

ב"ה  
שנה לב  
**גליון ג (קפט)**  
שבט - אדר תשע"ז

# קובץ בית אהרן וישראל

---

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

---

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
עיה"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתבתא דרבי יוחנן" – טבריה

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –  
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –  
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –  
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" –  
רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –  
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –  
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" –  
ירושלים

# התוכן

## עמוד

## גנוזות

ה	רבי חיים פיפאני זלה"ה מחכמי קושטא ועיה"ק ירושלים ת"ו ( - ת"פ - )	ליקוט חידושים
יג	רבי מיכל שייאר זצ"ל אב"ד מנהיים (תצ"ט - תקס"ט)	דרוש לפר' תצוה
כא	רבי שמואל העליר זצ"ל רב ואב"ד עיה"ק צפת ת"ו (תקמ"ו - תרמ"ד)	הערות על טור יורה דעה ח"ב

## חידושי תורה

כז	הרב יעקב דוד אילן ר"מ ישיבת כנסת יצחק חדרה מח"ס 'משאת יד'	בגדר חיוב מזונות אשתו
לד	הרב צבי אלימלך גוטליב ירושת"ו	דין הרכבה והברכה בערלה
לט	הרב מיכאל ספראי ירושת"ו	מגילה בזמנה בעשרה
מב	משה צבי ברנד ישיבת קרלין סטאלין, ביתר עילית	בסוגיא דטלאים כדמעיקרא ב"ק ס"ה ע"א

## בירורי הלכה

מז	הרב דוד בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן מח"ס משפט המזיק	הצעת פתרון הלכתי לתופעת צריבת דיסקים והעתקת תוכנות
עט	הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א	הסכמה על הנ"ל
פ	הרב אברהם הירשמן קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין חיוב הרהור באנוס שאינו יכול לדבר שיטות האחרונים וביאור דעת השועה"ר
קא	הרב יעקב ישראל ווייסמאנדל ר"מ בישיבת תורת חמ"ד, נייטרא	דין שאלת טל ומטר לבן חו"ל הנמצא בא"י אחר ז' חשון ודעתו לחזור קודם ס' יום לתקופת תשרי
קו	הרב לוי יצחק הכהן רפפורט ר"כ 'שבת בשבתו'	השימוש בשבת בקומקום חשמלי מתוצרת 'קנדי'

מס דירה שלישית ובדין אומדנא בשכירות	הרב חנוך וסרצוג	קכב
	ר"מ בכולל בית תלמוד להוראה, ב"ב	
	מח"ס 'טעם המשפט'	
בדין טלטול והנאה בדבר שיש לו מתירין	הרב יעקב אקער	קמד
	בית מדרש להשתלמות בהוראה 'אור ישראל'	
	קרלין סטאלין ביתר ת"ו	

## לשון חכמים

קם רבה ושחטיה לרבי זירא	הרב ישראל דנדרוביץ	קנג
	ראש בית המדרש 'באר האבות'	
	מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	

## הערות

קנט

מלואים ומקורות נוספים בענין שומת נזק העומד לתיקון - הרב מנחם זילברברג / תגובה על הנ"ל - הרב דוד רייזל, מח"ס משפט המזיק, בית אולפנא דר"י, ירושת"ו / בעניין מקוה של טבילת כלים - הרב בן ציון בכצ'יק, רב ומו"צ, בני ברק / בענין סידור בעל התניא - הרב ד. שרייבר, תל אביב / במנהג להדליק נרות יום טוב באמצע הברכה - הרב יואל עהרנרייך, סטאלין קארלין, מודיעין עילית / על כינוי בן אח או בן אחות בשם 'נכד' - הרב צבי ישי דמן / הערה בענין הנ"ל - המערכת / בענין איסור 'לא תסור' ומצוות 'ועשית ככל אשר יורוך' - הרב ש. ח. אומן, מודיעין עילית / בענין הנ"ל - הרב דוד רייזל / הנאה ממעשה שבת במקום ספק - הרב שמעון בוסידאן, ר"כ ברמת השרון / בדעת הנתיחה"מ בדין גונב מן הגנב - שלום מרדכי הלר, יש"ג בית אהרן וישראל, ביתר עילית

## כתבים

עוללות מפרקי תולדה ועיון	הרב אברהם אביש שור	קעט
במשנת קרלין סטולין (ח)		
יא. שיחה בענין תשובה ממרן אדמוה"ז שהתגלגלה לפולין		

# גנוזות

## רבי חיים פיפאני זלה"ה

'החכם השלם עצום ורב' (הרב חיד"א ז"ל, ס' פני דוד פר' וירא) 'גם שב גם ישיש' (שם פר' בראשית) רבינו חיים פיפאני ז"ל, מגדולי וחכמי דורו היה. [וט"ס נפלה בס' מצא חן (פ"ג מהל' ציצית) בשם מהר"ח 'פיפאניאל'. וראה בס' צל הכסף (חו"מ סי' לט דף קלו, ד. קלח, ב) בשם מהר"ח פיפאנו].

בשנת תק"נ הדפיס הרב חיד"א ז"ל בליוורנו את ספרו 'פתח עינים', ושם כתב: 'זוה לי יותר מארבעים שנה ששמעתי מהחכם השלם עצום ורב כמוהר"ר חיים פיפאני זלה"ה מידי עלותו בהר הקודש בירושלים ת"ו'. ונמצא ששנת עלייתו לארץ הקודש בסביבות שנת תק"י.

הרב חיד"א ז"ל (ס' פני דוד פר' דברים) שיקע בדבריו גם מה ששמע מפיו בשם חכמי דורו, כהג"ר אהרן ששון ז"ל בן אחותו של בעל כנסת הגדולה, בעל הקונ' 'הן ישלח' המוזכר במשנה למלך (ריש הל' נערה בתולה, רפי"ח מהל' איסור"ב, שם הל' ב), וכן מה שמסר בשם חכמי קושטא (פני דוד פר' וירא).

מתלמידיו יש לציין את החכם רבי יצחק ב"ר שמריה ארגואיטי ז"ל, אשר זכה ליצק מים גם על ידי הגאון הנודע בשערים רבי יצחק בכ"ר דוד ז"ל בעל הדברי אמת, שבחיבורו ילקוט מעם לועז (פר' ואתחנן) מביא דבר שמועה מפיו.

לפנינו מעט משמועותיו אשר נדפסו בשמו בספרי חכמי דורו, בתוספת הערות והארות להגדיל תורה להאדירה, מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת 'בנין אב' בעיה"ק ירושלים תובכ"א.

## לקט חידושים

### כל המקבל פני זקן כאילו מקבל פני השכינה

"ותלך לדרוש את ה'." <sup>1</sup> ה"ר חיים פיפאני, וכי היכן היו בתי כנסיות ובתי מדרשות, והלא לא היה שם אלא מדרשו של שם ועבר, אלא מלמד שכל <sup>2</sup> המקבל פני זקן כאילו מקבל פני שכינה. <sup>3</sup> ותמה מאי מקשה, כיון שהיה שם מדרש שם ועבר סגי, ושם 'ותלך לדרוש' <sup>4</sup>. ועוד אלא מלמד, אם קושיא ליתא.

1 בראשית כה, כב.

2 ראה בס' חכמה מאין (דרוש כ"א להספד דף נו, ג) מש"כ לדקדק תיבת 'כל', דאף הרואה פני חכם דרך זכויות מעלתו כאילו מקבל פני שכינה.

3 ב"ר פס"ג, ו.

4 וכן הקשה הג"ר שלמה לניאדו ז"ל (המעלות לשלמה פר' תולדות): כל חכמי לב יתמהו בזה המאמר כי לא ידעו מהו ולא ידעי מאי קאמרי רבנן, דמשמע דאילו היה בתי כנסיות ובתי מדרשות חוץ משל עבר הוה

ופירש הוא ז"ל בההיא דכל ההולך מבית הכנסת לבית המדרש זוכה ורואה פני שכינה.<sup>5</sup> נמצא כדי לזכות לפני שכינה צריך שילך מבית הכנסת לבית המדרש או לשני בתי כנסיות. וההיא דקאמר 'לדרוש את ה', שרצונו לומר להקביל פני שכינה, לכך הוקשה לב"ה והלא לא היה שם אלא מדרש אחד של שם ועבר, ולהקביל פני שכינה שני מדרשות צריך, או בית הכנסת ובית המדרש.

לזה משיב כהוגן, דע שכאן יש מעלה אחרת, שהוא להקביל פני זקן, דכל המקביל פני זקן כאילו מקביל פני שכינה.<sup>6</sup> והו' 'את ה', כההיא ד'את ה' אלהיך', ודו"ק<sup>8</sup>.

(כ"ק הרב חיד"א ז"ל, חומש החיד"א פר' תולדות)

### בענין יעקב אבינו ע"ה היאך נשא ב' אחיות

"פ"ק רחולין דף יז, א בעי רב ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו, אליבא דר' עקיבא דאמר בשר נחירה הותר להן לישראל במדבר, מי אמרינן כיון דאשתרי אשתרי או לא, וסלקא הבעיא בתיקו.

ניחא ליה מה שאמר ותלך לדרוש את ה', והשתא שצריך לומר שהוא מדרשו של עבר קשה ליה, ומאי ריעותיה של מדרשו של עבר שלא יצדק בו לומר לדרוש את ה'. וכן הקשו מהר"י קובו ז"ל (גבעות עולם פר' תולדות) והג"ר אליהו דוויק הכהן ז"ל (ברכת אליהו פר' תולדות) והג"ר אברהם מונסונייגו ז"ל (שירי מצוה פר' תולדות). ובס' אגרא דכלה (פר' תולדות) ביאר דהיינו טעמא דתיבת 'לדרוש' היינו דבר הצריך דרישה וחקירה באיזה מקום הוא, ובשלמא אם היו הרבה בתי כנסיות ובתי מדרשות בעולם שייך דרישה וחקירה באיזה מקום השראת השכינה ביותר והצדיקים שבו ביותר בעלי מדע ורוח הקודש, משא"כ כעת שלא היה בעולם רק מדרש שם ועבר ומקומו ידוע לכל העולם, לא היה לו לומר לשון 'לדרוש' רק ותלך 'לשאול' את ה', אלא ללמדך שכל מי שהוא מקביל וכו'. [וע"ש מש"כ לבאר עוד בזה]. וכיו"ב כזה הג"ר חיים חזן ז"ל (שנות חיים), ע"ש.

5 ברכות סד, א.

6 וכ"כ הג"ר יצחק חנן ז"ל מסלוניקי (ס' בני יצחק פר' תולדות) בשם הר"י אשל ז"ל. וכ"כ הג"ר יעקב בטאן ז"ל (מחז"ר מארכאש) בחי' עה"ת. וכ"כ בס' ויאסוף דוד ששמע מפה קדוש מהר"א ששון ז"ל. וכ"כ הג"ר אליהו ברוך מאני ז"ל (ס' ברוך אברהם פר' תולדות) ששמע בשם החכם ה"ר אברהם לוי שליח ארץ ישראל. וכ"כ בס' אוצר יד החיים (פר' תולדות). וכ"כ הג"ר מאיר שפירא ז"ל (אמרי דעת פר' תולדות) ובקובץ אוצרות ירושלים (יט עמ' שיד) בשם האדמו"ר מהר"ד ז"ל מבעלזא.

7 דברים ו, יג.

8 והג"ר יהודה בירדוגו ז"ל בעל המים עמוקים (ס' מקוה המים) כתב ע"ד המדרש הנ"ל: בזה צווחו קמאי ובתראי, ולי הדבר פשוט ומבואר, דהנה בעל המאמר קשה לו ממה נפשך האי לדרוש את ה' מאי פירושה. אילימא להתפלל כמד"א ויירשו בני ישראל את ה', קשה וכי בתי כנסיות ובתי מדרשות היו באותם הימים קבועים להתפלל. רהגם שהיה להם לשם ועבר, לא היה קבוע לתפילה לרבים ולא היה אלא מדרש של יחיד. וכי תימא דהאי 'לדרוש' פירושו לבקש ולשאול, מאי 'את ה'', הרי מלא כל הארץ כבודו. אלא צריך לומר שהלכה אצל שם שהיה נביא דאיכא גביה רוח הקודש. א"כ אכתי מאי ה'', הוה ליה למימר לדרוש את שם. ומשני הכי נמי 'את שם', ומאי דקאמר 'את ה'', ללמדך שהמקביל פני זקן וכו'. [והכתוב 'ויירשו בני ישראל וגו', לע"ע ל"מ]. ובס' שירי מצוה ביאר דנראה דבעל המאמר הוקשה לו מלת 'את', דכל אתין ריבויין. ובשלמא אם היו כנסיות ומדרשות הרבה ניחא, אבל בשלא היה שם כי אם מדרש אחד אם כן מאי 'את'. ותירץ דבמדרש א' נמי מרבה פני זקן עם פני שכינה. אבל לפי מה שפירש רש"י בויאמר ה' לה על ידי שם בן נח משמע שעדיין שם קיים. ואפשר שכל בתי מדרשות קדושה אחת הן, ולא מיתרצא מלת 'את' כי אם בשנאמר ששני מיני קדושות היו שם, לא כן קדושה אחת אפי' מאה חשובין כאחת. וע"ע בס' מלאכת הקודש ובס' פרי עץ הגן ובדמשק אליעזר (להג"ר אליעזר דן רלב"ג ז"ל) מש"כ לבאר דברי המדרש.

הקשה הרב הגדול חיים פיפאני, דליפשוט מיעקב שנשא שתי אחיות, והקשה הרמב"ן ז"ל<sup>9</sup> איך יעקב אבינו שקיים כל התורה כולה נשא שתי אחיות, ותירץ שיעקב אבינו נשא אותם בחו"ל שהוא מותר, עיין שם באורך. וא"כ תפשוט מינה דכיון דאשתרי אשתרי, דאל"כ כיון שנכנס יעקב לא"י היה לו לגרשם, אלא ודאי כיון דאשתרי וכו', הכא נמי תפשוט מינה. ואדוני אבי הרב המובהק כמוהר"ר אליהו מוצירי<sup>10</sup> נר"ו תירץ דאברי בשר נחירה בשעה שנאסר לישראל נאסר בכל העולם אפי' בחו"ל, ומשום כך איבעיא לן וכו', אבל שני אחיות עדיין ההיתר קיים בחו"ל, ובשביל כך אמרינן כיון דאשתרי אשתרי, ודו"ק<sup>11</sup>.

(הג"ר חיים נסים רפאל מוצירי ז"ל, באר מים חיים קונ' גירסא דינקותא סי' כט)  
 "מה שהקשה הרב מוהר"ר חיים פיפאני ז"ל, לא סיימוה קמיה. ואני שמעתי מפי הרב מהר"ח הנזכר, ומטי בה משם הרב הגדול מוהר"ר אברהם רוזאנים ז"ל הוקן חמוי של רבינו הרב משנה למלך ז"ל, והתירוץ משם מוהר"ר יעקב ששון ז"ל, והבאתיו בראש דוד פר' לך לך בס"ד<sup>12</sup>, ומשם בארה".

(הרב חיד"א ז"ל, מראית העין ליקוטים סו"ס יז)

9 בראשית כו, ה. [וע"ע ברמב"ן (שם מח, ז) כי יעקב לא הוליד רחל לקבורה במערת המכפלה, כדי שלא יקבור שם שתי אחיות, כי יבוש מאבותיו, ולא היה הנשאת לו ראשונה בהיתר, ורחל באהבתו אותה בנדר אשר נדר לה לקחה. ועוד כתב (ויקרא יח, כה): וה' לו לבדו נתכנון עלילות, שמתה רחל בדרך בתחילת בואם בארץ, כי בזכותה לא מתה בחוצה לארץ, ובזכותו לא ישב בארץ עם שתי אחיות, והיא היתה הנשאת באיסור האחות. ונראה שנתעברה מבנימין קודם בואם בשכם ולא נגע בה בארץ כלל, ועוד כתב (שם ו): טעם איסור העריות בשאר הבשר איננו מפורש. והרב אמר במורה הנבוכים (פ"ג מט) כי הו' למעט המשגל ולמאוס אותו ולהסתפק ממנו במעט, והנשים האלה אשר אסר הכתוב בשאר האשה הן המצויות עמו תמיד, וכן בשאר עצמו מצויות לו והוא נסתר עמהן. וכטעם הזה יגיד הרב על כולן. וכבר כתב ר"א ג"כ, כי בעבור היות יצר לב האדם כבהמות לא יתכן לאסור כל הנקבות, והנה אסר כל הנמצאות עמו בכל שעה. וזה טעם חלוש מאד, שיחייב הכתוב כרת על אלה בעבור המצאן עמו לפעמים, ומתיר שישא אדם נשים רבות למאות ולאלפים. ומה יזיק אם ישא את בתו לבדה כמותר לבני נח, וישא שתי אחיות כיעקב אבינו וכו'. ואין בידינו דבר מקובל בזה, אבל כפי הסברה יש בענין סוד מסודות היצירה דבק בנפש והוא מכלל סוד העיבור].

10 והוא רב הכולל אב"ד ור"מ ק"ק נא אמו' (רש"ת חיים שאל ח"ב סי' לח). זה קנה חכמה ומה שעשתה כתר לראשה ענוה גדולה מכולם הוא עדינו העצמי תני ומתני החכם השלם הדיין (רש"ת בית יהודה חו"מ סי' יא).

11 והג"ר אליהו חאקו ז"ל (מצא חן פ"ג מהל' ציצית הל' ט) כתב: ואחר המחילה רבה ויקרא, שלושת הרבנים אלו [רבינו, הג"ר אליהו מוצירי ז"ל, ובנו בעהמ"ח ס' גירסא דינקותא] נפלאו ממני, דלא ידעתי מאי קא מקשה, דאדברא יש לפשוט להיפך דלא אמרי' כיון דאשתרי אשתרי, דאישתמיט מינייהו מלכי מנייהו בני סמיכי דהרמב"ן גופיה כתב עוד דמשום שיעקב נשא ב' אחיות ולא יבא באיסור זה לארץ מתה רחל קודם כניסתה לארץ. וא"כ תפשוט מינה דלא אמרינן כיון דאשתרי וכו', דאי אמרת דאמרינן, למה מתה רחל, והלא ליכא איסורא כלל כלל לא. ואל דעות דאחר החפישה ראיתי להרב גופיה לעיל בדרשותיו (פר' יתרו דף ז, א) דכתב דפלוגתא ר' יהושע ור' אליעזר בפסוק אחר שלוחיה, דר"י אמר אחר שפטרה ממנו בגט, ור"א אומר אחר שפטרה ממנו במאמר, הוא אי אמרינן כיון דאשתרי או לא, דר"י ס"ל דאמרינן כיון דאשתרי אשתרי, ואף דעתיך מרע"ה לשמש בכהונה מ"מ כל עוד שנתכהן לא נאמר עליו שאסור בגרושתו, ואף דאח"כ ישמש בכהונה יהא מותר, דכיון דאשתרי אשתרי, ור"א ס"ל כדעת הרמב"ן דכתב על יעקב אע"ה שנשא שתי אחיות, שכשבא לארץ ישראל מתה רחל קודם כניסתה לארץ, ולכן אמר דבמאמר שלחה, דלא אמרינן כיון דאשתרי אשתרי, ע"ש. הרי דידע ליה דברי הרמב"ן אלו, וכתב דיש להוכיח דלא אמרינן כיון דאשתרי אשתרי, ואיך כתב בכאן להיפך, והוא פלא, וצ"ע.

12 ושם תירץ בשם מהר"י ששון ז"ל בעהמ"ח שו"ת בני יעקב, דשאני הא דשתי אחיות דהאיסור היה בעולם, דהרי יצחק אבינו ע"ה עומד בא"י, ולדידיה אסירן, ומשו"ה אף שהותרו רחל ולא להיעקב אבינו ע"ה בחו"ל, כשנכנס לארץ חזר לאיסורן, משא"כ אברי בשר נחירה והמין הנאסר דהיו מותרים בעת שלא היה שום איסור בעולם. ובס' פתח עינים (תרומות פ"ח מ"ג) כתב עוד: איברא דקושיא מעיקרא ליתא, דאיך נוכל

"ובדרך הילוכי בענין זה ראה ראיתי להרב באר מים חיים בגירסא דינקותא סי' כט דהקשה בשם הרב הגדול חיים פיפאני ז"ל על בעיא הללו<sup>13</sup> דאברי בשר נחירה, דליפשוט מיעקב שנשא שתי אחיות. והקשה הרמב"ן ז"ל איך יעקב אבינו שקיים כל התורה כולה נשא שתי אחיות, ותירץ שיעקב אבינו נשא אותם בחו"ל שהוא מותר. וא"כ תפשוט מינה דכיון דאישתרי אישתרי, דאל"כ כיון שנכנס יעקב לארץ ישראל היה לו לגרשם, אלא ודאי כיון דאישתרי אישתרי, הכא נמי תפשוט מינה<sup>14</sup>, יעויין שם".

(הג"ר חיים שמואל גאטיניו ז"ל, ערך בסף הנדמ"ח עמ' קפט)

### בענין יתרו מה שמועה שמע ובא

"אמרו ז"ל<sup>15</sup> וישמע יתרו כהן מדין<sup>16</sup>, מה שמועה שמע ובא ונתגיר, ר' יהושע אומר מלחמת עמלק שמע וכו', ר' אלעזר המודעי אומר מתן תורה וכו', ר' אליעזר אומר קריעת ים סוף שמע ובא וכו'. ורש"י בפירוש החומש פרשת יתרו כתב 'מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק'.

וכתב עליו הרא"ם 'ואם תאמר כיון דסבירא ליה לרש"י דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומשום הכי נקט דברי שניהם וכו', מאי טעמא לא נקט נמי מילתיה דר' אלעזר המודעי דקאמר מתן תורה שמע ובא<sup>17</sup>. וי"ל<sup>18</sup> וכו', עיין שם.

לפשוט מהא דרחל ולאה, דיש לדחות כמה דחיות, הן במה שהותרו ליעקב אבינו ע"ה, דלא פסיקא מילתא דמשום חוץ לארץ הותרו לו, ויש כמה תירוצים וטעמים כידוע. והן במה שנסתלקה רחל אמנו ע"ה יש כמה טעמים, ואין זה פשיטות כל כמה דאיכא למידחי כמה דחויי. ותו דכתבו הראשונים דדרך הש"ס לפשוט ממתני' או ברייתא דוקא, וא"כ היכי לפשוט מסברא ודרך דרש. עוד כתב הרב חיד"א ז"ל (פני דוד פר') ויצא אות יא) לפרש הכתוב (בראשית לא, ל) ועתה הלך הלכת כי נכסף נכספת לבית אביך למה גנבת את אלהי, במ"ש הרמב"ן דהמצוות הם משפט אלוהי הארץ, ומשו"ה נשא יעקב אבינו ע"ה שתי אחיות, ולכן מתה רחל כשהגיע לא"י. וכתב הרב שער אפרים (סי' סו) דאמרינן הוואיל ואשתרי אשתרי היכא דכשהאיסור בעולם הותר לו. וז"ש 'ועתה' שכבר נשאת אחיות וכבר עברת על דתך בטענת שהמצוות משפט אלהי הארץ וסברת הוואיל ואשתרי אשתרי כיון דהאיסור היה בעולם, כי נכסף נכספת לבית אביך' שהם בארץ וקיבלו התורה ועל כן הותר לך גם בארץ, דאמרינן כיון דאשתרי אשתרי.

13 ובס' ערך כסף כתב דברי הרא"ש (שם פ"א סי' כג): ונראה לי דנפק"מ בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, אם מותר לאכול מה שנתותר בידו. א"נ כגון שרצו ב"ד לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות העובדי כוכבים ושלקות וכיוצא בהן, אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל. וכיו"ב י"ל גם לגבי איסור ב' אחיות.

14 ושם כתב: ובהבטה ראשונה יראה דאין כאן קושי כלל, שהרי בכתוב מפורש דרחל מתה בדרך, וא"כ כשנכנס יעקב לא"י לא היה לו איסור ב' אחיות, דה"ה דאם לא מתה רחל היה מגרשה. ושוב אחר החיפוש מצאתי למחרש יפה ז"ל בב"ר (פי"א סי' ח) דתמה על הרמב"ן ז"ל בזה וזה לשונו. ומלבד שהנחתו של הרמב"ן ז"ל רחוקה ועדיין קשה לשיטתו שהרי בא יעקב באיסור שתי אחיות לארץ, ואע"פ שמתה רחל בדרך, הרי בלהה זולפה מהאחיות הן וכו'. ואין טעם לומר דכיון שנשא בחו"ל לא חיישנן בקיומן בארץ עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדברי היפה מראה הללו דכיון דמתה רחל בדרך לא נשאר איסור ב' אחיות.

15 זבחים קטז, א.

16 שמות יח, א.

17 וכן הקשה הג"ר משה פיזאנטי ז"ל הי"ד (נר מצוה על אזהרות הר"ש נ' גבירול ז"ל עשין אות ט) לפירוש רש"י דפירש מה שמועה שמע שמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, אמאי קאמר נמי מתן תורה. מה נפשך אי סבירא ליה דהני תנאי לא פליגי אהדדי, אמאי לא אייתי אידך נמי. בשלמא אי הוו מקרבי אהדדי, מצית אמרת תנא מנהון ושייר, אלא נקט רישא וסיפא, ומציעתא השמיט. ואי סבירא ליה דפליגי אהדדי, אמאי אייתינהו סתמא ולא פריש שמיהו, ומאי שנא הני מהאי.



והקשה עליו הרב מהרש"א בחידושי אגדות שם בסוגיין, דמאי קאמר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, הרי הש"ס שם קרי בחיל 'כתנאי'<sup>19</sup>.

וזה לי יותר מארבעים שנה ששמעתי מהחכם השלם עצום ורב כמוהר"ר חיים פיפאני זלה"ה מידי עלותו בהר הקדש בירושלם ת"ו, דהרא"ם מפרש מאי דאמרי בתלמודא 'כתנאי', דרצונו לומר דמאן דאמר יתרו קודם מתן תורה בא, סבר דפליגי הני תנאי, דר' יהושע ור' אליעזר פליגי אר' אלעזר המודעי דאמר מתן תורה שמע ובא, ואינהו סבירא להו קודם מתן תורה היה, ולכך מר קאמר קריעת ים סוף שמע ובא, ומר קאמר מלחמת עמלק שמע ובא. אכן מאן דאמר יתרו אחר מתן תורה היה מוקי מילתיה ככולהו תנאי, וסבר דשלשת הרועים הני תנאי כולהו סבירא להו אחר מתן תורה היה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ורש"י בפירושו החומש תפס כמ"ד יתרו אחר מתן תורה היה, כאשר יראה הרוואה, אממו להכי שפיר קמותיב הרא"ם.<sup>20</sup>

והביא מהר"ח הנוכח ראיה לזה מסוגיית ע"ז דף כד ע"א, דמותיב לר' אליעזר דפסל כל קרבנות נכרים מדכתיב<sup>21</sup> ויקח יתרו עולה וזבחים, ופריק יתרו קודם מתן תורה היה. הניחא למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה היה וכו', והשתא אי סלקא דעתך דלכולי עלמא הני תנאי פליגי, דר' אלעזר המודעי סבירא ליה יתרו אחר מתן תורה, ור' יהושע ור' אליעזר סברי קודם מתן תורה הוה, התם בעבודה זרה דקאי התם אדר' אליעזר ומשני יתרו קודם מתן תורה, מאי פריך בתר הכי הניחא למאן דאמר יתרו קודם מתן תורה, והלא ר' אליעזר דקיימינן עליה סבירא ליה יתרו קודם מתן תורה הוה<sup>22</sup>, אלא ודאי כדאמרן, דלמאן דאמר יתרו אחר מתן תורה סבר דכולהו תנאי הכי סברי. אלו דברי מהר"ח פיפאני הנוכח זלה"ה.

(הרב חיד"א ז"ל, פתח עינים וזבחים קמז, א)

18 וראה בצידה לדרך ובנחלת יעקב (פר' יתרו) מה שהקשו על תירוץ הרא"ם. ועוד ראה מש"כ הג"ר אליקים גאטיניו ז"ל (תועפות ראם פר' יתרו) ע"ד הנחלת יעקב.

19 והג"ר חיים כפוס ז"ל בעל הנס (באור החיים פר' יתרו) האריך ליישב זה, ע"ש. בס' נר מצוה (שם) הפליא להקשות ט"ז קושיות בזה, וע"ש שיישבן אחת לאחת למצא חשבון. ובתו"ד ביאר גם במאי פליגי ומאי טעמא מר לא אמר כמר. וראה בזה עוד בס' מגיד מישרים מהדו"ק (ר"פ יתרו).

20 וכ"כ הגאון בעל איי הים ז"ל (אפיקי יהודה דרוש כח ערבי נחל אות י) לתמוה על קושיית המהרש"א, דהלא הא אמרו בגמ' שם 'כתנאי' אלא על הא דאמר התם יתרו היה קודם מתן תורה או אחר מתן תורה, והיינו כי בין מ"ד קריעת ים סוף שמע, ובין מ"ד מלחמת עמלק שמע, ולא קאמר מתן תורה שמע ובא, ש"מ דס"ל לתרווייהו דקודם מתן תורה בא. [וראה מש"כ עוד בזה בספרו מי מגידו על הגש"פ (פסקא מן המיצר קראתי יה)]. ובס' נחלת יעקב (שם) כתב דנראה דאישתמיטתיה להרא"ם הא דאמרו דפלוגתייהו אי יתרו קודם מ"ת בא או אחר מ"ת בא, ור"א המודעי ס"ל דלאחר מתן תורה בא, ור' יהושע ור' אליעזר ס"ל דקודם מתן תורה בא. ורש"י אע"פ דס"ל דלאחר מ"ת בא, אפ"ה לא הזכיר כאן דשמע מתן תורה, לפי שסתם כמה פעמים שלאחר מ"ת בא לא הוצרך להזכירו. והצידה לדרך כתב הטעם דלא הזכיר רש"י מתן תורה, לפי שאינו מיושב אליבא דמ"ד דאמר דיתרו קודם מתן תורה בא. וראה בס' בנין אב (שיחות ומאמרים פר' יתרו).

21 שם יב.

22 וכן העיר בס' מחצית השקל (ע"ז שם): שמעתי מקשים בשם גדול אחד הא הכא לר"א קיימין, ור"א גופיה אית ליה בזבחים קריעת ים סוף שמע ובא, הרי דס"ל קודם מתן תורה בא. ובאמת בעין יעקב הגירסא שם ר' אליעזר בן יעקב אמר קריעת ים סוף שמע, ולק"מ. ואפי' תימא דגירסתנו בש"ס היא אמיתית, מ"מ לק"מ דפליגי התם בני ר' חייא וריב"ל אי בא קודם מתן תורה, וע"ז אמר 'כתנאי', ר' יהושע אומר מלחמת עמלק שמע, ור"א המודעי אומר מתן תורה שמע, ור"א אומר קריעת ים סוף שמע. א"כ י"ל דלא אייתי כתנאי אלא אם קודם למתן תורה בא, דזה ודאי כתנאי, דהא ר"א המודעי ס"ל מתן תורה שמע, וע"כ לאחר מתן

## בענין 'פנים ואחור' במלאך

"ויקוד וישתחו לאפיו"<sup>23</sup>, שדיבר עמו.<sup>24</sup>

שמעתי מהרב כמהור"ר חיים פיפאני זלה"ה, דבמלאך לא שייך 'פנים ואחור'<sup>25</sup>, כי כולו אש מכל צד, והיינו דקשיא ליה מאי קאמר 'לאפיו', הלא משרתיו אש ליה, ולא שייך לומר 'לאפיו'. ותירץ 'לאפיו' שדיבר עמו, כלומר האמת כן דלא שייך פנים ואחור<sup>26</sup>, אך דרך השאלה קורא 'לאפיו' לאותו צד שהיה מדבר עמו.

(הרב חיד"א ז"ל, כיבר לאדן במ"ד פ"ב)

## בענין כל המלמד בן בנו תורה כאילו קיבלה מהר סיני

"אמר ר' יהושע בן לוי כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני, שנאמר<sup>27</sup> והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמך ליה<sup>28</sup> יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב.<sup>29</sup>

והמעם ששקול הדבר כאילו קיבל תורה מהר סיני, כך שמעתי ממו' מהור"ר חיים פיפאני ז"ל, לפי שאמרו חז"ל<sup>30</sup> שאם לא היו ישראל חומאים בעגל ולא נשברו הלוחות הראשונות,

תורה בא, אבל מ"ד לאחר מתן תורה לא היו כתנאי, דאפי' למ"ד קריעת ים סוף שמע, מ"מ י"ל דלא בא מיד כי אם בצירוף שמועות אחרות, ועיין ברש"י בחומש ומפרשים, אלא דעיקר ההתעוררות בא לו ע"י קריעת ים סוף. או אפי' תימא קריעת ים סוף לבדה גרמה לו לבא, מ"מ אפשר דלא היה לו זמן מוכשר לבא עד אחר מתן תורה, א"כ א"ש דברי הש"ס דהכא. גם החת"ס (תורת משה ר"פ יתרו) הקשה כן בשם רבו הג"ר נתן אדלר ז"ל, דמהגמ' זבחים משמע דר"א ס"ל דקודם מתן תורה, ומאי קא מקשה הש"ס אדר"א למ"ד יתרו אחר מתן תורה בא. ותירץ דבהך גופא פליגי אמוראי בשיטת ר"א אי ס"ל דקודם מתן תורה בא או לאחריו. וביאר בזה דקדוק לשון רש"י (ע"ז) דנקט דהוא פלוגתא דבני ר' חייא וריב"ל, ולא כתב דהוא פלוגתא דתנאי, כיון דקושיא הש"ס הכא היא רק אליבא דהך אמורא דס"ל דלר"א אחר מתן תורה בא. וביאור זה כתבו הרב חיד"א (פתח עינים זבחים שם), דלי מש"כ רבינו ניהא, דאגב ארציה אגמרן רש"י דלקושטא אין זה פלוגתא דתנאי, דא"כ לא הוה קאמר הש"ס הניחא וכו', כיון דר' אליעזר עצמו הוא הסובר קודם מתן תורה כאמור, אלא אינו רק פלוגתא דאמוראי, דמ"ד אחר מתן תורה סבר דכולהו תנאי כוותיה. ושוב כתב ע"ז: איברא דאין זה שטת התלמוד על הרוב, דכי אמרינן 'כתנאי' היינו דלכולי עלמא הוא פלוגתא דתנאי, ולא מן השם הוא לומר דתנאי היו אליבא דחד. [וע"ע ביד מלאכי (כללי התלמוד כלל שכה)]. ועיין בס' תולעת שני (פר' יתרו דף סט, א) בשם הרב חיד"א בזה.

23 במדבר כב, לא.

24 במ"ד פ"כ, טו.

25 כ"כ בס' תולדות יצחק (בראשית יח, ב) דהמלאכים אין להם אחור כדכתיב (יחזקאל י, יד). וראה עוד בזה בס' בית יעקב (חדאד) פר' וירא אות יא. ויש להעיר בזה ממש"כ הרא"ם (בראשית יח, י) לבאר הכתוב (שם) ושרה שומעת פתח האוהל והוא אחרי, כי 'אחרי' שב אל המלאך, ולא אל האוהל, כי הפתח הוא המקום הפתוח מהבית או מהאוהל, ולא תפול למקום הפתוח פנים ואחור.

26 ובפי' עץ יוסף ביאר כי יש מלאכים אשר להם שתי פנים, ויש אשר ארבע פנים להם, לזה אמר דושתחו לאפיו היינו לאותו פנים לאותו צד שדיבר עמו. ובס' באר יצחק (על הס' אדרת אליהו להגר"א ז"ל (פר' בלק מהדורא שתיאה דף ס, א בהגהה): כי ירט הדרך לנגדי, ר"ת גימטריא א"ד, וסופי תיבות גימטריא מ"ט ש"ב, והנשאר באמצע גימטריא 'והמשכילים', שהוא פנים ואחור דע"ב. שע"י דרגין אלו יצא המלאך לשטן לו ע"י א"ד שהוא הקיר וכו', וע"י מ"ט ש"ב שהם מ"ט ברכות שבירכם בלעם וע"י פנים ואחור דע"ב.

27 דברים ד, ט.

28 שם י.

29 קדושין ל, א.

30 שהש"ר פ"א, ד: בשעה ששמעו ישראל אנכי ה' אלהיך נתקע תלמוד תורה בליבם והיו למדים ולא היו משכחין. [ובשפ"א (פר' חוקת תקנ"ז): איתא אם לא היה החטא בסלע לא היו שוכחין את התורה].

לא היה אדם שוכח התורה שלמד, וא"כ היתה נשאת כל התורה שלמדנו בסיני. ועוד אמרו לנו חז"ל<sup>31</sup> שכל תלמיד חכם שבנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב לא תיפסק התורה מפי זרעו, וכשם שקבלת התורה מסיני היתה גורמת שלא תישכח, כך זה שמלמד תורה לבן בנו, ולכן שקולים שני הדברים<sup>32</sup>.

(ילקוט מעם לועז דברים ד, י)

### בענין ההלל והשמחה שמונה

"והנה בסוגית פסחים<sup>33</sup> הלזו מתיב רבא אדעולא מדרתנ<sup>34</sup> ההלל והשמחה שמונה, ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה, זמנין סגיאין דלא משכחת לה שבעה כגון שחל יו"ט ראשון להיות בשבת וכו'.

וכתב הרב מהרש"א בחידושי הלכות ק"ק אמאי לא קאמר הכא דשמונה איתיה ברוב השנים וכו'<sup>35</sup>, ע"ש.

וכד הוינא טליא שמעתי מהחכם השלם רב ועצום כמהר"ר חיים פיפאני זלה"ה שהקשה על הרב מהרש"א, דבמאי דתנן ההלל והשמחה שמונה, אין לתרין ברוב השנים, דהא קתני לולב וערבה ששה ושבעה ההלל והשמחה שמונה וכו', לולב שבעה כיצד יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת לולב שבעה ושאר כל הימים ששה. ומבואר דמאי דקתני ההלל והשמחה שמונה הוא בכל השנים, דאי לא ליתני 'ההלל והשמחה שמונה ושבעה', על דרך מאי דפתח 'לולב וערבה ששה ושבעה'<sup>36</sup>.

(שו"ת יוסף אומץ סי' לו)

31 ב"מ פה, א.

32 כיו"ב כתב מרנא החת"ס ז"ל בדרשותיו (ח"ב דף רעג, א), דטעם שאמרו דמעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני, כי הפרסום שבהר סיני חקקה התורה על לוח לב זרע זרענו עד עולם, כדכתיב (דברים לא, יט-כא) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו', כי לא תשכח מפי זרעו. ומעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני כדכתיב (שם ד, ט"ז) והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב. ובס' בניהו (קדושין שם) ביאר כי הקבלה בהר סיני היתה על דרך זה שהשיג ללמוד תורה הוא ובנו ובן בנו, כמו שנאמר (ישעיה נט, כא) לא ימוש מפיק ומפי זרעך ומפי זרע זרעך, ורב יוסף התענה והתפלל בעבור השגת התורה על עצמו ועל בנו ועל בן בנו, ואמר מכאן ואילך לא צריכנא להתענות ולבקש רחמים (ב"מ שם). ולכן המלמד בן בנו תורה, דאז ודאי לימד גם לבנו מכ"ש, כאילו קיבלה מהר סיני, מפני שהקבלה מהר סיני היתה על דרך זה. וראה בס' מאור עינים (קדושין שם) מש"כ עוד לבאר בזה.

33 עא, א.

34 סוכה מב, ב.

35 ושם: דומיא דאמר לעיל (שם ע, ב) שבעה איתא ברוב שנים. והצל"ח תירץ דעיקר קרשיית הגמ' דדומיא דהלל קתני, והלל בכל שנים שמונה, והכי נמי שמחה. דאי אמרת דזמנין סגיאין דלא הוה אלא שבעה, לא הוה למכלליה עם הלל בחד בבא. [וע"ש מש"כ עוד באורך בזה]. וכן תירצו הראש משביר והקול מבשר (שם). וכ"כ בס' קמח פסח (שם), דאמאי פריך מתרווייהו, ר"ל מהלל ושמחה, הו"ל למיפרך משמחה לחוד, אלא ע"כ מדכיל וקאמר במתני' ההלל והשמחה שמונה, ש"מ שמחה דומיא דהלל, מה הלל לעולם שמונה אף שמחה וכו', דאל"כ ליתני כל אחד בפני עצמו, ר"ל הלל שמונה וכו'. ומדנקט תרווייהו כחדא ע"כ דשמחה דומיא דהלל, ולכך פריך שפיר והא זמנין סגיאין וכו'. וכ"כ בס' זרעו של אברהם והג"ר משה מימראן ז"ל בחידושו (שם).

36 והרב חיד"א ז"ל (שו"ת יוסף אומץ שם, קונ' העלם דבר אות מב) כתב כן גם בשם ההחכם צבי (ח"א סי' קנח). ושם: ושגגה היא, דכל מידי דאפשר לו להיות בפחות הא חשיב ליה התם במתני', לולב וערבה ששה ושבעה, החליל חמשה וששה, אבל הלל ושמחה לעולם שמונה, וכן סוכה וניסוך המים שבעה דקחשיב התם

## בענין ערביך ערבא צריך

"אמר לך ר' מאיר מיתה שכיחא, בקיעת הנוד לא שכיחא, אפשר דמסר ליה לשומר.<sup>37</sup>

א"ה: הקשה<sup>38</sup> החכם השלם כמוהר"ר חיים פיפאני זל"ה, דבפ' כל הגט דף (כט) [כת],

ב] פריך עלה דהך שינויאי רב משרשיא ערביך ערבא צריך.<sup>39</sup> ובמקום אחר אכתוב בזה איה"ב<sup>40</sup>.

(הג"ר יהודה נ' יקר ז"ל<sup>41</sup>, אור יקרות סוכה כד, א).



היינו לעולם שבעה. וזה ברור ופשוט שם במשנה. וכן תירץ הרב ראש משביר: ולא קשה מידי, דהתם תנן לולב וערב ששה ושבעה, ההלל והשמחה שמונה, והחליל חמשה וששה. ואם איתא דשמחה נמי היא לפעמים שבעה, הוה ליה למימר השמחה שבעה ושמונה, כדאמר באינן שאינם שוים בכל השנים. ועל תירוצי זה אין תשובה (אור חדש פסחים שם). וכ"כ החת"ס ובס' הוראת שעה (ע"ד המהרש"א שם) ובס' מעיל שמואל והגר"י קנטרוביץ ז"ל (בחי' שם). וכ"כ בחי' הגר"מ מימראן ז"ל גם בשם הרמ"ז. ושם: והם דברים ברורים. וליכא למימר דמהרש"א סובר דהשמחה שמונה דקתני מתני' הכי קאמר, דלולב וערבה ששה ושבעה, ולעולם לא תמצא בהם יותר על מגין זה, אבל ההלל והשמחה משכחת בהו שמונה, והיינו היכא דלא אקלע יו"ט הראשון בשבת. דמלבד שדבריו אינם מוכיחין כן, דא"כ לא היה צ"ל דמתניתין איירי ברוב שנים, ולא עוד דפשטא דמתניתין לא משמע כן, דכולהו הנך דקתני בהדה ניסוך המים שבעה החליל חמשה וששה כולהו דוקא נקט. וע"ש עוד בזה. [ובשו"ת יוסף אומץ (שם) הוסיף עוד להקשות מדברי המהרש"א גופיה, ממש"כ (סוכה מב, ב) בתו"ד: והשתא שפיר תיקשי להו כשחל שמיני במוצאי שבת דליכא שמחה כלל בשמיני לא בלילה ולא ביום, והו"ל למיתני נמי השמחה שמונה ושבעה כדקתני באידך בבי וכו', ע"ש. עיניך הרואות דהרב ז"ל גופיה כתב דהו"ל השמחה שמונה ושבעה כדקתני באינן בבי. וע"ש במש"כ בפתח עינים (סוכה שם). ועיין בשו"ת מראה יחזקאל (סי' א) מש"כ לבאר עוד לפי"ז]. ובס' מנחת נתנאל (להגאון בעל הקרבן נתנאל ז"ל) כתב: חלילה לנו על חכם גדול כמהרש"א עין התלמוד להשוות לו כטועה בדבר משנה, אלא שקושיתו אזלי בשיטת התוס' (פסחים שם ד"ה לילי) דיו"ט האחרון לאו דוקא, דה"ה יום שמיני, דהו"א דומיא הלל קתני דעיקרו ביום, וא"כ איכא למימר דהא דלא קתני השמחה שבעה ושמונה משום הלל דקתני בחד בבא, ובמתכוין תנא בחד בבא למידק מינה דיום שמיני נמי חייב בשמחה דומיא דהלל דאיכרי ביום. וע"ש בחי' החת"ס ובפתח הבית (שם) מש"כ ליישב קושית המהרש"א באופ"א.

37 סוכה כד, א. והשפ"א (סוכה שם) ביאר דאף דמריהטת הסוגיא שם מבואר דר"מ פוסל בעשאה לבהמה דופן לסוכה, דחיישין שמא תמות לבהמה, ואף דאפשר ג"כ דמסר לשומר וכשתמות יודיענו ויצא מן הסוכה, דהכא שאני דבמסר לשומר לא יהיה נבקע הנוד כלל, אבל לסמוך על מה שידוע לו השומר בזה גזור ר"מ דשמא לאו אדעתיה.

38 וכן הקשו היד דוד והאהלי יצחק (סוכה שם), וכן הקשה הערול"נ (שם כג, ב). והחקרי לב (או"ח סי' קב דף רטז, ד) כתב דבדוחק י"ל דהך דערביך ערבא צריך הוא לאו אליבא דכו"ע. [וכיו"ב העיר בקונ"א לשו"ע הרב (סי' תלא) על הפוסקים דס"ל דמהני להעמיד שומר קודם בדיקת חמץ. וראה בס' רב ברכות (ב, ו). ועוד יש להעיר דהא גבי שבת קי"ל (שו"ע ר"ס ערה) דמהני דאם קורא לאור הנר בשבת סגי בהעמדת שומר. והלא גבי אונס שינה קאמר רב משרשיא (סוכה כו, א) דלא מהני שומר, דערביך ערבא צריך. וראה בזה עוד בבן יהוידע ובבניהו (סוכה שם)]. וע"ש בחי' החת"ס (גיטין שם) ובעמק סוכות (שם) מש"כ לתרץ בזה. וראה עוד בשו"ת איש מצליח (קונ' הברירה אות ח).

39 ושם השומר עצמו יפשע רש"י. וכיו"ב יש לתמוה על סוגית הש"ס (יומא נו, ב) דר"מ לא חייש לבקיעת הנוד. ושם: לכשיבקע. וברש"י: לכשיבקע נחוש לו, כלומר לא חיישין לשמא יבקע, דאפשר דמסר ליה לשומר. [ואפשר דלזה כיון רש"י 'כלומר', דהוי קשיא ליה קושית רבינו, דהא שינויאי זה דחי לה רב משרשיא, דאף בשומר יש לנו לחוש, דערבך ערבא צריך]. ובעיקר הסבאר דערביך ערבא צריך, ראה במנחת שלמה (סוכה שם) מה שתמה בזה.

40 לע"ע ל"מ.

41 והוא הרב המגיה והמסדר לדפוס ס' אור יקרות, כפי שנדפס בתחילת מפתחות הספר. והוא מתלמידי הג"ר מאיר יצחקי ז"ל אב"ד ור"מ קושטא.

## רבי מיכל שייאר זצ"ל

נולד בפפד"מ בשנת תצ"ט לאביו הגאון המפורסם רבי דוד טעבל שייאר זלה"ה אב"ד דק"ק מינץ, ובדרוש שלפנינו מביא ד"ת מאביו, (בגליון קמ"ג הדפסנו הספדו של הגה"ק בעל ההפלאה זיע"א על רבי טעבל זלה"ה מתוך כת"י). חותנו היה התורני מו"ה ליב כ"ץ נידרועהרן מפרנסי ק"ק פיורדא.

כיהן כריש מתיבתא בישיבת אביו בק"ק מינץ והרביץ תורה לתלמידים רבים, ואף הגאון הגדול בעל חת"ס למד בישיבתו בשנים תקל"ו - תקל"ז. בש"ק פ' אמור י"ט אייר תקל"ח נפרד מבני קהלתו, וכך כותב בכוותר דרשתו בחיבורו בכת"י "ב"ה דרשה שדרשתי בש"ק פ' אמור י"ט אייר תקל"ח לפרידה טובה בקהל רב בבהכנ"ס פה מענץ". בחודש אלול תקל"ח נתקבל לאב"ד בוורמייזא, ובשבת פ' תצא י"ג אלול דרש שם דרשתו הראשונה. בשנת תקמ"ב עלה לכהן פאר כאב"ד בק"ק מנהיים, וכן כותב: "ובפרט בעת שבאים לקראתי לומדים ויחידי סגולה מק"ק מנהיים לקבלני, בעת שנשעתי לרבנות דק"ק מנהיים בשנתקמב"ל", שם כיהן עד לפטירתו ב' באלול תקס"ט ומונ"כ בקארלסרוה, לא השאיר אחריו בנים.

גדולי הדור הגאון בעל חתם סופר והגאון בעל מחנה לוי אב"ד פפד"מ זלה"ה, הפליגו בשבחו על גודל חריפותו בתורה ודקדוקו במצות, ואף קבעו יום מיוחד להספד ולהתעוררות על פטירתו. הספדו של הגאון בעל חת"ס זלה"ה נדפס בדרשות חת"ס (קלו"ב תרפ"ט) ח"א דף ע"ז. הספדו של הגאון רבי צבי הירש הורוויץ זלה"ה אב"ד פפד"מ נדפס בספרו לחמי תודה (אופענבאך תקע"ו) דף נח ע"א.

כדברי נכד אחיו הותר אחריו חידושים על הש"ס ודרשות ושו"ת ונשארו בכת"י. נדפסו ממנו תשובה בענין סת"ם בשו"ת מהר"י טיאה ווייל אב"ד קארלסרוה (ירושלים תשמ"ג) סי' ע"ה, ותשובת הגאון אליו בסי' ע"ו. תחלת המכתב וסופו נדפס בקובץ "כרם שלמה" שנה י' גליון ג' עמ' ל"ט. תשובה בענין שכר שבת ומנהג פפד"מ בשכר שדכנות אל הגאון רבי נתן מאז זלה"ה מפפד"מ, נדפס בקובץ "כרם שלמה" שנה ז' גליון ד' עמ' כד.

בפנקס הח"ק דקארלסרוה (נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 919) רשומה 764, נכתב אודות פטירתו "יום ב' ב' אלול הלך לעלמא דקשוט הג' הג' אב"ד נר"י? מהור"ר מיכל שייאר ממנהיים זקן ושבע יומין"

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 569-570 נמצא שני כרכים בכת"י, ובהם דרשות שדרש בשבתות השנה, שבת הגדול ושבת תשובה, וכן הספדים על גדולי דורו. בכרך האחד (569) נמצאים הספדים על גדולי הדור: רבי רפאל הכהן זלה"ה אב"ד אה"ו, רבי צבי הירש זלה"ה אב"ד פיורדא, רבי בעריש זלה"ה אב"ד גלוגא, וכן הספד על הגה"ק בעל ההפלאה זיע"א אב"ד דק"ק פפד"מ אשר הדפסנוהו בגליון נ"ה. בגליון נ"ז הדפסנו קטעי ביאור על הגדה של פסח מתוך החיבור, ובגליונות ס"ו וקכ"ז הדפסנו מדרשותיו על שבת שובה. להלן אנו מדפיסים דרוש שדרש לפרשת תצוה.

## דרוש לפרשת תצוה

ב"ה דרשה שדרשתי בק"ק פיורדא בבהכ"נ בפ' תצוה תקכח"ל

פתיחה בתהלים פ"ט משכיל לאיתן האזרחי, חסדי ה' עולם אשירה לדור ודור אודיע אמונתך כפי, כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם, כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדור עבדי, עד עולם אכין זרעך ובניתי לדור ודור כסאך סלה.

ליישוב המשך מקראי קדש הללו נראה דהנה בס' כנסת הגדולה ושאר ספרי סוגיות מביאים בשם תוספות הרא"ש דאף דבישראל קיי"ל אין עונשין מן הדין בב"ן אמרינן דעונשין מן הדין, ולא מצאתי מקום מצוא ומבוא מאין יצא לרז"ל לחלק בכלל זה בין ישראל לב"ן, וטרחתי ויגעתי ומצאתי ראיה לדבריהם מברייטא ששנויה בספרא פ' קדושים וז"ל חסד הוא ושמא תאמר קין נשא את אחותו ת"ל חסד הוא והעולם מתחילתו לא נברא אלא בחסד שנאמר כי אמרתי עולם חסד יבנה וכן הוא ברש"י בחומש, ועיין במס' סנהדרין (דף נ"ח ע"ב) הא דאחותו אסורה לב"ן היינו לר"א דדריש מע"כ יעזוב וגו' את אביו זו אחות אביו ואת אמו אחות אמו ופה ק"ו דאחותו היו כ"ש מאחות אביו ואחות אמו ע"ש, וא"א אין עונשין מן הדין ליכא למילף אחותו מכ"ש מאחות אביו [אף גם לא ידענא לאסור רק באחותו מן האם].

וביותר ג"ל ע"פ מה דאיתא בירושלמי ובמדרש דס"ל אחותו בין מן האב בין מן האם בב"ן מוזהר עליה ודריש מע"כ יעזוב וגו' את אביו בסמוך לו מאביו היינו אחותו מן האב, ואת אמו בסמוך לו מאמו היינו אחותו מאמו ע"ש, ובתו' דיבמות דף צ"ח מביאו, ובמס' מכות דף ה' (ובכמה מקומות בש"ס) ובכריתות דף י"ד ובכמה מקומות בש"ס דידן תניא בברייטא דערות אחותו גילה לרבות אחותו בת אביו ובת אמו לפי שנאמר ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו מנין ת"ל ערות אחותו גילה וכו' עד שלא יאמר יש לי ללמוד מן הדין אם על בת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו ענוש וכו' ק"ו בת אביו ובת אמו הא למדת שאין עונשין מן הדין לפ"ז בקרא דע"כ יעזוב וגו' דמי' נמי להתם דאת אביו היינו בת אביו לבד, ואת אמו היינו בת אמו לבד ולא ידענא עדיין בת אביו שהיא בת אמו א"א דאף בב"ן אין עונשין מן הדין כיון דבב"ן ליכא קרא יתירא כמו גבי ישראל ומה זה חסד שהתיר לקין לישא את אחותו בת אביו ובת אמו [ואף למ"ד דגוי מותר באחותו דכיון דאשתרי לקין אשתרי אכתי לא א"ש דמה זה החסד מעיקרא לקין דמעולם לא נאסרה] א"ו דהדרן לכללין דבב"ן אין עונשין מן הדין.

והנה במס' ב"ק (דף ל"ח) ויאמר ה' אל משה אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה, וכי עלה ע"ד של משה לעשות מלחמה שלא ברשות, נשא משה ק"ו בעצמו ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה צרור את המדינים מואבים עצמם לכ"ש, אמר הקב"ה לא כשעלתה ע"ד עלתה ע"ד שתי פרידות מובות יש לי להוציא רות המואביה ונעמה העמונית וכו' ארחב"א א"ר יוחנן אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה אפי' שכר שיחה נאה דאלו בכירה דקאמרה מואב קאמר רחמנא אל תצר וגו' ואל תתגר במלחמה מלחמה הוא דלא אבל אנגריא שרי ואלו צעירה דקאמרה בן עמי קאמר רחמנא אל תצורם ואל תתגר במלחמה וכלל לא, ומקשה הקיקיון דיונה מג"ל לרחב"א אר"י דהמעם משום שיחה מגונה הלא מס"ח הי' ראוי אף לענשם בהריגה מק"ו ולא צוה הקב"ה שלא לעשות מלחמה משום פרידה מובה אבל אנגריא מה"ת שלא לעשות [ע"ש מה שמתרץ וכבר נדפס קושיא ע"ז בשם הגאון המנוח המפ"ו מהרי"ך זצלה"ה].

וג"ל לתרץ דבס' פרשת דרכים דרך דוד דרוש יו"ד מקשה וכי עלה ע"ד של משה לעשות מלחמה מכח ק"ו הן לו יהיה שהמואבים היו חייבים מיתה ב"א מכח ק"ו הא קיי"ל דאין עונשין מן הדין וכו' ומתרץ דאפשר דלא נאמר כלל זה דאין עונשין מ"ה אלא בישראל אבל

בב"ן עונשין מ"ה שהרי מצינו כמה חילוקים בין ישראל לב"ן, או הך אגדה סוברת כמ"ד עונשין מן הדין ע"ש, וי"ל דמזה למדו ספרי סוגיא הנ"ל ועפ"ז י"ל דעולא ורחב"א אר"י פליגי בהא דרחב"א אר"י ס"ל דאין עונשין מן הדין, ואף בב"ן כן ולא ס"ל כמעמא דשתי פרידות, רק דמשה נשא ק"ו בעצמו דס"ל עונשין מן הדין בב"ן והשיב לו הקב"ה לא כשעלתה ע"ד וכו' לפי דאף בב"ן אין עונשין מן הדין, ועפ"ז י"ל הא דאנגריא שריא היינו ממון כדכתיב בקרא ועתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כדפירשו המפרשים דמתירים מן אנגריא [אף דבעלמא מצינו אנגריא בעבודת הגוף מ"מ י"ל דאנגריא דהכא היינו עונש ממון] ותלמודא דידן חולק על ספרי וס"ל דבממון עונשין מן הדין כמ"ש התוס' ריש ב"ק וברף נ"א לפ"ז שפיר מוכח מטעם שיחה מגונה דאל"כ ל"ל מלחמה למעוטי אנגריא מה"ת לאסור כיון דכל עיקר תשובת הקב"ה לאו מטעם פרידות רק דאין עונשין מן הדין אף בב"ן של"ת לחלק בין ב"ן לישראל משא"כ בממון אף בישראל עונשין מ"ה, א"ו דמצוה לעשות אנגריא מטעם שיחה מגונה.

והנה במס' יבמות (דף ע"ז) דרש רבא מ"ד רבות עשית אתה ה' נפלאותיך ומחשבותיך אלינו אלי לא נאמר אלא אלינו מלמד שהיה רחבעם יושב בחיקו של דוד וא"ל עלי ועליך נאמרו שני מקראות הללו ע"ש במהרש"א לח"א שפי' נפלאותיך ומחשבותיך שלא עלתה על דעתך כדעת משה רק אמרת שני מקראות במואב נאמר אל תצר ובעמון אל תצורם וגו' והיינו כיון דחס הקב"ה אאומה מכח שתי פרידות ע"כ מותרים לכא בקהל ה' ע"ש, אך היא גופא מנ"ל לדוד דהטעם משום פרידה במואב דלמא הטעם דתשובת הקב"ה כרחב"א אר"י וכמו שפירשתי דאף בב"ן אין עונשין מן הדין ומלחמה היא דלא אבל אנגריא שריא מטעם שיחה מגונה כנ"ל, אך א"א כספרי הסוגיות דבב"ן באמת עונשין מן הדין וע"כ הא דאמרה תורה אל תצר וגו' מטעם שתי פרידות וכעולא, והיינו דמוכח כן מקרא דחסד הוא כדרשא דת"כ מה שהתירתי לקין לישא אחותו חסד עשיתי עמו מוכח דבב"ן עונשין מן הדין ושפיר ראייה לדוד מקרא דאל תצר דמואבים נקיבות מותרות לבא בקהל.

והנה עוד ראייה יש להביא לספרי הסוגיות הנ"ל מתוס' בב"ב (דף קמ"א ע"א) דפליגי ר"מ ור"י בקרא דוה' בירך את אברהם בכל ר"מ אומר שלא היה לו בת ור"י אומר בת היה לו ובכל שמה, ומקשו תוס' וא"ת למה לא השיאה ליצחק למ"ד דגוי מותר באחותו ב' ד' מיתות, ומתריצי תוס' דמהגר היתה ולא משרה ולכך לא השיאה ליצחק ע"ש, לפ"ז התוס' בקושיא ס"ד דהיתה משרה, וקשה למה מקשו למ"ד דגוי מותר באחותו דווקא ולא מקשו אף למ"ד דאסור באחותו דע"כ לא קאסר אלא בת אם שלא בת אביו, אבל בת אם ובת אביו לא דאין עונשין מן הדין א"ו דבב"ן עונשין מן הדין והתוס' ס"ד בקושיא דלאו מהגר היתה דוודאי אי מהגר היתה הוי קשה אף למ"ד דגוי אסור באחותו דע"כ לא קאסר אלא כמן האם ולא כמן האב דהתוס' לא נחית רק למ"ד ב' ד' מיתות בש"ס דידן ולא נחית כלל למ"ד בירושלמי ובמדרש דאף אחותו מן האב אסור לב"ן, ומכ"ש לשיטת הקו' בסנהדרין למ"ד דאחותו מוזהר ב"ן יליף מכ"ש דאחות אביו כנ"ל, והנה ישבתי קו' תוס' דר"מ ור"י אזלי לשיטתייהו דר"מ דס"ל שלא היה לו בת היינו ר"מ אליבא דר"ע דבב" ד' מיתות דאין ב"ן מוזהר רק על חייבי מיתות ב"ד ולא על ח"כ וח"ל ע"כ פי' דלא היה לו בת דא"כ למה לא השיאה ליצחק ור' יהודה אזיל לשיטתו דס"ל בירושלמי דפ' נושאין דאחותו מן האם אסורה לב"ן שפיר מצינו



לפרושי בת היתה לו ובכל שמה ולעולם דמשרה היתה ולא מהגר, וא"א אין עונשין מן הדין אף בב"ן י"ל בפשיטות דר"מ ור"י דהכא היינו פלוגתא דר"מ ור"י בירושלמי בפ' נושאים הנ"ל דר"מ ס"ל אחותו בין מן האב בין מן האם אסורה לב"ן מדרשא דע"כ יעזוב וגו' ובמין האב ומן האם לא ידעינן לאסור לכך ס"ל דלא היה לו בת דאי היה לו בת משרה קשה ה"ל להשיאה ליצחק כיון דהיא מן האב ומן האם, ור"י למעמיה כנ"ל דאחותו מן האם אסורה ולא מן האב, וא"כ תו לא גרע שהיא גם מאב, אך לספרי הסוגיות הנ"ל דבב"ן עונשין מן הדין נסתר זה וצ"ל דר"מ הוא ר"מ אליבא דר"ע בפ' ד' מיתות כנ"ל.

והשתא יובן דכוונת דוד להביא ראייה שכשר לבא בקהל נגד העם המתלוצצים ליצני הדור דואג האדומי וסייעתו שחשבוהו לפסולי קהל לפי דאתי מרות המואביה ומכ"ש דפסול למלכות כדאיתא במס' יבמות (דף ע"ה) עד שאתה משאיל עליו אם הוא ראוי למלכות שאל עליו אם הוא ראוי לבא בקהל וכו' ע"ז קאמר משכיל לאיתן האזרחי כדאמר רב במס' ב"ב (דף ט"ו) דאיתן האזרחי הוא אברהם דכתיב הכא משכיל לאיתן האזרחי וכתיב התם מי העיר ממזרח צדק וגו' וכוונתו משכיל לאברהם דקשה למה לא השיאה בתו ליצחק דס"ל לדוד כר' יהודה דמפרש בת היתה לו ובכל שמה וצ"ל מטעם דאחותו אסורה לב"ן וקשה הלא היה מן האב ומן האם, [דס"ל לדוד בדרשא דע"כ יעזוב כר"מ בירושלמי ובמדרש כנ"ל] א"ו דבב"ן עונשין מן הדין ומה גם לשיטת הקונטרס בסנהדרין בפשיטות מוכח דעונשין מן הדין דאל"כ אחותו לא ידעינן לאסור בב"ן מק"ו דאחות אביו וקשה למה לא השיאה ליצחק כנ"ל, וא"כ יש לי ראייה אחת דבב"ן עונשין מן הדין, ושוב קאמר חסדי ה' עולם אשירה מה הוא החסד ה' זה שאמר כי אמרתי עולם חסד יבנה היינו כברייטא דספרא חסד הוא מה שהתתני לקין לישא אחותו חסד עשיתי עמדו שנאמר כי אמרתי וגו' מזה מוכח נמי דבב"ן עונשין מן הדין דא"כ לאו חסד כלל דדינא הכי שמותר לישא אחותו בת אביו ובת אמו כנ"ל ויש לי ראיות שתיים שבב"ן עונשין מן הדין וזה שסיים כרת ברית וגו' נשבעתי לדוד עבדי עד עולם אכין זרעך ובנתי לדוד ודור כסאך סלה, אכין זרעך היינו דמותר לבא בקהל, וכסאך סלה כסא זה מלכות כדכתיב אך כשמש יכון וגו' דיש לי ראיות מקרא דאל תצר דע"כ מטעם פרידה טובה כנ"ל ודו"ק וק"ל.

ועתה אבא ליישב המשך הפסוקים בפ' שלפנינו ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן וגו' באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בקר וגו', ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו לקדשו לכהנו לי, להבין המשך מקראי קדש נקדים במס' חולין (דף י"ג) תניא בברייטא מכבם ולא כולכם להוציא את המומר מכבם בכס חלקתי ולא באומות, ופריך אימא בישראל מצדיקי תקבל מרשעיו לא תקבל אבל באו"ה כלל וכלל לא ומשני לא ס"ד דתניא איש מת"ל איש איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל ע"ש, ומקשו תוס' בד"ה אבל וא"ת וא"כ לישתוק קרא מיניה דמה"ת דמקבלין ע"ש, ומתרץ אאמ"ו הגאון נר"ו ע"פ מה דאיתא במדרש פ' צו אדם למה נאמר אמר הקב"ה כשאתם תהיו מקריבין לפני תהיו כאדם הראשון שלא היה גזול מאחרים שהרי היה יחידי בעולם כך אתה לא תהיה גזול לבריות והובא ברש"י בחומש בפ' ויקרא, ובמס' יבמות (דף ס"א) פליגי רשב"י ורבנן דרשב"י ס"ל דקברי עכו"ם אין מטמאין באהל שנאמר



אדם כי ימות באהל אתם קרוין אדם ואין או"ה קרוין אדם ורבנן פליגי עליו דאו"ה נמי קרוין אדם ע"ש.

לפ"ז י"ל דהתלמוד קא שקיל ומרי לפרושי הבריייתא אליבא דהלכתא כרבנן דרשב"י ושפיר מקשו אימא מאו"ה כלל וכלל לא וכ"ת ל"ל לישתוק קרא מיניה כקושית תוס' והיינו דלא איצטריך לבכם חלקתי ולכתוב מן האדם כי יקריב כפהק"ו (בדף ה' ע"ש) ז"א דאי הוי כתיב הכי הוי מוקמי' אדם לרבות עכו"ם וע"ז קאי מן למעוטי רשיעי בין בישראל בין בעכו"ם אבל מצדיקי תקבל להכי כתיב מכם להורות דבכם חלקתי אבל באו"ה כלל וכלל לא והוצרך לתרוצי לא ס"ד דכתיב איש איש וכו' דתניא וכו' וזה כוונת המדרש הנ"ל אדם למה נאמר היינו לרבנן דרשב"י דס"ל אף עכו"ם קרוין אדם וע"כ דילפינן מדכתיב איש איש א"כ אדם למה נאמר כלל וע"ז מתרץ מה אדם לא הקריב מן הגזל וכו' והיינו השתא דאית לן איש איש אבל לס"ד דמקשה דלית לן ריבויא דאיש איש והוי כתיב מן האדם כי יקריב וודאי לא הוי מוקמי' אדם לדרשא דמדרש רק לגופא לרבות דאף מעכו"ם מצדיקי נקבל ומרשיעי לא תקבל ומיושב קו' תוס' דהקושיא קאי לרבנן דרשב"י.

היוצא מזה לרבנן דרשב"י ע"כ צ"ל דאדם אתי לדרשא דמדרש למעוטי גזול ובכם חלקתי דבאומות מקבלין אף מרשיעי היינו מכח דדרשינן איש איש, משא"כ לרשב"י י"ל דבאמ' אדם קאי למעוטי עכו"ם וע"ז קאי מכם להוציא המומר דווקא באדם אבל באו"ה מקבלין אף מרשיעי ול"צ לומר כדרשא דמדרש גם ל"צ למידרש איש ול"ק אימא מאו"ה כלל וכלל לא דא"כ ל"ל כלל לכתוב מן האדם כי יקריב וכקו' תוס', ובמס' תמורה דף ד' ע"ב פליגי אביי ורבא דאביי אמר כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני דאי ס"ד לא מהני אמאי לקי רבא אמר לא מהני מידי והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, ופריך והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול ותנן הגזול עצים ועשאו כלים וכו' משלם כשעת הגזילה תיובתא דרבא, אמר לך רבא שאני התם דא"ק אשר גזל כמה שגזל ולאביי האי אשר גזל מיבעיא ליה וכו' ע"ש.

והק' **אאמ"ו** הגאון נר"ו קושיא עצומה על המקשה ממ"נ אי אסיק אדעתיה מדרשא דאשר גזל אם כעין שגזל יחזיר לא מק' מידי על רבא ואי לא אסיק אדעתא מהך דרשא האך תליא הקו' ברבא הלא גם לאביי לא א"ש דבקרא כתיב והשיב את הגזילה ולמה משלם כשעת הגזילה, ומתרץ **אאמ"ו** הגנר"ו ע"פ מה דאיתא בב"ק (דף ס"ה) בבריייתא נתן לה באתננה חטים ועשאו סולת וזית ועשאו שמן וכו' ב"ה מתיר דכתיב הם ולא שינוייהם ומק' תוס' בד"ה הם תימה דבסמוך נפקא ליה לרבא דשינוי קונה מקרא אחרינא דכתיב אשר גזל כעין שגזל יחזיר ע"ש, ומתרץ **אאמ"ו** הגנר"ו קו' תוס' דקו' חדא מתורצת בירך חברתה דהנה וודאי קרא דהם לאו מיותר כיון דגם לב"ה קשיא סד"א דגם לרבות שינוייהם, וע"כ הקושיא קאי ל"ל אשר גזל להורות דדווקא כעין שגזל יחזיר דשינוי קונה ת"ל מהם ולא שינוייהם, וזה לק"מ דל"ד להדדי וודאי שם באתנן דנתן לה באתננה חטין ועשאו סולת הוי דבר א' ולא מיקרי תו אתנן ולא הוי בכלל לא תביא אתנן וגו' אבל בגזילה דכתיב לא תגזול ולרבא דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ממילא הוי כאלו לא נשתנה הגזילה ולא מצינן למילף מאתנן דשם לא קאמר רחמנא לא תעביד לכך איצטריך למיכתב אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר דשינוי קונה אף בגזילה, ועפ"ז מתורץ קו' הנ"ל דהיינו כוונת המקשן והרי גזל

דרחמנא אמר לא תגזול ותנן וכו' משלם כשעת הגזילה תיובתא דרבא והיינו בשלמא לאביי דס"ל דאי עביד מהני שפיר דמצינו למילף מאתנן דכתיב מהם ולא שינוייהם כקו' תוס' בב"ק הנ"ל אבל לרבא דאמר אי עביד לא מהני ליכא למילף גזילה מאתנן כנ"ל, ומשני אמר לך רבא שאני התם דא"ק אשר גזל וכו' והיינו דקאמר ולאביי האי אשר גזל וכו' דלאביי שפיר מצינו למילף גזילה מאתנן כנ"ל ודו"ק.

והנה עוד הקשה אאמ"ו הנאון נר"י על המדרש דמוקי אדם למעוטי גזול דק' כקו' תלמודא בב"ק דף ס"ו אברייא דתני קרבנו ולא מן הגזול אימת לפני יאוש ביתו אמר רחמנא והא לאו דידיה הוא הא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, כה"ג קשה אדרשא דאדם ל"ל, אף דהש"ס תירץ התם דקאי אגזל קרבן דחבריה הלא זה כבר מוכח מקרבנו, ותירץ אאמ"ו הגנר"ו דהך דרשא דס"ל האי דרשא דאדם וכן בת"כ קאי אף בגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור דסד"א דנעשה שינוי בידו וקנאו כדאמר ר' אלעי בב"ק (דף ס"ו) וכשר אף להקרבה קמ"ל דפסול להקרבה, [ועיין במס' תמורה בסוגיא דאי עביד מהני בסוף הסוגיא מאי בינייהו וכו' קמפילגי בפלוגתא דאביי ורבא בשינוי קונה וכו' ע"ש] היוצא מזה א"א כרבנן דרשב"י דאף או"ה קרוים אדם קשה קושיות המדרש אדם למה נאמר וצ"ל למעוטי גזול וע"כ דשינוי אינו קונה וכרבא דאי עביד לא מהני, וא"כ מאתנן ליכא למילף לגזל כנ"ל, ואף את"ל בטלה ונעשה איל עגל ונעשה שור דפסול להקרבה היינו מטעם שינוי דממילא, מ"מ ע"כ ל"ל כאביי דאי כאביי דאי עביד מהני כבר מוכח בשינוי קונה בגזילה מהם דגבי אתנן כנ"ל ומיותר אשר גזל לרבות אף בשינוי דממילא קונה א"ו כרבא, [משא"כ א"א כאביי דאי עביד מהני ושינוי קונה ליכא לאוקמי אדם לדרשא דמדרש למעוטי גזול דלא איצטריך דליכא לאוקמי לגנב טלה ונעשה איל וכו' לפי דשינוי קונה] ואף דאיכא למימר מטעם דהוי שינוי דממילא, מ"מ זה איכא למילף מאשר גזל דמיותר כנ"ל, וע"כ צ"ל כרשב"י דאתם קרוין אדם ואין או"ה קרוין אדם ועכו"ם מטמאין באהל.

והנה המפרשים כתבו הא דמשה סירב בשליחות ואמר שלח נא ביד תשלח דמשה רבינו סבר כרבנן דקברי עכו"ם מטמאין באהל ובמצרים כתיב כי אין בית אשר אין שם מת ומשה היה כהן וגם מצרים היו מקברים את מתיהם בבתיהם לזה אמר משה להקב"ה אתה עשיתני להיות כהן והיום אתה משלח אותי למצרים להוציא את ישראל משם הלא מדורי עכו"ם אסור לכהן לכנוס לתוכן כי טמאין הם שמקברים את מתיהם בתוך בתיהם ומפרשים כוונת המדרש ביד תשלח ביד אליהו דס"ל דקברי עכו"ם אין מטמאין באהל כדאיתא במס' ב"מ דף קי"ד ע"א.

והנה במס' פסחים (דף נ"ט) תנו רבנן תמיד קודם לפסח פסח קודם לקטורת קטורת קודם לנרות יאומר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד, ומקשו א"ה קטורת ונרות נמי נקדמו לפסח יאומר דבר שנאמר בו וכו' שאני התם דמיעט רחמנא אותו דתניא מערב ועד בוקר תן לה מדתה שתהא דולקת מערב ועד בוקר, ד"א אין לך עבודה דכשרה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מ"מ אמר קרא יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר אותו מערב ועד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר ואיתקש קטורת לנרות, תוס' בד"ה יאומר דבר ואע"ג דתמיד תדיר איצטריך למיכתב דה"א שהפסח יקדים משום עליה השלם ובדיבור שאחרי קטורת וכו' הקשה ריב"א והלא בנרות כתיב נמי מערב ועד בוקר ומה

לי מערב ומה לי בערב, וי"ל דמערב ועד בוקר איצטריך ליתן לה מדתה ולא לאיחור ע"ש, והנה ברש"י בחומש בפ' צו אקרא והקטיר עליה חלבי השלמים וז"ל חלבי השלמים אם יביאו שם שלמים, ורבותינו למדו מכאן עליה על עולת הבוקר השלם כל הקרבנות כולן מכאן שלא יהא דבר מאוחר לתמיד של בין הערבים ע"ש, ובר"א מזרחי מפרש פירש"י לפי פשוטו של מקרא חלבי השלמים האמורים כאן הן כמשמען והזכירן הכתוב פה אע"פ שאין כאן מקומו דקרא בעולה משתעי כדכתיב ברישא דענינא זאת תורת העולה כדי להודיע שאם הביאו שלמים יחד עם עולות התמיד דעולה תקדים לחלבי השלמים, אבל רבותינו הוקשה להם מה ענין חלבי השלמים לכאן והוצרכו להוציאן ממשמען ופירשו אותן מענין השלמה כאלו אמר השלם עליה על עולת התמיד כל הקרבנות של אותו היום שלא ישאר מהם דבר מאוחר מתמיד של בה"ע אלא יקטיר הכל אחר עולת התמיד של שחר ואחר כך יקריב עולת התמיד של בה"ע ע"ש.

והנה באמת יש להוכיח דקרא עלי' שלמים פי' עליה השלם כל הקרבנות כולן אף דמפקינן הקרא מפשטיה והיינו מדכתיב יערוך אותו וגו' מערב ועד בוקר דקאי למעוטי שלא יהא ד"א מערב ועד בוקר א"כ אי לא דרשינן לעליה השלם קשה ל"ל בערב ובין הערבים בפסח ליאחור דבר פשיטא דאחר תמיד כיון דתמיד תדיר כקו' תוס' וודאי אי לאו אותו ה"א דמש"ה איצטריך כדי לומר יאחור דבר דפסח יהיה אחר קטורת ונרות אף דקטורת ונרות הוי תדיר וממילא קדמי, מ"מ אי לאו יאחור דבר דפסח ה"א דבקטורת דכתיב מערב ובה"ע יאחור לפסח שלא נאמר אלא בערב כקו' תוס' להכי איצטריך יאחור דבר דפסח ומערב דקטורת לאו מיותר כתירוץ תוס', משא"כ השתא דדרשינן אותו א"כ וודאי קטורת ונרות אחר פסח ל"צ יאחור דבר דפסח לקטורת ונרות, א"ו דדרשינן עליה השלם משא"כ לתניא כי קושיין דבאמת קטורת ונרות קדמי לפסח ואותו למעוטי עבודות שבפנים הוא דאתא לא מוכח כלל דרשא דעליה השלם ואלבייהו קאי פי' ראשון דרש"י דלא מפקינן קרא מפשטיה.

ובמס' פסחים (דף נ"ט ע"ב) רב כהנא רמי כתיב לא ילין חלב חגי עד בוקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין וכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן הוא מותיב לה והוא מפרק לה כשניתותו, רמי ליה רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבוקר זבח חג הפסח לבוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין והכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בי"ט וכו' א"ל כבר רמייה ניהליה ר' אבא בר חייה לר"א ושני ליה הכא בי"ד שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קרבין בי"ט וכו' ועיין בתוס' ד"ה בי"ד בירושלמי דייק מקרא דלא ילין חלב חגי כה"ג ומוקי ליה נמי ר"א בי"ד שחל להיות בשבת ופריך דלא מצי לאוקמי בשבת דחגי כתיב דהיינו חגיגה הבאה בפסח דלא ד"ש וכו' ע"ש, והנה בירושלמי פ' אלו דברים הנ"ל תירץ ר' חנינא אקושיא זו וז"ל אלו עבר והביא שמא אינו כשר מאחר שאלו עבר והביא כשר עובר ע"ש, והנה אאמ"ו הנגר"ו קאמר דלשיטת הירושלמי ל"ק קו' רב כהנא מקרא דעליה השלם כיון דקאי אחגיגת י"ד דאיתקש לפסח דלא קאי עליה השלם אחגיגה [ומוכח כן מדכתיב בחגיגה תזבח בערב והיינו ינמו צללי ערב בשש ומחצה ותמיד נשחט באם חל ע"פ להיות בע"ש בשש ומחצה והאיך יקיימו א"ו דחגיגה נשחט עם הפסח] ודלא כדעת המשנה למלך בפ"א מהל' כלי המקדש דנסתפק בדין זה, ובאמת נ"ל דזה כוונת התלמוד הוא מותיב

לה והוא מפרק לה כשניתותרו, והיינו דר"כ לשיטתו דמוקים להאי קרא לקמן דף ע"א לחגיגת מ"ו ע"ש.

והנה להאי תירוצא דר"ח בירושלמי צ"ל כאביי דאי עביד מהני דאי לא מהני וודאי פסול, [עיי' בתום' במס' תמורה (דף ה' ע"ב) שמקשה דלרבא יהא שוחט פסח על החמץ פסול ומתיר דבירושלמי דריש קרא להכשיר] ובס' קרבן העדה הרגיש בזה ורוצה לחלק, והנה הרמב"ם דפסק האי דינא בפ"ב מהל' שגגות אויל לשיטתו דפסק כאביי.

היוצא מזה מהאי קרא יערוך אותו וגו' מוכח דדרשינן עליה השלם כנ"ל וקשה אקרא דלא ילין וגו' וצ"ל כדמוקים הירושלמי דקאי אחגיגת י"ד וא"כ קשה מקרא דעולת שבת בשבתו אקרא דלא ילין חלב חגי [דרוחק לאוקמי כשניתותרו] וע"כ דמוקים קרא בי"ד שחל להיות בשבת אך עדיין לא מתורץ דחגיגת י"ד אד"ש וצ"ל כתירוץ ר' חנינא כיון דאם עבר והביא כשר עובר והיינו כאביי דאי עביד מהני וכבר כתבנו דלאביי ליכא לאוקמי דרשא לאדם לגזל כדרשא דמדרש וצ"ל כר"ש דאתם קרוין אדם ולא או"ה כנ"ל וסירב משה בשליחות כנ"ל.

וזה כוונת המשך מקראי קדש דמדכתיב יערוך אותו מוכח דמשה סירב בשליחות, ע"ז קאמר ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך וגו' והיינו דניטלה הכהונה ממשה וניתנה לאהרן מה"ט וכמו דס"ל לר' יוסי אקרא ויחר אף ה' ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי דכתיב בפ' שמות דחרון אף זו נמי נאמר רושם עיי' ברש"י בחומש ודו"ק וק"ל.

ובזה נ"ל ליישב מדרש ילקוט בפ' שלפנינו וז"ל לעולם ה' דברך נצב בשמים אמר דוד כשם שאתה אמת שנאמר וה' א-לקים אמת כך דברך אמת ולעולם נצב בשמים א"ת בשמים אלא כשמים כשם שמתחילה גזר ונעשה שמים אף דברך שדברת קדש את אהרן ואת בניו קיים לעולם ע"ש ויש להבין מה היה יתרון לדוד שהתפלל עבור כהונת אהרן עיי' בס' ברכת שמואל, ולפי הנ"ל מיושב דכתבנו אי דרשינן איש איש דעכו"ם נודרין נו"נ כישראל ע"כ אדם למעוטי גזל וא"ה נמי קרוין אדם כרבנן דרשב"י ולא סירב משה בשליחות ומשה כהן לעולם ולא אהרן ובניו [עיי' במס' זבחים דף ק"א] משא"כ אי לא דרשינן איש איש וקשה קו' התלמוד בחולין אימא מאו"ה כלל וכלל לא וע"כ צ"ל כקו' תו' דא"כ לישתוק קרא מיניה לכתוב מן האדם כי יקריב והיינו ע"כ כר"ש דאתם קרוים אדם ולא או"ה כנ"ל וחטא משה בסירוב שליחות וניטלה הכהונה ממשה וניתנה לאהרן ולבניו, ובפתיחה כתבנו דכל חילו דדוד מכח דעונשין מן הדין בב"ן דמוכח מחסר דקין כנ"ל הלא אחותו מן האב ומן האם לא מוכח מקרא דע"כ יעזוב רק אי עונשין מן הדין כנ"ל, אך כ"ז הוא אי ילפינן מקרא דע"כ יעזוב עריות דב"ן, משא"כ לחכמים בסנהדרין (דף נ"ח) דדרשי איש איש לרבות דב"ן מוזהרין בכל עריות בין ח"ך בין חייבי מיתות ע"ש שפיר י"ל דאין חילוק בין ב"ן לישראל דאף בב"ן אין עונשין מן הדין דמס"ח מה"ת לחלק כנ"ל דמאיש איש מרבינן אף אחותו משני צדדין דילפינן מישראל דמוזהרין ב"ן על עריות כישראל וליכא ראייה לדוד אבל אי לא דרשינן איש איש [רק דדברה תורה כלשון ב"א] וע"כ ילפינן עריות ב"ן מע"כ יעזוב ע"כ דבב"ן עונשין מ"ה ושפיר לדוד ראייה לבא בקהל והשתא יובן המדרש מעצמו ודו"ק כי קצרת.

## רבי שמואל העליר זצ"ל

נולד בשנת תקמ"ו בברכתו של הרה"ק החוזה מלובלין זיע"א לאביו רבי ישראל שהיה בנו של החסיד רבי אברהם פרץ שהיה הבעל תוקע בבית מדרשו של הרה"ק מלובלין. בצעירותו הסתופף בצילו של החוזה שאף הניח לו תפילין בפעם הראשונה. בערך בשנת תק"ע עלה אביו עם בנו רבי שמואל ורבי משה לייב לאה"ק והתיישבו בצפת. בצפת דבקה נפשו של רבי שמואל בהרה"ק רבי אברהם דוב מאווריטש בעמ"ח בת עין זי"ע. ברעש הגדול בצפת בשנת תקצ"ז ניצל ויצא כנס מתוך ההריסות. לימים נתכהן כרבה של צפת ועמד בראש העדה כפטרון כשכל עניני הציבור בעיר נחתכים על פיו. נודע גם בידיעותיו בחכמת הרפואה וריפא חולים חנים אין כסף.

התכתב רבות עם גדולי דורו וחליפות שו"ת עמו נמצאים בספרים אורין תליתאי, אורי וישעי, אמרי בינה, בית שלמה, דברי חיים, היכל הברכה, זית רענן, חוקי חיים, חסד לאברהם, ישועות מלכו, מאמר מרדכי, נפש חיה, שירי טהרה, ועוד. מתורתו הדפיס "טהרת הקודש" בענין צורות בביהכ"נ, "דרך נשר" בענין סימני עופות טהורים, "כבוד מלכים" בענין כל תשחית בשריפת בגדים בהילולא דרשב"י. ובדורינו נדפסו תשובותיו בספר שם משמואל. נלב"ע בזקנה מופלגת כ"ד טבת תרמ"ד ונטמן בביה"ח העתיק בצפת"ו.

ידידות נאמנה שררה בינו לבין רבוה"ק מסטאלין קארלין. מרן אדמו"ר הצעיר כותב אליו במכתבו שנדפס בדברי אהרן עמ' פה: "ידי"נ הרב הגאון חו"ב ותיק וחסיד מפורסם צנא מלא ספרא יא"ו ח"ש וכו'... והדבר הזה יהי' לכבודו לזכרון אהבה קשורה בלבנו אהבת עולם כל תמוט לנצח... ומדי דברי בו עוד זאת אבקשו לקרב את אנ"ש בקירוב של חיבה להוסיף אהבתו אליהם בכל הענינים לטוב ובדאי יהי' עשייתו לרצון טוב ולנחת רוח לכ"ק אאמו"ר שליט"א. יקבל ע"י ידידי... המוכ"ז... הנשלח מאתי אליו למזכרת אהבה...". מכתב נוסף מאדמו"ר צ אליו הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א הדפסנו בגליון ז. בגליון ל"א הדפסנו מכתב בד"ת שנכתב אליו ע"י אחד מרבני אנ"ש (ושם שיערנו כי הוא הגאון רבי יעקב נתן אב"ד דובראוויץ וטוראו בעמח"ס מחשבות בעצה) ובו הוא פותח לאמור: "הנה מימים רבים בקשה נפש... לברות ברית אהבה עמו, מאז ראיתי אותיותיו המאירים, ורצים ושבים כמראה הבזק, בחצרות קודש מר אדונינו אדמו"ר מסטאלין, ותשובתו הרמתה מהכא להתם ברוב אהבה וחבה יתרה נודעת, וכל היום תהלתו בפני אנשי שלומינו דנחתין מהתם להכא לשקוד את דלתות הקודש...".

חתנו היה בן אחיו רבי משה ליב זצ"ל החסיד המופלג רבי אלעזר העליר שהיה מקושר לרבוה"ק ונסע כמה פעמים לקארלין למרן אדמו"ר הזקן, ואשר בהיותו בסטולין בשנת תרנ"ט מסר מרן אור ישראל זי"ע על ידו לאנ"ש בצפת את דברי קדשו הידועים בענין בית מדרשו בצפת (נדפסו בדברי אהרן עמ' קיד). אחי חתנו רבי אלעזר היו החסידים המפורסמים רבי יעקב דוד ורבי ישראל בער שו"ב מעיה"ק טבריה.

כאן אנו מדפיסים את הערותיו לטור יו"ד חלק ב' הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 847.

## הערות על מור יורה דעה ח"ב

סי' קסה מור א. וה"ה נמי אם פחתו ממנו כך הוא הדין וכן הדין אם\* נושאת ונותנת בכספים של משקל שפחתו מן הכסף שנתן או הוסיפו עליו כך הוא הדין. נ"ב עיין בס' מעשי חייא סי' י"ז.





שם ב"י א. ד"ה בתשובות מהרי"ל כתוב על מטבע שנפסל היאך יפרעו איש לחבירו דמייתי מר מפלוגתא דרב \*ושמואל אינו דומה לנדרן זה דחתם מיירי שהתנה וכו'. נ"ב בב"ק דף צ"ז רע"ב ועי' ס' חק"ל ח"מ ח"א סי' קי"ד אבקת רוכל סי' ה' כנה"ג ס. ... בחק"ל הנו' הוא באורך מאד עשרה דפים עד [שלא] הניח פוסק שלא הביא בענין עסקא ועליות וירי[דות] הממבעות לר"ש.

סי' קטז ב"י א. ד"ה מצאתי כתוב בתשובות להראב"ד \*וז"ל יכול אדם לעשות עסקו מלוח וכו'. נ"ב בס' תמים דעים סי' נ"ב ועיין בס' גדולי תרומה דף רמ"ט ע"א מקשה על הדיון הראשון מאי קמ"ל.

סי' קסח-קסט ב"י ת. ד"ה כתב במרדכי שאסור לומר לעכו"ם לוח לי \*מעות מישראל ברבית וכו'. נ"ב עיין שו"ת בנימין זאב סי' שע"ד.

שם ב"י. בא"ד וכו' עכ"ל \*והאי שרי לא קאי אמלוח וכו'. נ"ב עיין בב"ח.

שם מור כג. ועכו"ם שאמר לישראל הילך שכרך וחלוח מעותי ברבית מותר אבל אסור לעשות כן משום מראית העין ויראה שגם בפקדון\* אסור אע"פ שאינו באחריותו וכו'. נ"ב עיין ב"ח.

שם ב"י כה. ד"ה ראובן שאמר לשמעון וכו' דעד כאן לא קאמר דנאמן בלא שבועה אלא באומר לקחתיו על ידי גוי משום דהוי כאומר פרוזבול \*היה לי וכו'. נ"ב עיין במרדכי פ' השולח סי' שע"מ.

סי' קעד ב"י א. ד"ה מכר שדה לחבירו וכו' כתב הרשב"א \*בתשובה שינ"ש זה הרע"י הוא במכר וכו'. נ"ב לקמן בשו"ת ריב"ש שמביא ב"י בס' זה מתבאר ענין השינ"ש.

סי' קעד ב"י כג. ד"ה וכתבו עוד שם תלמידי הרשב"א דאיתא בירושלמי וכו' ג' רביעים ומחצה\* נ"ב כצ"ל מחצה בשלו ומחצה בשל וכו'.

שם ב"י כז. ד"ה ולענין אם התנו על חלוקת הריות וכו' ותלמידי הרשב"א כתבו \*שהרמב"ן סובר דלעולם אזלינן בתר חלק המלוח וכו'. נ"ב עיין ש"ע סעיף כ"ז ובט"ז שם.

שם ב"י לו. ד"ה ובפירוש כדי שיהיו מעות שניהם שוים בחבילה וכו' ואולי המתעסק לא ידקדק בזה ואם השעורים שלו נמצא גוזל לבעל המעות שהוא פרעון הבהמה שנשאה המשא וכו'. נ"ב צ"ע לפ"ז הול"ל בשלו שעורים.

סי' קעח ב"י בסופו. ולא ידעתי \*למה השמיטו הפוסקים דבר זה. נ"ב באר שבע דף ס"ט ע"א הרדב"ז ח"א סי' ר"א.

סי' קעט ב"י א. ד"ה ומ"ש שמדמה כאילו עושה מעשה ואינו עושה כלום וכו' ואין לומר דליפטר מעונן גופיה ממלקות משום דהוי לאו שבכללות דכתיב לא ימצא כך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף דכיון דאהדרינהו\* קרא דכתיב לא תנחשו ולא תעוננו וכו'. נ"ב עיין תפארת למשה.

שם מור ז. מי שרודפין\* אחריו נחש או עקרב מתר לחבר כדי שלא יזיקהו. נ"ב תפארת למשה.

שם ב"י ז. ד"ה ומ"ש מי שרודפין אחריו וכו' בפרק ארבע מיתות אהא דאמר אביי האי מאן דצמיד זיבורא ועקרבא אע"ג דקא מכוין דלא לזקו אסור פרש"י\* אסור וכגון שאין רצין אחריו שאין כאן משום פקו"נ. נ"ב הוא גמרא מפורשת במס' כריתות דף ג:1

שם ב"י ח-מ. סד"ה כתב הרמב"ם הלוחש על המכה וכו' ועוד דבסנהדרין\* ירושלמי פרק חלק משמע דלכ"ע בעינן רוקק וצ"ע. נ"ב עיין ספר תפארת למשה

שם ב"י שם. ד"ה ומ"ש דאיכא איסורא בלוחש פסוק על המכה נראה דלאו דוקא מכה דהא סתם אמרו אסור\* להתרפאות בד"ת וכו'. נ"ב תפארת למשה.

שם ב"י טו-טז. ד"ה כתב רבינו ירוחם דע"י ספר יצירה זהו מעשה שדים עכ"ל ומעות הוא בידו אלא שמות הקדש הם. נ"ב תפארת למשה.

שם ב"י יח. ד"ה וכתב עוד נשים המקטרות הבית כעשב טוב וכו' נ"ב עיין שו"ת שער אפרים סי' פ"ט וע' ש"ך ס"ג.

סי' קפג מור א. משרבו הגליות וכו' \*שמא תראה אשה כימי נדתה ששה ימים ויהיה הכל דם מותר וכו' נ"ב ט"ז.

שם ב"י א. ד"ה ומיום השביעי ואילך וכו' ויש מחלוקת בפירוש דבר זה שהרמב"ם\* כתב וכו'. נ"ב בת עיני דף ס' ע"ב.

שם ב"י שם. ד"ה ואם לא ראתה בכל י"א יום וכו' ואח"כ ראתה ב"ש אומרים מממאין משכב ומושב ופטורין\* מן הקרבן וכו'. נ"ב לשון הר"ע מברטנורא ופטורין מן הקרבן דהא עברה שימור אע"פ שחורה וראתה אין מצטרפין לזיבה שהרי תחלת נדה היא עכ"ל.

שם ב"י שם. ד"ה וביום העשירי פליגי וכו' וז"ל סמ"ג\* האשה שראתה יום י"א לבדו וכו'. נ"ב עיין ס' בת עיני דף ס"ב סוף ע"ג.

שם ב"י שם. בא"ד בסופו וכו' וכן נראה מדברי התוספות בסוף פרק בא סימן\* וצריך עיון. נ"ב ג"ל ברור מסידור לשון הב"י שגירסתו בסמ"ג הי' כנגדו מן התורה וי"א מדברי סופרים אבל ראתה וכו' יום י"ב מה"ת ולא הי' גורם שם וי"א מד"ס.

סי' קפד ב"י א. ד"ה וכל מי שיש לה וסת קבוע וכו' ואע"פ שהגהות\* מיימוניות כתבו בפ"ד מה' איסורי ביאה בשם רבינו שמחה וכו'. נ"ב כרו"פ סי' קפ"ו סק"ו..

שם ב"י ה. ד"ה ואם רגילה לראות ראייה מרובה מקודם הנץ החמה וכו' והכריע\* הוא וכו'. נ"ב עמ"ש הראב"ד.

שם ב"י ח. ד"ה אבל קשה דכיון דמדין היתה במחבוא וכו' ותדע דהא לא בעי ההוא סבא וכו'. נ"ב בת עיני דף ס"ג.

שם ב"י יא. סד"ה ומ"ש בין אם היא ערה או ישנה וכו' כדאמרינן בנדרים\*. נ"ב צ"ל במס' כלה.

1 ז"ל הגמ' בכריתות דף ג' סוף ע"ב: אמר אביי האי מאן דבעי למיצמד זיבורא ועקרבא אסור ואי קאתו בתריה שרי, ע"כ, וזה אכן פלא גדול שכל הגמ"כ בטור ושו"ע ציינו רק לרש"י בסנהדרין ולא לגמ' המפורשת בכריתות.



סי' תפ"ג ב"י א. ד"ה ומ"ש ששיעור זה הוא בכדי שתדע מן המטה וכו' ולמדו משם דאחר כדי שתדע מן המטה ותדע את פניה לא הוחזקה זו להיות רואה מחמת תשמיש כיון דבנמצא דם או לא ממטמינן להו ודאי משום דאיכא למימר דילמא בתר תשמיש וכו'. נ"ב פי' דודאי לא ממטמינן להו דהא טומאת מע"ל דרבנן.

שם ב"י שם. ד"ה ויש לתמוה עליהם שכתבו וכו' ושני רב חסדא מאי אחר אחר דאחר\* ופרש"י מאי אחר דקתני וכו'. נ"ב עיין בגמרא.

שם ב"י שם. בא"ד וכו' אין עד בידה עד שתושיט ידה לתחת הכר או לתחת הכסת ותמול עד ותבדוק בו\* דהא אסיקנא וכו'. נ"ב תפארת למשה.

שם ב"י שם. ד"ה ושמא י"ל \*שמ"ש הרמב"ם שפטורים מקרבן היינו לומר וכו'. נ"ב תפארת למושה דף ל"ב ע"ג ועיין ב"ה וחוו"ד וס"ט שמקשים ע"ז.

שם ב"י ג. ד"ה ואם רוצה לבדוק עצמה בעודה תחת הראשון וכו' וכתב המרדכי על פרש"י משמע לפירושו דלראשון אסורה מתשמיש שלישי ואילך ואפי' בבדיקת שפופרת פן תהיה בשגגת כרת ואין לחלק בין אשה הנישאת עתה מחדש ובין אשה\* הנישאת מכמה ימים וכו'. נ"ב דברי ר"מ מובא בד"מ בסוף סימן זה.

שם ב"י שם. ד"ה אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"ד וכו' ואם בדקה עצמה בראשון או בשני \* או בשלישי הם אינם מותרים לשמש עמה וכו'. נ"ב ת"ל דף ל"ב ע"ב? ע"ג.

שם ב"י ח. ד"ה והרמב"ן כתב שהאידינא אין תולין וכו' וגם אם יש לה מכה תולין לעולם במכתה בסתם עד שיודע לנו ע"פ חכם שהראתה לו דם ראיתת\* קודם שאירע לה אונס \*על פי נ"ב או על פי צ"ל עצמה וכו'. נ"ב פי' של המכה.

שם מור מ. והאידינא אין מתירין אותה לאחר שראתה דם ע"כ. נ"ב פי' לאחר שראתה דם ע"י חרדה כי אין סומכים האידנא על בדיקה זו וע' ב"ח.

שם ב"י ד"ה וכתוב בתשובת מה"ר איסרלן וכו' ועל המיעוץ קשה לסמוך חדא וכו'. נ"ב לקמן סי' קפ"ח.

שם ב"י בא"ד וכו' ועוד דלא נראה כלל דתועיל אם \*לא נימוח כולן וכו'. נ"ב פי' שלא נימוח כל השערות בעינין.

שם ב"י ד"ה הבעל את הבתולה וכו' ויש עוד ראייה לדבר מדגרסינן וכו' מעשה ונתן לה רבי ד' לילות\*. נ"ב מתוך י"ב חודש כצ"ל ובראתה וכו'.

סי' קצ ב"י ז. ד"ה ואיכא למידק דתנו רבנן פשפש זה וכו' והשתא קשה \*למה לא הזכיר הרשב"א כן וכו'. נ"ב ת"ל.

שם ב"י ח-מ. ד"ה ומ"ש בד"א כשהטיפין על חלוקה וכו' וכן מצאתי למורי הרב ז"ל\*. נ"ב רבינו יונה.

שם ב"י יא. ד"ה לא בכל המקומות שימצא שם כתם טמא וכו' ואהא דתנן על שוקה ועל פרסותיה וכו' וכנגד אותו מקום למטה עד פרסות רגליה (ולמעלה עד אותו מקום) נ"ב בס' מעדני מלך מוחק זה וס' תפארת שמואל מקיים הגי' ע"ש וצ"ע וגראים דברי תפארת שמואל דמתיחות הגידים שכ' הרא"ש היינו שמאחורי הארכובה לצד פנים נראה ונרגש הגיד

ה... ועד אותו הגיד בפנים למעלה בירך ולמטה בשוק מיקרי פנים וגם חבק עצמו היינו עובי הגיד כלפנים ומ"ש הרא"ש דלפ"ז לא איתפרש למעלה הפי' הוא ברוחב הרגל [ל] לצד חוץ מצד הפנים לא ידענו השיעור עד היכן נמשך הרוחב וזה שקרא הרא"ש כאן למעלה משום כשהרגל מופשט בשכיבה או בישיבה הוי הגיד הנו' למטה ומעבר הב' נקרא מעלה ולערוך דרך קשורת הלולאות הוא למעלה ברגל היינו לצד הפנים א"כ לא ידענו השיעור היינו בעובי הרגל וזה כוונת התפארת שמואל דלא כמע"י שפי' למעלה ולמטה דנקט הרא"ש בסוף הוא לאורך הירך, אחר כותבי ראיתי שכיונתי ב"ה לדעת תפארת למשה ב"ה וע"ש.

שם ב"י יא-יב. ד"ה ומ"ש לא עברה בשוק של מבחים ולא נתעסקה בכתמים וכו' ועוד שדבר\* תימה הוא שיסבור הרמב"ן וכו'. נ"ב תפארת למשה.

שם ב"י כא. ד"ה והשתא מ"ש\* רבינו נתעסקה בדבר אדום וכו'. נ"ב תפארת למשה.

סי' שטז ב"י ב. ד"ה המוצא קבר בתוך שדהו ואינו יודע אם נקבר שם מדעת בעל השדה וכו' עד \*ואסור בהנאה וכו'. נ"ב עיין ב"ח ושו"ת אבן השוהם סי' יו"ד י"א י"ב, ושו"ת חוות יאיר בסוף הס', ושו"ת מהרל"ח סי' קמ"ב, חתם סופר יו"ד סי' ש"מ ... ..

סי' שטז טור ב. קברי עכו"ם כתב הרמב"ם\* שמותר לכהן לילך עליהם וכו'. נ"ב וכן משמע מדברי הרשב"א שמביא הב"י בבד"ה סוף הסי' כנה"ג, והמ"א נסתפק אם יכול הכהן ללכת על קברי גוים לב"ה או ביה"ק אי ליכא דרכא אחרינא ובש"י בהגהותיו כ' דמותר כנה"ג.

שם ב"י ב. ד"ה ומ"ש רבינו בשם הרא"ש בתשובה הוא בכלל ל', והנהגות מיימוניות כתבו בפ"ג וכו' ולענין הלכה נקמינן להחמיר. נ"ב וע' שו"ת הרשב"א סי' שע"ד.

סי' שנג ב"י ז. סד"ה ובעוד שהכתן מתעסק במתו מותר לטמאות גם לאחרים וכו' ולענין הלכה\* ח"ל ר"ת יחידאה והלכה ככל הנך רבוותא דפליגא עליה. נ"ב עיין שו"ת זרע אברהם סי' י"ז באורך ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"מ.




---

הערת הרב שמעון שווארץ שליט"א: יצויין מה ששמעתי מחותני רבי יצחק דוד גוטפארב ז"ל כי אחת מתקנותיו של רבי שמואל זצ"ל בעיה"ק צפת"ו היתה, לא לסייד ולא לצבוע את בתי הכנסיות ובתי המדרשות בעיר בימים שלפני חג הפסח, וזאת כי בערבי פסחים אין השעה כשרה ללמוד בבית, ועל בתי המדרשות להיות מוכנים ומזומנים עבור הלומדים באין מפריע.

# חידושי תורה

הרב יעקב דוד אילן

## בגדר חיוב מזונות אשתו

גם במהרי"ט משמע דפריעת החוב ל"ח שנהנה ממנו, ובמדירו מנכסיו כיון דיכול לסלקו בזווי להכי הקונמות מפקיע מהשעבוד, והדק"ל דאיך מהני נדרו על מזונות, וכה"ק באב"מ בסי' עב סק"ב ד"ה ואכתי דאמאי במודר אסורה במזונות הא הוי חוב וכו' ועיי"ש בדברי תלמיד האב"מ הג"ר ענדיל זצ"ל בהגהה שכ' דחשיב דאוכלת משל הבעל.

ובתוס' כתובות נט: הק' דיעשה קונם על בע"ח, ותי' דאלמיהו לשעבוד הבע"ח, וברא"ש הנ"ל מדוייק דהכונה דידיירו מנכסיו, וכ' הרע"א הנו' דאם הנדר שלא יהנה ממנו בחוב ל"ח שנהנה ממנו, ורק במדירו מנכסיו חשיב שנהנה מנכסיו, ובפנ"י שם כ' דכשאיין לו במה לפרוע ל"מ מה שאסר בקונם, כיון דב"ד יורדין לנכסיו ולא מטי ליה הנאה מנכסי המדיר דידיה קא שקיל, וכ' ההפלאה דזה אינו שהנכסים אינם אלא משועבדין לבע"ח אבל הוי של הלוה, ובקצות שם נראה דתליא אם בע"ח למפרע גובה עיי"ש. ויל"ע דבתורא"ש לפנינו בהכרח דפי' המשנה דמדיר שלא תהנה ממנו שהרי הביא מהר"ת דהנדר היה כולל גם תשמיש, אלא דכיון דשניהם נהנים לא הוי בכלל הנדר, ומשמע דבלא"ה אסור, ואם הוי נדר מנכסיו ל"ש לתשמיש כלל, וצ"ע דאמאי לגבי כל בע"ח נקט תורא"ש דדוקא כשאמר קונם מנכסי חל הנדר לאוסרו. והנה הא דנקט הרע"א ושאר אחרונים הנ"ל דלהחזיר החוב שרי במודר הנאה, הביאור הוא

כתובות ריש פרק המדיר, מתני', המדיר את אשתו מליהנות לו כו'. בתורע"א בנדריים פ"ה אות מב דן אם מתני' מיירי בהדירה הנאה ממנו או בהדירה מנכסיו, והעיר דאם הדירה מנכסיו א"כ מה קו' הגמ' כתובות ע: דפרנס שליחותיה עביד הא ל"ה מנכסיו, כיון דנהנית מנכסי הפרנס ולא מנכסיו, [מיהו בזה י"ל דכיון דמשלם לפרנס חשיב תמורת נכסיו ושוב עברה על הנדר שלא ליהנות מנכסיו], ועוד דאם הנדר מנכסיו ל"ש זה על תשמיש כפרש"י, וע"כ דהנדר שלא תהנה ממנו, ושם הק' דאם מיירי בהדירה שלא תהנה ממנו אמאי אסורה במזונותיו הא הוי חוב דידה, ונקט הרע"א דבנדרו שלא יהנה ממנו נותן לו מה שמחוייב לו, ודייק ברא"ש בפסקים לעיל פ"ה סימן טז בקושייתו וקו' תוס' נט: דיאסור בקונם לבע"ח, דכ' הרא"ש בקושייתו דיאסור עליהם אשר לו בקונם, [וכ"ה בתורא"ש לעיל שם: לאסור עליהם כל אשר לו עיי' קונם], דמשמע דהיינו באוסר נכסיו, אבל לא בקונם שאת נהנית ממני דפרעון חוב לא מקרי נהנה ממנו, ולהכי הק' הרע"א דבאת נהנית לי מה מהנה אותה במזונות הא נוטלת כן מדין ואינו מהנה לה כלל עכ"ל, ויסוד הרע"א דבמודר הנאה יכול לפרוע החוב למודר, כן כתב גם המחנ"א בהל' גביית חוב סימן ג, ובפנ"י בסוגיא, וע"ע בקצות"ח בסימן קיז סק"ו בשם המהרי"ט דמבואר דקונמות מפקיעין משעבוד ה"ד היכא דיכול לסלקו בזווי הא לא"ה א"י לאסור עליו בקונם דהוי כאינו שלו, ועיי' בקצות מה שהעיר בדבריו, עכ"פ

משלו, ולהכי חשיב שפיר דנהנית ממנו, ועד"ז משמע בדברי תלמיד האב"מ שם, ולכאורה נראה דנחלקו בזה רש"י והרמ"ה בסנהדרין עא גבי בן סורר דבעי שיאכל משל אמו, וכ' רש"י דהיינו ממזונות, ותמה היד רמ"ה דזה ל"ח משל אמו, ובדעת רש"י צ"ל דלענין גניבת ב"ס סגי בכך ליחשב גנב משל אמו כיון דחייב במזונותיה, ודומה לגונב מע"ש דחשיב גונב משל אביו אף דהוי ממון גבוה מחמת ההיתר אכילה וכמש"נ במשא יד פ' כי תצא. [וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג סימן רצא]. והנה בירושלמי כאן מקשה בנו"א מהבבלי דאיך נודר שלא לפרוע החוב וכו' והרשב"א לעיל נט: נקט דהיא כק' הבבלי דמשועבד לה, והאב"מ סימן עב פ' דק' הירוש' מדין נדר לבטל מצוה דפריעת חוב, אך הפנ"י נקט דהירוש' מקשה ע"ד ק' רע"א דהוי חוב ול"ח שנהנית ממנו, ונראה לפי"ז דת"י הירוש' שם דיכול לגרשה, היינו דהוי בגדר רא"י דהמזונות ל"ה כחוב קבוע דהא יכול לגרשה, אלא דכ"ז שהיא עמו אוכלת משלו וכדפי'.

ובחי' הרשב"א בסוגיין ע: הק' על קו' הגמ' דמשועבד לה דהא יעמיד פרנס קתני ואינו משועבד לפרנסו בידי וכו' ותי' דלא קתני במתני' חייב להעמיד פרנס וכו', ולכאורה כוונת הרשב"א להק' דכיון דמעמיד פרנס א"כ מקיים שעבודו במזונות אשתו ע"י הפרנס, ובהערותי על הרשב"א הוצאת מוה"ק הבאנו הערה דהא בגמ' מוקי לה באומר כל הזן דאי לאו הכי אסור במודר הנאה, וא"כ אין הפרנס פוטר שעבוד הבעל, דהרי הפרנס מפרנסה משל עצמו ולא משל הבעל, ואינו יכול לתבוע מהבעל המזונות כמש"כ הריטב"א והר"ן, וא"כ אין הבעל נפטר עי"ז משעבודו, ואם האשה תרצה מזונות דוקא מהבעל מחוייב ליתן לה, [ודוח"ל דמה שגורם לזה באמירתו כל הרוצה דהפרנס נותן לאשה, דיחשב כקיום שעבודו במזונות אשתו].

ונראה בס"ד להרחיב הדברים. ובהקדם דיש לחקור בחיוב מזונות אשתו אם הוי חוב

דחשיב דנוטל את שלו, דכ"ד שהוא תמורה ל"ח שנהנה ממנו והחזרת החוב הוי תמורת ההלוואה, וכמו דאם הזיק המדיר את המודר מסתבר דמשלם ול"ח דנהנה ממנו כי הוי תמורת הנזק, (ויל"ע לגבי תשלומי כפל), ומה"ט י"ל במשה"ק בהפלאה בסוגיא דאיך נותן לה כתובה, והוסיף דאם נימא דתנאי כתובה לא חשיב שנהנית מהבעל א"כ ה"נ המזונות כיון דמחוייב בתקנתא דרבנן וע"כ דעכ"פ הנאה היא ה"נ הכתובה עצמו וכו', והסיק דלא הדירה אלא בעודה תחתיו והכתובה נותן לה לאחר שגירשה, אכן י"ל דלענין כתובה דהוי תמורת דמי הבתולים וכמבואר בראשונים ובבית יעקב סימן סז-יא דהוי חליפי מוהר הבתולים, וכ"כ רע"א במערכה להלן עה, ולהכי נותן לה כתובה, ול"ח שעוברת על נדרו כיון דהוי כחוב דשרי, ולא דמי למזונות וכדיבואר להלן, וניחא קו' ההפלאה.

ונראה לדון דחיוב מזונות ל"ה כחוב הלוואה, אלא דחיובו הוא לזון אשתו מדין בעל, ובחיוב מזונות דאורייתא חובתו הוא להאכילה להחיות נפשה כדיבואר להלן, ובחיוב מזונות דרבנן הוי כנגד מעש"י, אבל ל"ה תמורת מעש"י, ול"ח כחוב מלווה, אלא הוי חיוב למזונות אשתו, אבל בודאי ל"ה חוב כהלוואה דממוני גבך, ודוקא חוב דממוני גבך זה לא חשיב דעובר על נדרו ונהנה מחברו כיון דשלו הוא נוטל, וחוב דכתובה חשיב דשלה היא נוטלת דהוא תמורת הבתולים, ולדוגמ' בהא דאמר' בנדרים פרק רביעי לג: דמחזיר לו אבידתו, וכ' הר"ן ב' הטעמים דמחזיר משום המצוה ושלו הוא נוטל, ואף דהחזרת אבידה הוי חוב ממוני ולא רק מצוה גרידא כמש"כ הגר"ח וכידוע, מ"מ ל"ה חוב דממוני גבך אלא דיסודו מחמת מצות החזרת אבידה, ולהכי בעי לטעם דמחזיר משום מצוה, וטעם דשל המדיר הוא מחזיר, הא לא"ה היה אסור במודר הנאה. ולענין חוב דמזונות נראה יותר דחשיב דאוכלת משל בעלה וסמוכה על שלחנו ול"ח החזרת חוב, ועיקרו הוא להאכילה במזונות וחשיב דאוכלת

דיש לה לאכול שוב ליכא הדין דכופין אותו לגרשה ויתן כתובה, דמה דקתני במתני' דיוציא ויתן כתובה אין הטעם מחמת דאינו מקיים שעבודו, אלא מחמת שאין לאשתו לאכול, ולהכי נקטו תוס' דבאוכלת מהפקר שוב אין הדין דיוציא אבל ה"נ אינו מקיים שעבודו, ובזה נראה דכ"ה השו"ט ברשב"א כאן דבקושיא נקט הרשב"א דיעמיד פרנס היינו דמקיים בכך שעבודו בחיוב מזונות אשתו, ובת"י כתב דכיון דלא קתני דחייב להעמיד פרנס משמע דאינו מקיים בזה שעבודו אלא דע"י העמדת פרנס אין בו הדין דיוציא ויתן כתובה. ומצאתי ברע"א החדש מהדורה שלישית כאן הובא מתלמיד רע"א שהוסיף הרע"א על התוס' דיפקיר על תנאי שלא יזכה בזה אח"כ כשיבא לידה כמו שזוכה במציאתה, ופטור מלזונה כיון דאית ליה מאכל עכ"ל, הרי דנקט הרע"א דכיון דיש לה מזונות מההפקר ה"נ הבעל מקיים שעבודו ופטור מלזונה. [ובקטע קודם שם כ' תלמיד רע"א דבנתן ע"י אחר הבעל חייב לזונה עיש"ה וצ"ב החילוק].

וכע"ז מבואר בירושלמי ריש פרקין דאמרי' דאשה ניזונת מפירות שביעית של בעלה ול"ה כפורע חובו מפירות שביעית כיון דמזונות דרבנן, והק' הפאת השלחן סימן כה סקנ"ט דהר"מ בהל' שמיטה פ"ה הי"ד הביא הירושלמי אף שפסק דמזונות מהתורה, והא הוי פורע חובו בפירות שביעית. ועי' במהרי"ק שם דמ"מ לא נראה כפריעת חוב, ונראה דסגי במה שיש לה אוכל מהפקר דשביעית דמ"מ יש לה לאכול וממילא שוב אינו חייב במזונותיה ולהכי לא נחשב פורע חובו בשביעית, ועד"ז מבואר בחזו"א שביעית סימן יג סקכ"ו שכ' על הרמב"ם הנז' דאפשר עוד דבנותן לאשתו במתנה נמי מיפטר ממזונות כיון שהיא שבעה אינו חייב לזונה ע"כ, והן הם הדברים שנתבאר דכה"ג ל"ח פורע חובו דממילא נפטר מחוב מזונות דאינה צריכה לאכול יותר. [ויש להוכיח כדברינו מדברי הסמ"ע בחו"מ סימן צז סקנ"ז דמשמע

ממון או חוב מזונות, ונ"מ היכא דהאשה קיבלה מזונות מהפרנס ע"י כל הרוצה, או בכל גוונא שכבר אכלה ע"י אחר, אם תוכל האשה לתבוע חוב מזונותיה מהבעל, ולא דמי לצמצמה דהמותר לאשה כתוס' נזיר כד, ב ד"ה שקימצה, דהכא י"ל דחייב הבעל הוא ליתן מזונות לאשתו, אבל אם כבר אכלה תו ליכא חיוב הבעל, אמנם יש לדון דהבעל מחוייב בחיוב ממון של מזונות וא"כ גם בגוונא שאכלה אצל אחר תוכל לתבוע מהבעל. והנה בר"ן נדרים לח. במתני' ביאר בהא דהמדיר יכול ליתן מזונות לאשתו של המודר, דאית אפי' כרבנן דחנן דממילא מתהני וכו' ומבואר עכ"פ בר"ן דאם אחר האכילה פטור הבעל מליתן לה מזונות ובזה הוא מתהני, [וברשב"א ורש"י ותוס' שם כ' ליישב באופ"א דמיירי על הנך מזונות לפטומי שאין הבעל חייב לאשתו עיש"ה], ובקו"ש כתובות אות רכ כ' בד' הר"ן דחיוב הבעל במזונות אשתו הוא כעין רפואה ואם אינה צריכה המזונות הרי הוא פטור. אמנם נראה דהראשונים נחלקו בדבר, דעי' בריטב"א להלן צו. סוד"ה אמ' ר' יוחנן דמבואר דבהלכה מתוך מריבה לבית אביה אם לא הודיעה שלא מחלה על המזונות הוי מחילה וכו'. ומוכח בריטב"א דכל הנידון הוא אם מחלה הא לא"ה חייב ליתן לה מזונות אף שאכלה בבית אביה. ומצינו בבית יעקב בסימן סט סק"ד דיכול לתת לאשה שו"כ והיא תטרח במזונות, ומאידך גיסא כ' הבית יעקב בסימן עג סק"א דבנתן לאשתו מזונות ונגנבו ממנה דפטור כיון דכבר נתן לה. ועי' ברמ"א בסימן נב סק"א ובח"מ שם סק"ה דהיכא דהאשה חייבת לבעל חוב אינו יכול למנוע המזונות מחמת החוב, ומבואר דהוי חוב מזונות. וביסוד החקירה נ"מ גם היכא דהבעל האכילה משל הפקר אם מקיים חיובו ושעבודו ושוב אינו חייב במזונות או דבעי' שהבעל יאכילה משלו, דבתוס' בסוגיין ד"ה טפי שהק' וא"ת יפקיר, מוכח דס"ל דאם אוכלת מההפקר הבעל פטור ממזונות, אכן י"ל בד' התוס' דכוונתם דכיון

הסתלקות מהחיוב דמזונות, [ולפ"ז יש ליישב עיקר קו' תורע"א הנ"ל, די"ל דכיון דיכ"ל צאי כו' וליפטר מזונות שוב בנותן לה מזונות אף דהוי חובתו חשיבה דנהנית ממנו ודוק], או דמקיים חיובו ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות, או דמ"מ כיון דיש לה לאכול שוב פטור ממזונות, ודנו בזה בקו"ש אות רכו, ובחזו"א סימן סח סק"א, ולשון הריטב"א הוא דהוי כפורע חובו. אלא דצ"ב דא"כ אמאי שרי במודרת הנאה, הא נמצא דנהנית מהבעל ע"י דמקבלת ממנו המזונות בכך, (והרגישו בזה בקו"ש ובחזו"א שם), ואפשר דזהו טעמו של הרמב"ם שהשמיט אוקימתת הגמ' באומר צאי וכו', אך נ"ל דל"ח מהנה לאשתו כיון דכה"ג שוב אינו זוכה במעש"י כלל ול"ח שנותן לה משלו, וכ"כ הגרש"ר ז"ל דהוי כמקנה זכות מעש"י וממילא מסתלק שעבוד המזונות.

ונראה לחדש ביסוד החקירה דתליא בדין מזונות אם הוי מהתורה או מדרבנן, וברמב"ם בהל' אישות פ"ב ה"ב וה"ד, סתר שיטתו בדין חיוב מזונות אשתו, דבה"ב מבואר דחיוב מזונות לאשתו הוי מה"ת כחיוב עונה, ובה"ד משמע דהוי תק"ח כנגד מעש"י, וברשב"א בסוגיין הביא שיטת הרמב"ם דהוי מדאורייתא, והבאתי בהערותי על הרשב"א את דברי הפנ"י לעיל נח ועד"ז בהפלאה שם [וכ"ה בדברי ההפלאה בקו"א סימן סט ס"א, ובס' קובץ שם] דמה"ת חיוב הבעל במזונות אשתו הוא להחיות נפשה, ותקנת חז"ל היא דנעשה לחוב מזונות, וכ"נ בלשון הקרי"ס פ"ב מאישות דבדאורייתא סגי בדבר המספיק לה וכו' עיש"ה. והר"מ אישות פ"ב ה"א כ' דאם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפי' לחם כופין אותו להוציא ויתן כתובה וכו', ועי"ש בכס"מ דהטעם דהוי מדיני האישות כעונה וכו', ובתש"ח חת"ס אב"ע סימן קלא כ' דהיינו משום דמזונות מה"ת ומש"ה כופין אותו להוציא, וכ"כ הבית מאיר והישו"י דהר"מ לשיטתו דמזונות אשתו מהתורה

דלהכי בע"ח קודם למזונות כיון דהאשה אוכלת משל בעלה ובאין לו אין לאשה עיש"ה]. ועפ"ז יש להוסיף ישוב על קו' הרע"א הנ"ל בהא דבמדירו אסורה במזונות והא הוי חוב לאשה, די"ל דמשום החוב הרי מהני לתת לה מהפקר או לתת ע"י צאי מעש"י למזונות, ומעתה אם נותן לה מזונות שוב הרי הוא מהנה אותה ולהכי במדירה אסורה במזונותיו, מיהו יקשה דאמאי יוציא הא מ"מ אית לה לפרנס עצמה. [ומצינו נידון דומה אם במדבר כשהיה "מן" היה חיוב מזונות אשתו, דהפנים יפות בפ' ויקהל והאמרי אמת דנו דאיך הביאו נשים נדבה למשכן ללא רשות הבעל, הרי מעש"י לבעלה, ותי' הפנים יפות והאמרי אמת דכיון שבמדבר אכלו מן א"כ היה לנשים מה לאכול, ושוב לא היה חיוב מזונות על הבעל וממילא מעש"י לעצמה ע"כ, וזה תליא בהנ"ל, אם בכה"ג שיש לאשה אוכל אם הבעל פטור ממזונות, אך באמת במכילתא דרשב"י איתא על הפסוק בשמות טז טז איש לאשר באהלו תקחו "מכאן שאדם חייב במזונות אשתו ובניו", ומשמע דחייב במזונות וקיום חיובו הוא ע"י שמביא את המן לאשתו, אכן י"ל לפי מה דיבואר להלן דאת החיוב דאורייתא של מזונות יוצא כשיש לה להחיות נפשה, ולכן לגבי מן יצא הדאורייתא כמה שהיה לנשים במדבר לאכול ממן, והחיוב דרבנן שהוא לתת מזונות משלו כנגד מעש"י זה ה"נ לא נתקיים במדבר כיון שאינו נותן משלו ולהכי אין מעש"י שלו, ותליא גם במה שדנתי במק"א אם איכא בעלות על המן או משלחן גבוה קזכי ואכ"מ]. ולפ"ז מוסבר היטב כוונת הרשב"א בתרצו, דמדלא קתני חייב להעמיד פרנס, היינו דאם קתני חייב ע"כ דפוטר חובו, אבל כיון דהוי רשות ע"כ דהחוב קיים [ומעמיד פרנס בכדי שיהא לה מה לאכול ולא יהא דינו דיוציא ויתן כתובה], ושוב הוי נדר כנגד משועבדים.

וביסוד דברינו י"ל דנ"מ בגדר דינא דצאי מעש"י למזונותיך וכו' אם אמירת צאי הוא

אלא זהו מעצם חיוב האישות, ונראה דכן מבואר בדברי הר"י מיגש בש"מ להלן סג. בהא דבאומר איני זן הוי מורד ע"ש, ומפורש כן בפרישה בחו"מ סימן צז סקמ"א דמזונות אשתו מסתברא דלא חייבה התורה ולא חכמים בתורת חוב אלא חייבו התורה או חכמים להיות אשתו כגופו דהיינו ליתן לה שארה וכסותה כמו שמאכיל ומלביש נפשו וכו', ולפ"ז יש לדון דגם לרבינו אליהו חיוב הבעל להשכיר עצמו הוא רק עד כדי המזונות להחיות נפשה ותו לא, אמנם בב"ש בסי' ע סק"ח ובח"מ שם סק"ב כ' דגם לפי כבודה חייב להשכיר עצמו, והיינו דכל המזונות כפי צורכה הוי בכלל חיוב האישות ולא רק להחיות נפשה, ומש"ה חייב להשכיר עצמו גם לזה, ומדבריהם נראה דזהו מטעם התחייבות ידידה שכתב בכתובה אנא אפלה, ומ"מ הב"ש והח"מ כ' להדי' שם כמובא לעיל דלענין כפיה להוציא באינו נותן מזונות, ה"ד באינו נותן מזונות כדי מחייתה כחיוב דאורייתא וכמש"נ. ויתכן דזהו טעמו של הריטב"א להלן קג [וכ"ה בשו"ע ברמ"א סוף סי' ע] דחיוב מזונות ה"ד בשאשתו עמו, היינו דאז איכא על הבעל כל חיובי האישות, וכמ"כ י"ל דזהו טעמו של הירושלמי שהביא הרא"ש כאן דהא דהבעל יכול לתת המזונות ע"י שלישי ה"ד בהסכמת האשה, וי"ל דהטעם דכיון דחיוב המזונות הוא מדין האישות שפיר יכולה לטעון דרוצה המזונות מהבעל דוקא. ונראה דיסוד הדברים מוכרח בסוגיא דיבמות פה. דבחי"ל לית לה מזונות דבעמוד והוצא קאי, והיינו דכיון דחיוב המזונות הוא מדין האישות, להכי אמרי' דהיכא דבעמוד והוצא קאי וצריך להפקיע האישות ליכא חיוב מזונות, וכיו"ב חידש הרע"א בסוף הדו"ח דבאשה שזינתה ומחוייב לגרשה ליכא עליו חיוב מזונות (והשיג בזה על המג"א שכ' דחייב) וציין להך גמ' דבעמוד והוצא קאי, ומבואר היטב עפ"ימש"כ. ולפ"ז נראה דבחיוב דאורייתא להחיות נפשה ל"ה חוב, ורק בחיוב דרבנן נעשית כחוב לאשה,

ולהכי באין לו להחיות נפשה חייב לגרשה, ומבואר בזה כמש"כ דעיקר החיוב מזונות מה"ת הוא להחיות נפשה, ומתאימים הדברים ליסוד הבני אהובה פי"ב מאישות שכ' דבדאורייתא מזונות אשתו הוי בגדר צדקה ואין בו שעבוד נכסים והוסיפו חז"ל חיוב לעשותו חוב ממון, ולפ"ז י"ל דבמזונות דאורייתא כל היכא שיש לה אוכל ע"י אחרים שוב אין הבעל חייב כלל במזונותיה דהא יש לה להחיות נפשה, אבל במזונות דרבנן דהוי חוב לאשתו גם בכה"ג שהאכילה הפרנס עדיין הבעל חייב במזונות אשתו. עכ"פ לעיקר קו' תורע"א ושאר אחרונים הנ"ל דהמזונות הוי חוב לאשה ואמאי מהני נדרו לאוסרו במזונות, דבזה י"ל דכיון דהנידון על המזונות דאורייתא [דלשי' רש"י בסוגיא משמע דעל חוב דרבנן שפיר חל הנדר, וכ"נ לשון הגמ' בנדרים טו:], ובדאורי' חיובו רק להחיות נפשה וחשיבה דאוכלת משלו ול"ה חוב ממון אלא חוב מזונות ולהכי שפיר חשיבה דנהנית ממנו וכמש"נ. ולפ"ז י"ל במש"כ לעיל כדינא דצאי וכו' דתליא בהא דאם מזונות אשתו חיובו רק מדרבנן תמורת מעש"י, א"כ גדר אמירת צאי הוא הסתלקות מהחיוב דרבנן דמזונות, אבל אם חיוב מזונות מה"ת להחיות נפשה, שפיר י"ל דהא דמהני אמירת צאי וכו' הוא דמקיים חיובו ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות להחיות נפשה.

והנה שיטת רבינו אליהו בתוס' כתובות סג. דחייב להשכיר עצמו כפועל לפרנס אשתו [ועי' טור סי' ע דר"ת חולק], ולענין כל חוב אינו חייב להשכיר עצמו כדאי' בשו"ע חו"מ סימן צז סט"ו, והסמ"ע שם כ' דהטעם דכתי' כי לי בני' עבדים וכו', וכ"ה ברא"ש בתש' כלל עח ס"ב דדוקא במזונות אשתו ס"ל כן לרבינו אליהו. וביאר בחזו"א ב"ק סימן כג סקכ"ח דדוקא למזונות אשתו דשעבוד אישות אפשר דישנו בגופו כמו עונתה והכי נמי בשארה וכסותה וכו', היינו דחיוב המזונות אינו רק חיוב ממוני גרידא



בר"ן ריש פרק עשירי מט: מדפ"ה כ' דבמזונות הקלו ועשאו כאלו לא חל שעבודן מעיקרא אלא בכל יום חל שעבוד מזונות אותו יום וכו', ולהכי כ' דחיוב מזונות אשתו שקדמה לבע"ח אינה קודמת מדין בע"ח מוקדם דהקלו ועשאו להשעבוד דמתחדש בכל יום, וצ"ע דהמשנ"ל פ"ו מאישות הוכיח מהרשב"א לעיל נו גבי ע"מ שאין לך שכ"ו דהיינו ע"מ שתמחלי לי, הרי דמהני מחילת האשה במזונות להפקיע החיוב ואינה יכולה לחזור, ואם הוי חיוב חדש בכל יום אמאי ל"מ חזרה, ועו"ק דאם חיוב מזונות הוי בכל יום מחדש א"כ איך יהני מחילתה לעולם הרי הוי מחילה על דבשלב"ל לענין להבא.

ובמתני' דריש הנזקין אי' דאין מוציאין למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים מפני תיקון העולם, וכ' הר"ן ובב"ש סימן ע' דמזון האשה היינו לא רק חיוב היתומים אלא גם חיוב הבעל, [ועי' בית יעקב לעיל מט], הרי דבלא"ה היה גובה ממשעבדי, ומצאתי שהרגיש בקו' זו בהגר"א חו"מ סימן קג סקל"ג, דע"כ מוכח דהחיוב חל מהנשואין ולהכי בעי לתקן העולם דלא גבי מלקוחות. ומוכרח לומר בזה דבוראי איכא שעבוד למזונות בנשואין דסיבת החיוב משעבדת הנכסים והוא משעת הנשואין, ותחילת החיוב הוא מחמת הנשואין, אלא דזמן פרעונו וחיובו הוא מחדש בכל יום, וכ"נ בשו"ת הרשב"א ח"ז סוף סימן קיג שכ' דמזונות דבר יום ביומו נתחייב בהן אלא שהשעבוד חל עליו משעה שקבל עליו המזונות עכלה"ק, ומשמע ברשב"א דסיבת החיוב עושה שעבוד למזונות מהנשואין ומ"מ הוי חיוב דבר יום ביומו.

ונראה דבחיוב מזונות דאורייתא דהוא להחיות נפשה כל זמן שאשתו עמו ודאי חל החיוב בנשואין לכל ימי הנשואים, והוא חיוב מדין האישות דלהכי באין לו מזונות להר"מ חייב לגרשה, ולרבינו אליהו חייב להשכיר עצמו כפועל, ורק בחיוב דרבנן דהוי חוב י"ל דעשאוהו כל יום שעבוד

ומפורש כן בתומים בספרו בני אהובה פי"ב מאישות שכ' דבדאורייתא מזונות אשתו הוי בגדר צדקה ואין בו שעבוד נכסים והוסיפו חז"ל חיוב לעשותו חוב ממון. [וע"ע בתומים סימן צז סקכ"א]. ולפ"ז מבואר היטב מש"כ לעיל דבמזונות דאורייתא כל היכא שיש לה אוכל ע"י אחרים שוב אין הבעל חייב כלל במזונותיה דהא יש לה להחיות נפשה, אבל במזונות דרבנן דהוי חוב לאשתו גם בכה"ג שהאכילה הפרנס עדיין הבעל חייב במזונות אשתו, וניחא כל הסתירות שהקשינו והוכחנו מכ"ד דאף ביש לאשה לאכול וכגון בהלכה לבית אביה או בבית אשתו שניסת ויש לה מזונות מבעלה, דעדיין יכולה לתבוע מזונות מהבעל, והיינו משום החיוב דרבנן דהוי חוב לאשה. ובהפלאה בסימן סט כ' וז"ל ומ"מ נראה פשוט דכשאומרת איני ניזונית ואיני עושה פטור אפי' ממזונות מקיום נפשה אף שהוא מהתורה מ"מ הכל בכלל מעש"י תחת מזונות עכ"ד, ומבואר בהפלאה דלאחר שתיקנו חז"ל דמעש"י תחת מזונותיה התקנה היא גם במזונות דאורייתא, אך דמהתורה המזונות הם רק כדי קיום נפשה וזה חיוב בפ"ע בלי הכנגד מעש"י, מ"מ לאחר שתיקנו חז"ל דהוי כנגד מעש"י הוי תקנה גם על הדאורייתא, והיינו דאין הדוהנה שיטת הריטב"א לעיל נח: בדעת התוס' מז: דבאמרה איני ניזונית וכו' מהני חזרה דהטעם הוא דמזונות הוי חיוב כל יום מחדש, וכ"ה בשו"ת הריטב"א סימן קנ, והיינו דהאישות המתמשכת כל יום היא המחייבת כל יום מחדש בחיוב מזונות, וצ"ע מסוגיין דא"כ הנדר קדם לחיוב מזונות דלמחר, והפנ"י בסוגיין הרגיש בזה בתו"ד דאיכא למימר שהנדר קדים למזונות שהרי המזונות הוי חיוב כל יום מחדש ומכאן ואילך נדרה קדים דאכתי לא נתחייב במזונות דלמחר. ובאור שמח אישות פ"י פי' דברי התוס' דלהכי בהג"ז חל הנדר כיון דהוי חיוב קנס הוי חיוב כל יום ונמצא דהנדר קדם וכו', והנה ש"י הרשב"א במובא



דחיוב מזונות אינו חוב ממש אלא נותן לה ממה שהוא אוכל וכשאין לו פטור ממזונות, [וזה סיוע למש"נ לעיל אות א], ושוב כ' הסמ"ע בהמשך הטעם דמזונות מדרבנן ושעבוד בע"ח דהוא מהתורה קודם, וכ"ה בהגר"א שם אות עט, והש"ך הק' להנך דמזונות דאורייתא, ועי' בהפלאה שם בקו"א שתי' דמהתורה חיוב מזונות הוי חיוב כל יום ובע"ח קודם, ובחיוב מזונות דרבנן שמשועבד מהנשואין בזה בע"ח קודם כי חיובו מהתורה. וההפלאה כ' דבספק חיוב מזונות הו"ל כא"י אם נתחייבתי משום דחיוב מזונות הוא יום ויום, ואף דהשעבוד מתחיל בשעת נשואין מ"מ עיקר החיוב בא יום יום עכ"ל, ומבואר בדבריו כמש"כ דסיבת החיוב היא הנשואין ומאז איכא שעבוד.

ונראה הביאור דאיכא שעבוד הגוף מיניה ידיה משעת הנשואין מדין ערבות, ולאחר התקנה מפני תיקון העולם דאין גובין ממשועבדין נאמר בתקנה דהקילו לעשות השעבוד שהוא חצי קנין וזכות ממון בנכסים שיהיה דבר יום ביומו, ולהכי אין גובין מלקוחות, אבל מ"מ סיבת החיוב הוא בנשואין שיהא לבעל שעבוד וחיוב למזונות אשתו כדין ערבות, וא"כ לענין קדימה בבע"ח תלוי בזכות ממון ובחצי קנין ולא סגי בערבות, ולהכי בע"ח קודם למזונות, דיש לו קנין בנכסים, אבל לענין שיחול הנדר שפיר אינו יכול להדירה כיון דמ"מ כבר חל שעבוד ערבות למזונות משעת הנשואין, [ול"ד להג"ז דכוונת האו"ש לומר דבהג"ז גם סיבת החיוב דמזונות חל בכל יום על שמעוכבת לינשא מחמתו], ומפני תיקון העולם שלא לגבות מלקוחות אמרי' דהוי כאילו השעבוד חל בכל יום מחדש, ולהכי בע"ח קודם למזונות. וכ"נ באבני נזר אב"ע סימן שכה עי"ש, ושפיר ניחא הא דמהני מחילתה על מזונות ול"ח מחילה על דבשלב"ל, דכיון דמוחלת על סיבת החיוב מהנשואין, שוב לא חל אח"כ חיוב מזונות בכל יום.

מחדש, דמפני תיקון העולם תקנו דיחול כל יום השעבוד מחדש וכלשון הרשב"א דהוי קולא ועשאו כאלו דחל כל יום ולהכי לא גבי מלקוחות. ובהכי ניחא גם משה"ק הכנה"ג על הב"י בסי' צז הנ"ל מהגמ' קא: דמזונות בת אשתו הבת מוציאה ממשועבדים, וכה"ק הגר"א הנ"ל בחו"מ קג סקל"ג, דאכן הוי קולא מיוחדת במזון אשתו דלא יגבו מלקוחות. [ומ"מ מוכח בסוגיא באוקי' שהדירה כשהיא ארוסה דליכא שעבוד משעת האירוסין אף דמהני תנאי דע"מ שלא יהא שכ"ו באירוסין, ומבואר ביד רמ"ה ב"ב קכו דהאירוסין תחילת החיוב, אבל מ"מ השעבוד הוא משעת הנשואין].

והנה בשו"ע חו"מ סימן צז סכ"ד נפסק דבע"ח ומזונות אשה בע"ח קודם, וכדברי הרשב"א הנ"ל, וכ"ה בס' התרומות שער א' בשם תשו' הרי"ף, וכ"ה ברמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"א ה"ח והמ"מ כ' דנראה פשוט, והכס"מ הביא הבעה"ת הנז', ובלח"מ הביא את הנמק"י ב"מ קיד דהטעם מפני שמזונות הם מדבריהם ושעבודא דבע"ח דאורייתא, והק' הלח"מ דהא להרמב"ם לשיטתו מזונות אשה דאורייתא, וכן בב"י שם כ' הטעם כיון דשעבודו של המלוה הוא מדאורייתא דשעבודא דאורייתא ומזונות אשה הם מדרבנן ואתי שעבודא דאורייתא ומבטל דרבנן, ובהמשך הק' דכיון דכותב ומזונותי הרי נשתעבד לה בשטר ושוב הוי דאורייתא, ולמה יקדם מלוה בשטר, [והפנ"י כ' דה"נ כיון שכתב לה הוי מזונות דאורייתא, אך גדולי הפוסקים נקטו דגם בכתב לה התחייב רק כפי תקנת חז"ל שיהיה חיובו מדרבנן], ותי' הב"י דחיוב מזונות הוי מכאן ולהבא ולהכי מלוה בשטר קודמת דעדיין לא הגיע זמן המזונות לגבות עכ"ל, וכוונת הב"י דאכתי לא הגיע זמן חיוב מזונות אשתו, והיינו דמזונות אשתו הוי חיוב חדש בכל יום וכרשב"א שהביא הר"ן ר"פ מי שהיה נשוי וכנ"ל, וע"ע בסמ"ע סקנ"ז שכ' בתו"ד הטעם

## הרב צבי אלימלך גוטליב

## דין הרכבה והברכה בערלה

מונה משעה שנפסקה, וכ"כ התוס' הרא"ש [ר"ה], וברא"ש בקידושין [פ"א ס"ב], ובזה הם מישבים בין למברך ובין למרכיב דהיינו שהחייב בערלה היינו שהפסיקו מהאילן, ומה שאינו בערלה היינו שעדיין הוא מחובר.

וכ"כ הרמב"ם בפי' המשניות [ערלה שם ד"ה וספוק], דמרכיב שאינו חייב בערלה היינו ש"מתח ענף מאילן זה ויטע קצתו באילן אחר ועיקרו קיים באילן הראשון, אבל אם פסק ענף והרכיבו באילן או הטמינו בארץ הר"ז חייב בערלה" דהיינו שמברך ומרכיב לגבי ערלה תלויים באם הפסיקו.

וכתבו הרשב"א והר"ן [ר"ה, וכ"ה בתוס' בקידושין ל"ז: ד"ה כל בשם ר"ש] לגבי מברך, שאפשר לומר גם באופן שלא הפסיקה שמנינה לעצמה, כגון אם אינו יונק מהאילן הראשון אלא מעצמו כדמוכח בירושלמי ערלה [א' הל"ג] ושם הוסיפו "כיצד הוא יודע, אם היו העלים הפוכין כלפי הילדה דבר בריא שהוא חי מכח הזקנה ואם היו העלים הפוכין כלפי הזקנה דבר בריא שהוא חי מכח הילדה".

והנה בר"ש [שם ד"ה ואם הוסיף], כתב בישוב הסתירה הנ"ל דיש לחלק בין הפסיקו ללא הפסיקו, ומוסיף שם "וגבי הרכבה לא משכחת לה אלא ילדה בילדה", וכוונתו היא דבגמ' בסוטה בתחלה תי' דיש לחלק בין הרכבה של איסור שאינו חוזר, לבין הרכבה של היתר שחוזר, [ולגבי הברכה הגמ' לא פירשה], ומבררת הגמ' מהי הרכבת היתר, דא"ת שהרכיב ילדה בזקנה הרי א"ר יוחנן דהמורכב בטל באילן לכל דבר וא"כ איך יהיה שיחזור משום ההרכבה, וא"ת ילדה בילדה א"כ הרי צריך לחזור משום הילדה הנטועה ולא משם המורכב, עכ"פ מבואר דהחוזר מהמלחמה היינו דוקא באופן שיש בו חיוב ערלה, ונמצא דהמרכיב באילן זקן

ר"ה ט: ת"ר אחד הנוטע ואחד המברך ואחד המרכיב וכו', מבואר בברייתא דדינם שוה לענין איסור נטיעה בשביעית ולגבי מנין שנות ערלה, ומק' הראשונים דבספרא קדושים ג' ילפינן מהא דכתיב בערלה "ונטעתם" פרט למרכיב ולמברך, דאין בהם דין ערלה, ואיכא בזה כמה דרכים בראשונים, ומהם יוצא נפק"מ להלכה:

א. המרדכי [ר"ה תש"ד] כתב דאין לתמוה כיון דתליא בפלוגתא כמ"ש בסוטה [מ"ג:] לגבי הא דהנוטע כרם חוזר מעורכי המלחמה דאיתא במשנה "אחד הנוטע ואחד המרכיב ואחד המברך", והק' בגמ' מברייטא דמדכתיב "ולא חיללו" ילפינן פרט למברך ומרכיב, ואמר רבי יוחנן הא מני רבי אליעזר בן יעקב היא, דכמו דדרש "כרם" כמשמעו, הכא נמי "נטע" כמשמעו, וא"כ ה"נ י"ל לגבי ערלה דמ"ש בספרא הוא כראב"י וברייטא דידן כרבנן, ופסק המרדכי דקי"ל כראב"י דמשנתו קב ונקי, [וברא"ש קידושין פ"א ס"ב כתב "גם לראב"י נר' דלא מיקרי הברכה כשנועץ ראש הגפן בארץ וחותכו באמצע ומבדילו מן השורש", שזה נטיעה מתחלה, אלא מדובר שהוא נעצו בקרקע ועדיין הוא מחובר ומתחיל להשריש ויונק גם מהאילן הראשון, וראה להלן]. ובמרדכי בקידושין [תק"א ובהגה' שם] נקט בפשיטות דאיכא ערלה במברך ומרכיב, ומיקל רק לגבי חו"ל דקי"ל כל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל.

ב. תוס' [ר"ה שם ד"ה מרכיב] כתב לישב דבאמת כל זמן שהוא מחובר לאילן אין בו דין ערלה לעצמו, אבל אם הפסיקה מן האילן דינו שמתחיל למנות שנות ערלה משעה שהפסיקה וכמו דאיתא במשנה [ערלה פ"א ה'] "אילן שנעקר ובו בריכה והוא חיה ממנה חזרה הזקנה להיות כבריכה, הבריכה שנה אחר שנה ונפסקה

להך קמייטא לסייג ולקורות" דהיינו שהאילן בג' שנות הערלה, אלא דנטעו לסייג, והק' שם מאי שנא ילדה בזקניה דבטלה ומ"ש ילדה בילדה דלא בטלה, ופי' רש"י שהרי הנטוע לסייג הוא כמו הזקניה לאכילה שאמרנו שהמרכיב בה פטור דבטל בו, א"כ גם המרכיב בהנטוע לסייג שיבטל בה, ותי' דהוא משום שהמרכיב ילדה בזקניה אין דרך שהזקניה תתחייב בערלה כיון שעברו שנותיו, אבל באילן הנטוע לסייג אם היה נמלך שיהיה כן לאכילה הרי הוא נאסר בערלה, לכן המורכב בו חייב בערלה ואינו בטל.

וכתבו הרמב"ן והריטב"א דמבואר בדברי הגמ' שאם המרכיב בזקניה הנטועה לסייג שגם אם היה נמלך לאכול פירותיה לא היה בו דין ערלה כיון שכבר עברו שנותיה, ממילא גם במורכב ליכא, וכן מבואר דעת רש"י [שם ד"ה התם] וז"ל "אבל נטע לסייג אי מימליך עלה בתוך שני ערלה" עי"ש, לכן צ"ל דהא דחייב בערלה היינו כשהמרכיב באילן הנטוע לסייג שהוא עדיין בשנות הערלה שבזה המורכב חייב בערלה.

### מנין שנותיו מאימתי

נחלקו הראשונים מאימתי מנין שנות ערלתו, דעת הריטב"א דמונין למורכב משעת ההרכבה, וכן נר' בדעת הרשב"א והר"ן ממה שאמרו דאין להעמיד במרכיב ילדה בילדה [כהר"ש], כיון דלכי מטו ג' לאילן עצמו, ממילא המורכב גם מותר, ולכן העמידו כאן דמירי דהרכיב באילן הנטוע לסייג שבזה מונין לו לשנת ההרכבה, ולפ"ז עולין יפה המשך דברי הברייתא עפ"י הגמ' בע"ב דבעינן ל' יום להחשב שנה ועוד ב' שבתות שהם לקליטה, אף במרכיב.

ונר' לבאר בדעתם דאף שכל חיוב הערלה במרכיב בסייג הוא אטו אם היה נמלך עליו לאכילה, [ולכן דוקא בילדה], מ"מ מונין לו משעת ההרכבה אף שזה ימשיך בשנים שבהם כבר לא יוכל להמלך, כיון דהעיקר הוא שעת הנטיעה, וכיון דהאילן עצמו שייך

[היינו שכבר עברו שנותיו דערלה] אין במורכב דין ערלה, אלא רק באופן שהרכיב בילדה, וזה מ"ש הר"ש ילדה בילדה.

וכ"כ רש"י בסוטה [שם ד"ה בטלה] "דכי תנן במס' ערלה דמרכיב חייב בערלה, זקניה בילדה תנן, שאף אותו ענף חייב בערלה ואע"ג שקצצו מזקניה נעשה עכשיו ילדה שזו היא נטיעתו".

וכתב התוס' במנחות [ס"ט: ד"ה דאמר], דמהא דלא העמידו בסוטה שהרכיב ילדה בילדה, ודקשיא לך שהרי חוזר משום האילן, הרי לכאור' היה אפ' לומר שמדובר באופן שההרכבה היתה בשנה השלישית של האילן והמלחמה היתה בשנה החמישית ונאמר שצריך לחזור משום דהוי שנה שלשית של המורכב, מוכח דאין מונין למורכב משעת הרכבתו אלא מנין שנותיו הוא לפי האילן הנטוע דהיינו שהוא בטל לגמרי להאילן, וכ"כ הרמב"ן הר"ן הרשב"א והריטב"א [ר"ה].

וכתבו הרשב"א והר"ן והריטב"א דמשום כך אין להעמיד את מ"ש בברייתא דהמרכיב חייב בערלה דהיינו שהרכיב באילן ילדה הנטועה למאכל, כיון דבטל הוא בו לעולם, ודינה כדינה ואין כאן חיוב מיוחד של ערלה, ונר' דודאי דהר"ש ודעימיה לא פליגי בזה אלא דלא קשיא להו, דהעיקר הוא שיש אופן שמרכיב חייב בערלה אף אם זה אגב האילן.

### הרכבה באילן הנטוע לסייג או לקורות

ג. כתבו הרשב"א ודעימיה דיש ליישב כאן כמ"ש שם בסוטה דהא דחוזר מהמלחמה במרכיב היינו באופן שהרכיב יחור שרוצה לאכול מפירותיו באילן שנטעו מתחלה לסייג או לקורות ולא לאכילה שאין בו דין ערלה, וה"ה לגבי ערלה דהא דמרכיב חייב בערלה היינו דהרכיב באילן הנטוע לסייג או לקורות, והא דספרא דפטור היינו שהרכיב באילן הנטוע למאכל שאין לו דין ערלה לעצמו אלא כהאילן.

והנה בגמ' [סוטה שם] הלשון הוא "אמר רבי ירמיה לעולם ילדה בילדה, וכגון דנטע

בהם דין ערלה, לכן גם למורכב מונין משעת נטיעת האילן, אבל באילן סרק גמור [שאין בו פירות כלל] כגון ערבה, מונין למורכב משעת הרכבה כאילו נטע אילן מאכל בקרקע, ודעת רבי יוחנן דאין לחלק ובכל אילן סרק אף שיש בו פירות, מונין משעת נטיעת האילן.

והק' שם מברייטא דאין נוטעין ואין מרכיבין ל' יום קודם שביעית ואם הרכיב יעקור, ובשלמא לר"ל י"ל דהיינו במרכיב בסרק גמור כערבה ולכן יעקור דהרי הוא כנוטע בשביעית, אלא לר"י למה יעקור, ותי' דיעקור משום שמתאחה ההרכבה בשביעית, ועוד הק' מברייטא דידן שאמרו "אחד המרכיב" בתוך ל' יום לא עלתה לו שנה שמבואר שחייב בערלה ומונין לו בפנ"ע, ולר"ל י"ל שהרכיב בסרק גמור, ותי' דלר"י לא גרסינן "מרכיב" כיון שאין היכי תימצא כזאת בהרכבה, ומ"מ אמרו שם שגם לר"ל צ"ל שלא גורסים כן כיון שודאי דלכתחלה אסור להרכיב אפי' באילן סרק.

### נמצא בדעת הירושלמי:

א' המרכיב באילן מאכל בטל בו לכל דבריו כדאיתא בבבלי, ב' המרכיב באילן שאין בו דין ערלה עד שיחשוב עליו לאכילה, חייב בערלה לפי מנין שנות האילן, דלא כמ"ש הריטב"א ודעימיה דבמרכיב בנטוע לסייג דמונין משעת ההרכבה, ג' המרכיב באילן סרק גמור, לר"ל הרי הוא כנוטע בקרקע לכל דבריו, ולר"י חייב בערלה רק לפי מנין שנות האילן.

והנה אין כאן בהכרח מח' עם הבבלי, דמה שאמרו בסוטה דהמרכיב בילדה הנטועה לסייג שחייב בערלה על ההרכבה, זה דוקא למנין שנות האילן, עד ג' שנים מנטיעתו, אבל הריטב"א ודעימיה דס"ל דהמרכיב באילן מאכל שנטועה לסייג דינו שמתחיל למנות שנות ערלה משעת ההרכבה, וזה יצא להם מהא דגרסינן בברייטא דידן מרכיב, א"כ ה"ה מרכיב באילן סרק אף בשיש בו פירות דמונה

לדין ערלה לכן גם המורכב בו מתחייב בעצמו ולפי שנותיו.

אבל הרמב"ן נר' דפליג, וס"ל דמונין לו משעת נטיעת האילן, דאחר שהביא את דברי הגמ' בסוטה כתב, דלפ"ז כל מקום שהזכירו הרכבה לעשותה כנטיעה לערלה ולרבעי אינן אלא בשהרכיב יחור של מאכל בילדה שנטועה לסייג או לקורות, וכתב דכיון דחייב הערלה הוא אטו האילן ששייך בו ערלה ע"י מחשבה, והדין הוא שאם חושב על האילן שיהיה למאכל מונין לה משעת נטיעתה כדאיתא בתוספתא "נטעו לעצים וחשב עליו לאכילה מאימתי מונה לו משעת נטיעתו", לכן גם המורכב בו למנין האילן הראשון הוא נימנה, וכן מבואר ממ"ש דתינח הא דחייב בערלה, אבל קשה למה אם הרכיב בתוך ל' יום לשביעית יעקור, למה לא אומרים דבטילה בזקניה, מבואר דס"ל דמנין השנים של ההרכבה הוא למנין האילן, והא דמשמע לכאן דבעי להרכבה כך וכך ימים להחשב שנה, לא קשיא ליה כמו שכתב בסוף דבריו דדברי הברייטא אלו הם רק לנטוע ומבריק אבל לא למרכיב, והא דכשימלאו ג' שנים לאילן תותר ההרכבה מערלה, לא איכפת להו דמ"מ מצינו מרכיב דחייב בערלה.

ומה דהרמב"ן לא מעמיד בר"ה במרכיב בילדה בילדה לאכילה שהרי דינו כמרכיב בנטוע לסייג, י"ל דבמרכיב בהנטוע לסייג עדיף כיון שזה אופן שרק משום ההרכבה חייב בערלה משא"כ בילדה בילדה.

### הרכבה באילן סרק

איתא בירושלמי ערלה [פ"א ה"ב] ברייתא, גוי שהרכיב יחור של מאכל ע"ג אילן סרק חייב בערלה ומונין משעת נטיעתו, דהיינו שאם עברו על הסרק ג' שנים אף במורכב אין בו ערלה, ופליגי שם ר"ל ורבי יוחנן, דלר"ל הא דמונין משעת נטיעת האילן היינו דוקא בסרק שיש בו פירות אלא שאינם חשובים [ולכן אין בהם ערלה], אבל כיון שאם יחשיבם לאכילה ינהג

או בסרק שגם לאחר ג' שנים של האילן יש למורכב דין ערלה.

והנה הרמב"ן אחרי שהביא לכל דברי הירושלמי הנ"ל, וגירסתו הייתה "שישראל רשאי לעשות כן" וא"כ אין זה הרכבת איסור, [ואעפ"כ לא העמידו בבבלי סוטה שם דהמרכיב שחוזר היינו במרכיב בסרק] כתב דדברי הירושלמי עולין עם גמ' דידן דלעולם הרכבה בטלה בעיקר האילן, ועל כן בכל מקום דאמרו דמרכיב חייב בערלה היינו בילדה ושתייהן נימנים למנין אחד, ומה שאמרו בברייתא דידן שצריך ב' שבתות ול' יום אינו אלא בנוטע ומכריז אבל בהרכבה די אם המרכיב ב' שבתות בילדה שניטעה ל' יום קודם כיון דבין כך ההרכבה נמנית לשנות האילן.

אבל במסקנת דבריו אחר שבירר דהג"ה הנכונה היא "שאין ישראל רשאי לעשות כן" כמופיע אצלנו, כתב דא"כ יש לומר דהבבלי דגרס בברייתא דידן "אחד המרכיב" ס"ל כר"ל דהמרכיב באילן סרק גמור יש לו חיוב ערלה מעצמו ומונין משעת ההרכבה, ובזה איירי ולכן בעי ב' שבתות ול' יום, ומה שלא העמידו כן בסוטה שבזה חוזר, משום שזה הרכבת איסור ואינו חוזר עליו.

### נמצא בדיעות הראשונים

#### דחיוב מרכיב בערלה הוא:

להמרדכי לדעת רבנן [דלא כראב"י] דאיכא ערלה במרכיב, ובפשטות היינו דוקא בהרכיב בילדה כמש"כ במרדכי בקידושין חייב, וכן הוא להתוס' והרא"ש והרמב"ם שלדבריהם כאן מדובר בהפסיקו, וע"כ צ"ל כהר"ש דהיינו בשמרכיב בילדה [שעומדת לאכילה], ומונין משעת נטיעת האילן כדמוכח התוס' במנחות, ונר' דלדעתם ליכא אופן שבהרכבה ימנו לשעת ההרכבה, ודעתם כהרמב"ן בדין המרכיב בילדה הנטועה לסייג שחייב בערלה לפי שנות האילן, ולכן לא העמידו כאן דאיירי בהכי, ואף שיש בזה עדיפות שבלא ההרכבה לא היה כאן דין ערלה, משא"כ במרכיב

משעת ההרכבה, וכ"ש בסרק גמור, דלא כמבואר בירושלמי בדעת ר"ל ור"י.

ד. ולכן כתבו הרשב"א והר"ן והריטב"א [בשם מורו] די"ל דהמרכיב דחייב בערלה היינו במרכיב באילן סרק, וכתב הריטב"א דבזה אפי' אם המרכיב באילן סרק זקנה גם מונה לשעת ההרכבה, דהיינו דעדיף מהאי אוקימתא דהרכיב באילן מאכל הנטוע לסייג שבו אמרנו דדוקא בילדה.

בדברי הרשב"א והר"ן בזה צ"ב, שכתבו "והכין איתא בירושלמי דתני...מאימתי מונין לה משעת נטיעתה", דלכאור' ק' איך הם מפרשים "שעת נטיעתה" הרי בדברי הירושלמי מבואר דהיינו שעת נטיעת האילן סרק, ובזה פליגי דלר"י היינו בכל האילנות ולר"ל דוקא בדיש בו פירות, דבאין בו פירות מונין משעת ההרכבה, וזה דלא כמ"ש הם דחייב בערלה משעת הרכבה, ואולי כוונתם דהיינו שעת נטיעת האילן הסרק אבל לא דמונין למורכב לשעה זו, אלא לומר דהיינו דוקא שלא עברו ג' שנים מנטיעת האילן הסרק, שאז חייב על המורכב בערלה משעת ההרכבה, כמו שאמרו באילן הנטוע לסייג, ודלא כהריטב"א, וזה דוחק בלשון "מונין", או די"ל שהם פירשו שעת נטיעתה היינו שעת ההרכבה דהמרכיב בסרק הו"ל כנוטע בארץ, כלשון ר"ל, ודלא כהירושלמי, וזה נר' יותר, ובאמת נר' דאפשר לומר בדעתם דגם המרכיב בהנטוע לסייג דחייב בערלה הוא גם בזקינה, וכרהיטות דבריהם, שכתבו שם "דאינה בטילה לגבה", וגם שכאן אינם מחלקים דבסרק היינו אף במרכיב בזקינה כמש"כ הריטב"א, אלא שזה קשה מאוד מפשטות הגמ' בסוטה, כמש"כ הרמב"ן והריטב"א לעיל.

ובביאור הגר"א רצ"ד מ"ח [ליקוט] למד בדברי הר"ן דבכולם מונין משעת נטיעת האילן גם באילן סרק, וצ"ע דהרי הר"ן מתחלה כתב דאין להעמיד דהיינו דהרכיב בילדה כיון דבהגיע ג' שנים לילדה גם המורכב הותר, וזה הכריחו להעמיד בסייג

ענין בילדה אלא לגבי הא דביש לו פירות  
דיכול לחשוב עליהן לאכילה, אבל בסרק  
גמור מה איכפת לי בין זקינה לילדה ואמר  
ר"ל דהו"ל כנוטע בארץ, וכמש"כ הריטב"א.

להרשב"א והר"ן והריטב"א אף המרכיב  
בילדה הנטועה לסייג מונין משעת ההרכבה,  
וכ"ש במרכיב באילן סרק.

ילדה בילדה, וכן נר' דמהא דלא העמידו  
במרכיב באילן סרק גמור, נר' דדעתם דקי"ל  
כרבי יוחנן דמונין משעת הנטיעה.

להרמב"ן כל המרכיב באילן דינו דבטל  
לשנות האילן, חוץ מהמרכיב באילן סרק גמור  
שמונין לו משעת ההרכבה, וקי"ל לבבלי  
כר"ל, ונר' דפשוט הוא דאף בזקינה כיון דאין

### העולה לדינא:

- [א] י"א דלית דין ערלה במברין ומרכיב כלל.  
[ב] המרכיב באילן הנטוע למאכל הרי היא בטילה לגמרי ודינה כדין האילן לכל דבריו.  
[ג] המרכיב באילן סרק שאין בו פירות כלל, נר' דפליגי הראשונים אם קי"ל כרבי יוחנן דמונין  
להרכבה משעת נטיעת האילן, או דקי"ל כר"ל שמונין שנות ערלה משעת ההרכבה.  
[ד] המרכיב באילן מאכל ילדה הנטועה לסייג, מבואר בסוטה דיש לו דין ערלה, ומנין שנותיו  
הם: להריטב"א משעת ההרכבה, ולרמב"ן משעת הנטיעה, וראיה כדבריו מהירושלמי  
דלכו"ע המרכיב באילן סרק שיש בו פירות שאינם חשובים, דמונה משעת הנטיעה.  
[ה] המרכיב באילן זקנה הנטועה לסייג, נר' דלכו"ע אין בו דין ערלה, [ויל"ע בדעת הרשב"א  
והר"ן דאולי אפ"ל דס"ל דאינה בטילה גם לגבי זקינה].  
להלכה: כתב הרמב"ם [מע"ש פ"י הלי"ד] "אחד הנוטע ואחד המברין ואחד המרכיב  
חייב, בד"א בשחתך בד אחד מן האילן והבריכו בארץ או הרכיבו באילן אחר אבל אם ...  
ועיקר הבד מעורה באילן הזקן הר"ז פטור", ובהלכה ט"ז כתב את הדין שילדה שסיבכה  
בזקינה ועליה פירות הפירות אסורין שאין גידולי היתר מעלין את העיקר האסור, דהיינו  
דהמרכיב ילדה בזקינה אין בה דין ערלה והווי גידולי היתר, א"כ מוכרח דמה שכתב שאם  
חתך בד והרכיב באילן אחר היינו כמו שכתב הראב"ד דהיינו שהרכיב באילן החייב בערלה.  
וכן סתם בשו"ע [יו"ד רצ"ד בסעי' ט"ז כ"א], וכתב בט"ז [ס"ק כ"ד] "גם דברי הטוש"ע  
כאן מתפרשים כן שהרכיב ענף היתר בנטיעה ילדה", ונר' דמהא דלא פסקו דהמרכיב באילן  
סרק או הנטוע לסייג שחייב בערלה משעת ההרכבה, מבואר דס"ל דאין בזה עדיפות, ובכל  
אופן שהוא מונין משעת נטיעת האילן, ובשו"ע סעי' י"ז כתב דבחול"ל אין דין ערלה נוהג  
ברכבה ובהרכבה.



## הרב מיכאל ספראי

## מגילה בזמנה בעשרה

אחד מבני העיר. ובתוס' רעק"א (אות ג') הביא דברי תוס' 'יבמות יד, א דבן עיר אינו יכול להוציא את בני הכפרים דמיקרי אינו מחוייב בדבר וכ"כ הר"ן שאחד מבני הכפר קורא את המגילה, ותי' רעק"א דמש"כ רש"י שקורא להם אחד מבני העיר היינו שיהא מקרא והם עונים אחריו מילה במילה, וכ"כ הטורי אבן שבני הכפרים עונים אחר בן העיר ובהכי סגי כדאמרין סוכה לח, מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהם מה שהם אומרים ואע"פ שאין מחוייבין בדבר סגי בהכי. ובהג' אמרי ברוך ב' דברי הטורי אבן דמירי שעונים אחריו מתוך המגילה שהיה לפניהם וכל תיבה ותיבה ששמעו קראו בעצמם מתוך המגילה דאם לא כן הוי קריאה בעל פה, ובן כפר שלא היה יכול לקרות כלל מתוך הכתב אף כשהקריאו לפניו היה יכול לצאת בשמיעה מבן הכפר שיכול לקרות מתוך הכתב כשהמקריאים בפניו.

ומכל דברי גדולי האחרונים, ר' עקיבא אייגר, טורי אבן ואמרי ברוך מבואר דשפיר יוצא ידי חובת קריאת המגילה בעשרה אף שכל אחד קורא מתוך המגילה לעצמו, ואע"פ שקריאת בני כפרים היא קריאה שלא בזמנה ובעינן עשרה לפרסומי ניסא מ"מ בכה"ג שיש עשרה אע"פ שכל אחד קורא לעצמו ויוצא בקריאתו הוא ולא על ידי שמיעת הקורא בקול רם חשיב קריאה בציבור וכדברי החזון איש. ואין לומר דמירי שאחד מבני העיר קורא לאחד מבני הכפר ובן הכפר קורא בקול רם ואחרים שומעים שהרי בדברי האמרי ברוך מבואר להדיא שבני הכפרים שיודעים לקרות מתוך הכתב יוצאים בקריאתם ורק בני הכפרים שאינם יכולים לקרות בעצמם אפי' כשאחר מקריא להם יוצאים בשמיעת קריאת בן כפר, וכן מבואר מלשון רעק"א שנקט שיהיה

א. אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד שלא בזמנה בעשרה רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי. ופי' רש"י בזמנה ב"ד מתוך שהיא חובה בו ביום על כל יחיד ויחיד קורין אותה אפילו ביחיד דהכל קורין בו ביום ואיכא פירסום נס. שלא בזמנה כגון כפרים המקדימים ליום הכניסה אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פרסומי ניסא.

וכ' החזו"א סו"ס קנ"ה דין עשרה אינו דוקא באחד קורא ותשעה שומעים אלא אפי' כל אחד קורא במגילה שלו כדתנן מגילה יז, א היה כותבה כו' אם כיון לבו יצא, ובגמ' יח, ב מוקמינן לה דמנחי מגילה קמי' וקרי לה מינה. ולרב אסי דאפי' בזמנה בעי עשרה, ולדעת הרי"ף דעשרה מעכב מוכח מכאן דאע"ג דקרי לעצמו מ"מ מקרי עשרה. ונראה דאע"ג דאין קוראין כולן יחד בשוה אלא אחד ממנה קריאתו ואחד מרבה במתניות אין בכך כלום כמו הכא דקרי וכותבה ואינו מכוין עם הציבור מ"מ יצא אפי' לרב אסי דלא משמע כלל דאיירי דהציבור ממתין עליו עד שיכתוב. וכן הדין נותן דגם בתפלת עשרה כל שקבעו בב"א מקרי ציבור אף שאחד מזדרז ואחד מתעכב וכש"כ הכא במגילה דא"צ עשרה רק משום פרסומא ניסא וכמש"כ לעיל ואף אם היחיד מתאחר וגומר קריאתו אחר הציבור מקרי בציבור דכן הוא בכותבה.

אמנם בשם הגרי"ז מטו דבכה"ג שכולם קוראים כל אחד לעצמו מתוך המגילה לא חשיב כקריאה בציבור ובעינן שיהיה אחד קורא בקול והאחרים שומעים ובכה"ג הוי קריאת ציבור.

ונראה להביא ראיה לדברי החזון איש, דלעיל ב, א אמרין שהכפרים מקדימים ליום הכניסה, ופי' רש"י ד"ה אלא שקורא להם



לדעת הגר"ז הפרסומי ניסא של קריאה בעשרה אע"ג שאין יוצאים השומעים בשמיעתם מהקורא אלא כל אחד קורא לעצמו וחשיב בכה"ג קריאה בציבור.

אך לכאורה הגר"ז חלק על החזו"א לגמרי וס"ל שבכה"ג שכל אחד קורא לעצמו לא רק שחסר פרסומי ניסא אלא שלא חשיב כלל כקריאה בציבור, וצ"ע.

ב. ובס' מאורות נתן סי' כ"ה הניח ראיית החזון איש מהיה כותבה וכו' בצ"ע, די"ל דמיירי דווקא באופן שהכותב הוא ש"צ ומוציא את כולם בקריאתו וכולם שומעים ולא קורין עמו, והכריח דמיירי בכה"ג דאם כפשוטו שאחד מן השומעים הוא הכותב קשה טובא וכי לא מצא זמן אחר לכתוב את המגילה אלא דווקא בעת קריאת הציבור אלא ע"כ מיירי בציבור שיש להם רק מגילה אחת ובעל המגילה נחפז ללכת ולא יהיה להם מגילה לצורך מחר ועל כן הש"צ הקורא הימנה כותב מגילה אחרת כדי לחסוך זמן, וא"כ מיירי הכא בש"צ שקורא בקול רם ומוציא את הקהל ידי חובה ע"י ששומעים ממנו מילה במילה, וא"כ אין ראייה כלל ליסוד החזו"א.

ולכאורה דבריו צע"ג ראשית דכיוון דמיירי במקרה מסויים בלבד ל"ה לגמ' לסתום אלא לפרש. ועוד דבמתני' איתא אם כיוון ליבו יצא, ואמרין עוד שאם כיוון ליבו יצא, ואם מיירי בשליח ציבור הלא פשיטא שמכוון לצאת וגם מכוון לקרות בדקדוק, ובמאורות נתן כ' שהחזו"א דייק את לשון המשנה אם כוון ליבו יצא ומשמע שקורא לעצמו ולא לאחרים מדלא תנן אם כוון ליבו להוציא יצאו, ולכאורה לא רק מלשון

מקריא א' מבני העיר והם עונים אחריו מלה במלה ומשמע שכל בני הכפר השומעים היו קוראים מילה במילה ויוצאים בקריאתם, שו"ר שבמאורות נתן סי' כ"ה עמד בזה, וע"ש משכ"ב.

ונראה ליישב קצת את דברי הגר"ז, דיש לומר שבקריאת מגילה בעשרה בעינן תרתי גם שייחשב על ידי העשרה כקריאה בציבור ולא כקריאה של יחידים וגם שתהיה קריאה של פרסומי ניסא. ואם קורא כל אחד לעצמו אזי כיוון שיש כאן עשרה חשיב כקריאה בציבור ולא קריאה של יחידים אלא דחסר פרסומי ניסא שמתקיים רק על ידי שליח ציבור הקורא בקול. וא"כ בכה"ג שבן עיר קורא בקול רם וכל בני הכפר קוראים לעצמם ויוצאים בקריאתם כיוון שיש כאן מניין שקוראים את המגילה חשיב כקריאה בציבור ועל ידי קריאת בן העיר בקול רם מתקיים ג"כ פרסומי ניסא הלכך חשיב כקריאת מגילה בעשרה ויוצא ידי חובה אף כשקורא כך שלא בזמנה.<sup>1</sup>

ולפי"ז יבואר ג"כ מנהג הרווח במקומותינו שכל איש הירא וחרד לדבר ה' כשמחסיר לשמוע תיבה או כמה תיבות מהבעל קורא משלים לעצמו מתוך מגילה כשרה או מתוך חומש שבידו, וכמו שהורה המשנ"ב תרפ"ט, יט ות"צ, יט. וא"כ בגוונא שלא היו עשרה שומעים ששמעו את כל המגילה מפי בעל הקורא לא נתקיימה קריאה בציבור לדעת הגר"ז<sup>2</sup>, ובפרט כשחל ט"ו בשבת דבעיירות המוקפות הוי קריאה שלא בזמנה דבעינן עשרה לעיכובא, והיאך מצינו ידינו ורגלינו בקריאה זו, ולמש"כ ניחא כיוון דיש קורא שקורא בקול רם מתקיים גם

1 ואם נאמר שגם פרסומי ניסא בעינן שיתקיים על ידי בר חיובא וכיוון שבן העיר אינו בר חיובא אע"ג שקורא את המגילה בקול לא חשיב בכה"ג פרסומי ניסא, נצטרך לומר דמיירי כמש"כ האמרי ברוך שבני הכפרים היודעים לקרוא מתוך הכתב קוראים כל אחד לעצמו ויוצאים בקריאתם, ויש בן כפר שקורא בקול כדי להוציא את בני הכפרים שאינם יודעים לקרות מתוך הכתב אפי' באופן שמישהו אחר מקריא להם ועל ידי קריאתו בקול רם של בן הכפר יוצאים נמי ידי חובת פרסומי ניסא.

2 ונסתפקתי היאך הדין בגוונא שכל פעם יש עשרה שומעים מהבעל קורא רק בכל פעם השומעים הם אחרים האם בכה"ג חשיב כקריאה בעשרה או דליכא בכה"ג פרסומי ניסא דאין כאן עשרה ששמעו את המגילה מהבעל קורא מתחילתה ועד סופה.



המשנה אלא גם מעיקר הדין יש להוכיח כהחזו"א דלא מיירי בשליח ציבור שקורא. ועוד לכאורה יש להוכיח דלא מיירי בשליח ציבור שקורא את המגילה להוציא אחרים, דאיתא במסכתין יט,א שהקורא בציבור במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא ופי' רש"י דבעינן אגרת לעצמה ויל"ד.

דמיפרסם ניסא טפי דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא בתורה, וא"כ לכאורה הוא הדין והוא הטעם שכאשר קוראה וכותבה אינו נראה כאגרת לעצמה דמיפרסם ניסא טפי אלא נראה כקורא וכותב במקרא ואינו יכול לצאת עי"ז בציבור, ויל"ד.



משה צבי ברנד

## כסוגיא דטלאים כדמעיקרא

הא בתברה או שתיה משלם כשעת שבירה ומכך הסיקו שרב איירי בהוזל ובהא יש חילוק בין קרן לכפל וכו'. ע"כ תוכן הגמ' שם.

וקודם נבאר דברי רבה הנ"ל שבתברה או שתיה משלם כשעת שבירה אם הוקר, ידוע שי' הקצוה"ח (סי לד) שבגנב ואח"כ הוקר ואכלו לא שייך לחייב מטעם גניבה מאחר דקי"ל דגונב מן הגנב פטור וס"ל לקצה"ח שאף מן הקרן פטור [דלא כחזו"א ב"ק סי' ט"ז סק"ז ואו"ש הל' גניבה פ"ג ה"ב ובאמרי משה ס' לב, ובתורי"ד ריש ב"ק הגוזל ומאכיל ג"כ משמע כן] וע"כ חייבו בתברה או שתיה מטעם מזיק הוא שמזיק חפץ חבריו, ואף שכבר קנאו בקניני גזילה משעת גניבתו מ"מ נשאר החפץ של הבעלים לענין "שלו" ואף שכבר יצא מרשותו מ"מ נשאר בבעלותו ולכך מתחייב כשאכלו מטעם מזיק ובאמת מצינו ראשונים שס"ל כן בב"מ מב ע"ב בר"ן ובנמוק"י שם, אולם בנתה"מ אף שנקט כקצה"ח שפטור אף מקרן בגונב מן הגנב מ"מ כשאכלו ומעמיק את הגניבה ועושה שינוי וקנאו ע"י כך ואף "השלו" שהיו עד עתה אצל הבעלים נעשו עכשיו של גנב, לכך שפיר חייב מטעם גונב מן הגנב [כ"ב באמ"מ דברי הנתה"מ, בהגה"ה] וכן למד הגר"ח בכתביו על סוגיין, כנתה"מ, בשינוי קצת שלגר"ח רק כשזה מדרך איבוד ולנתה"מ אף שזה רק ע"י שינוי ולא הוי דרך איבוד ג"כ מהני להתחייב מטעם גניבה חדשה, ולפי"ז שחייבו מטעם גנב, אף בכפל יתחייב משא"כ לקצה"ח שחייבו מטעם מזיק לא שייך לחייב ע"ז כפל.

ובאופן חדש נתבאר באמ"מ דברי רבה בתברה או שתיה שמשלם כשעת שבירה, שכיון שעשה קניני גניבה מעיקרא, אכילתו מושכת את הגניבה שהתחיל בה, ונעשה

## ביאור דברי הרמב"ם בטלאים כדמעיקרא

נפסק ברמב"ם בפ"א מהל' גניבה הי"ג והי"ד - גנב כחושה והשמינה או שמינה והכחישה משלם תשלומי כפל או תשלומי דו"ה כשעת הגניבה, ועוד פסק שם גנב בהמה או כלי וכיוצ"ב ובשעת הגניבה היה שוה ארבעה ועכשיו בשעת עמב"ד שוה שנים משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי כפל או דו"ה כשעת עמב"ד, היה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת עמב"ד ארבעה אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או דו"ה כשעת עמב"ד, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה, ע"כ. וכן נפסק הלכה למעשה בטוש"ע חו"מ סי' שנד כל הנ"ל.

וכל דבריהם מיוסדים על הגמ' בב"ק סה ע"א - סו ע"א, שרב חידש בגנב חפץ שמעיקרו היה שוה ארבעה והוזל לשנים קרן משלם כשעת הגניבה וכפל ודו"ה משלם כשעת עמב"ד, ובטעמא דמילתא דריש התם מקרא "אם המצא תמצא בידו הגניבה, חיים שנים ישלם" אחיה לקרן כעין שגנב שישלם הקרן מיופה כח כשעת הגניבה וש"מ ג"כ שדווקא קרן משלם כשעת הגניבה הא כפל ודו"ה שאינם גוף "הגניבה דקרא" משלם כשעת עמב"ד (יעו"ש רש"י סד ע"ב ד"ה אחיה ובס"ה ע"א תוד"ה גופא ושם ברא"ש ויד דוד), ושם בגמ' סברו מעיקרא שדין רב קאי אף בהוקר הגניבה שישלם כשעת עמב"ד וקרן כעין שגנב ודחהו ממילתא דרבה (ב"מ מג ע"ב) דס"ל האי מאן דגזל חביתה דחמרא מחבריה ומעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' זוז תברה או שתיה משלם ד' על הקרן ובאתבר ממילא משלם זוזא, והק' מינה על רב שאיירי בשברו בידים כגון בטבח ומכר שקרן משלם כשעת הגזילה, והיכי קאמר רב שמשלם קרן כשעת גניבה

בטלאים או אם משלם עם דמים שאם משלם עם טלאים משלם כדמעיקרא ואם משלם עם דמים משלם כשל עכשיו יעו"ש עוד, כ"פ רש"י תי' רבא דלשם, ובתוס' הובאו עוד ב' פירושים ע"ז, שי' הר"י: שתלוי אם נעשה שינוי בגוף הבהמה התם משלם כדמעיקרא כיון שלא תורא גנבי מינך ואף בהכחישה והשמינה ג"כ משלם כדמעיקרא כיון שלא שמינה גנבי מינך אבל כשנעשה שינוי רק בשער הדמים בהא שפיר משלם כשעת עמב"ד וע"ז קאי רב שמ"מ קרן משלם כשעת הגניבה, ועוד ביאור כתבו תוס' משי' ר"ת שאם הוזל הבהמה משלם כפל ודו"ה כשעת עמב"ד אבל אם הוקר הבהמה משלם כדמעיקרא כשעת הגניבה, וטעמא דר"ת דלהחמיר לא אמר רב שלא מסתבר לומר שהכפל עדיפא מקרן ואם הקרן משלם רק כשעת הגניבה אף הכפל כן - באופן שהוקר.

ומעתה יבואר הדבר, מאחר שראינו ב' מהלכים אלו של ר"י ור"ת - בפשטות א"א לומר שר"ת ס"ל משי' הר"י והר"י משי' ר"ת, דהיינו הר"י שס"ל שתלוי אם נעשה שינוי בגוף הבהמה או רק בדמים, ס"ל כן ג"כ באופן שהוקר שאם נעשה שינוי בדמים משלם כדבסוף וכן בהוזל אם נעשה שינוי בגוף הדבר משלם כדמעיקרא וכן ר"ת לית ליה דר"י דבין אם נעשה שינוי בגוף הדבר ובין אם נעשה שינוי בדמים לא שייך להחמיר בכפל טפי מקרן.

וראיה לדבר שכל חד לית ליה מחבריה, דנחזי אנן שהרי לומר שר"ת ס"ל מחילוק הר"י ודאי שלא שייך שהרי סברא אית ליה דלא שייך להיות הכפל חמור מן הקרן וזה הסברא לא ישתנה אף אם נעשה שינוי בדמים ולא בגוף הבהמה כפשוטו. ועוד אפי' אם נדחוק ששייך לחלק בין שינוי בגוף הבהמה לשינוי בדמים מ"מ לא שייך לומר שר"ת ס"ל ג"כ מחילוק ר"י, כו' שהרי בתי' דרבא ס"ל פירוש אחריתי ואם נאמר דאית ליה שי' הר"ן מסברא דנפשיה א"כ מה הק' בגמ' מטלה ונעשה איל אמילתא דרב מאחר שרב איירי בשינוי דמים וטלה נעשה איל

כגניבה אריכתא שמוסיף על הגניבה וממשיכו משעת גניבה עד השתא וכן ביאר הגר"ח בגמ' מכות ט"ז בהרחבה וראיתי בחידושו כאן שהוכיח שהרמב"ם כ' כנתה"מ [לאו דוקא וה"ה כאמר"מ] שהרי ברמב"ם שהבאנו לעיל מבואר שחייב כפל בתבא או שתיה וזו מוכח שמטעם גנב חייב ולכך משלם כפל עלה, דאי קצצה"ח שחייבו מטעם מזיק מה שייך כפל על שעת תבירה וראיה זו פשוטה לעין כל וכן באפק"י סי' כא ובהאז"ל כאן ברמב"ם הק' כן, וע"כ שס"ל לרמב"ם כנתה"מ, ועיין באבהא"ז ובאמר"מ סל"ב שכתבו להוכיח שאף כנתה"מ לית ליה ואכמ"ל.

וע"כ שס"ל כמהלך של האמר"מ שגניבה אריכתא היא ולכך חייב כפל על שעת שבירתו [וכן ביאר הגר"ח בחידושו בהל' חובל ומזיק פ"ז ה"ד ד"ה אלא, שכתב שהרמב"ם ס"ל כמהלך של גניבה אריכתא דלא כמ"ש בכתביו כאן וכן בהשמטות באבן האזל כתב בשם הגר"ב בשם הגר"ח כחידושו וישל"ע]. עכ"פ זכינו לדין שדעת הרמב"ם שחיובו מטעם גניבה וכפי שביארו האחרונים חיובו מטעם גניבה אריכתא.

ומה שפסק מעיקרא בשמינה והכחישה כו' ג"כ גמ' מפורשת שם בס"ה ע"א שמשלם כשעת הגניבה וכמה סברות נשנו שם בראשונים על כל דבר ואכמ"ל.

עוד דנו שם בגמ' בס"ה ע"ב בגנב טלה ונעשה איל אם נעשה שינוי וקנאו דר' אילעא ס"ל שנעשה שינוי בידו ור"ח ס"ל שאינו שינוי כיון שממילא נעשה איל והביאה הגמ' ברייתא שמפורש להדיא התם בטלה ונעשה איל משלם כשעת הגניבה יעו"ש כל הסוגיה, ובהמשך הגמ' בסו ע"א חזרו לדברי רב והק' מבריתא הנ"ל שע"כ לא פליגי ר"א ור"ח אלא אם טלה ונעשה איל שמה שינוי או לאו שמה שינוי אבל כו"ע מודו באופן שאי"כ שינוי שמשלם כשעת גניבה "כפל ודו"ה" - ומוכח דלא כרב דס"ל שמשלם כשעת עמב"ד בכפל ודו"ה ותי' רבא התם שתלוי אם משלם

שברה בידים משלם כשעת עמב"ד וזה מטעם רבה ואם מתה מאליה משלם כשעת הגניבה, ואילו שיטת הר"י כשהוקר משלם כשעת עמב"ד שא"ז שינוי בגוף הבהמה, וא"כ סותר הרמב"ם א"ע מאחר שהוכחנו שלא שייך ללמוד שניהם כאחד וזו קושיא עצומה. וראיתי שהק' כן כבר בהגהות הגר"א על הרמב"ם הנ"ל ועוד אחרונים. ובאמת העירו האחרונים וכן ביש"ש ב"ק פ"ז ה"ג שהסמ"ג שרגיל לציין דברי הרמב"ם לא ציינו כן מהאי טעמא, ומופלאים דברי הרמב"ם כאן מאוד.

וראיתי כמה אחרונים שכתבו להדיא שדעת הרמב"ם כר"ת ביש"ש הנ"ל, ובעה"ש חו"מ סי' שנ"ד סק"י, ובאפיקי ים סי' כ"א. אולם פלא הוא מאחר שכתב להדיא בהלכה קודמת לזו כשי' הר"י, ברם כבר כתבתי שהם ילמדו שהרמב"ם שם איירי בשינוי בידים אבל לפום ריהטא אינו נראה כן.

ובדוחק היה אפ"ל שאכן בדברי רבא נתחדשו ב' הדינים בין שי' הר"י ובין שי' ר"ת שרבא חידש לן שדברי רב שמשלם כפל ודו"ה כשעת עמדה בדין זה רק כשנעשה מעשה גניבה בדוגמת בהמה הקיימת עכשיו, ואם מעיקרא היתה שמינה ועכשיו הוכחשה וכל שכעין זה שלא נעשתה מעשה בדוגמת הבהמה שעומדת בגמ"ד משלם כשעת הגניבה, וזו חידוש שחידש לן רבא בצמצום דברי רב, וא"כ אפ"ל שס"ל לרמב"ם שדין זה אינו דווקא כשנשתנה עצם גוף הבהמה, אלא אף היכן שנשתנה שער הדמים, שכל חפץ יש בה ב' חלקים חלק הממוני מה ששוה החפץ, וחלק הגוף ששלם ועומד [כמשנ"ת בחי' הרי"ם לענין גזל בדף סו ע"א ד"ה שינוי קונה בסוף דבריו יעו"ש] וס"ל לרמב"ם שאם נתייקר החפץ שהממונות שבחפץ נתרבה אזלינן כשעת הגניבה דומיא דנשתנה גוף החפץ ממש, ואם נאמר כך נמצא שהרמב"ם ס"ל כשי' ר"ת אבל לא מטעמיה שלפי טעם ר"ת אין זו שייך לנשתנה בגוף החפץ, שהרי טעם

איירי ע"כ בכשהוקר ומה הוק' לגמ' שמזה הוצרכו לעשות אוקימתא, וע"כ צ"ל שלית ליה לר"ת שי' הר"י, וכן מהאי טעמא צ"ל שלית ליה לר"י מר"ת דאי אית ליה מה הק' מהברייתא דטלה כו' אהא דרב, נימא שרב איירי כשהוזל והברייתא כשהוקר וע"כ וודאי צ"ל שלית ליה לר"י משי' ר"ת ותו לא מידי.

ואחר שהוכחנו כנ"ל, יש לעיין כמאן מיניהו ס"ל לרמב"ם וטוש"ע שהעתיקתי למעלה, כרש"י וודאי שא"א שלמדו מאחר שלא חילקו במה משלם, וודאי שס"ל ביאור אחר בגמ' או כר"י או כר"ת, דתרווייהו לא אפשר כמ"ש לעיל, הנה בהלכה י"ג פסק הרמב"ם אם נעשה שינוי בגוף הבהמה משלם כשעת הגניבה בין לקולא ובין לחומרא שהרי כתב בין בכחושה והשמינה ובין בשמינה והכחישה שאזלינן כשעת הגניבה אף שהיתה שמינה מעיקרא דהיינו כשעת היוקר, וזה וודאי דלא כר"ת שהרי לדידיה רק לקולא אמרינן כן וע"כ שס"ל כר"י שבשינוי בגוף הבהמה אזלינן כדמעיקרא בין לקולא ובין לחומרא, ברם היה אפשר לומר שהרמב"ם איירי כשעשה שינוי בידים לכך אזלינן כדמעיקרא אף לר"ת בין בכחושה והשמינה דמה להם לבעלים בשבח שהשביח גנב ובין בשמינה והכחישה שמה לי קטלה כולה כו' כמו שנתבאר כ"ז בגמ' סה ע"א, וא"כ לא מוכח שס"ל לרמב"ם כר"י ובאמת שכך כתב בפשיטות ביש"ש כאן בדעת הרמב"ם, אולם באמר"מ סל"ב ובאבן האזל כאן כתבו שאיירי בשינוי דממילא וכ"נ מעוד גדולי אחרונים ובאמת שכך נראה בפשיטות מכל פוסק ומפרש דברי הרמב"ם וטוש"ע שלא אישתמיט שום תנא לומר שאיירי רק בשינוי בידים כיש"ש ולא נראה שהלכה כאביר הרוצים היש"ש בהא. וע"כ שס"ל כר"י כשנעשה שינוי בגוף הבהמה אזלינן בתר שעת הגניבה.

וא"כ צע"ג שהרמב"ם עצמו פסק בסוף דבריו כר"ת בהי"ד שאם הוקר בדמים אם

דלכאורה מזה משמע שחילוק ר"ת היה לו פשוט בלא רבא, וא"כ הדרא קו' לדוכתיה שא"כ מה הק' מטלה ונעשה איל אהא דרב, הרי רב איירי בהוזל וטלה ונעשה איל מציאות של הוקר הוא, ומאי קשיא מזה אהא דרב דעכשיו חזרה קו' האחרונים למקומה.

והנלענ"ד מהלך חדש בסוגיא ויש לזה סמך גדול מדברי רש"י שג"כ יש בו בכדי להתעורר בו ויתבאר היטב אי"ה. דהנה בגמ' הק' מטלה ונעשה איל שמשלם כפל ודו"ה כעין שגנב אמילתא דרב שס"ל שמשלם כשעת עמב"ד כפל ודו"ה, והק' שם רש"י ס"ה ע"ב ד"ה כעין, ובמהר"ם ז"ל בע"א יותר באריכות דאמאי לא הק' כמו כן אהא דרבה דס"ל בתברה או שתיה משלם קרן כשעת שבירה והכא בברייתא איתא שמשלם כעין שגנב, ות' שעל רבה לא קשיא מידי שאפשר שרק קרן משלם כשעת שבירה אבל כפל ודו"ה שפיר ישלם כשעת הגניבה ע"כ, ובטעמא דמילתא א"א לומר, שחיובו של תברא מטעם מזיק הוא ולכך הכפל לא משלם כי השתא שהרי מהר"ם הנ"ל בהסבר דברי רש"י הוא, ורש"י פי' קו' הגמ' על רב מכח רבה כמו שיתבאר לקמן וע"כ שלרבה חיובו מטעם גניבה אריכתא עכ"פ לשי' רש"י וכן דעת הרמב"ם כמ"ש בתחילת דברינו, וא"כ צ"ב מ"ט היה אפשר לומר שרבה קאי רק אקרון ולא אכפל אם חיובו מטעם גנב שפיר יתחייב כפל ג"כ דמ"ש, וע"כ צריך לפרש דלולי רב דדריש שכפל ודו"ה כשעת עמב"ד היו אומרים שאין משלמים כפל אלא על מעשה הגניבה ולא על אחיזת הגניבה בידו ולכך היו משלמים כפל ודו"ה רק כשעת הגניבה "וגונב מבית האיש וכו' ישלם שנים" על הגניבה משלם שנים, על מעשה הגניבה ולא על קיום הגניבה בידו. לכך לולי מילתא דרב, על רבה לחוד לא היה קשה מידי כמ"ש ורק על רב<sup>1</sup>

ר"ת שלא יהא כפל חמור מקרן אבל לפמש"כ בטעם הרמב"ם, הטעם, שכיון שנתנה גוף הבהמה בממונות שלו משלם כשעת הגניבה וזה מתבסס על שי' הר"י. אולם זה דבר חדש שלא מצינו בשום מפרש ופוסק שיאמר כך אבל אם נאמר כן יתורץ קו' האחרונים על הרמב"ם.

ברם מהלך זה לוקה בחסר שהרי הרמב"ם פסק לענין שינוי בגוף הבהמה שבין אם נשתנה לשמינה ובין כשנשתנה לכחושה הוי שינוי, שלא זוהו שגנב, ובשינוי בדמים כן חילק בין הוזל להוקר שרק בהוקר אמרינן שמשלם כשעת הגניבה אבל אם הוזל משלם כשעת עמב"ד, ואף שאפשר לתרץ קו' זו בדוחק ובפלפול מ"מ לא נראה לפרש כן בדברי הרמב"ם ז"ל. [אבל אין להקשות על מהלך הנ"ל מיניה וביה שאם בהוקר אזלינן כשעת הגניבה כיון שלא נעשה בו מעשה הגניבה א"כ אף בהוזל נימא כן, שהרי בהוזל מה שיש עכשיו כלול בזה אף הדמים שהיה בשעת הגניבה דבכלל מאתים מנה, ובכלל מנה אין מאתים וכעין זה מפורש בתל' הרשב"א והרא"ש סה ע"ב ד"ה א"ר אילעא, כנראה מתוך דבריו, וכן בדברי רשב"א סה ע"א ד"ה הא דאמרינן למדייק בדבריו ז"ל]. ויעוין בדרישה סי' שנ"ד שמבאר להדיא שי' השו"ע דלא כמ"ש אלא שמסברת ר"ת יצא להם דינם. אבל לולי דבריו אפשר לפרש כן דברי הרמב"ם.

ולאמיתו של דבר מבואר במאירי להדיא דלא כמהלך הנ"ל דמשמע התם שאף קודם דברי רבא כבר ידענו שיש חילוק בין הוזל להוקר דלהחמיר לא אמר רב, ולא תליא דבר זה בדברי רבא וזה היה פשוט לן מסברא דנפשינן, כמ"ש שם לרואה שבד"ה לא, כתב דין הרמב"ם כצורתו וכעשר בבות אח"כ התחיל לפרש מילתא דרבא מטלאים וכו'.

1 ובוהא אמרתי דבר נאה, שרב חידש לן בתרתי לשי' רש"י, שרש"י פירש בס"ד ע"ב ד"ה אחיה, שיש חידוש אף בקרן דסד"א שישלם קרן כשעת עמב"ד כמ"ש במחנ"א נזק"מ סי' א' יעו"ש, קמ"ל רב שמשלם כשעת הגניבה, וכן כפל סד"א שמשלם כשעת גניבה כמ"ש למעלה קמ"ל שמשלם כשעת עמב"ד, דהיינו שרב איפך סברתינו בתרתי.

שגניבה אריכתא הוא, וכן על רבה לבד לא קשיא כמשנ"ת שאין חיובו של כפל אלא על מעשה הגניבה מבית בעלים "וגונב מבית האיש" בצירוף ורק לרב קשיא שרב חידש לן שחייבים כפל על קיום הגניבה בידו ורבה חידש לן "שהגניבה ממשיך עד השבירה" שהרי חיובו מטעם גניבה אריכתא וא"כ שפיר ישלם כשעת עמב"ד ובברייתא מבואר שמשלם כעין שגנב וע"ז תי' רבא טלאים כדמעיקרא כו' כשי' הרי" או כשי' רש"י.

ואחר שביארנו כ"ז בשי' רש"י מצינו דברי הרמב"ם נאים מכל צד, ששפיר ידע הרמב"ם דין ר"ת מסברא דנפשיה כמ"ש במאירי להדיא וברש"י שהבאתי ומה שהק' האחרונים דא"כ מה קו' הגמ' על רב מאחר שהוא איירי בהוול והברייתא בהוקר, ממש זאת הוק' כאן לרש"י וע"ז ביאר שקו' הגמ' מכח ק"ו אתיא דהיינו צירוף מילתא דרבה עם מילתא דרב, וזה ברור.

ואחר כתבי כל זה החידוש מצאתי דברים מפורשים ביד דוד ז"ל דברים ככתבן בפי' רש"י הנ"ל ממש כדברינו והנאני, ולפי"ז פשוט דעת הרמב"ם ז"ל מנוקה מכל סיג. ומתורץ קו' האחרונים.

שחידש שכפל כשעת עמב"ד ע"ז קשיא, שרב חידש לן שכפל חייבים על קיום הגניבה בידו וא"כ קשיא מברייתא דטלה ונעשה אייל שמבואר שם שהכפל משלם כשעת הגניבה. ועיין בפרש"י כאן שפירש הקו' על רב מכח ק"ו ומה קרן משלם כשעת עמב"ד כמו רבה כ"ש כפל לרב, שהרי בהוולא משלם קרן כשעת הגניבה וכפל כשעת עמב"ד כ"ש כשהוקר שמשלם קרן כשעת עמב"ד מכח מילתא דרבה שישלם כפל כשעת עמב"ד עכ"ל.

ומבואר מדבריו שלולי האי ק"ו לא היה קשיא על רב שהיה אפ"ל שרב איירי רק בהוולא אבל בהוקרה לא, כך מוכח מרש"י. וכפי פשוטו צ"ב מהיכן לקח רש"י ד"ז מה שלא נתפרש לן בשום דוכתא לחלק בין הוול להוקר וע"כ צ"ל שד"ז כתבו מסברא מסברת ר"ת שלהחמיר לא אמר רב שלא מסתבר שכפל יהא חמור טפי מקרן ולכך הוצרך לפרש קו' הגמ' מכח ק"ו שומה קרן משלם כשעת עמב"ד כ"ש כפל, וכוונתו צ"ל שחיובא דקרן מטעם גניבה אריכתא א"כ וודאי שיהא חייב כפל עלה ג"כ כשעת עמב"ד, דהיינו שעל רב לחוד לא קשיא מברייתא שרב איירי בהוול והברייתא איירי בהוקר ורק מכח רבה קשיא שרב חידש לן



# בירורי הלכה

הרב דוד בריוול

## הצעת פתרון הלכתי לתופעת צריבת דיסקים והעתקת תוכנות

דין 'זכויות יוצרים' והאם אסור או מותר להעתיק דיסקים ותוכנות, הוא ענין רחב מאד שדשו בו רבים, והדבר תלוי במחלוקת הפוסקים האם יש בעלות על 'יצירה רוחנית' או לא. המפיקים והמולי"ם מזהירים וחוזרים ומזהירים שאין רשות להעתיק או לצרוב את הדיסקים והתוכנות, אך יש שאינם מצייתים להם, ומסתמכים על השיטות המקילות בנושא זה.

היו רבנים שהציעו למולי"ם ולמפיקים למכור את הדיסק באופן שהמכירה לא תהיה מכירה גמורה, אלא ישכירו או יחכירו את הדיסק וכיו"ב, אך כיום עם התפתחות אמצעי הטכנולוגיה אין לעצה זו שום משמעות, שהרי כדי להעתיק דיסק או תוכנה אין צורך כלל ליטול דיסק פיזי ולהעתיקו, אלא די בכך שאדם אחד קונה את הדיסק ומעלה את התוכן לרשת האלקטרונית, ומשם נפוץ לכל ארבע כנפות תבל בלא אפשרות למנוע מלהעתיק.

ובעז"ה עלה ברעיוני הצעה ופתרון הלכתי לבעיה זו, ההצעה היא, שהמפיקים והמולי"ם ישנו את המודל שלהם, מעתה הם יתנו רשות לכל אחד להעתיק, ויהיה כוונתם שהם מפיקים את הדיסק או התוכנה במטרה כדי שהציבור יעתיקוהו וישלמו להם על ההעתקה, ומאחר שהדיסק או התוכנה הופקו במטרה שיוכל להעתיקם, ההלכה מחייבת שכל מעתיק חייב לשלם למפיק ולמולי"ל על ההעתקה כסף מלא, וזאת מדין 'יורד לשדה חבירו' ומדין 'נהנה מהוצאותיו של חבירו', שחייב לשלם על כל ערך הדיסק או התוכנה כפי מחירו בשוק.

יסוד הדברים מבוסס על החילוק המתבאר מדברי הפוסקים בכמה וכמה מקומות, שהמוציא הוצאות ב'מטרה' כדי להפיק הנאה ותועלת לאחרים, כל הנהנה מפעולותיו והשקעותיו חייב לשלם לו על כל השקעותיו וטרחותיו, אבל כשהמשקיע לא הוציא ההוצאות במטרה כדי להפיק הנאה לאחרים, אין חייבים לשלם לו כשנהנים מההוצאה של פעולותיו והשקעותיו. ועפ"י חילוק זה יוצא, שלפי מה שהיה נהוג עד עתה שהמפיקים לא נתנו רשות להשתמש למי שהעתיק, נמצא שהדיסק לא הופק עבור אלו שמעתיקים אותו בעצמם, ועל כן אין לחייב את המעתיקים לשלם מדין נהנה, אך לפי ההצעה שהדיסק יהיה מיועד לכתחילה לכל המעתיקים, יתחייבו המעתיקים לשלם מדין נהנה. [ונציין, שיש כאן שינוי מהותי, שעד עתה, לפי הצד שיש בעלות על יצירה רוחנית, נמצא שכל מעתיק עבר ב'גזול' שהשתמש ברכוש של אחרים, ולפי הצעה זו, על עצם ההעתקה לא יעבור בגזל, שהרי אדרבא זה מיועד להעתיקה, אלא שלאחר ההעתקה יחויב לשלם מדין נהנה].

במאמר להלן יתבאר להוכיח שאע"פ שלא הביא לו ההנאה באופן ישיר, והמפיק והמולי"ל רק גרם לו שיוכל להעתיק בעצמו את הדיסק וייהנה, מ"מ גם על הנאה כזו חייבים לשלם



לזה שגרם את ההנאה, ובתחילת הדברים אתייחס לשאלה שנשאלתי, שלפי דברינו אלה יוצא שכל אחד שגרם הנאה לחבירו או לכל העולם יוכל לתבוע עליו תשלום, אכן התשובה לשאלה זו מתבארת בהמשך הדברים, שדוקא כשהביא לו 'הנאה של ממון' חייב לשלם כפי שווי ההנאה בשוק, וההגדרה של הנאה של ממון הוא, שמקובל בשוק לשלם כסף כדי להשיג הנאה זו, ויש להנאה זו שווי מוגדר, וכגון בנדון דידן שהנאת ההשתמשות בדיסק או בתוכנה היא הנאה שדרך העולם לשלם עליה כסף מלא [וגם אלו שמעתיקים, אילו לא היתה להם אפשרות להעתיק, היו קונים במחיר מלא], אבל הנאה שאין מקובל לשלם עליה כסף כדי להשיגה, אע"פ שהביא לו הנאה זו, אינו נחשב שקיבל ממנו הנאה של ממון ואינו חייב לשלם עליה.

[הרוצה לעמוד על עיקרי ושורשי הדברים בלא להיכנס לכל ההוכחות והמו"מ באורך, יעיין באות א', ובאות ט' - י"א, גם בסוף המאמר הובא תקציר של כל הענין והמסקנות להלכה].

שיעבוד עבדו, מאחר שעבד עבדו והביא לו תועלת, [שהביא לו קונה או מוכר לסחורתו, או שהביא לו שידוך], חייבים לשלם לו, וכמו שכתב המהר"ם בתשובה, הובא בביאור הגר"א (סי' פ"ז ס"ק קי"ז) וז"ל: דין השדכנות כתב מהר"ם שהוא מדין היורד לשדה חבירו שלא ברשות שאם היתה שדה עשויה ליטע שאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה כמ"ש בב"מ ק"א א', והוא כמו סרסור כמ"ש"ל בסי' קפ"ה ס"י בהג"ה, וכמו שצריך ליתן לסרסור כמ"ש בב"מ ס"ג ב' ע"ש עכ"ל. [וכן כתב הגר"א בסי' קפ"ה סקי"ג שכל סרסור חייבים לשלם לו מדין יורד ע"ש].

וכן מתבאר מדברי הרשב"א (ח"ד סי' קכ"ה) שכתב שסרסור שהביא קונים לחנותו, אע"פ שלא סיכם עמו לשלם לו, הרי זה חייב לשלם לו כיון שנהוג לשלם לו, וכתב שזה דומה ליורד לשדה חבירו שלא ברשות שחייב לשלם ע"ש.

וכן כתב הרמ"א בסי' של"ה (סעיף א') המלמד עם בן חבירו שלא מדעת האב, יש אומרים דחייב לשלם לו כדין היורד לתוך שדה של חבירו שלא ברשות, שיתבאר לקמן סימן שע"ה (מרדכי שם והגהות מרדכי) וכו' ע"ש ברמ"א. וכן כתבו התומים (סי' פ"ט סק"ח) והקצוה"ח (שם סק"ד וסי' ע"ה סקי"ג) והשער המשפט (שם סק"ו) שכל פועל שעשה פעולה עבור חבירו, חייב

### דברי הפוסקים שהנהגה מטירהא והוצאותיו של חבירו חייב לשלם

א. בגמ' ב"מ (דף ק"א) מבואר שהיורד לשדה חבירו שלא ברשות ונטע בה עצים, אם היא שדה העשויה ליטע נוטל שכר כמו אריס ויש לו חלק משבח הפירות, ואם היא שדה שאינה עשויה ליטע, ידו על התחתונה, שאם השבח יותר מההוצאות, מקבל רק את ההוצאות ולא את השבח, ואם ההוצאות יתירות על השבח, מקבל את השבח לבד. ודין זה נפסק בשו"ע חו"מ סי' שע"ה.

ומצינו בדברי הפוסקים שלא רק כאשר השביח את שדהו חייב לשלם ליורד, אלא כל שאדם עשה פעולה המטיבה לחבירו, הרי זה חייב לשלם לו, וכדלהלן. כתב הרמ"א בסי' רס"ד (סעיף ד') וזה לשונו: כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו עכ"ל. ומבואר שכל העושה פעולה עבור חבירו יכול לדרוש עליה שכר. וכן מבואר שם ברמ"א שהמוציא הוצאות כדי להוציא את חבירו מהמאסר, הרי זה חייב לשלם לו על שנהגה מהוצאותיו וטירחותיו ע"ש. [ועי' בביאור הגר"א שם שכתב דהוי כמו יורד בשדה חבירו ע"ש].

ומצינו בראשונים יסוד זה בכמה מקומות, הראשונים כתבו שכל סרסור ומתווך, וכן כל שדכן, אע"פ שלא סיכם עמו בתחילה

לו. אכן בעז"ה יתבאר להוכיח מכמה מקומות שגם באופן כזה חייבים לשלם למפיק שגרם לו הוצאה זו, וכדלהלן.

ובתחילה יש לברר במה שכתבו הראשונים שכל העושה פעולות המהנות את חבריו חייב הנהנה לשלם לו על פעולותיו, ויש לעי' בהגדרת הדברים, דהנה כל פועל שעושה פעולה אצל בעה"ב, ישנם שני סיבות עבור חיוב התשלומין, א' מדין נהנה שהשביח את רכושו. וב' מדין קציצה, שקצץ עמו שכן עבור עבודתו ופעולתו, וקציצה זו מחייבת את המעביד גם באופן שאין לו הנאה מפעולתו של הפועל, וגם באופן שקצץ עמו שיעבוד בעבור אחרים ואין לו שום הנאה מזה, חייב לשלם לו על כך. ויש חילוק יסודי בין שני הסיבות לחיוב, שבאופן שקצץ עמו לעבוד עבורו, חייב לשלם על עצם הפעולה, והחיוב הוא גם קודם שקיבל את ההנאה וגם כשבסוף לא קיבל ההנאה ממנו, אמנם כאשר החיוב מדין נהנה אזי החיוב הוא רק כאשר קיבל ההנאה בסוף, והתשלום הוא על קבלת ההנאה ולא על הפעולה עצמה, שהפעולה עצמה באופן שאינה מביאה לו הנאה אין בכוחה לחייבו בתשלומין.

ויש לדרון לגבי יורד ומתווך ושדכן, שידוע לנו שהבעלים היו מתרצים לקצוץ עמו שכן, אבל לא קצץ עמו, האם טעם החיוב שנחשב כאילו קצץ עמו, שמאחר שאנו אומדים דעתו שהיה קוצץ עמו אנו מחשיבים כאילו כבר קצץ עמו, וחיובו לשלם על עצם הפעולה כמו כל פועל, או שחיובו רק מפני שנתן לו הנאה, ולא מדין קציצת פועל.

ונראה להוכיח שעיקר חיובו של יורד הוא על ההנאה שקיבל ממנו, ולא נחשב שקצץ עמו שכן פעולה, דהנה מבואר בגמ' ב"ק (דף נ"ח) שהמבריה ארי מנכסי חבריו שלא מדעתו, אינו חייב לשלם לו, מפני שלא קיבל ממנו הנאה שרק סילק את המזיק ממנו ע"ש, וכן מבואר בגמ' נדרים (דף ל"ג) שהמודר הנאה מחבירו, מותר לו לפרוע חובותיו ולהחזיר לו אבידתו מפני שלא

הנהנה לשלם לו שכן על פעולתו ע"ש. ועי' בשו"ת חתם סופר (אבהע"ז ח"ב סי' קנ"ז) שכתב בבעל שהלך למקום רחוק, ובא אחד והוציא הוצאות להוליך את אשתו למקום בעלה, הרי זה משתלם מן הבעל כיורד לשדה העשויה ליטע ע"ש.

ולהלן יתבאר באורך מדברי הראשונים והפוסקים, שהעושה פעולה עבור חבריו שחייב לשלם לו, היינו דוקא כשמטרתו היתה כדי להנות את חבריו, אבל באופן שלא נתכוון להנותו, אע"פ שחבירו נהנה ממנו, אינו חייב לשלם לו על הנאתו, ולפי זה נמצא, שכאשר מוציא לאור דיסק או תוכנה במטרה שכל אדם יוכל להעתיקו ולהנות ממנו ולשלם לו על כך, כל הנהנה מהדיסק או התוכנה חייב לשלם לו על הוצאותיו וטירחותיו.

### דברי הראשונים בחילוק בין מבריה ארי לבין פועל עבור חבריו

ב. ועדיין יש מקום לברר בזה, שלכא' יש לחלק, שאכן לפי השיטה הסוברת שיש בעלות על יצירה רוחנית שייך לומר שהשביח לו ממנו שהרי הביא לו יצירה חדשה ששוה ממון, אבל לפי השיטה שאין בעלות על יצירה רוחנית נמצא שלא קיבל ממנו שום ממון חדש, שהרי תוכנו של הדיסק אינו מוגדר כממונו של הממציאו והמו"ל, אלא היצירה נחשבת כהפקר, וכשהמעתיק העתיק את הדיסק זכה בו לבדו מההפקר, ואינו נוטל משל אחרים כלל, והמפיק והמו"ל רק גרם לו שיוכל ליהנות ע"י שיעתיק בעצמו את הדיסק, ומנין המקור שגם על גרמת הנאה כזו יש לחייב בתשלומין. ועוד יש לברר, שבנדונים שנתבארו מדברי הפוסקים נתן לו את ההנאה ולא הוצרך ליטלו לבדו, והרי זה כמו יורד לנכסי חבריו והשביחם, אבל במקרה דנן לא קיבל את ההנאה ממנו ישירות, אלא המפיק מכר את היצירה לאחרים, ואח"כ בא המעתיק ולקחו בעצמו, ומנין שגם במצב כזה חייב לשלם

לו, כדי שאנשים ירצו להחזיר אבידה, ושהשומרים ירצו לקדם ברועים ומקלות כדי להבריא את הארי. ותירוצו ב' תירצו התוס' שמבריא ארי שפטור איירי באופן שלא היה ברי היזקא, ולכן לא נחשב שקיבל הנאה ממנו, אבל באופן שהיה ברי היזקא אין זה נחשב מבריא ארי, אלא נחשב כאילו כבר הפסיד את הממון, וכשהבריא את הארי מעליו נחשב כאילו החזיר לו ממון זה שהיה אמור להיאבד ע"י הארי. [ועי' בשיעורי ר' שמואל ב"מ (סי ע"א) שביאר כן בכוונת התוס'].

והנה מתבאר מכל דברי התוס' להדיא שביורד אין החיוב מדין פועל כלל, דאם החיוב מדין פועל, א"כ לא היה שייך להקשות מדין יורד, דהרי ביורד הוי מדין פועל שנחשב כאילו קצץ עמו וכאילו הוא פועל שלו, ועוד, שאם החיוב של יורד מדין פועל, א"כ אין מובן הדין שמבריא ארי פטור, דהרי איכא אומדנא ברורה שהיה מוכן לשלם לו ולקצוץ עמו שכר כדי שיבריא הארי מעליו, [ובפרט למש"כ הש"ך בסי' שצ"ד (סק"א) דמבריא ארי פטור גם באופן שיש ספק גמור שמא הארי יזיקנו, ובאופן זה ודאי היה שוכר פועל כדי שיבריא את הארי], וחזינן להדיא שכל הסיבה לחיוב הוא רק כשנתן לו הנאה מחודשת והשביח לו ממנו, ובזה חילקו התוס' שביורד המציא לו הנאה חדשה שהשביח את ממנו [וכלשון התלמיד ר"ת 'מטיא הנאה לידיה'], ולכן אינו דומה למבריא ארי שלא המציא לו הנאה מחודשת, ולגבי משיב אבידה וש"ח שקידם ברועים ומקלות, בזה הקשו התוס' שאינו דומה ליורד שהרי לא נתן לו שבח חדש בממונו ודומה למבריא ארי וע"ז כתבו התוס' ב' מהלכים, בתי' א' ס"ל להתוס' דהוי תקנ"ח, דמן הדין לא נחשב שהשביח לו מפני שלא קיבל ממנו ממון חדש והחזיר לו את שלו, ובתי' ב' ס"ל להתוס' שכיון דהוי ברי היזקא הרי זה נחשב כאילו היה כבר אבוד אצלו והשיבו לו ממנו והשביח לו ממון בעין ודו"ק.

נחשב שההנה אותו, ובגמ' שם מבואר שהפורע חובו של חברו דומה למבריא ארי שלא נתן לו דבר חדש עי"ש. והקשו הראשונים מדוע בכל יורד חייב לשלם, וכן הקשו בשומר חנם שקדם ברועים ומקלות והבריא את הארי שחייב המפקיד לשלם לו על הוצאותיו, וכן הקשו ממשיב אבידה שהדין הוא שאם הפסיד שכרו בעל האבידה חייב לשלם לו שכרו שהפסיד, מדוע בכל אלו אינו מוגדר כמבריא ארי שפטור לשלם לו. וכן הקשו הראשונים על המבואר בב"ק (דף קט"ז) שאם שטף נהר את חמורו ואת חמור חברו, והניח את החמור שלו והציל את חמור חברו מקבל את שכרו, מדוע אינו מוגדר כמבריא ארי שפטור לשלם לו.

והתוס' בב"ק (דף נ"ח) כתבו וז"ל: והיכא שמשביח נכסי חברו אין דומה כלל למבריא ארי, כגון יורד לתוך שדה חברו ונטעו שלא ברשות, ומקיף את חברו משלש רוחותיה, וכגון ההוא דהאומנין (ב"מ דף עו.) השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חברו דנוטל מבעל הבית מה שההנהו עכ"ל, ובדבריהם כאן לא נתבאר להדיא מהו החילוק בין זה לזה, ועי' בתוס' תלמיד ר"ת ב"ק שם, שכתב וז"ל: ולא דמי לשוכר פועל לעשות בשלו והראהו בשל חברו וכו' וליורד לשדה חברו וכו', דהתם מטיא הנאה לידיה שהרי השביח לו את נכסיו, אבל בהברחת ארי לא מטיא הנאה מידי לידיה אלא הצלה בעלמא שלא הפסיד עכ"ל. וכע"ז כתבו התוס' בכתובות (דף ק"ח) דביורד הוי שבח בעין ולכן אינו דומה למבריא ארי שאין שבח בעין עי"ש.

והתוס' בכמה מקומות (ב"ק דף נ"ח, ב"מ דף ל"א: כתובות דף ק"ח, נדרים דף ל"ג) הקשו הקושיא מדין שומר חנם שקידם ברועים ומקלות ומדין משיב אבידה ומדין שטף נהר חמורו וחמור חברו, וכתבו ב' תירוצים לקושיא זו, תירוצ' א' שהמשיב אבידה ושומר שקידם ברועים ומקלות מן הדין הרי הוא מוגדר כמבריא ארי שאינו חייב לשלם לו, אלא שתיקנו חכמים שחייב לשלם

דהרי בגמ' בנדרים (דף ל"ד) מבואר שמודר הנאה מותר לו להחזיר אבידתו משום שמחזיר לו את שלו ולא נתן לו ממון חדש, אלא כוונת הרמב"ן שהפעולה שעושה לו היא פעולה חיובית שגורמת לו שבח בממונו, שממון זה היה אבוד ממנו והחזירו לו, ואינו דומה למכירת ארי שלא עשה פעולה חיובית בממונו, אלא עשה פעולה בממון אחר לסלק היזק ודו"ק. ועכ"פ מתבאר מדברי הרמב"ן שגם כאשר עשה פעולה עבורו אינו חייב אלא במשיב אבידה, אבל בסילוק הארי אע"פ שיש אומדנא שהיה קוצץ עמו שוכר, מ"מ כל שלא קצץ עמו אין סיבה לחייבו, וחיובו רק על קבלת ההנאה.<sup>1</sup>

וכן מתבאר מדברי הט"ז בס"י רס"ד על מה שכתב הרמ"א שהעושה פעולה או טובה חייב לשלם, שכתב הט"ז וז"ל: הך פעולה או טובה שזכר רמ"א אינו רוצה לומר שמצילו מהפסד, דא"כ הו"ל מכירת ארי מנכסי חבירו, אלא שעושה לו טובה בהשבחת נכסיו, דבכיוצא בזה כתבו התוס' בפרק הכונס דף נ"ח, דאין זה בכלל מכירת ארי עכ"ל. וכן כתב הנתיב"מ (שם סק"ז) על הרמ"א שם דבמכירת ארי פטור לשלם אע"פ שנגרם לו טובה עי"ש. ומוכרח מכל זה שהחיוב הוא על קבלת ההנאה ולא על עצם הפעולה, [וצ"ל דאע"פ שיש אומדנא שאילו

והרמב"ן (בב"מ דף ל') כתב לתרץ באופן אחר קושיית התוס' מדין מחזיר אבידה שנוטל שכרו, וז"ל: ולי נראה דשכר פעולה ממנוא דמטי לידה דבעל אבידה הוא, ודמי לפועל שעשה מלאכה בשל חבירו שלא מדעתו דאמרינן לקמן (ע"ו א') דנוטל מבעל הבית מה שהנהנה אותו, אבל פורע חובו של חבירו וכיוצא בהם דלא מטי לידה דבעל הבית אלא מחילת חובו של זה וסלוק דחקו ממנו, מכירת ארי מנכסי חבירו הוא, ואף על גב דאית ליה פסידא פטור, ולשון זה עיקר ברור הוא עכ"ל. ומבואר מדבריו שהמכירה ארי אע"פ שפעל עבורו, מ"מ כיון שלא קיבל ממנו הנאה מחודשת אצלו, שהממון היה לו מקודם ורק הברית הארי, אין זה נחשב הנאה לחייבו לשלם על הפעולה, אבל במשיב אבידה כיון שהחזיר לו אבידתו שנאבדה ממנו, הרי זה נחשב שקיבל ממנו שבח חדש, ולכן חייב לשלם לו על הפעולה. [ומדברי הרמב"ן משמע שמחלק בין משיב אבידה שנחשב הנאה מחודשת מפני שכבר נאבדה האבידה ממנו, אבל מכירת ארי אפי' כשהוא ברי היזקא, מ"מ אינה הנאה מחודשת, שממנו לא היה עדיין בפיו של הארי ולא נאבד עדיין, ורק סילק את הארי].

והנה ברור שאין כוונת הרמב"ן דבמשיב אבידה הוי ממש כמו שנתן לו דבר חדש,

1 ושמעתי ממו"ר הגרש"מ סגל שליט"א לבאר דברי הרמב"ן באופן אחר, שעיקר כוונתו לחלק בין 'שכר פעולה' לבין מכירת ארי שהוציא ממון כדי להכריח את הארי, שבאופן שהוציא ממון עבור חבירו, כל שלא הגיע הממון לידי הנהנה רק לסילוק הארי [כגון שנתן את הממון שלו לארי שיאכלנו ולא יאכל את הבהמה] אין זה מחייב את בעל הבהמה שנהנה מסילוק הארי ולא קיבל ממנו את הממון שהוציא עבורו, אבל ב'פעולה' המחייב הוא לא קבלת ההנאה אלא המחייב הוא עצם מה שהוא פועל ועובד עבורו, ולכן אע"פ שלא קיבל את ההנאה ישירות, מ"מ עצם הפעולה למענו נחשבת שקיבל ממנו פעולה לטובתו והרי זה מחייבו בתשלומין מדין פועל, ולפי"ז יוצא שגם במכירת ארי, אילו הנדון הוא על שכר הפעולה הרי"ז חייב לשלם, ורק בהוצאת ממון תלוי אם הגיע לידי ההנאה או שרק נסתלק ההיזק ולא הגיע אליו הממון, [ואה"נ דאין כוונת הרמב"ן שנעשה פועל שלו וכאילו קצץ עמו, אלא הכוונה שקיבל פעולה ונתחייב לשלם עליה] עכ"ד. ויש להעיר שמדברי הט"ז והנתיב"מ בס"י רס"ד [המוכח למעלה בהמשך] שכתבו על הרמ"א שאם הברית הארי פטור על שכר הפעולה מוכח דלא כמהלך זה, ועוד יש להעיר ע"ז, דהרמ"א שם כתב שכל המוציא הוצאות עבור חבירו להוציא מהמאסר חייב לשלם לו, וכבר כתב בעטרת צבי (בשו"ת סי' קכ"ח) שמכאן מוכח כהתוס' שתלוי אם הוי ברי היזקא או לא. ועוד יש להעיר דהרמב"ן בב"מ (דף מ'), והובא בהמשך) כתב שיורר שלא ברשות אינו מקבל את ההוצאה היתירה מהשבח ורק ביורר ברשות מקבל הוצאה היתירה מהשבח, ולכאור' מוכח שאינו נחשב כפועל. ולענ"ד אף לפי מהלך זה בכוונת הרמב"ן מ"מ אין זה סותר כל היסוד שנתבאר במאמר זה, שגם בנד"ד יכול להיות הפועל של כל הנהנים, ועדיפא ממכירת ארי שלא קיבל מהפעולה רק סילוק המיץ, שבנד"ד קיבל מהפעולה הנאה חיובית ודו"ק.

היה יודע היה ודאי קצוץ עמו שכן, מ"מ ע"י אומדנא א"א להחיל דינים חדשים, דהאומדנא מועילה רק ל'בטל' את הדינים להחשיבם כאילו לא נעשו, שאילו היה יודע לא היה עושה אותם, וכמבואר כ"ז בתשו' הרא"ש הובא בטור וש"ע סו"ס רפ"א, ואכמ"ל.<sup>2</sup>

ועוד יש להוכיח שהגדרתו של יורד אינו מדין פועל, אלא מפני שהנהנה קיבל הנאה, דהנה נחלקו הראשונים ביורד בשדה העשויה ליטע מה הדין באופן שלא קיבל לבסוף ההנאה, דבחי' הר"ן והנמו"י והריטב"א (בב"מ דף ק"א) והב"י (בסי' שע"ה) בשם תלמידי הרשב"א כתבו בדעת הרי"ף שבשדה העשויה ליטע מקבל את ההוצאה אפי' כשהם יתירים על השבח ולא הרויח הבעלים, וכן מבואר במ"מ (גזילה פ"י ה"ז) בדעת הרמב"ם, וכן כתבו הפרישה והסמ"ע שם (סק"ז) והנתיב"מ (שם סק"א) בדעת הרמב"ם (שם) והשו"ע בסי' שע"ה, אמנם הבעל המאור (ב"מ שם) ובחי' הר"ן והתלמיד הרשב"א שם והרשב"א (בכתובות דף פ') בשם הראב"ד חולקים על שיטה זו וכתבו שאינו מקבל ההוצאות היתירות על השבח, וכן כתב הרמב"ן בב"מ (דף ט"ו): וז"ל: שאין לך מוציא הוצאות על נכסי אחר שיטול בהוצאה שיתירה על השבח אלא א"כ עשאו שליח וירד ברשותו ואפילו מוציא על נכסי אשתו קטנה ע"כ. וכשיטה זו כתבו

הבית מאיר (סי' פ"ח ס"י) והגר"א (סי' שע"ה סק"ט) לדייק בלשון הרמב"ם (גזילה פ"י ה"ד וה"ז) והשו"ע בסי' שע"ה שם, שרק לגבי יורד ברשות כתבו (הרמב"ם בה"ז והשו"ע בס"ד) שנוטל ההוצאות היתירות מהשבח, אבל לגבי יורד שלא ברשות בשדה העשויה ליטע לא כתבו (הרמב"ם בה"ד והשו"ע בסעיף א') שיש לו ההוצאות היתירות ע"ש. [ויש לציין דלכא' מדברי התוס' בב"מ דף קי"ז (ד"ה ר"י) שכתבו שאם נשרף הבית אינו מקבל הוצאותיו מוכח כשיטה זו, ועי' קצוה"ח סי' קס"ד (סק"ב) וצ"ע].

והנה לפי שיטת הראשונים שאינו נוטל ההוצאות היתירות על השבח, מוכח להדיא שאינו נחשב כפועל מדין זכין לו שלא בפניו, שאילו היה שלוחו ופועל שלו, היה דינו ליטול ההוצאות היתירות על השבח וכמש"כ הרמב"ן, ומוכח שהחייב הוא על קבלת ההנאה, ועל כן כאשר לא קיבל השבח אינו חייב לשלם לו עבור ההוצאות. וגם בדעת הראשונים הסוברים שנוטל ביציאות היתירות על השבח אין ללמוד דס"ל דהוי פועל מכח דין זכין, דיעוי' בנמו"י בב"מ שם שכתב לבאר הטעם שיש לו בהוצאות היתירות על השבח, דהבעלים ראה שיורד לשדהו ושתק הרי זה כאילו ירד מדעתו, וכן משמע בלשון הנמו"י בב"ב (דף ב':) והובא בב"י בסי' שע"ה, ויש לבאר דבאופן שראהו

2 וראיתי בערך שי (סי' רס"ה) שכתב ליישב קושיית התוס' והראשונים מדוע משיב אבידה יכול ליטול עליה שכן ולא הוי כמבריה ארי, ותי' דאיכא אומדנא שהסכים לשלם לו שכן על פעולתו וזכין לאדם שלא בפניו ע"ש, אמנם כבר כתב הערך שי שם שמדברי התוס' בקושייתם מוכח דס"ל דלא מהני מדין זכין וכמשנ"ת. ולאור האמור יש לעי' במש"כ בחי' הרי"ם (ב"מ דף י"ד: ד"ה ותוס' י"ל) שיורד בשדה העשויה ליטע שמקבל כאריס היינו מפני שמדין זכין לאדם שלא בפניו הוא נעשה כפועל וכאריס שלו והוי כמו שקצץ עמו ליתן לו כאריס, וכן מבואר בשערי יושר (ש"ג פכ"ה) בתו"ד דהוי כמו שהסכים בעל השדה שיהיה הפועל שלו, ודבריהם צ"ע מדברי הראשונים. וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ן (ב"ב דף ד':) ובמלחמות שם שכתב שהמקיף את חבירו חייב לשלם לו מדין יורד, ובגמ' ב"ק (דף כ'): מבואר להדיא שהתם החייב הוא מדין זה נהנה וזה חסר ולא מדין קציצת פועל, וכן כתב הרמ"ה בב"ב שם דמקיף הוי כמו יורד דהוי זה נהנה וזה חסר, וחזוין שהוא דין של נהנה ולא של פועל. וכן מתבאר מדברי החזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"ו, וב"ב סי' ב' סק"ו) שכתב במסקנתו שכל יורד אין בו גרדי פועל, שכתב שיכול לשלם לו בסובין, וכן כתב שאין חייב לפרוע לו דמים ויכול לשלם לו ע"י שיטול את הפירות של ההנאה ע"ש, ואפשר שזה כוונת הקצוה"ח (בסי' ע"ה סק"יג) שכתב שביורד אין בו תקנת שכיר שנשבע ונוטל וז"ל: כשאנו שכיר אף על גב דצריך לשלם לו מה שנהנה, אינו אלא כמו שאר חוב ונאמן בעל הבית לומר פרעתי חוב זה עכ"ל ואכמ"ל.

כשנטע האילן כבר נהנה בעל השדה מנטיעות אלו שנטעם בשדהו, שהרי גם הוא היה עומד לנטוע שדהו והיה משלם על היציאות האלו, ומיד נתחייב לשלם ליורד על היציאות, ומה שאח"כ נתקלקלו היו מזליה ידיה, וכע"ז כתב בפרישה שם וז"ל: דנותנין כל ההוצאה כיון דעשויה ליטע היא וניחא הוא במה שנוטעים ולולי שנוטעה זה הוה הוא הוציא הוצאה כזו עליה עכ"ל. ועכ"פ מבואר מדבריהם שאין הטעם מפני שלכתחילה נעשה שלוחו ופועל שלו, אלא שנחשב שקיבל ההנאה בתחילה כפי שווי היציאות שהוציא עבורו ודו"ק בכ"ז.<sup>3</sup>

### כמה קושיות בדינים אלו

ג. והנה לאור המבואר שחיוב התשלומין הוא עבור קבלת ההנאה, יש לעי' דבירוד לשדה חבירו ונטע בה עצים וכדו', נתן לו ממון חדש שהרי השביח שדהו, אבל בשדכן ששכנע את אחד מהצדדים להשתדך עם השני, שיכול לתבוע שכרו מהשני על ששכנע את הצד האחר שהשתדך עמו, קשה דהרי אף שקיבל שידוך אבל לא קיבל שום ממון כלל ולא נשבח ממונו כלל, שעצם השידוך אינו הרווחת ממון. וכן יל"ע דמבואר ברמ"א בסי' רס"ד שהמוציא הוצאות עבור חבירו להוציאו מבית

והסכים עמו הוי כמו ששכרו להיות פועל שלו, [והגרנ"ט בב"ב (דף ד'):] ובשיעורי ר' שמואל שם ביארו בדעת הנמו"י דחיובו מדין ערב, דהוי כאילו הוציא על פיו ובהסכמתו שישלם לו על ההוצאות, ומבואר שרק באופן כזה הוי כמו שאמר לו שמשכים שיהיה שלוחו, אבל באופן שלא ידע שירד לשדהו, לא שייך לומר דהוי שלוחו, וכבר כתבו הבית מאיר שם והערוה"ש בסי' שע"ה (סעיף ה') ללמוד מדברי הנמו"י שבאופן שבעל השדה לא היה בעיר ולא ראה שירד לשדהו, אינו מקבל היציאות היתירות על השבח ומקבל רק את השבח מפני שקיבל ממנו הנאה עי"ש. ולפי"ז אין ראי' משיטתם שכל יורד חיובו מדין פועל.

והנה מדברי שאר הראשונים והפוסקים שם משמע דלא כהנמו"י, אלא בכל אופן מקבל היציאות אפי' כשלא ראהו יורד בשדהו, ונראה דמ"מ אין ראי' מכאן דהוי כמו שלוחו וכפועל שלו, אלא ביאור הדברים כמש"כ ברבינו יהונתן מלוניל בב"מ שם וז"ל: משום הכי נותן לו כפי שהיה נותן לו אילו הזריעו שרצה לנטיעה בין שהצליחו נטיעותיו בין שלא הצליחו, דמזליה דבעל הקרקע גרים כשלא הצליחו שם האילנות עכ"ל. ונראה בכוונתו, דמיד

3 והעירני ידידי הג"ר אליעזר שקאל שליט"א להקשות בהא דמבואר בסי' רס"ד בסמ"ע (סקי"ב) ובש"ך (סק"ד) והנתיח"מ (חידושים סק"ז) שאם שטף נהר חמורו והניח את חמורו כדי להציל את חמור חבירו, ולא עלה בידו להציל את חמור חבירו, וכתבו שאפי' באופן שלא התנה מפני שלא היו שם הבעלים או ביי"ד, מ"מ מקבל את שכרו, וקשה מדוע הוא נוטל את שכרו דהרי הוא דומה ליורד שלא היה שבת, שתלוי במחלוקת הראשונים אם מקבל ההוצאות, ונראה ליישב עפ"י מש"כ האולם המשפט שם שכיון שיש עליו מצוות התורה להשיב האבידה הרי זה כמו יורד ברשות שמקבל את ההוצאות היתירות על השבח עי"ש. ויש להוסיף עוד עפ"י מה שכתבתי במק"א לבאר עפ"י דברי הראשונים שבאופן שאין שם ביי"ד הטעם שחייב לשלם לו דהוי תקנ"ח, ולכן גם באופן שעפ"י הדין אין חייב לשלם מ"מ מתקנ"ח חייב לשלם [ומ"מ אין לו את דמי חמורו, שלא תיקנו חכמים לשלם לו את חמורו באופן שלא יציל, שתיקנו רק כמו שאילו היה מתנה עמו, ובאופן שהיה מתנה עמו היה קובע עמו שלא ישלם החמור רק כשיציל את שלו, ויש להאריך עוד בזה ויתבאר במק"א]. והנה מדברי הנתיח"מ (סי' רס"ד סק"ג) שם מבואר שיורד אינו מקבל ההוצאות היתירות מהשבח עי"ש [וביאור דברי הנתיח"מ יתבאר במק"א], ותמוה דהרי הנתיח"מ בסי' שע"ה כתב שבשדה העשויה ליטע נוטל ההוצאות היתירות, [ושו"ר שעמד בזה בפתחי חושן (גניבה פ"ח הע' ל"ז)], ולאור המבואר למעלה יש לבאר, דדוקא באופן שהוציא ההוצאות בשדה שנטעם וכבר קיבלם בעל השדה ואח"כ נתקלקלו ונתחייב לשלם על עצם ההוצאות ולכן ס"ל להנתיח"מ דחייב לשלם על זה, אבל הכא לא קיבל הוצאות אלו כלל ולכן ס"ל להנתיח"מ שאינו מקבל ההוצאות כשאין שבת ודו"ק.



עצמו, וההנאה נעשית ע"י הצד השני שנשתדך עמו, והשדכן רק גרם לזה ומדוע משלמים לו על הגרמא שלו, וכן יל"ע לגבי אחד שהוציא הוצאות להוציאו מבית האסורים, שהשלטון נתן לו ההנאה ששיחררו, והוא רק גרם להנאה זו, ומדוע חייב לשלם לגורם ההנאה כאילו נתנו לו בידים.

וכעין קושיא זו יש להקשות דהנה מבואר בגמ' בקידושין (דף ס"ג) שהמקדש את האשה בשכר שאדבר עליך לשלטון הדין תלוי שאם ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף מקודשת, ואם אינה לשכירות אלא לבסוף אינה מקודשת ע"ש, ומבואר שהיא חייבת לשלם לו על שכר פעולתו מדין קציצת פועל ובכך מקדש אותה, ויעוי' בחזו"א (נשים ס') קמ"ח לדף ו'): שכתב לפרש בדברי הריטב"א בדף ו' שם, שמה שאמרו שם בגמ' שתלוי בדין ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, היינו דוקא כשאמר לה שתתקדש לו בעבור שכר פעולתו לבד, אבל באופן שאמר לה שתתקדש לו ע"י ההנאה שתקבל מהשלטון, אינו תלוי בדין ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, שהרי אינו מקדש אותה בשכר פעולתו, אלא מקדש אותה בהנאה שנתן לה ע"י השלטון ע"ש, ויל"ע בזה, דהרי הנאה זו באה לאשה רק בגרמתו, שהרי הוא עצמו לא הביא לה הנאה זו, אלא השלטון הביא לה הנאה זו, ומדוע מחשיבים את גורם ההנאה כאילו נתן לה ההנאה בידים.

ועוד יש להקשות בנדון הרמ"א והפוסקים, שאף שהוא גרם את ההנאה,

האסורים חייב לשלם לו על הוצאותיו ועל טירחתו, וגם בזה יל"ע שהרי לא השביח לו שום ממון ואין כאן הנאת ממון המחייבת אותו לשלם. וכן יל"ע בדברי הרמ"א בסי' של"ה שהמלמד את בן חבירו חייב לשלם לו מדין יורד, וקשה שהרי לא קיבל ממנו שום הנאת ממון ולא הושבח ממנו.

ונראה ביאור הדברים, ששידוך והוצאה מבית אסורים, מאחר שמקובל להוציא ממון כדי להשיג הנאות אלו, נמצא שההנאה הזו היא 'הנאה ששווה ממון', שמאחר שכל אדם נותן ממון לאחרים כדי שיביאו לו הנאה זו, על כן נקבע שהיא נחשבת הנאה ששווה ממון, ולפיכך אע"פ שלא השביח נכסיו וממונו, מ"מ נתן לו הנאה ששווה ממון ולכן חייב לשלם עליה, ונראה שזהו ביאור כוונת הרשב"א בתשובה שדן לגבי סרסור שהביא לו קונים בחנותו, וכתב וז"ל: מה בין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, ונטעה והשביחה, ליורד לחנותו והשביח מקחו, במקום שנהגו ליתן שכר על זה עכ"ל, ומבואר שרק במקום שנהגו ליתן שכר על פעולה זו חייב לשלם, שאם לא היה מקובל ליתן שכר על פעולה זו, נמצא שלא הביא לו הנאה של ממון, ורק מפני שמקובל לשלם על כך, נחשב שהנאה זו היא שווה ממון, וכשהמציא לו הנאה זו נחשב שהמציא לו הנאה של ממון ודו"ק.<sup>4</sup>

ועדיין יש לעי' בזה, דבשלמא כל יורד נתן לו בידים את ההנאה והמציא לו אותה, אבל בשדכן ובמוציאו מבית האסורים הרי ההנאה קיבל מאחרים, והוא רק גרם לזה, דהרי בשדכן לא קיבל ההנאה מהשדכן

4 ובוזה יתבאר שיטת הרשב"א המובא ברמ"א בסי' של"ה ס"א שהמלמד את בן חבירו תורה אין לו דין יורד ופטר לשלם לו ע"ש, דס"ל שיכול לומר איני עומד ללמד את בני תורה ולא הייתי מוציא ממון לשם כך, ונמצא שאין זה הנאת ממון עבורי, ובדעת המחייבים אפשר דאינו נאמן שלא היה משלם למלמד עבורו, או דהוי מדין כפיה על המצוות שחייב ללמד את בנו וכופין אותו על כך, ועוד י"ל בדעתם שכיון שהנאה זו שווה ממון, אע"פ שאדם זה לא היה מוכן לשלם מ"מ קיבל הנאה זו שהיא שווה ממון בשוק. ובדעת הרשב"א י"ל כמש"כ בשער המשפט שם דהוי כמו פורע חובו של חבירו וצ"ב, ואפשר שזה כוונת הרשב"א שהוכיח כשיטתו מהא דמורד הנאה מותר לו ללמד את בנו, וכוונתו להוכיח שכשם שאינו נחשב שנתן לו הנאה לגבי מורד הנאה, גם לגבי יורד אינו נחשב שנתן לו הנאה חדשה עבורו, ולכן אינו דומה לכל יורד לחייבו בתשלומין.



חייב לשלם על ההנאה שהרי ההנאה היא אחר החסרון ומדוע נחשב זה נהנה וזה חסר, וכתב ליישב עפ"י דברי הש"ך בסי' שצ"א סק"א שמתבאר מדבריו שהיורד שמתכוון להשביח את חברו אין בו הכללים הרגילים שנאמרו בכל נהנה ממזון חברו, ויש בו הגדרות אחרות וכדלהלן.

הנה בגמ' ב"ק (דף ק"א) נסתפקו אם יש שבח סממנים ע"ג הצמר או לא, והספק הוא באופן בו קוף צבע בגד עם סממנים של חברו, אם בעל הבגד חייב לשלם לבעל הצבע על הצבע שלו שנצבע בכבודו, ואמרי' בגמ' שאם אין שבח סממנים ע"ג הצמר פטור לשלם, וכתבו התוס' שם וז"ל: תימה הרי נהנה שצמרו מעולה בדמים יותר וישלם מה שנהנה, כמו אכלה מצידי רחבה דפ"ב (דף יט: ) וירדה לגינה דהכונס (לעיל דף נה: ) ובפרק אלו נערו (כתובות דף ל: ושם) אמר תחב לו חברו משקין של אחרים בבית הבליעה דמשלם מה שנהנה, ויש לחלק דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו, ובתחב לו חברו אף על פי שאין זה ע"י מעשיו מכל מקום נהנה גופו, אי נמי הנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא יותר עכ"ל. והרא"ש והנמו"י שם כתבו כתי' הא' בתוס' שם ע"ש.

והש"ך בסי' שצ"א כתב על תי' הא' בתוס' וז"ל: מוכח דאם תחב לה אחר אוכלין לתוך פיה פטור לשלם מה שנהנית, וכן כתב מהרש"ל (פרק הגזול סי' כ"ח) דהתוחב אוכלין לתוך פיו של בהמתו אינו משלם כלום מהאי טעמא, ומ"מ נראה לי דמיירי שתחב אוכלין של אחרים ופטור מן בעל האוכלין, אבל אם תחב אוכלין שלו חייב לשלם לו, דלא גרע מיורד שלא ברשות, וטעמא ביורד שלא ברשות כיון

אבל ההנאה לא נשלמה רק כאשר גם הנהנה עושה מעשה נוסף ליטול את ההנאה, [וכגון] כששכנע את השלטון להוציאו מבית האסורים, עפ"י רוב צריך גם האסיר עצמו לחתום ולקבל על עצמו הגבלות שונות בכדי לצאת ולהשתחרר, וכן בשידוך צריכים הצדדים לעשות עוד פעולות נוספות כדי לגמור את השידוך ולהוציאו לפועל], וא"כ יאמר לו הנהנה אני רוצה ליטול את ההנאה לבדי ואיני רוצה לשלם לך, והרי המהנה אינו בעלים על הנאה זו שהתחיל בה והמציאה, ומדוע לא יוכל הנהנה לומר שמאחר שאינך בעלים על הנאה זו, הנני לוקח בעצמי הנאה זו ואיני משלם לך על כך.

ועוד יש להקשות בזה, דהנה לגבי דר בחצר חברו מבואר בגמ' שצריך שיהיה זה נהנה וזה חסר, והתוס' בכתובות (דף ל': ) הקשו בתחב לו חברו אוכל בבית הבליעה שחייב לשלם על הנאתו, הרי החסרון כבר נעשה קודם ההנאה שבשעה שנכנס לפיו כבר נמאס האוכל ואינו ראוי למכרו בשוק, ותי' התוס' שכיון שיש לו שווי מסויים אע"פ שאינו שו"פ מ"מ הוי חסרון מועט, וכיון שנהנה מחסרון מועט זה הרי זה נחשב כזה נהנה וזה חסר ע"ש. ומתבאר מדברי התוס' שצריך שיהיה ההנאה בשעת החסרון, ויש להקשות מדוע בכל מוציא הוצאות עבור חברו והלה נהנה חייב לשלם לו, דהרי ההנאה הוא לאחר החסרון זמן רב, ואיך מחשיבים אותו לזה נהנה וזה חסר.<sup>5</sup>

## ביאור הדברים עפ"י יסוד הש"ך

### בהגדרת דין יורד

ד. ומצאתי בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קכ"ה) שהקשה על הרמ"א בסי' רס"ד מדוע

<sup>5</sup> וגם לפי התוס' בב"ק (דף כ': ) שתי' הקושיא מתוחב לחברו בבית הבליעה דכיון שנהנה מחסרונו של חברו חייב, כבר הקשה המחנה אפרים (גזילה סי' י"ג) מדברי הרמ"א בסי' שס"ג ס"י שמוכח שגם באופן כזה פטור ודלא כהתוס' בב"ק, ועי' בשער המשפט (סי' ע"ב סקל"ט) שחילק שגם לפי התוס' היינו דוקא התם שהחסרון נעשה באותה שעה ממש קודם שהגיע האוכל למעיו של האוכל, אבל באופן שהחסרון נעשה זמן רב קודם ואח"כ בא אחד ונהנה ממנו, אין זה נחשב נהנה מחסרונו של חברו ע"ש, ולפי"ז בנד"ד שההנאה היא זמן רב אחר החסרון לכאור' לא נחשב נהנה מחסרונו של חברו.

נחשב שנטל הנאה שיש בה חסרון, שהחסרון כבר נעשה מקודם גם אילו לא היה נהנה, ועל ההנאה לבדה לא שייך לחייבו כל שאין ההנאה מחסירה את בעל הממון, אמנם באופן שבעל הממון הוציא הוצאות במטרה כדי לגרום להנאה שתבוא לאחר זמן, כיון שעיקר מטרת הוצאת הממון בכדי להביא לתוצאת ההנאה, לכן בשעה שנהנה לאחר זמן, הרי זה נחשב שנהנה מחסרוננו של חבריו, וההנאה מתייחסת ישירות להוצאה שהוציא עבורו ונחשב זה נהנה וזה חסר.

ועל פי יסוד זה, נראה ליישב מה שהקשינו דהרי רק גרם ההנאה ולא נתנו בידים ומדוע חייב לשלם לו, ואיך אפשר לקדש אשה בגרמת הנאה כזו, ועפ"י יסוד הש"ך מתבאר היטב, שכל הוצאה וטירחה שעושה ומוציא במטרה כדי שתבוא הנאה לחבריו, נחשב שהמציא ההנאה באופן ישיר לחבריו, שהרי כך טיבן של הנאות אלו, שכדי להגיע להנאה הסופית יש להשקיע כמה וכמה הוצאות וטירחות שהם 'גורמות' את ההנאה הסופית, שהנאות אלו א"א לאדם ליתנו בידים לחבריו, [כגון שידוך וציאה מבית האסורים], והאדם יכול רק לגרום לחבריו הנאות אלו, וגם מקבל ההנאות אינו יכול לקבלם עפ"י רוב רק אם אחר יגרום

שמתכוין להשביח חייב לשלם לו יציאותיו ודוק עכ"ל. ומבואר מדברי הש"ך שהוקשה לו על התוס' מדוע בכל יורד חייב לשלם, דהרי אין כאן מעשה לקיחה מבעל הממון או בהמתו, וגם לא נהנה גופו, וע"ז תירץ הש"ך שכל יורד שאני כיון שנתכוון להשביח לו, ולכן חייב בעל השדה לשלם על הנאתו.<sup>6</sup>

וכתב הבית שלמה שם, שמתוך דברי הש"ך מתבאר יסוד חדש, שדוקא באופן שהחייב על נטילת ההנאה שמשמש בממון חבריו ונהנה ממנו, אזי נאמרו הכללים שכתבו התוס' שצריך שיטול ההנאה בעצמו או שבהמתו טיטול בעצמה ההנאה או באופן שגופו נהנה, ובאופן כזה צריך שיהיה ההנאה בשעת החסרון, אמנם ביורד הרי סוג נהנה אחר, שמאחר שהיורד מתכוון להשביח לבעל השדה, הרי זה מחייב את הנהנה לשלם לו על קבלת ההנאה מהמהנה, ולפי זה מיישב הבית שלמה דאע"פ שהחסרון לא נעשה בשעת ההנאה, מ"מ כיון שנתכוון להשביח לו הרי זה נחשב זה נהנה וזה חסר עכ"ד.

ונראה ביאור הדברים, דהטעם שבמתכוון להשביח א"צ שיהיה נהנה בשעת החסרון, דבאופן שהנהנה נוטל את ההנאה מעצמו, כל שאין ההנאה בשעת החסרון, אין זה

6 והנה יש מהאחרונים שהקשו על הש"ך דמאי קשיא ליה מיורד, דהרי התם איכא שבח בעין שנטע עצי ואבניו והוי ממוני גבן, והרי כל מה שכתבו התוס' דצריך שהנהנה יטול בעצמו ההנאה איירי רק לפי הצד בגמ' שאין שבח סממנים ע"ג הצמר, אבל לפי הצד שיש שבח סממנים ע"ג הצמר יכול לתבוע את דמי הצבע מדין ממוני גבן, ומאי קשיא ליה להש"ך. ובדעת הש"ך יש לבאר דביורד רק הנטיעות שנטע הם נמצאים בעין, אבל שאר הפעולות שהשקיע בשדה אינם בעין, כגון שניכש ועידר וחרש וכדו' שאין נמצא שבח בעין, והשבח הוא רק בגרמת השקעות אלו ואינם בעין ולכן מוגדר כאין שבח סממנים שאינו חייב מדין ממוני גבן. וראה להלן בהערה הבאה עוד מהלך בכוונת דברי הש"ך. ויש להוסיף, שיסוד דברי הש"ך דיורד שאני מוכרחים לומר גם לפי תי' ב' בתוס' שם דס"ל דהנאת צביעת בגד אינו נחשב הנאה כלל, ומ"מ מבואר בש"ך בס"י שס"ג (סק"ד) ובס"י ש"ו (סק"ה) שהוכיח מדברי התוס' (בדף ק:) והרא"ש שם שבאופן שאחד צבע בגד של חבריו, בעל הבגד חייב לשלם לו מדין יורד, וכתב הש"ך שאפי' לפי הצד שאין שבח סממנים ע"ג הצמר מדין יורד חייב לשלם עי"ש, וכן מתבאר מדברי התוס' בדף ק"ב: (ד"ה מי הודיעו), וצ"ל כמש"כ בחלקת יואב (חו"מ ס' ט') ובקוב"ש (ב"ק אות קמ"ד) דמה שכתב הש"ך שאם נתכוון להשביח חייב לשלם גם כשאין בו כללי נהנה, שייך גם לפי התי' הב' בתוס', דאע"פ דס"ל להתוס' בתי' זה שהנאת צביעת הבגד אינה נחשבת הנאה, מ"מ כל שהמשביח נתכוון להשביח את הבגד חייב לשלם, ולפי"ז מתבאר מדברי התוס' והש"ך יסוד נוסף בהגדרת דין יורד, דאע"פ שאין נחשב שיש כאן צבע בבגד ואינה נחשבת הנאה, מ"מ לגבי יורד חייב לשלם, וגדר הדבר, דאע"פ שלא נחשב שקיבל את הצבע בבגד, מ"מ קיבל תועלת והנאה ע"י הצביעה שעלה שווי של הבגד ע"י מעשה ההשבעה.

ויש לבאר באופן נוסף כעין זה, שביסוד הדין החיוב אינו על קבלת ההנאה, אלא נחשב כמו דר בחצר חבירו שנטל ההנאה מממון חבירו, שנתחדש כאן דין נוסף, שלא רק כאשר משתמש בגוף הממון חייב לשלם לבעל הממון, אלא גם כאשר משתמש בתוצאות ההנאה שנוצרו ע"י ההשקעה שלו ג"כ חייב לשלם לבעל הממון, שההנאה המופקת מממון זה מוגדרת כמו ה'פירות' של הממון, [שהרי ממון זה הוציא במטרה להביא הנאה מסוימת שהדרך להפיק ההנאה הוא ע"י השקעה זו, ולכן מוגדר שההנאה היא כמו גוף הממון עצמו], וכשם שהוא בעלים על הממון שלו והמשתמש בממונו חייב לשלם לו, כן הוא בעלים על הפירות של הממון שלו שהיא ההנאה, ועל כן חייבים לשלם לו על שימוש זה. [ויש לציין שבנמו"ב כ"ק דף כ' כתב שהדר בחצר חבירו הר"ז כמו שאוכל פירות השדה, שהשימוש בביתו הוא הפירות של הבית, ולדבריו מוכן גם בנד"ד שהשימוש בהנאה הנוצרת מהממון נחשבת כשימוש בגוף הבית שמוגדר כאכילת פירות].

וכן יש לבאר באופן שהיורד לא הוציא ממון, אלא פעל עבורו בטירחא ופעולה, ונראה שגם בזה יש להגדיר בדרך זה, שכשם שהמשתמש בממון חבירו חייב לשלם, כן המשתמש בגופו של חבירו חייב לשלם, וכשם שמצינו שאפשר לשכור ביתו וכליו, כן מצינו שאפשר לשכור פועל, [ויש שביארו שזהו הגדרתו של פועל, שהפעולה שהפועל עושה עבורו נחשב כמו שהבעה"ב משתמש בגופו של הפועל שמעבירו ומקבל את פעולותיו], וכשם שהאדם בעלים על גופו, כן ההנאות המופקות ע"י פעולותיו נחשבים כפירות של פעולותיו והוא בעלים עליהם, ולכן יכול לתבוע שכר על הנהגה מפעולותיו. [וכל זה כשקיבל הנאה שהיא שווה ממון, אבל כשההנאה אינה שווה ממון, הרי לא קיבל הנאה של ממון ואין לו על מה לשלם].

וזה פשוט שלאחר ששילם עבור ההנאה, זכה בהנאה זו, [לביאור הא' שכתבנו, כבר

לכך] כגון בשידוך צריכים איש אחר שישכנע את הצד השני להשתדך עמו, וביציאה מבית האסורים צריך איש אחר שישתדל אצל השלטון], ומאחר שזהו הדרך של יצירת הנאה זו, לכן כל שעושה הדרך המקובלת לגרום הנאה זו, הרי זה כאילו בעצמו נותן לחבירו את ההנאה בידים, שכידוע שכל דבר שכך הדרך לעשות כן, אינו נחשב גרמא אלא נחשב כאילו הוא הביא לו ההנאה באופן ישיר ולכן חייב לשלם על ההנאה, ושפיר יכול לקדש האשה ע"י שנתן לה הנאה זו שקיבלה מחמתו.

ובזה יתיישב מה שהקשינו שהרי לא המציא לו את כל ההנאה, והנהנה עצמו ג"כ צריך לעשות פעולות לגמור ההנאה, ומדוע לא יאמר שאני נוטל בעצמי ההנאה ואיני משלם לך, ולפי המבואר מתיישב, שכן טיבן של ההנאות, שכדי לבוא להנאה הסופית שהאדם נוטל בעצמו יש להשקיע כמה וכמה הוצאות וטירחות כדי לבוא למטרה זו, ומאחר שהדרך להוציא הוצאות עבור כן וגם הדרך לשלם על כך, על כן כשקיבל את ההנאה הסופית נחשב כאילו חלק מההנאה קיבל מהמוציא הוצאות והטורח הראשון, ואינו יכול לומר שלקח לבדו ההנאה, שהרי לא היה לו אפשרות ליטלו בלא ההוצאות והטירחא של הראשון, וכשמחליט ליטול ההנאה לעצמו הרי הוא נהנה מחסרונם של אחרים שהביאו אותו למצב שיוכל ליטול ההנאה לעצמו, והרי זה דומה לכל זה נהנה וזה חסר שגם כאשר נטל את ההנאה בעצמו חייב לשלם. [ומטעם זה, בשידוך שיש מתחיל וגומר, כתבו הפוסקים שכל אחד מהם מקבל חלק מדמי השדכנות, כי ההנאה הסופית קיבל משני אנשים שכל אחד מהם המציא לו חלק מההנאה הסופית].

ולאור המבואר עד עתה, גדר הדברים הוא שכשם שאפשר לתת לחבירו ממון והוא חייב לשלם על קבלת הממון, כן אפשר לתת לחבירו הנאה ששווה ממון וחייב לשלם כפי שווי ההנאה, כפי הערך שמקובל לשלם על הנאה זו.

מעלמא, וכל הרווחים גם היתרים על ההוצאה הם 'תמורת' הממון המושקע והם שייכים לבעל הממון שהשקיע ממנו, שהרי כך טיבן של השקעות ורווחים, שא"א להפיק רווחים אלא אם כן יסכנו את הממון המושקע, והרווחים באים כתמורה ישירה על כך שהממון הושקע, וממילא נחשב כאילו הרווחים הם ממש כמו הממון שהושקע, וכאילו הממון שהושקע נהפך לרווחים ולכן שייכים הרווחים לבעל הממון, [ואפשר להגדיר שהרווחים הם כמו פירות השדה ששייכות לבעל השדה], ולפי זה יתבאר שהיורד שמשקיע ממנו ומכניסם לסיכון כדי להפיק מהם רווחים, ועי"ז קיבל בעל השדה ההנאה השווה ממון שבשדה שלו גדלו הפירות, הרי זה נחשב כאילו היורד נתן לו לכתחילה את ההנאה שהיא שווה יותר מההוצאות, שגם ההנאות שנוצרו ע"י ההשקעה שייכות ליורד, ומוגדר כאילו היורד כבר נתן לו לכתחילה כל ההנאה השווה יותר מההוצאות וקיבלם ממנו, ולכן אינו יכול להפטר בתשלום ההוצאות, שהרי קיבל ממנו הנאה השווה יותר מההוצאות, [וביותר, שאם ישלם לו רק ההוצאות, נמצא שהמשקיע לא קיבל את מלוא התמורה של הממון שלו, שהרי הכניס את מעותיו לסיכון ולא קיבל שום תמורה על זה, ותשלום הקרן אינו נחשב תשלום על השקעת ממון, ולכן חייב לשלם את שווי ההנאה כפי מה ששווה למקבל].

וזהו הסבר החילוק בין כל עצים ששטפן הנהר לתוך שדה חבירו שאינו משלם לו על השבח, מפני ששם לא נתכוון בעל העצים לנטעם ולהפיק מהם את ההנאה, ולכן לא נחשב שההנאה והשבח מופק מהעצים, אלא נחשב שההנאה והשבח הופקו רק מבעל השדה, אבל באופן שנתכוון לכתחילה היורד להשקיע במטרה כדי להפיק הנאה ע"י השקעה זו והכניס את מעותיו לסיכון בעבור הרווחים, הרי זה נחשב שהיורד הוא הבעלים של הנאה זו, ונחשב כאילו בעל השדה קיבל את ההנאה מהיורד ממש, והרי

שילם על ההנאה והיא שלו, ולביאור הב' שילם על האפשרות להשתמש בפירות שנוצרו ע"י ההשקעה שלו, ויש לו זכות להשתמש כמו השוכר בית חבירו וכיו"ב], ולאחר שכבר זכה בהנאה זו יכול למוכרה לאחרים וגם להוריש, שכל זכות בממון חבירו אפשר למכור ולהוריש.

### הוכחות שבאופן שההנאה שווה יותר מההוצאה חייב לשלם ההנאה

ה. ולאור המבואר שהמקבל הנאה ע"י חבירו חייב לשלם לו על קבלת ההנאה, יש לברר מה הדין באופן שההנאה שווה יותר מההוצאות, האם חייב לשלם לו את שווי ההנאה או שישלם לו רק את ההוצאות, ויש להוכיח, דהנה לגבי יורד בשדה העשויה ליטע, מקבל היורד חלק מהשבח כאריס [לשיטת רש"י ורוב הראשונים], ויל"ע מדוע משלם לו יותר מההוצאות שהרי לא נתן לו רק ההוצאות, והשבח הוא של בעל הקרקע, כמבואר ב"מ (דף ק"א) שאם שטף נהר זיתיו וענביו ונטעם לתוך שדה חבירו וגדלו פירות, אין לבעל האילן בשבח כלל, ובעל הקרקע משלם לו דמי העצים בלבד משום דארעאי אשבח, ומדוע ביורד משלם לו גם את השבח שנוצר ע"י הנטיעות שנטע.

ויש לבאר בב' אופנים, א', שהאריס קובע לכתחילה שנוטל 'שכר טירחא' על עבודתו כמו אריס, וכפי מה שיש שבח בפירות מתברר מה היתה השכר טירחא שלו, ולכן חייב לשלם לו על עבודתו כאריס שכן נקבע השכר טירחא שלו, ודוקא בעשויה ליטע שבעל השדה עצמו היה שוכר אריס וזה שווה לו לכן חייב לשלם לו שכר כאריס, אבל בשדה שאינה עשויה ליטע שבעל השדה לא היה משלם לאריס נמצא שלא קיבל הנאה של פועל כאריס, שהרי היה יכול לשלם לפועל רגיל שיעשה לו פעולות אלו.

ובאופן אחר יש לבאר בטעם שהיורד נוטל בשבח, שכל ממון שהושקע כדי להפיק רווחים הרי זה נחשב כאילו הרווחים נוצרו ע"י הממון שהושקע ולא נחשב שבאו

החזירים לו והתעסק בהם לעצמו והרויח מהם רווחים, הרווחים שייכים למפקיד, והקשו האחרונים דהמתעסק הוי כמבטל כיסו של חברו שפטור, ותי' החת"ס (חו"מ סי' קע"ח) לפי דברי הרא"ש (ב"ק פ"ב סי' ו') שהמגרש את חברו מביתו פטור מפני שהמבטל כיסו של חברו פטור, אבל אם לאחר שגירשו דר שם בעצמו הרי זה חייב לשלם משום שנהנה מחסרונו של חברו, ולפי"ז ביאר החת"ס בדברי הרמ"א שאם לא תבעו נמצא שאינו נהנה מחסרונו של חברו והוי זה נהנה וזה לא חסר, אבל כשתבעו בעל המעות שרוצה להרויח בעצמו, והתעסק בהם לעצמו הרי הוא נהנה מחסרונו של חברו ולכן חייב לשלם לו דהוי זה נהנה וזה חסר עי"ש. וכן ביאר החו"ד (סי' קס"ט סק"ד) בדעת התשו' מימוניות עי"ש. וכן ביארו בשו"ת נטע שעשועים (חו"מ סי' ל"ז) והבית אפרים (חו"מ סי' כ"ח ד"ה ולפי"ז י"ל דה"ט).

זה בגדר זה נהנה וזה חסר, שקיבל הנאה שנובעת מתוך חסרונו של חברו. ואכן אילו לא היה לו חסרון כלל, לא היה חייב לשלם לו שזה נהנה וזה לא חסר פטור, אלא שכיון שהיורד חסר שהרי הוציא ההוצאות עבורו, הרי זה מחייב לשלם למקבל ההנאה על ההנאה שקיבל ממנו. וזהו החילוק בין שדה העשויה ליטע לאינה עשויה ליטע, שבאינה עשויה ליטע אינו שווה עבורו הנאה זו, שהרי לא היה נוטעם ואינו מעוניין בשבח זה, ולכן לא נחשב שקיבל הנאה זו ממנו, ועל כן משלם לו רק על ההוצאות שסו"ס קיבל הוצאות אלו ממנו ודו"ק.<sup>7</sup>

ומה שכתבנו שההנאה המופקת מההשקעה שייך למשקיע אפי' כשההנאה שווה יותר מההשקעה, יש להוסיף שכן מוכח מדברי האחרונים שביארו את דברי הרמ"א בסי' רצ"ב (סעיף ז') שכתב שהמפקיד שתבע מהשומר את מעותיו ולא

7 והנה הרמב"ן (ב"מ דף מ) כתב וז"ל: כל היורדים להשביח נכסי אחרים שלא ברשות באותו כלל, והוא ידיעי, אבל בלא ידיעי לא שקלי אלא הוצאה אפילו בשדה העשויה ליטע דהא לאו בתורת אריסות ולא ליטול כלום ירד, אבל היורד לדעת, דעתו היה ליטול כאריס סבור הוא שהבעלים מתרצים בכך עכ"ל. והריב"ש (סי' תקט"ו, הובא בב"י בסי' שע"ה) ביאר בכונת הרמב"ן שאם סבר שהקרקע שלו נטעה, אינו מקבל רק הוצאות ולא שבח. וביאור הדברים, שאם היורד נתכוון לירד לשדה חברו ומתכוון לתבוע ממנו שכר כאריס, אזי הוא קובע בתחילה שהשכר טירחא' שלו הוא כאריס והשכר טירחא נכלל בהוצאות, או לפי המהלך השני שכתבנו שמתכוון להשקיע כדי להנות את חברו, ואזי ייחשב שההנאה המופקת מההשקעה שייכת אליו, והנהנה ישלם לו כמו נהנה מממון חברו, ובוה מחלק הרמב"ן שזהו דוקא כשיודע שיורד לשדה חברו, אבל כל שלא ידע שהשדה של חברו לא נתכוון כלל לקבוע בתחילה ששכר טירחא שלו הוא כאריס, וכן לא נתכוון להנות את חברו וההנאה תהיה שייכת אליו כדי שיגבנו ממנו בתורת יורד, וכיון שלא נתכוון להשביח הרי זה דומה לכל עצים שניטעו שלא מדעתו ברשות חברו שאינו משלם לו רק דמי העצים, וגם כאן ישלם לו רק דמי ההוצאות ושכר הפעולה כפחות שבפועלים.

והנה המהלך הראשון שכתבנו שהיורד נוטל הרווח בתורת שכר טירחא, יש לעי' בזה, שהרי כל אריס נוטל חלק מהפירות לא רק עבור הפעולה שלו, אלא גם עבור ההשקעה שהשקיע ממנו בשדה זו, ואם ישתתפו שני אנשים שאחד מהם ישקיע הכסף עבור הנטיעה, ואחד יטע בפועל, אזי הם יתחלקו בשבח, וא"כ מדוע כאן נוטל היורד את כל הרווחים בתורת שכר טירחא, ואפשר ששני המהלכים שכתבנו נכונים הם, שהאריס גם נוטל שכר בתורת שכר פעולה, וגם נוטל שכר רווחים על ההשקעה שמשקיע מממנו, וגם היורד בשדה חברו, על חלק הטירחא שלו, קובע שכר יותר משאר פועלים ולכן חייב לשלם לו שכר זה כפי קביעות זו, ועל חלק ההוצאה שהשקיע, בזה יש להחשיב שהרווח שנוצר ע"י השקעתו הוא שלו ונחשב שקיבל הנאה זו ממנו, ולכן חייב לשלם לו על כך. ולאור דברים אלו יש לבאר קושיית הש"ך בסי' שצ"א שהקשה מכל יורד מדוע חייב לשלם דלא נהנה ע"י מעשיו ולא נהנה גופו, והקשינו לעיל בהערה הקודמת דהרי ביורד הוי ממנוי גבך, ולאור המבואר אפשר דקושייתו על ההנאה היתירה מהשבח, שע"ז לא שייך לומר ממנוי גבך ומדוע משלם השבח יותר מההוצאות, שהרי לא נטל הנאה זו מעצמו לא נהנה גופו, וע"ז תי' הש"ך דכיון שנתכוון להשביח לו הרי זה מחייב כאילו זה חלק מההוצאות, אע"פ שאין כאן ממנוי גבך כפי ערך זה ודו"ק.

מהממון שההנה אותו, מ"מ כיון שנטל הנאה ששווה עבורו שווי מלא, הרי זה חייב לשלם על ההנאה כפי מה שנהנה, ובאמת במחנ"א (אונאה סי' כ"ו) תמה על התוס' שלמדו כן מהדר בחצר חבירו ועשה שחרוריתא דאשייתא שמגלגלין עליו את הכל, והקשה המחנ"א שאינו דומה לשחרוריתא דאשייתא ששם כך הוא שווי שכירות הבית, אבל בנדון התוס' אין המאכל שווה כשווי ההנאה ומדוע ישלם יותר ממה ששווה המאכל עצמו ע"ש, ועכ"פ מדברי התוס' מוכח שהמחייב הוא מה שהוא נהנה ולא מה ששווה הממון שההנה אותו. [ואולי יש להגדיר הדברים, דההנאה הוא כמו הפירות של הממון, ולכן אף שהממון אינו שווה כמו ההנאה, כל שממון זה גרם הנאה השווה יותר, הרי זה נחשב שהממון הצמיח פירות ששווה יותר, ולכן חייב לשלם את ההנאה השווה יותר].

וידידי הג"ר משה לינדר שליט"א העירני מהגמ' בב"ק (דף נ"ח) שאם נפלה הבהמה על הפירות וניצלה ע"י שהזיקה אותם חייב בעל הבהמה לשלם על היזק הפירות מדין נהנה ע"ש, ויל"ע דהרי ההנאה שניצולה הבהמה שווה יותר מהפירות, ומדוע לא אמרו בגמ' שחייב לשלם כל דמי הבהמה, [ועי' בפנ"י בכתובות (דף ק"ח) שר"ל שזהו החידוש בגמ' בב"ק שם שאינו משלם את כל השווי של הבהמה ע"ש], וי"ל בפשיטות שהמקבל הנאה מחבירו שחייב לשלם, היינו דוקא כשההנאה שווה ממון בשוק, שכפי מה שצריך להשקיע ממון כדי להפיק הנאה זו כך הוא שווי ההנאה, וכדי שיהיה לו הנאה זו להציל את בהמתו לא היה צריך רק לקנות פירות, ולכן לא נחשב שקיבל הנאת ממון רק כפי שווי הפירות, אבל בנדון התוס' קיבל הנאת אכילה, ולא היה לו אפשרות לאכול רק כשיקנה המאכל בתשלום מלא, ולכן חייב לשלם מה שמשלם תמיד עבור הוצאות האכילה.<sup>8</sup>

ומוכח מכל זה, שאע"פ שקיבל רווחים עבור מעותיו של המפקיד, הרי זה נחשב שרווחים אלו שקיבל הם ג"כ נחשבים כאילו מגיעים מגוף המעות הראשונים, ואע"פ שהמעות הראשונים של המפקיד לא היו שווים כ"כ, מ"מ זהו מהותו וטבעו של השימוש במעות שע"י שסוחרים בהם וע"י שמכניסים אותם לסיכונים, אפשר להרויח את תמורתם יותר ממה שהם שווים, ולכן נחשב שהרווחים הם תמורת המעות שהיו שייכים למפקיד. ולפי"ז גם בנד"ד ביורד לשדה חבירו, ההנאה ששווה יותר מההשקעה, נחשב כמו גוף המעות שהשקיע עבורו, והם שייכים לו אע"פ שבשעת ההוצאה לא היה שווי כ"כ להוצאות שהוציא, ודו"ק. [ועי' בחזו"א (ב"ק סי' כ"א ס"ק י"ג - ט"ו) שמוכח דלא כהאחרונים הנ"ל, אבל אינו חולק על עצם היסוד אלא הקשה שגנב את המעות ונתעסק לצורך עצמו ואין זה נחשב ששייך לבעל המעות, ועי' בזה במשפט המזיק (ח"א פרק כ"ט סעיף ו').]

ויש להוסיף שכעין יסוד זה מצינו בדברי התוס' לגבי נהנה מממון חבירו, שגם כאשר הממון שהוא נהנה ממנו אינו שווה כל כך כמו ההנאה, כל שנטל הנאה מממון זה חייב לשלם את כל שווי ההנאה שנטל, דמבואר בכתובות (דף ל'): שהתוחב אוכל לבית הבליעה של חבירו חייב לשלם על האכילה מדין נהנה, וכתבו התוס' שם (ד"ה לא צריכא) שאע"פ שלא חסר שאין למאכל זה שו"פ, שכבר נמאס בפיו כשתחבו חבירו לתוכו, מ"מ כיון שמאכל זה שייך עדיין לבעליו ועדיין יש לו שווי מסויים, לכן האוכלו נחשב נהנה מחסרונו של חבירו וחייב לשלם על כל ההנאה ע"ש.

ומתבאר מדברי התוס' חידוש גדול, שאע"פ שאילו היה מזיק את המאכל או גונבו, לא היה משלם עליו כלל שהרי אין לו שו"פ, ונמצא שההנאה היא שווה הרבה יותר

8 והנתי"מ (סי' רל"ד סק"ג) והמהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ה אות נ"א) כתבו לחדש שהקונה איסורי הנאה מדרבנן ואכלם בשוגג, אע"פ שאין להם שווי, הרי"ז חייב לשלם על ההנאה שלא הוצרך לאכול שאר



דבריו בדלא הוצרך להרבות שכר בשביל חבריו, אבל בהוצרך להרבות פשיטא דחייב, וכן משמע בתשובת מהר"ם פדואה סימן ס"ג בתשובותיו ועיי"ש. ועוד נ"ל דוקא שירד תחלה להציל שלו אלא שהציל גם של חבריו עמו, אבל אם ירד תחלה על דעת שניהם חייב ליתן שכרו, דמאי חזית דאזיל בתר ידיה ולא בתר חבריה, ומאחר שהציל הוי כאילו הציל חמור חבריו דחייב לתת לו שכרו, כן נ"ל, עכ"ל הדרכי משה. וכן פסק הרמ"א שם בסי' רס"ד (סעיף ד') עיי"ש. ומבואר מדברי הרמ"א שאם עושה פעולה זו שלא על דעת להציל את ממון חבריו, אלא הוציא ההוצאות עבור עצמו ובסוף ניצול גם ממון חבריו, הר"ז נחשב זה נהנה וזה לא חסר, אך באופן שנתכוון להציל את של חבריו ונתכוון לתבוע ממנו ההנאה, הרי זה נחשב זה נהנה וזה חסר.

וביאור דברי הרמ"א, דאם לא נתכוון לטובת חבריו נמצא שההוצאה שהוציא היה עבור עצמו, וההנאה שחבריו קיבל הוי הנאה בלא חסרון והוי זה נהנה וזה לא חסר, שהרי כל החסרון שהיה מקודם לא היה על דעת להפיק תועלת והנאה למקבל, ואע"פ שההנאה נגרמה ע"י הוצאות שלו, כיון שההוצאות שהוציא לא היה לצורך הנאה זו,

ולאור המבואר לעיל יש להוסיף, שאפי' לדברי המחנ"א שחולק על התוס', אין להקשות עליו מהא דכל יורד משלם לו את הרווחים אף שלא השקיע רק הוצאות, דיש לחלק שביורד שהשקיע ממנו הרי זה נחשב שההנאה והרווחים הם ממש התמורה של ההשקעה ונתן לו את ההנאה היתירה מהשבת ולכן חייב לשלם ע"ז, אבל בנדון התוס' סובר המחנ"א שאין זה נחשב שנטל ההנאה רק כפי מה ששווה גוף המאכל ולא יותר, והתוס' סברי דמ"מ כיון שהנאה זו נובעת מהמאכל שלו, הרי זה נחשב שנטל הנאה ממנו כפי מה ששווה יותר מגוף המאכל וחייב לשלם.

### מקור מדברי השל"ט"ג והרמ"א

ו. ונראה להוכיח יסודות אלו ממקור נוסף, דהנה בדרכי משה סי' רס"ד כתב וז"ל: כתב בהגהת מרדכי החדשים פרק הגזול אדם שהציל ספרי חבריו עם ספריו וצריך ליתן ממון מפני ההצלה, שמא אין צריך ליתן לו אפילו שכר טרחו, דהא דאמרינן שפך יינו יש לו שכר טרחו, היינו דידוע דקא טרח בשביל חבריו אבל הכא נתכוין לטרוח בהצלת ספריו ומן שמיא הוא דרחמי על חבריו עכ"ל ר"י מפרי"ש. ונראה

אוכלים, אולם המחנ"א שם כתב שפטור מפני שאינו חייב לשלם על ההנאה יותר משווי הממון עצמו, והמהרי"ט אלגאזי כתב כן עפ"י דברי התוס' בכתובות הנ"ל, וכיסוד זה כתב גם בברוך טעם על הצל"ח בפסחים (דף ל"ב): שאע"פ שהגזול חמץ בפסח פטור, מ"מ אם אכלם בשוגג חייב לשלם כל הנאתו, ולמד כן מדברי התוס' בכתובות הנ"ל, ועי' בחי' הגרש"ש (ב"ק סי' י"ט) ובשערי יושר (ש"א פ"י) שהביא קושיית הדברי חיים (נזק"מ ס"א בהגהות בנו האמ"ב שם) שהשיג על הנתיה"מ מהגמ' בפסחים, והגרש"ש יישב קושייתו והאריך ביסוד זה שחייב לשלם את ההנאה ששווה יותר מגוף הממון, וכתב ללמוד כן גם מדברי התוס' בב"ק דף כ': ד"ה אפקורי עיי"ש. ולאור המבואר למעלה לחלק מדברי התוס' לדברי הגמ' בב"ק דף נ"ח, יתיישב קושיית האבני חושן בסי' רל"ד שם על הנתיה"מ דאם אחד יטול דבר של חבריו שצריך לו לרפואה ושווה לו הנאה זו הרבה אטו ישלם לו סכום רב עיי"ש, ולא קשה דאינו משלם רק כפי מה ששווה ההנאה בשוק ולא מה ששווה לאדם פרטי זה שמוכן לשלם יותר מהערך בשוק, ויש לתמוה טובא על הגרש"ש שם בחי' שכתב שכל המציל עצמו בממון חבריו חייב לשלם לבעל הממון כפי מה ששווה עבורו להנצל וישלם יותר משווי החפץ הנחסר, וכתב לבאר בדברי הגמ' בב"ק דף ס' לגבי דוד ופולשתים שהיה להם לשלם כפי מה שהיה שווה להם להנצל עיי"ש, ודבריו נסתרים מדברי הגמ' הנ"ל לגבי פירות וכמשנ"ת למעלה, ודברי הגרש"ש צע"ג. [ואחי' המופלג הבה"ח יהושע שמעון שיח"י אמר ליישב עפ"י מש"כ התוס' דאיירי שהצילה רק מצער ולא היו דמיה נפחתים, אכן אכתי קשה לי דהרי היה מוכן לשלם עבור מניעת צער זה יותר משווי הפירות, ובפרט דאיכא ספק שמא תינזק כמש"כ הש"ך בסי' שצ"ד, ועוד שהתוס' כתבו כן מכח הכרח אחר, ומשמע מדבריהם שלולי ההכרח היו מפרשים דהיתה ניוזקת ונפחתת ערכה הרבה ומ"מ אינו חייב לשלם רק דמי הפירות ודו"ק].



והמבואר בדבריו, שהמשקיע הוצאות עבור עצמו, וההוצאות משמשים גם עבור חבריו, הרי זה תלוי שאם בתחילה היה גם השני צריך להוצאות אלו, ועשאו גם עבור חבריו, חבריו חייב לשלם לו דהוי זה נהנה וזה חסר, אבל באופן שחבריו עדיין לא היה צריך באותה שעה להוצאות אלו, ואח"כ נמלך ליהנות מההוצאות שהוציא הראשון, אינו נחשב נהנה מחסרונם של חבריו, שהחסרון לא נעשה עבורו ורק אח"כ נמלך להשתמש בהנאה זו ולכן פטור לשלם. ונראה שדבריו מיוסדים עפ"י דברי הרמ"א שבאופן שלא נתכוון להוציא הוצאות עבור חבריו, הר"ז נחשב זה נהנה וזה לא חסר.

והנה הנוב"י שם בהמשך כתב לדון דהוי זה נהנה וזה חסר מטעם אחר, שע"י ששמעון מדפיס את הספר ומוכרו בשוק, מפני כן לא יקנו הקונים את הספר שהדפיס הראשון, והרי הוא נהנה מחסרונם של חבריו ע"ש. אולם מצינו לכמה פוסקים שחלקו עליו וכולם השיגו עליו מטעם אחד, ה"ה הברוך טעם (בהגהותיו על הנוב"י שם), ובשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קכ"ד), ובשו"ת ישועות מלכו (ח"מ סי' כ"ב), ואעתיק לשון הישועות מלכו וז"ל: ועוד נראה ברור דעד כאן לא מחייבין אלא בזה נהנה מממונו של חבריו כמו במקיף חבריו, וכן בדר בחצר חבריו, אבל כאן אחר שהשלים האומן מלאכתו האותיות שלו, וגם למ"ד אומן קונה בשבח כלי אחר ששילם לו שכר מלאכה האותיות שלו הם, וכי נהנה משלו הוא דנהנה, ומאי בכך דנהנה ע"י מעשיו של חבריו, הנאה הבאה לו בעת שמדפיס מדידה קמתהני, ואין זה ענין להא דזה נהנה וזה ל"ח דהתם מדחבריה נהנה. וגדולה מזו דעת התוס' בפ' הגזול קמא בהא דאיבעי לן בבא קוף וצבע צמרו של חבריו דאי אין שבח צבע ע"ג צמר אף על גב דנתייקר בדמיו א"צ לשלם לו, ולא דמי ליורד לתוך שדה חבריו דמשלם לו החסרון דהתם ירד על דעת חבריו, ולא מחייבין אלא בנהנה

אין ההוצאות מתייחסות להנאה זו, אך באופן שבשעה שהוציא ההוצאות נתכוון גם לטובת חבריו, הרי זה נחשב כאילו הוציא לכתחילה ההוצאות גם עבור עצמו וגם עבור חבריו, ונמצא שחבריו נהנה מחסרונם שלו שהוציא במטרה להנאותו, ועל כן חייב לשלם לו מדין זה נהנה וזה חסר. [ומצינו כמה מהלכים בפוסקים וחילוקי דינים בזה ויתבאר במק"א, וביסוד הדברים לכל הפוסקים הביאור הוא שאם כיוון להוציא לטובת חבריו הרי זה נחשב זה נהנה וזה חסר].

### מחלוקת הנוב"י והפוסקים בהוציא הוצאות לסדר לוחות להדפסה

ז. והנה בנודע ביהודה (ח"מ תניינא סי' כ"ד) דן ברובן ששילם עבור שמעון המדפיס שיסדר לו לוחות להדפסת ספרו, ולאחר ששמעון גמר להדפיס את הספר עבור ראובן, הלך שמעון המדפיס והדפיס בלוחות אלו שהם שייכות לו את הספר פעם שניה, ודן הנוב"י אם חייב מדין זה נהנה וזה חסר שהרי נהנה מחסרונם של חבריו ששילם לו עבור סידור הלוחות, וכתב הנוב"י וז"ל: ואומר אני מה שטען ראובן ששמעון מחוייב לשלם לו מה שנהנה ממלאכת הסידור ששילם הוא כדין כל הנהנה ממלאכת חבריו כדין מעין המשקה שדות וכדין המקיף את חבריו, בשניהם אין הדמיון עולה יפה, כי דין מעיין המשקה הוא בח"מ סימן ק"ע סעיף א' ושם מיירי שכולם באים וצריכים להשקות וצריך התחתון לסייע לעליון כי גם הוא צריך שילכו המים דרך שם, ולא מיירי שם שכבר חפר העליון ובא אחר כך להוציא מן התחתון שסייע לו מה שכבר חפר, כי בזה באמת אם היה להתחתון שדה שלא היה דרכו לזרוע, אך עתה שכבר חפר העליון רוצה הוא לחפור יותר שיגיע הנהר גם לשדהו ויזרעה, באמת אין התחתון צריך לסייע למה שחפר העליון והרי זה נהנה וזה לא חסר ולא יגרם לו הוצאה יתירה ע"י שדה שלו וכו' עכ"ל.

ולכן אע"פ שהשני גורם הפסד וחסרון לחבירו מ"מ אין לחייבו על ההנאה, שאין זה הנאה ממנו.

אמנם הנוב"י ס"ל שהמוציא הוצאות ועושה פעולות המאפשרות לאחרים להשתמש בתוצאה זו לאחר זמן, הרי זה נחשב מתחילת עשיית ההוצאות והפעולות כאילו הוצאות אלו נעשו עבור כל אחד שיבוא להשתמש בהוצאות שלו, וכל שבא אחד להשתמש בהוצאות שהוציא, הרי זה נחשב כאילו הוא נהנה מההוצאות שלו ממש, ולכן ס"ל להנוב"י שאילו לא החסיר למדפיס הראשון הר"ז פטור דהרי זה נהנה וזה לא חסר, ומשום כן חידש הנוב"י שכל שעושה חסרון לחבירו, כגון שמחסירו קונים לספרו, אזי יש לחייבו לשלם על ההנאה שנהנה מהפעולות שהוציא הראשון בתחילה.

ובזה מיושב מה שהקשה הישועות מלכו על הנוב"י דהרי לא נתכוון להשביח ואינו דומה ליורד, ובדעת הנוב"י י"ל דמש"כ הש"ך שנתכוון להשביח, היינו שנתכוון שהוצאות אלו יהיה במטרה לתוצאות השבחה מסוימת, וא"צ שיתכוון להשביח לחבירו דוקא, וגם במתכוון להשביח לעצמו כל שאחד בא ומשתמש בתוצאה שהנתכוון להשביח עבור עצמו, הרי זה נחשב כנהנה מהוצאותיו, ומש"כ הש"ך שנתכוון להשביח לחבירו, היינו לאפוקי באופן שכתבו התוס' שם שממונו ההנה את ממון חבירו שלא מדעתו כלל, אבל כל שמוציא הוצאות נתכוון לעשות פעולות המשביחות כל הנהנה מהם חייב לשלם לו על כך. אמנם שאר הפוסקים ס"ל שכל שלא ידע בתחילה שאחרים ישתמשו בהוצאות שלו, הרי זה נחשב כאילו פעולותיו והוצאותיו נעשו רק עבור עצמו, וכל שאחרים משתמשים אינם משתמשים בשלו כלל, ולכן לא נחשב שנהנים ממנו.<sup>9</sup>

הוא או בהמתו משל חבירו ע"י הגרמתו או שחבירו עשה לצורכו, אבל כשעושה לצורך עצמו או שבא אחד והאכיל שעורים של חבירו לבהמת אחר פטור, כיון שהנאה זו באה לו ע"י הגרמת אחר ולא עשה לצרכו עכ"ל. וכאמור משום טענה זו השיגו עליו גם הברוך טעם והמהרש"ג ע"ש.

והמתבאר מדברי האחרונים החולקים על הנוב"י, שאם היה לכתחילה מוציא הוצאות אלו על דעת שהשני יוכל להדפיס הספר, היה שייך לחייבו מדין יורד שהוציא הוצאות כדי להביא הנאה לחבירו, אבל באופן שהוציא ההוצאות עבור עצמו ולא עלה על דעתו שהמדפיס יחזור וידפיס את הספר שנית, לא שייך לחייבו על ההוצאות, שלגבי הוצאות אלו לא נחשב שנהנה מהם, שהם לא נעשו לצורכו, ודנו אם שייך לחייבו על ההנאה שנהנה מהלוחות עצמם, וע"ז כתבו שכיון שהלוחות היו של המדפיס השני, אע"פ דהרי חסרון לחבירו, אין זה מחייבו בתשלומין, שההנאה היא משלו, ובאופן כזה אין טעם לחייבו מדין נהנה.

ונראה לבאר מחלוקת הנוב"י והאחרונים, דזה פשוט שאם נתכוון בתחילה להוציא ההוצאות גם לצורך חבירו, הרי זה נחשב שחבירו משתמש בהוצאות שלו ונהנה ממנו, אלא שנחלקו באופן שהוציא ההוצאות לצורך עצמו והיה ידוע שגם השני יוכל להשתמש בהוצאות אלו, האם נחשב כאילו השני משתמש בהוצאות של הראשון או לא, דהאחרונים ס"ל שכל שכתחילה היה בדעתו להוציא ההוצאות רק לצורך עצמו, הרי זה נחשב שההוצאות נעשו רק לעצמו, וכל שבא אחר והשתמש בהוצאות אלו נחשב כאילו לא נהנה כלל משל חבירו, שהרי הפעולה וההוצאה של חבירו כבר היו ואינם קיימים עוד, ולכן ס"ל להאחרונים דאע"פ שהוא חסר, מ"מ ההנאה אינה מגיעה מכח החסרון שלו, שההנאה הוא נהנה מעצמו,

9 ואין להקשות על האחרונים מלשון הרמ"א בס"ד רס"ד שכתב שהנהנה מפעולותיו של חבירו הרי זה נהנה וזה לא חסר, וחזינן שטעם הפטור הוא משום דלא חסר, ולא מפני שנחשב שלא נהנה ממנו, וי"ל דכוונת

ללוקח ראשון עכ"ל. ומבואר שחיוכו הוא מדין נהנה, ויש לעי' בזה דאין כאן כללי דיני נהנה, שלא נחשב זה נהנה וזה חסר, שהחסרון כבר נעשה בתחילה כששילם לגוי, ובאותה שעה כבר הפסיד את מעותיו שהגוי הפקיר הקרקע, וההנאה באה רק לאחר החסרון, ועוד קשה שהשני נהנה רק בגרמתו, שלא נהנה משלו כלל אלא משל ההפקר, והראשון רק גרם להנאה זו.

וצ"ל בדברי הרמב"ן דס"ל דהוי כמו יורד לשדה חבריו שחייב לשלם אע"פ שההנאה באה לאחר החסרון, שהקונה קרקע מגוי מאחר שידוע שא"א לקנות מגוי באופן ישיר אלא הגוי מפקירו ואח"כ הוא עצמו זוכה בו או אחר הקודם זוכה בו, לכן נקבע שבשעה שהוציא ההוצאות ושילם לגוי הוציא ההוצאות במטרה כדי שהוצאות אלו יגרמו הנאה זו שיוכל הוא לזכות בשדה, ולכן כשבא אחר זוכה בקרקע הרי זה נחשב כאילו נוטל את ההוצאות שלו, והוי זה נהנה וזה חסר, שבתחילה הוציא עבור מטרה זו

## שיטת הרמב"ן בהוציא הוצאות לקנות קרקע מגוי וזכה בה אחר

ח. והנה מבואר בב"ב (דף נ"ד:) שנכסי עכו"ם הרי הם כהפקר ואם גוי מכר קרקע לישראל בכסף לא זכה בו הישראל אלא בשטר או חזקה, והרי זה נחשב שהגוי הפקיר את הקרקע, ואם ישראל אחר קדם וזכה בה הרי היא שלו עי"ש, ודנו הראשונים אם הזוכה בקרקע חייב לשלם לישראל הראשון ששילם לגוי שגרם שהשני יוכל לזכות בקרקע, ובשו"ע סי' קצ"ד (סעיף ב') כתב שהזוכה בה חייב לשלם לישראל הראשון, ויעוי' שם בנתיב"מ (סק"ה) שהביא ב' טעמים מדברי הראשונים, וא' הטעמים שחייב לשלם מדין נהנה, וכתב לפרש כן גם בדעת השו"ע שזהו הטעם המחייבו מדין נהנה עי"ש.

והנה מקור הדברים ברמב"ן בב"ב שם שכתב וז"ל: ונראין הדברים כיון דמשום זווי דהאי מסתלק גוי ומשתרשי ליה הני זווי ללוקח שני, מחייבין אותו להחזיר מעות

הרמ"א שאלו היה הדין שזה נהנה וזה לא חסר חייב, אזי היה חייב לשלם לו גם על פעולה כזו שאינה מיעדת עבורו, דסו"ס חבריו המציא לו ההנאה ועל הנאה משלמים גם בלא חסרון, ועי' כתב הרמ"א שכיון שהדין הוא שזה נהנה וזה לא חסר פטור, ולא חייבה תורה רק כשהוא נהנה הנאה הגורמת לחבירו חסרון, לכן כשחבירו הוציא הוצאות עבור עצמו, כשחבירו נהנה מהם לאחר זמן אינו נחשב שנהנה מחסרונו של חבירו, ומשום כן ס"ל להאחרונים שגם בנדון הנוכחי כיון שההנאה אינה נובעת מהחסרון של חבירו, לכן אינו נחשב שנהנה ממנו אלא נחשב שנהנה מדידה, ואע"פ שיש לו חסרון עקיף שמתמעטים הקונים של הראשון, אין זה מחייב אותו על ההנאה ודו"ק. ומה שכתב הרמ"א בהמשך שם שאם הוצרך להרבות עבורו בהוצאות חייב בכל ההנאה, ביאור דבריו, דבאופן כזה שבשעת ההוצאות כבר הוצרך להרבות עבור חבירו בהוצאות ובחסרון, הרי' נחשב כאילו כל ההוצאות ג"כ נעשו עבור חבירו, וחבירו נהנה מחסרונו שהוציא עבור הנאה זו, ואע"פ דהוי חסרון כל דהו, הרי' דומה לשחרוריתא דאשייתא שכיון שמתוך הנאה זו נעשה גם חסרון כל דהו, הרי זה מייחס את כל ההנאה כהנאה הנובעת מחסרונו של חבירו, [וכן מצינו לגבי מקיף וניקיף שאם הוצרך להרבות בגדר עבורו, הוי כמו שנהנה מחסרונו של חבירו], ואינו דומה לנדון הנוכחי שבשעה שהוציא הפעולות לא היה לו חסרון עבור הנאת חבירו כלל, ורק לאחר זמן כשחבירו נהנה נגרם חסרון למפרע לראשון שאין קונים את ספרו, אבל בנדון הרמ"א כבר בשעת ההוצאות הוציא חסרון מיוחד עבור חבירו, ונחשב שחבירו נהנה מהחסרון שהיה לו בשעת ההוצאות ודו"ק היטב. והנה בספר עמק המשפט להגר"א כהן שליט"א (על זכויות יוצרים, סי' י"ג אות ק"ג) כתב להוכיח כדעת הנוכחי מהגמ' בב"מ (דף ק"ז:): לגבי צבעי ששינה שחייב לשלם לבעל הבגד מפני שנהנה מטירתו עי"ש, ולאור המבואר אין קושיא מהגמ' שם על האחרונים, שגם האחרונים מודים ליסוד זה שהנהנה מטירתו של חבירו באופן שהיו עבורו הרי' חייב, ובלא"ה לא קשה, דשם בגמ' מבואר שעיקר הנדון הוא לגבי האיסור ליהנות משל חבירו, שמאחר שהוא עבר על האיסור ושינה את הצבע ועי"ז הוא גרם שיקנה את הצמר בשינוי כמבואר שם בתוס' ונהנה משל חבירו, לכן אמרו חכמים שישלם לו כידו על התחתונה עי"ש, וכן מבואר בכת"ס (ח"מ סי' ע"ט) שעיקר נדון הגמ' לגבי האיסור לכתחילה, ויעוי' בכתב וחיותם להרע"א (סי' ס"ח אות ד') שמבואר מדבריו שעיקר הנדון הוא לגבי האיסור ליהנות ולא לגבי חיוב תשלומין ואכמ"ל.

השתמש בהוצאות אלו, אין זה נחשב כמשתמש בהוצאותיו של הראשון. ובאופן אחר יש לחלק בין דברי הרמב"ן לנדון הנוב"י והאחרונים, דבנדון הרמב"ן ידוע לו שאחרים עלולים לזכות בקרקע, ומאחר שידוע לו שיכול להפסיד, בתחילה מעלה בדעתו שאם אחרים יזכו בקרקע יתבע מהם את ההנאה, והרי זה כמו שבתחילה עשה על דעת להנות את חבריו, אבל בנדון הנוב"י לא העלה הראשון בדעתו שהמדפיס ג"כ ישתמש בלוחות אלו כדי להדפיס הספר שנית, ולא עשה כן רק על דעת שהוא עצמו ישתמש בהם ולא נחשב שהשני משתמש בפעולותיו שלו.

### העולה לדינא במעתיק דיסק ותוכנה - חיובו לשלם מדין נהנה

ט. ולאחר שנתבארו יסודי הדברים מדברי הפוסקים, נבוא לבאר הדין של המו"ל ומפיק דיסק או תוכנה והשקיע השקעות גדולות להמציאו ולמכרו במחיר מלא, האם יש לחייב את המעתיק מדין נהנה, ולאור המבואר יוצא, דלפי השיטה שיש בעלות על יצירה רוחנית, המשתמש בדיסק או בתוכנה נהנה משל ממון חבריו, ודינו כמו דר בחצר חבריו, וחייב לשלם לו באופן שמוגדר זה נהנה וזה חסר. אכן לפי השיטה שאין בעלות על יצירה רוחנית המעתיק אינו נהנה מממון ורכוש של אחרים, אלא נהנה רק מההשקעה שהוציאו אחרים, ובאנו לשאלה שנתבארה לעיל באורך (באות ז' ח') באופן שאחד השקיע הוצאות וטירחא, ואח"כ בא אחד והשתמש ע"י הוצאות וטירחא זו מתי יכול לתבוע שכר הנאה, ונתבאר שבאופן שהמשקיע נתכוון לטובת עצמו ולא נתכוון לעשות עבור אחרים, ובאו אחרים ונהנו מהוצאות אלו, אזי תלוי במחלוקת הנוב"י והאחרונים אם יש לחייב את הנהנה או לא, ובזה יכול המוחזק לומר קי"ל כשיטת הפוסקים ואינו חייב לשלם.

ועל כן נראה להציע, שכל מו"ל ומפיק דיסק או תוכנה, יכתוב מפורשות ע"ג הדיסק

ובא אחר ונהנה מההנאה שלצורכה הוציא את ההוצאות, ולכן הוי כמו יורד שחייב לשלם לו.

והנה הריטב"א בב"ב שם הביא דברי הרמב"ן וכתב וז"ל: ואיני מבין טעם זה הגע עצמך אילו נתן ראובן מעות כדי שיפקיר שדהו או שיתנהו לשמעון ועשה כן, למה יתחייב שמעון לפדוע לו אותן מעות, הא ודאי מתנה היא דיהיב ליה, וכל שכן בזה שלא נתכוון מפני שמעון, והוא הפסיד על עצמו עכ"ל. והנה מבואר להדיא מלשון הריטב"א שהטעם שהזוכה מההפקר אין חייב לשלם מדין נהנה מפני דודאי מתנה היא דיהיב ליה, וכוונתו ברורה, שאילו היה ידוע לנו בתחילה שהוא מתכוון מדין יורד להנהנות את חבריו ולהביא לו תועלת זו, היה שייך לחייבו מדין יורד שהרי הוציא הוצאות כדי שיהנה חבריו, וע"ז כתב הריטב"א שאינו יכול לתבוע מפני שכל העושה כן ונותן מעות לאחד כדי שיפקיר שדהו או שיתנהו במתנה, אינו מתכוון לתבוע לזוכה ולמקבל המתנה מדין יורד, אלא נתכוון ליתן לו מתנה, וזהו קושיית הריטב"א שגם בנד"ד כששילם לגוי לא נתכוון להנהנות לחבריו, אלא נתכוון לטובת עצמו שיוכל לזכות בקרקע, ואיהו דאפסיד אנפשיה שנתן מעותיו לגוי באופן שיוכלו אחרים לזכות בקרקע.

ולפי הריטב"א מוכח להדיא כיסוד האחרונים החולקים על הנוב"י שאין מקום לחייבו מדין יורד, מפני שלא נתכוון להוציא לטובת חבריו כדי שיזכה בו. ובדעת הרמב"ן י"ל שאין הכרח דסובר כהנוב"י ודלא כהאחרונים, שיש לחלק בב' אופנים, שבנדון הרמב"ן התכוון הקונה הראשון להוציא הוצאות עבור מטרה זו שיוכל לזכות בקרקע זו, ועל כן כשבא אחר וזכה בו הוא נוטל את המטרה שלשמה הוציא הראשון את מעותיו, אבל בנדון הנוב"י הראשון שהוציא מעותיו במטרה שיוכל להדפיס בו, כבר הדפיס את ספרו והיה לו המטרה שלשמה הוציא את מעותיו, ועל כן כשהשני

והשקעות וטירחות מרובות, ואילו לא היתה אפשרות להעתיק היו כולם קונים ולא היו מעתיקים, ונמצא שהנאה זו מוגדרת כהנאה ששווה ממון, ועל כן כשהוציא הוצאות במטרה שאנשים יקבלו הנאה זו, הרי זה נחשב שהוא הנהה אותם הנאה של ממון וחייבים לשלם לו.

וכן יש ללמוד מדברי התוס' והש"ך שנתבאר לעיל (באות ד' בהערה), שאע"פ שלפי התוס' בתי' הב' הנאת צביעת הבגד אינה נחשבת הנאת ממון בעין, מ"מ כל שהצובע הוציא הוצאות כדי להביא לתוצאה זו שמשלמים עליה כסף, חייב לשלם עליה, והוא הדין בנד"ד אף שאין כאן ממון בעין, מאחר שהוציא הוצאות כדי להפיק הנאה זו להשתמש בתוכן הדיסק או התוכנה הרי זה חייב לשלם לו על ההנאה.

וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ן שהובא לעיל (באות ח'), שמחייב את הזוכה הקרקע מההפקר אע"פ שזכה את הקרקע מההפקר, ונתבאר בכוונתו שכיון שהראשון הוציא הוצאות וגרם להנאה זו יש לחייבו, וגם כאן אע"פ שהיצירה נחשבת כיצירה של הפקר [לפי השיטה שאין בעלות על יצירה רוחנית], מ"מ כיון שהראשון הוציא הוצאות כדי לייצר יצירת הפקר זו, כל שבא אחר ונהנה ממנה יש לחייבו לשלם למפיק ולמו"ל שהמציא לו את האפשרות להשתמש בה.

ואם יטען המעתיק, לא נתת לי שום הנאה, אלא אני העתקתי את הדיסק ונטלתי ההנאה שלא על דעת לשלם, יש להשיב שכבר נתבאר (לעיל באות ד') שגם בשדכן הצדדים בעצמם נוטלים את ההנאה, ולפעמים אין בפעולתו של השדכן כדי להביא להנאה הסופית, ומ"מ כיון שהוציא הוצאות במטרה זו כדי שיוכל הנהנה להמשיך וליטול ההנאה כדי לבוא להנאה הסופית, יש לחייב את הנהנה על ההנאה שקיבל, והוא הדין בנד"ד כיון שהוא גרם לכך שיוכל ליטול ההנאה בעצמו יש לחייבו על ההעתקה. וכן יש ללמוד מדברי הנוב"י

או התוכנה שנותן רשות להעתיק את הדיסק והתוכנה וישלמו לו שכר מלא על כך, ומאחר שנותן לכולם רשות להעתיקה, ואדרבה זהו מטרתו בהוצאת הדיסק שכולם יעתיקו וישלמו לו, יש לחייב את הנהנה מדין יורד, שנתבאר מדברי כל הפוסקים שכל המוציא הוצאות במטרה להביא הנאה לחבירו, חבירו הנהנה מכך חייב לשלם למשקיע על קבלת ההנאה מדין יורד.

ושמעתי שבציבור הכללי כבר ישנם זמרים ומפיקים שביודעם שאנשים יעתיקו את הדיסק ולא ישלמו עליו, על כן הם מפרסמים קודם הוצאת הדיסק לאור, שכל המעוניין שיוציאו לאור את הדיסק, עליו לשלם את ערך הדיסק ע"י תשלום בכרטיס אשראי וכדו', ולאחר שמקבלים תשלום מקבוצה גדולה וכבר לא יפסידו מפרסומו והעתקתו, אזי הם מוציאים לאור את הדיסק ושולחים קישור להוריד את הדיסק, ולפי הצעתנו, בדיסקים ותוכנות המיועדים לציבור החרדי שודאי ינהגו עפ"י ההלכה המחייבת בתשלומין, אפשר לנהוג כך גם לאחר פרסומו והפקתו, שיפרסמו ע"ג הדיסק או התוכנה אמצעי תשלום על העתקת הדיסק, בכרטיס אשראי או בהפקדה בחשבון בנק.

ואם יטען המעתיק, לא קיבלתי שום הנאה ממונית, שהרי אין למפיק בעלות על תוכן הדיסק או התוכנה, יש להשיב שכבר נתבאר לעיל (באות ד') שכל שדכן שבא ביוזמתו ושכנע את אחד מהצדדים להשתדך עם הצד השני, חייב הצד השני לשלם לו על ששכנע את הצד האחר להשתדך עמו, ואע"פ שלא הביא לו שום ממון בעין, והשדכן אינו בעלים על ההצעה שהציע ולא השביח את ממונו, מ"מ כיון שכדי להפיק הנאה זו להשתדך עם אחרים, מקובל להוציא הוצאות ולשלם לשדכן על כך, הרי זה נחשב כהנאה של ממון, וגם בנדון דידן כדי שאנשים יוכלו להשתמש בתוכן הדיסק או התוכנה יש להשקיע הוצאות

ויתירה מכך מצאתי בשו"ת יד אליהו (לר"א מלובלין, בסי' ע"ד, וציינו לדבריו בפתחי תשובה יו"ד סי' רנ"ב סק"ט, ובגליון מהרש"א חו"מ סי' רס"ד) שהביא דברי הרמ"א בסי' רס"ד שהעושה פעולה עבור חבריו חייב לשלם לו, והוסיף וז"ל: וגדולה מזה כתב דאפילו מי שלא היה דר שם בשעת השתדלות כו' אך שבאו אח"כ לדור שם צריכים ליתן חלק למה שהוציאו קודם, ועיין בשו"ת באר עשק סימן פ' כמה חילוקים בזה עי"ש. ובבאר עשק שם חילק שאם זה שהגיע אח"כ נהנה מהפעולות שעשו הרי זה חייב לשלם אבל אם אינו נהנה פטור לשלם עי"ש, וחזינן דהמקבל הנאה אע"פ שבשעה שהמציאו את ההנאה לא היה ידוע שהוא ייהנה מ"מ חייב לשלם.

### באופן שהמפיק והמו"ל כיסה כבר את כל הוצאותיו

י. ויש לברר באופן שהמו"ל והמפיק כבר כיסה את כל הוצאותיו והשקעותיו האם לא יתחייב לשלם לו דהוי זה נהנה וזה לא חסר, אכן נראה שיש לחייבו לשלם השווי המלא מכמה טעמים, א', כבר נתבאר לעיל (באות ה') שכל יורד נוטל חלק גם בשבח אע"פ שההשקעה שהשקיע לא היה רק ההוצאות, ונתבאר שם שאפשר להגדיר שהיורד קובע שכרו שיהיה שכר הטירחא שהוא נוטל כמו אריס, ונחשב שבעל השדה קיבל פעולה בשווי של אריס שזהו שכר טירחתו, ולפי"ז י"ל שגם בנד"ד, יכול המפיק לקבוע ששכר הטירחא של פעולתו הוא לפי כמות האנשים שיהנו מפעולותיו.

והסבר הדברים, שמקובל בכל הזמרים והמציגים והמרצים שמופיעים בפני הקהל, שהם דורשים תשלום אחיד מכל אחד ואחד שמשתתף ונהנה מפעולותיהם, וככל שיש יותר אנשים שמשותפים ונהנים הם גוברים מכל אחד אותו תשלום אחיד, [ולפעמים יכולים להופיע בפני עשרים איש ולדרוש מכל אחד חמישים שקל, ואילו גם כשיופיעו בפני אלף איש הם ידרשו מכל אחד חמישים

(שנתבאר באות ז') שהמדפיס נטל את ההנאה לבדו, וחייבו לשלם לראשון על כל הוצאותיו שהשקיע, וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ן (שנתבאר באות ח') שהזוכה שזכה בקרקע לבדו ונטל ההנאה שלא ע"ד לשלם, וחייבו לשלם לראשון על שהשקיע ההשקעות ונהנה מהשקעותיו של הראשון.

ואם יטען המעתיק, הרי בשעה שהשקעת את ההשקעות לא ידעת שאני אעתיק ואהנה ממנה, ואיך יתכן לההנות לאדם בשעה שאין ידוע שיהנה מהנאה זו, יש להשיב שכבר נתבאר לעיל (באות ב') שכל מהנה את חבריו אין החיוב מדין פועל, אלא החיוב הוא על 'קבלת ההנאה', ועל כן אין מקום לחלק אם בשעה שהוציא ההוצאות ידוע לו מי ייהנה מהשקעותיו, שהתכוון בתחילה שכל מי שיחליט ליהנות הוא רוצה להשקיע עבורו ונהנה ישלם לו בשעת ההנאה, ואפי' אם הנהנה עדיין לא בא לעולם, אלא נולד אח"כ, בתחילה כבר השקיע את ההוצאות עבור כל אחד שיהנה וחייב לשלם בשעת ההנאה. ויש ללמוד כן מדברי הרמב"ן (שנתבאר לעיל באות ח') שהזוכה חייב לשלם לראשון אע"פ שבשעה שנתן המעות לגוי לא ידע שהשני יזכה בו, וגם הזוכה לא ידע שיזכה בו, ומ"מ כיון שאח"כ בא השני וזכה ונהנה מהשקעתו של הראשון הרי זה חייב לשלם. וכן יש ללמוד מדברי הטור בסי' רע"ה שכתב שהיורד לנכסי הפקר ובנה בו טרקלין ולא העמיד דלתות, ובא אחר והעמיד בו דלתות שהשני זוכה בו, וכתב בשם רבינו ישעיה שהשני חייב לשלם לראשון מדין יורד על מה שהשביח את קרקע ההפקר ובנה בו טרקלין, וכן מבואר בערוך השולחן (סי' רע"ה סכ"ג) שאפי' באופן שהפועלים בנו הבנין באבנים של הפקר ולא נתכוונו לזכות בהם, מ"מ הזוכה חייב לשלם לפועלים שכר פעולתם מדין יורד עי"ש, וחזינן שאף שבשעה שעשו הפעולות וההשקעות לא היה ידוע מי ייהנה מהם, חייב הנהנה לשלם מדין יורד.



מוגדר כפועל שלו, מ"מ המקבל תוצאה והנאה הנובעת מפעולה, נחשב שקיבל את שווי הפעולה וחייב לשלם עליה, וכמשנ"ת לעיל באות ד' וה'[, ונמצא שאף כאשר המפיק כבר הוציא את כל ההוצאות יכול הוא לדרוש שכר על הפעולה שלו, שפעולתו זו שעשה בתחילה הועילה לכל הנהנים ממנה, ונקבע לכתחילה שכל נהנה מגדיל את שכר הפעולה שלו, ולכן יכול לגבות מכל אחד את מלוא הסכום כפי שהיצירה נמכרת בשוק, שכפי שהיצירה נמכרת בשוק, כך הוא שווי הפעולה שעשה בתחילה, וזהו שווי ההנאה שקיבל הנהנה מפעולה זו.<sup>10</sup>

ויש לדון מטעם אחר לחייב לשלם כל המחיר אף כשכיסה את כל ההוצאות, שכבר נתבאר לעיל באות ה' הסבר נוסף בטעם שהיורד מקבל את השבח היתרים מההוצאות, ואין בעל השדה נפטר בתשלום ההוצאות בלבד, שכל המשקיע ממון ומוציא הוצאות במטרה כדי להפיק מהם רווחים במטרה כדי להנהנות לאחרים, הרי זה נחשב שההנאה והרווחים שייכים למשקיע, וכאילו הנהנה 'קיבל מהמהנה' הנאה שהיא שווה יותר מהממון שהוא השקיע, ועל כן אינו נפטר בתשלום ההוצאות, שהרי הוא קיבל ממנו הנאה ששווה יותר מההוצאות, ולפי זה מסתבר גם בנד"ד מאחר שקיבל ההנאה ע"י ההשקעה, נמצא שקיבל ההנאה מהמשקיע ועליו לשלם לו על כך.

שקל], וההיגיון הכלכלי בזה הוא, שככל שיש יותר אנשים שמעוניינים ליהנות מפעולותיהם, יש לפעולה זו שווי גדול יותר, ויכול לדרוש שכר טירחא גדול יותר על ההופעה שלו, ומשום כן אין בזה משום אונאה, והרי זה בגדר מש"כ הראשונים שהרופא יכול ליטול שכר גדול על עבודתו מפני שחכמתו מכר לו, וגם כאן גובה שכר על הייחודיות שלו, שהיות ויש לו ביקוש רב שאנשים רוצים ליהנות מפעולותיו, על כן עולה שכר פעולתו לפי הביקוש, [ואף שלפעמים אם קבוצה מסוימת תארגן מופע וישכרו את המציג אזי לא ידרוש מכל אחד סכום גדול, זהו מפני שכאשר שוכרים אותו עבור קבוצה מסוימת, משתלם לו מבחינה כלכלית להוזיל את המחיר שאין לו סיכונים והוא לא צריך לשווק את עצמו ולא צריך לפנות לכל אחד בנפרד לשכנעו לבוא להשתתף במופע ולשלם לו על כך].

ולפי"ז מסתבר שגם בנד"ד, כאשר המפיק והמו"ל עושה פעולה המהנה אנשים רבים שלאחר זמן ייהנו מפעולה זו, יכול הוא לקבוע בתחילה שהשכר של פעולתו הוא כפי כמות האנשים שיהנו מהפעולה שלו, וככל שיגדלו כמות הנהנים, כך יגדל השכר ששווה הטירחא והפעולות שלו, ועל כן כל אחד שמצטרף לנהנים חייב לשלם את מלוא המחיר שמשלמים בשוק על הנאה זו, שהרי כל אחד נהנה בפני עצמו מפעולותיו של המפיק והמו"ל, [ואף שאינו

10 ואין לשאול איך יתכן שלאחר זמן יתברר כמה שווי הפעולה שעשה קודם, ויש להשיב שגם יורד שמקבל כאריס לפי הפירות, ג"כ נקבע שכר הפעולה לאחר שכבר גדלו הפירות ומתברר כמה הרויח, וגם בנד"ד מתברר אח"כ שפעולתו הועילה עבור יותר אנשים וע"כ יש לפעולה זו שווי גדול יותר. ואין לשאול שהרי עד עתה נהגו המפיקים והמו"לים לעבוד רק עבור חלק מהאנשים שקנו, ומזה מוכח ששכר פעולתם לא שווה כל כך שיוכלו לחבוע מעתה סכום קצוב על שכר טירחתם מכל נהנה ונהנה, וי"ל שזה ברור שאילו היתה להם אפשרות למנוע שיעתיקו את הדיסק וכל הרוצים ליהנות מיצירתם היו קונים את הדיסק, אזי היה שווי הפעולה שלהם אכן שווה כפי הכמות אנשים שיקנו מהם, וא"כ כך יהיה גם המצב באופן שתתקבל הצעה ופתרון הלכתי למנוע ההעתקות וכל מעתיק יחויב לשלם, ונמצא שאף שעד עתה היו מסכימים לעשות פעולות אלו גם בסכום נמוך יותר, אין זה מפני שזהו שווי הפעולה באמת וא"א להגדיל את שכר הפעולה שלהם כאשר כולם ישלמו להם על הפעולה, ומבחינה כלכלית יש הגיון שאכן השכר שלהם יהיה גבוה יותר ככל שמתרבים כמות האנשים שנהנים מהם, אלא שמפני שאנשים מעתיקים שווה להם לעבוד גם בפחות מכך.



זה נהנה וזה לא חסר אלא נחשב שנהנה מכל החסרון ודו"ק.<sup>11</sup>

ולגבי נסיעה באוטובוס שמעתי לבאר הסבר נוסף, שהיות והחברה הוציאה הוצאות כדי להמציא הנאה ולקבל רווחים על ההוצאות, יש להחשיב שכל אחד ואחד קיבל מההוצאות כפי הערך היחסי בין כלל הנוסעים, שאין מחשיבים שהנוסעים הראשונים שילמו על ההוצאות והנוסעים האחרונים משלמים על הרווחים, אלא ההוצאות הוציאה החברה עבור כלל הנוסעים וגם עבור הנוסעים האחרונים, וכל שיש יותר נוסעים נמצא שההוצאות עבור כל אחד התמעט עקב ריבוי הנוסעים, והרווחים שהתקבל מכל אחד ואחד הוא באופן יחסי יותר, ולכן לגבי כל אחד ואחד הוי זה נהנה וזה חסר שהוא משתמש בחסרון שהוציאו עבורו, וגם הנוסע האחרון קיבל ההנאה באופן שנטל החסרון שהוציאו עבורו באופן יחסי.

ולפי"ז גם בנד"ד, ככל שיתרבו המשתמשים בדיסק או התוכנה, יתברר שעבור כל אחד ואחד שמשתמש ונהנה הוציאו חלק מההוצאות באופן יחסי, ולכן גם באופן שהמפיק והמו"ל כבר כיסה את כל ההוצאות הוי זה נהנה וזה חסר, שעבור כל אחד שקיבל הנאה היתירה מהשבח הוציאו בתחילה חסרון מועט עבור הנאה זו, ומאחר שהוא נהנה מהנאה שקיבל ע"י ההוצאות והטירחות של המשקיע הרי הוא חייב לשלם את מלוא שווי הנאה זו.<sup>12</sup>

אמנם עדיין יש לשאול, דאע"פ שקיבל ממנו הנאה, מ"מ הרי אין לו חסרון מהנאה זו והוי זה נהנה וזה לא חסר שפטור, אכן יש להשיב, שכידוע שדנו בהיכלי תורה בשאלה השכיחה בכל יום ויום בחברת תחבורה המפעילה אוטובוסים לטובת הציבור, ויל"ע באופן שהאוטובוס כבר התמלא ואנשים שילמו על הנסיעה, והחברה כבר כיסתה את כל ההוצאות של נסיעה זו, מדוע לא יוכל הנוסע לנסוע בלא תשלום בטענה שאין זה חסר. ויש לבאר שהחברה נוטלת שכר טירחא לפי כמות המשתמשים, ואין זה בגדר זה נהנה וזה לא חסר, שהנוסע חייב לשלם לו על הפעולה שהיא שווה כסכום זה שגובה על כך, שנתבאר לעיל שכלל שיש ביקוש גדול על פעולתו שווה הפעולה יותר, ולכן יכול לדרוש על הפעולה מכל אחד סכום מלא שדורש מכל אחד ואחד, וכשם שפשוט שא"א לומר שאחד ייכנס להצגה והופעה, ויאמר שהמציג לא חסר מחמתו, שהרי אילו לא הייתי נכנס ג"כ היה עושה ההצגה וייפטר לשלם, וזה אינו דסו"ס הוא עובד עבורו והוא נהנה ע"י טירחתו ופעולתו, וכל פועל עצם פעולתו הוא מעשה חסרון שעובד עבור אחרים [ודוקא באופן שכבר פעל עבור עצמו וממילא נהנה חברו, בזה כ' הרמ"א שפטור לשלם, אבל כשנתכוון ע"ד שניהם חייבים לשלם לו]. ולפי"ז גם בנד"ד כיון שנקבע שכר הטירחא כפי כל מחיר הדיסק והתוכנה, אין זה בגדר

11 אכן עדיין יל"ע בזה שהחברה משלמת לנהג שכר קבוע בין אם יש נוסעים רבים או לא, והחברה מרויחה כשיש נוסעים רבים, ונמצא ששכר הטירחא של הנהג הוא קבוע ואינו תלוי לפי כמות הנוסעים, וכשאלה זו יש לשאול באופן שחברה ששכרה את המציג ומשלמת לו שכר קבוע, והיא מרויחה מכל אחד שמגיע להופעה, וי"ל שבעלי החברה ג"כ פועלים עבור כל הנהנים והם גובים על זה שכר טירחא, ובאופן אחר י"ל שאף שהחברה משלמת לנהג או למציג, אבל בכך שהחברה משלמת לו ושוכרת אותו, היא קונה בכך את שכר הפעולה של הנהג ושל המציג שהיה יכול לתבוע מהנהנים מהפעולה שלו, והם גובים מכל הנהנים כפי מה ששווי הפעולה שלו שווה, שזה תלוי לפי כמות המשתתפים והנהנים מפעולה זו וכמשנ"ל לעיל.

12 ויש להוסיף, שאפי' במקרה שיקנו את היצירה אנשים רבים מאוד, באופן שההוצאות שהוציא עבור כל אחד ואחד הוא פחות משו"פ, מ"מ מתבאר מדברי התוס' (בכתובות דף ל': והובא לעיל באות ג') שגם כאשר החסרון הוא פחות משו"פ מגלגלין עליו את כל ההנאה, אולם מדברי התוס' בב"ק (דף כ':) משמע שחולקים ע"ז, ועכ"פ דבר זה לכאור' אינו מציאותי שלא יהיה לכל אחד הוצאה של שו"פ, ולפי מה שכתבנו לעיל במהלך הא', נמצא שלכל השיטות אפי' באופן שלא יהיה חסרון שו"פ, שכר הטירחא נקבע לפי הכמות של הנהנים, וכן לפי מה שיתבאר להלן טעם נוסף דהוי כמו שאומר לו צא, אפי' כשאין חסרון כלל חייב וכמשנ"ל להלן.

וביאור הדברים, שהעושה פעולה רק עבור חבריו שיין לומר שהוא עשה כן רק עבור השבח שהרי הוא מעוניין להרויח שלא שווה לו לעבוד בלא רווח, אבל כשעושה פעולה זו עבור עצמו ורק דרך אגב נהנה ממנו חבריו, לגבי ההוצאות שמוציא ומפסיד כדי להציל יכול לכוון להוציא גם עבור חבריו ונחשב כאילו חבריו נהנה מההוצאות שלו, אבל לגבי השבח הרי ברור לנו שלא ירד בשביל לקבל השבח מחבריו אלא ירד כדי להציל את עצמו, ולכן אין לו זכות ליטול רק ההוצאות ולא הרווחים. [ואה"נ מסתבר דבנדון הרמ"א, אם פרנסתו להשתדל למלכות, יכול לדרוש משניהם את כל שווי ההנאה, שירד ע"ד לקבל מהם ההוצאות והרווחים, ומשלמים לו כפי המקובל לשלם בשוק עבור השתדלות זו].

ויש לצרף טעם נוסף שאין כאן דין זה נהנה וזה לא חסר, דהנה בסי' שס"ג (סעיף ו') כתבו הטור והשו"ע שאע"פ שהדר בחצר חבריו אם הוא גברא דלא עבדי למיגר וחצר דלא קיימא לאגרא פטור, אבל אם מיחה בידו ואמר לו 'צא', הרי זה חייב לשלם כל דמי השכירות, ומקור הדברים בראשונים בב"ק דף כ"א [תוס' ורבינו פרץ ותלמיד הרשב"א ועוד] שמבואר בגמ' שם דהקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת, וביארו הראשונים דהוי כמו שמיחה בידו שלא ידור שחייב לשלם, ומפורש שם שאפי' כשאינו עומד להשכיר חייב לשלם, [וביאור הדברים יתבאר להלן באות הבא], ולפי"ז יש ללמוד גם בנד"ד, שאע"פ שאינו חסר מפני שכבר כיסה ההוצאות שלו, מ"מ כיון שהוא בעלים על ההנאה שנותן לחבריו, [ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל באות ד'] שאפשר להגדיר שע"י ההנאה משתמשים בפעולותיו שלו], הרי זה יכול לומר לחבריו הנהנה שאינו מוכן שייהנה מממונו אלא אם כן ישלם לו המחיר המלא של ההנאה בשוק, ובאופן כזה לא נאמר הדין שזה נהנה וזה לא חסר פטור, [ואין לשאול שהרי הצענו שיהיה במטרה להעתיק, ואיך אפשר לומר לו שאינו

ויסוד לדברים אלו מתבאר מדברי הרמ"א בסי' רס"ד (שנתבאר לעיל באות ו') שכתב שאם היה מוציא הוצאות עבור עצמו וממילא נהנה חבריו הוי זה נהנה וזה לא חסר ופטור, אבל אם נתכוון להוציא גם עבור חבריו הוי זה נהנה וזה חסר, וחזינן מכאן שכאשר המשקיע מתכוון לחלק את הוצאותיו לפי כל הנהגים, הרי זה מייחס למקבל ההנאה כאילו קיבל הנאה מחסרונו של חבריו, ולכן אע"פ שבכל מקרה היה מוציא הוצאות אלו והוי לא חסר [וכמש"כ הרמ"א שאם לא נתכוון להוציא עבורו פטור], כל שנתכוון להוציא גם עבור חבריו, הרי זה נחשב שחבריו נהנה מהחסרון שהיה לו. וראיתי בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' קכ"ד) שכתב כדברים אלו, באחד ששכר עגלה להסיע משאותיו, ואח"כ הניח איש אחר גם את משאו בעגלה, וטוען השני שפטור לשלם דזה נהנה וזה לא חסר שהראשון כבר הוציא ההוצאות ושכר את העגלה לצורך עצמו, וכתב המהרש"ג לחייב עפ"י הרמ"א הנ"ל, שבתחילה כששכר את העגלה התכוון שאולי יצטרף עמו איש אחר, ויהיו ההוצאות גם עבור השני, וכל שבא אחר ונהנה מהוצאותיו הוי זה נהנה וזה חסר עי"ש.

ואין להקשות על יסוד הדברים שכתבנו שישלם לו גם על הרווחים, מדברי הרמ"א בסי' רס"ד (שהובא לעיל אות ז') שכתב שאם השתדל להוציא עצמו מהמאסר ונתכוון להציל גם את חבריו, שחבריו צריך לשלם לו, ובפשטות משמע שיתחלקו בהוצאות וכל אחד ישלם מחצה, ומדוע לא יוכל לתבוע מחבריו את כל ההוצאות שהרי חבריו קיבל את ההנאה שיצא מהמאסר, ואילו חבריו היה צריך לשכור אדם שישתדל להוציאו היה צריך לשלם בעצמו כל ההוצאות וישלם כל שווי הנאה זו, וי"ל עפ"י מש"כ הנתיב"מ בסי' קנ"ז (סק"ח) ובסי' קס"ד (סק"א) שכל המשקיע עבור עצמו וגם עבור חבריו, כל שעיקר כוונתו היתה עבור עצמו אין לו דין יורד ליטול השבח ונוטל את ההוצאות בלבד עי"ש,

ערך גדול יותר, כל שאינו רוצה לשלם את מלוא שווי הנאה זו כפי שנקבע מחירו בשוק, עליו לומר טול עצך, ומוטל עליו שלא להשתמש כלל בהנאה שהמשקיע המציא לו.

ולכאור' היה מקום לחלק שדוקא ביורד לשדה חבירו צריך לומר לו טול עצך ואבנך משום שזה שווה עבורו שווי גמור וכל שלא אומר לו טול עצך יש לחייבו על קבלת ההנאה, אבל בנד"ד שלגביו אינו נחשב הנאת ממון אולי א"צ לומר לו טול עצך ואבנך, אכן נראה פשוט שכל הנדון אם לחייבו על הנאה שאינה שווה עבורו, הוא רק לאחר שכבר נהנה ובאנו לחייבו בתשלומין על ההנאה שכבר נהנה, אבל קודם שנהנה בודאי יכול הבעלים לומר לו איני נותן לך רשות ליטול ההנאה כל שאינך מתכוון לשלם לי את מלוא שווי ההנאה, ולכן גם בנד"ד אם הוא טוען שאינו שווה לו הנאת ממון אין לו רשות ליטול הנאה זו בלא לשלם, ולכן כשעומד להעתיק או להשתמש בהעתקה, יש עליו חיוב לשלם כדי שיוכל ליטול הנאה זו.

ונראה להוכיח שיש לחייבו לשלם על שווי ההנאה גם לאחר שכבר העתיק והשתמש, ואף שלא היה שווה בשבילו והוא לא היה קונה במחיר זה, דהנה בשו"ע סי' רמ"ו (סעיף י"ז) כתב הרמ"א: האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה וכו' עי"ש. וכתבו הפוסקים שם שאע"פ שהאוכל לא ידע כלל שיטול ממנו שכר מ"מ חייב לשלם על הנאתו. ויל"ע דלגבי יתומים שאכלו פרה שסברו שהיא של אביהם אינם משלמים כל ההנאה רק דמי בשר בזול כמחיר שהיו מוכנים לשלם עבור בשר בזול, ובנדון הרמ"א באופן שנתן לו סעודה גדולה ודשינה שאינו רגיל לאכול סעודה כזו, ואילו היה יודע שיתבע ממנו תשלום לא היה מוכן לאכול ע"מ לשלם, מדוע חייב לשלם את דמי ההנאה, ואף שיש מקום לחלק שבנדון הרמ"א איירי באופן שהיה אוכל סעודה כזו, מ"מ מסתימת הרמ"א והפוסקים

מיועד עבור אלו שאינם משלמים, וי"ל שההשקעה הוא להעמיד את האפשרות להעתיק לכל הרוצה, ומאחר שהוא התכוון להשקיע כדי להעמיד את האפשרות ליהנות מפעולותיו והשקעותיו, לכן הוא נחשב כבעלים על הנאה זו, ולאחר שהוא כבר בעלים על ההנאה, יכול גם לקבוע שמי שאינו משלם המחיר המלא אין לו רשות להשתמש בהנאה השייכת לו, ולכן גם אם השתמש שלא ע"ד לשלם חייב לשלם לו, כמו באומר לו צא שחייב לשלם, ודו"ק. ולפי זה יש טעם נוסף לחייב לשלם בנוסע באוטובוס, דהוי כמו שאומרים לו צא שלא יסע רק אם ישלם, ולכן אפי' באופן שאינו עומד לנסוע ואינו שווה לו הנסיעה, מ"מ חייב לשלם על שכר הנסיעה.

### כשהמעתיק לא היה משלם

#### עבור הדיסק או התוכנה

יא. והנה לאור המבואר שהמעתיק חייב לשלם למו"ל ולמפיק מדין יורד, יש לברר באופן שיטען המעתיק ויאמר, אין זו הנאה השווה בשבילי, שלא הייתי משלם על הדיסק או התוכנה כלל, ויש להשיב שאין זו טענה, דהנה בכל יורד לשדה חבירו שחייב לשלם לו על השבח או על ההוצאה, הדין הוא שבאופן שאומר שאינו רוצה ליהנות ממנו ואינו רוצה לשלם לו, יכול לומר לו טול עצך ואבנך ואינך יכול להכריחני ליהנות ממך ולשלם לך, ולפי"ז גם בנד"ד כשאומר שאינו שווה לו ההנאה, אזי עליו מוטל לעשות את הפעולה של טול עצך ואבנך ולא להעתיק את הדיסק כדי להשתמש בו, וכל שמעתיקו ונוטלו ע"מ ליהנות בו אינו יכול להפטר בטענה שאינו שווה לו. ואפי' באופן שאומר לדידי שווה הנאה זו רק חלק מערך הדיסק, והייתי משלם עליו סכום מועט, והנני מוכן לשלם ערך זה שהייתי מוכן לשלם עליו, נראה שגם זו אינה טענה, דהרי באמת התוכן שבדיסק שווה בשוק יותר ממה ששוה עבורו, והיות והוא נהנה מדבר שיש לו

לא משמע שחילקו בזה, ובכל אופן חייב לשלם לו כל שווי הסעודה, וכן כתבו בפשיטות בשושנת יעקב (סי' רמ"ו שם) ובאבני חושן (סי' קנ"ג) שבאכול עמי חייב לשלם כל הסעודה ולא דמי בשר בזול.

ומצאתי שהש"ך שם (סק"ט וסקי"א) ציין לדברי היש"ש (ב"ק פ"ח סי' ס"ט), והיש"ש שם עמד בשאלה זו, שהוקשה לו מהא דבהמה שאכלה ברה"ר שמשלם דמי שעורים בזול, ומדוע כאן משלם את כל ההנאה, וכתב ליישב וז"ל: ועוד, דלא גרע מהיורד לתוך שדה חבירו, ונוטע או בונה בחצר חבירו שלא ברשות, דמשלם לו הבעל הבית כל הוצאותיו, אם לא שאמר לו הבעל הבית טול עצץ ואבנך. א"כ ק"ו הכא שמשלם לו דמי אכילתו דהיינו הוצאתו, ואפילו הוא עני, דליכא חילוק בדיני נזקים בין עני לעשיר וכו', עכ"ל. ומפורש בדבריו, שביורד אינו יכול לומר שהוא עני ואינו שווה לי, שכיון שהנהנה מתכוון ליטול ההנאה ואינו אומר לו טול עצץ, לכן חייב לשלם את דמי ההנאה בשוק ולא מה ששוה עבור עצמו, ואע"פ שבשעה שנתן לו ההנאה סבר שלא יצטרך לשלם ואח"כ כבר אינו יכול לומר טול עצץ, מ"מ חייב לשלם לו על ההנאה כפי שוויה בשוק, וביאור הדברים, שכיון שהמהנה התכוון להמציא לו הנאה זו ונתכוון לתבוע שכר כפי המחיר בשוק, וגם הנהנה נתכוון ליטול הנאה זו ע"מ ליהנות

ממנה ביודעו שבשוק יש לה שווי גבוה יותר ממה ששווה עבורו, לכן חייב לשלם על קבלת ההנאה כפי שוויה בשוק, ואינו דומה ליתומים שאכלו פרה שמשלמים דמי בשר בזול, ששם לא היה לבעל הפרה דין יורד, והיתומים מעצמם נטלו ההנאה בטעות ובאנו לחייבם על התשלומין ועל כן יש לחייבם רק מה ששווה עבורם, אבל באופן שהיורד התכוון להמציא לו הנאה והנהנה נתכוון ליטלו, כל שנטל את ההנאה ולא אמר לו בתחילה טול הנאתך, הרי זה מחייבו בתשלומין כפי שווי ההנאה בשוק.<sup>13</sup>

ולפי דברי היש"ש יש ללמוד גם לנדון המעתיק דיסק או תוכנה, דאינו יכול לומר שאינו שווה לגביו הנאה זו, שמאחר שהיורד התכוון להמציא לו ההנאה שיש לה שווי גמור בשוק, והוא מתכוון ליטול הנאה זו, אינו יכול לומר הנני נוטל ההנאה רק בשווי מועט, אלא חייב לשלם כפי מה ששווה ההנאה בשוק, ולכן חייב לשלם כפי המחיר של ההנאה בשוק ולא כפי מה ששווה עבורו.

והנה דעת החזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"ו וב"ב סי' ב' סק"ו) שבאופן שהיורד צבע את הבגד של חבירו באופן שאי אפשר ליטול הצבע, כל שאינו מעוניין בהנאה זו ואינו רוצה בה, יכול לומר לו טול עצץ ויפטור שאינו יכול לההנותו בעל כרחו ולחייבו בתשלומין ע"ש, ונראה שאין סתירה מדברי החזו"א לדברי היש"ש, דבנדון החזו"א

13 ואולי יש להוסיף בהסבר הדברים, שכאשר נתן לו רשות ליהנות מהמאכלים ע"ד שישלם כל השווי בשוק, אין לו רשות ליהנות מהם אלא אם כן יתחייב לשלם כל שווים ולא מה ששוים עבורו, וכעין מה שנתבאר לגבי דר בחצר חבירו ובעל החצר אמר לו צא שחייב לשלם אע"פ שהוא לא עבד למיגר. והנה היש"ש שם הוסיף, והביאו הש"ך שם, וז"ל: ואי אדם אמר לאורח הסועד אצל בעל בית בחנם אכול עמי כו', פטור. דלא נהנה מידי. דבלאו הכי היה אוכל בבית בעל ביתו, ואף דליכא מנהג במתא לבקש ולהזמין לאכול עמו בכדי. מ"מ פטור, היכא דמקבל עליה היסת. שלא סבר אלא שהזמינו אדעתא דלפטור ע"כ. ונראה ככוונתו, שבאופן שנתן לו אוכל שיש לו בחינם מאחרים, הרי זה נחשב שלא נהנה כלל ממנו, שהרי היה לו הנאה זו גם בחינם, ולכן כל שטוען שלא נתכוון לשלם שכר הר"ז פטור דהוי לא נהנה, אבל באופן שאין לו הנאה זו בחינם, אף שיכול להסתפק ולאכול בצמצום, מ"מ הרי נתן לו הנאה חדשה שהוא אכל יותר מהרגלו ונהנה מכך וגם רצה ליהנות ולאכול אצלו, ולכן אפי' טוען שלא נתכוון ע"ד לשלם חייב כיון שנתכוון ליטול ההנאה והיא הנאה שאין לו אותה בלא תשלום מלא, [וגם בנר"ד, אף שלא היה קונה במחיר מלא, מ"מ כשנהנה הוא מקבל הנאה שהיא שווה מחיר מלא בשוק, ולא היה לו אותה הנאה כשאינו לוקח הנאה זו, ולכן חייב לשלם עפ"י היש"ש], ועוד אפשר ככוונת היש"ש בזה, דכיון שידוע לשניהם שיכול לאכול בחינם, איכא אומדנא דלא נתכוון להאכילו ע"ד לתבוע אותו וצ"ע.

ומצאתי שכבר כתבו כן ברבינו ירוחם (נתיב י"ב ח"א) ותלמיד הרשב"א (ב"ק דף כ"א) שהביאו כן בשם רבינו יונה, והוא מקור דברי הטור שם, וכן דייק בנחלת דוד (ב"ק דף כ"א) בדברי הטור עי"ש.

והנה לכאור' צ"ע בסברת הדברים כמו שתמה בנחלת דוד (ב"ק דף כ"א), דהרי החיוב הוא מדין נהנה, וכיון שהוא גברא דלא עבד למיגר אין זה נחשב הנאה לגביו, ועוד קשה מדוע אינו דומה ליתומים שאכלו פרה שסברו שהיא של אביהם שמשלמים רק דמי בשר בזול מפני שלא שווה לו הנאה זו, וגם כאן אינו שווה בשבילו דלא עבד למיגר, וכקושיא זו יש להקשות דהרמ"א (שם בסעיף ז') הביא ב' שיטות [שהובא ברבינו ירוחם שם] באופן שעשה שחורריתא דאשייתא שיש אומרים שחייב לשלם אע"פ שהוא גברא דלא עבד למיגר, וי"א שמשלם רק את החסרון באופן כזה עי"ש, וקשה על השיטה המחייבת דסו"ס לא נהנה ומדוע חייב לשלם.

ונראה לבאר הדברים עפ"י מש"כ בתלמיד הרשב"א (בדף כ':) שם בטעם הדברים שאם אמר לו צא חייב לשלם אע"פ שלא נהנה ולא חסר שלא יתכן שאדם ישתמש בממון של חברו ולא ישלם לו את שוויו, ונראה בכוונתו שדוקא כאשר בא לדור בבית חברו והלה לא מיחה בידו, אזי אמרו בגמ' שתלוי אם יש לו הנאה ואם הוא

כשאומר שאין לו הנאה הרי זה כאילו לא קיבל הנאה כלל, שהרי אין לו תועלת בצביעה זו ולא קיבל ממנו כלום, אבל בנדון היש"ש התכוון לאכול ונהנה מהאכילה, אלא שאילו היה יודע שיצטרך לשלם לא היה מסכים לאכול, ובשעה שאכל הוא באמת נהנה כפי שווי האכילה וההנאה בשוק ולכן נתחייב לשלם כפי שוויה בשוק, ונד"ד דומה לנדון היש"ש ולא לנדון החזו"א. [ונראה להוסיף, דאפי' אם לא נאמר כהיש"ש וננקוט דבאכול עמי חייב לשלם רק דמי בשר בזול, היינו דוקא שם שלא נתכוון ליטול ההנאה רק בטעות שסבר שהוא בחינם, אבל בנד"ד שמתכוון ליטול ההנאה ע"מ שלא לשלם כל דמי ההנאה, וכן בכל יורד באופן שיכול לומר טול עצך שבעל השדה נוטל את ההנאה, אזי כל שאינו אומר טול חייב לשלם כל דמי ההנאה]. וראה בהערה שנתבאר טעם נוסף עפ"י שיטת הנתיחה"מ לחייב את המעתיק לשלם אע"פ שלא היה משלם על קניית הדיסק או התוכנה.<sup>14</sup>

ויש להוסיף סברא נוספת לחייב את המעתיק גם באופן שלא היה משלם על זה, דהנה בשו"ע סי' שס"ג (ס"ו, והובא לעיל באות הקודם) כתב שאם מיחה ביד חברו לדור בביתו, אע"פ שהבית אינו עומד להשכיר ואינו עומד לשכור הר"ז חייב לשלם, והסמ"ע (שם סק"ד) כתב שאפי' אם הוא גברא דלא עבד למיגר חייב לשלם,

14 הנה שיטת הנתיחה"מ (סי' ש"ו סק"ז וסי' שע"ה סק"ב) שדוקא באופן שאפשר לעקור העצים והאבנים אזי כשאומר עקור עצך ואבנך פטור לשלם, אבל כשאין אפשרות ליטול השבח בלא שהשבח יתקלקל, כגון שצבע בגד ואי אפשר ליטלו אלא אם יתקלקל השבח, חייב לשלם לו על כל ההוצאה עי"ש. והנה יל"ע מדוע לא יאמר בעל הבגד בשבילי אין הנאה זו שווה כערך זה שלא הייתי משלם עליה כלל, ובנדון הנתיחה"מ לא שייך לבאר עפ"י דברי היש"ש דלעיל, דהרי הכא לא נתכוון ליטול ההנאה כלל. ונראה בבאור דברי הנתיחה"מ, שכיון שהבגד הושבח ויש לשבח זה ערך בשוק שעלה ערך הבגד בשוק, נמצא שיש לו ברשותו את הערך של הוצאה זו, ולכן אינו יכול לומר לידי לא שווה לי, דמ"מ יש לו את הערך הזה ברשותו, ואינו דומה ליתומים שאכלו פרה שסברו שהיא של אביהם שמשלמים דמי בשר בזול, ששם ההנאה היתה בשעת האכילה, וכבר נגמרה הנאתו, ובאנו לחייבו על שעת האכילה וההנאה ולא נחשב שנהנה רק כפי מה שהיה משלם על הנאה זו, אבל בנדון הנתיחה"מ שהשבח עדיין קיים ונמצא ברשותו, אינו יכול לומר שלדידי אינו שווה לי, דסו"ס שווה הנאה זו למכרו בשוק. ולפי זה גם בנדון דנן, אפי' אם לא היה משלם על הדיסק כפי הערך שנמכר בשוק, מ"מ כעת יש בידו יצירה שיש לה שווי בשוק כפי הערך שנמכר בשוק, ולאחר שמשמש בו ונהנה ממנו כשהעתיקו, יש לו הנאה כפי ערכו בשוק, ועליו לשלם את כל ערך הדיסק או התוכנה. [אמנם לפי דעת החזו"א שהובא לעיל שחולק על הנתיחה"מ, מוכח דלא כחילוק זה].

הוא נותנו לאחרים [ונתבאר לעיל שאפשר שנחשב שמשמשים בפעולות שלו ממש], ולפי"ז כל שהמשקיע אומר שאינו נותן רשות שייהנו מפעולותיו אלא אם כן ישלמו לו המחיר המלא של הנאה זו בשוק, הרי זה כאומר לו צא שחייב לשלם אפי' באופן שאינו עומד לשכור, ולכן גם באופן שלא היה קונה את הדיסק או התוכנה כל שמשמש בה חייב לשלם את כל השווי של ההעתקה, שהרי נטל ההנאה שלא מרשותו של הבעלים, ועדיין צ"ע רב בזה.

וידידי הגרא"א אייכנשטיין שליט"א כתב לי טעם נוסף לחייב לשלם, דהנה בהא דקיי"ל דהדר בחצר חבירו באופן שלא עבד למיגר פטור משום שלא נהנה, מפורש בראשונים דאירי שאדם זה יש לו היכן לגור, ברש"י בב"ק דף כ' כתב שיש לו בית אחר או שאחרים משאילים לו בית בחינם, ובר"ח שם כתב שהוא אדם חשוב שאחרים מכניסים אותו לביתם בחינם, ויש לבאר שבדוקא כתבו הראשונים שיש לו בית לדור בו, שבאופן כזה לא קיבל הנאה כלל שהיה יכול לדור בבית אחר, אבל אם אדם זה אין לו בית והוא דר בשוק, אע"פ שאינו מוכן לשלם ממון כדי לדור בבית, מ"מ כשדר בבית חבירו יש לו הנאה גמורה מזה, ואינו דומה ליתומים שטבחו ואכלו פרה שסברו שהיא של אביהם, ששם היה להם ההנאה בע"כ ושלא מרצונם, אבל באופן שנתכוון ליטול ההנאה, אע"פ שאינו מוכן לשלם על כך, כל שנטל ההנאה שיש לה שווי בשוק חייב לשלם כפי שווי ההנאה בשוק. ועי' בשו"ת אורח לחיים (סי' ל"ח) שדן באופן שיש לו דירה משלו, ונכנס לדור בבית חבירו שהיא גדולה וחשובה יותר מדירתו, ודן עפ"י הראשונים הנ"ל דהוי כמו גברא דעבד למיגר עי"ש, וכן מתבאר מהדין דהאומר אכול עמי בסי' רמ"ו, כמבואר בקצוה"ח שם דחייב לשלם על ההנאה אע"פ שהיה יכול להתענות, דכיון שנטל הנאה שיש לה שווי בשוק חייב לשלם עליה. ולפי חילוק זה, בנד"ד שמעתיק דיסק או תוכנה אע"פ שאינו

חסר, אמנם באופן שהבעה"ב אינו מסכים שידור שם ומוחה בידו, כשהוא דר בבית זה הוא לוקח וגוזל את ה'שימוש בבית', ולכן יש לו לשלם כפי מה שמחיר השימוש בבית שווה בשוק, ולכן חייב לשלם את מחיר השכירות אע"פ שלא נהנה, שאין המחייב מה שנהנה אלא המחייב הוא נטילת השימוש שלא מרצון הבעלים, ועליו להחזיר את שווי השימוש בבית שהוא כדמי השכירות. ובזה מתבאר המחלוקת לגבי שחרוריתא דאשייתא, דשיטת המחייבים ס"ל שבאופן שהוא מחסיר בית חבירו אין לו זכות לדור בבית חבירו שלא מדעתו, והרי זה כאילו מיחה בידו, ונחשב שנטל שימוש הבית ואין המחייב מה שנהנה, והשיטה הפוסטת ס"ל דכל שלא מיחה בידו ומשלם את החסרון שעשה ע"י השחרוריתא, אין לחייבו על נטילת השימוש וכל שלא נהנה אינו חייב לשלם.

וביסוד הדברים מצאתי שכן כתב ברבינו יונה (ב"ב דף ד':) לבאר שאם חסר מקצת מגלגלין את הכל וז"ל: מעיקרא לא איתיהיב אותה הנאה למחילה כיון דאית בה חסרון עכ"ל, וכוונתו שבזה לא נהנה וזה לא חסר הוי כמו שנתן רשות להשתמש שלא מיחה בידו שלא לדור בביתו, אבל כשנחסר אינו נותן רשות והוי כמו שמיחה בידו, ומשום כן הביאו הראשונים בשמו שאם מיחה בידו חייב לשלם וכמשנ"ת. [ושו"ר בחי' ר' שמואל (ב"ק סי' י"ח) שכתב לבאר כן שיטת הרי"ף שאם עומד להשכיר אע"ג דגברא לא עבד למיגר חייב, וביאר דאע"פ שלא נהנה חייב לשלם משום גזילת ולקחת ההשתמשות, וביאר בזה השיטה שבחסרון מועט חייב לשלם אע"פ שלא נהנה עי"ש, ובעיקר דין אומר לו צא, תמהו האחרונים מדברי הרמ"א שם שאפי' אם גירשו פטור, ויתבאר במק"א יישוב הדברים].

ולאור הדברים יש לדון שגם בנד"ד, לפי המבואר לעיל שהיות והשקיע כדי להעמיד האפשרות ליהנות מפעולותיו והשקעותיו לכן הוא מוגדר כבעלים על ההנאה וכאילו



העצים והאבנים מחיר מלא, שכיון שיש לו הנאה בשווי של עצים ואבנים הרי זה חייב לשלם כפי ערכם בשוק, וכל החילוק שמצינו בין שדה העשויה ליטע לאינה עשויה ליטע הוא כמה צריך לשלם ליורד על 'שכר עבודתו והשקעתו', וע"ז נתחדש שבאינה עשויה ליטע מאחר שלא היה מוכרח לשלם לאריס, לא נחשב שבעל השדה קיבל עבודה בשווי של אריס אלא קיבל עבודה בשווי של פועל רגיל או פחות שבפועלים, [ובעשויה ליטע שהיה משלם לאריס, נחשב שקיבל הנאה בשווי של פעולת אריס], ולפי"ז בנד"ד גם כשיש לו הנאה של דיסק או תוכנה שהמציא לו חברו, הרי הנאה זו יש לה שווי בשוק כפי מה שהם נמכרים בשוק, ושפיר יש לשלם כפי ערכו בשוק.

ומטעם נוסף יש לחייבו המחיר המלא, שגם באינה עשויה ליטע חייב לשלם על שכר הפעולה כפחות שבפועלים, ועל כל סוג של עבודה חייב לשלם כפי השכר המינימום שמשלמים עבור פועל שעוסק בעבודה זו, ואילו יהיה עבודה שרק אדם

שווה עבורו ולא היה משלם על זה, מ"מ מאחר שהוא מתכוון ליטול הנאה זו בדווקא כדי ליהנות ממנה, הרי זה מחייבו לשלם, והרי זה דומה לאחר שדר תמיד בשוק, שאם נכנס ודר בבית חברו הרי זה נחשב שנהנה הנאה גמורה וחייב לשלם וכמשנ"ת עכ"ד. [ולפי מהלך זה א"צ למש"כ לעיל מהיש"ש שדווקא כשנתכוון להנהיג אותו חייב לשלם, אלא גם כשנטל בעצמו חייב לשלם, ואפשר להוסיף, שאולי לזה נתכוון היש"ש שם שכתב בתחילה לבאר חילוק אחר בין בהמה לאדם האוכל אצל חברו וצ"ע]. וראה בהערה שנתבאר שנחלקו הראשונים ביסוד זה.<sup>15</sup>

והנה באופן שאינו עומד לקנות שחייב לשלם, אין להקשות מאי שנא מיורד בשדה שאינה עשויה ליטע שאינו נוטל בשבח ונוטל רק ההוצאות, וכיון שלא היה עומד לקנות מוגדר כאינה עשויה ליטע ולא יצטרך לשלם רק ההוצאות, אכן נראה שיש לחייב לשלם כמחיר המלא מב' טעמים, שהרי גם בשדה שאינה עשויה ליטע משלם לו על

15 נראה שלכאור' יש להוכיח כמהלך זה מדברי התוס' בב"מ (דף ק"ז ד"ה ויושב), דמבואר בסוגיא שם שלדעת ר"י אם נפלו הבית והעלייה יכול בעל העלייה לבנות הבית והעלייה ויושב בבית עד שישלם לו בעל הבית על ההוצאות, וכתבו התוס' שם וז"ל: פ' בקונטרס דטעמא משום דהשתא לא נהנה דהרי עלייתו מוכנת לו, וקשה דהא נהנה הוא שאין צריך לעלות, ונראה דגרס ומקרה את העלייה ויושב בתוכה פ' בעלי' ולא יניח לבעה"ב ליכנס בתוכו עד שיתן לו יציאותיו עכ"ל. ומפורש בדברי התוס' שמאחר שיש לו הנאה שאינו צריך לעלות לעלייה, הרי זה נחשב זה נהנה וכגברא דעביד למיגר וחייב לשלם על הדירה בבית, והנה זה ברור שאינו שווה עבורו הנאה זו ממון שהרי עד עתה לא שילם כדי לדור בבית והיה דר בעלייה, וחזוין מדברי התוס' שאע"פ שאין זה הנאה ששווה לו ממון, מ"מ כיון שיש לו עדיפות לדור בבית יותר מהעלייה ומתכוון ליהנות מהבית יותר מהעלייה לכן חייב לשלם כפי מחיר השכירות ששווה בית זה, וכן ביאר בחי' ר' נחום (ב"ק דף כ') בדעת התוס' שגם כאשר נטל הנאה שאינה שווה ממון עבורו חייב לשלם עי"ש. אכן בדעת רש"י שם חזוין דלא ס"ל כהתוס' בזה, ויש לבאר בדעת רש"י דחולק שכל שלא שווה לו הנאה של ממון אינו נחשב הנאה לחייבו בתשלומין, ומצאתי שכן כתב בתוס' הרא"ש בב"מ שם ליישב שיטת רש"י וז"ל: היכא שכנגדו נהנה הנאה גדולה שהוא גברא דעביד למיגר ואין לו מקום לדור לחייבו ליתן שכר, אבל היכא שיש לו מקום לדור ואינו נהנה אלא מניעת טורח או חסרון שחרוריתא דאשייתא לא חשו לחייב ליתן שכר עכ"ל. וכחילוק זה כתבו בתורת חיים שם ובהגהות תוספות חדשים על המשנה שם בשם מהרש"ח ליישב דעת רש"י עי"ש. ולכאור' מדבריהם מוכח דלא כיסוד הנ"ל בהגדרת דין נהנה. ואולי יש לחלק גם אליבא דרש"י, דאפשר דהתם אין דרך העולם כלל לשלם יותר עבור הדירה בבית יותר מעלייה, שהוא דבר שאין שווה לאדם לשלם עבור זה, ולכן ס"ל לרש"י ודעמיה שאין זה נחשב הנאה, אבל באופן שמקובל לשלם על הנאה זו, ורק אדם זה אינו מוכן לשלם על הנאה זו, כל שנהנה מהנאה זו שיש לה שווי בשוק, חייב לשלם כפי מה ששווה הנאה זו בשוק. ועכ"פ לפי דברי התוס' יוצא חידוש לדניא, דבאופן שיש לו בית לדור בו אבל הוא נכנס בדווקא לבית אחר שהוא יותר מפואר ונוח, או שנכנס לבית מלון ודר בו, אע"פ שלא היה משלם על זה, הרי זה נחשב כגברא דעביד למיגר וחייב לשלם, וצ"ע בכל זה.



אחד מסוגל לעשותה, יוכל הוא לדרוש כפי המחיר שהוא מבקש תמיד עבור עבודתו זו, שהרי לא היתה אפשרות לנהנה לקבל הנאה זו בפחות ממה שהוא דורש, ולפי"ז מסתבר שביצירת דיסק או תוכנה באופן שא"א להשיג את אותו סוג דיסק או תוכנה אלא ע"י מפיץ ומו"ל זה, נמצא שהוא נוטל שכר הפעולה וההשקעה שלו כפי מחיר זה שדורש, והמעתיק שמעוניין דוקא בדיסק זה לא היה יכול לקבל הנאה זו במחיר מוזל יותר, ועל כן יש לו לשלם בשכר עבודתו ופעולתו כפי המחיר שהוא דורש עליה וכמחיר שנמכר בשוק, שכל הרווחים הם שכר עבור פעולותיו והשקעותיו וכמשנ"ת.

אכן שמעתי שישנם מפיקים שמוכרים את היצירה באתרי אינטרנט במחיר מוזל יותר מהמחיר בשוק, מפני שאין להם את ההוצאות הנלוות לשלם לבעל החנות וכיו"ב, ובאופן שדיסק זה אפשר לקנות

דרך האתר, פשוט שלא ישלם כמחיר בשוק אלא כמחיר שנמכר באתר, ובאופן שאין דרך להשיגו דרך האתר, מסתבר שנקבע מחירו רק כפי שנמכר בשוק, שסו"ס אין אפשרות אחרת להשיגו אלא במחיר זה ונקבע שכן הוא שוויו, [ואילו אחר יזיקנו ישלם כפי ערך זה שכן נקבע ערכו], אך מסתבר שיש לנכות אחוזים מסויימים מהמחיר המלא שהדיסק או התוכנה נמכרים בשוק, שהרי חלק מהמחיר של הדיסק או התוכנה הנמכרת בשוק הוא גם על הדיסק הפיזי שקונים בחנות, שיש לו שווי מסויים וגם השקיעו בו השקעה של גרפיקה, או חוברת של הוראות הפעלה וכיו"ב, והמעתיק שאין לו את הדיסק הפיזי הנמכר בשוק אין לו הנאה זו, ונמצא שצריך לשלם את מלוא המחיר של הדיסק או התוכנה בניכוי הוצאות אלו, [ואולי יש לנכות על כך לערך 5-10 אחוז מהמחיר המלא כפי שנמכר בשוק].

### תקציר המאמר והעולה להלכה

אות א'. הפוסקים כתבו שהעושה פעולה או מוציא הוצאות וגורם הנאה לחבירו, הרי זה חייב לשלם לו כמו כל יורד לשדה חבירו. וכן בכל שדכן ומתווך הנהנה מפעולתם חייב לשלם להם מפני שהביאו לו הנאה.

אות ב'. הראשונים הקשו מדוע מבריה ארי פטור לשלם לו ואילו הגורם לחבירו הנאה חייב לשלם לו, והמתבאר מחילוקי ותירוצי הראשונים שבמבריה ארי לא הביא לו הנאה מחודשת רק סילק את המזיק, אבל בגורם לו הנאה המציא לו הנאה מחודשת, ומוכח מדברי הראשונים שטעם החיוב לשלם ליורד אינו מפני האומדנא שהיה שוכרו לפועל, שהרי גם במבריה ארי יש אומדנא זו, אלא חייב לשלם על קבלת ההנאה. וכן מוכח משיטות הראשונים והפוסקים שביורד בשדה העשויה ליטע אינו מקבל ההוצאות היתירות על השבח, ומוכח שהמחייב הוא רק קבלת ההנאה ולא עצם ההוצאה עבורו. [ונתבאר שגם השיטה המחייבת לשלם על ההוצאות, מודים לעיקר יסוד זה, אלא דס"ל דביורד נחשב כאילו כבר קיבל את ההוצאות ממנו ומיד נתחייב לשלם לו].

אות ג'. נתבאר שבשדכן ומתווך חייב לשלם לו כיון שהביא לו הנאה ששווה ממון, שמקובל לשלם ממון כדי להשיג הנאה זו. אך קשה שהשדכן רק גרם את ההנאה ולא נתנו לו בידים, וכן קשה מדוע אינו יכול להפטר בטענה שנטל בעצמו את ההנאה. וכן קשה במש"כ החזו"א שהמדבר לשלטון יכול לקדש אשה בהנאה שהיא מקבלת מהשלטון, הרי לא נתן לה ההנאה בידים. וכן קשה במש"כ הפוסקים שהמוציא הוצאות עבור חבירו חייב לשלם, הרי ההנאה באה לאחר החסרון ונחשב זה נהנה וזה לא חסר.

אות ד'. נתבאר ליישב קושיות אלו, עפ"י דברי הש"ך שכל יורד חייב לשלם מפני שנתכוון להשביח, והגדרת הדברים שבשעה שהוציא ההוצאות ועשה הפעולות התכוון במטרה

שיגרום להנאה זו, ולכן אע"פ שרק גרם לו ההנאה, כיון שכך הוא הדרך להפיק הנאה זו לכן נחשב כאילו נתן לו ההנאה בידים, ולכן גם אפשר לקדש בזה אשה, ומשום כן אינו נחשב שהחסרון נעשה קודם ההנאה כיון שהוציא החסרון עבור ההנאה, ומיושב שאע"פ שנוטל בעצמו ההנאה, מ"מ כיון שהוא גרם לו שיוכל ליטול ההנאה הר"ז נחשב שקיבל ההנאה ממנו. [ועוד נתבאר, שאפשר להגדירו כאילו הנהנה משתמש בפעולותיו של המהנה וכאילו משתמש בגופו ממש, וכמו דר בחצר חבירו].

אות ה'. נתבאר להוכיח שאע"פ שההוצאות שהוציא הוא פחות מערך ההנאה, חייב לשלם לו על כל ההנאה שקיבל ממנו, שכל יורד בשדה עשויה ליטע מקבל חלק מהשבח אע"פ שההוצאות לא היו גבוהות כל כך, [ונתבאר בב' אופנים, או שהשבח הוא 'שכר פעולה', או שהיורד נחשב כבעלים על הרווחים וכאילו הנהנה קיבלו ממנו השבח בערך זה], וכן מוכח לגבי תוחב מאכל לבית הבליעה שחייב לשלם על ההנאה, אע"פ שהחסרון הוא פחות משו"פ, וכן מתבאר מדברי הפוסקים לגבי מרויח ממעותיו של חבירו שחייב לשלם הרווחים היתרים על ערך גוף המעות של חבירו, שנחשב שקיבלם ממנו אע"פ שההנאה היא יתירה מהחסרון.

אות ו'. הרמ"א בס"ד כתב שהמוציא הוצאות עבור עצמו, וגם חבירו נהנה מכך, הר"ז נחשב זה נהנה וזה לא חסר ופטור, אבל אם נתכוון להוציא גם עבור חבירו הרי זה חייב לשלם, ומבואר כיסוד האמור שכל שהוציא הוצאות במטרה להביא הנאה לחבירו נחשב כאילו קיבל ממנו ההנאה ממנו וחייב לשלם לו עליה, וכל שלא נתכוון להמציא לחבירו ההנאה, אינו נחשב שקיבל ממנו הנאה זו.

אות ז'. נחלקו הנוב"י והאחרונים בראובן ששילם לשמעון המדפיס לסדר לוחות כדי להדפיס את ספרו, ואח"כ השתמש שמעון המדפיס בלוחות אלו כדי להדפיס הספר פעם נוסף, ונתבאר דהנוב"י מחייב לשלם כדין יורד מפני שהוא משתמש בהוצאות והשקעות שראובן הוציא והביא לו הנאה זו, ושאר האחרונים ס"ל שכיון שראובן הוציא ההוצאות רק עבור עצמו, הרי זה נחשב כאילו שמעון המדפיס לא נהנה משל הראשון ולכן אינו חייב לשלם.

אות ח'. הקונה קרקע מגוי שהדין הוא שכל הקודם זכה בו מפני שהגוי מפקירו, דעת הרמב"ן שהזוכה בו חייב לשלם לקונה מפני שגרם שהגוי יפקיר הקרקע ועי"ז זכה בו, ומוכח מדבריו שהמוציא ממון וגורם הנאה לחבירו חייב לשלם לו, והריטב"א חולק על הרמב"ן מפני שלא נתכוון להוציא הממון עבור הזוכה רק עבור עצמו, אבל באופן שנתכוון להביא הנאה לחבירו חייב לשלם לו אע"פ שלא נתן לו ההנאה באופן ישיר. [ונתבאר שאין הכרח שהרמב"ן והריטב"א נחלקו במחלוקת הנוב"י והאחרונים].

אות ט'. המעתיק דיסק או תוכנה, לפי השיטה שיש בעלות על יצירה רוחנית, חייב לשלם לו מדין נהנה כמו דר בחצר חבירו שמשתמש בממונו, ולפי השיטה שאין בעלות על יצירה רוחנית, לפי הנוב"י חייב לשלם לו על שנהנה מההוצאות שהשקיע, אולם לפי האחרונים פטור לשלם כיון שלא נתכוון להשביח לו. ועל כן נראה להציע שהמפיקים והמולי"ם יתנו רשות לכל אחד להעתיק ויהיה מיועד כדי להעתיק, ונמצא שלפי כל השיטות המעתיק חייב לשלם מדין נהנה. ואע"פ שאינו בעלים על היצירה, מ"מ הוא גרם להנאה זו ודומה לשדכן שג"כ אינו בעלים על ההצעה וחייבים לשלם לו על שגרם לו לקבל הנאה השווה ממון. וכן יש ללמוד מנדון הרמב"ן שזכה קרקע מהפקר וחייב לשלם לראשון שגרם שהגוי יפקירו כיון שהוציא ממנו וגרם שיהיה הפקר, ולכן אף שהיצירה מוגדרת כהפקר חייבים לשלם לזה שגרם שיוכלו להשתמש בדיסק והתוכנה. ואפי' באופן שבשעה שהשקיע לא היה ידוע לו מי ייהנה, הרי זה דומה לנדון הרמב"ן שבשעה שהשקיע ג"כ לא ידע מי יזכה וייהנה בו, וכן יש

ללמוד מדברי הראשונים שהיורד בשדה הפקר וזכה אחר בשדה ההפקר חייב לשלם לו מדין יורד, וכ"כ הפוסקים שהמשתדל עבור בני העיר, גם מי שבא לגור אח"כ ונהנה מההשתדלות חייב לשלם על כך.

אות י'. גם באופן שהמפיק והמו"ל כבר כיסה את ההוצאות, חייבים לשלם לו, כמו כל יורד בשדה העשויה ליטע נוטל גם חלק בשבח, או מפני שזה נכלל בשכר הפעולה, וככל שיש יותר אנשים שנהנים מפעולותיו מתרבה שכר הטירחא שלו, או שכל ההנאה והרווחים שנוצרים מההשקעות הם ג"כ באים מכוחו ושייכים לו ולכן הנהנה מהם חייבים לשלם ע"ז. ונתבאר ג' טעמים שאין זה בגדר זה נהנה וזה לא חסר, או משום ששכר הפעולה שווה כפי כל ההנאה, ושכר הפעולה הוא תמיד בגדר חסר. או שההשקעה שהשקיע מתחלקת לפי כל הנהנים, ועבור כל אחד יש חסרון מועט, ועל כן כל נהנה חייב לשלם. ועוד טעם נתבאר שזה דומה לדר בחצר חבירו ואומר לו צא שאע"פ שלא חסר חייב לשלם. [ונתבאר שמפני ג' טעמים אלו הנוסע באוטובוס חייב לשלם ואין זה בגדר ז"נ וזל"ח].

אות י"א. באופן שהמעתיק לא היה קונה את הדיסק או התוכנה, אינו יכול להעתיק ולהפטר בטענה שאינו נהנה, שהכלל הוא שכל יורד שאין הנהנה רוצה ליהנות ולשלם, חייב לומר טול עצך ואבנך, ואם אינו רוצה לשלם אין לו הזכות להעתיק ולא לשלם. וכן נתבאר עפ"י היש"ש שהאומר לחבירו אכול עמי חייב לשלם אע"פ שלא היה קונה מאכלים אלו במחיר מלא, שכיון שהמאכל נתכוון ליתן לו הנאה ששוויה הרבה והוא נתכוון ליטול הנאה זו, לכן חייב לשלם כפי ערך ההנאה בשוק. ועוד טעם נתבאר שדומה לדר בחצר חבירו ואומר לו צא, שאפי' אם לא עבד למיגר חייב לשלם. ועוד טעם נתבאר שכל הלוקח הנאה מרצונו אע"פ שאין זה שווה בשבילו, כל שיש להנאה זו שווי בשוק חייב לשלם כפי השווי בשוק [ונתבאר שנחלקו הראשונים ביסוד זה]. ועוד טעם נתבאר בהערה עפ"י שיטת הנתיח"מ שבאופן שא"א לומר טול השבח, חייב לשלם אע"פ שאינו שווה בשבילו כיון שהרכוש שלו הושבח יותר כעת ועלה שווי בשוק. ונתבאר שגם באופן שהמעתיק לא היה קונה אינו מוגדר כשדה שאינה עשויה ליטע שמשלם רק ההוצאות, שגם בשדה שאינה עשויה ליטע חייב לשלם על היציאות שקיבל בשדהו, וגם כאן קיבל יצירה שיש לה שווי בשוק. וכן נתבאר טעם נוסף, שגם בשדה שאינה עשויה ליטע חייב לשלם שכר פעולה כפחות שבפועלים, וכאן יכול המפיק והמו"ל לקבוע ששכר הפעולה הוא כפי מה שנמכר בשוק. אמנם יש לנכות אחוזים מסוימים שהרי העתקה אין לה את ההשקעות של הדיסק הפיזי והעטיפה, [ואולי יש לנכות על כך 5-10 אחוז].

ובעז"ה לאחר שכתבתי כל זאת, הראיתי הדברים לפני כמה דיינים ות"ח מופלגים שליט"א שליכנו את העניין והסכימו להצעה האמורה והמסקנות העולות להלכה.

ובהיות ומדובר בהצעה חדשה הנוגעת לכלל הציבור, אשמח לקבל הערות והארות על הדברים, ואתייחס לזה בגליונות הבאים בעז"ה.\*



\* ניתן לשלוח הערות לכתובת המכון, וכן ישירות אל הרב הכותב שליט"א במס' פקס 0732641538. דוא"ל: 9298027@gmail.com

## הסכמת הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

ב"ה, י"ז טבת תשע"ז

כבוד הרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א

מח"ס משפט המזיק

קראתי מה שכתב כת"ר אם אפשר לחייב את המעתיקים מדין נהנה והאריך בזה, והביא ראשונים ואחרונים החולקים על שיטת הרמב"ן בזוכה קרקע אם חייב לשלם לקונה מדין נהנה, וכן בדברי הנודע ביהודה בנדון מדפיס ספרים שנהנה מסידור הלוחות ששילם לו הראשון, והחולקים סוברים שאין חיוב נהנה כשנתכוון לטובת עצמו.

ולכן העלה כת"ר דרך אחרת, שהמוציא לאור יכריז שמסכים שכולם יעתיקו ממה שהוא הוציא לאור, אבל רצונו שישלמו לו על ההנאה, ועל כן המעתיקים חייבים לשלם לו על ההנאה שהעתיקו.

ונראה שהצעתו ודבריו נכונים הם, אמנם כדאי להביא דעת עוד רבנים בדבר שנוגע למעשה.

ואסיים בברכה

זלמן נחמיה גולדברג



## הרב אברהם הירשמן

## בענין חיוב הרהור באנום שאינו יכול לדבר

שיטות האחרונים וביאור דעת השו"ע<sup>1</sup>

## האנום ירהר בלבו

(א) כתב רבינו יונה (ברכות ח' ע"ב ד"ה לא יברך) על הא דאיתא בגמ' לא יברך אדם בהמ"ז בלבו ואם בירך יצא, וז"ל האי דאמרינן בלבו לא במחשבה לבד קאמר, דודאי בהרהור לא יצא דהא קי"ל (ד' כ ב) דהרהור לאו כדבור דמי, אלא ר"ל אף על פי שלא השמיע לאזנו כיון שחתך בשפתיו יצא, ואומר מורי הרב נר"ו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפלה, יש לו להרהר הברכה או התפלה שנתחייב בה, ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה, יש לו להרהר בלבו, וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי, והגיגי ר"ל המחשבה, שאם היה ר"ל דבור אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע, אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה, וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני דמשמע שהדבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר.

והבית יוסף (סי' פ"ה ד"ה לא) הקשה על דבריו אלו, דהיאך ירהר החולה בד"ת כשאין מיטתו נקיה והא במקום הטינופת אסור להרהר בדברי תורה, וכתב עלה דאפשר דלאו בידים מטונפות ממש קאמר או מקום מטונף ממש, אלא כשהידים או המקום אינן נקיים אבל טינוף אין בהן, ואילו לא היה אנוס היה צריך לנקות ידיו והמקום כדי שיוכל להוציא בשפתיו.

והנה הבית יוסף גבי ק"ש כתב (סי' ס"ב) וז"ל כתוב בא"ח<sup>1</sup> לפי דעת הירושלמי נראה שאם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו יצא שנאמר אמרו בלבבכם וכו'.

ושם בדרכי משה מציין עלה את דברי רבינו יונה הנ"ל דמי שאין ידיו נקיות ירהר בלבו, ומביא את דברי הבית יוסף המובא לעיל, דלא מיירי בטינוף ממש עיי"ש.

ולכאורה צ"ב מה בא להוסיף בדבריו במה שציין לדברי רבינו יונה.

אלא דיצוין מה דפסק המחבר (שם ס"ד) וז"ל אם מחמת חולי או אנוס אחר קרא ק"ש בלבו יצא, והרמ"א מוסיף הגה 'ואף לכתחלה יעשה כן' אם הוא במקום שאינו נקי לגמרי ואינו יכול לנקותו משום אנוס, ירהר בלבו, ובלבד שלא יהא המקום מטונף לגמרי, דאסור להרהר בדברי תורה במקום הטינופת עכ"ל.

הרי מבואר לכאורה דבא להוסיף על דבריו דאף לכתחילה ירהר בליבו, דמדברי המחבר משמע דרק בדיעבד אם קרא ק"ש בלבו יצא, ולכך מוסיף דלכתחילה יקרא בליבו.

איברא דמ"מ לא שמענו בדבריו להדיא אם ס"ל נמי דע"י הרהור יצא יד"ח, ונפק"מ באם אח"כ נתבטל אנוסו האם צריך לחזור ולקרות כדינו.

## דעת הגר"א ושאר אחרונים

## דהאנום יוצא יד"ח בהרהור

(ב) ויעוין בביאור הגר"א (ס"ב ד') שכתב ואף לכתחלה כו', דאמרינן במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי, ור"ל כמו הגיון לבי

1 בא"ח שלפנינו אינו נמצא, ולא נודע מקומו איה, ועל איזה ירושלמי קאי, ועיין להלן דברי הפמ"ג בזה.

ויעויין שם בדברי הפמ"ג דס"ל נמי כהגר"א (א"א ב') וז"ל ומסקנת המג"א משמע דיוצא באונס, וכן כתב בסי' קפ"ה אות א' וכל שכן הוא מק"ש עכ"ל, (דברים אלו יבוארו להלן).

וכ"כ שם (משב"ז א') וז"ל והנה יראה דעת המחבר בלא אונס אפי' דיעבד לא יצא בהרהור, ממשנה דף ט"ו ע"א לא השמיע יצא הא הרהור לא, הא אונס יצא מבע"ק דף כ' ע"ב כרבינא שם וכירושלמי הביאו הבית יוסף כאן וכו', ולפי"ז כשיעבור האונס אין צריך לחזור ולקרות ולהתפלל, דמן התורה הרהור כדבור וחז"ל החמירו בלא אונס לא יצא, ובאונס העמידו על ד"ח.

הרי מבואר דס"ל להפמ"ג בדעת המחבר והרמ"א דבאונס יוצא יד"ח בהרהור, והיינו דכתב דבלא אונס אינו יוצא יד"ח וראיה מהא דקתני במתני' דהקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא, משמע דאילו לא הוציא בשפתיו כלל לא יצא יד"ח, ומ"מ האנוס יוצא יד"ח משום דסמכין ארבינא דס"ל דיוצא בהרהור.

וה"נ מבואר שם בהגהות רע"א דאף כשעבר האונס א"צ לחזור ולקרא ק"ש, וכ"ה במחצית השקל עיי"ש.

ולדבריהם יש לפרש דהרמ"א מוסיף על דברי המחבר דלאו דוקא אם עבר וקרא יצא (וכדמשמע מלשון השו"ע שכתב אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא) דמשמע דיעבד אין לכתחילה לא, אלא אף לכתחילה יכול להרהר בלבו ויוצא בזה יד"ח, וכמבואר לעיל.

(אלא דמקור דברי הרמ"א הוא בדברי הדרכי משה המביא את דברי רבינו יונה, ושם מבואר לכאורה דאין יוצא יד"ח בהרהור, וכאמור לעיל, וצ"ע).

### ביאור דברי הפמ"ג

ג) והנה מש"כ הפמ"ג בדעת המג"א (סי' ס"ב א"א ב') וז"ל ומסקנת המג"א משמע דיוצא באונס, וכן כתב בסי' קפ"ה אות א'

בהגיגי כו' וז"ש בינה כו' תר"י, ובילקוט תהלים סי' תרכ"ז רגזו ואל תחטאו כו' אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי להתפלל בבה"כ שבעירך, ואם אין אתה יכול לילך התפלל על מטתך, ואם אין אתה יכול הרהר בלבך שנא' אמרו בלבבכם על משכבכם כו' עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו שמביא את ב' המדרשים לאורוויי להלכה ולמעשה שאף לכתחילה יכול להרהר בלבו ולצאת בו יד"ח, וכמדוקדק זה ממש"כ הגר"א כמו 'הגיון לבי בהגיגי' דמשמע דגבי אונס הרהור חשיב כדיבור.

והנה המחבר כתב (סימן צ"ד ס"ו) חולה מתפלל אפילו שוכב על צדו והוא שיכול לכוין דעתו, וכתב עלה הרמ"א וז"ל ואם אי אפשר לו להתפלל מ"מ יהרהר בלבו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם, ולפי דברי הגר"א הנ"ל מבואר דס"ל אף גבי תפילה דלכתחילה יהרהר בכדי לצאת בזה יד"ח.

עוד זאת מתבאר בדברי הגר"א דמש"כ רבינו יונה דחולה יהרהר בלבו קאי נמי אלכתחילה.

אלא דהא צ"ע דמלשון רבינו יונה שכתב 'ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה' יש לו להרהר בלבו, וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, מבואר דאינו יוצא בזה יד"ח, ורק יקבל שכר על האמירה, וכש"כ בתחילת דבריו 'ודאי בהרהור לא יצא' דהא קי"ל (ד' כ ב) דהרהור לאו כדבור דמי, וכן משמע בדברי הביאה"ל (סי' ס"ב ד"ה ואף לכתחילה) דנקט בפשיטות דמדברי רבינו יונה משמע דמדינא אינו יוצא בתפילה בהרהור, וכן משמע מדברי המג"א (סי' ס"ב סק"ב) עיי"ש.

ואפשר דמפרש דבריו קאי בסתמא ללא אונס, דאע"פ שבלא אונס אינו יוצא בהרהור יד"ח, מ"מ האנוס שאני, דכשיהרהר בלבו יוצא בזה יד"ח ויקבל שכר על ההרהור שנחשב לו כאמירה, וצ"ע.

כדקתני במתני' (ברכות כ' ע"ב), ה"נ בשאר אונס חייב להרהר ברכת המזון ויוצא בו יד"ח.

ועפ"ז יבואר דברי הפמ"ג הנ"ל דכתב דדעת המג"א דהאונס יוצא בהרהור, כש"כ בסי' קפ"ה גבי ברכת המזון, וכל שכן הוא מק"ש, וכוונתו דהאי דינא דיוצא ברכת המזון בהרהור ילפינן מכ"ש מק"ש, דבק"ש כתיב שמע וילפינן בכל לשון שאתה שומע, ומינה דצריך דוקא דיבור, דלא שייך בהרהור בכל לשון (כ"כ הפמ"ג קפ"ה א"א א'), ומ"מ חזינן דבאונס יוצא בהרהור, א"כ כ"ש גבי ברכת המזון דלא ילפינן דצריך דוקא דיבור, דבאונס עכ"פ יוצא יד"ח בהרהור.

איברא דעדיין צ"ב מה דלא מזכיר המג"א בדין ברכת המזון ראייה לדבריו מק"ש דפסקינן (סי' ס"ב) דבאונס יוצא יד"ח בהרהור.

ויעויין שם מש"כ במחצית השקל וז"ל והוא הדין דהוי מצי להביא ראייה ממה שכתב הב"י בסימן ס"ב וז"ל אם מחמת אונס או חולי קרא ק"ש בלבו יצא, אלא דהמ"א רצה להביא ראייה על ברכת המזון דקיימינן ביה מברכת המזון גופיה, ועי"ש דמביא את דברי הפר"ח דס"ל גבי ק"ש דאם עבר האונס ויש לו עדיין זמן לקרא ק"ש חייב לקראותה, וממילא ה"ה גבי ברכת המזון דכשעבר האונס ועדיין לא נתעכל המזון חייב לברך בפיו עי"ש.

(לעומתו עיין מש"כ הפמ"ג משב"ז ס"ב א' דמביא את דברי הפר"ח, אולם איהו ס"ל דאף שעבר האונס א"צ לחזור ולקרא שוב).

### הפמ"ג מבאר טעם הא דיוצא יד"ח בהרהור

(ד) והנה האי מילתא דבאונס יוצא יד"ח בהרהור צ"ב טעמא, דאי סברין דהרהור לאו כד"ד ואינו יוצא בה יד"ח מאי שנא אונס דיוצא בהרהור, ויעויין מש"כ הפמ"ג

וכל שכן הוא מק"ש, יש לעיין במקור הדברים, דבסי' ס"ב סק"ב על הא דכתב הרמ"א דאף לכתחילה יעשה כן, כתב המג"א וז"ל שלא יהא המקום מטונף לגמרי, כגון בית האמצעי של מרחץ שמותר להרהר ואסור לדבר כמ"ש סי' פ"ד, ובשל"ה דף ס"ו כ' דמ"ש תר"י שיהרהר בלבו היינו שיחשוב בלבו שמחויב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך עכ"ל, ואין לשון תלמידי רבינו יונה משמע כן עכ"ד.

מדבריו אלו דייק הפמ"ג דס"ל להמג"א לפרש בדברי הרמ"א דלכתחילה יהרהר ויוצא בו יד"ח, דהשל"ה מפרש בדברי רבינו יונה דמש"כ דיהרהר בלבו לא קאי על הברכה אלא על עצם זה שאינו יכול לברך, ומפרש כן בכדי ליישב קושית הב"י הא דבמקום מטונף אסור להרהר, ועפ"ז נמצא מבואר דס"ל להשל"ה דבהאי הרהור אינו יוצא יד"ח, ועלה מקשה המג"א דמלשון תר"י משמע דמהרהר את עצם הברכה, ומינה ס"ל להפמ"ג דמסקנת המג"א משמע דיוצא באונס, דהרי אף להשל"ה אילולי האי קושיא דהרהור במקום המטונף הוי נמי ס"ל דמהרהר את עצם הברכה ויוצא בו יד"ח, ומשכך המג"א דפליג בזה על השל"ה ס"ל דבאונס יוצא יד"ח.<sup>2</sup>

עוד כתב הפמ"ג להוכיח דכ"ה דעת המג"א וז"ל וכן כתב בסי' קפ"ה אות א', וכל שכן הוא מק"ש, וכוונתו להא דפסק המחבר (קפ"ה ס"ב) צריך שישמיע לאזניו מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו, וכתב עלה המג"א וז"ל ובלבד שיוציא אבל אם הרהר בלבו לא יצא, ונ"ל דאם מחמת חולי או אונס אחר קרא בלבו יצא כמו בעל קרי עכ"ל, וכוונתו דכמו דחז"ל חייבו לבע"ק דהוא אונס שיברך ברכת המזון בלבו,

2 מיהו לכאורה אין הכרח בדברי המג"א בסי' ס"ב שכוונתו דיוצא יד"ח בהרהור, ועיקר כוונתו לאפקועי מדברי השל"ה שפי' ענין ההרהור שיצטער על שאין יכול לקרות, כמבואר כ"ז להלן בדעת השועה"ר, אמנם אפשר דהפמ"ג למד מהא דכתב המג"א בסי' קפ"ה כמבואר בהמשך, ומסתברא ליה שגם בכאן כוונתו לזה.



## הגרעק"א פליג על טעמא דהפמ"ג

(ה) והנה האי מילי דהאנוס יש לו להרהר בלבו פסק כן הרמ"א אף גבי תפילה (סי' צ"ד ס"ו) וז"ל ואם אי אפשר לו להתפלל מכל מקום יהרהר בלבו, שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם.

נמצא מבואר דבכל מילי פסקינן כן, הן בחיוב דיבור דאורייתא כגון ק"ש וברכת המזון, והן בתפילה ושאר ברכות דהוי רק מד"ס, ועל כולו קאי דברי הפמ"ג דבאנוס פסקינן כרבינא דס"ל דבעלמא הרהור כד"ד ורק מדרבנן איכא חיוב דיבור, ולכך העמידו דבריהם על ד"ת והאנוס יוצא יד"ח בהרהור.

ויעויין מש"כ הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סימן ס"ב ס"ד) גבי האנוס דפסקינן דיקרא ק"ש בהרהור, ומבאר דאף אם עבר האנוס בתוך זמן ק"ש אינו מחויב לחזור ולקרא את שמע.<sup>4</sup>

מבואר דס"ל נמי כדעת הפמ"ג דע"י ההרהור יוצא יד"ח, איברא דליכא למימר דס"ל כטעמיה דהפמ"ג, דבאנוס העמידו דבריהם על ד"ת ויוצא יד"ח בהרהור, דמבואר בדברי הגרעק"א דהא דס"ל לרבינא דהרהור כד"ד מדאורייתא אולם מדרבנן צריך דיבור, היינו דוקא בחיוב דיבור מה"ת, אולם בחיוב דיבור מדרבנן אינו יוצא יד"ח אלא בדיבור בלבד, וכש"כ בשו"ת (ח"ב סי' קנ"א) ליישב הא דלרבינא לא תקנו לבע"ק שיהרהר התפילה בלבו, דהרי בהרהור יוצא יד"ח דהרהור כד"ד, ובע"ק לא נאסר בהרהור כדאמרינן בגמ' כדאשכחן בסיני, וז"ל ולזה נ"ל דאף דרבינא ס"ל דהרהור כד"ד היינו מדאורייתא יוצא בזה ידי בהמ"ז וק"ש, אבל מ"מ מצד תקנת חז"ל צריך להוציא בשפתיו ואינו יוצא בהרהור, ומש"ה בק"ש ובהמ"ז מהרהר כדי

(פתיחה כוללת חלק ג' ד') דמדברי השו"ע אין הכרע אי הרהור כד"ד או לאו כד"ד, וי"ל דיעבד יוצא בהרהור ולכתחילה צריך לדבר, כמו שיתבאר בפנים כ"א במקומו עכ"ל.

ועיין עוד מש"כ (סי' ס"ב משב"ז), ומבואר דקאי אליבא דרבינא דהא דס"ל דהרהור כד"ד היינו מה"ת ורק מדרבנן צריך דיבור, ובאנוס העמידו דבריהם על דברי תורה, ולכך קאמר דאף כשעבר האנוס א"צ לחזור ולברך בפיו, ודלא כהפמ"ג. וכדברים אלו כתב ג"כ בסי' ק"א א"א סק"ב עיי"ש.

ויעויין מש"כ הפמ"ג בספרו ראש יוסף (ברכות כ' ע"ב) ד"ה משנה בע"ק מהרהר בלבו וכו', בא"ד וז"ל וסבור הייתי דרבינא מפרש כירושלמי הביאו רבינו יונה, בע"ק מהרהר ברכות ואין מברך בפה, אבל ק"ש ד"ת בפה וה"ה ברכת המזון וכו', ועומד בתפילה יקצר או מאריך בדיבור, וגמ' כאן לר' חסדא הוא.

ולענין הלכה הש"ע בס"ב פסק ע"י אנוס יצא, הא לא"ה לא יצא, ועיין ר"ו וקפ"ה, ועיין מה שכתבתי לעיל ט"ו א' פלוגתא דלא השמיע לאזניו וכו'.

והתם כתב לבאר דלרבינא מה"ת הרהור כד"ד, ומדרבנן צריך דיבור, ובע"ק או באנוס יוצא יד"ח בהרהור, והמחבר פסק כרבינא דאזיל כהירושלמי עיי"ש.<sup>3</sup>

הרי מבואר מדבריו דמש"כ הב"י בשם האו"ח דלהירושלמי האנוס שקרא ק"ש בלבו יצא, המכוון לדעת הירושלמי דמפרש דפלוגתא דמתני' קאי אברכות ולא אק"ש ורבינא אזיל כוותיה, ועכ"פ שיטת הפמ"ג מבוארת דדיעבד פסקינן כרבינא דס"ל דהרהור כד"ד.

3 בספר שנות אליהו להגר"א מפרש מתני' כהירושלמי דמהרהר קאי אברכות ק"ש, ואילו ק"ש עצמה דהוי מדאורייתא מברך בפיו, ומחלוקת רבינא ור"ח אי הרהור כד"ד או לאו כד"ד דמדייקי לה ממתני' היינו מברכות ק"ש, ודלא כהפמ"ג דמפרש דרך רבינא קאי כהירושלמי, ועיין מש"כ בזה הפני יהושע במתני'.

4 דרך אגב, יש לציין, טעות דפוס, שנרפס שם בדברי הגרעק"א, שכתוב שם ודוחק לומר דנ"מ לר' דברים, וצ"ל לדברי האומרים, עיי"ש.

להרהר כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ד, אלא ע"כ דלא יצא בהרהור דבעי' שיחתוך בשפתיו, כי הקול מעורר למעלה כידוע, והא דכ' בסי' צ"ד דחולה יהרהר בלבו היינו לרווחא דמלתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה' וכ"מ בפוסקים דהא בגמ' דף ט"ו ע"ב אמרי' אם בריך ברכת המזון בלבו יצא וה"ה לשאר ברכות, וכ' הרא"ש (פרק מי שמתו) דמיירי שמוציא בשפתיו הרהור לאו כד"ד, וכן פסק סי' קפ"ה, א"כ ס"ל דכללא כייל בכל מילי, דאל"כ יש לחלק בשלמא ק"ש כתיב ביה ושננתם, משא"כ ברכת המזון דכתיב וברכת וכשמהרהר נמי מברך להקב"ה כי הוא יודע מחשבות, אלא ע"כ אין לחלק, וכן משמע בגמ', וצ"ע, עכ"ל.

הרי מפורש בדעת המג"א דמה דפסקינן דהאנוס יהרהר בלבו היינו רק לרווחא דמילתא אבל אינו יוצא בזה יד"ח, וקאי על כל החיובים, כדמשמע מהמשך דבריו דמדמה ברכת המזון לק"ש, ומינה דאף בברכת המזון ובק"ש ובשאר ברכות לא הוי הרהור אלא לרווחא דמילתא, ולא לצאת בו יד"ח, וצ"ע.

### דברי המשנה ברורה גבי תפילה צ"ע

ז) והנה יעויין במ"ב שכתב (ס"ב סק"ז) גבי ק"ש וז"ל האי יצא לא לגמרי קאמר, דהא קי"ל הרהור לאו כד"ד, אלא ר"ל דעכ"פ בשעה שאינו יכול לדבר יהרהר ק"ש בלבו, והקב"ה יקבע לו שכר עבור זה, אבל בעצם אינו יוצא בזה, ע"כ כשיסתלק האנוס אם עדיין לא עבר זמן ק"ש מחוייב לחזור ולקרוא, וה"נ כתב גבי ברכת המזון (קפ"ה סק"ב) עיי"ש.

ועיין עוד מש"כ (סי' ס"ב) בביאור הלכה ד"ה יצא שהאריך לבאר דפסקינן דהרהור לאו כד"ד, ולכך בברכת המזון דאורייתא אף שהרהר בודאי יחזור ויברך, ואפילו בשארי ברכות הסומך על כל הראשונים דלעיל בודאי לא הפסיד.

מבואר דס"ל דבכל אופן אינו יוצא יד"ח בהרהור.

שיצא עכ"פ ידי חיוב דאורייתא, אבל בתפלה דעיקרו מדרבנן, וכיון דמצד תקנת חז"ל המצוה רק להוציא בשפתיו, הרהור כמאן דליתא, דהא מ"מ אינו יוצא בזה חיובו מדרבנן, ומרווחא בזה מה דהקשה בטורי אבן במגילה דלרבינא קשה מתני' הכל כשרים לקריאת המגילה חוץ חש"ו, הא כיון דשומע ממילא יוצא מדין הרהור, וכן בההיא דסוכה מי שהי' אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן וכו', ולדברינו נחא, דמכל מקום מדרבנן אינו יוצא בהרהור עכ"ל.

הרי מבואר דבמילתא דרבנן אין מועיל כלל הרהור, מאחר דתחילת התקנה הוא דוקא בדיבור.

ועפ"ז נמצא דהא דפסקינן גבי תפילה דהוי מדרבנן, דזקן שהוא אנוס יהרהר בלבו ויוצא בו יד"ח, לאו משום דאזלינן אליבא דרבינא דבעלמא הרהור כד"ד ובאנוס העמידו דבריהם על ד"ת, וכש"כ הפמ"ג, דהא במילי דרבנן לא שייך לצאת יד"ח בהרהור, ובהכרח דהגרעק"א ס"ל דטעמא אחרינא איכא בהאי מילי, וצ"ב.

(מה גם דהתם בתשובה כתב הגרעק"א לפרש דברי התוס' דאתי לאפקועי ממש"כ הירושלמי, והי"נ פשיטא ליה מילתא התם דלא פסקינן כרבינא וכל סוגיות הגמ' בברכות אזיל אליבא דר"ח, עיי"ש).

### צ"ע על הפמ"ג מדברי המג"א

ו) והנה עצם הענין דכתב הפמ"ג דדעת המג"א דהאנוס יוצא יד"ח בהרהור צ"ע, דלכאורה מפורש מדברי המג"א דאף האנוס אינו יוצא יד"ח בהרהור, דכתב גבי תפילה (סי' ק"א סק"ב) וז"ל ולא יתפלל בלבו, צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא, דלכאורה משמע דיצא, אף על גב דקי"ל דהרהור לאו כד"ד כמ"ש סי' ס"ב וסי' קפ"ה, שאני תפלה דגמרי' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שבלב זו תפלה, א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות, אלא דבגמרא משמע דלא יצא, דאל"כ ה"ל לתקן שבעל קרי יהרהר בלבו התפלה, דהא רשאי

כמו שהצריכו חכמים לבע"ק קודם שביטלו תקנת עזרא אם אין לו מים לטבול שיהרהר בלבו ברכת המזון, הואיל והיא מן התורה.

אבל מי שהוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מד"ס א"צ להרהר בלבו מן הדין, כמו שלא הצריכו לבע"ק להרהר בד"ת שהיה מותר להרהר כל היום בד"ת, כיון שאינו יוצא יד"ח הברכות בהרהור, אלא שאעפ"כ יש לו להרהר הברכה שנתחייב בה כי ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה וכמ"ש אמרו בלבבכם וכו'.

(וכן יעשה החולה אפי' בברכה שלא נתחייב בה אלא שמביא עצמו לידי חיוב כגון ברכת הנהנין, אבל הבריא שהוא אנוס ואינו יכול לבטא בשפתים אם מפני המקום שאינו נקי בענין שאסור לדבר ומותר להרהר כמ"ש בס"י ס"ב או מפני אונס אחר לא ינה מעולם הזה בלא ברכה אף על פי שמהרהר אותו בלבו כיון שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור בדיעבד).

ויש אומרים שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם ידי חובתו בהרהור בדיעבד, ואינן דומות לקריאת שמע שנאמר בה ודברת בס, והרהור אינו כדיבור, אבל בברכת המזון לא נאמר ודברת אלא וברכת, והמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה, והעיקר כסברא הראשונה, ומכל מקום בשאר ברכות שהן מדברי סופרים יש

אלא דיש לעיין, דגבי תפילה (סי' צ"ד ס"ו) דכתב הרמ"א דחולה שא"א לו להתפלל מ"מ יהרהר בלבו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם, כתב המ"ב (ס"ק כ"א) וז"ל יהרהר בלבו ואפשר דיוצא בזה בדיעבד וא"צ לחזור ולהתפלל אפילו אם הבריא בזמן תפלה מאחר שאנוס הוא עתה, ועיין פר"ח ופמ"ג, ועיין לעיל בסימן ס"ב ס"ד במ"ב ובה"ל שם עכ"ל.

מבואר דס"ל דיוצא יד"ח בתפילה, ואף אמנם דמציין את דברי הפר"ח דכשעבר האונס צריך לחזור ולהתפלל, ואת דברי הפמ"ג דלא ברירא מילתא אי הרהור כד"ד אי לא, ואף מציין את דבריו בס"י ס"ב דנקט שם בפשיטות דאינו יוצא יד"ח כלל, ופליג התם על דברי הפמ"ג, מ"מ חזינן דדעתו דיוצא יד"ח, וצ"ע מ"ש תפילה מק"ש (ואף ברכות מד"ס, המוזכרים שם סי' ס"ב בדבריו בביאור הלכה), וצ"ע.<sup>5</sup>

### חילוק בין דאורייתא לדרבנן

ח) כתב השועה"ר (סימן קפ"ה ס"ג) וז"ל לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא, והוא שהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כ"כ עד שלא השמיע לאזנו אלא בירך בלבו, אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא, שהרהור אינו כדבור.

ומ"מ אם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו צריך להרהר בלבו,

5 אמנם מצאנו בדברי הרמב"ם (תפלה פ"ה ה"א וט', ברכות פ"א ה"ז) דס"ל דיוצא יד"ח תפלה וברכות בהרהור לבד, ומ"מ איכא חילוק בין תפילה לברכות, דגבי תפילה כתב (ה"א) שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן וכו' והשווית הקול וכו', ובהמשך (ה"ט) כתב השו"ת הקול כיצד לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ועלה קאי מש"כ בהלכה א' דצריך להזהר בהן ולעשותן, אולם אם עבר ולא עשאן אין מעכבין, ומשמע דאף לכתחילה יוצא יד"ח, ואילו גבי ברכות כתב כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר ואם לא השמיע לאזנו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, ומהא דכתב 'יצא' משמע דרך בדיעבד יוצא יד"ח.

ומינה חזינן דלענין הרהור בלבו, תפילה קייל מברכות, אמנם המ"ב לא פסק כהרמב"ם דיוצא יד"ח בהרהור, וצ"ע.

וה"נ אין לומר דגבי תפילה מצרף את מש"כ המג"א (סי' ק"א) דאיכא צד לומר דלכו"ע תפילה בלב מהני, דהביאור הלכה עצמו (סי' ק"א ד"ה בלבו) כתב דהמג"א מצד דאף בדיעבד אם התפלל בלבו לא יצא, וכ"כ בספר נפש החיים (פ"ה) עיי"ש, הרי דלאו משום ספיקא דהמג"א פסק דהאנוס יצא יד"ח.

לסמוך על זה בשעת הדחק ולצורך גדול עכ"ל.

הנה בפשטות מבואר גבי אונס שאינו יכול לדבר בפיו, לדלעה ראשונה (שנוקט להלכה לכתחילה) איכא חילוק בין מצוה מה"ת דמחויב להרהר מן הדין, לבין מצוה מדרבנן דליכא חיוב להרהר מן הדין, אלא דמ"מ טוב להרהר, והיינו דקאמר דכמו שהצריכו לבע"ק להרהר ברכת המזון בלבד הואיל והיא מן התורה, והיינו דמצות ברכת המזון חיובה מה"ת.

### הקושיות והדיוקים בדברי השועה"ר

ט) אלא דיעויין מה שהקשה עלה בספר קצות השולחן (סימן מ"ד ה') וז"ל דגבי ק"ש כתב הרב (סימן ס"ב) דמ"מ יהרהר כי ה' יראה ללבב, ומבואר דאינו צריך להרהר מן הדין אלא רק משום כי ה' יראה ללבב, וכמו במילי דרבנן, ואמאי, והא הוי מצוה דאורייתא, והול"ל דצריך להרהר מן הדין כמו בע"ק.<sup>6</sup>

והנה גבי ברכת המזון שהוא מה"ת דצריך להרהר מן הדין, יש לעיין אי יוצא בהרהורו יד"ח או לא, ונפק"מ כשעבר האונס ועדיין הוא בשיעור עיכול אם צריך לחזור ולברך בפיו, דלכאורה הא דכתב דאיכא חיוב מן הדין להרהר 'הואיל והיא מן התורה' היינו דאף דע"י ההרהור אינו יוצא יד"ח מ"מ מאחר דהוי מצוה מה"ת איכא עכ"פ חיוב להרהר (ועלה קשה מק"ש דהול"ל דצריך להרהר אף שאינו יוצא יד"ח וכאמור לעיל), ולחילופין י"ל דיוצא יד"ח דהנה גבי ברכות מד"ס כתב טעמא דא"צ להרהר בלבד מן הדין 'כיון שאינו יוצא יד"ח הברכות בהרהור' ומבואר דהא הוי טעמא דמילתא, דמאחר דאינו יוצא יד"ח בהרהורו אינו צריך להרהר, ומינה יש להוכיח לכאורה דבברכת המזון מה"ת דאיכא עליה חיובא להרהר אכן יוצא בזה יד"ח, וממילא נמצא דאף שעבר האונס אינו צריך לחזור ולברך בפיו.

כמו"כ יש לדייק מהא דכתב גבי ברכות מד"ס דטעמא דא"צ להרהר 'כיון שאינו יוצא יד"ח הברכות בהרהור' ומינה דמש"כ גבי ברכות מה"ת דצריך להרהר מן הדין 'הואיל והיא מן התורה' קאי על ההרהור, והיינו דההרהור עצמו חיוב מה"ת, ולא על עצם המצוה דחיובה מה"ת אף דעיקר החיוב לא הוי אלא דיבור בלבד, דאל"כ הול"ל גבי ברכות מד"ס דאינו צריך להרהר הואיל והיא מדרבנן, דהוי דבר והיפוכו, דברכה שעיקרה מה"ת חייב להרהר ואילו שאר ברכות אינו צריך להרהר הואיל והיא מדברי סופרים, ומהא דכתב טעמא 'כיון שאינו יוצא יד"ח הברכות בהרהור' מוכח דטעם החיוב בברכה מה"ת היינו דההרהור עצמו היא מה"ת.

והנה מש"כ שלא הצריכו לבע"ק להרהר בד"ת שהיה מותר להרהר כל היום בדברי תורה, יש לבאר עפ"מ דפסק השועה"ר (הלכות ת"ת פ"ב ה"ב) דבהרהור ד"ת אינו יוצא יד"ח ת"ת (מצות ולמדתם אותם), ומבואר שפיר דלכך לא הצריכו לבע"ק להרהר בד"ת, מאחר דאינו יוצא בזה יד"ח, ומינה חזינן לכאורה דכל היכי דאמרין דאיכא עליה חיובא להרהר הוא רק מחמת דבעצם ההרהור יוצא יד"ח.

אלא דעכ"פ הא צ"ב היאך יוצא בהרהור יד"ח ברכת המזון, והא פסקינן דהרהור לאו כד"ד, וכש"כ בריש הסעיף דאם לא הוציא בשפתיו כלל אלא אהרר בלבד לא יצא.

עוד צ"ע מש"כ להוכיח דברכות מד"ס אינו מהרהר מהא דלא חייבו לבע"ק להרהר ד"ת כל היום, דלכאורה אמאי מוכיח מד"ת דהוי מ"ע מה"ת, והול"ל להוכיח בפשיטות ממה דקתני במתני' (ברכות כ' ע"ב) דבע"ק אינו מהרהר ברכות ק"ש, והתם בגמ' אמרין טעמא משום דהוי רק מדרבנן, ודמיא ממש לאהדדי, דתרויהו הוו ברכות מד"ס.

ומינה חזינן דחיוב ההרהור באונס לא תליא רק אי הוי מצוה מה"ת או לא, דלעולם

6 וכן הקשה בספר תהלה לדוד (סי' ס"ב א') עיי"ש.

(כדחזינן דבהרהור יוצא יד"ח רק בדיעבד, והיינו משום תקנה דרבנן דצריך דוקא דיבור), ובשאר הברכות מד"ס לא תקנו חז"ל דיבור אלא לענין לכתחילה בלבד, ורק בק"ש דכתיב ביה ודברת במ צריך דיבור דוקא, דחייב הדיבור הוי מה"ת ובלא"ה אינו יוצא יד"ח.

והנראה דהשועה"ר נמי ס"ל בעצם הסברא דהמברך בלבו שם ברכה עליה, ואף אמנם דפסק דהעיקר כסברא הראשונה, מ"מ בעצם הענין מודה נמי לדעה ראשונה, אלא דס"ל דמ"מ בנוסף לכך איכא נמי חיוב דבור מה"ת.

ויש לבאר דלאו דהווי הדיבור והלב שני סוגי חיובים נפרדים, אלא דאף חיוב דיבור שבו הוי נמי משום שבח וברכה, דעצם הדיבור הוי שבח גדול יותר ממה שמשבח בלבו, אולם מ"מ אף בלב לבד הוי נמי שבח וברכה, ונמצא דהרהור ברכה בלב הוי מה"ת ומקיים בזה חיוב ברכה.

ועפ"י יבואר שפיר דהאנוס חייב מה"ת להרהר בלבו ברכת המזון, מאחר דעיקר יסוד חיוב הברכה הוי שבח וברכה, והמברך בלב נמי שם ברכה עליו, ומשכך אף אם אינו יכול לשבח בדיבור שהוא שבח גדול, כל שיכול לשבח בלבו איכא עליה עדיין חיוב ברכה, ולא נפטר מחיובו, ולכך חייב מן הדין להרהר בלבו הברכה.

והיינו דמוכח דין זה מהא דבע"ק, וכלשונו שם כמו שהצריכו חכמים לבע"ק קודם שביטלו תקנת עזרא אם אין לו מים לטבול שיהרהר בלבו ברכת המזון 'הואיל והיא מן התורה' כשהמכוון בו שההרהור עצמו הוא מה"ת, ומקיים מ"ע דברכה ושבח על המזון בעת הרהורו הברכה.

### עיקר חיוב ק"ש ושאר ברכות מד"ס אינו אלא דיבור

י"א) ומבואר שפיר הא דכתב השועה"ר גבי ק"ש דיהרהר רק משום וה' יראה ללבו, וליכא בו חיוב מן הדין, אף דהוי מ"ע

איכא נמי מצוה מה"ת דאינו מהרהר (כגון הרהור ד"ת), מאחר דאינו יוצא בה יד"ח בהרהור, כמבואר.

ונמצא עפ"י דמש"כ דצריך להרהר מן הדין 'הואיל והיא מן התורה' בהכרח כוונתו דעצם ההרהור חיובו מה"ת, וכמדויק לעיל.

אלא דעדיין צ"ב מאי מועיל בהרהורו, והיאך נימא דעצם ההרהור הוי חיוב מה"ת, והא פסקינן דהרהור לאו כד"ד.

### ברכת המזון שאני דבלב בלבד הוי עליה שם ברכה, ואף חיוב דיבור שבו הוי מדין שבח וברכה

י) והנראה לבאר דהשועה"ר פליג בזה על הפמ"ג המובא לעיל, וס"ל דכל מילי אמרינן דהרהור לאו כד"ד, ואף באונס לא אמרינן דיוצא בהרהור, ופשיטא ליה מילתא דהלכתא כר"ח דס"ל דהרהור לאו כד"ד, ויסוד הדברים הוא מדברי המג"א המפורשים (סי' ק"א) דחיוב הרהור באונס אינו לצאת בו יד"ח אלא לרווחא דמילתא, והיינו דהקב"ה יתן לו שכר על ההרהור, ומשו"ה פסק השועה"ר גבי תפילה וגבי ק"ש וגבי שאר ברכות מד"ס דליכא שום חיוב הרהור מן הדין, ורק משום וה' יראה ללבו לתת לו שכר המחשבה, דאכן אינו יוצא בו כלל יד"ח.

ושאני ברכת המזון דאיכא ביה חיוב להרהר מן הדין, מאחר דבעצם ההרהור מקיים מצות הברכה.

ויבואר עפ"י מש"כ בהמשך ההלכה שמביא את דעת הרמב"ם וז"ל ויש אומרים שכל הברכות אפי' ברכת המזון יוצא אדם ידי חובתו בהרהור בדיעבד, ואינן דומות לקריאת שמע שנאמר בה 'ודברת' במ והרהור אינו כדיבור' אבל בברכת המזון לא נאמר ודברת אלא 'וברכת' והמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה, ומבואר דס"ל להרמב"ם דמה"ת בברכת המזון ליכא אלא חיוב הרהור, דהמברך בלבו ג"כ שם ברכה עליה, ורק מדרבנן איכא חיוב דיבור

יד"ח הברכות בהרהור, דהרי ד"ת דהוי מצוה מה"ת ועכ"ז מאחר דע"י ההרהור אינו מקיים מצות ת"ת (כמו שפסק בהלכות ת"ת) ליכא עליה חיוב מן הדין להרהר, והויא ראיא אלימתא מהרהור ברכות ק"ש, דאכן הא הוי עיקר כוונתו לאורויי דחיוב הרהור מן הדין לא תליא כלל אם עצם המצוה הוי מה"ת או מדרבנן, אלא רק בעצם חיוב ההרהור, ואי עצם ההרהור לא הוי מצוה אזי אף דהמצוה עצמה הוי מצוה מה"ת, ליכא ביה חיוב הרהור.

### דין כוונה בברכת המזון אתיא משום גדר ברכה ושבח

י"ג) והנה יסוד זה דברכת המזון הוי גדר דיבור אחר של ברכה ושבח, ולא דמיא לשאר חיובי דיבור, יש להוכיח מהא דכתב השועה"ר (סעיף א' ריש סימן זה) וז"ל ברכת המזון נאמרת בכל לשון שנאמר וברכת את ה' וגומר בכל לשון שאתה מברך, כי לא חייבך הכתוב אלא שתברך את ה' אלהיך, ובכל לשון שאתה מכיר שאתה מברך ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך תוכל לברך, אבל אם אינו מכיר הלשון אינו יוצא ידי חובתו ואפילו בלשון הקודש, שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו (עי' בסי' תל"ד במ"א סק"ו והיינו משום דביטול סגי בלב כמ"ש בח"י ס"ק י"א משא"כ בהמ"ז צריך שיוציא בשפתיו כדלקמן), ואף על פי שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו, וכ"ש אם לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות אף על פי שמבין לשון הקודש, ולכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש, וכן אינם יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש בזימון, אלא יברכו לעצמן בלשון שמבינים.

ויש אומרים שבלשון הקודש יוצא אדם ידי חובתו אף על פי שאינו מבין הלשון, משא"כ בשאר לשונות, ולכן הנשים ועמי

מה"ת, מאחר דבהרהור אינו מקיים מצות ק"ש, דכתיב ביה 'ודברת בס' והיינו דעיקר החיוב הוא עצם הדיבור, ואף פסוק ראשון דאיכא ביה חיוב כוונה אין ענינו שיש דין חיוב על עצם הכוונה, אלא דעיקר החיוב הוא הדיבור, ומ"מ יש דין מסוים בהדיבור דצריך שתהא נאמרת בכוונה, לעומת זאת בברכת המזון החיוב הוא השבח, וחיוב זה מתקיים בעיקרה אף בהרהור, אלא שנצרך דיבור דזה הוי שבח גדול יותר כמשנ"ב.

וה"נ שאר ברכות מד"ס כל עיקר החיוב אינו אלא חיוב דיבור, ולכך אין מועיל כלום בהרהור לצאת בזה יד"ח, ומשו"ה אינו חייב להרהר מן הדין אלא משום וה' יראה ללבב.

### ישוב קושית הקצוה"ש

י"ב) ומיושב בזה קושית הקצוה"ש המובא לעיל דמ"ש ק"ש דהוי מצוה מה"ת ועכ"ז כתב הרב דאינו חייב להרהר מן הדין, דאכן חיוב ההרהור לא תליא באם המצוה הוי מה"ת או מד"ס, אלא רק בעצם ההרהור אם מקיים בזה מצוה או לא, ומאחר דבהרהור ברכת המזון מקיים מצוה וכמבואר, לכך איכא עליה חיוב מן הדין להרהר ולצאת בזה יד"ח, משא"כ ק"ש דאף דהוי מצוה מה"ת מ"מ בעצם ההרהור אינו מקיים שום מצוה לכך אינו מהרהר אלא משום וה' יראה ללבב.

והיינו דכתב שהאנוס יהרהר בלבו ברכת המזון 'הואיל והיא מן התורה' כשכוונתו דחיוב ההרהור הוא מה"ת שמקיים בזה מצוה וכמבואר, ולעולם אין כוונתו דדוקא משום דהחיוב הוא מה"ת, דאף אילו היה שייך שההרהור יהא חיובו מדרבנן נמי חייב מן הדין להרהר, אלא דמיייר בברכת המזון דחיובו מה"ת לכך נקט מה"ת.

ולכך נקט בברכות מד"ס הא דלא חייבו בע"ק להרהר בד"ת כל היום ולא נקט הרהור ברכות ק"ש דהוי מדרבנן וכדהוקשה לעיל, לאורויי לך דלא תליא כלל אם המצוה הוא מה"ת או מדרבנן, אלא רק בקיום מצוה ע"י ההרהור, וכדכתב טעמא 'כיון שאינו יוצא



דבאם עדיין לא עבר הזמן חייב לקיים המצוה ולברך הברכה כתיקונן.

### ברכות מד"ס

#### דמיא לשאר חיובי דיבור

ט"ו) ונמצא מבואר מכל הנ"ל דחיוב דיבור דברכת המזון עיקרה משום שבח וברכה, ולעולם אף הרהור הברכה הוא שבח ושם ברכה עליה, אלא דמ"מ ע"י הדיבור הוא שבח מעליא, ולכך האנוס דאינו יכול לדבר חייב להרהר מן הדין ולצאת יד"ח דהוי עליה נמי שם שבח וברכה, משא"כ בברכות מד"ס דעיקר חיוב דיבור שבהם לא הוא אלא כשאר חיובי דיבור, אזי בהרהור גרידא אינו יוצא יד"ח דיבור, ולכך האנוס אינו חייב להרהר מן הדין מאחר דממילא אינו יוצא יד"ח בהרהור, וכמבואר.

אלא דיעויין (סי' קפ"ה סעיף ב') דמביא שם דעת הי"א, וז"ל ויש אומרים שכל הברכות הן כברכת המזון לענין זה שאינו יוצא ידי חובתו כשאינו מבין הלשון, לפי סברא האחרונה בשאר לשונות, ולפי סברא הראשונה אפילו בלשון הקודש, שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה, וכמו שבברכת המזון אין אני קורא בו וברכת את ה' כשאנו מבין תיבות הברכה או שלבבו פונה לדברים אחרים, ה"ה בשאר ברכות לא יצא ידי חובת הברכה, משא"כ בהלל ובמגילה שאין בהם אלא מצות קריאה לעכב כמו בקריאת שמע מפסוק ראשון ואילך, יכול הוא ג"כ לברך על קריאה זו אף שאינו מבין בלשון הקודש, כמו שעם הארץ שיודע לקרות בתורה עולה ומברך עליה בציבור אף על פי שאינו מבין קריאתו, ואפילו בזמן הזה שהעולה הוא אינו קורא בעצמו, אבל כל הברכות לא תקנו אותם כדי לקרותן אלא לברך את ה' כמו שכתוב בברכת המזון וברכת את ה' אלהיך לפיכך אם אינו מבין התיבות שהן עיקר הברכות או שלבבו פונה לדבר אחר בשעת אמירתן לא בירך כלום אפילו בירך בלשון הקדש לפי סברא הראשונה.

הארץ יוצאים ידי חובתם בשמיעה מהמברך בזימון בלשון הקודש, וכן נוהגים, אף על פי שראוי להחמיר כסברא הראשונה.

הרי מבואר בדעה ראשונה כי אם לבכו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות אף על פי שמבין לשון הקודש אינו יוצא יד"ח, והענין יבואר ע"ד שביארנו לעיל דגדר חיוב הברכה דברכת המזון לא הוא כשאר חיובי דיבור אלא הוא שבח וברכה, ולכך כל שאינו משבח ומברך בדיבורים אלו לא הוא עליה שם ברכה ואינו יוצא יד"ח.

ואף דעה שניה דס"ל דבלשון הקודש יוצא יד"ח אף שאינו מבין הלשון, יש לפרש דאינהו נמי מודו דחיוב דיבור שבברכת המזון הוא מדין שבח וברכה, ולא דמיא לשאר חיובי דיבור, אלא דמ"מ ס"ל דלשון הקודש שאנו דהוי לשון מצד העצם (עיין ביאור הלכה סי' ס"ב ד"ה יכול), ומשו"ה אף שאינו מבין הלשון, כל שיודע למי מברך וכוונתו לברך את ה' בתיבות אלו יצא יד"ח, אולם שאר לשונות דלא הוו לשון מצד העצם אלא רק בהסכמת המדינה הרי דכל שאינו מבין הלשון לא הוא בגדר שבח וברכה, משא"כ שאר ברכות (ואף קידוש דהוי מה"ת, כש"כ שם סעיף ב') דהוי כשאר חיובי דיבור ובהעדר כוונה קיים המצוה.

### אף כשעבר האנוס

#### אינו חוזר ומברך ברכת המזון בפיו

יד) ועפ"י המבואר בדעת השועה"ר דהאנוס המברך ברכת המזון בהרהור יוצא יד"ח, נמצא דאף אם עבר האנוס ועדיין הוא בכדי שיעור עיכול, אינו מחוייב לחזור ולברך בפיו, מאחר דבהרהורו כבר יצא יד"ח, ואילו חיוב דיבור שבו אינו חיוב נפרד דנימא דעתה עכ"פ ייצא יד"ח דיבור, דחידא חיובא הוא חיוב השבח והברכה וכמבואר, ומאחר דכבר יצא יד"ח ברכה ושבח ע"י ההרהור, שוב אינו מברך שנית.

ופשיטא מילתא דבשאר ברכות מד"ס, וכן בק"ש, דליכא בהו חיוב הרהור מן הדין,



חיוב לשבח ולברך ע"י דיבורים אלו, ולכן כל שלא כיון ליבו חסר כאן שבח שהוא עיקר 'מטרת' חיוב דיבור שבו, ומשום"ה אין יוצא יד"ח בהעדר כוונה, משא"כ גבי ברכת המזון דכל עצם חיוב הדיבור לא הוי אלא מציאות שבח וברכה, והיינו דאמרינן דלענין דינא מתחילת התקנה קבעו דיהא דינו כמו ברכת המזון, דכל דתקון כעין דאורייתא תיקון, ואף שאין דומות לענין מהות החיוב.

וחזינן זה מהא דכתב השועה"ר לבאר הא דיוצא יד"ח כשכיוון בברכת אבות אף שלא כיון בשאר הברכות, דכיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקדוש ברוך הוא לא הצריכו לחזור ולהתפלל, ואילו גבי ברכת המזון לא אמרינן דכשנתכוין בחלק מהברכה יצא יד"ח, ועפ"י הנ"ל מבואר שפיר, דגבי ברכת המזון דכל גדר חיוב הדיבור שבו הוי משום שבח אזי כל שלא נתכוין בכלול חסר מציאות שבח ולא קיים המצוה, משא"כ גבי שמו"ע דעצם חיוב הדיבור שבו דמיא לשאר חיובי דיבור אזי יוצא יד"ח אף כשלא נתכוין בה, אלא דמ"מ מאחר דמטרת חיוב הדיבור שבו הוי משום שבח, לכך די לן בכוונה במקצת הברכות, שהוא חלק מהשבח, להחשיב קיום מצות השבח ע"י הדיבור.<sup>7</sup>

### חילוק בין ברכת אבות וק"ש לברכת המזון

ט"ז) והנה מתבאר בדברי השועה"ר דק"ש לא דמיא לברכת המזון, דבק"ש כתיב ודברת במ ואיכא ביה חיוב דיבור, ואילו בברכת המזון חיוב דיבור הוא מטעם שבח וברכה, אלא דיעויין מש"כ השועה"ר (סימן ס' סעיף ה') לענין מחלוקת אי מצות

ושם בהמשך כתב לבאר החילוק בין ברכות לשמו"ע, דכל שכיון בברכת אבות יוצא יד"ח אף בלא כוונה, וז"ל ואין דומות לברכות התפלה מברכה שניה ואילך שאין הבנתן מעכבת בדיעבד, לפי שכל ברכת התפלה הן מצוה אחת ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו וי"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו וג' אחרונות כעבד שקיבל מרבו ונפטר ונוטל רשות ולכן אי אפשר לומר זו בלא זו כמו שנתבאר בסי' ס"ט, לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקדוש ברוך הוא לא הצריכו לחזור ולהתפלל, כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה שזהו עיקר מצות התפלה, שהרי אם לא כיון לבו בברכה ראשונה אף על פי שכיון בכל שאר התפלה לא יצא ידי חובתו, אבל בברכות קריאת שמע שכל אחת מצוה בפני עצמה כמו שנתבאר שם אין הבנה וכוונה של זו מועלת כלום לזו.

ולענין הלכה ספק ברכות להקל בדיעבד אבל לכתחילה צריך לזיזהר מאד בכונת הברכה ובפרט בברכת המזון כיון שיש אומרים שאפילו בדיעבד לא יצא עכ"ל.

הרי לכאורה מבואר דאף שאר ברכות מד"ס דמיא לברכת המזון, דעיקרו שבח וברכה ולא חיוב דיבור גרידא, וא"כ לשיטה זו הול"ל אף גבי ברכות מד"ס דהאנוס יהרהר עכ"פ הברכה לצאת בה יד"ח.

והנראה דאף לה"א גדר דיבור שבו לא הוי מדין שבח וברכה כמו ברכת המזון, אלא כשאר חיובי דיבור, (שהרי הרבה ברכות יש שאינם כלל ברכות השבח), אלא דמ"מ איכא

7 ויעויין נמי מש"כ בסי' ק"א ס"א המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכיון בכולם 'לפחות' כיון באבות, ושם בהמשך בדין מי שלא כיון באבות דעכשיו אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, ואי נימא דהעדר כוונה הוי כאילו לא אמר ברכה ראשונה, פשיטא דבכל אופן צריך לחזור ולהתפלל, גם יעויין סי' צ"ח ואם אינו יכול לכיון פירוש המלות עכ"פ צריך שיחשוב בשעת התפלה בדברים המכניעים את הלב וכו', ומשמע דקאי אף אם אינו יכול לכיון באבות, ומ"מ אמרינן דמחוייב להתפלל, ועיין עוד סי' ק"ז ס"ה גבי תפילת נדבה דהרועה להתפלל תפלת נדבה צריך שיהא מכיר א"ע זריז וזהיר ואומד בדעתו שיוכל לכיון בתפלתו מראש עד סוף, וחזינן דהכוונה בתפילה ולצאת בו יד"ח הוי דבר נפרד מעצם מהות התפילה, ולכן בתפלת חובה צריך עכ"פ כוונה בברכת אבות, ובתפלת נדבה צריך כוונה בכלול.

פונה לדברים אחרים' ומובנו דאף שמצד עצם חיוב דיבור שבו יצא יד"ח אף בהעדר כוונה, מ"מ מאחר דהוי סידור שבחו של מקום אינו בדין שיפנה לדברים אחרים, אולם הא פשיטא דאף שטעם תקנת שבחים בג' ברכות ראשונות הוא משום סידור שבח המקום, מ"מ לאו דין שבח עליהו, דהרי אף ברכת מחיה המתים והאל הקדוש הוו סידור שבחים<sup>8</sup>, ומ"מ יוצא יד"ח בהעדר כוונה, והיינו משום דהוא תקנת חז"ל דלכה"פ בתחילת סידור השבחים חייב לכיין וכמבואר לעיל, משא"כ חיוב דיבור דברכת המזון דגדר חיוב הדיבור שבו מלכתחילה לא הוי אלא מצד שבח וברכה, דע"י מציאות דיבור איכא שבחא יתירתא וכמבואר.

ומדויק לשונו גבי ברכת המזון שכתב (סי' קפ"ה ס"א) שאין אני קורא בו וברכת את ה"א כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו עכ"ל, הרי דלא הוי שם ברכה כשאינו יודע ומכוין, ולא דאיכא נמי דין כוונה וכמבואר, ולכך לא כללה הרב בסי' ס' בחדא מחתא עם ק"ש וברכת אבות, דתרי מילי נינהו, ומ"מ הכי בסי' קפ"ה ציין הרב עצמו לעיין בסי' ס' ס"ה, דמ"מ לענין מציאות הדין דאינו יוצא בהעדר כוונה, דינס שווה ודוק.

### האנוס שלא אבל כרי שביעה

י"ז) והנה יש לעיין, באנוס שלא אכל כדי שביעה דמחוייב לברך ברכת המזון רק מדרבנן, אם איכא עליה חיוב מן הדין להרהר בלבו, או רק מצד וה' יתן לו שכר המחשבה, דלכאורה מאחר דכל עיקר החיוב לא הוי אלא מדרבנן הרי זה דומה לשאר ברכות מד"ס דהוי רק חיוב דיבור ולא שבח וברכה, וא"כ ליכא חיוב מן הדין להרהר בלבו, וה"נ יהא הדין שלאחר שעבר האנוס צריך לחזור ולברך בפיו, אולם לאידך גיסא י"ל דמאחר דיסוד ברכת המזון הוי מה"ת דהוא שבח וברכה, אזי אף שהגברא אינו

צ"כ או לא, וז"ל ואף להאומרים שאפילו מצות של תורה א"צ כוונה מכל מקום בקריאת שמע צריך כוונת הלב שיבין מה שהוא אומר בפיו, ולא אמרו שאינו צריך כוונה אלא בכוונה לצאת ידי חובה, אבל צריך כוונת הענין, כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל מלכות שמים בהסכמת הלב, ואינו דומה לשאר מצות שהן מצות עשייה וכל שעשה מצותה אף על פי שלא כיון לה הרי קיים מצות עשייתה, אלא שאין זה מן המובחר, וכ"ש אם כיון לצאת אף על פי שהרהר בה באמצע בדברים אחרים יצא לדברי הכל, אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהיה לבבו פונה לדברים אחרים.

ולכאורה מבואר דגדר חיוב דיבור דק"ש הוי קבלת עומ"ש, ומשו"ה בהעדר כוונה (עכ"פ בפסוק ראשון) אינו יוצא יד"ח, ומדמה זה לברכה ראשונה דהוי שבח, וא"כ צ"ב אמאי לא אמרינן ביה דהאנוס חייב להרהר מן הדין, דלכה"פ יקבל עומ"ש בלבו ויצא בזה יד"ח.

והנראה דאף דאיכא בק"ש חיוב נוסף של קבלת עומ"ש שאינה בשאר המצוות, מ"מ גדר חיוב הדיבור שבו הוא כשאר חיובי דיבור שבשאר ברכות, אלא שיש דין בהדיבור דצריך שיהו נאמרים בכוונה, דאז מתקיים בהם קבלת עומ"ש, ובהעדר כוונה הרי ממילא ליכא ביה קבלת עומ"ש, (דהרי קבלת עומ"ש אינו בעצם פירוש המילות דק"ש, אלא דמאחר דה' הוא אחד ויחיד, צריך לקבל עבודתו יחודו ואמונתו), וה"נ גבי כוונה בברכה ראשונה דשמו"ע דקאי ביה, דלענין חיוב דיבור שבה דמיא לשאר י"ח הברכות, אלא דמאחר דברכה ראשונה הוי עיקר וראש לג' ברכות דהוו סידור שבחיו של מקום קודם הבקשה, אזי צריך שיהא בה כוונה, ומדוייק לשונו שכתב בטעמו של דבר 'אינו בדין שיהיה לבבו

8 (עיין סי' קי"ב ושם גם מבואר דמשו"ה אין לשאול בהם צרכי יחיד, ואף ג' אחרונות הוו שבח).

אם לבכו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות אף על פי שמבין לשון הקודש, ומסקנתו שם להלכה לשיטה זו, דהנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש חייבים לברך ברכת המזון בלשון שמבינים ולא בלשון הקודש, וכן אינם יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש בזימון, אלא יברכו לעצמן בלשון שמבינים.

והנה אי נימא דכשלא אכל כדי שביעה ליכא חיוב שבח וברכה אלא חיוב דיבור בלבד, נמצא דבאופן זה יוצא יד"ח אף כשאינו מבין הלשון, דלא שייך למימר בה דאין שם ברכה עליה, וא"כ הול"ל דהא דאמרינן דכשלבכו פונה לדברים אחרים לא יצא יד"ח היינו דוקא כשאכל כדי שביעה ומחוייב לברך מה"ת, אולם כשאכל רק כזית או כביצה דמחוייב רק מדרבנן, בכל אופן יוצא יד"ח.

וה"נ גבי הנשים לא ברירא מילתא דנשים אינן יכולות לברך בלשון הקודש כשאין מבינות, דהרי להלן (ריש סי' קפ"ו) קאמר דאיכא ספיקא אם נשים חייבות בברכת המזון מה"ת או רק מדברי סופרים עיי"ש, וא"כ האי מילתא תליא אי חייבות מה"ת או רק מדרבנן, דאי מה"ת הרי דאיכא עלייהו חיוב שבח וברכה וממילא אינן יכולות לברך אלא בלשון שמבינות, אולם אי חייבות רק מדרבנן הרי דאף כשאין מבינות יוצאות יד"ח, ובפרט בלשון הקודש דהוי עליה שם לשון, וא"כ לא הול"ל דמילתא דפסיקא היא דאינן יכולות לברך בלשון הקודש, דעכ"פ מידי ספק לא יצאו, ולכא"פ הול"ל דהיינו דוקא אם הנשים אכלו כדי שביעה, אולם כשאכלו רק כזית או כביצה בכל אופן יוצאות יד"ח.

ומהא דלא קא"ל בהכרח צ"ל דאף אי איכא עליה חיובא רק מדרבנן הוי בזה גדר שבח וברכה, דכל עיקר תקנתם לא היה אלא

מחויב אלא מדרבנן הוי נמי החיוב בגדר שבח וברכה.

והנראה דאף דכל עיקר החיוב אינו אלא מדרבנן מ"מ חייב להרהר מן הדין, ולא דמיא לשאר חיובי דיבור מדרבנן דגדר החיוב הוא עצם הדיבור וכמבואר לעיל, דברכת המזון שאני, דכל עיקר התקנה דהאוכל כזית או כביצה צריך לברך אינו דין חדש של חיוב דיבור, אלא דהחיוב שיש עליו מה"ת באוכל כדי שביעה יחול עליו להתחייב בו אף כשאינו אוכל אלא כזית או כביצה, ונמצא ממילא דאף בהא הוי עליה דין של שבח וברכה, ומשו"ה איכא ממילא על האנוס חיוב מן הדין להרהר, וה"נ דינא דכשעבר האנוס אינו צריך לחזור ולברך, מאחר דאף בהרהור מקיים חיובו מדרבנן, וכמבואר לעיל דלא תליא אי המצוה הוי מה"ת או רק מדרבנן אלא אם ע"י ההרהור מקיים המצוה.<sup>9</sup>

וקצת ראייה להאי גיסא מהא דקתני במתני' גבי בע"ק (ברכות כ' ע"ב) סתמא 'על המזון מברך לאחריו' ולא קאמרינן דהיינו דוקא אם אכל כדי שביעה, ואי נימא דהוי כשאר חיובי דיבור לא הוי לן לחיובי בהרהור, מאחר דממילא אינו יוצא בזה יד"ח (כמבואר לעיל דאליבא דהשועה"ר ביאור דברי הגמ' ברכת המזון דאורייתא היינו דחיוב ההרהור מה"ת, ויוצא בו יד"ח), ומדלא מחלקינן בהכרח דאף כשהגברא אינו מחויב אלא מדרבנן נמי מחויב להרהר, מאחר דיוצא בזה יד"ח.

### ראייה דחיוב ברכהמ"ז מדרבנן

הוי נמי גדר שבח וברכה

י"ח) ויש להוכיח כן מהא דכתב השועה"ר (ריש סי' קפ"ה, מובא לעיל) דאיכא חבל ראשונים דס"ל שאם אינו מבין הלשון אינו יוצא יד"ח ברכת המזון, וכ"ש

9 דלא כש"כ שם הקצוה"ש דמאחר דאין חיובו אלא מדרבנן אינו חייב להרהר, אמנם מסקנתו שם דמ"מ יש לו להרהר, מאחר דהרב כתב בסוף הסעיף דברכות מדרבנן יש לסמוך בשעת הדחק ולצורך גדול (אף דלא הוי אונס) על שיטת הרמב"ם דיוצא יד"ח כל הברכות בהרהור.

דפסקינן לעיל (סי' ס"ב) דהאונס יוצא יד"ח ק"ש בהרהור ה"נ יוצא יד"ח ברכת המזון (והוא מכל שכן, כש"כ הפמ"ג, מובא לעיל), ובדוקא נקט ראיא מבע"ק ולא קאמר מק"ש, ולא משום דהוי דין כללי המיוחד באונס שצריך להרהר בו מן הדין, אלא משום דברכת המזון שאני דיסוד החיוב הוא שבח וברכה, והא הוי טעמא דחייבו את הבע"ק להרהר בלבו, משום דבהרהור עצמו מקיים המצוה מה"ת, ושניא מק"ש דהבע"ק צריך להרהר משום שיש בו קבלת עומ"ש ושלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל כדאמרינן התם בגמ'.

וממילא מיושב שפיר הא דלא הביא ראיא מק"ש, דהאונס יקרא ק"ש, דאכן בהרהור ק"ש אינו יוצא יד"ח, וכמבואר.

ומדויק לשון השועה"ר שמעתיק את דברי המג"א שכתב ומ"מ אם מחמת חולי או אונס אחר אינו יכול להוציא בשפתיו צריך להרהר בלבו, כמו שהצריכו חכמים לבע"ק קודם שביטלו תקנת עזרא אם אין לו מים לטבול שיהרהר בלבו ברכת המזון, ומסיף על דבריו בטעם הדבר 'הואיל והיא מן התורה' וכוונתו דעצם ההרהור חיובו מה"ת, ואתי לאפקועי מק"ש ומהרהור ד"ת כמבואר לעיל.

והא דכתב המג"א (סי' ס"ב) עמש"כ השל"ה (שער האותיות אות טי"ת טהרה) דמ"ש תר"י שיהרהר בלבו היינו שיחשוב בלבו שמחויב לברך ויצטער על כך על שאינו יכול לברך, דמדברי תר"י לא משמע כן, ליכא מיניה ראיא לעצם הענין אי יוצא יד"ח בהרהורו או לא, אלא דקאמר דמדברי רבינו יונה לא משמע כהשל"ה, אלא המכוון בו שיהרהר את מילות הברכה עיי"ש.

### סיכום השיטות

(כ) המורם מכל הנ"ל דאיכא ג' שיטות בענין חיוב הרהור באונס, א' שיטת הפר"ח

הוספה על הגברא שמחויב בדבר (כגון נשים, לצד שאינן מחויבות אלא מדרבנן), או על האופן בו מתחייבים בברכה (כגון באכילת כזית אף שאינו שבע), אולם בעצם החיוב לא הוסיפו עוד סוג חיוב, אלא רק החיוב של שבח וברכה הקיים כבר, הוסיפוהו לעוד סוגי חיובים, ומבואר שפיר דאף המחויבים בברכת המזון רק מדרבנן אין יוצאים יד"ח אלא כשמבינים הלשון וכשמברכים ככוונה.

וביותר יש להוכיח ענין זה מספיקת הגמ' עצמה, דאמרינן (ברכות כ' ע"ב) נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפק"מ לאפוקי רבים יד"ח, ואי נימא דהמחויב מדרבנן יכול לברך אף כשאין מבין הלשון, ואף כשלבכו פונה לדברים אחרים, א"כ הו"ל לגמ' למימר למאי נפק"מ אם יוצאות יד"ח בלשון שאין מבינות או ללא כוונה, או אם יוצאות בשמיעה בזימון מהמברך בלשון הקודש, ועדיפא האי מנפק"מ דגמ' דלא הוי חילוק לעצם חיוב האשה בעצמה<sup>10</sup>, ובהכרח דאף חיוב מדרבנן הוי ביה גדר שבח וברכה, וכאמור לעיל, וממילא ליכא להאי נפק"מ כלל.

### השועה"ר קאי בדעת המג"א

י"ט) והנראה דהשועה"ר דס"ל דבעלמא אין האונס יוצא יד"ח בהרהור אלא בברכת המזון בלבד אזיל בזה כדעת המג"א, ופליג על הפמ"ג בביאור דברי המג"א, ויסוד הדברים קאי עמש"כ המג"א גבי תפילה (סי' ק"א סק"ב) וז"ל והא דכ' בסי' צ"ד דחולה יהרהר בלבו 'היינו לרווחא דמלתא אבל אינו יוצא ידי תפלה בזה' וכ"מ בפוסקים, ומפורש דאינו יוצא יד"ח, כמבואר לעיל.

ועפי"ז מבואר שפיר הא דכתב המג"א גבי ברכת המזון (סי' קפ"ה) ונ"ל דאם מחמת חולי או אונס אחר קרא בלבו יצא כמו בע"ק, ולא קאמר 'כמו בק"ש', דכמו

10 ועיין עוד מש"כ בדו"ח רע"א ובשו"ת (סי' קמ"ט), דהאי נפק"מ לאפוקי רבים יד"ח קאי דוקא לר"ח דס"ל דהרהור לאו כד"ד, אולם רבינא עצמו דאיבעי ליה האי איבעיא, ליכא נפק"מ זו.

שהוא מחוייב בה, ואילו הט"ז יליף אף לענין ברכת הנהנין שהוא ברכה שלא נתחייב בה, ב' עצם האונס דמיירי בה הט"ז צ"ע, דהרי אף אם לא נטל ידיו ליכא עליה איסורא לברך, וגם הפמ"ג על דברי הט"ז אלו כתב דיכול לשפשף ידיו, כשאין לו מים ליטול ידיו עיי"ש.

### גירסת הגמ' עפ"י השו"ע ד

כ"א) ונראה לבאר דיסוד כל השיטות האלו תלויים בגירסת הגמ' (ברכות כ"א ע"א), דהנה עפ"י המבואר בדעת השו"ע דברכת המזון שאני מק"ש, דאילו ק"ש אין הרהור מה"ת, ואילו בברכת המזון הרהור מה"ת ויוצא בו יד"ח, נראה דגריס בגמ' (שם כ' ע"ב) בביאור דעת ר' חסדא דס"ל דהרהור לאו כד"ד, דקתני התם במתני' בע"ק מהרהר בלבו ק"ש, ומקשינן דאי לאו כד"ד למה מהרהר, ומתרצינן אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ומקשינן ונגרוס בפרקא אחרינא, ומתרצינן אמר רב אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו, ומקשינן והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר, טעמא דאתחיל הא לא אתחיל לא יתחיל, ומתרצינן שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, ומקשינן הרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ומתרצינן אלא קריאת שמע וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן.

ועיין שם ברש"י ובתוס' דאיכא דגרסי לה אלא ק"ש דאית ביה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, ונראה דהשו"ע ד"ר גריס ליה הכי, וביאורו דק"ש צריך להרהר משום דאית ביה מלכות שמים ואיכא ביה טעמא שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ולעולם אינו

והמ"ב דס"ל דאינו יוצא יד"ח בהרהור, ולכן כשיעבור האונס מחוייב לחזור ולברך בפיו, אם לא עבר הזמן<sup>11</sup>, ב' שיטת הפמ"ג דיוצא יד"ח בהרהור, וכ"מ בדברי הגרעק"א דמפרש כן דעת השו"ע (אלא דפליגי בטעם הדבר, כמבואר לעיל), ג' דעת השו"ע דדוקא בברכת המזון יוצא יד"ח בהרהור, ואף כשיעבור האונס אינו צריך לחזור ולברך (אפי' כשלא אכל כדי שביעה), ואילו שאר ברכות מד"ס או ק"ש אינו יוצא יד"ח בהרהור.

והנה דעת הט"ז דהאונס יוצא יד"ח בהרהור אף בברכה דרבנן, וכש"כ על הא דכתב הרמ"א (סי' ס"ב סק"א) דאף לכתחילה יעשה כן ויהרהר ק"ש, כתב עליו וז"ל מזה יש ללמוד במי שצמא בלילה במטתו שא"א לו ליטול ידיו ולברך, יהרהר הברכה בלבו וישתה.

והשו"ע ד"ר מזכירו (קפ"ה ס"ג) וחולק עליו, וז"ל (במוסגר) וכן יעשה החולה אפי' בברכה שלא נתחייב בה אלא שמביא עצמו לידי חיוב כגון ברכת הנהנין, אבל הבריא שהוא אנוס ואינו יכול לבטא בשפתים, מפני המקום שאינו נקי בענין שאסור לדבר ומותר להרהר כמ"ש בסי' ס"ב, 'או מפני אונס אחר', לא יהנה מעולם הזה בלא ברכה אף על פי שמהרהר אותו בלבו כיון שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור בדיעבד.

ובמה שכתב 'או מפני אונס אחר' מציין שם הרב בעצמו לדברי הט"ז סי' ס"ב דס"ל שיהרהר הברכה וישתה, ובא לחלוק עליו ופסק שאינו יוצא יד"ח בדיעבד, ושם בציונו מוסיף להקשות על הט"ז וז"ל דאין הנדון דומה לראיה, ובלא"ה דבריו צ"ע, עי' במ"ש שם, וכוונתו להקשות א' דאין הנדון דומה לראיה, דאף אילו נפרש התם גבי ק"ש דבאונס יוצא יד"ח בהרהור, מ"מ לא ילפינן מיניה לענין ברכת הנהנין, מאחר דהתם בק"ש ובדברי רבינו יונה מיירי בברכה

11 ועיין בביאור הלכה סי' ס"ב ד"ה יצא דס"ל דאף מי שהרהר בלבו ברכת המזון בודאי יחזור ויברך, ואפילו בשארי ברכות הסומך על כל הראשונים דס"ל דהרהור לאו כד"ד בודאי לא הפסיד.

השמיע לאזניו יצא, אבל אם התפלל בלבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא, ואילו גבי ברכת המזון כתב בלשון שמשמע דבדיעבד יצא יד"ח אף בהרהור, דז"ל לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא ומשמע לכאורה דיוצא יד"ח, ועלה מוסיף לבאר דבריו דהיינו דוקא כשהוציא בשפתיו אלא שבירך בלחש כ"כ עד שלא השמיע לאזנו אלא בירך בלבו, אבל אם לא הוציא בשפתיו כלל אלא הרהר בלבו לבד לא יצא, שהרהור אינו כדבור, ואילו בשו"ע שממנו מקור הדין כתב כמו שנכתב בשאר חיובי דיבור, וז"ל צריך שישמע לאזניו מה שמוציא בשפתיו ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, ונקט לשון מבוררת דאינו יוצא יד"ח בהרהור, והרב שינה לשונו ונקט לשון הבריייתא המובא בגמ' (ברכות ט"ו ע"א), וצ"ב.

והנראה עפ"י המבואר לעיל דשאני ברכת המזון משאר המצות, דהאנוס יוצא בה יד"ח בהרהור גרידא, ומשו"ה כתב בלשון הנשמע דאף בהרהור גרידא יוצא יד"ח, דאכן איכא אונס שיוצא יד"ח בהרהור, אלא דמיד בהמשך מבאר דבריו דבעלמא צריך להוציא בשפתיו, דלא נימא דבכל מילי יוצא בהרהור אלא באונס בלבד וכמבואר בדבריו ודו"ק.

### חילוק בסוגי האונס

כ"ג) והנה יעויין עוד מש"כ השועה"ר גבי ק"ש (סי' ס"ב ס"ג) וז"ל צריך להשמיע לאזניו מה שמוציא מפיו שנאמר שמע השמע לאזניך, ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, אבל אם קראה בלבו לא יצא שהרהור אינו כדבור.

ומכל מקום אם הוא אנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו כגון שאין המקום נקי בענין שאינו יכול להוציא בשפתיו דהיינו שאין המקום מטונף לגמרי יש לו להרהר, ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו, וה' יראה לבבו ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי

יוצא בהרהור יד"ח, (ואפשר דדוקא בציבור חייב להרהר, ואילו המתפלל ביחיד אינו צריך להרהר), ואילו ברכת המזון חייב להרהר משום דהוי דאורייתא, והיינו דההרהור עצמו הוי דאורייתא ויוצא בו יד"ח, (ולא תליא אי דוקא בציבור או ביחיד), ואילו תפילה דהוי דרבנן נמי אינו צריך להרהר דהוי כשאר חיובי דיבור דאינו יוצא יד"ח בהרהור ודו"ק.

ובדעת הפמ"ג דס"ל דבאונס יוצא יד"ח בהרהור, צ"ל דגרסינן כגירסת הספרים אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפילה דרבנן, וקאי לר' חסדא דס"ל דהרהור לאו כד"ד, ולעולם אינו יוצא בהרהור יד"ח, אלא דמ"מ צריך להרהר במצוה מה"ת, אולם במצוה מדרבנן לא חייבוהו להרהר, והא דפסקינן למעשה דיוצא יד"ח היינו משום דלא ברירא מילתא הלכתא כמאן, דאפשר דהלכה כרבינא דהרהור כד"ד, וממילא יוצא יד"ח אף בהרהור גרידא, וכמבואר לעיל.

ובדעת הגרעק"א דס"ל דיוצא יד"ח בהרהור, ומ"מ פליג אפמ"ג לענין טעמא דמילתא, כמבואר לעיל דס"ל דהלכתא כר"ח ולא חיישינן לשיטת רבינא, אלא דדעת הירושלמי דבאונס יוצא יד"ח, ובכל אופן אליבא דהבבלי ס"ל לר"ח דאף באונס אינו יוצא יד"ח בהרהור, אלא דמ"מ בק"ש וברכת המזון חייבוהו להרהר ובתפילה דרבנן לא חייבוהו, ועפ"י צ"ל דלא תליא בגירסת התלמוד, ובכל אופן לר"ח אינו יוצא יד"ח בהרהור.

### דיוק שינוי הלשון בהרהור ברכת המזון

כ"ב) והנה יש להתבונן בשינוי הלשון בדברי השועה"ר בין מש"כ בשאר המצות לבין מש"כ בברכת המזון, דבשאר המצות כתב ברהיטות הלשון דכשקרא או ברך בלבו לא יצא יד"ח (בסי' ס"ס ס"ג ז"ל גבי ק"ש צריך להשמיע לאזניו וכו') ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו, אבל אם קראה בלבו לא יצא, ובסי' ק"א ס"ד ז"ל גבי תפילה המתפלל בלחש ולא



אונס כגון חולה וזקן וכדומה לא יהרהר, וצ"ל דהא דלא יהרהר לאו משום דאינו צריך להרהר, אלא משום דעדיין מחויב בדיבור, דק"ש חמירא וכל עוד דלא הוי עליה איסור דיבור מצד הדין עדיין אין לו פטור מלקרא שמע בפיו דוקא, ולכך לא קאמר דבהאי אונסין טוב שיהרהר, דדוקא כשיש בידו פטור אמרין לכלל הפחות טוב שיהרהר, אולם היכא דאיכא עליה עדיין חיוב צריך לקרא בפיו, וכש"כ בהמשך דבריו גבי תפילה דחולה וזקן, וז"ל אבל אם אינו יכול לכוין דעתו קורא קריאת שמע לבדה, אם אפשר לו, לפי שכוונת קריאת שמע אינה אלא פסוק ראשון ובקל יוכל לכוין, והיינו דק"ש דאורייתא חמירא ובקל יוכל לכוין.

אלא דאכן צ"ע סברת החילוק בין תפילה וברכות לק"ש, דמשמע לכאורה דאיכא בהו פטור דיבור יותר מק"ש וכאמור, ואמאי, וליכא למימר דק"ש חמירא משום דהוי מדאורייתא, דהרי ברכת המזון דהוי נמי מדאורייתא ועכ"ז כתב דיהרהר אף בשאר סוגי אונסין (אף אמנם דיש לחלק ברה"מ מק"ש, דבק"ש הא אינו יוצא יד"ח בהרהור וכמבואר, וממילא כל עוד דליכא אונס חמור כמו המקום שאינו נקי לא התירו לו להרהר ולהיפטור מחיובו, משא"כ ברה"מ דאף אילו יהרהר יוצא יד"ח התירו לו כל אונס שהוא, איברא דשאר הברכות עדיין צ"ב).

עוד יש להתבונן מה דשינה מקורן של דברים בין ק"ש לשאר ברכות, דאילו גבי ק"ש קאמר דאמרין הכי במדרש אמרי האזינה וכו', ואילו גבי ברכות ותפילה קאמר שנאמר אמרו בלבבכם, וצ"ב.

אמנם הרמ"א בדרכי משה (סי' ס"ב) מביא המדרש דאמרי האזינה גבי ק"ש, ומוסיף על דברי הבית יוסף דמביא הא דאמרו בלבבכם גבי ק"ש (סי' ס"ב) ותפילה (סי' צ"ד), אולם רבינו יונה שממנו מקור ההלכה, מביא את מדרש דאמרי האזינה גבי ברכות ותפילה, וצ"ב.

במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבונו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי, והגיגי רצה לומר המחשבה, שאם היה רוצה לומר דיבור, אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע, אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה, וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דברתי בלשוני, דמשמע שהדיבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר.

ואילו גבי תפילה כתב (סי' צ"ד ס"ו) וז"ל זקן שאינו יכול לעמוד יושב במקומו ומתפלל וכן חולה, ומתפלל אפילו שוכב על צידו, והוא שיכול לכוין דעתו.

ואם אי אפשר לו להתפלל בפיו מפני חלישותו טוב שעכ"פ יהרהר בלבו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם, ואף על פי שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור כמו שיתבאר בסמן ק"א.

אבל אם אינו יכול לכוין דעתו קורא קריאת שמע לבדה אם אפשר לו, לפי שכוונת קריאת שמע אינה אלא פסוק ראשון ובקל יוכל לכוין עכ"ל.

וגבי ברכות מד"ס כתב (סי' קפ"ה) וז"ל וכן יעשה החולה אפי' בברכה שלא נתחייב בה אלא שמביא עצמו לידי חיוב כגון ברכת הנהנין, אבל הבריא שהוא אונס ואינו יכול לבטא בשפתים מפני המקום שאינו נקי בענין שאסור לדבר ומותר להרהר כמ"ש בסי' ס"ב, 'או מפני אונס אחר', לא יהנה מעולם הזה בלא ברכה אף על פי שמהרהר אותו בלבו כיון שאינו יוצא ידי חובתו בהרהור בדיעבד.

הנה יש להתבונן ולדייק בלשונו דגבי ברכות מד"ס (סי' קפ"ה) כללא כיל דכל סוג אונס טוב שיהרהר, וה"נ גבי תפילה (סי' צ"ד) נקט זקן או חולה, ואילו גבי ק"ש (סי' ס"ב) כתב דאונס טינוף טוב שיהרהר, ומדויק לכאורה דדוקא אונס טינוף דאיכא ביה איסור דיבור, טוב שיהרהר, אולם שאר



## חילוק בין ב' המדרשים

כ"ד) והנה יש לדייק בב' המדרשים דאיתא בהו דהאנוס יהרהר בלבו, דלכאורה איכא בינייהו חילוק והפרש, דבמדרש דוד המלך (המובא בדברי רבינו יונה) איתא, אמרי האזינה ה', אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה, ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי, והנה מהאי מדרש לא משמע דאיכא בהו היתר הרהור, דבקשת דוד המלך היא דאף כשאני מקיים מצות תפילה עכ"ז ימלא ה' בקשתו, (וכדחזינן בדברי רבינו יונה בעצמו דפשיטא ליה מילתא מהאי מדרש דאינו יוצא יד"ח בהרהור, וכמבואר לעיל), לעומת זאת בדברי המדרש תהילים דאיתא ביה רגזו ואל תחטאו כו' אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי להתפלל בכה"כ שבעירך, ואם אין אתה יכול לילך התפלל על מטתך, ואם אין אתה יכול הרהר בלבך שנא' אמרו בלבבכם על משכבכם, מבואר לכאורה דמלכתחילה ליכא חיוב גמור בדיבור, דהקב"ה אומר לישראל ג' דרגות בענין תפילה, א' תפילה בציבור בבית הכנסת, ב' תפילה ביחידות, ג' תפילה בהרהור, ואף אמנם דאליבא דהשועה"ר האי מדרש נמי אין המכוון בו דיוצא יד"ח בהרהור, עכ"פ חזינן דאיכא בהו היתר הרהור יותר ממדרש דוד המלך, וצ"ב.

## ביאור משמעות המדרשים והנפק"מ לדינא

כ"ה) והנראה לפרש דלאו משום היתר הרהור ולצאת בו יד"ח קא"ל, אלא אדרבה משום מיעוט חיוב דיבור באנוס, והיינו דגבי ברכות ותפילה איכא לאנוס מלכתחילה פטור מדיבור, ולכן קאמר דהאנוס שאינו יכול להתפלל עכ"פ יהרהר בלבו, ואף שאינו יוצא בזה יד"ח, מ"מ איכא ליה פטור דיבור, דכל עוד שעדיין מוטל עליו חיוב דיבור לא הוי אמרינן ליה דעכ"פ יהרהר בלבו, דהרי הוא חייב בדיבור, לעומת זאת גבי ק"ש ליכא פטור דיבור כמו גבי תפילה, וכדכתב השועה"ר גבי חולה וזקן שאין יכול לדבר

ולכוין דפטור מתפילה (סי' צ"ד) וז"ל אבל אם אינו יכול לכוין דעתו קורא קריאת שמע לבדה אם אפשר לו, לפי שכוונת קריאת שמע אינה אלא פסוק ראשון ובקל יוכל לכוין, הרי דק"ש חמירא טפי, ואף היכי דפטרינן ליה מתפילה עכ"פ עדיין הוא מחויב בק"ש, ודו"ק.

ומבואר דלאו משום דק"ש הוי מה"ת מחמירין ביה, אלא משום דליכא ביה אלא חיוב כוונה בפסוק ראשון, ומשוי"ה קודם הוא לתפילה ולברכות.

ועפ"ז יש לפרש נמי לענין דין הרהור, דהא דנקט השועה"ר גבי ק"ש דהאנוס שהמקום מטונף יהרהר עכ"פ בלבו, ומינה מבואר דשאר אונסין לא יהרהר בלבו, היינו מאחר דאיכא עליה עדיין חיוב דיבור, וממילא לא אמרינן לו עצה טובה דעכ"פ יהרהר בלבו בשביל קבלת שכר (דממילא לא יקבל, כל שאינו עושה חיובו בדיבור), ולכן נקט האי מדרש דוד המלך, לאורויי דליכא ביה שום היתר אונסין, ורק בדיעבד גמור יהרהר בלבו, וכעין בקשת דוד המלך דאף באופן שאינו יוצא יד"ח לכה"פ יקבל השי"ת בקשתו, וכל עוד שעדיין מחויב בדיבור לא היה בקשה דהגיגי בינה, דק"ש חמירא וכמבואר.

לעומת זאת גבי תפילה וברכות נקט מדרש דאמרו בלבבכם, דמינה נשמע דאף מלכתחילה פטור את האנוס, דאף שאינו יוצא יד"ח בהרהור מ"מ איכא ליה קבלת שכר על ההרהור, ומינה דאיכא ליה פטור אונס, ולכן פסק בהו דאף בשאר אונסין יהרהר בלבו ודו"ק.

ונמצא עפ"ז דאליבא דהשועה"ר מה שהביא הדרכי משה האי מדרש דוד המלך, לבאר דברי הבית יוסף קאתי, דהב"י מביא את דברי הא"ח בשם הירושלמי דהאנוס צריך שיקרא ק"ש בלבו, מהא דאיתא במדרש אמרו בלבבכם, ומוסיך הד"מ מדרש דוד המלך, לאורויי דאינו יוצא

ונמצא מבואר דפליגי הנהו רבוותא, דלהמג"א החיד"א והבנ"י איכא קיום מצות הזכירות בכל יום, בדיבור או עכ"פ בלב, וקריאה דפרשת זכור הוי חיוב נפרד, ואילו להחת"ס ליכא אלא חיוב זכירת עמלק, ואף בהאי לא הוי חיוב זכירה אלא אי שכחת הלב, שמקיים אותה ע"י קריאה מתוך הכתב.

והנה באופן שלא הזכיר בפה במשך י"ב חודש, וקודם שיעבור שיעור שכחה נעשה אנוס שאינו יכול להזכיר בפיו, יש לעיין אי איכא עליה חיובא מן הדין להרהר עכ"פ בלבו, ולצאת בזה יד"ח.

והנראה דלכאורה תליא בפלוגתא הדין, דאליבא דהפמ"ג דס"ל דכל מה דאמרינן דהאנוס יוצא יד"ח בהרהור היינו משום דסמכינן ארבינא דס"ל דהרהור כד"ד, אולם גבי חיוב הזכירות שאני, מאחר דאף אליבא דרבינא ילפינן חיוב דיבור, ולדידיה עיקר הריבוי הוא דאף דבעלמא א"צ דיבור, דהרהור כד"ד, מ"מ גבי הזכירות צריך בדוקא דיבור, וא"כ האנוס נמי לא יוצא יד"ח בהרהור גרידא.

אולם אליבא דהגרעק"א דפליג על טעם הפמ"ג כמבואר לעיל, וס"ל דאנוס שאני דיוצא יד"ח בהרהור, א"כ נמצא דהאנוס חייב להרהר בלבו ויוצא בזה יד"ח.

ולדעת השועה"ר דדוקא בברכת המזון יוצא יד"ח מאחר דאף הרהור חיובו מה"ת, דכל חיוב דיבור שבו הוי נמי מטעם ברכה ושבח, י"ל דתליא בפלוגתא בענין הזכירות, דאליבא דהמג"א דעיקר חיוב דיבור שבו הוי משום דין זכירה, בדדיבור איכא זכירת הלב ביותר, אזי פשיטא דמחויב האנוס להרהר, מאחר דבזכירת הלב בעצמו נמי מקיים מצוה, דהרי אף חיוב הדיבור הוי מצד זכירת הלב, ואף אמנם דלא הוי זכירה כמו בדיבור, מ"מ הא אף גבי ברכת המזון אמרינן דיהרהר בלבו, מאחר דמקיים בזה מצוה, ואף דלא הוי שבח כמו בדיבור.

בהרהור יד"ח, וכדחזינן ממדרש דדוד המלך וכמבואר ודו"ק.

### נפק"מ לענין ו' הזכירות

כ"ו) והנה גבי דין חיוב הזכירות דילפינן ביה חיוב דיבור (תו"כ ריש פ' בחוקתי), ופליגי בזה רבוותא בעיקר החיוב, אי איכא תרי חיובי דיבור והרהור הלב, או דתרווייהו הוי חד חיובא, דמדברי המג"א (סי' ס' סק"ב) מבואר דכל עיקר חיוב דיבור אינו אלא משום זכירת הלב, דע"י הדיבור איכא זכירה יותר מהרהור הלב גרידא, מלבד קריאת פרשת זכור מתוך הכתב דהוי חיוב נפרד דילפינן לה מקרא, ולא משום זכירת הלב, דמקיים כבר בהזכרתו בפיו ברמז (בברכת אהבה רבה), ואילו מדברי החיד"א ודעימיה (עיין בספר בני יששכר אדר מאמר ג' דרוש ו' אות ח') מבואר דהו"ב חיובים נפרדים, אלא דמ"מ פליגי החיד"א והבנ"י אי איכא חיוב זכירה בפה בכל יום או לא.

איברא דמבואר דלא הוי מצוה חיובית אלא מצוה קיומית, דכל שמזכיר בפיו (להמג"א ברמז, ולהחיד"א בפירוש), או עכ"פ בלבו (להבנ"י דס"ל דליכא חיוב דיבור אלא בזמן מן הזמנים), מקיים בזה המצוה, מלבד קריאת פרשת זכור מתוך הכתב דהוי מצוה חיובית.

ועיין מש"כ החתם סופר (שו"ת אה"ע סי' קי"ט) דזמן שכחה הוא ב"ב חודש, ואף בשנה מעוברת עיי"ש, ונמצא דכל עוד דלא עבר י"ב חודש שהוא שיעור שכחה ליכא עליה חיוב זכירה, (וא"כ אליבא דהמג"א אף אם לא זכר בלב ולא הזכיר בפיו זכירת מעשה עמלק, יוצא יד"ח בשמיעת פרשת זכור), איברא דמדברי החתם סופר עצמו מבואר דס"ל דליכא חיוב תמידי של הזכירות, אלא של עמלק בלבד מתוך הכתב פעם אחת בשנה, דכל עיקר חיוב קריאה מתוך הכתב אינו אלא משום שכחת הלב, אלא דהאי חיוב נצרך שיהא מתוך הכתב.

מהרש"ק על השו"ע סי' תע"ד, וכ"ה בספרו האלף לך שלמה ח"ד השמטות סי' מ'), ובאם הוא אנוס שאינו יכול לדבר אזי נמצא דאליבא דשיטת הפמ"ג דאינו יוצא יד"ח ההגדה בהרהור, מאחר דאף לרבינא צריך דוקא דיבור, וכאמור לעיל.<sup>12</sup>

אולם אליבא דשיטת הגרעק"א דהאנוס יוצא יד"ח בהרהור, אף דבעלמא הרהור לאו כד"ד, א"כ אף גבי הגדה של פסח, יוצא יד"ח בהרהור.

ואליבא דהשועה"ר נראה דאינו יוצא יד"ח בהרהור גרידא, מאחר דאין הרהור עצמו מצוה, ואף אמנם ד"ל דבחיוב הדיבור נכלל נמי כוונת הלב, מ"מ לא הוי החיוב המיוחד לליל ט"ו ודו"ק.

### נפק"מ לענין שבת זכור ולענין קידוש

כ"ח) וה"נ איכא נפק"מ לאידך גיסא, גבי אנוס ששמע קריאה דשבת זכור מחש"ו, דמבואר בדברי הגרעק"א דחשיבא עכ"פ כהרהור, ומ"מ לענין חיוב קריאה מתוך הכתב יוצא בזה יד"ח, מאחר דמציאות קריאתם הוי מתוך הכתב (עיין שו"ת רע"א קמא סי' קנ"א),<sup>13</sup> דאליבא דהחתם סופר ודעימיה דיסוד חיוב קריאה דשבת זכור הוי משום שכחת הלב אלא דמ"מ צריך שיהא מתוך הכתב, אזי נמצא דהאנוס יוצא יד"ח בשמיעתו מחש"ו, מאחר דאיכא כאן קריאה מתוך הכתב, ואין חסר אלא דיבור בלבד, ובאנוס הרי יוצא יד"ח בהרהור גרידא, וממילא ה"נ דאין צריך לחזור ולשמוע הקריאה כשעבר האנוס.

אולם להנהו דס"ל דחיוב דיבור לא הוי דוקא משום זכירת הלב, אזי י"ל דאינו מחויב להרהר הזכירות מן הדין, מאחר דבהרהור עצמו אינו מקיים חיוב זכירה בפה.

איברא דמ"מ י"ל דהנהו רבנותא ס"ל דאיכא נמי חיוב זכירת הלב, מלבד זכירה בפה, וא"כ יש לו להרהר מצד חיוב זכירה בלב, אך יד"ח זכירה בפה לא קיים כלל, ובאם יעבור האנוס שוב חייב בזכירה בפה, משא"כ אליבא דהמג"א אינו צריך לחזור ולהזכיר בפיו, מאחר דקיים המצוה ע"י זכירת הלב וכמבואר.

לעומת זאת לדעת החתם סופר לא שייך כלל לצאת ע"י זכירת הלב גרידא, מאחר דכל עיקר העדר שכחת הלב אין יוצאים אלא מתוך הכתב, וכל דלא הוי קריאה מתוך הכתב לא קיים המצוה, אף שזכר בלבד, וכל מה דאמרינן דהאנוס יוצא יד"ח בהרהור היינו דוקא כשיש רק חיוב דיבור, אולם חיוב דמתוך הכתב לא שייך לצאת כלל.

### נפק"מ לענין אנוס בחיוב הרהור בליל ט"ו ניסן

כ"ז) ואיכא עוד נפק"מ לדינא, גבי סיפור יצ"מ בליל פסח, דילפינן מהא דכתיב 'והגדת לבנך' דצריך שיהא דוקא בפה, ובהרהור גרידא אינו יוצא יד"ח (עיין שו"ת חת"ס או"ח סי' ט"ו), ואף לרבינא דס"ל בעלמא דהרהור כד"ד מ"מ בהא מודה דאינו יוצא יד"ח אלא בדיבור בלבד, דבעינן שיגיד דברים הראויים להשמיע לאחרים ולא בזה שבלב שאינו נשמע לאחרים, (עיין בהגהות

12 אף אמנם דמדברי הפמ"ג עצמו מבואר דלרבינא יוצא יד"ח ההגדה בהרהור, עיין מש"כ (סי' תע"ד א' משב"ז) וז"ל הא דאין מברכין אקב"ו על ד' כוסות ועל הגדה, עיין בפוסקים תירוצים ע"ז וכו', ובמקום אחר כתבנו למ"ד הרהור כדבור דמי הוי כביטול חמץ (כוונתו דביטול חמץ מבואר דלא מברכין משום דהוי רק חיוב הלב), הרי מבואר דאי נימא דהרהור חשיבא כדבור יוצא יד"ח ההגדה בהרהור.

13 וכן מבואר מדברי הטורי אבן המובא שם בדברי רע"א דס"ל הכי, ועיין מש"כ הפמ"ג (סי' תלב מש"ז סק"א) דאף למ"ד הרהור כדבור דמי, לא מהני הרהור במגילה למ"ד דמגילה שלא בזמנה בעשרה, שא"א בהרהור בכה"ג, (ביאור דבריו דלא שייך הרהור בעשרה, מאחר דכל אחד מהרהר לעצמו, ולא חשיבא כדבור אחד לכולם, דקריאה בעשרה היינו דעשרה יחדיו יש להם שמיעה אחת, ואין מובנו שעשרה ביחד מקיימים באותה שעה את המצוה), ומינה מבואר דמצד דין קריאה מתוך הכתב שפיר שייך ע"י הרהור, הרי לנו ג' זיוותני עולם דס"ל דאיכא הרהור מתוך הכתב, דלא כש"כ בספר חשוקי חמד (מגילה י"ט ע"א).

אולם אליבא דהשועה"ר לכאורה אינו יוצא יד"ח בהרהור, מאחר דע"י ההרהור אינו מקיים מצוה (דהרי זכירת הלב מקיים בכל יום בזכירתו באהבה רבה כש"כ המג"א), וכמו כל חיובי דיבור דאינו יוצא יד"ח בהרהור.

ואיכא עוד נפק"מ גבי קידוש דפסקינן (עיין ספה"מ מ"ע קנ"ה, ורמב"ם הלכות שבת כ"ט א' ועיין מש"כ בזה המנחת חינוך מצוה כ"א) דצריך דיבור דוקא, ובהרהור גרידא אינו יוצא יד"ח, דאליבא דהשועה"ר האנוס אינו יוצא בהרהור, מאחר דבעצם ההרהור אינו מקיים מצוה, אולם אליבא דהפמ"ג יוצא יד"ח בהרהור, מאחר דבאנוס אמרינן דהרהור כד"ד.

איברא דדעת הפמ"ג עצמו דבקידוש אין צריך דיבור, ובהרהור גרידא מהני, אף מי שאינו אנוס, (עיין מש"כ בס"י רע"א בא"א א' ובמשב"ז א').

והאי מילי אי האנוס יוצא יד"ח קידוש בהרהור תליא נמי אי כל החיוב דאיכא בקידוש אינו אלא חיוב דיבור, או דנימא דאיכא ביה תרי חיובים דיבור ולב, (עיין ספר אהבת דוד להחיד"א דרוש י"ד לשבת זכור) דאי איכא בה חיוב לב בפנ"ע מקיים חיוב לב באנוס ע"י שמהרהר.

וכ"ז לשיטת הגרעק"א דס"ל דבכל אופן האנוס יוצא יד"ח בהרהור, וה"נ להשועה"ר י"ל דיוצא בו יד"ח מאחר דאף זכירת הלב בכלל המצוה, ויוצא בו יד"ח.

אלא דלהפמ"ג צ"ע דאפשר דהא דילפינן (מגילה י"ח ע"א) מקרא דצריך דוקא דיבור היינו אף לרבינא דס"ל דבעלמא הרהור כד"ד, וא"כ י"ל דאף האנוס אינו יוצא בהרהור גרידא, אלא דוקא בדיבור, דהרי כל מה דאמרינן דהאנוס יוצא יד"ח בהרהור היינו משום דסמכינן ארבינא וכמבואר.<sup>14</sup>

אולם אליבא דהמג"א דמבואר דס"ל דדין קריאה דשבת זכור הוי חיוב דיבור ולאנו משום שכחת הלב, אזי להגרעק"א פשיטא דיוצא יד"ח, וה"נ י"ל אליבא דהפמ"ג, מאחר דהוי כשאר חיובי דיבור דיוצא יד"ח בהרהור, דהרי בהא נתרבה מלכתחילה רק חיוב דיבור (מלבד חיוב זכירת הלב התמידי, דהוי מצוה קיומית, כמבואר), וא"כ דמיא לשאר חיובי דיבור, וממילא האנוס יוצא יד"ח בהרהור, וכל מה דשייך למימר דלרבינא נתרבה חיוב דיבור לאורויי דלא דמיא לשאר החיובים דיוצא יד"ח בהרהור, היינו דוקא היכי דיסוד החיוב הוא זיכרון הלב, אלא דניתוסף שיהא ע"י דיבור (או עכ"פ בנוסף אף חיוב דיבור), אולם בהא עיקר הריבוי הוא דהוי נמי חיוב דיבור.



14 הנה בשו"ת רע"א הנ"ל מביא את קושית הטורי אבן דלרבינא דהרהור כד"ד אמאי השומע קריאת המגילה מחש"ו לא יצא והא עכ"פ הוי הרהור, ועיי"ש מה דמתרץ ליה דבמילתא דרבנן לא אמרינן דהרהור כד"ד, ועכ"פ מבואר דאי לאו האי הוי אמרינן דלרבינא יוצא יד"ח בהרהור, ואף דילפינן לה בגמ' (מגילה י"ח ע"א) דצריך דוקא דיבור עיי"ש, וא"כ ה"נ גבי קריאה דשבת זכור דילפינן דצריך דוקא דיבור, לרבינא יוצא יד"ח בהרהור, וממילא לדידן באנוס אף להפמ"ג יוצא יד"ח בהרהור, אלא דמ"מ יש לחלק דקריאה דשבת זכור הוי ילפותא גמורה, ולא אסמכתא בעלמא כקריאת המגילה, וממילא י"ל דלרבינא אתי לאפקועי דצריך דוקא דיבור, ובהרהור גרידא אינו יוצא יד"ח, וצ"ע.

## חרב יעקב ישראל ווייסמאנדל

# דין שאלת טל ומטר לבן חו"ל הנמצא בא"י אחר ז' חשוון ודעתו לחזור קודם ס' יום לתקופת תשרי

בשנה שעברה אור ליום ז' כסליו נסעתי לירושלים עיה"ק, ובזמן זה כבר שאלו שם טל ומטר, וחזרתי לחו"ל ביום י' כסליו שעדיין יש זמן של ב' שבועות עד יום ששים לתקופת תשרי שרק אז מתחילין בשאלת טל ומטר. והי' לי השאלה כפולה הא' איך להתנהג בהיותי שם, ואת"ל שיש לומר כמנהג המקום, אז איך יש להתנהג בבואי חזרה עד יום ס' לתקופה.

פון א רב, נאר פון איינעם וואס האט געזוכט זיך א עצה צו געבען. (שאין זה פסק מרב, אלא ממי שרצה בתחבולת עצה לצאת ידי דיעבד).

ויען כי שמעתי שהרבה מבחורי חו"ל שלומדים בישיבות בא"י נוהגין כעצת אותו הפסק לומר ותן ברכה בברכת ברוך עלינו, ובשומע תפלה שואלין טל ומטר, וטעם דבריהם לחשוש לשי' רב"ז ודעימי, לכן נתתי אל לבי לעבור פרשתא דא, ולענ"ד מצאתי דכל מחלוקתן של הפוסקים אינן אלא לבן א"י ששוהה בחו"ל, אבל לענין בן חו"ל ששוהה בא"י כו"ע מודו שישאל כבן א"י, ואציע הענין בזה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

הנה ראשי המדברים בזה מובא בבאה"ט סי' קי"ז אות ד', ודברי הבאה"ט מועתק מלשון יד אהרן, ותמצית דבריו שיש בזה ג' שיטות, ואפרטם:

ויען שבמ"ב אחר שהביא מחלוקת השיטות בזה, סיים שיש לעיין במקור דברי יד אהרן ודבר שמואל, ואין הספרים מצוין בינינו, לכן אעתיק לשון דבריהם בתוך השיטות.

**א** [א] מהריק"ש שאם אשתו ובניו נשארים בא"י, או שדעתו לחזור, שואל כבן א"י

ז"ל היד אהרן: ומי שיצא מא"י לחו"ל ע"מ לחזור אעפ"י שאין דעתו לחזור בזמן הגשמים, שואל כבני א"י. מהר"ם חאגיז ז"ל בספ' הלק"ט ח"א סי' ע"ד משם מהריק"ש ז"ל. ע"כ.

ולמעשה נהגתי כמו שפסק בשו"ת מנחת יצחק [ח"י סי' ט] לנהוג כמו שהכריע בברכ"י (בסי' קי"ז אות ה') כפסק אותן הפוסקים דבן חו"ל ובן א"י הנמצא בחו"ל כל א' ישאל כבני העיר הנמצא בה, וטעמא משום דבן חו"ל הנמצא בא"י צריך באותן הימים לחיי שעה כמותם, ובן א"י הנמצא בחו"ל הוא יחיד ואין היחיד שואל, וסיים דכן דעתו נוטה.

ולאחר חזרתי לחו"ל נהגתי להפסיק משאלת טל ומטר, וכמו שמסיק שם במנחת יצחק, דהגם שכ' הברכי יוסף שם (אות ו' שם) לענין בן א"י שהתחיל לשאול בא"י ויצא לחו"ל שוב לא יפסיק גם בהיותו בחו"ל, זה דוקא במי שדר בא"י ויצא לחו"ל, אבל בבן חו"ל שבא רק לבקר בא"י, כיון שחזר לחו"ל יש לו להפסיק לשאול טו"מ, ולנהוג כמנהג מקומו בחו"ל, וציין בזה לעי' בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' ס"ב).

וכן שמעתי בעת שהותי בא"י ממחותני הגה"צ ראש ישיבת טשעבין שליט"א בשם שואל א' שהתלווה עם נסיעת הגאון ר"א קוטלר זצ"ל שביקרו בארץ ישראל בפרק זמן זו, ושאל בשליחותו להגאון מטשעבין זצ"ל בנדון זה, ופסק לו ג"כ כנ"ל שכל זמן שהותו בא"י ישאל טו"מ כמנהג המקום, ויהי בנסוע חזרה גם בעודנו על הספינה יחזור לומר ותן ברכה. [אגב: שוב אמר השואל שקיבל פסק מאחר שבעת שהותו בא"י יאמר בברכת ברוך וגו' ותן ברכה, ואח"כ בשומע תפלה יבקש טו"מ. וענה לו הגאון מטשעבין זצ"ל דאס איז נישט א פסק

דשואל כבני חו"ל, וכן פסק הרב בעל דבר שמואל סי' שכ"ג ע"כ. ומשמע דכן נקטו גם אותן הגדולים בעלי השמועה שמסרו פסק מהר"ז גוטה.

וז"ל הדבר שמואל שם: מי שיצא מא"י לחו"ל על מנת לחזור, אימתי יהא שואל מטר בתפלה, אם בשבעה במרחשון כבני א"י, או ביום ס' אחר תקופת תשרי כבני חו"ל.

תשובה: נראה דבכגון זה ינהג כמקום שנמצא בו כיון שהוא מעין שאלת צרכיו הצריכים לו באותו מקום ובאותו זמן כשאר בני אותה העיר, והלא מי שבא ליה בזמן שמתענין על הגשמים או על צרת איזה חולי המתפשט בה, והוא ג"כ באותו צער וסכנה, בודאי שישתתף בתפללותיו בכלל אנשי אותה העיר מבלי שנוי כלל.

גם בברכי יוסף הכריע כשי' מהר"ז גוטה ושאר הגדולים דעמי', ומוסיף בטעמא. וז"ל: בן חוצה לארץ הנמצא בארץ ישראל, ובן ארץ ישראל הנמצא בחוצה לארץ, כל אחד ישאל כבני העיר הנמצא בה. וטעמא, דבן חוצה לארץ הנמצא בארץ ישראל הוא צריך לחיי שעה באותם הימים עמהם. ובן ארץ ישראל הנמצא בחוצה לארץ, הוא יחיד בחוצה לארץ ואין היחיד שואל. ושמעתי מנכדו של הרב מהר"ר זרחיה גוטה שהורה כן הלכה למעשה. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סי' ס"ז. וכבר כתב יד אהרן משם מורנו הרב כמהר"ר יצחקי שהיה אומר כן משם מהר"י מולכו ומהר"ז גוטה וכמה גדולים. וכן דעתי הקצרה נוטה. ודלא כהרדב"ז והפר"ח. ע"כ.

[ג] שי' הפר"ח כמהריק"ש, אלא דס"ל שאין הדבר תלוי רק אם דעתו לחזור, ורק אם אין חוור כל אותו שנה או מיקרי אין דעתו לחזור וז"ל היד אהרן בהמשך: ועתה חדשים מקרוב באו ס' פרי חדש ז"ל, וראיתי שם שכ' [אחר שהביא שי' הרדב"ז ומהריק"ש] ודעתי הוא שבני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ כל זמן שדעתם לחזור בכל אותה שנה

ובפנים דברי לשון שו"ת הלכות קטנות [מהר"ם חגיז] ח"א סי' ע"ד משמע דאיירי דוקא באופן שאשתו ובניו נשארים בא"י. וז"ל: אמר המני"ח בני א"י אם יש להם אשה ובנים בא"י אעפ"י שאין דעתו לחזור בזמן הגשמים שואל כבני א"י ומהריק"ש ז"ל. ע"כ. וכן העתיקו הפוסקים דבריו דתלוי בא' מב' או שדעתו לחזור בימות הגשמים, או שיש לו אשה ובנים נשארים שם אז שואל טל ומטר.

וכ"כ בשו"ת רדב"ז (חו"ו סי' ב אלפים נה) וז"ל: שאלת ממני אודיעך דעתי מי שבא מארץ ישראל למצרים אימתי שואל הגשמים בחשוון כבני ארץ ישראל או ששים יום אחר התקופה כבני מצרים.

תשובה: זו לא שמעתי אבל נראה שיש ללמוד ממקרא מגילה שאם דעתו לחזור בזמן שאלת הגשמים שואל כבני ארץ ישראל בשבעה במרחשון ואם אין דעתו לחזור אלא אחר שיעבור זמן הגשמים שואל כבני המקום שהוא שם כי למה יקדים להתפלל על הגשמים והוא אינו צריך להם. ומסתברא שאם יש לו אשה ובנים בארץ ישראל אף על פי שאין דעתו לחזור אלא עד שיעבור זמן הגשמים שואל כבני ארץ ישראל שהרי הוא צריך להם, ואין זה סימן קללה אפי' לבני מצרים אם ירדו להם גשמים בז' בחשוון שהרי זמנו הוא אלא שאין להם בו צורך. ומזה הטעם אני סובר שאם שאל גשמים בתוך ס' יום לתקופה במצרים אין מחזירין אותו לפי שאין הגשמים בזמן הזה סימן קללה תדע שהרי יש כמה מקומות שאינם מארץ ישראל ששואלין את הגשמים בשבעה בחשוון. ע"כ.

[ב] מהר"ז גוטה ז"ל וכמה גדולים אחרים חולקים ופסקו ששואל כבמקומו מנהג בן חו"ל, וכן כ' בדבר שמואל, וכן הכריע בברכי יוסף

וז"ל היד אהרן בהמשך: ושמעתי מהרב מהר"א יצחקי זלה"ה ששמע מממהר"י מולכו, שמהר"ז גוטה ז"ל וכמה גדולים אחרים שחלקו על מהריק"ש בזה, וכתבו

וניחזי אנן לפרט לכל השיטות בזה. דלשי' מהריק"ש והרדב"ז דמחייב לבן א"י השוהה בחו"ל ודעתו לחזור או אשתו ובניו נשארים בא"י, כיון שהוא בעצמו צורך לו לגשמים על הפירות כשיחזור, או בני ביתו צריכין, אז דינו כבן א"י שישאל כבן א"י [ולא ס"ל כסברת הברכי יוסף לדונו כצורך יחיד], אין זאת אומרת דה"נ הדין לענין בן חו"ל השוהה בא"י ככה"ג שג"כ ישאל כבן חו"ל, דאפשר דס"ס יתחייב משום מקומו שהוא עכשיו, וגם משום שעכשיו גם הוא יש לו צורך בו. וזה הכלל דכל שיש איזה גורם לשאול, או משום מקומו שדר בו או משום מקומו שהוא עכשיו בו, מחייב לשאול.

ובאמת הכי מבואר להדיא בס' הלכות קטנות [הנ"ל] דס"ל למהריק"ש דבן חו"ל שבא"י יאמר כבן א"י ג"כ. וז"ל: שאלה בני ח"ל הבאים לא"י [ודעתם לחזור] כיצד יתנהגו לענין שאלת מטר. תשובה: אם אומר ותן טל ומטר אין צריך לחזור בימות החמה למ"ד (עי' בשו"ע סי' קי"ז) ולפי זה מה יש שיכרך ברך עלינו, ואפי' למ"ד דלא יצא יודה בזה דיש לו להתפלל עם אחיו. ע"כ.

וכן לשי' הפר"ח דס"ל דאין הדבר תלוי אלא אם דעתו לחזור באותו שנה, דבעצם ס"ל כשי' הרדב"ז ומהריק"ש דתלוי אם בדעתו לחזור, אלא שחולק דס"ל שאין הדבר תלוי אם אשתו ובניו נשארו בא"י, והעיקר תלוי אם בדעתו לחזור דאז הרי הוא בעצמו צורך לו לגשמים על הפירות כשיחזור, וממילא דינו כבן א"י. אבל בנדון בן חו"ל השוהה בא"י אפי' אם יחזור באותו שנה ואין לו צורך בגשמים משמע דס"ל כשי' מהריק"ש שכ' שיש לו לשאול כפי מנהג מקומו שהוא שם.

ולשי' מהר"ז גוטה ואידך גדולים שעיימי' כפי המבואר בדבר שמואל דאפי' בן א"י הצריך לו ולב"ב לגשמים, אעפ"כ אין שואל אלא כמקום שהוא שוהה עכשיו שם, נראה פשוט דה"ה להיפוך בן חו"ל שהוא בא"י ישאל טל ומטר כצורך מקומו ששוהה עכשיו

לארץ ישראל שואל כבני ארץ ישראל, ואם אין דעתו לחזור אלא אחר שנה או שנתיים וכמו שלוחי ארץ ישראל אעפ"י שיש להם אשה ובנים בארץ ישראל שואל כבני חוץ לארץ. עכ"ל. ובפמ"ג בסי' קי"ז במשב"ז הביא לדברי הפר"ח. והיינו דבעצם ס"ל להפר"ח כשי' הרדב"ז ומהריק"ש דתלוי אם בדעתו לחזור, אלא שחולק דס"ל שאין הדבר תלוי אם אשתו ובניו נשארו בא"י, והעיקר תלוי אם בדעתו לחזור. ולא רק בחזור בעת עונת הגשמים אלא אם חוזר לא"י באותו שנה.

ונראה סברתו, [דהא לא ס"ל כשי' מהריק"ש ורדב"ז לתלות אם חוזר בעונת הגשמים, שהם מדמין הנדון לדין בן עיר שהלך לכרך וכו'] (מגילה י"ט) עי"ש] משום שאם יחזור בתוך השנה אז נמצא שיאכל מתבואת גשמי אותו שנה, והרי צריך לו הגשמים של א"י עכשיו, משא"כ אם לא יחזור בכל השנה ההוא אז אין לו שום צורך בגשמי א"י, ואין לו לישאל.

עד כאן סידור השיטות בנדון בן א"י השוהה בחו"ל, ויש לדון מה הדין באופן הפוך כבן חו"ל השוהה בא"י. דבפשטות משמע ממה שלא דברו הפוסקים רק מבן א"י השוהה בחו"ל משמע דבבן חו"ל בא"י ודאי שיש להזכיר כמקום שהוא שם.

דהנה סברות חלוקות יש ביניהן, דבן א"י אע"ג שהוא עכשיו בחו"ל אם יש לו אשה ובנים שנשארו בא"י, או שדעתו לחזור, הרי בני אותו מקום שהוא עכשיו שם אין צריך לגשמים, אבל הוא בעצמו או ב"ב כן צריכין לגשמים לצורך שנה זו במקומו שדר בו, אמנם צרכו צורך יחיד הוא במקום זה.

ובבן חו"ל השוהה בא"י ואשתו ובניו נשארו בחו"ל, או שדעתו לחזור, הרי הוא בהיפוך שהוא וב"ב אין צריכין לגשמים במקומו שדר בו, אבל משום מנהג מקומו שהוא שם צריכים לגשמים, וגם הוא בעצמו אפשר שיצריך לו בעת שהותו שם.



ולשואל ב' בציור הפוך בנדון בן חו"ל ששהה בא"י ודעתו לחזור לחו"ל מקודם יום ס' לתקופה, ענהו שכ"ז שהותו בא"י ישאל כבן א"י. [וכבר הבאתי בפסק זה שכן שמעתי גם ממשפחת הגאון מטשעבין זצ"ל] ובפשטות נראה כב' פסקים סותרים זל"ז.

אמנם לדברינו הנ"ל דלכו"ע בבן חו"ל השוהה בא"י ישאל כמנהג מקום א"י, יותאמו ב' הפסקים דשניהם אמת.

ועי' עוד שם במ"ב שם שהביא דברי הבאה"ט וגם הביא דברי הברכי יוסף, אלא שכתב דלכאורה מדברי הבה"ט משמע דהם מיירי דוקא באין דעתו לחזור, ומסיים דצריך לעיין בתשובת דבר שמואל ובס' יד אהרן כי שם מקורם. [כנראה שלא היו הספרים האלו תחת ידו]

והנה הבאתי לשונם ומפורש בדבריהם להדיא דפסקו הכי אפי' באופן דדעתו לחזור.

ובנדון החזור משם מקודם ס' יום, עי' מש"כ עוד בברכ"י שם (אות ו') וז"ל: בן ארץ ישראל הנמצא בעירו בז' מרחשון, ושאל כמנהג ארץ ישראל בו ביום, ואח"כ יצא ובה לחוצה לארץ בימים מועטים, ואכתי פשו ימים רבים עד יום ס' אחר התקופה, נראה לי דכיון דכבר התחיל לשאול מז' במרחשון הן בעודנו בארץ ישראל, יהי לו מושך מנהגו, וישאל כבני ארץ ישראל, דלא ליהוי כחוכא ואיטלולא. ע"כ.

וכבר הבאתי מש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' ט', דמעיקרא כ' במנח"י לדמות דה"נ בבן חו"ל שביקר בא"י בימים שלפני ס' יום לתקופת תשרי, דכיון שהתחיל לשאול כמנהג ארץ ישראל בהיותו שם, אמרינן דכיון שהתחיל לשאול שוב לא יפסיק גם בחזרתו בחו"ל.

אמנם שוב הביא לדברי כמה מהפוסקים בספריהם שכתבו דעד כאן לא קאמר הברכ"י אלא בבן א"י שיצא לחו"ל, משא"כ בן חו"ל שבא רק לבקר בא"י כיון

שם. וכן כ' להדיא בברכי יוסף, כמובא לעיל.

ונמצא לפי"ז דלכל השיטות מודו בענין בן חו"ל השוהה בא"י דשואל כדין בן א"י אפי' בדעתו לחזור.

אמנם בפרי מגדים כשהביא דינו של הפר"ח כ' בפשטות דכן הדין בבן ארץ ישראל בחוצה לארץ וכן הדין להיפוך בבן חו"ל בא"י. וכן במ"ב סי' קי"ז כשהביא דברי הפר"ח העתיק בזה ג"כ דברי הפמ"ג דכן הדין גם להיפוך, ולכאורה נסתרין דבריהם ממה דמבואר להדיא במהריק"ש דלא כן, ומהיכי תיתי שהפרי חדש חולק עם מהריק"ש בזה, וכנ"ל.

ונראה דגם מסברא מוכרח דלשי' הפר"ח ס"ל הכי, דלפי מה שנתבאר סברת הפר"ח שתולה ענין דעתו לחזור דתלוי בכל השנה ההוא, משום שאם יחזור בתוך השנה אז נמצא שיאכל מתבואת גשמי אותו שנה, והרי צריך לו הגשמים של א"י עכשיו, משא"כ אם לא יחזור בכל השנה ההוא אז אין לו שום צורך בגשמי א"י, ואין לו לישאל.

הנה סברא זו ניחא רק לגבי בן א"י הנמצא בחו"ל, אבל בבן חו"ל ששוהה בא"י, מה תאמר שאם יחזור קודם סופו של אותו שנה ואז שוב לא יצטרך לפירות א"י, אבל סכ"ס רובו של אותו השנה - היינו קודם שיחזור - הרי צריך לו לתבואת ולפירות א"י, ואיך שייך להגדיר ענין דעתו לחזור לבן חו"ל בא"י שתלוי בכל השנה.

ונראה מזה דודאי ס"ל דבבן חו"ל בא"י בכל אופן צריך שישאל כבן א"י, ואין דבריו אמורים רק בבן א"י ששוהה בחו"ל.

והלום הראנו שבספר שר התורה [תולדות הגאון מטשעבין זצ"ל] מסופר שענה לשואל א' בנדון בן א"י ששהה בחו"ל ודעתו לחזור שישאל בחו"ל טו"מ כבן א"י, והוא כשי' הרדב"ז ומהריק"ש. [אם נכון שמועה זו, הרי שהכריע כדבריהם, ולא נקט להלכה דברי הברכ"י שהכריע כפסק הגר"ז גוטה ודעימי']

הוי צרכי רבים, אז הוי כחוכא ואיטלולא אם יפסיק מטעם שעכשיו יחיד הוא, וגם דביחיד אפשר שהדין שאם שאל אינו חייב לחזור. אבל בן חו"ל ששוהה בחו"ל שאין לו שום צורך בגשמים, הרי כל עיקר טעמו דכשהיה בא"י כבר התחיל לישאל עמהם, משום שבעת שהותו בא"י גם לו הי' לו צורך בגשמים, אבל כשכבר חזר דשוב אין לו שום צורך אפי' לא צורך יחיד, ודאי שאין בזה שום חוכא ואטלולא כשיפסיק, וגם לא שייך לחייבו לומר טל ומטר רק משום דלא ליהוו חוכא ואטלולא.

שחזר לחו"ל יש לו להפסיק לשאול טל ומטר, ולנהוג כמנהג מקומו בחו"ל. וכבר הבאתי שכן הי' גם פסק הגאון מטשעבין זצ"ל.

והסברא לחלק בזה נראה פשוט, דבבן א"י לעולם צורך הוא לו בגשמים אפי' בעת שהותו בחו"ל משום מקום מגורו בא"י, ומש"ה באמת פסקו במהריק"ש והרדב"ז והפר"ח להלכה למעשה שיש לו להתפלל אפי' בחו"ל תיכף מז' מרחשון, אלא שבברכ"י חולק מטעם שכדין יחיד הצריך לו שאין שואל, ובזה שפיר יש להבין לומר שאם כבר התחיל משום צרכו כשהי' שם ואז



הרב לוי יצחק הכהן רפפורט

## בירור הלכה בדבר השימוש בשבת קודש בקומקום המכונה "קנדי"

לאחרונה מייצרים קומקום חשמלי לחימום מים שיש לו בסיס שדרכו מגיע החשמל לקומקום והקומקום נשלף מבסיסו כשרוצים לערות המים ממנו ככל קומקום רגיל, ולש"ק יש כפתור מיוחד שאחר שנרתחו המים לוחצים בכפתור הזה ואז הקומקום עובר למצב שבת שהמים נשמרים בחומם ועובד בלי טרמוסטט אלא האש דלוק כל הזמן על מצב נמוך ולמטה יש כפתור שע"י מתחבר הקומקום לבסיסו וכשמגביהו לערות ממנו מים נגרר גם הבסיס עמו ויש לברר אם אסור להשתמש בו בשבת מחמת טלטול הגחלת של מתכת הנמצאת בתחתית הקומקום שע"ז נרתחים המים ונשמר חומם או שמותר, ואמרתי בעז"ה להעלות על הכתב את הנלענ"ד בזה.

(שם), יש לברר האם דינו כאש גם לדיני מוקצה או לא.

וע"ש במנח"ש שצידד להקל לפי דרכו, וגם לדרך החזו"א יעו"ש. מיהו בשולחן שלמה סי' ש"ח הערה ל"ד הביא בשם הגרשז"א זצ"ל דתנור חימום הוי מוקצה כיון שיש בו חוט מתאדם ע"ש, וגם במפתחות במנח"ש שם כתוב שהדברים נכתבו לעורר את המעיינים ולא למעשה [והראוני בספר מעדני שלמה-תשע"ו עמוד פ"ח שנשאל הגרשז"א זצ"ל אודות מש"כ במנח"ש לצדד להקל בטלטול גחלת של מתכת והשיב הגרשז" דכיון דגחלת של מתכת זה אש א"א להתיר לטלטלו ע"ש], וכן נקט בפשי' בתשו' מנח"י ח"ג סי' מ"ג [וע"ש שנשאל דנימא שגחלת של מתכת הוי מוקצה גם ביו"ט כיון של"ש להדליק ממנו אש אחרת ועשמש"כ] ושם סי' קל"ח וע"ע מנח"י ח"ו סוס"י כ"א שכתב להדיא שאסור לטלטל מיחם חשמלי מחמת איסור מוקצה וע"ש וכ"כ גם בחלקת יעקב או"ח סי' קי"ז אות א' וכן הביא בשבות יצחק מוקצה פי"ד בשם הגריש"א זצ"ל ע"ש [וכן הביא בשלמי יהודה פ"ב סי"ד בשמן] וכן כתב בקובץ מבית לוי ח"ו בפסקי הלכות מהשבט הלוי עמוד מ"ז סעיף ה' וכ"כ בחוט שני פמ"ב עמוד ס' ד"ה מכשירים חשמליים שיש בהם גופי חימום כו' וכ"כ בספר שש"כ [מהדו"ח]

גחלת של מתכת אם יש לו דין שלהבת

א. הנה קיי"ל בשבת מ"ז א דשלהבת הוי מוקצה מחמת גופו וכבר דנו החזו"א סי' מ"א ס"ק ט"ז ומנח"ש סי' י"ד אות א' ועוד אחרונים למה הוי שלהבת מוקצה והרי מיועד להאיר ואטו אבן טובה שמיועדת להאיר הוי מוקצה, ואם נימא שהוי מוקצה כיון דאין בו ממש לכן לא שייך שיחול עליו תורת כלי תיקשי דא"כ למה שלהבת ביו"ט אינו מוקצה, ואע"ג שביו"ט אפשר להדליק ממנו אש אחרת הרי סו"ס אין בו ממש ולמה הך שימוש דהדלקת אש אחרת נותן עליו תורת כלי אע"ג שאין בו ממשות ואילו שימוש דלהאיר ולחמם עליו מאכלים וכו' אינו נותן עליו תורת כלי. ויש להוסיף בזה דהא פתילה (שלא הודלקה בשבת זו) אינה מוקצה ונחשבת כלי כיון שמיועדת להדליק בה כדכ' תוס' מ"ז א' ד"ה הנח לנר ותרודה"ד סי' פ"א [עי' משנ"ב ש"ח ס"ק ל"ד] ואילו שלהבת עצמה הוי מוקצה, ועשמש"כ.

ולענין גופי חימום למיניהם המצויים היום וכן נורות חשמל שיש בהם חוט לווהט שהוא גחלת של מתכת וכן פנס וכיוצ"ב שהם גחלת של מתכת שכתב הרמב"ם פי"ב מהל' שבת ה"א המבעיר גחלת של מתכת חייב משום מבעיר (וע"ש בראב"ד ולח"מ

חפץ א' אין זה טלטול מה"צ אלא טלטול גמור, דבוראי פשטות דברי הפמ"ג ושעה"צ מורין דאסרי לטלטל המפה לא רק כשאוחז במקום שתחת הנרות. ועי' אשל אברהם (בוטשאטש) סי' ש"ט ס"ד שאכן כתב כן להדיא דנהי דרק המפה שתחת הנרות הוי בסיס מ"מ אין לטלטל את כל המפה גם דרך חלק המפה שאינו בסיס ע"ש (וכ' שם דעדיין יל"ע), [מיהו באשל אברהם מהדו"ת שם כתב די"ל אולי דכשאוחז בחלק המפה שאינו בסיס אע"ג שמילטל עמו חלק הבסיס הו"ל טלטול מה"צ ע"ש, ועי' לקמן].

### חבית שהיא בסיס לאבן ויין

וכן מוכח לכאור' עוד מד' תו"ש סי' ש"ט ס"ק י"ד ורעק"א שם ס"ד בשם תשו' מקור ברוך ופמ"ג שם משב"ז ס"ק א' גבי אבן שעפ"י החבית והוי החבית בסיס לאבן גם כשיש יין בחבית ולא אמרי' דהוי בסיס לאיסור ולהיתר, משום דפי החבית מלמעלה הוי בסיס רק לאבן והובא בביאור"ה שם ס"ד ד"ה ואם הניחם כו' יעוש"ב [ויבאר יסוד דבריהם בעז"ה לקמן], הרי דאסור לטלטל כל החבית מכח שפי החבית הוי בסיס לאבן אע"ג דתחתית החבית לכאור' אינו מוקצה כיון שהוא בסיס גם ליין, ועי"כ משום דהכל כלי א' ואין זה נחשב טלטול מה"צ.

אלא דאולי יש לדחות דהתם כיון שפי החבית הוי בסיס רק לאבן שוב ממילא חל שם בסיס ומוקצה על כל החבית (וכמו דכשמוכני בסיס למעות חל שם בסיס גם על השידה בגוונא דנשמטת אע"ג שהמעות על המוכני ולא על השידה כלל וכדיבאר בס"ד באות ג') ולא הקשו האחרונים אלא דאין כאן התחלת חלות שם בסיס כיון דכל החבית הוא בסיס גם להיתר אבל בתר שכי' דיש מקום בחבית שהוא בסיס רק לאבן שוב חל שם מוקצה ובסיס על כל החבית, [מיהו לקמן נוכיח בעז"ה שאכן רק החבית למעלה הוי בסיס לאבן ואילו שאר החבית אסור בטלטול כיון שמלטל ע"י את עליונו של חבית ואין זה נחשב טלטול מה"צ וכנ"ל] ודו"ק.

פכ"ג סל"א, ובתשו' אג"מ ח"ג סי' נ' ס"ל להתיר בזה ועע"ש ח"ה סי' כ"ג, מיהו שם סי' כ"ב אות ל"ו כתב דאם כי מעיקר הדין יש להתיר מ"מ אין להתירו כיון דאתי לאחלופי בשלהבת של אש. ולכאור' קשה להקל בזה וכד' הגריש"א זצ"ל שם דכיון שלא ברור לן טעם המוקצה דשלהבת וכמש"נ לעיל א"כ קשה לבא ולחלק בין גחלת של עץ לגחלת של מתכת דהרי לא ידוע לן גדר דהך מוקצה, ולכן לא הארכנו כאן לפלפל בטעם המוקצה דשלהבת כיון שקשה לקבוע מסמרים להל' עפ"י סברות שאין להם שורש בראשונים ופוסקים, וכן דעת רוב גדולי פוסקי זמנינו וכאמור.

ולפי"ז נמצא לכאור' דבנידון קומקום הנ"ל הרי בשעה שגוף החימום פועל אסור לטלטלו גם בלי ליכנס לדיני בסיס דהרי מטלטל את הגחלת של מתכת שבתוך הקומקום.

### כלי שחלקו מוקצה וחלקו היתר האם כשמלטל את ההיתר הו"ל טלטול מה"צ

ב. מיהו אכתי יש לדון דהוי טלטול מה"צ בעלמא, שהרי לא מטלטל הגחלת של מתכת בידיים ורק מיטלטל ממילא אגב הקומקום.

ושורש הספק בזה הוא האם כלי א' שחלקו מוקצה וחלקו לא האם כשמלטל את חלק ההיתר וממילא נגרר המוקצה עמו הו"ל טלטול מה"צ כלפי המוקצה או דכיון דהכל כלי א' הו"ל טלטול בידים והרי גם כאן הא הגחלת של מתכת מחוברת לקומקום עם בורגים וכדו' והכל דבר א'.

### מפה שתחת הנרות

והנה עי' פמ"ג סי' ש"ט משב"ז ס"ק א' (הובא בשעה"צ שם ס"ק כ"ד) דנקט דמפה שעל השולחן שהונח עלי' המנורה הוי חלק המפה שתחת המנורה בסיס ושאר המפה אינו בסיס ושרי לקפלה וכדו' אבל לטלטל כולה אסור ע"ש הרי דכלי שחציו מוקצה וחציו היתר אסור לטלטל הכלי ממקום למקום גם כשאוחז בחלק ההיתר דכיון דהכל

## מוכני ושירה

וכן ברמב"ן וריטב"א מ"ד ב' מבואר לכאור' דמוכני ושירה [פרש"י דשירה היינו עגלה ומוכני היינו הגלגלים ותוס' פירשו דשירה היינו ארון להניח בו כלים ומוכני היינו כנו כמו הכיור וכו'] ויש מעות במוכני הרי לעולם אין השירה נעשה בסיס ומ"מ בנשמטת אסור לטלטל את השירה כיון שמיטלטל המוכני עמו והמוכני בסיס למעות שבו ע"ש הרי דכלי שחלקו מוקצה וחלקו היתר אסור לטלטל את ההיתר כשמיטלטל המוקצה עמו [אע"ג שנשמטין זמ"ז וכ"ש כשהן כלי א' ממש].

## טלטול מן הצד

## לצורך השתמשות במוקצה

אמנם יעויין בחזו"א סי' מ"ז ס"ק ה' שנקט בפשי' כרמב"ן וריטב"א הנ"ל וביאר דאע"ג דבנשמטת הוי רק המוכני בסיס מ"מ אסור לטלטל את השירה דהרי כשמיטלטל את השירה מכיון ג"כ לטלטל את המוכני כדי להשתמש במוכני (דאם מוכני היינו גלגלים ודאי מכיון לטלטל את הגלגלים שדרכם הוא גורר את השירה, ואם מוכני היינו כנו הרי רוצה לטלטל את המוכני כדי שהמוכני תשמש כן לשירה במקום שיניח שם את השירה, עי' ב' פירושים הנ"ל במוכני בתוד"ה ואין מצלת) ע"ש בחזו"א.

ולמדנו דפשיט"ל לחזו"א דלולא זה שפיר שרי לטלטל את המוכני אגב השירה מדין טלטול מה"צ. אבל יש לדחות קצת דשאני התם דמיירי בנשמטת אבל באינה נשמטת שהוי חפץ א' ממש אולי אינו טלטול מה"צ.

ומיהו עיקר דברי החזו"א דכה"ג ליכא היתר טלטול מה"צ לכאור' היינו לשיטתי' בגדר היתר טלטול מה"צ עי' סי' מ"ז ס"ק י"ב ועוד דוכתי ואכמ"ל, אמנם הבית מאיר סי' רע"ו ס"ג ופמ"ג סי' ש"ח משב"ז ס"ק ח"י הוכיחו ממג"א סי' רע"ו ס"ק י"א דטלטול מה"צ לצורך השתמשות במוקצה

שרי ע"ש [והגר"ז סי' רע"ו ס"י וקו"א שם ס"ל דטלטול מה"צ להשתמשות במוקצה אסור (וכחזו"א) וע"ש מה שהאריך לדחות הראי' ממג"א ואכ"מ]. ולפי"ז גם הכא הו"ל להיתר טלטול מוכני אגב שירה מדין טלטול מה"צ [לרמב"ן וריטב"א] אע"ג שכונתו להשתמש במוכני, וע"כ כנ"ל דס"ל דזה לא נחשב טלטול מה"צ [אע"ג דנשמטת דמ"מ נחשבין לענין זה כחפץ א' וכו'נ"ל].

ולכאור' לפי"ז כאן דהגחלת של מתכת מחוברת לקומקום והכל חפץ א' הרי כשמגבי' את הקומקום נחשב זאת לטלטול בידיים כלפי הגחלת של מתכת ולא טלטול מה"צ.

## ראיות להיתר

## כיס בסיס למעות ותפור לבגד

ג. מיהו מאידך גיסא יש להביא ג"כ ראיות להיפך דעי' גר"ז סי' ש"י סי"ד דכיס תפור בבגד והניח מעות בכיס הרי רק הכיס בסיס ולא כל הבגד וכתב שם וזל"ש "מותר לטלטל את הבגד כו' ודבר מותר הוא שמטלטל בידיו והאיסור מיטלטל עמו מאליו בטלטול מה"צ שאין בו איסור כשאינו מטלטל בשביל האיסור כו' אבל אסור להכניס ידו בכיס אם הניח בו המעות ע"ד שישארו בו גם בשבת שנעשה הכיס בסיס להם" עכ"ל וכ"כ משנ"ב שם ס"ק כ"ט, הרי מפורש דאע"ג דהכיס מוקצה משום בסיס מ"מ שרי לטלטל הבגד אע"ג שמיטלטל הכיס עמו דהו"ל טלטול מה"צ אע"ג שהכיס תפור בבגד והכל חפץ א', [ונמצא דדברי משנ"ב אלו סותרים לכאור' לד' שעה"צ סי' ש"ט הנ"ל גבי מפה שחלקה מוקצה וחלקה אינה מוקצה ויבוא' בס"ד באות ח'].

עוד מצינו ברשב"א וחדירו' הר"ן (מיוחס לריטב"א) מ"ד ב' דס"ל גבי מוכני ושירה הנ"ל דכשמעות במוכני הרי המוכני עצמו לעולם נעשה בסיס אלא דבאינה נשמטת שהכל כלי א' ומוכני הוי חלק טפל בכלי אין בכח המוכני לגרור כל השירה אחריו להיות בסיס, אבל נשמטת כיון שיש למוכני גם

מוקצה דומיא דמוכני נשמטת, הנה לאהע"ו ומשנ"א ותהל"ד א"ש בפשי' דהרי נשמטת הוי גם השידה בסיס, ומאידך מבואר במג"א שם דכיס תפור הוי רק הכיס בסיס וגם זה א"ש לדידהו דהרי גם במוכני שאינה נשמטת הוי מוכני מיהת בסיס, ולחיי אדם צריך לפרש כל זה באופן אחר, ובאמת גם הגר"ז שם כתב דלכן הוי השולחן בסיס כיון דהוא בסיס למגירה וכמו הבגד לכיס [בכיס קשור], וכן המשנ"ב שם כתב דהשולחן בסיס למעות שבמגירה ע"ש ועכ"פ שניהם לא ביארו בפשי' מצד שהשולחן כלי א' עם המגירה כמו דשידה הוי בסיס מצד זה אע"ג שמצד עצמו אינו בסיס כלל לא למוכני ולא למעות שבמוכני כמובן. וי"ל דס"ל לגר"ז ומשנ"ב דשאני שולחן ומגירה שהוי הרכבה מב' כלים שלא קשורים זל"ז כלל ולא דמי למוכני ושידה שהכל מצטרף לכלי א' בין אם מוכני הוא גלגלים בין אם הוא כנו של השידה, ולכן אין הכרע במשנ"ב וגר"ז איך ס"ל בדעת המג"א לענין מוכני ושידה האם כרשב"א ור"ן או כהח"א שהבין בדעתו כרמב"ן וריטב"א ואכמ"ל בכ"ז].

ד. העולה לן בס"ד מכל הנ"ל דחפץ א' שחציו מוקצה וחציו היתר האם כשמטלטל את ההיתר ומיטלטל המוקצה עמו הו"ל טלטול מה"צ או לא, מצינו בזה לכאור' פלוגתא דרבנותא ז"ל, דמחדא בפמ"ג (לענין מפה שחלקה מוקצה וחלקה היתר) ושעה"צ (שהביא את דברי הפמ"ג) ואשל אברהם מהדו"ק (לענין מפה הנ"ל) וביאו"ה בשם כמה אחרונים (לענין אבן שעל פי החבית) וברמב"ן וריטב"א (לענין מוכני שהיא בסיס שאסור לטלטל גם את השידה) מבואר לכאור' דכה"ג נחשב טלטול בידים, ומאידך גיסא דעת הגר"ז ומשנ"ב (בדין כיס תפור לבגד) וכן דעת רשב"א ור"ן בשי' תוס' (דבלא נשמטת שרי לטלטל את השידה כיון דהשידה לא הוי בסיס אע"ג דהמוכני הוי בסיס) דכה"ג הו"ל שפיר טלטול מה"צ ושרי לטלטל חלק המוקצה אגב חלק ההיתר, וכן צידד האשל אברהם מהדו"ת וכדוהובא לעיל.

שימוש בתורת כלי בפנ"ע הרי גם כשהוא עם השידה הרי הוא נחשב לחלק חשוב בכלי וגורר את כל השידה אחריו וחל שם בסיס גם על השידה ע"ש. [ועי' ח"א כלל ס"ז נשמ"א ס"ק ד' [בד"ה ואמנם סו"ד המג"א] דנדחק שם להעמיס בכונת הרשב"א פי' אחר ע"ש, מיהו לא היו לפניו דברי חידו' הר"ן שדבריו ברור מללו כנ"ל ולא ניתן לנטות מזה כלל ע"ש].

ולמדנו מרשב"א ור"ן הנ"ל דגם כשהמוכני בסיס מ"מ שרי לטלטל את השידה אע"ג שמטלטל עמו את המוכני, ונחשב זאת לטלטול מה"צ כלפי המוכני.

ועי' מג"א סי' ש"י ס"ק ז' שהביא את הסוגיא הנ"ל, ונחלקו האחרונים אם דעתו לפסוק כרמב"ן וריטב"א או כרשב"א ור"ן. דהאבן העזר שם בשבת מ"ד ב' ומשנה אחרונה כלים פיי"ח מ"ב ותהל"ד שם סי' ש"י ס"ק ה' פירשו שכונת המג"א כרשב"א ור"ן הנ"ל דלעולם המוכני בסיס והחילוק בין נשמטת לאינה נשמטת הוא אם גם השידה בסיס. והח"א שם [דלא ס"ל כלל שי' הרשב"א וכנ"ל] הבין דדעת המג"א כרמב"ן וריטב"א הנ"ל דהשידה לעולם אינה בסיס, ובנשמטת הוי המוכני מיהת בסיס למעות ובאינה נשמטת גם המוכני אינו בסיס.

(ומש"כ המג"א דבנשמטת אסור לטלטל את השידה פי' הח"א דהיינו משום שע"ז מטלטל גם את המוכני שהוא בסיס, והמתבונן בדברי הח"א שם יראה שלא היה לו שום קושי להבין זאת ולא הוקשה לו אלא דכיון שרוצה לטלטל גם את השידה הו"ל המוכני בסיס לאיסור ולהיתר דהלא הוא בסיס לשידה שהוא היתר עש"ב המחודשים, ועכ"פ חזי' דעד כמה דהוי המוכני בסיס שפיר הוי ניח"ל להח"א שיהא אסור לטלטל גם את השידה כיון שאגב זאת מטלטל גם להמוכני ונחשב טלטול בידים כלפיו).

[ומה שכ' מג"א שם לענין כיס קשור בבגד ומגירה נשלפת מהשולחן ויש מעות בכיס או במגירה דהוי כל הבגד וכל השולחן

ואין לטעון דאדרבה כיון שיש היתר לטלטל את הכפתור אגב השעון או המאוורר לכן גם הכפתור אינו מוקצה, וראיתי להגרש"א זצ"ל בשש"כ פ"ג הערה ס"א שדן כסברא זו ע"ש. דנראה דסברא זו צ"ע דהרי הקובע אם הדבר הוא מוקצה או לא הוא האם הוא עומד לשימוש או מוקצה משימוש והרי הכפתור בכניסת השבת לא חזי למידי דא"א להדליק או לכבות על ידו מחמת האיסור וא"כ הו"ל מוקצה, ומה יושענו מה שנמצא לו היכ"ת של היתר טלטול ע"י טלטול מה"צ, והרי חזי במשנ"ב סי' ש"י ס"ק כ"ט שהבאנו לעיל דכ"ס התפור בבגד שהניח בו מעות הוי הכיס בסיס אע"ג דשרי לטלטלו אגב הבגד, וע"כ דמ"מ הוי מוקצה (וע"ש בד' הגרש"א זצ"ל מש"כ לחלק בזה וצ"ב). וע"כ דמנהג העולם להחשיב זאת כטלטול מה"צ.

ו. ולכן נראה בס"ד לחלק בין הנושאים וליישב כל דברי רבותינו הנ"ל שיחדיו יהיו תואמים, עפ"י ב' יסודות וכדיבאר.

הנה הבאנו בס"ד באות ב' פלוגת ב"מ ופמ"ג עם הגר"ז וחזו"א אם טלטול מה"צ לצורך השתמשות במוקצה מותר או אסור דהגר"ז וחזו"א אסרי ופמ"ג ובית מאיר מתירין [וכפשוטו כן נראה גם במשנ"ב סי' רע"ו ס"ק ל"א].

ונראה דבני"ד דחפץ א' שחלקו מוקצה וחלקו היתר לכו"ע אסור לטלטלו כשכונתו להשתמש בחלק המוקצה, דגם אם נחשיבו כטלטול מה"צ מ"מ אינו כמוקצה והיתר שהם ב' חפצים נפרדים דבזה התירו ב"מ ופמ"ג ומשנ"ב לטלטלו מה"צ גם כשכונתו בטלטול אך משום ההשתמשות במוקצה, אבל חפץ א' שחלקו מוקצה הרי כשכונתו בשביל חלק המוקצה אזדא מיני' לגמרי שם טלטול מה"צ, ורק כשכל כונתו לטלטל את חלק ההיתר אלא דהמוקצה בע"כ נגרר עמו בזה יש לדון כטלטול מה"צ.

ולפי יסוד זה מתיישבין היטב דברי הרמב"ן וריטב"א דאסרי לטלטל המוכני

ונמצא לני"ד דלכא' הוי פלוגתא דרבוותא אם כשמטלטל את הקומקום כדי לערות המים מתוכו ואגב זה מטלטל את השלהבת (גחלת של מתכת) שמחובר לו אם נחשב זאת טלטול מה"צ או טלטול בידיים. ויש לברר איך ההכרעה לדינא בזה.

## יישוב הסתירות בזה וההכרעה לדינא

ה. והנה לפי הנ"ל נמצא דפסקי המשנ"ב סתרי אהדי דבמפה כ' שעה"צ דאסור לטלטלה אע"ג שרק חלק שתחת הנרות הוי בסיס (לשי' פמ"ג שהביא שם) ומאידך בכ"ס תפור בבגד כתב משנ"ב דשרי לטלטל הבגד אע"ג דהכיס הוא מוקצה. [וכמו"כ איכא לאקשווי בדברי הריטב"א מ"ד ב' מיני' ובי' דמצד א' ס"ל דבנשמטת אסור לטלטל את השידה אע"ג שרק המוכני בסיס ומאידך גיסא גבי מחבת ובית יד מדוייק בדבריו דאילו הוי רק הבית יד בסיס ולא המחבת הוי שרי לטלטל את המחבת עש"ה], וצ"ע.

עוד נתעוררתי בס"ד דלכא' חזי' שמנהג העולם להקל בזה דהנה עי' בתשו' מנח"י ח"ב סי' ק"י אות ה' ומנח"ש ח"ב סי' ל"ב אות ב' ועוד מפוסקי זמנינו שכתבו דחשמל שהי' דולק ביהש"מ ונכבה בשבת ע"י שעון שבת ורוצה עכשיו לנתק את הכפתור של החשמל כדי שכשידלק החשמל שוב ע"י השעון ישאר חשמל זה מכובה אסור לעשות כן משום מוקצה, דבביהש"מ הי' אסור להזיז הכפתור משום איסור כיבוי א"כ הו"ל הכפתור מוקצה מחמת איסור יעוש"ב, ולפי"ז נראה דגם כפתור של מאוורר שדלוק ביהש"מ וכן כפתורים שבשעון יד הויין מוקצה מה"ט ואעפ"כ נוהגין להקל לטלטל שעון יד, וכן לטלטל מאוורר (ולא נחלקו פוסקי זמנינו אלא האם לדון מאוורר ככשמל"א או ככשמל"ה ואכ"מ), והרי לכא' מטלטל עי"ז גם את הכפתור שהוא מוקצה גמור (שאסור גם לצוגו"מ), וע"כ דמחשיבין זאת כטלטול מה"צ לגבי הכפתור, [מיהו עי' שלמי יהודה פ"ב הערה י"ט].



בו על שולחן קטן ויקפל את המפה באופן שאין לו שום צורך באותו חלק מפה] וכן נראה להדיא באשל אברהם סי' ש"ט שהבאנו באות ב' שאסור לגרום תנועה למפה שהי' תחת הנרות ע"י טלטול שאר המפה ע"ש ומשמע דמיירי גם כשאין לו ענין כלל בהך תנועה. וכן מה שהוכחנו באות ב' מדברי האחרונים באבן שעפ"י החבית שאסור לטלטלה משום שעליונו של חבית הוי' בסיס לאבן, והרי בודאי מיירי גם כשאין לו שום צורך בטלטול עליונו של החבית.

ונראה בס"ד דמוכח מזה יסוד נוסף דרך כיס התפור בבגד דנהי' דמחברים יחד מ"מ סו"ס ב' חפצים נפרדים נינהו אלא שתפרן יחד ובוה כשמכוין לטלטול הבגד וממילא מיטלטל הכיס עמו הו"ל טלטול מה"צ, וכן מוכני ושידה אע"ג שלא נשמטת סו"ס הוי"ן ב' חפצים מחוברים וכן מחבת ובית יד הוי"ן ב' חלקים מחוברים, אבל בחפץ א' ממש וכגון מפה או חבית שחלקו מוקצה וחלקו היתר בזה ברור דאינו בכלל טלטול מה"צ כלל ובודאי נחשב טלטול בידים ולא משנה כלל אם אוזו את החפץ בצד ימין או בצד שמאל דאטו יעלה על הדעת שכשאוזו חפץ בידו הוי' רק מה שבתוך ידו בכלל טלטול בידים ומה שבולט מידו הוי' טלטול מה"צ פשיטא ופשיטא שאינו כן, וכה"ג גם כשלא מכין כלל להשתמש בחלק המוקצה הו"ל טלטול בידים.

ונמצא לפי הנ"ל בס"ד ב' יסודות בענין זה, א' דבחפץ א' ממש שחציו מוקצה וחציו היתר הוי' בכל אופן טלטול גמור גם כשא"צ כלל לחלק המוקצה, ב' דב' חפצים מחוברים יחד כבגד וכיס או מוכני ושידה או מחבת ובית יד, וא' מהן מוקצה וא' לא [וכגון שהכיס מוקצה והבגד לא] בזה שפיר הו"ל טלטול מה"צ, מיהו רק כשכונתו בטלטול זה בשביל חלק ההיתר אבל כשכונתו בשביל חלק המוקצה שוב הו"ל טלטול בידים. [ונתבאר באות ו' וז' דכשמכוין לצורך שניהם דעת רמב"ן וריטב"א לאסור ובדעת הרשב"א

בנשמטת אע"ג שרק המוכני בסיס והבאנו אות ג' בשם החזו"א דהטעם כיון שמטלטל לצורך השתמשות במוכני, וביארנו שם דלב"מ ופמ"ג שהתירו טלטול מה"צ גם להשתמשות במוקצה עכצ"ל פ"ט טעם הרמב"ן וריטב"א כיון דהכל חפץ א' אין זה טלטול מה"צ. מיהו ליסוד הנ"ל שפיר י"ל גם אליבא דב"מ ופמ"ג דהא דאסרי רמב"ן וריטב"א היינו משום דכיון דכונתו גם לשימוש במוכני לכן לא מוגדר כטלטול מה"צ דכל שהוא חפץ א' הרי כשרוצה גם לטלטל את חלק המוקצה שבו שוב לא מוגדר כטלטול מה"צ כלל, אבל בכגון הך דבגד וכיס שאין לו ענין כלל בטלטול הכיס י"ל דגם רמב"ן וריטב"א יסכימו לגר"ז ומשנ"ב דשרי לטלטל הבגד דכה"ג נחשב שפיר טלטול מה"צ.

[וממילא מיושב היטב הא דבריטב"א מדויק דכשהניח מעות על בית יד של כלי אילו הוי' נקטי' שרק הבית יד נעשה בסיס ה' אסור לטלטל את הבית יד ומותר לטלטל את הכלי והקשינו לעיל דהרי גבי מוכני מבוא' בריטב"א דבנשמטת הוי' רק המוכני בסיס ואעפ"כ אסור לטלטל את השידה. ולפמשנ"ת א"ש דרך במוכני שרוצה להשתמש גם במוכני הוא דאסרי' לטלטל את השידה, אבל כשמטלטל את הכלי ואין לו שום ענין בבית יד שפיר שרי לטלטלו דנחשב טלטול הבית יד כטלטול מן הצד, ודו"ק].

ז. מיהו אכתי לא נתיישבו דברי המשנ"ב שמצד א' פסק דשרי לטלטל בגד שהכיס שלו בסיס למוקצה אע"ג שהכיס תפור לבגד והחשיב זאת לטלטול מה"צ ומאידך גבי מפה שתחת הנרות פסק שאע"ג שרק מה שתחת הנרות נעשה בסיס כדברי הפמ"ג מ"מ אסור לטלטלה גם כשאוזו בצד המפה שאינו מוקצה דנחשב זאת לטלטול מוקצה בידים, וכאן ל"ש לתרץ כנ"ל דהרי סתימות דברי הפוסקים במפה נראה שאסור גם באופן שלא מכין להשתמש באותו חלק מפה שתחת הנרות [וכגון שרוצה להשתמש

[כדהערנו באות ה'] משום דאין לו שום ענין בטלטול הכפתור וגם הויין ב' חפצים מחוברים יחד.<sup>1</sup>

[ואחר כותבי כל הדברים הנ"ל ראיתי בספר מגילת ספר סי' מ"ד אות י"ב דג"כ נחית לחלק בין כשמכוין גם לחלק המוקצה או לא מיהו לא חילק שם בין אם הוי חפץ א' ממש לבין ב' חפצים מחוברים, וע"ש שהוכיח להיתר [כשלא מכוין לחלק המוקצה מדברי תרומה ד סי' פ"א דפתילה שהודלקה בע"ש ונכבה אסור להדליק בו ביו"ט שאחר השבת דאין שבת מכין ליו"ט וכ' שם דאם היא פתילה קצרה הרי היא מוקצה אבל באינה קצרה אינה מוקצה כיון דראויה להדלקה בצד השני ע"ש [עי' בדין זה ברמ"א סי' תק"א ס"ז ומשנ"ב שם] ומבואר דאע"ג דצד א' לא ראוי לשימוש מ"מ שרי לטלטלו לצורך הדלקה בצד השני ע"ש, והנה כאן הוי חפץ א' ממש וסותר למה שהוכחנו מדברי הפוסקים גבי מפה וגבי אבן שעפ"י החבית דכה"ג הוי טלטול בידים גם כשלא מכוין כלל לטלטול המוקצה [והמגי"ס שם לא דן בזה]. מיהו לענ"ד אין משם רא"י כלל דכמו דבכל פתילה יש שם כלי על כל הפתילה ולא רק על ראשה בלבד דכך הוא צורת שימושו שנאחז האור בראשו ושאר הפתילה משמשת להיות השמן נמשך על ידה לראש הפתילה, א"כ גם כאן אם ראויה להדלקה בצדה השני הרי חל שם כלי גם על ראשה המהובהב שעל ידו נמשך השמן לראשה השני וז"פ. ועוד יש להעיר בדבריו שם ומובן מתוך דברינו דלעיל].

ט. ולאור כל הנ"ל כשנחזור לני"ד נראה דיש שפיר מקום להתיר טלטול הקומקום

ור"ן נסתפקנו בזה וצידדנו דגם לא התירו אלא בכגון מוכני ושידה שאע"ג שמכוין גם למוכני מ"מ עצם שימוש המוכני הוא בתורת טפילות לשידה ומתייחס עיקר הטלטול לשידה וטלטול המוכני נחשב טלטול מה"צ, אבל כשכונתו לשניהם בשוה י"ל דגם הם מודו דהו"ל טלטול בידים].

ח. וזכינו בעז"ה לפי כל הנ"ל ליישב כל הסתירות שיש בזה בדברי הראשנים והפוסקים דמצד א' גבי מפה וחבית מבואר דחפץ שחלקו מוקצה הו"ל טלטול בידים גם כשא"צ לטלטול חלק המוקצה ומשום דהוי חפץ א' ממש, ואילו בגד שהכיס שלו מוקצה שרי בטלטול כיון דהויין ב' חפצים מחוברים יחד, וכן מה שהתירו רשב"א ור"ן טלטול שידה כשהמוכני בסיס ולא נשמטין זמ"ז היינו דגם שם הויין ב' חפצים מחוברים יחד, ומה שריטב"א ורמב"ן אסרי טלטול שידה בנשמטת אע"ג שרק המוכני בסיס היינו משום דכיון שכונתו גם לשימוש במוכני [כדכ' חזו"א] לכן כיון דסו"ס מחוברין הן יחד הרי כשאחוז בשידה ומכוין גם למוכני הדר דינו להיחשב טלטול בידים אע"ג שבב' חפצים נפרדים לגמרי כגון שולחן ונר הו"ל טלטול מה"צ [לב"מ ופמ"ג ומשנ"ב] גם כשכונתו בטלטול השולחן הוא רק משום שצריך להנר בחדר פלוני. ומחבת ובית יד דמבואר בריטב"א דשרי לטלטל את המחבת אילו הוי רק הבית יד בסיס היינו דשם אין כונתו כלל לשימוש בבית יד וכיון שאינם חפץ א' ממש אלא ב' כלים מחוברים לכן הו"ל טלטול מה"צ.

ומיושב בזה גם מנהג העולם לטלטל שעון וכדו' אע"ג שכפתור שלו מוקצה

1 וכל הנ"ל נוגע גם למחבת שיש בה דפים כתובים ודפים ריקים (אם ננקוט שגם כה"ג הדפים הריקים הם מוקצה עי' ארחו"ש פ"ט סצ"ב), דלהנ"ל שרי לטלטל המחבת לצורך שימוש בדפים הכתובים כיון שיש כאן הרבה דפים מחוברים ואינו חפץ א' ממש. וכן אולר שיש בו מספריים וכדו' שמקפיד שלא להשתמש בו תשמיש אחר והוי מוקצה מחמת ח"כ ויש גם חלקים שהם כלי היתר שרי לטלטלו לצורך שימוש בכלי היתר דגם כאן הויין ב' חפצים מחוברים (עי' מנחת שבת סי' פ"ח ריש ס"ק מ"א וש"כ פ"כ ספ"א). מיהו לטלטלו מחמת לצל (כגון לשומרו שלא יגנב וכדו') נראה דאסור דכה"ג ודאי הטלטול מתייחס לכל האולר בשוה (דהא רוצה לשמור על כל הכלים שבו) וכיון שיש בו כלי שהוא מוקצה מחמת ח"כ או כשמל"א אסור לטלטלו וכה"ג לא נחשב טלטול מה"צ ודו"ק היטב ודברי ארחו"ש פ"ט סמ"ה צ"ע לפי"ז.

דהו"ל כאבן שעפ"י החבית שכתבו האחרונים ס' ש"ט ס"ד דהוי החבית בסיס גם כשיש יין בחבית ומשום דפי החבית הוי רק בסיס לאבן.<sup>2</sup>

והנה עי' בקצוה"ש סי' קי"ב בדה"ש ס"ק כ' שהקשה מדברי מג"א סי' ש"י סוס"ק ז' דכשיש מוקצה במגירה של השולחן והיא נשמטת הוי כל השולחן מוקצה, ומ"מ כשהניח דבר היתר ע"ג שולחן הוי השולחן בסיס לאיסור והיתר ומותר ע"ש, והנה הגר"ז שם סט"ו ביאר דלכן הוי גם השולחן בסיס כיון שהמגירה מוקצה משום בסיס למעות והרי השולחן הוי בסיס למגירה (שתלוי' מתחתיו) ע"ש, והקשה קצוה"ש דאיך כ' מג"א דכשיש היתר על השולחן הוי השולחן בסיס לאיסור והיתר והרי המוקצה והיתר בב' מקומות, וכמו דאבן עפ"י החבית נעשה החבית בסיס גם כשיש יין בתוכה.

ותי' קצוה"ש שם דיסוד האחרונים הוא דלעולם תחתית החבית הוי בסיס גם למה שתוך החבית וגם למה שעל פי החבית, אבל פי החבית אינו בסיס אלא למה שעליו ולא למה שתוך החבית, דלעולם תחתית הכלי בסיס לכל מה שעליו ועליונו של כלי אינו בסיס רק למה שמעליו ולא למה שמתחתיו, ולכן בגוונא דמג"א דתחתית דף השולחן בסיס למוקצה (שהמגירה תלוי' בו) ועליונו של דף השולחן בסיס להיתר א"כ נמצא שתחתית הדף בסיס גם לאיסור וגם להיתר שמעליו ועליונו של הדף בסיס רק להיתר ושפיר שרי לטלטלו, והוליד קצוה"ש מזה דבנידון האחרונים אם יהי' להיפך שיהי' מוקצה תוך החבית והיתר על פי החבית הו"ל שפיר בסיס לאיסור והיתר אתו"ד שם.

לערות ממנו המים בשבת אע"ג שעיי' מיטלטל השלהבת יחד דהו"ל טלטול מה"צ כיון שהגחלת והקומקום הויין ב' חפצים מחוברים יחד ואין לו ענין עכשיו בטלטול הגחלת כלל אלא ממילא נגרר עמו, והו"ל כהך דכיס תפור לבגד דהתירו משנ"ב וגר"ז לטלטל הבגד אע"ג שהכיס נגרר עמו וכן שאר מקומות בראשנים ופוסקים שהבאנו בעזה"ת. מיהו עי' לקמן שעדיין יש לדון בנידון זה מצד דין בסיס.

### האם נחשב הקומקום בסיס לאיסור

י. כל הנ"ל כתבנו לדון מצד טלטול מה"צ בגוונא שאין הקומקום עצמו מוקצה משום בסיס, מיהו לכאור' הרי נראה דהקומקום עצמו הוא בסיס לשלהבת והוי הקומקום עצמו מוקצה, וכה"ג ודאי אסור לטלטלו לערות ממנו המים.

והנה לכאור' יש לדון דכיון שהיו מים בקומקום בביהש"מ א"כ הו"ל בסיס לאיסור והיתר, דלכאור' נראה דהמים חשיבי טפי שהרי עיקר השלהבת שבקומקום אינה אלא לשמש את המים (עי' כעיי' בשש"כ פ"כ הערה קס"ח בשם הגרשז"א זצ"ל) וכן ראיתי שצייד בתשו' מנח"י ח"ג סי' קל"ח לענין מיחם.

### דעת הקצוה"ש בדין אבן שעפ"י החבית

מיהו לאחר העיון נלענ"ד דלאו כל אנפין שוין והך קומקום שאנו דנים בו שפיר הוי בסיס לאיסור וכדנבאר בעזה"י.

דהנה קומקום זה מיוצר באופן שיש בו כשני מקומות קיבול דהיינו שיש בתחתיתו מקום בפנ"ע שמיועד רק להחזקת השלהבת, ומעל זה חלל נוסף שמיועד להחזקת המים [וכן הרבה מיחמים לשבת מיוצרים כן ויבואר דינם בס"ד לקמן] ובכה"ג נראה

<sup>2</sup> והנה באור"ש פכ"ה מהל' שבת הט"ו כתב דלכן נעשה החבית בסיס כיון דא"א להגיע ליון מבלתי להזיז את האבן לכן נחשב החבית בסיס רק לאבן דהייך כמאן דליתא דמי עש"ב ולדבריו הרי חבית שיש לה ברז שאפשר להוציא דרכו את היין בלי לטלטל את החבית אין החבית נעשה בסיס ועי' שש"כ פ"כ הערה רי"ב בשם הגרשז"א זצ"ל, מיהו דברי האור"ש הם דלא כפמ"ג ותו"ש ורעק"א בשם מקור ברוך וביאור"ה שכולם ביארו כדהבאנו בפנים.

על צידה ודאי יהי' זה כמו שולחן שכל דופן החבית הוי בסיס א' לכל מה שבחבית, ומשום שהחבית בעמידה אמרי' דאין הדופן בסיס למה שמתחתיו, וכל זה צ"ע טובא.

### ביאור אחר ברין זה

י"ב. ואחר שנתקשיתי זמן זמנים טובא בכ"ז הצעתי הדברים קמי' דהגאון ר"מ אטיק שליט"א ואמר לי שדברי התו"ש ופמ"ג ודעימייהו הנ"ל נאמרו דוקא כשהיתר בתוך הבית קיבול של הכלי [שמייוחד לקבלה] והמוקצה ע"ג עובי הדפנות למעלה שאינו מקום מיוחד לקבלה [או להיפך] בזה נחשבין הם כב' בסיסות שונים ולא מייחסים החזקת היין למקום שע"ג ולא החזקת האבן למקום הקיבול דתוך החבית אבל כלי שיש לו ב' מקומות שעשויים לקבלה ודאי מייחסים החזקתו של זה לזה ושל זה לזה והוי כל הכלי בסיס לשניהם כאילו היו בתוך בית קיבול א' [שרק לנוחיות השימוש חילקוהו לב' מקומות] ולכן בשולחן ומגירה ששניהם עיקר מקומות קיבול של הכלי שפיר מייחסים החזקת חפץ היתר שעל השולחן גם לתוך המגירה אתו"ד שליט"א. [ובנוסח נוסף אולי י"ל דרק בחבית שעשוי להחזקת יין או שאר משקין ופי החבית למעלה לא ראוי כלל לשימוש זה לכן מייחסים את החזקת היין רק לתוך החבית ולא לפי הדופן למעלה ופי הדופן למעלה הוי בסיס רק לאבן, דכיון דיש בכלי ב' מקומות קיבול לב' סוגי החזקות שונות הרי כל מקום נחשב לבסיס בפנ"ע (וגם כשהחבית מלא ביין עד למעלה אכתי אסור דאין הנידון על גוף החומר של פי הדופן אם הוי בסיס גם ליין, אלא חילוק המקומות קובע, שמקום זה בסיס רק לאבן ולא ליין)].

[ועי' היטב לש' תו"ש סי' ש"ט ס"ק י"ד ולש' פמ"ג שם משב"ז ס"ק א', וביאורים הנ"ל יש להם מקום טפי בלש' הפמ"ג ואכ"מ].

ומה שנסתפק פמ"ג שמא אין היתר שעל השולחן מועיל למגירה אינו מצד יסוד

ולפי"ז בני"ד שהשלהבת בתחתית הקומקום והמים מעליו שפיר הוי הקומקום בסיס לאיסור והיתר.

י"א. מיהו דברי קצוה"ש צ"ע דהרי בפמ"ג אמג"א הנ"ל נסתפק במש"כ מג"א דכשיש היתר על השולחן הו"ל השולחן בסיס לאיסור והיתר האם מהני זאת גם לענין המגירה שתחשב בסיס לאיסור והיתר או לא ע"ש והובא בשעה"צ שם ס"ק כ"ח ע"ש, ולכא' הרי הפמ"ג גופי' סי' ש"ט כתב במשב"ז יסוד האחרונים הנ"ל דפי החבית אינו בסיס ליין, ולפי"ד הקצוה"ש הנ"ל איך נסתפק הפמ"ג שיועיל גם למגירה והרי המגירה הוי רק בסיס לאיסור דהיתר שעל השולחן לא מוחזק כלל ע"י המגירה ואדרבה המגירה מוחזקת ע"י השולחן.

ועוד דלפי"ד קצוה"ש נמצא דאם החבית מלאה יין עד למעלה ממש באופן דאותו משהו העליון של דופן החבית שמחזיק מעליו את האבן הוא מחזיק בצידו את היין שפיר הו"ל בסיס לאיסור והיתר, וזה ל"מ מסתימת הפוסקים. ועוד דגם כשאין החבית מלאה הרי כל תוך החבית הוי בסיס ליין שלמטה שהכל כלי קיבול א' [וכמו דכשאיכא חפץ על השולחן הוי כל אורך השולחן בסיס לן] וא"כ לעולם תיקשי כנ"ל דגם משהו העליון של הדופן הוי בסיס גם ליין.

ועוד דכל עיקר סברת קצוה"ש צ"ע דהרי שולחן שיש עליו מוקצה בקצה א' והיתר בקצה שני פשיטא דהוי בסיס לאו"ה, ויתירה מזו חזי' דלרשב"א ור"ן בסוגיא דמוכני הא מבואר דבנשמטת הרי כשמוקצה במוכני הוי גם השידה בסיס אע"ג שהשידה לא מחזיקה את המוקצה כלל ואדרבה היא נסמכת ע"ג המוכני וע"כ דרך הוא דינו של בסיס שמיחסים את החזקת המוקצה לכל הכלי [ונאריך בס"ד ביסוד זה לקמן ע"ש], ולמה כאן גבי חבית נימא שכל משהו מדופנו הוי בסיס רק ליין שמנגד אותו גובה ולמעלה אבל למה שמתחת לאותו משהו אין אותו דופן נחשב בסיס אליו ואילו נשכיב החבית

וכשם שלא מתייחס החזקת היין לעליונו של חבית, וא"כ נחשב המקום ההוא בסיס לגחלת בלבד, ובגוף הדין ראיתי שכן כתוב בשולחן שלמה סי' ש"ט ס"ק י' [ב'] דסאמאוא"ר [צורתו ממש כמיחמים שלנו שהוא כלי שיש בתחתיתו בית קיבול לגחלים ולמעלה בית קיבול למים] אסור בטלטול כיון דהוי בסיס לגחלים שבו ע"ש.

ואין לטעון דאכתי הו"ל מקום החזקת הגחלת ביחס לגוף המיחם [שבו מוחזקין המים] כמוכני ביחס לשידה, והרי קיי"ל דבאינה נשמטת ומוקצה כמוכני שרי לטלטל השידה, וה"נ עיקר הכלי הוא מקום החזקת המים וא"כ שרי לטלטל את הקומקום.

זה אינו וכמה תשובות בדבר, חדא דלוי יהי כן הא מ"מ דעת המג"א [לפי אבן העזר ומשנ"א ותה"ד] לפסוק כהרשב"א ור"ן דגוף המוכני שפיר הוי בסיס גם באינה נשמטת [וכדהובא לעיל אות ג'] וא"כ הכא נמי הוי מיהת מקום החזקת הגחלת בסיס לגחלת ושוב אסור כל הקומקום בשימוש כיון דהוי הכל חפץ א' ממש [שהכל חתיכת ברזל א' ואינם ב' כלים מחוברים] וכמש"נ לעיל אות ח' ע"ש. מיהו לקושטא דמילתא

האחרונים גבי אבן שעפ"י החבית כלל, אלא דשמא נחשב המגירה לכלי בפנ"ע [לא מבעיא בנשמטת אלא אולי אפי' באינה נשמטת], עי' היטב תה"ד סי' ש"י ס"ק ו' שלהדיא דן מצד נקודה זו יעו"ש.

[ועי' ב"מ בחידו' דף קמ"ב ב' שהקשה איסור האחרונים הנ"ל בדין אבן שעפ"י החבית משי' רבינו אפרים המובא ברמב"ן רשב"א ור"ן מ"ד ב' דדין דמוכני איירי ביש מעות במוכני ופירות בשידה ובאינה נשמטת הוי הכל כלי א' שהוא בסיס לאיסור והיתר אע"ג שהאיסור וההיתר בב' מקומות שונים ע"ש והנה קושיא זו מיושבת בפשי' לפי הדרך הנ"ל כמוכנ<sup>3</sup>, ולפי דרך הקצוה"ש יל"ע ואכ"מ].

י"ג. ולפי"ז נראה דבקומקום דידן כיון שיש בו מקום מיוחד שעשוי אך ורק להחזקת הגחלת של מתכת ול"ש שיחזיק שם לא מים ולא שאר דברים אלא הוא מקום סגור שמיוצר בבית חרושת במיוחד רק עבור החזקת הגחלת [ואינו ראוי לשימוש עבור האדם כלל] א"כ הו"ל אותו מקום כעליונו של חבית שנחשב מקום בפנ"ע לגמרי ואין החזקת המים מתייחסת למקום ההוא כלל

### 3 מקרר ומקפיא ומוקצה במקרר והיתר במקפיא

ונפק"מ טובא בזה לענין מקרר שיש בו גם מקפיא ומצוי שעיקר הדברים שבמקפיא הם מוקצה [עוף או בשר לא מבושל וכי'צ"ב] ולכ' הוי המקפיא בסיס לאיסור ואסור לפתוח דלת ידיד' כדלהלן. מיהו להנ"ל דנים המקרר והמקפיא ככלי א' [דאע"ג שהם ב' מקומות קיבול נפרדים מ"מ שניהם עשויים לקיבול ודנים הכל ביחד] וא"כ הו"ל בסיס לאיסור והיתר. וכן יש בזה נפק"מ נוספת בדלת של מקרר שיש בו מוקצה [ואין ההיתר שבדלת חשיב טפי] דדנו פוסקי זמנינו אם הדלת נעשה בסיס [עי' בארחו"ש פ"ט הערה תל"ה] שהביא שהגרשז"א זצ"ל ס"ל להתיר דדומה לדלת של בית שלא נעשה בסיס לגר התלוי עליו כדהביא משנ"ב סי' רע"ז ס"ק ד', ומסברא יש לדון דחלוק טובא מהתם דהתם תפקיד של בית הוא לגור בו ולא להחזקת חפצים ולכן כשמניח מוקצה על הדלת אמרי' שעיקרו לשימוש הבית ולא להחזקת חפצים אבל מקרר הרי הוא עצמו עיקר תפקידו להחזיק חפצים וכשיש מוקצה במקרר הרי נעשה המקרר בסיס ועשו בית קיבול גם בדלת כדי לסייע לתפקיד החזקת חפצים של המקרר ואין נימא שלא נעשה בסיס כיון שבטל למקרר והוי המקרר גופי' לשם כך הוא נועד, וכבר הביא בארחו"ש שם מפפ"ק אסברת הגרשז"א זצ"ל הנ"ל]. אכן לפי הנ"ל נראה דאם יש היתר במקרר שחשוב טפי ממוקצה שבדלת שפיר הוי גם הדלת בסיס להיתר, שיש להחשיב הכל כבית קיבול א' גדול. והרי נסתפק הפמ"ג גם לענין מוקצה במגירה שמא ההיתר שעל השולחן מועיל גם בשביל המגירה כדהבאנו באות י"א, ועי' תה"ד סי' ש"י ס"ק ו' שהכריע להיתר עפ"י ד הרשב"א מ"ד ב' דמוכני שאינה נשמטת הרי כשיש היתר בשידה הרי גם המוכני מותרת אע"ג שיש בו רק מוקצה. והפמ"ג נסתפק בזה משום דשמא שולחן ומגירה ב' כלים נפרדים ניהו ואינה נשמטת כנשמטת [כדחז"י בגר"ז ומשנ"ב כשיש מוקצה במגירה שהוצרכו לפרש דהוי השולחן בסיס משום שמחזיק את המגירה או את המעות ולא פירשו כפשוטו משום דשולחן כלי א' עם המגירה [עי' באות ג'], אבל בני"ד נראה שגם הפמ"ג מודה דהיתר במקרר מועיל גם בשביל הדלת.

עליהם חפצים הוא שימוש חשוב בכלי והרי פשוט ומובן דשימוש זה הוי טפל גמור דאטו תפקיד הגלגלים הוא שיהא בהם בית קיבול להניח בהם חפצים והרי פשוט דהשידה היא עיקר המקום להחזקת חפצים והגלגלים נועדו לשמש את השידה אבל לא לשאת חפצים בעצמו ולכן לא נגרר השידה בתר בסיסות המוכני [ולרמב"ן הרי מוכני גופא לא נעשה בסיס], אבל בני"ד דבלי שיהיה בקומקום מקום מיוחד להחזקת גחלת לא שוה הקומקום כלום א"כ הוי בסיסות דמקום החזקת הגחלת חלק חשוב בכלי והדברים ברורים בעזה"ת.

ומ"מ אין כ"ז סותר למה שכתבנו דכיון דמקום החזקת הגחלת הוי סוג מקום קיבול בפנ"ע שהרי לא ראוי להחזיק שם מים ושום דבר לכן אין החזקת המים מתייחס למקום הגחלת אלא הויין כב' כלים נפרדים שזה בסיס למים וזה לשלהבת ודו"ק היטב, ויתבארו דברים אלו ביתר ביאור בהערה.<sup>4</sup>

נראה דכאן לא דמי כלל למוכני [וגם לח"א דנקט בדעת המג"א כהרמב"ן דבאינה נשמטת הרי גם המוכני לט הוי בסיס וכנ"ל באות ג' מ"מ הכא אסור], דהתם לא הוי השידה בסיס כיון שהוא עיקר הכלי ולא נגרר אחר המוכני שהוא חלק טפל בכלי אבל הכא ל"ש לומר דמקום החזקת השלהבת הוי חלק טפל בכלי דהרי פשוט דקומקום בלי גחלת לא שוה כלום וכל השימוש דהקומקום מתאפשר רק ע"י שיש לו מקום גם להחזקת הגחלת וגם להחזקת המים וא"כ נחשבין ב' המקומות לעיקר הכלי ול"ש כלל לדון שא' טפל לחבירו אלא הוי ככל כלי עם ב' מקומות קיבול דכשמוקצה על א' מהן הרי הוא נעשה בסיס.

ואין לטעון שהרי גם שידה [שעשויה למרכב אנשים ונשים כפרש"י מ"ד ב'] לא שוה כלום בלי המוכני [דהיינו הגלגלים כפרש"י שם]. זה אינו דאין אנו מודדין כלל אם גוף הגלגלים הויין חלק חשוב בכלי אלא מודדין אם שימוש זה שהגלגלים יחזיקו

#### 4 יבואר בו דין מיחם לשבת אם הוי בסיס ואם גם הברז נאסר

והנה יש מיחמים לשבת שהגחלת נמצאת בתוך הבית קיבול של החזקת המים והגחלת קבועה על שולי הכלי שבו מוחזקים המים ולפי דברינו נמצא לכא' דכה"ג שפיר יש לצדד דהו"ל בסיס לאיסור והיתר ושיי לטלטל את המיחם [אבל קומקום שאנו דנים בו מונח החלת במקום נפרד מתחת למקום קבלת המים] וכן דן במנח"י ח"ג סי' קל"ח ע"ש.

מיהו בהנך מיחמים שהגחלת נמצאת במקום בפנ"ע דלפי דברינו הו"ל המיחם בסיס לאיסור יל"ע מה דין הברז של המיחם האם גם הוא נעשה מוקצה או לא.

והנה ראיתי בשלמי יהודה פ"ב ס"ב והערה ו' בשם הגריש"א זצ"ל שמיחם מים הוי מוקצה ומ"מ הברז אינו מוקצה ע"ש מיהו הוא אזיל שם דהוי מוקצה מטעם שמיחם מקום למיחם ובזה ודאי כיון דרק למיחם מיוחד מקום ואילו הברז הרי אדרבא מיוחד להזיזו לצורך השימוש לכן רק המיחם עצמו מוקצה ולא הברז, וכמו"כ ארון כבד שהוי מוקצה מצד שמיחם לו מקום כדכתב משנ"ב סי' ש"ח ס"ק ח' וחזו"א סי' מ"ג סק"ז מסתבר שדלתותיו אינם מוקצה וכ"כ בחוט שני פמ"ד, אבל אנן דקיימנן שהמיחם מוקצה משום בסיס בזה יש לדון דגם הברז נעשה מוקצה דהא גבי מוכני חזי' דלרשב"א ור"ן כשהיא נשמטת ומוקצה במוכני הרי גם השידה נעשה בסיס אע"ג שאין המוקצה על השידה דאדרבה השידה נסמכת על המוכני וחזי' דמדיני בסיס שכשמוקצת כלי נאסר חלה ההקצאה על כל הכלי.

ויסוד הדבר הוא דהרי בעצם כל עיקר דינא דבסיס אינו מצד שהאדם מקצה דעתו מלהשתמש בבסיס דאטו כשמניח אבן על השולחן הוא מסיח דעתו מלאכול ולהשתמש בשולחן, אלא יסוד דינו הוא כדפרש"י מ"ז א' "דכלי נעשה בסיס לאבן וטפילה לו ובטל תורת כלי ידי"י" והיינו דמכא שכלי נטפל למוקצה ומשמש לו לכן נעשה כמותו, ולכן חל ההקצאה על כל הכלי דכולו נטפל למוקצה [וזולת כשהמוקצה על חלק טפל בכלי כגון במוכני שאינה נשמטת דאז הוי המוכני טפל בזה אמרי' דאין עיקר הכלי נגרר אחר חלק הטפל של הכלי להיות בטל עמו אל המוקצה], משא"כ הקצאה דייחוד מקום שהוא משום דליכא עלי' תורת כלי [דתורת כלי חל רק על כלי שתשמישו הוי ע"י הזזה ממקום למקום או יש לו תכונת כלי אבל כלי שתמישו הוי במקום קבוע בלי להזיזו חסר לו תכונת כלי] ע"ש בחזו"א, א"כ הנך חלקי הכלי דשפיר עומדים לשימוש דרך הזזה ממקומן שפיר איכא עלייהו תורת כלי ודו"ק.



והנה ע' בתהל"ד סי' ש"י ס"ק ז' שכ' לענין ארון שנעשה בסיס למוקצה דשפיר שרי לפתוח דלתותיו ודימהו לר' הפמ"ג דמפה שעל השולחן לא נעשה בסיס אלא מה שתחת הנרות יעו"ש, וכן ראיתי בתשו' מנח"י ח"ג סי' קל"ח [שנכתבה להרה"ג ר' נפתלי שאקאויצקי זצ"ל אב"ד גייטסעדהאד] שנסתפק הרב השואל בנידון הנ"ל במחם שהוא בסיס לאיסור האם גם הברז שלו נעשה מוקצה וכן נסתפק בשולחן ומגירה ויש מוקצה על השולחן האם גם המגירה נאסרת. והשיב לו המנח"י [באות ד'] דאין הברז והמגירה נעשין בסיס ודימהו לגברי הפמ"ג שרק המפה שתחת הנרות נעשה בסיס ע"ש.

ודבריהם לכאור' צ"ע מהך דמוכני הנ"ל דבנשטטט הוי גם השידה בסיס אע"ג שהמוקצה על המוכני וכן צ"ע ממג"א ש"י ס"ק ז' ומשנ"ב ס"ק ל' דכיס התפור לארכו בבגד ומוקצה בכיס נעשה כל הבגד בסיס ע"ש, וכן צ"ע ממה שהפמ"ג גופי' נסתפק כשיש מוקצה במגירה והיתר על השולחן שמה גם המגירה ניתרת דהוי בסיס גם להיתר הרי דשפיר נחשב המגירה בסיס למה שמונח על השולחן [כדהבאנו באות י"א], ואם להיתר כן ה"ה לאיסור דכשיש מוקצה על השולחן הוי גם המגירה בסיס לאיסור [גדר בסיס לאיסור שוה לגדר בסיס להיתר כמבואר באחרונים. ועי' חוט שני ח"ג עמוד קע"ו ד"ה בפמ"ג].

ולכן נראה דשאני מפה שכל חלק וחלק נחשב שימוש בפנ"ע שאין במפה מושג של מפה שלימה או חצי מפה אלא כל משהו מפה מכסה את השולחן במקומו ואין חלק זה קשור לחלק זה, משא"כ בבגד או שולחן ומגירה או מוכני ושידה שכל חלקיו מתייחדים לכלי א' וכל חלק משלים ומסייע להשתמשות שבחלק השני בזה חל שם בסיס כולל על כל חלקיו.

ולפי"ז מסתבר דכשאררן נעשה בסיס הרי גם דלתותיו אסורים, ומצאתי שכן כתבו גם בס' שלמי יהודה פי"א ס"ה בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל וכן שם עמוד רכ"ה בתשו' הגר"ב זילבר זצ"ל ע"ש [וע"ש שם פ"ב הערה י"א] וכן בתשו' קנה בשם ח"ד סי' כ' [וע"ש שהביא דברי הפמ"ג במשב"ז סוס"י רע"ו לענין דלתות של כלי זכוכית שמדליקין נרות בתוכן ורן הפמ"ג דלתות אלו ככשמל"א [כיון שהדלתות מועילין לבעירת הנר] ולכאור' הא הוי בסיס ממש וכלל. ות"י שם דפמ"ג איירי בארון מחובר שלא עליו תורת בסיס כלל אבל ארון תלוש שנעשה בסיס הרי גם דלתותיו נהיין בסיס ע"ש] וכן שמעתי מהגר"נ קופשיץ שליט"א, וכיוצא ב' עי' בחוט שני ח"ג עמוד ק"ס שפח אשפה הוי בסיס למוקצה וכשיש מכסה המחובר לפח הוי גם הוא מוקצה ולמדו מדין מוכני ע"ש.

ולכאור' הו"ל לדון לפי"ז דגם ברז המיחם נעשה בסיס דכשנכתובין נראה שכל המהות של ברז דומה מאוד למהות של דלת, דגם ברז הוא כעין דלת שכשרוצה שישפכו המים הוא פותחו ואח"כ חוזר וסוגרו. והו"ל לפי"ז להקפיד לטלטל את הברז באחורי ידיו דיש לזה דין טלטול מה"צ כדכ' משנ"ב סי' רע"ז ס"ק ל"א או לטלטל באמצעות סכין וכדו' וכדכ' משנ"ב סי' ש"ח ס"ק קט"ו.

מיהו הלא חזו' דמנהג העולם אינו כן, וביותר הלא מצינו במשנ"ב סוס"י ש"ח שהביא מספר תפארת ירושלים דסאמאואר"ר אסור ליטול ממנו מים כשאני גרף מן הגחלים דיש לחוש שמה כשיראה שנמעטו המים יוסיף עליו מים כדי שלא יתקלקל הכלי מן הגחלים ע"ש והנה צורת כלי זה הוא ממש כמיחם שלנו שהי' בתחתית הכלי מקום מיוחד להניח בו גחלים ומעליו הניחו המים ומ"מ לא אישתימט המושב"ב ושום פוסק לומר שאסור להזיז הברז שלו משום מוקצה, והרי גם לפי"ד תפא"י הנ"ל אכתי איכא נפק"מ כשדלקו הגחלים בכניסת השבת ושוב נכבו דמצד חשש הוספת מים הרי כה"ג שפיר שרי ואילו מצד מוקצה יש לאסור גם בכה"ג [ולהזיז גוף הסאמאואר"ר יתכן שלא הוצרכו להזהיר דאולי בלא"ה הי' הרגילות להשתמש בברז הקבוע בו בלי להזיזו וכן אכן ראיתי בשולחן שלמה סי' ש"ט ס"ק י' [ב'] שגוף הסאמאואר"ר אסור להזיז ורק הברז מותר ע"ש וע"ע מנח"י ח"ה סוס"י כ"א] וע"כ דפשיט"ל להפוסקים שאין הברז מוקצה. והנראה כזה בס"ד דהנה בעיקר יסוד האחרונים דבאבן עפ"י החבית הו"ל בסיס לאבן גם כשיש יין בתוכו כיון שהחבית למעלה הוי בסיס רק לאבן כבר כתבנו באות ב' דיש לחקור האם כונתם דכיון שפי החבית למעלה הוי בסיס רק לאבן שוב נעשה כל החבית מוקצה וכמו שהבאנו למעלה מכמה דוכתי דכשחלק מהכלי הוי בסיס למוקצה נעשה כולו מוקצה, או דילמא כונתם דרק פי החבית למעלה הוי בסיס אלא דממילא אסור כל החבית בטלטול וכדביארנו באות ח' דחפץ א' ממש שחציו מוקצה וחציו היתר אין לו דין טלטול מה"צ כלל.

ונראה להכריח מהנ"ל כצד ב' הנ"ל דבאמת רק פי החבית למעלה הוי בסיס למוקצה, ונראה ביאור הדבר דהנה הא דהוכחנו דכשחלק מהכלי בסיס חל דין בסיס על כל חלקיו אין הביאור דחל דין מוקצה על כל הכלי אע"ג שאין כולו בסיס אלא הביאור הוא דבאמת נעשה כולו בסיס דהחזקת המוקצה מתייחסת לכל הכלי ולא רק להחלק שמחזיק עליו את המוקצה בפועל, ולפי"ז הרי כיון שהחבית למטה מחזיקה את היין הרי לו יהא שמכח שעליונו של החבית מחזיק את האבן שוב מתייחס החזקת האבן לכל החבית מ"מ סוס"ס הא החבית למטה הוי בסיס גם ליין וא"כ הו"ל בסיס לאיסור ולהיתר ואינו מוקצה ורק עליונו של החבית הוא דהוי בסיס רק לאבן, אלא דשוב אסור לטלטל את כל החבית כיון שחלקו מוקצה וכנ"ל.



## בסיס באמצע השבת

י"ד. ולכאור נראה דהדרך למצא היתר להשתמש בכלי זה הוא ע"י שירתיה בו המים לפני שבת ושוב יכבה אותו למשך כל זמן ביהש"מ ע"י שעון שבת<sup>5</sup> ויחזור וידלק אחר ביהש"מ ושוב יהי' דלוק לכל השבת, דכה"ג לא נעשה הקומקום בסיס לשלהבת דאין בסיס באמצע השבת וכדעת בעה"מ קנ"ד ב' וכן פסק משנ"ב סי' רס"ה ס"ק ה' וסי' רס"ו ס"ק כ"ו.

מיהו יל"ע בזה טובא דעי' משנ"ב סי' ש"י ס"ק ל"ז בשם הט"ז דכשהונח מוקצה על כלי בשבת אסור לטלטל את הכלי אא"כ יניח עליו גם דבר היתר שחשוב ממנו [דאין

מיגו דאיתקצאי באמצע השבת] ע"ש ולכאור זהו כדעת תוס' שבת מ"ד ב' ורשב"א קמ"ג א' דס"ל דיש בסיס באמצע השבת, ולכאור דברי המשנ"ב סתרי אהרדי.

ולכאור פתרון דהלכתא דא נמצא בביאור"ה סי' ש"י ס"ז [ומקור דבריו מהמג"א שם ס"ק ד] אהא דמוכא שם בשו"ע דמטה שיש עליה מעות [אפי' שלא היו שם ביהש"מ] אסור לטלטל את המטה ומקורו בשבת מ"ד ב' והביא עלה הביאור"ה את דברי התוס' שם דמייירי שהונחו המעות ע"י גוי או תינוק מדעת הישראל, והיינו דרך אז יש בזה משום בסיס. וממשיך הביאור"ה וכתב "ואם מותר לנער אז המעות מעליה עי' סי' ש"ח סק"נ במג"א שהביא דעות בזה ועי'

ובאופן פשוט יותר יש להכריח כנ"ל דהרי זה גופא יסדו האחרונים דכה"ג שהיין מוחזק בבית קיבול שלו והמוקצה מוחזק במקום שלא מיוחד לקיבול לא מייחסים כלל החזקת זה לזה וזה לזה, אלא החזקת היין מתייחס רק לתוך החבית והחזקת האבן מתייחס רק לשפת החבית למעלה וכדיבארנו בס"ד באות י"ב בשם הגר"מ אטיק שליט"א, ולפי"ז פשוט שגוף החבית הוא רק בסיס לייין ולא הוא כלל בסיס לאבן וא"כ ודאי אינו מוקצה כלל, אלא שאסור לטלטלו כיון דהכל חפץ א' ממש והו"ל בגדר טלטול בידיים כלפי עליונו של חבית ודו"ק.

ואשר לפי"ז א"ש היטב גם בני"ד דנהי דתחתית המיחם הוא בסיס רק לגחלת כיון דאינו מקום מיוחד לקיבול בשביל תשמיש האדם אלא בא סגור לגמרי בלי אפשרות להניח שם דבר לכן אין החזקת המים מתייחס לשם מ"מ רק תחתית המיחם נעשה בסיס לגחלת אבל למעלה אדרבה הוא בסיס רק למים ואין החזקת הגחלת מתייחס לשם כלל ונחשבים לענין זה כב' כלים נפרדים [וכיסוד הגר"מ אטיק שליט"א הנ"ל], ולכן נהי דאסור לטלטל כל המיחם כיון שכולו חפץ א' ממש והרי תחתונו הוא בסיס רק לגחלת ולכן הו"ל טלטול בידיים ביחס לתחתונו של החבית, אבל הא מיהא דהברז שרי בטלטול כיון שהוא שייך למיחם למעלה שאינו בסיס לגחלת כלל והרי ע"י טלטול הברז אינו מטלטל את המיחם כלל, וא"ש מה שנראה מסתימת הפוסקים דהברז של הסאמאוא"ר מותר בטלטול ורק הסאמאוא"ר גופא אסור להזיזו כיון דתחתונו הוא בסיס רק לגחלים וכדברי השולחן שלמה הנ"ל, והדברים שמחים ומאירים בעזה"ת.

ועולה לן מהנ"ל דמיחמים שהגוף חימום שלהם בתוך המיחם [במקום החזקת המים] הו"ל בסיס לאו"ה ויש לצדד דשרי להרים אותו להטותו כדי לערות המים ממנו, דכיון דאין המיחם עצמו בסיס שוב מצד טלטול הגחלת הו"ל טלטול מה"צ וכדארכנו בס"ד לעיל [מיהו כשרוצה להחליף מקום המיחם נראה דאסור להזיזו דאז הרי מכין גם לטלטל את הגחלת כדי להחזיק חום המים שבמיחם במקומו החדש וכה"ג לא נחשב טלטול מה"צ בב' חפצים מחוברים יחדיו כדיבארנו בס"ד שם באות ו' ודו"ק], אבל מיחם שגופי החימום שלו במקום בפנ"ע מתחת למקום קיבול המים הו"ל בסיס לאיסור ואסור להזיזו אבל טלטול הברז שלו מותר.

5 אם אמרו מיגו דאיתקצאי למקצת ביהש"מ איתקצאי לכולי יומא

הנה עי' בפמ"ג פתיחה להל' וי"ט ח"ב פ"א ריש אות ד' ושם ריש פ"ג ובס"י רע"ט בא"א בסוה"ס שנסתפק מה הדין באיתקצאי למקצת ביהש"מ אי איתקצאי לכולי יומא או דבעי' דוקא שאיתקצאי לכולי ביהש"מ ומסיק בצ"ע וציין לזה הגרעק"א סי' ש"י ס"ז, ועי' לש' המשנ"ב סי' ש"ט ס"ק י"ט [ושם ס"ק כ"ז] דמשמע לקולא וכן משמעות רעק"א שם וכן מפורש לקולא בגר"ז סי' ש"י ס"ו וכן נקט במנחת שלמה סי' י' אות א' ד"ה אבל כ"ז [ועי' תהל"ד סי' ש"י סק"ג שפקפק בזה ועמשכ"ב במנח"ש שם ובתשו' שבט הלוי ח"ה סי' מ"ג אות ב'] ולפי"ז הוא סגי בני"ד לכיון שיכבה הקומקום למשך מקצת ביהש"מ. ומיהו עי' באג"מ ח"ה סי' כ"ב אות ל"ג דמחמיר בזה וכן בחוט שני פע"ג עמוד ק"ס [ועי' בשבות יצחק מוקצה פט"ו אות ב' בשם הגריש"א וצ"ל שעולה מדבריו שאם ה' בסיס בסוף ביהש"מ יש להחמיר ואם ה' בסיס רק בתחילת ביהש"מ יש להקל] ולכן לרווחא דמילתא כתבנו שיכוין ע"י השעון שיהא הקומקום מכובה כל ביהש"מ.

בחזו"א סי' מ"ח ס"ק ח' בדעת בעה"מ ע"ש. אמנם כ' חזו"א שם דבמג"א סי' ש"ח ס"ק נ' ונ"ב מפורש דלבעה"מ ה"ה דשרי טלטול גמור כשא"א לנער ע"ש, ולפי"ז תיקשי דסתרי דברי המג"א אהדרי דהא מקור דברי ביאו"ה סי' ש"י הנ"ל הוא ממג"א שם ס"ק ד' וכאמור. מיהו לכא' דברי החזו"א תמוהים דהא המג"א שם קאי אקליפין ועצמות שעל השולחן שבזה מפורש בתוס' קכ"ג א' הנ"ל דשרי גם בטלטול גמור כיון דמוכרח להניח על השולחן ע"ש ולפי"ז א"ש דליכא שום סתירה במג"א דבשאר דברים באמת רק ניעור שרי ולא טלטול גמור גם כשהונחו בשבת.

מיהו עי' בגר"ז סי' ש"י סי"א דמפורש שם גבי מטה שהונחו עליה מעות בשבת דבא"א בניעור שרי גם טלטול גמור.

ולפי כל הנ"ל נמצא לכא' דנידון דידן כשנדלק הגחלת בשבת הרי לפשטות מג"א ומשנ"ב הנ"ל נמצא דאסור לטלטל את הקומקום דבסיס באמצע השבת שרי רק בניעור ולא בטלטול ואילו להגר"ז שרי שפיר לטלטלו.

מיהו זה אינו דמסתבר דגחלת בקומקום לא גרע מקליפין ועצמות על השולחן דכיון דכך דרך האכילה מאי הו"ל למיעבד ה"נ הך גחלת מוכרחת להיות בתוך הקומקום שזהו כל התועלת בכלי זה ולא דמי למי שסתם הניח במתכוין מוקצה על כלי וכדו' שהי' בידו למנוע זאת, ולכן נראה לכא' שכאן לכו"ע שרי לטלטלו לפי"מ דקיי"ל כבעה"מ שאין בסיס באמצע השבת.

אכן אכתי יל"ע בזה דהנה עי' בסי' רע"ט ס"ה דנר שהודלק בשבת בשביל חולה שרי לטלטלו כשכבה דאין מוקצה באמצע השבת ע"ש ומפורש דכ"ז שדולק הו"ל בסיס לשלהבת, וכבר הקשה בתהל"ד שם ס"ק ט' ובסי' ש"ט סוס"ק ל"ג דתיקשי אמג"א שהכריע כבעה"מ דאין בסיס באמצע השבת, [וגם כאן מסתבר שדמי לקליפין ועצמות כיון דמוכרח להדליק השלהבת בנר ומאי הו"ל למיעבד].

בסי' רס"ה סק"ב במג"א משמע שדעתו נוטה דלא נעשה בסיס כיון שלא היו עליה ביהש"מ ומותר לנער עכ"ד ביאו"ה והנה הרי תוס' הנ"ל הא ס"ל דיש בסיס באמצע שבת ואפי' לנער אסור כשהונחו המעות בשבת מדעת הישראל וכנראה להדיא בתוס' שם וכדכתב רעק"א סי' רס"ה אמג"א סק"ב ואילו הביאו"ה הא מסיק בסו"ד דהמג"א נוטה להכריע כבעה"מ דאין בסיס באמצע השבת וא"כ למה הביא בתחי"ד את דברי התוס' דמיירי בהונחו לדעת הישראל.

ולכא' נראה מזה דס"ל לביאו"ה דנהי דאין בסיס באמצע השבת מ"מ היינו רק דשרי לנער המוקצה אבל לטלטל המטה ממקום למקום [כשא"א בניעור] זהו אסור. ובאמת כבר מפורש יסוד הדבר בביאו"ה סי' ש"ט ס"ד לענין הניח מוקצה ביהש"מ ע"ד לנער במשך השבת שהביא מחידו' רעק"א שם עפ"י תוס' קכ"ג א' ד"ה האי פוגלא דגם לר"ת [שהוא הי"א בשו"ע שם] דס"ל שבע"ד לנער לא נעשה בסיס מ"מ הוא רק להתיר נייעור אבל טלטול גמור אסור, [והאריך רעק"א ביסוד זה בחידו' שבת נ' ב' ובקכ"ג א' ובקכ"ה ב' ובקמ"ה ב'. ובלש' התוס' שם נראה בפשוטו שהוא מדין קנס שלא הי' לו להניח המוקצה מדעת על הכלי ולגרום עי"ז שיצטרך לטלטלו אח"כ. מיהו ברעק"א קכ"ה ב' בדעת רש"י שם משמע שדין זה שייך לפרשת בסיס [וראיה לזה מדחזי' דבבסיס לאיסור והיתר שפיר שרי לטלטלו כשא"א בניעור אע"ג שהניח עליו המוקצה מדעת וכמפורש במתני' בדין אבן שעפ"י החבית ואם הוא כפשוטו משום קנס גם בזה נקנסי'] וכן שמעתי מהגאון הגדול ר"מ אטיק שליט"א ואכ"מ]. ונראה שזהו ג"כ כונת ביאו"ה סי' ש"י הנ"ל שאע"ג שאין בסיס באמצע השבת מ"מ טלטול גמור אסור [דמה לי ביהש"מ ע"ד לנער מה לי באמצע השבת דכללא הוא דכל מניח לדעת אסור בטלטול גמור]. וא"ש דברי משנ"ב הנ"ל סי' ש"י בשם הט"ז דכשהונח מוקצה על כלי באמצע השבת אסור לטלטלו והיינו משום דרק נייעור שרי. וכן מפורש

הוכיח דתוס' מ"ד ב' ס"ל דגם בזה נעשה בסיס ע"ש ועכ"פ לדינא ודאי קי"ל להקל בזה בפשי', וא"כ גם בני"ד נהי דכשהבסיס מיוחד לזה לכו"ע נעשה בסיס באמצע השבת אבל כשהוי ע"ד לנער שרי.

מיהו גם זה אינו דהנה עי' ברשב"א שם ושם דהקשה אר"ת דהא נר נעשה בסיס אע"ג שעומד השלחבת להיכבות והוי כדעתו לנער ע"ש. ומצינו באחרונים ב' דרכים ביישוב הקושיא דעי' פמ"ג סי' ש"ט משב"ז ס"ק א' וסי' שי"א משב"ז ס"ק י' שכ' שרק כשכידו לנער בכל עת הוא דלא הוי בסיס לשי' זו אבל נר כ"ז שדולק ל"מ לנערו משום כיבוי וע"ש, והתו"ש סי' ש"ט ס"ק א' כתב לתרץ דרק כשבדעתו לסלק המוקצה מהבסיס הוא דשרי אבל נר שהמוקצה לא יסולק מהנר אלא שהשלחבת תכבה ותסתלק מהעולם אין זה נחשב כדעתו לנער ע"ש והובאו ב' התירוצים בביאור"ה סי' רע"ט ס"ב ע"ש, ועי' רשב"א ביצה שם שכ' כתי' הפמ"ג הנ"ל.<sup>6</sup>

והנה גם לענין בסיס באמצע השבת אין כיבוי הנר נחשב כדעתו לנער וכמבואר מהך דסי' רע"ט הנ"ל דנר שהודלק בשבת לחולה הו"ל בסיס כ"ז שדולק.

ולפי"ז גם לני"ד ל"מ מידי מה שעומד הגחלת ליכבות באמצע השבת דהא כ"ז שדולקין אין בידו לכבותו ועוד שלא יסלק הגחלת מהקומקום אלא תכבה וכסברות הנ"ל.

ט"ז. בהא נחתינן ובהא סלקינן דגם אם יהא הקומקום מכובה כל ביהש"מ לא העלינו ארוכה לאיסור מוקצה ואיני רואה דרך להשתמש בקומקום זה אא"כ יכבנו למשך כל ביהש"מ וגם לזמן שרוצה להשתמש בקומקום (כשיועד מראש שעה

וראיתי במגילת ספר סי' מ"ד אות ב' שכ' לבאר לפי"ד החזו"א סי' מ"ח סק"ח שהקשה אבעה"מ משבת מ"ה ב' דקינה נעשית בסיס לביצה שנולדה בשבת שהיא מוקצה ומבואר שגם ניעור אסור ע"ש והרי אין בסיס באמצע השבת, ותי' חזו"א דשאני קינה שהיא מיוחדת להחזקת ביצים ובזה מודה בעה"מ דיש בסיס באמצע השבת ע"ש, ובאמת כבר מפורש יסוד זה בשיטמ"ק ביצה כ"א ב' בשם הרא"ה וריטב"א ע"ש. ולפי"ז י"ל דגם נר כיון שמיוחד לשלחבת נעשה בסיס גם באמצע השבת.

ולפי"ז גם ני"ד כיון שמקום ההוא בקומקום מיוחד להחזקת הגחלת נעשה שפיר בסיס באמצע השבת.

### בסיס כשדעתו לנער

ט"ו. והנה לכאור' ה' נראה דאכתי יש עצה שכשמכוין השעון לכבות את הקומקום למשך ביהש"מ יקדים לכבותו כמה דקות לפני ביהש"מ ועי"ז הו"ל כדעתו לנער את המוקצה באמצע השבת דהרי הגחלת תכבה לפני השקיעה דיום השבת. והרי כשהניח מוקצה ביהש"מ ודעתו לנער בשבת נחלקו בזה הראשונים דדעת ר"ת בתוס' שבת נ"א א' ד"ה או שטמן דלא נעשה בסיס ודעת הרשב"א שם ובביצה דף ב' דנעשה בסיס ובסי' ש"ט ס"ד סתם שו"ע כהרשב"א והביא שי' ר"ת בשם י"א וכ' משנ"ב ס"ק כ"א דבמקום הפסד יש לסמוך אר"ת, ולענין בסיס באמצע השבת כתב הרשב"א דף קמ"ג א' ד"ה והא דתנן בדבדעתו לנער לא נעשה בסיס ע"ש ועי' מג"א סי' רס"ב ס"ק ב' שכ' דכו"ע מודו בזה דבסיס באמצע השבת ע"ד לנער לא נעשה בסיס ע"ש ורעק"א שם

6 ובודרך אגב אציין דהנה כתב המג"א סי' רע"ז ס"ק ח' בשם הב"ח דלהך י"א בסי' ש"ט דבע"ד לנער לא נעשה בסיס הרי אין השולחן נעשה בסיס למנורה כיון דנוהגין לסלק המנורה בשבת בבוקר מהשולחן ע"י גוי [עי' רמ"א סי' רע"ט ס"ד ומג"א שם] א"כ הו"ל כע"ד לנער ע"ש והובא במשנ"ב שם, ולכאור' צ"ב דנהי דכלפי המנורה הו"ל ע"ד לנער אבל למה לא נעשה השולחן בסיס לגוף השלחבת ולענין זה לא הוי כדעת לנער וכסברות הפוסקים הנ"ל בפנים וצ"ב. ולכאור' צ"ל דכיון דסו"ס דעתו לסלק המנורה מכאן וגם אם היו הנרות דולקין אז היו מסתלקין יחד עם המנורה לכן שפיר נחשב זאת כדעתו לנער. [וע"ע בט"ז סי' רע"ט ס"ק ב' וש"ט ס"ק א'.]

שהי' וכמפורש בפמ"ג סי' רנ"ג א"א ס"ק מ"א וחזו"א סי' ל"ח ס"ק ב' וכן מבואר בקובץ תשובות ח"ג סי' ל"ט. ומה"ט שרי ג"כ להניח תבשיל [כגון טשולנ"ט] ע"ג הפלטה מע"ש ולכוין בשעון שבת שתידלק הפלטה בשבת בבוקר וכדו' גם כשאינן לפלטה דין גו"ק כיון שתבשיל שנתבשל כבר ונצטנן אין בו איסור שהי' וכמבואר בחזו"א שם [ועי' מנח"ש סי' י' אות ג' שנסתפק בזה ועי' ג"כ בתשו' מנח"י ח"ד סי' כ"ו שהחמיר הרבה בזה מיהו בפוסקים הנ"ל מפורש להיתר ובמקו"א הארכנו בס"ד להוכיח כן מהראשנים].

### העולה בס"ד מכל הנ"ל

א. קומקום נשלף הנ"ל הוא מוקצה משום בסיס לגחלת שבתוכו ואפי' אם יכוין את השעון שיכבנו למשך ביהש"מ לא יועיל, אא"כ יכוין את השעון שיכבנו לביהש"מ [ולא איכפ"ל מה שיתקררו המים בינתיים] וגם לזמן שרוצה להשתמש בקומקום [כשיודע מראש שעה קבועה שעומד להשתמש בקומקום].

ב. מיחמים רגילים לשבת הרי אם גופי החימום בתוך המקום שממלאים שם את המים יש לצדד דהו"ל בסיס לאיסור ולהיתר ושרי להטותו לשפוך המים ממנו אבל כשגופי החימום למטה במקום בפנ"ע נראה דהו"ל המיחם בסיס לאיסור, ומ"מ הברז שבו מותר בטלטול.

ג. ארון שהוא בסיס למוקצה הרי גם דלתותיו אסורים בטלטול, וכן מכסה המחובר לפח אשפה הרי גם המכסה מוקצה משום בסיס [ורבים נכשלים בזה]. ומ"מ מקרר ומקפיא שמחוברים ועיקר הדברים שבממקפיא הם מוקצה, אין דלת המקפיא נאסר בטלטול כיון שהי' כלי א' עם המקרר שיש בו הרבה דברי היתר והי' בסיס לאו"ה. וכן דלת של מקרר אפי' כשיש בו רק מוקצה אין הדלת נאסרת כשיש במקרר היתר שחשוב טפי.

ד. כלי שחלקו מוקצה וחלקו היתר אם הם ב' חפצים מחוברים יחד ככיס התפור לבגד וכיוצ"ב הרי גם כשהכיס בסיס למוקצה שבו מ"מ הבגד מותר בטלטול, מיהו כשכונתו בטלטול הבגד הוא בשביל הכיס שבו שצריך לו במקום אחר הו"ל טלטול בידים לגבי הכיס ואסור (אות ו'). וכן אולר שיש בו חלקים שהם מוקצה וחלקים שהם היתר [וכן קלסר שיש בו דפים כתובים ודפים ריקים] שרי לטלטלו בשביל שימוש בחלקי ההיתר, ומ"מ אסור לטלטלו מחמה לצל [להצילו מנזק] דכה"ג הרי בהכרח כונתו גם בשביל חלקי המוקצה (הערה 2).  
ה. ואם הכל חפץ א' ממש כמפה שחלקו בסיס וחלקו היתר הרי בכל אופן הו"ל טלטול בידים גם כשא"צ לחלק המוקצה כלל (אות ח').

ו. מוקצה שהונח על היתר באמצע השבת קיי"ל דאין בסיס באמצע השבת ושרי לנערו, ומ"מ אסור לטלטל הכלי ממקום למקום גם כש"א בניעור, זולת באופנים שכך דרך שימוש של הכלי שיהא המוקצה מונח עליו שבזה שפיר שרי לטלטלו כשא"א בניעור. וכלי שמויחד להחזקת המוקצה שפיר נעשה בסיס באמצע השבת ואסור לנערו (אות י"ד).

ז. בסיס בביהש"מ אסור גם כשדעתו לנער את המוקצה בשבת ובמקום פסידא יש להיתר. ולכן שולחן שהונחו עליו נרות שבת והי' ע"ד שהגוי יסלק את הפמוטים בשבת בבוקר הרי במקום פסידא כגון שנפל נר על השולחן שרי לנער את השולחן כדי שיפול הנר לארץ.

קבועה שרוצה להשתמש בו) דאז פשוט שאין בזה פקפוק.

### שהי' באינו גו"ק

### במים שנתבשלו ונצטננו

י"ז. ואין לטעון שע"י שיכבה למשך כל ביהש"מ הרי בינתיים יתקררו המים וכשיחזור ויודלק הו"ל שהי' באינו גו"ק.

זה אינו דאחר דכבר נתבשלו המים כ"צ לפני שבת שוב דינם כחמין שמצור"ל שגם לשו"ע סי' רנ"ג ס"א יש בזה היתר שהי', ואע"ג שחזרו ונצטננו ליכא בזה איסור

## הרב חנוך וסרצוג

## מם דירה שלישית וברין אומדנא בשכירות

בענין העולה לאחרונה להעביר חוק המחייב את מחזיקי דירה שלישית במס מיוחד. ומטרת החוק - לפי דבריהם - כדי לשחרר דירות לשוק [מעין קנס]. ובדיוני החוק מופיעה בין היתר הטענה שהמס יגולגל על השוכרים. וראיתי באמת לדון עפ"י דין תורתנו הקדושה, אם ובאיזה אופן יכול המשכיר לדרוש מהשוכר תוספת על דמי השכירות, מחמת ההוצאה הנוספת שיש לו, כתוצאה מהחוק החדש.

ובאמת יש בזה ב' אופנים. א' באופן שכבר עבר זמן החוזה שסיכמו ביניהם והשוכר ממשיך לגור בלי חוזה, והמשכיר רוצה להעלות במחיר השכירות בעקבות המס. ובוזה גם יש לחלק לב' אופנים, א' שרוצה להעלות את השכירות מכאן ולהבא. ב' אם המשכיר תבע את העלאה רק אחרי זמן מה, ותובע לקבל תוספת שכירות למפרע מיום העלאת המס, כיון שכבר אז היה גר בלי חוזה.

ב' עוד יש לדון באופן שיש חוזה מסודר לזמן מסוים, והמשכיר רוצה להעלות את מחיר השכירות בתוך הזמן של החוזה, בעקבות המס החדש, שגורם לו הוצאה נוספת. והנה זה ודאי שאינו יכול לתבוע בעל כורחו של השוכר שיוסיף לו במחיר השכירות, כיון שלא ע"ז סיכם עמו מתחילה. רק שהמשכיר תובעו שיוסיף לו במחיר השכירות - או שייצא מהדירה, וביד השוכר להחליט אם רוצה להישאר ולהוסיף במחיר, או לצאת עכשיו. והטעם שיוכל המשכיר לטעון כן בתוך זמן השכירות, הוא מצד אומדנא, והיינו שיטעון המשכיר שאם היה יודע שייצא חוק כזה, אז לא היה משכיר לו לזמן שאחרי העברת החוק, במחיר כזה. וכמובן שלא בכל אופן שייך אומדנא כזו, ובהרבה אופנים בלא"ה הוא קיבל את המקסימום מחיר שכירות שיכול היה לקבל על הבית.<sup>1</sup> וגם אם נאמר שיש אופן ששייך אומדנא, מ"מ דין זה צריך ברור וליבון רחב בדברי הראשונים והפוסקים בדין אומדנא לבטל מקח, ואיך הדין באומדנא לבטל שכירות, שמצינו לזה כמה אופנים בהל' שכירות.

ובכל זה יש להאריך. וחלקתי העניין לג' ענפים כאשר יראה הלומד. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

## ענף א'

## בשכירות בלא חוזה

## או שעבר הזמן בחוזה

במחיר השכירות. והטעם לזה פשוט, כיון שכבר זכה השוכר בבית וברשות השוכר התייקר. [ובפשטות ליכא אומדנא ברורה שאם היה המשכיר יודע שיתייקרו הבתים לא היה משכיר, שכיון שאי"ז רק מניעת רווח אי"ז אומדנא ברורה והיה לו להתנות,

א. והנה בהוקרו הבתים בתוך זמן השכירות, קיי"ל (סי' ש"ב סעי' י') שאינו יכול להוסיף

1 ובאמת כמעט בכל האופנים לא מסתבר שיהיה מצב של אומדנא דמוכח. אך זה שייך לפעמים כגון באופן שהשכיר חוזה ארוך טווח - שגם לולי החוק התייקרו מחירי השכירות מאד, וטוען המשכיר שאלו היה יודע מהחוק החדש לא היה משכיר לזמן ארוך כ"כ. או באופן שמאריך כבר כמה שנים כל שנה את החוזה, ויודע לכל המצוי בתחום השכרת דירות שמקובל - הרבה פעמים - שבאופן שנמצא כבר כמה שנים או מסכים להשאיר את המחיר הנמוך [או שמעלה לו רק במעט], ובכה"ג יש לדון שיטען המשכיר שאילו היה יודע מהחוק החדש, לא היה מסכים להשאיר את המצב על כנו. ובאמת א"א כלל לקבוע כללים ככגון דא, וכמעט בכל האופנים לא יהיה מצב של אומדנא דמוכח כדי לבטל השכירות, אך מכיון שלענ"ד יש איזה אופנים - שלפי ראות הדיין - יהיה שייך לדון מצד אומדנא, אמרתי הואיל ואתא לידי פרק זה, אשנה ביה מילתא. ויהיה נפ"מ גם בכמה אומדנות אחרות בשכירות בתים.

לבנו - בענין שלא היה יכול להודיעו מקודם<sup>5</sup>, עוד העתיק הגרע"א מהגה' מימוני באופן שהוצרך למכור ביתו מחמת עוני, והקונה רוצה להוציאו מיד<sup>6</sup>.

ב. וכל זה לענין מכאן ולהבא, ולענין שאין דין הודעה. אך מצאנו מחלוקת הפוסקים באופן ששכר בית לשנה, ובתוך השנה הוקרו הבתים, והמשך לגור בסתמא אחר השנה, בלא שדיברו ביניהם המשכיר והשוכר, והמשכיר רוצה עכשיו שישלם לו למפרע, מה שדר בבית מכלות השנה - כמו ששווה שכר הבתים עכשיו, והשוכר אומר שכל זמן שלא הודיעו אז הוא דר על דעת שכירות הראשונה. ודעת הש"ך (סי' ש"ב סק"י, סי' של"ג ס"ק מ"ד) שאינו יכול להוסיף במחיר השכירות. וכמו כן אם הוולו

ומסתבר שגם גילוי דעת לא יספיק רק אם יתנה בפירוש כדין תנאי שאם יוקרו מחירי הבתים יוכל לסלקו או לבקש תוספת לשכירות<sup>2</sup>. אמנם אם מתחילה שכרו בסתם<sup>3</sup>, אז הגם שתיקנו חכמים שאין המשכיר יכול להוציא את השוכר מהבית בלא הודעה<sup>4</sup>, מ"מ היכא שהתייקרו הבתים יכול המשכיר לומר לשוכר או שתוסיף לי על השכירות, או שתצא מהבית מיד. דלא תק"ח שיתחייב להודיע לשוכר באופן שיש למשכיר הפסד מזה. ואף לא מניעת רווח. ובודאי שאין ביד המשכיר לחייב את השוכר להוסיף על השכר, רק שיכול להוציאו מיד אם אינו רוצה להוסיף על השכירות. [וכמו כן מצאנו עוד כמה אופנים שאינו חייב להודיע לשוכר. והיינו אם נפל ביתו של המשכיר, או אם צריך המשכיר בית חתנות

2 ועיין בסי' ש"ח בשוכר ריחיים מחבירו, בשכר שיטחן לו בחינם, ואח"כ העשיר המשכיר ואינו צריך לטחינת השוכר, ורוצה שישלם לו מעות, ובאופן שאינו מוצא לטחון לאחרים אז לדעת התוס' יכול המשכיר לבטל המקח. ומבאר שם הט"ז הטעם שיכול המשכיר להוציא את השוכר בתוך הזמן, משום אומדנא. ומשום שדרך העשירים שצריכים קמח אחר, וממילא אינו יכול להשתמש בטחינת הרחיים של השוכר, ודומה להמבואר בכתובות צז. בזבין ולא איצטרכו ליה זוזי שבטל המקח. עיי"ש שכתב שגם הרא"ש אינו חולק ע"ז, ומיירי בענין אחר. והכריע לדינא כהתוס'. [ויבאר עוד להלן אי"ה]. ומבואר מדברי הט"ז ששייך אומדנא גם בענין שאין המשכיר מפסיד, ואין לו רק מניעת רווח. וצריך לחלק בין מניעת רווח של היוקר לאופן שמפסיד כל הרווח של השכירות. עוד יש לחלק שבאופן של יוקר ווול אז ליכא אומדנא מתחילה שהרי כמו שיכול להוקיר יכול גם להויל וממילא ניחא ליה למיחת בספק כפי השווי עכשיו. וכן הוא דרך התגרים [אמנם בסי' ר"ל מבואר ענין אומדנא באופן שהוול המקח ורוצה הלוקח לבטל, ויבאר להלן אי"ה הגדרים בזה. ושור' שדן בזה המשפט שלום (סי' ר"ל) עיי"ש] גם יש חילוק בין אופן שהזכיר בפירוש שמחמת כן משכיר כמו שיבאר להלן כללי אומדנא המבטל מקח. [ועיין ב"ח שם שגם דימה לדין הנ"ל בענין אחר קצת]. ועיין עוד.

3 ואם שכרו לזמן, וכבר עבר זמן השכירות שקבעו ביניהם, ונשאר לדור בסתם, נחלקו הפוסקים אם אח"כ צריך הודעה. עיין מ"ש להלן אות ד'.

4 עיין ט"ז סע' י"א שכתב שהטעם שצריך להודיע הוא מתק"ח. וכ"כ בדברי מלכיאל (ח"ג סי' קנ"א). אמנם עיין אבני חושן (סי' ש"ב סק"ה) שהפסיקה קונה לו מתחילה עד זמן שיוודיעו, ובפשטות היינו משום שכן דעת שניהם. ועיין עוד בשו"ת או"ש (ח"ב סי' י"ב) שכתב שעשוהו כקנוי לו. ומ"מ יש חילוקי דינים בין זמן ששכר לזמן הודעה [בנפל ביתו, ובהתייקרו הבתים, ועושה בית חתנות לבנו. ועוד]. וצ"ל שכל זה בכלל דעתם של השוכר והמשכיר, והיינו שלענין זה לא יהיה השוכר עדיף מהמשכיר. ודו"ק.

5 ואגב ראיתי להעיר שבשו"ע (סי' ש"ב סע' י"ב) מבואר לענין עושה בית חתנות לבנו שאם היה יודע קודם צריך להודיעו, ואם לא הודיע אינו יכול להוציאו. אמנם אם לא היה יודע, ועכשיו צריך לבית חתנות לבנו, יכול להוציאו בלא הודעה. ויש להסתפק הדנה זמן הודעה בעיירות הוא ל' יום ובכרכים י"ב חודש, ואיך הדין אם היה יכול להודיעו ל' יום קודם ולא ל' יום, אם יש לו חיוב עכ"פ להודיעו ל' יום מקודם, או שמכיון שאינו יכול להספיק ולהודיעו ל' יום מקודם, תו ליכא חיוב הודעה כלל. ואם נאמר שיש לו חיוב הודעה גם ככה"ג, יש לדון אם עבר ולא הודיעו, אם אח"כ סגי שיוודיעו ל' יום, או שמכיון שעבר ולא הודיע מיד כשידע, תו חוזר דינו לסתם שוכר בית, וצריך להודיעו ל' יום בעיירות. ועיין. וקצת יש לדייק מלשון הריטב"א (קא): 'שנעשית החופה פתאום', שאם יש לו זמן קצת שיוודע, צריך להודיעו לכל הפחות מהזמן שידע. וכן נראה גם מסברא.



מ"ד) שחולק על הרמ"א, וכן הסכים הט"ז שם לחלוק שבאופן שממשיך בשתיקה או הוא על תנאי הראשון.<sup>7</sup> אך כדברי המחנ"א כתב גם בחקרי לב (חומ"ב סי' ס"ו) וכ"כ בדברי משפט (סי' שיי"ב סעי' ט'). ועיין עוד בציץ אליעזר (חלק ה' סי' ל') שהאריך.<sup>8</sup> ועכ"פ לכאור' מידי ספק לא יצאנו. ומסתבר שתועיל עכ"פ תפיסת המשכיר לומר קים לי כהמחנ"א ודעימיה, ולהחזיק כפי שער היוקר. ועיין עוד בחי' רמ"ש (ב"ק קא:).

ג. ובאופן ששכר כל חודש בכך וכך או כל שנה בכך וכך, אז יכול להוציא בלא הודעה, אם נפל ביתו וכו'. וכן יכול להעלות לו המחיר אם התייקרו הבתים. וכנ"ל. אמנם באופן ששכר כל חודש בכך וכך וכבר התחיל חודש שני או שלישי, ורוצה להוציא מיד בתוך החודש כיון שנפל ביתו, או שרוצה להעלות לו מחיר השכירות [מכאן ולהבא] מיד כיון שהוקרו הבתים. הנה בנידון זה לכאור' נחלקו הסמ"ע והט"ז. דעל מה שכתב במחבר (סי' שיי"ב סעי' י"א) שבנפל בית המשכיר שהיה דר בו, אז יכול להוציא את השוכר מיד, כתב הסמ"ע (ס"ק ט"ז) דהיינו דווקא שכבר דר בו ל' יום, אבל אם עדיין לא עברו ל' יום אינו יכול להוציא. דכיון שסתם שכירות ל' יום, אז הל' יום הראשונים הוא כמו שכרו לזמן.<sup>9</sup>

אמנם הט"ז חולק וכתב שאין חילוק בין חודש הראשון לשני, ומיד שהתחיל עוד

הבתים, אין השוכר יכול לפחות, דכיון שדר בסתמא הוא על דעת הראשונה. ובזה מבאר שם דברי הרמ"א מקושית הסמ"ע (סי' שיי"ב סעי' ט') עיי"ש. וכן דייק הש"ך מדברי הריב"ש (סי' תע"ה) עיי"ש. אמנם המחנ"א (שכירות סי' י"א) חולק עליו, ומדייק מדברי הרשב"א (שו"ת ח"ב סי' רצ"ד, הובא בב"י סי' שיי"ב סעי' ט') שבכה"ג צריך לשלם לו מיד אחר השנה כמו היוקר.<sup>6</sup> [משום שנחשב כמו שדר בלי קציצה שמשלם כפי שווי הבתים לשכור בשוק].

והוסיף המחנ"א שיש לומר שמה שכתב הריב"ש שאמרי' ששכרו בסתם על דעת הראשונה, היינו באופן שהאריך עמו השכירות בפירוש, אך לא דיבר כלום מענין השכר, אבל אם עמד השוכר מעצמו בסתמא, ולא דיבר עם המשכיר כלום, אז משלם כפי השווי עכשיו. והביאו הגרע"א בהגה'.

וכתב המחנ"א שכן נראה מדברי הרמ"א (סי' של"ג סעי' ח'), ושם כתב בענין שליח ציבור שהשכיר עצמו עם מנהיגי העיר לשנה בתנאי כך וכך, ואח"כ השכיר עצמו עם מנהיגים שניים לשנה אחרת ולא התנה, אז אמרינן שעל תנאי הראשון התנה. אך אם עמד עמהם בשתיקה לא אמרינן שנשאר על תנאו הראשון. ומשמע גם בנ"ד שאם המשיך לגור בבית בסתם אינו המשיך של החוזה הראשון. אמנם עיי"ש בש"ך (סי' של"ג ס"ק

6 ומה שכתב הרשב"א שם שאינו יכול להוסיף לו במחיר השכירות, היינו כשהשכיר לכל שנה בכך וכך, שבכה"ג זהו סך השכירות לכל שנה. ומזה מדייק המחנ"א שבאופן שהשכיר רק לשנה אחת, לא אמרינן כן. עיי"ש. [ומה שמשמע שם ברשב"א שבאופן שהשכיר לכל שנה בכך וכך, אז גם לענין להבא צריך הודעה. עיין ציץ אליעזר (ח"ה סי' ל') שנתקשה בזה. עיי"ש מה שכתב ואכמ"ל].

7 וכדברי הש"ך כתב כבר במאירי (ב"מ קא:) עיי"ש.

8 ועיי"ש שכתב לדחות ראית הש"ך גם מדברי הריב"ש. עיי"ש עוד.

9 ועיין נתי' שהעיר שהסמ"ע עצמו דעתו לעיל (ס"ו) שבשוכר סתם, אמרינן ששכרו רק ליום או יומיים. ורק אם שכר כל חודש בכך וכך אז נאמר דין הודעה. ובאמת יש לומר שהסמ"ע מיייר כאן באופן ששכרו כל חודש בכך וכך, ומ"מ דעתו לחלק בין החודש הראשון לחודש השני. ואה"נ שבאופן ששכרו סתם, יכול להוציא אחר יום או יומיים. וע"ז חולק הט"ז שאין חילוק בין חודש הראשון לשני. דאילו בשכר סתם, לדעת הש"ך שגם בכה"ג אמרי' ששכרו לל' יום, מסתבר שיודה הט"ז שמיד אחר הל' יום יכול להוציא אם נפל בית השוכר ואין צריך להמתין עוד חודש. ועיין. רק שצ"ב דעת הסמ"ע לחלק בין חודש הראשון לשני. ושםא דעת הסמ"ע שבאופן שמשכיר כל חודש בכך וכך, אז כוונתו שלכל הפחות חודש אחד לא יוציא בכל גווני, אבל יותר מכן אי"ז נחשב כזמן, ויכול להוציא אף בתוך החודש אם נפל ביתו וכדו'.



המשכיר. והוסיף עוד שגם אחר כן אינו יכול להוציאו בלא הודעה. ולא דמי לשוכר לזמן שאין צריך הודעה בסוף הזמן, ששם הטעם הוא שיודע שהשכירות מסתיימת בסוף הזמן, משא"כ באופן שכבר המשיך לדור שם כמה שנים, אז סומך דעתו שימשיך שם, ואם המשכיר רוצה להוציאו צריך להודיעו. [וזה נידון מצוי ששוכר דירה לשנה, ומאריך אח"כ עוד שנה או שנתיים, ואח"כ כבר מתרגלים זה לזה וממשיך השוכר לגור עוד כמה שנים בלי שום חוזה מסודר].

ה. העולה עד כאן. הנה השוכר דירה לזמן, אז בתוך הזמן בודאי אינו יכול להוציאו, וגם אם התייקרו הבתים אינו יכול לשנות לו במחיר השכירות. ובשוכר לזמן אז מיד בכלות הזמן, יכול להוציאו בלא הודעה וכמו כן יכול להעלות לו במחיר השכירות ואף אם לא התייקרו הבתים, ואם ירצה השוכר ייצא מיד. ובאופן ששכר לזמן והמשיך עוד זמן מועט בלא שהתנו ביניהם, נחלקו הפוסקים אם יש חיוב הודעה, אך מ"מ בהוקרו הבתים בודאי יכול להעלות לו, ואם השוכר אינו רוצה ייצא מיד. ואם רוצה לתובעו שכר על מה שעבר מעת כלות השנה עד עכשיו - כיון שהוקרו הבתים - בזה באנו למחלוקת הפוסקים, ודעת הש"ך והט"ז שאינו יכול לתובעו רק מכאן ולהבא. אמנם דעת המחנ"א החקרי לב והדברי משפט, וכ"כ בציץ אליעזר שהוא מחלוקת ראשונים, ולדעתם יכול לתובעו מיד. ולדינא צ"ע.

חודש, שוב אינו יכול להוציאו אף בנפל ביתו של המשכיר, עד סוף החודש שעומד בו.<sup>10</sup> רק שאין לו את חיוב ההודעה ומוציאו מיד בכלות החודש. ובפשטות נראה לדעת הט"ז, דה"ה אם שכר כל שנה בכך וכך, אז מיד שהתחיל עוד שנה אחרת, אינו יכול להוציאו עד סוף השנה.

ד. ובשו"ע (סי' שי"ב סעי' י"ד) הביא דברי תשו' הרא"ש (כלל א' סי' ז') שבמקום שיש זמן קבוע שבו שוכרים בתים, אז אם נשאר בשתיקה באותו זמן, אז הוי שכירות לעוד שנה שלימה.<sup>11</sup> וכתב בשו"ת מהריב"ל (חלק ד' סי' כ"ח) שכל זה היינו רק היכא שיש זמן בשנה לשכירות בתים, אבל אם שכר לשנה והמשיך לגור בשתיקה, אפי' המשיך כמה שנים, אי"ז נחשב כשוכר לעוד שנה, ויכולים שניהם לחזור. וגם אין לו חיוב הודעה אלא יכול להוציאו מיד, כיון ששכרו מתחילה לזמן קצוב. ובאמת כבר כתב כן המאירי (ב"מ קא:).<sup>12</sup> אמנם עיין ערוך השולחן שכתב שמ"מ גם ככה"ג יש חיוב הודעה, וכן דייק בפתחי חושן (שכירות פרק ה הערה ט) מלשון הרא"ש עי"ש.<sup>13</sup>

אמנם בהגה' חכמת שלמה (סי' שי"ב) הביא מעשה במי ששכר מתחילה לשנה, והמשיך לדור בו אח"כ כמה וכמה שנים, ואח"כ נפל בית המשכיר, ורצה להוציא את השוכר מהבית המושכר מיד, כיון שדר בו בסתמא. וכתב שם שכיון שכבר דר כמה שנים, אז נחשב כשוכר לזמן, ואינו יכול להוציאו בתוך השנה, אף אם נפל בית

10 וכן נראה מדברי הרא"ש בתשו' (כלל א' סי' ו') שמבאר הטעם שבהתייקרו יכול להוסיף היינו משום שכל חודש וחודש הוא שכירות בפני עצמו, ומשמע שעכ"פ בתוך החודש אינו יכול להוציאו, וכמו"ש הט"ז.

11 ובאמת יש לדון בדעת הרא"ש אם כוונתו שזה כמו שכירות לזמן, או שנחשב כמו דין הודעה והוא נפ"מ לכמה דינים. ועיין בחי' רמ"ש (ב"מ קא:) שדן בזה, ומסיק שדינו כמו זמן הודעה. עיי"ש דבריו. ועיין בלשון הרא"ש שם בתשו'.

12 וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (סי' ב' אלפים ק"ס).

13 הנה זה לשון הרא"ש שם בתשו' "ולא דמי למ"ש הרי"ף ז"ל [ר"ל ששכר לזמן יכול להוציאו מיד אחר הזמן], דודאי אם יצא מהבית מיד בסוף השנה, לא היה צריך להודיעו, אבל זה שנכנס לשנה השנית כסתם דמי, והיה צריך הודעה". עכ"ל. ועיין פתחי חושן מש"כ.

וכדברי הערוך השולחן כתבו גם בשו"ת בני אברהם (חו"מ סי' ס"ה). ובשו"ת משנת ר' אליעזר (טולדו ח"א סי' מ"ז).

ועכ"פ אם המשכיר מוחזק במעות השוכר, צ"ע.<sup>14</sup>

ובאופן שהמשיך לגור כמה שנים, הוא מחלוקת הפוסקים אם דומה לנידון הרא"ש שהביא המחבר בסעי' י"ד, ושיכול לדור שם עד כלות השנה.

וכל זה בשוכר דירה לזמן, והמשיך. ובשוכר דירה סתם כל חודש בכך וכך או כל שנה בכך וכך, אז יש חיוב הודעה.<sup>15</sup> ואם הוקרו הבתים אז יכול להעלות לו המחיר [אבל למפרע אינו יכול להעלות לו לכו"ע<sup>16</sup>]. ובאופן ששכר דירה כל חודש בכך וכך, או כל שנה בכך וכך, אז יכול להוציאו בדין הודעה. אמנם אם כבר התחיל חודש שני או שנה שנית, כתב הט"ז שאינו יכול להוציאו עד סוף החודש או השנה.

ו. והנה כל זה לענין הוקרו הבתים. ועכשיו יש לדון בנידון של מס שנוסף על בעלי דירה שלישית ומעלה, שהרי לא הוקרו כל הבתים מחמת כן.<sup>17</sup> והנה ראשונה יש לדון אם יכול עכ"פ מכאן ולהבא לתבוע שיוסיף לו על שכרו בלא שיעור הודעה, כמו בהוקרו הבתים. ובאמת הטעם שבהוקרו הבתים יכול להוסיף בלא הודעה כתב רש"י (ב"מ קא: ד"ה דאייקור) שהפסידו ניכר. ועיין עוד בדברי רש"י (ד"ה לא עדיפת) לענין נפל הבית שהואיל ואינו בא עליו רק מחמת טענת הודעה, לא טוב שידור הוא בפנים וכו'. עיי"ש. והיינו שמכיון שכל מה

שהשוכר נשאר שם הוא רק מחמת שלא יפסיד ממה שלא ידע, אז באופן שהמשכיר מפסיד תו לא עדיף השוכר מהמשכיר. ולכאור' לפי"ז ה"ה בנ"ד כיון שהמשכיר עכשיו יש לו הפסד של המס, והוא חושב שיוכל להשכיר ביותר אז הדין עמו, ואם אין השוכר רוצה להוסיף על השכירות, אז ייצא מיד.

אך מצד שני היה מקום לומר, שרק באופן שהוקרו הבתים, שאם השוכר היה שוכר עכשיו דירה אחרת, אז היה משלם כפי היוקר ובכה"ג הדין עם המשכיר. משא"כ באופן שלא התייקרו א"כ השוכר מפסיד בכך, שדווקא מחמת שנמצא בדירה זו הוא משלם יותר, וא"כ יש לו טענה על המשכיר שהיה לו להודיעו.

ומצאנו מחלוקת בפוסקים באופן שלא הוקרו הבתים, רק המשכיר מוצא שוכר שרוצה לשלם לו יותר מהראשון<sup>18</sup> אם יכול להוציאו בלא הודעה. דהנה בשו"ת גינת וורדים (כלל ג' סי' מ"א) הכריע שיכול להוציאו מיד. עיי"ש שכתב בזה כמה סברות<sup>19</sup>, והוסיף שגם אם הוא ספק אז קרקע בחזקת בעליה, ובפרט שהוא ספק בתקנה.<sup>20</sup> אמנם בשו"ת מטה יוסף (ח"ב חו"מ סי' ב') חולק עליו שבכה"ג אינו יכול להוציאו בלא הודעה. ועיקר סברתו לחלוק עליו כיון שהטעם שבהוקרו הבתים יכול להוציאו מיד בלא הודעה, היינו משום שכל

14 אך כל זה אינו נוגע לענין הנידון על מס מחמת דירה שלישית, דכיון שלא התייקרו מחירי הבתים א"א לחייבו על זמן העבר. רק להבא. ואם יוקרו מחירי הבתים כולם מחמת זה, אז באמת דינו כהתייקרו הבתים, שנחלקו הפוסקים הנ"ל אם יכול לתבוע על העבר.

15 וגם בזמננו יש חיוב הודעה רק שיש בזה שיעורים אחרים. והוא תלוי בכמה דברים. וא"א לקבוע כללים בזה, ולמעשה ראוי לשאול בזה דיין הבקי בדינים אלו.

16 ורק בשכר לזמן והמשיך אח"כ בשתיקה, נחלקו המחנ"א וסיעתו.

17 ובאמת אם מחמת כן ייגרם יוקר כללי במחירי השכירות, אז הוא כמו כל התייקרו הבתים. וזה דבר שא"א לדעת מיד.

18 או באופן שיש המשלמים יותר ויש פחות, ועכשיו מוצא מישהו שמוכן לשלם יותר.

19 ובתוך דבריו הביא גם הראיה שזכרנו מדברי רש"י שכתב הטעם בהתייקרו הבתים משום שהפסידו ניכר. עיי"ש עוד.

20 ועיין בפתחי תשובה סי' קצ"ח סק"ח מה שכתב בשם תשו' נאות דשא (סי' צ"א), שתקנות של חכמי התלמוד דינם כדין תורה. וכ"כ בשו"ת פרח מטה אהרן (ח"ב סי' י"א).

יוסף שהדין עם השוכר. אמנם באופן שיש למשכיר הפסד, שהוטל עליו עוד הוצאה, בודאי שאין צריך הודעה.

ושו"ר במטה יוסף שהביא מהא דכלליה לבריה שאם היה יכול להודיעו אז אינו יכול להוציאו, וה"ה בנידון שלו. ומזה משמע שמיי"ר שם בענין שהיה יכול להודיעו. או שדעתו שהיה צריך להודיע לשוכר הראשון שמחפש שוכר אחר ביוקר.<sup>23</sup> ולפי"ז בנידון המס שלא היה ידוע מראש מה יהיה שפיר יכול להעלות לו מיד. וכמו בנפל הבית ועשה בית חתנות לבנו. וע"כ נראה לענ"ד שבאופן שגר אצלו בלי חוזה מסודר, יכול לתובעו להעלות לו את השכירות מכאן ולהבא.

ז. אמנם באופן שמתחילה היה לו חוזה לשנה או שנתיים, ואח"כ המשיך כמה שנים בלי חוזה, אז באנו למחלוקת המהר"י בן לב והחכמת שלמה אם נחשב כשוכר עד סוף השנה. ולדעת החכמת שלמה א"א להוסיף עד כלות השנה, כיון שכתב שם שדינו כשוכר לזמן, שאף אם נפל בית המשכיר אינו יכול להוציאו.<sup>24</sup> וצ"ע אם יוכל לומר השוכר קים לי כהחכמת שלמה, כיון שדבריו הם חידוש. ובפרט שבקרקע יש נידון רחב אם אמרי' קרקע בחזקת בעליה עומדת גם בפלוגתא דרבוואתא. ולענ"ד באופן כזה לכל הפחות יוכל המשכיר לכופף את השוכר להתפשר עמו. ועיי'.<sup>25</sup>

אך באופן שיבא המשכיר אחר איזה זמן שנכנס המס לתוקף, ורוצה להעלות לשוכר

הטעם שצריך הודעה הוא, כדי שיידע השוכר שרוצה להוציאו, ולא ימצא עצמו מוטל בחוץ בלא שיהיה בידו זמן למצוא מקום אחר, משא"כ היכא שהוקרו הבתים, אז על השוכר היה מוטל לידע שבודאי לא יסכים המשכיר להשאירו כפי השער הנמוך. ומשא"כ בנידון זה שיש שוכר אחר, לא היה השוכר צריך לחשוש לזה.<sup>21</sup> עיי"ש עוד.<sup>22</sup>

ובאמת לדברי המטה יוסף יוקשה, שבאופן שהוקרו מחירי הבתים יום או יומיים לפני סוף החודש שאז הגם שהשוכר מבין שהמשכיר ירצה להוסיף על השכירות מ"מ לא היה לו זמן לבקש בית אחר. ולא שמענו שום פוסק שמחלק אימת הוקרו הבתים. ובפשטות משמע לכאן, שמכיון שהמשכיר מוציאו כדי שלא יהיה לו הפסד או אף מניעת רווח, אין לשוכר עדיפות על המשכיר מחמת דין הודעה.

ובנידון המס על דירה שלישית, יש לומר שגם לדעת המטה יוסף יש לומר שעל השוכר היה לידע שייתכן שיש למשכיר שלש דירות או יותר וממילא ירצה לבקש עוד. ובזה יש לדון שהשוכר לא יידע בהחלט. אך מ"מ נלענ"ד לדינא שבכה"ג הדין עם המשכיר כיון שקרקע בחזקת בעליה עומדת, ודברי המטה יוסף לכאן מחודשים כמו שהערנו לעיל. ובפרט שיש לומר שבנידון זה גם המטה יוסף יודה.

וביותר, שיש לחלק בין הפסד למניעת רווח. ובנידון הגינת וורדים והמטה יוסף מיי"ר במניעת רווח, ובכה"ג דעת המטה

21 עיי"ש שכתב כן אפי' אם ידע השוכר הראשון שיש שוכר נוסף שמוכן לשלם יותר, כיון שלא ידע איך יעלה המו"מ ביניהם.

22 ויש לחקור עוד איך הדין לדעת המטה יוסף, באופן שיש השוכרים ביוקר ויש בזול, ולא התייקרו כל הבתים [והרבה פעמים תהליך של התייקרות נעשה בשלבים כידוע], אם גם בכה"ג יכול השוכר הראשון לומר שלא ידע שימצא שוכר ביוקר כיון שעדיין אין כולם שוכרים ביוקר.

23 אמנם זה חידוש גדול שצריך להודיעו קודם שמצא. ושם מיי"ר שם בענין שכבר מצא מי שישכור ביוקר, ולא הודיעו מיד.

24 ובאמת בנידון הרא"ש [שהביא המחבר בסעי' י"ד] באופן שיש יום קבוע לשכירות בתים, כתב בחי' הרמ"ש שדומה לדין הודעה, ואם נפל בית המשכיר יכול להוציאו. וה"ה אם התייקרו הבתים. וא"כ גם אם נסכים להחכמת שלמה שהיה למשכיר להבין שבסתם הוא ממשיך לעוד שנה, מ"מ לכאן לא עדיף מהאופן של הרא"ש הנ"ל. וצ"ע.

לענין מכירה, ומתוך זה יתבארו הדברים בסייעתא דשמיא. בגמ' כתובות צז. איתא, איבעיא להו זבין ולא איצטריכו ליה זוזי, הדרי זביני או לא הדרי זביני. ופי' רש"י שמכר שדהו, ואנו יודעים שהיה חפץ לקנות חפץ פלוני או פרגמטיה פלונית באותן מעות, וחזרו בהם המוכרים אח"כ. ומסיק הש"ס שם שהמקח בטל, ולא רק באופן שהיה חיסרון בידיעה - מחמת שכבר היתה הספינה קרובה ולא ידע, אלא אף אם נולד איזה שינוי אח"כ שחזר בו המוכר, יכול הלה לחזור בו ממקחו. והיינו משום שיש אומדנא שאילו היה יודע שיחזור המוכר, לא היה מוכר את שדהו כיון שאינו צריך מעות.

וכתבו התוס' שם (ד"ה זבין) שמיירי שהמוכר גילה דעתו שמוכר מחמת שרוצה לקנות דבר אחר.<sup>27</sup> ומסקן התוס' שיש ג' גדרים בזה. דיש דברים שמועיל בהם גילוי דעת לחוד ואין צריך תנאי, כגון הא, וכן בהמבואר בקידושין (מט:) בההוא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לא"י, ולבסוף לא עלה ורוצה לבטל המקח, ומבואר בש"ס דהוי דברים שבלב ואין מבטל המקח. אך מ"מ בגילוי דעת לחוד היה יכול לבטל, אף אם לא התנה כדין תנאי. ובכל תנאי שאדם מתנה בעי' לדיני תנאים, ולא אמרי' שיש אומדנא לבטל, ולכך לא סגי בגילוי דעת.

למפרע משעת סיום החוזה הראשון, אי"ז שייך למחלוקת הש"ך והמחנ"א שהבאנו לעיל. כיון מה שדעת המחנ"א ודעימיה שיכול לתובעו למפרע, היינו משום דאמרי' שמה שהמשיכו בשתיקה, הרי זה כעמד בלא קציצה, ובכה"ג כיון שמחירי הבתים התייקרו אז משלם כפי שווי הבתים עכשיו. ולא אמרי' שנשאר על דעת תנאי הראשון. משא"כ כאן בנ"ד שלא הוקרו מחירי הבתים, אז אם אמנם יכול לתובעו מכאן ולהבא, אך מ"מ על למפרע אין לו שום תביעה, כיון שמ"מ גם אם עמד בלא קציצה א"א לחייבו יותר ממחיר השכירות בשוק. וק"ל.

ובאופן ששכר כל שנה בכך וכך, אז לדעת הט"ז בתוך כל שנה ושנה, הוא כמו בתוך הזמן, וא"א להוציאו וגם לא להעלות לו במחיר השכירות.<sup>25</sup> ועיין הערה שיש חולקים בזה. וצ"ע לדינא.

## ענף ב'

### גדרי אומדנא במקח

### אימת מבטל המקח

ח. ועכשיו נבא לדון באופן שעדיין הוא בתוך זמן השכירות, אם בשכירות מהני אומדנא להפסיק השכירות.<sup>26</sup> וכדי לבאר ענין זה יש להביא עקרי דברי הראשונים בזה

25 ובשו"ת בית המלך (סי' ח') כתב שבשכר כל שנה בכך וכך הוא דומה לנידון המהר"י בן לב שהבאנו לעיל שיכול להוציאו מיד. ולכאור' אינו מוכרח כלל לומר שהמהר"י בן לב חולק על הט"ז, ושפיר יש לחלק בשוכר לשנה ועמד בשתיקה, לבין אופן ששכר כל שנה בכך וכך [וכמו שמחלק המחנ"א (שכירות סי' י"א) בדבר זה לענין אם יכול לתובעו למפרע כפי היוקר. ועיי"ש שהאריך לחלוק על המחנ"א הנ"ל. ואכמ"ל] וק"ל. אמנם גם בשו"ת פרח מטה אהרן (סי' ק"ו) כתב שכן פשטה הוראה. וזה דלא כדברי הט"ז. ועיין שם בשו"ת מהרשד"ם (סי' רצ"ו) שכתב כהט"ז. ובשו"ת אהל יצחק (הכהן סי' ק"ב) כתב שטוב לפשר בזה. 26 וכבר זכרנו לעיל בריש הדברים, שבמס דירה שלישית - שיהיה אומדנא דמוכח לבטל השכירות, אינו מצוי. ולמעשה יש להעלות הדברים בפני בית דין, ודיינים מומחים.

עוד יש להדגיש שזה ודאי שגם אם נאמר שיש אופן של אומדנא, מ"מ פשוט שאין המשכיר יכול לכופף את השוכר להעלות במחיר השכירות יותר מכפי שהתנה עמו מתחילה, רק שיש לומר שמצד אומדנא יכול להוציאו קודם שיכלה הזמן - אם לא ירצה השוכר להעלות במחיר השכירות. ובאמת באומדנא במקח, כשיש אומדנא היינו לבטל המקח מעיקרו. משא"כ בשכירות, יש לומר שהאומדנא רק להגביל את זמן החוזה, ואין צורך לבטל את המקח מעיקרו [כן נראה מסברא. וגם יש ללמוד כן מדברי הערך ש"י (סי' ש"ב סעי' ט') עיי"ש. ולהלן יבואר עוד אי"ה].

27 וזה דלא כרש"י שכתב שאם אנו יודעים שמכר מחמת כן המקח בטל, ואף אם לא גילה בדעתו. [ועיין מש"כ הב"ח סימן ר"ז].

הנישואין בודאי ליכא אומדנא דמוכח לבטל את הקידושין<sup>29</sup>, ורק בנפלה מן האירוסין הוקשה לש"ס, ומ"מ משני הש"ס שגם בכה"ג ליכא אומדנא דמוכח, משום דטב למיתב.

ומקשים התוס' וז"ל, "וא"ת אדם שקנה מחבירו שום דבר ונתקלקל יבטל המקח, דאדעתא דהכי לא קנה. וי"ל דהתם לאו בלוקח לחודיה תליא מילתא, אלא כמו כן בדעת מוכר. ומוכר אקנה ליה אדעתא דהכי. אבל הכא דקדושין בדידה קיימא, והוא אינו חושש היאך דעתה להתקדש, וכן גבי מקדיש נמי בדידה קאי, וכן נותן הגזל בדידה קאי". עכ"ל. והיינו שהתוס' הקשו א"כ כל מקח שאח"כ נעשה בו קלקול<sup>30</sup>, יבטל המקח מחמת אומדנא שהלוקח אינו רוצה לקנות בכה"ג. ותי' התוס' דליכא אומדנא דכיון שהלוקח יודע שהמוכר אינו מסכים לתלות המקח בזה, א"כ על דעת כן ירד הלוקח. ואם רוצה לבטל המקח בכה"ג צריך להתנות להדיא [רק שעל הרוב בכה"ג המוכר לא יסכים]. משא"כ בדבר שאין תלוי רק בו, שפיר שייך אומדנא.

י. עוד מצאנו בגמ' כתובות מז: לענין תוספת כתובה שאלמנה מן האירוסין אינה גובה שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה. וכתבו שם התוס' (ד"ה שלא כתב) וז"ל "אין לתמוה בסברא זאת, דבכמה מקומות בש"ס מצינו כן. ואם תאמר, אם כן כל אדם הלוקח פרה מחבירו ונטרפה או מתה<sup>31</sup>, אנן סהדי שלא

ויש אופן שהוא אומדנא דמוכח ובטל המקח אף אם לא גילה דעתו, וכגון שטר מברחת (כתובות עט.), או בשמע שמת בנו, ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים ואח"כ בא בנו (ב"ב קלב.). וכ"כ הרא"ש (כתובות פרק י"א סי' ט'). וכ"כ התוס' קידושין (מט: ד"ה דברים שבלב). וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' ר"ז סעי' ג' ד' ה'. עיי"ש.

ט. עוד מצאנו בענין אומדנא בגמ' (ב"ק קי:), אמר אביי ש"מ כסף מכפר מחצה. ומוכח לה ממה שאמרו שם במשנה (קי.) בגזל ונשבע שאם היה מעלה לירושלים ומת, הכסף יינתן לבניו והאשם ירעה עד שיסתאב, אמנם אם כבר נתן את הכסף לאנשי משמר ומת, אין היורשים יכולים להוציא מידם. ומזה מוכח שכסף מכפר מחצה, דאי אין הכסף מכפר, אז יחזור הכסף ליורשיו. כיון שאדעתא דהכי שלא יתכפר כלום, לא ייהב המעות לכוהנים. ומקשה שם הש"ס מיבמה שנפלה לפני מוכה שחין שתצא בלא חליצה דאדעתא דהכי לא מקדשה. ומשני דמינח ניחא לה בכל דהו, וכדר"ל דטב למיתב טן דו.

ו. כתבו שם התוס' (ד"ה דאדעתא) נראה דמקשה מיבמה שנפלה מן האירוסין, דאי מן הנישואין ודאי מקדשה נפשה כדי שתהא נשואה לבעלה. דמשום אחר מיתת בעלה לא מסקה אנפשה מלהיות נשואה.<sup>28</sup> ורק מיבמה מהאירוסין מקשה שאין לה מקדושין שום טובה. והיינו שדעת התוס' שבנפלה מן

28 ובפשוטות כוונת התוס' דאחר הנישואין כבר יש לה הנאה מעצם הנישואין, וליכא אומדנא ברורה. משא"כ אחר האירוסין שאין לה הנאה כ"כ. ובאמת זה צ"ב דהרי אם רק אי"ז אנן סהדי ברור תו ליכא אומדנא דמוכח, ואם דעת התוס' שבאופן שיש לאשה הנאה מעצם הקידושין אז גם אם אח"כ תיפול למוכה שחין ליכא אומדנא דמוכח לבטל, א"כ מ"מ באירוסין מקשה הש"ס. ומש"כ התוס' שבאירוסין אין לה שום טובה, צריך הסבר לכאן שהרי בפשיטות יש כבר איזה הנאה גם מהאירוסין. וצ"ל שזה גופא נכלל בתי' הגמ' שגם אם אין לה הנאה ממשית שהרי לא נשאת לו מ"מ עצם החלות קנין שיש לה בעל סגי לקלקל האומדנא. ובאמת לשון הש"ס בתי', אנן סהדי דמינח ניחא לה. ולכאן מה צריך לאנן סהדי, ואם רק אי"ז אומדנא דמוכח שאינה רוצה תו לא בטלו הקידושין כיון דהוי דברים שבלב. וכמה אחרונים כתבו דלשון אנן סהדי לאו דווקא. ועיין בחידושים וביאורים להגר"ח גריינמן זצ"ל.

29 והיינו משום שרק באומדנא דמוכח מהני לבטל אף אם לא גילה דעתו. וכ"כ כמה אחרונים. ועיין עוד מש"כ בשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' ג').

30 והיינו בענין שלא שייך לדון מצד מקח טעות.

31 עיין תוס' הרא"ש ונראה מדבריו שמתחילה לא הקשה רק מנמצאת טרפה ולא ממתה. עיי"ש היטב.

לא יעכב בשביל שום דבר שאירע אחר מיתתו, כי אינו חושש במה שאירע אחריו. ולהכי לא פריך מאשה שנעשה בעלה בעל מום, תיפוק בלא גט דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה, כיון דתלוי נמי בדעת המקדש. וכן כל הנהו דמייתי התם אין תלוי אלא בדעתו<sup>32</sup> עכ"ל התוס' שם.

ושיעור דברי התוס' הוא כך. שמתחילה כתבו התוס' לחלק בין הא דלא כתב אלא ע"מ לכונסה ללוקח שמתה הבהמה שלקח, דבלוקח אנו סהדי שרוצה ליכנס בספק זה מתחילה. משא"כ בתוספת כתובה, וכן בזבין ולא איצטריכו ליה זוזי שלא היה מוכר. והקשו התוס' א"כ מ"ט ביבמה שנפלה לפני מוכה שחין לא אמרי' שמתחילה היתה נכנסת לספק זה. ומת' התוס' דכל דבר התלוי רק בדעת הנותן יש לנו לילך אחר דעתו. ובודאי שאינו רוצה ליכנס בשום ספק. משא"כ לוקח. ויבמה לא אכפת ליה לבעל במה שיארע אחר מותו. ולכן לא מקשה הש"ס מאשה שנעשה בעלה בעל מום אח"כ.

ולכאור' בפשיטות אין כוונת התוס' לת' ב' תי'. ומתחילה כתבו שהחילוק הוא שבלוקח ליכא אומדנא. ובהמשך ביארו הדבר, שהטעם שליכא אומדנא, כיון שיודע

על מנת כן לקחה. ויש לומר, דהתם אנו סהדי שבאותו ספק היה רוצה ליכנס. ואפי' אם אומר לו אם תטרף יש לך לקבל הפסד, היה לוקחה. אבל הכא לא כתב כלל כי אם ע"מ לכונסה, ואין דעתו כלל להכניס עצמו בספק. וכן ההוא דזבין ולא איצטריכו ליה זוזי.

והא דפריך בסוף הגזול קמא (ב"ק דף קי:), יבמה שנפלה לפני מוכה שחין תיפוק בלא חליצה, דאדעתא דהכי לא קידשה. אף על גב דבאותו ספק מסתמא היתה נכנסת בשעת קדושיין. אומר רבינו יצחק, דלא פריך התם אלא משום דהוי דומיא דקאמר התם נתן כסף לאנשי משמר ומת שהוא שלהם. ומסיק התם ש"מ כסף מכפר מחצה, דאי לא מכפר, לימא דאדעתא דהכי לא יהיב. דהואיל ואינו תלוי אלא בנותן, יש לנו ללכת אחר דעתו, וכיון שבו תלוי ודאי אינו רוצה ליכנס בשום ספק.

ולא דמי ללוקח חפץ ואירע בו אונס, דלא אמרינן דאדעתא דהכי לא קנה ומבטל המקח, דאינו תלוי בדעת הקונה לבדו, דהא איכא נמי דעת מקנה שלא היה מקנה לו לדעתו אם לא יפרש. להכי פריך שפיר מיבמה שנפלה לפני מוכה שחין, משום דבדידה תלוין הקידושיין. שברור לנו שהוא

32 והנה התוס' בכתובות כתבו שביבמה לא אכפת לבעל שיתבטלו הקידושיין, כיון שמיירי לאחר מותו. ולכן לא מקשה הש"ס בב"ק מאשה שנעשה בעלה בעל מום, כיון שבכה"ג אין הבעל מסכים לתנאי. ובח"י הרע"א (כתובות שם) הוסיף שבסברא זו יש לבאר גם מ"ט לא הקשה הש"ס מיבמה שנפלה מן הנישואין, כיון שבכה"ג אכפת ליה לבעל, אף לאחר מותו, שהרי אם מתבטלים הקידושיין למפרע, נמצא שנעשו בעילותיו בעילת זנות. והוסיף שם הגרע"א שלפ"ז אין צריך למה שנדחקו התוס' בב"ק. ובאמת כן כתב השטמ"ק (ב"ק) בשם הרא"ש, עיי"ש. [וקצת משמע מהגרע"א שדברי התוס' בב"ק אין מוכרחים, ולפ"ז גם מה שכתב הנתי' (סי' ר"ל) ללמוד מדברי התוס' אלו אינו מוכרח לכאור'. ועייין].

ובאמת התוס' בב"ק כתבו שלא הקשה מיבמה מן הנישואין קודם שכתבו לחלק אם תלוי בדעת שניהם. ולכן כתבו חילוק אחר. רק שיש לדון מ"ט הוצרכו לזה ולא תי' כמור"ש הרא"ש.

עוד יש להעיר שבאופן שהתקדשה לבעל ונעשה בעל מום מהאירוסין, בכה"ג לא שייך תי' התוס' בב"ק, שהרי בנפלה מן האירוסין איכא אומדנא. וגם תי' הרא"ש והתוס' בכתובות, לא שייך כיון שלא אכפת ליה לבעל שיתבטלו, כיון שלא שייך עדיין בעילת זנות, וא"כ מ"ט לא הקשה הש"ס מהא. וכבר עמדו בזה האחרונים. ובאמת בפשטות היה אפ"ל שאין הבעל מסכים כלל שיתבטלו הקידושיין בחייו, אף לולי הטעם שנעשים בעילותיו בעילת זנות. אך זה יוקשה ממה שכתב המשנ"ל (שהובא להלן) שגם בדבר התלוי בדעת שניהם, אם ליכא הפסד אז אמרי' אומדנא, וא"כ כאן ליכא הפסד לבעל. ועייין עוד.

ועייין עוד בשו"ת פני משה (ח"א סי' ס"ב) שביאר שהקדמת דברי התוס' בב"ק, קאי לאחר התי'. וע"ע בחקרי לב (חור"מ ח"ב סי' ס"ה). וצ"ע בכל זה.

בכה"ג לא אמרי' אומדנא, כיון שיודע שהמוכר לא יסכים לזה. ושו"ר בקובץ הישר והטוב (חלק ז') בשם מו"ר הגר"מ שפרן שליט"א, שהוסיף על דברי המשנ"ל, שזה ודאי לכא' שגם באופן שבטל המקח, יש ללוקח איזה הפסד במה שצריך לחזר אחר מקח אחר, וגם בארוסה מסתבר שיש איזה הפסד לכלה, שלא יקפצו עליה כ"כ כמו מקודם כיון שכבר נעשית ארוסה וכדו', רק שמ"מ כיון שהוא הפסד מועט, אז אמרי' ששייך אומדנא גם בדבר התלוי בדעת שניהם. ויש לדון בגדר הדבר.<sup>33</sup>

ובנתי' (סי' ר"ל סק"א) הוסיף לחדש, שגם בלוקח לא הקשו התוס' רק באופן שעדיין לא התחיל להשתמש בחפץ, אבל באופן שכבר התחיל הלוקח להשתמש, בכה"ג ודאי ליכא אומדנא. שהרי לא קנה כדי שתחיה הבהמה לעולם, ומי שם גבול לזה, וע"כ שהגבול בזה הוא, שמיד שהתחיל

שהמוכר אינו מסכים לתנאי כזה, לכך גם הוא נחית על דעת כן.<sup>33</sup>

יא. והנה לכא' צ"ב כוונת התוס', שהרי גם בהא דכתובות (צז.) בזבין ולא איצריך זווי [שהזכירו התוס' שם], נאמר שהוא תלוי בדעת שניהם והלוקח לא היה מסכים לזה, ומאי שנא. ובזה מצאנו כמה אופנים באחרונים לבאר הגדר, ומזה עולה כמה חילוקי דינים באומדנות, ועפ"י יש לדון גם בנ"ד, ונבאר.

ראשונה ידוע מה שכתב המשנ"ל<sup>34</sup> (פרק ו' מזכיה ומתנה), שיש חילוק אם יש לצד השני הפסד מחמת הביטול. ובכתובות אין ללוקח הפסד כיון שמחזיר לו את מעותיו. וה"ה ביבמה שלא אכפת ליה לבעל במה שיהיה אחר מותו, ולכך אמרי' אומדנא גם בדבר התלוי בדעת שניהם. משא"כ במה שהקשו התוס' ממקח שמתה הבהמה וכדו', שבכה"ג אם בטל המקח אז המוכר מפסיד,

33 אמנם יש שכתבו שהתוס' כתבו ב' תי'. ומתחילה תי' התוס' דבלוקח יש אנן סהדי שרוצה לירד על הספק. והיינו שיש חילוק בין מאורע שאולי יארע אח"כ שעל דעת כן הלוקח מסכים לירד, לבין אופן שכבר עכשיו הלוקח אינו מסכים, וכגון במוכר מחמת שצריך למעות שאינו מסכים לירד על ספק, ואם לא ירצה המוכר השני למכור לו, אין דעתו למכור. משא"כ הלוקח יסכים לקנות גם בידעתו שאולי יהיה איזה אונס לבהמה. רק שע"ז תמחו התוס' ממה שאמרו בז"ס פרק הגזול ביבמה שיש אומדנא, ולא אמרי' שמתחילה מסכימה לירד על הספק. וע"ז מחלקים התוס' שבאופן שהוא תלוי בדעת שניהם אז ליכא אומדנא, משא"כ בדבר שתלוי בו לבדו או שלשני לא אכפת. ועיין עוד.

34 באמת אין זה דברי המשנ"ל עצמו, אלא שמעתיק שם מתשו' מהר"ש הלוי. עיי"ש באריכות.  
35 וע"כ נלענ"ד שגם בנידון של ביטול שכירות מחמת אומדנא, אז לדברי המשנ"ל קשה לומר שמחמת שהשוכר צריך לחפש בית אחר אז נחשב הפסד. כיון שאם - ובאופן שנסכים שיש אומדנא שהמשכיר אינו מוכן להפסיד את עלויות המס, ובאופן שיש לו תשלום משכנתא וכדו' עד שע"י המס אין כדאי לו כל אחזקת הדירה וכדו', אז מה שהשוכר צריך לצאת לדירה אחרת, אינו נחשב הפסד כדי לבטל האומדנא. כיון שזהו ענין של טרחה בעלמא ואינו הפסד ממוני. ובאופן שייגרם לשוכר הפסד ממוני מחמת זה, באמת יש לדון. [ובפרט שהרבה פעמים הרי טרחה זו של לצאת לדירה אחרת, בכל מקרה תהיה עליו בתום תקופת השכירות].

ועיין עוד להלן אות כ' שמדברי הב"ח והאולם המשפט סי' שי"ח נראה שגם להוציא את השוכר מביתו נחשב הפסד. רק שיש להעיר שגם באופן המבואר בש"ס בכתובות בזבין ולא איצטריכו ליה זווי משמע שגם באופן שמוציאים את הלוקח מביתו בטל המקח ולא נחשב הפסד. ובאמת הב"ח לא מיידי כלפי חילוק התוס' והמשנ"ל הנ"ל, אלא כתב שיש הפסד ולכך לא מהני אומדנא. ושם לא חלק בין הנידונים. ועיין עוד.

שוב ראיתי לאחד מגדולי הדיינים שליט"א שכתב עוד סברא שיש הפסד לשוכר, והיינו אם בינתיים התייקרו מחירי השכירות, ועכשיו צריך השוכר לשכור בית אחר ביוקר. ובזה יש לדון, אם דרך משל מתחילה שכר לזמן ארוך שאי"ז מצוי כ"כ, א"כ מי יאמר שהיה מוצא אחר שמתחילה היה משכירו עד עכשיו. וממילא לאו בכל גווני יהיה הפסד מחמת זה. אך אה"נ באופן שיהיה מחמת זה הפסד לשוכר אז הוא באמת טענה, לדעת המשנ"ל.



להשתמש או אפי' רק היה ראוי להשתמש, תו לא מהני אומדנא לבטל.<sup>38</sup>

יב. ובנתי' עצמו (שם) תי' קושית התוס' בענין אחר. דבולוקח לא שייך כלל אומדנא. והיינו שאם לקח בהמה ומתה אח"כ ורוצה הלוקח לבטל המקח מחמת אומדנא אינו יכול, כיון שהמוכר יאמר לו אדרבה מכיון שקנית את הבהמה אז מזלך גרם ומחמת כן מתה, ואיך יבטל המקח מחמת אומדנא, כיון שהוא הגורם. ודווקא גבי יבמה הקשה הש"ס שא"א לומר מזלו גרם, שאין הבעל שדה של האשה. ולפי"ז כתב שם שבאופן שהיה מכת מדינה וכדו' שא"א לומר מזלך גרם, אז באמת גם במקח יכול לבטל.<sup>39</sup>

להשתמש ליכא אומדנא. ומוכח לה ממה שכתבו התוס' בב"ק שביבמה מן הנישואין שנפלה לפני מוכה שחין, ודאי ליכא אומדנא. והיינו כיון שכבר היה לו הנאה. וה"ה במקח.<sup>36</sup>

והוסיף עוד הנתי' שלא זו בלבד באופן שכבר התחיל הלוקח להשתמש אלא גם אם רק היה ראוי להשתמש, תו לא מהני האומדנא.<sup>37</sup> וכל מה שהוצרכו התוס' לחלק היינו כגון שהיה עדיין ברשות המוכר וכדו' בענין שעדיין לא היה ראוי להשתמש. ולפי"ז גם באופן שלא יהיה הפסד לצד השני, מ"מ אם כבר התחיל

36 וכבר כתבנו לעיל שמדברי התוס' בכתובות שרק אחר שחילקו שבדבר התלוי בדעת שניהם ליכא אומדנא כי השני אינו מסכים, כתבו לבאר הטעם שלא מקשה הש"ס בב"ק מאם נישאת לבעל ונעשה מוכה שחין. וכתב הגרע"א שלפי"ז א"ש גם מ"ט לא הקשה הש"ס מיבמה מן הנישואין שאז גם אחר מותו, אינו רוצה לעשות בעילתו בעילת זנות [וכ"כ השטמ"ק ב"ק בשם הרא"ש להדיא]. והוסיף הגרע"א שאין צריך למה שנדחקו התוס' בב"ק ומדברי הגרע"א משמע מדברי התוס' ב"ק הוא דוחק ואינו מוכרח.

ורק שיש להעיר על מש"כ הגרע"א, שאם דעתו שמה שכתבו התוס' בב"ק הוא דוחק, א"כ יש לדון מ"ט דחקו התוס' עצמם לומר שהש"ס הקשה רק מיבמה אחר האירוסין, ולא הקשה מיבמה מן הנישואין. ושמא אה"נ מקשה מכל יבמה בין מהאירוסין בין מן הנישואין. משא"כ להבנת הנתי', התוס' כתבו כן מסברא, כיון שדעתם שאחר ההשתמש אין שייך אומדנא גמורה, וה"ה אחר הנישואין. ובאמת מלשון התוס' בב"ק נראה שכתבו כן מסברא. ועיין עוד בכל זה.

37 ועיין נתי' שהוכיח שסגי גם אם היה ראוי להשתמש, ממה דקיי"ל בנכנסה לחופה ולא נבעלה, שיש לה תוספת כתובה. ועיין אמרי בינה (הלואה סי' פ"ה) שכתב שאינו מוכרח. ולא דמי לנכנסה לחופה. עיי"ש דבריו. וכעין זה העיר במשפט שלום (סי' ר"ל) בתוך דבריו. ובנתי' עצמו הרגיש בזה שם בהמשך דבריו, במה שביאר דעת החולקים בבור, עיי"ש.

38 והנה גם לדברי הנתי' שבאופן שכבר היה ראוי להשתמש ליכא אומדנא. היינו כמו שכתבנו בפנים, כיון שזה ודאי שלא קנה החפץ שיהיה קיים לעולם, ולכך אחר שנשתמש ליכא אומדנא. אך באופן שיצויר ששייך אומדנא גם אחר שיש לו הנאה, אז שפיר מהני אומדנא לבטל, דמאי שנא. ולהלן נבאר מה שכתב הנתי' עצמו (סי' שי"ב סק"ז) שיש אופן של הפסקת שכירות מחמת אומדנא - בהשכיר לאוהבו ונעשה שונאו, אף שלכאור כבר יש למשכיר הנאה ממה שקיבל דמי שכירות עד עכשיו, ואיך נפסיק את השכירות מחמת אומדנא. ולהנ"ל מבואר שאי"ז סתירה לדברי הנתי' כאן, כיון שבמקח שהוא קונה קנין גמור וחלוט, ומצד שני הלוקח יודע שלא יתקיים המקח לעולם, אז ממילא א"א לקבוע גבול אחר לביטול אומדנא מחמת הפסד החפץ. ועיין היטב. ועיין עוד להלן.

[ובאמת לדעת הנתי', יש להוסיף דהמבואר בסי' ר"ז סעי' ג', באופן שמכר כדי לקנות חטים ולא הוצרך, או שמכר על דעת לעלות לא"י ולא עלה, אז הגם שהמוכר כבר קיבל המעות, מ"מ לא נחשב שנהנה המוכר מהם, וא"כ לא יועיל אומדנא. שהרי מכר כדי לקנות חטים, ולבסוף אין צורך למעות בשביל חטים ולא נחשב שנהנה. וה"ה במוכר על דעת לעלות לא"י, שהוצרך לכך רק מחמת עלייתו, ואם לא עלה אין לו שום צורך. ושורר בשו"ת לבצל הנתי' (סי' ס"ג) שכתב כן להדיא].

39 וראיתי במלואי משפט שהקשה על דברי הנתי', דאכתי שייך אומדנא, והלוקח יאמר שעל דעת כן שלא יוכל לבטל בכה"ג לא קנה. ורק אחרי שאנו אומרים שבודאי יש קנין או אמרי' נסתחפה שדהו. ולא ירדתי לסוף דעתו שאם יש לנו צד שהגורם לנוק הוא הלוקח, אז הגם שאי"ז מוכרח, מ"מ תו א"א לבטל את מצב המכירה שהוא ודאי לפנינו, והן אמת שהלוקח יש אומדנא שלא היה רוצה לקנות בכה"ג, אך מכיון שיש לנו צד שהוא עצמו הזיק ע"י מזלו את הבהמה, תו לא אכפת לן באומדנא ידידיה. ולענ"ד דברי הנתי' והמחנ"א פשוטים.

המקח. ומבאר שבאופן שיש אומדנא דמוכח טובא אז מהני לבטל גם בתלוי בדעת שניהם, ולכך בזבין ולא איצטרך ליה זווי בטל המקח. עיי"ש עוד שכתב חילוק שבאומדנא ששייך בב' הצדדים אז שפיר אמרי' גם בדבר התלוי בדעת שניהם. וכגון במה שמיידי שם שהשתמד אבי אחד מהצדדים, אז אם היה להיפך שהצד השני היה משתמד, אז בודאי שהיה הוא רוצה לבטל. ובכה"ג אמרי' אומדנא לבטל מקח גם בב' צדדים. ולפי"ז נראה שבנידון של מס דירה שלישית, שענינו הוא הפסד והוצאה שניתנה על המשכיר, אז יש אומדנא שווה, כיון שאם לו יצויר היו מטילים מס מיוחד על השוכרים, או שהיו מעלים באופן מיוחד את הארנונה על דירות שכורות וכדו' אז היה השוכר מעונין לצאת, ובכל כה"ג נלענ"ד דאפשר לצרף עכ"פ את דברי הנוב"י הנ"ל. ועיין עוד בנוב"י שם. ואכמ"ל.

יד. העולה עד כאן בענין אומדנא.

א'. יש ג' גדרים. יש אופן שהוא אומדנא דמוכח טובה ואין צריך אפי' גילוי דעת וכגון שטר מברחת. ויש אופן שצריך גילוי דעת כגון זבין למיסק לא". ויש אופן שצריך לעשות תנאי שאי"ז אומדנא ברורה.

ב'. ובכל לוקח חפץ שמת ולא אמרי' אומדנא, כתבו התוס' משום שתלוי בדעת שניהם.<sup>41</sup> ומ"מ יש דברים שמהני גם בתלוי בדעת שניהם. א', מה שכתב המשנ"ל [בשם

ובשו"ת לבעל הנתי' (סי' ס"ג) הקשו לו מכל בית שנפל במכת מדינה שיוכל לבטל, וביאר שם שמכיון שכבר התחיל להשתמש אז לא צריך לחילוק הנ"ל. והיינו כמו שביארנו לעיל שבכה"ג ליכא אומדנא שעל דעת כן לא קנה שהרי לא קנה כדי שיעמוד לעולם. ובאמת בבית יש יותר להקשות שדרך בית לעמוד זמן רב, וצ"ל שמ"מ יכול להיות איזה הפסד ע"י שריפה וכדו', ויודע הלוקח שאי"ז ברור שלעולם יעמוד הבית אצלו.

וכתי' הנתי' כתב גם במחנ"א (שכירות סי' ד') הובא דבריו בשו"ת לבעל הנתי' (הנ"ל). וכעין זה כתב החת"ס (חור"מ סי' ע'). הובא מקצת דבריו בפתח"ת סי' ר"ז סק"ד) עיי"ש.

ולדבריהם עולה לכאן שגם במקום שתלוי בדעת שניהם ויש הפסד לשני, מ"מ אמרינן אומדנא באופן שלא שייך מזלו גרם.<sup>40</sup> ועיין מחנ"א שביאר בזה שיטת הר"מ שהביא המרדכי, שהוכיח מסוגיא בפרק הגזול, שביבמה שנפלה לפני יבם, אין צריכה חליצה משום דאיכא אומדנא. והקשה עליו שהרי בנפלה מן הנישואין, ל"א אומדנא. ולהנ"ל ביאר שכיון שלא שייך מזלך גרם, א"כ שפיר אמרי' אומדנא גם בכה"ג. עיי"ש עוד.

יג. עוד כתב בנוב"י (יו"ד מהדו"ק סי' ס"ט) ג' חילוקים אימת אמרי' אומדנא לבטל

40 הנה במחנ"א כתב כן להדיא וכמו"ש בפנים. אמנם בפשטות הוא מוכח גם מגוף הקושיא. שהרי התוס' הקשו בבהמה שמתה או במקח שהתקלקל, שיוכל הלוקח לבטל את המקח מחמת אומדנא. ועי"ז תי' הפוסקים הנ"ל, שמכיון שמזל הלוקח גרם את הקלקול, אז לא שייך אומדנא. ומבואר שבאופן שהוא מכת מדינה ולא שייך לומר שמזל הלוקח גרם, אז אה"נ המקח בטל, ואף שיש הפסד למוכר שהרי מחזירו את החפץ מקולקל. רק שאחר שהתחיל כבר להשתמש כתב הנתי' בתשו' שלא שייך אומדנא, אך מצד עצם מה שיש לשני הפסד לא אכפת לן, ואף של תלוי בדעת שניהם.

אמנם מהנתי' עצמו אין ראיה. כיון שהוא דעתו שבאופן שהזול המקח מחמת מכת מדינה לא נחשב שיש הפסד למוכר כיון שגם אם היה נשאר אצלו היה מופסד, וא"כ ה"ה באופן שמתה הבהמה מחמת מכת מדינה אז אין נחשב הפסד למוכר כיון שבלא"ה היה נפסד. רק שדבריו בזה צ"ב וכבר עמדו בזה האחרונים [עיין משפט שלום שם] מ"ט לא נחשב הפסד ושמה היה מספיק המוכר ליהנות קודם וכדו'. ויש ליישב. [אמנם גם לדעת הנתי' משמע שאילולי שהיה מזל הלוקח גורם אמרי' אומדנא. ועיין היטב].

41 ויש להדגיש שקושיית התוס' היא שיהיה דין כמו ביבמה והיינו שיש לזה דין אומדנא דמוכח שאפי' גילוי דעת לחוד אין צריך. ועיין.

ובפשטות אין הכוונה שבכל גווני במטלטלים ליכא אומדנא, אלא במוכר מטלטלים שגילה דעתו שמוכר על דעת לעלות לא"י, אז לא אמרי' שהוא אומדנא שרק מחמת כן מכר. ומפורש חזי' כן מדברי התוס' (הנ"ל) שהקשו בכל לוקח בהמה שיתבטל המקח אם מתה מחמת אומדנא, והרי מיירי במטלטלים ומה שיך אומדנא. רק הביאור בזה פשוט שהכל לפי הענין. וכ"כ החת"ס (שם) להוכיח מהתוס' שבלוקח מטלטלים אמרי' אומדנא<sup>42</sup> ומשום שהכל לפי הענין. ועיין שער אפרים שהביא הבאר היטב (ריש סי' ר"ז). ודו"ק. והרבה ראיות יש לזה ואין להאריך.

ולענין שכירות קרקע עיין בקצוה"ח (סי' שי"ב סק"א, וסי' שי"ט סק"א) שכתב ששכירות קרקע דינה כמטלטלים, כיון שדווקא למכור קרקעות אין דרכו של אדם ולכך איכא אומדנא, משא"כ להשכיר קרקעות, זה אדם עושה בקל כמו מכירת מטלטלים, ולכך ליכא אומדנא. ובאמת להלן יבואר כמה אופני אומדנא שכתבו הפוסקים בשכירות קרקע. אמנם נראה שגם הקצות לא בחדא מחתא מחתינהו, והוא מיירי שם בהשכיר לאוהבו ונעשה שונאו, וע"ז דעתו שכיון שהקרקע עומדת לשכירות אז לא מחמת שהוא אוהבו השכיר לו.<sup>43</sup> ומשא"כ באופן שיהיה סברא טובה לומר שיש אומדנא דמוכח אז גם בשכירות קרקע יועיל אומדנא. וכמו במטלטלים. ודו"ק.

טז. ועכשיו נבאר כמה אופני אומדנא שמצאנו בפוסקים, והעולה מזה לדינא. הנה נחלקו הראשונים במשכיר בית לחברו, ונפל בית המשכיר בתוך הזמן אם

מהר"ש הלוי], אם אין לשני הפסד בזה, שאז לא אכפת ליה. [והפסד מועט לכאור' לא נחשב הפסד כמו שהוכחנו לעיל]. ב', מה שכתב הנוב"י אם הוא אומדנא דמוכח טובא. ג', מש"כ הנוב"י אם ב' הצדדים היו רוצים אומדנא זו. אז מהני האומדנא גם אם יש הפסד לשני.

ג'. אמנם דעת המחנ"א והחת"ס [וכן מוכח מכמה ראשונים], שגם בהפסד לשני יש אומדנא, ובמקח שהתקלקל לא שיך אומדנא כיון שאמרי' שמזל הלוקח גרם ההפסד.

ד'. עוד כתב הנתי' שכל זה נאמר רק אם עדיין לא התחיל להשתמש, אבל אם התחיל להשתמש אז בכל גווני ליכא אומדנא. ואף ראוי להשתמש סגי [ובזה מפקפק האמרי בינה]. אמנם במוכר לעלות לא"י והדומים לו בסי' ר"ז (סעי' ג'), כתב הנתי' בתשו' (סי' ס"ג) שבכה"ג איכא אומדנא, אף שכבר קיבל המעות. [וה"ה לכאור' כל היכא דשיך אומדנא גם אחר שהשתמש. ועיין עוד להלן הכרח לזה מדין אומדנא בשכירות].

## ענף ג'

### דין אומדנא בשכירות בתים

טו. והנה קודם שנבאר כמה דיני אומדנא שמצאנו להדיא בשכירות בתים, יש להקדים עוד. דהרמ"א (סי' ר"ז סעי' ג') כתב, שמה שמהני אומדנא במוכר על דעת לעלות לא"י והדומים לו, היינו במוכר קרקע, אבל במוכר מטלטלים לא מהני אומדנא לבטל. ומבאר הסמ"ע (סי' ר"ז סק"ח) הטעם, משום שבמטלטלים אי"ז אומדנא ברורה שמחמת כן מכר [וכן הוא בתוס' כתובות. עיי"ש].

42 הוא קאי שם בנידון מחלוקת הראשונים שהביא הטור בסי' ר"ל אם בלוקח קרקע אמרי' אומדנא. עיי"ש.

43 ובנתי' באמת מעמיד שמיירי באופן שהקרקע לא עומדת לשכירות כלל, ורק לו השכיר מחמת שהוא אוהבו, ומסתבר שגם הקצות יודה בזה. ועיין עוד להלן.

ובאמת מה שהקשה הקצות ששכירות קרקע כמטלטלים. יש לעיין שלכאור' במשכיר לאוהבו ונעשה שונאו, אז גם אם מוכר קרקע לאוהבו ונעשה שונאו, יש לדון אם נחשב אומדנא דמוכח לבטל. שלא מסתבר שרק מחמת שהוא אוהבו, מכר לו הקרקע. משא"כ להשכיר זה יש להבין יותר שרק משום שהוא אוהבו השכיר לו. ולא עיינתי כעת.

ועובדא דר' יסא דלא קבל ואמר לשוכר לצאת מיד, מיירי שהיתה ביתו של משכיר שהיה הוא דר בו ממושכנות לרומי עובד כוכבים, או שלקחו בחובו או באנפרות, ואם לא היה פודהו מיד העובד כוכבים היתה נחלטת לו, ולא היתה חוזרת למשכיר לעולם. והוצרך למכור הבית שהשוכר דר בו ולפדות הבית השני, ולא ימצא שיקנה אותם אם לא שיצא השוכר מיד, וכל כה"ג מודה אפילו ר' זירא ור' אילא דצריך השוכר לצאת, דה"ל כמו נפל ביתה דמשכיר דאמר הכא בגמרא דידן, דא"ל לא עדיפת מיניה דאי אפשי לדור ברחוב. אבל בשביל מזון אין לו למכור כדי להוציא, ואי לא משכח יחזר על הפתחים כר' זירא ור' אילא. עכ"ל המרדכי שם.

והמתבאר מדברי המרדכי שיש חילוק ובאופן שמוכר מחמת שצריך למזונות או אינו יכול להוציא את השוכר בתוך הזמן, אלא יחזר על הפתחים. משא"כ אם הבית שדר בו המשכיר יילקח ע"י גוי או אנפרות וכדו' אז דומה לנפל הבית של המשכיר שיכול להוציאו גם בתוך הזמן, ומשום שהמשכיר יכול לומר לשוכר שאינו רוצה לדור ברחוב.<sup>44</sup> וברמ"א (סי' ש"ב סעי' א') פסק להלכה, וז"ל "ואם היה מושכר בענין שלא היה יכול לפדותו לעולם - אם לא מכרו - יכול למכרו ולהוציאו מיד". עכ"ל.<sup>46</sup>

יכול להוציאו. ודעת התוס' (ב"מ קב: ד"ה בחזקת) שיכול להוציאו גם בתוך הזמן. אמנם הרא"ש (ב"מ פ"ח סי' כ"ה) חולק, והוכיח מהירושלמי שאין המשכיר יכול להוציא את השוכר בתוך הזמן. והכי קי"ל בשו"ע (סי' ש"ב סעי' א').<sup>44</sup>

ובמרדכי (ב"מ סי' שפ"ג) כתב וז"ל "ירושלמי וכו'. המשכיר בית לחבירו ורוצה למוכרו, א"ר אמי לא עלה על דעתו [ר"ל של משכיר] שימות ברעב, ור' זירא ור' אילא תרוייהו אומרים, מ"מ קנוי הוא לו. אלא דו"א"ל שבקיה דשרי, עד דימלו אונקלאה דידי. אתא עובדא קומי ר' יסא ולא קביל. מה פליג, אמרי ביתא דמשכיר הוה ממשכנה גבי חד רומי, וכו'.

ופי' רבינו מאיר דה"פ, המשכיר בית לחבירו ורוצה למוכרו פירוש למזונות וכו'. פי' זה יאמר לו לקונה, הניחהו לרשותו לדור בו עד שימלא זמנו. אתא עובדא קומי ר' יסא ולא קביל. פי' לא רצה לקבל דברי ר' זירא. ורבי אילא מה פליג, פירוש וכי הוא חולק עליהם. אמרי ביתא דמשכיר הוה ממשכנה כו'. פי' לא פליג על ר' זירא ור' אילא דהיכא דצריך למזונות לא ימכור, אלא א"כ קבלו הלוקח עליו להניח השוכר לדור בו עד דמלי אונקלאה ידידיה. ואם אין מוצא שיקנהו כך, לא ימכור, אלא יחזר על הפתחים עד מישלם ימי שכירותו.

44 ועיין נימו"י (נט. מדפ"ר הובא בב"י ריש סי' ש"ב) שכתב וז"ל "ונראה מפירושו, דבתוך זמן קבוע אינו מוציא אפילו נפל, אלא ידורו שניהם יחד, או ישאר השוכר בפנים ובעל הבית בחוץ". עכ"ל. ומה משמע קצת שביד המשכיר לדור עם השוכר רק שאם אין המשכיר רוצה לדור עם השוכר, אין השוכר חייב לצאת. ושם דעת הנימו"י כן דמכין שביד המשכיר לדור עם השוכר, א"כ במה שיכול לדור עם השוכר אז תו ליכא אומדנא דמוכח שעל דעת כן לא השכיר. ובשו"ע סתם ולא הוזכר בפוסקים דין זה שידורו ביחד. ושם כוונת הנימו"י עצמו להסתפק בדבר ומש"כ 'או ישאר' וכו', היינו אף אם המשכיר רוצה לדור עם השוכר. ועיין.

45 ומשמע לכא' מדבריו, שיש יותר אומדנא באופן שנפל ביתו מאופן שהעני המשכיר, שבהעני המשכיר יכול לחזר על הפתחים. ולהלן (אות כ"ד) הבאנו דברי האגודת אוזב (נזיקין דף קו.) שגם בהעני אם השכיר לזמן ארוך יכול להוציאו שע"ז ודאי לא סלקא דעת המשכיר שיחזר על הפתחים זמן רב כ"כ. אם לא באופן שהקדים לו שכר שאז גם ככה"ג אינו יכול להוציאו. עיי"ש.

46 ובאמת מפשטות דברי הרמ"א נראה דקאי על הבית המושכר, והיינו שאם הבית המושכר היה ממושכן וכו' יכול למכרו ולהוציאו מיד. ועיין גר"א שביאר שיש חילוק בין המרדכי לרא"ש. ובמרדכי מיירי שהבית שהמשכיר היה דר שם היה ממושכן וכדי שלא יוציאנו הגוי מביתו שדר בו, מכר המשכיר את הבית השני שלו שהיה מושכר לאחר. והרא"ש מיירי שהבית המושכר היה ממושכן ליהודי והוא מוציא מיד כמו שהמשכיר היה יכול לפדותו. אך עיין נתי' שדימה דברי הרא"ש לדברי המרדכי. ועיין פתחי תשובה.

ובפשטות הנראה מדברי המרדכי שסובר כהתוס', שמה שאמרו בש"ס שבנפל בית המשכיר יכול לומר לשוכר לא עדיפת מינאי הוא גם באופן ששכר לזמן. ורק אם הוצרך למכור למזונות, בכה"ג אינו יכול להוציא את השוכר בתוך הזמן כיון שיכול לחזור על הפתחים. וכ"כ הגר"א (סי' שי"ב סק"ה). אמנם הגר"א והנתי' הקשו על הרמ"א איך העתיק דברי המרדכי להלכה, כיון שאנן קיי"ל שבנפל בית המשכיר אינו יכול להוציא את השוכר בתוך הזמן. ובנתי' כתב שצ"ל שבאופן שהבית ממושכן שהוא הפסד גדול, אז בכה"ג גם לדין יכול להוציאו בתוך הזמן.

יז. ובפשטות הטעם לדעת התוס' והמרדכי יכול להוציא את השוכר בנפל בית המשכיר היינו מחמת אומדנא שעל דעת כן לא השכיר לו [ומשא"כ כשמוכר מחמת שצריך למעות צ"ל שאי"ז אומדנא כ"כ]. וכ"כ בשו"ת מהרש"ל (סי' ל"ח). והכריע כשיטת התוס' והמרדכי ודעתו שכן דעת הרמב"ם. עיי"ש.<sup>47</sup> ובפשטות גם דעת החולקים, היינו משום שאי"ז אומדנא דמוכח כ"כ כיון שגם בנפל בית המשכיר יכול לשכור לו דירה אחרת במעות השכירות.<sup>48</sup> ודו"ק.

ועכשיו יש לדון לכאן' כפי המתבאר לעיל משיטת התוס' שבאופן שהוא תלוי בדעת

שניהם אז לא אמרינן אומדנא, א"כ מ"ט כאן מהני אומדנא, והרי יש לומר שהשוכר לא היה מסכים לתנאי זה. ובאמת יש לדון לפי דברי הפוסקים הנ"ל. ולפי מה שהביא המשנ"ל שבאופן שאין לשני הפסד מהני אומדנא לבטל גם בדבר התלוי בדעת שניהם, א"כ שפיר יש לומר שכאן יכול להוציא את השוכר מהבית, וזה לא נחשב הפסד וכמו שכתב המהרש"ל שם שמחזיר לשוכר המעות של מה שעדיין לא דר בביתו וממילא לא נחשב הפסד. ומה שיש לשוכר עכשיו טרחה לחפש בית אחר, הנה כבר כתבנו לעיל שיש לומר שזה הפסד מועט, ולכך לא מהני לבטל את האומדנא של המשכיר.<sup>49</sup> [וכמו בכתובות (צז). שחוזר בו המוכר, ומשמע אף אם מוציא את הלוקח מביתו, וכתב המשנ"ל שלא נחשב שיש ללוקח הפסד, כיון שמחזירו את מעותיו]

והגם שהנתי' כתב שכל קושית התוס' וחילוקי הדינים שנאמרו היינו רק קודם שהתחיל להשתמש, משא"כ אחר שכבר התחיל הלוקח להשתמש לא אמרי' הכי, וא"כ גם כאן לכאן' כיון שכבר דר השוכר בבית איזה זמן והיה למשכיר הנאה מהשכירות, תו אינו יכול לבטל מחמת אומדנא.<sup>50</sup> מ"מ הא כבר כתבנו לעיל שאין כוונת הנתי' לומר שבכל גווני לא יתבטל מחמת אומדנא. ורק רצונו לומר שבכה"ג

47 עיי"ש שדן במי שהשכיר ביתו לשמעון על דעת לילך לטבריה ולשהות שם ג' שנים כיון ששכר מהשר את הריחיים לג' שנים, ואחר שנה ומחצה סלקו השר משם באונס, וחוזר לביתו ורוצה לסלק את השוכר. ומסיק שם המהרש"ל שבשכירות יכול להוציאו והוא כ"ש מנפל בית המשכיר. ומשמע מדבריו שהוא משום אומדנא, שלא עלה על דעתו של המשכיר שלא יהיה לו בית לדור בו מחמת השכירות. עיי"ש שהזכיר הדין של מי שמכר לעלות לא"י.

48 אמנם עיין בשו"ת הרמ"א (סי' כ') שהוכיח מדין זה שלא מהני אומדנא בשכירות. עיי"ש שמייירי במשכיר שרוצה לבטל את השכירות כיון שאשת השוכר חלתה חולי המדבק. ומתוך דבריו הוכיח מדין זה שלא מהני אומדנא בשכירות. וצ"ע לכאן' שהרי הרמ"א עצמו פוסק באוהבו ונעשה שונאו שמהני גילוי דעת לבטל וע"כ מצד אומדנא כמו שכתבו הקצות סי' שי"ט (סק"א) והנתי' סי' שי"ב (סק"ז) בדעתו [עיי"ש דבריהם והובא להלן אות י"ט]. וגם מדברי הרמ"א בסעי' א' לענין בית שממושכן לגוי - כפי ביאור הנתי' שם - היינו מחמת אומדנא, כיון שיש למשכיר הפסד גדול. וכעת צ"ע.

49 ובאמת חז"ל תקנו שיודיע לשוכר קודם שמוציאו מהבית כדי שיהיה לו פנאי למצוא בית אחר. ומ"מ יש לומר שלענין שלא יועיל האומדנא אי"ז הפסד. ובאמת יש לומר שבאופן שייראה לב"ד שיש לשוכר הפסד גדול ייתנו לו לכל הפחות זמן הראוי למצא בית אחר, כדי שלא יבא לידי הפסד.

50 ובאמת ראיתי כמה מפוסקי זמנינו שכתבו סברא זו שמכיון שהיה למשכיר הנאה מהשכירות, תו אין לבטל את השכירות - גם אם יש איזה אומדנא - לדעת הנתי' הנ"ל.

נחלקו הראשונים בסוף פרק השואל, במשכיר בית זה ונפל שאינו חייב להעמיד לו בית אחר, וכיון שנפל אודה ליה. ונחלקו הראשונים אם צריך לשלם כל השכירות וכ"כ הריטב"א בשם הרא"ה ומשום ששכירות ליומא ממכר היא. אמנם הביא שם שהרמב"ן חולק שאינו חייב לשלם על הזמן שאחר הנפילה של הבית המושכר. וכן פסק השו"ע (סי' שי"ב סעי' י"ז).<sup>52</sup>

וכתב החזו"א (ב"ק סי' כ"ג סק"י) לבאר הטעם שבאמת אין השוכר צריך לשלם כל השכירות, ולא אמרי' שכירות ליומא ממכר היא. וכתב ב' סברות. א' שמכיון ששכירות היא כעין מכירה לזמן, א"כ אחר שנפל הבית, התברר שמכר לו דבר שאין לו.<sup>53</sup> ועוד כתב שהוא מחמת תנאי. וכוונתו בזה שיש כאן אומדנא שאין דעת השוכר מסכמת לשלם שכירות אחר שיפול הבית.<sup>54</sup> ולכאור' הרי בכל מקח הקשו התוס' מ"ט לא אמרי' תנאי, ויהיה התי' איך שיהיה, הרי כתב הנת' שבאופן שכבר התחיל להשתמש בודאי ליכא אומדנא. וא"כ מ"ט בשכירות מהני אומדנא לבטל השכירות אחר שנפל הבית. ולענ"ד אין שום הכרח לומר שהחזו"א חולק על הנת' אלא שיש חילוק בין מכירה לשכירות. ובשכירות כיון שהוא משלם לפי ערך הזמן שמשתמש, אז גם אחר שהתחיל להשתמש שיין אומדנא שלא לחייבו על מה שלא השתמש. וא"כ ה"ה כשיבא אומדנא מצד המשכיר שמהני שפיר להפסיק השכירות אף שכבר היה לו הנאה מהחפץ. ועיין עוד.

יט. עוד אופן של אומדנא מצאנו ברמ"א סי' שי"ב סעי' ט'. והוא עפ"י המבואר בש"ס

במקח כבר ליכא אומדנא, כיון שהלוקח יודע שלא קנה לעולם. ולהדיא כתב הנת' בתשו' (סי' ס"ג) דבהמבואר בסי' ר"ז בזבין לעלות לא"י ולא עלה שיכול לבטל המקח אף שכבר קיבל המעות, וכן בזבין ולא איצטריכו ליה זוזי, והיינו משום שאין לו תועלת מהנאת המעות למה שצריך, וא"כ אכתי שיין אומדנא.

וביותר בשכירות שיש לומר שאינו דומה למקח שע"י קבלת המעות נחשב הנאה מכל המקח, משא"כ בשכירות שמשלם כפי השימוש, והרי קיי"ל ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ואף אם שילם מתחילה הכול שבזה כתבו הנת' (סי' שי"ב סק"י ג') והמחנ"א (שכירות סי' ג') שלכו"ע אמרי' שכירות ליומא ממכר היא ומפסיד גם אם נפל הבית, מ"מ שפיר יש לומר שבאופן שיהיה אומדנא לבטל השכירות אמרי' גם באמצע השכירות, כיון דמ"מ הוא קונה רק זמן. ולהלן יבואר שהנת' עצמו כתב אופן של ביטול השכירות מחמת אומדנא. ויש להדגיש עוד שמתבאר מדברי מהרש"ל שאין הכוונה שהשכירות בטילה מעיקרא מחמת האומדנא, אלא שאנו מבטלים השכירות מכאן ולהבא וכאילו לא שכר רק לשנה ומחצה. עיי"ש דבריו ודו"ק.

ולפי מה שכתב המחנ"א שגם באופן שיש הפסד אמרי' שהאומדנא מבטל<sup>51</sup> א"כ בודאי א"ש שהגם שיש לשני הפסד יכול לבטל. וכן לפי מה שכתב הנוב"י שאומדנא גדולה מהני גם בכה"ג, יש לומר שנפל ביתו נחשב לדעת התוס' אומדנא גדולה.

יח. ובאמת נראה להביא ראייה שיש חילוק בין שכירות למכר לענין אומדנא. דהנה

51 ומה שהקשה התוס' מכל מקח, התם ליכא אומדנא כיון שאמרי' שמול הלוקח גרם. 52 ועיין סמ"ע ונת' בביאור דברי הרמ"א שם, ואם דעת התשו' מימוני כשיטות המחייבים, או דכיון שהקדים מעות אז לכו"ע חייב. וכ"כ הנת'. ואכמ"ל בזה.

53 ואף שלא מיירי בענין שאמרי' שנתגלה למפרע הקלוקל. עיי"ש.

54 ובפשטות כוונת החזו"א שהשכירות בטילה - מחמת האומדנא - רק מכאן ולהבא. ואם נאמר שהשכירות בטילה למפרע, אז אם דרך משל הוזלו או התייקרו הבתים קודם זמן הנפילה, אז ישלם פחות מהקציעה שהיתה ביניהם, כיון שהקציעה בטילה, ואינו צריך לשלם רק כפי השער שבשוק. וזה לא מסתבר כלל. וע"כ הכוונה שהמשך השכירות מזמן הנפילה ואילך בטל מחמת אומדנא. ועיין עוד להלן.



על דעת לעלות לא"י, ולא עלה אח"כ, שהמקח בטל אף שלא התנה בדיני תנאי. וה"ה כאן. רק שהקשה ע"ז, דכיון שבמטלטלים לא מהני גילוי דעת, רק בקרקע מהני ומשום שאין דרך אדם למכור קרקעות, א"כ בשכירות קרקע דומה למטלטלים, ולא מהני גילוי דעת לחוד.

ובנתי' (סי' ש"ב סק"ז) כתב לבאר שיטת הרמ"א, שמייירי בענין דאיכא אומדנא דמוכח, ומשום שמייירי בבית שאינו עומד להשכיר, ורק לזה השכיר מפני שהוא אוהבו, ולכך סגי בגילוי דעת לחוד, כמו בסי' ר"ז סעי' ג'.<sup>55</sup> [ולא דמי למטלטלים שפעמים אדם מוכר, כיון שהרמ"א מייירי בבית שאין עומד להשכיר].

העולה מדברי הפוסקים שהיכא דשייך אומדנא, מהני אומדנא גם בשכירות. והנה הרי דעת הנתי' עצמו שבאופן שהתחיל להשתמש לא מהני ביטול מחמת אומדנא וכמו שכתבנו לעיל. וע"כ צ"ל כמו"ש לעיל דהכל לפי הענין, ובשכירות שאנו מבטלים רק את אריכות החוזה מחמת האומדנא אז שייך אומדנא גם בשכירות. [ועיין ערך ש"י שכתב להדיא, שמייירי כאן שמתבטלת השכירות רק מכאן ולהבא, עיי"ש מה שביאר בזה דברי הרמ"א לפי דרכו].

כ. עוד מצאנו בפוסקים ענין אומדנא בשכירות. והוא מהמבואר בכתובות (קג).

(ב"מ קא:) במי שנשא אשה כדי לשכור ממנה מקום, ואח"כ מיד גירשה, ומבואר שם שיכולה להוציא את מה שהכניס, ולבטל השכירות משום שאמרה ליה דמית עלי כי אריא ארבא.<sup>56</sup> וכתב הריטב"א (שם), שדווקא באופן המבואר בש"ס שמתחילה לא רצתה להשכיר לו, וכיון שכן אז אנו סהדי שרק מחמת הקידושין השכירה לו, ומיד שגירשה איכא אומדנא ברורה לבטל השכירות, וכאילו התנית דמי. אך אם השכיר לה ואח"כ גירשה אין השכירות בטילה. והוסיף דה"ה מי שהשכיר לאוהבו ונעשה שונאו אח"כ, אינו יכול להוציאו בתוך הזמן. וכ"כ הנימו"י (נט. מדפה"ר). וכתב בדרכי משה (סי' ש"ב) לדייק מדברי הראשונים, שאם מתחילה אמר לו שמשכיר לו מפני שהוא אוהבו, אז אם נעשה שונאו אח"כ יכול להוציאו.<sup>57</sup> וכן פסק הרמ"א (סי' ש"ב סעי' ט'). והיינו משום שיש אנון סהדי שרק מחמת כן השכירו וממילא בטילה השכירות.<sup>58</sup>

ובקצוה"ח (סי' ש"ט סק"א) חולק על הרמ"א, ודעתו שאף אם גילה דעתו שמשכירו מפני שהוא אוהבו, מ"מ לא סגי מה שנעשה שונאו אח"כ כדי לבטל את השכירות, ומשום שלא עשה בדרך תנאי. ולא דמי למעשה בגמ' הנ"ל דשם יש אומדנא גמורה עיי"ש. והוסיף שלכא' טעמו של הרמ"א, עפ"י המבואר בסי' ר"ז (סעי' ג) שמוכר שגילה דעתו בשעת המכירה שמוכר

55 ומבואר בשו"ע סימן ש"ט. עיי"ש.

56 ובאמת כן משמע מדברי הריטב"א שהטעם שאם אמר בפירוש שאינו רוצה להשכיר, שיכול להוציא אח"כ, היינו משום שיש אומדנא שעל דעת כן השכירו. והראשונים מדמים לזה מי שהיה אוהבו ונעשה שונאו, ולכן מדייק שגם בכה"ג מהני גילוי דעת של המשכיר לבטל השכירות. ומטעם אומדנא כמו שכתב הריטב"א.

57 ועיין בשו"ת הרמ"א (סי' כ') שכתב להוכיח שלא מהני אומדנא לבטל שכירות, מהמבואר בראשונים שגם באופן של הגמ' אם לא גילתה דעתה מתחילה שאינה רוצה להשכיר לו אינו יכול לבטל השכירות. [עיי"ש שמייירי במי שהשכיר לשוכר וחלתה אשתו ורוצה המשכיר לבטל השכירות מחמת שהוא חולי מדבק]. ומ"מ פסק הרמ"א שבגילה דעתו מהני אומדנא. ויש לעיין עוד בזה.

58 וכבר זכרנו לעיל, שגם במטלטלים היכא ששייך אומדנא דמוכח מתבטל המקח. וכל קושיית התוס' בלוקח מחמת אומדנא מייירי במטלטלים. ורק באופנים המבוארים בסי' ר"ז, אז בכה"ג במטלטלים אי"ז אומדנא גמורה שאילולי כן לא היה מוכר. ועיין עוד במטה שמעון (סי' ר"ז הגה' הטור אות כ"ה) שכלי אומנות וספרים שאין הדרך למוכרם דינם כקרקע לענין אומדנא. והיינו כנ"ל שהכל לפי הענין. [אמנם עיין מש"כ הב"ח והאולם המשפט סי' שיי"ח לענין משכיר ריחיים. ודו"ק. ועיין עוד להלן]



ומשום שאי"ז הפסד כ"כ במה שיצטרך השוכר למצוא בית אחר. ולכאור' כן מוכח גם מהדין של אוהבו ונעשה שונאו הנ"ל, שיכול להוציאו בתוך הזמן - היכא שיש אומדנא - כמו שביארנו לעיל, ולא אמרי' שמכיון שהוא תלוי בדעת שניהם אינו יכול להוציאו. וכן מוכח מדברי הרמ"א בסעי' א' בבית הממושכן, לפי מה שביארנו הנתי' שם. ומדברי הב"ח מתבאר לכאור' שעצם ההוצאה של השוכר מהבית קודם הזמן נחשב הפסד וע"ז לא מהני אומדנא.

רק שלכאור' יש להעיר בדברי הב"ח. דהרי אם כל הסיבה למנוע את הוצאת השוכר היא מחמת ההפסד למצוא בית אחר, א"כ היה צריך להיות הדין כמו שיעור הודעה. והיינו שאם שכר לשנה בכפרים, ונפל בית המשכיר יוכל להוציאו אחר ל' יום שהוא שיעור הודעה. וצ"ע. ובפשטות יש לומר שדעת החולקים על התוס' והמרדכי בנפל הבית היא שאי"ז אומדנא ברורה, כיון שבדמי השכירות שמקבל המשכיר, יוכל למצוא בית אחר לשכור עד סוף הזמן, וכדור'. ועיין.

כא. עוד מצאנו בט"ז (סי' שי"ח) שביאר דינו של התוס' שמייירי שהעשיר המשכיר ולא היה ראוי לו מאכל הקמח של ריחיים של יד שאין נטחן יפה כ"כ, ולכך בטלה השכירות. וכמו בזבין ולא איצטריכו ליה זוזי. והרא"ש מייירי בענין שהיה יכול להמשיך ולהשתמש בריחיים שהשכיר. ולכך חולק על התוס'. וממילא לדינא לא פליגי. עיי"ש שהכריע כהתוס' ושבאופן של התוס' ליכא פלוגתא. ובאמת קצת נראה מלשון הרא"ש, שעיקר קושיתו על התוס' היא, דמי הזקיק את המשכיר לקנות ריחיים.

במי שהשכיר ריחיים לחבירו בשכר שיטחן למשכיר חיתיו בחינם. ואח"כ העשיר המשכיר וקנה ריחיים לבד, ורוצה שהשוכר ישלם לו מעות. ומבואר שם שבאופן שיש לשוכר למי לטחון, אז כופים אותו לטחון לאחרים ולשלם למשכיר מעות, אך באופן שאינו מוצא, אז אמרי' למשכיר שיטחן וימכור לאחרים. ונחלקו הראשונים באופן שגם המשכיר אינו מוצא למי לטחון. דהתוס' כתבו (שם ד"ה ולא אמרן) שבכה"ג אם אמנם אינו יכול להכריח את השוכר שייתן לו מעות, מ"מ אין המשכיר צריך להפסיד הרווח מהריחיים ובטלה השכירות. אמנם הרא"ש (סי' ה') חולק, ודעתו שאינו יכול לבטל המקח בתוך הזמן. דכיון ששכירות ליומא ממכר היא, לאו כל כמיניה להוציאו. ומי הזקיקו לקנות עוד ריחיים.<sup>59</sup>

ובטור (סי' שי"ח) הביא מחלוקת זו, אמנם השו"ע לא הזכיר כלל איך הדין בכה"ג. ובסמ"ע (סק"ג) כתב דנראה דקיי"ל כהרא"ש. עיי"ש עוד מה שביאר בדברי הרמב"ם.

ובב"ח כתב לבאר טעמו של התוס' שיכול לבטל השכירות דכיון שלשוכר יש רק מניעת רווח אז מהני אומדנא לבטל כמו שמוכר נכסיו על דעת לעלות לא"י. והוסיף שם, שהטעם שבנפל בית המשכיר לא אמרי' שיכול להוציאו בתוך הזמן מחמת אומדנא, היינו משום ששם יש לשוכר הפסד שצריך למצוא בית אחר, משא"כ בריחיים שהשכירות היא כדי להרוויח.<sup>60</sup>

ומדברי הב"ח עולה דלא כהמתבאר עד כאן. דלעיל כתבנו להוכיח מדברי התוס' והמהרש"ל שבנפל הבית יכול להוציאו,

59 יש לדון בדעת הרא"ש אם כוונתו לומר ב' טעמים. והיינו חדא ששכירות ליומא ממכר היא [ולאפוקי מדעת התוס' ב"מ פרק הזהב שזה נאמר רק לגבי אונאה]. ועוד שכאן ל"ש אומדנא כיון שהמשכיר גרם ההפסד לעצמו, במה שקנה עוד ריחיים. וכן הבין בגליון מהרש"א סי' שי"ט (הובאו דבריו להלן). ומצד שני יש לומר שכוונת הרא"ש ששכירות ליומא ממכר היא ולכך אינו יכול לבטל השכירות מחמת שיש לו הפסד. ומצד אומדנא ליכא כיון שהוא הביא על עצמו. ובאופן שלא הביא על עצמו באמת יודה הרא"ש שבטל מצד אומדנא. ועיין להלן דברי הפוסקים.

60 ועיין להלן מה שיש לדון בזה לכאור'.

סי' קי"ט) שמסיק שגם אומדנא שנוולד אח"כ מהני לבטל, והביא הראיות הנ"ל. עיי"ש באריכות].

ועיין עוד מה שביארו בשי' התוס', בהפלאה (כתובות) ובאולם המשפט (סי' שי"ח), שאי"ז מצד אומדנא, אלא שאי"ז שכירות ריחיים, אלא שכירות פועלים. עיי"ש מה שביארו עפ"י זה, כל אחד לפי דרכו. ולדבריהם אין מדברי התוס' הנ"ל ראייה לענין אומדנא בשכירות. ואכמ"ל.

כב. ועיין עוד בפתח"ת (סי' שי"ב סק"ו) שהביא דברי השב"י (ח"ג סי' קע"ט) באחד שהוצרך מאד למעות להתפרנס מהם, והשכיר ביתו לאחד על תנאי שייתן לו מראש סך של כמה שנים, כדי שיוכל לסחור עם המעות, והמשכיר עצמו ידור בבי עקתא. ונודע הדבר לגוי בע"ח של המשכיר ונטל המעות. ועכשיו אין המשכיר רוצה לצאת מביתו. ויש לו ב' טענות א' שכיון שאינו יכול ליטול המעות אינו רוצה להשכיר, ב' שהשוכר גילה הדבר לגוי, והשוכר מכחיש.

ומבאר שם שלא מבעיא אם יבורר שהשוכר אמר לגוי אז בודאי אף שאי"ז איסור כיון שחייב לגוי, מ"מ יש כאן אומדנא לבטל השכירות, שהרי עשה לו רעה גדולה ועדיף מאוהבו ונעשה שונאו

והיינו דאיהו דאפסיד אנפשיה. ובכה"ג ודאי דליכא אומדנא כיון שביד המשכיר היה למנוע את המצב שאין לו צורך בטחינת השוכר א"כ לאו כל כמיניה לייצר לעצמו מצב של הפסד והוא פשוט בתכלית הפשטות. משא"כ באופן שביאר הט"ז שהיה לו מניעה מחמת שאינו טוב כ"כ וכדו' אז שפיר שיין אומדנא.<sup>61</sup>

ומבואר בשי' הט"ז כמו שכתבנו לעיל, שגם בשוכר שיין אומדנא לבטל, ואף שהוא דבר התלוי בדעת שניהם. ומדמה לה לזבין ולא איצטריכו ליה זוזי.<sup>62</sup> וגם הרא"ש אין חולק ע"ז, ורק מיירי בענין שאין אומדנא כלל, וכנ"ל. ועיין עוד בערוך השולחן מה שכתב.

[והנה בדברי משפט העיר על מה שכתב הב"ח שיש כאן אומדנא לבטל, דלא דמי. דדווקא בזבין ולא איצטריכו ליה זוזי שהיה סבור שהמוכרים ירצו למכור הסחורה. והוי כטעות מעיקרא. משא"כ מה שהעשיר אח"כ לא חשיב אומדנא. ובפשיטות דבריו תמוהים, שהרי מבואר שם שבאו חיטים אח"כ, ומ"מ יכול לבטל. וכן מוכח ממה שהקשו התוס' בכתובות (מז:): וב"ק (ק:): ממקח שהתקלקל אח"כ, מ"ט לא אמרי' אומדנא.<sup>63</sup> ועיין בשו"ת בית שלמה (חו"מ

61 ועיין עוד בפעמוני זהב (סי' שי"ח) שדן איך הדין אם העני המשכיר ואין לו מה לטחון והוא ניזון מהתמחו. ומסיק שם שזה ודאי שאינו יכול לתבוע מעות מהשוכר. רק שגם לדעת הרא"ש השכירות בטילה, ומשום שרק באופן שהעשיר המשכיר דעת הרא"ש שהמשכיר הפסיד על עצמו במה שקנה ריחיים, משא"כ באופן שהעני המשכיר. ועכ"פ מבואר גם בדעתו שיש אומדנא לבטל השכירות באופן שיש אומדנא ברורה. ועיין עוד בשו"ת בית שלמה (חו"מ סי' קי"ט) שדייק מדברי הרא"ש שרק באופן שהמשכיר הביא על עצמו, אז ליכא אומדנא. עיי"ש דבריו. [אמנם עיין גליון מהרש"א (סי' שי"ח) שכתב שגם באופן שנפלו לו בירושה אינו יכול לבטל השכירות, ומשום ששכירות ליומא ממכר היא].

62 רק שעדיין יש לומר בדעת הט"ז שרק כאן בהשכיר ריחיים שהוא מניעת רווח, אז יכול לבטל. משא"כ להוציא את השוכר מביתו לא אמרי' הכי, כיון שהוא הפסד לשוכר, וכמו"ש הב"ח. אמנם ממה שדימה הט"ז בפשטות לאופנים המבוארים בסי' ר"ז סעי' ג', ושם בפשטות יכול גם להוציא את הלוקח מביתו, מהא חזי' לכאור' שאי"ז נחשב הפסד.

ובאמת יש להעיר על הב"ח שכתב שלהוציא את השוכר מביתו ע"ז לא אמרי' אומדנא, ויש להעיר מהמבואר בכתובות צז. שמכרו אפדנייהו ואחר שהגיעו חיטים לשם החזיר ר"נ האפדנא למוכר. ולא שמענו לכאור' חילוק אם כבר נכנס הלוקח להאפדנא, בענין שיש לו הפסד שצריך עכשיו לחפש אפדנא אחרת וכדו'. וכן בההוא דזבין על דעת למיסק לא"י, סתמו הפוסקים ולא חילקו, ואם לבסוף לא עלה מוציא את הלוקח מביתו, ולא אמרי' שנחשב הפסד ללוקח מה שצריך לחפש בית אחר. ועיין עוד.

63 ושור' שכ"כ להוכיח מדברי התוס' בשו"ת הרי"ם (סי' ב' ד"ה ועוד די"ל דאף). עיי"ש.

ובפשטות נראה לדמות קצת לזה גם אופן דידן, דכיון שלא מיירי מצד המחיר של הדירה שהתייקר, אלא מצד ההוצאות שנוסף על המשכיר, וזה בודאי דומה לאופן שהוקר הרבה, לענין שלא היה למשכיר בשעה שהשכיר להעלות על דעתו שיוטל מס כזה, וממילא יש לדון שבאופנים מסוימים יהיה אומדנא שאין מסכים להפסיד מחמת השוכר.

כד. ועיין בספר אגודת אזור (נזיקין דף קו.) שמה שקיי"ל שאם העני המשכיר אינו יכול להוציאו היינו משום שהמשכיר לא חשש שיעני בשנה אחת כ"כ. אבל אם השכיר לזמן ארוך, אז ודאי שלא נתכוון שלעולם יוכל להוציאו. עיי"ש שחילק ואם הקדים לו המעות גם בכה"ג אינו יכול להוציאו. עיי"ש שביאר בזה דברי הטור ריש סי' שי"ב. וזה נפ"מ גם בנ"ד, שאם השכיר חוזה ארוך, אז יש לומר שלא עלה על דעתו לכבול עצמו בחוזה בעניין שמחמת זה ייגרמו לו הפסדים גדולים.

כה. ושור' בשו"ת מנחת יחיאל (פרי העץ ח"ד סי' כ"א) שדן ממש בנידון כזה שהטילו מס מיוחד על שכירות בתים, והביא גם הדמיון לאומדנא מהמבואר בסוגיא בקידושין. וגם הזכיר מהתוס' ב"ק ומדברי המשנ"ל שזכרנו. ומסיק שם שא"א להטיל את המס על השוכר. עיי"ש. ומתחילה כתב לדון שאי"ז אומדנא דמוכח וממילא א"א לבטל ובפרט כשלא גילה דעתו בפירוש.

ועוד הוסיף שם שגם אם נאמר שהוא אומדנא דמוכח טובה, מ"מ הרי כתבו התוס' שבדבר התלוי בדעת שניהם לא אמרי' אומדנא, וייסד המשנ"ל החילוק שהוא תלוי אם יש הפסד לשני [וכמו שהארכנו לעיל].

המבואר ברמ"א סי' שי"ב סעי' ט'<sup>64</sup> ואף אם השוכר לא גילה לגוי, מ"מ הוא אונס. עיי"ש שמסיק שכמו שמתבאר בסי' ר"ז במוכר קרקעות שמהני גילוי דעת. ה"ה במשכיר קרקעותיו.

כג. ובספר נחלת צבי (סי' שי"ב סעי' י') כתב לדון במשכיר שחייב את עצמו להספיק לשוכר עצים לחימום והסקה, בכל זמן השכירות, ועכשיו בתוך הזמן התייקרו מחירי העצים יותר מכפל משווים, וטוען המשכיר שעל דעת כן לא השכיר לו. וכתב דלא דמי להמבואר בשו"ע (סי' שי"ב סעי' י') שגם בהתייקרו הבתים אינו יכול להוסיף על השכירות, דשם הבית כבר קנוי לשוכר עד הזמן, ושלו הוקר. משא"כ כאן שיש לו חיוב לספק עצים וצריך לקנותם מהשוק ובזה ל"ש לומר שהוקר ברשות השוכר. ושפיר יש לומר שלא אסיק אדעתיה שיתייקר כ"כ.<sup>65</sup>

ועיי"ש שתולה במחלוקת באהע"ז (סי' קי"ד סעי' א') בנושא את האשה ופסקה עמו לזון את ביתה חמש שנים, שחייב בין אם המזונות ביוקר או בזול. וכתב שם הט"ז (סק"ב) דדווקא יוקר דשכית, משא"כ יוקר שאינו שכיח אינו חייב ודומה לאונס. וכן הסכים הב"ש (סק"ג). אמנם בספר בית מאיר (שם) פקפק בדבר, והניח בצ"ע. ועיין אבני מילואים (סק"ב). ובאמרי בינה (הלואה סי' מ"ט) הסכים עם הט"ז והב"ש.

ומסיק בנחלת צבי עכ"פ, שגם אם א"א לחייב את המשכיר לספק עצים ביוקר כזה, מ"מ גם ביד השוכר להפסיק את השכירות בתוך הזמן, כיון שלא חייב את עצמו בדמים אלו רק אם בכלל זה, ייתן לו המשכיר עצים. או שישימו שווי הדירה בלא עצים.

64 והנה באוהבו ונעשה שונאו כתב הרמ"א שרק אם גילה דעתו שמשכיר לו מפני שהוא אוהבו, אז מהני אומדנא. ובנ"ד לא גילה דעתו על זה בפירוש. רק שהכל תלוי בתוקף האומדנא ובנידון שגם לו הפסד גדול כ"כ בודאי הוא אומדנא דמוכח טובה. ועיין.

65 ובפשטות היינו שרק בכה"ג שנעשה יוקר גדול בעצים של יותר מכפל, אז יש לדון מצד אומדנא. אך ביוקר המצוי, ודאי שאין מקום לטענת אומדנא, שהרי על דעת כן התחייב. ופעמים שמוזיל ופעמים שמוקיר. ועיין בריש דברינו בזה. ובמשפט שלום סי' ר"ל.

אמר' שנחשב דבר התלוי בדעת שניהם שיש לו הפסד. והן אמת שהב"ח והאולם המשפט כתבו לבאר הטעם שבנפל בית המשכיר ל"א אומדנא, היינו משום הפסד השוכר, מ"מ הוא לא נחית שם לדברי המשנ"ל, וכבר זכרנו שלא כל הפסד שיהיה מעכב את האומדנא. וכן כתב האגודת אזור בהשכיר לזמן מרובה והעני המשכיר שיכול להוציאו.

ועוד, שאם הטעם של ההפסד הוא מחמת שצריך השוכר למצוא בית אחר, אז עכ"פ אחר זמן הודעה יכול להוציאו שאז לא שייך הפסד זה, ולא יצטרך מחמת כן להחזיקו עד סוף החוזה שסיכם עמו, כיון שע"ז שפיר יש אומדנא, כיון שאזל ההפסד של השני. והמנחת יחיאל דן שיש כאן הפסד ממון שצריך לשלם יותר, ולענ"ד אי"ז מוכרח. וכבר כתב הנחלת צבי שבאופן שהתייקרו העצים, אם נאמר שיוכל המשכיר להעלות את המחיר, א"כ יהיה ביד השוכר לצאת, ובהא סגי למנוע הפסד הממון של השוכר. ודו"ק.

וממילא כתב שם שמכיון שזה ודאי שאינו יכול להוציא את השוכר בתוך הזמן, ורק רוצה להוציא ממנו עוד מעות, א"כ נחשב שיש לו הפסד ובכה"ג לא אמר' אומדנא בדבר התלוי בדעת שניהם. עיי"ש.

ובמה שכתב שאי"ז אומדנא דמוכח בזה באמת יש לדון וקשה מאד לקבוע כללים בזה ולענ"ד יש לדון בכל ענין לגופו על כל צדדיו.

אמנם במה שכתב לדון עפ"י דברי המשנ"ל. ע"ז יש להעיר לכאור'. שהרי כבר כתבנו לעיל שזה ודאי שביד השוכר לצאת מיד אם אינו רוצה להעלות במחיר. ומה שיש לו טירחה למצוא בית אחר אין הכרח שגם זה נחשב הפסד. והלא מפורש כתבו התוס' שיכול להוציא את השוכר מביתו מחמת אומדנא כשנפל בית המשכיר. וכן פסק הרמ"א (סי' שי"ב סעי' א') עכ"פ היכא שהיה הבית ממושכן לגוי כמו"ש הנתי, וכן פסק עוד הרמ"א (סעי' ט') באוהבו ונעשה שונאו שיכול להוציאו בתוך הזמן. ולא

כו. העולה מהנ"ל:

הנה הראית לדעת מכמה וכמה אופנים בפוסקים שהזכירו דיני אומדנא בשכירות. והתוס' עצמם שייסדו הכלל שלא אמר' אומדנא בדבר התלוי בדעת שניהם<sup>66</sup>, דעתם שכל היכא שנפל בית המשכיר, יכול המשכיר להוציא את השוכר, והטעם בזה מחמת אומדנא, כמו"ש המהרש"ל (שו"ת סי' ל"ח).

וגם הנתי' שמחדש (סי' ר"ל) שבלוקח אחר הנאה ושימוש [או אף בראוי להשתמש] לא הקשו התוס', מ"מ כתב (סי' שי"ב סק"ז) לענין משכיר לאוהבו ונעשה שונאו שאם גילה דעתו, מהני אומדנא לבטל השכירות, ואף שכבר התחילה הנאת המשכיר.<sup>67</sup> וכמה וכמה אופנים מצאנו בדברי הפוסקים לדמות שכירות להמבואר במכר בסי' ר"ז סעי' ג'. וכמו שהארכנו לעיל (ענף ג').

ועל כן נלענ"ד, שיש אופנים שראוי לדיין לעיין היטב בדבר. ואם ימצא שיש רגליים מוכיחות ואומדנא דמוכח טובא, אז יש לדון לבטל השכירות מכאן ולהבא - אם לא ירצה השוכר להוסיף בדמי השכירות. [וכמו שהוכחנו מדברי הפוסקים כמה פעמים, שמבטלים השכירות רק מכאן ולהבא].

66 בכתובות מז: ובב"ק קי:

67 וכ"כ בסי' שי"ב סק"ג באופן שיש למשכיר הפסד גדול על ביתו. אמנם שם הניח בצ"ע מנ"ל למרדכי לחלק. עיי"ש. אך מצד עצם האומדנא, לא הוקשה לו.

אך באמת למעשה קשה לבטל שכירות מחמת אומדנא, והרי לא כל האומדנות שוות. אך זה נלענ"ד שבאופן שייראה לדיין שיש בית מיחוש מחמת אומדנא דמוכח, יש עכ"פ לדון לפשר בין הצדדים. ולא באתי אלא לעורר הענין החמור הלז, כי ידעתי מן ערכי מלקבוע מסמרות בכגון דא.

כז. וכל זה בתוך זמן השכירות. אך אם כבר עומד השוכר איזה זמן בלא שום הסכם ביניהם, נראה שביד המשכיר להעלות לו את מחיר השכירות מיד, ואם לא ירצה השוכר אז בידו לצאת מהבית. ואין המשכיר צריך להמתין שיעור הודעה, כיון שיש לו הפסד בדבר.

אך לענין למפרע, אינו יכול לתבוע על זמן שכבר עבר - תוספת שכירות. [כיון שגם לשיטת המחנ"א וסיעתו שבממשיך בסתם לא אמרי' שהוא המשך של שכירות של מקודם, היינו רק לענין הוקרו הבתים שנחשב ששוכר בלא קציצה שמשלם כפי השווי בשוק משא"כ כאן שהוא הפסד של המשכיר ואין כאן תוספת בשווי הבתים].

ובאופן ששכר כל שנה בכך וכך, וגר כמה שנים, אז לדעת הט"ז נראה שכל שנה הוי שכירות גמורה ונחשב כמו בתוך הזמן, וצריך לדון מצד אומדנא כדלעיל. אמנם יש חולקים [עיין לעיל אות ז']. וצ"ע לדינא.

ובשכר לשנה או ב' והמשיך לגור עוד כמה שנים בלא חוזה, צ"ע אם יכול השוכר לומר קים לי כדעת החכמת שלמה, שנחשב כמו בתוך זמן שכירות. [ובפרט שדעת הרבה פוסקים שגם במחלוקת הפוסקים בדיני שכירות, אמרי' קרקע בחזקת בעליה עומדת]. ומסתבר שיכול להוסיף לשוכר כפי רצונו, ואם אין השוכר מסכים להוסיף, הברירה בידו לצאת מיד.



## הרב יעקב אקער

## בירור מקיף בדין טלטול והנאה בדבר שיש לו מתירין

עיונים ביסוד הצל"ח / החילוק בין ספק לתערובת / החילוק בין שהיה מועטת למרובה / מהלך הר"ן והפמ"ג / דברי האחרונים / טלטול ספק או תערובת מוקצה / סיכום הדברים

הנה בשו"ע נפסק (יו"ד סי' קב סעיף א') דאיסור שנתערב בהיתר אם יש לו מתירין אפי' באלף לא בטל, הטעם לדין זה הוא על פי דברי רש"י בריש ביצה, דעד שתאכלנו בספק איסור תאכלנו בודאי היתר, וכמעט כל דיני דשיל"מ סובבים והולכים סביב טעם זה דרש"י. וישנו עוד טעם מהר"ן (נדרים נב) שכותב דכל איסור שנתערב בהיתר אמרינן שהאיסור בטל משום שיש כאן שני דברים מנוגדים אחד לשני, הלוא המה האיסור וההיתר, ולכן ההיתר שהוא הרוב מבטל את המין השני שהוא האיסור, אבל אם שניהם היתר, אדרבה האחד מחזק את חברו ואינו מבטלו, ולכן בדשיל"מ כיון שהוא עתיד להיות מותר לאחר זמן, הרי הוא כבר עתה נחשב להיתר וא"כ שווה הוא לחבירו ולכך אינו מתבטל, וטעם זה דהר"ן אינו מובא להלכה.

וכבר ידוע בשער בת רבים חידושו של הצל"ח שחידש לפי דברי רש"י הנ"ל, דדין זה נאמר רק בדבר אכילה, דאז אמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל בכלים או לגבי השתמשות והנאה לא אמרינן דין זה, מכיון שאפשר ליהנות בו היום ואפשר ליהנות בו למחר, אין אומרים לו שיפסיד את השימוש של היום, משא"כ באכילה שאוכלו פעם אחת בלבד אומרים לו שיאכלנו למחר בהיתר.

יסוד זה דהצל"ח מובא הרבה בספריו<sup>1</sup> ומשתמש בו כדי ליישב ולבאר כמה סוגיות וכן משתמש בזה להתיר הלכה למעשה, וכן מצאנוהו בהרבה מספרי הפוסקים והשו"ת כאבן יסוד להיתר בהרבה שאלות בהלכה.

ברם ישנם אחרונים שחלקו על יסודו מחמת כמה קושיות ותמיהות כפי שנכתבם להלן, על אף שיסודו הוא אמיתי ומוכן מאד, ואף הם מסכימים שחילוקן אמת, אולם בכל זאת מצאו לנכון לחלוק עליו. במאמר זה ננסה ליישב את התמיהות והקושיות שמחמתם חלקו עליו האחרונים, רוב התירושים מצאתי כבר באחרונים שיישבום, והוספתי עליהם מעט מדילי, ואף שאיני ראוי ליכנס בין ההרים הרמים, עכ"ז גמרתי בדעתי להוכיח צדקת דברי הצל"ח מכיון שראיתי שישנם מפקפקים ביסודו שפשט בכל עולם ההלכה והפסק, ועלי לציין שלא הקפתי את כל הסוגיא מחמת שארוכה היא מני ים.

התיר מטעם דדשיל"מ לא שייך בכלים כהצל"ח, כן הקשו בספר יהושע (פו"כ סי' תט) ובשו"ת תורת חסד (או"ח ס"ק לח) ועוד כמה אחרונים (כמובא בדרכי תשובה סי' קב סקל"ז, ובשדי חמד כללים מערכת ד' דשיל"מ אות פו), עוד הקשו שגם בשו"ע משמע דלא כהצל"ח, שהתיר רק משום שצריך להוציא הוצאות ולא כטעם הצל"ח דבכלים לא אמרינן דשיל"מ.

תחילה אכתוב את הקושיות העיקריות שעליהם נעמדו האחרונים לחלוק על יסודו ומה שיש ליישב ע"ז, ולאחר מכן יובא עוד ממה שיש לפלפל ולבאר בדבריו.

ראשונה הקשו שמדברי הש"ך (סי' קב סק"ח) משמע דלא כהצל"ח, שכתב שם [לגבי כלי שנבלע בו איסור שנתערב באחרים שפסק בשו"ע שמתבטל ומותר] שיש להשהות את הכלים מעת לעת, ולא

1 פסחים ט:, ביצה ג: ד"ה ואם נתערבה, שם כד: ד"ה והרי"ף, ובשו"ת נו"ב אבהע"ז סי' לח, ועוד.

בטלטול, ואף שלפעמים מטלטלים דבר מאכל, בזה לא חילקו חכמים והקילו בעירוב, עיי"ש.

וכן בשדי חמד (כללים, מערכת ד' אות פ"ו) לאחר שהביא דעות וצדדים לכאן ולכאן, הוא כותב 'וראיתי לידידי בעל העמודי אש מה שכתב לחלק בזה', ומסיים 'ואפריון נמטייה כי מאיר עינינו בעושר בקיאותו' ומשמע מדבריו שכן נוקט להלכה, וכן בדרכי תשובה מציין לדברי הנ"ל.

אולם שמעתי ממור"ר הגרמ"צ שמעיה דלענ"ד הצ"ח לא מחלק כלל בין ספק לתערובות, שהרי לא מצינו בשום מקום שחילק בזה, ואמר את יסודו הן בזה והן בזה, ומה שכתב בביצה כד: היינו דלפי דעת הר"ן לא שייך לחלק כן בתערובות, אבל הוא עצמו לא מחלק כן, יעו"ש. וכן מוכח ברוב האחרונים שלא חילקו כן, וכן מוכח בדעת הפת"ש (מובא להלן) שהביאו לגבי תערובת כלים ולא חילק כנ"ל.<sup>3</sup>

### ★

עוד הקשו האחרונים שדברי הצ"ח אינם תואמים עם טעם הר"ן שהובא לעיל, וכן העיר בנו ר' שמואל לנדא (מח"ס שיבת ציון) בדרשתו (הובא בצ"ח מכון ירושלים ביצה ד'), וכן העיר במלוא הרועים (ערך דשיל"מ אות ו').

א'. לכאור' פשוט שאין זה קושיא כלל, כיון שרוב מנין ובנין הלכות דשיל"מ סובבים והולכים סביב טעמו של רש"י שהוא העיקר<sup>4</sup>, וידוע מה שכתבו האחרונים שאף הר"ן מודה שטעם רש"י הוא עיקר, כמובא באחיעזר (ח"ב יד, ה') ובקובץ שיעורים ועוד.

ועוד שטעם הר"ן לא ננקט להלכה כידוע, וכפי שהקשו הרבה אחרונים שדין ספק

א'. וראיתי בבדי השולחן (ביאורים ד"ה בבליעת איסור) שדוחה טענה זו משום שהאיסור כאן אינו על הכלי, אלא על בליעת האיסור שבו, שחוששים שמא יאכלנו וא"כ הוא כהנאה דאכילה, ושפיר הוי דשיל"מ אף להצ"ח<sup>2</sup>, ואח"כ ראיתי שכבר כתב כן בשו"ת שמן רוקח (תליתאה או"ח סי' לד), ועמש"כ בזה היד יהודה (סוף ס"ק יב).

ב'. עוד כתב בהגהות יד אברהם (סו"ס ק"ב) לתרץ, דבמה שמשתמש בו היום באור הוא מפסיד עי"ז קצת את הכלי, ואם לא ישתמש בו היום יוכל להשתמש בו אח"כ יותר זמן, והוי הנאה של כילוי שיש בזה דשיל"מ.

### החילוק בין ספק לתערובות

ג'. ומצאתי בשו"ת עמודי אש (קונטרס דיני או"ה סי' ז' אות ה') שמפלפל הרבה בדברי הצ"ח ליישב עפ"י כמה קושיות, ובתו"ד מיישב קושיא הנ"ל, דמבאר שם באריכות לחלק בין דשיל"מ בספק שבו מתיר הצ"ח בטלטול לבין דשיל"מ בתערובת שבו הצ"ח מודה דאף בטלטול אסור, ומוכיח דהצ"ח עצמו (ביצה כד:) מחלק כן, בדשיל"מ בתערובת דשייך בהא טעם הר"ן (המובא לעיל) לא אמר את חידושו, כיון שלטעם הר"ן הרי אין חילוק בין אכילה לטלטול, משא"כ בספק דלא שייך בזה טעמו של הר"ן, בהא ס"ל להצ"ח דרק באכילה הוא ולא בטלטול.

ולפי"ז מיישב כמה ענינים, ראשונה דלפי"ז לא קשה מידי מהש"ך ומהשו"ע הנ"ל משום דהתם איירי בתערובת כלים, וכן מה שנפסק דפרוטה שנדר עליה ונתערבה באחרות אסור משום דשיל"מ, דהתם שאני דהוא תערובת, ולכן כותב שם דבעירוב מקילים כיון שרוב מנין ובנין הל' עירוב הוא

2 אולם יל"ע בזה שהרי האיסור הבלוע אינו נותר לאחר זמן, וההיתר בזה הוא רק בזה שמוציאים אותו, וצ"ע.

3 אולם יש לציין למה שכתב בפמ"ג (ראה להלן 'מהלך הר"ן והפמ"ג') שספק חמור מתערובת, ולפי"ז יל"ע בכל הנ"ל.

4 וראה להלן שכתב כן בשו"ת ציצ"א אליעזר, עיי"ש.



הנה בקושיא זו כבר האריכו האחרונים ליישב שאין כל קושיא מהתוס', כפי שכתב בשו"ת עמודי אש (מהג"ר ישראל אייזנשטיין, קונטרס הספיקות סי' קב סק"ה) וכן כתב בתבואות שמש (שפירא. פ"ז סק"ח שכר טוב) דאפשר לתרץ כפשוטו, דמיירי שצריך את המים לשתיה וא"כ הוי טלטול של כילוי, ולכן הקשו התוס' דיש לאסור משום דשיל"מ, וכע"ז כתב בשם משמעון (שם) לתרץ מה שהקשה שם בבשמים ראש (סי' א') דבשתית מים אפשר לומר שימתין עד למחר לשתותם, עיי"ש.

ומצינו שהצל"ח עצמו מפרש כן (ביצה לט: דברי ר' אליעזר דאיירי שצריך את המים לשתיה, וא"כ צע"ג למה לא ענה כן לשואל) ועיין בטעם המלך (פ"א מהל' יו"ט ה"ו) שהוא כמדומני תלמידו של הצל"ח, שמדייק מדברי התוס' גופא כדעת הצל"ח, עיי"ש.

ויש שרצו להוכיח מלשון תשובת הנו"ב שכתב שם וז"ל 'שפיר קאמר ואטו קושיא אחת מהתוס' מסולק ע"פ הדברים שחדשתי ואני לתרץ דברי רש"י באתי שם ואין אחריות דברי תוס' עלי', דמזה שהודה הנו"ב שדבריו נסתרים מדברי התוס', נראה שהנו"ב עצמו לא התכוין לפסוק כן להלכה ורק אמר זאת לפלפולא בעלמא.<sup>7</sup>

ולכאור' אין זה הוכחה כלל כפי שהקדמנו כבר שהצל"ח משתמש ביסודו הן להלכה והן ליישב קושיות שהיה נראה לו שאפשר ליישבם ביסודו, וכאן היה נראה לו ליישב את דברי רש"י בענין זה וכמ"כ 'אני ליישב דברי רש"י באתי שם', ולא שאמר את חידושו רק' כדי ליישב את דברי רש"י,<sup>8</sup> וכן כתב

בדשיל"מ [שכתב ר' אשי (ביצה ד') דספק יו"ט ספק חול הוי דשיל"מ, ונפסק להלכה] אינו שייך לטעם הר"ן שעוסק רק בתערובות, וכן ישנם עוד הלכות בדיני דשיל"מ שפוסקים בהם דלא כהר"ן.

ב'. עוד יש ליישב ע"פ העמודי אש שהוזכר לעיל, דבתערובות לא אמר הצל"ח את חידושו ובהא מודה להר"ן, ואומר את חידושו רק בספק, וא"כ לא קשיא כלל שהרי אכן מודה להר"ן.

ג'. ושמעתי ממו"ר הגרמ"צ שמעיה שליט"א, שאין שום סתירה בין דברי הר"ן ליסוד הצל"ח, דלכאור' אף להר"ן אין לאסור טלטול משום דשיל"מ, שהרי מכיון שאין מתירין לתשיש שרוצה להשתמש בו היום א"כ אינו נחשב למין במינו וצריך להתבטל ככל איסור<sup>5</sup>, וזו טענה הגיונית שלא מצאתי עליה תשובה.

ד'. יתרה על כן יש לציין למה שכתבו בדרכי תשובה (סי' ק"ב סקל"ז) ובשו"ת ציץ אליעזר שהפמ"ג כבר כותב חילוק זה בין אכילה לטלטול, 'ושכן נראה לו ממשמעות דברי הר"ן, וא"כ נתהפכו היוצרות. וראה להלן (מהלך הר"ן והפמ"ג) מה שכתבנו בזה. ותימה גדולה על בן הצל"ח ושאר האחרונים שלא הרגישו בכל הסברות הנ"ל.



עוד הקשו עליו האחרונים [הובא בשו"ת נו"ב (מהדור' תנינא או"ח סי' לח)] מהתוס' בעירובין<sup>6</sup> (מה: ד"ה אבע"א) דשם איתא שבדיני עירוב הקילו ולא אמרין בהו דשיל"מ, וקשה דמשמע דאף בטלטול מים [שמזה איירי הגמ' שם] איכא דשיל"מ אם לא מטעם שבעירוב הקילו, ולכאור' לפי הצל"ח הו"ל למישרי שהרי בטלטול איירי.

5 וכן ראיתי אח"כ שכתב כן בספר בנין יעקב (עמוד תטז).

6 וכן הקשו בשו"ת ברית אברהם, ובלקוטי צבי (הורביץ) אות כ', ובשאלת שמואל סי' לח.

7 וכפי שהאריך בזה ידידי הר"ר משה אהרו אייזין במאמרו בקובץ כתר נחום שלמה (עמוד קיח), עיי"ש.

8 ועל פי דרך זה יש לבאר גם מה שכתב בנו של הצל"ח הרב שמואל לנדא ז"ל במכתב (הובא בקובץ בית אהרן וישראל תשנ"ד גליון נא עמוד כ'), ועיי"ש בהערות) על ששאלוהו שאין חידושו של אביו תואם עם דברי הרא"ש, וע"ז ענה שאכן אביו אמר זאת רק לדברי רש"י (ע"ז עד, ד"ה תרתי אית ליה).

עוד הקשו האחרונים על הצל"ח, ממש"כ הרע"ב (ביכורים פ"ב מ"ב) גבי ביכורים ומעשר שנתערבו בירושלים עיי"ש, דנסתר מזה יסוד הצל"ח, ובשו"ת שמן רוקח (הובא לעיל) מיישב קושיא זו בדברי הרע"ב סובכים על פי הרמב"ם שם בפיה"מ, אבל הר"ש שם אינו מפרש כן, וי"ל שרש"י סובר כפי' הר"ש, וכן יישב רבינו עצמו קו' זו לבעל אהל דוד (מובא בפסחים ט: במכון ירושלים) עיי"ש.

ובס' פנ"י (ביצה כד:) הביא את דברי הצל"ח, והקשה עליו מדין ביצה שנולדה ביו"ט דאם נתערבה כולן אסורות ומשמע דאף בטלטול, ומזה נסתר יסוד הצל"ח, ובקושיא זו כבר הרגיש הצל"ח בעצמו, ויישב ע"ז דמה שאיתא בגמ' היינו לגבי אכילה אבל לגבי טלטול שרי, ויש שתירצו דהתם שאני דכיון שנאסר באכילה ממילא הוי מוקצה ואסור (וראה להלן 'טלטול ספק או תערובת מוקצה').

וכן מה שהקשה הפנ"י דאין מטלטלין הביצה כדי לסמוך בה כרעי המטה ומסיק בה ר' אשי דהוא מטעם דשיל"מ, וקשה הרי זה לצורך טלטול, כבר תירץ ע"ז בספר יהושע (פסקים וכתבים סי' תט) כנ"ל, דהצל"ח מירי רק בכלים וכדו', ולא בביצה שעיקרה למאכל, ומשו"ה אסורה גם בטלטול משום מוקצה.<sup>9</sup>

### מהלך הר"ן והפמ"ג

עתה לאחר שיישבנו את כל התמיהות על יסוד הצל"ח, עלינו לציין דהפמ"ג כתב ג"כ את החילוק בין אכילה לטלטול, שכותב (סי' צט משב"ז סקי"ב ד"ה ומדי דברי) דנראה לו לחלק בין אכילה לטלטול, וכותב שכן משמע ממרוצת דברי הר"ן בפ"ק דיו"ט (ששם כותב שמוקצה שנתערב אף שאסור באכילה בטל לגבי טלטול), וכן בפתיחתו להל' יו"ט (ח"ב אות יא) הוא מאריך בזה וכותב שאין בזה דברים ברורים, ונוטה לומר

בדרכי תשובה (קב סקל"ז) כדברים האלה שאה"נ הנו"ב הודה שדברי התוס' המה כנגדו אבל 'אין דבריו נסתרים מזה' ופשוט.



עוד הקשו האחרונים דלכאוי' הצל"ח סותר את מה שפסק בעצמו, דבנו"ב (קמא, יו"ד סי' נג) פסק לגבי אשה שספק אם רחצה עצמה כראוי לפני טבילתה שאין להתיר, שהרי הוי דשיל"מ, וכן הקשה בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' מח) דמאי שנא מהנאה וטלטול דלא אמרין בהו לפי דעתו דשיל"מ.

### החילוק בין שחיה מועצת למרובה

קושיא זו כבר יישבו בכמה אחרונים דהתם דאיכא רק שהיה מועצת וקצת טירחא מודה הצל"ח דהוי דשיל"מ, וכן כותב המהרש"ם עצמו בדעת תורה (יו"ד סי' קצ"ט) לחלק כנ"ל, וכן כתב בספר מגדים חדשים (סי' קב אות ד') לחלק בדברי הצל"ח בין שהיה מועצת לשהיה מרובה, דיש לומר דהצל"ח לא אמר את חידושו אלא כשצריכים להמתין זמן רב, אבל כשיש לו מתירין מיד ללא שהיה מרובה, מודה דאסור משום דשיל"מ.

ובחת"ס (יו"ד סי' קנו, הובא לעיל) ג"כ מוכח כחילוק הנ"ל, שמצדד להקל לגבי המתנת כמה עונות, אולם לגבי טבילה ס"ל דהוי דשיל"מ, וכן מוכח מהפת"ש (יובא להלן) ומעוד אחרונים.

ברם דעת חתנו הג"ר יוסף שלמה זלמן מפרשבורג זצ"ל אינו כן, שכתב בספרו מנחת עני (פסחים כז: ד"ה והנה) להקשות על חמיו בענין כלים שנטמאו שיכול להטבילים במקוה, עיי"ש, ומדבריו משמע שהבין בדעת חמיו שאפי' יש לו מתירין מיד מותר בכלים, וזה אינו שהרי א"כ יסתור הצל"ח עצמו, וכפי שחילק המהרש"ם דלעיל, וכנראה שלא ראה את התשובה הנ"ל, או שיש לו טעם אחר לחלק בזה.



## האחרונים שפסקו כיסוד הצל"ח

יסוד זה דהצל"ח מובא בספרי האחרונים והפוסקים בעשרות שאלות הלכתיות, וכמובן שאין כאן המקום להעתיק את כולם, אבל לחיבת הדברים אעתיק את גדולי האחרונים שס"ל כהצל"ח, וגם קצת משאר האחרונים שסברו כוותיה.

### דעת רעק"א

הנה רעק"א מביא את יסוד הצל"ח בכמה מקומות, ראשונה בשו"ת רעק"א (החדשות ח"ג סי' נו) שכותב שם כהצל"ח, ומביא שהפנ"י (ביצה כד) מחלק ג"כ כהצל"ח, וכן בחידושו (ביצה כד:): נוקט כהצל"ח ומיישב שם קושיית הפנ"י על הצל"ח, ועיי"ש שחולק על הש"ך דלעיל ומקשה עליו, עיי"ש<sup>13</sup>, ברם יש לציין דדעת רעק"א בזה לא ברירא כלל, ובעירובין (מערכה ד') לאחר שמביא את דברי הצל"ח חולק עליו מכמה קושיות, עיי"ש<sup>14</sup>.

### דעת הפתחי תשובה

יסוד זה של הצל"ח מובא בפת"ש הן להלכה והן לפלפול, וכבר ידוע שספר זה אינו ליקוט מספרי האחרונים גרידא אלא מראה מקום לספרי הפוסקים שראה לנכון שיפסקו כמותם, ובכל תפוצות ישראל סומכים עליו (כידוע מהגאון מטשעבין זצ"ל ומהחזון איש).

המקום הראשון שנוקט כוותיה להלכה הוא, בפת"ש אבהע"ז (סי' יג ס"ק יח) ששם מביא שיש להורות כמו שפסק בשו"ת נו"ב (אבהע"ז סי' לח) ומעתיק שם את חילוקו בין אכילה לטלטול. וביו"ד סי' ק"ב בס"ו מביאו כדי לחלוק על הש"ך (שם סק"ח).

דחומרת דשיל"מ היינו רק לאכילה ולא לטלטול עיי"ש<sup>10</sup>.

ולזה ישתומם כל רואה, הרי לעיל צווחו האחרונים על הצל"ח שאין טעמו תואם עם טעם הר"ן, וכאן נתהפכה הקערה על פיה שהר"ן עצמו מחלק כחילוק הצל"ח.

וראיתי בכמה אחרונים שהבינו שהפמ"ג אכן מחלק כסב' הצל"ח, דבטלטול לא שייך הטעם דעד שתאכלנו וכו', כפי שכתב במשמרת שלום (על הפמ"ג בסי' צ"ט הנ"ל) וכן הבין בהגהות יד אברהם (סי' קב). ותימה לומר כן שהרי הפמ"ג פוסק (סי' קב שפ"ד סק"ח) כהש"ך דלעיל שצריך להמתין שלא יהיו הכלים ב"י, ואי ס"ל כהצל"ח הו"ל להתיר.<sup>11</sup>

והנראה לחלק דמה שחילקו הפמ"ג והר"ן בין אכילה לטלטול לאו מטעמיה דהצל"ח הוא, אלא כדמשמע מרהיטת לשון הפמ"ג, דהטעם הוא משום שחכמים אסרו בדין דשיל"מ רק באכילה אולם בטלטול לא גזרו משום שהוא דבר קל יותר, וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (המובא להלן) שכן מדויק מלשונו 'אבל טלטול בעלמא לא גזרו', ומוסיף הנ"ל, דלפי"ז להפמ"ג יהא מותר לטלטל אף שאינו מפסיד הטלטול של היום, ולפי"ז הוא מקל יותר מהצל"ח.<sup>12</sup>

ברם יש לעיין בזה כיון דלשונו בהקדמה להל' יו"ט (בריש דבריו שם) הוא, דאיכא לספוקי אם אסרו דשיל"מ רק באכילה אבל 'בטלטול והנאה לא אמרו', ומהא משמע שאינו דין בטלטול שהוא קל יותר וכמש"כ לעיל, אלא מסב' אחרת שהרי כתב גם 'הנאה', ואולי הוא כן מסב' הצל"ח וכמו שהבינו במשמרת שלום וביד אברהם לעיל, ויל"ע.

10 וצ"ע שבסי' תקיג (אשל אברהם ד') מצדד לאסור אף בטלטול, לגבי ביצה שספק נולדה ביו"ט שנתערבה, ויל"ע.

11 ועיין מש"כ בזה בהאלף לך שלמה (סי' שמ).

12 וכחילוק זה מחלק גם בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קכב) דלא החמירו רק באכילה ולא בטלטול, וטעמו משום דאיסור אכילה הוא יותר גנאי שיאמרו שאכל דבר איסור, וכדאיתא בתוס' שבת יב: ד"ה רבי נתן.

13 ועיין גם בפת"ש סי' ק"ב סק"ו שמביא מרעק"א (סי' כז) להקשות על הש"ך.

14 אולם ראה להלן 'טלטול ספק או תערובת מוקצה' מש"כ בזה, עיי"ש.

תירוצים ע"ז, ובתוך דבריו הוא כותב דיש לעיין בדברי השדי חמד והעמודי אש (הובאו לעיל 'החילוק בין ספק לתערובת') ומזה נראה שפוסק כהצל"ח אלא שמחלק בין ספק לתערובת כנ"ל, וכן משמע ממש"כ בהל' בשר וחלב (סי' פט סק"ד) ששם הרחיק נדוד ורצה להתיר אף הנאה דאכילה שדומה לטלטול ע"פ יסוד הצל"ח, לגבי ספק אם עברו ו' שעות מזמן אכילת בשר, דהיד יהודה אוסר בזה, ומוסיף ע"ז 'דלפי יסוד הצל"ח המובא בפת"ש ולפי דברינו שם' היה נראה שלא שייך כאן דין דשיל"מ, כיון שהיו כמו הנאה דטלטול שהרי את האכילה דעכשיו הוא מפסיד, אולם בסו"ד כותב 'וצ"ע'.

**עוד מהאחרונים שפוסקים כהצל"ח**

ישנם הרבה אחרונים שפסקו כהצל"ח ואין כאן המקום להביא את כולם, ולהלן חלק מהם:

בשו"ת חלקת יואב (סי' יח) לגבי השתמשות ממי באר בפסח, פוסק להקל מטעם הצל"ח<sup>16</sup>, וכן בשו"ת חתם סופר (סי' קנו) מצדד להקל ע"פ יסוד הצל"ח לגבי המתנת כמה עונות, שאינה צריכה להמתין מהטעם הנ"ל (אמנם לגבי טבילה ס"ל דהוי דשיל"מ וראה לעיל 'החילוק בין ספק לתערובת'), וכן בשו"ת בית שלמה (ח"ב סי' יב ד"ה וא"כ בנידון) כותב כהצל"ח, ומוסיף שהביא במקום אחר ראיות לדבריו, ובשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ח"ב סי' סב), ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' קנא ד"ה והנה) וכן מביאו בכמה מקומות בפסקיו כדבר פשוט, ובשו"ת לבושי מרדכי (ח"א יו"ד סי' פב) ובשו"ת מרחשת (ח"ב ס"ב) ועיי"ש שמיישב ע"פ שיטתו כמה קושיות, ובשו"ת תפארת צבי (יו"ד סי' קב) ובשו"ת מראה יחזקאל (סי' יד) ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"ג סי' ו') ובישועות יעקב

שכותב שיש להשהות את הכלים שנתערב בהם כלי שיש בו בליעת איסור, דבכלים לא שייך דשיל"מ כלל.

וכן ביו"ד סי' קפ"ז סעיף ה' בנחלת צבי, מביא ששמע שמועה להקשות קושיא בשם הנו"ב למה לא מתירים מס"ס {לגבי תליה במכה עיי"ש} אפי' בלא ד' נקיים הא הוי דשיל"מ, וכותב 'ואני אומר השומע שמע וטעה' דהיינו שא"א לומר שהצל"ח הקשה כן כמבואר שם, אלא דאדלקמן בסי' ק"צ איכא להקשות וכו', ולאחמ"כ הוא מביא את דברי הנו"ב בשו"ת (תנינא אבהע"ז סי' לח) ומתוך לפי"ז את הקושיא שהביא קודם לכן.<sup>15</sup>

ומכל דבריו משמע שנקט כדברי הצל"ח כדבר פשוט להלכה ללא צירופים, וכפי ששמע מדבריו בסי' קב דלאחר שמביא מרעק"א להקשות על הש"ך הנ"ל הוא כותב 'ובלאו הכי אין כאן דין דשיל"מ' כיון שיש לנו את דברי הצל"ח, ופשוט.

וראה לעיל 'החילוק בין שהיה מועטת למרובה' דיש שפירשו דהצל"ח איירי רק לגבי להשהותם מעל"ע דכיון שמפסיד את השימוש של היום לא הוי דשיל"מ, אמנם לגבי אם צריך להגעילם, בהא הפת"ש מודה כיון שיכול לעשותו מיד, עיי"ש.

ויש שהוסיפו שכן מדויק מדברי הפת"ש שהביא את דברי הצל"ח רק לגבי מה שכתב הש"ך שיש להשהותם מעת לעת, אבל לגבי מה שכתבו הנו"כ שיש להכשיר את כל הכלים לא השיג מכח דברי הצל"ח, וכ"כ במגדים חדשים דלעיל, ולפי"ז מובן שפיר דבזה הוא אכן מודה כיון שמיד כשמגעילים זה נעשה מותר מיד.

**דעת הדרכי תשובה**

בדרכי תשובה (בסי' קב סקל"ז) מביא לפלפל בדברי הצל"ח ומביא שיש חולקים ומקשים על יסוד הצל"ח, ומביא ג"כ

15 ודלא כמי שטעה בזה שהפת"ש הוצרך ליישב את קושיית הנו"ב במה שכתב הוא עצמו בצל"ח, כמובא במאמרו של הר"ר משה אהרן אייזין הנ"ל.

16 והובאו דבריו בספרי הפוסקים שעוסקים בהיתר שתיית מי הכנרת בפסח.

כתבנו לעיל שרוב הפוסקים נקטו כטעם הראשון דהוי דשיל"מ.

ויל"ע מה הדין לגבי טלטול, הנה לפי הטעם הראשון דדשיל"מ הרי יש לנו את יסוד הצל"ח שמתיר בטלטול, ואף להטעם השני מצינו בכת"ס (ביצה ג: בבאור התו"י הנ"ל) שהוא רק באכילה, ובטלטול יש להקל, וכ"מ במאירי.

וזה נוגע למעשה באופן שרוצה לפתוח מגירה שמסופק אם יש בה מוקצה, דלהצל"ח ורוב הפוסקים מותר לפתחה וכן מובא הלכה למעשה בקובץ מבית לוי (ח"ו עמוד מה) בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל להתיר בזה, ולהמשיך (בשעה"צ דלעיל, שנוטה לדעת הבית מאיר) יש להקל רק במקום צורך גדול.

עוד מצינו במשנ"ב לגבי ספק מוקצה בסי' שח בביה"ל ד"ה מבעוד יום, שמקל כהצל"ח, בדין המוצא חתיכת חרס שנשברה ואינו יודע אם נזרקה בשבת או בער"ש, דכותב דאפשר שיש להקל, אולם הביא שם דרעק"א לא ברירא ליה מילתא בזה [דהיינו שחושש לאסור מטעם דשיל"מ] עיי"ש, וכן בשפת אמת (שבת קכד:) כתב דיש להקל בזה כדעת הצל"ח.

ולכאור' קשה הלא מצינו לעיל דדעת רעק"א הוא כהצל"ח ולמה ס"ל הכא לאסור, וכבר עמדו ע"ז כמה אחרונים, וראיתי ליישב דבאמת ס"ל רעק"א כהצל"ח כדמוכח לעיל, אולם זהו רק בספק, אבל בתערוכת ס"ל דיש להחמיר, וכדלעיל 'החילוק בין ספק לתערוכות', ויש עוד להאריך ולפלפל הרבה בדעתו (ועיין בספר פעמי יעקב גל' סה עמוד קפח מה שכתב בזה), ויש לציין למה שפסק השב"ח בנידון זה (ח"ג או"ח סי' ל' אות ב') דלפי הצל"ח יש להתיר, אולם מסיים שם 'אמנם רעק"א לא נחית לזה כדמוכח בסי' קב פת"ש סק"ו

(סי' שצז סק"א) ובשו"ת עמודי אש (הובא לעיל 'החילוק בין ספק לתערוכות'), וכן בשדי חמד (כללים, מערכת ד' אות פו) מביא את דברי העמודי אש דלהלן וקורא להם דברי קילוס. וכן סובר בתהלה לדוד (סי' שלא סק"ג). וכן בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סי' נב) משמע דנקט כדבר פשוט כהצל"ח, וכותב דאין להקשות דכיון שבטל לגבי טלטול יתבטל גם לגבי אכילה, ועיי"ש מה שמתרץ. ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' צג) וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קז, ובח"ה סוף סי' מב). וכן בשו"ת יביע אומר (ח"ו אבהע"ז סי' ב' וכן בח"ב יו"ד סי' ט' אות ג') פסק להקל כהצל"ח, אע"פ שמביא כמה מהאחרונים שחולקים עליו, ועיין בספר דברות מנחם (להגרמ"מ פוקס, סו"ס לט) שהאריך לבאר שפשוט וברור כדעת הצל"ח, ושכן נקטינן הלכה למעשה בשופי, עיי"ש.<sup>17</sup>

### טלטול ספק או תערוכת מוקצה

ומדין לדין באותו ענין, הנה דבר שהוא ספק מוקצה ונתערב נפסק להלכה שאינו בטל, ובמגיד משנה (פ"ב מהל' יו"ט) כתב ב' טעמים בזה, א' משום שהוא בכלל דשיל"מ שהרי יש לו מתירין במוצאי שבת, ולכך אינו בטל אפי' באלף<sup>18</sup>, וכטעם זה נקטו רוב הפוסקים. ב' משום שחכמים ראו לנכון להחמיר לפעמים אף באיסור דרבנן כגון במוקצה, וכמובא בתו"י (ביצה ג:).

והנ"מ בין הטעמים הוא באופן שלא שייך בו דין דשיל"מ כגון: שמתקלקל וכדו', דלהטעם הראשון יהא מותר, אבל להטעם השני שאסרו משום שחכמים החמירו יהא אסור. וכתב הבית מאיר (הובא בשעה"צ סי' תצז סק"י) שהטעם השני הוא עיקר, ולפי"ז יהא אסור באופן הנ"ל, ובשעה"צ הנ"ל מצדד כדעת הבית מאיר, וכותב דעכ"ז באופן שמתקלקל לגמרי יש להקל, וכבר

17 ועיין גם בקה"י (ביצה סי' ט') שמקלס חילוק זה, ומבאר ע"פ דבריו כמה ענינים.

18 חוץ מדבר מוקצה שיאסר שוב בשבת הבאה שאינו בכלל דשיל"מ כחמץ בפסח, כפי שכתב בפמ"ג בהקדמה להל' יו"ט, המובא לעיל.

לכסות בו את הרוק, ופשוט.<sup>20</sup> עוד יש ליישב להסוברים לחלק בין ספק לתערובות וכדלעיל, דשאני התם דאירי בתערובת.<sup>21</sup>



נחזור לנושא הכללי, יש שטוענים<sup>22</sup> שאף שמוכח כהצל"ח אולם אין זה אלא לצירוף ולא להסתמך ע"ז למעשה, אכן יש מהאחרונים שנקטוהו רק לצירוף בשעת הדחק, כמ"ש בשו"ת אגרו"מ (אבהע"ז ח"א סי' לא) שכותב דאף שסב' הצל"ח נכונה עכ"ז כיון דלא נחתו האחרונים לזה יש לצרפו רק בשעת הדחק<sup>23</sup>, ועוד. אולם רובם המכריע של הפוסקים נקטו כמותו בשופי וללא צירופים וכמ"ש בארוכה לעיל [ואף אלו שנקטוהו כצירוף, ניכר מלשונם שאין זה צירוף בעלמא, אלא מובא בראש דבריהם וכדבר פשוט].

וזה ברור ופשוט שאין לומר שהצל"ח עצמו ג"כ לא סמך ע"ז אלא לצירוף, שהרי לא מצינו בשום מקום שהוא מפקפק או מסתפק בחידושו הנ"ל, אלא אדרבה מביאו להלכה, וכן מוכח מכל האחרונים ובראשם הפת"ש שפסקו כוותיה שברור להם שכן הוא להלכה, ואם הצל"ח עצמו אינו מספיק חזק עם יסודו, היאך יבואו הם לפסוק כן ללא צירופים, והאריכות בזה היא אך למותר אלא שראיתי טועים בזה.

וכן מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כא) שכותב לאחד שפקפק ביסוד הצל"ח דנן,

(וראה לעיל מה שהובא בשמו בקובץ מבית לוי).

עוד מצינו בסי' שכב לגבי ביצה שנולדה בשבת ונתערבה, דלהמשנ"ב (סק"ב) אסורה גם בטלטול, ונחלקו האחרונים בזה, י"א דהטלטול נאסר מטעם דשיל"מ ודלא כהצל"ח, וי"א שהטלטול אסור מטעם מוקצה גרידא, משום שאינו ראוי לכלום שהרי אסור באכילה<sup>19</sup> [ולפי"ז מוקצה שאינו עומד לאכילה יהיה מותר בטלטול], והגרש"ז אורבך צ"ל ס"ל כהי"א דס"ל כהצל"ח, והטלטול אסור רק משום מוקצה, הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ' הערה ז') ששמע ממנו, וכן סובר בתהלה לדוד (סי' שלא סק"ג) עיי"ש.

ולפי דברי הגרש"ז מובן למה בספק מוקצה נפסק דמותר בטלטול (בסי' של משנ"ב סק"א), משא"כ בסי' שכב (שם) ובסי' תצו (סק"ח) וכן בסי' תקיג (סק"ד) נפסק דאסור בטלטול, דהתם היינו משום דנאסר באכילה נאסר גם בטלטול משום מוקצה, משא"כ בהנ"ל.

אולם לפי"ז יש להבין מה שנפסק בשו"ע או"ח (סי' ש"י משנ"ב סק"ב) דאפר אסור שנתערב באפר מותר, אסור בטלטול מדין דשיל"מ, וראיתי בספרו של אאמו"ר הערות וביאורים על משנ"ב (שם), שהביא מספר אור החמה ליישב, דהתם דמיא לאכילה שהרי משתמשים באפר רק פעם אחת כדי

19 והצל"ח בחידושו (ביצה ג:) כתב בזה להתיר את הטלטול לדעת ר' שמעון שמתיר מוקצה, משום דאף שאסור לאכילה אבל לגבי טלטול לא הקצה דעתו מזה, עיי"ש.

20 שהרי יסוד הצל"ח הוא רק בהשתמשות שאינה של כילוי, אבל בשימוש חד פעמי דינו כאכילה, ולכאור' כן הדין להיפך, באכילה באופן שהוא כעין השתמשות, כגון שאוכלהו משום המנהג, דהיינו שאינו אוכלו רק כדי להשביע רעבונו (שלזה הוא יכול לחכות עד שיהיו לו מתיקין) אלא 'משתמש בזה' כדי לקיים את המנהג, דלכאור' הוא נכלל ביסוד הצל"ח, ויל"ע, ועיין במנח"י (ח"ב סי' סט) שמצדד להקל במשקה שהוכן לשבת לצורך אורחים ונאסר מדין דשיל"מ, ופוסק להקל כיון שבמוצ"ש אין לו מה לעשות עם זה והוא צריך לו רק עתה, עיי"ש, וכן בשו"ת דברי יואל (סי' קס) מתיר משום שמחת יו"ט, ויל"ע הרבה בזה.

21 אולם עיין בהגהות רעק"א על המג"א (שם סק"ח) במהדורת הדרת קודש, שאוסר לטלטלו, משום שעי"ז מטלטל גם את האפר האסור, עיי"ש.

22 עיין במאמרו של הר"ר משה אהרן אייזין הנ"ל.

23 ועיין בדברות מנחם (הובא לעיל) שכתב שאם היה רואה האג"מ את כל האחרונים הנ"ל היה נוקטו בשופי, עיי"ש.

וקלות, ופוק חזי בין תקיפי קדמאי הנו"ב ז"ל, שידוע תקפו בהלכה וכי לא נצחו כמעט אדם מעולם, ומה בכך שדברי הצל"ח אמורים רק אליבא דרש"י ז"ל בטעמא דדשיל"מ ולא אליבא דהר"ן הרי כפי שכותבים דעת רוב הפוסקים היא כרש"י, וכן פוסק הפת"ש בכמה מקומות וקורא קילוס לדברי הצל"ח הנו"ל ובונה בניני הלכה על יסודי דבריו הנחמדים בזה, עכ"ל.<sup>24</sup>

ולחיבת הדברים אעתיק את לשונו: 'כידוע שכל סברא וסברא שאמר גאון ישראל זה זצ"ל אפי' בחידושיו המה יתד שלא תמוט ומשמישים כיסוד חזק בהלכה, ועל אחת כמה וכמה בסברא הנו"ל שהשתמש בה להלכה גם בתשובותיו, ויעוין בשו"ת דברי חיים (ח"ב אבהע"ז סי' מא) במ"ש בתו"ד בלשון 'ואם כי ראיתי קצת רבנים בדמיונם משיבים על הנו"ב בעוה"ר הוא מחמת חסרון הדעת

### סיכום הדברים

א'. יישבנו את כל הקושיות על יסוד הצל"ח, ויש מהאחרונים שכתבו שהצל"ח מודה בשהיה מועטת, וכן משמע בדברי הצל"ח. ויש שחילקו בין ספק לתערובות, ורוב האחרונים לא חילקו כן.

ב'. החילוק בין אכילה לטלטול כבר מובא בפמ"ג, וכן משמע בר"ן. ויש מהאחרונים שס"ל שהפמ"ג מחלק כן מסברת הצל"ח, ויש שכתבו דלאו מטעמיה דהצל"ח הוא, אלא משום שחכמים לא אסרו דשיל"מ אלא באכילה ולא בטלטול הקל, ולפי"ז הוא מקל יותר מהצל"ח.

ג'. בדין ספק או תערובת מוקצה גבי טלטול, מצינו שרוב האחרונים והפוסקים מתירים בזה כיסוד הצל"ח, מלבד הבית מאיר והמשנ"ב אחריו שהחמירו.

ד'. ולכן פשוט שאפשר להסתמך בשופי על יסוד הצל"ח, ולא כסניף וצירוף בעלמא אלא כבסיס איתן, וכפי שנקטו רוב ככל פוסקי זמנינו.





# לשון חכמים

הרב ישראל דנדרוביץ

## קם רבה, שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'

רבינו החתם סופר, בחידושו למסכת חולין (ח א), מביא פרפרת מתוקה בשמו של רבו הגה"ק רבי פינחס הלוי הורביץ, רבה של פרנקפורט דמיין והנודע בכינויו 'ההפלאה' על שם חיבוריו, אותה שמע בעצמו מפה קודשו של בעל ההפלאה שאמרה כטוב לב המלך בעת שמחת יום הפורים:

"ושמעתי ממורי הגאון הפלאה זצ"ל בשמחת פורים: הא דפשיטא לרבי זירא דחידודא קודם לליבונא ומרווח רווח, דאמרינן פרק קמא דמגילה 'קם רבה ושחטיה לרבי זירא', ואפשר שחטו בסכין רותח שהיה מונח על השלחן בסעודת פורים, וידע רבי זירא והרגיש בנפשיה".

הגמרא במסכת חולין (ח א) דנה, האם שחיטה בסכין מלובנת באש נחשבת כשחיטה כשרה: האם נאמר, שמהיות והסכין מלובנת באש הרי שהיא שורפת את הסימנים, ונמצא שאין כאן שחיטה כהלכה אלא הריגה באש ודינה כנבילה. או שמא נאמר, שעם כל זאת, היות ומדובר בסכין כשרה הרי שזה עדיין נחשב כשחיטה כשירה כדת וכדין.

על כך קובע רבי זירא ואומר, שהשחיטה כשרה. זאת לפי שחוד הסכין שוחט את הסימנים עוד קודם שחום הסכין שורף אותם. וכלשונו: "ליבן סכין ושחט בה - שחיטתו כשירה, חידודה קודם לליבונה". ופירש רש"י: "שחיטתו כשרה - ולא אמר שריפה היא זו ולא שחיטה. חידודה קודם לליבונה - מקדים וממהר לחתוך קודם שתכווה הבהמה מן האור".

דנה הגמרא בדברי רבי זירא ושואלת: "והאיכא צדיק", ופירש רש"י: "דסכין כשנכנס לתוך החתך קודם שתשחט רוב הסימנים היא שורפת את הסימנים, ונמצאת שהיא נשרפה קודם שחיטה, שהרי ושת נקובתו במשהו ליטרף ושריפה כנקב הוא". והגמרא מתרצת: "בית השחיטה מירווח רווח", ופירש רש"י: "מתרחב החתך מצדי הסכין מכאן ומכאן ואין נוגע הסימן אלא חידודו של סכין". היינו: מהיות ובית השחיטה נפתח ומתרחב על ידי חוד הסכין, הרי שעצם הלהב המלובן אינו נוגע בסימנים כלל.

על כך חידש בעל ההפלאה, שרבי זירא ידע את הלכה זו של 'חידודה קודם לליבונה' מתוך הכרות אישית ממש, בבחינת 'מבשרי אחזה'. שהלוא כך אמרו במסכת מגילה (ז ב): "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי. איבסום. קם רבה שחטיה לרבי זירא. למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה: נתימר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי. אמר ליה: לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא". ניתן איפוא לשער, סבר ההפלאה, שרבה שחט את רבי זירא בסכין שהייתה מצויה וזמינה על השולחן בו אכלו סעודת החג. ומסתבר שהייתה זו סכין רותחת, שהרי עמה השתמשו לצורך חיתוך המאכלים המהבילים בסעודת היום. ובשעת

השחיטה הרגיש רבי זירא בנפשו כי הסכין ממחרת לחתוך ולשסוף את הסימנים עוד קודם שהיא שורפת אותם בליבונה. ומתחושה אישית זו ידע לימים רבי זירא לומר כי סכין מלובנת 'חידודה קודם לליבונה'.

### תוספת הנוסף של החתם סופר

החתם סופר ששמע את הדברים מפי רבו מפליג על כך בדברים נשגבים, והוא כותב על כך: "והנה אף על גב דלחוכא ולשמחת פורים אמרה, נראה לי הואיל ונפיק מפומיה דגברא קדישא לא יגע לריק ח"ו".

הסיבה לכך שהחתם סופר בא לשלול בתוקף את האפשרות לחשוב שמדובר בדבר צחות גרידא, וכביכול אין זה אלא רעיון פורימי הנאמר לשמח את השומעים ולחדד את התלמידים, היא מפני שלמעשה דברי ההפלאה מוקשים מאוד:

הלוא שנינו במסכת יבמות (קכ א): "אין מעדיין אלא עד שתצא נפשו, ואפילו ראוהו מגוייד", ופירש רש"י: "אין מעדיים - על האיש שמת אלא אם כן ראוהו מת בפרצוף פניו עם חוטמו שיכולין להכירו שזהו... ואפילו ראוהו מגוייד... מנותח ומלא פצעים וחבורות חרב". ומפרשת הגמרא (שם עמוד ב), מפני מה אין די במכת חרב זו בכדי להבטיח את מותו של האיש: "רבא אמר: בסכין מלובנת ודברי הכל", ופירש רש"י: "מלובנת - באש שמתוך המכוח מתרפא". ומפורש כאן להדיא שמכת חרב בסכין מלובנת אין בה בכדי להמית באופן וודאי, שכן כוונת האש יכולה לרפא את מכת החרב.

ואם כך, מתפלא החתם סופר: כיצד אכן מת רבי זירא משחיטתו של רבה, והלוא בסכין רותח היה מעשה כפי שאמר ההפלאה, ובסכין מלובנת כבר קבע רבא שאין בו בכדי להמית (שכן ברור הדבר שהיה די אפילו באפשרות רחוקה של יכולת חיים בכדי להותיר את רבי זירא בחיים ולא להזדקק לתחיית המתים שלא בדרך הטבע, ואם רבי זירא מת משחיטה זו בוודאי שהייתה זו מכה ממנה לא ניתן להשאר בחיים, ועל כך קשה: מדוע לא הועיל לרבי זירא היות הסכין מלובנת, 'שמתוך המכוח מתרפא', ולכאורה הרי זו ראיה שבוודאי לא הייתה זו סכין מלובנת בה שחטו את רבי זירא.

אלא וודאי, מסביר החתם סופר, יש לחלק בין המקומות בהם הייתה המכה בסכין מלובנת: מותו של רבי זירא היה מפני ששחיטתו הייתה בבית השחיטה, שעל מקום זה נאמר: 'בית השחיטה מירווח רווח', שהחתך מתרחב משני צידי הסכין, ומשכך דווקא בבית השחיטה אנו אומרים ש'חידודה קודם לליבונה', שהחיתוך בא קודם הכוויה, וזו אם כן הסיבה למותו של רבי זירא, שכן החיתוך לא היה יכול להרפא מליבון הסכין.

לעומת זאת, דברי רבא 'בסכין מלובנת ודברי הכל' אינם אמורים בבית השחיטה כי אם דווקא בשאר מקומות בגוף, ששם אין את הטבע של 'מירווח רווח' ושפיר הליבון בא עם החיתוך, ויכול הליבון לרפא את מכוות האש.

וכך כותב זאת החתם סופר:

"ודאי אי היה שום מציאות שיחיה רבי זירא לא היה מת על ידי שחיטת רבה עד שהתפלל והחיהו שלא בטבע, אלא על כרחך לא היה במציאות שיחיה, כיון ששחט בו רוב שני סימנים. והנה ביבמות (קכ ב) ה"ל, 'אמר רבא בסכין מלובנת ודברי הכל', שמע מינה יכול לחיות על ידי סכין מלובן אפילו מגוייד, ואם כן איך מת רבי זירא, הלא שחטו בסכין רותח. אלא על כרחך בית השחיטה מירווח רווח וחתך החידוד קודם כוונת אש הליבון וכבר מת טרם הכלא. ורבא מיירי במגוייד שלא במקום סימנים דלא רווח אלא סימנים שטבעם כך ולא שארי פצעים".

## עומק כוונת ההפלאה

נמצאנו למדים מפירושו של החתם סופר משמעות שונה ומעמיקה יותר בדברי ההפלאה, שבעוד שלפי פשוטם של דברים אמר ההפלאה שרבי זירא הרגיש בעצמו בשעת השחיטה כי 'חידודה קודם לליבונה', שהסכין חתכתו לפני שנכווה ממנה, הרי שלפי פירושו של החתם סופר רבי זירא ידע זאת בנפשו מעצם המציאות של מותו, ולא רק מהתחושה שהרגיש במותו.

שכן מעצם המציאות בה מת משחיתתו של רבה הבין רבי זירא שהסיבה לפיה הוא לא נותר בחיים, כאותה המציאות של כל 'סכין מלובנת' בה אנו אומרים ש'מתוך המכונה מתרפא', היא מפני ששונה היא 'בית השחיטה' משאר המקומות בגוף, שדווקא בה נאמר 'בית השחיטה מירווח רווח', ולכן דווקא בה 'חידודה קודם לליבונה'.

## שיכור אינו מרגיש

ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בחכמתו של החתם סופר ולהראות באצבע כי ביאורו המעמיק בדברי ההפלאה יש בו בכדי ליישב כמין חומר כמה וכמה הערות נוספות בהם התחבטו האחרונים, אם בהבנת גוף דברי ההפלאה ואם בכללות דברי הגמרא, זה אומר בכה וזה אומר בכה. וחומה היא בכדי לבנות עליה טירת כסף ולהביא הכל על מקומו בשלום.

ומהקל אל הכבד: הנה יש שהעירו על דברי ההפלאה, כיצד יעלה על הדעת לומר שרבי זירא הרגיש בנפשו באותו חלקיק שנייה בה נשחט כי 'חידודה קודם לליבונה', והלוא הן רבה והן רבי זירא היו שיכורים בשעת מעשה השחיטה, וכמפורש בגמרא שם ובפירוש רש"י, ודבר רחוק הוא מאוד לומר שיעלה בידי רבי זירא בשכרותו להרגיש בדבר דק שכזה, אם אפילו לא עלתה בידו להציל עצמו מסכנת החיים שבשחיטה.

אולם באם נפרש את דברי ההפלאה כפי שהאיר החתם סופר את עינינו, הרי שאכן רבי זירא כלל לא הרגיש זאת בנפשו ברגע החיתוך, אלא שלמד והוציא את מסקנה זו מתוך מציאות מותו כתוצאה מהשחיטה, שאם הוא אכן מת, הגם שהייתה זו סכין מלובנת והיה לו להרפא על ידי מכוות הסכין, וודאי מוכח ש'בית השחיטה מירווח רווח' ואין הליבון בא לידי ריפוי החיתוך, ולכן דווקא במקום זה אמרנו ש'חידודה קודם לליבונה'.

## רבה סבר שרבי זירא לא ימות בסכין מלובנת

כיוצא בזה יש בכדי לבאר ולתרץ מילתא דתמיהא עליה עמדו המפרשים: כיצד אכן אירע דבר שכזה בו רבה קם ושחטו לרבי זירא, והרי ברור ומוחלט שגדולי עולם אלו היו שליטים על מעשיהם גם לעת שכרותם ובוודאי לא היו באים לידי חטא כלל ובפרט לא היו נכשלים בעוון שפיכות דמים שהוא מהחטאים החמורים ביותר, ואיך אכן התרחש מאורע נורא שכזה. ברם לפי דברי ההפלאה וכביאורו של החתם סופר ניתן לקרב זאת אל הדעת ולומר, שאכן רבה בשוחטו את רבי זירא לא נתכוון חלילה להורגו, זאת מפני שידע רבה כי בסכין מלובנת יש בכוח המכווה לרפא את מכת החרב ולכן לא חשש רבה שרבי זירא ימות בכך אם סכין זו שבידו היא מלובנת.

אפס כי לא ידע רבה את החילוק בין המקומות בגוף האדם, שלא ראי מכת חרב בבית השחיטה כמכת חרב בכל מקום אחר בגוף, שאם כי בכל מקום בגוף אין בסכין מלובנת בכדי להמית, הרי שמהיות ו'בית השחיטה מירווח רווח' לכן דווקא בו 'חידודה קודם לליבונה' ואין הליבון מרפא את החיתוך. ומחמת חסרון ידיעה זו שחטו רבה לרבי זירא בבית השחיטה ועל ידי כך מת רבי זירא.

## האש לא הייתה שולטת ברבי זירא

ועוד והוא העיקר, כי הנה ראיתי תמהים ביותר על דברי ההפלאה, מגמרא ערוכה במסכת בבא מציעא (פה א):

"רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא... דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם. כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה, שגר תנורא סליק ויתיב בגויה, ולא הוה שלטא ביה נורא. יומא חד יהבו ביה רבנן עינא, ואיחרכו שקיה, וקרו ליה קמין חריך שקיה".

מפורש כאן שהאש לא הייתה שולטת ברבי זירא, עד כדי כך שהיה רבי זירא יושב בתנור בוערת והאש לא הייתה מלחכתו. ומעתה, קשה טובא: כיצד יכול היה רבי זירא להוכיח ממה שהרגיש בעצמו ש'חידודה קודם לליבונה', שחיתוך הסכין היה לפני מכוות האש, שמא האמת היא שכל מי שרוח חיים בקרבו אכן החידוד והליבון בו באים כאחת, ואפשר אפילו שהליבון קודם להחיתוך, ושאינו רבי זירא שהאש לא הייתה שולטת בו, ולכן דווקא הוא שהרגיש תיכף את החידוד, ומה ראייה יש מרבי זירא ללמוד ממנו לכל בריה אחרת.

ויש שמכוח קושיה עצומה זו עוד הפליגו לומר שמהאי טעמא השמיט הרי"ף את הלכה זו ש'חידודה קודם לליבונה', כי דווקא אצל רבי זירא היה כן, לפי שהאש לא שלטה בו, אולם אצל אחרים שפיר ייתכן שאין החידוד קודם להליבון.

אולם לפי הטעמת החתם סופר אתי שפיר להפליא חידוש ההפלאה, שהרי מדברי החתם סופר למדנו שאילו אכן היה החיתוך והליבון באים כאחד, ועל אחת כמה וכמה אם הליבון היה מקדים את החיתוך, היה הנשחט יכול להיוותר בחיים, אפילו אם שחיתו היא בבית השחיטה. אולם מהיות והמציאות של 'בית השחיטה מירווח רווח' פועל שהחידוד יקדים את הליבון, לכן אין ביכולת הליבון לרפא את מכת החרב.

והלוא פשיטא שכל מה שהאש לא הייתה שולטת ברבי זירא הייתה להנאתו ולטובתו ולא להיפך, ואילו אכן היה יכול להיות תועלת לרבי זירא בכך שהאש הייתה שולטת בו - בוודאי שאכן כך היה מתרחש, והקב"ה לא היה עושה נס מחוץ לדרך הטבע בכדי להזיקו לרבי זירא. ומעתה אתי שפיר מה שהיה פשוט לרבי זירא שכל הסיבה שחיתוך בית השחיטה שלו היה קודם לליבון האש הוא לא מפני שאין האש שולטת בו כי אם מפני ש'בית השחיטה מירווח רווח', שכן כאן אילו הייתה האש שולטת בו היה לו מכך תועלת, שהיה נותר בחיים, שמכוות האש הייתה מצילתו ממכת החרב. ואם בכל זאת הוא מת משחיטה זו, בוודאי הוא מפני ש'בית השחיטה מירווח רווח' ולכן היה 'חידודה קודם לליבונה'.

## משמיה דשמואל

אפס כי לנוכח כל מה שהבאנו עדיין יש לשדות נרגא בעיקר דברי ההפלאה, גם לביאורו של החתם סופר, וזאת מפני שדברי ההפלאה מושתתים על כך שרבי זירא הוא מרא דשמעתתא זו ש'חידודה קודם לליבונה' ועל כך בא ביאורו שרבי זירא הרגיש זאת בנפשו בזמן שחיתתו על ידי רבה, וממציאות מותו על ידי כך. אך מה נעשה שעניינו הרואות בגמרא במסכת חולין שרבי זירא כלל אינו בעל שמועה זו אלא מעתיק השמועה גרידא, וכפי שמפורש שם שרבי זירא אמר זאת בשם שמואל, ולא מדיליה כלל, ומשנשמט היסוד - התרועע ונפל כל הבניין.

וראיתי שכבר עמדו בזה רבים וטובים. הנה כך כתב לתמוה הגאון רבי אביגדור מרדכי כ"ץ אב"ד אסטרין בספרו 'תורת אביגדור' (וילנא תרל"א. סי' תרצה), שם הביא את עיקר הדברים בשם הגאון רבי העשיל:

"ושמעתי לאמור בשם הגאון מו"ה העשיל לפרש בזה הא דאמר רבי זירא במסכת חולין ליבן סכין ושחט כשר דחידודה קודם לליבונה, דרבה שחמיה בסכין מלובן והרגיש בשעת מעשה דהחידוד קודם לליבון, ואחר כך אמר דינו. כרם טעותא הוא שגם נאמר אמר רבי זירא אמר שמואל, אם כן שמואל אמר להך דינא ולא רבי זירא".

הגאון רבי פינחס ביליצר, אב"ד סערנטש, בספרו 'גבעת פנחס' (סעאיני תרפ"ה), ענייני פורים לט"ג, מחדד עוד יותר את שאלה זו, שהרי שמואל רופא היה ובוודאי לא היה צריך לבוא לידי כך:

"ואנכי בעניי תמהני דהא רבי זירא אמר כן משמיה דשמואל ולא מדנפשיה אמר כן, כאשר קתני בגמרא בפירוש[ו]ש' אמר רב זירא אמר שמואל, ליבן סכין' וכו', וצע"ג. והא לא קשיא מנא ליה לשמואל כל זה, דהא שמואל רופא היה כמו שאמרו (ב"מ פה ב) וידע הדבר בחכמת הרפואה, חוץ מכלל הגדול דסוד ה' ליראיו, ופשוט".

ויעוין שם בהוספת המו"ל, הלוא הוא חתנו הגאון רבי אשר אנשיל יהודה מילר, אב"ד פטרשני, אשר לימים חזר והדפיס את חידושיו אלו גם בתוך ספרו 'לחם אשר' (סעאיני תרפ"ט, ענייני פורים נג ט"ד), שפלפל שם על דרך החידוד אך לא העלה בידו דבר ברור (וראה שם שאף דן באיזה מהקושיות שהבאנו לעיל).

ויש שביקשו לדחוק ולומר שאת עיקר הדין אכן אמר רבי זירא בשמו של שמואל, אולם את הטעם אמר מעצמו. וכך כתב הגאון רבי יוסף שוורץ בספרו שו"ת 'גנזי יוסף' (סי' קכ):

"ולכאורה קשה, הלוא רבי זירא לא אמר הלכה זו משמיה דנפשיה אלא משמיה דשמואל אמרה. ונשאלתי בזה מכבוד ידידי הרה"ג וכו' מו' ישראל וועלץ נ"י (בודאפעסט). אבל לענ"ד לק"מ, די"ל שגוף הדין אמר באמת משמואל, אך הטעם דחידודא קודם לליבונא הוא מעצמו. אי נמי יש לומר דגם הטעם הוא משמיה דשמואל, אך ר' זירא קיים הדבר כי כן הוא ומבשרו חוה, ושפיר כתב הפלאה זל"ה".

### איש אמונים

וחשבתי לומר בזה מילתא חדתא, כי הנה בתלמוד הירושלמי דרשו את הפסוק (משלי כ ו): "רַב אָדָם יִקְרָא אִישׁ חָסֵד וְאִישׁ אֱמוּנִים מִי יִמָּצֵא" על דקדקנותו של רבי זירא בהעתקת השמועות, וכך אמרו (מסכת שבת פ"א ה"ב, וש"נ):

"רב אדם יקרא איש חסדו - זה שאר כל אדם. 'ואיש אמונים מי ימצא' - זה רבי זעירא. דמר רבי זעירא לית אנן צריכין חששין לשמועתיה דרב ששת דהוא גברא מפתחה. אמר רבי זעירא לרבי יסא חכים רבי לבר פדיה דאת אמר שמועתא מן שמיה. א"ל ר' יוחנן אמרן משמו. אמר רבי זעירא לרבי בא בר זבדא חכים רבי לרב דאת אמר שמועתא מן שמיה".

וכתבו המפרשים בביאור דברי הירושלמי, שרבי זירא לא היה אומר שמועה בשם אדם אלא אם כן הייתה השמועה מאומתת אצלו לגמרי, ולכן היה נחשב כ'איש אמונים' בשמועות שהעתיק. ומכוח דקדקנותו המרובה היה סבור רבי זירא שאין לסמוך על שמועות רב ששת מחמת היותו סומא ואפשר שהוא טועה בשמות האומרים, וכיוצא בזה היה סובר רבי זירא שאין לומר שמועות אלא אם כן האומר מכיר את בעל השמועה, יעוין שם.

נמצאנו למדים שלא ראי שמועותיו של רבי זירא כראי שמועות אמוראים אחרים המופיעות בגמרא, שבעוד ששאר כל אדם לא היו מדקדקים בשמועותיהם היה רב זירא 'איש אמונים' לדקדק בכחוט השערה בשמועותיו.

ומעתה ייתכן שכוונת ההפלאה הייתה שאילולי היה רבי זירא מרגיש בנפשו כי כן הוא האמת, שחידודו קודם לליבונו, לא היה רבי זירא מעתיק את שמועה זו, בהיותו 'איש אמונים' החוקר ודורש את אמיתות השמועות שהעתיק. אולם משהרגיש בנפשו לעת אשר שחטו רבה כי אכן 'חידודה קודם לליבונו', לפיכך הוא שהעתיק את השמועה ואמרה משמיה דשמואל.



# הערות

## מלואים ומקורות נוספים בענין שומת נזק העומד לתיקון

### א. דברי הריב"ש והרדב"ז

מצאתי לאחד מגדולי הראשונים שדן ישירות על שאלה זו איך צריך לפסוק בדין תורה. והוא בשו"ת הריב"ש סי' תק"ו, שמביא עובדא בדין אחד שרצה לחייב את המזיק לתקן את ההיזק, והריב"ש סותר את דינו ומוכיחו על פניו, ומעמידו על האמת, שאין דין חיוב תיקון במזיק, אלא תשלום ירידת הערך.

וז"ל: "ראובן היה לו אוצר תחת ביתו של שמעון וכו' ומכח הנפילה ההיא נפלה גם תקרת אוצרו של ראובן וכו' ראובן טוען כי שמעון היה מתכוין להזיקו וכו' שיחזור לבנות תקרת אוצרו הנופלת וכו' ולזה פסק הדין ששמעון יתחייב להחזיר התקרה ליושנה כבתחילה וכו'".

והריב"ש כותב עליו בזה"ל: "ומי יתן החרש יחריש ותהי לו לחכמה וכו' אמנם להראות כי לא היה מתון בדין, אודיע כי אף אי יחייבנו ליה לכוליה טענתיה, והיה האמת שהיתה התקרה יכולה להתקיים בודאי שנה או שנתיים והיה שמעון יכול להשתמש עליה בלי סכנה תוך הזמן ההוא, עכ"ז לא היה לו לדיין לחייבו לבנות "להוצאתו" כל התקרה, שאין דרך בנ"א לעשות תקרה לשנה ולשנתיים, ועוד דקיי"ל שמינ לנוזקין, והסותר ביתו של חבירו או משבר כליו, אין מחייבין לבנות לו בית כמוהו ולא לעשות לו כלי כמוהו, אלא שמינ כמה היה שוה וכמה הוא שוה עתה ומשלם לו הדמים שבין זה לזה" עכ"ל. ואכן פסק שישלם לו רק שומת ירידת הערך, וכמו שבסותר כל הבית אי"צ לבנותו, כך בהזיק מקצתו אי"צ לתקנו.

הרי כותב הריב"ש שני טעמים לסתור את דינו, חדא שאין דרך לבנות תקרה לשנה ולשנתיים, ועוד, אפילו אם היה זה באופן שהדרך לבנות ולתקן כך, אעפ"כ אין שום חיוב לשלם על תיקון ולהחזיר הדבר ליושנו כבתחילה, אלא משלם דמי ירידת הערך, כמה היה יפה וכמה הוא יפה, ומבואר בריב"ש דגם בעומד לתיקון אינו משלם אלא ירידת הערך.

ולגבי הנידון אם כותל או תקרה נישומין אגב כל הבית, דהיינו ירידת ערך הבית, או ששמינ הכותל או התקרה לבדה, דחזינן בחזו"א דהיה פשוט אצלו דאם צריכים לשום פחת הערך, מוכרח שזה צריך להיות לפי הפחת של כל הבית, וכן אם החלפת כותל או תקרה נקרא "תיקון".

עי' בזה בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תי"ב, וז"ל: "בראובן שהשכיר בית לשמעון ונהרס בו כותל וראובן טוען ששמעון הרס אותו בידיים, ותובע ממנו מה שפחת "הבית" מדמיו וכו', זו מחלוקת בין הראשונים, כי הראב"ד ז"ל סובר שאם טען עליו תחזור ותבנה הכותל כאשר היה בתחילה, הוי טענת קרקעות ופטור משבועה, שהרי נתמעטו משבועה, ואם טען עליו דמי מה שנפחת "הבית", הוי טענת מטלטלין וחייב שבועה מה"ת, והקשו עליו ז"ל דכיון דמ"מ בדמים הוא נפטר תביעת דמים הוא אפילו לפי דבריו וכו'" עכ"ד הרדב"ז.

וכן הביא הלבוש בסוף סי' צ"ה את דברי הראב"ד "אבל אם תבעו הפחת שפחת השדה בדמיו", וכ"כ הבית הלוי.

מבואר ברדב"ז דהריסת כותל נישום עפ"י מה שנפחת כל ערך הבית, וזהו מש"כ הריב"ש בהריסת התקרה ששמינ כמה נפחת הבית מדמיו, וכ"כ החזו"א בסי' ו' דאם השומא היא ירידת הערך מוכרח שזה



יהיה עפ"י ערך כל הבית, ולכן יוצא שלא ישלם כלום כי הבית לא ירד מערכו, וכן מבואר דלצד שחייב לתקן חייב גם לתקן כותל שלם, וכן תקרה.

ובביאור המחלוקת הראב"ד עם כל הראשונים, כותב הרדב"ז שהראב"ד מחלק בין תבעו לתקן הכותל דהוי תביעת קרקע, לתבעו פחת ערך הבית דהוי תביעת מטלטלין.

וזה ברור שהאופן הא' הוא שתבעו ההוצאות של התיקון, ולא שתבעו שיתקן דוקא בעצמו או שיזמין בעצמו את הפועלים, דאם רק כשתבעו שיתקן בעצמו או שיזמין את הפועלים הוי תביעת קרקע, מה הוצרך לחלק בין זה לתבעו פחת ערך הבית, הרי היה יכול לחלק בזה עצמו, שאם תבעו שיתקן בעצמו הוי תביעת קרקע, ואם תבעו רק שישלם לו ההוצאות של התיקון הוי תביעת מטלטלין, ומוכרח שתשלום הוצאות התיקון היינו תיקון עצמו ואין הבדל ביניהם, ושניהם הוי תביעת קרקע.

וכן פירש הרשב"א את הראב"ד דתבעו למלאות החפירות היינו שתבעו "מעות למלאות החפירות", וכ"כ החזו"א בס' ו' אות ג', וזה מוכרח, שהרי לא יתכן שתביעת תיקון קרקע יהיה יותר גדול מתביעת ריפוי של אדם, שמפורש בתורה "ורפא ירפא", ומתרגמין "ואגר אסיג ירפא" וכן במשנה איתא "חייב לרפאותו", ואי"צ לרפאותו בעצמו אפי' הניזק רוצה, ולא להזמין את הרופא אלא לשלם הוצאות ריפוי, ובכל דבר אמרינן מה לי הן מה לי דמיהן, והוי תביעת קרקע.

וממשיך הרדב"ז שהראשונים הקשו על הראב"ד דכיון דבדמים הוא נפטר, פ' דאינו יכול לכופו על האופן הא' שהרי הוא יכול לפטור עצמו ע"י אופן הב', וזה מפורש ברשב"א, שאפי' תבעו "מעות" למלאות החפירות יכול "לפטור עצמו" בדבר אחר, ומפורש שאינו משלם ההוצאות, שהרי זה הוא תובעו, והוא בא לפטור עצמו בתשלום הפחת, לכן הוי תביעת מטלטלין.

וזהו שכתב הרדב"ז "דאפילו לפי דבריו", פ' שהם מסכימים עם הראב"ד דחייב מילוי הוי תביעת קרקע, אך כיון שאינו יכול להכריחו אלא על תשלום הפחת לכן הוי תביעת מטלטלין.

וכן כתבו הב"י והרמ"א והדרישה והמשנה למלך והגר"א, דהרשב"א אינו חולק על הראב"ד בדינא דדמי קרקע אי הוי כקרקע, דהיינו שסובר גם הוא כהראב"ד דחייב תשלום הוצאות מילוי הוי קרקע, אלא שמקשה על הראב"ד מה יועיל לנו שתובעו מעות למלאות החפירות, הלא אינו מחויב להענות לתביעתו, שהרי יכול לפטור עצמו באופן השני שהוא תשלומי נזק של פחת הבית, וזה הוי מטלטלין.

### ב. תשובת ר"ת ור"י מאורלייניש

בספר הישר לר"ת חלק השו"ת סי' ל"ו, על מרכבה ששאל אחד וקלקלה, וז"ל השאלה שחתום עליה הר"י מאורלייניש: "כי ראווה עבדיה במרכבת, ושלחה אלי להביאה אליה, ראתה כי נכספו פניה ונקרעו שיריה ונשרו קליפת עלי זהב בכפתור ופרח מעליה וכו' אצוה אחד מעבדי וישבע שנפחתה יותר מכ' דינרין וכו' ויען שמעון ויאמר וכו' כי הנה החזרתי המרכבת יפה ולא נפחתה שוה פרוטה וכו'".

ובס' ל"ח חזר ושאל הר"י מאורלייניש את ר"ת וז"ל: "שאינ כאן שמאין שיודעין לשום המרכבת, ולא הכירוה, ופחתה, כי לא ראווה מקודם לכן, ואינן בקיאים וכו' וילמדנו רבינו כיון דא"א בשמאי ישראל, מי סמכינן אשמאי גוי וכו' כיון ששניהם אינם יודעים משלמין חצי פחת המרכבת לפי שומת הגויים וכו'".

והשיב ר"ת וז"ל: "ואם אין שם שמאין מה יכול שמעון, ישבע הלה הפסידו שלא מחמת עקיפין ויטול, ואם שמעון אינו רוצה להודות לשומא שלו, אם ראובן אינו רוצה לישבע בשומתו, ליפטר, דשומת גוי אינה שומא וכו' ע"כ.

ואין ספק דמרכבה שנקרעו תכשיטין שעליה ונקל, ציפוי הזהב מהכפתורים וכדומה, דודאי אין מוכרין אותה בגלל זה, אלא עומדת לתקן בדיקה, ומ"מ לא היה שום צד אצל ר"ת והר"י מאורלייניש, ופשוט אצלם דאין התביעה לתקן את הנזק, אלא לשלם את פחת הערך של המרכבה.

### ג. הראב"ן ומהר"ם מרומנובורג והשאלות

כתב הראב"ן בב"מ דף כ"ט והביאו המרדכי שם, ובשו"ת הראב"ה תתקצ"ב, וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרומנובורג ד"פ תשע"ב: "ראובן טוען נשתמש בספר שלי וטשטשתי, ושמעון השיב קריתי ושניתי בו אבל לא חסרתי מדמיו כלום", והדין הוא שאם יש לו מיגו נאמן, ואם לאו ישבע ראובן כמה חסירו ויטול.

ויש לבאר למה משיב לו שלא ממין הטענה, היה לו להשיב "לא טשטשתי כלום" (כי היה זה מקודם) ומה תשובה היא "לא חסרתי מדמיו כלום", ובהגהות הב"ח על המדרכי כותב שמדובר בס"ת, ובודאי שכשנעשה טשטוש באותיות, מוסרים לסופר שיתקנם, ולדבריהם הרי תובעו שכר הסופר ומה תשובה השיב לו, ואם הוא טשטוש קטן שאין מתקנים אותו היה לו לומר שלא עשה כלום.

ומוכרח שכל תביעת נזק אינו הפסד שימוש, אלא על שחיסר מדמיו, ורק את התשלום הזה אפשר לתבוע, ולכן הוא משיב שלא חיסר מדמיו כלום, כי מקודם היה שוה בדיוק כמו עתה, והפסד היה שנשבע כמה "חיסרו".

וכ"ה בלשון השאלות דרב אחאי גאון פר' אמור ק"א וז"ל: "וכי משלם לא משלם אלא מאי דאזיק, אבל תיבאר דמנא גופיה מקבל ליה מריה במאי דשווי", וכ"כ בסוף: "נזקין ברשותא דמרייהו קיימא והאי מאי דאזיק משלם" ע"כ, מבואר דאף שהפסיד את שימושה של כל הכלל, אך מאי דאזיק הוא רק ההפרש של השווי שהחסיר לו. ויש שרוצה לטעון שבאמת חייבין על הנזק הממוני ולא על הפסד השימוש, אלא שהנזק נשום עפ"י העלות של התיקון, אולם זה תרתי דסתרי, כי ערך הממון לא נזוק ואינו צריך תיקון, וכל התיקון הוא כדי להשתמש בו, ואיך אפשר למדוד נזק ממון עפ"י הוצאות תיקון שהוא רק ליצור השימוש. (ובדירה להשקעה אי"צ לתקן החלון). וכן כשיש נזק והוא פחת ממחיר התיקון, למה נישום עפ"י מחיר התיקון הגבוה, שהוא רק בגלל צורך השימוש שאין חייבין עליו. (והרי החזו"א כותב להוכיח מרש"י בגיטין, ושם לא מדובר כלל בתיקון, אלא מוכיח דשמין מה ששוה לעצמו), ובאו"ז כותב דפחת ערך הוי מכליא קרנא.

## ד. הגרעק"א והנתיח"מ

וכ"כ רבינו עקיבא איגר זצ"ל בתשובה (תנינא קמ"ח) שנדפסה בחידושי רעק"א ב"ק ל"ג, שהקשה השואל מאחר דאין הולכין בממון אחר הרוב, למה חייב השוחט בהמת חבירו בפחת שחיטה, הלא יכול לטעון שמא צריך הבעלים את בהמתו לשחיטה ולא הזיק לו כלום, כי עמדה לשחיטה.

והשיב הגרעק"א וז"ל: "דודאי כל המשנה ועושה מעשה בממון חבירו, כל מה שנפחת ממה שהיה ראוי למכור צריך לשלם, ושמין הכל על דמי המכירה" עכ"ל. (ואין הבדל בין לקולא או לחומרא).

מבואר בדבריו דאח"כ אם הבהמה היתה נגחנית ולא היה ערכה אלא לשחיטה, כי הקונים לא ישלמו עליה יותר משחוטתה, אה"נ דאין כאן פחת שחיטה, אבל אם היתה ראויה למכירה ביותר, אין נפ"מ על מה היא עמדה אצל הבעלים, אם למכירה או לשחיטה, לעולם חייבין על מה שנפחת ערך הדבר להמכר, ואין מתייחסים על מה היא עומדת, ומהי שימושה.

וכ"כ כשהוא להקל על המזיק, שאין הבדל אם בעה"ב צריך את ביתו לדור בה ועומד לתקן בדקיה, או שהיא דירה של השקעה ועומד למכרה, לעולם נמדד ההיזק לפי מה שנפחת מחירה למכירה, ואם לא ירד ערכה למכירה ע"י ההיזק, אין כאן פחת שבירה, שהוא כלשון הגרעק"א "מה שנפחת ממה שהיה ראוי למכור".

וכן ידועים דברי הנתיח"מ בס' קמ"ח סק"א, דדבר שלו שאין לו קונים פטורים על הזיקו, וגם החולקים עליו היינו משום שיש לו ערך בעצם, ואילו יאבד ממנו וימצאנו גוי יקנהו הבעלים ממנו בכסף, אלא שלא נמצא עתה הקונה המתאים, אבל בית שנשבר חלונו למשל, גם אצל הבעלים לא ירד ערכו, שאם יגבוהו בחובו וכדו' יפדנו במחירו המלא, ואין כאן שום נזק ממוני.

## ה. תשובת הרשב"ש בדין כיבוס בגד

והנה מצאנו תשובה להלכה לאחד מהראשונים, הדין בענין המכתים בגד של חבירו מהו שומתו, ופוסק שאינו משלם דמי כיבוס הבגד, אלא ירדית ערכו.

וז"ל הרשב"ש (בן הרשב"ץ) בס' רמ"א: "ראובן שלח עם שמעון מעיר לעיר אחרת בגדי צמר צבועים וקצת בגדים לבנים וכו' ובהגיעו אל העיר נמצא שיצא הצבע של הבגדים הצבועים על הבגדים הלבנים".

ובסוף התשובה כותב הרשב"ש וז"ל: "אם נצבעו מחמת זיעת הבהמה או מחמת חום השמש חייב הוא לשלם על כל פנים, והתשלומין שחייב לשלם הוא שישומו כמה הזיקו, ויטול הבגד וישלם לו השומר המותר, דקי"ל שמין לנזקין בפ"ק דבבא קמא" עכ"ל.

הרי פסק מפורש בדגדג שירד עליו צבע, אף שניתן לכבסו, (דיוורד ע"י צפון), אינו חייב לכבסו, אם זה יותר מירידת ערכו, אלא משלם לו מה שירד ערך הבגד, דגם על דבר שניתן לתיקון אמרו חז"ל שמין לנזקין.

ומש"כ לרש"י בנדה נ"ח דחייבת לכבס את הכתם, כבר ביארנו דמציאות הדבר שבגד המלוכלך בדם של אחרים הוא מאוס ביותר, ויורד ערכו מאוד מאוד, ולעולם הוצאות הכיבוס יהיו יותר בזול מדמי ירידת הערך, וא"א לתבוע מן המזיק אלא הפחות שבתשלומין, ועוד דרך הנשים לכבס בעצמן בהוצאה מועטת, משא"כ בנידון הרשב"ש שהיה צריך למסרו לכובס וזה יותר, ובאחרונים יש עוד תירוצים, דשם חייבת מדין שואל, או דהוי כהתנו.

## ו. דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דמזיק חייב רק ירידת הערך ולא תיקון

הנה מצאנו בב' מקומות שכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שמזיק חייב רק בדמי היזק ערך השווי של החפץ ואין שום חיוב תיקון, וכמו שנמסר משמו בגליון קפ"ז.

בדברות משה ב"מ ח"א ס"כ, הערות קצרות על פרק שנים אוחזין הערה כ"ז כתב וז"ל: ושיטת הראב"ד שאיירי כתבעו למלאות החפירות, ודאי תמוה, כדהקשה המ"מ דהיכן מצינו דמזיק קרקע וכל דבר, שיתחייב למלאות דווקא ולא יפטר בתשלומין, ומש"כ הש"ך שם דרק היכא שא"א לתקן הנזק הוא חייב רק בתשלומין דממון, אבל היכא דאפשר לתקן מסתברא שחייב המזיק לתקן הנזק, לא מובן חילוק זה לומר כן מסבירא בעלמא וכו', וגם וכי יסבור הראב"ד שאם מילוי החפירות עולה בפחות "ממה שהזולה הקרקע", וכגון דזול עבודה דפועלים שיפטר המזיק במילוי החפירות אף "שההיזק לממון" היה יותר, ולכן צ"ע דברי הש"ך.

וממשיך הגר"מ פיינשטיין: וכוונת הראב"ד אולי יש לפרש שאינו במזיק, אלא כשתבעו במלאכה שנתחייב לעשות לו, או בלקח ממנו קרקע שיש בה חפירות, והתנה שהמוכר ימלא החפירות, והוא אומר שא"צ למלאות משום שמכר לו הקרקע כמו שהיא, ובמלאכה מחולקין כמה צריך למלאות לפי השכירות שהתנה עבור המלאכה, עכ"ל.

מבואר בדבריו דלא שייך לחייב מזיק בהוצאות תיקון הדבר, ואין הבדל אם אפשר לתקן או לא, עד כדי כך שאפי' הוא לקולא אינו מועיל, כי חיובו הוא "היזק הממון" מה "שהזולה הקרקע" מחמתו, ואת הראב"ד מפרש כעין פירוש המל"מ והברוך טעם והחזו"א.

ובדברות משה על ב"ק ח"א סי' כ"ט שכותב כדברים האלו, וז"ל: "דאף שמדין תביעת ניזק אין הבאתי מדברי הראב"ד הנדפס מכת"י בב"ק מ"ז, דמש"כ הראב"ד ורבינו פרץ ששייך תביעת מילוי החפירות, אינו מדין תשלום הנזק, אלא מדין חיוב בור, דכל חופר בור חייב לסותמו או לכסותו, וזה שייך רק בבור ולא בשום ניזקין אחרים דשם חייב רק בתשלומי נזק של ירידת הערך.

ומצאתי בדברות משה ב"ק ח"א סי' כ"ט שכותב כדברים האלו, וז"ל: "דאף שמדין תביעת ניזק אין יכול לתבוע שיתסום החופר, דכל מזיק א"צ לשלם אלא ממון ועל הניזק לטרוח לתקן, אבל מדין בור שמוטל על החופר לכסות ולשמור בורו שלא יוזק בו וכו' יש לחייב החופר למלוייה או לכסוייה וכו' ומצאתי בשט"מ שסובר כן מורו של תלמיד הר"פ, שיכול לכופו שיתסמו ומחייב לעולם כ"ז שלא נתרצה בעל החצר לסלק לגמרי" ע"כ.

מבואר בדבריו, דכל מה שמחייבים הראב"ד ור"פ במילוי החפירות הוא רק מדין בור, ולא מתשלומי הנזק, ולהלן נביא בע"ה המשך דבריו דבכלל הטירחא הוא גם ההוצאות, שאינו מוטל על המזיק אלא תשלום ירידת הערך, וכמו שהובא לעיל מדבריו בב"מ דהחיוב הוא אך ורק היזק הממונות מה שירד ערך החפץ הניזוק.

[ובשיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל ב"ק ג' מבואר באופן אחר דהראב"ד מיייר רק בחפירת בור, משום דסדנא דארעא חד הוא, ונמצא שמחזיר לו אותה הקרקע שהזיק לו, אבל בשאר דברים אין חיוב תיקון].

## ז. דברי הגר"ר משה פיינשטיין במעם חיוב בעל החצר בנוקי הבור

ונקדים תחילה את דברי הראשונים בטעם חיוב בעל החצר בנוקי הבור, דכתבו תוס' בב"ק כ"ט ע"א ורבינו פרץ ורבינו ישעיה בש"מ, והרשב"א ונמו"י ורבינו ירוחם, דטעם חיובו הוא משום שהוא בעל הבור, דכיון שהחופר נעשה בעל חוב שלו לשלם לו את נזק ערך החצר שהחסיר לו, עי"ז נעשה תקלת הבור בבעלותו של בעל החצר, ועליו לכסותו.

וכ"כ ה"ה הלכות נז"מ פ"ב, והב"ח בסי' ת"י, דהמקור של הרמב"ם דבכור שנחפר מאליו חייב בעל החצר בנוקיו, הוא מדין זה שחופר בור בחצר חבירו חייב בעל החצר בנוקי הבור, מפני שהוא בעל הבור, כמו קונה, וכן מאריך הערוה"ש והחזו"א.

והבעלות על התקלה נקנה אל בעל החצר ע"י זכותו לקבל תשלום חסרון הערך שגרמה החפירה, מה שירד הערך אצל הקונים, דכמו שהקונה משאיר לעצמו ניכוי מהכסף שמשלם עבור החצר בגלל החסרון שיש בחצר ע"י הבור ומשלם פחות, ובניכוי זה הוא מחשב את מה שיצטרך לתקן את הבור, ועי"ז נעשה בעלים על התקלה שעליו לתקנו, כך בעל החצר שיש לו זכות לקבל את סכום הניכוי של קונים, עי"ז נעשה בעלים על התקלה, ודרך העולם שהקונים מחשבין את העלות של התיקון שלא בדקדוק אלא פחות מההוצאות האמיתיות כמ"ש הראשונים, ואין חיובו של בעל החצר משום שמקבל הוצאות, אלא שקונה הבעלות.

וזהו שהדגישו הב"ח והפרישה בסי' ת"י, שלא כתבו שמקבל הוצאות המילוי, אלא כתבו שמקבל "נזקי החצר", "ובכללו הוי" מה שצריך למלאות החפירה, שבעל החצר הוי במקום הקונים ע"י שמקבל נזק הערך שקונים מנכים, ושכלל זה נכלל מה שהקונים מחשבין שיהיו להם הוצאות לתקן את החצר, וכנ"ל מדברי הראשונים דהוי שלא בדקדוק המחיר האמיתי. (ובשור תם שחייב רק חצי נזק, פשוט שעל החצי השני שאינו חייב הוי נחפר מאליו דהוי ממילא בעל הבור, ורק על החצי שהוא חייב היה צריך להיות האחריות על בעל השור, אך מכיון שחייב לשלם לו זאת חוזר הבעלות לבעל החצר, ובהו"א של הפרישה ישלם רק חצי והשאר יפסיד הנופל, דכמה שבעל השור חייב בנוקי בעל החצר כך חייב בעל החצר בנוקי הבור).

והדברים האלו מבוארים היטיב בדברי הדברות משה, וז"ל: "וטעם נ"י והטור הפוטרין [את החופר] לאחר שנודע הוא משום דסברי דתשלומין יועילו אף כשלא נתרצה, דמאחר דמדין מזיק נפטר מלתקן, מוטל ממילא על בעל החצר למלויה, דבשומת היזק החצר יש גם ממילא תשלומי שכר פעולת המילוי, לכן אף כשעדיין לא שילם פטור מנזקי הבור, דחיוב התשלומין מחשיב כשילם ונסתלק דין חיוב בור" ע"כ.

מבואר בדברי הגר"מ פיינשטיין דאין מזיק משלם הוצאות תיקון, וכמו שאין חיוב טירחא אין חיוב לשלם לאחר שיטרח בשבילו, ומשלם רק ירידת הערך, אלא שממילא יש בה שכר פעולת המילוי, כנתבאר לעיל, ודברי הראב"ד ור"פ הם מדין בור ולא מדין מזיק.

## ח. דברי הקהילות יעקב והגר"ד סולובייצ'יק בביאור הגר"ח והאילת השחר

בקהילות יעקב ב"ק כ"ז אות ב' וז"ל: "שיטת הרמב"ם דכתובעו דמי קרקע חשיב כקרקע לענין שבועה, והטעם נראה משום דעיקר חיובא דמזיק הוא למלאות ההיזק ולהחזיר דבר הניזק, אלא שדמים מהני כיון שיכול לקנות בעדם כמו דבר הניזק".

וציין למחנ"א שגם הוא כותב כן, דאם רוצה נותן דמי הערך במקום הדבר עצמו.

והגר"ד סולובייצ'יק בלקט שיעורים דף ג' ודף י' מבאר את דברי זקינו הגר"ח בדרך זה ויותר מזה, דחיוב מזיק הוא להחזיר הדבר הניזוק עצמו, ומאחר שזה בלתי אפשרי, דאם יתקנוהו או יתן דמי תיקונו לא יחזור הדבר עצמו, כיון שזה דבר חדש, לכן אינו יכול לתובעו אלא דמים "תחת" החפץ או הקרקע, דהיינו דמי שוויו וערכו.

וממשיך הגר"ד הראב"ד חולק על הרמב"ם רק בקרקע, דסדנא דארעא חד הוא, ויכול להחזיר את הדבר עצמו, לכן שייך לתבוע מילוי הבורות, אבל שאר דברים, כגון חפצים או בתים או בהמות, גם להראב"ד אינו יכול לתובעו תיקון או דמי תיקון, כיון שזה יהיה דבר חדש, ולכן לכו"ע נותן דמים תחת הדבר, דהיינו ירידת ערכו.

ועוד כתב בדף י' דתוס' חולקים ע"ז וסוברים דמלכתחילה הנזק הוא רק פער ירידת הערך. ובאילת השחר להגרא"ל שטיינמן שליט"א ב"ק ל"ג כותב דרק הי"מ שבתוס' גיטין מ"ב שהוא שיטת המרדכי שגם על הפחת פטורים, הם הביאו את הלימוד של איש בעמיתו ולא איש בשור, אבל תוס' וכל הראשונים המחייבים נגד הפחת ופטורים את הוצאות הריפוי והתיקון היתרים על הפחת, אינם צריכים להלימוד ולא הזכירוהו, משום דלא שייך ריפוי ותיקון כיון שיכול למוכרו ולקנות חדש. וכ"כ הבית אהרן ובית אפרים ודברות משה ועוד הרבה, "דלא שייך" לתבוע דבר שכבר שילם.

### ט. דברי הקהילות יעקב בהבדל בין בע"ח לכלי

כתב הקה"י בב"ק י', על דברי המרדכי שסובר שמכה של בהמה שאפשר לרפאותו הוי כזרק מטבע לים ופטור, וז"ל: "לא זכיתי להבין עיקר דברי המרדכי ז"ל שסובר דמה שצריך להוציא לרפואה אינו אלא גרמא, הרי נתקלקל מחמת המזיק גוף הדבר, ובכדי לתקנו צריך הוצאות, ולכאורה לא דמי לזורק מטבע, דרק להביאו צריך הוצאות", והתשלום הוא כנ"ל שיוכל למוכרה. וזה ברור למעיין דהחזו"א כתב סברא זו דהוי כקשר ידה ורגלה וכזורק מטבע לים, היינו שפטור לגמרי, וכתב רק דזהו שיטת המרדכי וכמ"ש המרדכי בעצמו, אבל למסקנתו דלא קי"ל כהמרדכי אלא חייב בפחת, לא הוי כקשר ידה, ואין שום הבדל בין בע"ח לכלי, ובשניהם הפטור על ההוצאות היתירות על הפחת הוא משום שיכול למוכרו.

### י. על מנהג הדיינים

בתשובות והנהגות ח"ד לקט מנהגי הגר"ח קנ"ב, ביאר הגר"מ שטרנבוך את חידוש החזו"א, כדברי הגר"מ שפון בגליון קפ"ה עמ' צ' וכמו שהוא בלשון החזו"א, שהחידוש הוא שאין שמין את הנזק "הממוני" אלא "השימושי", ולכן משלם דמי התיקון מה ששוה להניק עצמו השימוש, והלכך תלוי דבר זה גם בדבר משומש שאין לו קונים בשוק, דחייב משום שהזיק שימוש.

וכתב ע"ז הגר"מ שטרנבוך, דהדיינים של הבתי דינים נחלקים בזה, ואין בזה מנהג איך לפסוק, עיי"ש. ובאמרי יעקב (להגר"מ שטרן שליט"א) סי' ח' סי"א אינו מביא כלל שיטה זו לחייב בדמי תיקון, וכן גם בשו"ת חיי הלוי ח"ה סי' קי"ט, (ראב"ד ב"ד מפורסם).

ובפתחי חושן סי' י' מביא שיטה זו רק כיש אומרים, ומאידך מביא את השבילי דוד שפוסק כהתומים ונתייה"מ ואבן האזל ועוד הרבה, דתיקון נזק או דמיו הוא רק זכות למזיק, להקל עליו אם זה פחות מירידת הערך, אבל לא להחמיר לשלם יותר, וכך פוסק הפ"ח גבי כתם. (והערה"ש סי' שפ"ז מבאר את דברי הש"ך דאם אפשר "למזיק" לתקן, והיינו שהוא עצמו בעל מלאכה ויכול לתקן בלי הוצאות, אבל א"א להוציא ממנו ממון יותר מירידת הערך).

ובשו"ת אבן ישראל (להגר"י פישר זצ"ל) ח"ח סק"ד דוחה את ראיית החזו"א, אך מסכים לסברא שא"א להכריחו למכור את ביתו שאינו עומד למכירה, וגם לדבריו זה שייך אולי בבית, אבל לא בכלי או מכונת וכדומה, שמוכרים וקונים תדיר, בכ"ש מבהמה שאין רוצים למוכרה משום כושרא דחיותא, וכמ"ש החזו"א: "שאיין דרך בנ"א למכור בהמתו ואינו עומד למכור", ומ"מ כתבו הראשונים דסגי בתשלום הפער משום שיכול למוכרה ולקנות חדשה, והריצב"א שבאו"ז כותב: "דהוי כאילו החזיר לו סוסו שלם ולא גרם לו שום הפסד". (ובמקורות דעיל מיירי גם בבית).

והחזו"א טוען על הש"ך ועל מחייבי תיקון ממש (כגון רש"י בנדה) וז"ל: "דלא מצינו בגמ' חילוק בנזקין" בין אפשר לתקן או לא, והגרשז"א זצ"ל במנח"ש טוען טענה זו גם על מחייבי דמי תיקון, דמאי שנא.

ובשו"ת שערי שלמה (מדייני ב"ד) מסיק דהוי מחלוקת, וכן בספר חוקי חיים הלכות שאלה סי' פ"ח, ובשו"ת אבני ישפה פוסק שחייב דמי תיקון הוא רק כשאינו יותר מירידת הערך (ובשו"ת להורות נתן ח"ב סי' ק"ח דוחה את הראייה מפיגול, ושודא בעינן הפסד ממוני), ובגליון קפ"ז הובא מהדיין הגר"ר ח"ד ווייס שליט"א שאין לחייב בדמי תיקון, וכן הובא לעיל מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל, והגרא"מ שך זצ"ל באבי עזרי על הרמב"ם ובספרו יגיעת ערב על ב"מ ה', מבאר את הראב"ד דאילו היה שייך לחייב במילוי היה זה תביעת קרקע, אך מכיון שא"י לתובעו אלא "פחתו", לכן הוי מטלטלין.

ובשו"ת מנחת אשר סי' קי"א טוען שרבים מבתי הדין כיום פוסקים שלא כדין, והוא מסיק לשלם או דמי תיקון או השלמת הפער שיוכל לקנות חדש או שיוכל להחליף את השבור בחדש, (אך מתנגד לפטור לגמרי). ובספר פסקי דין ירושלים (בי"ד לענייני ממונות) כרך ב' עמ' קס"ט בעובדא של אחד שרוצה לתקן בעצמו, דלהחזו"א אינו נפטר בכך, והם הביאו את כל הדיון אם החיוב הוא על החפץ או על הערך הממוני, ופוסקים שא"א להוציא ממנו ממון, וה"ה להיפך אם רוצה לשלם את פער הערך.

ובספר דרכי חושן ח"ג עמ' קס"ה (להגר"י סילמן שליט"א) מוכיח מהראב"ד בב"מ "והוא מודה שימלא" דתלוי בהסכמת המזיק, ושכ"מ בר"י מיגאש, ושכן פסקו התומים ונתייה"מ עפ"י כל הראשונים, עכ"ד, ומכיון שהרשב"א מבאר את הראב"ד שתובעו "דמי" מילוי, א"כ גם על דמי מילוי א"י לכוף, וכן מפורש בתומים: או שלם "הפחת", והוא עולה על דברי הראב"ד, שאין חולק שכוונתו על פחת ערך החצר, כמ"ש הרב"ז והלבוש והבית הלוי, וכן ממשיך התומים דהרמב"ם מחייב "בתחליף" של ערך הקרקע ולכן הוי כקרקע, ואילו היה החיוב בדמי התיקון לא היה דמי קרקע כקרקע, כמו שהאריך התומים, וכהגר"ח.

ובשו"ת אור לציון (להגר"צ אבא שאול זצ"ל) חו"מ סי' ד', דן רק על תשלום הזכויות, אם נקרא דבר בפנ"ע, אבל לא דמי התיקון, ולא בגווני של החזו"א שקילקל כותל ביתו, וזהו כפסק הגר"צ פראנק זצ"ל ברשמי שאלה שפטור מדמי תיקון.

והגרז"נ גולדברג שליט"א בגליון ס"א כתב רק מה שיוצא לפי החזו"א ותו לא, ובספר שיעורים במשפט להגר"נ נוסבים שליט"א סי' צ"ה כתב דהראשונים החולקים על הראב"ד וגם רבינו יונה, הם דלא כהחזו"א, ובזכר טוב להגר"ד לנדו שליט"א תמה על הפסק דלפעמים חוטא נשכר ואם ישבור יותר ירויח. ובכל הספרים הנזכרים לא נמצא שום רמז על "מנהג דינים" בזה.

בכבוד

מנחם זילברברג - ירושת"ו

## תגובת הכותב

א. קודם שאתייחס לדבריו של ידידי הרה"ג מנחם זילברברג שליט"א, הנני להביא דעתו של הגר"מ פיינשטיין בעל האגרות משה זצ"ל בשאלה זו, שאלתי את נכדו ובן ביתו ה"ה הרב מרדכי טנדלר שליט"א (מח"ס 'מסורת משה' ב' חלקים מפסקי הגר"מ זצ"ל), והשיב לי שזקיני הגר"מ פיינשטיין זצ"ל היה פוסק כהחזו"א שהמזיק חייב לשלם דמי תיקון הנזק ולא ירידת הערך עכ"ד.

והנה בגליון קפ"ז במדור הערות, כתב הרב זילברברג שליט"א ששמע מאחד ששמע בשיעור מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל שהמזיק חלון בבית פטור לשלם עכ"ד, והנה כאשר נזכחתי איך התגלגלה שמועה זו עד לכתובת דברים פסוקים וברורים בשם הגר"מ, יהיה זה גילוי על הכלל עד כמה אפשר לסמוך על שמועות וסיפורים שלא נדפסו בספרי האחרונים, הרב זילברברג שליט"א הפנה אותי לתלמיד חכם חשוב שליט"א שממנו שמע זאת ועל פי דבריו כתב כן, וכששאלתי את התלמיד חכם הנ"ל השיב לי שכבר אמר להרב זילברברג שיח"י ששמע כן בעודו ילד, ולא שמע ישירות מהגר"מ זצ"ל, אלא שמע מאיש אחר שכן דעת הגר"מ, (ואינו זוכר אם הלה אמר כן עפ"י מה ששמע כן מהגר"מ בשיעור, או שהגר"מ אמר לו באופן פרטי), וכעת לאחר שנדפס המכתב הנ"ל, פנה התלמיד חכם שליט"א לאיש שממנו שמע זאת בעודו ילד לברר את פרטי השמועה, והלה אמר לו שאינו זוכר כלל מזה, ואינו יודע דעת הגר"מ בזה, עכ"ד התלמיד חכם שליט"א. [ומה שהביא בגליון הנוכחי דברי הדברות משה, המעיין יראה שאין מדבריו ראי' איך פסק להלכה בשאלה דנן].

ב. וכעת אבוא להשיב על מה שכתב הרב זילברברג שליט"א בגליון הנוכחי להוכיח כשיטתו, ולא אדון בכל מה שהביא כי אין לדבר סוף, ועל כן אדון בעיקר למה שהביא מדברי רבותינו הראשונים וטוען שמדבריהם מפורש דלא כהחזו"א, ויתבאר שאין ראי' מדבריהם, ואדרבא מדברי הריב"ש שהביא מוכח דלא כשיטת הרב הכותב וכדלהלן.

וקודם שנבאר דברי הריב"ש אכתוב דבר פשוט שלא כתבתי עד עתה מרוב פשיטותו, ובנקודה זו טעה הדיין שהפסק שלו הובא בריב"ש והריב"ש חלק עליו בתוקף, דהנה גם לפי שיטת הש"ך והחזו"א ודעימיה שהמזיק חייב לשלם את דמי התיקון, חיובו לשלם רק כדי שהתיקון יחזיר את המצב שהיה

'קודם ההיזק', אבל אינו חייב לשלם דמי התיקון באופן שהחפץ הניזוק ישתבח וייתיקר יותר ממה שהיה קודם שניזוק, ולדוגמא, המזיק חלון ישן בבית חברו שמחייבים אותו לשלם את דמי החלון החדש, לא יצטרך לשלם דמי חלון חדש, שהרי הזיק לו חלון ישן ואין שום סברא שישלם לו 'יותר' ממה שהזיק, אלא הניזק ירכיב חלון חדש, והמזיק והניזק יתחלקו בתשלום, שהמזיק ישלם כפי מה שעולה דמי חלון ישן להרכיבו, והניזק ישלם ההפרש בין ערך חלון חדש לערך חלון ישן.

והמעין בכל תשו' הריב"ש יווכח, שבנקודה פשוטה זו טעה הדיין, וחייב את המזיק לשלם תקרה חדשה אף שהזיק לו תקרה ישנה, ואך ורק על טעות זו השיג עליו הריב"ש בתוקף, ונעתק לשון הריב"ש (סי' תק"ו) בשלימות וז"ל: אמנם להראות כי לא היה מתן בדין, אודיע כי אף אי ייבין ליה לכוליה טענתיה, והיה האמת שהיתה התקרה יכולה להתקיים בודאי, שנה או שנתיים, והיה שמעון יכול להשתמש עליה בלי סכנה תוך הזמן ההוא, עכ"ז, לא היה לו לדיין לחייבו לבנות להוצאתו כל התקרה, שאין דרך בני אדם לעשות תקרה לשנה ולשנתיים. ועוד, דקיי"ל שמין לנזקין, והסותר ביתו של חברו, או משבר כליו, אין מחייבין לבנות לו בית כמוהו, ולא לעשות לו כלי כמוהו, אלא שמין כמה היה שוה, וכמה הוא שוה עתה, ומשלם לו הדמים, שבין זה לזה. ובנדון זה ג"כ, היה לו לחייב ראובן לבנות התקרה בנין חזק, ושמעון יסייע לו בבנין, כדי שומת נזק תקרה, הראויה לשנה או לשנתיים, ולא שיכנה שמעון עתה, בנין לשנה או לשנתיים, מעץ רקבון. ותהיה ההוצאה יתרה על השבח יתר מאד, ולסוף השנה או שנתיים, תפול, ויצטרך ראובן לבנותה מחדש, וכל שכן, שחייבו לבנות מבנין הגון וחזק כמו תקרה אחרת הסמוכה לה שלא נפלה שהיא מבנין הגון ויפה עכ"ל.

והנה מפורש בדברי הריב"ש באר היטב, שדוקא מפני שהזיק תקרה ישנה על כן אינו חייב לשלם לו תקרה חדשה, וכמו שהוכיח הריב"ש: 'הסותר ביתו של חברו, או משבר כליו, אין מחייבין לבנות לו בית כמוהו, ולא לעשות לו כלי כמוהו', ואין מדובר באופן ששיבר 'חלק מהכלי' ודן אם חייב לתקנו או לא, אלא דן באופן ששיבר את 'כל הבית' ו'כל הכלי', וע"ז כתב שאין חייב לשלם לו 'כלי חדש' ו'בית חדש', שאין המזיק משלם יותר ממה שהיה שווה הדבר הניזוק קודם ההיזק, אלא חייב לשלם כפי מה שהיה שווה הכלי קודם ההיזק, ועפ"ז כתב הריב"ש שגם בנדון ידיה יעשו תקרה חדשה ויתחלקו ביניהם המזיק והניזק בשווי התקרה החדשה, שהמזיק ישלם כפי ערך התקרה הישנה והניזק ישלם מה שקיבל כעת כותל חדש ששווה יותר מהתקרה הישנה שהיה לו קודם ההיזק. [ודברי הריב"ש אלו כבר הבאתי במשפט המזיק (פרק ל"ב סעיף ג'), וכתבתי ללמוד מדבריו שהמזיק חפץ מיושן אינו חייב לשלם לו חפץ חדש עי"ש].

ואדרבא יש להוכיח מדברי הריב"ש כשיטת החזו"א, דלפי הבנת הרב הכותב היה להריב"ש לכתוב בפשיטות שישומו כמה נפחת ערך הבית וסכום זה ישלם לו, ומדוע כתב הריב"ש להלכה שישתתפו המזיק והניזק בתשלום דמי התקרה החדשה, וכן מתבאר מכל מהלך דברי הריב"ש שאילו היה מזיק תקרה חדשה היה חייב לשלם לו תקרה חדשה, ולא היו שמין כמה נפחת ערך הבית, ורק באופן שהזיק תקרה ישנה, בזה חלק הריב"ש בתוקף על הדיין שחייב לשלם תקרה חדשה יותר ממה שהיה לניזק קודם ההיזק, והריב"ש הכריע שישתתפו ביניהם בהוצאות תשלום התקרה החדשה וכמשנ"ת. ומש"כ הריב"ש בטענה הראשונה 'שאין דרך בני אדם לעשות תקרה לשנה ולשנתיים', כוונתו שאין סברא לחייבו לשלם תקרה חדשה כששיבר לו תקרה ישנה שיכולה לעמוד רק שנה ושנתיים, משום שאין דרך להוציא הוצאות גדולות של בניית תקרה חדשה על זמן מועט כזה, ובטענה השנייה הוסיף שאע"פ שהדרך לבנות תקרה חדשה שיעמוד שנים רבות, מ"מ המזיק אינו חייב לשלם לו רק כפי מה שהפסיד התקרה הישנה שהיה יכול לעמוד רק שנה ושנתיים, ולכן פסק הריב"ש שיתחלקו בבניית התקרה החדשה וכמשנ"ת.

ג. מה שכתב ללמוד מדברי הרדב"ז הוכחה לשיטתו, הוא לפי הבנתו שמדברי הרשב"א וכל שאר הראשונים מוכח כן, וכעת הביא שגם הרדב"ז העתיק דבריהם, אך לפי מה שהארכתי בגליונות הקודמים לבאר דברי הראשונים, איני רואה הוכחה מדברי הרדב"ז בשאלה זו.

ד. ומה שהביא מספר הישר לר"ת, אפשר לדחות ראי' זו בכמה אופנים, א', מדובר שם באחד ששאל מישראל מרכבה של גוי שהיתה ממושכנת אצל הישראל המשאיל, והגוי תובע פחת הדמים מהמשאיל, והמשאיל תובע מהשואל מה שגרם לו להתחייב לשלם לגוי, ומאחר שהגוי תובע מהמשאיל רק את דמי הפחת כמפר' בתשו' שם, ע"כ פשוט שאין המשאיל יכול לתבוע מהשואל את דמי התיקון שהרי הגוי אינו תובע זאת ממנו. ב', מפורש שם שעיקר השמאות היה כדי לדעת כמה היתה שוה המרכבה קודם ששאלו, שידוע כמה שווה המרכבה עכשיו והיה ויכוח כמה היתה שוה קודם ששאלו, שאולי כבר מקודם היתה



המרכבה מקולקלת, וע"ז כתבו לדון אם אפשר לסמוך על גוי שטוען שהיה ידוע לו השומא קודם שהשאלו, ולפי"ז אין ראי' שכל נזק שאפשר לתקנו משלם ירידת הערך, שבנד"ד באופן שכבר היתה המרכבה שווה פחות קודם ששאלה, אינו חייב לשלם כל דמי התיקון שיקבל יותר ממה שהיה לו קודם ההיזק, וכבר נתבאר לעיל שאפי' כשאפשר לתקנו אינו משלם כל דמי התיקון אם כבר היה מקודם מיושן, ועל כן צרך לשום כמה היה שוה וכמה הוא שוה עכשיו. ג', כבר נתבאר כמה פעמים שלא כל תיקון יכול להחזיר את החפץ הניזוק לקדמותו, ובאופן שלאחר התיקון ישנו ירידת הערך אזי המזיק חייב לשלם גם ירידת הערך, ובנדון התשו' שם מפורש שטוען 'כי נכספו פניה ונקרעו שיריה ונשרו קליפת עלי זהב בכפתור ופרח מעליה', ולכאור' מה שנכסף פניה קשה לתקן באופן שיחזור לקדמותו וכן קריעת השיריים ונשירת הקליפות אינו מתוקן תמיד שיחזור לקדמותו, ושפיר היה צורך לשום כמה היה שוה מקודם וכמה שוה עכשיו כדי לשלם את ירידת הערך.

ה. מה שהביא מדברי המרדכי בב"מ, הוכחה זו הוא לפי מה שכתב להמציא פירוש חדש שיש ויכוח בין המשתמש לבין הבעלים כמה נפחת ערכו ע"י הטשטוש, וזה תמוה שאם ידוע שהמשתמש עשה הטשטוש א"כ ילכו לשמאי וישום אם נפחת או לא, ומה מקום לשבועה זו, ובפשטות כוונת המרדכי שטוען שלא חיסר מדמיו כלום מפני שלא טשטש ולא קלקלו.

וכן מה שהביא מדברי השאלות, לא הבנתי מה ראה בדברי השאלות יותר מדברי הגמ' ששמן לנזיקין שהניזק נוטל את הכלי המקולקל ומוכרו והמזיק משלם לו את ההפרש, ואין כאן שום ראי' לשאלה דידן. וכן מה שהביא מדברי הרע"א, המעיין יראה שאין כאן ראי' לעיקר השאלה דידן ואכמ"ל.

ו. ומה שהביא מתשו' הרשב"ש שמחייב לשלם מה שנפחת ערך בגדי הצמר ע"י זיעה, הנה כבר ציין בעצמו שמדברי רש"י מבואר שמשלם דמי הכיבוס ולא ירידת הערך, וכתב לחדש באוקימתות שיש חילוק בין סוגי הבגדים, ויש לחלק באופן אחר שבנדון הרשב"ש ששלח בגדים לבנים כדי למכרם, לאחר שנצבעו ע"י הצבע שירד ע"י הזיעה מהבגדים האחרים ונכבסו כבר ירד ערכם ולא יועיל הכיבוס שלא יירד ערכו כלל, שאינו חוזר לקדמותו ממש ואנשים נמנעים מלקנותו, והכיבוס לא יחזירו לקדמותו, ולכן חייב הרשב"ש לשלם דמי ירידת הערך.

ז. ומה שהביא מתשובות והנהגות שנחלקו בזה בתי הדינים, הנה בתשובות והנהגות שם כתב כן על כל מזיק חפץ משומש שנחלקו בזה בתי הדינים אם חייב לשלם לו כיון שאין לו ערך בשוק, ולפי זה רוב ההיזקות בימינו לא יחויב לשלם כי אם ערך מועט כפי מחירו בשוק יד שניה, וכמוכר שאין המציאות כן וכל הדיינים מחייבים יותר ממה ששוה בשוק ומשלמים כפי מה ששוה עבור הבעלים וכמשנ"ת במשפט המזיק (ח"א פרק ל"א ס"ח, ופל"ב ס"ג). וכן יש להפליא מה שהביא להגר"י פישר באבן ישראל שהסכים להחזו"א, והרב המשיג רוצה להשיא דבריו, ונעתיק לשונו 'והנה מצינו בנזיקין שאמרו שמין ע"ג שדה אחר וכו', והנה בחזו"א וכו' והנה אף שמסתבר כדבריו וכדביארנו בדעת התוס' והש"ך שאפי' אינו שוה צריך להעמיד לו בחזרה מה שהפסידו ה"ג בבית וכו' אף שאם נמכור הבית לא יגרם לו נזק וכו' עכ"ל, ומפורש להדיא שצריך להעמיד הדבר לקדמותו וכפסק הדיינים. וגם בשו"ת מנחת אשר שהביא כתב להדיא כפסק זה שאין שמין ירידת הערך בדבר שאפשר לתקנו וכמו שציטט, וכן בדרכי חושן שם פסק כהחזו"א, והאריכות אך למותר. [ואף שלאחר החיפוש מצא דיינים שהביאו מחלוקת בזה, פשוט שלא כל דין הוא 'פוסק', וההכרעה נתונה לגדולי תורה ודיינים מפורסמים, ואם נלך בדרך זה ללקט ספרים מספרים שונים ולהכריע ההלכה על פיהם, לא נוכל לפסוק שום דין בחו"מ שהרי המוחזק יכול לומר קי"ל ולהפטר].

ולסיום הדברים אציין מה שהראני ידידי הרה"ג דניאל כהן שליט"א מח"ס עלי משפט, בשו"ת מעשה אליהו (להג"ר אליהו מני זצ"ל רבה של חברון) נדפסו כתבי בנו רבה של חברון הג"ר סלימאן מנחם מני זצ"ל, וכתב שם (בעמ' ק"כ, אות י"ח) וז"ל: ר"ח ניסן תרס"ב נשאלתי על שוכר שיצא מבית המשכיר, והניח לו חלוני זכוכית שבורים, אם חייב בהם, והשבתי שחייב לפרוע, ועיין, עכ"ל. הרי לפנינו שהדיינים פסקו כן רבות בשנים, ואינו מנהג דיינים שנתחדש לאחרונה.

בברכה

דוד ברייזל

מח"ס משפט המזיק

## בענין מקוה של טבילת כלים

לכבוד הקובץ הנכבד מאוד בביורוי הלכה "בית אהרן וישראל" שעולה על שולחן מלכים להגדיל תורה ולהאדירה.

ראיתי מה שהעיר הרב אביגדור קליין שליט"א בקובץ תשרי תשע"ז כמה הערות חשובות על מה שכתבתי בקובץ קפ"ד בענין מקוה של טבילת כלים שמסקנת דברי שם דצריך להיזהר שלא לעשות מקוה של מי גשמים לבד, דמלבד החשש של נתן סאה ונטל סאה שלשית הראב"ד צריך שישאר תמיד במקוה כ"א סאין מי גשמים יש גם חשש של שינוי מראה ויש לחשוש שהממונה לא יוסיף מים כדינם והנני בזה להשיב עליהם.

ודאי לא היה בדעתי לעורר על המקואות שנעשו במי גשמים לבדם דלרוב הפוסקים כשרים הם כיון שהרבה פוסקים חולקים על שיטת הראב"ד והרמב"ם והרשב"ם שסוברים דצריך כ"א סאה מן המי גשמים אלא רצוני היה להעיר דאלה החוששים למה שכתב הש"ך בס"ק ס"ג שיש להחמיר כשיטה זו של הראב"ד שבאופן שלא נשאר כ"א סאה מי גשמים פסול יש לחשוש לזה בכל המקואות גם לטבילת כלים שהרי לא כתב להחמיר רק באיסור כרת.

ואמת ונכון שהרב בעל דברי חיים כתב במקום אחד שצריך להחמיר לשיטה זו משום דאיך נתר לנשים לטבול במקוה שפסולה בודאי לדעת הראב"ד והרמב"ם והרמב"ן אבל בדברי חיים בח"א כתב בסתם דצריך להחמיר במקואות כהמחמירים דהיינו הראב"ד הרמב"ם והרמב"ן ולא חילק בין המקואות ומשמע דכולל גם מקואות של כלים וכן ביור"ד חלק ב' לא חילק בין המקואות.

ומה שרצה להעיר דמה שמחמיר בדברי חיים היינו שיעשו לכתחילה מקוה שיהיה כשר לכולם אבל כשיש כבר מקוה ולחשוש דבמשך הזמן יהא חיסרון של נתן סאה ונטל סאה, מספק אין להחמיר.

יש להשיב דהמציאות תוכיח דאין זה ספק כלל דודאי הוא שאחרי שטובלים הרבה פעמים ובפרט בערבי יו"ט וכד' או שבא בעל אולם או מוסד וטובל כמויות של כלים מתחלפים המים עד שבודאי לא נשאר כ"א סאה מי גשמים.

ועיין עוד בחזון איש דכתב דהש"ך ס"ק ס"ג דכתב דצריך לחשוש לתשב"ץ ולא כתב סתם לחוש לשיטת המחמירים כיון דהתשב"ץ מחמיר כהראב"ד, והראב"ד מחמיר אפילו במקום שנבלעים בקרקע ולרמב"ם דאיסורו הוא משום מראית עין, בנבלעים בקרקע אין להחמיר.

וגם החזו"א מודה דצריך להחמיר כשיטת הראב"ד במקום שנותן לתוך הבור עצמו וגם החתם סופר עצמו טרח ליישב לצאת דעת הראב"ד. ועיין עוד בחזון איש סי' ז' שכתב שהמים שבאים למקוה צריך לבוא ע"י המשכה דיש הרבה פוסקים דכולו בהמשכה כשר אף בשאובין גמורים ואף לאלו שפוסלים מן התורה בכולו שאוב מודים דע"י המשכה אינו אלא מדרבנן, וע"י הכלים שמוציאים ומחזירים המים מן הכלים הם בלי המשכה.

עוד העיר שם דגם אלו המחמירים אינו אלא משום מראית עין ובאופן שטובל הכלים ומוציא המים ומחזירו לתוך המקוה אין חשש של מראית עין, נכונים דבריו אבל כבר הרגיש דלדעת הראב"ד פסול בכל ענין ולא משום מראית עין.

ועוד נראה לומר דגם הרשב"ם סבירא ליה כדעת הראב"ד דצריך שישארו כ"א סאין ממי גשמים הוא מדינא ולא רק משום מראית העין כיון דס"ל דשאובין דאורייתא ורק הרמב"ם דס"ל דשאובין דרבנן ס"ל דפסול של נתן סאה ונטל סאה באופן שלא נשאר כ"א סאה אינו אלא משום מראית עין. וכן משמע בדברי יציב חיו"ד סימן קי"ג דכל הסוברים דשאובין הוא מן התורה צריך להחמיר כהראב"ד.

ומה שהביא מאגרות משה יור"ד א' סימן קי"א דחושש לשיטת הראב"ד באופן שאפשר ובלא הוצאה מרובה, הנה לפי לדברי האגרות משה גם במקוה שיש חיוב כרת אין צריך להוציא הוצאות לצאת שיטת הראב"ד.

ויותר מכך דהרי שם בסימן קי"ט כתב וז"ל ולכן אני מסכים לדעתך בזה שאם תעשה שיבואו מים חמים למקוה ע"י המשכה כדין, בדבר שאינו מקבל טומאה יוכשר לכל הדעות אף לראב"ד ובלא המשכה אין לעשות לכתחילה "שלא בשעת הדחק" דיש לחוש לראב"ד כדעת הש"ך וגם לשיטת הרמב"ם יש

סברא לומר שיש קצת חשש ואפילו שאפשר לומר דלרמב"ם שרי אין לנו ראייה לזה. עכ"ד. והרי המים שנכנסים למקוה מהכלים אין עוברים בהמשכה ומלבד זאת הרי כתבתי שבמשך הזמן גם הבלן מוסיף מים בלא המשכה.

ומה שהעיר שם דהמים שבתוך הכלים יש לומר שאינם פסולים משום שאובים, כיון שאינו מתכוון למלאות הכלי עם המים רק כוונתו שיהא ביכלתו לטבול הכלי וצריכים שהמים יגיעו לכל מקום בכלי אבל אין כוונתו כלל שיתקבל המים בכלי ופסולו משום היותו בידי אדם ומביא שם בארוכה דאין הכלי פוסל משום שאובים אלא א"כ מתקבל לדעתו ולכן גם שטובל הכלים ומחזיר המים מן הכלים אינם נעשים שאובים.

יש להשיב על כך דמה יעשה עם דברי המשנה במקוואות פרק ז' משנה ו' הכר והכסת של עור כיון שהגביה שפתותיהם מן המים, המים שבתוכן שאובין. והרי שהפסול משום שאובין ולא משום דהוייתו בידי אדם.

ושוב העיר שם דאין צריך לחשוש לשינוי מראה אם באו מעצמם ולכן אפילו אם יעמדו שם המי גשמים זמן מרובה לא יפסל ע"י זה משום שינוי מראה, דהרי שינוי דמקוה שנשתנו מראה מימיו מחמת עצמו ולא נפל בו דבר אחר הרי זה כשר. והביא בשם הפוסקים דאם נשתנה מימיו מחמת טבילת בני אדם חשיב נשתנה מחמת עצמו וכמו כן אם נשתנה מחמת הכלים שנשתנו בתוכו לא יפסל.

כבר הרגיש בעצמו שבדברי חיים כתב שכל זה רק אם הוכחה מראיתו אבל אם נשתנה לגמרי פסול. ובמקום שיש מקוה של מי גשמים לבד ולא מחליפים אותו כלל יתכן שישתנה לגמרי.

ויותר מכך כבר כתב החזון איש בליקוטים סי' ג' ה' וז"ל והרי אנו משתדלין על הניקיון וההידור כראוי לעושי מצוה ואיך נפסידה בידים. ולא עוד אלא כפי שנודע לי הבלן שופך נפט או שאר מי חמצן לתוך האוצר לבטל את סירחון המים שבאוצר ובהמשך הזמן מתרבה הנפט על המים. וגם הביא עובדא שבלן אחד החליף את מי האוצר ומילא את האוצר שאובין.

בהא נחתנין ובהא סלקינן דודאי אין לעורר על המקוואות שעשו במי גשמים בלבד דכשרים הם לטבול בהם כלים אבל בודאי ראוי לכל מי שבידו אפשרות לעשות מקוה עם אוצר של מי גשמים כדי לצאת כל הדעות בהידור, ובפרט במצוה של טבילת כלים שיש בה גם מצוה דאורייתא ובפרט שגם הרב המשיג כתב דכל זה צריך להיות תחת פיקוחו של רב המומחה במקוואות, ולפעמים יש הבונוים את המקוה בפיקוח אבל אח"כ אין מי שיפקח וישגיח דלא כו"ע דינא גמירי ובפרט במקוואות שיש בחנויות הכלים ולכן בודאי עדיף לעשות באופן המועיל.

וזאת למודעי דאלו שנוהגים כשיטת החזו"א וסוברים שמקוה של השקה אינו מועיל לשיטת הראב"ד דגם במקוה הזה המים מתחלפים וא"כ צריכים הם להזהר בזמן שטובלים הכלים ואפילו במקוה שיש שם שתי אוצרות של השקה ושל זריעה שיהיה כ"א סאה כשרים דהרי המים שנותנים מהאוצר של הזריעה לתוך בור הטבילה נותנים פעם בכמה שבועות ואולי יותר, ובמשך הזמן שטובלים כלים הרבה כגון בערבי פסחים המים מתחלפים ולא נשארים כ"א סאה שלא הוחלפו, ושמעתי שיש הרבה מדקדקים לטבול הכלים מיד אחר שנתנו מים מבור הזריעה לתוך בור הטבילה ולמזהיר ולנוהר שלומים תן כמי נהר.

### בן ציון כבצ"ק

## אודות סידורו של הרה"ק בעל התניא זי"ע א

בענין רב קראתי את תגובת ר' יוסף צבי ש"י לידר בגליון קפח במענה לתגובתי למאמרו בגליון קפז, אך כנראה לא חש לדבריי יתר על המידה ולא עיין בדקדוק לשוני, ובב' הפרטים עליהם העיר לא יצדק כלל. ואלו ב' הפרטים בהם נאחו, (א) האם סידור זה הוא מהדו"ק. (ב) האם סידור זה היה לפני הרא"ד לאוואט, ותשובתי כדלהלן.

בתגובתו כתב ר"צ ש"י, "ראיתי שממשכן נפשו בדוחק רב כדי לקיים ולהעמיד תיבת "כנראה" שיצאה מקולמוסו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זי"ע. הנה לו היה זה מסורת בידו מאבותיו הק' - שהסידור נדפס לראשונה בתקס"ג, ובשקלוב, (וכן סידור מהדו"ק הוא סידור זה) - אזי הייתי מבין הצורך בדברי

הגנה אלו. אך כיוון והמקור היחיד לידיעה זו הם ממצאי חקירתו של הרב לאוואט, ומפיו אנו חיים בדבר זה, והוא המקור היחיד להשערתו של כ"ק אדמו"ר הרי"ק, א"כ אינני מבין הצורך להיכנס בדחוקים כאלו. עכ"ל הרי"צ שי'.

[מלבד זאת אשר לא פירט מהו ה"דוחק רב" אשר בדבריי, ואדרבה זה היה חפצי...], הנה אדמו"ר הרי"צ כתב "סידור אדמו"ר / כנראה דפוס שקלאוו", בדבריו אלו אין כל התייחסות לשאלה האם זהו סידור מהדו"ק, כי אם שסידור זה הוא "כנראה דפוס שקלאוו".

ומובן מאליו שאין זה קשור להא דכתב "מסורת בידו מאבותיו הק' - שהסידור נדפס לראשונה בתקס"ג, ובשקלוב, (וכן שסידור מהדו"ק הוא סידור זה) (ואם היה זה "מסורת מאבותיו הק'" מן הסתם היה רושם בפשיטות!), או ל"ממצאי חקירתו של הרב לאוואט".

ואמנם, אף אני לא נדרשתי בעיקר דבריי לשאלה האם זהו סידור מהדו"ק של אדמו"ר הזקן, והתייחסותי היחידה לסידור קדום הוא בשולי דבריי בצטטי את מיליו הקדושים של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע "צע"ג אם היו בו פס"ד", היינו שאמור להיות (לאור כתי"ק זה) סידור נוסף ללא פס"ד [ואולי הכוונה לאותן גליונות עליהם רשמו החסידים שינויי הלשון, ועצ"ע].

באשר לנקודה השניה (עליה הרחיב את היריעה) - האם ראה הרא"ד לאוואט את הסידור שלפנינו או לא, הנה במפורש לא חתכתי לא לכאן ולא לכאן (וכתבתי "ע"כ יש להוכיח ע"ד החיוב... וכמדומה..."), ואף כתבתי "וממה שמתייחס הרא"ד לאוואט למהדורות תקס"ג אפשר שלא היה בידו", וע"ד שציין במהדורה הא' של ספרו שהסידור הראשון נדפס בקאפוסט תקס"ג), ונקטתי בשיטה של "אל תהי מפליג לכל דבר", כיוון שהוכחותיו אינן חתוכות כלל ועיקר. [אין עתה תח"י גליון קפו, וע"כ אין ביכולתי להתייחס לדבריי בפרטיות].

ולגבי הנקודה הראשונה (היינו שהסידור שלפנינו הוא שקלאוו תקס"ג) אסכם את טענותיי, (א) אדמו"ר הרי"צ רושם "כנראה", (ב) רח"ל רושם בפשיטות, (ג) מוכח מגוף הסידור שכולם יושבי שקלאוו וסביבותיה. ולדחיית דבריו, (א) אי אפשר להוכיח מהעיתורים, (ב) זה שכל הפועלים עבדו בשנים מסוימות אצל המדפיסים אינה הוכחה כלל. (ג) לשיטתו מדוע לא נזכר על אף אחד מהמדפיסים "ולע"צ בק"ק שקלאוו".

## ד. שרייבר

תל אביב

## בענין זמן ברכת הדלקת נרות ביו"ט

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י, שלום וישע רב.

ברצוני לברר מעל במה תורנית חשובה זו, מה ששמעתי לאחרונה מאמי מורתי תלי"ט א מנהג ומסורת אבות אשר נהגו בבית אמה לבית משפחת החסיד הנודע הר' שאול יהודה גנז זצ"ל, וכן שמעתי ממשפחה נוספת שמקורה מארץ פולין, ונפשי בשאלתי על מקור והשוואה למנהג זה, וכדלהלן:

נודע בשערים המצויינים בהלכה כי נחלקו הפוסקים מתי לברך ברכת המצוות על הדלקת נרות ביו"ט, כי בנו של הסמ"ע הגר' יוזפא מביא דאמו א"ח של הסמ"ע העירה דביו"ט יש לברך קודם ההדלקה [דלא כבשבת], דהרי הא דנהגין בשבת לברך אחר ההדלקה היינו טעמא משום שאם תברך קודם ההדלקה י"ל שע"י הברכה קבלה עליה את השבת ושוב אסורה להדליק, אבל ביו"ט הרי מותרת להדליק אפילו לאחר שחל עליה קדושת יו"ט, וא"כ יש לברך עובר לעשייתן כבכל שאר ברכת המצוות.

אך המגן אברהם בסימן רס"ג השיג על חידוש זה דלא מסתבר לנהוג כן משום דלא פלוג בין ברכת הדלקת נרות שבת לברכת הדלקת נרות יו"ט, וכיון שבשבת מברכים לאחר ההדלקה יש לברך גם ביו"ט לאחר ההדלקה. וכבר האריכו הפוסקים שם בנידון זה [ועיין מה שהרחיב בזה בספר עיונים בהלכה (שבת ח"א סימן י"ח)].

ובזה שמעתי מא"מ המנהג ביו"ט להתחיל הברכה באמצע ההדלקה ולסיימה אחר סיום ההדלקה. ולכאורה פשר המנהג הוא דע"כ יוצאין ידי שניהם, דמצד אחד מקיימים את העובר לעשייתן - באלו הנרות שהיא מדלקת לאחר התחלת הברכה, ומצד שני מקיימים שיטת המגן אברהם שלא לחלק בין שבת ליו"ט - במה שסיום הברכה הוא אחר סיום ההדלקה.

והנה לכאורה יש לדון בזה אם יש רווח בזה לגבי דין "עובר לעשייתן" במה שרק חלק מן הברכה הוא קודם המצוה, דיש מקום לומר דכל שאינו מסיים את כל הברכה עובר לעשייתן, אין זה עובר לעשייתן.

אמנם יש מקום להשוות לזה כעין דוגמא ממש"כ בשו"ע סימן רצ"ו במה שנהגו לשפוך מהיין של כוס הבדלה על הארץ משום סימן ברכה, דכתב רמ"א לשפוך באמצע ברכת בורא פרי הגפן, וביאר במ"ב (ס"ק ד') שלא רצו לשפוך קודם הברכה כדי שיוכל לברך על כוס מלא שאינו פגום, ומאידך לא רצו לשפוך אחר הברכה שאם ישפוך אחר הברכה קודם שישתה הוי ביזוי לכוס של ברכה ששופכו קודם שתייתו, ולכן נהגו לשפוך קודם סיום הברכה, יעו"ש ד. הרי דהגם שיש עניין לברך על מלא, סגי במה שתחילת הברכה הוי על כוס מלא, ולא אמרינן דתחילת הברכה בלא סיומה לאו כלום היא.

וכעין זה יש לדמות עוד מסוגיא דברכות דף ל"ט ע"א לגבי ברכת המוציא דאיכא למ"ד דחותך את הפת באמצע הברכה, והגם שיש לברך על פת שלם סגי במה שתחילת הברכה הוא על השלם [אלא דבזה לא קי"ל כן להלכה].

עוד מצינו כעין זה לגבי הברכה של ברכת כהנים בסימן קכ"ח, שנחלקו הראשונים אם מברכים קודם שיחזירו פניהם כלפי הקהל או שמברכים כשעדיין פניהם כלפי ההיכל, והביא במ"ב (ס"ק מ') בשם אחרונים לנהוג להתחיל הברכה כשעדיין פניהם כלפי ההיכל, ולהחזיר פניהם כלפי הקהל באמצע הברכה.

וחזונו מכל זה דגם תחילת הברכה לחודה יש לה חשיבות אפילו בלא סיומה, וא"כ י"ל דה"ה כלפי "עובר לעשייתן" יש חשיבות במה שתחילת הברכה הוא עובר לעשייתן, או י"ל דלגבי דין עובר לעשייתן אין חשיבות אא"כ כל הברכה היא עובר לעשייתן.

ובאמת שיש לדון בזה עוד, דאם איתא שיש רווח במנהג זה לצאת ידי כל הדעות א"כ למה לא נהגו כן בשבת, ואין לומר שחששו שמיד בתחילת הברכה כבר חל עליה שבת ושוב תאסר לסיים את ההדלקה, דזה פשוט דלא חל עליה שבת עד אחר סיום הברכה כמש"כ שם הגרע"ק א בשיטת החולקים וסוברים דלא חל עליה שבת ע"י הברכה רק ע"י ההדלקה, דהגם שהיא יוצאת ידי חובתה בנר אחד, מ"מ לא חל עליה שבת עד לאחר שתסיים להדליק כל נרותיה, וכמו כן נראה פשוט דלשיטת החולקים דחל עליה שבת ע"י הברכה דלא חל עליה שבת עד שתסיים לברך, ובפרט בזה שהיא עומדת עדיין באמצע ההדלקה.

ובכן אבקש ממי ששמע לנהוג כן או מקור למנהג כזה מגדולי תורה וכו' לידע אם יש בזה עניין, או שהוא מנהג נשים בעלמא.

ביקרא דאורייתא

יואל עהרנרייך

## על כינוי בן אח בשם 'נכד'

כבוד מערכת 'בית אהרן וישראל' הע"י.

במהלך לימודי את פירושי הרשב"ם למסכת ב"ב, שמתי לב לתופעת תואר נכד לגבי בן אח/ות, כאשר לאחר חיפוש מצאתי כי נידון מעל במה נכבדה זו בגליונות קנא-ב על ידי הרבנים דאוידוביץ ווייס ולויפר.

סיכום דבריהם בקצרה: הרב יצחק ישע"י ווייס מביא בשם רי"א בלויא כי בצרפתית ואיטלקית נהוג לתאר את הנכד ואת האחייך בשם 'ניפוט' א, והנהיגו אנשי מדינות אלו לקרוא לנכד ולבן האח בשם אחד אף בדברם בלשון הקודש.

הרב יעקב לויפר מביא בשם רא"מ גלאנצר כי דמיון השורש נ.פ.ט הצרפתית לנכד. העברית היא הבסיס לקריאת האחייך כנכד.

ברצוני להעלות השערה נוספת להסביר נוהג זה. כאשר נתבונן בתואר הגרמני לבת?אח (אחיינית) - Nichte, מילה שתעתיקה העברי הינו: ניכטע, נראה דמיון צלילי רב בינה לבין המילה העברית נכדה (לשון נקיבה). מכאן, קצרה הדרך לעברות המילה ולהחילה אף לשון זכר ולקרוא לאחיינים כנכדים, וזאת עקב הסרוב לתארם בשתי מילים: בן?אח, בת?אח.

אם כי נוהג זה מצאנו בעיקר אצל חכמי צרפת, פרובנס, ואיטליה. יש מקום לשער כי התקיימו השפעות הדדיות משפות הארצות השכנות, [וראה האשכנזים הראשונים לאשר פרישמן עמוד 510 המתאר את הקשרים ההדדיים בין בני קהילות אשכנז וצרפת]

בברכת התורה

צבי ישי דמן

### הערת המערכת:

יצויין כי בשעתו אחר פרסום תמיהתנו (בגליון ק"ג) האיך מתייחס רבי חיים שלום הכהן כנכר רבי ישמעאל הכהן מאחר ורבי ישמעאל הכהן כותב כי לא זכה לזרע של קיימא, ראינו כי בספרו 'זרע אמת' חידושי תורה, כותב רבי ישמעאל הכהן עצמו בראש סי' ל': למסכת פסחים פ' כל שעה דף ל"ד והיא שאלת משכיל ונכון כמה"ר יעקב נוניס ואיס נכדי נר"ו. וכן בהקדמת רבי אפרים יחיאל בן רבי דוד כ"ץ אחי המחבר לשרת 'זרע אמת' ח"א אנו מוצאים: הקדמת גבר חכם בעוז שלם בתורתו ושלם במדותיו של אהרן, נכדו ותלמידו של מע' הרב המחבר נר"ו. וכן בחתימתו הוא כותב נאם הצעיר נכדו, עבדו ותלמידו וכו'. וע"כ כאחד מההסברים שפורטו לעיל.

## בענין איסור 'לא תסור' ומצוות 'ועשית ככל אשר יורוך'

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלומכון ישגא.

ראיתי בגליון האחרון כסלו טבת תשע"ז (קפח) מאמרו הנפלא של הרב עקיבא הכהן בדין 'ועשית ככל אשר יורוך' בימינו, עברתי על המאמר הכתוב בטוב טעם ודעת בצורה מכובדת להעמיד מצווה זו וגדריה בזה"ז.

אולם רציתי להעיר כמה הערות על מסקנתו שרצה לומר שאין מצווה זו נוהגת היום כלל ובפרט באופן שאומר על ימין שהוא שמאל וכו'.

ראשית שבגמ' נאמר בכמה מקומות על תקנות דרבנן והיכן צונו מלא תסור ולא מדובר דווקא על תקנות של ב"ד הגדול. וכגון תקנת עירובין ונט"י של שלמה וכן תקנת נביאים כהלל ואף על מנהג מברכים 'וצונו'.

ושנית מה שדן שם בדברי החינוך שגם לשיטתו אין זה נוהג היום. הנה כל דבריו שם הם בעיקר באופן שאומרים על ימין שהוא שמאל שלא שייך אלא בב"ד הגדול, ולגבי זה יש צדק בדבריו, אבל א"א להתעלם מדבריו של החינוך שכותב שבכלל מצווה זו הוא לשמוע לכל ב"ד שיעמדו להם לישראל בכל זמן, וכן מסכם שם החינוך שנוהגת מצווה זו גם בזה"ז, ועוד מובא שם שאפי' יודע שטעו מ"מ צריך לעשות כדבריהם שמוטב להיות תחת הנהגת החכמים אפי' שלפעמים יש טעויות מאשר שכ"א יעשה כדעתו.

וא"כ לדברי החינוך וודאי ששייך לכתוב על דברי גדולי ישראל שיש בהם מצוות ועשית ככל אשר יורוך ואיסור לא תסור גם אם זה לא מצווה מדאורייתא ממש מ"מ הוא בכלל המצווה, ובפרט שברוך כלל לא מדובר על ימין שהוא שמאל. ולפעמים גם אם יודע שטעו צריך לעשות כדעתם וכנ"ל.

ויש להוסיף שכמה אחרונים סברו שיש מצווה לשמוע לכל ב"ד שיעמידו להם לישראל וזה נכלל במצוות לא תסור, וכדלהלן.

א) החכמ"א (כלל קב א') כ' וז"ל כל ב"ד שבעירו יש להם דין כבית דין הגדול שיכולים לתקן תקנות ולהחרים וכו' וכל תקנה שתיקנו בחרם יש לו כל דין איסורא דאורייתא והולכין בספיקו לחומרא ואם תקנו בלא חרם אלא תקנה בעלמא הוא ככל מילתא דרבנן והולכים בספיקו לקולא, כללו של דבר כמו

שמחויבים לקיים תקנ"ח שתיקנו לנו אנשי כנה"ג ותנאים ואמוראים כך מחויבים לקיים כל תקנות הקהל וכו'. עכ"ל, ואמנם אינו מזכיר להדיא שזה בכלל מצוות ועשית ככל אשר יורוך מ"מ משווה אותם ממש לב"ד הגדול שזה באותו דרגא מבחינת החיוב לשמוע להם ועי' ש"ך יו"ד סי' רי"ח סק"ג וט"ז שם סק"ב שהאריכו בנדון זה והחכמ"א סיכם את העולה מדבריהם עיי"ש.

(ב) בספר מצוות הקצר של הח"ח שהוא סיכום המצוות הנוהגות בזה"ז, הביא שם בחלק לא תעשה את איסור לא תסור שהוא שייך בכל ב"ד שיעמדו להם לישראל וכדברי החינוך. (וצ"ב מדוע לא מנה גם בעשין את מצוות ועשית ככל אשר יורוך).

(ג) בקונטרס דברי סופרים להגר"א ווסרמן זצ"ל (סי' ב' אות ג') כותב ע"פ דברי הרמב"ם בהקדמה ליד החזקה שהסכמת כל חכמי ישראל או רובם יש להם הכח של ב"ד הגדול וחייבים כל ישראל לשמוע להם כמו לב"ד הגדול והוא מדין אין לך אלא שופט שבימין שעליהם צוותה תורה לשמוע להם.

ומסביר עפ"י"ז מה שמצינו בירושלמי כמה פעמים שרצו לכתוב על חכם שחלק על חכמי ישראל האחרים שהוא זקן ממרא (וכן מובא בתשובת הרא"ש (כלל כ"א ס' ט') על חכם שאסר לאנשי עיר אחת לתקן עירוב בטענה שא"א לערב רה"ר וכ' לו הרא"ש שמכיון שחולק על הסכמת כל חכמי ישראל בדורו ובדורות הקודמים שתקנו עירוב הוא ידון אותו למיתה כזקן ממרא) ועוד כותב שם הגרא"ו שא"א לחלוק על הכרעת רוב החכמים הראויים להוראה אלא ב"ד שג"כ יש לו כח של ב"ד הגדול והיינו בדור שאחריהם ואז יכול לחלוק, ומבאר שם שלכן אמוראים לא יכולים לחלוק על תנאים ע"ש.

ואמנם החזו"א חלק על הגרא"ו בזה עי' בקובץ ענינים קמ' קצו אולם יש מכתב של הגר"ח קנייבסקי שליט"א שכו' בענין כזה בזה"ל "ובזה מקיימים מ"ע ועשית ככל אשר יורוך וכו' " ע"כ. וכ"כ עוד מגדולי ישראל בהזדמנויות שונות כדברים האלה שיש ועשית או שיש לא תסור (וזה לא נוסח של אנשי הפרסום).

בברכת התורה

ש. ח. אומן

מודיעין עלית

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, אבקש להעיר על דברי הרב עקיבא כהן בגליון קפט.

תמצית מאמרו הוא, שהיות והפרשה של "ועשית ככל אשר יורוך, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" איירי בב"ד הגדול בירושלים, לכן מה שדרשו חז"ל "אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל" - איירי רק בב"ד הגדול ובתנאים שנתבארו במסכת סנהדרין.

ואת דברי ספר החינוך שמצוה זו נוהגת בכל זמן שלא לסור מהוראת החכמים, פירש שזה דוקא כשאנשים אומרים על ימין שהוא שמאל.

ומה שהביא בספר החינוך במצווה זו את המעשה עם רבן גמליאל שגור על רבי יהושע לבוא במקלו ובתרמילו, שכל מה שעושים ב"ד הוא עשוי, העמיד שזה דווקא בקידוש החודש. ואין זה נלמד ממצווה זו.

וכן מה שהביא החינוך מעשה דעכנאי, ביאר שאין זה חלק ממצוה זו אלא דין דומה.

ובעצם כל המאמר מבוסס על כך, שדין זה שאפילו אומר על ימין שהוא שמאל הוא דווקא בבית דין הגדול. ולענ"ד זה חידוש גדול, נגד סתימת לשון הראשונים והאחרונים.



והאמת שיש בזה מחלוקת באחרונים, אם מצוות לא תסור היא רק בבית דין הגדול. והובאה בקונטרס דברי סופרים סימן ב' בתוך ספר קוב"ש ח"ב, שספר מרגניתא טבא והלכ שמח סוברים, שהרמב"ם אוסר רק בב"ד הגדול, ובאות ג' שם חלק עליהם, שבהסכמת כל חכמי ישראל או רובן יש להם הכח של ב"ד



הגדול, וחייבין כל ישראל לשמוע להן כמו לבי"ד הגדול, ובאות ו' כתב, שחתימת המשנה וחתימת התלמוד היה בקיבוץ כל חכמי ישראל או רובן, ולכן א"א לחלוק על מה שכתוב במשנה ובגמרא. אך חילוק זה שכתב, שיש איסור של "לא תסור" אך אין את הדין ש"אפילו אמרים לך על ימין שהוא שמאל". לא מצאתי באף ספר, ולא ידעתי מניין לו חילוק זה.



והנה דברי ספר החינוך שהביא זה לא דעת יחיד אלא זו דעת רוב הראשונים והאחרונים שמצאתי לע"ע. שלא תסור איירי בכל הסכמה של חכמי הדור ונוהג גם בזמן הזה, ולא נאמר רק בבי"ד הגדול. ודרשת חז"ל של "וקמת ועלית" שדין זה נאמר רק בבי"ד הגדול, תבאר כך, א. דקאי רק על עונש זקן ממרא וכדברי החינוך שזה רק בבי"ד הגדול, ב. בזמן ההוא זו הייתה המציאות של הסכמת כל חכמי ישראל. ואדרבה, בפרשה זו דרשו "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" אין לך אלא שופט שבימך. דקאי גם בזמא"ז.

בגמרא בשבת כג. אמרינן לגבי מצוות נר חנוכה "והיכן ציוונו וכו' בלא תסור". מהגמרא שמדברת על מצוות נר חנוכה עדיין אין הוכחה שהמצווה היא על כל הוראה של חכמים, כיון שנתקנה בזמן ביהמ"ק ואולי זה תקנה של בי"ד הגדול.

אך הרמב"ם בהקדמה לשהמ"צ בשורש הראשון כתב "כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו כבר צויה" באיסור זה של לא תסור, ועיי"ש בדבריו דמייירי בכל התקנות שתיקנו נביאים אחר משה רבינו אף שלא בבית דין הגדול.

וכן לדעת הרמב"ן שחלק שם על הרמב"ם וסובר ש"אין הלאו הזה של לא תסור, אלא במה שאמרו בפירושי התורה וכו' אבל התקנות והגזירות שגזרו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה, אין להן בלאו זה אלא סמך בעלמא". עכ"ד. עכ"פ מוכח בדבריו שאי"צ דווקא הוראת בי"ד הגדול.

כ"ה בספר המצוות מצוה שיב "שהזהירו מחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום" וכלל לא הזכיר בי"ד, ורק בסו"ד שמדבר על עונש חנק הזכיר שיש לכך תנאים שמבוארים בסוף סנהדרין, ואפשר לומר שזה דווקא בזמן ממרא ובבי"ד הגדול.

ובהקדמה לספר יד החזקה מבאר בהרחבה מה נקרא "בעלי הקבלה": "וכופין כל עיר ועיר לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום" וממשיך לבאר את סדר הקבלה עד השנה שכתב חיבורו. עכ"ד. וכן כשכתב הרמב"ם את י"ג עיקרי האמונה בפירושו למשנה סנהדרין פרק עשירי, כתב ביסוד השמיני "היות התורה מן השמים וכו' וכמו כן פירוש התורה המקובל ג"כ מפי הגבורה". ולכאורה נראה שחייב זה הוא מדין לא תסור וכמ"ש בספר המצוות.

וכ"ה בעוד ראשונים.

רבינו יונה בשערי תשובה: "נתחייבנו מן התורה לקבל תקנות הנביאים והשופטים ולשמוע דברי חכמים ולהיזהר בגדריהם, שנאמר 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'".

בדרשות הר"ן דרוש החמישי נוסח ב' "שאנו מוזהרים שלא לעבור על כל מה שיסכימו חכמי הדורות, ולפיכך העובר על אחד מהשבותים עובר בלא תעשה מן התורה".

בסמ"ק: מצוות לא תעשה שלא לסור מדברי בית דין הגדול שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ובכלל הזה מה שקיבלנו מחז"ל כפי הש"ס שבידינו", ומביא שם לשון החינוך: ולעניין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמים הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו.

ובמהר"צ חיות שבת ג: כתב: "עניינים כאלו אשר יצאו מפי חכמים במעמד הסנהדרין כולם וכו', והעובר עליהם בלא תסור. אבל אותן הגזירות וחידושי דינים אשר יצאו מפי חכם שגזר למקומו ולשעתו ולא ראה עליו הסכמה מוחלטת מחכמי הדור באסיפת כולם במעמד אחד, אין שייכות אלו בכלל לאו דלא תסור ועשה דעפ"י התורה אשר יורוך". (יש לדקדק קצת בדבריו מה יהיה הדין שהיה הסכמה של כל חכמי הדור אך הם לא היו במעמד אחד ובאסיפה אחת. וצ"ע) ומפורש שגם בזמן הזה שייך מצוה זו.

ונביא שתי לשונות מאחרוני בתראה.

החזו"א יש לו איגרת מפורסמת שכל הפוסקים שנתקבלו בישראל, כדוגמת השו"ע המג"א והמשנ"ב, הרי הם כפסק של ב"ד בלשכת הגזית.

ובספר אגרות ומכתבים ראיתי איגרת מר' חיים קנייבסקי בזה"ל: "ובזה מקיימים מ"ע ועשית ככל אשר יורוך".

ומה שהביא ראייה מלשון הרמב"ם בהלכות ממרים פ"א ה"ב שאיסור לא תסור הוא דווקא בבית דין הגדול. לכאורה מלשונות הרמב"ם בפ"א ובפ"ב משמע להיפך. שאמנם בפ"א איירי רק מבי"ד הגדול וכמו שפתח ש"הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל". ולכן בדורם לא היה ספק בשום דין שהכול התברר בבי"ד הגדול. ומשכחל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל. אך בפ"ב הביא כמה הלכות של קביעת הלכה בלא בית דין הגדול, בה"א כתב הלכה "ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם" אף שחולק על ב"ד הגדול. בה"ב אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול הימנו בחכמה ובמניין. בה"ג כשעשו סייג. ובכל אלו פשוט יש איסור לחלוק על ההלכה שקבעו ב"ד ולכאורה הוא המשך של הל"ת של לא תסור. חזינן שגם בלא ב"ד הגדול קיים איסור זה.

וראיתי כן גם במנחת חינוך שם במצוה תצו. שהביא תחילה שהרמב"ם בפ"א מייירי רק בבי"ד הגדול. ושואל על החינוך - שהוסיף בכלל המצוה גם שופטי דורנו - "ומניין לו זה? ושאינו ב"ד הגדול אשר כבוד השי"ת חופף עליהם כל היום ועליהם הבטיחה תורה וכו'". ותיירץ: "אך דנראה זה ג"כ מדבר הרמב"ם בספר המצוות ובהקדמה ליד החזקה וברמב"ן, ובוודאי מצאו באיזה מקום".

והנה בכל הראשונים והאחרונים שהזכירו חיוב זה לשמוע בקול חכמים, שהוא מלאו מדלא תסור, הפשטות היא שזה כולל את כל פרטי המצווה. אכן דין זקן ממרא שענשו בחנק - כתבו הרמב"ם וספר החינוך מפורש שנאמר רק בבי"ד הגדול. אך בשאר פרטי המצווה, ובמה שכתב בעל המאמר, בדין של "אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל", לא מצאנו מי שיזכיר שאינו נוהג בחכמי הדורות, והפשטות היא שזה כן נוהג עד שלא נמצא אחרת.

ואדרבה מפורש בדברי החינוך שכל החילוק הוא רק לעניין זקן ממרא והעונש במצוה תצו: "ונוהגת מצוה זו לעניין זקן ממרא בזמן הבית, ולעניין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו - נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות". משמע שלעניין החיוב אין חילוק בין ב"ד הגדול לשופטי דורנו, וגם לעניין - אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל.

אמנם למעשה לא כ"כ מצוי דין זה בימינו. כיון שרק בזמן ב"ד הגדול הייתה הלכה ברורה, אך עתה שרבו המחלוקות. כל חכם שהגיע להוראה יכול לחלוק על חכמי הדור, ואולי בעם הארץ כן שייך "לא תסור" שלא יחלוק על חכמי התורה.

ומבואר הלשונות של הסמ"ק והרמב"ם שבוזה"ז האיסור הוא לחלוק על דברי הגמרא, וכע"ז בדורנו מש"כ החזו"א שיש איסור לחלוק על השו"ע המג"א והמשנ"ב. שהפוסקים שנתקבלו על כל חכמי ישראל או על רובם הם כמו הפוסקים של לשכת הגזית. וה"ה בכל הלכה שהסכימו בה כל חכמי הדור או רובם, מצד אחרי רבים להטות.

ומבואר היטב מה שהחינוך כולל במצוה זו המעשה של רבן גמליאל הנשיא, ומעשה דעכנאי, שבין אם ההלכה נקבעה כך ע"י הנשיא ובין אם נקבעה מטעם אחרי רבים להטות, בכל גווני יש את הדין, אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל.

ומצאתי שכ"כ ר' אלחנן ווסרמן בקונטרס דברי סופרים: "ולדוגמא במחלוקת דר' אליעזר וחכמים אף שנודע לנו ע"י בת קול שהאמת כר"א, מ"מ למעשה קיי"ל כחכמים, משום אחרי רבים להטות. וע"ז כתוב ימין ושמאל - אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל".

## דוד ריזל

הערת המערכת: עם סגירת הקובץ לדפוס הגיענו מאמר ארוך ומסודר בענין זה, ובעז"ה נדפיסו בגליון הבעל"ט.

## הנאה ממעשה שבת במקום ספק

המ"ב בס' שי"ח ס"ק ב' העתיק את דברי הפמ"ג בא"א אות י' וז"ל כל שיש ספק פלוגתא אי הוי בכלל בישול אי לא או בשאר מלאכות כה"ג, אין לאסור בדיעבד דכל האיסור הזה הוא רק דרבנן שקנסוהו וספקא דרבנן לקולא עכ"ל.

ועפ"ז מצאנו בכמה מקומות שהמ"ב היקל, כגון במי שעובר ובישל ממאב"ד לכ"צ (ביה"ל שם ס"ד ד"ה "אפ' בעודו רותח"), כגון במי שעבר ועירה מים חמין מרובין מכלי ראשון על מי לימונים שנסחטו מע"ש שלא נתבשלו; וכן במי שעירה מים חמין מכ"ר על קאפי ותה שנתבשלו מע"ש ונצטננו (שם סעיף י"ב ביה"ל ד"ה "והוא").

אלא שיש לשאול אמאי לא ייאסר מטעם ספקא דרבנן לחומרא בדבר שיש לו מתירין, כמפורש בביצה ג ע"ב, וכן נפסק בשו"ע ס' שכ"ה ס"ט לגבי דבר שספק הובא מחוץ לתחום ע"י גוי דאסור מספק כיון דיש לו מתירין למוצ"ש.

ונאמרו בזה ב' תירוצים עיקריים.

הדרך הראשונה היא שיש לחלק בין ספק פלוגתא לספק במציאות, ע"פ דברי הפר"ח בס' תצ"ז ס"ק ב' [הובאו דבריו בדו"ח לרעק"א בברכות ב ע"א לגבי אכילת תרומה משקיעת החמה], דדוקא בספק במציאות אמרי לחומרא אבל בספק פלוגתא שצד ההיתר יותר חזק ואינו מתבטל לא, על משקל מאי דלא אזל' בתר חזקה קמייאת בספק פלוגתא דבשביל חזקה לא ישתנה הדין, שהרי ב' הצדדים אמיתיים וצד אחד אינו מבטל את חברו, מה שא"כ בספק במציאות אם הפירות הובאו מחוץ לתחום בהכרח שלא היו בתוך התחום.

הדרך השנייה הובאה בכה"ח בס' שי"ח ס"ק כ"ב בשם שו"ת זית רענן דשאני איסור מעשה שבת דאינו אלא משום קנס ואיסור קל הוא, מה שא"כ איסור הנאה ממלאכת גוי שהוא גופא מה שגזרו חז"ל באמירה לנכרי, איסור אמירה והנאה ממלאכתו אפ' עשה מעצמו.

ונ"מ במלאכה שנעשתה בביה"ש דהוא ספק במציאות ספק יום ספק לילה, לפמ"ג אסור ולזית רענן מותר. ובאמת דבזה גופא מיירי הזית רענן במלאכה בביה"ש. וכ"כ בקובץ תשובות ח"ב ס' כ"ד.

אלא שנראה להכריח דשיטת המ"ב והפמ"ג כמו הדרך הראשונה.

בס' רס"א הפמ"ג (א"א ס"ק ח') פסק דאם עשה מלאכה בביה"ש אסור עד מוצ"ש, ואילו אם עשה מלאכה בזמן שהוא מחלוקת הפוסקים אם הוא ביה"ש או לא מותר מיד (הובא במ"ב שם ס"ק ו' ובביה"ל ד"ה "אין מדליקין").

והחילוק פשוט, ספק ביה"ש הוא מחלוקת הפוסקים ולקולא, וודאי ביה"ש ספק יום ספק לילה הוא ספק במציאות ולחומרא משום דשיל"מ.

עוד יש לציין לפמ"ג עצמו שכתב כן מפורש, בלשונו הקצר בס' שכ"א בא"א ס"ק א' וז"ל ובדרבנן פלוגתא דרבוותא לקולא, ולא דמי לספק מעשה בס' שכ"ה דשיל"מ ספק לחומרא, אבל ספק פלוגתא קיל ממעשה עכ"ל. כל' שהפמ"ג הקשה על עצמו כקושייתנו מסי' שכ"ה, וחילק בין ספק במציאות למחלוקת הפוסקים, הרי מפורש כמו הדרך הראשונה.

יש לציין שהמ"ב עצמו בס' שי"ח ס"ק ע"ד החמיר אפ' בדיעבד, בעירוי כ"ר שלא נפסק הקילוח לאסור התבשיל, ע"פ המ"א בס"ק ל"ב. ולכא' קשה דהוא ספק פלוגתא אם עירוי כ"ר דינו ככ"ר או ככ"ש. והוא עצמו ציין לקושיא זו בס"ק ב', ונשאר בצע"ק.

ולדברינו יש לומר דעירוי כ"ר אם מבשל כ"ק או לא הוא ספק במציאות ולחומרא, וכן רמזו בפמ"ג במ"ז ס"ק ט"ז בעניין ספק פלוגתא שמקורו במציאות [כך רצה ליישב הרב עזריאל אויערבאך נר"ו].

לסיום, הפמ"ג עצמו החמיר בדיעבד במחלוקת הפוסקים בס' רנ"ג סעיף ד', דמי שהגיס כתבשיל שלא נתבשל כ"צ דאסור, הובאו דבריו בביה"ל בסו"ס שי"ח ד"ה "שנמצא", ותמה עליו הביה"ל שהרי הוא מחלוקת הפוסקים ולקולא.

וליישב זאת נראה שיש להוסיף עוד תנאי בהאי כללא, והוא דאכתי בעינן שתהיה מחלוקת שקולה בפוסקים. וכדברי הפמ"ג עצמו בס' רנ"ד בא"א ס"ק י"א וז"ל ומ"מ המורה צריך לעיין מי הם החולקים עכ"ל.

ולפ"ז אפשר לומר יישוב אחר לקושיא הנ"ל, דבישול בעירוי כ"ר איתמר הלכתא דדינו ככ"ר, וכן לגבי מגיס ישנם עוד צדדים לחומרא כשיטת הכלבו דמגיס חייב אפ' מבושל כל צרכו, ולכן פסק המ"ב לאסור אפ' בדיעבד ולא התחשב בשיטת המקילים.

ולאידך גיסא, עפ"ז שמעתי בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לחלוק על המ"ב שהיקל בדיעבד במי שעשה מלאכה בזמן ביה"ש שהוא מחלוקת הגאונים ור"ת, דאע"ג דהפמ"ג והביה"ל הקילו, לדין דנקטינן בין לקולא בין לחומרא כהגאונים לגבי זמן בה"ש, איתמר הלכתא כדבריהם, ושיטת ר"ת אינה מצטרפת לעשות ספק במעשה שבת, ואסור.

יתירה מזו יש לציין לדברי החיי אדם שהובאו בב' מקומות במ"ב וביה"ל דלא ס"ל להאי כללא דכל מחלוקת הפוסקים במעשה שבת לקולא.

א. לגבי חיתוך בצלים דק דק שלא בסמוך לסעודה דאסורים באכילה (הובאו דבריו במ"ב בס' שכ"א ס"ק מ"ה) ולא התחשב בשיטות הראשונים המפורשים בב"י לקולא.

ב. לגבי עירוי כ"ר בדבר אפוי דאסור בדיעבד (הובא בביה"ל בס' שי"ח ס"י ד"ה "אסור") ותמה עליו הביה"ל, אמאי לא היקל לסמוך על הפוסקים דאין בישול אחר אפיה.

ונראה דלא ברירא ליה להח"א האי כללא להלכה ולמעשה.

ובזה עלה בדינו דהנאה ממעשה שבת במקום מחלוקת הפוסקים מותר, ובמקום ספק במציאות אסור.

ואפ' במקום מחלוקת הפוסקים מצאנו שהחיי אדם החמיר, והפמ"ג התנה לעיין מי הם החולקים שתהיה מחלוקת שקולה בהלכה.

### שמעון בוסידאן

ר"כ ברמת השרון

## ברעת הנתיה"מ ברין גונב מן הגנב

לכבוד מערכת קובץ באו"י

אודות מה שהקשה הגאון הגדול ר' נחמיה גולדברג שליט"א בגליון קפ"ז, בעניין גונב מן הגנב, שמעתי לתרץ דאפש"ל דכל דברי הנתיה"מ דכתב דסברא פשוטה הוא דפטור הגנב השני משום שלא הוסיף בגניבתו כלום, היינו דוקא לענין חיוב גזלן דכל חיוב הגזלן הוא עצם עיכוב ממון חברו בידו, דע"י דממון חברו בידו מפסיד חברו ובגונב מן הגנב לא שייך זה דהרי אינו מפסיד כלום דמ"מ ביד גנב הוא, אך לענין גנב דסיבת החיוב הוא על לקיחת ממון חבירו מרשותו לרשות אחרת לכאורה זה שייך ג"כ בגונב מן הגנב דלוקח מרשות זה לרשות זה את חפץ חבירו וע"ז הפסוק מחדש דאינו כן ואינו נקרא גנב משום דלא הוציא מרשות בעלים ולכן שפיר מוכח דאינו ברשותו וכו"ו ובאכלו משום גנב א"א לחייבו דהרי נתמעט מהפסוק, ומשום גזלן שפיר שייך לחייבו ולכן הנתיה"מ לא הזכיר כלל גנב.

והחילוק הנ"ל בין חיוב גנב לחיוב גזלן מבואר בחזו"א (ב"ק סט"ז סק"כ) וכתב דעל גנב הקפידה תורה על לקיחתו מבית האיש וכתב דמפני זה שומר שכובש פקדון בטענות שקר נקרא גזלן ולא גנב.

שלום מרדכי הלר



# כתבים

הרב אברהם אביש שור

## עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(ח)

יא / שיחה בענין תשובה

ממרן ה'בית אהרן' מקארלין שהתנגלה לפולין

בספר שיח שרפי קודש המכיל תורות אמרות וסיפורים של צדיקי פולין מחצרות פשיסחא וקוצק, מובאת שיחה באידיש בעניני תשובה<sup>1</sup>, כשמעליה מופיעה הכותרת הבאה: 'מ"כ [מצאתי כתוב], מה שדיבר הגה"ק החי' הרי"מ זצלה"ה מגור לאנשים המסתופים בצלו הק' קודם יום הכפורים, בלשון המדובר בינינו, וז"ל הקדוש'. ניתוחה הלשוני והשיטתי של השיחה, יחד עם עובדות היסטוריות רבות הקשורות לנושא, כפי שיועלו להלן, מעוררים ספק בזיהוי מוסר השיחה, ומצביעים לכאורה על זיהוי המחודש של מחברה: לענ"ד נאמרו הדברים מפי מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מקארלין.

[שיחה על תשובה]

אם אין אני לי מי לי, אז איך וועל ניט טאהן מיינע עבדות ווער וועט פאר מיר טאהן, יעדער מוז זיין עבדות אליין אפטהאן, ואם לא עכשיו אימתי, ווען וועט זיין דער עכשיו – דער יעצטיגער עכשיו, אין דער מינוט וואס מיר ריידען איז דאך פון בריא(ו)ת עולם אן ניט גיווען און ער וועט ניט זיין, פריער איז גיווען אנאנדער עכשיו, שפעטער וועט זיין אנאנדער עכשיו, אין יעדער עכשיו איז אנאנדער עבדות, אזוי וויא עס שטייט אין זוה"ק לבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא, איז יעדער עכשיו אנאנדער עבדות, א אנדער זמן, איז א אנדער עבדות, אין אזוי זאגט דהמע"ה חשבתי דרכי, ואשיבה רגלי את עדותיך – נאהר מען זאל זיך מיגע זיין אין דער תורה, מיט אלע קרעפטין ווערט מען

1 לרבי יועץ קים קדיש מפרשיטיק, פיעטרכוב תרפ"ג. ח"ב עמ' 54, אות קצ"ב.

תודה למכון 'עד הנה' לחקר יהדות גליציה ובוקובינה על תמיכתם בכתיבת מאמר זה.

מקושר צו דער תורה, ששים רבוא אותיות לתורה, אין ס' רבוא נשמת ישראל וואס געפינען זיך אין דער תורה, ווערט מען א מחותן מיטען כלל אין אז מען טוט אין כלל האט מען פין כלל, מען האט פין כלל נאהך מעהר, וויא פיהל מען טוט אין כלל, קאן מען האבען עפס פון יענעם אידען פון זיין עכשיו - וואס ער האט עין עהם גיטאהן עפס גוטס, ווארום כשאני לעצמי מה אני, ווארום אז איך זאהל זיין אפגיטיילט ח"ו פון כלל מא ווען וועל איך קאנען פאריכטען מיין עכשיו, איין עכשיו פאר דעם צווייטען עכשיו קען מען ניט פאריכטען ווארום יעדער רגע איז מצומצם אין א אנדער אור - היינט ווער שמיסט אז ער האט קאלע גימאכט ח"ו - א גראבע זאך אין ער טראכט אין סור מרע פריער וויא ער שטייט, טראכט ער דאך די גימיינקייט וואס ער האט גיטאהן און וואו מען טראכט דארטען ליגט מען דאך, מיטען נפש ליגט מען אין גאנצען וואו מען טראכט, ליגט ער דאך אין דיא גימיינקייט ער וועט געוויס ניט תשובה טאהן, ווארום עס וועט נתגשם ווערען ביי איהם דער מוח עס ווערט א טמטום הלב דערפון ער וועט נאך אראפ ציען זיך עצבות חלילה, און אפילו ער האט שוין ניט גיטאהן גראב עס וועט שוין ניט נתגשם ווערען דעם מוח וועט שוין ניט זיין טמטום הלב, אז ער וועט טראכטען אין דעם סור מרע, לוינט אלץ ניט צו טאהן אין סור מרע, ממה נפשך מוטשע אהין דיא בלאטע מוטשע א הער דיא בלאטע, איז דאך אלץ בלאטע, יא גיזינדיגט, ניט גיזינדיגט וואס האט מען אין הימעל דער פון - אין דעם זמן וואס איך טראכט וועגען דעם קען איך זיין א נוקב מרגליות, אז אין הימעל זאל מען עפס האבען, ע"כ סור מרע קער אוועק פון דער רע קלעהר אין אהים נישט, ועשה טוב, עשית חבילות עבירות עשה מצות כנגדן, ע"כ היינט פאר יום הכפורים ברויכט מען פילען עזיבת החטא מיט ישוב הדעת, ומעומקא דליבא, ניט דורך התפעלות, אין א קבלה בלב אויף להבא און זיין פרייליך, אין דיא "על חמאים" דורך זאגען וואס צום געכסטען ניט ליגען אין זיין, נאהר אין "ותמלוך אתה ה' לבדך"<sup>2</sup>.

[תרגום ללה"ק - אם אין אני לי מי לי (אבות פ"א מ"ד), אם אני לא אעשה עבדות שלי מי יעשנה בשבילי, כל אחד ואחד צריך לעשות עבודתו המיוחדת לו בעצמו, ואם לא עכשיו אימתי, מתי יהיה העכשיו הזה, העכשיו הנוכחי, הרגע שאנו מדברים בו, הלא לא היה מאז בריאת העולם ולא יהיה עוד, מקודם היה עכשיו אחר, ואחרי כן יהיה עכשיו אחר, ובכל עכשיו יש עבדות אחרת, כדאיתא בזוה"ק (תיקו"ז כב) לבושין דלביש בצפרא לא לביש ברמשא, ובכן כל עכשיו יש לו עבדות אחרת, זמן אחר ועבדות אחרת, וכן אומר דוד המלך ע"ה (תהלים קיט נט) חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך, רק שנתייגע בתורה בכל הכח וממילא נעשים מקושר אל התורה, ששים רבוא אותיות לתורה וששים רבוא נשמות ישראל הנמצאות בתורה, ומתאחדים



עם הכללי, וכשעושים בתוך הכלל מקבלים מהכלל, מקבלים מהכלל עוד יותר, עד כמה שעושים בתוך הכלל יכולים לקבל מיהודי אחר מהעכשיו שלו שעשה בו איזה דבר טוב, כי כשאני לעצמי מה אני, כי אם אהיה נפרד ח"ו מן הכלל מתי אוכל לתקן העכשיו שלי, אי אפשר לתקן רגע אחד ברגע אחר, כי כל רגע הוא מצומצם באור אחר, ומכל שכן אם קלקל ח"ו בדבר גס, ומעיין מקודם בסור מרע, במקום שהוא עומד הלא חושב בדברים המגונים שעשה, ובמקום מחשבתו שם הוא, בנפשו הוא שקוע כולו בזה שמעיין בו, וממילא הוא שקוע בכיעור, ובודאי לא יחזור בתשובה, כי יתגשם אצלו המוח, ומתהווה מזה טמטום הלב, ויוריד על עצמו עצבות חלילה, ואפילו אם לא עשה מעשה גס, ומוחו לא יתגשם ולבו לא יטומטם כשיחשוב בסור מרע, גם כן לא כדאי לעסוק בסור מרע, ממה נפשך, להתעסק בבוץ לכאן ולכאן, הרי נשאר להיות בוץ, כן חטא לא חטא, מה יש לשמים מזה, בהזמן שחושב בזה יוכל להיות נוקב מרגליות, שיהיה מזה דבר מה לשמים, על כן סור מרע, תפנה מהרע, אל תחשוב בו, ועשה טוב, עשית חבילות עבירות עשה חבילות מצות כנגדן, על כן היום לפני יום הכפורים צריכין להרגיש עזיבת החטא בישוב הדעת ומעומקא דלבא, לא על ידי התפעלות, וקבלה בלב על להבא, ולהיות בשמחה כמו שכתוב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה, ולומר את הוידי על חטאים כמה שיותר מהר, לא להיות שקוע בהם, כי אם ב'ותמלוח אתה ה' לבדך'.<sup>3</sup>

בספרי החסידות הנדפסים אינן מצויות 'תורות או 'שיחות' של צדיקים בשפת האידיש, על אף שנאמרו בשפה זו, ועל אף קשיי התרגום שכבר עמד עליהם הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי<sup>4</sup>, הביאו החסידים את ספרי רבותיהם לדפוס רק לאחר שתרגמו את דברי תורתם מאידיש המדוברת לשפת לשון הקודש. וכל שכן ספרים שהצדיקים עצמם כתבו בלשון הקודש. השימוש בשפת האידיש בספרים נדפסים היה מיועד לנשים.

יוצא מכלל זה הוא הספר הקדוש 'בית אהרן', שרובו הם דברי תורה שאמר מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין, וכשאר ספרי חסידות תורגמו הדיבורים ללשון הקודש<sup>5</sup>, סמוך לשמיעתן, וכך הם מופיעים בכתבי היד. אלא שבסוף הספר נדפסה סדרת 'שיחות' בשפת האידיש, אשר מפאת חביבותן המיוחדת של ה'שיחות', הצופנות בקרביהן את יסודות החסידות, חשש, כך נראה, מרן אדמו"ר<sup>6</sup>, כי בגלל קשיי התרגום מאידיש ללשון הקודש, עלולות השיחות לאבד תוך התרגום את נעימותן ומשמעותן המקורית, לכן לא תורגמו

3 התרגום מועתק מספר 'ליקוטי הרי"ם' על התורה ומועדים, ר' משה בצלאל אלתר, בית שמש תש"ע, עמ' תנגי'תנדר.

4 באגרת הקודש סי' כ"ה בספרו תניא: 'ומ"ש המלקט שרתה לא ידע לכוין הלשון בדקדוק כי הבעש"ט ז"ל היה אומר ד"ת בל"א ולא בלה"ק'.

5 על כך ראה: על דרכי כתיבת והדפסת ספה"ק "בית אהרן" 'קובץ בית אהרן וישראל' גליון כו, עמ' קלט.

6 כי הרי מרן אדמו"ר ז"ל הגיה את כתבי היד של הספה"ק יחד עם כתבי הקודש של אביו מרן הרא"ש הגדול זיע"א, כנכתב בהקדמה ל'בית אהרן': '...יחד היו אגודים וספונים ומוגהים בכתב ידו הקדושה של אדמו"ר [הזקן] ז"ל כמה הגהות וכמה ענינים...'.  
[הזקן]

ללשון הקודש, כרובו של הספר הק', אלא נדפסו<sup>7</sup>, בלשון האידיש כפי שנשמעו מפיו הקדוש של מרן אדמו"ר הזקן, כשהחסידיים המביאים לדפוס מצינים בראש כל שיחה שהיא מופיעה: 'ממש כלשונו הקדוש'.

היו שיחות נוספות של מרן אדמו"ר שנרשמו באידיש, אך לא נמצאו אז בידי החסידים שהביאו לדפוס את הספה"ק 'בית אהרן', ומשום כך לא באו אז בדפוס. אחת מהן שרדה בידי החסידים בכתב-יד, ולאחר כתשעים שנה, הובאה בדפוס בספר דברי אהרן<sup>8</sup>. שיחה אחרת נדפסה, לאחר כשלושים שנה, בספר 'כנסת ישראל'<sup>9</sup>, ונרשם מעליה כי נאמרה על ידי מרן רבי אהרן הגדול מקארלין<sup>10</sup>. שיחה זו נמצאת בהעתקה בכת"י באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ומיוחסת למרן אדמו"ר<sup>11</sup>. השיחה התגלגלה לפולין, וזכתה להידפס כעבור שנים ספורות, ב'זכרון לראשונים'<sup>12</sup> תחת הכותרת: 'מרכינו הגדול אהרן קדוש ה', ובאותה שנה בסוף ספר 'אגרת המוסר'<sup>13</sup> בשמו של הרה"ק רבי חנוך הענין מאלכסנדר. ושוב נדפסה לאחר עשור, ב'שיח שרפי קודש'<sup>14</sup> כשמעליה נרשם: 'מכתב מה שכתב הרה"ק וכו' הרה"ק חנוך הענין זצ"ל מאלכסנדר, לאחר מהחסידיים מענין מקוה ועצבות'. בסופה באה הבהרה: 'הגם שכבר נדפס בס' כנסת ישראל בשם הרה"ק ר' אהרן מקארלין זצ"ל, אבל ידוע לכל שהמכתב הנ"ל הוא מהה"ק מאלכסנדר זצ"ל'.

על אף דבריו של השיח שרפי קודש: 'אבל ידוע לכל שהמכתב הנ"ל הוא מהרה"ק מאלכסנדר', אין ספק כי השיחה הנ"ל לא יצאה מפי הרה"ק מאלכסנדר מפיו של מרן

7 'דברי מוסר והתעוררות מאדמו"ר זצלה"ה על דבר עבודה שבלב זו תפלה בשמחה. מועתק בלשונו הק' ממש' - בית אהרן קמה עמ' ב. 'דברי מוסר מאדמו"ר ז"ל ע"ד עבודה שבלב זו תפלה באהבת חברים כלשונו הק' ממש' - שם. 'דברי התחזקות מאדמו"ר ז"ל בעניני תשובה מועתק ממש כלשונו הקדוש', שם, דף קמ"ה עמ' ב - דף קמ"ו עמ' א. 'התעוררות מאדמו"ר זצוקלה"ה ע"ד התפלה בהתקשרות לצדיקי' באמונה מועתק בלשונו הק' ממש' שם, דף קמ"ו עמ' א. עם הוספה מכת"י המובא בסוגריים מרובעות, במהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ירושלים תשס"ז.

8 ע"י הרה"ח ר' אהרן הויזמן ז"ל, בשנת תשכ"ב, בעמ' יט תחת הכותרת: 'דיבורים של האדמו"ר הזקן "בית אהרן" זצ"ל'.

9 וורשה תרס"ו. ע"י ר' ראובן ז"ק מאוסטילה.

10 על עצבות ושמחה. נדפסה על-ידי ר"א הויזמן בדברי אהרן, עמ' א, במדור של רבי אהרן הגדול מקארלין, מעליה נרשם: 'מרגניתא טבא ואמרי קודש מפום ממלל רברבין קודש הקדשים מרכינו הגדול אהרן קדוש ה'. ר"א הויזמן אמר לי כי ככוונה כתב נוסח מעומעם זה, כי לדעתו שיחה זו אמרה מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', ולא מרן הרה"ק הגדול, אלא מכיוון שכך תיאורו בס' כנסת ישראל, השאיר את הכותרת עלומה. ר"א הויזמן הוסיף בשולי השיחה: 'זוה תרגומו ללשון הקודש', ונראה כי התרגום לא נעשה על ידו, אלא העתיקו בשינויים קלים מספר 'באר החסידות' של א. שטיינמן, תל אביב, חש"ד, בית קרלין, עמ' 41.

11 בכתבי הרב החסיד ר' מאטי סופר היה רשום שהמאמר הוא מאדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', ובכתבי הרב החסיד ר' אהרן לעוינטאל לא רשום של מי המאמר, והיו בו מלים באידיש בניב פולני.

12 פיעטקוב תרע"ב עמ' 31.

13 לרבי שלמה אלעמי, פיעטקוב תרע"ב.

14 לרבי יועץ קים קדיש, פיעטקוב תרפ"ג, ח"א עמ' 115, אות תר"י.

אדמוה"ז, כי היא מתאימה וזהה באופן מדהים בסגנונה ובמבנה שיטתי למבחר השיחות באידיש המובאות בספה"ק בית אהרן, ולא רק בגלל שהיא נדפסה שנים קודם, על שמו של הרה"ק רבי אהרן מקארלין.

זו גם הסיבה שהשיחה שלפנינו שפורסמה בשפת האידיש באותו ספר 'שיח שרפי קודש'<sup>15</sup> ומיוחסת להרה"ק החידושי הרי"ם, אפשר להבחין תוך כדי קריאתה כי הדברים נאמרו לא על ידי אחר אלא מפי מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מקארלין. סגנונה ותבניתה זהה מאוד לשיחות באידיש המובאות בספה"ק בית אהרן. בשורות הבאות אנסה להוכיח ולהצביע על נימוקים נוספים שיש בהם כדי לזהות את מחבר השיחה, ואיך ומדוע התגלגלה שיחה זו כקודמתה לפולין.

כבר הדגשנו לעיל, כי שיחותיו באידיש המדוברת של מרן אדמוה"ז שנדפסו בבית אהרן הם יוצאים מהכלל בספרי חסידות. לעומת זאת לא נדפסו משמם של החידושי הרי"ם והרה"ק מאלכסנדר שיחות שלימות באידיש.

האידיש בשיחה זו היא ליטאית! 'ניט' = 'לא' - במקום 'נישט'. 'ווארום' = 'בגלל' - היא מילה באידיש ליטאית, ואינה קיימת באידיש הפולנית. כל המלים והניבים המופיעים בשיחה הנידונה מופיעים בכל שיחותיו של מרן אדמו"ר הזקן. בהדפסה חוזרת בספר 'ליקוטי הרי"ם'<sup>16</sup> כבר 'תוקנו' חלק מ'טעויות' אלו. למותר לציין כי אותם ציטוטים ספורים באידיש ששרדו בלשון השגורה בפי הרה"ק החידושי הרי"ם והמובאים שם, הם באידיש פולנית השונה מאד מהאידיש הליטאית.

עיקר השיחה הנידונה הם דיבורים המכוונים ליסוד הדברים בחסידות קארלין, ובאו לבטא את שלילת דרך התעניות והסיגופים שנקטו בהם צדיקי בית טשרנוביל בתיקוני התשובה. כאן בשיחה זו, ליבת הדברים היא, כי יש לברוח מהחטא ולהימלט אף מההתעסקות בתשובה על החטא, כי בהתעכבות לצורך התשובה עדיין שוהים בחטא.

וכך אנו קוראים בשיחה הנידונה: 'היינט ווער שמיסט אז ער האט קאלע גימאכט ח"ו - א גראבע זאך אין ער טראכט אין סור מרע פריער וויא ער שטייט, טראכט ער דאך די גימיינקייטן וואס ער האט גיטאהן און וואו מען טראכט דארטען ליגט מען דאך, מיטען נפש ליגט מען אין גאנצען וואו מען טראכט, ליגט ער דאך אין דיא גימיינקייט, ער וועט געוויס ניט תשובה טאהן, ווארום עס וועט נתגשם ווערען ביי איהם דער מוח עס ווערט א טמטום הלב דערפון, ער וועט נאך אראפ ציען זיך עצבות חלילה'. [ומכל שכן אם קלקל ח"ו בדבר גס, ומעיין מקודם בסור מרע, במקום שהוא עומד הלא חושב בדברים המגונים שעשה, ובמקום מחשבתו שם הוא, בנפשו הוא שקוע כולו בזה שמעיין בו, וממילא הוא שקוע בכיעור, ובודאי לא יחזור בתשובה, כי יתגשם אצלו המוח, ומתהווה מזה טמטום הלב, ויוריד על עצמו עצבות חלילה].

15 ח"ב עמ' 54, אות קצ"ב.

16 עמ' תנב-תנג.

העקרון הבסיסי בשיחה הנידונה מתחבר לשיחה על תיקוני התשובה<sup>17</sup> שאמר מרן אדמו"ר הזקן ועיקרה בא לבטא את שלילת דרך התעניות והסיגופים שנקטו בה צדיקי בית טשרנוביל בתיקוני התשובה, כשהוא מדגיש את מרכזיותה של השיחה, והיותה מעמודי התווך בשיטת החסידות של רבותינו הקוה"ט, הניכרת מתוך פסקת הסיום של מרן אדמו"ר הזקן: 'אזוי האבין מיר מקבל גוועזין פון אונזירע עלטערין פון גרויסע צדיקים' = 'כך קיבלנו מאבותינו הקדושים מגדולי הצדיקים'.

כל הקטע הזה בשיחה הנידונה מתאים לדבריו של מרן אדמו"ר הזקן בשיחה על תיקוני התשובה<sup>18</sup> כי אין לעסוק בשום אופן בתיקון החטא על ידי תעניות וסיגופים שכן 'אין מיינסטין וואס מיא טראכט דערניצען בלאנקעט עס זיך' היינו - בדבר שמהרהרים בו שם נמצאים. או אמירתו בהזדמנות אחרת: 'אפילו אינגער מאן אין זיינע זאכן דארף אויך נישט ליגין אין פיל חשבונות, ווארין דער ווייל איז ער דערניצען'<sup>18</sup>.

יש באימרה בסיומה של השיחה הנידונה להוסיף לזהות המחבר, כי היא מסורה לנו מפי זקני החסידים בשמו של מרן אדמו"ר ז: 'אדמו"ר אמר מיר האבען ניט ליעב מאריך צוא זיין אין על חטא בעסער מאריך זיין באיי ותמלוך'<sup>19</sup>.

לאורך כל השיחה הנידונה נמצאות פסקאות שיש להם מקבילות בדבריו הק' ושנשמעו בזמנים אחרים מפי מרן אדמו"ר הזקן: 'ואמר על מאמרם ז"ל. ואם לא עכשיו אימתי. היינו אימתי יהיה העכשיו. כי העת של עכשיו עוברת ועת שבא היא עת אחר. כי מעת בריאת העולם אין לך שום שעה ושום רגע דומה לחבירו. וכ"א יש לו תיקונו השייך לו'<sup>20</sup>. וזהו ע"ד שאמרנו ימים יוצרו. שהכניס בהם צורה לכ"א בפ"ע כי כל יום פועל פעולתו ואין אחד יכול לתקן תיקון חבירו כי כך עלה רצון הבורא שיתקן בכל יום תיקונו עד ביאת משיחנו שיתקן הכל ואז יהיה הכל באחדות גמור'<sup>21</sup>. וכפי שאמרנו כבר אם לא עכשיו אימתי היינו השעה זו כבר חלף והלך. ואימתי אתקן את השעה העברה'<sup>22</sup>.

'והאריך בזה הרבה ואמר כי אותיות ישראל ר"ת י"ש ש"שים ר"בוא א"ותיות ל"תורה. כי לכל אחד יש אות בתורה והוא אור הגנוז בתורה שבע"פ. וכשהוא עמל בתורה שבעל פה כראוי משיג האור והחיות השייך למקור נשמתו כי מזה נעשה התורה. ולכך הם ששים רבוא אותיות'<sup>23</sup>.

17 בית אהרן 'דברי התחזקות מאדמו"ר ז"ל בעניני תשובה מועתק ממש כלשונו הקדוש', שם, דף קמ"ה עמ' ב - דף קמ"ו עמ' א. ראה עוללות 'התשובה ותיקוניה וסור מרע במשנת קרלין-סטולין', קובץ בית אהרן וישראל, קפ"ח, עמ' קסט"קצב.

18 דברי אהרן, עמ' כא.

19 מהרב החסיד ר' אברהם הלוי הורוויץ שליט"א - מרשימות הרה"ח ר' שמעון שווארץ הי"ו. ובשינויים בספר 'פרי ישע אהרן' עמ' רט.

20 בית אהרן פר' ויגש דף נא.

21 שם, לפסח, דף צג עמ' א.

22 שם, שם. דף פט"צ.

‘זאת חנוכה דשנת תר”ג. אמר. כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר. אמר. סור מרע ועשה טוב. פי’ כשאתה רוצה לסור מרע. העצה לזה ועשה טוב. מיט האריוואניע. ותתרחק מן הרע. וזהו ודרך חיים כשמקיים מ”ע בחיות הוא תוכחה לסור ממוקשי כו’<sup>24</sup>. ‘תשובה אין אונזער ערך טייטשין מיר סור מרע על ידי ועשה טוב. משכו איז טייטש אוועק ציהען און צוא ציהען. אז מיא ציהט ארויף אויף זיך קדושה ווערט מען ממילא אוועק גיצויגן פון שלעכטץ<sup>25</sup> וכן מובא ענין זה הרבה פעמים משמו הקדוש.

מצד שני, הרעיונות שבשיחה הנידונה - ‘שמועס’ באידיש, יש להם מקבילות רבות בדברי החידושי הרי”ם<sup>26</sup>:

תחילת המאמר על הענין ‘אם אין אני לי מי לי’, מופיע בספר הזכות כי תשא, ומצוטט פעמים רבות ע”י השפ”א בתוספות נופך כולל ההמשך כשאני לעצמי מה אני, וכו’.

המשך דבריו בענין דוד המלך חשבתי דרכי וכו’, מפורש ברשימות השפ”א, הודפס בספרו עה”פ אם בחוקתי תלכו, [ע”י ליקוטי הרי”ם עמ’ שה (מהדורה שניה) ובהערות שם]. הענין של סור מרע, מופיע כמה פעמים בדבריו, ידוע מאמרו על מחלוקת יעקב ויוסף, שהקדים את אפרים וכו’, וזה אותו רעיון שהסור מרע יהיה ע”י עשה טוב, ומפורש בשפ”א כמה פעמים רעיון זה. ומופיע כמה פעמים בצורות שונות בכל מאמרו.

הענין של סור מרע מוזכר בפירוש גם במאמר בעשי”ת<sup>27</sup> על הפסוק יעזוב רשע דרכו ומובא בעוד מקומות.

הענין המוזכר במאמר על כך שיש שישים ריבוא אותיות לתורה מפורש בדבריו בריש פר’ במדבר, מספר רמתיים צופים, ע”ש באריכות<sup>28</sup>.

עזיבת החטא ביישוב הדעת ומעומקא דליבא - מוזכר במאמר לעשי”ת בהפטרה קחו עמכם דברים<sup>29</sup>, וכן במאמר הראשון לפר’ וישב<sup>30</sup>, ובמאמר האחרון על הפסוק הראשון בפרשת וירא אליו ה’<sup>31</sup>.

אך למרות מקבילות אלו לדבריו הק’, שיחה זו שלפנינו אינה מוזכרת או מצוטטת בתוך דבריהם של צדיקי גור. גם כשהרה”ק השפת אמת זיע”א מביא בשם זקנו החידושי

23 שם, דף דף סה ע”א.

24 שם, חנוכה דף מז ע”ב.

25 שם, דף קמ”ו ע”א.

26 כפי אשר נמסרו במכתב הרב ישראל דנדרוביץ אלי.

27 ליקוטי הרי”ם על התורה, עמ’ תנה.

28 שם, עמ’ שט.

29 שם, עמ’ עמ’ תמז.

30 שם, עמ’ צב.

31 ע”כ ממכתב הרב דנדרוביץ.

הרי"ם<sup>32</sup> בענין להקדים את עשה טוב לסור מרע: 'ואמר שזה גם כן מה שכתוב שיוסף הקדים למנשה ויעקב הקדים לאפרים כי שם מנשה על כי נשני אלקים כו' עמלי כמו שכחי עמך ובית אביך. וחשב זה לעיקר [להקדים את הסור מרע]. ויעקב אבינו ע"ה ראה כי אין הכל מוכנים לזה. והקדים אפרים כדעת ב"ה [המקדימים את העשה טוב]. הוא אינו מזכיר שיחה מפורשת זו מזקנו בענין סור מרע ועשה טוב<sup>33</sup>.

נכד אחר של האדמו"ר החידושי הרי"ם הלא הוא האדמו"ר רבי פינחס מנחם מפילץ בספרו שפתי צדיק<sup>34</sup> מביא אף הוא שמועה זו שהזכיר הרה"ק ה'שפת אמת' בענין להקדים את העשה טוב, אך, שוב מבלי להביא את השיחה המפורשת שלפנינו מזקנו בענין הקדמת עשה טוב.

העובדה שהרעיונות העולים בשיחה הנידונה עיקרן נטועים בחסידות קארלין וב'חדר' הקוצקאי, היא אשר גרמה לייחס את מקור הדברים לחידושי הרי"ם, כפי שקרה לשיחה האחרת של מרן אדמוה"ז שנדפסה בשיח שרפי קודש על שם צדיקי פולין: 'מכתב מה שכתב הרה"ק וכו' הרי"ר חנוך הענוך זצ"ל מאלכסאנדר, לאחר מהחסידים מענין מקוה ועצבות', כפי שצייתי לעיל.

חסיד מבית מדרשם של צדיקי פולין ציין את המקבילות בשיטת החסידות שבין קרלין לקוצק. הוא מעתיק שמועה על כך משמו של מרן אדמו"ר הזקן<sup>35</sup>: פעם אחת הי' יושב הרה"ק ר' אהרן זצ"ל מקארלין, והי' מספר שבחי צדיקי דורו ואמר: 'בני הרב אה"ק רבינו מרדכי צוק"ל מטשערנאביל המה צדיקים גמורים רק 'פאלצייסקי'<sup>36</sup>, וקארלין וקאצק המה וואיעננע'<sup>37</sup>. מתוך הדברים נראה כי מרן אדמו"ר הזקן ראה עיקרים זהים בשיטת החסידות בין דרכו הק' לדרך חסידות קאצק.

32 חנוכה תרנ"ד ד"ה בשם.

33 הרב ישראל דנדרוביץ, קובץ היכל הבעש"ט - גליונות תשרי וכסלו תשס"ח. וכן הקטע הבא.

34 פרשת ויחי אות יח.

35 גדולת הצדיקים' לר' גרשון עמנואל הלוי סטאשעווסקי, ווארשא תרצ"ד, עמ' 33. המחבר היה תלמידם של צדיקי אלכסנדר. ונכד הרה"ק רבי מרדכי מסטאבניץ תלמיד הרה"ק החוזה מלובלין. בספרו מביא מסורות כפי ששמע מפיו של אביו רבי משה יחיאל הלוי אב"ד זאלשיץ תלמידו של הרה"ק חיים דוד ד"ר ברנהרד מפיעטקוב, ומאשר שמע מפי חסידי פולין.

36 משטרה אזרחית = Полицейский.

37 צבא = Военные.

דברים אלו נשנו על ידי מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין במכתב לאנ"ש באה"ק אחר הסתלקות אביו מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין: '...אנחנו עובדים עבודת הצבא - וואיעננע סלוצבע...'. דברי אהרן עמ' קל. ומרן אדמו"ר זיע"א ציין את ההבדל בין עבודת חסידות קרלין לעבודתם של אחרים: 'דער אלטער זיידע האט גיזאגט ס'איז דא 'צבא' און ס'איז דא 'אזרחים'. מיר זענען 'צבא' (ואמר זה בלשון רוסיה)... מיר זעהן דאך ביי שוטרס אז ס'פעלט עפעס מאכט ניט אויס, אבער ביי צבא מוז זיין אלעס אויף דעם האר - אפילו די טריט, טאמער פעלט איין האר איז אין גאנצין פארשפילט'. [א"ז מרן אדמוה"ז כבר אמר: יש צבא ויש אזרחי. אנו 'צבא'... אנו רואים כי במשטרה אם חסר מעט אינו כלום, אך בצבא חייב כל דבר להיות על

יתכן גם כי ההדגשה כי חסידות טשרנוביל שונה, מצביעה כי ההשוואה בין שיטות החסידות קרלין וקוצק היא גם בסור מרע על-ידי עשה טוב, ושונות מחסידות טשרנוביל המדגישה את 'סור מרע' קודם ה'עשה טוב'.

בקארלין התגוררו מספר חסידים שהיו מקושרים להרה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק ושאליו היו נוסעים. נראה כי בתקופה שבין מלכא למלכא בין ראשית תקפ"ז לבין שנת תקצ"ב<sup>38</sup>, לאחר הסתלקות מרן הרא"ש הגדול מסטולין, וטרם שמרן אדמוה"ז קיבל עליו את הנהגת החסידים, היו חסידים בודדים שקיבלו עליהם אז את מרות הרה"ק מקוצק שהיה בתחילת הנהגתו, לאחר הסתלקות רבו הרה"ק רבי בונים מפשיסחה בשלהי תקפ"ז.

הצטרפותם של חסידים מקרלין שבליטא לקוצק, נעשתה על ידי אחד מגדולי חסידי פשיסחא וקוצק שגר בליטא, הרה"ק רבי ברוך שפירא<sup>39</sup> מהעיירה סטושין שלידי הורודנה<sup>40</sup>. עליו הטיל הרה"ק מקוצק את התפקיד 'לקרב אנשי ליטא לזה הדרך'<sup>41</sup>.

חסידי קוצק בקארלין התפללו בבית כנסת 'קונפדראק'. בבית כנסת זה התפלל מרן הר"א הגדול עם חבורת החסידים שיסד בקארלין. ובשעה שמרן הרא"ש הגדול מסטאלין בא להשתקע בקארלין, התפלל בבית כנסת זה, בטרם שבנה את בית הכנסת בתוך ה'בתים הקדושים', שבה המשיך להתפלל בנו מרן אדמוה"ז. בעבר פרסמנו תעודה רוסית שמתוכנה אנו למדים כי ביום י"ז אלול תקצ"ה נשרף בית הכנסת 'קונפדראק', ואז הצטרפו מתפלליו החסידים, כולל חסידי קוצק, להתפלל בבית הכנסת של מרן אדמוה"ז. בנייתו מחדש של בית הכנסת 'קונפדראק' הסתיימה עוד לפני שנת ת"ר, וכיבדו את מרן אדמוה"ז, שגר אז בסטאלין, לבוא ולשובות בקארלין לרגל שמחת חנוכה הבית<sup>42</sup>.

חוט השערה, אפילו הצעדים, אם חסר משהו כחוט השערה, הכל אבוד'. כתבי קודש עמ' טו. 'ורבינו זצ"ל מסטאלין קארלין (שמנו"כ בטבריא), סיפר בשם א"ז האדמו"ר הזקן: יש צבא ויש אזרחים, פאווינענע מוא [военная мов] (שפה צבאית), און גראזדאנסקא מוא [гражданский мов] (שפה אזרחית), מיר זיינען צבא, מיר דינען פאווינענע מוא'. (ברכת אהרן, משנת רבינו יוחנן, ריו ט"ב).

38 כבר שיערתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון ל"ב עמ' ק"מ בהערה שלאחר הסתלקות מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"א, היתה תקופה של כחמש שנים שבין מלכא למלכא עד שבשנת תקצ"ב ישב מרן אדמוה"ז על כס הנשיאות. ובתוספת בקובץ באו"י גליון ק עמ' רנ"א בהערה.

39 הסתופף בצל צדיקי פולין: הרה"ק רבי יוסף מטורטשין בנו של הרבי מלובלין והרה"ק רבי בונים מפשיסחה, מגדולי תלמידי הרה"ק הרמ"מ מקאצק והרה"ק החידושי הרי"ם. לאחר הסתלקותו יש חליפת מכתבים בינו לבין הרה"ק השפת אמת בקשר להנהגתו של הרה"ק רבי הענין מאלכסנדר, ואז הסתופף בצל הרה"ק רבי יצחק מנסכיו, לאחר הסתלקותו נהג עדה בטשיעזעוו, נסתלק בשנת תרל"ז ומנוחתו כבוד בבית החיים בוארשא.

40 מהעניין לציין כי בהורודנה היו חסידים שהסתופפו בצל צדיקי פולין, המגיד מקוזניץ והרה"ק החוזה מלובלין, ולאחר הסתלקותם הסתופפו בצל מרן הרא"ש הגדול מסטולין. על חסידי הורודנה ראה בברכת אהרן עמ' ס"סא.

41 שיח שרפי קודש, חלק א, עמ' 61.

42 על תולדות בית כנסת 'קונפדראק' - ראה קובץ בית אהרן וישראל גליון קלו עמ' קסג-קסז.



רבינו מקארלין זצוק"ל סיפר: שהתפלל [מרן אדמוה"ז] בבית הכנסת של 'קאמפאנדערציע' (זהו בית הכנסת של הקאמפאניא של רבי אהרן הגדול זצ"ל בקארלין, ושם התפלל בראשונה הרה"ק הרא"ש מסטאלין זצ"ל, ואחר כך בנו לו החסידים בית המדרש גדול עבורו, ועזב את הבית-המדרש הישן) והי' שם אחד מחסידי קאצק, ושאל את רבינו: למה הוא צועק כל כך בתפילה וכו', האט ער איהם גיגעבין א קניפ, וצעק ככרוכיא, ושאל אותו רבינו: מה אתה צועק, וענה לו: ווייל עס טוט מיר ווייא, אז אמר אליו: מיר שרייען אויך ווייל עס טוט אונז ווייא<sup>43</sup>.

אדמו"ר הזקן חייב חסידים אלו, שהיו חריפי מח וכל מעיינם בתורה הק'<sup>44</sup>, והיה מנצל את נסיעותיהם כדי להעביר דרישות שלום לרבה הרה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק. בתוכם העביר גם קובלנה על חסידי קוצק אלו שאינם יגעים בתפילה. מרן אדמוה"ז 'שלח פרישת שלומים להרה"ק מקאצק זצ"ל בזה הלשון: מיר האבין איהם זייער ליב, נאר כל תורה שאין עמה מלאכה וכו'<sup>45</sup>, לערינען אן דאבונין איז גאר נישט<sup>46</sup>. כשנפרד מרן אדמוה"ז 'מהחסידים הלומדים מפולין, אמר אליהם, אין פוילן האט מען ליב לערינען, מיר האבין אויך ליב לערינען, נאר מיר טייטשין: שמעתתא בעי צלותא, לערינען דארף האבין דאבונען, וצלותא בעי שמעתא, און דאבונען דארף האבין לערינען, נאר דער בירור פון לערינען איז דאבונין<sup>47</sup>.

משהו משיח זה שעבר בין מרן אדמוה"ז לבין הרה"ק מקוצק באמצעות חסידי קוצק שגרו בקארלין, שרד גם בקוצק. על כך אפשר לעמוד מתוך המימרא שמביא רבי יחיאל משה אב"ד יאדימאוו נכדו של הרה"ק הרמ"מ מקוצק, בהקדמתו לספרו 'ליקוטים חדשים'<sup>48</sup>: 'כעין זה שמעתי מהרה"ק ר' אהרן זצ"ל בלשון דייטש: 'דאווינען דארף מען לערינען מוז מען'. מימרא זו נדפסה ב'בית אהרן'<sup>49</sup>.

לפנינו עדותו של בן הדור ההוא, מחסידי אדמו"ר הזקן<sup>50</sup>, המספר על הקשר בין מרן אדמוה"ז לבין הרה"ק מקוצק, ועל חסידי קוצק בקארלין: 'בעיר קארלין מקום משכן כבוד

43 ברכת אהרן, עמ' קח.

44 כך כונו: 'החסידים הלומדים מפולין', שם, שם.

45 'וצריך כל איש להתנהג כן בעבודת השי"ת כזו הדרך, מתחילה בדרך ארץ היינו כי עסק התפלה שהוא חיי שעה... ואחר התפלה צריך לבוא לבחי' [נת] התורה היינו חיי עולם, וצריך להיות שני הבחינות, כמאמר הגמרא כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה ויפה תלמוד תורה עם דרך ארץ...'. בית אהרן דף נ"ט עמ' ב.

46 ברכת אהרן, עמ' ק"ח.

47 שם, שם. ועיין שם בעמו' קפ"א עמ' א, בד"ה ודיבר.

48 ווארשא תרנ"ט.

49 דף קנ"ז ע"א, ב'מילין דרבנן' אות כ"ה.

50 החסיד ר' אהרן ציילנגולד, מאורות הגדולים, בילגורייא תרע"א, דף י"ג עמ' א-ב.

הרה"צ ר' אהרן היו הרבה חסידים שנסעו להרה"ק רמ"מ מקאצק ז"ל, ובכל עת שנסעו החסידים לקאצק היו נוטלים ברכת הפרידה מאת הרה"צ מקארלין, ובכל פעם שלח על ידי החסידים פרישת שלום להרבי מקאצק, וכאשר באו החסידים לקאצק שאל אותם הרבי מקאצק מה שלום בן הרב ר' אשר מסטאלין<sup>51</sup>, ויהי כבוא החסידים אל ביתם לקארלין שאל אותם הרה"צ האם מסרו את הפ"ש להרב מקאצק ומה אמר להם, והשיבו לו שנתנו את הפ"ש להרבי, אך מה שהשיב הרבי לא רצו לאמר, והפציר בהם הרה"צ שיאמרו לו מה אמר עליו הרבי מקאצק, ולאחר רוב הפצרות השיבו לו שהרבי מקאצק שאל אותם מה שלום בן הרב ר' אשר מסטאלין, ואמר ע"ז הרה"צ ר' אהרן, עדיין לא זכיתי אצל הרבי מקאצק להקרא בשמי רק בשם אבי כמו בן זומא<sup>52</sup>, והנה ברבות הזמן כאשר נסעו החסידים שנית לקאצק ומסרו לו ג"כ פרישת שלום מהרה"צ מקארלין, שאל אותם מה שלום הרב ר' אהרן מקארלין, ויאמרו החסידים שהרב ר' אהרן אמר שעדיין לא זכה אצל הרבי להקרא בשמו כמו בן זומא'.

בהמשך הוא מביא את דברי השבח שהרה"ק מקוצק מרעיף על דברי תורתו של מרן אדמוה"צ<sup>53</sup>. 'כי שפתים ישק פה קדוש כזה' מסתבר כי דברי התורה הגיעו אליו מחסידיו אלו שגרו בקארלין וששמעום מפי מרן אדמוה"צ<sup>54</sup>.

מסורה בידנו מזקני החסידים כי מרן אדמוה"צ היה יושב פעמים עם חסידי קוצק בקארלין והיה שח עמהם בדברי חסידות. נראה כי היה זה לאחר עזיבת הרה"ק רבי מרדכי יוסף מאיזביצה את קוצק בשנה ת"ר, שאז החלה בקוצק תקופת הסגירה שבה הסתגר הרה"ק מקוצק בחדרו במשך עשרים שנה עד לפטירתו. בשנים אלו כמעט שלא יצא מביתו ורק יחידי סגולה מעטים הורשו להיכנס אל חדרו.

חסידי קוצק בקארלין שצמאים היו אז לדברי חסידות, ביקשו ממרן אדמוה"צ שישוחח עמהם בדברי חסידות, שכאמור היה תוכנם דומה לדברים ששמעו ולמדו בקוצק. שיחות

51 בשיח שרפי קודש, חלק א, עמ' 64 מובא נוסח קצר ושונה: 'אחד מחסידי קארלין הי' [ב]קאצק, ואמר לו הה"ק הרמ"מ זי"ע נתן פריסת שלום (גריסין) לבנו של הה"ק ר' אשר מסטאלין זי"ע, באמור לו זאת, הי' לחסיד הנ"ל חלישת דעת שלא נתן פ"ש עבור שמו הק' בעצמו, רק מצד אביו, וכשחזר לקאצק, שאלו הה"ק על שמו בעצמו, ואמר לו בזה"ל: הה"ק ר' אהרן מקארלין זי"ע הוא מולח הכל עד שאינו ראוי לאכילה, וזה אינו טוב להבריאות, ואם רוצה למעט הנאתו מהאוכל, יותר טוב הי' לו שלא למלוח כלל'. ואולי יש בדברים נעלמים אלה לרמז מענהו על טענותיו של מרן אדמוה"צ בענין התפילה.

52 'בן זומא - לפי שלא האריך ימים ולא נסמך שיקרא רבי, היו קורין אותו על שם אביו. רע"ב, אבות ד א.

53 דף פ"ז עמ' ב. - ראה על כך קובץ בית אהרן וישראל, גליון כ"ו עמ' קלב"ג.

54 'סיפר אחד מחסידי קאצק לפני רבינו אדמו"ר הזקן זצ"ל, מה שאמר היהודי הק' מפרשיסחא להרבי מקאצק זצ"ל, שאפילו ישלחו אותו לגיהנום ח"ו, אין לו מה לפחד, כי תלמיד שגלה גולין לרבו עמו, וממילא אהי' שם עם רבותי הרבי מלובלין זצ"ל והרבי מרימינוב זצ"ל, ואמר אליו הרבי מקאצק פאר אייך איז דאס קיין גישעפט נישט, איהר דארפט סאיי וויא סאיי נישט אן קומען צוא דעם, נאר פאר מיר וועט דאס יא צוא נון קומען, וענה לו ע"ז רבינו אדמו"ר הזקן: נא דארף מען דאך זיין אתלמיד'. פרי ישע אהרן, עמ' שסא, מכתבי הרה"ח הישיש ר' יצחק אייזיק אייזון ז"ל.

אלו נרשמו על ידם כפי שאמר מרן אדמוה"ז בלשון אידיש. טבעי היה שחלק מאותם שיחות שרד בידי חסידי קוצק, ולא נשאר בידי חסידי קארלין, משום כך לא באו לדפוס יחד עם שאר השיחות באידיש בספה"ק בית אהרן.

לא רק הרעיונות שעלו בשיחות זהות לדרך חסידות אחת, גם סגנונם של האימרות השונות של מרן אדמוה"ז המובאות ב'לקוטים'<sup>55</sup> שבספה"ק בית אהרן, זהות מאוד לאימרותיו החריפות של הרה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק. כך למשל אנו נתקלים באמרות שנדפסו בספה"ק בית אהרן בשמו של מרן אדמוה"ז מובאים בשמו של הרה"ק הרמ"מ מקוצק בספר 'אמת ואמונה', שאף אם יש מי שמפקפק במקורות של הליקוטים שנדפסו שם<sup>56</sup>, הרי עצם עובדת הבאת מימרות כאלו בשמו של הרה"ק מקוצק מצביעה על הזהות הרעיונית שבין קוצק וקארלין.<sup>57</sup>

הרעיונות שעולים בשיחה הנידונה וברעותה העוסקת במקוה ועצבות - עיקרן נטוע בחסידות קארלין ובמקבילתה החדר הקוצקאי, והוא אשר השפיע וגרם לזהות את מחברם כהרה"ק החידושי הרי"ם, שמרן אדמו"ר הזקן שיבחו וקרא עליו: 'הייליגער למדן',<sup>58</sup> והרה"ק רבי הענין מאלכסנדר, זאת לאחר שהשיחות התגלגלו לפולין על ידי חסידי קוצק שגרו בקארלין, אשר רשמו את שיחותיו של מרן אדמו"ר הזקן עמהם.

### סיכום הראיות לשיוך השיחה למרן אדמוה"ז זיע"א:

- א. היידיש בשיחה הנידונה היא ליטאית ולא אידיש פולנית.
- ב. הדברים בסיומה של השיחה הם במסורה בידי חסידי קרלין מפי מרן אדמוה"ז.
- ג. השיחה זהה ביותר לשיחות מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה'בית אהרן' בסגנון הלשוני ובמבנה השיטתי.

55 ראה קובץ בית אהרן וישראל, גליון כז, עמ' קמג.

56 אמרות אותנטיות של הרבי מקוצק, יעקב לוינגר, תרביץ, תשרי-כסלו תשמ"ו, עמ' 135-109.

57 יש להוסיף על הנאמר, כי בספר שיח שרפי קודש חלק א, מיד בהתחלת הספר, מביא: 'העתק לשון הרדב"ז אשר מאוד הזהיר רב האי עיר וקדיש שיס"ע מו"ר אהרן מקארלין צוקללה"ה בס' בית אהרן שלו לכל אשר יראת ד' נגע בלב ורשום דבריו הקדושים אליו ולחוקקם על לוח לבו'. הדברים נדפסו בבית אהרן מיד אחר השיחות באידיש של מרן אדמוה"ז דף קמו עמ' א, ומודגש מעליו: ואמר שכלל הדברים שדברנו כבר אמורים ומפורשים בקדושה בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תע"ב... והיה מצוה אדמו"ר ז"ל לאנ"ש לרשום הדברים האלו המועתקים מתשובת הרדב"ז ומספר החינוך הנ"ל, לחקקם על לוח לבם, ואמר כי המה כללים גדולים לכל עניני חסידות'. ובראש חלק ב' של שיח שרפי קודש הוא מביא: "מה שכתבתי בריש ס' שיח שרפי קודש ח"א, וזירת תפילה בכוונה בשם הרדב"ז סי' תע"ב, אמר ע"ז הה"ק הר"ר בונם מפשיסחא זצלה"ה, שכיוון דבר זה בס' תע"ב נוטריקין תבא עליו ברכה'.

58 'גדולת הצדיקים' לר' גרשון עמנואל הלוי סטאשעווסקי, ווארשא תרצ"ד, עמ' 33.

ד. מבחר שיחות זהות באידיש שרדו ממרן אדמו"ר הזקן ונדפסו. בעוד ואין שיחות דומות באידיש ששרדו מהרה"ק החידושי הרי"ם מגור זיע"א.

ה. תוכנה של השיחה הנידונה מתאים מאד לתוכן השיחה באידיש של מרן אדמוה"ז על 'התשובה ותיקוניה'.

ו. מחבר הספר של שש"ק פרסם גם שיחה אחרת של מרן אדמוה"ז תחת זהות הרה"ק הר"ה מאלכסנדר.

ז. שיטות החסידות של קרלין וקוצק מקבילים ושווים בכמה עניינים. למעט עבודת התפילה. השיחה הנידונה מכילה תכנים מקבילים בשיטת חסידות קרלין וקוצק. וזוהי הסיבה לאפשרות החלפת זהות המחבר בפולין.

ח. מסורה בין חסידי קרלין-סטולין כי מרן אדמוה"ז העניק שיחות בדרכי העבודה לחסידי קוצק בקארלין, וכנראה שעל ידם התגלגלו שיחותיו הק' לפולין.



