

תזרת שמעון

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



מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

בענין ההפלאה בין ישראל למצרים

א

בסיפור ובתיאור התורה בעשרת המכות שנתן הקב"ה על המצרים נמצאו תיאורים רבים ומפורטים בכל מכה ומכה, ובכל אחת מן המכות ישנה יחודיות ושוני שאין בחברתה לא רק במכה עצמה אלא בצורת נתינתה ובאופן בו ניגש משה לפרעה וכן תשובת פרעה למשה, וכן השלכות המכה על פרעה ועל עבדיו, והמתבונן ראה יראה עשרות הבדלים בלשון התורה בסיפור המכות וללא ספק בכל אחת מהם יש עומק רב וטעם גדול ומצווה עלינו להבינו וללמדו.

והנה זה זמן רב שמתי ליבי להתבונן בב' דברים מרכזים בנתינת המכות על המצרים שרואים אנו הבדלים מהותיים בהם בין כל מכה ומכה.

הראשון הוא ענין ההפלאה בין ישראל למצרים, דהנה בפשטות כל המכות לא ניתנו אלא על המצרים לבדם להענישם ולתת להם תמורת אשר עוללו את ישראל כל ימי עבדותם, ואם התורה היתה שותקת בזה לכאורה היה זה פשוט, אולם בדברי התורה מצינו התייחסות מפורשת לזה שיש מכות שנאמר בהם בבירור ענין ההפלאה ויש פעמים שהתורה שותקת מזה, דהנה במכת דם לא מפורש בתורה כלל ענין ההפלאה בין ישראל למצרים, ורק במדרש הובא (שמו"ר ט, י) שהמכה היתה על המצרים בלבד ואדרבה העשירו ישראל ממכה זו ע"י שמכרו בכסף מים למצרים, וכן במכת צפרדע לא הובא כלל בתורה שהיתה הפלאה בין ישראל למצרים וה"ה במכת כינים לא התייחסה לכך התורה, ברם במכת ערוב צינה זאת התורה בבירור ובהדגשה דכתיב (שמות ח, יח) "והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עמד עליה לבלתי היות שם ערב למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ ושמתי פדת בין עמי ובין עמך למחר יהיה האת הזה", וכן במכת דבר כתיב (שמות ט, ד) "והפלה ה' בין מקנה ישראל ובין מקנה מצרים ולא ימות מכל לבני ישראל דבר", ושוב במכת שחין לא מפורש בתורה ענין ההפלאה, אולם במכת ברד מצינו זאת להדיא (שמות ט, כו) "רק בארץ גשן אשר שם בני ישראל לא היה ברד", ושוב במכת ארבה אין התייחסות לענין ההפלאה, ובמכת חושך כתבה בפירוש (שמות י, כג) "לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים ולכל בני ישראל היה אור במושבתם" וכן במכת בכורות (שמות יא, ז) האריכה בכך התורה בענין ההפלאה בנתינת הדם בפתחי הבתים נאמר "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל".

ועתה יש להבין ולידע כיצד אירע וכיצד קרה, דאם בכל המכות היתה הפלאה מדוע פעמים התייחסה לכך התורה ופעמים לא, ואם רק באשר צוין יש להבין מדוע.

ובמפרשי התורה מצינו התייחסות רחבה לזה, ומלבד האבן עזרא (ז, כד - ח, יח) שלמד שלעולם בכל מכה שצוין בפירוש ההפלאה היתה זאת המכה גם על ישראל, לא ראיתי מי שביאר זאת באופן המתיישב על הלב, וכמובן גם שיטת האבן עזרא עצמו קשה בהגיון שבה, דלמה ישראל יקבלו מכות ועונשי המצרים, ועוד למה בחלק מהמכות לא נכוו בהם ישראל ומה נשתנו זה מזה, וכמובן שדבריו הפך מדרשי חז"ל שישראל לא היו בכלל המכות בשום אופן, וראה ברמב"ן וברשב"ם (ח,

דברי פתיחה

ראש המוסדות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א

כח הקדושה לרומם הגשם

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מֵה תִצְעַק אֵלַי דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ: וְאַתָּה הָרֵם אֶת מִטְּךָ וּנְיֹטָה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וַיִּבְקְעוּהוּ וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בְּיַבְשָׁה: (שמות יד, טו-טז)

בכל תהליך יציאת מצרים מאז שמשה דיבר הקב"ה בסנה בכל האותות והמופתים בכל נס ופלא, מטה של משה היה עמו, וכשמתבוננים רואים אנו שרשרת ארוכה של מעשים רבים שבהם השתמש משה רבנו ע"ה במטה, מן השליחות הראשונה שנשתלח ונצטווה מהקב"ה להשתמש במטה אמר הקב"ה למשה (שמות ד, יז) "אֶת הַמִּטָּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֹתוֹת" ומטה זה נהפך לנחש, ובמטה הזה הכה את היאור שהפך לדם (שמות ז, כ) "וַיִּרְם בְּמִטְּהוֹ וַיַּךְ אֶת הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּיַאֲרֵ לְעֵינֵי פְרֹעֹה וּלְעֵינֵי עַבְדָּיו וַיִּהְיֶה כֹּל הַמַּיִם אֲשֶׁר בְּיַאֲרֵ לְדָם" וכן בשאר מכות (שמות ט, כג) "וַיִּט מֹשֶׁה אֶת מִטְּהוֹ עַל הַשָּׁמַיִם וְה' יָתַן קֶלֶת וַיִּכְרַד וַתִּהְלַךְ אֵשׁ אֲרָצָה" ואף קריעת ים סוף היתה על ידי המטה כמו שנאמר (שמות יד, טז) "וְאַתָּה הָרֵם אֶת מִטְּךָ וּנְיֹטָה אֶת יָדְךָ עַל הַיָּם וַיִּבְקְעוּהוּ וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בְּיַבְשָׁה" וכן שאר ניסים שעשה משה לישראל במדבר, כמו בארה של מרים (שמות יז, ה) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲבֹר לִפְנֵי הָעָם וְקַח אִתְּךָ מִזְקָנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִטְּכָה אֲשֶׁר הִפִּיתָ בּוֹ אֶת הַיַּאֲרֵ קַח בְּיָדְךָ וְהִלַּכְתָּ: וכן מלחמת עמלק (שמות יז, ט) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הֲלָחֵם בְּעַמְלֵק מִחֵר אֲנֹכִי נָצַב עַל רֹאשׁ הַגְּבֻעָה וּמִטְּהָ הֶאֱלֹהִים בְּיָדִי וְכֵן עַל זֶה הַדֶּרֶךְ.

רואים אנו כי המטה של משה היה אמצעי חשוב עד מאוד לכל שרשרת האותות והמופתים שעשה הקב"ה עם משה וישראל וכל הדברים הנשגבים ביותר נעשו על ידו, וודאי שזהו דבר פלא וצריך ביאור והבנה מה הוא סודו של מטה משה ולמה נעשו אלו המופתים דווקא על ידו.

והנה הר"ן בדרשותיו (דרוש השמיני) הוסיף עוד וכתב בענין מעלת המטה וז"ל 'הנה המטה הזה מפני שהיה בידו של משה בעמדו לפני הסנה, וחל עליו מן הענין האלהי עד שנעשה בו האות הראשון, מפני זה אחר כך היה מסייע בעשיית האותות האחרות, שבכל האותות שנעשו במצרים צווה האל שיעשו על ידי המטה. ולא היה המטה מסייע בעשיית האותות בתנועתו לבד, אבל בהמצאו שם גם כן, שהרי מצינו שאמר השם יתברך למשה במי מריבה האחרונים (במדבר כ ח) קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם וגו', הנה בכאן לא צווה שיכה בסלע כלל, אבל שידבר אליו, ועם כל זה אמר קח את המטה, הנה נראה כי המצא המטה שם, היה מסייע בעשיית הנס ההוא עכ"ל

ומו"ר הגר"ח זיציק (בס' קול צופיין ח"ב) כתב לבאר דברי הר"ן ונפלאים אלו שיסוד גדול יש כאן בכל עניני הקדושה, שמאחר שמשה היה עם אותו מטה במעמד הגורא של הסנה הקדושה אשר אפפה כל אותו המקום עד אשר ציווה הקב"ה (שמות ג, ה) "שִׁל וְעֲלֶיךָ מַעַל רַגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַרְתָּ עֹמֵד עָלָיו אֲדַמָּת קִדְשׁ הוּא" עד אשר השפיע אותה הקדושה על כל עץ ואבן, המטה אשר ביד משה והאדמה שדורך עליה, שאותו המעמד בסנה שהשרה הקב"ה את שכנתו שם והתגלה אליו היה מלא רתת ויראה שמשה רבינו באותה השעה התרומם והתקרב אל השי"ת במידה שכזו עד שזה השפיע על כל הסביבה ואף על הדומם,

דברי פתיחה - המשך

מיוחדת וכששאלוהו מנין למד חכמה זו, אמר 'מקלו של רבי מאיר היתה בידי והיא מלמדת אותי דעה'.

ורואים אנו מהו כח התורה לקדש לא רק את עמלי התורה אלא אף את כל הגשמיות הקרובה אליה, אף אף החפצים הדומים לדרגה נשגבה כו"כ ממש מעין הצדיק עצמו להחיות מתים וללמד דעת.

והדברים ק"ו למי אשר בגפו יושב ועוסק בתורה או משמש תלמידי חכמים או אף נמצא במקום בו לומדים תורה, שמתקדש ומרומם וזוכה לכל אותם מעלות נשגבות שיש בכח קדושת התורה לזכות לעמליה ודורשיה.

ויסוד נפלא זה הרי הוא אבן דרך לכל בא בית ה', שעצם מציאות של האדם במקום הקדושה הנוכחות כשלעצמה בבית המדרש מקדשת את האדם עצמו ומרוממת ומקדשת את הגוף שלו ממש והרי הוא ממש נתקדש בקדושת התורה.

גדול עד שצריכים היו גניזה, הרי מכל שכן משה שהתקדש והתרומם בשעת עמדו אצל הסנה, שהשכינה שרתה בה והתקדש אף הוא מאותה אווירה.

וא"כ מטה זה ספג קדושה מן הסנה שהשכינה היתה מרחפת עליו ואותה השכינה היתה מרחפת על משה אשר הוכתר בכתר הנבואה, ומאותו אויר של קדושה נתקדש הדבר החומרי ביותר.

וענין זה רואים אנו אף בסיפור אלישע שרצה להחיות את בן השונמית וציווה לגחזי ליקח המקל ולהניח על הנער (מלכים ב ד, כט) 'וַיֹּאמֶר לְגִיחְזִי חַגֹּר מִתְּנֶיךָ וְקַח מִשְׁעֶנְתִּי בְיָדְךָ וְלֶךְ פִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תִבְרַכְנוּ וְכִי יִבְרַכְךָ אִישׁ לֹא תִעָנְנוּ וְשִׁמְתָּ מִשְׁעֶנְתִּי עַל פְּנֵי הַנְּעָר' דהיינו שלולי גחזי מעל היה בכח המטה הדומם אף להחיות מתים ממש.

ובירושלמי (נדרים פ"ט ה"א) הובא מעשה נפלא ברבי שמעון בן אלעזר שהתיר נדר בצורה

וענוותנותו של משה ורוממותו גם יחד מילאו אז את כל חלל האתר עד שכל מה שהיה בסביבה נדבק בה.

וזה מה שהדגיש הר"ן שהשפעת קדושת המטה שאפילו רק בהמצאו שם המטה היה כבר מסייע ומשפיע להצליח את האותות ההם שהרי מצינו שאמר השי"ת למשה במי מריבה האחרונים (במדבר כ, ח) "קַח אֶת הַמַּטֵּה וְהִקְהַל אֶת הָעֵדָה אֲתָה וְאַהֲרֹן אַחִיד וְדַבַּרְתֶּם אֶל הַסַּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מִימֵי וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מִים מִן הַסַּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם" הרי בכאן לא צוהו שיכה בסלע כלל אלא שידבר אליו, ועם כל זה אמר קח את המטה, ויוצא אם כן שאף נוכחות של המטה באותו המקום היתה מסוגלת להשפיע ולהביא לנס ופלא אף שלא פעל בו כלום.

וכן אנו מוצאים ענין זה גבי בגדי הכהונה של כהנים ומשרתי ה' שהתקדשו תוך כדי עבודה, שהתקדשו בקדושה יתירה ע"י עבודת כהן

מים חיים - המשך

ביתרונו של משה וכן במכת חושך ובכורות דכתיב בהם הפלאה ולא כתיב בהם מעשי החרטומים.

ד

אלא שיש לבאר מכת הארבה שמייוחדת היא בכך שבה לא כתיב הפלאה ולא מעשה החרטומים ויש לבארה מה נשתנתה משאר מכות,

ונראה לי לבאר בס"ד, דהנה למתבונן במכת ארבה ראה יראה בה כמה מאפיינים יחודים שלא נראו בשאר המכות, דלאחר תיאור המכה המעוטדת לבוא עבדי פרעה אומרים לפרעה (שמות יז) "עד מתי יהיה זה לנו למוקש שלח את האנשים ויעבדו את ה' אלהיהם הטרם תדע כי אבדה מצרים" ואף פרעה הסכים עמהם ורצה לשלח את ישראל דכתיב 'ויושב את משה ואת אהרן אל פרעה ויאמר אלהם לכו עבדו את ה' אלהיכם מי ומי ההלכים ויאמר משה בנערינו ובקנינו נלך בבנינו ובבנותנו בצאנו ובבקרנו נלך כי חג ה' לנו ויאמר אלהם יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם לא כן לנו נא הגברים ועבדו את ה' כי אתה אתם מבקשים ויגרש אתם מאת פני פרעה" ויש להבין מדוע לראשונה פרעה ועבדיו מתרצים עוד טרם הגיע להם המכה להוציא את בני" והרי בכל המכות רק שהמכה היתה על גבם פרעה הסכים לתנאיו של משה ועתה עוד קודם לכן מסכים לאשר נדרש ממנו, ועוד מה היה נקודת השבר של פרעה הרי עדין לא היתה מכה ומה כו"כ הבהיל אותו במכה זו יותר ממכות קודמות, שלכאורה אין מכת ארבה יותר חמורה מצפרדע וערוב, ואם כניעתו היתה בגלל המכות שהיו ולא מחמת הארבה היה צריך הוא לומר כל זאת לאחר מכת הברד הקודמת לארבה ושם הרי כתיב (שמות ט, לה) "ויחזק לב פרעה ולא שלח

הוא שפת האותות והמופתים לראות מי הוא השליט והשולט. ובתחילה זרק המקל ועשהו נחש והחרטומים עשו כן בלהטיהם ואף שבלע מטה אהרון את מטותם סו"ס לא היה בכך די כדי לשכנע את פרעה בגבורתו ותוקפו של ה' יתברך, ולאחמ"כ משה הפך היאור לדם כדי להוכיח לפרעה ולעבדיו כי אלוהי העברים שולט בכל, וגם זאת הצליחו החרטומים לעשות וממילא לא היה בו כדי לשכנע את פרעה לעשות כדברי משה וכן היה במכת צפרדע.

ועתה יש להבין כיצד עשו כן החרטומים שהרי כל מצרים היתה לדם ולצפרדע וכיצד א"כ הם ביצעו את להטיהם, ולכאורה המקום בו יכלו החרטומים להוכיח גבורתם היה רק הרכוש ובמקום מושבת ישראל, דהינו שכשם שמשה עשה לרכוש ולממונם כן הן עשו לרכוש ולממון ישראל ובכך בעצם הם מעקרים את תוקף וחוזק המכה באומנם גם אנו יש בכוחנו לעשות כמוותך. וא"כ בכך שכתוב שניסו החרטומים כמשה מוכח שהיתה הפלאה בין ישראל למצרים דבלאו הכי מנין ידעינו אם החרטומים עשו כן או לא אחר שכל מצרים מלאה דם צפרדעים וכינים.

וא"כ יבוארו הפסוקים באופן נפלא שמכת דם צפרדע וכינים שהובא בהם שהיה נסיון מצד החרטומים לעשות כמעשה משה מוכח שהיתה הפלאה ואין צורך לציין זאת, ובמכות ערוב ודבר וברד שהובא שהיתה הפלאה מוכח שלא הצליחו החרטומים לעשות כמעשה משה שהרי העידה התורה שלא מת מישראל אפילו אחד ובארץ גושן לא היה ערוב וברד, ובמכת שחין דכתיב שלא עמדו החרטומים לפני משה מוכח שלא הצליחו לעשות כמשה ואין צורך להבהיר שהיתה הפלאה כי כל מטרת ההפלאה היא לנצח החרטומים והרי הם מנוצחים ועומדים ומודים

(יח) ובכלי יקר (ז,יז) מה שכתבו הם בהז.

ב

דבר נוסף שצריך לבארו בסיפור עשרת המכות הוא ענין החרטומים ניסו ומשמע שגם הצליחו לעשות כן, דכתיב (שמות ז, כא-כב) "והדגה אשר ביאר מתה וכו' ויהי הדם בכל ארץ מצרים, ויעשו כן חרטמי מצרים בלטיהם ויחזק לב פרעה" וגו', וכן במכת צפרדע ציינה התורה שעשו והצליחו החרטומים לעשות כמעשה משה ואהרון שנאמר (שמות ח, ג) "ויעשו כן החרטמים בלטיהם ויעלו את הצפרדעים על ארץ מצרים", ברם במכת כינים ניסו החרטומים ולא הצליחו שנאמר (שמות ח, יד-טו) "ויעשו כן החרטמים בלטיהם להוציא את הכנים ולא יכלו ותהי הכנס באדם ובהמה, ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים הוא", אולם במכות ערוב ודבר לא דיברה התורה בענין החרטומים מאומה ובפשטות משמע שלאחר שלא הצליחו במכת כינים נתיאשו ולא ניסו להתמודד עם מעשיו של משה, אולם במכת שחין שוב חוזרים החרטומים דכתיב (שמות ט, יא) "ולא יכלו החרטמים לעמד לפני משה מפני השחין כי היה השחין בחרטמים ובכל מצרים" ומשמע שעד עתה כן עמדו החרטומים לפני משה וניסו לעשות כמעשיו ולכאורה מדוע לא ציינה זאת התורה ומה ראתה לציין רק בתחילה ואם נסתפקה במה שנכתב במכת כינים מדוע וחזרה ודיברה בהם במכת שחין.

ג

והנראה בס"ד בביאור ענין זה, דהנה בפגישתו של משה בתחילה עם פרעה כשהביא לפניו את דבר ה' "שלח את עמי" ענה ואמר מי ה' אשר אשמע בקולו, והשפה בא מדבר משה עם פרעה



בלבד, ועוד הרי כל עוצמת המכה היא כדי לעשות מצרים כמצולה שאין בה דגה וכדברי הפס' (שמות פ"י פט"ו) "ויאכל את כל עשב הארץ ואת כל פרי העץ אשר הותר הברד ולא נותר כל ירק בעץ ובעשב השדה בכל ארץ מצרים", וכאשר ביארנו שאחר שמתו כל הבהמות והחיות והדגים שוב כל משענתם היא על אשר ניצל ממכת הברד, וא"כ בשביל לקיים את תוקף וחוק המכה מוכרח להשמיד הכל ולא להשאיר אף מעט כי זוהי המכה וזוהי תכליתה.

יש עוד להוסיף בזה שהנה מכת ארבה היא המכה האחרונה למעשה שהרי מכת בכורות היא מכה שבא עם ישראל יצאו בפועל ממצרים, ואילו מכת חושך אינה מכה ככל המכות שהיא עונש והתעללות וכו' שהרי אין צערה ככל שאר המכות וכל תכליתה היא לסיבות צדדיות וחזה וראה בדברי רש"י במכת חושך (שמות י, כב) שכתב ולמה הביא עליהם חשך שהיו בישראל באותו הדור רשעים, ולא היו רוצים לצאת, ומתו בשלשת ימי אפלה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הן לוקין כמונו. ועוד שחפשו ישראל וראו את כליהם, וכשיצאו והיו שואלין מהן והיו אומרים אין בידינו כלום אומר לו אני ראיתיו בביתך ובמקום פלוני הוא. ולכאורה שאלת רש"י תמוהה דלמה רק עתה כתב רש"י לשאלה זו 'למה הביא עליהם מכת חושך' ואילו בשאר מכות לא כתב טעם ולמה הביא להם מכת דם וכו', אולם ע"פ הנאמר אתי שפיר דלעולם מכת חושך אינה מכה וכל תכליתה היא בשביל סיבות צדדיות ובעצם במכת הארבה מסתימות להם סדרת המכות של אשר התעללתי במצריים.

דם והריגה וכו', והנה עפ"ז יש לבאר משמעות הפסוק 'ויגרש אותם מאת פני פרעה', דלכאורה למה גירשם הרי לא הובא כלל שמשה ואהרן ענו לפרעה על דבריו ואם כן על מה גירשם, ורש"י במקומו כתב על זה 'ויגרש אתם - הרי זה לשון קצר ולא פירש מי המגרש', ונראה לחדש שלעולם מבחינת פרעה היה להוציאם ועל כן כשנחתה עליו המכה נתחנן לפני משה ואהרן להסיר ממנו המות הזה והתחיל לבוא עמם במשא ומתן, וכאשר ראה הקב"ה שברצון פרעה להוציא את עמו ישראל מיד גירשם מאת פרעה כדי שיוכל ליתן עליו את מכותיו, ומובן א"כ מדוע לא פורש מיהו המגרש ומדוע נעשה הגירוש הרי משה ואהרן לא השיבו דבר ולמה יגרשם. וא"כ מחוור נמי מדוע לא הבטיח פרעה לאחר מכת ארבה שהוא יוציאם ממצרים שהרי הוא כבר מתחילה רצה להוציאם ומשה ואהרן ברחו מפניו ולא נותר לו אלא לבקש שיסירו זאת ממנו ותו לא מיד ודו"ק.

ה

ועתה נבוא לבאר מדוע לא נאמר בו הפלאה (על הצד שישראל על אף שעבדים היו להם שדות משלהם), דהנה מטרת המכות היא כדי להכריח פרעה להוציא את בני ישראל להיות בני חורין, ובשלמא הצאן והמקנה שלהם ניחא מדוע היתה בו הפלאה שהרי הם לוקחים זאת עמם בצאתם ממצרים וכמובן במכות שיש בהם צער הגוף שהופלאו ישראל מהם, אולם אשר על העץ ובשדה מה טעם להפלותו הרי בצאתם ממצרים דבר זה ישאר למאכל המצרים וזה למה?, וא"כ אין טעם להפלות את ישראל אחר שאין להם הגאה בו אלא אדרבה הגאה למצרים

את בני ישראל", ועוד כשנחתה המכה על ראשם של המצרים משתמש פרעה בלשון החריפה ביותר שישתמש עד כה ומבכה ומתחנן שיסיר ממנו ה' את המכה דכתיב (שמות י, טז) "וימרה פרעה לקרא למשה ולאהרן ויאמר חטאתי לה' אלהיכם ולכם ועתה שא נא חטאתי אך הפעם והעתירו לה' אלהיכם ויסר מעלי רק את המות הזה" ויש להבין מה הבהילו עד שקראו מות יותר משאר מכות, וביותר יש לתמוה דאם כל כך עז רצון פרעה שיוסר ממנו המכה מדוע עתה אינו מבטיח להוציא את בני" כמו בשאר המכות שלפחות בעת שהמכה מכה בו הבטיח בשפתיו להוציאם, ועתה חוץ מלבקש שיוסר ממנו המכה אינו מבטיח דבר ותמוה.

ונראה לבאר בזה דהנה כל מאכלו של אדם הוא או מן החי או מן הצומח ובחי ישנם דגים בהמות וחיות וכל אלו מתו ונכחדו במכות דם ערוב דבר וברד, ועתה לא נותר להם להחיות נפשם אלא המזון שמקורו מהצומח ומכת ברד לא הותירה אלא את 'החטה והכוסמת כי אפילת הנה' כמובא בשמות (ט, לב), וכשמשה מכריז ואומר שכל הצומח במצרים יחוסל עד אחד מבינים הם שנגזרה עליהם חרפת רעב, ומבואר שפיר מדוע פרעה ועבדיו נכנעו לפני משה אף עוד קודם שקיבלו את המכה, כי מכה שכזאת אין מצרים יכולה לסובלה כלל כי אין אחריה אלא מוות. ועל כן מיד פרעה בא עמהם במשא ומתן והמתבונן בפסוקים יראה שהסכים הוא להוציאם אלא שהמליץ להם לא לעשות כן מאחר "שרעה נגד פניכם" וכמו שפרש"י 'כוכב אחד יש ששמו רעה. אמר להם פרעה רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן

חודש ניסן ועניני חג הפסח - בהלכה ובאגדה

- בליעה ללא נזולים - אם הכלי בלע על ידי האש ללא נזולים, צורת הכשרתו גם בחום ללא נזולים, ע"י ליבון חמור עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו (סימן תנ"א ס"ד). או עד שתסור קליפתו העליונה (משנ"ב שם ס"ק כ"ט). וכתב האגרות משה (הובא בספר הגעלת כלים עמ' תמ"ה ד"ה והנה בתנור) שהוא לכל הפחות 371 מעלות חום. ובכלים של ימינו לפי אופן יצירתם לא שייך ניצוצות ניתזים או הסרת קליפתו העליונה.
- ולכן שיפודים ומנגלים (של חשמל, גז או פחמים) שבולעים בחום ללא נזולים הכשרם בליבון חמור.
- בליעה באמצעות גוש - צלחות שנותנים בהם דברי גוש (כגון: שניצלים, אטריות, פתיתים, אורז תפוחי אדמה המתובלים בחמץ ושאר דברי חמץ מוצקים) - אע"פ שבמשך ימות השנה דעת חלק מהפוסקים להקל בגוש ולא להחשיבו ככלי ראשון, מ"מ בפסח לכולי עלמא מחמירים בגוש להחשיבו ככלי ראשון משום חומרא דפסח.
- והצלחת כלי שני, ע"ע במשנ"ב בסימן שי"ח ס"ק מ"ז ופ"א. גיעוי' ביו"ד סימן צ"ד ס"ז ברמ"א ובש"ך (שם סק"ל), ט"ו (סק"י ד'), וסימן ק"ה סק"ח בש"ך, ובמשנ"ב סימן תמ"ז ס"ק כ"ד וסימן שי"ח ס"ק מ"ה, ס"ה וק"ח. בכה"ח אות קע"ח, בהליכות עולם ח"ד עמוד נ"א ובחזו"ע שבת ד' עמ' שס"ז. וכן פסק להדיא באור לציון (ח"ג פרק י' תשובה ו') שבפסח יש להחמיר ולהחשיב קערות וצלחות

- בהגעלה בכלי ראשון. ולכן הרוצה להכשיר צלחות פלסטיק צריך לערות עליהם מכלי ראשון, כיון שמשתמשים בהם ע"י עירוי, שמערים לתוכן מרק ישירות מהסיר (שהוא כלי ראשון). ואם מערים באמצעות מצקת הכשרו בכלי שני וכדלקמן).
- ואם רוב תשימושו שמחממים את הצלחת עם המרק במיקרוגל או בנתינת מאכלי גוש לצלחת, צריך הגעלה בכלי ראשון. ולבני אשכנז אף אם מיעוט תשימושו בכך.
- כלי שני - אם הכלי בלע מכלי שני, צריך להכשירו בכלי שני, דהיינו להכניסו לתוך קערה גדולה שנתנו בתוכה מים רותחים, וכמובן צריך להקפיד שהמים יהיו חמים בחום שהיד סולדת בהם (71 מעלות).
- ולכן כפות או כפיות שלא מערבבים בהם את האוכל בסיר, אלא אוכלים עמהם בצלחת [בכל הפעמים, ולבני ספרד ברוב הפעמים], או צלחות שמערים לתוכם באמצעות מצקת דינם ככלי שני וצורת הגעלתם בכלי שני.
- א ודוקא פלסטיק, שהרי בצלחות של חרס, חרסינה או פורצלן לא מועיל הגעלה, כיון שבליעתן מרובה ופליטתן מועטת, ובצלחות זכוכית לדעת השו"ע אין צריך הגעלה ולדעת הרמ"א לא מועיל הגעלה, נמצא שרק צלחות פלסטיק צריכות הגעלה ומועילה בהם הגעלה.
- ב דיש לחוש משום חומרא דפסח שהמצקת דינה ככלי ראשון

- הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א ראש חבורת שבת
- כללים עיקריים בדיני הגעלת כלים
- ישנם שני כללים עיקריים בדיני הגעלת כלים:
 - כלל א' - כבולעו כן פולטו. כלל ב' - אם הולכים בכלי אחר רוב תשימושו, ושנוי במחלוקת השו"ע והרמ"א. ונפרט את הכללים.
 - כלל א': כבולעו כן פולטו. השו"ע פוסק (סימן תנ"א ס"ה) וזהו דינא דגמרא (ע"ז דף עו ע"ב), כלים שנשתמש בהם בחמין, כפי תשימושן הכשרן. דהיינו שצורת הכשרת הכלי הוא כדרך שבלע הכלי את החמץ, וכדלקמן:
 - כלי ראשון - אם הכלי בלע מכלי ראשון, צריך להכשירו בכלי ראשון.
 - ולכן הרוצה להכשיר סיר צריך להגיעלו הגעלה חמורה, דהיינו, להכניסו לתוך סיר גדול ובו מים רותחים המעלים אבעבועות [וצריך להקפיד בכל עת שהמים יבעבעו, ודבר זה יכול לעכב את ההגעלה].
 - עירוי מכלי ראשון - אם הכלי בלע בעירוי מכלי ראשון, יש להכשירו ע"י עירוי מכלי ראשון, וק"ו שמועיל להכשירו

ולכן צלחות פלסטיק שהונח בהם דבר גוש או סכינים ומזלגות שננעצו בגוש, צריך להגעים כללי ראשון (לבני ספרד רק אם כך רוב תשישים, ולבני אשכנז אף אם כך רק מיעוט תשישיין וכדלקמן).

כלל ב': רוב תשישו של הכלי.

השו"ע פוסק (סימן תנ"א ס"ו וכ"ה) וכדעת הרי"ף והרמב"ם - כל כלי הולכים בו אחרי רוב תשישו, דהיינו אם רוב תשישו של הכלי בבליעה קלה ומיעוט תשישו בבליעה חמורה, צורת הכשרתו לפי הבליעה הקלה (שזה רוב תשישו), ולא לפי הבליעה החמורה (שזה מיעוט תשישו).

אולם הרמ"א (שם) חולק על השו"ע וסובר שבכל כלי הולכים גם אחר מיעוט תשישו וצריך להכשירו לפי הבליעה החמורה. ואם הכשירו לפי הבליעה הקלה ועדיין לא בישלו בו, צריך לחזור ולהכשירו לפי הבליעה החמורה (כך מתבאר מהמשנ"ב סימן תנ"א ס"ק קנ"ה).

וכל זה לכתחילה, אך בדיעבד מודה הרמ"א שאם הכשירו כלי לפי רוב תשישו והכינו בו מאכלים בפסח שהמאכלים מותרים באכילה. וכן כלי שאין אפשרות להגיעו, הולכים בו אחר רוב תשישו גם לדעת הרמ"א, ובתנאי שיעשה אבן מלובן (יעו"ב במשנ"ב ס"ק נ"א).

דוגמאות מעשיות:

א. קערות קטנות או כוסות פלסטיק שבדרך כלל אוכלים בהם דגני בוקר קרים (כגון קורנפלקס, כריות וכדו'), ופעמים שמערה לתוכם דייסה רותחת.

לדעת השו"ע הכשרם בצונן ע"י שטיפה וניקיון [לאחר שהמתין 24 שעות מאז שיערה את הדייסה לתוך הכלי, שאז טעם הדייסה נפגם, כמבואר לקמן בדוגמא ב'], כיון שרוב תשישם בצונן. אולם לדעת הרמ"א הכשרם ע"י עירוי מכלי ראשון, כיון שלפחות פעם אחת בלעו על ידי עירוי מכלי ראשון, והולכים בכלי גם אחר מיעוט תשישו.

ב. כף שבדרך כלל משתמשים בה בכלי שני (בצלחת), ופעמים שמערבבים עמה מאכל רותח על האש.

לדעת השו"ע הכשר הכף בהגעלה בכלי שני, שזהו רוב תשישו. אולם לדעת הרמ"א הכשר הכף הוא ע"י הגעלה בכלי ראשון, כיון שלפחות פעם אחת הכף בלעה מכלי ראשון.

אלא שצריך להבין את דברי השו"ע, מדוע הולכים בכלי אחר רוב תשישו, סוף סוף הכלי בלע בבליעה חמורה, ואיך מועיל הכשר לפי הבליעה הקלה מה לי אם בלע בדרגה החמורה מיעוט פעמים מה לי עם בלע בדרגה החמורה ברוב פעמים. וביאר בזה הרמ"ע מפאנו (סימן צ"ה) והביאו המשנ"ב (סימן תנ"א ס"ק מ"ו) והחזו"ע (עמוד קמ"ח) דמדיון תורה כלי שבלע איסור גמור (כגון נבילות וטריפות) מותר בשימוש לאחר 24 שעות, כיון שהטעם הבלוע בו הוא טעם פגום, אך באו רבנן ואסרו את הכלי לכתחילה, והתירו רק בדיעבד, משום גזירה אינו בן יומו אטו בן יומו (כמבואר בשו"ע סימן תמ"ז ס"י).

ולכן בנידון שלנו, לאחר 24 שעות מהשימוש בדרגה החמורה הכלי מותר מהתורה גם בלא הכשר בדרגה החמורה, ובמקום שרוב תשישו של הכלי הוא בדרגה הקלה לא החמירו רבנן לאסור את הכלי לכתחילה עד שיכשירוהו בדרגה החמורה.

ואילו הרמ"א לשיטתו שנותן טעם לפגם בפסח אסור אפילו שניתן בהם דבר גוש ככלי ראשון. וע"כ במה שכתבנו בזה בהליכות שבת ח"ב עמוד תמ"א ואילך.

בדיעבד, ולכן אע"ג שטעם הבליעה החמורה נפגם, הכלי אסור בשימוש עד שיוגלע לפי הבליעה החמורה.

לפי זה יוצא שמה שכתבנו שלדעת השו"ע הולכים אחר רוב תשישו של הכלי, ומועיל הכשר לפי השימוש הקל, זה **דוקא שעבר 24 שעות** מזמן השימוש בבליעה החמורה, אך אם זה תוך 24 שעות לבליעה החמורה לא מועיל להכשיר את הכלי לפי הבליעה הקלה, כיון שטעם הבליעה החמורה נשאר בכלי ונותן טעם לשבח האסור מהתורה.

מיהו אין להשתמש בפסח בדברים חריפים, היות והחריפות משביחה את הטעם הבלוע להיות בן יומו ושוב יצטרכו הגעלה כפי הבליעה החמורה (חזו"א סימן קי"ט אות ט"ו. וע"ע סימן תמ"ז ס"ק צ במשנ"ב).

ומהלכה זו יש שחשבו לומר במנגל שרוב הפעמים צולה בו בשר (שאינו בו חשש תערובת חמץ), ופעמים בודדות צולה בו פיתות או קציצות בשר מצופות בפירורי לחם, גם בזה לא יצטרך להגעיל או ללבן את המנגל, אלא ינקוה היטב ויהיה מותר בשימוש, שהרי רוב תשישו בבשר ומיעוט תשישו בחמץ ולדעת השו"ע הולכים אחר רוב תשישו.

אך זה אינו כיון שההיתר של "רוב תשישו" לא מפקיע דין הגעלה, דהיינו דין "רוב תשישו" לא אומר לא להגעיל את הכלי אלא כיצד צריך להגעיל, כגון שרוב תשישו בליעת חמץ בבליעה קלה ומיעוט תשישו בליעת חמץ בבליעה חמורה, דין "רוב תשישו" אומר שצורת הכשר הכלי הוא בדרגה הקלה, אבל אם רוב תשישו של הכלי הוא בדבר שאינו חמץ, ומיעוט תשישו בחמץ, ודאי שצריך להכשירו לפי הבליעה החמורה, ולא שייך לומר בזה דין רוב תשישו ולהתיר את הכלי ללא הכשר כלל (שוב ראיתי שכ"כ החזו"א בסימן קי"ט ס"ק ט"ו ד"ה ולהאמור).

וכן פלטה חשמלית שכל השנה מחמם בה סירי חמץ ופעמים בודדות מחמם בה פיתות או לחמניות וכדו' לא שייך לומר בזה דין "רוב תשישו", כיון שסיר חמץ המונח ע"ג הפלטה, כל זמן שלא גלש, בדיעבד לא אסר את הפלטה (כמבואר בשו"ע י"ד סימן צ"ב ס"ח, צ"ג ס"ג וק"ה, ובמשנ"ב סימן תנ"א ס"ק קל"ו), ודין "רוב תשישו" אינו אומר לא להכשיר אלא איך להכשיר.

ד ודוקא בפסח שהחמיר הרמ"א לאסור נותן טעם לפגם (סימן תמ"ז ס"י) לכן החמיר לילך אף אחר מיעוט תשישו, אך בשאר איסורים שנותן טעם לפגם מותר (יר"ד סימן צ"ג) גם הרמ"א מיקל לילך אחר רוב תשישו של הכלי. ולכן הקונה בית מגוי או מיהודי שאינו שומר כשרות, לא צריך אף לבני אשכנז להחליף את הכיור והשיש, אלא ינקם היטב ועירה עליהם רותחים מכלי ראשון (אור לציון ח"ג עמ' קכ"ג). ומצוי הדבר גם ביהודים הנוסעים לאומן ושוכרים בתים מגויים, מעיקר הדין מותר להשתמש בכיור ובשיש ובלבד שיקום היטב ויערו עליהם רותחין מכלי ראשון, שהרי רוב השימוש בכיור ושיש הוא בצונן, ואף העירוי הוא בתורת חומרא.

ה ולעיל בדוגמא א' בקערות פלסטיק רוב תשישו הוא חמץ צונן והכשרו הוא בניקיון, אך במנגל רוב תשישו אינו חמץ, ולכן לא שייך לומר בזה רוב תשישו וכנ"ל.

ו באופן שצריך להכשיר את הכלי בבליעה קלה שהיא רוב תשישו, חז"ל לא החמירו להצריך להכשירו גם בבליעה החמורה, כיון ששוב אין חשש שאינו בן יומו אטו בן יומו, וכפי שביארנו לעיל בהערה כ"א, אך אם מיעוט תשישו אינו מצריך הכשר, בזה חששו חז"ל ואסרו הכלי עד שיכשירו לפי מיעוט תשישו. דכלי היתר שבלע פעם אחת איסור, האם שייך לומר שכיון שרוב תשישו בהיתר לא יצטרך הגעלה, ודאי שלא, כיון שיש בליעה שצריך לטפל בה ולהוציאה ובה רבנן לא הקלו, אלא רק באופן שכבר מכשיר את הכלי לפי הבליעה הקלה שהוא רוב תשישו.

ז ואם נלך לפי רוב תשישו של הפלטה (הנחת סירים), נמצא שלא צריך להכשירה לפסח, וזה לא שייך לומר וכנ"ל. ואע"ג שישנה בליעת חמץ מגלישת הסירים (ולכאורה היה מקום להכשיר את הפלטה על ידי עירוי מכלי ראשון כפי בליעתה), מ"מ הנחת חלות

ולכן, מנגל או פלטה שחימומו בהם פעם אחת פיתה או לחמניה וכדו', צריך להכשירם ע"י ליבון חמור עד שיהיו ניצוצות ניתזים מהם (כמבואר בשו"ע בסימן תנ"א ס"ד בדין שיפודים ואסללות שמשתמשים בהם ע"ג האור שהכשרם בליבון חמור עד שיהיו ניצוצות ניתזים מהם), ואת הליבון צריך לעשות קודם הפסח, ואם לא עשה קודם הפסח יש צורך להשתמש בכלי מותר לעשות את הליבון בפסח (כמבואר בסימן תנ"ב ס"א ברמ"א).

וכן הוא לענין מיחם מים שחימם עליו פעם אחת לחמים, פיתות, בורקסים וכדו', שלא אמרינן בזה "רוב תשישו" אלא צריך להכשירו לפי מיעוט תשישו.

הגאון הרב מנשה טופיק אביעזרי שליט"א

ראש חבורת נשים גזיקין

בענין מכירת חמץ

א. בנוסח המקובל מוכרים כל חמץ וכל "חשש חמץ" [עיינין בביאור הלכה סימן תמח ס"ג ד"ה בדבר מועט, "כל שיש בו חשש חימוץ דהוי כאין מינו ידוע שהרי אינו ידוע אם שוה הרבה או מעט אלא יפרוט כל מין ומין רק המדידה א"צ שיהיה דוקא קודם פסח אלא יכול להתנות עם הנכרי שהמדידה או השומא יהיה אחר הפסח [מקו"ח ושי"א] ובדיעבד אם אמר סתם כל שיש בו חשש חמץ ועבר עליו הפסח עיי"ש שמותר בדיעבד"], והיינו כדי לכלול במכירה גם את הדברים שהם רק ספק חמץ, וצ"ב אמאי לא שגי בזה שימכור כל "חמץ". וממנ"פ א"צ למכור בפ"ע את הדברים שיש בהם "חשש" חמץ. שאם הוא חמץ הרי הוא נמכר, ואם לאו אין צריך למכרו. וצ"ע.

והנה בכל ספק שיש במכירה, הדין עם המוכר, שכן הוא המרא קמא, [וכדאיאת בב"מ ק. ובשו"ע ס' שכ"ג] ולפי"ז כל מי שמוכר מין מסוים, ויש דבר שהוא ספק אם נכלל במכירה, אין הקונה יכול לקחתו, והריהו בחזקת המוכר,

והנה מבואר בב"מ ו: שבכל הספיקות שאי אפשר להוציא מיד המוחזק, הרי החפץ נחשב כשייך למוחזק, בתורת ודאי. וביאר הגר"ש בשע"י שהדין של המוציא מע"ה, ממילא החפץ נמצא בשליטתו הדינית של המוחזק וזה גופיה מקנה לו זכות שנחשב הדבר כשלו. [וע' בחמדת שלמה שהקשה ע"ז מב"ב פ"א ויעו"ב בקהילות יעקב ב"מ ס' י"א אך הדברים ידועים ליישב בכמה דרכים, ואפשר שמ"מ נקרא גם של מי שהוא ממש שלו, עיי"ש בשערי יושר ובדברי החזון איש אהע"ז ס' ל"ט סק"ג ועוד יש לחלק בין קרקע למטלטלים [וכו'] וא"כ נמצא שכל ספק במכירה, הריהו של המוכר, ולפי"ז כל דבר שהוא ספק חמץ אינו נכלל כלל במכירת עצם החמץ.

[וע' בדברי חיים [אבהע"ז ס' ע'] במקרה בישא של אשה שלקחה שלא ברשות טבעת של בתה, ונתנה לבנה וקידש בזה את האשה, וכתב שם שאף הבעל שידוע את האמת כיון שמדינא חזקה כל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, [יעו"ב מ"מ פ"א מהל' מלוה] מקודשת בתורת ודאי עיי"ש.]

ולהנ"ל מיושב היטב הנוסח דידן והוא כדי לכלול גם חשש חמץ הוא בעצמותו במכירה.

ולפי"ז נראה שאף אם הדבר אינו חמץ כלל, ואפשר שאם על הפלטה תדירה יותר ולכן צריך להכשירה כפי בליעת החלות והוא בליבון חמור וכדלקמן (סעיף ה'), ואעפ"כ אין צריך להטביל את הפלטה כיון שהנחת הסירים על הפלטה (באופן שאין האוכל נוגע בפלטה) הוא השימוש התדיר והעיקרי של הפלטה, ולכן אינה צריכה טבילה. אך לענין הכשרתה כיון שהנחת סירים לא אסרת בדיעבד וכנ"ל, הרי שאין להתחשב בכך, וכלפי הפעולות המצריכות הכשר, נתינת הפיתות על הפלטה הוי רוב תשישו לעומת גלישת המאכלים.



ובמיעוטו נשתהה, דהרי זו שחיטה פסולה, אפילו דסגי ברוב סימנין, דמ"מ כל המוסיף גורע, כיון דה"ל כמעשה שחיטה אריכתא, ומקצת מהשחיטה פסלה לכולה. אבל התוס' (שם) פליגי דכיון דרובו ככולו אין סברא לפסול במיעוט בתרא.

ונראה דתליא במה שיש לחקור בגדר הסיבה אם היא חלק ממצות השתיה והאכילה, או דהוי מצוה בפ"ע. דאם היא מצוה בפ"ע, מסתבר דמספיק גם לתחלה להסב ברוב השתיה, ואין נפק"מ במה שמסיים את השתיה בלא הסיבה, כיון שתקנו להסב בשעה ששותה ואוכל בסעודה, ועיקר הקפידא היא על הדברים שמעכבים באכילה ובשתיה, דהיינו המצה והד' כוסות, ולכן י"ל דמעיקרא תקנו להקפיד בשתיית רוב הכוס בהסיבה שזהו החלק העיקרי שבסעודה. אבל אם המצוה דהסיבה היא חלק ממצות השתיה והאכילה, א"כ יש לומר דכל המוסיף גורע ומכיון שבמיעוט בתרא לא היסב לא יצא יד"ח.

אמנם אפשר לחלק דשאני התם דהוי שחיטה פסולה וה"ל כטריפה, ולכן פוסל את כל השחיטה, משא"כ בני"ג אכילה בלא הסיבה אינה אכילה פסולה, אלא הוי רק חסרון במצות האכילה שלא היסב בה, וא"כ לא יפסול את כל השתיה. וכ"כ באחיעזר (ח"ג סי' נא סק"ד) דמחשבת של"ש במיעוט בתרא לכ"ע לא גרע, כיון דהוי רק חסרון הכשר, וסגי לן ברוב שחיטה לשמה, משא"כ במחשבת פיגול הפוסלת גם במיעוט בתרא. וכן מוכח מהגמ' (יומא לב: חולין כט.) דביה"כ מספיק שהכה"ג עושה את רוב העבודה ואין חסרון במה שכהן הדיוט מסיים זאת. וה"ט דאי"ז דין דעבודה הפוסלת אלא רק חסרון הכשר, ולענין זה סגי כשרוב העבודה נעשית בהכשר ע"י כה"ג.

ועדיין י"ל דנפק"מ בנדון הנ"ל דלשיטת רש"י בחולין אין לעשות כן לתחלה, דה"ל כדן שתה רוב הכוס שיצא י"ח רק בדיעבד, דכיון דלכתחילה בעי' שישתה את כל הכוס, הרי צריך ג"כ שישתה את כל הכוס בהסיבה, דההסיבה היא חלק ממצות שתיית ד' כוסות. אבל לשיטת התוס' בחולין המיעוט כמאן דליתא דמי, והולכים אחר הרוב לקבוע את שם המעשה, ומכיון שהיסב ברוב השתיה יצא י"ח גם לכתחילה.

אלא שיש לדון באופן שבתחילת השתיה לא היסב, כגון כשהכוס מלא עד גדותיו, ומתיירא שמא ישפך הכוס וילכלך את בגדיו, וסיים את שתיית רוב הכוס בהסיבה, דלכאורה יש לומר בזה דגם לשיטת התוס' בחולין דסגי בקיום רוב המצוה בהכשר, מ"מ הרי הוא סיים לשתות את רוב הכוס בהסיבה מכוס פגום. וכתבו התוס' (צ"ט): דגם לענין מצות שתיית ד' כוסות בעי' שלא יהיה כוס פגום, כדן כוס של ברכה, שהרי מה ששתה בתחילה מהכוס לא קיים בו מצות שתיית ד' כוסות, דהא תקנו שישתה בהסיבה בדוקא.

אמנם אם ילגום מעט מהיין וישנהו בתוך פיו, ויבלעו כשהוא מסיב שפיר יצא י"ח, דעיקר השתיה נעשית בבליעה. [אכן נראה דלכתחילה צריך להסב גם בעת הלגימה, וכמו שנתבאר לגבי בלע מצה יצא, דמ"מ בעי' שמתחילת הלעיסה יסב, כיון דלעיסה תחילת אכילה, וה"ל הלגימה הוי תחילת השתיה].

ובפשטות דין זה מבוואר להדיא בש"ע (סי' תעב ס"ט) וז"ל, ואם יש בו הרבה רביעיות, שותין ממנו כל כן בני אדם כמנין רביעיות שבו. ובמ"ב (ס"ק לא) הביא מהפמ"ג (א"א סק"ט) שכ' דמלשון זה משמע דאפילו לכתחלה שרי כל שיש רביעית לכל אחד, ואע"ג דבעינן לכתחלה כוס מלא וגם שלא יהיה פגום הכא כיון דלהראשון היה כוס מלא כולוהו אתיין מכח הראשון. עכ"ל. ור"ל דדמי למ"ש בשעה"צ (סי'

עליו את ההגדה, צריך לחזור ולקרוא הגדה על כוס אחר], ובכוס שלישי מברכין ברהמ"ז, ועל הכוס הרביעי גומרין את ההלל. ותקנו ד' כוסות של ברכה כנגד ד' כוסות שנזכרו בפסוק אצל פרעה.

וכן מבוואר מהרבנו דוד (שם) שפ"י דתקנו לכל כוס שיאמרו עליו מצוה, וממילא יש לכל כוס חשיבות בפ"ע ואינן מצטרפין לזוגות. וע' במרומי שדה שכל דהר"ף לא גרס "דרך חירות", וה"ט דאדרבה עיקר המצוה במה שמברכין עליהם ד' ברכות, ולכן כ"א הוי מצוה בפ"ע. וכ"כ הרש"ש דאינן מעכבין זא"ז.

וצ"ל דלגבי נשים שלא היו בגזרת השעבוד ל"ש כ"כ הטעם דד' לשונות של גאולה, וכדאיתא במדרש (וארא ו) דזהו היה מכוון כנגד ד' גזרות שגזר פרעה להעבידם בפרך. ולכן נקט רש"י לגבייהו רק לטעם דכוסות שהוזכרו בחלום פרעה.

ובזה א"ש קו' הרש"ש (קה): ע"ד ריב"ל דאמר נשים חייבות בד' כוסות, ומה אשמועי' בזה והרי קתני הכי להדיא בברייתא דהכל חייבים בד' כוסות א' אנשים וא' נשים וא' תנוקות. וי"ל דריב"ל אשמועי' שחייבות בדין ד' כוסות של ברכה, וכדפרש"י שהמקור מקרא דכתיב כוס בחלום פרעה, אבל מהברייתא שמעי' דהן חייבות גם בשתיית הכוסות דרך חירות. ע"ש.

אך יש לעיין למה רשב"ם בדף ק"ח לא הזכיר לכל הד' כוסות של ברכה. ועוד יש להעיר דבמקור הדברים בירושלמי אמר' ד'ארבע' כוסות נזכרו אצל חלום שר המשקין וכנגדן תקנו ד' כוסות. וצ"ל כמבוואר בל' רשב"ם דבאותו פסוק של החלום הוזכר ג' פעמים כוס, "וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה". ורק לאחר מכן בפתרון של יוסף הוזכר בפסוק "ונתן כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו".

ויש לבאר לפמ"ש בתרגום יב"ע דהג' כוסות שהוזכרו בחלום היה מכוון כנגד גלות מצרים. ולכן רק מזה יש שייכות לשתייה בליל הגאולה. והכוס הרביעי שהוזכר בפתרון, זהו כנגד בהמ"ז ד"א שאינה טעונה כוס, ולכן רשב"ם הזכיר רק להא דכוס ד' נקבעה על בהמ"ז. [ובסיום הפרשה מוזכר כוס נוספת, "וישב את שר המשקים על משקהו ויתן הכוס על כף פרעה". וצ"ל דזהו כנגד כוס חמישית של אליהו הנביא שיבשר על הגאולה הקרובה במהרה בימינו אמן].

וע' בערך השלחן (ר"ס תעג) שביאר בדעת רשב"ם דאע"ג שגם כוס של קידוש הוי חובה, מ"מ יכול לקדש על הפת, משא"כ לגבי בהמ"ז למ"ד דטעונה כוס. ע"ש. ועי"ל דשאני כוס של ברה"מ דהוי ברכה דאו', משא"כ קידוש ביו"ט ד"א דהוי רק דרבנן.

וכ"כ בפתח עינים להחיד"א (פסחים קט): בביאור הא דאמר רבא דלא חיישי' בד' כוסות משום זוגות, כיון דכוס דשל ברכה מצטרף לטובה ולא לרעה, וק' דאמאי לא קאמר גם על הקידוש דהוי כוס של ברכה. אלא י"ל דברכת הקידוש הוי רק דרבנן. ועוד תי' דבכוס של קידוש מזכירים יציא"מ, ולכן הוא מצטרף לשאר הכוסות.

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

בענין היסב ברוב שתיית הכוס

יש לדון אם בעי' לשתות את כל הרביעית בהסיבה, או דסגי ברוב הכוס, דהנה קיי"ל (סי' תעב ס"ט) דצריך לשתות את כל הכוס לכתחלה ורובו בדיעבד, וכמ"ש המ"ב (סק"ל). וא"כ יש לעיין אם שרי לשתות את רוב הכוס בהסיבה, ובסיום השתיה לשתות בלא להסב. דלכא"ל יש לחשוש לשיטת רש"י בחולין (לב). שכ' לגבי שחט רוב הסימן בהכשר,

התברר לו בעצם ימי הפסח שאינו חמץ, אסור לו ליקח דבר זה כיון שהוא בכלל המכירה מדין גזל הגוי.

אך יש לדון אם לא כתב נוסח זה מה דינו, וצ"ע כיון שהישראל מר"ק מוחזק ונמצא שאם הוא ספק חמץ הרי ודאי לא נמכר וצ"ע

הנה הנהוג להשכיר את המקום שהחמץ נמצא בתוכו לגוי. ולפי"ז נראה שהגוי נחשב מוחזק. כיון שהחמץ בביתו, אך הדבר תלוי בדין שוכר ומשכיר, מי נחשב המוחזק.

והנה כידוע שיטת הרמב"ם והשו"ע (יור"ד סי' שט"ו ס"א) בהנ"ל שאפשר לתפוס מיד המוחזק, וא"כ לשיטה זו חזרת הערתינו, וכן יש חולקים על עיקר ההבנה של הגרש"ש, וס"ל שאם באמת הדבר אינו של המוחזק, אין הממע"ה משנה המציאות. אך י"ל שגם לשיטתם כ"ז שייך רק בספק רגיל משא"כ בספק מכירה, שאני שכן התם ודאי שאינו כלול במכירה שאין גמירות דעת לזה, ודו"ק.

אך נראה באופן"א לבאר דלכו"ע עובר על חמץ אף שאינו ממש שלו כל שהוא ברשותו מדין המוציא מחבירו עליו הראיה דהנה בדין חמץ מבוואר שרק חמץ שלו עובר עליו. אכן גם חמץ של גוי שקיבל אחריות עובר עליו. ונלמד מדין "לא ימצא" והיינו אף שהחמץ רק מצוי לך ככ"ז עובר עליו.

וחדש במנ"ח שבעל עובר על חמץ "נכסי מלוג", של אשתו, ואף שגופם שייך לאשה, אך כיון שיש לו זכות השתמשות בזה נחשב ג"כ "כמצוי" לו ודו"ק בזה. ולפי"ז נראה שכולי עלמא מודו שחמץ שהוא ספק שלו, עובר עליו, שהרי יש לו בו את כל זכות השימוש מדין "הממע"ה", ואם כן ודאי נחשב כמצוי לו. ומבוואר היטב שצריך לכלול

(ב) והנה מבוואר במשנה פסחים ט' א' שאין חוששין שמא גררה חולדה כו' דא"כ מעיר לעיר ואין לדבר סוף ע"כ וצ"ע טובא שהא מעיר לעיר אינו שלו ואינו עובר עליו וצ"ע. [וע' קוב"ש שעמד בזה ותירוצו צ"ע עיי"ש]

(ג) והנראה מכ"ז לפי מה שנתבאר לעיל הנה אם ימצא חמץ זה בביתו דינו כשלו, שהרי הוא המוחזק בזה [ויל"ע אם גם לאחר בדיקה נאמר כן וכ"ז תלוי אם בדיקה היא דין ודאי או לאו ותליא בעל בדק ואשכח] וא"כ יעבור עליו, ותופסים אנו החבל בב' ראשים. והנה גם זה תלוי בהנ"ל ולפי הגרש"ש שדין הממע"ה נותן לו דין שלו גמור, א"כ יעבור על זה

אך הנה"ל נראה שגם להחולקים על הגרש"ש הכא יעבור שכן החמץ מצוי לו ועומד לשימוש. מכח דין הממע"ה. ואף שאינו רוצה בזה כיון שמדינא הוא זה שזכאי בחמץ זה א"כ נחשב מצוי לו ויעבור עליו. ושפיר מוכח מדין מעיר לעיר שאין חוששים לחולדה. ומיושב שפיר.

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

ביסוד תקנת ארבע כוסות

הנה רשב"ם בריש ערבי פסחים (צ"ט: ד"ה ולא) כ' שתקנו ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה האמורין בגלות מצרים, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלת. ויש להעיר ממ"ש רשב"ם להלן (קה. ד"ה ארבע) שתקנו ד' כוסות כנגד 'שלש' כוסות שנאמרו בפסוק זה 'וכוס פרעה בידי'. וכוס רביעי דבהמ"ז. ע"כ.

וצ"ל לפי מה שייסד הגרי"ז (פ"ז ה"ט) דבד' כוסות איכא מצוה על השתיה כמו אכילת מצה, וכדמשמע בפשטות מל' הגמ' (ק"ז): ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, וע"ז אמר' דהוי כנגד ד' לשונות של גאולה. ועוד תקנו שבכל חד וחד נעביד ביה מצוה, דכוס ראשון מקדשין עליו, ועל הכוס שני אומרים את ההגדה, [ואם נשפך הכוס שאמרו

תעב ס"ק פט) לגבי שתיית המסובין מכוס של קידוש, שאם שותים כולם מהכוס של המברך אין לחשוש בזה משום כוס פגום, אע"פ שהוא שותה מתחלה, כיון דחשובים מקדש גופא.

אך לכאורה צ"ב דשאני מכוס של קידוש דכל המסובין צריכים לטעום מחמת אותו דין דטעימה מכוס של ברכה, ולכן הכוס אינו נפגם לכולם, כיון דהוי כשתיה אריכתא, אבל בני"ד שיש לכ"א מהמסובין מצות שתיה מצד עצמו מדין ד' כוסות, א"כ הרי"ז נחשב ככוס פגום במה שחבירו שתה מכוס זה לקיים בו את מצותו. וכ"כ באמת בספר שבח פסח (דיני קדש אות ו') דהש"ע מירי באופן שמתקני את הכוס לאחר שתיית כל אחד בהוספת מים, ולכן הכוס אינו פגום לכל אחד ואחד. אבל בחזון עובדיה (פסח עמ' טז) כתב עליו ז"ל, ואינו מוכרח דכל שבשעת הברכה היה מתוקן לא חשיב פגום אחרי זה ושותים ממנו בלי שום תיקון. וכמ"ש הפמ"ג. ע"כ.

ומשמע קצת דהדין כוס של פגום הוי רק לגבי המברך, ולא שייך לגבי השומעים. וכמ"ש ברבינו דוד (קח). שרק לגבי המברך על הכוס בעי' שלא יהיה פגום, אבל לגבי השומעים ששותים מהכוס שלפניהם אין צריך שלא יהיה פגום. אבל להל' קיי"ל (סי' רעא סט"ו וס"ז) דגם הכוסות שלפני המסובין בעי' שיהיו מתוקנים ולא פגומים, באופן שרוצים לקיים את הדין ברכה על הכוס בעצמם ולא ע"י שתיית המברך.

אלא מוכח שכל הדין דכוס פגום לא מהני בד' כוסות הוי הלכה רק לגבי הדין דכוס של ברכה, ולכן מכיון שבשתיית המברך לא היה פגום, וכלפי הדין דכוס של ברכה היה מתוקן, הרי זה מועיל לכולם מדין שומע כעונה, וכשאר קידוש שכל המסובין שותים מאותו כוס ושפיר חשיב ככוס מתוקן כיון דכולם יצאו באותה ברכה שהיתה על כוס מתוקן. וגם את"ל דבעי' שלא יהיה פגום גם לגבי מצות השתייה דד' כוסות, מ"מ מכיון דמה ששתה בתחילה הוי כדי לקיים את הדין דכוס של ברכה, א"ז פוגם את הכוס לגבי מצות שתיית הד' כוסות. ושו"ר לאאמו"ר שליט"א בילקו"י (עמ' קלא) שהביא ממרן מ"ז זיע"א דפשוט להקל בזה. וכל הפלפולים האלו אין להם הכרח. ותו לא מדי. ע"ש.

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א
ראש חבורת מועדים

פסח - על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים

בפרשת בא נאמר (שמות יב, ג), "והיה הדם לכם לאות על הבתים אשר אתם שם, וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, ולא יהיה בכם נגף למשחית בהכותי בארץ מצרים. ופירש רש"י, "הכל גלוי לפניו, אלא אמר הקב"ה נותן אני את עיני לראות שאתם עסוקים במצותי ופוסח אני עליכם". ומבואר, שהקרבת קרבן פסח היא שעמדה להם לישראל להנצל ממיתה. ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כט) מבואר, שהפסוק "והיה הדם לכם לאות" רומז גם על דם המילה, שבזכות שמלו ישראל את עצמם זכו להגאל. ועל כך נאמר (יחזקאל טז, ו) "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמך, ואומר לך בדמך חיי", דמך בלשון רבים - דם פסח ודם המילה. ובבעל הטורים כתב על הפסוק "והיה הדם לכם", "לכם" בגימטריא "המילה". ויתרה מזאת מצאנו בתרגום יונתן על הפסוק "והיה הדם לכם לאות" - "ויהי דם נכסת פסחא וגזירת מהולתא מערב לכון למעבד מיניה את על בתיא דאתון שרין תמן" - דהיינו שעירבו את דם הפסח בדם המילה, ומשניהם יחד נתנו על המשקוף והמזוזות. ויש

להבין מה הקשר בין דם הפסח לדם המילה.

והנה בפסוק זה מבואר שהזכות שעמדה לישראל להנצל היא דם הפסח והמילה, ולכאורה הדבר תמוה, שהרי בפרשת שמות שאל משה רבינו ע"ה את הקב"ה באיזו זכות יגאלו ישראל, והשיבו הקב"ה (שמות ג, יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ופירש"י שהיו ישראל ראויים להגאל משום שתעידים הם לקבל את התורה, ואם כן מדוע היו צריכים זכויות נוספות אלו של דם פסח ודם המילה.

עוד יש להבין מה פשר הלשון "ופסחתי עליכם", ורש"י פירש "לשון דילוג וקפיצה, שהיה הקב"ה מדלג מבתי ישראל לבתי מצרים שהיו שרויים זה בתוך זה". והדבר צריך ביאור, הרי הקב"ה לא "הלך" ממקום למקום ומבית לבית, אלא המית ברגע אחד את כל הבכורות של מצרים, וא"כ מדוע נקרא הדבר "פסיחה ודילוג", שפסח הקב"ה על בתי בני ישראל.

והנה נצטוונו להקריב קרבן פסח כדי להודות להקב"ה על אשר פסח על בתי אבותינו במצרים, והחג נקרא בתורה בשם "חג הפסח", ובפסחים (קטז, ב) שנינו, "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור. פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'". ולמידים אנו מכך, שנס זה ש"פסח" הקב"ה עלינו במכת בכורות, הוא מעיקרי מהות החג, והזכרתו מעכבת בקיום סיפור יציאת מצרים. וגם זה צריך ביאור, שהרי לכאורה עיקר הנס הוא מה שיצאנו משעבוד מצרים לחירות עולם.

ובאמת יש לתמוה, מדוע היו ישראל בסכנה גדולה כל כך לבלי יציאת מצרים, והוצרכו לשים אות על מזוזות הבתים, וכן נאסר עליהם לצאת מבתיהם עד הבוקר, וכל זה כדי שלא ינגפו במכת בכורות, ומאז ועד עתה מצוים אנו להודות להקב"ה בכל שנה על שפסח על בתי אבותינו באותה שעה. והרי גם תשעת המכות שלפני מכת בכורות היו רק למצרים ולא לישראל, ובשאר המכות לא היו לישראל צריכים לעשות מאומה כדי לא להנזק, אלא הפלה הקב"ה בינם לבין המצרים, ומדוע דווקא במכת בכורות היו ישראל בסכנה שמה ינגפו גם הם. [וכבר עמד על שאלה זו האברבנאל בפירושו עה"ת (שמות יב), והגר"י מליסא בפירוש "מעשה ניסים" על הגדה"ש].

ונראה שהביאור בזה הוא, שבאמת אף שמלו ישראל את עצמם, והקריבו קרבן פסח, והיו עתידים לקבל את התורה, בכל זאת היה עליהם קטרוג גדול, ומצד מדרגתם באותה שעה לא היו ראויים להגאל, וכמו שאמרו חז"ל (זה"ק תרומה קע, ב) שלפני קריעת ים סוף קטרג שר של מצרים לפני הקב"ה וטען "הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז". ועוד אמרו במדרש (ויקרא רבה כג, ב) "מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים היא קשה על בעלה ללוקטה, כך היתה גאולתן של ישראל קשה לפני הקב"ה, הדא הוא דכתיב (דברים ד, לד) "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי" וכו', א"כ לא היתה נותנת מידת הדין לישראל שיגאלו לעולם". ויודעים דברי הקדמונים ז"ל, דכוונת הפסוק "גוי מקרב גוי" היא שהיו ישראל נתונים בתוך מצרים, כעובר במעי אמו, והיו נחשבים עמם כאומה אחת ח"ו, וכמעט שנתבטלה כל מציאות היותם עם בפני עצמו.

ובזה נבין מדוע היו ישראל בסכנה בשעת מכת בכורות, דאיתא במסכת סופרים (פכ"א ה"ג) שנהגו הבכורות להתענות בערב פסח, והטור (או"ח סי' תע) הביא שתענית זו היא לזכר הצלת בכורות בני ישראל במצרים. ובספר כל בו (סי' נח) ובספר ארחות חיים לרא"ה מלוניל (הל' ערבי

פסחים אות יג) הביאו שנהגו לפדות את הבכורות בערב פסח, וכתבו בשם רבי דוד ב"ר לוי (בעל ספר המכתם) שטעם דבר זה הוא משום שהיו בכורי ישראל בסכנת כליה, משום שבאותם זמנים היתה העבודה בבכורות, וגם אצל אומות העולם הבכורות היו כמרים לע"ז, ואפשר שהרבה היו מבכורי ישראל בזמן ההוא מן החוטאים, ואעפ"כ חס עליהם הקב"ה והצילם, ולפיכך ציוה עליהם לפדותם. ומבואר שמכת בכורות לא היתה ככל המכות, שמטרת שאר המכות היתה כדי להעניש את המצרים על כך שגשתעבדו בישראל, וכן כדי לעורר אותם לשמוע בקול ה' ולהוציא את ישראל לחירות, ולכן היו המכות רק למצרים. אבל במכת בכורות העניש הקב"ה באופן פרטי את הבכורות על חטאם שעבדו ע"ז, וא"כ היו גם בכורי ישראל בסכנה, כיון שגם הם עבדו ע"ז, ובכל זאת חס עליהם הקב"ה ופדאם ממות. ולכן הוצרכו להביא קרבן פסח, ולתת מדמו על המשקוף והמזוזות, ועי"ז ניצלו מן המיתה.

ונראה שזהו פירוש לשון פסיחה ודילוג האמורה במכת בכורות, שפסח ה' על בתי אבותינו, והיינו שבפעם היו ישראל ראויים להעניש, שהרי גם הם חטאו בע"ז, ובכל זאת "דילג" הקב"ה עליהם ולא נגף את הבכורות. [וכך משמע בתרגום אונקלוס בפרשת בא (שמות פרק יב פסוקים יג, כג, כז), שבכל מקום שנאמר "ופסחתי", "ופסח", תרגם "ואיחוס", "ויחוס", דהיינו שחס הקב"ה על ישראל ולא כילה אותם]. ולכן מחוייבים אנו להקריב קרבן פסח בכל שנה, ולהזכיר בשעת סיפור יציאת מצרים את חסדו של הקב"ה שהתנהג איתנו לפני משורת הדין.

ובזה יש ליישב השאלה דלעיל, שהרי נגאלו ישראל כדי שאח"כ יקבלו את התורה בהר סיני, ומדוע היו זקוקים לזכויות נוספות, קרבן פסח וברית מילה. אולם הביאור הוא, דבאמת הרי מה שהיו עתידים לקבל את התורה אינו בגדר זכות שראויה לעמוד להם לפני שנגאלו, אלא שהטעם שנגאלו עבור זה היה כלשון הכתוב "בהוציאך... תעבדון את האלקים על ההר הזה", שלקחם הקב"ה להיות עבדיו, ומכיון ששייכים הם לקב"ה, ועבדי המלך הם, ממילא ניצולים הם ממיתה אף אם אין הם ראויים להנצל מצד מעשיהם, כי אין מצילים אותם בזכות עצמם, אלא משום שהם חלקו של המלך וקנינו, וראוי להצילם לצורך המלך.

ומשום כך היו ישראל צריכים למול את עצמם, כדי להיות ראויים לתואר "עבדי ה'", כי כשהאדם משועבד לתאוות החומריות, אינו נקרא עבד ה', וטעם מצות מילה היא כמו שכתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ט) כדי להחליש את כח היצר והתאוה שבאדם, וכדי שיהא אות בבשרו שהוא עבד ה', וכשמלו את עצמם ונעשו "עבדי ה'" היו ראויים להגאל על שם העתיד.

אולם לא היה די בדם המילה, כי אף שקיבלו עליהם עול עבדות ה', הרי קצת הם עבדי פריעה, ושעבודם לפרעה הוא סתירה לעבדותם לה', כי עבדות גמורה ללא שיוור שייכת רק כאשר אין על העבד שעבוד לאחרים, וכל כולו עומד לרשות אדונו. ועל כך נצטוו להקריב גם קרבן פסח, ולזבוח את אלילי מצרים לשם ה' בפרסום גדול, ובזה הראו שאינם יראים מפרעה ומהמצרים, ואין הם משועבדים אלא לה'. ומבואר בזה"ק (פנחס רנא, ב) שמשום כך היתה סדר הקרבת הפסח באופן שיתפרסם לעיני המצרים, והיו צריכים לקנותו ביום י' ניסן, שיוודע הדבר למצרים, וכמו"כ נצטוו לצלותו, כדי שיהיה ריחו נודף לחוץ, וליתן ראשו על כרעיו ועל קרבו, שיהא ניכר שהוא טלה ולא בע"ח אחר. וברבינו בחיי (שמות יב, ז) מבואר שמשום כך נצטוו ליתן מדמו על פתחי בתיהם, כדי לפרסם שהם עוסקים בהקרבת



ונשאר עץ יבש וחוזר בכל שנה ומוציא פרחים ועושה פירות ניכר גדולת הבורא, דמזל טלה השולט בחודש האביב היה מזל של מצרים ואע"פ שנצטוו ישראל במצרים להחליש כחו שלא יתגבר עדיין יש לו השארות ולפי שבחודש האביב האילנות מוציאים פירות והיה אותו מזל מתגאה שהם מוציאים על ידו לכך מברכים על האילנות בחודש זה בשעת לבלוב הפרחים שהם עיקר הפרי לומר שכל הפירות הם מאתו יתברך ולא החודש גורם".

ויש לדון מה דין מי שנקרה לעיניו מיד אחר ר"ח אילנות בפריחתן ולא בירך עליהם, האם יכול לברך אח"כ או דנימא דכבר נהנה מהאילנות ולא יברך?

וכתב הפרמ"ג (סי' רכו) "דהשמחה בראיית הפריחה קיימת דווקא בתחילת שנת הפריחה מאחר והרואה יודע שמדרך הטבע כיון שהתחילו ליגדל הרי הם הולכים וגדלים, ושוב ליכא שמחה כ"כ כמו בתחילת שנת הפריחה". וכן כתב בספר הפרנס (סי' שצו) 'האי מאן דנפק ביומי ניסן פעם ראשונה בשנה'. משמע מדבריהם דאתו למעוטי היכא דכבר יצא ולא בירך.

אולם ראיתי בספר נר ציון להגר"נ בן סניור שליט"א שהעיר שברכת האילנות אינה על שמחה בפריחת האילנות דא"כ הו"ל לברוכי 'שככה לו בעולמו' כמובא באו"ח סי' רכה סע' י' שמברכים על אילנות טובות אפ"ל של עכו"ם 'שככה לו בעולמו', אלא היא הודאה להש"ת על בריאתו שיש בה שמחה ונקבעה ברכה זו לחודש ההתחדשות, ולפ"ד גם אם ראה קודם לכן יברך לאחמ"כ כשיראה שוב.

ואי נימא דהוי ברכה רק על השמחה בהתחדשות, אינו שונה מהא דאיתא ברמ"א (סי' רכה סע' ג) דאם לא בירך בראיה ראשונה יכול לברך בראיה שניה וביאר שם במ"ב מכיוון דקבעו הברכה על האכילה סגי לברך אף בראיה שניה, ומשמע שאם כבר אכל בראשונה בלא ברכת שהחיינו לא יברך שוב באכילתו שנית.

ובמחצית השקל או"ח סי' רכו דן בדברי השו"ע שכ' "ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות, לא יברך עוד" האם הוי עיכובא דווקא גדילת הפרי או דלמא אף ראייה קודמת פוסלתו מלברך, ובעולת תמיד שם הסיק לחומרא שלא יברך אם ראהו קודם לכן וכ"כ הב"ח ע"פ המרדכי והטור, אולם בפרישה דחה מדין שהחיינו שאם לא בירך בראשונה מברך בשנייה (כמב' סי' רכה סע' ג) ובא"ד ביאר כהעולת תמיד שלא יברך, ונראה שסבר שאינו דומה ברכת שהחיינו ששם עיקר ההנאה מתבטאת באכילה לפיכך אם ראה בראשונה ולא בירך יכול לברך בשנייה, משא"כ ברכת האילנות שהיא ברכת השבח וההודאה בעת ההתחדשות, אין לברך לאחמ"כ כשראה כבר, אולם מסקנת האליה רבה שדווקא היכא שבין ראייה לראיה נשתנה מצב האילן כגון שגדלו פירותיו אין לברך שנית משום שאינה שמחה כשמחה הראשונה.

ובברכי יוסף הוציא מהאליה רבה הנ"ל שיוצא מדבריו שאם לא ראה האילן עד שצמחו בו פירותיו יכול לברך ברכת האילנות, אולם לשו"ע שחילק בין יצאו פירותיו אמרינן איפכא דביצאו פירותיו לא יברך כלל ובלא יצאו פירותיו יברך אף בשנית כשלא בירך בראשונה.

הרב אברהם דאן

במעלת ימי חודש ניסן וההכנה לחג

על חודש ניסן נאמר בתורה (שמות יב, ב) "החודש הזה לכם ראש חודשים". ופירש השל"ה (פסחים נר מצוה אות ז) **שכל יום ויום מחודש ניסן דומה לקדושת ראש חודש**. ובהפלגת ימים קדושים אלו מצוינו בשו"ת אבני נזר (או"ח

מעבירין על המצות, והכא נמי יש עניין בעשיית הסוכה אחר יום כיפור וכן"ל שאם נתחייבנו בגלות וכו'.

אכן כתב שם (אות א) לייסד שאחר יום כיפור הוי זמן המצוה ושפיר יש בזה משום אין מעבירין, והנה מפשטות לשון הרמ"א נראה שכל שמשנה בזמן זה חשיב כמעביר על המצות [דדין מעבירין הוא מאותו ילפותא של ושמרתם את המצות והוי דין מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה אותו דין ממש], אכן כתב האבני נזר שכל זה הוא רק לחומרא בעלמא כי עצם דין 'מעבירין' הוא כאשר מעביר את המצוה לזמן אחר החלוק בנתיים בזמן שאינו ראוי לעשיית המצוה דומיא דמעביר מאדא א' לאדר שני שכל הימים שבנתיים אונם ראויים ודאי למקרא מגילה, ואם כן שיש שבת באמצע הוי ב' זמנים חלוקים דבשבת לא שייך עשייה וכשמשנה בניית הסוכה לאחר השבת הוי כמעביר המצוה מזמן לזמן וזה כבר הוי איסור מדינא.

ומ"מ חזינן מדבריו שביסוד הדין כל שאין סיבה בעיכובו, שפיר יש עניין להתעסק בו ולהזמין מעת זמן חיוב ה'שואלין ודורשין', וביותר כאשר יש הפסק מזמן לזמן כלומר שיש זמן חיץ באמצע שאינו ראוי לעיסוק המצוה שאז יש חיוב מדינא כלשונו, ומעתה יש לעיין בערב פסח שהוא עיקר דין 'שואלין ודורשין' אי יש חובה להתעסק בדברים שאין סיבה בעיכובו, ויש לעיין.

אמנם העירני ידי"ג הרב נתנאל שרון שליט"א שכלפי חיוב אכילת מצה כל שבעה שהיא מצוה קיומית אין נראה שיהיה חיוב להתעסק בזה כנ"ל, אך כלפי אכילת מצה בלילה הראשון שהיא מצוה חיובית, וכן ביחס לשאר מצוות חיוביות דפסח, יש מקום לחייב להתעסק בזה כנ"ל, ובלא"ה יש לחוש ל"מעבירין על המצוות".

הרב אברהם דאן

להכנס לחצר חבירו בשביל

לברך ברכת האילנות

הנה הרוצה להכנס לתוך חצר חבירו, בשביל לברך ברכת האילנות, לכאורה נראה שרשאי להכנס אף בלא בקשת רשות, (כשאינו מפריע את פרטיות חברו), משום "דניחא לאיניש דליעבד מצוה בממוניה".

אולם בספר מעשה חמד (פ"ג סי' מו) דן בזה ובתשובות שבסוף הספר הביא שהגאון רבי חיים קנייבסקי זצ"ל השיב לו על זה "דניחא לאיניש דליעבד מצוה בממוניה", לא שייך לנידון דידן, שהרי אין חיוב לברך ברכת האילנות אלא למי שראה, א"כ לא יכנס ולא יראה ולא יברך, והא דבסופו של דבר נעשתה מצוה על ידו לא מצאנו דאף בזה ניחא ליה, ולא נתחדשה הלכה זו אלא במידי דרמיא חיוב הגבא.

אלא דיש לעיין בזה, מהא דפסק מרן השו"ע (סי' יד ה"ד) שמותר לטיול טלית חבירו ולברך עליה, (מ"ב ס"ק ג) משום דניחא ליה לאיניש ליעבד מצוה בממוניה. והרמ"א (סי' יז ה"ב), ועי' מ"ב ס"ק ה, וכה"ח אות ו) כתב שציצית אינה חובת גבא, ולכן אינו חייב לקנות טלית בשביל להתחייב בו. מבואר שאף במצוה שאינה חיוב גבא נאמר הכלל דניחא ליה לאיניש. ויש ליישב.

הרב איתמר גונן

ברכת האילנות בראיה שניה

איתא בברכות מג: "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם" ע"כ.

וכתב הש"ך על התורה "שעל ידי ראיית העץ שנשרו עליו

השה לה'. ועי"ז פרקו מעליהם עבדות מצרים, והיו ראויים להקרא עבדי ד' ע"י המילה.

ומבוארים דברי חז"ל שבפסוק "והיה הדם לכם לאות" נרמז גם דם המילה, ודברי התרגום יונתן שעירבו דם הפסח והמילה ונתנו משניהם על פתחי הבתים, כי שניהם משלימים זה את זה, ודם הפסח שבו פרקו מעליהם עול שעבוד מצרים, הוכיח על דם המילה, שאכן קיבלו עליהם עול עבדות גמורה להש"ת.

ועל כן מבואר בפסוקים שהזכות שבעבורה פסח ה' על בתי בני ישראל בעת מכת בכורות, היא הקרבת קרבן הפסח ונתינת דמו על המשקוף והמזוזות, כי בכך פרקו מעליהם עול שעבוד מצרים, וקיבלו עול מלכות שמים בשלימות, ועי"ז נעשו עבדי ה' והיו ראויים להגאל.

ולכן נצטוונו להזכיר לדורות בשעת סיפור יציאת מצרים, את חסדו של הקב"ה שפסח על בתי אבותינו, להודיע שלא נגאלנו בזכות מעשינו, אלא מחמלת ה' עלינו שלקחנו להיות עבדי והוצילנו בזה ממייתה ומשעבוד מצרים.

ובזה יש לבאר את הטעם לכך שעבד עברי שאינו רוצה לצאת לחירות נרצע בדלת ומזוזה, ומבארת הגמ' (קדושין כב, ב) "מה נשתנו דלת ומזוזה... שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרת כי לי בני ישראל עבדים - עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ורצע בפניהם". ולכאורה צריך ביאור, שהרי הפסוק "כי לי בני ישראל עבדים", לא נאמר ביציאת מצרים, ומה השייכות בין חטא העבד שאינו רוצה לצאת לחירות לבין הדלת והמזוזות במצרים.

ולפי האמור לעיל הדברים מבוארים היטב, דהנה בירושלמי (קדושין פ"א סוף ה"ב) אמרו דבר זה בלשון אחר, "אוזן ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם", ולכאורה תמוה איזו פריקת עול יש בכך שמכר עצמו לעבד. אולם הביאור הוא כמש"כ, שעבדות גמורה לקב"ה מחייבת פריקת כל עול אחר, ומשום כך, כל קבלת עול בשר ודם נחשבת פריקת עול מלכות שמים, ועל כן דרשו חז"ל "כי לי בני ישראל עבדים" - עבדי הם ולא עבדים לעבדים, כי עבדותם לאחרים סותרת את העבדות המוחלטת לקב"ה.

ומשום כך נרצע העבד הקונה אדון לעצמו דווקא ע"י הדלת והמזוזה, כי הסיבה שהיו ישראל צריכים לתת מדם הפסח על הדלת והמזוזה, היתה כדי להראות שפורקים הם מעליהם עול עבדות מצרים, ובה קיבלו עול מלכות שמים ונעשו עבדי ה', ורק עי"ז היו ראויים להגאל, כי מחמת מעשיהם לא היו ראויים לכך. וידיעה זו מחייבת כל אחד מישראל להקדיש את כל כולו להיות עבד ה', ולא לקבל על עצמו שעבוד אחר.

הרב אלחנן דרעי

מי שאינו עוסק בעניני החג ה"ה בכלל "מעביר על המצוות"

הנה זמן החיוב של שואלים בהלכות החג הוא ל' יום. ובאבני נזר (סימן תנט אות יז) נשאל אם כן מדוע חיוב בניית הסוכה הוא רק אחר יום כיפור ולא ל' יום קודם, ומדוע אין בזה משום אין מעבירין על המצות. והשיב דדין ל' יום קודם החג אינו מצד עצמות הזמן אלא רק משום הסמיכות לחג, וככל שסמוך יותר לחג הוא זמן יותר מחוייב ומקודש, וכל שיש איזה רווח ועניין באיחור הדבר שפיר עבדינו ליה סמוך ממש וכמבואר בטור סימן תנח גבי הידור עשיית המצות בזמן שנאסר כבר החמץ, וכן מבואר בשו"ת חכם צבי (סימן קו) שכל שיש בו משום מצוה מן המובחר אין בו משום אין

ס' שלו) שכתב לרב השואל "קרתו הגיעני ערב שבת בין השמשות, דבר אשר ביקש להשיב לו על איזה ספיקות במילי דפיסחא, אם כי הקשה לשאול, כי ימים אלו יקרי הערך שעה ליום יחשב, על כל זה לאשר ביקש מאוד להשיב לו להיות לו לעונג ושמחת יום טוב לקחתי מעט פנאי".

ובספר יסוד ושורש העבודה (עניני חודש ניסן) כתב "מיום א' ניסן יגיל וישמח האדם מאוד מאוד כי הגיעו הימים אשר בהם חפץ ה' לגאולינו ולקדשנו במצוותיו והן קרבו הימים אשר בהם נעשה רצונו לנחת רוח לפניו יתברך במצות רבות וכו' מיום אל יום יצפה ויחכה בגילה ורנן על זה שיבא בקרוב על ידו נחת רוח ליצרו ובוראו יתברך שמו".

ובמעלת ההכנה הרוחנית לחג ע"י לימוד עניני החג מבעוד מועד הוא בשביל לזכות להתקדש בקדושתו כמש"כ הגאון רבי חיים פלאגי זצ"ל בהקדמה לספרו מועד לכל חי "ומורגל בפי מהרב הגדול מרן זקני אור היר"ח ז"ל (הרב יוסף רפאל חזן זצ"ל בעל החקרי לב) כי בבוא זמן מועדי ה', אם לא היה קורא קודם בספרי הפוסקים בשו"ע ונו"כ הלכות חג בחג, וגם ללמוד בספרי מוסר כמו ספר של"ה וספר חמדת ימים וכדומה, כל חג ומועד בזמנו, לא היה קונה הארת קדושה בנשמתו לקבל עליו קדושת יום טוב. זה תוכן דבריו זיע"א".

והביא הגר"ח פ"ר רמז לזה מהפסוק (ויקרא כג, ב) "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי" שעל ידי ה"מקראי קודש" - הקריאה בדברי תורה הלכות חג בחג, לקבל קדושת החג והמועד יהיה "מועדי ה'" - שאז יזכה להרגיש בנפשו את הארת וקדושת המועד ו"אלא הם מועדי".

ולענין הטרחה לכבוד החג כתב בספר קב הישר (פרק צ) "ויש קבלה בידי כל טורח שאדם מטריח את עצמו לכבוד יום טוב של פסח, והוא עיף ויגע אזי בהטורח, אזי בעסק זה הוא הורג כל המזיקים הנקראים נגעי בני אדם. ע"ש".

ובדרך אגב, בענין אמירת כמה טורח פסח, כתב הרוקח (ס' רפג) שלא יאמר "כמה טורח פסח" על פי מה שאמרו בירושלמי "רשע מה הוא אומר, מה העבודה הזאת, מה טורח זה". אולם בכ"ח (ס' תטט אות טו) כתב על דבריו "וכל הפוסקים לא הזכירו אזהרה זו, גם לא ראיתי נוהגין ליוזר בזה, ונראה לי דמפרשים הירושלמי דוקא על קרבן פסח אסור לומר מה העבודה הזאת לכם דנראה שמצוה דאורייתא עליו לטורח, מה שאין כן בזמן הזה דלא קאמר רק על גודל הזהירות וחומרות יתירות כמה טורח אין קפידא".

הרב עמרם שכטר

הכשרת כיריים קרמיות ואינדוקציה

שאלה: האם מותר להשתמש בפסח בכיריים קרמיות ובכיריים אינדוקציה?

תשובה: כיריים קרמיות דומות לפלטת שבת, עשויות מסליל חשמלי מחופה בזכוכית קרמית המשמש כפלטת. בכיריים אינדוקציה יש ג"כ זכוכית קרמית, אלא שמקור החום שונה: הן עובדות ע"פ השראה מגנטית כאשר מניחים סירים מיוחדים הסוגרים מעגל חשמלי באמצעות גלים אלקטרו מגנטיים שגורמים לחימום הסיר. במשך השנים ניסו לברר ממה מורכבת הזכוכית הקרמית (שהיא תגלית חדשה, סך הכל משנת תש"י), ומחמת הספק שמא מכילה גם חרס, יש מורי הוראה שטענו שאי אפשר להשתמש בהם בפסח.

אמנם בס"ד בשנה שעברה הגיע לידי מאמרו של הרה"ג

שניאור זלמן רווח שליט"א (קובץ מריח ניחוח א, עמ' 134), שם ביאר (ע"פ הרצאה ששמע מפי אחד מהפרופסורים שהיו עם מגלה הזכוכית הקרמית, ומרצה בכיר בתחום), שזכוכית זו היא כמו זכוכית אחרות אלא ששינוי את המבנה שלה, והרוב המוחלט שממנו היא מורכבת הוא חול (כמו בזכוכית רגילה), וגם כל שאר החומרים אינם חרס ואינם עופרת כלל, אלא כולם אבקות מינרליות חלקם מן הסלעים או אחרים, ואינם משנים כל דבר בסוגיא ההלכתית של הזכוכית. ולפ"ז הסיק שלדעת הש"ע רשאי להשתמש בזכוכית קרמית לפסח ע"י ניקוי ושיטפה היטב, ולדעת הרמ"א יש להחמיר בהם, אולם כיון שהם עמידים לחום, על כן יכולים להגעילים (ג' פעמים) ולהכשירם לפסח, לדעת רוב הפוסקים אף לבני אשכנז. [וכמ"ש לגבי פיירקס בחזו"ע פסח עמ' קנה ושכן הסכים עמו הגרי"ש אלישיב זצ"ל ושכ"פ בשו"ת ירושת פליטה ס' כ ומהרצ"פ פראנק זצ"ל ועוד, ע"ש].

והנה בהפעלת הכיריים הקרמיות (אחר ניקוי היטב) בחום הגבוה ביותר, מגיעים ודאי לליבון קל, ולפעמים אף לליבון חמור (בעוצמה של 3000 ואט מגיעים לטמפ' של 550 מעלות צלסיוס). ולכן למעשה אף לבני אשכנז מותר להשתמש בהם לכתחילה אחרי ניקוי והפעלה על החום הגבוה ביותר למשך זמן המבטיח שהגיע לחום הגבוה. ונוגע לקצוות הכירה, כיון שנשארים קרים לא בלעו ישירות חמץ, אלא שיש לחוש שמא נשפך עליהם מקדרות החמץ, ולכן יש להכשירן בעירוי מכלי ראשון ודיו.

ובנוגע לכיריים אינדוקציה, כיון שא"א להדליקם אם אין מגנט אחר על גבם, יש ליצור מצב של מגנט לאחר שטיפה וניקוי היטב מעל ומתחת, וייבוש מוחלט, ואז ישימו על האינדוקציה סירים יבשים רחבים ככל האפשר, ובכך הכירה תידלק ככל עוצמתה על כל המשטח. ויש לוודא שהצליחו להגיע לליבון לכל חלקי הכירה.

לסיכום: לבני ספרד מותר להשתמש בפסח בכיריים קרמיות ובכיריים אינדוקציה לאחר ניקוי יסודי. בני אשכנז, לעומת זאת, צריכים להכשיר את הני"ל ע"י ניקוי יסודי והפעלת הכיריים הקרמיות על החום הגבוה ביותר, וכן יעשו לגבי כיריים אינדוקציה ע"י שישומו סירים רחבים ככל האפשר, ויערו על הצדדים מים ורתחים מכלי ראשון (כגון מהקומקום). והיתר זה הוא לכתחילה.

הרב משה שלם

איסור אכילת מצה בער"פ

החיוב בטעמא דבועל ארוסתו

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

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

אלא דמעשה תסתער קושיא עצומה שמקשים האחרונים

דאיפה מצינו שילקו מרדות לדין דרבנן דהרי מרדות בא לחייב מצות עשה וא"כ איזה מצות עשה יש בדרבנן.

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

הרב אריאל יוחנן

בענין בדיקת חמץ בתחילת הלילה

ידועה דעת הראב"ד (הובא בב"י או"ח ס' תלא) דמה ששינוי במשנה (ריש פסחים) 'אור לארבעה עשר בודקין היינו סמוך לאור כלומר סמוך לכניסת הלילה. וכתב הב"ח (שם אות ד) דהנראה עיקר כדעת הראב"ד, דעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה שעדיין יש אור. ולכא' אפשר שזה גם כוונת השו"ע (שם סעי' א) שכתב 'בתחילת ליל י"ד בניסן בודקים את החמץ לאור הנר'. וראה שבאמת כן כתב המג"א (שם סק"א) לפרש את דברי השו"ע שכוונתו 'סמוך לכניסת הלילה', וביאר הפרי מגדים (אשל אברהם שם) שהכוונה לזמן בין השמשות.

ומשמע לדבריהם סובר הראב"ד שהוא דין מיוחד בבדיקת חמץ, ואינו רק מדין זריזין. וקצת סמך יש לזה בירושלמי (פסחים פ"א ה"א), דאמר ר' מנא דהסיבה שבדוקים בליל י"ד ולא ביום הוא מפני שנא' (שמות יב יז) 'ושמרתם את היום הזה לדרתכם חקת עולם, ודרש' עשה שיהו היום והלילה משומרין מן החמץ. וא"כ רק כשמתחיל לבדוק בתחילת הלילה הוא מקיים ענין זה של שמירת הבית מן החמץ כבר מהלילה.

ולכא' נכון לומר כן בדעת השו"ע, גם אם נפרש את דבריו כהט"ז (שם ובמשב"ז שם), שלדבריו צריך לחכות לזמן שהוא לילה ממש שאז האור מבהיק ביותר, [מיהו בזמן בין השמשות צריך הוא להיות פנוי בשביל שיוכל ליתן לב על ענין הבדיקה, וע"ש]. דהרי כתב החק יעקב (שם) שאפשר שזה גם הפירוש בדברי הראב"ד גופיה, שצריך לבדוק בצאת הכוכבים ואפילו שיש עדיין קצת אור.

אלא שבמשנ"ב (סק"א) אחר שפירש את דברי השו"ע כהט"ז שכוונתו לתיכף אחר יציאת הכוכבים, כתב שהטעם הוא משום 'שלא יתירש או שלא ישכח'. ומבואר שלמד דהוא לא דין מיוחד בזמן של בדיקת חמץ, אלא שהוא דין צדדי שלא לבטל את קיום המצוה.

והנה להלן (סעי' ב) נחלקו השו"ע והרמ"א בדין מי שהתחיל



אלוקיך, לא תעשה מלאכה, וז"ל הרמב"ן:

והוסיף 'וביום השביעי עצרת', וטעמו, 'ששת ימים תאכל מצות' והשביעי' עוד עליהם 'עצרת', והטעם שתהיו עוד נעצרים לפניו לאכול המצות. ובעבור שאמר עצרת היא ויהיה במשמע להיות נעצר על אכילת המצות בלבד כימים אשר לפניו, הוצרך להזהיר שלא תעשה מלאכה. וכן אמר בשמיני של חג הסוכות בפרשת המועדות שבתורת כהנים (ויקרא כג לו) שבעת ימים תקריבו אשה לה' ביום השמיני מקרא קדש והקרבתם אשה לה' עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו, לומר שהוא נעצר על הימים הראשונים בהקרבת האשה, והוא אסור עוד בעשיית מלאכת עבודה עכ"ל].

הרב שמואל דוד הרמן

קושיא בדברי הגרי"ז ריש הלכות פסח

בדברי הגרי"ז ריש הלכות חמץ ומצה, שם כתב לבאר בדעת הרמב"ם, דחמץ בשעה חמישית לרבי יהודה אינו איסור חפצא, ורק משעה שישית הוא דנאסר איסור חפצא מדרבנן כשאר ימי הפסח מדאורייתא, ואינו אלא איסור דרבנן גזירה משום יום המעונן, ומכאן מרדות אינו אלא באיסור דרבנן, ולא בגזירה דדבריהם. (כן נראה מדבריו) ובסוף דבריו הקשה מדברי הירושלמי (ה' ע"א) דשם מבואר דהמפריש תרומה לרבי יהודה אינה תרומה, א"כ מבואר דזהו איסור בגוף החמץ ולא איסור דרבנן גרידא.

ולכא"ו דבריו הקדושים צ"ת, דהא שם בירושלמי מבואר דהטעם דאינה תרומה משום דתרומה ניתנה לאכילה, ומשמע שא"ל איסור חפצא, אלא כך היא ההלכה שכל מקום שיש איסור אכילה לא תחול התרומה, וא"כ ה"ו כיון דאיכא איסור דרבנן לאכול, אף דאי"ז אלא גזירה, מ"מ סו"ס לא ניתן לאכילה. אולם אי קשיא, מסוף דברי הירושלמי קשיא, דאיתא שם דאיכא מאן דפליג, וס"ל דהאי תרומה - "טהורה היא דבר תורה, את הוא שגזרת עליה שריפה", משמע דהגזירה היא שריפה, ולא רק איסור דרבנן לאכול, אולם הא וודאי דלא כהבבלי דמבואר שם דדין השריפה אינו אלא בשעה שישית, וא"כ לא קשיא מידי ע"ד הר"מ. ומצוה ליישב דברי רבינו הגרי"ז זיע"א.

הרב רזיאל שרבאני

בענין מי שהקיא את המצות והיין האם יצא יד"ח

שאלה: אדם שבלבל פסח אכל כזיתות של מצה ושתה ד' כוסות יין ובלעם, ותיכף לבליעה הקיא את הכל, האם יצא יד"ח או שצריך לאכול ולשתות שוב, ומה הדין אם הקיא לפני שבלע?

תשובה: בגמ' בחולין קג': אמר רב אסי אמר ר' יוחנן אכל חצי זית (ממאכלות אסורות) והקיא וחזר ואכל חצי זית אחר חייב, מ"ט הרי נהנה גרונו בכזית.

וכ"כ ברמב"ם (פי"ד ממאכלות אסורות הל' ג') שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור ולכן זה מצטרף.

ומזה למד הגרי"ח בתורה לשמה סי' קכה' שכמו שלענין איסור זה נחשב אכילה, אז גם לענין מצות אכילת מצה ושתית יין שאע"פ שהקיא את הכל, מ"מ כיון שנכנס בתוך בית הבליעה ולא פלטם קודם לכן, הרי נהנה מהם בית הבליעה וחשיב אכילה ושתיה.

והמנ"ח מצוה 'או' ב' חידש יותר שבאמת מבואר בגמ' בחולין שם שאם אכל חצי זית איסור והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית חייב דלמעשה נהנה גרונו בכזית, וכתב המנ"ח שה"ה למצה שיוצא יד"ח ככה"ג של אכילת כזית

מצוה ואין אפשר לומר שזה חיוב להוסיף על הידור מצוה שליש כדי להדר והדרב צ"ע רב.

והנה עוד מצאנו מקור כזה בדברי רש"י והוא מרש"י בסוכה ריש פ"ג דהנה שם המשנה כתבה וז"ל: לולב הגזול והיבש - פסול, וברש"י כתב שם יבש - דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב (שמות טו) ואנוהו. כל' הוא אומר שולוב יבש פסול מפני שיש דין זה קלי ואנוהו דבעי' לנאות את המצות כדי שתהיה מצוה מהודרת ולכן הכא לולב יבש פסול מפני דלאו הדר נינהו, גם הכא חזי' בדברי רש"י דהידור מצוה הוא דבר שהוא חיוב לעשותו ולכן לולב שאינו מהודר הרי הוא פסול כל' הוא חיוב כזה עד כדי שהוא פוסל את המצוה.

א"כ יוצא פה בדברי רש"י שדין הידור מצוה הוא חמור כ"כ עד כדי שהוא פוסל את המצוה אם לא עשו בה את הדין הידור הנצרך, ויש אריכות בזה לברר שיש שני דינים בגדר של הידור ויוצא מגיטין דף ו: ובדף כ. שם.

הרב חיים בונן

אם יש ענין לטעום חמץ במוצאי ז' של פסח

בספר מעשה רב (הלכות פסח אות קפה) מובא שהגר"א "היה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה, וביום טוב אחרון היה אוכל סעודה שלישית, אף על פי שלא היה אוכל שלש סעודות בשאר ימים טובים, מפני חביבת מצות אכילת מצה שזמנו הולך לו, ובמוצאי יום טוב היה משתדל לטעום חמץ, וכן חדש באורתא נגהי תמניסר. והיה נמנע לאכול לאחר פסח מצה שיוצאין בה ידי חובתו בפסח, וכל זה להיכרא לעשיית המצוה, שאין עושין אותה להנאה, אלא מפני גזירת הבורא יתעלה שמו". [ובשו"ת שיח יצחק (סימן רצד) כתב, טעם לחמין במוצאי שבת, בשבת (קיט) חמין במוצאי שבת מלוגמא, לענ"ד דמהאי טעמא יהדר על אכילת חמין תיכף במוצאי יום מנוחה, להראות שמה שמנע עצמו בשבת מאכילת חמין לא היה מפני שלא לרצון החמין לו, אלא שנמנע רק מפני שנצטווה עליו, אמנם תיאבון היה לו, דהרי מיד בכלות היום מנוחה אוכל החמין, וכעין שכתב החיי אדם שהגר"א הירד לאכול מצות מחדש בליל י"ח ניסן, להראות שמה שנמנע היה מחמת מצות הבורא ע"ש סוף הל' פסח. ועל דרך זה שמעתי לפרש שזניר שנגמר נזירותו ישתה אח"כ יין].

ומבואר שהגר"א הקפיד לטעום חמץ במוצאי ז' של פסח שיחיה להיכר שמה שלא אכל בפסח הוא מפני מצות הבורא ולא מחמת הנאה (ולכך גם לא אכל מצה שיוצאים בה ידי חובה בפסח, במוצאי הפסח).

ויש להביא בזה מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל בפ' בא (יב יח) עה"פ "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחודש בערב". ובתרגום יונתן בן עוזיאל הוסיף כמה תיבות על הנאמר בפסוק, וז"ל: בניסן בארביסר יומין לירחא תכסון ית פסחא וברמשא דחמישר תיכלון פטירי, עד יומא דעשרין וחד לירחא, ברמשא דעשרין ותרין תיכלון חמיעי", והיינו שפירש הפסוק כך: שעד יום כ"א לחודש תאכלו 'פטירי' - מצות, אבל בערב של יום כ"ב תאכלו 'חמיעי' - חמץ. (והראני לדברי התרגום יונתן הנז', מו"ד הגה"צ ר' יצחק כהן שליט"א רב ומו"צ שכונת שמואל הנביא, בשנת תשע"ד בפדיון הבן במוצאי ז' של פסח).

[ואגב אורחא, מש"כ במעשה רב שהגר"א היה עושה סעודה שלישית בז' של פסח, מפני חביבות מצות מצה שזמנו הולך לו, אביא בזה מדברי הרמב"ן עה"פ (פ' ראה טז ח) "ששת ימים תאכל מצות, וביום השביעי עצרת לה'

ללמוד תורה מבעוד יום, דלדעת השו"ע הוא לא צריך להפסיק כשהגיע זמן הבדיקה, אך לדעת הרמ"א הוא צריך להפסיק ואף שהתחיל בהיתר. וכתב המשנ"ב (ס"ק יא), שטעמו של הרמ"א הוא, דמכיון דחכמים קבעו דעיקר זמן המצוה לכתחלה הוא בתחלת הלילה, לכן צריך להפסיק כדי שתתקיים המצוה כתיקונה. וע"ש.

ולפ"ז לכא"ו מוכרח כדעת המשנ"ב הנ"ל (ס"ק א) דלדעת השו"ע זמן המצוה הוא כל הלילה ומסיבה צדדית בלבד הצריך לבדוק מתחילת הלילה, ולכן כתב שכשהתחיל ללמוד בהיתר הוא לא צריך להפסיק.

אלא שא"כ יהיה צ"ב לדעת המשנ"ב, מדוע בסק"א פירש כדעת השו"ע, ולא פירש כדרכו כדעת הרמ"א שיש דין מיוחד בבדיקת חמץ לבדוק בתחילת הלילה. ובפרט שבס"ק יד נראה שבדין המתחיל ללמוד מבע"י נראה שהוא פוסק כהרמ"א שצריך להפסיק בצאת הכוכבים. וצ"ב.

ולכא"ו נפק"מ נוספת בנידון זה, הוא לענין דין הקדמת בדיקת חמץ לתפילת ערבית, שאם הוא רק מדין זריזין או מטעם שלא ישכח, בודאי שצריך להקדים את תפילת ערבית, מאחר ותדיר קודם, ולאחר מכן מיד יזדרז וילך לבדוק. אך אם הוא משום שזמן הבדיקה לכתחילה הוא בתחילת הלילה, א"כ מסתבר שהבדיקה תהיה קודמת מאחר שאם לא יבדוק בתחילת הלילה הרי הוא לא מקיים את עיקר המצוה כתיקונה משא"כ ערבית שגם אם יתפלל לאחר מכן מכיון שזמנה כל הלילה הרי הוא מקיים את המצוה כתיקונה ורק שחסר לו דין זריזין.

ובאמת ראה בב"ח (שם) שכתב שאם אין חשש שמא יתבטל מתפילת ערבית לגמרי וכגון שרגיל להתפלל בביתו ולא עם הציבור מבעוד יום, בודאי שהבדיקה קודמת, ואזיל לשיטתו כנ"ל שעיקר זמן הבדיקה הוא בתחילת הלילה. ובמשנ"ב (ס"ק ח) הביא גם את דעת החק יעקב שתדיר קודם ויתפלל ערבית מקודם, וכתב ע"ז בשעה"צ (ס"ק יא) דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. [ולנה"ל גם בזה צ"ב בדברי המשנ"ב, דמזכי שטרא לבי תרי].

הרב משה שלם

בגדר הידור מצוה לדברי רש"י

איתא במתנ"י מסכת פסחים דף צט. וז"ל: ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, עכ"ל. וברש"י שם איתא וז"ל: לא יאכל - כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה

והנה יש לעיין בגדר דהידור מצוה דהנה חזינן פה דבר מופלא מאוד מכל הגיון דמשום דינא דהידור מצוה חכמים תיקנו דלא יאכל מסמוך למנחה כדי שיוכל לקיים את ההידור מצוה והרי זה רק הידור ולא המצוה בעצמה.

והנה יעויין בגמ' בב"ק שכתבה שם בדינא דהידור מצוה וז"ל: א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה עד שליש. מאי שליש? אילימא שליש ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שליש במצוה.

וברש"י כתב שם וז"ל: שליש ביתו - שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית או ספר תורה שליש מה שיש לו.

בהידור מצוה עד שליש במצוה - שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור דתניא (שבת דף קלג:) זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה. עכ"ל.

והנה דבר זה תימא גדול הוא דהרי הוא דין רק של הידור

מצה ובלבד שזה לא נמאס לאכילה אחר שהקיא, עיי"ש. ומדברי הגרי"ח מבואר שיוצא יד"ח רק אם בלע ממש ואח"כ הקיא אולם אם הקיא לפני שבלע אז לא יצא יד"ח דלא נהנה בית הבליעה מזה.

אולם בכתב סופר או"ח סי' צו' אות א' הביא מפנים מאירות ח"ב סי' כז' שיצא יד"ח בהנאת גרונו אפ"ל שלא נהנה מעיו, ולכן גם אם לא בלע יצא יד"ח, והכתב סופר ציין שגם אביו החת"ס בתשובה הסכים לזה, והוא פילפל והאריך בזה, וכתב במסקנתו בסוף אות א' שאע"פ שאין ראייה מוכרחת לדברי הפנים מאירות, מ"מ כיון שלא מצינו ראייה נגד זה ומסתברים דבריו, אז הכי נקטינן וכדאי הם הפנים מאירות ופני משה כפני חמה לסמוך עליהם אפ"ל שלא בשעת הדחק.

אולם כתב שם מיד אח"כ, שכל זה לגבי מצות אכילת מצה שיוצא יד"ח גם אם לא בלע, אבל לגבי מצות אכילת סעודת שבת ויו"ט לא קיים בהנאת גרונו, דבשבת כתיב עונג וביו"ט כתיב ושמת ובודאי אין עונג ושמחה למי שחזר והקיא משכנס לגרונו ואין דרך אכילת בנ"א כן, ואיה עונג ואיה שמחה, וכן שמחת משתה דפורים לא מתקיים אלא באכילת מעיו כדרך אכילת כל בנ"א, עכ"ל.

וא"כ יוצא שאם בלע ואז הקיא יוצא יד"ח בודאי מכל הצדדים, ואם הקיא לפני שבלע אחר שנכנס לגרונו אז בתורה לשמה מבואר שלא יוצא יד"ח, ולכתב סופר יוצא יד"ח של אכילת מצה אולם לא יצא יד"ח של אכילת יו"ט.

וצריך להדגיש שכתב הגרי"ח שם שאם זה קרה לפני ברכה"ז אז לא יברך ברכה"ז כי הברכה זה על השביעה ואחר שהקיא הכל הגם שחשיב אכילה מ"מ אין שביעה בשעת ברכה"ז ואין יברך בכרס ריקנית, וגם לא גרע מהיכא שנתעכל המזון שלא מברך, ולכן אם ירצה לברך ברכה"ז יאכל שוב מצה כדי שיברך ברכה"ז וישתה כוס ג', אולם אחרי אפיקומן אסור לאכול כלום, ולכן אם הקיא אחרי אכילת אפיקומן אין לו תקנה לחזור ולאכול שוב מצה, ואם ירצה לברך ברכה"ז יברך בלי שם ומלכות.

הרב פנחס כהן

כמה הערות לבלי הסדר

צורת אמירת ההגדה - מש"כ במשנ"ב להוציא מהשל"ה וסייעתו שיאמרנו בלא הסיבה אלא באימה וכו' תמוה דהא זהו סיפור בעלמא וכל דברי השל"ה לא נאמרו אלא על אמירת ההלל שבעיקרו צריך להיאמר בעמידה אך כעין זה כתב נמי הדרכ"מ שנחשב לתפילה ולכן צריך ליטול ידיים קודם שאומר, וכן הוסיף לדקדק אמו"ד שליט"א מלשון השו"ע דכתב "להראותה למסובין" ומשמע שהם כן מסובין, ובאמת נראה דאין הכוונה לאימה ויראה כפשוטו אלא הרגשת התפעלות ורצינות מהסיפור של היציאה, ואולי דווקא אצלהם שהיו מסיבין ממש על המטה כעין שכיבה היה בזה זלזול.

כרפס - עיין בב"ב ובמהר"ל ועוד שחיפשו טעמים היאך לענות לשאלת התנוק מדוע אוכלים כרפס אך בפשטות הכוונה היא שזה גופא לעורר התנוקות והיינו לקבל את המוחין היאך לשאול ולהשיב לב לשינויים (וכידוע כי אז מושפעים על האדם מוחין דקטנות וכו'). ובטעמו של הרמב"ם שהצריך אכילת כזית נראה משום דהבין דיש בו עניין וטעם וכנ"ל ולכן כמו שבמרור הצריכו כזית כמבואר בשעה"צ תעה"יב דבפחות מזה לא חשיב 'זכר' ה"ה הכא

הסיבה בשאר הסעודה - בדברי הגרי"ח דהוכיח מהסוגיא דהוא מעכב וכיוון לדברי הגרי"ח (ועיקר דבריו שם תמוהים טובא דתלה את המחלוקת בין הרא"ש לרמב"ם אי מעכב

האכילת מצה בהסיבה או לא במחלוקת אי בעינן הסיבה בכל הסעודה והא בשו"ע חזינו להדיא דאינו תלויים זה בזה, ותמוה דמדוע שמש שונה ומדוע הרמב"ם לא חילק ביניהם ואם כוונת הגרי"ח לחלק ביניהם מדוע לא כתב שהוא חולק על כל הראשונים

וביאר אמו"ד שליט"א כי דקדק כן מדברי הגמ' שלא אמרה השמש שאוכל כזית בהסיבה יצא' אלא 'מיסב' משמע שהיה כבר מיסב ועל זה הולך היצא' (אבי נתלהב מאוד מאוד מדברי הגרי"ח האלו ומדקדוק דבריו).

יין לבן - עמד אאמור שליט"א, על סתירת דברי השו"ע דבהל' שבת בסימן רעב' לא כתב כלל דהוא מצוה לחזר אחריו וכנראה דהכא סמך על הטעם השני שהוא דומה לדם, אך צב"ג הטעם דהעדיפו משובח על פני לבן דהוא מצוה לכתחילה מדינא דירושלמי ומה"ת, וכן מדוע בהל' שבת לא כתב דהוא מצוה לכתחילה

סימן תעב - תמה אאמור"ד שליט"א טובא על דברי השעה"צ היאך שביאר כוונת השו"ע 'אכל מיד כשתחשך' ודחק טובא ובאמת בטור הדברים כפשוטן משום דס"ל דרק המצה איתקשא לפסח ולא ה'ד' כוסות ולהכי באמת הוא דין מיוחד דווקא על המצה

ובעיקר קושייתו של השעה"צ דכתב 'דאי אפשר שיקצרו ההגדה דאטו האכילה היא העיקר' תמוה טובא דהא פשיטא דהאכילה היא באמת העיקר דהא היא מצוות היום וכי על קרבן הפסח גם היה אומר 'אטו האכילה היא העיקר.

סימן תס"ו - לצאת יד"ח במצה שנתערב בה משהו חמץ - חידש המשנ"ב דאין זה נחשב למצה שמורה' והוא חידוש עצום דכל מה דמצינו ברמב"ם שחידש שחיטה שנתבקה היא חמץ מד"ס משום דכתיב 'שמורה' וזה דין לכל הפסח אך שיש חיוב מיוחד לבלי הסדר שהמצות יהיו יותר שמורות מכל הפסח לא מצינו אלא רק דבליל הסדר נתחדש דין של כוונה שהשמירה החיובית תהיה לשם מצה כמו הכותב ס"ת וגט שיהיה לשמה וכנ"ל.

הרב אריאל יוחנן

בדיקת חמץ מדאורייתא או מדרבנן

בגמ' (פסחים ט:): אמרו שבדיקת חמץ מדרבנן מכיון שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי. ולכן שני ציבורין, אחד של חמץ ואחד של מצה, וב' בתים, אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ, אינו צריך לחזור ולבדוק, דתולים שהחמץ נכנס לבית שאינו בדוק, והמצה לבית הבדוק. וכדן שתי קופות. וע"ש.

ויש לעיין אם כוונת הגמ' לומר שרק לאחר שעשה ביטול והתקיים הדין תורה ממילא הבדיקה היא מדרבנן בלבד, או"ד דגם אם לא נעשה ביטול הבדיקה היא מדרבנן דמ"מ מהתורה יכול לעשות ביטול ולצאת בכך ידי חובת תשבתו. והנפק"מ בזה הוא לידן שעושים את הביטול לאחר הבדיקה כנהוג בכל המקומות ומבואר בשו"ע (סי' תלד ס"ב), שאם הבדיקה היא מדאורייתא ספיקו יהיה לחומרא. ומצאתי בריטב"א (שם ב.) שכתב 'וכללו של דבר כיון דמדאורייתא בכל חד מינייהו סגי ואית ליה למעבדינהו תרווייהו, ההוא דאתי מעיקרא הוי דאורייתא ואידך מדרבנן'. ומבואר שלדבריו כל זמן שלא היה ביטול בפועל בודאי שהבדיקה היא מדאורייתא, וכצד א'.

ומ"מ גם לדבריו יש להסתפק באופן שיש ספק בבדיקה והוא קודם ביטול, האם יכול הוא לבטל קעת וממילא להפוך את הספק לדרבנן, וללכת לקולא. ובאמת ברא"ש

(שם פ"א סי' ב) מבואר להדיא שאפשר, שלגבי המשכיר בית לחבירו ב"ד הסתפקה הגמ' אם הבית בחזקת בדוק ונשארה בספק, וכתב הרא"ש 'וראה שיכול לבטל והוא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא'.

וראה שבשו"ע (סי' תלז ס"ב) כתב 'השוכר בית מחבירו ב"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, וכו' חזקתו בדוק, ומבטלו בלבו ודיו', וכתב הבה"ל (ד"ה ומבטלו) שכוונתו כהרא"ש דע"י הביטול חוזר דינו לדרבנן. ונמצא לפ"ז שגם דעת השו"ע כהצד הראשון.

אך לכא' מלשון השו"ע לא משמע כן, דהרי כתב בצורה מוחלטת שחזקתו בדוק, ורק לאחר מכן כתב שמ"מ יבטל ומשמע דעתו כהצד השני, שספק בדיקה הוא מדרבנן ולכן אזלי' לקולא לומר שחזקתו בדוק, ומ"מ שבטל לצאת ידי דאורייתא כתב שצריך לבטלו.

ויתירה מזאת מצאנו ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ב הי"ז) שכתב בסתמא 'המשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לבדוק, והרי שלא הזכיר אפילו שצריך לבטל, והיינו משום שסובר כהצד השני שהבדיקה מוגדרת כדרבנן לגמרי גם אם לא היה ביטול, וממילא לאחר שהוחלט שחזקתו בדוק ואין כאן חמץ א"כ אין לו את מה לבטל. ולהיפך הביטול לכא' הוא סתירה לפסק שחזקתו בדוק. א"נ י"ל שסובר הרמב"ם דמכיון שאין החמץ של השוכר אלא של המשכיר, א"כ הוא אינו ברשותו שיוכל לבטלו, ודלא כמו שהביא המשנ"ב (סק"ו) וסק"י) מהאחרונים על השו"ע שהשוכר צריך לבטל מכיון שמסתמא המשכיר הפקיר את חמצו וזכה בו השוכר. [מיהו ראה בלחם משנה שאף שנראה שהבין ברמב"ם כדברינו שלענין בדיקה הוא פטור מכיון שבדיקה היא מדרבנן הגם שעדין לא היה ביטול, כתב שמ"מ לענין ביטול מכיון דהוא מדאורייתא צריך שיבטל בלבו, ומה שהרמב"ם לא כתב כן אין חשש בזה. ולהנ"ל אין דבריו מוכרחים. וראה עוד בבנין שלמה משב"ז].

ובדעת המשנ"ב לכא' יש בזה סתירה, דלגבי שני ציבורין (סי' תלט סק"ז) כתב שכוונת הגמ' לומר שעשה ביטול בפועל, והיינו כהצד הראשון. וכפי שאכן מבואר דעתו בבה"ל (סי' תלז). אך לגבי נאמנות אשה עבד וקטן שפסק השו"ע (סי' תלז ס"ד) שנאמנים לומר על בית שהם בדקוהו והרי הוא בחזקת בדוק, והיינו ע"פ דברי הגמרא (שם ד:): דנאמנים מכיון דהבדיקה היא מדרבנן והאמינום חכמים בדרבנן. כתב המשנ"ב (סק"ט) דנאמנים להעיד רק עד שעה שישית שעד זמן זה יכול הבעלים לבטל את החמץ ולצאת ידי דאורייתא, אבל לאחר שעה שישית דכבר אינו יכול לבטל הם לא נאמנים. הא מיהת מבואר שכל זמן שיש לו אפשרות לבטל את החמץ גם אם עדין לא ביטל הבדיקה היא מדרבנן, והיינו כהצד השני. וצ"ע.

ושמא י"ל דעדות אשה שאני מדיני תליה, דדוקא בדיני תליה הצרכנו שיהיה דרבנן ממש מכיון שזה הדין לתות דרבנן בדרבנן וכל זמן שהוא לא דרבנן ממש אלא נאמרו דיני תליה. אבל בעדות אשה, דנאמנותה תלויה בדעת חכמים, שהרי בדבר שרמיא עליה האמינו אותה חכמים גם בדאורייתא, וממילא אפשר שבדבר שלא רמיא עליה כמו בדיקת חמץ - אף שהיא אינה נאמנת בדאורייתא (וראה פסקי ר"ד שם), מ"מ האמינוה חכמים גם כאשר יש לבעל הבית את האפשרות לבטל ולהפכו לדרבנן, ולא הצריכו שיהיה זה דרבנן ממש.

[ושו"ר בפני שלמה (פסחים שם) שדייק מלשון המשנה שכתבה בסתם נאמנים ולא התנתה את זה בביטול, שיש להאמינה גם לפני הביטול, ואפשר שנאמנת גם לאחר זמן



מלשון רש"י והרשב"ם דהסיבה ליד השולחן, גם במ"ב סי' (תעב ס"ק ז) כ' אצל השולחן.

ובזוית ההטיה בשם הגריש"א הובא שיטה קצת ולא הרבה" במידה שלא ירגיש נח בשיבתו, ובאול"צ (ח"ג פט"ו תשובה א' ובהערה) כ' להוכיח שכדי לצאת מספק צריך להסב בין שכיבה לשיבה דהיינו זוית של 45 מעלות, ושם כ' דיכול להישען על השולחן או אחורי הכסא. ועי' בספר אשרי האישי (או"ח ח"ג פ"ס, לב) שהביא בשם הגריש"א עוד אופנים וצורות להסבה בזמנינו.

ולולא דמסתפינא הוה אמינא דעיקר ההסיבה הוא עניין של קביעות לשיבה ממושכת שאינו פונה באמצע לעניינים אחרים, וזה שהוזכר כבני מלכים שיש להם הפנאי ואינם חוששים לישב בנחת, ויש לזה הרבה ראיות, ואכתוב קצת בדמשה ברכות (מב.) היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן, פי' רש"י כל אחד ואחד מברך לעצמו - דאין קבע סעודה בלא הסבה. וכן מוכח מרש"י (ברכות דף מא. ד"ה מיסב) דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה. עכ"ל. ואם כך הדברים יש עניין להסב דווקא בדרך קבע ולא הישענות בעלמא על דבר עראי שמכריחו לקום תוך זמן מועט, ואדרבה הישענות בהטייה גדולה יותר של הגוף יותר קביעות, ולפ"ז יש ליישב גם מה שקשה שהיוסב אין רגילים להסב, דאף שלא רגילים ודאי אדם שנשען לנוחיותו קובע יותר גם בזמנינו, ולפ"ז יצא עוד כמה וכמה נ"מ. ואכמ"ל.

הרב שמואל דוד הרמן

"תכלית הסיפור 'לטוב לנו כל הימים'"

בזה החג נצטוונו לספר סיפור היציאה מארץ בני חם, 'אפילו כלולנו חכמים' חובה עלינו לספר, ומקופיאי נראית מטרת הלכה זו כתמוהה, שהרי לאיזו תכלית צריך אותו המלומד, ההוגה באמרי שפר בכל עת לשוב ולספר הסיפור מדי שנה, הלא די לו במה ש'מזכיר' הוא את נס היציאה, ומה יתן ומה יוסיף לשוב על אשר אמרו בשנה שעברה.

"כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת... ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים... ואותנו הוציא משם ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה..."

במילים אלו 'ליראה את ה' אלקינו, לטוב לנו כל הימים' נפתח לנו הצוהר לירד לעומק גדרה של מצווה זו, אין מצווה זו של הסיפור כשאר המצוות אשר נצטוונו לעשותם ודיו, מצווה זו תכלית יש לה 'ליראה את ה' אלקינו', מצווה זו צריכה להיעשות באופן שתעורר בלבינו רגשות היראה מאיתו ית"ש, בעת שתעורר בקרבינו השתוקקות לדבר איסור יעמוד כנגדה אותו ה'סיפור' ויצילנו מידה.

וזה יכול להיעשות רק באופן של 'סיפור', בצורה בה יקבלו הדברים מקום בליבו של היהודי לא רק בשכלו, הלא צריכים המה להיות כלי מלחמה בעת קרב, ובאותה העת אין מקום לחקירות או דעות, באותו הזמן רק הכוחות שטמונים בלבו של האדם מסוגלים לאזור את כלי הזיין.

פעמים היה מספר הסבא קדישא מרן החפץ חיים זיע"א את תיאורו של אותו זקן על הופעתו של נפוליאון בעירו בהיותו בגיל חמש, היאך נשתמרו הזכרונות עשרות שנים (!) כל פרטי ודקדוקי האירוע המשתתפים בו ומלבושיהם. ושאל הסבא קדישא מהו הסוד ?! איך יתכן הדבר לזכור כל פרט משך עשרות שנים, התשובה, הוא ענה, זהו כח המחשה, כאשר אדם חי את מה שקורה סביבו, הוא מבין

יד וכן העידו שנהג הגרע"ז ז"ל

דהדדי, ולכאו' זה אינו כדרך חירות ממש, שהרי אין להם מקום ומיטה וכר להסב עליהם, אך כיון שמזכיר להם מה שעשה ה' לנו הוסיבה, גם מציינו בפוסקים והובא במ"ב סי' (תעב ס"ק יג) דאבל לא יסב על מיטה כבודה וכלולה אך מ"מ צריך להסב מבואר שיש צורך להסב אף שאינו בצורה הכי נוחה שאפשר, ועוד ראייה דצריך הסיבה אף אם אינו רגילות ויותר נוח, שהרי בברכות (מב.) הסיבו אחד מברך לכולם ובשו"ע סי' ריג ס"א נפסק כתוס' שבזמנינו שלא נהגו להסב ישיבה בעלמא חשיב כהסיבה, ובכ"ז בפסח פסק השו"ע דצריך הסיבה והוא לעיכובא.

מ"מ היכא שנגרם לו צער מחמת ההסיבה אינו הסיבה כלל, וכמ"ש הכה"ח (תעב ס"ק כב) שלא תקנו חז"ל הסיבה אלא דרך חירות ודרך תענוג ולא דרך צער, וכע"ז כ' בחוט שני (פסח פי"ז ס"ק ה) דזקן או חולה שלא מוצא אפשרות להסב בלי צער פטור.

עוד נראה להוכיח דכל שמיסב באופן שיכול להשתמש בידו השמאלית אינה הסיבה, דהרשב"ם פסחים (קח. ד"ה הסיבת ימין) כ' דהטעם שהסיבת ימין אינה הסיבה, משום שצריך לאכול ביד ימינו. מבואר בידו בצד שמיסב בו אינו יכול לאכול, ועד כדי שמצינו שפטרו מהסיבה על סמך זה כמו שצידד בה"ל (סי' תעב ס"ג ד"ה ואין), דמי שאין לו יד ימין פטור מהסיבה דלהסב על צד שמאל אינו יכול דאינו יכול לאכול בשמאלו כיון שמיסב בצד זה ואינו יכול לאכול בימינו דנקטעה ידו, וגם בכה"ח (תעב ס"ק כב) כ' בפשיטות דפטור מהסיבה, ואם איתא דיכול לאכול ביד שנשען עליה למה פטור מהסיבה.

כיצד להסב

במ"ב סי' תע"ב ס"ק ז כ' שצריך להטות ראשו ולשים כר שם, אולם כ' האחרונים³ דודאי דלא סגי בזה וצריך גם הטיית גופו.

בכסאות שלנו כדי להסב באופן המועיל צריך לכל הפחות שיהיה לו על מה להישען לצד שמאלו כמעשה בגמ' הנז' דנשענו אחד על ברכי חבירו, וה"ה דיכול להישען על כתף חבירו כמ"ש בשו"ת תורה לשמה (סי' קלה) ולפי דבריו ה"ה אם יתן לצידו דבר אחר שיוכל להישען לצידו, עם שאר תנאי הסיבה, ויותר טוב אם יש לו משענת לידו ומטה גופו וראשו, ונשען על ידו וישים כר לנוחותו ודאי מהני ויוצא בזה, ועי' בספר חוט שני (פסח פי"ז, ס"ק ו בסופו) שכ' כיסא שיש בו ידיה שיכול להישען עליהם יניח כרית תחת היד על ידיה הכסא וגם תחת הראש המוטה לצד שמאל, ושם כ' גם דיכול להסב על משענת הכיסא הפונה לצד שמאלו.

לכתחילה צריך להסב ליד השולחן כמו שהובא לעיל

יבאמת שבוהו כ' המ"ב (תעב ס"ק ח) דהוה הסיבה רק על פי הדחק, יא ועי' בשו"ת חזו"ע (טו סו אות ו) שכ' דעדיף יותר שישב בצד ימין של כל אדם ויסמוך על הפוסקים דמהני משתעקר ההסיבה לגמרי, מ"מ בדיעבד אם לא היסב, לא חוזר.

יב עי' חוט שני (פסח פי"ז ס"ק ו) דודאי צריך להטות גם הגוף, אלא דבא להחמיר שצריך להניח כרים וכסתות גם תחת ראשו, ועי' הגש"פ ע"פ פסקי הגריש"א (עמ' 22) ובשבות יצחק פסח (עמ' רח) בשם הגריש"א, ובאול"צ (ח"ג פט"ו ת"א).

יג עי' בספר הליכות שלמה, סדר ליל פסח, ט, הערה 135 שהובא דהגרש"ז היה מיסב כשהוא מוטה על ידיה הכסא שהונח עליה כר, וכן בחוט שני (פסח פי"ז, ו), וראיתי מי שכתב להישען עמ' ראשו על ידו ממש, ונראה לי דעיקר ההסיבה הוא לא באמצעות הישענות הראש על ידו בהטיית הגוף, דא"כ כיצד כ' הפוסקים אדם שהוא גידם יכול להסב על מקום ששם אין לו יד ויאכל בידו השנייה, ודנו רק כאשר גידם ביד ימינו דאין לו איך לאכול מוכח דסתם הסיבה גם בלי להישען על ידו אלא שכל גופו וידו שנענים על צד שמאלו

איסורו שאי אפשר לבטל. ושכן יש לדייק מלשון השו"ע. ועי' בדבריו במה שכתב לבאר מה היא סיבת הנאמנות. [וצ"ב].

**הרב שלמה רוח
בדין הסיבה בזמנינו**

יש לעורר בעניין ההסבה בזמנינו שאין רגילות להסב, אם ההסיבה מעכבת, ואם היסב בהסיבה שאינה נוחה לו הגורמת לו צער האם יצא והאופן הנצרך לקיים בזמנינו.

במשנה בריש ערבי פסחים (צט:): אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שייסב ובגמ' (שם קח.) השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה פרקדן לא שמה הסיבה הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא שמה יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה.

אכל או שתה בלא הסיבה

תוס' (פסחים קח. ד"ה כולהו) כ' צ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור, וברא"ש (שם סי' כ') דבכוס ראשון ושני חוזר, ובשלישי ורביעי נסתפק, והטור בסי' תעט הבין בדעתו דבכל גוונא חוזר, ובשו"ע סי' תע"ב ס"ז נפסק שאם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור, וכ"פ באול"צ (ח"ג פט"ו) ובשו"ת חזו"ע (סי' מה), ובחזו"ע (פסח, קדש ז). ולבני אשכנז קיל טפי כמ"ש הרמ"א (תעב ס"ז) דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דיעבד, ועי' ברמ"א ובמ"ב מתי בדיעבד כן חוזר.

טעם ההסיבה

והנה הטעם ההסיבה מובא בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) דדרך עבדים לאכול מעומד אנו מסיבים להודיע שיצאנו לחירות, וברש"י על המשנה: עד שישב כדרך בני חורין, **זכר לחירות**, במטה ועל השלחן, וכע"ז ברשב"ם. משמע מדבריהם דעיקר ההסיבה היא זכר לחירות, ולפ"ז לכאו' אף אם עתה לא נח לו בזה צריך לקיים הסיבה לזכר מה שהיה ביציאת מצרים, מאידך ברמב"ם בפ"ה המשנה (פסחים פ"י מ"א) וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים **כדי שיהיה דרך חירות**. ומדבריו נראה דצריך שיהיה עתה דרך חירות, וכן נראה מלשון השו"ע שכ' (תעב ס"ב) ויכן מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, משמע דצריך שיהיה עתה דרך חירות, וידוע שיטת ראבי"ה (בסדר ליל פסח ח"ב פסחים סי' תקכה) דבזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב ישב כדרכו. וכן נראה מהשאלות הו"ד ברשב"ם פסחים (קח. בד"ה אשה) דאישה אינה צריכה הסיבה משום שאין דרכה של נשים להסב, מ"מ להלכה לא קיל הכי דהב"י בסי' תעב הביא לדברי ראבי"ה, וכ' על דבריו שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה, ובשו"ע (שם ס"ז) פסק דאף בדיעבד אם לא היסב חוזר ואוכל או שתה בהסיבה, ולכאו' אם הטעם שיהיה דרך חירות א"כ כאשר אינו חירות כל כך לא היה צריך להסב,

ונראה דבעינן תרתי גם להסב דרך חירות וגם זכר ליציאת מצרים, ואף במקום שא"א לקיים החירות בעינן הסיבה, וראיה לזה מהגמ' (פסחים קח.) כי הוינן בי מר גיגין אבירכי

ח וכן נראה במדרש רבה (שמות רב, כ), יח ובבמדבר רבה פרשה א סימן ב), ע"ש מ"ש.

ט ודלא כרשב"ם שם ועוד שכתבו הטעם מפני איתם בעלה, ולהלכה השו"ע בסימן (תעב ס"ד) פסק דאישה חשובה צריכה להסב וכ' רמ"א דנשים שלנו חשבות, אך סומכות על ראבי"ה דהאידינא א"צ להסב, ובחזו"ע ליל הסדר (עמ' ו' ועמ' סח) גבי אישה דדיעבד א"צ לחזור ובאול"צ כ' דאף דיעבד חוזרת לאכול או לשתות בהסיבה.

שזהו רגע היסטורי בחיים, כל ישות עומדת הכן לבאות.

זהו הסיפור אותו צריכים לנו לספר בליל ט"ו בניסן, לא אמרתי אלא בשעה שמצות ומרור מונחים לפניך - אי"ז סיפור מן הפה ולחץ, זוהי תערוכה שלימה הממחישה את עוצמת הסבל ואושר השחרור, גודלה של היד החזקה שהפליאה להראות לעין כל כי ה' הוא האלוקים לבדו בעליונים ובתחתונים, המשגיח בהשגחה פרטית על מעשי בני האדם ונותן שכר למקיים דברו ומעניש לעוברי מצוותו. פסח זהו חג המעשים, חג בו מוציאים לפועל ומראים לעין כל את אמונתנו בצור ישראל, בזה האופן אנו מעבירים לדור הבא את היהדות בגווניה הנוצצים, כאשר התכלית הסופית להראות גודל אהבת אב לבניו שעשה ופעל כל זאת 'לטוב לנו כל הימים'.

הרב עמנואל פיאצא

מצות מצה ומרור לנטול חוש טעם

שאלה: חיוב אכילת מצה ומרור לאדם שאינו מרגיש טעם באוכל כגון חולה קורונה.

תשובה: איתא בגמ' (פסחים קט"ו:) אמר רבא בלע מצה יצא. ופירש הרשב"ם שאע"פ שלא לעס את המצה מ"מ יצא בדיעבד משום שקיים בערב תאכלו מצות שהרי אכל מצה, ומיהו לכתחלה טעם מצה בעיניו (ולכן צריך ללעוס אותה עד שירגיש הטעם בפיו, מג"א ס"ק י"א; משנ"ב ס"ק כ"ט). וכן פסק בשו"ע (או"ח ס' תע"ה, ס"ג).

ואין לשאול הא גם בדיעבד מעכב טעם מצה, דמהך טעמא פסק בשו"ע ס' תס"א, ס"ד דאין יוצאין במצה מבושלת משום דנתבטל טעמא, וא"כ בבלע נמי לא יצא, דכבר בביאר במג"א (ס"ק י"א) דלא דמי, דשאני התם דהמצה בעצמה אבדה טעם מצה, אבל הכא יש בה טעם מצה אלא שהוא לא מרגיש הטעם בפיו. והביאו דבריו בערוך השולחן (סי"ד) ובמשנ"ב (ס"ק כ"ט).

ועוד דבחולין (ק"ג): איתא דריש לקיש ס"ל דרק במעיו הוי אכילה, ורבי יוחנן ס"ל דגם בגרונו הוי אכילה, אבל במעיו וודאי הוי אכילה לכו"ע. וע"פ זה תירץ בערוך השולחן (שם) דשאני התם דס"א תס"א ס"ד דאין מצה יורד למעיו דמצה מבושלת הוי כמאכל אחר, משא"כ בבלע מצה דירוד למעיו מצה, ובחולין (שם) מבואר דאכילה במעיו הוה אכילה לכו"ע.

וגם בשו"ע הרב (אות כ"ה) כתב וז"ל בלע מצה ולא לעסה יצא אע"פ שלא הרגיש טעם מצה בפיו דכיון שנהנה גרונו ממנה הרי זה נקראת אכילה וכו' עכ"ל. ונ"ל דכוונתו מעיין ד' הערוך השולחן הנ"ל, דהרי פסק כרבי יוחנן דאפי' בגרונו הוי אכילה ובוודאי דבמעיו ס"ל דהוי אכילה. וכן מבואר בלבוש (סוף סעיף ג').

וע"פ הנ"ל אפשר לומר דגם אדם שאינו מרגיש טעם באוכל כגון חולה קורונה דחייב באכילת מצה ובברכת על אכילת מצה, ויוצא י"ח בדיעבד אע"פ דטעם מצה בעיניו לכתחילה, דהא המצה בעצמותה ראויה לצאת בה י"ח ועוד דאכילה במעיו הוה אכילה וא"כ קיים בערב תאכלו מצות. ועוד דמבואר בספר הלבוש (או"ח ס' תע"ה) שקיום מצות אכילת מצה תלוי בהנאת מעיו ולא בהנאת גרונו.

ולענין ברכת המוציא ג"כ נראה דצריך לברך דכבר ביארנו דאכילה במעיו הוה אכילה לכו"ע.

ועוד דכתב בבאור הלכה (סי' ר"ד. ד"ה השותה מים לצמא) דאע"פ דהשותה מים כדי להעביר המאכל שעמד בגרונו אינו מברך מ"מ משמע מד' הפסוקים דאם שותה מים לשרות האכילה שבמעיו דמקרי זה שותה לצמא ומברך.

ונ"ל דהביאור בדבריו הוא דצריך לברך משום דאע"פ שאין לו הנאה בגרונו מ"מ נהנה במעיו מהשתיה, וכל שנהנה במעיו או בחיך ובגרונו טעון ברכה.

וכן מצאתי בספר פסקי תשובות (ח"ב, סי' ר"ד, אות י"ג ואות י"ט) דס"ל דחולה שאינו מרגיש טעם באוכל דחייב לברך, שכתב דכל שאכל כדרך האכילה הרי זה ג"כ בגדר שהחיק נהנה ממנו (והיינו שהחיק נהנה מעצם האכילה כיון שאכל כדרך אכילת בני אדם, ואע"פ שאינו נהנה מהטעם של המאכל) וחייב בברכה. והוכיח כן מענין שתית מים, דבמים אין בו טעם עצמי טוב, ואפי' הכי אם הוא צמא מבואר בשו"ע ס' ר"ד ס"ז דחייב לברך, וע"כ משום דאם הוא צמא ויש הנאת מעיו אזי גם החיק נהנה ממנו והיינו מעצם השתיה אפי' אין בו טעם.

ובענין אכילת מרור איתא בגמ' (פסחים קט"ו:) אמר רבא בלע מרור לא יצא. ופירש הרשב"ם דבעינן טעם מרור וליכא דהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לומררו את חייהם. וכן פסק בשו"ע (או"ח ס' תע"ה, ס"ג). וא"כ בנידון דידן באדם שאינו מרגיש טעם באוכל כגון חולה קורונה אינו יוצא י"ח באכילת מרור ואינו יכול לברך על אכילת מרור משום דגם בדיעבד מעכב טעם מרור.

לסיכום: אדם שאינו מרגיש טעם באוכל כגון חולה קורונה, חייב באכילת מצה ובברכות (המוציא ועל אכילת מצה) ויוצא י"ח בדיעבד אע"פ דטעם מצה בעיניו לכתחילה.

אבל אינו יוצא י"ח באכילת מרור ואינו יכול לברך על אכילת מרור משום דגם בדיעבד מעכב טעם מרור.

הרב עוז דוד כפיר

הקשר ההדוק שבין חג הפסח לספרה ארבע

ישנו קשר הדוק בחג הפסח למספר ארבע: ארבעה שמות לחג הפסח (פסח, אביב, חרות, מצות), ארבעה בנינים, ארבע קושיות, ארבע מאכלים מיוחדים בפסח (מצה, מרור, חרוסת, ופסח), ארבע לשונות של גאולה, ושתיית ארבע כוסות.

ובספר שפת אמת ביאר, שארבעת קושיות "מה נשתנה" הן כנגד ארבעה בנינים: **החכם** - כנגד מצה, שהיא מאכל של מצוה. **הרשע** - כנגד מרור, כי מסרר לכל דבר קושי ומרירות. **התם** - כנגד הסבה, כי רק לזה שם לב. **שאינו יודע לשאול** - כנגד זה שמטבילין ב' פעמים.

ובירושלמי במסכת פסחים (פ"ה ה"א) מבואר, כי ארבע כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה - והוצאתי, והצלת, וגאלתי ולקחתי. ויש לתמוה, שהרי רק גאולה אחת היתה, בט"ו בניסן, וכיצד אפוא נתחלקה לד' חלקים בד' לשונות? **וחידש** מרן החיד"א, שבעצם היו ארבעה שלבים בגאולה: כי הנה אמרו חז"ל במס' עדויות (ב, י) שעשרת המכות היו במשך שנה תמימה. ולפ"ז יוצא, כי אם המכות הסתיימו בחודש ניסן, הרי שהמכות אף החלו בחודש ניסן. והרי, לא יתכן שהמצרים קיבלו מכות וגם בד בבד שיעבדו את בני ישראל בפרך? אלא, מניסן - שאז התחילו המכות, ועד תשרי, במשך חצי שנה, הקלו המצרים את השיעבוד, והעבידו את ישראל בעבודות קלות בלבד. ולאחר מכן, מתשרי ועד ניסן, התבאר במס' ראש השנה (יא), שפסקה העבודה לגמרי.

ולפי זה, יתבאר כמין חומר: "והוצאתי" - מניסן ועד תשרי, שבזמן זה פסק השיעבוד הקשה, המכונה "סבלות מצרים". "והצלת" - מתשרי ועד ניסן, שהוא הזמן שבו פסקו מלעבוד, "והצלת" מעבודתם. "וגאלתי" - הגאולה היתה בעצם היציאה ממצרים, בט"ו בניסן. "ולקחתי" - היינו מתן

תורה, שאז הסתיימה הגאולה והושלמו כל חלקי החירות. וכנגד ארבעה חלקים הללו שותים אנו ד' כוסות.

והנה בטעמי המנהגים (סי' תשק) הקשה, שמאחר והכל טוב סביב המספר ארבע, מדוע ישנן רק ג' מצות? ותירץ, כי דוקא מסיבה זו, חוצים אנו את המצה האמצעית לשתיים, והרי לפנינו ד' מצות.

ועומק הענין, כי תיקנו חז"ל לאכול ד' מצות, האחד, בברכת המוציא. השני, בברכת "על אכילת מצה". השלישי, במצות כורך. והרביעי הוא האפיקומן. (וגם בתכולת קערת הסדר ישנם ד' ברכות: אדמה, המוציא, אכילת מצה ואכילת מרור).

ובספר תורת חסד (ח"ב עמ' כא) הביא בשם ספר תורת חיים (שור, חולין צב). שביאר נפלא את הקשר שבין מצות אכילת הכזיתות מצה לבין ארבע כוסות היין. כי הנה מפורש בתורה: "מקץ שלושים שנה וארבע מאות שנה יצאו ממצרים". ומאידך, מבואר בחז"ל, כי השיעבוד היה רק שמונים ושש שנה בלבד. וזאת משום שעבודת הפרך החלה משעת לידתה של מרים, ולכן קראו שמה "מרים" - מלשון "זימרו את חייהם". ויצאו ממצרים כשמרים היתה בת שמונים ושש שנה.

ונמצא, שעמ"י עבדו בפרך רק **חמישים** מהזמן שנגזר עליהם, ועל ארבע חלקים יותר ה' יתברך. ואכן, 'כוס' - בגימטריא עולה שמונים ושש. והרמז בזה דווקא, משום שכוס מרמז לישיעה, כדברי הפסוק: "כוס ישועות אשא". ובפרט שעיקר המצווה זה דווקא **ביין** יין שעולה בגימטריא ארבע מאות ושלושים. והיינו **יין ישן** שניתן לתוך 'כוס'. לרמז על ארבע מאות ושלושים שנה שהומרו והוחלפו בשמונים ושש שנים בלבד.

ומאותו הטעם, תיקנו חז"ל לאכול ארבע חתיכות של מצה, לרמז על מהירות הקץ. שהש"ת ויתר לעמ"י על ארבע חלקים מתוך החמש מזמן השיעבוד, והמצה היא שמרמזת ביותר על ענין החיפזון.

וכמו כן, בהגדה מזכרת המילה "ברוך" ד' פעמים: **ברוך** המקום **ברוך** הוא, **ברוך** שנתן תורה לעמו ישראל **ברוך** הוא. ובעל הטורים כתב רמז בין ד' לשונות של גאולה לד' כוסות: "והוצאתי, והצלת, וגאלתי, ולקחתי" עולים בגימטריא כמנין "זה ענין שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות". [גם בהגדה מופיעים ד' פסוקים, שאותם היה קורא מביא הביכורים: ארמי אובד אבי, וידעו אותנו המצרים, ונצצע אל ה' אלוהי אבותינו, ויציאנו ה' ממצרים (דברים כו, ה-ח)].

ויש להוסיף בזה, ע"פ מ"ש רבינו חיים ויטאל, כי הספרה ארבע מרמזת גם על ארבעת יסודות העולם: אש, רוח, מים ועפר. והם קשורים לד' אותיות של שם הוי"ה, שהם שורשי מידות האדם, גאווה - מיסוד האש. תאוה - מיסוד המים. ליצנות ודיבורים בטלים - מיסוד האויר. ועצלות - מיסוד העפר. וכוחות אלו, הם שורשן של ארבע מלכויות: בבל - יסוד האש. פרס - יסוד המים. יון - יסוד האויר, ומלכות אדום - יסוד העפר, שזה החומר. וד' הכוסות שהם כנגד ד' לשונות של גאולה: "והוצאתי", "והצלת", "וגאלתי", "ולקחתי", מרמזות על היציאה מתחת קליפות וכיסויים של מלכויות אלו. כי הנה המילה 'כוס' הם אותיות 'כס ו', לרמז שגם בתוך הכיסוי, חבוי לו אותו ניצוץ אלוקי המכוון כנגד האות ו'. כי "והוצאתי" - מרמז על הוצאת ישראל משיעבוד החומר הוא יסוד העפר. "והצלת" הוא כנגד יסוד המים, שזו תאוות קליפת מצרים (שהיו שקועים בה כמו במים, ולכן הצלה היתה "מתחת סבלות מצרים"). "וגאלתי" - כנגד גאולת הדיבור שאותו מסמל פרעה (אותיות 'פה רע'). "ולקחתי" - כנגד תיקון יסוד האש, בלקיחת עם



חשש שתיאבד תקנת חכמים.

ועיין בבני יששכר ניסן ד' דרוש ב' שהקשה על דברי המל"מ, דלמה לא נפטור לגמרי אותם המסופקים דהרי אכתי יתיקיים תקנת רבנן ע"י שאר העיירות שלא מסופקות, ותי' דודאי אין לעקור את עיקר התקנה אלא דנעשה ספק אם קיים את התקנה כתיקנה או לא בזה אזלי לקולא ודבר זה מובן הוא.

ובזה מבאר את אריכות לשון הגמ' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי וכו' דביאורו דפה אינו כשאר מקומות דאזלי לקולא דפה עיקר התקנה תעקר דאולי התקנה הייתה על הכוסות השניות לכן אידי ואידי נעשה בהסיבה, ועיין שם אריכות דבריו.

ועיין בבב ידיל הלכות חו"מ פ"ז שכתב ליישב אחרת דברי הר"ן דהנה כתב שלטי גיבורים על המרכזי החולץ לו ע"ב שכתב לומר שיש הבדל בין אם נחלקו התנאים בדין בעצם דאז יש לילך אחר המיקל לבין אם מספקא לן מאי אמרו קמאי דאז אין להקל דהרי זה ספק בעצם דברי רבנן ולא מחלוקת בדברי רבנן בעצמם ולכן אין להקל בחד יותר מהני, וזה הכוונה פה.

ועיין בדברי הגרעק"א שכתב להקשות על דברי הר"ן הללו דמצאנו להר"ף פ"ג מ"מ"ק שפסק במנוה מדרבנן לקולא עבד' ומותר בנעילה הסנדל וברחיצה, אע"פ שודאי אסור באחד מהם כמו דאיתא במשנה שם וכן למנוה, ולשון הב"י יו"ד סי' ש"ד כיון דהגמ' לא פשטה איך נפשוט אנן הלכך לקולא, ולמה נעביד תרתי לחומרא וכמו בגמ' דידן, ונשאר בצ"ע.

ועיין עוד בביאור הר"ן בבית הלוי ח"ג סי' א' אות ד' שכתב להוכיח מהר"ן דאם שתה בלא הסיבה דאינו חוזר ומיסב ודלא כהרא"ש, וחיישב דלפי הטעמים דמשמע שרק לגבי קביעות ההלכה אמרי' הכי אבל אם נסתפק בעצם כבר אינו קושר לעצם קביעות ההלכה ולכן אינו חוזר ושותה.

והרב פרי האדמה חו"מ פ"ז תי' דבכוסות שני כוסות הם זכר לגאולה לכן צריך להסב בהם ואם יסב באחרינא אין זה קשור להסבה כלל' דידענו הטעם דהוא זכר לגאולה רק דלא ידענו אימתי ולכן צריך מספק להסב ככולם דאולי אז הגאולה.

ודבריו צ"ב שנחלקו בזה מתי הגאולה האם בראשונות או באחרונות ולכן מהמחלוקת יש לומר כהשיטה הראשונה ולמה לא נאמר פה כך וצ"ע.

הרב עמנואל פיאצא

האם יש ענין באכילת מצה

כל שבעת ימי הפסח

מצוה דאורייתא, מצוה בעלמא, או עכ"פ קיום רצון ה'?

כתוב בתורה (שמות י"ב, ט"ו): "שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשון עד יום השבעה". ועוד כתוב (שם י"ב, י"ח): "בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב". ופרש"י למה נאמר (עד יום האחד ועשרים לחדש) והלא כבר נאמר (בפסוק ט"ו) שבעת ימים, לפי שנאמר ימים, לילות מנין, ת"ל עד יום האחד וגו' (מכילתא) עכ"ל.

ולכאורה קשה על פירוש רש"י דהרי בפסוק ט"ו כתיב "מיום הראשון עד יום השבעה" ואפי' לילות במשמע, וא"כ איך מצינו למימר לילות מנין.

ותירץ החזקוני (שמות י"ב, ט"ו): "ז"ל: אלא ע"י דוחק יש לומר יש לך דברים שמקבלין שבר בעשייתן ולא עונש כשאינן

הרב משה שלם

ד' כוסות אי בעי הסיבה

הנה לענין ד' כוסות הגמ' כתבה שם בדף קת. לגבי ד' כוסות שנחלקו בגמ' איזה מהם צריכים הסיבה האם תרי כסי קמאי או תרי כסי בתראי, קמאי הוא התחלת הגאולה ובתראי הוא הגאולה בעצמה, והגמ' שם פסקה השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעי הסיבה.

מבואר א"כ שצריך להסב בד' כוסות בקמאי ובתראי, ויש לעיין האם נפסק כך להלכה או שזה רק דין דמספק ישתה כולם, דהנה מסברא יש לומר דנפסק כן להלכה מפני שדין שתיית הד' כוסות הוא דין דרבנן וקיימ"ל ספק דרבנן לקולא וא"כ הכא היה אמור להיות לקולא (וצ"ב איזה קולא שייך בזה ואפשר דאיהו מהם שישתה יצא יד"ח), ועיין במהר"ם חלאווה שביאר שמכיון שבקלות אפשר לקיים ד' כוסות בהסיבה א"כ מהיות טוב אל יקרא רע, הבין שהוא דין שמספק ישתה ולא דין בעצם דהסיבה.

ובלשון הרשב"ם דכתב השתא שמעי' מינה דד' כוסות בעי הסיבה משמע דזה לא הכוונה רק שנעשה הסיבה לחומרא אלא דין שנקבע שד' הכוסות בעי הסיבה, אולם עיין בתוס' שהסתפק במקום ששתה בין הכוסות הללו שכתוב עליהם דבין הכוסות הללו לא ישתה דנראה שמוסיף על הכוסות מה יעשה האם ישתה שוב או שלא ישתה, מבואר מתוס' שהסתפק בזה שכתב שאולי זה רק מספק ואז אם ישתה עוד כוס הוא מוסיף על הכוסות, ונשאר בצ"ע.

ועיין בלשון הרא"ש פרק י סימן כ שכתב וז"ל: אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה, עכ"ל, מבואר מדבריו שאם שתה בין הכוסות האלו נחשב ששתה שלא כתיקונו ולכן לא דמי כלל למוסיף על הכוסות, מבואר שהבין שהוא דין של שתיית הד' כוסות בהסיבה ולכן יכול לחזור ולשתות אפי' בכוסות אלו, וכן הוא לשון המאירי ועוד.

והנה יש לעיין עוד בר"ן דכתב להקשות דלמה עושים ד' כוסות בהסיבה מספק הרי ספד"ל לקולא, א"כ צריך להקל בה ולא להחמיר, ותי' א' דלאו מילתא דטריחא למיעבד הד' כוסות בהסיבה, ב' הביא דנ"ל דאין להקל דאם נקיל לא נדע במאי להקל דאין להעדיף הראשונות על האחרונות, והנה צ"ב כוונתו דהרי אם נקיל ביאורו דאיזה אחד מהם שירצה יעשה ומה הבעיה בזה להקל כך, ובישועות יעקב הקשה ביתא עומק דאחרי שעשה את ההסיבה על הראשונות שוב על האחרונות צ"ל ספד"ל ויהיה פטור מלעשות בהם הסיבה.

ועיין במל"מ הלכות מגילה פ"א ה"א שהביא דברי הר"ן שלגבי עיירות המסופקות אם מוקפות חומה צריכים לילך אחר הרוב ולקרוא בי"ד ואז אינו חייב בט"ו דהוי ספק של דבריהם דאולי נפטר בבקריאתו בי"ד, והקשה דא"כ ר"ן סתר משנתו דא"כ גם בד' כוסות שישב בב' כוסות קמאי ואז יהיה ספק דבריהם אם יצא יד"ח בהם ולא יצטרך לעשות הכוסות בתראי.

וחילק המל"מ שם דיש הבדל בין שני המקרים דבכוסות יכול להיות שתקנת חכמים הייתה על הכוסות הבתראי, ועכשיו אם לא יסב בהם נמצא בטל תקנת חכמים לגמרי, ולכן צריך לקיים את התקנת חכמים בכל מאי דאפשר, אבל במגילה העיירות שאין מוקפות יקראו בי"ד והמוקפות יקראו בט"ו נמצא תקנת חכמים במקומה עומדת, אלא דיש כמה עיירות המסופקות א"כ יש לילך בהם לקולא דאין

ישראל, והפיכתם לממלכת כהנים וגוי קדוש ע"י תורת אש. וידו החזקה של הקב"ה, שאותה מסמלת האות ו', היא שפרקה והוציאה מעל עמי" את הכיסויים והקליפות שהיו שקועים בהם, והפכה את ה'כס', לכוס של גאולה. [עוד ביאר המהר"ח (פרי עץ חיים, שער כא פרק ז) כי ד' הכוסות הם כנגד ד' עולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשיה].

גם ד' הגלויות, נעוצות בשורשן בד' העברות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, ולשון הרע שהוא כנגד כולן (ע' בבלי ערכין טו. ובירושלמי בפאה פ"א מ"א). וכפי שביאר השפת אמת (פסח תרע"ו ד"ה מתחילה), שכל אחד מהבנים בהגדה בא לברר ולתקן את כ"א מהעברות הללו ששורשן נעוץ בע"ז, ג"ע ושפיכות דמים, ועוון לשון הרע הוא כנגד מי שאינו יודע לשאול.

ויתכן שהספרה ארבע, המכוונת כנגד אותיות שם הוי"ה, באה ללמדנו, כי בשונה מחג הפורים ששם שם ה' היה נסתר, והניסים נעשו בדרך הטבע, בפסח, יד ה' וניסים נעשו בגילוי ולעיני כל, וידוע מהאריז"ל, שכל הנס של יציאת מצרים היה ע"י שם הוי"ה נגלה בכל עוצמתו וביטל את אחיזת החיצונים. ולכן ישנו דגש מיוחד על ספרה זו (ושמא, גם קריאת ד' פרשיות עניינה על דרך זה, ומצינו בירושלמי שקישר בין הענינים, דאיתא שם, שכמו שאין מפסיקים בין הכוסות בפסח, כך אין מפסיקים בקריאת ד' פרשיות). וכבר כתב המהר"ל, שד' כוסות מורה על גבולות העולם הזה, שבכל דבר יש ד' צדדים, ובעת שתיית הד' כוסות יש לאדם להשיג שגם העולם הזה מלא מציאות השי"ת [וגם 'מצרים' הוא מלשון מיצר וסגר על גבולות הקדושה].

גם יבואר בזה ענין ארבעה הכוחות שגרמו לאתערותא דלעילא: "ורא אלוקים", "וידע אלוקים", "וישמע אלוקים", וכן "ויזכור אלוקים". כי הספרה ארבע, מסמלת עניינים של חיבור להשי"ת, מלבד המבואר עד כה, יש בנותן טעם לשזור בזה, כי גם שיעבוד ד' החושים שבאדם: שמיעה, ראייה, טעם וריח - מובילים לחיבור עם השי"ת, ומעלים את האדם לדרגת מדבר (שעי"ז) נבדל מהדומם, הצומח והחי) כמו גם ד' פרשיות שבתפילין, המזככות את האדם להיות כלי שרת לעבודתו יתברך (ושמא לכן, ההסבה היא בצד שמאל "שמאלו תחת לראשי" - כמו בתפילין של יד המונחות על יד שמאל).

וגם במצרים נדרשו לארבעה ימים בכדי לבקר את השה שיהיה ראוי לקרבן. וכנגד זה ישנם ד' דרכים להכשיר כלים לפסח: הטיבילה, השטיפה בצונן, הליבון וההגעלה. ובנוסף, יש ד' דרכים לבער את החמץ: ביטול בלב, שריפה, זרייה ברוח וזרייה על פני המים. וגם ארבע פעולות נאמרו על ערב פסח לאחר חצות היום: איסור הנאה מחמץ, איסור מלאכה, אפיית מצות מצוה ושחיטת קרבן הפסח.

וכמו כן, ישנם ארבעה שלבים לביל הסדר: סיפור העבר, מצוות הלילה, הלל וברכת השיר. וכן ישנם ארבע טיבולים שמטבילים לביל זה: טיבול הכרפס במי מלח או חומץ, טיבול המצה במלח, טיבול המרור, טיבול הכורך.

עוד יש לבאר בזה מאמר חז"ל (סוטה יא:): כי בעבור נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים. והוא **כנגד ארבעת אמותינו הצדקניות**, שרה רבקה רחל ולאה.

וידוע בחז"ל (פסיקתא דרב כהנא, בשלח) כי בעבור ד' **סיבות נגאלו ישראל ממצרים**: שלא שינו את שמם, לשונם, מלבושם, ושלא נמצאו בהם פרוצים בעריות.

ויהי רצון שנזכה בקרוב שימהר ה' ויחיש גאולתנו, גאולת עולמים, ויקבץ פזורינו ונידחנו מארבע כנפות הארץ. אמן.

עושין אותן כגון מצה בלילה הראשון, ויש לך דברים שאין מקבלין שטר בעשייתן ושכר כאשר עושין אותן כגון מצה מליל ראשון ואילך, ומ"מ מצות, "שבעת ימים מצות תאכלו" כתיב, כלומר אם אכל מצה כל שבעת הימים קיים הפסוק זה של שבעת הימים מצות תאכלו. לילות מנין כלומר אם אכל כל שבעת הלילות מצה מניין שקיים את הפסוק תלמוד לומר עד יום האחד ועשרים, מכל מקום מיום הראשון עד יום השביעי לא קאי אלא אכי כל אוכל חמץ עכ"ל.

נמצאנו למדים שדעת החזקוני היא שמי שאוכל מצות כל שבעת הימים או כל

שבעת הלילות מקיים את הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו" אע"פ שהוא רשות ולא מצוה ולא מקבל שכר.

ועיין בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קצ"א) שדן האם יש לברך על המנהג, וכתב דהרא"ש והר"ן הביאו ראיה לזה מאכילת מצה דליל שני של פסח שמברכין עליו אשר קידשנו אע"פ שהוא רק מנהג אבותינו. ודחה את הראיה שהביאו הרא"ש והר"ן וכתב וז"ל "ולזה י"ל קצת דסבירא לן כשיטת החזקוני על התורה דמצוה איכא באכילת מצה כל שבעה אע"ג דהיא רשות ואי בעי לא אכיל כלל ומש"ה אין מברכין כל ז' על מצה מ"מ אי אכיל מצוה קעביד, וכבר עשיתי לו סמוכין בחידושי" עכ"ל. ומביאו ג"כ בכף החיים סופר (סי' תע"ה, סוף אות ע').

ומשמע מדברי החתם סופר דס"ל בדעת החזקוני דמי שאוכל מצה כל שבעה לא רק שמקיים את הפסוק "שבעת ימים מצות תאכלו", אלא אפי' מצוה קעביד אע"פ דהיא רשות ואי בעי לא אכיל כלל.

וז"ל הרמב"ם (חמץ ומצה, פ"ה, ה"כ): "וכן מותר ללוש העסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן. וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד. לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עני. וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עני" עכ"ל.

והקשה בשו"ת אור לציון (ח"ג, פט"ו, סי"ד, בביאורים) דדברי הרמב"ם צריכים ביאור דהרי כאן משמע שבשאר הימים יש ג"כ ענין במצה, אלא שלחם עוני לא צריך, ואלו להלן בפ"ו ה"א כתב הרמב"ם שבשאר הימים אכילת המצה היא רשות.

ותירץ שהרמב"ם ס"ל שאמנם מצה בשאר ימים רשות, אך אינה רשות אלא לגבי חובה, שאין חיוב כמו בלילה הראשון, אבל על כל פנים אם אוכל מקיים מצוה. וכן כתב לבאר בדעת הרמב"ם בספר מקראי קודש"י (פסח ב' סי' ר"ב), ובמועדים וזמנים שטרנבורג (ח"ג, סי' רס"ז). ועיין שם שהוכיח דכן דעת הר"ה ונימוקי יוסף שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה.

וסברה זאת מוזכרת כבר בערוך השולחן (או"ח, סי' תע"ה, סח"י) שכתב וז"ל: "ודע דכך מקובלני דאף על גב דאין חובת מצה רק בלילה הראשון, מכל מקום מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח כדכתיב "שבעת ימים תאכלו מצות". והא דקרו לה "רשות", משום דמצוה לגבי חובה "רשות" קרו לה, מפני שאין זה מצוה עשה אלא רצון ה', שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח" עכ"ל. ומשמע מדבריו דאכילת מצה כל שבעת ימי הפסח הוא קיום רצון ה' אבל אינה מצוה עשה דאורייתא.

אמנם דעת הגר"א היא שמקיים בזה מצוה עשה דאורייתא טו ביאר כן בשם הר"ה רב ישעיהו קיזלשטיין. אולם המחבר עצמו זצ"ל ביאר בדעת הרמב"ם דאפי' אם נאמר שאכילת מצה בשאר הימים היא מצוה, היינו אם רוצה לאכול, אבל כשאינו רוצה לאכול כלל, י"ל דינו מצוה, כמו שחיטה.

כמו שכתוב בספר מעשה רב (ה. פסח, סי' קפ"ה) וז"ל: "שבעת ימים תאכל מצות- כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה (פעולת שכיר ב) אעפ"כ מצוה מדאורייתא הוא, וכן פירשו יו"ט אינו צריך אות- פסח במצה סוכות בסוכה (פעולת שכיר ג) ועוד כמה ראיות, והיה מחבב מאד מצות אכילת מצה כל שבעה וכו' עכ"ל. והביאו במשנ"ב (סי' תע"ה, ס"ק מ"ה).

אלא בדמשנ"ב (סי' תרל"ט, ס"ק כ"ד) בהלכות סוכה כתב וז"ל: "נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי פסח כפשוטה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות אלא דמ"ע הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחלה לאכול פת כל ז' ימים ולברך לישב בסוכה" עכ"ל. ומבואר בדברי המשנ"ב כאן דלדעת הגר"א אכילת מצה בשבעת ימי הפסח אינה מצוה עשה דאורייתא אלא רק מצוה בעלמא, ולא זכיתי להבין דברי קדשו דהרי במעשה רב כתוב דמצוה דאורייתא היא.

במצה שמורה דוקא או אפי' בשאינה שמורה:

ועדיין מוטל עלינו להבין האם אפשר לקיים מצות אכילת מצה בשבעת ימי הפסח אפי' במצה שאינה שמורה או בעינין דוקא מצה שמורה.

והנה כתוב במעשה רב (שם, סי' קפ"ו) וז"ל: "המצות של כל ימי הפסח יהיו מחטים משומרות משעת קצירה, והחמיר מאד בדבר מחמת שבמדינתנו מצוין מאד מי גשמים בימי הקציר והתבואה על פני השדה, ועוד כמה חששות דהוי כמו אתחזק ריעותא" עכ"ל.

ולמד מכאן הדמסק אליעזר (סי' תנ"ג, ס"ק י"ד) דלדעת הגר"א כדי לקיים מצוה עשה של אכילת מצה כל שבעה בעינין שימור משעת קצירה כמו בליל א', וע"כ נהג הגר"א לאכול כל שבעה שמורה משעת קצירה.

אלא דמצאתי במקורות וביאורים על מעשה רב (הוצאת מכון מעדני אשר, עמו' ר"ד) דהקשה על הדמסק אליעזר דהרי במעשה רב גופא מבואר דרבנו הגר"א לא הצריך שימור משעת קצירה אלא משום דבלאו הכי יש ריעותא וחשש חמץ מחמת מי גשמים היורדים על החטים. וא"כ אין מקור למה דפשיטא לדמסק אליעזר דלקיום מצוה מצה כל שבעה הצריך הגר"א מצה שמורה משעת קצירה.

וכן מבואר בחיי אדם (כלל קכ"ח, ס"ל) דכתב וז"ל: "וכן ראוי שיהיו כל המצות משומרים משעת קצירה שיש כמה חששות מביאת מים על החטים, וגם לפעמים שמניחין לייבשן במחומר יותר מדאי מפני שאין להם פנאי לקצור וכו', ואדונינו הגר"א החמיר מאוד בזה שלא לאכול רק מה שמשומר משעת קצירה כל ימי הפסח והיינו מטעם הזה, ומכל שכן כשמוליכין החטים יורד לפעמים גשמים מרובים על השקים עד שכמעט נשרה כל השק במים ואסור מדינא כדלעיל כלל קכ"ו" עכ"ל. וכן כתב הביאור הלכה בס"ל תנ"ג ס"ג (ד"ה טוב לשמרון) בטעם הגר"א.

וא"כ עדיין יש לדון האם אפשר לקיים מצוה אכילת מצה בשבעת ימי הפסח אפי' במצה שאינה שמורה.

מצה עשירה:

וראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ג, פט"ו, סי"ד, בביאורים) דכתב דאפשר לקיים מצוה זו בשאר ימים אף במצה עשירה, שאין בהם דין לחם עוני. ודייק כך מד' הרמב"ם (חמץ ומצה, פ"ה, ה"כ) שכתב "וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עני", דהיינו שבשאר ימים אף שיש בהם מצוה באכילת

מצה אין בהם דין לחם עוני.

ועיין בפסחים (לו"ע א") שהקשו על רבי עקיבא דס"ל דלחם עוני בעינין מהא דרבי עקיבא גופי' שבתי היתה אצל ר"א ור"י ולשתי להם עיסה ביין וכו', ותרצה הגמ' דלא קשיא הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני, ולכאורה יש להבין מאי ס"ד דהמקשן וכי לא ידע ההבדל בין מצה דמצוה למצה שאוכל בשאר ימי החג. וביאר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה, מועדים, פ"י, הערה כ"ד) דלעת הגר"א דס"ל דיש מצוה באכילת מצה כל שבעה, מובן הס"ד דהמקשן- דהקשה דאם אין יוצאין בעשירה אמאי רבי עקיבא לש עבורם מצה כזו שאין מקיימים בה מצוה בימי החג, ועל זה תירצה הגמ' דאפ"ה לא קשיא דשמא הויה חביבה להו ואיכא מיהא שמחת יו"ט.

והנה נמצאנו למדים ע"פ ביאור זה, דהגרש"ז אויערבאך זצ"ל ס"ל בדעת הגר"א דאי אפשר לקיים מצוה אכילת מצה בשבעת ימי הפסח במצה עשירה, דהרי לפי ביאורו בגמ' המקשן הקשה אמאי רבי עקיבא לש עבורם מצה עשירה שאין מקיימים בה מצוה בימי החג.

ועדיין צ"ע האם אפשר לקיים מצוה אכילת מצה בשבעת ימי הפסח במה שאינה שמורה.

והנה דעת הרא"ש בתשובה (סוף כלל י"ד, וכלל כ"ד סי' ג') דבליל א' של פסח אדם יוצא י"ח במצה ששמורה מחימוץ משעת ליטתה לשם מצוה שבעת ימים תאכלו מצות, דהיינו לשם מצוה של פסח, וא"צ שישמור לשם מצת מצוה דוקא. וכן פסק בשו"ע הגר"ז (סי' תנ"ג, סעיף י"ד-ט"ו, סי' תע"ז, סעיף י', וסי' תע"ח, ס"א). ואע"פ שדעת מרן השו"ע (סי' תנ"ג, ס"ד) דבעינין שמורה משעת קצירה ורק בשעת הדחק יוצא י"ח במצה השמורה משעת ליטה, ודעת הפר"ח (שם) דאף בשעת הדחק אינו יוצא בו בזה, מ"מ לענין מצוה אכילת מצוה כל שבעה נראה דאפשר לסמוך על דעת הרא"ש והגר"ז אפי' לכתחלה ולקיים מצת אכילת מצוה כל שבעה במצות השמורות משעת ליטה לשם מצוה של פסח ואין צריך שמורה משעת קצירה לשם מצת מצוה.

שיעור אכילה:

ולגבי שיעור אכילה כדי שיחשב אכילת מצוה, מצאתי בספר חוט שני (פסח, פ"ז, ס"ק כ"ג) להגר"נ קרליץ זצ"ל דכתב דמסתבר שהוא דוקא בשיעור כזית.

והנה במחזיק ברכה (מובא בשערי תשובה סי' תע"ה ד"ה אכל כחצי זית) דן במי שאין לו בליל א' דפסח רק חצי כזית מצוה, והביא תשובת חכם אחד דס"ל דכמו שלענין שאר איסורין חצי שיעור אסור מהתורה כמו כן לענין מצוה עכ"פ קצת מצוה איכא (ועיין שם בשערי תשובה שהביא חולקים על זה).

וע"פ זה נראה לומר דמי שקשה לו לאכול מצוה בכל שבעת ימי הפסח, שלכל הפחות יטעום קצת מהמצוה בכל יום דעכ"פ קצת מצוה איכא. ובפרט דהנה כתוב ברובק (סי' רצ"א) וז"ל "האוכל מצוה כהלכתה שבעה ימים כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית דכתיב מצות יאכל את שבעת הימים, ימים אין כתיב כאן אלא הימים, שבעה ימי בראשית".

הברכה:

ולענין הברכה אע"פ שביארנו שיש מצוה באכילת מצוה כל שבעה או עכ"פ מקיים בזה רצון ה', מ"מ אינו מברך על אכילתה אלא בליל א' בלבד. וברז"ה כתה הטעם וז"ל: "לפי שאדם יכול בשאר ימי הפסח לעמוד בלא אכילת מצוה ויהיה ניזון בפירות משא"כ בסוכה שאינו יכול לעמוד בלא שינה ג'



הים יאמרנה בשמחה וידמה בדעתו כאילו באותו יום עבר בים. ולכאן כלל לא מתואר בשירה את קריעת ים סוף ואיך ידמה בנפשו כן.

הרב אליהו בסו

בעניין שכח לספור ספירת העומר

בלילה סופר ביום

הביא בשעה צ' בס' תפ"ט ס"ק מ"ג במקור הדין ששכח יספור ביום בלי ברכה שמקורו הוא בבה"ג והוסיף שכן משמע ברמב"ם בהל' תמידין ומוספין פרק ז' ה"ז ממה שכתב שם בעניין קצירת העומר ששכח לקצור בלילה יקצור ביום והוכיח השעה צ' מכאן שגם לענין ספירה אם שכח יספור ביום בדיעבד, מדתליא רחמנא ספירה בקצירה דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור. והוקשה לו ע"כ מתוס' במגילה שהגם אם נאמר שקצירה ביום כשר לספירה בעיני תמימות דווקא. וממילא אין ראייה מהרמב"ם, והשאיר זאת בדיחוי זה ששמא יש לחלק בין ספירה לקצירה. ומ"מ לדינא הביא מראשונים אחרים שיספור עיי"ש ויש לעיין מדוע לא הביא רבנו המשנ"ב רמב"ם מפורש שם בתמידין ומוספין פ"ז הכ"ג ששכח בלילה מונה ביום וזו ראייה לעיקר הדין המבואר בשו"ע. ומדוע הוכיח מקצירה, ודחה, ונשאר בקושיא.

הרב ישי רחמני

עניני יציאת מצרים

בשירת אז ישיר יש לתמוה, דבכל השירה בני"י שרים על הנס של מיתת מצרים בכל האופנים כמבואר בפנים ולא מציינים כלל את עיקר הנס של קריעת הים, ודבר זה צ"ב שהרי קריעת הים הוא נס שאין דומה לו ומדוע אין לו כלל התייחסות.

ואמנם בפסוק ח' נאמר 'וברוח אפיך נערמו מים נצבו כמו נד נוזלים' והיינו לכאן ציון על בקיעת הים, ואכתי צ"ב מדוע רק באמצע הוזכר ורק פעם אחת. וביותר שאת המילים וברוח אפיך פירש"י שזהו משל לכעסו של הקב"ה ורוח אף הוא כעין משל להנהגת השי"ת. ולכאן צ"ב מדוע הקב"ה בקע את הים בכעס לכאן באותה שעה היה צריך להיות באהבה עצומה לבניו. ומבואר שהפס' מתייחס לכך שה' ערם את המים ובכך המצרים התפתו להכנס לים ואז הפך עליהם את הים, ונמצא ששוב בני"י לא הודו כלל על קריעת הים אלא רק על מיתת מצרים. והאמת שהמשך הפס' ג"כ מורה כן 'קפאו התומוות בלב ים', וברש"י שהקב"ה הפך את הים לסלעים כדי שהמצרים יחבטו בהם, ושוב משמע שהפס' מדבר בעניין מכת מצרים, וצ"ע.

וביותר שהמשנ"ב בסנ"א ס"ק יז' כתב, שכשיאמר שירת

מים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל" עכ"ד.

ובספר **מועדים וזמנים** שטרנבוך (ח"ג, ס' רס"ז) כתב שהטעם שלא מברכים על אכילת מצה בשאר הימים הוא משום שרק במצוה חיובית תקנו ברכה מה שאין כן כאן דאינה אלא מצוה קיומית ואפשר להפטר ממנה לא תקנו ברכה. ואפשר שלזה התכוין גם **החתם סופר** במה שכתב: "מצוה איכא באכילת מצה כל שבעה אע"ג דהיא רשות ואי בעי לא אכיל כלל ומשה"א אין מברכי' כל ז' על מצה" וכו'.

סיכום: יש אומרים דיש מצוה דאורייתא, או מצוה בעלמא, או עכ"פ קיום רצון ה' באכילת מצה כל שבעת ימי הפסח.

וצ"ע האם אפשר לקיים מצוה זאת אפי' במצה שאינה שמורה או דבעינן דוקא מצה שמורה משעת קצירה כמצת מצוה דליל א'. ונראה דעכ"פ אפשר לקיים מצוה זאת במצה שמורה מחימוץ משעת לישתה לשם פסח.

ויש אומרים דאפשר לקיים מצוה זאת אפי' במצה עשירה (לנוהגים באכילתה).

שיעור אכילה כדי שיחשב אכילת מצוה הוא בכזית. ומ"מ למי שקשה לו לאכול מצה בכל שבעת ימי הפסח, עכ"פ יטעום קצת מהמצה בכל יום דקצת מצוה איכא בזה.

ואין מברכים על אכילת מצה בשאר ימי הפסח.

שבת

הט"ז בסוף סימן ש"י ופסק כן המשנ"ב שם בס"ק ל"ז וכן הכה"ח באות נ"ט, ודלא כהמג"א בסימן ש"ח סק"ג דנוקט שאין בסיס כלל באמצע השבת ולעולם חשיב טלטול מן הצד, ובתוס' בריש ביצה מבואר כהט"ז וכמו שדייק שם המג"א, וכן משמע בב"י בסימן ש"ט ס"ד בסופו, מ"מ גם לט"ז והמשנ"ב שאסור ה"מ כ"ז שהאיסור נמצא שם וברגע שהוציאו משם חוזר הכלי להיתרו (כמבואר במ"א שם, ובמשנ"ב ס"ו ש"י), ולא כמו בסיס מתחילת השבת שגם כשיצא האיסור עדין הכלי באיסורו משום מגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, כמבואר בשו"ע בסימן ש"י ס"ז וברמ"א בסימן ש"ט ס"ד.

מיהו בסימן ש"י ס"ז בה"ל ד"ה מטה הביא את המג"א דאין בסיס באמצע השבת ומותר לנער, וכן בסימן רס"ו ס"ק כ"ו כתב המשנ"ב בשם המג"א בביאור השו"ע שאין בסיס באמצע השבת ומותר לנער, וכדי שלא תקשי שני המקומות הללו מהמשנ"ב בסימן ש"י ס"ק ל"ז דפסק שיש בסיס באמצע השבת, צריך לומר דהמשנ"ב למד שהמג"א התיר רק ניעור בבסיס של אמצע השבת ולא טלטול והט"ז אסר רק טלטול ולא ניעור, או שהמג"א התיר לגמרי אך המשנ"ב היקל כמותו רק בניעור. ובחזו"א סימן מ"ח אות ח' לומד במג"א שאין בסיס כלל באמצע השבת אף לענין טלטול אך להלכה אוסר החזו"א את הטלטול.

ואם ניכר מתוך מעשיו שמעונין שהאיסור יהיה דוקא ע"ג ההיתר וכגון שכל השולחן נקי ושם הפסולת בצלחת שנתנוה שם לשם כך גם למג"א יש דין בסיס, וכמבואר בשו"ע הרב סימן רס"ו קו"א אות י"א. ובזה מיושב הא דאיתא בסימן ש"ח סעי' ל"ט דהכופה סל לפני האפרוחים ועלו בו כל זמן שהם עליו אסור לטלטלו מדין בסיס והוא דינא דגמ', וצ"ב למג"א הלא אין בסיס באמצע השבת, ולנ"ל א"ש היות וניכר מתוך מעשיו (שכפה הסל לפניו) שמעונין שהאפרוחים יהיו על הסל ולכן גם למג"א יש דין בסיס. ואם נאמר שגם המג"א התיר רק את הניעור ולא את הטלטול וכנ"ל, שוב אין ראייה מכפיית הסל לפני האפרוחים דשפיר אפשר שרק הטלטול נאסר ולא הניעור. וע"ע בחזו"א סימן מ"ז אות ט"ו.

וע"ע בסימן ש"ח סכ"ז במה שפסק השו"ע בשם הרא"ש

הן אמת שנידון המהר"ל שונה מנידון דידן דהוא דיבר שיש נר שמן תלוי מעל השולחן ולא רוצה שיטפף שמן על השולחן ולכן שם כלי מבעו"י תחת השולחן ואחר האכילה מסיר השולחן והשמן נוטף לכלי, והיה מקום לומר שרק זה נחשב לגרמא היות ולא מתעסק לא במוקצה ולא בכלי שלשם בא המוקצה אבל בעניינו שמתעסק במגירה שבתוכה המוקצה אולי אינו גרמא ונחשב למעשה בידיים, ואינו נכון דמפורש במאירי (שבת קמ"ב ע"א ד"ה כבר) דמי שיש לו איסור והיתר בתוך כלי דנטול ההיתר ואין זה מבטל כלי מהיכנו היות וזה גרמא וכ"כ שם התוס' אלא שלא ביארו הטעם, וכן פסק המשנ"ב בסימן ש"ט ס"ק ט', וכ"כ מרן הגרש"ז אויערברג צצוק"ל בשש"כ (פכ"ב הערה מ') ולכן כתבנו להתיר. ואעפ"י שהמהר"ל כתב עוד סיבה להתיר הזאת השולחן היות ולא מתכוין ליתן שמן בכלי אלא שלא יטנף השולחן, מ"מ אין מחלוקת בין שתי הסיבות ושתייהם אמת וכדחזינו במאירי הנזכר ובדברי המשנ"ב והגרש"ז אויערברג, וביותר מזה מצינו, שהפוסקים למדו מכאן שכל גרמא בדרבנן מותר ולא רק בביטול כלי מהיכנו, עיי' שש"כ (פכ"ח הערה ס"ה) בשם מרן הגרש"ז אויערברג צצוק"ל, ואור לציון (ח"ב פ"ט תשובה ג'), וכן הוא בשו"ת יביע אומר (ח"ג סימן י"ז אות י"ט). וכן כתב מרן הגרש"ז אויערברג צצוק"ל במנחת שלמה (ח"א עמוד פ"ה ועמוד ע"ו בהרחבה) וכן משמע במחצית השקל (סימן רס"ה ס"ק ב') שביאר את המג"א שרק בכיבוי שעיקרו מהתורה אסרו גרמא אבל בביטול כלי מהיכנו שעיקרו מדרבנן מותר גרמא. משמע שאין זה היתר רק בביטול כלי מהיכנו אלא בכל דבר שעיקרו מדרבנן וכן יש להוכיח מסימן שני"ז ס"ג, (ולכן צ"ע מה שפסק שם השש"כ שמותר להרים את נצרת הפעמון בשעון מכני רק לצורך מצוה ומשום גרמא בהשמעת קול, ולנ"ל מותר גם ללא צורך מצוה, דגרמא בדרבנן מותר לכתחילה). וע"ע במש"כ בהליכות שבת ח"ב מוקצה תשובה ע"א דחפץ שהיה בסיס לאיסור ולהיתר בבין השמשות והוסר ההיתר במשך השבת דישנה מחלוקת האם מותר לטלטל הבסיס וזהו היתר נוסף בנידון דידן.

בסיס באמצע השבת

במה שכתבנו שיש בסיס באמצע השבת כן הוא דעת

ראש החבורה

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

לקיחת דבר היתר ממגירה שיש בה גם דבר איסור

מגירה שיש בה דברי מוקצה ודברי היתר כגון אלבום תמונות ומצלמה, האם מותר ליקח את דברי ההיתר היות ובכך י"א דהופך את המגירה למוקצה?

תשובה: הדבר מותר, אע"ג דאסור ליתן דבר מוקצה במגירה משום מבטל כלי מהיכנו וכמבואר בשו"ע בסימן רס"ה ס"ג, מ"מ כאן שהוא בגרמא מותר כמבואר במהר"ל והסכים עמו המג"א ופסק כן המשנ"ב בס"ק ו'.

נידון זה מעשי בצלחת מחולקת שבחלקה שמים פיזוחים ובחלקה פסולת שבתחילה מותר ליתן פסולת היות ויש שם אוכל אבל ברגע שלוקח את הגרעין האחרון נמצא מבטל כלי מהיכנו (דמעטת הצלחת בסיס לאיסור שזה הפסולת ויש בסיס באמצע השבת), וכיון שזה רק גרמא לכן מותר.

אם שם את הקליפות בצלחת ריקה יש ליתן דבר היתר בצלחת ורק אח"כ יתן שם הפסולת ובכך אינו מבטל כלי מהיכנו היות והוי בסיס לאיסור ולהיתר וכמבואר בבן איש חי (שנה שניה סוף פרשת מקץ). וכשיכול לנער הפסולת מיד על השולחן ואינו מקפיד אין צריך ליתן קודם דבר היתר בצלחת לדעת המג"א והביאו המשנ"ב בסימן רס"ה ס"ק ה' וכך ההלכה לבני אשכנז, ולדעת הבית יוסף (סימן רס"ה ס"ג) והבן איש חי תמיד צריך ליתן דבר היתר בצלחת וכך ינהגו בני ספרד, ואם הוא כלי המיועד לקבלת פסולת כגון צלחת חד פעמית כשכך הרגילות באותו הבית לכו"ע מותר דכיון שמוכן לכך לא שייך ביטול כלי מהיכנו. וכ"ז לענין שימת הפסולת בצלחת אבל כשבא לטלטל הצלחת אפילו החד פעמית לכו"ע צריך ליתן שם דבר היתר היות והוי בסיס לדבר האסור שאסור לטלטלו, וע"י דבר היתר שנותן שם הוי בסיס לאיסור ולהיתר ומותר. ויש מקילים בכל זה.

מקורות וביאורים

גרמא בדרבנן

שם יש פת ופסולת על גבי מגש שמותר לטלטלו כך היות והפסולת בטלה לפת וא"צ לנער הגם שיכול לנער, וצ"ע מ"ש מסימן ש"ט ס"ג ומסימן ש"י ס"ח, ומסוף סימן ש"י במשנ"ב שבבסיס לאיסור ולהיתר שההיתר יותר חשוב צריך לנער. ועי' בחזו"א סימן מ"ח אות ג' שכתב שאין לזה מקור בגמ' ומכריע דלא כהרא"ש והשו"ע אלא שאם יכול צריך לנער ומוכיח מראשונים אחרים כדבריו, ורק כותב שבדרך כלל לא רוצה לנער כדי שלא יטנף הבית או השולחן וממילא מותר לטלטל. ובמחצית השקל (סימן ש"ח סקנ"א על המג"א) יישב זאת שכיון שלא נתן שם הפסולת מדעתו וכמו שכתבו התוס' בריש ביצה לחד תירוצא והביאם המג"א בס"ק נ' לכן מתבטל לפת אבל כששם מדעתו בשבת או בע"ש אפי' שדעתו לסלקו קודם השבת מ"מ כיון שנתניתו היתה מדעת הוקבע מקומו טפי בכלי וא"א לבטלו ביטול גמור לדבר ההיתר ולכן אם יכול לנער ולא חש לטינוף השולחן או הבית צריך לנער.

פניו צלחת עם פסולת מהשולחן

במה שכתבנו שיתן דבר היתר בצלחת ובכך הוא בסיס לאיסור ולהיתר ויכול ליתן שם הפסולת וגם לטלטל הכל יחד, אין צריך ליתן דוקא דבר מאכל אלא כל דבר היתר כגון מזלג וכדו' שפיר דמי וכמבואר בסימן ש"י ס"ח בשו"ע, ויותר מפורש בסוף סימן ש"י במשנ"ב, ורק באופן זה ישנה בעיה היות וכשמוריק הצלחת לפח והמזלג נשאר בצלחת הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל, וישנם שני פתרונות, או שלכתחילה יתן המזלג וכדו' בצד הצלחת רחוק מעט מהפסולת ואז אינו מוגדר כתערובת היות ולא נראים מעורבים ובה"ג אין בורר, או שיקח המזלג מהפסולת וישתמש בו לאלתר להוריק את הפסולת לפח דאוכל מפסולת לאלתר וביד מותר כמבואר בסימן ש"י ס"א, ואע"ג שעושה כן מעט לפני שזרקו לפח אין לחוש, דמשום מבטל כלי מהיכנו הרי הוא בגרמא ומותר, ומשום טלטול מוקצה אין לחוש דכיון שהוא בידו בהיתר מותר להמשיך ולטלטלו ויתכן דאף לגר"א שרי וכמו שביארנו בהליכות שבת ח"ב תשובה ס"ד בשם מרן הגר"ז איערבך צדוק"ל.

ואם שם דבר אוכל בצלחת יש להקפיד ליתן דבר שלא ימאס לאכילה ע"י הפסולת דאם ימאס הכל יחשב לפסולת ולא הועיל כלום, ואע"ג דאח"כ זורק הכל לפח אין בכך כלום.

ואם נתמלאה הצלחת פסולת באופן שמאוס עליו לשבת ליד זה יכול לטלטלה כמות שהיא בלי ליתן דבר היתר מדין גרף של רעי וכמבואר במשנ"ב סימן ש"ח ס"ק קט"ו, ולא יסמוך על היתר זה לכתחילה לשים הרבה פסולת בצלחת (אפי' במייעדת לכך, או למשנ"ב הנ"ל דאין בו ביטול כלי מהיכנו) ולטלטלה בלי דבר היתר מדין גרף של רעי, דהלא נפסק בשו"ע בסימן ש"ח סעי' ל"ו דאין עושין גרף של רעי לכתחילה. ועי' בשולחן שלמה סימן ש"ח הערה פ'.

אך כל זה כשאין זה צורת השימוש וכגון שיש פח לידו, אבל אם זו צורת השימוש הרגילה וכגון שמקלף פירות ופיצוחים בשולחן ולבסוף נמאסים, מותר לעשות כן לכתחילה ואין בזה משום אין עושין גרף של רעי לכתחילה היות וכן הרגילות (חזו"א סימן מ"ח אות ט').

ובחזו"ע (שבת ג' עמוד רי"ד) פסק דמותר ליתן פסולת לתוך צלחת ואין זה ביטול כלי מהיכנו לפי שאינו חשוב כלל ונותנו רק לשעה קלה. ובעמוד רי"ט פסק דאסור ליתן קליפות ועצמות ביו"ט לתוך צלחת ריקה לפי שהם מוקצים ביו"ט והרי זה מבטל כלי מהיכנו, שהוא אוסר לטלטל את הכלי עם הקליפות שהם מוקצה במשך כל היום, וקליפות של אגוזים ושקדים שאינם ראיות אפילו למאכל בהמה אף בשבת צריך להזהר בזה. וכדי שלא יוקשו דבריו שכאן אסר ולעיל התיי, ע"כ צריכים לדייק את דברי מרן הגר"ע יוסף צדוק"ל, דאם נותנם רק לשעה קלה בזה התיי וכפי שהדיגש בעמוד רי"ד, ואם נותנם על דעת שיהיו שם כל

היום בזה אסר וכפי שהדיגש בעמוד קי"ט. עוד י"ל דבעמוד רי"ד מיירי מעיקר הדין, ובעמוד רי"ט כתב דלכתחילה יש להיזהר בזה. אך בב"ב בסימן רס"ה ס"ג מוכח דאף כשדעתו לפנותו יש דין ביטול כלי מהיכנו ודין בסיס.

ראש החבורה

הגאון הרב אהרון דגן שליט"א

א

מצה השמורה לליל הסדר אם קודם הפסח היא מוקצה מחמת חסרון כיס, או רק כשחל ע"פ בשבת, הוי מוקצה מחמת גופו.

הנה ידי"ג הנ"ל ישראל אלמשעלי שליט"א ראש החבורה, עוררני בזה, ולהלן הדברים בתוספת נופך בס"ד.

הנה ע' למור"ה הגאון שליט"א בספרו הלכה ברורה (במבוא להל' מוקצה, בירור הלכה ס"ק טו), שנקט דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, וכמ"ש כמה מהאחרונים (שש"כ, ובא"א מבוטשאטש ריש סי' שח). וע"ש.

ובאמת יעו"ל בפמ"ג (סי' תמד א"א סק"א) שכתב וז"ל, יראה דמצות מצוה אסור לטלטל בשבת ערב פסח, דאסור באכילה מדרבנן בערב פסח הוה מוקצה, ושאר מצה יכול ליתן לעופות או לעכו"ם, משא"כ זו אין רוצה, כבסימן תמ"ו במ"א (סק"ג). יעו"ש. והנה במ"א שם כתב וז"ל, כתב ב"י בשם הריב"ש דאסור לטלטל החמץ משום דכל דבר האסור באכילה אפי' מדרבנן אסור לטלטלו בשבת, וה"ה ביו"ט, ולכן אין מהפכין החלבים. עכ"ל (הריב"ש). וכ"כ הרמב"ם (פכ"ה משבת) פירות שאסורים לאכול כגון טבל כו' אסור לטלטל. עכ"ל (הרמב"ם). וא"כ בע"פ שחל בשבת אסור לטלטל חמץ בשעה ה', וכ"ה ברמב"ם (ספ"ג מחמץ) שכ' חמץ אחר ד' שעות כופה עליו כלי. ע"כ.

הרי שהפמ"ג לא בא מצד 'חסרון כיס', ובאמת מצה השמורה ליל הסדר שלא בע"פ, אינה מוקצה מחמת חסרון כיס, והיינו משום שלא שייך ב'אוכלין' שיהא מוקצה משום חסרון כיס, שהרי סו"ס ראויים הם לאכילה, והרי זה כמו שיש לאדם יין יקר ביותר שבדעתו לפותחו רק באירוע מיוחד, וכי אותו יין יאה מוקצה מחמת חסרון כיס, וה"נ מצה שמורה אף שהיא יקרה ומייעדת לליל הסדר אינה מוקצה, כיון שסו"ס היא ראויה לאכילה לאדם.

וכן מתבאר להדיא בדברי האור שמח (שבת פרק כה הלכה ט) שכ' בזה"ל, כתב הרמב"ם "כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה", מה מדויק לשון רבינו, שלפי ההלכה דק"ל כר' שמעון דלית ליה מוקצה, לכן פסק לקמן (הלכה יד) דלבד גרוגרות וצימיקין הכל מוכן הוא, א"כ לגבי אכילה ל"ש מוקצה מחמת חסרון כיס, דדעתיה דאינש על כל מידי דחזי ליה, ולא שייך לאוקמי חסרון כיס נגד האוכל, דכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו, וכיון דאם לא יהיה ליה למיכל מידי אחרינא, ודאי אכיל אף אם מפסיד הון ע"ז, וכו' לא הוי אלא ככל מוקצה שעומד לסחורה, או עומד לבהמה, דבזה לית ליה לר"ש מוקצה, לכן על האוכל ל"ש מוקצה מחמת חסרון כיס, שיהא חשוב נדחה בדעת האדם, ואינו מוכן גם לר"ש, וכיון דשרי למיכל תו ודאי שרי בטלטול, דלא אשכחן מידי דיהא אסור בטלטול ומותר באכילה, ולכן לא נזכר ענין הקצאה מחמת חסרון כיס אלא בכלי, לענין טלטול או השתמשות שלו, דכיון דמוקצה אותו מחמת חסרון כיס אסח דעתיה לגמרי מיניה ומקפיד עליו, וכזה מצאנו בפ"ק דביצה (ו) מוכן לכלבים הוי מוכן לאדם, דדעתיה דאינש אכל מדי דחזי ליה, ועובר במעי טריפה ראוי לכשילוד, הלכך מאתמול דעתיה עליו כו', הרי מפורש סברא הדין. וז"ב. ומוכח דבר זה מסוגיא דכירה (מג): גבי פורסין מחצלת ע"ג כוורת של דבורים כו', מני אי ר"ש לית ליה מוקצה, אע"ג דאותן שתי חלות מוקצות נינהו, שעליהן מתקיימות הדבורים כל ימות הגשמים, והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אלא דבמידי דמיכל ל"ש הקצאה מחמת חסרון כיס, דאם ירעב ודאי יאכל את הדבש, ודעתיה דאינש

אכל מידי דחזי ליה, וזה פשוט ומפורש בלשון רבינו. עכ"ל. ונפלא עד מאוד.

ומה שמצינו ביו"ט מוקצה לסחורה אף באוכלין (וכר' יהודה שקי"ל כוותיה ביו"ט), [והיינו אוכלין שעומדים לסחורה בסיטונאות], כבר ביאר לנו בהלכה ברורה (במבוא בבירור הלכה ס"ק לה), שאין זה מצד מוקצה ד'חסרון כיס' אלא מצד מוקצה לר' יהודה שהוא מצד 'חסרון הכנה'. ודו"ק. ובשבת דק"ל כר"ש אין מוקצה בעומד לסחורה מצד 'חסרון הכנה', ורק בכלים שעומדים לסחורה 'הוא מקפיד עליהם' זה הופך להיות מוקצה ד'חסרון כיס', וכמבואר ברמב"ם וכפי שביאר הרב המגיד שהביא מרן הבי"ר ריש סי' ש"ח. ודו"ק היטב.

וכל זה בסתם שבת, אבל בע"פ שחל בשבת, כיון שהמצה אסורה לו באכילה, והוא לא רוצה ליתנה לעופות או לקטן או לגוי, בזה קאמר הפמ"ג דהוי מוקצה, משום שאינה ראויה לאכילה, והוי מוקצה מחמת גופו כיון שאינה ראויה למידי, וכמו שכתב המ"א בסי' תמ"ו הנ"ל שאסור לטלטל אוכלין כמו טבל או חמץ אחר שעה ד', שהרי אסורים באכילה. ואף שבליל שבת מותר לאכול מהמצה, מ"מ בעלות השחר שנאסרה המצה באכילה נהפכה המצה להיות מוקצה מחמת גופו. (כמו כלי שנשבר באמצע השבת והשברים אינם ראויים למידי, שזה הופך להיות מוקצה מחמת גופו). ודו"ק.

ודוגמא לזה ממש מצינו בסי' ש"ח סעיף ל"ב בדיון דג שאינו מלוח, שאסור לטלטלו מפני שאינו ראוי לאכילה. וכתב שם המ"א שאף שיכול ליתנו לכלבים מ"מ אינו רוצה ליתן להם, שמה שראוי לאדם אינו נתון לכלבים, והוי מוקצה מחמת גופו. ע"ש. וק"ל כהמ"א ודלא כהט"ז שם, כיון שברשב"א מבואר להדיא כהמ"א. וה"נ המצה לא מייעדת לא לכלבים ולא לעופות ולא לקטנים, אלא מייעדת לו, ולו אסור לאכול, והוי מוקצה כדיון 'אוכלין האסורים' כיון שאינם ראויים לאכילה. ומה שבעלמא המצה לא הוי מוקצה אף 'שאינו רוצה לאכול בעצמו' ומאי שנא ממה שלא רוצה ליתנה לקטנים, מ"מ י"ל שבעלמא היא מייעדת לו' אלא שאינו רוצה לאוכלה, משא"כ לקטנים 'אינה מייעדת' לל. ודו"ק.

וכן מתבאר ממש"כ הפמ"ג (סימן תעא ס"ק ח) וז"ל, כשחל ערב פסח בשבת אין לטלטל מצת מצוה בשבת, דאיסור דרבנן לאכול, וגם אין ראוי ליתן לקטן או לעכו"ם כי רוצה להיות שלימים ללילה, הוה טלטול שלא לצורך. אע"ג אוכלין מותר לטלטל, עיין סימן ש"י (ס"ב), מ"מ זה אסור באכילה, עיין סימן תמ"ו במ"א, חלבים וטבל. יע"ש. אבל שאר מצות דראוי לתרגולם וכדומה, שרי לטלטל אם דעתו לכך. ע"ש. הרי שמתבאר כנ"ל.

גם בפרי מגדים (אשל אברהם סימן שח ס"ק י) כ' וז"ל, ונייר חלוק אם מקפיד שלא לצור פי צלוחיתו, הוה מוקצה מחמת חסרון כיס. מצת מצוה בערב פסח בשבת אין לו דין אוכלין, והוא הדין אוכלי בהמה אין להם דין אוכלין. ע"ש. הרי להדיא שכתב דאין לו דין אוכלין, וכדיון אוכלי בהמה, ולא כמו שכתב לענין נייר שהוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

גם רבינו הגדול הרב צ"ל, (חזו"ע פסח עמ' רסו) לא כותב כלל מצד 'חסרון כיס', אלא כותב שבע"פ שחל בשבת הוי 'מוקצה הואיל והיא אסורה באכילה'. ודייק שם הרב שמצה שאינו מקפיד ליתנה לקטנים לא הוי מוקצה, והיינו כנ"ל בפמ"ג, דכיון שנותנה לקטנים, א"כ היא 'ראויה' ולא הוי מוקצה מחמת גופו כמו איסורי אכילה שאינם ראויים לכלום, והוי מוקצה מחמת גופו, משא"כ כשנותנה לקטנים ראויה היא להם ולא הוי מוקצה מחמת גופו. ע"ש ודו"ק ונפלא. אלא שלפ"ז קשה אמאי התיי בחזו"ע שם ליתן חזרת ע"ג המצה, והלא לא מהני ליתן כיכר או תינוק במוקצה מחמת גופו אלא במת בלבד. אלא דבלאה"כ קשה, דאף אם נימא דהוי המצה מוקצה מחמת חסרון כיס, הלא כתב רבינו הגדול במקום אחר (חזו"ע שבת ח"ג עמ'...), דלא



לנער, ושלא יאשר בכלי כלל כדי שלא יאחז האור בכלי. וכן מבואר באור זרוע ח"ב (סי' כט) וז"ל, ונר של שעוה אסור ליתן כלי תחתיו אפי' להציל על מה שתחתיו שלא ישרף. וע"ש.

וע' בדרישה (סימן רסה סק"ב) שכ' ע"ד הב"י וז"ל, ולענ"ד נראה שאין ענין זה שייך לענין בסיס, לפי דלא מיקרי מניח אף שהניח דבר האסור מדעתו, אלא דוקא כשרוצה וחפץ שיהא דבר האסור מונח בתוכו, משא"כ הכא אין רצונו שיפול הנר של שעוה לתוך הכלי שנתן תחתיו, ויכול להיות שלא יפול הנר כלל לתוך הכלי, ואף אם יפול הנר לתוך הכלי מכל מקום הרי ינער האיסור מתוך הכלי מיד, וכמו שכתב שינערנו שלא ישרוף הכלי, לכן כולי עלמא מודו כאן דמותר. ע"ש. ומבואר שמרן ז"ל ס"ל שלמרות כל זה הוי 'בסיס'.

והנה המ"א (סי' רסה סק"ב) כ' ע"ד הב"י וז"ל, וצ"ע דהא כ"ע מודו דאם הניח דשרי לנער, דלא מיקרי בסיס לדבר איסור כיון שלא היה עליו ב"ה, וכמ"ש ס"ל רס"ו ס"ט, ותלמוד ערוך הוא, דאל"כ נתבטל הכלי לכל השבת, וא"כ מ"ש בין משאות קטנות לגדולות. וע"ש. והיינו דאם איתא דלדעה ראשונה בסימן ש"ט שמרן ז"ל סתם כוונתה לאסור, אם הניחו בשבת אפילו לא היה עליו בין השמשות, מיקרי מניח והוי בסיס לדבר אסור, ואסור לנער, א"כ אפילו משאות קטנות יהיה אסור להניח תחתיהן, דהוי ביטול כלי מהיכנו לכל השבת דהא אסור לנער. אלא ודאי כיון דלא היו המשאות על הכרים בין השמשות, לכ"ע לא הוי מניח, ומותר לנער. ודו"ק. וע' לרבינו הגאון החו"א (סי' מח סק"ח) שכ' בדעיקר הדבר, הר"ה יחיד בדבר זה, דהתוס' (שבת מד: ביצה ב.) ס"ל דגם מניח בשבת חשיב מניח ואסור לנער, וכ"ד הרמב"ן והר"ן ס"פ נוטל, שנתנו טעם בהא דשמואל מטלטל להו אגב ריפתא, משום שנותן ע"מ לזורקן. ע"ש. וכ"כ כיו"ב הגרע"א (סי' רסה ע"ד המ"א הנ"ל) בזה"ל, וקשה מלשון תוס' ריש ביצה ד"ה ובה"א וכו', וי"ל לפיר"ת נחא וכו', הא שם דלא היה עליו בה"ש לכ"ע מותר. וביותר קשה בתוס' בשבת מ"ד ד"ה יש עליו מעות, ובמניח בשבת איירי וכו'. וי"ל כגון דהניחם כדי להסירם אחר השבת. הרי דיל"א אף דלא היה עליו בה"ש וגם דעתו להסירה בשבת, מקרי בסיס. והיא באמת קושיא על שיטת מרן ז"ל, דאמנם הר"ן והרשב"א הנ"ל שכתבו לאסור, כתבו דמשום פסידא התיירו, כיון דלא מבטל ליה לכולי יומא, אבל אכתי קשיא, דהיא גופא הכי שרי לנער את השליפי זוטרי מהכרים, והלא לדעתם הכרים הוו 'בסיס'. וצ"ב. והי"ת יאיר עינינו. וע' גם במאמ"ד (סי' רסה סק"ב) שתי' כן שמה שהתירו לנער השליפי זוטרי מעל הכרים, היינו משום דהוי הפסד. ע"ש. וע' גם בערך השלחן (סי' רסו סק"ח) שכתב שהר"ף הרא"ש והרמב"ם ס"ל דביטול כלי מהיכנו לפי שענה לא שרי אלא בהפסד מרובה כדעת הר"ן. אכן כאמור אכתי צ"ב למה התיירו 'לנער'. וע' להגרע"א הנ"ל שכתב וז"ל, ואולם התמיה קיימת על תוס' מההיא דשליפי, ונ"ל דיל"א דלא הוי ביטול מהיכנו, דבכל שעה שירצה לתתו בכלים יכול להניח על הכרים גם דבר ההיתר, ואח"כ יא מותר לנער דאין מוקצה לחצי שבת. וכמ"ש הט"ז להד"ל לקמן ססי' ש"י. ודו"ק. עכ"ל. אלא שלפ"ז גם לשים תחת הנר היה לנו להתיר כיון שיוכל לשים בכלי דבר היתר. וצ"ע.

שו"ר בדברי האור הזרוע הנ"ל, (שהוא ס"ל שאסור ליתן תחת הנר כדעת מרן ז"ל), שעמד בקושיא זו אמאי שרי בשליפי זוטרי, וכ' וז"ל, עתה פסקנו דאסור לבטל כלי מהיכנו, מיהו נראה בעיני דלא הוה ביטול כלי מהיכנו אלא במקום דלא אפשר להסיר גוף האיסור מן הכלי ולא הכלי מן האיסור אלא ע"י שיטלטל את האיסור כגון ביצה בתוך הכלי אין יו או שמן או כל כיצא באילו, אבל במקום שיכול להסיר הכלי מתחת האיסור בלא טלטול האיסור, התם ודאי שרי, וראיה לדבר דתריץ התלמוד בפ' מי שהחשיך בשליפי זוטרי ופירש"י משאות קטנות ששומט הכר מתחתיהן

דאפשר לנער האיסור מתוך הכלי לא חשיב מבטל כלי מהיכנו, ולא דמי לשמן שאינו רוצה לנער ולהפסידו ומשום הכי הוי מבטל כלי מהיכנו, אבל האי נר ודאי ינער קודם שיאחז האור בכלי. עכ"ל. וכ' מרן ז"ל דצריך לומר דסבירא ליה להג"א כדעת בעל התרומות (סי' רנד ד"ה פרק נוטל) (א"ה), והוא כשיטת ר"ת שכתב רבינו בסימן ש"ט דלא מיקרי מניח אפילו הניח האיסור מדעתו, אא"כ דעתו שישארו שם כל השבת, אבל אם היה דעתו ליטלם בשבת הוי 'שוכח' ושרי לנער אבן שעל פי חבית ומעות שעל הכר, דאילו לדעת מי שחולק עליו [א"ה, היינו דעת רש"י וכמ"ש הב"י בסי' ש"ט שמשמע בהדיא מדברי רש"י דכל שהניח על דעת שישארו שם בכניסת השבת אף על פי שדעתו ליטלו בשבת מיקרי מניח. ע"ש]. כל שהניח דבר האסור מדעתו, מיקרי 'מניח' ונעשה כלי בסיס לדבר האסור ואסור לנער, וכבר הזכיר הר"ן סברא זו בריש פרק מי שהחשיך (סו: ד"ה דאי בעי) בשם הר"ז, [א"ה, ז"ל הר"ן שם, וא"ת והיכי שרי למשמטיניהו והלא מדעת הניחן וקיימא לן דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור, י"ל דלא מקרי מניח אלא בשהניחה על דעת שיעמוד שם, אבל הכא לא נתכוין אלא על דעת לשמטן, ליכא משום בטול כלי מהיכנו דביטול לשעה אינו ביטול אא"כ נתבטל לכולי יומא. ע"ש. וכ"כ המאירי (שבת קנד:)] בשם גדולי הראשונים, שאם דעתו לנערם מותר. וכ"כ בתוס' ר"ד (שם).] וכתב (הר"ן שם ד"ה ואחרים) שיש חולקין ואומרים דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום הכי נמי אסור לבטלו למקצתו של יום. [א"ה, ז"ל הר"ן שם, ואחרים אומרים דכשם שאסור לבטל כלי מהיכנו לכל היום ה"נ אסור לבטלו למקצתו של יום, דאי לא תימא הכי כי וכו', אלא ודאי אפ"ל לבטל כלי מהיכנו למקצת שבת נמי אסור, אלא דהכא משום פסידא הוא דשרינן כיון דלא מבטל ליה לכולי יומא, ומש"ה אוקימנא בשליפי זוטרי, דאי בשליפי רברבי שאי אפשר לנער, כיון דקא מבטל כלי מהיכנו לגמרי לכל השבת חמור טפי, ואפילו במקום פסידא לא שרו ליה רבנן, והיינו דאמרין בגמרא מהו דתימא דהתוס' דהפסד מועט נמי חששו דאלמא משום פסידא אתינן עלה. ע"ש. וכ"כ הרשב"א בחידושי (שבת קנד:), דהא דאקשינן והא קא מבטל כלי מהיכנו ואוקימנא בשליפי זוטרי. כלומר בשליפי זוטרי שיכול לנער, דמשמע דכל שיכול לנערן לא חשיבנן ליה כמבטל כלי מהיכנו, דביטול לשעה אינו ביטול אא"כ מבטל לכולי יומא, איכא למידק דהא אמר רב חסדא בפרק כירה (מב:)] אין נותנין כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה וקא מפרש רב יוסף טעמא התם משום דקא מבטל כלי מהיכנו, והא ביצה כשליפי זוטרי הוא ויכול לנערה, ותריץ הר"ף הלוי ז"ל דהתם במבטל כלי אצל הביצה לכולי יומא, ואינו מחזור בעיני כלל, דאם כן מאי קא מקשו עליה מתניתין נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות ואיצטריך לשנויי ניצוצות אין בהם ממש, וכן מנותנין כלי תחת הדלף, ומנא להו דהוי במבטל ליה לכלי שבתא. אלא י"ל דלא התיירו אפילו ביטול לשעתו אלא להצלת הפסד מרובה, וכדאיתא בסמוך גבי עששיות, מהו דתימא להפסד מועט נמי חששו, קמ"ל, כלומר דלא התיירו אלא משום הפסד מרובה, והא דמקשה התם מכופין את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו ופרקינן משום דמותר לטלטלו אחר שירדו, דאלמא לא חיישינן לביטול שעה, י"ל דהתם נמי הפסד מרובה הוא שאם לא יעלו לקיניהם מתפזרים אילך ואילך ויאבדו, ואי נמי כיון דעשוין לירד מעצמן ואין צריך לטלטלן ואפילו מן הצד לא חיישינן. וע"ש.]

וסיים מרן ז"ל, דמ"ש (בהגהות אשרי"י) האי נר ודאי ינער וכו', היינו לומר דסתמו כאלו פירש שדעתו שלא להניחו שם, אבל אם הניחו על דעתו לנער אפילו אם הוא כלי שאין האור אווזת בו שרי לפי סברא זו. ע"כ.

ומבואר להדיא מכל זה דדעת מרן ז"ל שלפי מה שהוא ז"ל פסק בסי' ש"ט ס"ד, יש לאסור ליתן כלי תחת נר שעוה, כיון שנעשה 'בסיס' ואסור לנער. ואפ"ל שהוא עושה כן ע"ד

מנהי כיכר או תינוק במוקצה מחמת חסרון כיס. ודו"ק. וצ"ב. שו"ר בספר אורחות שבת ח"ב (פרק יט סעיף ק) שכתב שיש להסתפק בזה אם מצה הוי חסרון כיס משום ש"ל שלא שייך באוכלין חסרון כיס. ע"ש שנשארו בצ"ע. ואומנם אם יש לו מצות עבודת יד לרוב, ואינו מקפיד ליתן מהם לקטנים, בודאי שלא הוי מוקצה. ודו"ק.

ב

דעת מרן ז"ל בדין בסיס לדבר האסור.

ע' ב"י וש"ע (סי' שח סעי' כז), ומבואר ששלחן והטבלא שיש עליהם עצמות וקליפין שאינם ראויים למאכל בהמה, לא נעשו בסיס לדבר האסור ולכן מותר לנערם דומיא דשכח מעות על הכר, המבואר בסי' ש"ט ס"ד, שכיון ש'שכח' לא נעשה הכר 'בסיס', ומותר לנער הכר והמעות נופלים. ע"ש. ולכן אם הוא צריך למקום השולחן מותר להגביהו כמות שהוא, דבמעות שעל הכר נמי שרי כהאי גוונא כמבואר (שם). שטלטול מן הצד שרי לצורך דבר המותר, ואם סגי בנייעור מנער ולא מגביה, אבל אם צריך למקומו, דלא סגי בלא נייעור, שרי אף להגביה. ע"ש.

וקשה אמאי באמת לא נעשה בסיס, וכבר עמדו בזה רבותינו הראשונים בריש ביצה, וז"ל התוס' (ד"ה וב"ה), תימה והלא היא בסיס לדבר האסור, דהא לא 'שכח' הואיל והניחם שם מדעתו, ותייצו בזה ג' תירוצים:

א. וי"ל דלפירוש ר"ת נחא דפירש במסכת שבת דלא הוי בסיס לדבר האסור אלא כשדעתו להניחם שם כל היום. [כלומר כיון שדעתו להסירו בשבת, ומוכח מדברי התוס' שגם לדעת ר"ת אפילו לא היה עליו בין השמשות, אלא שהניחו בשבת מדעת שיהא מונח כל השבת מקרי מניח, דאי לא תימא הכי אין מקום לקושייתם, שהרי העצמות וקליפין מניחם על הטבלא ביום טוב בשעת האכילה ולא היו על הטבלא בין השמשות, אלא על כרחך דסבירא להו דגם כהאי גוונא מיקרי מניח. וכן מבואר בתוס' (שבת מד:), וע' במחצית השקל. ולפ"ז היסוד בדעת ר"ת שהמוקצה צריך להיות 'מונח' מעתה בכלי ע"ד שלא ליטלו.]

ב. אי נמי כיון דהוה שם אוכלין הוה ליה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ושרי כדמוכח פרק נוטל (שם דף קמב).

ג. ועוד דאין זה מניח בכוונה דהא אינו חושש היכן יפלו. ע"ש. והביא דבריהם המ"א (כאן סק"נ). ע"ש.

והנה אנו לא קי"ל כתי' קמא, דידוע שנחלקו בזה רבותינו הראשונים, ומרן ז"ל סי' ש"ט (ס"ד) כ' וז"ל, ואם הניחם עליה מדעתו, ע"ד שישארו שם בכניסת השבת, אסור להטות ולנער. וי"ל דאפילו הניחם שם ע"ד שישארו שם בכניסת השבת כדי שיטלם בשבת, מותר להטות ולנער בשבת, ולא אסרו אלא במניחם ע"ד שישארו שם כל השבת. ומבואר דמרן נקט בדעת הסתם להחמיר כדעת רש"י דא"צ שיהא בדעתו להניחם שם כל היום. ולענין הת' השני, הנה דברי מרן ז"ל מבואר להדיא דשרי לנער הטבלא גם כשלא מונח פת על השלחן. ונשאר לדון לדידן הת' השלישי, דאין זה מניח בכוונה. וע' לקמיה.

והנה המ"א הוסיף ע"ד התוס', שלפי מה שהוא כתב בסי' רס"ו ס"ט, לא הוי 'בסיס', אא"כ היו עליו בהש"מ. ע"ש. והיינו דכתב שם מרן הש"ע (ע"פ הסוגיא בשבת קנד:)] שאם החמור היתה טעונה כלי זכוכית שאסור לטלטלם, כגון שהם כוסות של מקיזי דם שאין ראויים בשבת לכלום, לפי שהם מאוסים ואם יפלו לארץ ישברו, מניח תחתיהם כרים וכסתות. ודוקא במשאות קטנים שיכול לשמטן מתחתיהן וכו'. ע"ש. וכתב המ"א (ס"ק יד) דלא נאסרו מטעם בסיס לדבר האסור כיון שלא היו עליהן בהש"מ. ע"ש. ואזיל בזה המ"א לשיטתו סי' רס"ה (סק"ב) שחלק בזה על מרן הב"י שם.

דנהג כתב מרן הב"י סי' רס"ה וז"ל, כתוב בהגהות אשרי"י (פ"ג סי' יח) דמותר לתת כלי תחת נר של שעוה דכיון

ונפולין על הכר השני וכן עד שמגיעין לארץ, ואינו דומה לההוא דפרק מפנין, דכריים וכסתות שתחת הבהמה לא מצי לשומטם מפני כובד הבהמה, וכו', ונר של שעוה אסור ליתן כלי תחתיו אפי' להציל על מה שתחתיו שלא ישרף, שהרי גם הכלי שתחת הנר לא איפשר להסירו מתחת הנר אם לא שיטלטל את הנר. עכ"ל. והוא נפלא עד למאוד, שכיון ששומט הכר מתחתם אין זה נחשב כלל טלטול. ודו"ק היטב. שו"ר להגר"מ לוי ז"ל בשו"ת תפלה למשה ח"א (סי' כ) שעמד בזה והביא מש"כ האור זרוע ועפ"ז יישב דברי מרן ז"ל בבי" (סי' רסה). ע"ש.

ועכ"פ המ"א שהוסיף כאן הסברא הנ"ל דלא נאסר מטעם בסיס לדבר האסור כיון שלא היו עליו בהש"מ, הוא לשיטתו, אבל לדעת מרן ז"ל אין סברא זו שייכת.

ולפי הנ"ל גם התי' הג' של התוס' לא אתי שפיר לדעת מרן ז"ל, דהתוס' כתבו דאין זה מניח בכוונה דהא אינו חושש היכן יפלו העצמות, והרי בנר כאמור, אין רצונו שיפול הנר של שעוה לתוך הכלי שנתן תחתיו, ואין לו שום ענין שהנר יהא 'מונח בכלי', ואינו עושה כן אלא כדי שלא יפול הנר על הטבלא או על המפה. ובדאי שהוא כעין מש"כ התוס' שאינו חושש היכן יפלו ואין זה 'מניח', ובכל זאת ס"ל למרן ז"ל דהוי בסיס. ודו"ק. [אם כי שבזה אולי י"ל כמו שטענו כמה אברכים ה"ח, ועדיין ליבי מהסס בזה, שגור לא דמי לשולחן, ובאמת בשולחן י"ל שאף מרן ז"ל יודה לתי' הג', מפני שבשולחן הוא לא מקפיד היכן יפלו העצמות, משא"כ בנר אף שאינו מעונין שהנר ינוח בכלי, אבל מ"מ עד כמה שהנר יפול, הוא מקפיד ומעונין שהוא יפול דוקא בכלי ולא במקום אחר. ודו"ק. וצ"ע.]

והנה גם הרשב"א בחי' למסכת ביצה (ב) הקשה כקושיית התוס' ותי' בזה תירוץ נוסף, וז"ל, וא"ת עוד הוא הכא מניח הוא הקליפין והעצמות לדעת על השלחן ומניח נעשה בסיס לדבר האסור ואסור אפי' לנער, ובסו"ד כתב ז"ל, ומסתברא שאין אומרין נעשה בסיס אלא בנר שיש לו חשיבות בסיסות קצת כמעוה שעל הכר שאדם רוצה להצניעם כדי שלא יאבדו, ואבן שעל פי החבית נמי לפי שהיא צריכה לבנין ואדם חס עליה שלא תאבד וכן שלא תתקלקל ותשבר אם תעמוד במקום כאבני גזית ודומיהם, וה"ה הוא הטעם לאבן שבכלכלה, וכן נר ושמן ופתילה שהן צריכים להיות בסיס לאור וכל כיוצא בהם, והלכך במניח נעשה בסיס גמור, ובשוכח נעשה בסיס קצת, והלכך אינו מסלק אלא מנער והן נופלים מאיליהן, אבל עצמות וקליפים דלא חשיבי ואינו מצניעם כלל, לעולם אין להם תורת בסיס ואף על פי שהניחם על השלחן כדי שלא יטנף הבית, מ"מ לא לצורך עצמם הניחם שם ולא להצניעם מחמת חשיבותן, הלכך אין הטבלא בסיס להם כלל אלא מסלק את הטבלא ומנערה. ע"כ. ודבריו קילורין לעינים. וע"ע ברשב"א בחי' למסכת שבת (קמג). בהא דמטלטלי שמזאל ורבי גרעינין אגב ריפתא ולקנא דמיא, היינו שמניח האיסור על ההיתר ומטלטל גוף ההיתר ונוטל האיסור עמו, וא"ת מכל מקום יעשה הפת או לקנא דמיא בסיס לדבר האיסור, וי"ל דאינו נעשה בסיס כיון שכל עצמו אינו עושה כן אלא לזרקו, דומה למה ששינוי מסלק את הטבלא ומנערה, כלומר במקום שהוא רוצה לזרוק שם הקליפין והעצמות. ע"ש. וכ"כ הרמב"ן והר"ן שם. ע"ש. (והביאם המ"א ס"ק נא. ע"ש.)

אבל דא עקא שמדברי מרן הב"י לא משמע כן כלל, שהרי כאמור בנר אין לו רצון וצורך להצניע שם את הנר, ובדאי שלא לצורך הנר הניחו שם, אלא רק כדי שלא יפול הנר על הטבלא, ומיד הרי הוא מנערה וזורקה מהכלי, ואין רצונו כלל שהנר ינוח שם' ובכל זאת ס"ל למרן ז"ל שנעשה הכלי בסיס. ודו"ק. זאת ועוד, המעיין היטב בדברי המ"א (ס"ק

נא) יראה נכוחה שלדברי המ"א בזה גופא פליגי הרא"ש בתשובה עם הרמב"ן והר"ן, ומרן ז"ל פסק כדברי הרא"ש, שדוקא אם יש פת על השלחן, מותר להגביה הטבלא

ולטלטלה עם הקליפים שאינם מאכל בהמה, מפני שהם בטלים אגב הפת. אבל לדעת הרמב"ן שרי להגביה אף בלא פת. ע"ש במחצית השקל ובהגהות מקור חיים. ודו"ק כי קיצרתי מאוד.

והנה ע' לרבינו הגדול זצוק"ל בספרו חזו"ע שבת ח"ג (עמ' ריא ואילך), שהביא מש"כ הב"ח (ש"ב מקץ אות טז) שאסור ליתן קליפי אגוזים לתוך כלי ריקן משום שהוא מבטל כלי מהיכנו. ע"ש. וכ' מו"ד זצ"ל שלכא' יש להתיר ע"פ המ"א ר"ס ה' (סק"ב) הנ"ל שהרי הוא נתן הקליפות לתוך הכלי כדי לנערו אח"כ לאשפה, והביא בזה דעות הפוסקים בדין ביטול כל מהיכנו לשעה, אך אחה"מ וקידה אפיים יש להעיר שלא זכר רבינו ז"ל שדעת מרן הב"י לאסור, והמ"א שם הביא דבריו וחלק עליו. וע"ש שהוסיף עוד סברא להתיר בזה ע"פ מש"כ הרשב"א הנ"ל שהעצמות וקליפין לא חשיבי וכו'. וע"ש. אולם לפי האמור נראה שאין זה מהני לדעת מרן ז"ל. גם בשו"ת תפלה למשה הנ"ל כתב להתיר בזה, אולם לפי האמור לדעת מרן ז"ל לכא' אין להתיר בזה ודומיא דכלי תחת נר שעוה, והוא ז"ל הרי ידע ולא נעלם ממנו מש"כ הב"י בסי' רסה הנ"ל, ובכל זאת כתב להתיר שם מכמה טעמי, אך זה לא יכון לדעת מרן ז"ל. ע"ש ודו"ק. ובאמת שאף רבינו זצ"ל כל השנים היה מורה בזה לאסור כדברי הב"ח וכמו שכתב בספרו קול סיני, וכ"כ להדיא בספרו הליכות עולם ח"ג (עמ' ריא) שאסור ליתן קליפות שאינן ראיות למאכל בהמה, בכלי ריקם שהרי מבטל הוא כלי מהיכנו וכמ"ש הב"ח, ושכ"כ בהגהות חתם סופר סי' ש"ח (ע"ד המ"א ס"ק נא). וגם בחזו"ע (שם, להלן) דיני מוקצה ביו"ט, כתב לאסור בזה. ע"ש. ודו"ק.

ומעתה אחרי הודיע ה' אותנו את כל זאת, צ"ע כיצד אליבא דמרן ז"ל נתרץ הדין דקמן דסעיף כ"ז, ומאי שנא ממה שאסור ליתן כלי תחת נר שעוה דהוי ביטול כלי מהיכנו, כיון שנעשה בסיס, א"כ ה"ג אמאי הטבלא והשלחן לא נעשו בסיס כשאין עליהם רק את הקליפות. ומה שכתבו רבותינו הראשונים ליישב דין זה, לא מתיישב עם דעת מרן ז"ל בזה. וה' יאיר עינינו.

ראש הכולל

הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

מוקצה בבעלי חיים ודשלהבת

א

הנה באתי לדון במה שמורגל אצל הרבה בני"א להחזיק כלב או תוכי ושאר בע"ח המיועדים לנוי ולשעשוע מה דינם לענין מוקצה בשבת.

נפסק בשו"ע (סי' שח סל"ט) אסור לטלטל בהמה חיה ועוף ואעפ"י כן מותר לכפות את הסל לפני האפרוחים כדי שיעלו וירדו בו, ובעודם עליו אסור לטלטלו. ומקורו מדברי הגמ' בשבת (קכח ע"ב) דאיתא התם כופין הסל לפני האפרוחין ופירש רש"י דאשמועינן דכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל וכמובא בב"י. והנה בפשטות טעם האיסור בטלטול בע"ח דעלמא הוא מטעם שהוי מוקצה מחמת גופו שאחר שאינם ראויים לשום מלאכת היתר ולא חשיבי כלי הוי מוקצה, אלא שכל זאת בסתם בע"ח שכל מטרותם היא לשימוש חול כחרישה, טחינה נשיאת משאות וכדו' וכן אם מגדלם למוכרם או ליהנות מגידוליהם כצמר וחלב, אבל בע"ח שיועדו לתחילתם לשימוש האדם לשם שעשוע ומשחק אין מדברי השו"ע ראייה לכאן או לכאן.

והפוסקים שדנו בענין זה פותחים בדברי שו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' פא בסופו) שכתב להרא"ש ז"ל ועוד הודיעוני כי נ"ל אעפ"י שבעלי חיים מוקצים ניהו. מ"מ נ"ל להתיר לטלטל עופות המצפצים בקול נאה בכלובו. דליכא למיחש דילמא שמיט גדפיהו כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים ניהו. מידי דהוי אסליקוסתא שהיא למראה. וקול ומראה כי הדדי ניהו לענין מעילה. וצא ולמד מכל כלי

שיר דאי לאו גזירה שמא תפסק שמא היה מותר לטלטל ולשורר בה עכ"ל והרא"ש (שם סי' פב) השיב - ועל העופות לא מלאני לבי להתיר דאין ללמוד היתר שמוש בעלי חיים מהיתר כלים. דאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו מותר. אבל צוררות שבחצר אפילו צריך מהם צורך גדול אסור לטלטל משום דאין תורת כלי עליהם הכי נמי בבעלי חיים. ויש לאסור יותר בבעלי חיים דאין משתמשין בבעלי חיים ולא פלוג רבנן בבעלי חיים ע"כ.

וא"כ בהאי מילתא חלקו כבר הראשונים ומהר"ח א"ז העלה להתיר והרא"ש אסרו, וראה בשו"ת יביע"א (ח"ה סי' כו ס"ג) שנקט להלכה כדעת הרא"ש וטעמו עמו הואיל והרא"ש פוסק מפורסם אחד המיוחד מעמודי ההוראה והוא רב מובהק בהוראה ע"ש.

ב

ויש לי ללמוד בגוף דברי הרא"ש מה טעם איסורו, ועיקר השאלה פשוטה היא, הואיל והדבר היה מיועד למשחק ולצורך האדם מאז ומעולם מדוע נאסרו, והרי כל טעם איסור מוקצה הוא משום הקצאת האדם מדעתו וההקצאה היא יוצרת ומחילה שם איסור, וא"כ כיצד שייך דבר שהאדם לא רק שאינו מקצה אלא אף גומר בדעתו להשתמש בו בשבת ואעפ"כ נאסור עליו השימוש בו מדין מוקצה.

ובלשון הרא"ש הנ"ל לכאורה ישנם ב' טעמים שונים שאינם קשורים זה לזה, שבתחילה רצה להעמיד שבע"ח הוי כמוקצה מחמת גופו ומשום כן אסר הטלטול בו דומיא דצוררות שבחצר, וי"ל מה הדמיון בין צוררות שבחצר לבע"ח, שהרי אף צוררות אם יהיה בדעתו ויחד אותם מע"ש לשימוש וודאי שלא יהיה בהם מוקצה כלל וא"כ ה"ה לכאורה יהיה בב"ח שיחד אותם לשימוש מע"ש, אלא שבסוף דבריו הביא טעם שונה לגמרי שלא פלוג רבנן בב"ח ואסרו להשתמש בכלם. וז"ל שם ויש לאסור יותר בבעלי חיים דאין משתמשין בבעלי חיים ולא פלוג רבנן בבעלי חיים.

וטעם זה חידוש גדול שיש איסור מיוחד על בע"ח אף אם ראויים לשימוש, וצריך לידע מה טעם האיסור ומה מקור דבריו שהרי לא מצינו בפירוש כלל לגזירה זו.

ג

ומהעיון בדברי הראשונים עולה שאין מוסכם כלל שאיכא לגזירה שכזו, וראה תוספות (מה ע"ב) ד"ה הכא במאי עסקינן דאית ביה אפרוח מת - שהביאו לפירוש הר"ר יוסף שדייק בגמ' שם דלא נקט אפרוח חי משום דחי חזי לשתק בו תינוק כשבוכה, ודחו דבריו ואין נראה דהא בההיא דכופין את הסל לפני האפרוחין משמע דאסור לטלטל ועוד אי מחיים שרי אמאי קאמר בסמוך דמודה ר"ש בבעלי חיים שמתו שאסורין אלא ודאי בעלי חיים מוקצין הם כנגרורות וצימוקין ומקצה אותם גם מכלבים יעו"ש.

וודאי שלר' יוסף שהתיר אפרוח מטעם שראוי לשחק בו כ"ש בע"ח שמיועד ומוקצה למשחק, אלא אף לתוס' שחלקו ודחו דבריו, ממשמעות דבריהם עולה שבע"ח יש בו הקצאה טפי כנגרורות וצימוקים וא"א לומר בו סברת ר' יוסף שראוי למשחק תינוק, אולם בע"ח שזהו יעודו ותפקידו וודאי שלא שייך לומר בו לשון הקצאה ואולי אף הם יודו שיהיה מותר, ומ"מ חזינו בודאי שאין הם מזכירים כלל לגזירה שהובאה ברא"ש שבע"ח לא פלוג רבנן.

וכן הובא במרדכי בשם ר"ש (פרק כירה רמז שטז) שכתב גבי אפרוחים שמוקצין הן וטעמא משום דבעלי חיים מוקצין הן כנגרורות וצימוקים ורבינו שמשון פ"י דוקא בגולדו בו ביום דאל"כ הווי חזי לשתק בהן את התינוק והמרדכי חלק על דבריו.

וכן ה"ט"ז (שח סק"ב) הביא לתשובת המהרש"ל (סי') שכתב להתיר לתפוס תרנגול שברכו, וחלק על דבריו ה"ט"ז שאין היתר כלל לטלטל בע"ח, ומשמע א"כ שאף למהרש"ל



אך עיין באו"ז דמבואר להדיא בדבריו כתרודה"ד (והובא בביה"ל סימן רעז) דטלטול דבר במקצתו באופן שהוא נשאר עומד על מקומו שווה לטלטול מהעד ועיין מה שארנו בזה לקמן בסימן רעז' והטעם בזה כיון שהוא משום 'הוצאה' ככה"ג לא דמי להוצאה דסו"ס לא נעקר החפץ ממקומו.

ויל"ע דלמא גם התרוה"ד לא אסר באופן דאינו מזיז כלל וגם המ"מ לא אסר בגוונא דהוא לצורך דבר המותר (וכדמוכח מהא דשרי לטון את המת שמשם דחה הגר"א את שיטת התרוה"ד וכדמוכח מהא דמותר לקנח ידיו בזנב הסוס דהוא צורך דבר המותר בסו"ס שב' וצ"ע)

בדעת השו"ע יל"ע דלכאו' סתר משנתו דלקמן בסימן תקיג' משמע דוקא ביצה ואילו בסימן שי' ו' משמע בכל מוקצה כיון שהוא לצורך דבר האיסור וכפי שדקדקו שם המ"א והט"ז ולמרות דמודה לאיסור המ"מ בסימן שח' מב.

וזה אכתי קצת יקשה מדוע הרמ"א לא השיג להתיר על דברי השו"ע סימן שח' מב' עיי"ש ושו"ר בגר"א שאדרבה הוכיח מסימן רסה' דלא כתרודה"ד ובהכרח דלא גרס התם 'ויטה' וכ"מ בגר"א שם וצ"ע.

ומו"ר הגר"א אוחנה שליט"א כי זה פשוט וברור שאף אחד לא יחלוק לאסור נגיעה גרידא במוקצה (בבית או מכונית וכדומה) דמהי"ת אלא כל הנושא באופן שמזיזו קצת או שמטלטל דבר בשביל המוקצה באופן שהוא יגע להדיא במוקצה דהוא אסור משום שלמרות שאנו פוסקים שכלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל אך אעפ"כ באופן שנוגע בו להדיא נחשב כאחד איתו ואסור וזה הביאור לקמן בסימן שח' מב'.

ועוד יש להוכיח מהשו"ע סימן שלח' ז' שהתיר לכסות לבנים מפני הדלף דהוא לכאו' נגיעה לצורך המוקצה ואין לחלק דהוא משום שהוא נוגע עיי"ד דבר אחר דהרי גם בביצה הוא נוגע עיי"ד דבר אחר וכן בסברא לא יתכן לכאו' לאסור נגיעה טפי מטלטול מהצד ולומר שהוא ייאסר גם לצורך דבר המותר

ועוד יש להוכיח מסימן שח' מ' שהתיר לדדות בע"ח אם צריכים לכך ואע"ג דהוא לצורך המוקצה אך צ"ב דהתם התירו אינו אלא משום צער בע"ח (ר"ן) דווקא ולא סתם כך עכ"פ הביא שם מהאמר מרדכי ור"ד ועוד דלמדו בשו"ע כג"א ודלא כמ"א אך הגר"ז למד כמ"א, וכן ביאר מו"ר שליט"א בפשיטות דבדידו בהמה פשיטא שהבהמה היא זו שמזיזה את עצמה ולא שייך לדון שם משום איסור מוקצה כלל, ובאמת בלא"ה ביאר שם רש"י דדידו היינו שתופסה בצאורה ממש ומזיז את רגליה ממש.

ואע"ג דטלטול מוקצה גמור אסורו במקום צער בע"ח כמבואר במ"א בסימן שה' יט' וכן בסימן רסו' ט' שהבא מהדרך התירו לו לפרוק בנחת מהחמור את הכלים המוקצין משום צער בע"ח וביאר שם המ"א דהיינו טלטול במקצת והתירוהו כנ"ל, אך התלה"ד שם חלק שהוא מדין טלטול מהצד שאינו נוגע במוקצה כלל, ובאמת את דין דחיית התרנגולת ביאר שאינו נוגע בו ממש אלא וכן מבואר בסימן שיא' ז' שהתירו במקום הפסד טלטול במקצת.

וע"ע דברי הדרכ"מ בסימן שיא' ב' שאסר לנגוע במת לצורך המת ומשמע שם שאפילו שלא יזיזו כלל, ועיין בארחות שבת שהביא מהגר"ש אירבעך שליט"א דמוכח שלמען את בשר המת לא נחשב כלל אפילו לא כהזזת המוקצה אלא כנגיעה בעלמא ורק נגיעת אבר ממש נחשב טלטול.

הרב עמרם שכטר

טלטול מוקצה במרפקו / שח, ג

שאלה: האם מותר לטלטל מוקצה במרפקו אף שהוא לצורך המוקצה ולא לצורך דבר המותר ?

ככל אשר יחפוץ שמנוחת השבת אף חלה עליהם.

ב- ביאר נוסף יש לבאר בדין מוקצה בבעלי חיים שישנם דברים שמציאותם והגדרתם אינה ניתנת לשינוי על ידי החלטת האדם בלבד, שחשיבות הדבר ומעלתו מגדירה את מציאותו יותר מכל שם אחד שניתן בו, וע"כ השימוש של משחק בבע"ח לא חשיב שימוש לבטל שם מוקצה מן הבע"ח, דדבר חי הוא חפצא בפני עצמו כלפי שימושים אחרים ומאי טעמא לא מהני יחוד בע"ח למשחק, וא"כ אף שמחליט האדם שמעתה התוכי הזה הוא כמו כדור או לגו שמיועדים לשעשוע, אין זה משנה את שם התוכי להיות כלי משחק מאחר שהוא קודם כל בעל חיים שיש בו רוח חיים, ושם בע"ח חזק יותר מכל הגדרה אחרת, וממילא אינו נחשב מוכן אף פעם לשימוש שהרי שם הכלי לא יכול לחול עליו, וראיתי שכן כתב לבאר הגרנ"ק בחוט השני (שבת ח"ג עמ' קמג) (ובזה הסביר דברי התוס' דלעיל שאסרו בע"ח בכל אופן ע"ש, ויש להעיר בזה דאם כוונת דברי התוס' כן לא היה להם לדמות בע"ח לגרורות וצימוקים אלא לעצים ואבנים, שהרי גרורות וצימוקים טעם איסורם הוא מחמת שדחיהנו בידיים משא"כ עצים ואבנים הוי מוקצה ממילא, ולדבריו בע"ח הוי מוקצה ממילא ויותר דומה לעצים ואבנים)

ה

ועפ"ז בדרך אפשר אולי יש לבאר דין מוקצה דשלהבת שהקשו בו האחרונים למה יהיה מוקצה והרבה נדחקו בזה, דהנה הובא בגמ' (שבת מז ע"א) הנח לנר שמן ופתילה דנעשו בסיס לדבר האסור והקשו ע"כ הרבה מהאחרונים מה הטעם ששלהבת אסורה בטלטול הרי משתמשים בה ונהנים לאורה וא"כ היא ככל הכלים שיש להם שימוש בשבת וממילא חשיב מוכן ואינו מוקצה, וכמבואר בגמרא דאי"צ לחוש לכיבוי כשמטלטלים הנר וא"כ מפני מה שלהבת היא 'דבר האסור'.

ובחזו"א (מאטו) כתב לבאר בשני אופנים, א. שאין מטלטלים השלהבת שמא תכבה ב. שדרך לקבוע את הנר במקום מסויים ולכן הוה מוקצה, אמנם ילה"ק דא"כ אף נר שמן ופתילה יהיו מוקצים מחמת עצמן ולא משום בסיס דהא אף אותם אין דרך לטלטל שמא תכבה השלהבת וכן מחמת שקובע להם מקום ואמאי אסרינו להו רק משום בסיס לשלהבת, ועוד ודאי דרך ללכת עם אבוקות להאיר וכן היה הרגילות בזמנם, ועוד דא"כ אם ייחד ליה לטלטול יאה מותר ולא מצינו היתר שכזה לאחד מהפוסקים, ויעיין במנחת שלמה (איד) מה שכתב לדון בדבריו.

ואולי אפשר ע"פ אשר נתבאר לעיל ששם האיסור שבשלהבת לא יפקע מחמת יחוד לצורך מסוים, שמציאות האש עיקר שמה הוא המלאכות הרבות והתועלת המרובה שיש בה לחמם ולבשל ואף שענתה רוצה בה לדבר מסוים התכלית היותר מועילה בה תהיה בה תמיד והיא קובעת את הגדרתה ולא יחוד לשעתו, ביחוד שרוח בה להתקיים ולהתחדש תמיד ונר לאחד נר למאה ואין האדם מגבילה בהגדרתו לדבר זה ותו לא מידי אלא עיקר שמה הוא שם האיסור שבה להבעיר אחרים וע"כ אינה כשאר כלים שנחשבים מוכנים לצורכו ויל"ע בזה.

הרב פנחס כהן

נגיעה במוקצה / שח, ג

בדברי הרמ"א שאסר ליגע בנר הדולק רק משום שמא יטה ולא משום עצם הנגיעה שמזיזו במקומו ואסרו להדיא לקמן בסימן שח' ג' ומב' ושי' ו' ויישב המ"א דהכא כיון שהוא לצורך דבר היתר שרי דס"ל כמ"מ ודלא כתרודה"ד דאוסר לנגוע בכל גוונא כשהוא לצורך דבר האסור וכן מבואר בגר"א.

וזהו שלקמן (שחג), מחמיר את שיטת המ"מ וכן לקמן בסימן תקיג' ועיין מש"כ לקמן בסימן שח'.

אין מוקצה של בע"ח שונה מכל מוקצה ואם בדעתו ליטלו אין בו תורת מוקצה.

והנה אף בדברי הרא"ש עצמם בטעמו הראשון נראה שלמד שאין הציפורים המצפצפות נועד לשעשוע ומשחק שא"כ מה דמיון יש בין זה לאבנים שבחצר, שהרי אף אבנים שבחצר אם הקצה אותם מתחילה לשימוש שם כלי עליהם ואין בהם מוקצה וא"כ מוכח לכאורה שלא היה להם הקצאה מתחילה לכך ואתי שפיר מדוע דימה זאת לצרורות, ועיין בתוספות הרא"ש (דף מה ע"ב) שהביא לפירוש הר' יוסף גבי אפרוח וכתב על דבריו 'ולא נהירא לי דא"כ אבן יפה תהא מותרת לטלטל מהאי טעמא ולעיל נמי משמע דאפרוחים אסורים לטלטל בההיא דכופין את הסל לפני האפרוחים' ושוב ראתי שדימה בע"ח לאבנים ודאי שאין מקום לדמות לאבנים אלא א"כ הם ממותם ככוונת הקצאתם, וא"כ באופן שלא היה הקצאה אלא אדרבה כוונה חיובית לשימוש לא יהיה בהם דין מוקצה.

אולם הרא"ש שם הוסיף עוד טעם נוסף שלא פלוג רבן בבב"ח, והאחרונים ברובם קיבלו את איסורו של הרא"ש להלכה, ואסרו משום כך באופן גורף לטלטול בע"ח מכל סוג ולכל מטרה ברם יעוין בדברי הגרש"ז בשולחן שלמה (שח סקע"ד) שצייד להתיר שימוש בע"ח המיועדים למשחק ולפנאי, וכן משמע מדברי האגרות משה (או"ח ח"ה סכ"ב) שבע"ח המיועד לשעשוע אין בו מוקצה.

ובאמת במקומות רבים מצינו שאסרו חכמים על כל שימוש בע"ח, כדאייתא בשבת (קנד ע"ב) אביי אשכחיה ליה לרבה דקא משפשיף ליה לבריה אגבא דחמרא אמר ליה קא משתמש מר בבעלי חיים ופרשי" שם ותנן (ביצה לו ע"ב) לא רוכבין על גבי בהמה והוא הדין לכל תשמיש. וכן מובא בגמ' בסוכה (כג ע"א) שהעושה סוכה בראש הגמל רבי יהודה פוסל, ומבאר הגמ' מאי טעמא דרבי יהודה אמר קרא חג הסכת תעשה לך שבעת ימים סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה, והטעם שאינה ראויה לשבעה שאסור לעלות ע"ג הגמל ביו"ט משום איסור השתמשות בע"ח, וכן בחגיגה (טז ע"ב) באיסור סמיכה על בהמת קדשים משום שבות. ובאחרונים הובא לבאר אם כל איסור שימוש בע"ח הוא מחשש שמא יחתוך זמורה או איסור חדש עיין במג"א (שה סק"י) ובמחצית השקל (שם).

ד

ובאמת יש לבאר מה טעם האיסור שיש בע"ח יותר מכל מוקצה ומדוע מחשבה חיובית מע"ש לא תכשירו לשימוש והנראה לבאר בזה בב' אופנים.

א- דהנה סיבת שם מוקצה הוא מחמת חוסר מוכנות הדבר לשימוש בשבת, שכל חפץ או כלי שלא היה מזומן לשימוש קודם השבת חל עליו שם מוקצה בשבת ונלמד 'מוהכינו את אשר יביאו' כידוע, והנה אף שוודאי שבעלי חיים מצד המציאות יכולים פעמים רבות להיות מזומנים לצורך האדם אף בשבת אם אין מלאכתם מלאכת איסור, מ"מ יש בהם דין מיוחד שלעולם לא יכולים להיות בטלים ומגדרים ככלי לאדם, שהרי אחד ממצות השבת היא שבינת בהמתו כמו שציוותה תורה (דברים ה, יד) "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְיָשְׁבֶתָ כָּל מְלַאכְתְּךָ יוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלַאכְתְּךָ אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחִמְרְךָ וְכָל בְּהֵמַתְךָ וְגַרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ כָּמוֹךָ" וא"כ חלק מטעם שבביתה בשבת הוא מנוחת השור והחמור הפסקת השעבוד בו, וא"כ מוכרח השור והחמור להיות חופשי בשבת ואין הבעלים יכול להחיל בו שם כלי שעשוי לשימוש, וא"כ לעולם בכל בע"ח לא שייך לקרותם מוכנים לשימוש האדם כי עצם הגדרה זו סותרת את חיוב שבינת בהמתו, וע"כ אף בע"ח שמיועדים למשחק ושעשוע אף שאין זה בכלל מלאכה מ"מ לא חלקו חז"ל ואסרום כולם, שידע ויבין האדם שאין הם כביכול ברשותו לעשות בהם

תשובה: הנה הגר"ז בסי' רעו (סעיף יט) נקט שטלטול בין אצילי ידיו דינו כטלטול בגופו שמותר אפילו לצורך שמירת המוקצה. וכן פסק הש"כ (פכ"ב הלכה לו) (וכן דעת הגר"ש ע"ז מחנת שלמה קמא סי'מ' יד ענף ב).

והן אמת שהערתי מכבר שמהמשנ"ב בסי' רעו (ס"ק לא) לא משמע כן, והוא כתב שטלטול בין אצילי ידיו הוא טלטול מן הצד ולכן התירו בגוי, ע"ש. אולם אפשר לדחוק שגם כוונת המשנ"ב כהגר"ז, ומ"ש מן הצד לא דווקא. ודוחק.

ומ"מ יש לומר שבדחיפה במרפקו ודאי שהמשנ"ב יודה להתיר, דזה כמו טלטול ברגלו או בשאר אבריו שכתב בסי' שיא (סק"ל) שמותר. וכ"כ בספר ארחות שבת (פרק יט הלכה רנה) שלדעת המתירים לדחוף מוקצה ברגלו ה"ה דמותר לטלטלו במרפקו. וכן פסק הגר"מ פיינשטיין ז"ל בשו"ת אג"מ (א"ח ח"ה סי' כ"ב אות ח).

והנה יש שהקשו מהירושלמי על דין זה. דהנה בפרק תולין (הלכה ה) שנינו הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אבל מנענעו בגופו. אמר ר' יעקב בר אידי ראשונים היו שואלין מהו שינענעו דרך אצילי ידיו. אמר ר' ינאי קרוח קריחה קפוח קפחה שפוח צנינים על מאן עדדי ליה נפל ביתיה על מאן דרויה עליה. תני ר' חייה הדין דין לעני. ופירש בקרבן העדה שר' יני קילל מי שמיקל בזה. ור' חייה הוסיף שרק עני די לו בקלות, אך עשיר יש להוסיף ולקנוס.

ולכאורה מבואר מכאן דטלטול באצילי ידיו אסור.

ונראה לתרץ באחד מהאופנים הבאים:

א. כל הראיה היא רק לפי פירוש הקרבן העדה. משא"כ לפי שאר המפרשים, דזה לשון הפני משה: ראשונים היו שואלין: אם ובגופו דנקט במתני' דוקא הוא או לא ומהו לנענעו דרך אצילי ידיו שהוא ג"כ טלטול כלאחר יד או בגופו דווקא. אמר ר' ינאי קרוח קרוחה וכו': משלי הדיוט הן שאומרים קרוח למי שהוא כבר מוקרח במקצת וקפוח למי שכבר מקופח. וכן שפוח מים צוננים על מי שכבר עברו עליו צוננין, ונפול ביתא על מי שכבר רביע ליה בנפילה, וכן הוא הדבר הזה שדקדקו הראשונים לפי שראו שהתירו לנענעו בגופו הוסיפו עוד לומר שאפשר שאף באצילי ידיו מותר. תני ר' חייה הדין דין לעני: כמו לעיני, כלומר דין הזה ששאלו הראשונים צריך לעיין בו, ומלשון לעיין באורייתא הוא, וסיימא דמילא דר' ינאי הוא דכן תני ר' חייה שיש לעיין בו משום דמשמע דדוקא בגופו הוא שהתירו שאם באת להתיר באצילי ידיו אתי לטלטולי בידיו.

ובכך לאדן פירש שלא די לו עניותו שאין לו כר של מוכין אלא של תבן וכדי להשוותו שיהיו לו איזה נחת רוח תלוי בבעיא. הדין דין לעני: כלומר דיני התורה הם דינים וצער לאיש שהוא עני.

והר"ל פירש דדברי ר' ינאי ור' חייה חוזרים על מכבש ולא על קש שע"ג המטה.

ונמצא שבין לפני משה, ובין לככר לאדן ובין לרד"ל הירושלמי נשאר בספק ולכן י"ל דהוי ספק דרבנן ולקולא. [וכן תירץ בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' מה].

ב. הירושלמי לא להלכה ע' בשו"ת מנחת יעקב דאהן שבת ח"ה עמ' שנא. (אלא שאין דבריו מוכרחים)

ג. עוד אפשר לדחוק שהירושלמי מיירי במטלטל בין אצילי ידיו משא"כ בדוחף באצילי ידיו.

על כל פנים ראינו שהגר"ז לא התרגש מהירושלמי הזה, וכן השש"כ ציין בהערה לירושלמי ואע"פ כן פסק מה שפסק.

ונראה שכיון דהוי ספק בדרבנן, והגר"ז מתיר בהדיא, ובדעת המשנ"ב יש להסתפק, והשש"כ והארחות שבת כתבו בפשיטות שמותר לדעתו, וכ"פ בשו"ת אג"מ ועוד מפוסקי דורינו, א"כ למעשה אפשר לסמוך על זה. ובפרט שכן פשטה ההוראה. ולרווחא דמילתא אפשר לצרף דעת הראשונים שסוברים שטלטול מן הצד מותר אפילו לצורך דבר האסור, וא"כ הו"ל ספק ספיקא, שמא הלכה שמקרי

טלטול בגופו, ואת"ל שמקרי טלטול מן הצד, שמא הלכה כדעת הראשונים שסוברים שטלטול מן הצד מותר אפילו לצורך דבר האסור (ע' אור זרוע שבת סימן פו אות ג בשם רשב"ם ור"ת, וכן דעת הר"ז בפרק כירה מג:).

הרב שמואל ברוך רובין

טלטול קליפת בננה בעודה בידו לפח האשפה

/ ש, ח, ג

בדברי הגרש"ז א"ש ש"כ פ"א הערה ס"ו (דוגמא מעשית - טלטול קליפת בננה בעודה בידו לפח האשפה)

הא פשיטא שאף אם דעתו לטלטל מוקצה מח"ג ובעי עי"כ להתיר את טלטולו, מ"מ בטלה דעתו, וכמש"כ הרב ב"י (ש"ח סעיף כ"ג עמוד שח בהוצאת שיר"ד) על דברי הרשב"ץ דטלטול נר לביהכ"ס. אכן כלי של היתר שאמור להשתנות ולחלו עליו מאיזה שהיא סיבה דין מוקצה, מצינו שהאדם יכול לעכב את חלות שם המוקצה ע"י דעת למניעת ההקצאה, ונביא בזה כמה דוגמאות.

ע' בסוגיא ד'סנדל שנפסקה רצועתו' (שבת קיב,א) בפירושו השני של הראב"ד (הביאוהו הרשב"א ושאר ראשונים שם), שאין אדם מקצה דעתו מהסנדל למרות שהוא מוקצה מחמת גופו כיון שבדעתו לתקנו ולכן בכרמלית לא חל עליו שם מוקצה, ועי' ריטב"א ומאירי שם בדבריו, ואכ"ל.

[ויש שפירשו שדעת השו"ע (סעיף ט"ו) כראב"ד הנ"ל, ועי' הגה' רע"א אות י"ב. אכן פשטות הדברים ב"י ובשו"ע היא כדעת רש"י שהסנדל נעשה מוקצה אלא שהתירו טלטולו במקום פסידא. ולמרות שבעלמא לא התירו טלטול מוקצה במקום פסידא (עי' סימן ש"ל ס"ב ומשנ"ב שם סק"ז, ובסימן ש"ח סעיף ל"ז), הכא שהוא דרך מלבוש שאני (ועי' פרישה אות י"ג).

ואם כדבריהם שכוונת השו"ע כראב"ד שאין הסנדל מוקצה עד בואו אל ארץ נושבת, צריך לבאר לשון המשנ"ב (ס"ק ס') ש'כ' שהתירו לכרוך בכרמלית 'כדי שלא יאבד', דלא קאי על הטלטול, דהא אי משו"ה לא בעינן היתרא דהא לאו מוקצה הוא, ודוחק לומר בלשונו ש'כדי שלא יאבד' גורם את הסיבה שאינו מוקצה כי פשטות הלשון היא שסיבת האיבוד מתירה ולא שהיא גורמת שאין כאן אסור, ופשוט. אלא אולי כוונתו שזו הסיבה שמתירה את הכריכה, ועי' סימן ש"ז סעיף ה' בביאור הלכה ד"ה עניבה ובסימן ש"כ"ד במשנ"ב ס"ק י"ב, וצ"ל]

וכיסוד זה דהראב"ד אולי אפשר לומר גם בדברי הר"ן (שבת דף מה,ב מדפי הר"ף) בנוגע לגרף של רעי. ולשונו שם שצואה של תרנגולים שדרכה להיות בחצר אחרת "שאדם מקצה לה מקום" אין לה היתר דגרשר"ע. ואולי כוונתו שכל גרשר"ע כיון שדעתו ודאי לפנותו מכאן ממילא אינו מקצהו מדעתו (וכסברת הראב"ד הנ"ל), ורק כשהוא בחצר אחרת הוא מקצהו והו"ל מוקצה מח"ג. ואמנם ודאי שהפשטות בדין גרשר"ע אינה כך אלא כמש"כ רש"י (ביצה לוב, ועי' משנ"ב ש"ח ס"ק קל"ז) שהתירו טלטולו משום כבוד הבריות. ואף בדברי הר"ן גופיה לא ניתן לפרש כך כיון שהוא מדבר ברעי דתרנגולים שאינם כלי מקודם, ועיקר כוונתו שכיון שהוא מקצה מקום לאשפה ממילא אינו לפניו ואינו מאוס לו כי מקומו מיוחד ומוקצה, אך אינו סיבת המוקצה או העדרו, ודו"ק. אך הדברים יכולים להיות סברא נוספת בגוף היתר דגרף של רעי ולפחות בחלק מהמקרים, ודו"ק, ויש להרחיב.

ולפי סברא זו ניתן ליתן סמוכות ברגלי יסודו של מרן הגרש"ז א"ש ש"כ פ"א הערה ס"ו) שהוכיח עפ"י דברי המשנ"ב (סימן תק"ו ס"ק כ"ט) שמוקצה מח"ג שנהפך בידו למוקצה מותר להמשיך ולטלטלו ואי"צ להניחו מידו מיד, על אף שלהלכה לא פסק המשנ"ב כדעת המג"א ודעימיה (עי' ביאור הלכה סימן רס"ו ס"ב ד"ה יכול ומשנ"ב ש"ח ס"ק י"ג). ונשאר שם בצ"ע למעשה. והוא קאתי מצד היתרא

ד'בא לידו בהיתר' דר' יצחק (שבת מג,א), אכן לפי דברינו ניתן לחזק דבריו ולהוסיף ולומר בזה כסברת הראב"ד, שאין האדם מקצה את דעתו מהדבר שאמור להתהפך למוקצה מח"ג כיון שהוא רוצה לזרוקו לאשפה וכסתם דעת בנ"א, ולכן אין חל עליו שם מוקצה עד שיניחנו מידו.

ויש להרחיב טובא בכל הנכתב, אך הנוגשים עצים בעם לאמר קלו מעשיכם, ואם יתעורר אי מי על דברי אדרבה יעוררני כאיש אשר יעור ממשנתו.

הרב רזיאל שרבאני

האם בית אחיזה מהני לדבר שלא מוציאים

ומחזירים תדיר / ש, ח, י

שאלה: בבתי כנסיות שיש בורות לתשליך עם בית אחיזה, האם מותר לפותחם ולסגורם או יש בזה בונה וסותר?

תשובה: מרן פסק שכסוי בור ודו"ת ניטלים רק שיש בית אחיזה שמוכח שזה כלי, וביארו המפרשים שאין דרך כלי לשקעו בבנין ונפיק מתורת בנין, ומאיך בסי' שיג' סעיף א' נפסק שפקק החלון אין בו משום מוסיף על הבנין ושירי לסותמו, וביאר מ"א שם שהדרך לפתוח ולסגור תמיד ואם נפתח לעתים רחוקות כתב שם בסק"ז שאסור, וכתב התו"ש ט' שיותר מ-ל' יום זה עתים רחוקות, וצ"ב למה בכסוי עם בית אחיזה לא ראינו לפוסקים שכתבו שצריך שיפתח תדיר.

והמעשה נסים (לגר"ג כצ"רי סי' יד) כתב שפשוט שגם בכסוי בור בעינינו כן, ורק התחדש שחייבים בית אחיזה ובלי זה אסור, ובפקק החלון זה לא מכסה של קרקע ול"צ בית אחיזה, אבל בשניהם בעינינו שיפתח ויסגור תדיר, ובלי זה לא יעזור בית אחיזה, ולכן לדבריו אסור לפתוח בורות תשליך שבגרך כלל נפתחים רק פעם בשנה, וה"ה לבורות ביוב ברחוב שלא נפתחים פעם ב-ל' יום, שאם רואים שנפתחו בשבת אסור לכסותם אפ"ל שיש בית אחיזה.

וכן דעת הגר"ב שרגא בספרו ברוך שאמר על יו"ט במאמר שבסוף הספר, ואמר לנו כמה פעמים שהגר"ב צ' והגר"ש צ"ל הסכימו עמו בזה.

אולם האמת שדברי המעשה נסים תמוהים ואין להם שום הכרח, ולא יתכן שכל הנושאי כלים על השו"ע לא כתבו כזה דבר בסי' שח', ורק בפקק החלון טרח המ"א לומר דבר זה, ובאמת ברור שאם יש שם כלי אז לא שייך בונה גם אם לא נפתח תדיר, אלא שפקק החלון היו שמים חתיכת לוח בחלון כמ"ש בשבת קנז'. וזה ניכר שהוא תוספת חיצינית על הכותל, ולכן אין בו מצד עצמו בנין, אולם מאיך אין שום היכר בפקק שהוא כלי ואינו בנין, ולכן המ"א כתב שאם לא פותח תדיר זה תוספת אהל קבע כי לא ניכר בזה שהוא כלי, משא"כ כסוי בור היו לוקחים כסוי מתאים ומיוחד לבור שניכר שזה הכסוי שלו ובלי בית אחיזה נראה ממש כבונה וסותר בקרקע, ולכן צריך בית אחיזה להוציא מתורת בנין, ואחרי שיש בית אחיזה והוא כלי אז גם שלא פותח תדיר אין פה בנין, כי זה ניכר שהוא כלי. ובכל דבר היה רגילות מסוימת, ובפקק לא היה בית אחיזה ואין הוכחה שהוא כלי, ובכסוי בור היו עושים בית אחיזה והוי כלי מצד זה. (ומ"ש המשנ"ב שע"י בית אחיזה מוכח שהוא כלי למישקל ולא הדורי אין כוונתו שזה לעתים קרובות דהיה לו לפרש זה, אלא גם לעתים רחוקות זה עדיין מוכח שהוא כלי להוציא ולהחזיר ואין פה בנין) וכ"כ האדני שלמה (ח"ג עמ' רס"א אות קצ"ד) וכן הגר"מ מזוז (באור תורה תשמ"ח סי' רצ' עמ' תתרי"ד) ולכן הם כתבו להתיר בבורות תשליך לפותחם עם בית אחיזה.

וגם הגר"מ אליהו כתב במכתב לגר"ב שרגא שם להתיר בזה, אלא שדבריו שם לא ברורים כ"כ, וכן ר' דוד הורביץ כתב שם להתיר בזה.

וכן ראיתי בשש"כ (מהדורה הישנה) פכ"ג אות מ' לגבי בורות ביוב שברחוב שנפתחים לעתים רחוקות ששרי



שמגדלים בו בע"ח, וכשאין זה בנמצא אין שום היתר לטלטל פסולת הראוי למאכל בהמה. וצריך לבדוק בכל מקום לפי עניינו. ומ"מ משמע שאין צריך שהפסולת תהיה עומדת לצורך אותה בהמה המצויה, אלא סגי במה שעכ"פ זה ראוי לה ויש את האפשרות להביא לה.

והנה שנינו במשנה (שבת קנה). 'מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה, ומפספסין את הכיפין', וובגמ' (שם) אמר רב יהודה שהכי קאמר התנא, שמותר להתיר פקיעי עמיר לפני בהמה, אבל לא לשפסף אותם, אך כיפין מותר גם לשפסף. ואמר רבא שסובר רבי יהודה 'שווי אוכלא משוינן, מטרח באוכלא לא טרחינן' והיינו שרק כשאין לבהמה מה לאכול מותר לטרוח בשבילה. והקשה הרשב"א (שם) מדברי הגמ' (שם ככו): שהתירו לטלטל חבילי קש עצים וזרדין רק אם התקינם למאכל בהמה, כלומר שהכינים ותקנם למאכל בהמה מערב שבת, וא"כ כ"ש שאסור אפילו לטרוח לעשותו אוכל בשבת. ותירץ הרשב"א דשאני התם חבילי קש שלא רוצה להביאם לבהמה אלא רוצה לשבת עליהם או שצריך את מקומם, שבזה רק אם מכינים למאכל בהמה ממש הם מותרים בטלטול. והו"ד בביאור הלכה (שכד ד"ה בעודם), וע"ש.

אלא שראה בב"י (שח ד"ה חבילי עצים) שכתב בשם המגיד משנה (שבת פכ"ו ה"ח), שהטעם בכך שחבילי קש אסורים בטלטול אף שראויים למאכל בהמה, הוא משום שסתמם עומדים להסקה. ומשמע שסובר שבשביל להתייך אין צורך שיהיה סתמו עומד לבהמה, אלא רק שלא יהיה עומד לדבר אחר. ולכא' כן יש לדייק מדבריו בשו"ע (שכד סעי' ה) שכתב 'עצים שקצצן מן האילן, ויש מאכילים אותם לבהמה בעודם לחים, מתירין ומפספסין בהם להאכילם שאינם ראויים בלא שפשוף'. ומבואר שלא הצריך שיהיו עומדים למאכל בהמה אלא רק שלא שיהיו בני אדם שמאכילים אותם לבהמה. ולכא' כוונתו שכאשר יש מאכילים לבהמה א"כ הוא סימן לכך שסתמו לא עומד לדבר אחר.

ולפ"ז אפשר שזה גם שורש מחלוקת השו"ע והמשנ"ב כאן, שהשו"ע שלא הצריך רוב בני אדם, הוא מכיון שסובר שסגי בכך שלא עומד לדבר אחר. אך המשנ"ב שכן הצריך שיהיה מצוי אצל רוב בני אדם, הוא משום שנוקט לדינא כדעת הרשב"א שצריך שיהיה עומד לבהמה מערב שבת, ולכן רק באופן שמצויים אצל רוב בני אדם הוא מותר מכיון שמסתבר שבכ"ז הוא עומד לבהמות.

אלא שאכתי יש לעיין לדעת המשנ"ב, שלכא' בזמנינו נפל פיתא בבירא ואין להתיר, שהרי בזמנינו אף אם נימא דהפסולת של שיירי המאכל ראויה לבעלי החיים המצויים בבתי אצל מקצת בני אדם ושפיר חשיב כמצויים, מ"מ הר"ז לא עומד להם, שהרי גם אותם אנשים יש להם אוכל מיוחד לבעלי חיים ומקפידים שלא לתת להם שיירי מאכל מחשש שינזקו. וראה שכ"כ בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ב סי' סח).

ולכא' י"ל שגם לדעת המשנ"ב יש להתיר מצד מה שמצויים ברחובות העיר חתולים וכלבים של הפקר, שהרי הם ניזונים בעיקר משיירי המאכל של בני האדם הנזרק בפחי האשפה, ומכיון שכן אף לדעת הרשב"א יהיה מותר בטלטול, שהרי נמצא שהפסולת בסתמא עומדת להם גם בלי הזמנה מער"ש.

ותדע שאין להקשות כדקשה התהילה לדוד (סי' שכד סק"ד), דבע"ח של הפקר אין מזונותיו עליך ואדרבא אסור להאכילו בשבת. דכבר השיב על דבריו החזו"ע (שבת ג עמ' כד) שכן יש אפשרות להאכיל את כל הבע"ח בשבת, וכגון כשאינו טורח ומחזר אחר הדגים ואחר החיה והעוף להאכילם ולהשקותם וכמבואר במאירי (ביצה כג:), או כגון כשאינו מניח את האוכל לפניו ממש אלא בריחוק קצת וכמבואר במשנ"ב (סי' תצ"ד סק"ה), וע"ש.

ואלא שאכתי יש לעיין בזה, שהנה בעת האחרונה עם

והיינו שיש בהם היתר טלטול, ולכן אינן הופכים להיות ככלי שמלאכתו להיתר, ולכן חשיבי כלי שמלאכתו לאיסור. שו"ר דכעין זה מבואר מלשון המשב"ז (ס"ק יא) לגבי מחט שנשבר חודה או חור שלה עיי"ש דלטעמיה אזיל ודו"ק

ולפי זה עולה לנו לדינא דכיון דהמ"ב ס"ל כדעת הפמ"ג שמותר לטלטל את הלבנים אפילו מחמה לצל, ודלא כא"ר בזה, יוצא דס"ל שצריך להחמיר לכתחילה מדינא כדעת התוספת שבת דבעינן מחשבה, וכמו שדייקנו מלשון הב"י (אע"פ שמלשון המ"ב לא משמע הכי) והבן

אמנם אין הלכה זו שייכת בימינו שהרי הלבנים שנשארו מהבנין מוקצים הם הואיל ועומדים לבנין אחר ואינם עומדים לשבת עליהם כלל.

הרב אריאל יוחנן

בדין היתר טלטול מאכל בהמה / שח, כט

יש לעיין אודות מה שנהגו העולם לטלטל בשבת דברים הראויים למאכל בהמה, כמו קליפות תפוזים וכיו"ב, אם יש להם על מה שיסמכו.

שהנהגה ז"ל הרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ט"ז) 'כל שהוא ראוי למאכל בהמה וחיה ועוף המצויין מטלטלין אותו בשבת, כיצד מטלטלין את התורמוס היבש מפני שהוא מאכל לעזים אבל לא את הלח, את החצב מפני שהוא מאכל לצבאים, את החרדל מפני שהוא מאכל ליונים, את העצמות מפני שהן מאכל לכלבים' וכו'. ועוד כתב הרמב"ם (שם ה"ז) 'אין מטלטלין שברי זכוכית אף על פי שהן מאכל לנעמיות, ולא חבילי זמורות אף על פי שהן מאכל לפילים, ולא את הלחף אף על פי שהוא מאכל לעורבים, מפני שאין אלו וכיוצא בהן מצויין אצל רוב בני אדם'. [וראה בזה בבית יוסף (או"ח סי' שח ד"ה אין מטלטלין) במשב"ז]. ומבואר דעת הרמב"ם שאם הבע"ח לא מצויים אצל רוב בני אדם, אין זה נחשב למצוי ואי אפשר לטלטל אלא רק מי שיש לו מאות מין בביתו.

אך ראה בשו"ע (שם סעי' כט) שהשמיט את המילים 'רוב בני אדם' וכתב בסתם: 'כל שהוא ראוי למאכל חיה ועוף המצויים, מטלטלים אותו. ואם אינו ראוי אלא למאכל חיה ועוף שאינן מצויים, אם יש לו מאותו מין חיה או עוף, מותר לטלטל מאכל הראוי לאותו המין, ואם לאו אסור'. ומשמע שאין צריך שיהיה מצוי אצל רוב בני אדם ממש, אלא סגי בכך שדרך בני אדם לגדלם ומצויים הם בינותינו. וראה שכן כתב בפירוש השו"ע הרב (שם סעי' סד) וז"ל 'דהיינו במקום שדרך סתם בני אדם לגדלם ורגילים בכך, ולא די במה שמצויים אצל השרים בלבד'.

אלא שבמשנ"ב (שם ס"ק קיט) הוסיף על דברי השו"ע ע"פ הרמב"ם, שצריך שיהיה מצוי אצל רוב בני אדם. ומשמע שהוא בדוקא. אך ראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן טז), שנראה דאין כוונת המשנ"ב שצריך מצוי אצל רוב בני אדם, אלא סגי בזה שהוא מצוי לסתם בני אדם ואף שאינם הרוב. וע"ש.

ותירה מזאת מצינו בשו"ת אור לציון (שו"ת ח"ב פכ"ו תשובה ז בהערה), שאף שאר חלקי העיר שאין מצויים שם בע"ח, מ"מ אם הדרך לילך ברגל בשבת לאותו מקום שנמצאים שם הבע"ח, הרי הם גם בכלל מצויים. ובשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח סי' קח אות קנד), אחר שכתב שאין לחלק כן, [מאחר וא"כ נתת דבריך לשיעורים, וכמו"כ היה להם להפוסקים לחלק בין מקום קרוב לרחוק], כתב שכל שבמקום אחד בעיר מצויים בעלי חיים, ואפילו אם הם רחוקים מביתו באופן שאין רגיל ללכת לשם ברגל, מותר לטלטלם. וראה בזה עוד בחזו"ע (שבת ג עמ' כג), שלא בא השו"ע לאפוקי אלא כשנמצא במדבר שלא מצויים שם בע"ח כלל, ושכן משמע בשו"ע הרב ובבא"ח, וע"ש.

ומבואר לדבריהם, שעכ"פ צריך שיהיה מקום אחד בעיר

לפוחתם אם יש להם בית אחיזה, וזה המהלך הברור בסוגיא. (ועיין בשש"כ החדש פכ"ג הע' קמו"מ מ"ש מהגרש"ז, ומשמע שם שביט אחיזה לא מהני אם לא נפתח תדיר, וצ"ע)

ודעת הגרע"י לא ברורה בזה, דהגר"ב שרגא אמר לנו ששאל אותו את זה כמה פעמים ולא ענה לו תשובה אלא אמר שצריך לעיין בזה, והילקו"י בסי' שח' עמ' שע' סעיף טו' כתב בשם אביו להקל בזה, ומאידך במעשה השבת (ח"א עמ' רלא' סוף הע' מב') כתב בשמו שאסור לפתוח את הבורות ביוב שברחוב שנפתחים לעתים רחוקות גם שיש בית אחיזה.

ולהלכה למעשה נראה להקל בזה מאחר ואין שום הכרח לדברי המעשה נסים כפי שיראה הרואה, וודאי שיש לסמוך על גדולי הפוסקים שהתירו בזה, וקצרתיה פה מחמת המקום, ובתשובה בכת"י הארכתי בזה יותר לברר הדברים.

הרב משה מלכה

בדין טלטול לבנים שנשארו מהבנין / שח, יז

נפסק בשו"ע (סעיף יז) וז"ל לבנים שנשארו מהבנין מותר לטלטלם דמעלת לא קיימי לבנין אלא למזגא עלייהו - פירוש לסמוך ולשבת עליהם. ואם סידרם זה על זה גלי אדעתיה שהקצן לבנין ואסור לטלטלם עכ"ל. והנה כתב המ"ב (ס"ק עג) בשם הא"ר, דמשמע שאין צריך אפילו מחשבה מע"ש למזגא עלייהו. וכתב דיש מחמירים בזה ע"כ. ובשעה"צ (ס"ק עג) הביא דכך היא דעת התוספת שבת, שלא התירו לטלטל בלבנים שנשארו מן הבנים אלא א"כ חשב עלייהו מע"ש. ומשמע דס"ל למ"ב לדינא דמעיקר הדין מותר לטלטלם אפילו בלא מחשבה רק שטוב להחמיר. והנה מסתימת הגמ' (ביצה לא:): נמי משמע דמותר לטלטלם אפילו בלא כלום עיי"ש, וכדעת הא"ר. מאידך דעת הרא"ש בתשובה (כלל כב סימן ח) דבעינן מחשבה. ונראה דכך היא נמי דעת הב"י, דדיוק נפלא מצא האברך החשוב הרב יקיר משה בן עזרא מדברי הב"י (בהקדמה להלכות מוקצה סימן שח עיי"ש), שמנה לבנים שנשארו מהבנין בתוך הרישימה של הדברים הצריכים מחשבה כדי לטלטלם, וכדעת הרא"ש ותוספת שבת כאן ודו"ק

וכדי לבאר קצת את הענין י"ל דס"ל להרא"ש וב"י ותוספת שבת, דעד כמה דקיימא לן שאם סידרם זה על זה דינם כדיון אבנים (דלקמן סעיף כב) שאסור לטלטלם אפילו לצורך גופו ומקומו, ולא מהני להו מחשבה (כך מבואר בדעת השו"ע כאן בסיפא ע"פ מש"כ המ"ב ס"ק עד), א"כ היכא דלא סידרם אלא נשארו מהבנין, אין לך בו אלא חידושו, ולא אשמועינן אלא דמותר לטלטלם ע"י מחשבה ולא בעינן מעשה, ולאפוקי מדין נדבך של אבנים דלקמן (סעיף כא) שצריך מעשה, אבל אי אפשר לחדש יותר מזה ולומר דמותר לטלטלם אפילו בלא מחשבה כלל, דכל זה מנ"ל.

ונראה לפי זה לחשבן ולומר דהדברים מתחברים היטב. דהנה נחלקו האחרונים בדין לבנים שנשארו מהבנין, האם חשיבי כלי שמלאכתו להיתר או ככלי שמלאכתו לאיסור ונ"מ האם מותר לטלטלו אפילו מחמה לצל. דעת הפמ"ג (א"א ס"ק לו) דדינו ככלי שמלאכתו להיתר וכו פסק המ"ב במקום. מאידך דעת הא"ר דדינו ככלי שמלאכתו לאיסור. והנה לפי דעת הרא"ש וב"י ותוספת שבת שמחמירים הכא להצריך מחשבה מובן היטב כדעת הפמ"ג, דעד כמה דקיימא לן כרב אסי (לקמן סעיף כ) דמהני מחשבה להחשיבו ככלי, א"כ כשחשב לישב עלייהו הוי כלי שמלאכתו להיתר ומותר לטלטלו אפילו מחמה לצל. מאידך לדעת הא"ר דס"ל הכא דלא בעינן מחשבה כלל, א"כ יובן היטב מ"מ ס"ל לא"ר דאסור לטלטל את הלבנים שנשארו מהבנין מחמה לצל, דלטעמיה אזיל, דכיון שהלבנים הוקצו לגמרי בשעת הבנייה כדיון מוקצה מחמת גופו, וכעת התחדש שאחרי שנשארו מהבנין שרי לטלטלינהו אפילו בלי מחשבה, א"כ י"ל דאפילו שהתחדש שלא צריך מעשה מ"מ הלבנים המשיכו את הדין הראשון ולכן לא עלו אלא מדרגה אחת,

התם שאינו נקרא אף בחול משא"כ הכא, ובאמת צ"ב איך רצה להעמיד בכך את דברי השו"ע. אמנם יותר קשה איך דחה בזה את דברי השו"ע, בעוד שהרשב"א והרא"ש כתבו כן גבי נטילת הלחם, וכן הפר"ח כ' סברא זו גבי מגילה וכדלהלן (ואף שהסברא בדבריהם צ"ב, מ"מ אין זה כדאי לדחות דברי השו"ע, ואין לומר שכוונתם היתה רק לדמות לספרא דאפטרותא שנאסרו בקריאה אך אין דינם שוה ולא נאסרו לגמרי, כי בדבריהם מבואר שנתנו להם דין מוקצה מחמת גופו).

עוד יש לציין במש"כ הגר"א במסקנתו שם דכיון שנקראים בחול דמו לקמיע שאינו מומחה ושטרי הדיוטות, כוונתו לדונם ככשמל"א, שהרי בדין שט"ה כ' התוס' (קט"ז ע"ב) דמותרים בטלטול לפי שראויים לצור עפ"י צלוחית, והיינו דאף שעיקר יעודם לאיסור כיון שראויים לצור מותר לטלטלם לצורך גו"מ כדיון כשמל"א (וכ"כ בביאור הג"ק ס"ד), וכן קמיע שאינו מומחה אע"פ שברמב"ם (פכ"ו ה"ד) ובשו"ע (סי' ש"ח סל"ג) התירו לטלטלו אפי' מחמה לצל כדיון כלי שמלאכתו להיתר, היינו מפני שמתירים ללבשו בחצר או עכ"פ בבית (עי' רמב"ם פי"ט ה"ח ושו"ע סי' ש"ג סי"ה, וכן מבואר במ"ב סי' ש"ח סק"קט), אבל הגר"א שאסר ללבשם גם בבית כמש"כ להדיא במעשה רב (סי' קמ"א וקמ"ב, וע"ע במ"ב סי' ש"ג סק"א ולע"ע ל"מ מקומו וצ"ע), לא יחשיבם ככלי שמלאכתו להיתר אלא ככשמל"א הואיל ועיקר יעודם לאיסור ורק שראויים לצור עפ"י צלוחית (עי' פמ"ג הכא א"א סק"ד), וכל זה לאפוקי ממש"כ בספר אחד דלדעת הגר"א שט"ה חשובים ככשמל"א ודלא כט"ז (סק"ג) שאסר לטלטלם, שהרי דימה אותם לקמיע וברמב"ם ושו"ע הנ"ל מבואר שהוא כלי שמל"ה, וזה אינו כי דברי הרמב"ם והשו"ע הם לשיטתם כמבואר, וכ"כ בתה"ד (סי' ש"ח סק"ז) שהיתר טלטולם תלוי בדין ההשתמשות בהם, וכ"מ בריטב"א (שם מ"ז ע"א), וע"כ צ"ל הכי דהא במ"ב פסק כה"ז (סק"ב) גבי טלטול שטרות, ואילו בסס"י ש"ח (סק"ס"ד) צידד להגר"א, וגם מדוע שהיה שטרות כלי שמל"ה אחר שאין עיקר או רוב יעודם לצור צלוחיות [אמנם למדנו ממה שדימה הגר"א הכא דין קמיע לדין שט"ה, לדלידה אסור ללבוש קמיע אפי' בבית (דלא כמ"ב), ולכן החשיבו ככשמל"א וכנ"ל].

ככר או תינוק אלא למת דמירי בכה"ג שאינו בטל לפת. וכן מוכח בלשונו של ר"י שכן היתר זה אפי' על קליפי אגוזים וכ"כ הב"י בסכ"ז אפי' קליפי אגוזים, וכן מוכח מהב"י בס"ל שבסוף דברי תשו' הרא"ש כ' ואת"ג דחזו למאכל בהמה באתרא דשמואל לא היו הבהמות אוכלים אותם, שאם היון אוכלים אותם לא היה צריך לכך, דהא שמואל כר"ש סב"ל דלית ליעה מוקצה, וצ"ב טובא דמאי קשיא ליה, והרי כ' קודם לכן ששמואל מחמיר ע"ע היה, וע"כ שזהו תירוץ אחר שבאמת שמואל לא החמיר על עצמו אך גם לר' שמעון הוי מוקצה כי לא היו מאכילים לבהמה במקומו של שמואל, ובכל זאת מותר דבטלי לפת, ולכן א"ש פסק השו"ע בסכ"ז.

ולסיכום מצאנו 5 ת' מדוע שמואל טלטל גרעיני תמרה אגב הפת: [א] תשו' הרא"ש דבטלי לפת. [ב] הרא"ש בפסקיו דאע"ג דלא חזי לבהמה מ"מ כאן הפת היתה כבר על השולחן. [ג] תוס' בסוגיא ועוד דראוי לבהמה והחמיר ע"ע כר"י ולפי"ז שרי ככר או תינוק משום דהוי ככלי. [ד] הרמב"ן והר"ן דסב"ל שכאן היה כדיון שוכת, ולכן מותר לטלטל כשצריך למקומו, שאינו רוצה לנער שאינו צריך למקום השולחן (כן מוכח מדבריהם כמו שכ' התה"ד דלא כהבנת המ"א, ומש"כ ליישב המקו"ח דחוק, דהעיקר חסר מן הספר). [ה] תוס' ביצה דבר שא"א לעשותו מבע"י מותר ע"י ככר או תינוק.

הרב אלחנן בדיל

בביאור דברי הגר"א על ספקו של השו"ע

בדין טלטול ספרי חכמה וכלי האצטרול"ב

/ שח, נ

הנה בשו"ע נסתפק בדין טלטול ספרי חכמה וכלי האצטרול"ב אליבא דהרמב"ם שאסר להשתמש בהם בשבת, ובביאור הג"ק ביאר (סי' ש"ח ס"ג) במקצת מהדורות והו"ד במ"ב סק"ס"ד) שהשו"ע נסתפק אם דינם כספרא דאפטרותא שלא נקרא ולא מטלטל כמבואר בגיטין (ס' ע"א), והיינו בזמניהם שהיה אסור לכתוב תורה שבע"פ, ומבואר שהבין כי ספקו היה אם דינם כמוקצה מחמת גופו, אך לא מפני שהקריאה אינה חשובה כהשתמשות אלא מחמת איסור הקריאה. ושם דחה את ספק השו"ע דשאני

התקדמות הפיתוח בערים, עשו פחים מוטמנים אשר המיכל של האשפה מוטמן בארץ ועליו מותקן מכסה הנפתח בעת זריקת האשפה ונסגר מיד לאח"מ. ונמצא שאותם בע"ח שעד היום היו ניזונים מהאשפה אין להם יותר את האפשרות הזאת. וא"כ לדברי המשנ"ב בודאי שבכה"ז זה לא עומד בהגדרה שהוא עומד למאכל בהמה.

ומ"מ נראה שמכיון שעדיין ישנם מקומות בעיר שלא הותקנו בהם פחים אלו. וגם במקומות שמתקנים בהם פחים אלו, עדין ישנם הרבה אנשים שמניחים את האשפה מחוץ לפחים כל אחד וסיבותיו הוא. שוב הדר דינא שגם לדעת המשנ"ב הפסולת עומדת עבור בע"ח המופקרים, ולכן גם לדעתו יש להתיר את זה בטלטול. והנלע"ד כתבתי.

הרב דוד בוגנים

בטעם היתר טלטול גרעיני תמרה / שח, ל

המעייין בתשובת הראש (כלל כב סימן ח) בטעם היתר טלטול גרעיני תמרה אגב פת מבין בפשטות שהתיר דווקא בגרעינים שראויין למאכל בהמה ולכן אינם מוקצה מחמת גופו והוי ככלי שמלאכתו לאיסור שהתירו ככר או תינוק (וכפסק השו"ע ס"ה) ואע"פ שהלכה כר"ש דאין גולד מ"מ שמואל החמיר ע"ע כר"י ולכן הוצרך לככר או תינוק משום גולד ועיין גם בב"י (ס"ל) שג"כ הביא בשם תשובת הרא"ש הנ"ל ששמואל החמיר ע"ע כר"י

ומעתה צ"ב טובא דבסכ"ז פסק השו"ע דאפילו קליפים שלא ראויים למאכל בהמה שרי אם יש פת על השולחן ומקורו בתשובת הרא"ש הנ"ל והוא לא התיר אלא בראוין למאכל בהמה ששונה ממה שנאמר בגמ' לא התירו ככר או תינוק אלא למת בלבד דנאמר דווקא במוקצה מחמת גופו וכנ"ל

אמנם המעיין ברבינו ירוחם (נתיב יב חלק יג פה ג) שהיה תלמיד הרא"ש מבואר שהבין שהרא"ש בסוף תשובתו ז"ל והתירוץ הזה דגרעינין בטליון כמו עץ אבל כל מילי לא בטלי לגבי פת, וכל היכא דליכא עליה תורת כלי לא שרי ליה עכ"ל תירץ עוד תירוץ וס"ל דבאמת במקומו של שמואל לא היו מאכילים לבהמה והוי מוקצה מחמת גופו ובכ"ז התיר שמואל אגב פת כיון דבטלי לפת ולא דמי למה שלא התירו

מועדים - סוכות

טומאה. ועוד יש להסתפק באופן נוסף, שבתחילה קשר את הסכך בדבר המקבל טומאה, ועי"ז היה עומד, ולאחר מכן הוסיף וקשר את הסכך גם בדבר שאינו מקבל טומאה.

ובכל אופנים אלו יש לעיין אם לפסול את הסוכה משום שהסכך עומד ע"י דבר המקבל טומאה הראוי לקיים ולהעמיד אותו, או שהסוכה כשרה כי הסכך ראוי לעמוד גם בלא דבר זה ע"י המעמיד שאינו מקבל טומאה.

ונידון זה נוגע גם לענין מעמיד דמעמיד, שגם בו נחלקו האחרונים, שבדברי המג"א והגר"א בסי' תרכט מבואר ביישוב הסתירה בשו"ע שם ס"ז וס"ח, שמה שיש מקום להחמיר במעמיד הוא דווקא באופן שמעמיד את הסכך עצמו על דבר המקבל טומאה, אבל אם מעמיד את הסכך על דבר כשר לסיכוך, והדבר הכשר מונח על דבר המקבל טומאה, אין לפסול מטעם מעמיד, וכן פסק המשנ"ב (שם סק"ח). ומאידך החזו"א (או"ח סי' קמג סק"ב) החמיר בזה, ודעתו שאף באופן זה יש להחמיר לכתחילה שלא להעמיד את הסכך על דבר העומד על דבר המקבל טומאה. וגם לענין זה יל"ע מה הדין כשהסכך עומד על קרשים הכשרים לסיכוך, וקרשים אלו מונחים על דפנות הסוכה העשויות עץ ואינם מקבלים טומאה, אולם יש מתחת הקרשים המעמידים את הסכך גם דבר המקבל טומאה, והקרשים יכולים לעמוד גם על הדפנות וגם על הדבר המקבל טומאה, ויל"ע אם מותר להניח עליהם את הסכך לדעת החזו"א או לא.

עליהם סכך כשר הרי הם כשרים, ולא פסלו מטעם שמעמיד בדבר המקבל טומאה.

ובאחרונים מצינו בזה כמה שיטות להלכה אם מעמיד כשר לכתחילה או רק בדיעבד, ודנו ביישוב הסתירות הנ"ל בשו"ע לפי דרכם. יעו"ב ב"ח וט"ז ומג"א וביאור הגר"א על השו"ע שם מה שכתבו בזה.

ויש לעיין לדעת הסוברים שלכתחילה אין להעמיד את הסכך בדבר המקבל טומאה, מה הדין באופן שמעמיד הסכך גם בדבר המקבל טומאה וגם בדבר שאינו מקבל טומאה. וכגון שיש בחלק העליון של הסוכה מוטות ברזל, וכדי להכשיר אותה מניח על הדפנות קרשים של עץ אחרים הראויים לסיכוך, והסכך יכול לעמוד על קרשי העץ לבדם, אך למעשה הוא עומד גם עליהם וגם על הברזלים. וכמו כן יל"ע מה הדין כשקשר את הסכך בדבר המקבל טומאה, ומלבד זה קשר אותו גם בדבר שאינו מקבל טומאה. האם יש למנוע מכך עכ"פ לכתחילה משום שמעמיד פסול, או שבאופן זה הסכך כשר כיון שעומד גם ע"י דבר שאינו מקבל טומאה.

והנה נידון זה שייך בכמה אופנים, האחד הוא כשהמעמיד המקבל טומאה והמעמיד שאינו מקבל טומאה מונחים מעיקרא זה בצד זה, ומניח את הסכך על שניהם. ובאופן שקשר הסכך בשני מעמידים, שייך אופן נוסף, כשקשר תחילה בדבר שאינו מקבל טומאה ועי"ז היה הסכך ראוי לעמוד בפני עצמו, ואח"כ חזר וקשר אותו בדבר המקבל

ראש החבורה

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

בענין סכך המונח על שני מעמידים שאחד מהם מקבל טומאה

שנינו בסוכה (כא, ב) שהסומך סוכתו בכרעי המיטה פסולה לרבי יהודה. ולחד מ"ד בגמ' שם הטעם משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ולהלכה נחלקו הראשונים אם יש לפסול עכ"פ לכתחילה להעמיד בו את הסכך, או שמותר לכתחילה להעמיד את הסכך אף בדבר המקבל טומאה.

ובדברי השו"ע מצינו סתירה בזה, שכתב (סי' תרכט ס"ז) שיש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו, ומבואר שמסופק אם מותר לסכך ע"ג סולם, ולא ברור לו להיות [והמג"א והט"ז שם צידדו שהספק להתיר משום שנחשב שאינו מקבל טומאה, אבל בדבר המק"ט ודאי אין להעמיד את הסכך]. ועכ"פ קשה ממה שכתב השו"ע (שם ס"ח) שמותר לחבר כלונסאות הסוכה במסמרים של ברזל או בבלאות אע"פ שהם מקבלים טומאה, ואין קפידא בזה. ומקורו מבואר בב"י שם מדברי התרומות הדשן שכתב שמותר להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה. וזה סותר לכאורה למה שכתב השו"ע להסתפק בדין סולם, ולא פשיטא ליה להקל. ועוד העירו האחרונים מדברי השו"ע להלן (סי' תרל ט"ג) שהסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה, ואע"פ שהם דבר המקבל טומאה. וכן הוא עוד בשו"ע להלן (סי' תרלא ס"ח) לענין המקרה סוכתו בשפודין, שאם נתן



אף כשנפטר ואח"כ הדביק, שא"כ אף בנידון יידן היה מקום לפסול בכל גווניו.

ובישוב הדברים כתב בחוט שני שם, שתפילין צריכים דווקא חיבור ע"י גיד, ואם הם מחוברים בדבק ואף בלא הגיד היו צמודים זה לזה, נחשב שאין הגיד מחברם וא"א להכשירם ע"י חיבור זה, משא"כ הכא אין המעמיד נצרך להכשר הסוכה, [ובחוט שני שם הוסיף בביאור הענין, שהרי גם אם מעמיד את הסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ הסוכה כשרה, ונראה שכוונתו שמוטר להעמיד בדבר שאין חשש שיבוא לסכך בו, וכמ"ש הר"ן בסוכה שם לענין סכך הנסמך על הכותל], אלא שאם מעמיד בדבר שיש לחוש שישכחו בו יש לפסול את הסוכה מטעם זה. וכל זה כשדבר זה הוא המעמיד את הסכך, אבל אם כבר הועמד הסכך ע"י הדבר הכשר, אין לפסול את הסוכה מחמת הדבר המקבל טומאה שהוסיף אח"כ, שאין לו שם מעמיד כי הוא רק לחיזוק בעלמא, ומ"מ כשהניח קודם את המעמיד הפסול, או שניהם מונחים יחד, דעתו שאין ליתן את הסכך עליהם.

והנה לכאורה לפי מה שהובא מדברי הבה"ל, יש מקום להחמיר כששני המעמידים נמצאים מתחילה, ויותר יש מקום להחמיר כשמעמיד תחילה דבר המק"ט ואח"כ מוסיף דבר שאינו מקבל טומאה. אולם לאחר דברי הגר"ק שמחלק בזה, שוב יש מקום להקל גם באופנים אלו, והיינו שכיון שאין המעמיד גורם את הכשר הסוכה, ואף דבר הפסול לסיכוך ראוי להעמיד את הסכך אם לא יהיה בו חשש גזירת מעמיד וכמובא לעיל מדברי הר"ן, א"כ י"ל שגזירת מעמיד היא רק באופן שהסכך עומד דווקא ע"י הדבר המק"ט, ובלעדיו לא היה עומד כלל, אבל אם יכול הסכך לעמוד גם בלא"ה, אין לפסולו מטעם מעמיד בדבר המק"ט, בין אם נתן את המעמיד הכשר בתחילה יחד עם הפסול, ובין כשהוסיף את הכשר אח"כ, דע"כ בסוכה כזו שהסכך עומד גם בלא הפסול אין חשש שיתלו את כשרותה בדבר המק"ט ויבוא לסכך בו, והטעם שאין לחוש לכך, הוא כיון שהסוכה עומדת גם בלעדיו.

ועוד טעם י"ל להכשיר בנידון דידן, עפ"מ"ש המג"א (סי' תרכ"ט סק"ט) ליישב הקושיא מדברי השו"ע (סי' תרל"א ס"ח) שאע"פ שהסכך הכשר נתון על השפודים של ברזל, מותר לסכך כך מלכתחילה ואין לפסול מטעם מעמיד, שכיון שלא התירו לו לסכך כך א"כ נתן סכך כשר על השפודים לא גזרינן שישכך בשפודים. וכוונתו שכיון שכל עיקר פסול מעמיד הוא רק משום החשש שמא יסכך בו, א"כ כשלא התירו לו לסכך בסכך הפסול אלא צריך ליתן סכך כשר, אין לחוש שמא יבוא לסכך בסכך פסול, ולכן בכה"ג אין לפסול אף כשמעמיד הסכך בדבר המק"ט. וכע"ז מצינו במשנ"ב (סי' תרכ"ט סק"ב) בשם המג"א ועוד אחרונים, שאפשר להניח הסכך על הלאטיש, ובכה"ג הסוכה כשרה. וביאר האגרות משה (או"ח ח"ג סי' עה) שאין לפסול בזה מטעם מעמיד, כי יש לו היכר בזה שהצרכנו אותו לעשות סכך כשר ולא לסמוך על הלאטיש, ומזה ניכר לו שהלאטיש עצמם פסולים לסיכוך, ע"ש בדבריו. וא"כ כמ"כ בנידון דידן באופן שהוא עושה מעשה לתת דבר נוסף להעמיד עליו את הסכך שיהיה ראוי לעמוד בפני עצמו, ואין המעשה נצרך עבור עצם עשית הסוכה כיון שאפשר להעמיד את הסכך ע"י המעמיד המק"ט לבדו, יש לו מכך היכר שא"א לסכך בדבר המקבל טומאה. ולכן אף כשהוסיף המעמיד הכשר והפסול מונחים יחד מתחילה, או הניח את הכשר לאחר הפסול, יש מקום להכשיר לכתחילה, כי אין לחוש שיבוא ע"י"ז להעמיד בדבר המקבל טומאה.

הרב אלון משה בר שלום

**סכך שקושרו שלא יעוף ברוח של קומה גבוה
אם יש לקשר דין מעמיד**

בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קל"ז) כתב שאם תפסת הסכך באזיקונים אינו בגדר מעמיד אלא בגדר מניעה מחשש, הגם אם יהיה שם רוח שאינה מצויה מותר לקשור בו בדבר המקבל טומאה, ויסייע לזה מ"ש הנודע ביהודה (תנינא

דברי הבה"ל שם, ומבואר מדבריו שהבין ג"כ שכל הצד לאסור בזה הוא רק כשהדביק לפני התפירה בגידין, ודלא כהחזו"א.

ולפי"ז בנידון דידן, יש מקור וטעם להתיר כשהמעמיד הסכך על קרש כשר ואח"כ הוסיף עוד ברזל המקבל טומאה, שאם הקרש שהונח שם ראשון ראוי להחזיק את הסכך לבדו הוא נחשב המעמיד את הסכך, ואין לפסול מטעם מעמיד מחמת הברזל שהוסיף לאחר מכן.

אכן עדיין יש לדון באופן ששני המעמידים מונחים מתחילה בסוכה, האם בכה"ג מותר להעמיד את הסכך על שניהם כיון שהכשר יכול להעמיד את הסכך בפני עצמו, או אסור כיון שהפסול יכול להעמיד בפני עצמו. וכמ"כ י"ל"ע היאך הדין כשהמעמיד הראשון פסול ואח"כ הוסיף מעמיד אחר כשר, האם הסוכה כשרה בכה"ג לכתחילה אף לדעת האוסרים לסכך במעמיד, או צריך להסיר המעמיד המקבל טומאה כדי להכשר את הסוכה לכתחילה.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סוף סי' ס) שנשאל בנידון זה לענין מעמיד דמעמיד, וכתב שבמקום שישנם קנים כשרים המחזיקים את הסכך, אף אם ישנם עוד מעמידים אחרים הנסמכים על דבר המקבל טומאה, מ"מ אם הקנים הכשרים יכולים להחזיק את הסכך לבד אין מקום לחשש בזה. אך לא ביאר טעמו של דבר, וגם אין מבואר אם דבריו הם רק במעמיד דמעמיד, שבזה יש לצרף דעת הרבה אחרונים שאין לפסול כלל מעמיד דמעמיד, או שגם במעמיד את הסכך עצמו על שני מעמידים שאחד מקבל טומאה ואחד אינו מקבל טומאה יש להכשיר. ועכ"פ מבואר שהתיר אף כששני המעמידים, הכשר והפסול, מונחים בסוכה, ומניח עליהם את הסכך.

ובקובץ מבית לוי (ח"ג עמ' כג) הביאו מדברי הגר"ש וואזנר לענין סיכוך במחצלת הקשורה ע"י חוטים המקבלים טומאה, שחשש בזה מטעם מעמיד אם הסכך עומד רק ע"י חוטים אלו, וכתבו שהורה בזה היתר כשמניח קרשים מתחת מחצלת זו, כי אז הסכך ראוי לעמוד ע"י קרשים אלו ואינו נצרך לחוטים, ובאופן זה אין לפסול מטעם מעמיד. ומבואר שהתיר אף באופן שמעמיד הסכך עצמו בשני מעמידים שאחד מהם כשר והשני פסול, ואף כשמעמיד בשניהם בבת אחת כמו באופן הג"ל שכשמניח המחצלת מיד היא עומדת הן ע"י הקרשים והן ע"י החוטים המקבלים טומאה.

אמנם בספר חוט שני (הל' סוכה עמ' ריב) מובאים דברי הגר"ן קרליץ בנידון זה, שדעתו שאין להקל אלא באופן שהמעמיד תחילה את הסכך במעמיד הכשר, ולאחר מכן הוסיף גם את הדבר הפסול, ובזה מותר משום שנחשב שמעמיד הסוכה בדבר הכשר לסיכוך, ואע"פ שאח"כ הוסיף גם דבר אחר המקבל טומאה, מ"מ אין עמידת הסכך תלויה בו אלא בדבר הראשון שהעמידו, אבל אם העמיד תחילה אף בדבר המקבל טומאה, אין להכשיר סוכה זו לכתחילה אף אם מוסיף אח"כ דבר שאינו מקבל טומאה. [ודבריו שם הם לענין מעמיד דמעמיד, שגם בזה דעתו להחמיר כהוראת החזו"א, ומטעם זה סובר שאם מחבר את הדפנות במסמרים של עץ הראויים להעמידם יחד, ומוסיף גם מסמרים של ברזל לחזקם, יש לחבר את הדפנות תחילה במסמרים של עץ ואח"כ בברזל. וכן לענין מחצלת הקשורה בחוטים, דעתו שם לפסול מטעם זה אף אם מניח מלמטה קרשים המחזיקים את הסכך שלא יפול, כי מ"מ המחצלת עומדת גם ע"י הדבר הפסול].

ולכאורה דבריו שם הם שלא כמובא לעיל בשם החזו"א לענין הדבקות בית התפילין, שדעתו שאין חילוק אם הדביק תחילה בדבק ואח"כ תפר בגידין, או להיפך, ודעתו לפסול בכל אופן. ובחוט שני שם הזכיר מדברי החזו"א בדין התפילין, ונראה שלא הובאו דברי הגר"ק בשיעורו בדקדוק ע"י כתב הספר, ע"ש שהביא דברי החזו"א שם שצידד להקל בתפילין אף כשהדביק ואח"כ תפר, אך כנראה כוונת הגר"ק להקשות ממה שצידד החזו"א שם להחמיר

והנה באופן שהעמיד תחילה את הסכך על דבר כשר, ואח"כ הוסיף גם דבר המקבל טומאה, יש יותר טעם להתיר, כי בכה"ג נחשב שהעמיד את הסכך ע"י הדבר הכשר, ומה שמוסיף אח"כ דבר המקבל טומאה לחיזוק הסכך אינו פוסל אותו, כי אין עמידת הסכך מחמתו. וכבר צידד כן בחזו"א שם. אך לא מבואר בדבריו אם הוא כלל ברור להיתר בכל אופן, ואף כשהדבר המקבל טומאה ראוי להעמיד את הסכך בפני עצמו, או שהתיר רק כשהדבר המקבל טומאה בא לחיזוק בעלמא ואין עיקר העמדת הסכך על ידו.

ונראה שיש מקור להתיר בכה"ג אף כשהמעמיד המקבל טומאה מחזיק את הסכך לגמרי, דהנה לענין בית של תפילין קי"ל שצריך לתפור אותו דווקא בגידין, אך עושי המלאכה רוצים להדביק את חלקי העור זה לזה גם ע"י דבק, כדי שלא יכנס אויר במשך הזמן, וכדי שלא תתקלקל צורת הריבוע, וי"ל"ע אם מותר לעשות כן. וכתב בביאור הלכה (סי' לב סעיף נא ד"ה יתפור) וז"ל: "שמעתי בשם אחד הגדולים שהזהיר שלא לדבק היתורא בדבק קודם התפירה, דדבק חשיב חיבור כתפירה וכו' וא"כ אפשר דתפירה שאח"כ לא חשיבא כלום, וההלכה למשה מסיני נאמר רק על התפירה ולא על דיבוק, וצ"ע בזה". ולא הזכיר לפקפק על כשרות התפילין גם אם תפר כדיון ולאחר מכן הוסיף דבק. ולכאורה משמע מדבריו שאם תפר בגידין מותר לתת אח"כ דבק, והוא משום שבכה"ג נחשב שהחיבור ע"י הגיד שהוא הדבר הראשון שחיבר את העורות זה לזה. והחזו"א (או"ח סי' יא סק"י) כתב שאין לדקדק מדברי הבה"ל לחלק בזה, וכתב שמה שהזכיר הבה"ל דיבוק לפני התפירה הוא משום שכך היא מלאכת הדיבוק, ולא היו מדביקים לאחר התפירה, אבל אם מדביק לאחר התפירה ג"כ הדין שוה, כי לאחר ההדבקה הן נחשבות דבוקות ולא תפורות, כיון שאין התפר נצרך.

ומ"מ נראה שיש מהאחרונים הסוברים שדין זה תלוי בדבר הראשון שבו חיבר, ודלא כהחזו"א, דהנה מצינו לענין יריעות ספר תורה שג"כ צריך לחברם בגידים, וגם בהם דנו אם מותר להדביקים זה לזה במטלית כדי שלא יתפרדו, ובספר חידושים וביאורים (מגילה יט, א) הביא בשם החזו"א שמוותר להדביק היריעות זו לזו לאחר תפירתן, אך רק בשני מקומות ולא יותר. ואף בס"ת שכתב החזו"א לעצמו היו היריעות מחוברות זו לזו עם שתי מטליות שהיו דבוקות מעל התפירות, אחת מלמעלה ואחת מלמטה (ארחות רבינו ח"ד עמ' רכא). וטעמו של החזו"א לאסור הדבקה ביותר משלש מטליות ולהקל בשתיים, נראה שהוא משום שס"ת צריך לתפור בג' גידין כמבואר במגילה שם, וא"כ פחות מג' אינו נחשב חיבור, ולכן כשיש בו ג' גידים וב' מטליות נחשב שעיקר חיבורו הוא ע"י הגידין. אבל אם יש בו ג' מטליות דעתו לאסור, אף כשהדביק אותם לאחר תפירת היריעות, והוא כשיטתו לענין בית התפילין, שאסור לחברו בדבק גם לאחר התפירה בגידין, ולכן לא התיר לחבר ג' מטליות.

אך בפתחי תשובה (יו"ד סי' רע"ח סק"ב) הביא משו"ת דרכי נועם (יו"ד סי' א) שמבואר בדבריו להתיר הדבקה היריעות ע"י מטליות לאחר התפירה, משום שכבר התחברו היריעות זו לזו ע"י התפירות, ונחשב שזה המחבר אותם זו לזו, ולדעתו מותר להדביק גם הרבה מטליות לכל אורך היריעה ושללא כמ"ש החזו"א. ומבואר שיש מקום לילך אחרי הדבר הראשון שעל ידו נעשה החיבור, והשני נחשב רק כחיזוק בעלמא.

ועפ"י דברי הפת"ש נראה שלזה גם כוונת הבה"ל בה"ל תפילין, וכל מה שדן לאסור הדבקה הוא רק כשמדביק לפני התפירה, אבל לאחר התפירה מותר להדביק, ומה שכתב החזו"א שהבה"ל כתב כן משום שכך היה דרך המלאכה, קשה לומר כן, כי אף לאחר התפירה אפשר להדביק, וראה גזנים ושו"ת חזו"א (כרך ד עמ' קעו) שהובא מכתבו של הגר"ש גריינמן החזו"א בנידון זה, ושם כתב לו שדרך עושי הבתים להדביק העורות זה לזה בדבק לאחר התפירה. ונראה יותר שגם כוונת הבה"ל לאסור רק אם מדביק לפני התפירה בגידים. ובעמק ברכה (עניני לולב אות יט) הביא

יור"ד סי' קלז), שאם הוא בכדי שלא יחסרו מימיו של מקוה והוא מונע דבר זה על ידי דבר המקבל טומאה, לא נקרא היתו ע"י דבר מקבל טומאה. דהכי נמי בדין לא הוי רק מונע. ע"ש. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן מד).

כאשר אנו דנים על העמדת הסכך במעמיד שלא תעוף ברוח יש לדון מהו גדר שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, דהלא לא דומה מקום שהוא מיושב שהרוח המצויה שם היא דבר אחד, חמקום שאינו מיושב, וגם אינו דומה הרוח שבמקום המיושב בין זה הגר בקומה הראשונה לזה הדר בקומה גבוהה, שבקומה הגבוהה בדרך הכלל ישנם רוחות גדולים יותר ואילו ההינו לוקחים את הסוכה הזאת ומניחים אותה בקומה הראשונה הרי שהסכך היה עומד על עומדו, ולכאורה י"ל שכל מקום נידון לעצמו ובאמת אינו דומה רוח מצויה שבקומה הראשונה לזה שנמצא בקומה גבוה שניה שלישית ועשירית והלאה. וע"י בשפת אמת (סוכה כג.) שבכלל יש להסתפק אם דין אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שייך גם בסכך או רק בגוף הסוכה, ובשו"ת יד אליהו (פסקים סי' כד ד"ה לכן נראה) כתב שהוא פסול, וכ"כ בחוט שני (סוכות פ"ד ס"ק ב), והגר"ח קניבסקי (סוכת חיים עמ' קלב). ע"ש. ומכיון שכן בנידון דידן באנו לדין השו"ע (תרכ"ב ס"ב), וע"י בספר חוט שני (שם ס"ק א) שכתב להסתפק לפי איזה מקום בארץ דנים את הדבר, האם לפי המקומות הגבוהים ששם הרוח חזקה יותר או לפי המישור, ודעת הגר"ש אלישיב בספר סוכה כהלכתה (בהוספות ותיקונים לעמ' 54) שסוכה העומדת על גבי גג ואינה יכולה לעמוד ברוח המצויה שם אלא רק ברוח המצויה בקרקע שהרי היא פסולה, וכ"כ בספר נטעי גבריאל (סוכות פ"ו הערה יב) בשם הגר"ש אויערבך, והוסיף, שאדרבה מסתבר שאם הסוכה הנמצאת על גבי קרקע צריכה להיות כדי שתוכל לעמוד ברוח מצויה שבגג.

אלא שלענ"ד צריך בזה עיון, שהרי אמרו בגמ' (סוכה כג.) העושה סוכתו בראש הספינה, רבן גמליאל פוסל ורבי עקיבא מכשיר. ומעשה ברבן גמליאל ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, עמד רבי עקיבא ועשה סוכה בראש הספינה. למחר נשבה רוח ועקרתה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, היכן סוכתך? אמר אב"י: דכולי עלמא, היא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לא כלום היא, יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה, כולי עלמא לא פליגי דכשרה. כי פליגי, בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים. רבן גמליאל סבר, סוכה דירת קבע בעינן, וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לא כלום היא. רבי עקיבא סבר, סוכה דירת עראי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה. וכן פסק השו"ע (תרכ"ב ס"ב). והנה יש להבין, אחר שרוח מצויה בים אין הסוכה יכולה לעמוד בו מדוע מחשבים את הסוכה לפי היבשה, שאם היתה עומדת שם סוכתו שבספינה סוכה. זאת ועוד שבמשנה (שם כב:) אמרו סוכה שבראש הספינה ופרש"י (ד"ה ובראש הספינה) שהוא מקום גובהה של ספינה והים גבוה מאוד ואין הרים מקיפין אותה והרוח שולטת שם ועוקרתה. ומדוע לא הצריכוהו על כל פנים לבנות את סוכתו במקום הנמוך שבספינה, ובעל כרחך ששיעור רוח מצויה שיבשה צריך להמדת גם לא לפי המקום הגבוה אלא כפי המקום הסביב ע"כ, ואם שם הוא עומד, הגם ובקומה גבוה אינו עומד הסוכה כשרה, וכמו כן יש להחשיב את הקשר שקושרו לסכך לא כדי מעמיד אלא כדי מונע בלבד.

הרב אוריאל סאסי

בענין פתיחת גגון שעל הסוכה

נשאלתי בדין פתיחת גגון שעל הסוכה באופן שעשוי ע"י צירים או מסילה, האם יש בזה משום אוהל בשבת? הנה מדין תעשה ולא מן העשוי, אין זה המקום. ובתשובה זו נדון מדין עשיית אוהל ביו"ט ובשבת.

כידוע שאוהל קבע אסור לבנות בשבת מדאורייתא אולם אוהל עראי אסור מדרבנן, ונחלקו הראשונים בדין אוהל האם בטפח איסורו מדאורייתא או מדרבנן. ועוד נחלקו האם איסור אוהל זה רק בגג אולם במחיצות לא. ולהלכה השו"ע (סימן שט"ו) פסק שאיסור אוהל שייך גם במחיצה המתרת. ומ"מ לכו"ע בגג יש איסור אוהל אף בלא מחיצות כל שעשוי להגן מפני החמה והגשמים, וכדאמרין בגמרא בשבת קל"ח דסיאנא אסור, פ"י כובע שעשוי להגן מפני הגשמים והחמה. ונחלקו הראשונים האם האיסור בזה הוא מדין אוהל או טלטול, ובשו"ע (סימן ש"א ע"ג, מ, מא) פסק את ב' הדעות ואכמ"ל. ולפ"י גגון שע"ג הסוכה יהיה אסור לסגור.

איברא דישינו היתר של כסא טרסקל דאמרין בגמ' בשבת קל"ח מיטה וכסא טרסקל ואסלא מותר לנטותן לכתחילה בשבת. ופירש"י מיטה שלנו המחוברת ועומדת אם היתה זקופה או מוטה על צידה מותר לנטותה ליישבה על רגליה ואע"ג דהשתא עביד אוהל שרי דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא. כסא טרסקל כך שמו ועליונו של עור ומקפלין אותו וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל וכשרוצה לישב עליו נוטתו ויושב על ד' רגלים. ואסלא עשוי כעין כסא טרסקל אבל עור הפרוש עליו נקוב להיות הכסא מותר לנטותו לכתחילה דהא עביד וקאי עכ"ל.

ויש לעין בלשון רש"י דגבי מיטה כתב "דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא", ולגבי כסא טרסקל כתב "דהא עביד וקאי", דלכא' נראה שיש כאן ב' היתרים שונים, א. עביד וקאי - פ' שהכל מחובר ומוכן ורק מרחיב הרגלים זה מיזה ולא נחשב שעושה אוהל. ב. ליתובא בעלמא - דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא דנראה דהפשט שעושה בשביל לשבת ואין כוונתו לאויר שתחת הכסא. וצ"ב למה בכסא טרסקל בעי היתר של עביד וקאי, תיפוק ליה דעשוי לשבת עליו ולא עשוי לאויר שתחתיו?

והנה ידוע מחלוקת גדולי עולם גבי פתיחת המטריה בשבת שהנודע ביהודא (תנינא או"ח סי' ל) ס"ל שאסור משום אוהל ואין היתר של כסא טרסקל משום דשם עשוי לשבת מעליו ואין עשוי לצלי וזה כוונת רש"י שאין הבדל בין כסא למיטה דשניהם מותרים משום שעשוי לשבת עליו ומה דנקט עביד וקאי אין זה היתר מדין אוהל משום שזה סגור מתבטל האוהל ובהרחיבו בונה אוהל ומ"מ שרי דליתובא בעלמא דאינו צריך לאויר שתחתיו מ"מ כוונת רש"י שהיה מקום לאסור מדין שעושה כסא ליישיבה דהיינו מכה בפטיש ולכן מדין עביד וקאי שרי ולפ"י מטריה יהיה אסור דעשוי להגן מפני החמה ואין היתר של עביד וקאי.

אולם החזו"א (סי' נ"ב אות ו) חלק על הנודע ביהודא וכתב דמטריה דומה ממש לכסא טרסקל ואין מקום לחלק בין נעשה לאוהל ובין שלא נעשה לאוהל ובין עושה גם המחיצות או לא שהרי זה חשיב כתשמיש דלת וזהו טעם היתר וכו' כיון שהוא גוף אחד וכן דרך תשמישו אין כאן אוהל וכו' ע"כ [אולם למעשה החמיר מטעמים אחרים].

ומבואר בחזו"א שזה דרך תשמישו הוי כמו לפתוח דלת ע"י מנעול דהרי בונה וסותר ושרי משום דזה שימוש וה"ה לכסא ומיטה ומטריה. אולם עדין צ"ב כיצד החזו"א יישב דברי רש"י הנ"ל דהרי לדבריו אין הבדל בין אם עשוי לתשמיש בגג לבין עשוי לאהיל מתחת?

וראיתי בשו"ת תפילה למשה (ח"א סי' כ"ו אות ב) שביאר שכוונת רש"י ליתובא פ' ליישיבה דהיינו שאינו עושה כדרך בניית אוהל שנוטה העור על גבי הרגלים אלא מעמיד את המיטה הזקופה ומיישיבה על רגליה ואין זה דרך אוהל כלל ולכן בכסא הרי היא מקופלת דעביד וקאי דהיינו כיון שאינו נוטה העור עכשיו וכבר הכל מחובר לא חשיב עושה אוהל זה כעין ליתובא בעלמא.

וא"כ עולה שדין פתיחת גגון יהיה תלוי בהא, שלדעת הנודע ביהודא יהיה אסור ואין היתר של כסא טרסקל, ולדעת החזו"א יהיה שרי.

ובאמת שכתב המהרי"ל (מהלכות סוכה סי' י עמ' שסה במנהגים) וז"ל: דאותן גגין העשויים כמין צריף ובסוכות מגביהין אותן ומסככין שם דמותן להחזירן למקומן מפני הגשמים וכשחוזר ומגביהו לא מיקרי תעשה ולא מן העשוי בפסול וכן אם סיכך ואחר כך גילה הגג הסוכה כשרה, ומיהו **כתב שתמוה לו איך מותרים דאסור להוריד ולהגביה אלו הגגין ביום טוב בסוכות משום בנין וסתירה**. עכ"ל. וכתב הדרכ"מ (סו"ס תרכ"ו): ולי נראה דאין כאן תימה כלל כי מאחר שהגגין עשויין עם צירים לפתוח ולנעול אין בו איסור כלל מידי דהוי אדלת של בית סובבת על צירים או הדלתות של בור ודות שפותחין וסוגרין בו ולית בהו חשש איסור עכ"ל. וא"כ מבואר שלדעת המהרי"ל ישנו איסור של בונה ולדעת הרמ"א אין איסור.

וראה ברמ"א (שם סעי' ג) שכתב: וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסגורן מפני הגשמים ולחזור ולפתוחן ואפילו ביו"ט שרי לסגורן ולפתוחן אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן ואין בזה לא משום סתירה ובנין אוהל ביו"ט ולא משום תעשה ולא מן העשוי רק שיזהר שלא ישב תחתיהן כשהן סגורין שאז הסוכה פסולה ע"כ. ומבואר שאין בזה משום אוהל וא"כ לכאורה מחלוקת הנודע ביהודא והחזו"א, זה מחלוקת המהרי"ל והרמ"א.

אולם נראה דליתא. ובכדי לבאר זה צריך לבאר מה שורש מחלוקתם. ושמעתי ממו"ר הגאון הרב מנשה אביעזרי שליט"א לבאר, שהנה כתב האבן האזל (שבת פ"י) לבאר מה הוא הקשר שבין בונה לאוהל, דהרי מגבן את הגבינה הוי תולדה דבונה, ובונה האוהל ג"כ תולדה דבונה, דלכאורה אין ביניהם שייכות ודמיון. וביאר שאב זה מה שהיה במשכן, ותולדה זה דומה לאב, ומ"מ לא צריך שבתולדות יהיה דמיון אלא בעי שיהיו דומים לאב. והנה בבונה יש ב' חלקים, א. פעולה של חיבור חלקים, ב. יצירת מקום, וכשבונה בית הרי הוא יוצר מקום. וממילא מגבן דומה לאב בחיבור חלקים, ואוהל דומה ביצירת מקום, ומ"מ הם רק תולדה מכיון שבאב בעי תרתי. ולפ"י י"ל שבזה נחלקו האחרונים, שהנודע ביהודא ס"ל שסברת עביד וקאי עוזר לבונה בקיבוץ חלקים אולם לגבי האויר והמקום שזה אוהל הרי אינו כאן ועכשיו יוצר אותו ולכן אסור במטריה. אולם החזו"א ס"ל דגם יצירת המקום זה תוצאה של פעולה של בונה של חיבור חלקים, ועד כמה שעביד וקאי עוזר לבונה של חיבור חלקים ממילא ג"כ אין אוהל דהאי בהאי תליא וזה דרך שימוש דלת.

ולכא' לפ"י גם הנודע ביהודא יסבור כדברי הרמ"א, שהרי אם המקום מתוחם ויש כאן אוהל מהני סברת עביד וקאי, דהרי רק לעשות את המקום אסור. והמעייין בדברי הנודע ביהודא נראה שזה מפורש בדבריו וז"ל: ולדמות למה שכתב רמ"א בסוף סימן תרכ"ו בהגה בגגות וכו' ואמנם אין הנידון דומה דשם אמרין שזה כמו דלת כי עיקר הבית או הבור ודות עומד וזה דלת שלו ובטל אליו אבל **כאן עושה את כולו וכו' ע"כ**, ומבואר דבמטריה מיקרי שעושה הכל דהיינו את האוהל, מה שאין כן בסוכה שהכל עשוי וכן המעייין בחזו"א יראה מפורש כדברינו, דהנה ז"ל: ומ"מ כיון שהוא גוף אחד וכן דרך תשמישו אין כאן אוהל ע"כ, ומבואר דהאי בהאי תליא ודו"ק.

הרב אלחנן דרעי

הערה בדין נשים בסוכה

הנה קיימ"ל שנשים פטורות מן הסוכה [כנספק ריש סימן תרמ] משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ויש לעיין מדוע אינם חייבות משום שאף הם היו באותו הנס וכדמצינו לגבי תנוכה ופורים.

ובתוספות בפסחים (קח ע"ב ד"ה היו) כתב שסברא זו שייכא רק במצות דרבנן ולא במצות דאורייתא, וכן כתב במרדכי במגילה, ואם כן מיושבת הקושיא, אכן בתוספות



מקום בנוי
 והנה דעת הגר"א מלכא שליט"א (הליכות מועד סוכות עמ' שה) שאם סוכה עומדת בין בניינים מקום שאין הרוח שולטת שם, ואילו היה מעמידה שלא בין בניינים הסכך לא היה עומד ברוח מצויה, פסולה. ולמד כן ממש"כ המשנ"ב (תרל, מח) בענין העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה, שלכשרותה בעינין שיקשור אותם היטב כדי שלא תניד אותם הרוח. וכתב המשנ"ב, שה"ה אם לא היתה שם רוח שמנידה אותם אפילו קמעה, כגון שעומדת בבית שאין שם רוח כלל, לא חשיבא מחיצה.

והנה יש לדייק דבריו, דכוונת המשנ"ב ובעיקבותיו דבריו, הוא כשבמקום רגיל אכן ישנה רוח מצויה שתניד את הדפנות, ולכן כשבונה במקום מוגן מרוח לחלוטין כדוגמת בית, לא משגחנין במה שאינן נדות, אלא אומדים זאת על פי המזג שחוץ לבית, ולכן בעינין שיקשור אותם היטב גם אם בונה אותן תוך ביתו. וממילא אף במש"כ הגאון הליכ"מ, הכ"ג, אם בנה במקום בין בניינים באופן שאין נכנסת בו הרוח המצויה ברחוב, לא משגחנין במה שאין הרוח מעיפה את הסכך, שהרי אין זה מצב טבעי ומצוי לבנות במקום שאין רוחות שולטות כמעט בכלל.

לעומת זאת אין בדברים אלו כדי להחמיר בסוכה הנבנית ברחוב בנוי, והסכך מחזיק ברוח מצויה דאיתו מקום, אף אם בשטח פתוח במרחב שאין בו בניינים הסכך לא יחזיק ברוח דשם, שהרי זהו מצב טבעי ומצוי לבנות ברחוב בנוי, כמנהג בני אדם.

ולפום דינא העולה מסוכה שע"ג הספינה, מאחר ומצוי לבנות במרחב בנוי, אף אם ע"ז מתמעטת הרוח ביחס למרחב לא בנוי, שפיר מחשבינן הרוח מצויה דמרחב בנוי לרוח מצויה הרצויה, ולא נחמיר להצריך רוח מצויה של מרחב פתוח.

שו"ד למש"כ להלן מזה (שם עמ' שמז-שמח) לחזק ולאשש שיטת הגריש"א הנ"ל (כ"כ מדעתו, מבלי להזכיר שכן דעתו של מן הגריש"א), לפיה אזלינן בתר רוח מצויה דגג ולא דקרקה. ובהתייחס למה שהקשנו מסוגיא דסוכה שע"ג הספינה, דחזינן דאזלינן אחר רוח מצויה דיבשה ולא דספינה, כתב לחלק, דכיוון שיש רבים העושים סוכתם בראש הגג, יש להתייחס לכך באופן נפרד בלא קשר לסוכה הנעשית על פני הקרקע, ואינו דומה לעושה סוכתו בראש הספינה שאין דרך לעשות שם סוכה, ולכן מתייחסים אליהם לפי הסוכות הנעשות בקרקע.

והוסיף בהערה (קכג) בזה"ל: ולערך, רבע מכלל הסוכות הנעשים בארץ, נעשים על ראש הגג. עת"ד.

ואחר המחילה, מלבד העובדה שהעמיד כעובדה מוגמרת, פוק חזי מאי עמא עבד, ומי שבונה סוכתו על הגג, עושה כן בליט ברירה, ובפרט בירושלים, אחר שהרוחות עזות, ומלבד החשש לשלמות הסוכה ועמידות הסכך, קשה מאוד לישון בה מגודל הקור, ואין זה מצב טבעי אף אם הוא מצוי. וכמו שהעושה סוכתו בראש הספינה לפמש"כ הא אין זה דבר טבעי, אבל אם בש"ס ובשו"ע נקטוהו, מסתמא הוא מצוי, אף אם ע"י הדחק. והל"ב י"ל ביחס לעושה סוכתו בראש הגג.

ואף אם נאמר כדבריו שאכן כך הרגילות היום באופן שזה טבעי ומצוי, האי יותר מצוי שיבנו בקרקע ובקומות נמוכות, ומה ראית לאמוד ע"פ רוח המצויה בראש הגג לחומר, ולא ניזיל בתר מנהג רוב העולם, הבונים סוכתם על פני הקרקע או קרוב לזה. ודבריו נפלאו בעיני מאוד.

הענין נמנה בין ענני הכבוד. אם לא שנאמר דאע"פ דנמנה ביניהם מ"מ עמודים אלה שנסעו לפניהם להנחותם ולהאיר להם הדרך לא נסתלקו, ונסתלקו רק יתר העננים שחיפו והקיפו אותם לשם יוקר וכבוד, ואכמ"ל יותר.

והנה לפי דברי הגר"א הנ"ל גם כן מיושבת קושיא זו שהרי הנשים לא חטאו בחטא העגל כידוע ואם כן לא היה עניין שמחה מיוחד להם בשבוע ענני הכבוד ודו"ק.

**הרב נתנאל חיים שרון
 גדר רוח מצויה**

מבוכה בדבר

הנה יצאנו לדון בגדר 'רוח מצויה', שהגדר הוא שתהיה רוח מצויה דיבשה. כן מבואר בדברי השו"ע (תרכח, ב), ז"ל: העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה, אם אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסולה. אבל אם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, אפילו אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, כשרה. עכ"ל.

ואכתי, הגדר אינו מבורר דיו, שהרי לפנינו כמה משתנים; היכי דמי רוח מצויה דיבשה, באיזה מקום אמרו כן, הא לא דמי רוח דמישור החוף לרוח דערי ההר. וגם בערי ההר, הא לא דמי למשל רוחות שכונת גבעת שאול לרוחות הנושבות בשכונת גילה.

כמו כן יש לדון באיזו עונה מדובר? ובעונה - באיזה יום בה? והאם יש לשער הרוח במקום בנוי או במקום פתוח? כמו גם לא דמי רוח בקומה גבוהה או על הגג, לרוח בקומת קרקע, והיכן נשער?

ואף אם מצינו מיקום מדויק על פיו יש לשער, איך נאמוד אותו לסוכה הבנויה במיקום גאוגרפי או משתנה אחר, האם ישנו כלי מדידה לאמוד את מצב הסוכה במקומות שונים על פי הממד אותו נקבע?

מדד העונה

וחזיתיה להגר"נ קרליץ (חוט שני סוכות פ"ד סק"א) שכתב שמבחינת העונה, יתכן שתלוי כפי הרוח המצויה בעונת החג.

וגם בכאן יש מקום לברר, הא אין מזג אויר קבוע לעונת החג, כפי שעיינינו רואות. כמו גם, שמזג האויר משתנה מיום ליום בימות החג הפרוס על פני שבעה ימים, וכאזיה יום נקבע את רמת הרוח המצויה וזו שאינה?

מיקום גיאוגרפי

עוד כתב שם, שלגבי המיקום הגאוגרפי, יש להסתפק לפי איזה מקום דנים את הדבר, האם כפי המקומות הגבוהים שבהם הרוח חזקה יותר, או לפי המישור. וברוך שהתכוונו בחוויית הספק.

לעומת זאת דעת הגר"ש אלישיב (סוכה כהלכתה, הוספות ותיקונים לעמ' 54) שסוכה העומדת על גבי גג ואינה יכולה לעמוד ברוח המצויה שם, אלא רק ברוח המצויה בקרקע, פסולה. וכן דעת הגרש"א כפי שהוא בנטעי גבריאל (סוכות פ"ו הערה יב). והוסיף הגריש"א, שאדרבה, מסתבר שאף סוכה הנמצאת ע"ג קרקע צריכה להיות כזו שתוכל לעמוד ברוח מצויה שבגג.

והנה מלבד שהגדרים שנטו להחמיר בהם עדיין אינם מבוררים דיים כנ"ל, קשה ע"כ מאוד, וכפי שהעלה האברך **כמדורשו ידי'נ' הרה"ג אלון בר שלום שליט"א**, שהרי דין מפורש בש"ס ובשו"ע מגדיר זאת להיפך, דהא סוכה שע"ג ספינה אמדינן הרוח המצויה כרוח דיבשה ולא דספינה, וכי היכי דבספינה אף שהסוכה אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, אזלינן אחר רוח מצויה דיבשה, כלומר אחר המשב הקל יותר אף שאינה ממוקמת באקלים שלו [שהרי היא בפועל בספינה, ולא ביבשה. (וראה שם ברש"י, ובמשנ"ב ס"ק יא)], הכי נמי למה נאמוד הרוח מצויה דגג ולא כרוח דקרקה?

במגילה (דף ד ע"א ד"ה שאף) הקשו 'גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לא מהיקשא, ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרנה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג: ד"ה סלקא), חזינן מדברי רבי יוסף איש ירושלים שסברא זו מועילה אף לדאוייתא ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

והנה לדברי רשב"ם המובא שם בתוספות שאף הם היינו שעל ידם שהרי בחנוכה היה מעשה יהודית ובפורים היה הנס על ידי אסתר ואף יציאת מצרים היה בזכות נשים צדקניות [עיין בר"ן ושם ובספר כפות תמרים ובשפת אמת] אם כן לא קשה מידי שאין ענני כבוד באו על ידם, אך מכל מקום לדברי התוספות דפליגי קשיא.

והראני ידידי הר"ר רזיאל שראבני שליט"א תירוץ לזה במשנה למלך (חמץ פ"ו ה"א ד"ה אך) שכתב על פי דברי השלטי גיבורים (קידושין לד ע"א) שבאותו הנס היינו באותה הסכנה וא"כ בסוכות לא היה הצלה מסכנה אלא מתנה היא לא שייך לחייבם מצד הם היו באותו הנס, אכן בערוך לנו (סוכה דף כו ע"ב) מבואר שגם בענני כבוד היה הצלה מסכנת נחשים ועקרבים.

ועיין בברכי יוסף (סימן תעג סט"ו) שהקשה כן על התוספות במגילה ותירץ דהיכא שיש מיעוט מפורש אין בכח חכמים לרבות.

והנה ידועה קושיית הטור בסימן תרכה מדוע עושים אנו את סוכות בתשרי ולא בניסן ותירץ כדי שיהיה ניכר שאין אנו עושים כן משום צל אלא משום מצות הקב"ה, אכן הגר"א מתרץ באופן (בשה"ש א' ג' ומובא גם בספר הכתב והקבלה ויקרא כ"ג מ"ג) שהגם ותחילת ענני הכבוד היה בניסן מכל כקום כיון שכשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביום הכיפורים, ובמחרת יום הכיפורים ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה ב"א לתשרי, וכתב והעם הביאו בבקר בבקר עוד ב' ימים, הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשא את הזהב במנין ומשקל ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכן אנו עושין סוכות בט' בתשרי ע"ש, והוא נפלא. [ובהגהתו בן אריה על הטור מוסיף ע"ז דצ"ל שהתחילו לעשות בט"ו בדברים המותרים מטעם מתוך ולכן ר"ע דלית ליה מתוך ס"ל טעמא דסוכות ממש].

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט הערות הקדמה) כתב יש לתמוה לכאורה על עיקרו של דבר זה שנסתלקו העננים כשעשו את העגל ממקרא כתוב בנחמיה (ט' י"ח י"ט) שכתוב לאמר "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלך ממצרים ועשו נאצות גדולות ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענין לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה". הרי בהדיא שגם לאחר שעשו את העגל גם כן לא נסתלקו העננים ודלא כהנ"ל, והוא לכאורה פליאה עצומה.

וכתב ליישב דענני כבוד לחוד ועמודי הענין והאש לחוד, ורק עמודי הענין והאש הוא דלא סר מהם גם אחרי חטא העגל אבל ענני הכבוד כן נסתלקו, אך יש לעיין עוד בלשונו של הילקוט שמעוני סו"פ פקודי דאיתא בלשון "כיון שהיו ישראל חוננין היה עמוד הענין מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה וכו' וזה היה אחד מענני כבוד ששימשו את ישראל במדבר ארבעים שנה אחד בימינם ואחד בשמאלם אחד לפנייהם ואחד מאחרייהם ואחד למעלה מהם וענן שכינה ביניהם ועמוד ענן נוסע לפנייהם משפיל לפנייהם את הגבוה ומגביה להם את השפל והורג נחשים ועקרבים ושורף קוצים וברקנים ומדריכם בדרך ישרה וענן שכינה שורה באהל" עיין שם. הרי דגם עמוד

חושן משפט

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

חמץ שנכנס למכונת מיחזור בקבוקים בפסח

אודות יהודי ירא שמים שייבא לארץ "מכונות למחזור בקבוקים והאכלת חתולים", מכונה זו עובדת לפי מנגנון ייחודי: בכל פעם שמכניסים אליו בקבוק המיועד למחזור - המתקן מוציא מנת מזון לחתולים. המכונה מתוכנתת כך שבמידה ויוכנסו הרבה בקבוקים במכה אחת, תשתחרר כמות קטנה של אוכל יבש, שהמלאי שלו יחודש לאחר שייאכל וזאת כדי למנוע קלקול המזון. בעל המכונה המייבא לארץ, מקבל דמי שכירות מעיריית תל-אביב, וזו פרנסתו. בנוסף לכך, הוא מקבל את הבקבוקים ובידו למוכרם לחברות המחזור. אלא שבהסכם שבינו לבין העירייה - השוכרת, הותנה שעליו לפנות את הבקבוקים כל יומיים, תנאי שהינו התחייבות בסיסית לקיום ההסכם שביניהם.

עתה בהגיע חג הפסח, ביקש לדעת, מאחר ומנסיונו בבקבוקים רבים המוכנסים למכונה זו הינם בבקבוקי בירה, ולעתים רבות בבקבוקים מוכנסים עם שיריים בתוכם, משכך בא בשאלה, מה דינו לגבי אלו בימי הפסח. הדלא בבקבוקים אלו אינם ברשותו קודם הפסח למוכרם לגוי, אלא בימי הפסח עצמו הם יוכנסו לרשותו - למכונה, וכאשר יבוא בתוך החג לפנות את הבקבוקים ולקחתם למחזור, יהיה בידו חמץ גמור. וא"כ מה עליו לעשות.

קנין לאיסור

כתב הרא"ש (פסחים פ' כל שעה סי' ד), דאם הביא נכרי דורון לישראל מחמץ, אפילו ששתק הישראל, לא קני ליה רשותא, משום דאיסורא לא ניחא ליה דנקני. וכ"פ הרשב"א בתשו' (ח"א סי' קעח) יע"ש. וכ"כ הטור (או"ח סי' תמח) ופסקו מרן (שם סעי' ב), דסתמא אמרינן היתרא ניחא ליה דליקני, איסורא לא ניחא ליה דליקני. ע"כ. וא"כ ה"ה בג"ד דביטל והפקיר חמץ קודם זמן איסורו, אמרינן איסורא לא ניחא ליה דליקני כל ימי הפסח, ואין במעשי הנותנים בכדי לכפותו לזכות בחמץ זה בפסח עצמו.

ועיין במחנ"א (שלוחן סי' ט) שכתב, דאפילו באשה שקנתה איזה דבר, ולבעלה הוא איסור, אין אומרים בכה"ג "מה שקנתה אשה קנה בעלה", כיון שלגביהו איסור ולא ניחא ליה דליקני, ולכן כתב, שאם נדר הבעל שלא ליהנות מחמיו, יכול חמיו ליתן לבתו מה שירצה - בסתם, וא"צ להתנות "ע"מ שאין לבעלך רשות בזה", דאיהו לא עביד שום איסורא, כיון דלא נדר. ואע"ג דממילא הבעל קונה המתנה, חשיב הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו והוא אינו רוצה באותה הנאה, ותיינה אשתו מהם. ולא עוד, אלא דבכה"ג איסורא לא בעי ולא ניחא ליה דליקני ולעבור משום "בל יחל". ע"כ. [משא"כ באם אבי האשה נדר, אמרינן בגמרא (נדרים פח). שצריך להתנות "ע"מ שאין לבעלך רשות בזה", בכדי שלא יעבור איסור.

ועיין להמרי"ט אלגאזי בספרו שו"ת שמחת יו"ט (סי' א) שנשאל במכר לשפחה חמץ, אם רבה עובר משום דיד עבד כיד רבו, והאריך רב בדיון זה, והסיק דאע"ג דמן הדין מה שקנה עבד קנה רבו, היינו בדבר היתר דזכות הוא לרבו וכחצירו דמי, אבל בדבר איסור דלא ניחא ליה למכור, אנו סהדי דלא ניח"ל, ולא אמרינן דמה שקנה עבד קנה רבו לחוב לו.

ואמנם בשו"ת שער אפרים (סי' ג) כתב לאסור למכור החמץ בערב פסח לשפחת ישראל, מטעם "מה שקנה עבד קנה רבו", כבר העיר על דבריו נכדו בשו"ת שואל ומשיב (תליאת ח"ג סי' לא), דהא איסורא לא ניחא לאדון למיקני, וכמבואר בדברי הב"ח (סי' תמג). והניח בצ"ע. ושואל לא כתב השער אפרים כן אלא במכור לשפחתו, דאז מעולם לא יצא מרשותו, והרי"ז עובר ב"בל יראה".

ניהדר לדיון, הנה בג"ד, מאחר ואיסורא לא ניחא ליה

דליקני, ואינו מעוניין בזה, בודאי לא זכה בחמץ לרשותו, וממילא אינו עובר עליו ב"בל יראה ובל ימצא".

דין החמץ המפונה בימי הפסח

ובימי הפסח כשמגיע להוציא מרשותו את הבקבוקים ורואה בהם גם בבקבוקי חמץ עם חמץ בתוכם, דינו ככל מי שמצא ברשותו חמץ בפסח, כמ"ש מרן בשו"ע (סי' תמו ס"ג), וראה במשנ"ב (ס"ק ט), דאף דאין החמץ שלו ואינו עובר ב"בל יראה", מ"מ אסור להשוותו ברשותו **דלמא אתי למיכל מיניה** בשעה שעולה על הגג להשתמש בו.

ועיין בנו"כ שם שכתבו, שאיסור טלטול המבואר כאן אינו דוקא ביו"ט או בשבת שיש איסור טלטול והוצאה מרשות לרשות, אלא גם בחוה"מ הדין כן, שידחפנו כלאחר יד ולא יטלטלנו. ובטעם הדבר מצינו ב' טעמים: א. לפי שאם יטלטלנו, יזכה בו בהגבתו, והו"ל חמץ שלו, ויעבור עליו ב"בל יראה". וכ"כ בחק יעקב (סי' תמו ס"ז) ובנחלת צבי (סי' תמו ס"ק ג). ורק כשדוחפו בקנה, הוי כמטלטל מן הצד. ב. משום דחיישי' שמא יאכלנו, וכמ"ש הט"ז (שם ס"ק ה-ו) ובמג"א (שם ס"ק ה) ובעולת שבת (שם ס"ק ג) ועוד. וכן הובא בפרי חדש (שם).

ומעתה, נ"ד בהאי תליא, דאי הטעם משום הגבהה, איכא איסורא גם בהכי, דבעצם הגבתו לאלו הבקבוקים, הרי זה זוכה בהם ועובר איסור. אך אם הטעם משום שמא יאכלנו, הרי אין לחשוש לשמא יאכל בשיירי משקה של אחרים, וכעין מה שכתב מרן בשו"ע (או"ח סי' קע סט"ז): לא ישתה מהכוס ויתן לחבירו, מפני סכנת נפשות. ע"כ. אלא דעיין בפרי חדש (שם) שכתב וז"ל: והא דקתני "הרי זה דוחפו בקנה", לאו למימרא שאע"פ שהחמץ רחוק שאין ידו של אדם מגעת לשם שצריך לדחפו, דהא קתני סיפא: ד"אם היה בשבת או ביום טוב כופה עליו את הכלי", אלא אורחא דמילתא נקט לפי שלפעמים לא יוכל להשליכו לגגו של גוי אלא ע"י קנה. ומיהו משמע שהדין דין אמת, משום דדמי לכיכר בשמי קורה שנתבאר בסוף סימן תלח (אות ב) שחייב לבערו משום שלפעמים יפול מהקורה, והכי נמי איכא למיחש שמא יגלגלו הרוח למקום שיד האדם מגעת ואתי למיכליה. ע"כ. נמצא מבואר, שלמרות שלא קנה לחמץ זה, מאחר ולא ניחא ליה דליקני, וגם החשש שמא יבוא לאכול אינו שייך, כיון שהחמץ נמצא במקום שאין יד אדם מגעת, מ"מ יש לו לחשוש לחשש רחוק שמא יגלגלו הרוח ויבוא לאוכלו, ומחשש זה, הצריכו חז"ל להוציא מרשותו. ולפי"ז גם בג"ד, למרות שאין חשש שמא יבוא לאכול שיריים אלו שנותרו בבקבוקים שנשתו על ידי אינשי דלא מעלי, מ"מ אכתי יש לחוש לכך, וגם לטעם שמא יבוא לאוכלו, חייב להוציא מרשותו.

חמץ שאין לו חשיבות

ומחותני הגאון רבי יוסף יצחק שלוש שליט"א, ביקש לדמות נדון זה להא דאמר' בגמרא (פסחים ו'): "פירורין הא לא חשיבי", וה"נ חמץ זה, מאחר והינו שיריים של אדם אחר, אין אדם עשוי לשתות מהם, ובטלי לגבי.

אלא הדנה בעיקר דין זה יש מקום לעיין, הדנה במס' פסחים (מה). איתא, בצק שבסדקי עריבה, אם יש כזית במקום אחד, חייב לבער. ואם לאו, בטל במיעוטו. ובגמרא [בלישנא בתרא] איתא, ואם לאו - בטל במיעוטו, אמר רב יהודה אמר שמואל, לא שנו אלא במקום העשוי לחזק [סדקי ושברי העריבה], אבל במקום שאינו עשוי לחזק, חייב לבער. וכן פסקו הרמב"ם (פ"ב מהל' חמץ ומצה הט"ו) והטור ושו"ע (סימן תמב סעיף ז)

ומפירושו רש"י בגמ' (פסחים שם ד"ה מכלל דפחות מכזית וכו'), מבואר, דהא דאמרין שבמקום שאינו עשוי לחזק חייב לבער אפ' בפחות מכזית, היינו שאין כזית במקום אחד אבל בין הכל יש כזית חמץ. אבל בפחות מכזית ממש, א"צ לבער. וכ"כ רבינו יונתן מלוניל (פסחים מה, ד"ה אמר רב יהודה), ובתלמיד הרשב"א שם. ע"ש. וכן מוכח בשו"ע

(סימן תמב סעיף יא) שכתב: עריבות שלשין בהן חמץ, אין לסמוך על מה שרוחצים אותן בחמין ומנקרים החמץ מהן, כי אי אפשר שלא ישאר בהן בין הכל כזית חמץ, והכלי מצרפו, ולכן צריך ליתן אותו במתנה לעכו"ם עד לאחר הפסח. ע"ש. ומבואר, שאם אין בין הכל כזית, כדי שיהיה הכלי מצרפו, א"צ לבער. וכ"כ המגן אברהם (בס"ק י), שאפ' במקום שאינו עשוי לחזק, דוקא שיש בין הכל כזית, חייב לבער, מפני שהכלי מצרפו, אבל כשאין בין הכל כזית א"צ לבער. וכדמוכח בשו"ע סעיף יא הנ"ל. ע"ש.

ולפי"ז, היה מקום לומר, שדוקא כאשר אין בין הכל חמץ יחד כזית, הוא דאין איסור וחשיב כפירורין דלא חשיבי, אבל כשיש בין כל החמץ יחד כזית, איסורא איכא. וכן מבואר להדיא בדברי המאירי (פסחים מה): יעו"ש שדוקא בפירורין הדין כן, אבל בדבר שיכול להתחבר זה עם זה ולהיות כזית, אסור. וה"ה נמי בג"ד שגם אם בבקבוק אחד אין כמות של כזית, הרי בהצטרף שיריים של כמה בבקבוקים יחד, יכול להגיע לשיעור של כתשעה עשר גר', ולבוא לידי איסור.

חייב בדיקת חמץ בפחות מכזית

ועוד, הדנה כבר הקשה הט"ז (שם ס"ק ה), וז"ל: וקשה לי בכל הני דסימן זה שדינם שאין חייב לבער א"כ יש שם כזית, הניחא לטעם של הבדיקה דחמץ משום חומרא ד"בל יראה" [א"ה, היינו כדברי רש"י], וזה אינו אלא בכזית. אלא לטעם התוס' דריש פ"ק משום ד"שמא יאכלנו", וחצי שיעור אסור מן התורה אף שאין בו מלקות, א"כ אפילו בפחות מכזית בכל גוויי חייב לבער מטעם זה. ועל כרחך דכל הנהו חיובים דכאן אינם אלא למלקות, ואין הכי נמי דפטור ממלקות בפחות מכזית, וא"כ למה לי לטור ושו"ע להביא דינים אלו דאין לנו נפקא מינה מזה.

ובאמת, שמרנא החזו"א (סימן קטז אות יג ויח), בענין פירורים שבספרים, העלה, דאע"ג דאמרין בפסחים (ו'): פירורים לא חשיבי ובטלי ממילא, מ"מ לענין חיוב מחיצה אין חילוק בין פירורים לגלוסקא יפה, הילכך חייבים לבדוק את הספרים משום חשש פירורי חמץ אף על פי שאין בהם כזית. ע"ש.

אך עיין למו"ז בספרו שו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מג) שדחה דבריהם, וע"ש שהביא מה שכתב ליישב קושיית הט"ז בספר בגדי שש (סימן תמב), שהרי מדברי התוספות והמרדכי והר"ן מבואר, דהיינו טעמא שיש חובת 'בדיקת חמץ', משום דלא בדילי אינשי מיניה ואית ביה כרת, ותרווייהו צריכי, דאי משום דלא בדילי בלחוד, א"כ אפ' נזיר ובשר בחלב נמי. ואי משום כרת בלבד, א"כ אפילו חֲלָב נמי. הילכך תרווייהו צריכי, ולפי"ז, חצי שיעור שאין בו כרת אלא איסורא בעלמא, א"צ בדיקה וביעור. ע"ש.

גם הפני יהושע במתנ"ל (פסחים מה). הביא קושיית הט"ז, וכתב, ולא ידענא מאי קשיא ליה, דהא אפילו להתוס' לא חששו אלא בחמץ דלא בדילי אינשי מיניה ואיכא ביה איסור כרת, וא"כ בחצי שיעור דליכא כרת אלא איסורא בעלמא, וכ"ש שבצק זה דאף כולי שתא בדיל מיניה, שהרי הוא בטל במיעוטו, מש"ה לא חששו לדילמא אתי למיכל מיניה. וכ"ש לסברת רש"י דהיי"ט דבדיקה משום "בל יראה", דבפחות מכזית התירה התורה להדיא, דהא בית הלל ילפי לה מקרא (בביצה ז:), ובין כזית לפחות מכזית לא שייך למגור, דלא טעו ביה אינשי. ע"כ.

וכ"כ בספר מגן האלף (תמב ס"ק יא), שלפי מ"ש המרדכי שלא גזרו אלא בחמץ דלא בדילי מיניה והוא איסור כרת, בחצי שיעור שאין בו כרת לא גזרו להצריך בדיקה וביעור. אלא שכתב, דאכתי קשה מדין שני חצאי זיתים שאינם במקום אחד, שיש לגזור שיאסוף אותם ויאכל כזית. וכתב ליישב, ונראה דהא ודאי דעיסה אינה ראויה לאכילה רק ע"י בישול ואפיה, ולכא למגור דילמא אכיל מיניה, משום שקודם שיאפנה יזכור שהוא חמץ ויבדל ממנה. ואם משום



נקטי דאזליגן מספק לקולא דהא מצד החיוב ממזן הו"ל א"י אם נתחייבתי לך היוקרה והממע"ה ולדידיה ליכא עוד חיוב בשומרין מלבד החיוב ממזן ולכן פטור מן היוקר אבל הש"ך סובר דכיון דאיכא עוד חיוב מיוחד של חזרה והשבה על החפץ בעין והרי אילו היה חפץ זה עכשיו הא פשיטא דצריך להחזירו כפי שהוא שוה עכשיו ביוקר, וא"כ השתא דנאבד ובא לפטור חיוב השבתו בדמים ואינו יודע מתי נאבד הרי איכא חזקת חיוב בנודע לחיוב חזרה ומספק אינו ליפטר בשווי הזול ודוק.

ב

בגדר פסק הדין המוציא מחע"ה

והנה יעוין בהמשך דברי הרעק"א שם דכתב ז"ל, ואולם הכא לדינא יש לדון דהשומר היה נאמן דנאבד בשעת הזול לפטור עצמו אבל מ"מ הבעלים יכולים לטעון שמא אמת דנאבד ממך בשעת היוקר ויהיה עליך חיוב תשלומין גם על היוקר ולא נקנה לך יוקר זה, ולענין זה לקנות היוקרא להוציא מחזקת מר"ק אין השומר נאמן. וביותר יש לדון דאם הפקיד בידו דבר ששוה סלע וכשתבע הבעלים אותו לדין היה שוה ב' סלעים וכשנמצא היה שוה ד' סלעים דלא זכה השומר אפילו היוקרא שלאחר התביעה דיכולין הבעלים לטעון שמא נאבד ממך כשהיה שוה ב' סלעים והיה חיוב תשלומים עליך ב' סלעים וכיון ששילמת לי רק סלע אחד הוי שילם מחצה דלא קני כלל כו'. יעו"ש.

וצריך פירוש לדבריו מה זה שחילקן לתרתי דמעיקרא כתב דיכולין הבעלים לטעון דמספק אולי לא שילמת לי כל החיוב שעליך דהיינו כשעת היוקר של שעת התביעה וא"כ לא תקנה היוקר הזה, אבל עדיין לא חשיב שילם מחצה וממילא בהיוקרה שלאחר התביעה שפיר יזכה, וכמו"כ אם היה גניבה ונמצא הגנב יזכה בכפל, ורק אחר כך חזר הרעק"א להסתפק עוד דדילמא יכול לטעון עליו גם דלמא הו"ל כשילם מחצה ולא קנה כלל ואף בהיוקרה דלאחר התביעה וכמו כן בכפל לא יזכה, וצ"ע דלמא אין בכלל דבריו הראשונים.

אכן נראה דב"ק של רעק"א מיוסדין על אדני פז ואתיין הטיב והוא בהסוגיה דיבמות ל"ז ב' שאמרו ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם לבתר דפלג יבם בנכסי מיתנא בני יבם אמרי אייתי ראייה דאחונא את ושקול אמר להו ספק מה נפשיכו אי אחוכון אנא הבו לי מנתא בהדייכו ואי בר מיתנא אנא הבו לי פלגא דפלג אבוכון בהדאי ר' אבא אמר רב קם דינא ר' ירמיה אמר הדר דינא ויעו"ש המשך הסוגיה ובפרש"י, וק"ל רב יעוין רמב"ם פ"ה מנחלות.

ומבואר בזה דמכח הפסק של הממע"ה אע"פ שהוא מחמת הספק מ"מ הרי זה פסק ודאי וזוכה המחזיק בממון זכיה גמורה נהי דאין לנו הכרעה על המציאות ולעולם יכול השני לחזור ולטעון כנגדו הממע"ה לאידך גיסא אע"ג שזה יסתור הפסק הראשון מ"מ הפסק הראשון מכח הממע"ה לא בטלה.

לפי זה הכי נמי בנידון דידן יש לדון כן דמעיקרא מכח דינא של הממע"ה פסקינן שהשומר מפרט לשלם בעבור פשיעת החפץ כשעת הזול וזהו פסק ודאי וממילא שזוכה מכח הספק דהמעמ"ה בתורת ודאי בחפץ במחיר הזול ולכן אין זה חשיב כלל שילם מחצה וממילא כבר זכה בכל השבחה דאתי מעלמא דהיינו היוקרה והכפל שיבואו רק שמאחר וסו"ס לא הוכרעה המציאות א"כ אכתי יכולים לטעון דלמא לא שילמת כל החיוב שעליך ולא קנית היוקר ואע"ג שזה סותר הפסק הראשון שפסקנו שקנה זוכה השומר בהחפץ במחיר הזול מכח הממע"ה בתורת ודאי וא"כ שפיר כבר זוכה בכל השבחה דאתי מעלמא מ"מ הרי כאמור המציאות לא הוכרעה ועדיין יכולים בעלים לטעון אולי לא שילמת כל החוב וא"כ לא תקנה היוקר דשעת התביעה מיהא. ודוק בזה.

אלא דמ"מ חזר הרעק"א להסתפק עוד יותר דלמא יכולים הבעלים לטעון אף זה דשמא לא שילמת כל דמי החפץ

בו כרת לא גזרו הצריך בדיקה וביעור. וכ"כ הרב מאמר מרדכי (ס"ק ח), דהי"ט דלא חששו שמא יאכל ממנו, כיון שהוא דבר מועט ונדבק בכלי, ופשיטא שלא יבא לחטט אחריו לאוכלו וכו'. ע"כ. וה"נ י"ל בדידן, דהוא דבר מועט ונדבק בשיירי הכלי, ופשיטא שלא יבואו לחטט אחר זה ולכנס את כל השאריות יחד.

אכן, לפי מה שנתבאר לעיל, באופן שיש לחוש לצירוף כזית, גם בנ"ד יש לחוש בזה ולחייב הוצאתם מרשותו, וכמשנ"ת.

זאת תורת העולה:

מאחר ובעל המכונה הינו ירא שמים ואינו מעוניין לזכות באיסור ברשותו, אין לו איסור כל שהוא במה שמכניסים לרשות המכונה בקבוקי ושיירי חמץ. אלא שכאשר מפנה את הבקבוקים ממקומם ורואה בהם חמץ, עליו להסיטם ולדחפם באמצעות קנה וכדומה לאשפה במקום הפקר.

וה' יערה עלינו ממרום רוח טהרה, ללמד תועים בינה, להשיבם בתשובה, לבל יראה וימצא חמצה, כאשר ציוונו בתורתו הקדושה, ועל ידי כך תבוא הגאולה, בזמן קריב ובעגלא.

ראש החבורה

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

חיוב השבה בשומרין

א

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

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

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

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

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

ובזה אתי שפיר דאזלי לטעמייהו בנידון דידן דהוה ספק מתי נאבד אם בשעת הזול או בשעת היוקר דהקצה"ח והרעק"א

פירורים של חמץ, הא ודאי דממילא בטלי, כדאמרין בפסחים (ו:), וא"כ לא יאכל מהם, דהא אמרין פירורים שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד (ברכות נב:), הרי שאין דרך לאכלן כלל ונמאסים מיד. ע"כ. וכיו"ב כתבו הפרי חדש (תמב ס"ח ד"ה מפני) ובספר שלחן גבוה (שם ס"ק כב).

והרב שלחן גבוה הוסיף, שכן מבואר בפ"ק דפסחים (ו: דפירורין לא חשיבי ובטלי ממילא, הילכך אפילו יש בהם כזית בין הכל, כיון שהם יבש ביבש, אינם מתחברים יחדיו להצטרף לכזית. ע"כ. וע"ע למו"ז מרן זיע"א (שם) שהביא להקת פוסקים שכתבו כן, ולדינא דחה דברי החזו"א שהיא חומרא יתרה מאוד ואין לה שום יסוד בהלכה, ולית דחש להא כלל. ולא חזינו לרבנן קשיאי המתחסדים עם קונם שיחושו לך כלל וכלל. ופוק חזי מאי עמא דבר. וכן כתב גם בשו"ת אור לציון (ח"א סימן לב). ואשר על כן, העלה שאין צורך להעמיד מחיצה בפני הספרים שנשתמשו בהם בכל ימות השנה בשעת סעודה. ומותר ללמוד בהם בפסח מבלי לבדוק אחר פירורי חמץ שנפלו לתוכם. וכן עיקר ההלכה ולמעשה ע"כ.

אלא שלפ"ז, לכאורה דוקא בפירורים י"ל דלא חשיבי ובטלי, לא כן בדבר שמצד המציאות יש אפשרות שיצטרף לכזית.

חיוב ביעור פירורים

זאת ועוד, הנה גם אם אין חיוב בדיקה לפירורים, כמ"ש הני אחרונים, עיין למו"ז (שם אות ג) שהביא מ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן קלה), בחצי זית חמץ, שס"ל שמדרבנן פשיטא דצריך לבער, דהא טעמא רבה איכא, דכיון דחצי שיעור אסור מן התורה, דקי"ל כו' יחונן, חיישינן שמא יבא לאוכלו. ומאהי טעמא אפילו ביטל את החמץ ואח"כ מצא חצי זית, צריך לבער. ע"כ. וכתב ללמוד כן ממ"ש הרב המגיד (פ"ב מחמץ הט"ו): ובעריבה, היינו במקום שעשוי לחזק או לסתום בו נקב, שאם לא כן אפילו חצי זית לבד חייב לבער, ובבית אפילו הוא מדובק בגומות חייב לבער, משום דכניש להו ונפלי אהדדי. כללא דמילתא, שלדעת רוב הפוסקים אפילו אם ביטל את החמץ ואח"כ מצא חצי זית חייב לבער, ומיהו, אין זה אלא מדרבנן משום שמא יבוא לאכול ממנו, וחצי שיעור אסור מן התורה וכו'. ע"ש. וכדעתו, כ"כ גם המג"א (ס"ק י) דאפי' פחות מכזית חייב בביעור, וכדברי הרב המגיד. וכדברי הט"ז שאוסר שהיית חצי שיעור, משום שמא יבוא לאכול ממנו.

וא"כ, הגם שנתבאר שפירורים בטלי שלא יעבור עליהם ב"בל יראה", מ"מ אכתי יש חשש שמא יאכלו, דהאוכלו ודאי יעבור עליו, ומשום כך, כל שיועד ממקומם, צריכים הם ביעור. ואף אנו נמי נימא בנ"ד שכאשר רואה את שיירי הבירה וכד', חייב מיד לבערו, וכמשנ"ת.

אלא דאי משום הא, עיין למו"ז מרן זיע"א שם שתמה על דבריו שכתב כן בפשיטות כל כך נגד כמה ראשונים שכתבו שא"צ לבער, והרי הוא עצמו בתשובתו (בח"א סימן תפח) הזכיר דברי רבי יחיאל מפאריש, שהכל מצרף לכזית, ואם יש חיוב לבער אפי' בפחות מכזית, צירוף למה לי. ומר ניהו דפליג על רבי יחיאל ומתיר לגמרי, ומשמע דס"ל שאין חיוב לבער אפי' מדרבנן. ומה שסמך הרדב"ז דבריו על דברי הרב המגיד, כתב מו"ז לדחות, דהנה הגאון אור שמח (בפ"ב מהל' חמץ הט"ו) כתב, דמ"ש הרמב"ם, בצק שבסדקי עריבה ואין בו כזית במקום אחד, אם היה עשוי לחזק העריבה או לסתום בו נקב בטל במיעוטו, ואם לאו חייב לבער, נראה דמייני שיש כזית בצק בעריבה אלא שאינו במקום אחד, והוא מעורב בין הסדקים וכו', אבל בפחות מכזית בלבד לא מצאנו מפורש שיהיה חייב לבערו, ונראה, שבאמת בפחות מכזית אינו חייב לבערו אפי' מדרבנן, ודלא כדמשמע מדברי הרב המגיד וכו'. ע"ש.

וכן למעשה, דעת הרבה ראשונים ומרן השו"ע שחצי כזית א"צ לבערו. וכבר נתבאר מ"ש מגן האלף (תמב ס"ק יא) ושאר פוסקים, שלפי מ"ש המרדכי שלא גזרו אלא בחמץ דלא בדיילי מניה והוא איסור כרת, בחצי שיעור שאין

שמוטל עליך לשלם כשעת הפשיעה דהיינו כפי היוקרה של שעת התביעה והו"ל שילם מחצה דלא קנה כלל ומספק אית לי חמר"ק.

ובאמת דלפי מה דנתבאר לא כ"כ מובן ספיקת הרעק"א הא ודאי מכח הפסק של הממעה דאמרינן קם דינא שפיר מחשב ששילם בתורת ודאי כל דינו וזכה בה מכח הפסק מדין ודאי וכמו שנתבאר ויל"פ.

אכן נראה דעיקר ספיקת הרעק"א בזה הוא מצד האומדנא של דעת המפקיד דאפשר לומר דהא דאמרינן נעשה כאומר לו כשתרצה לשלמי תהא קנויה לך אין הכוונה כשתרצה ותשלם מה שמוטל עליך מן הדין גרידא אלא כשתרצה ותשלם מה שזה שיהיה לפי האמת כלפי שמיא וממילא הגם דמן הדין מכח הפסק דהממע"ה מחשב ששילם וזכה בתורת ודאי כל החפץ, אבל עדיין כלפי שמיא הא ודאי שיש בזה ספק וכמו שנתבאר שזה ודאי שהמציאות לא הוכרעה כלל ע"י הפסק דהממע"ה, וסברה זו מבוארת גם בנתיבות יעוין בדבריו בסק"ב ודוק, ואמינא שלזה נתכוין הרעק"א ג"כ בדבריו במה שחזר להסתפק וכמשנ"ת.

ראש החבורה

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

בדין מקבל שדה מחבירו ויבש הנהר במכת מדינה או מכה פרטית, ובגדרי מקח טעות

יעוין בסמ"ע סימן שכ"א סק"ו באורך והצעת הדברים, דהביא תשובת מהר"מ פדואה שנשאל על ראובן שהשכיר חזקת חנותו לשמעון על ז' שנים ובעד שכר קצוב לשנה, ואח"כ אדון העיר צוה לדיין שלו שלא יעשה שום משפט לנגוש העכו"ם אשר יקבלו בהלואה בריבית באמנה מהיהודים, כ"א אשר המה מלוים על משכנות, ואחר שעמדה הגזירה הזאת כמו ט' חדשים וראה שמעון שלא יוכלו לבטל הגזירה רצה שמעון שראובן ינכה לו משכירתו למפרע, במשך הט' חדשים אשר לא היה יכול להשמש בהלואה באמנה רק על משכנות, וראובן לא רצה כו',

והשיב היכא דהקלקול הוא בנידון להבא כנידוד"ד אשר כל שאלתם הוא על להבא, בדין חזרה קאי ולא בדין ניכוי, כמו ששכר בהמה או בית ונפל בו מום או קלקול מה, ואין מחלקין בין מכת מדינה או מכה פרטית, רק מאחר שנשתנה ונפל בו מום יכול לחזור, ואם אינו חוזר הוא חפץ בשכירתו אף שבא לחזור לאח"כ אינו יכול לנכות לו למפרע אלא אמרינן מדלא חזר מתחלה מחל ליה על הקלקול, [עייין בדר"מ הביא דברי מהרמ"פ ז"ל, וכלל היוצא מדבריו הוא שאם הוא כו' היזק שא"א לתקן בטורח ללות או ע"י תחבולות אז הוא מכת מדינה דומיא דנקצץ האילן כולו או יבש הנהר כולו, (דהוי דינא דמנכה לו מחיכורו) כו', אמנם דין ניכוי משכירתו אינו שייך אלא על מה שעבר, אבל להבא יש לו דין אחר ובדין חזרה קאי, כדין השכיר לו חמור ומת או בית שנפל שנתבאר לעיל סימן ש"ו ויל"ב כו', הנה פירש דדין ניכוי הוא רק על מה שעבר, וצ"ל דהיינו בגוונא שלא היה יכול לחזור עד הנה, דאל"כ הא איכא מחילה כמ"ש הסמ"ע משמו, והסמ"ע לא הזכיר דינא דניכוי אין הוא].

והמשך לשון מהר"מ פדואה הוא, ומקור דינים אלו הם בהאומנים בהשוכר חמור והבריקה או נשתנה כו', ואע"ג דהבריקה דהתם אם שכר למשווי א"ל הרש"ל, שאני התם שראוי עוד לכל המלאכה היא אשר נשכר עליה רק שצריך טורח וזמן יותר, אבל בנידוד"ד שמפסיד הריחוק דהלואת אמנה הו"ל כאילו נשברה או מתה כו', ומילתא דמסתברא הוא דלא מציינו ניכוי כ"א בהכרח כו', אבל היכא דאינו הכרח למה נבוא לידי ניכוי ולברר שמאים אשר ישומו, אולי א' מהם לא ניחא ליה בשווא ולא היה משכירו או שוכרו בשווא זו, [פ' להכי אינו בדין ניכוי אלא בדין חזרה], ואף שהוא סברה, אביא עוד ראיה ממ"ש בחו"מ סימן רל"ב מוכר חפץ לחברו ונמצא בו מום שלא ידע הלוקח כו', עכ"ד מהר"מ פאדוואה יעוש"ה.

והרמ"א השיגו, תמהני עליו מאי מיייתי ראייה מדין שכירות חמור ומת דאינו מכת מדינה, לדבר שהוא מכת מדינה, דאפשר [שבמכת מדינה] לעולם בדין ניכוי קאי, ולא בדין חזרה, וכן משמע בתשובת מהר"מ הביאו במרדכי פרק האומנים סימן שמ"ג בדין מלמד כו', דמשמע שם דאף על מה שלהבא שייך מכת מדינה ולא יכול בעה"ב לחזור בו, [ומשלם לו כל שכרתו], ע"ש, ול"ד לקרקע דאכלה חגב בסימן ש"כ דמנכה לו מן שכירו במכת מדינה, ולא אמר' דכל ההפסד על השוכר כו', [יל"ע למה לא שאל הרמ"א מההיא דסימן דידן גופא דחוכר שדה ויבש הנהר או נקצץ האילן, שג"כ הוי דינא דמנכה לו מחיכורו במכת מדינה, ומה ראה להקשות טפי מההיא דסימן דלהלן], ד"ל דדוקא בקרקע שעדיין עומדת בחזקת המשכיר בזה אמר' דגם הוא יפסיד, משא"כ בשאר משכיר [כמו בההיא דמלמד הני"ל], וכן נראה בתשובת מיימוני סימן כ"ז בדין בית שנשרף, עכ"ל הד"מ.

והסמ"ע תמה ע"ד הרמ"א, וז"ל, ולא עמדתי על סוף דעתו דמור"מ בהשגתו הני"ל מראשן ועד סופן, דמ"ש ותמהני מה מביא ראייה מחמור דאינו מכת מדינה כו', הלא מהר"מ פדואה הקדים בריש דבריו דבקלקול ומום הנעשה בדבר להבא אין לחלק בין מכת מדינה או לא ע"כ, לכאורה אינו מובן כלל מאי קמתמה, הא בזה גופיה הוא השגת הרמ"א אמרה"מ פדואה, דא"א לדמות מכת מדינה למכה פרטית, ואיך כתב דאין לחלק ביניהם בדבר דלהבא.

עוד תמה הסמ"ע, ולסברת מור"מ קשה מה ראה לומר דבחמור כיון דאינו מכת מדינה ואינו בדין ניכוי דמשה"ה הוא בדין חזרה, ולא נאמר אדרבא כיון דבחכירות שאינו מכת מדינה אין מנכין לו כלל, רק צריך לשלם להמשכיר הכל משום דאמרינן דריע מזלו הוא דגרם כן, נאמר נמי בשוכר חמור דלא יהיה השוכר בדין חזרה, רק צריך לשלם למשכיר כל שכירתו דבמזלו הרע מת החמור ולא היה יכול להוליכו למקום ששכרו כו', ע"כ, דברים הללו נפלאו טובא, הלא זה הלכה רווחת דבשוכר חמור זה ומת בחצי הדרך שהוי בדין חזרה כמפורש בסימן ש"י ס"ב, ואין דינו כמו בחוכר שדה מחברו ויבש הנהר שבסימן שכ"א, או אכלה חגב שבסימן שכ"ב, ואינו מכת מדינה, שאינו בדין חזרה, אלא דינו שמשלם לו כל שכירתו וחכירתו, דאמר' ריע מזלו דהשוכר גרם, וזהו שאילה אליבא דכו"ע, מאי שנא הא מהא, ובהכרח צריכין לחלק ביניהם גם לד' המהר"מ פדואה, וכבר כתב הנתבחות סברה טובה לחלק ביניהם דבחמור ומת, גוף החמור הוי של משכיר לכן תל' הקלקול בריע מזלו של המשכיר, משא"כ בשדה ויבש הנהר או אכלה חגב, שזה אינו קלקול בגוף השדה אלא בגידולו ובנהר, הרי בזה אמר' דשייך לריע מזלו של השוכר, לכן צריך לשלם הכל, ועכ"פ יהיה איך שיהיה בזה צריכין אנו למצוא חילוק בין חמור ומת ושדה ונתקלקל היבול או הנהר, ומה זה שייך למחלוקת המהר"מ פדואה והרמ"א אם במכת מדינה בדבר שלהבא אמר' דבדין חזרה קאי או בדין ניכוי, ואיך כריך הסמ"ע הני תרי מילי אהדדי.

גם המשך דברי הסמ"ע שם צ"ע טובא, דכתב לסתור דברי מור"מ ז"ל, וכעין מ"ש בתשובת מיימוני סימן כ"ז בא' ששכר בית ונשרף דמסתבר לומר דצריך השוכר לשלם כל שכירתו בלא ניכוי, כיון דברשותו נשרף אמר' מזלו גרם, דומיא דשוכר בית ונפל דאמר' ב"מ ק"ג א' אי א"ל בית זה אזדא ליה, ומשמע שם אפילו עדיין לא נתן השכירות שצריך לשלם לו כו', אבל היכא דנשרף ג"כ שאר בתי העיר מכת מדינה הוא, ואז דינו כשוכר חמור והוליכו ומת בחצי הדרך דמשלם לו כפי ערך, הכ"ז משלם לו כפי ערך שדר בו עד שנשרף, עכ"ל, אלמא דבאינו מכת מדינה כתב דמסתבר לומר דצריך לשלם כל מה שקצב עמו בשכירתו וכאילו לא נשרף או נפל, והוא ודאי מטעם דכיון דהבע"ה נתן לו ביתו לידו אדעתא שיתן לו ממנו שכירות כך וכך, והשוכר קבלו עליו צריך לקיים תנאו, ואין שייך לומר שיחזור בו השוכר מאחר שכבר נפל הבית או נשרף כו', א"כ מן הסברה היה לנו

לומר כן ג"כ בהשוכר את החמור ומת בחצי הדרך אם אינה מכת מדינה, ונתלה אותו במזל הרע דהשוכר דמת כשהיה תחת ידו וישלם לו כל שכירתו, ע"כ,

כל זה הם דברים סתומים, שנראה דהסמ"ע בא להקשות על הרמ"א דבחמור ומת בחצי הדרך יצטרך לשלם לו כל השכר, כמו בבית ונפל אי נמי נשרף שמבואר בתשובה מיימוני שצריך ליתן לו כל השכר, והרי הך דתשובת המיימוני אינו להלכה, דבסימן ש"ב סעיף י"ז איפסק דלא כוותיה אלא כמו שפירשו שאר הראשונים שגם בנפל הבית [אי נמי נשרף] אינו נותן אלא כפי הערך שדר בו, ומקור הדבר הוא בגמרא בב"מ ק"ג א', ויעוין בב"ב בסימן ש"ב שם, וגם לד' התשובת המיימוני שנותן לו כל השכר בהכרח צריכ' לחלק בין בית ונפל, לחמור ומת, דהא בחמור ומת פשיטא שאינו נותן לו כל השכר שהוא זה גמרא מפורשת בב"מ ע"ט, וע"ש בתשובת מיימוני השייכות לספר משפטים סימן מ"ז שכתב שיש לחלק בין בית לחמור, וכבר הערה ע"ז בסמ"ע דאכן הכי כתב בתשובת המיימוני שיש לחלק כו', אלא שסתם דבריו ולא פירש החילוק. ועיין בנתיבות סימן ש"ב סק"ג מ"ש לבאר בזה, ואכה"מ, ועכ"פ הא ודאי דצריכ' לחלק ביניהם באיזשהו אופן כנ"ל,

וא"כ לעניינינו צע"ג מה רוצה הסמ"ע מהרמ"א, שלדבריו יש לנו לדמות דין חמור ומת בחצי הדרך, לדין בית ונפל או נשרף אליבא דדעת התשובת מיימוני שסובר שנותן לו כל שכרו, ואילו אליבא דמהר"מ פדואה ניחא ליה דלא תקשה דבר זה, מה כל זה קשור למחלוקתן שנחלקו במכת מדינה אם על להבא דיינינן דין חזרה או דין ניכוי, ודברי הסמ"ע בזה לפו"ר סתומים למאוד.

ונראה דיסוד פלוגתתן הוא בגדר מק"ט במקח שנמצא בו מום, והצעת הדברים: הנה כתב הטור סימן רל"ב [סט"ו] המוכר דבר שיש בו מום שאינו נראה ואבד המכר מחמת אותו המום, הרי זה מחזיר הדמים, כיצד מכר לו שור שאין לו טוחנות ולא הכיר בו הלוקח ונתנו עם שאר השוורים ולא ידע שלא אכל ומת, אם המוכר בעה"ב ומכיר בשורו חייב להחזיר הדמים, ואם הוא סרסור שקונה ומוכר ואפשר שגם הוא לא הכירו, כתב הרמב"ם [פ"ט] מכירה ה"ט - י"א] ישבע שלא ידע במום זה ויפטר מפני שהיה לו ללוקח לבדוק השור ולהחזירו קודם שימות, והיה הסרסור מחזירו לבעלים הראשונים והואיל ולא עשה כן הפסיד על עצמו, ע"כ. והטור השיג ז"ל, ואינו נראה כן מההוא עובדא דאפוטרופא דיתמי [ב"מ מ"ב ב'] דזבין תורא ליתמי ומסריה לבקרא ולא הוה ליה ככי ושיני ומית, ואסקינן שהמוכר חייב לשלם ליתמי, אע"פ שהיה סרסור שקונה ומוכר ואפשר שלא הכיר בו, מ"מ הטעה אותם וצריך לשלם, וכ"כ א"א הרא"ש בתשובה כו'.

והנה משמע שעיקר השגת הטור והרמ"א על הרמב"ם הוא שלמדו בד' הרמב"ם שאין כאן כלל בהך מקח דין מק"ט, מאחר שהמוכר לא הכיר בדבר והלוקח פשע, ואמרינן סברה מיוחדת [וכבר ראיתי מביאים יסוד זה מטעם הגר"י מפונוביז ומהגרא"ז מלצר] דהוי זה כתנאי במקח, דנהי שקנאו ע"ד שיש לו טוחנות ובלא"ה תהיה מק"ט, מ"מ זה רק אם הלוקח לא יפגע, אבל אם יפגע ולא יבדוק ועי"ז לא יוכל להחזיר לו המקח, לא יהיה כלל מק"ט, ועי"ז השיגו מעובדא דבקרא דשפיר איכא מק"ט אע"פ שהמוכר לא הכיר בדבר והלוקח פשע, וגרם שאינו יכול להחזיר המקח, [ובהכרח דלא איכא כהך תנאי במקח], דוק ותשכח דהכי מבואר בהדיא בלשונם של הטור והרמ"א, וזהו שהוכיח הטור מעובדא דאפוטרופא דיתמי ממה שהחזיר הסרסור הדמים ליתמי דחזינן שהיה דין מק"ט, [ובחידישוניו במקו"א הארכנו בזה ואכה"מ].

ונראה דשרש מחלוקתן הוא בעיקר גדר מק"ט, אם זה מטעם אומדנא דמוכח שאינו לוקח רק עד"י שיש בו מום, והוי כמו תנאי ע"מ שלא יהיה מום, או שזה מטעם טעות בעיקר המקח, ול"ש לגדר עשיית תנאי במקח, ונחלקו בזה הרעק"א בתשובה ח"ב סימן נ"א, והבית הלוי ח"ג סימן ג',



קח: ששומר שטר שנגב ממנו באונס ונשבע ונפטר כדין כשנמצא הגנב אח"כ חייב לטרוח עמו בדין, הנה למדנו שהמקבל שטר אף שסיים תפקידו עליו לטרוח לטובת חברו ששילם לו.

ובש"ך הביא דברי ב"י סו"ס שלה שכתב דדברי התרו"ד מגומגמים בעיניו, וכן דעת הש"ך שאין דברי הגמרא אמורים אלא כלפי שומרים שהואיל ואבד ברשותו יש לו אחריות על החפץ, ועוד שלא נפטר אלא ע"י שבועה ואכן אם יביא עדים יפטר מלעמוד עמו בדין, ואין ללמוד מכאן לסרסור או מתווך הן מצד שלא באחריותו כשומר והן מצד שהאונס מפורסם ולא נפטר ע"י שבועה.

אכן דברי הש"ך יחידים (שגם הבי"א לא הכריע נגד), והמליצו טוב בעד התרוה"ד הרמ"א פת"ש בית אפרים רשד"ם ורש"י, (ולמטה כתבתי לצדד כהש"ך ולא מטעמיה) ועיין בערוך השלחן שלחומר קושיית הש"ך לדעתו לא נחלקו והש"ך איירי בסתם סרסור ותרוה"ד מיירי שכל עסקו אינו מול השר אלא מול הסרסור, ומן הפוסקים הנ"ל וסתימת לשון תרוה"ד לא נראה כדבריו.

וראיתי מצינים לשון"ת הליכות ישראל סימן י"ג שכתב שכן הדין בשידוך שסגרו הצדדים ביניהם וקבל השדכן שכרו ועתה הסתכסכו הצדדים שעליו לטרוח להביא השידוך לידי גמר, וכתב שאין הדברים אמורים אלא כלפי שדכן שהציע עצמו שאז דינו כיורד אבל אם נשלח מתחילה ע"י הצדדים יש לומר דדינו כפועל ואינו מחויב לטרוח שהרי נגמרה מלאכתו.

ויש לתמוה הרי גם סרסור נסתלק וטענת התרוה"ד שאף שומר נפטר ונסתלק וא"כ גם פועל אף שנסתלק לא גרע משומר (וביותר ששומר שכר דינו כפועל וחוזר בו בתוך תקופת השמירה כפי שהביא הנתבות בשם המחנ"א וכלל אין מקום לחילוק).

ובעצם הדין ששדכן מוכרח להשתדל בין הצדדים אי דמי לשומר או סרסור, שהרי אף לדעת הרמ"א כל מוכר חפץ ונתקלקל אין הבעלים צריך לתקן ולהעמיד לו את החפץ לשימוש שכל תפקיד המוכר הוא להמציא חפץ והרי המציא, ואף שרצונן הוא להשתמש בחפץ אין זה תפקידו של המוכר, משא"כ שומר תפקידו לשומר החפץ ושיחזור לבעלים, ואף שפטור לא קיים תפקידו, ודימה הרמ"א העניין גם בסרסור זכות לחוב אין תפקידו להמציא השטר, ששטר אינו כלום ולא דומה למכר שבהגיע החפץ לידו הגיע המוכר לתכליתו ששטר כולו אמצעי ולא תכלית. וכאשר בטל החוב חסר כאן בעצם מילוי התפקיד, כשומר ואף שפטור מן הדין שהוא דבר שנוול לאחר מכאן ונסתחפה שדהו מ"מ יפ"י משומר שעליו לטרוח דלהכי יהיב ליה אגרא.

ובשדכנות כאשר מקבלים שכר על סגירת התנאים (לאפוקי מקום שהמנהג הוא לקבל בתחנה) יש לדון מה הגדרת תפקיד השדכן שלכאורה להמציא להם בן גילם ששני הצדדים מעוניינים בשידוך יכול להיות כמטרה תכליתית או כהמצאת זכות למטרה תכליתית שהיא החתונה. אך לענ"ד הואיל ומנהג לשלם בווארט הרי שמקבל השדכן שכרו על עבודתו השלמה ויוצא מן התמונה אף שעוד כברת דרך לזוג עד שיגיעו לחופה א"כ מוכח שכל תפקידו להמציא את בן גילם המעוניין בשידוך, ויפטר מדיני חושן משפט לטרוח בזה.

בר מן דין יש להעיר על דברי תרומת הדשן, שדין שומר שכר שמחויב לטרוח הוא לא מפני שיש אומדנא שמחייב לשעבד עצמו יותר מתפקידו מפני שמקבל שכר אלא עדיין לא נגמר תפקידו וכמו שכתב המגיד משנה והעתיקו בסמ"ע דשומרים מחויבים לטרוח ולהוציא מיד הגנב, וכמו שהגדיר בשטמ"ק בשם הרמ"ה "ואם שומר שכר הוא עושה עמו דין ואינו עומד בשבועתו, וטעמא דמילתא דשומר שכר אע"ג דנגנבה באונס מבעי לי למטרח בתר גנבא עד דמשכח ליה דכל היכא דאפשר דטרח ומשכח לאו אונס הוא ושומר

דאתי לידו אדעתא שיתן לו ממנו שכירות כך וכך, והשוכר קבלו עליו צריך לקיים תנאו, ואין שייך לומר שיחזור בו השוכר מאחר שכבר נפל הבית או נשרף או מת החמור, דמצד סברת אומדנא אין לחלק בין חכירות ושכירות שדה ואכלה חגב ויבש הנהר, ובין שכירות בית או חמור ונפל הבית או מת החמור, שבשניהם אמרינן שההשתמשות של השוכר התקלקל [בלא הוה מכת מדינה] ואיהו לא נתחייב לו, וזהו שהביא מדברי התשובות מיימוני שסבירא ליה לפי האמת הכי בשכירות בית ונפל או נשרף, שצריך לשלם לו כל השכירות, וא"כ חזינן שודאי יש סברה לחייב את השוכר בזה לשלם הכל, והיינו בהכרח מטעמא דתלוי באומדנא, ונהי דודאי אין הלכה כן כדאיפסק בשו"ע סימן ש"ב, מ"מ למד הסמ"ע דהא גופא הוא משום דלהלכה גדר מק"ט הוא דדיינינן טעות בעיקר המקח ולא תלוי באומדנא, ולכן בבית ונפל או נשרף שפיר יכול לטעון טעות בעיקר המקח, ולאפוקי בחכר שדה ואכלה חגב או יבש הנהר ול"ה מכת מדינה, וכמ"ל מטעם הנתבות שכאן הקלקול הוא בגוף הבית וכאן אינו בגוף השדה אלא מזלו הרע של השוכר הא מיהא באופן שלה"ה מכת מדינה וכנ"ל, אבל אם עיקר הדין לילך בתר אומדנא בזה אין לחלק ביניהם כלל, ובזה הוסיף הסמ"ע שאף בחמור ומת בחצי הדרך יש לנו לדון כן, שמצד האומדנא מקבל עליו השוכר לשלם הכל.

הרב בנימין ביטון

אחריות האב על נזקי הבן

שאלה: לשמעון יש בן מופרע, והכניסו לחנות רהיטים, הבן כצפוי הזיק את הרהיטים האם האב חייב לשלם או לא.

תשובה: רבו הכותבים בזה שיש לחייב את האב מדין מעמיד, וזאת משום ובש"ע (סימן שצד סעי' ג) פסק כהרשב"א (ב"ק נו:): שהמעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב אפילו ברה"ר, ומבואר שהמעמיד איהו גופיה המזיק ולא הממונ, וא"כ גם המעמיד בנו יתחייב מדין מעמיד.

וראה מש"כ בברכת שמואל ב"ק סימן א ס"ק ג שרשב"א אף המעמיד בהמת הקדש על קמת חבירו חייב, ואע"ג דבהמת הקדש פטורה מנזיקין משום דכתיב שור רעהו ולא שור הקדש, וא"כ אף המעמיד בנו קטן, יש לחייבו אף שאין חיוב של שמירת נזיקין על בנו קטן.

ודומה הדבר למה שכתב בש"ך סימן שפח ס"ק לב שמי שהעמיד עכו"ם על ממונ חבירו חייב משום גרמי.

אמנם נראה לחדש שהאב פטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים ככל מזיק בגרמא, ומהטעמים הבאים:

(א) כתב החזו"א בב"ק ס"א א ס"ק זז וז"ל: "ומבואר ברשב"א דדוקא בהעמידה על הפירות ממש חייב משום אדם המזיק, אבל 'קירבה' אצל הפירות פטורה ברה"ר, והיא העמידה נראה דהיינו שהפירות מקריבין לה כדרך הקירוב בשעה שנותנין לפניה מזונות". ובנידון דידן, אי אפשר לומר שהאב קירב את הרהיטים לפני הילד, זולת אם הכניסו ממש וחיברו אליהם.

אמנם אולי אין זה טעם מספיק כיון שכתב החזו"א בהמשך דבריו כי מהשו"ע (שם) משמע לא כך.

(ב) במנחת פיתים שם כתב שכל דברי הרשב"א שמעמיד חייב מדין אדם המזיק או משום חיצו, הינו דוקא בהעמיד הבהמה בידו ממש על הקמה בידו ממש, אולם כשעשה זאת ע"י הכשה אף הרשב"א מודה שאין לחייב את המעמיד אלא מדין שן ורגל.

הרב שלמה כהן

חיוב אחריות המתווך או השדכן לטרוח

לקיום העסק אחר גמר התיווך

הרמ"א רצ"א סעיף ו' מעתיק דברי תרוה"ד סימן שכ"ד שכתב שראובן שהמציא חוב בטוח לשמעון וקיבל שכר על סרסרות ואח"כ נתקלקל החוב צריך ראובן לטרוח עם השר עבור החוב והואיל וקבל שכר. וסייע דבריו מהגמ"ב ב"ק

שלרעק"א זה מדין תנאי ואינו אלא מטעם שיש בו אומדנא דמוכח ואנן סהדי, ובדבר שלא מהני תנאי כמו חופה באמת ל"ש לדון מק"ט, אבל בביה"ל נקיש שזה אינו מדין תנאי רק הוא מטעם טעות בעיקר המעשה, וממלא ל"צ שיהיה אומדנא דמוכח, וגם ל"ש בזה חסרון דדברים שבלב, רק שאם אך נתברר שמקפיד בדבר, ועכ"פ אין אומדנא שאין מקפידין על זה, שפיר הוי מק"ט, [ועוד כתב הביה"ל עפ"ז שחלוק א"ה הטעות בגוף המקח או בדבר מבחוץ ע"ש דבריו]. שלהמבואר נראה שהרמב"ם סובר שזה מדין אומדנא ותנאי, לכן שפיר י"ל שגם זה בכלל האומדנא שרק אם המוכר פשע יהיה מק"ט, ובאם לא פשע [ואדרבא הלוקח פשע] המקח קיים. אבל אם זה מטעם טעות בעיקר המעשה אין מסתבר לחלק בדבר.

והשתא נראה דהסמ"ע למד שבזה תלוי פלוגתת מהר"מ פדואה ומור"מ, והיינו דמהר"מ למד דהלוקח חפץ ונמצא בו מום דדינו דהוי מק"ט, הרי גדרו שהוא טעות בעיקר המעשה והמקח, והכי נמי בחוכר שדה ויבש הנהר או אכלה חגב הוא טעות בעיקר השכירות והחכירות, אלא דתלוי בהכי דא"ה מכה פרטית הרי אנו צריכים לדון דבר זה שהוא מחמת מזלו הרע של השוכר, ואין זה שייך כלל למשכיר שהרי אין זה קלקול בגוף השדה של המשכיר וכמ"ש הנתבות, לכן צריך השוכר לשלם הכל, אבל א"ה מכת מדינה אמרי' דשפיר מצינן למידן שזה מחמת קלקול כללי בכל השדות שבקעה ואין זה שייך למזל הרע של השוכר, אלא הוא קלקול מחמת השדה כדחזינן שזה קרה בכל השדות, ושוב יש סברה שטוען החוכר שזהו מק"ט, שלא שדה כזו חכר ושכר ממנו, ואף שיש טענה גם למשכיר שאין הוא אשם בכך, ואין זה דומה לשאר מק"ט שנמצא מום בחפץ של המוכר בודאי שזה אשמה המוטלת על המוכר בפרט שנמצא המום בחפץ שלו, אבל כאן הלא נמצא הקלקול בכל שדות הבקעה שזה מכת מדינה, ומה המחכיר יותר אשם בכך מהחוכר, מ"מ סו"ס יכול לטעון שאין זה הדבר שהשכרתי והחכרתי והוא מק"ט הא מיהא בנוגע להבא אע"פ שאין אשמה על המחכיר, [וכדחזינן נמי סברה זו בכל מק"ט אליבא דהבית הלוי שאע"פ דמוכר לא פשע ואדרבא הלוקח פשע סו"ס הוי מק"ט], וזהו יסוד שיטת מהרמ"פ שבכל מכת מדינה יכול לטעון על להבא דין חזרה ולא דין ניכוי, כיון דאיכא למידן מק"ט [וכמבואר דבר זה בדברי המהר"מ פדואה גופא], וממלא מובן נמי בפשיטות גם בחמור ומת בחצי הדרך, וגם בבית זה ונפל או נשרף, דיכול לטעון אלהבא מק"ט ודין חזרה, כיון שאין כאן הבית והחמור, ובודאי שזה אחריות המוטלת על המשכיר וכמ"ש הנתבות שהבית שלו נפל ונשרף וחמור שלו מת או נשבר, כמו בכל מק"ט שנמצא מום במקח של המוכר שהאחריות הוא על המוכר שבחפץ שלו נמצא מום.

אך הרמ"א שסובר שבמכת מדינה הוי דין ניכוי ולא חזרה, היינו משום שסובר בגדר מק"ט שאינו טעות בעיקר המעשה, אלא הוא מטעם אומדנא וכמו תנאי ובזה הא איכא למימר שכל זה הוא רק לכשנוכל לדון האשמה והאחריות על המוכר יותר מהלוקח והרי זה שייך רק אם נמצא מום בחפץ שלו, אבל אם זה מכת מדינה נהי שאנו דנים שיש כאן מום בחפץ, אבל הא ודאי שא"א להטיל האשמה רק על המוכר שהרי זה קרה לכל בני הבקעה, אלא שבזה המחכיר והחוכר צריכין להיות שוין, לכן אמרי' דינכה לו מחיבורו, היינו דכפי ההפסד כך ניכה, ורק כפי הריחוק ישלם לו, ועכ"פ א"א לטעון בזה דין חזרה ומק"ט גמור אפילו אלהבא,

וכיון שכן הרי כאן התעורר הסמ"ע על הרמ"א ברעש גדול, דא"כ מאי שנא חכר שדה ואכלה חגב או יבש הנהר ואינו מכת מדינה שצריך לשלם לו הכל, והטעם הוא משום שיש אומדנא דכיון דהבע"ה נתן לו שדהו אדעתא שיתן לו ממנו חכירותו או שכירותו כך וכך, והשוכר והחוכר קבלו עליו צריך לקיים תנאו, ואין שייך לומר שיחזור בו מאחר שכבר האכלה חגב או יבש הנהר, א"כ הכי נמי בהשכיר לו ביתו או חמורו אית לן למימר הך אומדנא גופא, דכיון

הנה בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן קח) דן שמה אין אונאה באתרוג מאחר וקמ"ל כי על מצוה צריך ליתן עד שליש כי השער משתנה כל שעה ואין דמיו ידועין. אכן דבריו צ"ע מהא מדאמרין בגמ' (ב"מ נח): שאף בספר תורה יש אונאה.

במצוות מצווה האם בענין לכס

בשפת אמת (סוכה לה,א) כתב דבמצוה בעינן "לכס" לדעת הרא"ש (פ"ב דפסחים סי' 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 סי' כ) כעין זה לענין טבעת שאולה שהקידושין בה קידושין עיי"ש ובמקו"ח (סי' תסו סק"א).

ועיין באמרי בינה (דיני פסח סי' כג) דפליג, וכן משמעות דברי הכס"מ (הל' ביכורים וד), ועיי' במשנ"ב (סי' תנד סקט"ו) דיצא במצוה שאולה ומקורו ב"ט"ז (סק"ד). אכן י"ל דשאני שאול שמתכוין להקנות לו, משא"כ באורח אינו מקנה לו את המצוה ואינו עושהו "בעלים" אלא שרוצה שיאכל משלו.

הרב חיים בנן

אם 'נהג' נחשב כשומר שחר

שאלה: איש עסקים שנתן כסף לנהגו שישמור עליו, ונגנב הכסף (שלא בפשיעת הנהג), האם הנהג נחשב לשומר שחר החייב בגניבה ואבידה, שהרי מקבל שחר על הנהיגה?

תשובה: כתב הפתחי תשובה (סימן שג סק"א) בשם ספר מחנה אפרים הלכות שומרים (סימן לא) שכתב דמדברי תשובת מהרש"ך (ח"ב סימן פה) נראה דמשרתו של בעל הבית שומר חנם חשיב אצל בעל הבית לענין אם מסר בידו לשמור ונגנב מידו, ואף על פי דהמשרת עומד אצל בעל הבית בשכר, מ"מ לא נקט השכר בשביל שמירה אלא בשביל שירות הבית כו'. ע"ש. ועיין בקצוה"ח לעיל סימן רצא (סק"ו) דנראה שחולק על מהרש"ך בזה וס"ל דהוא שומר שחר. ע"כ.

והכא נמי בנידון דידן, הנהג נחשב כמשרת אצל בעל הבית בשכר, ששכר פעולתו הוא עבור הנהיגה ולא עבור שמירה, ולדעת המחנה אפרים נחשב כשומר חנם ופטור, ולהקצו"ח חייב דנחשב כשומר שחר.

ויכול הנהג לטעון קים לי כהמחנה אפרים וליפטר. אולם ראה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן נד) שכתב וז"ל: והן אמת שהמחנה אפרים הל' שומרים (סימן לא) בשם מהרש"ך צידד דמשרת אינו נוטל שחר שמירה אלא בשביל שירות ואינו אלא שומר חינו, ובפתחי תשובה (ח"מ ר"ס שג סק"א) רמז אליו ולדברי קצוה"ח סימן רצא שכתב להיפוך. ואני מצאתי בתשובת מהר"ם אלשיך (סימן כ) שכתב בפשיטות דמשרת יש לו דין שומר שחר, וכיון שהמחנה אפרים כתב רק שנראה מדברי מהרש"ך דלא הו' שומר שחר, וכפי הנראה אינו דבר ברור, והרי מהר"ם אלשיך, וחוות יאיר (סימן קו), וקצוה"ח, פשיטא להו להיפוך, נראה שכן עיקר. (וראה בכסף הקדשים ריש סימן שג כ"ג מצדד משמרת הו' דינו כשומר שחר).

[וראה בערוך השולחן (סימן שג ס"ד) שכתב, "ומשרת ומשרתת בבית בעל הבית דינם כשומר שחר, דמסתמא שוכרים אותן על כל מה שיצו להם לעשות ולשמור, אלא א"כ התנו מפורש שלעשות מלאכה שכון, ולא לשמירה דאז דינם כשומר חנם. ועיין קצוה"ח ומחנה אפרים, ולא פליגי לדינא, ודוק". ולכאורה לפי דברי הערוך השולחן בנידונינו יהיה דינו כשומר שחר, אולם יש לדחות דכיון ששכרו להיות נהג, הו' כהתנו במפורש ששכרו להיות נהג דייקא, ולא שאר דברים. ומאידך יש לומר שאם המציאות היא שהנהג עושה עוד דברים לבעל הבית וכגון שליחויות וכו'. א"כ הו' כשומר שחר. ויש לעיין בזה, ולהערה בעלמא באתי. ומה שסיים שם הערוך השולחן 'ועיין קצו"ח ומחנה

לא מהני כלל ומשום דל"ה מעשה מקח.

הרי דנחלקו הראשונים ביותר משתות דבטל מקח אם מעיקרא ל"ה מקח כלל או דחשיב מעשה מקח ומדין אונאה הוא דבטל.

והנה אפשר דנפסק"מ במחלוקת זו האם צריך הלוקח לשלם על השתמשות במקח שעשה עד שתבע ביטול מקח בגין האונאה הגבוהה משתות, דאם שם מקח עליה ואינו נגדר מקח טעות אפשר ופטור מאחר וחשוב כנהנה מחפץ שלו, אולם אם ביטול מרח ביותר משתות חשוב כמקח טעות אם יש עליו לשלם וכמו בכל מקח טעות כמבואר בשו"ע סימן רלב סעי' טו.

ועי' בתוס' ב"מ נ: ד"ה ואילו, דמפורש דנחלקו בזה ב' התרועים דלתי' קמא כ' התוס' דביותר משתות ה"ל רחוק מן המקח יותר מדאי וכאילו לא מכר כלל דה"ל כיון ונמצא חומץ דשניהם חוזרין הרי להך תירוצא ליה מעשה מכירה כלל ומתאימים הדברים לש"י הרא"ש והר"י יונה, ועיי"ש בהגר"א סק"ז שפי' דהר"י יונה כתי' קמא בתוס' דהו' כיון ונמצא חומץ וכו' וכן מפורש בתי' קמא בתוס' בב"ב פד ושם לא כ' התוס' דהו' כיון ונמצא חומץ.

ועי' במ"מ פ"ב ממכירה ה"ד שכתב דאם רוצה להיות המקח קיים ושיחזירו לו האונאה לאו כל כמיניה וכו' ובש"מ לפנינו כתב דבדואי לא גרע יתר על שתות משתות וכיון דשתות קנה ומחזיר אונאה כל שכן ביתר על שתות שמחזיר אונאה דאי לא תימא הכי אין לך חוטא נשכר גדול מזה וכו' עיי"ש, וראה בנידון זה בדברי הברכת שמואל ב"מ סימן מו ובחי' ר' ראובן סימו כג.

ומעתה נראה שלשיטת הריטב"א גם אם יתבע הלוקח ביטול מקח, מאחר ושם המקח קיים שפיר יקיים הלוקח את אכילת המצות מצוה ממצות שלו.

אונאה כדי ביטול מקח כשאינו יכול להחזיר את המקח

הרמב"ם פ"ג ממכירה ה"ז, כתב וז"ל: "השוכר את הכלי או את הבהמה, יש בהם אונאה, שהשכירות מכירה בת יומה היא. ואם יש בה אונאה שתות או יותר, בין שנתאנה שוכר בין שנתאנה משכיר, הרי זה מחזיר אונאה, ואפי' לאחר זמן מרובה".

וכ"פ המחבר חו"מ רכז, לה. והקשה הלחם משנה שם, דביותר משתות אמאי מחזיר אונאה, הו"ל למימר שהמקח בטל, ותירץ, דמחזיר אונאה פירושו שהמקח בטל, וכתב דזהו דוחק. ובסמ"ע סי' רכז ס"ק סד כתב דהרמב"ם מיירי ממציאיות שלא ניתן להחזיר את המקח, וכגון בשכירות מטלטלין וכד', שאז גם ביותר משתות קי"ל שמחזיר אונאה.

והדברים מפורשים בתרומת הדשן סי' שיח, בראובן ששכר את שמעון שיוליך לו קורות גדולות מן המים לעיר עם סוסו של שמעון, ונדר לו ולסוסו שלו שכירות של דינר ליום, וכאשר גמר שמעון פעולתו נודע שהתאנה ביותר משליש בשכרו. וז"ל תה"ד בסוף תשובתו: "ההלך אמדינן כמה שחר היה ראוי ליתן לשמעון עצמו וכמה שחר היה ליתן בשביל הסוס, ולפי חשבון זה חולקים הדינר ליום, הסך שייגיע לשכר הסוס אם ימצא שיש בו אונאה פחות משתות - זו מחילה, ואם שתות - צריך לתת לו עדיין לתשלום שכרו, וכ"ש ביותר משתות, ואע"ג דבביטול מקח שניהם חוזרים ... מ"מ הכא א"א בחזרה, דאין יכול ראובן לומר לשמעון קח פעולתך והחזר לי מעותי, דאם יחזרו הקורות אל המים צריך לטרוח עוד בחינם. ולא דמי למקח וממכר שזה מחזיר לזה החפץ וזה מחזיר לו מעותיו".

היוצא מדברי תה"ד, דכל מאי דקי"ל דביותר משתות מחזיר מקח ומחזיר מוכר דמים, הינו דוקא כשניתן להחזיר את המקח, אולם כשאינו יכול להחזיר דינו כדיון השתות ומחזיר אונאה. וכ"פ הרמ"א בחו"מ רכז, לג ובסמ"ע שם ס"ק א.

אונאה במוצר של מצווה

שכר לא מפטר אלא באונסין וכי קמהניא להו שבועה לאו למפטריה לגמרי קא מהניא ליה אלא לברורי דבאונס נגנבה כי היכי דלא ליחייביה תשלומין אלתר ואכתי לא כלתה לה שמירתו אלא מחייב למטרח בתרה הלכך אע"ג דנשבע כי הוכר הגנבה לבתר הכי מחייב למטרח ולמיקם בהדיה בדינא דאכתי לא כלתה לה שמירתו ואלו שומר חנם כיון שבעידן שבועה לא הו'א פשיעו'תא משעת שבועה כלתה לה שמירתו וכו' ע"כ. איברא דלא נפטר מחיובו הו'איל והוא שומר שחר עליו לטרוח אחר הגנב הו'איל ולא נחשב לאונס אם אפשר למוצאו בטרחה, משא"כ בממציא חוב שגם התרומת הדשן מודה שסיים תפקידו אלא שלמד מדין שומר שחר שעליו לטרוח אחר כלות חיוב שמירה, וכפי שביאר הרמ"ה אינו חיוב נוסף אלא עדיין חיוב ראשון עליו.

וכל שכן לדברי המאירי שכל הנ"ל אמור דווקא שנשבע שומר שחר אחר שהוכר הגנב שהו'איל ולא כדיון נשבע לא סיים תפקידו כשומר אבל אם נשבע קודם שהוכר הגנב הרי כילה תפקידו ופטור מטרחה זו, וכך מתבאר בשיטה בשם הרב ר' יונתן, ואף שהוא דלא כהר"ף ורש"י וש"ע שפסקו שנשבע קודם שהוכר הגנב, מ"מ הוא משום שלא סיימו את תפקידם וכנ"ל ברמ"ה וא"כ לדבריהם אין מקום לדימויו לדין סרסור של התרוה"ד והמדקדק ימצא שגם הש"ך למד שהוא חיוב נוסף מלבד דיני שומרים אלא ששאני שומר שנגנב ברשותו ונפטר ע"י שבועה ולא עדות ולא למד שהוא מחייבי שומרים ושמה דרך אחרת להם בסוגיא.

ואפשר לסייע דברי התרומת הדשן מהרמב"ם שהרי הרמב"ם פוסק ששומר מתחייב משעת משיכה ולא משעת פשיעה כפי שמובא בקצות ס"ק ז' והוא פוסק את בעיא דרבה זוטי נגד כל הראשונים שהשמיטו ודעתו שאם נגנבה בהמה באונס שנפטר בו שומר והחזירה הגנב ספק הוא אם חייב בשמירה. ודעת שאר הראשונים שהשמיטו כפי שכתב בשיטה מקובצת שם ס"ל שמסוגיין מוכח שלא כלתה שמירתו שהרי שו"ח חייב לעמוד בדיון אם לא נשבע א"כ לא כלתה שמירתו. והיא קושיא עצומה על דברי הרמב"ם לכאן. אמנם ערוך השולחן כתב ליישב שחיוב תשלומין לחוד וחיוב טרחה לחוד. ואולי כוונתו שהיא התחייבות נפרדת וכדברי תרוה"ד.

הרב בנימין ביטון

החזר כספי על מצות לא טריות

הנדון: מעשה וקנה אדם מצות מהודרות במיטב כספו, ובליל הסדר מגלה כי אכן הם מהודרות אך יבשות מאוד וכנראה שנשארו מהשנה שעברה, ומאחר ולא היו לו מצות אחרות, אכל מהם כזית כדי לקיים המצווה, אולם תובע החזר דמים מדין אונאה. לעומתו טוען המוכר שאחר ויש כאן אונאה יותר משתות אם המוכר תובע אונאה א"כ המקח בטל מעיקרו ונמצא שהלוקח אכל מצות שאינם שלו.

ביטול מקח באונאה יותר משתות הו' מכאן ולהבא או מתחילת הקנין

בספר מנחת חינוך במצוה שלז דן אם באונאה יתר משתות דבטל מקח עבור בלאו דאונאה דאפשר דכיון דהמקח בטל ליכא כלל מקח וליש איסור, ונראה דתליא במח' ראשונים מפורשת, כי במיחוס לריטב"א הישן בב"מ נז ש"כ בשם הראב"ד דביתר משתות דבטל מקח הגדר בזה שלעולם שם מכר עליו מיהו אומדין דעתו דעד שתות אינו ניכר לרוב בני אדם ואין המתאנה מתבייש עליו, אבל יותר משתות ניכר הוא הטעות לרוב ובושת גדול הוא וכו', ומבואר דגם ביותר משתות חל שם מכר ולא דהו' מק"ט והיינו דמה דביתר משתות בטל מקח ומחזיר הוא מהלכתא דאונאה ולא משום דכה"ג אין מעשה מכירה, ונראה דהטעם בזה הוא כיון דמ"מ בקציצה הו' כן פסיקת המקח, ולפי שיטה זו בודאי אם הלוקח מסכים לקיים הקח ורק רוצה שיוחזר לו האונאה ה"נ יבני.

אולם ברא"ש בפ' הספינה ב"ב סימן יד, וברבינו יונה, מבואר דכה"ג דהלוקח רוצה לקיים המקח לכשיוחזר לו האונאה



לסלק אסמכתא, ולפי שיטה זו, לבני ספרד גם לגבי חלקו הראשון של החוק, אפשר שהנוטל מבעל החנות כפי המחיר הנקוב מכח הקנס, גזל בידו.

ד) דינא דמלכותא כלפי חוק להגנת הצרכן - ומה שכתבנו שהמוכר חייב למכור במחיר הזול, מצד דדמ"ד [והוא גם לפי החולקים על תוקף דד"מ בימינו באר"י, כמ"ש הגר"י זילברשטיין שליט"א (קובץ ווי העמודים מס' 28 ס' ט) בשם הקהלות יעקב (מרן הגר"י קניבסקי זצ"ל). ע"ש. ובקו' גליונות עומק הפשט (תשע"ו, גליון 41 עמ' 90) הוסיף שכן שמע בשם הגר"מ"מ שפרן שליט"א]. הדבר תלוי במחלוקת הראשונים והאחרונים וגדולי הפוסקים האם אמרינן דדמ"ד בעניינים שבין אדם לחבירו שאין בהם תועלת למלך. ודעת הרמ"א ברורה בכמה מקומות כי גם בדברים של בין אדם לחבירו, כל שיש תיקון למדינה או לחברה אמרינן בזה דדמ"ד. ואילו בדעת מרן השו"ע ישנה מחלוקת עניפה בגדולי האחרונים, ובתשו' אחרת (תוקף דינא דמלכותא בדיון שבין אדם לחבירו) הארכנו בזה להוכיח כי גם מרן השו"ע מודה לרמ"א במקום שיש מנהג, דאמרינן דדמ"ד גם בדבר שאין בו תועלת למלך.

זאת ועוד, מאחר וכיום לא ניתן לפתוח חברה או חנות אלא ע"פ חוקי הצרכנות, הרי זה כתנאי שהותנה עמו, שנתינת השירותים ויתר התנאים יהיו ע"פ תנאי החוק, והיו כקיבלו עליהו, וכל הבא לקבל מהם שירות או לקנות מקה, אדעתא דהכי נכנס אליהם.

אמנם לפי"ז יוצא שחנות שאינה מנוהלת ע"פ חוקי הצרכנות, וכגון מכירה ביתית שאין עליה דיווחי מס וכדו', אסור לקנות את המוצר שהוטבע ע"ג מחיר זול בטעות מחשש גזל.

ה) האם יש תוקף לחוק היוצר מנהג שמטיל קנס בליט ברירה - ואע"פ שבשו"ת משפטי ליעקב (ח"ו ס' כב) כתב כי חוק שמטיל קנס אין לו תוקף, מאחר ולא מקבלים אותו המוכרים אלא בליט ברירה. ע"ש. אחר המחילה יש להשיב ע"ז, כי מאחר וכל הפותח חנות ומקבל רישיון עסק במדינת ישראל הוא על דעת חוקי החברות, וכעין המבואר בשו"ע (סימן רלב ס"ו) שכתב וז"ל: "שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך". ומכיון שבעל החנות מקבל גם הטבות מהמדינה, אזי א"א לאחוז את החבל משני קצותיו, והיינו גם לקבל מהמדינה זכויות וגם לא ליישם עונשים וחובות במקרה של מחיר מוטעה ע"ג מוצרים שבעלותו העומדים למכירה. ואחר כותבי זאת ראיתי שכ"כ גם הגר"י זילברשטיין שליט"א (קו' ווי העמודים מס' 28 ס' ט). ע"ש.

אכן, באופן שמוכח לעין הלקוח שאירעה טעות, גם ע"פ חוק, אין לו זכות לתבוע את ההפרש, וכלשון החוק (שם פרק ג סעי' 10).

ו) התניית המוכר נגד 'חוק קוגנטי' (שאינו ניתן למחילה) - ומה שכתבנו שמנהל החנות לא יכול לתלות שלט הניכר לעיני כל ובו יכתב כי אין הוא מוכר על דעת החוק והמנהג, ומחיר הקופה הגבוה הוא הקובע. ואע"פ שכל תנאי שבממון קיים (כמב' בשו"ע אה"ע"ז ס' לח ס"ח וס' ט ס"ה).

הנה מכיון שכל תוקפו וכוחו של חוק זה בדיני תורה הוא רק משום הכלל של דינא דמלכותא דינא, וסעיף זה בחוק כלול בחוק להגנת הצרכן, ומפאת שחוק זה הינו 'חוק קוגנטי' והיינו שהוא חוק שאינו מותנה בהסכמת הצדדים כבשאר החוקים, ולא מועילה בו מחילה, ומשכך, שורת הדין נוטה לומר כי לא יועיל לבעל החנות לתלות שלט המתנה בניגוד לחוק, והוא בכלל דינא דמלכותא. גם הלום ראיתי אחרי רואי להגר"א וייס שליט"א בשו"ת מנחת אשר (ח"ב חחו"מ ס' קכד אות ב) שכתב כדברים אלו ממש.].

ז) חיוב השבת אבידה במקרה זה - ובמה שכתבנו שצריך הקונה להודיע למוכר על שאר המוצרים שנפלה טעות במחירים, ענין זה אינו שונה מכל דיני אבידה הרגילים, וכמבואר בגמ' (ב"מ לב). שהצלת נכסי חבירו היא בכלל השבת אבידה.

וכמו כן ברשת חנויות גדולה הנסחרת בבורסה ויתכן ויש בה משקיעים גוים א"צ לטרור ולהודיע, הן מצד פטור ההשבה באבידת הגוי והן מצד שלכל שותף יש באבידה פחות משוה פרוטה שבכה"ג פטור מהשבה.

מקורות בקצרה:

א) בירור אודות חוק הצגת מחיר ע"ג המוצר (חוק להגנת הצרכן) - הנה בחוק להגנת הצרכן (תשמ"א - 1981 פרק ד' סעיפים 17 א' - 17 ז'), יש ב' חלקים, חלקו הראשון החוק מתבסס על ענין חשיבות הצגת מחירים על גבי מוצר, ולפיכך החוק קובע כי במקרה של אי התאמה במחיר בין מחיר מדף למחיר קופה, זכותו של הצרכן לעמוד על כך שישלם כפי המחיר המופיע על גבי המוצר, על אף שמחירו בקופה גבוה יותר.

ובחלקו השני של החוק נאמר כי סירוב המוכר להחזיר לצרכן את ההפרש בין המחיר שהוצג על המוצר למחיר בקופה, יכול לשמש עילה לתביעת פיצויי בית משפט לתביעות קטנות ללא הוכחת נזק עד עד סך של 10.000 ₪.

והנה יש לדון בחוק זה, שעיקרו הוא טובת הצרכן, ונראה ברור מתוכן החוק כי מה שהלקוח יכול לדרוש לשלם מחיר נמוך כפי שמופיע על גבי המוצר, הוא כעין ההענשה והטלת סנקציה על בעל החנות שהטביע מחיר נמוך על גבי המוצר, ויתכן והלקוח לא ישים לב וישלם בקופה כפי המחיר הגבוה המופיע בעת סריקת הברקוד.

ולפי"ז נראה כי אם ברור לכל שהטבעת המחיר היתה בטעות, וכגון שחסרה סיפרה במחיר המראה בבירור כי המחיר נכתב בטעות (לדוגמא: נכתב 15 ₪ במקום 150 ₪), אזי הדין הוא שאסור לקנות את המוצר במחיר הזול והוא אסור גזל ממש. וכ"כ הגר"ש זעפראני שליט"א בשו"ת שפרו משפט (ח"א ס' לז).

ב) מנהג הסוחרים בטעות ודין התורה בזה - מה שכתבנו שמנהג הסוחרים בזה היא בטעות מחמת אי ידיעת החוק, הנה נראה כי מצד דיני התורה הסברא הפשוטה נותנת לומר כי אין חיוב על המוכר למכור כפי המחיר השגוי שמופיע ע"ג המוצר, ובפרט אם הדבר נעשה בטעות ובתום לב. וכמבואר כל זה בשו"ע ובפוסקים (ח"מ ס' רכז ס"ד).

ג) דין אסמכתא בחיוב קנס במנהג הסוחרים - שני חלקי החוק - והנה לגבי עצם החוק ביחס לדין תורה ישנם ב' חלקים, האחד הוא החיוב המוטל על המוכר למכור את המוצר כפי המחיר הזול המוטבע על גביו, והשני הוא אפשרות התביעה של הלקוח במקרה שהמוכר מסרב למכור במחיר הנמוך, שע"פ חוק יש אפשרות לבית המשפט לקנוס את המוכר בתשלומי פיצוי בסכום של עד 10.000 ₪.

ובחלקו הראשון של החוק אין בעיה של אסמכתא דלא קניא (כמב' בשו"ע ס' רז) כלפי המוכר שנותן את המוצר בתורת קנס במחיר הנמוך. זאת משום שנפסק להלכה שמנהג שנהגו הסוחרים מבטל אסמכתא, כמבואר בתוס' (ב"מ סו ד"ה ומניומי), וכ"פ הרמ"א (אה"ע ס' סא ובס"ג ס' ט"ו) לענין קנסות השידוכין דאין בהם אסמכתא. ע"ש. וכן הביא בפת"ש (ס' רא סק"ב) משו"ת החת"ס (ח"מ ס' סו אות ב) בדמקום מנהג הסוחרים הנקרא קנין סיתומתא, אין חיסרון של אסמכתא, שהרי הטעם שאסמכתא לא קניא הוא משום דלא סמכא דעתיה, ומכיון שנהגו בכך, שפיר סמכא דעתיה וקני. וכ"כ פוסקים רבים.

אך לגבי חלקו השני של החוק הנותן אפשרות לתביעת המוכר וביהמ"ש יכול לחייבו בפיצויים של עד סך של 10.000 ₪. בזה ודאי שהוא אסמכתא גמורה מכיון שאין כאן ענין של מנהג אלא הכל תלוי בהחלטת ביהמ"ש, וגם בדין תורה אין תוקף לקנס זה כלל ועיקר ובפרט לאור האיסור החמור ללכת ולהתדיין בערכאות.

איברא, דיעוויין מ"ש כמוהר"ר עובדיה יוסף טלידאנו שליט"א בשו"ת משיב משפט (ח"א חיו"ד ס' יד ד"ה אלא דהנה הרשב"א) ובספר משפט הקנין (ח"ג עמ' שנט בדעת משפט אות ב) ללמוד בדעת מרן השו"ע שלא מהני גם מנהג

אפרים, ולא פליגי לדינא, ודוק', כבר השיג עליו הפתחי חושן (פקדון ושאלה פ"א הערה טז): "לענ"ד קשה לומר כן, שבהדיא נראה מדבריהם שנחלקו בנדון המהרש"ך".

אולם אם הנהג, אינו נהג בלבד, אלא הוא 'העוזר הצמוד' או 'המזכיר' המטפל לבעל הבית בכל צרכיו וענייניו, לכולי עלמא דינו כשומר שכו. וכך כתב הערוך השולחן (סימן שג ס"ה) "כל שכיר אצל בעל הבית, אם הוא מושכר לכל מה שיצוונו, דינו בשמירה כשומר שכו". וכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"ד טור ב סימן יז) דשכיר שנה לכל דבר הוא שומר שכו לכל דבר. וכן נראה דעת השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סימן כג), וציין לדבריו בפתיח חושן (פקדון ושאלה פ"א הערה טז, יז. אך לא מצאתי דברי התשב"ץ הנז').

[והביא עוד הפתחי חושן משו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סימן קעב) שכתב שאם עוסק במלאכה אחרת אינו שומר על שאר הדברים שאינו עוסק בהם. ע"כ. וכתב הפתחי חושן דנראה דלכו"ע אם שלח פועל לקנות משהו שלא במסגרת עבודתו, והוא דבר שאינו צריך לעשות במסגרת עבודתו, אינו כשומר שכו בשליחות זו, אף על פי שלמעשה מקבל שכו עבור זמן זה. ע"כ. והכא נמי אם שכו להיות נהג בלבד, ושלח אותו בזמן העבודה לקנות דבר מה אינו כשומר שכו בשליחות זו, אבל אם שכו להיות העוזר הצמוד וכדו' וגם נהג, יתחייב כשומר שכו בשליחותו זו].

הרב עוז דוד כפיר

מחיר שהוטבע על גבי מוצר בטעות (תוקף חוקי הגנת הצרכן)

ונשאלתי לגבי מי שנוכנס לחנות מרשת חנויות מפורסמת, וקנה מוצר שעל גבו מוטבע מדבקת מחיר שברור לכל שמחיר זה הינו נמוך מהמחיר המקובל בשוק, ובעת סריקת הברקוד הברקוד בקופה, הראה המחשב כי המחיר יקר יותר מזה המופיע במדבקת המחיר. אך בהיות וישנו חוק להגנת הצרכן (הנקרא גם 'חוק סימון מחירי מוצרים') המורה כי במקרה זה, המחיר שע"ג המוצר הוא הקובע, לכן שילם לבסוף את המחיר הנמוך.

והשאלה היא, האם חוק זה תקף גם בדיני התורה. וכמו כן, האם צריך להודיע לבעלי החנות שיחליפו את מדבקות המחיר למחיר הנכון משום השבת אבידה.

הכרעת הדין:

א. בחלקו הראשון של חוק הגנת הצרכן בסעיף המדבר אודות חיוב המוכר למכור כמו המחיר הזול המוטבע ע"ג המוצר, אע"פ שמדין תורה אין המוכר חייב למכור כך, מכל מקום מצד דינא דמלכותא יש תוקף לחוק זה, ואין בקנס זה המוטל על המוכר חיסרון של אסמכתא, כיון שמנהג הסוחרים שנהגו בזה מבטל את דיני אסמכתא. [אמנם יש שלמדו בדעת מרן השו"ע כי גם מנהג לא מסלק אסמכתא, ולשיטה זו אפשר שהקונה כפי המחיר הזול מכח הקנס, גזל בידו].

אולם במקרה שישנו הפרש מחירים המורה בבירור על טעות הנעשית בתום לב, אסור לתבוע מהמוכר למכור במחיר הזול גם ע"פ החוק.

ב. בחלקו השני של החוק המורה כי במידה והמוכר לא מוכר את המוצר במחיר הזול אפשר לתובעו בבית משפט עד סך של 10.000 ₪, בזה אין כל תוקף בדיני תורה ובפרט לאור האיסור החמור להתדיין בערכאות.

ג. המוכר לא יכול לתלות מודעה המבטלת את החוק שבה נכתב כי המחיר הגבוה המופיע בקופה הוא הקובע, וזאת משום שחוקי הגנת הצרכן הינם 'חוקים קוגנטיים' שאינם ניתנים להתניה ע"פ החוק, וממילא גם בזה אמרינן דינא דמלכותא דינא, ואי"ז בכלל 'כל המתנה ע"ד שבממון תנאו קיים'.

ד. הקונה מחוייב להודיע לבעלים מדין השבת אבידה על ההפרש במחירים, אך כל זאת בתנאי שלא נגרם לו עי"ז הפסד כספי ואפילו מניעת רווח.

שהשומר שטרם מקבל שכרו עבור פעולתו, ומייתי ראה מהגמרא נח: ששלחו שקליהם ע"י שלוחים נשבעים שלא פשעו כדי ליטול שכרם ואף שאין הם משלמים עבור השקלים שבאדו הואיל ואין משלם עבור פשיעת שמירת ההקדש. א"כ מוכיח הקצות שאין השומר מקבל אלא עבור שמירתו.

אמנם החזו"א דחה ראייתו וכתב דעד כאן לא קמבעיא ליה אלא משום שיש גם ביטוח אך כשאין ביטוח עבור החפץ ואין תשלומים פשיטא דמקבל שכרו עבור השמירה בפועל.

אכן נראה שיש ראייה מרש"י שפירש ז"ל ולקמיה פריך והא כיוון דשומר שכר יש עליו לשומרו מגניבה ואבידה ולא שמר לא השלים עבודתו ואין לו ליטול שכר. מפשטות לשונו נראה דמירי בשומר שכר דעלמא, ולא רק בשלחו שקליהן שאינו משלם אם אבדו.

וכן נראה פשט הגמרא צ: בההוא ברחא דשריק שפטרו רבה דהא נטר כדנטרי אינשי, ודעת רב חסדא ורבה בר רב הונא וכן הלכה שחייב, טעמייהו דלחיה יחבי לך אגרא כי היכי דתנטר נטירותא יתרתא. משמע שעליו לשמור. ולצד השני של הספק צריך להסביר דיהבי לך אגרי כי היכי דתשלם לי ולנטור נטירותא יתרתא.

ולכא"ו הואיל וכן דעת משנ"ב חיי אדם קצות ועוד פוסקים ורעק"א וחזו"א נסתפקו נקטי' כהנהו דפשיטא להו, ואין לומר קים לי, כפי שמוכח משם הגר"ח פלאגי' שאין לומר קים לי כהמסתפקים מול אלו דפשיטא להו וכן לי לסייע מהגמ' ב"ק ז: דבתר מעיקרא אזלי לרבה פשיטא ליה לרבה מבעיא ליה (ולא כהר"טב"א ועוד שם שפסקו דהוא ספק אלא כהכרעת רוב ראשונים וש"ע ואכמ"ל).

הרב אלחנן בדיל

אם רשאי להשתמש בדמי פיצויים לדברים אחרים

כ' הרמב"ן (ע"ת שמות פכ"א פס' י"ט) רק שבתו יתן ורפא ירפא, להגיד שיתן השכר אל הרופאים וירפאו אותו, ולא יוכל לתבוע שיתן לו השכר והוא יעשה בו דברים אחרים, רק ירפא בו על כל פנים, והנה בגמ' (ב"ק פ"ה ע"א) אמרו דאי א"ל היאך הב לי לדידי ואנא מסינא נפשאי, מצי א"ל פשעת בנפשך ושקלת מינאי טפי, ואי א"ל קוץ לי מיקץ, א"ל כ"ש דפשעת בנפשך וקרור לי שור המזיק (וכ"פ הטשו"ע בחו"מ סי' ת"כ), אמנם באופן זה של הרמב"ן כו"ע ידעי שאף לא ניסה לרפא את עצמו אלא לקח את כל הכסף מיד למטרות אחרות ובכה"ג א"ל קרו ליה שור המזיק, שהרי נתן לו את כל האמצעים להתרפאות והלה לא רצה בזה, משל לניזק שמחבב יסורים ורצה להישאר ביסוריו ולא מצינו שיוכל המזיק לכופו כדי שלא יקראוהו שור המזיק, דכיון דכו"ע ידעי שהוא מצידו מוכן לרפאות אלא שהלה אינו חפץ בזה לית לו בה, ויל"ע אי קי"ל בזה כהרמב"ן דאף כה"ג אין זכות לניזק. עוד יש לדון אף לדברי הרמב"ן אם יש לדמות מכאן לחברה הנותנת לפועל דמי נסיעות במונית (ע"י ריש פ' השוכר את הפועלים, וש"ע חו"מ ריש סי' של"א וסמ"ע שם סק"א, וע"ע בפתיח חושן שכירות פ"ח הע"י), האם אינו רשאי ללכת רגלי ולהשתמש במעות למה שירצה ואם אכן עשה כן אין החברה חייבת לשלם לו, או שמא כאן הדבר מותר כדון קימצה מעיסתה (ע"י תוס' נזיר כ"ד ע"ב, ופת"ש אבה"ע סי' ע' סק"א), ורק בנידוד התורה לא חייבה את המזיק לשלם כי אם דמי רפואה, וצ"ע. ויש להדגיש כי אם העבודה מתמעטת על ידי מעשהו, כגון אם החברה נותנת לו דמי נסיעות לבוא לעבודה והולך רגלי וע"י כך נעשה עייף יותר בעבודה, ודאי אין לו רשות לעשות כן וגם החברה אינה חייבת לשלם לו אם עשה (ע"י חוט שני מזוזה עמ' כט), וכל הנידון אינו אלא כשאין בזה נפק"מ לעבודה (כגון בדרך חזור או שנזדמן לו טרמפ' וכדו'). ולכא"ו יש להביא ראייה מגיטין (י"ב ע"א) להיתרא, וע"י גם כתובות (ק"א ע"ב), ויל"ע עוד בזה.

לי כדעת הי"א. וכן דעת מהר"ם פארדו ז"ל בספרו האדיר צדק ומשפט, וכ"כ עוד פוסקים, הביאם בשו"ת יבי"א ח"ג (חאה"ע סי' טו אות כב), ח"ו (חחו"מ סי' ב), ח"ח (חחו"מ סי' א), וכתב שהעיקר שאפשר לומר קים לי כה"א ע"ש.

ולפי זה נראה שאפשר בכל אחד מהמקרים לטעון קים לי שעל זה קאי הי"א ולהפטר.

לא מביעיא בטוען שמא מין אחר היה דזה הפשטות בש"ע וכמ"ש הסמ"ע והש"ך והכנה"ג שמימיהם אנו שותים, ובפרט שבב"י כתב שנקטינן בזה דלא כהרמב"ם (וע"ע בצדק ומשפט סי' רחצ), אלא אפילו במקרה בו טוען השומר יודע אני שהיה מאותו המין אלא שאיני יודע כמה, דנאמר קי"ל שעל זה קאי הי"א בש"ע וכמ"ש המהר"י לבית לוי וכמו שציידו הסמ"ע ובשו"ת מהר"ם די בוטון הג"ל.

איברא שבשו"ת יבי"א ח"ט (חחו"מ סי' ט) חזר בו וכתב שמאחר שלא יצא דבר זה ממחלוקת, ומאחר ומרן הוא מרא דאתרין, ומפיו אנו חיים בכל מכל כל, וקבלנו הוראותיו ככל אשר יאמר כי הוא זה, לפיכך ראוי להטיל ביניהם פשרה הקרובה לדין. ושלא לפסוק בפשיטות נגד דעתו של מרן, ולומר שהמוחזק מצי טעין קים לי כדברי הי"א נגד הסתם שבש"ע. ע"ש. ובלא"ה היום מנהג בתי הדין לא להשביע אלא לפשר ע"פ מ"ש הש"ע בסיומן יב ס"ב שאם חייב בית דין שבועה לאחד מהם רשאי לעשות פשרה ביניהם כדי ליפטר מעונש שבועה, וע"ש בפ"ת (סק"ג) בשם השבות יעקב ובמ"ש מו"ר הרה"ג עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א בשו"ת משיב משפט ח"א (סי' ג). ע"ש. ויש לעיין עוד.

הרב שלמה חן

בגדר תשלומים לשומר שכר

הגאון רעק"א בספר חידושים על התורה (פרשת משפטים) כתב להסתפק אם משלמים לשומר שכר עבור מה שמשלם אם לא ישמור או עבור השמירה ואם לא שמר ממילא מחויב לשלם. וכתב שם נפק"מ אם השומר לא שמר אך החפץ לא נגנב - אם התשלום עבור התחייבותו לשלם (כעין ביטוח) הרי מקבל שכרו, ואם השכר הוא עבור השמירה (כעין פועל) הרי לא שמר ולא מקבל שכר והניח בספק.

וכעין זה כתב להסתפק החזו"א ב"ק ז' אות י"ח בשומר שכר שנתרשל בשמירה ומחויב לשלם כגון בגנבה ואבדה אם מקבל שכרו עכ"פ שהרי ביטוח את החפץ או לא מקבל הואיל ולא שמר. (והוסיף שאם משלם בפועל ודאי שמנכה דמי השמירה שהרי לא הזיק את הבעלים יותר שגם אם היה שומר ומשיב החפץ, היה צריך הבעלים לשלם לו שכרו, והנפק"מ היא כאשר מת השומר ולא הניח נכסים שחייב בעל החפץ לשלם ליתומים שכר השמירה של אביהם, והם פטורים מלשלם חובותיו והואיל ולא הניח אביהם נכסים).

ומצאנו בפוסקים דברים מפורשים, הראשון הוא המשנ"ב או"ח סימן ש"ז על דברי השו"ע בסעיף ד' "השוכר את הפועל לשמור זרעים או דבר אחר אינו נותן לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת חדש כו' נותן לו שכר שבת", כתב משנ"ב ס"ק י"ח ונראה דאפילו אם לא ארע בו הפסד אך שלא שמר ביום השבת יכול לנכות לו משכרו מידי דהווי אם לא שמר ביום אחר. הנה להדיא שסבירא ליה שמפסיד שכרו ודינו כפועל שלא ביצע פעולתו. וכן מוכח בחיי אדם שהובא בביאור הלכה שחולק על המשנ"ב כל טעמו שצריך לשלם על שבת הוא משום שניכר שמקבל על כל יום והוי כשכר שבת. (ועיין בספר חדותא דשמעתתא שהעיר על המשנ"ב שהואיל ולא נגנב החפץ נימא משמאי הוא דרחימו עליה כאריס המקבל תוספת תשלום על השקאה וירדו גשמים המבואר בגיטין עד. והניח בשאלה. ולעג"ד פשוט הוא שתכלית התשלום בהשקאה הוא השקאה, ותכלית התשלום בשמירה היא לא על כדי שהחפץ שלא יגנב אלא שלא יהיה במצב שעלול להגנב ועלול להגנב מיהא הוי).

ובקצות החושן סימן רכ"ז הוכיח ג"כ כהמשנ"ב וסובר

אולם במקרה שרשת חנויות זו נסחרת בבורסה ויתכן שחלק ממחזיקי המניות הינם גוים, אי"צ להודיע לבעלים. [וגם משום שבכה"ג אין לכ"א ש"פ שאין בזה חיוב השבה כפי שפסק מרן השו"ע (חו"מ סי' רסב ס"ב)]. וכמו כן, במקרה שצריך לטרוח עבור האבידה ויבוא על ידי כך להפסד ממון או גרם הפסד ממון ואפילו למניעת רווח, פטור הוא מלהתעסק בהשבת אבידה, כמבואר בפוסקים (ע"י שו"ע שם סי' רסה ס"א, וע"ע בסמ"ע סי' רסד סק"א).

הרב עמרם שכטר

קופסת יהלומים ואין בה

שאלה: ראובן מסר לשמעון קופסת קטנה לשמור לו עליה. שמעון פשע בשמירתו והקופסת נגנבה. ראובן שהוא אמוד אומר עשרה יהלומים היו בקופסתו, והואיל שמעון פשע באשר לא שמר את הקופסת כראוי, ברצוני להשבע ולטיול את דמי היהלומים. שמעון אומר, הילך דמי הקופסת שהוא דבר מועט שאין בני אדם מדקדקין בו, ועל טענתך שהיו יהלומים בקופסתו, אומר אני שאע"פ שבקופסתו מסוג זה יתכן שיהיו יהלומים, מ"מ שמא אבנים היו בה, וכאשר אשבע שאיני יודע שהיו בה יהלומים, אהיה פטור. ומה יהיה הדין אם אמר יודע אני שהיו בה יהלומים אבל איני יודע כמה.

תשובה: כתב הש"ע חו"מ סי' צ סעיף י: הפקיד אצל חבריו שק צרור ופשע בו המפקיד אומר חלי זה ומרגליות היו בו ההשומר אומר איני יודע שמא סיגים או חול היה בו ישבע בעל הפקדון ויטול והוא שיטעון דבר שהוא אמוד לו או אמוד להפקידו אצלו ואם אמר השומר ברי לי שהיה מלא סיגים או חול ישבע ויפטר ואם אמר השומר יודע אני שהיה בו זה ואיני יודע כמה נוטל המפקיד בלא שבועה וי"א שנשבע שאינו יודע ויפטר.

הדין הראשון והאחרון מקורם מדברי הרמב"ם בפ"ה מהלכות שאלה ופקדון, כאשר הדין הראשון מקורו בירושלמי לפי פירוש הרמב"ם.

ובב"י בס"ס רחצ הביא שיש חולקים על הרמב"ם בשני דינים אלה, ולענין הלכה כתב שבאומר יודע אני שהיו בו זהובים אבל איני יודע כמה, כדברי הרמב"ם נקטינן. ולענין דין הירושלמי שכתב הרמב"ם ורבו הרב יוסף הלוי, מאחר שהסכמת המפרשים הוא דלענין טמון באש מיירי ופשט דברי הר"ף מוכיחים כן, נראה דהכי נקטינן ולא כדברי הרמב"ם. ובש"ע בסיומן רחצ הביא רק את הדין בו מודה במקצת הטענה וכפסק הרמב"ם ולא הביא כלל את דין הירושלמי.

ונחלקו האחרונים על מה חוזר הי"א בסיומן צ, האם על האופן הראשון בו טוען שמא סיגים או חול היה בו או דילמא על המקרה האחרון בו טוען יודע אני שהיה בו זהב ואיני יודע כמה.

הדסמ"ע בס"י רחצ (סק"א) הביא ב' פירושים, לפירוש הא' - הי"א חוזר על המקרה האחרון, לפירוש הב' חוזר על המקרה הראשון. ובס"י צ ס"ק כד כתב שחוזר על המקרה הראשון. וכ"כ שם הש"ך (ס"ק יט). וכן כתב הכנה"ג סי' רחצ (הגב"י אות ט). ע"ש. אמנם בשו"ת מהר"י לבית לוי (סי' פ) שקיל וטרי בזה והעלה לבסוף שהי"א חוזר על הסיפא בטוען יודע אני שהיו בו זהב ואיני יודע כמה. וכן צידד בשו"ת מהר"ם די בוטון סי' נו (הביאם הכנה"ג ה"ל).

ונפק"מ רבתי בזה דנודע שנחלקו האחרונים אודות מ"ש מרן בש"ע בסתם ויש, אם המוחזק יכול לומר קים לי כדעת היש אומרים, (אף דבעלמא נקטינן כדעת הסתם, שהיא הדעה העיקרית לדעת מרן), שהכנה"ג בשו"ת בעי חיי ח"ב (חו"מ סי' ס"ק קי) כתב, שאם המוחזק טוען קים לי כדעת הי"א אין מוציאים מידו. וכ"כ בנוכח השלחן (חאה"ע סי' יג), וכ"כ המהר"ם בן חביב בתשובה שהובאה בספר גנת ורדים (חחו"מ כלל א סי' א), וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (חחו"מ סי' ג). אולם הרב גנת ורדים כתב לערער על זה, שכל סתם ויש, הסתם היא הלכה קבועה, ואין המוחזק יכול לומר קים



הרב עמרם שכטר

האם מועיל תנאי לשומר חינוך להפטר מתשלומים אם פשע

בפ"ת בסי' רצו סק"ה הביא מחלוקת הפוסקים האם מועיל תנאי לשומר לחינוך להפטר מתשלומי בפשיעה. הג' אשר"י (ספ"ז דב"מ) הביא מ"ש האור זרוע בשם ר' ברוך שלא מועיל תנאי, ובתפארת שמואל שם כתב לדחות דבריו, ושבוש"ת זכרון יוסף ס' א' תלה זאת במחלוקת הפוסקים בסי' שא ס"א שלדעת הר"ף והרא"ש פטור, ולרמב"ם חייב, ושם הביא הש"ע את דעת הר"ף והרא"ש בסתם ואת הרמב"ם בשם יש מחייבים. ע"ש.

והנה בערך השלחן ס' רצא סק"ב הביא שלדעת המרדכי (ב"מ רמז שסא) בשם מהר"ם ור' יהונתן (הובא בשטמ"ק ב"מ צד.) פטור, [א.ה. וכן דעת המאירי ב"מ צד.], ושם התנה בפירוש שלא יתחייב בפשיעה, לדעת המבי"ט (ח"ג ס' תפז) פטור ולמהרא"ב (ס' קפד) חייב, ואם אמר שלא מקבל על עצמו אחריות - למבי"ט חייב ולמהריב"ל פטור. ע"ש.

והנה לדינא ודאי שיש לפטור שהרי הש"ע בסי' עב ס"ז פסק כדברי מהר"ם וז"ל: המלוה על המשכון ובשעת קבלת המשכון אמר איני מקבל אחריותו עלי אינו אפילו ש"ח ופטור אפילו מפשיעה. וכן הרמ"א בסי' שה ס"ד כתב וז"ל: אמר סתם על מנת שלא אתחייב באחריותו פטור אפילו מפשיעה. ע"ש. [וע"ע במ"ש בזה בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ט ס' סז].

הרב נפתלי צבי אליהו

האם מותר לדיין לקרוא חוזה בשבת

בגמ' שבת דף י' ובאו"ח ס' מז' מבואר דלדון את הדין חשיב תלמוד תורה, ויל"ע היכא דדיין צריך לקרוא חוזה בשבת כדי לפסוק את הדין האם יש בזה משום שטרי הדיינות או עכ"פ איסור משום שטרי הדיינות, וכן יל"ע אם אסור להגביה שטר וחוזה משום מוקצה, ובפשוטו משום מוקצה אין איסור לקרוא כ"ז שאינו מטלטל, ועכ"פ יש לדון מתלת סיבות אלו.

והספק האם להתיר או לאסור מצד שטרי הדיינות הוא דהרי הוא לעצמו קורא חוזה זה בתורת תורה ולא בתורת מעשה הדיינות ועיסוק בדברים דעלמא, ונהי דאין דנים את הדין בשבת אבל לתלמוד תורה מותר בשבת.

וגבי הנידון של מוקצה יל"ע האם יש חילוק בין החוזה המקורי (כשהופקד אצל הדיין) או העתק של החוזה, והאם יש חילוק בין למי שייך הדין והנייר, דאם צולם אצל הדיין יל"ע דקיל טפי ואפי' אי נימא דהמקור הוי מוקצה, כלפי העתקה על נייר ודיו של הדיין יל"ע דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומה בכך שהמקור אסור הא העתקה הוי של הדיין וכלפיו אין דין מוקצה בזה, ואפשר דיש חילוק ונפק"מ גם לגבי שטרי הדיינות וצ"ע.

ועד"ז יל"ע אם יש איסור לבעל דין לומר את טענותיו מתוך מבואות המטונפות כשהדיין שומע במקום נקי, ודעת נוטה דמותר, דהשם תורה שיש בדין אינו בגוף הדיבור אלא בתורת מה שומע, ועל אף שלדין יש דין ת"ת ודאי שלבע"ד אין דין ת"ת בשיטוח טענותיהם.

ובשטרי הדיינות או מה שאסור משום שטרי הדיינות, יל"ע האם השטר אסור בעצם דהיינו שהקראת השטר הוא האסור, ואסור לקרוא בשטר הדיינות, או שהאיסור אינו בהקראת השטר והחוזה, אלא האיסור הוא בדעתו של אדם, שמתעסק בשטר הדיינות, ולפ"ז אפשר דיש חילוק בתורת מה קורא את הדבר דאם הגברא קורא משטר בתורת דין, הרי הוא מתעסק בדברי תורה, אבל אם האיסור הוא הקראת שטר הדיינות ליכא חילוק בתורת מה קורא, אמנם גם אי נימא דאסור לקרוא בשטר הדיינות, לצד זה עצמו יל"ע היכא דהוי נייר ודיו של הדיין דכלפיו דיו ונייר זה אינו שטר הדיינות.

ויל"ע האם קודם שקורא את החוזה צריך לברך ברכת התורה או אין זה אלא הכשר מצווה, ואולי נקרא עוסק בת"ת, אבל אינו מצוות ת"ת, וכלומד חשבון כדי להבין סוגיא, וא"כ יל"ע דאסור, וגבי חובת ברכה בקריאת שטר אפשר דאם מברך לעסוק בדברי תורה חייב ואם מברך על דברי תורה פטור וצ"ע, ועכ"פ גם בדיו ונייר של הדיין נראה דאי"צ גניזה, ולכאורה הא בהא תליא דאם צריך גניזה מותר לקרות בשבת ואם אי"צ גניזה אסור, ואינו מוכרח ואפשר דמותר לקרוא ואי"צ גניזה, וידוע הנהגת החזו"א בחשבון קידוש החודש בניירות שחייב עליהם חשבונות של קידוש החודש בזמן שלמד הלכות אלו, גבי גניזה.

ואפשר דנהי דללמוד תורה מותר בשבת אבל צריך ללמוד את תורתו של שטר זה, והרי אין הוא לומד את תורתו של שטר זה אלא הוא לומד מה דין התורה ע"פ שטר זה, וגופו של שטר הוא שטר של הדיינות, ועל כן לעולם אסור, ואפשר דזה נכון אפי' אם איסור שטרי הדיינות הוא כלפי הגברא ואינו איסור בהקראת השטר, דנהי דהוא קורא בתורת תורה, אבל גופו של שטר לעולם הוא שטר הדיינות, וסו"ס הוא קורא שטר הדיינות, ובאמת הלא פשוט דלגרא דברכת התורה הוא במוציא בפיו אי"צ לברך כשקורא חוזה זה בקול אע"פ דקורא בתורת תורה, ונראה דגם למחבר דחובת ברכת התורה הוא גם מחמת מחשבתו וחייב לברך במעיין בחוזה זה, ומברך כיון שחושב בד"ת מחמת שטר זה ולא כיון דקורא דברים שבקדושה אע"פ דכל מעשהו לדון בשטר זה אינו אלא בתורת תורה, ולעולם חשיב עוסק בתורה, דגופו של שטר אינו אלא שטר, וא"כ גם גבי שטרי הדיינות לעולם אסור.

הרב עמרם שכטר

דמים או מדה

שאלה: מי שרף לחבירו 4 חבילות צלחות ח"פ בשווי 100 שקל, ואחר שסרו גזירות המן והורידו את המיסים על החד פעמי וכעת נמכרות 4 חבילות ב-50 ש"ח, האם צריך לפרוע לחבירו 50 או 100 ש"ח?

תשובה: נראה שלמעשה יכול להפטר בהשבה של 4 חבילות או תשלום של 50 ש"ח בלבד.

נימוק: המחנה אפרים (נזקי ממון סימן א) כתב בדעת הרמב"ם (והש"ע בחו"מ ס' שד ס"ה) שכל מזיק חפץ, אף שהזול אח"כ, יכול להביא לו חפץ כמותו או את דמיו כשעת התשלומים, ואף שהם בזול. וכתב שנראה שכן דעת רש"י בפסחים לב ותוס' ב"ק שה שדוקא בגזלן אזלינן בתר שעת הגזילה משא"כ מזיק (וכן נראה קצת מדברי הרב המגיד" בפ"ג מהלכות שכירות ויותר מהסמ"ע ס' שד סק"ט)

והביא דבריו בספר דברי משפט בסי' שיש ס"ב. וכן פסק בשו"ת בית אפרים ס' ה. וכן צידד בגליון מהרש"א ס' שעב ס"ב והביא דברי המחנ"א. ע"ש. [והביא פוסקים אלה בספר משפט המזיק עמ' תקסח]. וכן פסק המהר"ש יונה (שי למורא ס' לח) הביא דבריו הכנה"ג ס' שד הגה"ט אות ג.

והנה המחנ"א שם הביא שבתשובת מהר"ם כתב שמזיק

א שכתב בדעת הרמב"ם שיש לפועלים לשלם חבית יין לפיכך כל שמשלמן דמים רואים כמה היא שוה בשעת החזרה אם ביום ראשון נותנין דמי שווה ביום ההוא לפי שאם ישלמו חבית יין כיון שאין לו יין למכור היה מוכרה ומקבל דמים כשהם מחזירים אותה בשאר ימים אם היו מחזירין יין היו נפטרים כל היום ביין כשהם מחזירין דמים מחזירין בשווי שאר הימים. ע"ש. ועיין בהערה הבאה ביאור של הסמ"ע, אמנם ע' באור שמח (פ"ג דשכירות) כתב לבאר אחרת, דגם הרמב"ם מודה דחייבו של המזיק הוא כשעת הוצאה מן העולם, אלא שכאן יש דין מיוחד מדין תקנת הפועלים שישלמו לפי שעת התשלום, וכתב שכן כוונת הרב המגיד, ע"ש.

ב שהרי הסמ"ע הביא דברי ה"ה והוסף דאע"ג שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, מ"מ לא מקרי גזלן, ואין עליו לשלם אלא מה שקלקל בפשיעה, ואין לו להחזיר אלא חביות יין והרי מחזיר מה או דמיהם. ע"ש. ולדברי החסדי דוד והחזו"א וס"ע, הסמ"ע לא היה צריך לשאול מאי שנא מגזלן, אלא מאי שנא מכל מזיק.

דומה לגזלן ומשלם כשעת ההיזק, ושכן דעת הראב"ד והרא"ש. וכתב שרבינו יונה מסתפק בזה.

ויש אחרונים שחלקו על המחנ"א הנ"ל - חסדי דוד (פ"ג ה"ד), אור שמח (שכירות פ"ג ה"ג), חזו"א (ב"ק ס' ח"ס טו) ועוד (וכן מוכח מדברי נתה"מ בס"ס דש), ע' בספר משפט המזיק עמ' תקסח.

אמנם נראה לענ"ד שאפשר לומר קיל לי המחנ"א וסיעתו, ובפרט שכן נראה יותר הפשט בש"ע וכמ"ש הסמ"ע בסק"ט.

הרב רזיאל שרבאני

אומן שמקבל חפץ לתיקון האם יכול ליתנו לאומן אחר לתקן

שאלה: תופרת שקיבלה בגד מאמא שלה לתקן ורואה שאין לה זמן לתקן האם יכולה לתת את הבגד לתופרת מקצועית בלי רשותה של אמא?

תשובה: בגמ' ב"מ לו'. מבואר שלדעת רב שומר שמסר לשומר פטור אם מסר לבן דעת, אבל לר' יוחנן חייב, ודעת אב"י שזה מטעם שאין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר ולכן אפי' ש"ח שמסר לש"ש שהעלה בשמירה חייב, ורבא שם בע"ב מבאר שזה מטעם שאומר המפקיד שהשומר השני לא נאמן עליו בשבועה, ולכן אם יש עדים על מה שקרה אצל השני אז אין השומר הראשון חייב, כי כל הבעיה בגלל השבועה, ולא ס"ל כאב"י שתמיד חייב כי לא רוצה שיפקיד אצל אחר, (כ"כ תוס' שם בע"ב) ונפסק להלכה כרבא כמבואר בתוס' שם וברא"ש ס' ו'.

ובפשטות יש מקום לומר שלרבא שחולק על אב"י אז אין כלל את טענתו אין רצוני וכו', כי מוסר לבן דעת וגם לפעמים מעלה בשמירה יותר ממנו, ולכן לכתחילה מותר למסור לשומר אחר ורק אם יהיה נזק יצטרך לטפל בזה בעצמו עם המפקיד, כי השני לא נאמן בשבועה לבעלים.

אולם בר"ף כ' כתב להדיא שמבואר בגיטין כט'. שאין השואל רשאי להשאיל ולא השוכר להשכיר, וגם רבא מודה בזה שלכתחילה אין לעשות כן מטענת אב"י שאין רצוני וכו', אלא שסובר רבא שאין זה נחשב בדיעבד פשיעה שיתחייב לשלם מטעם זה, ולכן רבא אמר טעם אחר לחייב את השומר הראשון, וא"כ גם לרבא אסור לכתחילה למסור לשומר אחר בלי רשות הבעלים.

וביותר מצינו בתוס' גיטין כט'. שכתבו שגם למ"ד ששומר שמסר לשומר פטור כי מסר לבן דעת ואין יכול לטעון שאין רצוני וכו', מ"מ זה רק לגבי חיוב תשלום אבל לכתחילה אין לו למסור לשומר אחר, וחזינן שאפי' למ"ד שפטור אסור לעשות כן לכתחילה, וא"כ גם לרבא שלא סובר את טענתו אין רצוני וכו', בכ"ז ודאי שאסור למסור לכתחילה.

ובב"י חו"מ רצ"א כ' הביא את הר"ף וכתב שכך מבואר ברמב"ם שכירות פ"א ה"ד, ושם חזינן שהרמב"ם הביא את הדין שאין השואל רשאי להשאיל, וכונתו הבי"ש שגם הרמב"ם הרי פסק כרבא ובכ"ז הביא את הגמ' להלכה שאסור לכתחילה להעביר לשומר אחר כי ס"ל כר"ף בדעת רבא, וכן ביאר שם הלח"מ מדעתו ברמב"ם, ולא ידעתי למה לא ציין את הר"ף כמקור נאמן לדבריו.

וביד המלך על הרמב"ם שם דחה את הלח"מ דאין שום חילוק בין עצם האיסור לחיוב תשלומין ולרבא מותר לכתחילה למסור לשומר אחר, והגמ' שהביא הרמב"ם מדברת בדווקא על שואל ושוכר שהם משתמשים בגוף החפץ ובזה לכ"ע יכולים הבעלים לומר שהם לא מסכימים שאדם אחר ישתמש בחפץ ללא רשותם כי מפחדים שהשני לא ישתמש בנחת וכראוי שלא יתקלקל החפץ, אבל בשומר שבין כה לא משתמש בחפץ אלא רק שומר, אז אם נותנים לשומר בן דעת אחראי כמותם למה שהבעלים יקפידו, ועי"ש שהאר"ך לבאר לפי"ז כמה דברים.

ג שבחר דרך אחרת גם מדרכס של החסדי דוד והחזו"א והאור שמח. ע"ש.

כאן שמירה בבעלים. וע' בברכת רצ"ה (שם) במה שהעיר עליו חתנו בהערות מלחמות אריה שם (אות א). ע"ש.

ה) הדין בצ"ק פתוח ובצ"ק למוטב בלבד - אך זאת יש לציין, כי כל הנידון הוא רק כשנתן צ"ק פתוח שיש בו גם שימוש עתידי לשואל, אך בצ"ק שנכתב למוטב בלבד, ואין בו ענין לשואל כלל, ואדרבה, מעדיף הוא שהצ"ק לא יהיה קיים בעולם בכדי שלא יהיה למשאל אפשרות גביה ממנו במקרה נזק, בזה, לא שייך לדון תפיסת המשאל בצ"ק תחשב כשמירה עבור השואל, כי המשאל שומר עבור עצמו, שבמקרה של נזק או אובדן וכדו' יהיה לו מהיכן לגבות, אכן, במקום שהשואל צריך את הצ"ק שנכתב למוטב בכדי להשאיל ממנו בפעם הבאה, או גם במקרה שחברו של השואל נתן צ"ק משלו עבור המשאל, בזה יש לדון האם המשאל נחשב שומר עבור השואל.

ו) מחלוקת גדולי הפוסקים האם יש פטור בעליו עמו כששומר לטובת עצמו - ובאמת שנידון זה כבר נמצא בגדולי הפוסקים, כי הנה הש"ך (סי' שה סק"ז) הביא מתשובות הר"ן (סי' יט) שכתב, שבשואל חפץ והניח משכון, הוי שואל להתחייב באונסין. ע"ש. וכתב שם הר"ן, שהרי אינו צריך למשכון אלא כדי להבטיח את מעותיו, וא"כ עדיין כל הנאה של השואל. ע"ש. ועיין בזה בנתיבות המשפט (שם סק"ג) בשם התומים (סי' עב סק"ח) שאם נתן את המשכון בשעת ההשאלה או קודם לזה, גם הר"ן מודה שיש פטור של בעליו עמו, כי נמצא שבשעת התחלת ההשאלה היה המשאל עמו במלאכתו, בזה ששמר את המשכון עבור השואל, וא"כ גם על אונסין יפטר השואל מדין שמירה בבעלים. ע"ש.

ז) ונחלקו הפוסקים האם יש פטור של בעליו עמו כשהמשאל שומר את המשכון לטובת עצמו, שלדעת התומים (סי' עב סק"ח), הנתיבות המשפט (סי' שה סק"ג), שו"ת רבי חיים כהן (סי' יח), שו"ת ערך ש"י (ח"מ סי' עב), שו"ת מהרש"ם (סי' קפה ס"ז) ושו"ת ברכת רצ"ה (סי' ז), נחשב גם בזה כבעליו עמו. ומאידך לדעת שו"ת גור אריה יהודא (ח"ב חח"מ סי' קכד), ושו"ת בית יצחק שמעלקיס (ח"מ סי' כב סק"ב) בשם ספר בית שמואל אחרון (סי' נו), ושו"ת ישועות יעקב (ח"מ סימן עב ס"ב ד"ה עיין ש"ך), והרב השואל בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"ג סי' מז), בכה"ג לא נחשב כבעליו עמו.

ז) גמ"ח הגובה תשלום סמלי עבור השימוש - ומעתה יש לחלק בין סוגי הגמ"ח השונים, כי בגמ"ח שהיה משאל בין כה ללא לקיחת פקדון, ולקח פקדון על ההשאלה, נראה כי אין פטור של בעליו עמו, משום שא"א לומר ששומר את הפקדון רק לטובת השואל, משא"כ בגמ"ח שתמיד לוקח פקדון, ולולי זה לא היה משאל מעיקרא, בזה יש לומר ששומר את הפקדון עבור השואל, ויש פטור של שמירה בבעלים. וכמו כן, אותם הגמ"ח"ם שלוקחים תשלום סמלי עבור ההשאלה וגם דורשים פקדון, גם בזה נראה כי יש פטור של שמירה בבעלים, כי אין את הסברא הנזכרת, ששומר את הפקדון רק עבור השואל, כי לולי זה כלל לא היה משאל, שהרי גם המשאל עצמו נהנה מעצם ההשאלה. וכ"כ בספר משברי ים (שם) שהסכים עמו בזה הגר"א גניחובסקי זצ"ל.

ח) עיצה לגמ"ח"ם - נתינת החפץ קודם לקיחת הפקדון: ואשר על כן, יש ליעץ לאותם סוגי גמ"ח"ם שלוקחים תשלום סמלי וגם דורשים פקדון עבור השימוש במוצרי הגמ"ח, כי בתחילה יתנו את החפץ ורק אחר שיגביהו השואל, יקחו מידו את הצ"ק, ובכך לא יחשבו כבעליו עמו בשעת ההשאלה.

ט) עיצה נוספת - עשיית תנאי ע"י קנין לחייב את השואל במקום פטור של בעליו עמו: ועיצה נוספת יש להורות לבעלי הגמ"ח"ם, שיתנו בתנאי מראש ע"י קנין כי גם אם תתכן מציאות של שמירה בבעלים, הרי שהשואל מתחייב מראש גם במקרה שיש פטור של בעליו עמו, וכעין שמצינו בגמ' (ב"מ צד.) שמתנה שומר חנם להיות כשואל. ומועיל

או לחילופין, יש לכתוב תנאי זה בשטר ההתחייבות של תקנון הגמ"ח, וגם אם לא עשו תנאי, מועיל ע"כ פ"מ מדין קנין סיטומתא.

מקורות בקצרה:

אחד מהמקרים הבודדים שמצאנו דיני ממונות, שהוא כהלכתא בלא טעמא, הינו דין שמירה בבעלים, שחידשה התורה שאם היה הבעלים עם השומר בשעת המלאכה, וקרה נזק או פשיעה לחפץ, השומר פטור, שנאמר "אם בעליו עמו לא ישלם". וכמבואר כל זה בשו"ע (ח"מ סי' רצא ס"ח, סי' ש"ה סעיפים ג-ז, סי' שמו ס"א).

א) והנה באדם שהשאל חפץ מגמ"ח והניח עליו צ"ק פקדון, ישנו חילוק בין סוגי הגמ"ח"ם לענין תביעה ממונית - גמ"ח שהוקם באופן כזה שאדם הפריש מכספו האישי לצורך הקמתו, ובכסף זה קנה מוצרים שמקיים בהם מצוות השאלה לאחרים, אך רצונו שהחפצים ישאר בבעלותו, וכאשר החפץ ניזוק או שנאבד, הבעלים עצמו הוא התובע, ורק בענין כגון זה שייך לדון לגבי שמירה בבעלים, משום שהממון מוגדר כמי שיש לו תובעים.

אולם בסוג גמ"ח אחר, שהוקם ע"י נדיב לב שתרם מכספו לתועלת הכלל, ויש אדם או גוף שמנהלים את הגמ"ח וקונים בכסף התרומה חפצים להשאלה, בזה אין לדון כלל, משום שנחשבים גזברי הקדש ואין עליהם תביעת ממון. וכמבואר כל זה בגמ' (ב"ק צג.) ונפסק בשו"ע (ח"מ סי' שא ס"ו). ודין זה הוא בכל ממון הקדש, וכמבואר להדיא בים של שלמה (ב"ק פח. סימן עא) וכן עולה מתוך דברי הנתיבות המשפט (סימן שא סק"ו). יעו"ש.

ב) דין שמירה על שטרות - והנה בנידון שלפנינו, שמדובר שהניח השואל צ"ק פקדון המשמש כבטחון לגמ"ח תמורת שימוש של השואל בחפץ, בתחילה יש לעיין האם שמירה על צ"ק נכללת בגדרי השמירה המבוארים בש"ס ובפוסקים, וזאת משום שמצינו מחלוקת באחרונים האם צ"ק נידון כשטר, ולגבי שטרות שנינו במשנה (ב"מ נו.) כי שטרות התמעטו מדין שמירה, ולכן שומר חנם לא נשבע על שטרות, ושומר שכר לא משלם.

ג) מעמד הצ"ק בהלכה - הוראת תשלום לבנק: ובלאו הכי, גם אם נאמר שאין דיני שמירה על שטרות, יש מקום גדול שלא לדון את הצ"ק כשטר אלא כהוראת תשלום לבנק שיתנו כסף למחזיק הצ"ק. וכן נקטו פוסקים רבים כדוגמת: הגר"ש הלוי וזאנר זצ"ל בשו"ת שבת הלוי (ח"ז סי' רכב) שהביא תשובה מבנו והסכים לה, וכ"כ הגר"ז גולדברג זצ"ל בקובץ תחומין (ח"ב עמ' 295), וכ"כ הגר"נ קרליץ זצ"ל בספר חוט השני (הל' שבת ח"ב עמ' שלב), ועיין מ"ש בשיטתו בספר דרכי משפט (ח"ג פט"ז הערה כג), והגר"ש קרליץ זצ"ל בשו"ת משפטי שלמה (ח"א עמ' דש). ובשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' קג). וע"ע בספר משפט הקנין (ח"א פ"ה עמ' רצט) שהביא שכ"כ לו הגאון רבי מנשה הקטן זצ"ל בעל שו"ת משנה הלכות בהסכמה לספר משפט השכירות. וכ"כ גם בשו"ת ביכורי אשר (אלחד, ח"א סי' לו), ובספר נתיבות שלום (גלבר, סי' קעג ס"ד אות נ), וכ"כ הגר"א פרץ שליט"א בספר חוקת משפט (לא תגזול, מאמר טו). ועיין במשפט הקנין (שם) שהוסיף שכבר קדם להם בשו"ת בית שלמה (מסקאלא, ח"מ סי' עא) שנראה מדבריו דצ"ק אינו אלא הוראת תשלום בלבד. ע"ש. ולפי זה שוב יש לדון האם יש שמירה על צ"קים לגבי דין בעליו עמו.

ד) חיוב שמירה על נייר הצ"ק - סברא נוספת בזה, ראיתי להגר"א פרץ שליט"א בספרו חוקת משפט - לא תגזול (סימן טו) שכתב שגם אם נאמר שאין דין שמירה על שטרות, מכל מקום על עצם הנייר של הצ"ק בודאי יש צורך לשמור. ע"ש. ובאמת שכבר כתב זאת בשו"ת חתם סופר (ח"מ סי' צד) דאע"ג שאין חיוב שומר על שטרות, היינו רק לענין חיוב תשלומין, אבל לתחילה חייב לשמור על השטר כמו כל שומר דעלמא. וכ"כ בשו"ת ברכת רצ"ה (סימן ז). וזה דלא כסבו בעל הישועות יעקב שנטה לצד שבבענק צעטל (צ"ק בנקאי) שאפשר שכיון שאין כאן דין שמירה, אין

ונפלאתי עליו שדוחה את הל"מ בו בזמן שיש רי"ף מפורש שכתב כן, וכנראה נעלם ממנו הרי"ף, וגם בב"י רואים שהשווה את הרמב"ם לרי"ף, ולא למד שזה דין רק בשואל ושוכר אלא בכל השומרים.

והנה בערוה"ש מד' מו' למד בתחילה שלרוב טענת אין רצוני וכו' היא גופא משום הנאמנות של שבועה, ולכן אם השומר הראשון יקבל אחריות גמורה על מה שיקרה אצל השני אז מותר למסור לתחילה לשני לפי רבא, כי אין לבעלים שום נזק מזה, וכל הבעיה שלא רוצים לדון עם השני, פה השומר הראשון אחראי. אולם הסיק שלמעשה לא פוסק כל כי לשון השו"ע לא משמע כן אלא משמע שלכתחילה אין למסור לשומר אחר וכך מורה לשון הרמב"ם פ"א דשכירות, ע"כ, וחזינו שגם הוא הבין ברמב"ם שאסור למסור לשומר אחר גם לרוב ודלא כיד המלך.

ולכן אומן שמקבל חפץ לתיקון, אז קי"ל (סי' שו' א') שהאומנים ש"ש אם מקבלים שכר על העבודה, וגם אם עושים בחינם מ"מ הוא עכ"פ ש"ח וגם לו אסור למסור לאומן אחר אפי' אם הוא עושה בשכר, וגם אם יקבל עליו אחריות גמורה ראינו בערוה"ש שאין להתיר לתחילה למסור בגלל זה לדעת הרמב"ם והשו"ע.

וא"כ התופרת בשאלה דידן אפי' שעושה זה בחינם לאמא שלה, מ"מ היא ש"ח ואסור לה לתחילה למסור את הבגד לתופרת אחרת בלי ידיעת אמא, ואפי' אם היא תופרת יותר מקצועית ממנה, מ"מ ברור שהאמא נתנה לבתה כדי שהיא תתקן, ולא רוצה שתביא את זה לתופרת אחרת שהיא לא מכירה אותה.

אולם יש לעיין במקרה שזה ערב חג וכד' שיש טרדות רבות ואין לבת זמן לתקן, ורק לא נעים לה לסרב לאמא, ואולי בזה יש אומדנא שהאמא לא התכונה להטריח את בתה ואם הייתה יודעת שבאמת אין לבתה זמן לא תטריח אותה, וא"כ בזה מותר לתת לתופרת אחרת מקצועית, ובה אין חשש שעושה נגד רצון המפקיד, וצ"ע בזה.

הרב עוז דוד כפיר

פטור בעליו עמו' בנתינת צ"ק פקדון לגמ"ח

יש להתבונן במקרים רבים בהם האדם משאל חפץ מגמ"ח וכנגדו נותן צ"ק פקדון לבטחון, שיוחזר לו בסיום ההשאלה, והחפץ השואל ניזוק או נגנב בפשיעה, האם יכול השואל לטעון טענת פטור של בעליו עמו' משום שהמשאל שומר עבורו את הצ"ק פקדון, בזמן שהוא משאל את החפץ.

הכרעת הדין:

אם השאל חפץ מגמ"ח הנתרם ע"י נדיב לב, פטור אפילו מחיוב לצאת ידי שמים משום שהוא ממון שאין לו תובעים. ובמקרה שהגמ"ח הוקם מכסף אישי, והניח צ"ק פקדון, מכיון שצ"ק לא נחשב כשטר אלא כהוראת תשלום לבנק, הדבר תלוי:

א. אם השואל הניח צ"ק פקדון למוטב בלבד, אין פטור של בעליו עמו, וחייב לשלם. אלא אם כן, יש ענין לשואל בצ"ק זה, וכגון לשימוש נוסף בגמ"ח באמצעות פקדון זה.

ב. אם אדם אחר הניח צ"ק עבור השואל, גם בצ"ק למוטב בלבד, יש פטור של בעליו עמו.

ג. כל האמור לעיל לענין פטור בעליו עמו, הינו רק בגמ"ח שלולי לקיחת הפקדון לא היה משאל כלל את החפץ, אך בגמ"ח שהיה משאל בין כה את החפץ, או שלוקח תשלום סמלי עבור השימוש, לא נחשב כשומר את הפקדון עבור השואל, ואין פטור של בעליו עמו.

ד. ולכן, יש ליעץ לבעלי הגמ"ח"ם הרוצים שלא יהיה לשואלים מהם פטור של בעליו עמו: א) כי בתחילה יתנו את החפץ לשואל, ורק אחר שיגביהו השואל, יקחו מידו את הצ"ק, ובכך לא יחשבו כבעליו עמו בשעת ההשאלה. ב) עיצה נוספת, שיתנו בתנאי מראש כי גם אם תתכן מציאות של שמירה בבעלים, הרי שהשואל מתחייב גם במקרה שיש פטור של בעליו עמו, ויעשו על זה קנין המועיל.



אלשקר סי' ד"ה וכן) ששמירה בבעלים זה

רק כשאמר לו על דעת תנאי, שמור לי ואשמור לך, כי אז גופו משועבד לשמירת כליו ואי אפשר לו להחזירו באמצע זמנו, משא"כ כשלא התנה כך. ע"ש. ולפי זה, כיון שבעל הגמ"ח המשאיל יכול להחזיר לשואל את הצ'ק בכל רגע נתון, שוב לא היו שמירה בבעלים.

בבא מציעא

לספיקא. והנה טעם א' הוא נצרך גם לעיקר איסור הונאה, וטעם ב' נצרך לענין מה שחייב להחזיר הונאה ולא אמרינן דמחיל.

ביאור גדר דין הונאה להנ"ל

ובמה דהתורה החשיבתו מדין הונאה לטעות ומרמה, [אף שמעיקר דין המקח היה נחשב פסיקה, וכן אמאי אין זה נחשב מחילה] יש לבאר שסתם אדם הרוצה לקנות, הרי ברצונו ודעתו הפנימית הוא לקנות באופן ראוי, ואף שכ"א רוצה לקנות בזול היותר, הרי כיון דגם המוכר רוצה להרויח ביותר, הרי בהכרח דצריך שער, שהמקח ההגון יהיה לפיו, וכל שקנה ביותר או פחות בשיעור מסוים, הרי אף שהסכים לכך ומנהיג מעיקר דין הפסיקה, מכל מקום הוי 'מרמה', ודין התורה בהזרת הונאה, להתחשב בדעה פנימית זו, וממילא להחשיב את השער הראוי כעיקר המקח, ומזה נובע גם חיוב החזרת הונאה ומטעם זה אין זה נחשב גם מחילה גמורה. ובהמשך יבואר עוד שמונח בדין הונאה חיוב להעמיד מקח בצורה הגונה, וזכות של הלוקח או המוכר שהמקח יהיה כן. אלא אם כן יש הסכמה וידיעה מפורשת.

בדברי החינוך

ויעו' בדברי החינוך (ספר החינוך פרשת בהר מצוה שלז) שביאר את יסוד האיסור בהונאה וז"ל: "שאינן ראוי לקחת ממון בני אדם דרך שקר ותרמית, אלא כל אחד יזכה בעמלו במה שיחננו האלהים בעולמו באמת וביושר. ולכל אחד ואחד יש בדבר הזה תועלת, כי כמו שהוא לא יונה אחרים גם אחרים לא ינו אותו, ואף כי יהיה אחד יודע לרמות יותר משאר בני אדם, אולי בניו לא יהיו כן וירמו אותם בני אדם, ונמצא שהדברים שוים לכל, ושהוא תועלת רב ביישובו של עולם, והשם ברוך הוא לשבת יצרו" עכ"ד ולכא' צ"ב מה צריך לבאר דאין לגזול ברמאות, דזהו דבר פשוט, וביותר תמוה מה שביאר דגם לרמאי כדאי שיהיה איסור הונאה, למען בניו וכו' וזה לכא' תמוה מאוד.

ומבואר להדיא מדבריו דאין יסוד איסור ההונאה משום דין הגזול שבדבר, אלא מצד הרמאות והשקר, ומצד שהוא פוגע ביישובו של עולם, ואף שכשלעצמו אין זה גזל ממש, ולכן ביאר שהוא פוגע בכלום, ואף ששייך לעשות מו"מ באופן שכל אחד יודע שהשני יכול לרמותו, לזה ביאר דזה תיקון לכולם ואפ"י במי שיועד יותר לרמות שכן היה מקום לומר שכן הוא דרך המסחר ואדרבה ידע כל אחד שעתידיים לרמותו. ולזה ביאר כן דגם מדרך המסחר אינו ראוי, ונמצא דיסוד האיסור הוא משום הצורך להעמיד ישרות וישוב העולם, ולא מצד דהוי גזל להדיא. והוא כמו שנתבאר.

במקום שאין דין הונאה ובהונאת עכו"ם

ולפי"ז נראה דכל זה שהתורה חדשה דמ"מ מקרי הונאה, וחייב להחזיר [ובטל הפסיקה זידהו], הוא רק באופן שיש דין הונאה, אך כל שאין בו דין הונאה, הדר דינא דמה שהסכימו ביניהם הוי פסיקת המקח ממש, ולפי"ז מובן אמאי בעכו"ם ליכא איסור הונאה כלל, כיון דסבר וקיבל, ולא הוי כסתם מקח טעות, ויעו' בהערה, [ומה שהגמ"ח ב' וטעם ב' מבואר בדברי השי"ך רכ"ז י"ד בשם היש"ש (ב"ק פ"ח

נושא הקנין, וגם אם לא עשו בפועל את אחד מהקנינים המועילים, עכ"פ יועיל מצד קנין סיטומתא בחתימת השואל על שטר התקנון.

ולאור העיצות האמורות לעיל, לפטור את בעלי הגמח"ם מדין בעליו עמו, יש לצרף בזה את מ"ש בשו"ת חתם סופר (ח"מ סימן צז) לבאר את דברי הרמב"ם בתשובה (אגרת הרמב"ם דפוס אמשטרדם דף נג, והעתיקו בשו"ת מהר"ם

תנאי זה כמבואר בספורנו ובאור החיים על התורה בפרשת משפטים (שמות כב, יד) שמועיל בזה תנאי. ע"ש. ועיין ברבי עקיבא אייגר (ח"מ סי' רצא סכ"ג) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ב ח"ב סי' קמה) ובפתחי תשובה (ס"ק כב) ובקצה"ח (סי' רצא ס"ק י"ז בסופו). ע"ש. שהסתפק האם לת' הא' בתוספות צריך קנין. ע"ש. ובפרט לגמח"ם שמחתימים את השואל על תקנון התחייבות, יש להוסיף בתקנון את

ראש החבורה

הגאון הרב מנשה טופיק אביעזרי שליט"א

ביסוד ובגדר דין הונאה חלק ב'

א. בחלק א' נתבאר דבפשטות עולה מדברי הגמ' [ב"מ ס"א] והטור ריש סי' רכ"ז דאחר שחידשה תורה שיש דין הונאה, הרי הוי דינו כגזל, והוי מדין הונאה כמקח טעות אכן הוקשה על הבנה זו מכמה דוכתי, מהא דנקטינן דהוי מחילה באופנים שונים ואם היה גזל כפשוטו לא היה מקום לזה, וכן הוקשו דיני השיעורים בהונאה, ועוד ועוד.

ב. מיסוד דבעיקר הדבר אין בהונאה משום גזל

והנה בפשטות מכל הקושיות הנ"ל שהתבארו בחלק א' עולה דלא כמו שנתבאר בתחלת העיון [דהונאה הוי דין גזל שלא היה קונה אם היה יודע שיש להשיגו בזול, והוי כמקח טעות], אלא דבעיקר הדבר אין בהונאה חפצא גדול, ולולי פרשת אונאה הרי היה המקח קיים כמו שפסקו ביניהם, ואין זה כדין מקח טעות, [ומה שהגמ' לקמן פרק איזהו נשך דף ס"א א' דימתה אונאה לגזל יבואר בהמשך ובל"ג במקומו] ובהמשך יבואר עוד דגם לאחר שנתחדשה פרשת הונאה, אין זה גילוי מילתא בעלמא שהוי גזל, אלא שגם החיוב להחזיר הונאה הוא מדין הונאה, [ואף שהטור כתב ריש רכ"ז שזה בכלל והשיב את הגזילה זה לאחר שיש חיוב להחזיר מדין הונאה ואם אינו מחזיר הוי גזל].

ויעו' בדברי הגמ' דף נ"א ששם איתא צריכותא דה"א דדוקא במוכר שייך הונאה, או דוקא בלוקח, יעו"ש בסברות, ואם נימא דהוי גילוי מילתא דכל מקום שהשני לא היה חפץ במקח במחיר זה מקרי הונאה, אין הבנה לצריכותא זו" אלא כנ"ל דהוא דין מחודש שחייבה תורה שלא להונות אף שבעיקר הדבר אין זה מקח טעות.

ויעו' בדברי הגר"ח בהלכות מכירה (פרק טו הלכה א) וז"ל: - ואשר יראה מוכרח בזה, משום דבכל אונאת שתות, אי משום דין טעות הלא שתות שוה לפחות משתות דהיה צריך להיות המקח קיים כמו שפסקו זה עם זה, והא דבשתות מחזיר אונאה, הוא רק מגזירת הכתוב בפני עצמו הנאמר באונאה דשתות קנה ומחזיר אונאה,

ועולה דבאמת מעיקר הדין באונאה, הרי שפיר פסיקא זידהו קיימת, ובאמת כתב באמרי בינה (סי' ד) דהלוקח מצידו צריך לשלם לו אלא שהמוכר מחויב להחזיר, (ויעו"ש דיני דינים סי' כ').

ג. בהסבר יסוד החילוק בין הונאה למקח טעות

אלא שצריך ביאור אמאי באמת המוכר בהונאה לא הוי מדינא דמקח טעות, דהרי המתאנה לא היה קונה במחיר זה, כיון שיכול לקנותו ביותר זול, והרי מה שקנה הוא על סמך שזה מחירו, ואמאי באמת לא נימא דזהו מק"ט - ולזה יש לבאר דחלוק ביסודו עיקר דין הונאה מכל מקח טעות, [ויש בזה ב' טעמים וכמו שיבואר] והטעם לכך כיון שבמכירת הונאה בעיקר המקח אין כאן טעות כלל, שכן הלוקח יודע מה שקנה, והיה נכון לשלם מחיר זה עבור חפץ א [אכן זה אפ"ל דבמסקנה התחדש דכל הונאה הוי כגזל,

לקמן (דף ס"א) נקטה דהונאה הוי גזל היינו דלמסקנה לאחר שנתחדש דקציצה זו והסכמה זו אינה כדון, ממילא הוי דין גזל].

בגד דין הונאה להנ"ל

ועולה לפי זה דאין איסור ודין הונאה משום שהשני יכול לקנות יותר בזול [שכן כאמור זכותו של המוכר למכור ביוקר ככל שיכול] וכן באופן שהמוכר נתאנה אינו מה שיכל למכור יותר ביוקר [שכן זכותו של הלקוח לשלם מה שפחות], וגם לאחר איסור ודין הונאה, אין זכות לקונה לדרוש את המחיר הזול ביותר שיכל להשיג, אלא התביעה היא רק מה שהעלה או הוריד מהשער הראוי של המקח, וזהו גדר התורה בדין הונאה שנחשב שהפסיד לו ממון מהמקח הראוי וההוגן.

ומעתה יתבאר דזהו גופא גדר חיוב התורה בדין אונאה, דימכור לפי השער הנכון, ולא שיפסוק כרצונו וינצל את אי ידיעת השני ואת רצונו במקח, לדרוש מחיר שאינו הגון.

ד. באור ב' צדדי הרא"ש בדין הונאה לכתחילה בפחות משתות

ולפי"ז נראה לבאר את דין הונאה פחות משתות, את ב' הצדדים שהובאו בדברי הרא"ש בב"מ [פ"ד סי' כ'] שלצד א' הרי מה שעד שתות' הוי מחילה לאלתר, אין זה מחילת ממון מפורשת וכאילו היה חייב לו את ההונאה ומחל לו, אלא מחילה לענין זה שהפסיקה המקורית תחשב התמורה הנכונה, והיינו מחילה על "זכות תביעת אונאה", ובה מיושב מה שהקשינו על צד זה, מה דקיי"ל דבאונאה עד שתות, הרי אף אם לא שלם עדיין את דמי המקח, שמ"מ חייב לשלם וכמבואר בדברי הסמ"ע (רכ"ז ס"ק י"ד), שזה לכא' תמוה מאוד דהא אם לא שלם מה שייך לומר דמחיל ואמאי מתחייב לשלם, אכן להנ"ל מבואר היטב, דכל שהסכים לפסיקה זו, הרי מונח בזה מחילה על זכות תביעת ההונאה, [אלא שבשתות חייבתו תורה ולא החשיבה זה כמחילה] ולצד השני בדברי הרא"ש שם [שעוד שתות הוי כמו עיקר השער, ומותר לכתחילה], הרי מכח טעם זה אינו חייב למכור לו יותר בזול, או להודיע לו, ואין בזה גם משום השבת אבידה דהוי כשלו ושל חבירו ששלך קודם, אכן לצד שאסור לכתחילה למכור יותר משתות, נראה שיש כאן גם משום השבת אבידה.

ויעוי' בדברי החפץ חיים בבאר מים חיים (כלל י' אות כ"ז) שנקט דאפשר שגם אחר אין להגיד לו למתאנה שיש בזה משום הונאה, וזה קצת תמוה אמאי לא יהיה כאן משום השבת אבידה, אף אם מותר לחבירו, וצ"ל דיסוד זה שעד סכום זה זכותו של המוכר [או הלווקח] לקבוע את מחיר המקח, פוטר גם את חבירו מדין השבת אבידה, בצירוף זה שיש כאן משום לשה"ר [ואם שואל את עצתו נראה פשוט שיכול וצריך לומר לו את המקום הזול] ועדיין צ"ע ויבואר לקמן.

ה. מבאר אמאי עד שתות נחשב בכלל השער

וליסוד זה [דמעיקר הדין במכירת הונאה לא הוי מקח טעות, אלא הוי זכות מחודשת לתבוע את המקח לפי המחיר ההגון] יש לבאר את דינא דעד שתות, דבצד אחד נקט הרא"ש (פ"ד סי' כ') שהוי בכלל השער של החפץ, ופשוט שלכל דיני התורה אין זה מחירו, וכמו שהקשינו בזה, אך להנ"ל י"ל שבשיעור בזה שאין בו איסור הונאה, ס' מ"א) שבדיניהם ליכא דין הונאה דאומר לו במליצה פתח עיניך וראה, ולכא' תמוה דודאי אין זה תר ללגול וכדו, אלא כנ"ל כיון דגוף הדבר הוי דרך מו"מ, וכיון דהלווקח יכל היה לברר, ממילא לא שייך לגבוי דין הונאה. ולפי"ז נראה דגם זה מעיקר יסוד חיוב התורה בהונאה הוא שכל אחד מהצדדים במקח, ימכור במחיר ההגון, ולא יסמוך על כך שהשני יכול לברר,

לכן זה מה שפסק נחשב דמי המקח עצמו, אך כל זה הוא רק משום שהיה באמת הסכמה ביניהם למקח זה, לכן שיעור זה אין כדי הונאה, ורק לענין שלא יחשב הונאה אמרינן דעד שתות הוי בכלל השער, אך באמת מדינא עיקר המחיר הוא רק השער המדויק עצמו, [ויש שכתבו ע"פ דברי הרא"ש הנ"ל בס"י כ' בדבר ששערו ידוע וברור הרי הוי הונאה אף בפחות משתות ודו"ק להנ"ל].

ו. בדין הונאה עד שתות בשליח

ויש להוכיח כן דאם נימא שהוא מעיקר השער שהוא נייד ועד שתות נחשב מצד עצמו שער ואין זה דין מסוים בהונאה, אמאי בשליח שקנה אפי' בפחות משתות בטל מקח [וכדאיאתא בכתובות צ"ט ובשולחן ערוך הלכות שלוחין (סי' קפ"ב סעיף ג' ורכ"ז ל)], הרי הוי בכלל השער עצמו ומה שייך לומר ע"ז לתקוני שדרתיך, [אף שיש לחלק בדוחק כמובן] אע"כ כנ"ל דרק כאשר היה באמת הסכמה למקח הרי עד שתות נחשב בכלל השער, [ובלא הכי תמוה לומר דעיקר השער נייד, דאם אין שער מדויק ועד שתות הרי זה בכלל עצם השער, כיצד ידעינן פחות משתות ויותר משתות מהו, וכן מוכח להדי' מלקמן ע"ב בדיני ריבית שיש שער מדויק, ובע"כ כנ"ל] ונמצא דגוף הפסיקה היא מעיקר דין המקח אלא דדין הונאה הוא זה שמחייב את ביטול הפסיקה, ובפחות משתות ליכא דין הונאה חוזר הדין דפסיקה זו הוי דמי המקח.

ז. ההיתר להונות עד שתות ואמאי ליכא בזה משום השבת אבידה

ובזה יש ליישב מה שתמהנו לעיל כיצד לפי צד א' ברא"ש מותר להונות בפחות משתות, וכיצד אינו איסור לפחות מדין השבת אבידה, אכן להנ"ל מיושב כיון דזה נחשב דמי המקח, הרי אין לו דין להפסיד, ולא נחשב כאבידה, והוי כמו שלך קודם, ויעוי' בספקו של החפץ חיים, [בספרו חפץ חיים] כגון, שְׁהַחֲפֵץ שְׁוֹהַ חֲמִשָּׁה זְהוּבִים, וְהוּא רֹצֵה לְקַח מִמֶּנּוּ שְׁשָׁה, אֲבָל אִם הָאוֹנָא הִיא פְּחוֹת מִשְׁתוֹת אֶפְשָׁר דְּאִין לִזְמַר לִי וְיֵאָר שֶׁם (בספר באר מים חיים שם אות כ"ז) את ספיקו וז"ל: פחות משתות וכו'. בדין זה היה לי צ"ע, מי נימא כיון דלכתחלה אסור לרמותו אפילו בפחות משתות כמו שנפסק בח"מ (בסימן רכ"ז) ממילא צריך להגיד לו, או דילמא כיון דהוא ספיקא דדינא כמו שמוכר בהרא"ש בב"מ דאפשר דאפילו לכתחלה מותר בפחות משתות, א"כ ממילא אסור מן הדין לילך ולרגל עליו, והוא בכלל לישנא בישא. ואפשר כיון דספיקא דאורייתא הוא, וזיל הכא לחומרא לענין אונאה, וזיל הכא לחומרא לענין סיפור ע"כ דברי החפץ חיים.

ולכא' דבריו תמוהין דסו"ס מצד דין השבת אבידה אמאי לא יתחייב האחר לומר לקונה כדי שיקנה יותר בזול, אך לפי מה שנתבאר דכיון שמסכים לזה הקונה הוי בכלל דמי המקח, ולא מקרי השבת אבידה, [אכן אפשר שיש בזה משום גניבת דעת והונאת דברים וכמש"כ הסמ"ע (סקנ"א)].

ח. בדין הונאה על מנת להחזיר

ובזה יש לבאר את דברי התוס' המופלאים לענין הונאה ע"מ להחזיר (ב"מ נב. ד"ה אמר אביי) דהתם מבואר ב' חידושים א' מבואר דס"ל דהונאה פחות משתות שרי לכתחילה, [וזהו כדברי הרא"ש הנ"ל בצד א'] ב' אך הוסיפו לחדש דאף בהונאת שתות שרי למכור אם עושה כן ע"מ להחזיר את האונאה אם יתבענו, וזה אינו מובן כלל דאם הונאה הוי גזל, כיצד מותר, הרי מבואר להדי' בגמ' (לקמן ס"א ב') דאסור לגנוב ע"מ להחזיר, וכיצד מותר לו להונות לכתחילה על ג' והנה בגמ' שם איתא לא תגנובו דכתב רחמנא ל"ל [ופי' רש"י שם דנילף מריבית ואונאה] ותי' בגמ' שם צריכא דאסור לגנוב ע"מ למיקט, ומדוקדק דאונאה ע"מ למיקט מותרת, ורק לגנוב

דעת להחזיר, וביותר תמוה דהכא הא אין דעתו בכל ענין להחזיר, אלא רק אם יתבענו לפני שיראנו לתגר או לקרובו, ומנ"ל שבאמת יראה לתגר וקרובו, ואף שבדיעבד ננקוט שמחל, כיצד מותר לכתחילה, ובודאי אסור לגזול על דעת שאולי ימחול לו, וזה צ"ע"ג.

אכן להנ"ל כיון דעיקר המקח קיים אלא שהתורה נתנה לו זכות דהונאה, כל שמוכן לקיים זכותו זו, שפיר מותר, כיון דאין זה גזל בעצם אלא רק זכות תביעה וביטול מקח, ולכן ס"ל לתוס' לחדש דשרי [מצד דלא תונו], אף שיל"ד מדין גניבת דעת או אונאת דברים וכדברי הסמ"ע (רכ"ז נ"א)] אפילו בשתות ע"מ להחזיר את דמי האונאה, ואע"ג דבגזילה ככה"ג דאי אסור, אכן הכא דלא הוי מעשה גזילה אלא שיש זכות של הונאה כל שדעתו להחזיר אם השני יתבע חדשו התוס' דאין זה איסור, ומוכח להדיא דיסוד דין הונאה הוא זכות תביעה ואינו גזילה מעיקרא.

ט. בדין הונאת קרקע

ובזה יש לבאר את דברי הפנ"י (דף נ"א) דבקרקעות דמבואר במתני' דאין בה דין אונאה, גם לא ליכא, וזה לכא' תמוה דסו"ס אדעתא דהכי לא קנה, וא"כ אמאי ליכא בזה משום לתא דגזל, אכן להנ"ל מבואר דדינא דחזרת אונאה נובע מהלאו ודין הונאה, ואם ליכא בזה איסור הונאה [דנתמעטו קרקעות] הדר דינא שאזלינן בטר עיקר המקח [ואף שכתב שם שיש בזה איסור היינו מצד גניבת דעת ואונאת דברים יעוי' בסמ"ע (סי' רכ"ז סקנ"א) בשם המהרש"ל אכן בפחות משתות אפשר דגם זה אין].

י. חוקר לאחר שנתחדש דין הונאה מה נתחדש

ומעתה שנתבאר שולוי דין הונאה שפיר היה נחשב המקח לפי הפסיקה שלהם, הרי יש לחקור בגדר החידוש שחידשה תורה דיש דין אונאה, ויש להעמיד בזה ב' צדדים:

א] יש לומר שגם עתה באמת עיקר הפסיקה והקציצה קיימת, אפילו ביש בו הונאה, אלא הוי רק 'דין מהצד' שצריך להחזיר את ההונאה, ולפי"ז השער האמיתי הוא סימן לשיעור הנצרך להחזיר, ולפי הבנה זו דמיא להחזרת הריבית, דמבואר בגמ' (לקמן ס"ב) דהוא חיוב מצוה להחזירו [אכן אינו לגמרי כריבית, דהתם גם לאחר שחל החיוב להחזיר, הוי חובת החזרה מצד וחי אחיך עמך, ולכן בניו אינם מחויבים בזה, ויעוי' בטור בריש סי' קנ"ט שביאר את עיקר טעם איסור הריבית שהוא מכח הדין דוחי אחיך עמך והוא מצד החיוב החיובות, משא"כ בהונאה, שלאחר שהונהו הרי גם הבנים חייבים להחזיר הונאה] והוי דין איסורי גרידא. [ויעוי' לעיל שהבאנו בזה מדברי התוס' נ"ב לענין הונאה על מנת להחזיר].

ב] או דילמא שאחר שנתחדש שיש דין הונאה, הדר דינא דהוי גזל ממש. דדין התורה לדון כאילו המקח נקבע בשער הנכון של החפץ, וממילא כל תוספת או פחת הוי גזל".

ע"מ למיקט אסור ונחלקו הראשונים בגדר ע"מ למיקט, ומצאנו בדברי הסמ"ע ש"מ"ח ס"ב שכ' בדעת הב"י דע"מ למיקט היינו ע"מ להחזיר ולפי"ז מוכח לכא' דשרי להונות ע"מ להחזיר [ולפי"ז מוכח דגם למסקנה הונאה לא הוי גזל ממש, ויש לדחות דלאחר דהונאה הוי כגזל א"כ ילפינן הונאה מגזל ודוחק]. אלא דמהתם לא מוכח שמותר להונות אלא כשבדאי יחזיר, אבל התוס' (הנ"ל בדף נ"ב) חידשו שמותר להונות לכתחילה באופן שדעתו להחזיר רק אם יתבענו, אפי' שלא יחזיר אם לא יתבענו. וזה יש לבאר לפי היסוד שלמעלה.

ד וכ"כ באבן האזל (פ"ב מכירה) בשיטת הרמב"ם דליכא לאו בקרקע ומתאים היטב עם מש"כ שם דשיטת הרמב"ם כהפנ"י.

ה ויעוי' בדברי הרשב"ם ב"ב (ענ. ד"ה וכת' דחיוב החזרה נלמד מ"לא תונו" ומשמע דלא תונו הוי איסור גזל. וכ"כ הפנ"י דחייב להחזיר כדון גזל וכע"ז מבואר בקרית ספר (פ"ב מכירה) ובנתה"מ (רכ"ז סק"ט) כתב' דלאו דלא תונו ניתק לעשה דהשבה וכדברי



לקבל דין ביטול מקח מדין אונאה, [אף שהיה אפשר לומר דבשיעור זה בטל עיקר הפסיקה] ולכן מציינו גם דשייך דין חזרת הונאה גם ביותר משתות, וכגון ששכר חפץ וכדו' מעל שתות וכבר נשתמש בחפץ יעו' סמ"ע (סי' רכ"ז ס"ק ס"ד).

יז. בדין הונאה יותר משתות

ונראה להוכיח יסוד זה [דגם ביותר משתות הוא מעיקר הדין מקח כפי שפסקו, אלא דרך מדין הונאה יכול לדרוש ביטול מקח] משיטת הרמב"ם והשולחן ערוך בדין הונאה יותר משתות, דקיי"ל דשניהם חוזרים וכדאינת בדברי רבא ב'כללא דהונאה' (ד' נ"ב) ונחלקו הראשונים אם יכול המאנה לחזור גם היכא דהמתאנה אינו תובע אונאתו. דהתוס' (בד"ה ואלו) כתבו דהכא כיון שהוא יותר משתות, ה"ל רחוק מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, דהו"ל כיון ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין, דשניהם חוזרים. אף הריב"ם חולק וביאר החילוק שם וז"ל: "דהתם כשאין הלוקח תובע אונאתו, לכך אין המוכר יכול לחזור בו, אבל הכא מיירי כשמתאנה תובע אונאתו, ולכך המאנה יכול לבטל המקח" ונמצא דנחלקו ב' תירוצי התוס' דלתירוץ קמא יתר משתות דבטל מקח, לא הו' כסתם אונאה, אלא כדינא דמקח טעות ככל מקח טעות, ולכן שניהם חוזרים. אבל הריב"ם סובר דאף יתר משתות הו' נמי בגדרי אונאה ולכן הכל תלוי במתאנה.

ולענין הלכה: פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך (רכ"ז סעיף ד') כהריב"ם, ולשיטתם יאה מוכרת, דאף ביותר משתות הו' כל הדמים שפסק עמו [אף היותר משתות] מעיקר הדין הם בכלל דמי המקח. ולכן אין המאנה יכול לחזור. [דאל"כ קשה דיתבטל המקח מאליו כיון דליכא פסיקה הו' כטעות במדה ובמשקל] וכן נקט מו"ר הגר"ד צ"ל - דגם ביותר משתות אין זה ביטול מקח ממילא, אלא רק מדין תביעת אונאה.

יח. בגדר הזמן של עד שיראה לתגר ולקרובו

ולפי"ז נראה דזהו גדר הזמן של עד שיראה לתגר או לקרובו, שלאחר זה אמרינן שמחל, ויש לבאר שאין זה רק סימן וראיה שמחל, אלא שזה גופא גדר הזכות לבקש את האונאה שהוא רק בזמן זה, וכל שאינו מברר בזמן זה הו' זה גופא מחילה על עיקר הזכות לאונאה, וממילא נותרת הפסיקה המקורית על כנה, ולכן לא שייך בזה דלא ידע כמה מחיל, כיון שיותר על עיקר זכות תביעת הונאה, ונראה דבכה"ג הו' גדר 'יותר' על הזכות, ולא גדר מחילה ממש, ומיושב הסתירה בדין זה לבין הדין במתנה שאין לו עליו הונאה שצריך לפרש. ואף ביותר משתות.

יט. בדברי הרמב"ם בגדר דין הונאה

ויעו' בלשון הרמב"ם (הלכות מכירה פרק יב הלכה ד) "היתה ההוניה יתירה על השתות בכל שהוא, ... בטל מקח, והמתאנה יכול להחזיר החפץ ולא יקנה כלל, אבל המאנה אותו אינו יכול לחזור אם רצה זה וקבל, ואף על פי שבטל המקח אין המאנה חייב להחזיר עד שתהיה ההוניה יתר על פרוטה, היתה פרוטה בשוה אינו מחזיר שאין הוניה לפרוטות.

ומבואר בדברי הרמב"ם, דגם באופן דביטול מקח הרי זה מתורת תביעה ומעשה ביטול, ואין זה דין ממילא, אלא שצריך 'לבטל המקח' ולכן רק המתאנה 'יכול להחזיר ולא יקנה כלל' ולא כתב הרמב"ם ולא קנה כלל, והיינו כנ"ל.

ובהלכה ה' כתב הרמב"ם "עד מתי יהיה לו לחזור ולתבוע ההוניה או לבטל המקח, עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, ואם שהה יותר מזה אפילו לקח שוה מאה במאתים אינו חוזר. ובהלכה ז - "וכן אם נודע שבא לידו כממכרו וידע

נתבאר להדי' גם בשו"ע (סי' רכ"ז ס"ו). אכן למה שנתבאר דזהו זכותו של המתאנה שכאשר מוכר לו צריך למכור לו בלי אונאה, א"כ שפיר יכול לקנות המקח, ולחייב את המוכר להחזיר לו את ההפרש, ובה נתחדש חידוש נוסף שלא רק שזהו חובתו של המוכר שלא להונות, אלא שזכותו של הלוקח לקנות את המקח על דעת שידרוש ממנו את ההונאה [ואף שלכאורה הוא מאנה את המוכר שאינו חפץ למכור במחיר זה].

יד. בדין נתאנה המוכר - לוקח שמחזיר אונאה

ובהו' מובן גם מה דקיי"ל דלא רק אם המוכר מאנה בשיעור שתות צריך להחזיר את הדמים, אלא גם אם הקונה מאנה ונותן עבור החפץ פחות שתות, צריך הוא להשלים הדמים למוכר [המתאנה], ואינו יכול לומר שחפץ לחזור בו מן המקח, וזה לכא' תימא דהתם לא שייך ענין גזל, דבשלמא כשהמוכר מכר ביותר, הרי הפרש המעות שקיבל יותר מהשער י"ל דהוא גזל, משא"כ הכא דהלוקח קנה בזול, דמה שמחזיר הונאה הוא שצריך להוסיף מומן שלא הסכים לו, ובשלמא אם אמרינן דהו' ביטול מקח, הרי פשוט דהמקח עצמו הוא הגזל, אך בכה"ג שקנה ו'משלים אונאה' צ"ב מה גזל שייך כאן ומה גזל הקונה שנחייבו להחזיר, ודיינו שנאמר לו שאם אינו חפץ להשלים חייב להחזיר את החפץ, [וכמבואר בדברי הטור תחילת רכ"ז דחזרת הונאה הוא מדין והשיב את הגזילה, וכמשמעות הגמ' לקמן ס"א א'] ואמאי הלוקח חייב להשלים, וזה צע"ג

ולנה"ל מבואר כיון שנקבע דין מקח, בשער, ומדין הונאה זה מחייב את התשלום בשער, ומכיון ששילם פחות מהשער, נחשב ששלם פחות ממה שהתחייב, לכן צריך להשלים, ולא שיש חיוב מן הצד להוסיף לשני מומן, אלא שנחשב כאילו פסקו ביניהם בדמי השער האמיתי, ואפשר דבכה"ג אם עייל המוכר ונפיק אזוזי והלוקח אין חפץ להחזיר לו המקח, הרי כיון שזכותו לקבל מומן זה, מדין המקח, הו' ביטול מקח אם לא ישלימו לו.

טו. בדין הונאה יותר משתות כשאי אפשר לבטל את המקח

ולכא' היה מקום לומר שכל זה עד שתות', אך ביותר משתות שאינו חפץ במקח, הרי בכה"ג בטל המקח מאליו, אכן מכל הדינים שהובאו גם לגבי יותר משתות, הרי נראה דגם ביותר משתות שייך גדר זה דמקרי מקח ומכל מקום יש לו זכות אונאה, והיינו דמעיקר הדין הו' מקח, אלא דרק מדין הונאה יכול לדרוש ביטול מקח, ולכן מבואר דינא המבואר בשולחן ערוך (יעו' סמ"ע סק"ד) שאף באופן שהתאנה יותר משתות, הרי אם לא שייך בזה בטול מקח, שפיר צריך להחזיר את האונאה.

טז. והנראה בזה לפי סברתינו דלעיל וכפי סברת הרשב"ם שהובאה לעיל, דכל שהיה הסכמה בעיקר המקח, אלא דחוזרים מכח שהמחיר אצל אחריני הוא שונה, א"כ הו' דין מחודש, אף ביותר משתות, והיינו שיש שלמאונה זכות שמונים אותו, ויעו' בדברי ר' מאיר שמחה ב"מ נא. (סוגיה דאונאה אות ה') שכתב לומר דאף כשאין בזה לאו מ"מ איכא דין חזרת הונאה [ויש לרין בזה ואכמ"ל] ומ"מ מה שהתקשינו למעלה הוא קושיא אחרת ודו"ק.

ז ובעיקר הדין דעד שתות הו' מקח ומחזיר אונאה, ומעל שתות בטל המקח והיינו דאין מחיל בכה"ג, ולכא' צ"ע דאם נימא דאינו מקפיד על שתות גופא א"כ הו' כמחיל, אלא שהבאור שאינו מוחל על האונאה ולפי"ז צ"ע דלכא' גם ביותר משתות נימא כן, דלא יתבטל המקח אלא דיתחייב להחזיר הונאה, דזה פשיטא שאם יחזיר לו המוכר את ההונאה שפיר חפץ במקח, וצ"ע אמאי לא יעשה כן, ונראה מכאן דיסוד הדין דאונאה הוא אומדן הדעת אם היה רוצה לבטל את המקח בכה"ג דמעל שתות ממילא מבטלינן את המקח, אך בשתות גופא היה הלוקח מסכים בדיעבד לקיים המקח אלא שהיה מקפיד על ההונאה ולכן אם נקבע ביטול מקח הו' כהפסד לקונה ולכן נקבע דקנה ומחזיר אונאה ודו"ק.

יא. והנה לכא' ממה שנתבאר לעיל נראה דגם לאחר שנתחדש דין הונאה, לא הו' כדין גזל ממש, אולם בפשטות היה עדיין נראה לחלק בזה בין הונאה יותר משתות, דהתם זכותו לביטול מקח, דדנים מדין הונאה דבכה"ג לא הסכים המתאנה לעיקר המקח, וממילא לאחר דין התורה הו' גזל ממש, אולם בשתות [או אף ביותר משתות בכה"ג שא"א לבטל את המקח יעו' לקמן], דבזה הדין הו' דהמקח קיים, נימא דהו' דין וחיוב מחודש, ולענין פחות משתות נראה דזה מוכרת, דלכא' תמוה דכיצד דינא דקיים מקח ומחזיר הונאה, וכי אמאי אפשר לחייב את המוכר למכור שלא ברצונו במחיר שאינו חפץ בו, וכן כאשר המוכר נתאנה דהדין שצריך הקונה להשלים הדמים, וכי כיצד אפשר לחייב את הקונה להוסיף את דמי המקח כיון שלא נתרצה לזה, [ואף שלמתאנה יש זכות הונאה, הרי צריך להו' מק"ט וביטול מקח].

ומזה מוכרח דבהונאה עד שתות, הרי המקח קיים כמו שפסקו, אלא שהו' דין חיצוני, להחזיר הונאה. ולפי"ז מבואר דכאשר דורש חזרת אונאה, עדיין נשאר זכותו לעיקר המקח, ולכן רק מחזיר הונאה.

יב. ויש לבאר דנקטינן שבקציצת המקח ביניהם היה כאן ב' דברים א. הסכמה למקח, דהיינו להחליף חפץ במעות, ומדין הונאה הרי המחיר הוא כמו שראוי וכפי השער, וב' הפסיקה שהיתה ביניהם על הסכום המסוים, וכשתובע אונאה הרי הפסיקה שהיתה ביניהם בטילה, והו' כאילו היה רק הסכמה למקח בלי שקצצו ביניהם סכום מסוים, וממילא הו' בשער הראוי [ומתיישב עוד בזה הערה נפלאה אמאי לא נימא גם כשמחזיר הונאה שיחזיר רק את ההפרש בין שתות לפחות משתות, בפרט לפי דברי הרא"ש דעד שתות זה מעיקר המקח, אכן להנ"ל כיון דמדין הונאה בטלה הפסיקה ממילא נשאר הדין כפי השער האמיתי].

יג. דינא דוורשכי

ולפי שנתבאר דקבלת ההונאה היא זכות מחודשת אף שאין כאן ביטול מקח, יבואר 'דינא דוורשכי' (ב"מ נ"א א'), [שהקונה ראה שייכול לקנות באונאה פחות משתות, אך קנה דוקא בשתות כדי שיוכל לדרוש את ההונאה, ומבואר התם דבמקום שיש דין הונאה מהני, (אלא דשם היה בעה"ב דבלא"ה ליכא בו אונאה יעו"ש ויבואר לקמן) דלכא' תמוה כיון שידע הקונה שהמוכר אינו מסכים אלא במחיר זה, וידע את השער האמיתי, אמאי מותר לו לקנות על דעת כן להונותו ולקבל את ההונאה [ובעיקר הענין כיצד שייך הונאה כשהמתאנה ידע את השער יעו' הערה] ודין זה

הטור ריש רכ"ז, וכ"כ באבן האזל (פ"ב מכירה) בשיטת הרמב"ם. ויעו' בדברי ר"ש משאנן (תור"כ פ' בהר) שכי' גבי המיעוט של שטרות מאונאה דבמכרו בזול ונתאנה המוכר א"צ מיעוט דהא גם מזיק שטרות פטור, ומשמע דהו' מדין גזילה. אכן מאידך גיסא יעו' בדברי הגמ' לקמן נ"ט א' שלשה אין הפרגוד ננעל בפניהם אונאה גזל ועו"ז, ומשמע להדיא דאונאה אין זה גזל, ויעו' עוד בדברי הרא"ש סי' כ' שביאר דלדעת לוי הסובר שיש אונאה לפרוטות, הרי מה דלא שנינו זה במשנת חמש פרוטות [נ"ה א'] משום דאונאה בכלל גזל, ומשמע שלסוברים דאין אונאה לפרוטות אין זה בכלל גזל, ולפי מה שיתבאר לקמן יבואר.

ו ויעו' שם בדברי האחרונים שתמהו בעיקר הענין כיצד שייך הונאה כשידע המתאנה, והנה הב"ח הקשה מב"ב (ע"ח) דשם מבואר דביותר מכדי שהדעת טועה אין ביטול מקח, דהא ידעי כו"ע ולא מקח טעות הוא. וכבר יישבו האחרונים בכמה דרכים ועיקר תירוץ דהתם איכא אנ"ס דמחיל ועוד חילקו דכיון דאירי ביותר משתות שזה ביטול מקח וידע וא"כ אמאי קנה, וכי בשופטני עסקינן שקנה כדי לבטל המקח, ובע"כ דהו' משום מחילה, ע' קצוה"ח ונתיה"מ בס"י רכז, ומחנ"א בדיני אונאה סי' יט.]. אך בעיקר הענין כבר הקשה המחנ"א (אונאה סי' י"ט) דבגמ' ב"מ סא. איתא דא"א למילף גזל מאונאה כיון דאונאה לא ידע דמחיל משא"כ גזל רבית דידע ומחיל. ומשמע דדין אונאה הוא רק כשאינו ידע

שטעה ולא תבע אינו יכול לחזור ולתבוע שהרי מחל".

ומדוקדק מדברי הרמב"ם הללו, כמו שנתבאר דמזמן זה ד'תגר וקרובו' אין זה משום דאם לא תבע בזמן זה הוי מחילה מפורשת, אלא להיפך דכל זכות תביעה לביטול המקח היא רק בזמן זה, ומבואר ג"כ דאין זה דין דממילא דבטל מקח, אלא רק זכות תביעה, ולכן מוגבל בזמן, וזה גופא שלא תבע הוי דין מחילה, וכמשנ"ל דהוי גדר ויתור על הזכות, וזה אף ביותר משנות, אכן בה"ז דאיירי שראה הסכום וידע הרי זה מדין מחילה על עצם ההונאה.

בדין אין הונאה לפרוטות

ויעוי' עוד בלשונו (בהל"ד) לענין הוניה בפרוטות, דמבואר בדבריו שאף שיש כאן גדר הונאה ודין בטל המקח, מ"מ אין צריך להחזיר כיון שאין הוניה לפרוטות, וזה תימא, דאם בטל המקח כפשוטו הרי מה שייך שפטור מלהחזיר, אכן להנ"ל מבואר דדין בטל מקח אינו דין דממילא, אלא הוא רק דין בזכות תביעת הונאה, וכיון שאין לו זכות תביעת הונאה בפרוטות גופה לכן אין הונאה.

כ. זכות תביעת הונאה היא זכות מיוחדת

ולפי"ז נראה עוד לחדש לפי היסוד שנתבאר [דבעצם הדין לא היה צריך להיות זכות תביעת הונאה, דאין כאן דין מקח טעות, אלא התורה חדשה כאן זכות זו]. נראה דיש בזה נפק"מ גם לטובת המתאנה, דאף באופן דאם לא היה המוכר מתרצה אלא במחיר הגבוה, היה הלוקח מסכים לקנותו במחיר זה, ולכא' בכהאי גוונא לא היה צריך להיות דין ותביעת הונאה, אכן מ"מ עובר המוכר [או הקונה] באיסור הונאה, ואף אם יאמר לן הלוקח דהיה מסכים, והמוכר יאמר לן דלא היה מוכר אלא במחיר זה, מ"מ המוכר עבר, וגם ללוקח יש זכות תביעת הונאה, והמוכר חייב להחזיר, כיון דאין יסוד חיובו מדין מק"ט, אלא חיוב מסוים מדין הונאה, וגם בכה"ג הרי הונוה, ולכן היה אסור וגם יש לו זכות תביעת הונאה, ורק אם התנה והודיע את המחיר האמיתי למתאנה, בזה אינו עובר.

כא. החילוק בין מתנה שאין לו הונאה לבין עבר הזמן

ולפי"ז גם כאשר המוכר מתנה עמו להדיא על מנת שאין לך עלי אונאה, יש לומר דלא שייך שיכול המוכר להתנות שיותר על זכות ההונאה, דהרי על זה צוותה תורה דיהיה לו זכות דאונאה, ולכן צריך לפרש, ובזה יש לבאר את לשון הלבוש (רכז כ"א שתמהו ע"ז הסמ"ע סקל"ז ובקצה"ח סק"ח) "האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה, משמע שלא יהא לו עליו דין אונאה והרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה שאין תנאו כלום, שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה ויש לו עליו דין אונאה" ותמהו עליו דהא החסרון מצד שלא ידע ולא מחיל, אכן הלבוש למד כיון שמעיקר הדין זה נחשב מחילה אלא רק מדין הונאה זה אסור לכן רק מצד שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, לא מהני-, וכל שלא יודע כמה השיעור של ההונאה, הרי זה גופא מצווה המוכר שלא יונהו, וכל שהתנאי לא מועיל שאינו יודע השיעור, הרי ממילא יכול גם לתבוע הונאה, אלא שיכול למחול על הממון, ועל זה צריך שידע שיעור ההונאה. ולכן לא מהני תנאי אם לא ידע את השיעור, משא"כ כאשר הלוקח מצד עצמו אינו בודק בזמן זה, הוי מחילה ויתור על עיקר זכותו, ואין זה מצד המוכר, ולכן ל"ק מה שהקשינו דהא גם כשעבר שיעור זמן זה עד שיראה לא ידע דקמחיל, וגם לא ידע כמה מחיל. וכמשנ"ל.

ולפי"ז י"ל דגרע התנה שרוצה שלא יהיה למתאנה זכות הונאה, מלא התנה, ויעוי' בנתה"מ (רכז"ד) שכתב ענין זה, ואפשר דלפי"ז יש ליישב מה שהקשינו מה החידוש בהתנה שאם פירש מהני [דהרי בפירוש לכא' ליכא הונאה כלל גם בלי שהתנה], היינו שאפי' בהתנה מהני שמפרש את השער,

אך בלא התנה, ודאי שיהי אם פירש את המחיר, וצ"ע.

עוד יש לחלק [בין דין מתנה שצריך לפרש לבין לאחר המכירה שלא ראה לתגר וקרובו] בין המחילה לפני זמן המכירה, שבה ודאי שצריך המתאנה לידע השיעור, שאל"כ יש בו איסור אונאה, לבין לאחר המכירה, שבה הנידון רק על החובה להחזיר, ובזה מהני עד שיראה.

כב. אין אונאה בהקדש

ולפי יסוד זה יש לבאר דין אין אונאה בהקדש, שנקטינן להלכה כדברי שמואל 'הקדש אפי' שוה מנה שחיללו על פרוטה' אין לו הונאה המבואר בדברי הגמ' בכמה דוכתי (ב"מ נ"ו נ"ז ובדברי הרמב"ם הל' מכירה והל' ערכין פ"ז הל' השולחן ערוך רכ"ז ט) וברש"י (ב"מ נ"ז) ביאר את הטעם דמהני ולא אמרינן דהוי ביטול מקח, משום דבהקדש לא שייך טעות, והוי כמו שידע, ולכן לית בזה דין הונאה, וזה אינו מובן כלל דהרי הידיעה מהני תמיד מדין מחילה, ומה שייך לומר דידע ודקמחיל, ומה שייך שיחלל מנה על פרוטה, אף דגבוה ודאי ידע, אף אמאי לימא שמחיל.

אכן להנ"ל כיון דמעיקר הדין הפסיקה של כל מקח מחייבת גם את הצד השני, אף אם הוא יותר משנות, [אלא שהצד השני זכותו להמנע מלקנות או לבקש תביעת הונאה] והנה יסד לן הגר"ח (הלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק ח הל' ז) דחילול הקדש דין מעשה קנין בו וכמש"כ "דהרי בהקדשות הא מלבד דצריך להתחלל על הכסף, הרי עיקר חילולו דין קנין כסף ביה דהכסף קונה את ההקדש להתחלל עליו, וכדתנן בקידושין (דף כ"ח ע"ב) רשות הגבוה בכסף דהיינו קנין כסף, וכן בקידושין (דף ה' ע"ב) מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני דאיירי ג"כ לענין קנין כסף, ובעל כרחך דכל שוה כסף ככסף בין לענין חילול ובין לענין קנין החילול, וע"כ הוא הדין הכא נחשבין הפירות ככסף לעשות הקנין והחילול של כסף המעשר שני ע"כ. ונמצא דעיקר מעשה החילול הוא מעשה קנין שקונה את ההקדש תמורת הדמים, והמחלל עביד לבד ממעשה החילול מעשה קנין [ויעוי' עוד בדברי הגר"ח הלכות זכיה ומתנה פרק ד הל' ו'] וכיון שהתורה נתנה זכות למחלל לעשות את הקנין רשאי הוא לקבוע את הפסיקה, לכן כיון שהוא קובע שהוא מוכן ליתן פרוטה עבור מאה מנה הרי הפסיקה הזאת קיימת, אלא שרק מדין אונאה יכול לתבוע, והקדש אין לו אונאה.

כג. בדין נשתנה השער

והנה מבואר בדברי השולחן ערוך (סי' רכ"ז ט) דאם נשתנה השער בזמן תביעת ההונאה, אינו יכול לתבוע הונאה, ולכא' דין זה הוא פשיטא [אכן יעוי' שביטת רבינו יונה ואכמ"ל], אולם יעוי' בדברי הנתה"מ (רכ"ז סק"ז) בשם המהרי"ט שביאר דהמכוון בזה, אף אם היה שיעור הונאה בזמן המקח, הרי כיון שהשתנה השער, נקטינן שחוזר בו מצד השינוי העכשווי, ולא מצד ההונאה שהיתה בזמנו, וזה צע"ג, כיון שהיה בזמנו שיעור הונאה, אמאי לא יהיה בו דין הונאה, ויעוי' בערוך השולחן (שם י"ב) שבאמת תמה על זה.

כד. חזקת ממון ותרתי לרעותא, בדין הונאה

ועוד מבואר (שם סעיף ט) בדברי הרמ"א דאף אם חזינן דהשתא יש בו שיעור אונאה, וכגון שמכר לו חפץ בו' זהובים, וחזינן השתא דמחירו ה' זוז, ורוצה המתאנה לקבל אונאה [או לבטל מקח] אמרינן 'דרך' שיעורם להשתנות', והמתאנה צריך להביא ראיה, דבזמן המקח גם היה שיעור הונאה, וזה תמוה מאוד מאי שנא מכל דיני חזקות, שאזלינן בתר השתא, כשיש חזקה קודמת המסייעת לה, שכן יש כאן בפשטות תרתי לרעותא (יעוי' גמ' נדה ב' ב' בדין מקוה שנמדד ונמצא חסר ובדברי הגמ' והתוס' ב"ב קנ"ג א' ב' וכתובות ע"ה ב' וע"ו ב' ועוד), דהרי השתא חזינן דיש רעותא דיש כאן שיעור אונאה, ועוד שיש גם חזקת מרא קמא על המקח שלא נקנה,

ואמאי על המתאנה להביא ראיה, ואיירי גם במקום שיש חזקת ממון וכגון שהלוקח עדיין לא שילם, ומ"מ לא אזלינן בתרא [ומשמע גם בטוען הלוקח ברי].

בדין חזקה דהשתא בהונאה ובקידושין

וביותר תמוה דהכא הוי חזקה דהשתא במקום שאין כלל חזקה דמעיקרא, דהלא המתאנה טוען שזה היה המחיר מעיקרא [וזה לכא' תמוה על ראית הגר"א לדין זה (שם סק"כ) מהא דקיי"ל מי שנולד הספק ברשותו עליו הראיה, כתובות ע"ו ב' דהתם הא יש חזקה דמעיקרא למקח שלא היה בו מום, משא"כ הכא, ויעוי' ש עוד בדברי הגר"א, ובהסבר הש"ש לדין זה (שמעתא ב' פ"ד) וצריך ליזל בתרא לרוב האחרונים יעוי' בדברי הרעק"א (שו"ת סי' ז) שכתב כן לדעת רב (קידושין ע"ט ב') שפסקינן כוותיה, וכ"כ בשב שמעתתא (שמעתא ג' פט"ז) בדעת רש"י וכ"כ חזו"א (אהע"ז סי' פ') ועוד.

עוד יעוי' ש בדברי הקצוה"ח (סק"ז) שתמה על עיקר דין זה טובא, מהא דמבואר באהע"ז (סי' ל"א) דהמקדש בדבר שאין ידוע אם יש בו שוה פרוטה או לאו, אזלינן בתר השתא, דאם יש בו עתה שוה פרוטה הרי היא מקודשת, ולא אמרינן דרך שערים להשתנות, וכן להיפך, יעוי' בדברי האב"מ (סי' ל"א סק"ג) דאם השתא אין בו שוה פרוטה לא חיישינן ואמרינן דלא היה גם בשעת הקידושין, [ויעוי' ש מה שביאר בשם הב"ר] ולא אמרינן דרך שערים להשתנות אלא ממילא בטלי הקידושין וצ"ע אמאי לא נימא ג"כ הכא דלא היה כלל מקח, וזה צע"ג.

כה. ביסוד החילוק בין תביעת הונאה לספק קידושין

וליסוד שנתבאר מיושב היטב, דכיון דדין תביעת הונאה הוא דין ביטול מקח [ולא בירור שלא היה מקח מעיקרו] ממילא אין זה מצטרף לתרתי לרעותא, ונקטינן להיפך דהיה מקח ראוי, ולגבי הזכות לבטלו, הרי בזה אמרינן כל שנולד הספק ברשותו עליו הראיה, כיון דאף אם היה הונאה הרי בעינן לחלות דין ביטול, משא"כ התם בקידושין שהנידון אם היה כלל שוה פרוטה בזמנו, ואם לא היה שוה פרוטה הרי לא היה כלל קידושין, לכן ודאי מצטרף לתרתי לרעותא, ולכן אזלינן בתר השתא, ומבואר היטב.

וזה לכא' ראיה ברורה דדין ביטול מקח בהונאה, הוא 'זכות של ביטול' ולא דין דמעיקרא לא הוי כלל דין מקח [ויש להאריך ביסוד זה מכ"ד] אכן בכה"ג שביירר שהיה אונאה וביטל את המקח, הוי כמוכן ביטול למפרע.

ביסוד החילוק בין חלות למפרע לבין בירור מעיקרא

ולכא' יש להקשות דא"כ הדק"ל דנימא שיש חזקה דיש כאן ביטול מקח, כיון דהוי למפרע, דהרי הלוקח דורש אונאה ואם כדבריו הרי כאילו לא היה מקח, ומסייעת לו חזקת הממון וחזקת מר"ק של החפץ.

אכן לאחר העיון אין זה קושיא דכבר השריש לנו ה'שב שמעתתא' (שמעתתא א פרק כ"ב) דאף במקום שהיה חזקת איסור אלא שנעשה דבר המתיר, אף שיש ספק אם חל דין למפרע להפקיע את ההתר, נידון כאילו כבר הוחזק להיתר, דהיינו ד'הלמפרע' הוא התחדשות [ומתבאר גם לפי יסוד האחרונים הידוע בגדר מכאן ולהבא, ועליו הראיה ועיי"ש בדברי הש"ש לדברים נפלאים גם בדין שה' במיעוט בתרא שחידש שם שנחשב כחזקת היתר, אף שאם היתה שהיה הרי למפרע נטרף, וכן לענין ספק התרת נדרים, אף דאם היתה התרה הרי היא למפרע, וא"כ ה"ה הכא כיון דלולי שרוצה לדרוש אונאה היה כאן דין מקח, ורק כשתובע הוי חלות למפרע [ולא בירור למפרע] לכן החזקה דוקא מסייעת למוכר וזהו לכא' ראיה גדולה לגדר זה גם לגבי אונאה.



כו. בדין הקונה אכסרה

והנה מבואר בשולחן ערוך (רכ"ז י"ט) דאם חפן מעות או שהיה פירות בכמות לא ידועה והתברר לאחר מכן הדמחיר יש בו כדי הונאה, הרי קנה ומחזיר הונאה אף ביותר משתות, וזה תימא, דאם קנה אכסרה, הרי שהסכים לכך ואמאי יצטרך להחזיר הונאה, הא נחית לספיא, ומבואר כאן כנ"ל דיסוד דין הונאה הוא חיוב התורה להחזיר אף במקום שמדין המקח, שפיר היה לו להחשב כמקח, ורק במקום שבו מחל המתאנה להדיא הרי מהני, וא"כ הכא כיון דלא היה מחילה להדיא, שפיר חייב להחזיר מדין החזרת הונאה.

כז. בגדר שיעור שתות

והנה בעיקר דין שתות ויותר משתות שבה מצינו דכל שמצינו שם שתות, הרי דינא דקנה ומחזיר הונאה, ואינו תלוי בשיעור ההפסד [ועי' בפת"ח שלפי השיעורים המבוארים שם מבואר דבפועל נע שיעור השתות בהנ"ל מחמשה עשר אחוז עד כ' אחוז] וזה תימא דמה זה תלוי בצורת המדידה, ואמאי לא נימא דשיעור ההונאה הוא קבוע ממש, ובפרט תמוה דאם יש נפק"מ בין שיעור ההונאה לשיעור המקח, הרי שייך שאם יוריד את שיעור ההונאה הרי יהיה ביטול מקח, ולהיפך יעוי' בכל זה סמ"ע (רכ"ז סק"ה) וזה צע"ג.

ביסוד החזו"א בעושה על דעת הראוי

ולמה שייסדנו לעיל דאיכא ב' פסיקות למקח זה, דהרי מחד גיסא הסכים לקנות חפץ זה במחיר זה, ומאידך גיסא הרי דעת כל אדם לקנות במקח הראוי, ויודע שיש כללי הונאה, ובכה"ג הוי דין דמחזיר הונאה, וכמשנ"ה, ונראה לבאר דכשחוזר מהמקח מדין הונאה, ותובע מכח זה, אין זה משום שאמדינן שזה בדיוק היה דעתו בשתות לחזרת הונאה, או לבטל את המקח אלא שהיה דעתו למקח בלי הונאה, [וזה מוכח מהא שנחלקו בגמ' וי"א דשיעור הונאה הוא בשתות או בשליש או ב"ב או בא' מכ"ד וזה תימא גדול לומר דיש מחלוקת כזאת במציאות] והפירוש שנחית לכללי הונאה, וזה עיקר זכותו מצד כללי ההונאה [ולא מצד אומדן דעתו הפרטי, שלא היה ניח"ל בזה].

ועי' בדברי החזו"א (אבן העזר סי' נ' וסי' נ"ו) בבאור יסוד זה שאדם עושה על דעת הראוי, וכגון שנחית לתנאי הרי יודע שנכנס לפרשת תנאים, ועוד יסוד לזה בדברי התוס' כתובות ד"ה הרי את מקודשת, (נ"ו ב') לענין דין שומרים דדין חיובם הוא משום ד'משעבדים נפשם לכל הכתוב בפרשה' וזה יסוד דינם, יעוי"ש. וכעין זה מצינו בפרק 'המוכר את הספינה' בכל גדרי המקח שאף שאין הדבר ברור מה קנה ומה מכר, הרי כשמוכר וקונה הוי אדעתא דכללי המקח, שהמוכר את הבית מכר כו' והמוכר את הראש' בבהמה דקה מכר את הרגלים ועוד שם, ומבואר שם בדברי הגמ' והראשונים (יעוי' בדברי הרשב"ם שם פ"ג ב'), דאיירי כשאין מנהג דאם יש מנהג הכל כמנהג המדינה, ומכל מקום המקח חל לפי כללים אלו ונראה ברור דגם אם יאמר המוכר דלא העלה כן בדעתו למכור את הרגלים, הרי כיון שנחית אדעתא דכללי המקח שקבעו חכמים, הוי מקח כן מדאורייתא, ומונח כן בעיקר דעתו של המוכר והקונה וסגי לזה בדעת כללית.

וי"ל דה"ה כשנכנס למקח הרי זכותו לחזרת הונאה לפי הכללים [כיון דכאמור עיקר המקח שפיר הוא כמו שפסקו, אלא כאילו שהתנו שיהיה למתאנה זכות הונאה ולכן גם זכותו היא לפי הכללים].

כח. בגדר שיעור שתות

והנה בשיעורים אלו שמסרו חכמים שתות ויותר משתות נראה לכא' דזה גדר באומדן דעת בני אדם, אכן זה תמוה מאוד לומר דהרי מצינו מחלוקת קיצונית אם שיעור ההונאה הוא אחד משליש [לפי דברי ר"ט] או אחד מכ"ד

לצד אחד בגמ' וזה תימא גדול, ועוד דבפועל דין שתות אינו שיעור בהונאה שהרי הוא משתנה אם הוא לפי מקח או לפי מעות, ועוד דאפשר שאם יאנה ביותר, כיון דלא הוי בגדר שיעור שתות, יחשב למחילה, וכ"ז צע"ג.

ולמה שנתבאר לפי"ז נראה דיסוד דין פחות משתות שנחשב ויתור ומחילה, ושתות שקנה ומחזיר הונאה, ויותר משתות, אין זה משום שהוא אומדן מדוקדק שזהו שיעור גדול שאדם מפקיד עליו, אלא שיעור השתות הוא צורת חישוב שבה יש לדון דראוי שיחשב הונאה, ולכן כל שהוא בתורת שתות, הרי זכותו כדין שתות, וכל שאינו בתורת שתות, הרי דינו לפי החישוב הראוי בכה"ג, ולכן שייך שההונאה תהיה יותר גדולה, ומ"מ כיון דשייך לחשבה כשתות, דינה כהונאת שתות.

ויסוד לזה בדברי הרא"ש (סי' כ') דביאר את טעם המחילה בעד שתות' כיון שהחישוב של השער ניתן לויכוח, הרי שפיר מחיל, ואף שודאי שיש שער קבוע, וכמו שהוכחנו מדין שליח דמחזיר אונאה במשהו, וכן בדיני נזיקין ודאי שיש לחפץ זה שער ידוע, ועוד דאם השער אינו ברור, א"כ גם שתות לא יהיה ברור, אלא בע"כ דהוי סברא רק בגדרי הונאה, כיון דמעיקרא עביד מקח, אלא שיש לו זכות לקבל מדין אונאה, וכללי האונאה, הם חלק מעיקר הדין וזכות ההונאה, ולכן כתב הרא"ש שכל שקשה לחשבו, הרי אין זה בכלל הונאה, ונמצא דהשיעורים האלו של שתות ויותר משתות וכו' אינם רק תוצאה של דעת האדם, אלא להיפך על זה גופא שיש כללים כאלו זה דעת האדם סומכת בכל מקח, [דאם היה דין השיעורים בזה שתות ויותר כו' שהוא סברא בעצם דאדם מוחל על מעט וכו' א"כ ודאי שאין סברא שיחשב פחות אונאה אם מונהו יותר, רק מכיון שאפשר לחשבו בתורת שתות, אע"כ כנ"ל].

כללי הונאה הוי דאורייתא אף שנקבעו על פי חכמים

ולפי יסוד זה דכללי ההונאה אינם רק בגלל שדעת בני"א מעיקרא על כך, אלא להיפך דדעת בני"א שיהיה כללים במקח [שהיינו באופן כללי ראוי שיהיה בשיעור קטן דין מחילה, ובשיעור גדול דין ביטול מקח וביניהם דין קנה ומחזיר אונאה, אלא דחכמים קבעו הגבולות של דינים אלו], ודעתם ע"פ הכללים, יש לבאר דכל השיעורים האלו דשתות [או לדעת הסוברים דהוא י"ב כ"ד או שליש] הוי עתה דין דאורייתא דאף שחכמים קבעו אותם, הרי ממילא הוי כעיקר הכללים שעליהם סומכים במו"מ, ומיושב היטב דאף שעיקר הכללים הם ע"פ דעת חכמים, הוי דין דאורייתא.

אונאה לפרוטות ובשיעור מעה

והנה לפי"ז יש לבאר בגמ' (ב"מ נה א' נ"ה ב') מה דאין הונאה לפרוטות, ולדעת הראשונים היינו שאין הונאה בשיעור פרוטה אלא רק ביותר והיינו אף אם נתאנה שתות ויותר, וכן פסק השולחן ערוך (סי' רכ"ז ה') ובסמ"ע שם ציין את דברי הר"ף והרמב"ם, שנראה שסוברים שדוקא שיעור מעה יש הונאה ולא בפחות, שהוא ממש שיעור גדול, וזה היה תמוה מ"ש מכל דיני התורה שהם בפרוטה אכן להנ"ל שבעצם הוי מקח אלא דהוי דין מיוחד דהונאה, בזה נקבע דעצם פרוטה אין לו חשיבות דהונאה, ולפי מה שנתבאר לעיל דדין השיעור בהונאה הוי מעיקר כללי מו"מ מבואר היטב גם השיטה דהוא דוקא במעה, כיון דיסוד דין הונאה הוא מצד כללי מקח וממכר, וענינו מכירת יוקר וזול, ולכן הם נמדדים דוקא בשיעור של מטבע חשוב שראוי להחזיר למתאנה, [דאם היה זה כדין גזל ודאי ששיעורו היה בפרוטה ופשוט].

כט. תמיה גדולה בדין שליח שנתאנה או שהונה

ולפי יסודות אלו יש ליישב עוד תמיה גדולה במה שנתבאר

בדברי השולחן ערוך (סימן רכ"ז סעיף ל') דשליח שנתאנה הרי השליחות בטלה אף בפחות משתות, אך בשליח שהונה הרי נחלקו שם ולדיעה ראשונה, הרים גם הלוקח חוזר אף בכל שהוא זה תימא גדול, דהא הלוקח הסכים למקח זה, כיון דהיה פחות משתות ומחיל, ולפי דברי הרא"ש (סי' כ' בצד א') הרי מהני אף לכתחילה, ואמאי יבטל המקח, ומאי שיאטיה דאם השליח נתאנה, דהתם קיי"ל דחוזר בכל שהוא דהתם שייך לתקוני שדרתיך, וממילא בטל המקח, אך כאשר הלוקח נתאנה הוא גופו עשה את המקח, ומה שייך לחלק בין קנה משליח או מהמשלח גופיה, ויעוי"ש בדברי הסמ"ע ובדברי הגר"א, שאכן ביאר כן את השיטה החולקת הסוברת שאם הלוקח נתאנה דינו כשאר כל אדם, אך השיטה הראשונה בשולחן ערוך צע"ג.

ולהנ"ל מיושב היטב דכיון שכל דין המחילה גם בפחות משתות, הוא מצד שכן הוא כללי המקח, הרי בכה"ג דכח המוכר עדיף וכגון שמוכר על ידי שליח [שאצלו אף בפחות משתות יבטל המקח], א"כ על דעת זה לא נכנס למקח, וזהו שביאר הנתנה"מ שם 'שלא יהיה כח המוכר עדיף' ובסמ"ע כתב שחכמים השוו מידותיהם, וזה תימא דאם הלוקח מחל לו מה ענין חכמים לזה, אכן להנ"ל מיושב היטב דפחות משתות, הוי דין מחילה רק מצד כללי המקח, ולא שיש אומדן דעת דשפיר רוצה למחול, ולכן סברא דאם נחית למקח שלמוכר יש זכות בעצם שלא למחול, הרי גם ללוקח יש זכות זו.

ל. בדין הונאת מטבע

והנה בדין הונאת מטבע [שנפחתה משיעור משקלה הראוי] מצינו דנחלקו בזה במשנה (דף נ"א: ג"ב. ר"מ ר' יהודה ור"ש) וגם להלכה, אם הוא בשיעור אחד מי"ב, או בשיעור אחד מכ"ד או בשיעור שתות, יעוי' בשולחן ערוך (סי' רכ"ז ט"ז) ולהלכה נקט השולחן ערוך כדעה זו דשתות וברמ"א הביא לדינא את דעת החולקים, והנה התמיהות בזה הם בתרתי, א' דהנה עיקר ההונאה במטבע דיאירי שם, היינו כאשר יש אונאה במשקלו, וכבר הקטו התוס' דהוי כטעות במשקל ובמדה דחוזר בכל שהוא, ותירצו דנחית הכא לתורת מטבע, ולא לתורת מדה ומשקל, [ובאמת נחית למשקלו הרי הוי הונאה בכל שהוא וכדאיאתא שם (סי' רכ"ז ט"ז)] אלא דזה תמוה וכדלהלן

לא. תמיה גדולה בדין הונאת מטבע

א' הנה בפשטות צע"ג עיקר המחלוקת בזה דהנה מבואר ברא"ש (סי' כ') (ובשולחן ערוך (סעיף ו' וסעיף ט"ז ברמ"א) דבנפחת המטבע פחות משתות מותר אף לכתחילה להוציא [ואינו כשאר אונאה שאין להונות לכתחילה ביותר משתות], כיון דהמטבע יוצא בהוצאה ולא הפסיד את המתאנה, ואינו כשאר מטלטלין דלכתחילה אין לו להונות בפחות משתות, וא"כ צע"ג מה המחלוקת אם שיעור ההונאה הוא באחד מי"ב או באחד מכ"ד או בשתות, דממה נפשך אם אף כשנפחת שיעור זה מ"מ הוא יוצא בהוצאה, כיצד שייך בזה הונאה כלל, ואם אינו יוצא בהוצאה הרי מה שייך לפסוק דעד שתות לא הוי הונאה, וזה צע"ג.

ב' עוד תמוה בזה בעיקר הענין השיטה [שנפסקה להלכה בשולחן ערוך] ששיעורו בשתות כשאר מקח, ולכא' הכא הוי ענין אחר לגמרי דאין ההונאה בשויות המטבע שמקבל פחות, שהרי נחשב בשויו אלא בכך שהוא יוצא מדוחק, וא"כ תמוה מאוד מה שיאטיה לשיעור שתות כאן, דהכל צריך להיות תלוי אם יוצא בהוצאה או לאו, ואם נימא דנחית למשקל או דקפיד על הוצאה ע"פ הדחק א"כ להוי ביה הונאה בכל ענין, וכמו שכתבו התוס' והשו"ע" ומ"מ מאי

ח ובדוחק היה אפשר ליישב דזה ברור לגמ' דבשויו ממש ימצאו לו לוקחים, ולכן נחשב כהונאת פחות משתות או

שיאטיה לדין שתות הכא, [ויעו"ש גמ' שהיה צד לומר דמי שסובר דשיעור אונאה הוא באחד מ"ב או מכ"ד ס"ל כן גם בשאר מטלטלין, וכו"ז צע"ג.]

לב. באור דשיעור שתות הוא צורת מדידה

אכן למה שנתבאר דדין שיעור שתות ויותר משתות הוא צורת מדידה של חשיבות ההונאה, [ולא בגלל דכן הוא במציאות שאינשי לא קפדי בכך או ביותר, דבזה לא שייך מחלוקת כ"כ קיצונית בין א' מכ"ד לא' משתות, וכיון שהוא שיעור חשוב לכן נקבע שיש בו הונאה, ולפי"ז יתבאר יסוד הדין גם בהונאת מטבע, דודאי דרך מטבעות להפחת וכן דרך מו"מ שיש מטבעות שנפחתו, אלא דודאי עדיף לו לאדם לקבל מטבעות שלימות, כיון דמ"מ הוא דחק להוציאו [ויש שאינם מקבלים אותו], ועוד שיכול להפחת יותר, אולם כל שהסכים לקבל מטבעות אלו ולא בדק, הרי שפיר הוה עיקר מקח, וכמו שנתבאר בעיקר דין הונאה, אלא דזכות תביעת ההונאה במטבע היא משום זה גופא, שמטבע זה אינו יוצא כ"כ בהוצאה [ואפשר עוד דהלא בשווי ממש לפי הפחת שפיר ימצא לו מקבלים], וכיון דסתם מקח ראוי להיות במטבעות שאינם פחותים, ולכן מדין תביעת הונאה יכול לבקש מטבע שלם שלא נפחת, ולזה השאלה מה השיעור שנקבע בזה שיחשב הונאה, ולכן שייך בזה מחלוקת, ולדינא להלכה, נקטינן [וכמו שפסק השולחן ערוך] דהוי שתות ככל מקח כיון דשיעור שתות הוא מדין כללי המקח, ולא משום דעת בב"א המסוימת על מקח זה, וכיון דסתם מקח נמדד בשתות, א"כ נקבע ג"כ הכא לענין מטבע שיעור זה, לפי שיעור הפחת, ולפי"ז דין זה דהונאת מטבע הוא בשתות הוא תוצאה של עיקר דין הונאה.

לג. בדין ההתר להוציא לכתחילה מטבע פחות משתות

ולפי זה מבואר היטב דין זה דמותר לכתחילה להוציאו את המטבע בפחות משתות, והיינו משום דנפיק בהוצאה, ותמהנה בזה דא"כ מה באור השיטות דסברי דעד חלקי י"ב או חלקי כ"ד יש בו הונאה, דאם יוצא בהוצאה בשתות מה הטעם לזה, אכן להנ"ל יתבאר דהכא במטבע היוצא שנפחת קצת הלא אין הפסד, ואינו כמו סתם מטלטלין בפחות משתות, דהא עיקר תפקידו להוצאה, ואינו מפסיד כלום, ולכן מותר כאן גם לכתחילה, אלא דאם היה צריך להחזיר הונאה גם בפחות משתות, ולפי השיטות דשיעור הונאה הוא ב"ב, או בכ"ד, [וכמ"שנ"ט סו"ס יש בו דחק וגם ראוי להפחת יותר] ממילא פשוט דהוי הונאה כיון שאסור למקבל להוציאו, ולכן נמצא דין זה שכל שנפחת פחות משתות, מותר לכתחילה להוציאו, זה גופא הוא תוצאה של דין זה שלית ביה הונאה, וממילא גם השני יוכל להוציאו, אכן לסוברים שיעקר השיעור הוא א' מ"ב או כ"ד, הרי כיון דזה הגבול [ואפשר שהוא כיון שיש כאן סו"ס חסרון במשקל ובמדה] ממילא דינא הוא דמותר להוציאו רק בפחות משיעור זה.

לד. ביסוד דין שער

ולפי"ז נראה להוסיף דכיון דיסוד דין התורה בהונאה הוא שלא אזלינן בתר הפסיקה שלהם, אלא שגוף השויות של החפץ הוא לפי השער, וגם ביחס לזה נקבעו ג' הגדרים

שתות ויותר וכו' אך לבד ממה שזה צ"ע דא"כ הוי כמדה ומשקל [וי"ל], אך מסוגי הגמ' לא משמע כן ואכמ"ל וביותר יהיה תמוה שיטת הרמ"א לדינא דא"כ אמאי להחמיר בשיעור זה דא' מ"ב או מכ"ד ואכמ"ל.

ט ולפי"ז יש לדון בשליח שמכר במטבעות אלו אם יש בזה דין דהונאה ידידה בכל שהוא, או דמטבע שאני.

י והיה מקום לומר דגם מה שב"ד מחויבים לקבוע שערים כדאיתא בב"ב ובשולחן ערוך (ס' ולא סעי' כ') נלמד מדין הונאה וכעין מש"כ החזו"א לענין מטבעות, אכן זה אינו דהתם איירי רק לגבי

[מחילה, קנה ומחזיר, וביטול מקח] וחובת שניהם לקיים המקח כפי השער, ורק משום חובה זו שייך דין הונאה ולפי זה אינו מוכרח שיהיה בכל מקח דין אונאה, דיש דברים דבהם זכותו של המוכר או הלוקח לקבוע לגבי עצמו את השער של חפץ זה, ובכה"ג לא שייך דין אונאה, שכן כאמור אין דין הונאה מחמת יכלתו של המתאנה לקנות יותר בזול במקום אחר, אלא רק מכר שיעקר החפץ יש למכרו בשערו האמיתי. ובההתחדש שהפסיקה לא מהני לבטל דין אונאה, אך בדבר שבו יש זכות לאחד מן הצדדים לקבוע מצידו את המחיר לא שייך כלל דין הונאה.

לה. הונאה בקונה מבצל הבית

ולפי יסוד זה [דאין דין אונאה משום שיכל להשיג במקום אחר יותר בזול, אלא משום דגדר הדבר ששויות החפץ נמדד בשער, ויותר או פחות מכך, הוי כדין גזל] יבואר הדין מה דאין הונאה בקונה מבצל הבית כמבואר בגמ' (דף נ"א ב') ונפסק בדברי שולחן ערוך (ס' רכ"ז סעיף כ"ג). וזה לכא' תימא דהא הקונה לא ידע שקונה ביוקר, והיה יכול לקנותו במחירו הנכון, [ובפרט קשה לפי הרשב"א הר"ן והרמ"ר הסוברים דהקונה מבצל הבית אף ביותר משתות הוי מקחו מקח], ואף אם נימא דכיון שידע שהוא בעל הבית הוי כמחיל אונאה, [וכמו שמשמע מהשאלות שהביא רש"י שמביא ביאור הגר"א שם] אכן גם זה תימא דהא צריך שידע כמה מחירו, כדי שימחול, ורק אז שלא יהיה בזה דין אונאה, וכמו שנתבאר דאף באומר לו להדיא חפץ זה יש בו אונאה ע"מ שאין בו אונאה הרי צריך שידע כמה מחירו כדי שימחול, ואם לאו לא מהני אף שאומר בפירוש שמוחל לו [כמבואר להדי' בשולחן ערוך (רכ"ז כ"א)] והכא לא ידע כלל כמה אונה, ויעו"ש ברש"י (שם נ"א א') כתב בשם השאלות דבעל הבית הוי כמפרש יודע אני שיש בו אונאה, וצ"ב דהא כאמור קי"ל בזה דצריך שידע כמה מחירו.

ולהנ"ל מיושב שפיר דכיון דלגבי בעה"ב הוי זה שער, א"כ כל הנידון רק שלא הטעה את הקונה, וכיון שידע שהוא בעל הבית סגי בזה, ובכה"ג אין דין שער, ומיושב היטב החילוק בין דין בעל הבית, לדין האומר על מנת שאין לך עלי אונאה.

לו. קונה מבעה"ב שלא נתכוון למחול

ובזה מבואר עוד דהא בדין בעל הבית דלית ביה אונאה, איירי בכה"ג שהקונה לא נתכוון כלל למחול וכדאיתא שם בעובדא דוורשכי, ועי"ש בב"ח (על ס' רכ"ז ס"ז) מבואר דאיירי שאמר בפני עדים שאינו מוחל, ובכה"ג אמאי לא יהני ללוקח לתבוע את אונאתו, דהרי לא מחיל [וע' בקצוה"ח סי' רכ"ז סק"ה] אכן להנ"ל מבואר דכיון דבעה"ב לדידיה זה הוי השער, א"כ לא יהני כלל מה דהוא לא מחיל, כיון דנחית למקח עם בעל הבית [זה מדוקדק גם מהצירכותא בגמ' נ"א שמבואר דמי שיש לו זכות למכור יותר ביוקר ממילא היה צד שבטל ההונאה אף שהשני לא ידע].

ובזה יתבאר דגם להיפך דבמקום שיש דין הונאה אף במקום שבו הלוקח ידע היטב את מחירו, הרי שייך דין אונאה וכמו שנתבאר כיון דאם נחית למקח זכותו לקבל במקח הראוי ולא רק מפני שרימהו.

דברים שהם חיי נפש ועי"ש, וי"ל. עוד יעו"ש בדברי המחנ"א (קנין מעות י"ד) ובהלכות אונאה (ס' י"ג) דמשמע ממנו שבכפל הרי גם אם סיכמו ביניהם אין זה דמי המקח ויש לענין טובא בדבריו אלו מדין הקדש מנה שחיללו על ש"פ ועוד, אכן יסודינו זה דעיקר הקציעה היא מה שסכמו ביניהם ואף במחיר גבוה יותר, לכא' זה מוכח להדיא מדין רבית שכשנתן לו גלימא שוה דינר בסלע של רבית, אמרין דהמקח קיים, וחייב להחזיר לו סלע, [יור"ד קס"א סעיף ח] ואם נימא דדמי המקח הוא רק השווי האמיתי והשאר הוי מתנה א"כ הכא היה צריך לומר דהוי רק דינר רבית והשאר מחילה אע"כ כנ"ל דכשקצצו ביניהם זה נחשב מחיר המקח, ולכ' כן עולה מכל דיני פסיקה בזול ביש לו ודו"ק ואכמ"ל.

לז. בדין אין אונאה בחליפין

ובזה יבואר אמאי אין אונאה בחליפין (רכ"ז סעיף כ') ובפשטות איירי גם בכה"ג שאחד הצדדים טעה באמת בשויות הדבר, ומ"מ אין אונאה, וזה תמוה אמאי לא נימא דהוי כמקח בטעות, אכן להנ"ל דעצם המקח אינו טעות, אלא דיש זכות שהמקח יהיה לפי השער, ובחליפין שיעקר ענינו חפץ בחפץ [יעו"ש לשון הרמב"ם בזה] ולא שייך בו ענין שער שזה רק במכר שעושהו לדמים, הרי הסכמתם קיימת.

לח. בדין דברים שאין בהם אונאה

מבואר בדברי הגמ' (ב"מ נ"ו א') דקרקעות אין בהם אונאה, ויעו"ש בדברי הגמ' ב"ק (י"ד ב') דמבואר שם שקרקעות נחשבות 'שוה כל כסף' ויש מן הראשונים (רי"ף רמב"ם רשב"א ועוד) שסברו דאין בהם אונאה כלל, וכן פסק השולחן ערוך (ס' רכ"ז סל"ט) ובביאור שיטה זו כתב הרשב"א במסכת בבא קמא (י"ד:): דיש אנשים שמחשיבין קרקע יותר מכל דבר, ובשיטת ר"ת החולק על כך וסובר דבפלא יש אונאה, וכשיטתו נקט הרמ"א, (שם רכ"ז ט) ביאר החינוך (מ' של"ז) דדין קרקעות שאין בהם אונאה הוא מסברא, ולכן יותר מפלא איתא אונאה, וכל זה תמוה דמ"מ מה ענין זה לקונה שיכול היה לקנות יותר בזול, [ובדוחק י"ל דכל קרקע הוי דבר מיוחד, אכן קשה לפי"ז בעבדים ויעו"ש בדברי הגה"מ, לענין רבית בעבדים, ונתבאר במק"א] אכן להנ"ל א"ש דדין שוה כל כסף הוא סברא דליכא בזה דין שער בעצם ולכן שייך שהמוכר יקבע בזה השער וממילא ליכא בזה דין אונאה. ולדעת ר"ת הוא סברא שבוה עד פלא הוי כעד שתות.

והנה בזה מבואר מה דבקרקות (לדעת הרי"ף והרמב"ם ופסק השו"ע רכ"ז ס"ט) הרי אין להם אונאה אפ"ל באלף, דזה נראה תמוה וכי שייך שמחירו יהיה פי אלף אכן להנ"ל, כיון דבדברים אלו ליכא בהם דין שער, ממילא הרי רק הפסיקה שבין המוכר והקונה קיימת.

לט. מיישב את דברי רש"י לענין מי שפרע

ולהנ"ל מבואר היטב החידוש שבדברי רש"י (דף מט ב') שתמהנו עליו טובא בריש דברינו בחלק א"כ מה שייך שאף שמדין אונאה מותר לו אכן אם באמת לא יסכים המוכר ליתן היה מקום לומר דישראל עליו דין מי שפרע שאף שזכותו לקבל שאר הממון, הוי כשאר זכותים, אך מ"מ כיון שגמר בדיבורו להסכים למקח, הרי לא יהיה לו זכות לדרוש ביטול מקח, [ובפרט לדברי האמרי בינה הנ"ל שהלוקח צריך לשלם אלא שהמוכר צריך להחזיר] ולהנ"ל יש לו זכות לדרוש את ביטול המקח בלי דין מי שפרע, ולהנ"ל מבואר אמאי לא בטל המקח מעצמו, דכן הוא דין זכות שיש לו להעמיד מקח נכון.

היסודות העולים

א. מעיקר הדין 'אונאה' דהיינו כשמוכר דבר ביותר ממחירו או שקונוהו בפחות, אינה בכלל גזל, ואף שהמתאנה לא ידע שזה אינו מחירו של החפץ, מב' טעמים כיון שאין כאן טעות בעיקר המקח, או במנין או בחשבון, אלא רק מכירת יוקר וזול, (רשב"ם ב"ב פ"ג ב' ד"ה מכל לו) ומה שיכל המתאנה לקנות או למכור ביותר זול או יוקר הרי זה 'כמניעת רווח', ולכן גם הפסיקה ביניהם לעיקר המקח אמורה להתקיים.

יא ויעו"ש ברעק"א שהוסיף בקושיטתו דאירי לסלק"ד שבלא"ה יכול לדרוש או אונאה או ביטול מקח, ולזה הקשה דפשיטא שאין מי שפרע, [אכן י"ל דאיירי בכה"ג שאין ברצונו לקבל האונאה או שאין באפשרות השני לשלם האונאה ודו"ק אכן בעיקר הדבר יעו"ש בדברי רש"י גופא בהמשך בדברי הגמ' שנקט גם בראשית הסוגיא דין זה דבשתות קיים מקח ומחזיר אונאה, ולפי"ז מבואר להדי' ברש"י דגם בשתות יכול לדרוש או את האונאה או ביטול מקח.



כאן כתב להתיר משום דהוא בדרך זביני דכיון שהוא נכלל בשווי הקרן.

וכדעת רש"י מבואר בראשונים שעיקר החילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא האם היה דרך מקח או דרך הלואה. והנה ברמב"ם (מלוה ולוה פ"ו ה"ו) כתב וז"ל, מכר לו את השדה ונתן לו מקצת הדמים אם אמר לו המוכר ללוקח קנה כשיעור מעותיך כל אחד משניהם אוכל פירות כשיעור מעותיו, אמר המוכר ללוקח לכשתביא שאר המעות תקנה מעכשיו שניהם אסורים לאכול הפירות מיד, המוכר אסור שמא יביא הלוקח שאר המעות ונמצאת השדה שלו ונמצא המוכר אוכל פירות בשביל המעות שנשארו לו אצל הלוקח וכן הלוקח אסור שמא לא יביא ונמצא שאכל בשביל מקצת המעות שיש לו אצל המוכר, לפיכך מניחין את הפירות ע"י שלישי עד שיתנו לאחד מהן, אמר לו המוכר לכשתביא שאר המעות תקנה הרי המוכר אוכל פירות עד שיביא הלוקח ואם אכל הלוקח מוציאין ממנו, אמר לו המוכר קנה מעכשיו ושאר המעות הרי הן חוב אצלך הרי הלוקח אוכל פירות ואם אכל המוכר מוציאין ממנו כל מה שאכל. וביאר ה"ה שם דמוציאין ממנו הפירות כיון דהוא ריבית של תורה. ולכאורה יש לתמוה הרי מיידי בדרך מקח ואמאי הוי ריבית של תורה דהרי בריבית דרך מקח מותר להוסיף בעד המקח ואפילו שמוסיף בעד ההמתנה של המעות ואם כן צריך להבין למה יהיה אסור מן התורה ריבית באופן זה.

ולפי מה שנתבאר לעיל אפשר להסביר דברי הרמב"ם, דהנה יש ב' אופנים בריבית, אופן אחד שמוכר לו דבר שווה מנה במאתיים ואופן נוסף שקוצץ כסף על כל יום שממתין לו עם התשלום. ואם כן אפשר לבאר דמה דמצינו היתר בריבית דרך מקח זה דווקא שעושה כן שמוכר לו שווה מנה במאתיים אך כשנקבע תשלום המקח במנה ונותן לו תוספת מעות על כל יום שמעכב לו את התשלום אפשר שבזה אפילו דרך מקח יהיה אסור מדאורייתא.

ובהסבר הדברים יראה דהנה באופן שמוכר לו שווה מנה במאתיים שמותר מן התורה דהוי דרך מקח משום שהמאתיים נחשבים לתמורה לחפץ וממילא אין כאן קרן ותוספת ריבית כמו בהלוואה שמלוה לו מנה שיחזיר מאתיים דשם ודאי נחשב שהקרן בהלוואה נשארת בשווי של מנה ומה שמוסיף על זה נחשב ריבית ואסור מן התורה. אך במקח נחשב שנקבע בין המוכר לקונה שזה שוויו של החפץ ולכן אינו ניכר הריבית כלומר להחשיבו קרן בנפרד ותוספת של ריבית אלא הכל הוא שווי החפץ. וזה יסוד ההיתר של ריבית בדרך מקח וממכר דמותרת מדין התורה. אך באופן שהבאנו מדברי הרמב"ם שקנה הקרקע מעכשיו ולא שילם לו הלוקח את כל שווי המכר והמוכר אוכל פירות עד זמן שישלם לו הלוקח את כל יתרת התשלום. אם כן כאן הרי שווי המקח נגמר בסכום שנקבע ביניהם לשלם ומה שמוסיף על כך גם אכילת פירות כאן אי אפשר לראותה כחלק מהשווי של מכירת הקרקע דאכילת הפירות אינה קשורה לסכום שהוקבע בין המוכר לקונה במקח.

ואם כן כאן ממש הוי כמו הלוואה דהקרן בפני עצמה מה שקבעו על שווי התשלום של הקרקע, ומה שמוסיף אכילת פירות למוכר הוי ממש תוספת על הקרן, וממילא מובן דברי הרמב"ם שכאן יהיה אסור הריבית מדאורייתא.

וכל סברא זו בדברי הרמב"ם וכן ברש"י לחלק בין מלוה למקח וממכר אתי שפיר לפי מה שהביא הברכת שמואל קידושין סימן ד' לדברי הגר"ח שיסוד החיוב של הלווה בריבית הוי מחמת ההתחייבות שחייב את עצמו בריבית, וממילא ניתן לחלק בין מלוה למקח שבמלוה הקרן בפני עצמה והריבית התחייבות נוספת אך לפי מה שמבואר בדברי הרשב"א בתשובה שהיסוד שחייב הלווה את הריבית

ראש החבורה

הגאון הרב אלקנה סנסן שליט"א

בגדר ריבית דאורייתא

איתא בריש איזהו נשך. איזהו נשך ואיזהו תרביית, איזהו נשך המלוה סלע בה' דינרין סאתיים חטיין בשלוש אסור מפני שהוא נושך ואיזהו תרביית המרבה בפירות כיצד לקח הימנו לקח הימנו חטיין בדינר זה הכור וכן השער עמדו חטיין בל' דינרים אמר לו תן לי חטיי שאני רוצה ליקח בהן יין וכו'.

ובגמ' איתא מדשבק ריבית דאורייתא וקמפרש ריבית דרבנן מכלל דאורייתא וכו'. ובשורש ההבדל בין ריבית דאורייתא לריבית דרבנן מבואר ברש"י במשנה (ד"ה המרבה בפירות) דריבית דרבנן היינו דרך מקח וממכר. וכן ברש"י (ד"ה לריבית דאורייתא) וז"ל, דרך הלוואה משמע כדכתיב מרבה הונו בנשך ובתרביית. ומבואר ברש"י שיסוד האיסור בריבית דאורייתא הוא דוקא דרך הלוואה, אך בדרך מקח וממכר אפילו שמתרבה הונו אינו אלא איסור דרבנן. ודייק רש"י כן מקרא דמרבה הונו בנשך. וביאר המהר"ם שרש"י מפרש דהון לשון כסף דוקא ולא שייך ביה ריבוי כי אם דרך הלוואה וכו'.

ומבואר בדבריו שדוקא בהלוואה שייך מרבה הונו משא"כ במקח דלא מיקרי ריבוי אלא שחפץ זה נמכר בדמים אלו, וכן הוא בחוות דעת דדווקא בהלוואה ניכר התוספת של הריבית משא"כ במכר דהוי ב' מינים לא ניכר הריבית ומכיוון שזה השווי של המכר. ויתבאר להלן. אמנם במהר"ם שיף למד בדברי רש"י מרבה הונו בנשך ונשך ע"כ בהלוואה כדכתיב את כספך לא תתן לו בנשך. דביאר הדבר בפשוטו דמייירי הקרא בהלוואה.

ובריטב"א בגמ' (ד"ה מדשבקי) הביא לדברי רש"י דמדאורייתא לא הוי ריבית אלא דרך הלוואה ותמה ע"ז וז"ל, ותימה דבכולהו נוסחי כתיב מרבה הונו בנשך ובתרביית. והנכון כיון דכתיב את כספך לא תתן לו בנשך משמע שלא אסרה תורה אלא כל שיש בו נשך ברור משעת נתינה וכדכתיב לא תשימון עליו נשך. מבואר בריטב"א דיסוד דין ריבית דאורייתא הוא שיהיה הקציצה והנשך ברור משעת הלוואה. משא"כ ריבית דרבנן שלא קצצו מתחילה שיחזיר לו יותר אלא מתרבה מאליו לא הוי ריבית דאורייתא אלא דרבנן.

וצ"ב בשיטת הריטב"א דמבואר בגמ' להלן ס"ג: לענין פסיקה בהזולה דהיינו שהזיל לו המקח כיון שנותן לו מעות משעה ראשונה, ומשמע בגמ' דהוא דרבנן וכן בטרשא להלן ס"ה. אמר רב נחמן טרשא שרי. כלומר מכירה בהקפה ומוסיף לו הלוקח על דמי המקח ובלבד שלא יפרש. ולפי הריטב"א דהחילוק בין דאורייתא לדרבנן דבדאורייתא היתה הקציצה והנשך מתחילה ובדרבנן לא, ובטרשא ובפסיקה בהזולה הרי היתה הקציצה מתחילה ואמאי אינו אסור מדאורייתא.

ואולי אפשר לומר דאף הריטב"א מודה באופן זה של טרשא ופסיקה בהזולה דלא שייך בזה ריבית דאורייתא אפילו שהיתה קציצה מתחילה משום דהיסוד של קציצה מתחילה הוא שקוצצים שיחזיר לו הקרן ויוסיף לו עליה ריבית משא"כ כאן אפילו שקוצץ מתחילה שיוסיף לו עוד אין זה הוספה על הקרן אלא הרי זה מתפרש כדמי המקח. ואפילו שלמעשה יש תוספת אך התוספת נכללת היא בקרן של שווי החפץ. ואפשר דזו כוונת הריטב"א ס"ג: (ד"ה מהו דתימא) שהקשה על פסיקה בהזולה אמאי מותר, ותרץ דכיון דזביני ניהו שרי אע"ג דמוסיף ליה אוזולי הוא דמוזיל גביה. כלומר אע"פ דבריש פירקין הריטב"א כתב דאין שורש החילוק בין דרך מקח לדרך הלוואה בכל אופן

ועוד שכיון שכן דרך המסחר של המוכר להעלות במחיר ולהיפך, הרי המתאנה נחית לספיקא, [רמב"ן - גידולי תרומה] ולכן אין בזה משום גזל ומקח טעות. אכן המוכר על ידי שליח שאין סברות אלו הרי יש הונאה גם בפחות משתות,

ב. דין התורה שיעשה מקח הוגן, והיינו שימכור או יקנה את הדבר בשער האמיתי, ואם מאנהו במזיד עובר על לאו דהונאה, [וי"א דגם בשוגג] וזהו זכות של הצד השני במקח, וכל שאינו מפרש להדיא את המחיר האמיתי, הרי זה נחשב הונאה, ואפילו אם התנה שאין בו הונאה, ואם לא עשה כן הרי זכותו של המתאנה, לתבוע את העמדת המקח לפי השער האמיתי, [או שיתבטל המקח] וזה נקרא תביעת אונאה' ויש אומרים שאם המוכר מוכר את החפץ על דעת להחזיר אם המאונה יתבע הונאה, מותר לעשות כן, [נתה"מ רכ"ז].

ג. ובמכר שלא בשער יש בזה ג' אופנים ובהתאם לכך ג' דינים א] הונאה עד שתות - דרך אדם למחול על תביעה זו, ולכן אינו מחזיר אונאה, ונסתפק הרא"ש אם מותר לו לעשות כן לכתחילה [ותלוי אם הוא בגדר מחילה, ואז אסור, או שעד שיעור זה הוא בגדר השער, ומותר] ושיעור זה נחשב מחילה רק לענין דין הונאה. ב] עד שתות המקח מתקיים, אבל יצטרך המאנה להשלים או להחזיר אונאה, ובכה"ג נחשב שנעשה מקח, והפסיקה היא כפי שיעור המקח ג] המאנה יותר משתות בו בטל המקח, אך זהו מכח זכות תביעת אונאה, ולזה יש זמן שראוי שיבדוק את השער, [עד שיראה לתגר וקרובו] ולכן אם עובר הזמן הראוי, הרי נחשב למחילה על עיקר תביעת ההונאה, וממילא לא בטל המקח.

ד. כדי שיחשב הונאה, וזכות תביעת הונאה - צריך שיהיה לדבר הנמכר 'דין שער' וכן שיהיה לו חשיבות של 'שער אמיתי' וזהו שנותן למתאנה זכות ביטול לפסיקה, ובדבר שאין לו שער, אלא כ"א קובע שער כיצד שירצה, נקט הבית יוסף (ר"ט) דאין בזה דין אונאה, וכן בדברים שיש שמוכרים ביוקר ויש שמוכרים בזול, נקט הערוך השולחן דיכול למכור כשער היוקר, וכן בדברים מיוחדים כגון קרקעות וכדומה כתבו ראשונים דאין בזה דין שער מחייב ולכן אין בו הונאה [וי"א עד פלגא], וכן כאשר קונה מבעל הבית ויודע שהוא בעל הבית, כיון שבעל הבית מוכר רק במחיר גבוה, לכן השער אינו מחייב, כמו כן בחליפין שיסוד המקח הוא החלפת חפצים, ליכא בזה דין שער, וליכא בזה אונאה.

ה. כיון שזכות תביעת הונאה הוא זכות לביטול מקח, ואינו בגדר בירור, לכן אף שנעשה למפרע, הרי אין למתאנה חזקה שלא היה מקח, כיון שודאי היה, אלא שהספק אם נתבטל על ידי תביעת אונאה, ולכן עליו הראיה שהיתה הונאה.

ו. שיעור השתות שנקבע הוא כלל בצורת משא ומתן, וכיון שנקבע דין שתות, הרי ממילא כל המקחים לענין דין הונאה תלויים בשיעור זה של שתות, וכל שנמצא שתות בין במקח בין במעות, הרי דינו כשתות, וכיון שיש כלל כזה לכן ממילא הוא מחייב ועל דעת זה נחתי אינשי למקח. דין הונאה אינו בעיקר המקח אלא בכך שמכר ביוקר ובזול ולכן שיעור ההונאה ולפי ערך המטבע, וי"א שהוא רק מעל פרוטה, וי"א שהוא רק ממעה והילך.

ז. למתאנה יש זכות תביעת הונאה אף אם ידע את השער האמיתי בזמן הקניה, אלא אם כן מחיל, וכן באופן שהמוכר הודיע ופירש לו את השער לפני הקניה.

ח. בדברים שאין בהם הונאה, הרי הפסיקה המקורית קיימת, והיא נחשבת לעיקר המקח.

הוא מחמת הדמעות אצלו בשכירות א"כ קצת קשה לחלק שבהלואה הקרן נפרדת מהריבית משא"כ במקרה וממכר שהוא שווי החפץ. דאפשר דגם בהלואה הריבית כלול בקרן דמעות הריבית הם דמי שכירות המעות לאותו הזמן ונחשב שזה שווי המעות בעצמם. וצ"ע.

הרב משה שלם

ביאור הגמ' בתר מעיקרא או בתר השתא

בתר מעיקרא או בתר השתא - הנה דבר זה קשה להבינו מסברא דבשלמא בתר השתא מובן דהרי זה אותו שווי ולא שילם כלל ריבית, אבל אי נימא דאזלי בתר מעיקרא צ"ב הרי לבנתיים הפסיד השווי של הממון ונמצא מלווהו דנקא ומקבל פחות מדנקא ואיזה צד אמיתי יהיה לקרוא לזה ריבית.

עו"ק דרש"י כתב בלשונו שיכול לקנות במאה דנקא ולכן נמצא משתכר עשרים פרוטות, וזה אינו מובן כלל דהרי לא קנה בזה דנקא והיום שיבוא לקנות עם זה דנקא יצטרך לשלם מאה עשרים פרוטות וא"כ לא מובן במה השתכר.

יעויין בראשונים (רמב"ן תלמידי הרשב"א והר"ן ונפסק הלכה שולחן ערוך ק"ס סעי' כ"א) שלהלכה אזלי בתר מעיקרא ולא בתר השתא ולכן אסור כלל להלוות מאה במאה ועשרים ויתייקר צריך לשלם רק מאה ולא מאה ועשרים והפסד כולו על המלווה, וא"כ ודאי שצד זה אינו רק לשקלא וטריא אלא הוא צד שנפסק הלכה א"כ שומא עלינו להבין את הצד הזה.

והנה בתוס' פרק הזהב כתבו שאדם שקנה חפץ שווה כ"ד איסרין והיה שווה דינר וכשבא לשלם לאחר זמן התייקרו הוזלו האיסרין ונמצא ל"ב איסרין דינר צריך לשלם ל"ב דהמוכר לא אמור הפסיד את ההתייקרות בגלל שאיחר את התשלום, מבואר מדברי התוס' שלא אמור הפסיד ההתייקרות כנ"ל א"כ צ"ב למה בריבית נימא הכי שלא נלך בתר ההתייקרות.

והנה בשו"ת המהרשד"ם (הוב"ד במחנה אפרים מלוה ולוה ריבית כ"ה) כתב להוכיח מתוס' כנ"ל שאין ריבית במקום שהתייקרו הדינרים, והקשה עליו המחנ"א קושיא זאת דהרי בגמ' ובראשונים מוכח דלא כן, ומכח זה הסביר המחנ"א את התוס' שהכוונה של תוס' דווקא במקרה וממכר שהרי דינר שווה כ"ד איסרין וא"כ כשאמר כ"ד איסרין הכוונה דינר, אבל הכא בריבית לא כן שהרי קיבל מאה פרוטות, וביאור דבריו קשה טובא דאכתי לא מובן החילוק ולמה לא נימא גם הכא שהרי כשמלווה לו מאה פרוטות הכוונה שמלווה לו דנקא ויוצא שדנקא הלווה ודנקא שקיל מיניה, ולא מבואר ההסבר בזה דיו.

עו"ק הרי לא מובן לפי פשוטו מה הכוונה מעיקרא או השתא הרי אם אזלי בתר השווי נמצא שלא הלווהו בריבית אבל אי אזלי בתר הכמות ממון הרי נתן לו יותר ממון ולמה נקטה הגמ' אי אזלי בתר מעיקרא או בתר השתא.

והנה בביאור המחנ"א יש לומר שכונתו דבקנה חפץ מכיון שלא היה פה כסף בפועל אלא אמרו ששוי החפץ הזה הוא כ"ד איסרין א"כ ודאי שאומר ששוי החפץ כ"ד איסרין הכוונה דינר אבל הכא שהיה בפועל מאה פרוטות אז זה מה דשקיל מיניה וזה מה שהוא צריך לשלם לו בחזרה, ולא דנים אותו בשווי, ונמצא לפי"ז דברי המחנ"א מבוררים היטב וזה כונת הספק בתר מעיקרא בתר השתא דהכוונה לומר אם הולכים אחרי מה שהלווהו בפועל שזה מאה פרוטות ולכן היה פה נשך וריבית או שהולכים בתר השתא והכוונה ומחשבים את המאה פרוטות האלו שיתייקרו

עם הזמן ולכן מחזיר לו מאה עשרים ולא נשך איכא ולא ריבית איכא, ומובן שפיר הצד של מעיקרא שהכוונה דבפועל אחרי שהלווה דבר מסויים צריך להחזיר לו בדיוק את אותו דבר שהלווהו, וראיה לדבר הזה (וזה ראיית הר"ן) מהא שבהלוואת סאה בסאה הוא מדרבנן ואי נימא שאזלי בתר השתא הרי נשך איכא וריבית איכא דהרי בשווי הדבר התייקר לבנתיים והוא משלם לו כעת פחות וע"כ שאזלי בתר מעיקרא.

וכד מעיינת בדבר זה מצאתי דבאבי עזרי כתב לבאר הסוגיא הזאת בצורה הזאת ואמר או דהצד כמות שהביא צריך להחזיר דהביא לו דבר מסויים או שהכל מחושב לפי השווי שהתייקר לבנתיים ויש פה נשך וריבית כנ"ל, וביאור דבריו זה כמו כדכתבנו.

הרב איתמר גונן

אין אונאה לקרקעות / ב"מ נו.

ב"מ נו. מתני' : "אלו דברים שאין להן אונאה העבדים השטרות והקרקעות וההקדשות... ר' יהודה אומר אף המוכר ס"ת בהמה ומרגלית אין להם אונאה אמרו לו אין לנו אלא את אלו", ובגמ' מנא הני מילי, דתנו רבנן וכי תמכרו מוכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, יצאו קרקעות שאינן מטלטלים, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות דכתיב 'וכי תמכרו ממכר' שגופו מוכר וגופו קנוי יצאו שטרות שאין גופן מוכר ואין גופן קנוי ואינן עומדים אלא לראיה שבהם. עכ"ל.

והנה יש לחקור, האם הדין שאין בהנ"ל אונאה הוא היתר לכתחילה למוכרם מעל שוויים ואפי' איסורא ליכא, או דלמא שרק אחר שמכר ועבר על איסור אמרינן דאין בהם דין ממון שיש להשיבו.

והנה בפני יהושע מק', איך אפשר לומר שאין אונאה בקרקעות הרי הפסוק של אונאה נאמר בקרקע, דכתיב "אל תונו איש את אחיו... במספר שני תבואות ימכר לך", ויישב דעיקר קרא אף בקרקעות איירי ויש איסור אונאה אף שאין דין ממון זה כלפי זה,

והטעם שאין דין ממון, משום שכעין שמצינו במטלטלין באונאה פחות משתות קי"ל שיש מחילה לאלתר שכן דרך בנ"א למחול, ה"ה קרקעות ביותר משתות קי"ל שמוחלין בשביל קניית הקרקע, וסברא זו נלמדת מדכתיב "מיד" דדווקא דבר הנקנה מיד ליד יש בו דין שתות לאפוקי קרקעות,

וכעין זה מובא בב"ק יד: אמר מר שווה כסף מלמד שאין ב"ד נזקקין אלא לנכסים שיש להן אחריות מאי משמע אמר רבה בר עולא דבר השווה כל כסף מאי ניהו דבר שאין לו אונאה, משמע שזה באמת שוויו ואין הכוונה שרק אין דין השבת הדמים.

אולם דעת התוס' (ריש איזהו נשך סא. ד"ה אלא), שאין כלל איסור אונאה בקרקעות ועבדים, ונתמעטו מהפסוק דכתיב "מיד" דבר הנקנה מיד ליד לאפוקי קרקעות, וכן עבדים שהוקשו לקרקעות, וכן שטרות שאין גופן ממון, וכן הקדשות דלאו עמיתך הם כמב' בגמ' דידן, ומבואר בתוס' במס' ב"ב סא: ד"ה "שמע מינה" שדעת רשב"ם שמכיוון שקרקעות שוות ונמכרות תמיד יותר משוויים, משו"ה ליכא בהן אונאה, והתוס' דחו דבריו, דגזרה"כ היא דאין אונאה לקרקעות דאימעטו מקרא הנ"ל ולא מטעמא.

אולם הרמב"ן (פ' בהר) ביאר, שהפסוק "לא תונו" אסמכתא בעלמא הוי וכמו דאזלינן בתר דעת בנ"א במטלטלין שפחות משתות הוי מחילה ה"ה בקרקעות אף יותר משתות

אינשי לא קפדי, ומיהו איסורא איכא. וכ"כ הפנ"י הנ"ל.

וכ"כ רש"י עה"פ "וכי תמכרו" נקט "לפי פשוטו כמשמעו" ותמה עליו הרע"ב הא אין אונאה לקרקעות, ות"א. דסבר כר"ת שמעל חצי יש ביטול מקח. [ולכא' ק' הא לאו מדין אונאה הוא] ב. שאף שאין דין השבת המעות, המאנה עובר איסור כעין הרמב"ן והפנ"י דלעיל.

וכן החינוך (מצווה שלז) כתב כהרמב"ן, "שעיקר האזהרה בין בקרקע ובין במטלטל, אבל בקרקע לפי שהקרקע דבר קיים לעולם, דרך כל הבריות למחול בו כל אונאה אחר שלקחו אותו", ובמנ"ח תמה על הרמב"ן הנ"ל, דא"כ מה טעם דאין אונאה בעבדים ושטרות, הרי הם לא קיימים לעולם, ומכח כך רצה לומר דגזרה"כ הוא ולפי"ז אף לכתחילה שרי, וסיים 'מי אני לסתור דעת הרמב"ן' - ונ"ל דאין זה תימה מכיוון שאף החינוך עצמו נתן טעם לקרקע משום שעומדת לעולם ולכן לא קפדי אינשי א"כ י"ל גם בעבדים שאדם מוריש לבניו והם רק מתרבים שדינם כקרקע, אולם לענין שטרות צ"ב למה אין אונאה, והא ליכא טעמא דהחינוך דקיים לעולם וליכא למימר גזרה"כ דהא בסו"ד סמך על דברי הרמב"ן וצ"ב.

איתא בגמ' נו: בעי רבי זירא, שכירות יש לו אונאה, או אין לו אונאה, ממכר אמר רחמנא, אבל לא שכירות, או דלמא לא שניא.

ובשיטמ"ק הביא ב' פירושים להסביר ספק הגמ' א. בשכירות קרקע. ב. בשכירות מטלטלין - והכריע כפירוש השני. ולכא' סברתו היא מכיוון דגזרה"כ היא שאין אונאה בקרקעות מה לי מוכר מה לי שכירות ודלא כהחינוך דאית ביה טעמא משום דליכא הכא טעם שקיים לעולם - דאיירי בשכירות.

ולכאורה ספק הגמ' שיש לדון בשכירות קרקע דבכה"ג אין סברא של חביב עליו טפי ולא סברת החינוך שעומדת לעולם לכא' איכא אונאה, אולם מרן השו"ע פסק (רכז סעי' לב) דאין בשכירות אונאה וכ"פ הרמב"ם (פ"ג הי"ד ממכירה) ואולי ס"ל כדעת התוס' והרמב"ן דגזרה"כ היא דאין חילוק בין שכירות למכר, והגזרה"כ אומרת שהמעות שנתוספו מעל שתות הוי כמתנה, ודין זה לכא' אף אם עוד לא שילם אלא שנתחייב וזה לכאורה תלוי במחלוקתם של הצוקה"ח והנתיבות שלקצוה"ח חייב לשלם ולנתי"מ יכול לעכב.

והנה בשו"ע (חומ"ס ר"כ"ז סעיף כ"ט) פסק, אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות, אפילו מוכר שווה אלף בדינר או שווה דינר באלף, אין בהם אונאה, (והוא שיטת הר"ף והרמב"ם), והרמ"א כתב דווקא עד פלגא, אבל יתר מפלגא, כגון שמכר לו אחד יותר משנים הוי אונאה (טור בשם ר"ח והרא"ש) עכ"ל.

וטעמו של הר"ף מהגמ' הנ"ל בב"ק דמוכח דבקרקע אמרינן ששווה כל כסף.

אולם טעמו של הרא"ש י"ל שסברתו דאף בבעה"ב לא התירו לו יותר מפלגא דבכה"ג הוי מקח טעות, וההיתר של חביב עליו לא קיים בסכום זה.

והסמ"ע והש"ך נחלקו בדעת הרמ"א בפלגא גופא, בסמ"ע למד בהרא"ש והטור שאף בפלגא גופא הוי אונאה, ולפיכך סבר דלאו דווקא קאמר "יתר" מפלגא, אבל הש"ך ס"ל דדווקא קאמרי יתר מפלגא, והביא ראיות לזה, ומסיק, ומ"מ לדינא העליתי לעיל דהעיקר כהר"ף וסיעתו - דאין כלל אונאה בהו.

ואולם הרש"ש כאן למד שיש איסור אונאה במכירת קרקע אולם אין חיוב לאו עליו, וראייתו ממתני' ס. "אין מפרכסין



והוי כיש לו שמונת. ולפי"ז הדין של יצא השער הוא הרחבה להיתר של יש לו, הנאמר בהמשך המשנה שאם יש למוכר פירות יכול לקצוץ אפי' כשלא יצא השער. וילה"ק, דמפשטות המשנה נראה שני דינים שונים שהרי המשנה כתבה בתחילה את ההיתר של יצא השער, ואח"כ את היה הוא תחילה לקוצרים דהיינו את ההיתר של יש לו. ולכא' אם שורש ההיתר ביצא השער הוא דהוי כאילו יש לו א"כ היה למשנה קודם לומר את ההיתר של יש לו ואח"כ לומר את ההרחבה של ההיתר כשיצא השער. ועוד מסברא, דלכא' הרי בפועל המוכר לא קנה וא"כ מדוע שנתייחס לזה כאילו הוא קנה.

ולולי דברי הרמב"ן היה נראה ביאור כוונת רש"י היא שכיון שהמוכר יכול לקנותו בדמים שקבל א"כ הלוקח לא נשך את המוכר במה שהמוכר החליט לקנות בשעת היוקר ולהביא ללוקח, כיון שיכול היה לקנות בשעת נתינת המעות את כל הפירות כשער של שעת התשלום ולהצניעם אצלו, ומה שלא עשה כן איהו דאפסיד אנפשיה.

וסברא זו ניתן לומר גם ביחס ללוקח שכיון שיצא השער לא נחשב שהתרבה ממונו של הלוקח אף שקבל פירות כשער יקר בתשלום של שער הזול, משום שאם הלוקח לא היה משלם למוכר, הלוקח היה יכול לקנות את הפירות ולהצניעם אצלו וממילא אין לו רווח במה ששלם מוקדם. וסברא זו כתב הנ"ל במשנתנו בביאור טעם ההיתר כשיצא השער. (וילה"ס מה הדין בגוונא שא"א להצניע את הפירות וכגון שהם יריקבו).

ובאמת שהגמ' בדף סב: אומרת שהסברא ביצא השער הוא דא"ל הלוקח שקול טיבותך ושדי אחיזרא והיינו שלא ההנה אותו בפירות יקרים כי יכל לקנות בשעת התשלום כשער הזול.

ובתוס' בדף סב. כתבו שכיון שאם היה המוכר רוצה לחזור בו הוי קאי במי שפרע, לכן חשיב ברשותו של המוכר ולכן הוי כיש לו. ובתוס' מבואר שלא די בטעם של מאי אהנית לי המבואר בגמ' לקמן אלא צריך שיהיה ברשותו ממש. ובכ"א אמרינן שדווקא ביצא השער אמרינן דקאי במי שפרע ומותר לפסוק, אבל היכא דלא יצא השער אסור לפסוק, ולכא' היינו משום שאין מי שפרע כשלא יצא השער.

וצ"ב שהרי כשיצא השער אמרינן דקאי במי שפרע ואע"פ שאין לו פירות, צ"ל דמ"מ מי שפרע הוא חיוב בגברא ולא צריך שיהיה לו פירות ברשותו. ולפי"ז צ"ב שגם בלא יצא השער נאמר שקאי במי שפרע והיה מחויב למקח וחשיב כברשותו.

ומבואר שגם לפי תוס' לא די בסברת מי שפרע כדי להיתר את הריבית משום שחוץ ממה שע"י חיוב מי שפרע נראה כמכירה ולא כהלוואה, עדיין צריך את סברת "שקול טיבותך ושדי אחיזרא", שהלוקח עושה טובה למוכר במקח זה שהרי יכול היה לקנות עכשיו את הפירות כשער הזול ולכן אי"ז ריבית.

ונמצא בדעת תוס' שהליתר זה יש שני תנאים, א. שיהיה אופן שיראה כמכירה. ב. שהלוקח לא מרויח בנתינה המוקדמת וכסברת שקול טיבותך, והיתר זה שייך רק כשיצא השער והלוקח אכן יכול לקחת פירותיו מהשוק.

ריבית דאו' דהא אם יוזל מחיר החיטים עד כדי שבזמן הפרעון מחיר שלש סאים יעמוד על מחיר ב' סאים של זמן ההלוואה נמצא שאין כאן ריבית מדאו'. ומנגד אם הולכים בתר מעיקרא תמיד מקרה זה יהיה ריבית דאו', דבזמן ההלוואה תמיד ג' סאים יהיו שווים יותר מב' סאים. נמצא שכל המדידה באיסור ריבית, ואף בהלוואת אוכל נמדדת לפי טבעא.

הרב חיים בנן
עיון בדברי הרמב"ם בגניבה דרך שחוק
/ ב"מ סא:

בגמ' בבבא מציעא (סא:) "לא תגנובו דכתב רחמנא למה לי, לכדתניא, לא תגנב - על מנת למיקט, לא תגנב על מנת לשלם תשלומי כפל". ופירש"י וז"ל: למיקט, לצער. על מנת לשלם תשלומי כפל - שרוצה לההנותו, וידוע בו שלא יקבל. עכ"ל.

והנה הרמב"ם בהל' גניבה (פ"א ה"ב) הביא להלכה את דברי הגמ' הנ"ל, וז"ל: אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך. עכ"ל.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם דהנה כתב המגיד משנה שם דמקור דברי הרמב"ם הוא מהברייתא הנז', והנה המעיין בדברי הגמ' ובדברי הרמב"ם יראה נכוחה שיש שינוי ביניהם. א' דהגמ' ריבתה מלא תגנובו ב' אופנים והם: א' ע"מ למיקט ב' ע"מ לשלם כפל, ואילו הרמב"ם הביא לרבות ג' אופנים א' דרך שחוק ב' ע"מ להחזיר ג' ע"מ לשלם.

וביותר צריך להבין מה כוונת הרמב"ם באומרו 'דרך שחוק' האם מיידי ככוונתו לצער והיינו ע"מ למיקט האמור בגמ', או דאפילו שאין כוונתו לצער אלא רק דרך שחוק אסור? ועוד צ"ב מה כוונתו 'על מנת להחזיר' דממה נפשך דאת"ל שדרך שחוק האמור היינו ע"מ למיקט א"כ על מנת להחזיר היינו שלא על מנת למיקט, וצ"ע מה מקור הרמב"ם לכך, ואת"ל דדרך שחוק האמור היינו שלא ע"מ למיקט א"כ יש לומר דעל מנת להחזיר היינו בגונב על מנת למיקט, וא"כ מה מקור הרמב"ם דאסור לגנוב כשהוא רק בדרך שחוק ללא כוונה לצער? (וכשיתבאר לן דברי הרמב"ם נעמוד ג"כ היאך פירש 'על מנת למיקט' האמור בגמ').

וראה בשולחן ערוך (ח"מ סימן שמח) שכתב ד' אופנים: "אסור לגנוב, אפילו כל שהוא, דין תורה. ואסור לגנוב אפילו דרך שחוק, ואפילו 'על מנת להחזיר' או 'כדי לשלם תשלומי כפל' או 'כדי לצער', הכל אסור, כדי שלא ירגיל עצמו בכך". וגם זה צ"ב טובא. וראה מה שהארכתי לבאר בזה מקור ודעת הרמב"ם וטושו"ע באריכות רבה בקובץ תורת שמעון ח"ב גבי גניבת אפיקומן.

הרב ישי רחמני

פסיקה על הפירות ב'יצא השער' / ב"מ עב:
נאמר במשנה (ב"מ עב:), אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין ואע"פ שאין לזה יש לזה, והיינו שחז"ל אסרו לקצוץ כסף על פירות כשלא יצא השער משום שנראה כריבית. והיינו שכיון שמשלם לפני שמקבל את הפירות, וכשמקבלם שווים יותר משעת הנתינה, הרי תשלום זה נראה שניתן כהלוואה שמחמת המתנת המעות מקבל פירות לפי השער הגבוה.

רש"י בדף סב: פ' אע"פ שאין לזה - "המוכר", יש לזה - "לאיש אחר ויכול לקנותו עכשיו בדמים שקבל". וברמב"ן הבין ככוונת רש"י שכיון שבידו לקנות נחשב כאילו קנה

לא את האדם" ואף דאין דין אונאה בעבדים מ"מ מוזהר עליה - ואת הראייה לבסוף דחה ששם הוי מצד מק"ט, ומ"מ קאי בדעתו דאיסורא מיהא איכא. - ואולי יש לדחות ראייתו כהפנ"י דאיסורא מיהא איכא ויש בו חיוב לאו רק שדין ממון אין בו וצ"ב.

המורם מן האמור לעיל: דלדעת התוס' והרמב"ם וכן פסק השו"ע דגזרה"כ היא דאין אונאה לקרקעות ולאו מטעמא שאפ' מכר שווה דינר באלף המכר קיים, ולפי"ז אף לכתחילה שרי - וכן תהא דעת הקצוה"ח שנקט שאם המעות ברשות הקונה מחוייב הוא בתשלומי המכר.

אולם לרמ"א שנסמך על דעת הרא"ש ור"ח וכן משמע ברמב"ן הנ"ל - דאף דאין בו דין ממון יש בו איסור אונאה, ולכן הנתינה"מ אילו בשיטתיה נקט שאם המעות ברשות לוקח יכול להחזיקם אצלו - ולולי דמסתפינא הינו מחזשים שחייב להשאירם אצלו משום שיש איסור לשלם זאת.

הרב אליאב קציר
בעניין סאתים בשלש / ב"מ ס:

הגמ' מביאה ב' אפשרויות על זמן מדידת הריבית או שהולכים בתר מעיקרא היינו זמן הקציצה או שהולכים בתר השתא היינו זמן הפרעון.

וישנן כמה נפק"מ בזה, ואחת מהן היא, אם הלווה לחבירו מאה פרוטות נחושט וסיכס עמו שיחזיר לו אחר זמן מאה ועשרים פרוטות, ובזמן ההלוואה מאה פרוטות היו שוות מעה כסף, ועד זמן הפרעון התייקר הכסף, ומאה ועשרים פרוטות עמדו על מעה כסף.

אזי אם הולכים בתר מעיקרא יש כאן ריבית. ואם הולכים בתר השתא אין כאן ריבית.

והעולה מדברי הראשונים (רמב"ן ור"ן ועוד) בביאור הסוגיא הוא, שאיסור ריבית, ריבוי ממונו של המלווה וחסרון ממונו של הלווה, נמדד בטבעא. והיינו שפרוטות נחושט הן פחות סחירות ממעות כסף, וע"כ הכסף הוא טבעא כלפי הנחושט, שהיא הפירי. וטבעא הוא הערך היציב והפירי הוא הערך שעולה ויורד, ביחס לטבעא.

וע"כ במקרה הנ"ל, אם הולכים בתר מעיקרא ודאי שיש כאן ריבית, דהרי בזמן ההלוואה מאה פרוטות היו שוות מעה כסף, ומאה ועשרים פרוטות היו שוות מעה כסף ועוד חומש המעה.

ומאיך אם הולכים בתר השתא, אין כאן ריבית (היינו ריבית דאו'). כיוון שריבית נמדדת בטבעא וכלפי הטבעא לא התרבה ממונו של המלווה דהרי מעה הלווה ומעה קיבל בחזרה. והגם שהלווה בפרוטות נחושט וקיבל הפרעון בפרוטות נחושט, ובה קיבל יותר ממה שהלווה, מ"מ נתחדש כאן בגמ' שריבוי הממון בריבית נמדד כלפי הטבעא, ואם בטבעא לא נתרבה ממונו אין כאן איסור ריבית. וכן כלפי חיסור ממונו של הלווה הכל נמדד בטבעא. נמצא לפי דברים אלו דמה שכתבה המשנה שהמלווה סאתים חטים בשלש אסור מדאו' אינו מפני שקצץ להשיב לו יותר חטים, אלא משום ששלש סאים חטים שוות יותר מסאתים ביחס למעה כסף.

וראיה פשוטה לכך ממה שכתב הנמוק"י להביא ראיה שהלכה אזולינן בתר מעיקרא.

וראייתו היא מזה שהמשנה החשיבה את המקרה של סאתים בשלש ריבית דאו' ובסתמא היינו בכל מצב. ואם הולכים בתר השתא נמצא שיש פעמים שאין במקרה זה

תרי דף - עירובין

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

צורת הפתח המונחת באלכסון ברוחב יותר מעשר

הנה בדין צורת הפתח בבקעה, קיי"ל (סי' שס"ט) דלא מהני כשהוא רחב יותר מעשר אמה. ויש לדון באופן שאין מניחין את הקנים זה מול זה בקו ישר, אלא הניחו אותן באלכסון, ומחמת כן החבל שלמעלה מתוח יותר מעשר אמות, אבל הפירצה עצמה היא פחות מעשר אמות. ודומה למה שאמרו בגמ' (ח:) לגבי קורה המונחת באלכסון יותר מעשר דלא מהני. אבל יש לחלק דשאני התם דהקורה אינה מחיצה גמורה, משא"כ לגבי צורת הפתח.

וע' בתוס' (ו. ד"ה רב) שכ' במבוי עקום אליבא דרב שתורתו כמפולש, יכול להניח בעקמומיותו שהיא רחבה יותר מעשר צוה"פ, ומהני גם לדעת רב, כיון שהמקום הפתוח לרה"ר בסופו רחב פחות מעשר, וממילא צוה"פ זו יכולה להתיר פירצה פחות מעשר. ומוכח שאין לדון על צורת הפתח עצמה, אלא על המקום שהיא באה להועיל עליו לסותמו כרשות אחרת. וכיו"ב כ' החזו"א (סי' עט סק"ו) באופן שהפירצה יותר מעשר, והניח קנה באמצע, ועשה שם ב' צוה"פ, דלא מהני מידי, אפילו שכ"א פחות מעשר, כיון שהפירצה עצמה רחבה יותר מעשר. אבל בשו"ת חת"ס (סי' פח) כ' דכיון שכל צורת הפתח לבד פחותה מעשר שפיר מהני.

ונראה לחקור אם השיעור עשר הוא במקום שהצורת הפתח צריך לסותמו, או במחיצה עצמה שהיא רחבה יותר מעשר. והדבר תלוי בגדר המחיצה דצורת הפתח דהנה בחי' הגר"ח (פט"ז הט"ז מהל' שבת) הק' דמצינו סתירה בגדרו אם הוא בגדר פתח שמבטל שם פירצה, או שזהו עצמו נחשב כסתימה ומחיצה, דמחד ס"ל לרמב"ם (פט"ז ה"כ) דצורת פתח שעשה אותה מן הצד אינה כלום, כיון שאין דרך הפתחים להיות בקרן זוית אלא באמצע. ומבואר שאין להחשיב את צורת הפתח כסתימה, אלא הוא בגדר פתח. וכן מוכח מסתימת הסוגיא בסוכה (ו.) לגבי הדופן השלישית של הסוכה העשוי כמין מבוי דבעי' שיניח שם פס ד' וצוה"פ. ומשמע דלא סגי בצוה"פ לבד למחיצות סוכה, ובע"כ ה"ט מכיון שאינה משלימה את הדין מחיצה שצריך לסוכה. ומאיך אמרי' דצוה"פ מהני אפי' בפירצה יותר מעשר, ואפי' בפרוץ מרובה, וא"כ מוכח שזהו מועיל מטעם דנחשב כסתום ולא משום דין פתח. שהרי אין דין פתח בכה"ג.

וביאר הגר"ח דהא דקיי"ל ד'פתח' נחשב עד רוחב י' אמה, היינו טעמא כיון דהשם מחיצה חל מחמת המחיצות שבצדדים, והפתח עצמו אינו מועיל לחצוץ בין הרשויות, ורק נתחדש שאינו חשוב כפירצה לבטל את המחיצות שבצדדים, אבל כשיש פירצה יותר מעשר אמה כבר אין שייכות בין המחיצות שבצדדים, ושוב אינן מועילות לחצוץ לגבי מקום זה. וזהו ג"כ מה שנתחדש בהל' דפרוץ מרובה על העומד דלא מהני אפילו כשיש שם פירצות פחות מ', כיון דבכה"ג אין שם מחיצה על העומד, וממילא לא אכפ"ל שאין על הפתחים שם פירצה. וזהו מ"ש התוס' בדף יז: דפסי ביראות מהני מה"ת ליחשב כרה"י אפילו שהפרוץ מרובה על העומד, כיון שיש שם מחיצות גמורות מהצדדים, ומוכח דפרוץ מרובה על העומד אינו ריעותא בשם פירצה, אלא זהו חסרון בשם מחיצה שבצדדים. אבל בדין צוה"פ נתחדש שהקנים עצמם והקנה שעל גביהם נחשבים כמחיצה לגבי המקום שהם חוצצים עליה דנחשב שהמקום מובדל מהמקום שחוצה לו מחמת שיש לו צורת הפתח ליכנס אליו

ומגדיר זאת כב' רשויות, ולא מחמת המחיצות שבצדדים, ולכן אפילו שהפרוץ מרובה על העומד שבאותו הדופן מהני, ומש"ה ג"כ מהני אפילו בפירצה יותר מעשר אמה דאין צורך לחבר בין המחיצות שנשתיירו בצדדים. אבל לעולם יש לומר דאין על הצורת הפתח שם מחיצה מצד עצמותו, אלא זהו מועיל רק להחשיב את המקום שהוא נעשה מוקף במחיצה. ולכן בעי' שיהיה ע"ז צורה דפתח, ולא מהני בקרן זוית.

ומש"ה לא מהני ג"כ צורת הפתח להשלים את המחיצות לסוכה, כיון דשם צריך שיהא מחיצה ממש, וכמו שהוכיח הגר"י (בקונטרס המועדים עמ' כד) מזבחים (לז:) דסלקא דעתך דבעי' ה' דפנות לסוכה, והרי לא שייך לסגור את המקום יותר מד' רוחות. אלא מוכח דיש הלכה דמחיצות בסוכה לעיכובא, ולא רק לסגור ולהבדיל את המקום מכל הצדדים. ונפק"מ לדינא דלא יועיל לעשות סוכה מב' דפנות משולשות, כיון שאין כאן ג' דפנות.

אבל לגבי כלאים אמרי' בגמ' (יא.) שצוה"פ מועילה מד' צדדים, כיון דלא צריך שיהא שם מחיצה ממש, אלא העיקר שהמקום מובדל זה מזה, ואין עליו שם דזורע כלאים בכרם. ומש"ה אמרי' בגמ' (ו.) יא.) דצוה"פ לא מהני ברה"ר לעשות דין רה"י, כיון שיש דין שיהיו שם ג' מחיצות מה"ת כדי ליחשב כרה"י, וצוה"פ לא חשיבא מחיצה, כדאמרי' לגבי סוכה, אלא בעי' שיהיו שם דלתות ממש הראויות לינעל. וכל מה שמועיל צוה"פ ברשויות שבת, היינו דוקא בכניסת מבוי מפולש שהוא נכלל בגדר רה"ר מטעם שהוא מחובר אליו, וכדין חורי רה"ר, ועל כך אמרי' שע"י שמיניח בכניסתו צוה"פ הרי הוא מבדיל את מקום המבוי מרה"ר, וממילא מותר לטלטל באותו מקום מה"ת, שהרי הוא מוקף בג' מחיצות, אבל לעולם צוה"פ לבד לא מהני לאשויי רה"י כיון שאינו מחיצה ממש. וכיו"ב מצינו לגבי הנחת קורה בפתח המבוי דחשיב כמחיצה לענין להפקיע מהמקום שם רה"ר, ומותר לטלטל בו ד"א, אבל הזורק לתוכו מרה"ר פטור, כיון שאינו חשוב כרה"י.

ובזה ביאר הגר"ח שיטת הרמב"ם שהכריע להלכה דצורת הפתח יותר מעשר מהני, וגם כשהפרוץ מרובה על העומד מהני, אבל בתרת' לריעותא לא מהני, דהיינו שעשה צוה"פ ביותר מעשר והפרוץ מרובה על העומד. ויש לבאר דה"ט מכיון דבכה"ג חסר בשיעור מחיצה לאשויי רה"י, וצוה"פ לא חשיבא מחיצה מצד עצמה אלא רק להחשיב את המקום שהוא מובדל מרה"ר. אבל בפחות מעשר שיש את המחיצות בצדדים, או בעומד מרובה שיש שם מחיצות גמורות, שפיר מהני צוה"פ ליחשב כסתימה להבדילו מרה"ר. עכ"ד.

והמבואר מדברי הגר"ח דרשות היחיד חיילא ע"י דין מחיצות ממש, ולא מספיק רק להגדיר את המקום שהוא מובדל מרה"ר, ולכן צורת הפתח לא מהניא לאשויי דין רה"י. ולכאורה יש ללמוד כן ממש"ש בחי' הגר"ח (פ"ד ה"ט מהל' שבת) בביאור דין תל המתלקט דחשיב כרה"י, וקשה שהרי ג"ט הסמוכות לרה"ר הוי כרה"ר, וא"כ אין כאן מקום עשרה המובדל מרה"ר. וביאר הגר"ח דלעולם אין צורך שיהיה מקום י' מובדל מרה"ר, אלא העיקר תלוי במה שיש 'מחיצה' גבוהה י"ט המפסיקה בין רה"ר לרה"ר. אכן החזו"א תמה על החזו"א דהא בעי' שיהא י' טפחים המובדלים מרה"ר, וגם מקצת מהמקום שייך לרה"ר, אין ע"ז שם דרה"י. אלא י"ל דגם לג"ט הסמוכים לקרקע אין דין רה"ר, כיון דלא ניחא תשמישתיה. ונח' בהנ"ל אם בעי' דין מחיצה ליצור שם דרה"י, או דהוי הל' במקום שהוא מובדל מרה"י ע"י המחיצה.

אך יש להעיר קצת ממש"ש בחי' הגר"ח (פ"ז ה"ב מהל' שבת)

בביאור דין לחי העשוי מאשרה כשר, כיון דאין בו דין שיעור ברחבו ועוביו. וקשה שהרי מ"מ בעי' שיהא גבוה י"ט, ונימא ביה דכתותי מיכתת שעוריה. ות"י דאי"ז שיעור במחיצה של הלחי שיהיה גבוה י"ט, אלא זהו הל' בשיעור מקום דרה"י, דבעי' שיהיה בכל גובהו מחיצה. ע"כ. וא"כ מבואר שיעור רה"י אינו תלוי בשם מחיצה שבינו לרה"ר, אלא במה שהמקום מובדל מרה"ר. ויש לדחות דלעולם בעי' דין מחיצה ליצור 'רשות היחיד', ולכן צורת הפתח לא מהני לאשויי רה"י. אבל מ"מ השיעור ד"ט אינו בגוף המחיצה אלא במקום שהמחיצה יוצרת.

והעולה לדינא מהגר"ח דצורת הפתח אינה חשובה כמחיצה עצמה, אלא רק להחשיב את המקום כמגודר ומובדל מרה"ר. ולפ"ז י"ל בנ"ד שרוחב הפירצה פחות מ' שפיר מהני, ולא אכפ"ל ברוחב הצורה עצמה שהולכת באלכסון יותר מ'.

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

בענין המנהג להניח עירובי חצרות בבית הכנסת

הנה כתב הרמ"א (סי' שס"ג) דהמנהג להניח את עירובי החצרות בביהכ"נ. אבל הט"ז (סי' שס"ג) כ' דאין להניח את העירוב בביהכ"נ שעומד מחוץ לעיר, כיון שאסור לטלטל לשם, ואנן בעי' שהעירוב יהיה מונח במקום שיכול לטלטלו משם בשבת.

וכן פסק מ"ז רשכבה"ג זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' פט סק"ד). והעיר ע"ד הרה"ג רפאל בן שמעון זצ"ל בספר נהר מצרים (הל' שבת סל"ו) שכ' דנהגו להניח שיתופי מבואות בביהכ"נ. והרי הט"ז פקפק על מנהג זה.

ולא זכיתי להבין הערתו דמהכ"ת שהנהר מצרים מיירי בביהכ"נ שנמצא מחוץ לעיר, והרי בפשטות מיירי בבתי כנסת המצויים בזמן הזה שהם בתוך העיר, ובזה לא העיר הט"ז מידי.

ושוב עיינתי בספר שער המפקד להרה"ג רפאל בן שמעון (בהערות נהר פקוד הל' שבת ועירובין אות ב') שהעיר על המנהג שנהגו במצרים להניח עירובי חצרות בבית הכנסת, ד"ל שדוקא להרמ"א דשיתופי מבואות מועיל במקום עירובי חצרות, ולכן גם כשמניח יין או שמן שלא מועילים לדין עירוב חצרות, מ"מ יוצא ידי חובה מדין שיתופי מבואות, ונפטר מלהניח עירובי חצרות, וא"כ מוכח דשיתוף מפקיע דין עירוב, וממילא יכול להניחו בביהכ"נ ויועיל מדין שיתופי מבואות. אבל לדין דשיתוף מועיל לקיום דין עירוב רק כשהניח פת, דאמרי' בכלל מאתים מנה, אבל בהניח שמן ויין שאינן מועילים לעירובי חצרות לא יועיל ליפטר כשהניח לשם שיתופי מבואות. ולפ"ז בעי' שיניח את העירוב בבית המחוייב בעירובי חצרות, אבל בביהכ"נ שאין בו בית דירה לא יועיל להניח את העירוב. דהוי כהניח עירוב בבית שער דלא מהני מידי, ודוקא לדעת הרמ"א שמועיל מדין שיתוף, שפיר יכול להניחו בביהכ"נ. ע"ש. ויתכן דזהו כונת מרן זיע"א להעיר על דברי הרה"ג זצ"ל בספרו נהר מצרים. וקיצר בדבריו.

וע"ע בשערי תשובה (סי' שס"א) שהביא משו"ת חכם צבי (סי' קיב) שצווח על מנהג ק"ק המבורג שהניחו את עירוב העיר בכל בית הכנסת ובית הכנסת. וכתב דגם אם יזכו כל עירוב לכל בני העיר שאין אחד העירובים צריך את משנהו, מ"מ כל עירוב מבטל את חבירו. אבל המקור ברוך חולק ומתיר וסובר דאדרבה עדיף לעשות כן. ע"ש.



ג. עוד דבר שמצוי שצריך לבדוק עליו הוא בשיבות אשר בני הישיבה מתארחים לאחד מהסעודות אצל משפחות אחרות, ובכך מבטלים את המקום פיתא המשותף לכל בני הישיבה ולכא' הורסים בכך את העירוב דמצריכים עירוב מיוחד להם, אך עיין בערוה"ש שחידש דסגי במקום פיתא עיקרי שהוא משותף ונפקם לשבת חתן וצימר וכו'.

ד. ולגבי בית חולים, נחלקו האם צריך להשכיר מבעל הבית חולים מאחר ודירת עכו"ם לאו שמה דירה, אך מאידך במשומד אפשר שיותר קל, ואפשר להשכיר ממנו, ולכא' הוא תלוי גם במחלוקת האם האורחים בטלים לגבי בעה"ב עכו"ם. עד שלושים יום בלא"ה אין איסורים אך משתמש בכליו של בעה"ב וממילא דר כמו אורח.

ה. ועוד יש לדון שם עפ"י דברי האיג"מ דהראה סתירה בדברי רש"י בגדר מה נחשב להפוסת יד סגי במטה וכל דבר שהוא אחראי עליו להיחשב תפיסת יד אך החזו"א צב פליג, וכן הכריע השש"כ (י"ז נ"ח), והגם שהחזו"א החמיר לגבי אורח שאין נפטל לבעהב עכום אפ"כ סובר שתפיסת יד מועילה גם בבעה"ב עכו"ם כי אורח נטפל לבעהב, ולכן אינו אוסר. ולא נטפל לעכום אבל תפיסת יד המשכיר מגרע בהשתמשות של השוכר וכאלו לא סילק עצמו משם וזה מהני גם בגוי.

ועוד סברא יש להתיר בזה עפ"י חידושו של הביה"ל (סימן ש"ע) ד"ה אינם אוסרים, דמאחר ומצי לסלקו נחשב כאילו הוא דר שם. וכיון שיכול לטלטל מחדר לחדר ועיקר הדבר משום שמשתמשים יחד באפיה ובישול, ולא השאיל לו על דעת שיאסור עליו, אך החזו"א חלק על הטעם הזה של הסברא דמצוי לסלקו.

ועוד אפשר דבכה"ג שהם מקבלים פרס מהבית חולים כביהל שאפילו שאין האדון באותו חצר מהני לגבי חולים שבאים בשבת חזו"א פח, ב א אומרים הואיל והותרה הותרה אלא בדבר שקרה מאליו ולא היה בידו לאסור, כפי שהוכיח שם.

בית מלון יש בעיה אם יש אנשים שמעדיפים לאכול בביתם, או שיש חדרים אוכל נפרדים, ואין כאלו שאוכלין בפת מיוחדת של כוסמין וכדומה או שיש שם גוי או מחלל שבת אבל שוכרים מהנהלת המלון את הרשות שיש לה גם באותם החדרים שיש להם זכות להשים שם דברים שלהם שלא לשימושם.

בבית חולים יש יולדות וכו' שנשארות שם ואוכלות איפה שיושנות אבל אין להם שום קביעות שם ובוודאי מזיזים אותם אך לחזוא לא מועיל הסברא דמצוי לסלקו.

הרב משה דנגור

הבלעת תחומין / עירובין מד:

הקדמה

כידוע כל אדם קונה שביטה בערב שבת בין השמשות ומשם יכול להלך אלפיים אמה לכל רוח ואם הוא נמצא במקום מוקף מחיצות או בעיר הדין הוא שכל המקום שהוא נמצא בו נחשב כד' אמות ויש לו מחוץ לאותו מקום עוד הילוך של אלפיים אמה.

בפשטות הגמ' נוקטת שתחומין דרבנן ובכל זאת לומדים מהפסוק אל יצא איש ממקומו ששיעור היציאה הוא אבל לרש"י יש לאסור בזה. ויעיי"ש שהאריך להוכיח מהתוס' ר"ד והרשב"א דאין לתלות דין חורבה בדין בית שער, ואין זה כללא דכל שאינו אוסר אינו נאסר, ואכמ"ל.

ובחזו"א ס' צד אות ב' כתב לחלק מנדון התוס' כנ"ל. וגם באול"צ ח"ב פכ"ג תשו' יג חזר בו וחשב לדעת החזו"א שאסור לטלטל בבית שער שלא עשו בו עירוב.

לן נפק"מ במה שנסתם הפתח ומצד החפצא ההצרות לא שייך להחשיבם כחצר אחת דמ"מ שיעבודא לא פקע.

הרב פנחס כהן

הערות בהלכות עירובי חצרות

כמה דברים הנוגעים הלכה למעשה לכל אחד ואחד בעירובי חצרות כמעיר בעלמא, ללא עיון כה"צ.

מאחר וישנם רבים שאין סומכין על העירוב השכונתי, מכמה טעמים, או משום שחוששים לאנשים אשר השמירת תורה ומצוות אצלם מפוקפק, ועוד משום שחוששים לשיטות רוב הראשונים דהרחובות שלנו נחשבים לרשוה"ר מחמת שיש בהם ט"ז אמה, וכן משמשים למעבר כל בני העיר וכו', וממילא אין דין של מבוי לכל השכונה, ועוד טעמים אחרים.

נהגו שעושים בבניין הפרטי שלהם עירוב חצרות בכדי שיוכלו להוציא ולהכניס לחדר מדרגות מאחר וקיי"ל דכלים ששבתו בבית אסור להוציאם לחצר וכששית ר"ש אך בכלים ששבתו בחצר יכול להעבירם גם לחצר אחרת כרצונו, וממילא גם מקפידים להוציא מער"ש לבניין את הטלית והטישויים והבקבוקים או משחקי הילדים כשיודעים שיצטרכו להוציאם בשבת בכדי שיוכלו לטלטלם ברשויות החצרות כרצונם.

ויש לדון בכמה אנפי (ויש שעושים תנאי שהוא רק אם העירוב הכללי לא מועיל להם, משום דבלא"ה חיישינן שמא בכך שמגלים הם שאין משתתפים בעירוב הכללי נחשבים כמקפידים על רשותם ואין משתתפים עם השאר ובה חולקין רשות לעצמן והורסים את העירוב הכללי לכאז').

א. חדר מדרגות - יש לעיין אין דנים כל קומה וקומה מהחדר מדרגות" האם דנים אותו כרשות וכחצר בפני עצמה או כחצר אחת גדולה, וראיתי בארחות שבת ובשש"כ שכל אחד כתב להיפך מחבירו בלא לבאר טעמם מדוע שיחלוק רשות לעצמם ומדוע לא. והנה במציאות היום המדרגות יש בהם 29 ס"מ ברוחב והוא בין ג' לד' טפחים, ובגובה ישנו פחות מג' טפחים, ובה נחלקו האם יש דין 'תל המתלקט' בכה"ג או לא, דהא מאחר והוא עומד לעבור מעל גביו, ועוד שאינו עשוי כתל אלא כמדרגות, ובתרוה"ד כתב דדווקא עד ד' טפחים רוחב מצטרף, ולהכי בפשטות יש להחמיר במדרגות שלנו שאין בהם כשיעור של תל המתלקט וממילא אינן נחשבים כמחיצה אלא כל הבניין הוא כחצר אחת גדולה.

ב. ובעיקר דין חדר המדרגות האם דנים אותו כחצר שמצריך עירוב למרות שיש לו גג, האריך בזה הראש ישיבה שליט"א (הרב עובדיה יוסף) להשיב על דברי האור לציון (ח"א סימן ל"א) שהיקל בזה עפ"י דברי המשנ"ב שסתור משנתו דבסימן שע, בשעה"צ ס"ק כ"ו נראה הדכריע לחומרא דתלאו בפלוגתת רש"י ותוס' בדין חורבה שאין לה בעלים²

א שכידוע האופן שבו שוכרים היום רשויות בוועדות הגדולות היכן שאין שוכרים להדיא מכל אחד אחד הוא ע"י ההלכה של שכירו ולקישו, שהוא מועיל בכך ששוכרים מהחברת חשמל את כל מוני החשמל, אך לא מועיל לשו"ע בכה"ג, וכן אין זה מועיל אלא רק לאותם הבתים שהארון חשמל שלהם מונח בתוך הבית ולא בחדר המדרגות.

ב מטעם דמי לבית שער דלאו שמה דירה לאסור בעירוב וממילא גם אינו נאסר. ותליא במח' רש"י ותוס' לגבי חורבה, דנהגו כתבו התוס' (פה. ד"ה שני) להוכיח מרש"י (שם) שכ' דאע"ג דחורבה הוי 'בית התבן' שהדין שם אינם אוסרים את החצר ואפילו לא עירבו עמה, אבל מ"מ אסור לטלטל שם, וכן י"ל דדירה בלא בעלים לאו שמה דירה להצריך עירוב לחצר, אבל מכל מקום בתוכה מיהא אסור לטלטל. ואין נראה לר"י לעשות דירה בלא בעלים דירה לחצאין לאסור לטלטל בתוכו. עכ"ל. ולפ"י ה"ה י"ל שלדעת התוס' מותר לטלטל בבית שער, כיון שאינו חשוב דירה לאסור בעירוב.

ואפשר לומר שנחלקו בעיקר תקנת עירוב דלרש"י ענינו הוא שכולם גרים בבית אחד ואין בחצר דיוירין חלוקין בכמה בתים, וא"כ לא יתכן שיהיו ב' עירובים על חצר אחד, דעי"ז יש להחשיב את החצר הזו שיש בה ב' דיורים עיקריים, וה"ז כב' השרויים החצר דבעינן לערבם, וכמ"ש החכ"צ דכל המוסיף גורע ומקלקל את העירוב. אבל לפירוש הרמב"ם העירוב משעבד את כל הבתים והחצר זל"ז, וממילא אין חסרון בכך שיעשו מעשה חיבור ב' פעמים, וכמ"ש המקור ברור.

והנה במשנה ברורה (סי' שעב ס"ק כו) כתב בשם הפרישה בב' חצרות שרוצות לערב ביחד, דצריכין להניח שתי העירובין ביחד באותו בית. וכדבריו מבואר בריטב"א (סו: ד"ה אמר אביי). אבל החזו"א (פ"ג סק"ח וס"ל פה סק"ט) חולק וכתב דכיון שכל חצר כבר עירבה בפ"ע, הרי הם חשובים כבית אחד, וא"כ אין נפק"מ היכן הם מניחין את העירוב. וכן מבואר מרש"י (עב: ד"ה אבל) דמניחין את העירוב באיזה בית שירצו. ע"ש.

ולכא' תלוי בהנ"ל אם ע"י העירוב קונים את כל הבתים ליחשב כשותפין, או שקונים רק בית אחד וכל החצר משועבדת לזה, וממילא אפשר דצריכים להניח את העירוב באותו הבית בדוקא. ואע"ג שאפשר ליקח פת מכל בית, כיון דכל בני החצר נחשבין כשותפין, מ"מ צריך להניחה באותו בית שעשו בו את העירוב, כיון דשם הוא מקום החיבור ביסודו.

ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם (פ"ג הכ"ה) בדין שתי חצרות שעירבו עירוב אחד דרך הפתח שביניהן ונסתם הפתח בשבת, דכל אחת ואחת מותרת לעצמה הואיל והותרה מקצת שבת הותרה כולה. ובהשגת הראב"ד תמה דזה שבוש כיון שלגבי הטלטול בחצר עצמה לא צריכא למימר לטעמא דהואיל והותרה מקצת השבת הותרה כולה, ובע"כ דיש להתיר לטלטל אפילו מזו לזו כמו שהיו קודם סתימה. ע"כ.

ונראה לבאר מחלוקתם דהרמב"ם אזיל לטעמיה שהעירוב מחשיב את כל החצר כרשות אחת שמשועבדת לבית אחד, וא"כ ל"ש להתיר לטלטל בין החצרות מחמת הדין דהואיל ואשתרי, כיון שלאחר שנסתם הפתח שביניהם שוב א"א להחשיב את כל החצרות כרשות אחת, שהרי יש כותל המבדיל ביניהם. אלא בע"כ דאמר'י להאי טעמא דהואיל ואשתרי לגבי הטלטול בכל חצר בפני עצמה, דאפילו שלא צריך שהעירוב יהיה קיים כל השבת בחצר, אלא העיקר שהיה מונח שם בביה"ש, אבל מ"מ מכיון שהעירוב פעל שכל החצרות חשובות כחצר אחת, הרי יש לומר דלאחר שנסתם הפתח ונתבטל כח העירוב להחשיב את כל החצרות כחצר אחת, ממילא גם לגבי אותה חצר שעירבה לעצמה יתבטל ממנה דין העירוב, וע"ז קמ"ל דהואיל והותרה בתחילת השבת, תו לא פקע ההיתר, דמ"מ יש להחשיב כל חצר כרשות אחת בפני עצמה, שהרי לא מוכרחים להחשיב את כל החצרות כחצר אחת כדי להתיר את הטלטול בכל חצר לבדה.

אבל הראב"ד סבר כרש"י דיסוד העירוב הוי להשתתף בבית אחד, דממילא כל החצרות משועבדין לאותו בית, ולכן אין כאן הוצאה מרשות אחת לרשות אחרת, וא"כ סבר דלגבי טלטול בחצר אחת לאחר שנסתם בה הפתח, לא צריך לטעמא דהואיל כו', כיון דמ"מ החצר משועבדת לאותו בית, ואין נפק"מ אם יתבטל חלק מהשעבוד לבית זה, במה שהחצר האחרת נפרצה מהעירוב כשנסתם הפתח שביניהם, ובע"כ דמטעמא דהואיל שרי' לטלטל בין החצרות כיון שחל בהם כבר את ההיתר שהם משועבדין לאותו בית, וממילא אין כאן הוצאה מרשות לרשות, ולית

בזה יש את המח' אי אמרינן הבלעת תחומין ובחזרו בהיתר של נפנה בזה נח' רש"י ותוס' אי אמרינן דהוי ב' תחומין הסותרים וכ"ס רש"י ולכן ביאר שנח' בזה והתוס' סברו כיוון שיצא מחוץ לתחום החדש שנתנו לו ועדיין לא קנה ד' חדשים אין זה תחומין הסותרים וזה נכנס לקטגוריה של תחומין שלא סותרים שלכו"ע אמרינן הבלעת תחומין ובה נח' רש"י ותוס' האם הוי ב' תחומין הסותרים או לא.

(ועדיין יש להבין מדוע באי מלו גברי היה פשוט לגמ' דאמרינן הבלעת תחומין כיוון שהוא במחיצות כ"ג).

הרב שמואל דוד הרמן

ביטול - סילוק בעלים / עירובין סו.

"שמואל אמר, כל מקום שאוסרין ומערבין - מבטלין, אולם במקום שרק אוסרין - וכמו בגוי, או רק מערבין - וכמו בב' חצירות ופתח ביניהם - אין מבטלין, יש לבאר, שביטול ענינו סילוק הבעלים, (וראה ב'אור שמח', ראיתיו לכך) והחצר עומדת לרשות כל השכנים, וממילא כאשר אחד מסתלק, זוכים השאר בחלקו, אולם כ"ז רק כאשר בעצם הם שייכים לרשות אחת, עד כדי שיכולים לערב יחד, ואילו לא עירבו הרי אין האחר יכול ללא השני, ובה מתברר שבעצם הם 'אחד', וע"כ כשאחד מסתלק השני ממילא חלק חברו נמצא בחלקו. אולם אם אינם 'אחד', ורק יכולים לערב יחד, או שרק אוסרין, אזי אף כשיסתלק, מ"מ אין חלקו נעשה לחלק כולם. (ע"ד משל, כמו חברים, שיכולים יחד ולבד, אולם בעל ואשה יכולים רק יחד). ודו"ק בזה.

מה דין גג המערה

ב. מי שיצא חוץ לתחומו וחזרו מחמת שצריך לנקבו

ג. מי שיצא חוץ לתחום ויש לו ב' אמות לתחום לר"א וכן לרבנן אם זה מובלע בד' אמות שנתנו לו

ד. היצא להציל שנתנו לו אלפיים אמה והתערבו באלפיים ששבת בהם

ה. בהיתר של תוס' בדף ס: ד"ה אין אלו על עיר שלן בה שהולך את ב' התחומין.

ו. הוציאוהו נכרים למקום מוקף והוא מובלע בתחום לר"ג, בעובדא דר' נחמיה בר חנילאי שהיה טרוד בלימודו ויצא מחוץ לתחום לכאורה ספק הגמ' בדלא מלו דברי האם הלכה כר"א בהבלעת תחומין שלא לצורך מצווה ויל"ע שמשמע שאם מלו גברי לכו"ע מועיל ואי"ז נידון של הבלעת תחומין.

ז. אם אין תחומין למעלה מעשרה

ח. בספינה לטעם שהואיל וספינה נוטלת מתחילת ארבע ומניחתו בסוף ארבע

ט. החזירוהו נכרים וזכה קודם לכן ב' אמות במקום שיצא

לכאורה היסוד הוא שאם ב' התחומין אינם סותרים זה לזה וכמו ב' צידי המערה ועיר שלן בה אמרינן הבלעת תחומין לכו"ע וכן בספינה לשיטות שלא קנה שביתה שאינו קונה כלל ד' אנות וכן אם אין תחומין למעלה מעשרה כיוון שלא קנה שביתה אין ב' התחומין סותרים זה לזה ונותנים לו את התחום שניכנס לה ואם התחומין סותרים אחד את השני כגון יוצא להציל או מי שיצא חוץ לתחום במח' ר"א ורבנן

אלפיים אמה (בגמ' בדף נא. גזירה שווה שזה אלפיים אמה). והנה בגמ' נח' רבה ורב שימי בר חייה איך להעמיד את המשנה שאמרה אם היה בתוך התחום כאילו לא יצא לרב שימי בר חייה לענין הבלעת תחומין שמוותרת ולרבה לענין שאם לא יצא מתחומו לא אמרינן שהסיח דעתו מתחום ביתו. וממילא נמצא מח' אם אמרינן הבלעת תחומין או לא.

ומשבת במערה אין להוכיח שיש הבלעת תחומין כיוון ששבת באויר מחיצות אולם ממח' רבנן ור"א גבי מי שיצא חוץ לתחום מוכח וכמו שמבואר בהמשך.

ולמסקנת הגמ' לכאורה שמח' ר"א ורבנן היא בהבלעת תחומין ונח' לדבר הרשות אי אמרינן הבלעת תחומין אבל לדבר מצווה בין שהייתה המצווה וחזרו ממנה ובין לצורך מצווה אמרינן הבלעת תחומין. והגמ' לעיל בר"ח בר חנילאי הסתפקה כמו מי ההלכה ופשוטה לכאורה כר"א.

מתי יש הבלעת תחומין

ישנם כמה סוגיות בענין הבלעת תחומין, דהיינו מי שיש לו ב' תחומין כגון שקנה שביתה בערב שבת ובשבת נוסף לו עוד מקום שיכול ללכת בו וכמו שיבואר לקמן האם יכול להלך את שתיים או לא. ליקטתי כמה מקומות ששיך לדון בזה ומה הכלל בזה.

א. שבת במערה יש לו תחום מחמת ב' צידי המערה ממילא

ג לכאורה בפשטות דבר מצווה היינו לצורך מצווה שתהיה אבל בסוגין נוסף גם שהיה דבר מצווה ביוצא להציל אבל לכאורה לא התבטל הצורך מצווה הרגיל כמו תמיד שהוא צורך מצווה עתידי אף שלא הוזכר כזה מקרה להדיא.

אקטואליה בהלכה

הרב פנחס כהן

כשמחבל מסתובב ברחובות, או חייל שנכנס למקום סכנה האם מותר לפחד

הרמב"ם מנה בסה"מ (לא תעשה נ"ח) איסור לפחד בעת המלחמה או לברוח בעת המלחמה אלא חובה להתגבר ולעמוד ולהתחזק כנגד העם האחר, וכל מי שייסוג אחר ויברח כבר עבר על לא תעשה והוא אמרו יתעלה 'לא תערוץ מפניהם' ונכפלה האזהרה 'לא תיראום וכו', ועוד מנה במצות עשה קצ"א שנמנה כהן שיוכיח לעם תוכחת המלחמה וכו' ויחזיר מי שאינו ראוי להלחם וכו' יעוי"ש.

ובספר החינך הוסיף על דבריו 'משרשי המצוה שיש לכל אחד מישראל לשום לה' יתברך מבטחו, ולא יירא על גופו במקום שיכול לתת כבוד לה' ברוך הוא ולעמו.

ועיוין ברבינו יונה בשערי תשובה (ג, ל"ב) שהרחיב המצווה וז"ל לא - לב כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם, לא תירא מהם (דברים ז, יז - יח). כי תצא למלחמה על אויבך וראית סוס ורכב עם רב ממך, לא תירא מהם (שם כ, א). הוזהרנו בזה, שאם יראה האדם כי צרה קרובה, תהיה ישועת ה' בלבבו ויבטח עליה, כענין שנאמר (תהלים פה, י): "אך קרוב ליראיו ישעו", וכן כתוב (ישעיה נא, יב): "מי את ותיראי מאנוש ימות".

לג לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא (דברים א, יז). הוזהרנו בזה להאמין שלא יקרנו נזק מצד משפט הצדק כאשר לא נכיר בו פנים, כמו שאמר רבותינו זכרונם לברכה (פסחים ח ב): שלוחי מצוה אינם נזוקים לא בהליכתם ולא בחזירתם. וזהו פרוש "כי המשפט לאלקים הוא" - שלא יבואכם נזק בסבתו. עכ"ל.

ועיון בקה" (סימן ו) שצייד דגם לשיטת הרמב"ם האיסור הוא מדין בטחון ודווקא קודם שנכנס בקשרי המלחמה.

נפשו בשביל להציל את חבריו.

דהנה כתב האור שמח (הלכות רוצח פ"ז הלכה ח) שאין להכנס לספק סכנה אפי' להצלת כלל ישראל, כדוגמת יואב בן צרויה. וחזרו והוכיח זאת גם בספרו משך חכמה (פר' שמות) עה"פ "לך שב מצרים כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" (ד, ט), שאם לא מתו היה משה נשאר במדין, אף על פי שהצלת כל כלל ישראל תלויה בו.

וכן הוא במשנ"ב סימן שכ"ט דאין האדם מצווה לסכן נפשו בשביל להציל את חבריו הטובע בנהר.

ולפי דברי רבינו יונה נראה דאין זה דווקא ביחס למלחמה הלאו הזה, אלא מדין בטחון וממילא יש להסתפק בהנ"ל.

אך מאידך יש לצדד שהיום כשהאדם הולך להרוג מחבל וכדומה הרי שהוא נלחם על עצמו ואין זה בכלל 'לא תעמוד על דם רעך' משום שאותו מחבל רוצה גם להרוג אותו.

ויל"ע בגדרי המלחמה האם היום שאין לנו מלך ולא סנהדרין ולא כ"ג, ולא אורים ותומים, אפשר שישתנו דיני מלחמת מצוה עפ"י ההכרח כמבואר ברמב"ם שהוא להציל את ישראל מידי הצר אותם. וממילא יוגדר זה למלחמה ותחול עליו האיסור דא' לירא ולערוץ מפניהם.

אך הרמב"ם בהשגותיו חלק על דבריו וז"ל 'זו הבטחה לא מצווה, ואם מניעה היא לא יוסיפו השוטרים ויאמרו מי האיש הירא ורך הלבב שעבר הלא יפרסם חטאו ויחזור, והיינו שאם יש איסור לפחד מהמלחמה כיצד מחזירים מעורכי המלחמה את הירא ורך הלבב, הרי הדבר גורם

הוא דקאמר רחמנא דלישאלו באורים ותומים ונשאר כן".

שאינו יכולים לבער את הע"ז מאר"י וכמבואר בהלכות ע"ז (זא, ז) וכמש"כ הפחד יצחק (ספר הזכרון) וכן אין כלל דין מלחמה בזה"ז כמבואר בחת"ס (אה"ז קנה) שרק כשיש מלכות בישראל ויוצאים עפ"י וכו' הנודב" (אה"ע סימן קכט) וכו' בספר החינוך.

לפרסום חטא.

וכן הראב"ד בהשגותיו השיג' הבטחה היא ואינה אזהרה, וכתב הכס"מ על דבר 'אדרבה על הראב"ד יש לתמוה למה הוציא הפסוק מפשטו כדי להשיג על רבנו'.

הרב עמנואל פיאצא לסמוך על הנס

האם מותר לאיש הצלה לסמוך על הנס שיתרחש לו מן השמים ולהיכנס לזירת הפיגוע כדי לטפל בפצועים אע"פ שמכניס את עצמו במקום סכנה?

האיסור ומקורו

כתוב בירושלמי (יומא פ"ד ה"א) מתני' ערב יום כיפור עם החשיכה לא היו מניחים אותו (הכהן הגדול) לאכול הרבה שהמאכל מביא את השינה. וכתוב בגמ' תני לא היו מניחים אותו לאכול לא חלב ולא ביצים כו' ולא כל דבר שהוא מרגיל לזיבה כו' ופריך בגמ' ולא מין הניסין שהיו במקדש הן, כלומר מן הניסים שנעשו במקדש שלא ראה כהן גדול קרי ביום הכיפורים ולמה היו צריכים לשמרו כל כך. ותריץ אמר רבי הנין על שם לא תנסון, כלומר דלכתחילה לא סומכים על הנס. אמר רבי יוסי ברבי בון כאן בראשון כאן בשני, כלומר את דתנן דלא ראה קרי מעולם היינו במקדש ראשון ומתני' במקדש שני'.

ועוד כתוב בירושלמי (שקלים פ"ו ה"ג) רבי יוסי בשם ר' שמואל בר יצחק, רבי חנניה מטי בה בשם רבי יוחנן לית כאן בשל כסף מפני שהוא מרתיה, כלומר בבית המקדש באולם עשו שולחן של שיש ללחם הפנים ולא עשו שולחן של כסף מפני שהכסף מרתיה ומתחמם הלחם ויש לחוש שיתעפש, ופריך בגמ' לא כן תני זה אחד מן הניסים שנעשו בבית המקדש שכשם שהיו מניחים אותו חום כך היו מוציאים אותו חום כו', כלומר שהיה נשמר חום הלחם עד שעת סילוקו בשבת הבא, א"כ לא היה מתעפש אפי' היו מניחין אותו על שולחן של כסף, ותריץ רבי יהושע בן לוי אמר אין מזכירין מעשה ניסים בעון קומי, כלומר אין סומכים על הנס, אלא עושין הכל שלא יתעפש הלחם בדרך הטבע'.

ועוד כתוב בבלי (פסחים ס"ד): איתמר אביי אמר: ננעלו תנן, כלומר בעת הקרבת קרבן פסח דלתות העזרה ננעלו מאליהן בדרך נס, רבא אמר: נועלין תנן, כלומר ננעלו ע"י אדם. ופריך בגמ' מאי בינייהו, ותריץ איכא בינייהו למסמך אניסא, אביי אמר: ננעלו תנן, כמה דעיללו מעלו, וסמכינן אניסא, רבא אמר: נועלין תנן, ולא סמכינן אניסא.

ונחלקו הראשונים בביאור ד' הגמ'.

רש"י פירש שתכלית נעילת הדלתות הייתה כדי שישחט הפסח בשלוש כיתות, וא"כ לפי זה אביי ס"ל שכמה בני אדם שנכנסו מניחים אותם להיכנס וסומכים על הנס, ולא חוששים שמא יכנסו כולם לפני נעילת הדלתות ולא ישחט הפסח בשלוש כיתות, ורבא חולק עליו וס"ל דלא סומכים על הנס, ומוטל עלינו לנעול את הדלתות כדי שיהא הפסח ראוי להישחט בשלוש כיתות.

אמנם רבינו חננאל, רבינו יהונתן מלוגיל והמאירי פירשו שתכלית נעילת הדלתות הייתה כדי למנוע שבעת הקרבת הפסח יכנסו יותר מדי בני אדם וירמסו זה את זה, וא"כ לפי זה אביי ס"ל שסומכים על הנס ואנו בטוחים שהדלתות ינעלו לפני שיכנסו יותר מדי בני אדם וירמסו זה את זה, ורבא חולק עליו וס"ל דלא סומכים על הנס אלא מוטל

ב ביאור הגמ' ע"פ פני משה וקרוב העדה.

ג ביאור הגמ' ע"פ קרבן העדה.

עלינו לנעול הדלתות כדי למנוע שיכנסו יותר מדי בני אדם.

והרמב"ם (ה. קרבן פסח פ"א ה"א) פסק כרבא דאין סומכים על הנס.

וכן מצינו בפירוש התוס' יום טוב (דמאי פ"א משנה א') שכתב שאע"פ שכשהיו מביאים נסכים מיהודה לא היה יינם מחמיץ, מ"מ היו מתנים תנאי עם מספקי היין לנכסים שאם החמיץ היין, החמיץ לו, לפי שאין סומכים על הנס.

לאור כל הנ"ל נמצאנו למדים שאין סומכין על הנס.

ועיין בחידושי הרמב"ן (בראשית פ"ו פ"ט) על התורה ששאל למה נח לא בנה תיבה קטנה ויסמוך על הנס שיחזיק המעט את המרובה. ותריץ שבנה אותה גדולה למעט בנס, כי כן דרך בכל הניסים שבתורה או נביאים לעשות מה שביד אדם לעשות והשאר יהיה בידי שמים. ועיין עוד בחידושי הרמב"ן לספר במדבר פ"א פמ"ה.

ומצינו יסוד זה אף בר"ן (דרשות הר"ן דרוש השמיני- בעניני חטא מי מריבה) שכתב שרצון השם הוא לקיים מנהגו של עולם בכל מה דאפשר, והטבע יקר בעיני השם ולכן לא ישנהו אלא לצורך הכרחי. ואף כשהשם יצטרך לחדש נס יערב בו איזה דבר טבעי שיהיה למשענת הנס ההוא ומטעם הנ"ל שמנהגו של עולם יקר בעיניו.

ולאור דברי הראשונים הנ"ל נראה לומר שהטעם שאסור לסמוך על הנס הוא מפני שאם אותו אדם יהיה ראוי שיתרחש לו לבסוף הנס גורם בזה שהשם יתברך יצטרך לשנות את הטבע וכבר אמרנו שרצון השם הוא לקיים מנהגם של עולם ולמעט בנס בכל מה דאפשר.

במקום סכנה

מצינו במסכת בשבת (ל"ב:) מימרא דרבי ינאי דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר עושין לי נס, שמא אין עושין לו נס, ואם תימצא לומר עושין לו נס, מנכין לו מזכיותו.

דין זה מובא גם במסכת תענית (כ:), ושם מסופר כי מטעם זה, רב ושמואל סרבו לעבור מתחת לכותל רעוע שהיה בהרדעא.

וכן מצינו בירושלמי (תרומות פ"ח) באחד ששתה מים מגולים בעיה"כ ואמר שזכות יוה"כ תגן על זה ולא הספיק לשותותו עד שנתחללו מעיו ומת.

וכן פסק הרמב"ם (ה. רוצח ושמירת נפש פי"ב ה"ו) וז"ל אסור לאדם לעבור תחת קיר נטוי או על גשר רעוע או להיכנס לחורבה, וכן כל כיצא באלו משאר הסכנות אסור לעמוד במקומן עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' קט"ז ה"ה) וז"ל וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה כי סכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור (ב"י בשם הש"ס) ולכן אסור לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה כו' כל אלו הדברים הם משום סכנה ושומר נפשו ירחק מהם ואסור לסמוך אנס או לסכן נפשו בכל כיצא בזה ועיין בחושן משפט סימן תכ"ז עכ"ל.

ועוד פסק הרמב"ם (ה. רוצח ושמירת נפש פי"א ה"ה) וז"ל הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות עכ"ל.

והובא להלכה השו"ע (ח"מ סי' תכ"ז ס"ט-י) וז"ל הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וקצתם נתבארו בטור י"ד סי' קט"ז כו' כל העובר על דברים אלו



וכיצא בהם ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב עכ"ל.

והנה מצינו בש"ס מקרים שבהם סמכו אנשים על הנס והסתכנו מרצון, כגון המעשה של רבי חנינא בן דוסא, שמסופר במסכת ברכות (ל"ג.) מעשה במקום אחד שהיה ערוך², והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא, אמר להם הראו לי את חורו, הראוהו את חורו, נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו, ומת אותו ערוך. נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם ראו בני, אין ערוך ממית, אלא החטא ממית. באותה שעה אמרו: אוי לו לאדם שפגע בו ערוך, ואוי לו לערוך שפגע בו רבי חנינא בן דוסא.

והקשה הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תי"ג) כיצד הכניס רבי חנינא בן דוסא את עצמו לסכנה והרי אין סומכים על הנס שלא יזיקו.

ותירץ שחייב אדם להשתדל בדרכי הטבע ואין סומכין על הנס וזלתי האנשים השלמים ושזכיותיהם מרובות כרבי חנינא בן דוסא.

והיסוד הזה מצינו אף במסכת פסחים (נ"ו.) דמסופר שם שחזקיהו המלך קיצץ דלתות ההיכל ושיגרם למלך אשור, ולא הדו לא, סתם מי הגיחון, ולא הודו לו. ופירש רש"י שלא הודו לו לפי שהיה לו לבטוח בהקב"ה.

ולכאורה הוכרח לעשות כן שהרי היה מצב מלחמה ולא סומכין על הנס, ואע"פ כן לא הודו לו חברי הסנהדרין מפני שהיה לו לבטוח בה'.

וביאר בשו"ת יביע אומר (ח"א ח"מ סי' כ"ב או' ז') שזה שייר רק לגבי חזקיהו המלך ודורו, שכולם צדיקים היו, ועוסקים בתורה תמיד, ולאיש אשר אלה לו בודאי שיש לו על מה להישען, ולבטוח בשם ה' שיעשה להם נס למעלה מן הטבע, כמו שהיה בסופו של דבר, שנאמר ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה ושמונים וחשמה אלף וישכימו בבוקר והנה כולם פגורים מתים.

והבאר אליעזר (ד"ה נתן) תירץ שהערוך היה עבור שאר אנשים סכנה ודאית, ואילו לגבי רבי חנינא בן דוסא היה נחשב רק כספק סכנה מפני שהוא היה מלומד בניסים, וכתב הסמ"ע (ח"מ סי' תכו" ס"ק ב') על פי הירושלמי דחייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו מסכנה ודאית. ולאור זה ביאר הבאר אלעזר דלרבי חנינא בן דוסא היה מוטל עליו חיוב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל שאר אנשים מסכנה ודאית.

בדומה למעשה של רבי חנינא בן דוסא מצינו במסכת תענית (כ"א.) שנחום איש גם זו הורה לתלמידיו להשאיר אותו בבית רעוע ולעסוק בפניו הכלים.

והרי יש לתמוה דאין מסתכנים ואין סומכין על הנס. ועל פי תירוץ הרשב"א הנ"ל לא קשיא מידי, דלרבי חנינא בן דוסא היה מותר לו לסמוך על הנס כיון שהיה איש צדיק וזכויותיו מרובות.

ועוד מצאתי בשדי חמד (מערכת אלף כלל י"ח) שתיירץ שמוטר לאדם להסתכן כדי להציל את הרבים שלא ינזקו, וכך נהג רבי חנינא בן דוסא כדי להציל את הציבור מפני הערוך, וכך עשה נחום איש גם זו כדי להציל את תלמידיו מפני המפולת.

לסיכום:

ד מין נחש שנקרא ערוך שבא מנחש וצב שנזקקים זה לזה, רש"י (ד"ה ערוך).

אסור לאדם לסמוך על הנס שיתרחש לו מן השמים במקום חשש סכנה זולתי איש צדיק ושלם שזכויותיו מרובות, שיש לו לבטוח בשם ה' שיעשה לו נס למעלה מן הטבע.

אבל מותר לכל אדם לסמוך על הנס ולהסתכן כדי להציל את הרבים. וא"כ מותר לאיש הצלה לסמוך על הנס שיתרחש לו מן השמים ולהיכנס לזירת הפיגוע כדי לטפל בפצועים אע"פ שמכניס את עצמו במקום סכנה.

הרב צבי רות

חזקה דרבא

א. מסכת נדה דף מו עמוד א - אמר רבא: קטנה שהגיעה לכלל שנותיה - אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנין. ולעומת זאת במס' בבא בתרא דף קנו עמוד א איתא אמר רב נחמן אמר שמואל: בודקין לקדושין, לגרושין, ולחליצה ולמיואנין. הרי דלא סמכינן אחזקה דמסתמא הביאה סימנין.

ומשום כך יש מן הפוסקים דסבירא להו דהאי חזקה דרבא לא מהני רק למידי דרבנן, אמנם יש מן הפוסקים דסבירא להו דחזקה דרבא חזקה דאורייתא אלימתא היא אפילו למידי דאורייתא חוץ מענייני אשת איש וחליצה חשש ממזר דאית בהו.

ודוגמא לזה מצינו בשו"ע או"ח סי' נה סעי' ה כתב: אם לא הביא ב' שערות אפילו הוא גדול בשנים דינו כקטן עד שיצאו רוב שנותיו שאז יתברר שהוא סריס. והגיה על זה הרמ"א ממ"ש המהר"ק דמ"מ אין מדקדקין בשערות אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזיקינן אותו כגדול לענין זה דמסתמא הביא ב' שערות. ע"כ. וזהו על פי דברי רבא.

וכתב עלה המג"א דמ"ש הרמ"א לענין זה ר"ל לענין תפילה שהוא מדרבנן, ואפילו למ"ד תפילה דאורייתא מ"מ מנין עשרה לאו דאורייתא. ע"כ. אבל בשע"ת שם כבר השיג על זה וכתב דמשמע מדבריהם דלענין חיובא דאורייתא אינו מועיל, ובאמת דעת הרבה פוסקים דחזקה דרבא הוי דאורייתא, יעו"ש שצ"י לשמותם.

ב. והנה בניזיר כח: תנן דהאיש מדיר את בנו, ובגמ' פליגי אי הוא משום הלכה מסיני או מדרבנן כדי לחנכו במצוות. ושם בדף כט: פליגי נמי עד אימתי יכול האב להזיר את בנו דאיכא למ"ד עד שיביא ב' שערות ופירשו התוס' (ד"ה לימא) והמפרש דר"ל עד הגיעו ל"ג שנה ויום אחד, ואיכא למ"ד עד שיגיע לעונת נדרים.

ובהמשך הגמ' שם הביאה ברייתא מעשה ברבי חנינא שהדירו אביו בניזיר והביאו לפני רבן גמליאל והיה רבן גמליאל בודקו לידע אם הביא שתי שערות אם לא הביא, ר' יוסי אומר לידע אם הגיע לעונת נדרים. ע"כ. וכתבו שם התוס' (ד"ה והביאו לפני) דלדברי ת"ק היה ר' חנינא יתר מבן יג ויום אחד וכן כתב שם הרא"ש, ואעפ"כ רצה רבן גמליאל לבדקו שהביא ב' שערות.

ההשתא יש להקשות דכיון שהתבאר דלכו"ע במידי דרבנן מהני חזקה דרבא א"כ אי נימא דהא דאב מזיר לבנו הוא מדרבנן לחנכו במצוות אמאי הוצרך רבן גמליאל לבדקו ולא סמך על חזקה דרבא. ולמ"ד דהלכה למשה מסיני שאב מזיר את בנו ג"כ קשה דהניחא אי נימא דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה אבל למ"ד דחזקה דרבא מהני אף בדאורייתא אמאי הוצרך לבדוק. וצ"ע.

הרב נפתלי צבי אליהו

אפר שריפת הפרה

א. בסדר שריפת הפרה אדומה מבואר במס' פ"ג משנה

י', דהכה היה עומד מחוץ לגתה של פרה ששורפים אותה, ולוקח את הארז ושני תולעת ומשליכה לתוך שריפת הפרה, ופי' הרע"ב גת היינו בתוך גומא, ומה שאינו עומד בתוכה אי"ז עצה גרידא אלא יש דין לא להיות בגומא זו של הפרה בזמן ההשליכה, ואחר שנבקעה כריסה היו משליכים את השני תולעת ואת האזוב לתוכה.

ובתו"ט הביא את דברי הרע"ב וביארו, דהטעם שהיו מניחים את הפרה בגומא, והיה עומד בחוץ דוקא חורק, דכיון שצריך להשליך את האזוב ושני תולעת, כדכתיב והשליכו אל תוך שריפת הפרה, והשליכה משמע מרחוק, על כן היו מניחים אותה בגומא כדי שישליכו מרחוק, וכ"כ באליה רבה, ויל"ע אי הנחה פוסלת. וכן צל"ע דהרמב"ם פ"ג הל' ב' לא הזכיר דין גומא או יציאה מגומא כלל.

ב. ומשמע דאפי' אם עומד סמוך לפרה אם הפרה נמצאת בתוך הגומא סגי בזה להחשיב השליכה מרחוק. ולכאורה צ"ב דנהי דהשליכה משמע מרחוק, אבל מרחק אינה תלויה בשינוי רשות אלא בכמה המרחק, וכמה סמוך הוא, ולכאורה היה צריך להיות דהשליכה ממרחק ד' אמות מהני, ומה מהני גומא להחשיב השליכה מרחוק.

וצ"ל דהא דחשיבי שינוי רשות והשליכה מרחוק הוא כמו הרחוק מבית המקדש, גבי פסח ראשון ופסח שני, דאפי' אם הוא עומד מחוץ למפתן הבית חשיב רחוק, ומביא פסח שני, וחזינן דתרי רחוק איכא, רחוק שאינו סמוך, ורחוק מרשות אחרת, וכיון דשינוי רשות נמי חשיב מרחוק על כן שייך ביה השליכה, וסגי בשינוי רשות.

ג. ולפ"ז לכאורה מהני גם מחיצות להחשיב זריקה מרחוק, וכן כל זריקה מרשות לרשות חשיבא השליכה, וסגי בזה אף אם לא הניחה בגומא, ויל"ע מה הדין כשהיה באותה רשות והשליך יותר מד' אמות (ויש לפלפל גם בגדר ד' אמות עצמם דהיא גופא הוי רשות ולכמה ראשונים הוי דאורייתא אחרי תקנת חכמים כנודע).

ד. ובדין גומא זו לכאורה בעינן גומא של י' טפחים להחשיבו רשות אחרת, אבל צל"ע דגומא משמע פחות מ' טפחים, דהא לא נקרא בור אלא גומא, ועל"ב ב"ק נ: שמנה ה' מיני בור שנקראים בור, (בור, שיח, מערה, חריץ, ונעיץ) ואין גומא אחד מהם, ומבואר דאין גומא בור ובפשוטו הוא דבר קטן כמו שיווי גומות בבית, ובאמת הלא אף בור פחות מ' חשיב בור, ורק אינו רשות אחרת, ולכאורה כיון דנקרא גומא בהכרח איירי באפי' פחות מג' טפחים וכמש"כ המהרש"ל דפחות מג' טפחים אינו בור כלל, ולכאורה זהו גומא, וכיון דאיירי בגומא קטנה א"כ אמאי חשיב שינוי רשות, ואולי היה יותר מ' טפחים ורק דהיה רחב יותר מעומקו כדי לשים את כל הפרה בתוכו ברווח ועל כן נקרא גומא, ובאמת שבב"ק דף נ: מבואר דגם חריץ שהוא רחב נקרא בור, ובהכרח דגומא אינה מחמת הרחבות דזה נקרא חריץ, ואף אם גומא יכול להחזיק הרבה אבל אפשר דאינו עמוק, אמנם מרש"י שבת דף ח. ד"ה גומא מבואר דאיכא גומא של ט' טפחים, וביותר שם דף ק. ד"ה ר"ש אומר מבואר גומא שהיא רשות לעצמה אם היא עמוק ו' רחב ד'.

ה. ואולי י"ל דבמשנה כתוב גת, ולא כתוב גומא, והלא אין דין לשרוף על גת ממש, וביותר הלא כתוב גתה, היינו גת של פרה, ומהו לשון גת של פרה, וכי לפרה יש גת, הלא גת הוא כלי לדריכת ענבים ולא מקום, ובהכרח דכיון דבעינן שינוי רשות כדי להשליך למקומו של פרה, בעינן שהפרה תהיה ברשות עצמה, ודין מקומו של פרה נשרפת הוא כשיעור מקום הראוי להחזיק גת וזהו גתה של פרה.

ו. ובאמת הלא מעולם לא מצאנו רשות התלוי בשיעור

מקום גת, ולכאורה צ"ל שזהו שיעור חדש גבי שינוי מקום המיוחד לרשות לגבי פרה אדומה דמניחה בגת, ובזה חשיב מקום אחר שיהיה השליכה מרחוק, ולפ"ז אפשר דלא מהני מחיצות ובעינן גת דוקא, וגם לו יצויר שגת הוא ח' טפחים אין הלכה של ח' טפחים אלא השיעור הוא מקום גת, וכן לא מהני זריקה יותר מד' א' ודרך רשות אחרת להחשיבו השליכה, ואפשר עוד דגם אי"ז שיעור נפח שנמדד בטפחים אלא גת הוא צורה, וכן משמע קצת ברע"ב שכתב דבקרקע היה גומא כמין גת, ומשמע דיש צורה לגומא זו הדומה לגת, וא"כ אפשר עוד דלא מהניא מחיצה דהא נהי דאיכא צורה אבל אפשר דבעינן צורה בקרקע עצמה וצ"ע מה המקור לזה הא כתיב רק והשליכו, ומזה משמע מרחוק אבל דין צורה ובקרקע מהיכא ילפינן, ואולי זהו מדין שיעורי מקום והוי הל"מ, וכנ"ל כדי להגדיר השליכה מרחוק. ובדרך החידוד יל"ע דאם כנים דברינו דיש רשות מיוחדת לגבי פרה אדומה, יל"ע אי מגו דהוי רשות לגבי פרה הוי רשות לגבי שבת וסוכה.

הרב רזיאל שרבאני

טעה בסדר שבע ברכות שבחופה

שאלה: מעשה שהיה שכיבדו רב לברך ברכה בשבע ברכות בחופה, והוא חשב שאוחזים בברכת אשר יצר את האדם וכו', ובירך ברכה זו, ובאמת אחזו בברכה לפני זה יוצר האדם, והשאלה האם אפשר כעת לברך את ברכת יוצר האדם, או שהפסידו ברכה זו?

תשובה: הרמב"ם בתשובה בס' ה' כתב שברכת חתנים אין להם סדר, וגם בתניא לאחד מהראשונים כתב שאם בירך ז"ב שלא כסדרן אין בכך כלום דברכות אינם מעכבות זו את זו, והרמב"ם הובא להלכה בבאה"ט אה"ע סי' סב' אות א', וכן ביבי"א ח"ד אה"ע סי' ז' פסק את הרמב"ם.

אלא שמצינו חידוש בעצי ארזים אה"ע סי' סב' אות א' שאם בירך אשר יצר לפני יוצר האדם לא יכול לחזור, דבגמ' בכתובות ח'. מבואר שזה שני דברים דיוצר האדם זה או משום שהיה ב' יצירות בתחילה, או משום שעלה במחשבה לברוא שניים, ולכן מברכים בנפרד על האדם, ואח"כ מברכים על יצירת האשה מהאדם כמו באדם וחווה, רק בברכת אשר יצר גם מזכירים קודם את יצירת האדם כדי לומר תיכף על יצירת האשה ממנו, וא"כ אם בירך אשר יצר, אז כבר מזכיר גם את יצירת האדם וגם את האשה, ואין שום טעם לברך שוב יוצר האדם, דאמר הכל בברכת אשר יצר.

והנה, סתמות הרמב"ם לא משמע כן דכתב שאין סדר ולא הדגיש שבברכות אלו זה שונה, וסיים שם הרמב"ם שאם חיסר אחת מהנה מברך אותה כשזוכר, ובסתם זה קאי על כל הברכות, ובאמת השבט הלוי ח"ח סי' ערד' כבר כתב שרהיטת הרמב"ם משמע דלא כעצי ארזים, וכתב שגם אין מספיק בטעמו של העצי ארזים לבטל אמירת יוצר האדם, וכן במשנה הלכות ח"ד סוף סי' עז' כתב שברמב"ם נראה דלא כעצי ארזים ולכן פסק להלכה דלא כוותיה, וכ"כ בכוכבי יצחק ח"ב על הירושלמי (פ"ב הל' א' סי' ב' אות ג') מכח הרמב"ם, וכ"כ בילקו"י שובע שמחות א' עמ' רלד'. (ור' עמנואל פייצא אמר לי שראה בקובץ בית אהרן וישראל לאחרונה שכתבו שם כך בשם הגרע"י שהרמב"ם קאי על כל הברכות ודלא כעצי ארזים)

אולם מאידך מצינו פוסקים שפסקו לא לחזור על יוצר האדם, האגרו"מ אה"ע ח"ד סי' פח' כתב שמצד הדין היה אפשר לחזור, אבל למעשה פסק שסב"ל ולא יחזור על יוצר האדם, וכ"כ בשו"ת בית אבי (ליבעס ח"ג סי' קמג') שכיון



בוודאי כי כשהתורה מדברת על זכרון, אין הכוונה לזכירה בעלמא, דהא פשיטא שהכל כבר כתוב וההיסטוריה ידועה ומפורסמת, אלא עניין זכרון הוא להשיב את הדבר לנקודת הראשית שלו ולחזור ולחיותו עתה בהווה כאילו הוא נוגע גם עתה לעצם הקיום והחיות של האדם, ולכן יום ראש השנה נקרא 'יום הזכרון' כיון שהוא יום הראשית של הבריאה, שמתגלה בו 'תרועת מלך בו' הרצון הפנימי של האדם שהוא להמליך את ה', וכן כל שאר ששת הזכרונות נוגעים לשרשי הראשית, כי עמלק מתנגד לראשית גוים עמלק, ושבט הוא בחינת הראשית וכו', וא"כ שומה עלינו לבאר היאך סדר העמדת הראשית המבוררת הזו בלב האדם בסדר העבודה.

והן אמנם נפסקה ההלכה (יו"ד רמ"ו) כר' יוסי ד'תמיד' מתקיים גם בקר"ש שחרית וערבית לבד כמו גבי לחם הפנים דהעיקר שלא ילין השולחן ללא הלחם, ומהתם למדו גם לדין תלמוד תורה דהיא גם מצוה 'תמידית' מדכתיב 'לא ימוש' דסגי בהא, אך בוודאי כפי שכבר הגדירו האחרונים כוונת הדברים התם דהא אין לך חטא חמור יותר מביטול תורה ובוודאי פשיטא דכוונת ר' יוסי הינה דבאופן הזה של קר"ש שחרית וערבית לא חשיב כמבטל את דברי התורה גם בשעה שעוסק הוא בשאר ענייני דרך ארץ ואכילה ושתיה שגם הם נחשבים למצוה וכמבואר היטב בדברי הגר"א (שנו"א ריש פאה), והכוונה הוא כי גם בשעה זו נחשב הוא כמקיים את דברי התורה והוא כלול בקיום מצות עסק התורה התמידית, וכן הוא לגבי שאר מצוות התמידיות כפי שיבואר במאמר להלן בביאור פלוגתת הגר"א והגר"ז בזה יעוי"ש, ויש לי אריכות גדולה בעניין אך אכמ"ל.

ולא אמרתי אלא להעיר בעלמא.

תחטאו' - ולכן השמיטם המשנ"ב משום שהבין שעניין זכירת הדברים האלו אינו אלא כדי שיחיה האדם את ששת המצוות התמידיות באופן תמידי. ויש עוד להרחיב בזה טובא וא"ה בגליון הבא נרחיב יותר היריעה.

עולם רבה (פרק ל') שמתאר את מלכות אלכסנדר מוקדון שמלך בתחילת בית שני וכתב "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך הט אונן ושמע דברי חכמים" והן הן הדברים שתורה שבעל פה באה במקום שבטלה הנבואה והאופן להגיע להשגה כלשהי במציאות היא על ידי "הט אונן ושמע דברי חכמים" (ועיין שם בביאור הגר"א שקישר זאת לביטול יצר הרע של עבודה זרה שבטל עם ביטול הנבואה ומאיך התחדש עניין יצר הרע של עריות במקביל לחידוש של תורה שבע"פ, ואכמ"ל)

וכן מבואר בדברי הגמ' (ב"ב דף י"ב.) "מיום שחרב ביהמ"ק אף על פי שניטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה" ועיין שם ברמב"ן שפירש "אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם" היינו שהחכמים מחזיקים ויוצרים את התורה שבע"פ על ידי רוח הקודש שזוכים לה על ידי עיון בעומק במידות שהתורה נדרשת בהם, ועליהם נאמר "ההולכים בחושך ראו אור גדול".

ולא אמנע מלהזכיר את דברי רש"י עה"פ (שיר השירים א') "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין" כתב "ונאמר דוגמא שלו על שם שנתן להם תורתו ודובר עמהם פנים אל פנים ואותם דודים נעודם ערבים עליהם מכל

ולכאו' יש להוסיף על דבריו את ששת הזכירות אשר ציוותה עליהם התורה, ולא קצבה להם זמן, ובפשטות זמנם גם כן תמידי בכל עת אשר ישים האדם על ליבו לזכרם, וכפי שדקדק רש"י (שמות י"ג, ג) על מאי דכתיב 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' - למד שמזכירין יצ"מ בכל יום ע"כ. (בוודאי דאין הכוונה רק לפעם ביום דהא מהי"ת אלא חיוב תמידי הוא כלישנא דקרא) וביאר הרא"ם והגו"א שם שהוציא זה ממלת זכר שהוא לשון הווה שפירושו תהיה זוכר זה תמיד כי זכור על משקל צורו שפירושו עליכם לאייב ע"כ. וכן הביא שם הגו"א את דברי רש"י על זכור את יום השבת לקדשו שפירושו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת (ורק במעשה העגל שינתה התורה ולא כתבה זכור בקמ"ץ ודו"ק לפי דברי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ מצוה ז' דאינה נוהגת לדורות). וכנראה מהרמב"ם בסה"מ קפ"ט דמצוות זכירת עמלק הוי מצוה תמידית לשנוא אותו וכ"כ בפ"ה מהלכות מלכים 'לזכור תמיד מעשיו הרעים', וכן מנה החרדים הזכירות כמצוות תמידיות, ועיין לשון הח"ח בריש ספר זכור למרים ובמנ"ח בסוה"ס דנקטו דזכור את אשר עשה למרים אין מבטלין אלא בשעה שמדבר האדם לשוה"ר".

ה ועיין במשנ"ב בסימן ס' השמיט את דברי האר"י שהובא במ"א ובשע"ת שחייב לכווין עליהם בברכת 'אהבה רבה', ויעויין במלבי"ם בספרו ארצות החיים (א, ד) מה שהכריח דאין דברי האר"י"ל אלא למצוה בעלמא ולא חובה מאחר דלא נאמר בהם 'זכור אל תשכח' הרי דסגי בזכירת הלב, אך זכירת הלב מיהא בעינן ואכמ"ל דששת הזכירות הם א. זכירת יצ"מ זהו כנגד 'אנוכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. ב. זכירת העגל הוא כנגד 'לא יהיה לך אלוהים אחרים'. ג. זכירת השבת הוא כנגד מצוות יחוד ה' 'אחד'. ד. זכירת עמלק הוא כנגד מצוות אהבת ה' כי 'אוהבי ה' שנוא רע' שהם החוצצים בינינו וליבנו ואכמ"ל, ה. זכירת מעשה מרים הוא כנגד 'לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'. ו. זכירת מעמד הר סיני הוא כנגד יראת ה' 'למען תהיה יראתו על פניכם לבלתי

תגובות למאמרים קודמים

והנה בגלות בבל הראשונה הרגישו עם ישראל כאילו עזבם הקב"ה כמו שהתבאר בספר ישעיהו (פרק מ"ג) "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" משום שנסתלקה הנבואה וכבר לא היה קשר גלוי וישיר בין בורא עולם לעם ישראל וכמו כן בית שני חסר את כל הדברים שהיו בבית ראשון כגון הכרובים ואש התמיד שהיו נס מתמיד וגלוי והעידו על השראת השכינה בביהמ"ק.

וכאן במקום הזה בא לידי גילוי עניין התורה שבעל פה שכידוע המקור הראשון של המשנה שהיא תחילת תורה שבע"פ הוא מהמשנה השנייה באבות "שמעון הצדיק היה משיירי כנסת הגדולה הוא היה אומר" וכו' וזה היה ממש בתחילת בית שני מיד אחר נס פורים שהתרחש בסיום השבעים שנה של גלות בבל.

וביאר העניין שבפורים התחדש שבתוך הטבע מסתתרת ההנהגה הניסית של בורא עולם שלא רואים אותה בחוש שהרי כידוע שם שמים אינו מוזכר במגילה כלל וכל הסיפור נראה בדך הטבע ורק על ידי הבנת הלב ובחינה מעמיקה מבינים את שורשי המציאות ואת הלימוד בשבילנו.

ומתאים מאד שתורה בעל פה שזו עניינה הוצאת דינים והבנות מתוך מילים סתומות תתגלה בזמן זה.

והדברים נפלאים, ונראה להוסיף בעניין זה את דברי הסדר

שעצי ארזים כתב לא לברך, כבר הורה זקן, וכ"כ רבבות אפרים ח"ג סי' קנ"ו ססב"ל, וכ"כ משנת יוסף לגר"י ליברמן ח"א סי' קצ"ז ססב"ל, וכ"כ משנת יהושע אירוסין ונישואין ח"א עמ' רנ"ז, וכ"כ בפניני שבע ברכות עמ' כ"ט בשם הגר"ש שלא לחזור לברך, וכך ראיתי בעוד הרבה מאחרוני זמנינו שחששו לסב"ל.

ולמעשה היה נראה שכיון שבעל עצי ארזים הוא פוסק קדמון והרבה חששו לו אז יש מקום לחוש לסב"ל, אולם ודאי שכיון שדעת הרמב"ם אינה כן, וזה פוסק אחרון מול ראשון ובפרט שזה הרמב"ם, ולא מציינו בראשונים להדיא שיטה שחלקה על הרמב"ם, ואדרבה גם התניא כתב כמוהו בפשטות ולא חילק בין סוגי הברכות, אז ודאי שמי שרוצה לחזור לברך יכול לעשות כן ויש לו כר נרחב לסמוך עליו.

הרב פנחס כהן

אופן קיום ה - 'תמיד' בששת המצוות ובתורה, ובששת הזכירות

הביה"ל בריש ספרו הביא ההלכה את דברי החינוך אשר מנה ששה מצוות אשר מחוייב בהם האדם 'תמיד'.

וצריך לדעת ולהשים על הלב היאך מקיימים בפועל 'תמידות' זו, דהא לא נתנה תורה למלאכי השרת, ובפשטות אין הכוונה רק שאם יזדמנו אלו העבירות לידו, דאין על זה שם 'תמיד' ובפרט על ששת הזכירות בוודאי דאין לומר דהוא רק קיומי, ונראה כי לא בכדי הפתיחה לשולחן ערוך הוא שו"ת הו"ה לנגדי תמיד כי כל השולחן ערוך אינו אלא היאך יקיים האדם דבר זה בכל רגע ורגע, והן אמנם דלא חשיב מבטל המצוה אא"כ באה לידו וביטלה ולא בסתם אדם שחולם או עוסק בענייני החולין שלו, אך גם שם צריך שתמיד יעמוד לנגד עיניו היראה ממנו לעשות משא ומתן באמונה וכו', ועיין היטב בלשון החינוך (שם), וממילא גם פשיטא שבשעה שהאדם בביה"כ אין פוסק ממנו חובת 'תמיד' זו דיש לו הנהגות שמחוייב בהם גם שם.

הרב בנימין בנן

בתגובה לרה"כ הגר"ר חיים מיימוני שליט"א

בביאור עניין תורה שבעל פה

שהתחדש בפורים

הדברים נאמרו בכלל בערב פורים השנה על ידי ראש הכולל שליט"א והעליתים על הכתב בתוספת נופך.

הנה ידועים דברי הגמ' (שבת פח.) "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש" שהייתה בחינה של קבלת התורה מחדש מאהבת הנס שנעשה להם בפורים.

והעניין הוא שבמעמד הר סיני קיבלו ישראל את התורה שכתב אבל על תורה שבעל פה הוצרכו למהלך של "כפה עליהם הר כגיגית" מחמת הקושי והעמל הנדרשים לקיימה ואילו בפורים הגיעו למצב של קבלה לכתחילה מאהבה של אותה תורה שבעל פה.

והנה ההבדל בין תורה שכתב לתורה שבע"פ הוא שתורה שכתב הוא עניין של תפיסה חושית כמו שהיה במעמד הר סיני "וכל העם רואים את הקולות" וזה היה המהלך שהיה בבית ראשון שהיה בו גילוי שכינה שהיה מוחש וגלוי, ולעומת זאת תורה שבע"פ זו התורה הנסתרת כביכול שלא רואים אותה בחוש אלא תלויה בהבנת הלב ושמיעת האוזן.

הרב פנחס כהן

בתגובה לרב יהודה אברהם

בגדר תקנותיהם של גדולי ישראל

שבכל דור ודור

מאחר והרב יהודה עורר הארה נוראה מאוד בעניין כיבוי הטלפונים בתפילה, ובעיקר בעניין ההסתכלות הנכונה על כל תקנותיהם של גדולי ישראל בכל הדורות, עד לדורינו אנו, ובוודאי שהנידון הנ"ל מסתעף גם לעוד נושאים רבים אחרים העומדים על סדר היום של כל אחד ואחד הירא וחרד לתורת ה'. וכגון לעניין פלאפונים כשרים, והציות להוראה החד משמעית של גדולי ישראל מכל העדות והחוגים על איסור מוחלט להחזיק טלפון אשר אינו בכשרותם, וכן בעניין ההליכה לבחירות, (אשר כבר כתב הקה"י במכתבו בקריינא דאגרתא כי גם בדבר זה הוכרעה ההלכה עפ"י רוב ככל חכמי ישראל ואכמ"ל בזה), וכן אפילו בעניינים הנוגעים להלכה וכגון חידוש מצות התכלת אשר רוב ככל חכמי ישראל הכריעו כי אין לעורר ולחפש אחר חידוש התכלת בדור זה ואכמ"ל, או העליה להר הבית, ובעוד עניינים רבים אשר אכמ"ל בהם.

ואוי לנו שכך עלתה בימינו, אך מאחר ועלתה על במה זו אחד הנושאים הבערים אשר הערב רב בלב את לבבות ישראל בדור האחרון אשר כבר הובטחנו מחז"ל כי החוצפה תשגה, ואין לנו על מי להשען, ומעולם לא עלה על לב לכתוב כלל בדברים האלו, כי בכל הדורות כולם ידעו שישנה שלשלת מסירת התורה מדור לדור דרך מנהיגי הדור ודורשי באשר הם, כפי שכלל ישראל קיבלו עליהם, ועל כן דא נאמר אם אינן נביאים הם, בני נביאים הם, וכל יסוד אמונתנו בנויה ותלויה על היסוד הזה כי זאת התורה אשר נמסרה למשה מסיני ממישיכה להמסר דור אחר דור עד לדורינו אנו, וניתן הכח לחכמי ישראל שבכל דור ודור לפרש התורה ולבארה כפי אשר הופיע עליהם רוח קדש ורואים לנכון לפרש ולתקן לאותו הדור, ותוקף תקנתם הוא כתוקף קבלת התורה.

וכמבואר בסוגיא בדברי המשנה ברה"ק (כ"ה). אם באין אנו לדון אחר בית דין של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמונתן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה וכו' ויעו"ש בגמ' דהוסיפו כמה ילפותות לזה וסיימו שם הסוגיא ללמד שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים ואומר ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו ואומר אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה: ע"כ (והאריך בביאור זה הרשב"א בתשובתו המפורסמת ב), שכ"ב) יעו"ש כי התורה נתנה על דעת החכמים, והביא שם מדברי הירושלמי (ע"ז ב, ח) דאמר לו שמואל לרב אכול משחא דארמאי ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא והגם שלא היה ב"ד הגדול, והמשיך שם כי 'אל החכמים שומעין בכל זמן שהרי כתוב ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, וסיים שם אלא בכל מקום ובכל זמן הולכין אחר רוב חכמה ומנין.

ולא עסקינן כאן בנידון הלכתי דנחלקו בו הפוסקים ובזה ניתנה לכל אחד הרשות לנהוג כפי רבותיו המומחים בין לקולא ובין לחומרא וכמבואר הכללים בזה בדברי החזו"א

מים חיים שם ס"ק יא) מבואר בדברי הח"ח שהדבר הזה אסור מדאורייתא והוא לשון הרע גמור. והנה כתב שם דאסור לספר לשון הרע אפילו ביחיד, וכ"ש לספר בשניים דבר גנות על חברו דאסור כי יאמינו יותר ע"כ. ר"ל דלא מבעיא כששניהם מספרים יחד דאסור כי כל אחד משלים את דברי חברו ומוסיף תוקף לגנאי. אלא אפילו אם אחד סיפר מתחילה לפלוני ואח"כ בא השני וסיפר את אותם הדברים לאותו פלוני שיש עוון לשון הרע לשני אף שלא חידש לשומע שום קלון וגנאי בסיפורו ודו"ק. וז"ל באמ"ח (ס"ק יא) אף על כל פנים האמת איתנו דאף שנתבזה אצל השומעים ע"י הראשון, מ"מ כיון שהאיסור הוא מצד עצמו, שהתורה הזהירה לישראל שלא יספרו האחד בגנות חברו ובזה לבד יש עוון, לבד מה שלפעמים יוכל לסבב לו גנאי או היזק ע"י זה ע"כ. ועיין שם דאין להקשות מדין כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, דאין כזה היתר אלא לפי שיטת הרמב"ם ובתנאים מסוימים למעיין הטיב בסוגיא שם כלל ב באמ"ח ס"ק ד. ועוד דהכא כתבת דמשה רבינו התכוין לגנאי, וא"כ אין הדין דאפי תלתא קושר לנידו"ד כלל וכלל, דלא היתר הרמב"ם אלא באקראי, והיינו שלא התכוין להעביר את הקול.

והטעם הזה נמצא מפורש בכל אורך הספר: דהנה ידוע כבר בהלכות לשון הרע שמצאנו שני חלקים בגדר האיסור של המספר, ושניהם מדאורייתא. וז"ל רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות רטז) והמספר לשון הרע שתיים הם קוראותיו הנזק והבושת אשר יגרום לחברו, ובחירתו לחייב ולהרשיע את חברו ושמחתו לאידם ע"כ. ר"ל די ש חלק אחד באיסור לשון הרע, והוא כלפי הרע שהדיבור הזה יכול לגרום לחברו, וכמש"כ הרמב"ם (הלכות דעות פרק ז הלכה ה) וז"ל והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחיד הרי זה לשון הרע ע"כ. (עיין עוד מש"כ הבאמ"ח כלל ג ס"ק ז לבאר בדעת הרמב"ם דאפילו אם לא יספר בגנותו כלל, ר"ל אפילו אם לא מתכוין לגנאי אלא רק נסבב ע"י דיבורו נזק או בושת, הרי זה אסור מה"ת, ובכסף משנה הביא ראה לדברי הרמב"ם ממעשה דיהודה בן גרים עיי"ש). ויש חלק שני והוא איסור בעצם הדיבור, שמוכיח על מידותיו המגונות שמדבר בגנות אחרים. וכתב הבאמ"ח (הלכות לשון הרע כלל ד ס"ק א) בדעת רבינו יונה, שהחלק השני הוא החלק הכי חמור, והיינו שהחלק של המידות הרעות יותר גרוע מהחלק של הנזק וז"פ. עיין שם ודו"ק.

ונ"מ פשוטה לזה אם סיפר לשון הרע ולא בא ע"י דיבורו שום רעה לאיש ההוא כגון שלא קיבלו השומעים את דבריו (כלל ג סעיף ו). ועיין עוד מש"כ כלל ד סעיף יא - באמ"ח ס"ק מו.

העולה מכל זה דאין שום היתר לספר לשון הרע לאדם אחר שכבר יודע את הספור, אפילו שאינו מחדש לו כלום ואינו מוסיף שום גנאי בעיניו, דכיון שהמספר מתכוון לגנאי איכא בזה איסור דאורייתא. ויותר מזה כתב הח"ח (באמ"ח כלל ד ס"ק א) דאפילו אם אין המספר מתכוין לגנותו כלל וכלל, וגם אצל מי שהוא מספר עתא לא יתבזה ע"י זה, כגון לספר על אחד שחזר בתשובה ולספר מעשיו הראשונים, והוא מכיר מכבר את השומע שלא יגרע הבעל תשובה הזה בעינו מפני מעשיו הראשונים ממה שהיה מחזיקות קודם לכן, אפילו הכי אסור מה"ת לספר ענין כזה עיי"ש.

שעשוע, ומובטחים מאתו להופיע עוד עליהם לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו וזהו "ישקני מנשיקות פיהו"

דהיינו עומק החביבות בין הקב"ה לעמו כמבואר שם ברש"י הוא עלי ידי גילוי "מסתר צפונותיה" שהם סודות התורה והעומק הטמון ונסתר בתוך התורה שבכתב, שהיא התורה שבע"פ.

ועיין שם בביאור הנצי"ב שבתורה שבכתב הייתה בחינה של "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" שהייתה יראה גדולה שקיבלו דבר שהוא למעלה מכוחותיהם לסובלו אבל תורה שבעל פה שכביכול באה מלמטה וכל אחד זוכה בו לפי עמלו ולפי כלי שכלו נאמר עליו בפסוק זה שדינו להתקבל באהבה וחיבה.

ויהי רצון שנהייה שייכים לדברים אלו במשהו.

הרב אלחנן בדיל בתגובה למאמרו

בענין כבוד חמיו

בענין מה שהקשיתי ע"מ שפסקו הטשו"ע (יו"ד סס"י ר"מ) דחייב אדם בכבוד חמיו ולמדוהו מדוד ושאלו, מדוע לא למדוהו ממה שכתב את יתרו יותר מאשתו וכו', יש שתירצו לי דאף דחזינן שכיבדוהו מ"מ אין רואים שיש לנהוג בו כיבוד כמו באביו שמאכילו ומשקהו וכו', משא"כ בדוד ושאלו שרואים שקרא לו אביו (הרב יהודה דרשן). ויש להביא ראה לדבריו ממה שאמרו על זה במדרש שו"ט (ז) מאן שחייב אדם בכבוד חמיו **ככבוד אביו**. אמנם בב"ח שם תמה למה השמיטוהו הפוסקים, וכ' דכיון שהדבר תלוי במחל' כמבואר בשו"ט שם ד"א ד'אב' קאי אשאלו ו"א דקאי אאבנר, לא פסקוהו להלכה, ואף הטור שפסקו לא נתכוין שיהא חייב לכבודו ממש כאביו אלא כזקן חשוב, והו"ד בש"ך (שם סק"ב), ובפנת"ש (סק"ב) אף הביא ראה לדבריו, וא"כ תי' זה נדחה. והיה נראה לתרץ דבמשה אפשר שעשה כן כהכרת הטוב ע"מ שהצילו מיד פרעה ושנתן לו את בתו, וכידוע שהיה גדול כח משה בהכרת הטוב כמו שאחז"ל גבי מכת דם וצפרדעים וגבי מלחמת מדין וכו'. אמנם במכילתא (יתרו שם) איתא 'איני יודע מי השתחוה למי וכו', הוי אומר לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו, **מאן אמרו שיהא האדם מוכן לכבוד חמיו**, ומוכח שנהג כבוד מפאת דין זה. שו"ר שכבר הקדימני בתורה תמימה (הע' ח'), והניח הדבר בצע"ג. ואולי י"ל דעדיפא ליה למילף מדוד שהיה אחר מתן תורה (עכ"פ לכמה שיטות), אמנם ביבמות (ה' ע"ב) אמרו דליכא למילף דעשה דוחה ל"ת ממילה וכו' דשאני התם שהיו קודם מתן תורה, ומבואר דקודם מתן תורה עדיף. ויש שתירצו דעדיפא ליה למילף מדוד שקרא לשאלו אבי אפי' תוך כדי שרדף אחריו להרגו (הרב י. מ. מלכה).

הרב משה מלכה

בתגובה לרב ישי רחמני

על מה נענש משה רבינו?

במ"ש לתמוה על מה שנענש משה רבינו שאמר והם לא יאמינו לי, שהאות היה בצרעת ונחש, מפני שדיבר גנאי על עם ישראל. וכתבת "שברור הדבר" שאם המספר אינו מחדש כלום לשומע, אין איסור לשון הרע ומותר לספר דבר גנאי, וא"כ צ"ב מה התביעה על משה רבינו הרי הכל גלוי לפני הקב"ה ומשה לא חידש לו כלום.

ונראה לענ"ד, דבהלכות לשון הרע (כלל ה סעיף ח, ובבאר



קמרחא דפיסחא

בנדרים פלוס חברים מקשיבים (אח לאח)

בהעברה בנקאית בנק פאג"י (52) | סניף 182 | חשבון 761524

בביט למס' 058-413-4310 (לציין עבור הקופה)

מזומן אצל הרב ישראל אלמשעלי והרב יוסף חיים קוסקס

ירחון הבא

ירחון ח' לכבוד ל"ג בעומר וחג השבועות הבעל"ט, יצא מיד עם פתיחת זמן קיץ אי"ה תיבת המערכת (במייל Toratsm42@gmail.com או במחשב הדרומי) תפתח עם תחילת הזמן

ותסגר ביום שלישי י"ב אייר בשעה 12:00

נושאי הירחון - בהלכה ובאגדה:

ל"ג בעומר | חג השבועות | יום טוב | בשר בחלב | עמל התורה | שבת - הלכות מוקצה בלבד | מועדים - סוכות | עירובין | בבא מציעא | חושן משפט | ענינים אקטואליים | תגובות לירחונים קודמים

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!

המעוניינים לקבל את הירחון במייל, ישלחו בקשה למייל המערכת Toratsm42@gmail.com

גליון מוקדש לרפואת מרת אסתר מלכה בת חיה לאה תחיל

פרטי המערכת

עורך: הרב נתנאל חיים שרון | טלפון: 050-4125953 | מייל: Toratsm42@gmail.com