

תורת שמעון

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



מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א
ביאור ענין שני ימים טובים של ר"ה

א

כל מצוות עשה שהתורה הק' ציוותה אותנו יודעים אנו שיש בה עניינים וסודות שאין לנו אחיזה ותפיסה בהם אולם אנו מבינים רק פשוטם של דברים ומכוונים בעת המצווה ההבנה שתופסת דעתנו, וכגון הנחת תפילין יודעים אנו שהוא בא לקשור הדעת והלב והם תאוותינו ומחשבותינו, וכשאנו אוכלים מצה מכוונים אנו לזכור הניסים והנפלאות שעשה עמנו הקב"ה בצאתנו ממצרים וכיצד בצקם לא הספיק להחמיץ מרוב חפזון וכיצד עשה עמם ניסים ונפלאות, וכן נטילת לולב היא עת האסיף ושמחים אנו ביבול שחננו ה' וכו' וכו' בכל מצווה ממצוות התורה.

אולם תקיעת שופר אף טעמה הפשוט אינו ברור כלל וכלל ואין בו הבנה מה מעשינו, ואדרבה מוצאים אנו דברים סותרים בטעם תקיעת שופר, דמצד אחד התקיעות משמעותן בכי וצער כמובא בגמ' (ר"ה לג ע"ב) 'יום תרועה יהיה לכם' ומתרגמינן יום יבא יהא לכון וכתב באימיה דסיסרא בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל, ואף מספר התקיעות הוא כנגד מאה ואחד שבכתה אם סיסרא כנודע, ואף דרשו חז"ל ענין תקיעת השופר לפס' (עמוס ג, ו) 'אם יתקע שופר בְּעִיר וְעַם לֹא יִתְרָדוּ וְעוֹד וְעוֹד'.

ומאידך כל פסוקי השופרות שאומרים אנו התפילה משמעותן תקווה ואף שמחה, כגון (תהלים צח, ה-ו) 'זָמְרוּ לַה' בְּכִנּוֹר בְּכִנּוֹר וְקוֹל זִמְרָה בְּחִצְצֹרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הֲרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה'" וכן (תהלים קנ, ג) 'הִלְלוּהוּ בְּתִקְעַת שׁוֹפָר הִלְלוּהוּ בְּנִבְל וְכִנּוֹר' וכן (ישעיהו כז, יג) 'וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאָרֶץ אֲשׁוּר וְהַנְּדָחִים בְּאָרֶץ מִצְרַיִם וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לַה' בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלַם' וכן הרבה.

וכאן נבוכים אנו מה הכוונה הפשוטה שלנו בעת התקיעות האם עצב ובכי קול יללה וגניחה או המלכת ה' בגאון בקומה זקופה ובשמחת לב, הרי אי אפשר לקיים שניהם וא"כ יש עלינו לידע

דברי פתיחה

מורנו הגאון רבי שמעון גרשון ישראל שליט"א

מידת 'ארך אפים'

כשדופקים אנו דלתי תשובה ומבקשים פתח לרחמים ולסליחה העצה הגדולה ביותר שלמדונו רבותינו דרכי השם שתתקבל תשובתנו בדין, היא להיות ראויים שינהג עמנו ה' במידות הרחמים מחמת מעשינו והליכותינו.

וכמובא בגמ' בסנהדרין (צ ע"א) שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה וכדרך פעולותיו ומעשיו של האדם כן עושים ופועלים עמו. שמי שמעביר על מידותיו אף בעת דינו מוחלין לו ומעבירין ראשון ראשון, ומי שאינו מרבה לרגוז אלא מוחל וסולח כן בשמים בעת המשפט נסלחין לו עוונותיו והנהגה זו היא הנהגת הדין בתוך הרחמים, וממילא אם מחפשים אנו החתירה להימלט נפשנו מעוונותינו ולצאת בדימוס ממשפטנו עלינו לחקור כיצד ראוי וכדאי לנהוג עם מידותינו שנעמוד בדיננו זכאים.

וביחוד שאף הצורה בה יהודי מחויב לילך ולנהוג הוא כצורת קונו וחייב להידבק במידותיו, וכמובא בגמ' בשבת (קלג ע"ב) זה אלי ואנוהו דתניא 'זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה וכו' אבא שאול אומר ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום'

והנה אחת משלוש עשרה המידות של רחמים מיד אחרי מידת רחום וחנון היא מידת 'ארך אפיים' וכשנתבונן נראה ששלמה המלך במשלי פעמים רבות משבח מידה זו ומהלל ה' ארך אפים במעלות רבות (משלי טז, לב) 'טוֹב אָרֶךְ אַפִּים מִגִּבּוֹר וּמִשָּׁל בְּרוּחוֹ מִלֵּכָד עִיר' ועוד.

והנה מידת ארך אפים היא מן המדות העליונות אשר בה אנו נאחזים בעת צרה וצוקה בכדי לעורר רחמי שמים להמליץ טוב עלינו ולהחיותנו, במדה זו עלינו להתחזק ולאמץ עצמינו ללמוד ממנו ית' ולילך בדרכיו, מדה זו של התאפקות ואריכות אפיים היא מעולה ונחוצה בכך מהלכי החיים היא חשובה וחיונית הן לחיי משפחה והן לחיי החברה והנהגת העולם ולמעלה

שלמי תודה וברכה

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

הר"ר שמעון מיכאל סללאם שליט"א

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

והוריו היקרים ה"ה אלעזר ושעמה הי"ו

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

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

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

דברי פתיחה - המשך

השכל, ומה היתה העילה אשר העלתה אותו לדרגה כה מכובדת בין החכמים? ונראה הדבר כי הסיבה היסודית לכך היתה במדה העליונה והיא מידת ארך אפים.

דהנה מצינו בגמ' שבועות (מה ע"ב) אמר רב נחמן אמר שמואל לא שנו אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר לו לא שכרתיך מעולם יכול לומר לו שכרתיך ונתתי לך שכר א"ל רבי יצחק יישר וכן אמר רבי יוחנן מכלל דפליג עליה ר"ל איכא דאמרי מישתא הוה שתי ליה ושתיק ליה ואיכא דאמרי מישתא הוה שהי ליה ושתיק ליה. ופרש"י שם וז"ל 'כך היה דרכו של ריש לקיש כשהיה ר' יוחנן אומר דבר בבית המדרש היה שוהה מלהשיב עד שיגמר רבי יוחנן כל צרכו וכל טעם דבריו ואח"כ היה חולק עליו.

הרי ברור מכאן מעלתו של ריש לקיש שהיא מדת ארך אפיים אשר הביאה אותו למעלת 'רב תבונה' כדברי רבנו יונה כי מי שהוא ארך אפיים ושומע כל סברת חבריו וזולתו עד גמירא עד סוף הענין הוא זוכה להיות מבעלי הישוב הוא זוכה למחשבה עמוקה וחריפה.

ולא לחנם זכה ריש לקיש לחריפות עד שהיה מסעיר את רוחו של רבי יוחנן כאשר הוא נסתלק ונעדר ממנו כי מדת ארך אפיים מביאה לידי הצלחות ועליות מרובות ורב תבונות עשרים וארבע קושיות בכל שעה ובכל פעם שרבי יוחנן אמר דבר הלכה הרי זה בגדר של עשרים וארבע פעם חכמה ותבונה כד' מדרגות בחכמה.

מובא בגמ' בסנהדרין (צג ע"ב) על הדברים שאמר דואג האדומי לשאול המלך על דוד (שמואל א טז, יח) ויאמר הנה הנה יאיתי בן לישי בית הלחמי ידע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאור וזה עמו: ידע נגן שידוע לישראל גבור שידוע להשיב איש מלחמה שידוע לישראל וליתן במלחמתה של תורה.

ומה בין יודע להשיב לגבורה והנה כשם שהמנגן, הניגון וכלי הניגון מעוררים את לב השומע כמו כן צריך השואל להטעים ולהנעים את שאלותיו וקושיותיו כך שיהיה לנשאל קל לענות, כי יש ששואל בנימה תוקפנית ומתבל דבריו בזעם מסוים, ואז באותה מידה צריך להיות 'גבור להשיב'

המביאה להיות האיש רב תבונה. עוד תדע כי בעל קצר רוח כשישמע דבר שלא יתקבל על הדעת בתחלת העיון לא יוכל למהר עיון התבונה על הדבר, ויחתוך להזניחו, ובעל התבונה יאזין עד תבונת דברי חברו, עד יחקור מילין, ופעמים שיתקבל עליו הדבר בסוף העיון. עוד תדע כי הכעס וקוצר רוח יבלבל המחשבה מהגיע אל עמק המחקר, וכן אז"ל (פסחים סו ע"ב) כל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ותמיד תקראנו תלאות המכעיסות את האדם, והעולם רבו יגונותיו, לכן יעקור האדם שרשי אהבת תבל מלבבו, בל יהיו יגוניה עוברים אותו, ולא משושה וגילה מרבים שמחתו, כי שתי המדות האלה לא תתקיים האחת מבלעדי חברתה, וכאשר יעשה כן נקי יהיה לבבו למחקר החכמה. הנה כי ארך אפים אשר טהר לבבו מקצוף על הבלי תבל בשומו פניו לדרוש החכמה יגיע להיות רב תבונה. וקצר רוח מרים אולת. קצר הרוח בעת כעסו יגלו שפתיו אל כל העולה על רוחו, מגודל לבבו גאווה ובז עכ"ל

בספר ואני תפילה מביא מורנו הגר"ח זיצ"ק זצוק"ל לדברי הגמ' בבא מציעא (פד ע"א) במעשה דרבי יוחנן ור"ל - כשנח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא אמרו רבנן מאן ליזיל ליתביה לדעתיה ניזיל רבי אלעזר בן פדת דמחדדין שמעתתיה אזל יתיב קמיה כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה תניא דמסייעא לך אמר את כבר לקישא בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי וממילא רווחא שמעתא ואת אמרת תניא דמסייע לך אטו לא ידענא דשפיר קאמינא הוה קא אזיל וקרע מאניה וקא בכי ואמר היכא את בר לקישא היכא את בר לקישא והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה.

והנה מדברי הגמ' משמע כי הכד' קושיות שהיה מקשה ריש לקיש לא היה משהוא חד פעמי אלא בכל פעם שרבי יוחנן היה מחדש דבר הלכה היה ריש לקיש מקשה ומחדש, וציערו של רבי יוחנן היה כה גדול עד שאיבד טעם חייו.

וכתב הגר"ח זצ"ל ויש לחקור ולהבין במה היתה נעוצה תחילת הצלחתו של ריש לקיש אשר הגיע למדה כה גדולה של חריפות

מזה להשגת חכמת התורה שהיא ראשית ואחרית בקניני החכמה.

דרך זו של סבלנות וגילוי אורך רוח היא הדרך היחידה המובילה להבנת התורה ואת עמקי סודותיה ואין לתאר ואין למצוא הצלחה נכרת אצל מי שמדה זו איננה אצלם או היתה ונשללה מהם.

והנה ודאי שעיקר הלימוד התורה היא ע"י הלימוד ממוסרי התורה ובכל זאת ידועים דברי הגמ' (תענית ז ע"א) 'אמר רבי חנינא הרבה למדתי מרבותי ומחבירי יותר מרבותי ומתלמידי יותר מכולן', וכיצד התלמיד יש בכוחו להפרות ולהחכים את רבו אם כל תורתו שלו היא מרבו.

ובאור הענין שהצלחות המרובות לא תגענה אליו אם לא יוכל בקרבו את מידה זו מידת ארך אפיים, ומי לנו גדול בחכמה משלמה המלך באומרו (משלי יד, כט) "אַרְךָ אַפַּיִם רַב תְּבוּנָה" כי גם אם יוכל לזכות בחכמה ע"י עמל התורה את התבונה יש למצוא רק במידת 'ארך אפים' שכן מי שאין לו סבלנות לשמוע את סברת חבריו חא תמצא בו הבנה יתרה חסרה בו העמקות וזכות הרעיון.

וכל כח הדיבור יונק משמיעת האוזן ומי שאינו שומע אין בפיו מה לומר, כי מי שאינו לומד מאחרים איננו מלמד מי ש'צר רוח לא יוכל לבוא לידי חכמה כי מה שהוא מחשיב את עצמו ולכן איננו מבין אילו שמע עד הסוף היתה ההבנה מתגלה.

ומי שהאריך בענין זה והעמיק במידה זו הוא רבנו יונה במשלי (שם) וז"ל - 'ארך אפים רב תבונה' מן המדה הזאת מגיע להיות רב תבונה, כי לא יגיע איש קצר רוח למחקר, לפי שיקח בידו המחשבה הראשונה שתשפר עליו, ולא ימצא את לבבו להתיישב ולהשגיח על צדי המחקר, לראות אם יש צד שיסתור את מחשבתו, עד שיגיע למחשבה המתקיימת והשקולה, וזה לא ימצא רק בבעל הישוב, ומי שהוא ארך אפים הוא בעל הישוב, ועוד תדע כי מי שאינו חכם כשיכבד עליו דבר כשתעלה מחשבה על לבו ותיטב בעיניו וישמע את חברו משיב עליו יקשה בעיניו וידחה תשובת חבריו מעל דבריו, ולא יתישב לשקול אם יכונן דברי חבריו ולהודות על האמת. הנה כי סבת התולדה המביאה למעלת אריכות אפים היא



הנצחיות, אולם השי"ת צריך לשלוט עליה לכובשה ולדחותה חזרה, למקורה, להצפינה לזמן ארוך לעתיד לבוא, עד שיגיע זמן שילום שכרם של צדיקים. גדול הוא איפוא כוח הכיבוש הזה "מי כמוך באלים ה' - באלים", שכובש אהבתו העזה, וזוהי מדת ארך אפים אף לצדיקים, שהקב"ה כובש את אהבתו ודוחה אותה לזמן הקצוב ולמוד שקבע כי אז תתגלה אהבתו לישראל בכל עוזה תקפה והדרה, אז יזרח זוהר האהבה הבלתי-מוגבלת עד שירטיט את העולם כולו.

ומידה זו של ארך אפים כדי לקנותה ואף כדי להשתמש בה צריך להיות רב תבונה ויהיב חכמתא לחכימין, מתי לקצר ומתי להאריך מתי לקרב ומתי לרחק, הן האדם כלפי עצמו בתאוותיו בדעותיו בהליכותיו והן האדם כלפי זולתו ומשפחתו בהנהגה עמם ובכל דרכיו.

והאדם אשר קנה קנין זה הוא ראוי להדמות לקונו וזוכה שנוהג עמו הקב"ה עמו מידה כנגד מידה ומקבל תשובתו באהבה.

את רמזי רצונו של השי"ת, לפתוח את כל אוצרות החסד והרחמים, כל אוצרות הכבוד, אוצרות הטוב הצפון לצדיקים, שערי ברכה, שערי גדולה, שערי הצלחה, שער הוד והדר, שערי מזון, תורה וישועה, שערי חיים טובים - לפרוש אותם כולם על ראשי הצדיקים, להעניקם באהבה.

מדת הרחמים מתגלגלת ומשתוקקת לחול על ראשי הבנים העובדים והקוראים את שמו ית'. רוח ואהבת ה' מתאוה להתדבק עם בחירי עמו, אולם באותו הרגע מתגברת ושולטת מדת הדין על האהבה להגביל את כוחה, היא כובשת את האהבה במסתרים עד שזו חוזרת שוב למעלה, ומצפה שיבוא זמנה ועתה.

לפניו, לפני הקב"ה נגלה סוד תעלומותיו סוד ההגבלה, ובטרם בא זמנה צריך הקב"ה לכבוש את האהבה, וזהו "ארך אפים" שהקב"ה צריך לכבוש את האהבה הממלאה את כל העולמות העליונים עד-אין-מספר, גם אם כוחה כביר ועז והיא דוחקת עצמה להתפרץ לרדת לעם ישראל לחושבי שמו ולדבקים בו ית'. אהבה זו ארוכה כאורך

שצריכים סבלנות מרובה לשמוע ולהקשיב לכל מיני שאלות וקושיות של השואל אף אם הוא מרבה לשאול ואף אם מדובר בדברי סרק והבל וכאן צריך סבלנות וגבורה כדי לענות על דבריו, וזהו שסיים שבחו של דטד 'ונבון דבר' שהוא מה שאמר שלמה המלך 'ארך אפים רב תבונה'.

ופעמים יש ארך אפיים גם על מידה טובה ומעשה נכון לעשותו בזמנו ובעתו שלולי כן יכול המקבל להיפסד מחמת רוב טובה או מיעוט הכלים אשר בו שאינו יכול להשיגם. דהנה איתא בגמ' בבא קמא (נ ע"ב) ארך אפים ולא כתיב ארך אף ארך אפים לצדיקים ולרשעים.

ולכאורה בשלמא לרשעים הוא מאריך אף שלא לענשם לאלתר. ומהי אריכות אפים לצדיקים? וביאור הענין שהקב"ה מסתכל בצדיקים ועובדי שמו מסתערים כל רחמיו עליהם וזרם אדיר של אהבה מתפרץ ונשטף עליהם. באותו רגע מתעוררים כל העולמות העליונים, וכל ברואי-מעלה נעים ממקומם ומתייצבים מול פני השכינה, מוכנים לקבל

מים חיים - המשך

הקב"ה בעולם.

דהנה כשאנו מתבוננים בדברי חז"ל והמדרשים לכאורה ישנה סתירה מסוימת מהי סיבת בריאת העולם, האם העולם נברא לצורך ולסיבה גדולה ונשגבה וכל ברואי עולם ובכללם האדם נועדו לצורך ענין זה ואין לאדם יחודיות יותר משאר כל הברואים שהוא רק עוד חלק מהפאזל של התמונה השלימה שהאדם אינו רק אמצעי לסיבת בריאת העולם ואינו תכלית בפני עצמה ובריאתו ותפקידו בעולם כשאר כל הברואים כבהמות וחיות ועצי השדה לדבר נעלה ונשגב יותר.

או שהעולם כולו נברא לצורך האדם והכל נעשה למענו ובשבילו והוא תכלית וסיבת הבריאה (ובדברי חז"ל ובמדרשים נמצא כעין סתירה בזה שפעם משמע כצד הראשון ופעם כצד השני והדברים ארוכים)

ובאמת ב' בחינות יש בעולם הבחינה ראשונה היא הנהגת הדין שענינה שהאדם אינו תכלית אלא אמצעי לדבר נשגב יותר ממילא אין סיבה להתחשב במעשיו ולרחם עליו, שכל שהוא משמש לתכלית אחרת הרי שאם לא עושה את הנדרש ממנו אין

את השמים ואת הארץ" והשניה בריש פ"ב "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". וכל פרשני המקרא עסקו בזה והדברים ידועים.

והנה כמה הבדלים משמעותיים יש בין ב' פרשיות אלו.

א. הראשונה כולה בשם אלוהים והאחרונה כולה בשם 'הו-ה אלוהים'.

ב. הראשונה פתחה בבריאת שמים בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ והאחרונה בבריאת הארץ ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים.

ג. הפרשה הראשונה פותחת בבריאת השמש הירח בהמות חיות וכו' ורק לבסוף בריאת האדם, והאחרונה מתחילה מיד בבריאת אדם ואת בריאת אילנות וצמחים וכן את בריאת החיות משאירה לאחר מכן ומשמע שהאדם קודם להם בבריאה.

ד. וכן בפ' הראשונה הוציאה הארץ דשא והצמיחה זרע קודם שנברא האדם, ובאחרונה 'כל שים השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי האדם אין'. ואם נרצה להרהר במעשה בראשית אולי כאן הוא סוד ויסוד שתי בחינות של הנהגת

מה היא החובה הפשוטה על האדם בכוונת התקיעות אף מי שאין לו הבנה בסוד הדברים אלא בפשטותם גרידא.

ב

ועוד יש להבין מה ענין הכפילות של ב' ימים טובים של ראש השנה, שאף שאינו ספיקא דיומא וידעינן בקביעא דירחא חכמים תיקנו לעשותו יומיים בשונה מכל המועדים, וודאי שענינים גדולים יש בזה מ"מ עלינו להבין פשוטם של דברים.

ביחוד שעיקר ענין ראש השנה הוא יום ציון לבריאת העולם וזה היום בו דן הקב"ה את עולמו וכל עניני ר"ה סובבים בזה, ואם כל זאת קורה רק ביום הראשון איזה משמעות יש ליום השני שכבר לכאורה עבר זמן המשפט והדין

והנה עיקר ענין של ר"ה הוא יום בו ברא ה' את האדם וביום זה מידי שנה בשנה הוא בודק ובוחן מעשיו אם הם מתוקנים וראויים, דהיינו ביום שבו נברא האדם והתחיל קיומו של עולם זהו הזמן לבחון ולראות אם תכלית וסיבת הבריאה מתקיימות או חלילה להיפך. והנה סיפור הבריאה מסופר בתורה פעמיים בצורה כפולה בפ"א "בראשית ברא אלהים

לו מקום וקיום, אולם הבחינה השניה היא הנהגת הרחמים שמאחר שהאדם הוא התכלית וסיבת הבריאה הרי שיש יותר מקום להתחשב בו בתאוותיו ביצוריו ובחולשותיו.

ושתי בחינות אלו הם שתי פרשיות של בריאת העולם שפרק א' הוא כנגד הבחינה הראשונה שהעולם נברא לצורך ענין גדול ונשגב והאדם רק אמצעי וע"כ כל הפרשה מוזכרת בשם אלוהים שהוא דין, וע"כ פותחת בשמים לפני הארץ שעיקר סיבת הבריאה היא לשמים שהוא הרוחני, וכן מיקום בריאת האדם אינו אלא בסוף כחלק משרשרת הבריאה כולה ואף בסופה וכמאמרם ז"ל (סנהדרין לח ע"א) 'יתוש קדמך'.

אולם הבחינה השניה היא ענין הרחמים בעולם שהאדם הוא סיבת הבריאה ולשמו ולכבודו נברא העולם וכל אשר בו, וע"כ כל פרשה השניה היא בשם ה' אלוהים שהוא שם של חסד ורחמים כנודע, וכן מקדימה התורה ארץ לשמים שהארץ היא מטרה ולא אמצעי וע"כ עיקרה היא בריאת האדם, ובריאת האדם מסופרת קודם כל שאר נבראים שרק אחר שנברא האדם מסופר בריאת עצים וצמחים ושאר בהמות וחיות שהרי הכל נוצר למענו ובשבילו.

והוא מה שאמרו חז"ל (בראשית רבה יב, טו) שבתחילה רצה הקב"ה לברוא את העולם בדין ראה שאינו מתקיים שיתף עמו מדת רחמים.

וא"כ יש בעצם הבריאה שתי רבדים ושתי בחינות שונות, האחת שהאדם הוא רק אמצעי והוא כשאר ברואים שנועדו לתכלית נשגבה ומרוממת והשניה שהאדם הוא המטרה והתכלית לבריאת עולם וכנגד שני בחינות אלו בבריאת עולם יש ב' ימי ראש השנה, שהראשון הוא יותר בדין וכמובא בזוהר הק' שהוא דינא קשיא והשני הוא כנגד הבחינה הנוספת והוא דינא רפיא

וראה לשון הזוהר הק' (כרך ג פרשת פנחס רלא ע"ב) תנן ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו, יום ביומו מאי הוא אלא הני תרי יומין דר"ה אמאי תרי יומין בגין דאינון תרי בי דינא דמתחברין כחדא, דינא עלאה, דאיהו קשיא בדינא תתאה דאיהו רפיא ותרווייהו משתכחי. וראה שיו"ט ראשון הוא דינא עילאה וכמו שביארנו

שהוא לתכלית נשגבה, ויו"ט שני הוא דינא תיתאה דהוא רפיא.

ג

ואפשר עוד לבאר ביתר עומק ענין שתי בחינות אלו.

דהנה בפרשת הבריאה נראה שיש כביכול הבדל בין קודם הבריאה למציאותה המוגמרת, שאחר כל דבר שנברא כתיב "וַיֵּאָרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב" כלומר אחר שהדבר נברא ונוצר בחן אותו הקב"ה וראה את מעלתו וראה שטוב הוא, כלומר יש איזו שהיא הבדל כביכול בין המושכל ראשון למושכל שני שכביכול אחר הבריאה יש התבוננות מחודשת שלא היתה קודם שנברא, וכן מצינו גבי 'עץ פרי עושה פרי' שרצה הקב"ה לברוא את טעם העץ כטעם הפרי והאדמה לא עשתה כן אלא העץ עשה פרי והוא לא פרי כמובא ברש"י (בראשית פ"א פ"א), ומשמע א"כ שיש אחר הבריאה בפועל בחינה נוספת בתוצאה הסופית של המעשה מה שלא היה בריש הבריאה וכמובן הכל לפי השגתנו ולפי איך שהתורה מציירת לנו הדברים.

וא"כ אפשר שהחלק הראשון של הבריאה היה שהאדם הוא חלק מכל מערכות הבריאה ואינו נבדל מהם וכולם למטרה אחת נעשו ועל כל אחד לתרום את חלקו, ובצורת הבריאה הזו האדם שווה לכל הברואים ונידון רק ע"פ דין ללא חסד ורחמים.

ברם אחר שנברא האדם וראה אותו הקב"ה כביכול אהבו ומצא חן בעיניו וראה שטוב הוא, נהפך האדם להיות מטרה בפני עצמה ותכליתית ולא אמצעי בלבד. וכאן מגיעה הפרשה השניה בתורה שהופכת את סדר הבריאה שהאדם נברא ראשון ואחריו כולם.

וכך מתמשכת מציאת חן זאת אחר חטאם של אדם וחווה והבדלת נח משאר דורו מאחר שמצא חן בעיניו ולאחר מכן שהוא בוחר באברהם וזרעו.

וא"כ בראש השנה שהקב"ה יושב על כסא דין הרי הוא כביכול חוזר לנקודת ההתחלה של הבריאה והתפקיד שלנו הברואים למצוא חן וחסד לפניו ליתן את האדם כתכלית מטרה בבריאה כולה וממילא המשפט יהיה ברחמים.

וזהו כל ענין הזכרון בראש השנה שהוא הגורם להפוך הדין לרחמים.

ואפשר שזהו עומק ענין השופר שיש בה שניהם כאחד, שחלק הראשון של התקיעה הוא המלכת ה' יתברך בעולם והוא מלכויות, ברם יש בה בתקיעת השופר את הקריאה אולי הכי אנושית ומעוררת רחמים והיא קריאת היבבא של גנוחי גניח וילולי יליל והשמעת קול זה כלפי הקב"ה ביום הדין היא זו שנותנת לאדם מקום מיוחד בעולם ומוצא חן וחסד לפניו וממילא מתעוררים עליו רחמים ולא דן אותו ע"פ דין.

וכמובא בויקרא רבה (פרשת אמור פרשה כט) 'ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר כל ימות השנה ישראל עוסקין במלאכתן ובר"ה נוטלין שופרותיהן ותוקעין לפני הקדוש ברוך הוא והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים אימתי בחדש השביעי'.

וא"כ עיקר עבודת היום היא למצוא חן וחסד לפניו ולעלות זכרונו לפני ה' יתברך וכשם שמובא בכל פסוקי הזכרונות והוא מחדש כביכול את אשר היה בבריאה בתחילתה שרצה הקב"ה לברותו בדין ועתה מתעורר עליו רחמים.

ויש עוד להוסיף בזה לדברי הזוהר הק' (זוהר חדש מדרש הנעלם ד ע"ב) על הפס' "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" שמילת 'בראשית' היא אותיות 'ברית' 'אש' בתחילה ברא הקב"ה את עולמו בברית של אש ולכך בתחילה כשהיה הקב"ה כורת ברית היה עושה זאת ע"י האש כמובא בברית בין הבתרים (בראשית טו, יז-יח) 'ויהי השמש באה ועלטה היה והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה. ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר וגו'. ובכך מבאר הזוה"ק מדוע נענשו דור המבול דווקא ע"י מים שהוא ביטול האש ע"ש. אולם כשנתן הקב"ה לאברהם את ברית המילה הברית נהפכה מ'אש' ל'איש' שהמילה היא בחינת אות יו"ד החקוקה באדם יעו"ש.

ואפשר שזהו עומק ענין של הבחירה באדם שהפך צורת הברית מאש שהוא הרוחני והנשגב וזהו הדין, לברית איש שהוא החסד והרחמים וכמבואר. וה' יאיר עינינו.



עניני ראש השנה

ראש ישיבת שפתי חיים

הגאון הגדול הרב שלמה ידידה זעפרני שליט"א

בגדר תרועה האמורה בתורה והמסתפק

א. צורות התרועה מדין ספק או שכולם אמת

ב. מח' התוס' והרא"ש כנגד המרדכי והגא"ש באורך השבר לשיטת רש"י

ג. מחלוקת השיטות בדין האריך בתקיעה כשיעור שתי תקיעות

ד. מחלוקת הראשונים בדין שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות

ה. העולה לדינא

א. צורות התרועה מדין ספק או שכולם אמת

א' בגמ' (ר"ה לד.), אתקין רבי אבהו בקיסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה כו' מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל כו' דילמא גנח ויליל.

וכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות שופר הלכה ב-ג) וז"ל, תרועה האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק כו' אם היא היללה שמיללין הנשים כו' או האנחה כדרך שיאנח האדם כו' או שניהם כאחד כו' לפיכך אנו עושין הכל. היללה היא שאנו קוראין תרועה והאנחה זו היא שאנו קוראין אותה שלשה שברים כו' נמצא מנין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק.

אולם ברא"ש (פ"ד דר"ה סימן י') ובר"ן (ר"ה לג: ד"ה אתקין) איתא, "שנשאל רבינו האי וכו' עד שבא רבי אבהו ותיקן שיהיו תוקעין תשר"ת תשר"ת לא היו ישראל יוצאים ידי תקיעת שופר. והשיב כך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל מהם עושים תרועה יבבות קלות ומהם עושים יבבות כבדות שהם שברים ואלו ואלו יוצאים ידי חובתם כו' והיה הדבר נראה כחלוקה אע"פ שאינה חלוקה וכו' כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן, וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה". וכו' ע"ז הב"י (סימן תקצ אות ב') "ולפ"ז כי אמרינן בדברי אבהו מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל וכן כי אמרינן מספקא ליה דילמא גנח ויליל צ"ל דלאו ספק ממש קאמר לענין דינא אלא לחילוקי המנהגות קורא ספק ולשון שאינו מדוקדק הוא" ע"ש. וקע"ז כתב הריטב"א בתשובה (סימן כט) [הוב"ב בב"י שם]. והעמיד שם מרן הב"י את דברי הרמב"ם כחולק על דברי רה"ע ע"ש.

הרי, דלדעת הרמב"ם תקנת רבי אבהו נבעה מצד ספק בגדר התרועה שהיתה בתקופתו [וקודם רבי אבהו כל מקום היה נוהג כסברת רב המקום ההוא - ב"י], ואילו לשיטת רב האי אף לרבי אבהו היה פשוט שהן יבבות והן גניחות נחשבים לתרועות, אלא שתיקן לתקוע את שניהם על מנת ש"לא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה".

ב. מח' התוס' והרא"ש כנגד המרדכי והגא"ש באורך השבר לשיטת רש"י

א) והנה, פסק מרן בשו"ע (סימן תקצ ס"ג), יש אומרים ששיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלשה יבבות כו' והם נקראין טרומיטין. ולפ"ז צריך לזהר שלא יאריך בשבר כשלשה טרומיטין שאם כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה. ומקורו מהתוס' והרא"ש שם (לג:): והרמ"א נחלק עליו וכו' בשם המרדכי והגהות אשר"י דאין לחוש אם האריך בשברים קצת ובלבד שלא יאריך יותר מדי, וכן נוהגין.

ובביאור המחלוקת בין ב' השיטות, י"ל דפליגי במחלוקת הרמב"ם ורב האי בגדר תקנתו של רבי אבהו, דלהרמב"ם שיעור התקנה היתה מצד ספק וק"ל דשיעור תקיעה כשיעור תרועה, א"כ כשתוקע תשר"ת אורך התקיעה צריך להיות כשברים ותרועה יחד [דדילמא תרועה היינו גנוחי גניח וילולי יליל], וממילא אף כשמאריך בשברים אינו מגיע לשיעור תקיעה [של תשר"ת], וכשתוקע תשר"ת צריך רק לזהר שלא יאריך בשבר אחד כשיעור שלשה שברים שהוא שיעור ו' כוחות, שהרי בתשר"ת הוא תוקע מחמת הספק שמא תרועה הוא שברים דידן, וממילא גם התקיעה ארוכה יותר, ולכן פסק הרמ"א דאין לחוש אם מאריך בשבר מעט. דהיינו שיכול להאריך ג' כוחות ויותר על אף שאורך תקיעה דתשר"ת הוא ג' כוחות, מ"מ כלפי תשר"ת הוי תשר"ת לא אמת. אולם מרן השו"ע חשב לשיטת רב האי דס"ל דהיבבות והגניחות כל אחד מהם נחשב לתרועה, וממילא גם כשתוקע שברים יש לחוש שלא להאריך בשבר כשיעור שלושה טרומיטין, שהרי גם אלו שתקעו שברים עד לתקופת רבי אבהו מודים שג' טרומיטין הם תרועה, ומכיון ששיעור התקיעה כשיעור התרועה ממילא אורך תקיעה דתשר"ת ג' טרומיטין, וע"כ צריך להזהר שלא להאריך בשבר ג' כוחות.

ושבו ראיתי שכ"כ הב"ח (סימן תקצ סק"ג) להדיא, תלת מחלוקת התוס' והרא"ש וכמרן השו"ע, כנגד הגהות אשר"י והמרדכי וכהרמ"א, במחלוקת רב האי גאון והרמב"ם וכנ"ל, וברוך שכיוונתי.

ב) והנה יש להתבונן בכ"ז דבשלמא בדעת הרא"ש שהביא את דברי רה"ע א"ש, אך מהתוס' היה נראה יותר דס"ל כהרמב"ם מדכתבו שם (לג:): ד"ה שיעור, דעל מנהג שלנו שתוקעים על סדר הברכות בתפילה קשר"ק למלכויות וקשר"ק לזכרונות וקשר"ק לשופרות **נראה סותרים זה לזה** דאי גנח ויליל כולוהו בעי למיעבד קשר"ק ואי גנח לחוד כולוהו בעי למיעבד קשר"ק, ואי יליל קשר"ק ע"כ. דהיינו שהוקשה להם היאך עושים תקיעות הסותרות זה לזה, ואם כה"ג הכל אמת ואין סתירה בין זה לזה. ובאמת שגם הרא"ש הביא לדבר ר"ת הללו. ואולם סיימו התוס' והרא"ש דההסבר למנהג הוא כיון דאיכא מ"ד דסדר אחד מן התורה והשאר מדי"ס לכן לא חששו לעשות את הכל אחר שכבר יצאו בתקיעות מיושב.

ונראה לומר באחת משני פנים. או דאמנא ר"ת איה"ג ס"ל כהרמב"ם דהוי מטעם ספק ולכן הוקשה לו על המנהג שתוקעים על סדר הברכות דנראים סותרים זה לזה כנ"ל. ויישבו התוס' גם לשיטה זו מכח המ"ד בגמ' דחדא דאורייתא והשאר דרבנן. אבל לרה"ג ל"ק וכדברי הריטב"א בתשובה, והתוס' עצמם ס"ל כה"ג ולכן כתבו דיש להקפיד שלא יאריך בשבר כאורך תקיעה דתשר"ת, אבל לסברת הגא"ש והמרדכי שהם כסברת הרמב"ם ור"ת דהוה על דרך הספק א"צ לחוש לזה.

ובדרך נוספת י"ל צד שלישי דגם אליבא דהרמב"ם דס"ל דבשורש הענין הו"ל ספיקא דאורייתא מ"מ אחר שהתקין רב אבהו מכה הספק לתקוע את כל השלשים קולות קבלו כולם שם חיוב תקיעה, וע"כ ס"ל לתוס' והרא"ש ולמרן השו"ע שאין להאריך בשבר כשיעור תקיעה דתשר"ת כיון שאחר התקנה יש לתקיעה דתשר"ת שם חיוב תקיעה. ומטו סברא זו בשם הגרי"ד סולוביצ'ק בספר הררי-קדש (ח"א סי"ח).

לסיכום פסק מרן שלא להאריך בשבר מובן שפיר לסברת

רה"ג, ופסק הרמ"א מובן שפיר לסברת הרמב"ם. ואולם שייר לקבל צד שלישי דאף לסברת הרמב"ם יש לחוש שלא להאריך בשבר, כיון שאחר שתיקנו שלשים קולות הוה התקיעות כולם תקיעות דחיובה.

ג. מחלוקת השיטות בדין האריך בתקיעה כשיעור שתי תקיעות

א) ולקמיה בס"ו הביא מרן השו"ע מחלוקת "אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור שתי תקיעות כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת, ור"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו".

ואף בזה י"ל דנחלקו ב' השיטות במח' הרמב"ם ורב האי, דלדעה א' דתקיעה ארוכה זו עלתה לו בשביל תקיעה אחת, היינו לשיטת רב האי שכל מהות תקנת רבי אבהו היתה רק על מנת שכל ישראל יהיו עושים מעשה אחד, וממילא מעיקר הדין אין שום מניעה שתקיעה זו תעלה לו אף לשם שתי תקיעות [שהרי אף התוקעים תשר"ת מודים שתשר"ת הינו תרועה מעליא]. ורק משום דבעינן בכל תקיעה שיהיה לה ראש וסוף [משנ"ב שם סק"ד] לכן אינה עולה לו לשתיים, אבל לכה"פ הו"א תקיעה אחת מעליא. אולם אי נימא שיעור תקנת רבי אבהו הוא מכה ספק, ממילא אין שייכות בין סדר התשר"ת לבין התשר"ת [שהרי אם התשר"ת הוא התרועה האמורה בתורה סדר התשר"ת אינו כלום], ממילא כשמאריך בתקיעה ע"מ שתעלה לו בשביל שני סדרים שונים במהותם, י"ל דלא עלתה לו אפי' בשביל אחת. כיון דחשיב כמי שחצי התקיעה השני היה כתוקע לשיר, שהרי תשר"ת כלפי תשר"ת הוי לא אמת.

ולפ"ז א"ש הא דהשו"ע נקט את דינו דוקא באופן שהאריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת ע"מ שתעלה לו לשם ראשונה של תשר"ת, דלסברא דהוה ספק בכה"ג הו"ל שני סדרים מנוגדים ולכן אף בשביל אחת לא עלתה לו, אולם אה"ג במקרה שיאריך בתקיעה שבין תשר"ת לתשר"ת י"ל דאף לה"א יצא לכה"פ ידי תקיעה אחת.

ב) אלא שגם בזה יש לעיין דהרמב"ם עצמו (פ"ג משופר ה"ד) כתב דעלתה לו לתקיעה אחת ולאמור לעיל היה צריך לפסול. ויש לישב בזה באחת משני פנים. או דהרמב"ם איירי בט' קולות דאורייתא שכולם אמת, אך מסדר תשר"ת לתשר"ת איה"ג יודעה שלא עלתה לו אף לאחת. וכ"כ בקרבן נתנאל (סימן י' סק"ב) מדנפשיה.

ובדרך שניה יש ליישב ע"פ מש"כ לעיל בשם הגרי"ד סולוביצ'ק דאחר שתיקנו שלשים קולות יש לכולם שם תקיעה. ולכן לא חשיב תקיעה דמתעסק אם מתכוין שתהא התקיעה לשם סדר אחר, ודווקא בתוקע לשיר פסק הרמב"ם שלא עלתה לו תקיעה דחשיב לדידיה כמתעסק ע"ש.

ד. מחלוקת הראשונים בדין שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות

א) כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות שופר ה"ג), נמצא סדר התקיעות כך הוא מברך ותוקע תקיעה ואחריה ג' שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וכו' נמצא **מנין התקיעות שלשים** כדי לצאת מן הספק.

וכתב המ"מ, דמסוף דברי הרמב"ם שכ' נמצא מנין התקיעות שלשים נראה שהוא סובר שבסימן תשר"ת יכול להפסיק בין השברים לתרועה ואינו חייב לעשותן בנשימה אחת, וכ' שכן דעת הרבה מן המפרשים, אבל הרמב"ן כתב דשברים ותרועה דתשר"ת כולן תרועה אחת הן דילמא גנוחי וילולי

הוא תרועה הלכך אע"פ שמשונין בקולן אין לו להפסיק ביניהן ויש לחוש לדבריו, עכ"ד.

הרי, שדיוק המ"מ הוא ממש"כ הרמב"ם דמנין התקיעות הוא שלשים, דהא לש"י הרמב"ן דשברים ותרועה דתשר"ת אחת הן, א"כ מנין התקיעות הוא עשרים ושבע בלבד. וכשם שמנה כן הרי"צ גיאת. ובפר"ח (ריש סימן תקצ) כ' ע"ד דאי משום הא לא איראי, ד"ל דכוונתו היא דמנין הקולות היוצאים מהשופר הוא שלשים, אבל אה"נ שברים ותרועה דתשר"ת אחת הן. אולם כתב הפר"ח דיש לדייק מדברי הרמב"ם בתחילת דבריו שכ' דתוקע תקיעה, ואחריה ג' שברים, ואחריה תרועה, ואחריה תקיעה, ואי הוה ס"ל כהרמב"ן ודעיימה דשברים ותרועה דתשר"ת אחת הן, היה צ"ל דתוקע תקיעה, ואחריה שברים תרועה, ואחריה תקיעה, ומדלא כ' הכי ש"מ דס"ל דאינו חייב לתקוע שברים ותרועה דתשר"ת בנשימה אחת.

ומ"מ אף להבנת המ"מ בדעת הרמב"ם, דין הוא דיכול לעשותן בשתי נשימות ואינו חייב לעשותן בנשימה אחת, אבל אם יתקע שברים ותרועה בנשימה אחת אף להרמב"ם עבד שפיר, ולכך כתב המ"מ דיש לחוש לדברי הרמב"ן לעשותן בנשימה אחת, וכ"כ בב"י (סימן תקצ אות ד').

ב) ברמב"ן (בחיודושי לר"ה לד. ובדרשותיו לר"ה פ"ח) הביא דעה זו דשברים ותרועה אין לתקועם בנשימה אחת משם ר"ת בתשובה, אלא בשתי נשימות שכך הדרך להפסיק בנשימה בין גנוחי גנח לילולי לילי. והשיג עליו מכח הגמ' בסוכה, דאיתא שם במשנה פרק החליל (גג:), אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה כו'. ובגמ' (שם), מתניתין דלא כרבי יהודה דתניא ר"י אומר הפוחת לא יפחות משבע והמוסיף לא יוסיף על ט"ז. במאי קא מיפלגי ר"י סבר תקיעה תרועה תקיעה אחת היא ורבנן סברי תקיעה לחוד ותרועה לחוד כו' דס"ל לר"י דתר"ת מצוה אחת היא, ורבנן ס"ל דהו"ג מצוות. כמאן אזלא הא דאמר רב כהנא אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, כמאן כר"י. פשיטא מהו דתימא אפילו כרבנן ולאפוקי מדברי יוחנן דאמר שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא קמ"ל. ואימא הכי נמי א"כ מאי ולא כלום. הרי, דלר"י דס"ל דתקיעה תרועה ותקיעה אחת היא אין להפסיק ביניהם ולא כלום מכיון שכולם מצוה אחת הן, וכ"כ בשברים ותרועה דחשיבנן לתרווייהו כקול אחד שצריך לעשותן בנשימה אחת [ואע"ג דר"י לא נפסק להלכה מ"מ נוכח ללמוד משם דכשתוקעים שתי תקיעות שהם מצוה אחת, אין להפסיק ביניהם], וכ' ע"ז הרמב"ן (בדרשותיו לר"ה) דזהו ק"ו שאין עליו תשובה. דאם בג' קולות של תר"ת ס"ל לר' יהודה דיש לעשותן בנשימה אחת כיון דס"ל דהו"ג מצוה אחת, ואע"ג דהו"ג סוגי קולות, ורמזים שונים. ק"ו בשברים תרועה דלכו"ע הוי מצוה אחת ורמז אחד דיש לעשותן בנשימה אחת. ומכאן זה חלק הרמב"ן על ר"ת וס"ל דכל שלא עשה השברים והתרועה בנשימה אחת פסול כל הסימן, והביא משם הרי"צ גיאת דכתב כן להדיא דשברים ותרועה דתשר"ת אחת הן.

נמצא, דהרמב"ן הבין בדברי רב כהנא דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום היינו דצריך לעשותן בנשימה אחת. אולם בספר מגן אבות להמאירי (ענין ב') כתב ליישב המנהג שהיה במקומו לתקוע שברים ותרועה דתשר"ת בשתי נשימות, דדברי רב כהנא דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום היינו כדפי' רש"י שם (ד"ה ולא כלום) דלא היה מפסיק בינתיים אלא כדי נשימה. ובתוס' שם (נד. ד"ה מ"ד אפי' כרבנן) כ' אף יותר מכך דלא יפסיק אלא כדי נשימה **דהפסקה צריך**. וכ"כ בשטמ"ק ערכין (י.) אות ח' בשם

הרא"ש ליישב שיטת ר"ת באופן הנ"ל.

לפ"ז מבואר דהרמב"ן לשיטתו שלמד בדברי ר"כ ולא כלום היינו בנשימה אחת הלכך פסק בשברים תרועה לעשותן בנשימה אחת. אבל לסברת רש"י תוס' והמאירי דהפסקת נשימה לא היא הפסקה א"כ גם שברים תרועה עושהו בשתי נשימות וכשיטת ר"ת.

העולה לדינא

בדין אורך השברים חשש מרן בשיטת רש"י לעשות שברים קצרים שהם ב' כוחות. וזהו דעה קמייאת שהובאה בשו"ע. אלא שאח"כ הביא לשיטת הריב"ם והריב"א כ"א בתרא, אשר לדידהו אין קפידא אם מאריך בשבר כג' כוחות. ואולם לדידהו צריך להאריך בתקיעה יותר מאשר לרש"י.

א. במרן הב"י ובמג"א מבואר שנהגו כשיטת רש"י, ואולם כיום נהגו כשיטת ריב"א וריב"ם. ומנהג אר"צ חלאב כרש"י בשברים קצרים.

ב. ונראה לחוש ולנהוג כתרווייהו הלכך לאחר שתוקעים שלשים קולות דמיושב, ועוד שלשים קולות על סדר הברכות בתפילת לחש כריב"א וריב"ם, ראוי לתקוע שלשים קולות דחזרה כשיטת רש"י בשברים קצרים.

ג. בשלשים הקולות דמיושב שמאריך בהם כריב"א וריב"ם עושים בנשימה אחת את השברים תרועה, ואילו את השלשים קולות דלחש יעשה בשתי נשימות, וכפסק מרן לצאת שתי השיטות. ואולם את השלשים האחרונות שתוקע בחזרת הש"צ, דלאמור לעיל טוב לעשות בהם שברים קצרים כרש"י, יש לעשותן בנשימה אחת כיון דלדעת מרן הב"י והמ"מ גם לר"ת והרמב"ם אם תקע בנשימה יצא.

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א

ראש חבורת שבת

המלך המשפט

ח. בימות החול של עשרת ימי תשובה יש לתתם בברכת השיבה שופטנינו, "המלך המשפט" במקום מלך אוהב צדקה ומשפט" (ברכות יב ע"ב, טור ושו"ע בסימן קי"ח, וסימן תקפ"ב ס"א).

טעה והזכיר מלך אוהב צדקה ומשפט, יתקן מיד תוך כדי דיבור (שניה וחצי) ויאמר המלך המשפט, עבר יותר מכדי דיבור, או שהתחיל את הברכה הבאה, לבני אשכנז אינו חוזר היות והזכיר "מלך".

ולבני ספרד, אם סיים תפילתו דהיינו שאמר יהיו לרצון האחרון (אף שעדיין לא עקר רגליו), יחזור ויתפלל על תנאי של נדבה, שאם חייב לחזור הרי זו לשם חובה ואם לא חייב לחזור הרי זו לשם נדבה.

ואם לא סיים תפילתו נחלקו פוסקי ספרד כיצד עליו לנהוג, לדעת מרן השו"ע (שם ושם) חוזר לברכת השיבה וממשיך משם ואילך על הסדר, וכן פסקו כמה מפוסקי ספרד, ולא חששו בזה לסב"ל נגד מרן. ולדעת כמה מפוסקי ספרד אינו חוזר, משום סב"ל נגד מרן. אלא מסיים תפילתו, ולשיטתם

א. ואף שגם במלך אוהב צדקה ומשפט מזכירים מלך (בניגוד להאל הקדוש), ביאר הבית יוסף שם בשם רבינו מנחם, שמלך אוהב צדקה ומשפט, משמע שהוא מלך האוהב שבראיו מתנהגים בצדקה ומשפט, אבל המלך המשפט פירושו שהוא יתברך שופט העולם. אי נמי משמע שהוא עצמו המשפט (הוא המלך הוא המשפט, אלף המגן אות יב), כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע, ואין אנו אומרים חכם ומבין דמשמע שקונה החכמה מאחר, אלא הכל שלו. ב. וישתדל לכיון בה מאוד כמבואר בסוף סימן ק"ז. אף שכאן הוא לא סתם נדבה אלא לצאת מן הספק וקיל טפי.

נכון שיחזור ויתפלל שוב בתורת נדבה וכו"ל.

ולענין הלכה, מה שירצה יעשה, דאין שינה יש לו בהחלט על מי לסמוך. בביאור מחלוקת זו ומי ומי המדברים עי' בהערה.

ג. דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שאם טעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר, וכן פסק השו"ע בסימן תקפ"ב ס"א וכפי שהכריע שם הבית יוסף, אלא שדעת תלמידי רבינו יונה שאינו חוזר היות והזכיר "מלך", וכן דעת רבינו יחיאל אחי הטור, וכן כתב שם הגדול מרובה באות ג' בשם הגהות ומנהגים והרשב"א, וכן פסק הרמ"א בסימן קי"ח, וכך ההכרעה לבני אשכנז וכפי שפסק המשנ"ב בשני המקומות.

אולם לבני ספרד רבה המבוכה עד מאוד, דאמנם קיבלו הוראות מרן, אך פסקינן סב"ל נגד מרן וכמו שכתב הברכי יוסף בסימן ז' אות ג', משום שב ואל תעשה במקום איסור ברכה, וכן פסק ברב פעלים ח"ב או"ח סימן כ"ח, וכן פשטה ההוראה בקרב בני ספרד. ולכאורה לפי זה היה לנו לפסוק בענינו נגד מרן ושלל יחזור לברכת השיבה היות וסב"ל נגד מרן דאם לא צריך לחזור וחוזר הרי שברכותיו לבטלה, אך מצינו לגדולי פוסקי ספרד שפסקו בזה כמרן שחוזר, הפרי חדש בסימן תקפ"ב אות א', מטה יהודה שם, הברכי יוסף שם אות א' ובסימן תקי"ח אות ב', מאמר מרדכי אות ב', שלמי ציבור דף ש"ב ע"ג. ומאריך מצינו לגדולי פוסקי ספרד שאינו חוזר ומשום סב"ל, הכנה"ג בסימן תקפ"ב בהגהות בית יוסף אות ב', ושם כתב דרוב הפוסקים סבירא להו דאינו חוזר וכיון דאיכא פלוגתא, סב"ל, בן איש חי פרשת נצבים סי"ט והדגיש טעמו דסב"ל נגד מרן אמרינן, וכן פסקו רבים מפוסקי אשכנז הביאים כ"ח בסימן קי"ח אות א'. וסיים דכן יש להורות ומשום סב"ל אף נגד מרן.

ובחז"ע (עמוד קצ"ג והלאה) האריך להצדיק את שיטת הפרי חדש ודעימה שפסקו כהשו"ע שחוזר, וביאר מדוע לא נאמר כאן סב"ל נגד מרן, דסב"ל שייך כשהוא נשאר בשב ואל תעשה, אך כשהוא באמצע תפילתו לא שייך סב"ל היות ואם ההלכה שצריך לחזור לברכת השיבה וכדעת השו"ע, הרי שכל הברכות שמברך מכאן והלאה וגם מה שביקר עד כאן הם לבטלה, דנחשב כדילג את ברכת השיבה, וכיון שנכשל בכמה ברכות לבטלה לא שייך סב"ל, ובזה ביאר את מה שמשמע בירושלמי (ברכות פ"ב הלכה ד') והובא בבית יוסף בסוף סימן ס"ד דמי שמסופק היכן עומד בתפילת העמידה חוזר לברכה שמסופק בה, והרי אולי אמרה ומדוע לא נאמר סב"ל, אלא על כרחך דכיון שאם דילגה מה שיברך מכאן והלאה הם לבטלה, לפי שברכות שמונה עשרה מעכבות זו את זו ואף סדרן מעכב כמבואר בשו"ע בסימן קי"ט ס"ג, לכן לא שייך סב"ל היות ובקום ועשה מברך ספק ברכות לבטלה, והרבה להקשות בזה על הבן איש חי דפסק סב"ל נגד מרן בענינו והרי מכניס עצמו בספק הרבה ברכות לבטלה.

והן אמת שזו קושיה חזקה עד מאוד ומצוה ליישב דברי הגדולים הנ"ל שפסקו בזה סב"ל נגד מרן. ויש לומר דמי שלא הזכיר הזכרה מסויימת המצריכה אותו לחזור, אין הכונה שברכותיו לבטלה שהרי סוף סוף התפלל תפילה שלימה, אלא דאינו יוצא ידי חובת תפילה, ולכן שייך בזה סב"ל נגד מרן, דאם אינו צריך לחזור לברכת השיבה הרי שמה שחזר הוא לבטלה, ואם צריך לחזור ולא חזר אין ברכותיו לבטלה, אלא שלא יצא ידי חובת תפילה. וכן יש להוכיח מדין הזכרת מוריד הגשם בקיץ דחוזר כשמסופק וכן לענין שאלית טל ומטר עד שלושים יום דאז לשונו התרגל להזכיר כראוי (סימן קי"ד סי"ח), ונחלקו הפוסקים האם הקובע הוא תשעים הזכרות או שלושים יום, דבהזכרה יש תשעים פעם גם לפני שלושים יום, ובשאלה יש תשעים פעם רק אחר שלושים יום, והכרעה המשנ"ב (שם בס"ק ל"ז) דיש להקל בשניהם משום ספק ברכות להקל. והורה מרן הגרש"ז אויערבך צוק"ל דגם כשמסופק באמצע תפילתו ממשיך, ולא נאמר דעל הצד שלא הזכיר כראוי הרי שברכותיו מכאן ואילך לבטלה וכיצד ימשיך, היות ואדם שטועה ולא מתפלל כראוי לא נחשב כאילו לא התפלל, אלא נחשב לתפילה שלא יוצא בה ידי חובה (שיח הלכה אות כ"ז). וע"ע בהליכות שלמה תפילה פ"ח אות ו', י"א ול"ד שהאר"י מרן הגרש"ז אויערבך צוק"ל לבסס יסוד זה). וכיסוד הזה כתב הקהלות יעקב ברכות סימן כ"ז, עי"ש. ומשום כך כתבו הפוסקים דהטועה בתפילתו באופן שצריך לחזור, עולים לו ברכות אלו למנין מאה ברכות, היות ואינם לבטלה אף שלא יצא ידי



יד"ח ומוכח להדיא דלא תקנו מדרבנן ל' קולות
אלא דתקנו למעשה שיד"ח הספק וא"כ אזלא התר זה.
ולפי"ז נראה דא"ש אמאי אם אינו יודע אלא בבא אחת אינו
מברך ולהנ"ל א"ש דרק אם יד"ח כל הספק יכול לברך..
[אך י"ל דמ"מ מדרבנן חייב בתורת ודאי לצאת ידי הספק
ולפי"ז נקרא התחיל אם בסופו יעשה את כל הצדדים, ואין
זה מוכרח]

ב אך לכא' יש לצדד באופ"א א' דהנה לדעת הרשב"א
דסד"א מדאו' לחומרא, א"כ חייב לתקוע תשר"ת ולדעת
הרמב"ם דס"ל דהוא מדאורייתא לקולא א"כ להיפוך יד"ח
בתשר"ת וא"כ מה שייך לומר דהברכה לא חלה כיון שקיים
את המצוה. אך ג"ז אינו מוכרח דאף שלדעת הרשב"א הוי
ודאי חיוב דאורייתא אך כמש"כ הקוב"ש בבכורות א"י
מצות "תקיעה בודאי" אלא ודאי מצוה וספק תקיעה,
ופשוט שא"ל לברך ע"ז.

ועוד יש לשדוט נרגא בהתר זה, ע"פ יסוד הט"ז בס"י תל"ב
סס"ק ג' דכל מה שמותר להפסיק בהתחיל המצוה הוא רק
בכה"ג שיש קיום בחלק מחלקי המצוה אך בכה"ג שצריך
להשלים כל המצוה ואל"כ למפרע לא יד"ח אפשר דאסור
להפסיק מדינא עיי"ש לענין בדיקת חמץ. [ויש לדון אם
ספק דאו' לפי הרשב"א מקרי צריך להשלים ודו"ק]

ואף לדעת הרמב"ם נראה דיש לדחות טע"ז לפי מה שיש
החוו"ד דבעשה לא אמרינן סד"א לקולא, ועוד נראה
להוסיף בזה דהכא גם לרמב"ם יש להחמיר כיון שיש כאן
ג' אפשרויות רוב צדדים נגד כל סדר, וע"כ אינו יוד"ח בסדר
אחד לחוד דהוי נגד רוב.

ג אך הנה יש לדון דהוי ס"ס א' ספק אם הלכתא כרב
האי גאון ובלא"ה יד"ח ב' שמא האמת כתשר"ת, [וא"צ
מתהפך דהוי כהקדמה ודו"ק] ומדברי השו"ע גופיה בס"י
תפ"ט עולה שבמקום ס"ס בקיום המצוה שפיר מברכין
ולא חיישינן לברכה לבטלה אך להנ"ל יש לדון דתשר"ת
מקרי ספק שאינו שקול, כיון שיש רוב צדדים דהוא תשר"ת
או תר"ת ולדעת האחרונים דס"ס שאינו שקול מהני משום
רוב יש לסמוך ע"ז אך אפשר דלענין ברכה מחמירין בס"ס
שאינו שקול.

אך הנה יל"ע בעיקר יסוד המקו"ח דיש חשש הפסק אחר
תשר"ת דא"כ כיצד מברכין כלל על התקיעות, הא קיי"ל
דגם מעשה הוי הפסק [ועיין בזה בדברי רש"י עירובין ג.].
וכיצד מברכין, אך זה אפשר ליישב כיון שחייב מצד הספק
לתקוע ליכא בזה הפסק ולא גרע מגביל לתורא כיון שצריך
בודאי לתקוע תקיעה זו אך עיין לקמן שדחינו תירוץ זה
דהא מרש"י מוכח שם דגם ספק מקרי הפסק וצ"ע.

הערה לעיון בהנ"ל

מבואר בשו"ע אור"ח ס"י תפכ"ח ס"ב שמע ט' תקיעות מט'
בני אדם ואפי' בהפסק זמן כל היום כולו, יצא. והוסיף
השו"ע ד"א דדוקא אם לא הפסיק בקול שאינו שייך בבבא
זו.

והנה שיטת ר"ת ובעל המאור שהפסק בין התקיעות אינו
מקלקל מדאורייתא ורק מדרבנן חששו לזה [ע' ר"ן ר"ה

ד. ובאמת מסופקני בזה דהנה מבואר התם שצריך להתנות וכו'
ולכא' צ"ע אמאי צריך להתנות בהאמת הוי גם אחרונה דתשרת
וראשונה דתשרת ומכיון לצאת יד"ח וממילא יוד"ח במצות עצם
התקיעה. ואמאי לא סגי שתוקע ובמצאות הוי תרומה, ואם
התשר"ת כלום ממילא הוי תקיעה של תשר"ת ובאמת כן הוא ולומר
דחייב לקבוע אם הוא זה או זה אינו מובן מסבא ועוד דא"כ מה
מהני התנאי, ולכא' נראה מכאן דבאמת חייב לתרויהו אלא דבכה"ג
שעושה תנאי שהיה יד"ח מעיקר הדין מהני גם אחר התקנה וכמו
ביו"ט שני אף שהוי חיוב ודאי כיום מהני תנאי ודו"ק.

הרב מנשה אביעזרי שליט"א

ראש חבורה נשין נזיקין

בענין וידוי בתוך התקיעות

מבואר במשנ"ב (ס"י תקצ"ב ס"ק י"ב) בשם הדה"ח שאין
להפסיק בוידוי בין התקיעות, וטעמו כיון דמסתפקין באיזה
סדר יצא א"כ אם יפסיק בדיבור נכנס לחשש ברכה לבטלה
עיי"ש. [ועיי"ש בשהע"צ שהביא בשם היעב"ץ דהקיל
בזה וכתב שם דע"כ אין למחות ביד הנוהגים כן] וכידוע
יש ב' עניני הפסק א' אם מפסיק לאחר שהתחיל המצוה,
אינו חמור ואפשר שפיר להתפלל וכו' וכמו שנהגין אחר
תקיעות דמעומד, ולפי"ז אין חשש להתוודות, [ב הפסק
לפני שהתחיל המצוה דזה הוי ברכה לבטלה.

והכא בגלל הספק יש לחשוש להפסק החמור דלא קיים
עדיין המצוה והוי ברכה לבטלה, ולכן אסר הדה"ח להפסיק
בוידוי הנ"ל ויש בדור האחרון שנהגו כן אף בקרב בני ספרד
ע"פ הוראת מופה"ד זצוק"ל.

אכן יל"ע בזה דמנהג רבבות ישראל ע"פ האריז"ל להתוודות
בפיהם, ובשהע"צ כתב דאין למחות ביד הנוהגים כן. וצ"ע
בזה.

והנה יש לצדד בכמה אנפי דאין בזה חשש ברכה לבטלה:

א לכא' י"ל דהא מדרבנן מ"מ חייב לתקוע תשר"ת וא"כ
גם על הצד דהאמת כתשר"ת הרי הוי כודאי דרבנן [וכעין
יו"ט שני דתקנו בתורת ודאי דלא לית לזלזולי ומברכין],
וממילא הוי כהתחיל במצוה שמותר להפסיק בתפלה
[וכמבואר שם בדברי המשנ"ב]

אך זה תלוי אם נימא דאחר תקנת ר' אבהו הוי ודאי דרבנן
ואז יש את ישובינו הנ"ל, או לאו, ובפשוטו לשון הגמ'
"אתקין ר' אבהו בקסרין" משמע דהוא תקנה מפורשת,
וממילא הוי לכה"פ מצוה גמורה דרבנן ושפיר התחיל
במצוה

דחיית התר זה

אך יש לדחות טע"ז דהנה מבואר בב"י בס"י תקצ"א [והביאו
הרמ"א שם] דאם התנה בתקיעה אחרונה של תשר"ת דאם
תר"ת הוא אמת תעלה לו לתקיעה ראשונה של תר"ת שפיר
חובה.

ובאור לציון עמוד ע"א (ועיקרי הדברים כבר נכתבו בח"א תשובה
ז') גם ישב על מדוכה זו ויישב בטוב טעם באופן אחר את פסק הבן
איש חי שאינו חוזר ומדוע אין כאן סב"ל, עיי"ש, ומסקנתו להלכה
כהבן איש חי ושכן היה מורה הגאון רבי עזרא עטיה זצוק"ל. ובגוף
ההלכה כתבנו דמה שירצה יעשה אף שביארנו והוכחנו דאין כאן
חשש ברכות לבטלה במה שאינו חוזר לברכת השיבה, ולכאורה היה
לנו לחזור לכלל של סב"ל נגד מרן, מכל מקום כיון שמצינו להרבה
מגדולי פוסקי ספרד שפסקו בזה כמרן, וביארנו שיטתם לעיל, וגם
שכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן ט"ו) דהמברך כמרן
במקום סב"ל אין למחות בידו, לכן יש להורות דמה שירצה יעשה,
והיינו דאמרינן בדוכתי טובא דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.
אך אם אינו חוזר לברכת השיבה וממשיך, בסיום תפילתו יחזור
ויתפלל שוב על תנאי של נדבה כיון דלדעת מרן השו"ע לא יצא
ידי חובה בתפילתו. ואף שהבא"ח וכה"ח לא הצריכוהו לחזור, מכל
מקום אין הפסד בדבר, וכן פסק האור לציון בעמוד ע'.

ולסיום הענין, לב מי לא יחרד שלא להכנס למחלוקת גדולה זו,
ולכן ישתדל האדם בכל עוז לכון מאור בתפילתו בעשרת ימי תשובה
ובכך ודאי שלא יחסיר את ההזכרות הנצרכות, וככל שיפנים האדם
שבתפילת עמידה הוא עומד לפני מלכו של עולם, יכין יותר ולא
יבוא לידי טעויות, ומי שמכיר בעצמו שיכול לבוא לידי טעות, יש
עצה שיתן סימניה בולטת בדף של המלך הקדוש והמלך המשפט,
וכשמזכיר כהגון מוציא את הסימניה, ובכך ודאי יזכיר וגם לא יבוא
לידי ספק.

חובת תפילה, וכפי שכתבנו בהליכות שבת ח"ב עמוד מ"ה, עיי"ש.
ולכן גם לא מצינו בפוסקים דמי שחוזר כשלא אמר המלך הקדוש,
שיאמר קודם חזרתו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכדין
המברך לבטלה (כמבואר בסימן ר"ז ס"ו), ולנזכר לעיל אתי שפיר
היות והברכות אינם לבטלה רק שלא יצא ידי חובת תפילה. ועדיין
יש להעיר על זה מהמשנ"ב בסימן תפ"ח ס"ק י"ב ובהשע"צ אות
י"ב, דהשואל טל ומטר בקיץ ברכתיו לבטלה. ויש ליישב דשאני
התם דהוא סימן קללה ולכן קלקול זה מחשיב הכל לבטלה משא"כ
בשאר טעויות דאינם סימן קללה, אין נחשב כברכות לבטלה. וגם
בזה פליג מרן הגרש"ז אויערב"ז זצוק"ל הנ"ל דאין ברכתיו לבטלה.
ועוד יש לומר דגם למשנ"ב רק אותה ברכה היא לבטלה היות והיא
סימן קללה אך לא יתר ברכות התפילה.

ומעתה יש לומר דגם הפרי חדש ודעימיה שפסקו כהשו"ע שצריך
לחזור לברכת השיבה, גם הם מודים שאין כאן חשש ברכות לבטלה
אם אינו חוזר (ולכן גם לא הזכירו סברא זו), אלא כיון שלדעת מרן
לא יוצא ידי חובה בתפילה זו, לכן יש להורות כמרן בזה דקיבלנו
הוראותיו אף שיש חשש ברכה לבטלה במה שחוזר, דסב"ל נגד מרן
הוא רק באופן שלא יוצא שום נזק שהרי ברכות אינם מעכבות, ולא
באופן שלא יצא ידי חובת תפילה לדעת מרן (וכן יש להוכיח מלשון
הברכי יוסף בסימן ז' אות ג').

וכן יש להוכיח מהחסד לאלפים (סימן ק"ז ס"א) שפסק דמי
שמסופק אם דילג ברכה בתפילת העמידה דחוזר לאותה ברכה
וממשיך על הסדר (משמעות הירושלמי הנ"ל), וביאר שם בנו דלא
אמרינן סב"ל אף שאולי כבר אמר לאותה ברכה, דבתפילה לא
אמרינן סב"ל היות ותפילה רחמי ניהו ולוואי שיתפלל אדם כל
היום כולו ואם דילג ברכה אחת לא יצא ידי חובת תפילה. ומדוע
לא אמר דאין סב"ל בתפילה היות ואם דילג כל ברכתיו לבטלה,
הרי מוכח דאין זה לבטלה שהרי סוף סוף בירך ברכות שלמות,
רק שלא יצא ידי חובת תפילה כיון שדילג, קל וחומר בענינו
שלא דילג כלום אלא חיסר ההזכרה דאינם ברכות לבטלה. ואינו
דומה נידון החסד לאלפים שהצריכו לחזור לנידון דידן, דהתם
אם לא יחזור, אין לו על מי לסמוך לצאת ידי חובת תפילה דהלא
מסופק במציאות, מה שאין כן בענינו דרבו הפוסקים שיצא ידי
חובה ולשיטתם מה שחוזר הוא לבטלה. וע"ע בסימן תקצ"ג סק"ב
במשנ"ב ובה"ל ד"ה זו את זו ואינו סתירה לדברינו כלל, ואדרבא
סיוע הוא ואכמ"ל.

ועוד יש להוכיח ממרן השו"ע בסימן קכ"ד ס"י, דמי שלא הזכיר
דבר שצריך לחזור בשבילו אין ברכתיו לבטלה אלא שלא יצא
ידי חובת תפילה, דפסק שם שמי ששכח ולא הזכיר דבר שצריך
לחזור עבורו, יכול לצאת ידי חובתו בשמיעת חזרת השליח ציבור,
אף שאדם הבקי אינו רשאי לצאת ידי חובת תפילה בחזרת השליח
ציבור, מכל מקום זה שכבר התפלל אלא ששכח ולא הזכיר, שליח
ציבור מוציאו. ואם נאמר שכל ברכתיו לבטלה הרי זה כלא התפלל
כלל וכיצד יסמוך על השליח ציבור, אלא על כרח דברכותיו אינם
לבטלה ורק שלא יצא ידי חובת תפילה מחמת שלא הזכיר דבר מה,
ולכן יכול לסמוך על חזרת השליח ציבור, וכן מוכח שם בט"ז סק"ה.
ואין לומר שהמלך המשפט גרע טפי היות וחיסר בשבחו של מקום,
דמפורש שם בשו"ע דהדין כן בכל דבר שצריך לחזור עבורו.

ועוד ראה לזה מסים קכ"ו ס"ד דשליח ציבור שטעה בתפילת
לחש (לא בשלוש הראשונות) אפילו עדיין לא סיים תפילתו (כך
ביארו רוב האחרונים כמובא במשנ"ב ובה"ח שם) אינו חוזר, מפני
טורח ציבור אלא סומך על תפילת החזרה. ואם נאמר שמה שלא
הזכיר מחשיב את כל ברכתיו לבטלה, כיצד נאמר לו שימשיך
לברך ברכות לבטלה מפני טורח ציבור, על כרח שהברכות לא
לבטלה אלא שאינו יוצא ידי חובה בתפילה זו, ובזה משום טורח
ציבור אמרו שיסמוך על תפילת החזרה. וכל זה אינו שייך כלל
למחלוקת התוספות בשם ר"י עם חכמי פרוניצא (סימן ק"ח ס"א
בבית יוסף בשו"ע ובמשנ"ב ס"ק ל"ב), דמחלוקתם היא שלר"י אם
לא הזכיר באופן שצריך לחזור יצא ידי חובת תפילה רק שצריך
לחזור ולהתפלל כדי להזכיר מה ששכח, ואילו חכמי פרוניצא
סוברים שנחשב שלא התפלל, אבל לא אמרו שברכותיו לבטלה. גם
מהמגן גיבורים בסימן ק"ד ס"ו באלף המגן סק"ט מוכח כדברינו,
עיי"ש. מנצינו למדים שבע ראיות שמי שלא הזכיר המלך המשפט
וממשיך בתפילתו, אין ברכתיו לבטלה גם אם נאמר שלא יצא ידי

י: מדה"ר] אך הרבה ראשונים חלקו ע"ז וס"ל שהפסק מקלקל מדאורייתא.

והקשה הבה"ל [סי' תקפ"ח ס"ב] דמכאן משמע שיטת השו"ע דמעיך ההלכה יד"ח אף אם הפסיק בקול אחר וכו"ת ודעמיה. [שכן את הדעה הראשונה כתב השו"ע בסתם, ואילו הדעה השנייה שהפסק מקלקל כתב רק בלשון י"א ו"סתם ויש הלכה כסתם" וכדכתב היד מלאכי] ואילו בסי' תק"ץ ס"ח סתם מרן המחבר להחמיר בכל הפסק ואפי' בקול ששיך בבבא זו, וצ"ע.

ויישוב בבה"ל (שם) דאפשר שיש לחלק שהכא ההפסק הוא רק ע"י שמיעה וזה לא הוא הפסק, (משא"כ בסי' תק"ץ שההפסק ע"י תקיעה) ולכן ס"ל לשו"ע דמעיך דיד"ח אף כשהפסיק ביניהם בקול אחר.

ולכא' צ"ע דהא מה שיו"ד"ח הוא ע"י השמיעה ולא ע"י התקיעה וא"כ כל תוקע הוא גם שומע, ואמאי התוקע לא יד"ח, אך זה ל"ק שכן הכא מדין הפסק אתינו עלה ותקיעה חשיבא הפסק, [ויש להוסיף בזה את יסוד הגר"ח שאף שהמצוה היא בשמיעה אך בעיני דוקא "תקיעה של מצוה" ואכמ"ל]

אך מ"מ זכינו לדין דהשומעים גופיהו דהיינו כל הציבור חוץ מן התוקע יד"ח מדאורייתא כבר בסדר הראשון דהיינו ג"פ תשר"ת, דממנ"פ אם האמת תשר"ת פשוט כן, ואף אם הוא תשר"ת או תר"ת שפיר יצאו, דהא בתשר"ת כלול גם תר"ת וגם תש"ת, ולהפסק לא חיישינן בשמיעה לדעת השו"ע הנ"ל וכמשנ"ת. והוא דבר מיוחד.

[ולכא' לחזו"א דהשברים תרועה הם בנשימה אחת אפשר דלא יד"ח תש"ת, בתשר"ת כיון דהתרועה מחוברת לתש"ת אך מר"ת גופיה מוכח להדיא דלא כשיטה זו דא"כ אמאי ס"ל דמהני מדאו' גם לתוקע, וגם לחזו"א אפשר דיד"ח מדין תקע והריע ותקע בנפחה אחת דיד"ח כדאייתא בירושלמי פ"ד ה"ו והובא ברשב"א דף ל"ד ב' ואכמ"ל].

דן לחלק בג' אופנים ודחיית החילוקים הללו

ולכא' י"ל שכיון שהתוקע הפסיק ואינו יוד"ח בתקיעה אחרונה של תשר"ת, [על הצד דתש"ת אמת], גם השומע אינו יוד"ח, דכיצד יצא השומע בתקיעה שהתוקע גופא אינו יוצא בה יד"ח [ומש"כ בשו"ע דשמיעה אינה הפסק הוא רק ככה"ג שהתוקע גופא גם לא הפסיק] ולכן גם השומע אינו יוד"ח בתקיעה זו.

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

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

אך גם זה אינו דהא בירושלמי [ספ"ג ונפסק להלכה בשו"ע (בסי' תקפ"ח ס"ד)] מבואר שבתקיעה אחת יכול להוציא

ב' אנשים גם מי שנצרך לראשונה וגם מי שצריך לאחרונה, ונמצא שתקיעה אחת עולה לכאן ולכאן, וה"ה אם תוקע לשם תקיעה ראשונה שפיר מוציא את השומע בתקיעה אחרונה.

ונמצא שכל השומעים יד"ח בתשר"ת גם בתקיעה אחרונה. א. דהא תקיעת התוקע מהני לדידיה לשם ראשונה אף אם התכוין לתקיעה אחרונה, וא"כ יש כאן תקיעה של מצוה.

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

ולכא' יש לדחות דכ"ז רק אם התוקע עצמו יד"ח לפחות בתורת תקיעה ראשונה ולכן מקרי תקיעה של מצוה ובכה"ג אמרינן דעולה לכאן ולכאן, אך הכא הא התוקע עומד לבטל תקיעה זו ולא יד"ח בה אפי' בתורת תקיעה ראשונה, שכן יתקע עוה"פ תקיעה ראשונה לתש"ת וזה הוא הפסק מהתקיעה האחרונה דתשר"ת [וכמבואר בסי' תק"ץ ח] ועוד דאם תר"ת אמת הא התרועה אינה ראויה לכלום, כיון שהפסיק בשבר בין התקיעה לתרועה, ולכן ככה"ג שפיר י"ל דלא יד"ח השומע והדר דינא דהשומע לא יד"ח בסדר הראשון

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

ועולה דבצירוף כל הנ"ל [אף שמכוין לאחרונה יוד"ח לתקיעה ראשונה [תק"ץ ח] וכן דאותה תקיעה עצמה יכולה לשמש גם לאחרונה וגם לראשונה [ירושלמי תקפ"ח ד] וכן דא"צ כלל שהתוקע גופא יד"ח - פמ"ג הנ"ל] מוכח דהשומעים יד"ח בכל התקיעות דתשר"ת אף אם התוקע לא יד"ח כיון שהפסיק. ולפי"ז נמצא דבאמת מדאו' י"ל דיצאו השומעים בתשר"ת מדאו'.

הערה נפלאה להנ"ל

ולפי"ז יש להעיר דלדעת השו"ע מותר להתוודות לאחר תשר"ת, ול"ש בזה חשש ברכה לבטלה, לבד מכל הני טעמים שנתבאר לעיל [א' שיטת רב האי ב' שיטת ר"ת ג' התקיעה אחרונה עצמה ד' דמ"מ מדרבנן מקיים מצוה ה' סברת הארי"ז]

פירכה נוספת מדין ברכת התוקע ודחייתה

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

אך זה אינו דיש להוכיח דמותר לברך אף אם הוא גופיה לא יד"ח כלל, כיון דמוציא את הציבור בברכה זו, לא מקרי ברכה לבטלה אף עבורו, ודין זה מבואר להדיא בדברי הבית יוסף בסי' תקפ"ה שהטור כתב שם שיכול אחד לברך והשני יתקע, ומבואר בב"י שם [והביא זה בשהע"צ שם ס"ק כ"ד] דזה אף ככה"ג שהמברך עצמו סתם אזינו ולא יד"ח ומ"מ מקרי ברכה שפירתא בגלל השומע. ולפי"ז גם התוקע גופיה לא בירך לבטלה כיון דהוציא את השומעים אף אם הפסיק ממש וכש"כ הכא דעושה כדין ותקע לעצמו

תשר"ת.

קושיה עצומה בעיקר ברכת התקיעות וישובה להנ"ל.

ולפי"ז יש ליישב ג"כ קושיא גדולה בענין זה שיש לעיין כיצד מברכין על תקיעת שופר ולא חששו להפסק של התקיעות דתשר"ת גופיה דשמא רק תש"ת או תר"ת אמת, וזה לפי מה שמוכח מרש"י שמעשה גם מקרי הפסק לענין הברכה ע' עירובין נ' ע' שם ברש"י שכתב דבספק שמביא ב' קרבנות אינו מברך על הסמיכה ועל התנופה כיון דסמיכה דחדא הוא הפסק לחברתה, ושמא רק השני אמת [רד"ה והרי סמיכה וליבי אומר לי עיי"ש]. וצ"ע.

ולהנ"ל דמדא' יוד"ח בתשר"ת ראשונות א"ש טובא דאין כאן חשש ברכה לבטלה מצד השומעים. [אך זה אינו מיישב כשתוקע רק לעצמו אך י"ל דשפיר תקנו רבנן ברכה בכה"ג כיון דבד"כ יוד"ח של הדאורייתא לכן תקנו גם על עיקר הדרבנן. ולכא' הוא ראייה עצומה דאין כלל חשש הפסק לאחר התשר"ת מאיזה טעם שיהיה

אך זה אפשר ליישב גם באופ"א דהתקיעות שחייב מספק אינן הפסק מדין גביל לתורי משא"כ בוידוי שאינו מעיקר התקיעות

אך יל"ע בזה דהא להרבה ראשונים יד"ח בכל הסדרים בב"א וא"כ הדר דינא דהוי הפסק כיון שיכל לשמוע הכל בב"א. ודו"ק.

ובעיקר האי סברא דספק לא מקרי הפסק כיון דמ"מ הוא צורך הדבר יש לחלק בין ספק שהוא חסרון ידיעה לגביל לתורי, ולכא' מרש"י התם בעירובין עולה דגם ספק חשיב הפסק וא"כ חוזר הכרחינו לעיל דתשר"ת לא חשיב כלל הפסק. והוא דבר נפלא.

תמיהה גדולה בשיטת המשנ"ב בשיעור התקיעות שחייב מדאורייתא

כתב השו"ע (סימן תקפו ס"ה) שמי שהמודר הנאה משופר, אין לו לתקוע בשופר, אלא אדם אחר יתקע עבורו. וכתב המשנ"ב (שם ס"ק כב) בשם המטה אפרים שבשעת הדחק שאין לו אחר, מותר לו בעצמו לתקוע, רק שאין לו לתקוע כי אם עשרה קולות, דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת שהם מעיקר הדין. וכ"כ עוד במשנה ברורה סימן תר"אם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל עליו שבת עדיין אז יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת

ולכא' הדברים תמוהים מאוד דהא מדאו' קי"ל דהוי ספק וכיצד יהי לשמוע רק תשר"ת תש"ת תר"ת וצ"ע.ג.

ולכא' משמע מכאן שס"ל שמעיקר הדין קי"ל כשיטת רב האי גאון (המובא בבית יוסף סימן תקצ) שבאמת יוצאים ידי חובה בכל הקולות, ואין ספק ממש באיזה קולות יוצאים, ומה שהתקין רבי אבהו לתקוע שלוש קולות היינו כדי שלא יראה הדבר כאילו שיש מחלוקת בין המקומות, ודלא כשיטת הרמב"ם שס"ל שהוא ספק אמיתי, ויתכן שלא יוצאים ידי חובה אם לא יתקעו שלוש קולות, [ועיון בהגהות קצה המטה על המטה אפרים (סימן תקצ סק"א) שהעלה שכן דעת רוב הראשונים, ושאיין ראייה שהשו"ע חולק על שיטה זו אך בדברי המשנ"ב עצמו צ"ע דכ"פ נקט כשיטת הרמב"ם וי"ל דהוא לכתחילה]. ויש להקשות דלכאורה סגי במה שיתקע ג' פעמים תש"ת או ג' פעמים תר"ת, שהם תשעה קולות בלבד, ואף בזה יוצא ידי חובה לפי שיטת רב האי. וא"כ נפל האי תירוץ בבירא.

ואולי ס"ל שיש קצת לחוש לשיטת הרמב"ם, שאולי יש כאן ספק אמיתי, באיזה קולות יוצאים ידי חובה מהתורה, אלא דא"כ צ"ע דלא כמר וצ"ע.ג.



(=ישראל שנסחטו) וְהַזִּבְחָה (=המוסלמים);
עוֹקֵד (=המוסלמים) וְהַנֶּעֱקָד (=ישראל) וְהַמִּזְבֵּחַ (=צדק
ה').

עין במר בוכה וְלֵב שָׁמַח

תובנה זו מאפשרת לכל יהודי לחבר במילים בין קורות העבר לקורות ההווה, ובעוד ה'עין במר בוכה' נזכור שניסיון העקידה לא תם, וכי רבים מבני עמינו התנסו רק השנה בניסיונות אלו, ובזכות שוועתם ושוועתנו, נזכה במהרה לשיר ולרנן ב'לב שמח'. תְּכַלֶּה שְׁנָה וְקָלוּתָהּ, תִּחַל שְׁנָה וּבְכָרוּתָהּ.

הרב יקיר משה בן עזרא

עיקר מטרת האדם בעולמו

נמצאים אנו בימי חודש אלול ימי הרחמים והסליחות, ופנינו לקראת הימים הנוראים הבעל"ט, והנה ידועים דברי רבותינו שבימים אלו הזמן גרמא להרבות בלימוד היראה ותיקון המידות ("מוסר") יותר מאשר שאר ימות השנה, וכמש"כ הח"י אדם (כלל קמג) וז"ל - "ופשיטא שהוא חוב גמור על כל אדם שילמוד בכל יום בספרי היראה אם מעט ואם הרבה שהוא יותר חיוב מכל למודו ואפילו אם יתבטל עי"ז מלימוד משניות או שאר לימוד כי מה ה' אלוך דורש מעמך כי אם ליראה אותו וכדאיתא במשנה אם אין יראה אין תורה כי מה תועיל לו התורה אם אין דעתו לקיים וכו' ", וכן בספר יסוד ושורש העבודה (שער י' ז) ל - "בימים אלו הנוראים ראוי לאדם למעט בלימודים אחרים וירבה בלימוד ספרי יראים ולעורר לבו לתשובה וכו' ", והגר"י סלנטר (אור ישראל אדרת ז) היה אומר ללימוד בספר שערי תשובה בימים אלו.

והנה רבותינו זצ"ל נחלקו במה צריך להיות עיקר עסקו של האדם לימוד הש"ס והפוסקים או לימוד היראה ותיקון המידות וכמו שאכתוב להלן.

בספר חובת הלבבות בהקדמה כתב וז"ל - "ונשאל אחד מן החכמים על שאלה נכרית מענין דין הגרושין והשיב את שואלו אתה האיש השואל על מה שלא זיקנו אם לא ידענו הידעת כל מה שאתה חייב לדעתו מן המצות אשר אינך רשאי להתעלם מהם ואין ראוי לך לפשוט מהם עד שנפנית לחשוב בשאלות נכריות אשר לא תקנה בהן מעלה יתרה בתורתך ואמונתך ולא תתקן בהן מעות במדות נפשך", ועוד כתב בהמשך דבריו שם "וראיתי במעשי קדמונינו ז"ל ובמה שקבלנו מדבריהם כי יותר היו זריזים ומשתדלים בחובת עצמם ממה שהיו משתדלים בתולדות הדינים והשאלות הנכריות הקשות ושהשתדלותם היתה בכללי הדינים ולברר ענין איסור והיתר ואחר כך היו מתעסקים ומשתדלים לברר מעשיהם וחובות לבותם וכו' עכ"ל, ועי"ע שם, מבואר יוצא שעיקר עסק האדם צריך להיות בלימוד מצוות הלבבות' ולא בחובות מצוות האברים בענינים שאינם מצויים משום שענינים אלו לא יביאו אותו לידי יראה ותיקון המידות ומבואר בחו"ה שרק ע"י לימוד ובריר מצוות הלבבות יגיע לידי יראה שמים ותיקון מידותיו, וכעין דברי החו"ה כ"כ **הראב"ד** (הראשון) בספרו האמונה הרמה (בהקדמה למאמר השני) ע"ש.

וכן מבואר ברמח"ל בספרו מסילת ישרים (בסדר הויכוח ה. הדבר פשוט שמזה אל תנך ידך, שהרי א"א לזה בלא זה, אלא יל"ד היכן יש לאדם לשים את עיקר עסקו ועמלו וכן מהו סדר העדיפויות הנכון.

ו. מצוות הלבבות היינו מש"כ החובת הלבבות לעיל מיניה בד"ה וממצות עשה שבחובות הלבבות שנאמין כי יש לעולם בורא בראו מאין וכו' ע"ש.

בצרי הלוי, עמה השתדך בעת ביקורו בבגדאד. שנים רבות לא היו להם ילדים, עד שבילילה אחד ראתה עצמה קוראת בחלום תפילת-חנה, ואז נדרה נדר שאם תלד בן, תקרא שמו שמואל, כשם שמואל בן חנה. לאחר שנות כמיהה ארוכות, זכו רבי יהודה ורעייתו לחבוב בן, כשחנה מקיימת את נדרה וקוראת לו: שמואל.

מיד עם עומדו על דעתו, השקיעו בו אביו ואמו בחינוך לתורה וחכמה. תחילה למדו אביו עברית, ואחר כך את התורה ופירושה. בן י"ג התחיל ללמוד אצל חכמים שונים את המדעים: חשבון, אסטרונומיה, פנסנות, הנדסה, אלגברה ורפואה. שמואל מעיד על עצמו שהתמסר בכל כוחו ללימודים "עד שלעתים שכח לאכול לחמו". בגיל י"ח כבר חיבר חיבורים במדעים אלה, והתפרנס מן הרפואה שלדבריו הצטיין בה מאוד: "כל חולה שטיפלתי בו נרפא, וכל חולה שמאסתי בטיפולי, נלאו יתר הרופאים לרפאו".

אלא שעם ההצלחה, חלה התפנית ששימשה רקע לחיבור הפיוט 'עת שערי רצון'. במשך ארבע שנים הסתיר שמואל מאביו את משיכתו לאמונת האסלאם, עד שבשנת 1163 בהיותו בן 18 גולל במכתב ששלח לאביו לחלל את המניעים שהניעוהו להמיר את דתו. האב נסע למוסול כדי לפגוש את הבן פנים אל פנים ולנסות להניאו ממעשהו. ידע האב שסיכוייו אינם גבוהים, ובעודו בדרך חיבר את הפיוט 'עת שערי רצון'. עם הגיעו למוסול, חלה ומת מבלי שיראה את בנו.

הפרטים על השתמדותו נודעו לנו ממקור ראשון, דהיינו מפי המשומד בעצמו. הוא חיבר ספר בשם 'אפחאם אליהוד' (סתירת טענות היהודים) שבו הוא מתפאר בדתו החדשה על פני הדת היהודית. שם הוא גם מעיד על אביו שבקצות המערב היו קוראים לו רבי יהודה אֶבְן אֶבְרוֹן, וכי הוא היה 'הגדול בבני דורו במדעי התורה. ידיו רב לו במליצה, בנאום ובכתיבת שירה ופרוזה-חרוזה מניה וביה (אימפרוביזציה)'. על אמו חנה הוא כותב שמוצאה מבצרה, והיתה 'חוקרת בחכמות התורה, ובכתיבה בלשון עברית'.

לא קשה לתאר את יסורי הנפש הקשים שעברו על רב וגדול בדורו כר' יהודה אבן עבאס, שבחיו הפך בנו יחידו - עורף לדת אבותיו, וביד רמה עבר לדת נכריה. כאברהם אבינו בשעתו, ראה אבן-עבאס את עצמו עוקד את בנו עקידת גוף ורוח על מזבח אש-דת זרה.

מזועזע ומסוער עד מעמקי הנפש נטל רבי יהודה את עטו ושפך את מרי ליבו בעקידתו 'עת שערי רצון', אותה הוא משורר באופן דו-משמעי מרטיט כשהוא מותח קו מעורר פלצות בין קורותיו לקורות אבי האומה. הלמות-הכח ועוז הביטוי המפעמים בסליחה, נובעים מלב קרוע ומורתח של אב העוקד את בנו.

הסליחה כולה, לבד מבתי הפתיחה והחתימה, מספרת את פרשת העקידה על פי התורה והמדרשים. המחבר מייצר דרמה הממחישה את ניסיון העקידה מתוך מתח וריתוק נפש הקורא.

על העומק הדו-משמעי ניתן לעמוד במילותיו 'הַאֵת בְּיוֹם זֶה דִּתְּךָ שֹׁכֵחַ', לצד ביטויים נוקבים על דת האסלאם אותה הוא מכנה 'מִמְתִּי הַשִּׁקְרָה', או: 'אוֹר הָרְאִיתָם צֶדֶק בְּרֹאשׁ הַר הַמֶּר (=הדת היהודית), וְיֵאמְרוּ לֹא נִתְּנָה רַק מִהֶמּוֹר (=דת האיסלאם. מהמורות - שוחה, בור, עמק)'.
הרב יצחק שוראקי מבאר שבחתימת הבתים 'עוֹקֵד וְהַנֶּעֱקָד וְהַמִּזְבֵּחַ' [שפירושה הפשוט הוא על אברהם ויצחק - העוקד ונעקד] הוא רומז לפרעות האל-מְוֹאחֲדוֹן שפרעו פרעות ושחטו כל מי שלא האמין באסלאם: 'אֶץ יֶאֱמִיר זָבַח

מייסד דיש ב' תקנות

ולכ' נראה לחדש מכאן דאיכא ב' תקנות א' שלא לעשות מחלוקת ולתקנה זו סגי בתשר"ת תש"ת תר"ו, ויסוד תקנת ר' אבהו שלא לעשות מחלוקת בין המקומות ולתקוע כל התרועעות ולתקנה זו סגי בתשר"ת תש"ת תר"ו וזה עיקר התקנה, ולאחר מכן תקנו לעשות ל' קולות וזה בשעה"ד א"צ לעשות. וזה חידוש גדול מאוד. [וע' בכפה"ח שכתב להדיא דצריך ל' קולות]

ואפשר שס"ל לפי מה ששמענו בתוס' בראש השנה (דף לג ע"ב) שמדאורייתא מה דבעינן ג' תרועות [וכ"א צריכה תקיעה לפני ותקיעה לאחריה] זהו מד"ס ומד"ת סגי בתרועה אחת ותקיעה לפני ואחריה וב' מד"ס, ולפי"ז מבואר היטב חידושינו הנ"ל דב' תקנות הם שכן לענין שלא יהיה חילוק בין המקומות סגי ב' קולות וכן מקיים בזה את התקנה דרבנן דג' תרועות, (אלא דהוסיפו ותקנו דיעשה את החדא מד"ת וב' מד"ס בכל סוגי התרועות) ואם כן אף כשרוצה לחשוש לשיטת הרמב"ם, סגי שיתקע פעם אחת תשר"ת תש"ת תר"ת, ומה שבדרך כלל צריך לתקוע ג"פ תשר"ת תש"ת תר"ת, הוא רק מדרבנן גם לדעת הרמב"ם, ובספק זה אפשר לסמוך על רב האי גאון, שיוצאים בכל הקולות ואת התקנה השניה זה א"צ לעשות בשעה"ד וכמשנ"ת ודו"ק כי חידוש הוא ומוכרח הוא.

ואף אם נימא דזה רק ספק שמא סגי בסדר אחד מ"מ מהני מדין ס"ס לענין הדאורייתא הוי" ס"ס להתיר [רב האי ואפשר שרק חד מדא' והשאר מדרבנן].

וכן נפק"מ גדולה במי שאינו יכול לתקוע לכולם נראה דיכול להקל בג' פעמים תשר"ת, להנ"ל דיש בזה כמה צדדים א' ר"ת ב' דלענין השומעים אי"ז הפסק ודו"ק, ובלא"ה הוי ספק שמא זה הסדר הנכון ודו"ק.

הרב נתנאל חיים שרון

מאחורי פיוט 'עת שערי רצון'

פיוט 'עת שערי רצון' התחבר על ידי רבי יהודה בן שמואל אֶבְן-עֶבְאָס, שחי במפנה המאה ה"א והי"ב (1080-1163). הוא היה ידידו של רבי יהודה הלוי, ובן דורו של רבי משה אבן עזרא. הוא אף קבע את שמו באקרוסטיכון: עבאש יהודה שמואל. בין דוברי הערבית הוא נקרא: אֶבְרוֹ אֶבְרָא יחְיָא בֶן עֶבְאָס אֶלְמַגְרִבִּי (המערבי).

רבי יהודה נולד וחי בפאס שבמרוקו. הוא היה דיין ומשכיל נכבד בעיני היהודים והגויים כאחד, ומשורר בחסד. בשלב מסוים נדד רבי יהודה למזרח, ובשנותיו האחרונות חי בארם צובה (חֶלֶב). תושבי ארם צובה הפליגו בחשיבותו ויש מהם יתפארו בשירי בן עבאס, ויאמרו כי לא קם אחריו מי יחבר שירי [רבי יהודה אלחריזי ב'תחכמוני', מהד' טופורבסקי, ת"א, תשי"ב שער יח, עמ' 194]. לא יפלא אפוא שכשליש מפיוטיו ששרדו, נשתמרו במחזור ארם צובה.

ח' שירמן [ידיעות המכון, ח"ו עמ' רצז-שיג] קיבץ כעשרים פיוטים, חלקם ממחזורים שונים: ארם צובה, רומא, תימן, ואף מסידור רב עמרם גאון; וחלקם מדפים שנמצאו בגניזה הקהירית. כולם שירי קודש, ומוטיביהם: גלות וגאולה, סליחה וכפרת-עוון, ונועדו לימים הנוראים.

מאחורי הפיוט

'עת שערי רצון' הוא אחד מפיוטים אלה. מכל פיוטי העקידה, נתחבב זה במיוחד על קהילות הספרדים ובני עדות המזרח. את הסיבה לכך יש לבקש לא רק בערכו הספרותי של הפיוט, אלא אף בנסיבות כתיבתו.

רבי יהודה נשא לאשה את חנה בת רבי יצחק אסחאק בן אל

פרק איש חכם (היה) ז"ל - "אך כשנדקדק על הענין נמצא כי כלל מצוות המעשה הם סוג אחד וכלל מצוות הלב והמחשבה הם סוג אחר על כן חלקם הכתוב והקדים מצוות הלב למצוות האברים כי כן יאות לפי החשיבות מצד הפועל ומצד הפעולה וכו' והשנית לו יהי כדברך שאורך העיון בידיעת המצוות לא השאיר לך מקום לעסוק בשאר החלקים האלה אך מאי חזית לשום כל העסק בחלק ההוא ולא בחלקים האלה וכי אין אלה מצוות כשאר כל המצוות ואדרבא אלה הם מצוות שצריכות לישמר בכל עת ובכל שעה וכו' שאם לא יקבע האדם זמן לחשבון נפשו אשר יפקח בו על עניניה וידקדק בהם וכו' לא יוכל להמלט מרשתות היצר בשום פנים".

ועוד כתב הרמח"ל באגרותיו (אגרת פח) ז"ל אלא עיקר העסק יהיה במדרשים ובאגדות ובקבלה פנימיות התורה אי"כ למה נעזב את העיקר ונאחז את הטפל וכו' וכי יאמרו הלא דינים צריכים לישראל הנעזב אותם לא לא נעזב אותם אבל נקבע להם זמנים לפי שא"כ בלאו הכי אך לא בהם נבלה זמניהם לא זה רע בעו"ה שרוב חכמי ישראל כבר רחקו מעל האמת ומן האור הנעים כבוד ה' אלקינו ללכת אחר פילפולים של הבל עכ"ל.

ומאידך כתב החתם סופר עה"ת פ' בחוקותי (ד"ה או יאמר) כתב לחלוק על דברי החובת הלבבות הנ"ל ז"ל - "או יאמר ע"ד מוסר לאפוקי ממש"כ החובת הלבבות והזהיר מהיות כל עסקנו בידיעת הדינים הנכרים ושאלות הזרות וכו' והנה במ"כ החסיד ההוא לא זה הדרך סלולה אשר חפץ ה' ואשר כבשוהו רז"ל וקבעו בש"ס איבעיא וכו' כי ידעו חז"ל שידיעת דברים אלו זה האושר האושר האמיתי וזהו המביא לאדם להבת לבו ביראת ה' כל היום ודביקות בשמו הגדול וכו' כי אם יעסוק בתורה בענינים כאלו וממילא ידובק בה' יתברך כי הדבק בתורתו דבק בו יתברך" עכ"ל, וכן ידועים לכל דברי הנפש החיים בשער ד' בענין זה ע"ש.

וכן ראה עוד בקובץ מקבציאל (גליון לו היוצא ע"י חברת אהבת שלום) שהביאו תשובה מכת"י שכתב רבינו בצלאל אשכנזי (בעל השיטמ"ק) לר"מ גלאנטי (עמ' תקנו) שדברי חובת הלבבות אלו אינם מתוקנים, ועוד כתב (עמ' תקסה) שע"י עסק לימוד התורה יגיע ליראה ועונה יותר ממאה תוכחות שבספר חובת הלבבות, עיו"ש, וכן ראה עוד מש"כ מהר"ם די לונזאנו בספרו דרך חיים לחלוק בתוקף על החו"ה הנ"ל (הובא שם עמ' תקצו).

אבל מה שהק' החת"ס על החובת הלבבות שהש"ס מלא דינים שאינם מצויים ראה בפ' טוב הלבנון (אות ד) על החו"ה שכתב שהאמוראים עשו כן רק אחרי שנתברר אצלם כל מצוות הלבבות עכ"ד.

וחשוב לציון שהדבר פשוט שלא באתי להכריע בענין גדול ומורכב זה, ואין כוונתי להכניס ראשי בין ההרים, אלא רק ליקטתי מש"כ כבר רבותינו זצ"ל, אבל מ"מ יש לעורר שמהאמור לעיל יוצא שכ"ע מודו שמטרת האדם בעולמו הוא להגיע לדביקות בה' יתברך רק יש ויכוח כיצד והיאך הדרך להגיע לידי כך? ומכיון שכן ודאי שהאדם היושב ועומל באהלה של תורה צריך לשים הדביקות בה' כמצפן בעבודת הבורא ולחקור עצמו האם לימודו מביא לידי כך, וכמש"כ הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פרק רביעי אות ט) שהתורה היא אמצעי להגיע לדביקות בה"ה, וכ"כ המהר"ל (בתפארת

ז. ולכא"ו נראה שזה זה דברי אלוים חיים רק יש מי שלפי נפשו וטבעו הולך בדרך זו ויש מי שלפי נפשו וטבעו הולך בדרך האחר, והעיקר שיכוון לבו לשמים.

ת. ז"ל (שם) ואמנם אמצעי אחד נתן לנו האל יתברך שמדרגתו למעלה מכל שאר אמצעים המקרבים האדם אליו והוא תלמוד

ישראל בסוף פרק י' ז"ל - הרי בארו בחכמתם שהחכמה הוא הכשר בלבד ואין קונה בזה הנצחיות בעצמו אבל המציאות הנצחית הוא ביראת שמים וכו' שע"י יראת שמים הוא דבק בו יתברך וזהו אמיתת דעת התורה עכ"ל, ונסיים בתפילה לה' שיראה לנו דרך האמת וכדברי דוד המלך בתהילים "הורני ה' דרכך אהלך באמיתך יחד לבבי ליראה שמך" אכ"ר.

הרב ישראל שריק מהות אלול ובנייתו

מראש חודש אלול נהגו ב' מנהגים לאחר תפילת שחרית, האחד: תקיעת שופר, השני: מזמור "לדוד ה' אורי וישעי".

וסיבת תקיעת השופר באלול מבואר בפרקי דר"א (פרק מ"ו) ר' יהושע בן קרחה אומר ארבעים יום עשה משה בהר (מ-ו' סין)...ולאחר מ' יום לקח את הלוחות וירד אל המחנה ובי' בתמוז שיבר את הלוחות והרג את לייטי ישראל ועשה מ' יום במחנה (עד ר"ח אלול) עד ששרף את העגל וכתתו כעפר הארץ. ובראש חודש אלול אמר הקב"ה למשה 'עלה אלי ההרה'. והעבירו שופר בכל המחנה שהרי משה עלה לה' שלא יטעו אחרי העבודה זרה. ונהקב"ה נתעלה באותו היום באותו שופר שנאמר 'עלה אלוים בתרועה ה' בקול שופר' ועל כן התקינו חכמים שיהיו תוקעים בשופר בראש חודש (וה"ה כל חודש אלול. ב"ר) אלול בכל שנה ושנה.

מבואר שהשופר הוא אזעקת אזהרה לבל יטעו בחטא העגל, וצ"ע והרי עם ישראל ראו מה הייתה התוצאה והחורבן שחטא העגל הביא בעטיו והוא שנקנסה מיתה על כולם וכן כל מה שמשה ושבת לוי הרגו בישראל וא"כ פשוט שלא ישובו לעשות חטא העגל ועבודה זרה אחרת?

ועוד מבואר במדרש שזוהי גם הסיבה שכיום אנו תוקעים בשופר שלא נטעה אחר עבודה זרה, ולכאורה מה שייך ע"ז כיום?

אלא גם מזה וודאי מוכרח שחטאם של "דור דעה" היה חטא 'דק מן הדק עד אשר אינו נבדק' (כלשון הסבא מסלבודקא) וכמבואר ברמב"ן (כי תישא) שהוכיח דוודאי אין כוונת עם ישראל בעגל לעבוד אלוהים אחרים ולהמיר את ה' אלוים ישראל בכסף וזהב (עיי"ש הוכחתו), אלא כוונתם בעגל היה בתור תחליף למשה רבינו שעכשיו איננו, שדרך משה רבינו היה להם קשר וגישת להקב"ה ועכשיו שמשה איננו החליפו זאת בצורת שור, שצורה זו גילו להם משמיי בקריעת ים סוף כשהתגלה להם ה' ומרכבתו, ובה היה צורת שור, וזה (השור) היה ההנהגה והכוח שאיתו ה' הוציאם ממצרים, וזהו שאמרו ישראל על העגל - "...אשר העלנו מארץ מצרים" דהיינו בכוח הזה, ועכשיו הבינו שזה היה יכול להיות התחליף של משה רבינו. וא"כ הגם שצדקו בחשבון זה, וזה לא 'אלוהים אחרים' אבל כיון שהצורה הזאת הייתה למעלה בשמייים וה' לא ציוה להוריד זאת לארץ, על חטא דק זה נתבעו ונענשו.

ומוסיף לבאר הסבא מסלבודקא, שאומנם עכשיו עם ישראל היה זקוק למנהיג שיקשר אותם לה' אי"כ לכאורה מה היה להם לעשות, איך הם יתקברו לה' אלא אם ה' לא ציוה את זה זאת אומרת שה' דורש מהם להתקרב אליו דרך מה שכבר יש להם מהמנהיג שלהם משה רבינו, דהיינו תורה וכו' ע"ש.

ט. ועוד כתב המהר"ל בנתיב התורה (פ"ב) שמה שאמרו חז"ל שת"ח ששכח תלמודו חייבים לנהוג בו כבוד היינו משום שע"י לימודו הגיע לדביקות בה' יתברך וא"כ אף אם שכח לימודו מ"מ אחר שקנה דרגה זו שדבק במדרגה העליונה שהוא עם ה' יתברך שוב אנו יורד.

שהם צריכים להבין שבכל יהודי יש את הכוח להתקרב לה' ולהכיר אותו גם בלי שיהיה מי שיקשר ביניהם. וזהו עבודה זרה עבודת ה' שהיא זרה להם שאינה מתאימה ונכונה להם. לכן אומנם עם ישראל כשמשוה עלה למרום בחודש אלול לא היו חוטאים בחטא העגל ממש או בעבודה זרה אחרת, אבל בשורש הדק של החטא כנ"ל בזה כן היו יכולים לחטוא וכמובן גם אנו יכולים ליכשל בזה ולכן צריך שופר שיזהיר שלא לחזור שוב על חטא העגל.

נמצא שהשופר באלול מעורר להזהר מלעשות עבודת ה' באופן הזר לאדם ומעל כוחותיו דהיינו לחפש דברים חדשים וחזקקים זמניים הפורחים באויר, אלא קודם לכל להכיר את כוחותיו ומעשיו הטובים והכלים שה' נתן לו, ועם זה ללכת ממדרגה למדרגה בנחת ובהערכה.

והוא הר"ת - המהות של אלול "אני לדודי ודודי לי" שפירושו: קודם ה'אני', לגלות בעצמו את האני שלו מיהו האני ומה טמון בכוחות ובמעשים הטובים שלי במשך היום והלילה, ואז יגלה עולמות גדולים עד אין קץ ובמעשים האלה שאני כבר עושה וכבר יש לי אותם ואינם זרים לי בהם אני מגלה כמה הם 'לדודי' דהיינו לעשות נחת רוח ולהתקרב על ידם לה', או מעכשיו להכניס בהם תוכן ועונג רוחני, ואז 'דודי לי' ה' מעצמו יוסיף לגלות באלול ובראש השנה כמה עוד קרבת ה' תקבל לשנה הבאה באותם ענינים ומעשים שגילת והמלכת את ה' (באני לדודי).

הרב אריאל מרציני

תפילה בר"ה - טענה בחושן משפט

לצורך המחשת הנושא, נתאר לנו אדם שנכנס למשרד השקעות וברצונו להשקיע בקרקע פלונית או בסחורה אלמונית ומשהעביר את כספו לבעל המשרד ועזב את המשרד, החליט בעל המשרד מדעתו להשקיע את הכסף באפיק אחר שלדעתו מניב וכדאי יותר. בסופו של דבר התברר שההימור של בעל המשרד על אף נסיונו הרב התברר כטעות איומה וכל כספו של המשקיע ירד לטמיון. כשנודע הדבר למשקיע, זעם ובצדק על מנהל המשרד מדוע שינה ממה שסיכמו ביניהם. המנהל טען להגנתו שבמה שביקש להשקיע לא היה ביקוש וזה לא היתה השקעה מזהירה ולכן החליט לשנות את ההשקעה לסחורה שהיתה נראית הפתעה השנה עם אחוזי רווח מהגבוהים בשוק, מה שהתברר כשגוי לאחר מעשה כיון שזו היתה נפילה כלל עולמית מסיבות כאלו ואחרות. אך המשקיע טוען לעומתו שהוא התפלל בראש השנה להצלחת נכסיו בסחורה פלונית ולכן ביקש שישקיע בדווקא באותה הסחורה שהתפלל עליה ומששינה המנהל, הלכה לה התפילה והסיעתא דשמיא שבאה עימה.

ובמושכל ראשון היינו ממהרים להצדיק את טענת מנהל המשרד ולבטל את דברי המשקיע, דאומנם המשקיע התפלל על סחורה פלונית ועל אף שאין אנו מזלזלים בכוחה של התפילה, מ"מ אין זו טענה המצדקת להוציא ממון מיד המנהל שהוא המוחזק בו כרגע וידוע לנו שבשביל להוציא ממון צריך ראייה טובה ומוצקת כדוגמת ב' עדים וכדו' וביחוד שמדובר במכת מדינה שכל מי שהשקיע שם נפל בהשקעתו ואף מי שלא התפלל על זה בראש השנה.

ומצינו בגמ' בבב"מ בדף ק"ו. 'אמר ליה זרעה חיטי, ואזל הוא וזרעה שיערי ואשתדוף רובא דבאגא, ואשתדוף נמי הנך שיערי דיליה, מאי מי אמרינן, דאמר ליה: אילו זרעתה חיטי הוה נמי משתדפא, או דלמא מצי אמר ליה אילו זרעתה חיטי הוה מקיים בי ותגזר אמר ויקם לך מסתברא דאמר ליה אי זרעתה חיטי הוה מקיים בי ותגזר אמר ויקם לך ועל דרכיך



מאוד הוא והובא בשו"ע בסתימות שכן נהגו¹⁰, אך אם רוצה שיהיה לו כתענית ממש צריך לקבלו מאמש, כיון שהיום רבים לא נהגו בזה, ויתענה עד צה"כ בכה"ג לדעת הפוסקים כבני ספרד, ואם יקשה לו להתענות, או שירצה להתענות רק עד המנחה, ודאי יש לו על מה לסמוך ואז אם מקבל תענית יתנה שמקבל רק עד זמן המנחה, ויאמר ענינו באלוקי נצור.

הרב משה בולבין

מצות תקיעת ושמיעת קול שופר

עיקרי הדברים שמענו ממז"ר הגרש"צ פישוהוף שליט"א שהביא מהפוסקים לדון אם המצוה בתקיעת שופר היא השמיעה או התקיעה, ולשון הר"מ בסה"מ וביד החזקה שהמצוה היא שמיעת קול שופר דהרי בתקיעה לבד לא יצא יד"ח דכל שלא השמיע לאזניו אף שתקע לא יצא דהתוקע לתוך הבור ושמע רק קול הברה לא יצא, וכן חרש המדבר ואינו שומע לא מיקרי בר חיובא ואינו מוציא עצמו ואחרים יד"ח כמבואר בסימן תקפ"ט, א"כ ש"מ שהמצוה זה השמיעה ולא התקיעה, וברא"ש כתב שלכן אנו מברכים לשמוע קול שופר ולא לתקוע בשופר, והוסיף הרמב"ם בתשובה סי' נ"א להוכיח כן דאי נימא שהמצוה היא התקיעה עצמה א"כ היאך שייך שאחרים יוציאו את השומע יד"ח, הרי קיי"ל שבכל המצוות הוא עצמו צריך לעשות את המצוה, ואי אפשר שאחרים יוציאוהו יד"ח כגון בנטילת לולב וישיבת סוכה, וע"כ שהמצוה היא השמיעה ולכן כל אחד מקיים מצותו במה ששומע בעצמו.

אמנם בשא"ג סימן ו' ובמנ"ח כתבו שודאי אף התקיעה היא בכלל המצוה, דהרי קי"ל כל שאינו מחויב בדבר אין יכול להוציא אחרים יד"ח הלכך נשים שאינם מצוות במצות שופר אינם יכולים להוציא את האנשים יד"ח, ואי נימא דרק השמיעה היא המצוה א"כ למה נשים אינם מוציאות יד"ח את האנשים הא סוף סוף שמעו האנשים קול שופר, ואין צורך כלל שיוציאו אותם התוקע יד"ח שהרי שמעו בעצמם, וכמו כן קשה דהא אף בבר חיובא צריך כונת תוקע להוציא את השומע יד"ח מלבד כונת השומע עצמו לצאת יד"ח, ואי נימא דקיום המצוה הוא בשמיעת השופר גרידא מה לי שלא כיון התוקע להוציאו הא יש כאן שמיעת קול שופר ששמע השומע, וע"כ שיש מצוה בעצם התקיעה ולכן צריך התוקע להוציאו יד"ח, אלא שא"כ קשה למה יכול אחר להוציא והא בכל המצוות צריך שיעשה הוא בעצמו וא"א שאחרים יעשו את המצוה בבבילו, ואף שבמצוות שבדיבור מצאנו שאפשר שאחרים יוציאו אותו יד"ח כגון מקרא מגילה וקרי"ש ותפילה, אך התם הוי מדין שומע כעונה ולא שמענו דין שומע כתוקע.

ולכאורה היה נראה בזה שכבר נתבאר הטעם שא"א שאחרים יוציאו אותו יד"ח שהוא משום דהוי מצוות שבגופו או אף אי נימא דמצוות נטילת לולב אינה בכלל מצוות שבגופו כמו הנחת תפילין וישיבת סוכה, אבל הא מיהא המצוה היא עצם עשיית מעשה הנטילה ולא התוצאה ולכן לא שייך ע"ז שליחות, ואשר לפי"ז נראה פשוט דעיקר המצוה היא השמיעה, אבל כיון דהוי מידי דממילא לא שייך לצוות לשמוע קול שופר רק אפשר לצוות על השמעת קול שופר, דהיינו שמצות התקיעה הוא משום שזה משמיע לשומע קול שופר וכל אדם נצטוו בזה שישמיע לעצמו קול שופר ויכול לשלוח אחר שישמיע לו קול שופר דכיון

טו. ועי' באורחות רבנו ח"ב עמ' קע"ב שהגרי"י קניבסקי זצ"ל נהג לעשות סיום מסכתא בער"ה אחר תפלת שחרית ואכלו המשתתפים שיעור מזונו ויין. הובא בפס"ת.

היה צם משום שצריך להכנס בשמחה. ואולי גם הבא"ח דעתו שאינו חיוב שהרי כ' (בסוף ההקדמה לפרשת ניצבים) שטוב שכל אדם ינהג, משמע רק טוב, ובאול"צ (ח"ד פ"ב א) בהערה כ' דאם חושש שהתענית תפריע לו ללימוד התורה ישקול בדעתו כיצד לנהוג.

ומי שאינו מתענה יתענה עכ"פ עד המנחה, **ברמ"א** (תקפא ס"ב) כ' וכל אילו התעניות א"צ להשלים¹¹ ואין קורין בהם ויחל אפי' בערב ר"ה, ו**בחי' אדם** (חלק ב-ג הלכות שבת ומועדים כלל קלב סעיף י) כ' אבל תענית של עשרת ימי תשובה אפי' ערב ראש השנה, אין צריך להתענות רק עד פלג מנחה אחרונה שהוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים. ויתפלל מנחה תחלה, מ"מ נכון להתנות, וכע"ז נראה בקיצור שו"ע (סי' קכ"ח סעי' י"ד) ובח"א הנ"ל סעיף ב' כ' שא"צ לקבל. **אולם במחצית השקל** כאן (י) שכ' דעכשיו רבים נוהגים שלא להתענות כי אם **עד זמן מנחה גדולה**¹² ומתפללים מנחה גדולה תחילה¹³. ועי' בשאלת יעבץ (ח"ב סי' קמז) שכ' דא"צ להתפלל מנחה תחילה¹⁴, ובמ"ב (סי' תקסב סק"י) הביא למחצה"ש הנ"ל (ושם השו"ע מדבר לגבי עשי"ת) וכ' דעכ"פ באדם חלוש ודאי יש להקל, ובכה"ח (תקפא ס"ק ס"ב) כ' לעי' לעיל סי' תקסב ס"ב ששם נתבאר, ושם ע"ד השו"ע שכ' י"א דמי שרגיל להתענות בעשי"ת א"צ להתענות עד צה"כ אלא עד יציאה מביהמ"ד כ' הכה"ח (שם ס"ק יג) כ' דהעיקר דהכוונה למנחה גדולה ולא למנחה קטנה וסיים דנראה דיותר טוב להתנות מבעו"י שמתענה עד מנחה גדולה ולומר עננו באלוקי נצור. ובשם הגריש"א ז"ל הובא (אשרי האיש או"ח ח"ג פרק י"ג אות כ"ז-כח) דעיקר המנהג לצום זה עד חצות, ואם מתפלל מנחה מאוחר יכול לאכול קודם מנחה, אך אם יודע שיאכל קודם מנחה ראוי שיתנה מראש ע"ז. ובכל אופן בזמנינו שהדורות חלושים לא נהגו כולם להתענות בערב ראש השנה, ומי שחלש אינו מתענה. ואף המתענה בסעודת מצוה ובסיום מסכת יכול לאכול (ועי' כה"ח תקסב, יב) גבי תעניות דעשי"ת דאם קיבל התענית סתם צריך להתענות עד צה"כ והכא שנוהגים שלא להשלים והתענה על פי המנהג הוי כאילו פירש, ויותר טוב להתנות אם דעתו שלא להשלים ובפרט שעתה יש שמשלימין התענית. ועי' כה"ח שם (ח) דאם התענה עד מנחה יאמר ענינו באלוקי נצור בלי תיבות תענית זה.

ולמעשה נראה דודאי מי שיכול להתענות בער"ה דבר גדול י. ואף בששו"ע כ' לשון נוהגים שמשמע יותר חיוב, נראה מהאחרונים שאינו חיוב גמור, ואולי כמ"ש הבא"ח בתורה לשמה (סי' קג) דפעמים בששו"ע כ' לשון אסור והוא רק מדת חסידות, ע"ש שכ' כמה דוגמאות לכך.

יא. היינו שלא צריך עד צה"כ כמבואר לעיל בסי' תקסב ס"א דיני השלמת התענית.

יב. ועי' בכה"ח תקפא (סב) שהביא לפר"ח דנכון להמתין עד צה"כ דלדעת שו"ע תקסב בלי זה לא הוי תענית ולא אומרים ענינו ובכה"ח סג הביא ש"א שבערב ר"ה צריך השלמה ועי' תקס"ב ס"ק ח שהביא הכה"ח שאם מתענה עד מנחה יאמר ענינו באלוקי נצור בלי תיבות תענית זה. ואולי אף לדעת השו"ע יש מקום לזה שכ' לעיל סי' תקסב ס"ב י"א שמי שרגיל להתענות עשרת ימי תשובה כיון שאין רגילות לקבלם בתפילה א"צ להתענות עד צאת הכוכבים אלא עד שיצא מבית הכנסת. (ונראה שמי שמחמיר כאן מיקל דלא נהגו בגוף התענית)

יג. ולא מוכרח לומר שכוונתו לער"ה דאפשר שכוונתו רק על תעניתו של שאר עשי"ת שהזכיר קודם.

יד. וכ' שם שמה שהוא היה מתפלל תחילה משום שלא היה מוצא מניין אח"כ.

נגה אור' ופירש"י שם וז"ל: 'ותגזר אומר, מה שתבקש מן היוצר יעשה ואני לא ביקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני בשעורין אלא בחיטין'.

ודי"ז נפסק בשו"ע בסי' שכ"ב סעיף ב' וז"ל: 'התנה עליו בעל הקרקע שזרענה חטים, וזרעה שעורים או שלא זרעה כלל, או שזרעה ולא צמחה, אף על פי שבא חגב או שדפון והוכה רוב המדינה, אינו מנכה לו מחכירו. - והיינו שהאריס המקבל את הקרקע לזריעה, מחוייב להעמיד לבעל הקרקע את מה שהתחייב לו ואינו נפטר בטענת מכת מדינה וכדו' והטעם הוא כפי שמבואר בגמ' שכיון שהוא התפלל ע"ז בראש השנה להצלחת נכס זה פלוני, היה מתקיים בו 'ותגזר אומר ויקם לך'.

העולה מן האמור, שכח התפילה אינו רק השתדלות גרידא ובקשה מהקב"ה, אלא הוי טענה מעלייתא בדיני חושן משפט ויש בכוחה ראייה להוצאת ממון כדוגמת ב' עדים המוצרכים להוצאת ממון.

הרב שלמה רוח

אם יש חיוב להתענות בערב ראש השנה

בשו"ע או"ח סי' תקפא ס"ב כ' נוהגים להתענות בערב ר"ה ומקורו מהטור וסמך לזה ממדרש תנחומא (הובא בטור), וברמ"א ג"כ הסכים לזה אלא שהביא שרבים נוהגים לאכול קודם עלות השחר משום חוקות העכו"ם, ובמ"ב (ס"ק טז) כ' דמגיל י"ב לנקיבה וי"ג לזכר מתעניין, וכ"ה בכה"ח (ס"ק נז), גם בבא"ח ניצבים ש"א סוף ההקדמה כ' דרוב ציבור נהגו בתענית זה של ערב ר"ה וטוב שכל אדם ינהג בזה חוץ מחלוש הרבה זקן וקטן. וכע"ז הובא בכה"ח (תקפא ס"ק נו) בשם ח"א. **וצריך לברר** מדוע היום הרבה מהקהל לא נהגו בתענית זו, גם ראיתי מביאים מהגרש"א ז"ל (הליכות שלמה ר"ה פרק א' הע' ל"ה) שהיה מזרז לקיים המנהג הנזכר בשו"ע, ולהתענות עד חצות היום או עד אחר תפלת מנחה גדולה בערב ראש השנה. ועי' באול"צ (ח"ד פ"ב א) שכ' שיש לקבל התענית מאתמול ולהתענות עד צה"כ.

ובאמת שבטור סי' תקפא כ' **נוהגים באשכנז** להתענות כולם, (והביא מהמדרש) משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו בא אליה בחיל לגבותו כשנתקרב אליה בעשרה פרסאות יצאו גדולי המדינה לקראתו ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך הניח להם שליש כיון שנתקרב יותר יצאו בינוני העיר לקראתו הניח להם שליש השני כשנתקרב יותר יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל כך המלך זה הקדוש ברוך הוא בני המדינה אלו ישראל שמסגלים עונות כל השנה **ער"ה הגדולים מתעניין** ומוותר להם שליש עונותיהם ב' ימים בינונים מתעניין ומוותר להם ב' שלישים ב"ה הכל מתעניין ומוותר להם הכל. **וכ' בב"י** דאף על גב דבמדרש קאמר דבערב ראש השנה גדולים מתענים נהגו באשכנז להתענות כולם משום דבדבר שהוא צער לו כל הרוצה לעשות עצמו גדול עושה,

והנה מהמדרש משמע שרק הגדולים שבדור מתענים ויותר מתענים בעשי"ת, גם בר"ן סוף ר"ה הובא כעין זה וכ' שמקצת יחידים מתענים בער"ה. ועי' במ"א סק"ט שכ' דלא יכולים כל עשי"ת ועכ"פ מתענים גם בעשי"ת בצום גדליה. ועי' בחזו"ע (י"נ עמ' מו) שכ' יש נוהגים להתענות בערב ר"ה, ובאול"צ (ח"ד פ"ב א) כ' ראוי לכל אדם להתענות בערב ר"ה, ובחזו"ע (שם עמ' נ) כ' בהערה שתענית זו רק **מדת חסידות**, ומי שרוצה לאכול קודם עלות השחר מוטב שיעשה התרה על מה שקיבל עליו להתענות ולא יכנס למחלוקת הזוהר. ובספר מנהגי הרש"ל הובא דהגרע"י לא

ראש השנה, ואח"כ עדיין יהיה תלוי במעשיהם אופן הקבלה של אותם המים (מהגר"מ טופיק, והדברים צ"ב). ואין לומר דזהו הנכלל בדין דר' יוסי, חדא דא"כ היה להם להזכיר שהוא כר' יוסי וכמו שאמר (ט"ז א') כמאן מצלין כו' כר' יוסי, ועוד דלהאמור לעיל אות ג' בביאור הא דר' יוסי אינו ענין לזה כמבואר למתבונן].

הרב עוז דוד כפיר

התשליון על המים - כליון ומלכות

ענין המים בהמלכת המלכים ובבריאת העולם

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

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

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

התחדשות המלכת הבורא בכל שנה

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

ומדי שנה בשנה, בהגיע יום זה, שוב מתחדשת הבריאה ומתחדשת בפועל המלכת ה' יתברך בעולם. וכדברי המהר"ל בדרך ה' (ח"ד פ"ח): "כי הנה ביום הזה הקב"ה דן את כל העולם כולו ומחדש כל המציאות בבחינת הסיבוב החדש דהיינו השנה החדשה".

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

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

הכתרת ה' למלך לאחר בריאת האדם

ג. בזה נראה לבאר את הסתירה המתבקשת בפיוט 'אדון עולם', שבראשית הפיוט נאמר: 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא', כלומר, מלכות השם יתברך היתה כבר קודם בריאת העולם והאדם. ומצד שני, נאמר בהמשך

שעורים וכו' ושעץ הדעת מין חיטה היה וכו'[, וכן את המים שנידונים בשבועות, ולפי"ז שאר עניני השפע בעולם כגון לימוד התורה ופריה ורביה וכו' אינם נידונים בג' רגלים. אך ידוע שלא אלו בלבד כלולים בזה אלא כל אחד מהם כולל ענינים רבים, דהדין על המים אין הכוונה רק שיהיה לאנשים מים לשתות דוקא אלא כח המים בכללותו [כמובא שם בהמשך הסוגיא נסכו מים כו' שיתברכו לכם גשמי שנה שזה גם לצורך התבואה כמובן], ומים זה כל החיים כמבואר בטור ובגר"א א"ח בענינא דהושענא רבה. וכן לגבי פירות האילן מצינו בשל"ה שהוא כולל נשמות שבגוף, ולפי זה מסתמא גם תבואה כולל הרבה ענינים. ולכן הנחתי שכללות ההשפעה לעולם נידנים בג' הרגלים.

ב. אח"כ נמדד כמה הפרט ראוי לקבלת השפע הנ"ל, ולבינונים זה מתחיל בר"ה ונחתם ביו"ה כ', ולצדיקים ורשעים גמורים הכל בר"ה (חלוקה זו שר"ה הוא על הפרט מבואר בדרשת הרמב"ן לר"ה פ"ה ובריטב"א ור"ן שם, והכוונה היא כמה חלק יחסי מכלל ישראל הוא ראוי לקבל, וממילא איך שיגזר אח"כ בפסח סוכות לגבי הכמות הכללית ממילא יתחלק אצל כ"א לפי החלק היחסי שהוחלט לו בר"ה, זו מסקנת הטו"א שם בביאור הר"ן).

ג. ונקטינן להלכה שאח"כ אדם נידון גם בכל יום (כר' יוסי שם בגמ'). והביאור, שהדין דר"ה הוא על כללות השנה אבל המסלול הפרטי של אופן יציאת הענין לפועל - הוא יומי. ונפק"מ להתפלל על החולה שלא יחלה (תוס' שם). וביאור הענין, דתפילה רגילה כחלק מהקשר הבסיסי עם השם פועלת מצד עצם הדין, דזהו הדין שמי שמתפלל נענה ומי שלא כאילו קיבל מזון ולא בא לקחת וכדלהלן, אבל להתפלל שלא יחלה אינו חלק מסדרי החיים והוא כמו התערבות בתכנית שהרי כל עוד ולא נחלה אין לו צרה ולמה לו להתפלל, אבל כיון שהורונו שכל יום יש דין ממילא יש מקום גם לזה (מהגר"מ טופיק).

ד. ולר' נתן נוסף על זה שאדם נידון בכל שעה (שם). ולא בריא לי מהו שעה לענין זה.

ה. ואח"כ עדיין ניתן לשינוי ע"י תפילה כנ"ל אות ג', דזהו גזר הדין עצמו להיות תלוי בתפילה.

ו. אחרי כל זאת גם באותה שנה ואותו יום ושעה שכבר נגזר עליו לגמרי כל הפרטים וגם לא הטיב מעשיו וכו' ומצד כל זה היה ראוי להניק - מ"מ כל רגע יכול לקרוע הגזר דין, וזה ע"י תפילת ציבור וי"א אף צעקת יחיד או שינוי השם ושינוי מעשה וכו' עיי"ש (י"ז ב') [מוכח שם בברייתא דעיתים לטובה שאי"ז אותו הענין של אותו ו' כלל, וכן מוכח בט"ז א' שאי"ז אותו הענין דאות ג' ד'].
ז. ועוד ניתן אח"כ ג"כ לשינוי גדול לראות את האופן שבו יכול המקבל לקבל את מה שנידון בו אם באופן טוב או רע והוא תלוי במעשיו ואין על זה גזר דין מראש, וזהו ענין עתים לטובה ועתים לרעה (שם י"ז ב'). ונתנו שם דוגמא שאם נגזר גשמים בכמות מסוימת על בני מקום אחד והיטיבו מעשיהם בתוך השנה אזי תרד הכמות בדיוק במקומות הנצרכים וכן להיפך. כי הדין אינו אלא על השפע עצמו ולא על אופן הפעולה. ואע"פ שבאות ב' נתבאר שהשפע עצמו זהו בג' רגלים אבל ר"ה כן עוסק מצד המקבל כמה הוא ראוי לקבל, עדיין יש פה חלוקה שניה, דגם בתוך המקבל יש כמה הוא ראוי בעצם וזה עצם ההחלטה שירדו הגשמים על בני אותו מקום [כי מצד הג' רגלים יכול להיות שראויים למים בסוכות אבל בפועל לא יהיה מים כלל וכלל כיון שבר"ה נגזר שכאילו אין להם כלים לקבל המים, ומצד זה אם נגזר עליהם כמות מסוימת של מים שירדו עליהם זה כבר שלב של הצלחה בגדר הדין של

שעיקר המצוה עושה בגופו, והתקיעה שנצטוו בה הוא מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, שהרי עיקר מצוהה היא בשביל התוצאה שישמע את קול השופר, ויכול להתקיים ההשמעת קול שופר אף על ידי אחרים, ולכן צריך להוציאו ולכוין לעשות התקיעה עבור השומע.

ועי' אבני נזר א"ח סימן תל"ט שיצא לחדש שאף מי שאינו חרש ומחויב בתקיעת שופר אבל אם תקע ולא השמיע לאזנו אין יכול להוציא אחרים ידי חובה בתקיעה כזו, ומקורו מחרש המדבר ואינו שומע שאינו מוציא אחרים יד"ח, והרי לא מיקרי שאינו מחויב בדבר שהרי רק פומיה הוא דכאיב ליה ואינו יכול לקיים מה שמצווה בו, אבל בר חיובא מיקרי, והוכיח כן מהא דכתב במג"א שמי שנקטעה זרועו השמאלית כשר לכתובת תפילין אף שמי שאינו בקשירה אינו בכתובה, אבל מי שאין לו זרוע ישנו בחיוב קשירה ופומיה הוא דכאיב ליה, אמנם בחי' רעק"א כתב שחרש אינו מחויב בתקיעת שופר, וזהו הטעם שאינו מוציא אחרים יד"ח וכן הוא להדיא במג"ב, וגם כתב המ"ב בשם הפרמ"ג שאם תקע לתוך הבור ולא שמע תקיעתו ולא יצא יד"ח, יצאו יד"ח אלו שבתוך הבור וזה דלא כהאבני נזר וצ"ע מדברי המג"א הנ"ל שמיקרי בר קשירה.

ובאמת בעיקר טענת האבני נזר שחרש מיקרי מחויב בדבר, בס' אבי עזרי שטען כן בשיטת הרמב"ם שבאמת חרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים יד"ח ודלא כשיטת המחבר בשו"ע, שהרי הר"מ לא העתיק הדין שמוכח בסוף פרק ראוהו ב"ד בענין חרש שאינו מוציא אחרים יד"ח, ועל כרחק שהוא בכלל שוטה שהוא פטור מכל המצוות שאינו מוציא אחרים יד"ח, ומיירי מתני' בחרש שאינו מדבר ואינו שומע שהוא שוטה לכה"ת ולכן אינו מוציא אחרים יד"ח, ולא הוצרך הרמב"ם להעתיקו אחר שכתב שכל מי שאינו מחויב אינו מוציא אחרים יד"ח.

והנה טעמא דמילתא שס"ל להאבני נזר דבלא שמיעתו אינו מוציא אחרים יד"ח הוא משום שאצל התוקע אי"ז כלל מעשה מצוה ורק אם שומע הוא בעצמו יש כאן תקיעה של מצוה, דוגמא לדבר הוא מה שמבואר בגמ' ר"ה שהשומע מן המתעסק לא יצא יד"ח, ופירשו בגמ' בדף כ"ח ע"ב שאם מצוות צריכות כונה הרי כיון שלא כיון בתקיעת זו לתקיעת מצוה אינו יכול להוציא אחרים יד"ח אף שהשומע נתכוין לצאת, [ומיירי התם קודם למה דמסיק שם ר"ז שצריך כונת תוקע להוציא אחרים וכונת שומע לצאת יד"ח, דלדעת ר"ז אין ענין זה נוגע לדין מצות צריכות כונה].

אמנם כל הני דפילגי על מה שחידש האבני נזר וס"ל שאף שאין התוקע שומע תקיעת עצמו יכול להוציא אחרים יד"ח הוא משום שס"ל שתקיעה בלא שמיעת השומע יש כאן מעשה מצוה מצד שבתקיעה זו יש בה שמיעת השומעים התקיעה, ומצטרפת שמיעתם למהו תקיעת מצוה, משא"כ היכא שאיכא חסרון כונה ליכא צירוף בכונת השומעים, דכונתם לא מהני כי אם על שמיעתם ולא על תקיעת התוקע.

הרב יצחק שילה

שבעת השלבים מגזר הדין ועד יישומו בפועל

ישנם ז' שלבים לפחות משורש מה שנגזר על האדם ועד היישום של זה בפועל.

א. עצם היות העולם ראוי לשפע נקטינן שזה נגזר בג' רגלים (ר"ה ט"ז א'). ואמנם על דרך הפשט שפע זה כולל רק את התבואה שנידונת בפסח עד השיא של התבואה דהיינו פירות האילן שהיא התבואה המתוקה והמעולה שנידונת בעצרת [כידוע שזה נ' יום מהעומר שמביא לחם חיטים ולא



זו גופא כלפי תענית חלום) אבל ודאי מי שאינו מתענה בשבת זו חלה עליו חובת אכילת פת לגמרי כבשאר שבתות השנה, ולכן מה שהקל התרומת הדשן וסמך על שיטה זו שהמתענה תענית חלום בראש השנה לא צריך לצום, בשבת שובה שכאמור יש בו מעיקר הדין חובת אכילת פת אף לשיטה זו ס"ל למשנה ברורה שאם התענה בו תענית חלום צריך למיתב תענית לתעניתו ודו"ק.

ושב מצאתי ראייה ליסוד חילוק הנ"ל בחתם סופר. שהנה הט"ז (שם סק"א) כתב לדחות שיטה זו ממה שמצינו שאלישע אכל אצל השונמית ומבואר בזוהר שאותו היום ראש השנה היה, ואם היה מצוה להתענות הרי ברור שאלישע היה מתענה, וכתב על זה הט"ז וזו ראייה שאין עליה תשובה. אולם החתם סופר כתב לדחות ראייתו, מפני שלכו"ע אם חל בשבת אין בו היתר תענית "אלא משום שתענוג הוא לבעל תשובה משום כפרת עוונותיו", וא"כ אפשר דר"ה דשונמית חל בשבת, וחלילה לחשוב על אלישע שהיה מתענה בתענית שבת מפני התשובה על עוונותיו ע"כ.

ומעתה ממילא נראה שהוא הדין לענין השוכח 'רצה והחליצנו' בשבת שובה שעל פי המבואר יוצא שצריך לחזור לראש ברהמ"ז כבשאר שבתות השנה, ואין לצרף השיטה שמותר להתענות בשבת זו, וכאמור שאף לשיטתם אכן יש חובת אכילת פת בשבת זו, אלא שס"ל שהמתענה מחמת תשובה מותר לו ונדחית מפני חובה זו, כי בכך הוא העונג שלו. אלא שעדיין יש מקום להאריך עוד בחילוק הנ"ל ובדין זה אך אכ"מ.

הרב שמעון גרמון

הערה חשובה למדפיסים

יש לעיין במה שכותבים 'תכלה שנה וקללותיה', מדוע אין בזה משום 'פוחת פה לשטן' (כדאיתא בכתובות ח:), שהרי עומד הוא בתחילת שנה וכותב כן על סוף השנה כפי שמצינו בלוחות שנה וכדו' (וכבר נמצא כן בדברי הגמ' במגילה לא: וכן בפיוט 'אחות קטנה' הנאמר בליל א' דר"ה בקהילות עדות המזרח, - ועל עצם אמירתו אין קושיא שהרי עומד הוא בסוף השנה ומביט אחורה אל מאורעות השנה שחלפה, אך כאשר כותב ומדפיס כן מתחילת השנה צ"ע), ושמעתי בשם הגרש"א (ולע"ע לא חיפשתיו בספרים) שהורה לעורכי הלוחות לא לכתוב כן מהטעם הנ"ל.

הרב עוז דוד כפיר

גבאי שמכר עליה בטעות

שאלה:

נשאלתי לגבי גבאי בית כנסת שמכר עלייה לספר תורה בימים נוראים אשתקד, כאשר אחד המתפללים נקב בסכום של 500 ₪, ומתפלל אחר הוסיף לסכום של 720 ₪, והגבאי לא שמע שהשני העלה במחיר, ואמר 'זכה' למתפלל הראשון שהציע סכום נמוך, ומיד הסבו המתפללים את תשומת לבו של הגבאי שמתפלל אחר הציע סכום גבוה יותר. האם השני זכה בעלייה למרות שהגבאי הכריז שהראשון זכה?

תשובה:

השני שהוסיף במחיר זכה בעלייה. היות וע"פ שורת הדין הגבאי היה אמור לתת את העליה לשני שהוסיף לפני שאמר 'זכה' לראשון. ואע"פ שלא שמע, מה שלא נתן לו ואמר 'זכה' לראשון היה בטעות, וקנין בטעות חוזר. לגבי עצם 'מכירת' מצוות בבית הכנסת כגון עליות, פתיחת הארון וכדו', דינה ככל מקח וממכר, והתוקף הוא מצד שהבטחה של רבים אינה צריכה קניין, שיש גמירות דעת אף

רב נטרונאי גאון שמותר ואף מצוה להתענות בראש השנה ובשבת שובה, אם כן יש לנקוט בזה סב"ל. ואף שהיה מקום לדחות שאין לצרף שיטה זו לסב"ל היות והיא שיטה יחידאה, ואכן כך פסק האור לציון (ח"ד עמ' עו), אך מכל מקום כיון שמצינו שהמגן אברהם (סי' קפ"ח ס"ו) חשש לשיטות אלו, ופסק על פי זה שמי ששכח לומר 'יעלה ויבוא' בראש השנה והתחיל הטוב והמטיב אינו חוזר, הואיל ויש שסוברים שמותר להתענות בראש השנה, והוכיח המג"א **ממה שמצינו בתרומת הדשן והרמ"א (סי' תקצז ס"ב) שצירפו אותם להלכה, ופסקו שמי שהתענה תענית חלום בראש השנה אף ביום הראשון אין צריך למיתב תענית לתעניתו, היות ויש אומרים דמצוה לצום בראש השנה, ומבואר מדבריהם שיש לצרף שיטה זו להלכה, וא"כ הוא הדין בשבת שובה שנחשש לסב"ל משום שיטות אלו, שהרי כתבו שמותר לצום אף בשבת שובה. ובפרט שהשער הציון (שם באות טו) מצדד כהמגן אברהם הנ"ל, ולכן אם שכח אינו חוזר. עכת"ד.** (ולפי דבריו ה"ה יהיה בראש השנה שחל בשבת).

ואחמ"מ והסה"ר, מלבד שמסתימת 'כל' האחרונים שלא חילקו כלל בין שבת זו לשאר שבתות השנה אף שנידון זה הוא מצוי בכל שנה ושנה, וזאת למרות שכתבו לדינא כדברי המג"א הנ"ל.

נראה עוד להוכיח מדברי המשנה ברורה שכאמור צידד כהמג"א הנ"ל, ומכל מקום מוכח מדבריו בביור שאין להשוות משום כך שהוא הדין בשבת שובה. דהנה על פי הנחה זו שהשווה את שבת שובה לראש השנה בהכרח יצא שאף בשבת שובה מי שהתענה תענית חלום לא יצטרך למיתב תענית לתעניתו, שהרי המקור והשושן להוראה זו הוא ממה שפסק התרומת הדשן לענין ר"ה שאין צריך למיתב תענית לתעניתו כי סומכים על אותה דעה שמותר להתענות אף בר"ה ובשבת שובה וא"כ אין בו חיוב אכילת פת, אלא שהדברים נסתרים מדברי המשנה ברורה גופיה, שכתב (סי' תרד סק"ב) על דברי השו"ע שמצוה לאכול בערב יוה"כ"פ ולהרבות בסעודה וז"ל, "שאם חל ערב יום כיפור באחד בשבת ובשבת שלפניו התענה תענית חלום **שצריך למיתב תענית לתעניתו אחר השבת**, אין לו להתענות ערב יוה"כ"פ אלא ידחה עד אחר עבור המועד" ע"כ. (ומקורו מהמטה אפרים).

וא"כ מבואר מדברי המשנה ברורה שהמתענה תענית חלום בשבת שובה צריך למיתב תענית לתעניתו (שהרי כשחל יוה"כ"פ באחד בשבת, בהכרח שהשבת שלפניו זה שבת שובה), ואף שבר"ה מצינו שסמך התרומת הדשן על אותם השיטות שמותר להתענות ואין חיוב אכילת פת, מכל מקום 'שבת שובה' שאני, ולא סומכים כלל על שיטה הנ"ל בשבת זו.

ועל כרחנו לומר, שהמשנה ברורה ס"ל שאף שאותם שיטות כתבו שמותר להתענות הן בראש השנה והן בשבת שובה, מכל מקום יש הבדל וחילוק רב ביניהם, וס"ל שבראש השנה כיון שהוא יום הדין השתנה דינו משאר החגים ולא חל בו כלל חיוב אכילת פת אף למי שלא מתענה בו, מה שאין כן בשבת שובה, שאף שמותר להתענות בו, מכל מקום מעיקר הדין אין חילוק בין שבת זו לשאר שבתות השנה, וחז"ל קבעו שמשום 'עונג שבת' יש בו חיוב אכילת פת כבשאר שבתות השנה, אלא שס"ל לשיטה זו דכיון שהוא חלק בלתי נפרד מעשרת ימי תשובה שיש ענין להתענות בימים אלו תעניות תשובה, אזי אם האדם החליט להתענות בו נדחית מפניו חובת אכילת פת, ומותר לו להתענות בשבת זו מפני שזה עצמו העונג שלו, (וכפי שנזכרה סברא

הפיוט: 'לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא' - ה' נקרא מלך רק אחרי בריאת הנבראים.

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

הרב יהודה מונסונגו

הדלקת נרות ביו"ט שני של ר"ה לשבת

ידועה המחלוקת בין השולחן ערוך והרמ"א בס"י רסג' סעיף ח' לגבי ברכה על הדלקת נרות במקום שבעל הבית אחר הדליק דעת השולחן ערוך להזהר בספק ברכות ולא יברך רק אחד דבלאו הכי יש שם אור ממה שהדליק חבריו ודעת הרמ"א להקל בזה וכל אחד יברך ועי' במשנה ברורה ס"ק לה' דכל מה דמיתוסף שם אורה יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית וזווית.

וצריך להבין בימינו שיש את אור החשמל לכאורה בזה גם הרמ"א צריך להסכים שלא יכול לברך שהרי במקום תאורה של חשמל אין שום משמעות לנרות שמדליק וגם אם מכבה את החשמל ומדליק את הנרות לאחר מכן כשמדליק את החשמל מבטל את כל משמעות הנרות והוי כמו אדם שמדליק שידוע שעוד רגע יכבה ברוח וא"כ איך יכול לברך כשיודע שאין לזה כל משמעות.

וידועים דברי הגרש"ז אויערבך בשש"כ פרק מג' הערה קעא' שכיון שחז"ל קבעו את נרות השמן להידור מצוה וגם ידוע וניכר שנעשה הדבר לכבוד שבת יש בכך הנאה ושמחה יתירה.

ועי' בספר חוט שני פרק פג' ט' שהעיר בזה וכתב שלכתחילה תדליק הנרות במקום שאפשר להנות מהם כגון על השולחן שאוכלים או קרוב אליו שמשפיע על היושבים בשולחן ואם אין אפשרות כזו תדליק גם החשמל לכבוד שבת.

והנה יש הנוהגים שאשה מדליקה נרות ולאחר מכן הבעל מדליק החשמל לכבוד שבת ולכא' עדיף שהאשה תדליק החשמל ג"כ לכבוד שבת שהרי היא המברכת ואין משמעות לנרות וא"כ המברך צריך לקיים המצוה כמו שכתב המשנה ברורה רסג' ס"ק כא'.

והנה ביו"ט כשרוצה להדליק נרות שבת לא יעזור שיכין על ידי שעון שיכבה האור בשעת ההדלקה שהרי כשידליק החשמל זה מבטל את משמעות הנרות דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה אלא א"כ יכבה לזמן מסוים שיוכל להנות לאור הנרות או שבמקום מסוים לא יחזור מאור החשמל ואז יהיה שם משמעות לנרות.

הרב משה חיים אלימלך

בענין השוכח לומר רצה והחליצנו בשבת שובה האם צריך לחזור

הנה ראיתי בספר 'הליכות מועד' לראש חבורתנו הגר"א מלכה שליט"א (עמ' ר-רב) שחידש לדינא, שהשוכח לומר 'רצה והחליצנו' בסעודה השניה של שבת שובה והתחיל הטוב והמטיב, אין צריך לחזור לראש ברכת המזון, אף שבשאר שבתות השנה מי ששוכח לומר 'רצה והחליצנו' בסעודה השניה מעיקר הדין חוזר לראש ברהמ"ז.

וטעמו, שאף שדעת רוב הראשונים שגם בשבת שובה ובראש השנה יש חובת אכילת פת כשאר שבתות השנה כמבואר בטור וש"ע (סי' תקצז ס"א), אולם מכיון שדעת

בדיבור, וגם מועיל מצד קנין 'סיטומתא' שכל דבר שנהגו לקנות בו הרי הוא קניין גמור.

מקורות בקצרה:

לגבי קנין בטעות – עיין גמ' גיטין דף יד. ובתוספות ב"מ דף סו: ד"ה התם זביני.

לגבי 'מכירת' עליות – עיין ים של שלמה (ב"ק פ"ח ס"ו) שכתב שהחוטף עליה ממי שקנה חייב לתת לו 'י' זהובים. ועיין בשו"ע (חו"מ ס"י קסג סעיף ו) וז"ל: "וכל דברי הקהל אינן צריכין קנין", והטעם הוא שבאמירה של קהל יש יותר סמיכות דעת ואין צורך בקנין. ומקורו הוא בשו"ת הרא"ש (כלל ו סימן יט) וזת"ד: "ועל שהוספת לשאול אם יוכלו לחזור בהם; מנהג פשוט הוא, מה שטובי הקהל מסכימים לעשות, שריר וקיים הוא בלא קנין". ובשו"ע בסי' רד (סעיף ט) כתב: "אם רבים אמרו לאדם אחד ליתן לו מתנה, אינם יכולים לחזור בהם, אפילו אם היא מתנה מרובה". וכתב הגר"א (שם ס"ק יא) שהוא מצד הדין שמבואר בסי' קסג. ע"ש. ובנוסף לכך יש קנין 'סיטומתא' המבואר בשו"ע ס"י רא.

הרב משה שלם

'אחזני פלצות' על דרך חיוב

יודע ענין ר"ה שהיו יום דין וידוע מקדמונינו הפחד הנורא שהיה שריו עליהם בזמן אלול ובראש השנה, והנה ענין זה גרם לכמה מאנשי החינוך להרבות לדבר בפני צעירים על ענין עומק הדין של ראש השנה ודבר זה גרם להרבה בחורים [נכון להיום ביררתי כן גם אצל הרבה אברכים] שהם מחכים שיגמרו הימים האלו, ודברתם על לשונם שהחדירו בהם יראה מהלא נודע אף בלי לדעת מה צריך לעשות בימים האלו.

והנה אע"פ שהאמת היא שדורנו שריו בחולשה גדולה וצורת הדיבור צריכה להיות אחרת לדבר יותר על אהבת ה' כידוע מכמה גדולים, אבל אולי יהיה ניתן לבאר את ענין הפחד מזיוות שונות.

והנה ראיתי באורחות חיים להרא"ש [אותו נ"ב] אל תתעסק במצוה כדי לקבל פרס ואל תרחק מהעבירה מפני העונש רק עובד מאהבה, עכ"ל, וכולם שואלים הרי בגמרא כתוב עבוד מאהבה עבוד מיראה משמע שצריך לעבוד גם מיראה.

והביאור הוא ע"פ הזהרה בהקדמה [דף יא:]: דיראת העונש אינו יראה כלל וכמו שהרמב"ם במורה כותב שזה יראת הנשים והקטנים, משמע שאין לייחס לה חשיבות, אבל היראה האמיתית "למדחל ב"ג למאריה בגין דאיהו רב ושלט עקרא ושרשא דכל עלמין וכלא קמיה כלא חשיבין" ע"כ, מבואר שהיראה היא לירא מגדלות ה'.

ומעתה כל איש שבא לירא מגדלות ה' הרי יודע שעיקר האהבה מגיעה מכח ההתבוננות ביראה זו, שהרי ה' ית' עם כל גדולתו פונה אליו ברחמים ומשיג עליו השגחה פרטית ממש, והרי זה שורש האהבה לה' ברוך הוא.

ומעתה ודאי שלירא מהעונש של ר"ה כמאמר הפייט בונתנה תוקף אינו נכון.

אבל באמת ליעקב [קונטרס שפת אמת סימן ל"ה עמוד קה:] כתב לכך סיבה ונבאר אותה ע"פ הקדמה.

מצאנו שיש שני צורות של השפעה שהקב"ה משפיע על עם ישראל, א' נקראת פנים בפנים ב' נקראת אחר באחר, אמנם יש עוד צורות אבל זה עיקרה דמילתא.

השפעה של פנים בפנים זה אהבה גלויה בלי להפנות עורף כלל, השפעה של אחר באחר זה השפעה מוסתרת עם ריחוק מסויים על ידי הפניית העורף, וכשעם ישראל שקועים בתורה ובמצוות בשמחה מרב כל אז ההנהגה היא של פנים בפנים, אבל שח"ו יש פגם ממילא יש הנהגה של אחר באחר.

אולם בראש השנה יש יום דין, ופירושו של דבר שהוא זמן להפוך את ההנהגה מאחר באחר לפנים בפנים, וכדי להפוך צריך ליצור במקבל את האפשרות לקבל את השפעה בצורה כזאת.

ופה מגיע מהלך שנקרא בספרים הקדושים נסירה פירושו של דבר לנסור את המצב הגרוע כביכול כדי שנוכל להגיע למצב הטוב, שיוכלו להיות פנים בפנים [ולשם דוגמא לסבר את האוזן כמו שאדם מחובר לשני מאחוריו, שכדי להפוך אותם צריך לחתוך בניהם את הקשר ואז להגיע למצב הטוב], וזמן הנסירה הוא מתחיל בראש השנה ונגמר בערב יום הכיפורים, וזה חלק קשה כי יש זמן שאין השפעה כל' הזמן הזה הרי אין אפילו את ההשפעה של אחר באחר.

ולכן ביום זה יש התעוררות הדינים כי זה זמן שבו כביכול אין השפעה כלל אבל הכל כדי להגיע למצב של פנים בפנים.

והדרך להכניס את השפעה בכל זאת גילה לנו האריז"ל שזה על ידי השופר וכמו שאמרו לנו חכמינו שעל ידי תקיעת שופר הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא הרחמים.

אבל בשביל שיהיה מהלך כזה כתב האריז"ל שצריך מסירות נפש כל' רצון כל כך אמיתי להתקשר קשר טוב עם הנותן ה' ברוך הוא עד כדי שמוכן למסור נפשו עליו, ולכן הרמב"ם [תשובה פ"ג ה"ד] כתב שרמז יש בשופר עורו ישינים משנתכם כל' המצב שאין בו השפעה נקרא שינה כמו אדם ישן שאינו יכול לעשות כלום, והשופר בא לעורר את ההשפעה, וזה גם על ידי שאנחנו נתעורר לרצות את קירבת ה' ית' צריך לגלות בתוכנו את הרצון הזה, וזה כל הפחד הנורא מהדין הכוונה לפחד מהיראה האמיתית מהה' ית' ומזה לגלות את הרצון האמיתי בתוכנו להידבק בו ית' ואז ה' ברחמי יורד אלינו וגואל אותנו מעפר העשיה לאור האצילות.

הרב שלמה זלמן הורוביץ

בדיני 'הפסק נשימה' בתקיעות ובשאר

מקומות

בשו"ע (תקצ, ג) ג' שברים צריך לעשותם בנשימה אחת ובתשר"ת איכא פלוגתא אי צריך לעשותם בנשימה אחת. ובמ"ב כ' דהב"י ורוה"פ נקטו שעבר והפסיק בנשימה בין שבר לשבר, או בין שברים לתרועה למאן דסבר שאין מפסיקין בהם, לא יצא יד"ח בדיעבד.

ובסעיף שאח"ז תקע תר"ת בנשימה אחת יצא וי"א שלא יצא.

ויש לעיין היכן מצינו שנשימה בעלמא חשובה הפסק לעכב בדיעבד ובכל מקום ההפסק שמעכב זה רק בשיחה ובשתיקה רק כששהה לגמור את כולה. וכן **צ"ב** דעת ה"א שלא יצא כשלא הפסיק בנשימה בין תקיעה לתרועה דהא לא שמענו שיש דין להפסיק בנשימה בין פרק לפרק בבין הפרקים או בין ברכה לברכה דברכה"ש וכד'. (ועי' עוד ברמ"א בסי' נג סעיף א ובמג"א שם).

ושמעתי מגדול אחד דזהו דין מיוחד בתקיעת שופר

שהנשימה זה חלק מגוף התקיעה ולא מדיני הפסק קאתינן. **איברא** דבסימן נו סעיף ג' פסק השו"ע דהעונים איש"ר עד לעלמי עלמאי טועים (ובעי' להמשיך יתברך וכו') ובמ"ב מביא דדעת הגר"א לענות רק עד עלמאי ולא להמשיך יתברך דמיתברך זה שבח אחר. וכ' עלה המ"ב דלהגר"א אם הפסיק בנשימה בין עלמאי ליתברך שפיר דמי. ובשעה"צ הראה מקורו מהא דסימן תקץ' דתקיעה ותרועה הם ב' דברים ואין אסור רק לעשותם בנשימה אחת'. ודבריו צריכים ביאור שנקט בפשיטות כדעת יחיד דבעי' הפסק נשימה בין תקיעה לתרועה ובסימן תקץ' לא חש לה. ועוד מדוע לא הוכיח שנשימה חשובה הפסק מהא דקי"ל דנשימה חשיבא הפסק בין שבר לשבר. ומ"מ הא קמן דהבנת המ"ב דהא דנשימה חשובה הפסק אין זה דין מסוים בתקיעות.

ועי' עוד במ"א בריש סימן נג שמביא מהשל"ה לומר את השבחים דישתבח בנשימה אחת, ומקורו מהא דאיתא בזוהר שלא להפסיק בין השבחים. ובמ"א מביא מהגר"א וכ"פ המ"ב דנשימה לא חשיבא הפסק.

ולכא' הפשוט בזה דנשימה בוודאי אינה חשובה הפסק לחלק את האחד, אבל יש בכוח נשימה אחת לחבר את הנפרדים וזה טעם הדין דבעי' לעשות את השברים בנשימה אחת, דאי לא יעשה בנשימה אחת אין כאן אלא תקיעות מקוטעות וכשעושה בנשימה אחת הרי הוא מצרפם לתקיעה אחת שמורכבת משברים. ובשברים ותרועה פליגא רבוותא אי בעי' ג"כ לצרף אותם כחדא או שכך צורת התקיעה גנוחי והדר ילולי וגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת.

ומאן דמחמיר בתר"ת בנשימה אחת שלא יצא משום שכשתקע בנשימה אחת איחד את התר"ת לחדא תקיעה. ואנן דקי"ל יצא דכיוון שניכר בתקיעות ראש וסוף לא איכפת לן במה שהתקיעות מחוברות. ובאמת לא נחלקו בדיני הפסק.

והמ"ב שהוכיח מדין תר"ת בנש"א להפסק נשימה בין עלמאי ליתברך להגר"א דבאמת אין דין בכל בין הפרקים לעשות הפסק בין פרק לפרק, אלא דיש קפידא שלא לחבר את עלמאי ליתברך על ידי נשימה אחת כיוון שהם ב' שבחים. ועי' בשל"ה בענייני תפילה דנקט כשו"ע שלא להפסיק בין עלמאי ליתברך וכ' דראוי לאומרם בנשימה אחת.

(ונראה דבשאר בין הפרקים אין קפידא שלא לאומרם בנשימה אחת דהקפידא רק כשעלולים לטעות וכמו בקדיש שאם יקרא בנשימה אחת זה ישמע כשבח אחד)

ולהנ"ל השל"ה והגר"א דפליגי אם יש לומר את השבחים דישתבח בנשימה אחת, לא פליגי בדיני הפסק אי נשימה חשובה הפסק אלא דהשל"ה סבר דהא דאי' בזוהר שלא להפסיק בישתבח בין השבחים זה דין מיוחד בישתבח והרי איסור להפסיק באמצע ברכה יש בכל הברכות וע"כ שיש עניין לצרף את כל השבחים יחד בנשימה אחת וע"ה הגר"א פליג וסבר דהקפידא רק בהפסק וככל הברכות.



עניני יום הכיפורים

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

בענין מצות תשובה בגזל הרבים

בתוס' (ב"ב פח: ד"ה התם) כ' בהא דאמר' בגמ' דגזל דמדות א"א בתשובה משא"כ באיסור עריות, דמיירי דוקא בעריות שאין בהן ממזרות, אבל הבא על אשת איש והוליד ממנה בן זהו מעוות לא יוכל לתקן וא"א בתשובה. אבל ה"ר חיים אומר אע"ג שהוא מעוות לא יוכל לתקן מ"מ אפשר בתשובה שצוה לו הקב"ה דלא צוה אלא לעשות לו תשובה, אבל גזלן שתשובתו הוא שיחזיר הגזילה כדכתיב והשיב את הגזלה וגו', והיכא דגזל לרבים אינו יודע למי ישיב. עכ"ל.

וכן נח' בזה הראשונים בחגיגה (ט). דרש"י כ' דכיון דמעוות א"י לתקן אין עונותיו נמחלין בתשובה. אבל התוס' הק' דאין לך דבר העומד בפני התשובה, ולכן פ"י שבשנתו וכלימתו ניכרת לעולם.

ובפשטות נח' בבאור מ"ש בגמ' יבמות (כא:): דבן ממזר חייב בכבוד אביו, אע"ג דאינו 'בר תשובה' כיון דמעוות א"י לתקן, מ"מ 'עושה מעשה עמך'. ונראה דרש"י סבר שגם למסקנת הגמ' לאו בר תשובה הוא, ורק מחויב לכבדו מטעם שעושה מעשה עמך. אבל התוס' סברי דלמסקנא חל עליו דין בעל תשובה מכאן ולהבא, ולא לגבי למפרע, וזהו הכונה במ"ש בגמ' שאינו 'בר תשובה' לגמרי לעקור את העבירה למפרע, אלא רק יש עליו שם בעל תשובה מכאן ולהבא.

וצ"ב בד' ה"ר חיים מה החילוק בין הוליד ממזר לגזלן, דכשם דבגזל אמר' שמציאות העבירה מעכב עליו מלשוב בתשובה, אע"ג שהוא אנוס מלהחזיר, ה"נ נימא לגבי ממזר שזהו מעכב עליו מעשיית התשובה. וכן תמה הגרא"ו דצ"ל בקובץ שיעורים (אות שיד).

ובקובץ הערות (סי' יא סק"א) כתב לבאר מה' הראשונים בתוס' שנחלקו אם בלידת הבן יש ג"כ עבירה בפני עצמה, ולכן ס"ל לרש"י דל"מ תשובה כל זמן שהממזר קיים. אבל ה"ר חיים סבר דהעבירה היא רק בביאה עצמה. וכמבואר בירושלמי דמקיים פור' בבן ממזר, ול"ה מהב"ע, כיון דקיום המצוה אינו ע"י הביאה אלא בלידת הבנים, והביאה אינה אלא הכשר מצוה, והעבירה היא רק בהביאה עצמה. ע"כ.

ודבריו צריכים עיון מהיכי תיתי לומר שבלידת הבן איכא עבירה בפ"ע, והרי זה דבר הבא ממילא. ואולי כונתו לאיסור דרבנן המבואר בירושלמי (פ"ו מייבמות ה"ב) דממזר לא ישא ממזרת כדי שיכלו מהעולם. ובטור"א (חגיגה ב:): כ' דודאי שאין בזה איסור תורה.

ובפשטות צריך לומר דה"ר חיים סבר לחלק בין עבירה דבין אדם למקום לעבירה דבין אדם לחבירו, דאיסור עריות הוא בין אדם למקום, ולכן אפי' שמציאות העבירה קיימת בעולם, מ"מ כלפי שמיא יכול לעשות תשובה, אבל בין אדם לחבירו עיקר העון הוא במה שחטא כלפי חבירו, ולכן כל זמן שלא תיקן את המעוות אינו שייך לדין תשובה. אמנם התוס' סברי שאין לחלק ביניהם דבכל גוגא מציאות העבירה פוגמת בעשיית התשובה.

ואפשר לבאר מחלוקתם בגדר העון כלפי שמיא בעבירה דבין אדם לחבירו, דה"ר חיים סבר דהוי איסור בין אדם למקום שנובע ממה שהוא רע לבריות, והקב"ה מרחיק את מי שאינו הולך במדותיו. ולכן כשאינו יכול להחזיר את הגזילה אינו בתורת תשובה בכלל.

וכ"כ הקוב"ש (אות שטו) לדקדק מ"ש בגמ' דאיסור אונאה יותר חמור מעריות, כיון דלא אפשר בתשובה. וקשה דאין זה חומר באיסור, שהרי אם יודע למי יחזיר מהניא תשובה,

ואם לא החזיר עדיין לא נגמרה תשובתו. אלא י"ל דהכונה למ"ש ה"ר חיים דעון דבעבירה דבין אדם לחבירו כל שלא פייס את חבירו אפילו הוא אנוס בכך לא הועילה התשובה גם על החלק שבין אדם למקום, כמו ביה"כ דאינו מכפר עד שירצה את חבירו. עכ"ד.

אבל בדעת התוס' צ"ל דסברי שאין לחלק ביניהם, אלא גם בחטא דבין אדם לחבירו הוי כשאר איסורין דבין אדם למקום כחילול שבת וערוה וכי"ב, שהמרה את ציווי ה'. ולכן אין לחלק ביניהם.

ונפק"מ לדינא באופן שעשה וידוי קודם ששילם לחבירו, דאי הוי כשאר איסור דבין אדם למקום שפיר יועיל לו הוידוי, וכ"נ מהרמב"ם (ריש הל' תשובה). אבל אם האיסור נובע ממה שחטא כלפי חבירו, י"ל שכל הכפרה על הבין אדם למקום חל רק לאחר שכבר השיב את הגזילה ונפקע האיסור החלק דבין אדם לחבירו. וכ"מ בשערי תשובה (שער ד' אות יח). ולכן בעבירה דבין אדם למקום פקע ממנו שם רשע לאחר שעשה תשובה, אפילו שלא קיבל את עונשו במלקות או מיתה. אבל הגזל מחבירו כל זמן שלא החזיר את הממון, באופן שהוא אנוס על הדבר, אפי' שעשה תשובה לא נתכפר לו.

ונראה ביסוד מחלוקת הראשונים בסוגיין דתליא במה שיש לחקור בגדר מצות תשובה אם הוי חיוב לתקן את 'עון הגברא' או על 'החפצא דעבירה', דהתוס' סברי דעיקר מצות התשובה על תיקון העבירה, ולכן כשהוליד ממזר אינו שייך במצות התשובה. אבל ה"ר חיים סבר דמצות התשובה הוי תיקון העון כלפי שמיא, ולכן שפיר שייך דין תשובה בעבירות שבין אדם למקום אפילו שמציאות העבירה קיימת בעולם ומעוות אינו יכול לתקן.

ולכא' יש להוכיח מ"ש בגמ' (יומא פו:): אמר רבי יוחנן גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה שאסור להחזיר גרושתו, ואילו האדם חוטא והקב"ה משיבו אליו. ובתוספת יוה"כ (שם) כ' דהוי כעין עדל'ת. ומשמע כשיטת התוס' דעיקר מצות התשובה במה שנמחק לו החטא דומיא דמחזיר גרושתו, אבל לה"ר חיים יסוד התשובה הוא במחילת העון אפילו שיתכן שהחטא והפגם עדיין קיים, כגון בהוליד בן ממזר.

ושמעתי מהאברך החשוב הרה"ג יהודה אברהם שליט"א להוכיח מ"ש חז"ל (ירושלמי מכות פ"ב) דשאלו לתורה חוטא מה עונשו אמרה יבא קרבן ויתכפר, והקב"ה אמר שיעשה תשובה ויתכפר לו שנאמר' קחו עמכם דברים וגו' אין לך דבר העומד בפני התשובה. וק' דהרי התורה עצמה ציוה על התשובה (לדעת הרמב"ן) בפ' נצבים כי המצוה הזאת כו'. [וע' מהרש"א יומא לו: ולפ"ד א"ש. ודו"ק].

והשתא י"ל דמצות התשובה הרי היא כלפי העון דהגברא שנתרחק מהקב"ה, אבל עדיין החטא עצמו אינו מתנקה, וזהו חידש הקב"ה דהתשובה מנקה את החטא עצמו ג"כ. וכמ"ש במסילת ישרים (ספ"ד) דלפי שורת הדין אין האדם יוכל לתקן את אשר קלקל ועיוות, הרי שרצח את חבירו כו' אלא הרי היא מועילה רק ממדת הרחמים. ע"ש.

ונראה שהדברים מבוארים כבר ברמיה בברכת שמואל (בפתחה למס' גיטין) שכ' דעיקר מצות התשובה היא על "עון הגברא", ולכן צריך חרטה לשעבר, ומש"ה כ' הרבנו יונה דצריך לחזור מחמדת הגזל שהיא מביאתו לחטוא, ולא רק מהמעשה עבירה עצמה. אבל לענין "החפצא דעבירה" הרי הוא מחוייב לסלקה מן התורה וזהו הדין דעזיבת החטא. והוכיח שיש חילוק בין הדברים, מ"ש התוס' (ב"מ ה: ד"ה ההוא) שאם הב"ד כפו על הגזלן להחזיר גזלתו יש

עליו שם רשע ופסול לעדות, ומוכח דאפילו שכבר תיקן את החפצא דעבירה, מ"מ לא פקע מהגברא שם רשע, כיון שלא עשה תשובה על העון ולא נתחרט על הענין שהעבירה באה לידו. וכן מצינו בב"ק (צד:): בגזלן שעשה תשובה ומת ולא הספיק להחזיר את הגזלה, דפקע מיניה שם רשע, ונחשב כעושה מעשה עמך, ובנו חייב בכבודו, כיון דמה שלא תיקן את הגזילה הוי מחמת אונס, אבל עדיין צריך לתקן את החפצא דעבירה, והיורשין מחוייבים להחזיר את הגזלה.

ובזה תי' קו' החיד"א (מדבר קדמות ערך תשובה) דלכא' יש להחשיב את כל הלאוין שבתורה בכלל לאו הניתק לעשה, שהרי יש מצוה לחזור בתשובה ולתקן את הלאו. אלא י"ל דאין זה מקרי ניתוק לחפצא דעבירה אלא לעון דהגברא, ומש"ה לא דמי לגזילה שהתורה ציוה על תיקון העבירה גופא, ומש"ה נחשב כלאו הניתק לעשה.

וע"ש בחיד"א שתי' דהעשה קודם ללאו, שהרי התשובה נבראה קודם העולם. אך עדיין קשה מהתוס' (מכות יד: ד"ה כל) שעשה שא"א לקיימו אלא לאחר עבירת הלאו אינו בכלל לאו שקדמו עשה. ועוד תי' בשם נחלת בנימין דהוי עשה שבכללות וגרע משאר עשין, כשם דלאו שבכללות גרע משאר לאוין. ובשד"ח (מערכת ל' כלל צא) כ' בשם הרב ילקוט הגרשוני עפ"מ"ש הגוב"י (מה"ק א"ח ס"ו לה) דתשובה אינה מצילה מעונש בדיני אדם, כיון שעיקר התשובה תלוי בחרטת הלב, ואין הב"ד יכולים לדעת אם הוא נתחרט בלב שלם. אך השד"ח תמה עליו דעיקר טעמא דלאו הניתק לעשה אין לוקין עליו משום דהוא קיל במה שאפשר לתקנו בעשה, וא"כ מה אכפ"ל שהב"ד לא יסמכו על התשובה, והא מ"מ בידו לעשות תשובה.

וע"פ הנ"ל יש לבאר מ"ש בתענית (טז). אמר רב אדא בר אהבה אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בה למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה וזרקו מידו כיון שטבל בארבעים סאה מיד עלתה לו טבילה. ופרש"י שאינו חוזר בו מלשלם את הגזלה. ולכאורה צ"ב הדמיון לטובל במקוה שאין כאן חסרון מצד כח הטהרה, ורק יש כאן עיכוב על הטהרה מצד השרץ שבידו, משא"כ בני"ד שאין כאן תשובה בכלל כשלא עוזב את החטא.

וע"פ הנ"ל יש לבאר דלעולם מיירי שעשה תשובה על העון דהגברא ועל מה שהביאו לחטוא בעבירה, אבל עדיין לא תיקן את החפצא דעבירה גופא, ולכן דומה לטובל ושרץ בידו, שאין חסרון מצד המקוה בעצמו, אלא דהטהרה אינה עולה לו כיון שמחזיק את השרץ בידו, וה"נ קיים כאן את מצות התשובה והוידוי לגמרי כלפי העון, אלא דכיון שלא תיקן את החטא בעצמו, הרי"ז מעכב את הכפרה כשרץ בידו, ואיה"נ אם הוא אנוס על תיקון העבירה גופא נחשב כצדיק גמור, וכמ"ש הברכ"ש לגבי החזור בתשובה ולא הספיק להחזיר את הגזילה עד שמת, אבל אם הוא היה אנוס בעשיית הוידוי ליכא כאן תשובה כלל ונחשב בכלל אינו עושה מעשה עמך.

הרב יצחק שילה

סליחה מן השפה ולחוץ

יש לדון במי שמקפיד על חבירו בליבו ובכ"ז אמר לו שהוא סולח, וכן להיפך שאינו מקפיד כלל ובכ"ז אמר שאינו סולח. ותוכן הדיון, האם סליחה זו זכות או הרגשת הלב. ובילדותי שמעתי מהגר"ח קנייבסקי זצ"ל שאף אם אינו מקפיד אם אומר שאינו סולח לא נמחל, וכן משמע כל לשונות הפוסקים בשו"ע בזה בדיני מחילה, שהוא זכות ממש.

וישנם כאן שלושה נק' הראויות לעיון. האחת, אולי החשובה ביותר, שמחד הרמב"ם אמר שישנה מצות עשה אחת, ולאחר מכן מונה שני פעולות, שישבו החוטא מחטאו וגם יתודה. וא"כ יש לנו לברר מה עיקר מצות עשה. התשובה או הוידוי.

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

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

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

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

אומנם מצאתי באחרונים שדנים על הנקודה הראשונה ומתפלפלים בה, אולם בשני הדיוקים השניים, שתיקה. אשמח לשמוע פירוש בעניין.

הרב נפתלי צבי אליהו

ב' הערות בדיני מחילה על עבירה שבין אדם לחבירו

הערה א' - דיני בקשת מחילה מיחיד ע"י בקשה כללית מהרבים

א. או"ח ס' תרו', עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפסינו, ואפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפיטו. ואם אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שניה ושלישית ע"כ.

וכתב המ"ב ס"ק ג' בשם המטה אפרים וז"ל, ומי שהוא מבקש מחילה מרבים בכלל, אינו יוצא אם יודע שעשה לאיזה יחיד בפרט עכ"ל.

דהיינו שאם מבקש מחילה מהציבור דרך כלל, ואומר אם חטאתי לאחד מכם, מחלו לי. לא סגי בזה ליחיד הנמצא באותו ציבור שיועד שחטא כנגדו באופן פרטי.

ולכאורה יש בדבריו חידוש גדול.

ב. וצ"ב בדבריו בתרתי, א' מה בא המט"א לומר בזה. הא זה בכלל עיקר דברי השו"ע שאם לא התפייס צריך לחזור ולבקש ממנו מחילה, ואם המבקש לא שמע שאותו יחיד מחל לו, פשיטא דלא מהניא מה שבקש מחילה מהכלל, וצריך לפייסו, ובין אם חטא לרבים, ובין אם חטא ליחיד לעולם צריך לדעת שמחלו לו, ולא סגי בבקשת מחילה כללית ולא פרטית אם אינו יודע שמחלו לו, ואם שמע שמחל לו פשיטא דדי בזה. ומה ס"ד שיצא יד"ח בזה, אדרבה כיון שרק ביקש מהרבים דרך כלל גרע טפי אפי' מבקש מיחיד דרך פרט ולא מחל.

ב' צ"ב מש"כ שהמבקש מחילה מרבים בכלל "אינו יוצא", אם יודע שעשה לאיזה יחיד בפרט. וצ"ב הלא אין דין בעצם

הרב יצחק יוסף סתהון

עבר על עשה ושב

גרסינן ביומא (פו ע"א) עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו, שנאמר (ירמיה ג, כב) שובו בנים שובבים וכו', ע"ש. וחזות הוק"ש לי דמהיכתי תיתי למילף מההיא פסוקא דעבר על עשה מתכפר בתשובה לבד כמו שאמר שובו בנים ומיד ארפא וכו', והרי אם פתוח תפתח הפסוק שם ישר יחזו עיניך דהוכח תוכיח הנביא על ישראל כי שכוה את ה' וכי עבדו ע"ז, וזה לא מתכפר בתשובה לבד, דהרי חייב מיתה. ושב על שבר השברת" כשראיתי בע"ז (ז ע"ב) דדרשינן מההיא פסוקא על הגזלנין ועמי הארץ שאם שבים בתשובה בין בצנעא בין בפרהסיא מקבלין אותם שאנ' (ירמיה ג) שובו בנים שובבים וכו' ע"ש, וזה בעבר על לא תעשה של לא תגזול. ועוד בא שלישיה דאמר' בחגיגה (יד ע"ב) אל אלישע בין אבויא דיצא בת קול ואמר שובו בנים שובבים חוץ מאחר, משמע שבכל עבירות מתכפרים, וגם בזה חוץ מאחר, דאם הפסוק הזה הוה רק למצות עשה, למה יצאה אחר מן הכלל. והרמב"ם עצמו (פ"ג מתשובה ה"ד) כתב לדרוש מהפסוק הזה דהרשעים ומומרים וכיוצא"ב שחזרו בתשובה מקבלין אותן וכו' ע"ש, וכנראה הוא למד כן מהגמ' בע"ז הנ"ל, וכ"כ הכס"מ (שם) להדיא ע"ש. וכן ראיתי לרה"ג ר' בנימין זילבר ז"ל בעמח"ס שו"ת אז נידברו, שבפירושו על שערי תשובה לר' יונה (בשער ג אות קעא) הקשה כע"ז לר' יונה, ושוב שאל זה מהגמ' אהדדי, ואמר, וצ"ג ומצוה ליישוב ע"ש. ואשא עיני וירא והנה המהר"ם בן חביב בתוספת יוה"כ (יומא פו ע"א) כתב בזה"ל, ומ"מ ק"ל היכי פסיק מהך קרא דמיירי דעבר על עשה והלא קראי מוכחי בישראל השבים מעבודת כוכבים ומזלות כדפרי"ש (ירמיה שם). ואפשר ליישב דקרא מיירי בגדולי ישראל שלא היו מוכיחים על דורם העובדים עבודה זרה, והיו הגדולים עוברים אעשה דהוכח תוכיח, ועליהם נאמר שובו בנים שובבים דעברתם על עשה דתוכיח וכו' ע"ש. ולא הו"ל להבין דבריו דהתינח ביומא י"ל כמ"ש, אבל מה נעשה לאחותו הקרובה אליו בעבודה זרה (ז ע"ב) דהשתמשו בפסוק על גזלנים, ומה ששמע מחגיגה שזה לכל העבירות, ואיך הבאת'ם שמה את הפסוק הנ"ל דמיירי לפי כוונתו לאותם המוכיחים את העם ולא לאלה הפושעים והמורדים בו. ולקע"ד יש לומר ע"פ מ"ש בספר הכריתות שחבר ר' שמשון מקינון מבעלי התוס' ז"ל (בח"ה ש"ב לו) והביא דבריו בהליכות עולם (שער השלישי אות כה) וז"ל, דרך הברייתות למדרש מחד קרא כמה דרשות אע"ג דלא נפקא ליה מהאי קרא אלא חדא, ואידך מקרא אחרינא נפקי אלא אגב ריהטא דריש כולהו מחד קרא וכו' ע"ש, וכ"כ במר קשישא לבעל החוות יאיר (בערך דרש) דלפעמים מייתי הש"ס על איזה ענין ואינו רק אסמכתא לדבר ההוא כי מקרא אחר נלמד, רק מייתי קרא הפשוט ע"ש, וע"ע בהליכות אלי לרה"ג ר' שלמה אלגאזי זצ"ל (כללי הדל"ת אות ריד). וא"כ אף אנה נאמר שבאמת הפסוק מדבר כמ"ש מהר"ם בן חביב על המוכיחים וכו' שזה מענין לענין שמדובר שם בפרשה, ובשאר מקומות הביאו לאסמכתא רק, ולא לדרשה גמורה, וזה נראה שהבין המהר"ם בן חביב, והוא פשוט. וע"ע במשיב נפש שפירא (על הרמב"ם כאן בדף לא).

הרב עקיבא אסודרי

דיני התשובה

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

וכן משמע מכך שמי שדיבר על חבירו לשה"ר עם אחר ותיכף נפטר השומע וא"כ אין נזק כלל מדבריו ובכ"ז חייב לבקש ע"ז מחילה, אע"פ שחבירו אינו יודע כלל מזה ולא ניזוק כלל, דמשמע שענין הקפיידא הוא מה שנלקח מחבירו ממנת הכבוד שיש לו, דלכל אחד יש מנת כבוד וחמלה ואהבה וכו' בלב כל אדם לכה"פ בשיעור היותר קטן, ועי"ז שדיבר על חבירו לשה"ר בפני אחר גרם שירד ממנת הכבוד שיש לחבירו אצלו והוא כעין גזל, וכן שאר עניני מחילה. ולכן ע"י שאומר שמוחל הוי כמו מחילה בממון, שמחליט שהוא רואה את זה כאילו לא נעשה מעולם ואם בלבו לא חושב כן הוי דברים שבלב.

וכן משמע מזה שעל היזק וגזילת ממון א"צ לבקש מחבירו מחילה כלל ורק על היזק גופו צריך, ולכאורה הלא נצטער ע"ז מאד ומקפיד עליו בצדק שהזיק ממנו, וע"כ שכיון שיש בממון תורת תשלום בכסף בכך הוא משיב לו את מה שנלקח ממנו (משא"כ היזק גופו שודאי אין לו שיעור, והתשלום שם אינו באמת במקום הנזק כמבואר בהחובל, לכן שם צריך מחילה), אבל על כעסו וקפידתו בלבד אינו שייך לבקשת מחילה אלא רק למצוות ואהבת ומצוות לא תשנא, ולא ע"ז נאמרו דיני מחילה שבשו"ע.

ומובן לפי"ז מש"כ בשו"ע שם שאם ביקש בפני שלשה ג"פ אינו צריך לו יותר, ואם הוא ענין של צער מה יעזור מה שביקש סו"ס חבירו מרגיש פגוע וכעוס על רוב הנזק הנורא והצער שנעשה לו ומדוע עליו למחול מה לי ג"פ מה לי מאה פעמים, ולהאמור מובן דהבקשת מחילה אינה כדי למנוע הצער אלא כדי לשכנע את הנפגע לוותר על זכותו בלבד, ובזה ודאי שאין טעם שיהא הנפגע אכזרי שלא לוותר על זכות זו כאשר אין לו מזה שום תועלת שינזק חבירו הפוגע. ואם כנים הדברים יש לעורר ע"ז בשני ענינים. א', דמה שלפעמים אין נזהרים לבקש מחילה בפה ממש מחבירו הוא נובע לכאורה מן הטעות הזו שחושבים שאין כאן אלא ענין אהבת הריע וזהו ואין יודעים שיש כאן ממש זכות שצריך להשיב. ב', מה שלפעמים מתקשים למחול לשני כי חושבים הלא עדיין יש בליבי עליו - ג"כ נובע מטעות זו, דסו"ס אף אם יש בלבך עליו אם תחליט למחול בפני תגרום לו שלא ינזק ולא הוי חוכא ואיטולולא כלל.

הרב מיכאל חזקיה

תוספת שבת במוצאי יום הכיפורים

יש לעיין באותם בתי כנסיות המאריכים בתפילת נעילה במוצאי יו"כ עד מתי אפשר להוסיף מחול על הקודש לגבי כניסתו השו"ע בס' רסג' סעיף ד' כותב שאפשר להוסיף מפלג המנחה והמשנ"ב שם כתב שאם קיבל לפני אין לזה שום משמעות.

והנה מצאתי מג"א בסימן קפ"ח י"ח שמביא בשם עולת תמיד לגבי אמירת רצה בר"ח שחל במוצאי שבת שעד שעה ורבע יכול להוסיף ביציאתו כמו בכניסתו,

אך המג"א חלק עליו שדוקא בכניסתו אפשר מפלג שזה נחשב כלילה אליבא דרבי יהודה אך ביציאתו סגי במשהו כמו שכתוב בשו"ע סימן רצ"ג סעי' ב' עד שיראו שלשה כוכבים קטנים רצופים, והוסיף "דאם היה מצוה בתוספתו היו המדקדקים נזהרים בדבר כמו בערב שבת", עכ"ל.

אך עיין במשנ"ב רצ"ג א' שכתב אף דמן הדין סגי במה שיתעכב לעשות מלאכה עד הזמן המבואר בסעי' ב' מכל מקום לכתחילה ראוי ונכון וכן מנהג כל ישראל לאחר את התפילה כדי שיתווסף יותר מחול על הקודש, ולא ביאר עד מתי.



ככל שהודיעו תו ליכא מכאן ואילך לאו כלל, וטפי הו"ל דאם הכה אותו תו אינו עובר כלל על לא תשנא שהרי כבר הודיעו בזה שהכה אותו מחמת שנאה ששונאו וא"כ אינו עובר.

וצ"ב אמאי השמיט הרמב"ם דין זה שאם הודיעו אינו עובר במשנה תורה וכתבו רק בסה"מ. ובח"ח בהקדמה ל"ת בבמ"ח אות ז' נקט לדינא כדברי הרמב"ם בסה"מ. ועכ"פ הא מיהא מבואר אמאי לא צריך למחול משום לא תשנא.

ה. אמנם צ"ע דלכאורה יש עוד טעם שצריך למחול והוא משום לא תטור, כמבואר ברמב"ם דחייב למחות הדבר מלבו (הל' דעות פ"ז הל' ח'), ואמאי כתב משום אכזריות, דנהי דמבואר להדיא דאיכא אכזריות לא למחול, אבל הא איכא נמי לאו דלא תטור.

הרב דוד יוסף אסייג

כיבוש העוון - סוגיית 'כתמים' - "אל סבון"

תכונת החטא בנפש היא ככתם המטנף הבגד, כמאמר הכתוב 'כבסי מרעה לבך', 'הרב כבסי מעונוני', ועוד, וכפו שהרחיב הר"ר יונה בפתחו את שערי התשובה, וכן הר"י ג'קטיליא בספרו 'המשלים' (אות נא).

כיון שכך, מוכרח שתכסיס הכיבוש אשר יופיע בדברי רבותינו צופן בחובו את סדר התשובה. והיא משנה ערוכה לגבי כיבוש כתמי דמים טמאים, במסכתא נדה (סא): "שבעה סמנין מעבירין על הכתם: רוק תפל, ומי גריסין, ומי רגלים, ונתר, ובורית, קמוניא, ואשלג...".

ושבו מצאתי תנא תונא, הוא יונתן בן עוזיאל עה"פ "אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית - נכתם עוונך לפניך" - תרגם - 'כהדין כתמא דלא דכי' (!), הרי מפורש שהעוון המטמא את לבוש הנשמה מקביל אל כתם דם טמא, וששבעת סמני הכיבוש (אשר שנים מהם - נתר ובורית - נזכרו להדיא בפסוק הנז') המה דרכי התשובה הבאים לטהר ולנקות זוהמת העבירה. ועוד מצאתי בסד"ש, שכן גם יסד הפייט בסליחות (אשכנז) 'צחן כתמינו הסר בהעברת סמניך'.

והנה בגמ' (שם) אמרו "צריך לכסס (-לשפשף) שלש פעמים לכל אחד ואחד", הרי לנו 7 כפול 3 שהם 21 פעולות הכיבוש, ובאמת הנכנס ומתבונן בשערי תשובה, 'מצא, שישנם 21 עיקרי תשובה [20 שמנה הר"ר יונה, ועוד 1 שייסד הרמב"ם (ודנים מפני מה השמיטו הר"ר) קבלה לעתיד, שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם]. ולא זו בלבד, אלא המעיין ימצא עוד שעשויים בשלשות, היינו שכל 3 עיקרים המה דומים ושייכים זל"ז בעניינם, כך שעלו לסקר 7 כללים שכ"א כולל 3 חלקים, כדלקמיה, ממש כענין הכיבוש, והוא פלא מופלא.

אלא שכאן הבן שואל, מה עם ה'סבון'?! היאך נשמט מהרשימה?

הנה בגמ' קראוהו 'צפון' (כן פרש"י שם), ואמרו שהוא מוחק הכל יותר מכל הסמנין, ואינו בכלל השבעה סמנין, ועוד איתא בגמ' זבחים שאם הוכתם בגד הכהן בדם אין משתמשים ב'צפון', כיון שהוא מקלקל והורס את גוף הבגד ומסיר את צבעו. ומעתה פשר דבר נראה בס"ד, שחז"ל הקפידו לקרוא לסבון 'צפון' שכיזוע זהו אחד מז' שמותיו של היצר הרע, 'צפוני', והיינו שאפשר להוריד את כל הכתמים בקלות ע"י עונש המכפר כל חטא, ואותו יצר הרע הוא המפתה הוא המקטרג והוא מלאה"מ הנוטל נשמה ומייסר החוטה, וכמו שהאר"י הנפה"ח שהעוון עצמו הוא התובע את ביטולו והעדר הימצאותו ולכן הוא עצמו המשחית המעניש את האדם הממציאו ובכך מתבטל בעצמו ומתכפר לאדם הנותן נקי ומכוסה. וכמובן אין אנו מעוניינים במסלול זה, זה הורס את הבגד עצמו את לבוש הנשמה, ומכא"כ לנפש העדינה, ולכן אינו רלוונטי לענין

משום לאו דלא תשנא את אחיך, או משום לא תטור.

א. או"ח סי' תר"ו סעי' א' ברמ"א וז"ל, ולא יהיה אכזרי מלמחול (מהרי"ל) ע"כ.

ולכאורה צ"ב אמאי ציין למהרי"ל, הא הוי משנה מפורשת בב"ק צב. שלא יהא אכזרי מלמחול וילפינן מאברהם אבינו שהתפלל בעד אבימלך, ובבהגר"א באמת ציין למשנה זו, וכן הביא דין זה ברמב"ם הל' דעות פ"ז הל' ו'. וז"ל כשיחטא איש לאיש לא ישטמו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע ועד טוב כי שנא אבשלום את אמנון אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך ואם חזר וביקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי שנאמר ויתפלל אברהם אל האלוקים עכ"ל. והרי הביא למשנה בזב"ק צב.

ב. והנה הוסיף הרמב"ם לא רק שלא יהא אכזרי אלא שצריך למחול, וצ"ב מקור דין זה שצריך למחול.

והנה כתב הרמב"ם בהלכה הקודמת לזה (הל' ה'), דכל השונא לאחד מישראל עובר על לאו דלא תשנא, ומיד אח"כ חייב להודיעו משום הוכח תוכיח, וז"ל דהא דצריך למחול הוא כיון דכל שאינו מוחל עובר על לא תשנא.

ויל"ע מה יסוד דין זה שצריך למחול, אם הוא משום אכזריות, כדילפינן מאברהם אבינו דאם אינו מוחל הוא אכזרי, או משום דאם אינו מוחל תו עובר על לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך.

ג. ובתנחומא פר' חקת סי' יט' משמע דחייב למחול משום אכזריות ואל"כ נקרא חוטא. וז"ל רבי אומר נחש יחידי היה, להודיען ענותנותו של משה, שלא נשתהא לבקש עליהם רחמים, ולהודיען כח התשובה, כיון שאמרו חטאנו מיד נתרצה להם, דאין המוחל נעשה להם אכזרי. וכן הוא אומר ויתפלל אברהם אל האלוקים וירפא האלוקים את אבימלך ואת אשתו, וכן הוא אומר וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו ומנין שאם סרח אדם לחברו ואומר לו חטאתי שאם אינו מוחל לו נקרא חוטא שנאמר גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם, אימתי כשבאו לו ואמרו חטאנו שנאמר ויאמר העם אל שמואל חטאנו כי עברנו וגו' והשיב חלילה לי מחטא עכ"ל.

ומדסמך הא דאם אינו מוחל נקרא חוטא להא דאם אינו מוחל הוא אכזרי משמע דהחטא הוא האכזריות.

ד. וצ"ב דלכאורה טפי הו"ל למימר משום דעובר על לאו דלא תשנא את אחיך כ"ז שאינו מוחל. ולכאורה מבואר מזה דעכ"פ גבי ידידה לא הוי אחיך כיון שחטא כנגדו, וליכא ל"ת דלא תשנא, וכיון שכ"ז שלא מחל לו עדיין העון במקומו עומדת ליכא חובה למחול לו מטעם לא תשנא גרידא, אמנם הא מיהא זה גופא דאינו מוחל לו ומשוויה ללא אחיך וביה ידידה תליא מלתא תו הויא עכ"פ מדת אכזריות.

אמנם למש"כ הרמב"ם בסה"מ ל"ת שב' דכל שהודיעו תו אינו עובר על לא תשנא, וק"ו הכא שגם פירט מה עשה כנגדו משום הוכח תוכיח, דאינו עובר על לא תשנא, וא"כ י"ל באופן פשוט דהא דלא עבר משום לא תשנא כיון דכבר הודיעו ולא שייך לא תשנא, ואע"פ דכתב הרמב"ם ז"ל כל השונא אחד מישראל בלבו עובר בל"ת שנא' לא תשנא את אחיך בלבבך ואין לוקין על לאו זה לפי שאין בו מעשה ולא הזהירה תורה אלא על שנאה שבלב אבל המכה את חברו והמחרפו אע"פ שאינו רשאי אינו עובר משום לא תשנא עכ"ל. והגם דכתב דהזהירה תורה על לאו שבלב הרי לא מבואר בזה דליכא לאו בלבו היכא דמכה, ורק דהיכא דמכה גוף הלאו אינו השנאה, וממילא דאינו לוקה ע"ז כיון דמעולם הלאו הוא בלאו ולא במעשה, ואילו למש"כ בסה"מ

לבקש מחילה שצריך לצאת בו, דלכאורה אין הבקשה אלא היכי תמצא לקבל סליחה.

וממנ"ש אם אותו אחד שחטא כנגדו בפרט, התפייס בזה שביקש מהרבים דרך כלל סגי בזה, ואם לא התפייס אין חילוק בין יחיד לרבים.

ג. תי' א', פטור במעשה בקשה - ונראה דעיקר דברי המט"א, הביאו המ"ב על דברי השו"ע שאם חבירו לא מחל, צריך לחזור אליו ג"פ. ויש לבאר כוונתו, דאם ביקש מהרבים דרך כלל, פעם אחת, פעמיים, או אף ג"פ. אינו עולה לחבירו הנמצא באותו ציבור אפי' לפ"א. וצריך לחזור ולבקש מחבירו דרך פרט ג"פ. וג"פ הוא חובת השתדלות בקשת המחילה, ואע"פ שעיקר הבקשת מחילה אינה אלא היכי תמצא לקבלת מחילה חובת ההשתדלות היא עד ג"פ, ומש"כ אינו יוצא היינו דאינו עולה לאחד מהג"פ.

ד. תי' ב', פטור ממחילה מפורשת בדבר שרגילים למחול ע"י פיוס קטן וגם יש רק חשש - עוד י"ל למש"כ הרמ"א בס"ב, שנהגו לבקש מחילה בערב יוה"כ, וביאר הערוה"ש דזה המנהג שנהגו לבקש מחילה אף ממי שלא יודע שחטא כנגדו, כיון שחוששים שמא פגעו בכבודם. ובזה י"ל דעיקר המנהג נשתרש היכא דאיכא חשש רחוק, דעל דבר רחוק וקל כזה סגי בפיוס קל כזה, והבא בתורת מנהג זה ומראה שחושש קצת, זה גופא הוי פיוס קל. ובזה דרך העולם למחול בקל. והבא לצאת ידי חשש זה סגי אפי' בבקשה מרבים ודרך כלל. אבל לא התקבל מנהג זה אדעתא לעקור את עיקר חובת הפיוס ובקשת המחילה היכא דחייב לבקש מעיקר הדין, דבזה אין לומר דדרך העולם למחול ללא ריצוי, ולגבי זה ליכא מנהג כלל.

ופי' דברי המט"א הם כך, לגבי חשש רחוק זה שאולי פגע בכבודו, דע"כ נהגו לבקש מחילה בתורת מנהג ואף זה הוי פיוס קל, יכול גם לבקש מחילה כללית מהציבור (ומסתמא אי"צ לשמוע מהציבור בפירוש שמחלו כיון שדרך העולם למחול). אמנם מיחיד שחייב לרצותו אין שייך שיצא יד"ח ריצוי ופיוס היכא דבא בתורת מנהג זה, וממילא דק"ו דלא שייך לצאת יד"ח כלפי אותו יחיד שחטא כנגדו בפרט, בבקשת מחילה כללית מהציבור.

וממילא המבקש מחילה רק בתורת חשש זה, אפי' אם מחל לו בפירוש ביחידות, כיון שמחל לו בתורת זה שרק חושש, הרי אין בזה מחילה אלא לגבי שאר דברים שיש בהם רק חשש, וע"כ כיון שמעולם לא ביקש מחילה על מה שחטא לו באותו פרט, ע"כ גם מחילתו לא היתה אלא לגבי הכלל, ולא לגבי אותו פרט.

ה. ביקש מהכלל ומחל להדיא האם מהני גם לגבי אותו יחיד - אם ביקש מהרבים דרך כלל, ושמע מאותו יחיד להדיא שמחל לו, יש לדון דלא סגי בזה והן הן הדברים דהא ביקש רק על הכלל, ואולי י"ל מדפירש להדיא דמחל ולא רק שתק וכדרך הרבים, הרי כיוון למחול גם ע"ז. ואם כולם מחלו ביחד בקול, ודאי לא סגי בזה, ובפרט אם ביקש שיאמרו כן.

ו. לדינא - ובאמת אם כי המ"ב הביא את דברי המט"א בתוך דין זה שאם לא מחל, צריך לחזור ולבקש כמה פעמים ומשמע כתי' הראשון. אבל במט"א עצמו כתבו כדן בפנ"ע, וממנו יותר נראה בדבריו כתי' השני, ולענין מעשה נראה דכו"ע מודו אהדי.

ועל כן לדינא ב' התי' אמת, וברבים ומחל להדיא צ"ע. וא"כ יש רווח לדרשן לבקש מחילה מהרבים לתי' הב', דלדבר קל ואיכא רק חשש סגי בפיוס זה. אבל אם יש יותר מחשש, אפי' בדבר קל צריך לבקש בפירוש מהיחיד.

הערה ב' - חובת מחילה אם הוא משום אכזריות,

הצבע בבגד הנצבע, כזכר בדברי הרמב"ם הל' ציצית באופן צביעת ה'תכלת', שבגמ' מנחות אמרו שנותן לורה דם חילזון 'וסמנים', ופירש הרמב"ם שהם סמנים שדרך הצבעים לצבוע בהם כגון 'קמוניא'. ולפי דרכנו למדנו שחיזוק גוון הטוב בהבגד נעשה בסממן זה ולענייננו כאן מתואם היטב כמשנ"ת.

ז. פעולות טובות כ'תשובת המשקל': 19. לרדוף פעולות החסד ואמת, (כנגד חבילות עבירות יעשה חבילות של מצוות). 20. להיטיב פעליו בדבר שזדה (באיברים שחטא על ידם בהם יקיים מצוות, כגון פיו שדיבר לשה"ר עתה ילמד תורה וכדו'). 21. להשיב רבים מעוון (למנוע עבירות מאחרים ככפרה על עוונותיו). הנה כאן מדובר בהעמדת שלמויות חדשות, הבאות לחזק ולהשלים עד הסוף את מצב השלימות שהיה קודם שחטא. שזהו סוף כל התיקון, כמו מידה אחרונה ביג' מידות 'ונקה' - כאילו לא חטא מעולם, שזה ע"י התגברות כח הטוב מחדש. ולענייננו במשל הבגד הענין כאן שיחזור להבהיק לבושו כבראשונה, והכיבוש כחומר 'מלבין' שישוה להיות מזהיר ומצאיר, וכמוהו שמו של הסממן האחרון 'אשלג', המזכיר היטב את השלג הבהק, ואם היו עוונותינו כשנים כשלג ילבינו, אכ"ר.

[נוסף למתבונן, שכל מילתנו אמורה לגבי בחינת החטא כטינוף בגד, אבל ישנה הבחנה נוספת בה החטא מלכלך את הגוף עצמו, ואז התשובה מופיעה לא כ'כיבוש' אלא כ'רחיצה', [כמאמה"כ 'רחצו היזכו הסירו רוע מעלליכם', 'רחץ ה' את צואת בנות ציון'], ובמהלך ההוא הטהרה מן החטא הוא הטבילה במקוה, (הנקרא בתורה 'ורחץ בשרו במים'), ואז סוגי פגם החטאים נוכל ללמוד בהלכות 'רחיצה', כל אופני מניעת הטהרה מחמת לכלוכים הנדבקים על הגוף. כמו"כ ישנה הבחנה שלישית, חודרת פנימה עוד יותר רח"ל, מה שנמשל החטא ל'חול', אז כבר הגוף עצמו (ובנמשל הנשמה) אינו מתפקד כראוי, ה"י. ותן לחכם ויחכם עוד...

יהא טובל ושרץ בידו, ומי רגלים שהחמיצו מורה על היות הפסולת עצמה מתקלקלת עוד, והרי הפסוק מדמה הכסיל השונה באיוולתו לכלב ששב על קיאו, כי אין הכלב מבחין במאיסותו, וכמוהו הממשיך לחטוא מורה שלא הבין את מאיסות החטא, וזה מתגלה במי רגלים הללו שעל אף היותם טינוף מאוס מ"מ צריכים לבוא לידי חימוץ שיתברר מאיסותם בבירור.

ד. 'חרטה', ההתנערות מהעוון: 10. חרטה (שיפנים טעותו והלואי ולא היה חוטא), 11. היגון (תחושת הכאב על מה שנעשה). 12. הדאגה (על העתיד). הנה מעתה תחילת מחיקת העוון, החרטה שמסלק מעצמו את רצונו בהימצאות עונו, וכנגדו סממן רביעי 'נחר', שהוא הידוע כחומר מכבס ומנקה הלכלוך, מלשון ניתור קפיצה והסרה, (כמו כרעי החגב 'לנתר בהן על הארץ', שתחילת קפיצת עיקר הלכלוך מן הבגד נעשה על ידי הנתר הזה.

ה. שינוי מצבו כפי המתבקש מהיותו מתחרט ושב אל השי"ת: 13. כניעה, 14. הכנעה במעשה, 15. צער במעשה (להעמיד את אותם האיברים שחטא בהם, ככלי חרס שנשברו נטורו). שזהו תוספת והעמקת ענין החרטה, שאין כאן רק הרגשת חרטה חיצונית ספציפית ברגע מסוים ותו לא, אלא ענין עקרוני פנימי אמיתי שחודר לעמקי אורחות חיו ומשנה אותו לטובה. כנגד זה סממן החמישי 'בורית', מלשון בור וזוך וטוהר (כמו 'נקי כפים ובר לבב', 'כבור ידי ישיב לי'), דהיינו שמתכבס הבגד עוד יותר שלא יישאר רושם החטא, כמו שביאר הר"י שיש הסרת גועל הלכלוך ויש טיהור והסרה גמורים שלא יישאר רושם כתם, וכמו"כ כאן הנתר הקפיץ את עיקר הלכלוך, אבל שיהיה נקי ובר וזך נצרך להעמקת ענין הטיהור הנעשה כאן לעומק סיבי הבד.

ו. לגדור גדר בעצמו שלא ישוב לחטוא בעתיד: 16. קבלה לעתיד (כעין נדר והתחייבות לפניו ית' או עכ"פ החלטה החלטית כלפי עצמו, שלא ישוב לזה החטא לעולם. מקורו מהרמב"ם כנ"ל). 17. שבירת התאוה (שהיא סיבת גרמת החטא, ולכן צריך לגדור עצמו ולמאוס בטבע המכשילו). 18. חטאתי נגדי תמיד (שלא יישכח חטאו). הנה זהו שלב שבא לאחר הסרת העוון לחזק בדקי סדקי נפשו עצמה בענין מצבה התקין והמנוער מעוונות. ובאמת הסממן הבא הוא 'קמוניא', סממן זה תכונתו ידועה כמיטיב את אחיזת

הכיבוש הנעשה דוקא ע"י 7 הסמנים, להוריד רק את הזהומה מבלי לפגוע בגוף הבגד, וזהו ע"י כלל דרכי ועיקרי התשובה...

והנה בגמ' מבואר שהנ"ז סממנים צריכים להיעשות דוקא 'כסדר' אבל אם היפך הסדר לא יועילו לבדוק הכתם, ומעתה יש להציע בפני הת"ח הצעה לתהליך התשובה כסדר הסמנים בתימצות, במקביל לעיקרי התשובה שייסד הר"י ז"ל:

א. הפנייה להשי"ת שיושיעו מחלאת זוהמת עוונות: 1. תפילה (בקשת רחמים שיעזרוהו השם על התשובה). 2. וידוי, 3. בוש (התחושה המתלווה לעומד בפני המלך ומתודה). כנגדן הסממן הראשון 'רוק תפל', כידוע ענין וידוי ותפילה הנעשים דוקא בהבל פה ורוק, וענין 'תפל' יוסבר עפ"מ שביאר הרב שערי אורה ש'תפילה' מלשון תפל, כי העומד לבקש מלפניו ית' עומד כתפל בלי מלח המייחל להשלמת מבוקשו. עוד יובן, שיטת ריש לקיש בגמ' ש'רוק תפל' הוא גם נצרך כתוספת על כל אחד ואחד משאר הסמנים, ובעומק משום שהפנייה לקב"ה להצלחת התהליך נצרכת בכל שלב ושלב של התשובה כמובן.

ב. הערכת מצב: 4. פשפוש וחיפוש דרכיו לידע מה חטא ואיך ישוב, 5. שיידע חומרת כ"א מעוונותיו, 6. שיהיו הקלות חמורות בעיניו (לגדולת מי שהזהיר עליהן, ושמצטרפות לחשבון גדול, ומביאות אותו ליפול יותר). כנגדם סממן השני 'מי גריסין' של פול, כי מצינו [משום מה, ואינני יודע לפרש טעם הדבר], שעניני טומאה רבים משולים ומשתערים בשיעורי קטניות דוקא... כעדשה מן השרץ, כגריס של פול שיעור כתם דם טמא וכן שיעורי צרעת, כתורמוס שיעור כתם לחד מ"ד, וטיפת דם כחרדל כמשל לטומאה בכלשהו (!). וא"כ אפשר שמיצוי הבחנת ענין החטא משולה אל מי הגריס של פול המופיע כסיבה לטומאה בכ"מ.

ג. להפסיק לחטוא: 7. 'עזיבת החטא' - לחדול מלחטוא, 8. עזיבת חטאו בהזדמן שוב והוא בתוקף תאוותו, 9. תיקון המעוות המתמשך שביכולתו לתקן (כגון השבת הגזילה). כנגדן סממן רביעי 'מי רגלים שהחמיצו', כי ענין ההפסקה לחטוא הוא בסיס ההתנערות מן החטא שלא

עניני חג הסוכות

פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם ולא אמרו לה דבר, אמרו לו משם ראייה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן, והלא שבעה בנים היו לה, ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים וכו' כיון דשבעה היו אי אפשר דלא היו בהו חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, ת"ש ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". ומבואר מהסוגיא שם, שדנו רבי יהודה וחכמים היאך הושיבה הלני המלכה את בניה בסוכה למעלה מכ', הרי היא סוכה פסולה, וא"א להושיב בה קטן שהגיע לחינוך וחייב בסוכה. וכתב הריטב"א שם: "מהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מיייתין ראייה בשמעתינן מסוכה של הילני, משום דלא סגיא דליכא בבניה חד שהגיע לחינוך דבעי סוכה מעלייתא, מקרא מלא דבר הכתוב חנוך לנוע על פי דרכו, וגדולה מזו אמרו במסכת עירובין (ע"ב) גבי זמן ביום הכפורים ליטעמיה לינוקא דלמא אתי למיסרך, והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה".

לכם, ולא קיים בו אביו מצות חינוך. ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול, דהא גם בזה מתחנך הבן למצות, וכן משמע במדרשי בשם ראב"ן. הרי שהביא קושיא זו שבאופן זה לא קיים האב את המצוה לחנך את הבן, והביא מהאחרונים ומדיוק לשון המרדכי שאפשר שהקטן יוצא יד"ח גם בלולב שאול, ומשום שגם בזה מתחנך הבן למצות. וקשה, דדברי המשנ"ב סותרים זה לזה, שבס"י תרנז בבה"ל נקט בפשיטות שצריך ד' מינים כמו גדול, ובס"י תרנח הביא דעות שהקטן מקיים מצות ד' מינים גם בלולב שאול, ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א ס"י קלז) שכתב שמדברי השעה"צ בס"י תרנח (ס"ק לו) משמע שהעיקר להלכה כדעה השניה שהביא במשנ"ב שם, שיוצא יד"ח חינוך כשנותן לבנו הקטן לולב שאול ביום הראשון, וצ"ע איך יתיישב דבר זה עם מה שכתב הבה"ל בס"י תרנז שצריך לתת לבן הקטן ד' מינים כשרים כמו של גדול, ושם לא הביא בזה מחלוקת כלל, וכתב שהוא דבר פשוט.

ובעיקר דברי הבה"ל דבעינן לחנך את הקטן בד' מינים כשרים כמו של גדול, י"ל מקור לדין זה מהא דאיתא בריש סוכה (ב ע"ב) "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה

הגאון הרב ישראל טופיק שליט"א

ראש חבורת חגים

בגדרי ודיני חינוך קטן לעיני יום הכיפורים וסוכה ולולב

בשו"ע (סי' תרנז ס"א) איתא "קטן היודע לנענע לולב כדינו, אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות". וכתב הביאור הלכה (ד"ה כדי) שפשוט שצריך שיהיה ארבעה מינין כשרין כמו בגדול, ולא נתבאר בדבריו מקור דין זה וטעמו.

והנה איתא בשו"ע (סי' תרנח ס"ו) לגבי הא דבעינן לכתב בד' מינים ביום הראשון "לא יתנו ביום ראשון לקטן לפני שיצא בו וכו'. ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידו שפיר דמי". ובדברי השר"ע בסוף הסעיף שאם נותן לתינוק את הלולב שלו מהני, קשה דא"כ אין התינוק יוצא בזה ידי חובתו, ומה יועיל בזה שנותן לו את הלולב ותופסו בידו, נהי דהאב לא החסיר את קיום מצותו כראוי, מ"מ הא עכ"פ הבן לא יצא בלולב זה, ולא קיים האב חובת חינוך.

ובמשנ"ב שם (ס"ק כח) עמד בזה וכתב וז"ל "אלא דבכל אלו העצות לא מהני רק לגדול, שיהיה יכול אח"כ לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזה, דהא אינו שלו ולא מקרי



רק בדין השני של חינוך, שגדרו הוא שחיוב את הקטן בקיום המצוה מדרבנן, אבל הדין הראשון, שהוא להרגילו וללמדו לקיים את המצוות כהלכתו, ולהכניסו תחת כנפי השכינה, מתקיים גם כשמרגיל את הקטן בקיום המצוות שלא כפי כל פרטי המצוה.

ועוד מבואר בדברי רבינו מנחם, שחובת החינוך הראשונה מוטלת על האדם רק כלפי בנו ולא כלפי בתו, ומפרש שתחילת דברי הרמב"ם על חינוך לשעות הם רק בקטן כלשונם, וסוף דברי הרמב"ם שהחינוך הוא אף בקטנה, היינו רק בחינוך להשלים, שהוא חובת חינוך דרבנן עם כל פרטי המצוה.

ועפ"ז מתבארים דברי הגמ' בנזיר שהביא רבינו מנחם שאין אדם חייב לחנך את בתו במצוות, והיינו לענין דין החינוך הראשון שהוא להכניס את הקטן תחת כנפי השכינה, וחינוך זה מוטל על האדם רק לגבי בנו שיהיה חייב בכל המצוות כשיגדיל, ולא באשה שפטורה מהרבה מצוות, וזהו ביאור דברי התוס' בנזיר המובא לעיל, שזה טעם החילוק שאין האב חייב לחנך את בתו. וכ"ז לגבי חובת הרגלתו במצוות והכנסתו תחת כנפי השכינה, אבל מצד הדין השני לחנכו בקיום חובת מצוה מסויימת, חייב האב לחנך אף את בתו.

ומה שמבואר בנזיר שם שפטור לגמרי מלחנך את בתו, ולא חייבוהו בכך מצד הדין השני, י"ל שהוא משום שהרי אין שם קיום כל דקדוקי המצוה, שהרי מהתורה לא חלה על הקטן נזירות כלל, לא כשנזר הוא בקטנותו ולא כשהדירו אביו, וכמבואר בגמ' שם דקרבנו הוי חולין בעזרה, ועוד טעם לכך י"ל, שהרי אף כשיגדיל לא היה חייב להיות נזיר, שאין זו מצוה חיובית, ולכן אין חובה לחנכו למצוה זו. וכל חובת חינוך לנזירות המבוארת בנזיר שם היא רק מצד הדין הראשון של חינוך והרגל הקטן למצוות התורה, והכנסתו תחת כנפי השכינה. וכן הוא בפ"י הרא"ש נזיר שם, שכ' שהחינוך לזה הוא כי נזירות סייג לפרישות, הרי שאין זה בא לחייבו בנזירות עצמה, אלא העיקר בזה הוא כדי להרגילו בדרכים הישרים. וע"ז אמרו בנזיר שם, שבתו אינו חייב לחנכה במצוות, והיינו שכל הדין הכללי לחנך ולהרגיל לדרכים הישרים אינו נוהג בבתו אלא רק בבנו. ומתיישב בזה כל מה שהוקשה לעיל בדברי הגמ' בנזיר וביומא.

אך לדעת הסוברים שחייב האב לחנך את בתו אף לחינוך השעות ודלא כרבינו מנחם הנ"ל, קשה מה דבנזיר איתא דאין חייב לחנך את בתו במצוות, ומשמע שהוא כלל בכל דין חינוך ולא רק לגבי נזירות, וע"כ דאינו חייב לחנכה כלל בדברים שהם רק להכניס תחת כנפי השכינה ולהרגיל לדרך הישר, וא"כ אמאי חייב לחנכה לשעות. ולכאורה צ"ל לדעתם, שחינוך השעות הוא ג"כ מפרטי המצוה, שעשהוהו כמחוייב בענינו עכ"פ כלפי הזמן שהוא יכול להתענות כפי כוחו, שבזמן זה הוא מתענה כגדול, ולכן חובה זו היא גם לחנך את בתו. אבל רבינו מנחם פליג ע"ז, וסובר שחובה זו היא רק מצד הדין הכללי על האב להרגיל בניו לדרך הישרה, והיא חובה רק על האב ולא על הבן.

ולפי"ז יש ליישב דברי התוס' ישנים שכתבו ב' דעות אם אשה חייבת לחנך את בניה, והוקשה שהרי מפורש בנזיר שאינה חייבת, ולהנ"ל א"ש, שבנזיר מבואר כן רק לענין הדין הראשון להרגיל את בניו למצוות ולהכניסם תחת כנפי השכינה, שזה החינוך הנוגע לענין נזירות, וחובה זו לא מוטלת על אשה כלל, אלא רק על האב. אבל לענין הא דהקטן חייב במצוה עצמה מדרבנן, וצריך לקיימה, ואביו צריך לחנכו לקיים חובה זו שהטילו חכמים על הקטן, שפיר ייתכן שאף האם חייבת, ואין ראייה ע"ז מדברי הגמ' בנזיר,

גם בנזירות השוה הכתוב אשה לאיש, ואם משום שבנזירות לא תהיה חייבת אף לאחר שתגדיל, מ"מ היא גם בן אינו חייב בנזירות לאחר שהגדיל, ומ"מ חייב האב לחנכו, ומה טעם החילוק בין בנו לבתו לענין זה. ועיין תוס' בנזיר (כת, ב ד"ה בנו) שכתבו שהטעם שאב חייב לחנך את בנו בנזיר הוא משום שהבן שייך במצוות כשיגדיל, ותמוה, דהא גם בתו תהיה שייכת בנזירות כשתגדל.

עוד יש להעיר על החילוק שכתבו הראשונים שהאב חייב לחנך אף את בתו במצוות, ורק בנזירות אינו חייב לחנכה כי לא תתחייב בכך כשתגדיל, וקשה, דלשון הגמ' בנזיר הוא דבנו חייב לחנכו במצוות אבל בתו אינו חייב לחנכה במצוות, ומשמע שהוא כלל בכל המצוות ולא רק בנזירות. והנראה בזה, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות שביעת עשור פ"ב ה"י) "קטן בן תשע שנים ובן עשר שנים מחנכין אותו לשעות, כיצד, היה רגיל לאכול בשתי שעות ביום מאכילין אותו בשלש, היה רגיל בשלש מאכילין אותו בארבע, לפי כח הבן מוסיפין לענותו בשעות. בן אחת עשרה שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות". ורבינו מנחם שם עמד על דקדוק לשונו, שבתחילה כתב מחנכין אותו לשעות, ואח"כ כתב כדי לחנכו במצוות, וכתב וז"ל "ומה שכתב הרב כאן כדי לחנכו במצוות ולעיל וכו' כתוב מחנכין אותו לשעות, בא להודיענו דתרי חינוכי הוו כדאמרין בגמרא אמר רבה תרי חנוכי הוו וחד דהשלמה. וחינוך השעות אינו חובה מדרבנן, אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר, כדכתיב חנוך לנער על פי דרכו וגו', וכדי להכניסם תחת כנפי השכינה, כדאמרין יודע לדבר אביו מלמדו תורה צויה לנו. והחינוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים לא על הבנות, והיינו דאמרין בנזיר שלהי פרק מי שאמר הריני נזיר בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה. ואף על גב דריש לקיש קאמר להא, הוא לא אמרה אלא להאי חנוך ראשון בלא השלמה, אבל בחינוך שני דהיינו כשהם בני י"א שנה שחייבין להשלים מדרבנן, שוין בו תינוק ותינוקת, שהרי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וה"ה לעונשין שהם מדברי סופרים, שאין הדין נותן להיות התינוקת פטורה להתענות במקום שהתינוק חייב להתענות, וכי מפני שהיא נקבה הריחה להפטר מן התענית. וז"ש הרב כאן מתענה ומשלים מדברי סופרים, ולמעלה כתב מחנכין אותו ולא כתב מחנכין אותו לשעות מד"ס, לפי שאין חינוך שעות מדרבנן כלל, שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות".

ומבואר בדבריו, שיש שני גדרים חינוך למצוה, האחד הוא חובה כללית על האדם לחנך את בניו ולהרגילם בדרכי היושר, כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, ומשמעות דבריו שחובה זו חמורה יותר, וכמו שהביא עליה פסוק מדברי קבלה, וכתב שאינה בגדר חינוך מדרבנן, וזוהי החובה של חינוך לשעות, שאף שאין כאן עינוי גמור כדון התורה, מ"מ בזה הוא מרגיל את הבן להתנהג בדרכי התורה. והחיוב השני הוא חובת חינוך מדרבנן, שתיקנו שיהיה הקטן חייב ג"כ בקיום המצוה, וזו חובה על הקטן עצמו [אלא שהאב הוא האחראי עליו לדאוג שיקיימה]. ובזה מבואר בסוף דבריו שחובה זו שייכת רק כשמקיים המצוה בכל פרטיה וגדריה בשלמות, וזה שייך רק בחינוך להתענות כל היום. ומפרש רבינו מנחם שעל שני ענינים נפרדים אלו אמרו בגמ' תרי חינוכי הוו.

ומתבאר לפי"ז מדבריו, שהכלל העולה מדברי הגמ' בריש סוכה שצריך לחנך את הקטן לקיום המצוה בכל פרטיה, הוא

ומתבאר בדבריו, שמסוגיא זו יש ללמוד כלל בדיני חינוך קטן במצוה, שבכל מקום שהקטן חייב במצוות מטעם חינוך יש לתת לו לקיים את המצוה בהכשר גמור, ככל פרטיה ודקדוקיה. ולכן אסרו בגמ' להושיב קטן בסוכה למעלה מ' הפסולה לגדול. ודבריו הם מקור למה שכתב המשנ"ב בבה"ל ס"י תרנז בפשיטות, שיש לחנך את הקטן ע"י ד' מינים כשרים בכל פרטיהם. אלא דא"כ קשה על האחרונים שהביא המשנ"ב בס' תרנז שאפשר לחנך קטן גם בלולב שאול, וקשה ע"ז מדברי הגמ' בריש סוכה דא"א לחנך קטן ע"י סוכה למעלה מ' אמה.

וע"ד הגמ' בריש סוכה והריטב"א שם, קשה מהא דאיתא בנזיר (כת, א) שהאיש מדיר את בנו בנזיר, ולריש לקיש מבואר שם שהטעם הוא כדי לחנכו במצוות ולא מדינא, אבל מן הדין לא חלה נזירות על הבן. ובגמ' שם פריך היאך רשאי להביא קרבנות נזירות, הא לאו נזירות היא, ומשני דסבר ר"ל דחולין בעזרה לאו דאורייתא. וקשה דנהי דאיסורא ליכא, מ"מ היאך יש בזה קיום מצות חינוך, הא אין כאן דקדוקי מצות נזירות כתקנה כמו בגדול.

עוד קשה, מהא דאיתא ביומא (פב, א) דמחנכין את הקטנים שנה ושנתיים לפני יוה"כ לצום, ומבואר שם דתרי חינוכי הוו, שבתחילה מחנכין את הקטן רק לצום חלק מהיום, ואח"כ בשנים הסמוכות לגדולתו מחנכין אותו לצום כל היום. וגם בזה קשה, דהך חינוך שהוא לשעות אינו כפי כל צורת פרטי המצוה, ואין יתיישב ד"ז עם מ"ש"כ הריטב"א דבחינוך בעינן קיום כל פרטי המצוה.

והנה בתוס' ישנים ביומא שם כתבו וז"ל "וא"ת הא דאמרין בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכין אפרושי מאיסורא מיבעי וכו'. ורבי אומר, דחינוך לא שייך אלא באב, אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך הלכך נמי אין נזהרין להפרישו. ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה, שמא הוה להם אב וחנכם בכך, ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא, עכ"ל. ומבואר מהתוס' ישנים ב' שיטות האם אשה צריכה לחנך את בנה או לא, וקשה מהא דאיתא בנזיר שם דלר"ל דהאיש מדיר את בנו בנזיר מטעם חינוך, הא דאשה אינה חייבת בזה היינו משום שאינה מחוייבת בחינוך בניה, ופלא היאך נחלקו בזה בעלי התוס' ישנים ביומא, ומ"ט לא הזכירו כלל דברי הגמ' בנזיר. וזה קשה גם ע"ד הגמ' בסוכה הנ"ל, שמשמע שנקטו שהיתה הלני המלכה חייבת לחנך את בניה, וזה נגד סתימת דברי הגמ' בנזיר שאין אשה חייבת בחינוך בניה. ואין לומר שדברי הגמ' שם הם רק לר"ל, שהרי לא הוזכר שם שרבי יוחנן חולק גם על פרט זה. וגם בגמ' בסוכה לא הוזכר שיש ב' צדדים בזה ולריש לקיש אשה אינה חייבת לחנך את בניה, וצ"ע.

והנה התוס' ישנים ביומא שם הקשו עוד על המבואר שם שחייב לחנך אף את בתו לתענית יוה"כ, ותמוה ע"ז מהא דאיתא בנזיר שם שהאיש מדיר את בנו בנזיר, ולר"ל הטעם הוא כדי לחנכו במצוות, ומבאר שם דדוקא את בנו מדיר בנזיר, אבל את בתו לא, והטעם מבואר בגמ' שם, דבתו אין חייב לחנכה, וקשה מהא דיומא דחייב האב לחנך אף את בתו. ותירצו התוס' ישנים וז"ל "דהתם לא איירי אלא דוקא לענין נזירות, אבל ודאי לענין שאר מצוות חייב לחנכה". וצריך ביאור מה החילוק בין נזירות לבין שאר מצוות לענין חובת האב בחינוך בתו.

ובתוס' הרא"ש ביומא שם כתב שהטעם שצריך האב לחנך את בתו לעינוי יוה"כ, הוא משום שכשתגדל תהיה חייבת במצוה זו כאיש. והקשה החקרי לב (או"ח ח"א ס"י ע) הא

ובזה נחלקו שתי הדעות בתוס' ישנים שם.

והנה בעיקר טעם החיוב לחנך הקטן בקיום המצוה ככל פרטיה ודקדוקיה, היה אפ"ל שהוא רק כדי להרגילו במצוות שיעשה כן כשיגדיל, אכן מדברי רבינו מנוח הנ"ל מבואר שאינו כן, וכשחובת החינוך היא רק כדי להרגילו, שפיר אפשר לקיימה גם שלא ככל פרטיה, וכחובת חינוך לשעות. והחיוב לחנך בכל הפרטים הוא משום שמדרבנן עשו את הקטן כמחוייב, וחיבוהו כמו שחיב הגדול, וממילא צריך לקיים חובה זו בכל פרטיה.

[ועיין בחי' הגרי"ז בניזר (כח, ב) שהאריך בזה בדעת התוס' והרמב"ם, וביאר שחובת קטן במצוה מדרבנן היא שעשאוהו כמחוייב לגבי המצוה כיון שהיא שייכת אצלו מהתורה, וזה מתקיים כפי גדריה ופרטיה של המצוה, ומלבד זה איכא עוד חובת חינוך פרטית על האב להרגילו בקיום המצוה, ע"ש בכל דבריו ואכ"מ].

ועפ"ז יתיישבו דברי המשנ"ב שהבאנו לעיל, שמה שכתב שיש חיוב ליתן לקטן ד' מינים כשרים כמו גדול, הוא דבר פשוט אליבא דכו"ע, והחובה בזה היא משום שעשו חכמים את הקטן כמחוייב, וצריך לעשות את המצוה כמו שהגדול עושה אותה, ובזה לא נחלקו, וכ"כ המשנ"ב בפשיטות, וזה מתבאר גם מדברי הגמ' בריש סוכה, שמה"ט א"א להושיב קטן בסוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה.

ומה שהביא המשנ"ב דעות שאפשר לחנך את הקטן אף באתרוג שאול ביום הראשון, אע"ג דבעינן לכס, י"ל בזה שכיון שכל החיוב לחנך את הקטן בכל פרטי המצוה אינו בגלל הצורך להרגילו במצוות, שמצד צורך זה י"ל שהיה מועיל גם ליתן לו דבר שיש בו צד פסול, וכמו שכתב המשנ"ב (סי' תרנח) בסברת הדבר, שגם בזה הקטן מתחנך לקיום המצוות, והוא דבעינן ליתן לו ד' מינים כשרים כמו לגדול, הגדר בזה הוא רק מטעם שגדר חיוב קטן בחינוך מדרבנן הוא שעשאוהו כמחוייב במצווה עצמה כדרך שהגדול חייב בה, ותיקנו שהוא צריך לעשות את אותו מעשה המצוה שצריך הגדול לעשות, ולכן עליו ליטול ד' מינים כשרים כמו שהגדול נוטל, וכשאינו עושה כן אין כאן מעשה מצוה כלל.

אבל לגבי לולב שאול י"ל, שאין כאן חסרון במעשה המצוה של הקטן, כי נוטל הוא ביום הראשון את אותם ד' מינים שכשרים לגמרי ליטול אתם. והא דאין הלולב שלו אינו חסרון בגוף מעשה המצוה, אלא גדר הדין הוא, שכדי לצאת ידי חובה במצוה שהוא חייב בה צריך שיהיה הלולב שלו. וכשאין הלולב שלו אין זה חסרון בגוף מעשה המצוה, אלא החסרון הוא רק שאין זה מועיל לו לצאת ידי חובתו.

וכן משמע ממה שביום השני לכו"ע יוצא בלולב שאול, ולענין שאר הפסולים כתב הטור (או"ח סי' תרמט) שאינם כשרים בשאר ימים, כי צריך בהם לעשות את המצוה כעין דאורייתא (וראה ב"י שם בדעת החולקים על זה). ובטעמו של הטור צ"ל, משום שבלולב שאול אין הבדל בגוף החפצא של מעשה המצוה, ושפיר הוי עשיית מעשה המצוה כעין דאורייתא.

ועוד יש לדקדק כן ממה שחידש בספר תהילה לדוד על השו"ע בהל' ציצית (סי' יד) שאשה הנוהגת ליטול לולב ולברך עליו [כדעת ר"ת שנשים המקיימות מ"ע שהזמן גרמא יכולות לברך עליה], יכולה לברך ביו"ט ראשון אף על לולב שאול, ואינה צריכה לזכות בו מהבעל כדי לברך עליו. ואע"פ שפשוט שאינה יכולה לברך ביום הראשון על לולב חסר וכדומה, כי ביו"ט ראשון לא יוצאים בו והרי הוא פסול

למצוה. ויש ללמוד מזה חילוק בין פסולים אלו, שנטילת לולב שאול היא מעשה מצוה גמור אף ביום הראשון, ומה שאין יוצאים בכך ידי חובה הוא רק דין בקיום המצוה, אבל שפיר יש בזה מעשה מצוה, ולענין אשה שאינה מצוה לצאת ידי חובתה, אלא שהיא באה לעשות את מעשה המצוה כפי שנצטוו ישראל, די לזה במה שניטול לולב שאול, וכיון שעשתה את מעשה המצוה יכולה היא לברך על כך לדעת ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג. ואין זה כמו אשה שנטלה ביום הראשון לולב קטום או אתרוג חסר וכדומה, שבאופנים הללו לא נחשבת פעולתה כמעשה מצוה כלל, ולכן אינה מברכת ע"ז, אבל כשנטלת לולב שאול יש כאן אותו מעשה מצוה, אלא שדין הוא באיש שצריך שתהיה הלקיחה משלו ולא יצא ידי חובתו בלקיחת לולב שאינו שלו, ואשה שאין עליה חובה ליטול לולב כלל, יכולה לברך כשנטלת לולב שאינה שלה, שסוף סוף יש כאן מעשה המצוה.

ועל פי זה י"ל כמו"כ לדין לענין קטן הנוטל ד' מינים, שמטעם זה די לחנכו בלולב שאול אף ביום הראשון. שמה שהטילו חכמים דין על הקטן לעשות המצוה, לא חיבוהו אלא בעיקר עשיית המעשה, אבל כשנוטל לולב שאינו שלו, ואת עיקר המעשה הוא עושה כגדול, י"ל שדי בזה לענין שהוא יוצא בזה ידי חובת חינוך המוטלת עליו.

הרב בנימין בנון

טעם קביעת חג הסוכות בחודש תשרי

הנה ידועה השאלה שהביא הטור בריש הלכות סוכה לפי הטעם שעשיית הסוכה שהיא זכר לענני כבוד שהקיפם במדבר היה לכאורה יותר נכון לקבוע את החג בחודש ניסן שבו יצאו ממצרים שאז באו להם הענני כבוד ולא בחודש תשרי ועיין שם מה שתירץ בזה.

והנה בביאור הגר"א בפירושו לשיר השירים (פרק א' פסוק י') כתב יסוד נפלא לבאר שהדברים מדויקים ומכוונים וסדר הדברים היה כך:

בז' בסיוון למחרת מעמד הר סיני עלה משה להר סיני לקבל תורה ושהה שם ארבעים יום שהסתיימו ב"ז בתמוז שאז ירד וראה שעשו את העגל ושיבר את הלוחות ואז הסתלקו הענני כבוד והיה חרון אף גדול.

ועמד משה בתפילה ארבעים יום לבקש שיימחל להם על מעשה העגל עד שהתרצה הקב"ה ואמר למשה בר"ח אלול שיעלה להר לקבל לוחות שניות ושהה שם בהר ארבעים יום נוספים שהסתיימו ביום הכיפורים שאז אמר לו הקב"ה "סלחתי כדברך" ונמחל להם על מעשה העגל וכשירד ממחרת יום הכיפורים ציווה מיד על תרומת המשכן וביום י"ד בתשרי החלו בבניית המשכן ואז חזרו הענני כבוד וראו שלא זו בלבד שנמחל להם אלא ששבו להיות רצויים כבתחילה שהיה יכול היה שרק יימחל להם על החטא אבל חזרת העננים הייתה סימן לחיבתו לפני המקום וחזרתם למצב הראשון שהיו בזמן קבלת התורה.

ואו"כ שפיר אנו עושים את חג הסוכות שהוא זכר לענני כבוד דווקא בחודש תשרי שאז חזרו העננים אחר שעשו תשובה ולא קבעו את החג בחודש ניסן משום שהעננים שהיו אז סופן היה להתבטל משא"כ בעננים שבאו בחג הסוכות שהם אלו שליוו אותם במשך כל הארבעים שנה שהיו במדבר וכל מהות חג הסוכות הוא שמחה על מחילת העוון ועל קירבתם המחודשת לבורא עולם. עד כאן דברי הגר"א לפקצ"ד

והיה אפשר להוסיף בנוסח אחר שהמהלך של חג הפסח וחג השבועות הם בגדר איתערותא דלעילא דהיינו שעם ישראל היו בגדר "זאת עירום ועריה" שלא היה להם שום כח עצמי ובורא עולם הוציא אותם כאשר ישא האומן את היונק והביא אותם להר סיני ונתן להם את התורה מכח רחמים וחסדים פשוטים בלי שום התערבות מצידם ואילו המהלך של חודש תשרי וחג הסוכות הוא כולו איתערותא דלתתא שאחר שחטאו וירדו לשפל המדרגה נדרש מהם להביא את עצמם ולחזור בכוחות עצמם למעלתם הראשונה ע"י התשובה וכאשר זכו לעבור את כל המהלך של ראש השנה ויום הכיפורים וזכו בדין ממילא הגיעו הענני כבוד בזכות ולא בחסד כביכול (וזה כל ענין בריאת העולם הזה שלא יהיה בגדר נהמא דכיסופא כמו שהאריך הרמח"ל ואכ"מ) וזה לך האות שאנו בונים את הסוכה בעצמנו וכביכול אנחנו מקיפים את עצמנו בענני כבוד ועל זה נאמר במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד.

ושפיר מובנת השמחה העצומה שהייתה בחג הסוכות שהוא סוף וחתומת שלשת הרגלים והוא הקומה העליונה שעם ישראל הגיע לדרגה שהוא עומד על דעתו וזוכה בדין ולא בחסד.

ובאותו ענין מבואר ענין שמחת תורה שבא בסוף חג הסוכות שהוא מעין קבלת התורה מחדש על ידי הלוחות השניות שמתבטא גם כן באופן שבא מלמטה למעלה שאנו באים לחג אחר שכבר למדנו את התורה ושמחים בסיומה בבחינת "קבלת התורה" ולא רק בבחינת "מתן תורה".

שהרי ענין הלוחות השניות הוא שהחומר שלהן מגיע כאן מלמטה וכל אחד זוכה בתורה לפי הלוחות שהוא מביא מעצמו וכנ"ל.

הרב אליהו מרג'ן

בדין מצטער בלילה הראשון

נחלקו הראשונים אם בליל יו"ט ראשון חייב לאכול בסוכה גם באופן שיורדים גשמים ומצטער בשיבתה, דדעת הרא"ש בברכות דמ"ט והטור בסי' תרל"ט דבליל יו"ט הראשון חייב לאכול כזית בסוכה אפי' אם יורדים גשמים דילפינן לה מחג המצות ובכל ענין חייב לאכול בסוכה אף שמצטער בה, ועי' ר"ן שהביא כן בשם אחרים דכל ילפותא דילפינן ט"ו ט"ז מחג המצות בא לומר שחייב לאכול בסוכה גם כשיורדים גשמים דלעיקר חובת אכילת פת בלא"ה חייב משום חובת סעודת יו"ט, אלא דהיכא דהגשמים יורדים אי משום חיוב סעודה ביו"ט מצי אכיל בביתו, וכ"כ התרומות הדשן סי' צ"ה בשם הסמ"ק דחייב אפי' אם יורדים גשמים דילפינן מחג המצות דא"א ליפטר מאכילת מצה בשום ענין ה"ה באכילה בסוכה, וכ"כ המהר"ל דילפינן מחג המצות דצריך לאכול בסוכה אפי' יורדים גשמים דומיא דמצה דלא מצי ליפטר ממנה בשום ענין, אמנם הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' ע"ח) כתב דאם ירדו גשמים אינו חייב לאכול בסוכה אפי' בלילה הראשונה דבעינן 'תשבו כעין תדורו' ואין אדם דר בדירה שהגשמים יורדים בה, ובתרומות הדשן הוכיח דאף התוס' ס"ל כן מהא דכתבו בברכות דמ"ט בשם רבינו יהודה דגזירה שוה דט"ו ט"ז אתי להיכא שירדו גשמים ואכל כזית פת חוץ לסוכה דאי משום חיוב סעודה ביו"ט כבר יצא יד"ח, אבל משום חיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה אחר שפסקו הגשמים, ומבואר דכל זמן שלא פסקו הגשמים אינו צריך לאכול בסוכה.

וכתב במ"ב סי' תרל"ט דבלילה הראשון דאיכא פלוגתא



יוצא, דבעינן עשייה לצל.

ולפ"ז נוכל להבין למה השו"ע והטור לא כתבו את הדין של הרמ"א שיש לעשות את שיעור טפח בדפנות קודם הסכך, והטעם הוא שכל המקור שבעינינו עשיית אהל ולא מן העשוי הוא שיטת רש"י, אבל הריטב"א חולק וסובר דאם עשוי לצל מקרי סכך אפי' שאין לו שם אהל, והם למדו כהריטב"א וממילא אין מקור שבעינינו עשיית אהל.

וא"ת דעדיין קשה מהסוגיא בדף י"ט: דצריף, דשם מבואר דסוכה בעיה שם אהל, י"ל דאה"נ גם לפי הריטב"א בעינן שם אהל, אבל אין פסול משום תולמ"ה בשם אהל, דמכיון שהסכך העשוי לצל אפי' שאין לו שם אהל מקרי סכך, משא"כ לפי רש"י כל עוד שאין לסוכה שם אהל לא מקרי סכך וכשנעשה אהל מקבל שם סכך.

שו"ר שכתב הברכי יוסף שם באות ב' שדין זה שצריך לעשות הדפנות קודם לסכך אינו נזכר בשום פוסק, וגם מן לא העלה על שולחנו סברה זו אפי' לכתחילה, ובהא תסגה לן להחמיר ולהזהר לכתחילה, אבל בדיעבד כשרה, עכ"ל, ודבריו עולים יפה עם דברינו הנ"ל.

הרב יואל אזרי

כשרות סכך או דפנות מעצי אשירה

כתב הרמב"ם בהלכות שבת פרק י' הלכה יב' וז"ל בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנייה. עבודה זרה עצמה או אשירה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא עכ"ל.

ובראב"ד הקשה שהרי מ"מ יש לחי שיעור גובה של י' טפחים וכיון שמכתת שיעוריה כיצד אפשר להכשיר לחי כזו.

ובחידושי הגר"ח כתב לבאר דברי הרמב"ם שדבר שמכתת שיעוריה אין הפשט שהוא לא קיים אלא אע"פ שקיים אין חשיבות לשיעורו לכן כל דבר שצריך שיעור יהיה פסול מטעם מכתת שיעוריה אבל מחיצה אע"פ שצריך שתהיה בגובה י' טפחים זה לא שיעור "במחיצה" אלא "במקום" שיהיה גודר בגובה י' טפחים מכיון שסכך הלחי אע"פ שצריך שתהיה גבוהה י' טפחים זה דין על המקום ולא על הלחי וכיון שבעוביה סגי בכל שהוא לחי זו כשירה.

ועי"ז גם בסוכה כיון שמחיצה זה דין על "המקום" ולא על "המחיצה" לכאורה יהיה כשר (ועיין עמק ברכה סוכה אות ה' שכתב לחלק בין מחיצות שבת למחיצות סוכה).

משא"כ בסכך כתב רבינו מנוח בהלכות סוכה פ"ה הל' כה' בשם רבינו שמואל להכשיר בין בסכך בין במחיצות והקשה ע"ד שתינח מחיצות אבל סכך כיון שיש לו שיעור כמו שרואים בסוכה שעשויה כמין צריף שצריך שיהיה בגו טפח וכמו כן מבואר בדין של מסכך בירקות שכיון שנפרכים פסול לסכך בהם שאין בהם שיעור סכך, וכיון שיש לסכך שיעור וסכך של עבודה זרה מכתת שיעוריה, פסול.

העולה מהאמור לגבי מחיצות תלוי במח' הר"ן והראב"ד בלחי ולגבי סכך לרבינו מנוח יהיה פסול ולרבינו שמואל יהיה כשר ועיין עוד מנחת חינוך מצווה שכה' אות יד' - טו פסול בין בסכך בדפנות.

הרב עמרם שכטר

אכילת כזית פת עם חומוס או טחינה

בליל יום א' דחג

בחזו"ע סוכות (עמ' קטו) הביא את מחלוקת הפוסקים האם מותר לאכול בליל טו בתשרי את הכזית פה בסוכה

מאשר היה דר בביתו, ולכן כל שהוא מצטער לחזור לסוכה אינו חייב לישב בסוכה אף בליל ט"ו, וכן נראה שם בדברי הרשב"א בתשובה דפטר בלילה הראשונה אף בהולכי דרכים, ושם אין הטעם משום שאין כאן ישיבת סוכה, אלא דכן הוא הדרך לאכול מחוץ לביתו כל שהולך בדרך, ונראה דמקורו של המ"ב הוא מדברי החיי אדם בסי' קמ"ז ס"ט שאף שכתב שמן הראוי לחכות עד שיפסקו הגשמים, אבל כתב שאם מצטער ורוצה ללכת לישון פטור ממ"נ דלמאן דס"ל דמצטער חייב הרי כבר קיים המצוה כשאכל בסוכה בזמן הגשמים, ולמאן דס"ל דמצטער פטור הרי גם עתה פטור, מ"מ כיון דאם יפסקו הגשמים אז חייב א"כ נהי דמותר לו לישון אם מצטער בשינה, ואז אין מחייבים אותו להקיצו, מ"מ אם מתחזק על עצמו שלא לישון ופסקו הגשמים ואוכל בסוכה מברך ומקיים מצות עשה עכ"ל, והיינו שהוא ס"ל דאיכא פטור מצטער אף שאם יקיצו אותו יקיים מצוה של אכילה בסוכה ואינו אנוס בה.

הרב יואל שעיר

דעת השו"ע בדין דפנות קודם לסכך

בב"י בסי' תרלה' ס"א כתב בשם הגהות מ"י שיש להקפיד לעשות דפנות הסוכה קודם הסכך, דאל"כ פסולה משום תולמ"ה, ע"ש, מיהו השו"ע לא העתיק דין זה, ויש להסתפק האם הא דהשמיט הוא משום שלא פוסק כוותיה, או משום שסמך על מש"כ בב"י.

ולענ"ד יש להביא ראיה דהשו"ע לא סובר דין זה, דכתב הטור בריש הסעיף שם וז"ל, סוכה, כשרה אע"פ שלא נעשית לשם מצות סוכה, הלכך סוכת גגב"ך רקב"ש וכו' כשרה ובלבד שתהא עשויה כהלכתא, פירוש שתהא עשויה לצל וכו' הלכך החוקק בגדיש, שנוטל העומרים שלמטה לעשות בו חלל להיות סוכה, פסולה, שהרי לא נתן שם הגדיש לשם סוכה וכו' עכ"ל, וכעין זה כתב השו"ע, וצ"ע מה קשר יש בין עשייה לשם צל לפסול של תולמ"ה (דכתבו הטור והשו"ע "הלכך"). שו"ר דכך הקשה הבה"ל בד"ה אבל סוכה, ונדחק כדי ליישב.

והנה איתא בסוכה דף טו. וז"ל, מתני' החוטט בגדיש לעשות בו סוכה אינה סוכה, ובגמ' בדף טז. כתב וז"ל אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל אם יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זו סוכה, תניא נמי הכי וכו', עכ"ל, וכתב רש"י שהפסול הוא משום שהסכך נעשה מאליו, והתורה אמרה תעשה, ולא מן העשוי, ואם יש טפח במשך ז' כשרה כיון שיש שם אהל על הסוכך ומקרי סכך, אמנם הריטב"א הקשה על רש"י שאין הפסול משום תעשה ולא מן העשוי סתם, אלא משום שהסכך לא נעשה לשם צל, דכשהניח הגדיש לא היה מצל ואחרי שחקק, ממילא נעשה הצל, וא"כ הפסול של תולמ"ה לפי הריטב"א הוא משום שחסר בעשייה לצל, ואפי' שהניחו כדי לחקוק בו לשם צל, לא נחשב שעשאו לשם צל כיון שאינו מיצל בשעה שמניחו, אבל אם עשה חלל טפח בתחילה, מותר כיון שנעשה לשם צל (דבשעת העשייה מיצל), ורש"י חולק וסובר שיש חיסרון בפני עצמו של תולמ"ה (ואולי מצד עשייה לצל אין חיסרון כיון שעמיר כדי לחקוק לשם צל).

ולפי הריטב"א מיושבים דברי הטור והשו"ע שבתחילה כתבו שצריכים לעשות הסוכה לשם צל, ולכן מי שחוטט בגדיש לעשות סוכה פסולה, כיון שלא נעשה לשם צל (דכשהניח הגדיש לא היה מיצל), ואפי' שאח"כ מיצל, בעינן עשייה לצל ולא שאחר כך מיחדה לצל, ולכן סוכה שעשאוה לבית ואח"כ רוצה ליחדה לצל לצאת בה ידי חובה אינו

אי מצטער פטור וכו"ל א"כ מספק הוא מחויב לאכול כזית בסוכה כשירידים גשמים דשמה מצטער חייב אבל לא יברך דספק ברכות להקל, ובאם אח"כ פסקו הגשמים מחויב לאכול שוב דשמה מצטער פטור, ומה שאכל מקודם לא היה בזה קיום מצוה כלל, ובס"ק ל"ו כתב שם שאם אחר שכבר אכל כזית בסוכתו בגשמים והלך לישון בביתו פסקו הגשמים שאין מחויב לטרוח לחזור ולאכול בסוכה משום דממ"נ פטור דאי מצטער חייב אף בלילה הראשון הא כבר קיים המצוה ואי מצטער פטור השתא נמי מצטער הוא ופטור מלחזור לסוכתו יעו"ש.

והנה לכאורה היה נראה דדין זה תליא בביאור הא דס"ל להראשונים דמצטער פטור גם בלילה הראשונה, דהנה לשון הרשב"א בתשובה הוא משום דבעינן 'תשבו כעין תדור' ואין אדם דר בדירה שהגשמים יורדים בה, וכתב הגר"א בביאורו דהעיקר כדעת התוס' והרשב"א הפותרים בירדו גשמים, והטעם כמו שכתב הרשב"א בתשובה דכשירידים גשמים 'אין שם סוכה עליו', והיינו שאין בישיבתו קיום ישיבת סוכה כל שירידים גשמים, ונראה מלשונו דהיינו דכל שהוא מצטער בישיבתה הרי אינו יכול לקיים כלל המצוה של ישיבת סוכה, ויכול לקיים חיוב אכילה בסוכה בליל ט"ו רק היכא שהסוכה ראויה לישב בה, ולפי"ז היה נראה דבאמת הרי הוא חייב לישב בסוכה אף בכה"ג שהוא מצטער, כיון שביו"ט ראשון ילפינן לה מחג המצות שחייב בכל אופן, אלא שהוא אנוס שאינו יכול לקיימה כיון שאין אדם דר במקום שיש שם גשמים, ולפי"ז צ"ב מש"כ במ"ב שאם אחר שאכל בסוכה חזר לביתו לישון פסקו הגשמים ממ"נ פטור, דהא כיון דבלילה הראשון לא אמרינן אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל והרי הוא מחויב לאכול בסוכה, וכל טעמא דמצטער פטור משום שאין קיום מצות ישיבת סוכה באוכל בסוכה שיש בה גשמים, אבל היכא שכל צערו הוא רק לטרוח לחזור ולאכול בסוכה, אי"ז פטור רק בשאר ימים כיון שכן דרכו גם בביתו שאינו טורח לחזור ולאכול אחר שהלך לישון במקום אחר, אבל בלילה הראשונה שחייב לאכול בסוכה, הרי בזה לכאורה לכ"ע צריך לאכול בסוכה, דהרי אם יחזור ויאכל בסוכה אחר שפסקו הגשמים יקיים מצות האכילה, וא"כ מה יפטרנו מקיום חובתו, ובאמת כן הוא להדיא בדברי הגר"א במעשה רב דאם יורדים גשמים צריך להמתין בסעודתו עד שעת הכושר לאכול בסוכה שמה יהיה עת הראוי לאכילה, ועי"ש בשער הציון שהביא דברי הגר"א ונדחק בהם שמייירי כשאנו מצטער במה שאינו ישר, אבל יעו"ב במעשה רב השלם שאינו נראה כן, אלא דלכאורה הטעם הוא משום שאף ביורדים גשמים חייב מעיקר הדין לאכול בסוכה אלא שהוא אנוס שאינו יכול לקיים מצותו, ולכן חייב מעיקר הדין לחכות עד שיפסקו הגשמים כדי לקיים המצוה בלא צער, והגר"א לשיטתו שפירש דברי הרשב"א 'שאין אדם דר במקום שיש בו גשמים' היינו שאין על זה שם דירה כל שיש שם גשמים.

אמנם באמת כפי הנראה שאר המפרשים פירשו הטעם שאינו חייב לאכול בסוכה כל שהוא מצטער דלא כהגר"א אלא שלא חייבה התורה לאכול בסוכה רק כעין שהיה אוכל בביתו, ואף שבביתו אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, ובלילה הראשונה חייב לאכול, היינו שחייבתו תורה בליל ט"ו לעשות מעשה דירה, ובשאר הימים אינו חייב לדור אם אינו רוצה, אבל גם כשחייב לדור אין זה רק כעין שדר בביתו ותו לא, וכל שגם בביתו לא היה דר כן אינו חייב כלל בחיוב זה של אכילה בליל ט"ו, ואין הטעם כמו שכתב הגר"א שאין שם סוכה עליו, אלא דאינו מחויב לדור בסוכה יותר

עם לפתן או שאסור לעשות כן. וכתב שנוכח לחוש להחמיר, ומ"מ מותר לטבל הפת **במרק חם, או בדבש**, ואין בזה בית ימחוש. ובהערה (יג) ציין לר"ן (פסחים קיד.) שכתב דאע"ג דטיבול בחרוסת לת"ק אין בה מצוה, אלא רשות, ומרור הוא מדאורייתא בזמן שבהמ"ק קיים, ולא חיישינן שהרשות יבטל המצוה, שאני התם **דטיבול בעלמא הוא** ולא חשיב, **כיון שדרך אכילתו בכך**. ע"כ. ושכ"כ התוס' בפסחים (קיד.), ושכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תקמ), וכיו"ב כתב הרמב"ם (פ"ח מהלכות מצה ה"ח) שמטבל המצה בחרוסת ואוכל. ע"כ. ומכאן למד רבינו זצ"ל לנידון דידן דשפיר דמי לטול במרק או בדבש, כיון שדרך אכילתו בכך. ע"ש.

ולפ"ז לענ"ד הוא הדין בימינו **לחומס או טחינה** וכיו"ב. ודיברתי בזה עם מחבר ספרים ומו"צ מפורסם כאן מעיר הקודש טוב"ב לפני מספר שנים ולא הסכים עמי ואמר שרק מרק וכיו"ב "שמר"ך את הפת מותר. עכ"ד. ודבריו תמוהים לענ"ד. ועכ"פ גם מורי ורבי שליט"א הסכים עמי.

הרב עוז דוד כפיר

למען ידעו דורותיכם - מידת הדעת

על מצוות הסוכה נאמר בתורה (ויקרא כג, מג): "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", וכתב הב"ח (או"ח סימן תרכה) שמצוות סוכה שונה משאר המצוות, כי בעוד שבשאר המצוות אין חובה לדעת את טעם המצוה, בחג הסוכות התחדש שצריך 'דעת', והיינו שידעית טעם המצוה הוא חלק הכרחי בקיום המצוה כפי שמפורש בפסוק: "למען ידעו דורותיכם". ומכיון שהדעת עניינה הוא חיבור ודביקות, על כן כל תכליתו של החג הוא לנסות ולהתחבר אל השם יתברך על ידי התבוננות במצוות החג ובחייבו.

ולכן חג הסוכות מגיע לאחר טהרת יום הכיפורים, כי קבלת הדעת האמיתית יכולה להיבנות דווקא אחרי שליבו של האדם נטהר מעוונות. ומשום כך המצטער פטור מסוכה, כי כשהאדם בצער מסתלקת ממנו הדעת.

כך שגם הציווי על השמחה שהתייחד בה חג הסוכות מה שאין בחג אחר, ככתוב: **"ושמחת בחגך"** (דברים טז, יד), **"והיית אך שמח"** (שם, טו), וכן נאמר: **"ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים"** (ויקרא כג, מא). ומהות החג היא ה'שמחה' כפי שטבעו חכמינו ז"ל בנוסח התפילה וקראוהו **"זמן שמחתנו"**, תלויה בדעתו של האדם, מאחר שהדעת בנוסף להיותה מחברת בין חלקים, הרי שבכוחה גם להפריד בין הטוב לרע, והשמחה האמיתית מתקיימת רק באדם שיש לו נפש נבדלת (המהר"ל בספר נצח ישראל פרק כג), וביכולתו להעצים את החלק הרוחני שבו על החלק הגשמי והחומרי.

וכמו בשמחת בית השואבה בזמן שבית המקדש היה קיים, שבכוחה היה להביא את האדם למדרגת רוח הקודש (כמ"ש התוספות סוכה נ: ד"ה חד בשם הירושלמי), על ידי השמחה המגיעה מכח הדעת.

משום כך, כל עניין הישיבה בסוכה הוא בכדי לבטל את עצמו בפני הבורא ולשבת בצל האמונה. ולכן גם עבודת הנענועים בארבעת המינים עיקרה לתקן את חטא אדם הראשון, כי מהות חטאו באכילתו מעץ הדעת, היתה בזה שלא ביטל דעתו לדעת הקדוש ברוך הוא. **וכמבואר** בכתבי האריז"ל (שער הכוונות דרושי חג הסוכות, פרי עץ חיים שער הלולב), כי כל הכוונות בנטילת ארבעת המינים, בין בשעת הנענועים ובין בשעת ההקפות, הם **להשפיע מדעת עליון אל המידות**. וזה הטעם שלאחר ההושענות מסיימים

בפסוק: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא אלוקים אין עוד מלבדו", לרמז על השפעת הדעת.

לכן אנו מבקשים שהקב"ה יקים לנו את סוכת דוד הנופלת לעתיד לבוא, כי רק דבר הסמוך ונשען אל דבר אחר, שיך בו את המושג 'נפילה', וכך יהיה גם לעתיד לבוא שתמלא הארץ דעה, ואז תהיה השגת הדעת קלה יותר, כי מציאותו של הש"ת תתגלה לעיני כל.

כמו כן, כאשר שטבעו של האדם להמשיך אחר ההרגל, וגם המצוות נעשות כדרך אנשים מלומדה, באים שבעת האושפזין הקדושים להתארח בכל יום מחג הסוכות בסוכתו של כל יהודי, והאדם מקבל הזדמנות ל'דעת' ולהתחברות על ידי האושפזין קדישין, להנהיג ולחבר את מידותיהם למידותיו בחיי המעשה, כאשר כל אחד מהם ביטא בדרכו את מעת הדעת על ידי האמונה התמימה בהשם יתברך.

וכשהאדם מבין בדעתו שהוא מונהג ומושג ביד הבורא יתברך, כך גם תהיה אתו הנהגת הבורא, בבחינת 'ימינו תחבקני' (שה"ש ב, ו) - חיבוק המעיד על חיבור ודביקות הדדית (כמבואר בשער הכוונות הקדמה לדרושי סוכות).

זהו גם מהותו של חג שמיני עצרת - שמחת תורה, שלאחר חג הסוכות בהם הראו עמי' להשי"ת את גודל תשוקתם ואהבתם אליו, גם השם יתברך מתעורר ברחמים עצומים ואהבה גדולה אל עם ישראל, וכביכול 'עוצר' הוא ונשאר קרוב אלינו יותר מתמיד. והאמצעי האמיתי להגיע לדבקות ולדעת את השם יתברך הוא רק על ידי התורה הקדושה הנקראת 'דעת' (סוטה כט.), שעל ידה אפשר לזכות ביתר שאת להדבק ולהתחבר אל בורא העולמים.

הרב אשר אזולאי

בענין מיטת קומותיים בסוכה

בסוכה (דף כ:): בריש פרק הישן, המשנה הביאה את הדין של הישן מתחת המיטה שלא יצא ידי חובת סוכה, והגמ' ביארה שמדובר בגובה י' בכדי שיחשב אוהל וע"כ כך חשוב הפסק, וביאר הב"י ע"פ הר"ן בדף י' שהסיבה שזה שונה מהסוגיא של קינופות ששם נאמר שגם בפחות מ' חשיבי אוהל, כיון ששם זה גם קבוע וגם עשוי לתוכה, משא"כ במיטה הגם שהיא קבועה אינה עשויה לתוכה אלא לע"ג.

וכתב ע"ז האור לציון (ח"ד פכ"ג אות א') שלענין מיטת קומותיים כשאין עשרה טפחים בין המטה העליונה לתחתונה, הגם שהיה צד להתיר (ולכא' כוונתו מאחר שגם המיטה העליונה אינה עשויה לתוכה), מ"מ יש להחמיר בזה כיון שגם בזה נקרא עשוי לתוכה, כיון שצריך את האור של תוכה בכדי שישנו שם. וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ה ס"א), אבל בהערה (שם) מהרב שמחה ולידנברג תמה עליו דהגע עצמך, שהרי אם יכניס מיטה ע"ד לישון תחתיה וכי יחשב אוהל אם הוא פחות מ', ולכאורה עדיין יש קצת חילוק כיון שבאמת מיטה יחידה המציאות בעולם שאם היא עשויה בקרקע אינה עשויה לתוכה, בשונה ממיטה זו שהיא עשויה כששמים אותה מעל מיטה בכדי שישנו באור שביניהם, ממילא אז היא עשויה גם לתוכה. וכ"כ בילקוט יוסף (עמ' קע"ח) לצדד להקל בזה שהרי בקינופות זה עשוי רק לתוכה משא"כ בזה שהמיטה עשויה גם לע"ג. ע"כ.

אמנם אפשר לומר בביאור ספק האור לציון דבנ"ד הרי זה עשוי לגבה וגם לתוכה, וא"כ יתכן דזה מחשיבו להיות אוהל, או דכיון שזה עשוי גם לע"ג א"כ גרע מקינופות כדברי הרב ילקוי, ולכן כותב רק שיש להחמיר ולא בירא ליה שלא

יצא ידי חובתו. ולאחר הדברים ביאר לי מו"ר הגרע"י שליט"א שלכאורה במיטת קומותיים מה שהתוסף, זה העליונה על התחתונה ולא התחתונה לעליונה, א"כ נמצא שהאור לציון העליונה, ואמר לי שאולי האור לציון דן האם כיון שיש צורך ב' המיטות, ממילא העליונה חשובה רק כהוספה, או שניתן לחשוש שמסתכלים על המיטה כמיטה אחת וא"כ גם העליונה הוגבהה בשביל התחתונה.

הרב דוד אטיאס

בדין סוכות שסך האחת יוצא ע"ג חברתה

שאלה: מצוי הדבר במרפסות הבניות בדירוג זעג"ז שיוצא סך מהעליונה ומסך על התחתונה ויש לדון האם אותו השטח בתחתונה פסול כדן סוכה ע"ג סוכה.

תשובה. בשו"ע (תרכ"א) נבארו ג' תנאים לפסול הסוכה התחתונה - שלעליונה צילתה מרובה מחמתה - שיש גובה י"ט בעליונה - שתחתונה יכולה לקבל כרים וסככות דעליונה. ובדרכי שני התנאים הראשונים קימים והתנאי הנוסף שייך כשהסוכה בנויה מפרגולה וכדו'.

והנה בשעה"צ (שם.ה') הביא דלפסול התחתונה בעי' שלעליונה יהא זעז"ט וג' דפנות דבעי' סוכה בכשרותה שיקרא סוכה ע"ג סוכה. ומוקד"ד בבכורי יעקב (שם.א') שלמד כך מדברי הגמ' (י.ל.הכשרה כך פסולה" עיי"ש וכך נקטו לדינא בערוה"ש"ב) ובהכ"ח (סק"ט) ולפ"ז בנדון דידן דבדרכי אין ג' דפנות בסך העליון כשרה התחתונה.

אלא שלענ"ד יש לדון בדבריהם דהנה בפרמ"ג אע"ג דבסי' תרכ"ח (משב"ז א') נסתפק בזה בסי' תרל"ג (משב"ז ב') הדר פשיטא ליה דמיפסלא אע"ג דאין דפנות כהלכתן והוכיח כן מהא דבעליונה למעלה מכ' אמה תחתונה פסולה מבואר דלא בעי' סוכה בכשרותה וכמו שביאר הריטב"א בסוגיין דכל עוד שלעליונה יש שם סך מיפסל מטעמא דשני סככים עכ"ד ובבכור"י נראה שהבין דכשאין דפנות הוא פסול בשם סך עיי"ש ולענ"ד הוא תמוה דהרי המקור לפסול סוכה ע"ג סוכה הוא מקרא "בסוכות תשבו" ולא בסוכה תחת הסוכה (סוכה ט:). וכבר כתב רש"י (יב. ד"ה כשרין לדפנות) וז"ל, דכל סוכה הכתוב סך משמע דדופן לא איקרי סוכה ע"כ (והוב"ד בב"י ריש סי' תרל', ובמשנ"ב שם סק"א) ומעתה האין שייך למימר דקרא "דבסוכות תשבו" גם דפנות במשמע, ושאני שאר הדינים דהם מדין ישיבת הסוכה דבפחות מ"ט הוי דירה סרוחה (ד. וזעז"ט דבהכי מחזקת ראשו ורובו ושלחנו ג.) "ותשבו" אמר קרא. ודינא דג' דפנות מיתורא נפיק וכמ"ש רש"י שם, וא"כ גם בלא דפנות חשיב כסך ומיפסלא מטעמא דשני סככים.

והנה מהאי דרשה דבסוכות תשבו ממעטין נמי סוכה שתחת האילן והבית ומבואר בראשונים (עי' בפ"י הר"ח שם וברש"י ד"ה למימרא וכ"כ להדיא במאירי ד"ה וע"ע בלבושי שרד תרכ"ח) על המג"א סק"א (דטעם הפסול הוא משום ב' סככים ולא משום הסך הפסול והרי באילן אין דפנות ואפ"ה שם סיכוך עליו לפסול הסוכה, ואע"ג דבתחת האילן והבית לא בעי' גובה י"ט כמו בתחת הסוכה וכמבואר בב"ה"ל (תרכ"ו ד"ה בכל ענין) התם ה"ט דלאילן ולבית יש שם אוהל מעיקרא דקבעי וקימי ודאי שהם בגובה י"ט דאל"כ לא יכול לבנות הסוכה תחתיהם וכן ביאר לנכון בבית מאיר (תרכ"ו א') עיי"ש וע"ע בפלוגתא המהרש"א (י. תוד"ה פירס עליה) והפני יהושע (ט: ד"ה העושה סוכתו) בגדר הפסול דתחת האילן והבית ואכמ"ל ועי'



הגדול (סימן קצא), שאין להגביה ערבה על ההדס ולא לחפותו בו, והמגביהו והמחפיהו בה עובר על דברי חכמים ומסתכן בעצמו. ע"כ. וכ"כ בספר שבולי הלקט (סדר חג הסוכות סימן שנח). והיינו שאחר שהערבה היא חיצונית להדס הזהיר על כך שלא להגביה את הערבה על ההדס, ולא לחפות בה את ההדס, דהיינו שלא יגרם לכך שע"י נתינת הערבה לא יראה ההדס, וכמו שמצינו שהזהיר על כך הלבוש. ומש"כ בספר הליכות מועד (הלכות ארבעת המינים ע"מ תצא) בשם ספר הפרדס שצריך להקפיד שהערבה תהיה חבויה קצת בתוך ההדס, אין לו כל זכר בדברי הפרדס, ואדרבה הזהיר שהערבה לא תכסה לגמרי את ההדס, ולא הזהיר על כך שהערבה תהיה חבויה.

זאת ועוד, שבספר מנהגי בית אליק (עמ' שעב) כתב, שהיה מנהגם שהשלשה הדסים היו מסודרים אחד מימין ואחד משמאל ואחת באמצע והשתי ערבות היו מונחות אחת מימין ואחת משמאל, אך הערבות היו מונחות מבחוץ וההדסים בפנים אצל הלולב ממש. ע"כ. גם הג"ר אליהו פוסק בספרו עץ השדה (סימן תרנא אות ד) כתב, שיש לזה ראייה ממש"כ בסידור קול יעקב של הרה"ק המקובל רבי יעקב קאפיל בסדר אגודת הלולב, שיקשור מקודם את ההדסים ללולב מימין ובשמאל ובאמצע, ואח"כ יקח שני בדי ערבה ויקשור אחד מימין ואחד משמאל. ע"כ. ומשמע מדבריו שאת הערבות ישימו בשני הקצוות סמוך להדס מבחוץ, כי כתב שתחילה קושר את ההדסים ללולב.

ועי' בכף החיים (אות יד) שהביא מש"כ המהר"י צמח וז"ל: אופן קשירת הלולב עם מיניו תשים שלשה הדסים אחד בצד ימין ואחד בצד שמאל ואחד באמצע (וכן הוא בזוהר תצוה דף קפו ע"ב), והלולב תקח אותו השדרה כנגד פניך כי צד הימין שלו הוא לימין והשמאל לשמאלך, ואותו בד הדס שתשים באמצע תטה אותו לצד ימין כי כבר ידעת כי הלולב הוא היסוד המושך מן הדעת דרך חוט השדרה והבד ימין הוא חסד והבד השמאל הוא גבורה והבד האמצעי הוא ת"ת כי הוא מטה כלפי חסד לכן תטה אותו אל הימין, וידעת כי שלשה הדסים הם נגד חסד גבורה תפארת, ושני ערבות הם נצח והוד, ותשים אחד בימין ואחד בשמאל, כך שמעתי מהר"ץ שאמרו בשם הרה"ו שאמר בשם מורי זלה"ה. עכ"ל.

והנה מסדר הדברים שהביא, תחילה את הלולב ואח"כ ההדס ואח"כ הערבות מבואר בפשטות שההדס ממוצע בין הלולב לערבה והערבה מבחוץ. וכ"כ בשו"ת דברי בנייה (ח"כ סימן כ אות ז), וכ"כ הנתיבי עם (תרנא) שכן הוא המנהג לתת את הערבות אחר ההדס. וכן מתבאר בדברי הבעל ישמח משה (פרשת אמור ד"ה ביום הראשון) שכתב, וז"ל: לסדר האר"י צווק"ל ערבה מצד זה וערבה מצד זה ולולב והדס באמצע. וכן יש להוכיח גם מלשון הפייט ליום שני דסוכות (מחזור אשכנז שחרית חזרת הש"צ המתחיל אמנם מצוה) שאומר, "ענף עץ עבות חפות מבחוץ" כלומר שההדס הוא מחופה על ידי הערבות שהם מבחוץ, שאם בא לומר שההדס הוא החופה את הערבות, לא היה לו לומר חפות אלא חופה. וכ"כ בספר ירושתנו (ח"ט מכות מורשת אשכנז עמ' כב). ואמנם בשו"ת שפתי אברהם (שם) הוקשה לו מהפיוט ליום ראשון שמתחיל אקחה פרי עץ הדר ואחרי זה בהמשך כתוב, אשר פאר ערבות וכו', קצובות בדי שתים כמו עפירות ומוצעות בינתיים. ופירש שם המטה לוי שכמו שבשפתי קודש וכו' כך תהיה הערבה ממוצעת בין ההדס והלולב. ע"ש.

שכשרה להרמב"ם) וברור דבכה"ג אין ליישב בכזאת סוכה. שו"ר בספר הסוכה (ח"א עמ' שיח' הערה 17) שעמד בעיקרי הדברים הנ"ל ונשאר בצ"ע לדינא עיי"ש.

הרב אלון משה בר שלום

סדר אגידת לולב הדס והערבה

בדרשות תלמיד הרשב"א הרב ר"י אבן שועיב (דרשה ליום ראשון דסוכות) כתב, שערבה בשמאל והדס בימין ולולב באמצע ואתרוג לבדו. וכ"כ המג"א (תרנא ס"ק ד) בשם השל"ה (מסכת סוכה פרק נר מצוה ד"ה יט) בשם המטה משה (סימן תתקכו), וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (חלק א סימן קע) וז"ל: ראיתי שהיו נוהגין המקובלים הראשונים והיו קושרים ההדס מימין האדם והלולב והערבה משמאל, וכ"ד האליה זוטא (תרנא ס"ק ג), והקיצור שולחן ערוך גאנצפריד (סימן קלו ס"ח), והמשנ"ב (תרנא ס"ק יב), ואף בספר יפה ללב (ח"ו סימן תרנא ס"ק א) כתב, שאחר שכתב הבאר היטב (שם ס"ק ד), שכן נוהגין, צריכים לנוהג כן, שמנהגא מתת אלהים היא שנאמר (קהלת ג, י), ראיתי את הענין אשר נתן אלהים לבני האדם לענות בו. ע"ש.

ואולם רבי יעקב בר צמח (בהגהות לספר פרי עץ חיים שער הלולב פרק א) כתב בשם האר"י, שיש לאגוד שלשה הדסים אחד בימין הלולב ואחד בשמאל ואחד באמצע, ושני ערבות אחד בימין ואחד בשמאל, וכן הובא בספר מחברת הקודש (דף קמב טור ד), וכן הביאו בשם כתבי האר"י המג"א (שם), והבאר היטב (שם). וכ"כ הכף החיים (שם אות יד), וכ"כ הנתיבי עם (תרנא) שכן הוא המנהג. גם בהערות והוספות לשו"ע מדברי נחמיה שבסוף שו"ע הרב (תרנא סעי' ז) כתב, שכן כתב הרב בסידור.

ועי' בשו"ת שפתי אברהם (סימן יד) שכתב להסתפק לשיטה זו שכן נהגו בהם הספרדים, אם מניחים את הערבות בשני הצדדים מבפנים ואת ההדסים מבחוץ, או להיפך שהערבות מבחוץ וההדסים מבפנים, וכתב שמצד הסברא יש להצמיד את ההדס ללולב, ואת הערבות להניח מבחוץ, שכן נסמכו בפסוק "כפות תמרים וענף עץ עבות", וכמו כן מתבאר על פי המדרש שבכל אחד מהם יש מעלה, שבלולב יש טעם ולא ריח, ובהדס יש ריח ואין טעם, מה שאין כן בערבות אין בהם לא טעם ולא ריח. ע"ש. וכיוצ"ב כתב הלבוש (תרנא ס"א) וז"ל: ויש לקשור ההדס גבוה יותר מן הערבה, שהרי הוזכר תחלה בפסוק, ועוד כדי שיראוהו כשהוא מברך עליו ולא יאמרו שמברך בלא הדס, ומטעם זה נ"ל שלא יפה עושין אותן שלוקחים הרבה בדי ערבה עם הלולב, עד שכל הלולב מתכסה מהם ואין ההדס נראה מפניהם, והרי כוונתם להדר המצוה והוא ההיפך. ע"כ. מבואר בטעמו שמפני הקדימה בפסוק יש להעדיף את ההדס שיהיה צמוד ללולב וגבוה מן הערבה, כסדר הפסוק כפות תמרים, ענף עץ עבות, ערבי נחל. וגם מן התוכחה שכתב, שלא רואים את ההדס מוכח שהערבות מבחוץ. וכן מבואר להדיא בספר העיטור (הלכות ציצית שער א דף סז ט"א) וז"ל: ומסתברא לן בד' מינין, שבלולב נמי מצוה להקדים לולב להדס. והדס לערבה כסדר הכתוב. ע"כ. גם בספר דברי שלום (מועדים עמ' שיז) מובא שחכם שלום כהן ע"ה היה נוהג להניח את שני ההדסים משני צידי הלולב ואת הערבות חוצה להם, והדס נוסף באמצע. ועתה מצאתי שכן מבואר בספר האורה (חלק א הלכות לולב סימן צז), וז"ל: ונהגו למיעבד אגודה נאה מהדס של עבות, ולשווייה לולבא בגויה, והערבות מבחוץ. ע"כ. וכן מוכח עוד ממש"כ רש"י בספר הפרדס

בתוס' בסוכה (כ: ד"ה הישן) שביאר ששמואל שמצריך גובה י"ט בישן תחת המיטה לטעמיה אזיל דבסוכה תחת סוכה הצריך י"ט "דבכהי חשיב אוהל" עיי"ש, מבואר להדיא דהבינו "דהכשרה כן פסולה" אינו מדיני סוכה כשרה אלא הגדרת האוהל שיחשב כב' סככים ופשוט הדבר שבישן תחת המיטה לא בעי' שיהא לה מחיצות וכמ"ש במשנ"ב (תרכז' סק"ג) ולפי"ז ה"ה דבסוכה חשיב אהל גם בלא מחיצות, ועי"ע במאירי בסוגיין הזהיר ג' דפנות בעליונה רק במקרה שעליונה כשרה, משמע דלפסול התחתונה לא איירי בדוקא עם דפנות עיי"ש.

וראיתי להגר"מ קראפ שליט"א בספרו הל' חג בחג (סוכה פ"י הערה 3) דהאריך לחזק פסק המשנ"ב הנ"ל, והביא דכ"כ במאירי, ושכן מבואר להדיא בבעל העיטור (הל' סוכה) דכתב לשיטתו דפסק דלא כשמואל ותחתונה פסולה אפי' באין י"ט בעליונה, והינו דלא בעי' סוכה כהכשרה, א"כ ה"ה באין לעליונה דפנות. מוכח דלדידן דקיי"ל כשמואל "דכהכשרה כן פסולה" בעי' נמי דפנות עכת"ד והנה מ"ש מהמאירי לענ"ד מוכח להיפוך וכנ"ל, והראיה מדברי בעה"ט אחר העיון נראה דאינה מוכרחת, דהמעין בהמשך דבריו יראה דנקט בפשיטות דהפסול בסוכה שתחת האילן והבית הוא מדין שנמצאת מתחת לסכך הפסול לסיכוך ולא מדין שני סככים, וא"כ שפיר איכא למימר דבתחת הסוכה נתחדש שבעי' דוקא סוכה בכשרותה, אמנם למשנ"ת דהדעה הרווחת בראשונים דבכולם הפסול משום ב' סככים מסתברא טפי דאין משמעות ל"כשרות הסוכה" אלא ל"הגדרת הסכך" ודו"ק.

העולה מכל הנ"ל מדברי הראשונים אין הכרע ומהריט"ב א' והמאירי משמע דלא בעי' דפנות וכ"מ מסתימת הראשונים והטוש"ע דכל כהאי הווה להו לפרושי ועי' בפסיקי הרי"א (סוכה פ"א ה"ב) דכתב דבעי' ז' על ז' טפחים בעליונה לפסול התחתונה, הרי דנחית לפרש תנאי נוסף ולא הזכיר דבעי' דפנות, ובאחרונים הוא מחלוקת וא"כ צ"ע האם אפשר להקל בדבר שנוגע לפסול בדאורייתא וחשש ברכות לבטלה. לכן נראה דאם יש באותו השטח שתחת הסכך הבולט על סוכתו זעז"ט לכתחילה אין לישיב תחתיו ואם אותו צד הוא הדופן השלישית של הסוכה נכנס לחשש פסול בכל הסוכה בבולט ד"א על סוכתו וכדין סכך פסול מן הצד (תרלב' ב') וכן ראיתי בספר סוכה כהלכתה (עמ' 72) דהעלה כן לדינא עיי"ש.

והנה כל הנ"ל הוא בכה"ג שאין כלל דפנות בעליונה אמנם בציור דידן שמרפסות מדורגות והסכך בולט מצידי הסוכה סמוך לקיר הבנין ומצד הסכך יש את קיר המרפסת א"כ יש לסכך העליון שני דפנות ומעתה י"ל דבכה"ג שהסכך העליון מגיע כנגד שפת גג התחתונה בציור החיצוני נחשב כדופן נוספת מדין גוד אסיק וכדעת הרמב"ם (פ"ד מה' סוכה ה"ד) בנעץ ד' קונדסין על שפת הגג והובא דעתו בשו"ע בסי' תרל' ז' בשם י"א (ועי' בבית הלוי ח"ג סי' נגה', ובאבן האזל שם דגם בלא קונדסין אמר' גוד אסיק "דהמחיצות ניכרות" זה ששוה לשפת הגג וכן נקט לדינא בביכורי יעקב תרל' יז' והוכיח כן מהתוס' בסוכה ד: ד"ה אבל עיי"ש) ואע"ג דרוב הראשונים פסקו דלא אמרי' גוד אסיק בכה"ג וכן סתם שם בשו"ע הינו משום דפסקו לחומרא הבעיא דסלקא בתיקו בגמ', וא"כ פשוט דהיכא דהוי קולא יש לחוש לגוד אסיק כהרמב"ם, (ועיין בשע"צ (שם ה') דהיכא שאין לו סוכה אחרת חייב לישיב בסוכה

חגים - פסח - דיני הגעלה

הרב הגאון ישראל אלמשעלי

הכשרת תנור לפסח

נחלקו הראשונים האם חמץ איסורא בלע או היתרא בלע ונפק"מ להמבואר בגמ' ע"ז עו. דבדקשים כשיש בשיפוד בליעת נותר סגי ליה בהגעלה ואילו בגיעולי נכרים בעינן ליבון ובלשון הש"ס ולא שאני לך בין היתרא בלע לאיסורא בלע ולפי"ז אם חמץ איסורא בלע בעינן ליבון ואי היתרא בלע די בהגעלה התוספות בחולין ח. ד"ה שלבנה כתבו בשם ר"ת דחמץ היתרא בלע וכ"כ הר"ן בשם הראב"ד. הגה"מ בשם הרא"ם וראב"ה וכן נראה מהרמב"ם שלא כתב דיני ליבון בפסח וסברתם דאוכלים חמץ כל השנה לכן מקרי היתר מאידך דעת הרמב"ן חמץ מקרי איסורא דשמו עליו וכ"ד הרא"ש ור"י ועוד ראשונים וסברתם דאע"פ שאוכלים מ"מ אין זה דומה ממש לבליעת הנותר דהתם כשנבלע לא היה שם נותר אלא קודשים חטאת וכו' ורק אחר יום או יומיים נהפך לנותר שהוא איסור ואילו הכא בזמן הבליעה נבלע חמץ.

מרן בשו"ע סימן תנא' ס"ד פסק כלים שמשמשים בהם ע"י האור כגון שפודים ואסכלאות וכו"ב צריכים ליבון והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם וזה כמ"ד שחמץ איסורא בלע

וא"כ לגבי תנור בפסח לכאורה לא נוכל להכשירו שהרי כל בליעת חמץ שבאה ע"י האור מצריכה ליבון וכיוון שא"א אפשר ללבן בדרגה שניצוצות נתזין דהתנור יתקלקל אין אפשרות להכשירו וכ"כ האור לציון ח"ג עמוד קיג'

אלא דיש לומר דהתנור קיל טפי משפודים ואסכלאות שהרי הבליעות בתנור הם מחמת הזיעה העולה ומתפשטת בתנור וא"כ יש לומר דכיוון דהזיעה זה דבר לח חשיב כדבר שתשמישו ע"י נזול וסגי ליה בהגעלה ומובא ברמ"א תנא' ס"ד דדבר שסגי לו בהגעלה אפשר לעשות לו ליבון קל. וזה אפשר בנקל ועיין בטור סימן תנא' ס"ט שכתב כיסוי של ברזל שמשמין אותו על חררה שנאפית כל הכירה י"א שאפילו הגעלה אינו צריך ונראה לי שצריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעת בו ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו עכ"ל וכ"פ השו"ע שכיסוי שעל חררה בעי ליבון

ולכאורה בפשטות דבריו נראה דבליעה הבאה מחמת זיעה מצריכה ליבון וכ"כ הב"ח. אף שמסברא פשוטה נראה דבליעה מזיעה סגי לה בהגעלה

ועיין במג"א שביאר בשו"ע את ב' הטעמים המובאים בטור. וכתב האול"צ הנ"ל דב' הטעמים מצריכים ליבון ולכן כתב דא"א להכשיר תנור לפסח דבעינן ליבן חמור וא"א לעשות כן וכדלעיל

אולם בחפשי בפוסקים מצאתי שלא העתיקו את הטעם השני המובא בטור אלא רק את הטעם הראשון

שהכיסוי נוגע בחררה ולכן צריך ליבון אבל מצד זיעה לא צריך ליבון

הלבוש ס"ט. וכן העולת שבת ס"ט. הגר"ז סמ"ב. חיי אדם כלל קכה' ס"ט. בית מאיר בהגהותיו על השו"ע. וכ"פ המשנה ברורה ס"ק פה' דהאיסור מחמת הנגיעה בחררה.

ועיין בבית ארזים על הטור אות לו' שהעיר אמאי זיעה מצריכה ליבון? ונשאר בצ"ע. גם הא"א מבוטשטש תמה על הטור וכן בהגהת ר' ברוך פרנקל העיר על המג"א למה הביא את הטעם השני

וכתב בהגהות מהרש"ל על הטור דמה שהטור הוסיף את טעמו השני אין הכוונה שבגלל זה צריך ליבון אלא הוא בא לדחות את ה"א שלא צריך שום הכשר על זה כתב דצריך ליבון בגלל שנוגע הכיסוי בחררה וחוז' מזה גם אם לא נוגע לפחות צריך הגעלה מחמת הזיעה. גם המאמר מרדכי זכה לכווין לדברי המהרש"ל וכ"כ בספר יד יוסף (לר' יוסף יוזפא רזנובורג)

וחזינן מכל הנ"ל שזיעה לא מצריכה ליבון וא"כ נוכל להכשיר את התנור ע"י ליבון קל

ואף שהאול"צ כתב שביאור המהרש"ל בטור דחוק דאם כדבריו הטור היה צריך לכתוב שהכיסוי **צריך הכשר** ולא היה כותב צריך ליבון מ"מ מאחר ורוב הפוסקים הנ"ל למדו כך ודאי דכך פסקינן

ואף למטוניה דהאול"צ יש להתיר הכשרת התנור שהרי מרן השו"ע בסעיף יא' כתב דמחבת צריכה הגעלה ואילו בסימן קכא' ס"ד גבי גיעולי עכו"ם פסק מרן דצריכה ליבון וכתבו הש"ך ועוד אחרונים דבפסח מרן היקל דיש לצרף הפוסקים דחמץ היתרא בלע וסגי בהגעלה דיש פה ס"ס שמא מחבת של גויים סגי לה בהגעלה ואת"ל כהחולקים דבעי ליבון אולי הלכה דחמץ היתרא בלע וסגי בהגעלה וכך מיישבים הסתיירא לגבי סכנים בין הלכ' פסח להלכות גיעולי עכו"ם.

וא"כ בנדון דידן אף להאור לציון הנ"ל סו"ס יש מחלוקת האם בליעה מזיעה מצריכה ליבון או דסגי בהגעלה ובצירוף השיטות שחמץ היתרא בלע יש להתיר **לכתחלה** להכשיר התנור לפסח בליבון קל וכמובן לאחר ניקוי וכו'

אלא דהעירני האברך החשוב הרב אלחנן אורפלי דיש מחלוקת פוסקים האם אפשר לעשות ליבון קל בתנור שהיסקו מבחוץ דדעת הפמ"ג תנא' ס"ק מד' דלא מהני ליבון ע"י היסקו מבחוץ וכ"פ הבית שלמה יו"ד פז' וקסד' וכ"כ עוד אחרונים ומאידך יש פוסקים שכתבו דמהני עיין ביד יהודה סימן צז' סק יד'. וכ"כ מגן האלף תנא' ס"ק ג' ורק בתנור מחרס כבוכיא המוזכר בגמ' ושו"ע לא מהני היסק מבחוץ ועיין ביביע אומר ח"ה יו"ד סימן ז' שהביא פלוגתא זו וחשש להמחמירים

מ"מ יש אפשרות פשוטה להפעיל את הגוף חימום

הגלוי בתוך התנור הנקרא "גריל" ואז ההכשרה נעשית מבפנים ולכו"ע מהני ולהאול"צ ולפוסקים שהתירו הכשר בהיסק מבחוץ צריך להתיר גם לפסח וכדכתבנא.

הרב אלחנן מאיר אורפלי

אי אזלינן בכלי בן יומו בתר רוב תשמיש

א. ידועה מחלוקת הראשונים אם כלי תבשיל של חמץ שמשמשים בו בכ"ר, ופעמים השתמשו ביבש כגון שחיממו בסיר קוגל או בורקס יבשים לגמרי, האם לפסח הכשרו כפי רוב תשמישו של הכלי והוי בהגעלה, או אזלינן בתר מיעוט תשמיש ובעי ליבון, ולדינא נחלקו בזה המחבר והרמ"א (או"ח תנ"א סעי' ה') דהמחבר ס"ל דאזלינן בתר רוב תשמיש ולרמ"א אזלינן בתר מיעוט תשמיש.

ב. והפר"ח (סימן תנ"א סק"ו) הקשה דאמאי מועיל מה דרוב תשמישו היה בכ"ר הא סו"ס כשיבוא להשתמש יפלוט הטעם שבלע על ידי האור, והביא דברי הרמ"ע מפאנו (שו"ת תשובה צ"ו) שכתב דלהשתמש בכלי בן יומו לכו"ע אסור, ולא אזלינן בתר רוב תשמיש אלא באינו בן יומו דהוי נותן טעם לפגם דאסור רק מדרבנן דהם אמרו והם אמרו.

ג. ולכאורה מבואר מהפר"ח דס"ל למחבר דהכל מותר ואפילו בבן יומו, [ולכן פסק להחמיר דלא כוותיה] ושוב תירץ דבריו על ידי הרמ"ע מפאנו, אבל הפר"ח גופיה ס"ל דאפילו בבן יומו אזלינן בתר רוב תשמיש.

ד. איברא דכל הפוסקים האחרונים פסקו לדברי הרמ"ע מפאנו בדעת המחבר, וכ"כ המשנ"ב (תנ"א סמ"ו) וז"ל "ומ"מ אם ידוע שתוך מעת לעת השתמשו בו חמץ וכו' צריכים הגעלה בכ"ר" אליבא דכולי עלמא" עכ"ל, מבואר מדבריו דהבין דאף המחבר ס"ל בכה"ג דלא אזלינן בתר רוב תשמיש, אך בהמשך כתב המשנ"ב (ס"ק מ"ז) על דברי הרמ"א, שפסק דלא אזלינן בתר רוב תשמיש שכן המנהג, דמ"מ בדיעבד סמכינן הדעה ראשונה, וציין בשעה"צ (סק"ג) שכ"כ אליה רבה, חק יעקב, ומקור חיים, והגר"ז, [ועיין בפמ"ג שמפקפק גם לענין דיעבד, אבל פשוט דבאינו בן יומו נוכל לסמוך על כל אלו הפוסקים להקל], ומבואר מדבריו דלמחבר אזלי' אף בבן יומו בתר רוב תשמיש מדכתב בשעה"צ להכריע להקל ובבן יומו לא הכריע בגלל הפמ"ג, [ודוחק לומר דכוונת השעה"צ לומר דבאינו בן יומו נוכל להקל, דכיון דכל המחלוקת היא באינו בן יומו ולכן אפשר להקל] וא"כ דבריו סתרי אהדדי, וצ"ע.

ה. ובאמת לכאורה בדברי הראשונים דסבירא להו דאזלי' בתר רוב תשמיש [ר"ת בתוספות בע"ז דף עו; הר"ן הרי"ף והרמב"ם עיין בית יוסף], לא הזכירו



טעמים: א' שיטות הראשונים דחמץ

בפסח נחשב התירא בלע. ב' כבולעו כן פולטו, אע"פ שאין זו דרגת ההכשר הרצוי. ג' בדיעבד מועיל הכשר אחר כשא"א בעניין אחר ע"כ. ולכאורה צ"ע למה לא מתיר מן הדין בליבון קל דדינו כהגעלה, והרי בליעתו לכל היותר ע"י משקין של זיעה. וצ"ל שדעתו דתבשיל שנבלע מכל החום של התנור לא ע"י המים נחשב בליעה ע"י אש ומעיקר הדין בעי ליבון חמור. אלא דצ"ע אמאי שונה מדין מכסה של סיר דאע"פ שיש שם מים אבל סוף סוף הזיעה עולה לבד, וכי החום שנגרם מהמים החמים והחום של האש פועלים פעולה שונה על התבשיל הנבלע מחמתו?

והנה מצאנו לכאורה נידון זה דהכשר זיעת האפיה בטור ס' תנ"א ז"ל "י"א דמכסה ששמים על החררה ל"צ הכשר כלל, ול"נ דצריך ליבון כיון שרוב הפעמים נוגע בתבשיל ועוד שהוא מזיע מהבל החררה עכ"ל. ולכאורה לפי הטעם השני בטור נראה דהכשר זיעת מאפה תנור הוא ע"י ליבון. אלא דעיינן בש"ע (סע' ט"ו) דפסק כדברי הטור דבעי ליבון, ובמשנ"ב שם כתב דטעמו מפני שרוב הפעמים נוגע הכלי בחררה עכ"ל והשמיט הטעם השני, ולכאורה ס"ל דאינו עיקר. ובהג' מהרש"ל פ' דהטעם השני שכתב הטור הוא רק לאפוקי ממ"ד דלא מצריך הכשר, וטען עליו הטור דגם אם לא חושש לנגיעה לכל הפחות צריך להכשירו מחמת הזיעה והיינו בהגעלה, אבל לא ר"ל דמחמת זה צריך ליבון. וא"כ מדבריהם מוכח כדברינו דזיעה דתנור לא חמירה מזיעה דקדרה. אולם באור לציון (גי ס' י' שאלה ב') כתב על דברי הטור דאדרבה עיקר טעמו להצריך ליבון הוא החשש לזיעה, דהטעם שכתב מפני הנגיעה קשה דהרי אזלינן בתר רוב תשמישו, והיה אפשר להכשירו בלי ליבון. ע"כ. ונלע"ד דאינה קושיה, דהדין של רוב תשמישו מבואר דכיון דכלי שנאסר, כשנעשה אינו בין יומו איסורו רק מדרבנן, חז"ל לא גזרו להכשירו אלא בצורה שדרכו להשתמש, ואם כן לפי סברא זו גם אם רוב הפעמים משתמש בו נוגע רק רגע אחד מ"מ יש לחשוש עליו ולהצריך הכשר לשימוש הזה, דהיינו בליבון.

וגם יש לעיין על הצד שזיעת אוכלים לא אוסרת, אם יש להצריך ליבון מחמת בליעות של שפיכה דהרי אלו בליעות היחידות שנבלעות והיו כל תשמישו הכי, או דילמא לא גרע זיעת אוכלים מנגיעה בצונן דסגי הדחה. וצ"ע. ועוד יש לומר דכמות זה לא יכול לאסור כיון דרוב פעמים יש שישים נגדו, ודמי לדין הנאמר ביור"ד ס"ס צ"ג דסיר גדול של חרס שבלע בשר או חלב בכמות קטנה ודרך להשתמש בכמות מרובה דשרי בלי הכשר וה"ה הכא. וצ"ע.

והנה מפורסם שהדרגה של חום הנצרכת לליבון זה, היא עד שיהיה קש נשרף בצד האחר של הליבון, כדאיתא ברמ"א (שם). אלא דעיינן בב"י (סי' תנ"א סע' ד') שהביא את דברי המרדכי בסוף ע"ז (סי' תת"ס) דכתב דאם הכלי הגיע לחום של יד סולדת בצד השני הוי כליבון, וכן נוהגים לבדוק ע"י נתינת קש ואם נשרפת וכו'. ע"כ. והנה מפני שגדר החום של בדיקה זו של קש קשה להבחנה, שמחתי לראות שיש אפשרות של בדיקה קלה יותר, האם הכלי הגיע לחום של יד סולדת.

וע' בהג' רע"א (שם דה"מ בה"ג ל') שכתב שמדברי הט"ז והמג"א מוכח דיש אפשרות לבדוק את הליבון בדרך זו, אולם בהמשך הסי' תמה על דברי המג"א הנ"ל (ס"ק כ"ז) דהא בעינן חום של קש נשרף עכ"ל, ולכאורה סותר את עצמו.

וע' בפמ"ג (שם א"א ל') שכתב ז"ל "דע דג' מיני ליבון יש א' - חום דיד סולדת דזה מהני בבליעה בכלי ראשון שלא על האש, ב' - קש נשרף ומועיל בבליעה של כ"ר על האש דבעינן מעלה רתיחות, ג' - ניצוצות נתזין ממנו וכו' ע"כ, וצ"ע דנראה שכך דעתו מסברא ולכאורה חולק על דברי המרדכי הנ"ל.

ועי' באור לציון (גי ס' י' שאלה ב') דכתב בפשיטות בתוך דבריו דחום של יד סולדת בכלי מהני כליבון קל, והוכיח כך מש"ע בהכשר כלי שבלע יין נסך (סי' קל"ה סע' י"ד), ולא שת ליבו להאחרונים הנ"ל (ולכאורה יש לחלק בין בליעה בצונן של י"ג לבליעה ע"י חום). (וע' שם שציינן לדברי הגר"ז (תנ"א הלכה י"ד), ועיינתי שם שכתב שחום של יד סולדת הוי ליבון קל אבל נוהגים לבדוק בקש וכו' והיינו שקושרים חוט סביב הקדרה ומחממים אותה מבפנים עד שהחוט נשרף ונקרע). ולדינא צ"ע.

הרב אליהו חזד

דין הכשר תנור

כלל בהלכות הכשר כלים כבולעו כן פולטו, דהיינו שהכשר הכלי נעשה באותו דרך שנהיה בו הבליעה. ויש לעיין מהי צורת בליעת התנור כדי לדעת מהו הכשרו.

הנה המאכל נמצא בתבנית ולא נוגע בכותלי התנור רק לעיתים רחוקות, והטעם היוצא ממנו יכול להיחשב כריחא או כזיעה. אם נדונו כריחא אינו צריך כלל הכשר, כי רק נאסר באופנים מסוימים בצליה ביחד בתוך תנור ולא בזה אחר זה. אך אם דין הפליטה כדין זיעה לכאורה היה צריך להכשירו ע"י הגעלה (או ליבון קל דה"ה), דהא הסימן להימצאות זיעה הוא אם אכן הכלי מזיע, והיינו בליעה של נוזלים. וכן איתא בש"ע (סי' תנ"א סע' י"ד) לגבי הכשרת מכסה של סיר . אלא דעיינן בחזו"ע (פסח) דדן להקל בהכשר תנור לפסח בלי להצריך ליבון חמור מחמת צירוף כמה

מזה כלל, זולת הרשב"א בתשובה (א' שע"ב) שכתב, דמייירי באינו בן יומו וכדברי הרמ"ע מפאנו, והביאו הב"י בסו"ס תנ"א ולא הביאו כלל בסעיף דידן.

ו. ובעצם קושיית הפר"ח על דברי המקילים נראה לומר דבעצם יש שני בעיות בכלי. א', שהתורה חייבה כלי שעובר באש להכשירו דוקא שיעבור באש ולא בהגעלה, ב' הטעם הבלוע שבתוך הכלי שאוסר את האוכל שהתבשל בו שהוא בן יומו, ועל הבעיה השניה יש לומר שסו"ס הוא מגעיל את הכלי ורוב הטעם יצא בהגעלה ומה שנבלע על ידי הליבון ואינו יוצא בהגעלה אינו נותן עוד טעם, וכיון דלא נותן טעם מן התורה אינו אוסר כלל את האוכל, [ויסוד זה דמאי דנפיק בהגעלה הוא נותן טעם, ומה שנשאר שיוצא על ידי ליבון דוקא, הוא לא נותן טעם, כפי המבואר בריטב"א (ע"ז ע"ו, ד"ה רב אשי)], וא"כ האוכל ודאי אינו אוסר, ועל הבעיה הא' שהתורה חייבה כלי שעובר באש, להעבירו באש דייקא ששמו עליו שהוא עובר באש תמיד ולכן בעי' שיעבור באש, אבל כלי שרוב תשמישו נשתמש בכ"ר ומיעוטו בליבון סגי בהגעלה.

ז. לכאורה קשה דהא תינח בכלי שעבדינן ליה הכשר בהגעלה ומוציא רוב טעם בהגעלה, אבל כלי שרוב תשמישו בצונן והשתמשו בו לפעמים בכ"ר שהכשרו בשטיפה בצונן א"כ לא עביד שום מעשה הכשר לאפוקי הטעם הבלוע שבתוכו והטעם שבלוע בתוכו כולו נותן טעם אם ישתמשו בו בבן יומו בכ"ר.

ח. ונראה לי דאה"נ דבכלי זה חייבים דוקא לחכות שיהיה אינו בן יומו דאחר דבן יומו נותן טעם אסור מן התורה, ובצונן לא נעשה הכשר להפליט הבלוע שבתוכו, ואולי אפשר לומר שלכן הרשב"א שדיבר על צונן כתב דבעי' שיהיה אינו בן יומו וכו' יודו בכך, ובדבר שנשתמשו בו בכ"ר נשתמשו בו קצת על האש הרשב"א יודה דאפשר להגעילו אפי' בן יומו, ולכן גם הבית יוסף הביאו רק בסוף הסי' ולא בסעיף דידן דהנה בסעי' ו' הבי' הביא את מחלוקת הראשונים אי אזלי בתר רוב תשמיש או לאו, ואמאי לא הביא כלל את דעת הרשב"א, ולדידן ניחא דבסעי' דידן מדובר בכ"ר ומיעוטו על גבי אש יודה דאפילו בבן יומו סגי ולא הזכיר המחבר כלל מה יהיה בצונן, ואילו בסוף הסימן דמייירי בצונן שם הביא דברי הרשב"א דבעי' שיהיה אינו בן יומו.

הרב אברהם גבריאל כפ"ץ

חום דליבון קל

ידוע הדין דליבון קל דינו כדין ההגעלה לעניין הכשרת כלים כדאיתא בש"ע (סי' תנא סע' ד' ו"א) ושאר פוסקים, והיא עצה מועילה לגבי הכשרת סירים וכדומה שאנו מתקשים בהגעלתם, ויספיק הכנסת הכלי לתוך תנור לכמה זמן ודיו.

סימן רנ"ג הלכות שהיה והטמנה

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א
ראש חבורת שבת

כמה הארות והערות לסי' רנ"ג ס"א הנלמד כעת בחבורת שבת

(חלק נדפס בכולל, וכעת נדפס עם הוספות רבות בס"ד).

א. יישוב סתירת דברי הש"ע מסי' רנ"ד ס"ד.

ע' ב"י באורך מחלוקת הראשונים אם הלכה כחנניה או כחכמים. והנה בשלחן ערוך (ס"א) פסק מרן בש"ע בסתם כסברת הרי"ף והרמב"ם להחמיר, וסברת רש"י ודעימיה הביא בשם יש אומרים. והאחרונים העירו ממה שכתב מרן לקמן (סי' רנד ס"ד) דפירות שנאכלין חיינן, מותר ליתנם סביב הקדירה אע"פ שאי אפשר שיצלו קודם חשכה. ומבואר בב"י בסוף הסימן כאן (עמוד סז) דהיינו דוקא לחנניה, דז"ל שם, כתב רבינו ירוחם בח"ג (נ"ב סט). דפירות הנאכלים חיינן דינן כתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי ומצטמק ויפה לו ואסור לשהותו על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה וזהו לדעת הרי"ף וסייעתו אבל לדעת רש"י וסייעתו מותר כדין תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שנתבאר לעיל (יב) דשרי. [ובסי' רנד"ג כתב הב"י, אם מותר לתת סביב הקדירה פירות הנאכלין חיינן אף על פי שא"א שיצולו מבעוד יום כתב רבינו בסימן רנ"ז. ע"כ. ובסי' רנ"ז כתב הטור, רשב"ם היה מתיר לתת פירות סביב הקדירה אף על גב שאי אפשר להם שיצלו קודם חשכה דקי"ל כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו על גבי כירה אפילו אינה גרופה וקטומה ופירות כיון שנאכלין חיינן חשיבי כמאכל בן דרוסאי ויותר הם טובים בלא בישול כלל מכמאכל בן דרוסאי עד שיתבשלו כל צרכם. ע"ש. וכתב הב"י, הכל מדברי התוספות (מח. ד"ה דזיתים) והרא"ש (סי' ב) בריש פרק במה תומנין וכתבוהו ס"מ"ג (שם) וסמ"ק (שם) והתרומה (שם) ורבינו ירוחם בחלק ג' (שם סט). וכתבו דלא דמי לבשר בצל וביצה דאסרינן אלא כדי שיצולו דביצה אין דרך לגמעה ובצל אף על פי שלפעמים אוכלים אותו חי אין טוב לאכלו חי כמו תפוחים. ע"ש.] ונאמרו על קושיא זו כמה תירוצים.

והמנחת כהן (ש"ב פ"ה) כתב לתרץ, שאע"פ שבסי' רנ"ג מרן לא הכריע בין השיטות, אבל ממה שכתב בסי' רנד מוכח דס"ל כדעת רש"י, שדבר זה בודאי אסור לדעת הרי"ף והרמב"ם, וכמו שכתב בב"י (ס"ס רנג) שד"ז תלוי במחלוקת הרי"ף הרמב"ם ורש"י (וכנ"ל), וזוהי ראייה שאין עליה תשובה. ע"ש. וכן מוכח מדברי הגר"א שכתב על ההיא דסי' רנ"ד, פירות, כיון שראויין לאוכלן חיינן לא גרע ממאב"ד, תוס' (מח. ד"ה דזיתים, ולשיטתם דאחר כמאב"ד שרי. ע"כ. אמנם ביאור זה במחילה יש בו מן הדוחק, דמרן יחזור בו תיכף ונראה מסי' רנ"ג לסי' רנד, ומה גם שעיקר הסוגיא מקומה בסימן רנ"ג, ושם האריך מרן בביאור השיטות, וסתם להחמיר כרבנן. גם אחה"מ לא זכיתי להבינן מה שכתב המנחת כהן שמרן לא הכריע בזה בסי' רנג, והרי בש"ע סתם כדעת הרי"ף והרמב"ם, וסברת החולקים הביאה בשם יש אומרים. ושו"ר בערך השלחן (סק"ג) שהקשה כן על המנחת כהן.

וע' בספר הלכה ברורה למו"ר הגאון הגדול ר' דוד יוסף שליט"א חלק יד (עמ' יג), שרצה להביא ראייה לשיטת המנחת כהן בדעת מרן הש"ע, וע"ש (עמ' יד), **שבשפלינו זכר לנו, שהביא דברינו שיש לדחות ראייה זו**. ע"ש. ודו"ק.

והמג"א (סי' רנד ס"ק יב) כתב לבאר, שמה שכתב בש"ע שנותן הפירות סביב הקדירה, היינו סמוך לגחלים, דאל"כ

אסור להרי"ף וסייעתו, כמו שכתב הב"י (ס"ס רנג וס"ס רנז). וכתב המנחת השקל, דמה שכתב המג"א סמוך לגחלים, הוא לא דוקא, דהא אזיל לפרש דברי הב"י, והב"י בסעיף א' פוסק כהרמב"ם בהא דבשרא אגומרי, ולדידיה הא כתב המג"א (סק"ו) דאין להתיר אפילו כשהוא מאב"ד אלא כשהוא מונח ע"ג הגחלים ממש. וה"נ צריך לפרש כאן דהפירות נוגעים בגחלים. ע"ש. וכ"כ הפרי מגדים. וכ"כ המשנ"ב בשעה"צ (סי' רנד אות כב), דאפילו האוסרין בסי' רנ"ג, מודו הכא דחשוב כמו צליה על האש, כיון שהפירות נוגעים בגחלים, וכמו שכתבו הפרי מגדים ושאר אחרונים בביאור דברי המג"א, ולהכי סתם בש"ע להיתרא אף שהוא מסכים יותר לדעת האוסרים בסי' רנ"ג. ואף שבביאור הגר"א כתב דזהו דוקא לשיטת המתירים בסי' רנ"ג, הוא מפרש כפשוטה דמייירי שלא על האש ורק שנצלין מחום הקדירה. ע"כ. וגם פירוש זה במחילה יש בו מן הדוחק, שהרי הב"י תלה הדבר במחלוקת הראשונים וכן"ל, [ע' בזה בב"י סי' רנ"ג וסי' רנד וסי' רנז. ודו"ק]. ובש"ע העתיק לשונם ללא שום שינוי, אלמא דמייירי באותו אופן שהפירות סביב הקדירה ואינם נוגעים בגחלים, ותליא במחלוקת הראשונים, ולא כפירוש המג"א דמייירי דנוגעים הפירות בגחלים וכו"ע מודו בהכי. וצ"ע. וע"ע בחמד משה (סי' רנד סק"ט) מה שהקשה על דברי המג"א.

והערך השלחן (סי' רנג סק"ג) כתב ליישב, דאע"ג דבתבשיל שנתבשל כמאב"ד סתם מרן כהרי"ף דחיישין לחיתוי, בפירות דיותר טוב הם נאכלים בלא בישול ממאב"ד (וכמו שכתבו התוס' מח.), לא חשש והתיר בפשיטות, אע"ג דרבינו ירוחם אסר לדעת הרי"ף, כיון דכמה פוסקים התירו אפילו בתבשיל כמאב"ד. וכן משמע בארוחות חיים והכל בו שכתבו ד"ז סתם בלא מחלוקת. ע"כ. אך במחילה גם תירוץ זה קשה, דלכאורה פירות חיינן לא גרע עכ"פ ממצטמק ויפה לו שאסור לדעת הרי"ף והרמב"ם. שו"ר כן למרנא זיע"א בשו"ת יביע אומר ח"ו (תארו"ח סימן לב אות ב) שכתב וז"ל, והנה אף שהתוס' (שבת מח.) בשם רשב"ם כתבו שתפוחים נאכלים יותר מתבשיל שנתבשל כמאב"ד וכו', וכ"כ האור זרוע ח"ב (ס"ס ח). והמרדכי בהגהותיו (ר"פ במה תומנין) בשם ה"ר יחיאל. והשבולי לקט (סי' נז). והצדה לדרך (דף פט ע"ג). ע"ש, מ"מ כיון שבדאי חשיב מצטמק ויפה לו אין להקל בזה להרי"ף והרמב"ם. וע' בשו"ת יביע אומר שם, שאע"פ שנראה מסכים יותר להבנת המנחת כהן והגר"א הנ"ל, אולם בחזון עובדיה שבת ח"א (עמוד מז) נראה שמסכים הולך לדברי הערך השלחן, ושכן כתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"א סי' לו, וחה"ס סי' לב). ע"ש.

ורבינו המאמר מרדכי (סי' רנד סק"ז) כתב ליישב נפלא, דלעולם מרן ס"ל כהרי"ף והרמב"ם, וההיא דסי' רנד מייירי במניח קדרה דשרי להניחה ע"ג האש, דהיינו מצטמק ורע לו, וס"ל דמאחר ואין לחוש לחיתוי מצד הקדירה, ממילא אין לחוש שמא יחתה בשביל הפירות. ומה שכתב בבית יוסף (ס"ס רנג) לאיסור לדעת הרי"ף והרמב"ם, היינו בפירות לחודייהו שאינם סביב הקדירה. ע"ש. (וסברא זו כתבה המאמר מרדכי שנית בסי' רנד סק"ז לענין פת. ע"ש.) וכוונת המאמר, דבב"י בסי' רנ"ג הנ"ל, מייירי בפירות הנאכלים חיינן דנותנן ע"ג כירה ללא קדירה כלל, וזה תלוי באמת במחלוקת הרי"ף הרמב"ם ורש"י, כמו שכתב רבינו ירוחם, אבל מה שכתב בסי' רנד ס"ד (ומקור הדברים בבית יוסף ס"ס רנז בשם רבינו ירוחם גופיה וכן"ל) **מייירי בפירות שסביב הקדירה**, ובזה י"ל שאף הרי"ף והרמב"ם יודו להתיר, דלא יבא לחתות בשביל הפירות, כיון דלגבי הקדירה דהיא עיקר התבשיל היא מצטמק ורע לו. ודו"ק.

ובאמת שהמעין ברבינו ירוחם, מקור דברי הב"י (בההיא דס"ס רנג וס"ס רנז) יראה להדיא כהבנת המאמר מרדכי, דזו לשון רבינו ירוחם שם (דף סט ע"א), **ופירות הנאכלין**

כמות שהן חיינן דינן כתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי ומצטמק ויפה לו ואסור לשהותו ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה אא"כ בשלו מבעוד יום. ומכל מקום אם הוא בענין שמותר לשהות עליו הקדירה, מותר לתת עליה הפירות חיינן מבעוד יום, ואפילו אין שהות ביום כדי שיצולו, דדינן כמאכל בן דרוסאי ויותר טובים לאוכלן חיינן מתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי. ע"כ. ודו"ק היטב כי הוא נפלא.

ב. גרף והשאייר גחלים עוממות, ושוב הובערו.

כתב הטור (עמ' נד), אא"כ גרף, פירוש שהוציא ממנו כל הגחלים, דחיישין שמא יחתה. וכתב מרן הב"י, ודברי רבינו בגורף כדברי הרמב"ם בפרק ג' (ה"ו) דהיינו שמוציא הגחלים לחוץ, אבל הר"ן (טו: ד"ה עד) כתב שנראה לו כדעת הר"ז (טז: דהיינו שגורף הגחלים לצד אחד. ע"ש. וע' להריטב"א (לו: שם), פירש רש"י ז"ל שיגרור את הגחלים, ונראה דלא סוף דבר כל הגחלים, אלא כל שלא הניח שם אלא גחלים עוממות או רמץ. ע"כ.

ולכא' דברי הריטב"א צ"ב, מאי אתא לאשמועינן והלא אפי' אם לא גרף כלל הגחלים העוממות מהכירה, ג"כ שרי, וכמו שכתב הרשב"א (לו: ד"ה עד שיגרור, בהיתר גחלים עוממות, שכיון שעממו ולא חשש ללבותן, מוכחא מילתא שאין מקפיד בחיתוי. וכ"כ המשנ"ב (סק"ק יד). הרי שאפילו לא עשה שום מעשה גריפה וקטימה שרי, כיון שלא חשש ללבותן, וא"כ כ"ש הכא שגרף הגחלים, אלא שהניח העוממות או הרמץ, דשרי.

ונלענ"ד לבאר בס"ד ע"פ מש"כ הפמ"ג (א"א סק"ג), ע"ד המ"א שם שכתב, שבקטמה אפי' הובערה אח"כ שרי, כיון דגילה דעתו דלא בעי לגחלים סגי. ע"ש. [והיינו אפי' שמניח את הקדירה אחרי שכבר הובערה, כיון שסו"ס גלי דעתיה. ודו"ק זו"ב.] וכ' הפמ"ג, ומיהו עממו והובערה הדרא למלתא קמייא, דלא שייך בכאן גלוי דעת. וזה פשוט. ע"ש. והיינו שבעממו הגחלים, ושוב הובערו, ומניח את הקדירה אחר שחזרו והובערו, א"כ ליכא שום היכרא וגילוי דעת דלא בעי לגחלים ולכן פשוט שלא מהני. ודו"ק. **ומעתה י"ל** שכוונת הריטב"א שבגרף גחלים מהכירה, ונשארו גחלים עוממות, אף שחזרו והובערו, שרי להניח עליהם קדירה, כיון דגלי דעתיה שאין מקפיד בחיתוי. ודו"ק.

אולם האברך החשוב הרה"ג ר' אלחנן בדיל שליט"א דחה כל זה, כיון ש"ל שהריטב"א לשיטתיה לקמן (לח: שכתב, וא"ת וכיון דגרור מאי איכא למיחש לחתוי (בתנור), יש שפירשו דגזרינן גרור אטו שאינו גרור מתוך שהבלו של תנור מרובה, ואין צורך, דכל גריפה דמדכרינן בפרקין, היינו שגרף הגחלים הלוחשות בלבד דאי כשגרף הכל פשיטא דהא אפי' קטום שרינן. ע"ש. נמצא שדעת הריטב"א שבתנור שגרף הכל מותר (ואכמ"ל בזה בשיטות הראשונים). ולפ"ז ההבדל בין כירה לתנור, הוא כשנשארו גחלים עוממות. ולכן פירש הריטב"א הנ"ל גבי כירה שלא סוף דבר שפינה כל הגחלים, וכוונתו בזה ליישב מה שהוקשה לראשונים.

דהנה ע' להרשב"א (לו: שכתב זו"ל, ומכל מקום לענין גורף נראה מן הירושלמי שהוא צריך לגרור לגמרי עד שלא ישאר בו אש כלל, וא"ת כיון שהוא צריך לגרור לגמרי מפני מה אסרו בתנור גרור, **פירש הרמב"ם** ז"ל מפני שאי אפשר שלא ישאר בו ניצוץ אחד וממנו ראוי לחתות ולהסיק, ולדבריו צריכין אנו לומר דבכירה גרופה התירו מפני שאע"פ שנשארו בה ניצוצות מתוך שהבלה מועט אינה ראויה להתחמם בניצוצות מועטין הנשארים ולא יהיב דעתיה ולא אתי לחתוי, אבל תנור מתוך שהבלו רב יהיב דעתיה ומחתה, ודומיא דקש וגבבה דבכירה שרי אפילו באינה גרופה ובתנור אסור. **והר"ז הלוי ז"ל** פירש מדוחק קושיא זו דגריפה שאמרו לא שיהא צריך לגרור ולהוציא חוץ מן הכירה אלא שיגרור ויסקל גחלים לצד אחד ויניח



נראה מדבריו שאפילו נתן בה דבר שאפשר לו

להתבשל במעוֹד יום כמו ירק וכיוצא בו שרי, ע"כ.

ולכא"י יש להעיר ע"ד הב"י, שהרי מדברי הרמב"ם עצמו בחבורו (פ"ג ה"ח) שכתב, אם השליך לתוכו "אבר חי", נראה שדוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה שרי משום דמסיח דעתיה מיניה. וא"כ לא היה לו לעשות כאן מחלוקת בין משמעות דברי הגמרא והפוסקים, לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, אחר שגם הרמב"ם עצמו בחבורו כתב כדברי כל הפוסקים.

אכן נראה שס"ל למרן ז"ל שאף הרמב"ם בחיבורו לא התכוין דוקא לאבר חי, ואין סתירה בדברי הרמב"ם בין מה שכתב בחיבורו למה שכתב בפירוש המשנה, ואף בחיבורו י"ל דה"ה דמהני ירק חי. וכן מתבאר ממה שכתב מרן ז"ל בעצמו (שם) בכסף משנה וז"ל, "לכאורה נראה" דדוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה משום דמסיח דעתיה מיניה, "אבל בפירוש המשנה" כתב רבינו וז"ל, וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו ע"ג גחלים מפני שהוא מסיח דעתו ע"כ. נר' מדבריו שאפי' נתן בה דבר שאפשר להתבשל במעוֹד יום כמו ירק וכיוצא בו שרי דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה מידכר ולא אתי לחתויי דומיא דשרי לשהות ע"ג כירה קטומה וסגי לה בקטימה כל דהו משום דכיון דעבד בה היכרא מידכר ליה ולא אתי לחתויי. ע"כ. ומבואר שהסכ"מ בא להשוות מה שכתב הרמב"ם בחיבורו עם מה שכתב בפירוש המשנה, שהרי כתב בתחילת דבריו "לכאורה", ושוב כתב "אבל". ודו"ק. ושור'ר במעשה רוקח (פ"ג ה"ח) שפירש כן בכונתו הכסף משנה. ע"ש.

ובאמת שבשו"ת ר' יהושע הנגיד, מבני בניו של רבינו הרמב"ם (סי' כא), נשאל בסתירת דברי הרמב"ם מפירושו לחיבורו, וכתב, כל מה שיהיה מן הירקות או זולתן יתאים, ומה שאמר "אבר", השאלה. ע"כ. הרי שהשוה דבריו שבחבורו למה שכתב בפירוש המשנה, שגם ירק מהני. וכן **מבואר בחידושי הרמב"ם על התלמוד המיוחסים להרמב"ם** (שבת יח:), וז"ל, אמר רבינו יוסף הלוי זצ"ל (הרי"ב בן מיגאש), שכן היה מנהגו כשהיה משמש לר' יצחק רבו זצ"ל (נראה שכונתו להרי"ף שהיה רבו של הרי"ם מיגאש), כשהיה רוצה לשהות תבשיל שהוא בשיל ולא בשיל, ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה, שאזי בקדרה ביה"ש בצל חי או פירמא דליפתא, ומשהה אותה עד למחר ואוכלה בשבת, ואמר היינו דאמר אי שדא בה גרמא חייא שפיר דמי. ע"כ. ודו"ק. [הביאם מו"ר הגאון הגדול ר' דוד יוסף שליט"א בספרו הגדול הלכה ברורה חלק י"ד (עמ' סב). ע"ש.] וזהו **דלא כמו שכתבו כמה מרבותינו האחרונים** (ומהם הגאון הכנסת הגדולה בהגב"י אות ב בשם הגה כ"י), **שהרמב"ם חזר בו בחיבורו ממה שכתב בפירוש המשנה**.

ובדעת מרן ז"ל נראה בס"ד כך, הנה בש"ע כתב מרן ז"ל, ואם נתן בה "חתיה חיה" מותר כאילו היתה כולה חיה, דעל ידי כך מסיח דעתו ממנה. ע"כ. ולא כתב דה"ה ירק, אבל מצד שני גם לא כתב "אבר חי", אלא "חתיה חיה" כלשון הטור. ולכא"י כמו שבב"י הביין מרן בדעת הטור שהיינו דוקא אבר חי, ה"נ נימא בדעת מרן. אלא שהטור סיים, שהרי הסיח דעתו ממנה "בבשיל החתיה חיה" שאינה יכולה להתבשל עד למחר, ובש"ע השמיט מילים אלו, ומשמע לכא"י שרצה לרמוז בזה דה"ה לירק. ודו"ק.

ואע"פ שלענין קדרה חייאת כתב מרן ז"ל, או שהיה חי שלא נתבשל כלל "דכיון שהוא חי מסיח דעתו ממנה עד למחר, ובכל הלילה יכול להתבשל בלא חתיו", וא"כ י"ל דה"ה לענין חתיה מסיח דעתו כיון שאינה יכולה להתבשל עד למחר. **אולם י"ל כמו שכתב הפמ"ג** (א"א סימן רנ"ג ס"ק ד) וז"ל, **מכל מקום אין ראייה משדייה חתיה חיה, לקדירה**

חיתיו. וי"ל. **והביא הוא ראייה מהבאה"ל לעיל (ד"ה להשהות עליה)**, שהביא מש"כ הא"ר (ס"א) דמדינא אין לסמוך על דעת הפוסקים שמותר בדעתו למחר, משום דדוקא בחייתא שא"א לאכול, מותר, אבל בזה שאפשר לאכול חיישינן שימלך לאכול ויחתה. ע"ש. הרי להדיא שבשביל להתיר בעינן דוקא שהוא באופן שא"א לאכול גם ע"י חיתיו, אבל אם אפשר לאכול ע"י חיתיו חיישינן שימלך לאכול ויחתה. ודו"ק.

אבל לדעת רש"י והר"ן גם באופן שאם יחתה יועיל החיתיו, לא חיישינן שיבוא לחתות, כיון שודאי לא הניח ע"ד לאכול בלילה. ודו"ק.

ואם כנים אנו בזה **חשבת עם יד"ג הנ"ל**, שהכל בו שס"ל שאם דעתו לצורך מותר, בעצם הוציא את היסוד הזה מתוך דברי רש"י, שכתב (סי' לא) וז"ל, אם השליך לתוכו אבר חי סמוך לבין השמשות נעשה הכל כתבשיל חי ומותר להשהותו על האש, ואע"פ שלא גרף ולא כסה מפני שכבר הסיח דעתו ממנו והראה שלא רצה לאכול ממנו בלילי שבת, ואין לחוש שמה יחתה, ועל כן פטש המנהג לאכול חמין בשבת ולהשהותו על גבי האש ואף ע"ג דמצטמק ויפה לו לפי שמסיחין דעתן ממנו. ע"ש. ומבואר להדיא בדבריו שדין זה עצמו נלמד מקדירא חייאת, שכשם שבקדרה חייאת בסתמא שרי כיון שודאי למחר אנחה, ה"ה כשדעתו להדיא למחר דשרי ואפי' בשיל ולא בשיל.

אך זהו דוקא לרש"י שס"ל שסיבת ההיתר בקדרה חייאת היא משום דודאי למחר אנחה, ולפ"ז שפיר קאמר הכל בו דה"ה בבשיל ולא בשיל אם דעתו להדיא למחר שרי. אבל לדעת הרי"ף והרא"ש והגר"ז הנ"ל, אין זה מוכרח ללמוד מקדרה חייאת, לדעתו לצורך מחר, משום שיש לדחות שדוקא בקדירא חייאת אין לחוש שימלך כיון שגם אם יחתה לא יועיל לו, משא"כ בדעתו למחר כיון שאם יחתה יועיל, י"ל דחיישינן שימלך לאכול בלילה. ודו"ק.

ולפי כל הנ"ל, אם הניח ע"ד לאכול בלילה, וגם הוא באופן שמועיל לו החיתיו לכ"ע יש לאסור. ודו"ק. **אלא שהגאון החזון איש** (סי' לו ס"ק כ בבאה"ל ד"ה מסיח) דייק מדברי הביאור הלכה (הנ"ל), שאם דעתו לאכול בלילה אסור, ושלפ"ז צריך לומר שכל דין קדירה חייאת מכרעא בסתמא דוקא. והעיר ע"ז, דלכא"י כל נותן קדירה יש בלבו יחוד לאיזו סעודה הוא מכינו, [א"ה, וא"כ דוחק לומר דמירי בסתמא]. והיה נראה שלא גזרו חכמים אפילו דעתו לאכול בלילה ומצפה עליו, כיון שעל הרוב אין משהין קדירה חייאת אלא לצורך מחר. ע"ש.

אולם ע' בשו"ת שערי ישועה (שערי ה"ס ח ד"ה ולכאורה), שכתב לענין היתר שדא ביה גרמא חייא, דלא מהני אלא במשהה התבשיל לצורך מחר, שבזה הוא מסיח דעתו ממנו עד למחר, [א"ה, וה"ה בסתמא. ודו"ק]. אבל אם מוכרח לאכול התבשיל בלילה, בודאי אין מסיח דעתו ממנו ואתי לחתוי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זכור ליצחק (סי' עד דף ק"ג ד"ה ואומר), בשם מהר"ם בן חביב בתשובה כ"י. ע"ש.

ומעתה נראה שאם דעתו לאכול מהקדרה חייאת בלילה, כיון שבמצאיאות תתבשל [וכגון דג סלמון המצוי], אסור להשהות ע"ג כירה שאינה גרופה, שהרי אינו מסיח דעתו ממנה, בין לטעם רש"י והר"ן, ובין לטעם הרי"ף והרא"ש. ודו"ק.

ד. אם מהני חתיכת ירק חי, ודעת מרן הש"ע בזה, וביאור נפלא בב"י **אם הוא מטעם היסח הדעת או היכר**.

וכתב הב"י (שם), ומדברי הגמרא והפוסקים נראה דלא שרי אלא דוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה משום דמסיח דעתיה מיניה, אבל הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (ריש פ"ג) וז"ל וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהותו על גבי גחלים מפני שהוא מסיח דעתו.

הקדירה במקום הגרופ, והלכך בתנור הגרופ איכא למגזר דלמא אתי לחתויי בגחלים שבתנור, ואינו מחזור בעיני כלל וכו'. **והנכון שנאמר דגרופה ממש בעינן**, אלא דבתנור כיון שהבלו רב ומרתח אינו נראה כגרופ אלא כמו שיש שם גחלים ואתי לשהויי או לאהדורי בכירה שאינה גרופה ואתי לחתויי אי נמי אתי לשהויי או לאהדורי בתנור גופיה דאינו גרופ. ע"כ. ועל זה קאמר הריטב"א דבגרופ מיירי שנשאר גחלים עוממות, ושעפ"ז נחא קושיית הראשונים מתנור. ודו"ק. ונפלא.

ואומנם אע"פ שהפשט בריטב"א הוא כאמור, ולא כדבריו לעיל, אבל מ"מ עצם הדין שכתבנו נראה שהוא אמת, דהיינו שמועיל גריפה בכירה, ואע"פ שהגחלים העוממות שהניח שם הובערו, שרי להניח עליהם קדירה, כיון דגלי דעתיה שאין מקפיד בחיתיו. ודו"ק.

ג. אם מהני קדירא חייאת, באופן שאם יחתה יועיל החיתיו ללילה, והדין כשמשחה הקדרה לצורך הלילה.

כתב מרן הב"י (עמ' נד), ואם נתן בה חתיכה חיה מותר וכו'. פשוט בפרק קמא דשבת (יח:). ואי שדא ביה גרמא חייא שפיר, דמי מאי טעמא דאסח לדעתיה דאמר השתא ודאי לא בשיל, ולא אתי לחתויי. ע"כ.

הנה בגמ' (יח:) ליתא האי לישנא לגבי שדא ביה גרמא, ורק לגבי קדירה חייאת אמרו כן שם בגמ' קודם לכן, האי קדרה חייאת שרי לאנחה ערב שבת עם חשיכה בתנורא, מאי טעמא, "כיון דלא חזי לאורתא, אסוחי מסח דעתיה מיניה, ולא אתי לחתויי גחלים". ע"כ. אבל הרי"ף (דף ו ע"ב) כתב, ואי שדא ביה גרמא חייא שפיר דמי מאי טעמא "דאסח לדעתיה מינה דאמר השתא ודאי לא בשיל ולא אתי לחתויי". ע"ש. וכן הוא בהרא"ש (פ"א סי' לה). ע"ש.

ועל מה דאיתא בגמ' פ' רש"י, דודאי חייאת לאו אדעתא למיכלה לאורתא אנחה התם, ומשום למחר לא אתי לחתויי, שהרי יש לה שהות גדול. ע"ש. ומבואר בדברי רש"י תרתי, חדא, אמאי אין חשש חיתיו לערב, ועל זה קאמר דודאי לאו אדעתא למיכלה לאורתא אנחה התם. (כלומר שאם הוא היה רוצה את זה לערב הוא לא היה מניח אותה חיה). והוסיף רש"י וכתב, שאף לצורך מחר אין חשש חיתיו שהרי יש לה שהות גדול. ודו"ק. ובר"ן (שם ד"ה והשתא) פירש ג"כ ככל כדברי רש"י, שטעם ההיתר כיון שאין בדעתו לאכלה עד הבוקר. ע"ש.

אבל הרי"ף והרא"ש הנ"ל, הוסיפו בטעם ההיתר יותר מהמבואר בגמ', שכתבו, "דאמר השתא ודאי לא בשיל ולא אתי לחתויי". וכ"כ הטור, שהרי הסיח דעתו ממנה "בבשיל החתיה חיה" שאינה יכולה להתבשל עד למחר. ע"כ. והיינו דכיון שגם אם יחתה ודאי לא בשיל לערב, לא אתי לחתויי, אבל אם היה ראוי להתבשל בחיתיו, עדיין יש חשש חיתיו. וכן מבואר להדיא בהגהות מרדכי פרק כירה (רמז תנו, לה). אי שדיא ביה גרמא חייא שפיר דמי וטעמא הוי כיון דחי הוא לא יועיל שום חיתיו לאכול הלילה ולצורך מחר לא בעי חיתיו כי יתבשל בטוב בלא חיתיו. ע"ש. וכ"כ רבינו הגר"ז (סעיף ח) וז"ל, דכיון שעכשיו הוא חי הוא מסיח דעתו ממנו עד למחר שבליילה לא יהיה ראוי עדיין אף אם יחתה בגחלים ובכל הלילה עד למחר יוכל להתבשל אף בלא חיתיו כלל. ע"ש.

לפ"ז נ"מ לדינא, באופן שהניח קדרה חייאת בסתמא, ואם יחתה יהי החיתיו לבשל, לדעת הרי"ף הרא"ש והגה"מ והגר"ז, אסור, וכן מתבאר מדברי הבאה"ל (ס"א ד"ה מסיח), שכתב שקדירא חייאת שלא יוכל לאכול לאלתר בזמן סעודת הלילה, שדרך ב"א אוכלין, לא גזרו חכמים כיון שאין דעתו לאכול אז. ע"ש. ומבואר שאם יוכל לאכול בזמן סעודת הלילה, יש חשש חיתיו. ודו"ק. **ויד"נ האבר החשוב הרה"ג ר' יקיר בן עזרא שליט"א, אמר שאין זה מוכרח, כיון שי"ל שהבאה"ל מיירי שיכול להיות מוכן בלא**

מבושלת כל צרכה, דעביד מעשה ומסיח דעתו, כמו קטמה כל דהוא באות הקדום, לכולה חייאת ומתבשלת בלילה יודה הרמ"ז ז"ל בפירוש המשנה דאסור. ועיין ב"י, וצ"ע. עכ"ל. וז"ל שיש לחלק בין כשמשליך ירק חי לתוך הקדרה, דבזה אמרינן דעביד מעשה הרי הוא מסיח דעתו, לבין כשמניח קדרה שכולה חייאת, דבזה כיון שלא "עביד מעשה" בעינן דוקא בשר כדי שייסיח דעתו עד למחר, וממילא י"ל שגם הרמב"ם יודה בקדרה שכולה ירק שאסור, כיון שאינו מסיח דעתו, ורק בקדרה שכולה בשר מסיח דעתו. ודו"ק. והדברים נפלאים עד בלי די, שעפ"י ז"ל שדברי מרן ז"ל נאמרו בדקדוק רב, שלענין קדרה חייאת כתב, "דכיון שהוא חי מסיח דעתו ממנה עד למחר, ובכל הלילה יכול להתבשל בלא חיתוי", משא"כ לענין "חתיכה חיה" כתב "דעל ידי כך מסיח דעתו ממנה", ולא כתב שמסיח דעתו עד למחר כיון שאינו יכול להתבשל עד למחר, כיון שזה מהני אף בירק שיכול להתבשל, מצד שעביד מעשה היכר, וזה מה שעושה את ההיסח הדעת. ודו"ק.

ועפ"י יאירו דברי מרן הב"י שו"ת לבאר דמהני ירק, וז"ל, משום דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה, מידבר ולא אתי לחתוי, דומיא דשרי לשהות על גבי כירה קטומה, וסגי לה בקטימה כל דהו, משום דכיון דעבד בה היכר מידבר ליה ולא אתי לחתוי, ע"כ. ונראה דר"ל, שאע"פ שהזכיר הרמב"ם שהוא מסיח דעת, אין כאן באמת היסח דעת, שהרי הירק יתבשל מבעוד יום, אלא כוונת הרמב"ם "שעשה מעשה המוכיח" שמסיח דעתו, ומעשה זה גורם דמידבר דכיר ולא אתי לחתוי, **ולעולם טעם ההיתר משום "היכר", וכמו שכתב הב"י לשון "מידבר ליה"**. ובזה ביאר הב"י מה שכתב הרמב"ם שמסיח דעתו, דבאמת כוונתו דמידבר דכיר, **כי גבי ירק חי אי אפשר להסביר שטעם ההיתר משום היסח דעת. וע"ז הביא הב"י ראייה מקטימה כל דהוא דמהני, דגם בזה הוא מדין "היכר", שהרי אם יחתה יהיה ראוי לאכול מבעוד יום ואין כאן היסח דעת. ודו"ק היטב כי הוא נפלא.**

ועפ"י אתי נמי שפיר מה שלכאו' היה מקום להעיר טובא ע"ד מרן ז"ל שביאר בדעת הרמב"ם שהוא מדין "היכר", שהרי הרמב"ם גופיה כתב (פ"ג ה"ד) שהוא מטעם היסח הדעת. וז"ל שם, לפיכך אם גרף האש או שכסה אש הכירה באפר או בנעורת הפשתן הדקה או שעממו הגחלים שהרי הן כמכוסות באפר או שהסיקוה בקש או בגבבה או בגללי בהמה דקה שהרי אין שם גחלים בוערות הרי זה מותר לשהות עליה, "שהרי היסח דעתו מזה התבשיל" ואין גוזרין שמא יחתה באש. ע"כ. וכתב מרן ז"ל בכסף משנה שם וז"ל, כתב הרמ"ך צ"ע היאך הסיח דעתו שהרי בדעתו לאכלה בלילה, ומי לא עסקינן דאין לו תבשיל אחר כי אם זה. וטעם הנכון, משום דעביד היכר כיון דגרף או קטם דלא אתי לחתוי. וכן פירשו רבותי עכ"ל. וכתב על זה הכס"מ וי"ל לדעת רבינו דקים להו לרבנן שכל שגרף הוא מסיח דעתו. ע"כ.

הרי שנחלקו הרמב"ם והרמ"ך אם הוא מטעם היסח הדעת, או מטעם היכר. ומטעם זה נחלקו הרמב"ם והרמ"ך בהלכה ה' שם, אם מהני גריפה וקטימה בתנור, שהרמב"ם כתב, בד"א בכירה שהבלה מועט, אבל התנור אף על פי שגרף האש או כסה באפר או שהסיקוה בקש או בגבבה אין משהין בתוכו וכו'. ע"כ. וכתב הכסף משנה שם, כתב הרמ"ך, צ"ע מאין הוציא זה, דמתניתין לא אסר כן כי אם תנור שהסיקוהו בקש ובגבבא דאגב חמימות התנור הקש והגבבא בוערות ואיכא למיגזר אבל אם גרף וקטם "דעביד היכר" אפילו בתנור וכו'. ע"כ. וכתב ע"ז הכס"מ, **ודברי הפוסקים הם כדברי רבינו, ופשטא דמתניתין הכי מוכח. ע"ש.**

וא"כ קשה טובא היאך שם בהלכה ח' פירש הכס"מ (וכן הב"י הנ"ל), שגם ירק מהני כיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה, "מידבר ולא אתי לחתוי", שהוא מטעם היכר.

אולם להנ"ל אתי שפיר שבאמת בגריפה וקטימה וכו', הוא מטעם היכר שעושה את ההיסח הדעת, מפני קלקול האש, ובקדרה חיה הוא מסיח דעת מפני התבשיל עצמו שלא יתבשל עד למחר. ובחתיכה חיה הוא מטעם היכר. ודו"ק ונפלא.

הגאון הרב ישראל אלמשעלי שליט"א

ראש חבורת שבת

בענין הגריפה והקטימה בימינו

תנן בשבת דף לו: כירה שהסיקוה בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר.

וצריך להבין הסברא מדוע ע"י גריפה וקטימה מהני? ומדוע בתנור לא מהני לגרוף ולקטום לרוה"פ?

הרמב"ם (פ"ג ה"ד) כתב לפיכך אם גרף האש או שכסה אש הכירה באפר או בנעורת פשתן דקה... הרי זה מותר לשהות עליה **שהרי היסח דעתו מזה התבשיל ואין גוזרין שמא יחתה**. גם הרמב"ן (שבת לו:) כתב והטעם לפי שהמערב אפר ואש לגמרי **סילק דעתו מחיתוי האש וכבר קלקלו והסיח דעת ממנו**. גם הרשב"א כתב (שבת לו:) **מוכחא מילתא שהוא מתייאש ממנו ואינו רוצה בחיתוי**. גם האורחות חיים (הלכ' שבת הלכה נח') כתב **שהרי היסח דעתו מהן ואין לחוש שמא יחתה**.

מבואר מהראשונים הנ"ל דהסברא בגו"ק הוא הסחת דעת מחיתוי.

אולם הרמ"ך (מובא בכס"מ שם) תמה על הרמב"ם היאך הסיח דעתו הרי בדעתו לאכלה בלילה ומי לא עסקינן שאין לו תבשיל אחר כי אם זה? **והטעם הנכון משום דעביד היכר ... ולא אתי לחתוי**. גם הר"ן (בדף טו: מדפי הרי"ף) כתב כל שגרוף וקטום **דאיכא היכרא** שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי. גם מהרא"ש משמע כן דכתב (סימן י"א) דמותר להניח קיתון מים כנגד המדורה ולא חישנין לחיתוי מכיוון שהצריכו חכמים להרחיק מהמדורה **איכא היכרא ולא אתי לחתוי**.

מבואר מראשונים אלו דהסברא היא משום דאיכא היכר ועי"ז אדם יזכר לא לחתות בגחלים.

בעל המאור (דף טז: מדפי הרי"ף) כתב דהא **גלי דעתיה דלא קבעי להו**. גם הריטב"א כתב (שבת לו:) דכל דעבד הכי **גלי דעתיה** דלא קפיד בחמימותיה ולא אתי לחתוי. ולשון זו מובאת בעוד ראשונים.

ועיין בב"י (ד"ה ומ"ש ואם נתן) שביאר ברמב"ם פירוש המשניות שגרמא חייא זה גם ירק חי וסיבת ההיתר משום דעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנה ומידבר ולא אתי לחתוי דומיא דשרי להשהות ע"ג כירה קטומה וסגי לה בקטימה כל דהו משום דכיון דעבד בה היכרא מידבר ליה ולא אתי לחתוי.

ולכאורה איך הב"י מבאר בדעת הרמב"ם את ב' הטעמים הסחת דעת והיכר?

גם בדברי המ"ב יש לעיין שכתב בס"ק יד כיון דגילה בדעתו דלא בעי לגחלים סגי דודאי לא אתי לחתוי. ואילו בבאה"ל ד"ה ליתן כתב דמסתמא הסיח דעתו ממנה ולא אתי לחתוי?

והנראה לומר דאין כאן מחלוקת והכל הולך לכיוון אחד דחז"ל רצו שהאדם יעשה מעשה המוכיח שאינו רוצה בחיתוי והראשונים התבטאו בלשונות שונים או בהסחת דעת מלחתות או בהסחת דעת מהתבשיל וממילא לא יחתה או בגילוי דעת שלא מעוניין בגחלים או בלשון היכר שעל ידו יזכור לא לחתות.

וזה כוונת הב"י בפירוש דברי הרמב"ם דע"י ההיכר שקטם או שנתן חתיכת ירק חי הוא מגלה בדעתו שאינו רוצה בחיתוי ומה שכתב הרמב"ם מסיח דעתו מהתבשיל הכוונה

שמסיח דעת מלחתות וע"י כן לקדם התבשיל ולצמקו. (עיין במרכבת המשנה ובערוך השולחן שביארו כן את הרמב"ם ויתרצו בזה את קושיית הרמ"ך).

והראני הרב **יצחק סתהון שליט"א** דכ"כ החוט שני (ח"ב קד' ד"ה המבואר) דהכל חד טעמא.

וכתב הפמ"ג (בא"א ס"ק ח') דלפי"ז אמאי לא מהני בתנור גו"ק הרי גילה בדעתו. וביאר שמחמת שתנור הבלו רב אין זה גילוי דעת דיתכן שקטם כדי שלא יתחרך.

אולם יש דעות בראשונים דמהני גו"ק בתנור הרמ"ך ובעל הההשלמה מביאו הכלבו ועיין באלו"ר ס"ק י' שביארם דסבירא להו דהמשנה בדף לח: העוסקת בתנור מיירי בתנור שאינו גרוף וקטום וכביאור אב"י שם בסוגיא והלכה כמותו דהגמרא מביאה תניא כוותיה ודלא כרב אדא בר אהבה שדחה את אב"י שהעמיד המשנה בגו"ק ושאר הראשונים שכתבו דלא מהני גו"ק בתנור ס"ל כאוקימתא דרב אדא בר אהבה שדחה את אב"י דהמשנה מיירי בתנור גו"ק ואפי' הכי לא מהני, (ומה שביאר הב"י בדברי בעל הההשלמה עיין באלו"ר שדחא ויעוין בספר ההשלמה שכתב להדיא דמהני גו"ק בתנור דש"ס כאוקימתא דאב"י).

ומעתה יש לעיין בימינו שמשמשים בכיריים של גז או בתנור וכיו"ב דכל פעולת החיתוי אינה באש אלא בכפתורים האם יועיל הוצאת הכפתורים או כיסויים להחשיבים כגו"ק?

ולהמתבאר לעיל נלע"ד דמהני שהרי הסברא בגו"ק היא דחז"ל רצו שהאדם יעשה מעשה המוכיח שמסיח דעת מלחתות ואין לך מעשה המוכיח גדול מזה שהוציא את הכפתור או כיסוה דמראה בזה שאינו מעונין להתעסק בחיתוי והגברת האש ואף שחז"ל אמרו לקטום את האש או לגורפה ולא להחביא את הרתח התם החיתוי היה באש עצמה לכן המעשה המוכיח שאינו מעונין לחתות אינו אלא בגחלים שהרי בכל דבר אפשר לחתות ולאו דווקא ברתח לכן לא חשיב היסח דעת גמור אלא בגו"ק של הגחלים עצמם אבל בימינו שלעולם לא מתעסקים עם האש עצמה וכל החיתוי שייך בכפתורים בלבד אין לך מעשה המוכיח גדול מזה שאינו רוצה להגביה האש כשהוציא הכפתורים או כיסויים.

וראיתי לבעל שבט הלוי (ח"א סימן צא' - ח"ג סימן מט') שכתב ממש כסברא זו וז"ל מקום יש לעיין בזמנינו דגם אם האש מגולה מ"מ בעצם האש אין מה לחתות ולסדר גודל השלהבת רק אצל הגלגלים (כפתורים) למטה וא"כ העיקר שיהיו הגלגלים מכוסים ואיכא היכרא. וסיים דלמעשה אינו מתיר באש גלויה. (ובתשובה ח"א צא' כתב שכסוי האש בכאה"ג הוא רק חומרא). ועיין בח"ט סימן נג סוף או' א' שכתב דלגבי שהיה הלא יש עצה לכסות כפתור וכדו'.

ויעיין בשו"ת יחיה דעת ח"ז סימן מג'-מד' שכתב להקל בכיסוי הכפתורים דמהני כיוון שיש בזה היכר גמור ואין לחוש שיבוא להגביה דרגת האש והוסיף דיתן פתק שכתוב בו שבת לחזק ההיכר. ועיין בתשובה מג שלא הצריך להניח פתק גם בחזו"ע ח"ד עמ' שני ושנח' כתב דמהני להשהות בתנור שהוציאו כפתוריו ולא הצריך לרשום בפתק ומסתבר שזה רק לרווחא דמילתא. עיי"ש.

ומצאתי במעשה אי"ש ח"ז עמ' קמב שנשאל החזו"א האם מועיל לכסות הבורג המגדיל ומקטין את האש? וענה דזה מועיל לגבי העמדת אוכל מע"ש ולא לגבי חזרה.

גם במנוחת אהבה להגר"מ לוי ע"ה (פ"ג ה"א הערה 5-7) שכתב דאפשר להקל בכיסוי הכפתורים... בלי לכסות את האש והביא ראייה מדברי הרא"ש שהקשה אהא דאמרינן מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה ולא בשביל שיחמו דאמאי לא חששו לשמא יחתה ותירץ הרא"ש מכיוון שהצריכו חכמים להרחיק מהמדורה איכא היכרא ולא אתי לחתוי מוכח שאף שאין שום הוכחה באש עצמה רק שעשה מעשה המוכיח שלא יחתה כגון הכא שהרחיק הקדירה



חשיב שעבר כבר שם בישול עליו. והיינו טעמא דמילתא, דאפילו שאינו חשוב מבושל כל צרכו, מ"מ מכיון דכבר עבר עליו שם בישול כל שהוא, לא החמירו רבנן לאסור מאכל זה משום בישול עכו"ם, ולא גזרו אלא במאכל שלא עבר תהליך בישול כלל, ודווקא בכה"ג קיימת הגזירה. **ואשר לפי זה י"ל**, שזו היא כוונת הגמ' שם (כ). דכמו שלענין בישול עכו"ם נקטינן דלא החמירו רבנן לאסור תבשיל זה שהוא כמאכל בן דרוסאי (עיין יו"ד סימן קיג סעיף ט) ה"ה הכא דס"ל לחנניה הכי, דלא גזרו חכמים שמא יחתה אלא בתבשיל שעדיין לא הגיע לשום מצב בישול, דבכה"ג אסור חכמים שמא יחתה ויזרו את הבישול, אבל בתבשיל שהתבשל כמאב"ד, כיון דכבר חל עליו שם בישול ואפילו שאינו מבושל כל צרכו, בכה"ג לא גזרו.

העולה מדברינו לכאורה, דאין הכרח דס"ל לחנניה דמאכל בן דרוסאי חשיב מבושל כל צרכו, דז"א, אלא ס"ל דכל שהוא מאב"ד כיון שקיבל עליו שם בישול כל שהוא, בכה"ג לא גזרו רבנן שמא יחתה.

אמנם, לאחר העיון נראה דא"א כלל לומר הכי. דהנה מבואר בגמ' דחנניה מתיר להחזיר תבשיל שלא מבושל אלא כמאב"ד על כירה גרופה וקטומה, דתנתינן להחזיר תנן. וקשה דהנה נקטינן (שיח סעיף ד) דכל שהוא מבושל כמאב"ד לא חשיב מבושל כל צרכו ואסור להחזירו בשבת אפילו על כירה גרופה וקטומה. והנה, לפי תו"ס לא קשה מידי, דס"ל דכל שהוא מבושל כמאב"ד חשיב מבושל כל צרכו ולכן שרי להחזירו דאין בישול אחר בישול ביבש או בלח חם. עכ"פ מבואר יוצא דס"ל לחנניה דכל שהוא כמאב"ד חשיב מבושל כל צרכו.

מאידך, לשיטת רש"י שפסק כחנניה (לז: ד"ה ורב ששת) קשה טובא, שהרי ס"ל דמאב"ד לא חשיב מבושל כל צרכו (דו"ק בדברי הבה"ל שם ס"ד ד"ה אפילו בעודו רותח) וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה לדידיה איך מותר להחזיר, הרי גם אם אין לחשו שמא יחתה אכתי איכא איסורא להחזיר אפילו ע"ג כירה גרופה וקטומה משום בישול וצ"ע, וצ"ל בדוחק דס"ל לרש"י דלא התירו חזרה אלא במבושל כל צרכו. ודחוק הוא שהרי כל החידוש הוא על מאב"ד דעל זה קאי רש"י להתיר שהיה ולאסור חזרה היכא דאינו גרוף וקטום, ולהתיר אפילו חזרה היכא דגרוף וקטום וצ"ע.

ועיין בדרישה (אות ו) שדן לפי חנניה לגבי פחות ממאב"ד, ומסיק דפשיטא דאפילו לרש"י אסור חזרה בכה"ג משום בישול וכתב דסיפא דומיא דרישא במאב"ד. אמנם, מוכח מדבריו דכל שהוא כמאב"ד לא קשה מידי ושרי להחזיר לרש"י אפילו שאינו מבושל כל צרכו וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה ולא כמו שחילקנו בדוחק דז"א, ולי צע"ג.

• בביאור ההיתר דקדירה חייתה

איתא בגמ' (יח:) וז"ל ואי שדא ביה גרמא חייתא שפיר דמי מ"ט אסח אדעתיה שאמר השתא ודאי לא בשיל ולא אתי לחתויי ע"כ.

הרב דוד כוכב

בביאור מחלוקת הראשונים בדן שהייה בתבשיל שהתחיל להתבשל ובדן קידרא

דחייתא

הב"י מבאר את דברי הגמרא בשבת יח: בשיל שפיר דמי, בשיל ולא בשיל אסור. לדעת הר"ף וסייעתו מעת שהתחיל להתבשל בין שלא הגיע למאכל בן דרוסאי בין שהגיע ואפילו התבשל כל צרכו אלא שהוא מצטמק ויפה לו מקרי בשיל ולא בשיל ואסור, ולדעת רש"י וסייעתו כל שהגיע למאכל בן דרוסאי מקרי בשיל ושפיר דמי לשהוי, ולא מקרי בשיל ולא בשיל דאסור לשהוי על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה אלא כשהתחיל להתבשל ולא הגיע

הכל לחוץ כדעת הרמב"ם. ועי' מש"כ הכס"מ (פ"ג ה"ד) בשם הרמ"ך, וצ"ע.

אמנם נראה שיהא נ"מ בין הטעמים באופן שהקטימה נעשתה מאליה כגון ע"י הרוח או אפי' ע"י אחר שלא מידיעתו, כי לטעם היסח הדעת, הלא משנקטמו הגחלים אינם מוסיפים הבל כ"כ כמו גחלים שלא נקטמו (וכפש"כ רש"י ל"ו ע"ב, ואף הראשונים שם לא חלקו עליו במה שחזמו מתמעט קצת, אלא במה שהחשיבו כדבר שאינו מוסיף הבל כלל), ומלאכת החיתוי אצלם נעשה קשה יותר, ולכן תיכף לכשיודע לו על הקטימה יסיח דעתו מלחתות, אבל לטעם גילוי דעת, בכה"ג הרי הוא עצמו מעולם לא גילה דעתו שאינו חפץ עוד בחיתוי. ואין להקשות מגחלים עוממות שחשובים כקטומים אע"פ שלא עשה בהם שום מעשה, כי שם ידע מהמציאות שלהם, וכפש"כ הרשב"א (שם) דאחר שעממו ולא חשש ללבותן גילה דעתו שאינו חפץ עוד לחתות, משא"כ בנדר"ד שלא ידע כלל מן הקטימה אפשר דל"מ. ואדרבה מדברי הרשב"א הללו נראה דדווקא מפני שידע במציאות הגחלים ה"ה חשובים כקטומים, ולשיטתו דטעם ההיתר הוא משום גילוי דעת, אבל היכא דלא ידע ל"מ, וצ"ע.

הרב יהונתן סגל

בדן קדירה חיה

שאלה: הנה דין קד"ח מבואר דבכה"ג שלא יהיה המאכל ראוי לסעודת הלילה ע"י חיתוי שפיר שרי להשהותו אפי' ע"ג כירה שאינה גו"ק, ויל"י מה הדין בקד"ח שלא תהיה מוכנה בתחילת היום אלא עיקר כוונתו לאכול סעודתו בצהרי היום ואז וודאי תהיה מוכנה אך בשעות הבוקר אינה מבושלת כ"צ האם כה"ג שייך התירא דקד"ח.

תשובה: כתב הבה"ל (ד"ה מסיח דעתו) דאמרינן קד"ח אסוחי מסח דעתיה היינו אפי' אם יהיה מוכן קודם אחר הסעודה כ"ז שאין דרכם של בנ"א לאכול אז הרי הסיח דעתו מהקדירה ולא יבוא לחתות (אכן צריך שבסעודה לא יוכל להיות מוכן אף ע"י חיתוי) ואין לחשוש שמא ילך ויאכל אז כיון שאין הרגילות בכך, ומבואר דבכה"ג שאין חשש חיתוי בזמנים שאין הרגילות לאכול בהם.

ולפי"ז נראה דאם הקדירה אינה מבושלת דיה קודם התפילה בזמן שאין רגילות העולם לאכול אך לאחר שיתפיל שפיר כבר תהיה ראויה כ"צ אזי לא חיישינן שמא יחתה, אמנם אם הקדירה לא תהיה מבושלת כ"צ בזמן שכבר מנהג העולם לאכול בו סעודה אזי מסתבר שכה"ג הדר דינא כקדירה בעלמא שחיישינן שמא יחתה ע"מ שתתבשל מהר יותר לצורך סעודתו.

הרב משה מלכה

הערות וביאורים בסוגייתא

• הערה בדברי חנניה

הנה ידוע מה שהסתפקה הגמ' (לז:) בביאור דברי המשנה דלהלן וז"ל כירה שהיסקוה בגפת או בעצים לא יתן עד שיגרוף או שיתן את האפר ע"כ. האם הפירוש הוא לא ישהה, או דילמא לא יחזיר אבל שהייה מותר. והוכיחה הגמ' דס"ל לחנניה דלא יחזיר תנן אבל שהייה מותר וז"ל חנניה שם (כ), אמר חנניה כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר לשהותו על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה ע"כ. וצ"ב בעצם שיטת חנניה, מ"ט לא חש שמא יחתה, שהרי הכא איירי באינו גרוף וקטום.

והנה, המעיין שם יראה דהגמ' השווה את דינא דחנניה עם דינא דשיעור בישול כמאכל בן דרוסאי הנאמר בענין איסור בישול עכו"ם, ודו"ק, וכתב שם רש"י וז"ל איתמר נמי דמאכל בן דרוסאי חשיב בישול ע"כ. ומיד לאחר ברייתא זו, הביאה הגמ' את דברי חנניה. מבואר יוצא, שעיקר החידוש בדברי חנניה נמי הוא דכל שהוא מבושל כמאכל בן דרוסאי

מהאש שפיר דמי. וסיים שם הרב דנכון יותר לכסות האש דאיכא תרתי לטיבותא גם היכר וגם מיעוט החום. עיי"ש.

ויש שדחה הראיה מהרא"ש דהתם אין דרך בישול בכך ולכן לא חיישינן לחיתוי אבל כשמניח הקדירה על האש ממש כדרכו לא מהני מה שעושה היכר חיצוני.

ולענ"ד גם בנידון דידן אף שמניח הקדירה על האש אבל מ"מ אין דרך לבשל בלי כפתורים להגבהת או הנמכת האש ואין לך היכר ומעשה המוכיח גדול מזה שלא יבוא לחתות.

ב. ועוד נראה לצרף כאן מה שכתב הגידולי ציון (ח"ט סימן יא') דיש סברא לחלק בין דין כירה של חז"ל לכיריים של ימינו דהשימוש בגחלים מצריך מדי פעם חיתוי כי טבע הגחלים שהם הולכים ודועכים ולכן חיישינן לחיתוי משא"כ בכירים של גז בימינו שמדליק על להבה כרצונו ואינה נפחתת גודל הלהבה למה שנחוש שיגביה הלהבה. וכ"כ הציץ אליעזר (ח"ט סי' טז או' ג') והאור לציון ח"ב עמ' קנ"ו ועיין בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן נ') שכתב דהשימוש בכירה עם נפט וספירט לא היה בזמן חז"ל ואין לחדש גזירות מדעתנו.

ואף שרוה"פ לא קבלו סברות אלו למעשה ונקטו להחמיר להצריך גם בימינו גו"ק מ"מ חזי לאיצטרופי למה שכתבנו לעיל דדי בכיסוי או הוצאת הכפתורים.

ועוד נראה לצרף סברת הרמ"א בסימן רנ"ד דתנור שהוא טוח בטיט דמותר לצלות בשר בתוכו אף שלא הגיע למאב"ד וה"ה תבשיל בשיל ולא בשיל דבכה"ג לא חיישינן שיחתה בגחלים א. דלא טרח כולי האי לסתור הטיחה כדי לחתות ב. עד שיסיר הטיט יזכור שהיום שבת ולא יחתה. עיי"ש וא"כ ה"ה הכא כשהכפתורים מכוסים או שהוציאום אין לחוש שיגביהו האש דעד שיחזירם או יגלם יזכור שהיום שבת ואף שד' מרן שם להחמיר בזה יעוי"ש מ"מ חזי לאיצטרופי וכ"כ האמרי יוסף ח"ב סי' קע"א או' א'.

ועיין בשבות יצחק (ח"ב פ"י) שכתב שאין לדמות כיסוי הכפתורים לתנור טוח בטיט א. דהתם איכא טירחה לסתור הטיחה ואילו הכא אין טירחה לגלות הכפתור ב. התם הקדירה נמצאת בתוך התנור וגם האש מכוסה ממנו בזה נראה שמסיח דעת אבל הכא שהקדירה והאש מגולים לא מהני אולם עיין במנחת שלמה ח"ב (סימן לד' ד"ה היכא) שכתב דקשה לו להכריע אי חשיב כטח בטיט.

ויש להביא ראיה ממה שכתב הבאה"ל סימן רעה' ד"ה לאור הנר דמותר לקרוא לאור הנר כשהוכן ע"י שרושם פתק שבת על המקום שבו מגדילים הלהבה ע"ש. וכמו דהתם יש חשש שיחתה ויגביר הלהבה ובכל זאת שרי ה"ה הכא.

מכל הנ"ל נלע"ד דשפיר דמי לסמוך על כיסוי או הוצאת הכפתורים ולהחשיבו כגו"ק.

הרב אלחנן בדיל

דין קטימה שנעשתה מאליה או ע"י

אחר שלא מידיעתו

הנה נחל' הראשונים בדן גרופה וקטומה, האם הוא משום 'היסח הדעת' או משום 'גילוי דעת', והיינו האם מעשה הגרופה גורם שמיציאותית יסיח דעתו מלחתות, או שרק מגלה דעתו בזה שאינו חפץ עוד לחתות. ויש שרצו לתלות בזה את מחל' הראשונים הנודעת אם צריך להוציא את כל הגחלים לחוץ או דסגי לגורפם לצד הכירה, שכן הרמב"ם הצריך לגרוף הכל לחוץ (עי' פ"ג ה"ו) לשיטתו דטעם ההיתר הוא משום היסח הדעת (שם ה"ד). וכל שלא הוציא הכל לחוץ אין כאן הסחת דעת מוחלטת, ואילו לדעת בעה"מ (ט"ז ע"ב מדפה"ר) א"צ להוציא הכל לחוץ לשיטתו (שם) שהוא מדגין גילוי דעת, וכל שגרף הגחלים לצד גילה דעתו שאינו חפץ עוד בחיתויים. אמנם זה אינו, דהא ברשב"א (ל"ו ע"ב) ריטב"א (שם) ואהל מועד (ש' השבת דרך ג' ני"ב) כ' כטעמו של בעה"מ, אע"פ שהצרכי לגרוף

למאכל בן דרוסאי, ואם לא התחיל להתבשל כלל אלא הוא חי לגמרי לכו"ע שרי לשהוי על גבי כירה שאינה גרופה וקטומה.

והב"ח חולק על הב"י וס"ל שפחות מבן דרוסאי לדעת הרי"ף והרמב"ם נחשב כלא מבושל כלל וש"י להשהות, ולדעת רש"י מרגע שהתחיל להתבשל עד פחות ממאכל בן דרוסאי אסור להשהות דאל"כ לא משכחת איסור שהיה לשיטתו.

והנה הט"ז כתב להוכיח דלא כהב"ח שאם כדבריו א"כ כ"ש שפחות ממאכל בן דרוסאי מותר לדעת רש"י וסייעתו שהם מקילים יותר. וזה מבואר בפוסקים שלדעתם אסור אם התחיל להתבשל אפילו אם מבושל פחות ממאכל בן דרוסאי א"כ כ"ש שלרמב"ם גם אסור.

ונראה לי שאין זו קושיה דאפשר לבאר דיסוד מחלוקת הראשונים הוא דדעת רש"י שהחשש שמא יבוא לחתות קיים בתבשיל שהתחיל להתבשל כל עוד התבשיל לא ראוי לאכילה אפילו על ידי הדחק אבל כשהתבשיל הגיע למאכל בן דרוסאי וראוי לאכילה אפילו על ידי הדחק אין חשש שיבוא לחתות כיון שאפשר לאוכלו כך, ודעת הרמב"ם להפך, תבשיל שאינו ראוי לאכילה כרגע אפילו ע"י הדחק אין חשש שיבוא לחתות אלא אדרבה מסיח דעתו מהתבשיל והוא כמו קידרא חייתא ואין חשש שיבוא לחתות ורק כאשר התבשיל התחיל להיות ראוי כגון שהוא מבושל כמאכל בן דרוסאי אז רק מתחיל החשש שיבוא לחתות כדי שיגמר בישולו.

אם כן לפי זה לרש"י שמאכל בן דרוסאי חש כראוי לאכילה ואין חשש שמא יבוא לחתות א"כ שפיר יש לומר שאם התחיל להתבשל אפילו קצת יש חשש שמא יחתה כדי לקרב בישולו והוא לא מסיח דעתו מהתבשיל, שהרי אם יתבשל עוד קצת יגיע למאכל בן דרוסאי. אבל לפי שיטת הרמב"ם שכל זמן שלא מבושל כל צורכו יש חשש שמא יחתה חזין, כל עוד שאינו מבושל כל צורכו יש חשש שמא יחתה וזה אם כבר התבשל כמאכל בין דרוסאי רק אז אינו מסיח דעתו ויבוא לחתות כדי שיגמר בישולו, אבל בפחות מזה הוא רחוק מבישול הראוי ומסיח דעתו ואין חשש שיבוא לחתות, א"כ אדרבה לרמב"ם פחות ממאכל בן דרוסאי שרי. ולפי שיטתו שמאכל בן דרוסאי הוא חצי בישול רק אם הגיע שליש בישול מותר להשהותו כי חשיב כקידרא חייתא. ולרש"י וסייעתו אסור מרגע שהתחיל להתבשל וכשהוא מגיע למאכל בן דרוסאי שלשיטתו הוא שליש בישול מותר להשהותו. נמצא שעד שליש בישול לרש"י אסור ומשליש בישול ואילך מותר, ולרמב"ם עד חצי בישול מותר ומחצי בישול ואילך אסור כן נראה לבאר את דעת הב"ח במחלוקת הראשונים וכן נראה בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות פרק ג משנה א וז"ל.

ומה שאמרו ב"ה שאסור להשהות התבשיל אלא א"כ הוסק בקש וגבבה או שהיתה גרופה וקטומה הוא בתבשיל שנתבשל חצי בישול לפי שנאמר גזירה שמא יחתה בגחלים לגמור בישולו אבל לא נתבשל כלל עד שהתייבשו מבישולו עד בקר וכו' וכן דייק מדבריו באל"ה רבה ס"ק ב ולכאורה מדויק להפך מסוף דבריו שכתב "לא נתבשל כלל".

ואולי צ"ל כדי שלא יסתרו דבריו מיניה וביה שכל שלא נתבשל חצי בישול חשיב לא נתבשל כלל לדעת הרמב"ם, ולפ"ז אין להוכיח מחיבורו בפרק ג הלכה ח כדעת הב"י והט"ז, ששם כתב וז"ל: תבשיל חי שלא נתבשל כלל או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו מותר להשהותו עכ"ל. אבל באל"ה רבה והשער הציון ס"ק יג כתבו שמחיבורו משמע כהט"ז וכן פסקו להלכה וכן פסק השו"ע הרב בסעיף ט. בפרמ"ג הקשה על הב"ח שלא הוזכרה מחלוקת זו בטור בן הרמב"ם לרש"י.

השפת אמת דף יח יישב את סוגיית הגמרא בקידרא חייתא על פי שיטת הב"ח עיי"ש. ומוכח שם מקושייתו דס"ל דההיתר של קידרא חייתא תלוי בזמן השקיעה שאם היניח אפילו קצת קודם השקיעה לא חשיב קידרא חייתא לפי הט"ז ואחרונים. וכ"כ הגר"ש במנחת שלמה שו"ת מהו"ת סימן יב אות ד.

כתב החזו"א או"ח סימן לז ס"ק כב שמרגע שהגיע לחום שהיד סולדת בו נקרא שהתחיל להתבשל, לפ"ז כל ההיתר של קידרא חייתא לא שייך במקומות שמקבלים שבת לפני השקיעה וגם ההיתר של להניח בשר חי בתוך הקדרה לא שייך לפי זה.

אולם עיין באור לציון ח"א סימן כא שכתב שכל זמן שלא התחיל הבשר להתרכך חשיב כקידרא חייתא. ועיין קובץ מבית לוי' עמוד לד שכתב דאם הניח תבשיל חי והוא קיבל עליו שבת מיד חשיב קידרא חייתא אע"פ שעד השקיעה יתחיל להתבשל ע"ש.

ועל כל פנים אפשר לצרף גם את דעת הב"ח בשיטת הרמב"ם שאם מרגע שקיבל עליו שבת עד השקיעה לא נתבשל חצי בישולו חשיב כקידרא חייתא וש"י. ודו"ק.

הרב יהונתן סגל

דין גריפה וקטימה ב'בלעך'

הר"ן בסוגיא בשבת (ל"ו: ד"ה עד שיגרוף) מעתיק את דברי הירושלמי (ר"פ כירה) וז"ל "מפורש בירושלמי הגורף צריך שיגרוף כל צרכו כלומר שלא ישארו שם גחלים כלל ובקוטם אמרו מן מה דתני מלבה עליה נעורת של פשתן דהא אמרה אפילו לא קטם כל צורכו כלומר שאינו צריך לקטום עד שלא יהיה ניכר שם אש כלל" ובראשית דבריו הביא דיש שדקדקו מדברי הירושלמי דשאני גריפה מקטימה דגריפה בעינן שיגרוף כל הגחלים משא"כ בקטימה דשרי אף שעדיין נשארות הגחלים בוערות, ומוסיף הר"ן ומביא עוד ראיה מגמ' דידן דגחלים שעממו או שנתן עליהם נעורת של פשתן דקה הרי היא כקטומה, ומבואר דעממו אע"פ שעדיין בוערות שפיר חשיב כקטומה, ובטעם החילוק שבגריפה צריך כל צורכו וקטימה סגי שיקטום אע"פ שעדיין הגחלים בוערות תחת הקטימה, ביאר הר"ן דבקטימה ההיכר הינו בכלל הגחלים שנתון ע"ג כולם אפר ואע"פ שתחת האפר הגחלים עדיין בוערות מ"מ היכר יש בהן משא"כ בגריפה אם אינו גורף את כלל הגחלים אין הכיר בדבר וחיישינן שיבוא לחתות.

ובסו"ד הבין הר"ן את דברי הר"ה (לח:): דסבירא ליה שאף בגריפה לא בעינן שיגרוף כלל הגחלים מן הכירה אלא סגי שיגרפם לצד אחד "דהא גלי דעתיה דלא קבעי להו" והסכים עימו הר"ן שאף בגריפה לא בעינן שיגרוף כלל הגחלים ומ"מ בטעם ענין גו"ק נראה שהר"ה חולק על הר"ן ואומר שהטעם אינו משום היכרא אלא משום דגלי דעתיה דלא קבעי להו וכן משמע גם ברש"י (לז: ד"ה שאני הכא) דכתב דקטימה מהני משום דגלי דעתיה "דלא ניחא ליה בציימוק".

ועיין ברמב"ם (הל שבת פ"ג הלכה ה) דמבואר שבתנור אפילו אם הוא גו"ק חוששים לחיתוי דמכיוון שחומו רב אינו מסיח דעת ממנו וסברא זו נוטה לדברי הר"ה כהנ"ל דגו"ק מהני מצד גילוי דעת, וראה עוד ברמב"ן (לו:): שמביא את הירושלמי הנ"ל ומבאר שהחילוק בין גריפה לקטימה הוא שכשמעבר אפר ואש לגמרי סלק דעתו מחיתוי האש וכבר **קלקלו** והסיח דעת ממנו (ומשמע שסובר נמי דגו"ק הוא מצד גילוי דעת) ומשמע דבקטימה בעינן שיהיה גם קלקול ברמת החום, שכה"ג מסיח דעתו ממנו וייתכן דמרש"י (לו: ד"ה או עד) משמע גם כהרמב"ן דביאר שע"י הקטימה מצננם לגחלים, וכ"כ הרשב"א והריטב"א (ל"ו:):

ואף מדברים נשמע כמו דמשמע מדברי הרמב"ן דבעינן גם הפחתה מסויימת במידת החום וכדמשמע ממה שמוכחים מגחלים שעיימו (לז).

ועיין בכסף משנה (על הרמב"ם הנ"ל) שמביא את הרמ"ך קשיא ליה ע"ד הרמב"ם מאיפה הוציא דין זה דבתנור לא מהני גו"ק וחולק ואומר שבגו"ק אפילו בתנור מותר דעבד היכרא ולכאורה צריך להסביר את הרמב"ם כפי שאמרנו שזה מצד גילוי דעת ומיושבת הקושיא.

אחד כ"ז יש לעיין לדברי הראשונים הנ"ל איך הדין בבלעך דלכאורה לגבי גריפה ודאי לא מועיל דהוי ממש כמשים קדירה ישירות על האש אך יש לדון מצד קטימה האם מהני או לא.

על דין השו"ע 'המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו' דמותר להסיר הקדירה מהאש ולשים קדירה ריקה תחתיה ואז להחזירה למקומה כל עוד מתקיימים דיני החזרה, כותב המשנ"ב (סימן רנ"ג ס"ק פ"א) שהטעם הוא מכיוון שהווי ליה כגו"ק שהקדירה הריקה סותמת את פי הכירה ומוסיף שלפי זה יש להתיר לשים גם על תנורים שלנו שפתוחים מהצדדים שמותר לתת על מעזיבה שלהם דיש חוצץ ולכאורה יהיה אותו דין בבלעך וכן מביא עוד אחרונים שנראים כשיטתו ומביא עוד מהמהר"ל שמסכים אלא שסובר שצריך עוד כיסוי ע"ג המעזיבה.

ועיין בחזו"א (סימן ל"ז אות טו יא) שהביא את דברי המשנ"ב וכתב שכל מה שיש להתיר זה רק כשכלי ריק מפסיק דיש שינוי גדול דאין דרך בישול בכך והחום נחלש באופן ניכר משא"כ כשיש הפסק כלשהו שדרכו בכך אינו ממעט את חומו באופן ניכר ולא חשוב כגו"ק ומביא ראיה לדבריו מדברי רש"י (לז: ד"ה גבה) והטור (סימן רנ"ג ס"ב) שמרש"י נראה ד'על גבה' המדובר בגמרא זה אפילו כשיש כיסוי ולא נחשב כגו"ק וכן בטור.

וראה בחוט"ש (פרק כ"ז אות ה) דמביא את מחלוקת המשנ"ב והחזו"א ובהערה (ל"ה) כתב שאף שבזמנו של החזו"א גם לא היו משתמשים בכיסוי פח על האש בכ"ז החזו"א מחשיב זאת כדרכו בכך משום שדרכו לשמש לתועלת פיזור האש על פני משטח נרחב דאינו יכול להבעיר עוד אישים בשבת אך אומר שאולי אף החזו"א יודה באופן ששם חתיכת פח קטנה שאינה מועלת לפיזור האש.

ולאמור לעיל לכאורה י"ל דכוונת החזו"א אינה משום משמש לפיזור החום אלא דהוא ס"ל כדמשמע מלשון הרמב"ן הרשב"א והריטב"א שהגילוי דעת הינו במיעוט חום חשוב ולכן יאסור בבלעך שאינו ממעט את החום כ"כ ובדאי שאין המיעוט ניכר היטב, אע"פ שמראית הבלעך ניכרת, אמנם החולקים (וכן המנהג) יסברו דסגי בגילוי דעת בעלמא אפי' בלא מיעוט החום או דסגי בהיכר ולכן מתירים ואף שאולי אפשר להסביר גם את שיטתם אפילו לפי הראשונים שאומרים שצריך מיעוט חום דייכתן שסוברים שסוף סוף יש מיעוט חום קל בבלעך מ"מ לכאורה דברי החזו"א עולים בקנה אחד ע"פ הראשונים הנ"ל, והיה ראוי לחוש לדבריו.

הרב רזיאל שרבאני

בענין שהיה וחזרה בתנור חשמלי

הנה האחרונים כתבו שתנורים שלנו דינם ככירה (עיין אגרו"מ או"ח ח"ד סי' עד' בישול אות כו' ואול"צ ח"ב פ"ז ד') ולכן מותר להשהות שם עי גרו"ק וזה ע"י שיכסה הכפתורים או יוציאם וכמש האגרו"מ בח"א או"ח סי' צג' ועוד פוסקים.

והנה הילקו"י כתב בח"ד סי' רג" סעי' ה' שמעיקר הדין



ומסקנתו ש"בדיעבד יש לסמוך על המתירין רק שלא יהיה רגיל לעשות כן".

והנה במשנ"ב (ס"ק יב) כתב בבאור החשש "שמה יחתה" למחר בשולו כדי לאכול בלילה או כדי שיהא מצטמק ויפה לו. מבואר בפשיטות שכל הנידון וההיתר שבדיעבד יש לסמוך בלשון הבאור הלכה בגוונא שרוצה לאכול את המאכל למחר בבוקר היינו דווקא באופן אחד והוא כאשר נתבשל קצת ולא נתבשל כל צרכו דבסתם חייש' לחיתוי אך כאשר רוצה לאכול את המאכל ל"ח ובדיעבד יש לסמוך על המתירין. אבל באופן השני הנזכר בש"ע "שנתבשל כל צרכו והוא מצטמק ויפה לו" לא מועיל האי היתרא כיון שסו"ס חייש' שמה יחתה משום שמצטמק ויפה לו וכלשון המשנ"ב (ס"ק יב) דאיכא ב' חששות האחד שמה יחתה למחר בישולו כדי לאכול בלילה והשני החשש או כדי שיהא מצטמק ויפה לו. ונהי שבבית"ל סתם, ע"כ ילמד סתום מן המפורש. וכבר מצאנו כע"ז בש"ע (סי' רנב ס"ב) וז"ל "פירות הנאכלים חיים מותר ליתנם סביב הקדרה אע"פ שא"א שיצלו קודם חשיכה". אע"פ שכאן פסק הש"ע כדעת הרי"ף והרמב"ם וכדעת חכמים וכיצד פוסק (שם בסי' רנד) שמותר לתת פירות חיים ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה. הרי שס"ס הם מצטמקים ויפה להם. ובס' מאמר מרדכי כתב ליישב דמירי על כרחק שאותה קדרה הניחוה בהיתר כגון בנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו וס"ל דמאחר שאין לחוש לחיתוי מפני הקדרה ממילא אין לחוש שיחתה מפני הפירות כדי שלא יקדיח תבשילו אע"ג איכא גוונא דשרי להשהות קדרה שלא יועיל טעם ההיתר לפירות דהיינו קדרה חיתתא, סמך הש"ע על המעין עכ"ל. וה"נ בדין דידן סמך הבה"ל על המעין דהיתר הנ"ל דלמחר דווקא באופן שאינו מצטמק ויפה לו.

הרב דוד מאיר שרים

הערה בסימן רנב

כתב הביאה"ל בד"ה "ואם החזירים א"י" היינו לצורך ישראל. וכתב הלבוש דאם החזיר הגוי את התבשיל בידיעת ישראל חשיב כמזיד.

ותמה הביאה"ל עליו, דמזיד באינו יהודי לצורך ישראל כשווג בישראל וכמו שכתב הגר"א וכן מוכח בסעיף ה בהגהה דלא אסור בדיעבד ע"י אינו יהודי אפילו אם היה בציווי ישראל כי אם בנצטן לגמרי.

והנה החזו"א (או"ח סי' לז ס"ק כו) כתב כהלבוש, וביאר דהאיסור שהיה וחזרה הוא בזה שהקדרה נמצאת על האש, ולא מעשה נתינת הקדרה על האש, לכן אע"פ שהחזיר הנכרי, אם ידע הישראל ולא הסירה משם היו כאילו נתן הישראל בעצמו במזיד ונאסר התבשיל. וא"כ גם אם החזיר הנכרי ללא ידיעת הישראל ואח"כ ראה הישראל ולא סלקה משם גם נאסר המאכל כיון דהאיסור הוא על עצם שהיית המאכל ע"ג האש.

ולכאורה צ"ע בדעת המ"ב שכתב בס"ק ה "ליתן עליה" וה"ה אם היה נתון (הקדרה על האש) צריך לסלק כשהגיע זמן חשכה אם לא נתבשלה כ"צ או שמצטמק ויפה לו. משמע מדבריו כהלבוש והחז"א שהאיסור הוא כיון דהקדרה של הישראל נמצאת על האש ואינו מסלקה, ולמה תמה על דברי הלבוש.

ובאמת המ"ב בס"ק לה כתב דמחמירין יותר בחזרה משום דקעביד מעשה, דהיינו שהאיסור הוא גם במעשה שנותן קדרה בשבת. ולפי זה נראה שדעת המ"ב שאע"פ שיש איסור בעצם השהיה בזה שלא מסלק את התבשיל אבל מה שהחמירו יותר בחזרה זה דוקא אם עשה מעשה בפועל ולכן ע"י אינו יהודי יש להקל.

אולם בתפל"מ הנ"ל אוסר בזה כי האש נשארה אותה אש ולא עשה שום מעשה היכר באש והגם שהסיר הכפתורים אכתי לענין חזרה יש פה מיחזי כמבשל כי מחזיר על אש גלויה בלי היכר.

ולהלכה המיקל להחזיר לתנור עם אש גלויה באון שהסיר הכפתורים ויש את כל תנאי חזרה יש לו על מי לסמוך וכסברת השמש ומגן.

הרב אלחנן בדיל

לא זכיתי להבין את קושיית רע"א

מבואר בסוגייתנו כי נחל' חנניה ורבנן בדין שהיה ע"ג כירה שאינה גרו"ק, אבל בכירה גרו"ק כ"ע מודו להיתר. וברשב"א (ל"ו ע"ב) נסתפק האם ההיתר נאמר דוקא בתבשיל שכבר נתבשל כמב"ד, וכפש"כ התוס' (שם ד"ה חמין) דסתם חמין ותבשיל נתבשלו לכה"פ כמב"ד, או אף במאכל שלא הספיק להתבשל כמב"ד, ובסוף דבריו צידד יותר להיתרא. וכן משמע מלשון הרי"ף (ט"ז ע"ב) דכירה שהיא גרו"ק משהין עליה 'כל מיל' בין בישל כל צרכו בין לא בישל כל צרכו, וכ"כ כמה ראשונים להדיא, ביניהם הר"ן (שם סע"ב), השיטה לר"ן (שם ד"ה ומונ), הכלבו (סי' ל"א) והמ"מ (פ"ג ה"ד), ודלא כרבינו יונה שהחמיר בזה (הו"ד ברא"ש פ"ג ס"א א'), וכן גם פסקו הטש"ע הכא.

והנה בהג' רע"א (הכא סס"א) העיר על הרשב"א ממש"כ גבי איסור הגסה (י"ח ע"ב) דמשנתבשל כמב"ד אין בו איסור הגסה, ומשמע בדפחות מכך חיישינן להגסה כמו שחשו חז"ל בצמר ליורה, וא"כ איך התיר כאן בפחות מכמאכל בן דרוסא, והא תיפול לאיסורא משום חשש הגסה, והניח בצ"ע. ובתפא"י (בועז סק"א) כ' דע"כ צ"ל דאירי בקדירה טוחה, דלא חיישינן בה להגסה.

ובעניי לא זכיתי להבין קושייתו, כי המעין ברשב"א שם יראה שהוקשה לו איך מוציאין בכף מן הקדירה, והלא ממה שאסרו גבי צמר ליורה מחשש הגסה אפי' לאחר שנסתלק מן האור, מוכח דאיסור הגסה שייך אפי' שלא ע"ג האור, ותי' דאין איסור תורה אלא בהגסה ראשונה וכפש"כ הרמב"ן (שם), א"נ משנתבשל כמב"ד אין בו איסור הגסה, כי אחר שאיסור הגסה נאסר משום בישול, משנתבשל כשיעור זה תו ל"ש בו איסור בישול, וכשיטתו הידועה (עי' ביה"ל סי' ש"ח ס"ד).

חזינו דלשיטתו איסור הגסה בפועל אינו שייך אלא בדבר שעוד לא נתבשל כמב"ד, אבל מהכ"ת דקודם שיעור זה יאסר משום גזירה 'שמה יגיס', והלא ברמב"ן (שם) הק' מדוע לא מצינו לגזירת הגסה גבי קדירה, ותי' בג' אופנים, ולפי תירוצו השלישי רק ביורה חשו להגסה לפי שדרך הצבעים להגיסו תדיר שלא יחרך, משא"כ בקדירה, והיינו דאף שודאי גם בקדירה יש איסור הגסה, מ"מ לא גזרו בה 'שמה יגיס', ושמה סב"ל להרשב"א כוותיה. פוק חזי שכמה ראשונים כתבו כדברי הרשב"א דאין לאסור הגסה משנתבשל כמב"ד, ביניהם הריטב"א המאירי והר"ן (י"ח ע"ב), ואפ"ה הקילו כאן גבי שהיה כאמור, ולא משוית לכולהו טועים, וע"כ צ"ל כדברינו ולק"מ, וצ"ע.

הרב יהונתן כהן

בדברי הבה"ל ד"ה 'להשהות עליה'

הנה בביאור הלכה ד"ה להשהותו הביא את לשון הטור "אסור ליתן עליה תבשיל מבעוד יום להשהותו עליה לצורך הלילה" דאז הוא עיקר החשש שמה יחתה והביא את גזון האחרונים דאם כוונתו לצורך מחר, האם דמאי לקדרה חיתתא ול"ח לחתוי או דלמא ל"ד לחיתתא שאי אפשר לאוכלו משא"כ הכא חיישינן שמה ימלך וירצה לאכלו.

ל"צ לכסות בכלל את הכפתורים וסגי שאין אש גלויה בתנור ומהיות טוב כתב שיתלה שלט שבת היום וכתב כמה מקורות לדבריו, אולם דבריו לא ברורים כי לא הביא שום פוסק מפורש שכתב כן, ומה שהביא מהי"א (ח"ו סי' לב') אות ה' הוא מדבר שם להדיא על תנור שא"א להגביר בו את החום שבזה אין חשש חתוי אבל שיש כפתורים ודאי צריך מעשה היכר וכ"כ בקיצו"ש ע"ז חזו"ע שבת א' עמ' מג' מהגרע"י בקובץ מאור ישראל עמ' יח' שצריך לכסות את הכפתורים ויתלה פתק שבת היום או שיוציא לכפתורים, וכן האגרו"מ שהביא שם הוא כותב להדיא שיכסה הכפתורים.

ולגבי החזרה אז בגמ' בריש כירה רואים להדיא שבעינן גו"ק גם אם יש את שאר תנאי החזרה וגם שגו"ק אסור להחזיר לתוך הכירה דזה מקום שמבשלים תמיד ויש מיחזי כמבשל.

ובמגא רנ"ג כ' הביא ש"ג שאיסור חזרה לתוכה זה רק שיש אפשרות על גבה, אבל כירות דידן שהם פשוטות ואין להם תוך אז תוכה וגבה אחד הוא, וא"כ בתנורים שלנו אין על גבה וממילא יהיה מותר להחזיר לתוכה וכ"כ שבת הלוי ח"ג סי' מח' אות ד' והתפל"מ בח"א סי' ב' אות ד', והגר"א חנניה זצ"ל בשער"י ח"ב סי' לז' חלק עליהם שהמ"א בא לומר שבכירות פשוטות לא נאמר שעל גבה זה כמו לתוכה ואסור קמ"ל שחשיב על גבה ושרי, אבל לתוכה ממש אסור גם שא"א על גבה, וכך מתבאר מדברי החזו"א סי' לז' אות ח' לאסור בזה.

וגם אם נתיר לתת לתוך התנור, מה נעשה עם מיחזי כמבשל דהגם שכיסה הכפתורים זה מוריד את חשש חתוי, אבל יש מיחזי כמבשל דמחזיר למקום שמבשל בו תמיד והגם שהאש מכוסה בתנורים שלנו מ"מ זה לא היכר כי האש מכוסה כך כל השבוע וזה צורת הבישול ולכן השער"י שם כתב שצריך לשים פח בתוך התנור להיכר.

אולם הגר"מ לוי בתפל"מ ח"א סי' ב' אות ד' כותב צד להקל בזה מחמת שאין דרך לבשל בחול בתנור ורק אופים או צולים שם ולכן ששם קדירת תבשיל בתנור שמבשלים אותה על גז אז אין מיחזי בתנור וכמ"ש הר"ן שהובא בב"י שמתיר לתת בצק המטוגן בתנור שאין הדרך לאפותו בתנור, אלא שהב"י פסק שראוי לאסור בזה כדי לא להתיר את האסור, ומ"מ יש לחלק שהב"י מדבר על נתינה לכתחילה בלי תנאי חזרה אבל פה יש תנאי חזרה ורק יש מיחזי ולזה סגי שמחזיר דברים שאין הדרך לאפותם בתנור. ויש מקום לחדש שמותר להחזיר לתנור אפי' שיש בו אש גלויה וסגי בהסרת הכפתורים דהרי גם שקוטם הגחלים מבואר ברשב"א והר"ן ועוד ראשונים שהעיקר זה שעושה מעשה היכר זה לא בגלל שהחום מתמעט בפועל וזה הסיבה שאם קטמה והובערה שרי, וא"כ הסרת הכפתורים זה מעשה היכר ול"צ מעשה באש עצמה ולכן לא משנה שהאש גלויה כי למעשה יש היכר.

ושמחתי לראות שהשמש ומגן ח"ב סי' סב' הביא לספר שמירת השבת סי' יד' שאסר להחזיר לתנור כזה משום חתוי דהאש גלויה וגם מחשש מיחזי והמחבר שם דחה דבריו שאין חשש חתוי כי הסיר הכפתורים ואין חשש שיחזירים וגם למיחזי אין חשש אפי' שהתנור לא השתנה כלל כי מיחזי יש רק מתי שעושה דבר חדש דהיינו נתינה בתחילה אבל פה שיש את כל תנאי החזרה וגם אין חשש חתוי אז אין דין מיחזי כמבשל.

ולדבריו גם בגז שהאש גלויה אם הסיר הכפתורים ויש את כל תנאי חזרה יהיה מותר להחזיר על האש עצמה כי למעשה יש ה היכר שלא רוצה לגעת באש וזה מהני גם לענין חזרה.

סימן שיח - דיני בישול

הגאון הרב אופיר יצחק מלכא שליט"א
ראש חבורת שבת

דין חימום חמאה וגבינות בשבת, חימום פיצה והכנת טוסט בשבת

א. חימום חמאה

חמאה נעשית מחלב מפוסטר אשר דרגת חומו בפיסטור 72-76 מעלות, שזה יד סולדת לחומרא, המגדיר את החמאה כמבושלת כל צרכו, [ולאחר צינון החלב קולטים את השומן מעל גבי החלב וכך מקבלים חמאה שומנית]. לפיכך מותר לחמם חמאה בשבת אף בכלי ראשון, אך נכון שלא יהיה על הרשת שבפלטה או על מיחם המים.

ואף שנמסה ונעשית נוזלית, מכל מקום יש לה דין יבש היות ואינה נמסה מחוץ למקרר, ובשעת הנחתה לחממה היא יבשה. גם אין לחוש לאיסור נולד לבני אשכנז, דיש עליה שם אוכל גם בעודה קרושה היות וכך נאכלת.

אולם חמאה מלוחה אסור לחממה בכלי ראשון הנמצא על הרשת שבפלטה, או על מיחם המים, משום שהמלח שלנו אינו מבושל והוא מוכנס לחמאה לאחר קירור הפיסטור, נמצא שכעת מתבשל המלח בהמסת החמאה, אך בכלי ראשון שהורד מהפלטה מותר לחממה, דכלי ראשון שאינו על האש אינו מבשל מלח. קל וחומר שמותר למורחה על לחם חם.

ולבני אשכנז יש להחמיר לחממה רק בכלי שלישי כמבואר ברמ"א בסימן ש"ח ס"ט, ואם הוא דבר גוש יש להמתין שיצטנן מעט עד שניתן לאוכלו בצורה רציפה, ואז יתן עליה את החמאה. ביאור דין זה ראה הערה.

א. אך לא ימרחנה בחוזקה משום חשש איסור מוליד, וכדין ריסוק קרח בתוך מים. והמיקל מבני אשכנז יש לו על מה שיסמוך, כמבואר בשע"צ אות קמ"ו. ע"ע ברב פעלים ח"ג סימן י"ד, ואכמ"ל.
ב. האג"מ (ח"ד סימן ע"ד אות ו') פסק שאם החמאה נעשתה מחלב מפוסטר שהגיע ליד סולדת של 71 מעלות, הרי זה מבושל כל צרכו, וכיון שכעת היא קרושה הרי דינה כיבש שאין בו משום בישול וכדין שומן קרוש, כמבואר במג"א סק"מ בדעת השו"ע ובמשנ"ב ס"ק ק. וכן נראה דעת הגריש"א (הלכות שבת בשבת פ"ח הערה ל"א, ואשרי האיש ח"ב פכ"ג אות ס"ה).

ולפי זה מעיקר הדין מותר אף לחממה בכלי ראשון הנמצא על הרשת שבפלטה, אף שתתחמם ליותר מ-76 מעלות, מכל מקום נחשבת מבושלת כל צרכו, אף שבמים יש אומרים שכל צרכו שלהם הוא 100 מעלות, מכל מקום בחבל שדרך בישולו הוא הפיסטור, הרי שזה כל צרכו, ואף המחמם חלב בביתו אינו מקפיד להרתחו למאה מעלות, ומסתפק בחימום היטב שזה לא יותר מ-75 מעלות, בפרט בחימום חמאה שאין רגילות כלל לחממה ליותר מ-72 מעלות, נמצא שנחשבת מבושלת כל צרכה.

אולם כיון שיש אומרים שיד סולדת לחומרא הוא 80 מעלות, לכן נכון לחממה בכלי ראשון שאינו על האש דשם החמאה לא תתחמם ליותר מ-72 מעלות, וכן לחוש לדעת החוט שני (ח"ב עמוד קס"ד), דחלב מפוסטר אינו נחשב מבושל כל צרכו, היות והרופא חלב מבושל אינו מסתפק בבישול של פיסטור אלא מבשלו יותר. וצ"ע להמציאות אינה כן. ובחמאה יש להקל יותר וכנ"ל.

אמנם דעת הגרש"ז (שש"כ פ"א הערה קצ"ח) אינה כהאג"מ, ולשיטתו דין החמאה כלח שנצטנן, היות ולאחר הפיסטור החלב מתקרר ופקע בישולו, ורק אז נעשית החמאה, ולכן אינו דומה לשומן קרוש שנחשב יבש, היות ונקרש מאליו לאחר שמצטנן, משא"כ חמאה שצריך לעשות פעולות להקרישה אחר הצינון וכלי פעולות אלו היתה נשאת לחה, לכן דינה כלח שנצטנן היות וכעת על ידי החימום נעשית לחה. ומיקל שם ליתנה על גוש חם בכלי שני, היות ורבים סוברים שכלי שני אינו מבשל.

עבר ונתן חמאה מלוחה לתוך כלי הנמצא על הרשת שבפלטה או על מיחם המים, כגון סיר ספגטי או תפוח אדמה וכדו', התבשיל נאסר באכילה בשבת גם לאחר שנצטנן, אף בשוגג.

ב. חימום גבינה צהובה

תהליך הכנת גבינה צהובה כדלהלן: החלב עובר תהליך פיסטור בטמפרטורה של 72-76 מעלות [למשך 12 שניות, ודי בכך להחשיבו מבושל, כמבואר במשנ"ב ס"ק פ"ג], לאחר שמצטנן מעט ודרגת חומו כשלושים מעלות, מכניסים לתוכו אנזימים (חיידיקים) הגורמים להיווצרות גריגרי גבינה, כעת בשלב זה הגריגרי גבינה קרים עם מעט נוזלים, מחממים אותם לטמפרטורה של 38 מעלות כדי להוציא מהם את הנוזלים, מכניסים לתוכם מלח, וצבע מאכל כדי שהגבינה תהיה צהובה, ואז ממשיך תהליך ההתגבנות עד לקבלת בלוקים של גבינה צהובה.

הגבינה הצהובה מוגדרת כמבושלת כל צרכו, היות והחלב התבשל ברמת חום של יד סולדת לחומרא, שזה 71 מעלות.

כמו כן הגדרתה כמאכל יבש, היות ובשעת הנחתה לחממה היא יבשה אף שלאחר התכתה נעשית נוזלית, ואין בישול

ואכן דבריו חידוש גדול מאוד, דהלא כעת החמאה קרושה ועברה תהליך בישול מלא ואינה נמסה מאליה, הרי שדינה כיבש מבושל כל צרכו, בפרט שהרגילות לאוכלה גם כשהיא קרה ואם כן לא פקע בישולה כמו כל לח שנצטנן, ולכן יש להורות להקל כהאג"מ, וכ"פ החזו"ע (שבת ד' עמוד ש"ב, בסופו).

אך אם היא מלוחה, יש בה משום בישול המלח, דהחמאה נעשית נוזלית ומבשלת את המלח, ולכן חמאה מלוחה מעיקר הדין אסור לחממה בכלי ראשון שעל הפלטה, אלא רק לאחר שהורד, ולא יחזירונו לפלטה לאחר המסת החמאה. ולבני אשכנז יש להחמיר לחממה בכלי שלישי, ואם הוא גוש ימתין עד שיצטנן שניתן לאוכלו בצורה רצופה. אך המיקל בגוש יש לו על מה שיסמוך, דהוי תרי חומרי וכפי שכתב האג"מ (ח"ד סימן ע"ד בישול אות ה') ושם היקל אף בכלי שני. ולכאורה הוא ט"ס וצ"ל בכלי שלישי, דהלא כתב הרמ"א בס"ט דהחמיר תע"ב שלא ליתן מלח בכלי שני.

ג. דמלתא דעביד לטעמא לא בטיל, דאין כאן זה וזה גורם, היות והמלח שבחמאה בכוחו לבד להטעימה, גם בלי המלח שנמצא בתבשיל מלפני השבת, כמבואר בבית יוסף וברמ"א בס"ט ובמשנ"ב שם ס"ק ע"ג. דהלא עיקר דעתו במלח להטעמת החמאה ולא להטעמת התבשיל, ואף שיש קצת לפקפק בזה דעת המלח מטעים את התבשיל יחד עם החמאה, ואין בכוחו להטעים במליחותו את כל התבשיל אלא בצירוף המלח שבתבשיל מלפני השבת, מכל מקום אינו ברור, וגם י"ל דראשית המלח מתבשל עם החמאה ואוסרה ושוב מתערבבים יחד בתבשיל, וכלפי החמאה שנאסרה אין זה וזה גורם בהטעמת התבשיל, ובפרט דיתכן והמלח שבחמאה בכוחו להטעים לבד את כל התבשיל, דמליחותו גבוהה.

ד. וכדין שומן קרוש וחמאה, כמבואר בסעיף הקודם בשם האג"מ, ואף הגרש"ז שהחמיר בחמאה, היינו משום שנעשית רק לאחר צינון החלב שכבר פקע בישולו, משא"כ גבינה צהובה שתהליך עשייתה כשהחלב עדיין פושר ולא פקע בישולו לדעת הרמ"א בס"ט, הרי שמעולם לא פקע מזה שם בישול, דבעודו לח חשיב מבושל היות ועדיין פושר ומיד מתגבן ונעשה יבש ועדיין שם מבושל עליו, היות והוא יבש, דהיינו שלא היה שלב שפקע בישולו, ויש לזה סיעתא מהרעק"א בסו"ס רנ"ג על המג"א שם בס"ק מ"א, ואף שסיים בצ"ע לדניא, מכל מקום כך מצדד, ואף בגרש"ז א"כ מוכח, דהדגיש שכיון שהתקרר החלב ופקע בישולו ורק אז נעשית החמאה, לכן דינו כלח בצירוף שלא נקרש מאליו, ובגבינה צהובה אינו כן כאמור.

ואף שסברא זו רק לדעת הרמ"א, וכפי שהדגיש שם הרעק"א, מכל מקום כבר כתבנו בסעיף הקודם דהעיקר כהאג"מ, וכאן הוא רק לצירופי בעלמא.

אחר בישול ביבשה.

אולם המלח שבגבינה צהובה אינו מבושל [דמלח שלנו אינו מבושל], היות והוא מוכנס לגבינה לאחר קירור הפיסטור, ולכן אסור לחממה בכלי ראשון הנמצא על הרשת שבפלטה או על מיחם המים, וכן לא על קדירת אוכל שעל הפלטה, דמלח מתבשל בכלי ראשון כשהוא על האש, אך מותר לחממה בכלי ראשון שהורד מהפלטה אף בעודו רותח.

עבר ונתנה בכלי הנמצא על הרשת שבפלטה או על מיחם המים, התבשיל נאסר באכילה, וכפי שביארנו בסעיף הקודם בענין חמאה מלוחה, ע"ש.

ג. הכנת טוסט בשבת

לאור האמור בסעיף הקודם, דמותר לחמם גבינה צהובה בכלי ראשון שהורד מהפלטה, אך על הפלטה אסור לחממה, הרי שאסור לעשות טוסט בשבת, היות ומניח את הלחם עם הגבינה צהובה על הרשת שבפלטה ויש בזה איסור בישול למלח שבגבינה הצהובה, ואף בדיעבד נאסר באכילה אם הותכה הגבינה צהובה.

ויש בזה עוד נידון, והוא הפיכת הלחם לצנימים, וכן אם מניח את הלחם ישירות על הפלטה יש בזה גם נידון של איסור מחזי כמבשל, ובמקומות אחרים הארכנו ב' נידונים אלו.

ד. חימום פיצה בשבת

פיצה שנאפתה קודם השבת בבית או בפיצריה, מותר לחממה בשבת על הרשת שבפלטה, היות ובאופן זה המלח שבגבינה צהובה עבר בישול מלא בהתכת הגבינה צהובה בעת עשייתה. וכיון שכעת הגבינה צהובה יבשה דינה כמאכל יבש שאין בו בישול אחר בישול, אף שאחר חימומה הגבינה ניתנת ונעשית נוזלית.

גם אין לחוש לאיסור נולד לבני אשכנז, דיש עליה שם אוכל גם בעודה קרושה, היות וכך נאכלת. ולכן מותר לחמם בורקס גבינה, כמו כן מותר לחמם ספגטי או תפוח אדמה מוקרם, היות והגבינה צהובה בושלה לחלוטין עם המלח שבה קודם השבת.

אך פיצות קפואות הנמכרות ברשתות המזון, אסור לחממם בשבת על הרשת שבפלטה או על מיחם המים, דאמנם הבצק עם הרסק עבר תהליך אפיה מלא, מכל מקום הגבינה צהובה לא נאפתה עמו, אלא פוזרה לאחר האפיה, וכעת בחימום הפיצה מבשל את המלח שבגבינה צהובה.

ה. האנזימים אינם אוכל, ולכן לא שייך בהם בישול, וכדין בישול עצמות במקום שאין רגילות לאוכלם, כמבואר באג"מ ח"ד סימנים ע"ו-ע"ז. כמו כן הצבע מאכל ברוב מוחלט של הסוגים עובר תהליך בישול מלא, למעט סוג אחד. אך גם בזה אין חשש, דצבע מאכל אינו אוכל ועניינו רק תניית צבע.

ו. וזה אף לבני אשכנז, כיון שבאופן זה הגבינה לא נעשית נוזלית מאוד כמו בחמאה, אלא רק בגדר לחה, והמלח לא מתבשל בזה יותר ממה שהתייבש במפעל בתנורים, ואכמ"ל בזה.

ז. אף לאחר שנצטנן, גם בשוגג. אולם אם הוציא את הכלי מהפלטה לפני שהותכה הגבינה צהובה, אין לאסור בדיעבד, דבאופן זה לא התבשל המלח, כמבואר בהערה הקודמת. אך לכתחילה אסור לעשות כן, שמא ישכח, כמבואר בשו"ע בס"ד, ולכן צריך תשובה וכפרה משום שעבר על הלכה בשו"ע.

ח. אך מצד הרסק או הקטשופ אין לאסור, דעברו תהליך בישול מלא ודינם כיבש.

ט. אך אם עדיין לא הותכה, לא נאסר בדיעבד וכתבאר לעיל.



ראש הכולל

הגאון הרב חיים מיימוני שליט"א

בגדר דין מבשל

ובטעם היתר בישול בכלי שני

א

א. הובא בגמ' (לט ע"א) שהמבשל בחמה בשבת לכו"ע פטור ואילו בתולדות חמה גזרינן אטו תולדות האור, ובביאור טעם פטור בישול בחמה הובא ברש"י ובר"ן (שם) שאין דרך בישול בכך, ולדבריהם עיקר הטעם של היתר בישול בחמה הוא מחמת השינוי שבדבר, ברם הקרית ספר למבי"ט על הרמב"ם (פ"ט דשבת הלכה ב' וג') כתב וז"ל: שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה, אבל לא בחמה ובתולדות חמה, דבישול לא הוא אלא באור ותולדותיו, דהכי נמי הוה בסממני המשכן, וכן המבשל בחמי טבריה לא מחייב מדאורייתא דאין בישול מדאורייתא אלא באור ותולדותיו כדאמרי מדוע המבשל בתולדות חמה פטור עכ"ל. ולדבריו בישול בחמה שרי כיון דאינו בדרך מלאכות בישול שבמשכן, דכדי לעבור על איסור בישול בשבת בעינן אש ותולדותיה. וכן הובא בצ"ח (פסחים עז ע"א) וחת"ס (חולין קיד).

ונפ"מ גדולה איכא בין הני תרי טעמי במבשל בדבר שאינו אור ברם דרכו בכך כגון חשמל אלקטרודות וגלים וכדו', דאם נימא שטעם הפטור הוא דומיא דמשכן לכאורה ככה"ג יהיה פטור ואין בו חיוב תורה כלל (וידועים דברי החזו"א כמובא בשולחן שלמה שבת ח"ב עמ' שד' שכמו שמים שהוחמו הם תולדות האור מחמת שכן האש בהם כן כל אנרגיה שבאה מכח אש כמו חשמל היא תולדות האור והגרש"ז חלק בדבריו וסברא גדולה יש בדברי החזו"א ויל"ע)

ברם אם טעם הפטור מחמת שאין דרכו בכך א"כ וודאי שבכל הדוגמאות דלעיל חייב שהוא דרך בישול אלא שיש לדון במבשל בחמה באופן שדרכו בכך כגון דוד שמש אם הוא איסור תורה.

ב

ויש לעיין בטעם פטור חמה ותולדות חמה, דהנה אין טעם הפטור אף למ"ד שאינו דרך שהיו כשינוי שא"כ היה לאסור זאת מדברנן ככל איסורי שבת, וכן למבארים שטעם האיסור מפני שאינו כעין המשכן יש לבארו שהרי לעולם לא נאסור בדיוק באותם כלי עבודה וצורת ביצוע המלאכה שהיה במשכן ולא הצריכו לחרוש רק במחרשה, ואף אם מוליך ספסל במקום המיוחד לחרישה מתחייב אם כוונתו לכך, וכן טוחן אינו צריך לטוחנו במטחנת יד של אבן וכו' וכו', וא"כ מדוע נפטר והותר המבשל בחמה בשבת הרי

י. וראה במה שכתבו לדון הפוסקים במולח בשר אם יש בו חיוב מבשל, דהרמב"ן (הובא בר"ן עהרי"ף לח ע"ב) והיראים (סי' קב) כתבו שאף שמליח כרות לענין שבת פטור שלא מתחייב אלא בבישול שע"י האור, ברם הר"ן גופא (שם) כתב ולא הבינוי זה ששם בפ' כלל גדול לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור אבל שלא יאזן בו משום בשול לא למדנו, הרי שלהר"ן לכאורה יש לחייב המולח בשר משום בישול, והאחרונים כתבו לתמוה על דברי הר"ן מדיון חמה ותולדותיה ותמחו בדבריו הרבה, ודבריו לכאורה ברורים שאילו לשיטתו דלעיל שטעם פטור חמה הוא מחמת שאין דרך בישול בכך וא"כ המתקן מאכל באופן שדרך לעשות כן חייב משום מבשל ומליחה היא מעשה של לכתחילה כגון מאן דבעי למיזל באורחא, וא"כ דבריו מבוארים שפיר.

וברמב"ם (שבת פכ"ב ה"י) כתב לאסור לכבוש מאכל מפני שהוא כמבשל, ובכ"פ (יו"ד סק"ה סק"ב) למד מדבריו שאיסורו איסור תורה וכן כתב היעב"ץ (במור וקציעה) ויש לדון בכך.

סו"ס נתקיימה מחשבתו ופעל פעולה של שינוי ויצירה וא"כ משום מה הותר.

והנה הרמב"ם (שבת פ"ט ה"ד) כתב אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל, ובגמ' הרמב"ם הרבו לתמוה על דבריו דמדוע יתחייב הנותן האש והקדרה אם עדין לא נתן התבשיל וביחוד שכתב הרמב"ם לאחמ"כ שבאופן שאם שפת אחד את הקדרה תחילה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין ובא אחר ונתן את האור ובא אחר ונתן עצים על האור ובא אחר והגיס, שנים האחרונים בלבד חייבין משום מבשל עכ"ל, והוא תימה מדוע באופן הראשון מתחייב אף שלא היה קדירה ולא תבשיל, ואילו באופן השני נפטר אף שהתבשיל היה קיים לפניו, ונו"כ העמידו דבריו בכמה אנפין וראה בכ"מ שהביא משם ר"י בי רב ללמוד ברמב"ם שבאופן הראשון איירי שכולם נתנו זאת בבת אחת, ובאופן השני איירי שנתנו בזה אחר זה ובדברי הרמב"ם אינו משמע כן והוא דוחק גדול ולא העמידו כן אלא מתוקף השאלה.

ג

הנה קי"ל שכלי שני אינו מבשל כמובא בגמ' (מ ע"ב) שכלי שני אינו מבשל ובתוס' שם תמהו מה חילוק יש בכ"ד לכ"ש אחר ששניהם יד סולדת בו, וכתבו לבאר שכ"ש דפנותיו מקררים התבשיל וז"ל ויש לומר לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דפנותיו חמין והולך ומתקרר.

ולולי דבריהם הדבר תמוה מאוד כידוע, דהנה כיצד כלי ראשון שהגיע לדוגמא לשישים מעלות אמרינן ביה שמבשל מחמת דפנותיו, ואילו כלי שני שהתבשיל אשר בו הוא תשעים מעלות אינו מבשל או סיר שיש בו שמן שיכול להרתח אף למאתים מעלות, ואף אם הדפנות מקררות סו"ס אחר שיתחממו יהיו הם יותר מאותו כלי ראשון, ובאמת החזו"א (שבת נב ס"ק יט ד"ה וכו"ז) והחיי אדם ועוד כתבו שכל שמתבשל אף בכ"ש אמרינן ביה בישול. וכך היא שיטת היראים (סימן רעד) שכתב ואין בישול תלוי לא בכלי ראשון ולא בכלי שני אף לפי שהוא דבר המתבשל פעמים שהוא דבר רך ומתבשל אף בכלי שני וכו' הלכך ייזהר אדם שלא להכניס שום דבר בכלי שני ואף בכלי שלישי שהיד סולדת בו. שאין אנו בקיאים בדברים רכים וקשים מי הוא מתבשל בכלי שני ומי הוא שאינו מתבשל, והוא הפך פשט הגמ' הפוסקים והשו"ע, ומצוה עלינו לבאר הסברא בזה.

ועיון בחי' הריטב"א שכתב בחולין (קד ע"ב) גבי כלי שני 'שאינו חשוב בישול לענין שבת להתחייב עליו', ומדבריו משמע שהוא דין בכ"ש ואינו מציאות, מאידך כתב הריטב"א (שבת מב ע"א) דקים להו לרבנן שכ"ש אפילו רותח אינו מבשל ולפ"ז אין זה ענין דיני אלא מציאות.

וגדולה מזו כתב הרשב"א (מב ע"א) דלא אמרו כלי ראשון וכלי שני אלא מפני שזה מבשל וזה אינו מבשל והואיל וכלי שני הוא לעולם מותר שאינו בא אלא לידי הפשר ואפי' היו מים שהיד סולדת בהן לאחר שנתערבו צונן לתוכן אינו מחמת הצונן שבו להיות יד סולדת אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו. ודבריו חידוש גדול שאף שהמוחש ברור לנו שהמים כולם יש להם חום אחיד ס"ל להרשב"א שאין זה אלא מחמת ערוב אבל המים כשלעצמם הקרים צוננים נשארו ועדין לא התבשלו.

ד

ואמרתי לבאר בגדר איסור מבשל, דהנה מלאכה זו יחודית משאר מלאכות בכך שאין המעשה כשלעצמו של נתינת הקדירה ע"ג האש יוצרת חיוב ואף אינה יוצרת מלאכה שהרי אם יסלקנה קודם שיבוא לידי בישול לא יתחייב כלל, ולכאורה לולי שחייבה התורה במבשל היה לנו לפוטרה כדון גרמא, שהרי אין מעשה הנתינה מעשה מלאכה ומה שבא לאחמ"כ אין זה אלא דבר שנגרם מחמת המעשה ולא תוצאה ישירה.

(וראה לדוגמא במה שכתב הגר"א ריש סי' יד גבי קושית הגהות מרדכי אין מסיקין בכלים ביו"ט הרי הוא סותר בכ"ה וכתב הגר"א שאין זה אלא גרמא שהרי לא עשה מעשה בידים שהרי ע"י האש נעשה ולא ע"י כוחו ועיו"ש, וכן עולה מדברי שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן לא) שכותב בין דבריו דאף שבשאר מלאכות שבת איכא היתר של כלאחר יד מ"מ במבשל אינו מועיל אם מניח הקדירה על האש כלאחר יד לא חשיב שינוי)

אלא שהתורה חייבה בישול אף שאינו מעשה כו"כ מאחר שכך היא צורת המלאכה וזהו דרך הבישול ומאחר שזהו דרכו נאסר אף שהוא מלאכה קלושה.

והנה אם יסוד חיוב מלאכת מבשל מחמת טעם 'שזהו דרך המבשלים', א"כ אפשר שכל שמעשה בישול נעשה שלא בצורת הבישול המקובלת, הרי מתערערת סיבת החיוב ושוב נפטר בבישולו שהרי אין מעשה הבישול מעשה ישיר אלא כעין גרמא. וא"כ יבואר מדוע המבשל בחמה אינו מתחייב אף שהתוצאה היא תוצאת שלימה של תיקון ובישול המאכל, שמאחר שבישול בחמה לא הוא כדרך המבשלין ממילא לא הוא בכלל החיוב.

וכן יבואר נמי טעם שאין בישול בכלי שני, שהרי המבשל אינו מבשל אחר שנתנו בצלחת או בכוס כי אם בכלי ראשון, וא"כ בישול בכלי שני לא הוא בישול כדרך המבשלים, וממילא לא הוא בכלל חיוב בישול כמבואר,

והנה בקלי הבישול אסרו חז"ל לבשל אף בכלי שני, ולפירוש זה יבואר שפיר מדוע מתחייב אף בכ"ש מתרי טעמי, האחד שדרך לבשל קלי הבישול אף בכלי שני כתבלין וכדו' וע"כ אין כלי שני פוטרו שעדיין מעשיו כדרך המבשלים, ועוד שקלי הבישול מתבשלים מיד ואין בישולם לאחר זמן וע"כ אין בהם את טעם הפטור שאין המעשה המלאכה נעשה בעת פעולת האדם וממילא מתחייבים עליהם אף בכ"ש.

ועפ"ז יש יותר להבין דברי הרמב"ם הנזכר, שהנה הפועל פעולת בישול שדרך לעשותה מתחייב אף שהוא לא פעל מעשה בישול עדין, שהרי גם בישול גופא הוא מעשה לא היה לנו לחייבו כי אם מחמת שכך היא הדרך, ועל כן אם פעל פעולה שהיא מפעולת הבישול ודרך לעשות כן מתחייב אף שהמעשה כשלעצמו אינו פעולת בישול שלימה כי כן נתחדש בזו המלאכה, וא"כ ברישא שסדר הפעולות היה כדרך המבשלים שקודם נתן את האור ואחר כך את העצים וכו"ז הרי כל המשתתף הוא עושה פעולה מפעולת הבישול, ברם אם עושה להיפך שנתן הקדירה ואחרי כך המאכל וכו' הרי שהפך הסדר ולא עשה כדרך המקובלת הרי שלא עשה כדרך המבשלים וממילא נפטר ככל המשנים במבשל שנפטרים, וללא ספק שהרמב"ם עדין חידוש שהרי הנותן הקדירה לא עשה כלום ורק הבא אחריו נתן המאכל וא"כ הרי אדם אחר ומדוע יחייב הראשון, מ"מ יש בביאור המבואר להבין יותר ולתת טעם מחזור יותר בדבריו.

ה

והנה עד עתה יתבאר שעיקר ענין הבישול הוא תיקון התבשיל ונתחדש שאף שאין הוא כשאר מלאכות שהרי אינו מיד חייב שהוא כגרמא.

אולם אפשר לבאר כל הני קושיות בדרך נוספת ושונה. שהנה לכאורה הגדרה זו שעיקר ענין הבישול הוא תיקון המאכל והכשרתו לאכילה, וממילא הוקשו כל הני קושיות לדלעיל א- הרי גם כלי שני מכשיר הדבר לאכילה בדיוק כמו כלי ראשון ב- גם חמה מכשירה הדבר לאכילה.

ג- ומלבד אלו לכאורה יש להקשות שהנה מצינו בישול שאינו כלל הכשרת דבר לאכילה כמובא בגמ' (עד ע"ב) 'האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל פשיטא מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קא משמע לן דמירפא רפי והדר קמיט'. והנה בביאור דברי הגמ' אלו ישנם ב' הבנות בראשונים ואחרונים

דעה אחת שמאחר ויש נזול בתוך סיכתא הרי בעת שהוא מתחמם הוא בא לידי הבישול וכן משמעות רש"י שכתב על ידי חום האור והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט - מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו. הרי שנתן הדגש על המים היוצאין ומפורש יותר ברש"י על הרי"ף שהוסיף (לב ע"ב) 'והמים שבתוכו חמין' וכן מובא ביראים (סי' רעד) הרי בפשטות מבואר להדיא כדברי היראים ורש"י שעל הרי"ף שהנידון הוא משום בישול המים הנמצאים בתוך בעץ אף שהם כלים ואין בהם שימוש.

וכן עולה מדברי המרדכי (סי' תלד) שכתב לאסור ליישב בגדים סמוך לתנור משום מבשל כמו מאן דשדא סיכתא לאתונא, והביאו השו"ע (סי' שא סעי' מו) ושם הרי המים כלים ואפ"ה אסר משום בישול. (וראה בפרמ"ג סי' ש"ב משב"ז סק"ו והביאו הרעק"א בגליונו בסי' ש"א שם וכ"כ הלבוש שם ס"ק מ"ו והגר"ז שם סעי' נ"ח ובאמת דכן משמע מדברי המג"א בסי' ש"א ס"ק נ"ז והמשנ"ב ס"ק ק"ע שכתבו שהאיסור הוא בשעה שהיד סולדת בו דהיינו שהוא משום המים ולא משום ריכוך הבגדים)

וראה עוד בירושלמי שבת (פ"ב סוף ה"ה) מבואר דנחלקו אמוראי לגבי זר המקטיר אימורים בשבת דלדעת ר' יודן חייב משום מבעיר ולדעת ר' יוסי משום מבשל, ומובא עוד בירושלמי מדאמר' על דעתיה דר' יוסי דו אמר משום מבשל מה בישול יש כאן מכיון שהוא רוצה באיכול כמבשל הוא ע"כ והיינו דהקשו על ר' יוסי במאי שייך למלאכת מבשל ותי' מפני שרוצה באיכול (אמנם בבבלי יבמות דף ל"ג ע"ב דנו הקטרת אימורים משום הבערה ולא משום מבשל וכ"כ הרשב"א והריטב"א שם דהקטרת איברים הבערה היא ולא בישול)

וכן לכאורה אף מדויק מדברי הגמ' בריש שבת (ג ע"ב) גבי הנותן פת בתנור אם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת, ולכאורה אם ההשאה במקומה עד שישירף לא חשיב מבשל הרי יכול להשאירה במקומה ולהיפטר ואינו צריך לרדותה ומשמע שאינו פטור. (ויש שביארו שכל כילוי יש בו רגע של בישול שקדם לו וע"כ מתחייב ואפשר ליישב זאת מ"מ בדברי הירושלמי שתיירצו במה שהקשו על ר' יוסי שרוצה באיכול ולא תירצו שיש בו גם בישול אולי אפשר לדייק לא כן)

אולם הרבה מהפוסקים לא הלכו בדרך זו ואסרו זאת משום הפעולה שנעשית בסיכתא שמקשה ומרפה אותה, וכן דעת הרמב"ם וביש מנ"כ הרמב"ם הביאו שגמ' זו הם מקור דינו בהלכות שבת (פ"ט ה"ו) 'המתיק אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת הרי זה תולדת מבשל, וכן הממסס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפרית וכיוצא בהם הרי זה תולדת מבשל וחייב, וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל, כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל'.

והנה אף לביאור זה יש לבאר מה מבשל איכא בכה"ג הרי

אם הגדרת הבישול הוא תיקון דבר למאכל למה שינוי צורת הדבר או אף אם יש לו בכך תועלת חשיב כמבשל הרי זה לא שהדבר מקולקל קודם אלא שבעי לשינוי מסוים ולכאורה אינו עולה להגדרת תיקון דבר מאכל.

ואף לביאור הראשון שמחמם שמחמם המים שבתוכה או מכלה הדבר אין זה חשיב תיקון מאכל כלל, אלא אדרבה מכלהו או שמחמם המים שבתוכו ואינו מוכשר לשימוש ולאכילה.

זה ועוד יש להבין מה איסור בישול שייך במים, שהנה אחר שעצם מעשה החימום אינו חשיב בישול שהרי שרי לחמם דבר מבושל כבר אף שוודאי מוסיף לאיכותו וליכולת שימוש בו א"כ ה"ה מים ומאי שנא.

וביותר הרי כתב הרמב"ם (פ"ט ה"ג) 'המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאינו צריך בישול כלל פטור' וכתבו האחרונים ללמוד מדבריו שאף פירות שנאכלים כמו שהם חיים אין בהם בישול ראה באגלי טל (מלאכת אופה סימן יט אות ט') והגרעק"א (סימן רנד במגן אברהם ס"ק יד). וא"כ מאי שנא מים שלהדיה כתב בו הרמב"ם שיש בו בישול כמובא שם הלכה א' וכן צריך לבאר כל הני קושיות לדלעיל בענין כלי שני אינו מבשל וכן שבישול בחמה אינו אסור כלל.

והנראה לבאר בזה באופן שונה שלעולם אין הגדרת מלאכת מבשל 'תיקון דבר לאכילה' אלא הגדרתו 'שימוש בכח האש' והנה יש בכך ענין דק שמשנה לחלוטין את סיבת החיוב. דהנה עד עתה הבאנו שעיקר החיוב הוא התוצאה שנגרמת ע"י מעשיו והיא התבשיל שנגמר וכמובן שהיה תנאי לכך שהוא יבצע זאת, אלא לעולם עיקר החיוב אינו התוצאה שמגיע בסופו של דבר שמתבשל הדבר אלא עצם הנתניה ע"י האש היא עיקר החיוב והתוצאה היא תנאי בלבד שכל שלא התבשל הרי לא בא שימוש לידי גמר וממילא חסר בסיבת החיוב, אבל עצם ההנחה עצמה היא עצמה סיבת האיסור שמשמש בכל האש מהרגע שמניח ע"ג.

א. והנה יבואר שפיר מדוע תולדת חמה פטור שאף שנגמר הדבר והתבשל החיוב אינו תיקון הדבר למאכל אלא השימוש באש ובחמה הרי אין לו שימוש באש.

ב. ובזה מתבאר בקל מדוע מתחייב אף מהתכת דונג או מתכת שכל שנגמרה מחשבתו ונהנה מכח האש הרי בכך השתמש בה ומתחייב.

ג. אולם במים אין החיוב מחמת שתוקן הדבר לאכילה אלא מטעם אחר לגמרי שהרי שיעור חיוב בישול מים הוא כדי לסוך אבר קטן ולכאורה למה אינו כשאר איסורים שהוא בריעית, והביאור בזה שמים משמשים לרחיצה וממילא אם תוקנו לרחיצה הרי השביחו והועילו ע"י האש ומתחייב משא"כ פירות שנאכלים כמו שהם חיים שאין בהם תועלת חדשה יותר מכל דבר שהתבשל כבר.

ד. ומבואר שפיר למה מתחייב בבישול הרי הוא גרמא ולמתבאר אינו קושיה כלל שעצם הנתניה היא השימוש וממילא היא האיסור ולא חשיב גרמא כלל, אלא שגמר הבישול הוא תנאי.

ה. וכן מבואר מדוע אף כילוי דבר חשיב בישול שכל שהשתמש בו והועילו מעשיו חשיב שימוש.

ו. ומבואר נפלא דברי הרמב"ם במה שכתב (פרק ט הלכה ד) 'אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל, שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל, אבל אם שפת אחד את הקדרה תחילה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין ובא אחר ונתן

את האור ובא אחר ונתן עצים על האור ובא אחר והגיס, שנים האחרונים בלבד חייבין משום מבשל' שלעולם אם האש נתנה בתחילה הרי כולם משתמשים בה אף שעדיין לא התבשל מ"מ כל אחד נעשה מחשבתו אשר רצה בכח האש משא"כ כסיפא שהאש נתנה לבסוף הרי כל הראשונים לא השתמשו בה ולמה יתחייבו.

ז. ועתה יש לבאר ביותר עומק ענין כלי שני אינו מבשל אף שהמציאות לכאורה קשה כיצד כלי ראשון בשישים מעלות מבשל וכלי שני בשמונים מעלות אינו מבשל.

אלא שעיקר החיוב כמתבאר הוא שימוש בכח האש וכל האש היינו הכח שמפעפע שבתבשיל להוסיף לו כוח ותיקון, אולם דבר שנתחמם מחמת האש אינו כח האש שהאש כבר הלכה לה ואין זה אלא חום בלבד.

והנה תבשיל בכלי ראשון מלבד החום הקיים בו הרי אף אחר עקירתו מהאש מתווסף בו עדין בישול ותיקון המאכל יותר ממה שהיה ע"י האש מחמת החום הטבעי שעדיין עצור בו בעיקר מחמת חום הקדירה (שהרי בכל בישול כל האש בא ע"י הקדירה שהיא המתווכת בין האש לתבשיל וע"כ הכח שבה חשיב עדין כח האש ולא חום שלה) וע"כ יש בו עדין כח להוסיף בישול מחמת האש ולא מחמת החום וע"כ אם נותן בו מים או תבשיל הבישול יהיה אף מכח האש ולא מחמת החום, אולם שנותנו בכלי שני אף שהדבר חם מאוד מ"מ התבשיל שבו לא יכול להוסיף על עצמו יותר ממה שיש בו וממילא אין בו כח האש עוד אלא חום בלבד ואין בו חיוב שלעולם האיסור הוא שימוש בכל האש ולא תיקון המאכל וכמתבאר וזהו עומק דברי התוס'.

ומבואר א"כ שפיר כיצד שייך בישול בכלי שני שהוא חם יותר מכלי ראשון מסבא וכמבואר שיש דני גורמים לתבשיל להתבשל כח האש המפעפע וחום התבשיל, ובזה מבואר דבר גוש שאין בו בישול לשו"ע ופשטות גמ' והראשונים אף שמסבא אין השפעת הקדירה עליו יותר בכלי שני יותר מכלי ראשון ומבואר שפיר.

ובאמת להבנה זו קשה דין קלי הבישול שמתחייבים אף בכלי שני וה' יאיר עיננו אם אמת אלו הדברים.

הרב משה מלכה

בענין דבר שיש לו מתירין במעשה שבת

/ שיח, א

הנה ידוע לכל בר בי רב האי כללא בדין מעשה שבת, שכתב הפ"ג (א"א שיח ס"ק י) ונפסק במ"ב (שם ס"ק ב) דכל איסור שבת התלוי במחלוקת הפוסקים אפילו בדאורייתא, בדיעבד מותר להנות ממנו בשבת. והיינו טעמא, משום דכל מעשה שבת אינו אלא קנס מדרבנן, לכן בכה"ג שכבר נעשה האיסור ורק באנו לדון על המעשה, אמרינן ספק דרבנן לקולא.

והוקשה לי דהא קיימא לן (י"ד סימן קב ס"א) דאפילו באיסור דרבנן אמרינן דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, והדבר נשאר אסור עד שיעיר הזמן שיש לו מתירין. וא"כ מ"ט נקטינן הכא לקולא בענין מעשה שבת, הרי אפשר להמתין עד מוצ"ש.

והמעניין הוא, שהפ"ג (משב"ז שיח ס"ק טז) בעצמו טען הכי להדיא במקו"א, כדי ליישב שם קושיא חזקה. דהנה נפסק בשו"ע (סימן שיח סעיף י) כדעת ר"י ור"ת, דכלי ראשון מבשל כדי קליפה. וכתב שם המג"א (ס"ק טז) דאפילו בדיעבד אם עירה מכ"ר בשבת התבשיל נאסר. והקשו עליו האחרונים מ"ט כתב לאסור אפילו בדיעבד, והרי איכא בזה מחלוקת גדולה בראשונים, דדעת רשב"ם הר"ן הרמב"ן והרשב"א דעירוי מכ"ר דינו ככ"ש. (גם המ"ב



לפני השבת

זהו לשון מרן השו"ע (סי' רנ"ג ס"ד) "יש למחות ביד הנוהגים להטמין מבע"י קומקום של מים חמין ונותנים אותם לתוך הקדירה בשבת כשהתבשיל מצטמק" עכ"ל.

ועיין בשו"ת יחוה דעת (ח"ד, סי' כ"ב) דכתב בדבר ברור שמרן אוסר אפי' אם היו המים רותחים שהיד סולדת בהם, משום שתיכף כשיצאו מן הקומקום פסקה רתיחתם, שעירוי אינו ככלי ראשון, כמבואר בשו"ע יורה דעה (סי' ס"ח, סעיף י'), שעירוי אינו מבשל אלא כדי קליפה, ומוכח שאין רתיחת העירוי מוחלטת כמו כלי ראשון רותח שמבשל לגמרי, ובפרט לפי מה שכתב בחידושי הרמב"ן (ע"ז ע"ד) שעירוי שמבשל כדי קליפה הוא רק מדרבנן, ולכן כשמערה את המים חמים לתוך תבשיל חם, הרי זה חוזר ומבשל את המים, שיש בישול אחר בישול בלח.

(ועוד כתב (שם) דמוכרחים לומר שעיקר טעמו של רבינו יונה הוא משום שפסק כח רתיחת המים ביצירתם מהקומקום שלהם, שאילו לא היה אלא הטעם הראשון לבדו (שפעמים שהיד סולדת בו והשני אין יד סולדת בו) לא היה מספיק לגזור כשהמים חמים שהיד סולדת בהם, אטו מים חמים שאין היד סולדת בהם, שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו לאחר חתימת הש"ס. ע"כ.)

ולכן פסק דהספרדים בארץ ישראל צריכים להחמיר בזה כדעת מרן שאסר לעשות כן בהחלט.

ועיין פרי מגדים (סי' שי"ח, א"א ס"ק ל"ג) שמציין דברי רש"י (שבת מ; ד"ה בכלי שני) שכתב דהאמבטי שאלה נזחלו המים של חמי טבריה נחשבת ככלי ראשון שהוסר מהאש. וכתב על זה הפרי מגדים דהאמבטי זה, הוא כלי ראשון, אע"פ שנפסק אח"כ מהמעייין, הואיל ובשעת משיכה הוא מהמעייין, הו"ל לה לאמבטי דין כלי ראשון שהוסר אחר כך מאש, וכן פסק הכף החיים סופר (סי' שי"ח או ק"כ). ועיין בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"א, הערה קכ"ב) דכתב דהחזון איש על פי זה חשש שאם עירו משקה מתוך כלי העומד על האש לתוך כוס, הכוס נחשב כלי ראשון כיון שהקילו מחברם, ואף אחרי שנפסק הקילו דינו ככלי ראשון, כדברי הפרי מגדים דלעיל.

ולע"ד אפשר לומר דלפי זה גם לדעת מרן השו"ע יאה מותר לערות מים רותחים שהיד סולדת בהם מתוך כלי העומד על האש לתוך תבשיל דהצטמק. דהרי המים הרותחים נחשבים כלי ראשון אפילו לאחר שנפסק הקילו, והוסר ע"י זה תלונת הרבינו יונה דחשש דאין רתיחת העירוי מוחלטת כמו כלי ראשון.

ועוד יש לומר דגם דאין לומר ספיק ספיקא כזה: ספיק הלכה דלא כהרבינו יונה ואם תמצא לומר דהלכה כדבריו שמא אין בישול אחר בישול בדבר לח שיצטנן כהרשב"א, דהוא ספיק ספיקא נגד מרן השו"ע, מ"מ לפי מה שכתבתי אפשר לומר ספיק ספיקא כזה: ספיק עיקר הטעם של הרבינו יונה הוא הטעם הראשון (שפעמים שהיד סולדת בו והשני אין היד סולדת בו), וגם אם תמצא לומר דהטעם השני הוא העיקר, שמא הרבינו יונה אסר דוקא כשאין הקומקום של המים עומד על האש ושפיר אמרין ספיק ספיקא כזה.

הרב שמואל ברוך רובין

מקווה ישראל השם!

בזמן קיץ החולף למדו "חבורת שבת" בכולל את הלכות בישול והמסתעף מהם. כחלק מהלימוד, נערכו ע"י הלומדים מידי פעם ניסויים שונים: בדיקת חום של מאכלים, אימות ועימות של שיטות פוסקים שונים עם המציאות המעשית,

שנתבשל אין בו עוד משום איסור בישול, ויש לדון בדבר שנתבשל אלא שנתייבש ועתה אינו ראוי לאכילה האם יש בו משום בישול כיון שאינו ראוי לאכילה או כיון שכבר נתבשל אין בו משום בישול.

וכדי לדון בשאלה זו יש לבאר קודם הטעם שאין בישול אחר בישול.

ובפשטות היה נראה לומר שענין הבישול זה הכשרת האוכל לאכילה וא"כ כיון שזה כבר מוכן לאכילה אז לא נעשה שום דבר בבישול השני ולכן אין בישול אחר בישול.

אלא שקשה קצת על ביאור זה שבראשונים נראה שהם מחפשים הוכחות שאין בישול אחר בישול ולא פשוט להם דין זה ואם הפירוש הוא שלא נעשה שום הכשר בבישול השני לכאורה זה דבר פשוט שהרי לא נעשה כלום.

ועוד הרי לפי הרמב"ם שאין בישול אחר בישול בלח שהצטנן לכאורה א"א לומר שלא נעשה כלום בבישול השני שהרי הוא נצטנן והבישול השני פועל בו כבתחילה.

ונראה לבאר בס"ד שאמנם ודאי ענין הבישול זה הכשרתו לאכילה אבל היה מקום לומר שכל תוספת ומעלה במאכל גם יחשב כבישול וזה חידושו הראשונים שבישול זה השינוי המהותי שהאוכל עובר מחי למבושל ולא סתם שנהיה ראוי לאכילה ולזה היו צריכים הראשונים מקור, וזה הטעם ברמב"ם שהמים שנתבשלו הם כבר לא מים חיים אלא מבושלים אפילו שבבישול השני יש משמעות גדולה בבישול סוף סוף אין זה בישול שלא שייך לבשל דבר פעמיים כמו שנתבאר שאחרי בישולו הוי מבושל, (והחולקים על הרמב"ם אולי סברו שבמים אין משמעות לחי ומבושל ולכן במים תמיד בישולם זה רתיחתו).

ולפי זה מבואר שאוכל שנתבשל ונתקשה עד שאינו ראוי לאכילה ועכשיו בבישול הוא יחזור לקדמותו אין בזה משום בישול.

ונראה להביא לזה ראיה בשו"ע שי"ח ס"ד פסק בכל דבר שקל להתבשל ומספיק לו בישול מועט אסור אפילו לערות עליו מים חמין בשבת כיון שבישול מועט כזה מכשיר אותו לאכילה והוסיף הרמ"א וכן כל דבר קשה שלא ראוי לאוכלו כלל בלא שרייה אסור לשרותו, וכן הוסיף הרמ"א וכן כל דבר מלוח הדין כן.

והגר"ז בסי"א העתיק את הדין של הרמ"א והמ"א וכתב וכן כל דבר קשה שלא נתבשל וכן דבר מלוח הרבה שלא נתבשל שלא ראוי לאכילה בלי שרייה.

וכן המשנ"ב בסימן שיח ס"ק ל"ח כתב וז"ל "וה"ה כל דבר קשה - ר"ל דבר שהוא ראוי לאכול חי בלא בישול אך שהוא יבש וקשה מאד עד שאינו ראוי לאכול כלל מחמת זה בלא שריה בחמין" ומבואר בדבריהם שהדגישו שמדובר בדבר חי ולא במבושל ולכאורה הטעם שלא שייך בישול נוסף בדבר שהתבשל כבר.

אלא שבגינת ורדים דן לגבי קפה שמבשלים אותו אלא שאח"כ טוחנים אותו והוא צריך שוב בישול האם זה מותר והעלה צדדים לכאן ולכאן אלא שלכאורה לדברינו הדבר צריך להיות מותר כיון שהקפה עבר בישול ואין נפק"מ בזה שאין הקפה ראוי לאכילה היום.

ונראה לומר שאמנם הקפה עבר בישול אבל אין זה נחשב כדבר שהתבשל ונתקלקל אלא כדבר שלא נגמר בישולו כעין דבר שהתבשל קצת ועדיין לא ראוי לאכילה וולכן שייך בו בישול.

הרב עמנואל פיאצא

בענין תבשיל שהצטמק, האם מותר לספרדים להוסיף בו מים רותחים שהתבשלו

ס"ק ב הקשה הכי ונשאר בצ"ע קצת, ומשמע שאין זו קושיא כ"כ. וצ"ב בדבריו ואכמ"ל)

ובפמ"ג כתב ליישב דס"ל למג"א דחשיב הכא דבר שיש לו מתירין לכן אין להקל בדיעבד בשבת עצמה.

ותירוף זה תמוה מאוד, דהנה הפמ"ג הוא המרא דשמעתא הנ"ל, דכל שהוא מחלוקת הפוסקים בדיעבד שרי, ומזה מוכח דהיא גופיה לא חשיב דבר שיש לו מתירין, ואיך כתב הכא להיפך. וצ"ע.

איברא, דדברי הפמ"ג עצמו צ"ע ע"ר, וכבר מצאנו ג' מקומות שבהם הפמ"ג סותר את עצמו לגבי מה שהוא כתב להתיר בדיעבד במעשה שבת, ומתוכם סימן רנט (א"א ס"ק יב) בענין גרם בישול בדיעבד בתבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי ע"ש, והביאו המ"ב שם בשעה"צ (אות כד) וחלק עליו, ובצדק.

על כל פנים, המ"ב (רנט ס"ק כה) שיח ס"ק כז) פסק להדיא כדברי הפמ"ג להקל בדיעבד בכל מעשה שבת, וכל האחרונים הלכו אחריו בזה, ולית מאן דפליג עליה לדינא. וא"כ הקושיא במקומה עומדת, צ"ב מ"ט לא אמרין דהוי דבר שיש לו מתירין.

ומצאתי בלוי' חן (אות מג) שעמד ע"ז, והביא להקת פוסקים (פרי חדש סימן תצ"ו ס"ג) שאגת אריה סימן צ/ שו"ת הגרעק"א סימן סה/ שו"ת מהרש"ם חלק ב סימן קנו ועוד) דס"ל דלא אמרין דבר שיש לו מתירין בספיקא דדינא באיסור דרבנן.

ואפשר להטעים קצת את דבריהם, ע"פ היסוד שכתב הר"ן (נדרים נב). דאין ביטול שייך אלא במקום התנגשות. ועפ"ז כתב לגבי דבר שיש לו מתירין דדוקא במין במינו שהאיסור דומה קצת להיתר שהרי יש לו מתירין בכה"ג אמרין דלא בטיל שהרי עומד להיות מותר ואין כ"כ התנגשות. משא"כ במין בשאינו מינו שיש חילוק ביניהם בעצם, לא אמרין דבר שיש לו מתירין, אלא הרי הוא מתבטל מיד ע"ש כי קיצרתי. וע"פ זה אפשר לבאר דה"ה באיסור דתלוי בפלוגתא דרבנן, דבנידוד"ד שהוא מחלוקת הפוסקים דמי טפי למין בשאינו מינו דבטיל. דהנה אין כאן התנגשות בין האיסור להיתר האיסור נולד מכח ספק בפלוגתה, ואף פעם האיסור יתפוך להיות היתר כי השיטה האוסרת לא מתירה דבר כזה לעולם. ורק אחר השבת בגלל שמציאות היום משתנה שרי, בדכה"ג אין איסור פשוט כי אין שיטה שאוסרת במציאות אחרת שכזו ודוק.

אגב יש להעיר, דתירוף זה מוסיף עוד קושיא על דברי הפמ"ג דלעיל (משב"ז ס"ק טז) שכתב לתרץ דהמ"א שהחמיר אפילו בדיעבד בעירוי מכלי ראשון היינו משום דס"ל דהוי בר שיש לו מתירין. שהרי הפמ"ג בעצמו כתב בפתיחה להלכות יום טוב (ח"ב ס"ק כז) דלא אמרין דבר שיש לו מתירין בספיקא דדינא באיסור דרבנן, וא"כ איך כתב הכא לתרץ היפך מזה. ושו"ר בהלכה ברורה (סימן שיח עמוד נב) שהקשה הכי ונשאר בצ"ע.

עוד מצאנו בפוסקים (קובץ תשובות ח"ב סימן כד בשם הרב יוסף שלום אלישיב) ליישב, דלא אמרין דבר שיש לו מתירין בספק איסור דרבנן שהוא משום קנס. חילוק זה נלקח משו"ת זית רענן (ח"ב סימן ה אות ו) שחילק בין איסור דרבנן שגזרו עליו משום שבות ובין איסור דרבנן משום קנס ע"ש.

הרב יצחק גז

בישול אחר בישול

איתא במשנה שבת ל"ט ע"ב "כל שבא בחמין בערב שבת מותר לשרותו בחמין בשבת" ודייקו הראשונים שדבר

ועוד. גם אני הקטן ערכתי ניסיונות שונים כמיסת הפנאי, וממקומי כחוקיד של הכולל, ראיתי לנכון לבדוק את חומו של הבור הרוחת במקוה בו אני טובל. לשם כך, לקחתי מד-חום שבכוחו למדוד חום של למעלה ממאה מעלות צלזיוס (בשונה ממד-חום רגיל שאינו מגיע ליותר מ-42.5 מעלות צלזיוס), ובדקתי את חומו של בור התפתה (ראה ישעיהו ל', ג.) פעמיים. בבדיקה הראשונה שערכתי היו המים בחום של 44.8 מעלות, ובבדיקה השנייה שערכתי היו המים בחום של 45.1 מעלות. יצוין, שהמים היו בהחלט רותחים עד למאוד, ובאופן נורמלי קשה להיכנס אליהם בבת אחת, אבל לאחר שנכנסתי שהיתי בהם שיעור דקה ויותר. תוצאה זו עוררה אותי לשאלה מעניינת, שברצוני להציגה בפניכם, ולצורך העניין אקדים שתי נקודות:

א. בגמרא (שבת דף מ' עמוד ב') מבואר שכוחם של המים לבשל דברים אחרים הוא רק בעודם חמים בשיעור יד-סולדת, ובשיעור יד סולדת אמר רחב"א "כל שכריסו של תינוק נכווית". שני שיעורים אלו, שאמנם היה גדרם ברור וידוע לחכמי התלמוד בזמנם, אין ידוע לנו טיבם. כיוון שאין כל הידיים שוות, ויש יד שסולדת בחום מועט, ואחרת שמחזיקה זמן רב יותר (רש"י שבת שם ד"ה והיכל), ובשיעור כריסו של תינוק נכווית גם אין אנו בקיאים (פתי"ש יור"ד סימן ק"ה סק"ז בשם הבכ"ש) שהרי ידי נשים רחמניות לא בישלו ילדיהן... ומשכך רבו הדעות והשיטות בשיעור זה של "יד סולדת", והדעה הממוצעת נוקטת ששיעור 45 מעלות צלזיוס נחשבים המים כיד-סולדת בהם. וראה מנחת שלמה להגרש"א (חלק א' סימן צ"א אות ח'). אכן, יש מחמירים אפילו משיעור 40 מעלות, או קצת יותר (וראה שו"ת חוות יאיר סימן ק"ד, ושו"ת אגרות משה חאו"ח ד' סימן ע"ד ביטול אות ד').

ב. ישנם ארבע דעות בראשונים בנוגע לאיסור אכילת בשר אדם, ונפרטם בקצרה:

א. דעת הרמב"ם (פ"ב ממאכלות אסורות ה"ג) והסמ"ג (לא תעשה רל"ג), שאדם אסור באכילה באיסור עשה.

ב. דעת הריטב"א והרא"ה (כתובות דף ס' עמוד א') שיש באכילתו איסור לאו דאורייתא.

ג. דעת התוספות (אינו לפנינו והביאו רבינו ירוחם נתיב ט"ו אות כ"ז) והרשב"א (בתשובה ח"א סימן שס"ד, ובכתובות שם סתר למש"כ בתשובה) והרא"ב בהשגות (על הרמב"ם שם) והרא"ש (כתובות פרק ה' סימן י"ט) שיש בו באופנים מסוימים מצוות פירוש מדרבנן [או פריש או בלא פריש, ע"י רא"ש שם ושו"ת הרשב"ש סימן תקנ"ח].

ד. דעת הרמב"ן (על התורה ויקרא פ"א פסוק ג', ובכתובות שם) שבשר האדם מותר באכילה בכל אופן ואין בו איסור אפילו מדרבנן (ועי' פמ"ג י"ד ע"ט ג' שלמד בדעת הרמב"ן שיש בו איסור דרבנן כנ"ל).

ולהלכה, מביא הרמ"א (יו"ד סימן ע"ט סעיף א') את הכרעת הרמב"ם שיש באכילתו איסור עשה דאורייתא, והפ"ח (שם סק"ו) כותב שדעת הטור והשו"ע שלא הזכירו מה הדין בזה, כדעת הרמב"ן שאין באכילתו איסור כלל.

ה. ומעתה, עלה בלבי הספק, בהיות והמד-חום הנ"ל עשוי ממתכת שבולעת ופולטת, והיה בהניח שחום של למעלה מ-40 מעלות הוא שיעור של יד סולדת שמפליט ומבליע, א"כ האם נצריך (לבני אשכנז לכה"פ) להגדיל ולהכשיר את המדחום טרם נתקענו במאכלים חמים אחרים, או שמא אין לחוש לזה.

ד. ולכאורה עפ"י המתבאר בפתיח תשובה (יו"ד סימן ק"ד סק"ה) בדין פליטה ובליעה בדבר חי, יש להקל בזה. ואכה"ל.

הרב יהונתן סגל

בביאור דברי החזו"א דיש חשש בישול בנתינת קדירה ריקנית ע"ג האש ובדין חצי מלאכה האם הוי כחצ"ש

איתא ברמב"ם (שבת פ"ט ה"ו) דהמחמם את המתכת עד שתיעשה גחלת חייב משום מבשל והעתיקו המשנ"ב (שי"ח ס"ק א') ומפורסמים דברי החזו"א (סימן ל"ז אות י"א וסימן נ' ס"ק ט') דאסור ליתן קדירה ריקנית ע"ג האש בשבת וז"ל שם ונראה דכל שנעשה יד סולדת יש בו משום מבשל אע"ג דלענין חיוב צריך שיתבשל כמאכל ביד דרוסאי, מכל מקום איסורא איכא כל שתיעשה יד סולדת, ואפשר דאסור מה"ת כעין חצי שיעור עכ"ל.

ולדבריו לכאורה נמצא דאסור להניח תבנית הפוכה על הפלטה ע"מ ליתן עליה סיר שהרי בהגעת התבנית לחום שיש"ב הרי יש בזה חשש מבשל (ואף שיש"ל דהחזו"א מירי בכה"ג שהאש ראויה להתך את המתכת מ"מ מדבריו לא נתבאר דקוק בכה"ג אסור, ומסתברא שאף בימיו לא היה מצוי כן שקדירה המונחת על להבת גז עלולה להינתך, וראה באול"צ (ח"ב ל' ז') ובאז נדברו (ח"ב י"ט) שחששו לדבריו ולא זכרו לומר דכל דבריו הם דווקא ביכול להינתך, אמנם באו"ש (פ"ב הער' י"ח) הביאו בשם הגרי"ש דדברי החזו"א אמורים רק במקום שיוכל להינתך.

והנה מיבדרא בפי רבים לדחות דברי החזו"א וטוענים כנגדו דהאין שייך לומר דכה"ג הוי חצ"ש ואסור מן התורה והרי כל כיוצ"ב אינו חצ"ש אלא חצי מלאכה, ונבאר שיחתם, דחילוק יש בין המבשל פחות משיעור הבישול כגון שבישל כגרוגרת פחות ממאכב"ד, למבשל חצי גרוגרת לשיעור מאכב"ד, שכאשר מבשל באיכות רצויה אך לא בכמות הרצויה אזי המלאכה שלימה שהרי בישל חצי גרוגרת בישול גמור, והחיסרון אינו במלאכה אלא בשיעור, משא"כ המבשל גרוגרת לפחות משיעור הבישול דהיינו פחות ממאכב"ד הרי אין כאן מלאכה שלימה כלל ועיקר, וא"כ סוברים דכה"ג לא קרוי חצ"ש אלא חצי מלאכה ואין בזה איסור כלל.

והנה מטרתינו בזה אינה לפסק הלכה אלא בעיקר לברר דאין לדחות בקל דברי החזו"א בזה דדין זה דחצי מלאכה אינו חשוב כחצ"ש אינו דין מוסכם כלל ועיקר ורבים רבים מן האחרונים סברי דאין חילוק ואף כה"ג אסור מן התורה ונביא תורף דבריהם בקיצור נמרץ.

והנה עיקר מקור הדברים הינו בריש מכילתא דשבת דאיתא התם בבע"ב הפושט ידו לחוץ ונטל העני דתרוויהו פטורים אכן מ"מ אסורים לעשות כן, ועיין ברש"י במיתניתי (ב). דכתב דפטורים משום דלא עשו מלאכה שלימה וראה עוד בדבריו (ג. ד"ה פטורי דאית) שביאר דבהושטת הבע"ב לעני ליכא איסור דאורייתא אלא **שחכמים** גזרו ע"ז שמא יבוא לגמור המלאכה ולהניח, וכן מבואר ברא"ש דאיסור זה אינו איסור תורה אלא רק דין דרבנן, וכ"פ השו"ע (שמ"ז א' עיי"ש).

ולכאורה הדברים צ"ע שהרי הבע"ב עושה עקירה, ואף מוציא ממש לחוץ וכמעט גומר המלאכה וא"כ אמאי אינו אסור מדין חצ"ש דאסור מן התורה, ובאמת ראה בפמ"ג (משב"ז ריש סימן שמ"ז ראש יוסף ד"ה ע"ג. ד"ה והנה בהא) ובב"מ (שם) שנתקשו בזה, וכן הוא בגבורת ארי (יומא עד.). והפמ"ג הניח זה שם בצ"ע, אכן בסוף הפתיחה להלכות שבת הניף ידו וביאר דכה"ג הוי חצי מלאכה ולא חצ"ש וכ"כ הב"מ בביאור הראשון, וכן דעת עוד מן האחרונים ראה בבנין ציון החדשות סימן קי"ג ובשו"מ ח"ד סימן ק"כ, וכן הוא בספר חלקת בנימין ריש מסכת שבת

וכ"כ האבא"ז (כ"ב ח') והקצוה"ש (בדה"ש סו"ס קל"ד), וראה עוד בשה"ש (מבשל אות נ"ט)

אכן אין הדברין מוסכמים ובאמת ראה בספר לחם שמים ליעב"ץ שכתב דדברי רש"י אמורים אליבא דמ"ד חצ"ש אסור מדרבנן, אך למ"ד חצ"ש איסורו מן התורה שפיר יש בדבר איסורא דחצ"ש, וכ"כ הרש"ש (ג.) בשיתר רש"י וראה בחת"ס (ב. ד"ה שהן, עד ד"ה וכן) שהעתיק דברי היעב"ץ וכתב עליו ודפח"ח (וראה עוד בשו"ת או"ח סימן ס' ואכמ"ל). הרי לנו ג' גאוני עולם הסוברים דבאמת כה"ג הוי ממש חצ"ש מיקרי ולא סבירא להו דחצי מלאכה שאני מחצ"ש, אכן דבריהם צ"ע מדברי הרא"ש והשו"ע דאף לפסק הלכה נקטו דאסור רק מדרבנן, אך מ"מ הני רבנותא סברי דלא כוותיהו.

ועוד מצינו להם חברים בעיקר הסברא עיין בשו"ת חו"י סימן ט"ז שנתקשה אמאי במעביר ד' אמות לא אסור מדין חצ"ש וביאר דכל כה"ג דהשיעור מפורש בתורה (עירובין נא.) דכתיב שבו לכם איש תחתיו אין לומר חצ"ש אסור מן התורה וראה שם בתוך הדברים ואכמ"ל, ומבואר דאף בחצי מלאכה שפיר שייך לומר חצ"ש וא"כ בביטול וכדומ' שאין השיעור מפורש לכאורה אף חצי מלאכה כחצ"ש, וראה עוד בספר ברית יעקב (או"ח סימן ב' ד"ה וזוה) שהביא לדברי החזו"א ומשמע דסבירא ליה נמי להחמיר בזה (ועיי"ש טעם נוסף אמאי לא מחמירנן בעקירה).

וראה עוד בגבורת ארי (יומא ע"ד.) שביאר דבהעברת פחות פחות מד' אמות שפיר שרי משום דכאשר מגביה אינו מכיון להעביר אלא ב' אמות וא"כ אינו מגביה ע"מ להעביר ד' ובעינן הגבהה משעה ראשונה ע"מ להוציא ד' וכ"כ הב"מ בתירוץ השני, ומבואר נמי דבלא"כ שפיר חשיב כחצי שיעור ורק שבכה"ג לא חזי לאיצטרופי ההנחה לעקירה.

וכן מצינו עוד בתפארי"י (שבת א' בועז ד') דנתקשה בזה נמי וביאר דעקירה והנחה חלוקות בשמם והוו כבשר וחלב שאין לומר שהמבשל יש בו חצ"ש, ומבואר נמי דחילק באופ"א ובעיקר סבירא ליה דשייך שפיר חצ"ש, ובאמת לפי"ז הקשה אמאי בכל מעביר פחות מד' אמות לא ייאסר מן התורה, וכתב דבכה"ג דכאשר מניח כבר לא חזי לאיצטרופי לא חשיב חצ"ש לאוסרו מדאורייתא, וכיוצ"ב ביאר בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן י' אות י') דאחר שמניח שוב פקעה לה עקירה ראשונה ולא חזי לאיצטרופי ולא אמרינן בזה חצ"ש דהרי בשאר איסורים חזי לאיצטרופי אף אחר שמניח בתוך כדא"פ, ועי"ע בדברי הגר"פ המובאים בשה"ש (דש ס"ק צ"ט) דנראה דכיון לזה נמי.

וראה עוד במחצ"ש (שט"ז ס"ק י"ז) דאיתא בגמ' דהשולח דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב משום נטילת נשמה, וכתב המחצ"ש שאף אם שולחו לזמן מה קודם שיבש כסלע יש בדבר איסור דאורייתא דחצ"ש, ולכאורה כה"ג הוי חצי מלאכה ומבואר דס"ל נמי דאין חילוק בין חצ"ש לחצי מלאכה, וראה בדע"ת (שם) שהסכים לדבריו, (אך בעיקר הענין ס"ל כהחצ"ש דחצ"ש גבי שבת אינו אסור מדאורייתא ואכמ"ל)

נמצינו למדים דדעת החזו"א בזה אינה יחדיאה ורבים וגדולים סוברים כוותיה וא"כ צ"ע האין פשיטא להקל בזה אחר דכל הני רבנותא ס"ל דכה"ג חצי שיעור מיקרי.

הרב יקיר משה בן עזרא

בדין עירוי ככלי ראשון / שיח"י

השו"ע בס' שיח"י ס"י כתב שאסור ליתן תבלין בקערה ולערות עליהן מכלי ראשון, ובט"ז (ס"ק טז) כתב שהטעם שאסור לעשות כן בשבת הוא משום שקי"ל שיעירי מכ"ר דינו ככ"ר, ועוד כתב הט"ז שהא דאמרינן שיעירי ככ"ר



שכשמשבר את הקרח ניתזות ממנו חתיכות דקות, אפ"ה הדבר מותר כיון שלא אסרו אלא דווקא כשמרסק הקרח כדי שיזוב מימיו אבל הכא אין מימיו זבין ע"י הריסוק ואפי' יזובו, מועטין הם ולא חשיבי, ועוד שאינו מתכוין לכך. (ומטעם זה הביא בחזו"ע (שבת ח"ד עמ' קע"ב) להקט פוסקים שכתבו להתיר ליתן מים על קוביות קרח שנדבקו אל הכלי מחמת הקור כדי לשחרר את קוביות הקרח וליתנם במשקה, דכיון דהמים שנמסים הם דבר מועט ואינו מתכוין, שרי).

והגרע"י בקונטרס קול סיני (הובא בשו"ת הראשון לציון ח"ב עמ' רי"ז) כתב להוכיח מדברי הב"י הללו דלא כהשיבולי הלקט הנ"ל, דאי ס"ל כמותו, מדוע הב"י צריך לכל הני טעמי דהוי מעט ושאינו מתכוין, תיפול דברקת אין איסור ריסוק כמו בשלג וברד ובע"כ דלא ס"ל כדבריו.

הרב ישראל ג"אן

בדברי האגרות משה בגדר מראית העין

כתבו הפוסקים דאף דמעיקר הדין מותר לערות מכלי ראשון על סוכר כיון דסוכר הוא דבר יבש, מ"מ יש להחמיר שלא לערות עליו מכלי ראשון, וכמו לענין מלח דחששו שלא ליתן לכתחילה מלח מבושל בכלי ראשון מטעם שנהפך לנוזל מיד [כביאור המחצה"ש עיי"ש], ולכן ה"ה לסוכר טוב להיזהר שלא לערות עליהם מכלי ראשון, אלא ליתנם בכלי שני, דמכיון שנהפכים לנוזל מיד בנתינת המים החמים יש לחוש שדינם כלם שנצטנן שאסור לערות עליו מכלי ראשון.

וכ"כ כאן השערי תשובה (סקכ"ח) בשם המחזיק ברכה שהביא את הזרע אמת שכתב שטוב ליתן את הסוכר בכלי שני ולא לערות עליו מכלי ראשון, אך הזרע אמת לא החמיר מטעם מה שביאר המחצית השקל שהסוכר נהפך לנוזל מיד ויש לחשוש שדינו כלם שנצטנן, אלא שמא הסוכר אינו מבושל אלא אפוי, ועוד דמכיון שאין הדרך לאוכלו בעינו אלא כשהוא מחוי במים, יתכן ונחשב שלא נגמר בישולו.

והאגרות משה (ח"ד סימן עד בישול אות טז) תמה על דברי הזרע אמת הרי הסוכר ראוי לאכילה בעינו, וגם יש שאוכלים אותו כמות שהוא, ולכן כתב הטעם להחמיר שלא לערות על סוכר מכלי ראשון, מכיון שלא כולם יודעים שהסוכר מבושל, ולכן כתב שם דבנס קפה אין צריך להחמיר שלא לערות עליו מכלי ראשון, משום שידוע לכולם שהוא מבושל, אך מ"מ לביאור המחצית השקל הנ"ל חומרא זו קיימת אף בנס קפה משום שנהפך לנוזל.

מ"מ מבואר בדברי האגרות משה דמה שיש להחמיר שלא ליתן על סוכר מכלי ראשון, זה משום מראית העין דאין כולם יודעים שהסוכר מבושל, ויבואר לחשוב שמבשלים בשבת.

וצ"ב ממ"ש האגרו"מ בח"א סימן צו בגדר 'מראית העין', וז"ל איסור מראית העין הוא רק בדבר שנעשה זה ברוב הפעמים באופן האסור והוא עושה זה באופן המותר אסור מפני מראית העין, כגון לעשות ע"י עכו"ם בקבלנות מלאכה כזו שהרבה עושים בשכירי יום שהוא אופן האסור, לכן אסור גם בקבלנות משום מראית העין, וכן בנשרו כליו במים אסור משום מראית העין לשתותן בחמה במקום שרואין בנ"א שיחשדו שכבסו, אבל לעשות דבר היתר מפורסם בשביל איזה אנשים שיטעו לחשוב שהוא דבר איסור לא אסור. [ולכן כתב שם לדחות מי שהוכיחו על שנשע לשיבתו אחרי

הראש יוסף והתורת שבת היינו משום נולד דמוקצה אך מ"מ אין איסור להוליד נולד, אך לדעת התהילה לדוד וכ"כ בשבט הלוי (ח"ג אות נ"ה) כוונת הבה"ת לאסור בין את פעולת הריסוק ובין את הנולד ממנה דיש ג"כ איסור ליצור (נולד).

שיטה שלישית והיא שיטת רוב הראשונים (הרשב"א, הרמב"ן, הר"ן והרמב"ם דהאיסור הוא משום איסור גזירת משקין דחיישינן שמא יסחט פירות העומדין למשקין.

והנפק"מ לכאן בין השיטות תהיה כשה'נולד' נולד ללא 'מוליד' וכגון שומן קרוש שהומס ע"י הנחה כנגד האש דלפי שיטת רש"י ורוב הראשונים שלמדו דאין איסור במה שנולד אלא בפעולת הסחיטה, א"כ ודאי דאין לאסור את מה שנולד וכ"ש באופן שזה נוצר מאליו משא"כ לשיטת בעה"ת שאסר את מה שנוצר ומדין נולד, א"כ אף כשה נולד מאליו יש לאסור.

ולהלכה, הב"י כתב דכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן כרש"י והרמב"ם והרמב"ן דפליגי אבעל התרומה ומותר וזה מה שפסק השו"ע בסי' ש"ח סט"ז דמותר ליתן אינפאנדה כנגד האש במקום שהיד סולדת ואע"פ שהשומן שבה חוזר ונימוח.

והרמ"א שם חלק וכתב דנהגו להחמיר ומיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה.

אי קרח דמי להני:

והנה יש לדון האם קרח דינו כשלג וברד, או לא. שהרי יש מקום לומר דדווקא בשלג וברד שמעיקרא הם לפנינו כשלג וברד ולאחר פעולת הסחיטה כביכול אני מוליד כאן משהו חדש או שנולד כאן משהו שלא היה קיים כאן מלפנ"כ, משא"כ בקרח דהיה מים מעיקרא אלא שנקפא לקרח דלא יהיה בו איסור סחיטה. (וא"ל דאף השלג והברד היו מלפנ"כ מים וא"כ דומה ממש לקרח, דפשוט הוא דאנו דנים על מה שלפנינו והיינו בשלג כשהוא לפנינו אנו דנים אותו כשלג ולא ממה הוא נוצר באויר לפני שנהפך לשלג משא"כ במים שנהפכו לקרח שהם היו מעיקרא לפנינו מים ולאחמ"כ קפאו - ולחידוד הדבר אפשר להיעזר בהסברו של רש"י שבשלג זה נראה כבורא את המים האלו כיון שמעיקרא הם היו לפנינו כשלג משא"כ במים שמעיקרא היו לפנינו כמים (וק"ל).

ובאמת, שהשיבולי הלקט בסי' פ"ה דן בזה, והביא בשם אחיו רבי בנימין דדווקא בשלג וברד אסור לרסק משום שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם ודומה לסחיטת פירות אבל השואב מים מערב שבת ובבוקר מצא אותם קרושים, מותר לרסקן ואין בו משום תולדות משקה. ודימה זאת להא דמצינו בגמ' בשבת מ': מביאה אשה פך שמן ומניחתה כנגד המדורה לא בשביל שייבשל אלא בשביל שיפשר.

ולכאן כל דברי השיבולי הלקט הנ"ל אינם אלא לשיטת רוב הראשונים שלמדו שאיסור סחיטת שלג וברד אינם אלא משום איסור גזירת משקין אך לשיטת רש"י שאסר משום דמי למלאכה שבורא ויוצר המים הללו, א"כ אף בקרח היה אפשר ל"ד מ"מ נראה כיצירת דבר חדש.

והנה, מצינו בדברי המרדכי בסו"פ במה טומנין שהביא להלכה את דברי הראב"ה שהתיר לשבר קרח בכדי ליטול המים הנמצאים תחתיו משום שדומה לדברי המשנה בשבת קמ"ה. שובר אדם חבית ליטול הימנה גרוגרות. וכן נפסק להלכה בשו"ע בסי' ש"כ ס"ג, ובב"י שם כתב שאע"פ

לחומרא אמרינן כן ולא לקולא ולכן אין להכשיר כלי איסור שדינו בהגעלה ע"י עירוי מכ"ד עכ"ד, ולכאן דברי הט"ז צ"ב טובא דלענין מה כתב שקיי"ל שעירוי דינו ככ"ד לחומרא ולא לקולא כגון להכשיר כלי שצריך להגעלה שהרי אף אם נימא שעירוי דינו ככ"ד לקולא מ"מ מאחר שע"י הבישול בולע בכולו א"כ פשיטא שלא יהני להכשירו ע"י עירוי שמפליט רק כדי קליפה.

ואין לומר שס"ל לט"ז כדעת ר"י שהביא התוס' (מב: בד"ה אבל) שעירוי ככ"ד לגמרי ומבשל בכולו ולכן אמר הט"ז שאמרינן עירוי רק לחומרא שמבשל בכולו אבל לא לקולא שיהני להגעלה הכלי, שהרי דבר פשוט הוא בכל הפוסקים שמחמירין שעירוי ככ"ד רק לענין שמבשל כדי קליפה ותו לא ואין נראה לומר שהט"ז יחלוק ע"ז להחמיר טפי שמבשל בכולו, ועוד שכן מוכח מהט"ז גופיה ביו"ד (סי' צא ס"ק ז) שכתב לענין איסור והיתר שאין עירוי אוסר יותר מכדי קליפה ואם ס"ל כדעת הר"י הו"ל לאסור בכולו, וכן מוכח ביו"ד סי' סח ס"י שאין עירוי אוסר יותר מכ"ק, וכן בפמ"ג (משב"ז ס"ק טז) כתב בפשיטות שהט"ז סובר שעירוי מבשל רק כ"ק לחומרא ולא לקולא וצ"ע.

והנראה לומר בביאור מש"כ הט"ז שאמרינן עירוי ככ"ד לחומרא ולא לקולא שיהיה אפשר להגעלה בעירוי, שאף כלי שבלע איסור רק בכדי קליפה כגון ע"י מליחה שקיי"ל שמליח כרותח ומבליע כ"ק אין להגעילו ע"י עירוי אף שמבשל כ"ק דלחומרא אמרינן כן ולא לקולא והכשרו בהגעלה בלבד, וכ"כ הב"י ביו"ד סי' סט סט"ז בשם הגהות שערי דורא וכ"כ הפמ"ג (יו"ד סי' סח משב"ז ס"ק ט בד"ן הג', ובשפ"ד סי' צא ס"ק יח) וכ"פ הכה"ח ביו"ד סי' צא (ס"ק נב) שכלי שנאסר על ידי מליחה צריך הגעלה בכ"ד ולא סגי בעירוי משום דעירוי ספק אם נידון ככ"ד או לא משא"כ כלי שבלע איסור ע"י מליחה אין איסורו בתורת ספק אלא בתורת ודאי שהרי קיי"ל שמליח דינו כרותח (חולין קיב).

שבת - שאר ענינים

הרב אריאל מרציני

האם חלוק קרח מאיסור ריסוק שלג וברד

איסור ריסוק שלג וברד

איתא בשבת נ"א: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש"

ובגמ' נתבאר שיש איסור בריסוק השלג והברד אך לא נתבאר מה טעם האיסור, ומצינו בראשונים כמה דרכים;

שיטת רש"י (שם בד"ה כדי שיזובו מימיו) שהריסוק אסור משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים הללו - וביאור דבריו עפ"י הרשב"א, דאין כוונת הגמ' לאסור את תולדת הריסוק והיינו את המים, אלא הכוונה לאסור את עצם פעולת הריסוק ומשום שכל עניין איסור עשיית מלאכה עניינו הוא יצירה ותיקון, ועתה כשמרסק את השלג או את הברד הוא כביכול מייצר ובורא דבר חדש שלא היה בעולם.

שיטת בעל התרומה, שכונת הגמ' לאסור את תולדת הריסוק ומשום נולד (ונח' האחרונים בדבריו, דלדעת

יא. וכן אין לומר שמיידי בבלי שבלע בעירוי וקמ"ל הט"ז שאין להכשירו בעירוי כיון שהדין פשוט וברור הוא שדבר שבלע בעירוי הכשרו בעירוי כמבואר בסי' תנא ס"ה.

יב. וכתב הכה"ח שם שזה דלא כדעת הבית ישראל שכתב שסגי בעירוי, וכדעת הב"י כ"פ שאר האחרונים ע"ש.

קבלת שבת של הנשים, דאין בזה משום איסור 'מראית העין' מאחר שכולם יודעים שהאנשים מקבלים אחר קבלת שבת של הנשים שהם מקבלות 20 דקות קודם השקיעה]. וצ"ל דמ"ש לחוש לערות מכלי ראשון על סוכר זה כיון דאין הדבר מפורסם כלל שהסוכר מבושל, ולכן יש לחשוש בזה למראית העין, וכמ"ש בתשובה שם 'אבל לעשות דבר היתר מפורסם בשביל איזה אנשים שיטעו לחשוב שהוא דבר איסור לא אסרו.

הרב אריאל יוחנן

נעלי עקב לנשים

שאלה: האם יש לנשים ההולכות בנעלי עקב לחשוש משום השמעת קול בשבת?

תשובה: הנה הדבר ברור כביעתא בכותחא שחלק מהענין של נעלי עקב הוא להשמיע רעש בעת הליכתן, ואם כן לדעת הרמ"א (שלח, א) שפסק כהראשונים שאיסור השמעת קול בכלי המיוחד להשמעת קול הוא אף אם אינו קול של שיר, צריך לתת את הדעת על מה סומכות הנשים ללכת בנעלי עקב.

ומה שיש לדון בזה הוא מתרי אנפי: א. האם מכיון שעיקר עשיית הנעל הוא להליכה זה לא נחשב כלי המיוחד להשמעת קול, ואף שהוא נעשה גם לזה. ב. האם יש לחלק בין כוונת החברה המייצרת לבין האשה שלובשת את הנעל. שאפשר שאף שכוונת החברה להשמעת קול, מ"מ לא כל הנשים כוונתם להשמיע קול, ויהיה הדבר תלוי בכוונתה.

והנה כתב המשנ"ב (ס"ק ו) וז"ל: 'וכן לענין אם מותר לפתוח הדלת כשיודע שיש בה עינבל תלוי גם כן בסברת הט"ז והמ"א הנ"ל, דלהט"ז אסור. ולהמגן אברהם (כאן וכן בסימן שא סקל"ה ע"ש) שרי, דהרי כשפותח הדלת בשבת אין מכיון להשמיע קול. ומדברי הגר"א (שם בסימן שא סוף סכ"ג) מוכח דהוא סובר ג"כ כהט"ז, דכיון דהעינבל מיוחד להשמיע קול אין נפקא מינה במה שהוא אינו מכיון לזה. וגם בא"ר מצדד דאין להקל מטעם זה לחוד אלא גבי פרוכת דהוא מילתא דמצוה. וע"כ בודאי מהנכון שיסיר מע"ש העינבל מע"ג הפתח או שיפקקו בצמר או במוכין שלא ישמע קולו. אך במקום הדחק [כגון ששכח ולא הסירו מע"ש וכל כי האי גוונא] נראה דיכול לסמוך על הסברא הנ"ל להקל, כיון שאינו מכיון להשמיע קול'.

ומבואר מדברי המשנ"ב, שמעשה הכולל שני דברים כמו פתיחת דלת שיש בה עינבל, אף שעיקר כוונתו להכנס לבית, מ"מ אם מתכוין גם להשמעת קול, הרי הוא בגדר של כלי העשוי לקול ואסור. ולכא"ו הוא הדין בנעלי עקב. [אלא א"כ נחלק ששאני נעלי עקב שאין לעקבים שם כלי בפני עצמם, משא"כ בפעמונים התלויים שהם כלי בפני עצמם, ורק השימוש בהם נעשה ביחד עם מעשה נוסף של פתיחת דלת. וא"כ אכתי צריך בירור מה גדר כלי שיש בו 'תשמישים ועיקר התשמיש הוא לדבר אחד יותר'].

ועוד מבואר בדבריו, שהולכים אחר העושה את המעשה ולא אחר כוונת היצרן, שהרי הנחת הפעמונים בודאי נעשתה בשביל להשמיע קול, ואף על פי כן אם הפותח לא מתכוין, לדעת המגן אברהם יש להתיר בזה. ולפי זה בנעלי עקב נוכל להקל רק באשה שאין כוונתה להשמיע קול בהליכתה.

ובעצם דברי המשנ"ב בפתיחת דלת עם ענבל, יש לדון אמאי אינו בכלל פסיק רישיה, שהרי הוא עושה מעשה של

פתיחת דלת, ומעשה זה גורר מעשה נוסף של השמעת קול. ופסיק רישיה הרי יש לו דינים אחרים.

איברא לגבי פתיחת דלת מקרר עם מנורה מצאנו מחלוקת בזה באחרונים, שבשמירת שבת כהלכתה (פרק לא הערה א) כתב בשם הגרש"ז אוירבאך שמכיון שבאופן קבוע ומתוכנן נעשית ההדלקה ע"י פתיחת הדלת, אפשר דחשיב כעושה מעשה בידים, ואינו בגדר פסיק רישיה. אך החזון עובדיה (שבת ו עמ' קיד) כתב, שהדבר ברור שמכיון שעיקר כוונתו בפתיחת הדלת להוציא מאכלים, בודאי דחשיב דבר שאינו מתכוין, אלא דהוי פסיק רישיה. ושכן כתב הגר"מ מאזוז בהסכמה למנוחת אהבה ח"א.

והנה לא מיבעיא לדעת החזון"ע שהולכים אחר עיקר כוונתו, שבדאי בפתיחת דלת עם ענבל עיקר כוונתו זה הכניסה לבית. אלא גם לדעת הגרש"ז שצריך שיהיה מתוכנן באופן קבוע, בהא אינו קבוע בתכנון של הדלת, אלא הוא דבר המתווסף לאחר מכן לפי הצורך. ויש לעיין בזה עוד.

הרב אריאל יוחנן

שעון מעורר בנייד

שאלה: האם יש להתיר בשבת את הפעלת השעון מעורר בטלפון הנייד שישמיע שיר מסויים בשעה היעודה?

תשובה: הנה מלבד הנידון בזה שנידון בפוסקים משום אושא מילתא ועובדין דחול. שלדעת השו"ע הוא מותר בכל אופן, ולדעת הרמ"א הוא מותר רק במקום הפסד או במקום שידוע לכל שנפעל מערב שבת. וכמבואר כל זה בס' רמב ע"ש.

ראה בשו"ע (או"ח שלח א) שפסק 'השמעת קול בכלי שיר אסור אבל להקיש על הדלת וכיוצא בזה כשאין דרך שיר מותר'.

והנה כתב הערוך השולחן (שם סעיף ה) 'ומשמע מזה דלהעמיד כלי שיר מערב שבת שישיר מעצמו בשבת ג"כ אסור והכי מסתברא דכיון דהאיסור הוא שמא יתקן כלי שיר א"כ מה לי אם מגן על ידו או מעצמו סוף סוף יש חשש כשיראה שאינו מגן יפה יתקננו'.

ולפי זה יש לדון לענין שעון מעורר בטלפון, שלכאורה בודאי שכלפי זה שהוא משמיע שירים הוא נחשב לכלי שיר, ומכיון שמעמידו באופן שישמיע שירים א"כ גם לדעת השו"ע יהיה אסור.

ולכאורה היה נראה להתיר בזה מטעם אחר שכתב הערוך השולחן שם בתחילת דבריו, וזה לשונו: 'ולכן מותר להעמיד מערב שבת כלי המקשקש לשעות שקורין זייגער שמערכים ומכניים אותו מבעוד יום על ידי משקולת שיקשקש בכל שעה כל יום השבת דאין זה קול כלי שיר

דאין הכוונה משום הנעימות אלא כדי לידע ולשמוע איזה שעה קעת ולכן אף שמקשקש בנעימות מותר והכל מטעם שנתבאר כיון שאין הכוונה לשיר אלא להשמיע קול בעלמא', וע"ש באורך, ולפי זה הוא הדין בשעון מעורר שמכיון שכל עיקר כוונתו להתעורר מהשינה אין זה נקרא מתכוין משום הנעימות ומותר.

ואפשר שיש לחלק, ששאני התם שאין לו ברירה אחרת. משא"כ בשעון מעורר שבטלפון שמכיון שיש לו גם אפשרות להשמיע קול שאינו של שיר, והוא בוחר להשמיע דוקא קול שיר, א"כ הוא גם מתכוין להשמיע נעימת שיר, ובזה מנלן שלא נחשב כמתכוין. [וראה שהוא נידון גדול

בהרבה מקומות כיצד מגדירים דבר שהוא גם וגם, ואכמ"ל]. אלא שהעירני ידי"ן הרה"ג יצחק ממן שליט"א מדין כלי ארג (הובא במשנ"ב ס"ק א) שאם הוא נעשה בשביל להקיץ מותר גם לבריא רק בגלל שאין עושה בנעימה ונחת. והרי מבואר שגם אם אין עיקר כוונתו לנעימה הוא אסור כשמתכוין גם לכך. ויש לעיין בזה עוד.

הרב יוסף מאיר יפרח

ספק בדין בסיס לדבר האסור

מספקא לי' לדינא בדין בסיס לדבר האסור, והוא באופן זה שהבסיס מורכב מכמה חלקים ואפשר לו להמוקצה המונח על גביו להשאר במקומו הראשון גם בהסירו מקצת מן החלקים, אי גם בכה"ג יהא על כל החלקים דין בסיס לדבר האסור. ודוגמת ספיקא דידן הוא במוקצה מחמת גופו אשר עיקר מקומו הוא על גבי ספרי חולין המותרים בקריאה בשב"ק אשר עומדים בארון הספרים ובדעתו ליטול ספר אחד לקרוא בו בשב"ק, ויש לדון מעתה אם יהא על כל הספרים שם בסיס לדבר האסור, כי הנה בפשטות י"ל דמאחר והמוקצה מונח ע"כ כל הספרים וכל חד מינייהו הוי בסיס להמוקצה הרי דמחמת זה יש לדון לכל ספר וספר כבסיס לדבר האסור. ומלבד זאת נראה דהואיל ומאחר וכל ספר ראוי הוא להיות בפני עצמו אחד מעמודי התווך באופן שכל הספרים ינטלו ורק שניים מהם ישארו על עמדם א"כ יש לדון מעתה לכל ספר וספר כבסיס. אכן יש לצדד בזה נמי לאידך גיסא, כי הנה מאחר ואם ינטל כל אחד מן הספרים בזה אחר זה אכתי אפשר לו להמוקצה להיות מונח במקומו א"כ אפשר דמחמת זה י"ל דאין שום ספר נידון כבסיס לדבר האסור. ולהך גיסא נמצא דבנדוד"ד לא יהא שייך כלל דינא דבסיס לדבר האסור, והוא חידוש. ולא מצאתי זכר לזה בהפוסקים.

והנה הא דבסיס לדבר האסור נאסר לכאורה ב' צדדין יש בו, הא' (והוא דעת ר"ת בספר הישר ס' ד, ותרומת הדשן ח"ב ס' קצג) הוא דאמרין דמאחר והונח עליו דבר האסור בטלטול וניחא ליה שיהא הבסיס מקום מושב המוקצה הרי שבכך אסח דעתיה מיניה והוה כאלו דחיה ליה בידים. ולהך גיסא נמצא כי עיקר איסור הבסיס הוא מכח מחשבת האדם להקצותו. והצד הב' (והוא סברת רש"י בכ"ד יעו' שבת מז. ד"ה לדבר וד"ה הא) הוא דאמרין דמאחר והונח עליו המוקצה והוא משמשו וטפל לו ממילא ראוי להיות דינו כדין המוקצה. ולהך גיסא נראה דדין בסיס הוא ענין מציאותי גרידא ולא תלי כלל במחשבת האדם. ויתכן דהנפק"מ בזה הוא גבי נדוד"ד, כי הנה להצד דהבסיס נאסר מכח מחשבת האדם, הרי שיש מקום לומר דבנדוד"ד לא יהא על כל הספרים דין בסיס לדבר האסור, דהא מאחר ויכול ליטול כל ספר וספר מבלי לטלטל את המוקצה א"כ אמדינן לדעתיה דודאי מעולם לא הייתה כוונתו להקצותם כלל. אכן להצד דהבסיס נאסר מחמת דהוא משמש המוקצה וממילא טפל לו נראה דאכתי יש מקום לספיקא דידן, כי הנה מחד גיסא י"ל דמאחר וסו"ס מונח הוא על כל הספרים דיינינן ליה כאלו כולו משמשין לו וממילא טפלין לו ולהכי כולו הוה בסיס לדבר האסור, מאידך י"ל דהואיל ויש באפשרותו ליטול כל אחד מן הספרים בזה אחר בזה מבלי שיטולטל המוקצה הרי דמחמת זה יש לומר דאע"ג דכל זמן שהמוקצה עליהם הרי המה משמשין לו אכתי מיהא אינם טפלין לו כלל ועיקר וממילא נמי ליכא עלייהו שם בסיס כלל. וצ"ע.



חושן משפט

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א
ראש חבורת חושן משפט

הובטח כשרות מהודרת והתקבל כשרות רגילה

התרגשות רבה אחזה את משפ' א' מטירת הכרמל, בבואם לעיר הקודש ירושלים לשם שמחת בר המצוה לבנם, יחד עם כל אורחיהם ובני משפחתם המורחבת. לשם כך נשכר גם אולם - מסעדה, בה תיערך סעודת בר-המצוה לאחר העלייה לתורה. טרם נסגרו פרטי ההזמנה, נבדקו ע"י משפ' א' מלבד רמת האירוח והאוכל, גם רמת כשרות מהודרת, ומאחר והמסעדה הצהירה על כשרות בד"ץ י', הנחשב כרמת כשרות גבוהה, הוסכם על עריכת הסעודה כנ"ל.

למרבה הפלא, בשעת האירוח ולאחריו, לא נראה משגיח כשרות כלל. בעקבות כך, מיד לאחר האירוע, פנה המזמין למשרדי הבד"ץ לברר מדוע אין משגיח. התשובה שקיבל הממה אותו, זאת מאחר ונאמר לו כי אין למקום כשרות בימים אלה. משחזר למנהל המסעדה, קיבל תשובה, כי מאחר ומדובר בימי ה'קורונה', כאשר עם ישראל מדי עצמו ממקומות הומי אדם, ובכלל זאת מהמסעדות השונות, בסיכום עם הבד"ץ, אין כרגע משגיח כשרות, אך יש השגחה, וכי כל המרכיבים והבישולים נעשים כמימים ימימה על פי הוראות הבד"ץ. בעקבות כך תבע את המסעדה בדרישה לקבל החזר כספי ופיצוי בגין הונאת כשרות, כאשר המקום מתהדר בתעודת כשרות, מפרסם עצמו ככשר בכשרות הבד"ץ, אך בפועל אינו מושגח כלל.

ביה"ד ביקש להזמין את נציגי הבד"ץ לשם בירור העניין, אך לא התקבלה כל תגובה ממשרדי הבד"ץ. בשיחה טלפונית בין מזכירות ביה"ד למפקח הבד"ץ אושרה טענת התובע, תוך תירוץ שהמקום מרושת במצלמות, ויש ביד מפקחי הבד"ץ לחזות בכל רגע נתון בכל מה שקורה במסעדה, ומשום כך לא פרסמו על הסרת כשרות ולא נלקחה התעודה. אך אכן אין מפקח או משגיח במקום. אלא שע"פ הוראה מגבוה, אינו יכול להעיד בענין בפני ביה"ד.

השאלה הנשאלת, האם אכן יש מקום לפצות את התובע בגין כך, או שמא אין לכך משמעות ממונית.

ובכלל השאלה יש לעיין, אילו היה נודע על כך למזמין טרם כניסת האורחים, לאחר שכבר היה האוכל מוכן להגשה. או לאחר הסעודה טרם שילם, האם דינו היה שונה.

מקח טעות באוכל שאינו בכשרות מהודרת

הנה דבר פשוט וברור הוא, כי כל עוד לא נאכל האוכל, יש בזה דין מקח טעות, דהנה בתרוה"ד (סי' שכב) כתב, במי שביקש לקנות בשר צאן מאיל מסורס, ולאחר מכן התברר שאינו מסורס, דריחו נודף ואינו טוב לאכול כמסורס, ורצה הלוקח לחזור במקח כי מקח טעות הוא, והמוכר אומר: לא תחזור לגמרי במקח, אם אינו שוה הבשר כמסורס תן בו כשויו. וכתב תרוה"ד, שהדין עם המוכר, דהמקח קיים ומחזיר לו אונאתו. וכ"פ הרמ"א (חור"מ סי' רלג ס"א). ועיין בנתה"מ (סי' ג) שכתב, שלשיטה זו נראה, שהוא הדין כל דבר שנראה לב"ד שאין קפידא כל כך. ועיין גם בערוך השלחן (סי' רלג ס"ד) שכתב דכה"ג הוא דבר שאין העולם מדקדקין בו כל כך. ואין זה כיפות ונמצאו רעות, לפי ששם בפי כל העולם הם נקראים יפות ורעות.

אך הב"ח (שם) כתב, דהר"ן פרק האיש מקדש (קדושין יז: מדפי הר"ף) גבי אחין שחלקו, פליג על דבר זה. מפני שלא יעלה כלל על הדעת לומר במי שדעתו לקנות דבר חשוב, שיהא בידו של מוכר להשלים לו בהרבה מן הגרוע או בדמים. וסיים הב"ח: וכן עיקר הלכה למעשה. וכן נראה עיקר מדברי הגר"א (סי' רלג ס"ב). ובנתה"מ (שם ס"ק ג) הביא דברי הב"ח וכתב, ובודאי נשמט מהתרומת הדשן דברי

דרבנן

ועיין להרב המגיד שכתב לבאר דעת הרמב"ם, דהא לא נשנה בגמרא אלא איסורין של תורה או איסורי הנאה של דבריהם, כגון: יין נסך שהכוונה סתם יינן, אבל איסורין של דבריהם באכילה, לא. אבל כיון שאכלו ונהנו, לא יחזיר להם כלום. ובירושלמי דשביעית חילקו לענין סחורה ואמרו כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה ואפשר שאף זה כן ואולי ממקום אחר יצא לו. ע"כ. ובסמ"ע (חור"מ שם ס"ק ד) כתב לבאר הטעם, דדוק באיסור דאורייתא יחזיר להם הדמים, א. דקנסו את המוכר משום שהכשיל לישראל באיסור דאורייתא. ב. ועוד, דאין ללוקח הנאה באכילת איסור דאורייתא אף שהיה שוגג, דאדרבה צער יש לו שנכשל באיסור דאורייתא ועליו לתקן שגגתו משום כך. אבל באיסור דרבנן, לא קנסוהו. וכיון שכבר נאכלו אלא שמ"מ נהנה הלוקח מאכילתו, לפיכך חייב הלוקח לשלם דמי נהנה. ומה שצריך להחזיר את מה שנשאר למוכר באיסור דרבנן, היינו משום שמותר למכור את הבהמה לגויים, ולא חיישי' שיאכלנו, דהנחשד לאיסור קל "לפני עיור", לא נחשד לאיסור חמור שיאכלנו. והוסיף הסמ"ע (ס"ק ב) לבאר, דאין לחוש שמא יחזור וימכרו לישראל כמו שעשה בראשונה להנאת ממון, שהבשר כשר יקר יותר מטריפה, שהרי כל טבח שיצא מכשול כזה מתחת ידו מעבירין אותו ומכריזין עליו שלא יקנו ממנו שום דבר.

אמנם, בש"ך (יו"ד סי' קיט ס"ק כז) כתב, שאין אלו טעמים נכונים כל כך לחלק בין איסורא דאורייתא לאיסור דרבנן. ועוד, לדבריהם די אם לא קנסוהו כיון שהוא מדרבנן מ"מ למה אין המוכר מחזיר כלום, יחזיר מה שקיבל יותר מדמי הטרפה שהוא חייב מדינא ולא מצד הקנס. אלא נראה הטעם, דהם לא גזרו איסור כדי להוציא ממון, דלענין ממון אוקמה אדין תורה. וכתב שלזה נתכוין הרב המגיד במ"ש שמקור דברי הרמב"ם שכתב שאין המוכר מחזיר, ממה שאמרו בירושלמי שביעית, והיינו דכי היכי דגבי סחורה לא העמידו חכמים דבריהם לענין ממון, ה"נ כאן לענין מכירה.³

אם מחייבים כדמי איסור או כדמי כשר

והנה לולא דברי הש"ך היה מקום לומר, ע"פ ביאור הסמ"ע, דגם ככה"ג שאכל איסור דרבנן, כל מה שיש לומר דלא הוא מקח טעות משום שנהנה בפועל, היינו לחייבו מדין נהנה, וא"כ את ההפרש בין מה שנהנה למה ששילם, ודאי צריך המוכר להחזיר לו. אלא שבלשון הרמב"ם והשו"ע שכתבו: "ואין המוכר מחזיר לו כלום", משמע כדברי הש"ך שאין המוכר מחזיר גם את ההפרש. ובאמת שהדברים צ"ע, דמה"ת לחייב את הלוקח גם במה שאינו שווה, ולהרוויח את המוכר יתר על שווי המקח, דהא בפועל מקח זה - שהוא איסור דרבנן - שווה הרבה פחות.

א. ועיין בנתה"מ (סי' רלג ס"ק ג) שכתב לבאר, דבאיסור דרבנן א"צ כפרה ותשובה להגין מפני היסורין, וכאילו לא עבר דמי, משא"כ באיסור דאורייתא, ומש"ה דוקא באיסור דאורייתא חייב חסרונו גדול מהנאתו, וצריך לשלם לו את ההפרש. וע"ע בפ"י (יו"ד סי' קיט ג) שהביא ש"כ בספר משנת חכמים (הל' ע"ז). וכבר האריכו האחרונים בדבריו, עיין אהרן דאורייתא (כלל י), שערי ישר (ש"א פ"י), קובץ הערות (בימות סי' ח ס"ק טו), עין יצחק (אה"ע סי' סז ענף ג [אות לח]), אור"ש (פ"א מגירושין הי"ז), אחיעזר (י"ד סי' ג ס"ק ז), משפט שלום (סי' רלד) ועוד. ועיין במ"ש לבאר דבריו מ"ז מרן זיע"א בשו"ת יביע אומר (ח"א י"ד סי' ד אות ד, י"ד סי' ט). ועוד לו בספרו מאור ישראל (עירובין סז), ואכמ"ל.

ב. ועיין מהר"ט אלגאזי (בכורות פ"ה ס"ק נא אות ו) שהעיר ע"ד הש"ך הללו. וכן העיר בשו"ת דברי מליכאל (ח"א סי' כח אות ז), ובספר ראשית בכורים (בכורות לז) כתב ליישב דברי הש"ך. ואכמ"ל.

הר"ן, ונראה דהוי ספיקא דדינא. ע"כ. וכ"כ בשער המשפט (סי' רלג ס"א). וע"ע בשו"ת ושב הכהן (סי' סד) שהניח דברי תרוה"ד בצע"ג. והביאו בפ"י (ס"ק א). ועיין בכנה"ג (סי' רלב הגב"י לה) שציין ליש"ש (כיצה פ"א אות כ).

אלא שגם לדעת התרומת הדשן שכוותיה פסק הרמ"א, אם ידוע שהלוקח איסטנים דלא קאכיל כלל בשר איל שאינו מסורס, מצינו למימר דמקח טעות לגמרי הוא, דהא לא שווי ליה כלום לאכילה, ואף על גב דלרוב העולם שווה לאכילה, בתר ידיה אזלינן. והביאו הרמ"א, וז"ל: אלא אם כן ידוע שהלוקח אסטנים שאינו אוכל כלל בשר איל שאינו מסורס [שאו"ה מקח טעות]. ע"כ. וע"ע במשכן שלום (סי' רלג) שהביא משו"ת גור אריה יהודה (חור"מ סי' ט), דה"ה אם יש לו סיבה שרוצה דוקא מוצר מסויים, הוי מקח טעות.

ונראה פשוט שדרישת כשרות מהודרת היא דבר שיראי שמים מדקדקין בו, וחשיב כאיסטנים, דבזה כו"ע מודו דכל שלא הביא לו מה שביקש, הוי מק"ט לגמרי, דהא לא שווי ליה כלום לאכילה. ובשלמא אם היה למקום כשרות מהודרת אחרת, ורק שינה את שם הכשרות ממה שאמר לו תחילה, יהיה מקום לדון אם תליא במחלוקת תרוה"ד והר"ן [עיין בנתה"מ (סי' רלג חידושים ס"ק ה) שכתב דצ"ע אם צריך שיהיה מכירו שאינו אוכל מזה. ובמשפט שלום (סי' רלג) כתב בדעת תרוה"ד שצריך שהמוכר ידע מכן], אך כאשר הותנה כשרות מהודרת והתברר שאין השגחה כלל, גם אם המוצרים הם מהדרין, מ"מ יש בזה מקח טעות, וכנ"ל. וע"ע מה שכתבתי בכיו"ב בענין בשו"ת משיב משפט ח"ב (סימן מה).

מקח טעות בדבר שכבר נאכל

אלא שבהלכות מקח טעות כתב מרן בשו"ע (סי' רלב), דלא הוי מקח טעות אלא כשיש בידו להחזיר את המקח, אך כל שהמקח אינו מכל סיבה שהיא, דין אחר יש לו.

שורש דין זה הוא במשנה בבכורות (לז) "השוחט את הבכור [ומכר מבשרו. רש"י] ונודע שלא הראהו [לחכם לבדוק אם יש בו מום ואז מותר במכירה] - מה שאכלו [הלוקחים], אכלו, ויחזיר להם הדמים [משום קנס - דאיסור ספק הוי], ומה שלא אכלו - הבשר יקבר ויחזיר את הדמים. וכן השוחט את הפרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה - מה שאכלו אכלו, ומה שלא אכלו - הם יחזירו לו את הבשר, והוא יחזיר להם את הדמים". ובגמרא שם נחלקו ת"ק ורבי שמעון בן אלעזר, שלדעת ת"ק הלכה כמשנתנו. ולדעת רשב"א, דוקא דברים שהנפש קצה בהם, כנבילות וטריפות, שקצים ורמשים, יחזיר להם את הדמים. אבל בכורות, טבלים ויין נסך, ינכה להם את הדמים. ופירש רש"י טעמו, דכל מה שאכלו אינו הנאה להם, משעה שנודע להם.

הרי"ף (ב"ב מו:י) והרא"ש (פ"ה סי' ד) פסקו כת"ק, ולא חילקו בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן. אך הרמב"ם (מכירה פט"ז הי"ד) פסק דחילוק יש בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן, וז"ל: המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים, יין ונמצא יין נסך, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, וכן כל המוכר דבר שאסור לאכול מן התורה כך הוא דינו, בין שהיה איסורו בכרת בין שהיה איסורו בלאו בלבד, אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימין מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו, ואם אכלו אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום, וכל איסורי הנייה בין מדברי תורה בין מדבריהם מחזיר את הדמים ואין בהן דין מכירה כלל. ע"כ. וכתב הריב"ש (סימן תצט) דאף על פי שאין ראייה ברורה בדין זה להרמב"ם, לא מצאנו מן הבאים אחריו שחלק עליו. ע"כ. וכוותיה פסק מרן בשו"ע (חור"מ סי' רלג ס"א-ג). וי"ד סי' קיט ס"ג).

טעם החילוק בין אכל איסור דאורייתא לאכל איסור

צריך להחזיר.

אלא שיש לדחות זאת, דאך בכה"ג שמסר לו מקח בכשרות רבנות, יש ביד המוכר לומר, הבא לי ראיה שמה שקיבלת ואכלת היה בו ריעותא של טריפה, דשמא לא היה בו אלא איסור דרבנן וכיו"ב. וכעין מ"ש הרמ"א (ח"מ סי' רלב סעי' יב), וכמו שהארכתי בזה במשיב משפט שם. ובפרט בנ"ד שלטענת בעל המקום, המצרכים שהוגשו היו כשרים למהדרין, ורק אין השגחה מעשית במקום, דכל כה"ג יש בידו כמוחק לטעון: הבא ראיה שדבר מן הדברים לא היה בכשרות ראויה.

ועל כן הדרינן לדוכתין, דמאחר וכבר נאכלה הסעודה, יש לחייב את המזמין בדמי הסעודה כפי שנקצב תחילה, דלא גרע מהאכילו איסור דרבנן דחייב לשלם לו כל הנאתו.

אמנם, היה בדעתי מקום לומר, דכל כה"ג שפירש להדיא שמזמין הסעודה בהתאם לכך שישנה כשרות בד"ץ למקום, והתברר שאין, לאו מדינא דמקח טעות גרידא בא, אלא מדינא תנאי, דכל שהתנה ולא התקיים התנאי, אין מקום לחיוב, וכעין מ"ש בספרי משיב משפט (שם) במי שפירש שמבקש מהודר. אך זה אינו, דהא ביהודי כשר הקונה מקח והתברר שהיה המקח איסור דרבנן, אין לך תנאי גדול מזה שאינו מעוניין בדבר שיש עליו סרך איסור, ובכל זאת אמרינן שמשלם מה שנהנה, ה"ה נמי בכל תנאי.

פשרה כנגד חיוב לצאת ידי שמים

אלא שממקום אחר היה בדעתי לחייב, וזאת ע"פ מה שכתבתי במקו"א (תשובה בענין פועל הובלות שהזיק) דאף שלמעשה אין לנו לחייב ממון, מ"מ מאחר ובדיני שמים ייענש על כך שהחליף הכשרות, א"כ יש לפשר כנגד עונש זה, כמבואר בדברי שו"ת מהר"י ברווא (סי' רמא), וכמנהג בתי הדין לענין גרמא בחיוב לצאת ידי שמים, כמ"ש הגר"ז גולדברג זצ"ל בספר קובץ משפטי ארץ (עמ' 82), ובקובץ הישר והטוב (חלק יד עמ' שלז) ועוד, ולפ"ז גם בנ"ד, יש מקום לפשר בכדי לנקות את הנתבע גם מחיוב לצאת ידי שמים. אך לאמתו של דבר, אם נכונים דברי בעל המסעדה, שהמוצרים והבישולים נעשו בכשרות כמימים ימימה, קשה להחליט שיענש רק על מה שלא סיפר שהמקום ללא משגיח, ומשכך אין אנו רשאים להוציא ממון. מלבד מה שיש לחלק בין חיוב ממון בדיני שמים, דבזה אפשר לפשר כנגד חיוב זה. משא"כ בדינא דשו"ע, בהאכיל איסור דרבנן, שעונשו על כך שהכשיל אחרים לאכול איסור דרבנן אינו חיוב ממוני גרידא, ואי אפשר לכפר על כך בפיצוי ממוני.

מקח אסור כשהתברר לאחר האכילה - טרם תשלום

אכן, באופן שהתברר הענין טרם התשלום, עיין בפ"ת (ח"מ שם ס"ק א) שהביא מחלוקת בזה, דבשעה"מ (ס"ק א) כתב, דאפי' אם הלוקח עדיין לא שילם, וכגון שקנאה בהקפה, צריך לשלם למוכר שכרו מושלם, כיון שכבר נתחייב בעת הקניה. וכתב בפ"ת שכן משמע מדברי הנה"מ. וכיו"ב מצינו ביו"ד (סי' שה ס"ד) לגבי פדיון הבן, שאף אם נתחייב בטעות, חייב לשלם לכהן. אמנם בשו"ת חת"ס (ח"מ סי' קפ) מבואר, שדוקא אם כבר קיבל המוכר דמיו, א"צ להחזיר היתרון, כיון דעכ"פ היה צריך לשלם לו דמי טריפה, אבל אם עדיין לא פרע לו, א"צ לשלם אלא דמי טריפה. וכתב הפ"ת שכדבריו נראה עיקר, דכ"מ פשוט לשון הרמב"ם והשו"ע שאין המוכר מחזיר לו כלום, והיינו כשכבר קיבל דמים, אבל אם לא קיבל, משלם לו רק כשווי.

ועיין למו"ז מרן זיע"א בכה"ח (סי' קיט אות פה), שהביא מ"ש הזבחי צדק (ס"ק סח) דמשמע מדבריו, דגם בלא"ה, הרי יכול הלוקח המוחזק לטעון קים לי כהפרי חדש וסיעתו שגם אם היה משלם לא היה צריך לשלם אלא כשווי, וכ"ש בכה"ג שלא שילם, ואין המוכר יכול להוציא ממנו ההפרש. אך מו"ז זיע"א שם כתב, דלפי מה שכתב הכסא דהרסנא להוכיח במישור מדברי מרן השו"ע כדברי הש"ך, אנו בדין

שתמה הפרי חדש דכיצד יתכן שיקבל המוכר יותר ממה שהיה מקבל אילו היה מוכר, כתב הפרי תואר לבאר, וז"ל: כיון שדבר זה נדון כמקח טעות, ובמקח טעות פסק השו"ע (סי' רלב ס"ד) שאין הלוקח יכול לטעון טענת מק"ט כשאינו מחזיר את המקח, לכן כאן כשאכלו אינו יכול לטעון מק"ט. ע"כ. וע"ע גם בשו"ת בשמים ראש (סי' צז בכסא דהרסנא), שכתב דאף שמשתבר כהפרי חדש, מ"מ מאחר ומלשון הרמב"ם והשו"ע מבואר שאינו משלם גם ההפרש, הכי נקטינן. וע"ע בשו"ת כרם חמר (אה"ע סי' נ ד"ה אם מכר בהמה), מ"ש בזה בשם מהר"ש אבן צור בכת"י.

ובמה שתמה הדברי חיים, עיין בשערי ישר (שער א - שער הספיקות פרק י) שכתב ליישב תמיהתו, וז"ל: ובאמת לא קשה מידי, כיון דנקטינן דנהנה - משלם כל הנאתו, אף שהבעלים לא נתחסרו רק פחות משה פרוטה, כמו שכתבו תוס' (כתובות דף ל:) לענין תוחב לחבירו בבית הבליעה, כמו כן הכא אם הנאתו יתירה מכל דמי החפץ משלם כל הנאתו, אבל כל זה לא שייך אלא באוכל בשוגג כנידון דידן, דלכתחילה לא הוי אזיל לקנות דבר האסור, וכשהוא קונה דבר כשר משלם דמים מעולים, ועתה שאכל ושבע מאכילת איסור של דבריהם דהנאתו היתה בשלימות, משלם כאילו אכל ונהנה מדבר המותר כפי הדמים שהוא משלם תמיד כשרוצה לאכול דבר כזה, אבל באוכל דבר איסור במזיד כנידון דמיירי הש"ס בפסחים דיכול למצוא לקנות לכתחילה בזול דברים האסורים, למה ישלם כשאכלן יותר מדמיהם, כיון דמצויה ליה תמיד דבר כזה. וזה ברור. ע"כ. וע"ע בחידושי לב"ק (סי' יט ד"ה ובאופן) מ"ש כע"ז.

מכל האמור נראה לענין דידן, דאם במכר לו במזיד איסור דרבנן, אין לחייב את המוכר להחזיר כלום, ואפי' לא את ההפרש שבין מחיר כשר למחיר אסור, כ"ש בכה"ג שודאי אין להחשיב זאת כאיסור, שמאחר וכבר נאכלה הסעודה, אין לחייב את המוכר להחזיר כלום.

ואם כי, באופן שהתקבל כשרות רבנות במקום כשרות בד"ץ, יש להסתפק אי חשיב כמכר איסור דאורייתא, והיינו משום שכפי הידוע ברבים מבתי השחיטה המפוקחים ע"י הבד"ץ והרבנות גם יחד, כאשר יש בעוף או בבשר ריעותא כל שהיא, שיש המכשירים ויש הפוסלים, מוחתם העוף או הבשר בכשרות 'כשר', וזאת בסמיכה על דעת המקילים. ופעמים שהריעותא היא טריפה לדעת מרן השו"ע, וכשרה לדעת הרמ"א, ולדין לכאורה הוי כאיסור דאורייתא, שהרי דעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו שבהמה זו טריפה גמורה.

ואין זה ענין למ"ש מרן בשו"ע (יו"ד שם) שהמוכר בשר, ואח"כ נודע שהבהמה לא נבדקה כהוגן, דינו כמוכר דברים שאסורים מדברי סופרים. ע"כ. דהיינו דוקא כשלא נבדקה כהוגן, וכמ"ש הרמ"א (ח"מ סי' רלד ס"ג), שהרי הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים. אבל כשנבדקה ונמצא ריעותא לדעת מרן, נראה דכיו"ע יודו דהוי כאיסור דאורייתא. וכיו"ב פסק הרמ"א (יו"ד סי' קיט סעי' יד) בשם הריב"ש (סי' תצט) אף באופן שנאסרה רק מספק: "אם מכר לו דבר מבהמה שאיתרע חזקת כשרות, דאתיליד בה ריעותא ולא יכולין לבדוק אם היא כשרה וצריכים לאסרה מספק, אפילו הכי הוי כאלו היתה ודאי טריפה וצריך להחזיר הדמים". ועיין בט"ז שם. וכ"ש בכה"ג שידוע לן לדעת מרן הוא טרף. וכן ראיתי בשו"ת בשמים ראש (סי' צז), שאם נמצאת טריפה בין בודאי בין בספק, צריך להחזיר הדמים אפי' אכלו כבר, כיון שהמכר אינו מכר והוי היזק באונס. ע"ש. וע"ע בספר שו"ת כרם חמר (אה"ע סי' נ) משמו של מהר"ש אבן צור, דבהמה שנולד בה ריעותא מה"ת, אם מכרה, דינו כמוכר דברים האסורים מהתורה. ועיין למו"ז מרן זיע"א בכה"ח (שם ס"ק פט-צ). ודוקא בטרפות שאינן אסורות מעיקר הדין אלא מחמת מנהג וחומרות הפוסקים, שמהתורה הם מותרים, כתב בפרי חדש (יו"ד שם ס"ק כה) דאין המוכר

וכבר הרגיש בזה בנתה"מ (שם ס"ק ג), וביאר בזה"ל: ומש"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה זה חסר מועט, דכללא הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו. ע"כ. ועיין בפ"ת (שם ס"ק א) שהביא דבריו וביאר דעתו: **וחייב לו כל הדמים שנתחייב לו** עבורו, כיון שמה"ת היתר הוא לגמרי. וכיו"ב כתב במהרי"ט אלגאזי (בכורות מט:), וז"ל: דאע"ג דקי"ל דזה נהנה זה אינו חסר פטור, דמהאי טעמא אמרינן בפ"ב דבב"ק (דף כ.) דהדר בחצר חבירו שלא מדעתו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר פטור, דזה נהנה זה אינו חסר פטור, והכא נמי אף דזה נהנה באכילת דבר איסור הנאה גמורה כאילו היה של היתר, מ"מ המוכר אינו חסר אלא כדי שיעור מה ששווה האיסור, ומה שנהנה יותר חשיב זה נהנה זה אינו חסר, מ"מ הא אמרינן התם (שם כא.) דאם חסרו אפי' דבר מועט, כגון שהיה הבית חדש זה חסרו במה שהשחירו, **מגלגלין עליו את הכל**, וצריך לשלם כל מה שנהנה, ורוב הפוסקים פסקו כן לענין הלכה, וכמ"ש הטור (ח"מ סי' שסג), וכ"כ ה"ה (בפ"ג מהל' גזילה ה"ט) וכו', דכל שחיסרו אפי' מעט על ידו, מגלגלין עליו כל השכר כפי מה שנהנה, באופן דרוב הפוסקים הכי ס"ל וכו', וא"כ הכא נמי באכילת איסור כיון דעכ"פ חיסרו שיעור מה ששווה האיסור, וזה נהנה באכילת האיסור כאילו אכל היתר, מגלגלין עליו הכל וחשיב כזה נהנה זה חסר, ושפיר י"ל דמנכה את הדמים לפי ערך מה שמכר לו כאילו היה דבר היתר. ע"כ. וע"ע בשו"ת חתם סופר (ח"מ סי' קט) שכתב לחייב גם מדין משתרשי ליה.

ואמנם הפרי חדש (יו"ד שם ס"ק כד) פליג על הש"ך, וכתב, דודאי אין כוונת השו"ע שאין המוכר צריך להחזיר גם את ההפרש שבין כשר לאיסור, אלא מיירי בדבר שמחירו שווה, וז"ל: מיירי במידי דכי הוה מהדר ליה בעיניה ולא הוה אכיל ליה הוה מזבדין במה שמכרו, דרך משל כגון שמכר גבינת עכ"ס שאסורה מדברי סופרים ואף גבינת ישראל הכשרה נמכרת בשווי של גבינת עכ"ס, בזה אמרו שאין המוכר מחזיר כלום שהרי הפסידו במה שאכלו, שהיה יכול למכרה לגוים באותו סכום שמכרו לישראל, אבל בטבילים דרבנן או טריפה מחמת חומרא וכיוצא, הדבר ברור שמנכה לו ההפרש שיש בין כשרה לטרפה, וכן הטבילים מנכה לו מה שהיה צריך לתקנם, שהרי הקונה מצי למימר למוכר מאי אפסדתין, וזה פשוט בעיני. ע"כ. וכדבריו כתבו בלחם הפנים (ס"ק יז), והשלחן גבוה (ס"ק לט) ובערוה"ש (סעי' נג), והרב מחנה אפרים (אונאה סי' כו) ועוד.

וע"ע בדברי חיים (נזקי ממון סי' א) מבנו שם, שתמה כעין זה, וז"ל: ובעיקר הדבר שכתב, כיון דנהנה מגלגלין עליו את הכל כמו בזה נהנה זה חסר מעט, עיין ספר מחנה אפרים (הל' אונאה סי' כו) בזה, וי"ל אף למ"ש תוס' (כתובות ל: ד"ה לא צריכא) דכל היכא שנחסרו הבעלים כ"ש מגלגלין עליו את הכל, היינו שם **דעכ"פ היה להבעלים ההיזק מכל המאכל**, אבל בגדון דהש"ך דהמאכל אינו שווה יותר איכפת לן במה שנהנה האוכל, מכל מקום אינו משלם יותר מכפי אשר היה עומד למכור, הגע עצמך, אם אחד נטל חפץ מתברו ונתנו לגוי בדמים יקרים היעלה על הדעת שיהיה מחוייב לשלם כפי מה שנהנה. וראיה ברורה לזה מש"ס דפסחים (דף לב.) באכל תרומה טמאה בשאר ימות השנה, דאינו משלם רק דמי עצים. וכן כתב הרמב"ם (פ"י מהל' תרומות ה"ה) אף באכל במזיד בלא התראה דחייב לשלם אינו משלם רק דמי עצים, הרי דאף שנהנה מחסרון חברו מכל מקום אינו משלם יותר מכפי שוויו של החפץ, ובתרומה עדיף, דהנאת מעיו הוא מהיתר, כיון דכבר נתחלל ע"י הנאת גרין, ואעפ"כ אינו חייב לשלם דמי הנאתו רק דמי עצים, וזה ברור. עכ"ל.

אולם עיין בספר פרי תואר (שם) שכתב לדחות, דהא להדיא כתב מרן שאינו מחזיר 'כלום', ומשמע כדברי הש"ך, ומה



הרי אפילו בספק טריפה הוי מק"ט כש"כ כאן שטעה הדיין נגד רובא דעלמא וסוגיא דעלמא, ולהאמור הא ניחא שבאמת אנו דנים שהיה כאן פסק אמיתי שטחור וממילא לא שייך כלל למידן מקח טעות, ולא דמי לכל ספק טריפה דהוי מק"ט, דשאני התם שהוא דבר שכבר נקבע בספק בספרי המחברים והפוסקים, וגם כבר אוסרים אותה אינשי דעלמא מחמת הספק, הרי ממילא הוי מק"ט הא מהיא מנח הספק שגם בספק טריפה קיי"ל בסימן רל"ב סי"ב דדייני בה מק"ט, אבל הכא בעניינינו שלא איפסק הילכתא כמאן, ועדיין לא נקבע בגויה כלל שהוא ספק איסורא, וגם אצל בני אדם נראה דעדיין לא נתפשט לנהוג בה איסור מחמת הרובא דעלמא, רק הו"ז שאילה שנתעוררה עכשיו איך לפסוק, אשר מצאו בה החכמים דרובא דעלמא וסוגיא דעלמא אזלא כחד, אלא דלא איפסקא הילכתא כוותייהו, [ונראה דהיינו באמת טעמא דלא איפסקא הילכתא עדנה כותייהו בהא משום שהיא שאלה שנתעוררה עכשיו מחדש האיך לפסוק לכן אכתי לא איפסקא הילכתא כמאן], הרי בזה צריכים אנו לדון מקודם מצד פסק הדין, וכיון שהדיין פסק עליו היתר שפיר מצינו למידן שבעצם הוא פסק כראוי וכתורה שמותר, ולכן אין לדנון כמקח טעות, ומה שבכל זאת הדיין חייב לשלם לו מביתו זהו מטעמא אחרינא, שעכ"פ יש לבע"ד טענה על הדיין שלא היה לו לדון ולפסוק כן, והרי למעשה בפעל נסבב לו על ידי זה הפסד, אע"פ שלמעשה הפסד נידוניות כפסק אמיתי וכנ"ל.

אבל בד' הקצה"ח נראה דסבר דבעצם גם בטועה בשקה"ד אנו דנים שלא פסק כראוי, מאחר שזה דלא כרובא דעלמא וכסוגיא דעלמא, ונהי דהמוכר יכול לטעון הראה לי דשלא כהלכה דנוני, מאחר וסו"ס לא איפסק הילכתא כותייהו, דאמטו להכי ל"ה צריך להחזיר המעות, מ"מ אין זה אלא סברה מצד הבע"ד דאהני ליה מה שהוחזק על פי דיין, אבל מכל מקום הרי מצד הדיין אנו דנים שטעה ושלא כראוי פסק דטהורין הם, א"כ שפיר איכא למידן דהוי מק"ט ויכול הלוקח לטעון שלא דבר זה רצה לקנות וא"כ המקח ממילא הוא טעות ובטל.

ואכן שוב ראיתי בדברי הנתיבות בסק"ג תו"ד שם, נראה מבואר כפי דרך זו [ביסוד הדברים] בהבנת גדר טעות בשקה"ד, ובהבנת דברי הש"ך הנ"ל, [ונתתי שמחה בלב], וז"ל, והנלענ"ד דהש"ך אזיל בשיטת הרמ"א שכתב ביור"ד סימן רמ"ב סעיף ל"א דחכם שהתיר אין חבירו יכול לאסור כשחלה הוראתו של ראשון אם הטעות בשקה"ד, ובתומים סק"ג הקשה על זה דהאיך יתיישב הא דישלם מביתו בטיהר את הטמא, כיון שההיתר קם והרי זה מותר, תשלומין מאי עבידתיה, ואפילו לפירוש הט"ז דצריך שיחול הוראתו, מ"מ הא עירבן בפירותיו והרי חלה הוראתו, דעשה מעשה ע"פ הוראתו ועירבן בפירותיו הטהורים. ולפי ענ"ד לק"מ דודאי אחר אין יכול לאסור והטהור בטהרתו, אבל כשהדיין מודה בעצמו שטעה, עיקר הטעם דאין יכול לחזור בו בדיני ממונות משום דהבע"ד יכול לומר לדבריר הראשונים אני מאמין, דדלמא השתא טעית ומעיקרא יפה דנת כו', והכא בטיהר את הטמא נהי דמה שעשה עשוי והוא טהור, ואין שום ב"ד יכול לאסור, מ"מ הבע"ד אם רוצה יכול לומר אין רצוני לאכול פירות אלו, ולדבריר האחרונים אני מאמין כיון שאתה בעצמך מודה שטעית והם אוסרים, והרי הזקנתו שערבתי עמהם פירות אחרים כו',

ולזה א"ש דברי הש"ך דמייירי שלקח ושילם על פיו, ומ"מ אין המקח מתבטל כיון דאין שום ב"ד יכול לאסור והן טהורין לכל העולם, ודאי אין הלוקח יכול לחזור ממקחו, ואף שהדיין מודה בעצמו שטעה, יאמר המוכר איני מאמין לדבריר האחרונים דאימר יפה דן, ואין משגיחין על דבריו האחרונים, [וכ"ה האמת שאין שום ב"ד בעולם שיכול לאסור מה שהוא היתר כנ"ל], וכיון שהן מותרין לכל העולם מהי תיתי יהיה מקח טעות, אבל הדיין צריך לשלם להלוקח

דלא כוותיה, [ולא היחה לו לדון ולפסוק הכי], והשתא יש לחקור האם אנו דנים שבעצם הדיין טעה בהפסק שלו דהא לא הו"ל לפסוק הכי, ומהאי טעמא הוא דצריך לשלם מבית שחשיב מזיק ממש לחברו שהרי הורה בטעות, [אי לא דהוי מומחה וקיבלו עליהו דפטור], אלא שמ"מ מה שעשה עשוי ואי אפשר להוציא מהבע"ד, שעכ"פ מצד הבע"ד יש סברה דיכול לטעון הראה לי בפירוש דשלא כהלכה דנוני ואחזיר, [דסוף סוף לא איפסק הלכתא כאידך], וסברה זו הובא בקצה"ח בסק"ב מטעם ספר תמים דעים בשם רב גדול וקדמון, והיינו דאהני ליה מה שהוא מוחזק עכ"פ על פי דיין שלא טעה טעות ברור ומפורסם ובהמשך הדברים יתבאר, ולפי זה מה שאמר' ביה דמה שעשה עשוי, מסתברא שהוא רק להחזיק ולא להוציא, וכד' הרמ"ה שהביא הטור בסוף הסימן, וכן נראה מדוקדק בדברי התמים דעים הנ"ל דכתב 'שיכול לומר הראה לי דשלא כהלכה דנוני אחזיר ואם לאו לא אחזיר', ודוק.

[ועיין עוד בספר תקפו כהן סימן קכ"ג שהביא יתירה מזו ממחרשד"מ שמהני אף אמירת קים לי היכא דאיכא שקה"ד, היינו לומר קים לי כהיחיד היכא דהוא מומחה אפילו כל חכמי ישראל חלוקים עליו (היינו דסוגיא דעלמא אזלא כחד), להחזיק מיהא, ודקדק כן מדברי מהר"ק שכתב רק דאי תפס מפקין מיניה, הא להחזיק שפיר דמי, - והש"ך בת"כ חלק על זה דלא שנה להחזיק מתפס בזה, וכיון דדין תפיסה כדן להחזיק לא דקדק בזה, ועיין בקצה"ח סק"ד שהזכירו, ומזה כתב שבהכרח הא דקם דינא בטענה בשקה"ד הוא רק בצירוף דאהני ליה מה שהוא מוחזק ע"פ דיין, והיינו דאהני ליה למימר הראה לי בפירוש דשלא כהלכה דנוני ואחזיר אבל בע"ד מוחזק בעלמא לא יכול לומר קים לי כה"ג ובהמשך דברינו יתבאר עוד].

או דלמא שבעצם גם מצד הדיין יכולים אנו לדון שכהלכה פסק שהרי למעשה לא איפסק הילכתא כאידך, ומטעם זה הוא דאמרין שמה שעשה עשוי, והרי הטור למד מדברי הרא"ש שאמר' קם דינא ומה שעשה עשוי אף להוציא ממוחזק, עיין בסמ"ע סק"ג שנראה שנקיט הכי להלכה, וא"כ בהכרח שאין זה מה שקם דינא רק מטעם מה שאהני ליה מה שהוא מוחזק על פי דיין שיכול לטעון הראה לי בפירוש דשלא כהלכה דנוני, כי אם שבאמת אנו דנים שבעצם כדן וכראוי הוא הפסק, [דאל"כ לא שייך שיועיל אף להוציא], רק שמ"מ מאחר ולמעשה לא היה ראוי לו לדון ולפסוק הכי, אלא כאידך דהו"ו רובא דעלמא וסוגיא דעלמא, [וגם הוא מודה בזה דטעה וכמ"ש בתמים דעים הובא בקצה"ח סק"ב שאינו חייב הדיין רק במודה דטעה], לכן יש לבע"ד טענה עליו שלא היה לו לדון ולפסוק כן והרי למעשה נפסד מנח פסקו, [אע"פ שלמעשה אנו דנים שבעצם הוה פסק כדן מ"מ הרי עכ"פ לא היה לו לפסוק כן], וממילא הרי הוא נידון כאילו הזיקו, וכבר הגדרנו את הדברים בדברינו לעיל דהוי כמו יודע עדות לחברו וטאינו מעיד לו שהביא הרעק"א ריש הלכות עדות דחייב, ולכן אית ביה דינא לשלם מביתו, אי לא דהוי מומחה וקיבלו עליה, אבל לעולם עצם הפסק שלו כדן הוא ומטעם זה הוא דאמרין דקם דינא ומהני אפילו להוציא ממוחזק, ולא צריכי' להגיע לדברי התמים דעים שזה מטעם שיכול לטעון הראה לי בפירוש דשלא כהלכה דנוני. [וכבר העירו בדבר זה בדברינו לעיל דהא מילתא הוא דבר חדש ומופלא, שאע"ג שבעצם מצינו למידן שעשה פסק כראוי וכתורה מצ"ע דהא קם דינא וזכה הזוכה בדברו, אפ"ה יכולים לתבעו בפועל ולהחשיב הדיין כמזיק לפי דבריו שטעה שעל כל פנים לא היה לו לדון ולפסוק הכי, והרי למעשה נסבב לו פסידא בהכי מאחר וסו"ס עשה דלא כרובא דעלמא ולא כסוגיא דעלמא],

והנה לפי הבנה זו בגדר טעות בשקה"ד באמת לא קשה על הש"ך קושיית הקצה"ח, דהאיך לא חשיב כה"ג מקח טעות,

נקטינן כהוראת מרן השו"ע אף להוציא ממון. ע"כ. אך לענ"ד הקצרה, אדרבה, מאחר וכאמור מלשון מרן השו"ע משמע שדוקא כשכבר קיבל הדמים, 'אין המוכר מחזיר כלום', אבל אם לא קיבל, אפשר דבלא"ה אין משלם אלא כשוויו. וכמ"ש בפ"ת לדקדק מלשון השו"ע. שו"ר שגם מו"ז זיע"א (שם ס"ק פח) הסיק כדברי הפ"ת והחת"ס לדינא. ודבריו בס"ק פה לא זכיתי להבינם.

העולה מן האמור:

א. המזמין ארוחה במסעדה המוצגת ככשרה למהדרין, וטרם התחיל באוכל, התברר לו שאינה כזו, רשאי לבטל את המקח ולצאת מהמקום בלא תשלום. וגם אם כבר שילם טרם האכילה, על המוכר להחזיר לו כספו. כדן איסטניס שהזמין בשר משוכח של איל מסורס, וקיבל בשר אחר.

ב. המזמין ארוחה במסעדה המוצגת ככשרה למהדרין, ולאחר שאכל את האוכל, התברר לו שאינה כזו, אך יש לה כשרות בסיסית, כיון שקשה להגדיר את אכילתו כאיסור דאורייתא, כל שכבר שילם עבור האוכל, אין מקום לחייב את המוכר בהחזר כספי כל שהוא. אך אם עדיין לא שילם, יש מקום לנכות לו את ההפרש במחיר בין מסעדה מהדרין למסעדה שאינה כזו.

ואשר על כן גם בנדון שלפנינו אין מקום לחייב את בעל המסעדה ממון כל שהוא למשפ"א, למרות שודאי שבעל הסעודה עשה שלא כהוגן, וגם הבד"ץ ראוי לגינוי בגין כך.

יצוין, כי בפועל, בהיות ומלכד הטענות האמורות, נטען כי גם האוכל היה באיכות שאינה ראויה, ונגבו על כך עדויות, קבענו פיצוי פשרה בניכוי ערך הריחוק.

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א
ראש החבורה

בפירושו החדש של הש"ך בסק"ה אות ד' במשנה דדן את הדין כו' טיהר את הטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו, ודן בגדר טועה בשקה"ד דקם דינא ומשלם מביתו, ועוד דן בגדר מקח טעות

סימן כ"ה בקצה"ח סוף סק"ב הביא דברי הש"ך שפירש בהא דתנן טיהר את הטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו, [וכבר נתקשו בזה התוס' ב"ק דף ק' בפירושו יעו"ש בדבריהם], והיינו שהלכו המוכר והלוקח לשאול את פי החכם הדיין אם הפירות טהורין כדי לקנותם, והדיין טעה בשקה"ד והורה שטהורין הן, וסמך הלוקח עליו ולקח הפירות על פיו, ובזה מה שעשה עשוי [שאמר טהורין הן בשקה"ד], ואין המוכר מחזיר המעות, וישלם מביתו, שהפסיד את הלוקח ע"ש, וכתב עליו הקצה"ח דדבריו מרפסן איגרי, דהא אין לך מק"ט יותר מזה, דאילו ידע הלוקח דאסרו הפירות [מכח סוגיא דעלמא וסוגיא דשמעתא] לא היה לוקח, וכבר השיג עליו הגאון מוהר"ח, והרב הגאון מוה"ר מאיר א"ש, [בפנים מאירות ב"ק דף ק' בקונטרס שם] רצה לישב, אבל אין דבריו מעלין כלל ע"ש, דהא אפילו בספיקא דדינא וכבר קיבל המוכר את המעות צריך להחזיר, ולא מצי אמר דלמא מותרין כיון דאסורין מספק אין לך מום גדול מזה, וכמ"ש הר"ן פ' א"ט י"ד ב' מדפי הרי"ף, וכן פסק הרמ"א בסימן רל"ב סעיף י"ב, ומכ"ש כאן דטעה בשקה"ד.

והנראה בזה, דהנה יש לנו לדון חקירה גדולה בהבנת גדר דינא דטועה בשקה"ד, שהרי כל טועה בשקה"ד היינו בעצם שהוי ספיקא דדינא א"נ ספיקא דפלוגתא דרבוותא שלא נפסק הלכתא כחד מינייהו, אלא של"ה בגדר ספק השקול, כי אם דסוגיא דעלמא אי נמי סוגיא דשמעתא [כפי גירסאות ופירושי הראשונים בזה], אזלא כחד, ואיהו עבד כאידך, לכן הוא נידון כטועה, אך לא בדבר משנה כיון דלא איפסק הלכתא כסוגיא דעלמא וכסוגיא דשמעתא, אלא בשקה"ד הוא דטעי דסו"ס רובא דעלמא וסוגיא דעלמא

מכל מקום אין זה נוגע לעיקר הפסק הא מיהא היכא שהוא לענין להחזיק ולא להוציא, שבעצם יש לנו למידן שכראוי הוא דסו"ס לא איפסק הילכתא כאידך וככל דברינו בזה לעיל.

ואשר גם לפי דרך זה בגדר טעות בשק"ד כבר לא קשה על הש"ך קושיית הקצה"ח, דהאיך לא חשיב כה"ג מקח טעות הרי אפילו בספק טריפה הוי מק"ט, כש"כ כאן שטעה הדיין נגד סוגיא דעלמא וסוגיא דשמעתא, ולהאמור הא ניחא וע"ד שנתבאר לעיל [בדרך הא'], שבאמת אנו דנים שעד כמה שהענין הוא נידון להחזיק הרי שהיה כאן פסק אמיתי שטחור, שהרי איירי שכבר קיבל המוכר את המעות ברשות מהלוקח ונתחזק בהם, וממילא לא שייך כלל למידן מקח טעות, ולא דמי לכל ספק טריפה דהוי מק"ט דשאני התם שהוא דבר שכבר נקבע בספק בספרי הפוסקים, וגם כבר אוסרים אותה אינשי דעלמא מחמת הספק, הרי ממילא הוי מק"ט הא מיהא מכח הספק שגם בספק טריפה קי"ל בסימן רל"ב ס"ב דדייני' בה מק"ט, אבל הכא בענינינו שלא איפסק הילכתא כמאן, ועדיין לא נקבע בגויה כלל שהוא ספק איסורא, וגם אצל בני אדם נראה דעדיין לא נתפשט לנהוג בה איסור מחמת הרובא דעלמא, רק הו"ז שאילה חדשה שנתעוררה עכשיו אשר מצאו בה [החכמים] דרובא דעלמא או סוגיא דעלמא אזלא כחד אלא דלא איפסקא הילכתא כוותיהו [והיינו באמת טעמא שעדיין לא איפסקא בה הלכה משום שהיא שאלה חדשה שנתעוררה מחדש לכן אכתי לא איפסקא הילכתא כמאן, אבל אילו הוה דין שכבר נזכר בפוסקים שפסקו כן אף שהוציאו את הדין מהא דפריך שתמא דהש"ס (דהיינו סוגיא דעלמא) מ"מ כיון שכבר הסכימו הפוסקים שיהיה הדין כך ונתפשטו הפוסקים טועה בדבר משנה מקרי, כ"כ הנהיבות סק"ו כוונת הש"ך ופשוט], הרי בזה צריכים אנו לדון מקודם מצד פסק הדיין, וכיון שהדיין פסק עליו היתר שפיר מצינן למידן עד כמה שהענין הוא להחזיק ולא להוציא, שבעצם הוא פסק כראוי וכתורה שטחור ומותר, ולכן אין לדנון כמקח טעות, ומה שבכל זאת הדיין חייב לשלם לו מביתו זהו מטעמא אחרינא, וכמ"ש לע"ז יש לבע"ד טענה עליו שלא היה לו לפסוק כן, אע"פ שלמעשה הפסק נידונית כפסק אמיתי וככל דברינו כנ"ל.

שור"ר שילה"ע במה שכתבנו לעיל דעדיין לא נתפשט איסורו בעולם, שלכאורה נסתר מדברי השו"ע בסעיף ב' דכתב טעה בשק"ד כו' ועשה כאחד מהם ולא ידע שכבר נתפשט המעשה בכל העולם כדברי האחר כו'. ומקורו מלשון הרמב"ם. ולכאורה זה סותר לדברינו דלעיל וא"כ אכתי אמאי לא יחשב מק"ט.

אבל נראה ד"ל שאינו סתירה, דכוונת הרמב"ם שנתפשט בכל העולם, היינו רק בתור מנהג של חומרא והידור בעלמא לא מעיקר הדין כלל, שהרי באמת אכתי לא איפסקא הילכתא כמאן וכנ"ל, והרי במוכר לחברו דבר בחזקת כשרות ולבסוף נודע שחסרה בה הידור, היינו שמעיקר הדין הוא כשר אבל אינו מהודר, שאין זה בכלל מק"ט, והכי נמי דכוותה. ולא דמי לדבר שנשאר בספק בש"ס ופולוגתא דרבוותא דהוי מק"ט כדקיי"ל בסימן רל"ב הנ"ל, דהתם כבר איפסקא בהו הילכתא מספק לחומרא, ונתפשט הפסק הזה, והרי השתא כן נהגי אינשי דעלמא מחמת עיקר הדין. [וכמו שסבר הנמ"י שטעה בדבר שנשאר בספק בש"ס מקרי טועה בדבר משנה].

ועוד נראה דבאמת דברים אלו הם רק לפירוש הרמב"ם דגריס וסוגיא דעלמא כאידך, ומפרשו דרצ"ל דנהגו לעשות כמותו, וכ"כ הסמ"ג עשין צ"ז, אבל הטור מפרש וסוגיא דעלמא כאידך, כגון שסתמא דהש"ס פריך ממילתיה, וגריס וסוגיא דשמעתא כאידך, ורש"י פירש וסוגיא דעלמא כאידך פ"י שרוב הדיינים נראה להם דברי השני, ועיין בש"ך סק"ט, ועכ"פ לפי זה לא בריא דאיכא כלל לפי הרמב"ם והסמ"ג.

דין נגד דין מוחזק שנקיט הש"ך דכדין פסק כיון דמהני תפיסה], וממילא דהיכא דהוי להחזיק מיהא, הרי דמצינן למידן בהטועה בשק"ד דמה שעשה עשוי, הוא מצד עיקר הפסק שכראוי וכתורה הוא, ולא צריך לומר שבעצם הוא טעות בפסק, ורק דאית ליה למוחזק הטענה והסברה של התמים דעים דאהני ליה מה שהוחזק על פי דין, דמצי טעין הבע"ד הראה לי בפירוש דשלא כהלכה דנוני, רק שמצינן אנו למידן [בלי טענת הבע"ד] שבאמת כדון פסק אם אך הוא לענין להחזיק, ואינו סותר להא שמ"מ יש על הדיין טענה דמאחר וסו"ס רובא דעלמא וסוגיא דעלמא אינו כן, וכמ"ש שיש לבא עליו בטענה שלמעשה סיבב לו פסידא שלא היה לו לדון הכי ולפסוק כן [לפי הודאתו דמודה דטעה], להכי מחייבי ליה לשלם מביתו, וכמ"ש עיקר סברה זו בגדר טועה בשק"ד, [דהוי כיוודע עדות לחברו ואינו מעיד לו].

ולאפוקי בספיקא דדינא או ספיקא דפולוגתא דרבוותא, נהי נמי שגם בזה לא היה לו לפסוק כן להוציא, מ"מ סבר הש"ך שאי אפשר לבא עליו בטענה של חיוב תשלומין, ובאמת התומים חולק עליו בזה דשפיר יכול לתבוע ממנו תשלומין, ועיין בנהיבות בסק"ב מה שכתב לתמוה על התומים בזה, דמהיכי תיתי דיגרע הדיין מהבע"ד בתיקו או בפולוגתא דרבוותא, כי היכי דהבע"ד אי תפיס לא מפקין כיון שעכשיו הוא מוחזק, כמו כן הדיין לא נוציא ממנו מספק ע"ש בדבריו, אך נראה בזה שהנה ראיתי במילואי משפט בנהיבות שציין לספר ישועות ישראל סימן ד' סק"ב שהביא מהחקרי לב שנסתפק בדבר דמהני תפיסה בספיקא דדינא, באופן שהיה ביד הנתבע וקדם אחד מן השוק ותפסו מהנתבע ומסרו לתובע, דנהי דזכה לתובע ומהני ליה תפיסתו, מכל מקום אפשר שהתופס חייב מצד דד"ג שמסר ממנו ליד אחר והפסידו, ע"ש בדבריו מה שתלה בזה. וגם עליו תמה בישועות ישראל דמה מסתפקא ליה, הרי כמו להתובע יכול לומר קים לי דלהכי אין מוציאין ממנו, גם התופס יאמר הכי. אכן נראה שהצד לחייב את התופס הוא משום שמצינו להחשיבו כמזיק ודאי לא רק כמזיק מספק,

והבנת הדבר דהנה יש לחקור בהא דסבר הרמב"ם בספיקות דאי תפיס לא מפקין מיניה, האם הפשט שיש לו לתובע זכות תפיסה בנכסי הנתבע אף קדם שתפס, או דקדם שתפס אין לו כלום, ורק דע"י התפיסה גופא זוכה במה שתפס מספק. שאם הפשט שבאמת אין לו לתובע שום זכות קדם התפיסה, ורק דע"י התפיסה גופא הוא דקזכי, א"כ אם אחר קדם ותפס מצינן להחשיבו כמזיק ודאי ולא רק מספק, שהרי קדם התפיסה לא היה לתובע שום זכות וכך בנכסי הנתבע, אבל אי נימא שגם קדם התפיסה מצינן למידן שיש לו לתובע זכות וכך תפיסה בנכסי חברו, ממילא בהא שפיר מצינן למיפסדיה לתופס כי היכי דפטרין התובע ודוק.

ובהכי נראה דתלי מחלוקת הש"ך והתומים ומתישבא משה"ק הנהיבות על התומים. שהתומים סובר שקדם התפיסה אין לו לתובע שום זכות וכך בדבר, וא"כ התופס עבור התובע הוא באמת מזיק ודאי, אבל הש"ך סובר שגם קדם התפיסה יש לו זכות וכך בדבר ממילא אי אפשר להחשיבו כמזיק ודאי מיהא. [וכבר נתעורר שם שלא הערו החקרי לב וישועות ישראל שהן ספיקא תלי בדברי הש"ך והתומים ויל"פ].

ומעתה נראה דגם לפי מה דנקיט המהרשד"ם שמהני טענת קים לי להחזיק כדעת יחידית, הא ודאי מסתבר שבזה גם הש"ך יודה דהגדר הוא רק שעי"י הטענה גופא הוא דקזכי, אבל בלא"ה אין לו עדיין שום זכות וכך בדבר, וממילא שלהכי בדיין שטעה בשק"ד הרי שהגם שלענין להחזיק אמרינן שפסק כדון, מ"מ הא ודאי דין מזיק עליו שהרי עכ"פ גרם הפסד לחברו דהא לא הו"ל לדון ולפסוק כמותו, אבל

דהלוקח מצי למימר אני מאמין לדברך האחרונים, וכיון שאתה בעצמך מודה שטעית והזקתני הרי אתה מחוייב לשלם לי ע"פ הודאת עצמך, ודומה קצת להא דכתב הש"ך ב"יור"ד סימן ד' סק"ה דמצי א"ל קח לך היין כו' ע"ש, [ויותר היה יכול להביא מדברי התוס' פ' חזקת הבתים ל"ג א' סוף ד"ה הג"דוק].

ונראה דס"ל להנתיבות דאכן דיין שפסק ע"פ שק"ד אע"ג שטעה, הרינו דנים בעצם שפסק כראוי וכדין וככל דברינו דלעיל, ובאמת גם בהמשך דברי הנתיבות שם מבואר דס"ל העיקר, להלכה כדברי הטור ע"פ הרא"ש ולא כהרמ"ה, ובטעה בשק"ד אמרינן קם דינא ומהני אפילו להוציא ממוחזק, יעו"ש שחלק על הקצה"ח בזה.

ומיהו הש"ך גופיה סק"ט אות ג' תמה על הטור בזה טובא שיהי טועה בשק"ד דנימא קם דינא אפילו להוציא ממוחזק. ורק להחזיק הוא דמהני יעו"ש בדבריו, וא"כ לכאורה מוכרח כדברי התמים דעים בגדר טועה בשק"ד, וא"כ הדק"ל.

גם בהבנת דברי הרמ"א ב"יור"ד הנ"ל ראיתי [במילואי חשן] שהביא מהאמרי בינה דיינים סימן ל"א, שתמה על הבנת הנתיבות בד' הרמ"א דאם הדיין מודה בעצמו שטעה וסוגיא דעלמא הוא כן ודאי דאסור לכו"ע, וכוונת הרמ"א הוא רק דאין אחר יכול לאסור, וכ"כ הקצה"ח בסק"ה ע"ש, וא"כ לפי זה ובפרט לדעת הש"ך גופיה הדק"ל על אדונינו הש"ך דאין לך מקח טעות גדול מזה כמשה"ק בקצה"ח.

עוד אופן בביאור דברי הש"ך הנ"ל ובשיטת הרמב"ם דתפיסה מהני בספיקות

אכן נראה שאפשר לקיים דברי הש"ך כדלהלן, דהנה לעיל בסימן זה בש"ך סק"ב באות ב' הביא שם הש"ך דברי הנמ"י פאד"מ, וז"ל, טעה בדבר שנשאר בספק בש"ס כגון הנהו בעי"א דקיימינן בתיקו דהוי חומרא לתובע וקולא לנתבע, ולא עבד הכי [אלא הוציא מהמוחזק], טועה בדבר משנה הוא, שכבר נפסק הדין לפי הכללים המסורים בדינו עכ"ל, וכתב עליו הש"ך ולא נהירא לי, דהא לא שייך לומר טעה בדבר משנה אלא כשמתברר מתוך המשנה או הש"ס שטעה בודאי, אבל בבעי"א דסלקא בתיקו לא מתבאר שטעה, ונראה דאפילו כטועה בשק"ד נמי לא הוי, דלא מתבאר שטעה בבירור, אלא מה שעשה עשוי ופטור מלשלם,

ועוד כתב דנראה דהנמ"י אזיל לטעמיה שכתב בריש שנים אוזנין, וז"ל, הלכך בכל תיקו שבתלמוד בכל ספק ממונא תקפו תובע מוציאין ממנו, וכן נראין דברי הרי"ף ז"ל כו', אבל לפ"מ שהעליתי בספרי ת"כ סימן ט' י' דהעיקר כהרמב"ם וסייעתו דתפיסה מהני בתיקו, ושגם דעת הרי"ף כן וכמ"ש הרא"ש פ' כ"ה כו', איך דמי תיקו לפולוגתא דרבוותא דאמרי' פ' כל הנשבעין דיינא דעבד כרבי אלעזר עבד כו', ומהא דדיינא דעבד כר"א עבד, למדו הרבה פוסקים דתפיסה מהני בהך דר"א, א"כ כיון שהעליתי בספרי ת"כ כדעת רוב הפוסקים דתפיסה מהני בתיקו, א"כ כש"כ דדיינא דעבד הכי מה דעבד עבד, ונראה דלא ישלם מביתו כו', ע"ש.

ולפי זה נראה בענין טועה בשק"ד, שכי היכי דחזינן לפי הש"ך שבאמת בכל ספיקא דדינא ותיקו ופולוגתא דרבוותא שהיה צריך לפסוק חומרא לתובע וקולא לנתבע, ואע"פ כן אם פסק הדיין נגד המוחזק, אפ"ה טען הש"ך שכדין פסק מאחר וסו"ס לא הוכרע הילכתא כמאן, [ולא גרע מתפיסה דקיי"ל דאי תפיס לא מפקין], א"כ גם בגוונא שטועה בשק"ד, באמת אית לן למידן שבעצם כדון פסק אם אך הוי להחזיק, עכ"פ לפ"ד המהרשד"ם דלעיל דמהני טענת קים לי להחזיק אפילו כדעת יחידית, אע"ג דאיכא דרובא דעלמא וסוגיא דעלמא כנגדו, דהכי נמי לא יאה מה שפסק הדיין נגד רובא דעלמא או סוגיא דעלמא לענין להחזיק, אלא כטענת קים לי להחזיק דמהני וכנ"ל, [וכמו שפסק



סוף סוף אם ירצה שלא לשלם יעמוד בבית משפט וכדו' וכל הפעלת הביטוח כלפי צד ג' היא עבורו. וזה אפי' לבתי הדין שדנים תאונות דרכים כדין התלמוד, ולא פוסקים כחוק המקובל משום כל היורד על דעת כן ואכמ"ל).

ב. גרר לפינוי הרכב.

בהשבת הנבלה אין השוכר מחויב, אלא המשכיר ואחר ההודעה על הפגיעה האח הקטון אינו מחויב לשלם על הגרר. ואם ניזק אדחכי והכי תלוי אם אמר לו טול את שלך ותלוי בפלוגתא, עיין ש"מ ב' רמ"א סמ"ע נתיבות וקצות וב"י סוף הסימן ואכמ"ל.

ג. יוקר הפוליסה עקב התאונה.

רבים טענו כי העלאת הפוליסה היא גרמא בעלמא ופטור. (וכתוב בקובץ הישר והטוב חלק ראשון בשם ר' זלמן נחמיה גולדברג צ"ל שבפשרה בגרמא יש לחייב מחצה וכך מנהג בית דינו אך הכא בשוגג הוא ולכן פטור לגמרי). אך יש לומר שנחייבו על העלאת הפוליסה מחיר מלא או לפחות באופן חלקי (לפי חלק ההשתתפות על צד ג' וחצי מהחלק הנותר בגלל חיוב שבועה כג' חלקים מהפוליסה), משום שאין הכרח למשכיר לפנות לביטוח כדי שהשוכר ינצל מתשלום מלא אם לא התנו כן מראש, (ואין לומר בזה על דעת שהרכב מבטוח שכרו מפני שיש רכבים מעטים שאינם מבטוחים אלא ביטוח חובה) ויכול לומר לו שלם לזה שפגעת בו מחיר מלא, ואיני חפץ לפנות לביטוח כדי שלא יתייקר תשלום הביטוח לשנה אחרת. ואם תרצה שאפנה לביטוח עליך לשלם לי עליית הפוליסה (ויכול אולי ע"י זה לבקש יותר מהמגיע מן הדין כגון לשלם את כל ההשתתפות עצמית וכל הפוליסה ולא באופן יחסי עיין סי' י"ב פת"ש וב"ק מ: בתוס' ואכמ"ל).

ויש גם לעורר שאם מדובר באופן שכבר שילם ההשתתפות ולא התנו מראש דבר כגון שהיה בבית חולים ובאו לשאול אחר מעשה לא נוכל לחייב את האח הקטן. משום שהגדול אינו אלא פורע חובו של חברו וכמבירי ארי בעלמא ולא דמי לירד להציל כשלא היה לו עם מי להתנות וגם שכאן היה לו להתנות בפני ב"ד. ויפטר הן מההשתתפות הן מהפוליסה. אלא אם כן סיכמו מראש שישלם תחילה האח הגדול, ואח"כ ישלם לו כפי המגיעו שאז הדין כנ"ל.

ד. תשלום שכירות הרכב מלא או חלקי.

בפשטות מיידי שאין תועלת בהבאתו עד הכביש הוא בפרט אם פונה משם לביה"ח ואז פטור מתשלומים, ואם יש תועלת משלם לפי התועלת. סימן ש"י ב'.

הרב עוז דוד כפיר

קבלת פסקי הרמב"ם ומרן השו"ע כדבר משנה

בגמרא (סנהדרין לג.) מבואר שדין שטעה בדין ופסק נגד דבר המפורש במשנה, חוזר הדין ודנין אותו שוב כהלכה, אולם אם טעה בשיקול הדעת, הדין אינו חוזר ומה שעשה עשוי וישלם הדיין מביתו.

ובטור (ח"מ סי' כה ס"א) הביא כמה וכמה חילוקי דינים בכלל הנזכר, ובתוך דבריו הביא מחלוקת ראשונים האם דיין שחלק על דברי הגאונים נחשב כטועה בדבר משנה, ובתחילה הביא דעת הראב"ד וז"ל: כתב הראב"ד שאין אדם בזמנינו רשאי לחלוק על דברי גאון כדי שישתנה הדין מדברי הגאון, אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאינו נמצא, לפיכך החולק על דברי גאון הוא כטועה בדבר משנה. וכן אם טעה בפסקי הגאונים שלא שמע דבריהם ואילו שמע היה חוזר בו וזהו טועה בדבר משנה. ע"כ.

ואולם דעת הרא"ש אינה כן, והביאו הטור בזה"ל: ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב, ודאי כל מי שטועה בדברי הגאונים

מק"ט בעניינינו, נהי שלמעשה הפירות גופם הויין ספק טמאים לכולי עלמא, מ"מ לענין הך מקח מיהא מצינן למידן דטהורים נינהו, אבל לסברת הש"ך גופיה לכאורה אינו מתיישב, דלדידיה בפשטא צריך ליחשב בעניינינו מק"ט מאחר והפירות גופם הויין בספק טומאה לכולי עלמא, וא"כ הרי למעשה הו"ל מק"ט שהרי הא מילתא תלי באומדנא שבדעת בני אדם, והרי בני אדם לא זבני אף ספק איסור, ועדיין צ"ע הטיב בכל זה.

עוד נתעוררתי בכל עיקר דברינו דלעיל בדעת הש"ך שמיסודין המה ע"ד המהרש"ם דמהני קים לי להחזיק מיהא אפילו במקום שקה"ד, היינו דיעה יחידי, והרי הש"ך בספר ת"כ חולק על המהרש"ם וסובר דלא מהני טענת קים להחזיק כה"ג במקום שקה"ד. וא"כ באמת צריכין לפרש דעת הש"ך סק"ט שתמה ע"ד הטור והחזיק בדעת הרמ"ה דלא אמרינן קם דינא כי אם להחזיק ולא להוציא, שבאמת טעות בשקה"ד אינו פסק אמיתי כדן וכתורה כי אם טעות, רק הוא זכות של הבע"ד לטעון הראה לי דשלא כהלכה דנוני ומהני מה שהוחזק ע"פ הדיין למיטען הכי וכמ"ש התמים דעים, א"כ דברי הש"ך בפירושו החדש לטירה את הטמא דלא הו"ל מקח טעות אכתי צ"ע וה' יאר עינינו בתורה"ק.

הרב שלמה כהן

תאונת רכב שכור - תשלום לביטוח

מעשה בשני אחים, הקטן שכר רכב מהגדול, בו נסע לכיוון יישוב אחר מודיעין עילית מפותל ומועד כפי שידוע במשרד התחבורה בארגוני ההצלה ובמשטרה - מסמכים המעידים על ריבוי תאונות באזור הוצגו בפני בית הדין. ארעה תאונה בה ניזקו שני רכבים, השוכר ושכנגדו.

השוכר, האח הקטן טען כי נהג כחוק ולא בהפרזה אך הרכב דרדר לנתיב הנגדי מבלי יכולת לעצור, האח הגדול מאמינו. הרכב מבטוח ביטוח מקיף וצד ג' (אך מחויב בהשתתפות עצמית). עתה מבקשים האחים לידע האם חייב השוכר לשלם ואילו תשלומים. בהמלצת הדיין קבלו לפשר.

כהקדמה לפירוט התשלומים הנידונים לקמן עלינו לברר את הגדרת השוכר. מאחר ויש מי שטען שנסיעה במקום זה מהווה פשיעה, ולענ"ד אינו נכון הואיל והמקום חוקי וסלול ומוכר על ידי הרשות, ובעל הרכב לא התנה לא ליסע דרך שם, ורוב הרכבים מסוגלים ליסע שם והוא מאמינו שנסע בזהירות, הוי מתה מחמת מלאכה וכמבואר בסימן ש"ט והיא גמרא הפורשת שאם התנה לחרוש בבקעה וחרש בהר ומתה חייב, ובלי תנאי פטור. וכתב הרא"ש "דע שהרבה בהמות חורשות בהרים אף על פי כן כשהתנה שיחרוש בבקעה וחרש בהרים הרי זה שינוי כי זה היה מכיר בהמתו שאינה יכולה לסבול טורח חרישת הר." הרי שבלאו ששינה מהתנאי יכול לחרוש בהר וליסע בכביש מפותל.

א"כ הגדרת התאונה היא מתה מחמת מלאכה ובאופן זה עלינו לברר מה רמת האחריות של הנהג בתשלומים הבאים:

א. עלות השתתפות עצמית. (נידון לפי הגישה המקובלת שתשלום לביטוח שישלם את התיקון מספיק למזיק ואינו חייב לשלם תשלום נפרד חוץ מהביטוח)

אם נקבל את טענת האח שהרכב השתבש ובעקבות כך איבד שליטה על הרכב, אף שחשיב כמתה מחמת מלאכה ופטור בה, מ"מ יש כאן חיוב שבועה וכשיגיעו לפשר צריך לקחת בחשבון חיוב שבועה דאורייתא שהאח הגדול אמנם רשאי אך לא חייב לחמול עליה. (ואם כבר מחל בלי תנאי עיין בסוף הפסק).

עוד יש לדון שחיוב ההשתתפות עצמית הוא גם לפגיעה בצד ג' ובזה אין השוכר נפטר כלל. (גם אם נאמר ששניהם ברשות השוכר והניזק, והוי שוגג וזהו זה ברשות ומן הדין פטור כמבואר ב"ק מח. ובסימן שע"ח לדעת הרמב"ם,

ועיין עוד בש"ך סק"ט הביא דברי הב"י דכתב ומשמע לי דכולהו פירושי איתנהו ובחד מהני גווני מקרי טועה בשקה"ד ע"ש, ועכ"פ לעולם דברינו יציבין בדרך זה.

עוד בד' הש"ך הנ"ל ובביאור מחלוקת הסמ"ע והש"ך בסימן ש"ו בגדר ובדינא דמקח טעות

ואכתי יש לעיין בדברינו אלו טובא בישוב דברי הש"ך, שהרי סוף סוף על הפירות גופם לא נוכל לדון דקם דינא שהם טהורים לכל העולם, ורק שלענין המעות שבד המוכר להחזיקם אצלו, מצינן למידן דקם דינא שהוי פסק כראוי ושאינו מקח טעות, וא"כ רק לענין קיום המקח, הוא דמצינן למידן שהפירות טהורים, מאחר והוא נידון דלהחזיק, וקשה שהרי סוף סוף הפירות מצד עצמם עכ"פ ספק טמאים הויין לגבי כולי עלמא, [ולאפוקי לפי דרכינו דלעיל שנקטינן בטועה בשקה"ד דקם דינא לגמרי מדין ודאי אף להוציא ממוחזק וממילא מהני אף לטהר הפירות לכל העולם וכמבואר בד' הנתיבות], וא"כ אכתי תקשה איך מצינו למידן בזה ד"ל מק"ט, סוף סוף הפירות הם ספק טמאים והרי קי"ל בסימן רל"ב הנ"ל שגם בספק איסור הוי מק"ט.

אכן נראה דדבר זה תלוי בגדר דינא דמקח טעות, ובטעמא דספק טריפה בסימן רל"ב סי"ב הוי מק"ט, ונתבאר לן במקור"א שהוא תלוי במחלוקת סמ"ע וש"ך.

וכך הם דברינו במקור"א

יעיין בסימן ש"ו סעיף ה' בד"א [שבנותן לטבח שאינו מומחה חייב] בניבלה בודאי אבל אם עשה בה טרפות הפוסלה מספק כו' וכן אם מצא הסכין פגום והוא בדקו תחלה כו' לענין ממון לא מפקינן מספק, וברמ"א הוסיף ואע"ג דאנו נוהגין לאסרו אפ"ה פטור מממון,

וכתב שם בסמ"ע ז"ל והא דכתב מור"מ בסימן רל"ב סעיף י"ב בהג"ה וז"ל ואפילו טריפה שאנו אוסרים מספק מבטל המקח ואין המוכר יכול לומר אייתי ראיה דטריפה היה, י"ל דשאני התם דלא מקרי הפקעת ממון כ"כ מה שמחזיר המוכר להלוקח מעותיו שקיבל ממנו בעד הבהמה, וחוזר ולוקח מהלוקח בהמתו, משא"כ כאן דהטבח ישלם דמי הבהמה מכיסו וק"ל.

ובש"ך שם כתב עלה דתירוצו דהסמ"ע דחוק אבל באמת מעיקרא אין התחלה לקושיא זו דהתם כיון דאפילו מספק פרשי אינשי אין לך מום גדול מזה ויכול לומר אילו הייתי יודע שהוא ספק טריפה לא הייתי לוקח ונמצא המקח בטל והדמים חוזרים וכ"מ להדיא בד' הרמב"ן חולין נ"א והרשב"א בחידושי שם כו' ומביאו ב"י ביו"ד סימן קי"ט בקצרה דל"ד לכאן ואישתמיטתא לסמ"ע ד' פוסקים אלו.

ונראה ברור דיסוד פלוגתתן תלי בגדר מק"ט דאם הוא סברה מצד אומדנא וכעין תנאי א"כ בזה צדקו ד' הש"ך דספק טריפה אינו רק ספק מק"ט אלא ודאי מק"ט וכמ"ש הש"ך דכיון דאיכא אומדנא דמוכח שאפילו מספק פרשי אינשי אין לך מום גדול מזה ויכול לומר אילו הייתי יודע שהוא ספק טריפה לא הייתי לוקח ונמצא המקח בטל והדמים חוזרים [אבל א"ה רק ספק אכן היה חשיב מוציא מחברו ועליו הראיה שהרי לדידיה גדר מק"ט הוא דאתינן לבטל מקח שכבר נתקיימה דהא מדין אומדנא ותנאי אתי' עלה ולא מטעם טעות מעיקרו הוא], אבל הסמ"ע סובר דגדרו הוא דהוי טעות בעיקר המעשה א"כ דיינינן כמאן דל"ה כאן כלל מקח אלא הבהמה חוזרת לבעליה המוכר והדמים נמי חוזרים למקומם הלוקח ולפיכך לא חשיב כ"כ מוציא וא"א למידן ביה כללא דהמעשה [ולדידיה אדרבה אינו חשיב ודאי מק"ט רק ספק כיון דדין מק"ט לא תלי באומדנא דהלוקח ומגדר תנאי אלא בעצם החפצא האם זהו החפץ שביקש לקנות ממנו והרי מצד החפצא איכא ספקא דלמא אינו טריפה ודוק]. עכ"ד במקור"א.

ומעתה בשלמא לסברת הסמ"ע אפשר להבין דלא הוי

קמה) שכתב, שאם הראשון טעה בדבר משנה, ואפילו טעה בפסקי הרי"ף או הראב"ד וכיוצא בהם, חשבינן ליה כטועה בדבר משנה "אם לא ימצא חכם אחר כיוצא בהם שאמר כהוראתו". וכן כתב בשמו האחרות חיים חלק ב (עמוד רעט), אולם ברור שאין זה ענין לבני עדות המזרח שקיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לפסוק תמיד כדעת מרן אף להקל, וכמו שכתב גם כן הגאון רבי יוסף מולכו בעל שלחן גבוה בשו"ת אהל יוסף (חלק יורה דעה סימן ל), שמכיון שקבלנו עלינו הוראות מרן, אפילו כשהרמ"א ואסף פוסקים כמותו חולקים על מרן, אנו בני ספרד בתר מרן גרינן הן לקולא והן לחומרא, והכי נקטינן. ע"כ. וכן כתבו בשו"ת משפט וצדקה ביעקב חלק ב (סימן ה), ובשו"ת חיים ביד (סימן קח), ובשו"ת רב פעלים חלק ב (חלק יורה דעה סימן ז). ועוד. (והובאו בשו"ת יחיה דעת חלק ה עמוד שיג והלאה). לפיכך הוראות חכם שפסק נגד מרן אינה נחשבת לכלום, והוא ליה כטועה בדבר משנה וחוזר. עכ"ד.

ובאמת שהנתיבות המשפט (כללי תפיסה סעיף כ) והפתחי תשובה (סימן כה ס"ק ב) כתבו בשם החוות יאיר (בסוף ספר השמטות) בזה"ל: דכל מה שסתם כן הבית יוסף בש"ע ולא חלקו עליו הבאים אחריו הוא דבר משנה. עכ"ד. וכן כתב בכסף הקדשים (ריש סי' כה) בשם האורנים ותומים (קיצור תוקפו כהן סי' קכג) כלל זה על מרן השו"ע. ע"ש.

ובעת חתימה, חובה להניח כנר לרגלינו את דברי מרן הגרעי"י זצ"ל בהקדמה לשו"ת יביע אומר ח"א (אות ד), אשר מפיו לפידים יהלוקו, וזה תורף דבריו: ע' בהרא"ש (פ"ד דסנהדרין סי' ו), שכ' בשם הראב"ד, וקרוב לומר שאפי' היה הדיין חולק על פסק הגאון, גם זה טועה בדבר משנה הוא, שאין לנו עתה לחלוק ע"ד גאון אם לא בקושיא מפורסמת, וזהו דבר שאינו נמצא. ואף הרא"ש שם שחולק עליו בזה, (וזה בדורו שהיה סמוך לראשונים), הרי כתב שם, שצריך שיהיו נגד הגאון ראיות המקובלים לחכמי דורו. ע"ש. משא"כ לסמוך על סברתנו נגד הראשונים לא אמרה אדם מעולם. ואף בראיה חותכת, יש לחתור להשיב כדי ליישב דברי הגאונים דכל רז לא אניס להו. ובשטה מקובצת (כתובות נד) כ' בשם הרמב"ן: ואף על פי שאין זה מחזור אנו נותנים ראשונה תחת כפות רגלי הראשונים. ע"כ. וע' בתשו' מהר"ם אלשקר (סי' נג) שכ', שאין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפי' כיחס הקוף עם האדם, והלואי שבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים, כ"ש בדורות הבאים שהדורות והלבבות מתמעטים והולכים. וכבר כ' רב שרירא גאון ז"ל: שחכמת הגאונים ופולפוליהם הוא הדבר אשר צוה ה' את משה. וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על ה' ועל תורתו. והביא דברי הראב"ד הנ"ל שאין לחלוק ע"ד גאון וסיים, וכן ראינו לגדולי האחרונים שמבטלין דעתן מפני דעת הראשונים וכמ"ש הרשב"א והר"ן לגבי הרי"ף ביבמות בדין עד אחד במלחמה. ובדין אם צ"ל קברתיו. ע"ש.

הרב שמעון ג'רמון

דין אוכלים וכד' המונחים על השולחן בחדר קפה

מצוי הדבר בכלולנו החשוב שכאשר אברך מביא דבר מאכל או משקה לחלקו לאברכים למען ישיבנו את רעבונם או ירוו את צמאונם מניחו בשולחן בחדר קפה וכל הרוצה ליטלו רשאי.

וכן מצוי הדבר שמביאים דברי מאכל ביתיים וכדו' שהצד השווה שבהם שאין חזותם מוכחת עליהם שמיעדים לחלוקה (לאפוקי קופסת רוגעלך או בורקסים ודומיהם) ואעפ"כ מביאים אותם ע"מ לחלקם.

וא"כ יש לדון כאשר מונח דבר מאכל ואין חזותו מוכחת עליו שעומד לחלוקה כגון חבילת פריכיות או קופסת

בבאר הגולה (שם אות ג), שדברי השו"ע יוצאים המה מדקדוק הכסף משנה בדברי הרמב"ם.

ולאור זה צריך לומר, שמה שהרמ"א הגיה על דברי השו"ע את שיטת הרא"ש בזה"ל: ומיהו י"א דאם נראה לדין ולבני דורו מכח ראיות מוכחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו מאחר שלא נזכר בגמרא. ע"כ. אין בזה הכרח שבא לחלוק על דברי השו"ע, אלא אדרבה מוכח שבא לפרש דבריו, שהרי מהשו"ע עצמו מוכח כשיטת הרא"ש, וכפי שדקדק בבאר הגולה.

ומעתה יש לעיין בכוונת מרן הבית יוסף בבדק הבית (חור"מ שם), שאחר שהביא השיטות הנ"ל, כתב וז"ל: ואני אומר שבזמן הזה פשט הדבר בכל גלילותינו לפסוק כהרמב"ם זולת בקצת מקומות שהוקשו להם דבריו ולא ירדו לסוף דעתו. עכ"ל. ולכאורה משמע כדברי 'חכם אחד' שהובא בבעל המאור, שכל החולק על הפוסקים וכ"ש על הגאונים, הוא כטועה בדבר משנה. ודבר זה אינו עולה בקנה אחד עם ביאור הכסף בדברי הרמב"ם, שלמד כדברי הרא"ש שאם הדיין מביא ראיות לפסיקתו, יכול הוא לחלוק אף על דברי הגאונים והפוסקים, וכן הוא בשו"ע.

ובהכרח צריך לומר, שאכן דעת השו"ע שאם יש ביד הדיין הוכחות ברורות לחלוק על הגאונים והפוסקים, רשאי לעשות כן, וכדעת הרא"ש, וכמו שמצינו שהרמב"ם עצמו חלק על דברי הגאונים. ואולם דעת השו"ע שאחר שקיבלנו על עצמנו את הוראות הרמב"ם, א"א לחלוק עליו גם בראיות ברורות, וכל החולק עליו הוא כטועה בדבר משנה. [ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן קע, ס"ק כה) שכתב שמכאן תשובה להשגת השבות יעקב (סוף חלק ב) על דברי הרדב"ז שכתב, דאין לטעון קים לי נגד מרא דאתרא, והשיג עליו דהוא מילתא חדתי שלא נמצא בשום פוסק עכ"ד, ואינשמיטה מיניה דברי הבית יוסף הנ"ל].

וששתי כעל כל הון עת הראני יד'נ' הרה"ר רבי עמרם שכטר שליט"א שכן העלה מרן הגרעי"י זצ"ל בספרו הבהיר טהרת הבית (ח"א עמ' שמז במהדורה החדשה), שאחר שהביא להקת פוסקים כדרכו בקודש בדין חכם שאסר מראה דמים האם חבירו רשאי להתיר כשטעה בשיקול הדעת או בדבר משנה, העלה שקבלת פסקי הרמב"ם הוא כדבר משנה, וכתב וז"ל: וכמבואר בדברי הרשב"ץ בספר יבין שמועה (דף טז ע"ד), שבמקום שקבלו עליהם הוראת אחד מהרבנים כמו הרי"ף או הרמב"ם, סומכים עליו בין להקל בין להחמיר אפילו בשל תורה, שהרי עשאוהו כמו רבם, וכמו שמצינו בשבת (קל). שבמקומו של רבי אליעזר היו כורתיים עצים בשבת לעשות פחמים לעשות איזמל למילה, וכן כתב הרשב"א בתשובה. ולפי זה המורה שלא כדבריו באותו המקום נעשה כטועה בדבר משנה וחוזר. ע"ש.

וכן מצאתי למרן הבי" שכתב כן בשו"ת אבקת רוכל שלו (סי' קמ) וז"ל: אין לנו אלא דברי הרמב"ם שכן נהגו בכל המלכות, ואפילו שיהיו חולקים עליו רבים כבר קבלוהו עליהם, וכ"ש דלא מפיקין ממנוא שלא מדעתו וכו'. עכ"ל. וכ"כ מההריק"ש (חור"מ סי' יד ס"ה בהגהות) בשם הרדב"ז, שלא יוכל שום בעל דין לומר 'קים לי כפלוגי גאון' נגד הרמב"ם. ע"ש.

עוד הוסיף בטהרת הבית (שם עמ' שמט) להרחיב ענין זה גם לגבי קבלת הוראות מרן השו"ע, וז"ל: נראה לפע"ד שבדבר שנחלקו בו מרן והרמ"א והאחרונים, והורה חכם אחד להחמיר כדברי הרמ"א וסיעתו, שלא כדברי מרן, והשואל הוא מבני עדות המזרח שקבלו עליהם הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, (וכמו שכתבנו בשו"ת יביע אומר חלק א חלק יורה דעה סוף סימן ג בשם האחרונים), רשאי חכם אחר לבטל הוראתו של הראשון, ולהורות להתיר כדעת מרן, דהוא ליה הראשון כטועה בדבר משנה וחוזר. ועיין לרבינו מאיר המעילי בספר המאורות (חולין מד: עמוד

שלא שמע דבריהם, וכשאמרו לו פסק הגאונים ישר בעינינו, טועה בדבר משנה הוא, ולא מבעיא בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמי כל דור דורו שאחר הגאונים לאו קטלי קניא באגמי הו, ואם פסק הדיין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו בעיניו והודה שטעה, טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו ומביא ראיה לדבריו המקובלת לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו ואין לך אלא כל שופט ושופט אשר יהיה בימים ההם וכול לסתור דבריהם. כי כל הדברים שאינם מבוארים בתלמוד ססדרו רב אשי ורבינא יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים. ע"כ.

ומרן בבית יוסף (חור"מ שם) הביא את מקור שיטת הרא"ש בפסקיו (סנהדרין פ"ד סי' ו) שם הובאו דברי בעל המאור בשם 'חכם גדול מחכמי דורנו' שכתב: דהאידינא לית לן טועה בשיקול הדעת, אלא כל הטועים בדבר משנה הם טועים. אולם בעל המאור חלק על חכם זה וז"ל: ואני אין נראה לי דברים הללו, אלא כל מי שאין טעותו מתבררת מן המשנה או מן התלמוד מפורש בלי ספק, לאו טועה בדבר משנה הוא אלא בשיקול הדעת וכו' ומה שפסקו הגאונים אחר סתימת התלמוד מדעת מכרעת ולא מהלכה ברורה ופסוקה מהתלמוד, כסוגיין דעלמא הוי, ומאן דטעי בעה טעי בשיקול הדעת ולא בדבר משנה. עכ"ד.

נמצא ביידינו ג' שיטות האם מותר לחלוק על פסקי הגאונים: שיטת הראב"ד כשיטת 'חכם אחד' שהובאה בבעל המאור, שבימינו לא שייך המושג 'טועה בשיקול הדעת', מכיון שאחר שנכתבו פסקי הגאונים, כל הפוסק שלא כמותם הרי הוא כטועה בדבר משנה, ואפי' אם לא טעה בדבריהם אלא הביא ראיות נכוחות לחלוק על שיטתם, עדיין עומד הוא בגדר טועה בדבר משנה. וכן למד בב"י ששיטת הראב"ד ו'חכם אחד', אחת היא. ומאידך שיטת הרא"ש, שכל שפסק כנגד שיטת הגאונים או כנגד חכמי כל דור דורו ואחר שהעמידוהו על משוגתו הסכים לכן, הוא טועה בדבר משנה וחוזר הדין. אך אם פסק שלא כדבריהם מחמת ראיות שהביא לדבריו, יכול לסתור דבריהם, ולא נחשב אפי' כטועה בשיקול הדעת. ואילו שיטת בעל המאור עצמו, שיטה ממוצעת היא, שכל שטעותו אינה כנגד משנה או גמרא מפורשת, אלא כנגד פסקי הגאונים, ואפי' אם הביא ראיות לדבריו, הוא כטועה בשיקול הדעת והדין אינו חוזר.

והנה שיטת הרמב"ם הוזכרה בטור לא כצורתה ותבניתה, וכה תורף דברי הרמב"ם (פ"ו מהל' סנהדרין ה"א) כלשונם: כל דיין שדן דיני ממונות וטעה, אם טעה בדברים הגלויין הידועין כגון דינין המפורשין במשנה או בתלמוד חוזר הדין ומחזירין הדבר כשהיה מקודם ודנין בו כהלכה. ע"כ. הרי שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו מה הדין אם הפוסק חלק על דברי הגאונים או שאר פוסקים שלפניו.

ואמנם מרן הבי" בכסף משנה (שם) כתב לדקדק בדברי הרמב"ם שכתב 'כגון' דינין המפורשין וכו', שכונתו לרבות שגם טועה בדברי הפוסקים הוא בכלל טועה בדבר משנה. ואעפ"כ שלפום ריהטא משמע שלמד ברמב"ם כשיטת 'חכם אחד' שהובא בבעל המאור וכשיטת הראב"ד, שכל החולק על הפוסקים בכל גווניו הוא כטועה בדבר משנה. זה אינו, דלעיל מיניה באותו הדיבור הביא הכסף מ"א את דברי הרא"ש הנזכרים, שאם חולק על הגאונים והפוסקים בראיות ברורות, אין זה נחשב לטועה בדבר משנה או בשיקול הדעת. וא"כ נמצא שלמד הבי" ברמב"ם כשיטת הרא"ש.

ומילתא מסתברא היא, שהרי עינינו הוראות שהרמב"ם נטה קו וחלק בכמה וכמה מקומות על דברי הגאונים, מחמת ראיות שהיו לו כנגד שיטתם, וכשיטת הרא"ש הנזכרת.

ואכן בשו"ע (חור"מ סי' כה ס"א) העתיק מרן את לשון הרמב"ם והוסיף בתוך לשונו את התיבות: 'או בדברי הפוסקים', והיינו כפי שלמד בכסף משנה בדעתו. וכן ציין



ויש לבאר הדברים דבכתובות קב: איתא לגבי גרושים דזכות החזקה הילדים היא ע"פ טובת הילד עד שלדעת הרמב"ם כן הוא הדין גם אחרי גיל שש, וצ"ב הגדר דניזיל ונחזי מי הוא הבעלים ובעלמא הפשטות היא שהאב הוא הבעלים.

ונראה לומר בזה דבעלות ההורים על בנם היא מצד מה שהם אחראיים עליו, כלומר שהאחריות עליהם מזכה אותם ביחס של בעלים לעניינים מסויימים, ולכן נמצא שלענין קידושי ביתו אב נאמן גם על מספר שניה דהיינו שכיון שלענין זה הוא אחראי עליה הוא נאמן.

וכיון שזו בעלות שהיא תולדה של אחריות ממילא אין לה ביטוי אלא במקומות שבהם שהתורה גילתה, ולכן אף שנגיפת הולדות היא באשה מ"מ האב זכאי לדמיה כיון שהוא האחראי, אמנם אם אין בעל האשה היא הרי האחראית ולכן סבר הרמב"ם שלעולם אם ניגפו אחר מיתת האב האשה זוכה בדמיהם ואפ"ל דהוא מאותו הטעם, אמנם בכס"מ שם הביא דין מ' מקרא וצ"ע.

וא"ש היטב גדר תביעת דמי ולדות שהם עונש ולא תשלום כיון שהם אינם ממון מצד עצמם אלא רק זכות של ההורים לתבוע את קיום האחריות שלהם וזה לא מעמיד כנגדו שוויות של ממון, דלא שייך לתבוע אלא את קיום האחריות והיא הרי לא יכולה להתקיים שהרי הם מתו, וע"כ חידוש הוא שחידשה תורה זכות תביעה לבעל שיוכל לתבוע שהמכה יכפר על הכאתו וכעין כופר.

וא"ש לפי"ז לשון הכתוב כאשר ישית עליו "בעל האשה" ואמאי לא כ' כאשר ישית עליו "האב", אמנם להנ"ל א"ש דכל הזכות תביעה של הבעל היא מכאן הכאת האשה אלא שהיא האחראי ודו"ק.

ומעתה הרי אותם נשים שבאו לפני שלמה לא היו להן בעלים אם משום שהם היו זונות כפשטות הכתוב, ואם משום שהם היו כלה וחמותה כמבואר במאירי והכלה היתה אלמנה כמבואר שם שרצון האשה שגנבה את התינוק היה להיפטר מיבום, ומעתה י"ל דאחר מיתת בעליהם הם זכו בגדר הבעלות על הילדים ומכאן זה הם זכו לזכות תביעה, כלומר שהאחריות מזכה את בעל האחריות בזכות תביעה לקיום האחריות שלו, וכעין הא דלשומר יש זכות תביעה מצד עצמו דהוא חשיב כבעל דין במה שיש לו זכות לתבוע את קיום האחריות שלו על הדבר המופקד.

ולפי"ז ניהדר לעיקר הקו' במה שהיא הרי היתה מוחזקת ולהנ"ל נראה לחדש גדר בדין מוחזקות, שלא שייך גדר מוחזק אלא במקום שטענת הבעלות היא על החפץ המוחזק, אבל הכא הרי התביעה לא היתה על החפץ אלא על קיום האחריות, והאחריות גופה הרי לא מוחזקת וצ"ע.

הרב שלמה רוח

מתנה שנקנתה בשבת

אדם שקיבל מתנה והתברר לו לאחר מכן שהמתנה נקנתה בשבת האם מותר להשתמש במתנה זו?

ת. נראה שלאחר השבת יש להקל בזה, דהנה בגמ' בשבת לה. ועוד נחלקו התנאים גבי מעשה שבת, דלר"מ בשוגג מותר בו ביום בין לו בין לאחרים ובמזיד בשבת אסור ובמוצאי שבת מותר בין לו בין לאחרים, ולר' יהודה בשוגג מותר למוצאי שבת בין לו בין לאחרים, ובמזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד, ולר' יוחנן הסנדלר בשוגג אסור לו עולמית ולאחרים מותר למוצאי שבת ובמזיד אסור לעולם בין לו בין לאחרים, ונחלקו הראשונים כיצד לפסוק בזה, ובשו"ע או"ח סי' שיח ס"א פסק ע"פ הרי"ף והרמב"ם כדעת ר' יהודה דבשוגג מותר למוצאי שבת מיד בין לו בין לאחרים ובמזיד אסור לו עולמית ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד.

ויש לדון א. האם הא דבמזיד אסור לו עולמית נאמר גם על

הרב משה בולבין

משפט שלמה

הנה יש לעיין מאיזה טענה ירד שלמה המלך ע"ה להוציא מידי אותה אשה את בנה ע"פ אומדנא בהיותה מוחזקת ודין הוא שאין מוציאין ממון ע"פ אומדנא.

ובקובץ שיעורים ב"ב אות קנו' הק' בנוסח אחר דיותר היה ראוי להכרעת כל דאלים גבר כיון שלא הוי דררא דממונא דהספק שם היה רק מכח טענותיהם.

והתירוץ הרווח הוא שהיתה אומדנא דמוכח וכעין חזקת הסברה שאין אדם פורע תוך זמנו, ובאמת כ' הרא"ש קז' ז"ל 'דחזינא דדבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו ר' בנאה באומדנא דמוכח כל שכן בנדון זה שהרמאי מונע ההתבררות והעדרת האמת שראוי לדנו לפי אומד דעתו. והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים במעשה שבא לפניו על שנים נשים זונות שדן אותן באומד הדעת שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה ונתן לה הילד החי'.

אולם יש לדון באופ"א והוא אם שייך גדר של מוחזקות בבן ולא רק מטענת גודרות דבזה יש אופנים שכן יש בהם חזקה, ובהקדם יש לדון בעצם הדין תורה שהיה בין אותן נשים מאיזו טענה רצו לזכות בילד, וכי בעלים הן עליו. ואם כן מאיזה דין ומה הגדר שהרי ודאי שאין אב ואם יכולים לעשות בבנם כחפצם.

ובסוגיית גר קטן אחר שהאב כבר נתגייר יש נוסח באחרונים שהיא מצד בעלות ולא מצד זכיה 'עיו"ש ב' הגדר. וכן לענין דין יכיר דיש מהראשונים שמבואר מדבריהם שם דהוא גדר נאמנות של בעלים.

ובערכין (ז.) באשה שיוצאה ליהרג דס"ד דלמעוברת ימתינו משום שהולדות ממנוא דבעל נינהו, ובאמת אי לאו דהוה ילפי' לה מקרא התם היו ממתניין משום האי טעמא, וכן מבואר שם להדיא בשיטה מקובצת דלמעשה נשאר הטעם דהם ממנוא [ולא כד' האו"ש בדעת הרמב"ם], ויש שפי' דהיא גופא מסקנת הגמ', ומכאן שולדות הם לכה"פ ממנוא דבעל.

והיה מקום להוכיח משם שהם לא ממנוא דאשה, אמנם אי"ז ראייה ברורה דאפשר שהם גם ממנוא דאשה וכעין שותפין אלא שמצד הבעלות שלה אין מקום להמתין כיון שהיא המחוייבת מיתה והפסד ממון לא יכול לעכב מהריגה.

והנה מדין דמי ולדות שהאב הוא הזוכה בהם לכאורה מוכח דהאב הוא הבעלים ולא אשתו ואם הוא מת יורשיו זוכים ולא אשתו, וע"כ דהוא הבעלים. אמנם גם שם לשיטת הרמב"ם גירות שהוכתה לאחר שמת בעלה (ב"ק מט:) זוכה בדמי ולדות מצד עצמה מעיקר הדין ולא מדין ירושת הבעל כשיטת הראב"ד שם.

אלא דאף משם אין להוכיח כיון שמוכח דהתביעה היא לא מכאן גדר האב או האם כבעלים אלא או האשה תובעת מצד נזק או הבעל מצד הזכות תביעה שהתורה זיכתה לו, דכך מבואר מלשון הפסוק דכתיב 'כאשר ישית עליו בעל האשה', ופירש"י שם כשיתבענו על כך, אמנם צ"ע מה הוצרכה תורה לספר על תביעת הבעל, וברמב"ן שם מבואר דהלשון היתה מעיד על כך שהחייב הוא חידוש תביעה שהבעל יכול לתבוע וכעין עונש שיש על הנוגף.

והביאור בזה דהרי מעשה הנזק היה באשה ולהכי זכות התביעה אמורה להיות של האשה שהרי גופה היא כלשון הגמ' בערכין, אלא שהתורה נתנה את זכות התביעה בפועל לאבי הולדות, אבל רק מכאן מה שהוא בעל האשה ובתורת עונש, ואשר לפי"ז יובן היטב מ"ט אמרה תורה הכא דדין התשלום יהיה כאשר ישית עליו בעל האשה דהיינו שהוא יתבענו כדפירש"י שהרי להנ"ל הלא זהו גופא גדר החיוב דהיינו נתנית זכות תביעה לבעל. אמנם באמת צ"ע מ"ט הוא לא זוכה לתביעת תשלום כדן ממון בעלמא.

ממרח חומוס שאין דרך להביאם לחלוקה, ומאידך מצוי לפעמים שמניחים שם ע"מ שכל הרוצה ליטול יטלנו, האם הרואה יכול ליטלנו מחמת שמקומו מוכיח עליו שמונח על השולחן (ללא שם או שקית) ואם בעליו חפץ בו לא היה לו להניחו שם או שמא אכתי מכלל ספק לא נפיק ואין יכול לסמוך על כך ולאכול.

וכן יש לדון כאשר נטל ואכל ובא בעל המאכל ותובע את האוכל וטוען גם אי נימא שיש לך רשות לאכול ולהסתמך על האומדנא מחמת המקום שמונח בו, ס"ס עכשיו שהוברר שאינו מיועד לרבים - זיל שלים, ומאידך טוען האוכל כיון שהנחתו במקום שסתמותו מיועד לרבים ממילא הוי הפקר ופטור אני מלשלם ו'הלכה חמור טרפון'...

והנה אף אם נאמר שיש לבעלים זכות תביעה על האברך האוכל, עדיין שייך לומר שיש לאברך זכות לאכול כל זמן שלא הוברר שאינו הפקר, אך ודאי שאם אין זכות תביעה לבעלים כלפי האברך שאכל ודאי שמותר לו לאכול וא"צ לחוש כלל, ופשט (ועי' לקמן).

והנה יש להוכיח מסגיית הגמ' ב"מ כב: "וכי מאחר דאיתותב רבא הני תמרי דזיקא היכי אכלינן להו וכו'... מאחר דאיכא שקצים ורמשים דאכלי מינייהו מעיקרא אייאוש מינייהו". מבואר בדברי הגמ' כיון שמצוי שיפלו תמרים ויאכלו ע"י השקצים והרמשים מעיקרא מתייאשים הבעלים אף קודם הנפילה, וממילא דון מינה לנידוד' כיון שעשוי הדבר שיאכל ע"י הוראת היתר ומצוי הוא ממילא מתייאשים הבעלים כבר בשעת ההנחה שכל כמה שיאכל מותר הוא על זכות התביעה, וממילא מותר לו לאכול לכתחילה.

ויש לדון להיתר נוסף ע"פ מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדין אבידה מדעת המובאת בדברי השו"ע (סי' רסא) דלדעת הרמב"ם והשו"ע אבידה מדעת אין זקוק להשיבה אך אינה הפקר, ומאידך דעת הרא"ש והרמ"א שאבידה מדעת הוי הפקר.

וא"כ לכא' כאשר מניח דבר מאכל על השולחן ויודע הוא שעשוי ליאכל ע"י אחרים ממילא הוי אבידה מדעת, אך א"כ יצא שאברך ליטאי יוכל לאכול לשובע נפשו שכן יוצא הוא ביד רמ"א שפסק כהרא"ש שהוי הפקר, אך אברך מבני עדות המזרח לא יוכל לאכול שהרי השו"ע פסק כדעת הרמב"ם שאינו הפקר, ועוד יצא דבר מעניין שבוכלל שבו רוב האברכים הם ליטאיים גם אברך מבני עדות המזרח יוכל לאכול שהרי הנתיב"מ ביאר בדעת הרמב"ם שאינו הפקר מחמת שסובר שיחיד לו המוצא שאינו יודע שהוא אבידה מדעת, וא"כ הכא אף הבעלים מתייאש שהרי יודע שרוב האברכים יכולים מדינא לאכול שהרי נוקטים כדעת הרמ"א שהוי הפקר וממילא יהיה מותר אף לאברך מבני עדות המזרח לאכול (ומהני רוב כדן מצא אבידה במקום שרוב עכו"ם מצויין והוא דבר שהבעלים מרגישים מיד בנפילתו אפי' שידוע שהוא של ישראל מותר - עי' שו"ע סי' רנ"ט), וכן יהיה מותר בזמן שרוב האברכים הנמצאים שם הם ליטאיים אפי' אם רוב האברכים בכולל הם מבני עדות המזרח (כמבואר בשו"ע שם).

ובנתיבות המשפט (רסא סק"א) צידד בדעת הרמב"ם בדין אבידה מדעת שאין התר לקחת אך אם לקח פטור מלהחזיר, וא"כ בנידוד' אם אכל פטור אך לכתחילה לא יוכל לסמוך על סברא זו.

ולהמתבאר לעיל יצא שאברך ליטאי יוכל לקחת ולתת לאברך מבני עדות המזרח, ואפשר שאף לכתחילה יוכל לעשות כן.

ודבר זה מצוי חדשים לבקרים (תרתי משמע...) וכתבתי לעורר לב המעיינים.

את החייב או טימא את הטהור או טיהר את הטמא, היכא שהדיין פטור מלשלם חוזר הדין.

והנה הש"ך (ח"מ סימן כה סק"ד) העתיק שיטת הראב"ד שנוקט, שמה שהבירייתא אומרת (ע"ז ז.) "הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר" היינו דווקא כשהחכם הראשון טימא או אסר משיקול הדעת (לאפוקי טעה בדבר משנה) והטעם משום דכיון דאסרה הראשון שויה חתיכה דאיסורא. ומסיק הש"ך דבאופן שטעה החכם משקול הדעת אי אפשר להחזיר הדין ואפילו דסוגייתא דעלמא כאידך ומטעם דשויה חתיכה דאיסורא כשיטת הראב"ד. ומוסיף הש"ך לבאר שהראב"ד בהכרח לא למד כהר"ף (הנ"ל) שהרי לדעת הר"ף גם באיסור והיתר כשאין הדיין חייב לשלם חוזרת החתיכה להכשרה כי היכי שלא תבא פסידא לשואל.

ומעתה זכינו ללמוד שלדעת הר"ף הא דאמרינן חכם שטימא אין חברו רשאי להתיר אין משום דשויה חתיכה דאיסורא.

והנה מאחר שמרן השו"ע פסק כטעמו של הר"ף הוי אומר שלא נוקט טעמו של הראב"ד.

אלא שאחר שכתבתי שורות אלו הגיד לי ידיד נפשי הרה"ג עמרם שכטר שליט"א שהגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל הביא בספרו טהרת הבית (מהדורה חדשה ח"א עמוד שמב) תשובת אבקת רוכל (סימן ריג) דשם פסק להדיא כטעם של הראב"ד, וכתב הגרעי" שכן עיקר להלכה. ולפי זה צריך להסביר איך זה יסתדר עם מהשפסק השו"ע בחושן משפט וצ"ע.

ג. בבה"ל סי' שיח ס"א ד"ה המבשל בשבת, הביא מהפרי מגדים שאין חילוק והגה"א והחיי אדם כתבו להקל בשוגג באיסור דרבנן, דס"ל דבזה ר"י מודה לר"מ, על כן בעניינינו אם נימא שנעשו כאן רק איסורים דרבנן וגם דחשיבי כשוגג יש להקל גם מצד זה

ד. גבי חילונים בזמן הזה עי' בחז"א יו"ד סי' ב' סקט"ז וסקכ"ח שהכריע שאין דינם כמומרים אלא כתינוקות שנשבו, ומאידך בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קצ"ח שכ' דקשה ליתן להם ממש דין תינוק שנשבה. אך מ"מ יש לומר דאף אם אינם אנוסים, שוגגים הם ולפ"ז חזר לדין שוגג הנ"ל, א"כ יש כמה טעמים שאפשר להקל להשתמש במתנה. ואכמ"ל.

הרב יעקב ישראל לעג'מי

בירור דעת השו"ע בענין חכם שטימא

/ סימן כה

בסימן כה הבי" מעתיק דברי הר"ף בענין דיין שטעה (סנהדרין לג.) שנוקט שדיין שטעה בדבר משנה, לעולם חוזר הדין אבל היכא דטעה בשיקול הדעת (דהיינו במחלוקת שלא הוכרעה וסוגייתא דעלמא כאחד מהם) אז תלוי אם אין פסידא לבע"ד (שפסקו נגדו) אמרינן קם דינא והדיין ישלם ומאידך אם יש פסידא לבע"ד (דהיינו באופן שהדיין פטור) אמרינן שהדין חוזר.

נמצא לדעת הר"ף שדיין שטעה וחייב את הזכאי או זיכה

ה. ועי' שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ל) שכ' להקל אף במזיד באיסור דרבנן.

מי שנעשה בשבילו או רק למי שעשה את העבירה. ב. האם איסור זה הוא גם כאשר לא נעשה מלאכה בגוף החפץ. ג. האם חומרא זו היא גם בנעשה איסור דרבנן ד. האם אדם שאינו שומר תורה ומצוות שנעשה מלאכה נחשב כמזיד או כשוגג.

א. בשו"ע יו"ד סי' צט ס"ה שפסק השו"ע גבי ביטול איסור ע"פ הרשב"א דאסור לו וכן למי שנתבטל בשבילו, ובאמת שבהכ"ח באו"ח סי' שיח (ס"ק יב) הביא שיש מחמירים בזה, אולם יש מקום לחלק דשם יש לחוש שיאמר לגוי לבטל, משא"כ הכא דאין חשש שיאמר ליהודי לעשות לו מלאכה בשבת וכמ"ש כאן המג"א (ס"ק ב) גם בשו"ע בסי' שיח לא כ' להחמיר במי שנעשה בשבילו, ובמ"ב (ס"ק ה) כ' להדיא דלמוצאי שבת מותר מיד אפי' למי שנתבטל בשבילו.

ב. בדבר זה נחלקו בגמ' ובראשונים במסכת עירובין (מא:): כאשר נעשה מלאכת הוצאה במאכל, ועי' בבה"ל סי' שיח ס"א ד"ה אחת, שהביא מהחיי אדם דכל שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה בשוגג מותר אפילו לו ואפי' בו ביום ובמזיד מותר במוצאי שבת מיד, אך שם סיים דבאיסורי תורה יש להחמיר כמו מבשל, ובשו"ע סי' תה ס"ט נראה שהתיר אף בדאורייתא במוצאי שבת.

ג. ואף שבתשובת כתב סופר (או"ח סי' נ) כ' להחמיר במבשל בפונדק לכולם ע"ש, מ"מ זהו דווקא לענין הקונה ממנו, ואף בזה יש חולקים עליו, ועי' חידושי רע"א יו"ד סי' צט ס"ה, וגם כאן לא נעשה מעשה בגוף הדבר, ואכמ"ל.

ד. ועי' בבה"ל סי' תנ"ד ס"ד ד"ה ולענין ברכה.

ש"ס - בבא בתרא

הגאון הרב מנשה אביעזרי שליט"א

ראש חבורת נשים נזיקין

בדין להוציא ממון מדין הממע"ה

וביסוד הגדרת דין מוחזק לרמב"ם ולבית

יוסף בספק שיש לתרוויהו זכות דמוחזק

קיימא לן דכלל גדול בדין דהממע"ה ולכן המוחזק זוכה, ויש לעיין באופן שאם נפסקו לטובת המוחזק הרי האחר יתחייב להוציא ממון, דלכא' היכא דקיימא ממוןא תיקום וכמו בנפל הכותל לחצר שניהם [וכעין שיטת שמואל בגמ' בבא באמצע החודש דאינו משלם ואינו ממשיך לדור] וכדו' ועוד, דכל אחד מוחזק במה שבידו, אכן הכא לא אמרינן כן, ונביא נידון אחד כדוגמא, וכגון בפועל שיש ספק אם חייב לעשות פעולה מסוימת, ובודאי נחשב מוחזק לענין זה דא"א לחייבו, אך יש לדון אם יוכל בעה"ב לטעון לו בכה"ג דאף שאינו יכול לחייבו לעשות כן, כיון שהוא מוחזק מ"מ אינו יכול לחייבו לשלם זה דלענין זה הוא מוחזק, ובפשטות טענתו צודקת, ולכא' זה מוכרח דכיצד יתכן שמדין הממע"ה יוציא מהשני ממון אך לפנינו להוכיח דאין זה פשוט כלל, ויש לדון להיפך. ולפנינו יתבאר כמה נידונים כגון דא ומכך יתבאר שורש גדול בדיני הספיקות והממע"ה

בעיקר הגדר של הממע"ה בדין תקפו כהן

והנה כידוע חקרו גדולי האחרונים (קונת"ס הגרש"ש קובה"ע ועוד) בעיקר הגדר של הממע"ה דיעו"י בקונטרס הספיקות (כלל א' אות ח') שמסתפק בכל ממון שנפסק דינו דהמוציא מחבירו עליו הראיה, האם החפץ שייך למוחזק בתורת ודאי או רק בתורת ספק, (ושם באות ו' האריך להוכיח שחזקת מרא קמא פועל מדיני המוחזק, ומבואר כן בגמ' ב"מ ק' א' שאף במוציא ממרא קמא נקטה הגמ' דין 'המוציא מחבירו' כמוציא ממוחזק, וכן מוכח מדברי התוס' ב' ב' וא"כ מסתפק אף במרא קמא, האם שייך לו בודאי או רק שמסתפק אין להוציא מידו).

הממע"ה הוא דין ודאי ודין הכרעה גמור בספק [אלא דמ"מ מהני תפיסה דאז מתהפכת ההכרעה והארכנו בזה במק"א] ומנידון דידן יהיה להוכיח כהבנה מחודשת זו.

ענף א'

ספק כיבד וריבץ

מבואר במשנה בבא בתרא כ' ב' שאסור לאדם להעמיד חנות של נחתומין ושל צבעין ורפת בקר תחת אוצרו של חברו ובביריתא שם מבואר עוד דאם קדם החנות והרפת לאוצר הרי זה מותר

ונסתפקו בגמ' שם בדין כיבד וריבץ לאוצר ואח"כ עשה הרפת או החנות, אם בכה"ג נקרא דהחנות קדם ומותר לו להזיק או דהאוצר קדם, ונשאר בספק, **וברמב"ם** (פ"ט הי"ג) גבי בעיא זו לכיבד וריבץ פסק דלכתחילה בעל האוצר מעכב עליו ואם קדם וסמך א"צ להרחיק, **וכתב המ"מ** דמתחילה יכול לעכב עליו כיון שאסור להזיק את חברו אבל בדיעבד א"י לסלקו כיון דהממע"ה,

[ועי' ברעק"א (סוף קו' הרחקת נזיקין ד"ה לענין הלכתא) שהרחיב בעיקר ההבנה בזה והארכנו בזה במקום אחר] **ובעיקר שיטת הרמב"ם צ"ב טובא** דלא מצאנו בשאר ספיקות דין במקום דמהני תפיסה דלכתחילה לא יתפוס [וכשם שלא מצאנו שבספק תקפו כהן לצד דמהני תפיסה, או באופנים דמהני תפיסה שיש דין שלכתחילה לא יתפוס, וכן העיר החזו"א י"ג סק"י ע"ש]. וצ"ל דהכא הוי ספק איסורא שהוא מזיק וספק אם מותר לו להזיק ולכן לכתחילה לא יעשה כן

ומ"מ דברי הרמב"ם צ"ב, דממנ"פ אם הגדון הכא הוא נדון של איסור, הרי הדין הוא דספק איסור לחומרא וגם אם כבר סמך ועבר על האיסור צריך לתקן האיסור שעשה ועושה כל רגע, ואם הגדון הוא ממוני א"כ הדק"ל לכתחילה מ"ט לא יסמוך בתוך שלו ועמד בזה בחזו"א שם

ובביאור הגר"א (קנ"ה ח') כתב שדעת הרמב"ם לשיטתו

ונפק"מ אם קידש בחפץ זה אשה האם יחולו קידושי ודאי או רק קידושי ספק, וכן נפק"מ לאתרוג שאם המוציא מחבירו, זה דין ודאי ממילא יכול לצאת בו יד"ח, אך אם זה דין ספק אינו יכול (ומצוי ביותר שהרי כשמעשרים מספק לא נותנים ללוי מחמת שהמוציא מחבירו עליו הראי' [וכמו דאיתא לענין דמאי בר"ש מסכת דמאי פ"ד מ"ד] וא"כ בכל אתרוג יש עשירית ששייך ללוי ונמצא אצל הבעלים רק מדין המוציא מחבירו, ואם המוציא מחבירו עליו הראי' זה רק דין ספק א"כ חסר בלכ"ס).

ויסוד הדברים אם המוציא מחבירו הוי 'הכרעה' וכמו מוחזק ונחשב כשלו גמור, או שמא הוי רק הנהגה בספק שא"א להוציא מהמוחזק, וממילא מהני תפיסת השני.

ובקונטרס הספיקות, (הנ"ל) וכן בקובץ הערות (סי' ע"א) תלו את החקירה הנ"ל במח' רבה ורב המנונא בסוגית תקפו כהן ב"מ ו: האם תקפו כהן מוציאין מידו או לא

שרב המנונא סבר שתקף אין מוציאין מידו, וזה מחמת שהתפיסה של הראשון אינה בתורת ודאי, אלא רק בתורת ספק, וממילא אם הראשון יקדש אשה בממון זה יחולו רק קידושי ספק, וכן השני כשיתקוף אם יקדש אשה יחולו קידושי ספק, ובאתרוג לא יצא ידי חובתו כיוון שלא שייך לו בוודאות.

אך אליבא דרבה הסובר שתקף מוציאין מידו, וזה מחמת שהתפיסה של הראשון היא תפיסה של ודאי, וממילא אם הראשון יקדש אשה בממון זה, יחולו קידושי ודאי, ואם התוקף יקדש בממון זה אין חשש קידושין, ובאתרוג יצא ידי חובה כיוון ששייך לו בתורת ודאי.

ולשיטתם נמצא דלדעת הרמב"ם פ"ה הג' מבכורות שפסק דתקפו אין מוציאין מידו הרי שהוא רק מספק, והיינו דא"א להוציא מיד המוחזק ואין זה דין הכרעה, וכן נצטרך לומר לדעת השו"ע יו"ד סי' שט"ו ס"א וכן הוא לדעת הגר"א שם שפסקו כהרמב"ם בזה

אכן מדברי הכס"מ שם עולה דגם לדעת הרמב"ם הרי דין



השתא קיימינן שאם לא ישלמו לו מעיקרא פטור מלקצוץ, ומ"מ בספק מחייבים אותו לקצוץ אף שאין משלמים לו. וצ"ע.

מבאר צד ג'

והנראה מוכרח בזה לבאר בהאי דינא באופ"א דבכל מקום שיש ספק כהאי גוונא, הרי דנים על עיקר הספק ולגבי פוסקים הממעה, וממילא הוכרע הספק וחייב לקצוץ, והכא נחשב שעיקר הספק הוא לענין התשלום כיון שלקצוץ יכולין לחייבו וא"כ נחשב שהספק הוא רק לענין התשלום, ובזה אינו יכול לחייב את בני העיר, וכיון שזה ודאי שיכולים בני העיר לכופו לקצוץ על ידי שישלמו, א"כ ליכא ליה כח חזקה לגבי עצם האילן ולכן צריך לקצוץ, אך לגבי התשלום דזה לא שייך לכופו כיון שאם העיר קדמה פטורין מלשלם, לכן גם השתא פטורין מכח דין הממעה, ומכיון שהם פטורין, הוכרע הדין דחייב לקצוץ בלי שישלמו לו, דדין מוחזק שיש לו לגבי האילן פקע כיון שיכולים לחייבו לקצוץ, נמצא דלו אין כח מוחזק לגבי האילן, ולהם יש להם כח מוחזק לגבי התשלום, ולפי"ז בהכרח לבאר דהממעה הוא כח הכרעה בעיקר הספק, דאל"כ לא היה שייך לחייבו לקוץ, ויתבאר עוד לקמן.

ענף ג

מוכיח מדברי הגמ' דגם אם היו צריכים לשלם קודם שיקוץ מ"מ יכולים לכופו לקוץ בלי תשלום
וכיסוד זה נראה בדברי הגמ' בפרק המקבל (ק) לענין קרקע שגובה אותה הבע"ח מהיתומים ויש ספק על השבח, "היתומים אומרים אנו השבחנו ובע"ח אומר אביכם השביח על מי להביא ראיה, ואסיקנא על היתומים להביא ראיה. מ"ט, ארעא כיון דלגוביינא קיימא כמאן דגביא דמיא. ויתמי ליתיה ראיה ולשקול" והתם אינם חייבים להחזיר השבח לפני שישלם להם ומ"מ דנים כן. ומבאר כנ"ל כיון דבעיקר הנידון היה יכול לכופם לתת לו הקרקע ממילא.

בדברי הרשב"א בספק אם צריך להחזיר משכון

וכן מבואר בדברי הרשב"א במיוחסות (סימן פד) לענין בתופס משכון ברשות, והשתא יש ספק אם צריך לקבל דמים על החזרת המשכון ולכ' ככהאי גוונא כיון שתופס המשכון וספק אם חייב להחזירו הרי כיצד יוציאנו מידו, וכתב הרשב"א דחייב להחזיר המשכון "והלכך אומרים לו לשמעון אתה אינך טוען בגוף המשכון שום דבר. אלא שיש לך שעבוד עליו. ובין שיש לך עליו כאשר אתה אומר ואין לך עליו אלא כמה שהוא אומר מכל מקום המשכון הוא חוזר לבעליו בעינו. כיון דלחזרה עומד הרי הוא כמוחזר. והבא ראיה על סך שאמרת ושקול. כאותה שאמר פרק המקבל (דף ק"י) היתומים אומרים אנו השבחנו ובע"ח אומר אביכם השביח על מי להביא ראיה, ואסיקנא על היתומים להביא ראיה. מ"ט, ארעא כיון דלגוביינא קיימא כמאן דגביא דמיא. ויתמי ליתיה ראיה ולשקול. אמר אביי אף אנן נמי תנינא ספק זה קדם ספק זה קדם (פירוש: אילן הנטוע לפתח העיר) קוצץ ואין נותן דמים. אלמא כיון דלמיקץ קאי אמרינן ליה זיל קוץ. ודמים אמרינן ליה זיל איתיה ראיה ושקול. ה"נ ארעא כיון דלגוביינא קיימא כמאן דגביא דמיא. ויתמי נייתי ראיה ונשקולה. ואף אנו נאמר כאן משכון כיון דלחזרה קאי כמאן דמוחזר דמי. ומעות נייתי שמעון ראיה ונשקול. ואף דהתם אינו חייב להחזיר המשכון אא"כ ישלם לו, מ"מ אמרינן כן.

דן אם יש לחלק בין משכון לנידוניו

ולכא' מעצם דברי הגמ' ב"מ ק"ח לענין יתומים אומרים השבחנו וכן מנידון המשכון של הרשב"א התם היה לומר כיון דעל גוף החפץ אינם מוחזקים דהא הוי כמשכון וכע"ז בקרקע ביתומים התם דהתוס' כתבו דהוי אפותיקי וברא"ש דהוי כיורד שלא ברשות, למרות שגם שם פשוט שאינם צריכים ליתן הקרקע אם אינו רוצה ליתן דמים,

ב. ולכא' צריך לומר דס"ל שגם לצד שהאילן קדם מה דחייבין לשלם לו אין זה תנאי בחיוב הקציצה שלו, אלא חייב הוא לקצוץ גם אם לא ישלמו לו, אלא שיש חיוב נפרד על בני העיר לשלם לו ואין חיוב זה נוגע לחיוב בעל האילן לקוץ, ולפי"ז מבואר בפשוטו אמאי בספק חייב לקצוץ, ולפי"ז באמת ליכא כאן שום חידוש דין, דיש כאן ב' נידונים א] לענין קציצת האילן ובזה פשוט שחייב, ב] לענין התשלום ובזה הם מוחזקים, אכן לפי"ז מה דדינא לקוץ מיד הוא רק סימן דאי"ז שייך לדין התשלום.

ג. צד ב אך י"ל באופ"א דזה ודאי שבאופן שהאילן קדם אם לא יחפצו לשלם לו אינו חייב כלל לקוץ, אלא רק כאן דכיון שדינו לקוץ מיד, הרי דנים ראשית שודאי חייב לקוץ ממנ"פ [או בתשלום או בלי תשלום] ואחר כך אומרים לו הממעה

ד. ולצד זה נמצא חידוש אע"פ שאם לא ישלמו בעל האילן [לצד שאילן קדם] אין לו חיוב לקוץ בלא תשלום, ומ"מ כיון שחיובו לקוץ מיד [קודם נתינת הדמים] לכן כלפי הדמים הוא נחשב להממעה.

ה. ולצד ראשון יש לומר דבאמת הוא מחויב לקצוץ בכל ענין, אלא שיש לו זכות פיצוי לדרוש דמים, ולפי"ז מבואר היטב הדין בספק.

מכריע כצד השני

ו. אכן בדברי רבינו מאיר שלא כתב בפשטות דהא ודאי חייב לקוץ, ועל הדמים הממעה, מוכח דלא כצד הראשון, ולכא' מוכח מדברי הגמ' דבאמת היה לו זכות לתבוע את התשלום קודם הקציצה, ורק מדין קדירה דבי שותפי לא קריא ולא חמימא, מקדימים את הקציצה, ולא משמע כלל דבכה"ג שיודע שלא ישלמו כלל שיהיה חייב לקצוץ בלי דמים. וכן מבואר ברמב"ן דמה שקוצץ ונותן דמים הוי כעין מכירת האילן, ולכן עדיין צ"ע ביסוד החיוב לקצוץ בכה"ג.

מבאר את הצד הנ"ל דתלוי בסדר החיובים

ובהמשך יבואר מדברי הראשונים והפוסקים דלקמן מוכח להדיא דאף במקום שפטור מלקצוץ בלי תשלום מ"מ אמרינן דחייב לקצוץ, ולפי"ז צ"ל דעצם זה שחיוב התשלום בא בשלב שני זה גורם שעל חיוב התשלום יש דין הממעה וצ"ב.

ויש לבאר דראשית דנים רק על עצם הקציצה, ואומרים דכיון שממנ"פ חייב לקצוץ [או בתשלום או בלא תשלום] לכן קוצץ ולאחר מכן חוזרים ואומרים לו הממעה. ומ"מ זה חידוש כיון דידעינן דבסופו של דבר לא ישלמו לו אמאי חייב לקצוץ.

והיה מקום לבאר שאף אם יודע שלא ישלם לו פטור מלקצוץ [על הצד דהאילן קדם] מ"מ כיון שבני העיר נכונים לשלם אם דינא לשלם ממילא לא שייך לפטור מלקצוץ, ואפשר דבכגון דא דנים את יסודו המפורסם של הגר"ש, דכיון שאם נפטור אותו מלקצוץ הרי הדר דינא שבני העיר יסכימו ליתן דמים וממילא יתחייב לקצוץ, לכן לא שייך לפטור מלקצוץ.

ומ"מ נראה מדברי רבינו מאיר דדוקא בכה"ג שקדם חיוב הקציצה אמרינן כן וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק חושן משפט סימן כט) "וכ"כ בשטמ"ק שם בשם רבינו מאיר וזה לשונו כיון דדינא הוא לקוץ מיד [היינו קודם נתינת הדמים] א"כ הוא המוציא עיין שם"

דרך ג'

אכן מדברי הראשונים ודברי הבית יוסף ועוד שיובאו לקמן יש להוכיח חידוש גדול יותר, דאף אם היה הדין שצריך קודם לשלם לו, ורק חייב לקצוץ, ומ"מ הכא בספק יתחייב לקוץ בלי שישלמו לו כלל, היינו שסגי בזה שיש כח ביד בני העיר לחייבו לקצוץ אם יסכימו לשלם, לכן חייב לקצוץ בכל ענין אף אם לא ישלמו לו, וזה לכא' קשה מאוד דהא

בספק השבת אבידה, דהרמב"ם ס"ל דלכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר, וביאר דלפני שעשה הרי הוי ספק איסור דעדיין אינו מוחזק, ומזיק הוי איסור אך לאחר שעשה הוי ספק וכשיטתו דתקפו כהן אין מוציאין מידו דהיינו אחר שתקף

ונמצא דלדעת הרמבם מותר לו להמשיך בחנות של נחתומין וצבעין מספק, וזה כאמור תמוה מאוד כיצד מותר לו להזיק את חבריו דבכל פעם ופעם שמדליק את התנור הוי ספק מזיק וממילא ספק לחומרא

וצ"ל כמש"כ הרעק"א שם דלאחר שסמך הרי נחשב מוחזק לענין התשמיש ולכן אינו צריך לסלק, וזה תמוה שאף שהוא מוחזק בתשמיש זה אבל כיצד מותר להזיק, ונבחו"א (י"ג סק"י) ביאר וז"ל הטעם דאחר שסמך א"צ לסלק הוא משום שאחר שסמך הוא מוחזק ויוצא מכלל נזקי שכנים ע"ש, ועדיין אינו מובן כלל, כיצד ההתר להחזיק התיר לו ספק איסור להזיק בידים

ובהכרח לומר דלשיטתו כיון דעיקר הנידון בנזקי שכנים הוא על עיקר התשמיש ואם נחשב למוחזק בתשמיש אינו נחשב למזיק כלל כיסוד הידוע בנזקי שכנים [ע' נה"מ קנ"ה יח וכע"ז במשנת ר' אהרון ובדברי החזון איש] לכן מותר

אכן לאחר העיון זה לא יחני הכא מיד דהכא הוא ספק אם מותר לו לסמוך, ואם אסור לו הרי מזיק ממש, ואין זה דומה לאופן שבו מותר לו לסמוך, דהתם פקע ממנו שם מזיק ובדאי אינו עובר איסור, משא"כ הכא דעל הצד שאסור לסמוך אסור להזיק. וא"כ צ"ע"ג כל שיטת הרמב"ם והגר"א בהאי דינא ולבאור כל האי ענינא נעיין ביסוד גדול בגדר דין הממעה העולה מסוגיות אילן ובור.

ענף ב

בספק ממון המחייב תשלום מי נחשב למוציא - ספק מי קדם

איתא בגמ' (מסכת בבא בתרא דף כד עמוד ב) מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה ... ואם העיר קדמה קוצץ ואינו נותן דמים ואם אילן קדם קוצץ ונותן דמים, ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים. ובגמ' שם ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים מאי שנא מבזר (ואילן לקמן כ"ה ב') דאמרת לא יקוץ התם דודאי לאו למיקץ קאי ספיקו נמי לא אמרינן ליה קוץ "הכא דודאי למיקץ קאי ספיקו נמי אמרינן ליה קוץ ואי משום דמי אמרינן ליה אייתי ראיה ושקול".

מבואר בגמ' דמאחר שהספק אינו על קציצת האילן אלא על נתינת הדמים לכן מחויב בעל האילן בקציצת האילן ולגבי הדמים הוי ספק והממעה.

ויש לדון בטעם דין זה, דהרי על הצד שהאילן קדם לעיר אינו מחויב בקציצת האילן אלא אם יתנו לו דמים תמורתו והוא מוחזק באילן, וממילא מאחר שאין בני העיר רוצים ליתן את הדמים [מחמת הספק] שוב לא יהיה חיוב על קציצת האילן. וצ"ע.

בדברי רבינו מאיר

א. והנה בשטמ"ק כתב **בשם רבינו מאיר** דביאור דברי הגמ' הוא דמאחר "דדינא הוא לקוץ מיד אם כן הוא המוציא ועליו להביא ראיה", ומדבריו מבואר שהטעם דבעל האילן הוא המוציא זהו משום שדינו לקצוץ את האילן גם קודם נתינת הדמים [גם לצד שהאילן קדם], וממילא כל הנדון על הדמים בא לאחר קציצת האילן ולכן בעל האילן הוא המוציא מחבירו ועליו הראיה. ולכא' תמוה דאם בני העיר לא ישלמו לו אינו חייב לקצוץ וכיון שיודע שלא ישלמו לו בני העיר ממילא ספק אם חייב לקצוץ, וכיצד מוציאים מידו.

באור הדין בב' דרכים

מ"מ היה לומר דכיון דגם לפני שנתנו להם דמים הרי הוי בחזקת המלוה או הלוה לענין המשכון, הרי רק ככה"ג נחשב שהנידון על הדמים, משא"כ הכא באילן שהוי ממש שלו ובזה באמת תלוי בסדר הקדימה [ולכא"כ כל האחרונים דלקמן שתלו זה בסדר הקדימה יצטרכו ללמוד כן]

אכן מדימוי הגמ' והראשונים לדין קדם האילן נראה דאין זה הטעם אלא הכל תלוי בשורש הספק וכמשנ"ת א"כ הוא מדין ועשית הישר והטוב דלא שייך לומר כן ודו"ק וכן ראיתי בשו"ת אבנ"ז חו"מ כ"ט שדימה כן נידון המשכון לנידונינו, וע"ע בשו"ת בנימין זאב קסג שג"כ נראה בדבריו שגם בקנין גמור אמרינן דלמחזור קאי ולא רק במשכון ועיין היטב בדברי הרשב"א שביאר רק הטעם דמחזיר המשכון 'להחזרה קאי' ולא מצד ש'משכון בחזקת בעליו קאי' ונפק"מ דבמקום שיהיה סתם ספק אם צריך להחזיר המשכון שפיר נחשב מוחזק לגבי זכות המשכון ורק הכא דודאי להחזרה קאי חייב להחזיר, ודו"ק.

דן שכן פשוט לשון הגמ'

והנה מלשון הגמ' הנ"ל בפ' המקבל ובסוגין לכ' גם נראה דאין זה מצד דין הקדימה של הקציצה אלא רק מצד 'דלמיקץ קאי' והיינו כיון שאין יכול בעל האילן להעמיד מוחזקתו אם ירצו בני העיר, וכצד ג'

ונמצא דלמסקנא יש לנו ב' ביאורים בחידוש זה שחייב לקצוץ או בגלל שתלוי בסדר הדברים, או בגלל שאולינן בטר עיקר הספק שייך לדון לגביו באופן מוחלט הממעה, נראה דביסוד הדבר אם צריך דוקא כשהתשלום מאוחר או דאולינן בטר עיקר הספק יש בזה מחלוקת גדולה וכדלקמן ובדברי רבותינו דלקמן הוא תלוי מ' נחשב כאן תובע ומי נחשב נתבע וכדלקמן. ולפינו כמה נידונים בענין זה

ענף ד'

א [בדין שומא הדרא בספק]

נקטינן כידוע ד'שומא הדרא' כדאיתא במציעא ט"ז ב' ול"א א' והיינו שמלוה שטרף קרקע בחובו ולאחר זמן מצא הלוה כדי ידו הרי צריך המלוה להחזיר לו הקרקע לאחר שישלם את חובו, וכן איתא בשו"ע: (חו"מ סי' ק"ג ס"ט) ב"ד ששמו קרקע לבעל חוב בין נכסי לזה בין במשועבדים שביד הלוה, ולאחר זמן השיגה ידו של לזה וכו' מסלקין אותן מאותה קרקע אפילו שהתה ביד הבע"ח כמה שנים. עוד מבואר שם דהדין הוא שאם המלוה שגבה קרקע השביח אותה אזי הלוה כאשר בא לפדות את קרקעו מן המלוה [מדין שומא הדרא] משלם לו את מה שהוציא,

בספק אם צריך ליתן לו הוצאותיו - והתם הנידון ככה"ג שיש ספק אם צריך הלוה לשלם למלוה השבח, וא"כ יש ספק אם צריך המלוה להחזיר לו את הקרקע בלי שישלם לו, ונחלקו בזה גדולי עולם דבבית יוסף ביאר וכו"פ בשו"ע מבואר דאין המלוה נוטל הוצאתו, אלא צריך להחזיר.

ובבאור דין זה 'יעו' בדברי הסמ"ע (ס"ק ט"ו) שהביא בשם ה**בית יוסף** דמן הספק דיינינן **קולא לנתבע**, וביאר בזה את פסק השו"ע דאינו נוטל הוצאתו, ומבואר דס"ל דהלוה שהיה קרקע שלו הרי בידו לסלק את המלוה והוא נחשב מוחזק בקרקע, והמלוה נחשב מוציא ותובע, והלוה נתבע, ומשו"ה פסק שאינו נוטל הוצאותיו [וראינו כאן הגדרה חדשה בבית יוסף דכיון שזכותו של הלוה לבקש הקרקע נחשב הוא לענין הממון 'נתבע' ודיינינן קולא לנתבע]

אכן כתב הסמ"ע בדרישה שכתבתי דנ"ל איפכא דהמלוה שקיבלוהו בשומת ב"ד והחליטוהו לו מיקרי מוחזק ומשו"ה אוכל פירות אלא שחז"ל תיקנו שאם השיגה ידו דלוה צריך לחזור ולמכרם לו, לכן הלוה מיקרי תובע ומוציא וצריך ליתן למלוה מהספק מה שהוציא בבנינו אם חפץ הלוה בקרקע עכ"ל הסמ"ע.

הוכחת הט"ז

והנה בט"ז כתב להוכיח כהשו"ע מפרקין לא יחפור (דף כד ב) מסוגיא זו דאמרינן אם העיר קדמה לאילן קוצץ את האילן ואינו נוטל הדמים ואם האילן קדם קוצץ ונוטל דמים, ספק מי קדם, קוצץ ואינו נוטל דמים ופרכינן שם מאילן הסמוך לבור דמספק לא יקצוץ כלל, ומשינינן התם ספק הכא ודאי, פירוש התם ודאי למיקץ קאי הילכך מספק אמרינן שיקוץ להאי ואי משום דמי אמרינן זיל אייתי ראיה דאילן קדם ושקול ע"ש בגמ', ולפי זה הכי נמי כאן כיון דמ"מ שומא הדרא, אלא שיש ספק בתשלומים אמרינן ליה זיל אייתי ראיה ושקול.

והנה מבואר חידוש גדול בדברי הט"ז דהא בדין שומא הדרא פשיטא דאם המלוה השביח והלוה אינו רוצה לשלם לו השבח אינו חייב להחזיר לו כלל ומ"מ פסק דהלוה זוכה, ועוד דהא הלוה צריך ליתן הדמים קודם שהמלוה יחזיר לו ונמצא שעתה לצד שהוא השביח אינו חייב כלל להחזירו

השגת החכם צבי

ואכן החכם צבי (בהגהותיו על הט"ז) השיג עליו וז"ל יש לי להשיב בעד הסמ"ע דלא דמי, דהתם ממ"נ צריך לקוץ האילן תחילה קודם שיקבל הדמים דבהדיא אמרינן שם אם האילן קודם קוצץ ברישא והדר יהיב דמי, וכיון שכבר קצץ צריך אח"כ להביא ראיה על הדמים ע"ש בדברי הח"צ.

הנמצא מהדברים

א. הנמצא מהדברים לענין גבית בע"ח את השבח, דהדין הוא שאם המלוה שגבה קרקע השביח אותה אזי הלוה כאשר בא לפדות את קרקעו מן המלוה [מדין שומא הדרא] משלם לו את מה שהשביח,

ב. **נחלקו השו"ע והסמ"ע** (ק"ג ס"ט) כשיש ספק האם הלוה צריך לשלם למלוה על השבח על מי חובת ההוכחה, דהשו"ע ס"ל שחובת ההוכחה היא על המלוה, ונמצא שנותן הקרקע בלי דמים והסמ"ע כתב שחובת הוכחה היא על הלוה.

ג. **ובט"ז** (שם) הביא ראיה לדעת השו"ע מסוגיין, דהתם נמי הקרקע והשבח בודאי חוזר וכל הספק הוא על התשלום. **אולם בחכם צבי** (בהג"ה לט"ז שם) חילק דבסוגיין הטעם דבעל האילן הוא הממעה זהו משום שדינו לקוץ תחילה, משא"כ התם על הצד דאיכא שבח אין דין ליתן את השבח בלא תשלום השבח. והוא כי למד כצד ב' הנ"ל אכן בדברי הט"ז עולה להדיא כצד ג' הנ"ל.

ד. **ונמצא** מבואר להדיא גם בדברי החכ"צ דאף במקום שאם לא ישלם פטור מלקצוץ מ"מ כיון שסדר הדברים שקודם קוצץ. לכן מחייבו לקצוץ, ואח"כ פטור מליתן דמים [וזה ברור דלא למד כצד א' הנ"ל בקציצת האילן] אכן בדעת הבית יוסף והט"ז נמצא דאף אם היה החיוב לשלם לפני הקציצה, מ"מ כיון דיכול לכופו על הקציצה לכן צריך לקצוץ ואינו צריך לשלם.

ה. ועולה מכאן דיסוד הדין בידינו ממונות שדנים על עיקר הספק שעליו יש לדון דהממעה, ואם פסקנו לגביו הממעה הרי ממילא הוכרע גם הדין השני התלוי בזה ולא זו בלבד דאין צריך לשלם אלא האחר צריך להוציא ממון. ודעת לנבון נקל שכל זה שייך רק אם נימא דהממעה הוי הכרעה, אבל אם זה רק דין דא"א לעשות מעשה מספק הרי ודאי לא שייך לחייבו את השני להוציא ממון

דיוק מסוגין כצד ג'

והנה בסוגין איתא פרכינן על עיקר דין זה, 'וליאמא להו הבו לי ברישא דמי והדר איקוץ' והרי לדעת החכ"צ מקשינן גם על עיקר דינא דבספיקא קוצץ ואינו נותן דמים, שהרי לדברי החכ"צ הטעם הוא דאינו נותן דמים משום דעליו למיקץ ברישא והדר שקיל דמי וכיון שכבר קצץ צריך אח"כ להביא ראיה על הדמים, ולצד זה דלימא להו הבו לן ברישא דמי והדר איקוץ, א"כ גם בספק מי קדם לא יקוץ כלל,

ופשוט דברי הגמ' שהקשו רק על הקדימה ולא על הדין בספק ולכא' הוא ראייה גדולה לשיטת הט"ז והב"י [אבל אינו מוכרח]

וכן נראה מהמשך דברי הגמ' דבספק לענין אילן של יחיד נתבאר שם דהתם כיון דבודאי אינו צריך לקצוץ כלל לכן לא יקצוץ ומלישנא זה ד'בודאי' לאו למיקץ קאי, משמע קצת דאם היה צריך לקוץ אף אם היה צריך מעיקרא לשלם לו, הרי נצריכנו גם לקצוץ, ומ"מ יהיה פטור מלשלם. והוא ג"כ כשיטת הט"ז. ועיין.

ב [מחלוקת המהרי"ט והרעק"א]

ו. **ב- קי"ל** שעשו תקנת השוק ללוקח מן הגזלן דהיינו שאין הלוקח מן הגזלן חייב להחזיר החפץ לבעליו אא"כ יתן לו דמים, ונפסק כן להלכה חו"מ שנו"ס ס"ב ו**נחלקו השו"ע והרמ"א** (שם) האם עשו תקנה זו גם בגזלן מפורסם, ויש לדון במחלוקת זו כיצד נעשה, ו**בשו"ת מהרי"ט** (ח"ב סי"ב) כתב דלענין הלכה בספק זה דמי לספק אילן קדם והיינו שודאי צריך הלוקח להחזיר החפץ וגבי הדמים דינו הממעה, וממילא יצטרך להחזיר החפץ ולא יתן דמים [ועי"ש שהסיק מטעם אחר שאין לו הכרע בזה].

ז. **אכן ברעק"א** (בהגהת השו"ע) כתב דיש לחלק דבספק אילן קדם דינו לקצוץ קודם נתינת הדמים משא"כ התם לצד שמגיע לו תשלום אין דינו להחזיר את החפץ עד שישלם לו ע"ש, ומבואר להדיא דסבר כחילוק הנ"ל דתלוי בקדימת החיוב וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חו"מ כ"ט) לחלק כן בדברי הרעק"א אך הוכיח מהרמב"ן [הרשב"א במיוחסות סי' פד והובא לעיל] דלא כהנ"ל.

ח. **והנה יש להביא דלבד מהט"ז והמהרי"ט והבית יוסף** הרי יש עוד שנקטו דאין הטעם באילן הוא משום שצריך ליתן קודם את הדמים וא"כ בע"כ הוא כיסודינו הנ"ל.

ג [בדברי הקצוה"ח להוכיח מדברי הרא"ש]

ט. **דהנה** בדין בר מצרא קימ"ל (ב"מ ק"ח ע"א) שאם הלוקח קנה קרקע השהו מאתיים במאה, אזי אם לכ"ע המוכר מוזיל צריך המצרן לשלם ללוקח רק מאה ויטול הקרקע ואם רק ללוקח הוזיל צריך המצרן לשלם ללוקח מאתיים, ובגוונא דאיכא ספק **כתב הרא"ש** (המקבל סי' כ"ד) שעל המצרן להביא ראיה משום שכל מה שהקרקע חוזר הוא מדין ועשית הישר והטוב ע"ש, ונמצא דפסק הרא"ש דאף שהקרקע למיפק קאי [דאם המצרן ישלם לו ר' ודאי שזוכה בקרקע] מ"מ הלוקח זוכה ולכא' הוא כהסמ"ע ולא כהט"ז אכן לאחר העיון הוא להיפך דלכא' היה לרא"ש לומר בפשוט כיון דהלוקח מוחזק בקרקע הרי מספק כיצד יוציא מידו.

י. **ועיין בקצוה"ח** (ק"ג סק"ו) שכתב כן דלהיפך דמוכח שס"ל לרא"ש שלא כשיטת הסמ"ע המובאת לעיל שיש חילוק בין אם חיוב תשלומים קודם לחיוב החזרת החפץ [או קציצת האילן] לבין אם חיוב התשלום הוא בשלב שני, ולכן היה צריך להוסיף הטעם דהכא הוא דין מיוחד משום ועשית הישר והטוב, שאם היה סובר כן לא היה צריך לחילוק דין בר מצרא הוא מטעם עשית הישר והטוב שהרי בדין בר מצרא בודאי אינו מחויב לתת למצרן א"כ קיבל קודם את התשלום, ומוכח דאם היה חייב להחזיר מדינא אף שהיה הדין שצריך לשלם לפני שמחזיר מ"מ הכא היינו דנים שלענין חיוב התשלום אמרינן הממעה ויתן הקרקע בלי תשלום.

יא. וז"ל 'ולענ"ד דודאי בדין הוא שיהא הלוה מוחזק כיון דסוף סוף למיהדר קאי ואין הספק אלא בדמים. אלא שכדברי הסמ"ע מבואר מדברי הרא"ש בפרק המקבל (כ"מ פ"ט סי' כ"ד) שכתב וז"ל, 'זבין במאה ושוה מאתן חזינן אי לכולי עלמא מוזיל [1]מזבין' יהיב ליה מאה ושקיל וכו', וכל כיוצא בזה אם הרויח זמן פרעון אי כל אינש הוי עביד הכי כגון שמכר מפני רעתה, גם המצרן לא יתן עד אותו



בחינושי הגרש"ש (ב"ק כ"ו אות ב') מש"כ
בביאור דברי הר"ן הנ"ל]

כא. וביאר הקונטרס הספיקות (כלל ז' ס"ג) דטעמו של הר"ן
הוא מחמת סוגיין דהוי כספק אילן קדם דחיוב הקציצה
הוא ברור [אם ישלמו לו] וחיוב התשלום הוא ספק וה"ה
התם חיוב הי"ב זהובים הוא ברור [אם יגור י"ג] וחיוב דירת
הי"ג הוא ספק, ע"ש. וז"ל (קונטרס הספיקות כלל ז אות ג)
ובחינושי הר"ן לב"מ בפרק השואל [ק"ב ע"ב] בהא דאמר
רב נחמן דאפילו בא בסוף החודש כולו למשכיר, כתב ז"ל,
ואם תאמר היכי יאמר כולו למשכיר דמשמע אפילו לא פרע
השכירות עדיין, ואמאי כי היכי דהמשכיר מוחזק בקרקע
שוכר מוחזק בשכירות ואין מפקינן מיניה. יש לומר משום
דחיובו של שוכר ברור שהוא חייב לו ליתן י"ב זהובים
לשנה, שאפילו אם תמצי לומר חודש העיבור דשוכר הוי,
מכל מקום אם ירצה המשכיר שידור בתוכו י"ב [צ"ל י"ג]
כמשכ בקונה"ס חודש אי אפשר לו שיפטור מחובו דהיינו
י"ב זהובים, מה שאין כן חיובו של משכיר, שהרי יש ספק
בעיקר חיובו דשואל אין עיבור בכלל, הלכך מחייבין לפרוע
למשכיר ששכרו ברור ולא מפקינן מחזקתו מספק,

כב. אלא שהדברים צ"ב מסברא דסו"ס על הצד שלא יתן
לו לגור כל הי"ג אין חיוב תשלום ברור של י"ב, וצ"ל דגם
המשכיר אינו חייב לתת לו לדור מעיקרא אם לא ישלם לו
זהוב לכל חודש דקרקע בחזקת בעליה וממילא נתחייב
ליתן לו זהוב לחודש.

אכן יש לעיין דלכא' יש לדון איפכא דאף שלעיקר הענין
יכול המשכיר לומר דמעיקרא אינו חייב ליתן הקרקע אם
לא ישלם לו לפי י"ב לחודש, דאכן דאם היה הספק בתחלת
השנה והיה המשכיר יודע דאין דעתו לשלם לו זהוב שלם
הרי ככה"ג היה המשכיר מוחזק בקרקע, ואינו חייב ליתן
לו, אך מדוע נתחייב ליתן לו דמים בשיעור זה בסוף השנה.
ואדרבה לפי יסוד הר"ן אמאי לא יאמר השוכר למשכיר
דהרי לי"ב חודש ודאי שחייב אתה ליתן לי את הקרקע,
וא"כ השוכר דזכותו בקרקע ודאי והתשלום ספק, וא"כ
אף שלא יכול השוכר לכפותו לתן לו חודש נוסף כיצד יכול
המשכיר לכפותו לשלם י"ב זוז, הרי השוכר מוחזק בעצם
וגם חיוב הממון חל רק עתה דשכירות אינה משתלמת
אלא לבסוף, וכש"כ כשכא בסוף החודש הי"ג כיצד יכפהו
לשלם לו יותר, ובקצרה אמאי לא יאמר השוכר דחיוב
הקרקע לי"ב חודש הוא ודאי והתשלום הוא ספק [ואף אם
נימא דיש ספק בכלל דהר"ן כיצד לדון אם להתחיל ב"י
זהובים שהוא ודאי או ב"י חודש, שהוא ודאי סו"ס השוכר
מוחזק, וכיצד נוציא ממנו הממון]

מבאר לפי היסוד הנ"ל

כג. והברור בזה דתמיד צריך לדון על עיקר הספק שאותו
א"א להוציא מהמוחזק, ורק לגבי זה נחשב מוחזק באמת
ואחר כן בזה הוכרע הדין, וכיון שההספק על י"ב זוז לשנה
נחשב שהתשלום של י"ב הוא ודאי והקרקע ספק, כיון דזה
ודאי שיכול המשכיר לכופו ליתן י"ב זוז, משא"כ השוכר,
[ואף ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף מ"מ נחשב
שחייב סכום זה מכח הקציצה שלאחר שישב הזמן הראוי
יצטרך לשלם ודאי]

תמצית העולה וישב אמאי צריך השוכר לשלם לו מיד

כד. מדברי הקונה"ס וגדולי האחרונים בדברי הר"ן דאין
זה תלוי בקדימת התשלום אלא בסוג החיוב שהשני יכול
לכפותו, וכיון שהמשכיר יכול לכפותו לי"ב זוז שזו עיקר
העיסקה ביניהם ממילא הספק חל רק על זכות הדיר
בקרקע וע"ז אמרינן הממעה - וממילא נחשב שהוכרע
הספק לענין זכות הדיר וממילא לא שייך לדון על התשלום
כה. ובזה מיושב עוד מה שיכול המשכיר לכפותו ליתן מיד
את הי"ב זוז ואינו יכול לומר לו דכיון דהוי ספק אני מוחזק
לפחות במעות עד סוף י"ג, דכיון שהוכרע שאינו חייב ליתן

בזה ויש ספק על הדמים

טז. בדין ספק בחזקת נזיקין והנה איתא בדברי הרמב"ן ב"ב
(דף כ"ג) שכתב באופן שהחזיק בשימוש שגורם נזק לשני
דלהני ראשונים שפסקו דאין חזקה לנזיקין ואף ראייה לא
מהני דיכול לומר סבור הייתי דאוכל לקבל ועכשיו א"י
לקבל, וגם אם מכר לו זכות זו הרי נתבטל המכר, וחיידש
הרמב"ן ולא יכול לוקח לומר החזר לי הדמים דנתתי לך
כו"כ זה אינו, דאמרינן כיון דלסלוקי קאי כמאן דאסתלק
דמי ודמים אייתי ראייה ושקיל ע"ש,

יז. ולכאורה קשה הא קי"ל דאף מקח שנעשה בטעות אי
אפשר לבטל המקח עד דמוכר מחזיר הדמים שנתן ללוקח
, כמבואר בב"י סימן צ"ט בשם ר"י בן הרא"ש, וא"כ אמאי
כתב הרמב"ן דאין לוקח נאמן דנתן כך וכך דמים דאמרינן
כיון דלסלוקי קאי כמאן דאסתלק דמי ודמים אייתי ראייה
ושקול, הא הלוקח דהוא מוחזק א"צ לסלק עד דמוכר מחזיר
דמים ללוקח, וא"כ אינו דומה לאילן דאמרינן קוצץ ואינו
נותן דמים, היינו משום דצריך לקצוץ תחילה ומשום הכי
אמרינן אח"כ דמים אייתי ראייה ושקיל, אבל בנזיקין א"צ
לסלק ההיזק עד דמוכר מחזיר המעות וא"כ יכול הלוקח
לומר דאינו מסלק ההיזק עד דמוכר מחזיר הדמים דנתן לו
כך וכך, ולכא' הוא ראייה נמרצת לשיטת הט"ז וכצד ג' הנ"ל
יח. ומצאתי שבעיקר הדבר עמד בזה בדברי משפט (סי'
ק"ג סק"א) ובאמת הכריח מכאן דרמב"ן סובר כיון שצריך
הלוקח לסלק ההיזק, המוכר נקרא מוחזק ונאמן לומר
דלא נתן לו רק כו"כ א"כ ה"ה בשומא הדרא אף דמלוה
אינו מסתלק מקרקע עד דלוה נותן דמים מ"מ כיון דמלוה
חייב להחזיר הקרקע ללוה, הלוה נקרא מוחזק ומלוה צריך
להביא ראייה כמה דמים הלוה חייב לו ע"ש בדברי משפט
שהוא ראייה לשיטת הט"ז והבית יוסף [אכן לדעת הקצוה"ח
עדיין י"ל דהכא הוא מדיו ועשית הישר והטוב אלא שביאר
הקצות את החילוק]

ענף ד'

בדין ספק מרחץ ומשכיר ושוכר

יט. ובעיקר האי ענינא יש להוכיח עוד מסוגיא דב"מ ק"ג:
גבי משכיר מרחץ לחבירו ב"ב זהובים לשנה ויש ספק האם
חודש העיבור הוא בכלל או שצריך לשלם עליו בנפרד,
ושיטת שמואל (שם) דאם בא בתחילת חודש העיבור צריך
השוכר לשלם י"ב זהובים בעבור מה שדר ולגבי החודש
הנוסף קרקע בחזקת בעליה עומדת ואי"צ ליתן לו לדור
בלא תשלום נוסף, והקשה הר"ן מ"ט חייב לשלם י"ב זהובים
הרי השוכר מוחזק במעותיו [ועל הצד שחודש העיבור
בכלל הרי אין לו חיוב של י"ב זהובים בעבור י"ב חודשים],
ותי' הר"ן דמאחר שיכול המשכיר לחייב את השוכר ליתן
לו י"ב זהובים אם יתן לו לגור י"ג חודש, [יעי' בקונה"ס
שתיקן כן הגירסא] נמצא שהספק אינו על הי"ב זהובים
אלא על דירת החודש הנוסף ולכן המשכיר הוא המוחזק
ע"ש.

בקושיית התומים

כ. ויעוי' בדברי התומים שתמה מאוד בדין זה (אורים
ותומים תקפו כהן סימן ס"ו ס"ז ס"ח ס"ט ע') "דאמרינן בבא
תחילת חודש למשכיר דהוא המשכיר מוחזק, דאין קתני
סתמא, הא סתמא דמילתא עדיין השוכר לא יתיב דמיו,
דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, וא"כ חדא איך ישלם
כל י"ב זהובים להמשכיר, [והרי] השוכר טוען שכרתי לשנה
שהוא י"ג חדשים בעד י"ב זהובים, וא"כ אף אתה שאינך
מניחני לדור בתוכו עוד החודש, אינו מגיע לך שכירות רק
לערך י"א זהובים יותר מעט, ואין נוציא מידו מספק הזהוב
היותר, והלא הוא מוחזק במעות שלו ומי יחייבו מספק"
ועוד יש לתמוה דכיון דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף
נמצא דזה ספק אם נתחייב כבר לשלם המעות ולצד דהוא
י"ג חודש הרי מעולם לא נתחייב בזהוב פחות מעט. [ועיין

הזמן וכו', ועל המצרן להביא ראייה דלכולי עלמא אוזיל
ומזבין, [דארעא] דלוקח היא ואין למצרן זכות בה אלא
משום ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח) לא אמרינן סוף
סוף ארעא למיקם קיימא בידו דמצרן ועל הלוקח להביא
ראיה כדאמרינן לקמן (ק"י, א) גבי יתומים אומרים אנו
השבחנו ובע"פ אומר אביכם השביח על היתומים להביא
ראיה משום דארעא כיון דלגובינא קיימא כמאן דגביא דמי
ויתומים לייתו ראייה ולשקלו, דלקמן מיירי כשעשה אביהן
אפותיקי והני יתומים כיורד שלא ברשות, אבל הכא דודאי
ברשות לוקח קיימא אלא שתקנת חכמים היא משום ועשית
הישר והתקנה אינו אלא (משום) כשנתחזק כבר הלוקח
ובאתה לרשותו, ומספיקא לא מפקינן מיניה עכ"ל. וכן פסק
בשו"ע בסימן קע"ה סעיף ז' על המצרן להביא ראייה, והוא
מדברי הרא"ש הנ"ל, וא"כ הוא הדיון הכא בשומא הדרה
דהוא ג"כ אינו אלא משום ועשית הישר והטוב א"כ המלוה
הוי מוחזק אף על פי דלמיהדר קיימא וכמ"ש.

יב. ונמצא מדברי הקצוה"ח שאף שמדברי הרא"ש נראה
כדברי הסמ"ע הנ"ל הרי אין זה מטעם החכ"צ וחילוקו
הנ"ל. וז"ל ומתוך דברי הרא"ש נסתר מחמתו את דברי
הגאון חכם צבי שכתב לחלק מפרק המקבל ביתומים
אומרים אנו השבחנו משום דהתם באפותיקי וע"כ הבע"פ
גובה תחלה הכל ארעא ושבחה והדר מסלקהו בדמי שיעור
שבחא ולהכי נקרא מוחזק, לאפוקי הכא אינו מסתלק מן
הקרקע עד שיתן לו דמיו תחלה, וגבי אילן נמי קוצץ תחלה
ואח"כ נותן דמיו ע"ש. דא"כ למה כתב הרא"ש לחלק דין
מצרן מיתומים [אומרים] אנו השבחנו משום דהתם מיירי
באפותיקי ומצרן אינו אלא מתקנת חכמים, הלא במצרן נמי
אינו מסתלק מן הקרקע אלא כשנתן לו הלוקח את הדמים,
אלא ע"כ שאין לחלק בכה"י. ונמצא מדברי הקצוה"ח הנ"ל
דתימא אמרינן כיון דקאי להחזרה הרי אינו נחשב מוחזק
על זה, אלא א"כ כל חובת ההחזרה היא מצד ועשית הישר
והטוב, ודו"ק. אלא דלפי זה תמה על דברי השו"ע אמאי
פסק הכא דהלווה זוכה וכדלקמן

תמיהת הקצות על השו"ע לפי"ז.

יג. וז"ל "ומן התימה על השו"ע שהוא פסק בסימן קע"ה
סעיף ז' בספיקא דמצרן דלוקח הוי [מוחזק] וכדברי
הרא"ש, וכאן פסק דהלוה הוי מוחזק, הא בשניהן אינו אלא
משום ועשית הישר והטוב. ואולי יש לחלק בין ספיקא
דגוף המעשה ואיכא למימר דחכמים כשתקנו ועשית הישר
והטוב לא תקנו כשיבא המצרן בספק נגד הלוקח, אבל בזה
שהוא מחלוקת בין הפוסקים והוי ספק דפוסקים וא"כ לזה
הפוסק דסובר דאינו נוטל הוצאתו א"כ שומא הדרה בודאי
בלי הוצאה, וא"כ כיון דלמיהדר קאי מצי לזה טעין קים ליה
כאותו פוסק דהדרה בלי הוצאה: ע"כ דברי הקצוה"ח,

יד. ובאור הדבר דודאי שיטת השו"ע דל"ש כלל וכל מקום
שראוי להחזרה הרי אין זה מוחזק וגם במקום שחייבו מצד
ועשית הישר והטוב, אך במקום שיש ספק במציאות הרי לא
תקנו חכמים בכה"ג את עיקר התקנה.

באור יסודו ומבואר דגם הקצוה"ח אזיל על שורש הספק

טו. ונמצא הכא הקצוה"ח דאף שפסק הכא כדברי הסמ"ע
שהכא אינו חייב להחזיר אם לא ישלם לו משום דכל חיוב
ההחזרה הוא משום ועשית הישר והטוב, [וגם ככה"ג לפי
השו"ע הוא רק באופן דספק לא תקנו כלל את התקנה]
ונמצא שעיקר שיטת הקצוה"ח כהשו"ע, וכמש"כ להדיא
דמסברא כיון דסו"ס למהדר קאי ואין הספק אלא בדמים
ונראה שדקדק הקצוה"ח יעוי' בלשונו הזהב "ודאי בדין
הוא שיהא הלוה מוחזק כיון דסוף סוף למיהדר קאי ואין
הספק אלא בדמים" ונראה להדיא דאין הסדר קובע אלא
עיקר הספק קובע. ונראה עוד לדון להוכיח כיסוד זה
מדברי הרמב"ן

ד' בדין החזיק בנזק ואומר דהשתא אינו יכול לעמוד

לו לחודש נוסף הוכרע גם לענין הזמן.

מוכח דאזלינן בתר עיקר הספק גם במקום שהשני מוחזק גמור וגם היכא שקדם התשלום

כו. ונמצא מבואר בדברי הר"ן לביאור הקונה"ס דכיון שהמשכיר יכול לכפות את השוכר ליתן לו את יב הזבובים נמצא שהנידון הוא רק על זכות הדיור בקרקע, ובזה הוי המשכיר מוחזק וממילא הוכרע הדין וממילא מהני גם לענין המעות, והנה במרחץ איכא תרתי לרעותא לענין המשכיר, דהא גם חיוב התשלום של השוכר הוא רק לאחר שדר, וגם שבמעות אלו הוא מוחזק גמור, [ואינו כשאר דוכתי כמשכון וקרקע יתומים דהוי אפותיקי, וכן לענין מצרן ד"ל דנחשב למפרע כשלוחו של המצרן מתקנ"ח [יעו"ב בדברי השו"ע קע"ה ו']

ומחלף מדינא דבר מצרא

כו. אך לענין בר מצרא דעת הרא"ש דכיון שאם לא יתן לו המצרן את המעות לא הוי הלוקח שלוחו כלל שפיר נחשב המצרן מוחזק כיון דהוא רק מועשית הישר והטוב, ולפי באור הקצוה"ח בכה"ג דספק לא תקנו כלל תקנה זו ויש לבאר דבכה"ג לא מקרי ישר וטוב,

כח. ובאילן כאמור היה אפ"ל דהטעם כיון דקדם חיוב הקציצה, אך הכא לכו"ע הוי השוכר מוחזק גמור במעות וגם סדר הדברים דמשלם לבסוף ומ"מ אמרינן כיון דשורש הספק הוא על הקרקע ובזה אמרינן הממע"ה ממילא מכריע את כל העסקה

מבאר צד נוסף בעיקר הדין דחייב לקצוץ

כט. והנה מדין זה דמשכיר ושוכר ומרחץ שהמשכיר זוכה, יש להוכיח ענין נוסף ביסוד זה דהנה בסוגיין באילן ובכל המקומות שבהן מחייבין אותו ליתן חפץ שהוא מוחזק בו בלי תשלום היה לדון באופ"א, דהנה מצינו ב' עניני מוחזק א' בקנין בחפץ בספק אם הוא שלו או לאו, ובזה אמרינן הממע"ה, וכן מצינו לענין חיוב ממון כגון בהלואה שהלוח מוחזק בעיקר חיוב הדמים, אך באופן שיש לשני זכות לקחת החפץ והנידון על הדמים אפשר דלא מהני מוחזקות החפץ לענין הדמים

ונבאר הדבר דהרי פשוט וברור דאילו לא היה נחשב בעל האילן למוחזק באילן הרי לא היה צד דבספק א"צ לקוץ, וכל הקושיא דלעיל דבספק א"צ לקוץ בלא נתינת דמים, הוא משום שאנו מחשיבים את בעל האילן למוחזק באילן שלא יקצוץ אם לא ישלמו לו על הקציצה, ובזה יש לומר בעיקר דין הממע"ה שאין לאדם מוחזקות בחפץ לענין דמי החפץ, דדין המוציא מחבירו ענינו הוא כלפי השאלה האם הדבר שבו האדם מחזיק הוא שלו או לא, או אם חייב ליתן דמים או לא, אבל כאשר שורש הנידון אינו על הדבר בעצמו אלא על דמי הדבר, אין המוחזקות דבר מועלת להחשיב את האדם למוחזק בדמיו, ולכן גבי אילן מאחר שהנידון אינו על קציצת האילן אלא על תשלום דמיו, ורק שאילו לא ינתן דמים אין חיוב קציצה, אין בעל האילן נחשב למוחזק באילן זה מאחר שמוחזקותו היא באילן בלבד ושורש הספק אינו עליו אלא על דמי האילן,

ל. אכן אין זה ברור כלל דהרי הנידון שלפנינו אם חייב לקוץ את עצם האילן ובעצם האילן הא יש לו מוחזקות גמורה ולמעשה הספק אם חייב לקוץ באופן שלא משלמים לו, ולמה לא יהי לגבי זה מוחזקות בעצם האילן, וכש"כ לשיטת האחרונים הנ"ל דאף כשצריך לשלם לו קודם, מ"מ אמרינן דחייב לקוץ, ולבד מכך דמסבא נראה פשוט דכל שיש לו בו זכות דמים גם זה נחשב הפסד,

לא. ויעו"ב בדברי הרמב"ן שדימה את קציצת האילן למכירתו (חידושי הרמב"ן מסכת בבא בתרא דף כד עמוד ב) "וכי קשיא לן בגמ' לענין דמי קשיא לן דקס"ד לא שנה, ומאי דתנא נמי גבי בור קוצץ ונותן דמים לא קשיא דהתם כיון

דהבור קדמה קוצץ ברישא שהרי חייב לסלק היזיק ואח"כ יתן דמים, דמדינא לית ליה למיתן ליה כלום אלא משום ישוב הארץ כמו שמזכר בירושלמי, אלא דעיר קשיא דכיון דאילן קדם בדין היה שלא יקוץ אלא שכופין אותו לקוץ ויטול דמים, נמצא כמזכרו להם, לפיכך היה בדין שיתן דמים ואחר כך יקוץ ודיו שקנסת עליו קציצה. ויעו"ב עוד בדבריו (מסכת בבא מציעא דף ו' עמוד א) והיכא דאמר ליה איסתירא מאה מעי מאה מעי איסתירא וקנאה לוקח לההוא מידי בדיניה או לההיא ארעא בשטר או בחזקה א"נ במקצת כסף במקום שקונה, זכה לוקח במקחו ועל המוכר להביא ראיה וליטול וא"א, וכדאמרינן (ב"ב כ"ד ב') גבי אילן [ספק זה קדם ספק זה קדם] קוצץ ואינו נותן דמים. ומבואר להדי' בדברי הרמב"ן דהוי כמכירת האילן ובודאי יש לו זכות גמורה באילן אם לא יתן לו דמים ומ"מ דינא דהוא דקוצץ ואינו מקבל דמים.

לב. והנה מדין משכיר ושוכר במרחץ ודימיו הר"ן לדין זה, מוכח להדיא דלא כחילוק זה [דרק במקום שהנידון על החפץ שעומד להנטל] דהתם מוציאם מהשוכר ממון ממש שהוא ודאי מוחזק בו לחלוטין ולענין חיוב דמים הוי הוצאה גמורה ובע"כ דלא כחילוק זה.

מבאר דלהנ"ל מוכרחים לומר דהמע"ה הוי דין הכרעה גמור בעיקר הנידון.

לג. והנה לכ' לפי הר"ן והבית יוסף והט"ז והקצוה"ח והנראה מהרשב"א והרמב"ן, צ"ל דהמע"ה הוי כהכרעה על עיקר הנידון המסופק, ומוכר הדבר דגם לדעת הרמב"ם דתקפו כהן אין מוציאין מידו כמש"כ הכס"מ דכשיהיה אצל חבירו יוכרע שזה של חבירו והתם איירי ששורש הספק נמצא אצל חבירו

מישב לפי זה את קוש' הראשונים על שיטת הרמב"ם בתקפו כהן

לד. והנה הראשונים [יעו"ב בדברי הרא"ש בפ"ק דב"מ בסוגיא דתקפו כהן] הסוברים דלא מהני תפיסה הוכיחו כן גם מהא דקיי"ל דאפי"ב בסוף החודש כולו למשכיר משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת אף דהשוכר תפוס במעותיו, והנה לדעת הרמב"ם דת"כ אין מוציאין מידו ומהני תפיסה צריך ביאור למה לא מהני תפיסת השוכר, אכן להנ"ל א"ש דכיון שהספק הוא אם השכיר לו חודש העיבור בעד ה"ב זהובים, וכיון דקרקע בחזקת בעליה עומדת ואין להשוכר זכות בדירת החודש ה"ג לכן צריך לשלם כל ה"ב זהובים ואינו יכול לעכב דמי השכירות בשביל ספק זכות דירת החודש ה"ג. כיון דלענין שורש הספק המשכיר מוחזק [וכע"ז ביאר באבן האזל מכירה פרק כח].

ספק לדינא

לה. והנה יש לעיין באופן זה דהתשלום קודם שהובא לעיל שנחלקו בזה האחרונים, אם נחשיב זה לספק, מה לדינא האם יוכל הגזלן או המלוה לומר הממע"ה מספק זה, או שמא שזה גופא המחלוקת מי המוציא, אך אפשר דאף שאין כאן הכרעה, [ועיין אם שייך כאן דין קים ל'] מ"מ יאמר הנתבע דלא עבדינן עובדא, וכהרמב"ן כתובות ט' וצ"ע לדינא.

ישוב הקושיא על דברי הרמב"ם בכיבד וריבץ

ונהדר עתה למה שהתקשינו בדברי הרמב"ם בספק כיבד וריבץ מבואר במשנה בבא בתרא כ' ב' שאסור לאדם להעמיד חנות של נחתומין ושל צבעין ורפת בקר תחת אוצרו של חבירו ובביריתא שם מבואר עוד דאם קדם החנות והרפת לאוצר הרי זה מותר

ונסתפקו בגמ' שם בדין כיבד וריבץ לאוצר ואח"כ עשה הרפת או החנות, אם בכה"ג נקרא דהחנות קדם ומותר לו להזיק או דהאוצר קדם, ונשאר בספק, **דברמב"ם פסק** (פ"ט ה"ג) גבי בעיא זו דכיבד וריבץ פסק דלכתחילה בעל האוצר

מעכב עליו ואם קדם וסמך א"צ להרחיק, **וכתב המ"מ** דמתחילה יכול לעכב עליו כיון שאסור להזיק את חבירו אבל בדיעבד א"י לסלקו כיון דהמע"ה,

ותמהנה בזה דממנ"פ אם הנדון הכא הוא נדון של איסור, הרי הדין הוא דספק איסור לחומרא וגם אם כבר סמך ועבר על האיסור צריך לתקן האיסור שעשה ועושה כל רגע, ואם הנדון הוא ממוני א"כ הדק"ל לכתחילה מ"ט לא יסמוך בתוך שלו וכמש"כ

לו. ולמה שנתבאר בדין זה דהמע"ה דהוי הכרעה בעיקר הדין, **יש לבאר היטב** שכאשר כבר סמך אין הנדון האם מותר להזיק את פלוני, אלא האם צריך המזיק לסלק את תשמישו וכיון דבכה"ג כפי שנתבאר ליסוד גדולי האחרונים, דאם מותר לו להשתמש פקע עיקר שם מזיק ממנו, וכיון דבנדון זה הוכרע לענין התשמיש דהוא מוחזק וממילא הוכרע עתה גם דאינו נחשב מזיק. ומיושב היטב דברי הרמב"ם והגר"א ולפי היסוד הנ"ל דזה שורש הנידון דיש לו זכות תשמיש הרי ממילא מהני גם לענין דין נזק דהוא זכות ממון.

בדברי הרשב"א

לז. ויסוד זה מבואר לכא' גם בדברי הרשב"א (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן יז) שאלה כותל שנפל והיה בו מתחילה חלון שהיה מזיק את חבירו בהיזק ראייה. ועכשיו בעל הכותל הוא רוצה לבנותו להחזיר בו חלון כמו שהיה בו מתחילה. והרי חבירו הניזק מעכב עליו מדין היזק ראייה. כי טוען כי כשהיה שותק מעיקרו היה בעודו הכותל קיים. שלא היה בידו לומר סלקהו מעלי מטעם ספק זה קדם ספק זה קדם. אבל השתא כיון דנפל רוצה לעכב. שהרי מדין חזקה אינו יכול לטעון לפי שאין טענת חזקה בהיזק ראייה לעולם לפי דעת רוב המפרשים. וטענת בעל הכותל הוא דאפילו הכי דינא הוא שיהא זכותו ושעבודו קיים כמו שהיה בעוד הכותל קיים. כי מטעם שנפל אין דין שיהא שיעבודו נמחל. "תשובה מתוך דבריכם נראה שהדין פשוט בעינינו לדברי מי שסובר שיש חזקה להיזק ראייה. אף על פי שנפל הכותל אין אומרים בנפל אדא חזקה של חלון. והדין נותן כן באמת. לפי שאין חזקת חלון של זה באותו כותל בלבד. אלא חזקתו להיות לו חלון פתוח על חצר חבירו. וכיון שכן אפילו לדברי מי שאומר שאין חזקה להיזק ראייה כל שאין אנו יודעים מי קדם או חלונו לחצירו או חצר לחלון כל שאין אתה יכול לסלקו או לסתום חלון זה מספק זה נמצא שכבר הוחזק בעל החלון בזכות זה. שאין הזכות תלוי בחלון זה אלא שהוחזק בזכות זה. ותדע לך מתנתן שלהי חזקת הבתים אין מוציאין זיזין וגזוזטראות ברשות הרבים. אבל אם רצה כונס בתוך שלו ומוציא. לקח חצר והיה בה זיזין וגזוזטראות הרי זו בחזקתה. לפי שמספק אנו אומרים דגזוזטראות אלו קדמו לרשות הרבים דכונס לתוך שלו הוה. כדאמרינן פרק לא יחפור (דף כ"ג) בגמרא מרחיקין את השוכר. ואמר עלה בס"פ חזקת הבתים (דף ס'): אמר רב הונא נפלה חוור ובונה אותה. ולא אמרינן כיון דנפלה אזדא. ותניא בתוספתא הלוקח שוכר מחבירו ונפל אפילו הוא בית רובע בונה מקומו. עכ"ד הרשב"א

לח. ומבואר דאף שהוי ספק הרי הוי הכרעה לעיקר הזכות במקום, דאם נימא דמדין הממע"ה דינא הוא רק דאין יכולים לכופו להרוס את כותלו, הרי לא שייך דין זה עתה כאשר נפל הכותל, אלא ע"כ כנ"ל דכיון דמספק זכותו על כתלו וממילא כיון דמספק א"א להזיק כתלו ממילא נחשב שהוכרע הדין דהוא מוחזק בזכות זו. והוא סייעתא גדולה לדברי הגר"א.

לט. עוד יש לדון בעיקר יסוד גדול זה בדברי רבותינו האחרונים ואכמ"ל ואציין רק את דברי (הגאון מטשעביץ בשו"ת דובב מירשים חלק ג סימן לח) שדן שם לענין הנידון שפתחנו בו שהיה נידון אם אפשר לסלק רב ממשרתו ונקט דכיון שהוא מוחזק רק יש כאן אומדנא שמהני למוחזק, ולכן



סמ"ד לקנין לא קנה, כמבואר מהתוס' בחולין (לט: ד"ה רישך). ע"ש.

ב' ועוד מבואר מסוגיין מעובדא דרב ספרא דאע"ג שהלוקח לא גמר בדעתו לקנין כיון שלא היה עדיין פיסוק דמים, מ"מ כל שהמוכר גמר בדעתו לגמרי חל הקנין, ומוכח שעיקר הקנין חל מצד המקנה. ואפי' שלא היה בדעת המקנה להכניס את הממון לרשות הקונה, כדין דעת אחרת מקנה, שהרי בסתמא רב ספרא שהיה עוסק בתפלה ובק"ש, לא היה בדעתו להקנות את הממון לחבירו, אלא רק היה לו נוחות והסכמה למכור כששמע את חבירו רוצה לקנות את הממון בסכום המועט, וסגי בכך כדי שיחול הקנין.

ובאבן האזל (פ"ב משכנים) כתב לדון בגדר הקנינים אם חל מצד המקנה או הקונה. וכ"כ בחידושי הגר"ט (גיטין סי' עב ד"ה והנה ב"ק סי' קיח) ובשיעורי ר' שמואל (ב"מ אות קלז). או דתלוי בדעת הקונה וכמ"ש החמ"ד ש"ס (א"ח סי' א') ושערי יושר (ש"ה פ"ב) ובח"י הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' לד) דהעיקר שהמקנה אינו מעכב לפעולת הקונה. וכיו"ב נחלקו בגמ' ב"ב (סד:) אי אזלי' בתר דעתא דלוקח או דמוכר.

הרב אליאב קציר חזקת תשמישין / 1.

בענין קנין תשמישין כתב המחנ"א (שכירות ס"א) דבעשית התשמיש הנקנה, נקנה התשמיש. וע"כ בשכירות בתים ע"י הכנסת כלים לתוכו ג"כ קנה. וסיבת הדבר, מכיון דאין לו זכייה אלא לפירות דהיינו להשתמש בו, כדרך תשמישו כן דרך קנייתו, כמו בשביל של כרמים (ק ע"א) דמכין דעביד להילוך מודים חכמים לר"א דקנה בהילוך.

ובנתה"מ (סי' קצב סק"ו) הביא דברי המחנ"א וכתב דודאי הדין עם המחנ"א דבשכירות קנה בתשמישים לבד (ולא צריך נעל גדר ופרץ). אך הקשה על טעמו שהוא כמו בשביל של כרמים, דהא בצחית סלע שא"א לעשות חזקה רגילה כתב הראב"ד (פ"א ממכירה ה"ט) שלא מועיל למיטשט ביה פירא למרות שלזה הקרקע מיועדת. וא"כ הטעם שקונה בשביל של כרמים הוא מטעם אחר. והוא משום שגופו נהנה מהן וכמו שכתב המשאת בנימין (סי' לא) הביאו הט"ז כאן. וא"כ היאך יקנה בכל המקומות שאין גופו נהנה.

וע"כ כתב הנתה"מ דבתשמישין אין קנין גמור רק שהבעלים משעבד גוף הקרקע לתשמיש. וכיון שאין בו קנין הגוף ומה שמקבל הלוקח או המחזיק זה רק שיעבוד בעלמא לכך נקנה בחזקה ע"י תשמישים בלבד, ואף לא תועיל חזקה דנעל גדר ופרץ כיון דאין לו קנין הגוף כלל. ואכן ע"י קנין תשמישין לא יוכל המחזיק לקנות בקנין חצר ואם ירצה שהקרקע תהיה שלו עד כדי שיוכל לקנות בה בקנין חצר יהיה צריך לעשות חזקה רגילה דנעל גדר ופרץ.

והיינו דהמחנ"א כתב דע"י תשמיש ניתן לקנות את הגוף לפירות (וזה הפשטות בשביל של כרמים שקונה בגוף הקרקע). ולהנתה"מ לא היה נוחא שניתן לקנות בגוף הקרקע ע"י תשמישים לבד וכן הקשה מצחית סלע, וע"כ כתב דע"י תשמישים, ניתן לקנות רק את שיעבוד הקרקע לתשמישים ולא יותר.

והנה בסוף דבריו כתב הנתה"מ דבשביל של כרמים מיירי בכה"ג דקנה רק להילוך והיינו שיעבוד הקרקע לדריסת רגל וע"כ קנה בהילוך.

ולכא"ו יש להבין דהרי בתחילה הביא את טעמו של המשאת בנימין שהוא מפני שגופו נהנה.

והביאור בזה הוא פשוט דבתחילה לפני שהנתה"מ כתב את דבריו לגבי קניית שיעבודים בלבד ע"י תשמיש, העמיד שאכן קונה גוף לפירות, וגם בשביל של כרמים מיירי דקונה בגוף הקרקע לענין הילוך, כמו שנראה הפשטות בגמ' דלא קונה רק שימושים אלא קונה בגוף הקרקע, וע"כ הוצרך להגיע לטעם שגופו נהנה מהם, בכדי לחלק מצחית סלע. אך אחר שכתב שקונה רק שיעבוד ולא קונה בגוף הקרקע

מצד הלוקח, ורק שאל את המוכר באיזה סכום רוצה למכור את החמור. ומשמע בדזה לחוד חל הקנין, וכמו שנתבאר מהרבנו גרשום ור"י מיגאש.

וכן ביארו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכד) וטוב טעם ודעת (מהד"ג ח"ב סי' קסג) ובחזו"א (דמאי סי' ז') דהקנין חל בגמירות דעת בלבד בלא מעשה קנין.

ומבואר מכאן ב' יסודות בהל' הקנינים. א' כמ"ש בשו"ת נודע ביהודה (קמא חו"מ סי' כז) בתשובת חותנו דגמירות דעת מהני לקנין כדמצינו בשטרי פסיקתא. וכתב עליו הנוב"י דשאני התם שחז"ל תקנו שנקנו באמירה. אבל חתנו השיב לו (שם) דאטו תק"ח היא דנקנה באמירה בלחוד, ורק "אומד חכמים" הוא שאמדו דעתו דגמר ומקנה באמירה בעלמא, מחמת קירוב חתנות. והנוב"י (סי' כח ד"ה עוד אהובי) השיב לו דבדאי הוי תק"ח, שהרי לא יתכן שיקנה בגמירות דעת ואמירה בעלמא, ועובדא דאיסור גיורא יוכיח, דאין לך אנו סהדי גדול מזה שרצה להקנות לבנו, ומ"מ מה שאינו קנין ע"פ תקנת חז"ל לא מהני מידי. ומ"ש רש"י דנקנים באמירה מטעם דגמר ומקני, הוא טעם למה חדשו חכמים בכאן קנין אמירה. וחזר על דבריו בנוב"י (תנינא חו"מ סי' מב). [ועי' בתשו' המבי"ט בשו"ת אבק"ר (סי' פ') שכ' דאמר' לדינא דר' גידל דהן הדברים הנקנין באמירה, גם באופן שלא נישאו כדת משה. אבל הבי"י (בסי' פא) הכריע דליש לומר בכה"ג לר' גידל. ע"ש. ואי נקטי' דהוי תק"ח פשוט דזהו שייך רק בקידושין כדת משה וישראל].

ועי' ברעק"א (ח"א סי' לז) שלמד מדאמר' בב"ק (קב:) דמי שהקדיש נכסיו נעשה כמי שהקנה לבניו ובנותיו מעיקרא. דא"כ ה"ה בהקנה בכסף לעכו"ם, אפילו שאינו קונה בכסף, מ"מ כיון דגמר והקנה קני. וכ"כ הגר"ש במערכת הקנינים (סי' יא) ללמוד מדברי הרשב"א (ב"ק קב:) שביאר הא דא"ר אבא נעשה כמי שהקנה להן כסות אשתו ובניו מעיקרא, דאין זה תק"ח, אלא "דאנו סהדי דדעתיה לאקנוי להו כלים שלקח, דכל שדעתו קרובה להן הרבה גמר בדעתו בהקנאה וזכייה לקנות". וכ"כ בשו"ת מנחת שי (סי' עו) בצוואה שנעשתה בלא קנינים, דיועיל מטעם גמ"ד, ודברים הנקנים באמירה. ובחזו"א (ב"ק סי' כ סק"ה) כ' דאין לנו בזה אלא הנאמר בגמ' בין בקנין הנאה בין בקנין של גמירות דעת שאין אנו בקיאים בהכרעת דברים אלו. ע"ש.

וכבר כתב בתשו' הריב"ש (סי' רז) שאין הולכין אחר אומדן דעתו לקיים מה שאינו מועיל, ומה"ט הוצרכו לתקן בשכ"מ שיועילו דבריו בלא קנין שלא תטרפו דעתו אף שידוע שהוא גומר בלבד. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"ד טור ב' סי' כ') דגם בדעתו קרובה אצל בנו ורוצה לקיים מתנותיו במתנה גמורה אפי' ל"מ היכי דל"מ מדינא. ועי' למהרש"ם (ח"ג סי' קנא) שכ' דלכא"ו נראה שדוקא בדיני אדם בעינן לעיכובא מעשה קנין שיעיד על מחשבתו, משא"כ בדבר שהוא רק כלפי שמיא כגון מכירת מצות או עבירות, אשר כל תעלומות לפניו גלוים א"צ מעשה קנין כלל. כיון שיסוד הקנינים תלוי בגמירות דעת, וכדמוכח מסיטומתא. ע"ש. וכ"כ כיו"ב בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ד סי' לז סק"ד).

ועי' בשו"ת אהל משה (סי' נו) שביאר הא דמצינו קנין בהנאה, דהרי זה מועיל מטעם שיש הוכחה על גמירות דעת מצד המקנה, וכמ"ש כע"ז התוס' בכתובות (קב. ד"ה אליבא) לגבי מתנה מועטת, ומתחייב בשטר, שקנה בלי קנין, כדאמר' הן הן הדברים הנקנין באמירה. וזהו יסוד כל הקנינים. וכ"כ הגר"י ענגיל בציונים לתורה (כלל לט ד"ה עוד) דהנהא מהני להיות גמירות דעת. וכדמצינו בתוס' בכורות (יח: ד"ה אקנוי) דבמקום מצוה אפילו בלא קנין גמר ומשעבד נפשיה. וכ' הרש"ש (שם) שכן מצינו בכמה דוכתי דמהני קנין מטעם הסמיכות דעת. ועפ"ז ביאר בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שי) הא דאמר' בע"ז (סג:) גבי חנוני המקיפו דמשתעבד מההיא שעתא. ומאידך במקום שאין

א"א לסלקו אלא דהתם הנידון גם לענין חובת התשלום לאותו רב ופסק דמכח יסוד זה דקדם האילן אפשר לכופם ולשלם ועיין בזה.

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

בענין גמירות דעת בקנינים

בגמ' (ב"ב פח.). הלוקח ירק מן השוק ובירר והניח וגמר בלבו לקנותו קנה ונתחייב במעשר. ומקשי' אטו משום דגמר בלבו לקנותו קנה ונתחייב במעשר. אמר רב הושעיא הכא בירא שמים עסקינן, כגון רב ספרא דקיים בנפשיה ודובר אמת בבלבו. ע"כ.

ומצינו שנחלקו הראשונים בסוגיא זו דברבנו גרשום ומאירי פ' דהוי מדת חסידות בעלמא לעמוד במחשבתו. ואיה"נ אין כאן קנין גמור. וכן מבואר בשיטה מקובצת בשם הר"י מיגאש דהכא מיירי שלא הגביהו בתורת קנין. וא"כ מבואר שלא היה כאן מעשה קנין בכלל. וכל הנדון רק מצד דין מחוסרי אמנה.

אבל הרשב"ם כתב דכיון דירא שמים הוא וגמר בלבו זכה במקח ונתחייב במכר וכי מחזירו כחוזר ומוכר לו דמי. עכ"ל. וכ"כ התוס' דכשגמר בלבו לקנות רשאי להחזיר רק מדעת המוכר. וכן משמע בפשטות הגמ' דהלוקח מעשרן ונותן לו, והרי א"י לעשר משל חבירו על של חבירו, ומוכח שקנה את הפירות בקנין גמור.

וכ"כ בחי' הרשב"א ז"ל, דכיון דירא שמים הוא קנה לגמרי כאלו גמר בלבו והוציא בשפתיו. עכ"ל. ומשמע מדבריו דבאדם רגיל נחשב קנין כשהוציא בשפתיו.

ובע"כ צריך לפרש כמו שנראה מהיד רמה דמיירי בכולה סוגיין שהלוקח עשה מעשה קנין, אלא דמי למה שאמרו מקמי הכי בלוקח הנוטל כלי דקייצי דמיה וזבינא חריפא מן האומן על מנת לבקרו דל"ה מקח גמור כלפי הלוקח, דשפיר יכול לחזור בו, דהא לא גמר בלבו לקנותו לגמרי, אלא הוי רק כשואל, או כלוקח על תנאי שאם ירצה לקחתו יחול הקנין לגמרי. וכמבואר ברשב"ם (פח. ד"ה וה"מ). ובתוס' (פז: ד"ה הלוקח) הוכיחו ממש בגמ' דהמוכר א"י להקנותו לאחר שהלוקח נטלו. ומשמע שחל כאן קנין גמור התלוי בדעת הלוקח. וא"כ ה"נ יש לבאר בסוגיין דלקח ע"מ לבקרו, ולכן בירא שמים שאין דרכו לחזור בו חל המקח לגמרי גם לגבי הלוקח, ואילו באדם רגיל בעי' שיאמר כן בפירוש שרוצה לקנות.

וצריך ביאור מהכ"ת למימר דירא שמים לא יחזור בו, והרי הוא נטלו מעיקרא ע"מ לבקרו, ואין בזה ענין דמחוסר אמנה.

ואפשר לבאר כמו שכתב הרש"ש דמיירי כשמשיך או הגביה בסתמא, והלוקח לא אמר בפיו שרוצה לקנות, ודברים שבלב אינם דברים. וכן משמע מהקצה"ח (סי' רנה סק"ב ד"ה ומדברי) דאפשר לחזור מקנין בתוכ"ד, כיון שהמעשה לבד אינו קונה לולי האמירה. וכ"כ באבני מילואים (סי' כז סק"ט) דלי"ח דיבור מבטל מעשה. כיון שיש דין אמירה במכירה. ע"ש. ונראה דלגבי ירא שמים תלינן בסתמא שרוצה לקנותו דלא יעבור באיסור גניבת דעת במה שנטל את הכלי מהמוכר בסתמא, והוא סבור שרוצה לקנותו.

אמנם צ"ע דא"כ מה מדמה הגמ' להא דרב ספרא, ופירש רשב"ם בסוגיין וברש"י (מכות כד.) בשם השאילתות (פרשת ויחי שאילתא לו) דרב ספרא הוה ליה ההוא חמרא לזבוני, אתא ההוא גברא ובעייה מיניה, הוה קא קרי ק"ש, אמר ליה מי זבת לה ניהלי בזוזי פלן לא אהדר ליה, סבר לא ניחא ליה בהכי, אטפי ליה ואמר ליה יתבת לי ניהלי בזוזי פלן, לא אהדר ליה, בתר דאסיק אמר ליה מן כד אמרת לי בזמן קדמא גמרי בלבי לזבוני לך הא טופנא לא שקילנא מינך. עכ"ל. ולכאורה בנדון דרב ספרא לא היה מעשה קנין כלל

עכ"פ עדיף מרוב, וע"כ אפי' בקורבא דלא מוכח תביא העיר הקרובה ע"ע כדי שלא תחלק ותתן דבריה לשעורין. ומתבאר מתוך דבריו דמעיך דין שנאמר בעגלה ערופה בקורבא דלא מוכח מוכרח דיש עוד דין קרוב בקורבא דמוכח והוא עדיף מרוב, והיינו כמו שביארנו דין קרוב זה עוקר הספק מעיקרו באופן דלא שייך לדון כלל דין רוב כך סבר המקשן, ור' חנינא ענה לו להפס' איירי באופן דליכא עיר גדולה יותר מהעיר הקרובה. ושוב אין מקור דיש שני דיני קרוב.

[לכאורה יש לדקדק קצת מפירש"י בדרך זו שכתבנו דכתב בד"ה רוב וקרוב וז"ל אם בא דבר לפנינו וישבו להלך אחרי הרוב הוא כן, ואם תלך בו אחר הקרוב אינו כן, הלך בו אחר הרוב וכו' ולכאורה היה צריך לומר אם תלך בו אחר הרוב הוא כן, ומשמע דאין כחו של הקרוב לומר צד אחר מהרוב, אלא להפקיע כלל את הצד של הרוב דע"י הקרוב לא נדון כלל הלכות רוב, הקרוב אומר דאינו כן, ודו"ק].

ז. לעיל הערנו מה השו"ט בגמ' אי' יש ראייה מדם הנמצא בפרוזדור דאזלינן בטר רובא או דרוב ומצוי שאני, וי"ל דזה תלוי בשני הדרכים שכתבנו דאם נאמר כהדרך הא' דהא דרוב עדיף הוא משום שרוב הוא מברר יותר טוב מקרוב ואע"ג דשניהם מבררים בצורה דומה, מ"מ הבירור של רוב הוא בירור חשוב יותר אם כן יש לומר דלזה אין ראייה מדם הנמצא בפרוזדור, דשם הרי יש רוב ומצוי, וז"פ דרוב ומצוי הוא בירור יותר טוב מרוב לבד, וא"כ י"ל דדוקא רוב ומצוי עדיף על קרוב אבל רוב לבד אפשר דאזלינן בטר הקרוב, אבל להדרך הב' שכתבנו דכל הצד לומר דקרוב עדיף הוא לומר דהקרוב מסלק את הספק, וזה גופא היה הנדון האם קורבא דמוכח הוא אותו הדין כמו קורבא דאינו מוכח ואינו מסלק את הספק בזה י"ל דאין כלל חילוק בין רוב ומצוי לרוב סתם, דאם אזלינן בטר הקרוב הוא לא משום שקרוב מברר טפי אלא הוא משום שקורבא דמוכח מסלק את הספק, ואם כן הרי גם רוב ומצוי לא יעזור לזה דאם אין כלל ספק הרי לא שייך כלל לדון כאן הלכות רוב ומה איכפת לן דהי רוב ומצוי, וי"ל דזוהי סברת רבא לפי המסקנא.

ח. בקושי הגמ' לעיל וניזיל בטר רובא דעלמא נחלקו רבותינו הראשונים בבאורה, דדעת הר"י מיגאש דקושיית הגמ' נדצרך את כל העיירות מסביבה דיש בכולן ביחד יותר אנשים מאשר בעיר זו, וא"כ מקשה הגמ' מה מהני מה שהיא קרובה יותר, ותי' הגמ' דאמרי ביושבת בין ההרים. והקשה התור"ד לפי' זה דאין בזה כלל הלכות רוב לצרף את כל הערים האחרות, דבשלמא בט' חנויות דשם השאלה אם הבשר כשר או טרף כאן יש צירוף בין החנויות, דיש ט' אפשרויות שבא מחנות כשרה ואפשרות אחת שבא מחנות הטריפה וע"כ מצרפים את כל החנויות, משא"כ כאן דהספק על כל עיר שמא בא ממנה הרוצח ואם אמנם יצא ממנה הרי היא חייבת בעגלה ערופה, א"כ אין כל צירוף בין העיירות ואדרבה כנגד כל עיר יש רוב שממנה לא בא הרוצח ובכה"ג אין כלל צירוף של כלל העיירות.

ובספר דבר אברהם תי' קושיית התור"ד דאה"נ דאי אפשר לצרף את כל הערים לרוב ולומר שהרוצח לא בא מהעיר הקרובה אך מ"מ כיון דהפי' בדין קרוב הוא כהדרך הא' לעיל שהקרוב צריך לברר שמשם בא הרוצח, א"כ שאלה הגמ' איך יכולה העיר הקרובה להביא עגלה ערופה הרי זה עכ"פ יכול הרוב לומר דאין אפשרות לומר באופן ודאי דמשם בא הרוצח דהרי יש ט' ערים שאומרות שהעיר הקרובה לא תביא עגלה ערופה, ואעפ"י שגם להן אין רוב, מ"מ מכלל ספק לא יצא ואיך מביאה העיר הקרובה עגלה ערופה.

ואפשר לומר דלהפי' השני דדין קרוב הוא הלכה דאעפ"י שאינו מברר כלל מ"מ הדין הוא לתלות שבא מהקרוב, א"כ י"ל בפשיטות דדוקא אם היה רוב נגד העיר הקרובה דלא ממנה בא הרוצח, אז לא מביאה עגלה ערופה דודאי לא בא

רחוק יותר היינו דבקרוב הוא אותו סוג בירור כמו רוב, ובזה היה ספק כשיש לפנינו בירור של רוב ונכגדו עומד בירור של קרוב איזה מהם עדיף, ובזה פסק ר' חנינא דרוב וקרוב הלך אחר הרוב, היינו דבירור של רוב חשיב טפי מבירור של קרוב ועי' ריטב"א דגמירי לן דרוב עדיף, ועי' בס' דבר אברהם ח"א ס"ד אות ו'.

ולביאור זה קמה וגם ניצבה ההערה מה החילוק לדרך זו בין קורבא דמוכח לקרוב שאינו מוכח.

ה. וי"ל באופן אחר דהדין נותן דבירור דרוב עדיף על הקרוב דאף דרוב הוא מגזיה"כ, מ"מ נתחדש בתורה דכיון דיש יותר סיבות לתלות ברוב הרי הוא מבורר שכך הוא המעשה והדין, משא"כ קרוב אין הוא בירור כלל אלא הוא דין לתלות בקרוב, וכמו גבי חזקה דהדין הוא לילך בטר חזקה אע"ג דאין החזקה מבררת בגופא דעובדא, הדין הוא העמד דבר על חזקתו כמו"כ אזלינן בטר קרוב היינו דנתלה שהוא מהמקום הקרוב יותר, ואם כן הרי פשוט דרוב עדיף מקרוב שהרוב מברר והקרוב אינו מברר, וא"כ לכאורה פשוט דאזלינן בטר רובא. רק הצד לומר דנלך אחר הקרוב הוא דהיה אפ"ל דגזיה"כ דניזיל בטר קורבא הוא דכיון שנמצא קרוב למקום פלוני אנו תולים שבא משם ושוב אין מסתפקים על מקומות אחרים, וא"כ אין מקום כלל לדון כאן בתורת רוב כיון דאין כלל ספק על מקומות אלו וזהו מה שפשט ר"ח דאינו כן אלא דהקרוב לא מסלק לגמרי את הספק אלא הוא דין תליה בעלמא ובמקום שיש רוב שמברר את הגופא דעובדא אזלינן בתריה. [ודגומא להאי סברא דהקרוב היה מסלק את הספק עד שאין לדון כלל דין רוב יש בדו"ח לרעק"א בהשטמות למס' כתובות דף יג דהא דע"א לא נאמן נגד רוב הוא רק נגד רובא דליתיה קמן, אבל רובא דאיתיה קמן כיון דאינו מסברא אלא מגזיה"כ בעלמא דניזיל בטר רובא, י"ל דהוא דוקא בספק היינו דאם היה מחצה על מחצה היה הדין בספק, א"כ כשיש רוב איז הרוב מכריע את הספק אבל אם יש ע"א כהמיעוט, א"כ הע"א אומר דלא נסתפק כלל וממילא ל"ש כאן לדון כלל ברוב.].

אמנם כל זה קצת פלא, דממנ"פ אם אמנם קרוב לא מברר והוא תליה בעלמא א"כ מהיכא תיתי לומר דיכול לסלק את הספק, ומה היה הס"ד דניזיל בתריה, בזה י"ל דזהו מש"כ תוס' ושאר ראשונים דאמנם בקורבא דלא מוכח אין ספק כלל ופשוט דאזלינן בטר רובא, דכל דינו של קורבא דלא מוכח הוא באופן דיש שני מקומות ואחד מהם קרוב מחבירו. וכה"ג ודאי רוב עדיף. אבל בקורבא דמוכח היינו דאין הקורבא למקום זה רק יחסית למקום השני אלא דבעצם קרוב למקום זה כגון ד"מ אם נמצא בפתח החנות דבזה לכאורה י"ל דאין צריך כלל להסתפק על מקומות אחרים ואנו צריכים ודאי לדון דבא מחנות זו. [וכמו שמבאר היטב בקוב"ש החילוק בין קורבא דמוכח לקורבא דאינו מוכח] וזהו שחידש ר' חנינא דמ"מ אזלינן בטר רובא היינו דאידין הקרוב גם בקורבא דמוכח לברר לגמרי את הספק, ותמיד הוא רק דין איך להתנהג בספק וע"כ רובא עדיף.

ו. ויש לעי' מה היה הס"ד דיש שני מיני קרוב, ומצאתי בזה דברי חדושי הרשב"א שביאר קושיית הגמ' מעגלה ערופה וז"ל: מתיב והיה העיר הקרובה אל החלל וכו', קשיא לי ולדידיה מי ניחא והא לכו"ע היכא דליכא קורבא דמוכח בטר רובא אזלינן וכמו שכתבנו ותשע חנויות יוכיחו, ואפ"ה בעגלה ערופה אזלינן בטר קורבא אע"ג דאינו מוכח, דבמידה תלה רחמנא. וי"ל דה"ק אי אמרת בשלמא דכי איכא קורבא דמוכח שבקינן רובא ואזלינן בטר קורבא, זימנין דאשתכח סמוך לזו בקורבא דמוכח ואזלינן בתריה, והלכך אף כשאין שם קורבא דמוכח אזלינן ביה בטר קרוב כדי שלא תחלק ותתן דבריה לשעורין, אלא לדידך דאמרת אפי' בקורבא דמוכח אזלינן בטר הרוב, אמאי וכו' עי"ש. ומבואר לכאורה דמהא דאזלינן בטר קרוב בקורבא דלא מוכח אע"ג דודאי לא עדיף מרוב, מוכח דבקורבא דמוכח

כלל, כתב דניתן להעמיד הגמ' דשביל של כרמים בגוונא דלא קונה בגוף הקרקע כלל אלא קונה רק שיעבוד להילוך. ולכא' לפי"ז נראה שאחר שייסד הנתה"מ את יסודו, לא יסכים עוד עם דברי המשאת בנימין שניתן לקנות גוף לפירות ע"י שגופו נהנה. דהרי מעמיד את דברי הגמ' דשביל של כרמים בגוונא שקונה רק שיעבוד הקרקע להילוך והחילוק מצחיח סלע הוא, דבצחיח סלע רוצה לקנות גם בגוף הקרקע ועי"כ לא קנה ע"י שטיחת פירות בלבד, וממילא אין הכרח לדברי המשאת בנימין. וכן שמכל דבריו של הנתה"מ נראה שלא מועיל כלל עשיית תשמיש בכדי לקנות משהו בגוף הקרקע. ויש לעיין.

הרה"ג יוסף גד וינברג

בענין רוב וקרוב / כג:

א. גמ' ב"ב כ"ג ב' אמר רבי חנינא רוב וקרוב הולכין אחר הרוב. מתיב רבי זירא "והיה העיר הקרובה אל החלל", ואע"ג דאיכא אחריית דנפיש מינה, בדליכא, וליזיל בטר רובא דעלמא ביושבת בין ההרים.

ועי' רמב"ם פ"ט הל' ו' ז' מהלכות רוצח ושמייה"נ אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין העם שבה כמו העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלו שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה הולכין אחר הרוב והמרובין מביאין העגלה. וצ"ע מדוע השמיט הרמב"ם האוקימתא דיושבת בין ההרים. דבגמ' מבואר דאי לאו הכי אזלינן בטר רובא דעלמא ואין העיר הקרובה מביאה, ואילו הרמב"ם הביא רק האוקימתא דאין עיר גדולה יותר מהעיר הקרובה. ועי' כס"מ.

ב. בעיקר דינו של ר' חנינא דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב תמהו הראשונים מה חידש ר"ח, הרי היא משנה מפורשת גבי תשע חנויות מוכרות בשך שחוטה ואחת מוכרת בשך נבילה, דבנמצא בשך בין החנויות אזלינן בטר רובא, ומשמע ואפי' נמצא סמוך למוכרת נבילה.

וכתבו התוס' ועוד נראה לר"י דרבי חנינא אחא לאשמועינן דאפי' בקורבא דמוכח דאזלינן בטר רובא וכו' היינו דמתנני' לא שמעינן אלא דבקורבא דלא מוכח אזלינן בטר רובא ולא בטר הקרוב, ובזה קמ"ל ר' חנינא דאפי' הקורבא היא קורבא דמוכח מ"מ אזלינן בטר הרוב, ומאן דפליג אדר"ח היינו דוקא בקורבא דמוכח אבל בקורבא דלא מוכח לכו"ע אזלינן בטר הרוב ולא בטר הקרוב.

ודבריהם צריכים ביאור דבפשטות צ"ע מנין דיש ב' הלכות של קורבא דהיכא דאינו מוכח רוב עדיף מיניה, והיכא דהקרובה מוכח, עדיף על הרוב, דלא מצאנו דבר כזה בשום מקום, דברוב דרך משל לא שמענו חילוק בזה ואדרבה מקור דין רוב מדינים אף דאינו רוב מוכח.

ג. לקמן בסוגיין, אמר אביי אף אנן נמי תנינא דם שנמצא בפרוזדור ספקו טמא שחזקתו מן המקור, ואע"ג דאיכא עליה דמקרא א"ל רבא רוב ומצוי קאמרת, רוב ומצוי ליכא למי"ד דתני ר' חייא דם הנמצא בפרוזדור חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה. אמר רבא ש"מ מדר"ח תלת, ש"מ רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, ושמע מינה רובא דאורייתא, וכו' והא רבא הוא דקאמר רוב ומצוי ליכא למי"ד, הדר ביה רבא מההיא. ע"כ. וצריך ביאור מה השקלא וטריא דמתחילה הביא אביי ראייה ורבא דחה דדוקא משום דהוה רוב ומצוי הוא דאזלינן בתריה אבל רוב לבד לא אזלינן בתריה, ושוב חזר בו רבא וסובר דאין נפ"מ במה דהוה רוב ומצוי מה הסברא לשני הצדדים.

ד. וכדי ליישב נקדים מה דיש להסתפק בעיקר דברי ר' חייא דרוב וקרוב הלך אחר הרוב, מה הנדון אי רוב עדיף או הקרוב, ואפשר לומר בפשיטות דהנה ברובא דאיתיה קמן אינו מסברא דבא מהרוב, אלא שיש הסתברות שבא מהרוב כיון שרוב הפרישות הן מהרוב או וכמו"כ י"ל בדינא דקרוב דיש הסתברות דבא מהקרוב יותר מאשר שבא ממקום



את הספק כפרישה מסופקת דמ"ש.

ועוד יש להוכיח בשי' תוס' דהכרעת קרוב ענינו להעמיד את דין הספק כדין הקרוב ולא שבא מן הקרוב וכן"ל, דהקשו בתוס' (ד"ה ודאי) וא"ת ודלמא מעוברי דרכים נפל, ות' דהיכא דודאי נפל ולא ידעין ממי תלינן בעוברי דרכים, אבל הכא דמצי למימר דמשובר בא לית לן למיתלי ולאחזוקי בנפילה דבנ"א נזהרין שלא יפלו מהם היונים.

משמע מדבריהם דאע"פ שאפשרות נפילת הניפול מעוברי דרכים קיימת במציאות, כל שאין סיבה ממציאות הספק להעמידה כצד בספק דיותר יש לתלות שנפל משובר ולא מעוברי דרכים שנזוהרים הם, לא תלינן כלל. ואי קרוב ענינו הסתברות מהיכן פרש, כל שיש הסתברות שפרש נמי מעוברי דרכים אמאי לא חיישנן לזה, אלא ודאי הגדרת תוס' הוא כדאמרן.

ואם כנים הדברים נראה לבאר דדין מצוי דסוגיין נמי לא דמי להכרעת רוב, דדין מצוי ענינו לומר שמצד זה יש סיבת פרישה אף ללא מציאות הפרישה שלפנינו, וכל שיש בצד אחד מציאות פרישה למה לי לחשוש שאולי פרש מצד אחר. (ודלא כש"ש).

הרב ברוך חסידים

נטיעת אילן סמוך לשדה חבירו / כו.

מתני' (בבא בתרא כו.) "לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות אחד גפנים ואחד כל אילן, היה גדר ביניהם זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן".

גמ' "תנא ד' אמות שאמרו כדי עבודת הכרם, אמר שמואל לא שנו אלא בא"י אבל בבבל ב' אמות".

ופירש רש"י, "אבל בבבל ב' אמות שמחרישתן קצרה".

ובפשטות כל הסיבה שצריך להרחיק גפנים ואילנות ד' אמות משדה חבירו הם משום שכדי לחרוש סביב אילנותיו צריך ד' אמות סביבם (וכך סובר תוס' ד"ה אחד) ואם יסמוך את האילן לשדה חבירו יצטרך להכנס עם מחרישתו לתוך שדה חבירו כדי לחרושה ולכן צריך להרחיק ד' אמות, וממילא קאמר שמואל שבבבל שהמחרישה שלהם יותר קצרה וחורשים רק בב' אמות שצמודים לאילן מספיק להרחיק ב' אמות.

אמנם שיטת רש"י לעיל (ב. ד"ה א"ל וכן בדף יח. ד"ה גדר ביניהם ועיין הכא תוד"ה אחד) שד' אמות שאמרו הכא להרחיק הוי נמי משום דבהכי הוי כלאיים כגון בגפן ליד שדה לבן א"כ מה שייר לומר שבבבל שחברתן קצרה מספיק להרחיק ב' אמות הרי עדיין הוי כלאיים א"כ מרחיק ד"א שזה שיעור הרחקה שלא יהיה כלאיים.

הרב דוד יוסף אסייג

ליתן ובהמות - ס"ת אפסר העולם - סוד פ'

'חזקת' - וגדר שטר' / עד.

בענין 'בהמות בהררי אלף' שנברא זכר ונקבה כמו ה'ליתן נחש בריח וליתן נחש עקלתון', ולמדו בגמ' בב"ב (עד): שהקב"ה סרס הזכר וציון הנקבה מדכתיב "כוחו במתניו ואונו בשרירי בטנו", ובמהרש"א מבואר שהוא ע"ד הנאמר "כוחי וראשיתי אוני", שנותר בבטנו ומתניו, וק"ל. ובגמ' בב"ב (נב.) איתא בענין שטר מכירה, 'הוי אונות ושטרות יוצאין על שמו', ומבואר ששטר מכירה נקרא 'און', וכמש"א גם בגיטין 'כותב עליו אונות ואפי' בשבת'. ואם לא סגי בדימוי הלשון הרי שברשב"ם שם מדגיש את ההשוואה וז"ל: 'אונות - שטרי מכירות, לשון כחי וראשיתי אונות' (!) והדברים אומרים דרשני מה ענין כוחי ואוני לענין שטרי מכר???.

והנה בבאור אופן חלות דין קנין שטר בכ"מ, מתבקש להבין אופן פעולת קנין זה, אשר לכא' אין כאן הכנסה לרשות

בטור בשם רמ"ה ממילא בזה י"ל דכל דין זה דווקא במזיד דיש עליו תביעה ומה דלא בנה חשיב כעושה מעשה אבל היכא ששגג וסבר דלא חייב לבנות כותל כלל א"כ אין כאן את החשיב כמעשה במה שלא בנה דזה רק סברא משום התביעה ולכן סב"ל לתוס' דהתם דווקא גרמי בשוגג פטור. וצל"ע.

הרב דניאל מסרי

קורבא דמוכח / כג.

כתבו בתוס' (ד"ה רוב) ועוד נראה לר"י דר"ח אתא לאשמועינן דאפי' בקורבא דמוכח אזלינן בתר רובא. וכ"כ בתוס' לקמיה גבי דם הנמצא בפרודור ספיקו טמא שמחזקתו מן המקור, ואע"ג דאיכא עליה דמקורבא, וכ' בתוס' דקורבא דמוכח הוא, דמן החדר אינו יכל לבא א"כ שחתה ביותר, עיי"ש.

ויש לדון במעליותא דקורבא דמוכח דבעי חידוש טפי דרובא עדיף. ועוד דאי איכא הוכחה דמקורבא באה אמאי אזלינן בתר רובא.

ומתוס' משמע דקורבא דמוכח היינו דאיכא טעמא דבא מן הקרוב ולא רק מחמת קורבתו בלבד.

והנה לקמיה גבי ההוא חצבא דחמרא דאישתכח בפרדיסא דערלה, אמרי ה"ה חמרא אבל עינבי מיצנעי. וכתב הרמב"ן דאפי' לר"ח דרוב וקרוב רוב עדיף הכא מודה דאזלינן בתר קורבא דלא קרוב לבדו הוא אלא איכא חזקה דכאן נמצא כאן היה, וע"ע בר"י ובר"י, וכן כש"ש ובחזו"א.

ונראה לבאר בדברי הרמב"ן דקרוב הבא עם חזקה דכאן נמצא כאן היה מעמיד שאין מה להסתפק אע"פ דאיכא רוב כנגד, דעיקר דין רוב הוא דכל דפריש מרובא פריש דהיינו הכרעה על מציאות פרישה מסופקת, אבל במקום שאפשר דלא הוי פריש כלל משום חזקה דכאן נמצא כאן היה מנין דאזלינן בתר רובא, וקצת דמי לדין קבוע דכמחצה על מחצה דמי.

ומעתה יש לדון בעדיפות דין רוב על דין קרוב בתרתי, חדא דאיכא סברא בדיני ההכרעות דרוב עדיף טפי מהכרעת קרוב. ועוד י"ל דההכרעה ע"פ רוב באה על מציאות פרישה מסופקת, משא"כ דין הקרוב הוא להעמיד את דין הספק כדין הקרוב אף ללא העמדת המציאות כמציאות מסופקת, ואדרבה מעמיד את מציאות הספק שאין בה פרישה או השתנות כלל וקצת דמי לחזקה, ואי"ר חנינא דבמקום שיש דין רוב המכריח לראות את הספק כמציאות פרישה מסופקת, מצד הסתכלות על מציאות הספק אין יכולת להכריע ע"פ קרוב שענינו לראות שאין כלל פרישה המספקת, ומש"ה אזלינן בתר רובא.

ואם כנים הדברים י"ל דהרמב"ן סבר דסתם רוב עדיף על הכרעת קרוב מסברא מדיני הכרעה גרידא, ומש"ה במקום דהקרוב לא בא רק הכרעת הספק אלא כהעמדת המציאות שאינה מסופקת כגון בהני עינבי דמיצנעי דאיכא נמי חזקת כאן נמצא כאן היה, אין מקום כלל להכרעת ספק ע"פ רוב, דמדין הקרוב אמרינן דליכא ספק כלל.

ולפי"ז יש לנו לומר דסבר הרמב"ן דדין קרוב בעלמא אין ענינו להעמיד את הספק שאין כלל פרישה מסופקת דהא פרש מן השובר הקרוב, ואע"פ דאיכא קורבא דמוכח אינו אלא הסתברות נוספת שפרש מן הקרוב אליו, ורק במקום שיש להוכחת הקורבא יכולת להעמיד במציאות הספק שלא הייתה פרישה כלל כגון הני עינבי דמיצנעי דאיכא חזקה דכאן נמצא כאן היה והיינו שלא פרש כלל מן הכרם, אפשר לומר דקרוב בכאי גוונא עדיפא אף במקום הכרעת רוב.

ומאן דלפיגי עליה דאפי' בהני עינבי דמיצנעי אמרינן דרובא עדיף, אפשר דסברי דהכרעת קרוב הוא להעמיד מציאות ללא ספק ואעפ"כ א"ר דרובא עדיף, וא"כ אע"פ דאיכא נמי לחזקת כאן נמצא כאן היה אזלינן בתר רובא המעמיד

ממנה אבל היכא דאין הכרעה של הרוב שלא בא ממנה, דין הקרוב לומר שממנה בא הרוצח, ולא איכפת לן דע"י הרוב א"א לברר שממנה בא הרוצח, דהא הקרוב אף פעם אינו מברר אלא הוא דין תללות כן מספק, וא"כ לפי"ז לא קשה כלל קושיית הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא.

ט. ויש ליישב עפ"י פסק הרמב"ם שלא הביא אוקימתת הגמ' ביושבת בין ההרים, ד"ל דהרמב"ם למד קושיית הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא כדעת הר"י מגאש דנצרך כל הערים שסביבות העיר הקרובה, וא"א כיון דנתבאר לעיל (אות ו' בסופה) דבהו"א הגמ' למדה כהפי' הראשון ולפי"ז קשה אמנם בקושיה וליזיל בתר רובא דעלמא, משא"כ לפי' הב' דזוהי מסקנת הגמ' כמו שנתבאר לעיל אין כלל מקום לקושיית הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא ושוב אין צריך להעמיד הדין דהעיר הקרובה מביאה ע"ע דוקא ביושבת בין ההרים וזו דעת הרמב"ם.

הרב סימון חילו

ענין גרמי בשוגג / כב.

בתוס' כ"ב ב' דנו בדין גרמא וגרמי וכתבו התוס' שני טעמים לחלק בין גרמא לגרמי בעיקר הדין ושוב כתבו בשם ריב"צ דלעולם אין הבדל בין גרמי לגרמא רק גרמי הוי כל היזק ע"י גרמא שהוא מצוי וקנסו בו חכמים. ובטעם הקנס כתבו דהוא כמו היזק שאינו ניכר דקנסוהו דלא יהא כל אחד מזיק את חבירו וה"נ הכא וסיימו התוס' דאפשר דמטעם זה קניס ר"מ שוגג כמזיד ה"נ כמו שקנס בהיזק שאינו ניכר.

נמצא דלפי שני הפירושים הראשונים דאכמ"ל בין בשוגג בין במזיד לכאורה יתחייב מדין גרמי דהרי הוא כאדם המזיק דחייב אף בשוגג. אבל לתירוץ הריב"צ דהוא משום קנס תלי בזה אי קנסינן שוגג אטו מזיד ה"נ כמו בהיזק שאינו ניכר וכתבו בזה דאפשר דה"נ קניס. והרמב"ן בדינא דגרמי כתב דגרמי בשוגג אי חייב או פטור תלי אם דין גרמי מדאורייתא או קנס. וכן כתב בש"ך שפי"ו סק"ד.

אבל עיין לעיל בתוס' ב' א' דכתבו לגבי מחיצת הכרם שנפרצה דחייב לגדור בשביל שלא יאסור את תבואת חבירו ואם לא גדר חייב מדין גרמי דכל זה דווקא אם התרו בו אבל אם לא התרו בו פטור והטעם לכאורה משום דהוא גרמי בשוגג א"כ נמצא לכאורה דתוס' אזלי בשיטת ריב"צ א"א ולא נקטו התם מה שכתבו הכא בצורת אפשר ומשמע דלהכי הם נוטים דגם לריב"צ א"כ קנסינן שוגג אטו מזיד והוא דוחק וגם דוחק לומר דהתוס' לעיל לא אזיל כהטעמים הראשונים. ועוד דאם סב"ל התם דהוא מטעם קנס לכאורה הוא כדי שלא יהא כל אחד מזיק את חבירו והתם בתוס' ע"ב הקשו במחיצת הכרם מדוע חייב והרי הוא היזק שאינו ניכר וכתבו דאין ליישב דהוי מטעם קנס דא"כ דווקא במזיד היה לו ליתחייב וצ"ב קושיית התוס' דהרי איירי התם בהתרו בו וא"כ הוא מזיד ואיפה ראו דאף בשוגג מתחייב וע"כ כוונתם דטעם הקנס אף בנתייבאש ולא גדרה לא חשיב מזיד דהסיבה שלא יהא כל אחד לא שייכת התם כיון דאינו מזיד בהיזק ורק מטעם אחר לא בנה את הכותל ולא חשיב זה מזיד בכדי לקנוס אותו. וכן כתב במהר"ם לבאר את התוס' ואם זהו ביאור התוס' צל"ע דע"כ לא סברו התוס' לפירוש ריב"צ א"א דגרמי משום קנס דא"כ לא היה לנו לקנוס במחיצת הכרם מאותו טעם דלא היה לנו לקנוס משום היזק שאינו ניכר וע"כ סב"ל לתוס' דגרמי חייב מן הדין א"כ שוב יקשה מדוע יפטור גרמי בשוגג.

ולכאורה י"ל בזה דאף אם גרמי בשוגג חייב ואף לטעם דהוא דאורייתא היינו דווקא היכא שיש מעשה גרמי מצדו כגון שורף שטר וכי' או אף דן את הדין דהיזק ע"י מעשיו אבל התם לגבי מחיצת הכרם שנפרצה בעיקר הדין לכאורה אין שם שום מעשה דנחשיבהו כגרמי רק הטעם הוא דעצם התביעה שיש עליו לבנות ממילא אם לא בנה חשיב כעושה מעשה בידים וכאילו סתר את הכותל וכמו שמבואר שם

והוראת בעלות רק כתיבת אותיות ומסירתן לקונה ומה בכך שיחול ע"ז הקנין? מה גם, שיש שפירשו שהראיה שבשטר היא הפועלת גמירות דעת אצל הקונה מאחר ויוכל להוכיח בבי"ד את קנייתו, ויש ביארו מצד הזכרון דברים שיש כאן לומר שאינו רק אמירה בעלמא אלא יש בה גם מעשה. וכל זה נסתר מכמה וכמה שיטות תנאי ואמוראי הסוברות שאין מעכב כלל ענין הראיה בשטר, ובעצם כתיבת הדברים סגי, (וכפסק הרמב"ם שכותב לו אפי' על עלה של זית שדי מכורה לך וסגי בהכי), גם כמה קושיות ילה"ק ע"ז ואין כאן המקום, והדרק"ל.

ומה דנראה בס"ד ענין **שטר** בפשיטות, שעצם כתיבת הדברים עלי ספר היא הגדולה שבקנינים, כי הרי כל הוראת בעלות כמשיכה והגבהה אין בה אלא פעולה חיצונית המורה על ענין שליטה ובה אנו נתפסים להורות על הקנין אשר חל בכך, אך אין כאן את גוף הוראת הקנין אשר הוא דבר מופשט מן החומר ואין עין רואה ואוזן שומעת את הדינים המופשטים והחלויות החלות. אך שטר עדיפא טפי, כי הרי ע"י מילים ואותיות ניתן לכתוב את כל מהות הענין הנרצה כאן, להסביר היטב שמחילים כאן מכירה של שדה זו מראובן לשמעון, כי המילים והדברים מדברים בעד עצמם, והם כמו 'דיבור' מופשט המתגשם במציאות 'במעשה' וה'כתב' הוא ספר מציאותי אשר יעמוד 'מים רבים' המספר את כל החלות החלה כאן. וכלשון התוס' בב"ב (עז. ד"ה אותיות מילי נינהו, "מסירת השטר, ... אבל כשכותב השטר... אין לך מעשה גדול מזה).

ולולי דמסטיפינא הוה אמינא שזה הטעם שבגירושין לא נתנה תורה תכסיס אחר מאשר גט, לא כסף ולא מעשה המורה על השילוחין אלא אך ורק שטר גט, כי כידוע חלות קידושין היא אלימא טובא, כדמצינו בה דין 'פשתה' ודין אפי' ק' תופסין בה כשרגא דלבני, ונהרגין על ידה בבי"ד, ובפרט כאשר באים להחיל חלות ביטול, שאין כאן דבר חיובי להורות עליו (כמו בקידושין) אלא הפקעה והעדר וביטול ולא פקע בכדי במעשה כל דהו אלא צריך דוקא קנין כזה שמתפרש בו להדיא כל תוכן החלות הנעשית כאן, וזה שייך רק בשטר כתב מפורש, וזה גם ענין 'לשמה' שבגט, כי כל הכח מגרש טמון באותן התיבות.

גם לפי"ז עולה שעיקר חלות השטר היא הכתיבה, והמסירה איננה אלא תנאי מתנאי הקנין המוכרח מחמת הפרש מעשה כתיבת הסופר למעשה העברת הבעלות, וזה דברי הגרשש"ק בשערי"י המצויינים בהלכה, אשר גם הכריח כן, ויש תמיה על דבריו אלו, ולפשמנ"ת הדברים מוטעמים היטב למעיין.

וזה גם ענין דמצינו שהשטר הוא 'אפסרא דארעא' בקידושין (כז), כי במילים ואותיות גלום כל התוכן הנאמר בו ב'בכח'. וכן יש ראיות ששטר חוב הוא כעין 'אפסרא דחוב' כדמוכח בסוגיית אותיות נקנות במסירה בב"ב (עו.), שנחלקו רבנן ורבי היאך מקנים 'חוב', האם סגי במסירת השטר, כי בו גלום החוב באמת, או שעדיין החוב הוא מופשט ואין במסירת השטר רק מסירת נייר לצור צלוחיתו, אלא צריך עמו גם כתיבת שטר נוסף על השטר חוב ההוא, והיינו שדבר מופשט כמו חוב א"א להעביר אלא ע"י אותיות ומילים ומדברות במושגים המופשטים מחומר יבש. ובפרט לפ"מ שדנו בתוס' שם (ב"ב עו. ד"ה קני) שהמוצא שט"ח יש לו איזה זכויות בחוב לכמה עניינים, והוא פלא, וכביכול המוחזק בשטר מוחזק בחוב. גם לכן נקרא 'אותיות' נקנות במסירה, כי ה'אותיות' שפירושן סימנים (כמו 'אות' או מופת), מורים על תוכן פנימי שא"א להגשים אבל אפשר לסמן ולהסביר במילים המורות על ענין מופשט, ודוק.

ונרויח מעתה מה שהחילונו לבאר כונת רשב"ם, כי ענין כוחי וראשית אוני הוא ה'בכח' אשר בו גלום התולדה המתמשכת הימנו, וכמוהו ממש ענין אפסרא דחוב ואפסרא דארעא הגלומים וטמונים בכח ב'שטרות ואונות' הללו

וכמש"ן, ודוק היטב.

ועוד יתגלה בכאן סוד נוסף, בפשר רמזיו של פרק 'חזקת', העוסק כמובן בגדרי חזקת קרקע, אך קיבלנו מרבותינו שכל המתפרש בפשט יש בו גם פירוש מוצפן בדרך נסתר. כי הנה ענייני חזקת קרקעות עוסק בדיני הנהגת השי"ת באופן העמדת ארצות העולם וארץ ישראל בפרט בידי ישראל או בידי אומה"ע ח"ו, ויש נושא שלם ביד מי יש להעמיד הקרקע, מי המוחזק מי הבעלים ומי הסיקריקון, ואילו טענות וסיבות מפקיעות את מתיישבי הארץ ומביאות לידי הפקעת בעלות והעברת הארץ לידי ישראל או העמים ח"ו. באמת יסוד זה כבר רמזוהו בדף הראשון דפרק חזקת (כח:): שהביאו מקרא דירמיה "שדות בכסף יקנו" בענין גלות ישראל ונבואת שיבתם לאדמתם וחזרת קרקעות לבעליהן. ודוק.

וענין 'חזקה' מתפרש מצד מציאות ההחזקה בארץ אשר היא סיבה לזכותינו בה, כדברי הגר"א שארץ ישראל נקנית בחזקה, דהיינו ע"י מצות יישוב א"י וקיום שאר מצוות התלויות בארץ, וכדרך שלמדו בגמ' קנין חזקה מאברהם אבינו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה'.

וענין טענת 'של אבותי' ידועה ג"כ שהרי אין אבות אלא שלשה וזכות הארץ עומדת לנו בברית מאת הקב"ה שהבטיחה לאברהם יצחק ויעקב.

וטענת 'שטר' מהי? הנה לפמש"ן יובן ג"כ, שהיא טענה מצד הכתוב בספר תורתנו הקדושה, כי הנה הלכות 'ספר' מקבילים מאד בהלכות סת"ם ובהלכות שטר, (בענין דיני לשמה וכתב המתקיים ואינו מזדיין ועוד), כך שס"ת שנתן לנו הקב"ה מקביל אל השטר שבין אדם לחבירו, וטענת אחוי שטרך עניינה האם יש בתורה סימוכין לזכויותינו על הארץ. וכדמצינו עני"ז ממש בדברי רש"י הראשון עה"ת על טענת אה"ע 'לסטים אתם' ותשובתם בצדם שהארץ של הקב"ה ונתנה לנו כדכתיב בתורה, וכמו"כ מפורש בסנהדרין (צא) במעשה דגביהא בן פסיסא שדן אצל אלכסנדרוס עם בני מצרים ובני כנען וישמעאל דיון בענין הבעלות על ארץ ישראל, והביא להם מן המקרא שמצרים שיעבדו בנו ולא שילמו, וכנען עבד עבדים וקניינו לרבו, וישמעאל נזרק ע"י אברהם ונתן כל אשר לו ליצחק, וניצח בדין והניחו שדותיהם זרועים וכרמיהם נטועים וברחו עי"ש, הרי ממש ענין ספר התורה עומד בתור שטר ראהי של ישראל להפקיע את א"י מידי העכו"ם, ומידי עוברי עבירה אשר הארץ מקיאה.

וזש"א אסתכל באורייתא וברא עלמא, כי בתורה גלום 'בכח' כל מציאות העולמות שיצאו לפועל, כי באותיות כתוב וכלול הכל ובהם נברא העולם, ונמצא ש'שטר' אפסרא דארעא, ותורתנו הק' 'אפסרא דכל העולם', ודוק היטב.

הרב יוסף אביאל טנגי

משיכה בספינה / עה:

איתמר ספינה, רב אמר כיון שמשך כל שהוא קנה ושמואל אמר לא קנה עד שימשוך את כולה מבאר הרשב"ם שלרב מספיק אפילו חצי טפח כלומר אפילו כל שהוא העיקר שתזוז הספינה מכוחו, ולשמואל עד שימשוך את כולה שיבוא סוף הספינה למקום שהיה עומד ראשה, דהיינו שתעקר כולה ממש ולא מספיק להזיזה קצת ממקומה, ומביאה הגמ' מח' לגבי בהמה דקה שנקנית במשיכה לת"ק כיון שעקרה יד ורגל קנאה ולרב אחא עד שתהלך מלא קומתה דהיינו ארבעת רגליה, שואלת הגמ' לימא רב כת"ק ושמואל כרב אחא ודוחה שרב יכול לסבור כרב אחא כי הוא דיבר רק בספינה כיון שזזה קצת וזה כולה אבל בהמה אע"ג שעקרה יד ורגל עדין נשארת עומדת במקומה ושמואל יכול לסבור כרבנן שרק בספינה צריך להזיז כולה אבל בהמה כיון שעקרה יד ורגל עשויה לעקור גם את השניה ונחשב כמשיכה.

מבאר בדברי הגמ' שלשמואל כדי שמיכה תקנה צריך שתהיה משיכה חשובה כהוראת בעלות שהחפץ נקנה לו ולכן צריך שאת כל החפץ יזיז ממקומו, ולכאורה זה לא כ"כ מובן למה לא מספיק להזיז את החפץ אפילו קצת והרי גם בכה"ג כן גוף החפץ זז מחמת משיכתו?

אלא אפשר להסביר שבספינה כיון שגם ככה זה מחמת המים והגלים, לא מינכר המשיכה אם מוזיזה קצת אם לא שכולה זה ולכן צריך למשוך את כולה לגמרי למקום שלא הייתה בו בתחילה, וכן לגבי בהמה שזזה והולכת מעצמה לא מינכר כ"כ המשיכה אא"כ תעקור את שתי ידיה ורגליה. וצריך עוד לבאר בבהמה מ"ט מספיק להזיז רק את ארבעת רגליה והרי עדיין לא זה כולה כמו בספינה?

אלא הביאור בזה שבבהמה מקומה זהו מקום הנחת רגליה, וכיון שרגליה זזו ממקום שהיו שם בתחילה נחשב שזזה כולה כמו בספינה, וכמו שמצינו בגמ' קידושין כה: לגבי פיל שאם עלה עם ארבעת רגליו ע"ג כליו של לוקח בסימטא קונה מדיו חצר אפילו שלא כולו נמצא על הכלים כיון שרגליו עליהם נחשב ככולו, דאחריהם אזילין.

אח"כ מצאתי שהרא"ש בסימן ב' מסביר כך, ששמואל נחלק רק בספינה ובע"כ כדביארו, אבל בכל המטלטלין שמישכתן מכה האדם לבד מודה, שכיון שמשך קצת מועיל שהרי סו"ס כל החפץ זז והו"ל משיכה חשובה.

וכן אפשר לבאר סברת רב בהיפך מסברת שמואל כמו שמצינו שביאר הרשב"ם בדף פו: בד"ה והא פירות וכו' שאפילו רב שחולק בספינה שמספיק למשוך קצת זה רק לגבי ספינה כיון שיש מים מתחתיה שמזיזים אותה וכשמשך קצת נמשך עוד, ולכן הוי משיכה חשובה אפילו בקצת משא"כ בשאר מטלטלין צריך להזיז את כל החפץ ממקומו שהיה בתחילה כדי שיחשב משיכה חשובה.

הרב דניאל רוזנטל

קנין חצר להקדש / עט.

הגמ' [עט.] מסיקה שאדם המקדיש בור ואח"כ נתמלא מים, מועלין בו ואין מועלין במה שבתוכו.

והקשו הראשונים מדוע אין מועלין במה שבתוכו הרי ההקדש צריך לזכות מדיו חצר וכיון שהבור שייך להקדש יש בזה מעילה,

הרשב"ם ותוס' כתבו שחצר אינה קונה להקדש כיון שחצר איתרבאי משום יד ואין יד להקדש, ואילו הרמב"ן תירץ שיתכן שאע"פ שיש להקדש קנין חצר מ"מ אין מעילה בזכייתה, וביאור הדברים שאין מעילה אלא בדבר שהוקדש בפה ולא בדבר שהוקדש מאילו,

והנה המג"א [או"ח סימן קנ"ד ס"ק כ"ג] הביא בשם האגודה שאדם המוצא חפץ בבית הכנסת זכה בו, משום שבית הכנסת הוא כהקדש וחצר אינה קונה להקדש,

בקצות החושן ביאר שדברי האגודה הם כשיטת הראשונים [רשב"ם ותוס'] שחצר אינה קונה להקדש, אך הקצות עצמו כתב שבית הכנסת לא קונה משום שהוא כחצר השותפין [מביא לזה כמה ראיות ואכמ"ל], וכמו שכתוב בגמ' בב"מ [כא:]: המוצא מציאה בבית כנסת הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתיישרים מהם, היינו שדין הרי אלו שלו בבית כנסת הוא מטעם יאוש ולא מטעם "חצר הקדש",

ואפשר לבאר שהקצות והאגודה נחלקים האם הדין שחצר לא קונה להקדש, היינו דוקא דבר שמיועד לצרכי בית המקדש ובדק הבית, או שכל דבר שלא מיועד לצרכי הדיוט חשיב "הקדש", ולכן חלוקים בדין בית הכנסת [וכן צדקה וכדו'].

עוד יש לדון ולומר שדברי האגודה אינם רק כשיטת רשב"ם ותוס' שחצר אינה קונה להקדש [כמו שביאר הקצות], אלא שאף אם חצר קונה להקדש [כשיטת הרמב"ן] מ"מ בית הכנסת הרי גם חרש וקטן יש להם חלק בו, וממילא חצר



דהקרה צ"ל שאיסור חולין בעזרה הוא רק על מידי דאכילה אבל מה שאינו מידי דאכילה אין בו את האיסור.

ובאמת לרש"י יהיה אסור לכהנים לאכול בשר חולין עם בשר הקודש (אולם התבלינים לצורך בשר הקודש התירו משום שצריך לאכול את הקודשים כדרך שאוכלים המלכים, ואם חולין בעזרה דרבנן מובן שהתירו חכמים לצורך הקורבן, וכמו שהותר ישיבה בעזרה לצורך זה).

ומ"מ נמצאנו למדים לדרש"י יהיה אסור ליכנס למקדש עם סוכריה בכיס וכדו' אפילו שאינו עושה מעשה הקרבה, אבל עם משקפיים מותר כיון שאינו מידי דאכילה, ולתוס' יהיה מותר להכניס גם מידי דאכילה אם אינו עושה בו מעשה הקרבה (לו יצויר ששייך מעשה הקרבה בשא"ד וכגון תרומה לביה"ק כעין קורבן לכאורה לתוס' יהיה אסור גם דבר שאינו לאכילה אם מכניסו כשאינו קדוש).

נקודה נוספת המתבארת מהגמ': שאיסור חולין בעזרה הוא רק שהדבר חולין אבל אם הוא קדוש באיזה קדושה אפילו שמביאו בתורת ביכורים והוא קדוש בקדושה אחרת אין בזה איסור אפילו שמחמת קדושה זו אין מקריבים אותו (ולא הוי כחולין בעזרה).

שעושים בו מעשה הקרבה על המזבח.

והיחיו התוס' שדווקא אם עושה מעשה הקרבה דאל"ה אין יכנס כהן בבגדי חול בעזרה וכן לישראל יהיה אסור ליכנס לעזרה (מחמת הבגדים שהם חולין) ומוכח מדברי תוס' שלצד שיש איסור חולין בעזרה גם בלי מעשה הקרבה, אין חילוק בין מידי דאכילה לשאר דברים ובהכלל יש איסור חולין בעזרה.

והנה יש ראשונים שסוברים שיש איסור חולין בעזרה גם במה שאין עושים בו מעשה הקרבה ואפילו שאינו מידי דהקרה, כ"ה שיטת רש"י והרמב"ם וא"כ קשה לשיטתם איך מותר ליכנס לעזרה עם בגדי חול והרי הוי חולין בעזרה, וכדמוכח מתוס' שאם איסור חולין בעזרה הוא גם על מה שאינו מידי דאכילה ממילא גם זה אסור.

וכן קשה שמבואר במשנה שמעות שנמצאו בהר הבית לעולם חולין ומבואר בתוס' שמה שמבואר במשנה שלא יכנס להר הבית בפונדתו דהיינו הכיס של המעות היינו דווקא בגלוי שנראה שנכנס לעשות סחורה אבל בצינעא מותר (ואין הכרח כ"כ שנכנס עם זה לעזרה ממש).

אולם במשנה למלך בפ"ב משחיטה ה"א מבואר שלשיטת רש"י שאיסור חולין בעזרה הוא גם על מה שאינו מידי

כזו שקונה אף לחרש וקטן אינה יכולה לקנות לפיקח שהרי חצר משום יד והוי כאילו כולם הגביות והגמ' בב"מ [יא.] נאמר "מתוך שלא קנה חרש לא קנה פיקח, ולכן יש לפרש שכל מה שהרמב"ן דיבר רק בהקדש שאין שום דבר המעכב את קניית החפץ להקדש, אבל בבית הכנסת שהחרש והקטן מעכבים את זכיית הפיקח לא נאמר דין קנין.

הרב משה דנגור

האם יש איסור ליכנס לעזרה עם משקפיים וסוכריה או שיש בזה איסור שמביא חולין

לעזרה / פא.

מבואר במשנה שהקונה ב' אילנות מביא ואינו קורא ומשום שיש ספק אם הקרקע שלו והקשתה הגמ' איך יכול להביא מספק והרי אם אינו קדוש הוי חולין בעזרה וביארה הגמ' שמקדישים מספק שאם אינם ביכורים יהיו קדושים. ומבואר שגם במה שאינו קרב על המזבח ממש יש בו איסור חולין בעזרה.

ובתוס' כתבו שאיסור חולין בעזרה הוא על מה שעושים בו מעשה הקרבה דווקא אבל מה שאין בו מעשה הקרבה אין בו איסור חולין בעזרה ומה שבביכורים אסור היינו משום

מדור אקטואליה בהלכה

ובגר"א ובמשנ"ב ובכח"ח שם.

ומעתה מקום יש לעיין במאי דנקיט הגאון היב"א צ"ל בכמה דוכתי (בעיקר בח"א סי' לט אות ז-ח ובגליון שם) דדעת מרן השו"ע היא כדעת הרמב"ם הנ"ל דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מה"ת, כי לדידה יקשה לכאורה היאך פשיטא ליה להב"י הנ"ל דיכול לברך ולהוציא ש"ש לבטלה עבור בני ביתו של חבירו, והא כבר נתבאר דלהסוברים דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מה"ת הא דשרינן ליה הכא לברך עבור בני ביתו הוא רק משום דמוטל עליו חיוב וציווי חז"ל לחנך את בני ביתו דאז הוא בכלל מצוה לשמוע דברי חכמים כדליפנן מקרא דלא תסור (חולין קו), אבל גבי בני ביתו של חבירו הואיל ואין חינוכם מוטל עליו כלל (עי' תו"י יומא פב, ומג"א סי' תקטז, ובחקרי לב ח"א סי' ע כתב ש"ח דעת רוב גדולי הפוסקים) מסתברא דגבייהו יש לדון הדבר כברכה שאינה צריכה, ואי נימא דדעת השו"ע היא דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא רק מדרבנן וכדעת הריטב"א הנ"ל אכן לא קשיא מידי, ועי' ביב"א ח"ח (חיו"ד סי' לב אות ג) שהביא פוס' דס"ל בדעת הרמב"ם והשו"ע דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדרבנן, וכתב דמאחר דדעת הרמב"ם והשו"ע בזה אינה ברורה יש לסמוך אהנך פוס' ולצרף סברתם לדינא יעו"ש.

ודוחק לומר בדעת הב"י דאיהו ס"ל דאע"פ דחינוך בן חבירו אמנם אינו מוטל עליו, אכתי רשות נתנו לו חז"ל לחנכם במצוות ומצוה בעלמא הוא דאית ליה בזה, ומאחר דהרשונו חז"ל לחנך בן חבירו שוב לא הוי בכלל ברכה שאינה צריכה (וכן השיבני בזה ידי"נ ר' מרדכי נטף שליט"א). כי מסתברא דרק באופן שדברי חז"ל הם בגדר חיוב וציווי המוטלים עליו דוגמת ברכת האב לבני ביתו לשם מצוות חינוך שוב לא הוי בכלל ברכה שאינה צריכה כנ"ל (והכי משמע לי מד' הערלו"ג הגרע"א והחק"ל הנ"ל), משא"כ באופן דלית ליה אלא רשות בעלמא דוגמת חינוך בן חבירו נראה דהוא אינו בכלל זה וממילא לא יהא רשאי מחמת רצונו לחנכם לברך להו ברכה שאינה צריכה ולעבור אמילתא דאורייתא. (ואמנם אי נימא דאיסור ברכה שאינה צריכה לא הוי אלא מדרבנן נחא הא דיכול לברך עבור בן חבירו אע"פ דלא הוי אלא רשות בעלמא, כי הם אמרו והם (אמרו).

וכיוצ"ב יש להעיר נמי בדברי המשנ"ב, כי אהך דינא דפורס עם בני ביתו (סי' קסז ס"ק צג) הביא לדינא את דברי הב"י שם דס"ל דבני ביתו לאו דוקא הוא, ואפי' קטנים דעלמא

בחילוק השני, שם כתב שיש לחלק בין היכא שיש עליו חזקת חיוב לקיים המצוה, ועדיין לא קיימה, שאז יש לצרף סברת הרדב"ז לברך ג"כ על המצוה, כשמרן פסק שהמצוה כהלכתה, לבין אופן בו המחלוקת היא בעיקר הדין אם חייב לקיים את המצוה, וכגון בטלית בת ה' כנפות האם חייבת בכלל בציצית, והיינו שחילק האם יש חזקת חיוב על הגברא שאז צריך לברך משא"כ אם אין חזקת חיוב על הגברא אלא הספק על החפצא דאז אין לברך, ע"ש, וה"ה לנידון דידן, וע"ע ביב"א ח"ח (חאו"ח סי' נב אות ב). ובספר מעדני אשר לונצ'ר [הלכות מזוזה ומעקה סי' מח]. ולכן נראה שסב"ל [והראני ידידי הר"ה א' אלחנן אורפלי שליט"א ש"כ"פ בספר טבילת כלים (להר"ג צבי כהן) בפ"ח ה"א]. ועכ"פ ראוי שיטביל כלים אלו עם כלים אחרים שטעונים ברכה ויכוין לפטור את כלי המתכת שטוען הקטן שהטביל. כנלע"ד.

הרב יוסף מאיר יפרח

הערה בדעת השו"ע בדין ברכה שאינה צריכה

בגמ' ר"ה (כט:) ת"ר לא יפרס אדם פרוסה לאורחין אלא א"כ אוכל עמהם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות. וביאר הריטב"א דהואיל ואיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא דאסמכוהו אקרא דלא תשא כדאיתא בברכות (לג.) לפיכך התירו לו כאן לומר ברכה שאינה צריכה כדי לחנך את בני ביתו במצות, ואילו היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידיים איסור תורה משום חינוך מדבריהם יעו"ש. והנה בערוך לנר כתב להעיר בזה, דלמאי דנקיט המג"א (סי' רטו סק"ו) בדעת הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"טו) דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מה"ת, א"כ אכתי צ"ב היאך שרינן ליה לעבור דאורייתא משום חינוך. וכתב ליישב דאפילו אי נימא דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מה"ת, מ"מ כיון דמצוות חינוך מדרבנן למה לא יהא מותר לו לברך כמו על שאר מצוות דרבנן דמברכינן וציונו מלא תסור אע"פ שמזכיר שם שמים בברכה, וא"כ כיון דמצווה נמי ע"י קרא דלא תסור לחנך ממילא מותר נמי לברך יעו"ש. וכע"ז כתב הגרע"א בתשו' (סי' כה) והחק"ל ביו"ד (ח"ג סי' קמה ד"ה ועוד).

והנה בב"י (סו"ס קסז) נסתפק גבי עיקר דינא הנ"ל אי בני ביתו דקאמרינן התם דוקא הוא, ושוב הוה פשיטא ליה דלאו דוקא הוא, דאטו אסור לחנך את בני ביתו של חבירו, רק אורחא דמילתא נקט בני ביתו כי הן מצויין תמיד לפניו יעו"ש. ופסקו הפוס' כוותיה יעו"ב ט"ז ובב"ח ובלבוש

הרב עמרם שכטר

קטן שאמר שהטביל כלים ממתכת

בשו"ת תרומת הדשן (סימן רנז) כתב שאין לשלוח קטן להטביל כלים, וטעמו שכיון שטבילת כלים דאורייתא לא מהימין לקטנים עליהו. ומ"מ להטבילם קטן בפני ישראל כתב דשרי, ואפילו להג' אשר"י בפ"ב דחולין (סי' ח) שפסק כר' יוחנן (חולין לא). דאמר אשה לבעלה בעיא כוונה אע"ג דחולין הוא, דקטן בר כוונה הוא אם עומדים על גבו ומלמדים אותו כמו שכתבו התוס' בפ"ק דחולין (יב. ד"ה מאן) ולענין טבילה זו נראה דיכולין ללמדו שיכוין לטהר אפילו אם לא יעמדם על גבו, ועוד מאן לימא לן דהך טבילה דאינה מטומאה לטהרה ואינה אלא גזירת הכתוב מנ"ל דבעי כוונה. ע"כ. וכן פסק הש"ע ביו"ד (סי' קכ סעיף יד).

ויש לדון מה הדין בדיעבד אם הקטן אמר שהטביל כלים ממתכת, דלכאורה יש בזה ס"ס להקל, ספק אם הלכה כדעת התוס' פסחים (ד): [הביאם המג"א בסי' תלז סק"ח ע"ש] שקטן נאמן במה שבידו אפילו בדאורייתא, ואת"ל שאין הלכה כתוס' הנ"ל, שמה הלכה כדעת הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ה) והרי"ד בפסקיו לע"ז עה: (ד"ה תנא) שטבילת כלי מתכת מדרבנן והרי קטן נאמן בדרבנן במה שבידו. אך מ"מ כיון ששני הספקות נגד מרן א"א לפטרו מטבילה. ומ"מ בשל הס"ס הנ"ל יש מקום לומר שדלא יברך על הטבילה של כלים אלו. אלא שהעירני ידידי ר' עמנואל פיאצא שליט"א שיתכן שכאן צריך אף לברך על הטבילה, וזה לפי כללו של הרדב"ז (ח"א סי' רכ"ט) שדווקא במחלוקת על הברכה עצמה אמרינן סב"ל, אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך, והיינו אם הכרעת ההלכה לקיים את המצוה אז גם הברכה נגזרת אחריה, וסמך על זה מרן הגר"ע יוסף צ"ל ביב"א (ח"ה חאו"ח סי' מב אות ד'-ה), ח"ח חאו"ח סי' נה אות ג' ועוד מקומות) באופן שדעת מרן הש"ע שצריך לקיים את המצוה. עכת"ד. והיא הערה נכונה לכאורה, אלא שהכלל הנ"ל לא מוסכם לכ"ע, וגם מרן הגר"ע יוסף צ"ל לא סמך על זה בכל מקום, דהנה בספר הליכות עולם ח"ח עמ' רפג, רפד, רפו כתב ג' נידונים שונים בהלכות מזוזה דסב"ל נגד מרן אע"פ שהמחלוקת במצוה, ושם (עמ' רפג) העיר שלכאורה לפי הכלל הנ"ל היה צריך לברך, אלא שכתב שמוכח שהגר"ח פלאגי לא סובר כן, וגם שהחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ב) נראה דלא ס"ל בהחלט להאי כללא. ע"ש. וכן יש לפקפק בזה ע"פ מ"ש ביב"א ח"ט (חאו"ח סי' מז במילואים)

הציבור. [ולפ"ז] אם אין מי שיודע לקרוא רק סומא הנמצא במקום י"ל דמותו לו לקרוא כי א"א בענין אחר].

בספר הליכות שלמה (תפלה עמוד קמה) מובא בשם הגרש"ז אורבך שאם הבעל קורא ראה בעיניו את המילה יכול לעצום עיניו ולאמרה בע"פ משום שכן דרך קריאת בני אדם שלא מדקדקים לקרוא ממש מן הכתב. ובספר חוט שני (הל' קריאה"ת עמוד רכט) כתב שיש לזוהר כשעובר הקורא משורה לשורה שלא לעבור טרם סיים לקרוא את סוף השורה, ומ"מ אין לפסול הקריאה אם הוא באופן שעדיין זוכר את מה שראה קודם דאל"כ אין לדבר סוף שאף באותה שורה יתא כן, והגדיר בזה שכל זמן שקורא מחמת שראה כדרך קריאה מיקרי מתוך הכתב אבל אם צריך להגיע כבר לזכרונו ממה שראה לא מיקרי מתוך הכתב. וכעין זה כתוב בספר קסת הסופר (סי' ד ס"ה) בדיון הסופר שאסור לו לכתוב אפילו אות אחת שלא מן הכתב, שא"צ לראות כל תיבה בפני עצמה מתוך ההעתק אלא כדרך המעתיקים לוקחים שנים ושלושה תיבות בבת אחת או יותר כפי הרגלו בתורה.

ומקור לכך הביא בשו"ת יבי"א (ח"ד ס"ח) מדברי הרדב"ז (ח"ג סי' תרה) שדן במי שנשבע בכתב אם הוא שבועה באופן שלא הוציא השבועה מפיו והסיק דלא הוא שבועה והביא ראיה מהא דאמר במגילה (י"ח ע"ב) שהכותב מגילה והיתה מגילה כשרה מונחת לפניו וקורא ממנה וכותב אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ידי חובתו, ודייק הרדב"ז דמשמע שרק מחמת קריאתו מתוך המגילה הכשרה יצא ידי חובתו אבל אם לא קרא לא יצא אעפ"י שראה הכתב מתוך מגילה כשרה וכתב את אותם המילים שראה, מוכח מינה שכתביה לאו כדיבור, ע"כ. ולכא"י יש לדחות ראייתו דאף אי נימא דכתיבה כדיבור מכל מקום שם במגילה לא מהני הכתיבה שהרי בשעת הכתיבה הסיר את עיניו מן המגילה הכשרה ואם כן הכתיבה נעשית בעל פה ותנן קראה על פה לא יצא, וכתב ביבי"א דע"כ לומר דס"ל להרדב"ז דכה"ג לא מקרי קריאה בעל פה, וכל שקורא כדרך הקוראים שפעמים רואים המילה ואחר כך קוראים מיקרי קריאה מתוך הכתב. כתב האשל אברהם מבוטשאטש (קמב ס"ב) לחדש דדיון תוך כדי דיבור כדיבור מהני גם גבי קריאת התורה, ועל כן אם אין מי שיודע לקרות יכול לקום אחד ולקרות בתורה באופן שיעין בחומש המנוקד ומוטעם ושוב יקרא מתוך הספר תורה וכך יעשה כמה פעמים עד שישלים הקריאה ואף שבכה"ג אי אפשר מבלי שיצאו כמה תיבות מפה הקורא קודם ראיתו אותם משום דכיון שמביט תוך כדי דיבור בתוך הספר אין חשש.

וא"כ נשוב לנידונו דבשני המקרים י"ל דמהני מדין תוך כדי דיבור כדיבור וכדברי האשל אברהם הג"ל, ובמקרה הראשון שראה מן הכתב ואח"כ קרא בע"פ טעם נוסף להתיר מדין שקרא כדרך הקוראים וכמדויק מהרדב"ז. ועדיין יל"ע אי שרי לעשות כן לכתחילה.

הרב עמנואל פיאצא

בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות האם יכול לצאת ידי חובת קידוש של יום בשמיעה מבן א"י המברך ברכת הגפן על כוס יין

יש לדון בדבר בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות האם יכול לצאת ידי חובת קידוש של יום בשמיעה מבן א"י המברך ברכת הגפן על כוס יין, ומקום הספק הוא שהחייבים חלוקים, דהחייב ברכת הגפן דבן חו"ל עיקרו ברכת המצות, ואילו החייב דבן א"י עיקרו ברכת הנהנים.

והנה דעת הגר"ז¹ סולווייצ'ק² זצ"ל שבקידוש של יום אין השומע יוצא ידי חובה ע"י השמיעה מאדם אחר אלא אם

א. מובא בשו"ת תשובות ונהגות ח"א סי' רס"ד

גבי מגילה לישנא דמימרא דבר קפרא בירו' (פ"ב ה"ה) הוא דצריך לקרותה אף בפני קטנים, וכן גבי מצה לא אשכחנא לישנא מפורשת גביה, וממאי דתפס בהו הרמב"ם לישנא דמחנכין אותו אכן יש לדקדק כמש"כ בסכ"מ דאיהו ס"ל דחייבא רמיא אאבוה. ומצאתי בתשו' יבי"א ח"ח (סי' כו אות ב) שג"כ נקיט לדינא בדעת הרמב"ם כדברי הכס"מ הג"ל, וראיתי שלא העיר מלשון הרמב"ם בהל' סוכה ולולב הג"ל, ונראה דהוא מטעמא דכתיבנא. אך מה שהביא ראיה לדבריו ממש"כ בהל' קר"ש (פ"ד ה"א) ומלמדיו את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפנייה ולאחריה כדי לחנכן במצוות, וכן ממש"כ בהל' חגיגה (פ"ב ה"ג) כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית חייב אביו להעלותו כדי לחנכו במצוות יעו"ש, הנה למאי דכתיבנא לעיל ליכא הכרח מהתם, כי תרוייהו לישנא דהש"ס המה, דגבי קר"ש הוא לישנא דהש"ס בסוכה (מב). יודע לדבר אביו מלמדו תורה וקריאת שמע, וגבי חגיגה לישנא דמתני' הוא בריש חגיגה (ב), ומה"ט לא הביאם נמי הכס"מ גופיה לראיה. וצ"ע בזה].

הרב משה דגנור

לאפרושי מאיסורא - היכר בשר וחלב

פעמים רבות קורה שאברכים אוכלים בחדר האוכל אוכל בשרי והם יושבים לבדם בלא דעות, ויש על השולחן דברים חלביים וכגון שיירי מאכלים חלביים, ולכאורה בכה"ג אפילו היכר לא מועיל כיון שאין דעות, וכפי שכתבו הפוסקים שהיכר מועיל רק עם דעות. וחשש זה הוא גם בדברים שאינם שלו ולא אמרינן שמשום איסור גזל יפרוש.

הרב מרדכי נטף

קריאה בתורה בעל פה תוך כדי לראיה

נפסק הלכה ברמב"ם בדיני קריאת התורה קריאת התורה (הלכות תפלה יב ח) שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת. וכך ג"כ לשון השלחן ערוך (או"ח קמ"א). [ואמנם התיבות הנקראות שאינן נכתבות כמו הא דכתיב "ישגלנה" וקרי "שכבנה" וכיו"ב הוא הלמ"מ שזהו אופן קריאתו כמבואר בשו"ע (קמ"א ח) בשם הרשב"א].

והנה יל"ע אם חובה על הקורא לכיון את קריאתו ממש לרגע ראיית התיבה. נידון זה מצוי לרוב בשני מקרים, האחד בבעל קורא שרוצה לשמור על רצף הקריאה ללא שהיות ועל כן כשעובר משורה לשורה בשעת הקריאה של התיבה האחרונה בשורה עיניו כבר עוברות לשורה הבאה, וכן מצוי בנערי בר מצוה שחזרו פעמים רבות על הקריאה ויודעים אותה בעל פה וקורה שהם קוראים כמה תיבות עוד לפני שראו אותם. במקרה הראשון הקורא כבר ראה את התיבות בשעת הקריאה ובמקרה השני הקורא עדיין לא ראה את התיבות, האם יצאו ידי חובה בכה"ג או לא.

אכתוב כאן בס"ד את עיקרי הדברים מהמבואר בפוסקים, ויש עוד הרבה מה להאריך להרחיב ולדון בזה, אי"ה במקו"א בל"ג.

בטעם הדין שאסור לקרות שלא מן הכתב כתב הכסף משנה שם שהוא משום דברים שבכתב א"ר לאמרם בעל פה. ועי' באור זרוע (סימן קטז) שכתב בשם ספר המקצועות הטעם שסומא לא קורא בתורה משום דכתיב "ויקראו בספר תורת אלוקים" שצריך לקרוא מתוך הכתב. וכעין זה מובא בתשובות הגאונים לרב שינא (שערי תשובה סימן שנ"א): מאי דכתיב "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה", מאי "האלה" מלמד שהדברים היו כתובים לפניו ומן הכתב אמרן ולפיכך צריך הקורא בתורה שיהיה כל דבריו מן הכתב, ע"כ. וכתב הכס"מ שם דהיכא דאי אפשר בענין אחר מותר לקרוא בעל פה, והביא ראיה לכך מהגמרא (יומא ס"ט) שכהן גדול ביו"כ קורא מתוך הספר פרשת אחרי מות ושוב קורא בעל פה את פרשת 'ובעשור לחודש' שהרי אי אפשר להביא ספר אחר מפני פגמו של ראשון וגם לא לגוללו מפני כבוד

שאר חינוכם עליו מדינא ג"כ מותר לו לברך עמהם כשרוצים להנות ואין יודעים בעצמן לברך יעו"ש. ובס' תרס"ז (ס"ק ה) העתיק לדינא את סברת התו"י יומא הג"ל דחובת חינוך אינה מוטלת אלא על האב ולא על אחרים יעו"ש. וכן משמע מדבריו בס' קסז הנד', ובס' רטו (סעי' ד סק"כ) ס"ל בדעת הרמב"ם והשו"ע דנקיט לישניה דברכה שאינה צריכה היא מה"ת. והשאת מאחר דחזינן דס"ל בדעת השו"ע דברכה שאינה צריכה היא מה"ת יקשה לכאורה היאך ס"ל נמי דיכול לברך עם בן חבירו והא איהו פשיטא ליה דאין חינוכו מוטל עליו כלל. ומה שהביא במשנ"ב סי' רטו (ס"ק יד) דאף הרב שלומד עם התינוקות יכול להזכיר את השם כדי ללמדם הברכות שהרי על כרחך אנו צריכים ללמוד עמהם כדי לחנכם בלימוד התורה ובקיום המצוות יעו"ש, לא קשיא לן מידי מההיא, כי רב עם תלמידיו שאני, דודאי דחינוכם מוטל עליו כמבואר ברמב"ם (פ"א מהל' ת"ת ה"ב) ובשו"ע (סי' רמה סעי' ג) בזה"ל: מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים תורה אע"פ שאינם בניו יעו"ש. ואי נימא דחובת לימוד סדר הברכות כתיקנן הוא בכלל חובת תלמוד תורה, ולענין לימוד הברכות כתיקנן כו"ע חשיבי כחכם מישראל המצווה ללמד, ניהא בזה עיקר קושייתין, אך חידוש הוא לומר כן.

והנה אי נימא דדעת הרמב"ם היא כדעת הסוברים דחובת חינוך מוטלת על הבן עצמו (יעו' תוס' ברכות מח.), והגדר בחובת חינוך המוטלת על הבן גבי הך דינא דפורס הוא עם בני ביתו הוא שמוטל על הבן לדאוג שאביו יסייע לו ללמוד את הברכות אף שע"ז יצטרך האב לברך ברכה שאינה צריכה, ושרינן להאב לברך ברכה שא"צ משום דהשאת נמי מחוייב הוא מדרבנן לדאוג לבנו שידע את ברכות כתיקנן בכדי שיוכל לקיים מצות חינוך המוטלת עליו, וחייב זה אינו מדין חובת חינוך רק מצות חכמים הוא, ואם אין האב מצוי אצלו בעת ההיא אשר חפץ הוא לאכול ולברך הרי מוטל על הקטן לדאוג שאחר העומד אצלו באותה שעה ילמדנו הברכה אף שע"ז יצטרך האחר לברך ברכה שאינה צריכה כי השתא מוטלת על האחר המצוה לסייע לו לידע הברכות כתיקנן ומצוותו בזה אף היא בכלל מצות חז"ל הג"ל. [ופשוט דהלצד דחובת חינוך מוטלת על האב ליכא למימר כל הג"ל]. נמצא השתא דדברי הערו"ל הג"ל שייכי אף גבי בני ביתו של חבירו, דהא בגוונא שאין האב מצוי אצלו הרי מוטל על האחר המצוי אצלו להיות להם לעזר לידע הברכות ואף חייבא רמיא עליה מדרבנן והוא בכלל מצוה לשמוע דברי חכמים, וניהא השתא הערת הג"ל מד' הב"י דפסיקא ליה דיכול לברך ברכה שאינה צריכה אף עבור בני ביתו של חבירו, כי למתבאר בדברינו נמצא דאף זהו בכלל ציווי חז"ל והוא בכלל החיוב לשמוע דברי חכמים, ולק"מ. אמנם שוב ראיתי להכס"מ (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"י) שכתב לדקדק ממש"כ הרמב"ם שם הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה ע"כ, דנראה דעת רבנו שלא כתב הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וקטנים אלא קטן שיכול לאכול כזית מחנכים וכו' דחייבא אכן רמיא אאבוה, וכן מוכח ממש"כ בהל' מגילה (פ"א ה"א) הכל חייבים אנשים ונשים וכו' ומחנכין את הקטנים לקרותה, יעו"ש. וא"כ ליכא למימר הא דכתיבנא, והדרא קושיא לדוכתא. [ובעיקר דברי הכס"מ, ראיתי בבני בנימין שם (הור"ב בס' הליקוטין) שהעיר מד' הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ו ה"א) ובהל' לולב (פ"ז ה"ט) דשם נקט לישניה דקטן חייב וכו' ומשמע דאיהו ס"ל דחייבא אקטן רמיא, והניח בתימה. אמנם לפענ"ד נראה דליכא כלל קושיא ממאי דנקיט גבי סוכה ולולב לישנא דקטן חייב, כי ידוע דהרמב"ם לישנא דהש"ס נקיט בכל דוכתא, וגבי סוכה ולולב אשכחנא מתני' דתנן בהדיה בהאי לישנא, גבי סוכה תנן (סוכה כח). קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, וגבי לולב תנן (שם מב). קטן היודע לנענע חייב בלולב, משא"כ גבי מצה ומגילה לא אשכחנא גבייהו מתני' בפירוש, דהא



אם נהנה אתו.

אולם מצאתי בספר שמירת שבת כהלכתה¹ ובספר שלחן שלמה (יום טוב)², שהגרש"ז אויערבך זצ"ל הורה שהבן חו"ל לא יצא ידי חובת קידוש של יום, וטעמו משום דאם עתה המקדש אינו יוצא ידי חובת קידוש של יום, כדי להוציא אחרים בעי שיחא ניכר שהוא עושה לקידוש של היום, וכאן שבשביל הבן א"י זו ברכת הנהנין, אין היכר שעושה לקידוש היום שבביל הבן חו"ל. וציין לדברי הפמ"ג בס"ר רע"ג.³

ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי הפרי מגדים מיידי במי שמקדש קידוש של יום על פת להוציא את אחרים ידי חובתו, והוא אינו יוצא עמם עתה, בזה כתב דהואיל דרך בברכת הגפן על יין ניכר שהוא לקידוש היום, ולא בברכת המוציא על פת, דבשחרית אין בזה שום שינוי דנאמר שהוא לקידוש, הלכך אינו מוציא את אחרים, אבל מהיכא תיתי לומר דברכת הגפן על היין שהיא לברכת הנהנין, אינו ניכר שהוא לקידוש היום.

ועוד דכל דברי הפמ"ג הנ"ל הם בדעת הט"ז, דאילו לדעת המג"א אף מי שמקדש קידוש של יום על הפת מוציא את אחרים ידי חובתו אע"פ שהוא אינו יוצא לעת עתה עמם, כמו שכתב הפמ"ג עצמו בס"ר רפ"ט.⁴

ועוד כתב בספר בשולחן שלמה⁵ שמצאנו שכן עיר אינו מוציא מקריאת המגילה בן כרך ביום ט"ו, שהרי כבר נפטר מקריאת המגילה ביום י"ד, ואע"פ שסופו לבוא לכלל חיוב מקרא מגילה, וכ"ש בנידון דידן שכן א"י אינו מוציא מחובת קידוש של יום את בן חו"ל, שהרי אצלו החיוב ההוא כבר הלך לו מאתמול, ואין סופו לבא לכלל חיוב קידוש של יום. (נראה לי שזו כוונתו במה שכתב שם "קל וחומר מבן עיר וכו'").

ולכאורה יש לחלק גופא ע"פ היסוד שכתבנו לעיל בשמו של הרב זצ"ל עצמו, דאע"פ שגם בנידון דידן כבר פקעה מבן א"י חובת קידוש של יום, ואף אין סופו לבא לכלל חיוב זה, מ"מ הואיל שנוסח ברכת הקידוש של יום יסודה ברכת הנהנים, יוצא בן חו"ל ידי חובתו ע"י בן א"י כדן ברכת הנהנין שמוציא ידי חובה את חבירו אם נהנה אתו.

יא. פנ"א הערה כ"ו

יב. דיני קידוש והבדלה א"ו

יג. משבצות זהב סוף או' ג.

יד. משבצות זהב סוף או' א'

טו. שם

משום דהחיובים חלוקים, דחד עיקרו משום הולכי דרכים, וחד עיקרו משום חולה שנתרפא. וא"כ נמצא דאף בנידון דידן קיים אותו ספק, שהרי אע"פ ששניהם חייבים בברכת הגפן, מ"מ אין הבן חו"ל יוצא ידי חובה בשמיעה מבן א"י, הואיל דחד ברכת הגפן עיקרו משום ברכת מצוות, וחד משום ברכת הנהנים.

אלא שראיתי בספר חזון עובדיה⁶ דביאר דכל הספק של אורים גדולים הוא בא במונח שברכת הגומל היא חיוב קרבן תודה, אבל לפי מאי דמסיק החתם סופר⁷ שאין ברכת הגומל באה במקום זבח תודה, לפ"ז גם המברך הגומל מפני שהיה מהולכי דרכים יכול להוציא את החולה שנתרפא, אם נתכוון לצאת י"ח, כיון ששניהם חייבים לברך באותו הנוסח של הגומל, כדן המברך על האוכל שפוטרו המשקה.

ולאור ביאור זה נמצא דבספר אורים גדולים לא הסתפק בנידון דידן, וכל ספיקו הוא רק בעניין ברכת הגומל משום דלדעתו היא חיוב קרבן תודה, וא"כ אין להביא משם שום ראיה לנידון דידן.

ובעניין מי שהוא בקי ויודע לקדש בעצמו, ומ"מ רוצה לצאת ידי חובה קידוש ע"י אדם אחר שאינו יוצא אז מהקידוש, נחלקו בזה השו"ע⁸ והפרי"ח⁹, ועיני משנ"ב¹⁰. ולגבי קידוש של יום דעת הגרש"ז אויערבך זצ"ל דאף ככהאי גוונא שהשומע בקי, יכול המקדש להוציא ידי חובה אע"פ אינו יוצא אז מהקידוש, הואיל שכל הקידוש הוא רק הברכה על היין.

ונראה דכוונתו בזה לומר דאף שברכת הגפן דקידוש של יום היא ברכת המצוות מ"מ הואיל שנוסח הברכה יסודה ברכת הנהנים, א"כ אף שהמקדש כבר יצא ידי חובת קידוש של יום, מ"מ יכול להוציא אף אדם בקי, כדן ברכת הנהנין.

ואפשר שיש לומר מעין זה אף בנידון דידן, שאף שהחיובים חלוקים, דברכת הגפן דבן חו"ל עיקרו ברכת המצוות, ואילו ברכת הגפן דבן א"י עיקרו ברכת הנהנים, מ"מ הואיל שנוסח ברכת הקידוש של יום יסודה ברכת הנהנים, יוצא ידי חובה ע"י שמיעה מבן א"י כדן ברכת הנהנין שמוציא ידי חובה את חבירו

ו. ט"ו בשבט ברכות עמ' שנ"ד-שנ"ה

ז. ס' נ"א

ח. אור"ח ס' רע"ג ס"ד

ט. אור"ח ס' תקפ"ה

י. אור"ח ס' רע"ג ס"ק כ'

כן גם השומע נהנה בטעימת מהכוס, וטעמו משום דס"ל דעיקר הקידוש ביום הוא ברכת הנהנין וא"כ לא שייך אלא אם כן נהנה.

ולפי יסוד זה למדנו דאף ברכת הגפן דבן חו"ל עיקרו ברכת הנהנים, וא"כ נמצא דחיובו שווה לבן א"י, ויכול לצאת ידי חובה בשמיעה ע"י אם גם הוא נהנה בטעימת הכוס.

אלא שהרמ"א¹¹ פסק שאף בקידוש של יום יכול לעשות אדם קידוש לאחרים שאינם בקיאים ולברך ברכת הגפן אע"פ שאינו נהנה מהיין.

וביאר המשנ"ב¹² וז"ל "ר"ל אף דשם כל הקידוש הוא רק בפה"ג לבד מ"מ כיון דהיא מצוה, ועיקרו נתקן שלא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצוות, משו"ה מוציא אחרים אף על פי שאינו נהנה, כקידוש הלילה, ולא דמי לברכת המוציא של שבת של כל השלש סעודות דאינו מוציא אם אינו אוכל עמם, דאף שהם חוב אין החוב עליו משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת ואין להמצוה עצמה חוב דהא אם הוא נהנה ממה שמתענה א"צ לאכול כדאיתא בסימן רפ"ח ע"כ אין מוציא אחרים אם אינו אוכל עמם" עכ"ל.

א"כ למדנו דלדעת הרמ"א ברכת הגפן דקידוש של יום עיקרו ברכת המצוות, ולא נתקן משום ברכת הנהנים.

נמצא דבנידון דידן ברכת הגפן לבן חו"ל עיקרו ברכת המצוות משום חובת קידוש של יום, ואילו לבן א"י עיקרו משום ברכת הנהנים, ועדיין יש מקום להסתפק האם יוצא י"ח ע"י שמיעה מבן א"י.

והנה בחידושי רעק"א¹³ מביא דבספר אורים גדולים¹⁴ מסתפק בעניין חולה שנתרפא וחבירו היה מהולכי דרכים והגעיה ליישוב, האם יכול ההולך בדרכים להוציא בברכת הגומל את החולה שנתרפא, אם ענה אחריו אמן, או דילמא אינו יכול להוציא את חבירו.

ובתחילה חשבתי ששורש הספק הוא דאע"פ ששניהם חייבים באותה ברכה מ"מ אין אחד מוציא את השני בברכתו

ב. אור"ח ס' רע"ג ס"ד

ג. שם ס' ק"יט

ד. אור"ח ס' ר"ט ס"ה

ה. בדרשות פ' צו

תגובות למאמרים קודמים

דעת המוכר, והסומך עליהם בחמץ שעבר עליו הפסח, מאן מירמא מידו וכו'. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (ח"ב אור"ח ס' טו), ע"ש. וכ"כ גם בספר המקנה (יאנובסקי, ס"ק ע) דאם אותם אנשים ששכחו אינם שייכים להגליל של הרב, היינו דאפ"י אם היו זוכרים, ג"כ לא היו מוכרים אצל זה הרב, רק במקו"א, נ"ל שג"כ לא מהני. [ועוד כתב שם דצ"ע בעיר שיש ב' מורים, וכ"א עושה בפ"ע שטר מכירת חמץ, וכח הרשאה של כ"א בביתו, ומורה א' כתב כן בשטר מכירה שלו, אך השני לא כתב כן, ואיש אחד מהעיר שכח למכור חמצו, דאם זה ששכח, מכר בשנה קודמת אצל הרב השני שהשנה לא כתב נוסח זה, י"ל דלא מהני. ע"ש עוד שנטה לומר דשמא מהני לו המכירה]. וע"ע בספר מרן החת"ס ובית מדרשו (עמ' מה) בתשובת רבי נפתלי הירצקא פרנקל רב חוג חתם סופר במ"ש בזה משם הגאון המנחת יצחק.

איברא, ראיתי בשו"ת בית ידידיה (ס' א), שכתב להסתפק בזה, דשמא מה דמהני זכין לאדם שלא בפניו, היינו דוקא היכא דהוי כוונה לכה"פ לגבי המזכה שזיכה לאדם ידוע, כי היכא דאמרין לגבי שליחות דהוי מיוחד לאדם ידוע, אבל היכא דלא הוי בעת מכירה זכות לאדם ידוע ולא הוי כוונה לגבי אדם מסוים, לא מצד המזכה ולא מצד הזוכה, שמא לא אמרין זכין לאדם שלא בפניו. ועי"ש שכתב לפשוט ספיקו זה מהא דעירוב תבשילין, דמהני זיכוי הרב לכל בני העיר,

וכיו"ב העיר בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד ס' יח), וז"ל: ובגוף הדבר, אנכי אינני נוהג לכתוב בשט"מ למכור בלא דעת המוכרים, וכן לא נהגו בזה רבותי נ"ע, והדבר מפוקפק מאד לדעתי, כי הלא אין הדבר מסויים, כי מי יודע כמה אנשים שכחו למכור חמצם, וכמה חמץ יש להם, והרי בגוף ענין מכירת חמץ כתבו האחרונים לפרט פרטי החמוצים כפי האפשר, וכן מקומות החמץ, כדי שלא יהא דבר שאינו מסויים, וכמה אחרונים אוסרים אם לא פרט. ובנ"ד הוי ודאי אינו מסויים, וכן שכירות המקומות הוי ודאי דבר שאינו מסויים, כיון שאין ידוע כלל בשעת המכירה איפא הם, ועוד יש לחוש משום ברירה, דהא אפשר שזה ששכח למכור לא יבוא לרב זה, רק ילך לרב אחר למכור, וא"כ ודאי אין נכלל חמצו במכירה זו כיון שאינו יודע ממנו כלל, ורק כשבא אח"כ לפני הרב ומודיע ששכח למכור, מתברר שגם שלו בכלל המכירה. ובבני העיר י"ל שמוכר של כל בני העיר, כי בודאי לא ילך בער"פ לעיר אחרת למכור חמצו, אבל בבן כפר לא שייך זה, כי אף אם כפר זה שייך לעיר הזאת בכל זאת ידוע שבני הכפרים מוכרים חמצם בעיר שמזדמנים בה, אף שאין להם שייכות שם. ואף בבן העיר אפשר שנוסע לעסקו לעיר אחרת ומוכר שם חמצו, כי ירא שישכח בבואו לביתו או יאחר הזמן, ויש לדון הרבה בחששות הנ"ל. אך לא אאריך אחרי שהרבה אחרונים הקילו למכור חמץ בלא

הגאון הרב עובדיה יוסף טולידנו שליט"א

ראש חבורת חושן משפט

במענה לאברכים החשובים

לרה"ג עוז דוד כפיר שליט"א

במה שהעיר הרב הכותב בענין "זכין" במכירת חמץ כללית הנערכת ע"י הרבנות הראשית או ע"י בד"ץ, כאשר מוכרים את חמצם של כל מי שלא מכר את חמצו, דלכאורה אין זה מועיל מאחר ואין זה מכירה מבוררת. הנה בענין זה הארכנו רב בספרנו משפט המכירה, וגם הערתי (שם עמ' מד), דדן "זכין" במכירת חמץ שייך רק כאשר אנו עושים את המכירה או את הפרחובול לאנשים מבוררים, שידועים לנו, אבל כאשר עושים את זה עבור כלל ישראל, מהיכא תיתי שיועיל הדבר, דכיצד אפשר לזכות למי שאינו יודע מי הוא ולעולם לא יתברר אצלו, ולא כתבו כן הפוסקים לגבי מכירת חמץ אלא בזמנם שבכל עיר או קהילה היה ב"ד אחד, שהיה מוכר עבור כל בני קהילתו, דשפיר י"ל שבית הדין מוכר עבור כל בני קהילתו, גם עבור מי שלא מכר להדיא. אך בזמנינו בא"י שרבו בתי הדין והרבנים המוכרים, א"כ כיצד תועיל מכירת בית דין אחד עבור זה שלא מכר, הלא אין הגוי יודע מי בכלל המכירה, ואין באפשרותו לממש את המכירה. ובכה"ג נראה דכו"ע מודו דלא מהני. ע"ש.

כדאמרינ במס' ביצה (דף טז), ובהמשך דבריו כתב עוד שם הרב המשיב להוכיח מדברי השו"ע (או"ח סי' תקכז סעי' ט) שכתב דדעת מניח בעי, אבל דעת מי שהניחו בשבילו לא בעי. ע"ש. וע"ע שם שכתב לדון באורך אם יש לדמות דין מכירת חמץ לעירוב תבשילין. ע"ש.

ובאמת שלכאורה זו ראייה ניצחת שמועיל הקנאה גם כשאין המקבל מבורר, ועיין בביאור הגר"א (חו"מ סי' קה ס"ק ז) שכתב לבאר ע"פ סוגיא זו דעירוב תבשילין, מ"ש מרן בב"י (סי' קה) דאם ביקש הלוח מחבירו לזכות עבור בעל חובו פלוני, אפילו הזוכה אינו מכיר את אותו פלוני, זכה לו. וכ"פ מרן בשו"ע (שם סעי' ג): "אם הלוח אמר לאדם אחד, זכה בחפץ זה לפלוני וכו', זכה לו. ואפילו אין הזוכה מכיר לאותו פלוני, ואין אחד מבעלי החובות יכולים לגבות מאלו שכבר זכה בהם אחר". עכ"ל. וכתב הגר"א שמקורו מהא דביצה (טז): "מכריז ר' יעקב כו' עד תחום שבת". עכ"ל. ובמסכת ביצה שם איתא: "אמר רב הונא אמר רב ערובי תבשילין צריכין דעת. פשיטא דעת מניח בעינן, דעת מי שהניחו לו בעינן או לא בעינן. תא שמע דאבוב דשמואל מערב אכולה נהרדעא. רבי אמי ורב אסי מערב אכולהו טבריא. מכריז רבי יעקב בר אידו, מי שלא הניח ערובי תבשילין, יבא ויסמוך על שלי. ועד כמה, אמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי עד תחום שבת". ע"כ. [וכתב רש"י שם (ד"ה עד): ולעומדים חוץ לתחום לא היה דעתו של מניח עליהם ולא עלו על ליבו לזכור]. ומבואר מדברי הגר"א שזה גופא דעת מרן השו"ע שמועיל לזכות לאדם לא יודע.

ברם, עיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קעג) שכתב לחלק בין הנידונים, דבשו"ע בסימן קה מדובר שאמר לחבירו לזכות ל'פלוני' רק שאין השליח יודע מי הוא אותו פלוני ולכן יכול לזכות. משא"כ באופן שמזכה למי שאינו מבורר כלל. ואע"פ שבעירוב תבשילין אין הזוכים מבוררים כלל, כתב השבט הלוי וז"ל: דעכ"פ יתברר זכיותו להם, כי כל מי ששכח עירוב תבשילין מבני העיר נתברר שהוא בכלל זכיה זו, משא"כ מ"ש ברשד"ם (שם) דלא ידוע מי יהיה כלל הזוכה ואין מן הזוכים שידוע לתבוע זכותו. עש"ב.

ולמדנו מכאן, דגם אי נימא שאין מועיל הקנאה למי שאינו מבורר, הנה באופן שיתברר לנו בהמשך מי הוא הזוכה, יועיל הדבר למפרע, ולפ"ז בין במכירת חמץ ובין בפרוזבול, כל שלאחר מכן יבואו אנשים שונים לביה"ד לשאול אודות שכחתם, הרי הוכיחו שהם אלו שביקשו לערוך עבורם את המכירה ואת הפרוזבול. וכן ראיתי בשו"ת יד שלוחה (סי' לב) שכתב, דבמי שרגיל תמיד למכור חמצו להרב, ושכח פע"א או איחר זמנו, כבר הסכימו האחרונים שיכול הרב שבעיר למכור חמצו בלי רשות בעלים מטעם זכין לאדם. ע"כ. והיינו דוקא באלו שיש להחשיבם כמבוררים, וכן יש ללמוד מדברי החלקת יעקב (או"ח סי' קצב אות ה), ועיין בזה גם בשו"ת מהר"ט (אעה"ז סימן ז ד"ה והשנית) ובכנסת הגדולה (חו"מ סי' קה הגב"ה) ובשו"ת צמח צדק (ח"ב אעה"ז סי' ערה).

ואכן, מו"ז זיע"א בספרו חזון עובדיה (פרוזבול, הלכה ט), בכלל דבריו שמועיל זכין בכתבת פרוזבול, הדגיש דהיינו לאדם שידוע למזכה, כגון קרוב משפחה או שכן וכדומה, וז"ל: "אנשים הרחוקים מהתורה והמצוות, יכול קרוב או ידיד שלהם לעשות להם פרוזבול, אפילו שלא בידיעתם, כדי שיגבו חובותיהם בהיתר שזכין לאדם שלא בפניו". עכ"ל. ועיין בהערה שציינ' לספר ארץ צבי (רום וילנא תרל"ה, סי' ג, דף ו ע"ב) ושם דיבר המחבר לגבי זכין מבורר. ע"ש.

ועיין גם בתורת ידידיה שם שסיים, בדגדגונו י"ל דלא מהני מה שכתב בשטר שמוכר לכל בני קהילתו, וז"ל: דלמא אכתי הוי חמץ שעבר עליו הפסח משום דהכא בקהילתנו עשו עוד שטר מכירה וט' בעלי בתים חתמו עליו, והא עיקר ההיתר שלי הוי משום דסומכים עלי כהנ"ל, אבל עכשיו דהיה עוד שטר מכירה, א"כ לא היו סומכים עלי כי אם החתומים בשטר המכירה שלי, א"כ אכתי הוי חמץ שעבר עליו הפסח. ע"כ. ומשמע דכיון שלא ניתן להחליט מי הם

האנשים שמכר בשבילם, בעקבות כך שיש כמה מכירות באותו מקום, לפיכך לא יועיל הזכין, אבל כל שיתברר הדבר, שפיר מהני.

וכנראה מטעם זה, כששאלו פעמים רבות את מו"ז מרן זיע"א, לאחר הפסח, אודות אנשים שונים ששכחו למכור את חמצם, לא הסכים לסמוך על המכירה שנעשתה על ידו מדין זכין לבדה, למרות שגם בשטרו היה כתוב כן, וגם בעל פה היה אומר כן לגוי, אלא רק באם עשה גם ביטול חמץ, וכמו שהבאנו בספרנו משפט המכירה (עמ' מה ועמ' תשל"ו), והיינו מהאי טעמא שאין כאן זכין מבורר.

לרה"ג יואל שעיו שליט"א - קניית חמץ בפסח

במה שדן הרב הכותב בענין חמץ שהוזמן באמצעות הרשת בימי חול המועד ע"מ שיגיע לאחר החג, עיין מה שכתבתי בזה בעניי בשו"ת משיב משפט (ח"ב סי' יב), דאמנם אי נימא שנעשה כאן קנין גמור, ידועים דברי הרמב"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ג) שכתב דאם קנה חמץ בפסח, הרי"ז לוקה משום כל יראה וכל ימצא. וכתבו האחרונים דמוכח מדבריו דהקונה חמץ בפסח, חל בו קנין, ומשי"ה לוקה. והקשו, מאי שנא משאר איסורי הנאה, דלא חל בהו קנין כלל. והאריכו למעניתם כל אחד לפי דרכו, ואכמ"ל.

אך כבר כתבתי לדון בשו"ת משיב משפט ח"א (סי' א אות ה) בתוקף הזמנה דרך האינטרנט, דלכא"ל כיצד נעשה כאן מקח, הא קנין כסף ליכא בהכי, ושאר קנייני הרשות כמשיכה, הגבהה, מסירה וכו"ב ודאי שאין כאן, שהרי החפץ לא הגיע לרשותו, והקנין היחידי שיש כאן הוא קנין סיוטמתא, דעי' במ"ש בספרנו משפט הקנין (ח"ג עמ' שצה) לבאר דהמנהג הנוהג כיום לשלם בעבור מקח בכרטיס אשראי, מאחר וכן המנהג ברור, לפיכך הרי"ז קונה כקנין סיוטמתא. ובדעת משפט שם (הע' לח) כתבנו לדון במה שנהגו להזמין מטלטלין באמצעות הטלפון ע"י מסירת פרטי הכרטיס אשראי, אם יש לזה תוקף מצד קנין סיוטמתא, דהא מח' גדולה היא בראשונים אי מהני סיוטמתא דביבור. אלא שכתבנו, דנראה דלא מבעיא לפי מה שכתבו הפוסקים שבמקום שיש מנהג ברור לגמור דעתם דביבור בלבד, אף הרא"ש מודה שמועיל דיבורם מדין סיוטמתא. אלא אף אי נימא שגם כשיש מנהג ברור לקיים עניסקא דביבור בלבד, אין מועיל סיוטמתא, היינו בכגון שהעניסקא מתחילה ונגמרת דביבור בלבד, וכאז שנהגו לגמור עניסקאות ביהלומים באמירת "מזל וברכה", אך באופן שע"פ דיבורו נעשה מעשה המחייב, וכאז דמסירת פרטי האשראי דרך הטלפון, שוב אין זה הדיבור שעליו דיברו הפוסקים שאינו מועיל מדין סיוטמתא, דמה לי מעשה מסירת הכרטיס לחיוב, ומה לי מסירת פרטי האשראי. ולכן נראה שגם זה בכלל דין סיוטמתא. וה"ה בהזמנת מטלטלין וכו"ב באמצעות האינטרנט, דאין לך סיוטמתא גדול מזה.

אלא דכ"ז כאשר במעשה ההזמנה נעשה קנין גמור ויש תוקף להזמנתו, באופן שאינם יכולים לחזור בהם אחר מעשה הקנין, וככל מעשה קנין שנעשה כדיון. אך בהזמנה באינטרנט הרי בד"כ אין כאן קנין גמור לא מצד דינא דמלכותא ולא מצד דיני ישראל, אלא רק הבעת רצון והסכמה של הקונה לקנות חפץ מסוים ולחייב בעבור זה את פרטי כרטיס האשראי שלו, אולם מצד המוכר אין כאן התחייבות גמורה לספק לו את החפץ, והכל תלוי במלאי המוצרים וכו"ב, ובכה"ג נראה דאין כאן חלות מקח בשעת ההזמנה. [עי' במשפט הקנין (ח"ג עמ' שצח) מ"ש כעין זה לגבי חושים והסכמים שאינם כתובים בלשון קנין, אלא בלשון הסכמה מצד הלוקח והמוכר לקנין]. וכיון שכן, י"ל דאין איסור כל יראה וכל ימצא בהזמנה בעלמא. אמנם ע"פ דברי השואל שנאמר לו שאין אפשרות חזרה מהמקח, משמע דבמעשה ההזמנה איכא קנין גמור גם ע"פ החוק והמנהג, ולפ"ז חשיב כקנה חמץ בפסח. וכן ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' רטז) שכתב דכל שההזמנה אינה רק בגדר התחייבות להמציא חמץ לאחר הפסח, אלא בגדר קנין ונעשה שלו מיד כמנהג הסוחרים, א"כ י"ל דאסור

משום דהוי עכשיו לאחר זמן כחמצו ממש. ע"כ.

אולם לכאורה יש מקום לומר דאין כאן קנין גמור בחפץ מסוים, שהרי על פי החוק והמנהג יש בידו להחליף את המוצרים וכו"ב, ואין כאן אלא התחייבות כלפי החברה לרכוש מהם בסכום זה. וכן התחייבות של המוכר לספק את הסחורה, אך אין כאן קנין גמור. וכעין זה ראיתי שכתב בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' יג אות ג) וז"ל: אבל מ"מ, מי שיש לו שלוסס [נראה שהוא סוג של חוזה לרכישת חמץ] של חמץ עוד מקודם הפסח, וזמן לקיחת החמץ יהיה אחר הפסח [או אפילו בפסח רק שאינו לוקוח בפסח], נראה דא"צ למוכרו קודם הפסח לעכ"ו, כיון שאינו עושה מעשה כלל בפסח יש להקל, וכן הוריתי לשואל אחד במונקאטש, ובפרט כי המכירה בזה קשה קצת, דהשלוסס הנ"ל הוא רק כמו שט"ח על חבירו שחייב לו זו הסחורה, וא"כ יש לו דין אותיות, ואין אותיות נקנות אלא בכתובה ומסירה, ושייכו ביה הדינים המבו' בחו"מ סי' סו לענין איך מקנין השטרות. עכ"ל. ונראה טעמו משום שאין כאן קניה גמורה לחמץ, אלא רק הזמנה בעלמא, ולא חשיב אלא כשט"ח שחייב לו זה סחורה. ואמנם איהו מיירי בענין הזמנה שנעשתה קודם הפסח, אך מ"מ לפי מה שכתב בטעמו, הוא הדין והוא הטעם גם בהזמנה שנעשתה בחו"מ פסח גופיה.

וכן מצאתי כיו"ב בשו"ת ארץ צבי (פרומר, סי' סה דף ע"א ד"ה והנה), דעי"ש שהביא לדברי הרא"ש (בכורות י:) שכתב, דאף דפטר חמור גם הנאת דמיו אסור, היינו כגון דמזבן ליה למאן דלא ידע שהוא פטר חמור וקשקיל מיניה כנגד כולו, אבל למשקל מיניה מה דשוה טפי מַשְׁקָה קטן שהלוקח זקוק לפרוע עליו דמיו, שפיר דמי. ע"כ. ומבואר מדבריו שמותר לכתחילה למוכרו עתה ולמשקל מה דביני וביני, ואף דעתה הוא אסור בהנאה, צ"ל דמוכרו עתה שיחול ע"י אחר פדיה, ואז יהיה מותר בהנאה, ועי"כ שרי גם עתה לקחת דמיו, כיון דבעד היתר הנאה הוא לוקח דמים. וכתב הארץ צבי, וז"ל: ומה למדתי להלכה ולא למעשה, במה שנשאלתי אם מותר לעשות באשטעלינג [הזמנה] בחו"מ פסח בפאבריק שמרים שישלח לו שמרים לאחר הפסח, אם אזלי' בתר שעת מעשה קנין שהוא זמן איסור הנאה, או בתר חלות שהוא שעת היתר הנאה וכו', ונלע"ד דמעיקר הדין שרי, דאיסור "ממצא חפצין" לא שייך רק במלאכה ולא באיסור חמץ, וכעין זה מב' בשבת (קיד): דמותר להכין ביוה"כ"פ לאכול במוצאי יוה"כ, הנה דאין בזה איסור ממצא חפצין, כן לענין איסור פרקמטיא בחו"מ נראה מש"ס (מו"ק יג). דליכא איסור ממצא חפצין, וכ"ה בשו"ע (סי' תקמ"ג), וכ"מ להדיא בט"ז (סי' תקל"ט ס"ק ה). גם בד"מ (וי"ד סי' שפ ס"ק ט) בשם המרדכי מפורש להיתר, ולא נשאר רק מצד איסורי הנאה, ולענין זה יש לנו ראייה מרא"ש בכורות הנ"ל דאם עושה הקנין בשעת איסור הנאה שיחול בשעת היתר, אין דבר, וז"ל: דאף דנהנה עתה בפסח, מ"מ הרי נהנה מחמץ לאחר הפסח, דהרי נוטל המעות בסיבת שהלוקח קונה ממנו חמץ לאחר הפסח, והוי כנהנה מהיתר הנאה, והוא דומה למי שדר באירופא, דשם מתחיל חצות ערב פסח איזה שעות קודם אמעריקא, ויש לו חמץ באמעריקא, אפשר דשרי למוכרו לנכרי פה, דחשיב נהנה מהיתר, כיון דלוקח מעות בעד חמץ שמונח באמעריקא במקום שעדיין לא חל איסור חמץ, ומדברי רא"ש הנ"ל יש ללמוד זה, דהזמן והמקום א' הם, וכמו דמותר למכור או לקנות חמץ בזמן איסור שיחול בזמן היתר, מחמת דקונה חמץ של זמן היתר, ה"נ מותר למכור חמץ במקום איסור מחשש שהחמץ הוא במקום היתר. עכ"ל. ודו"ק היטב. ואמנם מה שכתב לענין חמץ שנמצא במקורא שעדיין לא חל שם איסור חמץ, כבר נחלקו בזה האחרונים אם אזלינן בתר מקום הבעלים או בתר מקום החמץ, והבאתי מחלוקתם במשפט המכירה (עמ' ריח ועמ' תש). אך מ"מ מבואר מדבריו דמה שהוזמן הדבר בחו"מ, אינו נאסר משום כך.

ועוד, דהא חמץ זה כל עוד לא הגיע לרשות המזמין, באחריות הגוי הוא, ואם ייפסד, הפסד של הגוי הוא, וכיון שכן, י"ל שאין לישראל איסור הנאה ממנו. וכבר הזכירו



ותי' הר"ן, דפועל גזרו שכירות אטו מכר הנפרע לאלתר, ואע"ג דכל שכירות אשראי היא, לא משמע ליה לאנשי הכי, ורוצה בקיומו נמי דאסור היינו משום דאנן מחמירין ורואין כאילו ישראל הוא מחליף, אבל במכר גמור שהוא בהקפה ואין כאן דין חילופי איסור הנאה, כיון דקנה עכו"ם מעיקרא ולא מיחד שעבודא מינכרא מילתא ולא גזרי, ואינו אסור לא משום רוצה בקיומו ולא משום משתכר באיסור הנאה, כיון דלא מיחד שעבודיה. ע"ש. וסיים מהר"ע בלום, וז"ל: וה"נ בנ"ד כיון דמכר גמור הוא ולא קנה עדיין עד אחר הפסח, וגם לא מיחד קנייתו, ויכול המוכר להחליף באחר ממין זה, דמש"ה אינו עובר בבי, לא גזרי ביה משום רוצה בקיומו ומשום משתכר באיסור. עכ"ל. ולדבריו גם בנ"ד י"ל דאין בזה משום רוצה בקיומו, כיון שאין כאן דבר מסוים שרוצה בו. וע"ע בזה בשו"ת חלק לוי (חאו"ח סי' קמט).

לרה"ג שמעון נתנאל אלמקיים שליט"א

ראה מה שכתבנו בזה בספרנו משפט השכירות (ח"א עמ' תרכח).

הרב משה מלכה בתגובה

למאמרו של הרב הדר יהודה גבאי (ירחון י')

לגבי מה שכתבת בשם הגר"מ שטרנבוך טעם חדש למה הבכורות מתענים בערב הפסח, והוא כדי שלא יתעורר ח"ו קיטרום עליהם מדוע הפסידו קדושתם בחטא העגל, דהנה ידוע שבגלל חטא העגל העביר הקב"ה את העבודה מהבכורות, ללויים. וז"ל צמים בכדי להורות ששבו בתשובה ומוכנים להיות עובדי השם במקדש ע"כ.

ונוראות נפלאות על ביאור זה, דא"כ איך אנו רואים מעשים בכל יום בכורות ממשפחות כהן ולוי שמתענים בערב פסח. דהנה מצד זה שהם באים משבט לוי וזכו בעבודה, אין להם לדאוג מדוע הפסידו קדושתם בחטא העגל, שהרי באמת לא הפסידו כלום אלא אדרבא הרוויחו. ודוחק לומר שהם צריכים להתענות מצד שהם בכורות על אף שהם באים משבט לוי שהרי לפי טעם הצום הנ"ל, עיקר הסיבה לא שייכת בכה"ג כלל וכלל. וצ"ע.

הרב אליהו יודי בתגובה

למאמרו של הרב יוסף חיים קוסקס (ירחון י')

במה שדן הרב יוסף חיים קוסקס גבי גבאי צדקה שפשע בשמירת הממון ואיכדם, והסיק דחייב לצאת ידי שמים וכמשי"כ בפת"ש. הנה יענין בשו"ת אור לציון (ח"א סימן ז) שנשאל מהגאון ר' נתן סאלם שהיה גבאי צדקה בשאלה זו. ושם פסק דאין בזה חיוב אפילו לצאת ידי שמים. דיש בזה ס"ס, ספק דשמא הלכה בפירוש הסוגיא כהמרדכי דהפטור אינו משום ממון שאין לו תובעים, אלא משום גזה"כ, ולפ"ז פטור אף לצאת ידי שמים. ואף את"ל דהלכה כפירש"י, אפשר במזיק מתנות כהונה הלכה כהר"ן שפטור לצי"ש, ואף את"ל שהלכה כהרא"ש וכמו שפסק הש"ע, אפשר שזהו דווקא במזיק, אבל במי שפשע בשמירה פטור אף בדיני שמים. ואף שקיי"ל שפוסקים כמרן, ידוע שעושים ס"ס גם נגד מרן. וע"ש עוד. וכן מצאתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן קלח) שכתב שאין חייב לצי"ש. ע"ש עוד. וממילא יכול לומר קים לי כפוסקים אלו.

ובענין מה שדן דהוי שומר עד פורים. יש להעיר דיש הסוברים שאין דין שמירה בשטרות שבימינו דדינם כאין גופן ממון, ויכול לומר קים לי כסברות אלו. שו"מ ליד ידי הרב עמרם שכטר במאמרו שדן בזה גלייה לדריעה ונפל נהורא בבי מדרשא. יעניין בדבריו שם ותורה נחת. ורק יש להעיר דלפי הנראה אין מנהג בתי דינים לפסוק כהחתם סופר, והו"ל קים לי נגד מנהג. וכאן עמד קנה. ובכתובים הארכת.

בלא התנה, אכן לכתחילה כיון דפסק הטור כדעת הראב"ה דבעי' התנה דוקא, וכ"פ השו"ע (סי' תנ"ב), א"כ מכ"ש דאסור לקנות בפסח. עכ"ל. וענין לו עוד שם (סו"ט פג).

וכענין זה כתב גם בשו"ת חסד לאברהם (תאומים מהדו"ק או"ח סי' לו ד"ה והשנית), לענין קניית חמץ קודם הפסח בכדי שיביאנו לו אחר הפסח, וז"ל: והשנית אשר דרש בא' שעשה מקח עם חבירו קודם פסח על י"ש במקח הקצוב, והתחייב א"ע שיתן לו הי"ש בר"ח אייר, אי צריך הקונה למכרו לעכו"ם קודם פסח משום בל יראה, כמו במפקיד חמץ אצל חבירו, הדבר פשוט שהדין עם כת"ר דאין עליו שום חיוב בזה, דהואיל ולא קנה ממנו י"ש מיחד שיתן לו י"ש זה דוקא, והרשות בידו למכור י"ש שיש לו וליתן לו י"ש אחר שיקנה עד ר"ח אייר, הוי ממש כפוסק על השער שכתבו התוס' (ב"מ סד: ד"ה האי) שהרשות בידו לאלולם וליתן לו אחרים, א"כ לא דמי כלל לפקדון, דאף שקיבל עליו הנפקד אחריות, מ"מ כ"ז שהוא בעין, ברשותיה דמפקיד קאי, לא מבעיא למ"ד דשומר אינו חייב רק משעת פשיעה, או שעת גניבה, פשיטא דכ"ז שהוא בעין ברשות בעלים קאי, אלא אפי' למ"ד משעת משיכה, כבר כתב הריטב"א ז"ל (הובא באס"ד למס' ב"מ צח) דלאו דמחייב איזה חיוב לאלתר, דודאי כ"ז שהוא בעין, ברשותיה דמפקיד קאי, אלא לומר דכי נגנבה או נאנסה משתעבד נכסי למפרע משעת משיכה, עש"ה, ולהכי שפיר עובר המפקיד, דחמץ ברשותיה קאי, והוא בעלים ידיה, משא"כ בזה שאינו שלו כלל, ואף בעודו בעין, רשאי ליתן לו אחר. הגע עצמך, המלוה לחבירו ככר חמץ קודם פסח והוא חייב לשלם לו ככר אחר פסח, כמבואר בר"ס ת"ג, היעלה על הדעת שהמלוה צריך למכור חובו לנכרי שלא יעבור בבי, אי"ז אלא תמהון. עכ"ל.

ומצאתי שכן כתב להדיא גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רכה), לענין אחד שהזמין חמץ בפסח מסוחר גוי בקנין סיטומתא, כדי שישלחם לו אחר הפסח, וז"ל: מיהו אפי' בכה"ג אם אין הסיטומתא על דבר ידוע, וחפץ שכבר בעולם וברשותו, או אפי' הוא ברשותו, אלא שאינו מוכר ליתן לו דוקא אותו חפץ, אלא דצריך ליתן לו מין הזה, נראה דלא שייך בו קנין, ולא עדיף מקנין כסף למ"ד כסף קונה, ואפ"ה אם אינו קונה חפץ ההוא, אלא מאותו המין, ויכול ליתן לו חפץ אחר ממין הזה, דכבר כתבנו דבכה"ג לא קנה אותו הדבר, אלא אם חייב עצמו בשטר שאם יחזור חייב לשלם הריחוק, הוא רק חיוב ממון ושעבוד שנשתעבד. ע"כ. וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (תליתאי, או"ח סי' מד) לענין קנין סיטומתא, דכיון שאינו מסוים, ויכול ליתן ממקום שירצה, אין כאן קנין ולא חשיב כבשרותו, כמ"ש בחו"מ (סי' רט), ושכן מסקנת שו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רכה) דאינו עובר עליו בבל יראה. ע"ש. וכ"כ גם בשו"ת מהר"א הלוי איטינגא (ח"ב סי' קא), ע"ש. וע"ע בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קנה דף עו ע"ג).

ואמנם ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (שטרנבוך, ח"ב סי' רטז) שכתב, דאף שהוא רק בגדר הזמנה לבד, ואין כאן זכות בחמץ מסוים כלל, אלא רק התחייבות המוכר להמציא לו חמץ, מ"מ יש לדון דאסור משום חומרא דפסח, וכענין דאשכחן במתנה ע"מ להחזיר, אך גם שם סיים דאפשר שאין לנו לחדש חומרא מדעתינו, ושכן המנהג פשוט להקל בזה, וכן מבוי' במשנה ברורה (סי' תמח ס"ק יח) בשם האחרונים, שמותר לאדם לומר לנכרי: הן לא חמץ זה, ותתן לי לאחר הפסח חמץ אחר. והיינו דעל התחייבות הנכרי בחמץ שאינו מבורר, מותר. ע"כ.

השתא דאתינן להכי, נראה שגם רוצה בקיומו לא שייך בהכי, וכן כתב בשו"ת מהרי"ץ (ווינברגר, או"ח סי' לח ד"ה והנה עד כה), וגם השואל שם מהר"ע בלום כתב כן, דבכה"ג שקונה דבר שאינו מסוים, אלא רק ממין מסוים, נראה דלא שייך בזה רוצה בקיומו, דהנה התוס' (ע"ז סב) והראשונים שם כתבו, דבמוכר יין נסך או ע"ז בהקפה, ולאחר שמשך הנכרי וקנה משלם, הדמים מותרים ואינם חליפי ע"ז. ותמה בחי' הרמב"ן, הא אפי' שטר פועל אסור, משום משתכר באיסורי הנאה, ועוד, הא רוצה בקיומו אסור.

סברא זו רבים מהאחרונים בתוך דבריהם, כיעוי' בשו"ת מהרי"א הלוי איטינגא (ח"ב סי' קא), וכן הזכיר בתו"ד בשו"ת עמודי אור (סי' טז) דכיון שאחריותו על הגוי, ואי מגניב או מתביד, פסידא דעכו"מ ז' בעליו הוא.

זאת ועוד, והוא העיקר, דהא בד"כ אין ההזמנה לגבי מוצר מסוים שיש לבעה"ב רק אחד ממנו, ועליו דוקא נתכוונו הלוקח והמוכר, אלא למין מסוים, מוצר פלוני, וכגון פסטה, או לחם וכו', וכזה יש למוכר הרבה במחסניו, וזה קי"ל דהוי קנין ע"ד שאינו מסוים, דרבים מהפוסקים כתבו שאינו מועיל אף בקנין סיטומתא (עי' מ"ש בזה במשפט הקנין ח"ג עמ' שנג).

וכיו"ב כתב בשערי תשובה משם שו"ת פנים מאירות (ח"א סי' מו) באחד שהיה לו חתיכת פשתן, ובערב פסח אחר חצות השנה עצמו עם הנכרי שיתן לו עבורו ו' זהובים ומידה י"ש, ושכח שהוא ערב פסח, ומשך העכו"ם את הפשתן לביתו, ושוב נזכר שהוא ערב פסח, ושאל אם מותר להמתין עד אחר הפסח ויקבל ממנו, או אסור להמתין, וצריך לקבל ממנו מיד ולשפכו. והפמ"א שם דן מדין קנין בטעות. ובשערי תשובה כתב ע"ד עוד וז"ל: ולענ"ד באם הי"ש אינו בעין ביד הנכרי בשעת החליפין, או אפילו אם היה בעין אלא שלא הראה לו על י"ש, זה לא שייך מ"ש הפמ"א דכשמשך הפשתן נקנה הי"ש בכל מקום שהוא, כיון שאין הי"ש מסוים בפני עצמו, ואם היה המדה י"ש בבית הנכרי בעין מסוים לעצמו גם כן, אין מקום שיקנה ישראל אותה, אם לא כשאמר לו שמחליף על מדה של י"ש שיש לו בביתו, שאז נופל עליו דין קנין חליפין, ואם נשפך אח"כ ההפסד של ישראל, משא"כ כשאינו מראה לו עליו, רק הוא התחייב א"ע מדה י"ש סתם, פשיטא דלא נקנה כלל, רק חיובא עליה דנכרי רמי, ואם כן אין איסור לקבלו אחר הפסח. עכ"ל.

ואינה ה' לידי ומצאתי ממש כדבר הזה בשו"ת בית שלמה (דרימר, או"ח סי' פב) וז"ל: וע"ד שאלתו שבמקומו נוהגין כמה סוחרים לקנות בחו"מ פסח י"ש אצל האדונים ע"ד שהאדון יחזיקו עוד חודש ימים ואח"כ יקבלו הקונה, וכת"ר הרעיש לאיסור, דאף דהיי"ש עומד כל ימי הפסח אצל הנכרי ובאחריותו, מ"מ הא אף בישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי וקיבל הנכרי אחריות, עובר עליו מה"ת לדעת הרמב"ם, ופסק כן בשו"ע (סו"ס תמ), מכ"ש שקונה הי"ש בפסח לדעת הרמב"ם אדרבה רק בכה"ג, וכתב כת"ר צד היתר משום שהישראל לא סיים מקחו ולא הראה לו האדון הי"ש, רק קונה אותו על נסיון הגראד ויכול הנכרי ליתן לו מאיזה י"ש שירצה רק שיהיה כפי הגראד, והביא ד' הפ"י החדשות (סי' יד) ש' דמה שהתירו הגמ"י בחק הכומרים משום שאינו מקבל הכרות בפסח, ופשיטא דגוי שחייב לישראל חמץ שאינו עובר עליו כיון דלא זכה בו ישראל מעולם, וכו'. ע"כ. והשיב לו הבית שלמה בזה"ל: והנה כבר כתבתי בכמה תשובות דמסחרים אלו הנהוגות עכשיו שקונים מאדונים או מישראלים שיש להם גראלניס כמה מאות או אלפים הין י"ש ואין המוכר מסיים דבר הנמכר להלוקח, רק שקונה מאתו על חשבון הגראד, דאין להלוקח קנין עצמי בהי"ש שקנה, ומש"ה האחריות מן הי"ש כל זמן שלא קיבלו להלוקח, על המוכר, ולא מטעם שקיבל עליו המוכר האחריות בפ"י, רק אף בסתם האחריות על המוכר, דכן המנהג פשוט. ואם היה להלוקח קנין עצמי בהי"ש, הוי הדין דההיקז לפי חשבון, כמ"ש התוס' והרא"ש והר"ן בגיטין (דף סו) בעובדא דגנובא, וכ"פ בשו"ע (חו"מ סי' רנג סע"ג), וע"ש בהגהת הרמ"א, אלא על כרחך דהיינו טעמא דבמסחרים כאלו הנהוגים, אין להלוקח קנין עצמי בהי"ש קודם שמקבלו, רק חיובא רמי אהמוכר ליתנו בכך כו"כ ועל הלוקח לקבלו וכו'. ומכ"ש בקניית הי"ש דהקפידא הוא רק על הגראד, ע"כ ברור שבקניית אלו קודם שקיבל הלוקח, אין להלוקח בהם קנין עצמי, רק מתורת חיוב הוא וכו', וא"כ אין כאן משום ב", משום דלא נקנה לו גוף החמץ, רק המוכר את עצמו, ודומה לחק הכומרים ולישראל שמקבל מעכו"ם ככרות ברבית דפסק הב"ח והאחרונים להקל בדיעבד אף

שהשמחה במעונם

ברכת מזל טוב חמה ולבבית לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב אליאב קציר ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב דוד בוגנים ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יוסף יפרח ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יזדי אליהו ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב דניאל רוזנטל ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב יגודיוב איתמר ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב אריאל יוחנן ורעייתו מנב"ת
להולדת הבת
הרב מרדכי נטף ורעייתו מנב"ת
בהכנס בנם בנועם עול מצוות

הרב דוד אלול ורעייתו מנב"ת
להולדת התאומים, בן ובת
הרב דוד גבאי ורעייתו מנב"ת
להולדת התאומות
הרב ראובן הורביץ ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב אלעזר כהן ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב דניאל יגודיוב ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב איידן אליה ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב אלחנן בדיל ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן
הרב יצחק פרץ ורעייתו מנב"ת
להולדת הבן

אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה

מזלא טבא וגדיא יאה

להני צורבי דרבנן חברי בית המדרש דהכא, דשייפי עיילי ושייפי נפקי העמלים תדיר באורייתא קדישתא, וזכו להתעטר בכתרם של חכמים והוסמכו לרבנים במבחני הרבנות בתעודות כושר לרבני שכונה ורבני עיר

איישר חילם לאודייתא

כמו גם בני חבורתא קדישתא 'חושן משפט' פה בבית מדרשנו שנמנו וגמרו חלק חושן משפט ג', ועברו בהצלחה את מבחני הסמיכה ברה"ר,

והניפו כחם שנית על יד מרן הגאון הגדול רבי אשר זי"ס שליט"א גאב"ד דרכי תורה

איישר חילם לאודייתא

יהי רצון שיפוצו מעיינותם חוצה ויזכו לכהן פאר במזרחת של תורה להורות ולדון לבית ישראל, בנעימות וסבר פנים, להנעים מיקרה של תורה לכל תפוצות ישראל, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, שמחות רון וגיל כל הימים

הקובץ הבא

יראה אור לקראת חודש שבט הבעל"ט, ויעסוק בעניני ט"ו בשבט

נושאי הגליון הבא: ט"ו בשבט בהלכה ובאגדה | מצוות התלויות בארץ | ברכות | שבת שהיה והטמנה | שבת שאר ענינים

בבא בתרא | סנהדרין | חושן משפט | פסח | אקטואליה בהלכה | תגובות לקבצים קודמים

ניתן להגיש בתיבת המערכת במייל Toratsm42@gmail.com או במחשב הדרומי (השחור)

בתיקית 'ירחון י"ב ט"ו בשבט תשפ"ה' מועד אחרון להגשה ר"ח שבט תשפ"ה

נא הקפידו על כתיבה על פי הכללים!