה יש פחות מקום לגזור אכילה עוגה שיש בה אותיות כי אין בהסרת אותיות שם מוחק ואינו בכלל גדר המלאכה שהרי כל ענין מלאכת מוחק הוא הכשרת המקום ותיקונו וכנ"ל. וא"כ בעוגה שאין מחיקת הכתב לצורך הכשרת המקום א"כ אינו בכלל שם המלאכה.

אלא שמדקדוק הגמ' בגיטין (יט ע"א) לכאורה עולה שאיכא שם מוחק על ביטול האות גרידא ואף שאין בביטולה תיקון המקום וכדו', דאיתא התם, איתמר המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו חייב שתיים אחת משום כותב ואחת משום מוחק, ולכאורה מחיקה זו אין בה כלל הכשרת מקום הכתב, שהרי גם שהוא היה כתוב על גבי הנייר ביחס לכתב הנכתב כעת לא היה מפריע כלל שהרי הוא כתוב עליו, וא"כ מדוע חשיב מוחק הרי אין המחיקה אלא לצורך הכתב שנכתב כבר, והכתב שנכתב היה יכול להיכתב גם מבלי המחיקה שהרי הוא נכתב ללא מחיקה, וא"כ מה שייך בו שם מוחק, ומוכרח א"כ שאיכא איסור מוחק אף בביטול כתב גרידא וגם שאין בכך תועלת לכתב המעודד ודו"ק. והוא כדברי המרדכי ושאר ראשונים שחששו לשבירת אותיות שע"ג עוגה.

אולם לכאורה יש ליישב קושיה אלימתא זו דאפשר שבכותב דיו ע"ג הסיקרא מתקן הוא הקלף בכך שהיה הוא פגום קודם שהיה ע"ג הסיקרא שהרי לא רצה בו, וא"כ התיקון הוא בקלף שעתה אין עליו הדבר שפגם בו תחילה,

וא"כ אין חייב על מחיקה זו מחמת שהיא ע"מ לכתוב, אלא מחמת שתיתקן הקלף מהמום שהיה בו קודם לכן. וא"כ שוב מוכח שאין במחיקת אותיות גרידא משום מוחק אלא מחמת תיקון הקלף בלבד.

לאור האמור, עולה בידינו חילוק יסודי בגדרי המלאכה:

א. במחיקת אותיות: עיקר האיסור הוא "ביטול הכתב", ולכן הוא נחשב למעשה קלקול, ואינו אסור אלא אם נעשה "על מנת לכתוב" (כהגדרת הרמב"ם והרשב"א).

ב. במחיקת טשטוש ודיו: עיקר האיסור הוא "תיקון המקום" והכשרתו, ולכן כל שיש במקומו שיעור חשיבות - חייב, אף ללא כוונה ספציפית לכתובה.

השלכה למעשה - אותיות שעל העוגה: מכאן יש פתח גדול להקל באכילת עוגה שיש עליה אותיות. מאחר שבאכילה אין הקונה מכוון ל"הכשרת המקום" לצורך כתיבה חדשה, הרי שאין כאן גדר מלאכת מוחק כלל. וגם אם נראה בביטול האותיות כשלעצמו מעשה מחיקה כפי שמשמע לכאורה מהגמרא בגיטין אינו דומה שהמחיקה בגיטין נחשבת לתיקון הקלף מה"מום" (הסיקרא) שהיה עליו. בעוגה לעומת זאת, האותיות אינן נחשבות לפגם ב"כלי" (העוגה), אדרבה - הן חלק מיופיה ותענוג אכילתה, וממילא בביטולן אין שום צד של תיקון, לא במקום הכתב ולא בגוף המאכל.

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א

ראש החבורה

ריצה, התעמלות, עיסוי ומכשירי כושר

א. מצד דין רפואה - סי' שכ"ח (סעיף מב)

תנן בשבת (קמז.), סכין וממששין, אבל לא מתעמלין וכו'. ע"כ, ופרש"י, סכין שמן בשבת, וממששין ביד על כל הגוף להנאה, אבל לא מתעמלין, לשפשף בכח. ולא מתגררין במגירת, דהוי עובדא דחול. ע"ש. מבואר בדבריו דביאור המשנה "אין מתעמלין" היינו לא לשפשף בכח את השמן על פני כל הגוף, וכתב בתוספות יום טוב על המשנה, פירש הר"ב לשפשף בכח וכן פ' רש"י, ונראה דטעמא כמו שפירשו בלא מתגררין דהוי כעובדא דחול. ע"ש. והיינו שגם מה שאין מתעמלין היינו משום עובדין דחול.

וכדברי רש"י כתבו עוד כמה ראשונים, וכמ"ש בספר המאורות (בד"ה סכין), ובפסקי הרי"ד (בד"ה מתני'), ור' יהונתן מלונלי (בד"ה ולא מתגררין), ורבינו ירוחם (נתיב יב ח"ט), והאהל מועד (שער השבת דרך ט). והטור סי' שכ"ז. ע"ש. **וכן פסק מרן הש"ע** (שם ס"ב) וז"ל, סכין וממששין להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשש ביחד, ולא ימשש בכח אלא ברפיון ידים. ע"ש. ודין יבואר לקמיה.

אולם הרמב"ם (פרק כא מהל' שבת הכ"ח) כ' וז"ל, ואין מתעמלין בשבת, אי זה הוא מתעמל, זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע, או שיהלך עד שייגע ויזיע, שאסור ליגע את עצמו כדי שייגע בשבת, מפני שהיא רפואה. ע"ש. והיינו שהרמב"ם מפרש שמה שאמר במשנה אבל לא מתעמלין, **שהוא משום איסור רפואה בשבת שעושה כן להזיע.**

וכן פסק מרן הש"ע (סעיף מב), אין מתעמלין, היינו שדורס על הגוף בכח כדי שייגע ויזיע, ואסור לדחוק כריסו של תינוק כדי להוציא הרעי. ע"כ. וכ' הט"ז (ס"ק כח) וקשה כיון שאין כאן שייכות שחיקת סמנים היה לנו להתיר לחולה שאין בו סכנה, ומ"ש מהא דסעיף שאח"ז שמתירים מטעם זה. ונ"ל דכיון שלפעמים מביאים הזיעה על החולה ג"כ ע"י סמנים חיישינן שיעשה רפואה האחרת, משא"כ בסעיף



אבל לדעת מרן הש"ע שס"ל שמותר לבריא רפואה שהוא לחזק מזגו, וכמו שביארנו בס"ד באורך במק"א, שלדעת מרן הש"ע (לפי המבואר בב"י סעיף לז) מותר רפואה לבריא לחזק מזגו, לפ"ז גם כאן לדידן יש להתיר לבריא מצד דין רפואה בשבת, לרוץ או להתעמל בשבת, אף שכוונתו לרפואה ולחזק מזגו, כיון שבבריא לא גזרו רפואה כלל. ודו"ק.

זאת ועוד, בזמנינו שכולן רצין ומתעמלין שלא לצורך רפואה של חולי, אלא לכושר גופני, נמצא שהתעמלות היא "מאכל בריאים". ודו"ק. ואין זה כמו בזמן חז"ל שכתב המחצית שקל, "שאינן דרך כל אדם בזה", וא"כ גם חולה או מי שיש לו מיחוש, ומתעמל או רץ כדי להזיע לרפואה מותר, שהרי דומה הדבר למי שאוכל מאכל בריאים שמותר אפי' יש לו מיחוש, כיון שאין זה ניכר שעושה זאת לרפואה. ודו"ק. וכן שמעתי מיד"נ ראש החבורה, הגר"י אלמשעלי שליט"א, וכן מיד"נ הרה"ג ר' יצחק סיתאון שליט"א. ויש להעיר על פוסקי זמנינו שלא נתנו לב לחילוק זה.

אולם ידי"נ הגאון ר' יקיר משה בן עזרא שליט"א אמר, שאע"פ שכולן רצין לצורך כושר גופני, מ"מ מחמת כן אינו חשיב "מאכל בריאים", אלא הוה כמו "ויטמינים" שהם לחיזוק מזגו, שהרי עושים זאת לכושר גופני, ולא לסתם הנאה, וא"כ הרי בחיזוק הגוף אינו מוגדר כמאכל בריאים, וכן דעת רוב הפוסקים שויטמינים אסורים לדעת המג"א שכל שהוא לחיזוק הגוף אסור אף לבריא, וא"כ אה"נ בבריא מותר לרוץ לדעת הב"י, ולדעת המ"א יאה אסור, אבל כשעושה כן בגלל חולי יאה אסור לדעת הב"י, שהרי אינו "מאכל בריאים". ודו"ק. ודומאי דביצה שאם יש מכה בגורנו אסור, ואף שאוכלים כן לנעימות הקול, ומוכח שעכ"ז אינו מוגדר "כמאכל בריאים".

אכן אמר הרב יקיר שליט"א, שי"ל שכיון שיש "מקצת אנשים" שרצין לתענוג והנאה, סגי בהכי להחשיב זאת כמאכל בריאים, וכמבואר במשנ"ב סימן שכ"א (ס"ק עב) בשם העולת שבת, שכל שזהו מאכל "קצת בריאים", חשיב "מאכל בריאים", כיון שגם בזה לא מנכר מילתא שהוא לרפואה. ע"ש.

אומנם זהו מצד "דין רפואה", אבל עדיין יש לדון אם מותר לבריא לרוץ או להתעמל, מצד הדין המבואר בסי' ש"א, וכן מצד הדין המבואר בסי' שכ"ז ס"ב, שהוא עובדין דחול. ודו"ק. וראה בזה להלן.

אלא שעדיין יש להתבונן בזה, דלפי המבואר לעיל, הפשט בתוספתא שאין רצים בשבת הוא מצד "איסור רפואה", והתוספתא שאסרה ריצה, מיירי שרץ כדי להזיע שהוא לרפואה, ולא לתענוג. וא"כ צ"ע בזה אמאי הוצרכו חז"ל לגזור עוד על הריצה בשבת משום שחיקת סממנים, הלא בלא"ה יש לאסור בזה שהוא לתענוג משום הא דלא יאה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, וכמו שפסק מרן הש"ע בסי' ש"א (ס"א) שאין לרוץ בשבת, וכן אסור לפסוע פסיעה גסה, וזה אפי' בלא להזיע, ואמאי צריך לאסור בזה כשעושה להזיע משום רפואה, הלא בלא"ה אף בלא להזיע אסור. ודו"ק.

וראיתי למו"ר הגאון הגדול הראש"ל שליט"א בספרו הבהיר הלכה ברורה סימן ש"א (בירור הלכה ס"ק יא), שהביא שהמהר"ד פארדו בחסדי דוד על התוספתא (שבת פרק יז הלכה טז) העיר על מה שאמרו בתוספתא שאסור לרוץ כדי להתעמל, (וביאר המגן אברהם דהיינו כשרץ לצורך רפואה), דהא בלאו הכי אסור לרוץ בשבת, וכתב ליישב דמיירי

דראיתו מהתוספתא אינה מוכרחת להמעייין, אמנם ברמב"ם פרק כ"א מהלכות שבת הלכה כ"ח משמע קצת כוותיה. ע"ש.

ונלענ"ד דלפי מה שמבואר בפרי מגדים (סי' שא א"א סק"א), בדין שלא יאה הילוכך בשבת, ובתורת שבת (שם סק"א), שיש "ריצה", ויש "פסיעה גסה", ובשבת יש לומר אף פסיעות קצרות פחות מאמה, כל שהוא בריצה אסור בשבת, ויש פסיעה גסה יותר מאמה שהיא בהילוך. ע"ש. וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן יח) שכתב, שיש שני דינים האחד דין ריצה, והיינו אף בפסיעות קטנות, אלא שרץ במהירות, והשני פסיעה גסה שהיא פסיעה גדולה יותר מאמה, ובה אסור אפילו פסיעה אחת. ע"ש. ולפ"ז י"ל גם בעניינינו שמה שכתב הרמב"ם שלא "יהלך עד שייגע", היינו כגון הילוך פסיעה גסה וכדו' שניכר הדבר, עד שייגע ויזיע. ודו"ק היטב.

והנה בטור כתב וז"ל, כתב הרמב"ם ז"ל אין מתעמלין בשבת ואיזה עימול שדורסין על גופו בכח כדי שיגע ויזיע, שאסור "לחולה" ליגע עצמו בשבת כדי שיזיע מפני שהוא רפואה. ע"ש. וכ"כ הלבוש. ע"ש. וכ"ה"ר (ס"ק מח) משמע שלבריא מותר. ע"ש. והיינו משום שלבריא לא גזרו רפואה משום שחיקת סממנים, כמבואר בסעיף ל"ז, וא"כ בע"כ דמיירי בחולה, או במיחוש.

[והנה בחולה ממש יש לעיין אי שרי ליה רפואה כזו להזיע, דלפי מה שביארנו בס"ד במק"א, שהרדב"ז ס"ל שבדבר שאין בזה משום סרך מלאכה, דהיינו שלבריא מותר ורק למי שיש לו מיחוש גזרו משום שחיקת סממנים, בחולה גמור לא גזרו, א"כ לכא"ל לפי דברי הרדב"ז יאה שרי בנד"ד לחולה. ולפי מה שכתב הגר"ז (סי' שכח סעיף יט) שחולה בכל גופו, אם צריך לו לאכול מאכלים הניכרים שהם לרפואה אף על פי שיש בזה איסור מדברי סופרים משום גזרת שחיקת סמנים כמו שיתבאר מכל מקום כיון שהוא דבר שאי אפשר לעולם לעשותו ע"י נכרי, והוא חולה בכל גופו התירו לו. ע"ש. וכ"כ הבית מאיר (סי' שכח סעיף לז). ע"ש. ולפ"ז לכא"ל יש לדון דבעינן שיעשה כן בשינוי. ודו"ק. וע' בא"ר (ס"ק מט) שכ' דהא לאו בחולי כל גופו מיירי. ע"ש. והמשנ"ב (ס"ק קל) כ', דלפי מה דפסקין לעיל בסי"ז דע"י ישראל אין עושין שבות דרבנן לחולה שאין בו סכנה כ"א ע"י שינוי ה"נ בעניינו אפילו הגיע לכלל חולה שאין בו סכנה אין עושין ד"ז כ"א ע"י שינוי. ע"ש. ואע"פ שהמשנ"ב (ס"ק קכא) העתיק להלכה דברי הרדב"ז, מ"מ צ"ל שלא היקל לגמרי כהרדב"ז אלא רק באופן שא"א לעשות בשינוי, אבל כל היכא שאפשר בשינוי צריך לשנות, וכמו שביאר בשו"ת אז נדברו ח"ז (סי' יב). ודו"ק.]

וכ"כ העולת שבת (ס"ק מד) וז"ל, לשון הרמב"ם פרק כ"א אין מתעמלין בשבת, ואיזהו עימול, שדורסין על גופו בכח כדי שיגיע ויזיע, "שאסור לחולה" ליגע עצמו בשבת כדי שיזיע מפני שהוא רפואה עכ"ל. משמע מלשונו דוקא בחולה הדין כן אבל בבריא מותר ליגע כדי שיזיע. ע"כ. **אלא שכתב הא"ר שמדברי הרמב"ם והש"ע** שכתבו בלא מילת "חולה", לפ"ז אפילו לבריא אסור, ומ"מ נראה דוקא כשמתכוין להזיע לרפואה. ע"כ.

ונראה בס"ד שהא"ר אזיל בזה לשיטתו (ס"ק מג). **שס"ל כשיטת המ"א** (ס"ק מג), שאם עושה לרפואה אסור אף שהוא בריא. ע"ש. ולכן גם כאן אין להקל אף לבריא להזיע אם עושה כן לרפואה ולחזק מזגו. ודו"ק היטב.

שאח"ז שאין שייכו רפואה לאותן הדברים ע"י שחיקת סמנים כלל לא גזרינן. ע"ש. וכ"כ האליה רבה (אות מט), והערוך השלחן (סעיף נב) דהאיסור הוא משום הזיעה, שזהו רפואתן של רוב חולאים, ומביאים הזיעה ע"י סממנים, ולפיכך אסור כל זיעה אף אותן שאינן ע"י סממנים, ע"ש. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק קל). ע"ש.

ונראה שמקור דברי הרמב"ם הוא מהתוספתא (שבת פרק יז הלכה טז) וז"ל, אין רצים בשבת כדי להתעמל, אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו ואינו חושש. בהמה שאכלה פירות הרבה מטיילין אותה בחצר בשביל שלא תמות. ע"כ. והביאה מרן הב"י בסי' ש"א (ס"ב) בזה"ל, ובתוספתא תניא אין רצין בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום כולו. ע"ש. [ודין בהמה היינו שמותר "להריצה", כן פסק מרן בש"ע סי' של"ב (ס"ג) וז"ל, אם אכלה כרשינין הרבה ומצטערת, יכול להריצה בחצר כדי שתייגע ותתרפא. ע"כ. וביאר המשנ"ב (ס"ק ה) דאע"ג דזהו רפואה, וברפואה לאדם גזרו משום שחיקת סממנים ברפואת בהמתו, אין אדם בהול כ"כ שיבוא לשחוק סממנים. ע"ש.]

וע' מג"א (סימן שא סק"ה) שהביא את התוספתא שאסור לרוץ כדי להתחמם, וכתב וז"ל, **וצ"ע דהא מתענג בכך, (א"ה, והרי להתענג מותר לרוץ וכמבואר בס"ב), וצ"ל דמיירי שעושה לרפואה** כמ"ש סי' שכ"ח סמ"ב. ע"ש. **וביאר המחצית** השקל וז"ל, ולכא"ל מאי קשיא למ"א, הא אינו מתענג בשעת ריצה כי אם אח"כ כשיתעמל ויזיע, אלא על כרחך דמ"א סבירא ליה אפילו אינו מתענג בשעת ריצה. [ומכח קושיא זו על התוספתא הוכיח הט"ז (סק"א) דצריך להתענג בשעת ריצה, ולא מהני מה שיתענג לאחר מכן.] אבל מ"א כתב וצריך לומר דמיירי שעושה לרפואה, כמו שכתוב סימן שכ"ח, **דבר שהוא מאכל בריאים מותר לאכול לרפואה. ולכן אם הולך כדרכו, אף על פי שהוא להתחמם ולרפואה, כיון דהילוך זה היא דרך כל אדם, הוי כמו מאכל בריאים, דמותר לאכול לרפואה. מה שאין כן הריצה, שאין דרך כל אדם בזה, ולכן אסור לרפואה.** ע"כ.

והיינו שהמ"א מבאר שהתוספתא שאסרה ריצה, מיירי שרץ כדי להזיע שהוא רפואה, **ולא לתענוג, וכיון שלא היה הדרך לרוץ לתענוג, ניכר שהוא לרפואה.** ודו"ק.

והנה האחרונים הסכימו לדינא למה שכ' המג"א שמותר לטייל אפי' שכוונתו להתעמל ולהתחמם בכך, שכיון שאינו מוכח שעושה לרפואה חשיב כמאכל בריאים שאוכל לרפואה, אבל לרוץ כדי להתעמל, כיון שמוכח שעושה כן לרפואה אסור.

אלא שהא"ר (סי' שא סק"ז) כתב וז"ל, והנה משמעות הלבוש אף שהולך ואינו רץ אם כוונתו להתעמל אסור, אבל במג"א (סק"ה) כל שאינו רץ מותר, ודברי לבוש נראין מדאיתא בתוספתא (שם), בהמה שאכלה פירות הרבה מטיילין אותה וכו', משמע דאדם אסור. ע"כ.

אולם לפי מה שכתבנו לעיל בדין בהמה, אין ראייה מהתוספתא, משום דמיירי "שמריצה" בחצר, ובכה"ג באמת באדם אסור. זאת ועוד, הלא בתוספתא אמרו שדוקא ריצה היא שאסורה וכמו שאמרו שם, "אין רצים". ודו"ק.

אלא שלי הקטן צ"ע, שדברי הרמב"ם מסייעים לא"ר, שהרי הרמב"ם כתב, אי זה הוא מתעמל, זה שדורסים על גופו בכח עד שייגע ויזיע, או "שיהלך עד שייגע ויזיע". ע"ש. שו"ר בשעה"צ (סי' שא סק"ט) שכתב כן דבמשנ"ב (שם סק"ז) הביא שיש מחמירין אפילו בטיול אם כוונתו להתעמל לרפואה. וכתב בשעה"צ וז"ל, א"ר שמצדד כהלבוש, אף

כשרץ לדבר מצוה, וזה מותר משום "שלא יהא הילוכך", וקמ"ל דמ"א מכוין בזה להתעמל להזיע בשביל רפואה, אסור. ע"ש.

וכתב בהלכה ברורה שמבואר יוצא דס"ל למהר"ד דברץ גם לדבר מצוה וגם להתעמל לרפואה אסור. ועיין במשנ"ב (סי' שכח ס"ק קיט) שכתב לדון אי שרי לאכול מאכל שאינו של בריאים כשיש לו מיחוש. (שאסור בזה משום רפואה בשבת), אלא שאוכלו מחמת רעב, והביא בשם הטור והאליה רבה לאסור, ובביאור הלכה (שם סעיף לו בד"ה אבל) כתב שדין זה הוא מחלוקת הראשונים, ולדעת הרמב"ם כל שאין כוונתו לרפואה אלא מחמת שהוא רעב יש להקל. ולכאור' משמע שדוקא כשאוכל מחמת שהוא רעב, וכוונתו רק מחמת הרעב, בזה נחלקו אי שרי, אבל אם כוונתו גם מחמת שהוא רעב וגם לרפואה לכולי עלמא יש לאסור, ולפי זה יש לומר שבנידונו גם כוונתו גם לתענוג וגם לרפואה לכולי עלמא יש לאסור. וכן כתב בספר אדני שלמה (ס"ק טז וס"ק יח) להוכיח כן מדברי המשנה ברורה, כדברי החסדי דוד הנ"ל. ע"כ דברי ההלכה ברורה. ונפלא מאוד. וע' בספר פתח הדביר (סי' שכח ס"ק) מש"כ להעיר ע"ד החסדי דוד, אולם לענ"ד יש להשיב ע"ד. ודו"ק כי קיצרתי.

ג. מצד דין שלא יהא הילוכך בשבת - סי' ש"א (ס"א)

אלא שכל זה מצד דין רפואה, אבל עדיין יש לאסור בזה מצד שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, שמחמת כן אסור לרוץ או לפסוע פסיעה גסה, כמבואר שם.

אומנם אם הוא רץ לשם תענוג כדי לשחרר את איבריו, או אפילו אם מתענג מהרגשתו הטובה הבאה אחר הריצה, יש להקל בזה, דדמי לדין בחורים המתענגים בריצתם שמותר כמבואר שם בס"ב. ע"ש. ואה"נ אם אין לו בזה עונג אסור לרוץ מצד הדין שלא הילוכך בשבת כהילוכך בחול. ודו"ק.

וכ"כ בספר שלחן שלמה (סימן שכח אות סו) להגרש"ז אויערבך, שאם נהנה מההתעמלות עצמה מותר, כההיא דסי' ש"א ס"ב. ושם בהערה (אות קי' כ'), דמה שאסר הש"ע להתעמל בשבת, היינו דוקא בהתעמלות שעושים לרפואה, כמו שעושים לחולים לשחרר את הליחות מבית החזה, אבל התעמלות שלנו שעושים כדי להתענג, כמו אנשים העושים "התעמלות בוקר", מותר לעשות כן בשבת, מפני שעושים כן לשחרר את הגוף, ולא לרפואה. ע"ש. והביאו מרנא זיע"א בספר חזו"ע (עמ' שפז). ע"ש.

ובשו"ת אור לציון ח"ב (פרק לו הלכה יב) כ', התעמלות כדי להזיע אסורה, והתעמלות שאינו מתכוין להזיע בה, מותר. וכן מותר לרוץ אם כוונתו לשמור על כושר גופני ואינו מתכוין להזיע בריצה זו. ע"כ. וביאר שם שמשמע מלשון הש"ע שהתעמלות אסורה רק במקום שמתכוין להזיע על ידה, והטעם בזה, שכיון שרגילות להזיע ע"י רפואה, גזרו חכמים על כל דבר שמביא לידי זיעה. אבל בהתעמלות שאינו מתכוין להזיע אין בזה איסור. ומטעם זה מותר גם לרוץ כדי לשמור על כושר גופני אם אינו מתכוין להזיע ע"י הריצה, שדוקא בריצה שמזיע ומתחמם בה, אבל לרוץ לשם התעמלות מותר. ע"ש.

ומה שמשמע מדבריו שאפילו כשאין לו תענוג בריצה עצמה או לאחר מכן, וכל כוונתו היא לשמור על כושר גופני, בכל זאת שרי, זה צ"ע, שהרי עדיין יש לאסור ריצה מצד המבואר בסי' ש"א (ס"א) שאין לרוץ בשבת. ורק באופן המבואר שם (ס"ב) שבחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם, מותר. וה"נ רק באופן שמתענג מהריצה שרי. **זאת ועוד יש להעיר**, שבזה"ז יש להתיר לרוץ אפי' במתכוין להזיע כיון שאינו

ניכר שעושה כן לרפואה שהרי הוא מאכל בריאים, וכ"ש כשהוא בריא שודאי מותר לו לדעת מרן הש"ע, אלא שצריך שיהא שמתענג בריצה מצד האיסור שלא יהא הילוכך בשבת, וכנ"ל.

ג. מצד דין עובדין דחול - סי' שכ"ז (ס"ב)

אלא שעדיין יש לדון בכל זה מצד עובדין דחול המבואר בסי' שכ"ז הנ"ל בתחילת המאמר, שפרש"י, סכין שמן בשבת, וממשמשי ביד על כל הגוף להנאה, אבל לא מתעמלין, לשפשף בכח, ולא מתגררין במגררת, דהוי עובדא דחול. ע"ש. מבואר בדבריו דביאור המשנה "אין מתעמלין" היינו לא לשפשף בכח את השמן על פני כל הגוף, והאיסור הוא משום עובדין דחול. וכן פסק מרן הש"ע (שם ס"ב) וז"ל, סכין וממשמשי להנאתו ע"י שינוי, דהיינו שסך וממשמש ביחד, ולא ימשמש בכח אלא ברפיון ידים. ע"ש. ונראה דהעובדין דחול היינו מצד הטירחא שבדבר, שבכל דבר שיש בו טורח אסור משום עובדין דחול. ודו"ק.

אלא שלכא' צ"ב, דמרן הש"ע מזכה שטרי לבי תרי, ופסק גם כפי' רש"י בסי' שכ"ז, וגם כפי' הרמב"ם בסי' שכ"ח. ולפי הרמב"ם האיסור הוא דוקא כשעושה כן בשביל להזיע, ואילו לדעת רש"י אסור לעשות פעולות של טורח גם שלא עושה כן כדי להזיע, וכבר העיר כן הביאור הלכה בסי' שכ"ח (סעיף מב ד"ה כדי שייגע) שכ' וז"ל, זה הוא מלשון הרמב"ם בביאורו על אין מתעמלין ורש"י שם פירש דהיינו שמשפשף בכח ומשמע אפילו אם אינו מזיע והעתיקו הטור וש"ע לעיל בשכ"ז (ס"ב), **ודברי הש"ע קשה לפ"ז**, וע"ז רמז הגר"א לעיל שם ע"ש, ולדינא כתב הא"ר דיש לפסוק בזה כהרמב"ם שכן הסכים הרה"מ ובאמת בפ"ר ח"ש שלפנינו ג"כ נמצא כהרמב"ם. ע"כ.

אולם כבר עמד בסתירה זו התהילה לדוד סימן שכח (ס"ק ע השני) וז"ל, זה פי' הרמב"ם ז"ל בהא דאמרין אבל לא מתעמלין, וצל"ד כיון דהטור והש"ע פסקו בסי' שכ"ז (ס"ב) דשפשף בכח אפילו לבריא אפילו לתענוג אסור כדעת רש"י ז"ל, וא"כ איך כתבו בכאן דברי הרמב"ם ז"ל דמשמע דוקא משום רפואה כדי שיזיע אסור. אבל לבריא מותר.

ומתחילה כתב ליישב התהל"ד, שדעת הטור והש"ע דהא דאסור לדעת רש"י ז"ל שפשף בכח אפילו לבריא לתענוג היינו דוקא בסך. והא דאסור לדעת רמב"ם ז"ל משום רפואה היינו אפילו אינו סך ופסקו כחומרת שניהם, דבסי' שכ"ז דמיירי בסך אסור משום דעת רש"י ז"ל אפילו לבריא ולתענוג. וכאן בלא סך אסור משום דעת רמב"ם ז"ל משום רפואה. אך שוב דחה זאת, כיון שדעת הא"ר סימן שכ"ז (ס"ק ג) דאף לדעת רש"י ז"ל אסור אף בלא סך וכן משמע להדיא מדברי הש"ג שהביא המ"א בס"ק מ"ו, וא"כ דברי הטור וש"ע צ"ע.

ולכן כתב, ואולי אפשר לומר כיון דהא דלא ישפשף בכח לדעת רש"י ז"ל הוא משום עובדין דחול, א"כ במצטער **דמותר עובדא דחול** כמ"ש הבי"א [א"ה] היינו מש"כ מרן הבי"א בסעיף מ"ג וז"ל, שמאחר שאינם עושין בסממנין, ליכא למיסר משום שחיקת סממנין וכי תימא אפילו הכי ליתסר משום דאיכא טורח והוי כעובדין דחול, לכך כתב ויש לו צער מהם, כלומר ובמקום צערא לא גזור רבנן כיון דליכא למיחש לשחיקת סממנין. ע"ש. [עמ"א ס"ק מ"ח, היה מותר לדעת רש"י ז"ל. אלא לדעת רמב"ם ז"ל אסור משום רפואה ופסקו כחומרת שניהם בין בבריא בין במצטער אסור. [א"ה] והיינו שבבריא בלא צער יש לאסור טורח משום עובדין דחול, אפי' כשאין כוונתו להזיע, ובמצטער שמצד

עובדין דחול מותר, אסור רק כשכוונתו בשביל להזיע משום רפואה, אבל אם לא בשביל להזיע מותר כיון שהוא מצטער, שהרי מיירי בסעיף מ"ב במקצת חולי. ודו"ק.] או אפשר דגם רש"י והרמב"ם ז"ל לא פליגי. [א"ה] ונראה דכוונתו שלא פליגי, וכל אחד מיירי כנ"ל. ודו"ק. ע"כ.

וע' גם במחצית השקל (סימן שכח ס"ק מו) שכתב וז"ל, ורש"י והטור מפרשים דהא דתנן אין מתעמלים אפילו אינו מכוין להזיע, אלא לתענוג, מכל מקום אסור בכח כי אם בנחת, משום עובדא דחול, והביאו לעיל בסימן שכ"ז סעיף ב'. ופה הביא בש"ע פירוש הרמב"ם בהאי דמתעמלים. דס"ל להרב ב"י דלדינא שניהם אמת, ורש"י מודה לרמב"ם. ע"ש.

ומעתה זכינו לדין שאסור לעשות פעולות התעמלות בכוח שיש בהם טורח, וכן עיסוי בכוח שיש בו טורח, משום עובדין דחול, וכן כל מיני מכשירי כושר כגון משקולות וקפיצים למיניהם, ורק במקום צער מותר. ואם עושה ברפיון ידים שרי. ודו"ק.

וע' במ"א סימן שכ"ח (ס"ק מו) שכ' וז"ל, כ' בש"ג דוקא לשפשף בנחת שרי, ולא בכח, לרש"י ולהטור. ולהרמב"ם אפי' בכח שרי אם אינו מכוין לבוא לידי זיעה. ומסופקני בשפשוף שעושים ליגיעי כח כדי להשיב כחן אליהם ולבטל מהם עיפות, צ"ע אם מקרי רפואה או תענוג, ולפי' רש"י והטור פשיטא דאסור, דהא אפי' לתענוג אסור. [א"ה] היינו משום עובדין דחול, וצ"ל דמיירי בבריא לגמרי ואינו מצטער. ודו"ק.] ועמ"ש סל"ז. ע"כ.

ובמשנ"ב (שם ס"ק קל) הביא מש"כ המ"א, וכ' וז"ל, אך לפי מה שכתב המ"א בס"ק מ"ג דאפילו בריא גמור אם עושה שום רפואה כדי לחזק מזגו אסור, גם בזה אין להקל. וכ' בשער הציון (ס"ק צז), שלזה רמז המ"א במה שכתב סוף ס"ק מ"ו "ועיין מה שכתוב סעיף ל"ז", וכמש"כ הפמ"ג, וטעם הדבר, דלהשיב כחן פעמים עושין דבר זה גם על ידי סממנים, לכך יש להחמיר גם בזה. ע"כ.

אולם כבר ביארנו בס"ד באורך במק"א, שלדעת מרן הש"ע (לפי המבואר בב"י סעיף לו) מותר רפואה לבריא לחזק מזגו, ה"נ שרי כיון שהוא בריא, כל שעושה ברפיון ידים, ואם עושה בכוח אסור משום עובדין דחול אא"כ הוא מצטער. ודו"ק. ולפ"ז גם לטורח ולהתעמל במשקולות וכדו', אה"נ דמצד רפואה מותר משום דהוי כמאכל בריאים, אבל יש לאסור מצד עובדין דחול, כמו למשמש בכח על הגוף דהוי עובדין דחול, דמאי שנא. ודו"ק.

וע' בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ד) שנשאל אם מותר לעשות בשבת תרגילי גוף באמצעות כלי המיוחד לכך, המורכב מכמה קפיצים, והוא בגודל של כשלושה רבעי מטר, ומשתמשים בו לשם אימון וחזוק שרירי הגוף לכל חלקיו, והאימונים נעשים לשם כך עפ"י הוראות מיוחדות במתח על פני חלקי הגוף בגוונים שונים, בכיוון וכינון ידים ורגלים פנים ואחור מעלה ומטה. והסיק שם דדעת הש"ע לפסוק כמו רש"י וכמו הרמב"ם כנ"ל, וכ' וז"ל, ולפ"ז בנידון שאלתנו שלפי כל תיאורי התרגילים שעושים בכלי ההוא, ברור שמגיעים לידי יגיעה רבה וזיעה, וברור גם שיש בזה גם משום עובדא דחול, הן בעצם עשיית התרגילים והייגעת הגוף, והן בשימוש בכלי המיוחד הזה, א"כ יש לאסור הדבר הן משום עובדא דחול וכו'. ע"ש. והביאו מרנא זיע"א בספרו חזו"ע ח"ג (עמ' שפז). ע"ש.

ויד"נ הרה"ג ר' יצחק סיתתון שליט"א הוסיף על זה בזה"ל, והציץ אליעזר דיבר בסוג כלי כזה שגם הבריאים לא רגילים



ד"ה משילין) פסקי רי"ד (דף יט. ד"ה ת"ר אין משלחין) או"ז (ח"ב הל' ערב שבת ס"ב אות א').

מין השו"ע פסק בסימן רנב' ס"ד כדעת הר"ן ודעימיה להקל והרמ"א פסק דנהוג לכתחלה להחמיר ובמקום צורך אפשר להקל כהר"ן.

אלא דיש לדון האם הר"ן ודעימיה יתירו אף היכא שהגוי עשה המלאכה לישראל כדי שיהנה בשבת כגון הדליק נר בשבת והישראל קצץ עמו בע"ש שכל הדלקה יקבל סך מסויים ומיירי שלא בבית הישראל.

בלשון הר"ן נראה דכל שקצץ שרי אף בהדלקת נר דגוי עביד אדעתא דנפשיה וכ"כ הב"ח (אות ו') ואל"ר ט' ומטה יהודה (רנב' ס"ד) ועוד.

אולם המג"א רנב' יא' כתב דאף הר"ן לא התיר אלא בבגד שכל מעשה הגוי הוא רק כדי להשלים פעולתו ולא בשביל הישראל משא"כ בהדלקת הנר שהגוי עושה כדי שישתמש בו הישראל בשבת לא מהני קצץ. וכ"כ המ"ב (רנב' כז') וביאר הפמ"ג את לשון הר"ן כוונתו לומר דלא הוי קצץ כיוון דאדעתא דאדעתא קעביד וכך ביאר הבני ציון (אות יב').

ובאמת בשבילי הלקט הנ"ל כתב במפורש לחלק בין בגד לנר ובגד המלאכה היא אך ורק לצורך השבת ולצורך הישראל ולא דמי לשאר מלאכות דלא מחייבי שיהיו לשבת אלא הגוי רצה להשלים פעולתו.

ועיין במג"א תקטו"ס ק' שכתב להסתפק בקצץ עם הגוי להביא לו מאכל והגוי הביא לו בשבת האם מותר ליהנות מזה בשבת דאפשר דדמי לנר שעשה הגוי בשביל ישראל ואסור ויתכן לומר דדוקא נר שצריך לעכשיו אסור משא"כ מיני מאכל דאפשר להשתמש מחר חשיב כבגד שהר"ן מתיר ליהנות בשבת.

וכתב הפמ"ג (א"א ס"ק יא') דפשיטא אף בבגד אם אמר הישראל לגוי סמוך לחשיכה בע"ש למה לא גמרת את תפירת הבגד והלך הגוי ועשה בשבת כו"ע ומודו דאסור.

ויעיין בב"י רעו"ס א"א שכתב בשם הסמ"ג וסה"ת והגה' אשרי דאסור להנות מנר שהודלק בשבת ע"י גוי אף בקצץ ולא הביא את החולקים ונראה דס"ל שבזה אף הר"ן מודה דאסור וכדברי המג"א.

אלא דהרב פעלים (ח"ב סימן מג') כתב דאף שבב"י הביא רק את סברת האוסרים מ"מ בשו"ע סימן רעו' לא הביא את סברתם ו"ל דאזיל לשיטתו בסימן רנב' ס"ד שפסק כד' הר"ן להתיר כל שקצץ אף בנר.

והביא בשם המנחת כהן (שער א' פ"ה) דמה שהב"י כתב בסימן רעו' בשם התרומה לאסור לא לפסק הלכה כתב כן שכבר פסק בסימן רנב' ס"ד כהר"ן וילמד סתום מן המפורש. וכ"פ החזו"ע ח"א קנח' וח"ו קכז' והלאה.

אלא דקשיא לי דאיתא בעירובין מ. שהוא ליפתא דאיתא למחזא נפק רבא חזיא דכמישא שרא רבא למיזבן מיניה אמר הא ודאי מאתמול נקרה מאי אמרת מחוץ לתחום אתיא הבא בשביל ישראל זה מותר לאכול לישראל אחר וכל שכן האי דאדעתא דנכרים אתא כיון דחזא דקא מפשי ומייתי להו אסר להו. ע"כ. ודין זה נפסק בשו"ע תקטו"ס ס"ו בעיר שרובה גוים מן הסתם כל המביא לצורך הרוב מביא ולכן מותר ליהנות משא"כ אם רובה ישראל אסור ליהנות.

ולכאורה כשהגוי מביא למכור הרי הוא עושה בשלו כדי להרוויח והדבר ברור שלא מביא בחינם אלא בשביל תשלום וא"כ זה כמו קצץ דאדעתא דנפשיה קעביד ובכל זאת אם

בריא מותר לו לעשות מסג' בנחת אף ע"י שמו, לדעת מרן הב"י בסעיף ל"ז. ודו"ק היטב.

ולענין ריצה שכתבנו לעיל שמותר כל שיש לו עונג, יש לדון אמאי אין בזה משום עובדין דחול והרי הוא רץ ומתאמץ בזה ויש בזה טורח, כי באמת מעצם מה שאסרנו משום שלא יהא הילוכך בשבת, ושמותר למי שמתענג בריצה, מוכח להדיא שאין בזה משום עובדין דחול, שהרי לא התרנו עובדין דחול אף במקום שיש לו עונג מזה, וכמו שנתבאר לעיל מהמ"א בשם השלטי גיבורים. ודו"ק.

ובספר שלחן שלמה (סימן שכח הערה קי עמוד קלו) אחר שכתב שמותר לעשות התעמלות לתענוג, ביאר שמה שכתב המשנה ברורה (סי' שכח ס"ק קל) דאין להקל בשפשוף שעושים ליגעי כוח כדי להשיב כוחו ולבטל מהן העייפות, שאני התם שהפעולה היא להשיב כח שלא יבוא מאליו, אבל התעמלות לשחרר את הגוף, מלבד שיש עונג בדבר, הלא שחרור הגוף יבוא ממילא לאחר זמן, וההתעמלות מביאה לידי כך שמקדים את הדבר כדי שיחוש את שחרור הגוף סמוך לקומו משנתו. ע"ש. ולא זכיתי להבין כוונתו.

וידידיי אהוביי החברותא היקרה והחשובה, הרה"ג ר' יואל שעיו שליט"א, והרה"ג ר' יצחק לניאדו שליט"א, אמרו לבאר, שכיון שיש ריצה או תרגילי התעמלות, שאין בהם טורח כלל, לכן אין לחלק בין ריצה לריצה, ובכל אופן מותר ואין בזה משום עובדין דחול. ע"כ.

אולם עדיין צ"ב מאי שנא מהמבואר בש"ע סי' שכ"ז ס"ב, לחלק בין "משמוש בכוח" שאסור, "למשמוש ברפיון ידים" שמותר. הרי שחילקו בשמשוש עצמו, וא"כ ה"נ יש לחלק בין ריצה שיש בה טורח, לריצה שאין בה טורח. וצ"ע.

ויד"ן הרה"ג ר' יקיר בן עזרא שליט"א אמר שאולי י"ל, שכיון שבפעולת הריצה עצמה אין טירחא, ורק מחמת ריבוי פעולת הריצה יש טורח, י"ל שבזה אין משום עובדין דחול. ודו"ק.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א ראש החבורה

ישראל שקצץ עם הגוי על המלאכה

א. נחלקו הראשונים בישראל שנתן לגוי לעשות מלאכה וקצץ עמו והגוי הביא לו המלאכה בשבת האם מותר ליהנות ממנה בשבת.

דעת הר"ן (ז' מדפי הר"ף ד"ה ומסתברא לי) דכל שקצץ אף שהנכרי עשה המלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הבגדים בשבת ולא דמי להא דקיי"ל בשבת (קכב') דנכרי שהדליק את הנר אם בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו דהתם משום דנכרי אדעתא דאדעתא דאסור קעביד אבל כל שקצץ אדעתא דנפשיה קעביד ושרי. עכת"ד. וכ"כ האגור (סימן שלט) בשם הר"ם וכ"כ שובלי הלקט (סימן קיב') בשם מורו ר' יהודה וכ"כ הנימוק"י (שבת יז: ד"ה מתירין עם השמש) בשם הר"ן. וכ"כ המאירי (יט. ד"ה יש שואלים) וכ"כ בספר הבתים (על הרמב"ם פ"ו באות טו') דנראה עיקר כהמקילים ומ"מ טוב להחמיר בכל איסורי שבת. ע"כ.

אולם הגה' אשרי סימן לז' כתב לחלק בין מלאכה שגוף הישראל נהנה ממנה לבין מלאכה שאין גופו נהנה ממנה כגון בשילוח אגרות דמותר כיון שאין נהנים מגוף השליחות משא"כ גוי שהכין בגד לישראל שגוף הישראל נהנה אסור וכן גוי שהדליק נר לישראל אסור ליהנות אף בקצץ וכ"כ האגור (סימן שלט) בשם הר"ר אביגדור וכ"כ השבלי לקט בשם ר' ישעיה וכ"כ תוס' ישנים (דף יח.) ורוקח (סימן שא

בו לכאור', אבל המשקולות הקטנים לא הוו בכלל, וכע"ז כתב שם בסוף התשובה וז"ל, אולם עשיית תרגילים על הכלי הקטן המשמש רק לשם אימון כף היד ואצבעותיו, וכפי שנוכחתי לדעת אין מתעייפין כמעט כלל מעשיית התרגיל בו, ואינו מביא בהחלט לידי זיעה, והחזקת הכלי אינו עושה רושם של עובדא דחול, ולכא שום אוושה מילתא בהחזקתו, ולכן מכיון שעשוי גם לבריאים, יש להתיר האימון בו כדרך שמצינו שהתירו מאכל בריאים וכו'. ע"ש. הרי דהכל תלוי אם יש בו טורח הרבה או לא, ובמשקולות הכבדות באמת יש לאסור מצד עובדין דחול. וכ"כ גם בחוט שני (ח"ד עמ' רכא) שההתעמלות שעושים על ידי מכשירים ומשקולות אסור משום עובדין דחול. ע"ש. עכ"ד.

וע' בשש"כ (פרק לד אות כב) שכ' וז"ל, אין להתעמל בשבת, ואף אין לעסוק במכשירי כושר, וגם אין לעשות תרגילים בכלי קפיצי לשם חיזוק שרירי הגוף, אבל מותר לעשות תרגילים פשוטים ביד, ואף בכלים פשוטים המיוחדים ליד, גם אם הוא עושה כן כדי לסלק כאבים או למעטם. (כיון שהוא ברפיון ידים). וע"ש. [ולפי האמור במקום צער מותר אפי' בכוח אם אינו בשביל לרפואה להזיע].

ומה שכתב בשו"ת אור לציון ח"ב (פרק לו אות יב) שמותר להתעמל על ידי כלים, כגון קפיצים ומשקולות וכדומה. ע"ש. לפי האמור זה אינו. ודו"ק.

אולם מה שכתב (שם אות יא) שמי שיש לו כאבים בגופו, מותר לו לעשות מסג' בשבת, כיון שזו רפואה שאין בה משקה או מאכל. ורק אם הוא מתכוין להזיע ע"י כך אסור, כמבואר בשו"ע סימן שכ"ח סעיף מ"ב. ע"ש. נכון הוא להלכה, כיון שהוא במקום צער שיש לו כאבים, והתירו עובדין דחול במקום צער. ודו"ק.

אבל מסג' ועיסויים לתענוג הוי ממש הדין שכתב מרן לעיל (סי' שכז ס"ב) שלמשמש בכח אסור, מצד עובדין דחול, וברפיון ידים מותר. ואם הוא מצטער ועושים לו מסג', מותר אפי' בכוח וכמ"ש לעיל בשם הבית יוסף ותהלה לדוד, דכל שמצטער אין בו משום עובדין דחול, ואין בו משום רפואה דגם לאנשים בריאים ושלמים עושים עיסויים ומסג' להנאה סתם.

ומה שכ' מרנא זיע"א בספרו חזו"ע ח"ג (עמ' שפו), שמי שיש לו כאב בעצמותיו מותר לעשות לו מסג' בשבת, "בנחת", "אבל לא בכח" עד שיגרום לו להזיע. ע"ש. אחה"מ והקידה אפייים, לפי האמור לכא' יש להעיר, דכיון שיש לו צער מותר אפי' בכוח, ומצד להזיע לכא' אין לאסור בזמניו כיון שהוא דרך הבריאים. ודו"ק.

ומה שכתב הרב ז"ל בהערות שם (עמ' שפז), שמותר לעשות מסג' בנחת אף ע"י שמו, וכמ"ש בש"ע סי' שכ"ז. ע"ש. ומשמע שהרב שם מיירי באופן שדיבר בהלכה למעלה שיש לו כאב בעצמותיו, וא"כ הוא, אחה"מ צ"ב בזה, שהוא מרנא זיע"א עצמו כתב בספרו הליכות עולם ח"ד (עמ' ר) שהחושש במוותו אסור לסוך בשמן, ואף שמרן הש"ע התיר בס' שכ"ז (ס"א), מ"מ כבר כתב מרן הבית יוסף שם בזה"ל, נראה לי כיון דבזמן הזה אין אנו רגילים לסוך בשום שמן כשאנו בריאים, אסור לסוך שום שמן על גבי המכה בשבת, דודאי מוכחא מילתא דלרפואה עביד. ע"כ. ושכ"כ הרמ"א (שם) שבמקום שאין נוהגין לסוך בשמן כי אם לרפואה, בכל שמן אסור. ע"ש. וא"כ ה"נ יש לאסור כשעושה את המסג' עם שמן מחמת מיחוש, משום רפואה. וצ"ע. ורק אם הוא

הביא לצורך ישראל אסור ומאי שנא ממלאכה שנתן ישראל לגוי שיעשה עבורו וקצץ עמו והגוי עשאה בשבת דרשאי ליהנות ממנה וכן העירו הבית מאיר סימן תקטו' והמנחת פתים מובא (בילקוט מפרשים מהד' פרידמן).

ולכאורה זו ראייה לשיטת הגה' אשרי ודעימיה דאסור ליהנות ממלאכת הגוי שעשה לישראל אף שמקבל כסף.

ובדברי השו"ע סתרי' ניהו דבסימן רנב' ס"ד התיר ובסימן תקטו' ס"ו העתיק את דברי הגמ' דעירובין הנ"ל דברוב ישראל אסור?

ועוד קשה דהלא מבואר בברייתא (קכב.) דעיר שיש בה ישראלים וגויים והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת אם רוב נכרים מותר לרחוץ בה מיד אם רוב ישראל ימתין בכדי שיחמו חמין. ע"כ. ולכאורה הגוי עושה להרוויח שכר ובכל זאת אסור כשרובה ישראל.

ובאמת דהבאה"ל (סימן תקטו' ס"א ד"ה דורון לישראל) מתייחס להערה זו ומבאר דדוקא בקצץ שאין נפק"מ לגוי מתי יגיע ליד ישראל שהרי בכל אופן יקבל דמי קציצתו רשאי להנות אבל במכירה נהי דעיקר כוונת הגוי למכור סחורתו אבל לצורך זה הוא רוצה שיגיע בהקדם ליד הישראל וא"כ הוא רוצה שיבוא הישראל ליקח ממנו ביו"ט ודמי למלאכה שעושה הגוי בשביל להנות את הישראל דאסור אף שנוטל דמים ובשעה"צ (שם או' א') כתב דדמי לנו דאף בקצץ אסור ליהנות. וכ"כ הבית מאיר עיי"ש.

ביאור זה הוא טוב לשיטת המג"א והמ"ב בדעת מרן דכל שעושה הגוי לצורך הישראל שיהנה בשבת אסור אף בקצץ אולם לדעת הב"ח ואל"ר ודעימיה דבכל גוונא שקצץ מותר לישראל ליהנות בשבת מהמלאכה מאי שנא מעשה דעירובין הנ"ל דאסור.

ב. בב"י סימן רנב' כתב בשם הגה' אשרי דגוי שעושה מנעלים על המקח לכל מי שירצה זה היה מעשה ואסורם הרי"ט משום מוקצה והר' אליהו התירם הואיל וגמרו בידי אדם ותמה הב"י דל מהכא הלכות מוקצה ליתסר משום הא דאין מביאים כלים מבית האומן ולכאורה מאי קשיא ליה הלא לעיל כתב דהר"ן ס"ל דהא דאין מביאין כלים מבית האומן זה משום טירחא שאינה צריכה והיא צריכה לצורך לשבת מותר ולא חוששים למרא"ע דמימר אמרי גמר ולא הספיק ליטול עד שנכנסה השבת או דקצץ גוי בדדיה קטרח

ונראה דכוונת הב"י להקשות לדעת ההגה' אשרי שחלק על הר"ן וס"ל דאין מביאים כלים משום מרא"ע ומשום דאין ליהנות ממלאכת הגוי שעשה לישראל אף בקצץ דא"כ אמאי במנעלים על המקח מותר ליהנות ולהביאם מהאומן ותירץ הב"י דיש חילוק בין דבר שרגילים לתת לגוי לעשות המלאכה כגון בדים לתפירה או בגדים לכיבוס וכיו"ב לבין דבר שאין דרך לתת לגוי כגון עורות לעשות מנעלים אלא הסנדלר מזמין עורות לעצמו ובדדיה קטרח ומכין נעליים שיהיה סחורה בחנות דבכחא גוונא אין את ב' החששות מצד מרא"ע אין חשש דהכל יודעים שלא הישראל נתן לו את המלאכה אלא הכל של האומן הגוי ומצד הנאה ממלאכת הגוי שעשה לישראל הכא לא שייך כיוון בדדיה קטרח.

והרמ"א הביא דין זה להלכה בסימן רנב' ס"ד.

ובפשטות נראה מתירוצו של הב"י ומסתימות דברי הרמ"א דאף בעיר שרובה ישראל הדין כן דמותר ליקח המנעלים וליהנות מהם בשבת וא"כ קשה מאי שנא מהמבואר בעירובין מ. הנ"ל שגויים שהביאו למכור לפתות אם רוב

ישראל אסור וביותר קשה שהרי הרמ"א פסק כדעת הגה' אשרי לכתחלה דאסור ליהנות ממלאכת הגוי היכא דקצץ ובאותו סעיף כותב דמנעלים על המקח מותר.

ועיניין במג"א (רנב' אות טו') שהרגיש בזה וכתב דכל דברי הב"י תימה עיי"ש ומנעלים על המקח הגוי לא עשה לצורך הישראל דמירי בעיר שרובה גויים ואה"נ אם רובה ישראל אסור כמבואר בסימן תקטו' ס"ו.

אולם הבני ציון (שם ס"ק יג' ד"ה ולענ"ד) כתב דדעת מרן ורמ"א דאף בעיר שרובה ישראל הדין הוא דשרי ודלא כמג"א וא"כ צ"ע מאי שנא.

ג. ונראה לחלק ולומר דחז"ל אסרו ליהנות ממעשה שהגוי עשה לצורך ישראל כשיש שייכות בין מעשה הגוי לישראל דחששו שמא יאמר לו לעשות כן בשבת ולכן כשהגוי מביא דורון לישראל בשבת ודאי דכוונתו להנות את הישראל בשבת ויש חשש שיאמר לו לכן אסרו ליהנות עד מוצ"ש בכדי שיעשו וה"ה גוי שהביא למכור לפתות בעיר שרובה ישראל דודאי רוצה שיקחו ביו"ט יש חשש שיאמר לגוי לעשות עבורו המלאכה לכן צריך להמתין לערב בכדי שיעשו וכן לגבי מרחץ שהבלין מחמם המים אם זה עיר שרובה ישראל ודאי דרצונו של הבלין שיבואו ליהנות עכשיו וכל החימום משא"כ כשהגוי עוסק בחנותו ומכין מנעלים שיהיה סחורה בחנותו איזה שייכות יש לישראל במעשיו הלא בדדיה קטרח ולא מכווין שיבוא היהודי ויקח בשבת דווקא לכן התיר הגה' אשרי ליקח מנעלים לצורך שבת וליהנות מהם בשבת.

אלא דנחלקו הגה' אשרי והר"ן מה הדין כשהגוי עושה מלאכה לצורך הישראל וקצץ עמו מע"ש האם בכח"ג יש שייכות לישראל למלאכת הגוי ויש חשש שיאמר לו לעשות בשבת או לא.

דעת ההגה' אשרי ודעימיה דעצם זה שעושה מלאכה עבור הישראל אף שמקבל שכר יש שייכות למלאכת הגוי אין זה כמנעלים על המקח בדדיה קטרח ולכן חיישינן שיאמר לו ואילו הר"ן ס"ל דהיכא שהישראל קצץ עם הגוי מקרי אדעתא דנפשיה ולא חיישינן שיאמר לו שהרי ראינו ששמר על כללי ההלכה עיי"ש שקצץ עמו ולא אמר לו שיעשה בשבת ואינו עושה בבית הישראל משא"כ בגוי שהביא לפתות או בלן שחיים מים בעיר שרובה ישראל אין לנו גילוי שהישראל יודע את ההלכה שהרי לא אמר כלום לגוי מע"ש ולכן חיישינן שמא יאמר לו בשבת.

הרב משה מלכה

אמירה דאמירה לעכו"ם לכתחילה

ידוע ומפורסם מה שנחלקו האחרונים בענין אמירה דאמירה לעכו"ם. דעת בעל עבודת הגרשוני דאפילו אם אומר לגוי שיאמר לגוי אחר, לעשות לו מלאכה בשבת, אסור. מצד שני דעת החות יאיר להקל בכח"ג אפילו במלאכה דאורייתא (שו"ת סימן מט-נג). ועיין באר היטב (אות ג) שהבין דדעת החות יאיר לפסוק הכי לדינא, ודלא כמש"כ המ"ב (ס"ק כד) דהחות יאיר רק מצדד להקל ודו"ק.

ובביאור פלוגתתם נ"ל דנחלקו האחרונים האם אמירה דאמירה לגוי נחשב איסור שבות דשבות רגיל, ובכח"ג לית ביה התיירא אלא במקום הפסד גדול או מצוה (כדאיתא שז ס"ה). או דילמא הכא עדיף טפי דליכא אלא שבות דשבות של אמירה, ולכן שרי בכל גווני אפילו לומר לגוי שיאמר לגוי אחר לעשות מלאכה דאורייתא.

למעשה, הפוסקים לא רצו להקל בשופי כדעת החוות יאיר לדינא. דהנה דעת המ"ב (ס"ק כד.) דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילים. ור"ל דכלפי איסור זה דאמירה לעכו"ם ס"ל להקל להיחשב כשבות דשבות, ובכח"ג קיימא לן דבמקום הפסד גדול שרי לכח"ע (שז ס"ה). אמנם ע"ש שכתב המ"ב דעדיין אין להקל לגמרי כדין שבות דשבות במקום הפסד גדול רגיל, דהרי ס"ל דאין שום היתר להנות בשבת. והיינו דלא מבעיא שלא רצה לפסוק כדעת המקילים שהתירו להינות בשבת מאיסור אמירה דאמירה, אלא גם במקום הפסד גדול ס"ל דאין להקל אלא כלפי איסור אמירה גרידא, להחשיבו כשבות דשבות רגיל לענין זה, אבל לגבי איסור הנאה ס"ל דאין להקל כלל בשבת ודו"ק.

וגם הגרע"י (חזו"ע ח"ג עמוד תנד, הלי"ע ח"ד עמוד קצב ד"ה והנה, יבי"א חלק יא סימן כח) לא רצה להקל לגמרי כדעת החוות יאיר, דאיהו ס"ל דדוקא במקום צורך גדול וכדו' יש להקל, דסו"ס לא גרע משבות דשבות רגיל דשרי בכח"ג, אבל בלא"ה אין להקל. אמנם לפי דבריו, במקום הפסד גדול מותר להנות אפילו בשבת ממלאכה דאורייתא שעשה הגוי השני בגלל האמירה הראשונה של הישראל שאמר לגוי לומר לגוי. וזו ההבדל בין שיטתו לשיטת המ"ב. ודלא כמו שראיתי כתוב בספר מ"ב איש מצליח (שז ס"ק כד).

והנה מצאתי חידוש בדברי הפמ"ג (משב"ז סוף סימן רעו) דאם גוי הלך מעצמו וביקש מגוי אחר לעשות לו מלאכה, מותר לישראל להינות מאותה מלאכה אפילו שהיא דאורייתא. ואע"פ שמראש כל רצונו וכוונתו של בקשת הגוי הראשון הייתה עבור ישראל. וע"ש שהסיק דגם בעל עבודת הגרשוני יודה לזה. ע"כ.

מבואר מדבריו דמותר אפילו להינות ממעשה הגוי בכח"ג. ולכאורה דבריו נכונים גם לפי שיטת רש"י וגם להרמב"ם שנחלקו בטעם איסור אמירה לעכו"ם. דאי נימא דאמירה לעכו"ם אסורה מטעם שליחות גוי לחומרא, א"כ בנידו"ד שאין ישראל מצווה את הגוי לעשות את מלאכה, אין כאן שליחות כלל. ואפילו אי נימא דאמירה לעכו"ם אסורה בגלל חשש שמא יבא לעשות, י"ל דבכח"ג אין לחוש שהרי הישראל לא ביקש מאומה. וכ"פ למעשה הרש"ל צ"ה"ג דוד יוסף שליט"א (הלכה ברורה אמירה לעכו"ם ח"ב עמוד רלו).

ויש לעיין האם יש מקום להקל בזה אפילו לכתחילה, שגם אמירה בצורה כזו לישתרי. האם נימא דמותר לישראל לומר לגוי שיבקש עשיית מלאכה מגוי אחר, דהיינו שהגוי הראשון יבקש מגוי אחר כאילו הוא צריך את הדבר לעצמו, ורק א"כ יחזור הגוי הראשון ויתן את המלאכה לישראל.

ולכאורה בכח"ג אין לחוש שמא יבא ישראל לעשות בעצמו. דהנה מסתברא מילתא דאטו ברשעי עסקינן, אלא פשוט שלא גזרו חז"ל אמירה לעכו"ם אלא במקום דאיכא חששא שמא יבא ישראל לעשות בעצמו מתוך זריזות או בהילות וכדו', והיינו דווקא במקום שיש קשר ישיר בין מה שצוהו הישראל ובין העכו"ם העושה, ובנידו"ד לא שייך האי חששא.

וגם לטעם השני הנ"ל י"ל דכיון שאין הגוי העושה את המלאכה יודע שעושה זאת עבור ישראל, וחושב רק לעשות עבור גוי חבירו, א"כ כל זמן שאין קשר ישיר בין הגוי העושה את המלאכה ובין הישראלי, בכח"ג לא החמירו חז"ל להחשיב שליחות גוי לחומרא. ואע"פ שאליבא דאמת הכל נעשה עבור ישראל, שרי, תדע שאם נחמיר בשליחות



הרב דניאל מסרי אמירה לנכרי ברמז

סי' ש"ז סעי' כב. כתב הרמ"א שאסור לרמוז לנכרי כל מה שאסור לומר לו.

וכתב במג"א (ס"ק לא) וה"ה לומר לו (לנכרי) דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה, וא"כ אסור לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם בראש הנר, דדוקא לומר לו דבר שמבין שיעשה אחר השבת כמ"ש ס"ז, אבל כשעושה בשבת אסור דהא אפי' לנכרי עשה מלאכה מעצמו לצורך הישראל אסור להנות ממנו כ"ש לרמוז לו דלא כהב"ח. ועמ"ש סי"ד בשם רמ"מ דהתם אין אומר שום ציווי לעכו"ם רק שאומר לו שאינו יכול לקרותו.

ולכא"ו דבריו מרפסין איגרא דהא לא איירי הכא אלא בדבר דשרי להנות ממנו בשבת כמו שכבר כתב במשנ"ב (ס"ק יא) כגון שאין גוף הישראל נהנה ממנו. ואי איירי דאיכא איסור הנאה והוא טעם איסור רמיזה, אמאי ברמז שלא בדרך ציווי התיר במג"א.

ולהבנת הדברים יש להקדים מה דנחלקו באחרונים (רעו ד) גבי נכרי שהוסיף נר על נר של ישראל דמותו להשתמש לאורו בעוד נר הראשון דולק. שכתב במשנ"ב (שם ס"ק לד) דאף שאיסור גמור לכתחילה לצוות לאינו יהודי לזה אפ"ה אם ציווהו מותר להשתמש לאורו כיון דבלאו הכי היה יכול מתחלה קצת להשתמש. אלא דבא"ר (ס"ק יא) כתב שמוכח בב"ח שאם צוה לנכרי להדליק אסור להנות אף שהיה הנר מקודם, וכל מה שהתירו היכא שלא ציווה ועשה הנכרי מעצמו.

ונראה דנחלקו בטעם ההיתר, דדעת המשנ"ב דשרי משום דלא חשיב שהישראל נהנה כלל ממלאכת הנכרי שהרי יש לו נר מעצמו, ומאי נפק"מ אם עבר איסור באמירה מ"מ אינו נהנה ממלאכת הנכרי. ומאי דק דעת הב"ח שהביא הא"ר, דשרי משום שכל שיש נר לישראל לא חשיב הדלקת הנר הנוסף ע"י הנכרי כמדליק לצורך הישראל אלא לצורך עצמו, ומשו"ה אם הדליק הנכרי משום ציווי הישראל ודאי חשיב כלצורך ישראל אף בתוספת אורה ואסור. א"נ אף שתוספת בעלמא לא חשיב כהנאה, מ"מ אם ציווהו להוסיף ודאי חשיב כנהנה שהרי ציווהו.

ועפ"ז י"ל דהמג"א סבר כדעת הא"ר שכל שהנכרי עשה מלאכה מתוך ציווי הישראל חשיב כעושה לצורך ישראל אף בדברים שמצד המלאכה לא חשיב כהנאה לישראל, ואם דין ההנאה מושפע ממה שבא מתוך ציווי הישראל כ"ש שהציווי אסור, שכל מלאכה האסורה בשבת אסור לצוותו בשבת.

ולפי"ז מה שרצה המג"א להוכיח ממה שאפי' עשה נכרי מלאכה האסורה בשבת מעצמו לצורך הישראל אסור וכו', כוונתו שאם דעת העכו"ם אוסרת, כ"ש אם עשיית העכו"ם באה מציווי הישראל אפי' ברמז דחשיב כלצורך ישראל ואסור, ואם יש בכח הרמז לאסור מלאכה ודאי שאסור לומר אמירה כעין זו. וקצת ראייה לזה דהמשנ"ב שפליג על הא"ר בציווי בתוספת נר, לא הביא טעמו של המג"א ברמז.

וביותר יש לבאר דנחלקו בטעם האיסור לרמוז בדרך ציווי, דהנה הגר"ז בשו"ע הרב אשר לו (ש"ז ז) נראה שהלך בדרכו של המג"א לדמות איסור ציווי ברמז לנכרי העושה מלאכה מעצמו, שכתב כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפי' לרמוז לו לעשותו וכו', ואחר כן כתב ואפי' אם בא מעצמו להסיר הפחם בלא רמיזה הישראל צריך למחות בידו אם עושה בשביל הישראל כיון שהנר הוא של ישראל

שהיהודי יראה בעבודתו, ואם עשה כדי שיהנה בשבת היה אסור,

וכך גם היה מתורץ הב"ה שבסוף רע"ו בלאמף, שהגוי לא מעונין שהיהודי יראה שנכבה אלא רק שהיה דלוק.

הרב יעקב שקאלו פתיחת דלת חשמלית בשבת ע"י גוי

שאלה שאלה בעירנו מקסיקו היות ובהרבה בנינים או בבתים כדי להכנס לבית יש שער חשמלי, והשומר (גוי) יושב בתוך הבנין וכשמישהו רוצה להכנס לוחץ על הכפתור ונכנס, ולכא"ו זה בעיה מאוד חמורה להכנס לבית, כי השומר עושה מלאכה בשבת בשביל היהודי, שלוחץ על הכפתור בשבילו, ואפילו שהשכיר אותו לפני שבת יהיה אסור כמו שכתב השו"ע.

ויש לחלק את הדברים לפי המציאות הקוראת שם.

בבנינים שגרים שם גוים ויהודים אפשר להבין את ההיתר, כי סו"ס השומר גם פותח את הדלת בשביל הגוים, ואם יהודי מבקש שלא יהיה שער חשמלי אלא שער רגיל, או שבשבת יכבו את החשמל, הגוים לא ירצו, ולא יעשו משהו במיוחד בשביל היהודים, א"כ שער חשמלי שזה שבות על ידי גוי וזה צורך גדול להכנס לבית, הוי שבות דשבות במקום צורך שזה מותר כמו שאמרנו בסעיף ה'.

אבל המקרה הכי מורכב וזה מאוד מצוי, זה כשכל הבנין הם יהודים, לכאורה מה ההיתר להשאיר חשמל בדלת בשבת.

וזה ברור שהכי טוב זה לכבות את החשמל ופוטרים את כל הבעיות, אבל יש בנינים שא"א לכבות את החשמל כי יש רק אפשרות להכנס לבית עם חשמל (ובמקרה שאין חשמל הדלת נשאר פתוחה), ואף אחד לא רוצה להשאיר את הבית פתוח כל השבת, משום שזה עיר של גוים ומצויים שמה גנבים, או שיש חילונים בבנין שלא אכפת להם שיהיה החשמל דלוק, ואם מבקשים מהם שיכבו את זה בשבת הם לא ירצו כי הם לא שומרים שבת ועוד יותר שזה על ידי גוי, והם לא רואים שום בעיה בפעולה (וזה הבעיה הראשונה בענין שלנו).

ויש בנינים שאם אין חשמל לא יכולים לפתוח את הדלת, אלא יש עוד דלת שאפשר לפתוח עם החשמל ובלי החשמל, אז אם זה ככה בשבת אין היתר ללכת לשער שרק פותחים אם חשמל מצד שיש צד היתר, אלא צריכים ללכת דווקא לשער השני שיש את האפשרות לפתוח בלי החשמל.

אבל צ"ב כי הדלתות האלה שאם אין חשמל אפשר לפתוח את הדלת בלי חשמל, וכשיש חשמל המנוע יכול להתקלקל אם פותחים בלי חשמל, אז אולי זה כמו שאין אפשרות להכנס אלא דרך החשמל, כי אף אחד לא רוצה לקלקל את המנוע ויש כאן הפסד מרובה? (אז יש לנו ב' מקרים דלכאורה יהיה בעיה בשבת).

ובאמת ראיתי שמר"ן הראש"ל הרב דוד יוסף שליט"א מתיר מטעם שאמרנו למעלה, שזה שבות דשבות במקום צורך וצער שרוצה להכנס לבית, **אבל אולי יש להקשות, שבשלמא פעם אחת, או כשהולך לאיזה מלון בשבת או לבית חולים שהשערים הם ככה, אפשר לומר לגוי כיון שזה צער, אבל לעשות את זה לכתחילה ברור שזה לא נכון, משום שא"א להגיד בכל השבתות שזה צורך או צער כשאפשר לתקן את זה ביום חול!?! אלא נ"ל שצריכים לעשות את הכל כדי שבשבת יבטלו את החשמל ולהסביר לחילונים או למי שגר שמה שההלכה היהודית לא מאפשרת את הדבר.**

לחומרא לומר שיש שליחות לעכו"ם, הכי נמי נימא דאיכא שליחות אצל עכו"ם וא"כ הגוי השני נחשב השתא כשלוחו של עכו"ם ושרי אפילו בהנאה.

ואם כנים אנו בדברינו יוצא לנו נ"מ עצומה לדינא ע"פ דברי הפמ"ג הנ"ל. דאפילו שלא במקום צורך או מצוה או הפסד, מותר לומר לכתחילה לגוי שיאמר לגוי אחר שיעשה מלאכה עבורו (דהיינו בלי שום קשר לישראל, בלי לומר שהוא שלחו) ואח"כ יחזור הגוי הראשון ויתן לישראל. ואפילו מלאכה דאורייתא. ובכה"ג מותר גם להינות מזה לכו"ע, וגם בעל עבודת הגרשוני יודה לזה. ודו"ק.

ומו"ר הרה"ג ישראל אלמשעלי שליט"א הסכים לדברי דלדעת הפמ"ג יש להקל אפילו לכתחילה. אמנם לא אכחש דלמעשה לבי נקפי בזה, שלא מצאתי שום פוסק שכתב הכי לדינא. וצ"ע.

הרב יונתן טוויל גוי שמתקן טעותו

כתב השו"ע רע"ו ד', אם יש נר בבית ישראל, ובא אינו יהודי ונתן שמן בנר הדלוק, מותר להשתמש עד כדי שיכלה השמן שהיה בו כבר ואחר כך אסור להשתמש בו.

והביאה"ל כתב דבעשיות שלנו [שקורים לאמף] הדרך הוא לכבות הפתילה קודם שנותן בו השמן מחדש, דאם עשה האיני יהודי שלא בציווי ישראל, אף דעשה לצורך ישראל מותר, דהוי כמו לצורכו שכיבה בידים ועליו להדליק שנית כי נחשב מתקן טעותו.

וכן מובא בסימן רעו סעיף א' ב"ה ד"ה לצורכו מביא בשם האליה רבה, אינו יהודי שרצה לתקן נר של ישראל ונכבה בידו וחזר והדליק נראה לי דמותר, דזה הוה כמו לצורכו כיון שנכבה בידו וזה מתקן טעותו.

אולם כתב השו"ע בסימן רנ"ב סעיף ד', כל שקצץ אף על פי שעשה האיני יהודי מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש את הכלי בשבת כי זה הדעתא דנפשא קעביד, מבאר המשנ"ב בולא דמי למה שמבאר בסימן רע"ו א', דאינו יהודי שהדליק הנר בשביל ישראל אפילו על ידי קציצה אסור להשתמש לאורה, ומבאר שבנר הגוי ידליק כדי שהיהודי יהנה בשבת עצמה וזה סיבה לאסור, משא"כ בבגד הגוי עשה כדי להשלים פעולתו ולא מתכון שיהנה היהודי בשבת עצמו.

וקשה מאי שנא קצץ ממתקן טעותו, הרי גם שם במתקן טעותו הדעתא דנפשא קעביד, ומותר בנר אפילו שמתכון שהיהודי יהנה בשבת מהנר, ולמה בקצץ לגבי הנר שהדליק האיני יהודי אסור להשתמש הרי הדעתא דנפשא קעביד. ויש לתרץ דהבדל גדול יש ביניהם, שבקצץ זה מעשה חדש שהגוי עושה כדי שהיהודי יהנה בשבת, משא"כ ברע"ו בנר שנכבה לגוי בלא כונה והדליק, זה לא מעשה חדש אלא המשך של ההדלקה ולא נעשה שום דבר חדש בשביל היהודי בשבת.

ואם כן קשה על הב"ה סוף רע"ו דשם מדובר שכיבה כדי להדליק כי כך הדרך, וזה ודאי מעשה חדש.

ואפשר לדחוק ולומר, שאפילו שכיבה בידים גם כן נחשב כהמשך ההדלקה כי זה הדרך להוסיף שמן והכיבוי היה כדי להדליק יותר.

וראיתי במשנה הלכות שחילק אחרת והכל מתורץ, שכל היכא שכוונת הגוי שלא ישים לב היהודי במעשיו, זה נקרה שעשה בשבילו אבל לגבי קצץ זה הפוך, הגוי מעדיף

ואי נימא דאסור אפשר דחשיב נמי שעשה בשליחות ישראל, וא"כ יש לישראל הגדול לצאת ממקום שהדליק, וזה אינו נראה כלל.

ואח"כ מצאתי באשל אברהם (בוטאטש), שהתיר מהטעם הנ"ל, וכן הביא בשבות יצחק (דרז"י) בשם הגריש"א. ז. ס"י ש"כ ח'. ולערב בכדי שיעשו, הג"ה וי"א שאין הלילה עולה מן החשבון, ובמג"א התיר בכדי ששהה הביא אפי' הביאו רוכב על סוס. ולכא' אפי' שלישראל שנהנה אין סוס.

יש להסתפק בנכרי הביא ברגל, ולישראל יש סוס, האם בעינן בכדי שיעשה עושה המעשה דהיינו הנכרי דוקא או הנהנה דהיינו ישראל. ויש מקום להתיר דמ"ש מבורגנין, ודוק'.

ועוד יש להסתפק אם יש היתר בכדי שיעשו בשבת עצמה, כגון שנתחדש יכולת להביא בהיתר בשבת. ועיקר הספק אי בעינן בכדי שיעשו כבר בשעת אמירה.

ח. ס"י ש"ז ב'. מותר לומר אחר השבת לעכו"ם למה לא עשית דבר פלוני בשבת אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשו בשבת הבאה.

ויש להסתפק אי שרי לומר 'בשבת' למה לא עשית, היכא שלא יבין אלא לשבת הבאה.

ועוד יש להסתפק באומר בער"ש קנח חוטמך לערב, דאע"פ שהוא רמז הרי מצווהו לשבת, ולכא' לא דמי לאמירת 'למה לא עשית' שחסר בה יותר בציווי, וכן משמע בשו"ע הרב.

הרב שמואל ברוך רובין 'דע מה שתשיב מאפיקורוס'

פריכת האתאיזם שמסבירה את עומק דברי החי-אדם

האתאיסט הוא אדם שאינו מאמין (ר"ל) בקיומה של הויה רוחנית עליונה, טענה זו משמשת לו בין-השאר עלה תאנה מרכזי תחתיו יכול הוא להסתיר את כל מאווייו וחשקיו המפוקפקים.

אחת הטענות הפילוסופיות המרכזיות נגד שטות זו היא הטענה הפשוטה הבאה:

הוכחה יכולה להינתן על קיומו של דבר, משום שההוכחה נוגעת לעצם מציאותו שמוכיחה עליו שהוא קיים. בשונה מהוכחה על העדר קיום, שהיא כבר דבר הרבה יותר מורכב. זה שאתה לא רואית לא מוכיח שהדבר באמת לא קיים, אולי הוא קיים ואתה לא רואית? אתה לא יכול לטעון בתוקף שהוא אינו בנמצא, אתה רק יכול לומר שכיוון שאתה לא הגעת לידיעה או הבנה שהוא קיים אתה ממשיך להתנהג כאילו הוא באמת לא קיים, אבל אתה לעולם לא תוכל לטעון שזו אמת מוחלטת שהוא אכן לא קיים.

ומכאן נעבור להלכות אמירה לגוי:

בכל דיני אמירה לעכו"ם בשבת ישנם שלושה מישורים - איסור האמירה, איסור ההנאה, וחובת המחאה. לעיתים תיתכן סיטואציה בה משמשים שלושתם כאחד, ולעיתים האיסור נובע רק מחלק אחד מהם, אך בכל מקרה יש לבחון ולבדוק את האמירה האם היא מותאמת ועומדת בגדרי ההיתר של שלושת הפרטים הנ"ל.

חובת המחאה כוללת חובה למחות בגוי שעושה מלאכה עבור ישראל בכלים וחפצים שלו (היינו של הישראלי), אף שלא ציווהו מאומה, אך בכלים וחפצים של הגוי אין חובת מחאה אפילו בבית הישראלי (שעה"צ סימן רנ"ב אות י"ז). טעם חובה זו היא מכיוון שעצם מציאותו זו שהגוי עושה מלאכה לצורך הישראלי יוצרת נראות בעייתית, ומיחזי כאילו הישראלי ציווהו לגוי לעשות מלאכה. ולכן דווקא

מהכא לא היה נר, או דלמא דחשיב כלצורכו שהרי חושש שלא עשה קודם השבת כציווי הישראלי.

ג. שם. ויש אוסרים במדורה משום דגזרינן שמא ירבה.

יש להסתפק אם חיישין באותה מדורה, אבל שידליק מדורה נוספת לא חיישין (כדמצינו באיסור שהייה), או דלמא ל"ש.

ועוד יש להסתפק היכא שלא ינהה מהריבוי כגון שכבר תצא שבת, אי אסרינן משום דשמא ירבה.

ועוד יש להסתפק אם אחר שריבה העכו"ם יכול הישראלי להנות, ע"י ט"ז ס"ק ד'.

ד. שם סעי' ג'. כתב הרמ"א ומותר לומר לאינו יהודי לילך עמו ליטול נר דלוק כבר, הואיל ואינו עושה רק טלטול נר. וטעמו כתב בהגהות דאף הישראלי יכול לטלטל בהיתר ע"י טלטול מן הצד.

יש להסתפק אם טעם ההיתר שהישראלי יכול לעשות בהיתר, או שהנכרי יכול לעשות בהיתר, ונפק"מ בישראל חולה ולא יכול לעשות בהיתר אלא הנכרי. ועוד אם הנכרי לא יודע לעשות בהיתר אלא הישראלי.

ה. כתב הט"ז (ס"ק יד בסופו) אותו נר שמדלקת השפחה כדי שתדיח כלי אכילה שאכלו לא מקרי לצורך הישראלי כיון שאין גוף הישראלי נהנה ממנו אלא כלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מדלקת.

יש להסתפק אי איירי דוקא ביכולה השפחה להדיח בלא הנר, אבל בלא אסור דחשיב שגוף הישראלי נהנה או דלמא ל"ש, ע"י בשש"כ (פרק לא הערה לב).

ועוד יש להסתפק אי שרי הט"ז רק הנאה מהנר, אבל הנאה מהכלים המודחים אפשר דלא שרי.

ועוד יש להסתפק אי איירי בט"ז רק גבי הנאה ממעשה הנכרי, או דשרי אף אמירה לנכרי בכהאי גוונא שאינו נהנה מגוף הדבר.

ה. שם סעי' ד'. אם יש נר בבית ישראל ובא עכו"ם והדליק נר אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק.

יש להסתפק היכא שבשעה שהנכרי מדליק הנר הנוסף כבה הנר הראשון, כתאורת חירום שכשמדליק את תאורת החדר מכבה את התאורת חירום. ועיקר הספק אם בעינן 'שיכל' היה להנות בלא התוספת, או שעתה 'יכול' להנות בלא התוספת.

ועוד יש להקל בזה אם אמר (ברמז) לכבות את התאורת חירום ע"י שמרים את המפסק הראשי ואגב הכיבוי נדלק החשמל בבית, אי חשיב ההדלקה כפסיק רישא אגב כיבוי תאורת החירום ושרי, דפס"ר במעשה נכרי מותר, וצ"ע.

ועוד יש להסתפק בכגון אם חמם הנכרי מים שעתה נעימים יותר למרחץ וכדו', אם חשיב כחידוש הנאה שהרי לא היו מים חמים לישראל, או רק כתוספת דמ"מ היה יכול לרחוץ בלא החימום.

ו. שם סעי' ה'. בארצות קרות מותר לאינו יהודי לעשות מדורה בשביל הקטנים ומותרים הגדולים להתחמם בו. ובמשנ"ב אבל אם נעשה בשביל שניהן יחד כתב השו"ע לקמן שאסור.

ויש להסתפק היכא שכוונת הישראלי באמירתו לקטנים, אלא שלא פירש לנכרי שידליק לקטנים, והדליק הגוי בסתמא, דלכא' בסתמא אזלינן בתר רובא ואיכא רוב גדולים, ואסור לגדולים. או דלמא שרק היכא שהנכרי עושה מדעתו תלינן דעתו ברוב, אבל היכא שעשה מדעת ישראל בתר דעת מישראל אזלינן, ודעת הישראלי שיעשה לצורך הקטנים, וא"כ מותר לגדולים.

כמו שנתבאר בס' רע"ו. ולכא' מה עניין חובת מחאה לאיסור ציווי ברמז, אלא ע"כ איסור חד הוא, דכשם שיש חובת מחאה, ה"נ יש איסור לצוות אפי' ברמז שנראה הנכרי עושה מדעת הישראלי אף במקום שאין חובת מחאה מצד המלאכה כגון בנר של נכרי וכדו'.

ואף דבס"י רמג במהדו"ב מוכח דסבר הגר"ז דבתוספת נר או שמן אינו חייב למחות, היינו דוקא היכא דהנכרי עבד אדעתא דנפשיה, אבל אם נראה כשלוחו של הישראלי נראה מדבריו שחייב למחות.

ודמדכתב הגר"ז דלומר מדוע לא עשית 'אינה חשובה אמירה לנכרי', יש מקום לומר דלא חשיב כלל כציווי, ולא דמי לומר לנכרי שיקנח חוטמו דהוי ציווי ברמז. ואפשר דכן משמע מדברי הגר"ז דגבי לומר לנכרי לקנח חוטמו כתב (ש"ז) שהרי זה 'כמצווה' להסיר הפחם אלא ברמז, וגבי אמירת למה לא עשית (שם ח) כתב שאין בכך כלום כיון שאומר כן בחול ואין באמירתו זו 'שום (רמז) ציווי' לעשותה בשבת הבאה אלא שהנכרי מבין כן מעצמו.

הרב דניאל מסרי ספיקות דיניי אמירה לנכרי ומעשה נכרי בשבת

א. ס"י רע"ו סעי' א. נכרי שהדליק נר לחולה מותר להנות ממנו.

יש להסתפק בהדליק לישראל באיסור אם מותר לחולה להנות ממנו. דאפשר שעד כמה שאסור מעשה הנכרי, אף לחולה אסור, שלא הותר לחולה אלא שיעשה הגוי בהיתר לצורך החולה. או דלמא דמותר לחולה להנות נמי ממעשה נכרי בשבת.

ואת"ל דשרי יש להסתפק אם עדיף לומר שוב נכרי להדליק לחולה בהיתר, או שעדיף שיהנה מהנר שהדליק באיסור.

ואת"ל דאסור יש להסתפק בהדליק בסתמא ואיכא רוב גדולים, אם מותר לקטן. (ע"י משנ"ב ס"ק לט).

וכן יש להסתפק אם לא ידע הישראלי שציווה שיש קטן, אי דמי לפרש מצודה והעלה תינוק שיש מאן דפטר ולא חשיב מעשה איסור (ע"י ס"י שכח בפמ"ג א"א ח), וה"נ הכא.

וכעין זה יש להסתפק בישראל שהדליק נר ולא ידע שיש שם חולה שיש בו סכנה אי שרי לכל ישראל להנות.

ב. שם. כתב בבאיה"ל (ד"ה לצורכו) בשם א"ר (ס"ק יט) נכרי שרצה לתקן נר של ישראל ונכבה בידו וחזר והדליקו נראה לי דמותר דזה הוי כמו לצורכו כיון שנכבה בידו. ובא"ר הביא טעם נוסף להתיר ע"פ תוס' (שבת קכב. ד"ה ואם) דטעם האיסור הנאה דשמא יאמר לנכרי לעשות בשבילו, וזה לא שייך בזה שיודע שכבה וחזר והדליקו.

יש לדון בעיקר ההיתר דחשיב לצורכו כיון שנכבה בידו, דהיינו שאין הישראלי נהנה ממלאכת הנכרי שהרי דל נכרי מהכא יש לישראל נר, או דלמא כיון שנכבה בידו וחושש מהישראל ורוצה לשפות מעשיו חשיב כלצורכו.

ויש להסתפק אם אחר שכבה הנר לנכרי, ובא נכרי אחר והדליק, אי שרי. ולכא' תלי בטעמים שהביא הא"ר ובחקירה הנ"ל.

ועוד יש להסתפק בציווהו ישראל לתקן הנר, אלא שנכבה ביד הגוי וחזר הגוי והדליק, דשמא משום ציווי הישראלי חשיב כלצורכו ישראל.

וכן יש להסתפק בישראל שציווה מער"ש, ומשכנסה השבת הדליק הנכרי, אי חשיב כמעשה שבת ואסור שדל גוי



שהוצרכה לטבול בתוך השבת באופן דלא הוה לה לאסוקי דעתה, ומשום דידהו גזרו רבנן בכל נשי.

וביותר יש להעיר אעיקרא דמלתא, כי הנה הבנת התנ"ש והישועו"י בדעת הרא"ש והתוס' שייכא רק להצד דשבות דשבות במקום מצוה שרי, ואמנם כן היא דעת הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת ט-י) והשוע"ע הנ"ל, אכן דעת הרא"ש (שבת פרק יט ס"ב) והתוס' גיטין (ח): גופא היא דלא התירו שבות דשבות במקום מצוה כי אם במילה, וא"כ בהכרח צ"ל דהטעם דלדידהו לא חיישינן שתתירם ע"י עכ"ם הוא משום דלדעתיהו הדבר אסור מדינא ולא מן הטעם שכתבו התנ"ש והישוע"י, וכן ראיתי להפמ"ג שם (מש"ז סק"א) שכתב לבאר כן טעם פלוגתת רש"י והתוס' הנ"ל, וצ"ע.

הרב איתן בנישו לחם משנה

א. לחם משנה מהתורה או מדרבנן

נאמר בפרשת בשלח: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לִקְטוֹ לֶחֶם מִשָּׁנָה, וּמִכָּאן לַמָּדוּ חֹז"ל בַּגְמָרָא בְּמַסְכַּת שֶׁבֶת (ק"ז): "אמר רבי אבא בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב "לֶחֶם מִשָּׁנָה". ונחלקו הפוסקים אם זו דרשה גמורה היא ולחם משנה מן התורה, או שאינו אלא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא.

שיטת הט"ז (ס"י תרע"ח סק"ב) שלחם משנה הוא דין דאורייתא, ואף שלש סעודות בשבת מן התורה הן ובעינן פת. ומבאר הט"ז על פי דברי הבית יוסף שכתב כי נר חנוכה קודם לקידוש היום. ואף על פי שקידוש היום מן התורה ונר חנוכה מדרבנן, מכל מקום עדיף נר חנוכה משום שאפשר לקדש על הפת. ולפי זה יוצא שיש להקדים פת לנר חנוכה. ומחדש הט"ז שלשיטתו לא רק פת אחת קודמת לנר חנוכה, אלא אף לחם משנה, שהוא דין דאורייתא, קודם לנר חנוכה שאינו אלא מדרבנן. וכן היא דעת הלבוש (שם ס"א), ועיין עוד בערוך השולחן (שם ס"ב).

אולם המגן אברהם (ס"י תרי"ח סק"י) סובר שלחם משנה אינו אלא מדרבנן. ולכן כתב שחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול ביום הכפורים - אינו צריך לעשות לחם משנה, דלא תיקנו כן ביום הכפורים.

וכן מצינו לענין דריית הפת: פסק השו"ע (ס"י רנ"ד ס"ה) שאם אדם הכניס פת לתנור סמוך לחשיכה בשוגג ולא קרמו פניה מבעוד יום, אם אין לו מה לאכול - מותר לו לרדות מן התנור מזון שלוש סעודות. וכתב המג"א (ס"ק כ"ג) שאם בפת אחת שהוציא יש כדי מזון שלוש סעודות - שוב אסור לרדות עוד, אף שאין לו לכל סעודה כיכר שלם ולחם משנה. וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק ל"ד). והנה לשיטת הט"ז שלחם משנה הוא דין דאורייתא, ודאי הוא שנתיר דרייה נוספת שהוא איסור דרבנן קל כדי לקיים מצווה מן התורה; אולם המג"א לשיטתו, שלחם משנה מדרבנן הוא, ואינו דוחה אף איסור דרייה.

עוד נפסק בשו"ע (ס"י רע"א ס"ג) שיין לקידוש הלילה קודם לצרכי הסעודה וליין לצורך היום, משום שדין קידוש על היין עיקרו מדאורייתא, ואילו צרכי סעודה הם משום מצות עונג שבת מדברי קבלה "וקראת לשבת עונג". ומה שאמרו שכבוד יום קודם לכבוד לילה - היינו בשאר צרכי סעודה. וכתב המשנ"ב (שם סק"ז) שכל זה דווקא כשיש לו פת הן לצורך הלילה והן לצורך היום; אבל אם אין לו פת - מוטב שיקנה לו פת ויקדש עליה, שכן חייב לאכול פת בלילה וכן למחר ביום השבת. ובשער הציון (שם ס"ק י"א) כתב שדברי

דבהנהו ליכא למיגזר דילמא שריא להו דאיכא לכל הפחות איסור שבות בגודלת וסברא הוא דכי היכי דיש איסור בעשיית קליעה ה"נ יש איסור בסתירת קליעה יעו"ש. אמנם שיטת רש"י (ד"ה לא בחוטי) היא דאסור אף בכה"ג. ובשו"ע (ס"י שג ס"א) הובאו שני הדעות. ומצאנו כמה דרכים ליישב שיטת רש"י דאסור. ובט"ז (סק"א) כתב ליישב סברתו, דאיהו ס"ל דאף בקלועות בשערה איכא למיגזר דלמא תעבירם ד"א ברה"ר, כי יכולה היא להתיר קליעתה ע"י עכ"ם, דהוי שבות דשבות לצורך מצוה יעו"ש.

אמנם בתוספת שבת (סק"ב) העיר ע"ד בזה"ל: ולא הועיל כלום בתקנתו, דהא דשרי שבות דשבות היינו כשאי אפשר בענין אחר, אבל הכא הרי אפשר לה לסתור קליעותיה מבעוד יום, ובודאי נזהרת היא לסתורן מבעו"י כמו שנזהרת להסיר מעליה שאר דברים החוצצים כמו חתיכות ציפרנים וכו"ג, וכן כתב הרא"ש להדיא וז"ל, שאסור לסתור קליעות ראשה וליכא למיחש דלמא שרי לה דאשה הרוצה לטבול בשבת צריכה לסתור קליעותיה מבעו"י עכ"ל. דלכאורה מה שכתב דאשה הרוצה לטבול וכו' לא שייך הכא כלל, דאין כאן מקום דין טבילת נדה, אלא דהוצרך לכך שלא נימא כסברת הט"ז, וזה ברור בכוונתו. עכת"ד. וכן הבינו דעת הט"ז גם בשו"ע הרב (קו"א סק"א) ובישועו"י (סק"א).

והנה מש"כ התנ"ש לדקדק כדבריו מדברי הרא"ש (ובישועו"י רמז גם הוא בסו"ד לדברי הרא"ש), נראה דכוונתו לומר, דתחילה הביא הרא"ש דעת רש"י דס"ל דמתניתין מייירי אף בקלועין בשערה, וע"ז הקשה כקושיית התוס' דבקלועין ליכא להך חששא הואיל ואיכא לתא דאיסור סותר בסתירת קליעתה, וסיים בזה"ל: הלכך ליכא למיגזר בהן דלמא שריא להו דאשה הרוצה לטבול בשבת צריכה לסתור קליעת שערותיה מבעוד יום. ע"כ. וס"ל להתנ"ש דכוונת הרא"ש בזה היא ליישב מאי דיש להעיר על סברתו וסברת התוס', דלדידהו אמאי פשיטא דבקלועין בשערה תו ליכא להך חששא דתתירם, והרי אע"פ דאין היא עצמה יכולה להתירם מן הטעם האמור, מ"מ יכולה היא לסמוך דעתה מבעו"י שתתירם ע"י עכ"ם בשבת וכסברת הט"ז, באופן דהחשש דלמא אחר שתתיר העכ"ם קליעתה תוליד היא החוטין ברה"ר במקומו עומד, וא"כ אף לדידהו צריך להיות דינא דאף בקלועין החוטין בשערה יש לאסור לה לצאת בהן. ולזה תירץ דליכא למיגזר בזה, כי כל אשה הרוצה לטבול צריכה לסתור קליעותיה מבעו"י, והיינו דאינה יכולה אף לסמוך עצמה מבעו"י שתתיר לה העכ"ם קליעתה בשבת כי לא שרינן שבות דשבות בכה"ג.

אכן לא בריא לי כ"כ ההכרח לפרש דברי הט"ז דאיהו מייירי בסומכת עצמה מבעו"י שתתיר לה העכ"ם קליעתה וממילא ללמוד בדעתו דאיהו ס"ל שיש להתיר לסמוך מבעו"י לכתחילה על היתרא דשבות דשבות (כמו"כ דברי הרא"ש להבנת התנ"ש דכתיבנא), והא שפיר י"ל דאיהו לא התיר לסמוך על שבות דשבות במקום מצוה כי אם באופן שנודע לה בפתע פתאום שטבילתה חלה בשבת וא"א לה בענין אחר, והוא באופן ששכחה מועד טבילתה ושוב נזכרה בזה וכגון שבעלה אין אתה רק דס"ל דטבילה בזמנה מצוה (וכן ראיתי בס' מנורה טהורה סק"ב דכתב כע"ז בדעתו). כמו"כ י"ל דמייירי באופן שהיה ספק בבדיקתה ושוב נודע לה בתוך השבת שטהורה היא, והוא מילתא דשכיח, (וראה עוד ברש"ש ובהג' הרא"ם הורו"ץ ובחת"ס שישבו דעת רש"י בכמה אנפי מעין זה, ושווין דלדעתו מתניתין איירי

בכלים של הישראל יש חובת מחאה, כי אדם שמשמש בחפצים של חברו אינו עושה זאת אלא מדעתו, ולכן עצם ההשתמשות יוצרת מראית עין בעייתית, משא"כ בכלים של גוי שעד כמה שהכלים שלו הוא לא צריך לבקש רשות מאף אחד להשתמש בהם, אין ההשתמשות שלו נראית כנובעת מציוי של אדם אחר (גר"ז סימן ש"ז).

ולכאורה יש לעיין בזה, הלא מי יודע של מי הפנס הנמצא בידי הגוי, ומפני מה ישתנה הדין מחמת שינוי הבעלים שיש כאן, ולמה זה שהחפץ של הגוי גורם שלא יהיה מראית עין (והרי לא התנו זאת שיהיה החפץ מוכיח?) ותשובת הדבר היא, שהנראות אינה משמשת לבדה במוחו של הרואה, אלא אנו תמיד תולים שהאדם יבדוק ויחקור ויברר והוא באמת ידע של מי הוא החפץ בו משתמש הגוי (וראה סימן רמ"ד מג"א ס"ק ה', וסימן שכ"ה מחצית השקל ס"ק ד').

והנה, כפי המתבאר מדברי הרמ"א בסימן ש"ז סעיף כ"ב (ומשנ"ב ס"ק ע"ה), רמיזה ע"י סיפור דברים מותרת לכתחילה בשבת. ולכן, מותר לאדם לספר לגוי בשבת ש'הנר אינו מאיר יפה', אף אם זה יגרם לגוי למחוט את פי הפתילה ולהיטיב את אור הנר.

אך האחרונים עמדו על נקודה קשה בהיתר זה:

שהרי לכאורה לפי דברינו למעלה, שבכל פעם שעושה הגוי מלאכה לצורך הישראל בכליו וחפציו של הישראל מוטלת על הישראל חובת מחאה, א"כ לכאורה בכל פעם אחר הרמיזה תחול מיד חובת המחאה ולא יוכל הישראל להנות מאומה מהיתר זה? ותי' החי' - אדם שיש לומר שכיוון שרמז לו ולא אמר לו באיסור ידעו שלא ציווהו הישראל וממילא אזל ליה כל טעם חובת המחאה. עד כאן דבריו. ולכאורה יש לתמוה על זה רבות, דהא אי בכה"ג שרמז לו ידעו שלא ציווהו באיסור ולא יחשדוהו, ק"ו בבשק"ו שבכה"ג שבאמת לא אמר לו מאומה שלא יחשדוהו!?

ומכאן נשוב לתשובת האתאיסט. שאכן, להוכיח ולברר שדבר היה, זה דבר ששייך לעשותו, ולכן ברמיזה כיוון שהישראל עשה פעולה אקטיבית ורמז באופן המותר, זה גורם שכשהאנשים יבררו הם ידעו שהוא עשה דבר מותר ורק רמז. משא"כ בכה"ג שלא עשה כלום, שאז אי הידיעה לא תגרום לאנשים להגיע להבנה שהוא לא ציווה, כי זה שאין ידיעה על הציווי אינו מכריח כלל שהוא אכן לא היה, וכנ"ל.

הרב יוסף מאיר יפרח שבות דשבות לכתחילה

יל"ע בכל שבות דשבות דשרינן (דוגמת במקום מצוה כמבואר בשו"ע ס"י שז ס"ה ס"י תקפו סע' כא וכדו'), אי הוי בגדר דחוויה או הותרה, דאי הוה בגדר דחוויה יהא מוטל עליו למנוע עצמו ככל האפשר מלהסתמך על היתר דשבות דשבות, ואי הוה בגדר הותרה שמא לא יהא מוטל עליו למנוע עצמו מזה.

ומצאתי דהוא פלוגתת הט"ז והתנ"ש, דהנה בשבת (נז), תנן, לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן ולא בצעונות שבראשה ולא תטבול בהן עד שתתרפם. ובגמ' פרכינן טבילה מאן דכר שמה. ומשני ר"נ בר יצחק אמר רבה בר אבבה מה טעם קאמר, מה טעם לא תצא אשה לא בחוטי צמר וכו' מפני שאמרו חכמים בחול לא תטבול בהן עד שתתרפם, בשבת לא תצא דילמא מיתרמי לה טבילה של מצוה ושריא להו ואתי לאתוייהו ד' אמות ברה"ר. ושיטת ר"י בתוס' שם (ד"ה במה) דזהו דוקא בחוטין שאינן נתונים בקליעת השיער, אבל חוטין הנתונים בקליעת השיער יוצאה בהן

הט"ז שלחם משנה הוא דאורייתא אינם מוסכמים, שכן דעת המג"א אינו כן וכמו שכתבו התוספות שבת והפמ"ג.

ולפי זה נשאלת השאלה: אם הניחו חלה אחת על שולחן שבת תחת הכיסוי, ואת החלה השנייה השאירו על הפלטה כדי שתתחמם, ודעתם הייתה להביאה קודם הקידוש. בפועל שכחו להביאה, וכשביירך המוציא והרים את הכיסוי נוכח לראות שאין לפניו אלא חלה אחת. האם יש מקום כעת להביא חלה נוספת ולבצוע על שתיהן ולקיים דין לחם משנה, או שמא מאחר שכבר בירך - עבר זמן קיום המצוה.

וכן יש לעיין במקרה נוסף: אדם שלקח שני כיכרות, או בפסח שני מצות, ובירך עליהם המוציא, ולאחר הברכה נוכח לראות שאחת מהן הייתה שבורה כבר בשעת הברכה - האם יש ענין להביא עתה כיכר או מצה נוספת כדי להשלים ללחם משנה, או שאין בכך עוד תועלת.

ג. לחם משנה - הגדרתו בברכה או בבציעה

והנה בפשטות לשון הגמרא (שבת קיז): "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות", משמע שמצות היא עצם הבציעה על שני לחמים בתחילת הסעודה. אולם ברש"י שם מבואר גדר אחר, שכתב: "לבצוע - ברכת המוציא", ומשמע שגדר המצוה הוא שברכת המוציא תיאמר על לחם משנה.

וכן מצינו בדברי הפוסקים. בשו"ע הרב (סי' רע"ד ס"ד) כתב: "אין המסובין רשאים לטעום עד שיטעום הבצוע אם הם זקוקים לככרו דהיינו שאין להם לחם משנה לפני כל אחד והם יוצאים ידי חובתם במה ששומעים ממנו ברכת המוציא שמברך על לחם משנה ואוכלים מאותו לחם משנה". וכן כתב החיי אדם (כלל ז' ס"ב): "ונכון לנהוג שזה שבצוע יכין לפטור בברכת המוציא כל המסובין וגם יאמר להמסובין שיכונו לצאת בברכתו, כדי שכולם יצאו בלחם משנה". דבריו הובאו במשנ"ב (סי' רצ"א ס"ק כ"א) ובכף החיים (סי' רע"ד ס"ק י"ג).

לעומת זאת כתב האשל אברהם מבוטשאטש (סי' רע"ד ס"א ד"ה שתי ככרות) שגדר מצות לחם משנה אינו בברכה אלא בעצם הבציעה, וכפשטות לשון הגמרא. וז"ל: "יוצאים ידי חובת לחם משנה בשמיעה. הגם שהברכה של נהנין אינו יוצא ידי חובתו ומברך בפני עצמו, מכל מקום מצות לחם משנה על הבציעה קודם הנאת האכילה מהני בכך שליחות". לדבריו, גם אם המסובים מברכים לעצמם, מכל מקום מצות לחם משנה מתקיימת בכך שהבצוע בוצע על שני הלחמים עבור כולם, מדין שליחות.

נמצא שנחלקו הפוסקים כיצד מצות לחם משנה של בעל הבית מתייחסת לשאר בני הבית: לדעת רוב הפוסקים עיקר המצוה היא בברכת המוציא על לחם משנה, ולכן המסובים יוצאים ידי חובתם בשמיעת הברכה מן הבצוע; ולדעת האשל אברהם מבוטשאטש, אף אם כל אחד מברך לעצמו - מצות הבציעה על לחם משנה של הבצוע מועילה לכולם מדין שליחות.

ג. האם יש ענין להביא לחם נוסף לאחר הברכה

נראה להביא ראיה שאפילו לשיטת רוב הפוסקים שעיקר מצות לחם משנה היא בזמן הברכה, מכל מקום יש מעלה שגם הבציעה תהיה על שני לחמים. ולפי זה, בנידון דידן שביירך המוציא על חלה אחת בלבד - יש ענין להביא חלה נוספת ולבצוע על שתיהן, ואין בכך הפסק כיוון שהדבר נעשה לצורך הסעודה.

כתוב ברמ"א (סי' רע"א ס"ה) שאם אדם שכח לקדש עד לאחר שביירך המוציא ונזכר קודם שאכל - יקדש על הפת

ואחר כך יאכל. פירוש: הדין הוא שאסור לטעום כלום עד שיקדש, ולכתחילה מקדשים על היין. ולכן אם כבר טעם מן הלחם יקדש על היין, אך אם עדיין לא אכל מפרוסת הלחם, כדי שלא לעשות הפסק בין המוציא לאכילה, יקדש על הפת ואח"כ יאכל. וכתב המג"א (שם ס"ק י"א) שאם נזכר שלא קידש קודם שטעם מפרוסת המוציא שהדין הוא שיקדש על הפת, צריך להביא לפניו לחם משנה וזה לא מקרי הפסק דהוי מצורף הסעודה [כמ"ש בס"ק קס"ז ס"ו לגבי אמירת הביאו מלח וכו'], ודבריו הובאו במשנ"ב (שם ס"ק כ"ג).

והנה כאן מיירי באדם שכבר בירך ברכת המוציא על לחם אחד, ונזכר שלא עשה קידוש, והדין הוא שצריך להביא לו לחם משנה שיחזיק אותם יחד ויבצע עליהם. הרי שאפילו לפי המשנ"ב שעיקר מצוות לחם משנה היא בזמן ברכת המוציא, מכל מקום יש מעלה להביא לחם משנה כדי לבצוע עליהם.

עוד מצינו בגמרא פסחים (ק). שאם אדם התחיל סעודה מבעוד יום והגיע זמן הקידוש - הדין הוא שפורס מפה ומקדש. ונחלקו הראשונים אם צריך לברך שוב המוציא, דהלא הוא באמצע סעודתו. השו"ע (סי' רע"א ס"ד) הביא את שתי הדעות, ובמשנ"ב (שם ס"ק י"ח) כתב דלהלכה אינו מברך המוציא כיון שספק ברכות להקל, ומ"מ נראה לכאורה דצריך לבצוע על לחם משנה לאחר הקידוש וכנ"ל במג"א [וע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן קי"ג)] שכתב ר' שלמה קלוגר שאם אינו מברך המוציא לא צריך לחם משנה, ודלא כמו שכתב המג"א.

אמנם אין כאן ראיה מוכרחת, דניתן לדחות ולומר שלעולם אין שום צירוף לחם משנה בהחזקת שני הלחמים יחד בשעת הבציעה, והכא שאני שמקיים מצוות קידוש על שני לחמים והקידוש מצרף אותם יחד. ולפ"ז אין צירוף לחם משנה אלא או עם ברכת המוציא או עם מצוות קידוש, אבל אם כבר קיים מצוות קידוש, וכבר בירך ברכת המוציא על לחם אחד, לעולם אימא לך שאין שום ענין להביא כעת עוד לחם, וממילא יהיה אסור להביא אותו מדין הפסק.

והנה לפי שיטת הט"ז שלחם משנה דאורייתא, וברכת המוציא אינו אלא דרבנן ככל ברכות הנהנין, ע"כ שמדין תורה מקיים מצוות לחם משנה בעצם זה שמחזיק את שני הלחמים בתחילת הסעודה. אולם לשיטת רוב הפוסקים שלחם משנה מדרבנן - ייתכן שאין צירוף לחם משנה אלא או בשעת ברכת המוציא או בזמן שמקדש עליהם, אבל לא בזה שמחזיק את שני הלחמים בתחילת הסעודה בלבד.

אולם בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פנ"ב הע' ע"ה) הביא שהתורה שבת (הערה י"א) הקשה על המג"א הנ"ל דהא עיקר לחם משנה הוא בשעת ברכת המוציא ומאי מהני הבאת לחם משנה. וכתב השש"כ בזה"ל: "ישמעתי מהגרש"ז אויערבך (שליט"א) [זצ"ל] דמסתבר שהעיקר הוא שתחילת הסעודה תהא בבציעת שני לחמים זכר למן (ולא הברכה), ורק לאחר שכבר אכל מן הפרוסה ואין זו תחילת הסעודה, אפשר דאין שום חיוב להביא שני לחמים, כי העיקר הוא תחילת הסעודה, עכ"ל".

והנה דבריו צ"ב, שהרי מדברי רש"י משמע שעיקר דין לחם משנה הוא בברכה ולא בתחילת הסעודה בבציעת שני לחמים, וכ"כ הגר"ז החיי אדם המשנ"ב והכף החיים א. וז"ל: "שאלתו במי שקידש עליו היום שפורס מפה ומקדש אם צריך לחם משנה. הנה זה תליא בשני הדעות המבוארין בס"י רע"א דאם צריך לחזור ולברך המוציא אז צריך לחם משנה ג"כ, ואם א"צ לחזור ולברך המוציא א"צ לחם משנה, וזה פשוט".

וכנ"ל, מכל מקום מדברי הגרש"ז עולה שמלבד הברכה יש מעלה של לחם משנה בשעת הבציעה על שני לחמים. ועדיין יש להסתפק האם באופן זה יכול להוציא אף את שאר המסובים ידי חובתם של מצוות לחם משנה, דבשלמא כשמברך המוציא על לחם משנה, הרי הוא פוטר אותם בברכת המוציא שביירך על לחם משנה, אך הכא שביירך המוציא על לחם אחד ורק אח"כ מחזיק את שני הלחמים יחד, איך ענין זה יתייחס לשאר המסובים [חוץ משיטת האשל אברהם מבוטשאטש הנ"ל דמהני מדין שליחות].

ד. שיעור חסר בלחם משנה

לגבי השאלה השנייה - כאשר בירך ונמצא שאחד מהלחים חסר, יש לדון מה נקרא חסר בלחם משנה.

המשנ"ב (סי' רע"ד ס"ב) כותב שעוגה שנשרפה מעט ועדיין לא נחתך ממנה - י"א שיוצאים בה לענין לחם משנה. אולם עדיין צריך לברר מהו שיעור החיסרון.

בשערי תשובה (שם ס"א) הביא בשם החכם צבי (סי' ס"ב וסי' ס"ג) ששיעור החיסרון תלוי במחלוקת הרא"ש והר"י: לדעת הרא"ש, אם החיסרון אינו יותר מחלק אחד ממ"ח - אינו נחשב חסר; ולדעת ר"י, אפילו בחיסרון מועט כבר לא נקרא שלם.

וכתב הגר"נ קרליץ בספרו חוט שני (ח"ד פפ"ה ס"ק כ' אות ג') שאם אין לחם שלם, ניתן לסמוך לכתחילה על שיעור הרא"ש, שכל עוד לא חסר אחד ממ"ח מן הכיכר החשב שלם [הרי אף לט"ז שדין לחם משנה מדאורייתא, הדין שלם אינו אלא מדרבנן ויש להקל כשיטת הרא"ש בדין חסר]. ולפי זה, אם נשבר רק קצה החלה - עדיין נחשב כלחם משנה, ואין צורך להביא חלה נוספת, והבאת לחם נוסף תהיה הפסק שלא לצורך.

הרב אלי איידן

הקדמת ברכת המזון לפני הקינוח

שאלה: האם מותר בשבת לברך ברכת המזון לפני אכילת הקינוח, כדי להשלים מאה ברכות שחייב אדם לברך בכל יום?
תשובה: בגמרא מנחות מג ע"ב נאמר בשם רבי מאיר שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר (דברים י, יב): "ועתה ישראל מה ה' אלוהיך שואל מעמך". רש"י מפרש שאין לקרוא "מה" אלא "מאה", כלומר שהקב"ה דורש מישראל מאה ברכות בכל יום. ותוספות מוסיפים שהפסוק כולל מאה אותיות, רמז לחיוב זה. במדרש רבה (במדבר יח, כא) מובא שדוד המלך תיקן שיאמרו מאה ברכות בכל יום, מפני שבכל יום היו מתים מאה אנשים מישראל ולא ידעו על מה. עד שנתגלה לו ברוח הקודש שהסיבה היא שביטלו תקנה זו, וחזר ותיקן שיברכו מאה ברכות בכל יום (עיין טור סימן מז). עוד מובא בגמרא שרב חייה היה מרבה בשבת בברכות על בשמים, פירות ומיני מתקה כדי להשלים מאה ברכות, מפני שתפילת העמידה של שבת כוללת שבע ברכות בלבד, בניגוד לשמונה עשרה שבימות החול (עיין משנה ברורה סימן רצ, ס"ק ב). השולחן ערוך (או"ח מז, ג) פוסק כרבי מאיר שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. וכן כתב (רצ, א) שבשבת, מאחר שיש פחות ברכות קבועות, יש להרבות בברכות על פירות ובשמים כדי להשלים את המניין. אמנם המשנה ברורה (מו, יד) בשם המגן אברהם מדגיש שאסור לברך ברכה שאינה צריכה. בגמרא (יומא ע"א; ברכות לג ע"א) הוזכר איסור זה, ויש מחלוקת בין הפוסקים



הגרח"ק בשונה הלכות (סי' שכ"ז או' ג'), והניח בצ"ע, ועי' גם בשו"ת פרי השדה (ח"א סי' פ"ד) ובשו"ת לבושי מרדכי (מהדו' תליתי סי' י' או' ב'), וכן בשו"ת בצצה"ח (ח"ו סי' י"ג) ובשש"כ (פ"ל הע' קס"ז) שעמדו בזה, ודבריהם צ"ב. ובאמת בתשורת שי (סי' קנ"ב) התייר גם בזה ע"פ דברי המ"א הנ"ל, והו"ד בשו"ת יב"א (ח"ד סי' כ"ח או' י"ד), אך לדברי שאר הפוסקים שהחמירו בזה צ"ע, ועכ"פ יש ליישב את דברי התפא"י והמ"ב שאסרו בזה.

והיה מי שרצה לומר דצחצוח נעליים חשוב כפעולה שיש בה הנאה 'חדשה', כי נעליים שאינן מצוחצחות אינן מיועדות אלא להליכה גרידא, ואילו נעליים מצוחצחות מיועדות גם ליופי ולמראה מכובד. ופעולה שיש בה הנאה חדשה ודאי אסורה, אף שיכול היה להשתמש בדבר קודם לכן, הגע עצמך אם בישל הנכרי תפוחים בשבת לצורך ישראל, פשוט וברור שאסור לאוכלם אע"פ שהיו ראויים לאכול חיים, דהא בכה"ג נעשית פעולה שיש בה הנאה חדשה, ולא חשיבא כתוספת בעלמא, וה"ה בנידונינו.

אמנם צ"ע כי בנתיב חיים (על המ"א שם) כתב דה"ה אם נתן הנכרי כלי פשתן תחת המכבש בשבת, ג"כ יש להתיר מטעם זה. והו"ד במחזיק ברכה (שם), בשע"ת (שם), במ"ב (שם) ובכה"ח (שם). והלא גיהוץ הבגדים יש בו הנאה חדשה, כעין הנאת נעלים מצוחצחות. ואין לומר דגיהוץ הבגדים לא בא לשם נוי ויופי אלא לשם יישור הקמטים כך שיהיו נוחים ללבישה, כי בראשונים מבואר שהיו עושים כן לייפוי הבגד (ראה רבינו פרחיה קמ"א ע"א 'מכבש כלי עץ שכובשין בו הבגדים, ודוחקין אותן בתוכו כדי לנאותן', וכ"מ בר"ש להלן).

ונראה ליישב ע"פ מה שהרחיב בשו"ע הרב (שם) בהיתר תיקון המנעל הנזכר, וז"ל 'ואם גמר הנכרי תפירת מנעלים מע"ש, רק שתיקנם והחליקם בשבת, מותר ללבושם בו ביום לד"ה, שהרי אינו נהנה בלבישתו ממלאכת השבת אלא ממלאכת החול, שהרי היה יכול ללבושם בלא תיקון זה, וכן כל כיוצא ב'. מבואר בדבריו שהפוסקים הנ"ל דיברו בנעליים שהיו מקולקלים ותיקנם הנכרי, אלא **שסיים** את תיקונו בשבת, ובכה"ג אמרין דאחר שהיו ראויים לשימוש קודם השבת, מלאכתו בשבת אינה חשובה אלא כתוספת הנאה בעלמא, כי התוספת בטלה לעיקר המלאכה. ועל דרך זה יש להעמיד את היתר המכבש בנכרי כובס, ששימוש המכבש אצלו הוא **סיום** פעולת הכביסה, כפי שהיה נהוג בימיהם (עי' זבים פ"ד מ"ז המכבש של כובס, ופי' הרע"ב שם 'לאחר שכבסו הבגדים, מקפלין אותן תחת המכבש לכבשן ולשמור קיפולן', וכעין זה בפי' הר"ש כלים פט"ז מ"ז, ועי' גם בפסקי הרי"ד קכ"ג ע"א ובמאירי שם). לעומת זאת, צחצוח נעליים אינו חשוב כסיום מלאכה, אלא כמלאכה בפני עצמה, ומשו"ה ל"ח כתוספת בעלמא.

במילים אחרות, בכל מלאכת נכרי יש לדון אם היא פעולה שיש בה 'הנאה חדשה' כנ"ל, אולם גם באופן שיש בה הנאה חדשה, אם עיקר המלאכה נעשתה על ידו או אפי' ע"י ישראל מע"ש, ופעולה זו בלבד נעשתה בשבת, הרי היא טפלה לעיקר המלאכה ובטלה לה, וממילא הישראל חשוב כמי שנהנה רק מעיקר המלאכה. ומטעם זה מנעל שנתקלקל רק מעט והיה חסר את אותו התיקון הסופי בלבד, ותיקונו הנכרי והחליקו בשבת, ודאי אסור להשתמש בו בשבת, כי בכה"ג יש לו הנאה חדשה מהמלאכה ואינה טפלה.

בבכיה על חורבן הבית יותר משאר לילות אפילו שחרב הבית במוצאי שבת.

וכך כתב מרן צ"ל בשו"ת יביע אומר חלק י' או"ח סוף סימן ל"ג, ובספרו הליכות עולם, חזון עובדיה ח"ב עמ' תמ"א, שזמנה כל ההלילה, אלא שלתחילה טוב שיקיימנה בתוך ד' שעות הראשונות של הלילה, וכן כתב הר"י שיבת ציון.

הלך לישון ונתנמנם והתעורר אחרי חצות, האם יכול לקיים סעודה רביעית?

אפילו שבזוהר הקדוש, פרשת ויקהל עמוד רטו: החמיר מאוד שכל הישן שנת קבע אסור לאכול אח"כ. וכ"כ האורל"צ צ"ב סעיף ג', שלא יאכל אחרי שישן. לדעת הגר"א וכ"כ הגרע"י צ"ל, יקיים סעודה רביעית אפילו שישן.

האם יש תשלומין לסעודה רביעית?

הר"י פה ללל ח"ג בהשטמות סק"א ובח"ו יכול לעשות ביום א', דלא עדיפה מהבדלה שיש לה תשלומין. אם מחמת חולי שאינו יכול לאכול עם כל זה יסדר שולחנו במזונות ופירות ויאכלו ב"ב גם הוא יטעם כפי יכולתו.

כל הכותב בירושלים כותב: נהגו להשלים סעודה רביעית עד יום ראשון בבוקר ובצהריים.

האם אפשר לקיים בתוך סעודה שלישית אחרי השקיעה את הסעודה הרביעית על ידי אכילת כזית פת אחר החשיכה? לדעת הכף החיים ועוד, לא קיים כי צריך להפריד בין הסעודות. אך לדעת הגרע"י יכול לצאת ידי חובה.

במה עושה

פת חמה, הג"מ מס' שבת דף קי"ט עמוד א', רבי אבהו היה שוחט בהמה ואוכל כוליא.

ערון השולחן כתב, אם אין בשר יכול לקיימה בדגים.

הסטייפלר היה אוכל דגים, פסקי תשובות, סימן ש'.

בספר הנהגות הבבא סאלי נהג לאכול דגים.

אם לא יכול פת, יאכל פת הבאה בכיסנין, ואם לא- יאכל פירות, כן כתב שו"ע הרב רבנו זלמן.

בספר פקודת אלעזר קובו כתב, גם מועיל כוס של הבדלה. בפסקי תשובות, כתב מרבני צאנז, גם מאכלי חלב יכול לקיימה.

בשו"ת הר שיערי צדק סימן ס"ב, או"ח, נשאל האם יכול לאכול ביצים כסעודה רביעית, ומסקנת הרב, עדיף לא לאכול ביצים. הרב מליץ זכות, בשם רב חיים פלאגי"י 'ביעא על שם דבעי רחמנא ויפרקנא' וזה הטעם לאכול ביצים בליל פסח אף שחל במוצאי ש"ק.

סגולותיה

ניצל מחיבוט הקבר. לידה קלה. זוכה לעשירות. זוכה להנצל מעצבות.

**הרב אלחנן בדיל
גדר 'תוספת' הנאה**

כתב המ"א (סי' רנ"ב סקי"ג) מנעל שהיה מתוקן מע"ש, ותיקונו והחליקו הנכרי בשבת, מותר להשתמש בו, שהרי היה יכול לנועלו גם בלא"ה, ודמי למש"כ הרמ"א בסי' רנ"ג ס"א בהגה"ה הרביעית (שם כתב להתיר במצטמק ויפה לו מדין תוספת הנאה, וצ"ע על הפמ"ג א"א שם שנתחבט בזה). והו"ד בכלל הפוסקים.

והנה יש להקשות מזה עמש"כ התפא"י בכלכלת שבת (מל' הממחק) כי המצחצח מנעלים בשבת חייב משום ממרס, ולכן אם צחצח הנכרי אפי' מעצמו לצורך הישראל, ה"ה אסור עד מוצ"ש בכדי שיעשה וכו', והו"ד במ"ב (ססי' שכ"ז), ולמה לא יחשב הדבר כתוספת הנאה, והלא המנעלים היו ראויים לשימוש גם בלא הצחצוח. וכן הק'

אם הוא מן התורה (הרמב"ם) או מדרבנן (הרא"ש). לגבי פירות וקינוחים המובאים בסוף הסעודה, כתב השולחן ערוך (קעז, ב) שכל דבר שאינו בא מחמת הסעודה, כלומר שאינו נאכל עם פת, טעון ברכה לפני אכילתו, כי ברכת המוציא אינה פוטרת. אולם ברכת המזון פוטרת את הברכה האחרונה עליהם, מפני שהיא כוללת את כל מה שנאכל בתוך הסעודה (עיין משנה ברורה ס"ק ז). נשאלת השאלה: האם מותר לברך תחילה ברכת המזון, ואחר כך להביא את הקינוחים והפירות כדי להתחייב גם בברכה אחרונה עליהם, או שמא יש בכך משום ברכה שאינה צריכה? בעניין זה נחלקו ר' משה גלנטי ז"ל ור' שמואל אבובא ז"ל. דעת הרב גלנטי היא שמותר לסדר את הדברים כך שלא יהיו כל הפירות לפניו בבת אחת, כדי שכל ברכה תחול רק על מה שמונח לפניו בפועל, ובכך אין זו ברכה שאינה צריכה. לפי זה טוב לברך תחילה ברכת המזון, ואחר כך להביא את הפירות והקינוחים, כדי לזכות גם בברכה אחרונה ולהשלים מאה ברכות בשבת. וכן הובא בערך השולחן (רצא, ד). לעומת זאת, הרב אבובא סובר שאסור להרבות בברכות באופן זה, אף אם מביאים את הפירות בזה אחר זה, מפני שבפועל היה יכול לפוטרים בברכה אחת. יש לציין, שאף על פי שהשולחן ערוך מחמיר בברכה שאינה צריכה, מכל מקום הוא פוסק (רצא, ג) כדעת הרא"ש שמותר להפסיק את הסעודה השנייה של שבת, לברך ברכת המזון וליטול ידיים מחדש כדי לקיים סעודה שלישית, אף שלא היה צורך גמור להפסיק. מכאן שכאשר יש מצווה בדבר, אין זה נחשב לברכה שאינה צריכה. עיין מגן אברהם סימן רטו, ס"ק ו' שמחמיר בזה. מרן הרב עובדיה יוסף צ"ל מסכם (יחווה דעת ו, כו) שאף לשיטת הרמב"ם שברכה שאינה צריכה אסורה מן התורה, כאן מאחר שיש חיוב לברך מאה ברכות בכל יום, נחשבת הברכה כברכה הצריכה, ואין בה איסור. למעשה, מותר בשבת לברך ברכת המזון לפני הבאת הקינוחים והפירות, כדי שיוכל לברך עליהם ברכה ראשונה ואחרונה וכך להשלים מאה ברכות. אולם אם אכל את הקינוחים לפני ברכת המזון, אף שיברך לפנייהם, לא יברך אחריהם, כי ברכת המזון פוטרת, ונמצא שמפסיד ברכה אחת. לפיכך נכון להקדים ברכת המזון, ואחר כך להביא את הפירות והקינוחים.

ועיין שולחן ערוך סימן רצ, א; קעז, ב; יחווה דעת ו, כו.

**הרב סימן טוב שמחה נורמטוב
סעודה רביעית**

כתב שו"ע סימן ש': 'לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ"ש כדי ללוות את השבת אפילו אינו צריך אלא לכזית'.

זמני הסעודה

משנה ברורה: דרך ללוות את המלך בעת היציאה ולא אחר שיצא כבר והוא היסח דעת ממנו. וטוב להקדימה כדי שתהא סמוכה ליציאת השבת.

ר' חיים פלאגי' בספרו 'רוח חיים': שמקיים אחר הבדלה הרי זה משובח.

בא"ח ש"ש פר' ויצא סימן כ"ז: זמנה עד סוף ארבע שעות לתחילה ובדיעבד עד חצות, אם עבר זמנו, סעודת רשות.

חסד לאלפים: זמנה נמשך כל הלילה.

דמשק אליעזר: מביא אסמכתא מדברי הרב שער הכוונות שער ח"ו דף ס' ע"ב: לפי קדושת שבת נמשכת כל הלילה כמו שכתב למטה, בע"ה סעודה רביעית ולא עוד אפילו אחר חצות לילה של מוצאי שבת. לא היה מורי ז"ל מרבה

מטעם זה כ' בשו"ת אג"מ (י"ד ח"ג ס"י מ"ז או' ב') גבי נכרי שהדליק מזגן לצורך הישראל, דאסור ליהנות מהמזגן, אפי' אם יכול היה להשתמש בבית בלאו הכי, דסו"ס יש כאן פעולת 'הנאה חדשה', וכוונתו דאין להשוות את הדבר לנר שאם היה אפשר להשתמש בבית אינו חשוב אלא כתוספת הנאה, כי אור הוא הצורך לתשמישים, אבל קור וחום יש להם הנאה בפני עצמם, והא ראייה שלפעמים אנשים הולכים למקום עם מזגן רק בכדי להתקרר או להתחמם, אבל אף אחד לא ילך ממקום חשוך למקום אור רק בשביל שיהיה לו אור. ומ"מ אם היה המזגן דולק כבר והנכרי רק שינה את המעלות, מסתבר שהוא חשוב כתוספת הנאה (ואף שהיה מקום להשוות את הדבר למדורה, ולדעת המ"ב אין להתיר במדורה אלא במקום צורך, יותר נראה להשוותו לבית החורף שהכל מודים בו להיתר, מה גם שאפי' במדורה רבו המתירים וכנ"ל).

הרב רזיאל שרבאני הבדלה לפני תפילת ערבית

שאלה: מצוי בשבת חתן שסעודה שלישית נמשכת אחרי מוצ"ש ורוצים לעשות הבדלה אחר הסעודה קודם ערבית כדי שמי שצריך לילך להתארגן יוכל ללכת ולא יפסיד את ההבדלה, ויש לדון אם מותר להבדיל על הכוס לפני ערבית או שזה לא לכתחילה, ואם מותר לעשות כן יש לדון אם מותר לשנות אחר ההבדלה לפני תפילת ערבית?

תשובה: במשנה ברורה ס"י רצ"ד סק"א כתב שגם אם נזדמן שהבדיל על הכוס לפני ערבית מ"מ חייב להבדיל גם בתפילה, ולא כתב שלא טוב לעשות כן וא"כ משמע שמותר לעשות כן, וכך מפורש בגר"ז ס"י רצ"ג אות א' שמיד שנראים ג' כוכבים רצופים מותר להבדיל ולעשות מלאכה אע"פ שעדיין לא התפלל ערבית. (ועיין בפסקי תשובות במקום שאין בזה חשש של תדיק קודם כי זה רק שרוצה לעשות שניהם כעת, אולם עיין לר' יעקב עדס שליט"א בדברי יעקב על פסחים עמ' תק"א שפילפל בענין זה והביא ראייה ששייך פה ענין של תדיר קודם).

אבל במג"א ס"י רצ"ט סק"ט לגבי מ"ש הרמ"א בסעיף ו' שם שמי שמתחיל להתענות מיד במוצ"ש וא"ל לו לשמוע מאחר הבדלה אז יבדיל מבעו"י, וכתב המ"א שם שמשמע שמתפלל ערבית קודם שיבדיל ואעפ"כ מותר לו לאכול אח"כ וגם בחול מותר לאכול אחר מעריב מבעו"י אבל עכ"פ מתפלל מעריב קודם הבדלה, וכתב שכן משמע בסי' רצ"ג שמי שאנוס וצריך להחשיך על התחום לדבר מצוה יוכל להתפלל של מוצאי שבת מפלג המנחה ולהבדיל מיד, וחזינן שמשום הבדלה מתפלל ערבית ג"כ מבעו"י.

ורואים בדבריו להדיא שיש להקדים הבדלה בתפילה לפני הבדלה על הכוס, והמשנ"ב העתיק דבריו בס"ק כ"ב שם להלכה, וממילא צ"ל שלכן כתב "אם נזדמן" להבדיל לפני ערבית, כי לכתחילה אין לעשות כן, וסברת המג"א שאין להפך הסדר שתיקנו חז"ל שקודם יבדיל בתפילה ואחר כך על הכוס.

וגם בתהלה לדוד ס"י רצ"ט אות א' כתב שמוטב שיתפלל ערבית קודם הבדלה כדי שיבדיל בתפילה קודם שיבדיל על הכוס, וביאר בסי' רצ"ג אות א' שזה הסיבה שהתירו לו להתפלל ערבית מבעו"י כדי שיתפלל ערבית קודם הבדלה על הכוס, עיי"ש.

ועוד מצינו בכה"ח רצ"ג אות ז' שהביא את הגר"ז וכתב שע"פ זוהר אין לעשות כן דמבואר שם שאין להדליק נר לפני שסיימו קדושה דסידרא של ערבית.

ולכן להלכה לכתחילה אין לעשות כן הן לפי הפשט והן לפי הקבלה, וכ"כ בפסקי תשובות ס"י רצ"ד אות א' ובהלכה ברורה ח"ח עמ' רמ"ג ובדברי בניהו חכ"ו ס"י ל"ב. (ועיין בשאלה הבאה שזה מעורר עוד בעיה של שתיית הכוס לפני הבדלה בתפילה לפי המשנ"ב)

אולם שיש צורך לעשות כן וכמו בשבת חתן שלפעמים הרבה מתפזרים ויכולים להפסיד את ההבדלה לגמרי אז יש להקל בזה, וכמובא בפסקי תשובות שם שמצינו לגדולי ישראל שעשו כן שהיה להם צורך בזה או מחמת חולי, ובמקורות ציין לספר פאר ישראל ח"א עמ' ר"ז מבעל התניא והשפת אמת שלפעמים עשו כן, וכן באורחות רבינו ח"א עמ' קכ"ח כתבו שהגר"י קנייבסקי עשה כן לפעמים.

אלא שצריך ליזהר שאם מבדיל על יין לא ישתה רביעית שאז לא יוכל להתפלל מיד, אלא ישתה רוב רביעית או יבדיל על מיץ ענבים וכמ"ש בהלכה ברורה שם.

ועתה נבוא לבאר האם מותר לשנות אחר הבדלה על הכוס קודם הבדלה בתפילה, הנה נפסק בשו"ע ס"י רצ"ט סעיף א' שאסור לאכול ולשתות קודם הבדלה, וכתב בשעה"צ ה' שגם אם הבדיל בתפילה אסור לאכול ולשתות עד שיבדיל על הכוס, וכתב שכן מוכח בפסחים דף ק"ז.

אולם לא ביאר שם מה הדין להיפך שהבדיל רק על הכוס האם רשאי לאכול לפני תפילה, ומצינו בסעיף ו' שם שפסק השו"ע שיכול לומר המבדיל בין קודש לחול קודם שיבדיל בתפילה ויעשה מלאכה, וכתב המשנ"ב ל"ה שמ"מ לענין אכילה לא מהני עד שיבדיל הבדלה גמורה על הכוס וגם בתפילה, וציין מקור בשעה"צ אות מ"ו אחרונים, ולא כתב מי אומר כן.

ולכאורה זה שצריך להבדיל על הכוס זה ברור כמו שראינו קודם, אבל מי אמר שגם הבדלה בתפילה מעכבת לאכילה, ופשטות דבריו נראה שצריך את שניהם.

ובשש"כ ח"ב פנ"ט הע' ל"ד כתב שבאמת משמע במשנ"ב ששניהם מעכבים כי כתב שצריך כוס וגם להבדיל בתפילה, ולכן פסק להלכה שגם אם הבדיל על הכוס לפני ערבית אסור לו לאכול עד שיבדיל בתפילה. אולם לא כתב טעם לדבר ולא הביא מקור לדבר זה.

ועיין בדברי יעקב (פסחים עמ' תק"א) שכתב שאם ננקוט כן במשנ"ב, אז מי שמבדיל לפני ערבית לכאורה לא יוכל לשנות את כוס ההבדלה כי עדיין לא התפלל, ודחה ש"ל שכוס הבדלה קילא טפי, דכל האיסור זה מחמת שהיו זלזול בהבדלה שטועם לפני הבדלה בתפילה, ובכוס הבדלה לא שייך טעם זה.

אולם בבירור הלכה (קמא ס"י רצ"ט הע' אות א' ד"ה עיין) כתב שלא יודע לאיזה אחרונים התכוין המשנ"ב כי לא מצינו דבר זה באחרונים, וכן בדברי יעקב (פסחים עמ' תק"ב) כתב שלא מצא מקור לזה, ואדרבה מוכח מסי' רצ"ט סעיף א' שיכול להבדיל על הכוס באמצע הסעודה וגומר סעודתו אף קודם תפילת ערבית.

ובשבט הלוי ח"ט ס"י ס"ג כתב שהדבר פשוט שמותר לו לאכול אחר הבדלה על הכוס וכוונת המשנ"ב שאמר "וגם בתפילה" שלא רק שאמר המבדיל אסור לו לאכול קודם שיבדיל על הכוס, אלא גם אחרי שהבדיל בתפילה אסור לו לאכול עד שיבדיל על הכוס, ובעצם הוא חוזר על מ"ש

בתחילת הסי' בשעה"צ שראינו קודם שכתב כבר דין זה, ורק פה לא פירש יפה בלשונו.

ובציץ אליעזר חט"ז ס"י י"ז ביאר שמ"ש המשנ"ב "וגם בתפילה" אין כונתו בנוגע לאכילה, דלזה ברור שמפסיק הבדלה על הכוס בלבד, אלא כדי שלא נטעה לחשוב שכיון שהקדים להבדיל על הכוס לפני התפילה כדי שיוכל לאכול, אז כבר ל"צ לחזור ולהזכיר הבדלה בתפילה, לכן הדגיש המ"ב וגם בתפילה, דהיינו שגם שאכל אחר הבדלה על הכוס, מ"מ שמתפלל ערבית חייב להבדיל בתפילה ולא סגי על הכוס, ואתי שפיר שציין שעה"צ מקור מהאחרונים, כי דבר זה מבואר באחרונים שתמיד צריך להבדיל גם על הכוס וגם בתפילה, רק המ"ב לא פירש דבר זה יפה בלשונו, והדברים פשוטים שזו כונתו.

וכן נראה עיקר למעשה, מאחר ומוכח בשו"ע והפוסקים בכמה מקומות שאפשר לאכול אחר הבדלה גם לפני ערבית, וגם במשנ"ב אפשר לפרש כן, אז אפשר לעשות כן לכתחילה.

מסקנת הדברים, שבשעת הצורך מותר להבדיל על הכוס לפני ערבית, וכשעשה כן רשאי לשנות אחר הבדלה על הכוס גם קודם שמבדיל בתפילת ערבית.

הרב אברהם ביבאס סדר הקדימה כשאין לו מעות עבור כל המצוות

מצות ולחם לב' סעודות כדי שביעה (הבאה"ל רצה להוכיח כהפמ"ג שכדי שביעה קודם לנר ודחה את ההוכחה, אבל לא הוכיח להיפך מהפמ"ג). ולכא' כשאין לו יין לחם לסעודת לילה קודם ללחם לסעודת יום משום שגם יכול לקדש עליו אע"פ שכבוד יום קודם לכבוד לילה.

א. נר שבת אחד. ומוכר כסותו לצורך זה (ככחונכה, פמ"ג הו"ד בבאה"ל).

ב. נר חנוכה אחד, (ועי' ס"י תרעא ס"א).

ג. יין להבדלה (קודם ליין קידוש כיון שיכול לקדש על הפת, ונראה דמ"מ נר חנוכה קודם לו), ואמנם אם יש לו שיכר כ' המ"ב שיבדיל עליו וישמור את היין לקידוש הלילה.

ד. יין לקידוש לילה (שעיקר קידוש דאורייתא, ואם ריפתא חביב לו מיין יקדש על ריפתא ויקנה צרכי סעודה, באה"ל ס"י רעא ד"ה מוטב).

ה. מצות ולחם לסעודה שלישית של שבת, (כן הוא לבאה"ל ס"י רסג ד"ה אין, וע"ש שלט"ז ס"י תרעח שלשת הסעודות קודמים לנר חנוכה ולדה"ח אף כדי שביעה בג' הסעודות קודמים לנר חנוכה ולנר שבת, ומשה"ק עליהם מהמג"א לכא' ביותר יש להגדיל עליהם התימה מהט"ז גופיה ס"י רמב סק"א, וע"ש במ"ב ס"י רמב שעה"צ אות ד ובאה"ל שם ד"ה צריך בשמו, ויל"ע ביסוד התשובה לרבינו יונה שכתב שאם רגיל לאכול ג' סעודות ונתארח אצל בני אדם שאינם מחזיקים באותה מצוה אל יניח המצוה מפני הבושה, כי אוי לה לאותה בושה, אלא יעז פניו ויאמר - שימו ואסעד כזית, כמצות הבורא, ע"כ, ולכא' משמע שגם בסעודה ג' יש להצטרך לבריות, דמה לי אם מחזר על הפתחים מה לי אם מבקש בבושה ממארחיו, והנה כבר בשעה"צ ס"י רמב אות ו עמד כבעין סתירה זו בדברי הט"ז לענין אם יש להצטרך לבריות לסעודה ג', וע"ש מ"ש בזה, וע"ש במ"ש בצדו, להפמ"ג המצוין בשעה"צ שם יוצא שיש מחלוקת ראשונים כאן בסדר הקדימה ש"א שצריך להצטרך לבריות גם לסעודה ג' וכסא דהרסנא וא"כ סעודה ג' ואף כסא דהרסנא



אותו מ"מ גם לקטום קיסם אסור אע"ג דלאחר שחוצץ בו שינוי ודאי זורקו, אשר על כן כאשר נשאלתי על זה אמרתי שאסור, ומשום כך אבקשו להודיעני מה טעם סובר מר דשרי. ע"כ.

והשיב לו מרן הגרעי" יוסף צ"ל וז"ל: ולפע"ד מלבד מה שיש לומר שגם אילו היה לפנינו בצורה כזאת היה אפשר לכסות בו פי בקבוק יותר קטן, ואפילו אם אינו בדרך הברגה, כל שעודנו ראוי לצור על פי צלוחית שלא יכנס לתוכה אבק וכדומה, לא פקע שם כלי ממנו. ועוד דעיקר דדינא פירכא, דמאי דפשיטא ליה למעכ"ת שע"י שהוקטן סוף המכסה ואי אפשר לכסות בו אותו בקבוק נבטל מעליו שם כלי, לבבי לא כן ידמה, ולדידי חזי לי שמאחר שהמכסה ממשיך למלאות תפקידו בכיסוי הבקבוק ההוא עד לפתיחתו, תורה כלי עליו, גם בעת סתימת הבקבוק עמו שלשם כך נוצר, ולכן אע"פ שאי אפשר לכסות בו בקבוק אחר לאחר שנחלץ, מ"מ הוא מכסה היטב את הבקבוק שהותן עליו, ולא בטל ממנו שם כלי כלל. וככחו אז לפני סתימתו כחו עתה. ומכ"ש שיש לצרף סברת הרב המגיד (פי"ב מהלכות שבת ה"ב) שכל שאינו מכין לעשות כלי אין ראוי לומר בו פס"ר ולחייב, שכל שאינו מתכוין לכך אין כאן מלאכה כלל וכו'. ע"ש.

והנה כל מי שמחפש את האמת יראה ויבין שהגרש"ז צ"ל אסר פתיחת הפקק משום שהופכו ממכסה בעלמא ל-"פקק" המיועד לפתיחת וסגירת בקבוקים. ורבינו צ"ל אחז שההפכה מכיסוי ל-"פקק" לא חשיבה יצירת כלי. ובציורו סברת הרב המגיד הנ"ל כתב להתיר.

והנה במצו"ש פרשת יתרו תשפ"ו, דיבר בשיעורו השבועי הראש"ל הגר"ד יוסף שליט"א בענין זה, ושם אמר כדברי, דטענתו של הגר"א מלכא לא נכונה, ואף שהוא ת"ח ומעייין נפלא וכו' מ"מ בנושא הזה הוא לא צודק. והמחלוקת עדיין במקומה עומדת. עכת"ד.

ולכן אע"פ שודאי שראוי לפתוח את הפקקים קודם השבת וכמו שכתבתי באורך בקונטרס שערי שבת ח"ב ובשו"ת שערי תשובות הנ"ל, מ"מ ח"ו לומר שרבים מעמך בית ישראל מחללים שבת בכל שבת מספר פעמים - לכולי עילא"ה. ע"כ. באיסור דאורייתא. והנה להם לישראל וכו'.

הרב יעקב ישראל לעג'מי פתיחת בקבוקים בשבת

שאלה: האם מותר לפתוח בשבת פקקים ממתכת או מפלסטיק המתברגים בצואר הבקבוק ומהודקים בתחתיתם? תשובה: א. בשאלה זו יש כמה נדונים - ולכן צריך לעיין בכל הסוגיות השייכות לאלו הנדונים, ואלו הם. א. עשיית פה לבקבוק אשר עד הנה מחובר אליה הפקק במסכת שבת דף מח "אר" א"ר הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת וכו'. ב. בפתיחתו הפקק נעשה כלי הראוי לפתוח ולסגור הבקבוק ואשר על כן צריך לברר האם נקרא שעושהו כלי (דחייב משום בונה או מכה בפטיש).

ב. ועתה בס"ד נתחיל עם הנדון הראשון "עשיית פה לבקבוק", גרסינו במסכת שבת דף מח "אמר רב יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת מתקיף לה רב כהנא מה בין זה למגופת חבית? א"ל רבא זה חיבור וזה אינו חבור" ורש"י פירש שמי שפותח חלוק לראשונה חייב חטאת דהשתא משוי ליה מנא וחייב משום מכה בפטיש משא"כ לענין מגופת החבית המגופה אינה מן החבית עצמה ואע"פ שדבוקה בה עומדת לפתח ולכן אינו נחשב כחבור, ולענינו בודאי שאין הפקק נחשב חבור לבקבוק לדעת

האברכים הרב דוד בוגנים נ"ר בכתביו בביאור הב"י ושהבין הב"י ממ"ש המרדכי ואם לאו אסור שאין אפשרות להתיר ביחוד לעולם, וכן עיקר, ולענ"ד כדי שלא יהיה דחוק בדברי הב"י אין לגרוס כדאיתא לפנינו ומ"מ משמע וכו' דמשמע דקאי אליבא דהרשב"א אלא יש לגרוס ולר"מ משמע וכו' והבין כן מהרמב"ם פכ"ה הי"ז שסתם לאסור באבן שע"פ החבית וכפי שהבין הב"י לעיל והכס"מ שם הכ"א בדעת הר"ף שדין נדבך אבנים שווה ממש לאבן שע"פ חבית, [ואין הכרח שהשוע"ק קאי גם על מידי דאורחיה בהכי, ואי נימא דקאי עכ"פ גם לענין מידי דאורחיה בהכי נראה דהיינו בצירוף הדיעה הב"י שאין לחלק בין מידי דאורחיה בהכי ללא אורחיה בהכי].

אלא דיל"ע מה יענו המרדכי וסיעתו לראית הרשב"א מהגמ' שבת נ. שמכניס מלא קופתו עפר שרי ביחוד לעולם ובלא מעשה. והנה המעי' בתשובת הרשב"א ח"א ס"י תתנו יראה שהבין שאבן לפצוע בה אגוזים אין אפשרות לעשות בה מעשה ושלכן דמי למכניס מלא קופתו עפר, וצ"ל כוונתו שלא יעזור איזה מעשה באבן שיוכל לפצוע בה אגוזים יותר טוב, וא"כ יתכן שבזה גופא נחלקו עליו דסבירא להו דכיון שמ"מ יכול לעשות מעשה באבן להחליקו אף שלא יעזור לפצוע בו אגוזים יותר טוב בעינן מעשה כדין אבנים שרוצה לישב עליהם ששם לא מהני יחוד לעולם.

הרב עמרם שכטר פתיחת פקקים בשבת בזמן הזה

בספרי שו"ת שערי תשובות ח"א (חאו"ח ס"ח עמ' לג) הבאתי דברי הגר"א מלכא שליט"א, שרצה לחדש ולהסעיר את העולם כאשר טען שבחן את צורת עשיית הפקקים כיום, ולטענתו היום לכ"ע אסור לפתוח בקבוקים בשבת. טענתו של הגר"א מלכא היא שמציאות עשיית הפקקים השתנתה, והיום המציאות היא שקודם נתינתו על הבקבוק הוא היה מכסה ולא פקק (משום שלא היו בו חריצי ההברגה), וכשנעשו בו חריצי ההברגה באותו רגע כבר מחובר הוא לטבעת, וממילא נמצא שרק בניתוקו מהטבעת מקבל לראשונה שם פקק הראוי לסגירה ופתיחה. ולפי זה לכ"ע יש לאסור לפתוח פקקים אלו בשבת, ואיסורו מהתורה. עכת"ד.

ושם הוכחתי במישור דאחר המחילה מכת"ר, אינו צודק בטענתו. דהמחלוקת עדיין במקומה עומדת.

דהנה בשו"ת יחוד ח"ז (ס"י נט) נדפסה ההתכתבות בין הגרש"ז אוירבך צ"ל למרן הגר"ע יוסף צ"ל, והגרש"ז כ' אחדש"ת באה"ר בכבוד ויקר כיאות להדר"ג הנני להעיר על מה ששמעתי בשם כתר"ה על ענין "הפקק".

הפקק הזה נלחץ חזק בביהח"ר על הבקבוק במכשיר מיוחד אשר גם מקטין את הטבעת שבקצה הפקק אשר אילו היה מונה לפני פקק כזה על השלחן כמו שהוא לאחר הלחיצה לא היה אפשר בשום אופן לכסות בו אותו בקבוק, ונמצא שרק ע"י זה שחותכים את הטבעת ונפרדת מהפקק רק אז אפשר לכסות עם הפקק ונעשה כלי, כלומר פקק שאפשר לכסות ולפתוח, וגם זה ברור שכל הפותח בקבוק אם אין בדעתו לשתות הכל בבת אחת הרי הוא מקפיד ופותח את הבקבוק באופן שיוכל אח"כ לכסות עם הפקק את הבקבוק ונמצא שבפתיחתו הוא עושה ממש "כלי" כלומר "פקק". ואף שהפקק אינו חשוב ולאחר גמר השתיה זורקין

ב. התכתבות זאת הכרתי טרם יצא יחוד ח"ז כיון שנדפסה תשובת הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה (הישן ח"ב ס"י יא) ותשובת מרן הגרעי" צ"ל בספר ילקוט יוסף שבת ב עמ' תקח.

יהיו קודמים לנר חנוכה ונר שבת, והבאה"ל כאן נראה דלשיטתו בשעה"צ שם ליישב באופן אחר את הסתירה).

ו. 'אולי' (כן לשון הבאה"ל) כסא דהרסנא לסעודת יום (דהוי עונג שבת והוי דברי קבלה קודם לקידוש יום, באה"ל שם, והנה לזה אין להצטרך לבריות כמ"ש ס"י רמב, וא"כ ע"פ הבאה"ל מכ"ש שאין צריך להצטרך לבריות לצורך יין לקידוש יום ולא הוי כד' כוסות בליל הסדר, אולם להני"ל שיש חולקים שמא יש להצטרך לבריות גם לקידוש יום, וכן י"ל שיין לקידוש יום קודם לכסא דהרסנא).

ז. אולי כסא דהרסנא לסעודת לילה (נראה ע"פ הבאה"ל הנ"ל שקודם לקידוש יום).

ח. יין לקידוש יום.

ט. שאר כבוד יום.

י. שאר כבוד לילה.

יא. הידור בנר חנוכה.

יב. נר שני לשבת.

(מקורות: ס"י רמ, ס"י רסג ס"ב וס"ג, ס"י רעא ס"ג וס"א, ס"י תרע)

הרב אברהם ביבאס הפקעת שם מוקצה מאבן קטנה

כתב מרן בשו"ת ס"י שח סכ"ב וז"ל אסור לכסות פי חבית באבן או בבקעת או לסגור בהן את הדלת או להכות בהן בברזא אע"פ שחשב עליה מבע"י אסור אא"כ יחדה לכך לעולם, אבל יחדה לשבת זו בלבד לא, והני מילי בדבר שאין דרכה ליחדה לכך כגון הני דאמרן אבל בכל מידי דאורחיה בהכי כגון לפצוע בה אגוזים ביחוד לשבת אחת סגי, ויש מי שאומר דלא שנא, וי"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון מבע"י, ע"כ. ולכא"ו מבואר בדבריו ג' דעות בדבר שדרכו ליחדו לכך ואילו בדבר שאין דרכו ליחדו לכך לכ"ע בעינן מעשה או יחוד לעולם וא' מהדוגמאות שהביא בשו"ע לדבר שאין דרכו ליחדו לכך הוא לסגור באבן את הדלת.

ובב"י לא כ"כ משמע שאין דרך ליחד אבן לסגור בה את הדלת שהרי הב"י דן לכא"ו לענין אבן לפצוע בה אגוזים והביא ע"ז את המרדכי דמייירי לענין לסגור בה את הדלת להוכיח דבעינן מעשה ומאי הוכחה איכא לאבן לפצוע בה אגוזים שהדרך ליחדו לכך אם המרדכי מייירי בדבר שאין דרכו ליחדו לכך, ויל"ע בחזו"א ס"י מב אות ט.

עוד יל"ע דהנה הדיעה הא' שבשו"ע בדבר שדרכו בכך היא דעת הר"ן והדיעה הב' היא דעת הרשב"א [ולאפוקי מהנדפס בבאה"ג שלפנינו שהוא השבלי הלקט דשמא יסכים ר' ישעיה המובא בשבה"ל להר"ן, וע"ע מאמ"ר סקי"ח], והדיעה הג' היא לכא"ו דעת המרדכי ורבינו ירוחם וכמ"ש בבאר הגולה, אך יש לברר במה חולקת הדיעה הג' על הדיעה הב' והרי בייחוד לעולם כולם מסכימים דמהני אף בלא מעשה ואף בדבר שאין דרכו ליחדו כדמוכח מדברי הרשב"א לגבי אבן ע"פ חבית וכדכתב השו"ע בריש הסעיף.

וליישב כ"ז נראה לדחוק שבאמת כוונת הב"י במ"ש ומ"מ משמע דצריך לעשות בה שום מעשה וכו' אינה לענין אבן לפצוע בה אגוזים ואינה בגוונא שלא יחדה לעולם אלא לאפוקי מהרשב"א דלא סגי בייחוד לעולם באבן שע"פ חבית שאין דרך ליחדה, ובזה יתיישב גם מה שהקשינו בתחילה שמהב"י לא כ"כ משמע שהדרך לסגור באבן או בקעת דלת דלעולם אין כוונת הב"י לענין אבן לפצוע בה אגוזים אלא לענין אבן לסגור בה את הדלת, ומ"ש השו"ע ד"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון קאי לענין דבר שאין דרכו ליחדו לכך, וכן הראני ידידי מחשובי

נחלקו הראשונים באיזה אופן מותר לצוד פרעוש האם דווקא כשעוקצו או אפי' שירא שמא יעקצנו.

הטור כתב וז"ל אבל אם הוא על בשרו ועוקצו מותר לצודו ואסור להורגו. ע"כ. מבואר בדבריו שרק היכא שנמצא על בשרו ממש ועוקצו בפועל הא"ל אסור לצודו. וכ"כ הסמ"ג (לאוין ס"ה יד סוף ע"ד) וסמ"ק (סי' רפ"ב עמ' רצא) והגהות מיימוניות (פ"י אות ש').

הר"ן (ל"ח:): הרשב"א (ק"ז: ד"ה הצד פרעוש) והריטב"א (ק"ז:): והרב המגיד (פ"ה הל' כ"ד) כתבו שמותר לצוד פרעוש על בגדו מבפנים ואפי' כשאינו עוקצו, משום דפרעוש על בגדו מפנים ניצוד ועומד הוא.

השו"ע (סי' שטז ס"ט) כתב פרעוש הנקרא ברגות בלשון ערב, אסור לצודו אלא א"כ הוא על בשרו ועוקצו ואסור להורגו. ע"כ. פשוט השו"ע כד' הטור והסמ"ג וסמ"ק דרק היכא שנמצא על בשרו ועוקצו מותר לצודו, אמנם הט"ז כתב דכונת השו"ע ועוקצו דנקט, היינו ראוי לעוקצו.

הט"ז (ס"ק ח') כתב דאפי' על בגדו מבחוץ מותר לצודו דכל היכא דיש לחוש לעקיצה מותר לצודו, ורק היכא שנמצא על סרבלו מבחוץ או על הארץ אסור לצודו. ודייק כן הט"ז מד' הטור והשו"ע שכונתם לומר דכל שראוי לעוקצו מותר לצודו.

המ"ב כתב המח' בראשונים הנ"ל וכתב בשעה"צ (ס"ג) שאפי' על בשרו כל זמן שאינו עוקצו נכון להחמיר לכתחילה, ואין למחות ביד המקלן, וכשיכול להפילו מעליו בלי לגעת בו בודאי נכון להחמיר בזה.

היוצא מן האמור שהיתר צידת יתושים בשבת הוא משום צער ורק היכא שיש הסתברות שאכן יצטער כגון שהיתוש סמוך אליו היתירו לו לצודו, נמצא לפ"ז שראוי להחמיר שלא לצוד יתושים כשהם בחלל החדר.

אלא שיש להקל בזה היכא שהילדים מצטערים מעקיצת היתוש וכשם שהתירו לצוד צרעה ושאר בעלי חיים המצערים את האדם, כמבואר בס"ז שהתירו לצוד עקרבים ונחשים אפי' שאינם ממיתין ורק מצערים אותו ואינם סמוכים אליו כל שיש הסתברות שיעקצו אותו, ואם יתוש מזיק לקטן באופן חריג דינו כנ"ל ובפרט שכל צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה כמבואר ברמ"א סי' שכח סי"ז, אלא שיש להקל בזה רק היכא שיש חשש סביר להניח שאכן יעקצו הילדים כמבואר ברמ"ב סי' שכח ס"ק קמג שהיתר צידה לבעלי חיים המצערים אותו רק כשיש חשש שיעקצו אותו אבל לא בחשש רחוק.

הרב דוד מלכא

הגרלות לילדים באבות ובנים וכדומה

במשנה בשבת (קמח ע"ב) איתא דמותר לאדם לעשות גורל על המנות שמביא לשולחן לבני ביתו, ובלבד שלא יעשה מנה גדולה כנגד מנה קטנה. ובגמרא אמרינן דמדוייק במשנה דרק עם בני ביתו מותר, אבל בני חבורה שהשתתפו יחדיו וקנו מכסף כולם מנות וכדו', אסור להם לעשות גורל, דכיון שמקפידים חיישינן שיבואו לידי מידה משקל ומנין. ומקשינן מדוע בבני ביתו מותר. ומתריצין כדרב שאמר שמותר לאדם להלוות בני ביתו ריבית כדי שיטעמו טעם ריבית, ואין בזה איסור ריבית, מכיון שהכל משלו, ולכן אף אין חשש שמא יבואו לידי מידה, משקל ומנין, דכיון שהכל משלו אין זה כהלואה ופרעון [ומה שעושה גורל הוא רק כדי לחלק ביניהם בשווה]. ומקשינן בגמרא, אם כן מדוע אסור להגריל לבני ביתו במנות שאינן שוות, הרי הטעם

שמרן חשש לפירוש של רש"י לאסור ומאידך יתכן שמסכים לפירוש של הרמב"ם.

אשר על כן אין לנו מקור ברור ללמוד שעשיית כלי לענין שבת ויו"ט נמדדת לפי מה שהוא כלי לענין קבלת טומאה. ומאידך הגרש"א זצ"ל כתב לענין פקק של מתכת (שו"ת מנח"ש ח"א סי' יב) אחר שהצמידו הטבעת שבשולי הפקק לבקבוק אין הפקק ראוי כלל לכסות בו בקבוק אחר כזה (גם אם היו שוברים את הצלוחית ומוציאים את שברי הצלוחית מהפקק מפני שהטבעת שנצמדה התקטנה) ונמצא שע"י חיתוך הפקק מהטבעת נעשה פקק מושלם והיו ודאי תיקון כלי, וכיוצא בזה כתב הגר"ק זצ"ל (חוט שני ח"ב עמוד רעד) לגבי כל סוגי הפקקים (מתכת או פלסטיק) אשר בתחתיתם מחוברים לטבעת וז"ל "יש לדון שע"י פתיחת הפקק נעשה הפקק כלי שקודם לכן לא היה לו כל שימוש שהרי סתום ועומד הוא ואין עליו שם כלי וכשפותחו נעשה כלי הראוי לפתוח ולסגור את הבקבוק, ולכן אסור לפתוח בקבוקים אלו בשבת וכו'".

ואע"פ שמצאנו כמה גדולים שכתבו שאין משום תיקון כלי בפתיחת אותם פקקים (שו"ת להורות נתן ח"ז סימן כא אות ה' שלמד מהירושלמי ביצה (ד,ד). שאין בזה משום עשיית כלי, שו"ת דבר יהושע ח"ב סי' מה שלמד מדברי הרב המגיד שבת (יב, ב) שהיו ואינו מתכוין לעשיית כלי אע"פ שרוצה הפקק מותר, חזו"ע ח"ה ע' שסח ואילך שצירף שני הטעמים הנ"ל ע"ש, מנוחת אהבה ח"ג ע' רמח ואילך הערה 19 ע"ש) מ"מ היות והוא מחלוקת בשל תורה עשיית כלי בשבת וקיימא לן בעבודה זרה (ז,ז). כרבי יהושע בן קרחה שהולכים אחר המחמיר.

אשר על כן נראה לענ"ד שאסור לפתוח פקקים אלו בשבת בין של מתכת ובין של פלסטיק.

ומ"מ נראה שמותר לנקוב הפקק קודם פתיחתו שבכך לא יהפך לכלי בפתיחתו שהרי פקק נקוב אינו פקק, ואין לאסור משום שבירת כלי שלם וברי שהרי יש פוסקים שדנו אותו פקק כמוסתקי (עיין בספר אורחות שבת ח"א עמוד ש"פ הערה ל' בשם הגרש"א זצ"ל והגר"ש זצ"ל) ובדרבנן שומעין להקל.

ד. העולה מן האמור לדינא:

* אסור לפתוח פקק של מתכת או פלסטיק אשר מחובר לטבעת בתחתיתו.

* מ"מ מותר לנקוב הפקק קודם פתיחתו, ואז לפתוח.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים לצוד יתושים בחדר ילדים

נשאלתי מאת ידידנו הגאון ר' ישראל בוסו שליט"א האם מותר לצוד יתושים הנמצאים בחלל החדר שילדים ישנים שם באופן שיוזע שאם לא יצודם הילדים יעקצו על ידם?

בגמ' שבת (ק"ז:): הצד פרעוש בשבת רבי אליעזר מחייב ורבי יהושע פוטר ובתוס' (שם ד"ה הצד) איתא אומר ר"י בשם ה"ר פורת דאם נושך את האדם מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו דמשום צער שרי וכו' על סרבלו מבחוץ אסור ליטלו, אבל יכול להפילו מעליו.

מבואר בגמ' ובתוס' דאף שאסור לצוד פרעוש בשבת מ"מ אם מצערו מותר לצודו אבל אסור להורגו, משום שצידה בדבר שאין במינו ניצוד אסור מדרבנן ונטילת נשמה אסור מדאורייתא בכל בעל חי מלבד כינה כדלקמן.

רש"י שהרי אינו מגוף הבקבוק וגם עומד ליפתח. אמנם הריטב"א פירש הסוגיא באופן אחר ולדבריו מדובר במי שפותח בית הצואר שכבר נפתח בחול אלא שסגרו אותו שוב ע"י תפירת חוט כדרך שעושין מכבים בגדים ובאופן זה אמר רב דחייב חטאת משום גמר כלי דתפירת החוט חיבור גמור לכלאים ולכל דבר משא"כ מגופה אינה חבור וכפתוחה ועומדת ולהכי שרי לפתחה, ולעניננו כתב הגר"ק זצ"ל (חוט שני ח"א ב' פרק לו ע' רעד) "והכי נמי בפתיחת פקק הבקבוק נעשה הבקבוק כלי שהרי היה סתום ופותחו, ופקק הבקבוק שא"א לפותחו אא"כ שוברו לכאורה דמאי לבית הצואר דהוא חיבור כפי ציור הריטב"א", אלא דהעירני ידיד נפשי הרה"ג רב שלמה כהן שליט"א שלענין פקק שעל הבקבוק אינו מאוחד עם הבקבוק אלא רק נצמד עליה בנגוד לחלוק שחזרו ותפרו דשם שני חלקי הבגד נתאחדו, ומלבד חלוק זה מה שנוקט הריטב"א שנוי במחלוקת שהרי הב"י בס"י שזי הביא דעת הרשב"ם שס"ל שתפירה זמנית מותר לקרעה וכך נראה דעתו של הב"י שהרי סיים שם שאין לעשות כן בפני עם הארץ ולפי זה גם אם נקבל שנידון הפקק שזה לתפירה שנית אחר שכבר פתחו החלוק, מ"מ אין הלכה כהריטב"א.

אשר על כן נראה שאין בפתיחת הפקק משום עשיית פה לבקבוק.

ג. כעת נבדוק האם יש בפתיחת הפקק משום עשיית כלי דהיינו פקק מושלם העשוי לפתוח ולסגור, שנינו בביצה (לב). "אין פוחתין את הנר מפני שהוא עושה כלי", (רש"י פירש דהיינו שאסור להכניס אגרופו בביצה של יוצר לעשות בו צורת נר). ובגמרא (שם) "מאן תנא דפחיתת נר מנא?" והגמרא מביאה שתי לשונות אליבא דרב יוסף והעולה מהם שמדברי שניהם למדנו שעשיית כלי לענין יום טוב (דאירינן ביה ויש ללמוד שהוא הדין לענין שבת) נמדד ונקבע לפי מה שנקרא כלי לענין קבלת טומאה, וכן מבואר להדיא בדברי הירושלמי (ביצה פ"ד ה"ד). והנה בגמרא (שם ושם) הובאה המשנה בעדויות (פ"ב מ"ה) "אלפסין חריניות טהורות באוהל המת וטמאות במשא הזב, רבי אליעזר ברבי צדוק אומר אף טהורות במשא הזב לפי שלא נגמרה מלאכתם" ופירשו הרמב"ם (במשנה) ורבינו תם (בביצה דף לב). דהיינו כלי חרס ככדור שחלול מבפנים ועדיין לא נעשה לו פה וכשנשלם בישולם חולקים אותם באמצע ונהיה שתי קערות, ופסק הרמב"ם (משכב ומושב ח, ג) כדעת תנא קמא וכפי פירושו. אשר על כן יוצא לכאורה שכלי שלא נעשה כלי מעולם עדיין אע"פ כן כיון שעומד ליפתח (כמ"ש ר"ת בביצה לב). נידון ככלי, א"כ גם אנו נאמר לענין הפקק הגם שלא היה כלי מעולם שכבר יש לו שם של הכלי שעומד להיות.

אלא דעדיין לא נושענו שהרי הרמב"ם (יו"ט פ"ד ה"ח) כתב "שני כלים שהן מחוברים בתחלת עשייתן כגון שתי נרות או שני כוסות אין פוחתין אותם לשנים מפני שהוא כמתקן כלי" ולמד דין זה מהמשנה ביצה (לב). "אין פוחתין את הנר מפני שהוא עושה כלי" נמצא שלדעת הרמב"ם כל סוגיא הנ"ל (ביצה לב). אינה עוסקת אלא בתיקון כלי ברמה של דרבנן כמו שכתב "כמתקן כלי" וכן דקדק בשער המלך ולפי זה אין לנו מקור שעשיית כלי לענין שבת ויו"ט נמדדת לפי מה שהוא כלי לענין קבלת טומאה אלא לגבי תיקון כלי ברמה של דרבנן ואע"פ שמרן בשו"ע (סי' תקי"ד ס"ז) כתב לאסור פחיתת הנר כפי שפירש רש"י (כנ"ל) וא"כ נראה שלמד בסוגיא דביצה (לב). שגם לענין תיקון כלי ברמה של דאורייתא עסקינן, מכל מקום יש לידיחות ולומר



צד, ב; קו, א) וברשב"א (צד, א) וביראים (רעד)

ועוד, נראה שהגדרת מלאכה שאצל"ג - עשיית מלאכה שלא לשם תכליתה ועצמותה, ולדעתם כל מלאכה שנעשית לצורך תכלית שלשמה רגילים לעשות מלאכה זו, אף שלא הייתה זו המלאכה במשכן מ"מ מיקרי מלאכה הצריכה לגופה.

ומעתה נראה לבאר שהתוס' דלעיל הם לשיטתם בגדר מלאכה שאצל"ג, כי הלוא מלאכת גזיזה היא הסרת טפלי הגוף, ובכל פעולות הגזיזה יש לנו שתי מטרות שלשמן רגילים בני אדם לגזוז - יש גזוז שצריך לדבר הנגזז, אך ישנה גזיזה שכל מטרתה היא רק ייפוי המקום הנגזז והסרת העודף עליו ובאופן זה של גזיזה אינו צריך כלל לדבר הנגזז. ולכן לדעת התוס' כיוון שלא מצאנו במשכן שהיה כלל הסרת שיער וצמר שלא לשם שימוש בצמר (ולדעתו לא היה לתחש צמר) ממילא אין הגזוז רק ע"מ לייפות הוא מוגדר כמלאכה שאצל"ג כי כוונתה לא הוה במשכן, אבל לשאר הראשונים כיוון שסו"ס התוצאה של הייפוי היא תוצאה שנחשבת כתכלית המלאכה למרות שהיא לא הייתה במשכן אין עליה שם מלאכה שאצל"ג ויש כאן חידוש שלדעת הריב"ש המלאכה היא עצם פעולת הגזיזה ותכליתה הוא ענין הצל"ג או שאצל"ג, ודו"ק.

הרב יצחק לניאדו

ספרים שכתוב עליהם בחודי הדפים

כתב הלבוש (סימן שמ) דאסור לפתוח ולסגור ספר דכתוב על הדפים שלו מילים, בצורה שכוונתו הספר חותך האותיות, וכשחוזר וסוגרו חוזרים ונשלמים, משום שכותב ומוחק, וחמור יותר משבירת עוגות משום דהוי מוחק ע"מ לכתוב כי הספר עשוי לפתוח ולסגור, וקרוב הדבר לחיוב חטאת.

ודעת הט"ז דמותר, והטעם: א) דהספר עשוי לכך ולא מתכוון בפתיחתו וסגירתו לכתוב ולמחוק. (ולכן אפילו איסור דרבנן דמקלקל ליכא). ב) דדמי למה שכתוב בגמ' (שבת קד:) דאם כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי חייב הכותב (באופן שאפשר לקרבו), אף שמחוסר קריבה, ופטור המקרבן, הכי נמי בנידו"ד מה שקירב האותיות שהתרחקו לא עביד מיד. ג) ועוד ממה שכתוב בגמ' 'כתב אות אחת והשלימו לספר חייב' משמע דאילו נטל אות אחת שהיא נכתבה כבר וקירבה לספר פטור. ואין חילוק בין חצאי אותיות לבין אות אחת שלמה ובשניהם לא מהני מה שמקרבן.

חקירה יסודית בכותב, להבנת המחלוקת הנ"ל:

יש לחקור האם כל מה שמחייבים על כותב שתי אותיות הוא משום שאות אחת לא נקרא כתיבה כלל והוי כמו טשטוש בעלמא, או דילמא זה כתיבה מעלייתא אלא שלא השלים השיעור של מלאכת כתיבה, כמו לבשל חצי זית דבעצם הבישול אין חיסרון אלא רק שלא הגיעה לשיעור כדי להתחייב.

ועל פי החקירה הזאת אפשר להסביר המחלוקת בין הלבוש לט"ז: שלפי הלבוש צ"ל דהבין כמו הצד השני בחקירה, דאות אחת או חצי אות זה כתיבה מעלייתא אלא שזה חצי שיעור, וכשכתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי חייב כי עשה מלאכה גמורה אם שיעור שלם, אלא שחסר מעשה קירוב דלאו מיד הוא, אבל בספר כשפתחו אין כאן אפילו חצי שיעור כי אין שום אות שלמה וכשחוזר וסוגרו עושה מלאכה שלמה חדשה, ולכן אסור.

בפשיטות דכיון שהגרלות הללו שעושים באבות ובנים וכדו' הם דבר מצוה [משום שלא ניתן ליתן לכל הילדים פרסים יקרי ערך, וגם לא שייך ליתן לכולם פרסים פשוטים, דיגיעו פחות ילדים], יש לסמוך על דעת הרמב"ם שהביא השו"ע כ"א שמוותר.

אך היתר זה א"ש רק לדעת הכה"ח והאול"צ, אך לדעת היב"ע אומר (יביע אומר ח"ט סימן ק"ח אות ב', הליכות עולם ח"ד עמוד מ"ד, שבת ד' עמוד ש"ו ועמוד רפ"ג ובעוד מקומות) דבכל סתם ויש פוסקים כהסתם לכל דבר ואין מחמירים כהיש וכן אין מקילים כהיש, הדרא קושיא לדוכתיה על מה שמכו העולם להקל.

ושמעתי היתר נפלא בזה, דהנה הרשב"א, הריטב"א והר"ן ביומא (מ ע"ב) כותבים דחשש דאתי למיסרך הוא רק כשעושה כן לצורכו של הגדול, אבל כשעושה כן לצורכו של קטן, אין חשש דאתי למיסרך. הגר"ז (שמ"ג ס"ז) פסק כן להלכה, וביאר בטעמם דכיון שהוא לצורכו של קטן יבין שההיתר הוא רק מחמת שהוא קטן ולא יבוא למיסרך כשיגדל, אבל כשעושה כן לצורכו של הגדול יחשוב הקטן שהוא היתר גמור. ולפי זה יש לנו היתר ברור לעשות הגרלות באבות ובנים וכדו', דשם עושה כן לצורכו של קטן, [משא"כ באב העושה גורל לבני ביתו הוא לצורכו דמכיון שהם בניו אינו רוצה שיכעסו עליו].

ובהגרלה לצורכי צדקה [כפי המצוי בהגרלה סינית של עזר מציון וכדו'] אין צריך לכל זה, דהיא מותרת לכו"ע אעפ"י שחשיב מנות שאינן שוות, ואין זה אסמכתא היות ועיקר דעת המשתתפים היא הצדקה ולא הזכיה, וכ"כ הפתחי חושן (דיני קניינים פכ"א הערה ל"ב).

הרב שמואל ברוך רובין

שורש פלוגתת התוס' והריב"ש במלאכת גזוז

נחלקו תוס' (שבת דף צ"ד עמוד ב'; מכות כ' עמוד ב') והריב"ש (סימן שצ"ד) האם דברי הגמרא (שבת צ"ד עמוד ב') שהגזוז בכלי חייב מדאורייתא, נאמרו רק לשיטת ר' יהודה שסובר שמלאכה שאצל"ג הוא איסור תורה, או גם לשיטת ר' שמעון שסובר שמלאכה שאצל"ג פטור אבל אסור באיסור דרבנן.

כי הגזיזה שהייתה במשכן היא מה שגזזו את שער וצמר הכבשים והעזים לתפור לארוג ולרקום בגדי כהונה קלעים ופרוכות, ונמצאה הגזיזה נצרכת לדבר הנגזז, ולכן דעת התוס' שבכל אתר שאין צורך בדבר הנגזז אין על פעולת הגזיזה שם מלאכה הצריכה לגופה, וממילא נמצאת היא תלויה ועומדת בפלוגתת ר"ש ור' יהודה. אך לדעת הריב"ש שצאנו גזיזה נוספת במשכן שגזזו את צמרם של התחש לחפות את המשכן בכיסוי עור תחש (שמות כו, יד) וגזיזת צמר זו לא הייתה למטרת שימוש בצמר אלא לצורך הכשרתו לשמש ככיסוי המשכן, וכיוון שכן גם גזיזה שאינה למטרת שימוש בצמר יש עליה שם מלאכה הצריכה לגופה. וכתבו האחרונים (קרבן נתנאל שבת פ"י אות ט') ליישב על דברי תוס' שיש לומר שלתחש לא היה צמר כלל ולא היו צריכים לגזוז צמר.

והנה נחלקו הראשונים בגדר "מלאכה שאין צריכה לגופה", כי דעת התוס' (שבת דף צ"ד עמוד א' ד"ה רבי) "לגופה" היינו לתכלית שלשמה עמדה המלאכה במשכן - וכלשונה: "כי הצורך שהייתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשר". וכן הוא בתוס' רא"ש שם, ובתוס' ר"י הזקן (שבת דף ל"א עמוד ב'). אבל ברמב"ן (עה, א;

שלכאורה אסור הוא משום משחק בקוביא, ומכיון שהכל משלו מתיר את זה ואין חשש שיבואו על ידי זה לריבית, אם כן גם אין חשש שיבואו על ידי זה למשחק בקוביא. ותרצה הגמרא דאין הכי נמי ובאמת לבני ביתו מותר לעשות גורל אף במנות שאינן שוות וגרסה הגמרא אחרת במשנה.

מגמרא זו יוצא דלאחרים אסור לעשות גורל בשבת במנות שוות משום חשש שיבואו לידי מדה משקל ומנין, ובמנות שאינן שוות אסור אף בחול משום משחק בקוביא ממש. ולבני ביתו שמגריל הכל משלו, מותר להגריל אף מנות שאינן שוות אף בשבת, מכיון שהכל משלו.

בגמרא בבא מציעא (עה ע"א) איתא דאין הלכה כדברי רב הנ"ל, ואסור להלוות בני ביתו ריבית, ואעפ"י שאין בזה איסור ריבית משום שהכל משלו, מ"מ חיישינן דילמא יביאו למיסרך וילוו בריבית. ולכאורה לפי זה אף לעשות גורל לבני ביתו במנות שאינן שוות אסור, דאעפ"י שאין בזה איסור של משחק בקוביא הואיל והכל משלו, מ"מ יש חשש דילמא יבואו למיסרך וישחקו בקוביא. וכ"כ הרשב"א בשם הראב"ד. אך המ"מ כתב דאף למבואר בגמרא זו מותר לעשות גורל לבני ביתו במנות שאינן שוות, דרק לענין הלוואה בריבית שהוא דאורייתא, חיישינן דילמא יבואו למיסרך, אבל לענין משחק בקוביא שהוא איסור דרבנן, לא חששו חז"ל שמה יבואו למיסרך, והביא הב"י בסימן שכ"ב סעיף ו' את כל זה.

הראשונים נחלקו כיצד לפסוק להלכה, הרמב"ם ועוד ראשונים פסקו כמבואר בגמרא בשבת דמותר לעשות גורל לבני ביתו אף במנות שאינן שוות. והרשב"א כתב בשם הראב"ד דהלכה כהגמרא בבא מציעא דאסור לעשות גורל לבני ביתו במנות שאינן שוות אף בחול דילמא יבואו למיסרך וישחקו בקוביא.

הרי"ף והרא"ש השמיטו את הדין שמותר לעשות גורל לבני ביתו במנות שאינן שוות. וכתב הב"י דדעתם לפסוק כהראב"ד שאסור לעשות גורל במנות שאינן שוות אף לבני ביתו. והר"ן כתב בדעתם, דדעתם כדעת הרמב"ם שמוותר.

השו"ע בסימן שכ"ב סעיף ו' פסק להלכה עפ"י הנ"ל דבני חבורה הרוצים לעשות גורל במנות ביניהם, אם הם מנות שוות מותר ביום חול, ובשבת אסור שמה יבואו לידי מדה משקל ומנין. ובמנות שאינן שוות אסור אף בחול משום משחק בקוביא [דהוא אבק גזל מדבריהם, ולכן בשבת נוסף איסור נוסף דקוביא דמי למקח וממכר כמבואר במשנ"ב סקכ"ב].

ואם עושה גורל משלו לבני ביתו, במנות שוות מותר אף בשבת. ובמנות שאינן שוות, סתם השו"ע בסתם כדעת הראב"ד [וכפי שלמד ברי"ף וברא"ש] שאסור אף בחול [משום חשש דאתי למיסרך ויבואו לשחק בקוביא], והביא כ"א את דעת הרמב"ם דמותר אף בשבת.

מכיון שהשו"ע פסק בסתם כדעת הראב"ד וכפי שלמד בב"י בדעת הרי"ף והרא"ש דאסור לעשות גורל אף משלו במנות שאינן שוות אף ביום חול, יש לתמוה על מה שמכו העולם להקל לעשות גורל באבות ובנים, מתמידים וכדו', הרי אף ביום חול אסור לעשות גורל כשהחפצים אינן שוים בערכם מהחשש דילמא יבואו למיסרך ולשחק בקוביא.

והנה לדעת הכה"ח (סימן י"ג אות י"ז) **והאור לציון** (מבוא לחלק ב' ענף א') דבכל סתם ויש בשו"ע כשהיש לחומרא חוששים ליש ומקילים רק בצורך גדול, וכן כשהיש לקולא מקילים כוונתה לצורך מצוה או לצורך גדול, אפשר ליישב

מאידך הט"ז למד כמו הצד הראשון בחקירה, דחצי אות הוא כמו אות אחת, דהכותב אות אחת פטור כי נחשב כמו שטטוש בעלמא, וכשכתב אות אחת בטבריה ואות בציפורי חייב הכותבם דאז עשה מלאכה שלמה ורק חסר מעשה קירוב דלאו מידי הוא, וגם בשני חצאי אותיות רק חסר מעשה קירוב דלאו מידי הוא ופטור.

ולדינא הכרעת המשנ"ב כהרמ"א בתשובה והט"ז להקל, אלא דנכון להחמיר כשיש לו ספר אחר.

הרב יואל שעי בהגדרת מלאכת מוחק

כתב הרא"ש (בפ"ז סי' ט') וז"ל, **יראה שאין חייב על מחיקת שטטוש דיו אפי' לכתוב כמה אותיות, כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו**, אחרי כתבי זה וכו', ראיתי בתוספתא פ"ב וכתוב בה נפלה דיו על ספר ומחקו, שעוה על הפנס ומחקו, אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב, וטעמא לא בריר לן, וי"ל דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דלתייה דמאי, ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפי' שטטוש דיו נמי, וכו', עכ"ל.

הרי שעלה בדעת הרא"ש שכדי להתחייב על מוחק בעינן ב' תנאים, א' שמתקן טעות (דהיינו למחוק כתב שמפריע לו), ב' כשיוצר מקום לכתוב, כמו שהיה במלאכת המשכן, ומסיק דאפי' שלא מתקן טעות, וכל מתרתו במחיקה היא כדי ליצור מקום לכתוב, ג"כ חייב, וצ"ב שהרי במלאכת המשכן המחיקה היתה גם לעשות תיקון, ומג"ל להתוספתא לחייב אף כשאינו מתקן טעות.

וי"ל ע"פ היסוד של האבן האזל שכתב (בהל' שבת פ"י), דלא בעינן שהתולדה תייה דומה לכל תכונותיו של האב, שכן מצינו במלאכת בונה שיש בה ב' חלקים, א' עשיית אהל קבוע, ב' קיבוץ חלקים ועשייתם לגוף אחד, והעושה רק אחד משניהם חייב משום תולדת בונה, וא"כ י"ל דהו"ה הכא דלאב מלאכת מוחק יש ב' תכונות, א' ליצור מקום כתיבה חשובה (דהיינו מקום שתי אותיות), ב' תיקון הטעות הנמצא, וכשיש רק אחד מהם חייב משום תולדה.

שו"ר שכן מדויק בתוספתא בפ"ב ה"ז וז"ל, אין לך שחייב אלא המוחק ע"מ לכתוב, והמוחק ע"מ לתקן כל שהוא הרי זה חייב, עכ"ל, הרי שרק באחד מהם חייב.

ולאור זה נוכל לבאר דברי הפמ"ג, שכתב שהמוחק דבר שצריך למחוק, כגון שטר חוב מחוב שכבר שולם וכדו', אף אינו מוחק ע"מ לכתוב, חייב, והבה"ל (בד"ה המוחק) הביא ראיות לדבריו, וצ"ב שהרי במשכן היה ע"מ לכתוב וכך איתא במתני', ולפי הנ"ל ניחא, דאם מקיים תכונה אחת של המלאכה חייב משום תולדת מוחק.

ולכא' ע"פ זה גם יתבאר דברי הב"ח שמחייב את המוחק שעוה שנפלה ע"ג אותיות, ולפי הנ"ל ניחא, שאף שאינו יוצר מקום לכתוב, יש כאן תיקון שע"י מחיקתו מגלה האותיות, ולכן יש לחייב משום מוחק, ודו"ק דהחולקים עליו לא חולקים על היסוד הנ"ל, אלא מטעמים אחרים, ואכמ"ל.

הרב אריאל מרציני בציעת חלת מפתח בשבת אחרי פסח

הנה ידוע מנהג ישראל קדושים עפ"י המובא בספרים לאפות חלה בצורת מפתח בערב שבת לאחר חג הפסח ומסוגל הדבר לכמה עניינים כידוע ליודעי ח"ן.

אך יש לדון בטעם ההיתר בבציעה על חלה זו בשבת, שהרי נפסק ברמ"א בסי' ש"מ ס"ג דאסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות דהוי מוחק, ובמג"א כתב ע"ז דא"כ אפילו כתובין עליו צורות יהיה אסור דהא הצר צורה חייב ואם כן המוחקה נמי חייב, והניח בצ"ע. ואין לומר דהמג"א מיירי בעוגה שכתובין עליה ציורים ולא על עוגה שכולה בצורה מסויימת וכדוגמת החלה הזו, דמידי צר צורה לא נפקא.

כמו כן יש לדון בבציעה בכל השנה על חלות שחקוק בתחתיתם את שם המאפיה (דבר זה מצוי בחלות המרובעות של מאפיית ברמן) איך מותר לבצוע על חלה זו, הרי הוי מוחק.

ובכדי לדון בנידון זה, נביא את מקור הדינים בזה:

דהנה בב"י בסי' ש"מ הביא דברי המרדכי שהביא את תשובת המהר"ם מרוטנבורג שנשאל איך נותנים לקטן ביו"ט לאכול עוגה שכתובות עליה אותיות והרי הוא מוחק, והשיב המהר"ם שכיון שהוא מוחק שלא על מנת לכתוב הוי אסור מדרבנן, ממילא אין צריך להפריש את הקטן מהאיסור אלא רק שלא לספותו בידיים.

וכן פסק הרמ"א בהג"ה לשו"ע בסעיף ג' דאסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכין רק לאכילה דהוי מוחק.

ובמהר"ש הלוי (הובא בשעה"צ סק"כ) כתב לחלק בין היכא שהכתב הוא מדבר אחר שהוי מוחק, לבין היכא שהכתיבה היא מהעוגה עצמה דשרי. ומקור חילוקו הוא כפי שהביא בדגמ"ר מהא דאיתא בפסחים ל"ז. דיוצאין יד"ח אכילת מצה בפסח בסיריקין המצויירין (היינו מצות שיש עליהם ציורים). וכן העיב"ץ בספרו מור וקציעה כאן כתב להקשות ממה שהיו אוכלים את לחם הפנים בשבת, אע"פ שנקרא שמו לחם הפנים לפי שיש לו כמה פנים, ובאכילתו היו מוחקים את צורתו - ולכן כתב שצורה העשויה בפת עצמה מותר למחוקה ואין בזה משום מוחק.

ובמג"א בסי' ש"מ הביא את תשובת הר"ש הלוי הזו לחלק דדווקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי, עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה - משמע מדבריו שאין שם כתב בדבר שהוא צורת האוכל עצמו.

ובטעם החילוק בין אם האותיות כתובות על העוגה עצמה או שהן עשויות ממנה עצמה, נאמרו כמה ביאורים באחרונים;

א. מלשון המשנ"ב כאן (סקט"ו) שכתב וז"ל: **דווקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר**, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי, דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה - משמע מדבריו שאין שם כתב בדבר שהוא צורת האוכל עצמו.

ב. בחמד משה (סק"ד) ובחיי אדם (כלל לח ס"ד) ביארו שעיקר החילוק הוא אם האותיות כתובות על העוגה מאיזה מין צבע או כל דבר אחר המתקיים, לבין אם האותיות כתובות מהעוגה עצמה שבאופן זה הוי ככתיבה ע"י דבר שאינו מתקיים ע"ג דבר שאינו מתקיים שאיסורו הוא רק מדרבנן ומשום כבוד עונג שבת לא גזרו. (ומהמשנ"ב כאן שהביא די"ז של כתיבה במי פירות באופן נפרד, נראה שלמד שאי"ז סברת המהר"ש הלוי).

ג. בשש"כ (פ"א הערה ל"א) הביא מהגרשז"א לחלק, שכשהכתב הוא חלק מהעוגה עצמה, מוגדרת שבירת העוגה רק כמעשה אכילה ולא כמעשה מלאכה, והרי זה

דומה לשובר אגוזים כדי לאוכלם וכנפסק בשו"ע שי"ד ס"ח לגבי סתירת חותלות של תמרים שאין בכך סותר.

ונייהדר אפין לנידו"ד, בחלה שחקוק בתחתיתה כתב, הוי ממש כדברי הר"ש הלוי שכשהכתיבה מהעוגה עצמה אין בזה משום מוחק.

אך בחלה העשויה כמין צורת מפתח, יהיה זה תלוי לכאור' בטעם דברי הר"ש הלוי, דאי נימא כמו ששמע מדברי המשנ"ב שאין שם כתב בדבר שהוא צורת האוכל עצמו, לא יהיה איסור מוחק כשבצוע על חלה זו בשבת. וכן אי נימא כדברי השש"כ שבכ"ג זה מוגדר כמעשה אכילה ולא כמעשה מלאכה, ג"כ יהיה מותר.

אך לפימש"כ בחמד משה ובחיי אדם, דהוי כתיבה ע"י דבר שאינו מתקיים ע"ג דבר שאינו מתקיים דאסור מדרבנן, ורק משום כבוד עונג שבת התירו, צריך להתיישב בדבר אי דמי לעוגה דאולי י"ל דכיון שאין עונג שבת באכילתו דווקא כשבצוע על חלה זו, דכך לי חלה זו כך לי חלה שאינה בצורה מסויימת אלא דמפני הסגולה שבדבר חפץ הוא לבצוע דווקא על חלה זו, וצ"ע.

ובעיקר ביאור המשנ"ב בדברי המהר"ש הלוי, תמה החזו"א (סי' ס"א) שהרי ברור שמי שיכתוב בשבת ע"ג עוגה ע"י חקיקה או דפוס חייב משום כותב, וא"כ למה לא יהיה בזה איסור מחיקה, והוסיף החזו"א, דאומנם מוכח מדברי הגמ' בפסחים שמותר לאכול עוגה שחקוק בה ציור, אך יש להסתפק בטעם ההיתר, דבתחילה כתב החזו"א להוכיח מזה כדברי הדג"מ דהוא משום דהוי פס"ר בתרי דרבנן ומותר, ואח"כ סיים החזו"א דיותר נראה דצורה על הלחם לא חייל על זה שם צורה אלא זהו תמונת הפת.

ובהבנת סו"ד החזו"א נחלקו הדיעות, כשבט הלוי (ח"ט סי' ע"ז) כתב דכוונת החזו"א לחזור בו מכל מש"כ, ולהסכים לדברי המהר"ש הלוי אלא שבא לבאר שסברת החילוק היא שכשהאותיות הם מגוף העוגה הרי זו תמונת הפת ואין לזה שם מוחק. ומאידך הגר"י שפירא תלמיד החזו"א הביא במכתב (הובא בספר כרמי יהודא תשובה שי"ד) ששמע מהחזו"א מפורש שאין לחלק כחילוק המהר"ש, אבל מ"מ ודאי שאם הפת עצמה עשויה בצורה מסויימת אין לזה שם מוחק כלל.

ובחוט שני (ח"א פכ"א) וכן דעת הגר"ח ק, דכוונת החזו"א לחלק בין צורות לאותיות, דאף שבעלמא אין חילוק בין צורות לאותיות ואת שתיהן אסור לעשות בשבת, מ"מ פת או עוגה שהרגילות לעשותן בכל מיני צורות, אין שם ציור עליהם אלא אנו אומרים שזוהי צורתן משא"כ באותיות. ובאורחות שבת (פט"ו הערה ל"ו) הביא דבריהם, ולמד דמיירי כשחקוק עליהם אותיות וציורים, ובציורים מודה החזו"א למהר"ש הלוי דמותר דכיון שהציור בא לייפות את העוגה או הפת, הוא נטפל אליהן יותר מאשר כתב שעל גבן. ולפי"ז הדין יהיה הפוך, דבחלה שחקוק בתחתיתה כתב, יהיה אסור לחתוך אותה משום מוחק, ואילו חלה שצורתה כצורת מפתח, יהיה מותר לסתור את צורתה ולא הוי מוחק.

וכן העלו בכנסת הגדולה (סי' ש"מ) וכן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' ע"ד או' נ"א) וכן דעת המשנ"ב כאן בסקט"ו להקל כדברי חילוקו של המהר"ש הלוי, בהוסיף לזה טעמו של הדגמ"ר דהוי כלאחר יד והוי מקלקל ואינו מתכוין, ואע"פ שהוי פס"ר, מ"מ לא ניח"ל בהכי וגם הוי שלא ע"מ לכתוב.



לא שייך באותיות הרשומות בדפוס מגוף העיסה עצמה, ואין כאן חשש לאיסור מלאכת "מוחק".

ב. **אותיות העשויות מצבע, קרם או זיגוג:** אם האותיות הכתובות על העוגה עשויות מחומר נפרד, כגון שנכתבו על ידי צבעי מאכל, קרם, שוקולד ניגר או תערובת של סוכר וביצה, הנה מצד שורש הדין אפשר להקל ולשבור או לחתוך את העוגה ביד ובסכין. הטעם להיתר זה הוא, שכאשר אדם שובר את העוגה לצורך אכילתה לאלתר, הרי זו נחשבת שבירה דרך אכילה ולא דרך מחיקה, והוא נחשב "מקלקל", וכן אין זו מחיקה על מנת לכתוב שהיא האסורה מן התורה, ולכן מצרים טעמים אלו להקל.

עם זאת, באותיות מסוג זה (צבע או קרם) עדיף וראוי להחמיר שלא לחתכן בסכין או לשברן בידיים, אלא יכניסן לפיו וישברן דרך אכילתו. שכן כאשר האדם מכניס את העוגה לפיו ונושך אותה כדרכו, הדבר נחשב לדרך אכילה מובהקת, ולכל הדעות אין בכך כל איסור של מוחק בשבת.

נמצאנו למדים להלכה ולמעשה:

מצד הדין מותר לחתוך עוגה עם כיתוב. אולם, ממידת חסידות ולכתחילה, אם הכיתוב עשוי מקרם, צבע מאכל או קצפת - עדיף להחמיר ולאכול ולשברו בפה דרך אכילתו. אך אם האותיות חרוטות או בולטות מגוף הביסקוויט או השוקולד עצמו - מותר בפשיטות לחתכן ולשברן ביד ובסכין.

וכל אחד ינהג כפי רבו ומנהגו.

מותר אינו מובן דהעושה כן בשבת ודאי מקרי כותב אלא אם אינו מתקיים אין כאן חיוב ולכן סיים המ"א וצ"ע וכן מש"כ דבכתב במי פירות מותר אינו מובן דמ"מ כתב הוא, וכן הניח מ"א בצ"ע וכן אין חילוק בין אותיות לציורים וכמו שסיים המ"א בצ"ע.

אמנם אם אין חילוק בין אותיות לצורות, ואין חילוק בין כותב על העוגה לעושה הצורה מהעוגה עצמה ע"כ דפס"ד בתרי דרבנן מותר דהא אמר' פסחים ל"ז א' דיוצאין בפסח בסריקין הרי שאין בזה משום מוחק, ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עלי' שם צורה אלא זהו תמונת הפת. וכוונתו צ"ב מה רצה לומר במשפט "ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עלי' שם צורה אלא זהו תמונת הפת".

ונחלקו בזה תלמידיו, מרן הגר"ח קניבסקי והגרנ"ק סברו שדעתו היא לחלק בין צורות לכתב, דבצורות מותר כמו בגמ' בפסחים שהזכיר, אבל כיתוב אסור אפילו הוא מהעיסה של העוגה עצמה, אולם ר"י שפירא תלמידו כתב בספרו דכוונת החזו"א לחלק בין כיתוב בעוגה לבין שהעוגה עצמה היא בצורת אות דאז נחשב תמונת הפת ואינו כיתוב על הפת ומותר.

ודעת הגרע"י בחזון עובדיה היא:

א. **אותיות שנעשו בדפוס מגוף העיסה עצמה:** כפי שמצוי מאוד בביסקוויטים או בטבלאות שוקולד, הרי שמותר בפשיטות לשברן או לחתכן ביד ובסכין בשבת. הלכה זו ברורה ופסוקה בין אם האותיות בולטות ובין אם הן שוקעות. הטעם בזה הוא, שלכל הדעות איסור מחיקה כלל

הרב דוד מאיר שרים חיתוך עוגה עם כיתוב

כתב הב"י (ס' שמ סעי' ג) בשם המרדכי: נשאל ר' מאיר על עוגות התינוקות שכותבים עליהם אותיות ותיבות אין אוכלים אותם התינוקות ביום טוב. והשיב אי משום מוחק ליכא איסורא דאורייתא אלא במוחק על מנת לכתוב ומיהו איסורא דרבנן איכא, ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידיים עכ"ל.

וכתב הרמ"א דאסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוון רק לאכילה דהי מוחק.

המג"א הק' על דין זה דא"כ אפי' כותבין עליו צורות יחא אסור דהא הצר צורה חייב, וא"כ המוחקה נמי חייב וצ"ע. דהיינו שאם יכתוב זאת בשבת בודאי יקרא כותב בשבת, א"כ הוי כתב לכל דבר דאם מוחקו בשבת הוי מוחק כמו דהוי כותב.

והביא את הר"ש הלוי (ס' כו) שחילק בין אם הכתב הוא מדבר חיצוני לבין אם הכתב הוא מהעוגה עצמה, דבכתב חיצוני יהיה אסור אבל כתב מהעוגה עצמה יהיה מותר.

המ"ב (ס' ק טו) כתב, דמה שאסר הרמ"א הוא דוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידיים שרי, **דאין שם כתיבה עליה**, וממילא לא שייך בזה מחיקה. וכן אם כתב האותיות בדבש המעורב במים או שאר מי פירות גם כן **אין להחמיר**.

אבל החזו"א (ס' סא) חלק על המ"ב מכח הקושיא של המג"א וד"ל: ומש"כ במ"ב כשהאותיות מהעוגה עצמה

חושן משפט

חייב לשלם לספק אם זה יגבה את הצ'ק. זאת, כיוון שהספק אוזח כשורה ובתום לב בצ'ק, ונתן עבורו תמורה (פקודת השטרות סעיף 37).

לאור כל זאת, ניתן לומר שעל פי החוק לצ'ק יש מעמד כפול:

כחלק מדיני השליחות - צ'ק הוא הוראה לבנק לשלם לפקודת בעל החשבון, במסגרת זו, ניתן לבטל את הצ'ק וכן הבנק מכבד את הצ'ק במשך שישה חודשים בלבד לאחר התאריך הרשום עליו.

כחלק מדיני שטרות - צ'ק הוא התחייבות של כותב הצ'ק, במסגרת זו, ניתן לתבוע את כותב הצ'ק גם שנים לאחר התאריך הכתוב על הצ'ק, ובלבד שהמחזיק בצ'ק אוזח כשורה בתום לב ובתמורה.

ב. מעמדו ההלכתי של צ'ק

בספרי משפט הקנין (ח"א), הבאתי מספר שיטות עיקריות בספרי האחרונים באשר למעמדו ההלכתי של צ'ק: א. הוראה לתשלום ולא התחייבות. ב. תשלום במזומן. ג. שטר חוב.

כמה נפקא מינות יש בנדון זה:

1. כאמור לעיל, האם ע"פ ההלכה יש ביד בעל הצ'ק לבטלו בבנק ולמנוע את מימושו.
2. מוחזקות בצ'ק, אם נאמר שצ'ק דינו ממש ככסף, הרי שיש לתופס אותו מוחזקות. אך אם אינו ממש ככסף, לכאורה אין לו מוחזקות.

לביטול והצ'ק מבוטל (**חוק השליחות** סעיף 14א). במקרה שכותב הצ'ק לא קיבל אפילו חלק מהתמורה עבורה נתן את הצ'ק הוא רשאי לבטלו, אולם, אם קיבל חלק מהתמורה הוא אינו רשאי לבטל את הצ'ק.

על פי החוק, נדרשים שלושה תנאים כדי לגבות צ'ק:

א. אוזח כשורה (סעי' 28 לפקודת השטרות) - הוא מי שקיבל את הצ'ק כדין, להוציא מי שמצא אותו או מי שגנב אותו.

ב. בתום לב (סעי' 29 לפקודת השטרות) - הכוונה שהצ'ק התקבל מבלי שהייתה למקבל הצ'ק ידיעה על כך שהצ'ק ניתן לו למרות שהנותן לא רשאי לעשות זאת. למשל, כאשר מוכר קיבל צ'ק ולא סיפק את הסחורה הוא אינו רשאי להעביר את הצ'ק, ואם המקבל יודע שהסחורה לא סופקה הוא לא יוכל לגבות את הצ'ק.

ג. בתמורה (סעי' 26 לפקודת השטרות) - הכוונה שהמחזיק בצ'ק נתן תמורה בעדו, להוציא מקרה שבו נתן אותו במתנה.

כפועל יוצא מתנאים אלו:

א. אדם שמצא צ'ק סחיר או גנב אותו אינו רשאי לגבות אותו, כיוון שאינו אוזח כדין.

ב. אם אדם נתן במתנה צ'ק שקיבל מאדם אחר, המקבל לא יהיה רשאי לגבות אותו מכותב הצ'ק, כיוון שלא נתן תמורה עבורו.

ג. אדם נתן צ'ק סחיר בתמורה למוצר שקנה, והמוכר שילם בעזרת הצ'ק לספק שלו עבור סחורה. כעת אם המוכר לא נתן את המוצר לקונה, הקונה יהיה רשאי שלא לשלם למוכר (בשל מה שמכונה "כשלון תמורה"), אולם, הוא יהיה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א ראש החבורה

מעמדו ההלכתי של הצ'ק

עד לפני מספר שנים, אמצעי התשלום הנפוץ ביותר היה צ'ק - המחאה, המאפשר העברה מאובטחת של כספים. הצ'ק הרגיל היה נכתב בידי בעל החשבון, כשיש ביד המקבלו להעבירו הלאה למוטבים שונים, אלא אם נכתב בו: למוטב בלבד, שאז הוא מיועד אך ורק למקבלו. באשר למועד התשלום, היה ניתן לתת צ'ק דחוי למועד מאוחר יותר. ויש לעיין מה גדרו ההלכתי, והאם יש משמעות לכך שהוא אינו מוגבל למוטב בלבד, וכן למועד התשלום.

מעמדו החוקי

על פי החוק (סעיף 3א) **לפקודת השטרות** צ'ק הוא "שטר חליפין", שמשמעו "פקודה ללא תנאי ערוכה בכתב מאת אדם אל חברו, חתומה בידי נותנה, בה נדרש האדם **שאליו ערוכה הפקודה** לשלם לאדם פלוני או לפקודתו, או למוכ"ז, סכום מסוים בכסף". למרות שצ'ק מנוסח **כהוראת תשלום לבנק**, במקרה שלא ניתן לקבל את הכסף מהבנק, בין אם מפני שאין כסף בחשבונו של כותב הצ'ק, ובין אם מפני שכותב הצ'ק ביטל אותו - ניתן לגבות את הכסף מאת מי שכתב את הצ'ק (סעיף 8א1א) **לחוק ההוצאה לפועל**.

חשוב לציין שעל פי החוק (**העונשין** סעיפים 432, 437) ביטול צ'ק הוא עבירה פלילית, אולם, יש תוקף

א. נערך מתוך שיעור שמסר ראש החבורה שליט"א בהיכל ביהמ"ד, מספרו 'משפט הקנין' ומכמה כותבי מאמרים בני זמנינו, ויש בזה עוד אריכות מפורד בכתובים.

ב. נכתב ע"י הרב חיים בלוח, מכון משפטי ארץ.

3. אבד הצ'ק, אם מוטל על בעל הצ'ק לשלם את תמורת החפץ שלקח במקום הצ'ק שאבד, אחר שהמוכר לא קיבל תמורתו, וזה נימא אם אין לצ'ק גוף ממון, ואין כאן אלא הוראת תשלום. אבל אם יש כאן ממון או אפי' ממרנ"י, לכאורה אין מקום לחייב אותו לשלם שוב, שכן כבר קיבל המוכר את תמורתו.

4. לווה שלוח כסף מגמ"ח בדולרים ע"מ להחזיר בשקלים כפי ערך ביום הפרעון, והשתתה מלפדות את הצ'ק הדולרי, ובינתיים עלה הדולר עד שאם יפדה את הצ'ק לש"ח יקבל כ-5% פחות, ומבקש לבטל את ההלוואה ולהחזיר את הצ'ק. ולכאורה אם הצ'ק דינו ככסף, הרי כבר קיבל את ההלוואה והתחייב בה, אך אם אין כאן אלא הוראה בלבד, הרי לא קיבל כסף לדידו.¹

5. אדם שנתן צ'ק לצדקה, והצ'ק עדיין לא נפרע עד ששבק חיים לכל חי והניח אחריו קטנים, אם יכולים המקבלים לפדות את הצ'ק.

שיטה ראשונה - שטר התחייבות

בפשטות נראה שאין לדמות דין הצ'ק לדין שט"ח, דהא בשט"ח מן הדין בעינן שיהיו חתומים עליו עדים וכיו"ב, ואילו בצ'ק אין עדים. אך שמא יש לדמות את דין הצ'ק לדין **ממרנ"י** שהביא הש"ך (סי' קצ"ט ס"א), דאף א"ת דשט"ח לא מהני לקנין כסף, מ"מ שטר ממרנ"י מהני ככסף לקנות בו קרקע ואינו יכול לחזור בו. והביא ראיה לדבריו, דהא אפי' בקידושי אשה אמר' בגמ' בקדושין (דף מז) דהיי"ט שאינה מתקדשת בשט"ח משום שלא סמכ"ד, שחושת שמה ימחל בעלה על השטר. אולם בכה"ג דשטר ממרנ"י שא"א למוחלו, א"כ אף בקדושי אשה י"ל דמהני. ופשיטא דה"ה במכר שקנה. ואף שמייעטה הגמ' (ב"מ נו:), שטרות מאונאה ושבועה כיון שאין גופן ממון, מ"מ לענין מקח וממכר וקדושין לא שייך האי טעמא, דכל שיש למקנה הנאה בקבלת דבר זה, או שתבא לו הנאה מכך, הרי"ז גמר ומשעבד נפשית. ע"כ. וא"כ ה"ה הצ'ק הנדון, מאחר וע"פ חוק כל שחתם על הצ'ק, הרי"ז מחוייב לפדותו, א"כ י"ל דדינו כדין הממרנ"י, וסמכ"ד של המקבלו. וכשם שממרנ"י מהני לקנין כסף, ה"ה הצ'ק מהני לקנין כסף. ואע"פ דבממרנ"י עיקרו הוא כת"י המתחייב ושמו, ואילו בצ'ק עיקר הצ'ק הוא חתימתו בלבד, ופעמים שאף הנכתב בו לא נכתב על ידי בעל הצ'ק, מ"מ עי' בש"ך (סי' סט ס"ק ד) שהביא מהר"ן ובעה"ת (שער יג ח"א ס"א) ורבינו ירוחם (נתיב ו ח"ו) דכתב ידו היינו חתם ידו, כי הכתיבה לא מעלה ולא מוריד, בין שלו בין של אחרים. וכן מצאתי שהעלה בשו"ת בנימין זאב אחרון (סי' יט ד"ה ולולי דמסתפינא) דבאנקנאטין שלנו הוי כממרנ"י. והיינו דהצ'ק שהיה נהוג בזמנו, דינו כממרנ"י.

ואכן, בשו"ת מנחת יצחק (ה, קיט, וע"ע בח"ז סי' קלא) שדינו של צ'ק כדין שטר למוכ"ז, וז"ל: והנה פשיטא דטשעקען הנהוג בזמן הזה, ואף וועקסלען (שטרי חוב) הנהוג, אף אם כתוב בו שם המלוה, אבל כפי החוק, אם כותב המלוה שמו על צד הב', ומוסרו לאחר, אז הוי כמו שהוא המלוה, דינו כמו שהיה כתב לכל מי שמוציאו. ע"כ. בלשונו של המנחת יצחק נזכר שהיא התחייבות לכל מי שיוציא, וכוונתו למה שמכונה בהלכה "ממרנ"י". דהיינו, למרות שעל הצ'ק נרשם שמו של המקבל, כיוון שהמקבל יכול ג. מעשה שאירע בב"ב, הובא בספר פעמי יעקב (סב-סג עמ' קיט).

לחתום על הצ'ק ולהסב אותו לאחר, הרי שההתחייבות היא לכל מי שיוציא את הצ'ק (למוכ"ז).

וכבר קדם להם בשו"ת בית שלמה (מסקאלא, ח"מ סי' עא) שכתב, וז"ל: ועל הב"נ מפורש בזה"ל: באנק פלוני, תשלם להמביא או"ו זה כך וכך (כפי הב"נ) מעות כסף. א"כ אין הב"נ גוף המטבע **רק שהוא או"ו לשלם להמביא או"ו זה כ"כ במעות כסף**, ע"כ לדעתי דין שטרות עליהם, והרי הם **כשאר ממרנות** שלא הוזכר שם המלוה. ע"כ.

ברם, מ"ש לדמות צ'ק לממרנ"י, הנה בשו"ת איל מילואים (דף טו טור ג ד"ה ח"מ) תמה על דברי הש"ך, דמדברי הר"ן והנמו"י בחידושים לב"מ בהא דמטבע אינו נעשה חליפין משום דדעתה אצורתא, מבואר דהא דמהני קנין כסף ול"א דדעתיה אצורתא היינו משום שהוא גופו ממון. והא דאמר' דבשט"ח דאחרים הוי קנין לולי הא דלא סמכ"ד, אף שאין גופו ממון, משום דאי' הנאה וכמ"ש הש"ך, וא"כ צ"ע מ"ש הראשונים הטעם דלא מהני קנין בשטר משום דאגיד גביה, דבשלמא אי הקנין נעשה בכסף שבשטר, א"כ אכתי אגיד גביה, אך מאחר והקנין נעשה בהנאה, הא לא שייך לומר בזה דאגיד גביה, דהא ההנאה כבר ניתנה לה. והניח בצ"ע. ומ"מ לדעת הש"ך אף בצ'ק י"ל שהקנין נעשה בהנאה שנותן לו דבר ששוויו ממון. ועוד י"ל דמאחר והצ'ק הנהוג בזה"ל יש בו כח קנייה לכל דבר שברצונו לקנותו, שהרי הוא עובר לסוחר, אפשר דאף בו יש את המעליותא של כסף דגופו ממון. [וצ'ק למוטב בלבד שא"א לקנות עמו אלא רק להפקידו בחשבונו האישי בבנק, או לפדותו בבנק המוטיב, לכאורה דינו כשטרות דעלמא דאין גופן ממון].

אמנם, לענין קנין כסף עי' במשפט הקנין שם שהבאנו מספר איל מילואים מה שתמה ע"ד. ובפ"ת (סי' קצ"ט ס"ק ב) כתב דדווקא בגוונא שהממרנ"י הוא של אחרים, וכגון שראובן נתן לשמעון ממרנ"י שיש לו על לוי, הוא דדברי הש"ך אמת לומר דממרנ"י זה מהני מדין קנין כסף. אך בנוטן ממרנ"י או שטר על עצמו, אף דבחוב ידידיה לא שייך חשש דלא סמכ"ד דילמא מחיל, מ"מ לא מהני, דהא בקדושין דמיניה ילפי' קי"ל (אה"ע סי' כט ס"ו) דבשט"ח ידידיה לא מהני, וביארו הח"מ והב"ש הטעם משום דאגיד גביה, וה"ה בכה"ג אגיד גביה ולא מהני שטר זה. ובפרט לש"י הפוסקים הסוברים שדין זה דהרמ"א קאי לכ"ע ואף לשיטת הראב"ד והרא"ש ל"מ קנין בשט"ח, וכמ"ש בערוך השלחן (אה"ע שם סכ"ה) וטעמו עמו מאחר ולא נותן שום דבר בעין אלא שטר בעלמא. ע"ש. אך לענין עצם מהות הצ'ק לכאורה יש מקום לדמותו לממרנ"י.

ויש לעיין האם באמת יש דמיון בין הצ'ק הנהוג בזמננו ומקובל בשוק, לבין שטר ממרנ"י, ומה ההלכות הנלמדות ממנו.

שיטה שנייה - תשלום במזומן

יש מהאחרונים שכתבו שתשלום בצ'ק דינו כתשלום במזומן, זאת בעיקר על סמך מנהג המדינה שאנשים משלמים בצ'ק, ושני הצדדים מתייחסים לכך כאילו התקבל כסף.

כך יוצא מדברי האגרות משה (ח"מ ח"ב סי' טו) שנשאל לגבי אדם שלא עשה פרוזבול, אם מותר לו לגבות חוב. בתשובתו הוא מתייחס למקרה שניתן צ'ק עם מועד פירעון אחר השמיטה, וז"ל: והנה אם בשעת הלוואה נתן הלוח ששעק (=צ'ק) שלו על זמן דאחר השמיטה הוא כקביעות

זמן, ועוד יותר מזה שהוא נחשב גם כתשלומין מאחר שאסור לפסול טשעק בדינא דמלכותא, וכשבטל הטעשק (=הצ'ק) נמצא התחלת חיובו הוא מאחר השמיטה, שבאופן זה אף בזמן הגמ' לא היה משמט. ע"כ.

במקום אחר (מילי דנזיקין א, עמ' קכב) הובא בשם הרב פיינשטיין שיש הבדל בין זמן שהבנק פתוח לזמן שהבנק סגור ולא ניתן לפדות בו את הצ'ק: "אם בקל יכול הפועל להוציאו (את הצ'ק) או להחליפו במעות, דהיינו לקנות מה שצריך או לפרוע חובותיו, ואין צריך להחליפו בבנק וכדומה - אז הוי כממון (ככסף ממש), ואם לאו, חשוב רק שוה כסף". בדומה לכך כתב בספר פתחי חושן (שכירות, ט, הע' לו).

בספר הצ'ק בהלכה (מהדורה קמא עמ' צא) הביא בשם הגרי"י פישר (ראב"ד ירושלים, בעמח"ס שו"ת אבן ישראל): צ'ק הוי כנותן לו סכום הנקוב בו, כיון שעומד להיות סחיר מאחד למשנה, ואסור לבטל צ'ק שניתן במתנה. ע"כ. לדבריו, לא ניתן לבטל צ'ק גם אם הוא ניתן במתנה. בספר הצ'ק בהלכה הוסיף והסביר את שיטתם, דכיון שניתן לממש את הצ'ק בבנק, שלא באמצעות כותב הצ'ק, ואסור לו לבטל את הצ'ק. מה גם שבגלל סחירותו הצ'ק נחשב כבעל ערך וניתן להוציאו בשוק בקלות, ולכן, צ'ק נחשב כבעל ערך כספי ולא רק כהתחייבות.

בדרך דומה הלך בספר משפט"ר ליעקב (ח"א עמ' שא-שמח), שכתב, שצ'ק פירושו הקנאת הפקדונות של כותב הצ'ק הנמצא בבנק, למקבל הצ'ק, ולכן, לאחר מתן הצ'ק לא יוכל כותב הצ'ק לחזור בו.

וכן הובא בפסקי דין ירושלים (דיני ממונות וביורורי יוחסין ח"א עמ' שפא) משם הגרי"ש אלישיב, וז"ל: אמנם מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (זצ"ל) השיב (ביום ד תשרי תשס"ז) שצ'ק נחשב ככסף מזומן, וכשם שבכסף מזומן ששילם למוכר נחשב ששילם אף על פי שהמוכר לא השתמש בכסף, כך בצ'ק, ע"כ. לדבריו, כשם ששטרי הכסף, למרות שאין להם שוויות מצד עצמם, אנחנו דנים אותם ככסף, כך גם יש להחשיב את הצ'ק כגופו ממון.

דברים דומים נדפסו משמו בספר שים שלום (המחובר לספר משפט כהלכה סי' רנב), במעשה שאירע ביהודי אמיד שזכה להיות לאחיעזר ואחיסמך למוסדות התורה בארה"ק בפזרו ממון לצדקה, ומסר בידי כמה מנהלי ישיבות צ'קים רבים, חלקם שזמנם מיידי, וחלקם לזמן ארוך יותר. ובפתע פתאום נלכע בתאונת מטוס פרטי, דבר שגרם זעזוע רב. והניח אחריו יתומים קטנים. ובאו מנהלי הישיבות לשאול את גדולי ישראל האם רשאים לפרוע את הצ'קים שבידם. והגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל השיב בזה שמדינא כלפי התחייבותו, אין לגבות הצ'קים שמועד פרעונם לא הגיע בעת פטירתו. אלא דמ"מ משום מצוה לקיים דברי המת, יש להחשיב את מסירת הצ'ק כהושלש בידי אחרים, וחל על יורשיו הגדולים מצוה לקיים דבריו. אמנם על יורשיו הקטנים צ"ע בזה.¹ וכן הביא בספר הצ'ק בהלכה (שם).

ד. אמנם, נכדו בהערה בספר שים שלום, כתב שמדברי רבנו משמע לכאורה שאין זה כתשלום גמור כמ"ש משמו, אלא כהוראה לבנק, שכן אם יש כאן תשלום גמור, למה הוצרך למצוה לקיים דברי המת. וכתב עוד: ויש שהעידו ששמעו מפי רבנו שאמר שכיום צ'ק נחשב כמו כסף גמור, ואולי גם הוא הסתפק בזה או שחזר בו לאחר זמן. ואם נאמר כך, הרי הכסף שייך לגמיר לצדקה ולא כמו שנתבאר. ע"כ. ואנא דאמרי, דאדרבה אם אין כאן אלא הוראת תשלום, אין



מנה לי בידך תנהו ללוי, לא קנה ויכול לחזור בו, לא שנא מתנה מרובה לא שנא מתנה מועטת. כלומר, כיוון שהצ'ק מתייחס לכסף שהלווה כבר (לבנק), הרי **שלא ניתן להמחות את החוב לאדם אחד ללא נוכחות הלווה**, מה שמכונה בהלכה (גיטין יג,ב; שולחן ערוך חו"מ קכו) "מעמד שלושות".

ועפ"י כתב העטרת שלמה: אשר לפי זה נראה ברור שע"י מסירת צ'ק לאדם מסויים לא נתחייב מוסר הצ'ק שום דבר להמקבל ויכול לחזור בו ולבטל את הצ'ק, ואין על בעל הצ'ק שום תביעה מצד המקבל אם הצ'ק ניתן לו בתור מתנה ורק אם ניתן בתור פרעון חוב אז נשאר על בעל הצ'ק החוב שהוא חייב להמקבל. ע"כ, כלומר, **עצם מתן הצ'ק אינו יוצר התחייבות**, ואם לא הייתה התחייבות קודמת (כגון, עקב קבלת סחורה), ניתן לבטל את הצ'ק ולהיפטר מתשלום.

כיו"ב כתב הגאון בעל שבט הלוי (שם), שאם נתן צ'ק מתנה לחבירו ואח"כ **ביטלו**, והלך חבירו וקנה עם צ'ק זה ונתברר שמבוטל הוא, א"א לחייב את הנותן מדינא, אלא משום מחוסרי אמנה או נדר כאשר המקבל עני, ע"ש.

אולם, היו שסברו שאף צ'ק הוא הוראה לתשלום לא ניתן לבטל אותו, למעט במקרה שהתמורה כלל לא סופקה (המכונה גם "כשלו תמורה מלא"), וכך כתבו דייני בית הדין למומנות בירושלים (פ"ס ירושלים ח"א, שלו), אולם, הם לא הסבירו את המקור או הסברה לדבריהם:

ואמנם, גם אם צ'ק אינו אלא הוראת תשלום, כיון שכבר מסרו למוכר או לנותן השירות אסור לו לבטל אותו בבנק, שהרי זה כאילו חזר ונטלו ממנו, אלא אם כן המוכר נטל את הצ'ק ולא סיפק לקונה את המקח, אבל אם סיפק לו את המקח אלא שיש לקונה על המוכר טענות ותביעות, אינו רשאי לבטל את הצ'ק.

שטר חוב ומנהג

והנראה לנכון, לשלב את השיטה שיש כאן הוראת תשלום ביחד עם תוקף שטר חוב ומנהג המדינה, וכן ראיתי בספר תשובות והנהגות (ח"א סי' תסב) שכתב להחשיבו כשטר, וע"ע בפ"ס ירושלים (ח"ב עמ' כג).

ונראה שלזה התכוין גם מרן הגאב"ד בספרו מנחת אשר (ח"א סי' קא) שכתב, וז"ל: והנראה עיקר בזה לענ"ד, דהצ'ק דינו כשטר גמור אך לא עדיף מיניה. ואין להתעלם מן העובדה שאף בעיני בני אדם אין הצ'ק ככסף ממש אלא כשטר, וביטולי צקים או מצבים שבהם צקים חוזרים מהיעדר כיסוי וסיבות אחרות הוי מיעוט המצוי לצערנו, והמקבל צ'ק ממנהר לפדותו ואינו מתיישב בדעתו עד שיפדנו, ויש חנויות שאינן מקבלות צקים כל עיקר. ועוד, דתוקפו של צ'ק על פי הרוב מוגבל לתקופה של שישה חודשים וכדו', ואין נאמר דהוי ככסף ממש. ובפרט בתקופה האחרונה דכרטיסי האשראי מחליפים את הצקים כאמצעי התשלום העיקרי במשק. ע"כ. וראה לו עוד בח"א (סי' מז) שכתב, "אבל פשוט דצ'ק הוי שטר, ואף דמקובל היום להעביר צ'ק מאדם לאדם, מ"מ הוי שטר במציאות, ואם יתערער מצב בעל החשבון, בטל כל ערך הצ'ק, ומלבד בעל החשבון אין אדם חייב לכבד צ'ק זה. ובאמת גם בזה"ז אין צ'ק נחשב עובר לסוחר ורבים ממאנים לקבל צ'ק של צד שלישי ופשוט וברור לענ"ד דצ'ק הוי ככל שטר חוב ואין גופו ממון. ע"כ.

שקרא ליה החת"ס וכל הני שטרות שהיו בזמניהם, משונים הם מהצ'ק שלנו, שכל השטרות שלהם היה עליהם איזה צד התחייבות על שטר חוב, אבל הצ'ק שמורגל בינינו אינו שטר ואין לו דין שטר, אלא **שזה מראה מקום לראובן שיש לו מעות אצל שמעון** ובא לוי ומבקש מראובן סכום מעות, ואז ראובן נותן לו מודעה לשמעון בכתב שיתן לאיש הזה המו"כ עם חתימה שלו כו"כ, נמצא דאין הצ'ק מחייב כלום, ואפילו לא ניתן ונכתב להמקבל אלא למסרו לשמעון בעל מחזיק המעות של ראובן, והצ'ק אינו אלא חספה בעלמא. והגם שציידתי בתשו' אחת משנה הלכות (ח"ו סי' קכב) דעכ"פ יש על הכותב הצ'ק איזה התחייבות, מ"מ אין זה בא מכח הצ'ק אלא שכיון שיש לו להבעל הצ'ק איזה התחייבות הוא כותב לו הצ'ק לשמעון המחזיק מעותיו שיתן לו ממעותיו המונחים אצלו על הצ'ק, אבל הצ'ק לכשעצמו אינו שטר, ואפילו אינו כשטר שחתם בחתימת ידו, דהתם הכותב שטר וחתם בחתימת ידו, הרי הוא כותב שחייב לזה, אבל הכותב צ'ק הרי כותב להבנ"ק שמי שיביא החתימה שלו יתן לו מה שכתב שם, וא"כ החתימה הוא בשביל הבאנק ולא בשביל המוציא הצ'ק אלא להבאנק ושיתן לו מה שהוא מצווהו.

וכן יש משמעות גם בדברי הגאון ר"ש"ה וואזנר בספרו שבט הלוי (ח"ז סי' רכב) שהביא תשובה מבנו והסכים לה, וז"ל: ובנידון זה לא נתן את המעות ליד השליח, דהיינו הבנק, לצורך המקבל, ובמציאות אינו רגיל שתהיה נתינה מיוחדת לצורך המקבל, ואף אם היתה, הרי אינו מודיע לבנק לצורך מי מפקיד שיזכו לו, רק **מורה לבנק ע"י הצ'ק לפרוע מהסכום** שיש לו כבר בחשבונו, וא"כ אינו נקנה למקבל לכל הדעות רק מדין מעמד שלשתן וזה לא היה שיהיה הנותן המקבל ופקיד הבנק בצוותא. עכ"ל. ולשיטתו זו, גם במעשה הנ"ל ביהודי אמיד שנתן צ'קים לצדקה ושבח"לח, כתב השבט הלוי (ח"י סימן רעז) שאף מצוה לקיים דברי המת אין בזה, כיון שלא ציווה לבניו, אלא דמ"מ כתב, ד"ל דיש בזה מידת חסידות להועיל לנשמת האב. ע"כ.

וכן כתב גם הגר"ז גולדברג זצ"ל (תחומין ח"ב עמ' 295) וז"ל: צ'ק אין בו לשון התחייבות, אלא לשון ציווי לבנק שיתנו למביא הצ'ק כסף, והרי זה כממחה פועלים אצל חנוני. וגם אם נאמר אומדנא שכוונת כותב הצ'ק היא להתחייב לזה שנותן לו, עדיין יש לדון אם נעשתה בזה התחייבות, ש"מ לא כתב זאת בשטר, ואין יהיה שטר על דבר שאינו כתוב, אף שרצונו בכך. עכ"ל. וכ"כ בס' חוט השני (הל' שבת ח"ב עמ' שלב) בשם הגר"ז קרליץ וכ"כ גם בשו"ת בכורי אשר (אלחדד, ח"א סי' לו), ובספר נתיבות שלום (גלבר, סי' קעג ס"ד אות נ) דצ'ק אינו אלא הוראת תשלום בלבד.

העטרת שלמה שם ביאר בהמשך דבריו, שצ'ק אינו שטר התחייבות לא רק בגלל שהוא מנוסח כהוראה לתשלום ("שלמו לפקודת"), אלא גם עקב בעיה מהותית. והיא, שאין אפשרות להתחייב על כסף מסוים שלא נמצא ביד המתחייב, וז"ל: ואפילו אם היה כותב את הטשעק בלשון התחייבות על המעות שיש לו בבנק, גם כן לא היה מועיל, כיון דהמעות שהוא מתחייב עליה ליתן לחבירו אינה בידו, אלא שהבנק חייב לו מעות על ידי שהפקיד ממנו בבנק, ודין הפקדה זו כהלוואה דהרי המעות שבבנק להוצאה ניתנה, נמצא **דהמעות אינם בידו כלל** אלא שהבנק חייב לו מעות ועל זה לא מהני התחייבותו, וכמבואר בשו"ע חו"מ (סי' קכו ס"ח) שאם לא היה במעמד שלשתן כשאמר לו

אמנם, עיין למרן הגאב"ד בספרו שו"ת מנחת אשר ח"ג (סי' קא) שהביא את דברי האג"מ, וכתב, דהמעניין בדבריו יראה דבאמת אין כונתו דע"י הצ'ק כבר נפרע החוב והמבטלו חייב מדין מזיק, אלא כוונתו דכיון שאסור לבטל הצ'ק, לפיכך לעניין שמיתת כספים הוי כאילו כבר גבוי ואינו משמט, ואם בעל הצ'ק יבטלנו, הו"ל כחוב חדש. אך מאידך ברור שהצ'ק נחשב כשטר התחייבות גמורה והמבטל צ'ק עובר לא רק על החוק אלא אף נחשב כגנב גמור בעיני הבריות וגדול המנהג בדיני הממון.

שיטה שלישית - הוראת תשלום

השיטה הרווחת בין דייני זמננו, [שו"ת שבט הלוי ז, רכב. תורת ריבית פ"ח הע' לה בשם הגרש"ז אורבך. הגר"ז בתחומין יב, עמ' 295] שסברו שצ'ק הוא הוראה לבנק לתת כסף למחזיק בצ'ק, זאת, כיוון שצ'ק אינו מנוסח כהתחייבות אלא כהוראה לבנק: "שלמו ל..." או "שלמו לפקודת...". כלומר, באופן פשוט הצ'ק הוא רק הוראה של כותב הצ'ק לבנק לשלם, או מינוי הבנק לשליח לתת מכספו של כותב הצ'ק המופקד בבנק למחזיק בצ'ק, אם אין לכותב הצ'ק כסף בחשבונו, יש לראות בצ'ק בקשה לבנק שילווה לכותב הצ'ק כסף וייתן אותו למחזיק בצ'ק.

כך כתב אב"ד פ"ת הגרש"ש קרליץ, בשו"ת עטרת שלמה (ח"א סי' סה), וז"ל: נראה שיש הבדל בין שטר חוב ולבין צ'ק, שבשטר חוב מתחייב החותם בסכום מסויים כפי מה שהוצרך או שברצונו להתחייב לפלוני בן פלוני א"כ יש כאן מעשה התחייבות ושפיר חל החיוב ע"י מסירת השטר לפלוני. אמנם בצ'ק אין בחתימתו של החותם **שום התחייבות** רק נותן הוראה לבנק לשלם לפלוני סכום זה וזה ואינו רק נתינת הרשאה לפלוני להוציא כסף מחשבונו של החותם וכפי שצוין בהצ'ק "לשלם לפקודת פלוני". וכן הוא גם בספרו שו"ת משפטי שלמה (ח"א עמ' דש) וז"ל: באמת שזה גופא הוכחה שענין צ'ק אינו התחייבות כלפי השני, אלא הוראה לקבל כסף, ממה שאדם יכול לחתום גם לעצמו לקבל את הכסף, ולעצמו ודאי אינו חיוב, ואילו שטר א"א לקבל כסף, ממה שאדם יכול לחתום גם לעצמו לקבל את הכסף, ולעצמו ודאי אינו חיוב, ואילו שטר א"א לכתוב לעצמו, והיינו ששטר הוא ענין התחייבות או הודאה שהוא חייב לשני, וזה מהותו של שטר. אשר לפי זה אין מקום לכתוב לעצמו, משא"כ **גופו של צ'ק אינו כלל התחייבות כספית**, ולכן שייך לכתוב לפקודת עצמו. ע"כ.

בדרך זו הלך גם בשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' קג), וז"ל: גדר שטר חוב הוא שכותב השטר מתחייב לשלם ממון זה להמקבל, וכלשון השו"ע (סי' מ') שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה - אבל בטשעק שאינו כותב לשון הריני חייב לך, אלא שכותב להבנק אשר בו הופקד ממנו שישלמו לפלוני סך כך וכך, ודאי דאין זה לשון התחייבות ולא לשון שטר. ע"כ.

וכן כתב לי הגאון רבי מנשה הקטן בעמח"ס שו"ת משנה הלכות בהסכמה לספרי משפט השכירות: ואמנם רק להוסיף נקודה אחת באתי, דשטר או שט"ח או באנק נאט כל מקום לחייב את הירושים על נדרו של אביהם (ע"י מ"ש בזה באורך בספרי שו"ת משיב משפט ח"א), ודוקא משום שסובר שיש לזה דין ממון, חילק בין צ'קים שהגיע זמן פרעונם שודאי יש אפשרות לפרועם, לצ'קים שעדיין לא הגיע זמן פרעונם, שהחשיב זאת כהושלש, ומשה' חייבים לשלם. אך אליה, לא היה מקום לחייב משום מצוה לקיים דברי המת גרידא, אחר שאין מקום לחייב הבנים בנדר אביהם.

וכל זה לענין תוקפו ככסף או לענין דיני קנין כסף, אבל פשיטא שיש בזה תוקף של **סיטומתא** מכח **המנהג**, אחר שפשט המנהג לשלם ולהתשמש בצ"ק כתשלום וכתמורה. וכמו שהארכתי בזה בספרי משפט הקנין (ח"ג עמוד שצה). וכן הבאנו שם מ"ש בספר מכירת חמץ כהלכתו (פ"ח סי"ג הע' יט, פט"ו הע' ז) לענין מכירת חמץ, בענין אם מועיל צ"ק שנתן הגוי - הקונה את החמץ במכירת חמץ - כתשלום עבור החמץ, והביא מהגר"ש ואזנר דלא עדיף צ"ק משטר התחייבות, כיון שיכול לבטלו. והביא עוד מהגר"ש אלישיב דמדין סיטומתא מהני, וז"ל: ושמעתי מהגר"ש אלישיב שליט"א שנתנית צ"ק והמחאה ג"כ נידון כתשלום ממון מצד סיטומתא ומנהג הסוחרים. ע"כ.

וראה עוד בספר דיני ממונות (ח"ג עמ' ז) שכתב, **דכיון שפשט המנהג** להקנותם ע"י מתן צ"ק, המנהג עיקר והנותן צ"ק לחבירו הקנה לו מעותיו. וכ"כ בתשובות והנהגות שם.

ממרנ"י

והנה הנמוקי יוסף (בבא בתרא פ. מדה"ר ד"ה אמר המחבר ושטר), כתב וז"ל: אמר המחבר: ושטר שכתוב בו שנתחייב לכל מוציא אותו בבי"ד, **כשר וגובה בו המוציא**... ומיהו שטר זה כל שהוציאו אחר ופרעו לו ועשה ממנו שובר נמחל שעבודו לכל אדם שיוציאו מכאן ואילך, שלא נתחייב זה אלא במנה בלבד. מפי רבינו הר"ם והריטב"א ז"ל. ע"כ. כלומר, אם אדם התחייב במפורש לשלם לכל מי שיחזיק בשטר - הרי שהתחייבות תקפה וניתן להעביר אותו מיד ליד והמתחייב יצטרך לשלם לכל מי שיתבע אותו.

עוד כתב נימוקי יוסף (שם) שאם המתחייב שילם למי שהחזיק בשטר, והמחזיק כתב קבלה על התשלום, לא ניתן יהיה לגבות שוב את השטר מהמתחייב. וכ"פ הרמ"א (ח"מ סי' נ ס"א), וז"ל: וכן שטר שכתוב בו: פלוני חייב לפלוני או לכל מי שמוציאו, חייב לשלם לכל מי שמוציאו. ודוקא שבא מחמת אותו פלוני, אלא אם כן כתוב בפירוש: בין בא מחמתו או שלא מחמתו. ואם נכתב שובר משום אדם על שטר זה אחר כך, שום אדם לא יוכל לגבות בו. ואם כתב בשטר שמשעבד עצמו נגד המוציא שטר חוב זה עליו, אף על גב שידוע שלא היה חייב לו מעולם, מכל מקום חייב לשלם לו, דהרי מכל מקום נשתעבד נגדו. ע"כ.

וכבר תמהו האחרונים ע"ד, דמה יועיל השובר בידי כותב השטר, הא אין לנו כל הוכחה שאכן כותב השובר קיבל את השטר. ומשיבוא אדם אחר ושטר בידו, מה לו ולעושה השובר.

ומכח זה כתב הסמ"ע (שם ס"ק ד), שכוונת הרמ"א להמשך דבריו: "שמשעבד עצמו נגד המוציא שטר חוב זה עליו". במקרה כזה, השובר יכול לבטל את השטר. אולם, במקרה שהנוסח הוא התחייבות לאדם מסוים ולכל מי שיבוא מחמתו, לא תוכל קבלה לבטל את זכותו של מי שכתוב בשטר.

אך הש"ך (שם ס"ק ז) כתב שהשובר מועיל רק למקרה שקונה השטר היה מודע לכך שכבר נכתב שובר, אבל אם הוא טוען שהוא קנה את השטר מבלי לדעת שכבר נכתבה עליו קבלה, המתחייב חייב לשלם לו פעם נוספת, וז"ל: ונ"ל, דהא דמהני שובר משום אדם על שטר שנכתב סתם לכל מי שמוציאו, היינו כשידע זה שקנהו אח"כ שכתב לו שובר עליו וכו', אבל אם זה שקנהו טוען שלא ידע שפרע למלוה הראשון ולא ידע משובר זה, נהי דלא נתחייב אלא

במנה אחד בלבד, מ"מ הוה ליה כאילו נתחייב לו מתחילה, ומה שפרע למלוה הראשון איהו דאפסיד אנפשיה שפרע לו ולא כתב שובר ע"ג השטר עצמו והאמינו וכו'. וכן המנהג בזמנינו שקונין ממרנ"ת זה מזה, ואילו היה הממרנ"י בטלה בזה לא היה שום אדם קונה שום ממרנ"י, דהיה חושש שמא פרע לו בעדים או שמא נתן כתב ידו בעדים שפרע לו. ותו, דהיכא דלא ידע ה"ל כלקח חפץ מחבירו ונודע אח"כ שהוא גניבה בידו ואינו שלו, דמ"מ צריך להחזיר לו מעותיו משום תקנת השוק וכדלקמן (סימן שנו ס"ב), וה"ה הכא. ואע"ג דכתבו הרא"ש (כלל עט ס"ה) והטור והמחבר לקמן (סימן ס"ס א), דלא שייך בשטרות תקנת השוק דלא שכיח היינו בסתם שטרות דעלמא, אבל בממרנות שבזמנינו דשכיח טובא שקונין זה מזה יותר מן המטלטלים, פשיטא דשייך תקנת השוק. ע"כ.

מבואר מדברי הש"ך, שאם כתוב בשטר שהכותב מתחייב לכל המוציאו, הרי שהתחייבות זו כוללת גם את האפשרות לשלם פעמיים עבור אותו שטר. ומחמת כן יש לשלם למחזיק את מלוא הסכום הכתוב בשטר. ועוד, כאשר אדם קנה את השטר מבלי לדעת שהוא כבר נפרע ונכתבה עליו קבלה, הרי שעומדת לו תקנת השוק. על פי תקנה זו, המבוארת בשולחן ערוך (סי' שנו ס"ב), דמי שקנה בתום לב מגנב, זכאי לקבל בחזרה את התמורה שהוא שילם עבור הגניבה. ע"פ זה יש לשלם למחזיק רק את מה ששילם עבור השטר.

התומים (שם ס"ק ו) תמה על דברי הש"ך, איך ניתן לגבות בשטר זה למרות שכתוב בו "כל המוציאו", הרי נמחל שיעבודו? אמנם הש"ך (סי' מח ס"ק ב) פסק שבשטר בכתב יד המתחייב (ללא עדים) ניתן לשו"ב ולהתשמש לאחר שכבר נפרע. אולם, זהו דווקא אם הלווה עצמו חזר ונתן אותו לידי המלוה. אך כאשר שטר נפרע, כל עוד שלא ניתן מחדש מידי הלווה, הרי הוא "כחפסא בעלמא", ואין אפשרות לשו"ב ולגבות בו. בנוסף לכך לדבריו לא שייכת כאן תקנת השוק, אלא אם כן יש תקנה מיוחדת על כך.

ומ"ש הש"ך בענין תקנת השוק, הנה בקצות החושן (סי' נ ס"ק ב) הוכיח מהמהר"ם אלשיך (סי' קכד) שכאשר החפץ הנגנב כבר הגיע חזרה לידי בעליו, אין תקנת השוק. אם כן, כאן שהלווה מוחזק בנכסיו, ומוציא השטר תובע ממנו שיוציא כסף בגלל השטר המצוי בידו, אין בזה תקנת השוק, ואינו חייב לשלם.

ובנתיבות המשפט (חי' ס"ק ו) כתב שאדרבה, בתומים (ס"ק ו) הכריע דאין ממש בטעם הראשון שכתב הש"ך, וכן עיקר דאין צריך להחזיר רק הדמים שנתן מפני תקנת השוק כמ"ש הש"ך בטעם השני. ע"כ, היינו, כיון שהחוב מבוסס על תקנת השוק יש לשלם למחזיק רק את מה ששילם עבור השטר ולא את כל הסכום הכתוב בשטר.

וראה בקצה"ח (ס"ק ב) שכתב דלא שייך בממרנ"י תקנת השוק, לפי מ"ש הש"ך עצמו (סי' שנו) שאם בא דבר הגנוב אחרי שנמכר לידי הבעלים הראשונים, א"צ לשלם, דלא שייך בזה תקנה, כיון שהוא עתה ביד בעלים הראשונים. ע"ש. וא"כ הכא שהלווה מוחזק בנכסים, הו"ל כאילו בא הדבר הגנוב אחרי שנמכר לידו, דא"צ לשלם מפני תקנת השוק, דלא שייך תקנת השוק אלא אם בא להוציא מיד הלוקח ולא כשבא לידו.

ומ"מ בנדון דידן, גם אם לא הוי כממרנ"י, יש סברא גדולה לחייב את בעל הצ"ק לשלם לזה שמוציאו, מכמה טעמי

תריצי, ע"י שו"ת דבר יהושע (ח"ג חו"מ סי' ז) שנטה לחייב מכח דינא דמלכותא. ובדברי חיים (ח"ב חו"מ סי' יב) נראה דס"ל לחייב מצד תקנת השוק דבסמוך. וע"ע באבן ישראל (ח"ח סי' צא), שנראה שחייב מכח המנהג. וע"ע בספר הצ"ק בהלכה (ח"א עמ' קלט). וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' קכ) שבימינו יש לשלם את כל הסכום בצ"ק כיון שזה חוק המדינה, וז"ל: אמנם כהיום הזה, כיון דפסקין בזה דינא דמלכותא דינא, הרי נודע כעת הדינא דמלכותא, דמחוייב הלווה לשלם לכל המוציאו כל הסכום הנכתב בתוכו, ואינו מועיל שום טענה שיש לו מי שנתן לו הממרנ"י.

על פי שיטתו, יש לקבל את חוק המדינה כפי שהוא, ואף יש בו דמיון ניכר לתקנת השוק שמעניקה הגנה למי שהגיע לידו שטר חוב למוכ"ז בתום לב, כדין (מקביל ל"אוחז כשורה") ולאחר תשלום תמורה. להלכה, שיטה זו מסתברת מאוד, כיוון שאדם שכותב צ"ק יודע את החוק ואת המנהג, ולכן מתחייב לשלם בהתאם למקובל.

ויש להאריך בזה עוד הרבה, אך מה שהלב חושק הפנאי עושק.

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א ראש החברה

בגדר דינא דהממע"ה וחייבא דערב

שו"ע (אהע"ז סימן מ"ט סעיף י'): שני יוסף בן שמעון שלוח אחד מהם מאחר ונמצא לאחד מהם שדה שקנה מיוסף בן שמעון השני או שהיו שותפים בו אין המלוה יכול לטרוף השדה ולומר אם לך הלויית מוטב ואם לחבירך הלויית כיון שאין לחבירך בני חורין הרי לקחת שיעבודי, וכן כשהם שותפים לא יוכל לגבות החצי ממנ"פ לפי שאין נכסי בעל חוב משועבדים אלא מטעם ערב והערב אינו משתעבד אלא במקום שיוכל לתבוע מהלוה עצמו, וכיון שאינו יכול לתבוע מהלוה עצמו אינו יכול לגבות מנכסיו, נמצא שהערב לשני יוסף בן שמעון בין לשני מלוים בין למלוה אחד כשם שאינו יכול לתבוע מהם כך אינו יכול להערב.

בתומים סקי"ט נתעורר בדיון זה, דהנה מקור דין זה הוא מגמרא דבכורות מ"ח בהיה לו שני זכרים ומת אב דס"ל לר"מ אם נתנו עד שלא חלקו נתנו, ואם חלקו עד שלא נתנו פטורים, ור"י אומר נתחייבו נכסים, ואמרינן בחד אוקימתא דמית אימתא לאחרי ל' מ"ט דר"מ, אלא בתוך ל' מ"ש כי חלקו דהאי קמדה ליה והאי קמדה ליה, כי לא חלקו נמי, אמר ר' ירמיה זאת אומרת שני יוסף בן שמעון שלקחו שדה בשותפות בע"ח גובה מהם בממנ"פ כו', ופריך רבא מכדי נכסי דבר אינש אינון ערבינן כו', ואוקימתא אחרינא פריך הגמרא לר"י אימת מית אי לאחרי ל' מ"ט דר"מ, ואי תוך ל' כי חלקו מ"ט מחייב ר"י לדחי האי ולדחי האי, אמר ר' ירמיה זאת אומרת שני יוסף בן שמעון שקנה אחד שדה מחברו בע"ח גובה ממנו בממנ"פ, ופריך רבא מכדי נכסי דבר אינש אינון ערבינן כו'.

ומזה למדו הפוסקים הך דינא דשני יוסף בן שמעון הן שלקחו שדה בשותפות הן שלקח אחד שדה מחבירו, מ"מ אין יכול לגבות מכח ממנ"פ כהנך אוקימתא בגמרא, והן דברי בעה"ת בשער ל"ג בסופו. אך הגיד"ת הרגיש כי הרמב"ם השמיט הך דינא ולא הביאו כלל בשום מקום, והלא דבר הוא כי איך ישמיט הך דין גדול ביוסף בן שמעון שלקח שדה דלא יכול לבא עליו במכח ממנ"פ.



שטרא כיון דהערב אומר שהוא לא לוח ע"כ מודה שיש"ש האחר הלוח וכיון דהלוח כופר הערב חייב לשלם כמבואר בסימן קכ"ט סעיף ח', ומ"ש בטור ובמחבר נמצא שהערב לשני יב"ש [דפטור הערב], היינו משום דמיירי דהערב אינו יודע למי הלוח כלל ולהכי כיון דהלוח נפטור הערב נמי פטור אבל אם הערב יודע שזה יב"ש הוא הלוח אע"ג דהלוח כופר הערב חייב.

ובנתיבות ג"כ הביא קושייה זו על הש"ך בשם התומים, והביא שלזה כתב התומים דליתא לדניא של הש"ך, ויעו"ש שהנתיבות תמה על התומים על מה שהסכים עם המחבר במ"ש המחבר שהערב לשני יב"ש דפטור הערב דהא הערב מודה שהלוח כופר, ומי להאי דסימן קכ"ט הנ"ל ולמה יפטר הערב, והוסיף דמ"ש בס' קצה"ח דהמחבר מיירי באינו יודע הערב למי הלוח, תמה עליו איני יודע מה הוא שח, דכיון ששניהם כופרין ע"כ הוא מחוייב לשלם ממנ"פ, דבדאי אם היה הערב מודה שהיה ערב בעד מנה בעד אחד משני אלו שאין שמם שוה כלל, רק שאין זוכר אם בעד ראובן או בעד שמעון ועכשיו ראובן ושמעון כופרין, ודאי דחייב לשלם כיון דמודה דעכ"פ חייב ממון להמלוה ע"ש.

ואני איני יודע מה הרעיש הנתיבות על הקצוה"ח, הא פשיטא שהחילוק בין נעשה ערב בעד שנים אלו ששמותיהן שוין כיב"ש, ובין נעשה ערב בעד שנים אלו שאין שמותיהן שוין, הוא כלפי המלוה, שבשמותיהן שוין אין יכול לתבוע מאף אחד מהם כי כל אחד ידחור לחברו, ומשא"כ באין שמותיהן שוין אין יכול האחד לדחות המלוה אצל חברו, כי המלוה בפשוטו זוכר למי הלוח ומי חייב לו כסף, [ורק הערב שנתערב להתחייב בעד חברו איהו אינו יודע למי הלוח] ואה"נ אם המלוה לא יהיה זכור למי הלוח ויוכלו שניהם לדחותו אזי יהיה דינם כמו בשנים ששמותיהן שוין, וממילא זהו כוונת הקצוה"ח דאם שמותיהן שוין נהי דמודה דנעשה ערב בעדם אבל מאחר ואינו יודע למי הלוח היינו שאין המלוה יכול לבא בטענת ידיעה ודאית על אף אחד מהם כי שניהם יכולים לדחותו כנ"ל לכן שוב דיינינן דחלה על כל אחד בפני עצמו פטור ודאי וזוהי מחמת דין מוחזק בתורת ודאי של הממע"ה ולכן שוב בטלה לה תוקף ערבותו והרי מבואר בזה כיסוד דברינו דלעיל עפ"י דעת ר"א פרק החולץ שאמר"ק דניא שמהני דין מוחזק ודינא דהממע"ה לשויה דין וזכות ממון ודאי למוחזק. וכל זה הוא בנעשה ערב לשנים ששמותיהן שוין.

אבל בנעשה ערב לשנים שאין שמותיהן שוין הרי ע"כ המלוה יודע למי לתבוע שהרי אין שמותיהן שוין וממילא שפיר הרי הוא נעשה ערב לאותו אחד ואע"פ שהערב עצמו יטען שאינו יודע למי הלוח זה באמת לא איכפת לי שהרי עכ"פ הוא ודאי נתחייב ממנ"פ וכיון דהמלוה יכול לברר את הלוח והחייב הרי שהערב נמי מתחייב לו.

והיה נראה שהנתיבות הבין בכוונת הקצוה"ח שסגי במה שהערב עצמו אינו יודע למי הלוח לפטור את עצמו, לכן שאל עליו דמאי איכפת לי הרי סו"ס ממנ"פ נתערב להם ונתחייב בודאי, והוסיף עוד שהרי בנתערב לשנים שאין שמותיהן שוין ודאי מתחייב ולא איכפת לי שאינו יודע למי הלוח והיינו טעמא כנ"ל שהעיקר הוא שעכ"פ הערב ודאי ממנ"פ נתערב להם ונתחייב בודאי. ואולי הבין כן הנתיבות מלשון הקצוה"ח דכתב 'דמיירי דהערב אינו יודע למי הלוח כלל' דמשמע דתלי לה בהערב ולא בהמלוה אבל נראה דלעולם לא זו היא היתה כוונת הקצוה"ח רק כמו שכתבנו.

שמצד אותו בממון מדין ודאי, ור' ירמיה לשיטתו שאין המוחזק זוכה בו מדין ודאי רק מספיקא הוא זה שאמר"ק שא"א להוציא ממנו מספק, לכן היכא דאית עליה מכח ממנ"פ בתרי גברי מאחר ויש כאן ודאי אחד שחייב נהי דא"א להוציא מהם, אבל הרי אין זה אלא מטעם ספק, אבל הא ודאי דיש כאן אחד מחוייב לכן מיחייב שפיר הערב [ולכן גובים מהנכסים].

ויש להוסיף בזה עוד שאפילו לפי מאי דדחי הגמרא שם בהחולץ גבי פלוגתא דאדמון וחכמים דאמר לך ר"א אנא דאמרי אפילו כאדמון ע"כ לא קאמר אדמון התם אלא משום דא"ל ממנ"פ דרכי חד גבך אבל הכא מי איכא למימר הכי, ופרש"י דרכי חד אית לי גבך וטענת ברי הוא ידיע מאי קתבע מיניה, אבל בספק ויבם מי איכא למימר הכי הא לא ידע מאי קא תבע מיניה כו', רק שבא עליו מכח ב' טענות מכח ממנ"פ, א"כ הרי הכא נמי בעניינינו גבי ב' יוסף בן שמעון לא ידע מלוה מאי קתבע מיניה רק אתי עליה דהשדה מכח ב' טענות מכח ממנ"פ, וגם מאי דדחי התם לר' ירמיה דאמר לך אנא דאמרי אפילו לרברבן ע"כ לא קאמרי רבנן התם אלא משום דא"ל אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית לאישתעוי דניא בהדיהו אבל הכא מי איכא למימר הכי, דלכאורה לפי זה הכא גבי ב' יוסף בן שמעון שלקח אחד שדה מחברו א"נ שלקחו שדה בשותפות ג"כ יוכל הלוקח א"נ אחד השותפין למימר ליה אי שתקת כו' ואי לא מהדרנא שטרא למריה.

אכן נראה לחלק דהתם החד שאתי מכח ארבעה עוד קודם שלקח מהארבעה כבר היו לכל הארבעה זכות לדחות את התבוע ואיננו שייך להחד הלוקח מהם לכן החד דאיתי מכחם זוכה ג"כ בזכות זה ואע"ג דמה שכל הארבעה דוחים אותו זהו רק מדין ספיקא ולא מדין ודאי אליבא דר' ירמיה וכן"ל מ"מ סו"ס הא מיהא היו כל הארבעה יכולים לדחות אותו ואמר"ק שהחד דאיתי מכח נמי זוכה בזאת, וזהו דא"ל אי לא שתקת מהדרנא שטרא למרייהו, אבל הכא בב' יוסף בן שמעון אפילו יחזיר הלוקח את השדה למוכר מה שהתבוע לא יוכל להוציא ממנו הוא מחמת הספק של ב' יוסף בן שמעון א"כ הלוקח שייך להך ספיקא להחריב בזכות התבוע בין לפני שלקחו בין לאחר שלקחו וא"כ לא עדיף הלוקח עכשיו שלקחו מאילו לא לקחו וכי היכי שקודם שלקחו מה שהתבוע אינו מוציא ממנו הוא רק מחמת הספק דלמא הוא של הלוקח א"כ עכשיו שלקחו הלוקח שפיר יוכל לבא עליו מכח ממנ"פ מאחר ועכ"פ אינו דין ודאי רק דין ספק וכן"ל דוק.

עוד יש להעיר שלפ"ר ירמיה היה ראוי לדון בב' יוסף בן שמעון שאין מוציאין עליהן שט"ח שמאחר ואין זה אלא מטעם ספיקא ולא מטעם ודאי וכן"ל, א"כ הא לא נתבטל לגמרי התורת שטר רק מה שאינו מוציא הוא אך מחמת שיש ספק בפועל ממי יגבה ומספק אי אפשר להוציא א"כ מסתברא שאפילו יעידו עדים אחרים דלאו עדי השטר ניהו ויבררו מי הוא הלוח הרי שראוי ליחשב תו כמלוה בשטר גמור והרי אין כן דעת הרמב"ם והמחבר. אבל לפי ר"א אתי שפיר דכיון דשניהם מיפטרי מטעם דין ודאי א"כ כבר א"א למידן מחמת הספק, תורת שטר כלל כלפי אף אחד מהן, וא"כ עדים אחרים יכולין להעיד רק בתור מלוה ע"פ.

ועיין בקצוה"ח בזה סק"ט הביא מ"ש הש"ך ונראה דה"ה יב"ש שערב בעד יב"ש כשם שאין יכול לתבוע את הלוח כן אינו יכול לתבוע הערב ע"כ. ותמה עליו הקצות מאוד דדל

ובמהרי"ט אלגאזי בכורות פ"ח אות ס"ט כתב שהרמב"ם פסק כר' ירמיה ולא כרבא, ובאר שיסוד מחלוקתן היא אי שיעבוד מטעם קנין או מטעם ערב, שלרבא הוא מטעם ערב ולר' ירמיה הוא מטעם קנין ופסק כר' ירמיה. [ודבריו בזה הוא שלא כפי אשר העלינו בדברינו במקו"א דדעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש ושו"ע דלעולם שיעבוד מטעם ערב על אף שסבירי דשעבוד"א, ובהמשך דברינו יבואר שגם התומים נקיט בדעת הרמב"ם הכי דס"ל שיעבוד מטעם קנין, אלא שהוא כתב מקורו ממקו"א לא כדברי מהרי"ט א"א שהוא מדר' ירמיה ויבואר להלן בדברינו].

ודבריו צ"ע דהנה ביבמות פ' החולץ ל"ז ב' בספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם לבתר דפליג יבם בנכסי מיתנא כו' ר' אבא אמר רב קם דינא ר' ירמיה אמר הדר דינא, והנה בטעמא דר"א דסובר קם דינא צ"ע דטעמא מאי כיון דאנן סהדי דיש לו להאי ספק ממונא גביה בני יבם במאי פקע כיון דלאו משום יאוש הוא, ובאר הש"ך בסוף ספר תקפו כהן שהוא ע"פ מה דאיתא בפ' יש בכור אמר ר' ירמיה זאת אומרת שני יוסף בן שמעון הדדים בעיר אחת ולקח אחד מהן שדה מחברו בע"ח גובה ממנו דא"ל אי בדיך מסיקנא מנתא דידך קשקילנא ואי בחברך מסיקנא משתעבדא לי מקמי דידך, אמר רבא מכדי נכסויה דבר איניש אינון ערבין ביה ותנן המלוה את חברו ע"י ערב לא יפרע מן הערב כו' תחלה וקי"ל כרבא, אלמא כל דאיתי מכח תרי גברי לא אמרינן בממנ"פ דגבי ומש"ה פסקו רוב הפוסקים בהאי דפ' החולץ כר"א דקם דינא ולא כר' ירמיה דהדר דינא, משום דר' ירמיה לשיטתו דסובר דבתרי גברי נמי אמרינן בממנ"פ דגבי, ומש"ה בשני יב"ש שמכר אחד מהן שדהו לחברו בע"ח אתי עלה בממנ"פ וגובה, ולהכי סבר התם בפ' החולץ דהדר דינא, אבל אנן קי"ל כרבא עכ"ד. [הביאו בקונט"ס כלל ו'].
וביאר דבריו [דלכאורה קשה עליו כמשה"ק הקונה"ס דדבריו תמוהין שהרי התם מפרש רבא טעמא משום דנכסויה דאיניש אינון ערבין ליה ואין נפרעין מהערב תחלה וכיון דלא יכול לגבות מהלוח אינו יכול לגבות מהערב, אבל לא אמר טעמא משום דכל דאיתי עליה מכח תרי גברי לא גבי בממנ"פ], דיש לחקור בדינא דהממע"ה דמספק א"א להוציא ממוחזק, האם זה רק מגדר ספיקא דדילמא הדין עמו ומספק אמרי' העמד ממון בחזקתו ואל תוציאנו מספק, או שזה פסק ודאי בספק ממון שהמוחזק זכי בגוה בתורת ודאי, ובזה תלי מחלוקת ר"א ור' ירמיה בפ' החולץ דר"א סובר דבני היבם זכו בפלגא דנכסי מיתנא מחמת הספק מדין ודאי לכן אין יכול הספק לבא עליהם מכח ממנ"פ לזכות עכשיו בחלק ירושת היבם, שגם על זה מאחר והוא ספק הריש בו דין ודאי לבני היבם לזכות בגוה בתורת ודאי מחמת הספק, אבל לר' ירמיה דכל הדין הממע"ה הוא רק מדין ספק, וא"כ היכא דיכול התבוע לבא עליו מכח ממנ"פ שפיר גבי אחד מן התביעות, שהרי אין למוחזק דין זכיה מדין ודאי רק מדין ספק לכן היכא דהוי תרתי דסתרי אין יכול לזכות בשניהם.

ובהכי פליגי נמי בפ' יש בכור דרבא ס"ל כר"א דהמוחזק זוכה בספק ממון מדין ודאי ולכן אפילו בתרי גברי אין יכול לבא עליו מכח ממנ"פ שהרי עכ"פ לכל אחד יש דין זכיה ודאי מכח הספק, ולכן שפיר אפשר למידן בזה דכיון דאין יכול לתבוע את הלוח גם הערב מיפטור [היינו לגבות מהנכסים], שהרי הלוח יש לו דין פטור ודאי מכח דין מוחזק

ועוד נראה דמה שלא נחית הנתיבות להבין כוונת הקצוה"ח כפי דברינו, נראה שהנתיבות חולק וסובר דגדר מוחזק הוא רק דין ספק דאל תוציאנו מספק אבל אינו מטעם פסק ודאי לכן שפיר קאמר דמאחר וממנ"פ אחד מהן לזה והוא מודה שנתערב לשניהם א"כ ממנ"פ יש לו להתחייב.

ותא ואראך שהקצוה"ח והנתיבות אזלי בדבר זה לשיטתם בכמה דוכתי:

א', בסימן ל"ד סעיף כ"ג ברמ"א ואפילו פסול מה"ת אין לפסלו אלא בודאי אבל לא מספק כגון שהעיד בב"ד ואח"כ באו עדים עליו שעבר עבירה שנפסל בה מה"ת אבל אין יודעין אם עבר קודם שהעיד או אח"כ מוקמינן גברא אחזקתו וכל מה שהעיד כשר עד ידיעין דעבר קודם. ובקצוה"ח סק"ה תמה דמאי שנא ממקוה שנמדד ונמצא חסר דהטהרות טמאין למפרע מטעם דאיכא תרתי לריעותא דהעמד טמא על חזקתו והרי חסר לפניך והכ"נ איכא חזקת ממון והרי פסול לפניך כו' ע"ש, והנתיבות שם סקט"ו כתב דלא קשה דשאני התם בטהרות דשני החזקות המבררות הן ומצטרפין לברר שנחזר מקודם משא"כ חזקת ממון דלאו חזקה המבררת הוא רק שאין יכולין להוציא מיד המוחזק בלא ראייה מטעם סברא או מקרא כמבואר בב"ק ריש פרק שור שנגח ולזה לא חזי אותן השני חזקות לאיצטרופי. הנה מבואר שפליגי בגדר חזקת ממון א"ה מטעם חזקה המבררת או מטעם ספק דאל תוציאנה מספק כל שלא הביא ראייה.

ב' בסימן ע"ה סק"ד שחזקת ממון ל"ה כהעדאת עדים לחייב שבועה דאורייתא מטעם ר"ח קמייאת וחולק שם על הקצות שסובר שמהני חזקת ממון כהעדאת עדים לחייב שבועה דאורייתא. [וע"ש במשוב מה שהשיבו והרי חזינן גם מזה שלהנתיבות אינו פסק מתורת ודאי ולהקצות הוי שפיר פסק מתורת ודאי].

ג' בסימן רצ"ה סעיף ב' שילם ולא רצה לישבע קנה כל שבח דאתי מעלמא ובקצוה"ח שם סק"ב הביא דברי הסמ"ע סק"ו שכתב שאם הוקרה הבהמה אחר שהופקדה בידו דא"צ הנפקד ליתן אלא דמי שויה כשעת הפקדון ע"ש, ובש"ך סק"ז השיגו וכתב שנמשך אחר דברי הרה"מ"ג שהשיג על הראב"ד והקשה עליו דהא לל"ב דרבא עכ"פ מקני משעת גניבה ולל"ק מקני ליה למפרע משעת פקדון וז"ל הש"ך ולפענ"ד העיקר כהראב"ד ולק"מ דנהי דקנה למפרע משעת פקדון מ"מ הא קאמר דנעשה כאומר לו לכשתגנב ותרחצו ותשלמי תהא פרתי קנויה לך מעכשיו ופשיטא אילו הוי תבע ליה לנפקד לקמן לבי דינא היה מוכרח לשלם לו כפי שעת התביעה אם לא היה רוצה לישבע דלמא השתא פשע וכל השומרין משלמין כשעת הפשיעה כו' והקצות חלק על הש"ך בזה וכתב שאינו נראה מאי דפשיטא ליה להש"ך דאילו הוי תבע ליה לנפקד לקמן כו' דלמא השתא פשע דודאי שבועת השומרין אינו אלא שאינו ברשותו ושנאנס אבל אם השומר רוצה לשלם ואומר כך וכך היה שוה ובעה"ב אומר כך וכך אין זה שבועת השומרין ואינו צריך אלא היסת כו' יעו"ש בדבריו [וכן השיג ברעק"א שם על הש"ך יעו"ש] ובנתיבות שם סק"ב השיג על הקצות דלק"מ דודאי אם הבעה"ב היה תובע להשומר היה האמת כדבריו של הקצוה"ח שאינו צריך לשלם אלא כפי שעת הזול דאיהו מוחזק והממע"ה, אבל הכא השומר תובע להבעה"ב וטען שזכה ביוקרא היות שפשע בשעת הזול וברשותו נתייקר והבעה"ב טוען אולי פשע השתא

כשעת היוקר והרי לא נתת לי כל המגיע לי ולכן הדין עם בעה"ב דהמע"ה ואוקי הבהמה בחזקת מר"ק [דהא אפילו גוף הבהמה לא קנה] והוי כשילם מחצה ע"ש בדבריו. הנה מבואר בזה ג"כ שפליגי הקצות והנתיבות הפסק של הממע"ה לטובת השומר שאינו חייב לשלם אלא כפי שעת הזול הוא פסק מתורת ושא"י וחשיב כשילם הכל ולא כשילם מחצה וקני כל שבח דאתי אח"כ מעלמא ומשא"כ להנתיבות אינו אלא פטור מחמת הספק אבל לעולם יעכול בעה"ב לטעון שלא חשיב כשילם הכל ולא קני כל השבח שאתי אח"כ מעלמא. [ובאמת דיש להעיר על הנתיבות דמשמע שמפרש בכוונת הש"ך כפי דבריו דלא כתב כן הש"ך רק כלפי תביעת השומר להבעה"ב יכול בעה"ב לטעון אולי היה הפשיעה בזמן היוקר ברם בלשון הש"ך נראה להדיא לא כן אלא שאף כלפי תביעת בעה"ב יכול לתבוע ממנו כפי שעת היוקר ופולגתתן היא בחיובא דשומרין ונתבאר בחידושונו במקו"א ואכה"מ].

והנה לפי ביאורו של הש"ך ה"ל בספר תקפו כהן במחלוקת ר"א ור' ירמיה פרק החולץ בגדר מוחזק והמע"ה, נמצא שהקצוה"ח קאי כסברת ר"א והנתיבות כסברת ר' ירמיה, וכיון שאנן קיימ"ל כר"א הרי זה כדעת הקצות ובהכרח שהנתיבות יבאר מחלוקתן באופן אחר ואכה"מ.

ועכ"פ נחזור לדין שהנה ממוצא האמור נמצא דמאחר ואנן קיימ"ל כר"א בההיא דפ' החולץ וכמ"ש הרמב"ם פ"ה מנחלות ה"ד ה', א"כ הכי נמי צריכי' למיפסק הלכה כר"א ולא כר' ירמיה וממילא דדברי הרמב"ם צ"ע.

והנה התומים כתב בזה לישב ד' הרמב"ם וז"ל ולכן ראיתי כי הולך לשיטתו שהוא פוסק בפ"א מהלכות ביכורים דאפילו מת אב תוך שלשים קיימ"ל כר"י דאפילו חילקו נכסים גובה, וכבר תמהו למה, הא בגמרא אמר' דתוך ל' לא מצי גבי דנכסי דבר נש כו' [כדפריך התם רבא ואוקמא רבא לעולם שמת לאחר ל' כו' ואיך פסק הרמב"ם לא כן וכבר תמה עליו הטור בזה], ותירץ הכס"מ והב"ח דס"ל כלישנא קמא דפריך הגמרא אי דמת תוך ל' מאי שנא כי חלקו דזה מדחה ליה וזה מדחה ליה, קודם שחלקו נמי, והיינו דפריך לר"מ, אבל לא פריך נמי מ"ט דר"י דס"ל בכל גוונא נתחייבו נכסים, אלא דצ"ל ללישנא קמא דלר"י לא קשה דס"ל בהגיע יום ל' נשתעבדו נכסים למפרע, רק הקושיה לר"מ מכח ממנ"פ או דיגבה אפילו לאחר חלוקה או דאף קודם חלוקה לא יגבה, אבל לר"י דאמר נתחייבו נכסים נחא ליה דלא מצי כל חד לדחויי, ואע"ג דבלישנא בתרא מתמה אדר"י ואמר ליזיל לגבי האי ולידחי כו', פסק כלישנא קמא משום דמסתבר טעמיה, ופסק הרמב"ם כר"י ע"כ. ולמד הרמב"ם שזהו דקאמר ר"י בלשון מוחלט 'נתחייבו נכסים' לאורויי דבין קודם ל' בין לאחר ל' בין לא חלקו בין חלקו לעולם יתן מן הנכסים ה' סלעים שכבר נתחייבו נכסים.

ונתעורר בתומים דעדיין הדבר צ"ת דמ"מ לר"י הך סברה שאמרה הגמרא דזאת אומרת שני יוסף בן שמעון שקנה אחד שדה דגובה ממנ"פ וקושיית רבא דנכסי דאינן אינן ערבין ביה כו' להיכן אזלא לר"י, יעו"ש בהמשך דבריו שהביא מאי דמשמע מדברי הכס"מ דר"י אליבא דהלישנא קמא סובר דלאחר דמגיע יום ל' אמר' דנשתעבדו נכסים למפרע ברם התומים שדא ביה נרגא.

ולזאת כתב התומים דנראה דס"ל הא דאמר' נכסי דבר אינן אינן ערבין ביה ולא יתבע מן הערב תחלה היינו אי שיעבודא לאו דאורייתא א"כ עיקר שיעבודא הוא רק על

הלוא וכופין לפרוע רק הואיל ואינו ציית יורדין לנכסיו ומן משעבדי תקנו חכמים לגבות, ולכן אין להן אלא תורת ערב, אבל אי שיעבודא דאורייתא ותיכף נכסים משועבדים לו בעת שהלוהו א"כ הן בתורת שעבוד גמור ואיכא למ"ד בפסחים דיכול להקדישן תיכף ואינם בגדר זה של ערב דנימא ביה לא יתבע מן הערב תחלה.

ולפ"ז לפ"מ דקיי"ל שיעבוד"א אזלא הך דחיה דשני יוסף בן שמעון דאמר' נכסי דבר אינן ערבין ביה ולא יתבע מהערב תחלה, ולכן יפה עשה הרמב"ם שהשמיט הך דינא דשני יוסף בן שמעון מכל וכל דס"ל שעבד"א ולא שייך כלל הך דלא יתבע מהערב תחלה.

אכן יל"ד בדבריו לפי מה שהעלינו בדברינו במקו"א בשיטת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשו"ע שלעולם ס"ל שיעבד"א ובכל זאת הוי עיקר דינו מטעם ערב ולא מדין קנין וא"כ לא איכא למימר כדברי התומים.

ולכן נראה דיש לפרש הדברים באופן אחר, דתלי ביסוד גדר חיובא דערב שמבואר בזה מחלוקת גדולה בין התומים והקצוה"ח בסימן ס"ו [ונתבאר בדברינו במקו"א], שבקצות מבואר דאפילו היכא דפקע שעבוד הגוף של הלואה כגון שמת הלואה אין זה פוטר את הערב ולהכי גובין מנכסי יתומין מטעמא דנכסי דאינן אינן ערבין ליה וכמו שבמת הלואה דגובין מן הערב דכבר ליכא שעבוד הגוף של הלואה רק שעבודו של הערב דכך לי שעבוד הערב כמו שעבוד נכסי הלואה, ורק היכא שנפטר הלואה מהמלוה כגון שפרעו אי נמי שמחל לו דמחילה הוי כפרעון, הוא דמיפטר הערב, אבל במה שפקע שיעבוד הגוף דהלואה אין זה פוטר את הערב, שעל זה התחייב ונשתעבד הערב.

אבל התומים סובר דכל דפקע שיעבוד הלואה מיפטר הערב ומה שגובין מנכסי יתומין זהו משום שאמר' דהשיעבוד הגוף של הלואה חלה על יורשיו [ויתכן שזה שייך בסברה דיושר כרעא דאבוהי אי נמי דמצוה על היתומין לפרוע חובת אביהן עיין בנחל יצחק], והכי נמי מה שמתחייב הערב לשלם במת הלואה, צ"ל דס"ל דבחיובא דערב מצינן למידן שאיכא שעבוד הגוף עצמי של הערב גופיה, מלבד שעבוד הגוף של הלואה, ועדיף משעבוד הנכסים שנהי שהם מדין ערב דנכסי דאינן אינן ערבין ביה, אבל לא הוּוּ ממש כדין ערב, ומשא"כ הקצות סובר שהם ממש אותו גדר של ערב, יעוין בדברי הקצות ותשכח, ועכ"פ לפי התומים כל דפקע שיעבוד הגוף לא שייך למידן חיובא דערב, אבל להקצות שייך שפיר למידן הכי, כל זה מתברר היטיב בדברי הקצות בסימן ס"ו להמעיין היטיב, וכבר נתבאר לן מחלוקתן של התומים והקצות בזה בדברינו במקו"א.

ועוד נתבאר לן שם נפקותא בזה בדברי הקצות והתומים בסוף סימן ל"ג בגוונא שהעדים קרובים ללוה ורחוקים ליורשין ומת הלואה אי מהני עדותן לחייב היורשין שהקצות טען דכיון דליכא לזה ליכא ערב דנכסי דאינן אינן ערבין ביה, והנתיבות הקשה עליו דהתם מאחר שמת הלואה בלא"ה פקע שיעבוד הגוף ולא איכא אלא שיעבוד נכסים א"כ למה לא יועיל עדותן לחייב היורשין, ואנכי הרואה לא זכיתי לדברי הנתיבות בזה דהתם נמי מאחר שהעדים קרובים ללוה הרי ליכא מעיקרא שום חיוב כלל על הלואה ולא גרע מנפטר הלואה מחיובו או מחל לו המלוה ואדרבה נראה שהוא עדיף טפי שמעיקרא לא חלה חיובא כלל על הלואה דהא ליכא עליה עדות המחייבת ובהא שפיר קאמר הקצות שאמר' אם אין לו אין ערב.



א"כ דלמא רק בב' יב"ש שקנו שדה בשותפות
הי דינא דלא גובה מכח ממנ"פ, אבל בב' יב"ש שאחד
לקח מחברו שעל זה אין מקור בגמרא דלא גבי מכח ממנ"פ
אולי יגבה, דנהי דמהלישנא בתרא מבואר שאף כה"ג לא גבי
מכח ממנ"פ הא אנן לא קיימ"ל כוותיה אלא כהלישנא קמא
והרי מהלישנא קמא אין מקור לדינא דב' יב"ש שקנו זה
מזה, ואהא כתב הגר"א שנהי שאין לנו מקור מפורש בגמרא
אבל נלמד משותפין דלמטה.

[פירוש, דהא חזינן בלישנא קמא דפריך אר"מ דכי היכי
דבחילקו קאמר דכל חד מדחה לחבירו א"כ גם בלא חילקו
ידחה כל אחד לחבירו ואהא קאמר ר' ירמיה זאת אומרת
שני יוסף בן שמעון שלקחו שדה בשותפות בע"ח גובה מהם
ואע"פ שבחילקו סבר ר"מ שכל אחד מדחה לחברו ואין
בע"ח גובה מהם והרי ר' ירמיה אינו סובר דשיעבוד מטעם
ערב ושארמין מכדי נכסי דאינש אינון ערבין ביה כו' שא"כ
גם בלקחו שדה בשותפות לא היה גובה מאף אחד מהם
אלא ע"כ צ"ל שמה שאינו גובה מהם בחילקו הוא מטעם
דסבר האחין שחלקו יורשין הם ולא לקוחות, ורבא פריך
אר' ירמיה דמכדי נכסי דאינש אינון ערבין ביה כו' וא"כ גם
בשני יוסף בן שמעון שלקחו שדה בשותפות לא יוכל לגבות
מאף אחד מהם, נמצא שהמקור להך סברה מפורש רק
בלקחו שדה בשותפות אבל לא באחד שלקח מחברו אבל
מאחר שעכ"פ הך סברה מבוארת בלקחו בשותפות, ממילא
הוא הדין והוא הטעם גם באחד שלקח מחברו שייכא הך
סברה ולפי זה באחין שחילקו גם אינא שדינא כלקוחות
לא יוכל לגבות מאף אחד מהם מהאי טעמא גופיה דמכדי
נכסי דאינש אינון ערבין ביה כו' וזש"כ הגר"א שילמד לקח
אחד מחברו מלקחו שדה בשותפות וכנ"ל].

אלא שהרמב"ם אינו מחלק בין חיוב ממון דעלמא לחיובא
דפדה"ב ולמד מזה על זה וע"כ הכריח דבאמת גם בדין חיוב
דעלמא ליתא לטענת רבא אליבא דר"י ואע"ג דשיעבוד
מטעם ערב מ"מ איכא לחיוב הערב אע"ג דפקע שיעבוד
הלוחא אם אך לא נפטר הימנה וכד' הקצות וכמש"ל.

וראוי להוסיף שלכאורה כל דברינו הנ"ל יכולין לומר גם
לפי התומים שהרמב"ם סובר דשיעבוד מטעם קנין ולא
מטעם ערב שנמי איכא למימר בדעת המחבר לחלק בזה
דרכ בדין חיוב ממון מטעם מצות נתינה כפדה"ב איכא
למידן הכי דהוי שעבוד מטעם קנין אבל בדין חיוב ממון
דעלמא לעולם צריכי' למידן דהוי שיעבוד מטעם ערב.
[ולא היה זה סתירה למה שנתבאר לן במקו"א שס"ל
להרמב"ם דשיעבוד מטעם ערב על אף שס"ל שעבוד"א].

אכן זה צ"ע מסברה דמהי תיתי למידן שיעבוד מטעם קנין
בחיוב מצוה טפי מבחיוב ממון דעלמא אדרבה היה מסתבר
שבחיוב מטעם מצוה צריכי' יותר למידן מצד הגברא ולא
מצד הנכסים עצמם אבל לדברינו אתי שפיר דזה שיכולים
למידן שהמוחזק יש לו דין מספק לזכות בנכסים מתורת
ודאי זה מסתברא שהוא רק בחיוב ממון דעלמא ולא בחיוב
שהוא מטעם מצות נתינה ודוק].

ועוד נראה כי ראוי להוסיף שכל דברינו הנ"ל בישוב ד'
המחבר אתי שפיר רק לדברי התומים שמקורו של הרמב"ם
הוא מדבר' יהודה לפי הלישנא קמא אבל לד' המהריט"א
שמקורו הוא מדבר' ר' ירמיה אי אפשר ליישב כן שהרי ר'
ירמיה בהדיא השוה דין חיוב ממון דעלמא כמו בב' יוסף
בן שמעון כו' לדין חיוב ממון מדין מצות כהונה כפדה"ב
ויל"ד].

בכור בשו"ע יור"ד סימן ש"ה פסק להדיא כהרמב"ם דאפילו
מת תוך ל' נתייבבו נכסים, ולא הביא בזה חולק כלל, ולפי
מה שנתבאר לא הו"ל למיפסק כאן להדיא דלא כרמב"ם.

ונראה בדעת השו"ע דיעוין בקובש"ע קדושין אות ל"ו
שנתעורר בהא דמהני מתנה ע"מ להחזיר כפדה"ב דהא
לכאורה כפדה"ב אינו אלא פריעת חוב גרידא, ובפרעון
ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר אלא א"כ מקבל המלוה
מרצונו דהוי מחילה ולא פירעון, ובודאי אם יתן צדקה
לעני ע"מ להחזיר לא קיים מצות צדקה, ומאי שנא פדה"ב,
וצ"ל דהחוב כפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה, וכיון דהמצוה
מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה,
ממלא מסתלק החוב ממון נמי, ויסוד זה מוכח בתוס' ב"ב
נ"ו גבי חמש ולא חצי חמש ע"ש. אלא דקשה מהא דבספק
פדיון הממעה ואם העיקר הוא המצוה ראוי לילך בספיקו
להחמיר, [קושיה זו נראה דלא קשה כ"כ ואכה"מ], עכ"ד
הקובש"ע. ועיין עוד בקצה"ח סימן רמ"ג במה שחקר אם
החיוב של פדה"ב דמי לחיוב של שאר בעל חוב לענין נתינה
בע"כ דשמיא נתינה, או דשאני מצות נתינה דפדה"ב דלא
מהני בהעחל כרחו דבעינן דרך נתינה, יעו"ש שהביא מכמה
רבוותי בזה וסיים שהדבר צ"ע ובירור יעו"ש בדבריו.

ולפי זה נראה דזה שכתבנו לעיל שאליבא דר"א בפרק
החולץ הגדר בהממעה הוא דין ודאי שמזכה ופוסט את
המוחזק, הרי נראה לחקור שזה איתאמר רק בדין חיוב
ממון דעלמא ולא בדין נתינה וחיוב ממון של מצוה של
מתנות כהונה כפדה"ב, ונראה שהשו"ע אכן מחלק בין
חיובי ממון דעלמא לחיוב מדין מצוה של מתנות כהונה,
לפי זה איכא למימר דהכי למד המחבר ככוונת ר"י בבכורות
שאמר 'נתייבבו נכסים' שזה בכל גוונא אפילו מת קודם ל'
וליתא לטענת רבא דמכדי נכסי דאינש אינון ערבין ביה כו'
דנתיחא בשאר חיובי ממון איכא למימר דאכן ליכא לזה כיון
דנפטר מכח ספק וממילא ליכא נמי ערב, אבל במצות נתינה
אי אפשר למימר הכי ושפיר איכא ללוח, אע"ג שלמעשה
אי אפשר לחייבו מספק דאמר' הממעה, ברם אין זה דין
פטור מתורת ודאי לכן אפשר לבא על הערב מכח ממנ"פ,
הן בב' יוסף בן שמעון שקנו שדה בשותפות הן ביוסף בן
שמעון אחד שלקח שדה מחברו, ברם אכתי למד המחבר
מאותה סוגיה לעלמא לדין חיוב ממון דעלמא דשפיר איתא
לטענת רבא, דהא חזינן שעכ"פ אליבא דר"מ בלישנא קמא,
ואף אליבא דר"י בלישנא בתרא, מקשה רבא דמכדי נכסי
דאינש אינון ערבין כו', ומשום שאינהו סוברים שגדר חיובא
דפדה"ב דמי שפיר לגדר חיוב ממון דעלמא, רק שבפדה"ב
גופא פסיק כהלישנא קמא ואליבא דר"י דגדר חיוב פדה"ב
הוא מטעם מצות נתינה ולא מטעם חיוב ממון דעלמא, הכי
נראה ביישוב סתירת דברי השו"ע.

ובזה נראה לבאר פשר דברי הגר"א בביאורו כאן [סימן
מ"ט סקל"ב] שכתב דהרישא דנמצא לאחד שקנה מחברו
נלמד מדין שותפין דלמטה. וצ"ע למה צריך ללמוד קנה
מחברו משותפין הא שניהם מפורשים בגמרא קנה מחברו
הוא בלישנא בתרא ושותפין שקנו מפורש בלישנא קמא.
וכמ"ש בבאר הגולה ומשמע דכוונתו דשניהם כהילכתא.
[וכן משמע בדברי בעל התרומות בזה עיין עליו בסוף שער
ל"ג], אכן נראה שהרי מדברי המחבר בהלכות בכור מבואר
דפסק גבי פדה"ב כלישנא קמא ואליבא דר"י, אלא שבדיני
ממונות בעלמא למד מדברי ר"מ שם לשאר דיני ממונות
וכמש"ל, וא"כ אהא נתעורר הגר"א שמאחר ופסק כלישנא

תו כתב שם הנתביבות לפי התומים דכיון דמאי דגובים
מהיורשין הוא משום שאמר' שגם עלייהו חלה שיעבוד
הגוף כמו שאיכא על המוריש א"כ הכא כיון דקרובים
ללוה ולא איכא עליה שיעבוד הגוף גם אירשין אי אפשר
לדון שיעבוד הגוף וממילא יפטר. הרי שחזינן כי הקצות
לשיטתו לא אזיל כהתומים והנתיבות נראה שמסכים עם
התומים.

ולפי זה נראה דהכי נמי בעניינינו בשני יוסף בן שמעון שאחד
מכר שדה לחברו ויש מלוה התובע לאחד מהם אי נמי שני
יוסף בן שמעון שלקחו שדה בשותפות ויש מלוה התובע
לאחד מהם, דזה שמבואר בשו"ע שאינו יכול לטרוף השדה
מכח ממנ"פ ומשום דנכסי דבר אינש אינון ערבין ביה וכל
היכא דאינו יכול לתבוע להלוה, אינו יכול לתבוע הערב,
דתלי בהשאלה הנ"ל, שנראה דזה שאינו יכול לתבוע
המלוה לאף אחד מן היוסף בן שמעון, הרי נתבאר שזה מדין
ודאי דהדין מוחזק מזכה את הספק בממון מדין ודאי, דהא
הילכתא כר"א בפ' החולץ דאמר' קם דינא וכמו שכתב
הש"ך בספר תקפו כהן וכמו שנתבאר לעיל, וא"כ מצינן
למידן שבאמת פקע השיעבוד הגוף של הלוה מכח הדין
מוחזק שלו, וא"כ להתומים כבר לא יוכל לגבות אף מן הערב
היינו הנכסים המשועבדין, [בין בלקחו שני היוסף בן שמעון
בשותפות בין במכר האחד שדה לחברו], ולא דמי להא
דגובין מיתומין דהתם אמר התומים סברה מיוחדת דמצינן
למידן שאף על היורשין חייל שיעבוד הגוף של אביהן, אבל
בנכסים המשועבדין של הלוה ובלוקח השיעבוד, אי אפשר
למידן הכי, ובזה ודאי שהיכא שאי אפשר לגבות מהלוה
מחמת הספק כמו בעניינינו דשני יוסף בן שמעון, הכי נמי
לא יוכל לגבות מהערב דהיינו הנכסים שאצל השותפין או
הלוקח, אבל לפי הקצות שפיר יוכל לגבות מהנכסים שאצל
השותפין או הלוקח אע"פ שאינו יכול לגבות מהלוה עצמו,
דנהי דפקע חיוב ושיעבוד הלוה אין זה פוסט את הערב -
הנכסים וכנ"ל.

ונחי דבנפטר הלוה מהחיוב כגון שפרע או שמחלו המלוה
אי נמי שחסר בעיקר העדות על חיובו כגון שהיו העדים
קרובין ללוה ורחוקים מהיורשין גם הקצות יודה דאמר' אם
אין לוה אין ערב התם משום דלא איכא כלל חיוב או בגלל
שחסר בעיקר העדות המחייבת או בגלל שכבר נפטר אבל
במקום שחלה עיקר החיוב רק שפקעה אחר כך בלי שנפטר
ממנה בזה סובר הקצות דשפיר איכא שיעבוד נכסים היינו
חיובא דערב גם בלי שיעבוד הגוף ובעניינינו דשני יוסף בן
שמעון ודאי דאיכא בעצם ודאי חיוב רק שלמעשה מאחר
שלכל אחד יש טענה של הממעה וקם דינא הוי זה הפקעה
מהשיעבוד לא פטורא ודוק.

ומעתה נימא שלעולם מקורו של הרמב"ם הוא משום דפסק
כר"י ואליבא דהלישנא קמא וכמ"ש התומים עפ"ד הכס"מ
והב"ח, וסובר הרמב"ם דכוונת ר"י דקאמר 'נתייבבו נכסים'
שמשמע שהוא חיוב מוחלט בכל גוונא, הוא לא כמ"ש
התומים משום ששיעבוד הוא מטעם קנין, שלעולם הוא
מטעם ערב אלא שאפ"ה קאמר 'נתייבבו נכסים' ולא איכא
לטענה דכיון דאינו יכול לתבוע את הלוה אינו יכול לתבוע
את הערב, כיון דחיובא דערב הוא אפילו ליכא שיעבודא
גבי לוה וכסברת הקצות, אבל השו"ע יסבור בגדר ערב
כהתומים

והנה עדיין צריכים ליישב עוד אחת, במה שנשאר התומים
בקושיה על השו"ע דכאן סתם דלא כהרמב"ם, ובהלכות

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א

ראש חבורת נשים נזיקין

בגדרי טעות בגורל

מקובל היום שעושים כל מיני הגרלות ע"י מוסדות וארגונים למיניהם, והיו כמה פעמים שהתגלתה טעות בהגרלה, כגון שהמספר הזוכה ניתן בטעות לשני אנשים, או שחלק מן המשתתפים בטעות לא נכנסו בגורל, ומעשה שהיה לפני תקופה קצרה בחסידות דושינסקי שהיו אמורים להיות ד' זוכים והתברר שהזוכה השני לא היה זכאי בהשתתפות, וכן מקרים נוספים ויש לברר מתי ראוי לבטל את הגורל מעיקרו ומתי יש לזכות את הזוכים או לעשות הגרלה נוספת רק בין חלק מן המשתתפים.

והנה בגמ' ב"ב איתא תניא ר' יוסי אומר 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 ציייתי להדדי, גמרי ומקנו להדדי.

יש לדון בגדר דין גורל אם למסקנה זה נלמד מחלוקת ארץ ישראל או שזה רק "בההיא הנאה" וכנ"ל.

ובאמת שנח' בזה הראשונים דעת הרשב"ם והר"ן שגם למסקנה סמכין על הלימוד מחלוקת הארץ [והצירוף לבההיא הנאה צ"ב ונאמרו כמה דרכים באחרונים ואכמ"ל ועיין חידושי הגר"ח בפ"ב משכנים] ודעת הר"י מיגש והריטב"א [וכ"מ ברמ"ה ג]. ועוד שלמסקנה לא נלמד כלל מחלוקת הארץ והאריכו בזה האחרונים לדון אם לתלות בזה מח' רמב"ם וראב"ד ואכמ"ל.

והנה גם אם נלמד מחלוקת ארץ ישראל אין הכרח שזה יהיה דומה בכל הפרטים לשם וכמש"כ הגר"מ אריק [אמרי יושר ח"א ס' נ"ו], אלא שרק יש סמך משם וממילא ילפינו לכל מה שראוי ללמוד משם, וממשנ"ל להלן יש סיוע מכמה שיטות לענין זה, אמנם אם דין גורל לא נלמד למסקנה מחלוקת הארץ, אז לא מלבד שאין טעם שיהיה דוקא לפי התנאים של חלוקת הארץ, אלא גם במקרה שיש טעות בגורל, ראוי שנשפוט לפי דעת בני אדם על דעת מה נתכוונו כשקבעו לעשות גורל, ויבואר להלן.

ובאמת כמה אחרונים שהבינו שלמסקנה זה נלמד מחלוקת ארץ ישראל כתבו כמה נפק"מ בענין זה:

(א) הנתיב"מ קנ"ד ס"ק ו' כתב שרק בחלוקת קרקע שייך גורל משא"כ בחלוקת פתחים כיון שזה נלמד מחלוקת הארץ ע"ש, אמנם לכא' צ"ע ממש"כ כמה ראשונים ואחרונים שמועיל גם במטלטלין, וכמדו' שכוונת הנתיבות רק שאי אפשר לחייב על חלוקה על פי גורל, אך אם מחליטים לעשות [או שבית דין קובעים כך דרך פשרה וכמש"כ בכ"ד] אה"נ נוכל ללמוד משם שמהני כמו שמבואר בגמ' [והנה אף שגם הריטב"א ב"ב שם] כתב כך אלא שהוא מטעם שכיון שכל גורל נסמך על בההיא הנאה שהוא כקנין כסף או סיומתא וס"ל דזה לא מהני במטלטלין ע"ש משא"כ בנתיב"מ לא מוכח יותר מאשר שאי אפשר לכוף על חלוקת גורל ויעשו פשרה וכנ"ל, ועכ"פ ברשב"ם ומאירי ועוד מבואר להדיא שמועיל גורל גם במטלטלין ואכמ"ל וע"ע ערך ש"י שתמה על הנתיב"מ שם שהרי על כרחך אינו דומה לחלוקת הארץ שאין אר"ת וכדו' ומסיק שהטעם שם שאין לעשות גורל הוא מטעם שאי אפשר לחייב על

זה ע"ש, אך בחזו"א (ב"ב י"ב ג') מסיק לדינא שבאמת אם לא מסתדרים עם פשרה ניתן לכוף לעשות גורל ומסתייע ממש"כ בשו"ע חו"מ קנ"ט ד' בדין מחיצת הגגות שניתן לכוף שאחד יעשה מחיצה ואחד ישלם דמים ע"ש, וצ"ע אם דעתו מצד שאין צריך דומיא דחלוקת הארץ, או מדין תקנת פשרה שתיקנו חכמים בכמה מקומות כמבואר הרבה באחרונים (לגבי גורל על קדישים, ועליות לתורה, ובענין הפייסות שהיו בביהמ"ק ואכמ"ל).

(ב) בשו"ת דבר משה [ב' נ"ג] מבואר שכיון שנלמד מחלוקת הארץ לא מהני בגויים, וכע"ז כתב הרב השואל שהובא בשו"ת אמרי יושר (א' נ"ו), אמנם הגר"מ אריק שם האריך לפלפל בכמה עניינים שנכתבו לגבי ישראל ונח' הראשונים אם מועיל בגויים [כמו חליפין, חזקה, שטר, אגב], ומסקנתו שאף אם גורל נלמד מחלוקת הארץ מ"מ אין הכרח שלא יועיל בגוי, וכמו שמוכח דעת רשב"ם במטלטלין שמהני ע"ש ועוד העיר מצד מש"כ כמה ראשונים שלמסקנה לא נלמד מחלוקת הארץ ולפי זה ודאי שיועיל בגוי.

(ג) הנחל יצחק (ספ"ז אות י' ענף ג') לומד רק בחלקים שוים ממש שייך ליסמך על גורל ולא היכא שיש הבדל בין חלק לחלק, ואף שבארץ ישראל היו הבדלים שם זה הועיל מצד האורים ותומים, אבל בלא"ה לא מהני ע"ש באורך (ובפשטות כלול בחידושו שלא מהני אף אם מעלים שכר זה לזה כמו שהיה בחלוקת הארץ וק"ל) והיה אפשר בכוונתו דוקא מצד שס"ל שאין למדים את גורל מחלוקת הארץ לכן יש הבדל זה, אך יותר נראה שר"ל שאף אם נלמד מחלוקת הארץ אין לדמותם לגמרי ולכן הסתייע מהנתיבות הנ"ל (באות א) ודו"ק ועל כל פנים גם בדבריו רק נראה שאי אפשר לחייב כשאין החלקים שוים, אך אם רוצים אפשר דמהני, ולכא' סיוע גדול לדבריו ממש"כ הרמ"ה ב"ב יג' שבחלקים שוים אין צריך כלל ללימוד מחלוקת הארץ, ושם הוצרכו לאו"ת מצד שלא היו החלקים שוים, ולדין שאין או"ת מהני בחלקים שאינם שוים רק אם מתרצים ובההיא הנאה ע"ש אלא שלפי הנ"ל יש הבדל שלדבריו בשוין זה נלמד מחלוקת הארץ וברמ"ה נראה שאין צריך לזה לימוד.

(ד) בשבט יעקב (ג' קס"ב הובא בפת"ש חו"מ סי' קע"ג ס"ק ב') כתב שלא מהני לעשות גורל שיתן זכות לסדרי קדימה לבחירה כיון שלא היה דומיא דא"י שהגורל קבע לכל אחד את חלקו ללא בחירה. ויש לדון אם זה יהיה מוסכם על הסוברים שאין צריך ממש דומיא דחלוקת הארץ, ועכ"פ כבר הובא לעיל שלכמה ראשונים למסקנה אין זה נלמד כלל מחלוקת הארץ.

(ה) המאירי (ב"ב קו:) מביא מח' אם מהני גורל דוקא ע"י קלפי והיה מקום לומר שזה שורש המח' אם ילפינו למסקנה מחלוקת הארץ או לא, והנה ודאי שלמעשה לא נראה בפוסקים שצריך קלפי בשביל דין גורל למרות שיש שלמדו שזה נלמד מחלוקת הארץ, ובאמת ניתן לדחות שגם אם לומדים אין הכרח שלומדים גם לצורה החיצונית של הגורל, ואיך שיהיה קצ"ע לדענה שמצריכה קלפי מדוע אינה מצריכה ב' קלפיות כמו שהיה בחלוקת הארץ וכמבואר בב"ב (קכב.) ועיין.

(ו) החות יאיר (סי' סא) כתב על כמה מקרי טעות בגורל (יובא להלן) שאין סברא מצד דעת בני אדם לבטל הגורל, ופסל את כל הגורל מטעם זה. וד"ל אף על פי שאין טעם ושום סברא ומקום לערער... מצד השכל מ"מ גורל הנעשה שלא

כהוגן בטל... כי ראינו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים שסמכו על הגורל באשר נעשה בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות אך בגורל תחלק הארץ וכו' ע"ש. ולכא' יל"ע לדינא מהנ"ל נראה שלכמה ראשונים לא נלמד כלל מחלוקת הארץ, ועוד שגם אם לומדים מחלוקת הארץ אין הכרח לדמות לשם בכל הפרטים כמש"כ כמה אחרונים בכמה מהעניינים הנז"ל בגוי ומטלטלין וקלפי, והנה אמנם את היסוד שכתב בחו"י על גורל שהוא נעשה בהשגחה עליונה וכו' הוא יסוד מוסד לכל המפרשים, אבל היה מקום לומר שמ"מ לענין דינא היחס לגורל הוא צריך להיות לפי הסתברות של דעת בני אדם. ואולי דעת החו"י שמ"מ כאשר עושים גורל בין מרצונם ובין דרך פשרה וכדו' דעתם הוא שיהיה עם אותה סגולות של גורל שנעשה לפי חיוב דין תורה, ולפי"ז יתכן שגם גורל שאינו דומה כלל לחלוקת הארץ ולכו"ע לא נלמד מחלוקת הארץ, מ"מ אם יש איזה שינוי בעשיית הגורל מן המתכונן זה כבר סיבה לבטלו מטעם הנ"ל.

והנה החות יאיר כתב להביא ראיה לבטל את הגורלות שנעשו בזמנו, מסוגיית הגמ' שהובאה מיד לאחר דין גורל הנ"ל וס"ל שהסוגיות קשורות זה לזה, ושטעם דין הגמ' הוא מצד דין בדיני גורלות, ודברי החו"י הם יסודיים בענין זה, וסמכו עליהם לדינא רבים מהאחרונים, ונעתקים בקיצור וזל"ק: 'הטילו גורל על כוס כסף גדול מזהב ונתן כל אחד (כסום כסף להשתתפות בקניית הכוס) וזה מעשה הגורל מביא' שתי קלפי... ומטילים "ב"ב פתקים כתוב על כל אחד שם אחד מהם לקלפי אחת, ומטילים לקלפי שניה ג"כ "ב"ב פתקים על אחד מהם כתוב מז"ט... ועל שנים היה כתוב מז"ט... ואמרת בפשיטות שבטלה הגורל דק"ל כרב דאמר (בשני אחים שחלקו הירושה) בטלה המחלוקת בבא להם אח מהמ"ב בפרק בית כור דף ק"ו ע"ב והוא בטור ח"מ ובש"ע סי' קע"ה. וחזרו להטיל פתקים חדשים באופן הנ"ל לשני כלים וזכה מהם אחד... וחסר שם א' מנותני מעות שלא נזקרו לתוך הקלפי רק י"א פתקים... אין טעם לתלותם לקלקל הגורל אדרבה ע"י גרעון שם אחד מהם היו קרובים לשכר... (ואיירי שאותו שחסר פתקו התפטר עם הזוכה)... פסקתי שג"כ בטלה המחלוקת שהרי חזינא גבי שני אחין שחלקו ואח"כ בא להם אח מהמ"ב שאפילו... ועלה בידו (של השלישי) שדה שחלקו ונתרצה אח השלישי בו מ"מ יכול כל אחד משני האחים לבטל גורל הראשון לגמרי... וכ"פ בש"ע שם אף על פי שאין טעם ושום סברא ומקום לערער שום אחד מהם מצד השכל מ"מ גורל הנעשה שלא כהוגן בטל מכ"ש אם הטעות במעשה הגורל בעצמו עכת"ק. ואחר מכן האריך בגדר הגורל כמש"כ לעיל מצד שנלמד מחלוקת הארץ ע"ש ומסיק שאם יש פתק א' פעמיים ממילא הכל בטל [וכוונתו גם אם זה שיצא פעמיים מוותר שהרי אילו הוא היה עולה ודאי לא היה זוכה].

ויש לעיין בעצם הדימוי לדינא דרב דבטלה מח' יש לדון שהרי שם החלוקה מצד עצמה אינה אמיתית שהרי חלקו בכלל חלוקתם גם את מה שאינו שלהם, ואין זה דבר מסוים כדי שנקיים חלק מזה, משא"כ בטעות בגורל כאשר אין סברא דינית לבטל את הגורל, [וכמש"כ גופיה בסו"ד שמצד הסברא אין מקום לבטל]. ובאמת נראה שהחו"י סמך עמש"כ בסו"ד שממהות הגורל שאין שום טעות ושרק כך זוכים להשגחה העליונה שע"י הגורל יקבל מי שראוי לו וכמש"כ לעיל.



היום ס"ל לכמה האחרונים שאף אם אינו דומה כלל לגורלות של חלוקת הארץ, מ"מ כל היכא שעושים גורל מתכוונים לעשותו לפי גדרים אלו, ומ"מ לכאור זה מחודש וכבר מצינו במהר"ל דיסקין הנ"ל שלא ס"ל הכי.

והנה יש הרבה לדון בטעויות הנז"ל ושהוזכרו בחו"י, מה בכלל טעות שיש לבטל מצד הסברא המשפטית, ומה ניתן לבטל רק בגלל סברת החו"י.

והנה במקרה שנכנס בטעות פתק של אדם נוסף שלא היה לו זכות בהגרלה, יתכן מאוד שגם החו"י יאמר שאין זה טעות בגוף הגורל כי הוברר שהפתק הזה כלא קיים כלל. וגם בהגרלות של היום כאשר חלק מן המשתתפים לא נכנסו יתכן שיודה החו"י, כיון ש"ל שהמארגן לא נתחייב להם באופן שבטעות לא יכנסו להגרלה אלא רק להחזיר את כספם וא"כ שוב ניתן לשמוע שאין זה טעות בגוף הגורל כלל.

אמנם באופנים שקיבלו שנים את אותו מספר, והם רוצים לחלוק או להגריל בינם לבין עצמם או בהגרלה בין שותפים כשאחד בטעות לא נכנס [או שהכניסו לא שני פתקים שהיו כלא נכנס], וכעת אותו אחד מוותר, או באופן הראשון של החו"י שהיו ב' פתקי מז"ט כנז"ל שהצד השווה בכל זה שסיכויי הזכיה בין המשתתפים היתה שווה, אז מבחינה משפטית היה בהחלט ניתן לומר סברא שאין כוונתם לבטל אם יקרה כדבר הזה, מ"מ לדברי החו"י זה בטל, (אמנם בודאי שיש הרבה לפלפל לחלק בין המקרים, ורק כתבתי את שורש העניין).

ולפימ"ש יתכן ש"ח ובמיוחד בהגרלות של זמנינו יש לצדד כמה ספיקות שזה מועיל וכבר ידוע שאף שנח' הפוסקים טובא אם מהני ס"ס להוציא ממון, מ"מ זה דוקא להוציא ממוחזק, אך כאשר זה בלא"ה אמור לצאת מן המוחזק, ורק לא ידוע למי, אז לא חשיב ס"ס נגד מוחזק וכמ"ש כיו"ב לגבי ברי הש"ך [סי' ע"ו וצ"א] ושא"פ, ולכאור ה"ה בנידון דידן.

הרב עמרם שכתר תביעה בבית הדין לעבודה

שאלה: האם מותר לגשת לבית דין לעבודה או שצריך לגשת לב"ד הרבני? ומה הדין אם הנתבע לא מעוניין לבוא לבית הדין הרבני?

בשאלה זו דן זקן המורים בדורינו הלא הוא הגר"מ שטרנבוך שליט"א, וז"ל בשו"ת תשובות והנהגות ח"ה (סי' שסג):

הגרע"א בגליון השו"ע חו"מ (סימן ג) מביא את דברי הרש"ך ח"ב (סי' רכט) בענין מחלוקת בין תובע ונתבע אחד אומר שרוצה להתדיין בדין תורה ואחד אומר שרוצה להתדיין רק ע"פ דיני הסוחרים שכן כך הוא המנהג במקום שנעשה העסק והעלה שכיון שבמקום שנעשה העסק יש מנהג להתדיין כפי דרך הסוחרים ולא כפי דין תורה מנהג מבטל הלכה וידינו בפני הסוחרים ע"ש. וכבודו מדמה בית דין לעבודה שעיקרו כססוכים בענייני עבודה למשפט הסוחרים, ופוסק שמותר להתדיין שם, אמנם דבריו אינם נכונים, ובית דין לעבודה לא דמי כלל למשפט הסוחרים שכן שופטי בית דין לעבודה מתמנים ע"י ועדה למינוי שופטים הממנה את כל שאר השופטים והם מבצעים פעולות בית משפט, ופסקיהם מבוצעים ע"י הוצאה לפועל ונחשבים כשופטים של השלטון לכל דבר, אבל בית דין של בני אומנות הם

ע"י הגורל הגיעו לחקר האמת וכמ"ש החזו"א ונחל יצחק (סי' פז) ועוד ואכמ"ל.

ועוד יש מקום לעיין ש"ל שרק היכא שמחוייבים בחלוקה, אז זה כחלוקת הארץ משא"כ היכא שחולקים מרצונם, ומענין זה נראה כוונת מהר"ל דיסקין (קו"א אות ז) שכתב וז"ל נראה לי דבכל הגרלה כשהיה שום טעות בקלפי בטל וראיה מירושלמי... דבנמצא הקרבן בעל מום צריך לפייס שנית לכן נ"ל שעפ"י דין בעי גורל ודאי כשיש טעות מצי למימר על גורל כזה לא הייתי חייב אבל במגרילין מרצונם צריך לעיין רק אם אין קילקול להגרלה עכ"ל וכמדוד' שכוונתו שאם זה השתתפות מרצונם, ממילא נלך לפי הסכמת בני"א שרק אם יש קלקול בהגרלה כגון שלא היו שוים בסיכויי הזכיה, רק אז ראוי לבטל את הגורל ועיין.

אמנם ביותר יש להעיר שהיום כל מציאות ההגרלות על פי רוב זה שונה ממ"ש בגמ' ובפוסקים כי שם מדובר בחלוקת אחים או שותפים שכולם שוים בדבר, וכן בחו"י מדובר שכולם נשתתפו בכוס קודם שהגרילו, משא"כ היום ההגרלות הם באופן שכל אדם פרטי עומד מול הארגון שעושה את ההגרלה, ופשוט שבקניית הכרטיס אינו משתתף בחפץ שאותו אמורים להגריל, ובזה יש לומר שאין צריך כלל ללמוד מחלוקת הארץ או בההיא הנאה, אלא כמו שכל אדם יכול ליצור התחייבות על צד שירדו גשמים וכדו', ה"ה שיכול להתחייב אם יזכה זה בגורל, וא"כ מדוע שנדמה זאת לחלוקת הארץ לבטל עם שינוי כל דהוא בגורל כשאין לו סברא לבטלו? ועוד שאדרבא לסוברים שצריך להיות דומיא דחלוקת הארץ, אז עצם זה שזה לא דומיא דהתם, א"כ מצד א' אמנם זה יגרם שנצריך קנין כי אין לנו לימוד שיועיל מצד עצמו, אך מצד שני אדרבא זה סברא לומר שכוונתם לעשות באופן המועיל של התחייבות וכנ"ל, וא"כ אין צריך שזה יהיה דומיא דחלוקת הארץ.

[ובאמת בלא"ה צריך לדאוג שזה יהיה באופן מחייב, כגון ע"י קנין סיטומתא של חתימה וכדו', בשביל שיטות הראשונים שאין הגורל עשה קנין וכמ"ש הרמ"א בסי' קע"ג ואכמ"ל אך דעת האמרי יושר שם, שבזמנינו עצם הגורל לעולם הוא כסיטומתא שנוהגים שהוא מחייב].

וכענין מש"כ מבואר בערך ש"י (סי' קע"ג) שכאשר אחד זוכה לכו"ע אינו עושה קנין כי אינו דומיא דחלוקת הארץ, ויותר מזה בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' מ"ט) בענין הגרלה של יורשים מי יקח ס"ת, ומי יקבל כנגדו ממון, שאין זה חלוקה שווה, והוי כמכירה שצריך קנין ואין הגורל מהני, ע"ש, (וכתב עליו אמרי יושר שהעלאת קצת דמים בין החלקים גם לדבריו ל"ה כמכירה) ודון מינה ומינה שעד כמה שיעשו קנין יועיל מצד הקנין וכגדרי כל קנין, ולא כגדרי גורלות. וכיו"ב לפימ"ש הנחל יצחק שכשאין החלקים שוים אין זה דומיא דחלוקת הארץ כלל, ולכן אי אפשר לכוף על זה, או לפמ"ש"כ אחרונים בדעת רשב"ם (קו). שכל מה שגלמד מחלוקת הארץ זה רק כשהענין לא הסתיים אך אם הענין הסתיים אין צריך ללימוד של חלוקת הארץ. (ויש גם לדון שלכאור לא שייך בכע"ז בההיא הנאה דצייתי וכו') א"כ לפי כל זה לכאור לא היה מוכרח לומר שגדרי הגורל יהיו כמו בחלוקת הארץ.

והנה כתבנו לעיל ליישב דעת החו"י שס"ל שכל היכא שעושים גורל, אז אף היכא של"ה מדין חלוקת הארץ או בדומה לה, מ"מ מתכוונים לעשות גורל לפי גדרי הגורל שעשו הקדמונים, ולפי זה נוכל לומר שגם בגורלות של

ולכאור יל"ע שלדברי החו"י יוצא שמח' רב ושמואל אם בטלה מחלוקת או מקמצין, זה דוקא בחלקו בגורל, ובגדרי "גורל", הרי בפשטות טעם דברי רב שבטלה מחלוקת זה כמ"ש"כ רשב"ם שכאשר בעצם החלוקה קיבל מה שלא יתכן לתת לו ממילא כל המעשה בטל, וכן הוא בלשונות שאר ראשונים, ואף אם נאמר [כדמשמע ברשב"ם ותוס'] שאיירי שחלקו בגורל, אין הכרח שזה בדוקא אלא שכן הדרך לחלוק בשווה, אך אה"נ אם חלקו לפי עליו דמים ג"כ יהיה את אותה מחלוקת, וכ"כ להדיא הרמב"ן בחידושו שם, וטעם שבטלה חלוקה כי סוף סוף קיבל בחלוקה זו, מה שלא שייך שיקבל, ואף שניתן לעשות גורל נוסף או שהשני מתרצה לקבל את השדה שנשארה משותפת לשני האחים שחלקו [כמ"ש"כ כל הראשונים לפרש בשם הר"י מיגש] ולצרף את זה לחלוקה ראשונה, ולמפרע יש כאן חלוקה הוגנת, מ"מ כיון שהחלוקה מצד עצמה לא היתה טובה ס"ל לרב שבטילה, ובזה גופא פליג שמואל שאף אם עשו את החלוקה הראשונה בגורל, והיה בזה טעות מ"מ ע"י גורל נוסף עם השלישי ניתן לצרף את ב' הגורלות ולהפוך את שתי הגורלות כאחד לחלוקה הוגנת, וק"ל ועוד צ"ב בדברי החו"י אטו שמואל פליג על רב כגדרי גורל אם גלמד מחלוקת הארץ, או אולי אם שינוי וטעות בגורל מאבד את ההשגחה העליונה של הגורל, א"כ הו"ל לפלוני בכל טעות בגורל ולא באחין שחלקו דוקא, וגם שאין מפורש בגמ' כלל שחלקו בגורל.

ועוד יל"ע שהרי הגמ' מקשה על רב שאמר בטלה מחלוקת, משנים שחלקו סחורה שצריכה שומא בשביל שלשת השותפים שחלקתם קיימת ומשני משום שחלקו על דעת שלשתם, ולדברי החו"י עולה שדין זה דוקא בגורל כי אלא"ה מאי מקשי הרי כל טעם הביטול לדבריו זה מצד דין גורל, ונראה שס"ל שגם אם חולקים בבית דין הדיוטות על פי שומתם שזה חלקים שוים, מ"מ לולי גורל לא מהני החלוקה, ולכאור צ"ע לפי זה שלא מצינו מי מהמפרשים שיעמיד כך את הסוגיות והפוסקים דוקא בגורל ושאל"ה לא מהני החלוקה. [עיין ב"מ לא: וטס. ורמב"ם וטשו"ע קע"ה ס"א וקע"ו ס"ח] ובבעל העיטור משמע (אות ח' חלוקת שותפים) שאף שלא בגורל, ולכאור הכי מסתבר וצ"ע [וכעת ראיתי בהג"מ שהביא אביאסף שמשמע שמדבר בגורל וצ"ע אם זה בדוקא, וגם א"כ אולי דוקא בדבר שיש הבדל כמו הבדל של "ברוחות" בין חלק לחלק וצ"ע].

והנה בכמה מקרים סמכו על דברי החו"י לבטל גורלות שהיה בהם טעות, ולפימ"ש"כ לעיל יתכן שאינו מוסכם כיון שאף אם גלמד מ"מ יתכן שלא לכל מילי מדמינן לחלוקת הארץ וכנ"ל, ועוד שהרי יתכן שדוקא לדעות שלמסקנה ג"כ נשאר הלימוד מחלוקת הארץ, הוא דאיכא לדמויי גם לזה שאם יש טעות כל דהוא שאין סברא לבטל מ"מ הכל בטל, משא"כ לראשונים שסוברים שלמסקנה לא הוי אלא מצד בההיא הנאה, א"כ אין לדמות לחלוקת הארץ וכמ"ש"כ באמרי יושר (א' נ"ו) ולפ"ז בפשטות כיון שאין זה אלא חלוקה כהסכמת בני אדם, ראוי שתנאי הגורל וביטולו יהיה ג"כ לפי סברת והסכמת בני אדם.

[גם מש"כ החו"י להוכיח מכמה מקרים בנביאים שעשו גורלות אצל עכן, ויונה הנביא, ויהונתן, וקצת נראה דעתו כדעת התפארת למשה ביו"ד קנ"ז שמהני גורלות גם בנפשות, למסור נפש אחת ע"י גורל בשביל להציל השאר, אמנם דעת רוח"פ לחלק שהתם היה ע"פ נבואה או שרק

בעצמם ממנים את המוכשרים לכך מבין בני האומנות ואף שאין להם השכלה משפטית ואין לבית דין זה צורה או תוקף של בית משפט של השלטון רק על פי תקנות בני האומנות דנים שם בסכסוכים בין בני האומנות אבל בית דין לעבודה הוא ערכאות לכל דבר.

ונראה עוד לומר שאפילו בפיצוי פטורין שעיקר חיובם אינו מדין תורה אלא מצד מנהג המדינה וק"ל שכירות פועלים הכל כמנהג המדינה (חו"מ סי' שלא) היינו דוקא מה שכתוב במפורש בחוק כהסדר לפיצויים והשוכר את הפועל שניהם מקבלים על עצמם את מנהג המדינה ואליהם בתורה, אבל בבית הדין לעבודה מצוי שהשופט מכריע כפי הסברה שלו ומשפטים כל ידעו או על פי תקדים במשפט אחר, ובזה אין אנו מקבלים הכרעותיהם ואנן בדין ואינהו בדידהו, ויכולים הצדדים לטעון שקיבלו על עצמם החוק הנהוג ולא הכרעות בית המשפט.

ולכן נראה שאם הלך לבית דין לעבודה ונקבע סכום לפיצויים זכות כל צד לערער בבית דין שלנו שאין זה כמנהג המדינה או כחוקי עבודה רק הוסיף השופט מסברתו ולא חל עלו, והיינו טעמא שאצלם כל שופט קובע ולא רק החוק כפשוטו, ולכן אף אם שופט בבית דין לעבודה חייב סכום פיצויים מסוים זה אינו תקדים לחייב אצלינו שכן לדין מקבלים ע"ע רק כפי החוק כפשוטו ואדעתא דהכי נשכר, וכעין הענקה, ואנו אם נוהגין כן מחייבים כפי החוק המקובל ולא כפי שופטיהם שאצלינו הוא ידברו. ע"כ.

וגם בח"ד (סי' דש) כתב דהאיסור לדון עם חבריו בערכאות הוא חמור מאד, ואפילו אם דנים כדיני ישראל, וכל הבא לדון בפניהם כתבו עליו הפוסקים דהרי זה רשע ומחרף ומגדף ומרים יד בתורת משה, ודין זה הוא לאו דוקא לפני עכו"ם אלא גם בבתי משפט של יהודים שדנים גם בדיני עכו"ם ומביא בחזו"א סנהדרין (סימן ט"ו ס"ק ד) שמגונה וחמור יותר משל עכו"ם שממירים משפטי התורה במשפטי הבל והמוציא ממון על פיהם הרי הוא כמו גזלן ועושק ומרים יד בתורת משה, ואפילו בבית דין לעבודה כיון שיונקים את סמכותם מכח חוקי המדינה וכפופים להם אסור, רק ידונו בפני בית דין של ישראל והם יפסקו כפי הנהוג בפועלים ולפי דין תורה ולא כבית משפט שלהם, ואף אם אין זה בית משפט רגיל אלא מכונה בית משפט לעבודה מ"מ הוא בכלל משפטים כל ידעו ואין לילך לדון שם רק הבית דין יפסקו כהלכה וכפי הנהוג. ע"כ.

והראנו מו"ר הגר"ר עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א מ"ש בפסקי דין מבית דין ירושלים ח"ח (עמ' יא), שם משמע דהגר"ש אלישיב זצ"ל אסר ג"כ ללכת לבית דין לעבודה, והנה הגידון שם היה באופן שלא היה מנוס מלהפנות את התובע לבית דין לעבודה, וכתבו בית הדין (הרה"ג אברהם דוב לוי, הרה"ג יהושע ווייס והרה"ג שמשון גרוסמן) שעל פי הוראת מרן הגר"ש אלישיב (שליט"א) הוראת היועץ המשפטי לממשלה המורה לעובדי המדינה שלא להתדיין בבית דין על פי דין תורה בענינים הקשורים לעבודתם בשירות המדינה מנוגדת להלכה המחייבת את הנתבע לבוא לבית הדין לדין תורה, ולאור הודעת הנתבע (שלא יבוא לבית הדין אלא רק לבית הדין לעבודה) מורשה התובע לפנות לכל מקום שימצא לנכון. ע"כ.

יותר מזה מבאר בשו"ת ישא יוסף אפרתי ח"ו (חחו"מ סי' ד):

בדבר תביעה בבי"ד לעבודה הנה היו שרצו לומר שמותר לילך לבי"ד לעבודה וטעמם דמבואר בגמ' ב"ב (ח:): דרשאים בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתם ופירש"י לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיע מדת דין תורה ועי' בש"ע סי' רלא סעי' כז-כח ומשום כך רצו לומר שבי"ד לעבודה פועל מכח הסכמת בני העיר ואינו בכלל ערכאות אמנם לדעת מרן רבינו זצוק"ל בי"ד לעבודה הינו חלק מהמערכת שפועלת בהתאם לחוקים ומשום כך פניה לבי"ד לעבודה הינה פניה לערכאות ובמקרה ובעל דינו אינו רוצה לדון בדין תורה עליו לקבל רשות מבית הדין לפנות לערכאות, ומשום כך כשהיה סכסוך במקום עבודה השייך ליהודים שומרי תו"מ, כתב מרן זצוק"ל ועמו להבדיל בין חיים לחיים מרן הגר"א שטיינמן (שליט"א) דבר פשוט וברור שכל דו"ד בין עובד למעסיקו צריך להתנהל לפני בי"ד והפונה לבי"ד לעבודה בלי רשות מבי"ד הוא בכלל מרים יד בתורת משה. ע"כ.

כמו כן כתב הגרע"י טולידאנו שליט"א בעט יוסף שלו (סי' ג עמ' 11) שמצא בארכיון כתביו של מו"ז הגר"ע יוסף זצוק"ל שכתב כמה מכתבים במפורש (ביניהם באייר תשע"ב לרב בעדני זצ"ל) שדין בי"ד לעבודה ככל הערכאות ואסור לדון בפניהם.

ומצאתי אחת התשובות בקובץ בית יוסף (חלק מ סי' עט):

שאלה [מי"ח בכסלו תשל"ה]: לכבוד מרן הראשון לציון הרה"ג עובדיה יוסף (שליט"א) כבוד הרב שלום וברכה פונה אני אל כבודו בשאלת חכם הנוגעת לי למעשה: האם יש איסור כלשהו בפניה לבי"ד לעבודה בתביעה נגד המעביד שהוא מוסד חינוכי חרדי מובהק משום חשש לחילול שם שמים?

תשובת מרן רבינו הגדול זלה"ה: יש לתבוע את המוסד לבית דין רבני ולחתום על שטר בורות וכתורה יעשה, ואם יסרבו, יקבל רשות מבית הדין הרבני ואז רשאי לתבועו בביה"ד לעבודה.

גם בשו"ת מנחת שמואל פנחס ח"ג (חו"מ סי' ו אות ח) כתב, עדיין תהיה בעיה להתדיין בפני בית דין לעבודה שהוא גוף משפטי ממוסד דרך בתי המשפט ושופטיו הם מוכרים כחלק בלתי נפרד ממערכת שופטי בתי המשפט ודינם כדין ערכאות שיש בו איסור עשה של לפנייהם ולא לפני עכו"ם ותנאי לא מהני לעקור איסור מהתורה ולפי"ז לאחר המחילה לא זכיתי להבין את ספקו של הגאון הרב מרדכי אליהו (שליט"א) בזה הובא בספר תחומין (חלק ג עמ' 244) שהרי גם אם זה לפי תקנות הציבור וכדאיתא ב"ב (דף ט). המספרת על הסכם פנימי של הקצבים לפיו הענישו את העובר על קיצתן ומ"מ הרי זה לא עדיף מדיני ישראל הנידונים בערכאות שיש בזה גם כן לפנייהם ולא לפני עכו"ם ובפרט שדנים וגובין על פי סעיף המחייב הלנת שכר ורביית פיגורים ועוד שהם נגד תוה"ק, ושוב מצאתי שגם ידידנו הגר"ש זעפרני שליט"א פסק כן בספרו משפט שלמה ח"א (סימן ב) שאין ללכת לבית דין לעבודה ע"ש, ושמעתי שכן דעתו דעת עליון של מופת הדור הגאון הרב עובדיה יוסף (שליט"א) לאסור. ע"כ.

וכן ראיתי לגרז"ג ז"ל (בנין אריאל עמ' קסד) שפסק לאסור בזה וז"ל: שאלה: פועל שלא שילמו את משכורתו האם יכול לתבוע את המעביד בבית דין לעבודה או שיש איסור

להתדיין שם כדין ערכאות של עכו"ם. תשובה: יש הבדל בין בית דין פנימי של איגוד מקצועי לבין בית דין לעבודה של המדינה בית דין לעבודה דינו כערכאות ואסור ללכת ולהתדיין שם בלי היתר של בית דין רבני, אך באיגוד מקצועי הדין בבית דין פנימי את כל החברים על פי תקנון שסכימו מראש כמו בית דין של יהלומנים שדנים רק יהלומנים מותר, כי הם דנים רק את מי שכלול באותו מקצוע, בניגוד לבית דין לעבודה הדין ושופט את כל האוכלוסייה שלא על פי תורה ועל כן יש בזה משום איסור ערכאות.

לסיכום: אין ללכת לבית דין לעבודה אלא ללכת לדין תורה בבית דין רבני, ואם הצד השני יסרב, יקבל רשות מבית הדין הרבני ואז רשאי לתבועו בביה"ד לעבודה.

הרב עמרם שכטר המחייב עצמו בממון לאחר

ביאור שיטת הש"ע וקושיא על הקצות

פסק הרמב"ם (פרק יא מהלכות מכירה הלכה טו): **המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אף על פי שלא היה חייב לו כלום הרי זה חייב**, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא, **כיצד האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה**, או שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה אף על פי שאין שם עדים, או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך מנה בשטר, אף על פי שלא אמר אתם עדי, **הואיל ואמר בשטר הרי זה כמי שאמר הוו עלי עדים וחייב לשלם**, אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום, שהרי חייב עצמו, כמו שישתעבד הערב, וכזה הורו רוב הגאונים, ומקורו מסוגיא ריש פרק הנושא (כתובות קא:) לפי מה שהוא ז"ל פירש.

אמנם הרמב"ן (כתובות קא:) פ"י באופן אחר את הגמרא, וז"ל: והב"ע דא"ל חייב אני לך מנה בשטר, **כלומר שאינו מודה שה' חייב לו אלא שהוא מחייב עצמו בכך מעתה וכותב לו שטר חיוב על המנה**, דר' יוחנן סבר אלימא מלתא דשטרא וכמאן דא"ל אתם עדי דמי כלומר הרי הוא מתחייב בשטר כאלו הודה שה' חייב לו מתחלה מחמת הלואה או פקדון ואמר לעדים אתם עדי, **והוצרכתי לפרש כן מפני שאי אפשר לפרש כמאן דא"ל אתם עדי שאני מחייב לו עצמי שאלו אמר כן אין ספק אצלי שהוא פטור לדברי הכל דבמאי משתעבד בדברים**, וכו', המחייב עצמו בדבר שאינו חייב אף על פי שאמר אתם עדי ודאי פטור דהא בערבר נמי בעינן או קנין או מתן מעות ובההיא הנאה דקא מהימן ליה, וגבי מתנה שומר חנם להיות כשומר שכר (ב"מ צד.) אקשינן במאי בדברים ואיצטריך לפרוקי בההיא הנאה דקא מהימן ליה וכו' ובעי משיכה, וגבי שומר קרקעות אמר' בפ' הזהב (ב"מ נח.) הב"ע בשקנו מידו אלמא אין אדם משעבד עצמו בדבר שאינו חייב בדברים אף על פי שאמר לעדים אתם עדי אלא באחת מדרכי ההקצאות, וראיתי למקצת המחברים האחרונים ז"ל שטעו בזה ע"ש. **ושיטה זו דומה לשיטת ר"ת**, וגם הוא גרס דא"ל חייב אני לך מנה בשטר אך פירש דמיידי בהתחייבות בשטר ולא בדיבור. ע"ש. וכיו"ב כתב הרשב"א.

יישוב קושיות הרמב"ן והרשב"א על הרמב"ם:

כתב הר"ן דלדעת הר"ף והרמב"ם י"ל דכי איצטריך לאוקמה בשקנו מידו לאו דוקא, דה"ה באומר אתם עדי מהני, דהא על כרחך ה"ה דמצי לאוקמה בשחייב עצמו בשטר כיון דקיימא לן כר' יוחנן, אלא דנקט קנו מידו לפי



דכולה חדא מילתא היא ובתחלה היה נראה לי דשיעבוד תליא בהודאה כיון דמהני אתם עידי באומר חייב אני לך מנה דרך הודאה ממילא דאדם יכול לחייב עצמו דרך שיעבוד אף במה שלא היה חייב. לא מיבעיא בחייב אני לך מנה אף שהלה יודע שאינו חייב לו מקודם מ"מ כיון דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי אפשר שמחמת מלוה ישנה התחייב עצמו בכך ומש"ה קאמר לה בלשון חיוב, אלא אפילו בכל מיני חיובים שבעולם היכא שאמר בלשון חיוב וא"ל אתם עידי הו"ל כהודאת בעל דין שרוצה לחייב עצמו בכך. והכי נמי משמע ב'פ' מי שמת (ב"ב קט.) בעובדא דאיסור גיורא כמ"ש הכסף משנה (בפי"א מהלכות מכירה הט"ו) דמשם הוציא הרמב"ם ז"ל דין זה דאדם יכול לחייב עצמו במה שאינו חייב ע"ש ויכולא תלמודא דכה"ג נמי קרי לה אודיתא והיינו כדפרישית ע"ש. וכן כתבו בכוונת הכסף משנה הנ"ל בספר המקנה (סופר, קנין אודיתא, פרט ב) ובספר שארית יעקב (רוטבילוס דף כב). ע"ש. ובכתבי הארכתי יותר בס"ד.

הרב שמעון נתנאל אלמקיים נמר שהרג אדם

שאלה: מעשה שהיה ביום השישי ז' אב תשפ"ה אירע שנמר גן החיות הרג את אחד העובדים שם ששכח לסגור את אחת דלתות הבטיחות בעד הנמר. לטענת בעלי הגן, הנמר נבהל מהעובד. ויש לדון אם יש חובה או מצוה להרוג את הנמר. או שאין זה מצוה אלא על הבית דין. ואם הוא כדיני קנסות אשר בזמנינו אין דנים או לא?

תשובה: נאמר בתורה (שמות כא, כח - כט): וְכִי יִגַח שׁוֹר אֶת אִישׁ או אֶת אִשָּׁה וּמָת, סָקוּל יִסָּקֵל הַשּׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת בִּשְׂרוֹ וּבֶעַל הַשּׁוֹר נָקִי. ואם שור נגח הוא מתמול שלשם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמית איש או אשה, השור יסקל וגם בעליו יומת. ע"כ.

וכן הוא במשנה כדתנן [ב"ק מא.] שור שנגח את האדם ומת, מועד משלם כופר ותם פטור מן הכופר וזה וזה חייבין מיתה. וכו'. ע"כ.

עוד תנן [ב"ק נד:] אחד שור ואחד כל בהמה וכו'. אלא שדיבר הכתוב בהווה. ע"כ.

ובסנהדרין [ב.] תנן, הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש [שהמיתו אדם ונידונין בסקילה כשור, דאמרינן בבבא קמא, אחד שור ואחד כו', בשור שנגח את הפרה (ב"ק נד:), רש"י], מיתתן בעשרים ושלושה. רבי אליעזר אומר כל הקודם להורגן זכה. רבי עקיבא אומר מיתתן בעשרים ושלושה. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם [סנהדרין פ"ה ה"ב] שמיתתן בעשרים ושלושה. כמיתת אדם כך מיתת השור. ובגמ' שם [סנהדרין טז:] נחלקו ר' יוחנן ור"ל בדעת ר' אליעזר אם הנך חיות בני תרבות. אשר לדעת ר"ל והכי הלכתא בני תרבות הם. ורק אם המיתו דעת ר"א שכל הקודם להרגן זכה.

עוד מצינו בעדיות [פ"ו מ"א והובא בברכות כז.] דהעיד ר' יוחנן על התרנגול שנסקל בירושלים על שהרג את הנפש.

אולם לא בכל אופן יש חיוב מיתה, דהא קרא בקרן מיירי כמבואר בלשון הפסוק ובמשנה וכנ"ל. ואילו היכא שהרג שלא בקרן שכוונתו להזיק אלא הרג שלא בכוונה להרוג, וכגון שהרג תוך הנאה להיזקו, וכדתנן בבא קמא [מד.] דהיכא שהמית על ידי שנתחכך בכותל ונפל על האדם והרגו, דפטור. ונחלקו שם אמוראי אם הפטור הוא לגמרי

כלל, רק שרציתי להתחייב לך בלשון זה, ועכשיו אני חוזר בי, לא מהימן, דבסתם אמרינן דהודאה היא, וכ"כ הר"ן ר"פ הנושא [כתובות סא.] בהדיא וז"ל, במי שבא עכשיו להתחייב וכתב לו בשטר חייב אני לך מנה, ומסרו לו בפני עדים וגלי בהדיא דלאו הודאה הוא וכו'. אלמא דמסתמא אמרינן דהודאה היא. ולפי"ז אפילו מודה, או שנתברר בעדים דלא היה חייב לו מקודם, מ"מ חייב, כיון דבסתם אמרינן דהודאה היא, ובאודיתא כולי עלמא מודים דיכול להקנות, כדמוכח בב"ב דף קמט. גבי איסור גיורא ושכיב מרע שהודה. וכן כתב בנמוקי יוסף פרק מי שמת (שם ס"ט ע"ב מדפי הר"ף בסופו) גבי איסור גיורא בהדיא, דאפילו ידוע שאינו חייב, מהני כשאמר בלשון הודאה. ע"ש. ועוד כתב לדחות דברי קצות החושן שכתב שאף שאודיתא הוי קנין, מ"מ לא מהני בלא עדים. וכתב על זה הנתיבות: וכתב זה מסברא. ולא ידעתי היאך מילא לבו לחלוק מסברא על התוס' [ב"מ מו.] והפוסקים שהביא בעצמו שכתבו דמהני כשמודה בהודאה גמורה אפילו בלא עדים, וכ"כ התומים בכמה דוכתי בפשיטות. לכן נראה דבכל מקום דאתם עדי מהני, הודאה גמורה ג"כ מהני דבמקום דחשיב הודאה נגד טענת השטאה חשיב ג"כ קנין. ע"ש.

ונמצינו למדים שנחלקו הקצות והנתיבות בהסבר דברי הרמב"ם כאן.

שלדעת הנתיבות הרמב"ם מיירי באדם שרוצה להתחייב בדיבור וזה מהני כשאומר אתם עדי או שאמר אני חייב לפלוני מנה בשטר. ואף שרוצה להתחייב עכשיו ואינו מודה על חוב שהיה כבר. ובזה חולקים עליו הראשונים (הרמב"ן וסיע'). אבל כשאמר בסתם אתם עדי שאני חייב לפלוני מנה, כיון שמודה על העבר חייב לכ"ע והיינו אודיתא (ב"ב קמט.). ואין מי שיחלוק על זה.

ואילו הקצות למד שלכ"ע אי אפשר להתחייב בדיבור מכאן ולהבא אלא רק שמודה על חוב שהיה לו בעבר, והיינו הך דאודיתא.

אלא שקשה לי איך יסביר הקצות המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן וסיע' דלדבריו אם יודה על העבר לכ"ע מהני ואם יתחייב מכאן ולהבא לכ"ע לא מהני. וצע"ג.

ועוד התקשיתי בדברי הקצות מה ראה הביא מהכס"מ והנימוק' לדבריו, הרי ידוע שנחלקו הראשונים והאחרונים האם אודיתא היא קנין או הודאת בעל דין, והקצות היה ברור לו שזה קנין ולכן כתב שכן מצא בכסף משנה ובנימוק'. אבל לענ"ד אפשר לומר שהם סוברים שאודיתא היא רק הודאת בעל דין. וכמו שאכן נראה שנקט יותר בברכ"י (סי' מ) בדעת הנימוק' הנ"ל.

ושוב אחר שעיינתי באחרונים מצאתי שהפני יהושע (חידושים לטור חו"מ סי' מ, סק"ה) כתב וז"ל: ונראה ברור דאף שכתב הכס"מ שדין זה נלמד מאודיתא, אין הכוונה שאמר כן דווקא בלשון הודאה דהיינו בלשון עבר אבל אם אמר בפירוש בלשון שאינו חייב עדיין כלום אלא שאמר הו עדי עדים שהריני מתחייב לפלוני כך וכך לא מהני, דהא ודאי ליתא, דהמעייין היטב בלשון הרמב"ם ב'פ' המשנה דהנושא כתב שם שאם אמר הו עדי עדים שאני מתחייב לזון את בת אשתי חייב לזונה. [וסיים וע' מה שנכתוב בס' ס איך למד זה מדין אודיתא. ע"ש. וחבל על דאבדן]. וע"ע בחידושי למסכת כתובות (קב. ד"ה ורבינו תם מפרש), שכתב ולולי שאני כדאי היה נראה לי לפרש כולה סוגיא דשמעתין בין בהודאה בין בשיעבוד שייך פלוגתא דר"י ור"ל

שהיא ההקנאה היותר רגילה, ובערב היינו טעמא דלא מהני ביה אתם עדי, לפי שהוא דומה לאסמכתא.

הש"ך (סק"ד) כתב דנראה לדעת הר"ף והרמב"ם, דדוקא הכא מהני כשחייב עצמו בשטר או באתם עדי, כיון שמחייב עצמו מיד בלי תנאי, משא"כ בשומר קרקעות ושואל כיון שאינו מתחייב מיד רק אם יאבד, דמי לערב, שכתב הר"ן גופיה דדמי לאסמכתא, ולא מהני רק בקנין. וכן מדוקדק למעייין בלשון הרמב"ם שהתחיל המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל כו', חייב, שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא, כיצד האומר לעדים כו' דלאיזה צורך כתב בלא תנאי כלל כו' ואינה אסמכתא כו', אלא כונתו כמו שכתבתי, כן ג"ל ברור ע"ש. [ודומה לזה כתב הפני יהושע (חידושים לטור חו"מ סי' מ, סק"ו), דאע"ג דבערב לא משתעבד אלא בקנין היינו כדי להפקיעו מדין אסמכתא דכל ערב אסמכתא הוא, אבל בדין זה לא הוי אסמכתא כמו שכתב הרמב"ם שזה מתנה הוא ואינה אסמכתא וכו', ועל הגוף הדין שיכול האדם לחייב במה שאינו חייב הביא ראה מדין ערב דאי הוה אמרינן שאין החיוב חל כלל לא הוי מהני בערב אפילו בקנין כמו בכל דבר שאינו מועיל כגון שדלג"ל או בשאין בו ממש דלא מהני אפילו בקנין וא"כ ע"כ מדמהני גבי ערב צ"ל דהחיוב הוא דבר שיש בו ממש והקנין חל עליו וכן נראה מלשון הש"ך (סק"ד) וכ"כ מהר"ג פא"ס בסי' קיז דעיקר ראיית הרמב"ם הוא על החיוב בדבר שאינו חייב והוא ברור. ע"ש.

והנה בקצות החושן (סק"א) כתב לבאר באופן אחר דברי הרמב"ם, דודאי בדברים בעלמא לא נתחייב וכדמוכח מהני ראיות שהביא הר"ן, אבל טעמא דהרמב"ם משום אודיתא הוי, דאפילו חפץ יוכל להקנות באודיתא וכמ"ש תוס' בפרק מי שמת (ב"ב קמט, א ד"ה שכיב מרע) גבי אודיתא דאיסור גיורא דהוי קנין בין בבריא בין בשכיב מרע, והוא קנין מעליא אף על פי ששניהם יודעין והעדים יודעין שזה החפץ או הקרקע אינו של פלוני קונה הוא אותו באודיתא של הנותן כמו שקונה במשיכה וכסף, וקנין אודיתא מבואר אצלנו באורך בסימן קצ"ד (סק"ג) ע"ש, ולהכי נמי בזה שמודה שחייב לפלוני מנה אעפ"י שאינו חייב זכה בו חבריו משום אודיתא כאילו נעשה בקנין ובשטר. [וכתב שכן כתב הכסף משנה מקור לדברי הרמב"ם מהא איסור גיורא]. וניחא בזה הא דמתנה שומר חנם להיות כשואל דשם ג"כ ליכא לשון הודאה אלא לשון מתחייב כשואל. וכן בערב נמי דבעי קנין משום דליכא לשון הודאה אלא לשון מתחייב להבא. וכו' אמנם צריך אתה לדעת דזה הקנין דאודיתא אינו נגמר בלא עדים, ואם הודה לו בינו לבינו או אפילו בפני עדים ולא אמר אתם עדי לא מהני כלום. ואף על גב דבכל הקנינים לא איברי סהדי אלא לשקרי (קידושין סה, ב), היינו משום דהקנין נגמר בפני עצמו בלא עדים ולכן לא איברי סהדי אלא לשקרי, אבל קנין אודיתא אף הוא אינו נגמר אלא בפני עדים ע"ש.

ובספר נתיבות המשפט (ביאורים סק"א) כתב שהרבה פוסקים חולקים בהנך תרתי, דהיינו באתם עדי ובחייב אני לך מנה בשטר, וס"ל דלא מצי להתחייב כי אם בשטר גמור, או בכתב ידו. וכתב על זה: ונראה דדוקא כשגילה בהדיא בלשונו שאינה הודאה שחייב לו מכבר, רק שמחייב עצמו מעכשיו, אבל כשאמר בסתם אתם עדי שאני חייב לפלוני מנה, לא מיבעיא אם זה טוען שבאמת הוא חייב לו מכבר, לא יכול הלה לחזור בו ולומר לא הייתי חייב לך

או רק ממיתה. דלשמואל, והכי קיימא לך, פטור ממיתה וחייב בכופר. וכן פסק הרמב"ם [פ"י מנזקי ממון ה"ג], וז"ל: נמצאת למד שהמועד שהמית בכוונה, נסקל והבעלים חייבין בכופר. ואם המית בלא כוונה פטור מן המיתה והבעלים חייבין בכופר. עכ"ל. ודלא כרב שם דפטור מזה ומזה.

והכי נמי מבואר בגמרא [בבא קמא טז:] גבי נזיקין, דלאו בכל גזונא מחייבין לה' חיות הללו שמועדין מתחילתן. דאמר שמואל, ארי ברה"ד דרס ואכל [בהמת חבירו] פטור, כיון דאורחיה למדרס, הוה ליה כמו שאכלה פירות וירקות דהוה ליה שן ברה"ד ופטור. טרף ואכל חייב. דלאו אורחיה הוא. ע"כ.

נחלקו הראשונים בדין חיות הטורפות שטרפו בעלי חיים כדרכם, כגון זאב וטרף וארי ודרס, אם חייבם מדין שן או מדין קרן. לדעת תוס' [טז. ד"ה והנחש] והרא"ש שחיובן הוא מדין שן, וממילא חייבם אינו אלא ברשות הניזק, וברשות הרבים פטור. כדן שן. אולם דעת הרמב"ם [פ"ג מנזקי ממון ה"ז] שחיובם מדין קרן.

והשתא לפי זה יש לומר, דה"ה לענין הרג אדם, דלתוס' שנדון כשן, הכי נמי יהיה דינו כשור שנתחכך בכותל, דק"ל כשמואל הנ"ל, דאין עליו אלא כופר. ואילו להרמב"ם דהוי דינא דחייבו מדין קרן, דאיכא עליה נמי חיוב מיתה.

אמנם לדעת רבי יוחנן [סנהדרין טז:] אין ה' החיות הנ"ל נחשבות בני תרבות. ועל כן לדעת ר' אליעזר שמחלק בין שור לה' החיות הנ"ל, דבשור אף שהמית, צריך ב"ד של עשרים ושלושה, ואילו ה' חיות הללו, אם המיתו מותר לכל אחד להרגם. אך נפסקה ההלכה [רמב"ם סנהדרין פ"ה ה"ב] כדעת ריש לקיש דה' החיות הנ"ל בני תרבות הם. ורק אם המיתו אזי אליבא דר"א כל הקודם בהם להרגן זכה. ולא נפסקה ההלכה [שם] כר"א. [וע"ע בזה שם בראב"ד ובכס"מ שם].

אלא דיש לדון היכא שהנמר הרג מתוך בהלה, וכמו שטענו בעלי הגן, האם חשיב כנתחכך בכותל דהוי להנאתו וכשן, או שמא הוי כמזיק בקרן. דאף דס"ל להרמב"ם דחייבו היה הטורפת הוא מדין קרן, ה"מ בטרף כדרכו. משא"כ היכא שהמית ע"י שנתחכך בכותל, הא גם הרמב"ם פסק למשנה דלעיל, וכדברי שמואל. וזה לשונו [נזקי ממון פ"י ה"י]: היה מועד לנפול על בני אדם בבורות וראה ירק בבור ונפל לבור בשביל הירק והיה שם אדם ומת, או שהיה מועד להתחכך בכתלים ומפיל על בני אדם ונתחכך בכותל להנאתו ונפל על האדם ומת מחמת כחוכו, השור פטור ממיתה לפי שלא נתכוון להמית, והבעלים חייבין בכופר שהרי זה מועד ליפול על בני אדם בבורות או להפיל עליהן הכתלים, והיאך יודע שלהנאתו נתחכך, בשנתחכך אף לאחר שהפיל והמית. עכ"ל.

אף אנו נאמר דהיכא דחזינן שהרג מחמת שנאה, לכאורה יהיה דינו כמתחכך בכותל, דחשיב כלהנאתו דפטור ממיתה.

אי נמי י"ל דכל שדרכו להזיק מתוך כוונה להזיק, הוא דחשיב קרן, הא לאו הכי אין להחשיבו כקרן. דהא קרן כוונתו להזיק, וזה אין כוונתו אלא להציל את עצמו

וראיתי לידידינו הגאון דיינא דנחית לעומקא דדינא ר' יוחאי אלעזר בן שושן שליט"א שפלפל והרחיב בדין זה שאין הדבר ברור שצריך להורגו דשמואל חשיב כנזקי שן שמבואר ברמב"ם שפטור, אלא שדן בזה עם ראב"ד ירושלים הגאון

הגדול ר' ברוך שרגא שליט"א שדעתו שבניד"ד ניכר כונתו להזיק אף שמתכוין להגן על עצמו

ואף שאינם צריכים סיוע, מ"מ הנראה לענ"ד פשוט שחשיב קרן כנ"ל אחר שראיתי תגובת גן החיות על התקיפה "שהנמר חיה טורפת מטבעו וא"א להאשים אותה בתקיפה" ועוד מעין זה, הרי הדבר ברור שכונתו להזיק ודינו במיתה כדן שור שהרג בקרן

עוד רגע אדבר בענין חיוב הבעלים כופר, בהמשך הפסוקים והסוגיא שם שור מועד שהרג אדם הבעלים חייבים כופר וכן הדוב ארי הנמר והברדלס מועדים מתחילתן, ולכן יש לחייב הבעלים כופר, אלא דהכא דחייבו כופר הוא רק היכא שהבעלים פשעו אבל היכא שאין פשיעה של הבעלים, אין חיוב כופר כדאיתא בברייתא (בב"ק כג:) הנכנס לחצר בעה"ב שלא ברשות ונגחו שורו של בעה"ב ומת, השור במיתה והבעלים פטורים מן הכופר. הלכך בניד"ד שהעובד בגן החיות שכח לסגור דלת הבטיחות, אין לחייב הבעלים כופר לפי שאין פשיעה מצידם

היוצא לדינא: הדעת נוטה שאין להרוג את הנמר. לא מדינא ולא מחומרא. בין לבעלים ובין לכל אדם. ובפרט בזמן הזה שאין לנו בית דין סמוכים שיכולים לחייב סקילה ושאר קנסות שאין גובין בזה"ז. וכן לענין חיוב הבעלים בכופר אין לחייבם כיון ששמרו כראוי.

הרב דוד כוכב החזרת טבעת הקידושין

שאלה: אדם שעמד להתחתן והלך לחנות תכשיטים של חבירו בכדי לקנות טבעת לקידושין. הוא בחר טבעת מיוחדת ושאל את המוכר את מחירה אמר לו "קח אותה העיקר שתחתן אחר כך נסתדר". הוא לקח את הטבעת ובעת הקידושין הרב שאל אותו "הטבעת שלך? קנית אותה מכספך הפרטי?" והוא ענה כן. לאחר זמן פגש את בעל החנות ורצה לשלם לו. והלה מבקש ממנו מחיר גבוה לדעתו, ואינו רוצה לשלם אלא להחזיר לו את הטבעת. וכעת נשאלה השאלה האם הקידושין בטבעת זו חלו. וגם אם נניח והיו מגעים לעמק השווה האם יחולו הקידושין?

תשובה: א. תחילה יש לדון אם כן היו קובעים מחיר ומכר לו בהקפה ועשה קנין הגבהה או קנין יד שהוא קנין דרבנן האם הטבעת שלו ויכול לקדש בה למרות שעדיין לא שילם ולא עשה קנין מעות שהוא מן התורה. הנה הב"י (אהע"ז סימן כח) כתב וז"ל כתב רבינו ירוחם (נכ"ב ח"א קפא ע"ג) דלמ"ד מקודשת [בחפץ שהקנה לאשה ע"י מעמד שלושתן] היינו מדרבנן כיון דמעמד שלשתן תקנתא דרבנן היא עכ"ל וכתב עליו הב"י ואינו מוכרח דהא איכא למימר דכיון דתקינן רבנן, נקנו לה המעות וכיון שנקנו לה ה"ל כאילו נתן לה כסף והוא מקודשת מדאורייתא. עכ"ל.

ואע"פ שהמחנה אפרים קנין משיכה סימן ב' חשב להלכה שלא מהני לדאורייתא מ"מ רבים מהפוסקים נקטו להלכה ולמעשה שקנין דרבנן מהני לדאורייתא ללא שום פקפוק (עיין רדב"ז חלק א' תקג ברכי יוסף מ' אות ב') וכן מוכח דעת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש וכן נראה דעת השו"ע בכמה מקומות. זאת מלבד שגם בדעת רבינו ירוחם כתב המשכנות הרועים שדוקא במעמד שלושתן שהוא כהילכתא ללא טעמא לא מהני לדאורייתא אבל בכל קנין דרבנן ודאי שמהני לדאורייתא.

הנודע ביהודה כתב שגם רבינו ירוחם מודה שאם קונה חפץ בקניין דרבנן ואח"כ מקדש בו שמקודשת מדאורייתא ושם איירי במקרה שמקנה לאשה עתה במעמד שלושתן דכיון שלא נותן לה כלום אלא מקנה לה מעות במעמד שלושתן שזכיית המעות והקידושין באו כאחד לכן ס"ל שלא מהני.

וכעין דבריו כתב בשו"ת רבינו יוסף קלוצק דהיכא דהקנין דרבנן קדם למעשה המצוה כיון שקנה מהני אף לדאורייתא ושאר רבינו ירוחם דס"ל שהמקדש במעמד שלושתן מקודשת רק מדרבנן היינו משום שמעשה הקנין לא קדם למעשה הקידושין אבל כשהקנין דרבנן קדם למעשה המצוה לכו"ע מהני אף לדאורייתא שהרי ודאי כל קידושין א"צ לשאול את החתן האין קנה החפץ אם בקנין דאורייתא או דרבנן עכ"ד. וכן העלה מרן רבינו זיע"א ביביע אומר חלק ט' חו"מ סימן ד. ועיין גם בשמע שלמה י' אהע"ז סימן ט. ולפי"ז אם אכן היה מסכם על מחיר ולוקח את הטבעת בהקפה לדעת רוב הפוסקים היה כאן קידושין דאורייתא. אמנם כאן הוא לא סיכם עם המוכר על מחיר א"כ זה מקח שלא פסקו עליו דמים.

ב. מקח שלא קצבו עליו דמים

הנה מבואר בגמרא בבא בתרא דף פו עמוד א, פירקן והכניסו לתוך ביתו, פסק עד שלא מדד - אין שניהן יכולין לחזור בהן, מדד עד שלא פסק - שניהן יכולין לחזור וכו'. פירקן והכניסו לתוך ביתו, פסק עד שלא מדד - אין שניהן יכולין לחזור בהן, מדד עד שלא פסק - שניהן יכולין לחזור בהם.

ונפסק בשו"ע (סימן ר' שו"ע חו"מ סימן ר' סעיף ז) וז"ל: אין הרשות קונה, ולא הכלי, ולא משיכה, ולא הגבהה, אא"כ פסק תחלה המדה בכך וכך; אבל כל זמן שלא פסק, אין לו שום צד שיקנה בו, דכל זמן שלא פסק לא סמכה דעת שניהם, שמא לא יסכימו על הסכום. ואם המקח דבר שדמיו קצובים, אף על פי שלא פסק, קנה. וכן אם א"ל: הריני מוכר לך כפי מה שישמוהו ג', קנה, אפילו שאין דמיו קצובים עכ"ל.

א"כ בנידון דידן כיון שזה לא טבעת שדמה קצובים ולא פסק עמו על מחיר מסוים למרות שהטבעת חשובה לו כי הוא מקדש בה לכאורה לא חל המקח ואף אם היום יגיעו למחיר מוסכם כיון שלא היה פסיקה בשעת המקח לא סמכה דעתם ולא קנה וממילא לא חלו הקידושין.

וראיתי לגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות כרך ג' סימן קפט) שכתב לא לקחת אתרוג בהקפה בלי לקצוב מחיר על סמך שישלם אחר החג והביא שם מכתב של הגר"ז מבריסק זצ"ל שהזהיר על כך שלא יהיה בגדר מכר שאין דמיו קצובים ולא קנה.

ג. עוד אמרתי לדון אולי נאמר שקידושין אלו לא גרע מהמקדש בטבעת שאולה כיון שהמוכר נתן את הטבעת על דעת שיקדש בה אולי נאמר שדעתו שאם לא ישלם את מחירה מכל סיבה לכל פחות נותן לו את הטבעת בכדי לקדש בה והוי עכ"פ כטבעת שאולה. והנה הרא"ש (קידושין פרק א' סימן כ) כתב נהגו באשכנז לקדש בטבעת שאולה ורבינו ברוך ממגנצא מחה נגד המנהג והרא"ש יישב המנהג דבדיעבד קידושיו קידושין דכיון ששאלו לצורך קידושין הו"ל כאילו התנו מפורשות ליתן בקנין המועיל לקידושין וכן פסק בשו"ע סימן כ' סעיף יט.



אמנם לפי ההיתר לעשות דין לעצמו היכא דבסתמא איכא מצלמה היינו רק היכא דהדרך הוא לשמור את ההסדרה, ורק כל זמן שיש הסדרה שמזכירה ששכח את הדברים יכול לעשות דין לעצמו. והדרך הוא שאין שומרים לזמן רב, ובעלמא שומרים כחודש, ופעמים שחודשיים שלשה, אבל יותר מזה בדרך כלל אין שומרים. ונמצא דיותר זמן מזה, אין להקל ליטול בצנעה כיון דליכא מגו דלהד"ם. ונמצא שאם היה איזה חנות שלפני הרבה זמן אכן נעשה שם טעות ושכח שם איזה דבר, אין יכול לבוא אחר שנה ולעשות דין לעצמו כיון שאין מצלמה שמזכרה, והעושה כן חייב בשמתא אע"פ שכלפי שמיא גליא שהדבר שלו כמבואר בבב"ק קיז במעשה דרבא.

ד. ונראה דאע"פ דשייך היום על ידי ב"מ לזייף כל הסדרה, ובאופן כזה שגם על ידי בדיקת מעבדה קשה לזהות מה האמת על ידי Deep Fake (זיוף עמוק), כיון דהוי דבר שצריך מומחה וגם עדיין אין הדבר נפוץ לעשות כן, ולטעון כן, על כל טענה קטנה דמהיכא תיתי שאדם יזייף הסדרה כדי לחייב אדם בסכום קטן כשגם אין ההסדרה ראויה ברורה, וממילא דבסתמא אין לחוש לזה, אמנם אם בעוד איזה זמן היה הדבר קל מאוד לעשות זיוף כזה על ידי תוכנות מצויות וקלות להפעלה, ולא יהיה בושה כלל לעשות כן, ובאופן שיהיה מקום לטעון כן על כל הסדרה, וממילא הגנבים לא יפחדו מהסדרות, בכה"ג נראה דיהיה מגו דלהד"ם גם היכא דאיכא הסדרה. אמנם עדיין אין המציאות כן, וייתכן שבעוד כמה שנים המציאות ישתנה. ובאמת דגם עוד כמה שנים יש לעי' אי הסדרה דמיא לשטר דבסתמא לא חיישינן לזיוף, דהא בשטרא קיי"ל דאמר ר"ל עדין החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבב"ד (גיטין ג). ובאר רש"י שם (ד"ה נעשה) דהיינו כיון דלא חציף איניש לזיוף, וא"כ אף אם בקל אפשר לזייף, הא בסתמא לא אמרינן כן, ואם כן אף בהסדרה אין לחוש לזיוף גם אם בקל אפשר לעשות כן, דסתמא אמרינן דלא חציף איניש לזיוף, ויש לחלק דהוי חוצפא טפי לזייף חתימות שתי עדים, וגם נגד המתחייב בשטר שידוע שהוא מזויף, משא"כ בהסדרה שרק המתחייב על ידו יודע שהוא מזויף דבזה הוי חזקה קלושה, ועכ"פ בזה"ז אכתי עדיין איכא חזקה וסתמא דאינו מזויף, וממילא דליכא מגו, ויש מקום לדון מכמה צדדים ואכ"מ.

ה. ונראה עוד, דהיכא דגם קנה את המוצר בדרכי הקניינים, והרי אין החנות חייב לו כמין אותו מוצר, אלא רק את אותו מוצר ממש, אין הדבר ברור להתיר ליטול אפי' ממין אותו מוצר, דאפי' אי נימא דכיון דאינו חוב של הלוואה מותר לו ליטול משכון, ואין צריך חפץ המבורר (וכמבואר ברמ"א סי' ד' בשם הריב"ש), אבל היינו לעניין משכון, אבל לעניין שיטלנו שיהיה הדבר שלו אין הדבר ברור שמותר, דהיינו גוביינא.

ו. והנה כל זה היינו מטעם דעביד איניש דינא לנפשיה אבל יש לדון דאיכא חשש חמס, וכל ההיתר הוא היכא דהוי אותו חפץ בעצמו שקנה, דהיינו לא רק אותו מין חפץ, אלא דהוי הדבר שקנה בעצמו, אבל אם אין החפץ במקום ובמקום דסתמא דמילתא הוא דכפה"נ הדבר הוחזר למדף וכד' יש לדון דאסור לקחת חפץ אחר אפי' מאותו המין, כיון דהוי חמס, וכמבואר בגמ' דחמס הוי כל שנוטל חפץ אחר אפי' כשאין הפסד ממון, ואם כן נהי דכבר שילם, וכלפי החנות

וא"א לקיים ע"פ דימוי חתימות, ואע"פ שרבו הסוברים שמקיימים כן, לא מפקינן ממנו כל שיש טענת קים לי. ע"ש.

ודברי רבינו הגדול צ"ע דמין בש"ע (סי' סט ס"ב) פסק דמהני השוואת חתימות וכמ"ש ספר התרומות והטור (סי' סט), ודלא כרב שרירא גאון. וכן כתב רבינו בעצמו בח"ו (אה"ע סי' ג אות יז). ע"ש.

והן אמת שהכנה"ג הגה"ט (ס"ק טו) כתב וז"ל: כתב רב שרירא גאון וכו'. נכתב בצדו: וכן סתם רבינו בית יוסף בספרו הקצר, וכן כתב בית חדש ע"כ. אך גם דברי קדשו אחר המח"ר תמוהים ויתכן שיש ט"ס שם [ושבו מצאתי שכן תמה בשו"ת אמרי משפט אלמליח סי' כז].

הרב נפתלי צבי אליהו עביד איניש דינא לנפשיה בעידן הAI

א. הקנה מוצר בחנות ושכחה שם, האם מותר לו לבוא לחנות ולקחת מוצר אחר במקומו. שאלה זו יש לחלק לכמה פרטים ואופנים. היכא שלוקח מוצר דומה. היכא שלוקח מוצר אחר, אף השווה פחות. היכא שהרים את החפץ, אחרי ששילם. היכא שלא הרים את החפץ אחרי ששילם. כמה זמן עבר מאז שקנה. האם יש שומר בפתח שבודק מה קנית.

ב. והנה אם שכח חפץ מסויים (וכן מי שחייבו אותו על דבר שלא קנה), אם שכח את החפץ בדלפק, וחוזר ורואה את מה ששכח שם, לכאורה פשוט שמותר לקחת את מה ששילם עליו, בין אם כבר הגביה את החפץ ושם בשקית, (ויש לדון מצד קנין יד, וקנין בתוך כלי ברשות אחר), ובין אם שילם ולא הגביה אלא הקופאית העבירה ומיד הניחה בצד, כך שלא עשה קנין, אעפ"כ הרי יש לו זכות לקחת את אותו חפץ ששילם עליו, וכבר הועבר על ידי הקופאית בקופה.

והנה ליטול בצנעה יש לעי' בזה, דהנה אע"פ דמבואר בשו"ע דצריך שיוכל לזכות בפני ב"ד ואם לא כן אסור לו לעשות דיו לעצמו, וכתבו הפוסקים קולא גדולה, דאם עושה דין לעצמו שלא בפני עדים דאית ליה מגו דלהד"ם, סגי בזה שיוכל לכפור שלקח ועל כן יזכה בדין וזכייתו בדין באה כאחת עם היתר הנטילה, ובפני אחרים באופן דלית ליה מגו צריך ראיה וכעדים. ולפ"ז נראה לדון דבחנות ובכל מקום דבסתמא איכא מצלמה, דלא מהני שיקח בצנעה, דהא לית ליה מגו דלהד"ם, דהא קמן שלקח.

ואע"פ דיכול לטעון על ההסדרה דהוא מזויף, אבל הא הוי העזה כשמראים לו בפניו שלקח לטעון שהוא מזויף ובפרט דמצד האמת דאין גוף הסרטון מזויף, וממילא לא הוי מגו ואין יכול לעשות דין לעצמו. אמנם מה שיש לדון בזה הוא דאע"פ שיש מצלמה יש לו טעם שיוכל לזכות בדין, דאע"פ שאין לו מגו הרי יוכל לומר דאם יש מצלמה, הא הוי שטר ושוברו בצדו, ותראה שאכן באמת שכחתי את הדבר, ובדין אני נוטל, וממנ"ש אם לא יראו לו את ההסדרה איכא מדו דלהד"ם ואם מראים לו את ההסדרה ותובעים על פיו, הרי מצד ההסדרה עצמה יזכה.

ואע"פ דלכאורה אין לו ראיה שיזכה בזה בבית דין, דהא הראיה נמצאת אצל המוכר, אבל המוכר עצמו לא יוכל לטעון כלום בלי המצלמה. וכשיבוא לבית דין הרי חוק הבוררות מאפשר לדיין לחייב להביא את כל ההסדרה, ונמצא דהוי כיכול לזכות בדין אע"פ שאין הראיה אצלו, שאם יתבענו בבית דין הרי ממילא דגם יזכה.

אמנם הרשב"א בשו"ת פסק שלא הוי קידושין דשאלה לא קניא. וב"י לא הביא את שו"ת הרשב"א. וכתב האבני נזר שודאי הב"י לא ראה את הרשב"א שאילו ראה, ודאי היה מביאו כדרכו על כן לא הוי אלא ספק קידושין.

זאת ועוד שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אהע"ז ח"א סימן צ) כתב שהיום ודאי שאין רוב בני"א יודעים שאין מקדשים בטבעת שאולה ולכן אין להניח שיקנו על דעת קנין גמור ולכן אפילו להרא"ש אין כאן אלא ספק קידושין וכ"ש בנידון שלפנינו שדעת המוכר היה למכור ואף אם נניח שהסכים להשאיל ודאי לא ידע שצריך קנין גמור לשעה כדברי הגר"מ פיינשטיין.

ועוד נראה שכל זה לא נוגע לנדון שלפנינו שכל מה שדנו הראשונים איירי שגם החתן יודע שמקדש בטבעת שעתידה לחזור ואין לו בה אלא קנין לפי שעה ומתקדשת בהנאת קישוט כמבואר ברא"ש אבל כשהוא וגם היא סברו שהטבעת שייכת לו והוא קנה אותה לצמיתות לכו"ע אינה מקודשת כי דעתם להתקדש בגוף הטבעת והוא לא קנה אותה על פי ההלכה כמבואר לעיל.

ד. עוד יש לדון שגם אם לא חלו הקידושין מדין קנין כסף שיחולו הקידושין ע"י החופה דהנה דעת ר"ח לפסוק כר"ה שחופה עושה קידושין ושו"ע סימן כו סעיף סתם כדעת רוב הראשונים שחופה לא עושה קידושין והביא בשם י"א את דעת ר"ח וכתבו ראשונים ואחרונים שיש לחוש לדעת הר"ח. ועיין שו"ת רע"א תינינא סימן נה שאף אם קידש בפחות שווה פרוטה מ"מ יש לחוש לקידושין מטעם החופה לפי דעת ר"ח א"כ לפ"ז יש עכפ"נ ספק קידושין מצד החופה.

ה. מצד הביאה שבא עליה כדרך איש באשתו אולי נימא חזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וא"כ מקודשת היא בביאה. חזקה זו היא רק בגרושתו (כמבואר באהע"ז קמט סעיף ה) ועוד מבואר בפוסקים שבכדי שיהיו קידושי ביאה צריך שייחד עדים ולא סגי בידוע שבא עליה ועוד שכאן לא נתכוון כלל לקדושי ביאה מאחר שסבר שקידשה מקודם בקידושי כסף.

ו. ועוד נידון שמא הכתובה תועיל כקידושי שטר שהרי כתוב בה הוי לי לאינתו. וכתב באורחות חיים הלכות כתובות: ושמעתי שהמנהג הזה (לתת את הכתובה לכלה) מפני רוב ספקות הנולדות בקידושין שאם לא יועילו הקידושין הראשונים יועילו אלו שיהיו בשטר שכך כתוב בה הוי לי לאינתו כדת משה וישראל. אבל רבי יצחק נשיא כתב האידנא נהגו לקדש בטבעת של זהב ואין מקדשים לא בביאה ולא בשטר כלל ונסתלקו מכל המקומות קידושי ביאה או שטר ולא נהגו בהו אלא בכסף בלבד עכ"ל. ולפ"ז צריך לומר שמה שכתוב בכתובה הוי לי לאינתו אינו אלא דרך סיפור דברים ולא לקידושי שטר.

להלכה: נראה לי שצריך לייחד עדים ולקדש עוד פעם בטבעת הקנויה לו ומכיוון שיש כאן כמה ספיקות ודאי שנאמר סב"ל ולא יברך שוב ברכת האירוסין ולא ברכת הנישואין. והנלע"ד כתבתי.

הרב עמרם שטר דימוי חתימות

בשו"ת יביע אומר ח"א (חח"מ סי' טז אות יא) כתב לגבי צוואה שיש עליה ערעור, שמאחר ובמחלוקת תליא אי מהני השוואת חתימות, יכולים היורשים לטעון קים לי

מה לי חפץ זה, ומה לי חפץ אחר, סו"ס הרי זה חמס כיון שא"ז אותו דבר בעצמו.

ז. אמנם נראה דיש לדון בזה ע"פ המבואר בהל' גזילה (סי' שנט' סעי' ב' ע"פ הרא"ש) אסור לגזול אפילו ע"מ לשלם דבר יפה ממנו ויש מי שאומר דהיינו אם אין התשלומין בעין שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים ע"י אחר ע"כ, והנה דעה זו שאם התשלום בעין ומשלם דבר יפה ויש זכות דמותר דהיינו דברי הרא"ש, ובטור הוסיף על דברי אביו דהיינו דווקא שידוע שזכות הוא לו כגון בדבר העומד לימכר, אבל מחפצי ביתו לא.

ח. וקצת צ"ב בלשון זה, דהצריך גם שיהיה ידוע, ולא סגי בזה שהלוקח ידע בעצמו, ומשמע דבעינן ידוע לכל, או שעומד לשם כך. וכן צ"ב הא דהעמיד חפצי ביתו כאילו זהו היפוך עומד לסחורה, הא גם בחפצי ביתו ייתכן והדבר עומד גם לימכר, ואין חפצי ביתו סתירה להעמדה למכר.

ואפשר דיש לבאר ברא"ש ובטור ביאור דק, דכל דבריו לחדש להתיר מיירי היכא דמוכר בביתו, אבל היכא דאינו סחורה העומדת בבית, אלא בחנות המוכרת כמה מיני סחורות בזה הוא סחורה גמורה ולית מאן דפליג דמותר להחליף במוצר אחר דעדיפא מיניה (אע"פ דדרכם ליטול מעות) היכא דאיכא לקוחות והדבר יימכר. וכן פשוט בדבר שהוא בביתו של אדם ואינו עשוי למכר אסור. והיינו דדבר העומד לסחורה בחנות מותר. ודברי הרא"ש קאי בדבר העומד לסחורה בתוך ביתו, דאע"פ שעומד לסחורה היה מקום לומר דאסור, כיון שאין הדבר ידוע שעומד למכר. אלא אם כן הדבר ידוע דאע"פ שהוא בתוך ביתו דהוי סחורה, ואית ליה רווח, ועל זה חידש הרא"ש דמותר. והתנאים הנצרכים לחידוש הרא"ש הם דבר ידוע כסחורה, בתוך ביתו, היכא דאיכא רווח.

והחידוש בתוך ביתו דמותר הוא דאין צריך לחשוש שיחזור בו ליטולנו לעצמו, והוי זכות גמור בסחורה בתוך ביתו, אע"פ דלכאורה אין זה זכות גמור דילמא ירצה המוכר לחזור בו וליטול לעצמו וליהוי נמי ככלי ביתו, וחידוש הרא"ש הוא דאע"פ דהוי בתוך ביתו, ועומד למכר כיון דייתכן וירצה ליטול עבור ביתו לשעורים או עדשים לעצמו ולא למכור, אעפ"כ מותר, דדבר הידוע כסחורה בתוך ביתו של אדם אע"פ דייתכן ויטול מזה לעצמו ויחזור בו מותר, והיינו היכא דמרוויח לו, דבכה"ג מתסמא לא יחזור בו. אבל סתמא בלא רווח יש לחוש שמא יחזור בו, וגוף שלילת האפשרות הזו לחזור בו, נמי הוי פסידא, ואיכא נמי חמס, ועל כן צריך שיהיה רווח מזה, ובפרט היכא שנותן מוצר אחד עבור מוצר אחר, ועי' לקמן אות יא'.

ט. ויש לדון דאם כן דילמא מותר ליטול רק דבר הפחות, אבל שווה בשווה לא. אמנם נראה דכיון דזה עושה תקלה בספירת מלאי, הדינן דאסור דשוב אי"ז זכות, ובאמת דכבר הקשה הט"ז דהא המוכר חומץ ונמצא יין המקח בטל כיון דאיכא דניחא ליה בחמרא, והכא אע"פ שמרוויח דילמא עדיף ליה דלא ליהוי תקלה, ועכ"פ אין זה זכות גמור.

י. וביש"ש פ' הכונס סי' כז' הקשה על הרא"ש דהא הוי חמס, ובש"ך שם יישב דזהו דברי הטור דעומד למכר, ובזה מיושב קושיית המהרש"ל, ונראה דכוונתו הוא דכיון דעומד לסחורה, מותר כיון דאין דנים עליו כחפץ בפנ"ע אלא כדבר העומד להחלפה כדי הרוויח, דזה כל עיקר עניינו של החפץ, ונראה דבכה"ג לא אמרינן דעדיפא ליה חלא, ורוצה אדם

בקב שלו, דהיינו היכא דאין הדבר עומד למכר וסחורה, דרוצה את הדבר בעצמו. ולפ"ז לכאורה מיושב גם הא דניחא ליה בחמרא דהא זהו בסתם אינשי אבל בחנות הכל הוי סחורה.

ועכ"פ מבואר מזה דאין דין חמס בדבר העומד למכר, כיון דלמוכר עצמו אין עניין בגופו של אותו החפץ. וא"כ הכא נמי י"ל בחנות, כיון דהכל עומד למכר, הרי דאין בזה דין חמס כלל, דמה לי חפץ זה מה לי חפץ אחר, הכל עומד לסחורה, ולפ"ז דווקא אותו חפץ עמו יש להקל אבל חפץ אחר אפי' זול מיניה אין להתיר כיון דאין זה זכות. ועדיין אין להתיר משום זה, דהא סו"ס צריך שיהיה הדבר זכות עבורו ויהיה לו רווח מזה, והא ליכא היכא דלוקח את אותו דבר עצמו, ואילו ליטול דבר הפחות אף בחנות איכא קצת פסידא וכמש"כ לעיל (אות ז').

יא. אמנם בט"ז שם כתב להקשות על הרא"ש, מבהמה שעומדת לשכירות שאסור ליטול בלי לשלם, כמבואר בס' שסג' סעי' ה', וסיים דקשה לסמוך על זה, אבל בשעת הדחק מותר, וגם הגר"א שם סיים דמ"מ דברי הרא"ש צ"ע, ולא ביאר את הטעם הא לכאורה שפיר ביאר הש"ך היאך יישב הטור א הקושיא על אביו, אבל כיון דהגר"א סתם דמ"מ צ"ב על דברי הרא"ש, אם כן אין לסמוך על זה, ועי' לקמן אות יא'.

יב. עוד יש להעיר בגוף הדין, דאין ההיתר ברור כ"כ, בפתיח חושן העיר דהמחבר נראה דלא פסק כן דכתב בסתם דאסור לגזול ע"מ לשלם, והביא דאם הוי למעלייתא וזכות בשם יש מי שאומר, והוי סתם ויש. ויש לדון קצת לפמש"כ הפרמ"ג דפעמים שכתוב יש מי שאומר, כיון שמצא רק דעה אחת שאמר כן, ומ"מ הכא שלא הביא המחבר את סוף דברי הטור דמיירי בדבר העומד לימכר והרי כתב הש"ך דהיינו לבאר את דברי הרא"ש וליישבו מקושיית המהרש"ל, ואם כן סבר דהתי' דחוק ובדווקא השמיטו והביא רק בשם יש מי שאומר כדי לדחותו ולפסוק כהסתם.

יג. ואולי י"ל לימוד זכות להקל לפמש"כ לעיל ו' לפרש פירוש מחודש קצת בדברי הרא"ש, ולדברינו שם הרא"ש מחדש במכר בביתו דווקא, שלא על דרך חנות, דבחנות קילא טפי וזה ודאי מותר, והוי דבר ידוע לכל, ואינו עומד לחפצי ביתו כלל, וכלי ביתו ודאי אסור אף בעומד לימכר, וחידושו של הרא"ש הוא בדבר שאינו כלי ביתו ואינו עומד לסחורה וכגון שעורים ועדשים דהוי פירות ואולי ימכור ואולי יאכל, דבה מותר היכא דבתוך ביתו והעמידו לסחורה וסגי בזה שהדבר ידוע שדעתו למכור, דאע"פ דהשתא הוי סחורה דילמא יחזור בו, ולזה חידש דאעפ"כ היכא דאיכא רווח מותר, וליכא בזה משום חמס. ואם כנים דברינו בפירוש דברי הרא"ש והטור, י"ל דעל חידוש זה פקפק הגר"א אף בהיתר הטור וכמו שביאר הש"ך דדברי הטור הוי ביאור ליישב את הרא"ש אע"פ דלכאורה בזה יישב הטור הכל. דטעם הפקפוק הוא דכיון דסו"ס הוי בביתו, אכתי דילמא יחזור בו ויטולנו לעצמו, ואין הדבר ידוע לגמרי דלעולם יהיה זכות, ומניעה זו גופא הוי קצת הפסד, ואן זה רק עניין לחמס, דאע"פ דמצד חמס היה מקום להתיר אף בביתו דהכל עומד לסחורה, אבל הרי מפיו של יוכל לחזור בו, וממילא דאינו זכות גמור, ואם כן יש מקום לפקפק בקולתו של הרא"ש ונימא דעל כן אף השתא שייך בזה חמס היכא דאין בעל הבית ידוע ואינו משלם מיד או מחליף בדבר העדיף יותר בלא ידיעת הבעלים.

ולפ"ז כל זה היינו בביתו דווקא, משא"כ בעומד בחנות דהוי ידוע לכל באופן מוחלט, בזה הוי סחורה גמורה ואין צריך אף שירויח כדי שלא יאסר באיסור חמס. (ומה שהקשה הט"ז בשכירות כיון דסו"ס הגוף הוא של בעה"ב ולעולם מקפיד שהדבר יחזור אליו ממילא קפיד טפי).

יד. ואם כן יש להקל טפי בחנות, ונראה עוד דלטעם זה איה"נ דלא בעינן שיחליף עבור דבר שעדיף ממנו כיון דהוי חנות, ועומד רק לסחורה, ורק היכא דיש הפסד קצת דעת הרא"ש שאם נותן דבר העדיף מותר.

עוד נראה דגם לפי קולא זו דאין ליטול מין מוצר אחר כלל אפי' דבר השווה פחות כיון שבספירת יהיה בלבול וזה חשיבא הפסד ואף אי נימא דבחנות כו"ע מודו, אין להקל בזה, שיהיה איזה הפסד, ורק אותו מין מוצר עצמו מותר.

טו. אמנם עוד יש לדון להחמיר מטעם אחר, דיל"ע אי שאני אם הגביה וקנה ואח"כ שכח או היכא דלא קנה אח"כ, ולכאורה יש חילוק האם חייבים לו מוצר כנגד מה ששילם או לא, דאם כבר הגביה וקנה ושוב המוצר נאבד (דכיון דהוא בדלפק, הא הוי ספק אבידה, האם המוצר נקנה ונשכח, או שהחליטו לא לקנות ולא שילמו והמוצר נשאר שם, וכמבואר בהל' אבידה, ולכאורה מותר לבעל החנות להחזיר למקום) והוחזר למקומו, אפשר דבעל החנות יקנה מטעם ביטול ברוב (ועי' בשלהי ביצה, ובחו"מ סי' רצב' ברמ"א בשם התרוה"ד ובנתיבות שם), או שקונה מטעם דהוי ספק אבידה (ואף אם הפועל החזיר יש לדון מטעם יד פועל כדי בעה"ב, ואף בעכו"ם), ואם כן יש להחמיר גם אם באמת שכח בין אם קנה בקנין על פי דין אחר ששילם ובין אם לא קנה, דסו"ס היה מותר לבעל החנות ליטול. אמנם אם שילם ולא הגביה ולא קנה בשום אחד מדרכי הקניינים אחר ששילם, י"ל דאית ליה זכות ליטול כאותו מוצר, דעל כזה שילם, ועדיין לא מימש את זכותו, ולא הוי אבידה כלל, אלא רק נוטל מה שיש לו זכות בו, והגם דאינו חפץ מבורר מותר דהא הוי חנות ועומד לסחורה דהא זכותו למותר כזה עומד ולא שייך בזה ביטול ברוב. אבל אם שילם וגם קנה, בזה יש לדון דאיכא חמס, מטעם דכלפי בעל החנות הוי ספק אבידה דילמא לא קנו, וגם מטעם דסו"ס השתא דהמוצר במדף איכא ללוקח ביטול ברוב, איזה מוצר שלו, דהרוב של בעל החנות, ואינו לוקח דבר המבורר וכמעשה דרב הונא, ואינו יכול לעשות דין לעצמו דילמא הוא נוטל מוצר אחר, ועוד דאם ע"פ דין הוי ספק אבידה (דהרי לכהפ"ח נשכח בדלפק, ואולי לא נקנה כלל), ממילא דהותר לבעל החנות ליטול ע"פ דין, או דע"כ אם נטל הרי"ז שלו, וממילא כלפי הלוקח לא הוי בכלל עביד איניש דינא לנפשיה כלל, דבאמת ע"פ דין הוי של בעל החנות אפי' אי כלפי שמאי גליא דקנה כיון דהיה ספק, ואף אי נימא דהיכא דאינו הלואה מותר ליטול חפץ אחר כמשכון היינו בתורת משכון אבל לא שיעשה את המוצר שלו, דגוביינא שאני.

טז. אמנם יש לדון אי הוי ספק אבידה כיון דאיכא מצלמות, וממילא דלא הוי ספק אבידה אלא הוי ספק חיסרון ידיעה, ועכ"פ הוי איכא לברורי ולא חייל עלה דין ספק אבידה, ויש לדון מכמה צדדים, וממילא דאין בעל החנות קונה מטעם ספק אבידה. ולפ"ז הדינן דשפיר יש להקל ליטול מאותו מין מוצר, ובין אם קנה אחר ששילם ובין אם לא קנה אחר ששילם, דבין אם יש לו זכות ממון ליטול כאותו המין (אם שילם ולא הגביה, היינו מעיקר הדין), ובין אם יש לו בחנות מוצר שהוא שלו, ולוקח מוצר אחר מותר דהכל הוי סחורה



ובהגהת הגר"א (שם סק"ג) כתב וז"ל: "ממה שכתבו (חולין צדא) ואין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם כו', ומעשה באחד שזימן ג' אורחים בשני בצורת וכו', מצאו אביו של תינוק וכו' חבטו בקרקע, משמע הא בלאו הכי שרי", וכוונתו ליישב קושיית הט"ז, שדווקא בההיא דחולין אין לתת לבנו של בעה"ב משום דקפיד אב על אורח שלא יתן לבן, אבל לאחר שאינו בנו משמע שאורח יכול לתת.¹

והנראה מכל זה שנחלקו רבותינו איך להגדיר את מאכלו של אורח, האו"ז, וכן ברמ"א סברו שהוא של האורח לגמרי, והט"ז סבר שזה תלוי בדעת בעל הבית ואין זה ברור שהמאכל של האורח.

ובהגהת חכמת שלמה לשו"ע (שם) כתב לחלק בין היכן שאכל האורח כדי שבעו, שבכה"ג המותר חוזר לבעה"ב מאחר ואמדינן שלא הקנה לו רק כדי אכילתו, אבל אם צמצם ולא אכל כדי שובעו והיה יכול לאכול עוד ולא אכל, חלק זה הוי שלו ויכול ליתנו למי שירצה, וכעין דקי"ל באלמנה שצמצמה בעיסתה והותירה הרי הוא שלה עיי"ש. ובזה מיושבת קושיית הט"ז מהגמ' בחולין הנ"ל, כי שם מדובר במקרה שלא צמצם באכילתו.

ברם כאמור לשיטת הרמ"א כל אורח קונה את מאכלו, ולא דווקא במקום מצווה.

אורח שאינו מתכוון לקנות

הנה ברשב"א (ב"מ פח). הקשה מדוע אסרו חכמים דמאי, הא מיירי באיסור דרבנן שהרי לקוח חייב מדרבנן, ומדוע החמירו כולי האי, ותיירץ דאסרו בעיקר לענין האוכל אצל אדם עם הארץ שאין זה לקוח, ומבואר בדבריו חידוש גדול, דאורח האוכל גם בשעה שטועם ממש אין זה לקוח בידו, והאוכל נחשב של בעה"ב.²

ובקובץ שיעורים (פסחים כט). הקשה מאי שנא ממה שכתב הרמ"א שאורח יכול לקדש, ומשמע שמנת האורח שלו, ותיירץ דהרשב"א מיירי באורח שלא רוצה לזכות.

אורח שאכל את מה שהוגש לו זוכה בו לכו"ע אפילו לא התכוין לקנות

בט"ז (או"ח סימן תנד ס"ק ד) כתב שאם השאילו מצה לאכול, נקרא לכם, כיון דשאלה זו לא הדרא בעינה שהרי אוכלו.

ומבואר שאף לט"ז שלמד שאורח לא יוכל לקדש באוכל המוגש לפניו, מ"מ כיון שאוכלו ולא מחזירו מיקרי לכם.

ובמקור חיים (סימן תסו ס"ק א) הביא ראיה לסברת הט"ז, וז"ל: "ועיין מה שכתבו התוס' (פסחים כט. ד"ה בדין) שהקשו, דהאיך משכחת לה אכילת חמץ של אחרים דהא קני ליה, ולא מוקי לה במניחה מרצונו לתחוב, ואינו מתכוין לקנותו, ועל כורחך צריך לומר, דכיון שהאחר נותנו לפיו למקום שיפסד אין לך מתנה גדולה מזו, וכשהוא מקבלה ונהנה בהפסדה אף שאינו מתכוין לקנותו נעשה שלו מימלא, שהרי נוטלה ועושה בה צרכיו ומפסידו ואינו מחזיר לו".

ו. וכ"כ בב"ח ובבית שמואל (שם סקמ"ו), גם בחידושי ההפלאה על סדר השו"ע כתב כעין זה יעויין שם, ובאמת מפורש כן בתשב"ץ (חי"ג סימן צה). ועי' בשו"ת מהר"ט (חי"א סימן קנ) שהביא ראיות אחרות ממשנה (דמאי זא, א.) כדעת הט"ז.

ז. ומלשון האו"ז שהבאנו לעיל משמע שהאוכל של אורח לגמרי לעשות בו כל חפציו. ח. וכן משמע בר"ן (נדרים לד, ב), ועי' במפרש שם.

חשב בליבו הם דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים (קידושין מ:).

ובדברי הקצוה"ח מבואר דצריך שיאמר בפני עדים, והיינו משום דאמירה לעצמו גם כן חשיבא דברים שבלב ודווקא אמירה לאחרים עדיפא ממחשבה.

ובנתי"מ (שם) תמה על הקצוה"ח, וכתב דאישתמטתיה דברי הרשב"א (קידושין נ.). דדוקא במקום דהדברים שבלב סותרין לדברים שבפה לא הויין דברים שבלב דברים, אבל דברים שבלב סתמן הויין דברים כמו בתרומה דמהני מחשבה עיי"ש.

ומבואר להדיא בש"ך ובנתי"מ שהמגביה מציאה לחבירו סגי בכך שמכוון להקנות לחבירו גם בלא דיבור כלל.

ואף שיטת הקצוה"ח והסמ"ע, אפשר שלמדו שצריך שיאמר שמגביה עבור חבירו, מאחר וסתם אדם שמגביה מציאה, כל שאינו מפרש שזה לצורך חבירו, ודאי לדעת עצמו הוא מגביה, אבל בלאו הכי מצד הקנין לא בעינן אמריה למי מקנה.

ברם הנה ברש"ש קידושין (נא. ד"ה ואת), דימה את המחלוקת של קני את וחמור, למחלוקת אב"י ורבא. בגיטין בגיטין (ח:), ובשיעורי ר' שמואל (קידושין אות תלז), "דייק מדבריו שמפרש שהחסרון בקני את וחמור אינו משום גמירות דעת של הנותן אלא משום שמבטל מקצת דיבורו ועל ידי כך מתבטל כל דיבורו, ולכ סובר התם רב המנונא שלא קנה כלום.

ומבואר בשיטת הרש"ש שג"כ למד שמעשה קנין בלא דיבור כלל, לא מהני, והוא כשיטת ערוך השולחן.

אכן בהרבה פוסקים (ראה פת"ש סימן רג ס"ק ד) מבואר ביאורים וסברות אחרות בסוגיא של קני את וחמור.

הרב בנימין ביטון אורח שבעה"ב לא התכוין להקנות לו את המצוות

בספר שפת אמת (סוכה לה, א) כתב גבי מצות אכילת מצה בליל פסח, שבעינן "לכם" לדעת הרא"ש (פ"ב דפסחים סימן יח), ולפיכך צריך בעל הבית להקנות את המצות שאוכלים לאורחיו בפירוש, כי לולי כן אפשר ולא יוצאים ידי חובה, והוסיף שמה מנהג העולם שאין מקפידין לעשות כן, דאנן סהדי שרצונם שיהא כן, כי לולי זאת לא יצאו אורחים יד"ח, וכמ"ש הרא"ש (פ"א דקידושין סימן כ) כעין זה לענין טבעת שאולה שהקידושין בה קידושין עיי"ש, אכן אכתי לא התברר בדבריו באיזה קנין קונה, האורח, ומה הדין אם לא כיוון לקנות.

הגשת אוכל לאורח האם חשובה לקנין

כתב ברמ"א (אהע"ז סימן כח סעי' יז) וז"ל: "אורח שיושב אצל בעל הבית ונוטל חלקו וקידש בו הוי מקודשת".³

אולם בט"ז (שם ס"ק לד) הקשה וז"ל: "תמוה לי מאוד האי פסקא דהא איתא בפרק כל הבשר (צד.) אין האורחים רשאים ליתן ממה שלפניהם לבנו ולביתו של בעה"ב, אלא א"כ נטלו רשות מבעה"ב, וכן פסק באו"ח (סימן קע), וא"כ כ"ש שלא ליתן לאחרים שלא ברשות בעה"ב, ואמאי יוכל לקדש בזה, ועל כן נראה שאין קידושין ודאי אלא ספק".

ה. מקור דבריו של הרמ"א הוא בשלטי גיבורים קידושין (פ"ב) שכתב בשם האו"ז טעם לדבר, וז"ל: "שאין בעה"ב מקפיד עליהם אם יעשו כל חפציהם במזונותיהם".

גמורה ובכה"ג אפשר דכו"ע מודו דמותר וכמש"כ לעיל, ולעניין מעשה צ"ע אם נכון לחלק בין חנות ודבר העומד לסחורה שכתב הטור, ועכ"פ ליטול מין מוצר אחד בודאי אסור, אפי' אם אין הפסד ושתי המוצרים נמכרים באותו מחיר, ואפי' היכא דבעל החנות מרוויח.

יז. ואם כן עולה, א' אם החפץ עצמו עדיין במקום, מותר ליטול לעצמו. ב' אם המוצר הוחזר למדפים, ולא יכירנו עוד מקומו, בזה תליא דאם לא משך או הגביה, מותר ליטול לעצמו אם הוי תוך זמן קצר שמסתמא עדיין יש בזיכרון המחשב את ההסרטה שקנה, דבכה"ג עדיין יש לו זכות ליטול מוצר ממין כזה, ואע"פ שיוצא בלי לשלם, הרי אם יתבעו אותו יוכל לומר שרואים גם ששילם ולא לקח. ג' אבל לאחר זמן, (שאין להניח שיש בזיכרון המחשב את קניינו בדלפק) גם בכה"ג אסור אפי' כלפי שמיא גליא שהוא שלו כיון שלא יוכל להוכיח בבי"ד, ואין מגו דלהד"ם כיון שיש מצלמה שרואה עכשיו שלוקח. ד' ואם כבר קנה את המוצר ע"פ דרכי הקניינים, בזה אין הדבר פשוט להקל כיון דייתכן דבעל החנות קנה מצד דיני הספיקות (ובדאיכא מצלמה, אינו ספק, והמצלמה הוי טעם להקל) ועוד דהא לוקח מוצר אחד כנגד מוצר אחר, והא הוי חמס, ומה דהותר ליטול היכא דחייבים לו היינו רק בתורת משכון אבל לא שגיבה שיהיה הדבר שלו, והוי כמעשה דרב הונא. ואולי י"ל דלכו"ע בחנות אין בזה חמס, ואין מי שיחלוק על הרא"ש בזה, אי נימא כמש"כ לעיל, ולדינא צ"ע.

[ושו"ר שמועה בשם הגריש"א זצ"ל, (אשרי האיש, חו"מ פרק א' אות ז'), דאם המוכר מסרב לתת לו מה שקנה, בטענה שאינו מאמינו, אין יכול לעשות דין לנפשו במקום שאין יכול להוציא בדין, ומ"מ אם כבר לקח אי"צ להחזיר ע"כ, ויש קצת מקום לדון בזה דממנ"ש אם לא קנה בדרכי הקניינים אחר ששילם, מותר ליטול בהחבא באופן שיהיה לו מגו, ואם כבר קנה בדרכי הקניינים, אפשר דגם אם נטל צריך להחזיר אפי' אי כלפי שמיא גליא דהוי שלו, וכמבואר בב"ק קיז. דליהוי בשמתא עד דיעמוד בדין, ולא מהניא לתפוס מוצר כנגד מוצר, אלא רק כמשכון ולא לעניין גוביינא. ואולי דעתו של הגריש"א ז"ל הוא, דאין ליטול בהחבא ולעשות מגו כיון דיש לחוש למהרש"ל הובא בפת"ש שם, ורק היכא דכבר תפס יכול לומר דקים לי כסוברים דמותר לתפוס שלא בעדים].

הרב בנימין ביטון מעשה קנין בלא דיבור כלל

בערוך השולחן (חו"מ סימן רמא סעי' א) כתב דבר פלא, וז"ל: "וכמו בדמיון דברים בלא קניין לאו כלום הוא, כמו כן קניין בלא דברים שאם שמעון קנה בקניין סודר ליתן חפץ פלוני לראובן אם לא דיבר מקודם או בשעת הקניין הנני נותן חפץ פלוני לראובן, אף שאומר שכוונתו היתה להקנות לו אינו מועיל, וכו' ודע שזה שנתבאר בריש ס' קצה"ש שא"צ דיבור היינו כשמקודם דיברו בזה כמ"ש".

ברם הנה בסמ"ע (סימן רסט ס"ק א) כתב שהמגביה מציאה לחבירו, שצריך שיאמר שמגביה לצורך פלוני.

ובש"ך (ס"ק א) פליג עליה וס"ל שאי"צ אמירה, וסגי במה שדעתו לכוך.

ובקצוה"ח (ס"ק א) הכריע כדעת הסמ"ע שצריך לומר בפה, וביאר שם טעמו של הסמ"ע והמאירי דבלא אמירה אם רק

הרב רזיאל שרביא מזיק תוך כדי הצלת נפשות

שאלה: נהג אמבולנס שמסיע חולה לביה"ח ותוך כדי נסיעה פגע באדם והזיקו, האם צריך לשלם את הנזק?

תשובה: שאלה זו קשורה לשני נידונים, מצינו בסי' שעח' סעיף ח' שמי שרץ בע"ש ביה"ש והוזק המהלך ברץ פטור כי הוא רץ ברשות, ושם מדובר שהמהלך נתקל ברץ, ולא שזה שרץ הזיק בידיים, ולכן כתוב דווקא הוזק, ושינה השו"ע את לשון המשנה בב"ק לב'. וכמ"ש רש"י שם שמ"ש הזיקו הכונה להזקו, וכך תיקן גם הרמב"ם פ"ו מחובל ה"ט, ואע"פ שהרמב"ם סובר שבאחד ברשות ואחד שלא ברשות פטור גם שהזיק בידיו בלי כונה וכמ"ש בפ"ו מחובל ה"ג, מ"מ כתב הגר"א שעח' יט' שזה רק שהזיק ממון, אבל שמזיק גוף גם לרמב"ם חייב בלי כונה, ולכן הרמב"ם תיקן הלשון במשנה, וזה דלא כלח"מ והמ"מ שלמדו ברמב"ם שתמיד פטור, ודבריהם נסתרים מהרמב"ם עצמו שכתב להדיא לא כן, וא"א לומר קים לי כמותם, והארכנו בזה בתשובה ארוכה לבאר הדברים, ואכמ"ל.

ולכן ברור שמצד הפטור של רץ ברשות אין מקום לפטור את הנהג אם פגע באדם, ורק אם פגע ברכב שייך לפטור לפי הרמב"ם. (וגם בזה בפשטות דעת השו"ע דלא כרמב"ם ואכמ"ל)

והנה הגרש"ז (מובא בנשמת אברהם סופר ח"ג עמ' ר"י) כתב על נידון זה, וז"ל "נראה שדווקא בריצה כזו שמתרת בע"ש מפני כבוד שבת הוא דשרי מפני שאין זה כ"כ מסוכן ולכן הוא פטור, משא"כ הדוהר על סוס או נוהג ברכב אשר זה כרץ עם פצצה שיכולה להתפוצץ, פשוט הדבר שהזהירות שלו היא לגמרי אחרת מזה שרץ בע"ש, אלא שאעפ"י כן מותר לו לנסוע מהר, ואם בנסיעתו הזיק לבן אדם פטור מלשלם, עכ"ל. וזה פלא איך פטר בהזיק בידיים נגד דברי הרמב"ם והשו"ע, וצ"ע.

אולם אכתי יש לפטור מצד סי' שפ' סעיף א' ששם נפסק (כמ"ש בב"ק קיז'): שמי שרודף אחר אדם שרוצה להרוג, ותוך כדי רדיפה שיבר כלים פטור, וזה תקנה שעשו דאל"כ בנ"א ימנעו מלהציל, ומזה יש לפטור גם בנידון דידן, דאל"כ אף אחד לא ירצה להסיע חולים לביה"ח כדי שלא יתחייב, וכ"כ שבט הלוי ח"ט סי' רצ"ג.

ואכתי יש לדון בזמנינו שזה עבודה עם כסף ויש גם ביטוח לנהג, דבזה אין חשש שאולי לא יציל דיקבל כל הוצאותיו מהביטוח, ובשערי שלמה (גרוסמן ח"א חו"מ עמ' ש"ג) הסתפק בזה וכתב ש"ל צד שני שלא פלוג חכמים ותיקנו שכל מציל פטור גם אם במקרה שלו אין חשש שימנע מלהציל, ונשאר בצ"ע.

וגם אם ננקוט שלא פלוג, אכתי יש לדון אם התקנה היא רק שנוסע במהירות סבירה, וכמו מי שרודף להציל שהוא לא עושה דבר מופרז, אבל אם נוהג במהירות מופרזת שאסורה ע"פ החוק, אז אין לו רשות לעשות זאת אפי' לצורך הצלת נפשות וא"כ יתחייב בכה"ג, דאין לו רשות לעשות זאת לא לפי התורה ולא לפי חוקי המדינה, וכ"כ בספר שומת נזיקין (לר' אברהם מלמד בעמ' ריא') וכתב שם שאין לומר שנפטור אותו שלא ימנע מלהציל, דאדרבה אנו חפצים שימנע ולא יסע במהירות מופרזת, אולם הביא שם שדעת הגר"ב שרגא שליט"א לפטור גם בכה"ג, כדי שלא ימנע מלהציל, והוא שם חלק עליו, ומסתבר כמותו,

וכך ראיתי לגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות (ח"א עמ' תתסח') שכתב בנידון זה שרק שנהג לפי מה שמותר לו למהר בזמן זה אז פטור מצד התקנה שלא ימנע מלהציל, אבל ודאי שלא רשאי לסכן אחרים בשביל הצלת החולה, וגם אצלו ישנם כללי זהירות, ואם התרשל חייב כפרה אם הרג נפש.

ולכן למעשה נהג שנסע לפי הכללים שמתירים בזמן זה, בין שפגע ברכב ובין שפגע באדם יש לפטור מצד התקנה שלא ימנע להציל ואפי' שיש לו ביטוח דלא פלוג, אבל אם נסע במהירות מופרזת שאסורה ע"פ החוק, אז יש לחייבו בתשלומים.

הרב שמעון גרמון דיין מומחה שטעה

מבואר בדברי הגמ' בסנהדרין לג. בדין דיין שדן וטעה שאם היה הדיין מומחה פטור מלשלם [ואמנם יש בזה פרטי דינים וחילוקי שיטות כמבואר למעיין בסוגיא ובטושו"ע ואכ"מ], ודבר זה צריך ביאור מדוע פטור הדיין לשלם מחמת שהוא מומחה, ואיה"נ אם הפטור היה לכלל הדיינים ומטעם שלא ימנעו מלדון את"ש (וכפי שמבואר בדברי הרמ"א סי' כ"ה סעי' ג') שזהו תקנה לטובת בע"ד עצמם בכדי שימצאו דיינים שידונו להם, אך במשנה (בכורות כח:): מבואר דדיין שאינו בגדר מומחה חייב [מה שעשה עשוי וישלם מביתו] ובמומחה פטור וא"כ יוצא שזהו עיקר הדין והוא דבר תימא.

וברשי" (וכ"ה ברא"ש סי' ה') נדרש לזה וביאר "ומיהו פטור מלשלם, דכיון דמומחה הוא מזלא כישא דההוא גברא גרם ליה למיטעי".

והוא פלא למתבונן מה עניין מזל לדין, ועוד וכי תולה הדיין קלקלתו באחרים, והרי טעותו מוכחת וברורה ומדוע לא יתלה טעותו במיעוט השגתו בדין זה.

ומצאתי ב'פפולא חריפתא' (אות צ') וז"ל "ואל תתמה על החפץ שיחפוץ הדעת לסבול דמישך שייך מזלא בדינא ודיינא דהא אשכחן בפרק הגולין במסכת מכות דף י"א ע"ב דאדתנן אם עד שלא נגמר דינו מת כ"ג ומינו אחר תחתיו ולאחר מיכן נגמר דינו חוזר במיתתו של שני ואמר'י עלה מאי ה"ל למיעבד (מאחר שעדיין לא היה כ"ג כשהרג זה) ומשני ה"ל לבקש רחמים שייגמור דינו לזכות ולא ביקש הא קמן דשייך בקשת רחמים על שייגמר הדין לזכות ואי לא ביקש אפשר שלא יזכה ולמה זה ועל מה זה אלא דמזליה גרם שלא יזכה ובקשת הרחמים מבטלת ומשדדת מערכתו כאשר תעניין במה שכתבתי בס"ד בתוספות יום טוב בסוף מסכת קידושין אדתנן והכל לפי זכותו".

ודבריו נפלאים ונוראים למתבונן (ולנדרש לדין תורה...).

הרב עוז דוד כפיר דינים המצויים באיסור הונאת דברים

(א) **בפרשת בהר** ציותה התורה על איסור הונאה בפסוק (ויקרא כה, יז): "ולא תנוגו איש את עמיתו ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם". איסור הונאה כולל בתוכו גם הונאת דברים וגם הונאת ממון (ב"מ נח:). והאריכו בפרטי ההלכות בזה בש"ס ובפוסקים (ראה שו"ע ונושאי כלים חו"מ סימנים רכז - רמ).

אחד מהאיסורים הכלולים באיסור הונאה הוא איסור הונאת דברים וגניבת דעת, כאשר בשונה מאיסור הונאת ממון שבכדי לעבור על איסור זה צריך שיהיה לאדם שהתאנה

הפסד ממון, על איסור הונאת דברים וגניבת דעת עוברים גם ללא הפסד ממון אלא בדרך של הטעיה או צער לזולת. איסור זה חומרתו רבה משום שאינו ניתן לתיקון ולהשבון בשונה משאר איסורי ממון, וכן כתב השו"ע (שם סי' רכח ס"א): "כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים, וגדולה אונאת דברים מאונאת ממון, שזה ניתן להשבון וזה אין ניתן להשבון, זה בגופו וזה בממונו, והצוה על אונאת דברים מיד נענה", ובמקום אחר כתב השו"ע (שם סי' תכ סעי' לט): "אע"פ שהמבייש בדברים אינו בר תשלומין, עוון גדול הוא, ואין המחיר ומגדף לעם ומביישו אלא שוטה רשע וגס רוח". ע"כ. ומכיון שהלכות אלו רבים הם מאד וקצר המצע מהשתרע, נביא להלן כמה פרטי דינים המצויים מאד ורבים נכשלים בהם מחוסר ידיעה.

(ב) **איסור הונאת דברים** נאמר גם על מי שמצער את חברו בדברים, כמו שכתב רבנו יונה בשערי תשובה (שער ב אות כד), וכן כתב רש"י בחומש ויקרא (כה, יז): "כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט את חבריו". וכ"כ הפלא יועץ (בערך אונאה) וזה לשונו: "וגם בזה רבים כשלו כי לא ידעו מה אונאת דברים, והכלל הוא שכל שמצער חברו הוי אונאת דברים". והרמב"ם כתב בספר המצוות (מצווה רנא) שבכלל איסור זה הוא **שלא יקניט את חבריו ולא יבהילנו**. וכבר כתב השו"ע (חו"מ סי' תכ סל"ב) שהמבעית את חבריו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כגון שצחק לו מאחוריו או שנראה לו באפילה וכיוצא בזה. ע"ש.

(ג) **בשו"ת קרן לדוד** (או"ח סי' יח) כתב להלכה שהגורם להעיר את חבריו משנתו ללא צורך, הרי זה בכלל איסור הונאת דברים כיון שיש לחבירו מזה צער גדול. ואע"פ שלא שייך בזה איסור גזל' וכפי שהעולם נוהג לכתוב מעשים אלו בשם 'גזל שינה', וזאת משום שלא גוזל דבר ממשי, מכל מקום איסור הונאה יש כאן, אלא אם כן חבריו מעוניין בכך. ע"ש. והסכים עמו בספר פתחי חושן (הל' גניבה והונאה פט"ו הערה ג). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' רכד).

(ד) **בסמ"ע** כתב (חו"מ סי' תכ ס"ק מט) שגם המבייש את חבריו בדברים עובר על איסור הונאת דברים (וברמ"א בחו"מ סי' תכ סעי' לח האריך בכמה פרטים בענין דיבורים שיש בהם משום בושת וקלון לחבירו. ע"ש). וכתב החפץ חיים בפתיחה לספרו (חלק לאוין אות יד) שהמצער את חבריו אפילו אם אינו מתבייש עובר באיסור הונאה.

(ה) **כיום** לצערנו איסור זה נהפך לפרוץ ביותר ורבים נכשלים בו, כאשר יש אפשרות לשלוח הודעה בכתב או באמצעים דיגיטליים כאשר תוכן ההודעה כוללת דברי ביוש, השמצה וכדו', אשר מביאים את הנמען לידי בושה וצער, וכבר כתב החפץ חיים בספר חובת השמירה (בענין העשרה דברים) **שגם בכתב או ברמז שייך איסור הונאת דברים** אם התכוון לצער את השני, וכן משמע בספר החינוך (מצוה שלח).

(ו) **בספר פתחי חושן** (שם הערה ד) הביא מספר כסף הקדשים (סי' תכ סעי' לט) שכל האיסור לבייש בדברים הוא רק אם מתכווין לבייש ועל פי הבחנת השומעים יש בזה ביוש, אולם אם מתכווין לומר מה שנראה לו בעיניו ללא כוונה לבייש, גם אם אחר כך הוברר לו שטעה בדבריו וחבירו התבייש, אינו בכלל איסור הונאת דברים.

(ז) **במקום שצריך לשקר בכדי לא לגרום צער או בושה לחבירו**, יש לצדד להקל בזה וכמו שכתב בספר חסידים (סי' תרמב), אלא שאם יכול לשנות באופן שלא יהא נראה כל כך כשקר גמור, יעשה כן. וכ"כ בספר פתחי חושן (שם).



(סק"ד) דהיינו דווקא היכא דהלך בתמימות

אבל אם הלך בערמה הוי מזיק וחייב, דהיינו דמי שטעה הוי גרמא בעלמא, וא"כ צ"ב אמאי צריך לשלם חצי.

ואולי י"ל דהוי מצד דיני פועלים דשתייהם צריכים לסופר ולשליח. אבל זה גופא צ"ב דהא אחר המעשה התברר דרך אחד היה צריך לבית הדין, ומבואר דגם אדם שהאמת עמו לעולם חייב לעמוד בדין כיש בעל דין כנגדו, וזה דין ודאי, ואפי' אם האמת עמו לעולם יש דין שחייב לעמוד בדין, ורק במי שהלך בערמה חשיב מזיק.

דהיינו דיש מקום ליישב קצת ולומר עכ"פ לגבי התובע דלעולם הוא צריך את הבי"ד ואת הסופר והשליח, בין אם האמת עמו ובין אם לאו, דהא כאיב ליה כאיבה וצריך אסיא, אבל אפי' המוחזק צריך לדון ואפי' אם יצא זכאי, דאע"פ דהממע"ה והנתבע לא כאיב ליה, אבל היינו לגבי הפס"ד דאינו דגם בלא הפס"ד היה הדבר אצלו, אבל יש חיוב ודין בפנ"ע דהיכא דאיכא דין ודברים, ומזמנים אדם לדון, שהוא חייב לעמוד בדין, וגם אדם שפטור מתשלום כיון שהדין עמו, היינו מהתשלום, לגבי גוף הדין לעמוד בדין בזה לעולם איכא חיוב, וכדחזינן דשייך בזה כפייה דג' יכולים לכוף לעמוד בדין וחזינן דיש דין לעמוד בדין, והוא חיוב בתורת ודאי, ולא אמרינן דאם התברר שהיה טעות לא הוצרך לדון, ודין חובה זו לעמוד בדין הוא הן כלפי התובע ואפי' כלפי הנתבע. וזה יסוד הדין דשייך כפייה לעמוד בדין וכנ"ל, וכיון שכן הרי גם התובע וגם הנתבע צריכים להוצאות אלו ומתחלקים בשווה ודו"ק.

ב' - הוצאות עבור שמאי

דרך א' - דברי התשובות והנהגות, דתשלום הוצאות שמאות - בנזק, על המזיק לשלם הכל

ב. ויל"ע היכא דאיכא צורך להביא שמאי לשום נזק וכדו', האם גם בזה כ"א צריך לשלם חצי.

והגאב"ד הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות (ח"ה סי' שפ"ו) כתב דעל המזיק לשלם הכל. כיון דהוי בכלל הזיקו הראשון, ואע"פ דעל תשלום השמאי הוי גרמא, חידש שם דאם על המעשה המחייב חייב בתורת ודאי בדיני אדם ממילא מחייבים אותו את הכל, והביא מקור לזה מדברי התוס' בטיפת דדמא דחייב לשלם על זה שחירשו, אע"פ דהנזק עצמו אינו אלא הוצאת דם מועט עכ"ד.

והנה דברים אלו הם חידוש גדול, דמה עניין הנזק של תשלום דמי השמאות, למעשה נזק שעשה, משא"כ בהכה על אזור של חבירו, הטיפת דם שהוציא מכחו, הוא הטיפת דם שהזיק והוי בכלל מעשהו. ואף אי נימא דאפשר דאין צריך לכל גדר מעשה של הש"ס דכחו וכדו', כדחזינן שאם אחזו ותקע באזורו וחרשו חייב, אבל עכ"פ בעינן שיהיה בכלל המעשה הראשון, אבל בדמי שמאות אין התשלום בכלל עיקר המעשה כלל, (ואף למש"כ הקצה"ח בסי' שפ"ו לא את"ש, ולא דמיא דהתם עכ"פ מחמת הבור הוזק, וגם נפל וצריך להעלות, אבל שמאות הוי דבר נפרד לגמרי) ועי' במכתב ששלחתי לגאב"ד שליט"א בעניין זה.

ג' - דרך ב', משפט המזיק - איני יודע חייב הכל דיש לו חובת ברור, ובאומר ברי זה הוצאה כמו כל הוצאות הדין ושתייהם משלמים

ג. ובספר הנפלא משפט המזיק (ח"א פרק לב' אות יח') כתב לחלק בין היכא דהמזיק אומר שידוע כמה הזיק, ובין היכא

ב. איסור זה נאמר גם על מי שמצער את חבירו בדברים, ע"י ביוש, הקנטות, השמצות וכדו'. וכן המבהיל ומפחיד את חבירו או מכעיסו עובר בלאו זה. ואפילו בדרך רמז או בכתב.

ג. הגורם להעיר את חבירו משנתו ללא צורך, אע"פ שאין בכך משום 'גזל' משום שאינו גוזל דבר ממשי, מכל מקום הרי הוא בכלל איסור הונאה, אלא אם כן חבירו מעוניין בכך. ד. האומר את דעתו לגבי ענין מסוים ולא התכוון לבייש בזה את חבירו, וכן על פי הבחנת השומעים אין בזה ביוש, אך למעשה חבירו התבייש מכך, אינו עובר איסור, גם אם לבסוף נודע לו שחבירו התבייש.

ה. במקום שצריך לשקר בכדי למנוע צער או בושה מחבירו, יש לצדד להקל, אלא שאם יכול לשנות באופן שלא יראה כשקר גמור, יעשה כן.

ו. איסור הונאת דברים נאמר גם לגבי אונאת ילד קטן, כמו כן אדם חילוני שהוא בגדר תינוק שנשבה, יש איסור להונתו. אולם גוי או אדם שאינו מאמין בה' ובתורתו, אין איסור מעיקר הדין לצערו בדברים, אולם יש להמנע מזה אם לא במקום צורך גדול מחמת חילול ה'.

ז. אסור להזכיר ליהודי שחזר בתשובה את המעשים שהיה עושה בעברו, ונראה שבכלל זה אסור לומר לו שהוא 'בעל תשובה' באופן שמן הסתם יתבייש מכינוי זה.

ח. כאשר אדם קנה חפץ בחנות, ועתה רוצה לעשות סבב השוואת מחירים בחנויות אחרות בכדי לדעת אם נתאנה, הרי זה בכלל איסור הונאת דברים. ואיסור זה הוא גם כלפי המוכר שאסור לו להראות שרוצה למכור חפץ מסוים בשעה שאינו רוצה למכור. אולם אם רוצה לדעת מה מחירו של מוצר מסוים בחנות, לצורך השוואת מחירים וכדו' בכדי לדעת מי מוכר במחיר הזול ביותר ולקנות ממנו, מכיון שכך הוא דרך מקח וממכר, ואף המוכרים מסכימים לדרך זו משום שיתכן ולבסוף יקנה מהם, הדבר מותר ואין בכך איסור אונאת דברים. והוא הדין אם מסתובב בין כמה בעלי מקצוע כדי לדעת מי מביניהם דורש את המחיר הנמוך ביותר.

הרב נפתלי צבי אליהו

תשלומי הוצאות הדין, והוצאות עבור שמאי

א' - יסוד תשלומי הוצאות הדין

א. קיי"ל שכל הוצאות התביעה בדין תורה מוטל על ב' הצדדים, ומהאי טעמא מצאנו ד' הלכות בשו"ע שצריך לחלק את הוצאותיהם. א' תשלום השטר שבו כותבים כל בעל דין באיזה דיין בירר, ב' וכן תשלום כתיבת הטענות על ידי הספרא דדיינא, ג' וכן הוצאות השליח לברר את הדין בבית דין הגדול, ד' וכן כתיבת הטענות היכא דבעל דין אחד הוא ת"ח ואחד הוא עם הארץ ועל כן אין הת"ח רשאי לשלוח טענותיו אלא הבי"ד כותבין, וגם הוצאות הסופר לזה הוא על ידי שתייהם. ומקור זה הוא מדברי הריב"ש (סי' תעה') הובא בבי" (סי' יד' ס"ה), ומקורו מהגמ' (בב"ב קסח). דאין כותבין שטרי בירורין ומעשה בית דין אלא מדעת שתייהם ושניהם נותנים שכר הסופר, וקתני שהו שניהם נותנים שכר ובכלל זה הוצאות שצריכים הדיינים לעשות בפסק דינם כגון אם הוצרכו לשאול עכ"ל.

והיינו דייסד הריב"ש דהוצאות הפס"ד על שתייהם, ולכאורה צ"ב דלכאורה תשלום הוצאות תליא בזה אם האמת עמו או לא. ובאמת כתב התומים הובא בנתיבות שם

(ח) איסור הונאה נאמר גם לגבי הונאת דברים בילד קטן, ואע"פ שבשו"ע לא הזכיר מאומה לגבי איסור הונאת דברים בקטן, מכל מקום יש להביא ראיה לאסור משום שלא נראה חילוק בין דין הונאת דברים בקטן לבין דין ביוש קטן, ולגבי בושת בקטן כתב השו"ע (חור"מ סי' תכ סעי' לז) שהמבייש את הקטן חייב. וכתב בספר החינוך (מצוה שלח) וזה לשונו: "ואפילו בקטנים ראוי להזהר שלא להכאיבן בדברים יותר מדאי, זולתי במי שצריכים הרבה שיקחו מוסר ואפילו בבני ובבני ביתו". עכ"ל. ואע"פ שיש שרצו ללמוד מדבריו שאין זה איסור מעיקר הלאו אלא זהירות בעלמא, כבר כתב המנחת חינוך (שם סק"א) שלא זה מדבר גם על קטנים. ע"ש. ומכאן יש לעורר על המזלזלים בצער הקטנים, שעוברים על איסור דאורייתא. וכ"כ בפלא יועץ (ערך בעלי חיים) שצער ילדים קטנים לכו"ע הוא דאורייתא. ע"ש. ויש להזהר בזה יותר משום שקטנים אינם בני מחילה. וכתב בספר הזהירו בכבוד חבירכם (עמ' קמג) שיש להזהר מלבחון ילד בבחינת פתע (שלא למטרת לימוד), שמא יכשל בתשובתו ויצטער.

ט. גוי או אדם שאינו מאמין בה' ובתורתו, אין איסור מעיקר הדין לצערו בדברים, וכמבואר מהרמ"א (שם ס"א) ומסמ"ע (שם סק"ג) ומהב"ח (שם סק"א). אולם יש להמנע מזה אם לא במקום צורך גדול מחמת חילול ה'. ולגבי אדם חילוני שהוא בגדר תינוק שנשבה, הביא הפתחי חושן (שם הערה יג) משו"ת שבט הלי (ח"ה קונטרס המצוות סי' נא) שאסור להונתו.

י. כתב בשו"ע (שם ס"ד) שאסור להזכיר ליהודי שחזר בתשובה את המעשים שהיה עושה בעברו. ע"ש. ונראה שבכלל זה אסור לומר לו שהוא 'בעל תשובה' באופן שמן הסתם יתבייש מכינוי זה.

יא. עוד כתב השו"ע (שם): "כיצד אונאת דברים, לא יאמר לו בכמה אתה רוצה ליתן חפץ זה והוא אינו רוצה לקנותו", ומקור דברים בגמרא (ב"מ נח:). ענין זה מצוי לרוב, כאשר אדם קנה חפץ בחנות, ועתה רוצה לעשות סבב השוואת מחירים בחנויות אחרות בכדי לדעת אם נתאנה, הרי זה בכלל איסור הונאת דברים. וכתב בספר חסידים (סי' שיא וסי' תתרסט) שאיסור זה הוא גם כלפי המוכר שאסור לו להראות שרוצה למכור חפץ מסוים בשעה שאינו רוצה למכור. וכ"כ רבינו אברהם פלאגי בשו"ת שמע אברהם (סי' לא).

אולם אם רוצה לדעת מה מחירו של מוצר מסוים בחנות, לצורך השוואת מחירים וכדו' בכדי לדעת מי מוכר במחיר הזול ביותר ולקנות ממנו, מכיון שכך הוא דרך מקח וממכר, ואף המוכרים מסכימים לדרך זו משום שיתכן ולבסוף יקנה מהם, הדבר מותר ואין בכך איסור אונאת דברים. וכ"כ בספר פתחי חושן (ח"ד עמ' תלב), ובספר משפטי התורה (ח"ב עמ' פד אות ב). והוסיף שם (באות א) שהוא הדין אם מסתובב בין כמה בעלי מקצוע כדי לדעת מי מביניהם דורש את המחיר הנמוך ביותר.

הלכה למעשה:

א. בכלל איסור הונאה שהוא לאו מדאורייתא, נכלל גם איסור הונאת דברים וגניבת דעת, ועוון זה חמור מאד מאחר שאינו ניתן להשבון, בשונה משאר איסורי ממון. ואמרו חז"ל שהצוהק על אונאת דברים מיד נענה.

ואין דין שיקבל את דברי שכנגדו אא"כ יש ראייה ברורה שידע ואז חייב לשלם את הוצאות השמאות.

א. אם אחד מהצדדים אומר שאינו יודע, כמעט לעולם הוצאות השומא מתחלקת, ועי' לקמן אות ב' שיש בזה יוצא מן הכלל אחד.

ב. אם אחד מהצדדים אמר שאינו יודע, והתברר כדברי השני, אע"פ שכתבנו דמחלקים את ההוצאה, היינו דהוי בחזקת שאינו יודע (וגם פה י"ל דהוי על דרך שאין אדם משים עצמו שאינו יודע, ועל כן אם אומר שאינו יודע אין לחוש לשקר דידע שהבע"ד שכנגדו דובר אמת), אבל אם התברר שידע את השומא, ושיקר בזה שאמר שאינו יודע, בכה"ג חייב לשלם את כל הוצאות השומא.

ג. אם שתי הצדדים טוענים ברי, והשמאי אמר איזה סכום באמצע, דהיינו ששניהם טעו או שקרו, ההוצאה מתחלקת בין שניהם, דזה דרכו של משפט ששניהם בחזקת שקרנים וכמש"כ הסמ"ע, וכיון שזה הדרך הוי ככל ההוצאות של הדין דמתחלק.

ד. אם שתי הבע"ד טוענים ברי, והתברר כדברי אחד מהבעלי דין, בזה הדין תלוי, אם היה זה בשוגג ההוצאה מתחלקת, אבל אם היה זה במזיד, והתברר שהבעל דין שכנגד צדק ולא שיקר, הוי מזיק בזה שגרם בהכרח להביא שמאי, והוי גרמי ולא גרמא, כיון שהבי"ד מוכרחים לברר, וצריך לשלם הכל.

ובלא ידוע, בסתמא הוי משקר דכל בע"ד הוי בחזקת משקר וכמש"כ הסמ"ע שהנתבע משתמט, ואילו התובע, תובע יותר מן הדין. אא"כ נראה לדיין שמצד האמת היה זה בטעות ובתם לב, דאז ההוצאות מתחלקות. ועל כן בסתמא צריך לחלק את ההוצאות, ובכה"ג גם אין לו מנו דנאמן לו שטעה ולא שיקר, כיון דאין אדם עושה עצמו שאינו יודע. ה. וכל זה בדיני אדם, אבל בדיני שמים, אם צד אחד יודע ששיקר, וגרם להוצאה זו צריך לשלם הכל.

ו. ואם כן כדי לחייב צד אחד את כל הוצאות השמאות, צריך שיוודע שצד אחד שיקר, וידע. וממילא הוצאות השמאות הם מחמתו, וחייב לשלם מדין מזיק. וזה שייך רק אם שתי הצדדים טוענים ברי, והשמאי בירר כדברי אחד מהם, דאז הוי בחזקת מזיק, אא"כ יש טעם הגון למה טעה. או אם אחד אומר איני יודע והתברר שידע, ובאומר איני יודע לא חשדינו למשקר, אא"כ יש ראייה שידע, ואפי' נתבע אומר איני יודע אע"פ דיש חזקה שמשקר כדי להשתמט, אבל גם אין דין שיקבל את דברי התובע, כיון שגם התובע ייתכן ומגדיל את טענתו, ובדין יכול לומר איני יודע, אע"פ שבודאי הזיק, ובא לצאת ידי חובת תשלום הדין, ועל כן בסתמא צודק בדברו שאומר איני יודע, אפי' אם התברר על ידי השמאי, שהנתבע צדק בדבין לא היה צריך לקבל וכו"ל. אבל אם יש ראייה שהנתבע ידע שהנתבע צודק, או איפכא שהנתבע ידע שהנתבע צדק, והוא אמר איני יודע, כיון שיש ראייה שידע שהבעל דין שזכה צדק, צריך לשלם את כל דמי השמאות.

לא כדבריו, ולא היה עליו לומר שידוע, כשיודע ההיפך. ולכפה"ח היה עליו לומר שאינו יודע.

ועוד טעם שני לחייבו, דהא מעיקר הדין קיי"ל ששתי הצדדים הם בחזקת שקרנים כמבואר להדיא בשו"ע (חור"מ סי' יז' סעי' י'), לעולם יהיו שני הבעלי דין בעיניו כרשעים ובחזקה שכל אחד מהם טוען שקר. והיינו דלא אמרינן דיש אחד דובר אמת ואחד משקר ורק דצריך לברר מי דובר אמת ומי משקר, ואיכא חזקה בתערובת, דאחד אומר אמת ואחד אומר שקר. אלא דשתי הבעלי דין בחזקת שקרנים, והטעם ביאר בסמ"ע שם (ס"ק כ"ג) דהנתבע ברור שיש חזקה כזו דרוצה להשתמט, אבל גם לתובע יש חזקה שמשקר, כיון דמחזיקים שתובע יותר ממה שחייב לו עכ"ד. ונמצא דכל אחד הוי בחזקת שמשקר, ועל כן אין להניח שזה טעות, וכיון שהתברר מהשמאי שבע"ד אחד צדק לגמרי, והשני לא רק לא הודה לו, ולא רק שלא טען שמא, אלא טען בברי טענה אחרת הוי בחזקת שקרן, והוי גרמי דמחמתו צריך להביא את השמאי.

דכיון דשיקר אמרינן דמחמתו הוציאו הוצאות על דמי השמאות, ואין זה גרמא אלא גרמי, דהא דיבורו דבר השקר, הוא זה שחייב את הבית דין שיביאו שמאי, והוא ידע דהוא משקר והוי כעדים ששיקרו דהוי גרמי כיון דהדבר מחוייב שיפסקו על פי דבריהם, הכא נמי היכא דהבע"ד שיקר שידוע שחייב את הבית דין להביא שמאי, דהא יכל להודות על האמת לדברי הבעל דין שכנגדו. וחייב תשלום זה על השמאי בכה"ג ששיקר אינו מחמת אותו המחייב לשלם את הנזק הראשוני שגרם מעיקרו לכל הדו"ד, אלא הוי נזק חדש בזה ששיקר וגרם שיביאו שמאי ללא צורך כשיכל להודות על האמת.

אבל אם נראה לבית דין שטעה, או דהוי שוגג בזה אין הדין פשוט ותליא בהלכות גרמא, וקשה לפטור אותו בפחות ממחצה נוסף על המחצה.

ז. מש"כ דהטוען ברי לגבי שווי השומא, והתברר לא כדבריו, הוי בחזקת שקרן, היינו אפי' אם יש לו מגו שיכל לפטור עצמו מחצי-ונראה עוד דאם הבעל דין אמר שידוע, והתברר דלא כדבריו, וכתבנו דאם היה זה טעות חייב לשלם חצי ואם היה זה במזיד, חייב לשלם הכל, דאין לו מגו לומר שהייתי יכול לומר איני יודע, ואז התשלום היה מתחלק בין שתינו בשווה, ונאמינו שטעה ולא היה מזיד, כיון דאין אדם עושה עצמו מרצון שאינו יודע וכמש"כ התוס' (בבמ"צ צז. ד"ה ביום).

ח. אם השמאי אמר סכום אחר משתי הבעלי דין, לעולם מחלקים את הסכום- ואם שתי הבע"ד טעו או שקרו, והשמאי אמר איזה סך באמצע (והיינו כל סכום שאינו בדיוק כמו אחד מהבעלי דין), נראה ג"כ דמחלקים התשלום לחצי, דזה גופא חלק מהוצאות הדין, דכל אחד שרואה שהשני משקר הרי הוא משקר כנגדו, זה להגדיל תביעתו וזה להשתמט.

ה'- והעולה מזה

והכלל בזה דהוצאות השמאי שייך לדון בהם הן מצד הוצאות סדרי הדין והן מצד דיני מזיק. דהאומר שידוע, והתברר לא כדבריו הוי בחזקת ששיקר, וידע כדברי הבע"ד שכנגד, אא"כ יש טעם לקבל את דבריו שהיה זה בטעות ושוגג. אבל האומר שאינו יודע הוי בחזקת שאומר אמת,

דהא המזיק אומר שאינו יודע. דאם המזיק אומר שאינו יודע כמה הזיק, בכה"ג צריך לשלם את כל דמי השמאות, אבל אם אומר שידוע כמה הזיק והניזק מכחישו הרי זה ככל תביעה בבית דין שההוצאה מתחלקת בין התובע לנתבע.

והטעם דאם אינו יודע שחייב לשלם הכל כתב לבאר, דיש עליו חובה לברר כמה הזיק, ואין אדם היודע שחייב ואין לו דרך לברר יכול לפטור עצמו מכח הממעה. והא דלא שייכי למימר הממעה הוא מתרתי, חדא כיון דיכול לברר ואינו ספק, וזה סברא נכונה, אם כי יש לדון האם זה נכון גם באיני יודע אם נתחייבתי, ועוד כתב טעם אחר, ושלחתי לו מכתב עם הערות עמש"כ וחזר בו ממש"כ בספרו.

ד' - דרך ג', הצעה חדשה היאך לחלק דמי הוצאות השמאות

ולדינא נראה להציע הצעה אחרת בכללים אלו.

ד. אם אחד אומר איני יודע לעולם יחלוק- דאם הנתבע אומר שאינו יודע, והביאו שמאי, בכה"ג כ"א משלם חצי, וכן אם הנתבע אומר שידוע, אבל התובע אומר שאינו יודע ג"כ פטור מלשלם הכל, וכ"א ישלם חצי. דהיינו אם אחד מהבע"ד אומר שמא, ואיני יודע, בזה לעולם מחלקים את התשלום, דאין דין לחייב מי שאומר שאינו יודע לקבל את דברי חבריו, ובה בסתמא דובר אמת שאינו יודע.

ה. שניהם טוענים ברי מהו השומא, ומחמת הוויכוח הביאו שמאי, והתברר שהאמת עם אחד מהם- אבל כששניהם טוענים ברי, דהיינו התובע טוען ברי שהנתבע חייב יותר, והנתבע טוען בברי שידוע שחייב לשלם פחות, והתברר על ידי השמאי דלא כדברי אחד מהצדדים, הרי דאותו צד שהתברר דלא כדבריו או דשיקר או דטעה, והנה אם שיקר הא הוי גרמי (עי' לקמן). דיכל להודות לצד השני, ואם טעה, אז הוי שוגג, וכמעט לכל השיטות גרם נזק, וחשיבא גרמא, דלא כיוון להזיק ולא הזיק ביד, ולא בגופו של דבר.

ו. אם התברר דהצדק עם אחד מהם, הבע"ד שכפר באמת וטען ברי, ולא קיבל את טענת הבעל דין שצדק, הוי בחזקת שקרן במזיד ולא בחזקת טועה, ויש לצדד לחייבו הכל- ובסתמא יותר נראה דמחזיקים ליה למשקר, ומתרת, חדא דהא מדטען ברי הרי לדבריו הודה שידוע, ומקבלים את דבריו שידוע, ולא מקבלים את דבריו כמה היה שווה, דהא השמאי אמר דלא כדבריו, ונמצא דידע דלא כדברי השמאי ושיקר (אא"כ נראה לדיין טעם הגון שהיה זה טעות ועי' לקמן אם יש לו מגו שטעה ולא התכוון כיון שיכל לומר שאינו יודע ואז היה חייב לשלם חצי), אבל בזה שהתעקש שידוע והתברר דלא כדבריו הרי בודאי יודעים דהאמת

ט. וכמש"כ דספק שוטים אינה כלום, ואם כי גוף הסברא יש בה ממש, רק בגוף הניסוח יש להעיר, דהגהמ"ח שם כתב דהוי ספק חיסרון ידיעה שיכול לברר ואינו נחשב לספק. ובאמת דאין הדבר מוסכם דספק שיכול לברר אינו נקרא ספק, וספק חיסרון חכמה הוי ספק של שוטים ואינה כלום, וזה אותו כלל דכל היכא דאיכא סמאי בידיה לברורי חייב לברר. דאע"פ דספק שוטים אינה כלום, אבל אפשר דאין זה תלוי בדיון כל היכא דאיכא לברורי מבררין. דאפשר דאיכא ספק שאפשר לברר ואינו נחשב ספק חיסרון ידיעה ורק דאיכא חובת בירור, אבל הוי ספק, ואילו המרדכי מייירי בספק חיסרון חכמה, ואין זה בהכרח אותו עניין לכל היכא דאיכא סמאי בידיה לברורי, וכנודע דיש בזה כמה נפק"מ כגון ב"ס, וספק אחד יכול לברר ואת הספק השני אינו יכול לברר, דנחלקו בזה המשאת בנימין והש"ך, ואם הדין הוא דהוי ספק ורק דיש חובת בירור, י"ל דאין חובת בירור היכא דכלא"ה עדיין יש עוד ספק, אבל אם היסוד הוא דאינו ספק הרי דיש כאן רק ספק אחד ואכמ"ל.



בבא בתרא

הגאון הגדול הרב מנשה אביעזרי שליט"א

ראש החברה

בעיקר דין ירושה

וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבֹּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי יָמוּת וְכֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ: וְאִם אֵין לוֹ בֵּת וְנִתְּמָם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחָיו: וְאִם אֵין לוֹ אָחִים וְנִתְּמָם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחִי אָבִיו: וְאִם אֵין אָחִים לְאָבִיו וְנִתְּמָם אֶת נַחֲלָתוֹ לְשָׂאָרוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיִרְשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לַחֲקֹת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה: (במדבר כז, ח-יא)

ענף א' - דין ירושה

הנה בפשוטו ירושה הוי חלות דממילא, דחקקה תורה 'חקת משפט' דלאחר מות האדם שכוח בעלותו נפקע, הרי נכסיו יעברו ליורשו, ולפי"ז זה: א. הוי קנין חדש, ב. הוי קנין של התורה, ולכן לא צריך לעשות מעשה קנין אלא שזה חל ממילא.

בדין הנחלה

והנה יש לתמוה בלשון המשנה יש נוחלין ו'מנחילין' דבשלמא נוחלין היינו כפשוטו שזוכין בנחלה, אך מה שייך לומר ד'מנחילין' הא אינם עושים כלום, אלא דממילא זוכים היורשים אף בלי דעתו ורצונו של המוריש, ואף דיש לומר דלישנא בעלמא נקט, אינו נראה לומר כן, וכמו שיתבאר.

סדר ירושה

מבואר בתורה דלאחר שאדם מת אין נכסיו נעשים הפקר אלא שזוכים בהם יורשיו, ומבואר בפסוקים אלו דסדר הירושה הוא בן, [ולאחר מכן זרע היינו בת], אב (אינו מפורש להדיא בתורה אבל נלמד מהקרא), אח. והדבר נפלא שדרך כך יש קשר בין כל אחד מישראל לכל ישראל, ואין לך אדם מישראל שאין לו יורשים כיון שירושה ממשמשת ובאה עד יעקב אבינו. דהיינו אף אם יש אדם שאין לו זרע וגם לאביו אין זרע וגם לא זרע זרעו הרי כיון דהירושה ממשמשת ובאה תמיד ימצא אב מסוים שיש לו זרע וממילא הוא ירשנו, ומתוך כך אזלינן לדין משמוש והיינו כאשר אין הבן קיים רק בן הבן קיים הרי יש כאן 'משמוש' דהיינו שהירושה 'עוברת' דרך המת ומגיעה לזרעו.

החקירה הגדולה בדין משמוש - בדין ירושת אב

ויש לחקור בזה חקירה גדולה, אם נחשב שהמת יורש ממש ומוריש [זה כמובן מעלה שאלה בענין קנין למת ויבואר בל"נ בנפרד]. או שמא הירושה 'מדלגת' ישירות מהאב לנכד, וכעין זה גם לענין אבי האב וכן המוריש לדודו וכגון שאביו ואביו אביו אינם קיימים וממילא דודו מצד אביו יורש את אביו אביו, אם הוי ירושה ישירה, ומשמוש היינו רק שבא ללמדנו סדר הקדימה בירושה או שמשמוש פירושו שהמת זוכה ומורישו ליורשו.

ירושת אב

והנה המעיין יראה שבאמת סגי לעיקר סדר ירושה בכלל ישראל רק בדין 'בן אב', ובכלל נוסף דעיין עליו' שתמיד ממשיכים עד שמוצאים יורש, ודו"ק, בכך שגם ירושת האב יכול להכלל בדין בן אב. ומעתה יש לחקור אם ירושת האב היא חלק מסדר הירושה ויורש מעיקר דינו, או שמא עיקר דין ירושת האב הוא מדין בן אב ולפי"ז ירושת אב היא מדין משמוש. וצ"ע.

בדברי הרמב"ן בזה

יעוי' בדברי הרמב"ן עה"ת במדבר כ"ז ט' שכתב להדיא כצד זה דאח אינו יורש מחמת עצמו אלא ע"י משמוש אב, דקודם יורש האב בקבר ואח"כ מוריש לבנו שהוא אחיו של מת 'דאין ירושה לצדדין' והנה לכא' קשה על זה מלשון הקרא שנראה דהאח יורש ישירות, אכן הרמב"ן שם עמד בזה וז"ל: שם הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין א"כ ונתתם את נחלתו לאחיו משמע נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבא לאחים ולפי"ז להיפך דדין ירושת אב הכתובה בתורה היא מכח ירושת האב וכן מצאנו בעוד ראשונים יעוי' בדברי הרשב"א לקמן קט. ד"ה אחי האב, וכן מבואר להדיא בעליות דרבינו יונה (לקמן קיח. ד"ה אלא למ"ד הב'), והנה בדברי הרמב"ם פרק א' מהלכות נחלות הלכה ג' נראה ג"כ דהוי ירושת משמוש וכ"כ המגיד משנה שם וכן כתב בפרק ב' הלכה ז'. [אכן יש כמה הלכות שנראה דהוי ירושה ישירה ובל"נ יבואר לקמן].

השיטות החולקות

אכן ברשב"ם לקמן קכה: ד"ה ורב ענן מבואר דהאח הוא בכלל 'ירתי' ולא ירתי ירתאי' וכתב בקוב"ש (שד"מ) ובקה"י (סוף ס' מ"ב) דמוכח שהאח יורש ישירות וכן נראה מדבריו בסוגין במתני' ד"ה והאחין שכתב אע"פ שהן מלאה ורחל, ואם הוא מצד משמוש ל"ק כלל, ובע"כ דהוי ירושה עצמית, וכעין זה בדברי הרמב"ם שם, וכן המשך דברי הרשב"ם בשביל שהן אחין וכו' וכן נקט בב"י סימן רנ"ג אות לב-לג דהוא יורש מחמת עצמו ולא ע"י משמוש, ועי' דרכי משה (שם אות ח') ועי' מחנ"א הלכות זכיה ומתנה סימן מ'.

נפק"מ בזה

ובב"י סוף ס' רעז כ' דבאח בכור נוטל פי שנים, ומבואר דהירושה מהאח היא דרך האב [אך כתב שם דזה אינו כיון שהוי ראוי], והרע"א כתב כמה נ"מ וכגון אם בע"ח של האב יגבה ממנו כשמוריש לאח ע"י משמוש, עוד נפק"מ אם האב יוכל לעשות הנחלה דריב"ב אם חשיב מוריש. וז"ל רבי עקיבא איגר (ב"ב קח: תוס' ד"ה יכול כו'): הקשו, אחין דכתב רחמנא למה לי כיון דנחלה ממשמשת עד ראובן ירש האב בקבר להנחיל לבניו הנותרים עיין שם. לפענ"ד למה דקי"ל כריב"ב בפרקין דאמר על מי שראוי לירש פלוני יירש דבריו קיימין א"כ ה"נ באמר על א' מאחיו שהוא יירש באם היה ירושת אחיו מכח משמוש א"כ הוא אינו המוריש רק אביו בקבר ולא כל כמיניה להוריש לזה וכן בהיפוך אם אביו קודם מותו כתב בני יירשני ואח"כ מת אחד מן אחיו אם הירושה מכח משמוש נוטל זה את הכל [ואך בזה אינו ברור אם יכול להוריש לבנו במקום בניו דבר שלב"ע וכתבתי מזה בתשובה בעזה"י] לזה הורה לנו התורה דאח היורש אחיו מדין ירושת אחיו ולא מדין משמושים ונ"ל דקושית תוס' דעכ"פ לרבנן דריב"ב יקשה דלמ"ל קרא. ומ"מ י"ל דנ"מ דאם היה אביוהן בע"ח דאם זה בא לירש מכח משמוש אם בע"ח גובה בראוי צריך לשלם חובו ע"י בבעה"ת שכתב דדוקא מכח אבוא דאבא אמרי'. אבל בירוש אחי אביו צריך לשלם חוב של אביו. עכ"ל.

בדברי הספרי והאחרונים בזה

ובספרי בפ' פנחס (צוין ברשב"ם קטא) מנין שהאב יורש אמרת ק"ו מאח ומבאר המלבי"ם דירושת אב הוי מדין משמוש מהאב, ולכא' אינה ראייה מוכרחת ד"ל דכוונת

הספרי דהק"ו הוא דכיון דקורבת האחים נוצרה על ידי אב אף שהשתא שפיר יורשים באופן ישיר מ"מ הוי ק"ו לענין האב.

וע"ע בקו"ש אות שיי"ט שהוכיח שבסלק"ד שהביא הספרי שם דהאח קודם בירושה לאב הרי ברור שהיה האח יורש מכח עצמו ולא כמח משמוש, ורק למסקנא י"ל לשיטות הנ"ל דבאמת יורש מצד משמוש [והק' דא"כ מנ"ל דלמסקנה שאני ועי"ש]. ועיין בחזו"א ב"ק סימן טו סק"י, ובהקף הענין יעוי' בדברי האמרי משה בסימן לח סק"א - סק"ז.

הצ"ב בדברי הרמב"ן

אכן יעוי' בדברי הרמב"ן ביבמות לו ב ובסוגין שנראה מדבריו דירושת האחין היא ישירה [יעוי' שכתב דמשמוש ילפינן מאחי האב ואילו האחין י"ל דמכח עצמן הן באין ולא מכח אב] ועיין לקמן.

הצריך עיון בדברי הרשב"ם והבית יוסף

כאמור בדברי הב"י סימן רנ"ג אות לב-לג מבואר דאח יורש מצד עצמו ולא ע"י משמוש, וצ"ע דהא אב קודם לאח וא"כ לכא חייב להיות שירש דרך משמוש, והיינו דהרי גם אם לא היה דין אח יורש מצד עצמו הלא פשוט דהיה יורש מצד משמוש, וא"כ צ"ע כיון דאב קודם לאח נמצא דירש בקבר וגם בזה הלא יש דין קדימה מדין אין לו עיין עליו, וכמו שכן הבן קודם לאב, וממילא בהכרח שהאח יקבל רק דרך משמוש [ובלא"ה קשה דאם אינו דרך משמוש אמאי לא יזכה אבי אביו גם כשיש אח כיון דאב קודם לאח ובהכרח דהאח זוכה מדין בן האב וא"כ הוי משמוש ודו"ק].

ענף ב' - בעיקר דין וחלות ירושה

ולישב הענין נראה להקדים את עיקר יסוד דין הירושה. דבפשוטו כמו שנתבאר, ירושה הוי חלות דממילא דחקקה תורה דלאחר מות האדם שכוח בעלותו נפקע, הרי נכסיו יעברו ליורשו, ולכא' דאם לא היתה התורה מחדשת כן הרי נכסי המת היו נעשים הפקר, וכמו בגר שמת, אלא דהתורה חדשה דיש ירושה.

אכן נראה לבאר באופן אחר, ולזה נקדים כמה תמיהות ודברים הצריכים ביאור בענין הירושה:

א. הנה יש לתמוה בלשון המשנה יש נוחלין ו'מנחילין' דבשלמא נוחלין היינו כפשוטו שזוכין בנחלה.

ב. הנה מצינו דנחלקו אם רשות יורש כרשות לוקח דמי ולהלכה הדין דקיי"ל (ב"ק קיא ב' ועוד, ונפסק בדברי הרמב"ם גזילה ב' א' ובדברי השו"ע סי' שס"ז) דרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי. וחזינו לכא' מזה דלא הוי רשות חדשה אלא המשך רשות האב. וזה צ"ב.

הנחלה למנשה ואפרים

והנה הרמ"ה (בפירקין סימן ו) הקשה, כיצד היה יכול יעקב אבינו להנחיל למנשה ואפרים את הנחלה המיועדת לבניו, והלא אין אדם יכול להוריש את מי שאינו ראוי ליורשו [רק לבן בין הבנים רשאי להעביר נחלה לר' יוחנן בן ברוקה, כדתנן בב"ב קל.]. וכן חלק הבכורה אי אפשר להעבירו לאח אחר לדברי הכל (כדתנן לקמן קכו:). ותירץ שרק לאחר שננתה תורה נתחדשה הלכה אבל קודם מתן תורה יכול המוריש להוריש נחלתו לאדם אחר כפי רצונו.

והדברים צע"ג שהרי בפשטות אין אדם בעלים על ממונו לאחר מותו, [ויעו' בהמשך בדברי האחרונים בזה] וא"כ אף בלא דין ירושה האמור בתורה, כיצד יכול להחליט מי יירשנו לאחר שמת, לאחר שקודם מותו לא הקנה להם כלום, ולאחר מיתתו אין הנכסים שלו. והוי כאילו אומר על מי אמור ליורשו וכן בגר שאין לו יורשים, נכסיו הפקר כשמת ולא כל כמיניה להעבירם לאדם אחר לאחר מותו.

ויש להוכיח כן מהא דמצינו לקמן קמט. דאיסור גיורא רצה להעביר מעותיו שהיו בפקדון, לרב מרי בנו [שהיתה הורתו שלא בקדושה וליתתו בקדושה], ולא היתה לו תקנה על ידי לקבוע שהוא ירשנו, ולכן הוצרך להקנות לו על ידי קנין אודיתא (ב"ב קמט.).

בעיקר דין משמוש

והנה באמרי משה (סוס"י לח) חידש על פי מה שהאריך בבאור ענין דין 'משמוש' שהמת יורש את קרובו בקבר כדי להנחיל לקרוביו, דהיינו שיש למת קנין וזכיה בנכסים לענין הורשתם ליורשיו. וביאר בזה דברי ר"ת (בתוס' גטין יג. ד"ה והא) דבגר לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת 'דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כחו מאותו הממון דמכחו יורשין, אבל גר דליתיה בירושה ופסק כחו מממונו אין מצוה לקיים דבריו'. הרי שמת שיש לו יורשים, לא פסק כחו מממונו גם לאחר מיתתו, ויורשיו יורשים אותו מכחו כי נחשב הוא כבעל הממון לענין הורשתו.

ועיי"ש עוד בהוכחתו מהא (ע' ב"ב קמב.) דגר שמת והניח עובר, שאעפ"י שהעובר אינו יורש וכל הקודם בנכסיו זה, כאשר נולד העובר - מוציאם מיד הזוכה ונותנים לולד. ואמאי, הלא העובר אינו יורש [ואף ששם 'יורש' יש לו לפי חידוש הגר"ח הידוע (בהלכות תרומות), אך זכיה בנכסים אין לו] - והוכיח דלא הוי אלא הפקר לזמן, אבל לא פקע כח המת מנכסיו לענין הורשתם לבנו, הלכך כשנולד הבן, מוריש לו המת את נכסיו. וכשם שהמת יורש בקבר מאביו להנחיל לבנו, כך יש לו זכות בנכסים שהיו שלו בחייו להנחיל לבניו.

וזהו חידוש גדול אכן מצינו לחידוש זה בדברי הקוב"ש (בקוב"ש ח"ב סי' ב' וסי' יא) ובדברי הגר"ש שקאפ (בב"ק א ועוד) לענין הזורק חץ ומת קודם שהזיק, שכתב הנמוקי-יוסף (בב"ק כב) שחייב לשלם, כי מתחייב על מעשה הזריקה, וביארו שאף לכשנאמר שחל שעבוד נכסים מיד כשקיימת סיבת החיוב, מ"מ יש לדון שלא חל החיוב עד שהזיק, וא"כ מדוע יתחייבו היורשים לשלם הרי בשעת חלות החיוב לא היו הנכסים שייכים לו. וכתבו לפרש שלא פקע קנינו של המת מנכסיו כל כמה שהוא צריך להם, הלכך חל השעבוד על נכסיו מפני שהם שלו לענין פריעת חובו. וזהו לכא' ראייה לדברי האמרי משה שיש זכות למת בנכסים, אכן בדבריהם מתברר חידוש נוסף שלא רק לענין דין ירושה (כדברי האמרי-משה) אלא אף לצורך תשלום חובו ולפי"ז גם בגר שמת אף שישירשים אין לו אף מ"מ זכות יש לו לענין תשלום חובותיו.

[אכן יעוי"ש בחידוש הגר"ש שקאפ שמה סברת הנימוק"י אינו בזכותו של המת גם לאחר מיתתו אלא שחל שעבוד נכסים משעת זריקה, לענין כל מה שיתרחש אח"כ מכח האי מעשה, ולפי"ז אין ראייה שיש כאן בעלות למת. ונקט דלפי"ז אף באדם המוכר נכסיו בין הזריקה לנזק, הלקוחות חייבים לשלם משום שחל שעבוד על הנכסים אעפ"י שהאדם עצמו לא התחייב בפועל אך לפי הסברה השניה (לבאור

הקוב"ש), דוקא ביורשים אמרינן כן משום שלא פקע זכות המת מנכסיו לענין תשלום חובותיו, אבל בלקוחות פטורים שהרי פקע קנין המוכר מכל וכל].

זכות המת בנכסים חדשים גם לענין קבורתו

ויעוי' בדברי הרשב"א (בתשובה סי' שע"ה, ובמסכתין דף ח) דמה שאמרו (בסנהדרין מח) שאם גבו מעות לצרכי המת - מותר המעות ליורשים, מפני שהמת זכה בממון שניתן לו לצרכי קבורתו הלכך היורשים יורשים אותו. ולשיטתו יכול המת לזכות בנכסים חדשים לצורך עצמו וזה חידוש עצום. אכן בשאר הראשונים מבואר באופ"א דהוי תקנ"ח או סברא בדעת הנותנים.

ובאמת המחנה-אפרים (זכיה ומתנה פרק לא), תמה בזה טובא כיצד יש זכיה למת ועיי"ש שנקט דהוא מצוה גרידא ולא דין קנין. ויעוי' בדברי הקה"ב בסוף ב"ב שנקט כעין אכן בקוב"ש אות תסג הוכיח מלשון הרשב"א במסכתין דהוי קנין ממש [והאחרונים הנ"ל הביאו רק את דבריו בתשובה]".

והנה להנ"ל יצא חידוש גדול דנכסי הגר משועבדים לענין קבורתו. וכן נקט הב"ח (חור"מ סי' הער אות ד). והנה מצינו (בשו"ת מהר"ח או"ז קס), שהנותן מתנה למת זכו בו יורשיו מכחו, 'ואם בנחלה דאורייתא זוכה ומזכה ליורשיו על ידי משמוש, כל שכן בדעת אחרת מקנה' [אכן הריב"ם שם חלק עליו יעוי"ש] - ומוכח כדברי האמר"מ בדין 'משמוש' שיש למת זכיה לאחר מותו לענין הורשה, ומזה למד שיש לו זכיה ע"י הקנאת אחרים נכסים לצרכיו. ולפי"ז יש לומר דלכן היה יכול יעקב להקנות למנשה ואפרים כיון דבעיקרא דינא הוי ליה בעלות ממש. [וכ"ז חידוש גדול ולבד ממה שנראה מגדולי האחרונים לקמן הרי יש להקשות ע"ז מכמה דוכתי ואכמ"ל].

בדברי גדולי האחרונים בזה דאין למת זכיה ממש

אכן בדברי גדולי האחרונים נדו מפירוש זה שיש בעלות ממש למת. ויעוי' בדברי החזו"א (חור"מ לקוטים כב לדף מח) דנקט בפשטות שזכיית היורשים במותר המת אינו דין ירושה כלל, שאין המת בר זכיה, אלא שהממון נתפס למצות הקבורה. וממילא אמדינן שהנותנים שרצונם שיעשו בצדקתם את המובחר.

ויעוי' עוד בשו"ת אבני נזר (חור"מ מא) שהוכיח כן מדברי הרמב"ן והר"ן. ועפ"ז הורה שאין זכות ליורשים ב'אהל' שנבנה לכבוד הנפטר.

ואלא דלפי"ז הדק"ל ונראה דיש שפיר להעמיד את ביאור המשנה ואת דברי הרמ"ה גם בלי החידוש דיש למת בעלות ממש.

ענף ג' - תנאי בירושה

ולזה נקדים סוגיא נוספת בענין תנאי בירושה.

ביסוד דין תנאי ובדין תנאי בירושה

הנה להנחה הנ"ל דירושה הוי חלות דממילא יש להקשות טובא מדברי המשנה לקמן.

במתני' (קכו':) האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה וכו'.

א. ומה שבמחנ"א דייק מלשון רש"י בגטין ששייכת זכייה למת. י"ל שכונת רש"י לרשות תפוסת הבית שהיא היא רשותו של המת וכלשונות רש"י בחולין כה. ובכורות נו. שהנכסים בחזקת אביהם דהא התם אין זה לצרכו של המת.

ובגמ' לימא מתניתין דלא כר' יהודה דאי ר' יהודה האמר בדבר של ממון נתנו קיים דתנאי האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ונתנו בטל דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר בדבר של ממון נתנו קיים אפי' תימא ר' יהודה התם ידעה וקא מחלה הכא לא קא מחיל.

העולה מדברי המשנה והקושיא בזה

ומבואר בדברי המשנה דאי לא חשיב כמתנה על מה שכתוב בתורה הרי דהיה מועיל תנאי בירושה, ורק דל"מ כיון דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה.

ויש להקשות על עצם הדבר דשייך תנאי בירושה, חדא - דאם מי מתנה זאת, ומה שייך כאן תנאי.

ועוד יש להקשות דהנה תנאי שייך היכא דעושה מעשה ומעמיד החלות בתנאי, וכמו במקדש אשה בתנאי שאין לו עליה שאר כסות ועונה, דמעשה הקידושין עומד בתנאי. אולם הכא גבי ירושה הרי דלא עביד מעשה, אלא דהוא חלות דממילא, וכמבואר בבעה"מ בכתובות דירושה היא חלות דממילא, וכן הוא הסברא שהרי המוריש אינו בחיים, ולא שייך לומר שעושה חלות, וא"כ כיון דאינו עושה מעשה, ק' מה שייך תנאי, שהרי לא עושה דבר, וא"י לעשות תנאי בדבר שאינו עושהו.

ועוד קשה, דהכא ליכא ב' צדדים שהרי תנאי הוא היכא דאיכא מעשה על צד, דאם יתקיים התנאי יתקיים המעשה ואם לא, אזי לא יתקיים המעשה, אולם הכא לא שייך לומר הצד השלילי.

קושיית רע"א גבי תנאי בקצירה ולפי"ז אף הכא קשה טפי

והנה במשנה פאה (פ"ו משנה י"א) מובא, דבהתנה שלא יתחייב בשכחה על מה שיקצור לא מהני, וחייב. והרע"ב שם ביאר דהא משום דמתנה על מה שכתוב בתורה.

והק' הגרע"א דלא שייך תנאי בכה"ג כיון דהמעשה נעשה בודאי ואינו תלוי בתנאי, ולא שייך לומר דאם יתחייב בשכחה קצירתו לא תהיה קצירה, דבקידושין שייך לומר דלא יחשבו כקידושין אם לא יחול התנאי, משא"כ בקצירה דבכל גווני חשיב קצירה והמעשה קיים.

ונראה לבאר דבכל תנאי בעינן תרתי בשביל שיחול התנאי: א. דהוא בעל המעשה ויכל שלא לעשותו, ולכך יכול להתנות עליו שאם לא יתקיים התנאי יתבטל המעשה והדר דינא קמייא. ב. דהמעשה עומד בתנאי, ואף לאחר המעשה יכול לבטלו מכח התנאי. וכמו בקידושין דאף לאחר שעשה המעשה ונתן לה הקידושין יכול לבטלו אם לא תמחל האשה על שארה כסותה ועונתה, ותו לא חשיב כמעשה קידושין, אלא כסתם נתינת כסף. ודוקא באיכא ב' תנאים הללו הרי דהתנאי מהני להעמיד המעשה על תנאי, כיון דשפיר איכא ב' צדדים, ואי ליכא הני תנאי תו ליכא ב' צדדים ול"ח תנאי.

ובקצרה, הרי דהמעשה לא עומד על תנאי, אלא דהמעשה קיים בכל גווני, שהרי אין יכול לבטלו לאחמ"כ אף אם ירצה. והנה בירושה הוא דבר שלא נעשה על ידו אלא ממילא, וא"כ נמצא דב' התנאים לא קיימים, דמלבד דהירושה לא עומדת על תנאי, דאין יכול לבטל הירושה לאחמ"כ אף אם לא יתקיים התנאי וירצה לבטלה, [וכקצירה]. הרי דאף מעיקרא אי"ז מעשהו, ולא חשיב כדבר שיכול שלא לעשותו כיון שלא הוא עושה החלות אלא דהוי ממילא, וא"כ לא שייך



ב"ג וב"ר, הדר דינא קמיינא דמעשה קיים והתנאי לא חל. וז"ל: ואורי"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.

ועיקר דבריהם צ"ב דהא התנה המעשה בתנאי, ומה שייך לומר דהמעשה קיים והתנאי לא.

ועו"ק דהא לא היה דעתו לכך, וא"כ הוי כמק"ט.

דרך הגרע"א דתנאי דע"מ הוא חלות מחודשת וא"ש קו' התוס'

והנה ביאר הרע"א דתנאי דעל מנת ל"ח כעבד מעשה בתנאי, אלא דמקדש באופן כזה, שעושה שיור במעשה החלות, ומעיקרא מחיל החלות באופן זה. וז"ל: ואלולי שאינו כדאי היה נ"ל דע"מ אינו בדרך תנאי רק שמקדש אותה בלי התחייבות שכ"ו והיא נתקדשה לו על אופן זה וכמו ע"מ שאין לך עלי הונאה דלא שייך לומר שהוא ענין תנאי.

ולפי"ז מבואר היטב מה דנתק' דהכא לא הוי תנאי אלא חלות מחודשת של מעשה, וא"כ הדין תלוי אם אפשר לעשות קידושין כאלו או לא. דהנה כל תנאי דע"מ פועלת התנאי היא באופן זה של חלות מחודשת של שיור, ואכן הוא קידושין מחודשים. ורק דהדין הוא דכיון דמתנה ע"מ שכתוב בתורה, [והיינו דמחיל חלות נגד התורה], הרי דהחלות חלה לגמרי ללא השיור. וא"כ מה דאמר' דא"א כיון דהוי מתנה עמש"כ בתורה, אינו מחמת תנאי ממש, דהא הכא אין כונתו לתנאי אלא לחלות מחודשת, וע"ז קאמר' דא"א לעשות חלות מחודשת נגד התורה.

וביאור מח' ר"י ור"מ לפיד"ז היא דר"י סבר דכיון דהאשה מוחלת על השכ"ו ממילא נתנה התורה לבעל אפשרות להחיל קידושין כאלו.

ולפי"ז יישב קו' התוס' דהק' מ"ט הקידושין חלים אע"פ דלא נתקיים התנאי, שהרי לא עבד מעשה בתנאי, אלא בא להחיל חלות קידושין, ורק באופן של שיור, ובזה הדין דהקידושין חלים, וכיון דהתנאי הוא נגד מש"כ בתורה הרי דהחלות חלה ללא השיור ששייר בה.

והוכיח רע"א כן מהא דאפשר להקנות לעבד ע"מ שאין לרבו חלק בזה, ואי הוי מעשה בתנאי א"כ כיון דכל מה שקנה עבד קנה רבו הרי דהתנאי לא נתקיים והיאך קנה, וע"כ דהחלות היא באופן שמקנה לעבד ללא רבו, והוא שיור בחלות.

ולדבריו נמצא דמתנה על מה שכתוב בתורה היינו כיון דהחידוש בחלות היא נגד מש"כ בתורה, הרי דהחלות חלה לגמרי ללא שיורים.

יסוד הגרע"ז דהמעשה קיים ורק דיש אפשרות לבטלו ע"י התנאי

והגרע"ז (בהל' נזירות) יסד דיני תנאים דלא שייך דהמעשה יהיה תלוי בתנאי, שהרי המעשה הוא מציאות הקיימת, וא"כ לא שייך לעשותו בתנאי. אלא דהמעשה קיים, ורק דנתחדש דיש אפשרות לבטלו ע"י התנאי, ולפי"ז התנאי הוא אפשרות לביטול המעשה הקיים.

ב. והגרש"ש ליבוביץ ביאר בזה בשם דודו הברכ"ש דאמר דמעשה קידושין הוא כמו סטנדר וא"א לעשות סטנדר על תנאי.

שמה יחזור למרדו, ויראה לי שתנאי מועיל בירושה זו הואיל ואין העכו"ם מחוייב לעמוד בתקנת חכמים. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דעיקר הטעם שא"א להפקיע ירושה הוא משום דהוי מן התורה, אך בלא"ה מהני התנאי וכן ביאר הגרע"ז. וק' דמה שייך תנאי בירושה, וכדחק' לעיל.

דברי הברכ"ש והצ"ע

ובברכ"ש בב"מ (סי' לח') כתב בשם הגרע"ז מבריסק דעולה מסוגיין דמהני תנאי בירושה, ואפשר לבטל ירושה ע"י תנאי. וז"ל: כיצד מהני תנאי בירושה והא לא עבד מעשה וכיצד מתנה וזו קושיית הגרע"ק"א ואמר הגאון האמיתי... דחזינון מזה דיש בכח תנאי בירושה לעקור דין הירושה. עכ"ל.

וצ"ע דבריו דהא גופא קשיא היאך מהני תנאי לעקור ירושה שהוא מציאות.

קו' התוס' גבי המקדש בתנאי

בדין המקדש את האשה ע"מ שאין לי עליך שאר כסות ועונה, הק' התוס' בכתו' (נו' בד"ה ה"ז) וז"ל: ותימה אם כן אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יאה לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת. עכ"ל. וביאור דבריהם דהרי לא להחיל הקידושין אינו מתנה עמש"כ בתורה, וא"כ כיון דהקידושין הם בתנאי שלא יתחייב לה שאר כסות ועונה, אמאי חלים אף שאין התנאי מתקיים, הרי הדין נותן דהקידושין לא יחולו כיון שלא נתקיים התנאי, וזה אינו נגד התורה.

קו' דתנאי דשכ"ו אינו כתנאי רגיל

והנה ילה"ק דתנאי דשאר כסות ועונה, אינו כתנאי רגיל, אלא שיור בחלות המעשה, שהרי הוא חלק מחלות הקידושין. דהנה תנאי הוא היכא דאיכא חלות גמורה, ורק שמעמיד החלות על תנאי חיצוני, וכגון מקדש אשה בתנאי שיתן לה מאתיים זוז, הרי דאיכא מעשה קידושין גמורים, ורק שעומדים בתנאי דהמאיתיים זוז. אולם הכא שעושה תנאי בקידושין עצמן שיחולו ללא שאר כסות ועונה, הרי דרוצה קידושין כאלו, ולא חשיב כמעשה על תנאי, אלא שעושה מעשה עם חלות מחודשת, והיינו דמעיקרא מקדש ללא שאר כסות ועונה.

וא"כ ק' דאם שייך לקדש ללא שכ"ו הרי דהקידושין חלים באופן זה, ומ"ט חשיב מתנה נגד התורה, ואם א"א לקדש באופן זה מה שייך תנאי, ומ"ט צריך לטעמא דמתנה עמש"כ בתורה, הל"ל דהכי לא הוו קידושין.

דברי הרשב"א דהוי תנאי על הצד שתמחל

וברשב"א מבואר דתנאי דשאר כסות ועונה אינו תנאי רגיל אלא דמתנה ע"מ שהאשה תמחול השאר כסות ועונה, דאז אם תמחול הרי דיבורר למפרע דהקידושין חלו, אך אם לא תמחול לא יחולו.

אולם הראשונים דחו פירוש זה, כיון דא"כ מה נחלקו ר"מ ור"י.

ת' התוס' בכתובות דללא פרשת תנאים הרי דהמעשה היה קיים והצ"ע

התוס' בכתובות (שם) כתבו לחדש, דלולא פרשת תנאים דהתורה, הו"א דהמעשה קיים והתנאי בטל, והמעשה היה חל אף שהתנאי לא היה מתקיים, ורק דלאחר דין תנאים דילפינן מבני גד ובני ראובן, הדין הוא דהמעשה עומד על תנאי, ולהכי היכא שהתנה עמש"כ בתורה דלא הוי כתנאי

בזה תנאי, דהוא דוקא היכא דאית ליה ב' צדדים, ויכל שלא לעשותו דאז לצד זה מתנה שיתבטל.

אין לומר דכונת המשנה דא"א להפקיע ירושות

והיה מקום לומר דכונת המשנה לומר דאין אדם יכול להפקיע ירושה, ואינו מדין תנאי כלל, ומש"כ לשון תנאי הוא לאו דווקא. וכונת המשנה לומר דאף דלשיטת ריב"ב יכול לרבות לא' וממילא חבירו יקבל פחות, מ"מ בדרך הפקעה א"א. [אכן לשיטת הרשב"ם מבואר דגם שלא אליבא דריב"ב בעינן לטעמא דמתנה ע"מ שכ"ב].

אולם ליכא למימר כדרך זו, שהרי בגמ' מבואר דהוי מדין תנאי דכל התורה, שהרי שאלה הגמ' לימא מתנ' דלא כר"י וביארה דמתנ' איירי אפ' כר"י דס"ל דבדבר דבממון תנאו קיים. ועולה דחשיב כתנאי גמור, ולכך איכא למימר דלר"י מהני התנאי כיון דהוי דבר שבממון, [דאי הוי מדין דא"א להפקיע ירושה ול"ח תנאי ודאי דלא יתני אף לר"י].

דברי הרשב"א דלא שייך מחילה דלא כמבואר ברשב"ם

ובתירוץ הגמ' דמתנ' אתי אפ' כר"י כיון דהתם ידעה וקא מחלה הכא לא קא מחיל. ומשמע דאי היה מוחל היה מהני מחילתו. והק' הרשב"א דהא לא שייך מחילה בחלק ירושה, שהרי יורש א"י להסתלק (וכדהוכיחו הראשונים מב"מ ט"ז וכתובות פג). וביאר מכח זה דאכן כונת הגמ' היא לכך דיוורש א"י להסתלק, ורק דלשון הגמ' היא לאו דוקא.

אולם מדברי הרשב"ם מבואר דלא כן אלא דהכא אם היה מוחל היה מהני מחילתו, דהנה כתב הרשב"ם, וז"ל: התם קא מחלה - שעל מנת כן קבלה קדושין ובההיא הנאה דמקדש לה מחלה ליה וכיון דקבלה לקדושין מיניה נתרצית למחול אבל הכא מי מחיל מה הנאה יש לו לכן שימחול ואף על פי ששתק הבה אין זו מחילה דאינו רוצה להכעיס את אביו. עכ"ל. ומבואר מדבריו דהכא לא מחיל, ולא שלא מהני מחילה, דלכך הוצרך לפרש דהשתיקה לא חשיבא מחילה, ומשמע דאם היתה מחילה הוה מהניא. וצ"ע דהיאך מהני מחילה וכבר תמה בזה הרשב"א על דברי הרשב"ם.

דברי הרמב"ם דלא מהני תנאי בירושה והצ"ע

והנה ברמב"ם (פ"ו מהל' נחלות ה"א) מבואר דלא מהני תנאי בירושה כיון דכתבי בה' לחקת משפט, וז"ל: אין אדם יכול להוריש למי שאינו ראוי ליורשו ולא לעקור הירושה מן הירוש אף על פי שזה ממון הוא, לפי שנאמר בפרשת נחלות והיתה לבני ישראל לחוקת משפט לומר שחוקה זו לא נשתנה ואין התנאי מועיל בה, בין שצוה והוא בריא בין שהיה שכיב מרע בין על פה בין בכתב אינו מועיל. עכ"ל.

וק' דלכאורה הטעם דלא מהני הוא משום דהוא מתנה על מה שכתוב בתורה.

ומדברי הה"מ (בפ"ב מאישות ה"ט) מבואר, דכונת הרמב"ם לומר דאף דהוי ברצון הירוש ואיכא מחילה לא מהני כיון דכתבי 'לחקת משפט'.

וילה"ק ע"ד דהא פשיטא דלא מהני מחילה כיון דא"א להסתלק מחלק ירושה וכמו שנתבאר לעיל.

ועו"ק אי נימא דחוקת משפט אתא למימר דא"א להסתלק בשום דרך יק' שיטת ריב"ב.

דברי הרמב"ם גבי גר דמבואר דהוא תנאי רגיל

והנה ברמב"ם (נחלות פ"ו ה"י) מבואר, דגר יכול להפקיע ירושה, כיון דאין בו דין חוקת משפט, וז"ל: והגר אינו יורש את אביו העכו"ם אלא מדבריהם תקנו לו שירש כשהיה

ולפי"ז י"ל דשפיר חשיב דהאב הוא המוריש שהרי הירושה היא מכוחו, וזה המשכו. וא"כ לא חשיב כחלות דממילא שלא נעשית ע"י האב כלל, אלא כחלות ע"י האב, שהרי הוא המוריש.

אכתי ק' דאין המעשה תלוי בידו ועוד דא"י לבטלו אח"כ

ואולם אכתי ק' מה דנתק' דלא שייך תנאי בירושה כיון דלא שייך צד שני דהא א"י לבטל הירושה לאחמ"כ אף אם ירצה. ועוד שאף קודם לכן אין הדבר תלוי בו לבטל המעשה. [ואף שחשיב מוריש מ"מ א"י בידו לבטל המעשה].

לדרך הרע"א א"ש

ונראה דהנה לדרך הרע"א תנאי דע"מ אינו מעשה על צד, אלא חלות מחודשת, וא"כ לפי"ז לא בעינן צד שני, אלא דמעיקרא החלות היא באופן כזה שמוריש עם הגבלה לבן זה, וא"ש היאך שייך תנאי בירושה כיון דהוא הגבלה. דלדרך זו כיון דלא בעינן ב' צדדים א"כ לא איכפ"ל מהא דא"י לבטל המעשה שהרי לא תולה המעשה על צד, אלא דמעיקרא מחיל החלות באופן כזה. ולכך כיון דהוא בעל החלות, [וכמשנ"ת להוכיח מדברי החינוך], מהני.

וכן לד"ז ל"ק כלל הא דנתק' דהוי מעשה גמור [וכקצירה], ומה שייך להתנותו, כיון דהוא בעל המעשה והרי מתנה הוא מעיקרא שכל מעשה זה יהיה באופן כזה⁷.

ומבואר היאך שייך תנאי בירושה, כיון דהאב הוא המוריש וממילא יכול להתנות, כיון דתנאי הוא חלות מחודשת וממילא החיל הירושה באופן מחודש, ולכך אי לא הוי מתנה על מה שכתוב בתורה, היה מהני.

מבאר דברי הרשב"ם גבי מחילה וכן א"ש דברי הרמב"ם דחוקת משפט

ולפי"ז יש לבאר דברי הרשב"ם דכתב דמהני מחילה, דהנה ביאר הרמב"ם דלשיטת ר"י מחילת האשה בקידושין מהניא, כיון דהתורה נתנה כח לבעל להחיל חלות ללא חיוב שכ"ו עד כמה דהאשה מחלה לו על כך. וא"כ השתא י"ל דלפמשנ"ת דהאב הוא המוריש והוא יוצר חלות מוגבלת א"כ נתנה לו התורה כח לכך עד כמה שכן מחל לו על כך, וא"ש דאינו סילוק היורש אלא דהאב מסלקו ומצי עביד הכי כיון דהוא המוריש.

וכן לפמשנ"ת מבואר היטב מה דנתק' בשיטת הרמב"ם דיליף מלחוקת משפט, וביאר הה"מ דהיינו היכא דמחל, והק' דהוא פשיטא דא"א להסתלק, והשתא י"ל דהו"א דמהני כיון דלא חשיב סילוק, אלא דמחילתו גורמת דהמוריש יוכל להתנות, ולזה אתא קרא דלחוקת משפט.

לרע"א א"ש דברי הרמב"ם בגר

ולפי"ד הגרע"א א"ש דברי הרמב"ם דמהני תנאי ירושה בגר כיון דהוא חלות מחודשת, ושפיר שייך תנאי, אף דליכא ב' צדדים, דהתנאי הוא אופן של חלות, וכיון דלא הוי מגד התורה מהני.

מיישב כל הקושיות על ענין הירושה

ולפי"ז מתבאר מה דהוא שייך בפרשת תנאים וגם מבואר היטב אמאי נחשב האב למנחיל, וגם מבואר היטב דברי הרמ"ה הנ"ל דאף אם אין ליעקב זכות בנכסיו לאחר מיתתו אכן זכותו להנחיל קיימת ולפי"ז מה שהגבילה תורה את ד. ונראה דזהו כונת הרע"א במשניות פאה (פ"ו, יא') שכתב דמצא בזה קצת ישוב, ומש"כ קצת מפני שזה לפי דרכו בביאור התנא, דהיא נגד דברי הראשונים.

ביאור הגרש"ש

והגרש"ש ביאר דין התנאי בקידושין, דהנה המתבונן יראה דאיכא גלגל החוזר, דאם חלים קידושו הרי דמתחייב שאר כסות ועונה, וממילא הקידושין חוזרים ומתבטלים, אולם אז כיון דשוב אינו חייב שכ"ו הרי דשוב מתקיים התנאי, והקידושין חוזרים לחול, אולם אז שוב מתבטלים, ונמצא דכל הזמן הם מתקיימים ומתבטלים. ובזה יסד הגרש"ש דכל חלות הגורם לביטול העצמי, והיינו דאם תחול תבטל שוב אינה חלה. וממילא כיון דחיוב השכ"ו מבטל את עצמו כיון דאם חל החיוב ממילא הקידושין מתבטלים ושוב לא חל חיוב השכ"ו, ממילא מעיקרא לא חל החיוב דשכ"ו, ולכך שפיר שייך להתנות, ורק כיון דהוי מתנה עמש"כ בתורה לא מהני.

מבאר מ"ט הקידושין חלים לדברי הגרש"ש

אך א"כ ק' דמ"ט הקידושין חלים והשכ"ו לא חל, דהא לפי"ז הנידון נותן דכיון דלאחר שחלים חוזרים ומתבטלים, א"כ אינם צריכים לחול.

ונראה דכמו דכל חלות שאם תחול תבטל אינה חלה, א"כ י"ל להיפך גם דכל חלות שאם לא תחול הרי דתחול הדין הוא שחלה, והקידושין אם לא יחולו הרי יחזרו לחול, כיון דאם לא יחולו הרי דחיוב השכ"ו לא חל ונתקיים התנאי ושוב חוזרים לחול. וא"כ מכח זה שפיר יש לחלק דהשכ"ו לא חל מחמת שגורם לביטול עצמי, ומחמת הגלגל ההפוך הקידושין חלים בלעדיו. שהרי יש גלגל הפוך לקיום ולזה יחיל שהקידושין יחולו, והגלגל המבטל יתקיים רק לענין השכ"ו.

ולפי"ז מבואר היאך חל התנאי ולא הוי חלות קידושין מחודשת, כיון דהוא עשה מעשה קידושין גמור, ורק דהשכ"ו מבטל את עצמו, וממילא לא חל, אולם הקידושין חלים וכמשנ"ת, ולהכי אי לאו דהוי מתנה עמש"כ בתורה הרי דהקידושין היו חלים ללא שכ"ו.

היסוד בענין דין הירושה א"ש דחשיב האב עושה המעשה

והנה איתא בדברי הראשונים דהבנים הם המשך האב, וכמש"כ הרד"ה.

ולפי"ז נראה ליסד דעיקר דין הירושה היא זכות האב, ולא מבעיא למבואר בדברי הגר"א בקוב"ש (ח"ב סי' יא') דאם יקום האב לתחיה הרי דהנכסים חוזרים לרשותו הרי זה מדינו וזכותו ויסוד הדברים מבוארים בדברי החינוך (מצוה ת') שכתב וז"ל: ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו שזהו בנו או בתו. עכ"ל. ומבואר דהירושה היא מדין המשך האב.¹

ולפי"ז נראה דהוי כ'הקנאה' דממילא דכל ירושה נחשבת כאילו האב מקנה ואף אם אין לו השתא קנין הרי נחשב האב ל'מוריש'.

ג. הרד"ה ר"פ יש נוחלין כתב בבאור דברי הגמרא שם 'שהרי בן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה' - דין הוא שיהא כך קם תחתיו לנחלה שתהא רואה את הבן כאילו אביו קיים, ולפיכך יעקב קודם לאברהם בנכסי יצחק שהרי ביעקב אנו רואים את יצחק כאילו הוא קיים והוא להדיא כמו שנתבאר בשם החינוך אלא דאנן בעינן לבאר דלכן נחשב זכותו של האב וכאילו הוא מוריש.

ויש להביא ראיה לכך מהא דמבואר בר"ן בקידושין דהיכא דאיכא ספק בקיום התנאי, דהיא מקודשת, ולכאורה הא אית ליה חזקת פנויה. אולם לדברי הגר"ז א"ש כיון דהמעשה קיים ורק דהתנאי הוא אפשרות ביטול, ולהכי באיכא ספק בקיום התנאי, מקודשת כיון דאיכא מעשה גמור.

ולדבריו א"ש היאך מהני מחילה על התנאי, כיון דהמעשה קיים, ורק שיש תנאי בנוסף, ומהני המחילה על התנאי, וממילא נשאר המעשה.

ולפי"ז נמצא דהתנאי יוצר דבכדי דהמעשה יתקיים לגמרי [אף לאחר התנאי דחוזר ומבטלו], הרי דיצטרך לעשות התנאי, ואלא"ה אינו קיים, ובקידושין יוצר התנאי דבכדי שיחולו קידושו יצטרך ליתן לה עוד מאתיים זוז.

ולפי"ז מבואר היטב מה דנתק' דהכא לא הוי תנאי אלא מעשה קידושין מחודש וצריך לדון אם מהני קידושין כאלו, דהשתא הרי אמרינן דהמעשה חל לגמרי, והתנאי הוא דברי חיצוני.

ולפי"ז א"ש משה"ק התוס' היאך חלים הקידושין אף שהוא בתנאי, כיון דאיכא מעשה גמור, ותנאי כדבר חיצוני, וממילא כיון דהתנאי הוא נגד מש"כ בתורה ממילא מתבטל הוא, ונשאר המעשה.

אכתי ק' דהוי מק"ט

אולם [אף דנתבאר היאך המעשה מתקיים אף שתלאו בתנאי, גם היכא שהתנאי לא נתקיים, לדרך הרע"א דהוי שיעור, ולדרך הגר"ז דהמעשה קיים], אכתי ק' דהיאך מתקיים המעשה הא הוי מק"ט.

מיסד דבעינן רצון למעשה החלות ולא לחלות עצמה וראיה מדברי רע"א

ונראה לייסד דהנה בכל מעשה בעינן דעת ורצון, והרצון אינו נצרך לחלות המעשה בכל גווני, אלא דעיקר הרצון הוא לעשות המעשה המיחל, וכל ורוצה הוא למעשה, ואית ליה דעת לגבי החלות, דידוע דמעשה זה מחיל החלות, מהני. והטעם כיון דהמעשה הוא דבר הפועל, וכל ויש לו רצון למעשה מהני ופועל הוא.

ויש להביא ראיה לכך מדברי הרע"א ביו"ד (בסי' רי"א) גבי מי שעשה תנאי דכל מה שידור עד זמן יהיה בטל, דלא מהני אא"כ לא זכר לתנאו אך בזכר לתנאי אינו מועיל, וביאר הרע"א הטעם וז"ל: ונ"ל דדוקא אם אינו זכור כלל לתנאו בזה אמרינן דמה דבטלו מקודם הוי ביטול שיחשוב לדבורו שאח"כ כאלו נעשה בטעות ונכשל בלשונו בלי דעת וכאלו אין פיו ולבו שוים דאלו ידע מהתנאי לא היה נודר משא"כ בזכר להתנאי א"כ ידוע לו בלבו שכך התנה ושאינו ראוי לו לידור ואעפ"כ הוא נודר ממילא הוי דיבור מעליא וראוי הנדר לחול (וכמו החילוק בסי' ר"י בענין גמר בלבו להוציא פת חטים) ומש"ה אף שחושב בלבו שהנדר יהיה בטל לא מהני כיון דידוע בלבו שמבטל ואעפ"כ אמר כן הוי דברים שבלב.

ומבואר בדבריו דאף דבליבו חושב דלא יחול הנדר מחמת התנאי, מ"מ כיון דאמר הדבר ובליבו רצה לדיבור הרי דחל הנדר, דבעינן דירצה את האמירה.

ונמצא דהא דבעינן פיו וליבו שוין הוא לגבי המעשה המיחל [הדיבור], ולא לגבי החלות.



הרב יצחק מלצר

בפולוגתא אי אזלינן בממון אחר הרוב

ברשב"ם צב. ד"ה "לשחיטה מכרתיו", הרשב"ם אומר דלשמואל רובא לאו כלום הוא והוה ליה כי פלגא ופלגא והמע"ה, צ"ב מאי קאמר דהו"ל כי פלגא ופלגא הא אף אי לא מהני הרוב ללכת אחרייו מכל מקום לא נהפך לפלגא ופלגא.

גם משמע בדברי הרשב"ם דרובא לאו כלום אינו משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה דהיינו מכח המוחזק, אלא אף בלא מוחזק אין שום כח לרוב לשמואל דלא כתוס' והראשונים לעיל בדף כג: גבי נפול, ובאמת אמרו לי שכן כתב בחמדת שלמה כתובות ט"ו ומוחק שיטתו ואזיל עמה, ולא חש לזה שכל הראשונים לא סברו כן, ולפי מה שיתבאר בסמוך יתיישב בעזרה"י.

וביאור הדבר נראה בס"ד דסבר הרשב"ם דרב נמי מודה דרוב לא יכול להועיל בממונות להכריע הדין היכא שהספק כבר עומד לפנינו, וכמו שכתב התרומת הדשן שהביא הקצות בס"ר פ' דבממונות בעי' ראייה רוב לאו ראייה הוא, אלא דסבר רב דמהני הרוב בהעמדת צדדי הספק, דכיון דאיכא רוב הוה כעין דררא דממונא לצד הרוב ומכריע את הספק מיסודו, או עכ"פ נותן כח מוחזקות ושייכות לבעל הרוב כדמצינו בדררא דממונא דכתבו הראשונים דחשיבי תרווייהו כמוחקין, עי' תוס' ב"מ צז:, ועי' קאמר הרשב"ם דלשמואל דסבר דאין הולכין אחר הרוב לא מהני הרוב לעשות דררא בעצם הספק אלא חשיב כספק רגיל, והיינו דקאמר דהוה פלגא ופלגא, וכיון שיש כאן ספק שקול אמרי' דהמעמ"ה.

ואפשר שזה ג"כ הביאור ברשב"ם בדיבור שלפני זה, שאומר הרשב"ם דשמואל סבר דלא אזלי' בממונות אלא אחר טענה טובה, דלכא' קשה דאף טענות לא מהנו להוציא ממון, אולם למה שנתבאר א"ש שהמחלוקת של רב ושמואל היא בהעמדת צדדי הספק והתם ודאי איכא למימר דאזלי' בטר טענה, דבממונות הצדדים נקבעים ע"פ טענותיהם.

וכן מבואר ברשב"ם בדף צג. בד"ה "ורביע נזק", שכתב 'ולרב קא פריך אמאי חשיב ליה ממון המוטל בספק אליבא דרב דאזיל בטר רובא', מבואר כנ"ל דלרב הרוב מתנגד לדררא דממונא דהיינו שמעמיד דררא לצד הרוב ולא שייך לראיות. ובהמשך דבריו בדברי שמואל כמש"כ הכא 'אלא ודאי רובא בממונא לאו כלום הוא אלא כי פלגא ופלגא הלכך קאמר סומכוס חולקין דהוה ממון המוטל בספק.

ולמה שנתבאר יש לדחות את דיוקו של החמדת שלמה שהובא בריש הדברים דמשמע ברשב"ם שלא דין המע"ה גורם לזה שאין הולכים אחר הרוב אלא כיון שהולכים אחר הרוב ממילא אמרי' המע"ה, דהיכא שאין מוחזק התם סגי בבירור שאינו בגדר 'ראיה' ולהכי סגי ברוב, ורק במקום שיש מוחזק דבעי' ראייה להוציא ממנו לא מהני הרוב כבירור דרוב אינו ראייה ופליגי רב ושמואל אי מ"מ חשיב כדררא להחשיב את בעל הרוב כמוחק.

הרב דניאל סמגה חיוב החנווני

הרשב"ם (ב"ב צח. ד"ה האי מאן דמזבין חמרא דחביתא לחנווני) פליג אתוס' בפ' דברי רבא. וניסו לבאר כמ"ש הריטב"א דיש דין שומר שכן לחנווני וכל עוד שלא פשע בשמירה לא שייך לחייבו. והעיקר חסר מן הספר דרשב"ם

למת [עכ"פ לענין להוריש ומה שבד"כ אין קנין למת אפ"ל דהוא חסרון במעשה הקנאה וכן שמיד המת מוריש נכסיו, אך לפי"ז בגר שמת מדוע אפשר להחזיק נכסיו ומוכח מכאן דכל הקנין הוא רק לענין להוריש] וכן מבואר בתוס' לקמן קל"ו [קנאם הבן בקבר וירשם בן הבן ממנו], צד זה באר היטב בקוב"ש [של"ג]. וכן מבואר בדברי הרמב"ן שהובאו בקוב"ש [של"ה] נפק"מ בזה כגון בני המרגלים, ועוד רבות.

תמיה נוספת להנ"ל: אך לצד זה מתהפכת התמיה, דבזמן דהמת זוכה מאביו ומוריש לבנו הוי מוחזק. וא"כ יזכה הבכור בנכסי אבי אביו [כי אביו מוחזק בשעת ירושת בנו] ודוקא מלוה מובן דמקרי ראוי כיון דהבנים זכו בחוב וחוב מקרי ראוי. אך בירושה קשה. ויתבאר בל"ג במקום אחר.

וכן בענין הקושיות על דברי הבית יוסף עי' הערה" וסתירת דברי הרמב"ן יתבאר בל"ג בזמן אחר וכעת עמד קנה במקומו.

סיכום ההבנות בעיקר דין ירושה

א. ירושה הוי קנין דממילא על ידי התורה ובעלות המת פקעה לגמרי, אלא דחידשה תורה דהיורשים זוכים בזה [ואף דזה פשוטם של דברים התבאר מכמה דוכתי דזה אינו].

ב. יש למת קנין גם לאחר מותו והם זוכים מכוחו ולכן הוי ירושה כהקנאה. ונתבאר בדרך זו שיש לו זכות לענין דברים שהוא נצרך להם, כגון נזקים שהזיק או לענין קבורתו וכו'. [ויש לזה כמה ראיות גדולות, אך נתבאר דיש בזה מחלוקת ראשונים. וכן דיש לפקפק אם זה גדר הירושה. וגדולי האחרונים נקטו דאין למת בעלות ממש].

ג. אין הירושה הקנאה אלא דהיורשים הם 'המשך רשות האב' והוי כממשיכים אותו וממילא פשוט שהם זוכים וכמו שהוא עצמו אין צריך להקנות לעצמו בגדולתו. וזה באור דין תפוסת הבית ועוד. ולפי"ז יסוד דין ירושה הוי המשך אב והוי כממילא. ומתבאר היטב דין רשות יורש לאו כרשות לוקח.

ד. נתבאר דגם אם נימא דאין למת זכות בנכסים אך ודאי דיש זכות למוריש 'להוריש' - וכמו שכתב החינוך ונחשב כבאים מכוחו ונחשב כמקנה ונותן ממילא, אך כשאין לו יורשים אין לו למי לתת. ובזה נתבאר ענין תנאי בירושה דהוי 'מקנה' 'מוריש' ומנחיל'. וזהו פשטא דלישנא דקרא. אלא דלא הצריכה אותו תורה להקנות במכוון, ולריב"ב יכול להעביר את הנחלה, ולרבנן הוי הקנאה דממילא גם בניגוד לרצונו, ומ"מ נחשב הקנאה ידידה, וממילא גם המת בקבר יש לו רק לענין להקנות ולא לקנות.

ה. לכא' צ"ל דלא נאמר דין משמוש דהמת זוכה בקבר אלא כדי להנחיל לחי וכיון שהאחיש לו כח ירושה מצד עצמו לא נאמר בזה דין משמוש, ועיין בחזו"א ב"ק שם ובאמר"מ שם שנראה שזה כוונתם. ועדיין צ"ע בזה ועי' קוב"ש אות שי"ט. אכן בשו"ת הרא"ש כלל פ"ד סימן ג' (הובא בסכ"מ פ"ה מהלכות נחלות ה"ז) מבואר דיש ירושה בקבר גם כשאין צורך בזה כדי להנחיל לחי. והובאו דבריו לקמן. אולם יעוי' בשו"ת רעק"א דהא דאב קודם לאח היינו דוקא אם חי אבל כשמת האב אח קודם, ובזה יישב את סתירת הבית יוסף, וז"ל (חדשות סי' ט"ו): ודע דלכא' דברי הב"י סותרים מדבריו בס' רנ"ג דס"ל דירושת אח לאו מדין משמוש ואילו בס' רע"ז סכ"ד בתחלתה בכוונת הר"מ דה"ק אם מת ראובן בלא בנים ובלא אחים וירשוה בני אחיו אם היה אחד מאחיו בכור בנו נוטל חלק בכורתו לפי שאלו יורשי' את ראובן מכח אבי אביהם, הרי דס"ל דהירושה ממשמשת לאביו וממנו לבנו, וצ"ל דס"ל להב"י לחלק דאם אחיו קיים הוא יורש בעצמותו, אבל אם גם אחיו מת בזה כ"ה דאם אביו ואחיו קיימין האב קודם לנחלה, ה"נ באם שניהם אינם קיימין האב קודם. עכ"ל.

העברת הירושה הרי זה הפקעה בזכות המת ולא להיפך, [אך מ"מ יש לחלק בין מי שיש לו דין ירושה מן התורה ומי שאינו ויתבאר בל"ג במק"א].

מבאר באופן נוסף דרשות הקנין של המת ממשיכה ביורשי

והנה לפי דברי הראשונים הנ"ל יש לבאר את ענין הירושה באופן נוסף. דהנה בתוס' בגיטין (יג.) מבואר דזכות המוריש בממון קיימת אף לאחר מיתתו. ועוד מבואר בקוב"ש (ח"ב סי' יא') דאם יקום המת לתחיה, יזכה בנכסיו בחזרה.

ולהנ"ל יש לבאר דהירושה ודאי הוי מכוחו של המת אך אין צריך קנין לכך דאין הירושה זכיה והעברת נכסים, אלא שהבן ממשיך את אביו, ועומד במקום אביו. וממילא זוכה בנכסים

והרי"ף (נגי' מדה"ר) והרא"ש (סי' ח') כתבו וז"ל - אתה רואה הבן כאלו אביו קיים. ומבואר להדיא דהבן עומד במקום אביו וממשיכו. והוא ממש כלשון הר"ז הנ"ל.

ומבואר כן להדיא בלשון הרשב"ם לקמן (קט"ז): דכתב וז"ל: מה לענין פשיטה [חלק פשוט] אתה רואה את הבן כאילו קיים ליטול פשיטות אביו. והיינו דהבן עומד במקום אביו. עכ"ל.

וכן משמע מדברי רש"י בחולין (כה'): ד"ה כשחייבין, שכתב וז"ל: שממון אביהם בחזקתו עומד. ובביצה (לט': בד"ה אלא) וז"ל: כגון שנשתתפו משנפלה להם הירושה דקיימא תפיסת הבית פטורין מן הקלבון כאילו היה אביהם קיים שממון אחד ופטורין יחד. עכ"ל.

ומבואר כדרך זו בדברי מהר"ח או"ז דכ' וז"ל: וסבור אני שפי' רש"י פ"ק דשחיטת חולין (כ"ה ב') קודם שחלקו הממון של האב וכח האב על הממון עד שיחלוקו ולכך פטורים מן הקלבון דהוי אב ששוקל על בניו שהוא פטור. עכ"ל.

וכדרך זו משמע בדברי החינוך במצוה ת' שכתב וז"ל: ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו שזהו בנו או בתו. עכ"ל.

מה שמתבאר לפי דרך זו

ולפי"ז מבואר דברי רבינו פרץ בנזיר (נז'): דנזיר יכול להתכפר בקרבן האב.

ולדרך זו מבוארים דברי הקצוה"ח (רע"ח סקט"ו) שכתב דנשבע ליתן חפץ לאב יש לו ליתן ליורשים, ונתק' דמה שייך בזה קיום השבועה. ולפמשנ"ת א"ש דהרי הבנים עומדים במקום האב, ושפיר מקיים שבועתו בכך.

תמיה בענין ראוי בירושת אבי אביו

והנה בזה יש ליישב עוד תמיה גדולה מדוע נכסים שנפלו מבית אבי אבא חשיב ראוי. הלא בשעה שזוכה הבכור בהם אינו יורש כלל את אביו. [והלא מיעוט זה נצרך רק לנכסים שיורש מ"אביו" וממנו אינו יורש, ולגבי אבי אביו אינו בכור כלל].

ישוב הענין

ישוב - דמבואר מכאן דירושת אבי אבא אינה ירושה ישירה מאבי אבא, אלא שראובן יורש מיעקב לאחר מותו שיורש מיצחק [מישמוש "ירושת הקבר"] ולפי"ז נראה שיש קנין

כ' להדיא שהוא מדין שליחות ועיין במאירי דנקט הכי בדברי הרשב"ם. ולכאור' הסיכום בניהם היה על מכירת היין ולא על שמירת החבית, וכיצד שייך לחייבו באופן עקיף על הנזק שנגעשה בחבית.

ומורינו הגר"מ תופיק שליט"א רצה לומר דתלי בדין המובא בגמ' (ב"ק נו, ב; ב"מ פב, א) בדין שומר אבידה ונפסקה הלכה (עיין שו"ע חו"מ סי' רסז סט"ז) כדעת רב יוסף דהוי כשומר שכו'. שאף שדין השמירה הוא באופן עקיף בכ"ז דינו כשומר שכו', וסברת רב יוסף שם היא ש'בהיה הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא' (כלומר, שיש לו הנאה עקיפה שאם יבוא עני בשעה שהוא עסוק באבידה יפטר לתת לו צדקה מדין עוסק במצוה פטור).

ובתוס' (ד"ה האי מאן דזבין חביתא וכו') פליגי ומפרשי שהוי מכר גמור והוי כאומר לו למקפה, וה"נ שאמר לו שיתקיים כדי סיבויה.

ולפום ריהטא נראה דתוס' לא פליגי על רשב"ם מדינא דשומר שנתעצל בשמירה כגון שהגיע יום השוק ונתחמץ קודם המכירה חייב השומר, וכל דיוקם היה מלשון הגמ' 'זבין' אבל לדינא מודו לרשב"ם.

ובהמשך הסתפקה הגמ' בבע"ב שהתנה עם החנווני שאפי' אם יתייקר באותה מדינה לא ימכרנו עד שיגיע ל'וול שפט' ושם ימכרנו האם גם באופן שהחמיץ אמרי' הכי שבע"ב סופג את מחצית ההפסד (חלא מאי) ומסיק ללשינא קמא "חלא לא דלא כרבי יוסי בר חנינא", כלומר שאם החמיץ ההפסד הוא על שניהם על החנווני ובע"ב, ופי' הרשב"ם 'דכמאן דא"ל למקפה ואיבעי לשהויי דמזל שניהם גורם'. ולרשב"ם לשיטתו ק' אם החנווני דינו כשומר הרי לא היתה פשיעה מהותית של החנווני בשמירה ולמה נחייבו במחצית מההפסד, וצ"ע.

הרב ישי רחמיני הנחת תפילין אצל המטפלת

מעשה שהיה, אברך שהתפלל בבית הכנסת שליד המטפלת של בנו, ולאחר התפילה דרכו להניח אצלה את התפילין שלו, ובכך אינו צריך לנשוא 'לכולל'. אמנם המטפלת דרכה שהיא אומרת לו מתוך הבית לפתוח את הדלת והוא נכנס ומניח את זה בעגלה של בנו.

ויל"ד בזה מהמבואר במשנה (ב"ב צט.) במי שיש לו בור בתוך ביתו של חבירו גם בעל הבור וגם בעל הבית עושה מנעול לבור. ומפרשת הגמ' שעושה מנעול משום חשד אשתו, שאם יוכל להכנס בכל שעה לבור ליטול מים יבוא לחשוד באשתו.

וא"כ יל"ד בניד"ד האם יש לחוש לחשד אשתו כשנכנס אצלה להניח את התפילין.

והנה, כתב הטור (חו"מ סי' שפט) בשם הרא"ש, שבזמן הזה מנהג פשוט שנכנסים הפועלים לבית בעל הבית לתבוע שכר, ולכן אם שורו או כלבו של בעה"ב נשכו, חייב לשלם. וכתב ע"ז הב"ח וז"ל: יש מקשים איך היה מנהג זה מקודם בישראל שלא יכנס אדם לבית חבירו כשצריך, היפך מוסר חז"ל "יהי ביתך פתוח לרווחה". ולפענ"ד דלא קשה דבשכיח [הבעה"ב] בשוקא, ודאי אין לאדם הגון ליכנס לבית חבירו משום חשד אשתו, וכדתנן בב"ב דף צט. מי שיש לו בור לפניו מבורו של חבירו וכו' זה עושה לו פותחת, והוא משום חשד אשתו.

והקשה האבן האזל (נזקי ממון פ"י הי"א) א"כ שהיא משנה מפורשת וגדר איסור יש בזה, למה הקילו בזה"ז, שהמנהג פשוט שנכנסים פועלים לבית בעה"ב לתבוע שכר, ותרץ דלא דמי למתני', דהתם הוא ענין של קביעות, שתמיד זקוק להיכנס לביתו של חבירו, ע"כ תיקנו חז"ל שני פותחות משום חשד אשתו, אבל באקראי ליכנס כשאינו יודע כלל אם אשתו היא ביחידות, לא מצינו גדר איסור בזה.

ונמצא שלפי האבהא"ז, בענייננו אם יעשה זאת באופן לא קבוע, מותר. אמנם מהב"ח שהשווה בין משנתנו להך דשכר פועלים מבואר שאף באופן לא קבוע אסור.

עו"ל שבמקרה הנ"ל כיון שנכנס ויוצא מיד אין זה דומה לבור מים שמשתהה הרבה. ויל"ד האם גדר החשש הוא עד כדי שיעור שאם היה יחוד היה אסור, ובכה"ג ג"כ יבוא לחושדו, וא"כ אין לחלק בזמן מועט וצ"ע.

הרב יוסף חיים אשכנזי בגדר קנין הליכה בשביל של כרמים

בשביל של כרמים הואיל ונעשה להילוך נקנה בהילוך. (ב"ב ק.). מפרש רשב"ם דרך הנאת המעשה קונין אותו, כדאמרין בחזקת הבתים הציץ מצעות בנכסי הגר קנה. והק' הרש"ש דאדברא ראיא לסתור, דהתם הוי שלא כדרך שימוש ואפי"ה קני כיון שנהנה. וחיזין שהנאה סתם מהדבר אפי' שלא כדרך שימוש קונה. וביותר לפמש"כ התוס' דאיירי דווקא בשביל של כרמים שאין שימוש אלא להילוך. אבל שאר דרכים שעשוין קצת להשתמש בהם צורך אחר אינו קונה בהליכה אלא ע"י חזקה. וא"כ מ"ט בהציע מצעות קני לה והרי לא רק שאינו השימוש היחיד שעושים בקרקע אלא הוא שימוש שלא כדרך.

ונראה ליישב דאין כוונת הרשב"ם במש"כ דרך הנאת המעשה לדרך ורגילות השימוש, אלא דרך שכתב עניינו מילת קישור כמו על ידי, וכוונת הרשב"ם דהנה דרך כלל קונים הדבר ע"י חזקה היינו תיקון בגוף הדבר. ובהציע מצעות נתחדש שגם ע"י שימוש בחפץ אפשר לקנותו, וזה מהני במה שנהנה מהחפץ. דהיינו לא השימוש קונה אלא ההנאה שבאה על ידו. וזהו שכתב רשב"ם שע"י הנאת המעשה קונים אותו. ואה"נ אפי' אינו נהנה משימוש שלא כדרכו, וצ"ל ג"כ דלא ס"ל כהתוס', ובכל שביל ודרך אמרו כן שקונה בהליכה. [אמנם במיצר וודה שאינם עומדים להליכה לא קני ע"י הנאת המעשה, כיון שאינם עומדים לזה המעשה כלל. ואף הציץ מצעות בשדה הוצרך הרשב"ם לעיל נג ע"ב דכתיב וישבתם בה, ובכלל ישיבה הוא. דלולא קרא לא חשיב עומד לכך. וזהו טעמא דרבי אליעזר דכתיב ביה קום התהלך בארץ, ולכן קני ע"י הנאת המעשה של הליכה גם היכן שאינה עומדת להליכה]. ונפקותא במש"כ דלגבי חזקה בתיקון החפץ אין צריך הנאה מהתיקון, הוא בחופר בורות כדי למלאותם ביסודות הבניין. דהרמב"ן כתב לעיל נג ע"ב דלא קני לפי שאין בה הנאה בעצמה אלא עשוי למלאות הוא וליהנות בבנין. ולפמש"כ יקנה בחפירה זו דאין צריך הנאה מהתיקון, רק מהמעשה. ודברי התוספות ג"כ לשיטתם לעיל דמציע מצעות משום הגבהה הוא כמש"כ שם מהרש"א, וגם לגירס' הגליון שם משום חזקה

ו. ואמנם אחרי שהוצרכנו לגזה"כ וישיבתם בה דבכלל ישיבה הוא, אפשר ליישב הכל בקל, דודאי בעינן דרכו בכך. והתם גזה"כ הוא שבכלל דרכו הוא אפי"ש שאין דרכו בכך. אך זה אינו דגם אחר דגלי קרא שיישיבה קונה אך לאיזה טעם נאמר שיכלל בזה גם ישיבה שלא כדרכה. וגם דברי הרשב"ם כאן ולעיל נג ע"ב נראים מכוונים יותר כמש"כ.

חשיב המציע מצעות תיקון בגוף הקרקע וכשיטת כמה ראשונים שם. ורק אם נשווה דברי התוס' לדברי הרא"ש שם שכתב תשמיש חשוב תעמוד קושיית הרש"ש במקומה. אלא שקושיית הרש"ש במקומה בדברי הרמב"ן דפי' וז"ל - 'פירוש שלא נעשה אלא להלוך נקנה בהלוך דרך הנאתו, ואע"ג דלא עביד מעשה בגוף הקרקע, כדאמרין בפרק חזקת המציע מצעות בנכסי הגר קונה וכו'. ויותר בזה בדברי הר"ן דכתב דרך תשמישו. דמשמע דמצד דהוי שימוש בכך, וא"כ ראיא לסתור דמציע מצעות אין הנאתו ותשמישו בהכי וקני וצ"ע.

הרב דניאל סמגה אורך הכוון הנצרך למת

התוס' (ב"ב ק: ד"ה והוכיחין ארכו ד') פליגי על רשב"ם באורך הכוון הנצרך למת לרשב"ם האורך בס"ה ד' - ג' אמות למת ואמה אחת בשביל הארון שהוא מונח בו, ולתוס' ג' אמות נצרכים בשביל גובה האדם עד כתפיו ואמה נוספת עבור הצואר הראש ועובי הקרשים של הארון. והוכיחו דבריהם מפ' המצניע (שבת צב. ושם ד"ה אישתכח) שם הובאו בגמ' ב' תי' שטלטול ברה"ר למעלה מ' טפחים אסור: א' ממשא בני קהת את ה'מזבח' במשכן שהיה למעלה מ' טפחים, כיון שנשאוהו במוטות והיה שליש למעלה מכתפם, נמצא שהיה מורם מהקרקע שליש מ' טפחים (ורק במעביר בידי ולא בזורק מעל י' טפחים, עיין רש"י שם) ב' מנשיאת הארון ע"י בני קהת (שלעולם לא היה גובה הלולים כמשה והמזבח והיה גובהו ז' אמות ושני שלישים ממנו - ז' אמות הגיע עד הקרקע, נידון הסוגיא שם) וכיון שארון ט' טפחים וכפורת טפח הרי י' טפחים. וכיון שישנו הכלל דכל משא שנושא הנוטל עולה טפח ושליש למעלה מנושאו ושני שלישים מתחת כתיפו, ממילא יוצא שאפילו היו הלולים בגובה של י"ח טפחים - ולמטה מכתפם שני שלישי של י' טפחים (ו' טפחים ושני שלישי) בנשיאתם את הארון גובהו הגיע למעלה מ' טפחים, הרי ראיא שלמעלה מ' הוי מקום חיוב שכן היה במשכן והארון קאי למעלה מ'א ושליש מהקרקע.

ואחר העיון בסוגי' שם היה קשה שלכא"ק קי"ל דלמעלה מ' ברה"ר הוי מקום פטור ולמה נחייבו, ושוב ראיתי בפנ"י שם שהק' כן, ותי' שאף שהוצאה בכתף לאו אורח ארעא אלא הוצאה בחיקו כדפירש"י (שבת שם) ותוס' בריש שבת (ב, א ד"ה פשט העני את ידו) כתבו שעצם היות המלאכה במשכן אין דיה בכדי לחייב עשייתה כדרך זו בשבת, אלא בצירוף סברא - כלומר שהמלאכה כשלעצמה תהיה מלאכה גמורה כדרך עושי המלאכות ובלא"ה כשאינה מלאכה אין מקום לחייב. וא"כ מדוע נחייב במשא בני קהת. וביאר הפנ"י שבמשא בני קהת חייב כיון שקראו הכתוב 'מלאכה' ובכך אף שאינו 'דרך' נחשב כמלאכה (כמאמר הכתוב 'בכתף ישאו' במדבר ז, ט). ונראה מהכתוב שם שגם את הארון נשאו בני קהת ותי' הגמ' השני א"ש שבני קהת נשאו גם את הארון מלבד המזבח והשלחן שנשאו ועל כולה קרייה רחמנא 'בכתף ישאו' ולכן חייב אף שאינו כדרך המלאכות.

הרב דוד יהודה גבאי 'ועשית הישר והטוב' או 'כופין על מדת סדום'

בגמ' (ב"ב קד:) מבואר, דאם יתרת הקרקע שקיבל הקונה בשגיא, הייתה היא סמוכה לשדהו של המוכר, אף דאמרין דקרקע שאין בה שיעור חשוב וברת שימוש, דמייפין כוחו של מוכר, ולכן ישלם הקונה מעות על קבלה זו, בכה"ג



קמא אבל במטלטלין אזלינן בתר מאן דתופס השתא היכא דליכא חזקת קרקע כנגדו, והיינו דבכל ספק יש את סיבת הספק כגון הכא שיש ב' לשונות סותרות, ומנגד יש במציאות הממון להעמיד פשטות ממון כנגד הספק, שעצם סיבת הספק הוא חידוש כנגד פשטות הממון שבאה ממוחזקות הממון, וסבר ר"נ דהניחא מטלטלין יש פשטות ממון שבאה ממוחזקות הממון שאפשר להצניעם ואין לנו להוליד הספק כנגד תפיסת המוחזק, משא"כ בקרקע שאין יכול להצניעה מיד בעלה, בהתחדשות סיבת ספק נולד הספק על הממון אף כנגד התופס בקרקע, וכל שנולד הספק על הממון אזלינן בתר חזקת מר"ק ככל ספיקות קרקע.

ולפי"ז א"ש דברי הרשב"ם היטב דסבר ר"נ דמשום דקרקע בחזקת בעליה עומדת בכחה לעורר ספק כבר בתחלת חודש, אבל במטלטלין כל שיש תפוס אין לנו לעורר עליו הספק ואזלינן בתר המוחזק בשניהם וכשמואל במרחץ. ועי' בתומים (ק' תוקפו כהן ס"ו מד מה) בארוכה. והוא מוכרח דאי נימא דאף במטלטלין הספק נולד בתחלה אמאי אזלינן בתר המוחזק בשניהם ולא אזלינן בתר המוחזק בתחלה.

ולפי דברינו נראה לבאר מח' שמואל ור"נ, דשמואל סבר דאף דקרקע בחזקת בעליה עומדת הכא השוכר אינו מחזיק כתופס נגד מר"ק, אלא מצד החזקתו במעות וכתמורה למעותיו, ובכהאי גוונא לא אלים חזקת המשכיר בקרקע מתפיסת השוכר בקרקע שבאה מכח זכותו לממש תמורת מעותיו. ומאידך ר"נ סבר דלא שייך כלל תפיסה כנגד מוחזקות המשכיר בקרקע שהרי קרקע אינה נגזלת ואין משמעות לתפיסת השוכר בקרקע.

ויש הרבה להאריך בסוגיא זו וכתבנו רק לבאר לשון הרשב"ם.

הרב מאיר רוזנפלד בדינא דקרקע בחזקת בעליה עומדת

בגמ' ב"ב קה: אמרינן "תנינא מעשה בציפורי, באחד ששכר מרחץ מחבירו בשנים עשר זהובים לשנה דינר זהב לחדש, ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ולפני רבי יוסי, ואמרו יחלוקו את חדש העיבור" והוא מתני' ב"מ (קב.) ובביאור דינא דמתני' נח' בגמ' דשמואל אמר דמתני' "בבא באמצע חדש עסקינן אבל בא בתחלת חדש כוליה למשכיר, בא בסוף חדש כוליה לשוכר", ושי' ר"נ (ב"מ קב:) דבין בא בתחילת החודש ובין בסוף החודש לעולם כולו למשכיר משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, וביאור מתני' דאמרינן דחולקים לשי' ר"נ כתבו הראשונים דס"ל דהוי כסומכוס דממון המוטל בספק חולקים.

ובאמת בביאור טעמא דשמואל דמהני מה שכבר דר הק' התוס' איך מהני תפיסה זו, (והוי תפיסה לאחר שנולד הספק) ובתחיל"ד כתבו התוס' ד"משמע דאי תפס מוציא לא מפקין מנייה וכו' ותימה דאם כן המוציא מחבירו היינו כדא"ג וכו'.

והיינו דפי' התוס' דבאמת מבואר כאן דמהני תפיסה לאחר שנולד הספק ועל כן פי' התוס' דא"כ הוי ממש דינא דכדא"ג, [ובמסקנא הק' ע"ז מב"מ וע"כ פי' באופ"א דאיכא כאן הודאה, ובב"מ ו: פי' דהוי תפיסה ברשות ואכמ"ל בזה].

והנה לכאו' צ"ב דא"כ להך ס"ד מ"ט דר"נ דאמר דקרקע בחזקת בעל' עומדת הרי ס"ס כיון דבא בסוף החודש

משפטית ממונית בקרקע הסמוכה שנמכרת, וכל זכאותו להקדים קניינו היא מדין ועשית הישר והטוב, אלא שכיון דמבורר לן שיש לו יכולת לקבל תועלת ברכישת הקרקע הנמכרת, וזה מצד יכולתו הקיימת להשחיל מחרישה לעבר הקרקע הנמכרת, שוב הטו חז"ל את סדר הקדימה ברכישת הקרקע למתן הזכות למצרן הסמון, ולכן פשיטא לגמ' דבכה"ג איכא דינא דבר מצרא, ושורת הדקלים לא תהווה חציצה.

אמנם גבי זכות המוכר מכח הייפוי כח שנתנו לו חז"ל, ביכולת הדרישה לקבל מעות במקום את יתרת הקרקע, הרי היא זכות שמעוגנת טפי במשפטי הממון, כי ס"ס עומד כנגדו קונה הקרקע שירד לעסקה זו כדי לקנות קרקע, ואמנם שגגה נעשתה שקיבל יתרת קרקע שלא חפץ בה בקניינו, אך בפועל ירד לעסקה זו כדי לקבל בעלות על קרקע, וא"כ יכול המוכר לומר דכיון דמציאות הריכבא דדיקלא מקשה עלי בנגישותי ליתרת הקרקע, מעדיף אני מעות בתשלום על קבלת יתרת הקרקע, ומכיון דיש זיקה משפטית ממונית ליתרת הקרקע מצד הקונה, שהרי ירד לעסקה זו כדי לקבל בעלות על הקרקע, שוב נייפה כח המוכר, ונימא ליה לקונה שישאר בידו עם יתרת הקרקע, ומדיו כופין על מדת סדום ישלם מעות בעבורה, ולכן יש צד בעל משקל דהאי ריכבא דדיקלא תהווה חציצה, ולמימר דשוב נייפה כוחו של מוכר.

הרב דניאל מסרי בין תפיסה בקרקע לתפיסה במטלטלין

תנינא (ב"ב קה.) מעשה בצפורי באחד ששכר מרחץ מחבירו ב"ב זהובים לשנה דינר זהב לחודש ובא מעשה לפני רשב"ג ולפני ר"י ואמרו יחלוקו את חודש העיבור. ואמר שמואל בבא באמצע החודש עסקינן אבל בא בתחלת החודש כולו למשכיר בסוף חודש כולו לשוכר.

וכתב הרשב"ם (ע"ב ד"ה דהתם) ומיהו ליתא הלכתא כרב ושמואל אלא כר"נ דאמר קרקע בחזקת בעליה עומדת ואפי' בא בסוף החודש כולו למשכיר שהספק לא עכשיו נולד אלא מתחלת החודש נולד והעמד קרקע בחזקתה, ונמצא שדר בשל בית של חברו וכו'. ובסוף דבריו כתב הרשב"ם דגבי כור בשלושים סאה בסלע נמי כיון דמטלטלין נינהו מודי ר"נ דראשון ראשון קנה דמאי דתפיס תפיס, דבקרקע הוא דאמרינן לעולם בחזקת בעלים הראשונים קיימא דקרקע אינה נגזלת אבל במטלטלין הלך אחר המוחזק בשניהם.

ומשמע מדבריו לכאו' דאף אם הספק נולד בתחילת החודש מהני תפיסה במטלטלין, ומה דלא מהני תפיסת השוכר במרחץ משום דקרקע לעולם בחזקת בעלים הראשונים קיימא, וא"כ אמאי בריש דבריו כתב שסברת ר"נ דהספק נולד בתחלת החודש ונמצא השוכר דר בשל חברו, הרי במטלטלין לכאו' אפי' שהספק נולד בתחלה מהני תפיסה, ולכאו' עיקר טעמו של ר"נ דקרקע בחזקת בעליה עומדת ומשו"ה לא מהני תפיסה.

ויש לדקדק מדברי הרשב"ם ומרש"י בב"מ (קב: ד"ה ור"נ) שפירשו דטעמא דלר"נ הספק נולד בתחלת חודש משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל במטלטלין דאזלינן בתר המוחזק לא חשיב שהספק נולד בתחלת החודש, דבחדא מחתא מחתא.

ונראה לבאר ע"פ התוס' בב"מ (קג.) שכתבו דדוקא קרקע שאין יכול להצניע לשמטו מיד בעלה אזלינן בתר חזקה

למרות היות הקרקע בשיעור שאינו חשוב, ואין הקרקע כ"כ ברת שימוש, יוכל הקונה להשיב יתרת קרקע זו.

והסתפק רב אשי באחת מספיקותיו, דמה יהא הדין אם ישנה שורת דקלים החוצצת בין יתרת הקרקע לרשות המוכר, אם יוכל המוכר לכפות הקונה לשלם מעות, היות ואין חיבור בין רשותו ליתרת הקרקע, או דלמא אין בזה חשיבות של הפסק לעניין יכולת הקונה להשיב למוכר את יתרת הקרקע הסמוכה לרשות המוכר.

והנה בגמ' (ב"מ קח:), מבואר גבי דינא דבר מצרא, דאם יש בין הקרקע הנמכרת לשוק לבין המצרן הסמוך שורת דקלים, דדינא הוא שאם יש ביד המצרן יכולת להשחיל מחרישה ולחרוש אף תלם אחד שימשך מקרקע המצרן לקרקע הנמכרת, דאית בהו דינא דבר מצרא, ובלאו הכי ליתא בזה דינא דבר מצרא.

ויל"ע מדוע לעניין דינא דבר מצרא פשיטא לגמ' דשורת הדקלים מהווה חציצה בדליכא יכולת הכנסת המחרשה, ואילו גבי דין לייפות כוחו של מוכר, במכר שהייתה בו שגיאה וקיבל הקונה יתרת קרקע, דאיכא ספיקא אם שורת הדקלים מהווה חציצה, והיינו אע"פ שאין יכולת מצד המוכר להשחיל מחרשה לעבר יתרת הקרקע שביד הקונה, כריהטא דספיקא בסתימותו.

ובביאור העניין נראה, כי כל דינא דבר מצרא הוא דין מחודש, צא וראה שאין כהאי דינא בערכאות של גויים, וסברת העולם דודאי שיש חופשיות לכל בעל קרקע למכור קרקעו למי שיחפוץ, ושום מצרן לא יכול לתבוע בדין למכור קרקעו של המוכר דוקא לו מחמת סמיכותו, ובדאי דדין מחודש הוא מכח סברת חז"ל, לחמול על המצרן מחמת התועלת המרובה דאיתא ליה ברכישת הקרקע הסמוכה לו שיוצאת להימכר בשוק, ומדין ועשית הישר והטוב הוא, כמבואר בגמ' (שם קח:), והיינו דאסמכוה אקרא כמבואר ברש"י שם. וכיון דזהו יסוד דינא דבר מצרא, בודאי ופשוט לגמ', דכל שאין תועלת מבוררת למצרן, הדר דינא של סברת העולם, כי המוכר יוכל למכור למאן דחפץ ביקרו.

אמנם גבי דין ליפות כוחו של מוכר, דהמוכר המשתמש בדין ייפוי כח שנתנו לו חכמים מדין כופין על מידת סדום כמבואר ברשב"ם (קד:), הוא אשר מחדש כנגד הסברא הפשוטה, כי ודאי שהלוקח שקיבל יתרת קרקע יכול לומר איני רוצה ביתרה זו מצד הסברא הפשוטה, ול"ל להוציא מעות בעל כרחי, א"כ משו"ה יש לגמ' צד בעל משקל, שיוכל הקונה לדחות את חדשנותו של המוכר לכפותו בתשלום, ולומר למוכר קח יתרת קרקע זו הסמוכה לרשותך, ואף דאיכא שורת דקלים החוצצת, ס"ס היות וישנה סמיכות, תוכל למצוא איזה שימוש המועיל ולייעל סמיכות יתרת הקרקע שקניתי בשגיאה, לרשותך.

ומאידך יש לברר, מדוע פשיטא ליה לגמ' (ב"מ שם), דבדאיכא יכולת השחלת המחרישה אף לתלם אחד, דשוב יתסוס דינא דבר מצרא, ולא נדון לשורת הדקלים כחציצה, בעוד בסוגיין יש צד דשורת הדקלים תהווה חציצה, ומריהטא דספיקא בסתימותו, משמע אף בדאיכא יכולת השחלת המחרישה מרשות המוכר הסמוכה לעבר יתרת הקרקע שקנה הקונה בשגיאה.

ובזה יש ליישב, דשונה במהותה זכות הבר מצרא מזכות המוכר בייפוי כוחו לקבל מעות במקום את יתרת הקרקע, כי בדינא דבר מצרא באמת אין שום זיקה מצד המצרן כלפי הקרקע הנמכרת ע"י שכנו, שהרי אין לו שום שייכות

והמעוות בידו דעדיין לא שילם על חודש ה"ג אמאי יהי עליו חיוב לשלם ונימא דע"ז הוא גבר.

והנה באמת לכאן יל"ע להך ס"ד דתוס' דאטו כל המע"ה לא הוי אלא כדא"ג וא"כ ע"כ נימא כן אף בכלים העשויים להשאל ולהשכיר ולענין גודרות ולא יהי צריך תפיסה הראוי לקנין ועוד דינים הרבה.

והנה ע"ז לכאן ה' אפש"ל דלא אמרינן כן אלא היכא דאיכא דררא בהכי מהני תפיסה ובהכי הוא דלא הוי אלא כדא"ג אבל בלא זה לא וכמו דהוי כן באמת לש' הרמב"ם דמהני תפיסה ולא הוי אלא היכא דאיכא דררא, (דאל"כ ודאי אינו יכול וכמו הא דנסכא דר' אבא דודאי לא מהני מה שחטף), ואמנם כ"ז י"ל רק אם נימא דכאן לא חשיב דררא אלא הוי ספק בכוונתם וכשי' המשנה למלך (שכירות פ"ז ה"ב) ולא ס"ל דהוי ספיקא דדינא כמש"כ התוס' (ב"ב סה:). דלכאן אם הוי ספיקא דדינא א"כ שפיר הוי דררא ויועיל תפיסה, ואולי מ"מ אף ספיקא דדינא גרע מספק במציאות דאיכא דררא.

ומ"מ אכתי צ"ב הא דר"ג דהרי כיון דהוא איירי על הכא דפי' התוס' דדינא הוי בהכי כדא"ג א"כ אמאי לדידי' אמרינן קרקע בחזקת בעלי' עומדת והרי הוא גבר בכך כיון דנדון הוי על שימושי הקרקע וכבר דר בה.

ואולי הביאור דס"ס אף בכדא"ג ודאי בעינן שיגבור בדבר זה עצמו ואם יגבור בדבר אחר כנגדו ודאי לא הוי כלום, ובהא אמר ר"ג דכיון דקרקע בחזקת בעלי' והיינו דהוא ס"ל דשימוש הוי חלק מהזכות בקרקע וא"כ אע"פ דהוא גבר ונטל זכות באמת לגבור צריך ליטול הקרקע דהיא הדבר הנדון למי יש את הזכות בה וכיון דקרקע בחזקת בעלי' עומדת א"כ ממילא לא הצליח לגבור וליטלה להעמידה ברשותו.

ונראה דכן צריך לבאר באמת הא דר"ג גם לש' הרמב"ם דס"ל דמהני תפיסה, דא"כ אמאי אמרינן קרקע בחזקת בעלי' עומדת הרי ס"ס תפס השימושים והמעוות, אלא דלא מהניא אלא על עיקר הדבר אך כאן כיון דעיקר הדבר הוא מוחזק ואף עכשיו הרי מוכרע הספק ואינו יכול לתפוס השימושים להיות נחשב דהוא מוחזק בהם.

ובאמת בעיקר ש"י שמואל דאם בא בתחילת החודש כולו למשכיר הק' הר"ן ב"מ (קב:) דבשלמא היכא דכבר נתן מעות א"כ הרי הוא מוחזק אך אם לא נתן עדיין המעות א"כ נימא דהוא מוחזק במעות והספק על המעות כמה צריך ליתן או לא דאם יש לו עוד חודש לדור א"כ אינו צריך ליתן לו כל המעות, (והיינו אם עליו לשלם י"ב או י"ב חלקים של י"ג דדר רק י"ב חודשים מתוך י"ג שה' צריך לדור), עיי"ש מש"כ בזה, (ועי' קונטרס הספיקות כלל ז' ס"ק ג' מש"כ לבאר בזה ואכתי צ"ב), ואולי אפש"ל דאירי באמת כשנתן כבא המעות וכמש"כ הרשב"ם (קה: ד"ה דהתם) לענין כור בשלושים.

ולכאן אפש"ל ע"פ מש"נ בדינא דקרקע בחקת בעלי' עומדת דכיון דבאמת שורש נדון זה כמה עליו לשלם הוא באמת אם יש לו זכות לגור עוד חודש או לא ונדון זה מוכרע בחזקת ממון דקרקע בחזקת בעלי' ממילא אף נדון של כמה עליו לשלם על מה שדר ואף להוציא ממנו ממון דכיון דבאמת שורש הנדון הוי על החודש א"כ הוא הוי המוחזק בזה, (וכהא דמה"ט בסוף החודש הוא הוי המוחזק לר"ג אע"פ דכבר דר וכעת הנדון בפועל הוא על המעות דחשבינן דבאמת הנדון על הקרקע).

הערות והארות מבני החבורה על סדר הגמרא

דף צב ע"א

הרב א"ש לוי מתני', חייב באחריותו.

יל"ע אם בכדי לחייב את המוכר בעינן שיהיה ידיעה שהזרעים לא צמחו מחמת עצמן או ד' בסתמא תלינן שהזרעים עצמם אינם טובים אלא א"כ יש לנו ידיעה ברורה שאי"ז מחמת הזרעים אלא מחמת מזג האויר או סוג האדמה או שזרע לא בזמן. ויעויין בתוס' ד"ה המוכר דמב' ממנו שתי תירוצים א. דבסתמא תלינן בזרעים אלא א"כ יש לנו ידיעה ברורה שאתא מחמת דבר אחר וכגון ברד וכו'. ב. בסתמא תלינן בדברים אחרים ורק כשיש לנו ידיעה שהבעיה הייתה בזרעים עצמן מחייבים את המוכר.

ויעויין ברא"ש דנקט כמו ת' א' דתוס' דבסתמא תלינן דהבעיה הייתה בזרעים עצמם אלא א"כ יש לנו ידיעה ברורה שהזרעים לא צמחו מחמת דברים אחרים שאינם קשורים למוכר. וזה צ"ע על ד' הטור והשו"ע רלב סעי' כ', שכתבו להדיא בשם הרא"ש לא כך. דאמנם כתבו דבסתמא תלינן דהבעיה הייתה בזרעים אך כל זה רק שאין לנו דבר אחר שאפשר לתלות בו אך אם יש לנו דבר אחר שאפשר לתלות בו תולים בו אפ' דאין לנו ידיעה ברורה שהגיע מחמת אותו דבר אחר ולא אמרינן דהבעיה הייתה בזרעים עצמם וצ"ע.

הרב סימון חילו

וילחזי דמי היכי ניהו.

בענין הדמים מודיעים אם צריך יותר משתות או אף בפחות ובמה שכתב הרשב"ם בתחילת דבריו דמי רדיא שווים יותר וממילא הוי מקח טעות.

בשיעור הדמים מודיעים כתב הרשב"ם שצריך שיהיה יותר משתות וכתב אפילו יותר דההבדל בין רדיא לשחיטה הוא כפול דלשחיטה י' ולרדיא כ' ואפשר שנקט כן לומר דבעינן אף יותר משתות בכדי שאין הדעת טועה כלל דרק בכה"ג אמרינן דהדמים מודיעים ועיין לעיל ברשב"ם ע"ח ד"ה ומשני דמשמע דבעינן ממש הגזמה גמורה בכדי שיהיה דמים מודיעים ושם ברשב"א כתב בשם הראב"ד דכל שהוא יותר משתות הדמים ראייה.

וכן מבואר בתוס' אצילנו בד"ה למאי והרשב"א שם ר"ל דהוא דווקא בכדי שאין הדעת טועה אבל כתב דבסוגיין משמע דאף יותר משתות הדמים ראייה דאין הבדל כ"כ גדול בין רדיא לשחיטה ומ"מ אמרו ולחזי דמי היכי א"כ אף בשהדעת טועה אמרינן הדמים ראייה. עיי"ש.

וא"כ אפשר מה שכתב הרשב"ם בהתחלה דבין י' לכ' יהיה כאן מקח טעות ולכאורה איך זה קשור לקושיא דהדמים מודיעים ואפשר לבאר דסב"ל כמו שכתב ר"ח הובא ברשב"א דקושיא הגמ' היא לל"ק לעיל ע"ז דלרבנן אם לא אמרינן הדמים מודיעים ממילא בטל מקח ולכן הקשו כאן דהדמים יודיעו. דהיינו דיהיה ביטול מקח והמשך דברי הרשב"ם היא לל"ב לעיל ע"ז דהוא מתנה ולכן ע"כ קושיא הגמ' כאן שיהיה דמים מודיעים ממש.

כך אפשר לבאר ולנ"ל אפשר דאף לפי ה"ב לעיל ע"ז מה דאמרו דאין הדמים ראייה והוה מתנה הוא דווקא בכדי שאין הדעת טועה כמו שכתב הרשב"ם שם אבל הכא שהווי בכדי שהדעת טועה כמו שהוכיח הרשב"א בכה"ג אמרינן דלפי

רבנן לא הוה ראייה ורק הוי ביטול מקח ולכן ביאר הרשב"ם בביאור ראשון דכוונת הגמ' להקשות דיבטל המקח לא מדין הדמים מודיעים כיון דהכא לא הוה דמים מודיעים כלל דהוי בכדי שהדעת טועה ושוב פירש דלא צריך בכדי שאין הדעת טועה אלא סגי אף בכדי שהדעת טועה לעשות דמים מודיעים כדברי הרשב"א הנ"ל וביאר לשיטה זו איך שייך כאן הדמים מודיעים ודו"ק.

הרב יוסף חיים אשכנזי

רשב"ם המוכר פירות, סתם ולא פירש.

עיין פני' ליקוטים, דקדק בזה דינא דדוקא בסתם דבהכי אית ליה טענה טובה, ופירשב"ם מתני' אליבא דסומכוס דאזיל בתר טענה טובה, ולא מצאנו שום פוסק שיזכור דין זה דרשב"ם יחידאה דקיי"ל כסומכוס.

אמנם עיין נימוקי' נראה פירש כן למתני' ואליבא דחכמים, שבתחילה נמשך אחר רשב"ם לפרש מתני' בסתם ולא פירש. ואח"כ כתב טעם דאינו חייב באחריותו וז"ל דמצי אמר ליה לאכילה מוכרתי לך דקיי"ל כשמואל דאמר לא אזלינן בממון אחר הרוב. כיון דאית לן כלל גדול הממע"ה, חשבינן לרובא כאילו לא הוי אלא פלגא, וכיון דפלגא ופלגא הוא הלוקח היה לו לפרש שרוצה להיות מפלגא דזבני לרדיא, וכיון שלא פירש איהו הוא דאפסיד אנפשיה וכו'.

ולכאן מה הוצרך להוסיף טעם דהוי ליה לפרש, תיסגי במה שהמוכר מוחזק והממע"ה. ומוכח כהא דינא הנזכר דאפי' הלוקח מוחזק בדמים חייב ליתנם למוכר דאיהו אפסיד אנפשיה.

[והא דהמע"ה מוליד חיוב לברר, נראה דמתוך שאם מחר יתעורר ספק ולא יוכלו לפשטם ע"י הרוב, א"כ מעכשיו אינם יכולים לסמוך על הרוב וצריכים לפרש דעתם במקח. והחיוב מוטל על הלוקח. אמנם צ"ע בזה ממש"כ גבי עבד ועיין].

הרב דוד מרטין

רשב"ם ד"ה לשחיטה מוכרתי לך.

דבממונא לא אזלינן בתר רובא אלא אחר טענה טובה, וצ"ב בדבריו שהרי לא הולכים אחרי הרוב משום שיש מוחזק אך אם לא היה מוחזק היינו הולכים אחר הרוב וא"כ הוה ליה למימר אלא אחר המוחזק. ועוד מדוע טענת המוכר יותר נחשבת לטענה טובה מטענת הלוקח, אדרבא לטענת הלוקח יש רוב המסייע ואילו לטענת המוכר אין סיוע.

איברא שהרשב"ם אומר בע"ב על דברי שמואל בממונא לא אזלינן בתר רובא אלא אחר המוחזק אם יש לו שום טענה, מבואר בדבריו שאין הפשט שהולכים בממון אחר טענה טובה, אלא ודאי הולכים אחר המוחזק אלא שאם לא יהיה לו טענה טובה פ' טענה המתקבלת לא יהיה סברא להחשיב את המוחזקות שלו, שהרי ידעינן שהמוחזקות שלו היא מחמת המכר ואם לא יהיה לו טענה להעמיד את המכר ממילא יתברר שהמוחזקות שלו היא כלום. וא"כ יצא שכוונת הרשב"ם במקום שיש לו טענה טובה, ודו"ק.

הרשב"ם הבא בד"ה לשחיטה מוכרתי לך אומר שכוין שרובא לאו כלום הוא לכן נחשב לספק השקול שאמרינן בו המוציא מחבירו עליו הראיה, ואפי' סומכוס יודה כאן משום שכל מה שאמר חולקים זהו דוקא במקום שיש דררא דממונא פ' ספק לבי"ד בלא טענותיהם, וכיון שיש ספק אמיתי אמר שחולקים יעוי"ש, משא"כ הכא שאין דררא דממונא שהרי ידעינן שהיה מכירה סתם ונתגלה שהיה



ולכא' מסברא היה מקום לומר שגם במקח

טעות, הרי זה עסק בין שני בני אדם, (ולא משהו מקרי כמו נזק וכדו' שאין תלוי בתנאים שביניהם) ודבר מצוי הוא שהמקח בטל, ולמה לא נאמר שגם בזה יש תנאי?

והנה דעת ר"י ור"ת שהביא תוס' לבסוף שיש ג' דרגות וכו' ע"ש [וכן נפסק בכ"ד] ובזה קיי"ל בס"י רל"ב סעיף כ"ג שגם מקח טעות דינו כמלוה שאם יש לו מעות חייב ליתן דוקא מעות, ובדעתם לכאורה היה אפ"ל כסברא הנ"ל, שבין במקח בין במלוה יש כמו תנאי.

אמנם יותר נלע"ד במשמעות הראשונים [בכ"ד ובעיקר בריש איזהו נשך ביסוד גדר החיוב להחזיר סאה בסאה שזה מצד שחייב להחזיר מה שקיבל, ומסתבר שכאשר לזה מעות לא גרע משאר פירות] שבמלוה אין צריך להגיע לזה מעצם דין שקיבל מעות שצריך להחזיר את מה שקיבל שזה הגדר במלוה, משא"כ במקח כיון שלא נתן על מנת להחזיר את מה שקיבל אלא בשביל מקח, אז נראה שזה רק מצד זה רק מצד שזה כעין תנאי שאם יהיה לו יחזיר דוקא מעות וכסברת תוס' הנ"ל ועיין.

ונלע"ד שיתכן נפק"מ במי שחשב שיש לו רשות ללוות, והוברר כטעות שלא היה לו זכות ולקח כסף ללא רשות, שהנה דין גזלן ודאי אין לו לרוה"פ כיון שהוא שוגג ואכמ"ל [ואילו נדון אותו כגזלן אז בכלל מעיקר דין תורה דינו בסובין, אף אם יש לו מעות וככל מזיק כמבואר בב"ק אלא שמדרבנן החמירו בגנב כמבואר בב"ק יא. ונפסק בחו"מ שנ"ד ה] אמנם כיון שמה שהוא לקח כוונתו היתה כלוה, וכוונת לקיחתו היא מתוך כוונה להתחייב כ"ל"וה, א"כ מסתבר שזה החיוב שיש לו, ואז אף שאין את הסברא של תנאי כלל כי לא היה קשר עסקי ביניהם, מ"מ מעיקר הדין כיון שלקח מעות חייב דוקא מעות, משא"כ במקח כה"ג לא יהיה חייב דוקא כסף כיון ששם הסברא מדין תנאי וכו"ל.

ולפי זה יוצא חידוש שמי שלוה שלא ברשות, יהיה לו פחות חיוב מאשר ברשות, ויתכן שזה תלוי במח' הראשונים לעיל דף פח. אם שואל שלא מדעת למ"ד שואל הוי, יש לו חיוב כשואל להחזיר למקום משתמר או שיכול להחזיר למקום שלקח אף אם אינו משתמר כיון שלא התחייב להחזיר למקום המשתמר, [ע"ש מח' תוס' ורמב"ן ואכמ"ל].

ועכ"פ לפי הנ"ל היה נלע"ד ליישב דעת ר"ת ממה שהקשה רבינו חיים כ"ץ בתוס' איך יתכן שנזיקין בעידית ובכל אופן פטור מליתן כסף, ובע"ח שיותר קל יתחייב בכסף, ובזה י"ל שבלוה עיקר דינו היא כסף, ומש"כ בתורה זיבורית זה רק לשיעבוד אם אין לו מעות לשלם, וכמש"כ יוציא אילך את העבט וכו' שמה נלמד דין זיבורית, משא"כ נזיקין שכל עיקר חיובו הוא רק שוה כסף בעידית, וא"כ הוא חיוב פחות ממלוה וק"ל.

דף צג ע"ב

הגאון הגדול הרב מנשה אביעזרי שליט"א - ראש החבורה מקבל עליו עשרה קוססות למאה.

בדין זה דמקבל עליו עשרה קוססות למאה דלכא' הוא דין מסוים בהלכות אומדנא במכירה אך מצינו בזה חידוש גדול שהוא נפק"מ לדינא ונכתוב כאן קצת מה שיש להעיר בזה קיי"ל דבכל האיסורים אזלינן בתר רובא, וממילא כל שיש מיעוט איסור וכגון בצים בתרנגולת חלב כיון שיש רק מיעוט טריפה אזלינן בתר רובא, אך מצינו בזה חידוש שנלמד מדין בדיקות הריאה דבמיעוט המצוי חייבים לבדוק

דף צב ע"ב

הרב יוסף חיים אשכנזי ושמואל אמר לך כי אזלינן וכו'.

בשער"י (ש"ה פ"ד ד"ה ועוד יש להוכיח) כתב להוכיח דחזקת מר"ק לא הוי חזקה דמעיקרא, אלא בכלל דין מוחזק. דהתוס' ישנים כתובות כתבו דכל שיש חזקה דמעיקרא ורוב כנגד המוחזק מוציאין ממון על פיהם. וא"כ הכא אם שהמוכר מוחזק בדמים, יש כנגדו חזקת מר"ק שלו על השור, ורובא דזבני לרדיא. ומ"ט אמר שמואל יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך.

אמנם לכאורה יש לחלק דדוקא התם מצטרפין החזקה דמעיקרא והרוב. כיון דהן החזקה והן הרוב אומרים דנישאת בתולה. משא"כ הכא החזקה דמעיקרא היא על השור, שהיה של המוכר עד שנולד המקח המסופק, והרוב אומר שהמקח היה לרדיא, והוי מקח טעות. ובזה אין החזקה צירוף לרוב ללכת אחריו להוציא הדמים מיד המוכר.

הרב דניאל מסרי רשב"ם ד"ה באיסורא.

בעניין רובא דליתא קמן כנגד מיעוט דאיתא קמן.

פ' רשב"ם אדברי שמואל דכי אזלינן בתר רובא באיסורא בממונא לא, כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה דאמרינן בנמצא הלך אחר הרוב.

והקשה הרעק"א בגליון (לקמן צג. ברשב"ם ד"ה ההוא), דרוב דט' חנויות הוי רובא דאיתא קמן, והא אמר הרשב"ם (שם) דלא אזלינן בתר רובא בממון אלא ברובא דליתא קמן וצ"ע.

והנה רובא דאיתא קמן דט' חנויות איכא מיעוט לפנינו והיינו חנות המוכרת נבילה, אבל ברובא דליתא קמן אין מיעוט לפנינו כלל שאנו מסופקים עליו, והטעם דאזלינן בתר רובא ברובא דאיתא קמן שיש בכוחו לבטל המיעוט, משא"כ ברובא דליתא קמן אין בכוחו לבטל המיעוט אלא מיעוטא כמאן דליתא (שהרי ר"מ דחייש למיעוטא מודה ברובא דאיתא קמן).

ולפי"ז נראה לומר דסבר שמואל דדין המיעוט בממון דמי למיעוט דרובא דאיתא קמן שהוא לפנינו והיינו טענת המוכר המקיימת דין המיעוט בספק, ע"כ הביא הרשב"ם בשמואל דין רוב דט' חנויות משום המיעוט, אבל דין הרוב הוא כדן רובא דליתא קמן, שרק מחמת מציאות הרוב בעולם דזבני לרדיא איכא רובא בטענת הלוקח, ומש"ה סבר שמואל שאין בכח רובא דליתא קמן לבטל מיעוט כמיעוט דאיתא קמן, שרק רובא דאיתא קמן יש בכוחו לבטל מיעוט דאיתא קמן.

ולפי"ז היכא הרוב הוא איתא קמן מודה שמואל דאזלינן בתר רובא וכדברי הרשב"ם. ואם כנים הדברים אפשר שהוא יסוד מח' רב ושמואל אי מיעוט דממון הוא מיעוט דאיתא קמן או מיעוט דליתא קמן, ודוק'.

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א תוד"ה אי.

בתחילה נראה בתוס' שבהלואה הסיבה צריך להחזיר מעות דוקא, (אם יש לו) כיון שזה כמו שהתנה שיחזיר לו דוקא מעות, ומשמע שאינו מצד עצם הדין ממש, ושם גם משמע שסברא זו אינה שייכת במקח טעות, ולכן שם אין חיוב להחזיר דוקא מעות.

נגחן קודם לכן מודה סומכוס שנלך אחר מי שטוען יפה, וכיון שכאן המוכר טוען יפה שהרי רובא לאו כלום הוא וא"כ הלוקח היה צריך לפרש שרוצה לקנות לרדיא ומדלא פי' הפסיד.

ולאור הביאור הזה בדברי הרשב"ם נראה שמיושבים כמה קושיות א' מדוע הרשב"ם צריך לומר שהלוקח צריך לפרש ומדלא פי' הפסיד, הרי סיבת ההפסד היא משום שלא הולכים אחר הרוב ואפי' סומכוס מודה כאן משום שאין דררא דממונא, ב' וביותר שזה אינו נכון לכאורה שהרי גם אם לא היה צריך לפרש היה מפסיד שאין הולכים בממון אחר הרוב, שהרי הוא עצמו אמר לפני כן שבמקום שיהיה למוכר טענה המתקבלת לא נלך אחר הרוב, ואילו מדבריו כאן משמע שאם הלוקח לא היה צריך לפרש היינו הולכים אחר הרוב, ועוד. ולפי דברינו הכל מיושב שכל מה שאמר זה היה בדעת רבנן לומר המע"ה סגי במוחזק עם טענה המתקבלת, אך לפי סומכוס אמנם איברא שכשיש טענה המתקבלת עם מוחזק לא אזלינן בתר רובא אך עדיין זה לא סיבה לומר המע"ה, אלא כמו כל ספק שחולקים, אך כיון שכאן יש טענה על הלוקח מדוע לא פי' לכן אמרינן שהוא מפסיד לגמרי והמע"ה.

אך ודאי שגם לפי רבנן אם אין טענה על הלוקח מדוע לא פי', כל מה שנאמר יחלוקו זהו רק מספק וכלן אם הלוקח יהיה מוחזק כגון שלא שילם עדיין לא יצטרך לשלם, אך אי נימא שיש עליו טענה מדוע לא פי' גם אם הכסף עדיין אצלו יצטרך לשלם, שפה המע"ה הוא מדין ודאי ולא מדין ספק, אך ברור שכל מה שהרשב"ם הוצרך להגיע לזה זהו רק כדי שסומכוס יודה אך לרבנן אפשר לומר המע"ה מספק גם אם אין טענה על הלוקח, ודו"ק.

הרב ישי רחמני תוד"ה וליחצי.

תוס' מעמיד את החזקה אצל המוכר, והיינו החזקת המעות. ולכא' מדוע תוס' לא מעמיד את החזקה גם כלפי הלוקח שהוא מוחזק בשור. ומבואר בזה, שכיון שהלוקח לא רוצה לקיים את החזקה, שהרי הוא רוצה לבטל את המקח, לא דנים חזקה כלפיו.

והביאור בזה הוא שחזקה אינה הלכה בהלכות בי"ד שבי"ד לא מוציאים ממון מספק, כי א"כ מה לי אם המוחזק רוצה בקיום החזקה ומ"ל אם אינו רוצה. אלא זוהי זכות של הבע"ד לדרוש שבי"ד לא יוציאו ממנו את הממון המסופק ובי"ד הם רק שליחים של הבע"ד. ויסוד זה שאם המחזיק לא רוצה להיות מוחזק לא דנים אותו כמוחזק מתבאר אף בדברי הגר"ש (שער"י ש"ה פ"ד ד"ה ועוד יש להוכיח).

הרב שמואל דרעי תוד"ה למאי.

במש"כ 'בשעת לקיחה אייקור בישראל וקם בדמי רדיא ואחר כן הוזל'. לכא' לאו דוקא אם הוזל רק הבשר, אפי' השבר והרדיא נשארו שווים באותו מחיר, רק ששניהם יחד ירדו במחירים, עדיין לא שייך להקשות מאי נפק"מ, דהרי כיון שהוזל המחיר הלוקח יכול לומר דכיון דהוי מקח טעות חוזרני בי מהמקח ואחזור ואקנה במחיר הוזל של עכשיו. כמו מה שהביא התוס' ברעות יפות בהוקרו והוזלו, ושם הכל הוקר והוזל. ומוכח כאמרינן.

וביאר הרשב"א (מסכת חולין דף נח עמוד א ד"ה אר"פ ש"מ) "לפי שהתליעה מצויה בהן ולומר דכיון שהדבר מצוי אע"פ שהוא מיעוט למיעוט המצוי חששו וכענין שחששו לסירכות שבריא"ה,

ופסק כן בספרו תורת הבית הארוך (בית ג שער ג דף פד עמוד א ד"ה ולענין תולעים) וז"ל שכל שהדבר מצוי בו חוששין לו. ואע"פ שהוא במיעוט דלמיעוט המצוי חששו כענין שחששו לסירכות שבריא"ה וכ"כ הרמב"ן במלחמות.

וכ"כ הר"ן חולין שם י"ט א' מדה"ר, ופסקו להלכה השו"ע וכמש"כ הבית יוסף יורה דעה (סימן פד אות ז - ח) אלא דיש לידע מהו שיעור מיעוט שיחשב מיעוט המצוי ומצינו בזה חידוש גדול שהדבר נלמד מסוגין.

יעוי' בספר משכנות יעקב (יור"ד סימן יז) שהוכיח מהכא דאחד מעשרה נחשב למיעוט המצוי, וראייתו מגיטין (דף לא ע"א) המניח פירות להיות מפריש עליהם וכו' מפריש עליהם בחזקת שהם קיימים. וקתני סיפא ב' פרקים בשנה בודקים את היין, בקדים של מוצאי החג, ובשעת כניסת המים לבוסר, ובודאי אין רוב ואף מחצה מחמיצין, ומ"מ חייבין לבדוק וצ"ל דהוי בגדר מיעוט המצוי - ושיעור המיעוט להחמיץ מבואר בב"ב (דף צג ע"ב) דתנן המוכר מרתף לחברו, מקבל עליו עשרה קוססות למאה, שמע מינה דיותר מזה, אין דרכו להתקלקל. הרי ששיעור היין להתקלקל הוא עשר למאה (עשרה אחוז), ושמענין מיניה דשיעור מיעוט המצוי כזה חייב בבדיקה. ומכאן קבע המשכנות יעקב הלכה ולמעשה, שדוקא שיעור של עשר למאה, נחשב למיעוט המצוי, ופחות מעשר למאה, לא נחשב למיעוט השכיח. ופטור מבדיקה. וסמכו הפוסקים על ראייה זו.

ויש להעיר על כך דמהכא יש להוכיח דשיעור עשרה הוי בגדר מיעוט המצוי, אך מנ"ל להקל ולומר דפחות מכך לא הוי שיעור המצוי וצ"ע. [יעוי' בשו"ת שבת הלוי (ח"ד סימן פא) שבאמת חלק עליו אך הגדרתו שם גם צריכה ביאור].

ובאמת בריב"ש מבואר להיפך שו"ת הריב"ש סימן קצא ד"ה גם מש"כ. שמעוט מצוי ר"ל שהוא קרוב למחצה ורגיל להיות. דומיא דמעוט מצוי המוזכר למפרש ז"ל בסירכות הריאה דאע"ג דאזלי בתר רובא ואחזוקי אסור' לא מחזקינן אפ"ה צריך לבדוק בסירכות הריאה.

ולכא' נראה דהוא לפחות 25 אחוז [ואפשר שהוא רק כשליש ודו"ק] וראית המשכנות יעקב ז"ל דאינו דומה כלל לקונה שרוצה לקנות דוקא יין טוב ומ"מ י' קוססות נחשב בכלל המקח דזה קשה מאוד לשמור עליו. ולעולם נימא דהחמצה שכיחא טפי ובטווח ארוך שייך שיהיה קרוב למחצה, ונמצא דראית המשכנ"י אינה מוכרחת לא למעלה ולא למטה. ועיין, ומ"מ זה נפק"מ גדולה למעשה.

הרב סימון חילו מתני'. המוכר פירות וכו'.

א. כתב הרשב"ם דהיינו תבואה בא לאפוקי פירות וא"כ שיעור בפירות לא פורש ונפק"מ לשיטת הרי"ף דמתני' איירי במקום שאין מנהג.

ולכאורה מקור הרשב"ם בברייתא דהובאה בגמ' דרובע קטנית הוא בחיטין וכן בשעורים נישבות ובעדשים עפרורית וסיכמו בגמ' דהוא דווקא בעדשים כשיטת ר' קטינא א"כ למד הרשב"ם דגם נישבות הוא דווקא בשעורים

וקטנית בחיטין ומשם לכאורה דאינו כן בשאר פירות. וא"כ יצא דגם נישבות בחיטין או קטנית בשעורים אינו רובע, ויל"ע.

ב. ועיין במאירי דהוא מחלוקת הגמ' עם ר' קטינא ודינו של ר' קטינא מחלוקת א"כ יוכח ברשב"ם שלמד לא כן מזה דפירש כן למתני', וכל השיעורים הם דווקא.

ג. עיין ברמב"ם דכתב דבשאר פירות הוא רובע עפרורית הביא את דברי המשנה כפשוטה א"כ חולק על ר' קטינא דאין זה דווקא בעדשים שעוקרים אותם וממילא גם המשנה כפשוטה אף בשאר פירות אבל מ"מ פסק לגבי תבואה כמו הברייתא דקטנית רובע וכן בשעורים נישבות רובע. ולשיטתו אפשר דהוא דבר נוסף דחזף ממה שמקבל עפרורית גם מקבל שיעורין אלא דווקא בתבואה דגם בחיטין מקבל עפרורית רובע מ"מ מקבל גם קטנית. אבל אפשר דדוקא שאר פירות הוא כן אבל בחיטין כן קי"ל כר' קטינא. רק צ"ב דהחילוק בין עדשים לחיטין משום שעוקרים אותם משא"כ בפירות לא שייך טעם זה, ויל"ע. ועיין במ"מ דכתב דאין כוונת הרמב"ם לרובע ממש רק לפחות מרובע א"כ הוא כמו רשב"ם רק שפירש דגם בשאר פירות הוא כן.

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א הבורר צרור מגרנו של חבירו.

יש לעיין אם לבסוף החליט הקונה להשתמש בפירות המנופים, מה הדין.

והנה בעלמא בכל מזיק לדעת הש"ך ועוד, גדר חיובו הוא "תיקון", ואם אין צורך בתיקון הוא יהיה פטור, משא"כ להחזו"א הוא חיוב תשלום שנזקף מיד בשעת הנזק, וכל מקרה שיתחדש בחפץ אין בכוחו לשנות את החיוב שנוצר.

והיה מקום לתלות שגם בנידון דידן כך, אמנם נראה שגם לחזו"א הכא חשיב שהוברר שלא היה כאן כלל נזק. וכ"ש לראשונים שזה מדין גרמי, שאז מסתכלים על התוצאה אם נהיה לו נזק בפועל.

[אמנם כל הנ"ל זה כשבאל"ה חשב לאכול פירות כאלו שאז היה צריך לברור, אך אם לולי שהיו בוררים לו כלל לא היה אוכל את האוכל הזה אז יתכן לדון שודאי יש כאן נזק, אלא שיש לדון אם שייך לחייבו חלק מדין נהנה וזה תלוי במח' אחרונים בגדרי נהנה שצריך שיתכוון להנות, מה הגדר בזה ואכמ"ל].

הרב אברהם לוי שם.

יל"ע אם מיירי על סתם אדם, או אפ' אדם שלאחר שברר את הצרור רוצה לקנות ממנו את אותה תבואה שברר ממנה הטינופת, ונראה פשוט דקאי על כל אדם ואפ"י על לוקח שבא לקנות ממנו, וכן נראה מכל דברי הרשב"ם בד"ה אפירי, שכתב שם דכיון דאין דרך בני אדם לבדוק ולנפות לראות אם יש טינופת מעיקרא מחלי והוי כחלק מהמקח ואי"ז מחילה מחדש בכל קניין וקניין אלא הוי כחלק מהמקח, ועוד כתב דאם בא לנפות מתוך גורנו של חבירו בטלה דעתו ונראה מד' הרשב"ם דמיירי על אחד שבא לקנות ועליו קאמר דבטלה דעתו וע"כ כדברינו. ואע"ג דהרשב"ם מיירי שהלוקח ברר לאחר שכבר קנה מהמוכר דהרי כתב הרשב"ם ואם ברר אחד המוכר פטור ומשמע דכבר שילם הלוקח למוכר, אכתי מדבריו דקאמר דבטלה דעתו ע"כ דחלק מהעיסקה היא לקנות חיטין עם טינופת

וחשיב הכל כמכירת חיטין וממילא אפ' היכא דברר קודם שקנה ושילם למוכר ודאי דנחשב למזיק. ומלבד ראייה זו הסברא אומרת כך דאין הבדל כלל בין לוקח לסתם אדם שברר את צרור חבירו כיון דחבירו יכול לקבל על חיטין עם צרור ברגע שאותו שבא לקנות הוציא את הצרור חשיב שהזיקו וזה פשוט.

הרב דוד גרוסמן שם.

והטעם דכיוון שמפסיד למוכר שיעור זה שהיה מוכר את החיטין בעירוב הצרור וא"כ שווה לו זה הצרור כחיטין. ובמקור החיוב מצינו לכמה ש"י בדברי רבותינו הראשונים, ברשב"ם הביא תרתי - או דחשיב מזיק בידיים, או אליבא דמ"ד דאין דינא דגרמי דהלכא כמותו הוי גם כאן כשורף שטרותיו של חבירו וכדו', מאידך תוס' הביאו גם הם לב' ש"י - או דחשיב כדבר הגורם לממון כממון דמי, או דחשיב כגזול חיטים בידיים כיוון שהיה מוכר אותו צרור לכל אדם במחיר חיטים.

ובמהמשך שם א"ר הונא אם בא לנפות מנפה כולו, דהיינו דאם הלוקח חושד שיש יותר מרובע צרור יכול לנפות ואם נוכח שצדק מנפה כולו והמוכר חייב להעמיד לו חיטין ממש ולא יכול למעט רק עד רובא דשום שיעור של צרור בכלל הסאה.

והנה יש לעיין מה הדין באופן שאדם הוסיף לתבואת חבירו צרורות, ובמעשיו הגיע כמות העירוב של הצרור בחיטין ליתר על רובע ובזה מחייב את בעל החיטין באופן שמנפה הלוקח להשלים לו חיטין כנגד כל הצרור ולא רק על היתרה.

וכתב בזה האבן האזל בהל' מכירה י"ח י"ג, דהדין באופן שכזה יהיה תלוי בב' השי' במקור החיוב של הבורר צרור, דאי מחייב מצד מזיק בידיים הכא אינו מזיק את של חבירו כלל רק שמוסיף דבר חיצוני ובזה גורם לנזק, אמנם להצד דמחייב הכא מדינא דגרמי יהיה הדבר תלוי בהגדרות גרמא וגרמי ע"כ תו"ד.

ובגדרי חיוב דינא דגרמי מצינו לעיל צ"ג ע"ב לענין חיוב הוצאה אם מכר לו זרעוני גינה שלא צמחו, שכתב הרשב"ם שם בשם ה"א שהצד לחיוב הוא מטעם קנס וע"ז כתב הרמב"ן דנחשב כמי שהשיא את חבירו עצה רעה שאין לחייבו מדין מזיק. והוסיף עליו בפסק ר"ד דהאופן דחייב עליו בדינא דגרמי הוא רק אם גרם לו נזק בדבר שניזוק בו. וא"כ גם הכא י"ל דכיוון דמעשיו היו חיצוניים לדבר הניזוק ולא בעל בהם עצמם גם מדינא דגרמי לא ייתחב המוסיף צרור.

רק דלכא' יש לציין דכל הנידון הוא רק להאי מ"ד דמחייב לנפות הכל מדינא ולא מקנסא דהרשב"ם להדיא כתב דהנפק"מ בין השי' הוא באופן שידוע שהמוכר לא עירב יותר צרורות דאין לקונסו וא"כ הכא דאחר הוסיף ודאי דג"כ דלא יקנסוהו.

דף צד ע"א

הרב ישי רחמני רשב"ם ד"ה נותן לו.

במש"כ יגם לוקח לא מחיל אלא מה שנתערב מעצמו. צ"ב שלפנ"ז כתב שאינו יכול לערב משום לא תעשו עול במשפט, וזהו לכא' דוקא באופן שהלוקח לא מוחל ולכך



וצ"ב אמאי הוצרכה הגמ' להדגיש גבי ריבית שעובר על כך כבר משעת כתיבה קודם ההלוואה, ואולי קאמרה הכי לרווחא דמילתא והיינו דגבי ריבית הוודאות שהלווה בריבית הייתה כבר משעת הכתיבה משא"כ הכא גבי טינופת דליכא וודאות כלל שעירבב ויל"ע.

הרב דוד גרוסמן קונסין אותו ואינו גובה לא קרן ולא ריבית וח"א גובה את הקרן.

הקשו בתוס' (ד"ה קונסין אותו) בשם ריב"ם, מדוע על עוון ריבית ששותפין בו גם הלווה וגם המלווה עושים קנס שהוא רק חיסרון למלווה, שהרי בביטול החוב לא רק שלא מפסיד הלווה אלא שיוצא חוטא נשכר שאפי' מקרן ההלוואה נפטר. ותי' ר"י שאת המלווה קנסו שבא להרוויח הריבית אבל את הלווה אין במה לקנסו שהרי אפי' אם נחייבו לשלם הקרן לא ימנע מללוות בריבית שהרי מלכתחילה דעתו ללוות הייתה ע"מ לפרוע.

ובראב"ן הוסיף להקשות שבכדי שיהיה הקנס על שניהם שיגבו בי"ד גם את הקרן וגם הריבית ויזרקו לים ויצאו שניהם מפסידים ולא יבואו לעשות עוולה שוב. ותי' ע"פ הגמ' בקידושין נ"ז ע"ב שאין זה כלל נכון לקנסו את הלווה כיוון ש"לאו עכברא גנב אלא חורא גנב".

והנה על שיטת חכמים דגובין את הקרן, הקשה הקצוה"ח סי' ל"ח סק"א, לדעת ר"ל דס"ל שאדם שעבר על איסור שיש בו מלקות בשוגג ויש בו ממון נפטר מן הממון מדין קלב"מ וא"כ כיצד שייך לחייב את הלווה שעבר בלאו ד"לא תשימון" בחיוב תשלומין. ורבינו הגרש"ש כתב לישב בשער ה' פ"ג, שפטורא דקלב"מ שייך רק בממון שהתורה חייבתו משא"כ בחיובים שאדם חייב את עצמו לא שייך האי פטורא דקלב"מ.

והביאור בזה, דדיני ממונו של אדם אינם בגדר עשין ולאווין של התורה ששייך לדונה בכלל שאר חיובים וזכויות של תרי"ג המצוות, אלא להתורה חידשה את עצם רשות הממון וכללי הדינים כיצד יש לנהוג בהם, אך כאשר בא אדם ללוות וכד' מממון חבירו למרות שהתורה נתנה תבנית וצורה כיצד יש לנהוג בזה באופן נכון ומתוקן, יסודו של חיובו הוא מצד מה שלקח מחבירו ממון (כביכול עוד קודם התורה) ובזה לא יפטר בקלב"מ.

ומעתה אם כנים הדברים, אפשר ליישב את קושייתו של ראב"ן באופן אחר, דאין מקום כלל להטיל קנס על הלווה שישלם חובו מתורת קנס לפמשנ"ת מקור חיובו להחזיר את הכסף שנובע מעיקרון בסיסי של דינים שכן אדם לחבירו, דמה שראו רבנן לקנסו או להפקיע ממון מרשותו של אדם תמיד מגיע מכח הבי"ד להפקיר ממון של אדם, אבל לא חוב שיש לו כלפי השני שזה חייב עצמו בזה ואת עצם החיוב אין אפשרות אפי' לבי"ד להפקיע כלל. [אמנם אכתי יל"ע שיחזיר בתורת חוב למלווה ויקנסו המלווה בערך החוב וצ"ב].

דף צה ע"א

הרב יוסף חיים אשכנזי והא תאני רבי חייא וכו'.

עיין ברשב"א וריטב"א מה שפירשו סברת המקשן, דקא"ל חבית היינו מידת חבית, וס"ד שביבי לו ט' כלים קטנים של יין יפה וכלי עשירי של יין קוסס. וזה צ"ב דגבי רובע הקב טנופת אסור לו לערב לכתחילה, ורק כשנמצא עד שיעור

עקרו את שם המקח, רק קנסו את המוכר לשלם ולהחזיר את הערך של העפר שבפירות ולפי זה הוי ממש ככפל מדרבנן, ויהיה בזה כמה נפק"מ נוספות לדינא [שאין שמיטה משמטת, ושמודה בקנס פטור לדעת כמה אחרונים, ושטיפסה תועיל רק אם יש לו עדים על העפר ולא בהודאת מוכר, ועוד] ועיין.

הרב אברהם לוי ואמרי לה קנסא רובע שכיח וכו'.

היכא דנמצא טפי מרובע טינופת בחיטין קנסינן למוכר, ויתן ללוקח חיטין גם כנגד אותו רובע, והטעם לכך משום דרובע שכיח אך טפי מרובע אינו שכיח ותלינן דהמוכר עצמו עירבב, וכיון דכך קנסינן ליה לנכות לו גם את הרובע ולא רק המותר מן הרובע. וצ"ב דהרי זה שאין יותר מרובע שכיח הוי רק רגליים לדבר ואי"ז בדרגת עדים, וכיון דכעת הלוקח רוצה להוציא חיטין או מעות על אותה טינופת יש לו דין מוציא והממע"ה, ובעי ראייה בדרגת עדים, ואין לומר דלא שכיח הכוונה דלא שייך כלל שיהיה טינופת יותר מרובע אלא ודאי שייך ורק שאי"ז מצוי ויל"ע בזה [ולעניין מה דמנכים לו הרובע עצמו לא תיקשי כיון דלזה לא בעי ראייה וסגי רק שיש חשש שעירבב וזה גופא קרי קנסא].

ועוד צ"ב דהרי מב' דמנכים לו גם את הרובע וצ"ב אמאי קרי קנסא, הרי מה שמנכים לו הוא מפני שבאמת יש חשש אמיתי שאולי עירבב גם את הרובע וקנסא קרי באופן ידיענין שהדבר ודאי שלו וקונסים אותו, משא"כ כאן, וצ"ל כיון דאין ידוע אם עירבב אין הלוקח יכול להוציא מהמוכר כנגד אותו רובע ואיכא דין הממע"ה ולזה אמרינן דאפי' דליכא ראייה מוציאים ממנו וזה גופא מה דקרי ליה קנסא.

הרב אברהם מאור כל סאה שיש בה מין מרובע אחר ימעט.

אבל אם יש פחות מרובע ממין אחר אין צורך למעט [ואף ברובע משמע שהוא רק מצד חומרא דכלאים].

ויש להבין הרי עסקינן באיסור כלאים, ומה בכך שיש פחות ממין אחר הרי סו"ס זורע כלאים, ואי נימא מצד ביטול ברוב אז לכא' צריכים להיות הגדרים של ביטול ברוב [שישים או חד בתרי וכדו], וראה בתוספות יו"ט (כלאים פ"ב מ"א) שהקשה עוד הרי הוי דבר הניכר וא"כ לא שייך ביטול ברוב כלל, ותי' שמה שהדבר מותר זהו מחמת שאין מתכוון לזרוע כלאים והדבר מעצמו התערב לא חשיב כמתכוון לזרוע כלאים, וכן משמע בתוס' בסוגיין (ד"ה סאה) וברשב"ם (צד: ד"ה משום דמיחזי) שזהו גדר האיסור בכלאים, וזהו דבר חידוש בכלאים שכאשר אין האדם מתכוון לזרוע כלאים אף שהוא פסיק רישיה שיש שם מין אחר לא אסרו בכך לזרוע ובשונה משם איסורים שגם למ"ד שאינו מתכוון מותר בפ"ר מודה לאיסור, ויש לעיין בטעם הדבר שכלאים שונים משאר איסורים שבתורה.

דף צד ע"ב

הרב אברהם לוי ת"ש שטר שיש בו ריבית וכו'.

דאינו גובה על ידו גם את הקרן ומדין קנס כיון דהלווה בריבית והוי סייעתא לד' ר"ה שמנכים לו הכל, ודחי בגמ' דהכא גבי ריבית שאני 'דמשעת כתיבה הוא דעבד ליה שומא הכא מי יימר דערובי עריב'.

הוי עול וא"כ מהו 'וגם' שהוסיף הרשב"ם שנראה שהוא תוספת.

ונראה להוכיח מכאן יסוד גדול, והוא שאיסור 'לא תעשו עול' אינו איסור ממוני בין אדם לחבירו אלא איסור בין אדם למקום, ולכך אף אם מוחל הלוקח אסור לערב בידים מפני שמעשה זה הוא מעשה עולה, והתורה דורשת מהאדם להתנהל ביושר.

נפק"מ ביסוד זה הוא בספק אי אמרינן המע"ה או ספק דאו' לחומרא. אלא שאפשר לומר שאף שהאיסור הוא הלכה של בין אדם למקום אבל יש גם איסור של בין אדם לחבירו.

עוד יש להוכיח זאת ממש"כ לעיל (פט): שישנו איסור שלא ירתיח ובתוד"ה ובמשורה ביארו, שנ"מ לעבור עליו משעת הרתחה, ומבואר שאי"ז איסור בין אדם לחבירו גריד"א דא"כ מה שייך לאסור את ההרתחה בלי העולה.

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א אמר רב הונא אם בא לנפות מנפה את כולו, אמרי לה דינא ואמרי קנסא.

כתבו הראשונים כמה נפק"מ אם זה דינא או קנסא. והנה רבינו יונה כתב וז"ל אי נמי דלא מגב' ביה בבבל, מיהו אם תפס לוקח מיניה ואפילו בסהדי לא מפקינן מיניה עכ"ל וכ"ה בריטב"א. ולכא' בקנסות דרבנן דיינינן בבבל [או האידנא שא"י כבבל] אף שאין סמוכים כמש"כ הראשונים בדין גרמי לפי הצד שזה קנסא [ב"ק קי"ז], ובכמה דוכתי. וצ"ב א"כ מדוע דוקא לקנס זה נתנו דין דאו' שלא דיינינן בבבל, ובאמת שאר ראשונים שהביאו דין זה להלכה וכ"ה בטוש"ע [סי' רכ"ט] מוכח שס"ל שדין זה נוהג האידנא, ולכא' הטעם מצד שהוי דרבנן וצ"ע.

והנה גם בדעת רבינו יונה והריטב"א הנ"ל היה מקום לדון, מה גדר הקנס האם כמו כפל וכדו' שאז זה קנס כפשוטו או כמו חמשה דברים של חובל שנקראים בלשון הגמ' קנס בצורה מושאלת, [כמש"כ תוס' ושאר ראשונים בריש החובל], וג"כ לא דיינינן בבבל, כיון שלא דנים אלא רק מה שיש בו חסרון כיס והוא מצוי. ולכא' דחוק לענ"ד לומר שנידון דידן חשיב שאינו מצוי, כי הרי כל שורש הדין בזה הוא מצד שמצוי עפר בפירות וכדו' ואולי יש לומר שלא מצוי כמות שמעבר לשיעור שאמרו חכמים, ולפי זה אולי גם הראשונים שכתבו שנוהג האידנא לא חלקו על עצם גדר הקנס, אלא רק חלקו בזה דס"ל דחשיב מצוי ולכן דייננן האידנא.

אמנם קשה לענ"ד מה שנראה בראשונים לכא' שזה כמו קנס למוכר 'לשלם' משהו שע"ז שייך לומר שלא מוציאים האידנא וכדו' ושייך בזה ענין תפיסה, ולכא' לו"ד היה אפ"ל שהקנס הוא לא חיוב תשלום על המוכר אלא רק להגדיר את המכר שהוא רק על הפירות ולא על העפר, ולכא' בזה לא צריך שבי"ד יפסוק ויחדש איזה חיוב אלא זה הגדרה בכללי המקח, ומה שייך בזה שלא ינהג האידנא או ענין תפיסה. וכן מש"כ הפלפולא חריפתא בדעת הרא"ש שלא קנסו בבנו אחריו ג"כ קשה לי מטעם זה, שאחר שהמקח מוגדר בחיי האב רק על הפירות מה שייך לדון להגדיר למפרע את המקח באופן אחר לאחר שנפטר האב, וצל"ע, ואולי באמת דעת הסוברים שנוהג האידנא זה מצד סברא זו.

ואולי דעת רבינו יונה והריטב"א לא כמש"כ לעיל אלא זה קנס ממש כמו כפל, שהמקח מצד עצמו הוא צריך להיות קיים בכל מצב גם כשיש עפר הרבה, וחז"ל גם כשקנסו לא

רובע הוא מוחל. וא"כ מאי ס"ד שימלא לו ט' מהיין היפה וחלק עשירי מין קוסס.

ובאמת הרשב"ם נראה פירש באופ"א שאפי' אם תימצא כל החבית יין קוסס הגיעו, כיון שמצוי הוא בתוך מאה חביות שיש עשרה קוססות].

הרב דניאל מסרי תוד"ה נותן.

אור"י דאף למ"ד ריחיה חלא וטעמא חמרא חלא, מקרי חמרא שפיר.

והקשה הרשב"א דבפ"ב דע"ז פליגי אביי ורבא בחמרא לגו חלא, דאביי אמר במשהו דריחיה חלה וטעמא חמרא חלא והוי מב"מ, ורבא אמר בנ"ט דריחיה חלה וטעמא חמרא חמרא, ואת"ל אפי' למ"ד חלא, מקרי חמרא, א"כ לימא דלכו"ע ריחיה חלה וטעמא חמרא חלא והוי ליה מין במינו, ורבא לטעמיה דאמר התם בתר שמא אזלינן והאי שמא לחוד והאי שמא לחוד. וקשה טובא דאם יש שייכות במח' זו, למח' אביי ורבא אי בתר טעמא או בתר שמא אזלינן, אמאי לאביי ריחיה חלה וטעמא חמרא חלא, הא סבר אביי דבתר טעמיה אזלינן ומשום טעמא דחמרא בעי למימר דהוי חמרא ולא חלא.

וקי' זו הקשו הריטב"א והרעק"א בגליון (שם), ותי' שם הריטב"א דהנהו דלעיל מיירי בדברים ששם ידוע לכל ואפי' קודם שנפלו זה לזה היו חלוקים בטעמם או בשמם והכא מפליג בעיקר שמו היאך ראוי לקרותו, דאביי סבר דכיון דריחיה חלא חלא הוא לכל דבר, ורבא סבר שריחיה חלא וטעמא חמרא הרי הוא חמרא לכל דבר.

ולפי דבריו אין מקום כלל לקו' הרשב"א על תוס', דבזה גופא נחלקו אביי ורבא בריחיה חלא וטעמא חמרא דאע"ג דמקרי חלא ומקרי חמרא, מ"מ גבי הגדרת שם המין בתערובות אי נגרר בתר הריח או הטעם, דאע"ג דאביי בעלמא בתר טעמא אזלינן מ"מ ריחיה עדיפא מטעמא, ורבא דבעלמא בתר שמא אזלינן, היכא דליכא שם כנגד הטעם, סבר דהשם נגרר יותר אחר הטעם מאחר הריח, אלא לרשב"א הכא ששייך מח' רביי ורבא אי בתר טעמא או בתר שמא אזלינן למח' זו, חזרה הקו' הנ"ל וגם ניצבה, וצ"ע.

דף צו ע"ב

הרב יוסף חיים אשכנזי תוד"ה ואחד שכר שעורים.

כתבו התוס' ב' טעמים שברכתו שהכל, אחד דלא חשיב אישתני לעילויא כיון דאית ליה עילויא אחרינא בפת. ועוד דמי יימר דשערי עיקר דלמא מיא עיקר, וככל תערובות דאזלינן בתר העיקר.

והנה הטעם הראשון שכתבו איתא בגמ' ברכות לו ע"א גבי קמח חיטים, שברכתו שהכל. הכא אית ליה עילויא אחרינא בפת. וסברת ה'ועוד' בתוס' פליגי על טעם זה, דדוקא גבי קמח אמרינן הכי, וכדפירש"י שם וז"ל הלכך יצא מכלל פרי ולכלל דרך אכילתו לא בא. והיינו שהחיטה לא הגיעה לצורתה הרצויה כי אין דרך באכילת הקמח אלא לעשות ממנו פת. משא"כ הכא בשעורים אם שאפשר לעשותו פת הכי נמי אפשר לעשותו שכר, ומה שעשה שכר אי אפשר לעלות אותו לפת, והגיע לצורת אכילתו.

וסברת התוס' נראה דכיון שיש למין השעורים עילוי חשוב בפת, לכך כל שינוי אחר משנה ברכתו לשהכל. [אבל זה לא

נראה שעיקר גידול השעורים לפת שעורים יותר מעשיית שכר, ואם זאת סברת התוס' יל"ע בזמננו בברכת בירה, ולא שמענו].

הרב סימון חילו רשב"ם ד"ה רמא תלתא.

במש"כ דבמעשר מחמירין וכו', יל"ע אם כוונת הרשב"ם דהוא משום ספק ולכן לגבי מעשר מחמירין ולגבי ברכה אפשר להקל דבכ"ז יוצא אם בירך שהכל. לכאורה ברשב"ם משמע דאינו משום ספק רק חומרא בעלמא גם לפי שיטת ר"י ועיין בתוס' ד"ה וביותר. עיין גם ברשב"ם צ"ז בדיון של ראשון אסור שני מותר דאיירי בכדי מדתו והוא רק חומרא בעלמא א"כ מוכח דמצא כדי מדתו אינו ספק אולי הוא רק לשיטת רבנן אבל לר"י יהיה כאן ספק.

עוד צ"ב גם ברשב"ם ד"ה כך אמרו לענין הכשר דהוא רק חומרא דרבנן והוכיח זאת ממעשר דמאי לכאורה מוכח כן מכל הסוגיא דמצא כדי מדתו הוא רק חומרא בעלמא. וכמו דאמרו בברכת היין וכן לגבי מעשר שאינו מוציא משם ליין גמור אף לשיטת ר"י ואם בא הרשב"ם לאפוקי דאינו ספק מה הוכיח ממעשר דמאי דילמא כיון שהוא ספק לא החמירו בדמאי.

גם מה שכתב רשב"ם שם דהוא רק לרבנן דאחרים צ"ע דהרי אחרים רק חלקו במצא ג' וחצי אבל במצא כדי מדתו לכאורה מודים לרבנן דאינו יין. אולי צ"ל דלאחרים כיון דמצא ג' וחצי הוא ודאי יין ממילא במצא כדי מדתו הוא ספק דאורייתא לענין הכשר ורק לרבנן דאחרים אינו ספק כלל. א"כ כוונת הרשב"ם בצ"ז הנ"ל הוא משום ספק לפי ר"י ולפי אחרים. וצ"ע.

הרב מאיר רונפלד תוד"ה כל חמרא.

כתבו התוס' דצ"ל דמיירי הכא ידיענין שהקנקן דהמוכר הוא טוב דאי לא אמאי חייב באחריותו לימא ליה המוכר היין היה טוב והקנקן גרם לו תוך ג' להתקלקל ולא איבעי לשהויי אלא לשתותו או להריקו בכלי אחר כמו שהוא אומר לו כשהוא בקנקנים דלוקח", והנה התוס' כתבו כן לישב דכיון דמבואר ברשב"ם דיכול להתקלקל ע"י קנקן אף תוך ג' א"כ אף בקנקן דמוכר נימא דהתקלקל ע"י הקנקן וממילא לא יהי' חייב דלא הו"ל לשהויי וע"כ כתבו דאיירי בידוע שהקנקן טוב.

והנה התוס' כתבו כן לבאר דברי רשב"ם אך באמת ברשב"ם (צו. ד"ה אמר) משמע טעם אחר דכתב בסה"ד "והא דנקט חבית של יין רבואת היא דסד"א לשתיה לאלתר קזבין ל"י ולא הוה ל"י לשהויי ולפטר מוכר", והנה מבואר מדבריו דהוי ס"ד למימר דבחביתא אע"פ שהחמיץ תוך ג' ימים דלרב אמרינן דמעיקרא דע"כ ה"י חלא מ"מ נימא דיהי' פטור משום דלא הו"ל לשהויי, והיינו דס"ס באותם ג' ימים ה"י יין והי' לו לשתותו, ולכא' משמע דקמ"ל דאינו כן היינו דא"א לומר דלא ה"י לו להשתותו אף ג' ימים, וא"כ ל"ק ג"כ קו' התוס' דאף אם הוי מחמת הקנקן מ"מ הרי ודאי ה"י לו רשות להשתות אותו ג' ימים, (וכה"ג נימא דאף אם הוי מחמת קנקן לא יתחייב, דבזמן דאיבעי ל"י לשהויי אין מוטל עליו להריקו כמו בתי' הגמ' דבא"ל למקפה אף דהשאר בקנקנים דמוכר חייב ולא אמרינן דהי' על הלוקח להריקו לכלי אחר).

דף צז ע"א

הרב סימון חילו

בגמ' בעא מיניה ר"נ מר"ח שמרים שיש בהן טעם יין מהו וכו'.

וכתב הרשב"ם דספיקו לגבי ברכת היין ולא שמיע ליה ברייתא דאחרים ורבנן. לכאורה בא לאפוקי דאין ספיקו לענין מעשר. אם נימא דספקו היה במצא ג' וחצי וע"ז כתב הרשב"ם דלא ידע את הברייתא דאחרים לכאורה לא מובן מדוע הרשב"ם הוצרך לומר דלענין ברכת היין מיירי הרי גם לענין מעשר אפשר לו ליסתפק דילמא הוי יין משום דיצא כוס שלם של יין.

ואם נימא דהסתפק במצא כדי מדתו וע"ז אמר לו שהוא קיהוא בעלמא ומה שכתב הרשב"ם דלא ידע לברייתא דאחרים אף שהברייתא איירי ביותר מכדי מדתו מ"מ אם הסתפק במצא כדי מדתו ע"כ לא סב"ל כרבי דהעמיד ביותר מכדי מדתו. ולכן ע"כ דלא ידע לברייתא וא"ש מה שכתב רשב"ם דהספק לענין ברכת היין משום דבמצא כדי מדתו לענין מעשרות הוא מחלוקת ר"י ורבנן ואת המשנה של מעשרות ברור דידע.

רק צ"ב מדוע לא פשט מהמשנה דמעשרות לגבי ברכת היין הרי אף לפי ר"י הוא רק חומרא בעלמא כמו שכתב הרשב"ם ממה שאינו מוציא משם על יין גמור א"כ בברכה אין סיבה להחמיר כמו שכתב הרשב"ם לעיל צ"ו. ומה היה הספק. אולי הסתפק בסברת הרשב"ם גופא שאין סיבה להחמיר כיון שבדיעבד אם בירך שהכל יצא מ"מ דילמא צריך להחמיר לברך הגפן ויל"ע.

הרב דניאל מסרי תוד"ה הוא הדין.

הקשה ר"י היכי פטרי רבנן כיון דאית ביה בנותן טעם וקי"ל דמין בשאינו מינו בנותן טעם גבי טבל. וי"ל דאינו אלא קיהוא בעלמא ואין כאן נותן טעם וכעפרא בעלמא דמי. וקשה הא בעלמא מין בשאינו מינו בנותן טעם בעינן ששים, ומ"ש הכא דסגי בששים.

ובריטב"א תי' דקיהוא בעלמא היינו נותן טעם לפגם ומש"ה לא בעי ששים.

וק"ק דבעא רנב"י בסמוך שמרים שיש בהן טעם יין מהו, וא"ל דקיהוא בעלמא הוא, משמע דאע"פ דחשיב קיהוא טעמו טעם יין.

ועוד קשה טובא דלעיל פליגי רבנן ואחרים בתלתא עייל ותלתא ופלגא נפיק, אי נפיק רק פלגא חמרא וברכתו שהכל או דנפיק חד חמרא וברכתו כפה"ג, ואי ברביעית טעמו לשבח ובששית לפגם, נטעם היוצא מהשמרים, אם טעמו לפגם כחכמים ואם טעמו לשבח כאחרים ובמאי פליגי.

ובדוחק י"ל דמשום חשיבות היין הגדרת טעם לפגם הוא ביחס לטעם יין החשוב, ולפ"ז צ"ל דרבנן ואחרים פליגי מהו חזק טעם יין דלא בטיל, וצ"ע.

הרב ישי רחמים שם.

הקשו התוס' מדוע ברמא תלתא ואתא תלתא ופלגא פטור ממעשר והלא לענין טבל קי"ל כל שהוא נותן טעם חייב במעשר. ותי', שתמד זה אינו אלא קיהוא בעלמא ואינו חשוב טעם יין.



אומרים דיהיה מותר רק בדיעבד אך לא
לכתחילה אך אי"ז מוכרח ויעניין ברשב"ם לקמן
ע"ב ודוק.

דף צז ע"ב

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א מזוג וכו' לא יביא ואם הביא פסול.

והיינו שפסול לנסכים, ובאחרונים הקשו על מש"כ
הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"י ה"ז) שאם ניסך בסוכות יין
ומים מעורבים יצא ידי ניסוך המים וניסוך היין, והרי מזוג
פסול וכו', ולכא' היה אפ"ל שאדרבא איפכא מסתברא
שאם מזוג כשר א"כ כל שם הדבר הוא על שם היין, ואם
נקרא יין לניסוך אז אין כאן ניסוך מים, משא"כ אם אנו
אומרים שמזוג פסול אז זה עצמו נותן לנו לראות את זה
כשני דברים יין ומים ושלכן יצא ידי שניהם, [וכמש"כ
האחרונים עפמש"כ שהעולים לגבי מזבח לשם מצוה אינם
מבטלים זה את זה].

אמנם באמת כמה אחרונים ס"ל בדעת הרמב"ם שמזוג
למסקנת הגמ' כשר לנסכים, וזה חידוש שלמרות שמזוג
כשר אם ניסך כזה יין יצא גם ידי חובת ניסוך המים, ואולי
נפרש דברי הרמב"ם כשעירב מים ביין שכבר היה מזוג,
שאחר צירוף המים, או אולי י"ל שיש חילוק אם צירף מים
לשם מזיגה שאז שם הדבר הוא יין ואז באמת לא יצא ידי
חובת ניסוך המים, ומש"כ הרמב"ם שיצא ידי חובת ניסוך
מים זה כאשר לא עירב לשם מזיגה, או אולי אפילו עירוב
בסתמא לא מהני ובעינן שיתכוון בעירובו שיהיה זה בשביל
הניסוך של שניהם כדי שיהיה לזה שם גם של מים וגם של
יין, וקצת מדויק כן ברמב"ם שכתב וז"ל "ואם עירה המים
לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכאן אחד יצא",
משמע שמדבר שמערב לשם זה ולא כשהיה לו כבר יין מזוג,
ועיין.

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א תוד"ה ואם.

הקשו שבב"מ נראה שצריך תנאי מיוחד כדי שהחימוץ
יתיחס למוכר. ועוד הק' ע"ש. וכתב המהרש"א וז"ל לק"מ
דהכא ודאי שהלוקח מושך החבית אצלו ואם החמיץ ה"ז
מקח טעות ואין צריך לתת לו חבית אחרת אלא מחזיר לו
מעותיו אבל התם דנותן לו ד' זוזים אחבית אחד מחביות
שעומדין בבית המוכר ועכ"פ הוא נותן לו אחד מן החביות
שהוא יין טוב ומחזי כרביית עכ"ל.

ולא כ"כ הבנתי הרי לכא' הסברא שאם מחזיר מעות
זה יותר נראה ריבית אם בסופו של דבר זה קרוב לרווח,
וכשבהכרח לו נותן לו לבסוף חבית זה יותר נראה מקח ולא
הלוואה וצ"ע.

הגאון הגדול הרב מנשה אביעזרי שליט"א ושריחו רע וכו' ומשום הקריבהו נא לפחתך.

הנה יש לדון בגדר הפסול דהקריבהו נא לפחתך, אם פסול
זה הוא גם לענין בדיעבד. וקצת משמע כן וכן מבואר בדברי
הרמב"ן דהוא פסול גם בדיעבד לקידוש, וכן הביא לדינא
בביאור הלכה ריש סימן ער"ב ד"ה אין מקדשין, והביא כן גם
בשם הברכ"י אלא שהקשה וכי משום הקריבהו נא לפחתך
יהיה פסול דיעבד דהא במנחות ס"ד א' איתא בהקריב
בהמה כחושה אע"פ שהיה לפניו שמנה יצא, אע"ג יש בזה

במים וע"י הטעם עושה הכל יין גם בכלל דעתו, אלא מצד
דאייתנין עלה הכא משום תערובת יין, וכמש"כ הרמב"ן ד"ה
שמרים שיש בהן דראשון ושני בתרומה ומעשר אסורין
שהרי מעט יין מעורב במים אסורין בשישים. אבל מכאן
ואילך מותר שכבר הלכו מהם צחצוחי היין לגמרי בתמדין
הראשונים ועכשיו אין כאן יין לא טעמו ולא ממשו אלא
קיוהא בעלמא הוא.

ובזה היה מקום לפרש גם ג"כ בכוונת הרמב"ן דבחמרא ודאי
ניחא ליה, אך הלשון ניחא ליה באותן הגשמים משמע שהוא
רצון חדש עכשיו. אלא שזהו צריך ביאור, מאי טעמא לא
מהני הרצון מתחילה כל דמתערובת יין אייתנין עלה. [דבר
שהיה פשוט לחזו"א שם עיי"ש].

וראה ליישב זה הדנה בתוד"ה הוא הדין מקשו היכי פטרי
רבנן ברמא תלתא ואתא תלת ופלגא כיון דאית ביה בנותן
טעם. וקיי"ל דמין בשאינו מינו בנותן טעם בטבל. ומתריצים
דלאו טעם יין הוא אלא קיוהא בעלמא הוא. **אמנם הרמב"ן**
מקשה ע"ז שהרי אף בשישים משערין תערובות יין לענין
איסור, וכיצד נאמר שכל דלא אתו חד על תלת אין בו טעם
יין. ולכן מתרץ הרמב"ן וז"ל דשמרים לאו טבל הם שאפ"י
המתמד ומצא על חד תלתא מים עכשיו הוא שנעשה יין ולא
קודם לכן ולא היה טבל כלל, הילכך כל היכא דליכא על חד
תלתא מיא לרבא לאו חמרא הוא ופטור מן המעשר. ואינו
אוסר מדין טבל דפסולת אוכלין הוא, דאפילו בפירות של
תרומה שנינו המורסן מותר סובין של חדשות אסורות של
ישנות מותרות, נוהג בתרומה כדרך שהוא נוהג בחולין וכו'.
הילכך שמרים של טבל אין עליהם איסור טבל וכשמתמד
עכשיו הוא קובעו למעשר ובעינן דלהוי יין כדפרישית
עכ"ל. **ולפום רהיטא** הוא סותר למש"כ גבי איסור ראשון
ושני בתרומה ומעשר, משום תערובות היין מדין נותן טעם.
והמונב דהשמרים הוו פסולת ולכן בהיותם טבל לא הוקבעו
למעשר ואין עליהם איסור טבל, וא"כ רק שעושה מהם יין
חדש מתחייב במעשר, משא"כ שאינו נעשה יין לא הוקבע
למעשר שלא נעשה יין. משא"כ גבי שמרים של תרומה
ומעשר, שכבר קדושים הם אלא שהותרו מצד היותם
פסולת, א"כ כיון שמתמדתן ועושה מהם יין חדש חזרו
לאיסורם שהפסולת נעשה אוכל. [אמנם פרט זה צ"ע אם
מכוון הוא להלכה, דאפשר דפסולת תרומה פקעה קדושה
ולא רק היתר אכילה כל שעומד כפסולת, עיין תרומות יא
מ"ה] **ובזה יש ליישב** מדוע צריך רצון חדש להתערבות
שכתב הרמב"ן אין המכוון שיש מהיין הקודם שעבר דרך
השמרים לתערובת שכאן, דהשמרים פסולת הם ואינם
בכלל היין כלל, ואף לחשיבות משקה. רק גבי תרומה ומעשר
סו"ס המשקה החדש נעשה מפסולת תרומה ומעשר ולכן
קדושים. רק בתמד השלישי כבר הלכו צחצוחי היין וא"כ
לא נעשה התמד כלל מהשמרים.

הרב אבי לוי רשב"ם ד"ה ואם הביא כשר.

כתב הרשב"ם דלא חמיר קידוש כמו נסכים, והיינו כוונתו
לומר דהיכא דבנסכים אסור לנסך בסוג יין כזה לכתחילה
הדין יהיה לעניין קידוש שמותר לקדש עם יין זה לכתחילה.
ויל"ע גבי סוג יין שאינו ראוי לנסכים אפי' בדיעבד, ואם ניסך
לא מהני היאך יהיה הדין לעניין קידוש, האם יהיה מותר
לקדש רק בדיעבד או שיהיה מותר אפי' לכתחילה. ושו"ש
הספק האם כוונת הרשב"ם דלא הוי חמיר קידוש כנסכים
דהויא פחות בדרגה אחת, או אפי' טפי ובפשטות היינו

וברמב"ן תי' באופ"א, ששמרים פסולת אוכלין הוא, הלכך
שמרים של טבל אין עליהם איסור טבל. ורק כשנותן מים
בשמרים נעשה יין וכיון שכל חמרא דלא דרי על חד תלת
לאו חמרא הוא ממילא כשנותן שלוש ויוצא שלוש וחצי הרי
כאן יין שנעשה עכשיו ויין זה לא נקבע למעשר מאחר ואינו
בהגדרת יין דרמי חד על תלת.

ובדרך אמונה (שעה"צ מעשר פ"ב ס"ק קנה) הקשה מדברי
הרמב"ן על המשנ"ב (סר"ד ס"ק כז) שכתב ע"ד השו"ע
(ס"ה) ששמרים ברכתן בפה"ג, דהיינו על השמרים עצמן
ולא כשנתן עליהם מים עיי"ש. ולכא' לפי הרמב"ן הרי
שמרים הם פסולת ולא מברכים עליהם.

אמנם נראה שהמשנ"ב לא איירי כשאוכל את השמרים אלא
כשמוציא אותם וכמו שכתב להדיא, ואף לפי הרמב"ן ברור
שאם יסחט את השמרים וישתה את המשקה שזב מהם
יברך בפה"ג, אלא הרמב"ן איירי כשנותן מים על השמרים
ובכך מאבד את חוזק היין שנשאר בהם וכל זמן שלא נתן
מים הרי היין שבשמרים טפל הוא לשמרים ונחשב פסולת
כמותו.

חידוש נוסף מבואר ברמב"ן, שדברי ר"י ורבנן אמורים דוקא
ביין הבא משמרים, אבל אם נתן מים על יין ממש, וטעמו
כתמד המובא במחלוקתם, יהיה חייב במעשר מדאורייתא
מחמת דין נותן טעם. ודלא כתוס' שלעולם טעם כזה של יין
אינו אלא קיוהא בעלמא ל"ש שמרים ול"ש יין.

הרב יוסף חיים אשכנזי כך אמרו לענין הכשירן.

ומסיק דאיירי בנתמד מאליו במי גשמים ובפרה ששותה
ראשון ראשון, ומצאנו חילוקי פירושים בזה בראשונים ויש
לבאר שיטתם על נכון. והנה הך דין לרצון הוא בתחילתו
כלומר שיעקר מן הקרקע לרצון. ושיטת הרמב"ם דאף
סופו לרצון כלו' הניתנה על הפרי. ובריטב"א כאן כתב
דאו תחילתו או סופו לרצון. ויובן דסוגיין איירי בעקירתן
ולזה דקפריך היכשרן דמאי תריץ ליה דתמדו במי גשמים,
דבכה"ג צריך לרצון, דבלא רצונו חשיב מחובר לקרקע
כסתם גשמים. ועמדו בזה רבותינו הראשונים לבאר סברתו,
הרי ממנ"פ אם חשיב מחובר עד שיחשוב עליהם א"כ מה
אכפת מה דינן אחרי שהוא מתמדן מהשמרים ונחלקו בזה
בפירושיהם. ונדבר בזה בדברי הרמב"ן בסוגיין.

וברמב"ן פירש דבחמרא ודאי ניחא ליה. הילכך תמד ראשון
שהוא חשוב יין ניחא ליה באותן גשמים שנפלו על התמד
שהרי החזירוהו יין. **ויש להסתפק** בכוונתו דבתחילה כתב
דבחמרא ודאי ניחא ליה, משמע שהוא מצד חשיבותו של יין
, אמנם סיים שהרי החזירוהו יין משמע סברא חיצונה לאו
דייקא ביין אלא במה שע"י השמרים נפסד מהמשקה שהיה
לו ואתו הגשמים והחזירו לו מה שהיה לו לכך ניחא ליה.

ובחזו"א מכשירין סימן א סק"א הביא דהראשונים ז"ל
בשיטמ"ק פירשו דהרי בחמרא שקדם לשמרים ודאי היה
ניחא ליה, וא"כ אם הוא חשוב יין א"כ הרי החזירוהו יין ויש
בו למחשבה הראשונה קודם שנעשה שמרים. וזה לשון
הר"י **מיגאש** שם בשיטמ"ק והכי נמי כיון דבמי גשמים תמדן
שאינן מוחשבין ולא מכשרי, ראשון ושני דכחמרא דמו
מכשרי משום חמרא דאית בהו שלישי דמאי בעלמא הוא
ולאו חמרא הוא לא מכשרי דהא לאו מוחשבין נינהו, עכ"ל.
ומשמע דהא דמהני הרצון מתחילה לאו משום דדעתו כבר
בזמן דריכת הענבים על כל מה שיוציאו, וטעם הנלקט

עניות כלומר אדם המתגאה נעשה עני. ובמסכת בב"מ נט מבואר שאין מריבה מצויה בביתו של אדם אלא מפני שאין לו תבואה ומזונות בביתו וזהו הטעם שאדם גאה אשתו מבזה אותו כי מפני שמתגאה נעשה עני ואין לו מזונות בביתו וזה גורם למריבה בביתו ומתוך כך אשתו מבזה אותו.

הרב יהונתן בן גיגי

אמר רבא האי מאן דזבין ליה חביתא דחמרא לחנואה אדעתיה לסבוייה ותקיף אפלגא או אתילתא דינא הוא דמקביל לה מיניה.

והיינו דבעל החבית סופג את ההפסד. ומפרש הרשב"ם מאחר שהיין ברשות בעליו עומד והחנוני אינו אלא שליח בעלמא. ומבואר בגמ' שלא שנו אלא שהמוכר לא שינה בברזא אבל אם שינה חייב כיון שפשע, והנה לפי הרשב"ם צריך לומר דכל החיוב הכא הוא מטעם שומר וא"כ צ"ב למה הוא חייב אולי היין התקלקל מסבה אחרת ולא מחמת הברזא. ונראה לומר כמו שכתוב בגמ' בב"מ לו ביצאת לאגם ומתה דחייב, כיון דפשע וספק אם מתה מחמת הפשיעה הוי כאינו יודע אם פרעתך שחייב ואצלנו זה אפילו יותר סברא שזה מחמת השינוי בברזא כיון שביין כל דבר קטן יכול לקלקלו.

הרב מאיר רוזנפלד

שם.

והנה ש"י הרשב"ם דלא קנאו אלא הוא שליח שלו להוליכו ולמכרו, ולפי"ז לכא' יש לבאר אם שני בברזא או מטא יומא דשוקא חייב מאיזה דין חייב, ולכא' מה שלא מכרו לא הוי אלא גרמא, ולכא' הוי משום דחשיב שומר והוי פשיעה, [ואע"פ דהמחנא נסתפק אם איכא מדין שמירה איכא חיוב על שומר למכור כיון דאינו שמירת החפץ כאן שלכך ניתן לו ודאי יש עליו חיוב זה].

והנה אכתי יל"ע דלכא' אף דלענין מטא יומא דשוקא י"ל דהוי ודאי על ידי פשיעתו וע"כ חייב מ"מ בהא דשני בברזא אמאי חייב הרי אע"פ דאפשר שאירע ע"י פשיעתו מ"מ אפשר שלא ע"יז אירע (וכמש"כ הרשב"ם ד"ה אלא דלא) ואם לא אירע מחמת פשיעתו אמאי חייב, ואפשר"ל ע"פ מש"כ הנמו"י ב"מ צז. דשומר דפשע ואיכא ספק אם חייב או לא הוי כאינו יודע אם פרעתך וחייב א"כ ה"נ יש לחייבו מספק.

אך הש"ך (רצ"א ס"ק מ"ד) חולק ע"ז והוכיח דבריו מתוס', ולכא' יש להביא רא"י מדברי הרשב"ם כהנמוק"י.

הרב אבי לוי

שם.

לפרשב"ם מייירי שם בבעה"ב שמוסר לחנוני למכור יין כוס כוס והוי רק שלוחו הדין הוא דאם החמיץ קאי ההפסד על בעה"ב כיון דהכל ברשותו ואין ההחמצה שייכת לחנווני אך היכא דעביד החנווני ברז נוסף ולאחמ"כ החמיץ הדין דחייב.

וצ"ב דהרי זה שהוא עשה עוד ברז אינו ודאי שמחמת כך היין החמיץ ורק יכול להיות התכנות שמחמת כך זה קרה אך הוי ספק ובכל ספק מזיק קולא לנתבע וחומרא לתובע והדין הממעי"ה.

הוא שקונוהו למוכרו בחנות דלא שכיח הוא, וכמו שכתב הרשב"ם שם דסתם קונה יין קונה למקפה ולא למוכרו בחנות ולא כתב שקונה למקפה ולא לשתותו לאלתר כיון דאיירי בכמות גדולה, אבל הכא איירי בקונה חבית יין שזבה ודאי אמרי' דפלגא קונים לשתותו לאלתר ושפיר איכא טענה דלא איבעי לך לשהויי.

הרב יוסף חיים אשכנזי

דאמר ליה למקפה.

מבואר דמשום דאמר ליה למקפה מקבל אחריות ליותר זמן, ובתוס' לעיל צו ע"ב כתבו שצריך להביא לו יין יפה יותר שאינו מתקלקל ע"י טלטול. נמצא דהא דאמר רבי חייא דחבית מביא לו כולו יפה ולא קאמרי דאיירי באמר ליה למקפה היינו יין שעכשיו הוא יפה, אבל אינו בהכרח ראוי לטלטול. [ע"י רשב"ם על המשנה אינו חייב דבשעת מכירה יין הוה. וכן במלחמות ודוק].

ויש לעיין א"כ מ"ט לעיל צה ע"ב אמרינן שאם אמר לו מרתף זה של יין למקפה מקבל י' קוססות ואינו מביא לו את כולו יין הנמכר בחנות, הרי אין ייתור ותוספת בלשון למקפה, אלא לומר שהיין שמביא לו יפה יהיה ראוי לטלטול. ולפמש"כ הרמב"ן דע"י הטלטול יכול לומר לו לא איבעי לך לשהויי, א"כ גבי מרתף שאינו עומד לטלטול אלא כפי צרכו, וא"כ אין צריך לומר למקפה, ועיין.

הרב יצחק מלצר

רשב"ם ד"ה אבל בקנקנים דמוכר.

הרשב"ם מוקי מתני' אליבא דרב או בקנקנים דלוקח וכו' יוסי בר' חנינא ואפי' בתוך ג' או בקנקנים דמוכר ולאחר ג', ולכא' תימה למה ליה לרשב"ם לאוקמי לרב לאחר ג' ולאשוויי פלוגתא בין ריב"ח לרב, דהא מסתמא גם רב מוקי מתני' בלמקפה מכח דיוקא דסיפא, תיסגי ליה בפירוש קמא דאיירי בקנקנים דלוקח בתוך ג' או עכ"פ לאחר ג' ובקנקנים דלוקח וכמו שכתבו התוס' לעיל בדף צ"ו ריש ע"ב. וצ"ע.

הרב אבי לוי

ופליגא דרב חייא בר יוסף דאמר רחב"י חמריה מזליה דמריה גרים שנאמר ואף כי היין בוגד גבר יהיר וכו'.

פירש רשב"ם דמייירי באחד דמתגאה על דברים שאין בו טוען שהוא עצמו יין ונמצא חומץ הוי מידה כנגד מידה שהיין מחמיץ לו.

וצ"ע אמאי הוצרך לומר הרשב"ם דמייירי באחד שמתגאה במה שאין לו ולא קאמר דמייירי אפי' באחד שמתגאה בדברים שיש בו דהרי בקרא כתיב יהיר ולא קתני איזה סוג יהיר.

אך נראה דזה פשוט כיון דסוג גאווה בדבר שיש לו אמנם זה חמור אך עדיין הוא טוען על עצמו שהוא יין ונמצא יין וקרא קאי על סוג עונש שיש בו מידה כנגד מידה וממילא ע"כ דמייירי בסוג גאווה בדברים שאין בו.

הרב יהונתן בן גיגי

אמר רב מרי האי מאן דיהיר אפילו אנשיה ביתיה לא מיקבל.

פירש הרשב"ם שאשתו מבזה אותו. ואפשר שכוונתו לפי הגמ' במס' שבת לג שאומרת הגמרא סימן לגסות הרוח

ג"כ משום הקריבהו נא לפחתך וכדפירש"י במנחות ס"ד ומוכח דאינו מעכב.

ולכא' פשוט לחלק דהתם הוי בהמה כחושה ואינה כבוד אך אינה בגדר ביזיון, משא"כ הכא שהיין עצמו היה טוב והניחו באופן שנמאס ודאי הוי ביזיון ובקצרה יש לחלק טובא בין 'כחוש' לבין ריח רע, ולפי"ז בהקריבהו לפחתך יש ב' גדרים גדר לכתחילה וגדר שפוסל גם בדיעבד ועיין.

ועיי"ש שהוסיף להקשות דחזינן להרמב"ם בפרק ב מהלכות איסורי מזבח הלכה י דכתב שם טעם על הטריפה שאסורה לגבי מזבח, משום הקריבהו נא לפחתך, וידוע שהיא אסורה מן התורה לכולי עלמא (ועיין שם בכסף משנה שהוא מתמיה על הרמב"ם). איך שהוא, הרי חזינן דנקטינן טעם זה לפעמים אף בדבר שהוא לעכובא אף בדיעבד, ועיי"ש שהשאיר בצ"ע. אכן להנ"ל החילוק ברור דטריפה גדר ביזיון ובזה ודאי דהקריבהו הוי גם בדיעבד.

הרב דוד יהודה גבאי

רשב"ם ד"ה ואם ידוע.

מבואר דהוי פלגא ופלגא. וכן מבואר מעוד לשונותיו לקמן (צח). אם כי לשונותיו שם מהוות לכא' סתירה למעיין שם, אך ודאי יש לדחוק בלשונו דכוונתו כדבריו אלו, ואכמ"ל. אמנם לעיל (צה), כתב להדיא (ד"ה מאי), דסתם אינשי למקפה זבני, וזו סתירה מובהקת. ודו"ק.

וי"ל דיש לחלק בין רכישה של חבית בודדת למרתף שלם. עי"ל, דיש מקום לחלק בין מה דזבני אינשי לבין מה מתעתד היין בעולם, דבראשון לעולם למקפה כמבואר ברשב"ם, אך מציאות היין אי לשתיה אי למקפה, אכן פלגא ופלגא, וכן מצינו חילוק זה גבי זרעי פשתן, ע"י שם (צג). והשתא דאתינן להכי, יש לחלק בין ההיא דלעיל (צה), להכא (צז), דהתם עסקינן בשילם מעות ומחכה ליין, ובודאי זכאי הקונה למיטען כרובא דעלמא לפי צד אידך ברשב"ם, ובלאו הכי ידרוש כספו בחזרה. אך הכא עסקינן במשך החבית, ובודאי בחינת המע"ה תייה על הקונה המבקש יין דייקא. ולכן יכול המוכר בתור מחזיק למיטען לפלגא ופלגא המתייחס למציאות ייעוד היין בעולם, וזאת כנגד מאן דזבני אינשי דאכן רובא למקפה, ומפני שבא להחזיק ובודאי בטענה קלה מצי למידחי.

דף צח ע"א

הרב יצחק מלצר

וכי קנקנין דמוכר מאי הוי לימא ליה לא איבעי לך לשהויי.

לכא' קשה דלעיל בדף צה: כתב הרשב"ם בד"ה מאי דמאן דזבין חמרא מסתמא למקפה בעי ליה, וא"כ היכי מצי אמר ליה מוכר דלא איבעי ליה לשהויי הא מסתמא קונה להשהותו.

ויותר קשה מהרשב"ם במשנה בדף צז: ד"ה הרי זה מקח טעות, שביאר האי דינא דלא איבעי ליה לשהויי דאפי' אי רובא לשהויי זבני לא אזלי בתר הרוב בממון וכ"ש דפלגא לשתיה ופלגא לשהייה, הרי להדי' דפלגא ופלגא הוא. וכן פירש בגמ' בד"ה וכי קנקנים.

ונראה דדווקא התם דאיירי במוכר מרתף של יין דהיינו כמות גדולה אמרי' דסתמא למקפה כיון שהצד האחר



דף צח ע"ב

הגאון הרב ישראל בוסו שליט"א

מתני' בית חתנות ובית אלמנות וכו'.

בגמ' עבד צריכותא ביניהם ע"ש. ולכא' הרי בית חתנות זה בשביל האלמנה לבד משא"כ בית חתנות זה לשניים ואף את"ל שמשמע שמדובר גם כשיש להם ילדים וכדו' ולא חילקו במס' נפשות מ"מ בשביל הצריכותא שהו"ל למימר תרוויהו, י"ל שזה עצמו רבואת שלא צריך בבית חתנות יותר גדול ובאלמנות יותר קטן.

ולכן צ"ל לפמ"ש במשך חכמה (פ' ויקרא) לבאר יסוד החילוק בין מזבח לבמה, דהנה הרמב"ם במורה נבוכים (ג' מו) פ"י טעם הקרבנות להרחיק מע"ז. אבל הרמב"ן (ויקרא א ט) פ"י שיש בזה ענין התקרבות וחבור כל החושים של ישראל לאביו שבשמים, שבכל אבר שמעלהו יחשוב שכך היה צריך לעשות לו בעבור חטאיו, וכאילו מוסר נפשו על קידוש ה'. [והיינו כנגד ד' היסודות שבעולם [דומם] עפר [צומח] מים [חי] אש [מדבר] רוח. וכנגד ד' חלקים שיש באדם גוף, נפש, רוח, נשמה. וכנגדו בקרבן, שחיטת הגוף, קבלת דם הנפש, זריקת הדם שמכניס בו רוח, העלאה למזבח שמגיע לכסא הכבוד. וגם מצאנו ד' סוגי קרבנות, תודה שרובו לבעלים, קק"ל שחלקו לבעלים, ק"ק שחלקו לכהנים, ועולה שכליל לקב"ה].

וא"כ י"ל דדוקא במזבח שבבית המקדש שייך טעם החיבור לקב"ה. אבל בבמה כל הענין רק להרחיק מע"ז. ולכן ל"צ שיהא בזה ריח ניחות. ובזה מובן מ"ש תוס' (מגילה י. ד"ה ומאי) שגם למ"ד קדור לא קדשה לעת"ל מ"מ יש איסור במות בזה"ז. וה"ט דלאחר שביטלו את יצר דע"ז, אין טעם להקריב בבמה. עכ"ד.

ולפ"ז יש לבאר דזהו הטעם שבקרבן פסח ל"צ ריח ניחות כיון שכל מטרת הקרבן היה לבטל את האליל דמצרים.

ועל פי זה נראה דאצל קדשי עכו"ם גם כשמקריבים זאת בביהמ"ק הוי בגדר הקרבת במה, שהרי אין הם מזהירים על איסור שחוט חוץ, דלאו בני הרצאה נינהו, ולכן אין להם סמיכה, ומביאים רק נדרים, ולכן ס"ד בתמורה (ז). דיכולים להביא קרבן בעל מום. ומיושב קו' הפנים מאירות (ח"ב סי' קיט) בהא דמבע"ל (נדרים לה): אי כהנים שלוחי דידן, וקשה דאיך מקריבין לעכו"ם, והרי אין שליחות לעכו"ם, אלא י"ל דאצל עכו"ם הוי בגדר הקרבת קרבן שאין קיום מצוה בעצם המעשה אלא רק בתוצאה שמתרחק מע"ז. ובזה א"ש מ"ש בירושלמי (שקלים פ"א ה"ד) דמרבי מקרא שגר יכול להביא קרבן. וצ"ע מהכ"ת לחלק בינו לישראל. אלא י"ל דכיון שאצל עכו"ם יש דיני קרבן באופן שונה מישראל ס"ד שזהו נשאר גם לאחר הגירות.

ומעתה נראה דבזמן נח שהיה קודם מ"ת, לא היה שייך שהקרבן יחבר בין הקב"ה לישראל, שהרי לא נתקדש המקום בהקרבנות קרבנות, אלא עיקר עבודת ה' היה להרחיק מע"ז, וכמ"ש דלאברהם היה ת' פרקים במס' ע"ז, ובאותה שעה זהו היה הנח"ר לפני הקב"ה במה שמתרחקים מע"ז. והנה במגילה (יב:) והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש אמר רבי לוי כל פסוק זה על שום קרבנות נאמר כרשנא אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כלום הקריבו לפניך כרים בני שנה כדרך שהקריבו ישראל לפניך,

אלא דלא שני בברזא, דאי שני בברזא תולין בשינוי הברזא, דכיון דיינו מחמץ א"כ נתלה ביין ולא בשינוי הברזא, כמו שאמרו לגבי קנקנים דלוקח דבידוע שיינו מחמץ המוכר חייב, ואולי יש לומר ע"פ מ"ש"כ התוס' בתחילה דמימרא דלא אמרן אינו מדברי רבא אלא גמ' קאמר ליה. א"כ יש לומר דהך גמ' סבירא ליה כלישנא בתרא. אבל לישנא קמא שמעמידין דברי רבא הללו בידוע שיינו מחמץ לא ס"ל להך לא אמרן. ועיין בכוס הישועות ובחוסן ישועות שהקשו כן, והעמידו בקושיא.

זבחים

חייב, והרי אינו ראוי להקריבו בפנים. וצ"ל דמ"מ אם עלו לא ירדו.

ומעתה יש לבאר היטב ל' הרמב"ם שחייב רק על העלאת קדשים בזה"ז בחוץ, וה"ט לפמ"ש התוס' הנ"ל (נט): דהאי טעמא דעלו לא ירדו מועיל לחייב רק על העלאה בחוץ, וכנ"ל, ולכן הרמב"ם מיירי רק על המעלה קדשים בחוץ בזה"ז.

והנה יש לעיין בהא דתנן (זבחים קיג.) דאין מנחה בבמה וכיהון ובגדי שרת וכלי שרת וריח ניחות ומחיצה לדמים וריחוץ ידים ורגלים. אבל הזמן הנותר והטמא שוין בזה ובה. ויש לעיין מדתנן (מו): דלשם ששה דברים הזבח נזבח לשם ריח, לשם ניחות וכו'. וצ"ב כיצד מקריבים בבמה שלא לשם ריח ניחות, ומאי שנא ממחשבת שלא לשמה שנוהג בבמה.

ובאמת שכבר כתב הגר"ז דכוונות אלו אינן לעיכובא, דהוי מדין מצות צריכות כונה, ושאינו ממתני' (זבחים ב.) דהכונה מעכבת בחפצא דהקרבן כמחשבת פיגול, ולכן זהו פוסל את הקרבן ואין הבעלים יוצאים יד"ח. אבל עדיין יש לעיין כיצד מקריב לתחלה קרבן פגום בבמה.

ובפרט קשה לפמ"ש האח' דאע"ג שהדברים הללו אינן לעיכובא, מ"מ היינו טעמא משום דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, והנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא כו לא) כ' דזהו הטעם שאין מקריבין בזה"ז כיון שבגלות אין ריח ניחות. ובעמק ברכה כ' משם הנצי"ב שביאר בזה למדרש דבזמן החורבן הקריבו רק פסח, וה"ט דבפסח לא נאמר שיהא לריח ניחות. ע"ש. [וצ"ב בהבדל בין פסח לשאר קרבנות. ולהלן יבואר בע"ה]. וא"כ קשה דבבמה שאין ראוי להיות ריח ניחות אמאי הקרבן כשר.

ובתוי"ט דייק מרש"י והרע"ב (שם) דכל הקולא בבמה רק שלא צריך שיהיה בו ריח' ומותר לצלות הבשר קודם שמעלהו. אבל לעולם בעי' שיהיה ניחות להשם. וא"כ לגבי הדין ריח נחשב כראוי לבילה. ובזה מיושב ג"כ מה שנאמר אצל נח וירח ה' את ריח הניחות. וקשה שהרי הקריב בבמה, ובמתני' תנן שאין נוהג בזה ריח ניחות. אלא י"ל דכונת המשנה רק שיכול לצלותו ואין צורך שיהא בו ריח, אבל לעולם משכח"ל בבמה לדין ריח ניחות.

אמנם ד' התוי"ט צ"ע כמו שתמה בקול הרמ"ז שהרי בגמ' (קיט:) מיעט ד"ז מקרא ד'ריח ניחות להשם' שזהו נוהג רק במזבח. וא"כ נתמעט מתרווייהו. וע' במשך חכמה (פ' נח) שהביא מדרש דנח הקריב במקום המקדש, ולכן היה שם ריח ניחות. וצ"ע ממ"ש בגמ' (קח:) שנח הקריב בבמה.

וצ"ל דאמנם אותו חנווני רק שליח אך כיון דשינה מדעת בעה"ב קיבל על עצמו דכל דבר שישנה ויש היתכנות שמחמת אותו שינוי הופסד היין מתחייב בזה ויל"ע בזה.

הרב שמואל דרעי

תוד"ה האי מאן.

כתבו התוס' סוף הדיבור וי"ל דההיא לישנא מוקי הך מילתא דרבא בידוע שיינו מחמץ. יש להקשות דאי איירי דברי רבא הראשונים לגבי מאן חביתא לסבוייה בידוע שיינו מחמץ ולהכי לא אמרינן מזליה גרם, א"כ מדוע אמרו ולא אמרן

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

ראש החבורה

בענין הקרבה בבמה בזמן הזה

הנה בזבחים (קז:) פליגי ר"י ור"ל במעלה קדשים בזה"ז אי חייב כרת, ותל"י לה בפלוגתא אי קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, וממילא יש עדיין איסור הקרבה בבמות, דצריך להקריב בירושלים. וביארו התוס' (נט): דבדוקא נקט העלאה ולא שחיטה, דהא מזבח שנפגם א"א להקריב בו קרבן, וגם לר' יהודה דרצפת עזרה קדושה, מ"מ מודה לגבי זריקת הדם דמוכרח שיהא מזבח שלם. אלא י"ל דר' יוחנן מיירי בהעלאת קטורת או מנחה דל"צ מזבח בדוקא, ונמצא שהן ראויין להקרבה בפנים גם בזה"ז. ועוד תי' דמיירי שבנו מזבח בפנים. ועוד תי' התוס' (סא.) ד"ה מאי) דזה נחשב ראוי להקרבה בפנים, כיון שיכול לבנות מזבח. ע"ש.

אכן בד' הרמב"ם מבואר להדיא דחייב גם על השחיטה, ובע"כ צ"ל כתי' התוס' בדף ס"א, וא"כ עדיין צ"ע למה הזכיר בהעלאה.

וצ"ל דהנה יש לעיין לפמ"ד דקיי"ל כר' יוחנן למה אין חיוב להקריב קדשים בזה"ז, דטומאה הותרה בציבור, ויכולים לבנות את המזבח בפנים, וכמ"ש בגמ' (סב.) דמקריבין במזבח אע"פ שהבית חרב. ובמכתב מהרעק"א ביאר דאין אנו יודעים מקום המזבח בדיוק, וגם אין לנו בגדי כהונה, וכהן מיוחס. וא"כ הוי בגדר אונס. אבל בספר החינוך (מצוה תמה) כ' דכשהמקדש חרב אין חיוב להקריב קרבנות. ובשו"ת בנין ציון (סי' א') ומשיב דבר (ח"ב סי' נו) וחזו"א (מנחות סי' ל' סק"ה) ביארו משום דתנן (זבחים מו:) דלשם ששה דברים הזבח נזבח וכו', ומשעה שנחרב הבית ליכא ריח ניחות כדכתיב בקרא (ויקרא כו לא) ו'לא אריח בריח ניחותכם'. ובקה"ס (ס"ס לב) ביאר דפשוטו של מקרא משמע דבעי' שיהיה באהל מועד, דהיינו בבית הבנוי, ונהי דאי"ז מעכב כיון שהוקש המקום להקרבה, מ"מ אין בזה חיוב מצוה אלא רשות בעלמא.

ולפ"ז כ' בקה"י (סי' לב) ליישב מ"ש הרמב"ם (פ"א ה"ז מאיסור"מ) דמטיל מום בקדשים בזה"ז אינו חייב, ומקור דבריו בע"ז (יג.) משום דלא חזיא להקרבה בפנים. ולכא' קשה מהא דחייב על שחיטתו בחוץ. אלא י"ל דעכ"פ אין חיוב להביא בפנים, ועל כן אינו חשוב עומד ומיוחד להקרבה. ולכן ג"כ פסק הרמב"ם (פ"א ה"ז) מבכורות) דבכור בע"מ בזה"ז אינו ממון גבוה, כיון שאינו עומד למצות הקרבה.

והנה בחי' הגר"ז (הל' מעה"ק) כ' דהקרבן נפסל כשאינו מקריב לשם ריח ניחות. ולפ"ז קשה אמאי השוחטו בחוץ

שתר כלום הקריבו לפניך שתי תורין, אדמתא כלום בנו לפניך מזבח אדמה, תרשיש כלום שימשו לפניך בבגדי כהונה דכתיב בהו תרשיש ושהם וישפה, מרס כלום מירסו בדם לפניך. מרסנא כלום מירסו במנחות לפניך ממוכן כלום הכינו שלחן לפניך.

ובכלי יקר (תצוה כח) תמה מה הריעותא בכך, והרי לא נצטוו ע"ז, וכשם שאין עליהם קטרוג במה שלא מניחים תפילין ומקיימים את כל המצות. ותי' דאחשורוש לבש בגדי כה"ג ונשתמש בכלי המקדש וע"ז קטרוג עליו על ביטול מצות הקרבנות. ע"ש.

וע"פ הנ"ל יש לבאר דרמזו בזה לחילוק בין דיני קרבנות אצל עכ"ם לישראל, וכל הני קרבנות אינם יכולים ליקרב בבמה קטנה, דהיינו בני שנה שהם קרבנות חובה תמידים ומוספים, שאין בבמה קטנה רק קרבנות נדבה. וכן אין בבמה תורים, ואין בבמה מנחות, ואין דחוי בבמה, ואין מזבח אדמה בבמה. וא"כ עם ישראל נבחר להקים בית ה' וכיצד אחשו' משתמש בכלים הללו לצרכו, וכמ"ש במגילה (יא). דאחש' סבר לפי חשבונו שלא עתיד ליבנות ביהמ"ק יותר. וכן אמרו במדרש דושתני נהרגה כי ביטלה את צווי כורש לבנות את ביהמ"ק.

הרב דוד כוכב אורך הכבש

נראה בפשטות שאורך הכבש היה 32 אמות בקו ישר על רצפת המקדש. וכן נראה ברש"י דף נד, ד"ה נמצא וכן נקט רבי אליהו בשיטה מקובצת דף סג. וכ"כ "ברכת הזבח" וכ"כ הגר"א במסכת מידות פרק ג משנה ג.

ולפי המבואר בגמרא בדף סג שבכבש הגדול היה עולה אמה אחת על כל שלוש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע נמצא לפי חישוב שאורך הכבש היה 33 אמות ורבע אמה.

ברש"י מבואר שכיון שבכבש המרכזי היו עולים עם אברים כבדים צריך שיהיה משופע ביותר ר"ל מתפרס על יותר אורך (ולא תלול יותר) ולפי זה היה לכבש זווית של 15% וכן יוצא החישוב מדויק לפי מה שכתב לחשב "בברכת הזבח" וזה לשונו והכבש הייתה אורכה יותר מלב' באלכסון כשיעור אלכסון של ריבוע לב' אורך על ט' רוחב כפי שיעור מידה של חכמי התשבורת דהיינו לב' פעמים לב' וט' פעמים ט' והגדר השורש מזה הוא האלכסון ואורך הכבש למעלה ודו"ק היטב נ"ל. עכ"ל.

וכן יוצא החשבון 32X32 שווה 1024 ועל זה נוסף 9X9 שווה 27 הכל ביחד 1105 השורש הוא 33.2415 דהיינו 33 ורבע אמה ודו"ק.

הרב דוד כוכב בענין מליקה

הראשונים (חינוך מצות תנא' ורמב"ן פרשת כי תצא) כתבו טעם שהתורה ציוותה על השחיטה צער בעלי חיים ועוד.

ויש לעיין למה במקדש התורה ציוותה על המליקה בעופות שזה ממש כנבלה עד שהפסוק ביחזקאל (מד לא) אומר "כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים" דה"ו שכיון שכהנים אוכלים חטאת שנמלקה שהיא נבלה היינו חושבים שמותר להם לאכול כל נבלה וטרפה כמו שדרש רבינא (מנחות מה.)?

ועוד האם זה בגדר היתר וחשיב כשחיטה או שזה בגדר דחווה אצל הכהנים?

בגמרא יבמות לב: זר שאכל מליקה לרבי חייא חייב שנים משום זרות ומשום נבלה ולרבי חייב רק משום זרות ונראה שנחלקו האם מליקה הותרה או דחווה והרמב"ם פסק כרבי חייא נמצא לפ"ז שמליקה היא רק דחווה אצל הכהנים לכן זר חייב בה גם משום נבלה.

בברית בין הבתרים כתוב ואת הציפור לא בתר בפרקי דר"א פרק כח ואת הציפור זה בן יונה ובב"ר מכאן שאין מבדלים בחטאת העוף ופירשו המפרשים שהבן יונה שהוא הקטן לחטאת והתור שהוא הגדול לעולה אולי אפשר לומר שנרמז כך כדי למעט באכילת נבלה לכן הבן יונה לחטאת. אח"כ ראיתי שכן כתב הגר"ח ק"ב בטעמא דקרא.

גם אפשר שזה המחלוקת בן ר"מ לרבי יוסי זבחים סט במלק ונמצאת טרפה דלר"מ אינו מטמא בבית הבליעה כמו בשחיטת טרפה נמצאה שמליקה חשיב כשחיטה ולרב יוסי זה לא מדין שחיטה אלא חידוש של מליקה לכן א"א לילמוד משחיטת טרפה שלא מטמא בבית הבליעה.

גם אפשר שבזה נחלקו רבינא ורבי יוחנן במנחות מה. בדרשת הפסוק ביחזקאל "כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים" רבינא אמר כיון שהותרה מליקה לכהנים הו"א שמותר להם לאכול נבלות וטרפות לפ"ז מליקה זה לא שחיטה זה נבלה שהתירו להם וכדחווה ורבי יוחנן אמר שמקרא זה ביחזקאל עתיד אליהו לפרשו משום דס"ל שמליקה זה כשחיטה ממש כשהיא במקדש ואין הו"א שלכן נתיר נבלה וטרפה לכהנים.

והטעם שהתורה ציוותה על מליקה מצאתי ב' טעמים: א: ספר החינוך מצוה קכד כי אולי בדבר המליקה הנועשית ביד הכהן בחטאת העוף, שהוא קרבן של עני, רמז שימרה כל אדם בתכלית המהירות צרכו של עני, ועל כן אינו צריך קרבנו שחיטה, שלא יצטרך הכהן לחזר אחר הסכין ולבודקו, ויתבטל העני שם ממלאכתו בינתים. גם הפליג המהירות אמר שיתחיל ממול ערפו, כי הוא המוכן אל ידו, ולא יצטרך להפך הצואר אל צד הסימנין. ועוד יש רמז בענין המליקה שהיא ממול העורף בתורים ובני יונה, שנמשלו ישראל בהם, שלא נהיה קשי עורף.

וענין איסור הבדלת הראש מן הגוף דבר ראוי להידור הקרבן, כי באמת כשראש העוף דבק עמו הוא יותר מהודר, וראוי לנו להדר קרבנו של עני בכל כוחנו, די לו בעניותו, אין לנו להוסיף בדלותו לפחות תואר קרבנו. עכ"ל.

ב: ובאלישי' פרשת ויקרא ומליקה בקרבן העני הוא בגופו של כהן בציפורנו. וכל כך למה, מפני שהוא חשוב כמת, לפי שמבושות והכנעתו, פניו למטה וראשו כפוף, והכל דורסים על מול ערפו, על כן יחשב כנמלק ממול ערפו. והגיע עד הסימנים וכהרוג יחשב. וזה רמז לו באומרו ומלק את ראשו כו'. ולא עוד אלא שמחסרון מזונו, נתמעט דמו ולחותו, עד שכמעט אין לו דמים, כי צפד עורו על עצמו. וזה הורה יתברך, בצוותו שלא יתקבל דמו בכלי, כי אם ונמצה דמו אל הקיר. עכ"ל.

הרב דוד יוסף אסייג בענין סדר קדשים

הנה נודע ייחודיות סדר קדשים, מצד אחד בהיותו עמוק ומלא בלומדות, כידיע מביהמ"ד דבריסק, וכמבואר בגמ' ברכות "והיה אמונת עיתיק וכו', חכמת ודעת - הם סדר קדשים וטהרות", ומצד שני, בהיותו גדוש בדקדוקי תורה שבכתב ודרשות חז"ל על חומש ויקרא, כמבואר ג"ז בחז"ל

מובא ברש"י שיר השירים עה"פ "מעיו עשת שן מעולפת ספירים - זה תורת כהנים הניתן באמצע ה' חומשים כמעיים הללו שהם נתונים באמצע הגוף, נראית חלקה כעשת שן והיא סדורה דקדוקים רבים וגז"ש ובנין אבוקלים וחמורים". אך המתבונן ימצא צד שלישי, שסדר קדשים הוא כולו גם סדר מוסר (!) שהרי עם היות כל התורה עוסקת בדיני מצוות ה', מ"מ סדר נזיקין עוסק במצוות שבין אדם לחבירו, סדר נשים בין איש לאשתו, סדר זרעים בין אדם לשדה ותנובתו, סדר מועד במצוות שעל האדם מצד מקרי הזמנים והעיתים המתחדשים, וסדר טהרות במה שבין האדם לעצמו וטהרת גופו ונפשו ורוממות מעלתו בטהרתו. אך סדר קדשים כל עיסוקו בין אדם למקום, שכן מצוותיו עוסקות ישירות ביחס שבין האדם לקונו: האין הדרך להתרצות לפניו (תכלית הקרבן הוא הריצוי, לרצון להם, ונרצה לו לכפר, ובברכת עבודה: "רצה ה' בעמך ישראל... והשב העבודה... תקבל בראון ותהי לרצון תמיד... תחפוץ בנו ותרצנו", והציץ מרצה), ואין מביאים מתנה ודורון אל המלך (ו: עולה דורון היא) ואין מבקשים סליחה וכפרה מלפניו בקרבן חטאת (שלכן חטאת קודמת לעולה, ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו) ואין מרצים להגן מפני הייסורים באשם, וכל הדינים הפוסלים הם חסרונות במהלך ההתרצות, הירצץ או הישא פניך. וחובות הלבבות מעכב כאן, כי בלא תשובה 'זבח רשעים תועבה', ועד"ז כמה סברות בטעמא דקרא, כגון מהרש"א בפסחים שביאר טעם שחטאת שלא לשמה פסולה (ב). כיון שכל עניינה לכפר על חטא, (ובקשת המחילה ללא כוונת הלב הוי כצפון הזרזר), וכע"ז בפסח שהוא כריתת ברית. גם התפילות כנגד קרבנות, דהיינו הדרך להקריב להתקרב אל המלך, וכן כל דיני עבודה עניינם ממש כעבד המשמש את רבו בביתו, הכהנים הם כעבדים המשרתים את הרב ועומדים לפניו כעבדא קמיה מריה (ולכן בישיבה פסול (ט:)), וביהמ"ק הוא ביתו של המלך (ואינו דומה המקיים מצוות המלך בחדרי חדרים למשרת את המלך בחצר גינת ביתן המלך) ורק במקדש הוי 'לפני ה' (ולכן בבמה כשר מיושב, דלא הוי לפני ה' (ז.)), ודיני נטילת ידיים שחרית ליהודי הקם בבוקר לעבודת בוראו כ' הרשב"א שלמדנו מכהנים המקדשים ידים ורגלים מן הכיור (עי' באריכות יט: כב.), גם כל הפחיתויות הטבעיים שבאדם הכמהות אל התיקון מקומם כאן, שכן (ז.) אין לך אדם בישראל שאינו מחוייב עשה' (על דרך 'הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי'), [ואולי לכן] 'אמור מעתה ראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחיסך הכתוב (ו:)) שמקריבים שעיר בעצרת לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ומיד לאחמ"כ מקריבים שעיר נוסף על טומ"ק שארעה בין זל"ז, (ונראה לכא' שזהו טעמא של 'קיץ המזבח', ודו"ק).

ולענ"ד גם ב' צדדי המטבע הנז' אגודים כאן, כי חכמת ודעת ועומק דברי תורה הם הדרך שמתחברים ישראל לאביהם שבשמים באמצעות הבנת דברי תורה כפי השגתם, וגם מדרש חז"ל לחבר תושב"כ עם תושבע"פ באמצעות י"ג מידות שהתורה נדרשת מקבילים כנודע אל י"ג מידות של רחמים שהם מוצאים הנבראים חן וחנינה בעיני הבורא ית', וא"כ היא היא. ואולי גם יש ליישב בכך השאלה הידועה, מפני מה נערך תלמוד בבלי על סדר קדשים, והרי לא כתבו גמרא אלא על דברים הנוהגים בזה"ז (ברכות מועד נשים נזיקין) ולא על שאין נוהג (זרעים וטהרות) וי"ל, שזהו מדין 'ונשלמה פרים שפתינו' מאחר ואין לנו קרבנות



כעולות דכשרות שלא לשמן וכן לגבי דין קדימה אמרינן דחשיבי כחטאת דקודמות לעולות הבאות עמהן כמו שכתבו התוס' לעיל ז: ומאי דך גיסא הכא ט: אמרינן דחשיבי עולות לענין דחטאת חלב לשם חטאת מצורע הוי חטאת לשם עולה.

ובפשטות יש לישב דהיכא דדנים על חטאת מצורע ונזיר ביחס לעולה בעלמא ודאי דחשיבי יותר על חטא מאשר עולה דהרי אחרי הכל נקראת חטאת והוא ע"ש חטא והלכך היכא דשחטה שלא לשמה פסולה וכן איכא בה דין קדימה מעולה שבאה עמה אבל לק' ט: דהוי ביחס לחטאת חלב ודם דהוי יותר על חטא חשיבי הני כעולות.

דף ג ע"א

הרב דוד יוסף אסייג

דמינה מחריב בה, דלא מיינה לא מחריב בה.

הנה לפו"ר צ"ב הסברא, דלכא' מצינו בכ"מ שהסברא היא בהיפך, כגון מין במינו אינו חוצץ, ודוקא דלא מיינה חייץ ומחריב בה, וכמו"כ ביטול ברוב לדעת ר' יהודה דמין במינו לא בטיל כלל ורק מין באינו מינו בטיל, וביאר הר"ן (המפורסם, בנדרים נו), דמין במינו מחזיקו ומעמידו ולכן אינו מבטלו, משא"כ אינו מינו מחלישו ומבטלו. הרי שהסברא בטר איפכא. והחילוק היסודי כאן לכא', שיש הבדל כאשר הניגוד הוא בין חיובי לשלילי, לבין היכא שהוא חיובי נגד חיובי, ונבאר.

הנה בגדרי תערובות יש כאן מין אחד המעורב במין אחר, כגון דם שנתערב במים, הנה ביטול הדם ע"י המים אינו מחמת שהמים הם מים, אלא מחמת שהמים אינם דם, דהיינו שהאיסור הוא ענין חיובי בעייתו וההיתר הוא דבר שרק נשלל ממנו הבעייתיות ובזה האיסור נאבד בתערובת, משא"כ מין במינו דם בדם, שם אכן חסר במלחמה בין דם לדם כיון שגם הרוב הוא דם כמו המיעוט וכסברת הר"ן.

גם במין במינו אינו חוצץ, שם הענין החיובי הוא הנגיעה והאחיזה של האדם בלולב, והחציצה היא לא ענין חיובי שיש כאן איזה חלות הסותרת לאחיזה, אלא רק ענין שלילי השולל את האחיזה, שמאחר ויש עלים תלושים החוצצים בין ידו ללולב אזי נשלל הנגיעה, ולזה מועיל מה שהוא מינו שאין הלולב והעלים ב' דברים שונים ואין כאן שלילת האחיזה החיובית. משא"כ בכל סוגיות מינה מחריב וכו', שם אין המחשבה הפוסלת מחמת היותה שוללת את חלות הקרבן, אלא מחמת שהיא מחשבה אחרת חיובית שאינה עולה בקנה אחד עם הקדושה הראשונה שיש בקרבן, וכאן מתהפך הענין, שהחיובי מול חיובי אכן סותר, אבל השלילי מול חיובי לא מחריב בה כיון שאינו סותר אותו אלא רק שלילה ואינו כלום, דלא דמי להנך דלעיל שהשלילי סותר את החיובי שם השלילה עומדת כנגד החיוב ומנגדת לו (העלים החוצצים שוללים את האחיזה המבוקשת), משא"כ אצלינו אין השלילה אלא העדר כי אין בה דבר הסותר לחיובי (אין מחשבת חולין דבר הסותר לקדושה שכבר חלה וא"א לבטלה כלל), ואין מציאות סתירה אלא מצד שיש כאן מציאות חיובית אחרת הסותרת לראשונה.

[וגם בכלי שבאוויר התנור הענין כפי שביארו באחרונים מצד הסתירה שיש בין אויר התנור לבין אויר כלי שבפנים התופס גם הוא את החלל אליו ויש א"כ שנים אוזחים בחלל הזה שבפנים זה אומר כולה שלי וכו' חיובי מול חיובי, לא שהמחיצה של הכלי סותרת את הדפנות של התנור].

אך מ"מ צ"ע מדוע עדיף לשון זה של הכתובים מלשונות שחיטה וקרבן שגם הן כתובים לרוב. [ואם עולה קרבנו, ושחטו אותו וגו'].

עוד צ"ב מדוע קרבן קרוי זבח. ואפשר שהוא ע"ש שעולה על המזבח.

וכן מדוע שחיטה קרויה זביחה. ואפשר שהמתיר שיוכל להעלות ע"ג המזבח הוא ע"י הזביחה.

לאחר זמן תירץ לי הרב אשר פרץ דהתנא נוקט לשון שקל לזכור, וממילא זבחים שנזבחו זה לשון נופל על לשון מאשר שתי מילים שונות.

עוד שמעתי מת"ח אחד ליישב, שזהו ההבדל בין חולין לזבחים דבחולין כתוב חולין שנשחטו וכדו', משום ששחט היא חיתוך הסימנים המתיר את איסור אבר מן החי, אבל זבחים עיקר הענין הוא להתיר אותו למזבח ולכן הלשון היא 'זבח'.

הרב יעקב מאיר אביטן חוץ מן הפסח והחטאת.

הנה אמרו במשנה דפסח וחטאת ששחטן שלא לשמן פסולים והוא כסברת המהרש"א בפסחם שכי ריחוקן בעינן יותר לשמה וכיון דהוי על חטא ממילא הוא רחוק והלכך לא סגי בלא קירוב שלם וכמו שאמר ר"א החטאת באה על חטא ונראה מדבריו דזה הסיבה שבעינן לשמה והלכך הוסיף נמי אף את האשם ודו"ק.

והנה כבר כתבו התוס' הכא בדברי ר"א דאמר דהחטאת באה על חטא דאיכא חטאות דאינם באים על חטא כמו חטאת נזיר וחטאת מצורע לרבנן ע"י בזה שבועות ח. דאיכא דס"ל דאף הם באים על חטא אבל בפשטות אינם באים על חטא כמו שאמרו בזה נמי לק' ט: ותי' התוס' דמרב חטאות יליף דבאות על חטא.

והנה אין כוונת התוס' דחטאת נזיר ומצורע לא בעינן לשמה לעכב כיון דאינם באים על חטא דזה ודאי לא קאמר אלא כוונתו היתה רק להקשות דאיך יליף אשם בבנין אב מחטאת והצד השווה שבהם הוא דשניהם באים על חטא והרי לא כל חטאת באה על חטא ואעפ"כ פסולה שלא לשמה כנלענ"ד.

ובאמת כן מוכח בהדיא מדברי הגמ' לק' ת: דבהדיא מצריך קרא לעכב בחטאת שלא לשמה אף בחטאת נזיר ומצורע. וא"כ חזינן הכא דלענין פסול שלא לשמה דינם כחטאת דפסולה שלא לשמה.

וכן יש לעי' לגבי האי דינה דאמרו לק' ז: דכל החטאות קודמות לעולות הבאות עמהם ואמרו שם הטעם משום דנכנס פרקליט לרצות ריצה פרקליט נכנס דורון אחריו ויש לעי' אי גם בחטאת נזיר ומצורע דאינם באים לרצות אי החטאת קודמת לעולה ובאמת כן כתבו התוס' שם בהדיא דלא פלוג בזה ואף בחטאת נזיר ומצורע איכא דין קדימה לחטאת קודם העולה.

עוד יש לעי' מדברי הגמ' לק' ט: בענין חטאת חלב לשם חטאת דם דכשרה והיכא שחיט בחטאת חלב לשם עולה פסולה ואמרו שם דהיכא דחישב על חטאת חלב ודם לשם חטאת נזיר ומצורע פסולה משום דהני עולות נינהו ולא חטאת.

וא"כ צ"ע מאי שנא לגבי חטאת מצורע ונזיר ששחטה שלא לשמה דפסולה כן משמע מדברי הגמ' לעיל ח. ולא חשיבי

בזה"ז, וכן הביא הגר"ח"ק בהקדמתו לס' דרך חכמה. ועו"ל, ע"ד החפץ חיים שעורר על החיוב להיות מוכנים למעשה לכשיבוא פתאום האדון אל היכלו, וזה ע"ד מה שדנו חז"ל אם להתיר לכהן לשנות יין בזה"ז שמא ייבנה המקדש. ועו"ל ע"ד הנז"ל, שזהו מדין סדר מוסר וחובות הלבבות, וכדברי הזה"ק המפורסמים 'אורייתא בלא דחילו או בלא רחימו לא סלקא לעילא', ותן לחכם ויחכם עוד, והן יראת ה' היא חכמה.

הרב משה דנגור פסול מחשבה בקדשים

פסול מחשבה בקדשים הינה אם הקורבן לא נעשה לגמרי בכשרות כבר אינו כשר אולם לא בכל אופן חל עליו כל הדינים וכמו למשל בדין פיגול דהרי גם למ"ד דאין פיגול בחצי מתיר בכל זאת הקורבן פסול.

ולכאורה היסוד הוא שכדי שהקורבן לא יהיה כשר, מספיק שיש עליו קצת מחשבה פסולה אולם כדי שיחול דין צריך שיהיה ממש בגדרי אותו דבר דהיינו חלות שם פיגול אינו חל עד שלא יהא בכולו פיגול ולא עירוב מחשבה של מחשבה אחרת הפוסלת.

מעין זה אנו מוצאים בפסח שלא בזמנו אף למ"ד דלא בעי עקירה ומ"מ דינו הוא שאם קרב לשם ונחלקו בזה רש"י ותוס' לכאורה בפסחים, גבי אי פסח בעי עקירה.

הערות והארות מבני החבורה על סדר הגמרא

דף ב ע"א

הרב עזריאל יואל זבחים שנזבחו שלא לשמן.

בפשטות מחשיבים את פסול של שלא לשמה לפסול מחשבה.

אולם מבואר בחידושי הגר"ז (עמוד מח) בביאור דברי הגמ' בנזיר שיש ב' דיני שלא לשמה דין מחשבת שלא לשמה, ודין קורבן שאינו קרב לשם בעליו.

ולכאורה יש לבאר דלא כהגר"ז אלא שיסוד דין לשמה הוא דין כללי שהקורבן אינו הולך ליעודו (וזה פשוט וע"ז לא צריך את כל הלימודים), וכל החידוש בגמ' על דין שלא לשמה זה רק חידוש שעי' מחשבה אפשר לעשות שלא לשמה אבל לא החידוש הדין לשמה בעצמו שזהו מצד ייעוד הקורבן על מה אזיל הקורבן וממילא קורבן שאינו צריך לעלות לבעלים כיון שהם יצאו ידי חובה ממילא אינו עולה לשם החובה המוזכרת בו וממילא אם בחטאת היה דין שקריבה נדבה היה מועיל וכדין קורבן שקרב שלא לשמה שזה מועיל.

הרב ישראל שריקי זבחים שנזבחו.

צ"ב מדוע לא השתמשו בלשון קרבנות שנשחטו שלא לשמן.

ואפשר שהשתמשו בלשון הכתוב ואם זבח שלמים כדברי הגמ' ד. שתהא זביחה לשם שלמים. ובאמת גם עצם הקרבן קרוי זבח, כדמוכח בשאלת הגמ' שם ודלמא היינו שמיהו [זבח שלמים] [וצריך מקור בכתובים].

הרב דוד יוסף אסייג

שם.

הנה המתבונן ימצא שכמעט ולא תמצא בגמ' ב' דפים שאין בהם איזה הלכה שעניינה סובב סביב סברא זו, (לדוגמה, רק זריקה דשריא בשר מייטת לידי פיגול, וכגון דבעינן קרבו לו מתירין, וכגון מחשבת פסול מוציאה מידי מחשבת פיגול, וכגון שאם חישב לאכול דבר שאין דרכו לאכול לא מפגל, ועוד הרבה מאד), ולא לחנם נתייחד הש"ס באופן זה שהתחלת המסכת עוסקת בסברא זו, אלא מפני שהיא עיקרית מאד לדיני קדשים הנידונים בה.

והדבר אומר דרשני, מפני מה בשאר מסכתות כמעט ולא פוגשים אנו סברא זו?

(רק לעיתים רחוקות, כגון בדין דיחוי, שנראה ונדהה חמור מדחוי מעיקרא, על דרך סברא זו דמינה מחריב בה. וכן בדין בל תוסיף, דבעינן להוסיף כעין העיקר, כגון ה' טוטפות בתפילין במקום ד', וגו' כסברא ההיא שרק מה שהוא מינו מצטרף להדבר ויכול לפוסלו).

ותחילת הכיוון בס"ד, דהנה מצינו בדיני תושבע"פ שדיניה מתחלקים לארבעה סוגי הלכות וכל סוג כפול לטוב ולמוטב, (דבר זה נזכר בזוה"ק בכ"מ), ואלו הן: **טמא וטהור, מותר ואסור, חייב וזכאי, כשר ופסול**. ובאמת המעיין יראה שכל הלכות הש"ס סובבים על ד' אופני הלכות הללו. [וקצ"ע שבתפילת רבי נחוניא שקודם הלימוד מופיע רק שתיים מתוך ארבע, שלא נאמר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ולא נזכר חייב וזכאי ולא כשר ופסול].

ומעתה נחזי אנו, 'טהור וטמא' הנה הטהור אינו ענין חיובי אלא רק שלילת הטומאה, שהרי כל מי שאינו טמא מותר בטהרות, ורק הטומאה היא ענין חיובי בעיית, שהטהרה היא רק שלילתה, ועיקר נושאים אלו בסדר טהרות. כמו"כ ה'מותר והאסור', שהבעיית כאן הוא המושג החיובי, הפעולות שאסור לעשות, אבל הדבר המותר אינו דבר חיובי, שיש איזה הותרה לאכול את המותר, אלא כל שאין איסור הוא היתר.

גם המושג השלישי, '**חייב וזכאי**' הבעיית כאן דהיינו החייב, הוא הדבר החיובי, שהמחוייב לשלם צריך לישא באחריות הנזקים, אבל הזכאי אין בו ענין חיובי אלא רק שלילת האחריות וממילא נפטר מלשלם או להענש, ועיקר הלכות אלו בסדר נזיקין.

משא"כ הדין הרביעי, '**כשר ופסול**', שם מתהפך הענין, כי הדבר הכשר איננו שלילת הפסול גרידא, אלא הוא דבר חיובי, אתרוג ולולב כשרים וזבח ומנחה כשרים בכל אלה לא סגי בשלילה שלא יהיו פסולים, אלא עסקינן כאן ב'עשה טוב' מצוה שיש לעשותה באופן חיובי, ונצרך כאן כל פרטי הלכות הכשר הזבח בכדי שיהיה לרצון, או פרטי החפצא דמצוה כדי שתתקבל כמצוותו, ורק כך יהיה 'כשר'.

משא"כ בשלשת ההלכות הנז', שם עיקר הנושא עוסק ב'סור מרע', להתרחק מהטמא, ולהמנע מפעולה שהיא דבר שאסור לעשות, ולהתחייב בתשלום לתקן קלקול הנזק שנגרם.

ומאחר שה'כשר' כאן הוא ענין חיובי שנצרך כאן איזה הלכות, א"כ ה'פסול' ייתכן בו ב' אופנים, או שיהיה ענין שלילי, דהיינו שיחסר פרטי הדבר המכשירים את החפץ למצוותו, (כגון אתרוג חסר פסול, שנשלל ממנו השלימות וההדר ולכן אינו כשר), או שיהיה פסול חיובי אף הוא, כגון שחישב בשחיטת הזבח לשם זבח אחר, או שפיגל במחשבה

לאכול חוץ לזמנו. וכאשר המבוקש הוא ההכשר החיובי של הקרבן, אזי כנכנס תמיד הנידון האם יש כאן איזה פסול חיובי הסותר להכשר הקרבן, ואז כאשר החיובי נפגש בחיובי משמשת בקביעות הסברא דמינה מחריב בה וכו', כמו שיבין המבין.

ולכן סברא זו משמשת בעיקר בסדר קדשים שעוסקת בקיום מצוות והתקרבות להקב"ה באופן חיובי (וכמש"ן בגליון הראשון שסדר קדשים עיסוקו ב'בין אדם למקום', וגם הלאומים המרובים שבסדר קדשים בד"כ אינו מצד הריחוק והקלקול (כמו במאכלות אסורות למשל) אלא הוא מצד הקדושה והמעלה שבדבר (כגון עבודת המלך או אכילת הקדשים (-הדורון של המלך) באופן שאינו ראוי מספיק, כגון פיגול נותר טמא יוצא זר בעל מום וכו'), וכן כשעוסקים בקיום מצוות עשה, (ולכן נמצאת גם בסוגיית דיחוי, ובסוגיית בל תוסיף, כנזכ"ל), ודוק.

דף ה"ב

הרב דוד כוכב

למימרא דקניא להו, והאמר רבי יוחנן: הניח מנחה לשני בניו ומת - קריבה, ואין בו שותפות וכו'.

ומסקנת הגמרא שבאמת היוורשים לא קונים קנין גמור להתכפר בו ולכן אם הניח מנחה לשני בניו אפשר להקריב ומקרי נפש אבל ממיר במה שירש כי אע"פ שמיקבעא לא מכפרא מקופיא מכפרא.

ולכאורה יש להעיר שרש פינחס בר אמי שנחלק על רבא בדף ז': וס"ל שיש שינוי בעלים אחר מיתה ואם שינו בה צריכים להביא קרבן אחר משמע שהיורש קונה לגמרי ומתכפר כמו הבעלים וא"כ לא ס"ל את תשובת רבי אלעזר לר"ל בדף ה'. שמצינו בבאים לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין אדרבה כשרין וגם מרצין וגם דינו של רבי יוחנן שאפשר להקריב מנחת אביהן קריבה ואין בה שותפות ומקרי נפש ולרב פינחס הם ממש שותפין?

הרמב"ם בפרק ט"ו הלכה טו מפסולי המוקדשין פסק כרבא וכתב הכסף משנה שטעמו משום שרבא היה בתרא אמנם תמה עילו בקרן אורה שכיון שרבא אש דן עם רב פינחס על דבריו ורב אש היה יותר בתרא מרבא היה לו לפסוק כרב פינחס שהוא הבתרא? והשיב על זה שטעמו של הרמב"ם משום מסקנת הסוגיה דלעיל שמקיבעיא לא מכפרא מקופיא מכפרא שזה לא קאי אליבא דרב פינחס שוב ראיתי שכ"כ גם החזו"א פרק א אות ה שלרב פינחס יש כפרה גמורה לירושים כן נראה בפשטות [אע"פ שיש חולקים].

דף ו ע"א

הרב יצחק אלהן שילה

כיפרו על מה שהביאו או לא. איבעיא להו עשה דלאחר הפרשה.

צ"ע הקשר בכלל, וכ"ש שהאריכו בכל הסוגיא דעשה לאחר הפרשה ולכאורה שייך לכריתות וכדו' בדיונים על גדר

כפרת עבירות.

ושמא י"ל דשווים הנידונים בשורשם, דאולי שורש הדין בעשה דלאחר פרשה הוא אם מעשה ההקדשה תחילת הקרבה הוא [משום שמחסר ממנו] וממילא מחסרא כפרתו שלא הקדיש לשם כך או לא [ויש להשוות לסוגיא דאתנן לאחר הפרשה בע"ז].

ואולי זה גם הדין בכיפרו על מה שהביאו, דאולי בלא מחשבה נכונה כלל גם לא בהקדשה אפשר דפשיטא לן שלא שייך שיכפר, וכל הצד שיכפרו הוא דווקא משום שסו"ס מעשה ההקדשה היא כראוי על החטא הנכון וסופו הולך אחר תחילתו להחשיב כאילו חשב כראוי בכל, וא"כ זה תלוי אם מעשה ההקדשה הוא תחילת כפרה או לא, וא"כ הסוגיא דעשה שייכת ממש לעניין זה.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א שם.

בריש הסוגיא אמרי' בפשיטות דגם אם עולה מכפרת על עשה דאחר הפרשה, מ"מ אינה מכפרת על עשה דלאחר שחיטה, ובמסקנא מבע"ל גם בכה"ג. ואפ"ל דבריש הסוגיא סברי' דפשוט דשם הקרבן נקבע בשעת השחיטה, ומבע"ל אם כבר בשעת ההפרשה חל השם קרבן לגמרי, אבל לגבי שעת הזריקה חל רק כפרה. וכן מוכח מקרבן ציבור דשעת השחיטה קובע את השם קרבן. אבל למסקנא שם הקרבן נקבע רק בשעת הזריקה, כיון שבאותה שעה מכפר על הבעלים.

ובזה תלוי מה שנסתפק בלקוטי הלכות אי מהני תשובה לאחר שחיטת העולה קודם הזריקה, או דחל ע"ז שם 'זבח רשעים' בשעת השחיטה.

דף ז ע"א

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

תודה ששחטה לשם תודת חבירו. רבה אמר: כשרה, רב חסדא אמר: פסולה. רבה אמר כשרה, תודה לשם תודה נשחטה; רב חסדא אמר פסולה, לשום שלמים ידיה נשחטה בעינן.

ביסוד מח' רבה ור"ח הביא בחי' רעק"א (או"ח סי' ריט ס"ה) מאורים גדולים (פ' צו דרוש יב אות ג') שביאר דמירי בחשב על קרבן תודה של ראובן שהובא לסיבת חולי, שהוא הובא מחמת הסיבה דיורדי הים, אבל לעולם לא חשב להקריבו לשם בעלים אחר, ולכן אין לפסול זאת מצד שינוי בעלים, וגם לא מקרי שינוי קדש כיון דשם תודה חד הוא. אלא המח' אי מקרי שלא לשמה, כיון דבעי' שיהיה כונה לשם שלמיו, דהיינו לשם אותה סיבה שמביא את קרבן התודה. אכן באותו אדם שנתחייב קרבן תודה מכמה סיבות יכול להביא קרבן אחד להודות על הכל. עכ"ד.

ולכאורה זהו דלא כמבואר מרש"י ותוס' שדנו אם המח' נאמרה גם על שאר הקרבנות. ומוכח שהנדון בגמ' מצד דהוי שם קרבן אחר מחמת שהובא לאדם אחר.

ועוד יש להוכיח ממ"ש רש"י ותוס' דליכא לפסול זאת מדין שינוי בעלים, כיון שלא חשב על כך בזריקה. ומוכח דמעיין הדין יש לדון כאן על שינוי הבעלים. ואת"ל שחבירו מביא את התודה לצורך סיבה אחרת, לא חשיב כמחויב בדבר, ולהלן (ט:) אמרי' דבשחט חטאת דם, לשם מי שמחויב בחטאת חלב, לא מקרי מחויב בדבר, וליכא בזה דין שינוי בעלים, אלא רק מקרי שנוי קדש.

[אכן יל"ע מדאמר רבא דכל א' מישראל עבר על עשה, והחטאת מכפרא ע"ז, וממילא נחשב כמחויב בדבר].

ונפק"מ לדינא דלד' האורים גדולים שדימה ברכת הגומל לקרבן תודה, לא יוכל לצאת בברכת הגומל של חבירו, גם כששניהם מברכים על אותו סוג נס, דמ"מ בעי' שיהיה תודת שלמיו.



אבל בנראה ונדחה שם הקדושה חל לגמרי ורק אח"כ נדחה מהקרבה על המזבח נמצא שיש דיחוי קשה יותר בעצם הקדושה של הקרבן.

ולכן לגבי חסרון של דיחוי מעיקרא אפשר לומר שאע"ג שעכשיו א"א להחיל על הקרבן שם פסח היות ואינו זמנו מ"מ היות ובהמשך היום יהיה זמנו אזי זה חל שהרי לא נדחה שם הקרבן ממנו שהרי עוד לא חל שם הקדושה.

אבל לגבי החסרון של נראה ונדחה שהקרבן כבר הוקדש רק שנדחה מן המזבח פה לא יועיל מה שהיום הוא זמנו הואיל והוא דיחוי בעצם הקדושה של הקרבן.

דף יג ע"א

הרב יהודה מאיר אברהם האם אכילת הזבח מותרת קודם שפיכת שיריים והקטרת אימורין?

הנה בדף יג. איתא יכול לא תהא מחשבה מועלת אלא בזריקה בלבד, מנין לרבות שחיטה וקבלת ת"ל ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו בדברים המביאין לידי אכילה הכתוב מדבר [לידי היתר אכילה הכתוב מדבר, רש"י] יכול שאני מרבה אף שפיכת שיריים והקטרת אימורין ת"ל ביום השלישי לא ירצה המקריב אותו לא יחשב זריקה בכלל היתה ולמה יצתה להקיש אליה לומר לך מה זריקה מיוחדת שהיא עבודה ומעכבת כפרה אף כל כו'.

והרי שאחר ילפותא דמביאין לידי היתר אכילה אמרו יכול שאני מרבה שפיכת שיריים והקטרת אימורין, ולא התרבו לפגל אך מפני קרא דהמקריב אותו כו'. ובע"כ שאף הם מביאים להיתר אכילה.

ואכן גבי הקטרת אימורין ברייתא היא בפסחים נט: דאין כהנים אוכלים חזה ושוק קודם הקטרת אימורין. ובאו"ש מעה"ק [ט יא] דה"ה חלק הבעלים. [ויל"ע שאר קרבנות. ולשון רמב"ם פסוה"מ יח ז האימורים מתירין הבשר לאדם, משמע דשאר קרבנות כשלמים]

וגבי שפיכת שיריים כן מוכח כאן, וכ"כ במשך חכמה פ' ראה [יב כז] דילפותא דלא תאכלו על הדם- לא תאכלו ועדיין דם במזרק [סנהדרין סג], כולל גם שפיכת שיריים.

תגובת הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

במ"ש ה"ה יהודה אברהם שליט"א להק' מהכ"ת למימר דין פיגול בשפיכת שיריים והרי הבשר כבר הותר באכילה. והביא מהמשך חכמה (פ' ראה יב כז) דמקרא דלא תאכלו על הדם יש ללמוד שאסור לאכול קודם שפיכת שיריים. וכן ביאר בשפ"א בסוגיין, וכ"כ בזרע אברהם (סי' עט) ומצפ"א (סנהדרין סג).

ולכאורה ר"ל דדומה להקטרת אימורים דהוי בגדר מתיר, אפי' שאינו מכפר, ואם אבדו האימורים לא מעכב. וכמ"ש הרמב"ם (פ"ח ה"ז מפסח"ק). ויל"ע דלפ"ז משמע דשפיכת שיריים מקרי עבודה, ולהלן בדף לח: משמע דשפיכת שיריים כשר בזר, אכן אפ"ל דאע"ג דל"ה עבודה, מ"מ מחמת הדין דלכתחלה מעכב את האכילה, כיון שצריך לקיים את דיני הקרבן כסדרן, וכ"כ הקוב"ש (ביצה אות נד) בבאיור"ד התוס' (זבחים מג. ד"ה והלבונה) לגבי הקטרה דל"ה מתיר ואפ"ה יש בזה דין פיגול. ע"ש.

ובעיקר הקו' בסוגיין ע"י בחי' הגרי"ז שתמה בזה. וכתב ליישב בתוך דבריו דס"ד דשפיכת שיריים בכלל עבודת הזריקה, ואיה"נ הבשר מותר באכילה גם קודם שפיכת

דף ט ע"ב

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א תודה על.

לכאו' יש לבאר דבריהם דכשם שהשוחט חטאת על מי שהפריש עולה ל"מ ש"ב, כיון דמתכפר בעולה על העשין מקיבעא, ואילו ע"י החטאת יתכפר מקופיא, משא"כ במי שלא הפריש כלל. וה"נ י"ל בסוגיין ששחט את החטאת חלב על מי שהפריש חטאת מקדש וקדשיו, דכיון דדמי לעולות, הרי"ז מכפר לו על כל העשין מקיבעא, ואילו מן החטאת מתכפר רק מקופיא, וממילא ל"ח כש"ב למחויב בדבר כוונתה. וע"ע ברש"ש.

אלא שיל"ע דא"כ מה מבע"ל בשחט חטאת חלב לשם מי שמחויב בחטאת דם, אי מקרי שינוי בעלים, והרי בכה"ג לא גרע ממי שאין מחויב כלום, דשפיר מקרי שינוי בעלים, כיון דמתכפר על כל העשין שבידו בקרבן חטאת. והרב יהודה אברהם שליט"א ת"י דבכל אופן שחבירו הפריש קרבן, הרי הוקבעו חטאיו על קרבן זה, ושוב אינו יכול להתכפר בקרבן אחר מקיבעא, ועל כן לא מקרי מחויב כמותו. וצ"ע.

דף י ע"ב

הרב דניאל דיין רד"ה ולימא: דהא רבי אליעזר מקיש אשם לחטאת.

העיר הרב דנגור שליט"א דהא בשלב זה בגמרא רבי אליעזר לא יליף מהיקשא. ויש שכתבו שאין הכוונה להיקש ממש אלא לדימיון ביניהם (עיין לקמן כב. לנחושת הקשתיו), וכוונת הקו' שכמו שילף שדומים לעניין שלא לשמה שילמד לעניין דמו למעלה. אך יל"ע מתרתי א' דההיקש של כחטאת כאשם מובא כבר במשנה לקמן פא: לעניין דמים שנכנסו להיכל לכפר וכמו שמובא בסמוך, ועוד דמהתוס' בבכורות (ג. ד"ה וב"ה) מוכח שלמד דהכא היינו היקש עי"ש. ויש שכתבו דאכן ר"א ידע ההיקש בין חטאת לאשם וכמו שמשמע הלשון 'הרי הוא אומר', וכל מה שניסה ללמוד מק"ו ומהייתור של "הוא" הוא כדי להגדיל תורה ולהאדירה ולק"מ.

דף יב ע"א

הרב אשר פרץ

מגדף בה ר' אבהו פסח בזמנו לבן בתירא היכי משכח"ל. אביי אמר דאפרשא מצפרא ואין מחוסר זמן לבו ביום, ר' פפא אמר דאפרשא מאורתא, לילה אינו מחוסר זמן.

משמעות הגמ' דלאביי דווקא שהפרישו בבוקר אבל מהלילה יש חסרון וכן לר פפא דווקא מאורתא ולא מיום קודם וצ"ב והלא אם אין חסרון זמן לבו ביום אז גם כשהפרישו מהלילה אינו נראה ונדחה שהרי בלילה ראוי לשלמים ובבוקר ראוי לפסח מכח סברא דאין חסרון זמן לבו ביום וכן לר פפא קשה דנימא הפרישו קודם הרבה.

הגרי"ז בחידושו ביאר שסברת אין חסרון זמן בו ביום ובלילה מהני רק לחסרון של דיחוי מעקרא ולא ללחסרון של נראה ונדחה.

דחילוק יש ביניהם שבדיחוי מעיקרא הבעיה היא שלא חל על הקרבן שם קדושה הואיל ובשעת הקדשו היה דיחוי נמצא שאין דיחוי בעצם הקדושה שהרי עדיין לא חל שם קדושה גמור.

דף ז ע"ב

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

אמר רבא דליכא שינוי בעלים בקרבן שמתו בעליו, דאין בעלים לאחר מיתה.

יל"ע ממ"ש התוס' (ד. ד"ה וישנן ה. ד"ה מצינו) דהקרבן מרצה על חיוב הבעלים. ואת"ל דשינוי בעלים הוי על הבעלים הממוני. א"כ יל"ע בהא דאמר ר' פנחס דיש שינוי בעלים כלפי היורש, והרי מסקי' לעיל ו. דהיורש לא קונה את הקרבן, אלא רק יש לו בו כפרה מקופיא. ומוכח דשינוי בעלים הוי כלפי המתכפר. וצ"ל דיש לחלק בין כפרת היורש לריצוי האב.

ויש להוסיף כדמסיק בסוגיא דלר' פנחס היורש מחויב להביא קרבן זה, וכ' רש"י דרבא פליג ע"ז. וא"כ חזי' דלא סגי במה שמתכפר מקופיא כדי ליחשב כבעלים, אלא הדבר תלוי בחיובו.

וע' במעתיקי שמועה שנסתפק בקרבן שקרב של"ש, דכשר ואינו עולה לבעלים לשם חובה, אם יש בו דין שינוי בעלים. ולכאו' יסוד הספק אם שינוי בעלים הוי דין בבעלים הממוני או במי שהקרבן מכפר עליו.

ותלוי ג"כ בנידון אם חשיב אכתי בעלים על הקרבן בשינוי בעלים, וכדהוכיח הגרי"ז מנזיר.

דף ח ע"ב

הרב יהודה מאיר אברהם

פסח בזמנו לשמו כשר שלא לשמו פסול, ובשאר ימות השנה לשמו פסול שלא לשמו כשר.

בתוס' שם כ' דהיינו קודם הפסח, אבל אחר הפסח אין לשמו פסול דהוי שלמים, וה"ז כשלמים לשם פסח שלא נפסל. וסיימו תוס' מיהו איכא למ"ד בפסחים עג: דבעי עקירה [היינו דס"ל דאף אחר הפסח לשמו פסול, ולא פקע מיניה שם קרבן פסח בלא עקירת שמו].

וקשה מהא דתניא בסנהדרין יב. אמר ר' יהודה מעשה בחזקיה מלך יהודה שעבר השנה מפני הטומאה, ובקש רחמים על עצמו דכתיב כי מרבית העם לא הטהרו, כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם ה' הטוב יכפר בעד ע"כ. והוא מפני דס"ל לר' יהודה דטומאה הותרה בציבור, ולכך אף אם עיברו מפני הטומאה אינה מעוברת כמבואר שם.

והנה כשעיבר חזקיה השנה שלא כדת, הרי עשו הפסח באייר לפי האמת שאינה מעוברת. וא"כ נמצא שהפסח שהקריבו היה דינו כשלמים שהרי הוא אחר הפסח באמת, ואף שהקריבוהו לשמו אינו פסול דהרי היה אחר הפסח, והניחא למ"ד דבעי עקירה הרי הוא פסול ולכך התפלל חזקיה על אכילת הפסח בלא ככתוב, אלא למ"ד דלא בעי עקירה אחר הפסח, מדוע התפלל חזקיה על אכילת הפסח בלא ככתוב הרי היה דינו כשלמי נדבה [כשלמים ששחטו לשם פסח].

ואין לומר דנדחו לפסח שני, ולכן לשמו פסול לכו"ע, דאיש נדחה לפסח שני ולא ציבור. וצ"ע.

שיריים. וכן יש לדקדק בל' רש"י (יג: ד"ה מנין) דמרב" שפיכה וכ"ש תחילת זריקה. וכ"מ מל' רש"י (לז: ד"ה לימד) דשיריים הם דמים שנשארו אחר עיקר זריקת דמים. וכ"מ מתו' סנהדרין ד. ד"ה ושתים דלב"ש יש מקום להכשיר קרבן שלא זרקו את דמו אלא רק שפכו על היסוד.

אך עדיין הק' דכיון שהקרבן כבר כיפר לאחר הזריקה, מהכ"ת לפגלו, כדאיתא להדיא בגמ' (כט.). ות"י דנפק"מ בכבשי עצרת ששפך שירי דם הראשון על מנת לאכול הלחם למחר ואין הלחם נותר עד שיזרוק גם דם השני. ועי"ל לפמ"ש הרמב"ם (פ"ג ה"ב מפסה"מ) שבדיעבד מתקיימת מצות הקטרה קודם זריקה. וא"כ י"ל דבהכי מיירי בסוגיין. [וכ"כ באבי עזרי (פ"ד ה"י ממעה"ק) דמבע"ל לגמ' אם ההקטרה כשרה לגמרי בכה"ג, או רק משום שעלו לא ירדו].

ואפ"ל לפמ"ש בחי' הגרי"ז (הל' פסוה"מ"ק) דמחשבת של"ש היו פסלות בקרבן, ואילו מחשבת פיגול היו פסלות בגוף הבשר, ולכן ס"ל לרש"י דמחשבת של"ש ל"ח פסולו בגופו ובעי עיבור צורה. והוכיח כן ממנחות יג: דמשכ"ל פיגול בירך ימין ולא בירך שמאל. וכן אמרו במנחות טו. דהלחם מפוגל והתודה אינה מפוגלת. ומעתה י"ל בדפדף כ"ט מיירי דל"ש דין פיגול בקרבן לאחר שכבר נזרק דמו, ונתכשר, אבל בסוגיין מיירי על דין פיגול בבשר עצמו, כטמא ונותר.

דף יד ע"א

הרב דוד כוכב

ואם תמצוי לומר סבר: הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה, אין מחשבה מועלת כלל.

לכאורה קשה שאם לא שמה הולכה אם כן היא עבודה פסולה. שהרי הגמרא הסתפקה הגמרא לקמן בעמוד ב אם הולכה שלא ברגל שמה הולכה או לא שמה הולכה וכתב רש"י ופסלה בה מחשבה לרבנן או אם עשאה זר פסולה או לא שמה הולכה ולא פסלה בה מחשבה ובהוכחות של הגמרא שם נראה שאם לא שמה הולכה אם כן נפסלה העבודה וכן פירש רש"י שם על אמר עולא אמר רבי יוחנן הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה ואינה כשרה להוליכה כן ואין מחשבה פוסלת בה. נמצא שאם לא שמה הולכה היא עבודה פסולה א"כ מה הביאור באת"ל בעמוד א.

והנה רש"י לקמן טו עמוד א ד"ה איתעביד מיצוותא מחלק בן הולכה רבתי להולכה זוטרת שרבי יוחנן שאמר הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה איירי בהולכה רבתי שאין דרכה בכך אבל השוחט בצד המזבח וכן חטאת העוף שנמלקת אצל המזבח עיקר הולכתה בכך ומודה בה רבי יוחנן עכ"ל מתבאר מדברי רש"י אם צריך לעשות הולכה רגילה והוא עשה זאת ע"י הולכה שלא ברגל בזה מסיק דלאו שמה הולכה ונידון הגמרא בדף טו הוא בהולכה זוטרת שא"א בלעדה ועליה מסיק בגמרא או שלכ"ע פוסל בה מחשבה (גירסא א ברש"י) או לכ"ע לא פוסל בה מחשבה (לפי גירסא שניה) כי היא לא הולכה אלא חלק מהזריקה אבל על כל פנים פוסל בה א"כ איך כאן שזה הולכה זוטרת של הושטת יד הגמרא אומרת את"ל הולכה שלא ברגל לאו שמה הולכה אין מחשבה מועלת כלל?

ואולי אפשר לומר שאם שוחט רחוק מין המזבח הו"ל הולכה רבתי ומחשבה לא פוסלת בה אם תעשה שלא ברגל והיא גם עבודה פסולה והנה אע"פ שכשמתקרב למזבח

עושה הולכה שלא ברגל היא טפילה לעיקר ההולכה ואין מחשבה מועלת בה כלל.

ורק בשוחט בצד המזבח שכל ההולכה כאן היא הולכה זוטרת אמנם היא מוכרחת בזה ודאי שמחשבה מועלת וא"כ בבזיכין נכון שיכל לקרב השולחן אל תוך האולם אבל מסתבר שבפעם השולחן נשאר במקומו א"כ על כל ההולכה הזו חייבת להיות ברגל והחלק האחרון של ההושטה טפל לעיקר ההולכה לכן אין מחשבה מועלת בה כלל.

תגובת הרב יהודה מאיר אברהם

במה שהק' הרב דוד כוכב שליט"א גבי הולכת סילוק בזיכין ואת"ל סבר הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אין מחשבה מועלת כלל. והקשה בדפדף טו. מבואר שאם לא שמה הולכה העבודה פסולה, והיאך בדף יד. אמרו אינה מועלת כלל.

הנה לצד דלא שמה הולכה פירש"י (יד:): דאין מחשבה מפגלת בה. ובתוס' הוסיפו דאף יושב זר לא פסל בה. והיינו מפני שאינה עבודת הולכה.

והמקום היחיד שמצינו שנפסלה העבודה לצד דלא שמה הולכה, הוא לצד דלא אפשר לתקונה. [וכדפירש"י טו. בין שעשאה כהן פסולה דלא נעשית כהלכתה]. וכיון דאיתותב הק' מ"ד, ומסקי' דאפשר לתקונה. הרי דהולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אינה מועלת כלל ואין בה פסול, אלא שצריך לחזור ולהולך.

[ואגב אורחא יש להאיר דאין סתירה בין הא דמסקי' דאפשר לתקונה, למחלוקת בדף טו סוף ע"א גבי הולכת זר אם אפשר לתקונה. דהנה לא הקשו אהך מ"ד דבזר לא אפשר הקושיות דתחילת העמוד.

אולם הוא פשוט כפי שכ' רבינו הגר"ח בפ"ג מפסוה"מ דהולכה שלא ברגל אינה הולכה, אינה עבודה כלל, והצד דלא אפשר לתקונה הוא מפני דנתבטלה הולכה ע"י קידום הדם שלא כהלכה, והוא הדין אפי' אם קרב מאליו כדמוכח מקושיא דנשפך. ואהא מסקי' דלא נתבטלה ואפשר לתקונה. אבל הולכה רגילה ע"י זר, הא נעשית העבודה בפסול, ובזה יש מ"ד דהולכה זו פסולה, וא"א לתקן אותה].

תגובת הרב דוד כוכב

ראיתי מש"כ הרב יהודה מאיר אברהם ליישב על מה שכתבתי ואין בדבריו ישוב על הקושיא דאם לא שמה הולכה ואפשר לתקן ע"י הולכה ברגל וכמו שנראה מסקנת הסוגיה דף טו עכ"פ כל זמן שלא תיקן הווה עבודה פסולה א"כ איך הגמרא אומרת שמחשבה פוסלת בסילוק הבזיכין רק כדי הושטת יד מין האולם ולחוף ואת"ל הולכה שלא ברגל לא שמה הולכה אין מחשבה מועלת כלל הרי אדרבה אם לאו שמה הולכה צריך לחזור ולהוליכו דוקא ברגל וא"כ תפסל ע"י מחשבה ועיין בעלון חיי שרה מש"כ שם ליישב בס"ד מחמת חומר הקושיה. שו"ר שכן הקשו כמה אחרונים.

דף טו ע"א

הרב יעקב מאיר אביטן בענין הולכה שלא ברגל

הנה למסקנת הגמ' טו. אמרו דבהולכה זוטרת כו"ע לא פליגי דפסלה לגירסא א. ברש"י משום דהוי הולכה שא"א לבטלה ויש לעי' מאי שנא ממה שאמרו לעיל יג: דטבילת אצבע דהוי הולכה שלא ברגל הוי מח' ר"ש ורבנן אע"פ שא"א לבטלה כמו שאמרו שם דלא סגי דלא דלא עביד ליה ועוד אף לרבנן יש להקשות דהרי לעיל יד. מודו רבנן

דטבילת אצבע דחטאות החצוניות לא פסלה ביה מחשבה והרי הוי הולכה שא"א לבטלה ואע"פ דלא כתיב וטבל מ"מ הרי גם הולכה זוטרת לא כתיבא דהרי לא כתיב הושטה למזבח אלא זריקה גופה וא"כ מאי שנא טבילת אצבע בחטאות החצוניות מהושטת המזרק בכל הקורבנות.

וכן לגירסא ב. ברש"י דס"ל דלא פסלה לכו"ע משום דהוי הולכה שלא ברגל יש לעי' דהרי כתב רש"י דרך משום שחשב על ההולכה ולא על הזריקה וכיון דההושטה צורך זריקה חשיב זריקה ולא הולכה ואה"נ אם מכיון על הזריקה פסלה ביה מחשבה א"כ אמאי אמרו בגמ' דמשכחת בחטאת העוף רק מכי נפק דם עד דמטא למזבח ולכאורה הוא אף למסקנת הגמ' כמו שמבואר ברש"י ד"ה אלא והרי אפשר אף מקמי דנפק דם וחשב משום זריקה דהרי הוי צורך זריקה וחשיב כזריקה.

ובזה י"ל דלא חשיב צורך זריקה כזריקה אלא בדם במזרק אבל בדם הנתון בצואר העוף לא הוי כזריקה אלא לבתר דנפק דם עד דמטא למזבח מיהו מדברי התוס' ד"ה אלא לא משמע הכי וצ"ע.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

היה מזה ונקטעה ידו עד שהגיע למזבח פסולה.

וכן אמרין לגבי מחשבה של"ש לאחר שיצא מידו. ולכאור' צ"ע מ"ש הנמק"י ב"ק כב. דהמעשה נסתיים מיד כשיצא החץ מידו. וצ"ל דזהו גופא נתחדש מגזה"כ דכתבי' וזהו ונתן, דכל זמן שלא נסתיים הנתניה בעי' שהעובד יהיה בכשרות. וכ"מ מהשיטה בשם השר מקוצי דלהו"א דגמ' משכח"ל מחשבה בזריקה קודם שזרק, דמשעת נענוע הכלי נחשב כתחילת הזריקה. אבל התוס' ד"ה אלא כ' דבזריקה פשיטא לגמ' דבעי' שהדם יגיע למזבח. ומוכח דמסברא ידעי' דמחשבה פוסלת גם לאחר שיצא מידו.

וצ"ל דזהו גופא פשיטא לגמ' דדין הפסלות דמחשבה של"ש או בע"מ אינו 'בעבודה' אלא 'בעובד'. ודו"ק. וכ"כ בשו"ת ה"צ (ח"ב או"ח ס"ס צב). וכ"כ יסוד זה בשו"ת אבני"ז (או"ח סי' מח) דסברת הנמוק' שייך רק כשדנין על הגברא העושה אבל כשדנין על הפעולה עצמה ודאי שלא נחשב כנעשתה אלא כשנעשתה באמת. ע"ש. ושו"ר בקה"י (ב"ק סי' כא סק"ג) שכ' דצ"ל לנמק' דמגזה"כ נתחדש דגם פעולת כחו מקרי מעשה ידיה, ומקרי עדיין שעת עבודה. ע"כ. ויל"ע ממשמעות התוס' שידעי' ד"מ מס' לגבי זריקה.

ועי' במנחות ז: שאם דם ההזאה נשפך על בגדו לאחר שכבר הזהו, אין הבגד טעון כיבוס, דנעשית מצותו. וצ"ע מסוגיין דעד שיעי' למזבח לא נסתיימה ההזאה. וצ"ל דמ"מ נסתיים המעשה, אפילו שלא נגמרה העבודה, ושו"ר באבי עזרי (מעה"ק פ"ח ה"ח) דאף שלא נגמר מצותו מ"מ נחשב כתחילת הזאה, ופקע מיניה שם שיריים.

וע"ע בגבורת ארי יומא יג: שתמה מ"ש כהן שנעשה אונן באמצע העבודה, דשרי לסיים, מ"ש בסוגיין דנעשה בע"מ באמצע ההזאה שהכל נפסל. ובמקור ברוך ח"א ס"ס ה' תי' דשאני אונן דהעבודה נפסלת מחמת האיסור שעשה בעבודה, אבל בע"מ הוי פסלות בחפצא דהעבודה. [וצ"ע מהגמ' יז: דיליף דאונן כשר לשריפת פרה מדשרי טבוי. והרי יש לחלק ביניהם]. ולפ"ז א"ש טפי מה שנת' לעיל ביסוד סוגיין דגם לאחר שנגמר כבר עשיית המעשה, יש לפסול את העבודה, מכיון דהחפצא דהעבודה לא נסתיימה.



דיתר כמאן דאיתיה. וא"כ כיצד פסק (שחיטה פ"ח הי"א, איסורי מזבח פ"ב הי"א) דכל יתר כנטול דמי. וכתב דשמע מינה אין להם דמיו. וכ"כ עוד הפמ"ג (או"ח מש"ז ס"ס קמג) ע"ד הא"ר שפסל ס"ת שיש בו תיבה שלמה כפולה, דכל יתר כנטול דמי. והק' עליו דד"ז נאמר רק לגבי טריפות. ור"ל כסברת התור"ח הנ"ל.

ובהגהות מהרש"ק על הפמ"ג העיר דנעלם מהפמ"ג מ"ש הרמב"ם הל' ת"ת הנ"ל. ובחי' ר' שמואל (ב"ב סי' יג סק"ב) תי' דשאני 'ספר' דיש שייכות בין כל הדברים שבו, ולכן כשהוסיף עליו דברים אחרים פקע מיניה שם 'ספר תורה', משא"כ בנדון הפמ"ג שהוסיף אות או תיבה בתוך הס"ת. ע"כ.

ולפ"ז י"ל בנ"ד בבגד שיש לו ה' כנפות המחוברין זל"ז, הרי יש לפסול את הבגד, כיון דיתר כנטול, והוי בגד פגום, וזהו גופא מה שאמרו בגמ' למסקנא 'יתר כמאן דאיתיה'.

דף יט ע"א

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א מבע"ל אי שיערו כגופו לגבי דין חציצה.

יל"ע מהגמ' להלן כו. דמכרע"י שגם בציציתו בחוץ חשיב כמקצת גופו בחוץ. ויש לדחות דבלא"ה צ"ע בביאור ד' הגמ' בדף כו. כיצד פשטי' מקרא דבבואם אל כו' לענין הספק אי שערו כגופו. וכה"ק השפ"א. ובע"כ צ"ל דמדייקי' מקרא דהוי דין על 'ביאת האדם' שתהא כולה למקדש, ולא רק הלכה על 'גוף האדם', ולכן נכלל בזה גם שער הטפל לגוף. [ושור' באו"ש פ"א הי"ד מפסוהמ"ק שביאר לד' הגמ' באופן מחודש]. ואדרבה ע' בסוכה ו. דילפי' מקרא דאת בשרו לרבות שער הטפל לגוף שיש בו דין חציצה. ומוכח דאי"ז חלק מהגוף ממש. וע' תו' ב"ק י. דשער המת מותר בהנאה.

ושמעתי להעיר כיצד משכח"ל שיהא לכהן שער שיחצוץ או יצא מחוץ לעזרה, והרי"ז בכלל פרועי ראש. וי"ל דמשכ"ל בשער הזקן, וכמבואר בחינוך מצוה קמט דהאיסור רק כשנוהג מנהג האבלים. ועי"ל דמשכח"ל ככהן נזיר. ושור' בתורה לשמה סי' יב שכ' דמ"מ פרוע ראש אינו מחלל עבודה.

דף יט ע"ב

הרב שמעון לוז

אמר ר' יוסי אמר ברבי חנינא כל כיור שאין בו כדי לקדש ארבעה כהנים ממנו אין מקדשים בו שנאמר ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו וגו'.

יש להעיר שכשיש בכיור כדי לקדש ד' כהנים - למעשה אין ד' הכהנים יכולים לקדש בו, כיון שאחרי שא' מן הכהנים קידש את ידיו כבר אין בכיור שיעור כדי לקדש ד' כהנים. וגם יש לדון ככהן הראשון שמקדש שבתחילת הקידוש יש בכיור את השיעור הנדרש, אך בהמשך הקידוש כבר אין בו כדי לקדש ד' כהנים. (ובייחוד למ"ד שמקדש יד ורגל ואח"כ עוד יד ורגל)

אמנם לשיטת תוס' כב. ד"ה קודח דס"ל שיכול ליטול עם כלי שרת קטן כשממלא אותו מהכיור, וא"כ חזינו שהעיקר שהמים בתחילה היו כשיעור ד' קידושין אע"פ שעכשיו אין בהם כדי לקדש ד' קידושין, וא"כ גם בנידוד המים כבר הוכשרו והרי הם כשרים לכל ד' הכהנים.

והאי קרא במצורע ביום טהרתו כתיב, וא"כ הרי הוא גם מחוסר כיפורים וגם מחוסר הערב שמש שהרי מותר אך למעשר. [אלא שמ"ד דפסול, ס"ל דטהור דהאי פרשה קאמר קרא, ולפיכך הסב הטהור לטבו"י דמת].

דף יח ע"א

הרב יצחק אלחנן שילה

"ונתנו בני אהרן הכהן [אש על המזבח] כו' לימד על כהן גדול שלבש בגדי הדיוט ועבד שעבודתו פסולה וכו', "וערכו בני אהרן הכהנים את הנחתים" מכאן לכהן הדיוט שלבש בגדי כ"ג כו'.

צ"ב מנלן דקרא קמא למעט כ"ג מבגדי הדיוט וקרא בתרא להיפך. ואולי דייקו לשון הפסוק, דלשון "הכהן" משמע יחיד דהיינו כ"ג, ו"הכהנים" רבים היינו הדיוטיות. רק דא"כ משמע דעבודת עריכת אש שייכת יותר בכ"ג ועריכת הנחתים בהדיוט, ולא שמעתי שכתוב כן אפילו לא כלכתחילה, ויש לשאול את היודעים.

דף יח ע"ב

הרב יהודה מאיר אברהם דכ"ע יתר כמאן דאיתיה דמי.

צ"ע מ"ש מהא דחולין נח: כל יתר כנטול [גבי יתר ברגליים האחוריות של בהמה דדינו כטריפה]. ואינו דין מסוים בטריפה, דבב"י יו"ד סי' רפג ביאר שיטת הרמב"ם דמדביק תורה נביאים וכתובים אין בו קדושת ס"ת מפני שדין היתר כדין החסר. דהוא משום כל יתר כנטול.

תגובת הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

לכאו' אדרבה יש להק' למ"ד יתר כמאן דליתיה, וס"ל דבגד ה' כנפות חייב בציצית, והרי כיון דיתר כנטול הרי"ז נחשב כבגד שיש לו רק ג' כנפות.

אך בפשטות י"ל דשאני התם דמיידי בבעלי חיים, וכמו שביאר בתורת חיים (חולין נח): דהיכא דאיכא יתרון אבר נחלקת היניקה לשניהם, ואין כח בחד יניקה להספיק לשניהם נמצא ששניהם אינם מתקיימין ונטולין דמו. ע"כ. וכ"כ בנמק"י (הל' ס"ת דף ד). בכתב אות מיותרת בס"ת, דלית לן בה, שהרי אינו חסר כלום, והיתר הא אמרינן דכל יתר כנטול דמי ואינו מעלה ואינו מוריד. עכ"ל. ולפ"ז ל"ש כ"ז לסוגיין כלל.

אכן כבר הביא הרה"כ שליט"א למ"ש הרמב"ם (הל' ת"ת ספ"ז) שבכרך תנ"ך יחד אין קדושת ס"ת, דין היתר כדין החסר. וביאר הב"י (יו"ד סי' רפג) דהיינו כדאיתא בחולין דיתר כנטול. ומבואר שאין חילוק בין בע"ח לשאר מילי. והיינו כמ"ש הרמב"ן (ויקרא כג טו) לגבי ספה"ע שנאמר 'תמימות' שתהיינה מכוונות לא פחות ולא יותר, כמו שנאמר 'תמימים יהיו' שהיתר כמו החסר איננו תמים. עכ"ל.

ויש לציון שבעיקר הקו' כבר הקשה כן הפמ"ג (או"ח סי' י' מש"ז סק"א) ע"ד הרמב"ם שפסק (כלי המקדש פ"ח ה"ד) דבגדי כהונה מרושלין פסולים. ובסוגיין אמרו דה"ט כיון א. [ויקרא יד ח-ט וכן מצינו גבי זב שם טו ג]. ואילו מקומות יחידים שטמא נקרא טהור. אולם מויקרא טו כח דכתיב וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר, קשיא דמשמע שנגמרו ימי זוהב, והיא מחוסרת כיפורים, וא"כ מדוע לא העמידו קרא דטהר על מחו"כ אחר הערב שמש, כזבה זו. והוא פחות טמא מטבו"י קודם הערב שמש שאסור בתרומה. ואולי י"ל דכיון דאשה פסולה להזאה כדאי' ביומא מג. לכך חפשו איש טהור לקרא דוהזה. אך לר"י שם דמכשירה קשה. ואולי ילפוטא דלשון זכר מלשון זכר עדיףא ליה].

וע' בחזו"א סי' א' ס"ק טו שכ' דמס' אין חילוק בין נקטעה לידו, להסיר בגדיו, דכל זמן שהדם לא הגיע למזבח פסול. ולהנ"ל יש לחלק בזה.

דף טז ע"א

הרב אשר אזולאי מיושב ת"ח.

תוס' מביא את הגמ' ש"ת"ח לא יזל אסרודי לקמיה דזוטר מיניה. ותוס' מוכיח ב' הוכחות ששם טעם האיסור הוא משום זילותא של ת"ח שהולך לגבי קטן ממנו, ולא הטעם מצד שאילו ילך לשם יצטרך לעמוד לפניו כי יש דין שבע"ד עומדין, ואז יש בעיה של כבוד ת"ח.

לכאורה הראיה הראשונה של תוס' מובנת, שזה מכח הגמ' שלנו, שכתבה ש"ח שמעיד, צריך להעיד בישיבה, וממילא אין כאן חיסרון של כבוד ת"ח.

אבל לפי הביאור השני יש לעיין, כי כותב שהראיה מזה שהגמ' אומרת שם שה' שאסור לו לילך לקטן ממנו ה"מ לממונא אבל לאיסורא ילך, כיון ש"אין חכמה...", ולכאורה מה הראיה, כי הרי גם יעמוד בדין, העמידה היא גם דין של זלזול בת"ח אז למה גם בזה לא נאמר אין חכמה. וראיתי שמביאים שיש חילוק בין זלזול, לבין כבוד. אבל ראיתי שהשפת אמת נדחק בזה, ולכן ביאר שהראיה מזה שכתוב באותה גמ' של לא ליזיל, את מה שהבאנו שאין חכמה... ושם רואים שהסיבה לא להחמיר באיסורא זה רק מדין של אין חכמה, ואומר השפ"א שקיי"ל באיסורים שגם בע"ד פשוטים יכולים לשבת, ואם נאמר שהנושא שם בעמידה, ולא בהגעה, הטעם שבאיסורים צריך הת"ח להגיע, היא מסיבה פשוטה יותר, כי יכול לשבת, ולא בגלל אין חכמה. ולכן ע"כ שם לא היה בעיה מצד העמידה כי הגמ' שם סמכה על גמרתינו ש"ח יכול לשבת וכל החיסרון רק בגלל שזה זלזול שילך לקטן ממנו.

דף יז ע"ב

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א איכא תנא דמחוס"כ דזב יכול לשחוט את הפרה.

ומפרשי' שגם את"ל דטומאתו חמורה כזב שיוצא מגופו, מ"מ מאחר דשריא טבו"י דמת, ה"נ יש להקל בכל הטומאה דכתיב בהאי פרשה.

וצ"ע דהא לעיל פרכי' דמחוס"כ חמיר מטבו"י, כיון שמחוסר מעשה להתכפר. ודוחק לומר דאירי' במחוס"כ שהעריב שמשו דקלישא טומאתו, דאינו מחוסר טהרה אלא רק כפרה, וכמו שאמרו בע"א, דבפשטות משמע דבכל ענין שחיטתו של המחוס"כ כשרה. ואפ"ל דמחוסר מעשה הוי ריעותא לגבי עבודת פנים, אבל לגבי שחיטת הפרה דהוי כקדשי בה"ב, ליכא נפקותא במה שמחוסר מעשה. ודוחק.

תגובת הרב יהודה מאיר אברהם

במה שהקשה הגרע"י שליט"א למ"ד דמחוסר כיפורים דזב כשר לשריפת הפרה, אע"פ דזב דמי מ"מ לימד על טבו"י דכשר לפרה, דהיאך אפשר ללמוד מטבו"י הא אמרי' יז. דמחוסר כיפורים חמיר מטבו"י דמחוסר מעשה.

הנה הילפותא דטבו"י כשר בפרה הוא מיתורא דהזה הטהור על הטמא, ללמד דסגי בטהור כל דהו [וצ"ע מדוע לא אמרו משום אין מיעוט אחר מיעוט]. ומצינו טבול יום דאיכרי טהור למעשר דכתיב ורוחץ במים וטהר כדפירש"י כ"ז.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א יכול בן נכר ממש כו'.

ובשיטה ביאר דאין לפסול נכרי מדין זר, כיון שאינו מזרע ישראל. ומבואר מדבריו דזרות אינו העדר כהונה, אלא הוי חלות פסול. וכ"מ בתוס' (קדושין לו: ד"ה חוץ) דאשה ל"ח מחוס"ב, כיון שלא מצווה ע"ז.

ולכא' קשה דבגמ' (יז:) איתא דמחוס"ב מקרי זר. אלא י"ל דא"ז בגדר 'העדר כהונה', אלא 'פסול כהונה', וזהו ל"ש באשה, שלא נצטוותה ע"ז. ולפ"מ ק' רש"י כד. ד"ה שני דכיון דדרש' דכהן יושב אינו עובד, ממילא הוי כזר, וכדין מחוס"ב. ויהא דינו במיתה. והשתא י"ל דדין זרות אינו בגדר 'העדר דין כהונה', אלא הוי 'פסול כהונה' וממילא יש לחלק דדוקא מחוס"ב הוי פסולות, משא"כ יושב הוי רק העדר מעלה. ושו"ר בחי' הגר"ז שתי' ק' רש"י דיש לחלק בין יושב דהוי פסול בעבודה, ממחוסר בגדים דהוי פסול בעובד.

דף כד ע"א

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

רגלו אחת על האבן ורגלו אחת על הרצפה רואין כל שאילו ינטל הכלי ונתטל האבן יכול לעמוד על רגלו אחת ויעבוד עבודתו כשירה.

משמע דבעומד על רגל א' שפיר מהני. ודוחק לומר שרק באופן שאמרו בגמ' שרגלו א' על האבן ורגלו א' על הרצפה, כשר, כיון שזה הדרך. דבפשוטו משמע דמכ"ש דכשר בעומד על רגלו א'.

וצ"ע מאי שנא ממ"ש בגמ' להלן בנעקרה האבן ועומד במקומה דילמא אין דרך שירות בכך. [וכע"ז אמרי' לעיל יט: ד"א דעמידה מהצד ל"ש עמידה. אכן י"ל דשאני התם דהוי כסמיכה וכישיבה].

וכן אמרו בדף כו. לגבי נתלה ושחט דלאו דרך שירות בכך. וע' בתוס' קי. ד"ה מין שהק' דבעומד על רגל חבירו למה הוי חציצה והר"ז מין במינו. ותי' דאין דרך שירות בכך. ע"ש. ומשמע שאין לחלק אם יכול לעמוד רגל א'.

וע"ש בגהש"ס שהעיר מיומא נח. דאיתא להדיא דהוי בגדר חציצה.

ואפ"ל דהוי חד טעמא דבעי' שיהיה דרך שירות בלא חציצה, ולפ"ז מבואר דמטעם אין דרך לבד אין ריעותא, ולכן בעמידה על רגל א' ליכא ריעותא. וכן י"ל דבעומד על רגל עצמו ליכא ריעותא, דהא ליכא חציצה בכה"ג. ודו"ק.

הרב יצחק אלחנן שילה קיבל בשמאל.

נחלקו ר"ש ורבנן אם ה"באצבעו" הולך על "ולקח" שלפניו דהיינו קבלה או על "ונתן" שאחוריו דהיינו זריקה.

ואנכי לא הבנתי, דלעיל ריש י"ד א' פשיטא לן ד"ולקח" המדובר אינו קבלה אלא דין בעלמא. דאם קבלה הוא בודאי ששייך בו פיגול והתם בריא לן שאינו שייך בפיגול כיוון שאינו בשלמים.

ואפילו אם רק היה 'דומה' לקבלה ג"כ היה בו פיגול שהרי אפילו בנתינת קומץ בכלי שרת מחייב בפיגול דומיא דקבלה דשלמים, וע"כ דלקיחה באצבע אינה דומה כלל לקבלה ולמה כאן פשיטא לן דקבלה הוא.

דף כה ע"א

הרב אשר אזולאי

ודם הסכין במאי מקנה ליה, אמר אביי בשפת המזרק.

יל"ע שהרי אם דם הסכין נפסל, אז יוצא שאין פה את כל דם הפר, ולעיל אמרינן שצריך לקבל את כל דמו? ודנתי בזה עם מוריני הגרע"י שליט"א והציע לדון פה מה הדין בבאין כאחת כיון שהדם בסכין היתה בגוף השחיטה ולא אחרי.

אבל מ"מ יל"ע איך יכול להיות שממש יוציא את כל דם הפר לכלי, הרי תמיד ישאר בפר?

והוסיף הרב דוד גבאי להקשות בענין למה הפסול בדם הסכין מצד המיעוט של מדם הפר, ולא מדבר אחר, הרי ת"ל שזה כמו שנפל על הרצפה, ולא ניתן לכלי? וצ"ע.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א השוחרט צריך שיגביה וכו'.

הק' בחי' הגר"ז בסוגיין למה דרש' מקרא לפסול את דם הסכין, ותפ"ל דהוי כנשפך לרצפה. וע"ש מ"ש. ובקר"א כ' דאיה"נ הוי חדא מילתא, ודלא כמ"ש התוס' (ד"ה גורעין).

ואפ"ל דנפק"מ שחל עליו דין פסולות מחמת שיש עליו שם לוואי, וממילא גם בנתערב בשאר דם הפר, לא בטיל, מטעם מין במינו. [וע' שפ"א דאיה"נ מדאו' בטל ברוב ורק מדרבנן החמירו בסוגיין]. אבל את"ל דהדם אינו כשר מטעם דהוי כנשפך לרצפה, שפיר בטל ברוב, כיון דלא צריך להכשירו ולהפקיע את שמו מחמת הרוב, אלא רק להחשיב כדם הפר.

ועפ"ז יש ליישב ג"כ מה שהעיר הר"א אזולאי שליט"א כיצד משכח"ל שמקבל את כל דם הפר, והרי חלק מהדם נמצא בסכין ומקנחו בשפת המזרק. וי"ל דכיון שחל עליו מיד בשעת יציאתו מהפר שם 'דם הסכין', שוב לא נצטוו לקבלו דפקע מיניה שם דם הפר. ושו"ר שכ"כ בבית מאיר בסוגיין.

אכן הנה בגמ' בעמ' ב' איתא דל"צ לקבל את הדם צמור לפר, אלא גם בשותת דרך האויר מקרי דם הפר, ורק בזינוק שמקלח לרוחב הכלי דייני' דהוי כנשפך, אי נימא דאורי' כלי לאו כלי. ומוכח דנשפך הוי חלות פסול בדם, שיש עליו שם שמונח ברצפה, ואין זה רק העדר כשרות במה שאינו דם פר. ויש לדחות דלעולם הוי רק העדר כשרות, אלא דלא פקע מיניה שם דם הפר באויר לבד, אלא רק כשנמצא במקום אחר מהפר.

דף כה ע"ב

הרב דוד יוסף אסייג חבית שתחת הזינוק.

המדקדק היטב בגמ' ורש"י יראה, שההגדרה אם ניתקו המים מן המקור ובאו אל אויר שכנגד הכלי, או אם עודם מחוברים למקומם ולא הוי כתוך הכלי, תליא האם המים מזנקים בקילוח חזק, או אם שותתין ללא זרם הלאה דאז הוו מחוברים למקורם.

וצ"ע הסברה דהיא לכא' לפו"ר להיפך, דבמקלח ניכר כח המקור כאן הממשיך ומקדם המים הלאה, והיאך ייחשב פחות מחובר למקור מאשר בשותת מאיליו?

ונראה בס"ד, עפ"מ דאיתא בש"ס בכ"מ דגדר 'כוחו' לענין כוחו כגופו ודין כח כוחו [כגון בדין צרורות דרגל, או בזרק אבן לדיקלא ונפלו תמרים] ההגדרה היא שכל שהחפץ התנתק מהאדם אף אם הולך מכוחו תמיד חשיב כוחו, כדוגמת זורק חץ, וכאשר התחלף בחפץ נוסף שהולך מכח הראשון [כגון צרורות על כלי ונשבר וניתז ממנו שבר על

כלי אחר] הוי כח כוחו. ומעתה גם כאן י"ל, שכל שזרם המים יש בו כח הילוך מעצמו הוי כמו חץ ההולך מאיליו וא"א להשיבו ומאחר וכח אחר מעורב בו והולך מאיליו נחשב שא"ז גופו אלא כוחו, ולכן ל"ח כנהר עצמו, אבל בשותת שאין בו כח הילוך מעצמו חשיב הכל כהמשך הנהר המתפשט והולך וכאילו לא נותק ממנו כלל.

דף לד ע"א

הרב דוד יוסף אסייג אפילו עצים ולבונה.

הענין מופלא שיהא שייך אכילה בדבר שאינו ראוי כלל לאכילה, ואפ"י אכילה ע"י הדחק מצינו בה שיטות וצדדים וחילוקים אם שמה אכילה, אבל אכילה שאינה ראויה כלל צ"ע איך תיחשב אכילה כלל?

ונראה בס"ד לבאר מה נשתנה כאן בקדשים משאר דוכתי, מפני שאכילת מזבח אף היא איננה אכילה ככל האכילות, כי באמת אכילת אדם עניינה מצד מה שהמאכל נכלל עם האדם האוכלו ומתמזג עמו להיות חלק מגופו (שורש 'אכל' מלשון 'כל' ו'כלל' שהמאכל נכלל באדם), ואכילה שאינה ראויה אינה נכללת באדם ואינה כלום. משא"כ במזבח, שאמנם מצינו אכילה מצד האש האוכלת ממש, שהדבר הנשרף נהפך לאש בעצמו וא"כ נכלל להתהפך לאש כאכילת אדם, אך אכילת דם הנזרק על המזבח או נשפך ליסוד בזה אין כאן התכללות המאכל באוכל, אלא כאן ענין האכילה הוא מעצם היות המאכל מתכלה אצל האוכל, כי הנשפך כבר אינו עומד לעצמו אלא שפוך וכלה, (שורש 'אכל' לשון כלה וכליון), ואכילה כזו של כילוי הדבר זה שייך גם במידי שאינו ראוי לאכילה והתכללות, דסוכו"ס המאכל כלה ונגמר, ולכן התחדש כאן שאפ"י עצים ולבונה שייך בהם אכילת אדם דומיא דאכילת מזבח ודוק.

תגובות הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

במ"ש הר"ד אסייג שליט"א ע"ד הגמ' דעצים ולבונה הוי בכלל טומאת אוכלין אע"ג שאין ראויין לאכילה, משום ד"ל דאכילת קדש הוי מענין כילוי כאכילת מזבח, ולכן גם כשאכל עצים לוקה, ושאיני מכה"ת דענין האכילה שהמאכל נכלל בגופו.

ויש להדגיש שנתחדש כאן ב' חידושים. א' בחפצא דהעצים דנחשב 'אוכל' מחמת חשיבות קדושתן. [ומטע"ז כ' הרש"ש (שבת צא.) שגם בפחות מכביצה מק"ט]. ב' במעשה דהגברא דנחשב 'אכילה'. וכ"כ במקדש דוד (סי' לו סק"א) דמטעם חיבה"ק חשיב אוכל, אבל כלפי מעשה הגברא צ"ל דאכילת מזבח מקרי אכילה.

וכן יש להוכיח מהא דתנן (מה): דבעצים יש דין נותר. וכ"כ התוס' (מג. ד"ה והלבונה) שבאכילת עצים חייב משום פיגול. ומאידיך שנינו (לה.) דאין איסור נותר בעור ובקרניים וכדו' שאין ראויים לאכילה. ובע"כ דדוקא כשעולה על המזבח חשיב מעשה אכילה.

וע' בתוס' ד"ה והבשר שכ' דרק בדבר עב וקשה כאוכל אמרי' לדין חיבה"ק משא"כ במשקין. וביאר הקה"י סי' כה דר"ל שאין להחשיב את החפצא דהמשקין כדין אוכל מחמת חיבה"ק.

וע' בחי' הגר"ז (מג): שכ' דטומאת העצים אינה טומאה גמורה, ולכן מהני משילת האור להפקיע טומאתן. וכ"מ מהתוס' בפסחים יד. ד"ה דאיכא שכ' דאע"פ שאין אוכל מטמא אוכל מ"מ עצים מטמאים אוכל. ומבואר דהוי טומאה קלושה. וכ"כ בקוב"ש שם (אות סה). וע"ש בצל"ח.



תגובות לירחון קודם

הרב עמרם שכטר

תגובה להגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א

ראיתי מ"ש הגרע"י טולידאנו שליט"א לענין סתירת סוכה בחוה"מ, והעלה דאסור לפרק סוכה בחוה"מ הן משום איסור מלאכה בחוה"מ, והן משום ביזוי מצוה. ורק אם בנה סוכה בחול המועד והתנה שבונה אותה לימים מספר או לשעות ספורות, מועיל תנאו. ע"ש.

אמנם לענ"ד אף אם בנה את הסוכה מערב החג ורוצה לפרקה באמצע חול המועד וכפי הנידון שבשאלה ששם התאחסן בעל בית אחד בצימר בתחילת החג, ואח"כ צריך לחזור לביתו, רשאי לעשות כן.

דפירוק הסוכה נחשב מעשה הדייט, ואם יצטרך להרכיבו אח"כ במקום אחר א"כ הסתירה היא מעשה הדייט לצורך המועד. ואף אם לא צריך לסוכה במקום אחר, מ"מ מדוע שנצרכו לחזור לאותו צימר ולבזבז מממונו ומזמנו לשוא, והו"ל דבר האבד. ובפרט בחשש שמא תגנב או תהרס הסוכה אם ישאיר אותה בצימר עד לאחר החג. [הן אמת שלעתים יש לחוש שמא פירוק הסוכה נחשב כטרחא מרובה שאסורה אף בדבר האבד, ע' ס' תקלז סעיף ב, וכבר לימדנו רב חמא בר גוריא בשם רב דהלכות מועד כהלכות כותים בהלכה, ואמר רב דניאל בר קטינא לומר שהן עקורות, ואין למידות זו מזו (מועד קטן יב).] וה' יאיר עינינו בתורתנו.

ובזה מיושב מה שהקשה בתחילת דבריו מס' תרסו ומס' תרלח.

ושורש הדין תלוי בביאור דברי המשנה (סוכה מח). סוכה שבעה, כיצד. גמר מלאכול, לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג.

ויש בזה ג' שיטות עיקריות:

א. רש"י (ד"ה לא יתיר את סוכתו) פירש: לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי אקלע ליה סעודתא - אכיל לה בגווה.

ב. הר"ן כתב נ"ל דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא (ויקרא כג) בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה והיינו דקתני סיפא אבל מוריד הוא הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג כלומר שאף על פי שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהיו בסוכה כל שבעה אפילו הכי מפני כבוד יום טוב האחרון של חג רשאי להורידן.

ג. המאירי כתב לא יתיר סוכתו אף על פי שהוא חול שמא תארע לו סעודה ותצטרך לו או שזה בזוי מצוה ופריקת עול אלא מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה בשביל יום טוב האחרון שלא יצטרך לטרוח משתחשך.

והמשנ"ב והכפ החיים (סי' תרסו סק"א) העתיקו טעמו של רש"י.

והנה בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' נח אות לו) כתב: פשוט הדבר שמעיקר הדין מותר לסתור את הסוכה בחוה"מ כמו בערב שמיני עצרת, ורק עיין שם בר"ן שהביא מתוספתא דכיון דכתבי חג הסוכות לכן אין לבטל את הסוכה באמצע החג [ולפי"ז נראה שאם יש לו ב' סוכות מותר שפיר לסתור ובלבד שלא ישתמש בהם להנאתו מפני שהם מוקצה].

לאכילה ורוב בני אדם אוכלים אותה, ולדעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע שבת ח"ד (עמ' קצג) ה"ה בכל ירק או פרי שהקליפה מחוברת בו ממש, כמלפפון ותפוחים וכיו"ב. וכמ"ש בקונטרס שערי שבת ח"א (עמ' לה). ע"ש.

וע"ע שער המועדים (ספטימוס, עמ' קמט) שכתב שאף לחיי אדם מותר לקלף ירקות, וזה על דרך מה שכתב בשע"צ בסי' תקי (ס"ק יח) לענין עשיית גבינה ביו"ט דמלאכה שבצממותה אפשר לעשותה מבערב אסרו רבנן אפי' איתרמי לאיש הזה שלא היה אפשר לו וכך למד החיי אדם גם דברירת פסולת מאוכל בדרך כלל היא מלאכה שבצממותה אפשר לעשות מערב יו"ט ולכן אסרו חכמים לברור ביו"ט כדרך שבוררין בחול אף אם נזדמן שלא היה יכול לברור מערב יו"ט, אבל דבר שהדרך תמיד לברור דוקא ליומו משום שאם יעשהו מאתמול לא יהא טוב כל כך וכמו סינון שמרים לא החמירו בזה חכמים דהוי כתבלין שמפיגין טעם שמותר לדוכן כדרכן ביו"ט, ולפי זה נראה דמותר לקלף ירקות ביו"ט במקלף אף לדעת החיי אדם דדומה לסינון שמרים שרגילין לעשותו ליומו משום שאם יקלפו מערב יו"ט לא יהא טרי כל כך. ע"ש. ואחרי כל זה יש לציין שכ"פ בשש"כ (פרק ד סעיף א) ע"פ מה ששמע מהגרש"ז אוירבאך זצ"ל.

הרב עמרם שכטר

תגובה להרב יעקב ישראל לעג'מי

כת"ר דן ופלפל יפה בדין הכנת קפה טורקי בכל שני והעלה להתיר בשופי לדעת הש"ע.

אמנם לא הביא שגדולי האחרונים נו"נ בזה. דבשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן ב-ט (האריכו גדולי ספרד לדון בזה, ר' אברהם הלוי ז"ל, הר"י פראג"י ז"ל, מהר"ם בן חביב ז"ל, המהר"א יצחקי ז"ל, והמהר"ם חיון ז"ל, ואף שאופן עשית הקפה שלהם היה שונה משלנו, מ"מ מדבריהם יש ללמוד גם על צורת ההכנה של הקפה בימינו. ואין כאן המקום להאריך בדבריהם (וכתבתי בזה במקום אחר, וע' בשערי שבת ח"א עמ' כג שם הבאתי מסקנות דבריהם בקיצור), אלא שאסכם שבכלי ראשון אין מהם מי שמתיר לכתחילה ורק דעת המהר"ם חיון ז"ל שמעיקר הדין נראה שמותר, אלא שראוי להחמיר בזה.

בכלי שני דעת הגינת ורדים לאסור מצד הדין. אמנם דעת רוב החכמים להתיר בזה. כן דעת מהר"י פראג"י ז"ל ומהר"ם חיון ז"ל (באופן שאין צובע). וכן דעת מהר"ם בן חביב ז"ל והמהר"א יצחקי ז"ל, אלא שהם כתבו להחמיר בזה לכתחילה. ובספר מטה יהודה סק"ב (למהר"י עייאש ז"ל פסק שהעיקר להקל בכלי שני.

ובשערי שבת (שם) כתבתי להתיר בשופי לערות מים חמי על הקפה מכלי שני, וכמו שמתבאר במשנ"ב (סי' שיח ס"ק לה וס"ק לט למעיין בדבריו). וכן בשש"כ (פ"א הלכה סג במהדו"ח). ובחזו"ע שבת ח"ד (עמ' שעח) ובשו"ת אור לציון ח"ב (עמ' רלב). ומצאתי בס"ד בספר יוסף אומץ אשכנזי (סי' תרי) שמותר "לכולי עלמא" לערות מכלי שני על פת [ואפילו לנוהגים לרמ"א] ושכן נהג היוסף אומץ בעצמו, ע"ש.

ובמקום אחר כתב (מנחת שלמה תניינא סי' נד) נראה דמה חג לד' היינו רק לבטל מצות סוכה, וכמ"ש הט"ז בסק"ג, מ"מ כל זה דוקא כדי ליהנות, אבל סתם לבטל מותר, שהרי מורידין נוי סוכה וכדומה ביום האחרון לפני ביהש"מ, ונמצא דהר"ז חשיב כהנאה של כילוי, אלא דרך כילוי כדי ליהנות אסור, אבל כילוי לחוד או הנאה לחוד שרי, ואין שום איסור להוריד נוי סוכה אם אין כוונתו ליהנות, וכן לסתור סוכה כדחזינן דמן המנחה ולמעלה כבר מותר [ברוצה לאכול בה בשמיני], אבל עכ"פ אסור ליהנות.

לא אחזק שראיתי בשבות יצחק (הלכות סוכה פ"ו עמ' מז) שהביא דברי הר"ן הנ"ל וכתב ושמעתי מהגר"ש אלישיב זצ"ל כמה פרטי דינים בהבנת דברי הר"ן, ושלפי המבואר בר"ן אסור לפרק סוכה דחשיב מבטל מצוה ואפילו יש לו סוכה אחרת אסור, ואין מועיל תנאי שיוכל לפרק, כי כך צורת החפץ של סוכה להיותה קבועה עד גמר מצותה ואם לאו חסר בחשיבותה כדירה, אע"פ שיוצאים ידי מצות ישיבה גם בסוכה שאינה קבועה.

והנה אמנם שאר הראשונים לא פירשו כברי הר"ן וגם הפוסקים לא הזכירו דברי הר"ן אלו. מ"מ לכתחילה כשיש אפשרות ודאי אפשר שיש לחוש לדברי הר"ן שסובר דצריך להמנע מלפרק סוכה, כן שמעתי מהגר"ש אלישיב זצ"ל. ומשום כך אמר שלא לעשות סוכה מתקפלת לטיולים שבקל מפרקים ומקיימים אותה, כשעושים אותה לפירוק תוך ז'. ע"ש.

אמנם נראה גם מדבריו שמעיקר הדין כשאין אפשרות אחרת אפשר לסמוך על עיקר הדין. וכבר כתב הגרש"ז אוירבאך במנחת שלמה שהבאתי לעיל שמעיקר הדין מותר לסתור סוכה בחול המועד. וכן רהיטת הפוסקים דלא כר"ן הנ"ל. וכ"כ להקל בשו"ת ברכת יהודה ברכה ח"ד (סי' מט). ובספר מקדש ישראל (הרפנס, סוכות סי' שנה) צידד להקל בזה אך למעשה כתב דיש לאסור אם לא באופנים מסויימים וכשיש דוחק וצורך גדול יש לדון להקל ויתנה על על כך מערב החג ע"ש. וע' היטב בקונטרס בסוכות הושבתי סי' יב. וע"ע בילקוט יוסף (סוכות מהדורת תשעו עמ' תפז).

הרב עמרם שכטר

תגובה להרב משה בולבין

כבודו כתב יפה אודות קילוף ירקות במקלף ביו"ט, וכתב לתלות נידון זה במחלוקת האחרונים בביאור דברי היש מחמירים ליטול ביד קיסם שנפל לקמח.

אמנם שיטת המחמירים קשה מאוד להבנה (אם לא להסבר הגר"ז) ופשטות הסוגיות והפוסקים דלא כשיטת זו. ואודה על האמת שלא זכיתי להבין דברי קדשו של הב"י (בסי' תקו) בזה, וכבר תמחו על דבריו בזה הדרכ"מ במקום והאמא"ר (סק"ב) ע"ש. איברא דלענין דינא כבר כתבתי מכבר שיש להקל בפשיטות בכל פסולת שנפלה לתוך האוכל ביום טוב אפשר להקל להוציאה ביד, מטעם ס"ס בדרכנן שמא הלכה כהמתירין לברור את הצרור מהקמח ואת"ל שאסור שמא הלכה כהסברו של הגר"ז דלא התירו חכמים בורר כדרכו אלא בקטניות שאין דרך להכין לימים רבים אבל לא חטין שדרכו להכין לימים רבים. והוא הדין והוא הטעם לנידון דידן, ולכן מותר לקלף ירקות במקלף ביו"ט. וזה אף בירקות שלא התרנו לקלף בשבת, דיש ירקות שמותר לקלף אף בשבת, והם פירות וירקות שקליפתם ראויה

שהשמה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב שמואל יונה שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב סעדיה סודרי שליט"א ורעייתו מנב"ת לנישואי הבת
הרב איתן בנישו שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת	הרב עזריאל יואל שליט"א ורעייתו מנב"ת לנישואי הבת
הרב פנחס כהן שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב יהודה עראמי שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב מאיר בלאק שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב אריאל מרציני שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב ישראל אמסלם שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב אוראל כהן שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב יונתן טרבלסי שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב נתנאל כהן שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב אלחנן אורפלי שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב שמואל שטרית שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב בנימין בנן שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב יוסף מאיר יפרח שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב יואל אזרי שליט"א ורעייתו מנב"ת בהכנס בנם בנועם עול מצוות	הרב עקיבא ישי אסודרי שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב עזריאל יואל שליט"א לרגל סיום הש"ס	הרב יצחק שילה שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת
הרב אלחנן דרעי שליט"א לרגל סיום הש"ס	הרב שמעון ג'רמון שליט"א ורעייתו מנב"ת להולדת הבת

ברכת מזל טוב

להגאון הרב ישראל בוסו שליט"א
ראש חבורת נשים נזיקין
בהכנס בנו בנועם עול מצוות
שיזכה לעלות במעלות התורה והיראה
ויהיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ

ברכת מזל טוב

להגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א
ראש חבורת ש"ס
לאירוסי הבת תחי'
בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו להקים בית נאמן בישראל

כוס תנחומים

נשגר בזה לאברך החשוב הרב שלמה רוח שליט"א
חבורת חושן משפט
בפטירת אמו הדגולה אשת חבר
מרת חדוה בת עליזה ע"ה
המקום ינחם אתכם ולא תוסיפו לדאבה עוד

כוס תנחומים

נשגר בזה להגאון הרב ישראל טופיק שליט"א
ראש חבורת חגים
בפטירת אביו הגאון הגדול רבי משה טופיק זצוק"ל
חבר בית הדין הגדול
המקום ינחם אתכם ולא תוסיפו לדאבה עוד