

שו"ת

מש"ב כהלכה

והוא חלק ב
משו"ת ויצב אברהם
על
ארבעה חלקי שו"ע

מאת
אברהם צבי הכהן
רב קהל חסידים שיכון ה'
דומ"צ פעיה"ק ב"ב
בני ברק תשע"ו

בכל ענייני המכון ובית הוראה לרבנים בתפוצות
ניתן לפנות לרב מאיר יצחק וינד
טלפון 052-5979139

© כל הזכויות שמורות

יו"ל בסיוע המשרד לשירותי דת 2015

יו"ל ע"י

מכון להוצאת ספרים "נתיבות חיים"
שע"י מוסדות "מענה שמחה"

נדפס בישראל

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו.

ברגשי גיל והודיה לבורא עולם, אנו שמחים להגיש לפני קהל לומדי התורה, רבנן ותלמידיהון, כרך חדש של אוסף תשובות בהלכה אשר נכתב ונערך על ידי **הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א**, דומ"צ ורב קהל חסידים שיכון ה' בבני ברק.

הורתו ולידתו של ספר זה הינה בפרוייקט ייחודי של 'מכון ירושלים לדיינות שע"י מוסדות מענה שמחה' וכולל חושן משפט "אהל יוסף" שע"י הרה"ג רבי יוסף פליישמן והרה"ג רבי אשר פלג שליט"א, במתן סיוע והדרכה לקהילות ישראל ורבניהם שבתפוצות.

מזה שנים, שראשי המכון, זיהו את הצורך בנתינת מענה מידי וסיוע הלכתי לקהילות בחוץ לארץ, בפרט אותן קהילות המבודדות ומרוחקות ממרכזי התורה שבחו"ל. במקומות אלו צצות פעמים רבות שאלות שונות, לעיתים אף שאלות נדירות שאינן מצויות בספרי השות"ם שבידינו, מה שגורם לכך שאף רבני הקהילות מתקשים לפעמים להתמודד לבדם עם שאלות אלו.

במסגרת זו פעלו המוצי"ם והדיינים שע"י המכון, במתן תשובות זמינות ברוב שעות היממה לכל דורש, עד שבשנים האחרונות זכו לחנוך במשרדי המוסדות את אתר האינטרנט הייחודי 'דין', שבו ניתנת אפשרות לכל שואל מכל קצווי תבל להגיש את שאלתו, ולקבל תשובה בזמן קצר ביותר, ממייטב תלמידי החכמים שבארץ ישראל.

כבר עם תחילת הפרוייקט הקפידו במשרדי המוסדות לנהל רישום מסודר של השאלות והתשובות, ואכן זיכנו ה' להוציא לאור בסיוע המשרד לשרותי דת, מספר כרכים של ספרי שו"ת, במסגרת אלפי שאלות שהגיעו מהתפוצות, כאשר הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כמעין המתגבר ענה על אלפי שאלות שהגיעו מהגולה.

כפי שצויין - רבות מהשאלות נובעות מאורח החיים המודרני, או מצירוף מקרים מסוים ונדיר, כאשר התשובות לשאלות אלו אינן מצויות בהכרח בספרות התורנית שבידינו, מה שמצריך את המוצי"ם והדיינים לצלול לנבכי סוגיות הש"ס, לדמות מילתא למילתא, עד שיוכלו בסיעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

.
מובטחנו, כי הלומדים והמעיינים בספר זה ימצאו בו חידושים רבים בנושאים מגוונים, ויברכו עליו ברכת הנהנין.

עם הספר, חוב נעים הוא להודות לכל אותם דיינים ורבנים, איש איש בשמו הטוב יבורך, אשר אינם חוסכים עמל ויגיעה להוציא דין אמת לאמיתו, ולפסוק הלכה ברורה לכל איש ישראל. זכות הרבים תלויה בהם.

בברכת התורה

הרב מאיר יצחק וינד

מנהל האתר והמכון

הקדמה

מה אשיב לד' כל תגמלוהי עלי, אשר קירבני לעבודת הקודש, וזיכני להיות מן המורים לעם ד' את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.

ולא זו בלבד אשר נתן לי את הזכות להיות לעזר לאנשי קהילתנו פה שיכון ה', ולשוואלי דבר ד' בבית ההוראה – תושבי עירנו בני ברק – דבר יום ביומו, עוד נתן לי כלים לזיכוי הרבים בכל קצוי תבל, ע"י מענה לשואלים באתר הנפלא "דין", שמבקשי תורה והלכה מכל רחבי העולם, ובהם גם רבנים ויושבים על מדין בתפוצות ישראל פונים אליו, לקבלת יעוץ ומענה הלכתי בכל חלקי התורה, והרי הוא ממש כמאמרם ז"ל – "תל תלפיות", תל שכל פיות פונים אליו.

וכאן המקום להודות לידידי **הרב מאיר יצחק וינד הי"ו**, מנהל 'מכון ירושלים לדיינות שע"י מוסדות מענה שמחה' וכולל חושן משפט "אהל יוסף" בראשות **הרה"ג רבי יוסף פליישמן והרה"ג רבי אשר פלג שליט"א**, שהגה, יסד ומנהל את האתר המדובר, וזכות הרבים תלויה בו.

מטבע הדברים, לחלק גדול מן השאלות המופנות לאתר, יש תשובות מפורשות בדברי הפוסקים, ובשאלות מסוג זה, הרי המשיבים בבחינת "מראה מקום אני לך" בלבד. אך יש שאלות רבות, שכדי להשיב עליהן, היה עלינו ללון בעומקה של הלכה, ובס"ד הועלו הדברים על הכתב בשעתו לתועלת הרבים, עתים בארוכה ועתים בקוצר.

כעת, הגו ידידי **הרב מאיר יצחק וינד הי"ו**, יחד עם דודי ורב חביבי – איש רב פעלים – **הרב יחזקאל פוגל הי"ו** יוזמה מבורכת, להוציא לאור עולם ולהפיץ בישראל, מבחר מתוך אותן תשובות שנכתבו בעניינים שלא נתפרשו כל צרכם בספרי הפוסקים, ותשובות אלו אספתי בס"ד לכרך התשובות הנוכחי.

והריני כופל בתודה מרובה, ומברך אותם בברכת כהן באהבה, שיזכו עוד להפיץ תורה והלכה ורבים יאותו לאורם.

כ"ד הכו"ח בתפילה שלא יצא מכשול מתחת ידינו

אברהם צבי הכהן

רב קהל חסידים שיכון ה'

בעמח"ס ויצב אברהם והלכה ערוכה

דומ"צ ור"מ פה בני ברק ת"ו

תוכן הענינים

יא	סימן א קביעת זמן חצות היום והלילה
טו	סימן ב בענין כשרות רצועות תפילין שהדביק עליהן סרט פלסטיק
כז	סימן ג נאמנות על גדלות
לב	סימן ד שליח ציבור שטעה ותיקן טעותו תוך כדי דיבור
לו	סימן ה ברכה על ברכת כהנים
לז	סימן ו קריאה בספר תורה משום פגמו של ספר
מ	סימן ז זכויות התורם במה שנדב לבית הכנסת
מב	סימן ח אם מותר להניח דברי חול, על הבימה המיועדת לקריאת התורה
מה	סימן ט נטילת ידים על מאכל שטיבולו במשקה
מז	סימן י האם מותר ליטול ידים במים שציננו בהם בקבוק דייסה
נ	סימן יא ברכה על פת הבאה בכסנין, למי שעבר ניתוח קיצור קיבה
נג	סימן יב בענין דברים הבאים לאחר הסעודה
נח	סימן יג טעות בברהמ"ז בחתימת ברכת בונה ירושלים
ס	סימן יד בענין הצטרפות לזימון בעשרה, ואם חייבים להוציא מי נטילת שחרית מהסוכה
סב	סימן טו בדין מיץ ענבים מפוסטר לברכת בפה"ג ולקידוש וארבע כוסות
ע	סימן טז ברכת הגומל כשרכב כמעט פגע בו
עב	סימן יז בענין מי שהתפלל מנחה לאחר צאת הכוכבים
עה	סימן יח בענין אוושא מילתא
עז	סימן יט האם מותר לכסות קדירה העומדת על בלעך או על פלטה חשמלית בבגדים
פד	סימן כ בענין טלטול נר דולק בשבת
פו	סימן כא בענין קידוש במקום סעודה

צ	סימן כא אב הרחמים לחתן בשבת עלייה בתורה
צב	סימן כב הבדיל ולא הצליח להריח את הבשמים
צו	סימן כג אם מאכל שנתבשל בשבת נחשב מוקצה
צז	סימן כד אם מותר לצוד בשבת חרגול שמפחיד את הילדים
קא	סימן כה חילול שבת עבור חלב אם
קז	סימן כו הפרשת חלה בשבת, כדי למנוע אכילת טבל
קיב	סימן כז פתיחת הזמנה לחתונה בשבת
קטז	סימן כח שימוש במגבת חדשה בשבת
קיח	סימן כט העמדת תינוק ליד מתג חשמל בשבת
קכג	סימן ל מצות סיפור יציאת מצרים, ועיסוק בהלכות החג ונפלאות ד' בליל פסח
קלא	סימן לא שיעור כזית מצה ומרור הלכה למעשה
קמז	סימן לב תספורת בימי הספירה, לכבוד חתונה בל"ג בעומר
קמז	סימן לג בירכה על הדלקת נר יו"ט, כשלא היה עדיין נר בפמוט
קנד	סימן לד ת"ב שחל בשבת – אם יש לשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו ת"ב
קסב	סימן לה שמיעת כלי זמר במוצאי ת"ב נדחה
קסה	סימן לו שימוש בשופר לצורך חול, קודם ר"ה
קסח	סימן לז האכלת קטן ביוהכ"פ ומחוץ לסוכה
קעח	סימן לח עשיית סוכה מתחת לגג, סגירת הגג לאחר עשיית הסוכה, ישיבה בסוכה כשסגר הגג
קפו	סימן לט בגדר קדושת הסוכה ותשבו כעין תדורו
קצב	סימן מ שינה מחוץ לסוכה
קצז	סימן מא טעות בקריאת ר"ח טבת
ר	סימן מב שתיית חלב ואכילת בשר בהמה שהתפטמה בפירות שביעית
רט	סימן מג בעניין בדיקת סולת לייצור קוסקוס
ריח	סימן מד שאלות בכמה עניינים
רכ	סימן מה בישול נכרי בנוזל ביצים
רכג	סימן מו בישול עכו"ם בקפה
רכו	סימן מז אם מותר למארח להגיש לאורח מאכל, שהאורח מחמיר שלא לאכלו
רלה	סימן מח בענין טבילת כלים העומדים לסחורה

רמא	סימן מט אם יש צורך להכשיר כלים חדשים
רמח	סימן נ בענין לפני עור וספייה לקטן
רנב	סימן נא בדין ראייה בזה"ז בלא הרגשה ולאחר וסת הגוף, וכתם פחות מכגריס בזה"ז בבגד הסמוך לגוף
רנח	סימן נב אשה שהרגישה זד"ל לאחר טבילתה, ומצאה כתם פחות מכגריס
רסב	סימן נג שאלות בדיני הרחקות
רסד	סימן נד אשה שלא סירקה את בית השחי לפני הטבילה
רסו	סימן נה המקדיש בזה"ז
רסט	סימן נו קבלת צדקה מאשה, ללא ידיעת בעלה או ללא הסכמתו
רעג	סימן נז שחרור חטוף בזה"ז, אם נחשב הצלת נפשות
רעז	סימן נח נדר לביהכ"נ וקדמו אחר
רעט	סימן נט תשלום שכר לימוד לבנו מכספי מעשר
רפו	סימן ס תשלום מכספי מעשר, לחברותא שילמד עמו
רפט	סימן סא אם יש היתר למכור ספרי קודש שקיבל בירושה
רצג	סימן סב שימוש בסטענדער שחקק עליו שם ד'
רצו	סימן סג מזוזה בבית הכנסת
ש	סימן סד אם צריך לקבוע מזוזה בפתח שבמחיצה החולקת חדר לשניים, ומפרקים אותה כל שבוע. ש
שב	סימן סה בליעת חלה שנתערבה
שח	סימן סו הפרשת חלה מעיסה המכילה יין או מיץ תפוזים של אוצר בי"ד
שיב	סימן סז קציצת אילן מאכל בשביעית
שטו	סימן סח משלוח מנות מיין של אוצר בי"ד
שיז	סימן סט באיזה עניינים נוהג דין "כל המתאבל עליו מתאבל עמו", ובאיזה קרובים נוהג דין זה
שכא	סימן ע הסכמה לבורר כחלק מחוזה מכירה
שכה	סימן עא הסתרת שמש או נוף או החשכה חלקית לשכנו
שכח	סימן עב חיוב בעל דירה לשלם עבור תכניות בניה, ועבור שימוש בתקרת שכנו
שלז	סימן עג שימוש בדירה בבית משותף, שלא למטרת מגורים
שמג	סימן עד שכר על תיווך דירה, כשקנאה רק לאחר זמן רב
שמה	סימן עה שדכן שלא דיבר עם הצדדים עצמם
שמו	סימן עו משחקי ילדים, אם יש לאוסרם משום גזל מדבריהם

שימט	סימן עז בענין קונה שלא שילם עבור הדירה, ובענין פנייה למפקח על בתים משותפים
שנ	סימן עח איבד חפץ, ומצא חפץ דומה
שנג	סימן עט הפקר בטעות
שנז	סימן פ קיבל דמי ביטוח על תכשיט, ומצא אותו בביתו
שנט	סימן פא מציל מחברת גבייה
שסא	סימן פב תביעת זכייה ב"מכירה סינית"
שסג	סימן פג אומן שרוצה לתפוס בשביל שכרו
שסו	סימן פד תשלום שכר עבודה, כשאינן הוכחה שעבד
שע	סימן פה הפסקת עבודה באמצע הזמן
שעב	סימן פו חזרת פועל שעובד בהתנדבות, בדבר האבד
שעו	סימן פז הזמין ירקות, והשליח טוען שהניחם על יד דלת דירתו
שעט	סימן פח שומר על מפתח
שפא	סימן פט שכח לכבות מיחם ונשרף
שפד	סימן צ שימוש בכספי אביו לתועלת אביו ללא ידיעתו
שפט	סימן צא שוכר שהביא הקונה, השתמש בחשמל על חשבון המוכר
שצא	סימן צב בענין תביעת נזיקין
שצג	סימן צג נזק בחצר המזיק כשנכנס ברשות
שצט	סימן צד בענין ההנהגה הראויה עם בת מאומצת
ת	סימן צה שבע ברכות, כשהחתן והכלה הלכו לפני ברהמ"ז
תג	סימן צו סך ההתחייבות בכתובה, מעיקר הדין ובזמן הזה
תיט	סימן צז איסור שהייה בלא כתובה בזמן הזה
תכד	סימן צח עמידה ע"י סמיכה
תכח	סימן צט הצלת הרבים על חשבון חיי היחיד
תלג	סימן ק תשובות קצרות לשואלים, בענינים שונים

סימן א

קביעת זמן חצות היום והלילה

שאלה: איך קובעים את זמן חצות היום והלילה. בלוחות השנה בהם מופיעים זמני חצות היום והלילה, הבחנתי, שהזמן נע סביב השעה 11,40. אינני מבין מדוע זמן חצות היום והלילה, אינו בשעה 12,00, או סמוך לזמן זה.

- א -

קביעת זמן חצות היום

בגמ' (יומא כ"ח ע"ב) מפורש לענין הקרבת קרבן פסח, שזמנו אחר חצות (כפי שכתוב בתורה – ושחטו אותו כל קהל ישראל בין הערביים), שחצות הוא הזמן שאין בו צל כלל, ומיד אח"כ מתחיל צל לכיוון מזרח, כמש"כ רש"י שם: "מכי משחרי כותלי – חומות הפונות למזרח, שהלבינו מהנך החמה הבאה מן המזרח ונוצצת עליהן, ובתחילת שבע שעות, שהחמה באמצע הרקיע בראש כל אדם, אינה עושה עמוד, אלא תחתיהן משחירין אותן הכתלים, לפי שאין חמה נוצצת אלא בראש הכותל בעוביו, ומיצל חודו של שפת עוביו על זקיפת הכותל ומשחרת, מההיא שעתא נוטים צללי ערב, וקרוי ערב".

והיינו שחצות היום הוא בשעה שהחמה ברום הרקיע. ואם כן הוא בדיוק בנקודת האמצע שבין זריחת החמה לשקיעתה, וגם בין עלות השחר, שהוא הזמן שמתחילים הכוכבים להיעלם, בגלל שהרקיע מתחיל להיות בהיר, לבין זמן צאת הכוכבים לשיטת רבינו תם, שהוא כשהחשיך לגמרי, ונתמלא הרקיע כוכבים. וכ"כ המג"א (סי' רל"ג ס"ק ד'): "זמן מנחה מחצות היום ולמעלה, וילפינן מבין הערבים, משינטה החמה למערב, וא"כ הוי באמצע היום ממש".

- ב -

קביעת זמן חצות הלילה לשיטת המג"א

המג"א (סי' א' ס"ק ד') כותב: "המקובלים האריכו בענין תפלת חצות. וברקנטי פ' בראשית כתב וז"ל, ויש אומרים זמן בקשת רחמים הוא סוף הלילה. ואני אכריע, כי בחצות ראוי לבקש רחמים על כנסת

ישראל ועל בניה כו'... ועיין בזוהר ויקהל ע' שמ"ב, דלעולם חשבין הלילה ל"ב שעות, הן בקיץ הן בחורף, אע"ג דלענין תפלה אינו כן, כמ"ש ס' רל"ג, וכ"כ שערי ציון. וכוונתו למש"כ הזוה"ק שם, שבימות החורף הלילה לווה מן היום, ובאמת סוף הלילה שייך ליום.

כלומר, שלשיטת המג"א ע"פ הזוה"ק, זמן חצות הלילה לענין תיקון חצות, הוא שש שעות שוות (בנות 60 דקות) לאחר תחילת הלילה. וא"כ בימות החורף שהלילה ארוך, חצות הלילה לפני אמצע הלילה, ובימות הקיץ שהלילה קצר - לאחריו.

וכל זה לענין תיקון חצות, אבל לענין זמני היום בהלכה כתב המגן אברהם (ס' רל"ג ס"ק ד'): "זמן מנחה מחצות היום ולמעלה, וילפינן מבין הערבים, משינטה החמה למערב, וא"כ הוי באמצע היום ממש. וגם לרבנן שחרית עד חצות ממש, ששוב אסור להקריב תמיד של שחר. ומינה לרבי יהודה עד ד' שעות, דהיינו שליש היום. ואע"ג שכתבתי בס' א' בשם הזוהר, שלענין חצות לילה חשבין הלילה ל"ב שעות. שאני התם דלגבי הקב"ה לילה כיום יאיר, ולכן חושב לעולם י"ב שעות לילה, ואנחנו צריכים לכון העת שהוא רצון לפניו. אבל התפילות נגד תמידין תקנום, ומסור בידינו הכל לפי המקום והאופן מהלך החמה, וכן השבתות ומועדים, וכ"כ מהרי"ל בתשובה ס' קס"ג". משמע מדבריו שאינו מחלק בין חצות היום לחצות הלילה, אלא בין חצות שהוא "עת רצון", לחצות היום והלילה ההלכתי, וחצות הלילה ההלכתי הוא באמצע הלילה, כפי שחצות היום הוא באמצע היום.

- ג -

קביעת חצות הלילה לשיטת השב יעקב, שו"ע הרב וארצות החיים

בשו"ת שב יעקב (ס' א') הקשה על מש"כ המג"א, שעת רצון הוא לפי חשבון י"ב שעות מתחילת הלילה, מגמ' ברכות ג' ע"א: "תניא רבי אליעזר אומר, שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר (ירמיהו כ"ה) - ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו. וסימן לדבר, משמרה ראשונה - חמור נוער, שניה - כלבים צועקים, שלישית - תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. מאי קא חשיב רבי אליעזר, אי תחלת משמרות קא חשיב, תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי, אורתא הוא. אי סוף משמרות קא חשיב, סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא, יממא הוא. אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא. ואיבעית אימא, כולו סוף משמרות קא חשיב. וכי תימא, אחרונה לא צריך. למאי נפקא מינה, למיקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן קריאת שמע אימת. כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו, ליקום וליקרי". הרי להדיא, שסיום המשמרת השלישית, שהוא סיום העת רצון, הוא כשמאיר היום, בכל ימות השנה. דאם כהמג"א,

שבחורף הלילה מסתיים קודם, צריך את הסימן לימות החורף. וא"כ הוא מחלוקת הש"ס והזוה"ק, והעיקר כהש"ס גם לגבי תיקון חצות, ושאר הענינים התלויים בעת רצון. וכ"פ בשו"ע הרב (מהדו"ב ס' א' סעי' ח'): "זמן חצות לילה הוא שווה בקיץ ובחורף, לעולם י"ב שעות אחר חצי היום, שהוא אמצע הלילה ממש. והיא עת רצון למעלה, בכל זמן ובכל מקום". בארצות החיים הוכיח עוד, שאין לחלק גם לדעת הזוה"ק בין הענינים, כמו שחילק המג"א. שהרי ביבמות ע"ב ע"א איתא: "ת"ר, כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא היה יום שלא נשבה בו רוח צפונית בחצי הלילה, שנאמר (שמות י"ב) - ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו'. מאי תלמודא, הא קמ"ל, דעת רצון מילתא היא". פירש"י: "כיון דחצות הלילה עת רצון הואי למכת בכורות, הואי נמי עת רצון לרוח צפונית, ואין לך יום שרוח צפונית אין מנשבת בו בחצי הלילה. וזה היה סימן לדוד, כנור תלוי לו למעלה ממטתו ונקבע כלפי צפון, כיון שהגיע חצות לילה, רוח צפונית מנשבת בו ומנגן מאליו, והוא נעור". הרי שהכאת הבכורות בחצי הלילה היתה בזמן שהוא ה"עת רצון". ואיתא בפסחים ק"כ ע"ב: "תניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה (שמות י"ב), רבי אלעזר בן עזריה אומר, נאמר כאן בלילה הזה, ונאמר להלן (שם) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות". הרי שחצות לילה להלכה לענין אפיקומן, הוא אותו חצות לילה שהוא עת רצון, ואי אפשר לחלק ביניהם. וכוונת הזוה"ק היא, שבימות החורף הלילה לווה מן היום, הן בתחילתו והן בסופו, ולא כמו שהבין המג"א, שלווה רק בסופו. ואם כן חצות הלילה הוא בדיוק י"ב שעות שוות אחר חצות היום לכל הענינים, וגם לאותם הקשורים ל"עת רצון".

- ד -

שיטת המנחת שלמה

בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' נ"ח אות י"ט) תמה על הגרי"מ טיקוצ'נסקי, שקבע את חצות הלילה לענין סוף זמן אכילת אפיקומן, לי"ב שעות שוות אחר חצות היום, שהרי אם נוקטים לעיקר כהגאונים, לענין זמן צאת הכוכבים, א"כ אמצע הלילה הוא אמצע הזמן שמצאה"כ זה, עד עלות השחר (שהוא תחילת היום, כמפורש במשנה מגילה כ' ע"א), וזמן זה מוקדם יותר מהזמן שקבע הגרי"מ טיקוצ'נסקי. וכיון שלענין הלכה, זהו הזמן המוגדר כלילה, ודאי לאמצע לילה זה כוונת התורה. אמנם מדברי כל הפוסקים הנ"ל, שקבעו את חצות הלילה שתים עשרה שעות לאחר חצות היום, מוכח כהגרי"מ ט, ודלא כדברי המנחת שלמה. ומה שתמה המנחת שלמה, שהרי לילה לדידן הוא מצאה"כ של הגאונים ועד עלה"ש, תמה אני על

תמיהתו, שהרי הגר"א (באו"ח סי' רס"א) האריך לבאר, שהלילה ההלכתי והלילה המציאותי אינם שווים, והלילה המציאותי הוא כדעת רבינו תם, ואעפ"כ להלכה נוהגים דיני הלילה מצאה"כ של הגאונים. וא"כ אדרבא, מסתבר שכשכתבה התוה"ק – ויהי בחצי הלילה, כוונתה ללילה המציאותי, שהוא מזמן צאה"כ של רבינו תם ועד עלות השחר, ולא על הלילה ההלכתי, שהוא מזמן צאת הכוכבים של הגאונים ועד עלות השחר.

- ה -

ביאור "עת רצון" בכל זמן ובכל מקום"

בשו"ע הרב שם מבאר: "אף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב, אין בכך כלום. וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט, שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה (כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב, הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו)".

- י -

אופק קהיר ואלכסנדריה

הסיבה לכך שזמן חצות היום והלילה בארץ ישראל נע סביב ל 11,40, ולא ל 12,00 היא משום שהעולם מחולק ל 24 רצועות זמן (קוי האורך), והשעה בכל רוחב הרצועה היא אחידה, ונקבעת לפי מצב השמש באמצע הרצועה. אמצע הרצועה של אר"י הוא בקהיר ואלכסנדריה, והשעה הנהוגה באר"י, מוקדמת ב 20 דקות מן הזמן האמיתי.

סימן ב

בענין כשרות רצועות תפילין שהדביק עליהן סרט פלסטיק

שאלה: בענין שנשמע לאחרונה פה ארה"ק, שהדביקו פלסטיק שחור על רצועות התפילין, והקונים סברו שהרצועות צבועות מלמעלה בצבע שחור כדין, וכעת נודע הדבר, וגדולי הפוסקים יצאו בכרז שרצועות אלו פסולות ויש להחליפן.

והרבה מאד אנשים שנודע להם שהרצועות שלהם היו מאלו הרצועות, נשבר לבם בקרבם, שבירכו הרבה ברכות לבטלה, וגם היו בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין - ה"י, ונפשם בשאלתם, אם אכן רצועות אלו היו פסולות לכל הדעות גם בדיעבד.

ועוד, דהרי קיימא לן, דתורה לא בשמים היא, ושכשם שפוסקים בבי"ד של מטה, כך פוסקים בבי"ד של מעלה. וכמה צדיקים, ובתוכם הרה"ק מהר"א מבעלזא זיע"א, שיום ההילולא שלו חל בשבוע הבעל"ט, חיפשו תמיד שייצא הפסק לטובה, באופן שלא יהיה ח"ו קטרוג על שונאיהם של ישראל, על כן אמרתי אשוב אשנה פרק זה, אולי יש תקוה.

וזאת למודעי, שאין דברינו בעניני חו"מ ואונאה, במי שקנה רצועות אלו בחזקת רצועות מהודרות¹. גם אין דברינו ברצועות שלא נצבעו כלל בשחור, ורק הדביקו עליהן סרט פלסטיק שחור², אלא ברצועות שנטבלו בצבע שחור, וא"כ הושחרו כדין, ורק אח"כ הדביקו עליהן את הסרט השחור, כדי שהרצועה תיראה שחורה היטב ומבריקה, וגם כדי לחזקה, כיון שרצועות אלו נעשות מעור דק, מטיב

1. שהיתה בזה אונאה גם בטיב העור, שהוא עור שפאלט, שטיבו ירוד, ולא עור שלם, כפי שהוא ברצועות מהודרות.

2. אמנם אף רצועות אלו הכשיר בדיעבד הגאון הגדול מזקני הוראה דארה"ב רבי יחזקאל ראטה שליט"א, בתשובתו שבקובץ גינת ורדים (סאטמאר, קובץ י"ח).

ירוד (עור שפאלט).

ועוד מודעה רבה לאורייטא, שלא ידוע להכותב מאומה, על תהליך הייצור של הרצועות שעליהן יצא הפקפוק, איבעית אימא מצד עיבוד העורות לשמן, ואיבעית אימא מצד השחרת הרצועות ע"י ישראל לשמן³, ולא נכנסנו לברר אלא את העולה לדינא, האם רצועות מעור שעובד לשמו, ונטבלו בצבע שחור לשמן, ואח"כ הדביקו עליהן סרט שחור, כשרות או פסולות.

הנה הפוסלים ציינו בכרוזם היוצא בחיל לדברי המ"ב ס' ל"ב ס"ק קפ"ה בשם החי"א, וכתבו שהמעין במקור הדברים יראה, שאף רצועות אלו פסולות, ואף היה מי שהגדיל והוסיף קודם חתימתו – פסולות לכל הדעות. והיות שמצוה לשמוע דברי חכמים, נקיים דבריהם, ונראה בע"ה הדברים ממקורם, אם יש מקום איתנו להכשיר רצועות אלו עכ"פ לענין דיעבד, או אף למכרן לכתחילה בתורת רצועות פשוטות, לקונים תפילין שאינן מהודרות⁴.

וכיון דאתינן לנידון זה, יתברר מענין לענין גם דין רצועות תפילין, שלאחר שטבלו אותן בצבע שחור, חזרו וצבעו אותן בצבע שחור שעירבו בו גם לק, כדי שתיראה הרצועה מבריקה, ונמכרות בתורת רצועות מהודרות, וכמה פעמים נמצא שהצבע העליון נקלף בשלמותו, אם אכן ראוי למכרן בתורת רצועה מהודרת, ואם יש פוסקים הפוסליים אותן אף בדיעבד. וזה החילי בע"ה

- א -

דין בתים שנצבעו בצבע שנקלף בשלמותו

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק או"ח סי' א') נשאל ע"י הרב דק"ק בון, מה דינם של בתי תפילין – "שמעשיהם ע"י טיח אשר מטיח טיחה עבה על עור הבתים, ואח"כ באיזה שפירטוס, ומתוך כך המה שחורים בתכלית ההידור מצהירים ומזהירים". והרב דק"ק בון צידד לפסול – "ובא על זה מכמה צדדים. האחד, הטיח הזה מכסה עור הבתים, וא"כ אין בית החיצון רואה האויר. וגם מצד מוסיף, שזה הטיח יתיר הוא ועובר על בל תוסיף. וגם משום שבשעה שעושה טיח הזה הוא עב, ומכסה קוי השי"ן של תפילין, רק הקוים ניכרים, ויש בזה משום מוחק השם. וכתב עוד לחזק סברתו שפוסל משום מכסה העור, דלא מהני אף שהוא לנאותן, מדי דהוה ציפן זהב שפסול".

3. ואמנם יש מקום לדון, דרוב המצויים אצל סת"ם מומחים הם. אבל אם אכן היה ברצועות אלה מעשה זיוף, אולי אי אפשר להכשיר מכח רוב זה. ועי' גם בסוף לשון הלבוש שהביא המ"ב ס' ל"ב ס"ק ק"ג ובפמ"ג א"א שם רס"ק ס"ט, מי ראוי לעסוק בעשיית תפילין, ואכמ"ל.

4. כפי שביירתי אצל הסוחרים, רצועות אלו נמכרת לסוחר בארבעים אחוז ממחיר רצועה מהודרת.

והנה כל הנידונים שהזכיר הנו"ב, שייכים כמוהן רק בבתים ולא ברצועות: א. דין רואה את האויר, נזכר בגמ' סנהדרין פ"ט ע"א רק לגבי בתים [ובמרדכי הל' תפילין כתב בשם הרב יוסף טוב עלם, שאינו שייך אלא בתש"ר ולא בתש"י]. ב. דין בל תוסיף, ג"כ לא שייך כמוהן בנ"ד, אלא בבתים, דע"י זה יש חשש דהוה כבית חמישי. ג. כיסוי השי"ן, ג"כ שייך רק בבית ש"ר, ולא ברצועה. לכן לא נדון בנידונים אלו, שנחלקו גדולי עולם, אם יש לפסול את התפילין מחמתם.⁵

אלא שהרב מבין שם בא לפסול מטעם נוסף, הנזכר בהמשך דברי הנו"ב, דבמשנה (חגיגה כ"ו סע"א) איתא, דהשלחן שהיה במקדש מקבל טומאה. ומקשה הגמ' (שם ע"ב): "ותיפוק לי דכלי עץ העשוי לנחת הוא, וכל כלי עץ העשוי לנחת לא מטמא, מאי טעמא, דומיא דשק בעינן, מה שק מיטלטל מלא וריקם, אף כל מיטלטל מלא וריקם. האי נמי מיטלטל מלא וריקם הוא וכו'. ותיפוק לי משום ציפוי (רש"י, ותיפוק לי דמקבל טומאה, ואפילו הוא עשוי לנחת, משום ציפוי שהוא מתכת), דהתנן, השלחן והדולפקי שנפחתו או שחיפן בשייש, ושייר בהם מקום הנחת כוסות, טמא. רבי יהודה אומר, מקום הנחת החתיכות. וכי תימא, שאני עצי שטים דחשיבי ולא בטלי, הניחא לריש לקיש דאמר, לא שנו אלא בכלי אכסלגים הבאין ממדינת הים, אבל בכלי מסמים לא בטלי, שפיר. אלא לרבי יוחנן דאמר, אפילו בכלי מסמים נמי בטלי, מאי איכא למימר. וכי תימא, כאן בציפוי עומד כאן בציפוי שאינו עומד, הא בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן, בציפוי עומד או בציפוי שאינו עומד, בחופה את לבזבזיו או בשאינו חופה את לבזבזיו, ואמר ליה, לא שנה בציפוי עומד ולא שנה בציפוי שאינו עומד, לא שנה בחופה את לבזבזיו ולא שנה בשאינו חופה את לבזבזיו. אלא שאני שלחן, דרחמנא קרייה עץ (רש"י, אף שהוא מצופה), דכתיב - המזבח עץ שלש אמות גבוה וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירתינו עץ וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה', פתח במזבח וסיים בשלחן".

הרי משמע, שציפוי חשיב עיקר לגבי עיקר הכלי, וכלי עץ מצופה בזהב נחשב כלי מתכת. ורק בשלחן יש גילוי מקרא, שנחשב כלי עץ. וא"כ גם אם ציפה את בתי התפילין בזהב או בעור בהמה טמאה, נחשבים הבתים כאילו עשויים רק מזהב או מעור בהמה טמאה.

והנו"ב דחה דבריו בשתי סברות: "היה מקום אתי לומר, דראוי לומר שהציפוי אפילו אם הוא מדבר

5. הנו"ב שם, וכן בשו"ת גבעת פנחס (לבעל ההפלאה סי' מ"ד) ובפמ"ג (א"א סי' ל"ב ס"ק ס"ט) ובשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' ג') מכשירים, והחיי אדם (כלל י"ד סעי' ה') והבית מאיר (בתשובה שהזכיר החי"א בנ"א שם ס"ק ד') ושו"ת דברי חיים (ס"ס א') ושו"ת העמק שאלה (סי' א') והמקדש מעט (סי' ל"ב ס"ק קפ"ח ובגדולי הקדש ס"ק מ"ג) והמ"ב (שם ס"ק קפ"ה) פוסלים.

הפסול, אינו פוסל ובטל לגבי תפילין. אף שלענין טומאה הוא להיפוך, שהציפוי עיקר בין להקל ובין להחמיר, כדמוכח בשלהי חגיגה, היינו דומיא דשולחן ומזבחות, שכל תשמישי השלחן והמזבח היה על הציפוי שהוא למעלה. וכן השלחן והדולפקי שמביא שם, היינו כיון שלא נשתייר מקום כוסות ומקום חתיכות, א"כ כל תשמישו הוא על הציפוי שלמעלה, ולכן בטל השלחן. אבל בתפילין נהפוך הוא, והתפילין עיקר תשמישן מצות תפילין, והציפוי בטל".

וכתב עוד: "מה שהביא משלהי חגיגה, דהכלי בטל לגבי הציפוי, כבר כתבתי שמשם אין ראייה. ששם הציפוי לשימוש הוא, ועיקר התשמיש הוא על הציפוי. אבל כאן הציפוי הוא רק לנוי, ואין בציפוי התפילין שום תשמיש לתפילין. וכן בשלחן של בית המקדש והמזבחות, עיקר התשמיש היה על זהב שלמעלה, ולהכי אי לאו דרחמנא קריא עץ, לא בטל ציפויין וכו'. והיה מקום בזה לברר ולתרוץ כמה קושיית בסוגיא דחגיגה, אלא שאין רצוני להאריך, כי טרידנא, ושיטה זו עמוקה וצריכה פנאי וישוב דעת הרבה. ומדברי הרמב"ם בפ"ד מהלכות כלים הלכה ד' שכתב - וכן כלי עץ או עצם שיש בהם וכו', ג"כ אין ראייה ששם עיקר שימוש הכלי הוא על הציפוי. ואדרבא יש קצת ראייה להיפוך, דאעפ"כ לא בטל הכלי, ונקרא הציפוי רק חיפוי כלים ולא כלי. אבל ציפוי שאינו רק לנוי, בטל לגבי כלים. ופוק חזי, כלי חרס המצופה בפנים, כתב הסמ"ק [א.ה. הו"ד בב"י יו"ד סי' ק"כ] לטבול בלא ברכה, לפי שהוא לנוי. ואף דעכ"פ בעי טבילה לחומרא, היינו ג"כ לפי שהציפוי הוא בפנים, ועיקר התשמיש הוא תוך ציפוי. ומה שמע"ל כתב - ועוד, אפילו תימא שהוא בטל לגבי דעור, א"כ אוסיף מיא וקימחא, והרי הוא כאילו עושה הבתים גופייהו ממה שאינו עור וכו'. אני אומר, הבתים בעינן של עור, אבל הנוי שלהם, אף דבטל לגבייהו, אינו צריך להיות עור. והגע עצמך, נויי סוכה, הטעם דלא פסלי הסוכה, הוא משום דבטלים לגבי הסוכה. וכן לשון הטור בס' תרכ"ז - ואפי' פרס סדין כו', אבל אם הוא תוך ד' לגג, בטל אצלו, כיון שהוא לנוי, עכ"ל הטור. ולדברי מע"ל נימא אדרבא, כיון שהוא בטל לגבי הסכך, הוה כמסכך בדבר שהוא פסול. אלא ודאי דהא ליתא, בטל הוא לגבי הסכך, אבל אעפ"כ הסכך נשאר עיקרו כמו שהוא. וכן הכא, גבי שחרות הבתים, בטל הוא לעור הבית, ונשאר עור כמו שהוא".

הרי שכתב שתי סברות להתיר בבית שציפהו עור בהמה טמאה או זהב: א. שציפוי עיקר רק כשהתשמיש על הציפוי, ובבתים הוא להיפך, התשמיש בפנים ב. ציפוי לנוי אינו נחשב עיקר, אלא אדרבא בטל לכלי.

וסיים הנו"ב שם: "בהא נחיתנא בהא סליקנא, הני תפילין, תפילין דמרי עלמא ניהו, ויש בהם משום זה אלי ואנוהו. ואמנם בהא אפשר אסכים עמו, שאעפ"כ לא יהיה הטיח זה יותר עב מעור הבתים, שלא יהיה טפל יותר מן העיקר, וגם זה לחומרא".

אבל בחיי אדם (נ"א כלל י"ד ס"ק ג') צידד להחמיר מכל הטעמים שכתב הרב מבון, ולענין נידון דידן כתב: "ואני בער ולא אדע, וח"ו איני כחולק על רבי, רק תורה היא, ומכל שכן במצוה דגופא... דבודאי צפה הבתים בזהב פסול, ואפי' אם נאמר דאין צריך לראות האויר. דקיי"ל דבכל מקום כלי המצופה בדבר שאינו מקבל טומאה טהור, כדאיתא בסוף חגיגה ובפרק כ"ב דכלים ובפרק (ו') [ד'] מהלכות כלים ברמב"ם, דדוקא בכלי מקדש דגלי קרא, דאע"ג דמצופה נקרא עץ, ועיין סוף חגיגה בתו"ט שם, וכ"כ רש"י (שם) בהדיא, ביצה כ"ג ע"ב ד"ה והעליונה. וא"כ לאו דוקא בצפה זהב, אלא ה"ה בכל דבר שפסול לעשות ממנו בתים, פסול לציפוי. דכיון דתיק של עור בעיני, וכיון שמצופה בדבר אחר, ואם כן הבית של עור בטל לגבי ציפוי, ואין כאן בית של עור. והא דנקט הברייתא וכן הפוסקים זהב, היינו לרבותא, דאפילו זהב שהוא לנוי, אפ"ה פסול... אבל באמת הוא הדין כל דבר שאינו ראוי לבית. ולפי זה אם ציפן בעור בהמה טמאה, בודאי נמי פסול, כיון דפסול לבית".

... "ועוד, דעד כאן לא הכשיר מורי ז"ל אלא הציפוי שאינו עומד, כמו שכתב בהדיא והעתקתי לשונו', דהיינו מלאכת סופרי פראג, דאי אפשר לקלוף מן הבית, והוא דבק מאד לבית, רק ע"י סכין נפרך לפרורין קטנים, ואין הקליפה דבוקה יחד. אבל אלו כמלאכת סופרי ק"ק סלאנים, שיכולין לקלוף הקליפה מן הבית, עד שנשאר לבן לגמרי, והקליפה השחורה היא דבוקה יחד כמו נייר או עור דק. אף על גב שהוא דק, הא אמרינן סוף חגיגה, לא שנא ציפוי עומד ולא שנא ציפוי שאינו עומד, וכתב שם די"מ ציפוי עומד, ציפוי דשיש דעב וחזק, וגם בלא עץ עומד מאליו, לכך לא חשיב העץ אבל שולחן של משה שהיה הזהב דק וקלוש, ובלא עץ לא מצי קאי, לפיכך העץ עיקר והציפוי בטל. ואעפ"כ מסקינן, דאפילו בציפוי שאינו עומד, הציפוי עיקר. וכ"כ הרמב"ם בפרק ו' מהלכות כלים. ואם כן על כל פנים זה הוא ציפוי גמור, ואם כן הבית בטל לציפוי. ומכל שכן שקלפתי אותו מכל הבית והוא עומד בפני עצמו ולא נפרך, רק הוא כמו עור דק או נייר דק. ומה לי אם ציפה זהב או נייר או דבק אחר... ובזה לדעתי גם מורי מודה דפסול לשיטת הטור, וכמו שכתב בהדיא, כיון שאינו עומד, אבל זה עומד לעצמו".

... "עוד כתב השואל, דאף אם נימא שהוא בטל לבית א"כ הרי הבית מדבר שאינו עור. ומורי ז"ל השיב

6. ונוראות נפלאותי, שהחיי אדם עשה עצמו כאינו יודע, שהנו"ב דחה הראייה מגמ' הנ"ל, וחילק דלא דמי לנידון הבתים משני טעמים, כמו שהבאנו לעיל, ולא השיב על זה מאומה.

7. גם זה לא זכיתי להבין, דבסיכום דבריו לא התנה הנו"ב אלא שלא יהיה הציפוי עב יותר מהעור, ולא חילק כלל אם הציפוי עומד בפנ"ע.

על זה, דכיון שהוא בטל, אדרבה הוי כאילו דבר זה נמי עור, והביא ראייה ניצחת מנוי סוכה דבטל לגבי סכך, ולא הוי כמסכך בדבר פסול, אלא ודאי כיון דבטל לסכך הוי כאילו הוא סכך כשר. ואני אומר - רבי, מטונך, שהרי לדעת מורי, דוקא זהב דחשיב ולא בטל, משא"כ שאר דברים, וא"כ קשה מ"ש מנוי סוכה של זהב, דודאי סתמא אמרו - נוי סוכה, ואפילו טס של זהב במשמע. וקשה, הרי זהב חשוב ולא בטל, אלא על כרחך דשאני סוכה, דהתורה צותה שיעשו סכך כשר ותשבו כעין תדורו, וכמו שבביתו אדם תולה סמוך לתקרה לנוי, כן גבי סוכה, דהתורה לא הקפידה רק שתחת תקרת הבית יעשה סכך. וחיי הכותב שמצאתי כן בתשובת רשב"א סי' נ"ה שהשיב, דמטעם זה מותר לתלות נוי סוכה. משא"כ בתפילין שהקפידה התורה, או משום שיהיה רואה האויר או עכ"פ השי"ן, ומכ"ש כשכל הבית מצופה, דאז התחתון בטל לעליון, וכיון דמצינו דציפה זהב פסול, הוא הדין לכל דבר.

...ולכן לענ"ד הטיחה הזו שעושין מקצת סופרי זמננו, שיכולין לקלוף בשלימות ומכל צד מן התפילין, כמו שקלפתי מכמה זוגות תפילין, פסול, כי אין בנו כח לחלוק על הטור וש"ע והאחרונים, ומכ"ש שאינו מבואר אף באחד מן הראשונים שיכתוב להיפך. והרוצה לצאת ידי כל הספיקות ישחיר רק בצבע שחור כמו הצבע תפילין שלי וכל בני ביתי, והם שחורים בחזותא בעלמא. והרוצה דוקא בהידור לפי שכלו, עכ"פ לא יהיה נקלף בפנ"ע, אלא בגלאנץ שא"א לקלוף בשום אופן ואז יקיים "ואנוהו".

- ב -

העולה ממחלוקת הנו"ב והחיי"א לענין רצועות שהדביקו עליהם סרט פלסטיק

זאת תורת העולה, שנחלקו הנו"ב והחיי"א אדם, אם כשציפה את עור הבתים, בצבע שאפשר לקלפו בשלמותו, יש לחוש שהציפוי עיקר, וממילא חשיב כאילו הבית אינו עשוי כלל מעור, או שאין לחוש לזה, כיון שהשימוש הוא בתוך הבתים ולא על הציפוי, וגם שציפוי שאינו אלא לנוי אינו נחשב יותר מהעיקר.

ובזה תלוי גם נידון כשרות רצועות עור שנצבעו בשחור כדין, והדביק עליהן סרט פלסטיק שחור. דלהחיי"א אדם, הרי זה כאילו כל הרצועה עשויה פלסטיק ולא עור. אבל להנו"ב, כיון שאין משתמשים על הציפוי, וגם נעשה בעיקר כדי לנאות את העור, אינו פוסל⁸.

8. וראיתי לאחד מחשובי הרבנים שכתב (בקובץ גינת ורדים הנ"ל): "דעת החיי"א דפסל, היינו דוקא בבתים, דצריך לראות פני האויר, ולא ברצועות", וזה טעות דמוכה, דהחיי"א פסל גם משום שהציפוי עיקר וכאילו אין כלל עור, וזה שייך גם ברצועות. ועתה חזר בו הרב הנ"ל וכתב תשובה להיפך, ושם כתב דאף להנו"ב פסול:

- ג -

דעת הפוסקים במחלוקת הנו"ב עם החיי"א, אם עור הבתים בטל לציפוי

הנה המ"ב (ס' ל"ב ס" קפ"ה) הנ"ל כתב לענין שחרות הבתים: "השחרות טוב יותר שיהיה בצבע שחור שאין בו ממש כלל, והתפילין יהיו שחורים רק בחזותא בעלמא. ומ"מ המשחירין במין גלאנ"ץ שאי אפשר לקלפו, אף על פי שיכולין להסיר מן הקלף ע"י פירורין דקין, אין להחמיר בדיעבד. ועיין במה שכ' בסעיף מ"ח בבה"ל בשם הפמ"ג, שדעתו ג"כ דאין להחמיר בזה. אכן מה שחדשו סופרי זמנינו שמשחירין בטיחה שיכולין לקלוף בשלימות מכל צד מן התפילין, וצורתו כמו נייר שחור, זהו פסול [מספר נשמת אדם, ושהסכים אותו הגאון בעל בית מאיר, דלא כנוב"י, עי"ש]."

ומזה אין כמובן שום ראיה. דיתכן שפסל רק מכח שלשת הטעמים האחרים שכתב הרב מבון [אינו רואה את האויר, בל תוסיף, מחיקת השי"ן] לפסול בטיח שעל הבתים⁹, דיש להחמיר שהציפוי נחשב לעצמו, ואינו בטל לבית, ודלא כהנו"ב ודעימיה. אבל אין מזה שום ראיה לפסול גם ברצועות, ולומר שהציפוי מבטל את העיקר, וכאילו אין כאן עור כלל¹⁰.

"דהרי הנו"ב כתב לחלק בין הא דחגיגה דהולכים אחר הציפוי, כיון שמשתמשים על הציפוי, משא"כ בבתיים של תפילין. ולפ"ז ברצועות שמצותן לקשור בהן תפילין, וקשר עם העור והפלסטיק יחד, ואדברא הפלסטיק חזק יותר מהעור, מודה הנוב"י דעיקר הרצועות על שם הפלסטיק, ודינם כרצועות של פלסטיק שפסולות לתפילין". ולענ"ד אין בזה שום סברא. דניכר לעין כל רואה, שהפלסטיק בפנ"ע ראוי לקשירה פחות מן הרצועות, ומה שמדביקים אותו הוא בעיקר לנוי, וגם כדי להוסיף חוזק לרצועות העור, שבהן עיקר הקשירה, ופשוט לדעת הנו"ב יש להכשירו. וראה עוד מה שהבאנו להלן משו"ת דובב מישרים, שלסברתו פשוט שאין מקום להחמיר מטעמים אלו.

9. וקצת משמע כן, ממה שלא הזכיר דין זה כלל לענין רצועות. גם צ"ע, אם פסל אפילו בתש"י, כסתמת לשון הטוש"ע בסעי' מ"ח שלא חילק, או רק בתש"ר (כמשמעות הלבוש שם סעי' מ"ח, שפסל רק מכח הל"מ, ולכאורה כוונתו להא שיהיה הבית רואה את האויר, והפמ"ג שם א"א ס"ק ס"ד, שלא דן לפסול, אלא מכח כיסוי השי"ן), דטעם דרואה את האויר וכיסוי השי"ן שייך רק בתש"ר ולא בתש"י, כמשנ"ת.

10. וזו נראית כוונת הרבנים, שכתבו בכרוזם הנזכר, לעיין במקור דברי המ"ב, דהיינו בחיי"א הנ"ל, שדעתו באמת לפסול גם מכח הטעם שהציפוי עיקר, ומבטל את העור, כאילו אינו. ובזה לא מצינו לא חבר, אלא הגידולי הקדש (שם ס"ק מ"ג) שכתב: "כיון דעור הנדבק לבתים מבחוץ הוא מטמאה, הוי כעיקר הבית מטמאה, או עכ"פ הוי כבית שמורכב מטמא וטהור יחדיו" [ודו"ק בלשון החיי"א, שכתב בנ"א שם: "ושלחתי תשובה זו להגאון בעל בית מאיר, ושלא לי העתק מתשובה שכתב להגאון רבי עקיבא איגר. וחי הכותב שברוב הדברים כוונתי לדעתו, וממש כל מה שכתבתי בפ"י הברייטא והמשמעות מרמב"ם ופ"י במרדכי כתב ג"כ, והשיב לי שבאם שנקלף, יש

סוף דבר, לא מיבעיא, דלדעת הנו"ב וסייעתו המכשירים אפילו בבתים שציפם בצבע נקלף [צויינו בשמותם בהערה 4], כל שכן שאין לחוש כלל ברצועות, ולדעתם רצועות שהשחירן כדין וציפה אותן בפלסטיק, כשרות אף לכתחילה, אלא אפילו הפוסקים כהחיי אדם, הפוסלים בבתים [שצוינו שם], אין ראייה איך דעתם ברצועות, ורק בדברי החיי"א עצמו, וכן בדברי הגידולי הקדש (סי' ל"ב ס"ק מ"ג, העתקנו לשונו בהערה 10) מוכח שדעתם לפסול בזה.

- ד -

טעם נוסף לחלק בין נידון דידון לנידון הגמ' בחגיגה

בשו"ת דובב מישרים (ה"א סי' ס"ו) כתב: "בחפץ של מצוה, שאינו עומד רק לתשמיש דמצוה, ואי נימא דאם תיבטל העיקר להציפוי, שוב פסול למצוה, אזי ממילא לא שייך למימר דיתבטל אל הציפוי, שיפסל ע"י זה למצוה... לא שייך לדעתי כלל לומר, בכלי של מצוה והציפוי הוא בדבר הפוסל, שהציפוי הוא העיקר. דאם נימא כן, הוא פסול למצוה, ולתכלית אחר הא לא חזי. א"כ נתבטל עיקר תכלית הכלי, והיכי שייך לומר שהציפוי הוא העיקר, כיון שע"י כך לא חזי לשום דבר, וזה ברור. וע"פ זה יהיה מיושב נמי קושית הנו"ב סי' א. שהקשה, אהא דמשמע מכל הפוסקים, שאם ציפה זהב או עור בהמה טמאה על עור הבתים, דכשר, ואמאי לא נימא שיבטל להציפוי. ולהנ"ל מיושב שפיר. דהכא בתפילין שפיר לא בטיל העיקר להציפוי, יען כי לא חזי רק למצוה, כדברינו הנו"ל".

ולפי זה פשוט שאין לפסול מטעם זה עצמו, אף ברצועות שהדביק עליהן סרט פלסטיק, דכיון שאם נאמר דהציפוי עיקר, יפסלו הרצועות, שוב העור עיקר, ואין הציפוי פוסל.

- ה -

אם להלכה ציפוי מבטל את העיקר

והנה כל דברינו עד כאן אזלי, לפי מה שנקטו הרב מבון ואחריו הנו"ב והחיי"א בפשיטות, שמסוגיא דחגיגה מוכח שהציפוי עיקר. אמנם גם דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים ואחרונים, כמשי"ת:

להחמיר]. וראיתי מי שכתב, דגם לשון הב"ח סי' ל"ב מורה, שדעתו לפסול מטעם זה, שכתב: "ונראה דבכלל מה שכתב הרמב"ם ורבינו, שאם עשאו מעור בהמה טמאה פסולה, הוי נמי אפילו היו הבתים מעור בהמה טהורה ואח"כ טלה עליהם עור בהמה טמאה, דגם כן פסולה. דגם כשטלה עליהם עור עשייה מיקריא, והיא דעת כל הפוסקים". ושגם בזה ברואה, דפשוט שאין כוונת הב"ח אלא ליישב את לשון הרמב"ם והטור, שכתבו - עשאו מעור בהמה טמאה", דאעפ"כ אפשר ל"דמייירי כשטלה עור בהמה טמאה על טהורה, אבל לא מייירי כלל בטעם הפסול, ובהמשך דבריו הביא הב"ח את דברי המרדכי, לפסול משום בל תוסיף.

דהנה בהמשך הסוגיא שם (כ"ז ע"א) איתא, על מה שכתוב במשנה שם (כ"ו רע"ב) - "כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה, חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחשת, מפני שהן כקרקע, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים מפני שהן מצופין": "אדרבה, כיון דמצופין נינהו, מיטמאו. אימא, וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין. ואיבעית אימא, רבנן לרבי אליעזר קאמרי. מאי דעתך, משום דמצופין, מיבטל בטיל צפויין גבייהו".

והנה רש"י שם פירש: "מיבטל בטיל ציפויין לגבייהו, דרחמנא קרא עץ לכולהו, ובלאו האי קרא נמי לא מקבלי טומאה". ולפ"ז קאי הגמ' גם למסקנא, אפילו לפי האבע"א בסברא הראשונה, שציפוי עיקר, ורק במזבח גלי קרא דמקרי עץ. וכך נראה גם מדברי התוס' שם (ד"ה ואבע"א). ואכן הראב"ד (הל' כלים פ"ד ה"ד) כתב: "אם לא היה לכלי בית קבול, וצפהו במתכת, מקבל טומאה ע"י צפויין. וכן מצינו במקצת מקומות, שהכלי בטל לגבי ציפוי".

אבל הרמב"ם בפיה"מ (כלים פ"א ה"ד) כתב על מה דאיתא במשנה שם - קלוסטרטא טמאה ומצופה טהורה: "אם היתה הקלוסטרטא הזו מאחד המתכות, הרי זו מקבלת טומאה, מפני שיש לה שם בפני עצמה. ואם היתה של עץ ומצופה בברזל או זולתו משאר המתכות, הרי זו טהורה. והוא אמרו ומצופה טהורה. לפי שכלי עץ אם היו מצופים בכלי מתכות, אינן מקבלין טומאה, ואפילו היה להן בית קבול, כמו שנתבאר בסוף חגיגה, במאמר חכמים שמזבח הזהב והנחשת אינן מקבלין טומאה, ועשו טעם הדבר, מפני שהן מצופין. והיסוד לכך, אמרו יתעלה - כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם. ואמרו בספרא - יכול שאני מרבה את חפויי הכלים, תלמוד לומר - בהם, פרט לחפויי הכלים. הכוונה, שאין עושין את המלאכה באותו הכלי עצמו, אלא באמצעות החפוי אשר עליו, והרי לא טמא ה' מן הכלים, אלא אשר יעשה מלאכה בהם, בהם עצמם. וזה הוא ענין אמרם בחגיגה, שאם חפה אותם, כבר בטל אותם. וזכור כלל זה בכל מסכתא זו".

ופירש המהר"י קורקוס (ה"ד בכס"מ בכלים שם), דנקט לעיקר כהאבע"א, ומפרש שהגמ' חזרה בה, ולמסקנא לא אזלינן בתר הציפוי, אלא בתר עיקר הכלי. וכיון שבספרא מבוואר, שכלי שאין משתמשים בו עצמו, אינו מק"ט - "ציפויין לא מיטמאו, דבטלים אגב כלי, דלא חשיבי כדי שיטמא הכלי בשבילו. והכלי בשביל עצמו ודאי אינו מטמא, כיון שמצופה. והלכך מפני שהן מצופין לא מיטמו, אין עיקר הכלי מקבל טומאה, ולכן הציפוי בטל לעיקר הכלי וטהור".

אבל לשון הרמב"ם במשנה תורה שם: "חפויי המטה טהורין. וכן כל החפויין, בין שהיו של עץ או של עצם או של עור או של מתכת טהורין, שנאמר - אשר יעשה מלאכה בהן, פרט לחפויי הכלים. וכן כלי עץ או עצם שיש בהן בית קיבול שציפם במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה. מאחר שציפם ביטלן,

והציפוי עצמו טהור, כמו שביארנו. ומשמע לכאורה להיפך, שהעיקר הוא הציפוי, וכיון שגזה"כ שציפוי אינו מקבל טומאה, גם העיקר אינו מקבל טומאה, דבטל העיקר לגבי הציפוי. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' כ'): "שיטת הרמב"ם, דהכל תלוי בציפוי".

אמנם הגר"א (יו"ד סי' ק"כ ס"ק ט"ז, העתקנו את לשונו להלן) השווה את דברי הרמב"ם במשנה תורה לדבריו בפיה"מ, וכתב שלשיטת הרמב"ם, הציפוי בטל לעיקר הכלי.

ובדברי הר"ש מצינו סתירה. שבמקום אחד (כלים פכ"ב מ"א) כתב: "כלי עץ מניח בו כלי יין, כמו כוסות ואשיות, שייר בהן מקום הנחת כוסות שלא חיפן, ואם היו כולן מחופות שיש טהור ככלי אבנים, דבתר ציפוי אזלינן. ובפרק חומר בקודש (חגיגה כ"ו ע"ב) ובפרק שתי הלחם (מנחות צ"ז ע"א) אמרינן - לא שנה ציפוי עומד שקבוע במסמדות, ולא שנה שחיפה. ופליגי התם, דריש לקיש אמר, לא שנו אלא בכלי אגב ציפוי בטלי, דלא חשיבי כלי עץ, אבל עצי מסומים לא בטלי, ורבי יוחנן אמר אף עצי מסומים נמי בטלי". הרי שנקט בפשיטות שגם למסקנת הסוגיא בחגיגה, ציפוי מבטל את העיקר.

אמנם במקום אחר (שם פ"א מ"ד) פירש את דברי המשנה הנ"ל - "קלוסטרט טמאה ומצופה טהורה: אם נעשה הקלוסטרט מברזל טהור וצפוייה ממתכת טמא, כמו שמזהבין כלי כסף לנוי, טהורה, דבתר עיקרה אזלינן".

ומצינו שתי דרכים בביאור שיטתו: התו"ט (שם פכ"ב) מחלק, דלענין מין הכלי המורכב מחומר המק"ט וחומר שאינו מק"ט, אזלינן בתר הציפוי. ורק אם הכל ממתכת, ומעורב מטמא וטהור, אזלינן בתר העיקר. וכך פי' הגר"א (יו"ד סי' ק"כ ס"ק ט"ז) בדעתו. אבל החזון איש (כלים פ"ג ס"ק ח') כתב שכפירוש זה משמע שפירש המל"מ בכוונת הר"ש, ודחה פירוש זה: "אי אפשר לומר כן, דהא תנן סיפא, בסימפוניא אם יש בה בית קיבול כנפים, בין כך ובין כך טמאה, וזה לא יתכן לפרש בטומאה ישנה, אלא בפשוטי כלי עץ ומצופה מתכת... וגם קלוסטרט איכא לפרש הכי, דמצופה היינו קלוסטרט של עץ ומצופה מתכת. וצ"ע על הר"ש, למה נאיד מזה ולפרשה לענין טומאה ישנה. ומכל מקום על כרחך כוונת הר"ש, דבין לענין טומאה ישנה, ובין לענין קבלת טומאה, אזלינן בתר עיקרה. ועל כרחך צריך לומר, דמצופה דמשנתנו אינו כציפוי המבואר בגמ' שלהי חגיגה, אלא מצופה דמשנתנו היינו כמו שדקדק הר"ש, כמו שמזהבין כלי כסף לנוי, וכיון שאין הציפוי אלא לנוי, בטל להעיקר".

וא"כ לדעת התו"ט והמל"מ והגר"א בשיטת הר"ש, הציפוי עיקר, ולדעת החזו"א בשיטתו, הציפוי עיקר רק אם עשוי לתשמיש, ולא אם עשוי לנוי (וכסברת הנ"ב הנ"ל).

והגר"א שם חלק על כל פירושי הראשונים וכתב: **"לענין טומאה בציפוי מתכת על פשוטי כלי עץ, לא אזלינן בתר הציפוי וטהורה, כמ"ש בסוף חגיגה - ואב"א רבנן לר"א קאמרי כו'. ור"ל, לאו דוקא**

בשלחן של מקדש, דרחמנא קרייה עץ, ובמזבח, כמש"כ רש"י שם, אלא הוא הדין בכל הכלים. כמ"ש בפ"א דכלים - קלוסטרטא טמאה ומצופה טהורה, ושם הכוש כו' ומצופין טהורין. ונדחק הר"ש שם, דעל ברזל טמא קאי. ולא היא, דלא מיירי שם בהכי, דקאמר - הכוש כו' של מתכת טמאין, ור"ל מקבל טומאה, וכן הבבות שלפניה. וזה שכתב במתני' דחגיגה - מפני שהן מצופין, ר"ל שר"א מטמא מפני המתכת שבהן, ורבנן מטהרין מפני שהמתכת הוא בציפוי. וכמ"ש - הכוש כו' ומצופין טהורין. וכן פי' הרמב"ם שם ובחיבורו פ"ד דכלים. אלא שדעתו אף בכלי קיבול המקבל טומאה, הציפוי מבטל לכלי וטהור. וסוגיא דשמעתין לא משמע כן, דפריך אדרבה כו', ואף לאב"א לא קאמר אלא דהציפוי בטל לכלי, וכאלו לא היה מצופה. וחזר בו ממש"כ שם - ותיפוק ליה משום ציפוי כו'. דכל זה הוא לשינוי קמא, ועבכ"מ שם. ומה שהביא ראיה מת"כ - כל כלי כו' יכול שאני מרבה חיפוי כו', לא מיירי בשל מתכת, דלא כתיב התם אלא בשל עץ ועור, וכמ"ש בספ"ט דכלים - זה הכלל, כל לחיפוי טהור. וכבר השיגו הראב"ד. ומכל מקום דבריו בזה נכונים, דבטל הציפוי לכלי, וכמ"ש בפ"א מה' מטמאי מו"מ הלכה י"א, שציפוייהן בטלין לגביהן.

הרי דלשיטתו, למסקנת הסוגיא בחגיגה, אזלינן בתר עיקר הכלי, ולא בתר הציפוי¹¹.

- ך -

העולה לדינא מכל הנ"ל

זאת תורת העולה מכל משנ"ת, דלדעת חלק מהפוסקים, ה"ה הנו"ב והגבעת פנחס והפמ"ג והחלקת יואב והדובב מישרים, שהכשירו אף בבתיים, וכן לדעת הגר"א דאזלינן בתר עיקר [ולדעת הגר"א, כ"ה גם דעת הרמב"ם], רצועות שהושחרו כדינן וצופו אח"כ בסרט פלסטיק, כשרות לכתחילה אף למהדרין. ומדעת הפוסקים שפסלו בבתיים, ובכללם המ"ב, אין לידע מה היתה דעתם לענין רצועות. ולא מצינו מי שפסל בפירוש, אלא החיי אדם והגידולי הקדש.

וכיון שלדעת הרבה גדולי האחרונים שכל ישראל הולכים לאורם, כהנו"ב והגר"א ובעל ההפלאה (בשו"ת גבעת פנחס) והפמ"ג, רצועות אלו כשרות אף למהדרין מן המהדרין, וכ"נ דעת החזון איש

11. ובחזו"א שם רצה מתחילה לפרש בכוונת הגר"א באליהו רבה שם באופן אחר, דאין כל הכלים שוים, דרך אם עיקר תשמיש הכלי על הציפוי, או שהציפוי מסייע בתשמישו, אזלינן בתר ציפוי (והיינו כעין סברת הנו"ב), ושוב ראה את דברי הגר"א ביו"ד הנ"ל, שלמסקנת הסוגיא בחגיגה, אזלינן תמיד בתר עיקר הכלי, ולא בתר הציפוי, והניח בצ"ע.

להלכה¹², וכן עולה מדברי שו"ת חלקת יואב ושו"ת דובב מישרים, **ודאי מי שהשתמש ברצועות אלו, לא בירך ח"ו ברכה לבטלה, ולא הוי ח"ו בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין.** אמנם כדי לחוש לשיטת החיי אדם והמקדש מעט (בגידולי הקדש הנ"ל), **ראוי לכתחילה שלא להשתמש ברצועות אלו, כמו שכתבו גדולי הרבנים בכרוזם הנ"ל.**

עוד עולה מכל הנ"ל, דלשיטת החיי אדם והגידולי הקדש, אין שום חילוק בין סרט פלסטיק, ובין צבע שאפשר לקלף אותו בשלמותו מהרצועה, ולדעת החיי אדם והגידולי הקדש, גם רצועות שנצבעו בצבע שאפשר לקלפו, פסולות אפילו בדיעבד, דחשיבי רצועות מהחומר שממנו עשוי הצבע, ולא מעור, ואף קודם שנקלפו פסולות, אם עכ"פ אפשר לקלפן בשלמות. ורק לשיטת שאר הפוסקים, שאפשר להכשיר רצועות שהדביק עליהן סרט פלסטיק, אפשר להכשיר אף רצועות אלו¹³.

12. דלפירושו בדעת הר"ש, ציפוי העשוי לנוי אינו מבטל את העיקר. ולמה שהעלה בדעת הגר"א, לפי דבריו ביו"ד, אין ציפוי מבטל כלל את העיקר.

13. והנה הרב הנזכר בהערה 8, בתשובתו הראשונה שהתיר רצועות אלו כתב: "נראה עוד, דאם צבעו כדרכו, ומפני איזה קלקול בעור לא נדבק היטב, אלא נקלף מן העור, כל זמן שלא קלפו כשר, דאין מה שיכול ליקלף סיבה לפסול, אלא דאם עשה הצבע בסממנים אחרים שיכולים לקלפו בשלימות, הרי הוא עומד לעצמו, ואינו בטל להבית. אבל אם צבע כדרכו ומחמת סיבה צדדית נקלף, אף להחיי"א אין בו בית מיוחד". ולענ"ד כל מעיין בצדק בדברי החיי"א, יראה דאינו כן, אלא דכל שהציפוי יכול להקלף בשלימות, הציפוי עיקר, וחשיב כרצועה של צבע ולא של עור. ובר מן דין, הרצועות שהצבע העליון מתקלף מהן, היינו משום שעירבו בו לק להבריין, וא"כ גם לשיטתנו יש לפסול, כיון שהשתמש בסממנים אחרים, שמחמתם יכול הצבע להקלף בשלימות.

סימן ג

נאמנות על גדלות

שאלה: האם ניתן לצרף למנין, ילד שאומר שהוא לאחר בר מצוה, אך ע"פ מבנה גופו, נראה לא יותר מבן עשר.

- א -

נאמנות אחרים על גדלות

איתא בגמ' (קדושין ס"ג סע"ב): "תניא... בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, בתי זו בת י"ב שנה ויום אחד, נאמן לנדרים ולחרמים ולהקדשות ולערכים, אבל לא למכות ולעונשין". פירש"י: "בן י"ג ובת י"ב נדריהן נדר והקדישן הקדש, ולענין עונשין של כל המצות, אם הביאו שתי שערות, סימן הוא, והרי הם גדולים לכל דבר. אבל קודם לכן, אין נדרן נדר ואין הקדישן הקדש, ואם הביאו שתי שערות, חוששין שמא שומא בעלמא הן, ואין נענשין בכך על שום עבירה".

וכתבו התוס': "בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, פי' בקונטרס, דמיירי שהביא ב' שערות, ואפ"ה צריכין אנו לידע שנותיו, שהרי שנים בלא שערות אין מועילין עד ל"ו שנה, דהיינו רוב שנותיו, וסימנים בלא שנים, דהיינו לפני י"ג, שומא נינהו, ואעפ"כ קאמר הכא גמרא, דלמכות ועונשים אינו נאמן. פירוש, דלמכות היכא דלא התרו בו, ולעונשין היכא דהתרו בו. וקשה, דא"כ כל הנשים הבאות לפנינו לחלוק, היאך יחלוצו, אע"ג שיש להם סימנים, כיון שאין אנו יודעים שנותיהם, לא מהני, דשמא היבם קטן, ואיש כתיב בפרשה, דמשמע - ולא קטן. וכל האנשים הבאים על העריות, היאך הן נהרגים. ואע"ג שיש להם שערות, מכל מקום אין אנו יודעים שנותיהן, ושמא הם קטנים. ואור"י דאי איכא ריבוי שערות, סמכינן אריבוי שערות, דאין דרכם לבא קודם י"ג שנה. אי נמי, אם הם גדולים בקומה, יש לסמוך על הסימנים והקומה, ואפילו אין לו כי אם ב' שערות. אבל הכא מיירי שלא הביא רק ב'

שערות, ולא הגדיל בקומה, ולכך קאמר גמרא, דלמכות ועונשין אינו נאמן¹⁴. הרשב"א (שם) מקשה על דברי הברייתא שאב נאמן להעיד - בני זה בן י"ג שנה ויום אחד וכו' לנדרים ולערכין ולחרמין ולהקדשות: "תמיהא מלתא, מאי שנא אב, אפילו אחר, דעד אחד נאמן באיסורין. ואלו אמר ליה עד אחד - אכלת חלב, מביא קרבן על ידו, כדתנן בכריתות ומייתין לה לקמן. ושמא אדרבה, אב לרבותא נקטיה, שאע"פ שהוא קרוב אצל בנו, מחייבו הוא קרבן, בזה שאומר בן י"ג שנה ויום אחד הוא".

אבל התוס' (שם) כתבו: "נאמן לנדרים, דעד אחד נאמן באיסורין. תימה, הא אין נאמן אלא בדבר שבידו. וי"ל כיון דסופו ליגדל, עשאוהו כדבר שבידו. מיהו קשה, מאי איריא אב, אפי' אחר נמי. וי"ל דאב דייק טפי לדעת שניו, לפי שעליו מוטל להודיעו לאחרים, ולכך לאב עשאוהו כבידו, ולא לאחרים".

וכ"כ בתוספות הרא"ש (שם) בתוספת ביאור: "דחשיב כמו בידו, מה שיש לאב לתת לב על שני בניו, כי יודע שסומכים עליו להודיע שניו. ודמי קצת להא דאמרין לקמן בפרק בתרא - ג' נאמנים על הבכור, חיה ואביו ואמו".

וכתב הריטב"א (שם): "כתבו בתוספות בשם רבינו יצחק בר שמואל ז"ל, דלהשלים לעשרה בבית הכנסת, האב והאם נאמנים, דומיא דערכים ונדרים והקדשות"¹⁵.

וכ"פ הרמב"ם (הל' אישות פ"ב הכ"ב והכ"ג): "אין סומכין על הנשים במנין השנים, ולא על הקרובים, אלא על פי שני עדים כשרים להעיד. האב שאמר בני זה בן תשע שנים ויום אחד, בתי זו בת שלש

14. וכתבו התוס' עוד: "עוד פרי" שיטה אחרת, דבמקום סימנין א"צ עדות שנים. וא"ת, א"כ מה אנו צריכין לנאמנותו של אביו. וי"ל דמיירי הכא שאביו העיד שכבר עבר שנה או שנתים שאכל בנו חלב או בא על הערוה, והיה גדול כשעשה את העבירות, אבל אין אנו יודעים אם היו לו שנים באותו הזמן או סימנים, ובא לאשמעין דהאב נאמן לומר, דאותו הזמן היו לו שנים או סימנים, דהיינו שתי שערות. והא דלא חשיב סימנין, חד מינייהו נקט".

15. והמשיך וכתב: "אבל לא לחליצה, דומיא דמכות ועונשין, דדבר שבערוה הוא. ואע"ג דשרינן על פי קרוב או אשה, שהיבמה זו אשת המת ושהחולץ אחיו של מת (יבמות ל"ט ע"ב), התם כיון דמילתא דעבידא לאיגלווי, דייקי ואמרי. אבל הכא, זימנין דלא דייקי, ואין נאמנים אלא כשיש להם שערות הרבה בבית הערוה או בזקן, או אם הוחזקו על פי השכינים שהגיעו לכלל שנים, אז יועילו שערות כל דהוא, ולא חישינן לשומא, ולא בעינן עידי לידה". אבל בשלטי גבורים (סוף קדושין, הו"ד בפתיח תשובה אבעה"ז ס' קס"ט ס"ק י"ג) כתב בשם הריא"ז, שיש להאמין לאב לענין חליצה מדין יכיר, כמו שנאמן לשאר איסורים.

שנים ויום אחד, נאמן לקרבן, אבל לא למכות ולא לעונשים. בני זה בן שלש עשרה שנה ויום אחד, בתי זו בת שנים עשרה שנה ויום אחד, נאמן לנדרים ולערכין ולחרמים ולהקדשות, אבל לא למכות ולא לעונשים".

כתב המרדכי (יבמות רמז נ"ח): "מה שכתב ר"ת, כל אשה שהגיעה לכלל שנותיה והוחזקה לסימנין ע"פ שכנותיה, לא צריכה בדיקה, י"ל דוקא גבי אשה, אבל גבי איש לא. משום שיש בני אדם נוהגין לקרות בניהם לס"ת כשנכנסין לתוך שלש עשרה שנים, וגם כשהקטן עושה מעצמו, אין מוחין בו, דקטן עולה למנין שבעה, ונותנים לו לברך, ויורד לפני התיבה ומתפלל, ואין חוששין אפילו לא עברו לו י"ג שנה. הלכך אפילו הוחזק בכל אלה, לא הוי חזקה. ותדע דבאותו תיקון חליצה דר"ת עצמו מסיים ואמר - היבם צריך להיות בן י"ג ויום אחד, ובודקים אותו ע"פ קרובים וכו', וגבי יבם לא הזכיר חזקה, כמו שהזכיר ביבמה. ועל כן צריך עדות ברורה על מספר שני להחזיקו בגדול, וגם צריך לבדוקו".

מדברי המרדכי עולה, ששכנים מועילים להחזיק רק נקבה כגדולה, ולא זכר כגדול. אבל הריטב"א (בקדושין שם) כתב: "אם הוחזקו על פי השכנים שהגיעו לכלל שנים, אז יועילו שערות כל דהוא, ולא חיישינן לשומא, ולא בעינן עידי לידה". וכ"כ בספר התרומה (סי' קל"ג): "אם יש להם רבוי שערות ארוכות הרבה, או רבוי שערות, כמו שרגילות לאיש גדול ולאשה גדולה, אז מותרים לחלוק, דמסתמא הגיעו לכלל שנות גדלות. ואם אין להם כל כך שערות, ויש ספק אם יש להם שנים של גדלות, אז אם יש לה קול בדבר והוחזקו בשכנים ובגבירות שלא על פי האב, שיש לאיש י"ג שנה ויום אחד והאשה יש לה י"ב שנה ויום אחד, סגי בהכי להחזיקם בגדולים עם השערות שאנו רואין, ואין השערות שומא, ואין צריך להביא עדים על הלידה". והו"ד בשו"ע (אהע"ז סי' קס"ט סעי' י"א).

ע"פ כל זה נפסק בשו"ע (אבהע"ז סי' קס"ט סעי' י"א): "צריך שידעו שהיבם בן י"ג שנה ויום אחד, והיבמה בת י"ב שנה ויום אחד, ושהביאו שתי שערות אחר שהגיעו לזמנים אלו... אין סומכין במנין השנים, לא ע"פ קרובים, ולא ע"פ נשים, אלא ע"פ עדים כשרים להעיד¹⁶. ויש אומרים שאם הוחזק בעיני השכנים, שלא על פי האב, שבא לכלל שנים, או שיצא עליו קול שבא לכלל שנים, נאמנים להחזיקן בגדולים, אם בדקום ומצאו להם שתי שערות (אבל לא מהני שראו אותו שעלה לספר תורה או שהיה שליח צבור). ואפילו בלא חזקת השכנים, אם יש להם ריבוי שערות, או שהם ארוכות כמו

16. ועי' בשו"ת נו"ב מהדו"ק אהע"ז סי' צ"ג, שתמה על מה שהחמיר השו"ע ע"פ המרדכי, להצריך שני עדים כשרים בחליצה, וסיים: "ואף שאין בכחי לחלוק על גדולי הקדמונים, אבל עכ"פ כל מה דאפשר להקל, יש להקל".

שרגילות לאיש גדול ולאשה גדולה, חזקה שבאו לכלל שנים, וחולצים... ואם הם גדולים בקומה, יש לסמוך שהם גדולים, אפי' לא הביאו כי אם שתי שערות (ואם יש ליבמה בנים, הרי הם כסמנים). מדברי הריטב"א שהבאנו עולה, שהאב נאמן להעיד על בנו שהוא גדול, כדי לצרפו למנין, כמו שנאמן עליו לענין נדרים וערכין. ומדברי הראשונים והפוסקים עולה עוד, שכל שכן, שאם הוחזק כגדול אצל שכניו, אפשר לסמוך על כך ולצרפו למנין. ונראה לענ"ד פשוט, שאם חגגו את בר המצוה שלו, וכן אם התחיל לילך בבגדי גדולים כנהוג, הרי זה בגדר הוחזק בר מצוה אצל שכניו, ואין צריך עדות נוספת על כך שהוא גדול¹⁷.

- ב -

נאמנות על עצמו

כתב בשם סידור בית עובד (בדיני קדיש אות ט', הו"ד בכף החיים או"ח סי' נ"ה ס"ק נ"ח): "לסמוך על הנער עצמו, לשאול אותו אם הגיע לכלל י"ג, ולצרפו למנין עשרה ע"פ עדות עצמו, נ"ל דאין ראוי לסמוך עליו לצרפו. ודלא כמו שנהגו לשאול את פיו ולצרפו ע"פ דיבורו, דלאו שפיר עבדי לצרפו ע"פ עדותו, עד שידעו ע"פ גדולים שיעידו עליו שהגיע לכלל י"ג או מפי אביו". ובכף החיים (שם) הביא דבריו וכתב: "ולי נראה דאם הנער מיושב בדעתו וירא ד', נאמן לענין זה להצטרף לעשרה, וכמו שנהגו, דמה לו לשקר ולעשות איסור בדבר דלית ליה הנאה מיניה. אך צריך לשאול אותו אם מבורר הוא לו הדבר הזה בודאי, ולא יש בו שום ספק, ואח"כ מצרפין אותו".

אבל בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' י') כתב: "הלום ראיתי בספר תורת חיים סופר (סי' נה סק"ב) שכתב, שאם יש ספק אם הנער הגיע לבר מצוה, כיון דבלא"ה יש הרבה פוסקים שמתירים לצרף קטן לעשרה, כשהדבר בספק מיהא שפיר סמכינן עלייהו אף לכתחלה, ושכן דייק מר אביו הגאון בעל מחנה חיים בספר קול סופר (מגילה אות תק"ע)... עכ"פ תסגי לן שדעת הגאון בעל מחנה חיים להקל בספק. ועל כן במקום הצורך יש לסמוך על פי הנער עצמו שאומר שהוא בר מצוה... וכן ראיתי למהר"י סופר בכף החיים שהביא מש"כ הבית עובד הנ"ל, והעיר, שאם הנער יר"ש ומיושב בדעתו נאמן להצטרף לעשרה, דמה לו לשקר ולעשות איסור בדבר שאין לו הנאה, עי"ש. והוכחתו יש לדחות, דהא בחליצה נמי שייך האי טעמא דאין אדם חוטא ולא לו, ואפ"ה אפילו האב אינו נאמן בלא עדים, וכמש"כ המרדכי (פרק מצות חליצה) והאור זרוע ח"א (סי' תרע"ב), ורק דבתפלה דרבנן מסתברא להקל. ומיהו נראה דהיכא דאפשר לברר ע"י עדים או ע"פ אביו עצמו שנמצא בקירוב מקום, צריך לשאול

17. וגם נראה, שאם שלחו ההורים הזמנה לחגיגת הבר מצוה, הרי זה כעדותם שהגיע ל"ג שנה.

קודם שיעשו מעשה לצרפו למנין". וסיים: "זאת תורת העולה, דלכתחלה היכא דאפשר, אין לסמוך על עדות הנער עצמו שאומר שכבר מלאו לו י"ג שנה ויום אחד, אלא צריכים לשמוע זאת מפי האב שאומר כן, או מפי אנשים ששמעו מהאב כן. ואם אי אפשר לחזר אחר איש אחר, מחמת טורח הצבור, יכולים לסמוך על עדות הנער עצמו להשלימו לעשרה"¹⁸.

18. לכאורה אם כל הטעם לסמוך על הקטן, הוא מכח צירוף דעת הפוסקים המתירים לצרף קטן למנין, א"כ כשיש שניים שמסופקים אם הגיעו לגדלות, אי אפשר לסמוך עליהם, דהרי אי אפשר לצרף שני קטנים למנין.

סימן ד

שליח ציבור שטעה ותיקן טעותו תוך כדי דיבור

מעכ"ת שאל, אודות ש"צ שטעה בברכת השנים בימות החורף, ואמר ותן ברכה, ותיקן עצמו תכ"ד, ות"ח אחד צידד, שהיות והוא ש"צ להוציאם לכתחילה, צריך לחזור לראש הברכה ולברך באופן שתהיה הברכה "לכתחילה" – בלא תוספת תיבות, דלתקוני שדרוהו הציבור ולא לעוותי, אף באופן שבדיעבד עולה לו הברכה.

וחילה דההוא ת"ח, מעובדא המובאת בשו"ת הר צבי (אבן העזר סי' פ"ח): "עובדא הוה בגדול אחד שסידר קידושין, וטעה ובירך על היין שהכל נהיה בדברו, וחזר ובירך מחדש בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן. וכשנשאל, הא "על כולם אם אמר שהכל יצא" [ברכות פ"ו מ"ב], השיב, דהוא רק שליח על הברכה, ומכיון שבירך ברכה כזו שלכתחילה היא שלא כהוגן, הוי שינוי בשליחות, ויכול המשלח לומר – לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי, ורוצה אני בברכה כזו שלכתחילה מברכים אותה, וממילא בטלה השליחות, ומחויב הוא לחזור ולברך כהוגן".

ואף שבשו"ת הר צבי שם כתב על זה: "ולדעתי טעות היא בידו, והברכה היא ברכה לבטלה. שמלבד שעצם הנחתו דהמסדר קידושין הוא שליח על הברכה, לא כו"ע סוברים כן, ונחלקו בזה הנודע ביהודה והחדושי רעק"א [עיין שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' מ"ד], ולדברי הגרעק"א [בהג"ה לשו"ע יור"ד סי' א', לט"ז ס"ק י"ז] שזהו אינו בתורת שליחות, א"כ הרי יצא בברכת שהכל, וכשחוזר ומברך הרי זה ברכה לבטלה, וגם לדברי הנודע ביהודה [תנינא אהע"ז סי' א'] שזה מתורת שליחות, עדיין יש לדון בעיקר דבריו, שפשוט לו דשליח שעשה שליחותו באופן שאינו מועיל רק בדיעבד, שהשליחות בטלה לגמרי, כיון שלכתחילה אין לעשות כן, ובפרט שבודאי החתן עכשיו אינו מקפיד על כך, ומסכים על ברכת שהכל כדי שלא תהא ברכתו הראשונה לבטלה, טען אותו תלמיד חכם, שבנ"ד, כיון שאין כאן חשש ברכה לבטלה, וגם הש"צ כשמו כן הוא – "שליח ציבור", יודה גם ההר צבי לסברת אותו גדול, שצריך לחזור לתחילת הברכה.

ואני אוסיף, דבשו"ת מנחת שלמה (ח"א ס"ס י"ח) מצדד, שגם להסוברים דאינו שליח לברכת האירוסין, מכל מקום לברכת בפה"ג ודאי הוי שליח. וציין שם לדברי הפמ"ג (במש"ז או"ח סי' רי"ד) שכתב להדיא כע"ז: "רבים ישבו לאכול ונתנו לאחד רשות לברך ברכה ראשונה ולהוציא אותם ובירך בספק – מיהו אסור לברך שנית מספק, השומעים אם רשאים [לברך בעצמם] – לכאורה י"ל דרשאים, כי הרשו אותו להיות שליח לברך כראוי, ולא בספק".

והביא אותו ת"ח עוד, ממה שכתב בערך שי (או"ח סי' תרפ"ד) לבאר דברי הרמ"א שם, שאם התחיל הבעל קורא בר"ח טבת לקרוא בשל חנוכה, מפסיק וקורא בשל ר"ח, דאף דהקדמת תדיר אינה מעכבת בדיעבד, מכל מקום הציבור רוצים לצאת באופן דלכתחילה, וממילא אומרים לו – לתקוני שדרתיך, וצריך להפסיק לקרוא בשל חנוכה.

גם הביא ממש"כ בכף החיים (סי' רס"ח אות ח') בשם חקרי לב (ח"א סי' נ"ג) ויפה ללב (ח"ב לס' רס"ח), שש"צ שהתחיל בשבת ברכת אתה חונן, אינו ממשיך, אלא מפסיק מיד, וביאר בשו"ת שואל ומשיב (שתיאתה ס"ס כ"ב) הטעם דמפסיק, אף דיחיד כה"ג מסיים הברכה, דלא שלחוהו הציבור להתפלל תפילת חול.

ומכל זה יצא אותו ת"ח לחדש עוד, שאם בתשעה באב לא אמר הש"צ נחם, והתחיל כבר לומר בא"י, על מנת לסיים בונה ירושלים, יסיים למדני חוקיך, כיון שלומר נחם בברכת שמע קולנו אינו לכתחילה, וממילא יאמרו לו הציבור – לתקוני שדרתיך, וכנ"ל. ולדבריו אלו, הוא הדין בתענית ציבור, אם לא אמר הש"צ עננו, ואמר ברכת רפאנו עד החתימה, ואמר גם בא"י, יסיים למדני חוקיך מטעם הנ"ל, ויאמר עננו.

והיות ולא שמענו מימינו לנהוג כן, וכמש"כ גם מעכ"ת במכתבו, ופוק חזי מאי עמא דבר, צריך טעם ותבלין, מאי שנא מכל הראיות שהביא הת"ח הנזכר. ואחר העיון, כל הראיות הנ"ל אין בהן ממש, ומחלקן מוכח להיפך, כמשי"ת.

ראשית דבר, מה שכתב לדמות שליח ציבור לחזרת הש"צ, לשליח לברכת בפה"ג על כוס אירוסין, לסברת האחרונים, שנחשב שליח על הברכה, לענ"ד אינו דומה, דשליח ציבור אינו מוציא את הבקי, כדאייתא בגמ' (סוף ר"ה), ומה שחוזרים התפילה בזה"ז, אף שכולם בקיאים, מבאר הרמב"ם (פאר הדור סי' קמ"ח, הו"ד באבודרהם ובב"י או"ח סי' קכ"ד): "הואיל ותקנו חכמים שירד שליח ציבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת השליח ציבור ברכה לבטלה כלל, מפני עיקר התקנה, ואף ע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי. כמו שתקנו הקידוש בבית הכנסת (פסחים ק"א ע"א), והיה עיקר זה מפני האורחים, ונתחייבו לאמרו בכל בתי כנסיות, ואף על פי שאין שם אורחים. וכמו שתקנו ברכה

אחת מעין שבע בשביל המאחרים לבוא בבית הכנסת (שבת כ"ד ע"ב), ונתחייבו לאמרה תמיד, ואף על פי שהיו שם כל הקהל. וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר, אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא, עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק ענינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים, גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו. וצריך שיובן זה הענין, שאם לא כן היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים, והיה צריך בכל תפילה לחפש כל איש ואיש שבבית הכנסת, אם הוא בקי אם לא". והרא"ש (מגילה פ"ג ס' ז') מבאר הטעם לחזרת הש"צ בזה"ז: "דאמר ר' יוחנן, ולואי שיתפלל אדם כל היום (ברכות כ"א ע"א), ועוד, החזן מסדר התפלה פעם שניה, כדי שיענו הקהל קדושה, וגם מצוה לענות מודים, כדאיתא במסכת ברכות (שם ע"ב)".

ואם כן, אף שנקרא שמו "שליח ציבור", מכל מקום הוא שלוחם רק להוציאם ידי תק"ח לחזור התפילה, ולא יותר, וכיון שמוציאם ידי המנהג לכתחילה, די בזה, ולא אמרין לתקוני שדרתיך. וכל שכן בקריאת התורה, שגם מעיקר התקנה, אין הקורא מוציא את השומעים בדין שומע כעונה, כמש"כ בבה"ל ס' קמ"א סעי' ב', אלא שמוטלת עליהם חובת קריאה בציבור. ולכן ס"ל להשו"ע ס' קמ"ו סעי' ב', שאם יש עשרה בלעדיו, מותר לו ללמוד בלחש ולומר שמו"ת. ומה שהביא מדברי הערך שי, שלא כתב כן, אמינא מטונך, הרי הט"ז בס' תרפ"ד שם והמג"א ס"ס ק"מ ושאר כל הפוסקים נחלקו על הרמ"א, וס"ל שימשיך הקריאה בשל חנוכה, ואף שהערך שי כתב סברא ליישב פסק הרמ"א, לא קיימא לן כן.

גם מה שהביא דש"צ שהתחיל אתה חונן, פוסק, והביא דברי השו"מ שהוא מטעם לתקוני שדרתיך, ראשית דבר, החקרי לב והיפה ללב שם כתבו טעמים אחרים [או משום טירחא דציבורא, או משום דבציבור אוושא מילתא, או מפני שהוא סימן רע], ולא טעם זה.

וגם מדברי השו"מ אין שום ראיה לנ"ד, דהשו"מ שם כתב סברא דלתקוני שדרתיך, רק מכיון שאינו סימן יפה. גם הוסיף בסוף דבריו: "ועכ"פ להוציא הציבור, ודאי אין צריך". וכוונת השו"מ בזה היא, שכיון שאינו חוזר התפילה, אלא כדי להוציא הציבור יד"ח חזרת הש"צ, ולקיום התקנה אין נצרכת ברכת אתה חונן, והוא כבר התפלל, למה יאמר ברכה זו בחינם, ולכן יפסיק. ול"ד לנ"ד, שמשום טעם דלתקוני שדרתיך, רוצה שיחזור ויאמר מתחילת הברכה.

והאמת, שגם עיקר ההנחה, שברכה כזאת אינה לכתחילה, לא ברירא לי כלל, דכיון שתיקן תכ"ד, כאילו לא אמר תיבות אלו כלל, ול"ד כלל להיכא שבירך שהנ"ב במקום בפה"ג, או עבר על דין תדיר קודם.

סוף דבר נראה לדינא, דבכל הנזכר לעיל, לא ישנה מן המנהג, ויכול ש"צ לתקן טעות בתכ"ד כמו יחיד,

ואם שכח תוספת שאינה מעכבת בדיעבד, כמו עננו ונחם, ואמר כבר בא"י, לא יסיים – למדני חוקיך. ומה שתמה מעכ"ת על דברי רבינו בחיי בפר' יתרו: "בא וראה כמה כח וגודל מעלות המדות, שלא נשתבחו הצדיקים והנביאים בתורה, כגון נח ואברהם ויעקב וזולתם בתארי החכמה התבונה והדעת, כי אם בתארי המדות, נאמר בנח: (בראשית ו, ט) "איש צדיק תמים היה", ונאמר באברהם: (שם יז, א) "והיה תמים", וביעקב: (שם כה, כז) "איש תם", וכן במשה: (במדבר יב, ג) "ענו מאד". וכל זה להורות כי אין עיקר החכמה אלא יושר המדות, כשם שאין האילן עיקר אלא הפרי, וכן דרשו רז"ל (ברכות יז א): (תהלים קיא, י) "שכל טוב לכל עושיהם", לכל לומדיהם לא נאמר אלא לכל עושיהם, "עכ"ד, ותמה מעכ"ת, שהרי תורה היא עיקר גדול בפנ"ע, ואי אפשר לומר שמי שלומד ועי"ז נהיו מידותיו מתוקנות, אין העיקר מה שלמד, אלא מה שתיקן עי"ז מדותיו.

הנה עניינים אלו ארוכים ועמוקים מני ים, אבל אכתוב בקצרה הנראה לענ"ד. תכלית לימוד התורה, היא לדבקה בו ית', וכמש"כ בב"ח או"ח סי' מ"ז, ובהרחבה בספרי תלמידי הבעש"ט, יעו' יושר דברי אמת סי' כ"ד ובמאור עינים פר' נשא. ומי שאין מדותיו מזוככות, אינו יכול להדבק בהקב"ה ע"י התורה, כמש"כ הרמב"ם בהקדמה לאבות (שמונה פרקים, פ"ז), ואם כן לא בא לתכלית לימוד התורה. וזו לענ"ד גם כוונת רבינו בחיי, שהוא כאילן שאינו נותן פרי.

סימן ה

ברכה על ברכת כהנים

במענה לשאלתו, למה חוזרים הכהנים ומברכים בשבת במוסף ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו', ולמה לא יכוונו בברכה על נשיאת כפיים שחרית, גם על ברכת כהנים במוסף. נראה פשוט, דיש הפסק והיסח הדעת מסוף שחרית ועד מוסף, ודמי למי שדעתו לקיים עוד מצוה שאינו מחוייב לקיימה, שאם מפסיק ביניהן חוזר ומברך, עי' בשו"ע יו"ד סי' י"ט סעי' ה' ובש"ך שם ס"ק ז' לענין שוחט שני עופות, וה"נ בג"ד, אינו מחוייב לחזור ולברך, אלא כשישמע הכרזת "כהנים" במוסף. ובר מן דין, כיון שכבר עלה בשחרית, שוב להרבה פוסקים אינו מחוייב כלל יותר באותו יום, עי' בזה בשו"ת ויצב אברהם סי' י"ג.

אמנם מה ששאל עוד, אם נושא כפיו בשני מנינים בזא"ז, אם יחזור לברך, בזה נראה שכל שלא שינה מקומו ולא הפסיק בינתיים, לא יחזור ויברך, דומיא דמי שמתעטף בטלית גדול אחרי שבירך על ט"ק, עי' בזה בשו"ע או"ח סי' ח' סעי' י"ג ובמ"ב שם ס"ק ל"ג ול"ד.

סימן ו

קריאה בספר תורה משום פגמו של ספר

מעשה היה שהוציאו בחוה"מ סוכות ספר תורה אחד ונתנוהו לש"צ, והוציאו בטעות עוד ספר שני, שנתחלף למוציא סוכות בפסח שקוראים בשני ספרים, ונשאלתי אם היה עליהם להחזירו או לקרוא בו משום פגם הספר.

איתא בגמ' (יומא ע' ע"א): "ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה, אמאי - נגלול וניקרי. אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת, לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור. ונייתי אחרינא ונקרי, רב הונא בר יהודה אמר - משום פגמו של ראשון, וריש לקיש אמר - משום ברכה שאינה צריכה. ומי חיישינן לפגמא, והאמר רבי יצחק נפחא, ראש חודש טבת שחל להיות בשבת, מביאין שלש תורות, וקורין אחת בענינו של יום ואחת של ראש חודש (טבת) ואחת של חנוכה. תלתא גברי בתלתא ספרי ליכא פגמא, חד גברא בתרי ספרי איכא פגמא".

פירש"י: "משום פגמו וכו'. שלא יאמרו חסר הוא".

ובתוספות הרא"ש (שם) הביאו פירושו וכתבו: ולא נהירא, [שהרי] כבר אמר - יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב בה. ועוד, דהו"ל למימר כדלעיל - שלא להוציא לעז על ס"ת. הילכך נראה לפרש, מפני פגמו של ראשון, שלא יאמרו פסול מצא בה. ומסיק דוקא בחד גברא, אבל תרי גברי ליכא פגמא, שיאמרו כל אחד חפץ לקרות בשלו".

והנה באשל אברהם (בוטשאטש או"ח סי' קמ"ד) דן אם יש חשש להחזיר לארון הקודש ספר תורה שאינו מוכן במקום הקריאה ולהוציא אחר במקומו, או שיש לחוש לפגמו של ראשון, וכתב: א. אפשר לומר שכל החשש רק בגלל שהוא בביהמ"ק ביוהכ"פ, ויחשבו שכל סדר העבודה אינו לרצון. ב. אין חשש שיאמרו שהספר פגום, אם יש זמן לתקן אותו עד הפעם הבאה שיקראו בו, שגם אם באמת היה פגום, נתקן. והחשש רק משום שהיו מן הסתם ממשיכים לקרוא בביהמ"ק בספר זה כל היום מנינים מנינים. ג. כל החשש שייך רק בזמן הש"ס, שהיו מברכים רק בתחילה ובסוף, ואם היו

מחליפים ספר, היו מוסיפים ברכה, עיי"ש.

וכל דבריו צע"ג לענ"ד, שהרי כתב בשבלי הלקט (סי' קצ, הו"ד בב"י או"ח סי' תרפ"ד ובשו"ע שם סעי' ג'): "מצאתי בשם רבינו שלמה, מעשה בא לפני ר', ששכח החזן וקרא ארבעה אנשים בפרשת ראש חדש שבא בחנוכה, כמו שרגילין לקרות בשאר ראשי חדשים. ואומר רבי, אם לא היה מוציא ספר תורה, לא היה צריך לקרות יותר, דהא אמרינן (מגילה ל') - אין משגיחין בחנוכה (וראש חדש) כל עיקר. אבל עכשיו שהוציא שתי תורות, משום פגמו של ספר תורה שני, צריך לקרות חמישי בשל חנוכה. ואין לומר, שרביעי עצמו יקרא בשל חנוכה, קודם שיחתום בספר תורה הראשון בפרשת ראש חדש, דהו"ל מדלג, ואין מדלגין בתורה בשני עניינים (שם כ"ד ע"א). אלא מאחר שהרביעי התחיל לקרות בשל ראש חדש, יחתום ויברך, ויבוא חמישי אחריו, ויקרא בספר תורה השני בשל חנוכה. ומוטב שיבטל הא דאמרינן (שם כ"א ע"א) - בר"ח ארבעה, אין פוחתין מהם ואין מוסיפין עליהם, ואל יפגם ספר תורה"¹⁹.

הרי שכל סברות האשל אברהם נסתרות מדברי השבלי לקט בשם רבינו שלמה הנ"ל. והנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' ל"ז) כתב: "חשש זה, אפשר ישנו גם בהוציאו הס"ת לקרות בה ונמלכו להחזירה ולא לקרות בה. ואף שלגברא אחרינא ליכא חשש פגם כשאנו קורא בס"ת שקרא הראשון, כמפורש בגמ' שם, מ"מ אולי הוא כשקרא עכ"פ אחד בראשונה. אבל כשעדיין לא קראו כלל, יש פגם, שהרי לכה"פ לאחד שיקרא בה הוציאוהו, אף שלא היה ידוע מי הוא האחד, והוי כמו בהתחיל כבר לקרא, ואף בגמר קריאתו בראשונה, שאסור לו לקרא בשניה מטעם פגמא, שלחד גברא בתרי ס"ת איכא פגמא. ויש גם מקום לומר, דכיון שלגברא אחרינא ליכא פגמא במה שלא קרא בראשונה ולקח ס"ת אחרת לקרא בה, נחשב בהוצאה לבד, שעדיין לא נקרא שום איש, כל אחד מהנמצאים בביהכ"נ כגברא אחרינא, שלא נחשב פגמא שמותר. ומצינו בסדור הגר"י יעבץ בתחלת הלכות קה"ת בסוף סעיף א', שיש בזה מחלוקת. שכתב - ואם הוציא ס"ת, ובהיותה ביד הנושאה להוליכה לתורה, נזכר שאינה מוכנת לקריאה, ויש באה"ק ס"ת מוכנת, יחזירוה להיכל ויקח המוכנת, וי"א שיגללה למקום הקריאה, עיי"ש. וטעם מחלקותם הוא כדבארתי שני הצדדין".

ולפי סברת תוס' הרא"ש הנ"ל, שיאמרו כל אחד רוצה לקרוא בשלו, לכאורה אין מקום להחשיב

19. ובביאור הלכה (שם): "אם לא התחיל לברך, אף שנזדמן בידם אותה שהוא מתוקן לחנוכה, אין לו לחוש לזה לכו"ע, ויגללוה ויקראו בס"ת אחרת שהוציאוה לשם ר"ח, ואין כאן פגם לס"ת זו, כיון שיקראו בה אח"כ [אחרונים]".

הוציאו ולא קראו כתרי גברי, אלא כחד גברא, ואיכא פגמא.
ועוד כתב באשל אברהם שם סברא רביעית, בציבור קטן, כשמודיעים מה הסיבה, אין חשש, ורק בקריאת התורה בעזרה חששו.

ולדינא בנ"ד נראה להקל להחזיר הספר ולא לקרוא בו מכח שלשה טעמים: א. דעת האחרונים בסידור יעב"ץ, שאין חשש כשעוד לא קראו בספר זה. ב. דעת הא"א מבוטאשטש הנ"ל, להקל בציבור קטן שאפשר להודיעם. ג. לענ"ד נדון דידן, שהוציאו ספר זה שני, לאחר שהוציאו כבר ספר אחד לחובת היום, עדיף טפי מכל הנ"ל, ואין בזה פגם כלל. דלא מצינו פגם, אלא בהחזרת ספר אחד כדי להחליפו בחברו, או כשהוציאו ספר לצורך, ורק אח"כ נמלכו שלא לקרוא בו, אבל לא כשהוציאו ספר שני, אחר שהוציאו כבר ספר לקריאת היום, ומתחילה אין בספר השני צורך כלל, ומסתבר שבכה"ג אין פגם כלל.

סימן ז

זכויות התורם במה שגדב לבית הכנסת

נדב פרוכת לביהכ"נ, ועדיין היא בחידושה, ועכשיו נדב אחר, ורוצה הראשון לעכב שלא יתלו אותה, אלא ישאירו את הראשונה.

הבימה בבית הכנסת קטנה, ורוצים להחליפה לגדולה יותר, האם לנודב הבימה הישנה יש זכות לעכב?

- א -

לכאורה היה מקום להוכיח שזכותו של הראשון לעכב, מדברי הרמ"א (חו"מ ס"ס קמ"ט): יחיד שיש לו ס"ת, והחזיק שהציבור קורא תמיד בספר תורה שלו, אם היה לציבור ס"ת אחר כשקראו בשלו, מקרי חזקה ואסורים לשנות. ואם לא היה להן ספר תורה אחר, לא מקרי חזקה (ד"ע וחולק על בנימין זאב סימן קפ"ב)... בית שהיה בית הכנסת בביתו מימים רבים, אסור לשנותו (מהרי"ק שורש קי"ג).

וכ"כ במשנה ברורה (סימן קנ"ג ס"ק צ"א): "חברה שהיו לומדים בבית אחד כמה שנים ואח"כ רוצים ללמוד ב' חדשים בכל בית ובית, אינם יכולים לשנות [אחרונים]".

אלא שיש לחלק, דשאני התם שספר התורה נשאר שלו, ומקיים מצוה בכל זמן שקוראים בו, וכן בכל פעם שלומדים בביתו, מקיים מצוה. אבל בנדון דידן כבר קיים את מצותו כשהקדיש, ומכאן ואילך אין החפץ שלו. וכן משמע מדברי חז"ל (כתובות נ' ע"א): עושה צדקה בכל עת, זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלים לאחרים, ומוכח שאם מקדישם, שוב אינו מקיים בכל עת (וצ"ע בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רמ"ד, דקצת ל"מ מלשונו שם כן).

- ב -

ונראה להוכיח מהא דאיתא בערכין (ו' ע"ב): ת"ר, ישראל שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת - אסור לשנותה. סבר רבי חייא בר אבא למימר, לא שנה לדבר הרשות ולא שנה לדבר מצוה. אמר ליה רב אמי, הכי אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר לשנותה. מדאמר ר' אסי אמר ר' יוחנן, עובד כוכבים שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת, עד שלא נשתקע שם בעליה, אסור

לשנותה, משנשתקע שם בעליה, מותר לשנותה. למאי, אילימא לדבר הרשות, מאי איריא עובד כוכבים, אפילו ישראל נמי. אלא לדבר מצוה, וטעמא דעובד כוכבים הוא דפעי, אבל ישראל דלא פעי, שפיר דמי". ונפסק בש"ע יו"ד סי' רנ"ט סעי' ג'.

והנה לפ"ז, כיון שהחלפת הבימה היא לצורך בית הכנסת, יש בדבר מצוה, ומסתבר שמותר, ואין הנודב יכול לעכב.

וכן אם נאמר שיש מצוה בדבר להחליף הפרוכת בפרוכת חדשה, אין התורם יכול לעכב. אמנם אפילו אי נימא שאין שום מצוה בהחלפת הפרוכת באחרת, לכאורה עדיין אין מקור לאסור, דמאן לימא דיש לו זכות שתהיה רק פרוכת שלו תלויה לעולם.

ונראה לכאורה להוכיח דחשיב שפיר מצוה, ואין התורם יכול לעכב, ממשנה בשקלים פ"ח מ"ה: "רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן פרוכת עביה טפח ועל שבעים ושנים נימין נארגת ועל כל נימא ונימא עשרים וארבעה חוטין ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה ומשמונים ושתי רבוא נעשית ושתיים עושין בכל שנה. הרי שיש הידור מצוה לחדש את הפרוכת בכל שנה".

אך יש לדחות, דשאני פרוכת דמקדש, שהיתה מתלכלכת מטיפי דמים, ותלוי בדעות אם ההזאה היתה על הפרוכת או כנגד הפרוכת, ואם היה נס שהיה הדם נבלע בפרוכת. גם יש לדון, דלכאורה בהכי מצותו, דומיא דבגדי כהונה, שאינם נפסלים משום מטושטשים, כשיש עליהם דם, אלא דוקא כשיש עליהם טיט (עיין רש"י זבחים י"ח ריש ע"ב). אלא שיש לדחות, שיש לחלק בין בגדים לפרוכת, שהיא נוי הבית עצמו, וצ"ע לדינא לענין פרוכת.

סימן ח

אם מותר להניח דברי חול, על הבימה המיועדת
לקריאת התורה

כתב הרמ"א (או"ח סי' קנ"ד סעי' ח'): "נהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה, כגון מטפחת של ספרים ושלחן שבבהכ"נ ומעילים של ס"ת. וכתבו הטעם, משום דכיון שנהגו כן, ואי אפשר ליהנות לב ב"ד מתנה עליהם מעיקרא, כדי שלא יבאו בני אדם לידי תקלה, ואע"ג דלא התנו כאילו התנו דמי".

בפמ"ג (הו"ד בבה"ל שם) כתב: "ואי אפשר ליהנות - משמע מזה, בדבר שאפשר ליהנות מהם, אין אומרים בסתמא לב בית דין מתנה עליהם". ובאליה רבה (שם ס"ק י"ג, הו"ד במ"ב שם ס"ק ל"ו) כתב: "נ"ל דוקא במה שמבורר מנהגא להקל. אבל במה שאינו מנהגא, אין לנו להקל, אפשר דלא הוי כהתנו, ולזה לא".

ולכאורה משמע דין להתיר אלא ספרים, כמו שנהגו, אבל לא להניח שאר דברים. אמנם המעיין בתרומת הדשן, שהוא מקור דברי הרמ"א, יראה דזה אינו. דהכי איתא בתה"ד (שו"ת סי' רע"ג): "שאלה: העולם נהגו ליהנות בכמה הנאות מן התיבה ומפות ומעילים של ספר תורה באקראי, יש צד היתר בדבר או לאו. תשובה, יראה דאם לא התנו עליהם בתחילה שיוכל לעשות בהן תשמישו, מילתא דפשיטא היא דאין צד היתר בדבר אפילו תשמיש עראי דאקראי, כדמוכח פרק בני העיר (מגילה כ"ו ע"ב) ובכמה דוכתי, דאסור ליהנות ולהשתמש בתשמישי קדושה שום הנאה ותשמיש חול כל עיקר, ואפילו תשמיש קדושה אחרת קלה ממנה אסור. וא"כ אסור להניח שום ספרים על התיבה שמניחין עליו ס"ת, או לכסות שאר ספרים במפות ומעילים של ספרי תורות. אמנם על ידי התנאים שרי אפי' לתשמיש חול, כדמיייתי אשירי מהירושלמי דאם התנה על ארון הקדש שרי לתת בו כלים. ואנן דלא זהירין בכל הני אפילו בלא התנאה, נראה ליישב בדוחק, משום דהאידינא כמעט אי אפשר

ליזהר, לפי שיש לנו ספרי תורות רבות בבית הכנסת שיש להן הרבה מעילים ומפות, גם יש לנו ספרים רבים חומשים ומחזורים בבית הכנסת, ומאריכין און בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ובפיוטים, מה שלא היה כן בימיהם, ולכך קשה מאד ליזהר שלא יניחו ספרים על התיבה, או שלא יטלו מעילים ומפות לכסות בהן ספרים, או גם שלא ישענו עצמם על התיבה וישבו על המעילים ומפות. ואמרינן בפ"ב דקידושין (נד ע"א) דאין מועלין בבגדי כהונה, משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, דאי אפשר ליזהר. ואע"ג דמשמע התם מפרש"י דדווקא הנאת שווג שרי מהאי טעמא ולא מזיד, מ"מ שמעינן מהתם דבכה"ג חשיב אי אפשר ליזהר, וכיון דהכי הוא לב בית דין מתנה עליהם, כי היכי דלא ליתו בהו איניש לידי תקלה. **וכל מאן דיהיב כי הני מילי לבית הכנסת, אדעתא דחבר העיר וגדולי הציבור יהיב, ולכן מתנה שלא יחול קדושה עליהו כלל.** וכה"ג אמרינן בפ' קמא דשבועות (דף י"א ע"א) דלב ב"ד מתנה עליהם, אתמדין שלא הוצרכו לצורכי צבור שלא יחול עליהם קדושת הגוף. ופרש"י שם דאכל מידי דצבור בית דין נותנין לב. ולאו דוקא כי התם דגבי תמידים דידעו בית דין דודאי יותירו בכל שנה כדפרש"י התם, אלא אפילו במידי דלאו ודאי אלא דרגיל להיות לב ב"ד מתנה עליהם, כדמוכח התם, דפריך עלה מפר ושעיר של יוה"כ שאבדו, דלא אמרינן לב ב"ד מתנה עליהם, ומשני דאבודים שאני משום דלא שכיחי. משמע דאי הוה שכיחי, אע"ג דלאו ודאי קאתי, היה לב ב"ד מתנה עליהם".

משמע מלשונו, שאף שסיבת התנאי ב"ד היא, משום שאי אפשר להזהר, מכל מקום צורת התנאי היא, שלא תחול קדושה כלל, **וא"כ מותר אפילו דברי חול.** ועל כרחק כוונת הפמ"ג רק שאין אומרים שיש תנאי ב"ד, אלא ביחס לאותם חפצי קדושה ותשמישי קדושה שאי אפשר להזהר שלא להכשל בהם. אבל אם צריכים תנאי ב"ד לחפץ מסויים, שוב מתנים שלא תחול עליו קדושה כלל, וממילא מותר להשתמש בו לכל דבר.

וכן מש"כ האליה רבה מתפרש על דרך זה, שאין להקל אלא באותם חפצי קדושה שיש ביחס אליהם מנהג להקל, ולא בר חפצים. אבל אם יש מנהג להקל בחפץ זה, שוב מותר להקל בו לגמרי.

והנה החזון איש (לקוטי חו"מ סי' כ"ד לדף י"א) כתב לענין לב ב"ד מתנה על תמידים וקטורת שלא הוצרכו, שעל כרחק אין הכוונה שאינם קדושים קדושת הגוף עד שהוצרכו, שבשלמא לענין תמידים אפשר לומר שאינם קדושים עד השחיטה, וסכין מושכתן למה הם, אבל הקטורת צריכה להיות קדושה קדוה"ג במכתשת. ועל כרחק חלה עליהם קדוה"ג מיד, אלא שאם לא הוצרכו, הרי זה כעין נעשה מצותם, אלא שצריך תנאי.

ולפ"ז לא הביא התרומת הדשן ראיה מהא דתמידין שלא הוצרכו, אלא לזה שבי"ד נותנים לב על עניני ציבור. אבל בתמידים חלה קדושת הגוף גמורה על כל התמידים, אלא שמכח התנאי פוקעת הקדושה מאותם שלא הוקרבו לבסוף, אבל על הבימה לא חלה כלל קדושה, מכח התנאי בי"ד, ומותר להניח עליה גם דברי חול.

סימן ט

נטילת ידים על מאכל שטיבולו במשקה

אם צריך ליטול ידים על מאכל שדרך לטבולו רק במשקה מסוים, אבל הוא טובלו במשקה אחר. ואם רגילות לטבול במשקה נקבעת לפי הנהוג בזמן חז"ל, או בזה"ז.

במענה למכתבו. מע"כ העתיק תשובת הרדב"ז ח"ד סי' ע"ח שציין המג"א סי' קנ"ח ס"ק ה', שכתב וז"ל: "ועדיין יש לדקדק, אם המאכל שהוא אוכל, אין דרך בני אדם לאוכלו בטיבול, כגון תאנים וענבים בדבש או בחומץ, אם צריך נטילה, ונקרא דבר שטיבולו במשקה וכו'. ומסתברא דלא גזרו אלא כעין נהמא, שהוא מלתא דשכיחא, דהיינו דבר שדרכו לאכול מטובל במשקה, או שדרכו להיות עליו משקה, אבל מידי אחרינא לא גזרו. ואעפ"י שזה אוכל אותו על ידי טיבול, בטלה דעתו אצל כל אדם".

וכתב מע"כ דמבואר בדברי הרדב"ז, שדבר שדרך להטבילו במשקה, והוא הטבילו במשקה אחר, אין צריך נטילה – "דאייתי דוגמא מתאנים וענבים בדבש או בחומץ, דאף דהדרך להטבילם במשקה אחר, מכל מקום בדבש ובחומץ הוי מילתא דלא שכיחא". ואני איני יודע מהיכן פשיטא למע"כ, שדרך להטביל תאנים וענבים במשקה אחר, ושזו כוונת הרדב"ז. הרי לא סיים אלא: "דלא גזרו אלא כעין נהמא, שהוא מלתא דשכיחא, דהיינו דבר שדרכו לאכול מטובל במשקה, או שדרכו להיות עליו משקה", ולא כמש"כ מע"כ, שאף אם דרכו להטבילו במשקה, אם אינו אותו משקה, א"צ נטילה, וגם המג"א וש"פ שהביאו דבריו, לא הוציאו מהם חידוש זה שכתב מע"כ לדייק מדבריו.

ומה שהסתפק מע"כ, אם לקבוע הרגילות אזלינן לפי זמן חז"ל, או לפי המנהג השתא, ותלה הספק בשתי הסברות שכתב הרדב"ז, דלא גזרו במילתא דלא שכיחא, ובטלה דעתו אצל כל אדם, דאי משום דלא גזרו, אזלינן בתר זמן הגזירה, אבל אי משום דבטלה דעתו, אזלינן בתר המנהג בימינו, בזה מסתברים דבריו. ואם אכן צדקו דבריו, יהיה הדין תלוי במחלוקת המג"א שם, שכתב רק הטעם דבטלה דעתיה, עם הפמ"ג בא"א שם והמ"ב שם ס"ק י"ב, שכתבו רק הטעם דבמילתא דלא שכיחא

לא גזרו.

ומה שכתב עוד נפק"מ בין שני הטעמים, אם אין נוהגים לטבול אלא לרפואה, דלא שייך לומר בטלה דעתנו, אבל הוא מילתא דלא שכיחא, ורצה לבאר בזה דברי המג"א ס"ק ח' ומ"ב ס"ק י"ז, דטיבול בדם מיירי כשטבל בדם לרפואה מפני פיקו"נ, אף דלכאורה אינו שכיח, לענ"ד אינו נכון, דהרי המ"ב כתב רק הטעם דלא גזרו במילתא דלא שכיחא, ואעפ"כ כתב דמיירי בכה"ג.

ופשט דברי המג"א והמ"ב נראה ליישב בדוחק, שהגויים רגילים לטבול בדם, ולכן אף שיהודים אינם עושים כן מפני האיסור לאכול דם, הרי זה בכלל הגזירה, ועדיין צ"ע.

סימן י

האם מותר ליטול ידים במים שציננו בהם בקבוק

דייסה

שנינו במשנה (ידים פ"א מ"ג - מ"ה): "עשה בהם מלאכה או ששרה בהן פתו פסולין... הדיח בהם את הכלים או שמיחה בהם את המדות, פסולים. הדיח בהם כלים מודחים או חדשים כשרים. רבי יוסי פוסל בחדשים. המים שהנחתום מטביל בהם את הגלוסקין פסולים, וכשהוא מדיח את ידיו בהן כשרים".

מפרש הר"ש: "בפרק כל הבשר (חולין ק"ה ע"א) אמרין התם דמים ראשונים נוטלין בין בחמין ובין בצונן, ואמר רבי יצחק ב"ר יוסף אמר ר' ינאי, לא שנו אלא שאין היד סולדת בהן, אבל היד סולדת בהן אסור, סולדת פירוש נכוית, ופירש שם בקונטרס משום דבטלם ונשתנו מתורת מים, וכאן נמי יש לומר דהיינו טעמא²⁰. אבל הרמב"ם (שם ה"ח) כותב: "כל מים שנעשה בהן מלאכה, נעשו שופכין ופסולין לנטילת ידים" (ובמג"א ס' ק"ס סעי' ג' העתיק את שני הטעמים).

ופסק הרמב"ם (שם): "כיצד, מים שאובין שהדיח בהן כלים או ששרה בהם פתו וכיוצא בזה, בין בכלים בין בקרקעות פסולין לנטילת ידים. הדיח בהן כלים מודחין או חדשים, לא פסולין. מים שהנחתום מטביל בהן את הכעכים פסולין, ושהוא חופן מהן בשעת לישא כשרים, שהמים שבחפניו הן שנעשו בהן מלאכה, אבל המים שחפן מהם, הרי הן בכשרותן". וכ"פ בש"ע (שם סעי' ב').

מכך שהדחת כלים מודחים או חדשים אינה פוסלת, ניתן לכאורה ללמוד, שמלאכה שאינה מלכלכת או ממאיסה את המים, אינה הופכת את המים ל"שופכין" (ולפירוש הר"ש אינה משנה אותם מתורת מים), ואינה פוסלת אותם. ולפ"ז צריך לפרש שמיחה בהם את המדות היינו מדות מלוכלכות. וכך נראה

20. ועי' בקהלות יעקב ברכות סי' ל"ט ס"ק ב' שנו"נ בדבריו.

מפירושו הר"ש והרא"ש (בפיה"מ שם): "בדבר שנדבק יפה ויוצא בדוחק שייך לשון מיחוי". אמנם מאידך כתב הרא"ש (בפיה"מ שם): "עשה בהם מלאכה, כגון שצינן בהם יין, או כיוצא בו". וכ"פ בש"ע (שם). ולפ"ז על כרחך צריך לומר שעצם עשיית המלאכה במים הופכת אותם לשופכין, אף שאינם מאוסים או מלוכלכים. וכ"נ להוכיח לפי גירסת המרדכי (ברכות סי' קצ"ו, הו"ד במג"א שם ס"ק ה') - "או שמדד בהן המדות פסולים", ולא כמו גרסתנו במשנה - או שמיחה בהן המדות וכו', ולכאורה לפ"ז מייירי במדות נקיות, ואעפ"כ נפסלים המים בגלל שהשתמש בהם למדוד את כלי המדה. ועל כרחך צריך לפרש בטעמא דמילתא שהמים אינם נפסלים בהדחת כלים מודחים או חדשים, לא רק מפני שאין המים נמאסים בכך, אלא גם מפני שההדחה אינה נחשבת כלל למלאכה, מכיון שלא פעלה מאומה²¹.

כך עולה מדברי המג"א (שם ס"ק ה'), שכתב על דברי הש"ע שאם הדיח במים כלים, נפסלו: "והוא הדין אם הדיח בהן ירקות פסולים (רי"ו). ומשמע לכאורה דירקות דומיא דכלים, דאם היו מודחים ונקיים כשרים, דלא מקרי מלאכה כלל. ומכל מקום אם שרה בהן הירקות שלא יכמשו, מקרי מלאכה, דלא גרע מצינן יין במים. והוא הדין אם נתן בו כלי בימות החמה שנתבקעו כדי שיכווצו. אבל נתן בהם דגים חיים שלא ימותו, לא מקרי מלאכה, דאין המים פועלים בהם כלל, רק מצילין ממיתה, וגם לא מקרי שופכין²².

והנה בברכי יוסף (ס"ק ד') כתב: "אם ראובן שרה פתו במים של שמעון, למאן דאמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, המים כשרים. אבל למאן דאמר אדם אוסר בדבר שאינו שלו יש להחמיר, מורינו הרב מהר"א נחום בתשובה כ"י". ובשערי תשובה (שם ס"ק ד') השיג עליו: "מה שכתב לתלות בפלוגתא אם אדם אוסר דבר שאינו שלו הוא תמוה, ועיין מש"כ לחלק בין ההיא דמחיצת הכרם כו', למשליך חלב בקדירת חבירו". ונראה כוונתו, דעשיית מלאכה במים נחשבת כהשלכת חלב בקדירת חבירו. אבל

21. וכן מוכח מדברי התוספתא שהביא הר"ש ונפסקה בש"ע שם סעי' ג', שמים שלפני הנפח פסולים, כיון שדרכו לכבות בהם את הברזל, אף שלא נשתנה מראיהם (ועי' בט"ז שם ס"ק ד'). וכך עולה גם מדברי המג"א (שם ס"ק ד') בשם הב"ח: "לא נתכוין [לשרות], רק שנפל פת במים כשר, דלא שוינוהו כשופכין". הרי שכוונתו לעשות מלאכה היא הפוסלת, ולא השינוי במציאות המים (וכן דקדק מדבריהם בקהלות יעקב ברכות סי' ל"ט ס"ק א'). אמנם הט"ז (שם ס"ק ב') חלק עליו ופוסק שאפילו אם נפל מעצמו נפסלים המים. ומ"מ שינוי במציאות המים עד שנעשו מאוסים פוסל, אף אם היה בלא כוונה, וכדלהלן לענין שתה מהם כלב או חזיר.

22. יש לעיין, אם יכול ליטול ידיו במי בריכת שחייה, דאין המים פועלים כלום ברוחצים בהם, אלא הנאת גופם, ומ"מ אולי מיקרו שופכין, וצ"ע לדינא.

רעק"א (שם) כתב: "עשה מלאכה במים של חברו, יש לומר אף דקיימא לן אדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה, מכל מקום כיון דטעם דשוניהו שופכים, ולא כל כמיניה לעשות מי חברו שופכים, ולא נעשו שופכים לגביה בעולם, וצ"ע לדינא"²³.

עכ"פ לדינא ברור, שמים שציננו או חיממו בהם בקבוק דייסה, נפסלו לנטילת ידים.

מים שהיו בבקבוק חם

הגמ' (גיטין נ"ג ע"ב) מביאה ברייתא, שאם שקל במי חטאת, נפסלו המים, ומקשה: "הא אמר רבא מי חטאת ששקל בהן משקלות כשרה, לא קשיא הא בגופן הא בכנגדן. בגופן מעשה קא עביד בהו". פירש": "ששקל בהן משקלות, שהיו תלויות בכף מאזנים והיה יודע משקלם ונתן בשר לשקלו בכף שניה דלא עבד בהן מעשה בידיו אלא במחשבה מיפסל. דרבא בכנגדן כדפרישית. ומתניתא דמשמע פסולות ששקל בגופן כדרך הטבחים לשקול בשר במים שיש להם כלי שיש בו שנתות ונותנים מים בראשונה ונותנים בשר במים עד שהמים עולים לרושם השני וכוונהו כבר שבמשקל ליטרא או ב' ליטראות המים עולים ומגיעין לאותו הרושם".

עפ"ז כתב בשולחן ערוך הרב (שם סעי' ד'): "אם המים בכלי שיש בו שנתות ונתן לתוכו בשר ועולין המים עד השנתות ובזה יודע משקלו, הרי זה עשיית מלאכה במים, ופסולין לנטילת ידים (אבל אם היה יודע משקל המים ושקל הבשר כנגדם כשרים, כיון שלא נעשית המלאכה בגופן)".

ולפ"ז יש לעיין אם מותר ליטול ידים במים שהיו בבקבוק חם (בקבוק גומי שבתוכו מים חמים, שמצמידים לגוף כדי להתחמם), **כיון שכשחיממו את הגוף, לא נגעו בו ישירות, או שכיון שהבקבוק נוגע בגוף, חמור יותר.**

²³. ולמשנ"ת בהערה לעיל, שאם נפלה פת בלא כוונה נחלקו הב"ח והמג"א עם הט"ז אם נפסלו המים, הרי נדון זה תלוי במחלוקתם, אם עשיית מלאכה פוסלת מצד עצם מציאות המים, או מכח הכוונה, ודו"ק.

סימן יא

ברכה על פת הבאה בכסנין, למי שעבר ניתוח קיצור

קיבה

נשאלתי, אם מי שעבר ניתוח לקיצור הקיבה, ושבע מכמות קטנה מאד, צריך לברך המוציא וברכת המזון על פת הבאה בכסנין.

- א -

ברכת פת הבאה בכסנין, כשאוכל כמות גדולה

איתא בברכות מ"ב ע"א, "רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא, אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין. כי אתא, שמעינהו דקא מברכי המוציא. אמר להו, מאי ציצי דקא שמענא, דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו, אמרי ליה, אין, דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה, פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא, ואמר שמואל הלכה כרבי מונא. אמר להו, אין הלכה כרבי מונא אתמר. אמרי ליה, והאמר דאמר משמיה דשמואל, לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עליהו, אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא".

מבאר בשו"ע הרב (סי' קס"ח סעי' ח') ובסב"נ (ריש פ"ב), "מיני לחמים שאין דרכם של רוב בני אדם לקבוע סעודתם עליהם, אין מברכים עליהם המוציא ובהמ"ז, רק במ"מ וברכה אחת מעין שלש, אא"כ אוכל שיעור שאחרים רגילים לקבוע לפעמים סעודה על שיעור כזה. לפי שברכת במ"מ כוללת גם הלחם שהוא מזון, ולא קבעו לברך המוציא על לחם, אלא מפני חשיבותו שסועד הלב, וכל לחם שאין קובעים עליו סעודה בטלה חשיבותו. אא"כ אכל מהם כשיעור קביעות סעודה, דהיינו כשיעור שרוב בני"א קובעים עליו סעודת קבע על שיעור כזה מסתם לחם גמור, וגם מלחמים אלו כשאוכלין שיעור כזה לפעמים, אזי הם קובעים סעודה עליו".

היות ולפעמים קובעים סעודה גם על פהב"כ, אם אכל מפהב"כ כמות גדולה כל כך שקובעים עליה סעודה, מברך עליה המוציא וברהמ"ז. את הכמות שנחשבת לקביעות סעודה קובעים ע"פ מנהג

העולם, ולא ע"פ דעת האוכל. וכך איתא בברכות מ"ב ע"א, "רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא (פירש"י, מפת הבאה בכסנין) ולא בריך. אמר ליה רב נחמן, עדי כפנא, אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך. ופירש"י, עדי - אלו. כלומר, אלו לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא נפטרת מברכה, אלא כל שאחרים קובעין אכילתן בכך, טעון ברכת המזון, כך פירש רב האי".

ע"פ זה נפסק בשולחן ערוך או"ח סי' קס"ח סעי' ו': "פת הבאה בכסנין, מברך עליו: בורא מיני מזונות, ולאחריו: ברכה אחת מעין שלש; ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אף על פי שהוא לא שבע ממנו, מברך עליו: המוציא וברכת המזון; ואם מתחלה היה בדעתו לאכול ממנו מעט, וברך: בורא מיני מזונות, ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו, יברך עליו בהמ"ז, אע"פ שלא ברך המוציא תחלה; ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו, אע"פ שהוא קובע עליו, אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, דבטלה דעתו אצל כל אדם".

- ב -

ברכת פת הבאה מכסנין למי שמסוגל לאכול רק כמות קטנה

בבה"ל שם כתב: "אע"פ שהוא קובע וכו' - הוא דעת הרא"ש שחולק על הראב"ד שלדידיה אפילו במועט סגי כיון דהוא קובע ע"ז בתר ידידיה אזלינן עי"ש ברא"ש. ומ"מ נראה ברור דאם הוא זקן או נער שאכילתו מועט בטבע חייבין בהמוציא ובהמ"ז אם אכלו שיעור שדרכן תמיד לקבוע ע"ז כיון דכל בני מינם מסתפקין בשיעור אכילה כזו וכעין שכתבתי לקמן בסימן קפ"ד בבה"ל בשם הרדב"ז, עי"ש".

והנה בבה"ל לא הזכיר אלא זקן ולא חולה, וי"ל שביחס לחולה אמרינן דבטלה דעתו, ולא אמרינן דכל החולים די להם בשיעור קטן.

אבל בביאור הלכה סימן קפד שציין בסוף דבריו הזכיר גם חולה: "ודע עוד דאף לשיטת רוב הפוסקים דבעינן שביעה ממש מ"מ בחולה או זקן או שכבר אכל מקודם והוא שבע ע"י כזית או בכביצה לכו"ע מחויב מן התורה לברך כיון דמ"מ הוא שבע [רדב"ז חלק ששי סימן ב' אלפים רכ"ד ומובא בשערי תשובה סימן קצ"ז] והנה ראיתי בפמ"ג שכתב דמסתברא לו דבעינן שביעה מפת לבד ואז הוא חייב מן התורה ונ"ל פשוט דאין כונתו במי שאוכל איזה דבר ללפת את הפת דזה פשיטא דמצטרף שכן הוא דרך אכילה [עיין ברכות מ"א מיסב ואוכל בלפתן] אלא בשאכל שארי דברים בפני עצמן והנה מלשון רדב"ז הנ"ל משמע לכאורה דאם כבר אכל איזה דבר וסיים שביעתו ע"י אכילת כזית פת מהני לחיוב מן התורה דאי מיירי שאכל מקודם ג"כ פת פשיטא דחייב אך יש לדחות דמיירי שאכל פת מקודם לזה ובירך בהמ"ז ומ"מ הוא חייב עתה מן התורה לברך כיון שעכ"פ הוא שבע ממדי דזיין

ודומיא דזקן או חולה (וגם בלא"ה אפשר לומר דלא נוכל לפוטרו מן התורה ע"י ברכת המזון שבירך מתחלה דאז הלא פטור היה מן התורה)".

ושמעתי שהגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר שקשה להכריע, איזו ברכה יברך, מי שעבר ניתוח לקיצור הקיבה. וא"כ צ"ע, איך ינהג למעשה. **ונראה, שלא יברך המוציא, אלא בורא מיני מזונות**, כפי שכתב הט"ז סי' קס"ח ס"ק ו', שכשיש ספק אם לברך המוציא או בורא מיני מזונות, מברך במ"מ, שמועילה בדיעבד, אפילו אם חייב בברכת המוציא.

אלא שיש להסתפק אם יברך על המחיה או ברכת המזון. דכיון ששבע, אם אמרין דלא בטלה דעתו, חייב מן התורה לברך ברכת המזון.

והנה בשולחן ערוך הרב (סימן קסח סעי' ה') כתב: "ד' ברכות של ברכת המזון, לא קבעו עליו אלא מפני חשיבותו. שמן התורה היה די בברכה אחת מעין ג'. שהרי לא נאמר בתורה, אלא פעם אחת - וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, ודרשו מפסוק זה לברך על המזון ועל הארץ ועל המקדש. ודי בברכה אחת לכולם, אלא שחכמים תקנו לברך על כל אחד בפני עצמו. ולא תקנו אלא בלחם שרגילים לקבוע סעודה עליו. אבל מיני לחמים שאין רגילין לקבוע עליהם, אפילו הוא אכל ושבע מהם, שנתחייב לברך אחריהם מן התורה, דיו בברכה אחת מעין ג' של תורה, אלא אם כן אכל שיעור שבני אדם קובעים עליו, כשאוכלים מין לחם זה במקרה. אבל אם רוב בני אדם אין קובעים עליו, אף על פי שהוא קובע עליו, בטלה דעתו אצל רוב בני אדם". וציין בקו"א: "ב"י, מג"א סי' קצ"א סק"א, דלא כמו שכתב כאן, וכן דעת הש"ע כאן והט"ז".

ומה שציין למגן אברהם בסימן קצא ס"ק א', כוונתו למה שכתב המג"א שם, על הדין שפועלים מברכים ברכה קצרה: "כתבו התוס', אע"ג דמדאורייתא הם, מ"מ יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, מפני טרדת בעל הבית. והרב ב"י כתב, דאין מניין הברכות מן התורה. וכתב ב"ח, שזה דעת הרמב"ם, אבל שאר פוסקים סוברים, דמנין ג' ברכות מן התורה, ועמש"כ סוף סי' קצ"ד. ולי נראה שרש"י תירץ קושיא זו, שכתב וז"ל, שברכת הארץ ובנין ירושלים דומות. כלומר, דמאי דדרשינן מקרא שיברך על שלשתן, אינו רוצה לומר שיחתום על כל אחד בברכה. אלא מדאורייתא די כשיברך על שלשתן בברכה אחת, אך דרבנן תקנו לחתום על כל אחד. ובפועלים, משום בטול מלאכה, תקנו הזן בפני עצמה, וברכת הארץ ובנין ירושלים בברכה אחת, כיון שדומות הם. ועי' ב"ח, וכן משמע בגמרא דף מ"ו".

וא"כ, אין כאן ספק תורה, אלא ספק דרבנן, כי מן התורה יוצא יד"ח בברכת מעין שלש, אפילו אם חייב לברך ברהמ"ז. **ולכן מחשש ברכה לבטלה, לא יברך ברהמ"ז, אלא על המחיה.**

סימן יב

בענין דברים הבאים לאחר הסעודה

בהרבה מקומות נהוג, שאין מברכים בסעודות חתונה ברכת המזון ושבע ברכות מיד לאחר הסעודה, אלא שוהים זמן זמנים טובא ברקודים ובשמחת חתן, ובינתיים מסלקים השלחנות, ואין משאירים אלא שולחן הנשיאות, ומביאים אז מיני מאכלים, אם לקינוח סעודה, כמו גלידה וקפה, ואם לצורך המגיעים אז לשמחה, ולא אכלו בסעודה. ויש לדון, אם צריך לברך עליהם ברכה לפניהם ואחריהם.

- א -

לכאורה צריך לברך עליהם ברכה לפניהם ואחריהם, כפשטות דברי ר"פ בברכות מ"א ע"ב ופסק השו"ע סי' קע"ז סעיף ב': "דברים הבאים לאחר סעודה קודם ברכת המזון, שהיה מנהג בימי חכמי הגמרא, שבסוף הסעודה היו מושכים ידיהם מן הפת ומסירים אותו, וקובעים עצמם לאכול פירות ולשתות, כל מה שמביאים אז לפניהם, בין דברים הבאים מחמת הסעודה, בין דברים הבאים שלא מחמת הסעודה, טעונים ברכה בין לפניהם בין לאחריהם, דהמוציא ובהמ"ז אין פוטרין אלא מה שנאכל תוך עיקר הסעודה".

ואף שכתב בשו"ע שם ע"פ דברי התוס' והרא"ש: "ודין זה אינו מצוי בינינו, לפי שאין אנו רגילין למשוך ידינו מן הפת עד ברכת המזון, הרי כתב במג"א שם ס"ק ז' וז"ל: "כתב לבוש, ובסעודות גדולות רגילין למשוך ידיהם מן הפת. ואע"פ שמניחין פרוסות על השלחן, מ"מ אין דעתן לאכול מהן, וכן משמע בטור. אבל הב"ח כתב דמנהגינו כדברי התוס', דלעולם דעתינו על הפת, ע"כ. ולי נראה שהטעם כמש"כ תר"י וז"ל, דוקא בימיהם שהיו נוהגין לעקור השלחנות קודם ברהמ"ז, ועל כן נראה כסעודה אחרת. אבל אנו שאין מסלקין השלחן, אע"פ שסיימו מלאכול, כל זמן שלא ברכו, כתוך הסעודה דיינין ליה". וא"כ בחתונות שמסלקים השולחן, לכאורה ראוי לברך על מה שאוכל אז, ברכה לפניו ולאחריו.

אמנם באשר לענ"ד פשיטא שאינו כן, אכתוב הנראה לענ"ד בזה משורשי הדברים, וזה החילי בע"ה:

- ב -

בברכות מ"א ע"ב איתא, אמר רב פפא, הלכתא, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה, אין טעונים ברכה לא לפנייהם ולא לאחריהם. ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה, טעונים ברכה לפנייהם ואין טעונים ברכה לאחריהם. לאחר סעודה, טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם. ופירשו התוס' את הדין השלישי וז"ל, הכי פירוש, אם הביאו דברים שהזכרנו אחר הסעודה, פירוש - לאחר שמשכו את ידיהם מן הפת, שוב אין הפת פוטרן כלל, והוי כמו שאכלן בלא שום סעודה, ובין דברים הרגילים לבא מחמת הסעודה, ובין דברים שאין רגילים לבא מחמת הסעודה, טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, דאכל דברים דלעיל קאי. ועכשיו אין לנו דין זה, דאין מנהג שלנו למשוך ידינו מן הפת כלל עד לאחר ברהמ"ז, אלא כל שעה שאנו אוכלין פירות או שום דבר קודם ברהמ"ז, דעתנו לאכול פת כל שעה. וקיי"ל כפסק דרב פפא. וכ"כ הרא"ש ותלמידי רבינו יונה שם.

והנה להלן בסוגיא שם מ"ב ע"א איתא, רב פפא איקלע לבי רב הונא בריה דרב נתן. בתר דגמר סעודתייהו, אייתו לקמיהו מידי למיכל. שקל רב פפא וקא אכיל. אמרי ליה - לא סבר לה מר, גמר אסור מלאכול. אמר להו - סלק אתמר. רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא. לבתר דסליקו תכא מקמייהו, שדרו להו ריסתנא מבי ריש גלותא. רבא אכיל, ורבי זירא לא אכיל. אמר ליה - לא סבר לה מר, סלק אסור מלאכול. אמר ליה - אנן אתכא דריש גלותא סמכינן וכו'. ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אלא כי הא דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן - תכף לסמיכה שחיטה, תכף לגאולה תפלה, תכף לנטילת ידים ברכה.

פירש"י, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא, אין סיום סעודה תלוי, לא בגמר ולא בסלוק ולא בשמן, אלא במים אחרונים. כל זמן שלא נטל מים אחרונים, הוא מותר לאכול, ומשנטל, אסור לאכול. ולכאורה לפירוש התוס' והרא"ש ותר"י הנ"ל, הני תרי סוגיות, סתראי ניהו, דמדברי רב פפא לעיל עולה, שאם אוכל לאחר סעודה, אפילו דברים הבאים מחמת הסעודה, צריך לברך עליהם לפנייהם ולאחריהם, וכן הלכתא, ואף שכתבו התוס' והרא"ש שבימינו אין אנו מושכים ידינו מן הפת, מכל מקום כתבו בתר"י, שלאחר סילוק שולחן נחשב גם אצלנו לאחר הסעודה, ומברכים על מה שהובא אז תחילה וסוף, כמו שהבאנו בשם המג"א, וכן קיי"ל להלכה.

ואילו מסקנת הסוגיא להלן שם היא, דלית הלכתא ככל הני שמעתתא, וסילוק שלחן אינו מצריך כלל ברכה, אלא רק נטילת ידים למים אחרונים. ונהי דרב פפא עצמו אזיל לשיטתו, וסובר - סילק איתמר, דהיינו שאם סילק, חייב לברך, מכל מקום מסקנת הסוגיא שם דלא קיי"ל כרב פפא בזה, אלא דאין מברך על מה שיאכל, אלא כשאוכל לאחר שנטל ידיו למים אחרונים, סותרת את מה

שכתבו הראשונים הנ"ל, דקיי"ל כרב פפא, דלאחר סילוק שלחן מברך לפניו ולאחריה.

וכבר רמז לקושיא זו בפני יהושע שם מ"א ע"ב, ובסוף דבריו שם הניח בצ"ע.

וכן יש להקשות על פסקי השולחן ערוך, שאף שבס' קע"ז סעיף ב' פסק כדברי רב פפא, שדברים הבאים לאחר הסעודה, מברך עליהם לפנייהם ולאחריהם, העתקנו לשונו לעיל, פסק בס' קע"ט סעי' א' וז"ל, גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים, אינו יכול לאכול ולא לשתות, עד שיברך בהמ"ז... ואכילה דינה כשתיה להרא"ש. אבל להר"ר יונה והר"ן, אכילה שאני, שאע"פ שסילק ידו מלאכול, ואפילו סלקו השלחן, אם רצה לחזור לאכילתו, א"צ לברך פעם אחרת. שכל שלא נטל ידיו, לא נסתלק לגמרי מאכילה, עכ"ל.

- ג -

ונראה דתלמידי רבינו יונה תירצו קושיא זו, במה שכתבו שם - אלא כל זמן שלא נטל ידיו מצי אכיל, ואע"פ שלענין יין, כיון שסילק דעתו מלאכול, ואמר הב לן ונברך, אסור לו לשתות עד שיברך, לענין הפת אינו כן, אלא אע"פ שסילק דעתו מלאכול, ואפילו סילקו השלחן, אם רצה לחזור לאכילתו, אין צריך לברך פעם אחרת, שכל שלא נטל ידיו, לא נסתלק לגמרי מאכילת הפת.

והיינו דמאי דקאמר הגמ' דסילוק אינו מחייב ברכה, עד שיאמר הב לן ונברך או יטול ידיו, מיירי דוקא כשרוצה לחזור ולאכול פת, דבזה לא קיי"ל כרב פפא דאמר - סילק איתמר. אבל אם רוצה לחזור ולאכול שאר דברים, צריך לברך לפנייהם ולאחריהם.

ובדרך הזה נראה שדרך בשו"ע הרב, שכתב בס' קע"ז סעי' ו' - דברים הבאים לאחר הסעודה וכו', הרי כל מה שמביאים אז לפנייהם, אפילו דברים שדרכם לבא ללפת הפת, טעונים ברכה בין לפנייהם בין לאחריהם וכו'. ועכשיו שאין מסלקין השלחן אחר הסעודה קודם ברכת המזון, אין לנו סילוק הפת בסתם עד ברכת המזון או מים אחרונים, או שיטול כוס ברכת המזון בידו אע"פ שלא נטל ידיו, או שיאמר תנו כוס ונברך ברכת המזון, שאז סילק דעתו מלאכול לגמרי וכו'. ואע"פ שאם חוזר ונמלך לאכול פת, יש מתירין לאכול בלא ברכה, כמו שיתבאר בס' קע"ט, ואז יכול ג"כ לאכול כל הדברים שנפטרו בברכתה, מכל מקום כל זמן שלא חזר וידיי מסולקות הימנה, אין שאר דברים נפטרים בברכתה, אף על פי שלא סילק דעתו מהם.

וכך עולה גם מדבריו בס' קע"ט סעי' ב' ג' - אם גמר בלבו שלא לשתות עוד, ואח"כ נמלך, צריך לחזור ולברך. ואפילו לא גמר בלבו בפירוש, אלא אמר תנו כוס ונברך ברכת המזון, והוא הדין אם אמר - בואו ונברך ברכת המזון בלא כוס, הרי זה סילוק והיסח הדעת משתיה, ואם אח"כ נמלך לשתות, צריך לברך בתחלה. אבל אם נמלך וחוזר לאכילתו, אוכל בלא ברכה. וכן אם נמלך לאכול שאר דברים הבאים

מחמת הסעודה, אף שאין בדעתו לאכול פת כלל, א"צ לברך עליהם. שכיון שאם רצה לאכול פת, א"צ לברך המוציא, אינה כסעודה אחרת, בזמן הזה שאין נוהגין להסיר השלחן קודם ברכת המזון, כמו שנתבאר בסימן קע"ז.

משמע מדבריו, שאם היו מסלקים השלחן בזמן הזה, היה צריך לברך אחר אמירת הב לן ונברך, אפילו על דברים הבאים מחמת הסעודה, ורק אם היה רוצה לאכול פת, לא היה צריך לברך המוציא.

- ד -

אמנם הפמ"ג בסי' קע"ט במש"ז ס"ק ב' כתב – משמע דעת המחבר להלכה כהר"ר יונה והר"ן וכו'. ויראה בקבע לאכילה, לאו דוקא פת, הוא הדין שאר מידי דמזון לא מסלק בהב ונברך ברכה אחרונה לחלק, ואם רוצה לאכול עוד להר"ר יונה ור"ן, רשאי בלא ברכה ראשונה.

וכ"כ בשמו בבה"ל שם סעי' א' – אם רצה לחזור לאכילתו וכו', עיין בפמ"ג שכתב, דלאו דוקא בפת, ה"ה בשאר מידי דמזון, ג"כ לא נסתלק להר"ר ור"ן באומר נברך ברכה אחרונה, ואם רוצה לאכול עוד, רשאי בלא ברכה ראשונה.

ולפ"ז הדק"ל, דהרי בסי' קע"ז סעי' ב' הנ"ל כתב בשו"ע להדיא, שדברים הבאים אחר הסעודה טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, אף אם הם באים מחמת הסעודה, להיפך ממש"כ כאן לדעת תר"י, שאם חוזר אחר סילוק שלחן לדברים הבאים מחמת הסעודה, א"צ לברך אפילו לפנייהם.

ועל כרחק צריך לתרץ לדעתם, כמש"כ המאמר מרדכי בסי' ר"ח, ורמז לדבריו בבה"ל ס"ס קע"ז, דתרי מיני סילוק שלחן הם – סילוק שלחן כדי להתחיל בסעודה חדשה של מיני פירות וכיו"ב, דבזה מיירי המחבר בסי' קע"ז, וסילוק שלחן כדי לברך ברכה"ז, וכן צידד החזון איש בסי' כ"ו.

ועד כאן לא קאמר רב פפא ופסק המחבר, שדברים הבאים לאחר סילוק שלחן טעונים ברכה בין לפנייהם ובין לאחריהם, אלא כשסילקו השלחן כדי לקבוע עצמם לסעודת פירות. אבל כשסילקו השלחן כדי לברך, אם חוזר לדברים הבאים מחמת הסעודה, א"צ לברך לא לפנייהם וכל שכן שלא לאחריהם.

ובזה הצדיק המאמר את דברי השלה"ק שהביא המג"א בסי' ר"ח ס"ק כ"ד, שנקט שאפילו לאחר שאמר הב לן ונברך, אם רוצה לשתות, מברך רק לפניו ולא לאחריו, ודחה דברי המג"א שם שתמה עליו – ול"נ, דהא אפילו רק משך ידיו מן הפת, צריך ברכה אחרונה, כמ"ש סי' קע"ז סעי' ב', כל שכן כשאמר הב לן ונברך. דלפ"ז פשוט שאין לדמות כלל משיכת ידים מן הפת דסי' קע"ז, שהיא כדי לאכול סעודת פירות, להב לן ונברך, שאומר כדי לסיים הסעודה. והמ"ב שם ס"ק ע"ג הכריע בדברי השלה"ק, ודלא כהמג"א, ודלא כשו"ע הרב סי' קע"ט סעי' ה' שפסק כהמג"א, כמש"כ בבה"ל ס"ס קע"ז שם.

- ה -

עכ"פ מכל הנ"ל נראה פשוט, דא"צ לברך ברכה אחרונה על כל מה שאוכל בסעודת חתונה קודם ברהמ"ז, אפילו אם סילקו כל השלחנות, וגם ברכה ראשונה א"צ לברך, אלא על דברים שאינם באים מחמת הסעודה.

דלא מיבעיא לדברי המאמ"ר והמ"ב הנ"ל, פשוט שסילוק שלחן זה אינו נחשב סילוק לצורך סעודה חדשה, שמה שעורכים בצד האולם שלחן עם מיני מאכלים, אינו אלא לצורך אותם שלא אכלו בסעודה, אלא אף לדעת שו"ע הרב נראה פשוט, דלא חשיב סילוק לגמר הסעודה, אלא כשמסלקים על דעת לאכול סעודה אחרת או על דעת לברך. אבל אם מסלקים השלחן מסיבה אחרת, כגון בנ"ד שצר המקום לרקוד, ואין בדעתם לברך מיד, אלא להביא מנת קינוח ולשתות תוך כדי הריקודים, לא חשיב סילוק שלחן כלל, ושב דין המאכלים הנאכלים אז כדין המאכלים הנאכלים באמצע הסעודה, ותל"מ²⁴.

24. וראיתי בספר וזאת הברכה, שהביא בשם מרן הגרש"ז אויערבך והגרש"פ שיינברג זצ"ל, שנקטו כן לדינא. עוד הביא שם מי שצידד, שאם נשאר שלחן הנשיאות, חשיב כלא סילקו השלחן. ולענ"ד אי משום הא לא איריא, דאם היו מסלקים שאר השלחנות כדי לברך, או כדי לאכול סעודת פירות, מה יושענו שנשאר שלחן אחד. הרי לא השאירוהו כדי להמשיך ולאכול עליו, אלא לצורך ברהמ"ז, ואין מזה ראייה שאין בסילוק משום גמר הסעודה.

סימן יג

טענות בברהמ"ז בחתימת ברכת בונה בירושלים

בירך ברהמ"ז ביו"ט, ולאחר שאמר יעו"י, המשיך בטענות ואמר ותחזינה עינינו וכו' וחתם המחזיר שכינתו לציון.

מבואר בשו"ע או"ח סי' קפ"ח סעי' ו', שאם שכח רצה או יעו"י והתחיל ברכה שלישית, חוזר לראש ברהמ"ז. והטעם ברש"י ברכות מ"ט ע"א, דחשיב כעקר רגליו, כיון שסיים ברהמ"ז דאורייתא, וברא"ש משום דשלש ראשונות חשובות כאחת. וא"כ לכאורה ה"ה בנ"ד, חוזר לראש.

אך יש קצת מקום עיון בזה, דהנה בברכות מ"ג ע"ב איתא: "ועל כולן אם אמר שהכל וכו'. אתמר, רב הונא אמר, חוץ מן הפת ומן היין, ורבי יוחנן אמר, אפילו פת ויין. נימא כתנאי, ראה פת ואמר - כמה נאה פת זו, ברוך המקום שבראה, יצא. ראה תאנה ואמר - כמה נאה תאנה זו, ברוך המקום שבראה, יצא, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר, כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, לא יצא ידי חובתו. נימא רב הונא דאמר כרבי יוסי, ורבי יוחנן דאמר כרבי מאיר. אמר לך רב הונא, אנא דאמרי אפילו לרבי מאיר. עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, אלא היכא דקא מדכר שמיה דפת, אבל היכא דלא קא מדכר שמיה דפת, אפילו רבי מאיר מודה. ורבי יוחנן אמר לך, אנא דאמרי אפילו לרבי יוסי, עד כאן לא קאמר רבי יוסי התם, אלא משום דקאמר ברכה דלא תקינו רבנן. אבל אמר שהכל נהיה בדברו דתקינו רבנן, אפילו רבי יוסי מודה. בנימין רעיא כך ריפתא ואמר - בריך מריה דהאי פיתא. אמר רב, יצא. והאמר רב, כל ברכה שאין בה הזכרת השם, אינה ברכה. דאמר - בריך רחמנא מריה דהאי פיתא".

וכתב הרא"ש (סי' כ"ג): "קיימא לן כרבי יוחנן לגבי רב הונא. וכן נמי הא דפליגי רבי מאיר ורבי יוסי, דרבי מאיר קאמר - אם אמר על הפת ברוך המקום שבראו יצא, ורבי יוסי קאמר - כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו, קאמר עליה בירושלמי - אמר רבי יעקב בר אחא בר שמואל, הלכה כרבי מאיר. וגם לכאורה ר' יוחנן כרבי מאיר סבירא ליה, אלא דהגמרא קא דחי לה".

לפ"ז נפסק בשו"ע (או"ח סי' קס"ז סעי' י'): "אם במקום ברכת המוציא בירך שהכל נהיה בדברו, או

שאמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, יצא. וכתב במ"ב (שם ס"ק נ"ג): "יצא בדיעבד, אבל לכתחלה אסור בשתייהן. דאף דברכות נאמרין בכל לשון, היינו היכא דלא שינה כלל מנוסח הברכה. אבל הכא הא שינה מנוסח שקבעו חז"ל בלשה"ק, ואפ"ה יצא בדיעבד, כיון שעכ"פ הזכיר שם ומלכות וענין הברכה... ומשמע בש"ס דה"ה אם אמר ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה דיצא". ובשעה"צ (ס"ק נ"ב) הוסיף: "דאף דשם הוא דעת ר' מאיר, הא כתב שם הרא"ש ושאר הראשונים דהלכה כר' מאיר". וא"כ יש מקום ספק, אולי המחזיר שכינתו לציון וכו' חשיב חד ענינא עם בונה ירושלים, דציון היא ירושלים, ובפרט דיש נוסחאות לברך נחמנו בבנין ציון וכו'.

אך לענ"ד יותר נוטה לומר, דאינה ברכה אחת, דהרי בשמונה עשרה נתקנו שתי ברכות נפרדות – בונה ירושלים והמחזיר שכינתו לציון, וא"כ מוכח דאינן אותו ענין.

ולכן להלכה נראה, שיחזור לראש ברהמ"ז.

סימן יד

בענין הצטרפות לזימון בעשרה, ואם חייבים להוציא מי נטילת שחרית מהסוכה

אם כשמזמנים בעשרה, צריכים כל העשרה להיות באותו חדר, או שיכולים להצטרף כשרואים אלו את אלו, אפילו בשני חדרים.

בדבר אשר הקשה מע"כ לשאול, על הא דאיתא בברכות מ"ה ע"ב, גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב, שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק, קוראין לו ומזמנין עליו. אמר אביי, והוא דקרו ליה ועני. אמר מר זוטרא, ולא אמרן אלא בשלשה, אבל בעשרה, עד דנייתי וכו'. והלכתא כמר זוטרא. מאי טעמא, כיון דבעי לאדכורי שם שמים, בציר מעשרה לאו אורח ארעא, ע"כ, וכ"פ בשו"ע או"ח סי' קצ"ב סעי' ב', והקשה מע"כ, מאי שנא מהמבואר באו"ח סי' נ"ה סעי' י"ד – מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה, ובמ"ב שם ס"ק נ"ב, דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון דמראה להם פניו, דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון, דאם מקצתן רואין אלו את אלו, דמצטרפין. הנה לדידי פשוט, דבאמת מצטרפים כה"ג, ולא אתי מר זוטרא לאפוקי, אלא שבעשרה לא די בשמיעה, אלא צריך הצטרפות ממש, ומכל מקום מהני הצטרפות, לפי הגדרים המבוארים בסי' נ"ה שציין מע"כ.

ולפ"ז בשלשה א"צ שיהיו רואים אלו את אלו, דשם לא בעינן הצטרפות בשעת הזימון, אלא כיון שהיו מצורפים מקודם בשעת האכילה, די בכך שהשלישי ישמע הזימון ויענה עמהם. וכן מוכח לענ"ד, מדברי המג"א סימן קצד ס"ק ב', שכתב לענין שלשה: "אף על פי שאינו בא, אלא שעומד לפני הפתח, ויוצא גם הוא יד"ח (ומב"ם ב"ח ב"), ועיין סי' נ"ה סעי' כ'.

הרי שלא ציין לסעי' י"ד, אלא לסעי' כ', ושם איתא: "היו עשרה במקום אחד, ואומרים קדיש וקדושה,

אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים". ופשוט, דשם מיירי כשאננם רואים אלו את אלו, כמש"כ המ"ב שם ס"ק ס' בשם התוס' סוטה ל"ט ע"א, ואינו מצטרף למנין, אלא דאעפ"כ יכול לענות.

ועל כרחק כוונת המג"א, כמו שפירש במחצית השקל שם, דגם הכא כשמזמנים עם השלישי – אע"פ שאין צריך שיראו אלו את אלו, מכל מקום צריך להזהר שלא יהיה דבר טינוף בינו לבינם. ולפלא אצלי מש"כ הפמ"ג בא"א שם: "עיין מג"א, ומשמע דרואין זה את זה בעיני, כבסימן קצ"ה [סעיף א]". דשפתי המג"א ברור מללו, דאין צריך שיראו אלו את אלו.

ולא לחינם לא הזכיר המ"ב בס"ק ח' את דברי הפמ"ג, אלא העתיק את לשון רב האי גאון, והוסיף עליהם את לשון המג"א, כפי שפירשו מחה"ש: "שאינו בא, אלא שעומד נגד הפתח בסמוך להם [ועיין סימן נ"ה ס"כ, דמבואר שם, דאם יש טינוף בינתים, מפסיק]".

ומה שציינו במהדורת דרשו של המ"ב, את דברי הפמ"ג, וכתבו שזו כוונת המ"ב במה שכתב – שעומד כנגד הפתח, הוא לענ"ד טעות דמוכח, דיעוין בסי' נ"ה בשו"ע סעי' י"ג, דמיירי שם במי שעומד בתוך חלל הפתח, דאינו מצטרף, וכתב בבה"ל שם ד"ה ולחוק, דמיירי כשאין רואים אלו את אלו, הרי דכנגד הפתח [ואפילו בתוך חלל הפתח], אינו הכרח שרואים אלו את אלו.

סוף דבר, פשוט לענ"ד לדינא, דעשרה שיצא אחד מהם, ורואה מקצתם, מצטרף עמהם לזימון בשם. ומה ששאל מע"כ עוד, אם צריך למהר להוציא מי נטילת שחרית מן הסוכה, כיון שהם מאוסים, או שיכול להשאירם, והוא בכלל "תשבו כעין תדורו", יעוי' בפסקי תשובות סי' ד', שהרבה אחרונים הקילו אף להתפלל כנגד מי נטילת שחרית, ואם כן כל שכן שאין צריך להזהר להוציאם מן הסוכה.

סימן טז

בדין מיץ ענבים מפוסטר לברכת בפה"ג ולקידוש

וארבע כוסות

לשאלת רבים, האם מיץ הענבים המצוי היום, שעבר פיסטור בחום של 85 מעלות צל, כדי לעצור את תהליך התסיסה, וכיון שכך, אינו יכול להפוך ליין, נחשב בכל זאת ליין, לגבי ברכת בפה"ג, ולענין קידוש וארבע כוסות.

- א -

סוגית הגמ', ודקדוקים בדברי הרשב"ם

איתא בגמ' (בבא בתרא צ"ה ע"ב): "אמר רב יהודה, יין הנמכר בחנות, מברכין עליו בורא פרי הגפן (פירשב"ם, יין הנמכר בחנות, כלומר יין רע מכל יינות הנמכרים בחנות. מברכין בו, דחשיב פירי, ולא מברכין עליו שהכל נהיה בדברו, אע"ג דתנן ועל כולן אם בירך שהכל נהיה בדברו יצא). ורב חסדא אמר, גבי חמרא דאקרים למה לי (פירש"י, דאקרים, אייגר"א בלעז, היינו יין קוסס, למה לי לברך עליו, אלא שהכל נהיה בדברו. והאי יין הנמכר בחנות הוא יין רע שריחו חומץ וטעמו יין עדיין כדלקמן)... א"ל אביי לרב יוסף, הא רב יהודה הא רב חסדא, מר כמאן סבירא ליה. א"ל, מתניתא ידענא. דתניא, הבודק את החבית להיות מפריש עליה תרומה והולך, ואחר כך נמצאת חומץ, כל ג' יום ודאי, מכאן ואילך ספק. מאי קאמר, א"ר יוחנן, הכי קאמר, כל ג' ימים הראשונים ודאי יין, מכאן ואילך ספק. מאי טעמא, חמרא מעילאי עקר, והאי טעימיה ולא עקר. אם תמצא לומר בתר דטעימיה עקר, הוה ריחא חלא וטעימיה חמרא, וכל ריחיה חלא וטעימיה חמרא חמרא. ורבי יהושע בן לוי אמר, כל ג' ימים האחרונים ודאי חומץ, מכאן ולהלן ספק. מאי טעמא, חמרא מתתאי עקר, ואימור עקר ולא אדעתיה. ואם תמצא לומר מעילאי עקר, והא טעימיה ולא עקר, דלמא בתר דטעימיה עקר, הוה ריחיה חלא וטעימיה חמרא, וריחיה חלא וטעימיה חמרא חלא".

זאת תורת העולה, דנחלקו רבי יוחנן וריב"ל, אם יין הנמכר בחנות, שהוא יין קוסס, דהיינו יין שטעמיה חמרא וריחיה חלא, ברכתו בפה"ג או שהנ"ב. ומפורש בגמ' וברשב"ם דטעמיה דריב"ל הוא משום דיין זה חשיב "יין רע", מפני שהקרים וריחיה חלא, ולרבי יוחנן לית לן בה במה שריחיה חלא, ואעפ"כ קאי בברכת בפה"ג.

והנה להלן (שם צ"ז ע"א) איתא בגמ': "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. למעוטי מאי, אילימא למעוטי יין מגתו (פירשב"ם, תירוש), והא תאני ר' חייא, יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר (פירשב"ם, לא יביא, משום דכתיב הסך נסך שכר (במדבר כח), מידי דמשכר. ואם הביא כשר, דליכא עיכובא. אי נמי, הסך נסך מכל מקום. וכיון דלנסכים כשר בדיעבד, לגבי קידוש חשיב לכתחלה, דלא חמיר קידוש כניסוך), וכיון דאם הביא כשר, אנן אפילו לכתחלה נמי, דאמר רבא, סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום (פירשב"ם, הכי גרסינן - ואמר רבא סוחט אדם כו'. כלומר, ואם תעלה על דעתך לדמויי קידוש לניסוך ולמימר דלכתחלה אין מקדשין עליו, האמר רבא, סוחט אדם כו', אלמא דמקדשין עליו לכתחלה). ואלא למעוטי מפיה ומשוליה, והא תני רבי חייא, מפיה ומשוליה לא יביא ואם הביא כשר. ואלא למעוטי יין כושי בורק היליסטון של מרתף של צמוקים, והא תניא בכולן לא יביא ואם הביא כשר. ואלא למעוטי יין קוסס (פירשב"ם, יין קוסס הוא יין הנמכר בחנות. ופסול הוא, דלא הוי שכר ולא ראוי להיות שכר, כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר) מזוג מגולה ושל שמרים ושריחו רע, דתניא בכולן לא יביא ואם הביא פסול. למעוטי מאי, אי למעוטי קוסס, פלוגתא דר' יוחנן ור' יהושע בן לוי היא (פירשב"ם, למעוטי מאי מהני פסולים דהך ברייתא, אתא רב למעוטי. אילימא למעוטי יין קוסס אתא למימר דאין אומר עליו קידוש היום, הא בורא פרי הגפן מברכין, ואמאי, הא פלוגתא דר' יוחנן וריב"ל היא לעיל (דף צו), דלר' יוחנן חמרא הוא, ואפ"ל לענין קידוש שפיר דמי. דכיון דלגבי תרומה חשיב ליה יין, הוא הדין לגבי קידוש, דלא שניא קידוש מבורא פרי הגפן אלא לענין מיאוס, כדלקמן משום הקריבהו נא לפחתך. ולר' יהושע בן לוי חלא הוא, ואפ"ל בורא פרי הגפן אין מברכין, כדאמרן לעיל. ואי ס"ל כר' יוחנן, הכי ה"ל למימר, מברכין עליו בורא פרי הגפן, ואנא אמינא דהוא הדין לקידוש. ואי כרבי יהושע בן לוי ס"ל, הכי ה"ל למימר. אין מברכין עליו אלא שהכל). אי למעוטי מזוג, עלווי עלייה, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא, מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים. אי למעוטי מגולה, סכנה היא. אי למעוטי של שמרים, היכי דמי, אי דרמא תלתא ואתא ארבעה, חמרא מעליא הוא. אי דרמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, פלוגתא דרבנן ואחרים היא. אלא למעוטי שריחו רע (פירשב"ם, אלא למעוטי שריחו רע, ומשום הקריבהו נא לפחתך, משום מיאוס. ומיהו בפה"ג מברכים עליו, דריחיה חמרא וטעמיה חמרא, אלא שהסריח קצת משום דמונח בכלי מאוס. והכי קאמר רב,

אין אומר קידוש היום אלא על היין נקי והגון שראוי לנסך מחמת נקיותו ע"ג המזבח. ולא אתא רב למעוטי בהאי כלל שאר יינות שאין מנסכין ע"ג המזבח, כגון יין קוסס ומזוג, אלא הנהו יינות שמתוך שמאוסין פסולין לניסוך משום הקריבהו נא לפחתך, דפסולין נמי לקידוש משום האי טעמא גופיה). ואיבעית אימא, לעולם למעוטי מגולה, ואע"ג דעבריה במסנת כר' נחמיה, אפילו הכי (מלאכי א') - הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך".

מדברי הרשב"ם ד"ה יין קוסס עולה, דיין קוסס הנ"ל פסול לנסכים, משום שאינו משכר ואינו ראוי להיות משכר, ול"ד ליין מגיתו, דכשר לנסכים בדיעבד, משום שראוי עכ"פ בסופו להיות משכר. ולכאורה יש לדקדק, מה הכריחו להרשב"ם לפרש, דיין קוסס פסול לנסכים מטעם זה, ולמה לא פירש כפשוטו, דפסול לנסכים משום שריחיה חלא, שהרי משום זה מקרי "יין רע", וכמש"כ לעיל, ולמה לא נימא דמטעם זה עצמו פסול גם לנסכים.

ונראה שהרשב"ם הכריח כן מסוגית הגמ'. שאחר שהביאה את הברייתא שיין קוסס פסול לנסכים אפילו בדיעבד, קאמר הש"ס דליכא למימר דרב זוטרא בר טוביה אמר רב שחידש שיין שפסול לקידוש פסול לנסכים קאי לענין יין קוסס, כיון שפלוגתא דרבי יוחנן ורבי"ל היא. וכוונת הש"ס דליכא למימר דקאי לריב"ל פשוטה, כמש"כ הרשב"ם, דהרי לשיטתו אין מברכים על יין קוסס בפה"ג, וא"כ פשיטא שאינו ראוי לקידוש, וא"צ לפסלו לקידוש מכח דמיון קידוש לנסכים. והא דליכא למימר דקאי לרבי יוחנן, פירש הרשב"ם - "דלר' יוחנן חמרא הוא, ואפי' לענין קידוש שפיר דמי. דכיון דלגבי תרומה חשיב ליה יין, הוא הדין לגבי קידוש, דלא שנא קידוש מבואר פרי הגפן אלא לענין מיאוס". ולכאורה יפלא, מהיכן פשיטא להש"ס, דכיון שאליבא דרבי יוחנן מברכים עליו בפה"ג, על כרחך שכשר גם לקידוש. נהי דמעצם כח גריעותו אין ראה לפסלו לקידוש אליבא דרבי יוחנן, אף שריחיה חלא, כמו שאין מברכים עליו שהנ"ב מכח גריעותו, עכ"פ אולי כמו שפסול לנסכים, פסול אף לקידוש, ואשמעינן רב זוטרא בר טוביה אמר רב, דמטעם זה עצמו שפסול לנסכים, פסול אף לקידוש, דכל הפסול לנסכים פסול לקידוש.

ועל כרחך צ"ל דזה פשוט להש"ס, דאין כוונת רב זוטרא בר טוביה אמר רב להצריך לקידוש כל דיני יין הראוי לנסכים, אלא רק לחדש שמה שנפסל לנסכים מחמת גריעותו, פסול גם לקידוש. וכמו שחלוקים הם בדיניהם, דלנסכים בעינן יין חי דוקא, ולקידוש יין מזוג.

דהנה סברת רב זוטרא בר טוביה אמר רב לדמות קידוש לנסכים, נראה מדברי השאלות, שהוא משום שקידוש על הכוס חשיב שירה על היין. שכתב בשאלות דרב אחאי (שאלתא ס"ה): "מנלן דעל יין מקדשין, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין אומרין שירה אלא על היין,

שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלקים ואנשים. אם אנשים משמח, דשתו ליה, אלקים במה משמח. הוי אומר בשירה. מיכאן שאין אומרים שירה אלא על היין. אמר מר זוטרא בר טובייה אמר רב, אין אומרין קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח. לאפוקי מאי, לאפוקי שריחו רע ודמאסין ריחיה, דלאו אורחא ארעא, ולאפוקי נמי מגולה ושל שמרים אף על גב דעבריה במסנת, וכדדרי נחמיא דאמר הכי הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך". חזינן מדברי השאלתות, דקידוש הוא שירה על היין, ועל כן בעינן יין הראוי לשירת נסכים.

ובלבד (ס' ער"ב סע' א') פירש: "כיון דאסמכו אקרא שצריכין לקדש על היין, וקידוש זה הוא מצוה ועבודה לה' יתברך, אמרו חז"ל [ב"ב צז ע"א] שאין מקדשין אלא על יין טוב הראוי לנסך על גבי המזבח. לפיכך אין מקדשין על יין שריחו רע, דהיינו שמסריח קצת, אע"ג דטעמיה וריחיה חמרא. ואע"ג דמדינא מברכין עליו בורא פרי הגפן לענין ברכת הנהנין, הואיל וטעמיה וריחיה חמרא, מכל מקום פסול הוא לקידוש, משום הקריבהו נא לפחתך וגו' [מלאכי א, ח]".

ונראה שמטעמים אלו אין לדמות קידוש לנסכים אלא במה שנפסל מחמת גריעותו, דכמו שאינו ראוי לנסכו ע"ג המזבח, ה"ה דאינו ראוי לומר עליו שירה ולקדש עליו. אבל מה שנפסל לנסכים מכח גזיה"כ, שפיר כשר לקידוש אפילו אליבא דרב זוטרא ב"ט אמר רב.

מעתה א"ש דברי הרשב"ם, דמכח דקדוק דברי הש"ס הנ"ל, דפשיטא ליה שאין לדמות לענין יין קוסס קידוש לנסכים, הוכרח הרשב"ם לפרש, דין קוסס אינו פסול לנסכים מחמת גריעותו, אלא משום שאינו משכר ולא עתיד להיות משכר. והיינו דאליבא דרבי יוחנן כיון שאינו נחשב "רע" לענין בפה"ג, ה"ה דהיה לו להיות כשר אפילו לנסכים וכל שכן לקידוש. ומה שפסול לנסכים הוא מטעם אחר, דבנסכים יש גזיה"כ שיהיה "שכר", ויין קוסס אינו משכר, ולענין זה פשיטא להש"ס דלא מדמינן קידוש לנסכים.

וזה מש"כ הרשב"ם בסוף סוגיין: "ולא אתא רב למעוטי בהאי כלל שאר יינות שאין מנסכין ע"ג המזבח, כגון יין קוסס ומזוג, אלא הנהו יינות שמתוך שמאוסין פסולין לניסוך משום הקריבהו נא לפחתך, דפסולין נמי לקידוש משום האי טעמא גופיה".

וכשנתבונן יותר אפשר"ל, דזה גופא עומק דברי הרשב"ם, במה שכתב לעיל דגרסינן - ואמר רבא, ולא דאמר רבא, כלומר ואם תעלה על דעתך וכו'. דזה גופא מוכיחה הגמ' מדברי רבא - סוחט אדם אשכול של ענבים וכו', דין מגיתו אינו פסול לקידוש אפילו לכתחילה, לא רק משום שכשר לנסכים בדיעבד, אלא אף משום שפסולו לנסכים אינו מחמת גריעותו, אלא משום שאינו משכר, וא"כ אף אם נדמה קידוש לנסכים לגמרי אין לפסלו לקידוש.

זאת תורת העולה, דנהי דאליבא דריב"ל שמברך על יין קוסס אליבא דריב"ל שהנ"ב מחמת גריעותו, ה"ה שפסול לנסכים מטעם זה עצמו, דלא מקרי יין, כיון שריחיה חלא, מכל מקום אליבא דרבי יוחנן דלא בעינן לבפה"ג שיהיה ריחיה חמרא, ה"ה דכשר יין קוסס לקידוש, אף שאינו שכר ולא עתיד להיות שכר. ואף שפסול לנסכים מטעם זה, לענין זה לא מדמינן קידוש לנסכים, כיון שאינו פסול אלא מגזה"כ ולא מכח גריעותו.

וא"כ כיון דקיימא לן להלכה באו"ח סי' ר"ד סעי' ג' דעל יין שריחיה חלא מברך בפה"ג, ובהל' קידוש סי' רע"ב סעי' ג' דמקדשים עליו, ה"ה דמקדשים על מיץ ענבים מפוסטר, אף דאינו שכר ואינו עתיד להיות שכר, דלענין בפה"ג וקידוש לית לן בה במה שאינו עתיד להיות שכר.

- ב -

העולה להלכה לענין מיץ ענבים מפוסטר לקידוש

והנה בשו"ת כנסת הגדולה (סי' א') כתב: "הוי יודע שבהיותי עסוק בזה, דקדקתי על הש"י רביט שנוהגין לעשות בשוק השירביטגיש למכור ימי הקיץ, שאינו ראוי לקדש עליו, שאין לומר עליו בברכתו בפה"ג, אלא שהכל נהיה בדברו. שראיתי לרב ז"ל בב"א א"ח סי' ר"ב מחודשין א' כתב, כתוב בא"ח - על הארו"פי מברך עליו שהכל, ופשוט הוא. וענין הארופי הוא שדורכין הענבים, ואחר דריכתם משימים בתירוש עפר לבן ידוע שעה אחת או יותר מעט כדי שיצול היין היוצא מהם מהרה ויעמוד במתיקות, ואח"כ מחממין אותו בכדי שאין היד סולדת בו [יש גורסים - בכדי שהיד סולדת בו]. גם השירביט שעושים בשוק השירביטג"ש, משימין העפר בתירוש כדי שיהיה מתוק ולא יהיה בו טעם קיוהא. וא"כ מאי שנא מהארופי", דבין בזה ובין בזה אותו העפר גורם שהתירוש לא יעשה יין אלא יעמוד במתיקותו. ולכן דעתי מסכמת לברך עליו שהכל. וכמדומה לי שבקושטא כך מברכין עליו. וכיון שברכתו שהכל, אין מקדשין עליו, וזה נ"ל פשוט".

ויש שרצו ללמוד מזה, שה"ה על מיץ ענבים דידן מברך שהנ"ב ואינו ראוי לקידוש. שהרי גם במיץ ענבים שלנו מכניסים עפר לבן (ביסולפיט) ואח"כ מחממים אותו בחום של 85 מעלות (פיסטור) למנוע את התסיסה [ומש"כ הכנסת הגדולה, שהעפר הלבן מונע את התסיסה הוא טעות דמוכח, והפיסטור הוא העוצר את התסיסה]. אבל מלבד דסוגיא ערוכה קשיא על זה וכמשנ"ת, עוד כתבו (עי' שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' י"ד) דבשו"ת בעי חיי כתב בעל הכנה"ג בעצמו להיפך, וגם מדברי שו"ת הר"ן עולה דארופי"י חשיב יין גמור לענין איסור כשנגע בו נכרי. ומה שהביא מהב"י בשם הארחות חיים שברכתו שהנ"ב, מיירי דוקא כשנקרש כדבש, כמו שמבואר בשו"ת הר"ן שם, שכן נהפך הארופי"י בסופו.

- ג -

אם על יין מגיתו ויין קוסס מברך בתוך הסעודה, ואם פוטרם כל מיני משקין

והנה בגמ' (ברכות ל"ה ע"ב) איתא על הא דמברך על היין בפה"ג: "מאי שנא יין... סעיד. ומי סעיד כלל והכתיב (תהלים ק"ד) - ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו', נהמא הוא דסעיד חמרא לא סעיד. אלא חמרא אית ביה תרתי, סעיד ומשמח, נהמא מסעד סעיד, שמוחי לא משמח". וכתב בשו"ע הרב (סי' קס"ז סעי' א'): "היין הוציאוהו מכלל פירות האילן לברך עליו בורא פרי הגפן, מפני חשיבותו שמשמח את הלב, שנאמר - ויין ישמח לבב אנוש". והיינו שנקט שלמסקנת הגמ' מברכים עליו בפה"ג משום שמשמח [אמנם בסי' ר"ב סעי' י' כתב דסעיד ומשמח, וצ"ע]. ולפ"ז צ"ב לכאורה טעמו דרבי יוחנן דמברך על יין קוסס בפה"ג, הרי כיון שאינו משכר אינו משמח, וגם אין סופו להיות משכר ומשמח. ועל כרחק צריך לומר, דכיון דמין זה דיין חשוב, ומכאן זה תיקנו לו ברכה מיוחדת, כל ששם יין עליו, מברך עליו כברכת המין, אף אם אינו משכר. [אמנם מדברי תר"י שם עולה להדיא, דגם למסקנת הגמ' מברכים עליו בפה"ג משום דסעיד, עיי"ש שהקשה למסקנת הגמ', למה תמרים דסעידי אינם קובעים ברכה לעצמם, ולפ"ז לק"מ]. והא דמברך על יין בתוך הסעודה, היינו משום דגורם ברכה לעצמו, כדאיתא בברכות (מ"א סע"ב): "שאלו את בן זומא, מפני מה אמרו, דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אינם טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, אמר להם, הואיל ופת פוטרן. אי הכי יין נמי נפטריה פת, שאני יין דגורם ברכה לעצמו". פירש"י: "דבהרבה מקומות הוא בא ומברכין עליו, אע"פ שאין צריכין לשתות, כגון בקידוש ובברכת אירוסין". ותוס' בשם רשב"א פ'י: "משום דצריך לברך על היין בורא פרי הגפן ובתחלה כשהוא בענבים בורא פרי העץ, ועל שאר משקין שהכל נהיה בדברו". וא"כ הן לפי רש"י והן לפי תוס' מברכים על מיץ ענבים ויין קוסס בתוך הסעודה, כיון שמקדשים עליו וגם מברכים עליו בפה"ג.

והנה בתוספות (שם מ"ב ע"א) כתבו דיין פוטר כל מיני משקין - "לפי שעיקר משקה הוא והוא ראש לכל מיני משקין, ולכך הוא העיקר והן טפלין לו לענין ברכה". ולמשנ"ת יל"ע, אם גם לענין זה נימא לענין מיץ ענבים דידן, דכיון דמינו הוא עיקר משקה וראש לכל מיני משקין, יפטור שאר משקין בברכתו.

אמנם הלבוש, וכן הפמ"ג (א"א סי' קע"ז ס"ק א') כתבו דפוטר כל מיני משקין, משום שברכתו חשובה. ולפ"ז פשיטא דפוטר כל מיני משקין, כיון דקיימא לן כרבי יוחנן דמברכים על יין קוסס בפה"ג.

- ד -

טעם ההידור שלא לקדש על יין מגתו ועל יינות הפסולים לנסכים לכתחילה

והנה המג"א סי' רע"ב ס"ק ג' כתב עמש"כ בשו"ע שם (סעי' ב') - יין מגתו מקדשין עליו; וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום: "ומ"מ מצוה ביין ישן, כמש"כ סימן ת"ר". ושם הביא ממנהגים, שבליל ב' דר"ה, אף שאומר שהחיינו על תירוש, יהדר לקדש מקודם על יין ישן. ויש לעיין, אי טעמא דמילתא הוא דלכתחילה בעינן לדמות קידוש לנסכים בכל מה דאפשר, ואף במה שאינו פסול לנסכים מחמת גריעותו אלא מגזה"כ כמשנ"ת, או משום הידור מצוה, דהוא משובח טפי, ולא משם הדמיון לנסכים.

והנה בשו"ע להלן שם (סעיף ג') פסק: "מקדשין על יין שבפי החבית, אע"פ שיש בו קמחין. ועל יין שבשולי החבית, אע"פ שיש בו שמרים, ועל יין שחור, ועל יין מתוק, ועל יין דריחיה חלא וטעמיה חמרא. ומ"מ מצוה לברור יין טוב לקדש עליו". ולפמשנ"ת, גם בזה יש להסתפק כן. ונראה דאינו מטעם דמיון לנסכים אלא משום הידור מצוה גרידא, דכ"כ בביאור הגר"א על דברי השו"ע שם: "ומ"מ מצוה, ירושלמי בברכות ושבת ושאר מקומות - מצוה ביין אדום שנאמר כו", הרי שפירש שאין לזה שייכות לנסכים, אלא הידור מצוה גרידא, כמו שמצוה להדר אחר יין אדום דחזינן מקרא שהוא משובח.

- ה -

יין מגיתו ומיץ ענבים מפוסטר, לענין ארבע כוסות

הפר"ח (ס"ס תפ"ג) הביא מכנה"ג בשם מהר"ש הלוי, שאין יוצאים יד"ח ד' כוסות, אלא ביין המשמח, ולא במיץ ענבים, כיון שאינו דרך חירות. ותמה עליו מאי שנא מיין חי (לא מזוג) שיוצאים בו (כדאיתא בפסחים ק"ח ע"ב), אף שאינו דרך חירות, אלא שאינו מצוה מן המובחר, כמ"ש ברשב"ם (שם). אמנם למש"כ בחי' הרי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ט), לדעת הרי"ף והרמב"ם כוונת הגמ' שם היא, שחיסר בעיקר המצוה של שתיית ארבע כוסות. והנה החק יעקב (סי' תע"ב ס"ק כ"ב) כותב שהכנה"ג קיצר בהעתיקה, ושבמהר"ש הלוי מפורש, שכוונתו רק שלמצוה מן המובחר יש לשנות יין ממש ולא מיץ ענבים.

ויש לעיין אם די לערב קצת יין במיץ ענבים, כדי להחשיבו כמשקה המשמח. וראיתי מי שכתב, שאם עירב רבע יין ושלושה רבעים מיץ ענבים ודאי שפיר דמי, דלא גרע מעירב בו מים, דאיתא בב"ב צ"ו

ע"ב ובשו"ע או"ח סי' רע"ב דשפיר דמי. ולענ"ד אין ראייה משם, דברמ"א או"ח סי' ר"ב סעי' א' כתב שאם עירב יין ושכר, אם הרוב שכר, מברך שהנ"ב. ותמה הגר"א שם, מאי שנא מעירב מים ביין, שדי ברבע יין ושלושה רבעים מים. והבה"ל שם הביא בשם הפמ"ג לתרץ, דשאני מים שכן הוא דרך מזיגת היין, ובודאי שהיין עיקר ולא המים, אלא שאם אין אפילו רבע, מתבטל טעם היין, משא"כ ביין ושכר, שאם הרוב שכר ולא יין, חשיב שכר ולא יין. ולפ"ז לכאורה ה"ה ביין ומיץ ענבים, לא חשיב יין אלא אם רובו יין. ומכל מקום יתכן שאם טעם היין ערב לו יותר כשהוא מעורב בהרבה מיץ ענבים, עדיף לערבו, לפי מש"כ הרמב"ם (שם ה"ט): "ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה".

והנה להרשב"ם שכשאינו דרך חירות יוצא יד"ח, אלא שאינו מצוה מן המובחר, צ"ב הא דרבי יהודה ב"ד אלעאי (נדרים מ"ט ע"ב), דלא הוה שתי חמרא, ושתי ארבע כוסות ואומר, חוגרני צידעי מפסחא ועד עצרתא, והא דרבי יונה, דגרסין בירושלמי (פ"י ה"א), רבי יונה שתי ארבע כסי בלילה דפיסחא, וחזיק רישיה עד עצרתא, למה לא שתו מיץ ענבים. ונראה פשוט לענ"ד, שכיון שלא ידעו כיצד לשמור המיץ ענבים ע"י חימומו שלא יתסוס, לא יכלו לשמור אותו לזמן מרובה, ובפסח אינו זמן בציר ענבים, ולא היה להם אלא יין המשומר.

זאת תורת העולה, מיץ ענבים מפוסטר, נחשב כיין לכל דבר, ברכתו בורא פרי הגפן, ואפשר לצאת בו ידי קידוש וארבע כוסות.

סימן טז

ברכת הגומל כשרכב כמעט פגע בו

נשאלתי, אם מי שעבר כביש בריצה, ומכונית כמעט פגעה בו, ורק ברגע האחרון הצליח הנהג להטות את הרכב ולמנוע פגיעה, צריך לברך ברכת הגומל.

- א -

מקור הדין

ברכות נ"ד ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא יורדי הים מנלן דכתיב יורדי הים באניות וגו' המה ראו מעשי ה' ואומר ויעמד רוח סערה יעלו שמים ירדו תהומות ואומר יחוגו וינועזו כשכור ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקתיהם יוציאים ואומר יקם סערה לדממה ואומר וישמחו כי ישתקו ואומר יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם הולכי מדברות מנלן דכתיב תעז במדבר בשימון דרך עיר מושב לא מצאו ויצעקו אל ה' וידריכם בדרך ישרה יודו לה' חסדו מי שחלה ונתרפא דכתיב אולים מדרך פשעם ומעונותיהם יתענו כל אכל תתעב נפשם וגו' ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' ישלח דברו וירפאם וגו' יודו לה' חסדו מי שהיה חבוש בבית האסורין מנלן דכתיב ישבי חשך וצלמות וגו' כי המרו אמרי אל וגו' ואומר ויכנע בעמל לבם וגו' ואומר ויצעקו אל ה' בצר להם ואומר יוציאים מחשך וצלמות וגו' ואומר יודו לה' חסדו מאי מברך אמר רב יהודה ברוך גומל חסדים טובים אביי אמר וצריך לאודווי קמי עשרה דכתיב וירוממוהו בקהל עם וגו' מר זוטרא אמר ותרין מינייהו רבנן שנאמר ובמושב זקנים יהללוהו". וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' רי"ט סעי' א').

- ב -

ברכת הגומל על שאר סכנות

כתב בבית יוסף (שם): "כתב ה"ר דוד אבודרהם (שם) בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה, שהנעשה לו נס, אינו מברך הגומל. וזה לשון ארחות חיים (שם) ... יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות אבל אחרים שבירכו היא ברכה לבטלה וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא

והוא הדין בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר עכ"ל: אבל הריב"ש כתב בתשובה (סי' שלז) שאלת הא דאמרינן בפרק הרואה ארבעה צריכים להודות מי נימא הני דוקא וא"כ אפילו נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו וכיוצא בנסים כאלו אינו חייב לברך או נימא דכל שכן הוא: תשובה נראה שצריך לברך שהרי הולכי מדברות שצריכים להודות זהו מפני סכנת אריה וגנבים המצויים בדרכים וא"כ כשעמד עליו אריה לטרפו אפילו בעיר אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכיוצא בנסים אלו כל שכן שצריך להודות ולא הוזכרו הארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום שהוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה וכל שכן שמיד שניצל צריך הוא להודות כדרך הארבעה שצריכים להודות ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס שחיבוהו לברך כשישוב לעבור במקום שהוא ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום עכ"ל:

ופסק בשולחן ערוך (שם סעי' ט'): "הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצל מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל; וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

אבל הט"ז (שם ס"ק ז') כתב: "אבל ראיתי נוהגין הרבה כסברא ראשונה שהיא דעת ריב"ש ומסתבר כן דכל סכנות נכללו בהולכי מדבר דנקט בגמרא".

וכ"פ במשנה ברורה (שם ס"ק ל"ב): "והאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר".

- ג -

גדר סכנה

כתב בחיי אדם (ח"א כלל ס"ה סעי' ד'): "אם באו עליו גנבים או שנפל אבן או ברזל סמוך לו, אף על פי שהיה בסכנת מיתה אילו נפל עליו, אינו מברך שעשה לי נס, אבל האחרונים הסכימו לברך הגומל. אבל המהר"ל נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ג כתב: "ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין גומל חסדים טובים, וכל זה מנהג של עמי הארץ כי אף אם רדפו אחריו בחרב ונמלט אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות, ולכן אמר מגינא לומד שלא יברך כי אם על ד דברים, וזה כי אלו ד דברים כבוד היה בים, וכן כבר היה במדבר, וכן כבר היה חולה, וכן כבר היה בבית האסורין ויצא ממנו, אבל דבר אחד שלא היה בצרה רק שלא בא עליו צרה אינו בכלל הארבעה שצריכים להודות".

ולכן יברך הגומל בלא שם ומלכות.

סימן יז

בענין מי שהתפלל מנחה לאחר צאת הכוכבים

מעשה באחד שנמשך בשינת הצהרים, וכשהתעורר נזכר שלא התפלל עדיין מנחה, ונעמד מיד להתפלל, ורק אחר שסיים להתפלל, הבין שכבר לילה, ושאל אם עליו להתפלל עכשיו שמו"ע פעמיים, אחת לשם חובת ערבית, ואחת לתשלומי מנחה, או שכיון שהתפלל בלילה, עלתה לו תפילתו לשם ערבית, ודי אם יתפלל עכשיו תפילת תשלומין לשם מנחה.

- א -

בהשקפה ראשונה היה נראה לדמות דין זה, לנידון המג"א (סי' רס"ח ס"ק ח'), במי שהתפלל מוסף לשם שחרית, שכתב בשו"ע (שם סעי' ו') שחוזר, וכתב המג"א: "ונ"ל שמכל מקום יצא ידי מוסף, ומתפלל אח"כ שחרית". ומפרש במ"ב (שם ס"ק י"ז) בשם הלב"ש, דמיירי "אף שכונתו היתה לשל שחרית".

הרי מוכח, דאף שהתכוין לתפילה אחת, אם אינה עולה לו, יכולה תפילה זו להיחשב לתפילה אחרת, אף שלא כיון לכך. וא"כ ה"ה בנ"ד, תעלה לו התפילה לשם ערבית, אף שהתכוין לשם שחרית.

וכ"נ עוד מדברי המ"ב (סי' תכ"ב ס"ק ד') לענין מי ששכח יעו"י בשחרית של ר"ח, שצריך לחזור ולהתפלל: "מחזירין אותו, כתב הכנה"ג, דדוקא בשנזכר קודם שהתפלל מוסף. אבל אם לא נזכר עד שהתפלל מוסף, יצא בדיעבד במה שהזכיר קדושת היום בתפלת מוסף, וא"צ לחזור ולהתפלל שחרית... אכן אם כשהיה מתפלל ג' ראשונות ע"ד להתפלל מוסף, נזכר שלא אמר יעלה ויבוא בתפלת שחרית, בודאי יש להורות שיסיים התפלה בשל שחרית, ואח"כ יתפלל מוסף".

הרי שאף שהתפלל ג' ראשונות לשם מוסף, עולות לו ברכות אלו לבסוף לשם שחרית, ומוכח גם מזה, דאין חסרון במה שכיון לתפילה אחרת.

- ב -

אלא שיש להקשות על זה, מדברי הביאור הלכה (סי' פ"ט סעי' א'), לענין מי שאיחר תפילת שחרית עד לאחר חצות: "ועיין במ"ב לענין החצי שעה שאחר חצות. ואחר חצי שעה זו, לכו"ע שוב לא יתפלל תפלת שחרית, אפילו אם מה שלא התפלל עד עתה היה באונס, וכל שכן במזיד, והמתפלל ברכותיו לבטלה לכמה פוסקים. אלא יתפלל מתחלה מנחה, ואח"כ י"ח בשביל שחרית להשלמה".

ואם כנים הדברים, דמה שהתפלל לשם תפילה אחרת, אינו מעכב, למה יהיו ברכותיו לבטלה, ולמה לא תעלה תפילה זו שהתפלל לאחר החצי שעה שאחר חצות, לשם מנחה.

עוד יש להקשות, מדברי המגן אברהם (סי' קח ס"ק י'): "מעשה באחד שבא לביהכ"נ סמוך לערבית, וירד לפני התיבה והתפלל ערבית, ועדיין לא התפלל מנחה. נ"ל דל"ד להזיד ולא התפלל, דהא עדיין זמן מנחה הוא. ואין לומר דאי אפשר להתפלל מנחה, דכבר עשאו לילה, כמש"כ ססי' ל', דשאני הכא, דלא יהא אלא ערבית שתים, דדוקא גבי שבת אמרינן בסי' רס"ג סט"ו דאינו רשאי. ועוד, דאפשר לדונו כשווגג, דסבר מותר להתפלל ערבית קודם".

ואם כדברינו, למה כתב המג"א, שאם אי אפשר להתפלל מנחה אחר ערבית, כיון שעשאו לילה - "לא יהא אלא ערבית שתים", והיינו דיתפלל עוד שמו"ע לשם תשלומין, כמו שפירשו בפמ"ג ומחה"ש שם, למה לא נחשיב את התפילה שהתפלל כבר לתפילת מנחה, ויתפלל עכשיו ערבית לשם חובה.

- ג -

ועל כן נראה, דעד כאן לא קאמר המג"א, דהמתפלל תפילת מוסף לשם שחרית, יצא יד"ח שחרית, אף שלא כיון לכך, אלא משום שמטבע תפילת מוסף שונה משל שחרית, וכיון שהתפלל נוסח של מוסף, יצא יד"ח אף שלא כיון לכך. אבל כשמטבע התפילה שוה, כמו במנחה וערבית, עולה התפילה רק לשם אותה תפילה שאליה כיוון, ומשו"ה כשהתפלל לשם ערבית מבעו"י, אי אפשר להחשיב תפילה זו למנחה.

וממילא גם בנ"ד, שהתפלל מנחה בלילה, לא עלתה לו תפילה לשם ערבית, וצריך להתפלל שמו"ע לשם חובת ערבית, ואח"כ שמו"ע לתשלומי מנחה.

אלא דלפ"ז צ"ב מה שכתב המ"ב הנ"ל, שמי ששכח יעו"י בשחרית של ר"ח, והתחיל להתפלל ג' ראשונות ע"ד להתפלל מוסף, ונזכר שלא אמר יעלה ויבוא בתפלת שחרית, יסיים התפלה בשל שחרית, אף שלא כיוון בשלש ראשונות לשם שחרית, ואין חילוק במטבע התפילה בשלש ראשונות. ונראה דלק"מ, לפמ"ש בביאור הלכה (סי' ק"ח סעי' א'): "נסתפקתי אם התחיל להתפלל בתורת תשלומין, ונזכר באמצע והשלימה כראוי, דהיינו לשם חובה, אי מהני. וספיקותי היא, דכיון דקיימא

לן דכל ברכות התפילה על הסדר נאמרו, כדלקמן בסימן קי"ט, אפשר דיחשב עי"ז כחד ענינא, ויהיה מהני עקירת המחשבה. ואף דלענין כמה דברים מצינו רק דג' הראשונות חשובות כחדא אפשר לענין עקירת מחשבה לבד שאני".

הרי דפשיטא ליה להמ"ב, דשלש ראשונות חשובות כאחת לענין זה, שיכול עדיין לעקור במחשבתו את התפילה לתפילה אחרת. וא"כ זה ביאור דבריו גם במש"כ, שימשיך תפילתו לשם שחרית, אף שהתחיל לשם מוסף.

משא"כ בנ"ד, שסיים כבר תפילתו לשם מנחה, אין תפילה זו עולה לו לשם ערבית, ותל"מ.

סימן יח

בענין אוושא מילתא

מדוע מותר להפעיל מזגן בשבת ע"י שעון שבת, ואין בדבר איסור, משום משמיע קול ואוושא מילתא?

מעכ"ת עורר על מה ששמע ממני בשיעור בביהמ"ד דאברכי ויניץ ז"מ לתמוה על מנהג העולם להפעיל מזגן מערב שבת ע"י שעון שבת, כשפעולת המזגן נשמעת למרחוק, למה אין חוששים לדברי הרמ"א או"ח סי' רנ"ב סי' ה', לחוש לדעת האוסרים לתת חיטים בריחיים של מים מער"ש משום השמעת קול, וכן בכל מקום שיש חשש השמעת קול, וכדעת רבה, אם לא במקום פסידא. ואף דמנהג ישראל תורה, וכמו שציין גם מעכ"ת לדברי הגמ' ברכות מ"ה ע"א, וגם אני לא באתי לעורר על המנהג שנהגו גדולים וטובים, עכ"פ טעמא בעי.

והנה מעכ"ת רצה לדמות נ"ד לדברי הרמ"א בשם האגור שם, דמותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר מערב שבת, אע"פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרך להעמידו מאתמול, וצידד דה"ה בנ"ד יודעים שדרך שומרי תורה להפעיל המזגן ע"י שעון שבת. וכתב, דאף שהמזגן מתחיל לפעול בשבת, גם צלצול השעון מתחדש כל שעה.

במחכ"ת, לא דמי כעוכלא לדנא, דז"ל האגור בד"מ שם: "דל"ד לקול הריחיים, כי לשם יסברו שנתנו החיטים לתוך הריחיים בשבת, אבל בכלי המשקולות הכל יודעים שרגילים לתקנו בכל יום על יום שאחריו, וביום שהוא מקשקש ומשמיע, אין מתקנין אותו". והיינו, דבריחיים כיון שאין יודעים מתי נתן החיטים, אם בשבת או בער"ש, יחדשו שנתן החיטים בשבת, משא"כ בכלי המשקולות (בשעון) הכל יודעים שהצלצול אינו מתרחש מיד עם הפעלת השעון, אלא ע"י שמוותחים הקפיץ מתחיל השעון לילך, וכשמגיע לשעה עגולה משמיע קולו, וא"כ כששומעים קול הצלצול אין שום חשד, שהרי ברור ופשוט שלא הפעילו את השעון עכשיו, וא"כ מן הסתם הפעילו אותו לפני שבת. וא"כ בנ"ד, שתחילת פעולת המזגן בד"כ היא ע"י מלאכה האסורה בשבת, מנלן להתיר מכח שאפשר

להפעיל את המזגן מערב שבת ע"י שעון שבת, הרי גם בחיטים אין יותר מקום לומר שנתן החיטים בשבת מבער"ש, ואעפ"כ אסור, כיון שיתכן שנתן אותן לריחיים בשבת.

וגם לאידך טעמא שכתב הטור שם לאסור אוושא, דיש בזה זילותא לשבת, נראה דאין זילותא בשעון, כיון שהצלצול אינו מעיד כלל על מלאכה שנעשתה בו עתה, וכמש"כ האגור, משא"כ בריחיים שקול פעולתם הוא קול של מלאכת טחינה האסורה, וכיון שלא ניכר אימתי נתן החיטים, יש בזה זילותא לשבת. וגם לפ"ז דומה מזגן לריחיים ולא לשעון.

אמנם אידך טעמא שכתב מעכ"ת, שכשהחום מעיק, לא גרע מהפסד שמותר, וציין כמה מ"מ שחולה שאב"ס עדיף מהפסד, נראה נכון מאד. ולא הוצרך להביא מחשאב"ס, ולהסתמך על פסקו הידוע של בעל המנחת יצחק (ח"ג סי' כ"ג) דהכל חולים אצל החום, דיעוין במג"א סי' ש"ז סס"ק ז' ובאליה רבה שם ס"ק י"ד ובמ"ב ס"ק כ"ב, שאפילו מקצת חולי או צער הגוף עדיף מהפסד גדול, עיי"ש, ולפ"ז דברי מעכ"ת פשוטים ונכונים בטעמם.

סימן יט

האם מותר לכסות קדירה העומדת על בלעך או על פלטה חשמלית בבגדים

- א -

שיטת הרמב"ן

שבת מ"ז ע"ב במשנה: במה טומנין ובמה אין טומנין אין טומנין לא בגפת ולא בזבל לא במלח ולא בסיד ולא בחול בין לחין בין יבשין ולא בתבן ולא בזגין ולא במוכין ולא בעשבין בזמן שהן לחין אבל טומנין בהן כשהן יבשין. ובגמ': "איבעיא להו גפת של זיתים תנן אבל דשומשמין שפיר דמי או דילמא דשומשמין תנן וכל שכן דזיתים תא שמע דאמר רבי זירא משום חד דבי רבי ינאי קופה שטמן בה אסור להניחה על גפת של זיתים שמע מינה של זיתים תנן לעולם אימא לך לענין הטמנה דשומשמין נמי אסור אסוקי הבלא דזיתים מסקי הבלא דשומשמין לא מסקי הבלא"

וכתב בחידושי הרמב"ן: "הא דאמר' קופה שטמן בה אסור להניחה ע"ג גפת של זתים, בשאין לה שולים או שהן הופכין קופה על פיה להיות הקדרה טמונה בתוכה ומונחת על (הגחלים) [הגפת] והקדירה עצמה נוגעת בהן, והלכך הבלא דמצד אחד כהטמנה היא כיון דמחוברת לקופה שההטמנה בתוכה דכולה קדירה טמונה היא וצדה אחד טמון בדבר המוסיף והוא מעלה הבל לכולה בתוך הקופה, אבל בשאין הקדירה נוגעת בהן הו"ל כעין שהיו ואף על פי שהקדירה טמונה בתוך הקופה הטמנה לחוד ושהיו לחוד, ולא נאסר שהיו כלל אלא בגחלים אבל לא בשאר דברים המוסיפין הבל שלא מצינו כן בגמרא, ועוד שהתירו כן בגרופה וקטומה ואף על פי שהן מוסיפין הבל, ואפשר שאפילו יש שולים לה כיון שהן נוגעין בגפת עצמו נקראת הטמנה שאם טמן בדבר שאינו מוסיף וטמן על הכל בדבר המוסיף אף זה אסור וצד אחד אסור ובלבד במיני דמסקי הבלא, אבל שהיו הוא על גבי כסא של ברזל כמו שפר"ח ז"ל, ואינה נוגעת כלל בגחלים, ועל פי סברא זו נהגו במנהגי הטמנה במקומות הללו וברוב העולם."

וזה כשיטת רב האי גאון ורבינו חננאל שהביאו הראשונים, שהטמנה ע"ג גחלים מצ"א אסורה. וכ"כ בחידושי הרשב"א (לעיל ל"ו ע"ב): "רבינו הא"י גאון ז"ל - אין טומנין את הקדירה בדבר שמוסיף בחומה ואפילו מבעוד יום, אבל שיהוי על גבי כירה אינה הטמנה שלא התירו להניח את הקדירה עצמה בתוך אש שאין קטום אלא לתלותה עליו ויש ביניהם ריוח או להניח כסא בתוך אש והקדירה עליו וכך אנו עושין, עד כאן".

ולפ"ז צ"ב למה לא נקט הש"ס בפשיטות, שהניח קדירה בלא קופה ע"ג גפת. מבאר בחידושי הרשב"א (מ"ז ע"ב): "יש מפרשים קופה שטמן בה אסור להניחה על גבי גפת של זיתים ודוקא בששולי הקופה נוגעין בגפת דהוה ליה כטומן בדבר שאינו מוסיף וטמן את הכל בדבר המוסיף, ואם כן לדבריהם הא דר' זירא אתא לאשמועינן דאפילו טמן בקופה שדפניה מבדילין בין הקדירה והגפת אסור".

לפ"ז אין שום נפק"מ אם הקופה מכוסה בבגדים, דיסוד האיסור משום הטמנה במקצת. וצ"ע אם מותר להניח על כיסוי שע"ג הכירה, או דוקא לתלות מותר. וכן צ"ב למה מותר לשים קדירה ע"ג קדירה. ואפש"ל דכשאינו ראוי להטמין מכל הצדדים, לא גזרו, כמש"כ התוס' מ"ח ע"א, או כמו שכתב במרדכי (רמז ש"כ) ובשו"ע הרב סי' רנ"ז סעי' י', שלא אסרו להטמין, אלא בדבר המיטלטל, ולפ"ז צ"ל שע"ג קדירה אינו דרך הטמנה כלל.

ולפ"ז כשאנו נוגע בגחלים מותר, אפילו אם עטוף בבגדים [כמש"כ הר"ן על הרי"ף (דף כ"ב ע"א): "ומנהגנו עכשיו הוא על פי סברא זו שטומנין את החמין בבגדים ובדברים שאינם מוסיפין הבל וקדרת חמין עומדת ע"ג כירה קטומה שהיא מוספת הבל ושרינן הכי משום דסבירא לן דשהוי ענין לעצמו והטמנה ענין לעצמה וכי אסרינן הכא דוקא בדלא מפסיק אוריא בין גפת לקדרה ונמצאת כולה מוטמנת וכדכתיבנא, וזו היא שיטת הרמב"ן ז"ל".

- ב -

שיטת תר"י והרשב"א

כתב הר"ן שם: "הרב רבינו יונה ז"ל כתב דאפילו מפסיק אוריא בין קדרה לגפת אסור דכי שרי שהוי על גבי כירה קטומה אף על פי שהיא מוספת הבל דוקא כשאינה מוטמנת מלמעלה ומשום הנהו טעמי דכתיבנא במתני' אבל כל שהיא מוטמנת גלי דעתיה שהוא מקפיד בחמומה ולצורך מחר הוא דקא בעי לה ומשום הכי אסור להשהותה ע"ג כירה קטומה וע"ג דבר המוסיף גזירה שמא יחתה ולא התירו להשהותה אלא כשמניחה מגולה וכסויה עליה כמנהגנו בחול וכן דעת הרשב"א ז"ל".

לפ"ז היא גזירה נוספת, שאסרו להשהות על כירה ועל דבר המוסיף, אע"פ שאינו נוגע בהם כלל, אם גילה דעתו ע"י העטיפה בבגדים, שהוא מקפיד על החימום. והאיסור הוא בשהייה על הדבר המוסיף,

ולא בהטמנה בבגדים, אלא שההטמנה היא גילוי דעת על דעתו. ומשמע מדבריהם, שמותר להשהות על כיסוי שעל כירה גרופה, אפילו אם מטמין בבגדים, דלא אסרו שהייה כשטמין בבגדים, אלא בכירה קטומה. ונראה טעמם, דלא אסרו אלא כשדומה לרמין, וכשאין אש בכירה, ל"ד כלל לרמין.

- ג -

שיטת התוס'

התוס' מ"ח ע"א כתבו וז"ל, דזיתים מסקי הבלא - מכאן יש לאסור להניח גחלים תחת הקדרה. אפי' יתן עליהן אפר, אין להטמין קדרה עליהם, שהרי הגחלים מעלין הבל למעלה, כמו גפת של זיתים. ויש תימה היאך אנו מטמינין על כירות שלנו שקורין אשטר"א, ואף על פי שגורפין אותו הוא מוסיף הבל, כמו גפת של זיתים. ואומר ר"י שיש ליתן טעם לקיים המנהג, דגבי גפת איכא למיחש שמא יטמין כולה בתוכה, אבל בכירות שלנו לא שייך למיחש הכי".

והנה מלשון תוס', שכתבו - אין להטמין קדירה עליהם וכו', וכן - היאך אנו מטמינין וכו', משמע דלא מיירו אלא כשהקדירה מכוסה בבגדים. ומוכח מזה שלא אסרו להניח קדירה ע"ג גחלים, אלא כשהיא מכוסה בבגדים, וכשיטת תר"י והרשב"א.

ועל כרחק כן הוא גם פירוש דבריהם לעיל ל"ו ע"ב: "לא יתן עד שיגרוף - פירש בקונטרס משום תוספת הבל ואין נראה לר"י דאפילו גרופה וקטומה היא מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויין בבמה טומנין ועוד דחנניה שרי להשהות אף כשאינה גרופה ולא אסרו מוסיף הבל אלא דוקא בהטמנה אבל להשהות שרי וכשאינה גרופה אסרי רבנן דחנניה משום דילמא אתי לאחתויי. דאין איסור אלא כשטמין את הקדירה בבגדים. ולא כמו שפירשו רבינו האי ור"ח, שהנחה ע"ג גחלים אסורה.

ולכאורה כוונתם כתר"י והרשב"א. אבל הב"י סי' רנ"ז פירש דבריהם בפירוש חדש, שכתב: "כן כתבו שם התוס', זיתים מסקי הבלא, מכאן יש לאסור להניח גחלים תחת הקדרה אפילו יתן עליהם אפר אין להטמין קדרה עליהם שהרי הגחלים מעלים הבל למעלה כמו גפת של זיתים. כלומר, דאף על גב דמותר לשהות על גבי כירה שיש בה גחלים ע"פ הדרכים שנתבארו בסימן רנ"ג הכא שהיא מכוסה בבגדים אף על פי שהבגדים אינם מוסיפין הבל מחמת עצמם מכל מקום מחמת אש שתחתיה מוסיפין הבל ואסור להטמין בדבר המוסיף הבל". וצ"ב למה הוצרך לזה.

ועוד, דבשלמא אם כוונתם כתר"י והרשב"א, א"ש מה שכתבו, שיש ליתן טעם לקיים המנהג, להטמין בכירות שלנו, דדווקא גבי גפת איכא למיחש, שמא יטמין כולה בתוכה. דלדבריהם האיסור הוא משום ההנחה מעל הגפת, ולא אסרו אלא כשדומה לרמין, כמשנ"ת. אבל לפי הב"י, שהאיסור הוא

משום שהבגדים שסביב הקדירה הפכו להיות מוסיף הבל, צ"ב למה לא אסרו אלא כשראו להטמין במה שתחת הקדירה מכל הצדדים. ונראה לפרש, דמכל מקום, כיון שגם לפירוש זה, יסוד האיסור הוא משום הטמנה בדבר המוסיף הבל, לא אסרו אלא כשהדבר המוסיף הבל בעצמותו, שהוא עיקר הדומה לרמין, ראוי להטמין בו מכל הצדדים, כמו רמין.

וכתבו התוס' עוד: "ועוד יש שעושין חפירה גדולה ועושין בה בנין לבנים סביב מכל צד ומלמטה ומחמין אותה היטב וגורפין אותה ומטמינן בה את הקדירה ולא דמיא למטמין בדבר המוסיף הבל דלא אסרו אלא כשמטמין ומדביק סביב הקדירה דומיא דרמין אבל תנור או חפירה שיש אויר בין הדפנות לקדירה אין לאסור יותר מהשהאה אף על פי שכל הקדירה בתוך התנור".

ולכאורה צ"ב למה הוצרכו להסביר דלא דמיא למטמין בדבר המוסיף הבל, משום שאינו מדביק, הרי כבר כתבו שאפילו אם טומן ומדביק בגדים מותר, כיון שהכירה אינה ראויה להטין בה מכל הצדדים, וא"כ ה"ה קרקע החפירה.

וצ"ל דאם חשיב הטמנה אפילו כשאינו מודבק, א"כ כל דפנות החפירה מוסיפות הבל, וחשיב הטמנה מכל הצדדים. ובאמת אחר שחידשו שדפנות החפירה אינן נחשבות הטמנה, שוב מותר להטמין הקדירה בבגדים בתוך החפירה, כיון שקרקע החפירה ראויה להטמנה מכל הצדדים.

- ד -

הטמנה במקצת לדינא

והנה לשיטת תר"י והרשב"א, דדין קופה שע"ג גפת, מיירי אפילו כשהקופה אינה מונחת על הגפת, כמשנ"ת, אין הכרח דהטמנה במקצת אסורה, דיסוד האיסור לדבריהם אינו משום הטמנה (אמנם בדברי הרשב"א שם מבואר, שנקט לדינא כרב האי גאון, שהטמנה מצ"א אסורה). וכן לשיטת התוס', אין האיסור משום הטמנה מצ"א, אלא משום שהבגדים שבו להיות מוסיף הבל, כמש"כ הב"י.

וזו נראית כוונת הרמ"א סי' רנ"ג, שכתב עמש"כ הב"י שם, להעיר על מה ששמע מלשון האור זרוע, שמותר להשהות ע"ג כירה, אע"פ ששולי הקדירה נוגעים בגחלים, דכיון ששולי הקדירה נוגעים בגחלים הוי הטמנה, וז"ל – "וצ"ע דהא לא מיקרי הטמנה אלא כשמכסהו למעלה, כמו שיתבאר לקמן סימן רנ"ז, אבל בכהאי גוונא לא מיקרי הטמנה".

- ה -

שיטת הרא"ש

הטור (שם) כתב: "כתב א"א ז"ל, יש נוהגין לעשות חפירה אצל מקום האש מרוצפת בלבנים סביב

ומסיקין אותה וגורפין אותה ומטמינים בה הקדירה ומכסין אותה, ומביאים ראייה למנהגם מהא דאיתא בפ"ק דשבת, קדירה חייתא ובשיל שרי ליתן לתוך התנור. ולא דמי כולי האי, דהתם הוי בתורת שהייה, אבל הכא שהוא הטמנה ובדבר המוסיף הבל לא. ויש לחלק, הא דאסרינן הטמנה בדבר המוסיף הבל, היינו משום גזירה שמא יטמין ברמץ, ודוקא כעין הטמנה ברמץ, שהרמץ נוגע בקדירה סביב. אבל בתנור וכן בחפירה זו שיש אויר הרבה בין הדפנות לקדירה, לא דמי להטמנה, ואין להחמיר בה יותר מבשהייה על גבי כירה. ובענין זה היה הוא מטמין, היה לו כירה שדפנותיה גבוהין יותר מפי הקדירה, ואויר בין דופני הכירה לקדירה, ונותן הקדירה לתוכה ומכסה פי הכירה בלוח או בדבר אחר, והיה נותן בגדים על הכיסוי, והיה אומר שאין זה דרך הטמנה, כיון שאין הקדירה נוגעת בשום דבר, אלא עומדת על הכירה ואויר בינה לדפנות. וכדי שלא לאשוויי מחלוקת בינו לבין בעלי התוס', אפשר"ל לכאורה, שמה שהחמיר להרחיק הבגדים מן הקדירה, מיירי דוקא בכירה שיש בה גחלים, וכמו שפסק השו"ע.

אמנם הב"י לא פירש כן. דהנה הטור שם המשיך וכתב: "אבל הטמנה שמטמינן רוב העולם, שמניחין הקדירה על הכירה ומכסין אותה וסביבותיה בבגדים, איני יודע טעם להתיר. דאע"פ שמוותר להטמין בכסות, כיון שיש תחת הקדירה אש שמוסיף הבל, אסור. דאמר ר' זירא, קופה שטמן בה, אסור להניחה על גבי גפת של זיתים. אלמא אף על פי שטמן בקופה בהיתר, כיון שנתונה על גבי דבר המוסיף הבל אסור, כל שכן שהוא אסור, כשהקדירה נתונה על גבי האש. וגם על הטמנה של א"א ז"ל יש לפקפק, מההוא דקופה שטמן וכו'. אלא שהוא היה מחלק להתיר, כיון שאינו דרך הטמנה, כמו בקופה שהוא דרך הטמנה".

ופירש הב"י: "כתב רבינו, וגם על ההטמנה של א"א ז"ל יש לפקפק. כלומר, שאף על פי שלא היו גחלים בכירה, מכל מקום מחמת חום הכירה היו מתחממים הבגדים ומוסיפין הבל. אלא שהוא היה מחלק לומר, דכיון דאין הבגדים נוגעים בקדירה, אינו דרך הטמנה ושרי. ולפי זה, כל שהוא בענין שאין הבגדים נוגעים בקדירה, אף על פי שיש אש תחתיה שרי. דכיון דאינו עושה כדרך הטמנה, ליכא למיגזר שמא יטמין ברמץ".

ולא זכיתי להבין, איפה מצא הב"י בדברי הרא"ש, דאסור להטמין בבגדים, אפילו כשאין אש בכירה. הרי שפיר אפשר לפרש דברי הטור, דהעולם מטמינים בבגדים על כירה שיש בה גחלים, והרא"ש הטמין בתוך כירה שיש בה גחלים, וכיבה את פי הקדירה בבגדים, ומכל מקום תרוויהו מיירי כשיש גחלים בכירה. וכ"ה להדיא בהגהות מהר"י אבוהב על אתר.

שו"ר שבפרישה (ס"ק כ') עמד בזה וז"ל: "לכאורה תימא על ב"י, למה ליה לדחוק ולפרש דלא היה

אש בכירה בהטמנת הרא"ש, שלפי דבריו בענין [ה]פקפוק, עיקר חסר מן הספר. ועוד שהו"ל לטור לכתוב ולפרש, שהטמנה שמטמינין רוב העולם, שמניחין הקדרה על הכירה. ומדכתב סתמא, כמ"ש בהטמנת הרא"ש, משמע דלא היה חילוק ביניהן בענין זה, שגם בהטמנת הרא"ש היה אש בכירה, ועל זה כתב הטור - וגם על הטמנה של א"א הרא"ש יש לפקפק. אלא שהוא חילק ביניהן, הואיל ולא נגע הקדרה בשום דבר, לא מיחשב הטמנה. אף שעומד [ת] על הכירה שאינה לא גרופה ולא קטומה, שיהיו מיקרי ולא הטמנה. והכי דייק לישנא דהרא"ש".

וכתב ליישב: "ונראה לי דסברת ב"י היא, מדכתב - ובענין זה היה הוא מטמין, משמע אדלעיל קאי, שיגרוף התנור. עוד י"ל, דמדכתב בהטמנת הרא"ש - היה נותן הקדרה בתוך הכירה, וזה אינו שייך כי אם בגרוף. אבל בהטמנת רוב העולם כתב - שהיו מניחין הקדרה על פי הכירה, משמע אפילו כדרכו שיש שם אש, וק"ל".

- ך -

הטמנה בבגדים לדינא

השו"ע (סי' רנ"ז סעי' ח') אזיל לשיטתו בב"י שם ובסי' רנ"ג, ופסק: "אף על פי שמותר להשהות קדירה ע"ג כירה שיש בה גחלים ע"פ הדרכים שנתבארו בסי' רנ"ג, אם הוא מכוסה בבגדים, אף על פי שהבגדים אינם מוסיפים הבל מחמת עצמן, מ"מ מחמת אש שתחתיהם מוסיף הבל (ואסור). ומיהו כל שהוא בענין שאין הבגדים נוגעים בקדירה, אף על פי שיש אש תחתיה, כיון שאינו עושה דרך הטמנה, שרי. הלכך היכא שמעמיד קדירה ע"ג כירה או כופה שיש בהם גחלים, ואין שולי הקדירה נוגעים בגחלים, שיהיו מקרי ומותר ע"פ הדרכים שנתבארו בסימן רנ"ג".

עכ"פ מפורש בדברי השו"ע, שלא אסר להטמין בבגדים, אלא בכירה שיש בה גחלים, ולא כשגרף הגחלים ומניח על קרקע הכירה, דבכה"ג מותר, כמש"כ התוס'. וכ"כ המג"א (שם ס"ק י"ח).

ולפ"ז כשמניח קדירה ע"ג בלעך או פלטה, מותר לכסותה בבגדים, כיון שאין ראוי להטמין בה מכל הצדדים. ואף שיש אש תחתיה, שראוי להטמין בה מכל הצדדים, מכל מקום הבלעך מפסיק [ולשיטת רבינו יונה והרשב"א והתוס', שפסק השו"ע כמותם, אין הכרח לחדש, כמש"כ הרשב"א לדעת הרמב"ן, שגם כשדף מפסיק, חשיב הטמנה, ודו"ק].

וכ"כ המ"ב (שם ס"ק מ"ג) על דברי השו"ע: "והנה כל זה, כשיש אש בכירה. אבל אם אין אש בכירה כלל, י"א שאין לאסור להעמיד קדירה עליה ולכסותה בבגדים. דאף שחום הכירה שתחתיה ג"כ גדול ומוסיף הבל, מ"מ שרי. דדוקא ע"ג גפת וכדומה אסרו, משום דראוי להטמין בתוכה, וגזרו שמא יטמין ברמץ. אבל הכא אין ראוי להטמין בתוך הקרקע של הכירה, הלכך ליכא למיחש למידי. וגם מטעם

אחר י"ל דלא דמי לגפת, דגפת מוסיף הבל בעצמו, אבל כירה אין חומה אלא מחמת האש, ובכל שעה מתקדר והולך".

אמנם אח"כ המשיך וכתב: "ויש שחוששין בזה להחמיר [שער הציון ס"ק מב - דעת הרא"ש בעצמו, וכמבואר בטור ובית יוסף], אא"כ מניח כלי או דף רחב על הקדרה מלמעלה ואח"כ מכסה אותה בבגדים, כמ"ש בשו"ע. ומ"מ אין למחות ביד הנוהגין להקל".

- ז -

בקירות שלנו

והנה כירות שלנו, שהאש בוערת למטה ונוגעת בבלעך, והקדירה מונחת על הבלעך, לכאורה לדעת הרמב"ן חשיבא הטמנה בגחלים, אפילו אם אינו מכסה את הקדירה בבגדים, דהרי יש אש תחתיה, ולשיטתו הדף אינו מפסיק, כמשנ"ת. אמנם למש"כ המג"א ס"ס רנ"ז בשם המרדכי, דאין הטמנה באש, אלא רק בגחלים, לא חשיבא הטמנה. ובפלטה חשמלית ודאי אין חשש, כיון שיש אויר בין גופי החימום ובין הכיסוי.

ולשאר הראשונים, אין הכרח לחדש, שנחשב הטמנה אפילו כשדף מפסיק, ואדרבא, ממנהג הרא"ש שנפסק בשו"ע, שמותר להניח דף רחב ועליו בגדים, מוכח שדף מפסיק [אלא שאינו ראיה גמורה, דיש לחלק, דלמוסיף הבל מעצמו, אינו מפסיק].

לכסות קדירה העומדת על בלעך או על פלטה חשמלית בבגדים, היתר רבינו ברוך, שהכירה אינה מוסיפה הבל מחמת עצמה, לא שייך, כיון שיש אש בכירה. אבל טעם התוס', שהכירה אינה ראויה להטמין בה מכל הצדדים, נראה דשייך שפיר אף בבלעך ופלטה חשמלית. דאף שיש אש בכירה, הדף מפסיק בין האש ובין הקדירה, ולא חשיב מוטמן באש עצמה אלא בדף, והדף אינו ראוי להטמין בו מכל הצדדים.

והנה בשו"ע הרב לא הביא אלא טעמו של רבינו ברוך, ולדבריו יש להחמיר. אבל המ"ב העתיק את שני הטעמים, וא"כ לדבריו אין למחות ביד המיקל. ומכל מקום לשיטתו בלא"ה לכתחילה יש להחמיר, מכח שיטת הרא"ש, וכנ"ל.

לכן להלכה, אסור לכסות בבגדים, קדירה העומדת על בלעך או על פלטה חשמלית.

סימן כ

בענין טלטול נר דולק בשבת

מצינו בגמ' ובראשונים ארבע סיבות, מדוע נר הדולק בשבת נחשב מוקצה:

א. שמא יכבה בעת הטלטול. טעם זה נדחה בגמ' שבת מ"ז ע"ב, כיון שאליבא דר"ש דשא"מ מותר. וכבר תמה בראש יוסף שבת מ"ד ע"ב על רש"י שם, שכתב טעם זה. וטעם זה מהני לאסור לטלטל רק את הנר עצמו, אבל לא את השמן המטפטף ממנו.

ב. מתוך שהוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו, כדאיתא בגמ' שבת מ"ה ע"א. ומטעם זה נאסר להשתמש בשמן המטפטף, אבל לא לטלטל את הנר עצמו, כדאיתא בתוס' מ"ב ע"ב ד"ה ואין ניאותין ומ"ה ע"א. לדעת המהרש"א מ"ב ע"ב, אין כלל איסור טלטול מטעם זה, ולדעת רעק"א בגליון הש"ס שם, כיון שנאסר בשימוש, נאסר גם בטלטול, ורק לטלטל כדי להשתמש באורו מותר, דזו היא המצוה, ליהנות מאורו.

ג. כיון שדחה אותו בידים לאיסור, ואף ר"ש מודה בזה, כדמוכח בגמ' ביצה ל' ע"ב, שעצי סוכה בריאה דעלמא אסורים כשנפלה אפילו לר"ש, משום איסור מוקצה, וכמש"כ הרמב"ן במלחמות (ביצה י"א ע"א בנד'): "לא הודה ר"ש במוקצה מחמת איסור, אלא כשהקצה אותו לאיסורו, כגון שמן שבכוס ושבקערה ושבעששית, דאיהו דחיה בידים", והר"ן (שבת כ' ע"ב): "תנו רבנן, מותר השמן שבנר ושבקערה אסור להסתפק ממנו, משום דכיון דאיתקצאי לבין השמשות מחמת איסור, שהרי המסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה, כדאיתא בפרק ב' דיו"ט (כ"ב ע"ב), אתקצאי נמי לכולי יומא אפי' לאחר שכבה. והך בקערה שמדליק בה קאמר, דומיא דנר. ור' שמעון מתיר, דלית ליה אפילו מוקצה מחמת איסור [דלימא ביה] מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא". ומטעם זה אסור אף נר שאינו של מצוה [כגון כשהדליקו שלא לצורך שבת, קודם פלג המנחה], ומותר החלב שבנר חלב הדולק ביו"ט, כיון שמותר לקצצו אף בשעה שהוא דולק, כמש"כ במג"א רע"ט ב' ובבה"ל שם. ולפ"ז מה שהוצרכה הגמ' לאסור לר"ש מטעם מוקצה למצוה דוקא, ולא מטעם

דחייה בידיים לאיסור כיבוי והסתפקות, הוא רק בשמן המטפטף, ולא בשמן שבנר עצמו, כמש"כ תוס' מ"ב ע"ב ד"ה ואין ניאותין. ולכאורה, למה נחשב השמן דחיה לאיסור, דמה בכך שאינו יכול לטלטלו בפני עצמו, הרי מכל מקום יכול לטלטלו ע"י הקערה, כדי ליהנות מאורו, ולמה לא יהיה רשאי לטלטלו עם הקערה מטעם זה עצמו [אם לא מטעם בסיס לשלהבת, וכדלהלן]. ועל כרחק צריך לומר, דאחר שהקערה היא בסיס לפתילה, וממילא אסור לטלטלה מטעם זה עם השמן, שוב מהני טעם זה לאסור טלטול השמן בפני עצמו.

ד. מטעם בסיס לשלהבת, כדאיתא בגמ' שבת מ"ז רע"א, הנח לנר, שמן ופתילה, שנעשו בסיס לדבר האסור. ועי' בתוס' שם ריש העמ', שגם השמן נעשה בסיס, ובמהרש"א שם, דאל"ה היה הנר בסיס לאיסור (השלהבת) ולשמן (הנר). והנה בהג' חת"ס לאו"ח ר"ס רע"ט בשם המקו"ח הקשה, הרי השמן בלא"ה אסור כיון שהוקצה לאיסור וכנ"ל אות ג, ד. וכקושיית החת"ס קשה גם על שו"ע הרב, שבס' רע"ז, ורע"ט ד' כתב, שדי שהדבר המותר יהיה רק יותר חשוב מהשלהבת, שהיא המוקצה האוסר. ומאידך בס' רע"ט סעי' א' כתב בעצמו, שהשמן אסור משום האיסור להסתפק ממנו, וא"כ למה לא יצטרך דבר חשוב גם יותר מהשמן. אמנם למשנ"ת בסוף אות ג' א"ש, שהרי אם לא היתה הקערה בסיס, גם השמן לא היה נאסר, כיון שאפשר לטלטלו ע"י הקערה.

ועי' במג"א רע"ט ב', שהריב"ש כתב שצריך להניח פת חשובה יותר מהשמן, והמג"א העיר עליו, שהשמן עצמו אסור רק משום בסיס לשלהבת, ודי שיהיה חשוב ביחס לשלהבת. ועל כרחק כדברינו, שאף שהשמן אסור מצד עצמו, משום שהוקצה לאיסור, כל איסורו הוא אחר שהקערה נחשבת בסיס, ואי אפשר לטלטלו עם הקערה.

ושמן המטפטף אין לאסור מטעם בסיס, אליבא דר"ש דלית ליה מיגו דאיתקצאי, כמש"כ התוס' מ"ב ע"ב ד"ה ואין ניאותין ומ"ה ע"א.

ה. בטעם האיסור דשלהבת, עי' בספר הלכה ערוכה מוקצה עמ' ע"א בשם החזו"א והגרשז"א.

סימן פא

בענין קידוש במקום סעודה

פעמים רבות, בליל שבת מיד לאחר הקידוש, מגיעים אנשים לשאול שאלת רב, וכדי שלא יתביישו, אני יוצא אליהם לחדר המדרגות. ראיתי לברר אם אין בזה חשש, משום שעל ידי כך יש הפסק זמן בין הקידוש לסעודה, וגם יש לדון אם למרות היציאה לחדר המדרגות, נחשב הקידוש לקידוש במקום סעודה.

- א -

מקור דין קידוש במקום סעודה

איתא בגמ' (פסחים ק' ס"ב): "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב, ידי יין לא יצאו, ידי קידוש יצאו. ושמואל אמר, אף ידי קידוש לא יצאו. אלא לרב, למה ליה לקדושי בביתיה, כדי להוציא בניו ובני ביתו. ושמואל, למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל, אין קידוש אלא במקום סעודה. סבור מינה הני מילי מבית לבית, אבל ממקום למקום בחד ביתא לא. אמר להו רב ענן בר תחליפא, זימנין סגיין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש". וכתבו התוס' (שם): "אבל ממקום למקום בחד ביתא, פירוש מחדר לבית או מבית לעליה, כמו מאיגרא לארעא, אבל מפניה לפינה יש קידוש... ומיהו שני מקומות בחד בית קרי ליה מבית לבית. ומיהו יש ספרים דגרסינן הכא - מפניה לפינה כו'".

וכתבו התוס' (שם): "נראה דהלכה כשמואל, דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה. ואף על גב דבעלמא הלכה כרב באיסורי, וגם ר' יוחנן סבר לקמן כרב, הכא הלכה כשמואל, דרב הונא ורבה ואביי כולהו סברי בסמוך אין קידוש אלא במקום סעודה, וכן פסק במגילת סתרים. והמקדש שדעתו לאכול במקום אחר, יכול להוציא את האוכלים שם, דלדידהו הוי מקום סעודה... והיכא דליכא אורחים סמוך לבהכ"נ, אין לקדש, דהויא ברכה לבטלה, דקיימא לן כשמואל.

- ב -

מעבר מחדר לחדר ומפינה לפינה

למסקנת הגמ' שיש להחמיר, לפי הגירסה הרגילה (ממקום למקום), שינוי מקום מחדר לבית ומבית לעליה נחשב שינוי מקום, אבל שינוי מקום מפינה לפינה אינו נחשב לשינוי מקום. אבל לפי גירסת הספרים שהביאו התוס' (מפינה לפינה) עולה, שלמסקנת הגמ' יש להחמיר לענין קידוש אפילו מפינה לפינה.

להלכה, מקילים בדיעבד מפינה לפינה באותו חדר, וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' רע"ג סעי' א'): "אם קידש לאכול בפנה זו ונמלך לאכול בפנה אחרת, אפילו הוא טרקלין גדול, א"צ לחזור ולקדש". אבל לכתחילה צריך להחמיר, כמש"כ המג"א (שם ס"ק א'): "אבל לכתחלה לא יעשה כן, דהא יש אוסרים". אבל מחדר לחדר, אפילו בדיעבד צריך לחזור ולקדש, כמש"כ במ"ב (שם ס"ק ד'): "אבל אם נמלך לאכול בחדר אחר, אף שהוא באותו בית, צריך לחזור ולקדש, כיון שלא היה דעתו לזה בעת שקידש".

- ג -

דעתו לאכול במקום אחר

כתב המג"א (שם ס"ק ה'): "נ"ל אם הוא בחדר אחד, אע"פ שיש מקום גבוה באמצע, כגון אחורי התנור, שאינו רואה מקומו הראשון, אין צריך לברך. כיון שמוקף מחיצות, חשיב הכל אחד". עוד כתבו התוס' (שם): "במקדש כאן על דעת שרוצה לאכול במקום אחר... ממקום למקום בבית אחד, כגון מאיגרא לארעא, נראה דמודה שמואל, אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא, דחשיב קידוש במקום סעודה. וכן מוכח בירושלמי, דקאמר רבי יעקב בשם שמואל, קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר, צריך לקדש. ר' אחא בשם ר' אושעיא אמר רב, מי שסוכתו עריבה עליו, מקדש ליל י"ט האחרון בביתו, ועולה ואוכל בסוכתו. א"ר בון, ולא פליגי, מאי דאמר רב, בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש, ומאי דאמר שמואל, בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש. והא דקאמר - ולא פליגי, היינו ממקום למקום בחד בית, ולא דוקא נקט בירושלמי קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר, ויתיישב שלא יחלוק הירושלמי עם הש"ס שלנו".

וכ"כ הטור (שם סי' רע"ג): "אמר שמואל, אין קידוש אלא במקום סעודה, וקיימא לן כוותיה. וכתב רבינו נסים, דוקא שלא היה דעתו תחילה לאכול במקום אחר, אבל אם קידש כאן על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי. ומפרשין התוס' דבריו, הא דמהני תנאה לקדש כאן על דעת לאכול במקום אחר, דוקא כששני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאגרא לארעא, אבל מבית לבית לא מהני תנאה".

וכ"פ בשו"ע (שם): "וי"א שאם קידש במקום אחד על דעת לאכול במקום אחר, שפיר דמי, והוא שיהיו שני המקומות בבית אחד, כגון מחדר לחדר או מאיגרא לארעא, (וכן עיקר)".

- ד -

יצא ממקומו וחזר

כתב הרמ"א (שם סעי' ג' ומקורו במהרי"ל): "וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל במקום קידוש אינו יוצא".

מפרש המג"א (שם ס"ק ה'): "ואם היה דעתו לאכול מיד וארעו אונס שלא אכל אלא לאחר זמן א"צ לחזור ולקדש. וכ"מ בגמ' בעובדא דר"ה, דדוקא משום שיצא ממקומו קידש שנית, אבל אם היה נשאר במקומו, אף על פי שהפסיק עד שידליקו הנר, א"צ לקדש שנית, וכ"מ מל' רמ"א. אך אם יצא ממקומו בנתיים צריך לקדש שנית, כנ"ל".

וכוונתו להא דאיתא בגמ' (שם ק"א ע"א): "ואף רב הונא סבר אין קידוש אלא במקום סעודה. דרב הונא קדיש ואיתעקרא ליה שרגא, ועיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה, דהוה שרגא, וקדיש וטעים מידי. אלמא קסבר אין קידוש אלא במקום סעודה".

ע"פ זה נפסק בשו"ע הרב (שם סעי' ה'): "צריך לאכול במקום הקידוש לאלתר אחר הקידוש אבל אם לא אכל עד לאחר זמן לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור ולקדש קודם שיאכל ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך. במה דברים אמורים כשמתחלה כשקידש לא היה בדעתו לאכול מיד. אבל אם היה בדעתו לאכול מיד, אלא שאירעו אונס שלא אכל עד לאחר זמן, יצא ידי חובתו, ואינו צריך לחזור ולקדש כשאוכל במקום הקידוש. והוא שלא יצא ממקום זה משקידש עד שיאכל, אבל אם יצא בינתיים, צריך לחזור ולקדש".

אבל במ"ב (שם ס"ק י"ב) כתב: "כתב בשכנה"ג, דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה ויצא לחוץ, ואח"כ חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש, עי"ש. ויש חולקין בזה. ועל כן לכתחלה יזהר בזה מאד. אך בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו, נראה ודאי דאין להחמיר לקדש שנית, דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה".

וביאר דבריו בבה"ל: "עיין במ"ב במש"כ בשם שכנה"ג והובאו דבריו גם בספר יד מלאכי ופשיטא ליה לבעל שכנה"ג ד"ז כ"כ עד שכתב דישתקע הדבר ולא נאמר היפך זה. והנה במג"א סק"ה בסופו כתב דאם יצא ממקומו בינתיים צריך לקדש שנית כנ"ל. והנה משלחן עצי שטים ודה"ח וחי"א משמע דמפרשים אותו כפשטיה, דאם יצא ממקומו, אף שחזר, צריך לקדש שנית. וכן מבואר ביותר בהדיא בהגר"ז... וכדי שלא יחלקו אהדדי, נראה דהמג"א לא קאי רק אדסמך ליה, דמיירי שם מקודם

דנשתהה מחמת אונס, דא"צ לחזור ולקדש, מפני שלא היתה דעתו לזה מתחלה, וע"ז סיים, דאם יצא ממקומו בינתים, צריך לחזור ולקדש, והיינו משום דבלא"ה כבר נשתהה. אבל מטעם יציאה לחוץ לחוד, גם הוא יסבור כשכנה"ג דלא חשיב שינוי, כיון דלבסוף סעד במקום קידוש... וכן כל הגדולים הנ"ל שהעתיקו דברי המג"א להלכה, סמכו את דין דיציאה לחוץ על נידון דנשתהה מחמת אונס, ומשמע דרק באופן זה החמירו בדיעבד, ולא ביציאה לחוד. ואח"כ מצאתי בקונטרס פתח דבר שהאריך והרחיב בדבר הזה מאד, והוא מצדד להלכה דלא כהשכנה"ג, והביא בשם ספר נחלת צבי תלמיד הב"ח שדעתו בהדיא, דכשיצא לחוץ וחזר לביתו, הוי ג"כ בכלל שנוי מקום לענין קידוש. מ"מ נ"ל שאין להחמיר בזה בדיעבד נגד השכנה"ג והיד מלאכי, דפשיטא להו, ולדידהו הוי ברכה לבטלה כשיקדש שנית. וגם כל הגדולים הנ"ל שהעתיקו דברי המג"א משמע ג"כ דס"ל כשכנה"ג בדלא שהה, וכמ"ש למעלה. ובפרט דעיקר קידוש במקום סעודה הוא רק דרבנן, ובדאי כדאי לסמוך עליהם בשעת הדחק שלא לחזור ולקדש שנית. אך לכתחלה בודאי יש ליזהר בזה".

אם כן, להלכה, אם יוצא לחדר המדרגות וחוזר, אין צריך לחזור ולקדש, אלא אם שהה גם זמן רב עד לסעודה. ובשיעור השהייה המחייבת לחזור ולקדש, לא מצינו דבר ברור, עי' בשמירת שבת כהלכתה פנ"ד הערה מ"ז, שהביא כמה דעות, והשיעור הקצר ביותר שם הוא בשם קצות השלחן - כדי אכילת פרס, ומכל מקום העיקר להלכה הוא שיעור עיכול, או שעה, או שעתים.

והטוב ביותר לכתחילה, לשותות רביעית שלימה מכוס הקידוש, שאז חשיב קידוש במקום סעודה לדעת המחבר, עי' שו"ע להלן שם סעי' ה'.

סימן פא

אב הרחמים לחתן בשבת עלייה בתורה

האם כשיש בבית הכנסת בשבת, חתן העולה לתורה לפני חתונתו, ראוי לומר אב הרחמים.

כתב הרמ"א (או"ח ס"ט רפ"ד): "נהגו להזכיר אחר קריאת התורה נשמת המתים, ולברך העוסקים בצרכי צבור, כל מקום לפי מנהגו. ונוהגין לומר יקום פורקן, ואין בזה משום איסור תחינה בשבת. וג"כ נוהגין לומר: אב הרחמים. ובכל יום שאין אומרים בו צדקתך צדק, אין אומרים אותו, וכן כשיש חתונה או מילה. ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכין החדש, מלבד בימי הספירה. והולכים בכל זה אחר המנהג.

ולא נתפרש בדברי הרמ"א, אם מה שכתב "וכן כשיש חתונה", כוונתו לשבת שלפני החתונה, או לאחריה.

והנה המגן אברהם (ס"ט רפ"ב) כתב: "החתן שהיה חתונו מיום ד' ואילך, הוא חיוב בשבת שאחריו. ודוקא כשהוא בחור או היא בתולה. ומי שאשתו הולכת לבית הכנסת, הוא קודם לחתן זה... ובשבת שהולכים לבית הכנסת, אפילו לבן, הוא קודם לכל החיובים... חוץ מן החתן בשבת שמזמרים אותו". הרי שמעלת השבת שמזמרים את החתן, דהיינו השבת שלפני החתונה, גדולה ממעלת השבת שלאחרי החתונה. שהרי מי שאשתו הולכת לבית הכנסת, קודם לחתן בשבת שאחר החתונה, ואינו קודם לחתן בשבת שלפני החתונה.

ואם כן, כיון שהמנהג הוא שלא לומר אב הרחמים, כשיש בבית הכנסת חתן בשבת שאחר החתונה, כל שכן שאין לומר אב הרחמים כשיש חתן בשבת שלפני החתונה.

עוד נראה ראייה לזה, דהנה בספר הנישואין כסדרן מביא, שבמנהגי וורמייזא כתוב, שבמנחה של שבת "שפין הולץ", דהיינו השבת שלפני החתונה, החתן יוצא מביהכ"נ, כדי שאפשר יהיה לומר צדקתך. הרי, שכשיש בבית הכנסת חתן בשבת שלפני חתונתו, אין אומרים צדקתך. ואם כן, כיון שהרמ"א כותב, שהמנהג שלא לומר אב הרחמים, כשלא אומרים צדקתך, אין לומר אב הרחמים

בשבת שלפני החתונה.

ובמעלת שבת זו מצינו עוד ברמ"א (או"ח סימן תקנא סעי' א'): "מי שיש לו נשואין בשבת נחמו, מותר ללבוש בגדי שבת בשבת של חזון (מהרי"ל).

מכל זה נראה, שראוי שלא לומר אב הרחמים, כשיש בבית הכנסת חתן העולה לתורה בשבת שלפני

חתונתו (ולא כמו שכתבו בספר פסקי תשובות ובספר הנשואין כסדרם שם).

סימן פב

הבדיל ולא הצליח להריח את הבשמים

אם הבדיל על הכוס ובירך בורא מיני בשמים ולא הצליח להריח, יצא ידי חובת בפה"ג, או שברכת בורא מיני בשמים הוי הפסק, כיון שנתברר שהיתה שלא כדין והוי ברכה לבטלה, ולא הוי מסדר ההבדלה.

- א -

לכאורה הדין עולה מפורש מדברי רעק"א, על מה שכתב בשו"ע או"ח סי' רצ"ח סעי' ה', שאין מברכין על הנר שלא שבת ממלאכת עבירה, ופסק המג"א שם שאף בדיעבד לא יצא, שצריך לחזור ולברך בפה"ג. וביאר, דכיון דברכת מאורי האש שבירך לא יצא, ממילא הוי הפסק בין בפה"ג לטעימה, והו"ד בבה"ל שם. וא"כ ה"ה בנ"ד, כיון שלא יצא בברכת בורא מיני בשמים שבירך, צריך לחזור ולברך בפה"ג.

אמנם לכאורה בנ"ד יש להקל יותר, וכמשי"ת. דהנה הרמ"א או"ח סי' ר"ט סעי' ב' כתב: "אם היו אחרים שותים ג"כ ויין לפניהם, ודעתו ג"כ על יין, שהיה סבור שבכוסו יין, ובירך בפה"ג, ונמצא אח"כ שבכוסו מים או שכו, כשחוזר ושותה אח"כ יין, א"צ לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו, אע"פ שהיתה בטעות, דהא דעתו היה לשתות ג"כ שאר יין, גם הוציא האחרים ששותין שם, ולכן ברכתו ברכה".

וכתב המג"א שם ס"ק ה': "ואם לא היה בדעתו לשתות שאר יין, הוא צריך לברך וכו', אבל האחרים שהיה יין לפניהם, צ"ע. ונ"ל דיצאו, מידי דהוה אקידוש, שיכול לברך להם בפה"ג, אע"פ שאינו טועם, ה"נ יצאו בדיעבד. ומיהו אפשר לומר, כיון שבירך ברכה לבטלה, אף הם לא יצאו, עמ"ש סי' רי"ג סעי' ב', וצ"ע. ודעת רמ"א בד"מ משמע דיצאו. וכ"מ כאן, דכתב - גם הוציא האחרים ששותין שם, ולכן ברכתו ברכה, משמע משום דהוציא האחרים, גם הוא יצא".

וכ"פ במשנה ברורה שם ס"ק ח': "אמר שני טעמים לפטור, אחד כיון שדעתו לשתות שאר יין וכו',

ואפילו לא היה דעתו בהדיא לשתות יותר ורק בסתמא, כיון שהוציא אחרים בברכתו, שיהיו יכולים לשתות היין שלפניהם, נמצא שלא היתה ברכתו לבטלה, ולכן מותר גם לו לשתות שאר יין".
מעתה, אם מוציא בהבדלה זו גם אחרים בברכת בורא מיני בשמים שבירך, אף שהוא אינו יכול להריח, לא הוי ברכתו לבטלה, וא"כ שפיר הוי מסדר ההבדלה.

- ג -

ואין להקשות ממה שפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' רי"ג סעי' ב'): "אין המברך מוציא אחרים, אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכווין אליו, אפילו לא יענו אמין", הרי משמע להיפך, שאם אינו אוכל ושותה עמהם, גם הם לא יצאו, וא"כ ה"ה בנ"ד, כיון שהמברך לא יצא ידי הברכה, גם השומעים לא יצאו.

כבר הקשה כן המגן אברהם שם ס"ק ז' וכתב וז"ל, משמע דאם אינו אוכל ושותה עמהם, אפילו בדיעבד לא יצא בשמיעתו, דהא הו"ל ברכתו לבטלה. וכ"ה בב"י וכ"כ מבי"ט ח"א ק"ט, דלא כדעת בה"ג. ולא דמי למש"כ סי' ר"ט סעי' ב', דהתם הו"ל שוגג, עי"ש, עכ"ל. וכ"פ במ"ב שם ס"ק ט"ו וז"ל, אם אינו אוכל ושותה עמהם אף בדיעבד לא יצאו דהא ברכתו הוי לבטלה כיון שאינו אוכל בעצמו ואין יצאו על ידו ואפילו ענו אמין על הברכה אם לא שמה שלא אכל ושתה המברך היה בשוגג או באונס כגון שנשפך הכוס אחר הברכה וכה"ג דבעת הברכה לא היה לבטלה אז יוצאין אחרים על ידו, עכ"ל. וא"כ ה"ה בנ"ד דהוה שוגג, שפיר יצאו השומעים יד"ח.

- ד -

אלא שמדברי המ"ב במקום אחר עולה, שלא פסק בהחלט כן, דהנה הפמ"ג בא"א קסז מש"ז ח' כתב וז"ל, "הוי יודע, אם הבוצע הפסיק בדיבור בין ברכה לאכילה, ואחרים אכלו אח"כ, יש לומר דיצאו הם בברכתו, הואיל והם לא הפסיקו בדיבור. ומנא אמינא לה, מסימן ר"ט סעי' ב' בהגה, הואיל ומוציא אחרים בברכתו, אף דהוא לא היה דעתו שישתה יין עוד, וכוס זה מים. ועיין בסי' רי"ג במג"א ס"ק ז', בשוגג מוציא אותם, אע"פ שהוא לא נהנה, הוא הדין כאן, בהזיד והפסיק, מכל מקום ברכתו לכתחלה שפיר הוה, ולא עבר על תקנת חז"ל, דדעתו היתה לברך ולהנות ג"כ, אלא שאח"כ הפסיק, יצאו אחרים בברכתו. והוא, באנו למחלוקת הרוקח והב"י".

אבל הבה"ל שם סעי' ו' כתב וז"ל, בודאי יש חיובא לטעום מככר שברכו עליו המוציא, דבלא"ה תתבטל הברכה אצל המברך, וממילא תתבטל ג"כ שמיעתם ולא יצאו גם הם, וכמו שמוכח בסימן רי"ג סעי' ב', דהיכא דהברכה הוא לבטלה, ממילא לא יצאו גם השומעים. וכעין סיעתא לדברינו מדברי רבינו יונה בסוגיין דאין המסובין רשאים לטעום וכו', עי"ש בתירוץ א'. ומה שהביא הפמ"ג

ראיה מסימן ר"ט סעי' ב' בהג"ה, דכתב שם הרמ"א גם הוציא האחרים בברכתו ולכן ברכתו ברכה, לאו ראיה היא כלל לענ"ד, דהתם אמרין, הואיל דהברכה חלה על אחרים שיוכלו לשתות מכוסם, חלה נמי הברכה לגבי ידיה, שיוכל לשתות יין מכוסות אחרים, אע"ג דלא היה דעתו עליהם בפירוש אלא בסתמא, וברכתו לא לבטלה היא כלל. משא"כ בענינא דידן, כיון שהפסיק, לא חלה עדיין הברכה כלל, ואינו יכול לאכול ולשתות על סמך ברכה זו והוי לבטלה, וממילא לא יצאו השומעים ג"כ בברכתם. ובדברינו מיושב קושית המג"א שמקשה בסימן ר"ג סעי' ב', על דברי הרמ"א דסימן ר"ט, עכ"ל. ולפי דבריו אלו, בנ"ד שאינו יכול כלל להריח בשמים, ולגבי עצמו תהיה ברכתו לבטלה, שוב הוי הברכה לבטלה גם לגבי השומעים, ולא יצאו בברכתו, וא"כ הוי הפסק בין ברכת בפה"ג להמבדיל.

- ה -

ומכל מקום לדינא נראה פשוט שאין צריך לחזור ולהבדיל, כיון שבמ"ב העתיק את דברי המג"א, וא"כ כן עיקר לדינא. ובר מן דין, אפילו אם אינו מוציא אחרים בברכה זו, שאז ברכת בורא מיני בשמים שלו היא ברכה לבטלה, ודמי ממש למי שבירך על נר שלא שבת, שכתב רעק"א שצריך לחזור ולברך בפה"ג, נראה לדינא לא יחזור ויברך, דדברי רעק"א אינם מוסכמים לדינא, ומדברי המג"א מוכח להיפך, כמש"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י"ח וז"ל, אקדים בתחילה מאי דהוה עובדא באחד שהבדיל על היין וכשבא לשתות נזכר שכבר הבדיל, דנמצא שברכת המבדיל היתה לבטלה, אי חשיב הפסק בין ברכת הגפן ואסור לטעום מהיין, או דלא הוי הפסק וחייב לטעום כדי שלא תהי' ברכת הגפן לבטלה. ואמרתי, שנדון זה דומה למ"ש המג"א בסוף סימן רע"א, באחד שקידש על מים וסבור שהוא יין, שהוא חוזר ומקדש, דמ"מ אם הי' דעתו לשתות יין יותר אינו צריך לברך שנית בפה"ג, ועיי"ש בהגהות הגאון רע"א ז"ל שחולק ע"ז וכתב: "נלענ"ד כיון דנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קדוש זהו הוי הפסק בין ברכת בפה"ג לשתית יין אחר", עכ"ל. ונלע"ד לבאר דעת המג"א, שהרי אמרו בגמ' ברכות מ' ע"א, דאע"ג דשיחה הוי הפסק, מ"מ אם הפסיק בין ברכת המוציא לטעימה ואמר הביאו מלח לפתן או אפי' אמר גביל לתורי אינו צריך לברך, משום דאמר רב יהודא אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכיון שהשיחה היא ממילי דשייכי לסעודה אין זה חשיב הפסק, והיינו משום דעיקר דין הפסק, אפי' בדברים, הוה נמי משום היסח הדעת, כמבואר שם בתוס', ולכן בכה"ג שהוא מענין האכילה אין זה חשיב כלל היסח הדעת, ודבר זה נראה פשוט, שאפילו אם שכח שהוא עצמו כבר הביא מלח על השולחן ואמר הביאו מלח, אע"ג דנתברר שהאמירה היתה לבטלה, מ"מ אין אמירה זו חשובה כלל הפסק, וא"כ ה"ה נמי בקדוש, כיון שאסור לטעום עד שיקדש וכו', אלמא דהקידוש חשיב טפי מילי דסעודה מגביל לתורי וכו' ולכן אם בירך על היין ונזכר שכבר

קידש, מ"מ לפי מה שטעה וסבר שעדיין לא קידש, היה מוכרח לאמירה זו, ודומה ממש לאחד שאמר גביל לתורי, ונתברר אח"כ שהוא עצמו כבר האכילם קודם, וה"ה נמי בעובדא דהמג"א, אע"ג דבשעה שהוא אוחז בידו כוס של מים אין שום מקום לאמירת קידוש, אבל מ"מ כיון שעצם הקדוש לא הוי הפסק לברכת בפה"ג, דאדרבה, מחוייב הוא בדבר, נמצא דאע"ג שאמירה זו היתה לשוא, מ"מ הו"ל כאילו אמר גביל לתורי ונתברר אח"כ שהאמירה היתה לבטלה וה"ה נמי בנזכר שכבר הבדיל וכו'. וכן מש"כ הרעק"א בס' רצ"ח סעיף ה', והובא שם בבאה"ל, דאם טעה ובירך מאורי האש על נר שלא שבת, כיון דברכת מאורי האש שבירך לא יצא, ממילא הוי הפסק בין בפה"ג לטעימה, וצריך לחזור ולברך בפה"ג עיי"ש, - לענ"ד אין זה ברור, דכיון שכך הוא סדר הברכות שמברכים לפני הטעימה מאורי האש, אף גם זה דומה לאומר בטעות הבא מלח או גביל לתורי, עכ"ל.

מעתה גם בנ"ד פשוט דאין צריך לחזור ולברך בפה"ג, אף אם ברכת בורא מיני בשמים שלו היתה לבטלה, דסו"ס לפי דעתו היה סבור שיצליח להריח, וכדין בירך, ולא הוי הפסק לברכת בפה"ג שבירך מקודם.

סימן פג

אם מאכל שנתבשל בשבת נחשב מוקצה

מה שצייד כת"ר בענין המבשל בשבת, שאם בישל מאכל שלא היה ראוי קודם בישולו, יש לדון ולאוסרו גם משום מוקצה, ונפק"מ שגם אם נוכל להקל משום מעשה שבת, צריך עכ"פ להחמיר מדין מוקצה, ותמה שלא העירו הפוסקים בזה.

לענ"ד פשוט שכ"ה כדבריו, דהרי לא דנו הפוסקים כשאפה גוי, אלא משום גב"א ואין הכן לנכרי, ומוכח דבשל ישראל בכה"ג אסור. ורק לשיטת ש"ע הרב סי' שכ"ה ס"ז בסוגריים שכתב לחלק בין בישול לאפייה יש להקל, עיי"ש, אבל דבריו בזה נגד דברי ספר התרומה והפוסקים שחששו לשיטתו. ומה שתמה כת"ר למה לא נזכר זה בפוסקים, לא הבנתי על מי נסובה תמיהתו, הרי מדינא דש"ע מעשה שבת אסור אפילו בשוגג עד מוצ"ש, ואז אצל גם דין מוקצה, ורק הגר"א מיקל בשוגג בשבת עצמה, וא"כ רק על הגר"א תמיהתו, והרי הגר"א אין דרכו לכתוב פס"ד, אלא רק להראות מקורי הדין בגמ', או הנראה לדעתו לדינא ע"פ סוגיות הש"ס.

אוד אעיר על מה שכתב כת"ר בהמשך דבריו שם, שלפי דברי החזו"א, שמי שמחמיר מדינא כאיזה שיטה, הוי מוקצה לגביה: "א"כ מי שיש לו דבר אפוי ובשלו בשבת, לא יועיל הא דיש מקילין באיסור מבשל, מחמת שלדידיה אסור משום מוקצה". הדברים אינם נכונים כלל (אא"כ כוונתו דוקא לכה"ג דקפה שחור שציין שם, שאינו ראוי כשהוא אפוי), דכיון שראוי לאוכלו בטוב גם כשהוא אפוי, א"כ בלא דין מעשה שבת פשוט דאינו מוקצה כלל, ול"ד למצה שרויה, דאינה ראויה למחמיר שלא לאוכלה.

סימן כד

אם מותר לצוד בשבת חרגול שמפחיד את הילדים

חרגול נכנס הביתה, והילדים פוחדים. האם מותר לכפות עליו כלי, או לתופסו כדי להשליכו החוצה?

- א -

צידת נחש ועקרב

שנינו במשנה (שבת קכ"א ע"א): "כופין קערה... ועל עקרב שלא תישך". ובגמ' (שבת ק"ז ע"ב): "הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו, פטור, אם לרפואה חייב. מאן תנא, אמר רב יהודה אמר רב, רבי שמעון היא, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה". ועוד מצינו (שם ע"א): "אמר שמואל, כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, לבר מהני תלת דפטור ומותר... ואידך, הצד נחש בשבת, אם מתעסק בו שלא ישכנו פטור, אם לרפואה חייב. וממאי דפטור ומותר, דתנן, כופין קערה... ועל עקרב שלא תישך".

ברור, שמדובר על נחש ועקרב שאינם מסוכנים, ולכן אין היתר לצודם משום פקוח נפש. וכך כתבו התוס' (שבת ג' ע"א): "צד נחש מיירי בדליכא סכנה, שיוכל להנצל בענין אחר, אלא משום צערא שרו ליה רבנן". מפרש ש"ע הרב (סי' שט"ז סעי' י"ז): "אפילו לכתחלה מותר לצוד כל מיני רמשים שדרך להזיק, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אפילו במקומות שאינן ממיתין בנשיכתן, ואפילו אין רצין עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד, שמא ירצו אחריו או אחר אדם אחר וינשכוהו, או שמא לא ישמור עצמו מהם וינשכוהו, או שמא יזיקו לאחרים, שלא ידעו להשמר מהם.

לכאורה משמע, שמותר לצוד מזיקים שאינם מסוכנים, רק לדעת רבי שמעון שפוטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, אבל לדעת רבי יהודה שמחייב, אין היתר, אלא במקום פקוח נפש. אבל הרמב"ם (הל' שבת פ"י הכ"ה) פסק: "רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהן, אע"פ שאינן ממיתין, הואיל ונושכין מותר לצוד אותם בשבת, והוא שיתכוין להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו". הרי שהתיר אף כשאין פקוח נפש, ואף שפסק (בפ"א מהל'

שבת ה"ז) כרבי יהודה, שחייב אף על מלאכה שאין צריך לגופה. מפרש המגיד משנה (שם פ"י ה"ז), שהרמב"ם נוקט שלפי שמואל מותר אפילו אליבא דרבי יהודה. כך מצינו גם בספר יראים (השלם מצוה רע"ד) שכתב: "הקשה רב יהודאי גאון בהלכות גדולות דשמואל אדשמואל. דבצידת נחש שלא ישכנו אמר שמואל פטור ומותר, והיא נקראת מלאכה שא"צ לגופה ופטור עליה, אלמא שמואל דאמר פטור ומותר, במלאכה שא"צ לגופה כר"ש סבירא ליה, ובפרק כירה (שבת מ"א ע"ב) אמר שמואל... גבי כבוי דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא סבר לה כר' יהודה. ותירץ רב יהודאי, לעולם כרבי יהודה סבירא ליה, מיהו מידי דאית בה היזק, מודה ר' יהודה, כגון צידת נחש שלא ישכנו... עד כאן דעת הגאון ולשונו. ואינו נראה לי כלל... כי אחרי שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, היכי שרינן איסור וחיוב כרת וסקילה משום היזק רבים... וההיא דשמואל אדשמואל מתרצינן, דלית ליה ההיא דרב דבפרק שמונה שרצים, דקרי צידת נחש שלא ישכנו מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך סבירא לשמואל, דכל צידה שאינה אלא להבריה את ההיזק ממנו, לא מקריא צידה, ולכן שלא ישכנו פטור".

הסבר הדבר כפי העולה מדברי האחרונים (עי' מג"א שם ס"ק י"ב ומ"ב שם ס"ק כ"ז ובה"ל סי' ש"ט סעי' ג' ד"ה לאכול), שמהות מלאכת צידה היא הכנסת בעל החיים לרשות האדם. וכשצד את הבע"ח רק כדי שלא ישכנו, אין רצונו שימצא הבע"ח ברשותו ובשליטתו, אלא רק שלא ימצא חופשי בסביבתו, ואם כן עיקר הפעולה היא סילוק הבע"ח מסביבתו, ולגבי זה שבפעולתו גם מכניס את הבע"ח לרשותו, נחשב הוא מתעסק.

לפי הסבר זה עולה, שמותר לצוד מזיקים, אם כל המטרה היא כדי למנוע מהם להזיק, אפילו אם אינם מסכנים חיי אדם, ואפילו אם במינם ניצוד. אבל מדברי הבה"ל (סי' ש"ט סעי' ו') עולה הסבר נוסף לדברי הרמב"ם, שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י (הו"ד לעיל שם), שנחש ועקרב נחשבים אין במינם ניצוד, ואין בצידתם אלא איסור דרבנן, ולכן מותר לצודם במקום חשש היזק, אף שלא במקום סכנה. לפי הסבר זה עולה, שאסור לצוד בע"ח שבמינו ניצוד, כשאין היתר משום פקוח נפש, אפילו אם כוונתו רק שלא ישכנו (ומכל מקום להלכה משמע במ"ב שם ס"ק כ"ז, שדעתו לדינא אפילו בבע"ח שבמינם ניצוד).

בספר נהר שלום (הו"ד בשעה"צ שם ס"ק ל"ט) מדייק מלשון הרמב"ם, שכתב - "כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו": דלהכניסם בתוך כלי כדרך שאר צידה אין נכון, כדי שלא יבאו לחשדו שהוא צדם לצרכו" (יש להסתפק, אם צריך להחמיר כן אפילו בדבר שאין במינו ניצוד, דבזה אין שייך לכאורה שיחשדוהו שצדו לצורך. עוד יש לדון בזה, משום ביטול כלי מהיכנו, ואכ"מ).

- ב -

צידת פרעוש

מצינו בגמ' (שם ק"ז ע"ב): "תניא, הצד פרעוש בשבת, רבי אליעזר מחייב ורבי יהושע פוטר... מר סבר דבר שאין במינו ניצוד חייב, ומר סבר פטור. ופסק הרמב"ם (הל' שבת פ"י הכ"ד) כחכמים ורבי יהושע, שאין חייב צידה בבע"ח שאין במינו ניצוד.

וכתבו התוס' (שם ק"ז ע"ב): "הצד את הפרעוש כו' רבי יהושע פוטר, משמע דפטור אבל אסור" (וכן עולה מפורש מגמ' ביצה ל"ז ריש ע"ב המובאת להלן עמ' 6). ע"פ זה נפסק בש"ע (סי' שט"ז סעי' ג'): "כל שבמינו ניצוד, חייב עליו. אין במינו ניצוד, פטור אבל אסור. הלכך זבובים אע"פ שאין במינו ניצוד, אסור לצודן".

מפרש בש"ע הרב (שם סעי' י"ח), שאין היתר לצוד מזיקים, אלא: "ברמשים שדרךן להזיק ממש, כגון נחשים ועקרבים, אף במקומות שאינם ממיתין בנשיכתן, עכ"פ הן מזיקין הגוף בנשיכתן, וכן כל כיוצא בהן. אבל כל שאינו מזיק הגוף, אלא שמצער בלבד, כגון צרעה וזבוב ויתושין ופרעושין וכיוצא בהן, אסור לצודן" (מה שכתב בש"ע הרב, שצרעה אינה מזיקה הגוף אלא מצערת בלבד, צ"ב, דלכאורה החוש יעיד דאינו כן, גם רש"י שבת קכ"א ע"ב ד"ה צירעה, כתב רק שאינה מועדת להזיק כמו נחש ועקרב, ולא שאינה מזיקה בנשיכתה כלל).

וכתבו עוד התוס' שם: "ואומר ר"י בשם הרב פורת, דאפילו הכי אם נושך האדם מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו, דמשום צער שרי. אבל אם הוא באותו ענין על האדם שאינו ירא שינשכנו, כגון על סרבלו מבחון, אסור ליטלו, אבל יכול להפילו מעליו".

וכתב הבית יוסף (שם): "לשון התוספות שכתבתי צריך דקדוק. דמרישא דלישנא משמע, דלא שרי ליטלה, אלא בשעה שנושכת דוקא, משום דהוי כמתעסק שלא ישכנו. הא אם אינה על הבשר, אע"פ שהיא על בגדיו מבפנים, אסור ליטלה. וכן נראה מדברי סמ"ג (לאוין ס"ה) וסמ"ק (סי' רפ"ב) והגהות מיימוניות (הל' שבת פ"י אות ש) שכתבו וזה לשונם, והני מילי דאסור, בשעה שקופצת לכאן ולכאן. אבל אם היא עוקצת, מותר ליקח אותה ולהשליכה, משמע דלא שרו אלא בעוקצת דוקא. וכיוצא בזה כתב במרדכי שם. ומסיפא דלישנא משמע, דדוקא כשהיא על סרבלו מבחון, דליכא למיחש שמא ינשכנו, הוא דאסור ליטלה. אבל אם היא על בגדיו מבפנים, כיון דאיכא למיחש שמא ינשכנו, שרי ליטלה. וכן כתב הר"ן (ל"ח ע"ב ד"ה גמ' הצד) בשם התוספות, שאם מתיירא שמא ינשכנו, וכל שכן אם נושכו, שיכול להסירו. וכן כתב הרב המגיד בפרק י' (הכ"ד) בשם התוספות ובשם הרשב"א (חי' שם ד"ה הצד פרעוש). וכן נראה מדברי רש"י שפירש - הצד פרעוש ממקום שאינו ניצוד ועומד, כגון מעל

גבי קרקע או מבגדיו מבחון. משמע מדבריו, דכשהוא בבגדו מבפנים, הוי כניצוד ועומד ושרי. ודברי הטור נוטין כמאן דאסר ליטלה אלא אם כן היא עוקצת. וכתב המרדכי בפרק כל כתבי (סי' ת"ב) - אבל משם רב יהודאי גאון מצאתי, חזינן לרבנן קשישי דמימנעי מלצוד פרעוש אפילו מעל בשרם, עכ"ל. וזו מדת חסידות היתה, דמדינא שרי כמו שנתבאר.

להלכה כתבו הט"ז (שם ס"ק ח') ובש"ע הרב (שם) להכריע במחלוקת זו: "אם אפשר לו בקלות להפילו מעליו בלי נטילה ביד, יש לעשות כן, אפילו אם הוא על חלוקו מבפנים. אבל אם... קשה לו להפיל את הפרעוש, אם לא יטלנו ביד תחלה, הסומך על המקילין בדברי סופרים לא הפסיד". ובמ"ב (בשעה"צ שם ס"ק ס"ג) כתב: "מהנכון להחמיר לכתחלה, ואין למחות ביד המקילין".

- ג -

צידת בעלי חיים הגורמים לצער נפשי

כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ז' ד"ה ונראה דהנה): "ונראה דהנה מי שהוא עשיר מופלג ונפלה בשבת אש ברכושו, אע"ג שכבוי הוא רק מלאכה שאינה צריכה לגופה, אפילו הכי אסור לכבות, אע"ג שצער גדול עד מאד, בראותו אש אוכלת ושורפת לעיניו את כל רכושו, ויהפך מעשיר מופלג לעני המחזיר על הפתחים, וגם יש מקום לחשוש לנגישות והלבנת פנים שלא כדין מבעלי חובות, וגם אפשר שיחלה האיש מרוב צער וימות. ועיין גם במ"ש הגאון האדר"ת ז"ל בקונטרס עובר אורח סי' של"ד לענין הצלת כתבי יד וז"ל: "וקצת יש לומר דהוה ליה ספק סכנת נפשות, למי שעמל ויגע בהם כל ימיו, ויוכל לבוא לידי חולי מעגמת נפש רח"ל, וכמו ששמעתי על הגאון ר"א חרל"פ ז"ל שהיה אבד"ק ביאליסטוק, שקרה אסון לכתבי קודש שלו, ולא האריך ימים מעגמת נפש לא עלינו", ואפילו הכי אסור לכבות. אע"ג דמצינן להרא"ש שכתב בריש פרק שמונה שרצים (שבת פ"ד סי' א'), במי שפרעוש עומד על בשרו בשבת ונושכו - "מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו, דאינו כמתכוין לצודו, אלא כמתעסק שלא ישכנו, ואין בו משום איסור טלטול, מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים, דשרינן בפרק כירה לטלטלו ולהוליכו פחות פחות מד' אמות", ואפילו הכי בהפסד מרובה של ממון, אע"ג שהכאב והצער הוא גדול פי כמה, והיה מסכים שיקטעו לו ידו, אם ע"י זה ינצל רכושו, ואפילו הכי אסור, והיינו משום דצער הגוף ממש שאני, וכהני תלת דפטור ומותר, צידת צבי ונחש ומפיס מורסא".

למדנו מדבריו, שאסור לצוד בעלי חיים המצערים אותו בעצם המצאם, כמו מקקים, חרגול ועכברים, אף אם צערו גדול מאד, כיון שאין זה צער הגוף.

סימן פה

חילול שבת עבור חלב אם

נשאלתי פעמים רבות, אם מותר לשאוב חלב בשבת, עבור תינוק שמזונו היחיד הוא חלב אם, ולא ניסו עדיין להאכילו אוכל אחר.

- א -

איסור שאיבת חלב אם לתוך כלי

בתוספתא (שבת פ"ה ד): "לא תקל אשה חלב מדדיה לתוך הכוס או לתוך הקדירה ותניק את בנה".
וכ"פ בש"ע (סי' שכ"ח סעי' ל"ד).

וכתב בביאור הלכה (שם): "עיי' בפמ"ג דלחלוב מאדם לתוך כלי יש בו איסור דאורייתא משום מפרק, ואיסור בשביל חולה שאין בו סכנה, אם לא ע"י נכרי, וכן מוכח מדעת כמה ראשונים [עיי' בשעה"צ]."

וכוונתו למש"כ בשעה"צ (ס"ק פ"א), על מה שכתב בשו"ע שם (סעי' ל"ה): "מותר לאשה לקלח מהחלב, כדי שיאחוז התינוק הדד ויניק" - "ועיי' בתוספות שבת דסבירא ליה, שהוא מלאכה הצריכה לגופא, אם כן צריך טעמא על מה התירו בזה. ומה ששמע מהתוספות שבת דלחלוב מאדם אפילו לתוך כלי, לא הוי כי אם מפרק כלאחר יד, דגבי אדם אין דרך רק לינק, ודלא כלבוש, ליתא, עיי' בשבת קל"ה תוספות דיבור המתחיל מפני הסכנה. ובפרי מגדים ראיתי שכתב דכוונת השולחן ערוך הוא לחלוב על גבי קרקע ויראה התינוק. אבל עיינתי בשבלי הלקט עצמו שכתב בהדיא - לתוך פי התינוק. ואולי שהוא משום שהוא בכלל סכנה אם לא יניק, ועם כל זה צריך עיון".

הרי דפשיטא להמ"ב שיש בשאיבת חלב לכלי איסור תורה, ולכן תמיהא ליה מאיזה טעם התירו לקלח, ומצדד שיש בזה סכנה אם לא יניק, וממילא הותר מדין פיקו"נ.

- ב -

אם צריך לחשוש שיסתכן התינוק, אם לא יאכל חלב אם

פסק הגרש"ז אויערבך זצ"ל

במ"ב הנ"ל מצדד, אם יש סכנה אם התינוק לא ינק, וסיים בצ"ע. והנה בספר שמירת שבת כהלכתה סוף פרק ל"ו, פסק: "מינקת שתינוקה אינו יכול משום מה לינוק משדי אמו, או שתינוקה נמצא בבית חולים, וחייבת להביא לו בכל יום חלב טרי משלה, וחלב זה הוא המזון העיקרי של התינוק, תוציא את החלב משדיה לתוך כלי גם בשבת, כי הרי התינוק עלול להסתכן, אם ישתה חלב אחר", וציין לבה"ל סי' תרי"ז סעי' א. והוסיף (שם בהערה ס"ב) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל: "גם אם התינוק עדיין לא התרגל לחלב אם, ג"כ מותר לחלוב עבורו לתוך כלי, הואיל וזה המזון הטבעי שלו, ואין להתחשב בספק סכנה, בתחליף של מזון אחר".

טעם דלא סמכינן על ביצים וחלב במעוברת ומינקת חברו

ואמנם מסתפינא להחמיר בפיקו"נ, אבל לענ"ד אחר נשיקת עפרו, לכאורה אין להוראה זו על מה לסמוך, ומדברי הפוסקים מוכח להיפך, כמשי"ת.

דהנה איתא בגמ' (יבמות מ"ב סע"א): "אלמה תניא, לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו, ואם נשא יוציא ולא יחזיר עולמית... אלא סתם מעוברת למניקה קיימא (פירש"י, כשתלד מניקתו), דלמא איעברה ומעכר חלבה וקטלה ליה (פירש"י, דלמא מיעברא לאחר לידתה ומיעכר עליה חלבה וקטלה לברה ברעב). אי הכי, ידידה נמי. ידידה ממסמסא ליה (פירש"י, מאכילתו) **בביצים וחלב**. ידידה נמי ממסמסא ליה בבצים וחלב. לא יהב לה בעל (פירש"י, משום דלאו בריה הוא). וליתבעיניה ליורשים (פירש"י, של בעל ראשון). אמר אב"י, אשה בושה לבא לבית דין (פירש"י, ולתבוע יורשים בשביל בנה) והורגת את בנה" (פירש"י, על כרחא מת בנה ברעב).

הרי מפורש, דלא חיישינן לפיקו"נ דולד, ואמרינן דאף אם יכלה חלבה מחמת שתתעבר שוב, יכולה להאכילו בבצים וחלב (של מינקת או של בהמה).

ואין לומר דשאני התם, דמיירי במעוברת, שעדיין אין הולד בעולם, דהרי גם מינקת חברו אסור לישא מטעם זה עצמו עד עשרים וארבע חודש, כדאיתא ברש"י כתובות ס' ריש ע"ב: "שמא תתעבר ותצטרך לגמול את בנה, ובעל זה אינו אביו, שיקנה לו ביצים וחלב". הרי להדיא דלולא טעם זה, היינו סומכים על ביצים וחלב, אף שכבר הולד בעולם והיא מניקתו.

ובלא"ה לדעת הבה"ג מחללים שבת גם במקום שיש סכנה לעובר, אף שאין סכנה לאם, כמש"כ הרא"ש (יומא פ"ח סי' י"ג).

והיה מקום לומר, דשאני התם שהחשש שמא תתעבר ויעכר חלבה חשיב שאין עדיין פיקו"נ לפנינו, ובכה"ג לא חיישינן לחשש רחוק, כמש"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' ר"י) ובשו"ת רעק"א (סי' ס') ובשו"ת בנין ציון (ח"א סי' קל"ז).

ולכאורה יש ראייה לזה, דהנה בכתובות (נ"ט ע"ב) איתא במשנה: "ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה, טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה". ובברייתא שם בגמ': "נתגרשה, אינו כופה. ואם היה מכירה, נותן לה שכרה וכופה ומניקתו מפני הסכנה". פירש"י: "אם היה מכירה, שאינו רוצה לינק מאחרת". ולפום ריהטא, כיון שאביו קיים, והוא חייב לזונו, למה לא נימא שיאכילנו אביו בבצים וחלב. אמנם אי נימא שכשהולד לפנינו וצריך לאכול, לא סמכינן על ביצים וחלב, א"ש.

אלא דזה אינו, דהנה הר"ן (כתובות כ"ה ע"א) בנד' כתב על האיסור לישא מינקת חברו: "כתב ר"ת ז"ל, דבשנתגרשה בא מעשה לפני רבינו שמשון ז"ל, והתירה לאחר ג' חדשים. דכיון דקאי אב, אי מתעברה, ממסמס ליה בביצים וחלב, כמש"כ בפ' החולץ [דף מב ב], אבל כשמת בעלה, אשה בושה לבוא לב"ד לתבעם מן היורשין, ונמצא ולד מת. אבל ר"ת ז"ל אסר אפילו בגרושה, **לפי שאינה יכולה להיות רגילה עם הבעל לתבוע ממנו**, כדאמרינן בפ' האשה שנתאלמנה [דף כח א], ואינה נפרעת ממנו אלא ע"י אחר. וכ"כ רב אחא ז"ל בשאלתות בפרשת וירא אליו - ואיתתא דפטרה בעלה או דמית בעלה, בעיא לאימתוני עד ימי מניקתה, ע"כ. ולכאורה הכי משמע מדקתני בברייתא בפרק החולץ (דף מב א) - לא ישא אדם מעוברת חבירו או מינקת חבירו, וסתמא קתני, כל שהיא מניקת חבירו, לא שנא גרושה ולא שנא אלמנה. וכ"כ רמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות גירושין ולא חילק. וכתב הרשב"א ז"ל, דבגרושה דוקא שהניקתו קודם שנתגרשה, עד שהכירה. אבל קודם הזמן הזה לא, דהא אי בעי לא תניק אותו כלל ואפילו בשכר, וכדקתני לעיל בברייתא [דף נט ב], נתגרשה אין כופה אותה להניק, ואם היה מכירה, כופה ומעלה לה שכר ומניקתו מפני הסכנה".

וא"כ אין להביא ראייה, מהא דכופין את הגרושה שהתינוק מכירה להניק, ולא סמכינן על ביצים וחלב, דשאני גרושה, שאינה יכולה להיות רגילה עם הבעל לתבוע ממנו. ואם כן הספק במקומו עומד, אם סמכינן על סברא זו באשה היושבת תחת בעלה, גם כשהולד לפנינו וצריך לאכול, או רק לסלק חשש תשמיש בלא מוך.

סתם תינוק מסוכן אצל חלב

איתא בגמ' (יבמות ק"ד ע"א): "ת"ש, יונק תינוק והולך מעובדת כוכבים ומבהמה טמאה, ואין חוששין כיונק שקין... קתני מיהא, אין חוששין כיונק שקין. התם משום סכנה. אי הכי גדול נמי, גדול בעי אומדנא. קטן נמי ליבעי אומדנא, אמר רב הונא בריה דרב יהושע, סתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב".

ופירש"י: "שאם לא יינק, ימות בצמא".

ונחלקו האחרונים במהות הסכנה. בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' ר"א) כתב: "לענ"ד זה שאמרו בגמרא - סתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב, אין הכוונה לסכנה מבחינת חולה מסוכן, ולומר שאצל חלב התינוק תמיד דינו כחולה שיש בו סכנה, ולגבי חלב לאכילת תינוק הותרו כל האיסורים, כמו לחולה שיש בו סכנה, אלא הכוונה היא לבחינה של סכנת חוסר מזון, לאמור שסתם תינוק יניקת החלב הוא מזונו וחיותו, ובמקום שאין מינקת ישראלית, ואם לא ינק ממינקת כותית, ישאר בלא הנקה לגמרי, הרי בודאי יש סכנה בדבר, וא"צ לזה אומדנא".

אבל החזון איש (או"ח סי' נ"ט ס"ק ג') פירש: "נראה דאיירי דיש לו דברים להאכילו, אבל חלב טהור אין לו. ומותר להאכילו חלב טמא, דחסרון חלב סכנה הוא לו שיבוא לידי חולי, וכל חולי היא ספק סכנה. ואי אפשר לומר דאיירי בתינוק רעב ואין לו מה להאכילו, דא"כ אף נבלות וטריפות ושאר מותר, וברייאת מחלקת בין חלב לשאר איסורים [ורש"י ז"ל פירש שימות בצמא. וצ"ע, דא"כ נבלות וטריפות נמי, כשהוא רעב, וכן באיכא משקה אחרינא ליתסר. ואי בדליכא היתירא, ליתני כל משקה האסור, ומאי שנא חלב דנקט]".

איך שלא יהיה, מוכח מגמ' זו להדיא, דמה שאמרו - סתם תינוק מסוכן אצל חלב, לא כיוונו לחלב אם דוקא. דלפירוש הגרצ"פ פירושו, שהוא מסתכן בצמאון, וכפשטות דברי רש"י, ולפירוש החזון איש, כל חלב מהני להוציאו מידי סכנה, ולא דוקא חלב אם.

וא"כ גם מה שאמרו לענין אשה היושבת תחת בעלה, שיכולה להאכיל התינוק בחלב וביצים, יכול להתפרש כפשטו, דכל תינוק אינו מסוכן אצל חלב אם דוקא.

והנה בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח ס"ס ל"ב) כתב: "אם התינוק נולד בשביעי או בשמיני, שהדרך הוא להחזיקו באינקובאטור שבועות מספר כפי הצורך, וכן אם התינוק חולה ואינו יונק מן הדד, והאם צריכה לחלוב לתוך הכוס, על מנת לתת את החלב ליניקה לאחר מכן, יש להורות שתהיה אשה מסייעת עמה בעת החליבה לתוך הכוס, שבאופן כזה ודאי שלא אסרו חכמים ובצירוף הסברה שאין חליבה אסורה מן התורה, הו"ל תרי דרבנן - מצד החליבה, ומצד שנים שעשאוה פטורים. ומה גם דסתם תינוק מסוכן אצל חלב, וכיון דלא סגי בלא"ה משרא שרי, ודו"ק". ולפ"ז צריך לומר, דאין כוונתו שהתינוק מסוכן אצל חלב אם דוקא, אלא דחלב זה הוא מזונו כעת, ולא אסרו לתת לו חלב זה, כיון שהוא תרי דרבנן.

כוונת דברי שו"ת דבר שמואל שהביא הבה"ל

והנה בביאור הלכה סי' תרי"ז כתב: "אם יש להמניקה ילד חולה ומסוכן, ואינו רוצה לינק כי אם ממנה,

ואם תתענה, סכנה הוא להילד, אינה מתענה אפילו ביוהכ"פ [בה"ט בסימן תרי"ח בשם תשובת דבר שמואל].

וז"ל שו"ת דב"ש (סי' ק"ז) שם: "המינקת מן העבריות שיש לה ולד חולה ומסוכן, אם מותר שתאכל בת"ב וביוהכ"פ, כדי שיהיה לה חלב הצריך להניקו. הגם שהמציאות הוא זר עד מאד שיצטמקו דדיה כל כך בתענית יום אחד, מבלי שישאר בהם חלב כדי גמיעה הצריכה לולד ולא תמצא מיניקה אחרת, או די חלב עזים ומאכל אחר להשלים חסרונו, מכל מקום אם חולשת המינקת היא רבה כל כך, והולד אינו רוצה לאכול ולינוק כי אם ממנה, וסכנה היא לו כההיא דפרק אע"פ בכתובות, הא קיימא לן כל ספק נפשות דוחה שבת ויוהכ"פ, כל שכן ת"ב שהוא מדרבנן".

הרי להדיא שנקט, שאם תמצא חלב עזים ומאכל אחר להשלים חסרונו, לא חשיב סכנה, ולא התיר אלא אם אינו רוצה לאכול אלא ממנה, כמו שהעתיק הלשון בבה"ל.

ובשו"ת הר צבי שם כתב יותר מזה: "הביאור הלכה הדגיש שם וכתב, ילד חולה מסוכן, היינו שהוא חולה מסוכן בלאו הכי... משא"כ בתינוק בריא שאין בו שום סכנה אחרת, אלא רק זה שאצל חלב הוא מסוכן, אם לא ינוק ולא יהא לו חלב. אבל אם יש לו יניקת חלב, ואפילו לכדי חיתו בלבד (אעפ"י שהוא רגיל ליותר), הרי לא קיימת שם סכנה בכלל, ואיננו בכלל מסוכן... ועל כרחק צ"ל כן בדברי הביאור הלכה. דהגע בעצמך, אשה מינקת לילד בריא, וע"י התענית יתמעט חלבה ויצומצם לפחות מהכמות שהוא רגיל בה, אבל ישאר לשיעור כדי חיתו של התינוק, וכי יעלה על הדעת לומר שהיא לא תתענה ביוהכ"פ. ועל כרחק שכל דבריו הם משום שהתינוק הוא חולה מסוכן בלא"ה וכנ"ל".

ואם כי לענ"ד אין דבריו מוכרחים, אבל זה עכ"פ מוכח, דמה שכתב הבה"ל, שאינו רוצה לאכול אלא ממנה, הכוונה שניסו להאכילו בחלב עזים ולא רצה, אבל בלא"ה לא חשיב סכנה, וצריכה אמו לצום ביוהכ"פ, וא"כ הוא הדין דאין מחללים עליו שבת.

וכ"נ מדברי שו"ת יביע אומר הנ"ל, שלא התיר אלא בצירוף שנים שעשו, ודלא כהגרש"ז אויערבך צ"ל.

ועל כן לענ"ד, נהי דבסתמא יש להקל, מכח ספק המ"ב, אבל קשה לקבל לדינא גם את דברי הגרש"ז אויערבך צ"ל הנ"ל, שגם אם התינוק עדיין לא התרגל לחלב אם, מותר לחלוב עבורו לתוך כלי, והואיל וזה המזון הטבעי שלו, ואין להתחשב בספק סכנה, בתחליף של מזון אחר, בפרט שעניינו הרואות, שבבתי החולים ובבתי ההחלמה ליולדות נותנים לכתחילה לתינוקות בני יומם תחליפי חלב אם, כדי שתוכל היולדת לנוח בימים שאחרי הלידה, ואין חוששים לספק סכנה כלל.

וזאת למודועי, שאפשר לחבר משאבה חשמלית מערב שבת לשעון שבת, ולהניחה בשבת על

הדד, לפני שתדלק המשאבה ותתחיל לפעול, ובאופן זה ודאי מותר, כיון שאינו אלא גרמא, כמש"כ במהדורה החדשה של שש"כ שם (אבל להניחה על הדד לאחר שנדלקה המשאבה, תלוי לענ"ד במחלוקת המג"א והאבן העזר ס"ס שכ"ח לענין העמדת עלוקה, ואכמ"ל).

זאת תורת העולה, אפילו אם התינוק לא אכל עדיין אוכל אחר, וניזון רק מחלב אם, אסור לחלוב עבורו לתוך כלי. ועיינו הרואות, שבבתי החולים ובבתי ההחלמה ליולדות נותנים לכתחילה לתינוקות בני יומם תחליפי חלב אם, כדי שתוכל היולדת לנוח בימים שאחרי הלידה, ואין חוששים לספק סכנה כלל.

סימן כו

הפרשת חלה בשבת, כדי למנוע אכילת טבל

נשאלתי מאחד שאפו בביתו חלות מעיסה החייבת בחלה, ושכחו להפריש חלה, ושלחו חלק מהחלות למקום אחר, ובלייל שבת נזכרו שלא הפרישו, אם יפרישו חלה בשבת, כדי שלא יכשלו המקבלים באכילת טבל, ואם נאמר שצריכים להפריש, אם יכוין לתקן בהפרשתו גם את החלות שבביתו.

- א -

איסור הפרשת חלה בשבת וביו"ט לכתחילה ובדיעבד

שנינו במשנה (ביצה ל"ז ע"ב): "לא מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומה ומעשר. כל אלו ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת". ובגמ' (שם ל"ז ע"א): "ולא מגביהין תרומות ומעשרות, פשיטא, תני רב יוסף, לא נצרכא אלא ליתנה לכהן בו ביום. והני מילי פירי דטבילי מאתמול, אבל פירי דטבילי האידנא, כגון עיסה לאפרושי מינה חלה, מפרשינן ויהיבין לכהן". וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' של"ט סעי' ד' וסי' תקכ"ד סעי' א').

עוד בגמ' (שם י"ז ע"ב): "המעשר פירותיו בשבת, בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל".

- ב -

איסור הפרשה שלא מן המוקף

שנינו במשנה (חלה פ"א מ"ט): "החלה והתרומה... אין ניטלין... אלא מן המוקף". מפרש רש"י (סוטה ל' ע"ב): "מוקף - לשון מחובר ומקורב, כמו אין מקיפין שתי חביות במסכת ביצה (דף ל"ב ע"ב), ומקרא נפקא לן - והרמותם ממנו, מן המוקף לו, בספרי".

אבל במקום אחר (חולין ד' ע"א וגיטין ל' ע"ב) מפרש רש"י: "מן המוקף - מן המחובר וסמוך לו... ואסור לחבר להפריש ממה שאין לפניו על מה שלפניו, דשמא אותו שהוא סומך עליו אינו בעין שנאבד או נרקב, ונמצא שאין אומר כלום ואוכל טבלים". והתוס' (גיטין שם) כתבו: "לתרום שלא מן המוקף, פי' בקונטרס דשמא באותה שעה אינה בעין. ואין נראה דתרומה גדולה מדאורייתא בעי מוקף". וכן

הקשה הרמב"ן (גיטין ל"א ע"א) על רש"י, וכתב: "ואיכא למימר אסמכתא דרבנן היא". הרי שנחלקו הראשונים אם החיוב להפריש מן המוקף הוא מן התורה, או מדרבנן. עוד מקור מן התורה לחיוב הפרשה מן המוקף בחלה, מצינו בריטב"א (נדה ז' ע"א) שכתב: "חלה דכתיב ראשית עריסותיכם, ולא חשיב ראשית עריסה, אלא כשהכל ביחד בעיסה אחת".

- ג -

ניחא ליה לת"ח למעבד איסורא זוטא וכו'

איתא בגמ' (עירובין ל"ב ע"א): "תניא, האומר לחבירו - צא ולקט לך תאנים מתאנתי, אוכל מהן עראי, ומעשרן ודאי. מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי, אוכל מהן עראי ומעשרן דמאי. במה דברים אמורים, בעם הארץ, אבל בחבר, אוכל ואינו צריך לעשר, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, במה דברים אמורים בעם הארץ, אבל בחבר אינו אוכל עד שיעשר, לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. אמר רבי, נראין דברי מדברי אבא, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ולא יאכילו לעמי הארץ טבלים. אמר מר, במה דברים אמורים, בעם הארץ, אבל בחבר, אוכל ואינו צריך לעשר, דברי רבי. האי עם הארץ, דקאמר ליה למאן. אילימא דקאמר לעם הארץ חבריה, מעשרן דמאי, מי ציית. אלא בעם הארץ דקאמר ליה לחבר. אימא סיפא, נראין דברי מדברי אבא, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ואל יאכילו לעמי הארץ טבלין, עמי הארץ מאי בעי התם. אמר רבינא, רישא בעם הארץ שאמר לחבר, סיפא בחבר שאמר לעם הארץ וחבר אחר שומעו. רבי סבר, אותו חבר אוכל ואינו צריך לעשר, דודאי עישורי מעשר ההוא חבר קמא עילויה, ורבן שמעון בן גמליאל אומר, לא יאכל עד שיעשר, לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ואמר ליה רבי, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ואל יאכילו עמי הארץ טבלים. במאי קמיפלגי, רבי סבר, ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה, ורבן שמעון בן גמליאל סבר, ניחא ליה לחבר דלעביד עם הארץ איסורא רבה, ואיהו אפילו איסורא קלילא לא ליעבד". פירש"י: "איסורא קלילא - שלא מן המוקף, איסורא רבה - לאכול טבלים".

וכתב בבית יוסף (או"ח סי' ש"ו): "נשאל הרשב"א, על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל, אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידה ותשתמד, אם מותר לילך אפילו חוץ לשלשה פרסאות, למאן דאמר (ירושלמי עירובין פ"ג סוף ה"ד) דתחום שלשה פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא חותם מצד המלכות, מי דחינן מספק זו את השבת, כדדחינן בספק נפשות. והשיב - הדבר צריך תלמוד, ומכל מקום כך דעתי נוטה, שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות, לפי שאמרו - אין אומרין לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך, ואפילו איסור

זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה. דעד כאן לא אמרינן בפרק בכל מערבין - ניהא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא, כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה, אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר, אבל בענין אחר לא, כדמוכח פ"ק דשבת בבעיא דהדביק פת בתנור. ועוד צריך תלמוד, עד שיעמוד הדבר על בוריו, עכ"ל. והתוספות כתבו בפ"ק דשבת בתחלה כדברי הרשב"א, ואחר כך הקשו מדתנן (גיטין מ"א ע"ב) - מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וקיי"ל (שם ל"ה ע"ב) - כל המשחרר את עבדו עובר בעשה, ויתרצו דשאני פריה ורביה דמצוה רבה היא. ועוד יש לומר, דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה, אבל היכא דלא פשע מידי שרי למיעבד איסורא זוטא, כי היכי דלא ליעביד חבריה איסורא רבה, והוכיחו כן מפרק תמיד נשחט (פסחים נט.). ומפרק בתרא דערובין (קג.). וכן כתבו בפרק בכל מערבין (לב: ד"ה ולא) ובפרק השולח (גיטין מא: ד"ה כופין) ובפרק קמא דבתרא (יג: ד"ה כופין) ובפרק קמא דחגיגה (ב: ד"ה כופין) ובפסחים פרק האשה (פח: ד"ה כופין). והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידה עד שתשתמד. ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה, והילכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי, ומצוה נמי איכא, ואי לא בעי למיעבד, כייפינן ליה, כדאשכחן במי שחציו עבד, שכופין את רבו, כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה, כי רבה היא. ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה, חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי.

וכ"פ בשו"ע שם סעי' י"ד. וכתב המג"א ס"ק כ"ח: "ואע"ג דא"א לו לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, כמש"כ סי' רנ"ד סעי' ו', שאני התם דפשע במה שהדביק פת [תוס'], משא"כ כאן.

- ד -

חיוב חלה בזה"ז

מצינו בגמ' (כתובות כ"ה ע"א): "אמר רב הונא בריה דרב יהושע... אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא, בבואכם אל הארץ. אי בבואכם, יכול משוננסו לה שנים ושלשה מרגלים, תלמוד לומר, בבואכם, בביאת כולכם אמרתי, ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עצרא, לאו כולהו סלוק".

וכך פסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ה): "אין חייבין בחלה מן התורה אלא... בזמן שכל ישראל שם, שנאמר - בבואכם, ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם".

ובספר החינוך (מצוה שפ"ה) ביאר יותר: "דוקא בזמן שכל ישראל שם, כלומר רובם, שנאמר בבואכם, ובא הפירוש על זה, בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם" (וכ"כ הריטב"א בכתובות שם).

לפי מה שנתבאר לעיל פסק הרמב"ם (שם): "לפיכך חלה בזמן הזה, אפילו בימי עזרא בארץ ישראל, אינה אלא מדבריהם".

לכאורה לפ"ז, אם יהיה רוב עם ישראל בארץ ישראל, ישוב החיוב להיות מן התורה. אבל בספר חידושי רבי חיים הלוי (פי"ב מהל' שמיטה ויובל) כתב: "הך דינא דביאת כולכם עיקרו הוא על שעת ביאה וירושה, דאז הוא שצריך שתהיה ביאת כולכם. והכי מבואר בכתובות כ"ה, דקאמר דלהכי חלה בזמן הזה דרבנן, משום דכי אסקינהו עזרא, לאו כולהו סלוק, ולא קאמר בפשיטות, משום דעתה אין עליה כל ישראל. הרי להדיא דהעיקר תלוי בשעת ביאה וירושה (א"ה, וביותר יש להוכיח כן לפמש"כ בפנ"י גיטין ל"ו ע"ב ד"ה בא"ד ומיהו קשה, שכבר בימי בית שני היו רוב יושביה עליה, וא"כ מה אכפת ליה לר"ה ברדר"י מה היה בימי עזרא). וכן מוכיח לשון הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות שכתב וז"ל, שנאמר – כי תבאו, ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהם עתידים לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא, שהיתה ביאת מקצתן, ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו, דתלוי רק בביאת כולכם של שעת ירושה". וכ"כ החזון איש שביעית סי' כ"א ס"ק ה'.

- ה -

איסור תיקון קל יותר מאיסור טבל אפילו בזה"ז

מעתה יש להסתפק, אם איסור התיקון בזה"ז חשיב איסור קל לגבי איסור אכילה בלא חלה. ונראה לפשוט ספק זה מדברי הפמ"ג א"א תק"ו ח: "ובליל פסח ובליל סוכות, בשכח להפריש מערב יו"ט, בחלת ארץ ישראל יש לומר מפריש, דהוי דבר תורה, דחי לשבות דאין מפרישין באין לו לחם לאכול. ולאכול בלא חלה דהוה ג"כ דרבנן והוה בעידנא, ולהפריש הוה קום ועשה ולא בעידנא, עי' בסי' תמ"ו, י"ל לתא דחיוב מיתה בידי שמים הוא טוב יותר להפריש, וצ"ע".

ובנ"ד י"ל עוד, שהתיקון הוא איסור אחד, ולאכול יאכלו כמה אנשים, וגם מטעם זה חשיב חמיר טפי. וא"כ יראה הלכה למעשה שיש להפריש אפילו בשבת ושלא מן המוקף, כדי להציל את המקבילים מאיסור טבל (ועי' בשו"ת נו"ב מהדו"ק או"ח סי' ל"ו, שאין לעשר בשבת לחולה שיש בו סכנה הצריך לפירות בזה"ז, כיון שמעשר דרבנן, ואם החולה עצמו אינו יכול לעשר, דאין לו דעת להפרשה, מותר לאכול בלא הפרשה, ואין זו כלל זכות עבודו שיעשרו לו, ואינו ענין לנ"ד).

- י -

צורת ההפרשה

בשש"כ פי"א הערה נ"ה כתב בשם הגרשז"א: כיון שהפמ"ג נשאר בצ"ע, מוטב להפריש במחשבה

ולא בדיבור, וגם לא יברך. וכ"כ להלן שם הערה ע"ה, על העושה תנאי מער"ש, שלא יברך בשבת. ונראה כוונתו ע"פ דברי המג"א על מש"כ ברמ"א סי' שכ"ג סעי' ז', על דברי האוסרים להטביל כלי בשבת, שאם הוא כלי שראוי למלאות בו מים, ימלאנו מים מן המקוה ועלתה לו טבילה – "ונ"ל דלא יברך דאז אינו מוכח שעושה לשם טבילה, וכ"כ בתשב"ץ קלף" (ועי' בבה"ל שם ואכמ"ל). ולכאורה לפ"ז ה"ה בנ"ד יפריש במחשבה ולא יברך.

- ז -

אם יש ברירה בטבל בזה"ז

ולכאורה י"ל יותר, דכיון שחייב חלה בזה"ז מדרבנן, יקרא שם על מה שישאר, ולא יפריש בידים. ואף שבחזון איש דמאי סי' ט"ז ס"ק י' נקט שגם בתרומה בזה"ז אין ברירה, כיון שעיקרה מה"ת, כבר ציין הגרשז"א (שש"כ שם הערה פ"ט) לדברי הכס"מ הל' תרומות פ"א ה"כ ובשו"ע יו"ד סי' של"א סעי' י"א, שנקט שבזה"ז יש ברירה, וכ"ד שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קצ"ו, וכתב הגרשז"א שם שכן המנהג לסמוך על ברירה בזה"ז.

- ח -

אם יתקן הכל, או רק מה שביד חברו

כתבו התוס' (ביצה ט' ע"א): "היכא דשכח ולא הפריש מן הפת מעי"ט... אם ירצה לעשות דבר קל, יעשה מצה אחת ויאפה אותה ויצרפם, ויפריש [מאחת על] כל האחרות, אגב אותה מפני שחיובה בא עכשיו". וכ"פ הרמ"א סי' תק"ו סעי' ג'. וכתב הגרשז"א (שש"כ שם הערה נ"ז והערה צ"ט), שאף לפמ"ש"כ החזו"א דמאי סי' ט' רס"ק י"ג, שהמפריש תרו"מ בשבת באופן המותר, יפריש רק לצורך השבת ולא יותר, בחלה מותר, כיון שבחלה לא ניכר כמה מתקן, משא"כ תרו"מ מתקן לפי ערך אחד למאה. ולפ"ז ה"ה בנ"ד יתקן גם את החלות שבידו.

לכן להלכה, יפריש חלה בשבת, כדי שלא יכשלו המקבלים באכילת טבל, ומותר לו לכון לתקן בהפרשתו, גם את החלות שבביתו. וראוי להפריש במחשבה, ולא בדיבור.

סימן כז

פתיחת הזמנה לחתונה בשבת

נשאלתי, אם מותר לפתוח בשבת הזמנה לחתונה, שמונחת בתוך מעטפה סגורה, או שקצות ההזמנה עצמה מודבקים זה לזה באמצעות מדבקה.

- א -

הדבקה והפרדת הדבקה

הרמב"ם (הל' שבת פ"ה הל' י"א) פוסק: "המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו, הרי זה תולדת תופר וחייב. וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין, ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב". מפרש בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל ג' סי' י"ז): "והטעם, שעיקר מלאכת התופר הוא לחבר ב' גופים זה עם זה, וכיון שחבר שני גופים זה עם זה, הו"ל כתופר, לא שנא שחיברן ע"י חוט או ע"י קיסם או ע"י מחט או ע"י דבק". וכ"כ המ"ב (ביאור הלכה סי' ש"מ סעי' י"ד): "כי תופר ענינו הוא, דלוקח שני דברים אחדים ומחבר אותם לאחד, וכן הוא ע"י דיבוק". למדנו מדבריהם, שלא רק יצירת חיבור ע"י תפירה בחוט נחשבת לתפירה והפרדתו לקריעה, אלא גם חיבור של שני דברים זה לזה באמצעים אחרים, נחשב לתפירה, והפרדתו לקריעה.

- ב -

פתיחת אגרת ומעטפה

בספר פרי חדש (יו"ד סי' קי"ח ס"ק ז') דן אודות המנהג שנהגו להטמין חמין לצורך שבת בתנורים של גויים ע"י חותם – "ענין החותם הוא באופן זה, שכורכין נייר ע"ג המנעול ומדבקין קצוות הנייר ביחד ועושין שם חותם.. ואי אפשר לפתוח התנור בשבת בלא קריעת הנייר... מילתא דפשיטא דקלקול וקריעת הנייר בשבת כדי לפתוח התנור, לא מקרי מקלקל אלא מתקן, ומלאכה אסורה היא בשבת מן התורה, וכמ"ש הרמב"ם, שהמפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוון לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב... וזה מוסכם לכולי עלמא, שכל מקלקל שאין כוונתו לקלקל, וכגון בנדון דידן,

שאינן כוונתו לקרוע הניירות הדבוקים משום קלקול, אלא כוונתו כדי שיוכל לפתוח התנור להוציא משם החמין, קלקול זה הוה ליה תיקון לדידיה, והוא מלאכה דאסירא מן התורה... ואל תשיבני ממנהג הן רבים עתה עם הארץ מהספרדיים וגם מהאשכנזים, שהאיגרות החתומות הבאין להם ע"י רץ המגיע בשבת, שנוהגין קולא לפתוח אותם ע"י גוי, דאין למדין ממנהג בטעות. דהא מילתא דפשיטא דהויא מלאכה דאסירא מן התורה, לפי שאין כוונתו לקלקל, אלא כדי לתקן, לפתוח האיגרת ולקריתה וכדברירנא. וראוי למחות ביד הנוהגין כן, שהוא מנהג גרוע, ואף הן עתידין ליתן עליו את הדין"

בשו"ת חכם צבי (סי' ל"ט) הביא את דברי הפרי חדש וכתב: "מה שאסר לקרוע הנייר החתום בשבת ואפי' ע"י עכו"ם והאריך בזה, הכל הוא טעות גמור, ושרא ליה מאריה שאסר את המותר... כאשר הוכחתי בראיות ברורות במקום אחר, הלא בספרתי, וכבר הוכחתי על פניו בהיותו פה עמנו ושתק לי".

ובביאור הלכה (שם) מבאר: "נראה דהוא סובר, דהוא מלאכה שאצל"ג, דהא אין מתקן בגוף הנייר מידי, והתוס' בדף צ"ד כתבו, דלהכי קורע בחמתו למירמי אימתא אאינשי ביתיה פטור לר"ש, משום דלית תיקון לגוף הדבר הנקרע. אך לפ"ז להרמב"ם שפוסק דמלאכה שאצל"ג חייב, יש בזה איסור דאורייתא, ואסור ע"י עו"ג. ובנשמת אדם כלל כ"ט ראיתי שכתב, דלכו"ע פטור. ותוכן כונתו, דשאני ההיא דקורע על מתו ובחמתו, דהקריעה גופא היא התיקון [דהקריעה משכך חמתו או מרמי אימתא אאינשי ביתיה], משא"כ בזה, דלהנייר הוא מקלקל גמור, והתיקון הוא מצד אחר. ובאמת לא בריא סברתו וסברת החכ"צ בזה. דידוע דעיקר תיקון אגרת שעומד לקרותו, ותיקונו הוא שיוכל לקראנו. וא"כ כשקורעו כדי לקרותו, הוי מלאכה הצל"ג. אכן היכא דסגורה האגרת בתוך נייר אחר כנהוג, בודאי הקורע הנייר העליון הוא בכלל מקלקל, ופטור אפילו לרבי יהודה, וכדאמרין שבת ע"ג ע"ב, דמקלקל פטור אפילו לר"י דס"ל דמשאצ"ל חייב, וע"כ מותר ע"י עו"ג במקום צורך, דהוי שבות דשבות. אולם לפי מה שהבאנו לעיל (שם סעי' י"ג סד"ה אין שוברין), דלשיטת רש"י (שבת ל"א ע"ב), היכא דהוא סותר ע"מ לבנות שלא במקומו, דהוא מקלקל במקום זה ומתקן במקום אחר, חייב לר"י, א"כ ה"נ בזה, בכל גווני הוא מלאכה דאורייתא לר"י, דהוא בכלל קורע ע"מ לתקן, ואפילו ע"י עו"ג יש לזהר... ומ"מ נראה דלצורך גדול יש להקל לפתחו ע"י עו"ג, ובפרט אם האגרת מונחת בתוך נייר אחר".

והנה בשו"ע (שם סי' שצ"ז סעי' ג') פסק - "מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס, שאינו קשר של קיימא, אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא": "הגה, אפילו כבר נפתח, רק שחזר האומן

וקשרו או תפרו ביחד כדרך שהאומנים עושין. ולכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שאומנים עושין, אע"ג דהתפירה אינה של קיימא. דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינה ש"ק. ויש מתירין בתפירה שאינה ש"ק, ואין להתיר בפני ע"ה".

לכאורה, למשנ"ת שמותר לקרוע תפירה לזמן, אם לא בפני עם הארץ, אף שלמסקנת הבה"ל אסור לקרוע אגרת, מ"מ מותר לפותחה במקום ההדבקה, שהרי ההדבקה היתה לזמן. אבל בשמירת שבת כהלכתה (פרק ט' הערה י"ט) כתב בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל: "פתיחת אגרת שדנו בה האחרונים לגבי איסור קורע... התם אין דרך להפריד את הדבוק ממש, אלא רק לקרוע את המעטפה, ואילו המקום הדבוק נשאר דבוק, ולכן אם הוא פותח במקום הדבק, אית ביה משום קורע".

- ג -

הפרדת הדבקה של שפתי שקית, פתיחת הזמנה המודבקת ע"י מדבקה

בשמירת שבת כהלכתה (פרק ט' הערה י"ט) כתב: "יש שקיות מחומר פלאסטי כאלה שנפתחות בקלות במקום דיבוקן. ושמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א (זצ"ל), דאפשר שמותר לפתוח במקום הדיבוק, גם בלי לקלקל תחילה, וכדמוכח מהפוסקים שהתירו לחתוך זוג של נעלים שתפורות יחד. ובנדון דידן קיל טפי, דיש לומר, דהא דאמרינן המדביק ניירות דהוה תולדה דתופר, אינו אלא כשמדביקים לעשותם גוף אחד ממש, ואז כשמפרידים הוה קורע. משא"כ כשמדביק רק את שפתי השקית, על דעת לפותחן אח"כ דרך אותו מקום, הרי זדה חשיב כניירות שנדבקו מאליהן, דלא מקרי קורע, מפני שעומדים להפרד. והכי נמי כאן, אף שההדבקה היא בכוונה וברצון כדי לשמור על התוכן, מכל מקום גם נעשה כדי שיהא קל להפריד ולפתוח. ואף אם נאמר שבתופר ממש חייב בכהאי גוונא, מכל מקום אם רק מדביק, יש לומר דאין זה חשיב כתופר. ולא דמי לפתיחת אגרת שדנו בה האחרונים לגבי איסור קורע, דשאני התם שאין דרך להפריד את הדבוק ממש, אלא רק לקרוע את המעטפה, ואילו המקום הדבוק נשאר דבוק, ולכן אם הוא פותח במקום הדבק, אית ביה משום קורע... אמנם אותן שקיות שדבוקות למעלה ולמטה, באופן שאפשר לפותחן באיזה צד שירצה, ואילו הצד השני ישאר סגור, יש לומר דחמיר טפי, דאפשר דחשיב כקשר של קיימא כל צד בפנ"ע. ומקרי קשר של קיימא גם אם זורקן, וכבסי' שי"ז במ"ב ס"ק כ"ט לגבי אגד לולב".

לפי דברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל עולה לכאורה, שאסור לפתוח בשבת הזמנה שמודבקת בקצה ע"י מדבקה, כיון שכשפותחים את ההזמנה, נפרדת המדבקה בדרך כלל רק מצד אחד, ואם כן הרי זה כשקיות שאפשר לפותחן באיזה צד שירצה, שאסר הגרש"ז אצ"ל לפותחן. אמנם לאידך גיסא יש לצדד, שאין דנים על המדבקה בפני עצמה, אלא על הדבקת שני צידי ההזמנה ע"י המדבקה, וכיון

שהדבקה זו נעשית במיוחד על מנת לשוב ולהפרידה, שפיר שייכת סברת הגרשז"א זצ"ל להתיר. ונראה להוכיח שדעת הגרשז"א זצ"ל לאסור, ממה שהובא בשמו בשמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ה סעי' כ"ה): "אסור להדביק איספלנית על קצות התחבושת כדי להדקה, ואסור לעשות כן, אף אם ידביק אותה בחלקה על גוף האדם". ומבאר (שם הערה ס"ד): "מהגרשז"א זצ"ל אויערבך (שליט"א) [זצ"ל] שמעתי, דמכיון שבשעה שמוריד את התחבושת, אינו מוריד את האיספלנית, רק מן היד ולא מן התחבושת, יש לאסור גם בכה"ג".

לכן יש לאסור לפתוח מעטפה ששוליה מודבקים ויש בתוכה הזמנה לחתונה, וכן אסור לפתוח בשבת הזמנה שמודבקת בקצה ע"י מדבקה.

סימן פח

שימושי במגבת חדשה בשבת

בדבר אשר שאל מעמדי, אם מותר להסתפג בשבת במגבת חדשה שעדיין לא נשתמשו בה, שאינה סופגת כראוי עד שישירו אותה במים מרובים, או שיש לחוש שע"י שמתפג בה מרככה ומכשירה לספוג המים, ואסור משום מכה בפטיש.

ומעכ"ת צידד, דאם לא אכפת לו במה שאינה סופגת היטב, הוה כמתעסק אצל הריכוך, וגם שכיין שע"י מים מועטים אינה מתרככת לגמרי, לא חשיב מכב"פ.

נראה לענ"ד להוכיח מגמ' ופוסקים, דטעמים שצידד מעכ"ת להתיר, לאו בני סמכא ניהו. דאיתא במתניתין ביצה ל"ג ע"א - אין מלבנין את הרעפים לצלות בהם. ובגמ' שם סע"ב - מאי קא עביד אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הכא ברעפים חדשים עסקין מפני שצריך לבדקן ואמרי לה מפני שצריך לחסמן. ופירש"י: "ואמרי לה שצריך לחסמן - להקשותם, בהסק ראשון הם מתחזקין ומתקשים, הלכך אף על גב דלצורך יום טוב נמי הוא, דהא צולין עליהם, מיהו, כיון דבהסק זה נעשה כלי, אסור".

וכתב בחי' חת"ס שם: "ואמרי לה מפני שצריך לחסמן. הרמב"ם ס"ל אפי' בישני' נמי שייך חיסום, דבכל פעם מתחסמן יותר, ומשו"ה לא כ' דמיירי ברעפי' חדשי', וגם בהלכות שבת לא כ' דבקדרה חדשה עסקי'. ועיי' ה"ה ולח"מ על השגת הראב"ד בזה. ולפע"ד נהי דמתחסם לעולם, מ"מ בחדשי' הוה מלאכה שצריכה לגופה, דאי לאו שיתחסם, לא יכול לצלות עליו ולא לבשל בקדרה, דעבידי דפקעי ואסור לכולי עלמא. משא"כ בישני', נהי שמתחסם טפי ממה שהי', מ"מ אין המלאכה צריכה לגופי' ואינינו צריך לו עתה כלל, ולר"ש דמלאכה שאצ"ל פטור לא מחייב, לכן מוקי לי' בשמעתין בחדשי', כי היכי דתיתו ככ"ע. אבל הרי"ף ורמב"ם דפסקו מלאכה שאצ"ל חייב, אפי' בישני' נמי לא, וא"ש פסק הרמב"ם".

הרי להדיא דפשיטא ליה להחת"ס, דגם בישנים שמתחסמים בכל פעם מעט, אסור אם מתכוין לזה,

וכשאינו מתכוין הוי עכ"פ משאצל"ג. וכ"נ מדברי הלח"מ הל' יו"ט פ"ג סוף הי"א, עי"ש ודוק. אמנם מה שיש לצדד קצת בזה לענ"ד הוא, דאין כן דרך ריכוכו, אלא ע"י שרייה במים מרובים, ולא במים מועטים דרך ניגוב (דעי' במ"ב סי' ש"א ס"ק קע"ה בשם סה"ת, דמים שבמגבת מועטים), ואין זו צורת המלאכה, ול"ח בכה"ג מכב"פ. ועכ"פ אין בסברא זו די סמך להתיר.

סימן כפ

העמדת תינוק ליד מתג חשמל בשבת

נשאלתי, אם מותר להעמיד בשבת, תינוק שאינו בר הבנה, ליד מכשיר חשמלי, כדי שיכבה או ידליק אותו תוך כדי משחק, או שצריך לחשוש בזה משום ספיית איסור לקטן.

- א -

מקור האיסור להכשיל קטן באיסורי תורה

איתא בגמ' (יבמות ק"ד ע"א): "לא תאכלום כי שקץ הם (ויקרא י"א) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה בשרצים), לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו ליה בידים... כל נפש מכם לא תאכל דם (שם י"ז) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה גבי דם), להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו להו בידים... אמור ואמרת (שם כ"א), להזהיר גדולים על הקטנים (פירש"י, שתי אמירות הללו למה, להזהיר גדולים על הקטנים, שלא יטמאו)... דלא ליטמו להו בידים. וצריכי, דאי אשמעינן שקצים, משום דאיסורן במשהו (פירש"י, במשהו, בכעדשה כטומאתן. תוס', פי' בקונטרס איסורן בכעדשה. ולא דק, דבהדיא אמר במעילה בפרק קדשי מזבח (ט"ז ע"ב), דשרצים לוקין עליהם בכזית, דאכילה כתיב בהו... אלא יש לפרש, דאיסורן במשהו, דלוקה על נמלה משום דהוי בריה, וכן נראה לר"י). אבל דם דעד דאיכא רביעית, אימא לא. ואי אשמעינן דם, משום דאיכא כרת, אבל שרצים אימא לא. ואי אשמעינן הני תרתי, משום דאיסורן שוה בכל, אבל טומאה אימא לא. ואי אשמעינן טומאה, כהנים שאני, משום דריבה בהן מצות יתירות, אבל הני אימא לא, צריכא²⁵.

25. ואם לוקה, עי' בפמ"ג במש"ז או"ח ר"ס שמ"ג ובא"א שם ס"ק ג', שנו"נ בזה. ולענין אם מוזהרים עליו גם שלא להכשילו באיסור עשה, המג"א (סי' רס"ט רס"ק א') כתב בשם הגמ"ם בשם המהר"ם שאין מוזהרים, ובפמ"ג שם בא"א סס"ק ג' צידד שהוא מחלוקת הרמב"ם עם הטור, ועי' באו"ש הל' מאכ"א פי"ז סה"ז שהוכיח מסוגית הש"ס ביבמות שם, שגם איסור עשה אסור להאכילו מה"ת. ומכל מקום לדינא ודאי אסור,

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שמ"ג סעי' א', יו"ד סי' שע"ג סעי' א'), שאסור להאכיל קטן, דבר האסור לו, ושאסור לטמא כהן קטן.

בטעם הדין כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פ"ג): "בודאי כל שאנו מוזהרים על קטני בני ישראל, אנו מוזהרים נמי על חרש שוטה וקטן. דקרא דלא תאכלום, להזהיר המצווים על שאינם מצווים, יהיה קטן או שוטה. האמנם בתה"ד בפסקים וכתבים סי' ס"ב כתב וז"ל, והא דאיתתי קרא דאסרה תורה דלא ליספי ליה בידים, נ"ל הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדיל יבקש לימודו, עכ"ל, משמע דשוטה דלא אתי לכלל דעת מותר ליספי ליה בידים. מכל מקום זה אינו עיקר, דלא דרשינן טעמיה דקרא. וכדמוכח להדיא בפרק חרש [יבמות קי"ד ע"ב], דבעי למיפשט קטן אוכל נבילות, בית דין מצווין להפרישו, מחרש וחרשת. וקשה, הא אינהו לא אתי לכלל דעת לעולם, ואפילו אי בי"ד מצווין להפרישו תיקשי. ודוחק לומר דהוה מצי למימר ולטעמך, אלא ע"כ אין חילוק"²⁶.

- ב -

גדר הדין

נתינה בידו

שנינו במשנה (שבת צ' סע"א): "המוציא... רבי יהודה אומר, אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן, לשחוק בו". ובגמ' (שם ע"ב): "ותנא קמא סבר, לא (פירש"י, ותנא קמא סבר, חגב טמא לא מצניעין ליה לקטן לשחק). מאי טעמא, דילמא אכיל ליה (פירש"י, ואפילו למאן דאמר קטן אוכל נבלות, אין בית דין מצווין עליו להפרישו, מודה הוא דלא יהיבין ליה בידים, דתניא (יבמות קי"ד ע"א), לא תאכלום - לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים). אי הכי טהור נמי, דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב, והוה קמעבר שושיבא אפומיה, אמר ליה - שקליה, דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום (ויקרא י"א) - בל תשקצו את נפשתיכם (פירש"י, אי הכי טהור חי נמי, דילמא אכיל ליה, ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי, דחגב אין טעון שחיטה, אית ביה מיהא משום בל תשקצו, במסכת מכות (ט"ז ע"ב) כדרב כהנא כו'.

כמש"כ המג"א שם, שהרי אפילו איסור דרבנן אסור להאכילו, כדלהלן.

26. אבל בפמ"ג (או"ח שם מש"ז ס"ק א' וא"א ס"ק ג'), אף שכתב בפשיטות את סברת תה"ד, כדי לבאר למה האונס גדול לאכול נבילה, אינו עובר בלאו זה, כתב (במש"ז שם ריש הס"ק), שהוא הדין לחרש ושוטה אסור להאכיל בידים. גם בשו"ת נאות יעקב (סי' ט"ז בהגה) תמה על החת"ס, שהרי מצינו במשנה - חרש ונתפקח, שוטה ונשתפה, וא"כ גם בהם שייך איסור מטעם זה. ובשו"ת נאות יעקב (סי' ט"ז) נקט בפשיטות, שכל טעם איסור ספייה הוא כדי שלא ירגיל, עיי"ש שהאריך.

שושיבא - מין חגב טהור). אלא דילמא מיית ואכיל ליה. ורבי יהודה, אי מיית, קטן מיספד ספיד ליה (פירש"י, מיספד ספיד ליה תינוק, ולא אורחיה למיכליה).

ע"פ זה פסק בהגהות אשרי (שם פ"ט סי' ב'): "אין מוסרין חגב חי לתינוק, דלמא מיית ואכיל ליה. ואפילו למ"ד קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, מ"מ למסור לו דבר טמא מודה שאסור. אבל חגב טהור מוסרין בידו, דא"נ מיית ואכיל ליה שרי, דלא בעי שחיטה. מיהו חגב חי אסור, משום בל תשקצו את נפשותיכם, וכשהוא חי אין לחוש דלמא אכיל ליה, מהרי"ח", והו"ד במגן אברהם (סי' שמ"ג ס"ק ג') ובמ"ב (שם סס"ק ד').

למדנו, שלא רק להאכיל קטן בידיים או להכניסו בידיים לאהל המת אסור, אלא גם לתת בידו דבר שדרכו לאוכלו נחשב לספייה בידיים.

והנה במרדכי (שבת רמז שס"ט) כתב: "נשאל לרבינו מאיר, על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות, איך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט, והשיב - אי משום מוחק ביו"ט, ליכא איסורא דאורייתא במוחק, אלא על מנת לכתוב, כדאמרין פרק כלל גדול. מיהא איסורא דרבנן איכא. ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו, היכא דלא ספינן ליה בידיים", וכ"פ המג"א (סי' ש"מ ס"ק ה') והמ"ב (שם ס"ק י"ד). ומשמע לכאורה שנתנית איסור ליד התינוק אינה נחשבת לספייה, ודלא כדברי ההגהות אשרי הנ"ל.

ובאמת הט"ז (שם ס"ק ב') כתב: "לא הבנתי זה... אם האיסור משום שעושה תחילה האותיות, ויודע שישתברו בשעת האכילה, אם זה היה איסור, אף בקטן יש לאסור העשייה כן, דהוה ליה ספינן בידיים, וצ"ע".

אבל מדברי שו"ע הרב (סי' שמ"ג סעי' ט' - י') עולה, שאין סתירה בין פסקי המג"א, שכתב: "אסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו, ונמצא מאכילו איסור בידיים, כיון שהוא נתן לו האיסור. וכל שכן דבר האסור הראוי לאכלו כן... (וכל זה באיסורי מאכלות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם). אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות, שאסור לאכלה בשבת, כמש"כ בס' ש"מ, אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו, אין צריך להפרישו, רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק".

ובתהלה לדוד (שם סס"ק ב') הקשה: "ואכתי לא יתישב, מש"כ הרמ"א ז"ל בס' ש"א סוף סעי' כ"ג, דאסור ליתן לתינוק זוג שמשמיע קול, וכתב המג"א שם ס"ק ל"ה דהוי כמאכילו איסור בידיים, וצריך עיון".

ונראה ליישב, דנתינת זוג המקשקש ביד התינוק, נחשבת ממש כהכנסה לתוך פיו, כיון שאינו צריך אלא להניע ידו כדי לקשקש בזוג, ודמי להכנסה לפיו, שצריך רק לבלוע. ולא דמי לנתינת עוגה לידו, שלא יעבור התינוק איסור, אלא אם יכניסנה בעצמו לפיו, וזה לא נאסר במלאכות שבת, כמש"כ בשו"ע הרב הנ"ל.

אמירה לחש"ו לעבור איסור, העמדתו ליד איסור, כדי שישלח ידו ויקחנו

מצינו בגמ' (יבמות ק"ג ס"ב): "רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא. אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה, זיל דבר טלי וטליא (פירש"י, הנהג תינוקות זכרים ונקבות) וליטיילו התם (פירש"י, ישחקו שם - שבת היתה), דאי משכחי להו, מייתי להו... לא יאמר אדם לתינוק - הבא לי מפתח, הבא לי חותם" (פירש"י, דרך זה"ר בשבת).

וכתב הרשב"א (שם): "לעולם אין אומרים לו שיאכל. ולא נתיר לו לאכול, אלא ששותקין ואוכל. א"נ אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבלה, כדי שישלח ידו ויאכל, דומיא דעובדא דר"י בר ביסנא". והחת"ס (שם) כתב: "למסרו לגוי ויאכילהו וישקהו, ואינו אומר לו להאכילו דברים האסורים, שרי לכו"ע. וכ"כ להדיא חי' הרשב"א ביבמות [שם ד"ה רבי יוחנן], דאפשר דמותר להעמידו אצל נבילה כדי שיטול ויאכל, דומיא דעובדא דר' יצחק דאירכס ליה. ונראה הא דכתב אפשר, ולא החליט, משום דאין מעובדא דר' פדת ראייה גמורה, משום דאפשר דמייתי להו בלי איסורא, כגון פחות פחות מד' אמות, כמש"כ הוא עצמו ז"ל, בהא דתניא - לא יאמר לו הבא לי חותם או מפתח, רבותא קמ"ל, אפילו הבאה דאפשר פחות פחות מד' אמות, מ"מ לא יאמר להדיא הבא לי, עי"ש, וא"כ אפשר דמש"ה הותר לידבר טליא להתם. ועוד הרי דקדקו - טליא וטליתא, דאפשר שישאווהו שנים, והו"ל שנים שעשאו מלאכה, ואין ראייה מכאן להעמידו אצל נבילה, דמסתמא יאכל כשעור בכדי אכילת פרס. מש"ה כתב - אפשר"²⁷.

מדברי הרשב"א והחת"ס עולה, שמותר בוודאי להעמיד את הקטן במקום שיתכן שיעשה איסור דרבנן. ולפ"ז אם רוצים לכבות מנורה או מכשיר המשמיע קול בשבת וכיו"ב, מותר להעמיד לידם קטן שאינו בר הבנה (וממילא אינו עושה לדעת אביו), אף שמן הסתם ישלח ידו לכבותם, כיון שאין בכיבוי

27. ולענין אמירה לנכרי בפירוש להאכילו, כתב רבינו ירוחם (נ"א ח"א, הו"ד במג"א סי' שמ"ג ס"ק ג' ובשו"ע הרב שם סעי' ה' ובמ"ב שם ס"ק ה'): "אין למחות בעכו"ם המאכילין אותם איסור, אבל אסור לומר לעכו"ם להאכיל אותם איסור", ובשו"ע הרב (שם) מוסיף: "שהאמירה לנכרי אסורה בכל האיסורים שבתורה".

זה אלא איסור דרבנן (שהרי אין צריך לגופה, ובלא"ה כיבוי גחלת של מתכת אסור לכו"ע רק מדרבנן, עי' במג"א סי' של"ד ס"ק ל"ה).

- ג -

בדברים האסורים משום חומרא

בתרומת הדשן (שו"ת סי' ס"ה) כתב: "שאלה, תנורים שלנו שמטמינים בהן את החמין לשבת, שהן מחוברים לקרקע בבנין, וסותמים את פיהן בדף ושורקים אותה בטיט ועפר. שרי לסתור אותה סתימת הדף בשבת כדי להוציא החמין או לאו. תשובה, יראה דיש להתיר הדבר ע"י שינוי קצת, או לומר לקטן שישתור, אי ליכא נכרי. ואפי' לגדול כי יסתור כי אורחיה, נראה דאין כאן חשש איסור". ע"פ זה פסק הרמ"א (או"ח סי' רנ"ט סעי' ז): "יש מחמירין שלא לסתור סתימת התנור הטוח בטיט ע"י ישראל, אם אפשר לעשות ע"י א"י. וכן אם אפשר לעשותו ע"י ישראל קטן לא יעשה ישראל גדול. ואם א"א יעשה גדול ע"י שינוי קצת, והכי נהוג".

למדנו, שבמקום שחוששים רק מחמת חומרא ולא מעיקר הדין, עדיף שיעשה קטן מאשר גדול²⁸. זאת תורת העולה, אם רוצים לכבות מנורה או מכשיר המשמיע קול בשבת וכיו"ב, מותר להעמיד לידם קטן שאינו בר הבנה (וממילא אינו עושה לדעת אביו), אף שמן הסתם ישלח ידו לכבותם, כיון שאין בכיבוי זה אלא איסור דרבנן. ובמה שאסור רק משום חומרא, עדיף לכתחילה שיעשה קטן ולא גדול.

28. אבל במקום שאסור מדינא, אין כלל מקום להקל ולעשות ע"י קטן, כמ"כ המג"א סי' ש"ח ס"ק י"ח: "כתב ב"י - כתב בנו של הרשב"ץ, על מקום שנוהגין שפעם ראשונה שמכניס אדם בנו לבית הכנסת, מביא נר שעוה בידו, אפילו בשבת אין בו איסור טלטול, כיון שמער"ש חשבו להביאו, דמחשבה מתרת לטלטל המוקצה, כמ"כ בסעי' כ' ע"כ. ול"נ דאין הנדון דומה לראיה, דהתם ראויה להשתמש בהן בשבת, משא"כ בנר של שעוה, עכ"ל [הב"י]. ול"נ טעם המקומות, כיון שהקטן נוטל בידו, ליכא איסורא. ומיהו יש להחמיר, ערס' ש"ט וסי' שמ"ג. וכתב הפמ"ג בא"א שם: "סי' שמ"ג, דלהאכילו בידים אף איסור דרבנן [אסור], וה"ה אביו מצוה להפריש, וצ"ע". וכך עולה מדברי שו"ת רעק"א סי' ט"ו שהביא הבה"ל ס"ס שמ"ג, ופשוט.

סימן ל

מצות סיפור יציאת מצרים, ועיסוק בהלכות החג ונפלאות ד' בליל פסח

ראיתי לבאר, את דברי האחרונים ואת הנראה לענ"ד, במה שונה מצות סיפור יציאת מצרים בליל
הסדר, ממצות זכירת יציאת מצרים שבכל ימות השנה.

- א -

מצות סיפור יציאת מצרים

כתב הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז): הלכה א: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו
לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן. שנאמר (שמות י"ג) - זכור את היום הזה אשר יצאתם
ממצרים, כמו שנאמר (שמות כ') - זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת
לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו
חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים. וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משובח.
הלכה ב: מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו.
כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו - בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים,
ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו
במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן.

הלכה ג: וצריך לעשות שינוי בלילה הזה, כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו - מה נשתנה הלילה הזה
מכל הלילות, עד שישב להם ויאמר להם - כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות
ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו. אין
לו בן, אשתו שואלתו. אין לו אשה, שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה. ואפילו היו כולן חכמים.
היה לבדו, שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה.

הלכה ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי (דברים כ"ו) עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו, הרי זה משובח.

הלכה ה: כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר, לא יצא ידי חובתו. ואלו הן, פסח מצה ומרור. פסח על שם שפסח המקום ב"ה על בתי אבותינו במצרים, שנאמר (שמות י"ב) ואמרתם זבח פסח הוא לה' וגו', מרורים על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים, מצה על שם שנגאלו. ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה."

- ב -

דברי האחרונים, בביאור החילוק שבין מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, למצות זכירת יציאת מצרים בכל ימות השנה

במנחת חינוך (מצוה כ"א) מצדד, שגדר מצות זכירת יצי"מ בליל פסח יותר מאשר מצות הזכירה בכל יום היא, שבליל פסח יש מצוה להגיד לבנו או לספר לאחר.

ובספר עמק ברכה (פומרנצ'ק עמ' ע"ו) כתב: "שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק (שליט"א), בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר של פסח, היה מבאר לפני בני ביתו, מה היא המצוה של סיפור יציאת מצרים, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יצי"מ, וא"כ מה נתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של סיפור, מה שאין בזכירה. והיה אומר, שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בשלשה דברים: חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצי"מ, אבל ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב: והיה כי ישאלך בנך וגו' והגדת לבנך, הבן שואל מה נשתנה והאב משיב עבדים היינו, ואפילו היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה, כדרך סיפור לאחר. ועוד חילוק, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. ועוד נתוסף במצות סיפור, לספר טעמי המצוות של אותה לילה, רבן גמליאל אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח וכו', וכל זה עיקר המצוה של סיפור יצי"מ."

וכתב שם שהדברים מדויקים דייק היטב בלשון הרמב"ם הנ"ל, ובסדר ההגדה [בתחילה - כנגד ארבעה בנים וכו', אח"כ - מתחילה עובדי ע"ז וכו', ולבסוף - ר"ג אומר וכו'].

- ג -

קושיות על חילוקי האחרונים, מדברי ראשונים ואחרונים

אמנם באבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ד"ה ומתחיל ההגדה) כתב: "הרשב"א כתב טעם שאין לברך על קריאתה, מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה, ואפילו בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא, אלא כל המרבה הרי זה משובח".

גם הפמ"ג בפתחה כוללת לקרי"ש אות ד' כתב: "דודאי נוסח ההגדה, הכל דברי חכמינו, ומה"ת כי אמר - ד' הוציאנו ממצרים, יצא. ושלושה דברים, פסח מצה ומרור, דצריך למימרינהו, הכל מדרבנן". וכן משמע במ"ב סי' תע"ג ס"ק ס"ד בשם החי"א, שכתב: "גם נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה... ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה. ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל, עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש, וכשיגיע לר"ג אומר כל שלא אמר וכו', תכנוס ותשמע עד לאחר שתיית כוס ב', שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו, לא יצא. משמע שנקט, שמעיקר הדין די לנשים באמירת הקידוש ור"ג אומר וכו', אפילו אם אינן שומעות את שאר ההגדה".

גם מה שנקט הגר"ח, שדברי רבן גמליאל הם דין במצות סיפור יציאת מצרים, אינו מוסכם לכו"ע, דהנה הרמב"ן (במלחמות ברכות ב' ע"ב בנד') כתב על דברי ר"ג: "לא יצא ידי חובתו, לא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור" וכו'. ומוכח שנקט שאמירת שלשה דברים אלו, היא פרט נוסף בחיוב מצוות פסח מצה ומרור. וכך נראה להדיא מפירוש רבינו מנוח (הל' חו"מ פ"ז ה"ה) שכתב: "כלומר שצריך לאמרן ולפרש טעמן, כי לכל המצוות יש טעם, וידיעת טעם המצוות עיקר גדול לאחר עשייתן" (וכך נראה גם מדברי המהרש"א בחי' אגדות שם).

אמנם דבריו א"ש לדברי המאירי, שכתב: "ר"ל שלא הפליג בסיפור זה בכדי הראוי, אא"כ פירש טעמן". וכ"כ הראב"ן (בפירוש ההגדה): "לא יצא ידי חובתו של קריאת ההגדה".

וכן עולה מדברי שבלי הלקט, שכתב (בפירוש ההגדה): "שאומרים עבדים היינו, היא תשובת ההסיבה לבד, שיצאנו מעבדות לחירות, וההסיבה היא סימן לבני חורין. ולפי שהיא זקוקה לכל השאלות, משיבין עליה תחילה. ותשובת השאלות האחרות בסוף ההגדה, רבן גמליאל היה אומר וכו', ומפרש והולך, פסח וכו' על שום מה וכן למצה וכן למרור". הרי דס"ל שדברי רבן גמליאל הם כדי שתהיה תשובה לשאלת מה נשתנה לענין מצה ומרור. וכיון לדברי ראשונים אלו בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' ל'). עוד חילוק מובא (בספר זכרון אש תמיד עמ' קצ"ז) בשם הגר"ח, שבלייל פסח צריך לספר שביום זה היתה יציאת מצרים. ובאוה"ח הק' (סוף פר' בא) כתב, שיש חיוב גם לספר, שליל יציאת מצרים היה נחשב כיום, עיי"ש. וגם חילוקים אלו נסתרים מדברי האבודרהם והפמ"ג הנ"ל.

עוד אפשר לומר, על דרך שכתב בביאור הלכה (ר"ס רע"א) לחלק בין מצות זכירת יציאת מצרים שיש בשבת כחלק ממצות קידוש, כדאיתא בגמ' (פסחים ק"ז ע"ב), לבין מצות זכירת יצי"מ שבכל יום: "אף דבכל לילה צריך להזכיר ג"כ יציאת מצרים, שם יש לו רשות להזכיר כל הלילה, והכא לענין קידוש מקפיד הכתוב שיזכור אצל קידוש". ולפ"ז י"ל, שבלי פסח צריך להזכיר יצי"מ דוקא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו. וכדברי בעל ההגדה - יכול מבעוד יום, תלמוד לומר - בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

להלן נכתוב הנראה לענ"ד בדך אחר, בביאור החילוק בין מצות הסיפור בליל פסח, ובין מצות זכירת יצי"מ בכל ימות השנה.

- ד -

גדר המצוה מדרבנן

שנינו במשנה (פסחים קט"ז ע"א): "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן, אביו מלמדו וכו', ולפי דעתו של בן אביו מלמדו. מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה". ובגמ': "מאי בגנות, רב אמר - מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו, [ושמואל] אמר עבדים היינו" (ולהלן במשנה שם - ר"ג אומר וכו').

ע"פ זה כתב בשו"ע הרב (סי' תע"ג סעי' מ"ג): "עיקר נוסח ההגדה שתיקנו חכמים, חובה על הכל הוא, מתחילת עבדים היינו, עד הרי זה משובח, ואח"כ מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו', עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו'... ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

- ה -

זמנה

איתא בגמ' (פסחים ק"כ ע"ב): "תניא, ואכלו את הבשר בלילה הזה (שמות י"ב), רבי אלעזר בן עזריה אומר, נאמר כאן בלילה הזה, ונאמר להלן (שם) ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה. מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות. אמר לו רבי עקיבא, והלא נאמר חפזון, עד שעת חפזון. אם כן מה תלמוד לומר בלילה, יכול יהא נאכל כקדשים ביום, תלמוד לומר בלילה, בלילה הוא נאכל, ואינו נאכל ביום" וכו'.

אמר רבא, אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו" וכו'.

ובשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' קל"ט/קנ"א) ובמנחת חינוך מצוה כ"א נקטו בפשיטות, שכוין שכתוב – בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, שגם מצות סיפור יצי"מ תלויה

במחלוקת זו, וראב"ע המצוה עד חצות, ולר"ע כל הלילה. וכן מפורש במכילתא (סוף פר' בא): "מה העדות והחוקים, ר' אליעזר אומר, מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים, שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות, לכך נאמר - מה העדות וגו'" (דברים ו'). הרי להדיא, דאליבא דר"א אין חיוב לעסוק ביצי"מ אלא עד חצות.

- י -

עיסוק בהלכות החג ונפלאות ד' כל הלילה

והנה הרא"ש (שם סי' ל"ג) כתב: "כתב ה"ר יוסף טוב עלם ז"ל, שאם הוא תאב לשנות, יעשה כוס חמישי. משמע מתוך דבריו, שאסור לשנות אחר ארבע כוסות. ותימה דמנלן הא, דלקמן לא קאמר אלא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו שלא לאכול, אבל למשתי שרי. וכן נמי מדפריש בירושלמי, דבין שלישי לרביעי לא ישתה, משום דשמא ישתכר, מכלל דאי לאו חיישינן לשכרות, היה מותר לשנות. ומנהג פשוט הוא שלא לשנות יין. ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג, לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקב"ה ולאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא (פ"י), חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששנינו, מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'. אבל בכוס רביעי התירו, שיש לו סמך מן הפסוק, כנגד ולקחת אתכם" (ובתוספתא לפנינו שם הביאו מעשה אחר, בר"ג וכו' שהיו מסובין בלוד).

ולדברי המכילתא הנ"ל מקורו טהור בקרא ד"מה העדות והחקים והמשפטים" בפר' ואתחנן, דשם מפורש שיש מצוה גם בסיפור הלכות החג מלבד סיפור הנפלאות - כִּי יִשְׁאַלְךָ בֶּןְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֲדוּת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבֶנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרָיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ יְיָ מִמִּצְרָיִם בְּיָד חֲזָקָה: וַיִּתֶּן אֹתוֹת וּמִפְתֵּיִם גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרָיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ: וְאֹתָנוּ הוֹצִיא מִשֶּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לְאֶתְּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם: וַיַּצֵּנוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֲקִים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ כְּהַיּוֹם הַזֶּה.

- י -

עד שתחטפנו שינה

והנה לשון הרא"ש משמע דכ"ה גדר החיוב, "עד שתחטפנו שינה". והיינו דאין הכוונה שאם תחטפנו שינה הרי הוא אנוס ורחמנא פטריה, אלא דכך היא צורת החיוב, שיספר בהלכות החג ובנפלאות ד' עד שתחטפנו שינה, ויותר מזה אינו מחוייב.

וכ"נ מדברי השו"ע (שם סי' תפ"א סעי' ב'), ששינה מלשון הרא"ש והטור, וכתב: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו, עד שתחטפנו שינה", ולא הזכיר כלל שהחייב כל הלילה". וכבר העיר בזה בחסידי דוד לתוספתא שם. וכ"נ להדיא מדברי החק יעקב (סי' תפ"א ס"ק א') ושו"ע הרב (שם סעי' א') שכתבו, שאחר שחטפנו שינה והקיץ, מותר לו לשתות. הרי דאחר שחטפנו שינה שוב לא אכפת לן אם ישתכר ולא ימשיך לספר. ובזה מדויק היטב לשון שו"ע הרב שם שכתב: "אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין או שאר משקה המשכר. לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם יהא מותר לו לשתות, יש לחוש שמא ישתכר ולא יעסוק ויספר כלל. אבל לאחר שחטפנו שינה מותר לו לשתות".

כלומר, דאם רק התחיל לספר בהלכות החג או בנפלאות ד', שוב לית לן בה במה שישתכר ותחטפנו שינה, דיצא שפיר גם יד"ח מצות הסיפור הנלמדת מקרא ד"מה העדות" וכו'. ומכל מקום זה גופא צ"ב, כיון דמצותה "בעבור זה", כל זמן שמצה ומרור מונחים לפניך, ולר"ע היינו כל הלילה, א"כ מנלן דגדר החיוב אינו אלא עד דתחטפנו שינה ולא יותר. והראני ידידי הרה"ג ר' אביגדור גייגר שליט"א את דברי החזקוני עה"פ (פר' בא) - "ליל שמורים הוא", שכתב: "ליל שמורים הוא לה' ששמרם מן המשחית בנגפו את מצרים, ולפיכך צוה הקב"ה שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות, שישמרו אותו לילה שלא ישנו, אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה אלוקים לנו באותו הלילה". והיינו דמקרא דליל שמורים ילפינן, דגדר המצוה הוא לנדד שינה מעיניו לצורך מצות הסיפור – עד שתחטפנו שינה ויפטר מן המצוה.

- ח -

כל המרבה לספר

ובזה א"ש לשון בעל ההגדה – "כל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח", דלכאורה לדברי התוספתא והרא"ש חיוב גמור הוא. וכן מעשה דר"ע וכו' שהיו מסובים בבני ברק וכו' כל אותו הלילה, מה רבותייהו, הרי הוא חיוב גמור לכל אדם.

ויותר מזה יקשו דברי התוספתא, דמיד לאחר שכתבה שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, מובא בתוספתא שם – "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר הגביהו מלפניהן ונועדו והלכו להן לבית המדרש". דאם כל אדם חייב בזה, מאי רבותייהו דר"ג וזקנים.

אמנם לפמשנ"ת י"ל כמש"כ בחסדי דוד שם, דכל אדם חייב רק עד שתחטפנו שינה. והם נתגברו על עצמם ולא ישנו כלל כל אותו הלילה. וכן כל המרבה לספר ביציאת מצרים ואינו נותן שינה לעפעפיו, הרי זה משובח, והיינו כדאיתא בשפת אמת (שמות תר"מ): "כל המרבה... הרי זה משובח, אינו סימן שהוא משובח, רק שנעשה משובח ע"י הסיפור. וכמו שהיתה יציאת מצרים הכנה לקבלת התורה וקבלת מלכות שמים, כמו כן גם עתה כפי מה שעוסקין ביציאת מצרים, זוכין לתורה".

- ט -

הנלענ"ד בביאור החילוק בין מצות סיפור יצי"מ ובין מצות זכירת יצי"מ כל השנה

וכיון דאתינן להכא י"ל, דל"ד מצות זכירת יצי"מ בכל יום, למצות סיפור יצי"מ בליל פסח. דבכל ימות השנה המצוה היא "זכירה" ותו לא, וכיון שהזכיר בפיו יצי"מ יצא יד"ח, ואם יוסיף להרבות בזכירה, אין בזה שום תוספת מצוה. וכמו בזכירת שבת, שמקיים ע"י קידוש, שבמה שכופל הקידוש בתפילה ועל הכוס, אינו מוסיף במצות הזכירה דאורייתא, אחר שיצא כבר יד"ח. וכן במצות זכירת מעשה עמלק, אחר שקרא הפרשה כמצות היום, שוב אינו יכול להוסיף בקיום המצוה ע"י שילמד עניני מחיית עמלק, דהמצוה היא זכירה בפה ותו לא.

אבל מצות סיפור יצי"מ אינה זכירה גרידא, אלא "סיפור" כשמה. ומש"ה נהי דיוצא יד"ח מה"ת אפילו בדיבור בעלמא בעניני יצי"מ, ואפילו אם אמר רק "ד' הוציאנו ממצרים", כמשנ"ת לעיל בשם האבודרהם והפמ"ג, מכל מקום כל שמוסיף בסיפור נפלאות ד' מהדר במצותו יותר. ודבר זה נלמד ממה שדיברה תורה כנגד ארבעה בנים, ולמדנו מזה שיש הידור להוסיף בסיפור הנסים לכל אחד לפי מעלתו.

וזה שיעור דברי הרמב"ם, שכתב - "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן. שנאמר (שמות י"ג) - זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר (שמות כ') - זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים. וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משובח. מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו, שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו - בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן".

והיינו דנהי דמכח לשון הכתוב: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" מוכח דיוצא יד"ח מה"ת אפילו אם הזכיר רק את עצם היציאה, דומיא דזכירת שבת, מכל מקום מדכתיב גם - והגדת לבנך, למדנו שרצון התורה שירחיב בסיפור הדברים לבן, ומוכח דגדר המצוה אינו רק "זכירה" אלא גם "סיפור", וממילא אפילו אם אין לו בן, כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו, הרי זה משובח. וכיון שכנגד ארבעה בנים דיברה תורה, לכל בן בסגנון אחר, מוכח שגדר מצות הסיפור היא לפי דעתו של בן, כמו שהמשיך וכתב הרמב"ם – "לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד, אם היה קטן או טיפש, אומר לו – בני, כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם, מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן".

סימן לא

שיעור כזית מצה ומרור הלכה למעשה

- א -

שיעור הזית ביחס למידת הביצה והגרורות

שינונו במשנה (עירובין פ"ב ע"ב): "כמה הוא שיעורו [של עירוב חצרות], מזון שתי סעודות לכל אחד ואחד... רבי יוחנן בן ברוקה אומר, מככר בפונדיון מארבע סאין בסלע. רבי שמעון אומר, שתי ידות לככר משלש לקב" (פירש"י, תשע סעודות יש לקב, ודי לעירוב בשתי ידות של ככר של שלש ככרות לקב, נמצאת ככר השלימה שלישית הקב, ושתי ידותיה הוו שתי סעודות). ובגמ' (שם): "תנא, וקרובים דבריהן להיות שוין... למר תשע, ולמר תמני. היינו דקאמר - וקרובים דבריהם להיות שוין".

עוד איתא בגמ' (שם פ' ע"ב): "שתי סעודות הויין שמונה עשרה גרוגרות". והנה לדעת ריב"ב, שבקב יש כדי שמונה סעודות, הרי כיון שבקב יש 24 ביצים (כדאיתא ברש"י פסחים מ"ח ריש ע"ב), עולה ששיעור שתי סעודות, שהוא שמונה עשרה גרוגרות, שוה לשש ביצים. א"כ גרוגרת היא שליש ביצה.

ולדעת רבי שמעון שהכיכר מתחלקת לתשע סעודות, אם כן כמות הביצים בשתי סעודות היא 24/9 X2, דהיינו 5 1/3. ע"פ זה כתבו תוס' (שם פ' ע"ב): "הככר הוא ח' ביצים. כשתחלק י"ח גרוגרות לחמש ביצים ושליש ביצה, דזה וזה הוי שיעור שתי סעודות, תמצא לכל ביצה שלש גרוגרות וג' שמינית של גרוגרות. דבחמש ביצים ושליש ביצה יש י"ו שליש ביצה, י"ח גרוגרות לחמש ביצים ושליש ביצה, דזה וזה הוי שיעור שתי סעודות".

למדנו ששיעור גרוגרת הוא שליש ביצה לריב"ב, ופחות קצת לרבי שמעון. כך עולה מדברי הרמב"ם (הל' עירובין פ"א ה"ט), שפסק כרבי שמעון, ששיעור שמונה עשרה גרוגרות הוא כשיעור שש ביצים בינוניות.

והנה איתא בגמ' (שבת צ"א ע"א): "אמר רב יהודה אמר שמואל, מחייב היה רבי מאיר אף במוציא חטה אחת לזריעה. פשיטא, כל שהוא תנן. מהו דתימא כל שהוא לאפוקי מגרוגרת, ולעולם עד דאיכא כזית, קא משמע לן".

למדנו שגרוגרת גדולה מכזית, וא"כ שיעור כזית פחות משליש ביצה [ולפי ר"ש פחות פחות משליש ביצה].

מאיך כתבו התוס' (עירובין שם): "בפרק בתרא דיומא (פ' ע"א), דשיערו חכמים דאין בית הבליעה מחזקת יותר מכביצת תרנגולת, ובכריתות פרק אמרו לו (י"ד ע"א) אמרין גבי יש אוכל אכילה אחת כו', דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים", ודקדקו מזה ששיעור כזית הוא כחצי ביצה. ובב"י (או"ח סי' תפ"ו) כתב שכן משמע מדברי התוס' בחולין, ובשו"ע (שם) כתב ש"א ששיעור כזית הוא כחצי ביצה, ולא הביא את דברי הרמב"ם.

לדעת התוס', כתב המג"א (שם) לדחות את הראיה משבת צ"א, שבאמת כזית גדול מגרוגרת, והגמ' (שבת צ"א) הנ"ל מיירי בזית קטן, שהוא פחות מגרוגרת, אבל השיעור נמדד בכזית בינוני, שהוא יותר מגרוגרת.

ולדעת הרמב"ם, שזית הוא שליש ביצה, כתב בנו"ב (או"ח מהדו"ק סי' ל"ח): "נ"ל לתרץ ע"פ מה שכתב התוס' ישנים במס' כריתות, על מה דאמרין שם דף י"ד ע"א - אין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים, כתבו התו"י - פי' כדרך אכילה, עכ"ל. ויפלא לכאורה מה בעו בזה ומה כונתם בזה. ונראה דכונתם לתרץ קושיא עצומה זו, דהרי בעלמא אמרין דאין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה, משמע הא כביצה מחזיק, והרי ביצה הוא יותר מג' זיתים לפי חשבון י"ח גרוגרות לששה ביצים. אלא דהא דבית הבליעה מחזיק כביצה, היינו אם מאנס א"ע בע"כ לבלוע כביצה, יכול לבלוע. אבל אין הנאת אכילה בבליעה גסה כזו, ואכילה גסה מקרי ומזיק לו. אבל לאכול כדרכו שלא לאנס עצמו רק דרך הנאתו, אינו יכול לבלוע בבת אחת יותר מב' זיתים. וא"כ בשלמא לענין טומאת אוכלין, דדרשינן אוכל הנאכל בבת אחת, א"כ היינו כביצה, שהרי עכ"פ יכול לבלוע כשיעור זה, אף שהוא ע"י הדחק, ג"כ אשר יאכל מקרי. אבל שם בכריתות שכבר חייבו חמש חטאות ואחת מהם משום אכילת יה"כ, איך יכול לחייבו באכילה אחת עוד על זית יותר שיבלע כזית דם ויבלע ג' זיתים בבת אחת, דא"כ לא יהיה הנאה באכילה זו, ואדרבה מזקת לו, וא"כ פטור משום יה"כ, כמש"כ במס' יומא דף פ' ע"ב, שאם אכל אכילה גסה ביו"כ פטור, דכתיב אשר לא תעונה פרט למזיק. זהו הנ"ל ככוונת דברי התוס' ישנים, וא"כ מתורץ קושית המג"א".

ובשו"ע הרב ובמ"ב (שם) נקטו שהוא מחלוקת הרמב"ם עם התוס', וכתבו שבמרור יש להקל, שדי

בשליש ביצה, כיון שהוא מדרבנן (אלא שבמ"ב כתב שא"י לברך על אכילת מרור אלא כשאוכל כחצי ביצה, דספק ברכות להקל).

אבל הגר"א שם מפרש שאין בדבר מחלוקת, אלא ששיעור הגרוגרת הוא שליש ביצה בקליפתה, ושיעור הכזית הוא פחות מזה, והוא שוה לשיעור חצי ביצה בלא קליפתה (ובספר שיעורין של תורה סי' י"א תנא, שלא מסתבר שהקליפה מוסיפה שלישי).

- ב -

שיעור הביצה והרביעית

איתא בגמ' (פסחים מ"ח ע"ב): "ראשית ערסתכם, כדי עיסותיכם. וכמה עיסותיכם, כדי עיסת המדבר, וכמה עיסת המדבר, דכתיב (שמות ט"ז) - והעמר עשרית האפה הוא, מכאן אמרו, שבעה רבעים קמח ועוד חייבת בחלה [שהרי אפה היא שלש סאין, וסאה היא ששה קבין, ואם כן אפה היא 18 קבין, ועשירית האפה היא קב וארבע חמישיות], שהן ששה של ירושלמית, שהן חמשה של ציפורי". מפרש רש"י (פסחים מ"ח ע"ב): "כל רובע קב מהן הוא ששה ביצים, עולה ארבעים ושלוש ביצים וחומש" (הסבר החשבון מבואר ברש"י שם, עיי"ש). למדנו מדבריו, ששיעור העיסה החייבת בחלה שוה לשיעור הנפח של ארבעים ושלוש ביצים ועוד חומש ביצה.

עוד מצינו בגמ' (פסחים ק"ט ע"א) שיעורי אורך ורוחב, שעל ידם ניתן לחשב את הנפח של רביעית הלוג, וממילא ע"י חשבון גם את נפח הקב והביצה, שהרי בקב יש ארבעה לוגין, ובכל לוג שש ביצים - "אמר רב חסדא, רביעית של תורה אצבעים על אצבעים, ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע. כדתניא (ויקרא טו), ורחץ במים את כל בשרו, שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. במים, במי מקוה. את כל בשרו, מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש אמות, ושיעור חכמים שיעור מי מקוה ארבעים סאה" (הסבר החשבון ברשב"ם שם וברי"ף שם כ"ג ע"ב בנד').

היות ושיעור החלה הינו עשירית האפה שהיא שבעה רבעי קב, דהיינו שבעה לוגין (שהרי בקב יש ארבעה לוגין), ניתן לחשב את שיעור החלה גם ע"י כך, שנכפיל את נפח הרביעית הנקוב במידות אורך של אצבעות (אצבעים על אצבעים, ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע), במספר רביעיות הלוג שיש בשבעה לוגין (עשרים ושמונה רביעיות).

וכך פסק הרמב"ם (ביכורים פ"ו הט"ו): "כמה שיעור העיסה שחייבת בחלה, מלא העומר קמח... וכמה הוא שיעור העומר, שני קבין פחות חומש. והקב ארבעה לוגין, והלוג ד' רביעיות. והרביעית אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, וכל האצבעות הם רוחב גודל אצבעות של יד,

נמצאת למד שהמדה שיש בה י' אצבעות על י' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשע אצבע בקירוב הוא העומר. וכן מדה שיש בה שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע על ז' אצבעות פחות שני תשיעי אצבע ברום שבע אצבעות פחות שני תשיעי אצבע היא מדת העומר, ושתי המדות כאחד הם עולים. וכמה מכילה מדה זו, כמו ארבעים ושלש ביצים בינוניות וחומש ביצה.

- ג -

אם השיעור נקבע לפי נפח או לפי משקל

כתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הט"ו): "כמה שיעור העיסה שחייבת בחלה, מלא העומר קמח... וכמה הוא שיעור העומר, שני קבין פחות חומש... והם משקל ששה ושמונים סלעים ושני שלישי סלע מקמח החטים שבמצרים, שהם משקל חמש מאות ועשרים זוז מזוזי מצרים בזמן הזה. ומדה שמכילה כמשקל הזה מקמח החטים הזה, בה מודדין לחלה בכל מקום".

אמנם הקובע הוא המידה ולא המשקל, כמו שכתב הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ה הי"ב): "כמה שיעור חלה כמו שלש וארבעים ביצים וחומש ביצה, כגוף הביצה הבינונית לא כמשקלה".

ובפירוש המשנה (חלה פ"ב מ"ו) ביאר יותר: "ממה שזכרנו לך בסוף פאה מן המדות, יתבאר לך שמדת הקב הנזכר ארבע אצבעות על ארבע אצבעות ברום עשר אצבעות ושמונה עשירות האצבע. נמצא לפי זה החשבון שהמדה שהיא חייבת בחלה צריך שתהיה מדתה עשרה אצבעות על עשרה אצבעות ברום שלשה אצבעות ועשירית אצבע ועשירית אצבע וחלק מאלפים וחמש מאות מן האצבע, וכל זה בדיוק. וכבר ביארנו בסוף פאה, כי האצבע שמשערין בו המדה הוא הגודל, אם כן כל מדה שיהיה בחללה זה השיעור הנזכר, יתחייב בחלה. אבל אם באנו לשער מה שתכלי זאת המדה במשקל, ישתנה כפי שינוי דבר המדוד. לפי שאין כובד המשקל השעורים והחטים שוה, ולא מיני הקמח כולם משקלם שוה, אע"פ שהם ממין אחד. ולא נתנו לו שיעור חלה במשקל אלא במדה כמו שתראה. והנותן שיעור חלה בשיעור המשקלים טועה, ומקום טעותו גלוי מאד, אלא אם נתן זה בקירוב במין רמזו אליו".

וכתב החזון איש (או"ח סי' ל"ט ס"ק ד'): "השיעורים שנאמרו במדה, לא נתנו לחכמים לקבוע מדתן אלא במדה, ולא ניתן ליחיד לשער אלא במדה, והשיעורים שנאמרו במשקל, לא נתנו לחכמים לקבוע אלא במשקל, ולא ניתן ליחיד לשער אלא במשקל, וחוסר האמת המדויק, אינו מפסיד את המדה, בזמן שעדיין ושפט על מדתו, כיון דכן הוא טבע שיעורו, להיות בגורל של שינויים, בחילוף צבא הטבעיים. אבל אם ישקלו חכמים מידת הקמח של שיעור חלה, או ישקלו רביעית יין לנזיר וימסרו

משקלן לדורות, לא יהיה זה בכלל השיעור של תורה. ששינוי שנעשה בין דורות הראשונים לאחרונים במשקל הקמח, מצד שינוי הקמח, או מצד האגוז או השעורה שנקבעו למשקולת, הוא עיוות באמת השיעור, ואין זכות הטבע שבשינוי, מזכה את השיעור להיות שיעור אמת, כיון שהשיעור לא נאמר על המשקל, אלא על המדה. וכבר רמז על זה הרמב"ם בפירוש המשנה... ורצונו לומר, שאפשר למסור משקל שיעור חלה של קמח חטה בעיר הזאת שנה זו, שנתאמת שהקמח בעיר הזאת כולה על משקל אחד. ואז אין המשקל משמש לשיעור התורה, אלא מברר את המדה, שהמדה היא השיעור".

וכתב עוד (שם ס"ק ח'): "אילו היתה ידועה לנו שיעור חלה מהרמב"ם במדה, היתה קביעות הרמב"ם לכל ישראל. אבל עכשיו שהמדה המסורה לנו המבוארת בגמ' וברמב"ם היא שנמדוד באגודל מדת חלה, אלא שמסר לבני מקומו משקל לסימנא, אנו נשארים במדת האגודל... והמשקל שמסר הרמב"ם, ודאי אי אפשר שישמש לנו לסימנא, וכמו שכתב הרמב"ם, שזו טעות גלויה לשמש במשקל. ובודאי יש אפשרות של שינוי, בין בכובד המים, ובין בכובד השעורים ובין בכובד הקמח. ולא היתה כוונת הרמב"ם, שישמשו בשיעור חלה במשקל גם במקומו ושעתו, רק אחר הדקדוק שיהא הקמח על תכונה ידועה... ולהחמיר בספק. אבל לדידן, ודאי אין לנו ממשקל הרמב"ם כלום, ואין לנו אלא קביעות המדה ע"פ מדידת האצבעות, ומה שקבעו לנו אחרונים ז"ל, זהו עיקר שיעורו. והנהגים לקבוע שיעור חלה בדרהם, זהו ודאי טעותא שהזהיר עליה הרמב"ם, וסותרין את עצמן. כגון שנוהגין להפריש חלה ולברך במשקל קמח 520 דרהם, ואם המשקל 519 חוששין שלא לברך, ויתכן שקמח 520 שברכו עליה, מדתה הרבה פחות ממדת 519 שפרשו מלברך, וכמו שכתב הרמב"ם בחלה שם, שאפילו מין אחד ישתנה כובדו, וכל שכן כשהקמחים מארצות שונות, או שאחד לח ואחד יבש, וכל דברי הגאונים בזה לא היה רק למקומם ושעתם, וחלילה לקבוע משקל במקום שניתן השיעור במדה, ולעבוד על דברי הרמב"ם המפורשין...

ואמנם אפשר למסור משקל להמון עם על פי פקוח חכמי הדור בכל שעה, שיהא מכוון לפי המדה, ולהעיר את הציבור בזמן שיוכנס שינוי במשקל הקמח, לסיבות המשנות. ואם מצאנו מנהג בישראל במשקל, סתמא הוא על פי פקוח חכמים. אבל אם יודע לך שינויים בקמח, כגון שבאו מארץ אחרת, או שבא בקמח תערובות, או שנשתנה מסולת לקמח מסובן, ולא שינו משקלן, אין למנהג זה ממש".

- ד -

השיעורים בזמנינו

כתב התשב"ץ (ח"ג סי' ל"א): "הדבר נראה לעין כי כשתשער המקוה באמות שלנו היום ותכוין אותו

למדת הביצים במקומות אלו, תמצא שהביצים הם קטנות מהשיעור הרבה, וכשיש שני שיעורין לפנינו בלתי שוים ראוי להחמיר בשל תורה, וכן בתוספתא דמקואות אמרו - כל שהוא מדברי תורה ושיעורו מדברי סופרים, הולכין בספיקו להחמיר, וכל שכן אם שיעורו ג"כ מדברי תורה".

וכן כתב הצ"ח (פסחים קט"ז ע"ב): "לפי שנתברר לי ע"פ מדידה שהביצות (הביצים) המצויות עתה בימינו, הנה הביצה שלימה שבזמנינו הוא רק חצי ביצה מביצים שבהם שיעורי תורה. והמופת הזה, כי שיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש, והתוס' יו"ט מדד שהוא פינט - מדה ישנה שמצאתי כאן בבואי לפראג, ואני מדדתי ומצאתי שהוא פחות מפינט. ושוב עשיתי כלי המחזיק שבעה אגודלים פחות ב' תשיעיות, באורך ורוחב ורום מרובע, שהוא שיעור חלה המפורש בש"ע יו"ד, והוא ע"פ חשבון של שיעור מקוה, והכלי זה מחזיק מעט יותר משמונה זיידלך, שהוא שני פינט. ואם כן שני שיעורי חלה מכחישים זה את זה, ושניהם הלכה למשה מסיני, כי שיעור מ"ג ביצים וחומש הוא הלכה למשה מסיני, וכן שיעור מקוה הוא הלכה למשה מסיני. ועל כרחך שנשתנה בזמנינו, או שהאגודלים נתגדלו, והמה גדולים יותר מהאגודלים שהיו בימי התנאים, או שהביצים נתקטנו, והמה בזמנינו קטנים ממה שהיו בימי התנאים. וידוע שהדורות הולכים ומתמעטים, ואי אפשר שאגודל שלנו גדול מאגודלים שהיו בימי חכמי ש"ס, ועל כרחך הביצים בזמנינו נתמעטו. ולכן אני מזהיר, שעל פינט קמח יקח החלה בלי ברכה. כי לא באתי להקל על שיעורא של התוס' יו"ט, אבל ברכה לא יברכו, עד שיהיה שני פינט קמח מחוקים ומעט יותר" (וכ"כ בבית אפרים על טרפות סי' ט"ז ובמעשה רב אות ק"ה). אמנם תלמידו בשו"ת תשובה מאהבה (יו"ד סי' ת"ז לסי' שכ"ד) כתב: "לענ"ד מו"ר הגאון נ"ע חשב לפי אגודל שלו, והוא היה ארוך בדורו משכמו ומעלה גבוה מעל כל גבוהים, ואגודלו היה כפול משל אדם בינוני, כנודע לכל מי שהיה זוכה להכירו... וכדברים אלה אמרתי למו"ר נ"ע, והיה מנענע בראשו ושחק"ק²⁹.

אבל בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קכ"ז) כותב שמדד ג"כ כהצל"ח, וגם השוה האגודלים לרוחב

29. ובחזו"א (סי' ל"ט ס"ק י"ב) כתב על דברים אלו: "אינו אלא פטומי מילי, ואין ראוי להביאם לבית המדרש. וכי הנודע ביהודה לא ידע שצריך לקבוע הבינוני, ועל כרחך דאע"ג דהיה בעל קומה, אגודל שלו היה בינוני. וגם התשובה מאהבה לא סיפר שהיה בשעת מדידה, שאילו היה בשעת מדידה, היה מעיר על זה אז, רק ראה בצל"ח. ומנא ידע דלא מדד רבו באגודל של זולתו. ואם הערת התשובה מאהבה היתה כל כך חשובה... והנודע ביהודה חזר בו, הלא היה כאן ענין בעל ערך כביר, שהרי קבע בספרו הוראה לכל ישראל, ונתחדש לו שהוא טעותא, והיה ראוי למעשה כבירה ליתן לפרסום לחזרתו. וכי כך היא המדה, לגמור הדבר בשחוק קל. אבל הנודע ביהודה שמע הדברים כפטופטי מילי בעלמא".

השעורים, שכתב הרמב"ם (בפ"ט מהל' ס"ת ה"ט) שרוחב האגודל הוא ז' שעורים - "ונמצא האצבעות עפ"י שיעורי השעורים לא נשתנו כלל, וטבע משקל הקמח ומשקלי הדינר ודראהם נשתנו מעט מזעיר באורך הזמן וריחוק המקומות... ורק אך הביצים נתקטנו בחצי ערכם, והוא דבר נפלא ומתמיה. ואם אולי יש לומר שבמקום חז"ל ואפשר גם במקומות הרי"ף והרמב"ם ואולי כל חכמי ספרדים היה להם מין תרנגולים אחרים, דכמה מיני תרנגולים יש, ובמדינות שיש להם מסורת נאכלים, וכמו שקרוב לזמנינו נמצאו במדינתנו פערל הינר שיש להם סימן טהרה ואינם נאכלים מפני המסורת ואולי ידרסו בזמן מן הזמנים כתרנגול דאגמאי בחולין ס"ב ע"ב, או איכא טמאים דדמי להו במדינה זו, ומכל מקום במדינות שנאכלים במסורת שרי, וביציהם גדולים משלנו, אך התיימא על גדולי ארץ אשכנז - הרוקח והרא"ש והטור והמרדכי ומהרי"ל ומהרי"ו ורי"ו, וביותר על האחרונים שבזמנינו קרוב מאוד - הגאון תוי"ט ואליה רבה ודומיהן, איך יצויר בזמן קצר שינוי כזה דוקא בביצים, ולא בשעורים ולא בקמח ובאדם... לכן נ"ל להלכה ולמעשה כמ"ש הגאון בצל"ח דהכלי המחזיק מים שנפלו ממ"ג וחומש ביצה יטול חלה בלא ברכה, ומה שמפילים פ"ו וחצי ביצה יברך".

חומרא זו שהחמירו הצל"ח והחת"ס, היא נגד פשטות הש"ע והפוסקים, שהזכירו פעמים רבות שיעור כביצה, ולא כתבו שנתקטנו השיעורים.

אבל החזון איש (או"ח סי' ל"ט ס"ק ו') הכריע כדעת הצל"ח והחת"ס, וכתב: "אחרי שנקבעה הלכה ע"פ הנודע ביהודה והגר"א, מהרא"ז מרגליות והחתם סופר, ונתפשטה ההוראה כך, הוי כאילו קבעו ב"ד לכל ישראל את המדה לפי ראות הב"ד, ונקבע שיעור חלה ע"פ מדידת האגודל, והיה נראה להם כפי מה שקבלנו מהם - 13 וו. האמה, שהוא 58 ס"מ".

לפי מידה זו עולה, שחשבון האגודל הוא 2.4 ס"מ בקירוב (באמה יש ששה טפחים שכל אחד מהם ארבעה אגודלים). לפ"ז כתב הגרי"י קנייבסקי זצ"ל (שעורין של תורה): "כלי המכיל 4320 סמ"ק (על פי שכתב הרמב"ם, ששיעור חלה הוא כלי המחזיק המדה שיש בה' אצבעות על' אצבעות ברום שלש אצבעות ותשיעית אצבע בקירוב) – $(2.4 \times 10 \times ((2.4 \times 10) \times (2.4 \times 3.11))$, והוא בית קיבולו של 4 ליטר ושליש, מוודין בו קמח כשיעור חלה בברכה [ולא ידחוק לכבוש את הקמח, אלא נותנו באופן הרגיל]. והנהיגו גדולי ההוראה בדורות שלפנינו להפריש חלה בברכה על חמשה פונט וחצי של מדינת רוסיא, דהיינו קמח של שני קילו ורביע". ולחומרא חשש לדעת הסוברים שלא נתקטנו השיעורים, וכתב: "הלש עיסה מקמח של קילו עם 200 גרם ועוד משהו, צריכים להפריש ממנה חלה, אך בלא ברכה" (א.ה. עי' להלן, ששיעור זה יוצא כשמודדים את הקמח בלא נענוע).

אמנם בספר חידושים וביאורים (חלה סי' ה' ס"ק ד') כתב: "מדדנו קמח הנקרא לבן, שנמכר ארוז

בשקיות קטנות של קילו, כאשר אחוז הקמח היה בערך מחצה מן הארץ ומחצה מחוץ לארץ, ומצאנו שכלי שמכיל 4320 סמ"ק, שהוא הכלי שמודדין בו שיעור חלה, מכיל מן הקמח הנ"ל כ-2,900 גר' בערך, בלי לדחוק הקמח, אך בנענוע קצת, שיביטיח מילוי כל החללים המתהווים. וקמח הנקרא שחור, שממנו עושים מה שנקרא לחם סתם, שמעתי מפי נאמן שמדד ומצא בערך קרוב ל-2,500 גר'. ולכן לענין ברכה צריך למדוד מזמן לזמן כל סוג וסוג". גם בספר בן איש חי (פר' שמיני) כתב שיעור קרוב לשיעור זה 2.487 ק"ג.

הגר"ח נאה זצ"ל (שעורי תורה עמ' קנ"ח) נקט להלכה שלא נתקטנו השיעורים, והחשיב אגודל ל-ס"מ, כפי מדת אגודל ממוצע בימינו. לפי זה שיער ששיעור חלה הוא קמח בכלי המכיל 2489 סמ"ק $(10X2X((10X2)X(3.11X2))$. להלכה חישב הגר"ח נאה את שיעור החלה, לפי היחס שבין נפח הקמח למשקלו (משקל סגולי) העולה מתשובות הגאונים והרמב"ם (שהוא $2/3$ ממשקל המים), ומצדד גם שיש - "לנענע הכלי שבו מודדים הקמח, איזה פעמים היטב על ידי דפיקה בשולי הכלי", וע"פ זה פסק להלכה שיש להפריש בברכה משיעור 1,666 גר', ושלבעל נפש ראוי להפריש לפי השיעור העולה ממדידת הקמח בלא לנענע הכלי - 1,250 גר'. אמנם לולי דבריו נראה שאין צריך לנענע הכלי ולדפוק עליו, כמשנ"ת לעיל, שאין צריך לדחוס את הקמח, ולפ"ז לדעת הסוברים להלכה שלא נתקטנו השיעורים, יש להפריש חלה מדינא ממשקל 1,250 גר', ולברך על ההפרשה.

דרך אמצעית מצינו במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' רע"א ד"ה של רביעית), שכתב על קושית הצ"ח: "ולענ"ד אף דקושיתו היא קושיא גדולה וחמורה על שעורנו, אבל לנגד שיטתו יש ג"כ קושיא חמורה. והוא, דהנה בסוגיא דיומא דף פ' מוכח דשעור כמלא לוגמיו משני הצדדים באדם בינוני הוא יותר מרביעית, עי"ש בתוד"ה ה"נ, וכ"כ הר"ן וש"פ. ואי ס"ד דשעור רביעית בזמננו הוא כפלים, דהיינו שעור ג' ביצים שלנו, א"כ כמלא לוגמיו באדם בינוני משני הצדדים הוא יותר מג' ביצים [דהא הוכיח הצ"ח דאף בזמנינו לא נתקטן האדם באצבעותיו ממה שהיה מקודם, וא"כ פשוט דכה"ג ביתר אבריו]. וזה כבר בחנתי ונסיתי בכמה אנשים בינונים המלא לוגמא שלהם משני הצדדים, ועלה לכל היותר רק עד שני ביצים בינונים בקליפה שלהם. הרי דביצים שלנו לא נתקטנו כל כך, רק איזה שעור קטן לבד... ועל כן צע"ג בענין השעורים, שכאשר נבא לבחינה, אנו רואים ששני השיעורים סותרים. היינו השעור רביעית ששיער רב חסדא [בפסחים ק"ט] ע"פ חשבון מ' סאה למקוה, והוא מוסכם להלכה בפוסקים, ולפי מה שמדד הצ"ח וגם הגאון חתם סופר, הוא מחזיק ג' ביצים בינונים שלנו עם הקליפה, ולפי מה דמוכח בגמ' דיומא הנ"ל, לא יחזיק לכל היותר, כי אם שני ביצים. ולמעשה נראה דלענין דאורייתא, כגון כזית מצה בליל פסח, בודאי יש להחמיר כדבריהם, וכן לענין קידוש של לילה,

דעיקרו הוא דאורייתא, ג"כ נכון לחוש לכתחלה לדברי הצ"ח הנ"ל, וכן בחתם סופר מחמיר ג"כ לענין רביעית כדבריו [ומיהו לענין קידוש שחרית ולשאר כוס של ברכה יש לסמוך על מנהג העולם שנוהגין כמבואר במג"א ופמ"ג וש"א]. ועכ"פ יראה לכתחלה שיחזיק הכוס כשני ביצים עם הקליפה, וכן"ל" (ועי' מה שנו"נ בדבריו בחזו"א או"ח סי' ל"ט ס"ק ט"ז).

והנה מבואר בדברי הצ"ח והחת"ס, שלא באו להקל, שלא להפריש חלה מן השיעור הקטן, אלא שלדעתם אין לברך אלא על השיעור הגדול.

אבל מדברי המשנה ברורה לענין מצות מרור נראה להוכיח, שלא חשש לאיסור ברכה לבטלה, כשמברך לפי השיעור הקטן. דהנה בש"ע (או"ח סי' תפ"ז) פסק: "שיעור כזית, יש אומרים דהוי כחצי ביצה". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק א'): "ודעת הרמב"ם דכזית הוא כשליש ביצה, ועיין במ"א וביאור הגר"א מש"כ בזה. ולענין דינא, במצוה דאורייתא, כגון במ"ע דאכילת מצה, יש להחמיר ולאכול עכ"פ כחצי ביצה [אם לא שהוא חולה וקשה לו לאכול כחצי ביצה יכול לסמוך על הרמב"ם]. ולענין מרור וכה"ג שהוא דרבנן, יש לסמוך בדיעבד אם אכל כשליש ביצה. אך לכתחלה כיון שצריך לברך על המרור, נראה דאין להקל בזה, אם לא שהוא אדם חלש וקשה לו, יכול לסמוך ולאכול רק כשליש וכן"ל... דע דמה שכתב המחבר - כזית כחצי ביצה, לאו מלתא פסיקתא היא בזמנינו, דיש מאחרונים שהוכיחו דביצים המצויים בזמנינו נתקטנו הרבה עד למחצה מכפי שהיו בימים הקדמונים שבהם שיערו חכמים, ולפי זה בכל מקום שהשיעור הוא כחצי ביצה, צריך לשער בכביצה בזמנינו. ועיין בשע"ת שהכריע שיש לחלק בזה לענין שיעורין, בין דבר שחיובו מן התורה, לדבר שחיובו מדרבנן, כגון מרור בזה"ז ואפיקומן וכוסות. ונמצא לפ"ז בזמנינו יתחייב לאכול מצה עד כשיעור ביצה, ומרור יצא בדיעבד אף אם לא אכל רק כשליש ביצה וכן"ל".

הרי שלא חשש להצריך לאכול מרור בשיעור ביצה, כדי להנצל מחשש ברכה לבטלה, והצריך לענין ברכה לאכול רק כחצי ביצה, לחוש לדעת הש"ע, שכזית הוא כחצי ביצה.

וכ"נ גם מדבריו בהל' ברכת הנהנין (סי' ר"י ס"ק ב'), שלא כתב להכפיל שיעור כזית ורביעית, להנצל מחשש ברכה לבטלה.

ונראה טעם הדבר, כיון שלדעת כמה ראשונים איסור ברכה לבטלה אינו מן התורה, כמו שכתב המ"ב (סי' רט"ו ס"ק כ'). וכך כתב הגר"י קנייבסקי זצ"ל (בהקדמת שיעורין של תורה, לבאר את דעת הנוהגים לברך על השיעור הקטן): "הפרשת חלה בשיעור ביצים של זמנינו, שהוא חששא דברכה לבטלה, דאינו אלא מדרבנן לרוב הפוסקים ז"ל, זולת להרמב"ם ז"ל, שכתב המג"א בסי' רט"ו שהוא איסורא דאורייתא,

ומרן זצלה"ה בחזון איש פסחים סוף סי' כ"ה העלה, דגם להרמב"ם ז"ל אינו אלא מדרבנן. ומצאתי בשדה חמד מערכת ב' אות קכ"ג, שכן דעת כמה גדולי האחרונים ז"ל, דגם להרמב"ם ז"ל אינו איסור דאורייתא. גם לדברי המג"א הנ"ל, דלהרמב"ם ז"ל הוא מדאורייתא, נראה דזה אינו אלא בזרק ברכה מפיו שלא לצורך כלל, אבל בטועה וסבור שצריך ברכה זו, וכן כשסומך על איזה פוסק שמצא, שסובר שצריך ברכה, אע"פ שאין הדין כן, מכל מקום אין זה כזורק ברכה מפיו ללא דבר, ולא הוא אלא איסורא דרבנן.

- ה -

שיעור כזית למעשה לענין מצה ומרור

כתב החזון איש (או"ח סי' ל"ט ס"ק י"ז): "שיעור המצה צריך לקבוע ע"פ אמד העין. אבל קשה לקבוע משקל, שהמשקל משתנה בין יבש גמור ללח קצת, ובין ספוג לעב...ומ"מ אפשר לקבוע ע"פ משקל שיעור שלא יהיה בו ספק שיהיה כזית ודאי, אלא שיהיה בזה חומרא, שיהיה על כרחך יותר מזית מצומצם"³⁰.

בשיעור כזית מצה ומרור הלכה למעשה מצינו שלש דרכים:

שיטת המ"ב:

בש"ע (סי' תפ"ו) כתב: "שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק א'), ששיטת הרמב"ם היא שכזית הוא כשליש ביצה, ואח"כ כתב: "ולענין דינא, במצוה דאורייתא, כגון במ"ע דאכילת מצה, יש להחמיר ולאכול עכ"פ כחצי ביצה [אם לא שהוא חולה וקשה לו לאכול כחצי ביצה יכול לסמוך על הרמב"ם], ולענין מרור וכה"ג שהוא דרבנן, יש לסמוך בדיעבד אם אכל כשליש ביצה. אך לכתחלה, כיון שצריך לברך על המרור, נראה דאין להקל בזה, אם לא שהוא אדם חלש וקשה לו, יכול לסמוך ולאכול רק כשליש וכנ"ל".

30. לכאורה פשוט שמותר לשקול את המצות ביו"ט כדי למצוא שיעור כזית, אפילו אם תכלית המדידה רק שלא לאכול לחינם יותר מכשיעור. שהרי מ"מ מודד שיעור למצוה, ומדידה של מצוה מותרת, וכ"מ בש"כ פכ"ט סעי' ל"ח. אמנם מדברי המ"ב סי' שצ"ז ס"ק ה' בשם התו"ש ע"פ ריטב"א, שלא התיר למדוד תחום שבת, אלא כשצריך לילך לצורך מצוה, מוכח שאף שמודד שיעורי מצוה, אין היתר אלא אם גם תכלית מדידה זו הוא צורך מצוה. ולפ"ז אם אין לו מניעה לאכול עד שיצא הספק מלבו, לא חשיבא מדידת שיעור כזית מדידה של מצוה, ואסור. אמנם סתימת דברי שו"ת רדב"ז ח"א ס"ס ר"ג, דבכל ענין שרוצה למדוד תחום שבת מקרי מדידה של מצוה.

בהמשך דבריו כותב המ"ב: "דע, דמש"כ המחבר - כזית כחצי ביצה, לאו מלתא פסיקתא היא בזמנינו. דיש מאחרונים שהוכיחו, דביצים המצויים בזמנינו, נתקטנו הרבה, עד למחצה מכפי שהיו בימים הקדמונים שבהם שיערו חכמים. ולפ"ז בכל מקום שהשיעור הוא כחצי ביצה, צריך לשער בכביצה בזמנינו. ועיין בשע"ת שהכריע, שיש לחלק בזה לענין שיעורין, בין דבר שחיובו מן התורה, לדבר שחיובו מדרבנן, כגון מרור בזה"ז ואפיקומן וכוסות. ונמצא לפ"ז בזמנינו יתחייב לאכול מצה עד כשיעור ביצה, ומרור יצא בדיעבד אף אם לא אכל רק כשליש ביצה".

לפי זה שיעור כזית מצה הוא שיעור ביצה בימינו, שהוא כ - 50 סמ"ק - קצת פחות מחצי מצת יד וכשלוש רבעי מצת מכונה³¹.

שיטת הגר"ח נאה:

לשיטת הגר"ח נאה, שלא נתקטנו השיעורים מכפי שהיו בימי חז"ל והראשונים, העיקר כדעת הש"ע, שיעור חצי ביצה של זמננו, שהוא כ - 25 סמ"ק - בערך חמישית מצת יד, ופחות מחצי מצת מכונה.

שיטת הגר"ח מוולאז'ין:

בתשובת גאון [הנדפס באוצר הגאונים עירובין פ"ג] איתא: ששאלתם על שיעור חלה איזהו שיעור מדוקדק, ודאי שיעור חלה מ"ג ביצים כו', ולכך נתנה לנו התורה שיעור בביצים ובפירות שדברי סופרים על הר סיני נתנו כדכתיב ועליהם ככל הדברים [נראה דר"ל אע"ג דביצים לא מצינו בתורה אלא בדברי סופרים גם ד"ס בסיני נתנו ור"ל ויש דברים שמסרה התורה לחכמים, וגם זה ניתנה לחכמים לקבוע השיעור בביצים ובפירות] לפי שהביצים והפירות נמצאין בכל מקום כי גלוי וידוע לפני מי שאמר והה"ע שישאל עתידין להתפזר בין האומות ומשקלן ומדתן שהיו בימי משה ושהוסיפו עליהן בימי חכמי א"י אין נשמרין להן והמדות משונות בדורות ובמדינות שבכל דור ודור היו חכמים מחדשים מדותיהן כו', ונשתנו כל אלו המדות שהן מזמן קרוב וכש"כ מדורות הראשונים שאין ידועים מדותיהם כלל ולכן תלו חכמים השיעור בפירות ובביצים שהן קיימין בכל עת ואין משתנים [ר"ל מציאותם קיימת ואין הטבע מחליף את הביצים על מין אחר כמו חילוף המדות שהן רק בהסכמת בני אדם, אבל שינוי הביצים בקטנותן וגדלותן אינו מפסיד שזהו עיקר השיעור] מיהו שיעור הביצים והפירות תלו

31. המשקל הסגולי של מצה הוא בין 45% ל-55% ממשקל הסגולי של מים. שיעור חצי ביצה שבזמננו הוא 23.5 מ"ל, וא"כ די ב 24 גר' מצה בקירוב. בקילוגרם אחד יש בממוצע 16 מצות, וא"כ משקל כל מצה הוא 60 גר' בקירוב. לכן שתי חמישיות מצה הוא שיעור כזית, לשיטת המ"ב, וחמישית אחת לשיטת הגר"ח נאה.

אותן בדעתו של רואה³² [ר"ל שיבקש הבינוני כפי ידיעתו בדורו ובמקומו], ויש מי ששיער במשקל ידוע כו' כך עלה בדעתו וכך ראה שיעור הביצים כו'.

וכתב החזון איש (או"ח סי' ל"ט ס"ק ו'): "הנה מבואר בדברי הגאון ז"ל דאפשר לשער בביצים וזה בדעתו של רואה וזהו שיעור אמת, והנה הגאון ז"ל הזכיר דגם משקלן של ישראל עתידה להשתכח ואינה נשמרת להן, ומזה למדנו דגם בזה ניתנה רשות לחכמים לקבוע במשקל הצמחים המצויים בכל מקום ובכל זמן... שכתב דביצים ופירות לפי שהביצים והפירות נמצאים בכל מקום וקיימין בכל עת למדנו דכל מקום משער בפירות מקומו וכל דור בזמנו דאם צריך ביצה שבימי משה ופירות של מתן תורה אכתי נפל שיעורא בבירא. כן למדנו מדבריו ז"ל דשם של מדה או של משקל אינו קובע כלום כי כולן בני חליפות לבקרים"

בספר שערי רחמים (מנהגי הגר"א - סי' קס"ה) מובא, שהגר"ח מוולאז'ין אמר, שבמצה מבושלת שבשליש כף בינונית, יש שיעור כזית (לענין קידוש במקום סעודה). בהסבר הדבר כתב בקהלות יעקב (פסחים סי' מ"ג), שלדעתו שיעור הזית הוא כשיעור זית בינוני שבכל דור, כשיטת הגאון הנ"ל. וכתב בקהלות יעקב שם, שגם החזון איש סבר שכן עיקר לדינא, אלא שלמעשה הורה לחוש לשיטה ששיעור כזית הוא כחצי ביצה. וסיים בקהלות יעקב שם, שלענין מרור דרבנן אפשר להקל למי שקשה לו, לשער כשיעור זה.

כך כותב הגרי"י קנייבסקי זצ"ל גם במכתב (בסוף ספר הלכות חג בחג - פסח): "השיעור, תוכל לסמוך בהחלט על הוראת מרן הגר"ח מוולאז'ין זצ"ל, שהכזית הוא רק כשליש כף בינוני, שהוא לכל היותר לא גדול משליש ביצה, וכמו שביארתי באריכות בספרי על יבמות סי' ל"ה עיי"ש (נראה שכוונתו לסי' הנ"ל בפסחים), וכן ידוע שמרן החזון איש זצ"ל היה סובר שמעיקר הדין סגי לכזית בשיעור הנ"ל, רק שלכתחילה היה אומר להחמיר לדאורייתא כפסק האחרונים ז"ל".

- ף -

צורת המדידה למעשה

יתירה מזו מצינו בספר ארחות רבינו (ח"ב עמ' ס"ז ס"ח), שמרנן החזון איש והגרי"י קנייבסקי זצ"ל

32. והוא ע"פ דברי המשנה (מסכת כלים פי"ז מ"ו ומ"ח): "כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי, וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה, אלא הכל לפי דעתו של רואה... כזית שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני".

חילקו לבני ביתם מצה בגודל כף יד (ולעתים חילקו אף בגודל כף יד בלא האצבעות), כיון שסמכו על שיעור הגר"ח מוולאז'ין אפילו לענין מצה דאורייתא³³. כך שמעתי גם שסיפר הרר"ה פאדווה זצ"ל בעל חשב האפוד, שכשהיה בתור בחור בסדר בבעלזא, חילק הרה"ק מבעלזא כשיעור כף יד בלא האצבעות. וכן שמעתי מידידי הגר"י הלטובסקי שליט"א, שכן נהג סבו הרה"ח ר' משה יוסף הלטובסקי ז"ל, שנהג כל הנהגותיו כפי המקובל בחצר קרלין.

לסיכום, אפילו אם מחמירים לכתחילה לאכול כזית כשיעור המ"ב, שהוא קרוב לחצי מצה, הרי יוצאים בשיעור זה ידי חובת אכילת שיעור שני זיתים לשיעור הגר"ח נאה. וא"כ גם אם מהדרים לאכול שני זיתים, אחד מן השלימה ואחד מן הפרוסה, לצאת את שיטת הרא"ש והראב"ן, זה אינו אלא הידור לכתחילה, ובודאי לא עדיף מדין דרבנן, שאפשר להקל בשיעור כזית הקטן לדעת המ"ב, ולכן יקח מכל מצה לכל היותר שיעור הגר"ח נאה. ואם קשה לו להכניס לפיו בבת אחת, די גם ב' זיתים בשיעור זית הרואה, שזהו עיקר הדין גם לדעת החזון איש, וכמשנ"ת.

33. שיעור זה הוא בערך חמישית מצה, שהוא שיעור כזית לפי שיטת הגר"ח נאה וכדינא דש"ע, כמשנ"ת. כל שכן שדי בשיעור זה, אם אוכלים שני זיתים כשיעור זה, שהרי את עיקר המצוה דאורייתא יוצאים בזית אחד, וא"כ בשני זיתים כשיעור זה, יש עכ"פ זית אחד כשיטת המ"ב.

סימן לב

תספורת בימי הספירה, לכבוד חתונה בל"ג בעומר

- א -

תספורת וגילוח לחתן בימי הספירה

בדגמ"ר סי' תקנ"א למג"א ס"ק ו' כתב על מש"כ המג"א שם - מהרי"ל עשה שפינהל"ץ לבנו [שבת חתן בשבת חזון] ולבש קט"א של שבת לכבוד בנו החתן: "ז"ל מהרי"ל, מהרי"ל עשה שפין האלץ לבנו הר"ר שמעון בעודנו נער בשבת ו' אב, והיה האב לבוש קטא של שבת לכבוד בנו, והחתן היה לבוש כל בגדי שבת וכו'. ומדכתב ו' אב, ולא כתב בשבת חזון סתם, וכמו שכתב מקודם לזה, מהרי"ל לא שינה שום בגד בשבת חזון כו', לכן נלענ"ד שלא רצה להתיר לחתן סתם בשבת חזון, דא"כ היה משמע אפילו חל תשעה באב בשבת, ולכן כתב יום המעשה, שהיה ו' באב בשבת. אבל אם חל תשעה באב בשבת, שאז לדעת יש מי שאומר בסעיף ד', יש לו דין של שבוע שחל ת"ב להיות בתוכו, אז גם בשביל כבוד החתן אין להתיר. אמנם ראיתי בדרכי משה ששינה לשון מהרי"ל, שאצל היתר החתן סותם וכתב להתיר לחתן בשבת חזון, ובהיתר קטא של שבת לאבי החתן כתב בשבת ו' אב. ונלענ"ד שבכיוון כתב כן, וכוונתו להתיר להחתן עצמו אפילו בתשעה באב שחל בשבת, אבל לאביו אין להתיר, אם חל תשעה באב בשבת. גם נלענ"ד, מדלא הזכיר מהרי"ל שהיה מסתפר בערב שבת ההוא לכבוד בנו החתן, או עכ"פ שהיה בנו מסתפר, שמע מינה דתספורת לא רצה להתיר אף להחתן. ובמ"ב (שם ס"ק י') העתיק רק את דברי הדגמ"ר, לאסור לאבי הבן ללבוש בגדי שבת בשבת שחל בו ת"ב, אבל לא את מה שהחמיר לאסור לחתן להסתפר.

ונראה טעמו, דהנה לעיל מינה במ"ב ס"ק ה' כתב לענין גילוח לבעל ברית, לעיין בשערי תשובה, ובשע"ת שם הביא דעות בזה, והביא משו"ת אור נעלם, שקודם שבוע שחל בו שאינו אסור אלא ממנהג, ודאי מותר, ובשעה"צ שם ציין לשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ח שמיקל.

והנה החת"ס שם חולק על הנו"ב מהדו"ק או"ח סי' כ"ח שאסר גילוח לבעל ברית. ונראה פשוט

שהדגמ"ר שהחמיר לאסור גילוח לחתן, לשיטתו בנו"ב שהחמיר בבעל ברית. אבל לדין שמקילים אפילו בבעל ברית, ואפילו בשבוע שחל בו כהחת"ס, כל שכן שיש להקל בחתן, שיש לו חיוב שמחה, ועל כן לא העתיק המ"ב מש"כ הדגמ"ר להחמיר לאסור תספורת לחתן.

ולענין ימי הספירה כתב הדגמ"ר על מה שכתב הרמ"א שם סעי' ב' - "מי שהוא בעל ברית או מל בנו מותר להסתפר בספירה לכבוד המילה": "וחתן בשבת שלפני חתונתו שקורין שפינהאל"ק, עי' מש"כ לקמן במג"א סי' תקנ"א ס"ק ו', מכל מקום בספירה ובפרט אחר ל"ג בעומר נראה לענ"ד להתיר בערב שבת של שבת שקורין שפינהאל"ק, והו"ד בשע"ת שם.

זאת תורת העולה, שמותר לחתן להסתפר בימי הספירה, לכבוד חתונתו, וכן לכבוד שבת העליה לתורה.

- ב -

תספורת וגילוח לשאר קרובים

בשערי תשובה סימן תקנא ס"ק א' כתב לענין תשעת הימים ושבוע שחל בו ת"ב, שכתב הרמ"א שם, שאסור ללבוש בגדי שבת, אלא בעל ברית והמוהל ואבי הבן: "פ"ק בראד נוהגין... שאבי אבי הבן ואבי היולדת ג"כ נוהגים להקל וללבוש בגדי שבת, הם ונשיהם. וכמדומה שנוהגין להקל גם שאר קרובים אשר דרכם אם היה בימים אחרים ללבוש בגדי שבת, הם לובשים גם עתה וצ"ע בזה. ונראה שצער הוא לאבי הבן והיולדת כשאין מתערבים בשמחתם הקרובים האלה בלבישת לבנים. ולשאר קרובים יש להחמיר". הרי שבלבישת בגדי שבת, כיון שאינה אסורה מדינא אלא ממנהג הראשונים, מתירים לא רק לבעלי הברית, אף לאותם קרובים שיש צער לבעלי הברית אם ילכו בבגדי חול. וא"כ כל שכן בנו"ד, שהחתן שיש עליו חיוב שמחה יצטער אם לא יתגלחו אביו ואחיו.

ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' צ"ה שכתב לענין תספורת בסתם אדם שרוצה ללכת לחתונה בימי הספירה: "אם אין הכרח לפניו להסתפר שלא בוש כ"כ לילך להחתונה בלא תספורת אינו רשאי להסתפר, אבל אם בלא תספורת אינו יכול לילך אל החתונה רשאי להסתפר אף שהוא מימים שנוהג איסור. לא מבעיא אם הוא מהקראים כאלו שיקפידו עליו כשלא יבוא והיה בא אף ממקום רחוק והיה מניח עסקיו לבוא על החתונה שיש להתיר לו, אלא אף אם הוא משאר הקראים נמי כיון דיש מצוה על כל אחד בשמחת חתן וכלה וכשלא יסתפר לא יוכל להיות שם רשאי להסתפר. ול"ד לברית מילה שאין מתירין לכל הקראים להסתפר אלא לאבי הבן והמוהל והסנדק, ששם ליכא מצוה על שאר אדם מצד עצמם שיבואו להברית אלא על אבי הבן הוא מצוה שיעשה בשמחה ברבוי עם ושיקרא חבריו לשמוח עמו, אבל בנישואין הוא מצוה על כל אדם שילכו לשמחת הנישואין כדאיתא בב"ש

סימן ס"ה סק"א שכתב מלשון הפוסקים שכתבו מצוה לשמח משמע דמצוה שילך לשם וישמח אותם, ובסק"ג כתב עוד יותר מזה שאף רק בידע שיש חופה בעיר מצוה עליו אף לבטל מלימודו, ומסתבר שאף הח"מ שפליג ע"ז וסובר דאפשר שרק הרואה שנכנסין לחופה צריך לבטל מלימודו ולא היודע שיש חופה, הוא רק לענין בטול תורה אבל באינו מבטל מלימודו יודה שאיכא מצוה עליו לילך אף שאינו קרוא כלל. וגם אפשר שאף הפרישה שהביא הב"ש שמי שאינו שם אינו עובר הוא רק שאינו עובר על החמשה קולות אבל מודה שאיכא מצוה לילך למקום החתונה ולשמח, ולא יקשה עליו מלשון הפוסקים. וא"כ כ"ש שיש מצוה על הקרואים שיבואו אל החתונה וישמחו".

וגם מזה סיוע לדברינו, שאם מתירים לקרובי בעל ברית כדי שלא יצטער, כל שכן לקרובי החתן, ותל"מ.

ואם כן, מותר גם לקרובי החתן (אביו, סבו ואחיו) להסתפר בימי הספירה, לכבוד החתונה.

סימן לג

בירכה על הדלקת נר יו"ט, כשלא היה עדיין נר

בפמוט

מעשה באשה, שבליל יו"ט בירכה לפני הדלקת הנרות, כנהוג ביו"ט, ורק אח"כ ראתה שבעלה עדיין לא הכין נרות בפמוטים, ורמזה לבעלה שיביא נרות, אם צריכה לחזור ולברך.

- א -

ברכה על הדלקת נרות שבת ויו"ט

כתב המרדכי (שם סי' רצ"ד): "רבינו משולם לא היה מברך על הדלקת הנר, משום דאמרינן פרק התכלת (מנחות מ"ב ע"ב) כל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכת מצותה, אין מברכין עליה, ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה, כדאמרינן בערבי פסחים (ק"א ע"א). ור"י אומר שיש לברך ולא קשה מהתכלת, דגמר מצותה היא שרואים בה לשמש בבית ולישא הכלים על השלחן".

וכך כתבו התוס' (שם כ"ה ע"ב): "יש שרוצים לומר דאין לברך אהדלקת נר, מדקרי ליה חובה, כדאמרינן (חולין ק"ה ע"א) - מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה. ואומר ר"ת דשיבוש הוא, דלא דמי למים אחרונים דלא הוי אלא להצלה בעלמא, אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת, וכמה חובות הן דטעונין ברכה. ומה שאומר טעם אחר שלא לברך, משום שאם היתה מודלקת ועומדת, לא היה צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת, אין נראה, דהא גבי כיסוי הדם (שם פ"ז ע"א) אם כסוהו הרוח פטור מלכסותו, אפ"ה כשמכסה צריך לברך. וכן נולד מהול איכא למ"ד דאין צריך להטיף ממנו דם ברית, וכשמל תניא בשילהי פרק ר' אליעזר דמילה (שבת קל"ז ע"ב) - המל אומר כו'. ובסדר רב עמרם יש - המדליק נר בשבת מברך אשר קדשנו כו'. ועוד נראה לר"ת שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור ולהדליק, כדאמר ליה ההוא סבא (שם כ"ג ע"ב) - ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר".

וכ"פ הרמב"ם (שם פ"ה ה"א): "חייב לברך קודם הדלקה - בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת, כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים". וכ"פ בש"ע (שם סעי' ה').

- ב -

הקדמת ההדלקה לברכה בשבת וביום טוב

מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל עולה, שיש לברך לפני הדלקת הנר. וכ"כ המרדכי (שם סי' רצ"ג), לפי שיטת הבה"ג שבהדלקת הנר מקבלים שבת: "המדליק יברך עובר לעשייתה, ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת".

אבל בדרכי משה (שם ס"ק ב') הביא דברי המרדכי וכתב: "והמנהג לברך אחר הדלקה, וכתב מהרי"ו - וכדי שיהא הברכה עובר לעשייתו, משימות היד לפני הנרות עד אחר הברכה, דזה מקרי עובר לעשייתו, דהרי עדיין לא נהנה מן האור". וכ"כ בהגהת הש"ע: "יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה, ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה"³⁴, וכדי שיהא עובר לעשייתו, לא ינהה ממנה עד לאחר הברכה, ומשימין היד לפני הנר אחר הדלקה ומברכין, ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייתה, וכן המנהג"³⁵.

המג"א (שם ס"ק י"ב) כתב בטעם מי שאומר לברך אחר ההדלקה: "דאם תברך, קבלה לשבת ואסורה להדליק. וא"כ ביו"ט תברך ואח"כ תדליק, כ"כ בסוף ספר הדרישה באהע"ז בשם אמו. אבל אין חכמה

34. נראה שטעם המנהג הוא משום שחששו לשיטת הכלבו בשם הר"פ, שמקבלת שבת ע"י הברכה, והוקשתה להם קושית הר"ד בנימין בשבלי הלקט (הו"ד להלן): "שאם תאמר שהברכה חשיבה קבלת שבת, אם כן יהא אסור להדליק, שהרי צריך לברך קודם הדלקה, דקיימא לן כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתו", ולכן תיקנו שתברך רק לאחר שהדליקה.

35. ולבני עדות המזרח אין מנהג ברור בזה, שבשו"ת יין הטוב, הו"ד בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' ט"ז אות י"ז) העיד שבן איש חי היה דורש ברבים להדליק ואח"כ לברך כדעת הרמ"א, ובבגדד לא היה בזה מנהג קבוע, והגאון ר"א מני צ"ל העיד שגם בירושלים לא היה בזה מנהג קבוע. ובשו"ת יביע אומר שם האריך, ומורה ובא לבני עדות המזרח לברך ואח"כ להדליק, ובשו"ת יחוה דעת (ח"א סי' כ"ז) הביא שהרה"ג רבי יחיא צאלח בסידור עץ חיים (דף קפ"ז ע"ב) כתב שלעולם יש לברך קודם ההדלקה, ושכן כתב בספר שתילי זיתים (סי' רס"ג ס"ק י"א), ושכן המנהג בתימן, ושכן העיד הגאון רבי מרדכי כרמי בספר מאמר מרדכי (סי' רס"ג), שכן המנהג בארצות המערב, עכ"ד. אמנם כשחקרתי ודרשתי אצל יוצאי תימן אמרו לי שכ"ה רק אצל הבלאדים ההולכים בעקבי הרמב"ם, ולא אצל שאר יוצאי תימן, שנהגו לברך אחר ההדלקה כמנהג הרמ"א.

לאשה וכו' [אלא בפלך], דלא חלקו חכמים, כמו שכתוב בסי' קנ"ח, עי"ש [שתקנו לברך ענט"י תמיד לאחר הנטילה, משום שפעמים אין ידיו נקיות, כגון שיצא מביהכ"ס ואינו יכול לברך לפני הנטילה], וכ"כ התוס' בפסחים ד' ע"ב" [שבגלל טבילת גר שאינו מצווה לפני הטבילה, תקנו לברך על הטבילה תמיד לאחר הטבילה]. וכ"פ בש"ע הרב (שם סעי' ה'), שאף ביו"ט מברכים לאחר ההדלקה.

אבל בדגול מרבבה (שם) כתב: "ולענ"ד הדין עם אמו של הגהות דרישה, דביו"ט תברך ואח"כ תדליק. ומה שכתב המג"א ראייה מסי' קנ"ח ומדברי התוס' בפסחים ד' ע"ב, לענ"ד אין הנדון דומה, דשם בסי' קנ"ח שמברכין מיד אחר הנטילה משום נטילה שאחר יציאת ביהכ"ס, שם נוסח ברכת נטילה שוה. וכן דברי התוס' בפסחים שמברכין בכל הטבילות אחר שטבל משום טבילת גר, שם ג"כ נוסח הברכה שוה, וטבילת גר על הטבילה כמו שאר כל חייבי טבילות, ולכך משום לא פלוג לא חילקו. אבל ברכת הדלקה אין נוסח ברכה של הדלקת נר שבת שוה לנוסח ברכה של נר יו"ט, על נר שבת מברך להדליק נר של שבת, כמבואר כאן בש"ע סעי' ה', ועל נר של יו"ט נוסח הברכה להדליק נר של יו"ט, כמבואר כאן בסוף סי' תקי"ד, ולא שייך לא פלוג... וכן נראה לי להורות כאשת הגאון דרישה, והיא אשה נשאה לבה בחכמה".

וכ"כ רעק"א (בהגהות הש"ע שם) מטעם אחר: "לענ"ד דהא תינח להבה"ג, דהדלקה הוי קבלת שבת, ולהסוברים דאפילו תנאי לא מהני, א"כ בשבת החיוב לברך אח"כ, יש לומר דלא חילקו חכמים. אבל כיון דקיימא לן דלצורך מהני תנאי, ועל כרחק דסבירא לן לעיקר כהפוסקים דתנאי מהני, אלא דשלא לצורך חיישינן להפוסקים דלא מהני תנאי, ומש"ה מברכין אחר הדלקה, לחוש להחמיר להנך פוסקים, וכמ"ש המג"א ס"ק כ'. וא"כ לא שייך לומר, לא חילקו חכמים, דהא לא תיקנו חכמים מידי בשבת, דמדינא גם בשבת מברכין תחילה, ודו"ק". וכ"פ במ"ב (שם ס"ק כ"ז), שביו"ט תברך ואח"כ תדליק.

- ג -

בירך על פרי ורוצה לאכול אחר

איתא בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א): "רבי זריקן אמר רבי זעירא בעי, אהן דנסיב תורמסא ומברך עליו ונפל מיניה (מי שאחז תורמוס בידו ובירך עליו ונפל התורמוס מידו ונאבד), מהו מברכא עליה זמן תנינות (האם צריך לחזור ולברך על תורמוס אחר שרוצה לאכול). מה בינו לבין אמת המים (לכאורה פשוט שלא יצטרך לברך, שהרי גם כשמברך ליד אמת מים זורמים, שותה לאחר הברכה מים אחרים, ולא את אותם מים שזרמו באמה בשעת הברכה). אמרין, תמן לכך כוין דעתו מתחלה, ברם הכא לא לכך כוין דעתו מתחלה וכו' (נידון זה אינה דומה למברך על מים שבאמת המים, כי המברך ליד אמת מים יודע שהמים זורמים, וממילא דעתו מראש

לברך על המים שיבאו לידו לאחר הברכה. אבל כאן בירך על דעת לאכול פרי מסויים, ולכן יש מקום להסתפק, אם יכול לאכול על סמך ברכה זו פרי אחר)... אמר רבי חייא בר ווה, הדא אמרה, אהן דנסיב עיגולא ומברך עילוי והוא לא אתי בידיה, צריך מברכא עילוי זמן תנינות (אמר רבי חייא, זאת אומרת, שמי שבירך על פרי ולא אכלו, ורוצה לאכול פרי אחר, צריך לחזור ולברך). והו"ד ברא"ש (ברכות פ"ו ס' כ').

וכ"פ בש"ע (שם סי' ר"ו סעי' ו'): "נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך... אבל העומד על אמת המים, מברך ושותה, אף על פי שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך, מפני שלכך נתכוון תחילה".

- ד -

בירך על חפץ של מצוה, ורוצה לקיים המצוה בחפץ אחר

כך איתא במ"ב (סי' כ"ה ס"ק נ') בשם ארה"ח גם לענין מצות תפילין, שאם בירך על תפילין ונפסק הקשר: "אם אין שם מי שיודע לתקן הקשר, והוצרך לקחת תפילין אחרים, בכל גווי צריך לחזור ולברך, דדמי להא דסימן ר"ו ס"ו".

וכ"פ בשם שו"ת בנין עולם (סי' תקפ"ה ס"ק ד') לענין שופר: "אם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר, א"צ לברך. אבל בין ברכה לתחילת התקיעות, צריך לברך".

- ה -

בירך על פרי כשלא היה לפניו

פסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"ד ה"י): "אין מברכין על אוכל מן כל האוכלין ולא על משקה מן כל המשקין, עד שיבא לפניו. ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו, צריך לחזור ולברך". וכ"פ בשו"ע (שם סי' ר"ו סעי' ה'). מפרש הכס"מ (שם, וכן בב"י סי' ר"ו): "נראה דהיינו מדאמרינן בירושלמי פרק כיצד מברכין - אהן דנסיב עגולא והוא לא אתאי בידיה, צריך לברוכי עליה זמן תנינות. כלומר, והוא - מי שתופס עגולא, וכבר בירך עליו קודם שבא לידו, צריך הוא עכשיו לחזור ולברך".

והקשה בבית יוסף (שם): "ואם תאמר, מאי שנא מדין אמת המים דבסמוך [סעי' ו', כלומר, למה נפסק שם שיכול לברך על דעת שישתה מהמים שיגיעו לפיו כשיגמור לברך]. ואפשר דשאני הכא, שאפשר שלא יביאו לו, אבל המים סופן לבוא.

ע"פ זה כתב הפרי מגדים (מש"ז שם ס"ק ו'): "ואף אם כיון דעתו מתחלה על פירות אלו ששלח שליח

לשוק, שמא יארע אונס ולא יביאו לו".

ולאידך גיסא כתב הט"ז (שם ס"ק ט'): "א"כ אם זה המביא הוא סמוך לחדר של זה המברך עומד שם, באופן שאין שייך שם אונס, לא יצטרך לחזור ולברך". וכ"פ האליה רבה (שם ס"ק ז') והפמ"ג (במש"ז שם ס"ק ט'). וכ"פ המ"ב (שם ס"ק י"ט) והוסיף: "אך לכתחלה בודאי יש ליזהר בזה. אחד, מטעם הפסק, ועוד דלכתחלה המצוה לאחוז בידו בשעת הברכה, וכנ"ל בסעי' ד'".

ולשיטתו פסק המ"ב (שם ס"ק כ"ו) שכשבירך על פרי ונפל מידו: "אם היה בדעתו בשעת ברכה לאכול גם השאר, א"צ לחזור ולברך [ואפילו כשלא היה מונח לפניו אז על השלחן]", וכתב (בשעה"צ שם) שהוא פשוט. וכן (בסי' ר"ט ס"ק ה') כתב לענין מי שבירך על יין ונמצא מים, והוציא גם אחרים בברכתו: "אפילו לא היה אז אותו היין לפניו והביאו לו אח"כ, חל הברכה עליהם", וגם בשעה"צ שם כתב שהוא פשוט. ולפמ"ש"כ כאן בשם הפמ"ג, צריך לומר שמדובר כשהיה ודאי שיביאו לו³⁶.

- ך -

בירך על מצוה, ונמצא שלא היה החפץ שמקיימים בו המצוה לפניו

כתב המג"א (סי' תרנ"א ס"ק כ"ה): "כתוב באורחות חיים, מעשה בהר"מ שנטל לולב ובירך, ואח"כ ראה שלא היה בו ערבה, וחזר ונטלו עם הערבה, ובירך על נטילת ערבה... עכ"ל ב"י. וצ"ע דבסי' תרע"ב כתב בשם אורחות חיים, אם לא הדליק בליל ד' אלא ג' נרות, יחזור וידליק אחד ולא יברך, כי הברכה שעשה בתחלה, על חיוב כל הנרות עשה עכ"ל. וכ"מ סי' ר"ו ס"ה וקע"ז ס"ד, דאע"פ שלא היה לפניו בשעת ברכה, כיון שדעתו עליו, ועסי' ר"ט ס"ב בהג"ה".

מפרש במחה"ש: "היינו בנדון הנ"ל, שלא היה בו כלל ערבה. אבל אם היה בו ערבה, אבל אחר כך ראה שהערבה פסולה, כגון נשרו רוב עליה וכדומה, אפשר לענ"ד שצריך לברך, לפי מה שכתוב בסימן ר"ו

36. אבל בשולחן ערוך הרב (שם סי' ר"ו סעי' י"א) כתב: "ואפילו אם היתה דעתו בבירור לאכול ולשתות עוד, אין הברכה חלה על זה, אלא כשהוא לפניו בשעת הברכה. אבל אם אח"כ הביאוהו לפניו, צריך לחזור ולברך עליו אם נפל מה שבידו ממנו, אפילו במקום שלא היה צריך לברך עליו, אם היה אוכל או שותה ממה שבידו כשבירך. (ובמים שבאמת המים, כיון שהם מעורבים ומחוברים וגוף אחד הם, הברכה על כולם, אף על מה שלא היה לפניו בשעת הברכה)". ונראה מדבריו שכשאינו גוף אחד, לא מהני אפילו אם ודאי שיביאו לו. וצ"ע, שבסי' רע"א בקו"א ס"ק ה' כתב לפרש בדברי המג"א שם, שאם קידש על יין ונמצא מים, והיה דעתו לשתות עוד יין, אם לא היה על השלחן בשעה שקידש, והביאוהו אח"כ, צריך לחזור ולקדש, אבל אינו חוזר ומברך בפה"ג.

סעיף (ז') [ו] - אם נטל פרי ובירך עליו ולא היה דעתו לאכל יותר ונפל הפרי מידו ונמאס, אם רוצה לאכול מאחרים צריך לברך. והכא נמי כשבירך, היה דעתו רק על ערבה שבלולב, וכיון שהיא פסולה, ולוקח ערבה אחרת, שלא היה דעתו עליה בשעת ברכה, כי אם על ערבה שבלולב, ראוי לברך שנית".

ולפ"ז בנ"ד, כיון שלא היו נרות בפמוטים, ודעתו על נרות שיביאו לו, א"צ לברך. אבל המ"ב (במ"ב שם ס"ק נ"ו) פסק כהאורחות חיים, שאם הערבה לא היתה בתוך הלולב בשעת הברכה, יחזור ויברך. ומבאר (בשעה"צ שם ס"ק ע"ד): "אף דמגן אברהם הקשה על זה, ומסיק שלא לברך, כבר תרצו כמה אחרונים קושיתו, עיין בלבוש ובאליה רבה ובגדי ישע [וטעמם בפשיטות, דכיון דבעת הברכה לא היה בדעתו כלל על הדס וערבה אחרת אם כן הוא עתה נטילה חדשה, ודמי לתורמוס שבירך עליו ונפל מידו, אף שהיה לפניו תורמוס אחר ואוכל השניה מכל מקום צריך לברך על השניה כיון שמתחלה לא היה דעתו כלל עליו, והכי נמי דכוותיה, [וכמו שפסקנו לעיל בסימן ק"מ סעיף ג, ואף היש אומרים קמא דשם מודה בענייננו]. וכן פסק במור וקציעה ובדרך החיים וחיי אדם ומחצית השקל (אכן בלא היה ערבה כלל, משמע ממחצית השקל דמסכים להמגן אברהם, ושאר אחרונים אין מחלקין בזה), ולכן אף דבפרי מגדים ושערי תשובה חוששין קצת מחמת קושית המגן אברהם לספק ברכה בזה, אנו לדינא סתמנו שיוכל לברך, כי כן הוא דעת הלבוש והאליה רבה ובגדי ישע ומור וקציעה ודרך החיים וחיי אדם, וגם היד אהרן ישב קושיתו, ומסתברא כוותיה".

וא"כ לדבריו, לכאורה ה"ה בנ"ד צריך לחזור ולברך.

- ז -

על מה חלה ברכת הדלקת הנרות

אמנם, עדיין יש להנדז בזה, לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' רס"ג ס"ק י"א): "כתב מהר"ש בשם מהר"מ ז"ל, כשיש חופה בערב שבת, ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך, או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה והיא תברך, עד כאן. ותמוה היא, דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, ועוד דאמירה לעכו"ם שבות. ומיהו בין השמשות לא גזרו אשבות. ועיין במהרי"ו שהתיר להדליק בעוד היום גדול, ואח"כ לפרוס ידיהם ולברך וכו'... ומיהו בדיעבד, אם שכחה מלברך עד שחשיכה, יש לסמוך אמהר"ש [כלומר, שתאמר לגוי להדליק ותברך], ועסי' רע"ו ס"ב בהג"ה. ומכל מקום סגי בנר אחד".

מבאר בשו"ע הרב (שם סעי' י"א): "אין לה להדליק לכתחלה קודם לכתה בלא ברכה, ובבואה מהטבילה

משחשכה או מהחופה, תפרוש ידיה לפני הנרות ולברך אז, קודם שתהנה לאורן. וכן אם דעתה לבא מהחופה בבין השמשות, אין לה לסמוך על זה שלא להדליק קודם לכתה, ושתצוה לנכרי להדליק כשתבא בבין השמשות, ושתברך היא על ידי פרישת ידיה, מיד אחר הדלקת הנכרי, שלא תהנה לאורן עד אחר ברכתה. לפי שהאין תברך וצונו להדליק, והן דולקות כבר מקודם לכן או על ידי הנכרי. ומכל מקום בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות, יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן (דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה וזו ששכחה ולא בירכה בתחלת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן). ועי' בקו"א שם ס"ק ג', שהאריך ביסוד זה.

ולפ"ז, הברכה אינה על הנרות עצמם, אלא על האור היוצא מהם, שאינו נמצא בעולם כלל בשעת הברכה, ונולד רק אח"כ.

ולא דמי לשופר, שאף שמברך על הקול היוצא ממנו, אבל צריך קול היוצא משופר כשר ושיש לו שיעור, וא"כ השופר הוא חפצא דמצוה, ועליו הוא מברך.

ובהכי א"ש, מה שא"צ להחזיק הנר בשעת הברכה, אף שכל חפץ שעושה עליו ברכת המצוות או ברכת הנהנין, צריך לכתחילה להחזיק בידו בשעת הברכה, כמו שכתבו הט"ז (או"ח סי' רצ"ו ס"ק ו') והמ"ב (שם ס"ק כ"ט). דהברכה אינה על הנר עצמו, אלא על ההנאה מהאור שעתיד לצאת ממנו.

וכיון שכן, יש מקום לומר, דהכי תקינו רבנן, לברך אף שהאור עדיין אינו בעולם, וא"כ ה"ה אם הנרות אינם נמצאים לפניו, אם עכ"פ לא הפסיקה הפסק גדול או ע"י דיבור, שפיר עלתה לה הברכה.

ועל כן לדינא שב ואל תעשה עדיף, ולא תחזור לברך.

סימן לד

ת"ב שחל בשבת - אם יש לשבוע שלפניו דין שבוע

שחל בו ת"ב

- א -

מחלוקת הראשונים והכרעת השו"ע

איתא ברא"ש (תענית פ"ד סי' ל"ב) בשם הירושלמי (שם הל' ז'): "רבי בא בר כהן אמר קמיה דרבי יוסי בשם רבי אבהו (אמר), תשעה באב שחל להיות בשבת, שני שבתות מותרין. כיון שנדחה התענית עד יום ראשון, לא הוי שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה".

אבל הסמ"ג (עשה דרבנן ג') כתב: "תניא (שם כט, ב) תשעה באב שחל להיות בשבת, או וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת, אוכל ושותה כל רצונו אפילו בסעודה המפסקת, ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה המלך בשעתו. ונהגו רבותינו לאסור כל אותה שבוע לספר ולכבס, אף על פי שנדחה לאחר השבת", והו"ד בהגהות מיימוניות (הל' תעניות פ"ה אות ה') ובכל בו (סי' ס"ב).

מחלוקת הראשונים הובאה בטור ובב"י (או"ח סי' תקנ"א) ועפ"ז נפסק בשו"ע (שם סעי' ד'): "אם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות, בין שקודם התענית בין שאחריו. ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו, חוץ מיום ה' ויום ו'".

וכתב המג"א (שם ס"ק י"ז) שמה שנהגו לאסור לדעת הסמ"ג - "שנהגו לאסור - היינו היכא שחל בשבת ונדחה, אבל חל ביום א', מותר לכולי עלמא".

וכתב בכף החיים (שם ס"ק), שמדברי השו"ע מוכח, שהעיקר לדינא כדעת הירושלמי והרא"ש, כיון שהביא דעתם בסתמא, ודעת החולקים בלשון יש אומרים.

- ב -

טעם המחלוקת

ונראה לענ"ד לבאר את טעם מחלוקת הראשונים, לפי מה שכתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תכ"ו): "שאלה, צום הרביעי וצום החמישי שחלו בשבת ונדחו למחרתו, קטן שהגדיל למחרתו, חייב להתענות או לא. תשובה, לכאורה נראה פשוט, דמה שמתענין למחרתו הוא תשלומין דצום שחל בשבת, וכיון דאי אפשר בשבת, מתענין באחד בשבת. מידי דהוה אעולת ראייה לבית שמאי, דמקריבין בחול המועד, וכן לבית הלל כשחל בשבת, שמקריבין ראייה וחגיגה באחד בשבת. וכבר הקשו התוספות ריש חגיגה, דהא לא חזי בראשון לא חזי בשני, ותירצו דבשבת כיון דגברא חזי, ואינו יכול רק מפני האיסור, חשיב חזי בראשון, ואם כן נוכל לומר דכוותה בנידון דידן... וכל זה שפיר באדם גדול, שהיה ראוי גם בשבת לתענית. מה שאין כן בקטן, שאז היה גברא לא חזי, שפיר חשוב לא חזי בראשון, ואין לו תשלומין... שוב ראיתי בתשובות הרשב"א ח"א סימן תק"כ וזה לשונו - ומה ששאלת בט"ב שחל להיות בשבת, מהו בתה"מ. תשובה, נראה לי שאין נוהג בו שום אבילות, דהא אמרינן - מעלה של שלחנו כסעודת שלמה בשעתו, דאבלות ישנה שאני, **וכל שכן דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמוה [אעשירי] ומעיקרא היה ראוי לקבעו בעשירי, כדאיתא התם**, עד כאן לשונו. מדבריו נשמע שאין עשירי מצד תשלומין, דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי. אך לדעת הפוסקים שאנחנו בני אשכנז נגזרים אחריהם, שסוברים דנוהג דברים שבצנעא, שפיר הטעם מצד תשלומין"³⁷.

לפי דברי האבני נזר, שמחלוקת הראשונים אם דברים שבצנעה נוהגים בשבת שחל בו ת"ב, נובעת ממחלוקת בעצם התקנה לדחות התענית ליום ראשון כשחל ת"ב בשבת, דלהרשב"א הסובר שאפילו

37. אמנם בתענית כ"ט ע"א איתא: "אמר רבי יוחנן, אלמלי הייתי באותו הדור, לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל בו שרף. ורבנן, אתחלתא דפורענותא עדיפא". ופירש החתם סופר (מגילה ה ע"ב תוד"ה ובקש כו'): "והני רבנן נלע"ד דס"ל, דבתר תחלת השריפה אזלינן, משום דאמרינן בבכורות נ' ע"א - ובאו בה פריצים וחללוה, כיון שבאו בה פריצים, יצא לחולין. א"כ ביום העשירי שכבר פשטו בו ידם, תו לא הוה בית המקדש מקודש כלל, ואין להתאונן כי אם על תחלת שריפתו. ועי' במס' ע"ז נ"ב ע"ב, משמע קצת דרבי פליג על זאת הדרשא, וא"כ אזל הכא לטעמיה, ודוק". ולפ"ז אין מקום כלל לומר, דקבעוה בעשירי לכתחילה כשחל בשבת, דלפ"ז לדידן אין מקום כלל להתאבל בעשירי. אבל דברי החת"ס מוקשים מאד, דלפ"ז קשה מנהג האמוראים והראשונים שהביא הב"י ופסק כן בשו"ע, להמנע מבשר ויין בעשירי עד חצות, מפני שנסרף בעשירי. ועי' גם בישועות יעקב סי' תקנ"ט ס"ק? ? שנקט, שכשחל בשבת ונדחה, צמים עד חצות גם מדין עשירי וגם מדין תשלומין, ולאחר חצות רק מדין תשלומין.

דברים שבצנעה אינם נוהגים בו, עקרוהו לגמרי משיעי וקבעוהו בעשירי, אבל להסוברים שנוהגים בו דברים שבצנעה, מה שמתענים ביום ראשון, אינו אלא מדין תשלומין, אבל עיקר חיוב התענית הוא בשבת, שפיר אפשר לפרש על דרך זה גם את מחלוקת הראשונים הנ"ל, אם לשבוע שלפני ת"ב שחל בשבת, יש דין שבוע שחל בו. דהירושלמי והרא"ש נוקטים, שעקרו לגמרי התענית משבת ואוקמוה בעשירי, ומש"ה ס"ל שהשבוע שלפניו לא חשיב שבוע שחל בו ת"ב. אבל הסמ"ג ודעימיה סוברים, שחובת התענית נשארה בשבת, ומה שמתענים ביום ראשון, הוא מדין תשלומין, ומש"ה סוברים שיש לשבוע זה דין שבוע שחל בו.

- ג -

מנהג אשכנז

ולפ"ז עולה לכאורה, שלדין בני אשכנז יש להחמיר שיש לשבוע שלפני ת"ב שחל בשבת דין שבוע שחל בו. דמה שהיקל המחבר, היינו משום שהולך לשיטתו, שפסק (סי' תקנ"ד סעי' י"ט), שכשחל ת"ב בשבת, מותר אפילו בדברים שבצנעה. אבל לדין בני אשכנז, היוצאים ביד רמ"א, שהביא (שם) דברי מהר"ם מרוטנבורג להחמיר בדברים שבצנעה וכתב שכן נוהגים, יש להחמיר גם להחשיב את השבוע שלפניו, שבוע שחל בו.

אבל בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ק"ל) כתב לענין נער שנעשה בר מצוה ביום ראשון י' באב: "כשחל בש"ק, הרי זה היה ידוע בעת שגזרו להתענות, שיזדמן שיחול בש"ק, ותקנו אז שיתענו למחר, וא"כ חדא גזירה היא, ולא הוי בתורת תשלומין. ולא דמי לפסח, דשם אפשר שיהיו כל ישראל טהורים, ולא יצטרכו לעשות פסח שני". ולדבריו צ"ב, למה מחמירין לנהוג בשבת דברים שבצנעה.

והאמת שהמעין בלשון הרא"ש (שם), שהביא תשובת מהר"ם מרוטנבורג להחמיר בדברים שבצנעה, יראה להדיא, שמהר"ם מרוטנבורג לא נקט כן מדינא. שלאחר שהביא את דברי הירושלמי הנ"ל, שכשחל ת"ב בשבת אין לשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו, שכיון שנדחה התענית עד יום ראשון, לא הוי שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, המשיך וכתב שם וז"ל: "תוספתא (פ"ג דתענית), חל להיות ט"ב בשבת, אוכל אדם כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו, ואינו מונע מעצמו כלום. כלומר שאינו נמנע מרחיצה וסיכה ותשמיש המטה, ואין צריך לנהוג דברים של צנעא. ורבינו מאיר ז"ל כתב בהלכות אבלות שלו, כתב ה"ר יצחק מוינ"א, דתשעה באב שחל להיות בשבת, אע"פ שאנו דוחין אותו עד למחר, אותו היום אסור בתשמיש המטה. מידי דהוי אקובר מתו ברגל, שאנו דוחין אבלות עד אחר הרגל, ואפלו הכי נוהג דברים שבצנעא ברגל, אם כן הכא נמי גבי שבת זו גבי תשעה באב הוא כרגל, ואסור בתשמיש המטה. ותשעה באב ואבל שייכי אהדדי, כדאמר רב

חסדא בפרק קמא דתענית (דף יג א), עכ"ל מורי. הדבר יצא מפי מורי הקדוש, וכל עדת ישראל יעשו אותו, כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו עונה אחת בשנה. אע"פ שיש לי להשיב, דתשעה באב ואבלות חלוקים בכמה דברים... ומיהו נכון להחמיר כדברי מורי אפי' הוא מקיל ואני מחמיר היה לנו לעשות כדבריו וכל שכן שהוא מחמיר ואני מקיל, עכ"ל רבינו מאיר ז"ל. ומיהו לשון התוספתא משמע שאין נמנע, וכן עמא דבר".

ולפ"ז שפיר אפשר לומר, שאף אנן בני אשכנז נוקטים עיקר לדינא כהירושלמי והרא"ש והרשב"א, שכשחל ת"ב בשבת, עקרוהו לגמרי. והא דמחמירין לאסור דברים שבצינעה בשבת, הוא מכיון שיצא כן מפי ר"י מוינא (בעל האור זרוע), וכיון שהוא מחמיר, כדאי הוא בית אלקינו להצטער עליו פעם אחת בשנה, כמש"כ מהר"ם רוטנבורג.

- ד -

חילוקים בין שבוע שחל בו ובין הימים שמר"ח, למנהג אשכנז

והנה הפמ"ג (א"א שם ס"ק י"ז), הביאו המ"ב (שעה"צ שם ס"ק מ') כתב: "ולדין אין נפקא מינה, כמו שכתב הרב, דנוהגין לאסור מראש חודש". ולא זכיתי להבין דבריו, דמצינו (לפחות) חמשה ענינים שיש בהם חילוק בין שבוע שחל בו ת"ב לימים שקודם לכן, גם למנהג אשכנז, וכדלהלן:

(א) כתב במשנה ברורה סימן תקנא ס"ק כט בשם אליה רבה: "מי שאין לו אלא חלוק אחד, יש להתיר לכבס מר"ח עד השבת.

(ב) על מה שפסק בשו"ע (סעי' י"ד): "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה", כתב במשנה ברורה (ס"ק פ"ב): "עיין באליה רבה, דלדין יש להחמיר בתספורת מי"ז בתמוז וכיבוס מר"ח, ובחיי אדם כתב, דלצורך קטנים אין להחמיר אף לפי מנהגינו, אלא בשבת זו".

(ג) על מה שכתב בשו"ע (שם סעי' ה' - אסור לעבריות לכבס בגדי העובד כוכבים בשבוע זה, כתב במ"ב (שם ס"ק מ"ג בשם החיי אדם: "בזה אף לדין לא נהיגין מר"ח, מדלא כתב רמ"א דנוהגין אף בזה מר"ח, כמו שכתב בסעיף שאחר זה".

(ד) על מה שכתב הרמ"א (סעי' ז'), שאומן ישראל אסור לעשות בגדים לאחרים, בין בשכר בין בחנם, ונהגו להקל בזה, כתב בביאור הלכה: "ובביאור הגר"א מפקפק בזה. דאף דאין ללמוד תיקון בגדים מהא דירושלמי, כמש"כ הד"מ, מכל מקום מטעם שהוא דומה עכ"פ לכיבוס, אין להקל וכו' ונ"ל פשוט דאין להחמיר, כי אם בשבוע שחל ט"ב ולא קודם, דבכיבוס גופא אינו אלא מנהגא [א.ה. כלומר, כיבוס לאחרים], וכיון דנהגו להקל בזה, תו אין להחמיר".

(ה) כתב הרמ"א (שם סעי' י'): "בסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין,

אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה; אבל יש לצמצם, שלא להוסיף. ובשבוע שחל ט' באב בתוכה, אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם, וזה אפילו בערב ת"ב שרי (מנהגים ומהרי"ל)³⁸.

- ה -

פסק המג"א

והנה המגן אברהם (שם ס"ק ל"ה) כתב על דברי הרמ"א הנ"ל, שבשבוע שחל בו אסור לזמן לסעודת מצוה שאוכלים בה בשר ויין, אלא מנין מצומצם: "וט"ב שחל בשבת ונדחה, אין לו דין שבת שחל ט"ב לענין זה, בזה כולי עלמא מודים, עי' מש"כ סעי' ד'".

מפרש הלבושי שרד: "דשם [בסעי' ד'] שתי דעות בשו"ע לענין לספר ולכבס, אי הוי בכה"ג כשבוע שחל ט"ב, והיינו לענין לספר ולכבס דאסור מדין הש"ס, משא"כ בשר ויין שהוא רק מנהג, כו"ע מודו דאין לו דין שבוע שחל בו ט"ב, ונפק"מ לרמ"א דמחלק ביניהם". וכ"כ הפמ"ג (א"א שם): שבת שחל בט"ב ונדחה, אף ליש אומרים בסעי' ד' דמיקר שבוע שחל ט"ב לענין לספר ולכבס שהוא מדינא, אבל בשר ויין וכדומה שהוא ממנהגא, בזה כו"ע מודים שאין לו דין שבוע שחל ט"ב".

ומעתה, אף אי נימא דלדידן בני אשכנז יש להחמיר כדעת היש אומרים בשו"ע, שכשחל ת"ב בשבת, יש לשבוע שלפניו דין שבוע שחל בו ת"ב, וכמו שצידדנו לדעת האבני נזר, שפתי המג"א והלבו"ש והפמ"ג ברור מללו, שכל זה לענין מה שנאסר מדינא דגמ', אבל במה שנאסר רק מכח מנהג, אין להחמיר. ואם כן עלינו לברר, אם בשאר הדברים הנזכרים לעיל, שגם לדידן בני אשכנז אין להחמיר אלא בשבוע שחל בו, אם האיסור בהם הוא מדינא דגמ' או ממנהגא.

ומכל מקום, לעיקר דינא כתב באליה רבה (שם ס"ק כ"ח): "ט' באב שחל בשבת ונדחה, עיין בש"ע סעיף ד', ועיקר כפוסקים שאין לו דין שבת שחל ט' באב, וכן פסק רבינו ירוחם [קסד ע"ב]³⁹".

38. ועוד בה שישיה, מה שהביא במ"ב ס"ק ה' לענין גילוח לבעל ברית, לעיין בשערי תשובה, ובשע"ת שם הביא דעות בזה, והביא משו"ת אור נעלם, שקודם שבוע שחל בו שאינו אסור אלא ממנהג, ודאי מותר. אלא שבשעה"צ שם ציין לשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ח שמיקל אף בשבוע שחל בו. ועוד יש לציין לדברי הדגמ"ר למג"א ס"ק ו', שאם חל תשעה באב בשבת, שכיון שלדעת יש מי שאומר בסעיף ד', יש לו דין של שבוע שחל ת"ב להיות בתוכו, אין להתיר לחתן ללבוש בגדי שבת, והו"ד במ"ב שם ס"ק י'.

39. ולא זכיתי להבין דברי האליה רבה שם ס"ק ז', שהביא את דברי הט"ז (שם ס"ק י"ג) לאסור נטילת צפרנים בשבוע שחל בו ת"ב, וסיים: "וכיון שלא הוזכר בש"ס ופוסקים מט' באב, אין לנו לבדות מלבנו, שהרי כתב הרא"ש סוף תענית [פ"ד סי' לז], שאין ללמוד ט' באב מאבל מסברא. לכן יש להקל עכ"פ לכבוד שבת, ואפילו בשבת שחל ט' באב בו, למי שרגיל בכל שבת", והו"ד במ"ב (שם ס"ק י"א). וצ"ע, שהרי אפילו אם חל ת"ב

- 1 -

כיבוס למי שאין לו אלא חלוק אחד

איתא בגמ' (תענית כ"ט ע"ב), על דברי המשנה (שם כ"ו ע"ב): "שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסורין לספר ולכבס" – "אמר רב נחמן, לא שנו, אלא לכבס וללבוש, אבל לכבס ולהניח מותר. ורב ששת אמר, אפילו לכבס ולהניח אסור. אמר רב ששת, תדע דבטלי קצרי דבי רב. מתיב רב המנונא, בחמישי מותרים מפני כבוד השבת (פירש"י כ"ו ע"ב, אם חל תשעה באב בערב שבת, מותרין לכבס בחמישי). למאי, אילימא לכבס וללבוש, מאי כבוד שבת איכא. אלא להניח, ובחמישי הוא דשרי, אבל השבת כולה אסור. לעולם לכבס וללבוש, וכשאין לו אלא חלוק אחד (פירש"י, דאין לו להחליף, ומאי מפני כבוד השבת, דאי לא מכבס השתא בחמישי, תו לא מצי לכבס ליה). דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן, מי שאין לו אלא חלוק אחד, מותר לכבסו בחולו של מועד. איתמר נמי, אמר רבי בנימין אמר רבי אלעזר, לא שנו אלא לכבס וללבוש, אבל להניח מותר. מיתיבי, אסור לכבס לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב וכו', תיובתא". והנה הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה ד"ה מתני' משנכנס מהדר' שעוועל עמ' רמה) והטור (שם) כתבו: "אפילו אין לו אלא חלוק אחד אסור לכבסו וללבושו". וכתב הבית יוסף (שם): "ופשוט הוא". והב"ח (שם) כתב: "דאפילו לרב נחמן דמתיר לכבס ולהניח, אפילו הכי אוסר בחלוק אחד לכבס וללבוש, כל שכן לרב ששת דקיי"ל כוותיה, דאוסר לכבס ולהניח, דאוסר בחלוק אחד לכבסו וללבושו". מדברי הב"י והב"ח עולה, שמה שנאר כיבוס למי שאין לו אלא חלוק אחד, הוא מעיקר דינא דגמ' [ויתכן שמה שכתב הב"י – ופשוט הוא, כוונתו לומר דפשוט שאף זה בכלל סתימת מתניתין שאסרה לספר ולכבס, ולא חילקה אם יש לו חלוק אחד, ואם כן הוא אף דינא דמתניתין, ולא רק דינא דגמ']. וא"כ לפי מה שנתבאר, אי אפשר להקל למי שאין לו אלא חלוק אחד, כשחל תשעה באב בשבת, לכבס בשבוע שלפניו, מכח דברי המג"א הנ"ל, שהיקל במה שאסור רק ממנהגא, שהרי איסור כיבוס הוא מדינא, אף למי שאין לו אלא חלוק אחד.

אמנם הלבוש (שם סעי' ד') כתב: "ואפילו מי שאין לו אלא חלוק אחד, אסור לכבס בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה". וכתב באליה זוטא (שם ס"ק ז'): "וטעמא נ"ל נמי, כיון שאין איסורו מן הדין". ועפ"ז פסק באליה רבה הנ"ל ובחיי אדם ובמ"ב הנ"ל, שאין לאסור למי אין לו אלא חלוק אחד, אלא בשבוע שחל בו ולא קודם לכן.

והשתא כיון שעיקר סמיכת האליה רבה להקל בזה, הוא משום שדייק ממה שאסר הלבוש רק

בשבוע שחל בו ולא מר"ח, אפילו לפי מנהגנו לאסור כיבוס מר"ח, שלמי שאין אלא חלוק אחד, אין איסור הכיבוס מן הדין, ודלא כמו שדקדקנו מדברי הב"י והב"ח⁴⁰, והפוסקים האחרונים – חיי"א ומ"ב הביאוהו להלכה, א"כ העיקר להלכה שאין האיסור אלא ממנהג, ושוב אפשר להקל כשחל ת"ב בשבת, למי שאין לו אלא חלוק אחד, לכבס בשבוע שלפניו⁴¹.

- ז -

כיבוס בגדי קטנים, בגדי נכרים, תיקון בגדים על ידי אומן

תבנא לשאר הדברים שנזכרו במ"ב. בתרומת הדשן (ח"א סי' קנ"ב) כתב: "שאלה, נשים המכבסים צעיפים לארמאיות, שרי להו לכבסם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה, או לאו. תשובה, יראה דמתוך הסברה נראה להתיר. שהרי אין איסור כיבוס בשבת זו משם דאסור במלאכה, אלא שאסרו

40. ואף דלכאורה מסוגיא הנ"ל מוכח שאפילו למי שאין לו אלא חלוק אחד אסור מדינא, וכמו שכתב הב"ח, דכל שכן הוא, אם לרב נחמן אסור, כל שכן לרב ששת שאסר לכבס אפילו כדי להניח, על כרחך צריך לומר ליישב דעת הלבוש והא"ר, דסברו דרב ששת אינו מחמיר יותר מרב נחמן באיסור כיבוס בשבוע שחל בו ת"ב, אלא שנחלקו בגדר האיסור, לדעת רב נחמן עיקר האיסור הוא ללבוש את המכובס, ולא מעשה הכיבוס, ולדעת רב ששת עיקר האיסור הוא מעשה הכיבוס, וכמש"כ רש"י שם בדעת רב ששת: "אפילו לכבס ולהניח כדי שילבוש לאחר זמן לאחר תשעה באב אסור, דנראה כמסיח דעתו, שעוסק בכיבוס בגדים". ולפ"ז אין ראיה, שגם למאי דקיי"ל כרב ששת, אסור אפילו למי שאין לו אלא חלוק אחד לכבס מדינא דגמ', דהרי הגמ' לא אמרה כן אלא לתרץ את המשנה גם לשיטת רב נחמן, וא"כ למאי דקיי"ל כרב ששת, אין ראיה לאסור מדינא. וגם מהא דבבבלי קצרי דבי רב, פשיטא דאין שום ראיה לאיסור, דדילמא היה להם יותר מחלוק אחד.

41. והנה התוס' (תענית כ"ט ע"ב) כתבו לענין חול המועד: "מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבס במועד... - ובפרק אלו מגלחין (מו"ק דף י"ד ע"א) דקאמר - וליטעמין הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, מי שאין לו אלא חלוק אחד וכו', דפריך - יאמרו כל החלוקים אסורים לכבס בחול המועד וחלוק זה מותר, ומתרץ - זה אזורו מוכיח עליו שאין לו אלא חלוק אחד. וא"כ דוקא להם, אבל לנו ודאי אסור, אפילו אין לנו אלא חלוק אחד, שאין אנו אוגדין אזור על חלוקות שלנו, ולא הוי אזורו מוכיח עליו. וכן צריך ליזהר שלא לכבס המצנפת בחול המועד, אע"ג שאין לנו אלא אחת. אבל מכל מקום יש לנשים לכבס בגדי התינוקות כדי לשכוב, דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד, שיש רגילות להחליף בגדיהם, וכל שעה צריך לו כל בגדיו, ועל זה נהגו העולם לכבסם בחול המועד". למדנו מדברי התוס', שאם יש רגילות להחליף בגדיהם, וכל שעה צריך לו כל בגדיו, דינו כמי שאין לו אלא חלוק אחד. ולפ"ז בעירנו בני ברק שהחום והלחות גדולים, ודרך כולי עלמא להחליף בגדיהם לעתים מזומנות, ואפילו מכבסים כל בגדיהם מקודם, אין הקומץ מספיק לתשעה ימים, יש להקל לכבס עד שבוע שחל בו ת"ב, וכשחל ת"ב בשבת, אפשר להקל לכבס גם בשבוע שלפניו.

חכמים לספר ולכבס] כדי למעט בשמחה ולהראות האבילות, והא לא שייך בכיבוס בגדי הארמאות. ונראה ג"כ להביא ראייה מהא דפסק מהר"ם בהלכות שמחות שלו, דאסר לכבס בגדי קטנים בשבת זו, והביא ראייה מדבטלי קצרי דבי רב, משמע לגמרי. ועוד הא אמרינן (תענית ל' ע"א) תינוקות דבית רבן בטלים בתשעה באב משום פקודי ה' ישרים משמחי לב, ע"כ, משמע דווקא בגדי קטנים דשייך בהו נמי אבילות, או משום חינוך, או משום עגמת נפש, כדאמרינן קורעין לקטן משום עגמת נפש. ותו דיהיב מהר"ם נמי טעמא מדאמרינן תינוקות דבית רבן בטלים, וכל הני סברות לא שייכי בארמאות וק"ל. ומהא דבטלי קצרי דבי רב אין להביא ראייה לאסור, מדבטלי לגמרי ולא כבסו אפילו לארמאות, כדמייני מיינה ראייה אבגדי קטנים, וי"ל דבטלו ודאי לגמרי, דלא הוו שכיחי ארמאות ביניהם, שהיו ישראל עושים להם מלאכה, כמו שמחלקים רבוותא בענין למכור בהמה גסה לנכרי האידנא. ובמדרכי פ' תולין מיייתי מכמה דוכתין בתלמוד דלא הוו שכיחי נכרים ביניהם. אמנם סובר אני להחמיר, משום דלאו מוכח וניכר הוא דבגדי ארמאות הן, ואיכא למיחש למראית העין".

והנה לענין כיבוס בגדי קטנים כתב הב"י (שם) מתחילה: "כתוב בתרומת הדשן (סי' קנ"ב) שמהר"ם (מרוטנבורג הל' שמחות סי' כה) אסר לכבס בגדי קטנים בשבת זו, אבל מתוך דברי תרומת הדשן נראה שלא נהגו כן, וגם אנו לא ראינו ולא שמענו מי שנוהג כן". אמנם בהמשך הסימן כתב הב"י: "כתוב בהלכות שמחות (הנ"ל) - אסורים הגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה", ופסק כן בשו"ע (שם סעי' י"ד). ומדברי התרומת הדשן הנ"ל מוכח, דזה אסור מדינא, כדמוכח מהא דבטלי קצרי דבי רב, וא"כ אין להקל בזה כשחל תשעה באב בשבת, בשבוע שלפניו. אבל לענין כיבוס בגדי נכרים, שפיר אפשר להקל כשחל ת"ב בשבת, בשבוע שלפניו, שהרי התרומת הדשן (ח"א סי' קנב) כתב להדיא, דאינו אסור אלא משום מראית עין, וכ"כ המג"א (ס"ק י"ט) והב"ח (ס"ק ו'), דאינו אסור אלא משום מראית עין ולא מדינא.

וכן לענין אומן אפשר להקל, שהרי הבה"ל שם כתב להדיא בביאור חומרת הגר"א: "דאף דאין ללמוד תיקון בגדים מהא דירושלמי, כמש"כ הד"מ, מכל מקום מטעם דהוא דומה עכ"פ לכיבוס, אין להקל וכו', ונ"ל פשוט דאין להחמיר, כי אם בשבוע שחל ט"ב ולא קודם, דבכיבוס גופא אינו אלא מנהגא", וכוונתו לדברי התרומת הדשן הנ"ל, שכיבוס לאחרים אין בו שמחה, ואינו אסור אלא משום מראית עין, ולא מדינא.

סימן לה

שמיעת כלי זמר במוצאי ת"ב נדחה

נשאלתי אם מותר לשמוע כלי זמר, במוצאי ת"ב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון.

מש"כ מעכ"ת לדייק מדברי הפמ"ג במש"ז סי' תקנ"ח ס"ק א', שכתב שיש להקל לנגן בכלי זמר בסעודת חתן מאהל במוצאי ת"ב נדחה, דאם אינו סעודת חתן אין להקל, משום דאכתי אסור בשמחה, אינו דיוק כלל, דיעוי' בשו"ע וברמ"א סי' תק"ס סעי' ג', דאסור לנגן כלל בכלי שיר, אם לא לצורך מצוה כגון חתן, ולכן כתב הפמ"ג בלשון זה.

ומש"כ מספר פני יצחק זוטא, לא ידעתי מאן איהו (ולא דקדק מעכ"ת בלשונו, שכתב שהמשנה ברורה הביאו. ולא הביאוהו אלא המלקטים בהוצאת דרשו). וגם דיוקו במח"כ אינו כלום. דנהי דבמוצאי ת"ב שאינו נדחה, ודאי חמור יותר כלי זמר מבשר, כיון שאז עדיין צריך להתאבל ואסור לשמוח, אבל במוצאי ת"ב נדחה, אין כלל מקום לאסור שמחה, דכבר תמו ימי אבלך.

ומה שאסור בשר במוצאי ת"ב נדחה, כיון דאיכא למטעי בטעמיה, ארחיב קצת יותר. ז"ל שו"ת מהרי"ל (סי' קכ"ה) שהביא הב"י בקיצור, ומיניה מקור דברי הרמ"א: "שלא לאכול בשר ולשתות יין ליל מוצאי י' באב [נדחה]", נ"ל דיש גם כן למנוע כה"ג, למי שנוהג שלא לאכול במוצאי ט' באב, דאין זה משום חומר' דריב"ז, דבו נשרף רובו של היכל. מי שאוכל ביום י' בשר, יש שנמנעין במוצאי ט' באב, משום חומרא דתענית ואבילות של יום, ושייך לבין המצרים. וכן המנהג למי שנמנע ג' שבועות, נמנע גם כן מוצאי ט' באב. ומהאי טעמא גם כן נמנע יום י' כשנדחה. וכמה מיני תעניות של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין וט' באב, וי' באב כחד מנייהו לנוהגין".

הרי שכתב שלשה טעמים למנהג שלא לאכול בשר במוצאי ת"ב נדחה: א. חומרא דתענית, וכמה תעניות של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין. ב. אבילות של יום. ג. שייך לבין המצרים.

והנה לפי הטעם הראשון, אינו אלא כדי לצער עצמו במוצאי תענית, ונוהג בכל התעניות, ואין לזה

שום קשר לאבלות או למיעוט שמחה. והמג"א שם ס"ק ג' העתיק רק טעם זה. אמנם הרמ"א שם כתב: "אם חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום א', מותר לאכול בשר ויין יום ב', אבל בלילה אסור, מפני אבלות של יום. והמ"ב (ס"ק ה') מפרש: "משמע דרך בזה, מפני אבלותו של ט"ב, מחמירין גם בלילה שאחריו, שהוא כמו בין המצרים, דיש אנשים שמחמירין על עצמן מבשר ויין, אבל בשאר תעניתים אין להחמיר בזה". והם שני הטעמים האחרים שכתב מהרי"ל. ולפ"ז משמע לכאורה שאבלות היום וימי בין המצרים נמשכת גם ללילה, וא"כ ראוי להמנע גם משמיעת כלי זמר. אבל האמת יורה דרכו, דאין זו כוונת המהרי"ל. דז"ל שו"ת מהרש"ל (סי' צ"ב): "מי שקיבל עליו שלא לאכול בשר בין המצרים ולא לשנות יין, אי שרי במרחץ או לא. אם נאמר, מאחר שהשוה אותה בקבלתו לאותו שבוע של ט' באב, א"כ יאסר נמי ברחיצה, או נימא, דווקא אכילת בשר קבל עליה ותו לא". והשיב המהרש"ל: "מתחילה צריך אתה לידע מקום החומרא של הפרושים הנמנעים מבשר ויין מבין המצרים, כי הוא חד מתלת טעמי. או משום כ"א יום שהתענה דניאל, ומאחר שקשה עליו להתענות מכל וכל, דלא מצי למצער נפשיה כ"כ וחושש דלא להוי חוטא, מתענה במקצת מבשר ויין, או משום דחשבינן כחדא פורענות, והיינו מה שאמר הנביא, כל אויביה השיגוה בין המצרים, והיינו מיום י"ז בתמוז עד ט' באב, ובירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) נמי אמרינן, מה יש ביניהם מ"ז בתמוז עד ט' באב, כ"א יום משהובקעה העיר עד שחרב הבית, רצונו לומר, משום הכי מקבלין צערא בעלמא עלייהו כעין תענית כדפרישית, או משום האי טעמא שכתב הכל בו משום ר"מ, שהטעם הנמנעים מבשר ויין מ"ז בתמוז ואילך, מפני שביטל התמיד וניסוך היין. א"כ לכל הני טעמי ליכא שייכא ברחיצה. שהרי אפי' באותן תעניות הכתובים, כגון י' בטבת וי"ז בתמוז, שרי ברחיצה בתענית גופיה, כאשר פסק הא"ז להדיא, א"כ לא תלוי רחיצה בתענית כלל. ועוד, מניעת אכילת בשר תלוי בצער, ומניעות מרחץ תלוי באבלות, וחילופו באבל ממש. א"כ לא שייכי אהדדי, ואין מניעות מרחץ בכלל מניעת בשר".

מדברי המהרש"ל עולה להדיא, שלפי כל שלשת הטעמים, אין ההמנעות מבשר בימי בין המצרים מגדרי אבלות, אלא נחשבת תענית במקצת לצעורי נפשיה, ומש"ה מותרים הנוהגים להמנע מבשר ויין ברחיצה, כיון שמניעת רחיצה היא מגדרי אבלות, ואדרבא, מגדר אבלות לא שייך כלל לאסור בבשר ויין, ומש"ה באבל רח"ל הדין להיפך, שמותר בבשר ויין ואסור ברחיצה. וכן נראה גם מדברי הכל בו (סי' ס"ב, הו"ד בב"י סי' תקנ"א), שכתב שגם הנמנעים מלאכול בשר, אין צריכין להמנע מתבשיל שנתבשל בו הבשר, "דלצעורי נפשיה קא מכוין, והא אצטער".

וכ"נ להדיא בתענית י"ג ע"א, שאכילת בשר אינה מגדרי אבלות: "אמר רבא, אבל מותר לרחוץ בצונן

כל שבעה, מידי דהוה אבשרא וחמרא (פירש"י, מידי דהוה אבשרא וחמרא, דתענוג הן כצונן). אמר רבא, אבל אסור בצונן כל שבעה. מאי שנא מבשר ויין, התם לפכוחי פחדיה הוא דעביד. וכ"פ הרמב"ם (הל' אבל פרק ד הל' ו'): "נקבר המת, הרי זה מותר לאכול בשר ולשתות יין".

הרי שאכילת בשר ושתיית יין אינה בגדר שמחה, אלא בגדר תענוג, שלא נאסר באבל, ולא יכא דאמרי אינה אלא לפכוחי פחדא, ומוותרת באבל.

ולכאורה קשה, הרי קי"ל דאין שמחה אלא בבשר ויין. ומצאתי תירוץ לזה בדברי המאירי (במתני' תענית כ"ו ע"ב): שכתב שאף שמשנכנס אב ממעטים בשמחה, "אין לאסור מכאן אכילת בשר, וממה שאמרו, אין שמחה אלא בבשר, שמ"מ שמחת אכילה בלא בשר ליכא, אבל אכילת בשר בלא שמחה איכא". העולה מדברי המאירי, שהבשר אינו משמח, אלא ששמחה בסעודה אינה שלימה בלא בשר. וא"כ אין שום מקום להוכיח ממה שנוהגים שלא לאכול בשר ולשתות יין במוצאי ת"ב נדחה, שיש ענין להמנע משמיעת כלי זמר. ולכן לא צדקו גם דברי שבט הקהתי שהביא מע"כ, שלא עמד בזה.

סוף דבר, שמיעת כלי זמר במוצאי ת"ב, דינה כשמיעת כלי זמר בשאר ימות השנה, ותל"מ.

סימן לו

שימוש בשופר לצורך חול, קודם ר"ה

נשאלתי, אם מותר לתקוע לשם שחוק בעלמא, בשופר שעומד לתקוע בו בכל שנה בר"ה.

כתב הטור (או"ח סי' כ"א): "ציצית אין בהם משום קדושה, דתשמישי מצוה הן, ויכול לזורקן וליכנס בהן לבית הכסא. ויראה, דאפילו בעודן במצותן, מותר להשתמש בהן. אבל בשאלתות כתב בפרשת שלח לך, אסור לבני ישראל למיעבד צרכיהן במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה, כגון חוטין הקבועין בטלית למיסר ביה מדעם, אי נמי הושענא לאורוחי ביה ואתרוג דמצוה למיכליה. דילפינן מדם, דאמר קרא - ושפך וכסה במה ששפך יכסה, שלא יכסה ברגליו, שלא יהו מצות בזויות עליו, דדוקא תשמישי מצוה בתר דאיתעבדי בהו מצוה נזרקין, ע"כ. ואפשר לחלק, שאינו דומה לדם, דשאני התם, כשמכסה ברגל, עושה המצוה דרך בזיון, מה שאין כן כאן, וטוב להחמיר".

והב"י (שם) תמה על הטור: "היאך סתר דברי השאלתות בדחיה בעלמא. דאיכא למימר, כשנהנה מהמצוה, היא בזויה בעיניו. וכיון דחזינן דקפיד רחמנא גבי דם שלא יהו מצות בזויות עליו, ילפינן מיניה לכל ביזוי מצוה, ואפילו ביזוי כל דהו. ועוד, דלפי דבריו מאיזה טעם אסור לאורוחי בהושענא ולמיכל אתרוג דמצוה (סוכה ל"ז ע"ב), ולהסתפק מנויי סוכה כל שבעה (שבת כ"ב ע"א), ולהשתמש מנר חנוכה (שם), ושרי לאישתמושי בחוטי ציצית. דאי טעמא דהני, משום דאיתקצו למצוותיהו, חוטי ציצית נמי איתקצי למצוותיהו. ואם כן על כרחך צריך לומר, דהא דתנו רבנן נזרקין, בשעבר מצותן דוקא היא. וכן פירש שם הר"ן (מגילה ח' ע"א), וכן כתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם העיטור (הל' ציצית שער השני ח"ב). וכך הם דברי הרמב"ם בפרק ג' (ה"ט) שכתב, נפסקו לו חוטי לבן או תכלת, זורקן לאשפה, מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה. משמע, דוקא בשנפסקו, אבל אם לא נפסקו, לא. ובהדיא אמרינן בפרק במה מדליקין (שם), דטעמא דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה, היינו כדי שלא יהו מצות בזויות עליו, כמו גבי דם. ואיבעיא לן, מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, ואמר רב יוסף, אבוהון דכולהו דם. הרי מפורש שהנהנא מדבר מצוה עד שלא עברה

מצותו, חשיב ביזוי מצוה, וילפינן ליה שפיר מדם, כדברי השאלתות. הילכך הכי קיימא לן מדינא, בלא פקפוק כלל".

והב"ח (שם), אחר שיישב תמיהת הב"י על הטור, שגם הטור לא נתכוין להתיר, אלא כשמונחים בקופסא, ולא כששובשן, וטעמו, דאז דומה להושענא ואתרוג וסוכה ושופר ונר חנוכה לאחר שנעשה מצותן ועבר זמן דמותר להשתמש בהן, כתב: "מיהו להלכה נקטינן כרוב רבותינו דאוסרין מדינא. דאע"פ דאינו דומה ממש לדם, מכל מקום יש ללמוד ממנו דהוא הדין לכל דבר העומד לצאת בו ידי מצוה, דאסור להשתמש בו. וכיון דציצית בעודן בטלית עומדין לצאת בהן ידי חובת מצוה, אסור נמי להשתמש בהן... ולפי זה שופר נמי אף לאחר ראש השנה וכן לולב ישן שעומד למצוה, אסור להשתמש בהן ולנהוג בהן מנהג בזיון".

למדנו מדברי הב"י והב"ח, שאסור להשתמש שימוש של חול, בחפץ העומד למצוה, אפילו אם אין בהשתמשות זו בזיון, דעצם מה שמשמש בחפץ של מצוה לחול, הוא ביזוי מצוה. ועוד למדנו מדברי הב"ח לנ"ד, דשופר אפילו אחר ר"ה, אם עומד לתקוע בו גם בשנה הבאה, אסור להשתמש בו שימוש של חול.

אבל הט"ז (שם ס"ק ב') כתב: "ונלע"ד דברי רבינו הטור ברורים... לא דמי לכל האסורים. דלנר חנוכה לא דמי, דשם מיירי שרוצה להשתמש בשעה שיש חיוב להיות הנר דולק, ואי אפשר לומר שאינו מבקש לעשות המצוה בעת ההיא, דא"כ יצטרך אה"כ לכבות ולהדליק מחדש, דהא הדלקה עושה מצוה. אלא ודאי שבאותה שעה רוצה לעסוק גם כן במצוה, וא"כ עושה המצוה עצמו בבזיון, דומיא דדם. וג"כ לא דמי לאכילת אתרוג ולהריח בהושענא, דאלו אין אסורים מחמת בזיון מצוה, דג"כ הוה כמו ציצית שאינו רוצה לעשות אז המצוה, אלא דהם דומים לנוי סוכה, דיש איסור מחמת מוקצה ב"ט, וזהו גורם איסור אפי' בחול המועד, כמש"כ התוס'. הכלל העולה, דנר חנוכה ונוי סוכה שרוצה להשתמש בשעת עשיית המצוה, הוין דומיא דדם. ואפי' בנוי סוכה שנפלו יש איסור, אע"ג דלא הוה דומיא דדם, דהא אין שם בזיון, מכל מקום אסור אפי' בחול המועד מטעם מוקצה, כיון שכבר נאסר ביו"ט, וכמ"ש התוספות שזכרתי. והוה בזה כמו אתרוג שרוצה לאכלו והושענא להריח, דאז אין עושה המצוה, מכל מקום אסור מטעם מוקצה. ונמצא ששפיר אמר הטור שלא כדברי השאלתות, דס"ל דילפינן אתרוג והושענא מדם, וא"כ היה לנו ג"כ לאסור תשמיש של ציצית. אבל באמת לא ילפינן אתרוג והושענא מדם, דשם עושה המצוה בבזיון. וא"כ יש להתיר בציצית, דיש תרתי לטיבותא כמו שכתבתי. על כן יש היתר גמור אפילו בעודן עליו לעשות מהם תשמיש, ואח"כ יחזרו למצותן. זהו ברור ונכון מאד בס"ד. אלא שרבינו הטור לענותנותו ביטל דעתו, וכתב שטוב להחמיר, כנלע"ד".

לשיטת הט"ז בנ"ד שרי, כיון שרוצה לתקוע לשם שחוק בשעה שאינו עוסק במצוה, ולא הוי שימוש של בזיון.

ומכל מקום להלכה קיימא לן כהב"ח, כמש"כ בפמ"ג (שם) ובמ"ב (שם ס"ק ד'): "אפילו אם אין לבוש עתה בהטלית ואפילו בלילה, כיון שהוא עומד ללבישה ולצאת בהציצית ידי מצות ציצית. **וכן שופר נמי אפילו לאחר ר"ה**, וכן לולב ישן, אם עומדין עדיין למצוה לשנה הבאה, אסור להשתמש בהן משום ביזוי מצוה".

אלא דבבה"ל (שם) כתב: "עיין לקמן בסימן תרל"ח בסק"ב במג"א, במש"כ לענין סוכה בנויה משנה לשנה, דמשמע מדבריו שם, דבכל השנה ואפילו כשיגיע חג הסוכות, כל זמן שלא ישב בה, אין עליה רק שם הזמנה בעלמא. ומוכח בפשיטות דס"ל כסברת הט"ז, דהוא מותר להשתמש בה עדיין, ואין בזה משום ביזוי מצוה, דלא כב"ח. ועיין בשע"ת שהביא שם בשם הברכ"י שכתב בשם מהר"י מולכין, שס"ל שם ג"כ לאיסור, אך הוא דחה דבריו שם מכח דברי המג"א. ולפלא שלא זכר דהב"ח יסבור ג"כ כוותיה, ואין להתיר שם, רק מחמת דהוי כאלו התנה שאינו בודל, וכמו שכתב השע"ת שם. ועוד אפשר לומר, דסברת המג"א לחלק בין ציצית, דבכל יום היא עומדת לקיים בה המצוה, על כן אפילו בעת שפושטה מעליו, עדיין לא נתבטל המצוה מן הבגד. משא"כ בסוכה לאחר ז' ימי החג, דנתבטל מצותה ממנה עד לשנה הבאה, על כן אף דדעתו עליה, אין עליה רק שם הזמנה בעלמא. **ולפ"ז עכ"פ בלולב ושופר, על כרחך דיפלוג המג"א ג"כ אהב"ח**."

והנה, אף שמדבריו במ"ב כאן נראה דלהלכה החמיר כהב"ח, אף אי נימא דהמג"א חולק עליו עכ"פ לענין שופר ולולב, מכל מקום בהלכות שופר (ס"ס תקפ"ח) כתב בשו"ע: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, אין תוקעין בשופר. הגה, ואסור לטלטלו, אם לא לצורך גופו ומקומו". וכתב המג"א: "וביו"ט אסור להשתמש בו כלל כמ"ש סי' תרס"ה דהוקצה למצותו עיין סי' כ"א", והו"ד בשו"ע הרב ובמ"ב שם. הרי להדיא דבשבת שאינו מוקצה למצותו היום, סתם המ"ב כהמג"א, דאין להחמיר. [ומדבריו בסי' תרל"ב ס"ק ט' אין הכרע, דיתכן שמה שכתב שיש להחמיר, כוונתו כדעת החולקים בשע"ת שם, שמשנכנס יו"ט אסור מיד, אף שעדיין לא ישב בה, אבל כל השנה מותר].

ואם כן, צ"ע למעשה, אם אפשר להקל בזה. ומכל מקום נראה, דכל זה בשופר שאינו משמש אלא לתקיעה בראש השנה. אבל בדרך כלל משמש השופר גם לתקיעה במשך חודש אלול ובמוצאי יוהכ"פ, שהן תקיעות רשות, שהרי אינן אלא מנהג, ולפעמים משמש גם להתלמד בו, וא"כ לא הוקצה השופר רק למצוה, ושוב מותר להשתמש בו גם לדבר הרשות ממש.

סימן לז

האכלת קטן בידהכ"פ ומחויץ לסוכה

נשאלתי, אם יש מקום להחמיר, לא לתת לקטן שלא הגיע לחינוך ממתקים ביום הכיפורים, וכן אם צריך להזהר שלא להאכילו או להשכיבו לישון מחויץ לסוכה.

- א -

מקור האיסור לספות איסור לקטן

איתא בגמ' (יבמות ק"ד ע"א): "לא תאכלום כי שקץ הם (ויקרא י"א) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה בשרצים), לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו ליה בידים... כל נפש מכם לא תאכל דם (שם י"ז) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה גבי דם), להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו להו בידים... אמור ואמרת (שם כ"א), להזהיר גדולים על הקטנים (פירש"י, שתי אמירות הללו למה, להזהיר גדולים על הקטנים, שלא יטמאו)... דלא ליטמו להו בידים. וצריכי, דאי אשמעינן שקצים, משום דאיסורן במשהו (פירש"י, במשהו, בכעדשה כטומאתן. תוס', פי' בקונטרס איסורן בכעדשה. ולא דק, דבהדיא אמר במעילה בפרק קדשי מזבח (ט"ז ע"ב), דשרצים לוקין עליהם בכזית, דאכילה כתיב בהו... אלא יש לפרש, דאיסורן במשהו, דלוקה על נמלה משום דהוי בריה, וכן נראה לר"י), אבל דם דעד דאיכא רביעית, אימא לא. ואי אשמעינן דם, משום דאיכא כרת, אבל שרצים אימא לא. ואי אשמעינן הני תרתי, משום דאיסורן שוה בכל, אבל טומאה אימא לא. ואי אשמעינן טומאה, כהנים שאני, משום דריבה בהן מצות יתרות, אבל הני אימא לא, צריכא".

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שמ"ג סעי' א', יו"ד סי' שע"ג סעי' א'), שאסור להאכיל קטן, דבר האסור לו, ושאסור לטמא כהן קטן.

איסור זה קיים, אפילו כשהקטן אינו בר הבנה כלל ואפילו בעובר. כך עולה מדברי המג"א (שם ס"ק ב'): "תינוק שאינו בר הבנה, אסור להכניסו בידים [לאוהל המת]. ומכל מקום כתב הש"ך בשם הרוקח, דאשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באוהל המת, דספק ספיקא הוא, שמא הוא נקבה או שמא הוא

נפל, עי"ש. וצ"ע דבלא"ה מותר, דטומאה בלועה אינה מטמאה, כדאינתא משנה ה' פ"ו דאהלות ובחולין פ"ד וכ"פ הרמב"ם סוף ה' טומאת מת, דלא כר"ע, וכ"ד הראב"ד, וצ"ע.

- ב -

נתינת איסור ביד הקטן

שנינו במשנה (שבת צ' סע"א): "המוציא... רבי יהודה אומר, אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן, לשחוק בו". ובגמ' (שם ע"ב): "ותנא קמא סבר, לא (פירש"י, ותנא קמא סבר, חגב טמא לא מצניעין ליה לקטן לשחק). מאי טעמא, דילמא אכיל ליה (פירש"י, ואפילו למאן דאמר קטן אוכל נבלות, אין בית דין מצוין עליו להפרישו, מודה הוא דלא יהבין ליה בידיים, דתניא (יבמות ק"ד ע"א), לא תאכלום - לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים). אי הכי טהור נמי, דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב, והוה קמעבר שושיבא אפומיה, אמר ליה - שקליה, דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום (ויקרא י"א) - בל תשקצו את נפשתיכם (פירש"י, אי הכי טהור חי נמי, דילמא אכיל ליה, ואי משום דאין בו איסור אבר מן החי, דחגב אין טעון שחיטה, אית ביה מיהא משום בל תשקצו, במסכת מכות (ט"ז ע"ב) כדרב כהנא כו'. שושיבא - מין חגב טהור). אלא דילמא מיית ואכיל ליה. ורבי יהודה, אי מיית, קטן מיספד ספיד ליה" (פירש"י, מיספד ספיד ליה תינוק, ולא אורחיה למיכליה).

ע"פ זה פסק בהגהות אשרי (שם פ"ט סי' ב'): "אין מוסרין חגב חי לתינוק, דלמא מיית ואכיל ליה. ואפילו למ"ד קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, מ"מ למסור לו דבר טמא מודה שאסור. אבל חגב טהור מוסרין בידו, דא"נ מיית ואכיל ליה שרי, דלא בעי שחיטה. מיהו חגב חי אסור, משום בל תשקצו את נפשתיכם, וכשהוא חי אין לחוש דלמא אכיל ליה, מהרי"ח", והו"ד במגן אברהם (סי' שמ"ג ס"ק ג') ובמ"ב (שם סס"ק ד').

למדנו, שלא רק להאכיל קטן בידיים או להכניסו בידיים לאהל המת אסור, אלא גם לתת בידו דבר שדרכו לאוכלו נחשב לספייה בידיים.

והנה במרדכי (שבת רמז שס"ט) כתב: "נשאל לרבינו מאיר, על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות, איך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט, והשיב - אי משום מוחק ביו"ט, ליכא איסורא דאורייתא במוחק, אלא על מנת לכתוב, כדאמרין פרק כלל גדול. מיהא איסורא דרבנן איכא. ובתינוק אין לחוש, דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו, היכא דלא ספינן ליה בידיים", וכ"פ המג"א (סי' ש"מ ס"ק ה') והמ"ב (שם ס"ק י"ד). ומשמע לכאורה שנתנית איסור ליד התינוק אינה נחשבת לספייה, ודלא כדברי ההגהות אשרי הנ"ל.

ובאמת הט"ז (שם ס"ק ב') כתב: "לא הבנתי זה... אם האיסור משום שעושה תחילה האותיות, ויודע

שישתברו בשעת האכילה, אם זה היה איסור, אף בקטן יש לאסור העשייה כן, דהוה ליה ספינן בידיים, וצ"ע."

אבל מדברי שו"ע הרב (סי' שמ"ג סעי' ט' - י') עולה, שאין סתירה בין פסקי המג"א, שכתב: "אסור ליתן לתינוק חגב חי טמא לשחוק בו, שמא ימות ויאכלנו, ונמצא מאכילו איסור בידיים, כיון שהוא נתן לו האיסור. וכל שכן דבר האסור הראוי לאכלו כך ... (וכל זה באיסורי מאכלות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם). אבל מותר ליתן לתינוק בשבת חפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפילו אם ידוע שיעשה בהם, כגון ליתן לתינוק עוגה שכתובים עליה אותיות, שאסור לאכלה בשבת, כמש"כ בס' ש"מ, אף על פי שהתינוק יאכלנה בודאי, כיון שמתכוין הוא להנאת עצמו, אין צריך להפרישו, רק שלא יתן גדול לתוך פיו של תינוק".

ובתהלה לדוד (שם סס"ק ב') הקשה: "ואכתי לא יתיישב, מש"כ הרמ"א ז"ל בס' ש"א סוף סעי' כ"ג, דאסור ליתן לתינוק זוג שמשמיע קול, וכתב המג"א שם ס"ק ל"ה דהוי כמאכילו איסור בידיים, וצריך עיון".

ונראה ליישב, דנתינת זוג המקשקש ביד התינוק, נחשבת ממש כהכנסה לתוך פיו, כיון שאינו צריך אלא להניע ידו כדי לקשקש בזוג, ודמי להכנסה לפיו, שצריך רק לבלוע. ולא דמי לנתינת עוגה לידו, שלא יעבור התינוק איסור, אלא אם יכניסנה בעצמו לפיו, וזה לא נאסר במלאכות שבת, כמש"כ בשו"ע הרב הנ"ל.

- ג -

אמירה לקטן לעבור איסור

מצינו בגמ' (יבמות קי"ג סע"ב): "רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחי דבי מדרשא ברשות הרבים בשבתא. אתא לקמיה דרבי פדת, אמר ליה, זיל דבר טלי וטליא (פירש"י, הנהג תינוקות זכרים ונקבות) וליטיילו התם (פירש"י, ישחקו שם - שבת היתה), דאי משכחי להו, מייתי להו... לא יאמר אדם לתינוק - הבא לי מפתח, הבא לי חותם" (פירש"י, דרך רה"ר בשבת).

וכתב הרשב"א (שם): "לעולם אין אומרים לו שיאכל. ולא נתיר לו לאכול, אלא ששותקין ואוכל. א"נ אפשר דמעמידין אותו סמוך לנבלה, כדי שישלח ידו ויאכל, דומיא דעובדא דר"י בר ביסנא".

- ד -

איסור מחמת זמן

כתב הרשב"א (יבמות שם): "משמע לי, דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירוש. דהא

למ"ד, בשל תורה, ב"ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם אין ב"ד מצווין להפרישו... וכיון שכן, כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם מחתין בו דרגא אחת יותר, ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול. ויש לי ללמוד, מדאמרין בשבת פרק ר' אליעזר דתולין (קל"ט ע"א) - רב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק גוי, וזרע ליה כשותא בכרמא. ואקשינן - וליתן ליה לתינוק ישראל. ופרקינן - אתי למיסרך. ומאי קושיא ליתן ליה לתינוק ישראל, דכיון דישאל גדול אסור מדרבנן, אף לתינוק ישראל אסור לומר לו לעבור ולזרוע. אלא ודאי כדאמרן, דלא העמידו דבריהם ז"ל אלא אצל גדולים שבארץ, ולא אצל קטניהם, כנ"ל. ואע"ג דאסיקנא התם דאסור משום דאתי למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך, אלא בדבר שאינו לצורך התינוק, אלא לצורך הגדול, כההיא דרב משרשיא, דזריעת הכשות לצורך רב משרשיא, ולא לצורך הקטן. ותנע לך, מדאמרין בפרק בתרא דיומא ובערובין (מ' ע"ב) גבי זמן ביום הכפורים, אם אומרו בכוס - היכי ליבעבד, ליטעמיה לינוקא, אתי למיסרך. ואיכא למידק, היכי חיישינן להכי, והלא אנו מאכילין את התינוקות ביוהכ"פ, וכדאמרין (יומא ע"ז ע"ב) - מעשה בשמאי שלא רצה להאכיל בידו אחת, וגזרו עליו להאכיל בשתי ידיו. אלא ודאי התם משום צרכו של תינוק, ולצרכו לא חיישינן לסרוכי. אבל לצורך עצמנו כההיא דכשותא, א"נ כההיא דכוס של ברכה אסור.

וכתב המג"א (או"ח סי' שמ"ג ס"ק ב'): "הרשב"א בתשובה כתב, דמידי דצריך לתינוק, כגון אכילה ביוהכ"פ, מאכילין אותו בידים, אבל מידי דלא צריך ליה לא, דהא אסור לינק אחר כ"ד חודש. ואף שאמרה להלכה ולא למעשה [א.ה. כ"כ הרשב"א ח"א סי' צ"ב], הר"ן כתבה סתם למעשה". ולא נתפרש בדברי המג"א, למה מותר להאכיל תינוק ביוהכ"פ, אף שהוא איסור דאורייתא.

והנה המגן אברהם (סי' רס"ט ס"ק א') כתב לבאר למה נותנים לקטן כוס של קידוש בביהכ"נ, אף שאינו במקום סעודה: "לפמש"כ הרב"י בסי' שמ"ג בשם הרשב"א והר"ן, דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק, כגון אכילה ושתיה, מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו, ואין מחנכין אותו אפי' לשעות, כמש"כ סי' תרי"ו... **ויש חילוק בין אכילת איסור, לאכילת היתר בזמן האסור**, וכמש"כ התוס' בפסחים דף ק"ו ע"ב... ונ"ל דאסור לענות הקטנים, וכמ"ש סי' תרי"ו, ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך, דבדבר שהוא לתקנתו של תינוק, לא גזרו". ומוכח שפירש בכוונת הרשב"א, שמותר להאכיל קטן, אפילו כשיש איסור דאורייתא, אם המאכל עצמו מותר, אף כשאינו פיקו"נ. וכ"כ בשו"ע הרב (שם סעי' ג', ובסי' תע"א סעי' י'): "לא אסרו להאכילו איסור בידים, אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו, כגון טרפה וכיוצא בה. אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו, אלא שהוא זמן האסור באכילה, מותר להאכיל לקטן. שהרי מאכילים הקטנים ביום הכיפורים, אפילו קטן שאין

בו חשש סכנה אם יתענה". וכ"כ בספר תוספת שבת (סי' שמ"ג). אבל בהלכות יום הכיפורים (סי' תרט"ז ס"ק ב') כתב המג"א להיפך, לענין קטן בן תשע, שמחנכים אותו לשעות: "פי' ר"י, כל חינוך קטן לא שייך אלא באב, עי"ש בתוס' (הג"מ), ומ"מ נ"ל דלא תתן להם לאכול, דהוי כמאכילו נבילות בידים".

וכ"כ גם בשו"ע הרב (סי' שמ"ג סעי' ט' - י'): "אסור ליתן לחינוך חגב חי טמא לשחוק בו שמא ימות ויאכלנו, ונמצא מאכילו איסור בידים, כיון שהוא נתן לו האיסור, וכל שכן דבר האסור, הראוי לאכול כך ... (וכל זה באיסורי מאכלות, ואפילו הוא איסור שהזמן גורם)" וכו' (וכבר עמד בסתירת דברי המג"א והרב, בתה"ד סי' שמ"ג ס"ק ד').

- ה -

האכלת קטן ביוהכ"פ

מכל מקום נראה פשוט, שגם לדעת המג"א, מותר להאכיל ביוהכ"פ קטן שלא הגיע לחינוך. כן עולה מדברי שו"ע הרב (סי' תרט"ז סעי' א' וד'), שכתב: "כל הדברים האסורים ביום הכיפורים משום מצות עינוי בלבד, לא גזרו על הקטנים. לפיכך מותר לגדול להאכיל את הקטן ולהשקותו ולסוכו... וכל זה בקטן שלא הגיע לחינוך מצות עינוי. אבל אם הגיע לחינוך, אסור להאכילו ולהשקותו ולסוכו ולרחצו בידים, ועל דרך שנתבאר, ואם הוא מעצמו עושה אחד מדברים אלו, אין צריך למחות בידו, חוץ מאביו שצריך למחות בידו ולחנך את בנו במצות, אבל אמו אינה מצווה על כך. אבל מכל מקום אסור לה ליתן לפניו לאכול, דהרי זה כאלו מאכילתו בידים". וכך מפורש במטה אפרים (שם), שאסור לתת רק לקטן שהגיע לחינוך לשעות.

וכ"נ מדברי המ"ב, שגם לדברי המג"א, אין איסור להאכיל בידים ביוהכ"פ, אלא קטן לאחר גיל תשע. שכתב (סי' תרט"ז ס"ק א'): "מותר לגדול להאכילו ולהשקותו ולסוכו ולרחצו", ובהמשך שם (ס"ק ה') העתיק את דברי המג"א וכתב (בשעה"צ שם ס"ק ט') שדברי המג"א הובאו באליה רבה ובשאר אחרונים, והוסיף: "ולעניות דעתי אין דברי המגן אברהם מוכרחין, דלא שייך לומר כן אלא באיסור גמור בין דאורייתא ובין דרבנן, כגון בבן י"א וי"ב דמדרבנן על כל פנים צריך להתענות ולהשלים, ולא כן הכא שאין בזה איסור כלל לקטן, ואדרבה הלא מחוייב להאכילו לאחר ג' שעות על כל פנים, ומוכח דאין שייך על אכילתו שם אסור, רק הוא מצוה על אביו לחנכו במצות, ובמקום שאין מצות חינוך כגון באחרים, אפשר דגם בספי לה ליכא איסורא. וכן מצאתי כעין סברא זו ברבנו מנוח לחלק בין חינוך דהשלמה שהוא עצם האיסור לחינוך דשעות שאינה כי אם מצוה בעלמא על האב, עיין שם באורך". ומוכח מכל דבריו שפירש, שדברי המג"א נאמרו רק לענין קטן שמחנכים אותו לשעות, שיש איסור

ספייה גם על מי שאינו מצווה לחנכו (וגם על זה כתב המ"ב שאין דברי המג"א מוכרחים), אבל קטן פחות מגיל תשע, אין איסור כלל להאכילו ביוהכ"פ, אפילו לדעת המג"א. ולכאורה נראה דטעמא דמילתא הוא משום פיקוח נפש דקטן, דבגיל זה נחשבת לסכנה אפילו מניעת אכילה לזמן מועט, כדמוכח מעצם זה שלא חייבו חז"ל לחנכו אפילו לשעות. וכן מצינו בחזון איש, דמניעת אוכל מקטן, יותר משעה מועטת, היא חשש פיקו"נ. דהנה הרמ"א (סי' שכ"ח סעי' י"ז) פוסק: "מותר לומר לנכרי לעשות [בשבת] תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי". מפרש החזון איש (או"ח סי' נ"ט ס"ק ד'): "נראה דאיירי ברעבון של שעה מועטת, דודאי לית בו סכנה, ומכל מקום מותר שבות. אבל רעבון של זמן שרגילין להקפיד עליו, חשיבא סכנה.

ושוב מצאתי בספר הישר לר"ת (חלק השו"ת סי' נ"ב) שכתב: "ועל המאכילים קטנים שלא הגיעו לחינוך, נראה היתר גמור. דאמרינן - מדיחה אשה ידה במים, ונותנת פת לבנה קטן. ועוד גזרו על שמאי להאכיל בשתי ידי... דלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים לא שייך, אלא בדברים שאסורים ואפשר, כמו שרצים, דם ותרומה, ביבמות. אבל אכילה ושתייה אי אפשר. דאע"ג דלא סכנה היא, חיישינן, ולא גזור, ולא דמי לשרצים".

ומצאתי עוד בשו"ת חלקת יואב (סי' א') שתירץ באופן אחר: "דמצות עינוי לא חייבה התורה כלל לקטן, מטעם דהתורה בפרשת אחרי נתנה טעם לעינוי, מפני - כי ביום הזה יכפר עליכם. וכיון דקטן לאו בר כפרה, דלכפרה צריכין דעת, כמבואר בש"ס באכל חלב ונשתטה, דהקרבן נדחה... ודאי כפרה לא שייך בחש"ו, כיון שאין בהם דעת. וכן ודאי גם בכפרת יוהכ"פ. ולכן לא ציוותה רחמנא לקטנים כלל שיתענו".

אלא דלכאורה דבריו דלא כהמג"א הנ"ל, דלדבריו גם כשהגיע לחינוך אין איסור ספייה, דלא שייך כלל בקטן חיוב עינוי ביוהכ"פ. אלא די"ל, דכוונת המג"א שכשהגיע לחינוך, יש עכ"פ איסור מדרבנן להאכילו, בשעות שחייב לצום מדרבנן מדין חינוך.

- 7 -

האכלת קטן חוץ לסוכה

בהמשך דבריו בהלכות יום הכיפורים, שאסור לתת לקטן לאכול ביוהכ"פ, כתב המג"א: "ולא דמי לסוכה, שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור, והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה. משא"כ כאן, דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו, עסי' שמ"ג. ועוד דהתם הוי מ"ע, עסי' רס"ט".

מדברי המג"א מוכח, שלתת לפיו ממש, או לצוות עליו לאכול חוץ לסוכה, אסור. וכך עולה מדברי המג"א (סי' תר"מ ס"ק ג') שכתב לענין האכלת קטן מחוץ לסוכה: "אחר לא יכול להאכילו בידיים, כמו שכתבתי בסי' רס"ט". וכ"כ במחצית השקל שם, וכ"פ במ"ב (שם ס"ק ה').

אבל הפמ"ג (בא"א שם) כתב: "מה שכתב דאחר לא יכול להאכילו, לכאורה ראוי להיות יכול להאכילו בידיים, דיש חילוק בין אכילת איסור ובין היתר בזמן האיסור, כמש"כ ריש סי' רס"ט, ויש לעיין בזה". לפי דברי המח"ש והמ"ב עולה, שאסור להאכיל קטן בידיים פת, או להשכיבו לישון חוץ לסוכה. והנה מפורש במשנה (סוכה כ"ח ע"א): "נשים ועבדים וקטנים, פטורים מן הסוכה. קטן שאינו צריך לאמו, חייב בסוכה. מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה וסייך על גבי המטה, בשביל קטן". ובגמ' (שם ע"ב): "מעשה לסתור. חסורי מחסרא והכי קתני, ושמאי מחמיר. ומעשה נמי וילדה כלתו של שמאי הזקן ופחת את המעזיבה וסייך על המטה בשביל הקטן". וכ"פ בשו"ע (שם סי' תר"מ סעי' ב'): "קטן שאינו צריך לאמו, שהוא כבן חמש, כבן שש, חייב בסוכה מדברי סופרים, כדי לחנכו במצות".

ולכאורה גדר צריך לאמו שייך רק לענין מצות חינוך, אבל לא לענין עצם החיוב, וא"כ יהיה איסור ספייה בהאכלת והשכבת קטן חוץ לסוכה, אפילו בקטן בן יומו. וזה ודאי אינו נכון, כדמוכח מהמשנה, שהשוותה קטן הצריך לאמו לנשים ועבדים, ומשמע דפטור לגמרי.

ונראה ליישב, דכיון דחיוב סוכה הוא "תשבו כעין תדורו", א"כ קטן הצריך לאמו, ביתו אצל אמו, ואין שייך ליתן לו בית לעצמו, וממילא כיון דאמו פטורה, גם הוא פטור. דכשם שבשאר ימות השנה, אם אמו יוצאת מביתה, אף הוא יוצא עמה לכל מקום, כך בסוכות, תדורו ידידה היינו בבית אצל אמו, ולא בסוכה.

שו"מ בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תפ"א ס"ק ח') שכתב: "למה שכתבתי דאיכא איסורא באכילה חוץ לסוכה, אם כן אסור להאכיל לקטן, כמו תרומה טמאה [יבמות קיד ע"א]. עיין בתרומת הדשן סימן קכ"ה. ודוקא בצריך לאמו הוה ליה מצטער לישב בסוכה. אבל באין צריך לאמו, אסור לגדול להאכילו מן התורה".

עוד י"ל, ע"פ מה שרמז המג"א הנ"ל בהל' יוהכ"פ בסוף דבריו, לחלק בין איסור אכילה ביוהכ"פ לאיסור אכילה מחוץ לסוכה: "ולא דמי לסוכה, שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה, דהתם באכילה אין איסור, והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה. משא"כ כאן, דהאכילה בעצמה אסור, והוי כנותנת לו נבילה, אלא כשאוכל א"צ להפרישו, עסי' שמ"ג.

ועוד דהתם הוי מ"ע".

מפרש המחצית השקל (שם): "ועוד דהתם הוי מצות עשה, ר"ל, לאכול בסוכה הוא מצות עשה, ואיסור לאו חמור מעשה, כדאיתא פרק קמא דיבמות [ז, א] בשמעתא דעליה, וכדמוכח נמי פרק בתרא (דיבמות) [דיומא] [שם], עכ"ל תרומת הדשן סימן צ"ד. ולכן כיון דאכילה בסוכה לא הוי רק עשה, לכן אפילו ליתן להם מותר. אלא שמג"א ריש סימן רס"ט דחה זה, לפי מאי דקיימא לן דאפילו איסור דרבנן אין מאכילים בידים, כל שכן עשה דאורייתא. לכן צריך לומר דמה שכתב פה - ועוד דהתם הוי מצות עשה, נשאר עיקר תירוצו הראשון, דשאני סוכה דבאכילה אין איסור כו', ובאמת להאכיל לקטן בידים חוץ לסוכה אפילו לאשה אסור. וכן כתב להדיא לקמן סימן [ת]ר"מ [ס"ק ג].

ומה שציין למג"א בס' רס"ט, כוונתו למש"כ שם (ס"ק א) בשם הב"י: "מטעימו לקטן - אף על גב דאסור להאכיל לקטן איסור בידים, כמש"כ ס' שמ"ג, היינו בדבר שיש בו לאו, אבל קידוש אינו אלא עשה (הג"מ בשם מהר"ם). ולפי מש"כ בס' שמ"ג, דאפ' איסור דרבנן לא ספי ליה בידים, צריך לומר, כיון די"א דאפילו גדול מותר לשתות, דיוצא בקידוש זה, אף על גב דלא קיי"ל הכי, מ"מ לקטנים שרי. א"נ כיון דא"א בע"א שרי [ב"י]."

ונראה לענ"ד לחדש, דאפילו אי נימא, דקטן מצווה גם איסורים הנובעים ממצות עשה, כמו איסור אכילה לפני קידוש, הנובע ממ"ע דקידוש, כמו שהחמיר המג"א בהל' סוכה, מכל מקום אין לאסור להכשילו בהם, אלא כשהגיע לגיל שראוי לחנכו במ"ע זו.

וטעם הדבר, דקודם גיל זה, אף אם יקיים מצוה, אין שום ערך למעשה המצוה, כיון שאין לקטן שום הבנה במשמעות מעשהו. ולא דמי לאיסור, שאם נכשל בו, נחשב עובר איסור, אף שאין לקטן שום הבנה במשמעות מעשהו.

ויסוד הדברים בפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ב אות ג'), שכתב: "קטן פסול לכתובת תפילין, דאין בכלל וקשרתם, ואפילו הכי כשר לזביחה, באחרים רואין. צריך לומר דמצות עשה - קום ועשה, רחמנא פטריה לגמרי לקטן, משא"כ לא תעשה, קטן חייב, אלא דלאו בני דיעה הוה, ואת"ל פטור, אחרים אסורים ליתן לו, הוה בר זביחה, עיין ש"ך יו"ד סי' א' ס"ק כ"ז, יע"ש."

וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (שם): "לענין חיוב מצות עשה, הדבר פשוט דאין על חש"ו שום חיוב, ופטורין מכל המצות, כמבואר במשנה וברש"י ריש חגיגה [הכל חייבין בראייה, חוץ מחש"ו. פירש"י, דלאו בני דיעה נינהו, ופטורין ממצות] וברמב"ם פ"ט דעדות הי"א [החרש כשוטה, שאין דעתו נכונה, ואינו בן מצות]. וכן מבואר ברמב"ם פ"ו דחמץ ומצה ה"ג, דאם אכל מצה בעת שטותו, צריך לחזור ולאכול כשישתפה, מטעם דאכל בעת שהיה פטור, אף באכילת מצה, דאין צריך כוונה להרמב"ם, מכל מקום כיון דהיו פטורין בעת שטותן לגמרי, צריכין לחזור ולאכול. וכן הוא ברמב"ם פרק ב' מחגיגה ה"ד,

דפטורין מכל המצות... והטעם דלא שייך למי לצוות, כיון שאינן בני דעה".

ואף שלדבריהם, כן הוא בכל קטן, ואפילו אם הגיע לגיל הראוי לחינוך מצוה, פטור לגמרי ממ"ע, מכל מקום לענ"ד לענין ספיית איסור לקטן, שפיר יש מקום לחלק ולומר, דאף שאסור לספות איסור, אפילו לקטן שאינו בר הבנה כלל, מכל מקום איסור הנובע מעשה, אינו אסור כלל לקטן, אם לא שייך לחייבו בעשה, ולכן עד שהגיע לגיל חינוך לענין העשה, מותר להכשילו באיסור הנובע מהעשה, כיון שאין לו עדיין שום שייכות להעשה.

ונראה להביא ראיה, דקודם גיל חינוך, אין שום משמעות למעשה הקטן, דהנה שנינו במשנה (שם): "הכל כשרים ליתן לידים, אפילו חרש שוטה וקטן". וכ"פ בש"ע (שם סעי' י"א). מפרש הר"ש: "בתוספתא (הובאה לעיל) בעי רבי יוסי כוונת נותן ונוטל. והא דמשמע הכא דמודה בחרש שוטה וקטן, הנהו בני כוונה ניהו". וכתב באור זרוע (הל' נט"י ס' ע"ח): "נראה בעיני דקטן בר שית ובר שבע נותן לכולי עלמא לידים אפילו לר' יוסי". מפרש הב"י (שם): "נראה שהוא סובר דבעיני כוונת נותן, וחרש ושוטה יש להם כוונה, וכן קטן בר שית, אבל בציר מהכי אין לו כוונה כלל, והוי כקוף בעלמא". וכ"פ הרמ"א (שם): "איכא מ"ד דקטן פחות מבן ו' דינו כקוף", והו"ד בש"ע הרב (שם סעי' כ').

מעתה י"ל, בהקדם מה שכתב בשערי יושר (ש"ג פי"ט): "בספר מנחת חינוך מצוה שכ"ה רצה לחדש, דמה דפסלינן משום מצוה הבאה בעבירה, הוא רק לענין מצוה המוטלת אקרקפתא דגברא, כמו מצה, אתרוג, תפלין וכדומה. אבל בסוכה בכל ימות החג וציצית, שהחויב רק כשאוכל או כשלוש ד' כנפות, אף שהיה ע"י מצוה בעבירה, ולא חשוב כעושה מצוה, דאין קטיגור נעשה סניגור, כאמור - אני ה' שונא גזל בעולה, מכל מקום לא ביטל מצות עשה, דלא אכל חוץ לסוכה ולא לבש ד' כנפות בלא ציצית, יעו"ש... אבל באמת נראה לענ"ד ברור, דכונת המצוה בציצית, בשעה שלובש ד' כנפות, איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית, כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה. וכן בסוכה, אם אינו אוכל, ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול, מתחדש עליו חיוב סוכה, כנ"ל. וראיה ברורה לזה, מהא דכתב בשו"ע או"ח סימן י"ג, דבנודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול, לא יסיר מעליו עד שיגיע לביתו, משום כבוד הבריות, שהותר באיסור דרבנן של משא הציצית בשבת בכרמלית, דאיסור לבישת הטלית בלא ציצית, ליכא בשבת, כמו שכתוב במג"א בשם המרדכי, דבשבת ליכא מ"ע של הטלת ציצית, ולבישת טלית בלא ציצית, לא אסרה תורה, יעו"ש. וכן בסוכה, כשמצטער הוא פטור מן הסוכה, שהטעם בזה, דילפינן תשבו כעין תדורו, שהוא דאף אם יהיה בסוכה, לא יקיים מ"ע של סוכה, דלא הוי כעין תדורו, ומשו"ה פטור. אבל אם היה עיקר המצוה שלא לאכול חוץ לסוכה, היה ראוי להיות שמחויב

למנוע מלאכול לגמרי, שלא לעבור על אזהרה זו, אם ליכא בזה פקו"נ, כשאר המצוות. ומזה מוכח, דאחר הלבשה ובשעה שאוכל, אז מצות ציצית וסוכה הן מצוות חיוביות כשאר מצוות, מצה תפילין וכדומה. באופן דלפי"ז נראה לומר, דסוכה שהיא ע"י מצוה הבאה בעבירה, פסולה לכל ימות החג, וכן בציצית".

ונראה לענ"ד פשוט, דעד כאן לא נחלקו המנחת חינוך עם השערי יושר, אלא אם כשחל עליו חיוב לאכול בסוכה, מכח המצוה ד"בסוכות תשבּו", שייך לומר שמבטל מצות עשה דסוכה, ומכל מקום אינו עובר איסור של אכילה חוץ לסוכה. אבל אליבא דתרווייהו, אין איסור אכילה חוץ לסוכה, אלא אם חל עליו מקודם חיוב לאכול בסוכה מכח המ"ע דבסוכות תשבּו.

ואם כן, כיון שקטן אינו מצווה כלל במצות עשה לפני גיל חינוך, אלא יש רק איסור להכשילו באיסורים, אין כלל מקום לחייבו בסוכה, לפני שהגיע לגיל חינוך למ"ע. דכיון שלפני גיל זה, אינו שייך כלל למ"ע, ממילא אין עליו כלל איסור לאכול חוץ לסוכה, דהאיסור הוא תולדה מהמצוה כמשנ"ת, ודו"ק.

מכל הנ"ל נראה, שאין איסור לתת לקטן לפני גיל חינוך ממתקים ביום הכיפורים, וכן אין איסור להאכילו או להשכיבו מחוץ לסוכה.

סימן לח

עשיית סוכה מתחת לגג, סגירת הגג לאחר עשיית
הסוכה, ישיבה בסוכה כשיסגר הגג

- א -

עשיית הסוכה מתחת לגג קבוע

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' קפ"ב, הו"ד בב"י או"ח סי' תרכ"ו) כתב: "סוכה תחת הגג, אומרים העולם שאסור לעשות קודם שיסירו הגג מעליה, משום תעשה ולא מן העשוי. וה"ר אלחנן פירש, דוקא גבי סוכה ישנה שייך לומר תעשה ולא מן העשוי, אבל כי האי גוונא לא. וראיה מהא דאמרינן - סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה ימעט, דהיינו כי האי גוונא, ולא אמרינן לסלק הסוכה והסכך קודם שיסיר הגג מעליה".

והארחות חיים (הל' סוכה סי' כ"ו, הו"ד בב"י שם) הכשיר מטעם אחר: "נוכל לומר, שאלו העושים סוכתם בתוך הבית ואין מסירין הרעפים עד אחר סיכוך הסוכה, שאין צריכים לנענע הסיכוך אחר כך משום תעשה ולא מן העשוי, לפי שהסרת הרעפים ופקפוק הדפין היא המעשה להכשיר הסיכוך הנעשה בפיסול".

עפ"ז נפסק ברמ"א (שם סעי' ב'): "מותר לעשות סוכה תחת מחובר או בית, ולהסירו אחר כך, ולא מקרי תעשה ולא מן העשוי, הואיל ואין הפסול בסכך עצמו".

- ב -

עשיית הסוכה מתחת לגג נייד

איתא במהרי"ל (מנהגי מהרי"ל הלכות סוכות אות י'): "אמר הח"ר איקא בפני מהר"י סג"ל, שמעתי שדרש מהר"א בלומלין הי"ד, על אותן סוכות שנעשה גגיהן כל השנה כמין צריף, ובחג מסלקין הגג לצדדין ומסככין שם הסוכה, דאז אסור לסכך הסוכה, כי אם דסילקו את גג הצריף מתחילה. דאם

סיכך הסוכה בראשונה ואח"כ סילק את הגג, הוי מן העשוי. ונשגבה פליאה בעיני מהר"י סג"ל ואמר, הלא בספר אור זרוע כתב - סיכך בבית ואח"כ פיתח גג הבית שעליו כשרה. ועוד, והלא אותן צריפין עשוין כך, כדי להורידן בחג להנצל מגשמים אם צריך. ולדברך כשחוזר למחר ומסירן והעלם מן הסכך, הוי מן העשוי. והשיב האומר, דילמא החמיר הרב ההוא הי"ד, וגער בו מהר"י סג"ל ואמר, היאך שייך להחמיר על הרבים. בשלמא כל יחיד יכול להחמיר לעצמו".

ע"פ זה נפסק ברמ"א (שם סעי' ג'): "מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור, ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתח. ואפילו ביום טוב שרי לסגור ולפתח אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אהל ב"ט, ולא משום תעשה ולא מן העשוי".

אבל הב"ח כתב ליישב את דעת מהר"א בלומלין: "ואפשר לחלק ולומר, דשאני התם שעושה סוכה גמורה בבית תחת הגג, ושם סוכה עליו, אלא שהיא תחת הגג, מכל מקום גוף הסכך נעשה בהכשר. משא"כ באותן סוכות, שאין שם סוכה עליו, עד לאחר שסילקו את גג הצריף (א.ה. סברת החילוק צ"ב, עי' בפמ"ג בא"א שם ס"ק ז' שתמה בזה ונדחק ליישב), הלכך יש להחמיר. וכן קבלתי בשם מהר"ש לוריא, שכתב שיש להחמיר באותן סוכות, משום תעשה ולא מן העשוי, אם לא סילק הגג קודם שסיכך עליו".

והמגן אברהם (שם ס"ק ז') ביאר את סברת המחמיר באופן אחר: "בשלמא בסוכה תחת הגג, כשמסיר הגג אח"כ, הוי מעשה, והגג עצמו נכשר, כמ"ש ב"י בשם א"ח. משא"כ כאן, כשפותח לא מקרי מעשה". וסיים: "כן נראה לי ברור, ולכן יש להחמיר".

וכ"פ בש"ע הרב (שם סעי' י"ח) ובמ"ב (שם ס"ק י"ח): "**אם לא עשה מעשה הכשר בדבר הפוסל, כגון שלא הסיר את הגג לגמרי ממקום קביעותו, אלא עשה אותו כעין דלת לפתוח ולסגור בעת הגשם, כיון שלא הסירו משם לגמרי, אין זה מעשה גמור, ולפיכך אינו מועיל להכשיר את העצים הנשארים ולא את הסוכה שנפסלה מחמתה כשעדיין לא נפתחה הדלת, והיתה מאהלת על הסוכה.**"

- ג -

סגירת ופתיחת הגג לאחר עשיית הסוכה

המג"א שם מוסיף, שאפילו אם נוקטים להלכה כדעת המחמירים, שלא לסכך מתחת לגג, אין לפסול אלא באופן זה - "משא"כ כשסיכך תחלה דנעשה בכשרות, וסוגר אח"כ הגג מפני הגשמים וחוזר ופותחו, כשר לכולי עלמא, דהוי כפירס עליה סדין וחזר ונטלו ממנו דכשרה, כיון שנעשה בכשרות, כדאיתא בגמרא". וכ"פ בש"ע הרב (שם סעי' י"ט) ובמ"ב (שם ס"ק י"ט).

חידוש גדול עולה מדברי שו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' ל"ד): "שאלה. ראובן עשה סוכה כהלכתה בשלשה דפנות, ועשאה כדין שעשה הדפנות תחלה ואח"כ הסכך, ובערב סוכות נפלו הדפנות לגמרי, ולא נשאר בדפנות אפילו טפח לסכך, ורק הסכך נשאר לבדו עומד על עמודים, ובאותו יום ערב סוכות החזיר ראובן הדפנות, ולא הסיר הסכך קודם שלא ידע הדין, ובמועד ידע הדין, ובא לשאול אם צריך להסיר הסכך ולהניחו מחדש, או דלמא בדיעבד שרי, יורנו ושכרו כפול מן השמים. תשובה. בדין הסכך שעשאו קודם הדפנות יש אוסרין גם בדיעבד, ויש מתירין בדיעבד, אך רבו האוסרין, וקיימא לן כוותייהו. מיהו הפוסקים דברו בהיכא שעשה מתחלה את הסכך קודם לדפנות, אבל בנ"ד עשה תחלה הסכך בכשרות, ואח"כ נפלו הדפנות והחזירם, די"ל בכה"ג ליכא חשש תעשה ולא מן העשוי... מיהו אמרתי בס"ד, דכל זה הוא אם נפלו הדפנות אחר שנכנסו ימי סוכה, אך בנ"ד נפלו הדפנות בערב סוכות, אע"ג דהסכך עשאו בתחלה קודם הדפנות, כיון דנפלו הדפנות קודם יו"ט, שעדיין לא חל על הסכך קדושת סוכה דלא יושב בה, וגם לא הגיע זמן הסוכה, אין עשיית הסכך בתחלה חשיבה כלום, ולא אמרינן בזה דין נעשה בכשרות, והפוסקים דמתירים משום דנעשה בכשרות, היינו שהיה בכשרות אחר שחל עליו קדושת המצוה. ונ"ל בס"ד שזה הוא חילוק נכון, ולכן לנידון השאלה דידן שנפלו הדפנות בערב יו"ט, אין לסכך זה דין נעשה בכשרות, ואין ללמוד לנ"ד מכל הנז"ל, וצריך לפסול בדיעבד, ויסיר הסכך ויחזירו. ורק אם נפלו הדפנות אחר שנכנס יו"ט וישב בסוכה, דאז חל על הסכך קדושת המצוה, בזה יש ללמוד מכל הנז"ל דמהני, ואין לפסול בדיעבד. והשי"ת ברחמי יאיר עינינו באור תורתנו אכ"ר.

מדברי הרב פעלים עולה, שאם הגג שמעל הסוכה היה סגור בכניסת החג, הסוכה פסולה מדין תעשה ולא מן העשוי, ואין מקום להתיר מכח זה שהסוכה היתה כבר עשויה בהכשר. אבל מדברי המטה אפרים (סי' תרכ"ה סעי' כ"ט) עולה שאין בזה חשש מעיקר הדין, שכתב: **"ונכון שיהיו הגגות פתוחים בתחילת כניסת יום טוב, וגם ביו"ט עצמו אם אין הימים מעוננים בענין שקרוב הדבר שירדו גשמים עתה, ראוי שיהיו הגגות פתוחים, אף אם יש לו עסקים שהוא חוץ לסוכה"**. ובאלף למטה: "הטעם בזה, כדי שתחול הקדושה הנכנסת בתחילת ליל התקדש חג גם על הסוכה העומד מוכנת לקבל השראת קדושה. ואם הגגות סגורים בעת ההיא, אין עליו דין סוכה, ואין מקום לקדושה לחול על הסוכה, ומתלי תלי וקאי עדי יפתח הסגור. ולכן טוב שיהי פתוח מוכן ומזומן להשראת הקדושה, והזמנה לקדושה מצוה היא". ובהמשך שם: **"ודלא כבעלי ההמון שסוכתם סגורה כל ימי החג, רק לעת האוכל פותחין ואחר האכילה סוגרין מיד, ואף אם השמים זכים בהיר הוא בשחקים ולא עליהם יהיה הגשם, אין זו מדה נכונה לאשר חלק לו בבניה"**.

- ג -

ישיבה בסוכה שפרס עליה סדין

שנינו במשנה (סוכה י"א): "פירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר פסולה". פירש"י: "שלא יהו עלין וקיסמין נושרין על שולחנו, וסדין דבר המקבל טומאה הוא, ופסול לסכך". והתוס' שם כתבו: "כתוב בתשובת הגאונים הא דקתני פירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר פסולה, היכא דחמתה מרובה מצלתה בלא סדין. אבל אם יש צלתה מרובה מחמתה כשרה, ואין הסדין פוסלתה. והיינו כמו שפירשתי לעיל (שם ט' ע"ב), דאין מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כיון דבלא פסול צלתה מרובה. וכענין זה מפרש רבינו תם, מפני החמה שמייבשת את הסכך, ומתוך כך היה נעשה חמתה מרובה, וכן תחתיה מפני הנשר, ואם היו עלין נושרין, היה חמתו מרובה, והסדין מונען מליפול. וכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו, פסול. אבל לפירוש הקונטרס קשה, דלמה יפסל מפני שמגין על האדם מפני החמה ומן הקיסמין, מאי שנא מלנאותה. ועוד מצינו לקמן פרק הישן (דף כז:) בר' יוחנן ברבי אילעי כשהגיעה חמה למרגלותיו עמד ופרס עליו סדין".

בהסבר שיטת רבינו תם כתב הר"ן (שם ה' ע"ב ד"ה מתני'): "אומר רבינו תם, דסוכה שהיא מסוככת כהלכתה שוב אינה נפסלת משום סוכה שתחת האילן, ומוכח לה מדתנן (שם י"א ע"א) - הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבן פסולה, דמשמע דדוקא בשקדם האילן לסוכה, אבל קדמה הסוכה לאילן לא מיפסלה" (וכך הבין גם בעל המאור בשיטת רבינו תם, והקשה עליו: "דתניא בברייתא - בסוכות תשבו, ולא בסוכה שתחת סוכה ולא בסוכה שתחת האילן. קתני תחת האילן דומיא דתחת הסוכה. כשם שסוכה תחת הסוכה התחתונה קודמת, שכן הוא דרך בנין, כך סוכה שתחת האילן, ואע"פ שקדמה סוכה לאילן פסולה". ועי' במהרש"א שם בויכוח עם אחיו, ובשו"ת אבנ"ז או"ח סי' ת"ס).

ותמה הב"י (סי' תרכ"ט) על הטור (שם), שפסק כפירוש רבינו תם, דהא דפסלינן פירס עליה סדין, אינו אלא כשהסדין מסייע להכשר הסוכה, ולענין אילן פסק (סי' תרכ"ו), דלא שנא אם האילן קדם, לא שנא אם הסוכה קדמה, פסולה - "ולפי מה שתלה הר"ן לדעת רבינו תם זו בזו, נמצא רבינו כמזכה שטרא לבי תרי".

ומכח זה כתב הב"י: "וצריך לומר שסובר רבינו, שאין סברות אלו תלויות זו בזו". ולא פירש כוונתו. ובב"ח שם כתב: "דסבירא ליה לרבינו, דכל שעושה להגן הוה ליה כלנאותה, ואין שם סכך פסול עליו לפסול שכנגדו, דבטל הוא אגב סוכה" (מלשון הב"ח משמע קצת, שמפרש בזה שיטת הטור, ולא שיטת רבינו תם עצמו, וכן מוכח להדיא שהבין הבה"ל המובא להלן. אבל בשפ"א שם מפרש שהב"ח מפרש כן בשיטת רבינו תם עצמו, ודלא כהר"ן).

שתי הדעות הובאו בשו"ע (שם סי' תרכ"ט סעי' י"ט): "פירס עליה סדין מפני החמה, או תחתיה מפני הנשר, כלומר שלא יהיו עליו וקסמין נושרים על שלחנו, פסולה. אבל אם לא פירס אלא לנאותה, כשרה, והוא שיהא בתוך ד' לסכך. וי"א שסוכה שהיא מסוככת כהלכתה וירא שמא ייבש הסכך או ישרו העליון ותהיה חמתה מרובה מצלתה, ופירס עליה סדין שלא תתייבש, או תחתיה שלא ישרו העליון, כיון שהסדין גורם שעל ידו צליתה מרובה מחמתה, פסולה. אבל אם לא כיון בפריסת הסדין אלא להגין מפני החמה והעליון, או לנאותה, כשרה, ובלבד שיהא בתוך ארבע לסכך".

ע"פ זה כתב המגן אברהם (שם ס"ק כ"ה): "ונ"ל דאם הגשמים נוטפין מהסכך, מוטב לפרוס סדין, משיאכל חוץ לסוכה. מיהו לא יברך לישב בסוכה, דספק ברכות להקל". והיינו כדי לצאת עכ"פ את דעת היש אומרים בש"ע.

- ד -

המרחק שבו אין סדין שמעל הסוכה פוסלה לשיטת רבינו תם

על מה שכתב בש"ע לשיטת רבינו תם - "ובלבד שיהא בתוך ארבעה לסכך", כתב בביאור הלכה (שם): "פשוט דהשו"ע קאי גם אלהגין, וכן מוכח בטור. וראיתי בגליון המשניות להגרע"א שכתב על האי דמובא ברע"ב פירוש השני, והוא דעת הי"א המובא פה, ודוקא שלא יהיה עשרה טפחים בין הסכך להסדין, דאל"ה מיפסל משום סוכה שתחת סוכה. וצ"ע עליו מדברי הטוש"ע, שכתבו בהדיא שיעור ד"ט. ואולי שהוא קאמר דבריו רק לדעת ר"ת בעצמו, דסבר דכיון שהסוכה שעשויה כהלכתה קדמה, שוב אין יכולת בסדין לפסלה (ודומיא דמכשיר ר"ת בסוכה שקדם לאילן, דאין יכולת באילן לפסלו), ולכך כתב דעכ"פ לא יהיה רחוק עשרה טפחים. אבל הטוש"ע שהעתיקו שיטתו הוא מפני שכמה פוסקים הקשו על רש"י, שאין טעם לחלק בין לנאותה ובין להגן מפני החמה והעליון (עיין במרדכי ואור זרוע ובתוס' ורא"ש וסמ"ג), ור"ל דזה הוי כמו לנאותה, וע"כ דינו ממש כמו לנאותה, דבעינן שלא יהיו מופלגין ממנה ד"ט, כדלעיל בסימן תרכ"ז. וכ"כ גם בשעה"צ שם (ס"ק פ"ד) בשם החי"אדם (א.ה. דברי הבה"ל צ"ע לענ"ד, דז"ל התור"ע: "להגן על האדם מפני החמה הוי בכלל לנאותה וכשר, אף דהסדין מסתמא צילתה מרובה מחמתה. ומכל מקום בעינן שלא יהא בין הסדין לסכך עשרה טפחים, דאז פסול מדין סוכה שתחת סוכה. ועי' במהרש"א דבעיא ג"כ דקדם צל סכך לצל סדין". הרי להדיא שהרעק"א כתב סברא זו, אפילו לפי הנוקטים בסברת רבינו תם, דלהגן כשר משום דלא גרע מלנאותה. ורק בסוף דבריו הוסיף דבעינן גם שיקדם סכך לסדין. ונראה מלשונו שכתב כן כדי לתרץ את קושיית בעל המאור שהובאה לעיל, למה לא יפסל כשפרס סדין, מדין סוכה שתחת הסוכה. ועל זה תירץ, דלא פסלינן מדין סוכה שתחת הסוכה, אלא כשיש עשרה טפחים בין הסככים).

- ה -

ישיבה בסוכה כשהגג סגור

הרמ"א (שם סי' תרכ"ו) כותב על דברי המהרי"ל, שמותר לעשות סוכה מתחת לגג ולפותחו אח"כ: "רק שיזהר שלא ישב תחתיהן כשהן סגורין, שאז הסוכה פסולה". ובביאור הגר"א (שם, הו"ד במ"ב שם ס"ק כ"א) כתב, דהוי כיושב בסוכה שתחת הבית (לשון המ"ב - שנבנית תוך הבית). ומשמע, שאין שום מעלה לשבת בסוכה כשהגג סגור. ולמשנ"ת מיירי לכאורה רק כשבנה הסוכה מתחת לגג, שהגג קדם, שהרי דברי הרמ"א קיימו על תחילת דבריו, שמותר לעשות סוכה מתחת לגג ולפותחו אח"כ. וכ"מ לשון הגר"א וביותר לשון המ"ב, שהסוכה נבנית בתוך הבית, ובכה"ג אין הגג בטל לסכך. אבל אם עשה את הסוכה כשהגג פתוח, ואח"כ סגר הגג, בטל הגג לסכך, כמו סדין העשוי להגן לשיטת המקילים, ולפי דברי המג"א הנ"ל, כשיורדים גשמים וסוגר את הגג מעל לסוכה, טפי עדיף לשבת בסוכה ולא בתוך הבית, לצאת את שיטת רבינו תם ושיטת הי"א במחבר.

והנה לסברת הב"ח היה מקום לחלק ולומר, שרק סדין שנפרס כדי להגן על הסכך, בטל לסכך, אבל גג שנעשה גם לצורך שאר ימות השנה, להגן מחמה או ממטר על אותו מקום שעכשיו נמצאת בו הסוכה, אינו בטל לגבי הסוכה, והיושב תחתיו כיושב ממש בסוכה שנבנית בתוך הבית, אפילו אם עשה הסוכה כשהגג פתוח, וקדם הסכך לגג.

אבל לפירוש הר"ן אין מקום לחלק כן, כדמוכח ממה שהקשה הב"י על הטור, שפסק כרבינו תם שסדין להגן כשר, אף שפסק שסוכה שתחת אילן פסולה, אפילו אם הסוכה קדמה, ולא חילק שהאילן אינו בטל לסכך, וא"כ לשיטת הר"ן לפי רבינו תם, דכל שהסוכה קדמה לסכך פסול, אין לפוסלה, כן הוא הדין בכל גג שמעל הסוכה, שאם הסוכה קדמה לו, כשר.

מעתה לפירוש הר"ן בדעת רבינו תם, אם היה הגג פתוח כשעשה הסוכה, ואח"כ סגר את הגג, ואם כן קדמה סוכה לגג, אין הסוכה נפסלת. ואם כן לשיטתו **עדיף לשבת בסוכה אפילו כשסגר הגג, מאשר לשבת בבית, ואפילו אם גג זה משמש בכל ימות השנה, ולא רק כדי להגן על הסוכה.**

ולפי מה שנתבאר לעיל, **תלוי הדין באיזה גובה מעל הסכך נמצא הגג. שאם הוא למעלה מעשרה טפחים, אין שום מעלה לישב בסוכה זו.** ואפילו אם אינו גבוה עשרה טפחים, אלא יותר מארבעה טפחים, אינו יוצא יד"ח סוכה לאף אחת מן הדעות המובאות בש"ע (ואפילו אם הגג נעשה רק כדי להגן על הסוכה), אלא רק לדעת רבינו תם עצמו.

והנה בבכורי יעקב (ס"ס תרכ"ו) כתב לענין נסרים רחבים ארבעה, שעדיף לשבת מתחת להם בסוכה, מלישב בתוך הבית, כיון שפסולים לסכך רק מדרבנן, וסיים שם, שאם מצופים מתכת פסולים

מדאורייתא, ומשמע שכוונתו לומר, שאז אין שום מעלה לישב מתחת להם בסוכה. אמנם לדברינו, אם קדמה סוכה להם ואינם גבוהים עשרה מן הסכך, שפיר יש מעלה לישב מתחת להם, וכל שכן אם נעשו רק להגן על הסוכה⁴².

שו"ר בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תס"ז) שכתב: "ירדו גשמים בסוכה וסגרו הגגות יוכשר לשיטת התוספות דקדמה סוכה לאילן כשר, ובגמרא מדמי תחת האילן לתחת הבית, וכשכשר תחת האילן גם בתחת הבית יוכשר, הנה גוף הסברא ודאי כן הוא, דאין לפסול, כיון שאין גשמים יורדין וקבע הוא כיון דגוף הסכך עראי. ומכל מקום לפי עניות דעתי אף לשיטת התוספות פסול משום סוכה תחת אילן או תחת הבית. ולא מבעיא כשיש הפסק עשרה בין הסכך לגג, דבזה פסול משום סוכה תחת סוכה אין הבדל מי קדם... [רק אפילו] שאין הפסק כלל בין הסכך לגג, מכל מקום לפי עניות דעתי גם בזה פסול. דטעם דברי רבינו תם דבסוכה קדם שוב לא מפסיל משום סוכה תחת האילן, דסכך שמניח אחר כך אינו סכך בפני עצמו, רק מעבה אותו סכך עצמו הוא. אבל בזה, הגג הוא סכך בפני עצמו להגין מהגשמים, שסכך הראשון לא יה' מועיל לזה כלל, ובודאי המגין מהמטר סכך גמור הוא. ועי' ברש"י שפירש מפני הנשר, דשווייה סכך להגין, כל שכן במגין מגשם, דמפורש בקרא - וסוכה תהי' לצל יומם וגו' מזרם וממטר. ושפיר שם סכך בפני עצמו על הגג אף שעושהו לאחר הסוכה, ופסול משום סוכה תחת אילן".

לדברי האבני נזר עולה, שאין שום ענין להשאיר בסוכה, אם סגר הגג מעליה, אפילו כשאין כלל מרחק בין הסכך לגג, ודלא כדברינו.

ומכל מקום דברי קדשו צריכים ביאור, ראשית, שהרי גם כשפורס סדין מפני הנשר, עושה עכשיו דבר שסכך הראשון לא היה מועיל לו כלל, גם מדברי המג"א הנ"ל עולה בפירוש, שאף שפורס את הסדין כשיוירד גשם, כדי להגן מן הגשם, אין הסוכה נפסלת לדעת המקילים.

אמנם גם החזון איש פשיטא ליה כן לדינא, כדמוכח ממה שכתב (או"ח י' ק"נ ס"ק ט"ו): "דעת רבינו תם שאם הסוכה קדמה, אינו פוסל עוד סכך פסול עלה' או תחתיה. וצריך לומר דלא דמי לעשה תקרה

42. לכאורה היה נראה עוד טעם לישב בסוכה כשהגג סגור, לפי מה שנקטו בקרבן נתנאל (סוכה פ"א סי' י"ד אות ע') ובשו"ע הרב סי' תרכ"ו סעי' י' בדעת רש"י, שסוכה צממ"ח אינה נפסלת ע"י אילן שמעליה, אף אם האילן צממ"ח, דלא שייך בכה"ג לפסול מטעם סוכה שתחת הסוכה, כיון שהעליונה פסולה. ולפ"ז לכאורה גם סוכה שתחת הגג כשרה.

ע"ג סוכתו, דהתם משום דנפקא מתורת סוכה משום קבע, כמו שכתבו תוס' ב' א', או משום שעשוי לדור ואין זה סוכה. אבל כשסכך בדבר המקבל טומאה או בשאר פסולים, לא מפסלא, אלא שחסר הכשר, וס"ל דבזה כיון דשניהם שקולין, תליא בסכך הראשון שהוא עשה הצל". הרי דפשיטא ליה שגם ר"ת מודה, שאם יש תקרה על גבי הסוכה, ודאי פסול, וצ"ע לדינא.

סימן לט

בגדר קדושת הסוכה ותשבו כעין תדורו

ראיתי לברר, באיזה אופן נוהג האיסור להכניס קדירה לסוכה, ומה נקרא תשמיש בזוי שאסור לעשותו בסוכה, ואינו נכנס בגדר "תשבו כעין תדורו".

- א -

הכנסת קדירה לסוכה

שינינו במשנה (סוכה כ"ח ע"ב): "כל שבעת הימים, אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי". ובגמ': "תנו רבנן, כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד, היו לו כלים נאים, מעלן לסוכה. מצעות נאות, מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי, דתנו רבנן (ויקרא כג), תשבו, כעין תדורו. מכאן אמרו, כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד, היו לו כלים נאים, מעלן לסוכה. מצעות נאות, מעלן לסוכה. אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה... אמר רבא, מאני משתיא, במטלתא. מאני מיכלא, בר ממטלתא. חצבא ושחיל, בר ממטלתא". וכתבו התוס': "מנא דמיכלא, קערות לאחר שאכלו בהן, צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס, כך פירש בקונטרס. ויש מפרשים, כגון קדירות ואגני דלישא. וטעמא, דכעין תדורו בעינן, והני אין רגילין להיות בבית דירה, אלא בית יש להם לבדם. וכן פירש בה"ג, כגון קדרי ושפודי ובי טוי ובי תפי".

והנה לפירוש רש"י עולה, שאסור מדינא לעשות בסוכה דבר מאוס. אמנם לפירוש ה"מ יש להסתפק, אם כוונת רבא דיש איסור לעשות בסוכה כל דבר שאין רגילים לעשות בבית דירה, אף שאין בו משום מיאוס, או דילמא דלפי פירושם, אין כוונת רבא כלל דיש איסור להכניס כלים אלו, אלא דכלפי מה שאמרה הבריייתא שצריך לעשות סוכתו קבע ולהעלות כליו הנאים לסוכה, קאמר רבא דכלים אלו אינם בכלל זה, ואינו צריך להעלותם לסוכה.

והמעין בדברי הפוסקים ר"ס תרל"ט - פמ"ג ומחה"ש (למג"א ס"ק ג') ומ"ב (ס"ק ה' ושעה"צ ס"ק י') יראה שנקטו בפשיטות כהצד הראשון. אבל בשו"ע הרב (שם סעי' א') מוכח להדיא כהדרך השניה.

שכתב: "בסכות תשבו שבעת ימים, ולמדו מפי השמועה - תשבו כעין תדורו, כלומר, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מטותיו ומצעותיו וכלי תשמישו. מכאן אמרו חכמים, כל שבעת הימים, אדם עושה ביתו עראי וסוכתו קבע. כיצד, היה לו מצעות נאות וכלים נאים, מעלן לסוכה. וכן כל כלי שתיה הצריכים לו, יהיו עמו בסוכה, כדרך שהן עמו בביתו בכל השנה. אבל כלים שמשתיין בהן קמח, והעריבות, וכלים של מים, **אינן צריכין** להיות בסוכה, שאף בכל השנה אין דברים אלו רגילים להיות עמו בבית דירתו, אלא בית יש להם בלבדם".

והנה בארחות חיים (הל' סוכה ס' ל"ד, ה"ד בב"י ס' תרל"ט) כתב: "נהגו שלא להשתמש בסוכה דברים של בזיון, כגון שטיפת קדירות וקערות וכיוצא בהם, שלא יהו מצות בזויות עליו". ועל כרחק מוכח מדבריו כפירוש השו"ע הרב. דאל"כ, למה תלה במנהג את האיסור לעשות בסוכה תשמיש של בזיון, הרי לפירש"י אסור מדינא, דודאי לא עדיף מהשארת הקערות לאחר האכילה, ואם פירש כה"מ, הרי לפירוש הראשון בדעת הי"מ אסור להכניס קדרות לסוכה, וא"כ אין ס"ד שיהיה מותר לשוטפן בסוכה. ועל כרחק ס"ל כה"מ וכפירוש השו"ע הרב, שכוונת רבא רק שא"צ להכניס הקדירות לסוכה, וא"כ אין מקור מדינא דגמ' לאסור עשיית תשמיש של בזיון בסוכה, ושפיר קאמר דאינו אסור אלא ממנהג. ונראה לפרש, דכן הבין גם המג"א, שכתב שם: "משמע מלשון השו"ע, דקדרות וקערות דין אחד להם, קודם אכילה שרי, לאחר אכילה אסור, שאז הן מאוסים. והעולם נזהרין מקדירה אף קודם אכילה, ומהקערה אין נזהרין אף לאחר אכילה, ואינו נכון".

והמחה"ש שם כתב: "ר"ל, מה שאין נזהרים בקערה אפילו לאחר אכילה, אינו נכון, דלפי פסק השו"ע, גם קערות אחר אכילה אסורים. אבל מה שנזהרים בקדרות אפילו קודם אכילה, יש ללמד עליהם זכות, דמחמירים כדעת י"מ שהביא הרב ב"י בשם מרדכי, דטעם איסור קדרה בסוכה, דהני אין רגילים להיות בבית דירה, ולאו משום מאיסותא, אלא משום תשבו כעין תדורו, וא"כ אפילו קודם אכילה אסור. אבל לאחר אכילה, אע"ג דהביא הב"י בשם ראבי"ה, דקערות שריין, אפ"ה אין בידינו להקל נגד הרב"י בשו"ע, שפסק דלא כוותיה".

אמנם לשיטת שו"ע הרב, מתפרש מש"כ המג"א שמנהג העולם אינו נכון, גם על מה שנזהרים מקדירה קודם אכילה, דאין מי שאסר לעשות כן.

- ב -

גדר תשמיש בזוי שמותר לעשות בסוכה, מכח תשבו כעין תדורו

כתב בדרכי משה ס' תרל"ט ס"ק א': "כתב מהרי"ו, הרוצה לשחק בקביאות וכדומה, ישחק בסוכה. וכ"כ מהרי"ל, הרוצה לדבר שמועות עם חבירו, ילך לסוכה. כללא דמלתא, לעולם ידמה עליו סוכתו,

כאילו היה ביתו".

וצ"ב, א"כ למה אסר הרמ"א (שם סעי' א') מכח דברי האררחות חיים הנ"ל, לעשות תשמיש בזוי בסוכה, והיינו שטיפת קדירות וקערות, כמש"כ המג"א שם, ולא כתב, שאם דרך לעשות כן בביתו מותר. וביותר יקשה, דבמ"ב (שם ס"ק ט') כתב בשם החיי אדם (כלל קמ"ז ס"ק ב'): "אסור להשתין בסוכה אפילו בכלי אע"פ שעושה כן בביתו", ולאידך גיסא הוכיח הט"ז (שם ס"ק ד') מגמ' מפורשת דתה"מ שרי, ובביאור הלכה מפרש: "ותה"מ לא מקרי תשמיש בזוי, דהוא בכלל תשבו כעין תדורו, וגם בעצם לא מקרי תשמיש בזוי במה שהוא מקיים מ"ע של פו"ר ועונה [אחרונים]", ומאי שנא הטמ"ר מתה"מ, ולמה לא נאמר גם לענין זה דאינו תשמיש בזוי, כיון שהוא בכלל תשבו כעין תדורו. ונראה דגדר הדבר הוא, דמצות סוכה היא לדור בה, ממש כדרך שדר בביתו, וכל מה שעושה בביתו, יעשה שם - כי שם ביתו. אלא דכיון שהסוכה היא חפץ של מצוה, שייך בה האיסור הכללי שלא לבזות מצוה, וכדאיתא בגמ' (שבת כ"ב ע"א): "אמר רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב), אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי - וכי נר קדושה יש בה. מתקיף לה רב יוסף, וכי דם קדושה יש בו, דתניא (ויקרא י"ז) - ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו, הכא נמי שלא יהו מצות בזויות עליו".

ומש"ה, מה שעושה בדוקא בביתו, דהיינו במקום אכילתו ובחדר משכבו, לא שייך לאסור לעשותו בסוכה, כיון דזו גופא המצוה, לדור איש ואשתו כדרך שדר בביתו. אבל הטמ"ר, דלכתחילה מיוחד לזה חדר מיוחד, וכן שטיפת כוסות וקערות, שמי שיש סיפק בידו, אינו עושה אותן לכתחילה במקום אכילתו ושינתו, אלא במקום מיוחד, אף שהוא אינו מקפיד על זה בכל ימות השנה, ונוהג לעשות תשמיש בזוי בביתו, אסור לו לעשות כן בסוכתו, כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו.

וכן נראה גם כוונת החיי אדם שם, שכתב וז"ל: "כתיב [ויקרא כ"ג מ"ב] - בסוכות תשבו שבעת ימים. ואי אפשר לומר ישיבה ממש, אלא קבלו חז"ל תדורו בסוכות (והוא לשון עכבה כמו וישבו בקדש). אמרה תורה שידור בסוכה, כמו שדר בביתו בכל שנה, שתהיה עיקר דירתו בסוכה, שיכניס בה כליו הנאים ומצעות נאות, ואוכל ושותה וישן בסוכה ומטייל בה ולומד בה. וכשמספר עם חבירו, הכל יהיה בסוכה. כללו של דבר, שהסוכה תהיה נחשבת לדירתו לגמרי. ולפי שקדושת סוכה גדולה מאוד, ראוי שלא לדבר בה כי אם קדושה ותורה, וכל שכן שיזהר [מ]לדבר שם לשון הרע ורכילות ושאר דברים האסורים. ומכל מקום לא תהיה מצוה בזויה עליו. ולכן לא יכניס בה כלים שאינם דרך כבוד כגון קדרות וכלים שמשתייך בהם קמח, ועריבות, וכד ששואבין בו מים, ויורה ומחבת ומכתשת וכיוצא בהן. ונוהגין שלא להכניס קדרות אפילו קודם אכילה. וקערות לאחר שאכל, צריך להוציאן לחוץ.

ונוהגין שלא להכניס נר של חרס, דמאיס. וכן לא יעשה בה תשמיש בזוי כגון שטיפת קדרות וקערות. אבל כוסות, מותר. וכל שכן דאסור להשתין בה אפילו בכלי, אף על פי שעושה כן בביתו. אבל תה"מ מותר בסוכה, שהרי עיקר מצותו איש ואשתו.

ובנ"ד נראה דחמיר טפי מהא דנר חנוכה, דשם הנדון רק לבזות חפץ של מצוה, אבל נ"ד יש לדמות למה שכתב בביאור הלכה (סי' תקפ"ח סעי' ב') לענין איסור שמיעת שופר לשם מצוה בביהכ"ס: "לכאורה לא שייך זה, רק בתפלה או בבהמ"ז ובהלל ומגילה, שעכ"פ אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, משא"כ בתקיעות, שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום, וצ"ע. ובמטה אפרים מצאתי שכתב וז"ל, נראה שאם התחיל לתקוע ומים שותתין על ברכיו, פוסק עד שיכלו המים, וחוזר לתקוע מראש להלן על הסדר. ואם תקע בשעה שהמים היו שותתין או אפילו מצא צואה במקומו, יצא, ומ"מ יש לו לחזור ולתקוע בלי ברכה, עכ"ל. דימה זה לדינא דק"ש. ואפשר שהטעם הוא, דכיון דק"ל דצריך כונה לצאת ידי המצוה שציונו הש"י, זה גופא ג"כ חשיב כדברי תורה [ודומיא דפסק הרמ"א סימן פ"ד דאסור לענות אמן בבית המרחץ], ולא גרע מהרהור בד"ת. וגם י"ל בפשיטות דבשעה שמקיים מצוה בפועל הוא עבודה, ואין לעשות עבודת ד' דרך בזיון, דהוא בכלל ביזה מצוה".

- ג -

ביאור דברי השל"ה הקדוש, שצריך למעט בסוכה בדברי חול

ואכתי צ"ב מה שכתב השל"ה ק, והו"ד בא"ר ובחיי"א (שם ס"ק א') ובמ"ב (שם ס"ק ב'): "ולפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד, ראוי למעט בה בדברי חול, ולדבר בה כי אם קדושה ותורה, וכ"ש שיהיה זהיר מלדבר שם לשה"ר ורכילות ושאר דיבורים האסורים". דאם גם זה חשיב ביזוי מצוה, מה שיושב בסוכה ומדבר בה דברי חול, למה לא יאסר מלדבר דברי חול, למי שלובש ט"ק, וכל שכן כשעטוף ט"ג, והרי לא מצינו חיוב זהירות מלדבר דברי חול, אלא למי שמניח תפילין, ולא למי שמעוטף בטלית⁴³. גם מלשון החיי אדם נראה להדיא, שאין זה מטעם ביזוי מצוה, שדין זה הביא בסוף סעי' א', ורק להלן שם בתחילת סעי' ב' כתב - "ומכל מקום לא תהיה מצוה בזויה עליו" וכו', וכ"מ מלשון השל"ה ק

43. ובאמת יש להקשות, איך מותר להכנס בט"ק לביהכ"ס, למה שכתב הבה"ל הנ"ל, דאסור לקיים מצוה בביהכ"ס, אם מטעם דחשיב כד"ת, או משום שעובד ד' בבזיון, והבה"ל לא תירץ זה. וכבר הקשה כן בדרכ"ת סי' י"ט, וכתב דציצית כיון שאינה אלא מצוה קיומית, לא נאסר לקיימה בביהכ"ס. וצ"ב טעם החילוק.

עצמו, שכתב שהטעם הוא – לפי שקדושת הסוכה גדולה מאד וכו', ומשמע להדיא שהוא דין מיוחד בסוכה, ולא בשאר מצוות.

ונראה כוונתם, ע"פ דברי הגמ' (ביצה ל' ע"ב): "תניא רבי חייא בר יוסף קמיה דרבי יוחנן, אין נוטלין עצים מן הסוכה, אלא מן הסמוך לה, ורבי שמעון מתיר. ושיון בסוכת החג בחג שאסורה, ואם התנה עליה, הכל לפי תנאו... ומי מהני בה תנאי, והאמר רב שיש משום רבי עקיבא, מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, שנאמר (ויקרא כ"ג) חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא רבי יהודה בן בתירא אומר, מנין שכשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה', אף סוכה לה'. אמר רב מנשיא בריה דרבא, סיפא אתאן לסוכה דעלמא, אבל סוכה דמצוה לא מהני בה תנאה. וסוכה דמצוה לא, והתניא, סככה כהלכתה ועטרה בקרמים ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזים, שקדים, אפרסקים ורמונים ופרכילי ענבים, יינות, שמנים וסלתות ועטרות שבילים, אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג ואם התנה עליהם הכל לפי תנאו. אביי ורבא דאמרי תרוייהו, באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, דלא חלה קדושה עליהו, אבל עצי סוכה דחלה קדושה עליהו, אתקצאי לשבעה".

וכתב הרשב"א (שם): "ואלא מיהא עדיין צריך לעיין, אפילו בסוכה דמצוה, למה לא יהני בה תנאי. וי"ל משום דעל כרחו **חלה עליו קדושה, וכיון שקדושה מצות סוכה מתפשטת בה, אי אפשר לו להתנות שתפקע קדושה**, ואפילו בסוכה רעועה. אבל **נויין אין קדושה מתפשט בהן, ואינו אסור להסתפק מהן אלא משום בזוי מצוה**, דנראה שלאחר שעטרה בהן, הוא מסלק נוייה, ואינו אסור אלא מדרבנן, ובהא הוא דמהני תנאה, לפי שאין כאן ביזוי כשמסלקן, שהרי על תנאי כן הניחם שם. ועדיין אני צריך להתישב בדבר, שהרי לכו"ע קדושת דמים מהני בה תנאה ופקעה. ועוד משמע דלדעת אביי אפילו בקדושת הגוף מהני תנאה ופקעה בכדי... וא"כ אפילו ס"ל דסוכה כקדושת הגוף כל שבעה, מדהקשה הכתוב לחג, מ"מ היאך אמר כאן אביי דלא מהני בה תנאה, ומי עדיפא משור כל שלשים יום עולה ולאחר ל' שלמים. ומתוך הדחק יש לי לומר, דהקשה הכתוב לחגיגה ממש, מה חגיגה א"א לה לאחר שחלה עליה קדושה שתפקע קדושה, אף עצי סוכה כן"⁴⁴.

חזינו מדברי הרשב"א, דמכח ההיקש לחגיגה ילפינן, דסוכה עדיפא משאר חפצי מצוה, ומלבד הדין

44. וכתב עוד: "ועוד קשיא לי, הא דקי"ל דסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש דכשירה, למה חילא עליה קדושה כל ז'. וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם, תחול עליה קדושה כל ז', והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה. ואפשר דסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן".

הכללי שאסור לבזות מצוה, עוד יש בה קדושת הגוף ממש, ואסורה בהנאה כדין הקדש⁴⁵. ולפ"ז מובנת היטב כוונת השלה"ק, שלפי שקדושת הסוכה גדולה מאד, ראוי למעט בה בדברי חול, דלא דמיא לשאר מצוות, כיון שיש בה גם קדושת הגוף כקרבן.

- ד -

אם מברך על הסוכה בלילה הראשון, כשהכניס לסוכה כלים מאוסים

והנה בפירוש הר"ר מנוח הל' סוכה פ"ו כתב, דהמכניס כלי אכילה מאוסים לסוכה, פסולה הסוכה אז מדרבנן, ואין לברך עליה, והו"ד בחיי אדם (שם ס"ק ב'. וע"ע בשעה"צ ס"ק י"ג). ובהגהות החת"ס לשו"ע כתב: ונ"ל דאין הסוכה פסולה, אלא ישיבה הזאת לא מחשב כמו תשבו כעין תדורו, כיון שהכניס בהסוכה כלים שאינם רגילים בבית דירה". אמנם למשנ"ת, אין האיסור להכניס כלים מאוסים שייך כלל לדינא דכעין תדורו, אלא נובע מהדין הכללי שלא יהיו מצוות בזויות עליו.

ונפק"מ מזה, לפמש"כ הר"ן (סוכה י"ב ע"ב) בשם אחרים, דבלילה ראשונה חייב לאכול בסוכה אפילו אם ירדו גשמים, כיון דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. והב"י (שם) הביא שו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ח) שכתב: "נ"ל שאין המצטער ואשר ירדו עליו גשמים עד שתסרח המקפה חייב לאכול בסוכה אפילו בלילה הראשון, דתשבו כעין תדורו אמרינן. ולעולם לא חייבה התורה לאכול בסוכה, אלא כדרך שאדם עושה בביתו".

והשתא לשיטת הר"ן בשם אחרים, אליבא דהחת"ס, בלילה ראשונה מברך אפילו אם הכניס כלים מאוסים לסוכה, דכיון דיסוד חיובו הוא מט"ו ט"ו מחג המצות ולא מ"תשבו", לא בעינן כעין תדורו. אבל למש"כ החיי אדם, אין לברך אפילו בלילה ראשונה.

45. ובקהלות יעקב סוכה סי' ז' ביאר כוונת הרשב"א יותר, דכשם שקרבן חגיגה צריך לייחדו לצורך ההקרבה, ואסור בכל הנאה אחרת, כך הסוכה צריך לייחדה לצורך דירה, ואסור ליהנות ממנה באופן שאינו הנאת דירה, ולכן אסור ליטול ממנה עצים. ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' כ"ח) כתב, דכיון שיש לסוכה קדושת הגוף, הסותר סוכה באמצע החג, עובר בלא תעשון כן לד' אלקיכם, עיי"ש.

סימן פ

שינה מחוץ לסוכה

בגדר חיוב שינה בסוכה, אם החיוב הוא לישן בסוכה, או לילך לישן בסוכה - נו"נ בחידוש הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שמוותר להוציא את הישן מן הסוכה.

- א -

איתא בגמ' (סוכה כ"ו ע"א): "תנו רבנן, אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. מאי טעמא, אמר רב אשי, גזרה שמא ירדם (פירש"י, שמא תחטפנו שינה, וישן קבע). אמר ליה אביי, אלא הא דתניא - ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע (פירש"י, שמא יפיח בהן), ליחוש שמא ירדם. אמר רב יוסף בריה דרב עילאי, במוסר שינתו לאחרים (פירש"י, אומר לחברו, אם ארדם, העירני). מתקיף ליה רב משרשיא, ערבין ערבא צריך (פירש"י, שמא אף הוא ישכב וישן). אלא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, במניח ראשו בין ברכיו עסקינן (פירש"י, דודאי לא ירדם). רבא אמר - אין קבע לשינה (פירש"י: "לשמא ירדם לא חיישינן, הלכך, בתפילין שרי. וסוכה היינו טעמא דאסור שינת עראי, לפי שאין קבע לשינה, ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך, - הלכך זו היא שינתו. וגבי תפילין, דטעמא שמא יפיח בהם, ולא משום איסור שינה, בניי פורתא לא אתי לידי הפחה).. תני חדא, ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע. ותניא אידך, בין קבע בין עראי. ותניא אידך, לא קבע ולא עראי. לא קשיא, הא דנקיט להו בדיה (פירש"י, לא קבע ולא עראי, שמא יפלו מידו), הא דמנחי ברישיה (פירש"י, עראי מותר, וקבע אסור, שמא יפיח), הא דפריס סודרא עלויה (פירש"י, הניחם אצל מראשותיו, בין קבע בין עראי, דלא נתנה תורה למלאכי השרת). וכמה שינת עראי, תני רמי בר יחזקאל, כדי הלוך מאה אמה".

לפום ריהטא, לא קאי שאלת הגמ' כמה שינת עראי, אלא על תפילין, לברר בכמה זמן מותר כשמונחים בראשו, ולא חיישינן שמא יפיח. אבל הא דאסור לישון חוץ לסוכה, משום שפעמים די לו בשינת עראי, היינו אפילו רגע כמימריה. וכך דקדק השפ"א מהמשך הגמ' שם, דמייתי תניא נמי הכי וכו',

חכמים ואומרים, ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע. וכמה שינת עראי, כדי הילוך מאה אמה. אבל הפמ"ג (מש"ז סי' תרל"ט ס"ק ה') כתב: "עיינ סי' מ"ד, יש אומרים עראי ק' אמה [לענין שינה בתפילין], הא בציר מהכי אף עראי לא הוי, ואפשר ה"ה לענין סוכה כה"ג, והו"ד במ"ב (שם ס"ק י').

- ב -

והנה השפת אמת (שם) כתב על דברי רב אשי, דשינת עראי מחוץ לסוכה אסורה, דחיישין שמא ירדם: "לכאורה היה נראה הטעם פשוט, דאכילת עראי, אדם אוכל לפעמים בחצר חוץ מביתו, אבל שינת עראי, אין דרך בנ"א לישן בחצר. ומדלא יהיב האי טעמא, משמע דגם בשינה דרך לישן עראי בחצר. א"כ מה משני שמא ירדם, כיון דכמו כן הדרך לישן בחצר, אע"ג דלפעמים נרדם, א"כ אפי' ירדם מאי בכך. ואפשר דכשירדם איכא משום מראית עין, דהרואים אותו נרדם יסברו שנתכוין לשינת קבע. ובזה מיושב מה דמקשה הגמ' מתפלין. דלכאורה תמוה, דהתם אפי' שינת קבע אינו אלא איסור דרבנן [ומשו"ה לא גזרו שמא ירדם], משא"כ בסוכה. ולמש"כ א"ש, דהכא נמי אפי' ירדם לא יהיה אלא איסור דרבנן מפני מראית עין".

ולכאורה לפ"ז, אף למאי דחדית לן רבא, דאין קבע לשינה, מכל מקום שינת עראי אינה אסורה מה"ת. דאף דחשיבא כמו שינת קבע, משום שפעמים די לאדם בכך, מכל מקום כיון שדרך לישן שינת עראי חוץ לביתו, אין מקום לאסור שינת עראי מה"ת, דתשבו כעין תדורו. ונראה דוחק לפרש, דאליבא דרבא לא מחלקינן בין שינה לשינה, כיון שכל שינה חשיבא קבע, ושם שינה אחד הוא, וממילא אסורה כל שינה מה"ת, אף אם דרך לישון שינה כזאת מחוץ לסוכה.

- ג -

והנה מדברי השפ"א עולה שנקט בפשיטות, שהחויב הוא לילך לישן בסוכה, ולא עצם השינה בסוכה, ולכן פשיטא ליה, שאם הלך לישון על דעת שינת עראי, אף שישן לבסוף שינת קבע, אין בזה איסור תורה. ולפ"ז אם הלך לישון בסוכה, אף אם אח"כ נפסלה הסוכה ונמצא ישן חוץ לסוכה, לית לן בה. וכך נקט בהגהות הרא"מ הורוויץ על אתר, שהקשה על קושית הגמ' – ערבך ערבא צריך: "צ"ע דאטו אסור לישב רגע חוץ לסוכה או בתפילין שמא ירדם [כלומר, וא"כ מהיכי תיתי לחוש שירדם חבירו]. ונראה מזה ראייה ברורה, שאם ישן מעצמו, אין שום חשש כלל, רק כששוכב לישן וסומך על חבירו והסמיכות אין בה ממש, אסור משום שינת עראי".

אמנם נראה שנדון זה, אם החיוב הוא לישון בסוכה, או לילך לישון בסוכה, תליא באשלי רברבי. דהנה הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ג') כתב: "רגילין העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס בה לטייל בה ושינה, אלא דוקא בשעת אכילה... ומה שאין מברכין על הסוכה בשעת השינה, ואף על פי שמצינו בה חומר

יותר מבאכילה, דאוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה, היינו טעמא דשמא לא יוכל לישן, והוי ברכה לבטלה. ורבינו תם פירש, לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה, אבל שאר טיול ושינה שעושין בסוכה טפלים לגבי האכילה והיא פטרתן.

והשתא, אם המצוה היא עצם ההליכה לישן בסוכה, כפי שהיה נוהג בביתו, אם כן אף אם לא יישן בפועל, מ"מ בעצם ההליכה לישן בסוכה קיים מצות ישיבה, דהוי כעין תדורו, ולמה לא יברך להרא"ש, אף אם לא יישן לבסוף. ועל כרחך דהרא"ש ס"ל, דהמצוה היא בעצם השינה בסוכה, ודלא כהשפ"א והרא"מ.

ומכל מקום למאי דקיי"ל בשו"ע ס"ס תרל"ט כר"ת, דמה שאין מברכים על השינה, הוא משום שהכל טפל לאכילה, אין ראייה, ושפיר אפש"ל כדעת השפ"א והרא"מ הורוויין.

- ד -

והנה הגרש"ז אויערבך זצ"ל (הו"ד בספר הסוכה פסקי הגרש"ז א אות כ"ז) יצא לחדש, שכשאין מספיק מקום בסוכה, מותר להוציא מי שישן בסוכה, כדי לפנות מקום למי רוצה לילך לישן. והוא כתב שם הטעם, מפני שישן אינו חייב במצוות. וכתב גם שלפ"ז מי שנרדם לאונסו חוץ לסוכה, אין חיוב להעיר אותו, משום שעכשיו אינו עושה שום עבירה. והניח בצ"ע את דברי הבן איש חי (ש"ד האזינו אות ח') שכתב להיפך, שצריך להעיר את מי שנרדם מחוץ לסוכה.

וזה תמוה טובא, דהרי מפורש בשו"ע או"ח סי' ס"ג סעי' ה': "אם היה ישן, מצערים אותו ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא מתנמנם, יצא". הרי שצריך להקפיד ישר כדי לקיים מצוות.

אמנם לסברת השפ"א והרא"מ הנ"ל, יש לפוטרו מטעם הנ"ל, דאין איסור בעצם השינה חוץ לסוכה, אלא במה שהולך לישן חוץ לסוכה, וכיון שזה הלך לישן בסוכה, אין שום איסור אם יוציאווהו מן הסוכה.

אלא דגם על דבריהם יש להקשות, מדברי הגמ' (שם כ"ט ע"א): "תנו רבנן, היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות, עד שיגמור סעודתו. היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. איבעיא להו, עד שיעור או עד שיאור, תא שמע, עד שיאור ויעלה עמוד השחר. תרתי, אלא אימא, עד שיעור ויעלה עמוד השחר".

והב"י ס"ס תרל"ט פירש דברי הגמ' ומחלוקת הגאונים עם הר"ן שם, אם מותר לו להמשיך לישון אחר עלות השחר, שהנדון הוא אם בני ביתו צריכים להעירו, או שיכולים להמתין עד שיעור מעצמו. ומוכח שאף שהלך לישון בהיתר, עובר איסור בעצם שינתו, דאל"כ למה יצטרכו בני ביתו להעירו.

ונראה ליישב, דלכאורה יש להקשות על הברייתא שהתירה לו לגמור סעודתו ושינתו, אף שפסקו הגשמים, הרי עכשיו יכול שפיר לישון ולאכול בסוכה, ומה פוטרו מקיום המצוה. ואין לומר שתקנת חכמים היא שלא להטריחו, שהרי כבר אמרו במשנה (עירובין ק"ד ע"ב) – מה שהתירו לך חכמים, משלך נתנו לך, שלא התירו אלא משום שבות, והיינו שלא באו להקל על ד"ת.

ועוד יש להקשות, מאי שנא מלענין קריאת שמע, דנקטינן כרבי יהושע (ברכות ט' ע"ב), שעד שלש שעות ביום הוא זמן שינה, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות (אמנם זה לא קשיא לדברי הרשב"א שם, שהביא המג"א סי' נ"ח ס"ק ו', דבני מלכים מיעוטא דמיעוטא ניהו, עיי"ש).

ועל כרחק דמדין תורה אינו חייב כלל לחזור לסוכתו, דכל זה בכלל תשבו כעין תדורו. שאם מתחיל מחמת איזה אונס סעודה מחוץ לביתו, אינו חוזר לביתו לגומרה, אף כשעבר האונס, ולכן גם לסוכתו אינו חייב לחזור, דתשבו כעין תדורו. ואדרבא חכמים להחמיר באו משום איזה טעם, שאם עלה השחר וניעור, חייב לחזור לסוכתו מדרבנן, אף שלא היה חוזר לביתו בכה"ג, וכמו שכתב הר"ן שם: "שינה אפשר שכיון שזמנה אינו אלא בלילה, כל שעלה עמוד השחר, הוא כגמר לגבי סעודה". ומסתבר שגם זה מטעם מראית עין, וכמש"כ השפ"א לענין מי שהלך לישון שינת עראי ונמשך לשינת קבע. מעתה אפשר"ל, דגם זה שצריך להעירו משנתו, הכל בכלל תקנת חכמים, משום מראית עין, אף שהלך לישון בהיתר, ולא קשה מזה על סברת השפ"א.

ונראה דבלא"ה צריך לומר כן לסברת השפ"א, דהנה הרמ"א (יו"ד סי' שע"ב סעי' א' בשם מהרי"ל) פסק: "כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו, כדי שיצא". וכתב הש"ך (שם ס"ק ג'): "דאפילו בלא שהייה קעבר הכהן. ואע"ג דלא ידע, מ"מ איסורא עביד בשוגג. ואף על גב דאינו עושה מעשה, איסורא איכא, ולאחריני דידעי מצוה להפרישו, עכ"ל תשובת מהרי"ל סי' ס"ט. ס"ל אע"ג דאינו מעשה, ולא שאין בו מעשה אין לוקין עליו, איסור דאורייתא מיהא איכא. ולפי זה משמע דבאיסורא דרבנן א"צ להקיצו. וא"כ למש"כ בסמוך, דהיכא דאינו באוהל עצמו, אם המת רק בבית הסמוך לה, ליכא אלא איסורא [דרבנן], אין צריך להקיצו. ואפשר לזה דקדק הרב – והמת עמו באוהל צריכים להקיצו".

וכיון דלדעת השפ"א, כשהלך לישון בהיתר, אינו עובר אלא איסור דרבנן, משום מראית עין וכנ"ל, לכאורה אין צריך להקין מי שהלך לישון בהיתר, כדי שילך לישון בסוכה, וא"כ למה לדעת הגאונים צריכים להקיצו כשעלה עמוד השחר. ועל כרחק דלדעת הגאונים החמירו חכמים יותר לענין סוכה, משום מראית עין, וכנ"ל.

ומטעם זה נראה, דאף אי נימא כסברת השפ"א, שכשלא הלך ישן שנת קבע, אין בזה איסור תורה,

אלא רק איסור מראית עין, וא"כ גם כיון שהתנמנם מעצמו, אין בזה איסור תורה, אלא איסור מראית עין גרידא, מכל מקום שפיר אפש"ל שצריך להעירו, כמו שמצינו במי שישן אחר עלות השחר, שצריך להעירו לדעת הגאונים הנ"ל, ומטעם מראית עין, כמשנ"ת.

ומכל מקום גם מדברי הגאונים הנ"ל למה שפירש הב"י בכוונתם, חזינן שישן אינו פטור מן המצוות, ומש"ה לשיטתם צריכים בני ביתו להעירו אם ירדו גשמים וממשיך לישן אחר עלות השחר, וא"כ פשוט שאסור להוציא את הישן מן הסוכה, ודלא כהגרשז"א זצ"ל, ותל"מ.

סימן מא

טעות בקריאת ר"ח טבת

מעשה היה בר"ח טבת, שקראו לכהן עד עולה תמיד, ושגו וקראו ללוי רק ב' פסוקים, מאת הכבש האחד, עד רביעית ההין, והשלישי קרא עד סוף פרשת ראש חודש, וכבר גללו הספר, ושאלו כיצד ינהגו, אם לחזור ולקרוא מהיכן שקרא הלוי עד הסוף, ואח"כ יקראו אחד בשל חנוכה כרגיל, או שיקראו שנים בשל חנוכה.

- א -

הנה במגילה כ"ב ע"א איתא, תניא, הקורא בתורה, לא יפחות משלשה פסוקים. ופסק בשו"ע או"ח סימן קל"ז סעי' ד, אם קרא אחד ב' פסוקים, צריך לחזור ולקרות. ובט"ז שם ס"ק ד' הביא את דברי הב"י בשם מהר"ק, שאפילו בירך לאחריה הדין כן, דאותה ברכה טעות היתה. וכתב הט"ז שלפ"ז ודאי צריך לברך שנית על מה שיחזור לקרות. ולפ"ז לכאורה בנ"ד היה הדין נותן, שיעלה עכשיו עוד עולה בספר הראשון, ויחזור ויקרא מלוי ועד סוף הפרשה, דאותם שני פסוקים שקרא, כאילו לא נקראו, וצריך לחזור ולקרותם כדין.

אבל יותר נראה לענ"ד שלא לנהוג כן, כיון שכבר גללו הספר של קריאת ר"ח, אלא לקרוא לשני עולים בספר שהוכן לקריאת חנוכה. דהנה בתרומת הדשן סימן כ"ד הביא מש"כ בהגהות מיימוניות, שאם דלג פסוק אחד, אם הוא במנחה בשבת, או בשני וחמישי, א"צ לחזור, אם קוראין י' פסוקים, בלא הדילוג, אבל בשבת אם דילג פסוק אחד, חוזר וקורא אותו, אפי' לאחר שהפטיר והתפלל מוסף, וכתב דה"ה בשביעי של פסח וביום ראשון דשבועות, אין קפידא כ"כ, הואיל וקראו כבר הפרשיות בשבתות שלהן, והוי כמו מנחה דשבת ובשני וחמישי. וכ"פ בשו"ע שם סעי' ג'.

ובמשנה ברורה שם ס"ק י"א הביא דברי האליה רבה, דלפעמים אפילו אם דילג רק פסוק אחד, ג"כ חוזר לקרות בברכה, וכגון שבפסוק זה היה עיקרו של חובת היום [כגון שדילג במה שקורין למפטיר ביום א' של פסח מפסוק והקרבם ולהלאה עד לכפר עליכם דמשם והלאה אינו שייך כ"כ לחובת

היום וביום א' של סוכות אם דילג איזה פסוק מוהקרבנתם עד סוף הפרשה או שחיסר ביום א' של חוה"מ כשחל בשבת איזה פסוק שהוא מפרשת וביום השלישי] וכתב שכן הסכים בספר שערי אפרים. ולפ"ז בנ"ד, אף דמי שקרא השני פסוקים, נחשב כלא קרא כלל, לא גרע מדילג, כיון שלא דילג עיקר הקריאה.

- ב -

והנה במגילה כ"ט ע"ב איתא, ר"ח טבת שחל להיות בחול, אר"י נפחא, קרו תלתא בר"ח וחד בחנוכה, ור"ד דמן חיפא אמר קרו תלתא בחנוכה וחד בר"ח. וקאמר ר' מני, טעמא דר' יצחק מסתבר, משום תדיר קודם, ור' אבין קאמר, טעמא דר"ד מסתבר, דמי גרם לרביעי, ר"ח. וקאמר הש"ס, מאי הוי עלה, ר"י אמר, אין משגיחין בר"ח (והיינו כר"ד דר"ח ברביעי), ורבה אמר, אין משגיחין בחנוכה (כר' יצחק נפחא). והלכתא אין משגיחין בחנוכה, ור"ח עיקר. והרוקח גורס, אין משגיחין בחנוכה כל עיקר. הרי חזינן משו"ט דגמ', שיש גם סברא להעלות שלשה קרואים לקריאת חנוכה ואחד לקריאת ר"ח, אלא שמסקנת הש"ס דחובת ר"ח עדיף טפי, אי משום תדיר, אי משום דאין משגיחים בחנוכה.

ונראה לענ"ד, דכל זה לכתחילה. אבל בנ"ד, כיון שכבר גללו הספר דקריאת ר"ח, יקראו שנים בשל חנוכה, כדי לא לגלול ממקום למקום. דבמה שחסרים פסוקים מקריאת ר"ח לית לן בה, כיון שאינו מעיקר הקריאה, כמשנ"ת, ומה שלא יעלו שלשה קרואים לקריאת ר"ח, אינו לעיכובא, דהעיקר הוא שיעלו ארבעה קרואים ביום זה, ויקראו בין כולם חובת היום דר"ח.

אמנם שו"ר דברי הטורי אבן במגילה שם שהקשה למ"ד שקורין ג' בשל חנוכה ואחד בשל ר"ח וז"ל, ק"ל, כיון דהא דמקדים חנוכה לדר"ח, אע"ג דר"ח תדיר, הוא מטעמא דמי גרם לד' שיבא ר"ח, מכל מקום תקשה, מ"ט יקראו ג' בחנוכה, ובר"ח אינו אלא אחד, לקרו בחנוכה הא' תחילה, ובדר"ח דתדיר יקרו ג', דראוי' רוב הקרואים לדר"ח, דיותר תדיר מדחנוכה, וכה"ג נמי רביעי דר"ח יקרא בדר"ח. וי"ל דיש טעמא דאי אפשר לקרוא בדחנוכה אלא הראשון בלבד, משום דאמרינן בפ"ה דגיטין (דף נ"ט ע"ב) - אין שם לוי, קורא כהן במקום לוי. ודוקא באותו כהן, וקורא ב' פעמים זה אחר זה, אבל לא בכהן אחר, משום פגמו של ראשון, כדמפרש התם. והשתא אם אינו קורא בחנוכה בתחילה אלא הראשון בלבד, זימנין דליכא לוי, וצריך אותו הכהן לקרות במקום לוי, א"כ בפעם א' יקרא בספר תורה אחת של חנוכה, ובקריאת שניה במקום לוי יקרא בספר תורה ב' של ר"ח, דהא משום של חנוכה ור"ח צריכין ב' ספרי תורות, והא א"א בחד גברא לקרות בב' ס"ת, משום פגמו של ס"ת ראשון, כדאמר בפ"ז דיומא (דף ע' ע"א) גבי כהן גדול דקורא ובעשור שבחומש הפקודים על פה, ופריך - וניתי ס"ת אחרינא ויקרא, ומשני משום פגמו של ראשון. ואע"ג דר"ח טבת שחל בשבת מביאין ג' תורות, תרי

גברי בתרי ספרי ליכא פגמא, וחד גברא בתרי ספרי איכא פגמא. וה"נ איכא למימר הכי, דאי כהן זה הקורא במקום לוי יקרא בב' ס"ת, איכא משום פגמו של ס"ת א'. וכיון דהיכא דליכא לוי וצריך הכהן לקרות ב' פעמים, לא סגי אי לא קורא בס"ת אחרת בשל ר"ח, לא פלוג רבנן ותיקנו לעולם שיקראו השנים ראשונים בס"ת אחת, ואפילו במקום דאיכא לוי, א"נ במקום דליכא לא כהן ולא לוי בכל הקרואין רק ישראלים בלבד.

וכ"ת מ"מ אמאי קורין ג' בשל חנוכה, בב' סגי, ועכ"פ יהי' ר"ח דתדיר שוה במנין הקרואין דשל חנוכה. י"ל כיון דא"א שיקרא בס"ת הא' אחד בלבד בשל חנוכה, ועכ"פ פחות מב' אי אפשר מטעמא דפירשתי, אי אפשר לחלק הקרואין שנים לס"ת אחד, ושנים לשני, צריך לקרוא בס"ת אחת עכ"פ מנין הקרואין שמצינו במקום אחר. דהא לכל מנין הקרואין יש טעם למנינם למה תיקנו כן, כדאמ' בפ"ג, והא לא מצינו במנין הקרואין פחות מג'. ואי קוראין בס"ת זו ב' ובס"ת שני' ב', אין בשום ס"ת מנין הקרואין במקום אחד, ובעל כרחך באחת מהני צריך לקרוא ג' וא' באחד. וכיון דרביעי צריך לקרות בדר"ח, לא סגי בשל חנוכה פחות מג'. דבאחד אי אפשר מטעמא דאמרן, ובשנים נמי אי אפשר, דא"כ אין כאן מנין הקרואין, לא בס"ת אחד ולא בשני, מש"ה קורין בשל חנוכה שלשה, הפחות במנין הקרואין שתיקנו כנגד כהנים לויים וישראלים, א"נ כנגד תנ"ך. אבל אי יקרא בכל ס"ת ב' ב', ליכא בשום ס"ת מנין הקרואין כנגד מי, עכ"ל.

ולפי דבריו אלו, בנ"ד ינהג כמו שכתבנו מתחילה, **שיעלה אחד מתחילת הקריאה ועד סוף פרשת ר"ח בספר הראשון** (ואף שכבר גללו אותו, לית לן בה, ואין חשש בזה משום פגמו של ספר, כיון שאח"כ יקראו בו, וכמש"כ הבה"ל סי' תרפ"ד, כשהתחילו לקרוא בטעות בשל חנוכה), **ואח"כ יקראו בספר השני בשל חנוכה.**

סימן מזב

שתיית חלב ואכילת בשר בהמה שהתפטמה בפירות

שביעית

- א -

מקור הדין

כשאכלה גם דברים אחרים

איתא בגמ' (ע"ז מ"ט ע"א): "תניא, שדה שנזדבלה בזבל עבודת כוכבים, וכן פרה שנתפטמה בכרשיני עבודת כוכבים (פירש"י, של תקרובת עבודת כוכבים או שעבדום), תני חדא, שדה תזרע, פרה תשחט, ותניא אידך, שדה תבור (פירש"י, תבור עד שתכלה ממנה כל שבח הזבל, ותהא בורה ולא יזרענה) ופרה תרצה (פירש"י, תנחש)... הא ר' יוסי והא רבנן".

פירש"י: הא דקתני שדה תזרע, ר' יוסי היא, דשמעינן ליה דאמר גבי ערלה, וזה וזה גורם מותר, ה"נ תזרע, והזרעים גדלים ע"י זבל דאיסור וקרקע דהיתר... ופרה תשחט ותאכל, שאף היא היתה גדילה קודם לכן ע"י שאר אכילות. והא דקתני שדה תבור, רבנן היא".

למדנו, שפרה שניזונה בתקרובת ע"ז וגם במאכלים אחרים, אם סוברים זה וזה גורם אסור, אסורה הפרה עד שתזרע, אבל אם סוברים זו"ג מותר, מותר לאכלה כמות שהיא.

כשעיקר חיותה מדברים אסורים

איתא בגמ' (תמורה כ"ט ע"א), על מה שכתוב במשנה (שם כ"ח ע"א): "כל האסורין לגבי מזבח אוסרין בכל שהן, הרובע והנרבע והמוקצה... איזהו מוקצה, המוקצה לעבודת כוכבים" - "אמר רבא בר רב אדא אמר רב יצחק, אין מוקצה אסור, אלא עד שיעבדו... אמר רבי יוחנן, עד שיאכילוהו כרשיני עבודת כוכבים".

עוד במשנה שם (ל' ע"ב): "רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, כשירה שינקה מן הטרפה, פסולה מעל גבי

המזבח". ובגמ' (שם ל"א ע"א): "מאי טעמא, אילימא דמפטמא מינה, אלא מעתה, האכילה כרשיני ע"ז, ה"נ דאסירא (פירש"י, והא אמר לעיל דמוקצה הוא ואסור באכילת כרשינין, אבל דלאו מוקצה לא). אלא תני ר' חנינא טריטאה קמיה דרבי יוחנן, כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית (פירש"י, כל ימיו), הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת".

פירש"י: "הואיל ויכולה לעמוד על אותו חלב של שחרית מעת לעת בלא שום אכילה אחרת, וכשהגיע מעת לעת חזרה וינקה. הלכך כל גדילתה ממנה היא, ואפילו אכלה דברים אחרים בינתיים". וכתבו התוס' (שם): "שינקה חלב רותח, והוא הדין בכרשיני עבודת כוכבים, אם אכלה כל ימיה, שעיקר גדילתה מהן, שהוא אסור. ולפום ריהטא, אפילו להדיוט".

- ב -

להלכה

כשאכלה רק איסור

באיסורי הנאה

בדרכי משה (יו"ד ס"ו) העתיק את דברי התוס'. ובהגהות לשו"ע (שם סעי' א) כתב: "בהמה שנתפטמה בדברים אסורים, מותרת. אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה". וכתב הש"ך (שם ס"ק ה'): "פשוט דכל ימיה הוא לאו דוקא, אלא ר"ל שעיקר גדילתה מהם. וה"ה אם אכלה דברים האסורים כל ימיה משחרית לשחרית, אפילו אכלה בינתיים דברים המותרים, דינא הכי, כדאיתא בש"ס ורש"י ותוס' שם".

באיסורי אכילה

המרדכי (יבמות רמז ס"ו) כתב על מה שנאמר במשנה (תרומות פ"א מ"ט): "כהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו, לא יאכלנה כרשיני תרומה" - "תימה, והלא תרומה מותרת בהנאה לישראל, כדתנן פ"ג דעירובין, מערבין לנזיר בין ולישראל בתרומה... ורבינו יקר תירץ, דהא דאמרינן הכא, לא יאכלנה כרשיני תרומה, מפני שבהמה מתפטמת מן התרומה, נמצא הישראל יאכל תרומה. ולא נראה, דא"כ אמאי אנו אוכלין התרנגולים המתפטמים מן השרצים".

בדרכי משה (שם) העתיק את דברי התוס' הנ"ל, וגם את דברי המרדכי, ומסתימת דבריו בהגהת השו"ע הנ"ל, שלא חילק, וכתב שאם נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה, משמע שהבין שלשית התוס', אפילו באיסורי אכילה אסור. ומה שחלק המרדכי על רבינו יקר, הוא משום שהבהמה אוכלת גם דברים אחרים, וכן התרנגולים מותרים, משום שהם אוכלים גם דברים מותרים.

אבל אם הבהמה או התרנגול אכלו רק מאכלות אסורות כל ימיהם, אסור בשרם אפילו להדיוט. אבל הש"ך (שם) כתב: "נראה דס"ל להמרדכי דאפי' נתפטמה כל ימיה, מותרת. דלא דמי לפרה שפטמה בכרשיני עבודת כוכבים, דאיתא בש"ס פרק כל הצלמים דשרי דוקא מטעמא דזה וזה גורם, דהתם כרשיני עבודת כוכבים אסורים בהנאה, משא"כ באיסורי אכילה, שהרי אינו אוכל האיסור עצמו. וכן משמע בתוספות בעבודת כוכבים שם ד"ה שאם נטע כו' לחלק כן. וכ"נ דעת האו"ה סוף כלל מ"ז, דאפילו היכא דעיקר גדילתה היתה מן הבהמה טמאה, שרי, מטעם דמעוכל הוי כשרוף, וא"כ הוא הדין נתגדלה כל ימיה רק בדברים האסורים דמותר... דהתוס' קאי דוקא אכרשיני עבודת כוכבים שהזכירו שם, דבהא גם המרדכי מודה... והא דכתבו - ולפום ריהטא כו', ולא כתבו בפשיטות דאסור, כדמוכח בש"ס בעבודת כוכבים (דף מ"ט), דאי הוי חד גורם הוי אסור. משום די"ל דוקא אכלה כל ימיה כרשיני עבודת כוכבים, אבל משחרית לשחרית ואוכלה שאר דברים בנתיים, לא. וכן משמע באגור ס"פ כל האסורים, שכתב וז"ל, שינקה חלב רותח משחרית לשחרית הואיל וכל גידולה מטרפות, אסור, ופי' בתוס', הוא הדין להדיוט אסור בהמה שכל גידולה מאיסור, כגון מכרשיני עבודת כוכבים וכיוצא בזה, עכ"ל. דמדפתח בטרפות וסיים בכרשיני עבודת כוכבים, אלמא דלהדיוט לא אסור אלא כשנתגדלה מכרשיני עבודת כוכבים, דאסירי בהנאה, אבל למזבח אסור אפילו דלאו אסורי הנאה, כדאיתא בש"ס בעבודת כוכבים (סוף דף מ"ו) וברש"י שם".

הרי דהרמ"א והש"ך נחלקו, אם בהמה שאכלה כל ימיה מאכלות אסורות, אסורה.

כשאכלה גם היתר

בשולחן ערוך (שם סי' קמ"ב סעי' י"א) פסק: "מותר ליטע תחת האשרה ירקות, בין בימות החמה שהם צריכים לצל, בין בימות הגשמים, מפני שצל האשרה, שהוא אסור, עם הקרקע, שאינה נאסרת, גורמים לירקות אלו לצמות, וכל שדבר איסור ודבר מותר גורמין לו, הרי זה מותר בכל מקום. לפיכך שדה שזבלה בזבל של עבודת כוכבים, מותר לזרוע אותה. ופרה שפטמה בכרשיני עבודת כוכבים, תיאכל. וכן כל כיוצא בזה. וכ"פ הרמ"א (שם סי' ס' סעי' א'): "בהמה שנתפטמה בדברים אסורים – מותרת".

- ג -

לקנות לכתחילה

כשאכלה איסורי מאכלות

כתב הש"ך (שם): "כתוב בתורת חטאת כלל ס"ה דין י' בשם או"ה, דלכתחלה אסור לקנות בהמה מן העובד כוכבים, שינקה מחלב טמאה. ומשמע שם, אפילו לא ינקה כל ימיה, אסור לקנות לכתחלה".

אבל מדברי המרדכי שהובאו לעיל, שדחה את דברי רבינו יקר, שביאר שאסור לכהן להאכיל בהמת ישראל כרשיני תרומה, מפני שבהמה מתפטמת מן התרומה, ונמצא הישראל יאכל תרומה - "דא"כ אמאי אנו אוכלין תרנגולין המתפטמים מן השרצים", מוכיח הש"ך (שם), שלא חילק בין דיעבד ללכתחילה, ומתיר אף לכתחילה. ונראה כוונתו, דהרי אנו קונים תרנגולות אלו מן הגויים לכתחילה. הפרי מגדים (ש"ד שם) מפרש את שיטת האיסור והיתר: "מאיסור והיתר כלל מ"ז בסופו מוכח, דאף בכל עיקר גדילתה מטומאה, וכל שכן משחרית לשחרית, דשרי דיעבד, דהוה כמעוכל. ומה שאסור לכתחלה, משום מראית עין לחוד, שיאמרו זה וזה גורם שרי לכתחלה. וכל שכן כל ימיה, שיאמרו שאוכל איסור".

וכתב עוד (שם): "סוף דבר הכל נשמע, באיסורי אכילה אפשר כולי עלמא מודים דשרי דיעבד כל ימיה. ולכתחלה, אם דבר ידוע, אסור לקנות משום מראית עין, והוא הדין להאכיל בעצמו לעוף דברים אסורים... ומיהו בר אווזות שאוכלין תולעים במים ואפילו הכי קונין לכתחלה, דאין זה וזה גורם בשביל זה. וכן ישראל שרי לפעמים לעשות כן". ונראה כוונתו, שכיון שהתולעים מועטות ביחס לשאר האוכל, וכן אם מאכילה איסור אין זה נחשב אפילו לזוז"ג, ואין כאן אפילו מראית עין. אבל הכריתי ופלתי (פלי סי' פ"ב ס"ק ב' ובסוף קונטרס פני נשר) כתב לענין אכילת אווז בר: "הרב בעל מנחת יעקב נתן בשם אבותיו טעם לאסור, שאוכלים שקצים ורמשים. והוא שטות, דבעינן נתפטם באיסור, וגם שיאכל איסורי הנאה... ואין לחוש לחומרא מה שאין להם שרש ועיקר בגמ' כלל". ומשמע שמתיר גם לקנותו לכתחילה מן הנכרים, אלא אם כן נתפטם כל ימיו מאיסור הנאה. ובמחזיק ברכה (שם ס"ס ט') הביא את דברי האוסרים והמתירים, והאריך להוכיח דבאיסורי אכילה אין איסור כלל, אפילו אם אכלה כל ימיה מאכלות אסורות, וסיים: "סוף דבר שבהמה או עוף שאכלה תדיר דברים האסורים באכילה, שרי לאוכלה... והמחמיר תבא עליו ברכה, וקדוש יאמר לו".

כשאכלה איסורי הנאה

אכילת הבשר

כתב בפמ"ג (שם): "באיסור הנאה כל ימיה, אסור דיעבד. ואם אכלה דברים אחרים גם כן, בדיעבד שרי, דהוה זה וזה גורם, ולכתחלה אסור... הכלל העולה, כל שאכלה דברים האסורים בהנאה פעם אחת, אז מותר לקנות ולאכול בו ביום... ואם אכלה כל ימיה דברים המותרים ואסורים, לתוס' אסור לכתחלה"⁴⁶, ולאיסור והיתר משום מראית עין, ולמרדכי שרי".

46. לא הבנתי כוונת הפמ"ג בזה. דאם מיירי כשאוכלת בוקר וערב דברים אסורים, אסורה לתוס' גם בדיעבד.

שתיית החלב

כתב הפרי מגדים (ש"ד שם): "חמץ בפסח, אין לשתות חלב מבהמות עובדי כוכבים שאוכלין הבהמות חמץ איסורי הנאה. ולאחר שהיות מעת לעת יש להקל, דלאו מאיסורי הנאה בא החלב. ובתוך מעת לעת נמי, כיון דהוה זה וזה גורם. ומדרבנן אסור לכתחלה".

ובהלכות פסח כתב הפמ"ג (א"א ס"ס תמ"ח): "אם אכלה חמץ בפסח, שרי בשרה דיעבד, עיין עולת שבת [ס"ק ד]. ולשתות החלב בפסח, עיין מה שכתבתי בפריי ליורה דעה בסימן ס' בש"ך [אות ה ד"ה ודע], דלאחר מעת לעת י"ל דשרי החלב... פרה של עכו"ם ונותן חמץ בפסח והחלב לוקח הישראל... לשתות החלב תוך מעת לעת, אם אכלה ג"כ תבן, הוה זה וזה גורם"⁴⁷.

וכ"כ בשו"ת מגידות (סי' ס"ה): "פרות של גוי ואחריות על ישראל... לענין החלב שהישראל חולב מהן בפסח, עי' ביו"ד בפריי סי' ס' בזה וזה גורם והפסד מרובה, יש להתיר ע"י שתאכל תבן ג"כ, אפילו בתוך מעת לעת".

אבל בנשמת אדם (כלל קי"ט ס"ק ט') כתב: "שאלה, אם יש איזה חומרא להחמיר שלא לאכול חלב בפסח מבהמות שאוכלין חמץ. תשובה, אני לא ראיתי מזה שום דבר באיזה ראשון או אחרון, אך שמעתי שמקום חומרא זו היא ממה שכתב המג"א בסי' תמ"ה, דזה וזה גורם אסור בפסח, וא"כ חלב נמי עכ"פ הו"ז ג' ואסור. אך נ"ל דזה אינו, דזה דוקא לענין שבח עצים, כמש"כ הט"ז ב"ד סימן קמ"ב ס"ק ד' ובס"ק ט"ז, אבל לכו"ע בזה וזה גורם מותר בשאר דברים שאינו בעין, כדאיתא ביו"ד שם סעיף י"א, וכ"כ המג"א בהדיא בסימן תמ"ב ס"ק ט'. ועוד נ"ל, דע"כ לא מחמירין האוסרים, אלא בנפתמה כל ימיה, וזה לא תמצא בחמץ, שהרי כל השנה שעת התיירא. ומה שכתב באיסור והיתר ובכרתי ופלתי, דאפילו חמץ בפסח אסור, לא משכחת לה אלא בעגל שנודע שכלו לו חדשיו, או שנולד מאמו איזה ימים קודם פסח ונתגדל רק מחמץ, דאז כל גדולו באיסור, דאסור לאכול העגל להאוסרים, בימים אחרונים של פסח, וגם בזה רבו המתירין. אבל לענין החלב, לא משכחת לה כל גידולה באיסור, ולכן אפילו באותו יום שאכל החמץ מותר. דאע"פ דזמן עיכול הוא מעת לעת, היינו

ואם אינה יכולה להתקיים בלא הדברים המותרים שאכלה, לא מצינו בדברי התוס' איסור, אפילו לכתחילה.

47. בפמ"ג שם המשיך: "ומכל מקום י"ל דישאל נהנה מאיסורי הנאה, וצ"ע. עיין ט"ז [סימן] תמ"ט". ומדבריו בשו"ת מגידות סי' ס"ה מוכח להדיא, שדבריו אלו אינם עוסקים בהיתר החלב, ומה שציין לסי' תמ"ט הוא ט"ס, וצ"ל סי' ת"נ. דז"ל שם: "ולענין אי הוה כנהנה מאיסורי הנאה עכ"פ, שישראל החלב שלו, והפרה נותנת חלב מחמת מזונות הגוי מחמץ, בזה צ"ע, עי' סי' ת"נ במשכיר קדרה לגוי לבשל".

לענין אותו דבר בעצמו, כגון חטים שנמצאו, או החלב בכשרה שינקת מן הטריפה, שגוף החטה והחלב לא נתעכל עד אחר מעת לעת, וגם בזה הרי"ף והרמב"ם והשו"ע בס"פ א' סעיף ו' כתבו, דאפי' הצלול שבקיבה נחשב לפרש, ובטל מתורת חלב, וכסברת רש"י בפסחים בפרה ששתתה מי חטאת. אבל ודאי מה שכבר נתהפך להיות בשר מבשרה, לכו"ע הוי מעוכל.

ועוד, שהרי חלב, אי לאו דכתב קרא להיתר, הו"א דאסור, כדאיתא בבכורות דף ו' ע"ב, אי משום דדם נעכר ונעשה חלב, או משום דהוי כמו אבר מן החי, עי"ש, ועכ"פ יש בו איסור גמור, ואפי"ה התיר רחמנא. וא"כ אמרין הואיל ואישתרי אישתרי, דוגמא כדאיתא ביבמות דף ז' ע"ב - הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו. וכדאיתא נמי בבכורות, דאי לאו גמל גמל לאסור, הו"א דחלב טמאה נמי מותר, והיינו משום דכבר הותר איסור אחד, דהיינו דם או אבר מן החי, הותר נמי איסור טמאה, ולכן צריך קרא לאיסור. אבל הכא מותר

וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק ל"א): "לענין חלב של בהמה שאוכלת חמץ, אפילו היא של נכרי, נחלקו אחרונים בזה. ודעת הפמ"ג להתיר החלב שחלבו אחר מעל"ע שאכלה חמץ. ויש מקילין [שעה"צ, ישועות יעקב] אפילו בו ביום, אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים".

ולא הבנתי, דהרי כשאכלה גם דברים המותרים, מודה גם הפמ"ג שמותר, דהוה זוז"ג [ורק בשו"ת מגידות כתב להתיר רק בהפסמ"ר], ומדבריו משמע, דגם בכה"ג מחמיר הפמ"ג, ורק הישוע"י מיקל.

- ד -

איסור ספיחין

כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ב): "מדברי סופרים, שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה". וכתב בדרך אמונה (בה"ל שם): "בשער המלך דקדק מזה, דדוקא באכילה אסורין, ולא בהנאה. וכן שאר הראשונים לא הזכירו אלא איסור אכילה. וגם כיון שזה נלמד מקרא - וכי תאמרו מה נאכל הן לא נזרע וגו' (וזהו לר"ע דס"ל ספיחין דאורייתא דיליף מקרא זה), ושם לא נזכר אלא איסור אכילה".

אמנם בדרך אמונה שם הקשה על זה הרבה קושיות, וסיים: "ונראה להביא ראיה דספיחין אסורין בהנאה, דבירושלמי פ"ט דשביעית ה"ה בעי - תבן מהו שיהא אסור משום ספיחין, ומביא ראיה מדתניא - הצבעין והפטמין לוקחין מורסן מכל מקום ואינו חושש, והגמ' דחי לה, עי"ש. עכ"פ חזינן, שאם יש בו משום ספיחין, אסור לצבוע בו... אך יתכן שלא אסרו חז"ל אלא הנאה של כילוי, דומיא דטבל ותרומה, כגון להאכיל לבהמה או לזרוע או לצבוע או לעשות ממנו בגד, שכל זה מכלה אותו. אבל הנאה שאינה של כילוי, כגון לשבת על הספיחין או להשעין בהן הדלת או לסתום בו נקב וכה"ג, שאין מכלה אותו (ובאופן שדרך הנאתו בכך - עי' תוספתא דאהלות פ"ג ה"ד), אפשר דמותר. ואפשר דלכן

כתב רבנו - אסור באכילה, וכמש"כ גבי תרומה בפ"ו דתרומות ה"ה - הזר אסור לאכול תרומות, אף על גב שאסור גם בהנאה של כילוי... וצריך לומר דרבנו כולל זה באכילה, ולא רצה לכתוב - אסור בהנאה, כיון שאין כל ההנאות אסורות".

ומכל מקום גם לדבריו, אין זה איסור הנאה גמור, אלא איסור בהנאה של כילוי.

וא"כ אין מקום לאסור אפילו לקנות לכתחילה חלב שנחלב מפרה שאכלה ספיחי שביעית, אלא שהמחמיר קדוש יאמר לו.

ועוד, שאפילו אם נאמר שנחשב איסור הנאה, יש לצדד שלא אסר האו"ה לכתחילה משום מראית עין, אלא באיסור הנאה דאורייתא, ולא באיסור ספיחין דרבנן, ובשביעית בזה"ז דרבנן.

- ה -

פירות שביעית לאחר הביעור

במהות מצות ביעור פירות שביעית כתב הרמב"ם (הל' שביעית פ"ז ה"ב וה"ג): "כיצד, הרי שהיו לו גרוגרות שביעית בתוך ביתו, אוכל מהן כל זמן שהתאנים באילנות בשדה. כלו התאנים מן השדה, אסור לאכול מאותן שבבית, אלא מבער אותן. היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון של סעודות לכל אחד ואחד. ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים. ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד". למדנו, שלפי הרמב"ם ציווי התורה הוא, שיש לכלות ולאבד את הפירות שלא נאכלו עד זמן הביעור.

אבל הרמב"ן (ע"ת ריש פרשת בהר) כתב: "הכילוי הזה לא פירש הרב (רש"י) מהו. וענינו, שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום. ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית, לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, כענין בערתי הקדש מן הבית (דברים כו יג). וכן שנינו (שביעית פ"ט מ"ח), העניים אוכלין אחר הביעור אבל לא העשירים, דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. ופירוש עניים, כל שלקטו הפירות משדות של אחרים מן ההפקר, ועשירים, בעלי השדות עצמן שלקטו אותן מן השדות שלהם בהפקרם. ורבי יהודה אסרן להם מדבריהם מפני חשד, ורבי יוסי מתיר והלכה כדבריו... ומצאתי לשון רש"י שכתב במסכת פסחים (נ"ב ע"ב ד"ה משום), וזהו ביעורם, שמפקירם במקום דריסת רגלי אדם ובהמה. אולי חשב הרב שצריך שיהא מפקירם גם לחיה ולבהמה, לקיים בהם ואכלו אבינו עמך [ויתרם תאכל חית השדה] (שמות כג יא), ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, והפליג, ומכל מקום אינן נאסרין באכילה כלל. וכבר שנו בתוספתא (שביעית פ"ז ה"ג)

שביעור שביעית כביעור מעשר שני, לא שיהא בהם חילוק באיסור אכילה. והרב רבי משה (הרמב"ם) והרבה מן החכמים סבורין שהביעור אוסר לגמרי וטעונין שריפה או מפזר וזורה לרוח או מטיל לים. ואינו כן, כמו שנתבאר.

לראב"ד (בהשגות לרמב"ם שם) שיטה שלישית במצות הביעור, ואכמ"ל.

המהר"י קורקוס (לרמב"ם שם) מביא את מחלוקת הראשונים ומסכם: "אע"פ שלדעת רבינו (הרמב"ם) צריך לשרוף אותם ולבערם וזהו הביעור... מ"מ כדאין הם הגאונים שכתבתי והראיות (שהביא שם לדעתם) לסמוך עליהם, כל שכן בשעת הדחק כי רב הוא... והוא טורח גדול, כי הדלות רב ועצום... וכל נתיבותיה שלם, וגם כי שביעית בזמן הזה מדרבנן ואזלינן לקולא". כך מכריע גם המהר"ט (ה"א ס' מ"ג): "ר"י ורבנו שמשון שמפרש שביעור הוא הפקר וכן מוכיח סוגיית הירושלמי כדבריהם וכן כתב הרמב"ן ז"ל... כדאין הם רבינו יצחק ורבינו שמשון והרמב"ן ז"ל לסמוך עליהם, ומה גם בשעת הדחק, ועוד דכולהו סוגיות דירושלמי הכי אזלי", וכן כתב החזון איש (שביעית סי' י"א ס"ק ז' ד"ה ומה שהק' מבב"ק וסי' ט"ו ס"ק ח') – "אנן נהגין להקל כדעת הר"ש והרמב"ן, כמש"כ הכס"מ בשם הר"י קורקוס", ובמקום אחר (שם סי' כ"ו בסדר השביעית) הוסיף: "אין מצות הביעור שוללת מאתנו אכילתו. ומהו ביעור, מוציא הפירות לשוק ומניחן על הארץ ומפקירן, ומותר גם לו לחזור ולזכות בהן ולאכלן". והנה החזון איש (שביעית סי' י"א ס"ק ו') כתב: "בענין הביעור, דעת רמב"ן בפירוש התורה, שהוא חייב להפקיר... אבל רשאי לחזור ולזכות בהן תיכף, ואין קדישין בקדושת שביעית, וכמש"כ הר"ש פ"ט מ"ז והרא"ש שם. וכשמפקיר רשאי להניח בידו מהן מזון ג"ס וכדתנן פ"ט מ"ח, ואם מוצא אדם שאין בידו מפירות שביעית כדי מזון ג"ס, רשאי ליתנו לו, אע"ג שכבר הגיע ביעור וכבר יש בידו מזון ג"ס וכבר נתחייב בביעור... וכתב רמב"ן, דאם לא ביער, נאסרין הפירות באכילה. ומשמע דאין להן שוב תקנה לבערן. ומסתפק שם אי איסור אכילתן מן התורה. ואין לדן זה מקור, אלא שרמב"ן פירש הא דאמר נדרים נ"ח א' לאכילה בנ"ט, היינו אחר ביעור, שלא ביער, ואין להם תקנה, ולא הווי' לו מתירין. וצריך לומר דלפינן לה מסברא, דכיון שלא ביער בזמן הביעור, כבר ביטל המצוה ואי אפשר לקיימה, וכל שאוכלן אח"כ, הוי בלאו הבא מכלל עשה, שהותרו לאחר שיכלה מן הבית, אבל לא בשלא כלה, וכל שאוכל, הוי כעובר על עשה דביעור באכילה זו. וכתב רמב"ן, דאפשר דאיסור זה מדרבנן... ובתוס' קדושין נ"ו ב' כתבו, דהמקדש בפירות שביעית לאחר ביעור, הוי בכלל מקדש באיסורי הנאה. וכונתם, שאסור הוא ליהנות בהן כל שלא ביער, וכן האשה אי אפשר לה ליהנות, אלא חייבת להפקירן. ומשמע מדבריהם דרחמנא לא אפקריה לאחר ביעור, אלא הוא חייב להפקירן, ומכל מקום יש בהן דין איסורי הנאה, כחמין בפסח. ומש"כ נ"ח א' ד"ה שני, דשביעית מותר בהנאה, היינו

אפילו אחר ביעור, ולא ינש אחרינא שאינו בעלים. וגם בבעלים הוא איסור מצד מצות ביעור, ואין עצם הפרי באיסור הנאה".

ובמקום אחר (ערלה סי' ט' ס"ק ט"ו) כתב החזון איש: "אפשר דבשיעית אין איסור הנאה ככל שארי איסורי הנאה. שהרי אין מכונת התורה שלא ליהנות מפירות שביעית, ואדרבה הקפידה תורה שיהנה כדרך עיקר הנאתן... וכן אחר הביעור, וכן ספיחין, דהשתמשות בהן אסור, והרי משתמש בהן, ואף אם אין כאן הנאת ממון, אכתי יש כאן שימוש האסור. וכשם שאסור הפסד, כך אסור סחורה וכל שימוש. ואין תובעין מן האדם, מפני שנהנה... אלא מפני שלא נזהר בפירות שביעית בכבודן ובהזרתן".

הרי שפתי החזון איש ברור מללו, דלדעת הרמב"ן דקיימא לן כוותיה, אין פירות שביעית לאחר הביעור נחשבים איסור הנאה, וכפשטות לשון הרמב"ן, שכתב שאסורים באכילה.

ואם כן אין מקום לאסור בדיעבד, אפילו פרה שנתפטמה בתוך מעל"ע בפירות שביעית אחר הביעור, וגם לקנות לכתחילה אין שום איסור, אלא דהמחמיר קדוש יאמר לו.

סימן מג

בעניין בדיקת סולת לייצור קוסקוס

שאלה: הסולת מיוצרת מחיטת לחם, כמוצר לוואי של טחינת הקמח. הסולת היא הגרגרים הגדולים יותר הנוצרים במהלך הטחינה. גרגרים אלו נאספים בטחנת הקמח במיכל (סילו) נפרד, כדי לשווקם כסולת. בדרך כלל יש צורך במספר ימים, עד למילוי המיכל כולו (כ-10 טון). מגרגרי הסולת, מייצרים במפעל הייצור קוסקוס, ע"י אידוי וייבוש גרגרי הסולת. הסולת, כמו הקמח, עלולה להיות נגועה בשני סוגי חרקים: עש הקמח – חרק מעופף זעיר, שהזחל שלו לבן, בגודל 0.1 מ"מ, וכן חיפושית הקמח - חרק שחור באורך כ-3-5 מ"מ. בניגוד לקמח רגיל, אותו אפשר לנקות מחרקים, ע"י ניפוי בנפה צפופה (80-50 מ"מ), שהחרקים אינם יכולים לעבור דרכה, את גרגרי הסולת הגדולים יותר, אפשר לנפות רק בנפה עם חורים גדולים (20 מ"מ), שהחרקים עוברים דרכה (גם חיפושית הקמח), ולכן אי אפשר לנקות סולת מחרקים באמצעות ניפוי בנפה רגילה. הצורה היחידה בה אפשר לשלול לחלוטין המצאות חרקים בסולת, היא בדיקה ידנית של כל הסולת על משטח לבן או שולחן אור. בדיקה כזאת אינה ישימה כמובן, בייצור של כמויות גדולות. לאור האמור, יש קושי במתן כשרות לסולת ולמוצרים המיוצרים ממנה. אי לכך, התבקשתי לבחון, מה נדרש מבחינה הלכתית, כדי לאשר קוסקוס לשיווק.

- א -

תהליך הייצור

הסולת מגיעה למפעל, מטחנת קמח, ומאוכסנת במפעל במיכל מתכת (סילו), המכיל כ-10 טון, עד לשימוש. הסולת עשויה להיות מאוכסנת במיכל במשך מספר ימים (סולת המגיעה ביום חמישי, תוצא לשימוש לכל המוקדם ביום ראשון). ביציאה מן הסילו עוברת הסולת למערבל, ונילושה עם מעט מים, וכך נוצרים גרגרי הקוסקוס. הקוסקוס עשוי מגרגר אחד או כמה גרגרי סולת, שהתגבשו יחד במערבל. לאחר מכן מועבר הקוסקוס בתוף, המחלק בין הקוסקוס הדק לעבה יותר. הקוסקוס העבה יותר, הוא בקוטר משוער של עד 1.5 מ"מ. הקוסקוס נוסע במסוע, מעל תעלת מים חמים, ועובר אידוי, בחום

של כ- 130 מעלות צל. בסיום תהליך זה, הקוסקוס מוכן לאכילה. כדי לאפשר שיווק לשימוש ארוך טווח, עובר הקוסקוס ייבוש, בחום של כ- 110 מעלות צל. צבעו של הקוסקוס נשאר בהיר, גם לאחר סיום תהליך הייצור.

- ב -

האם מותר להשתמש בקמח או בסולת נגועים, כשהיו בכלי, ולא על הקרקע

בבית יוסף (יו"ד סי' פ"ד) מצוטט ספר הגהות שערי דורא (סי' נ"ב ס"ק א'): "שמעתי שכתב מהר"ר יצחק ב"ר מרדכי בפסקיו, **שקמח שהתליע בכד**, אפילו אם פירשו התולעים לכותלי הכד וחזרו לתוך הקמח, שמוותרים, כמו משקין שהתליעו ופירשו לדופני החבית. ואומר אני כי שגגה היא... ועל כן **איסור גמור הוא**. ושמעתי שאבי מורי עשה מעשה כן, שהתליעו חטים, וצוה להוליכן לנהר דונאי ולהשליכן בו... תשובת ה"ר חיים (דרשות מהר"ח או"ז הל' פסח עמ' פב ד"ה ותולעים), וכן קבל מהרי"ב ממנהיגי"ש". דברי הבית יוסף הועתקו להלכה בש"ך (שם ס"ק ט"ו) ובעוד הרבה ספרי פוסקים (עיין בדרכי תשובה שם ס"ק ס').

אבל הפרי חדש (שם ס"ק ט"ו) פוסק, שבמקום הפסד מרובה, אפשר להשתמש בקמח שהיה מונח בכלי, ונמצאו בו תולעים.

לאור זאת פוסק הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' כ"ז): "אם מונח בכלי, מי שבא לשאול, יאמר - רוב הפוסקים מחמירין, ואם אעפ"כ ירצה השואל להקל לעצמו, לא ימחה בידו. קל וחומר שאין צריך לדרוש ברבים לאסור.

למדנו, שדעת רוב הפוסקים לאסור קמח נגוע שהיה בכלי ולא על גבי הקרקע, אבל האיסור אינו מוחלט, ולכן אין למחות במי שמיקל לעצמו, ואין לדרוש ברבים, שהשימוש בקמח נגוע שהיה בכלי אסור.

- ג -

האם יש חובה לבדוק קמח או סולת, כשהם מונחים בכלי ולא על הקרקע

הנודע ביהודה שם, מסיים את תשובתו: "**ועל כל פנים ידרוש, שאין חיוב לבדוק מתחלה כלל**". הרי, שקמח שאינו מונח על הקרקע אלא בכלי, ואם יש בו תולעים, לא היתה להם אפשרות לצאת מן הכלי לקרקע ולחזור, מעיקר הדין אין חובה לבדוקו מחרקים. עם זאת, גם כיום, כאשר הקמח מונח במיכלים, והתולעים אינן יוצאות לארץ וחוזרות, המנהג

הרווח הוא, וכך מקובל אצל כל גופי הכשרות, לנפות את הקמח לפני השימוש, כדי לחוש לדעות המחמירות⁴⁸.

- ד -

האם יש חובה לבדוק קמח או סולת, כשיש חשש שימצאו חרקים רק בחלק מהאריזות

הרשב"א כותב בתשובה (ה"א סי' ק"ג): "אמרת, מנין לנו מן ההלכה, שצריך לבדוק הירקות. דע, שזו הלכה רווחת בישראל. ומפורש בגמרא, שכל דבר **שהרחש מצוי בו**, אסור לאכלו ולשתותו עד שיבדוק".

וכך נפסק בשולחן ערוך (שם סעי' ה'): "כל מיני פירות **שדרכן להתליע** כשהם מחוברים, לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו, שמא יש בו תולעת.

בהגדרת "מצוי" ו"דרכן להתליע", כתב הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סי' ס"ג): "**טוב להתחשב** במה שכתב המשכנות יעקב (סימן יז) דשיעור מיעוט המצוי הוא עשרה אחוז".

הגרש"ז אויערבך אינו כותב, ששיעור זה הוא מעיקר הדין, אלא רק שטוב להתחשב בשיטה זו. אבל מעיקר הדין נוקטים כשיטת הריב"ש (שו"ת ריב"ש סי' קצ"א): "מיעוט מצוי, רצונו לומר, שהוא קרוב למחצה, ורגיל להיות".

כך עולה מדברי שו"ת בית אפרים (יו"ד ריש סי' ו') שכתב: "גבי התלעה דתמרי שכיח טובא, עד שהוא כמו ספק השקול".

עוד כתב הגרש"ז אויערבך שם: "על זה שבדקו מאה קופסאות של ירק הנקרא ברוקולי במשך שנה ויותר, **ונמצאו תולעים כמעט בכלם**... נלענ"ד שצריכים לחשוש על כל המובא, עד שיתברר אחרת". לאור דברים אלו, אם הסיכוי למצוא חרקים בסולת לא בדוקה, הוא רק בפחות מ - 50 אריזות, מכל 100 אריזות קוסקוס, אין מעיקר הדין צורך לבדוק את הסולת.

ואם הסיכוי למצוא חרקים הוא רק באחת מכל אחת עשרה אריזות, אין חובה לבדוק את הסולת, אפילו כדי להכשירה למהדרין⁴⁹.

48. אך אין מקום להחמיר, משום שהמיכל מחובר לקרקע – ראה ברמ"א חושן משפט סי' צ"ה סעיף א' ובמקורות שהובאו בביאור הגר"א שם ס"ק י', שמיכל כזה נחשב לענין איסור ככלי, ולא כקרקע.

49. ואף שאם נדון על הקמח כולו בעודו במיכל, מסתבר שנמצא בו כמה תולעים, אין איסור להשתמש

- ה -

כשאין אפשרות לבדוק קמח, שיש בו חשש למיעוט מצוי של תולעים, האם הקמח אסור בשימוש

לענין החיוב לבדוק פירות שהתולעים מצויות בהם, כתב הרשב"א (בתורת הבית ב"ג ש"ג): "ומכל מקום נראה, דדוקא לכתחילה. אבל אם עבר ובישל, שאינו יכול לבדוק, מותרין. כדרך שאמרו בבהמה, שאם בא זאב ונטל בני מעיה, שהיא עומדת בחזקת היתר. ועוד דהכא איכא תרי ספיקי, חדא דילמא לא הוה ביה, ואם תמצא לומר הוה ביה, דילמא נימוח ובטיל. וכך נפסק בשולחן ערוך (שם סעי' ט'). וכתב הפרי מגדים (שם בש"ד ס"ק כ"ט): ולדידן אין מספיק טעם דיעבד מותר, דבנאבדה הריאה דוקא בהפסד מרובה מתירין, אלא הטעם, דהוה ספק ספקא".

הפרי מגדים שם מסייג היתר זה: "וכל זה בדבר שדרכן קצת להיות מתולעין. אבל דבר שמצויין בהם בודאי, לא הוה ספק ספקא, שמא אין כאן תולעים".

למדנו, שחובת הבדיקה היא לכתחילה. אבל בדיעבד, אם אין אפשרות לבדוק פרי שיש בו חשש תולעים, ורמת החשש היא של "מיעוט מצוי", מותר הפרי מטעם ספק ספקא – אולי לא היו בו תולעים, וגם אם היו, אולי נימוחו.

עקרון זה, קיים גם בקמח ובסולת. לכן, אם אין חשש לנגיעות גבוהה בקמח, אפילו אם הקמח לא עבר ניפוי, אין בדיעבד שום איסור לאכול את המוצר המוגמר. זו הסיבה, שמותר מעיקר הדין לאכול פת של גויים, ואין צורך לחשוש לכך שהגוי לא ניפה את הקמח לפני האפייה (עיין דרכי תשובה שם ס"ק ס').

- ו -

האם יש חובה לבדוק קמח או סולת, כאשר עברו כמה ימים מאז הטחינה, או מאז שנבדקו

הבאנו לעיל את דברי הפוסקים, שיש חיוב לבדוק כל סוג פרי שיש בו חשש להמצאות תולעים. בטעם הדבר כתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ע"ז): נלע"ד, דהתליע במחובר, לא היה לו חזקת היתר מעולם. אפילו כשהפרי באיבה ובעיקרי גפנים, כבר מצוי תולעים, וליכא חזקת היתר על הפירי זו עצמה, אלא דמרובה פרוש. וכיון דאיכא מיעוט המצוי, חיישינן. והוי כמו ריאה ממש, דאין לבהמה חזקת היתר מבורר שעה אחת, אלא מרוב בהמות כשרות פריש, וכיון דאיכא מיעוט המצוי, חיישינן".

בקמח שבמיכל – ראה בקובץ הבאר כ"א – כ"ג, ובקובץ בית אהרן וישראל ק"ד, ק"ז וק"ח כעין זה לענין חלב במיכלי ענק, שאין לחוש בו משום חלב טריפה.

לפי דברי החתם סופר עולה, שאם לפני יש חזקת היתר, אין חיוב לבדוק, אפילו אם יש מיעוט מצוי של פירות מתולעים.

לאור זאת, היות וב-72 השעות הראשונות, הקמח והסולת נקיים בודאי מחרקים, וכל שכן אם הקמח או הסולת עברו בדיקה ונמצאו נקיים, יש להם חזקת היתר, ואם כן אין צורך לחזור ולבדוק, אפילו אם עבר לאחר הבדיקה זמן, שבו יכלו חרקים להווצר בקמח, כל עוד שאין חשש לרמת נגיעות גבוהה.

- ז -

האם מועילה בדיקה מדגמית להוציא מחשש נגיעות בחרקים

כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' רע"ד, הו"ד בב"י שם): "שאלת עוד במה שכתבתי, בשעת הכשר האוכלין עדשים ופולים וזתים, הרחש מצוי בהן הרבה במחובר, ולפיכך צריכין בדיקה. ונסתפק לך, אם בדק קצת ולא מצא, אם נחזיק אותן במין שאין הרחש מצוי בהן במחובר, ושוב אין צריך לבדוק, או צריך לבדוק כל אחת ואחת. תשובה, המינין הללו בלי ספק הרחש מצוי בהן, ולפיכך **אעפ"י שבדק קצתן אין בדיקת הקצת מטהרת חברותיה**. כי באמת אין הרחש מצוי ברוב, ומכל מקום הוי מיעוט המצוי. וכל שמצוי **אין סומכין על בדיקת הקצת ולא על בדיקת הרוב**. והמשל בזה בדיקת הריאה, שהוא מיעוט המצוי, ואין סומכין בדיקת המקצת על בדיקת המקצת, ואפילו על הרוב. כך נפסק ברמ"א (שם סעיף ח'): "לא מהני בהם, אם בדק הרוב, אלא צריך לבדוק כולם, דהוי מיעוט דשכיח".

הרי, שאם נדון את הסולת, כמוחזקת בתולעים, לא תועיל לה בדיקה מדגמית, אלא יש צורך לבדוק או לנקות את כולה מחרקים.

- ח -

סימון מוצר נגוע בחרקים, כדי להתיר את השיווק

מותר לכל הדעות, למכור מוצר שיש לבדוק או לנקותו מחרקים לפני השימוש, אם מניחים שהצרכן מודע לכך, ולחילופין, אם מזהירים את הצרכן ע"י כיתוב על האריזה, שיש לבדוק או לנקות את המוצר מחרקים לפני השימוש.

זאת משום שהאיסור למכור מוצר נגוע, נובע מכח האיסור – "לפני עור לא תתן מכשול", ואם הצרכן אינו "עור" ביחס לאיסור, אין המכירה מוגדרת כנתינת מכשול.

כך נמכרים תחת חותמת כשרות, אורז וכל מיני הקטניות, למרות שהיצרן אינו לוקח אחריות על נקיונם מתולעים.

כך נמכרים גם כל ירקות העלים המפוקחים עם אישור כשרות, ולעתים אף עם חותמות של ששה גופי כשרות שונים, למרות שעל השקית יש הוראה לשרותם 3 דקות ולשטפם לפני השימוש, כיון שהמגדלים אינם מנקים את הירק, מחרקים שניתן להסיר ע"י שטיפה.

כך נמכרים בחנויות ירקות וברשתות השיווק שיש להן הכשר, כרוב, כרובית, תרד, תירס, תותים ועוד, למרות שאסור להשתמש בהם בלא בדיקה או ניקוי יסודי.

עם זאת, כיתוב על אריזת הקוסקוס, שיש לבדקו לפני השימוש, פוטר את היצרן אך ורק מאחריות לנגיעות בחיפושיות הקמח, שהצרכן יכול להבחין בהן בעצמו, בקוסקוס המוכן לאכילה. אך לא מאחריות על נקיון מזחלי עש הקמח, שאין שום אפשרות להבחין בהן במוצר המוגמר.

- ט -

העולה להלכה

א. אין שום אפשרות מעשית לבדוק כמויות גדולות של סולת, בצורה שתשלול המצאות של זחלי עש הקמח. גם ניפוי בנפה מסתובבת, אינו מנקה את הסולת מזחלי עש הקמח.

ב. אם נחליט, שסולת לא בדוקה, אסורה לשימוש, כיון שהיא חשודה כנגועה, בדיקה מדגמית של הסולת, אינה מתירה מבחינה הלכתית להשתמש בה, עד שתיבדק הסולת כולה.

ג. סימון המוצר כטעון בדיקה, אינו פותר את הבעיה, כיון שאין אפשרות לזהות את זחלי עש הקמח לאחר ייצור הקוסקוס.

ד. לכן, השימוש בסולת מותר גם ללא הבדיקה המדגמית, זאת מכח הסתמכות על מספר היתרים:

(א) כיון שהסולת מונחת בכלי, אין צורך לבדקה.

(ב) כיון שלסולת יש חזקת היתר, אין צורך לבדקה, אלא אם יש חשש לרמת נגיעות גבוהה.

(ג) כשאין חשש לרמת נגיעות גבוהה, ואין אפשרות לבדוק, מותר להשתמש בסולת, גם בלא בדיקה.

(ד) לפי הידוע, כמות החרקים בסולת היא כזאת, שאפשר להחשיבה בכל אריזה כמיעוט שאינו מצוי, ולכן אין צורך לבדוק אותה.

- י -

בחינת הצעות, לתוספת הידור הכשרות

ייצור תוך 72 שעות מטחינת הקמח

היות וזמן ההתפתחות של החרקים, הוא כ-72 שעות, קמח או סולת שמשתמשים בהם בתוך זמן זה, אינם נגועים בדרך כלל בחרקים. לכן ייצור הקוסקוס תוך 72 שעות מטחינת הקמח, פותר כמעט

לחלוטין את בעיית החרקים.

עם זאת, גם בתוך זמן זה עלולים להמצא חרקים שנכנסו למטחנה עם החיטים, או חרקים שהיו בתוך המטחנה בזמן הטחינה.

למרבה הצער, פתרון זה אינו בר יישום. כפי שהוסבר במבוא, הסולת היא מוצר לוואי של הקמח, ואין אפשרות טכנית לטחון חיטה כדי לייצר רק סולת. לכן, כבר בטחנת הקמח, הסולת שווה מספר ימים, עד שהמיכל מתמלא ועומד לשיווק.

בנוסף, פתרון זה שולל לחלוטין אפשרות להשתמש בסולת מיובאת, ועלול לגרום להשבתת המפעל, אם יהיה חסר בסולת תוצרת הארץ.

קירור המיכלים

היות והחרקים אינם מתפתחים בתנאי קור, אם היתה אפשרות טכנית לקרר את המיכלים שבהם מאוכסנת הסולת, היה אפשר להניח כמעט בודאות, שאין בסולת חרקים.

ע"פ חוות דעת מומחים, לא קיימת אפשרות כזאת. כפי שמסבירים המומחים – קירור החדר שבו עומדים המיכלים, לא יקרר את הסולת שבתוך המיכלים. קירור המיכלים עצמם, איננו ישים מבחינה טכנית.

בנוסף, כדי ליישם פתרון זה, יש לבצע את הקירור גם במיכלים שבטחנות הקמח. לכן גם פתרון זה ישלול לחלוטין אפשרות לייבא סולת, כיון שהמיכלים בחו"ל ובאוניות אינם מקוררים.

ניפוי בנפה 20 מש מסתובבת

זחלי עש הקמח, עוברים בקלות גם נפה כזאת, ולכן נפה זו אינה יעילה כנגדם. לעומת זאת, חיפושיות הקמח, שמצליחות לדחוק את עצמן לתוך הנקבים של נפה 20 מש, אינן מצליחות בדרך כלל לעשות זאת, כאשר הנפה בתנועה, ולכן נפה זו יעילה כנגדן. עם זאת, הניפוי איננו נותן בטחון מוחלט, שאף חיפושית לא הצליחה לעבור את הנפה.

בדיקה מדגמית בהגעת הקמח למפעל

אפשר לבצע בדיקה ידנית של כמות מסוימת של סולת, על שולחן אור או משטח לבן, כשהסולת מגיעה למפעל. בבדיקה כזאת אפשר לגלות, לא רק את חיפושיות הקמח הגדולות יותר, אלא אף את זחלי עש הקמח. בדיקה כזאת, נותנת אינדיקציה ראשונית, אם הקמח נגוע, ומאפשרת להחזיר קמח כזה לטחנת הקמח.

בדיקה כזאת מומלצת ביותר, כיון שאין מעיקר הדין חובה הלכתית לבדוק סולת שנמצאה נקיה בזמן ההגעה למפעל, כפי שהוסבר לעיל.

בדיקה מדגמית לאחר הניפוי

אפשר לבצע בדיקה ידנית מדגמית של הסולת שנפלטת מהנפות לשקית הפסולת. במקרה שלא נמצאים חרקים בשקית הפסולת, או שנמצאים חרקים בודדים, יש מקום להניח כמעט בוודאות, שהקמח נקי מחיפושיות הקמח.

עם זאת בבדיקה זו אין שום אפשרות לזהות המצאות של זחלי עש הקמח, כיון שהם עוברים בנפה המסתובבת, יחד עם הסולת הנקייה, ואינם מגיעים לשקית הפסולת.

מטרת בדיקה זאת, לשלול המצאות חיפושיות הקמח, שבקעו מן הביצים לאחר שהסולת נכנסה למיכל.

החסרון הבולט בבדיקה זו הוא, שהבדיקה מתבצעת רק לאחר שהסולת נכנסתה לייצור, כך שאם תימצא נגיעות, יהיה צורך לפסול כמות גדולה של המוצר המוכן, ולעצור את המשך תהליך הייצור, עד לניקוי הסולת שנמצאת בפס הייצור.

לכן בדיקה זאת מומלצת רק במפעל של גויים, שיש אפשרות לקחת ממנו רק תוצרת שאושרה לשימוש, ולהשאיר לגויים את שאר התוצרת.

עם זאת, תהיה אפשרות להמליץ על בדיקה כזאת, גם במפעל שיש הכשר לכל התוצרת שלו, אם הסולת תעבור לאחר השימוש למיכל ביניים, ותצא רק לאחר מספר שעות לייצור.

בדיקה מדגמית של הקוסקוס המוכן

אפשר לבדוק מדגמית את הקוסקוס המוכן, כדי לשלול המצאות של חיפושיות הקמח. בגלל צבעו הבהיר של הקוסקוס, ניתן להבחין בקלות בהמצאות חיפושית הקמח הכהה. לא נראה סביר, שחיפושית הקמח תכוסה לחלוטין ע"י גרגרי קוסקוס שהתגבשו סביבה. בדיקה כזאת הינה מקדם בטחון נוסף, לזיהוי הנקיון של המוצר המוגמר.

סימון המוצר כטעון בדיקה לפני השימוש

אפשר לכתוב על האריזה – "טעון בדיקה לפני השימוש". הצרכן יכול לבדוק את הקוסקוס המוכן, ולוודא שאין בו חיפושיות הקמח, ע"י שטיחת הקוסקוס על משטח לבן. אם יש בקוסקוס חיפושיות הקמח, ניתן יהיה להבחין בהן בקלות.

עם זאת, אין לצרכן שום אפשרות לבדוק, אם אין בתוך הקוסקוס, זחלים של עש הקמח. זאת מכיון שאת זחל עש הקמח ניתן לזהות רק כשהוא חי וזז בתוך הסולת, ואם אכן היו זחלי עש הקמח בסולת, הם מתו במהלך הייצור, שנעשה בטמפרטורות גבוהות.

סימון המוצר כטעון בדיקה לפני השימוש, מסיר למעשה את האחריות לנקיון המוצר מן היצרן, ומעביר אותו אל הצרכן. בפרק ההלכתי דנתי, האם ניתן לשווק מוצר נגוע בחרקים, אם יש על האריזה כיתוב כזה.

סימן מד

שאלות בכמה עניינים

א. בחור שהוריו נוהגים לא להסתפר מפסח עד שבועות והוא גם נהג כן, אך עתה קשה לו, בגלל שהחל לגדול לו זקן והוא מגלח, האם צריך התרה, והאם מועילה התרה. כי זה כנדרי מצוה, שהשו"ע הביא ביו"ד סימן רי"ד שתי דיעות אם מועילה התרה [וכן שם בסימן שכ"ח], האם יש איסור נוסף להתיר מפני מנהג אבותיו. ואמנם ראיתי בכה"ח שכתב שצריך התרה, אך השאלה שלי מנדרי מצוה, וכן מצד מנהג אבותיו.

ב. שפכה בטעות שוקלד חלבי חם מותך, על צלחת בשרית בת יומא, האם השוקולד נאסר. כי צלחת נאסרת רק מצד דבר גוש, ולצורך היקל החת"ס [יו"ד סי' צ"ה] בגוש. אם כן, האם זה בגדר צורך לזרוק חבילת שוקולד. ואמנם יש לדון גם מצד עיריות הרבה שכתב הט"ז [יו"ד סי' צ"ה ס"ק י"ב]. איך לנהוג למעשה. ובפרט שהמעשה אירע אצל ספרדים, שמסתמא יותר קל ענין גוש, כי השו"ע לא ס"ל גוש.

ג. אפו תפוחי אדמה בתבנית, ובאותו תא של תנור אפו בתבנית נפרדת עוף, ואח"כ עירבה גבינה עם התפוז"א. האם יש להקל, כי מסתמא לא חיישינן לזיעה, אלא אם ראינו זיעה, וכאן לא ראינו. אבל מצד ריחא יש לדון לאסור, לרמ"א [ביו"ד סי' ק"ח], שאוסר בתנור קטן, ורק בהפסד מרובה היקל. אך יתכן שכיון שיש אוורור לתנור, הרי זה כתנור קטן פתוח ולא כסתום, ולכן יותר קיל.

א. מצד מנהג אביו ודאי אינו מחוייב, דאיתא בגמ' (חולין ק"ה ע"א): "אמר מר עוקבא, אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא. דאילו אבא, כי הוה אכיל בשרא האידינא, לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא. ואילו אנא, בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחרייתא אכילנא". והפרי חדש (או"ח סי' תצ"ו קונטרס מנהגי איסור ד"ה שביעי) מביא ראיה מגמ' זו: "שמי שנהג אביו איזה דבר משום סייג או חסידות, על דרך משל שקיבל עליו להתענות שני וחמישי כל ימיו, או שלא לאכול בשר ביום שאכל גבינה וכיוצא, דבר ברור הוא שאין הבן אחרייו חייב לנהוג אותו חומרא, אלא אם כן עשאה פעם אחת

בחיי אביו או אחר מיתתו, דהשתא הרי קבלה על עצמו. הא לאו הכי פשיטא דלא שייך בזה – שמע בני מוסר אבין". ואיך שלא יהיה, אף אם נימא שכוונתו שאם נהג בזה פעם אחת, חשיב כמנהג אבות, בפר"ח (שם ד"ה שמיני) הכריע להלכה כשיטת הרא"ש, שאפשר להתיר גם מנהג שנהגו אבות בגלל פרישות.

ב. אין זה שייך כלל לנידון עיריות הרבה, שהרי אף בעירוי אחד בולע עכ"פ מקליפה העליונה. אמנם לדינא לבני עדות המזרח אין מקום להחמיר כלל בדבר גוש ובכלי שני, ולדידן בני אשכנז אפשר להקל במקום הצורך.

ג. הרמ"א (יו"ד סי' ק"ח סעי' א) פוסק: "אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת, מגולין, אסור אפילו בדיעבד. והוא הדין אם אפו בכה"ג פת עם בשר, אסור לאכלו בחלב. אבל בזה אחר זה אין לחוש, אלא אם כן הזיע המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולין, דהוי ככיסוי של קדרה". מדברי הרמ"א עולה, שאין להשתמש באותו תנור למאכלי בשר ולחלב שאינם מכוסים, שהרי יש לחוש שזיעת התבשילים הגיעה לגג התנור, והרי זה "הזיע המחבת משניהם", שאסור אפילו בדיעבד. ואף שלכאורה יש להקשות על דברי הרמ"א מגמ' מפורשת בזבחים צ"ה ע"ב - "תלאו באויר תנור מהו, אבישול ובילוע הוא דקפיד רחמנא, או דילמא אבישול בלא בילוע, הרי שאין בליעת זיעה בתנור. וכן בפסחים ע"ו ע"ב נחלקו רב ושמואל כשצלה בשר שחוטה עם בשר נבילה, אם ריחא מילתא ואסור, ותיפוק ליה משום זיעה, כבר הקשה כן השואל בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"א סי' קס"ד, ורצה להוכיח מזה, שזיעת אוכלין מותרת, והבית שלמה דחה הראיה מזבחים: "אינו כלום, דהתנורים שלהם היו פתוחים למעלה כמו קדירה, ועי' ברש"י ר"פ לא יחפור (ב"ב י"ז ע"א במתני'). ואף שקצר למעלה, כמו שכתב רש"י פרק כירה, מכל מקום יש לומר שתלאו באמצע, נגד הפתח שלמעלה". ודחה גם הראיה מפסחים: "ג"כ אינו כלום, דהתם בריחא פליגי, אי ריחא מילתא היא, אבל משום איסור זיעה לא מיירי, ומיירי בגוונא דליכא זיעה, שהם זה אצל זה, או שהכשרה למטה, וסתמא כפירושו הוא, כמו דלא פירש דמיירי בשאינם נוגעים זה לזה דוקא". ולכן יש לאסור משום זיעה, ולא רק משום ריחא בתנור קטן.

סימן פנה

בישול נכרי בנזל ביצים

במטבחים המוסדיים, ובפרט בבתי מלון, מטגנים חביתות מנוזל ביצים. הנוזל מיוצר מחלבון וחלמון מעורבים, שחוממו בטמפרטורה של 67.5 מעלות במשך כארבע דקות ונשארו נוזליים. מומחים שטעמו את הנוזל אמרו, שטעמו כטעם ביצה רכה, ולא כטעם ביצה לא מבושלת. בבירור עם טכנאי המזון של המפעל הוסבר, שהנוזל אינו נקרא והמרקם אינו הופך למרקם של ביצה רכה, כיון שהנוזל מחומם תוך כדי סיבוב, המונע את הקרישה.

נשאלתי, אם נזל כזה נחשב כביצה שהתבשלה כבר שליש בישול, שאין בה איסור משום בישול נכרי, וממילא אפשר יהיה להתיר לגוי לשפוך נזל זה למחבת.

בישול נכרים בביצה

איתא בגמ' (שם ל"ח ע"א): "אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים. בסורא מתנו הכי. בפומבדיתא מתנו הכי, אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל שאינו נאכל על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים. מאי בינייהו, איכא בינייהו, דגים קטנים, וארדי, ודייסא".

עוד בגמ' (שם ע"ב): "ביצה צלויה, בר קפרא שרי, ור' יוחנן אסר... אמר אביי, הלכתא כוותיה דרבי יוחנן. מפרשים התוס' (יבמות מ"ו ע"א): "הא דאסר רבי יוחנן ביצה, אע"ג דראוי לגומעה חיה, אין זו אכילה חשובה".

וכ"פ בשולחן ערוך (יו"ד סי' קי"ג סעי' י"ד): "ביצה אף על פי שראויה לגומעה חיה, אם בשלה עובד כוכבים, אסורה".

נתבשל כמאכל בן דרוסאי

איתא בגמ' (שם ע"א): "אמר ר' אסי א"ר יוחנן, כל שהוא כמאכל בן דרוסאי, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים". פירש"י: "בן דרוסאי, לסטים היה, ואוכל כל דבר המבושל קצת". וכך נפסק בשולחן

ערוך (שם סעי' ח'): "נתן ישראל קדרה על האש וסלקה, ובא עובד דכוכבים והחזירה, אסור, אלא אם כן הגיע למאכל בן דרוסאי, שהוא שליש בישולו".

למדנו שמוותר לגוי לחמם אוכל מבושל, ואפילו אם נתבשל רק כשליש בישולו, ואין בזה חשש בישול עכו"ם.

והנה אע"פ שבשו"ע סתם, שהשיעור הוא שליש בישול (וכשיטת רש"י שבת כ' ע"א), נראה פשוט, שאינו מילתא בלא טעמא, אלא מפני שבשיעור זה ראוי להיאכל עכ"פ ע"י הדחק.

וראיתי בזה דברים תמוהים בפירוש אור גדול על המשניות (שבת פ"א מ"י), שכתב: "בכמאכל בן דרוסאי איננו בישול לכל אדם, רק להמבשל לחוד", עיי"ש שהסביר שחייב בשבת על בישול כמאכל בן דרוסאי, משום שנתקיימה מחשבתו. ולא זכיתי להבין לפי דבריו, למה לשיטת הרשב"א (שבת ל"ט רע"א, הו"ד בב"י סי' שי"ח), אין איסור בישול בדבר שנתבשל כבר כמאב"ד, הרי לשאר בני אדם חוץ מן המבשל עצמו, אינו נחשב עדיין כלל מבושל. וכן צ"ב, למה במאכל המבושל כבר כמאב"ד אין איסור בישולי עכו"ם, והרי אינו נחשב מבושל כלל לסתם בנ"א.

עכ"פ פשטא דמילתא אינו כדבריו, אלא דבשיעור זה ראוי להיאכל עכ"פ ע"י הדחק, ולזה הביאה הגמ' ראייה, שכן דרוסאי היה אוכל מאכלו כן.

וא"כ, אם יש מאכל, שברור שאינו נאכל כלל לרוב בני אדם, גם אחר שנתבשל שליש בישולו, פשוט לענ"ד שיש בו איסור משום בישול נכרים, אפילו אם נתבשל כבר שליש בישולו.

ספק בדעת רבי יוחנן

והנה יש להסתפק בדעת רבי יוחנן, דקיימא לן כוותיה, שיש איסור בישול נכרים בביצה חיה, משום שאינה ראויה להיאכל ע"י הדחק, אם מה שאינה ראויה להיאכל ע"י הדחק, הוא משום שטעמה אינו ערב לרוב בני אדם, או שמשום שרוב בנ"א קצים בה כשהיא נוזלית, ואינה קרושה כמו ביצה מבושלת.

ונפק"מ בנידון דידן, שנוזל הביצים התבשל כבר שליש בישולו ויותר, עד שנשתנה טעמו לטעם ביצה רכה, אבל המירקם נשאר נוזלי. דאם נימא שיש איסור בישול נכרים בביצה, משום שנפשם של רוב בנ"א קצה לגומעה כשהיא נוזלית, לא יהני מה שנתבשלה כבר שליש בישולה, דסו"ס אינה נאכלת באופן זה לרוב בנ"א, ואינה נחשבת מבושלת, כמשנ"ת.

וממילא לא חזי לאיצטרופי גם מה שכתב בפרי תואר (שם ס"ק י"ז): "ונראה דכל שבישל ישראל הביצה כל דהו, אין בה משום בשולי נכרים, וכל שבישלה גוי כל דהו... יש להקל. דהא איכא מאן דסברי, שאין בה משום בישולי גוים, ואיכא מאן דפסק הכי, לכן יש להקל, ומה גם במילי דעקרה מדרבנן".

דשאני בנידון דידיה, שכיון שהתחילה הביצה להתבשל, התחילה גם להתקרש כל דהו, משא"כ בנ"ד, שמחמת הסיבוב אינה נקרשת כלל.

הלכה למעשה בנידון דידן

עכ"פ לדינא נראה להקל, דאף אם ספק הוא, למה החשיב רבי יוחנן ביצה חיה, לאינה ראויה אפילו ע"י הדחק, עכ"פ ספקא דרבנן לקולא, ולכן אפשר להחשיב את נוזל הביצים שעבר חימום, ונשתנה טעמו לטעם ביצה רכה, למבושל, ושוב אין בו משום בישול נכרים.

סימן מו

בישול עכו"ם בקפה

נשאלתי פעמים רבות, אם מותר לשתות בחו"ל קפה שמכין גוי עבורו, כשאין חששות כשרות בכלים.

- א -

מקור איסור בישול נכרים וטעמו

שנינו במשנה (ע"ז ל"ה ע"ב): "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה... והשלקות" (פירש"י, והשלקות - כל דבר שבישלו עובד כוכבים, ואפילו בכלי טהור). ובגמ' (שם ל"ז ע"ב): "מנהני מילי, א"ר חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אמר קרא (דברים ב') - אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמים. מה מים שלא נשתנו, אף אוכל שלא נשתנה. אלא מעתה, חטין ועשאו קליות (פירש"י, יבשן בתנור), הכי נמי דאסורין, וכי תימא הכי נמי, והתניא חטין ועשאו קליות מותרין. אלא כמים, מה מים שלא נשתנו מבריייתן, אף אוכל שלא נשתנה מבריייתו. אלא מעתה, חטין וטחנן הכי נמי דאסורין. וכי תימא הכי נמי, והתניא חטין ועשאו קליות, הקמחים והסלתות שלהן מותרין. אלא כמים, מה מים שלא נשתנו מבריייתן ע"י האור, אף אוכל שלא נשתנה מבריייתו ע"י האור. מידי אור כתיב, אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא". וכ"פ בש"ע (יו"ד סי' קי"ג סעי' א'), שבישול נכרי אסור.

בטעם הדין פירש"י (שם): "שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה, ויאכילנו דבר טמא". והתוס' (שם) הביאו פירושו וכתבו: "ויותר היה נראה לפרש הטעם משום חתנות".

- ב -

סוג האוכל הנאסר בבישול עכו"ם

איתא בגמ' (שם ל"ח ע"א): "אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים. בסורא מתנו הכי. בפומבדיתא מתנו הכי, אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב, כל שאינו נאכל על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים. מאי

בינייהו, איכא בינייהו, דגים קטנים, וארדי, ודייסא".

וכתבו התוס' (שם): "איכא בינייהו דגים קטנים וארדי ודייסא, פירוש שאינם נאכלים חיים ואין עולין על שולחן מלכים. ואומר ר"ת, דמדנקט הני ולא נקט דבש וגבינה שעולין על שולחן מלכים ונאכלים חיים, שמע מינה דבעי למנקט דברים שנעשה בהם לשון אחרון מוסף על הראשון ולהקל עליו, דאפילו אינו נאכל חי, כיון שאינו עולה, לית ביה משום בישולי עובדי כוכבים. ולכן פסק ר"ת דהלכתא כהני תרי לישני, ואי איכא חד מינייהו, או נאכל חי, או אינו עולה, אין בו משום בישולי עובדי כוכבים, דבשל סופרים הלך אחר המיקל". וכ"פ בש"ע (שם).

בדרכי תשובה (שם ס"ק ז') הביא משו"ת בית יהודה (למהר"י עייאש יו"ד סי' כ"א) ומספר מקור מיים חיים שכתבו: "בעינן שיהיה עולה על שלחן מלכים במקום ההוא דייקא, ולא אזלינן בזה בתר רובא דעלמא. דאף דברובא דעלמא אינו עולה על שלחן מלכים, אם במקום ההוא הוא עולה על שלחן מלכים, שהוא מאכל חשוב, אסור לכל אנשי העיר" (עיי"ש שחילק בין נדון זה, ובין נאכל חי, דאזלינן בתר רובא דעלמא, כמשנ"ת לעיל).

- ג -

שיכר של נכרים

לפ"ז פשוט שבזמננו נחשב קפה למשקה חשוב, וגם אינו נאכל חי, וא"כ לכאורה יש לאסרו משום בישול עכו"ם (עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' מ"ד וח"ה סי' צ"ג, שהביא דעות האחרונים בזה). אבל נראה לענ"ד שבזמננו יש להתיר מטעם אחר, שהרי הגוי מבשל רק את המים, שאין בהם בישול עכו"ם, ומוסיף את הקפה רק בכלי שני שאינו מבשל (ולא כפי שהיה נהוג בקפה טורקי, שמבשלים את המים יחד עם הקפה). ובפרט בנס קפה, שאינו עולה על שולחן מלכים בלא חלב, ואת החלב מוסיף רק בכלי שני. ואפילו אם מערה את המים מכלי ראשון על הקפה, אין לאסור, כיון שעירוי נחשב ככלי ראשון רק לחומרא (עי' פמ"ג במש"ז ס"ס ח"ד הדין הג'), וא"כ באיסור בישול נכרים דרבנן, אפשר להקל.

עוד יש להתיר מטעם אחר, דאיתא בגמ' (עבודה זרה ל"א ע"ב): "אתמר, מפני מה אסרו שכר של עובדי כוכבים, רמי בר חמא אמר רבי יצחק, משום חתנות. וכתבו התוס': "איסור שכר לא מצינו לא במשנה ולא בברייתא, ושמא בימי האמוראים אסרוהו". עוד איתא בגמ' שם: "רב אחאי מייתו ליה לביתיה ושת".

ע"פ זה כתבו התוס': "וא"כ צריך לזהר שלא לשתות שכר בבית העובד כוכבים... ומיהו המתאכסן בבית העובד כוכבים, יכול להיות שמותר לשלוח בעיר לקנות שכר מן העובדי כוכבים, דהוי כמו בביתו של ישראל. ואף אם העובד כוכבים אכסנאי שלו, נותן לו משלו משום איבה. דלא אסרו משום חתנות,

אלא לקבוע שתיה בחנות, או ברגילות לשתות בבית העובדי כוכבים, אבל אקראי בעלמא שרי". התוס' מוסיפים ביאור: "ואין לאסור של תבואה משום בשולי עובדי כוכבים, כמו סלקא ודייסא... דכל שאינו עולה על שלחן מלכים, אין בו משום בשולי עובדי כוכבים... ועוד יש טעם אחר להתיר השכר, דאין בו משום בישולי עובדי כוכבים, דכי היכי דהתבואה בטלה לגבי המים לענין ברכת שהכל נהיה בדברו, הכי נמי היא בטלה לענין איסור בישול".

כ"פ בש"ע (יו"ד סי' קי"ד סעי' א'): "כל שכר של כותים... אסור משום חתנות. ואינו אסור אלא במקום מכירתו, אבל אם הביא השכר לביתו ושותהו שם, מותר, שעיקר הגזרה שמא יסעוד אצלו. ולא אסור אלא כשקובע עצמו לשתות כדרך שאדם קובע בשתיה, אבל אם נכנס בבית העובד כוכבים ושתה דרך עראי באקראי, מותר. וכן מי שלן בבית העובד כוכבים, חשוב כביתו. ומותר לשלוח בעיר לקנות שכר מהעובד כוכבים.

וכתב בפתחי תשובה (שם ס"ק א'): "עיין באר היטב של הרב מהרי"ט ז"ל, מה שכתב, דמי שהיה מיקל בשכר, הוא הדין דמותר לשתות קאווי" כו', והוא מדברי הפר"ח סק"ו. ועיין בתשובת אא"ז פנים מאירות ח"ב סי' ס"ב שחלק עליו, דאף בשכר לא היה עיקר הטעם משום דהתבואה בטילה, אלא עיקר הטעם היה, דשכר שלהם לא היה עולה על שולחן מלכים, או כמו שכתב הב"ח, דלא שייך ביה חתנות כולי האי, דלא מזמני עליהו וליכא קריבא דעתא כולי האי. אבל בקאווי" עינינו רואות שעולה על שלחן מלכים ומזמני עליהו, לכן ראוי לבעל נפש שלא לשתות קאווי" או טיי"א מעובד כוכבים, עי"ש". ועי' עוד בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' צ"ג, שצידד אם בנס קפה יש מקום להחמיר יותר, ומכל מקום סיים שם שמעיקר הדין יש להקל.

העולה להלכה: אם הגוי מבשל רק את המים, שאין בהם בישול עכו"ם, ומוסיף את הקפה רק בכלי שני, או בעירוי על הקפה (ולא כפי שהיה נהוג בקפה טורקי, שמבשלים את המים יחד עם הקפה), ודאי אין בזה שום איסור. ואפילו אם הגוי מבשל את הקפה עם המים בכלי ראשון, אפשר מצד הדין להקל בזה, ורק לבעל נפש יש מקום להחמיר.

סימן מח

אם מותר למארח להגיש לאורח מאכל, שהאורח מחמיר שלא לאכלו

שאלה: האם מותר למארח להגיש לאורח מאכל בהכשר מסויים, למרות שהוא יודע שהאורח מחמיר בדרך כלל שלא לאכול מהכשר זה, או שלפי המנהגים שנוהג האורח, מאכל זה אסור באכילה.

- א -

נאמנות חשוד על כשרות מאכל

שנינו במשנה (דמאי פ"ב מ"ב): "המקבל עליו להיות נאמן, מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח, ואינו מתארח אצל עם הארץ. ר' יהודה אומר, אף המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמרו לו על עצמו אינו נאמן, כיצד יהא נאמן על של אחרים".

וכתב הרמב"ם (בפיה"מ): "רצונו לומר, מי שירצה להיות נאמן על המעשרות ושנאמן בו כשיאמר זה מעושר וזה אינו מעושר ולא יהיו פירותיו דמאי, ירגיל עצמו במעשים אלו עד שיהיה נודע בהם ויצא לו שם, ואז יהיה נאמן. וענין אינו מתארח, שלא יאכל וישתה אצלו. ומה שאמר - על עצמו אינו נאמן, שאחר שאכל אצל עם הארץ ופירות עם הארץ דמאי, ואינו נאמן שיאמר כי מה שאכלתי עמו היה מעושר, מפני שהוא נוגע בעדותו. ומאחר שאינו נאמן על מה שיאכל, היאך יהיה נאמן על מה שאנו אוכלין, ונסמוך על דבריו כשיאמר זה מעושר. ואין הלכה כר' יהודה".

וכ"פ בש"ע (י"ד סי' קי"ט סעי' א'): "החשוד לאכול דברים האסורים, בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן, אין לסמוך עליו בהם. ואם נתארח עמו, לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהם".

למדנו, שאסור לברר כשרות מאכל, על סמך עדות של בעל המאכל, אם הוא חשוד לאכול אותו מאכל, אפילו אם אינו כשר.

- ב -

נאמנות אדם לא מוכר

איתא בגמ' (עבודה זרה ל"ט ע"ב): "תנו רבנן, אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא - לא יין ולא מוריים ולא חלב, ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה - אלא מן המומחה (רמב"ם הל' מאכ"א פ"א הכ"ה, אדם שהוחזק בכשרות), וכולן אם נתארח אצל בעל הבית מותר. מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דא"ר יהושע בן לוי, שגר לו בעל הבית לביתו, מותר מאי טעמא, בעל הבית לא שביק היתירא ואכל איסורא, וכי משגר ליה, ממאי דאכיל משדר ליה".

פירש"י: "שחנוונים שבסוריא חשידי דלא קפדי אלפני עור לא תתן מכשול, ומזבני לישראל דברים שלקחו מן העובד כוכבים. מיהו אינהו גופייהו לא אכלי איסורא, הלכך אם נתארח אצלו מותר לאכול עמו".

לשיטת רש"י עולה, שרק ממי שידוע כחשוד אסור לקנות מאכלים אלו, אלא אם הוא מומחה, אבל מסתם אדם מותר לקנות, אף אם אינו מכירו.

אבל הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"א הכ"ה והכ"ו) פסק: "בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל, היו לוקחין היין מכל אדם מישראל, ואין חוששין לו, ובחוצה לארץ לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות. ובזמן הזה אין לוקחין יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות. וכן הבשר והגבינה וחתיכת דג שאין בה סימן. המתארח אצל בעל הבית בכל מקום ובכל זמן והביא לו יין או בשר או גבינה וחתיכת דג, הרי זה מותר ואינו צריך לשאול עליו, אע"פ שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד. ואם הוחזק שאינו כשר ולא מדקדק בדברים אלו, אסור להתארח אצלו, ואם עבר ונתארח אצלו אינו אוכל בשר ולא שותה יין על פיו, עד שיעיד לו אדם כשר עליהם".

והראב"ד השיג על מה שכתב הרמב"ם, שאין ליקח בזמן הזה, אלא ממי שהוחזק בכשרות: "אמר אברהם, זו אינה משנה, שאין עמי הארץ חשודים להחליף ולא למכור דבר האסור, אא"כ נחשד". מפרש המגיד משנה (שם פ"ג הכ"א) שהרמב"ם נקט - "שמה שאמרו בגמרא שאין לוקחין דברים אלו בסוריא אלא מן המומחה, דלא אמרו סוריא, אלא להוציא ארץ ישראל, אבל ודאי כל שכן הוא בחוצה לארץ, ואף ארץ ישראל בזמן הזה הרי היא כחוצה לארץ".

הרי שלדעת הרמב"ם, דין סתם אדם בזמן הזה כדין חנונים שבסוריא, שאינם חשודים להאכיל לאורח דבר אסור, אבל חשודים למכור דבר אסור.

בש"ע (הובא לעיל) נפסק, שאין לסמוך על חשוד, ומשמע שנוקט שמסתם אדם מותר לקנות, כשיטת רש"י והראב"ד. אבל הרמ"א (שם) פסק כשיטת הרמב"ם: "ויש אומרים אפילו ממי שאינו חשוד, רק

שאינ מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור. מיהו אם נתארח אצלו, אוכל עמו".

- ג -

אם המחמיר בדבר שאחרים מקילים, יכול לסמוך שלא יכשילוהו בלא ידיעתו

כתב המרדכי (יבמות סי' צ"ו): "אדם שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים, ואחרים יודעים שמחמיר על עצמו אע"פ שידע שהוא היתר, אלא שהדיר עצמו, פשיטא לי שסומך על אחרים, ואין לחוש שמא יאכילוהו, כמו נזיר שאוכל בבית ישראל, ולא חיישינן שמא יש שם יין במאכל, דלא עבר אלאו דלפנ"ע, וכן ישראל בבית כהן. אלא זה ספק לי, ראובן שפירש ממאכל לפי שנראה לו שאסור לאוכלו ושמעון נוהג בו היתר ונראה לו שראובן טועה בדבר, וגם ראובן אם היה סבור שמותר היה אוכל, מי יש לחוש לראובן, שמא יאכילנו שמעון, דתנן, החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו, או דלמא לאספי איניש לחבריה מידי דלא כשירה ליה. ויש לדקדק מהא דאמר שמואל... עשו בית שמאי כדבריהם גבי צרת הבת שב"ש מתירים, ואסיקנא דעשו ומודעי להו, ופירש"י ומש"ה לא נמנעו, אלמא שיכול לסמוך עליו ולא חייש דלמא ספי ליה".

וכוונתו למה שמצינו במשנה (יבמות י"ג סע"א): "בית שמאי מתירין הצרות (צרת ערוה) לאחרים, ובית הלל אוסרים. חלצו, ב"ש פוסלין מן הכהונה, ובית הלל מכשירין. נתייבמו, בית שמאי מכשירין, ובית הלל פוסלין. אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירין, אלו פוסלין ואלו מכשירין, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי".

ובגמ' (י"ד ע"א) נחלקו אמוראים, אם עשו ב"ש כדבריהם, וקאמר: "ת"ש, אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה, ולא ב"ה מב"ש. אי אמרת בשלמא לא עשו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו, אמאי לא נמנעו. בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו, דבני חייבי לאוין ניהו, אלא ב"ה מבית שמאי אמאי לא נמנעו, בני חייבי כריתות ממזרים ניהו... אלא לאו שמע מינה, לא עשו, לא, לעולם עשו, דמודעי להו ופרשי. פירש"י: "דמודעי להו ב"ש לב"ה, דעו שהמשפחה זו מצרת ערוה שנתייבמה באה ופרשו".

וכ"כ באורחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' ג'): "כתב הר' אהרן הלוי, שני תלמידי חכמים בעלי הוראה, שהאחד אוסר והאחד מתיר, המתיר אוכל לעצמו ומאכיל לחבירו האוסרו, ואין בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול, ואף על פי שידוע בחבירו שאסור לו לפי דעתו. ודוקא כשהאיסור נכר לו לאוסר, דאי לא סבירא ליה, [לא] ליכול. אבל בשאינו נכר לו לא, כדאמרין בפרק כל הבשר (חולין ק"א ע"ב) - חס

ליה לזרעיה דאבא [בר אבא] דליספי ליה מידי דלא סבירא לי".

וכוונתו לדברי הגמ' שם: "רבי אלעזר הוה קאים קמיה דמר שמואל, אייתו לקמיה דגיס שעלו בקערה וקא אכיל בכותח, יהיב ליה ולא אכל. א"ל, לרבך יהיבי ליה ואכל, ואת לא אכלת. אתא לקמיה דרב, א"ל, הדר ביה מר משמעתיא, א"ל, חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי ולא סבירא לי". פירש"י: "דליספי לי מידי דלא סבירא לי - לא היו דברים מעולם"⁵⁰.

ע"פ זה פסק הרמ"א (יו"ד קי"ט סעי' ז): "מי שנוהג באיזה דבר איסור מכה שסובר שדינא הוא הכי, או מכה חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור".

ובביאור הגר"א ציין ליבמות ולחולין הנ"ל. ולא זכיתי להבין, איך סתם הרמ"א וכתב, שמותר לאכול עם אחרים שנוהגים בו היתר, הרי ביבמות ובחולין מיירי בתנאים ובאמוראים, ולא בסתם אינשי, וא"כ אולי סתם אינשי חשיבי כחשודים לענין זה, וכמו שצייד המרדכי.

ובאמת המאירי (יבמות שם) כתב: "ולפי דרכך למדת, שכל ששנים חולקים, אחד להיתר ואחד לאיסור, אסור למתיר להעלימו לאוסר וליתן לו מן האיסור, אלא צריך שיודיעהו שזהו דבר האסור לו לפי שיטתו, וכל שאינו מודיעו, מותר לאוסר לסמוך עליו, וכל שכן אם יודיענו שהוא היתר. **ודבר זה במוחזקים בכשרות ובחסידות, הא בשאר בני אדם, אינו ראוי לסמוך מן הסתם. ובעדותם מיהא סומך**, אלא אם כן הוא חשוד ושאותו דבר שלו, כמו שהתבאר במקומו".

וכך כתב בשו"ת רלב"ח (סי' קכ"א, והו"ד בקיצור בש"ך שם ס"ק כ'): אמנם באיזה אופן יוכל לאכול האוסר בבית המתיר, אומר, שאם המתיר הוא אדם מוחזק בכשרות וחכם בדינים, ונודע אליו שזה האכסנאי הוא מאותם הנוהגים איסור באותו השומן, באמרו שהוא חלב, הרי זה מותר להתאכסן בביתו ולאכול כל מה שנותן לו לאכול... אמנם כשהאוסר נסמך בפירוש על המתיר, מחויב המתיר להודיעו מן הדין להפרישו, ויכול לסמוך הוא עליו אם שותק ואינו אומר לו שאסור, כל שכן שיכול לאכול ממה שמאכילו, **כיון שהמאכיל הוא חכם ובקי בדינים**, ויודע גם כן שהאוכל אוסר לעצמו אותו המאכל. ואפילו שהמאכסן לא יהיה חכם בדינים, אלא שהוא מוחזק בכשרות, יכול האוסר לסמוך עליו, אם

50. וכתב הריטב"א (שם): "וא"ת והיאך אמר שמואל לרבך יהיבנא ואכל. י"ל כי מגזם היה דבריו, שאילו היה נותן לרבו, היה אוכל, כלומר שיקפחנו בדברים עד שיאכל. ומורי נר"ו פירש, דרבך דקאמר ליה, לאו משום רב קאמר, אלא משום חד דרבנן דהוה ליה [רבו]. אבל רש"י ז"ל פירש - רבך, רב". וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רכ"ז ד"ה עוד מצאתי, ובבאר שבע (יבמות י"ד ע"א), ובשו"ת בנין ציון (סי' ס"ב) שהאריכו בביאור הסוגיא.

מודיעו שאסור לו מאכל פלוני. וגם הכלי שנתבשל בו אותו המאכל אם הוא בן יומו, דודאי לא חשיד על ולפני עור וגומר."

עוד כתב הרלב"ח שם: "אמנם הוא המאכסן הוא מסתם עמי הארץ, כפי הנראה מהרמב"ם ז"ל, אינו יכול לסמוך האוסר על דבריו, דחשידי לעבור על ולפני עור וגומר".

מדבריו אלו עולה חידוש גדול לדינא, שאף שסתם עם הארץ, אינו חשוד כשמתארח אצלו, כיון שחשוד רק על לפני עור, ולא על עצמו, מכל מקום כיון שבנ"ד מדובר במאכל שהוא מיקל בו לעצמו, שוב נחשד הע"ה להכשיל במאכל זה, את מי שמחמיר בו, כיון שאינו חושש משום לפני"ע.

- ד -

שימוש בכליו של המיקל

כשלדעת המחמיר, אסור מעיקר הדין

כתב בשו"ת רלב"ח (שם): "יש בני אדם נוהגים איסור בקצת חלב בבהמה, ויש נוהגים היתר בחלב ההוא, ונתאכסן האוסר בבית המתיר, מה דינו, אם לאכול מן התבשיל בלתי שאלת פי המתיר על החלב, ודין כליו של המתיר, אם האוסר לכתחלה יכול לבשל בהם או לאו..."

מי האוסר מחמת מנהג אבותיו, וכן הוא בזמננו, זה אין כח בידו לחזור בו, וכמו שאסור לו לאכול, גם המתיר אסור להאכילו, משום ולפני עור וגומר, דדמי למושיט כוס יין לנזיר וכדכתבינא. ולא לבד אסור המתיר להאכיל לאוסר אותו המאכל, אלא שחזרו כליו כדין כלים בלועים מאיסור, וכל דבר שנתבשל בכליו והיו בני יומן, אסור לו להאכילו לאוסר. אמנם אם לא היו בני יומן, מותר התבשיל לאוסר, כיון דהוא בדיעבד. ואם יכול לבשל לכתחלה בכלי כשאינן בני יומן, על מנת להאכיל לאוסר, צריך עיון וביאור ויבא לפנינו.

אמנם האוסר בעצמו אין ספק שהוא אסור להשתמש לכתחלה בכליו של המתיר, אפילו שודאי אינן בני יומן, אלא שאם בשל בהם, בדיעבד מותר לו לאכול. דהא כתבו כל הפוסקים, דהא דקיימא לן דנותן טעם לפגם מותר, זהו דוקא בדיעבד... ואפילו במתיר עצמו, בלי שיאמר האוסר לבשל, יש לספק אם יהיה מותר לו לבשל לכתחלה בכליו שאינן בני יומן לצורך האוסר, כשמבשל לו לבדו. שאם מבשל לו ולאחרים מתירים, אזלינן בתר רובא ומותר. אמנם כשמבשל לצורך האוסר לבדו, צריך בדיקה ועיון. והנראה שאסור, דגזרינן שמא יבא לבשל לצורך האוסר בקדרה בת יומא, כי היכי דגזרו באיסורים השווים לכל, וכל שכן הוא.

כשהמחמיר מחמיר מכח מנהג אבות

כתב הרלב"ח (שם) עוד: "עדיין יש לי ספק, אם יש לאוסר להחמיר בזה האיסור, כמו בשאר האיסורים השווים לכל. כי אולי אותם הראשונים שנהגו חומרא ואסרו לעצמם אותו המאכל, לא קבלוהו עליהם לאיסור גמור לאסור פליטתו והמתבשל עמו, או הכלים שנתבשל בהם, כשנתבשל על ידי אחר שלא במאמרם, ודוקא שלא לאכלו בעצמו הוא שקבלוהו עליהם. והביאני לזה החלוקה, הגם שאין השכל מקבלו, לפי שמצאתי... ספר האשכול על ענין הדבק בריאה, וזה לשונו, העיד לנו חכם אחד מעיר נרבונה, כי הראב"ד היה מתארח עם אוכלי הדבק, וקושרין לו חתיכת בשר לפיו בחוט אחד לסימן, והיתה מתבשלת בקדרה עם הדבק, והיה אוכל אותו הבשר עם התבשיל, עכ"ד. הא קמן גברא רבה איש אלדים קדוש הוא, דאף על גב דהיה נוהג איסור במאכל והוא הדבק, היה אוכל פליטתו במינו ושאינו מינו. האמת שלבי מצר ומצטער על אשר לא זכיתי לדעת מפי כתבו ראייה ברורה לזה ומקור מוצא סברתו זאת, שהיא זרה כפי הנראה, כי אין טעם כלל לאסור הדבר ולהתיר פליטתו, ואם היה הדבק איסור תורה השווה בכל, ודאי היה אסור מן התורה אכילת החתיכה והתבשיל המתבשלים עמו לדעת הרוב מהפוסקים, כיון שהדבק הוא הרבה, והחתיכה המתבשלת עמו הוא דבר מועט, גם הדבק היה נותן טעם בתבשיל שאינו מינו המתבשל עמו. ומה שהשכל נותן הוא שהכל יהיה אסור או הכל יהיה מותר. מכל מקום הוא היה רב גדול בקי בכל התלמוד ספרא וספרי ברייתא ותוספתא, וודאי שהיה לו ראייה ברורה למעשהו זה הזר כפי הנראה.

ומה שאפשר לי לומר לדעת הרב בזה הוא, שאיסור הדבק לדעתו קל מאד, רצוני לומר שדעתו נוטה להתיר... אלא שהיה לו ספק קצת לומר שאולי דינו כדין הסירכא, ומפני זה הספק רצה להחמיר על עצמו, וקבל עליו איסור הדבק לחתיכה בעצמה, לא לפליטתה והמתבשל עמה. ומי שעושה כן מפני הספק הרשות בידו, וכל שכן אם צדדי הספק אינן שקולין, ויליף לה הרב מהדמאי, דגזרו עליו חכמים מפני הספק ולא גזרו על תערובתו, כדאיתא פרק קמא דחולין בתלמוד בבלי ובפרק קמא דדמאי בירושלמי וכתבו הרב רבינו משה בר מיימוני בפרק אחרון מהלכות מעשר ראשון... ואפשר שהיה לו ראייה אחרת יותר חזקה. מכל מקום לענין מעשהו הרי העיד עליו אותו החכם, ובודאי דעדותו אמת. גם העיד לי אשכנזי זקן משכיל וכשר, שבמדינת ריינוס יש קצת מקומות שנהגים איסור בחלב ההוא שכתב בעל האגור, וכשבאין למקומות הנהגים התר באותה המדינה, מתאכסנים בבתיהם ואוכלין המרק שנתבשל בו אותו החלב... והעידו לי שהיה המנהג ביניהם בזה מזמן הר"ר אפרים ז"ל...

ועל פי כל זה הנני אומר, שכל מי שאוסר איזה מאכל ומתאכסן בבית המתיר, אם יש לו מנהג לאוסר, יעשה כמנהגו, אם מנהגו הוא לחומרא, כגון שבני מקומו מחמירין באותו האיסור כבשאר האיסורין

השוין לכל, אפילו כשמתאכסנים בבית המתיר, פשיטא שמחוייב לעשות כמנהגו, וכבר כתבתי כל מה שצריך להזהר בו. וגם אם יהיה המנהג לקולא, אפילו שתהיה קולא גדולה, כגון לאכול מהמרק או לאכול גם כן הבשר המתבשל עם האיסור, לעולם יעשו כמנהגם, אם ישנו בידם והם בקיאים בו, וכפי עדות בעל האשכול מהראב"ד ז"ל, ובתנאי שיהיה המנהג כאוכל לא כמאכיל... אבל באותם שאין בידם מנהג מוחזק כזה כלל, נראה שראוי להם ליזהר שלא לאכול מפליטת אותו המאכל והמרק שלו.

גם שלא לבשל בכלי המתיר, כשידוע בודאי שהוא בן יומו, וגם שלא לאכול המאכל המתבשל בו. והכלל שצריכין ליזהר בכל מה שכתבתי למעלה שצריך ליזהר בשאר האיסורים השווים לכל, זולתי בשני דברים יכולים להקל לעניות דעתי. הראשונה הוא שאין להם לאסור כלי שאינו בן יומו או בן יומו, ויכולין לבשל לכתחלה בכלי שודאי אינו בן יומו... אפילו אם אותו האיסור הוא איסור תורה לדעת האוסר, אינם אסורים לבשל בכלי שאינו בן יומו. והטעם הוא דאית לן למימר, דאף על גב דקבלו הם עליהם לנהוג איסור באותו המאכל, שלא כדברי המתירים, לאסור הדבר מותר משום לתא ידיה, לא קבילו עליהו. ואפילו על גוזרי הגזרה אפשר למימר דלא גזרו הגזרה ההיא בנדון כזה, ולפחות על הנוהגים איסור, איכא למימר דלא קבילו עליהו לאסור הדבר המותר, משום האיסור ההוא נוסף על זה. שאם אתה אומר כן הרי כל כלי המתירים לאוסרים ככלי הגוים, ודבר זר הוא שיקבלו עליהם שלא להתאכסן בבתי המתירים כלל על מנת לאכול מבשולם, זולתי כשיבשלו להם בכלים חדשים...

וזהו הדבר האחר שנראה להקל בזה האיסור לאוסר יותר מבשאר האיסורים השווים לכל, כשאין לו מנהג קבוע להחמיר בזה כבשאר האיסורים.

הדבר השני הוא בענין הנאמנות, דבנדון דידן אין אנו חייבין להחמיר כסברת הרב רבינו משה בר מיימוני שכתבתי, דסתם עם הארץ אינו נאמן, אלא שהכל נאמנין, זולתי אם יהיה חשוד ודאי אלפני עור. וכן לענין הכלי כשאמר שאינו בן יומו פשיטא שהוא נאמן, הן לאכול האוסר מה שנתבשל בו, הן לבשל בו הוא או אחרים לו לכתחלה. דאפילו החשוד נראה דנאמן בענין הכלי כשאומר שאינו בן יומו, כיון דאיכא תרי ספקי ורובא דהתרא כמבואר למעלה. ועוד, דמה שאנו צריכים לשאל לישראל הכשר היכא דאיתיה קמן הוא לחומרא לאסור כשיאמר שהכלי הוא בן יומו, אבל לקולא אין אנו צריכין לדבריו שיאמר שאינו בן יומו, דסמכינן אסתם כלים אינן בני יומן, ובודאי שאפילו החשוד נאמן".

ויותר מזה כתב בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רצ"ו): "שאלת ממני ידידי אודיעך דעתי במה שהחמירו קצת החכמים שלא לאכול משחיטת מקצת שוחטי הקהל יצ"ו מפני שאינם נזהרים או מפני שיצאת טרפה מתחת ידם וכשמזמן אותם אחד מבעלי בתים חוששין אפילו לגיעולי הכלים ומגעילים אותם

אם מחויב' הם אפי' לפי דעתם או לא. תשובה על ענין החומרא בעצמה שהחמירו לא ראיתי לדבר, כיון שלא שאלת עליה. אבל מה ששאלת, נראה לעניות דעתי, שלא היה להם לחוש לגיעולי הכלים, אפילו לפי שטתם... ותו דסתם כלים לאו בני יומן נינהו ונותן טעם לפגם הוא. ותו, דרוב הפעמים יש בתבשיל יותר משישים מכדי פליטה. ואפילו לדעת המחמיר דבעינן כדי לבטל כל הכלי, משום דלא ידעינן כמה פלט הכלי, לדעתי לא החמירו כולי האי, אלא באיסורי ודאי, ולא בספק איסור. ועוד יש לומר בזה משום לא ישנה אדם מפני המחלוקת. וכתב הריטב"א ז"ל בשם רבותיו ז"ל, כי בדבר שאין האיסור מבורר ולא מוכרע, לא ישנה מפני המחלוקת. ויותר טוב היה לאלו המחמירים, שלא ילכו לשום בית שיזמנו אותם, וישימו להם תואנה, ממה שיגעילו את כליהם ולשווייניהו ככותאי או כאחד מעמי הארץ. ולא אדבר בזה, פן דברי יזיקו ולא יועילו... וכך אני עושה, כי אני מחמיר על עצמי שלא לאכול הביד"נגאן [חצילים], משום ודאי ערלה, לפי שכן הוא כפי מה ששאלתי את פי הגנני, וכן נמצא כתוב בספר כפתור ופרח, ואפילו הכי איני נמנע מלאכול אצל בעלי בתים, אעפ"י שאני יודע בודאי שאוכלין הביד"נגאן. וגם לא אסרתי אותם עליהם, לפי שאין איסורו כל כך מבורר, כי רבינו האיי גאון ז"ל קורא אותו פרי האדמה ומברך עליו בורא פרי האדמה, אבל אני העלתי בתשובה אחרת בראיות, שהרמב"ם ז"ל חולק עליו. וכתבתי לך זה, כדי שתבין שהדברים שאדם מחמיר על עצמו ואחרים נהגו בו היתר ואין איסורו מבורר, אין עלינו לשנות מנהגם, וכל שכן שלא להגעיל כליהם ולעשות אותם כעמי הארצות. אלא [אם] עכ"פ ירצה להחמיר על עצמו אפילו בכיוצא בזה, יכבד וישב בביתו, שגורם למחלוקת גדולה ולשנאת חנם ולחילול השם בר מינן, והקל הטוב יכפר בעד, אמן".

- ה -

כשלדעת המארח, האורח טועה במציאות

והנה בטעמא דמילתא שבית שמאי הודיעו לבית הלל, שאסור להם להתחתן עם בני צרות ערוה, כיון לדעתם הם ממזרים, אף שלדעת בית שמאי עצמם, בנים אלו מותרים, איתא בגמ' (יבמות שם ע"ב): "ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר - האמת והשלום אהבו". מפרש המהרש"א (חי' אגדות ביבמות שם ע"א): "לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו, הגם שאי אפשר שיהיו שני הדעות אמת לאמתו, מכל מקום מצד השלום ואהבה שהיה ביניהם, כולם אמת, כמש"כ בחגיגה, כי כולם דברי אלקים חיים נתנו מרועה אחד".

והכוונתו להא דאיתא שם (ג' ע"ב): "אף הוא [רבי יהושע] פתח ודרש - דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד... בעלי אספות, אלו תלמידי חכמים שיושבין

אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם - היאך אני למד תורה מעתה, תלמוד לומר - כולם נתנו מרעה אחד. קל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא. דכתיב - וידבר אלקים את כל הדברים האלה. אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין, לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין".

ולפ"ז נראה לומר דין חדש, דעד כאן לא מצינו שמחוייב המיקל להודיע למחמיר, שלפי דעתו אסור לו לאכול, אלא כשיש ביניהם מחלוקת בדין או בסברא, דבזה אמרינן – אלו ואלו דא"ח. אבל אם לדעת המיקל, המחמיר מחמיר על עצמו, מפני שטועה במציאות הדברים, אין צריך להודיע לו, שלפי דעתו, אסור לו לאכול מאכל זה.

ואם כנים הדברים, אם כן, מי שנמנע מלאכול מהכשר מסויים, מפני שחושש שרמת ההשגחה שם אינה מספקת, או מפני ששמע שמועות שבהכשר זה לא מקפידים שיהיה הבשר חלק גם לשיטת הבית יוסף, והמארח יודע בוודאות שאין הדבר כן, מותר לו להאכילו מהכשר זה, ואין צריך להודיעו. ויש לדון, אם בכה"ג, כשהאורח שואל אותו בפירוש מאיזה הכשר המאכל, מותר לו לשנות בדיבורו, ולומר לו שהמאכל מהכשר שהאורח אוכל ממנו, או שיש לחוש בזה משום גניבת דעת.

סימן מח

בענין טבילת כלים העומדים לסחורה

האם בעל חנות כלים, יכול לטבול את הכלים, עוד לפני שנמכרו, כדי לפטור את הקונים מהצורך לטבול את הכלים.

- א -

גדר חיוב טבילת כלי השאול מישראל

ע"ז ע"ה ע"ב במתני' הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל יטביל. ובגמ', תנא וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה וכו'. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא אפילו כלים חדשים במשמע וכו'. מתקיף לה רב ששת אי הכי אפילו זוזא דסרבאל [פירש"י, מספרים שגוזזים בהן בגדי צמר] נמי, א"ל כלי סעודה אמורין בפרשה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא לא שנו אלא בלקוחין וכמעשה שהיה אבל שאולין לא, ע"כ.

וכתבו התוס' וז"ל, אומר רבינו שמואל, ישראל ששאל כלי מישראל חבירו שקנה מעובד כוכבים צריך טבילה, כיון שבא לידי חיוב טבילה ביד ישראל ראשון, עכ"ל. ואפשר לפרש דברי הרשב"ם בשתי פנים. דאפשר לומר בכוונתו, דעד כאן לא פטר רבה בר אבוא שאולין אלא מפני שאינו כמעשה שהיה, שיצא לגמרי מרשות הגוי, משא"כ אחר שיצא לגמרי מרשות הגוי, שוב חייב כל ישראל הרוצה להשתמש בו לטבולו מקודם, אף אם אינו בעליו. וזו נראית כוונת הגר"א, שכתב ביו"ד סי' ק"כ ס"ק כ"א על דברי הרשב"ם וז"ל, דלא אמרו שאולין לא, אלא מפני שעדיין שם העובד כוכבים עליו וברשותו, עכ"ל.

אבל המנחת יצחק ח"א סי' מ"ד נקט בכוונת הרשב"ם, דלעולם כל שואל אינו חייב לטבול הכלי, ואפילו אחר שיצא לגמרי מרשות הגוי, אלא שכיון שעל בעל הכלי חל חיוב לטבולו, ואסור להשתמש בכלי קודם הטבילה כמו שכתבו הראשונים ונפסק ברמ"א שם סעי' ח', שוב אין השואל רשאי להשתמש בו בלא טבילה. אבל אין הפירוש שיש עליו עצמו חובה לטבול הכלי, אלא שכלי זה אסור בשימוש לכל

מחמת חיוב הטבילה שיש על בעה"ב, וכל חיובו של השואל הוא מכח חיובו של בעה"ב. [וקצ"ע לדרך זו, איך יכול השואל לברך על טבילת הכלי בלא שבעה"ב מינהו לשליח, כיון שאינו מקיים מצוה שלו אלא מצוה של בעה"ב, ודוחק לומר שמברך על שמתיר מה שאסור גם לו לאכול בלא טבילה, כמ"ש הרא"ש בכתובות פ"א סי' י"ב דמטעם זה מברך על השחיטה אף שאין מצוה לשחוט, כיון שאין יכול לאכול בלא שחיטה, דהרא"ש שם כתב בשחיטה שני טעמים אחרים, דכתיב וזבחת לשון צווי וגם שיש מצוה בשחיטת קדשים ומש"ה מברכים על כל שחיטה. ועיין בהג' יד אברהם ריש יו"ד ואכמ"ל]

- ב -

חיוב טבילת כלי השואל מישראל שקנאו שלא לצורך סעודה

והנה בהגהות אשר"י על דברי הרא"ש שהעתיק את דברי רבינו שמואל כתב וז"ל, אבל אם לקחו חבירו לחתוך קלפין ולא לצרכי סעודה אין צריך להטבילו, שהרי שואל הוא בידו, עכ"ל. והט"ז יו"ד שם ס"ק י' והש"ך שם ס"ק ט"ז הביאו שבאיסור והיתר כלל כ"ח דין פ"ז חלק עליו וכתב וז"ל, כיון שאם היה הישראל הראשון רוצה לשמשו לסעודה אפילו עראי היה צריך לטבלו, ממילא נתחייב בידו מקרי, ועל כן ישראל השני השואל ממנו צריך לטבולו.

ולכאורה מחלוקתם תלויה בשני הצדדים הנ"ל. דלדעת ההג"א יש פטור שואל גם כששאל ישראל מחבירו, ולכן ס"ל דאין לחייב שואל כלי בטבילה, אלא שאם חל חיוב על המשאיל, אסור לו להשתמש בכלי בלא טבילה, וכמשנ"ת בשם המנחת יצחק [וכ"כ הפר"ח ס"ק כ"ב בדרך השני לבאר סברת ההג"א]. ולדעת האו"ה אין כלל פטור שואל כשיצא הכלי לגמרי מרשות הגוי, ומש"ה חייב השואל בטבילה מצד עצמו, כיון שרצונו להשתמש בכלי לצורך סעודה.

אלא שלשון האו"ה ל"מ כן, שהרי כתב שהשואל חייב מחמת שנחשב שחל חיוב על הישראל הראשון, כיון שאם הראשון היה רוצה להשתמש בכלי אפילו עראי היה חייב לטבולו. וממילא גם אי נימא כדעת המנח"י ששואל פטור, עדיין תתכן סברת האו"ה, דנחשב שחל חיוב על הראשון, וממילא אסור לכ"ע ובכלל זה גם להשואל להשתמש בכלי בלא טבילה.

אמנם עדיין צ"ב לפ"ז סברתו, איך ע"כ שאם היה הראשון רוצה להשתמש עראי בכלי זה לצורך סעודה היה צריך לטבולו, נחשב שחל חיוב טבילה על הכלי, הרי סו"ס לא רצה להשתמש בו ונשאר כלי שאינו עומד לסעודה, ואיך חל עליו חיוב טבילה.

ונראה לבאר, דס"ל להאו"ה דאין כוונת רבה בר אבוא שאמר "כלי סעודה אמורים בפרשה", שיש שני סוגי כלים, כלים העומדים לסעודה שחייבתם תורה בטבילה, וכלים שאינם עומדים לסעודה שפטרם תורה מטבילה, אלא שלא חייבה התורה בטבילה אלא כשבא לסעוד בהכלי, יהיה איזה כלי

שיהיה, ומה שאינו חייב לטבול כלים שאינם עומדים לסעודה היינו משום שאינו סועד בהם, ובאמת אם יהיה רצונו לסעוד בהם אפילו דרך עראי, מתחייב לטבולם.

וזו כוונת האו"ה במש"כ שחל חיוב טבילה על הכלי גם כשהוא אצל ישראל הראשון. דכלי שאינו עומד להשתמש בו לאכילה אינו כלי הפטור מטבילה, אלא שכל כלי שהוא שבא מרשות גוי לרשות ישראל חל עליו חיוב טבילה כשירצו לאכול בו, ומ"מ אין חייבים לטבולו עד שירצו לאכול בו. וא"כ אפילו אי נימא דיש פטור שואל גם כששואל מישאל חבירו, ואין על השואל חיוב טבילה מצד עצמו, עכ"פ חל על כלי זה מיד כשנכנס לרשות ישראל הראשון חיוב לטבולו כשירצו לאכול בו, ואיסור לכ"ע להשתמש בו בלא שנטבל, ומעתה אסור להשואל להשתמש בו בלא לטבול מחמת חיוב הטבילה של הישראל הראשון, וכמשנ"ת לדעת המנח"י.

ולפ"ז אפשר לפרש בדעת ההג"א, שהוא פירש כפשוטו דכל כלי שאינו משמש לסעודה לא חל עליו חיוב טבילה כלל, דלא הוי דומיא דכלי מדין, ונחלק על האו"ה גם בזה, דס"ל שאפילו אם הישראל הראשון ירצה להשתמש בו עראי לצרכי סעודה אינו חייב לטבולו, כיון דאין שם כלי סעודה עליו, דשם סעודה נקבע לפי רוב תשמישו. וכן נקיט באמת הפר"ח ס"ק י"ט דאזלינו בתר רוב תשמיש הכלי, ואם רוב תשמישו אינו לצורך סעודה אינו חייב לטבולו, ופירש בסברא זו בס"ק כ"ב את דברי ההג"א. ומ"מ בדעת הרמ"א מוכרחים לומר שפירש כדרך הראשון שכתבנו, שהרי על דברי המחבר שפסק כההג"א שהשואל כלי מישאל חבירו שקנאו לחתוך בו קלפים הביא את דברי האו"ה שלישאל הראשון אסור להשתמש בו לצרכי סעודה אפילו עראי, ולא כתב שלפ"ז נדחים גם דברי ההג"א, וע"כ דס"ל שכוונת ההג"א לפטור מדין שואל, וס"ל דלא חל על הכלי ביד הראשון חיוב טבילה כיון שאינו עומד אצלו לסעודה, דס"ל כפשוטו דלא חייבה התורה בטבילה אלא כלים העומדים לסעודה ולא שאר כלים. והא דאסור לראשון להשתמש עראי לצורך סעודה, אף שרק כלי סעודה חייבים בטבילה ושאר כלים פטורים הוא, מפני שאפילו בתשמיש עראי נקרא על הכלי שם כלי סעודה, דלא אזלינן בתר רוב תשמישו כדי לקבוע את שם הכלי.

- א -

חיוב טבילת כלי השואל מקטן

והנה בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א סי' ה' אות קל"ו יצא לדון בדבר החדש, שקטן שקנה כלי והשאלו לאחר, פטור השואל מלטבולו, "שהרי הקטן אינו בר חיובא, ואף שחייב בחינוך, מ"מ אין זה אלא על אביו, שצריך למחות בו מלהשתמש, אבל עליו ליכא חיובא, ועתה כשמשכיר גם חינוך ליכא, שהקטן באמת אינו עובר כלל, שאינו משתמש בו, והשוכר המשתמש גם הוא פטור, עכ"ל. [ועוד כתב שם

טעם אחר לפטור, דמחשבת הקטן אינה משווה ליה שם כלי סעודה, ועיין בספר טבילת כלים פ"ג סוף הערה כ"ז בשם הגרש"ז א"צ"ל שתמה על סברא זו ואכ"מ]. ולמשנ"ת אין דבריו מוכרחים כלל, דיתכן לומר שאפילו לדעת ההג"א אין כלל פטור שואל, אחר שנכנס הכלי לרשות ישראל, ומה שפטור ההג"א כששאלו מיישראל שקנאו לחתוך בו קלפים הוא משום דאזלינן בתר רוב תשמיש הכלי ולא מחמת שהוא שואל, וכמשנ"ת בשם הפר"ח, ודו"ק.

- ד -

חיוב טבילת כלים העומדים לסחורה

והנה הב"י שם כתב על דברי ההג"א וז"ל, והיה נ"ל דישראל שקנה כלי מנכרי לסחורה, אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו, דכיון דלא נתחייב ביד הראשון שהרי לא היה עומד אלא לסחורה ודמי להא דהג"א בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה. אבל מדסיים וכתב שהרי שואל הוא בידו משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה, וא"כ ה"ה בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה כיון שמנכרי לקחם, וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בירב ז"ל.

ולמשנ"ת פשוט שגם למסקנת הב"י כהמהר"י בירב, דקאי בשיטת ההג"א ופסק כוותיה, לא חל על כלים שאינם עומדים לאכילה חיוב טבילה, דלא חייבה התורה כלל כלים אלו, ואצל הישראל הראשון לא חל על הכלים שום חיוב טבילה, ורק כשלקחם ישראל השני והחליט ליחדם לאכילה נתחייבו בטבילה, כיון שסו"ס באו מטומאת העכו"ם לקדושת ישראל, ולכן ס"ד להב"י לפטרם מטבילה, כיון שבשעה שבאו מרשות עכו"ם לרשות ישראל, לא חל עליהם עדיין חיוב טבילה, ולזה קמ"ל דכשהחליט הישראל השני ליחדם לאכילה חל עליהם באותה שעה חיוב טבילה.

עכ"פ עולה מדברי הב"י, שכלי אכילה העומד אצל בעליו לסחורה, דינו ככלי שלקחו לחתוך בו קלפים, דלדעת ההג"א לא חל עליו חיוב טבילה כלל, ואם ישאלנו אדם ממנו, לדעת ההג"א אין חייב לטבול ולדעת האו"ה חייב לטבול, וכ"כ להדיא בט"ז שם. ולמשנ"ת באות ב' אפשר לפרש דעת האו"ה בשתי פנים, או דס"ל שאין כלל פטור שואל ויש על השואל חיוב עצמי לטבול, או דס"ל שיש על הבעלים חיוב לטבול כל כלי שהוא כשרוצה לאכול בו, וממילא לכ"ע אסור להשתמש בו בלא טבילה, והשואל צריך להטבילו מכח חיוב הבעלים כדי שיוכל להשתמש בו.

- ה -

אם טבילת הכלים כשעומדים לסחורה מועילה

ומעתה למשנ"ת דכלי סחורה פטורים מטבילה לדעת ההג"א והב"י, [וגם בדעת האו"ה יש להסתפק אם נחשב שחייבים בטבילה כל זמן שלא חשב להשתמש בהם לאכילה אפילו בדרך עראי וכמשנ"ת],

יש להסתפק אם טבל כלי סחורה ושוב יחדם לאכילה, או מכרם למי שמשתמש בהם לאכילה, אם עלתה לו הטבילה שטבל אותם בעודם פטורים, כיון שטבלם עכ"פ אחר שיצאו כבר מרשות הגוי, והרי טעם הטבילה הוא להוציא הכלים מטומאת העכו"ם לקדושת ישראל, כמ"ש הראשונים בשם הירושלמי סוף ע"ז, וא"כ יצאו ע"י זה מטומאת גוי לקדושת ישראל, או דנימא שכוין שלא היה עליהם אז חיוב טבילה, נחשב כאילו לא נטבלו כלל וחייב לחזור ולטבלם כשמיחדם לסעודה וחל עליהם חיוב טבילה.

ולכאורה היה אפשר להוכיח דלא עלתה להם טבילה וצריך לחזור ולהטבילם, ממש"כ הרמ"א סעי' ט' בשם שו"ת מהרי"ל, על דברי המחבר שמשכון של גוי שביד ישראל ואינו יודע אם בדעת הגוי לשקעו אצלו, כיון שבגמ' הוא איבעיא דלא איפשטא חייב להטבילו מספק, שאם אח"כ נשתקע אצלו צריך לחזור ולטבלו בלא ברכה. הרי שכוין שלצד אחד לא היה חייב בטבילה קודם שנשתקע ביד ישראל, לא עלתה לו טבילה וצריך לחזור ולטבלו.

אמנם אחר העיון במקור הדברים אין משם ראייה כלל, דז"ל המהרי"ל שם, דראשונה כלא זבניה דמי וכעומד ברשות הנכרי דמי, הלכך לא מהני אותה טבילה וצריך להטבילו אחר שבא לרשות ישראל, עכ"ל. הרי שכתב דלא מהניא ליה טבילה משום שעדיין הוא ברשות נכרי [לצד אחד בספק הגמ'], והיינו דאי אפשר להוציא הכלי מטומאת העכו"ם, כיון שעדיין שמו עליו, וא"כ עדיין אין לנו ראייה איך יהיה הדין אם טבלו אחר שיצא לגמרי מרשות הגוי לרשות ישראל, אלא שעדיין לא חל עליו חיוב טבילה משום שאינו כלי סעודה.

ואמנם הערוך השלחן סעי' נ"א כשהביא דין זה שינה מלשון המהרי"ל וכתב וז"ל, ואם לבסוף נשתקע הכלי בידו יחזור ויטבילנו בלא ברכה, דהטבילה שמקודם היה מפני הספק ושמא לא היה צריך טבילה והוי טבילה ראשונה כמאן דליתא, עכ"ל. ולדבריו שפיר יש להביא ראייה גם לנדון דידן, דכוין שכלי סחורה א"צ טבילה, הויא הטבילה כמאן דליתא וצריך לחזור ולטבול הכלי כשייחדו לאכילה.

- 7 -

טבילה קודם שחל דין טבילה

ונראה להוכיח יסוד זה, דטבילה שאין צריכים לה אינה נחשבת טבילה, מדברי הגמ' בכריתות י"ג ע"א, לא התירו לאוכל פחות מכשיעור לירד ולטבול. ירד וטבל ועלה מצטרף. ומפרש הרמב"ם פ"ח מאבות הטומאה סוף ה"א וז"ל, אכל פחות מכשיעור [ממאכלים המטמאים בבית הבליעה בחצי פרס] וטבל ועלה ואכל מעט מיד, אם לא שהה ביניהן והרי אכילה שלפני טבילה ושלאחר טבילה בכדי אכילת פרס, הרי אלו מצטרפין, עכ"ל. הרי דטבילה שטבל קודם שנטמא וחל עליו חיוב טבילה כמאן דליתא דמי.

ואמנם לכאורה יש לחלק ולומר, דבנ"ד כבר טומאת העכו"ם על הכלי, אלא שאין חייב לטבלו כיון שאינו כלי סעודה. אבל אינו נראה כלל לחלק בזה, שהרי אין במציאות חשש טומאה בכלי עכו"ם, וכמ"ש התוס' שם ד"ה מגעילן והרא"ש סי' ל"ו שהטבילה אינה מפני חשש טומאה אלא מגזה"כ, ואין בזה אלא ענין סגולי, וא"כ מסתבר שבכלים שלא חייבה תורה לטבלם, לא שייך לומר שכבר יש עליהם טומאת העכו"ם שאפשר לסלקה ע"י הטבילה, ודמי ממש להא דכריתות הנ"ל ודו"ק.

תבנא לדינא דהטובל כלי סחורה ואח"כ ייחדם לאכילה או שמכרם לאחר שמייחדם לאכילה, צריך לחזור ולטבלם, וכן דייק בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ע' מדברי הט"ז והחת"ס ופסק כן לדינא, וכן מורה ובא מורי הגר"ש ואזנר שליט"א [זצ"ל].

סימן מט

אם יש צורך להכשיר כלים חדשים

האם יש צורך להכשיר כלי נידוסטה ואלומיניום חדשים חדשים, שלפי הידוע מורחים אותם בחומר שומני כדי שיבריקו, ואחר חקירות ודרישות, אין אפשרות לקבל תשובה מוסמכת, אם מורחים אותם גם בשומן אסור.

- א -

מקור דין הכשרת כלים

בפרשת כלי השלל הלקוחים ממדין נאמר בתורה (במדבר ל"א): "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה: אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים".

ובמשנה שנינו (ע"ז ע"ה ע"ב): "הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל - יטביל, להגעיל (פירש"י, במים רותחין) - יגעיל, ללבן באור - ילבן באור. השפוד והאסכלא (פירש"י, שתשמישן ע"י צלי), מלבנן באור, הסכין שפה והיא טהורה".

ובגמ' (שם): "תנו רבנן, הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, דברים שלא נשתמש בהן, מטבילין והן טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י צונן, כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות, מדיחין ומטבילין והם טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י חמין, כגון היורות הקומקמוסין ומחמי חמין, מגעילין ומטבילין והן טהורין. דברים שנשתמש בהן ע"י האור, כגון השפודין והאסכלאות, מלבנן ומטבילין והן טהורין".

מפרש רש"י (עה"ת שם): "כל דבר אשר יבא באש, לבשל בו כלום, תעבירו באש, כדרך תשמישו הגעלתו. מי שתשמישו ע"י חמין, יגעילנו בחמין, ומי שתשמישו ע"י צלי, כגון השפוד והאסכלא, ילבננו באור.

עוד איתא במרדכי (ע"ז סוף רמז תת"ס): "אותם סכינין הצריכין ליתבון... אומר ר"י, דאותם שהם בלועות

מאיסור, כגון הני סכינים של עובד כוכבים או שנפל עליהם חלב רותח, אז צריך ליבון, דנשירת קליפתן [שקליפתן] אינה עוברת בלא ליבון [גדול]. אבל אותם הבלועות היתר, כגון של חלב, שצריכין ללבנה כדי לאפות תחתיהם פשטיד"א של בשר או איפכא, אז אין צריכין ליבון גדול דנשירת קליפה, אלא רק עד שתהא יד סולדת בו משני עבריה, וגם רגילים לבדוק ע"י נתינת קש עליה מבחוץ, לראות אם הקש נשרף, בהכי סגי, דא"כ שליט הליבון מעבר לעבר, אף על גב שלא תשיר קליפתו. ומכל מקום די בכך, דכיון דהתירא בלע, א"כ די להם בהגעלה, ואף על גב דתשמישה ע"י האור, כדמשמע בשמעתא (שם ע"ו ע"א), והא לא גרע אותו ליבון מהגעלה, ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה."

- ב -

תועלת ההכשרה

רש"י (שם) מפרש: "כל דבר אשר יבא באש, שנשתמשו בו בני מדין על ידי האור, תעבירו באש, כעין בולעו לאיסור יפליטנו, כדאמרן - כבולעו כך פולטו". כלומר, שכלי פולט מתוכו את הבליעה, ע"י ההכשרה, באותה צורה שבה בלע את האיסור.

מקור דברי רש"י הוא בגמ' (פסחים ל' ע"ב): "אמר רב הונא בריה דרב יהושע, עץ פרוו מגעילו ברותחין ובכלי ראשון, קסבר - כבולעו כך פולטו". פירש"י: "עץ פרוו שמגיסין בו הקדרה. כבולעו כך פולטו - כבולעו מתוך כלי ראשון, כך פולטו בכלי ראשון".

ועוד איתא (ע"ז ע"ו ע"א): "כיצד מגעילין, א"ר הונא, יורה קטנה בתוך יורה גדולה. יורה גדולה מאי, ת"ש, דההוא דודא דהואי בי רב עקביה, אהדר ליה גדנפא דלישא אפומא (פירש"י, שפה של עיסה סביבות פיה, כדי שתקבל מים הרבה, ויעברו הרותחין על שפתה) ומליוה מיא וארתחה. אמר רבא, מאן חכים למעבד כי הא מילתא, אי לאו רב עקביה דגברא רבא הוא. קסבר, כבולעו כך פולטו. מה בולעו בנצוצות, אף פולטו בנצוצות".

פירש"י: "כבולעו, כענין שבלעו שפת הדוד את האיסור, יפליטהו. מה בולעו בניצוצות, לאו בולעו אלא ע"י ניצוצות, שניתז הרתיחות שם, ולא הוכנסה לתוך יורה אחרת בשעת בליעת האיסור, כך בשעת פליטה, אף על פי שלא הכניסה לתוך יורה אחרת, הואיל ונתמלאת יפה יפה ומעלה ניצוצות על שפתה ופולט. ומיהו גדנפא בעינן, משום דאי לאו הכי, דלמא לא הוה מסקא ניצוצות על השפה בהא זימנא. אבל איסור הנתבשל בה פעמים הרבה, אם לא העלה ניצוצות כל שעה, העלה פעם אחת".

מדברי רש"י הנ"ל, שכתב: "כל דבר אשר יבא באש, שנשתמשו בו בני מדין על ידי האור, תעבירו באש, כעין בולעו לאיסור יפליטנו, כדאמרן - כבולעו כך פולטו", עולה שלא רק הגעלה, אלא גם ליבון, מועיל מטעם "כבולעו כך פולטו".

אבל הרא"ה (בבד"ב ב"ד ש"ד) כתב: "הוי יודע, דהחזרת כבשונות אינו הכשר כהגעלה בכלי מתכות. דהתם להפליט מה שבלע, אבל ליבון בשום מקום אינו מפליט כל איסור שבו, אלא כלוי הוא, שהוא מכלה איסור שבתוכו, ולפיכך הוא הכשר".

מדברי המרדכי שהובאו לעיל לענין ליבון קל: "והא לא גרע אותו ליבון מהגעלה, ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה", משמע שליבון קל מפליט כמו הגעלה. וכ"כ בפמ"ג (או"ח מש"ז סי' תנ"ב ס"ק ד'): הנה ליבון "קל" המוזכר בסימן תנ"א [סעיף ד בהגה] דהוה כהגעלה ועדיף מיניה, מכל מקום אין שורף בפנים, כי אם מפליט".

אבל בשו"ע הרב (או"ח סי' תנ"א סעי' י') כתב: "כלי מתכות שאינו נפקע מחמת חום האש, הרי הוא יכול למלאותו גחלים מבפנים, וישהה אותם בתוכו, עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי, יהיה היד סולדת בו, מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים, שאז בודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו, אף על פי שלא נתלבן כל כך עד שיהיו ניצוצות ניתזים ממנו. שהרי כלי מתכות הן נכשרין על ידי הגעלה. וליבון קל הזה אינו גרוע מהגעלה".

- ג -

הכשרת מחבת

מקור הדין

כתב הרשב"א (תו"ב ב"ד ש"ד): "השפוד והאסכלא מלבנן באור, דכבולעו כך פולטו, ואלו תשמישין ע"י האור הן. ואף על פי שהאסכלא כשצולין על גבה טשין אותה באליה או מושחין פניה בשמן, אין רטיבות זה מצילה מהיות האש שולט בה לגמרי, ואינו דומה לקומקמוסין ומחמי חמין ולירות, דמשקין מרובין. ולפיכך מסתברא לי, שאותה מחבת של מתכת שמטגנין בה בשר ודגים בשמן על גבי האש, אין לה הכשר אלא בליבון כאסכלא, ולא בהגעלה כיורה. אלא שפעמים מטגנין בה בשמן מועט, ורוב הפעמים שמן שבה כלה, וחוזרין ומוסיפין, ופעמים שהשמן אינו מהלך על פני כולה, והיא בולעת האיסור ממקום שאין השמן צף עליו, והוא לה כתשמישה על ידי האש, ולפיכך צריכה ליבון כאסכלא. אבל בתוספתא מצאתי - הירות מחמי חמין והטוגנין והקומקמוסין, מדיחן ברותחין. אלמא מחבת שמטגנין בה כיורה ומחמי חמין. ואפילו כן נראה לי שאין סומכין על התוספתא, שאם היה הדבר כן, מפני מה חסרו ממנה הטוגנין, כשהביאווה בגמרא (ע"ז ע"ה ע"ב, הובא לעיל).

אבל הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ז') כתב: "מחבת שמטגנין בה, כתב אבי העזרי (סי' תס"ד) - הוגד לי בשם אבא מארי אחר פטירתו, שהיה מצריך ליבון, דמדמי לה לתנור שאופין בו, דבעי היסק. ולא זכיתי לדון

לפניו, דנראה לי דסגי בהגעלה, והכי נהוג עלמא. חדא, דחזינא דלענין חלה יחייב תלמודא (פסחים ל"ז ע"א) חד דינא לטיגון ולבישול. ותו, דלא חילקו חכמים בין יורה ליוורה, אף על פי שיש יורה שמטגנין בה חלב. ותו, דתניא בתוספתא (ע"ז פ"ט ה"ב), היורות ומחמי חמין וטיגון וקומקומוס מדיחין ברותחין, עד כאן דבריו. ויש אומרים דפעמים שמטגנין בה ונתייבש השמן ונאפה מה שבתוכה בלא שמן, והוה ליה כמאפה תנור, ונבלע בתוכה על ידי האור בלא משקה, ולכך צריכה ליבון כמו שפודין ואסכלאות. ולא נהירא לי, דאם באנו לחוש לזה, אם כן כל קדרות של מתכת, פעמים מחסרין המרק ומקדיח והתבשיל נשרף ונדבק לדופני הקדרה וצריך ליבון, ולא מצינו מי שחשש לזה. אלא היינו טעמא, אף על פי שנשרף ונדבק לדופן הקדרה, לחלוחית משקה יש בתבשיל, אלא שהוא יבש אצל דופני הקדרה, ולא מיקרי תשמישו על ידי האור להצריכו ליבון, עכ"ל הרא"ש.

להלכה

כתב הב"י (או"ח סי' תנ"א) לענין הכשרת מחבת לפסח: "אף על פי שהרשב"א כתב בתורת הבית, דמחבת צריכה ליבון, נהגו העולם להכשירה בהגעלה, כדברי אבי העזרי והרא"ש, דמסתבר טעמייהו". וכ"פ בשו"ע (שם סעי' י"א).

אבל לענין הכשרה מאיסור כתב הב"י (יו"ד סי' קכ"א): "כבר נתבאר בטור אורח חיים סימן תנ"א, דנהוג עלמא בפסח כאבי העזרי. ומיהו במחבת של איסור יש להחמיר כדברי ה"ר יואל, וכן דעת הרשב"א בתורת הבית להצריכה ליבון". וכ"פ בשו"ע (שם סעי' ד').

מפרשים הט"ז (שם ס"ק ג') והש"ך (שם ס"ק ח'), שחמץ קל יותר - "כיון דהיתרא קא בלע". וכ"כ בביאור הגר"א (שם ס"ק ט'): "הנה המחבר תפס עיקר דברי הרא"ש, אלא שיש להחמיר. אבל בחמץ דבלא"ה יש אומרים דחמץ נקרא היתרא בלע, אף על גב דלא ס"ל כן, כמש"כ שם [באו"ח סי' תנ"א], מכל מקום בכה"ג יש לסמוך עליהם".

אבל בשו"ת רמ"ע מפאנו (מנחם עזריה סי' צ"ו, הו"ד בש"ך שם ס"ק ח') כתב: "מחבת רוב תשמישה בלי מים, אלא ע"י שאר משקין, כגון שמן והדומים לו, ויש להם לעכו"ם חלב מהותך וקרבי דגים טמאים ודם וחלב בהמה טמאה ושאר מינים כאלה שמטגנים בהם במחבת, והיא בולעת אסור כל הטגונים הללו - מלבד בליעת הנבלה וכיוצא בה המתבשלת מהם, ומבשלים בכל יום בשר בחלב - ואין כאן אמצעי מבליע, שאין אסור בגופו, אלא האור בלבד. מה שאין כן במחבת שבשלנו בה חמץ, שכל הטגונים שלנו מותרים בפסח, וכשהם מרותחים מבליעים החמץ בתוכה, והחמץ הבלוע על ידי רותחין, נפלט ע"י רותחין".

מפרש רבי עקיבא איגר (בהג' ליו"ד שם): "במשבצות זהב (או"ח סי' תנ"א ס"ק ט"ז) הבין, דהחילוק דשמן

שורף ומייבש, והוי של אור, משא"כ במים, ע"ש. במחכ"ת המעיין בתשובת מ"ע יראה שאינו כן, אלא דבעובד כוכבים דרכן לבשל במחבת עם משקים איסור - חלב מהותך, ונבלע האיסור עצמו בכלי בלי אמצעי, ומקרי תשמישו ע"י אור. אבל במחבת חמץ, שכל הטיגונים הם היתר, אלא שהם מרותחים מבליעין החמץ בכלי, והחמץ הבלוע ע"י רותחים, נפלט ע"י רותחים, ע"ש. ובמשבצות זהב שם מסופק בזה במשקין איסור, אם מקרי ע"י אור, כיון דאין נבלעין ע"י אמצעי, ומסיק דלא מקרי על ידי אור. והכל גרם לו שלא עיין בהרמ"ע עצמו, דלפי מה שהעתקנו דברי הרמ"ע, מבואר להדיא דס"ל, משקין איסור מקרי ע"י אור".

אבל בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קי"א) כתב: "ע"ד מ"ש הש"ך יו"ד סי' קכ"א סק"ח על שם תשו' מנחם עזריה סי' צ"ו, עיינתי שם היטב, ולע"ד העליתי לדינא בראיות ברורות, ושכן משמע מלשון תשובתו למעיין בפנים, דהענין הוא כן, דכל בליעה שהיא דרך בישול, אפילו לא יהיה באמצעות היתר, כגון שבישל יין נסך וחלב של עכו"ם, ואפי' איסורי דאורייתא, כגון יין לנזיר וכדומה, מכל מקום כבולעו ע"י בישול, כך פולטו ע"י בישול, הגעלת מים חמים, דכל המשקים נקראים בישול, חוץ מחלב ושומן. וכ"מ ברש"י סנהדרין ד' ע"ב, חלב [ח' קמוצה] צלול כמים ואיכא בישול, עכ"ל, וכבולעו כך פולטו. אך מה שנבלע ע"י טיגון שומן וחלב, אזי תליא אי ה' ע"י אמצעות שומן של היתר, כגון חמץ שטיגונו במחבת, שהשומן הוא היתר, אע"פ שנבלע ע"י טיגון, מכל מקום פולט ע"י מים, דאע"ג דליכא כבולעו ע"י בישול, כך פולטו ע"י בישול, מכל מקום נימא כבולעו ע"י אמצעות היתר, כך פולטו ע"י אמצעות היתר. ולאפוקי מחבת של גוי, שבולע בלא אמצעות היתר כלל, כיון דאיכא תרתי לריעותא, בעי ליבון דוקא. ובזה יובן התשובה הנ"ל".

החזון איש (יו"ד סי' מ"ד ס"ק ד') העתיק את דברי הרמ"ע מפאנו וכתב "ומה מאד דבריו ז"ל תמוהין, דלא הניח כאן מקום לדון, ובאמת היא פלוגתא דרבוותא, ודעת רבנו יואל והרשב"א, דגם בפסח צריך ליבון, ודעת ראב"ה והרא"ש פרק כל שעה, דגם בשל עכו"ם סגי בהגעלה... וטעם פלוגתתן מבואר ברא"ש וברשב"א, משום דבשעת טיגון האור שואב את השמן, ויש הרבה פעמים שהמחבת נוגעת בבשר עצמו ובעיסה עצמה. והרא"ש כתב, כיון דמקום היבש מקושר עם כל הבשר, שהוא לח ומבליע לחותו בהיבש בתמידות, לא חשיב ע"י האור, ואם אי אתה אומר כן, גם בקדירה לפעמים הקדירה מקדיחה, ומתיבש קצה אחד מן הבשר. ומבואר דעת כל הראשונים, דלולא יובש השומן, גם בשל עכו"ם סגי בהגעלה, ומה שהשומן עצמו [אסור], אינו מפסיד כלום, דשומן כמים, ולא חשיב תשמיש ע"י האור. ומה שהקיל המחבר בחמץ הוא, משום דלעולם אין השפוד צריך ליבון, אלא בבלע איסורא, אבל מבשר לחלב, גם שפוד סגי בהגעלה, וכמו שהאריך הש"ך בנה"כ סי' צ"ג. אלא בחמץ נחלקו

הראשונים ז"ל אי מקרי היתרא בלע - דעת הר"ן פרק כל שעה בשם הראב"ד ז"ל, דמקרי היתרא וסגי בהגעלה, ודעת הר"ן פרק כ"ש בשם הרמב"ן, דחמץ שמו עליו, ונקט המחבר לחומרא בשפוד דצריך ליבון. אבל במחבת דדעת הרא"ש ודעמיה, דאף באיסורא בלע סגי בהגעלה, ואיכא ב' צדדים להקל, הקיל המחבר בהגעלה. אבל בשל עכו"מ דודאי איסורא בלע הצריכה ליבון. וכל זה מבואר בביאור הגר"א ביו"ד שם... עיקר דברי רמ"ע שקבעם הש"ך, דשומן וחמאה מקרי תשמישו ע"י האור, הם נגד דברי הראשונים ז"ל. והגרע"א בגליון שם הביא דברי הפמ"ג שכתב, דכל משקין מקרי בישול, ולא חשיב ע"י האור. והגרע"א השיג עליו, דזה נגד דברי הרמ"ע. אבל להאמור דברי הפמ"ג מכוונים, שזה דעת כל הראשונים, דלא כהרמ"ע⁵¹.

- ד -

כלים שנמרחו בשומן אסור

החזון איש שם מסיים: "ולפי דרכנו למדנו, דכלי מתכת שמשפשפין את המתכת בחלב מהותך בשעת עשיית הכלי, והמתכת חם שהיד סולדת בו, סגי לו בהגעלה, וא"צ ליבון".

51. ובספר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רפ"ב) כתב ליישב: "ולע"ד נראה לבאר סברת החת"ס זצ"ל וסיעתו, שבתורה כתוב - דבר הבא במים, והבליעה דרך מים וכדומה, פולט על ידי הגעלה במים חמין, ודבר שנבלע מכח האש ממש, כגון בשפוד, צריך ליבון באש ממש. ובמחבת אין כח האש ממש, שהמחבת מפסיק, והוא דומיא דקדירה, רק להמחמירים כשמתייבש, אמרין דבחמימות האוכל דאסור גופא היא דמפליט למחבת בלי אמצעי דמים, ולכן צריך ליבון, ומעתה שפיר מסביר החת"ס זצ"ל, שאין החילוק מפני שנבלע דרך יבש דוקא הוא דהוה כאש ממש ובעי ליבון, שאם השמן גופא דאסור ונבלע, הלוא הוא בחמימות טפי ממים, וכן ממאכל שנתייבש הנ"ל, וא"כ ודאי צריך ליבון. רק בזה החת"ס זצ"ל מפרש, שרק אם השמן גופא דאסור מחמרין בהכי, אבל אם רק נבלע בשמן איזה אסור ובטיגון, פולט. כיון שהאסור אינו בשמן גופא, ועיקר הבליעה דשמן היא דהיתר, לא צריך בזה ליבון. והראשונים שדנו לחמץ בפסח, הביאו - מפני שמתייבש. אבל בכלי עכו"ם אין צריך הטעם דמתייבש, רק מפני השמן גופא דנבלע, והוה גוף האסור בלי אמצעי. רק הרא"ש ס"ל, דבטיגון וכל שכן בבישול, יש תמיד לחלוות באוכל גופא, ועל ידי זה נבלע, ולכן סגי תמיד בהגעלה במים חמין, ולא דמי לדבר הבא באש, שהבליעה מחמימות המים גופא, ולכן צריך ליבון. אבל לדין שמחמירים כהפוסקים דהושפין שמתייבש, והבליעה מהאוכל דאסור גופא בלי אמצעי, הוא הדין וק"ו בשמן דאסור, שהחמימות טפי ומהאסור גופא בלי אמצעי, ודאי צריך ליבון, ולא סגי בהגעלה במים. ודבריו ברורים בעזה"ש. ולפי זה כלי אלומיניום שמשפשפים בחלב מהותך, שהבליעה באסור גופא ובחמימות דשמן, ודאי צריך ליבון דוקא, רק מכמה טעמים אין צורך היום בליבון, כמו שביארנו כאן בהגה"ה (מובא למעלה).

ובספר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רפ"ב) כתב: "החזו"א זצ"ל מיקל דסגי בהגעלה. ודבריו צ"ע, שלמעשה לסמוך על זה, הוא שלא כדעת הש"ך, חת"ס, רעק"א ורמ"ע מפאנו וכו'. אמנם מטעם אחר נראה פשוט דנוכל להקל דסגי בהגעלה, שלפי הידיעות ובדיקות, נעשה מחומר שכבר פגום לאכילת אדם בעת ההברקה, וא"כ הכלי לא נאסר כלל, דהוה נותן טעם לפגם. ומיהו גם מומחין מסכימים, שמדינא אי אפשר לסמוך שתמיד המשחה אינה ראויה ופגומה, ועל כן הכלים צריכים הגעלה דוקא. וכיון דהגעלה לאחר מעת לעת, דמן התורה לא צריך הכשר כלל, ודעת החזו"א זצ"ל בלאו הכי להקל, וכן משתמשין כעת ע"פ רוב בפגום, כמו שנתבאר, ועל כן נראה להקל, דמעיקר הדין סגי בהגעלה. וכ"ש דהתכת החלב בריתוך הכלים, אף שחם, אינו ע"ג האש ממש, ולכן אולי לכו"ע לא צריך ליבון, וכמבואר באו"ח בשערי תשובה סי' תנ"א, עי"ש".

לכן להלכה, צריך מספק לחשוש ולהכשיר כלי נידוסטה ואלומיניום חדשים, שמבריקים אותם בחומר שומני, אבל אפשר להכשירם ע"י הגעלה או ליבון קל, ואין צורך בליבון חמור.

סימן פ

בענין לפני עור וספייה לקטן

אשה חרדית שמשמשת כגננת בגן חילוני, וצריכה להגיש אוכל לילדים בגן, ושאלתה היא האם יש לחשוש לאיסור ספייה לקטן בסוגי האוכל הבאים: (א) דברים הכשרים בהכשר רבנות רגיל. (ב) פירות בהכשר רבנות. (ג) פירות שלא ידוע מקורם (הן לענין ערלה והן לענין מעשרות) (ד) עוגות שהאמהות שולחות כדי שיתנו לילדיהן?

- א -

החשש בעיקר לאיסורים דרבנן

למרות שמקובל בציבור החרדי, שלא להזדקק למוצרים שבכשרות רבנות מקומית או בכשרות של הרבנות הראשית לישראל, יש להבחין בין חותמת כשרות של חלק מהרבניות, שההשגחה בהן סבירה, וההנהגה בציבור החרדי שלא לסמוך על אישור הכשרות שלהן, אינה אלא הידור בעלמא, לבין רבניות אחרות, שאישור הכשרות מטעמן מתבטא בעיקר בחותמת ובתשלום האגרה, וראוי ונכון גם מעיקר הדין שלא להזקק להכשרן.

השקפה זו אינה תולדה של היחס הכללי לרבנות הראשית ולרבני הערים מטעם. הדוחות החמורים שמתפרסמים מפעם לפעם ע"י מבקר המדינה וע"י ארגון "כושרות" של בני הציונות החרד"לית יוכיחו, והדברים עתיקים.

קל וחומר כאשר מדובר במוצר שמגיע מבית של הורה חילוני, שמן הסתם התבשל או נאפה בכלים לא כשרים.

עם זאת בנסיבות המדוברות, כיון שהמדובר ב"שעת הדחק" ובפרט אם יש חשש לאיבוד מקום הפרנסה, אפשר לענ"ד להקל. זאת מכיון שהחשש למאכל שיש בו איסור דאורייתא הוא חשש רחוק, ובספייה של מאכל שיש בו רק איסור דרבנן אפשר להקל בשעת הדחק כמו שאבאר.

רחוק להניח, שיש במאכלים שמביאים הילדים איסור תורה ממש, ואפילו אם מדובר באוכל ללא

הכשר ראוי: אפילו אם האוכל נאפה או בושל בכלי לא כשר - סתם כלים אינם בני יומם. בשר וחלב אסורים מן התורה, רק אם התבשלו יחד. מעשר וחלה בזה"ז נוהגים רק מדרבנן. תולעים במאכל, בטלות מדאורייתא ברוב, ואסורות רק מדרבנן משום בריה. על הפירות ברשתות השיווק יש בדרך כלל פיקוח בנושא הערלה. כך שרחוק לחשוש למאכל שיש בו איסור דאורייתא, אלא אם המדובר במוצרי בשר ללא כשרות כלל.

- ב -

ספיית מאכל אסור לקטן

מקור האיסור להאכיל קטן במאכלות אסורות הוא בגמ' (יבמות ק"ד ע"א): "לא תאכלום כי שקץ הם (ויקרא י"א) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה בשרצים), לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו ליה בידים... כל נפש מכם לא תאכל דם (שם י"ז) (פירש"י, קרא יתירא הוא, דהא כתיבי אזהרות הרבה גבי דם), להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו להו בידים... אמור ואמרת (שם כ"א), להזהיר גדולים על הקטנים (פירש"י, שתי אמירות הללו למה, להזהיר גדולים על הקטנים, שלא יטמאו)... דלא ליטמו להו בידים. וצריכי, דאי אשמעינן שקצים, משום דאיסורן במשהו (פירש"י, במשהו, בכעדשה כטומאתן. תוס', פי' בקונטרס איסורן בכעדשה. ולא דק, דבהדיא אמר במעילה בפרק קדשי מזבח (ט"ז ע"ב), דשרצים לוקין עליהם בכזית, דאכילה כתיב בהו... אלא יש לפרש, דאיסורן במשהו, דלוקה על נמלה משום דהוי בריה, וכן נראה לר"י). אבל דם דעד דאיכא רביעית, אימא לא. ואי אשמעינן דם, משום דאיכא כרת, אבל שרצים אימא לא. ואי אשמעינן הני תרתני, משום דאיסורן שוה בכל, אבל טומאה אימא לא. ואי אשמעינן טומאה, כהנים שאני, משום דריבה בהן מצות יתרות, אבל הני אימא לא, צריכא".

וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' שמ"ג סעי' א', יו"ד סי' שע"ג סעי' א'), שאסור להאכיל קטן, דבר האסור לו, ושאסור לטמא כהן קטן.

עוד שנינו במשנה (שבת צ' סע"א): "המוציא... רבי יהודה אומר, אף המוציא חגב חי טמא כל שהוא, שמצניעין אותו לקטן, לשחוק בו". ובגמ' (שם ע"ב): "ותנא קמא סבר, לא (פירש"י, ותנא קמא סבר, חגב טמא לא מצניעין ליה לקטן לשחק). מאי טעמא, דילמא אכיל ליה (פירש"י, ואפילו למאן דאמר קטן אוכל נבלות, אין בית דין מצויין עליו להפרישו, מודה הוא דלא יהיבין ליה בידים, דתניא (יבמות ק"ד ע"א), לא תאכלום - לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים). אי הכי טהור נמי, דהא רב כהנא הוה קאים קמיה דרב, והוה קמעבר שושיבא אפומיה, אמר ליה - שקליה, דלא לימרו מיכל קאכיל ליה, וקעבר משום (ויקרא י"א) - בל תשקצו את נפשתיכם (פירש"י, אי הכי טהור חי נמי, דילמא אכיל ליה, ואי משום דאין בו איסור

אבר מן החי, דחגב אין טעון שחיטה, אית ביה מיהא משום בל תשקצו, במסכת מכות (ט"ז ע"ב) כדרב כהנא כו'.
שושיבא - מין חגב טהור). אלא דילמא מיית ואכיל ליה. ורבי יהודה, אי מיית, קטן מיספד ספיד ליה
(פירש"י, מיספד ספיד ליה תינוק, ולא אורחיה למיכליה).

ע"פ זה פסק בהגהות אשרי (שם פ"ט סי' ב'): "אין מוסרין חגב חי לתינוק, דלמא מיית ואכיל ליה.
ואפילו למ"ד קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, מ"מ למסור לו דבר טמא מודה שאסור.
אבל חגב טהור מוסרין בידו, דא"נ מיית ואכיל ליה שרי, דלא בעי שחיטה. מיהו חגב חי אסור, משום
בל תשקצו את נפשותיכם, וכשהוא חי אין לחוש דלמא אכיל ליה, מהרי"ח", והו"ד במגן אברהם (סי'
שמ"ג ס"ק ג') ובמ"ב (שם סס"ק ד').

למדנו, שלא רק להאכיל קטן בידיים או להכניסו בידיים לאהל המת אסור, אלא גם לתת בידו דבר
שדרכו לאוכלו נחשב לספייה בידיים.

- ג -

באיסור דרבנן

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז) פוסק: "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה
מלאכה בשבת, אין בית דין מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. במה דברים אמורים, בשעשה
מעצמו. אבל להאכילו בידים אסור, ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול
שבת ומועד, ואפילו בדברים שהן משום שבות". וכ"כ התוס' (ר"ה ל"ב סע"א).

אבל הרשב"א כתב (יבמות שם, ובח"א סי' צ"ב): "משמע לי, דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו
לאכול בפירוש. דהא למ"ד, בשל תורה, ב"ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם אין ב"ד מצווין להפרישו...
וכיון שכן, כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם מחתין בו דרגא אחת
יותר, ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול. ויש לי ללמוד, מדאמרין בשבת פרק ר' אליעזר דתולין (קל"ט
ע"א) - רב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק גוי, וזרע ליה כשותא בכרמא. ואקשינן - וליתן ליה לתינוק
ישראל. ופרקינן - אתי למיסרך. ומאי קושיא ליתן ליה לתינוק ישראל, דכיון דישראל גדול אסור
מדרבנן, אף לתינוק ישראל אסור לומר לו לעבור ולזרוע. אלא ודאי כדאמרן, דלא העמידו דבריהם
ז"ל אלא אצל גדולים שבישראל, ולא אצל קטניהם, כנ"ל. ואע"ג דאסיקנא התם דאסור משום דאתי
למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך, אלא בדבר שאינו לצורך התינוק, אלא לצורך הגדול,
כההיא דרב משרשיא, דזריעת הכשות לצורך רב משרשיא, ולא לצורך הקטן... אבל הרמב"ם ז"ל כתב
בסוף הלכות מאכלות אסורות, שאפי' בשבות דרבנן אסור להאכילו בידים".

ופסק בשו"ע (או"ח שם) כהרמב"ם. ובשו"ע הרב (שם סעי' ו') כתב: "יש אומרים, שכל שהוא לצרכו

של תינוק, כגון אכילה ושתיה, לא גזרו בו חכמים כלל, ומותר להאכילו בידיים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך, אע"פ שהגיע לחינוך. אבל אם אינו צריך לכך אסור להאכילו אפילו אינו בר הבנה (ואביו צריך למחות בו אם הוא בר הבנה) אפילו באיסור דברי סופרים, שהרי אסור להניקו חלב אמו אחר כ"ד חדש, אע"פ שאין איסור חלב אשה אלא מדברי סופרים, הואיל ואינו צריך לו אחר כ"ד. ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים, אם הוא צריך לכך, ואין שם נכרי להאכילו על ידו". ואמנם במ"ב (שם ס"ק ה') העתיק מדברי המג"א רק את ההיתר להאכיל ע"י נכרי, אבל לא הביא מש"כ הרב להתיר אפילו בלא נכרי אם אין נכרי. אבל גם בחיי אדם כלל ס"ו סס"ק ו' כתב לסמוך על שיטת הרשב"א לצורך גדול.

לכן נראה להקל בשאלה זו, ולהתיר לגנות להאכיל את הילדים גם במאכלים שהשגחת הכשרות עליהם רופפת.

סימן פא

בדין ראייה בזה"ז בלא הרגשה ולאחר וסת הגוף, וכתם פחות מכגריס בזה"ז בבגד הסמוך לגוף

- א -

ראייה בזה"ז בלא הרגשה, ולאחר וסת הגוף

איתא בגמ' (נדה נ"ז ע"ב): "אמר שמואל, בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה, טהורה, שנאמר (ויקרא טו) – בבשרה, עד שתרגיש בבשרה". וצ"ב איך נלמד זה מלשון בבשרה. ונראה שהפסוק מתפרש, שכבר כשהוא "בבשרה" יודעת שראתה דם. ועל כרחק הוא ע"י הרגשה (ושו"ר בשו"ת מהר"ם שיק סי' קפ"ד, שפירש כן, ואח"כ חזר בו ופירש עוד באופן אחר, עיי"ש..

ונחלקו הנו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' נ"ה) עם החת"ס איפה נחשב "בבשרה". הנו"ב דייק מהגמ' שלומדת עוד לימוד – שמטמאה בפנים כבחוזק, והיינו כשיצא מבין השיניים, שגם "בבשרה" היינו מחוץ לבין השיניים, ומזה הוכיח שגם הרגשת זד"ל הוי הרגשה. אבל החת"ס בכמה תשובות האריך לבאר דזיבת דבר לח לאו הרגשה היא, עיי"ש ביו"ד סי' קמ"ה וקנ"ג וקס"ז וקע"א, וכתב שם שכן הוא מורה ובא הלכה למעשה, וכן קיבל ממורו הגאון מוהר"ר נתן אדלער ז"ל. ונחלק עליו במקום ההרגשה, ונוקט שההרגשה צריכה להיות במקום שנטמאת, דהיינו בבין השיניים, ולכן סובר שהרגשת זד"ל אינה הרגשה (ועוד הוכיח השב יעקב ח"א סי' מ"ד כן מסוגיא ריש הרואה כתם, דקאמר ברואה במ"ד – אי דלא ארגשה, והרי ודאי הרגישה זד"ל, וכתב לדחות, והסד"ט סי' ק"צ ס"ק א' כתב שלא הבין דבריו, והבינ"א ס"ק ז' דחה, דהרגשה זו ודאי תולים במ"ר. עוד טוען החת"ס שם, דבגמ' ג' ע"א מבאר דאגב צערא דהרגשה מתערא, ומשמע דהיא הרגשת צער, ולא הרגשת זד"ל. ולפי הוכחות אלו, אפילו הרגשת זד"ל מבין השיניים ל"ה הרגשה, ודלא כחוו"ד ר"ס ק"צ).

ובדעת הנו"ב הוסיף המהר"ם שיק יו"ד סי' קפ"ד ביאור, דלכאורה הרי כו"ע מודים דנטמאת כשיצא

מביה"ש, ואיך יהיה דינה עד ההרגשה, וכתב דדינה מתלא תלי וקאי עד שתרגיש בפרוזדור. ובש"ע הרב בקו"א סי' קפ"ג ס"ק ב' כתב שנחלקו בזה הרמב"ם שכתב – שתראה ותרגיש דם ויצא בבשרה, עם הש"ע ר"ס קפ"ח שכתב – שיצא מבשרה, דהיינו שתרגיש היציאה מביה"ש. ומכל מקום לא נחלקו אלא בהרגשת זד"ל בפרוזדור, אבל הרגשת רטיבות בעלמא באו"מ, לכו"ע לא הוי הרגשה. והנה כל האחרונים כתבו דגם הרגשת זעזוע הגוף הוי הרגשה. החוות דעת (שם, הו"ד בפתחי תשובה סי' קפ"ג ס"ק א') כתב: "דע דשלשה מיני הרגשות יש לענין שתהא טמאה מדאורייתא – א' – שנזדעזע גופה, כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהלכות איסור"ב דין י"ז (היינו שכתב שם: האשה שהשתינה מים ויצא דם עם מי רגלים, בין שהשתינה והיא עומדת בין שהשתינה והיא יושבת הרי זו טהורה, ואפילו הרגיש גופה ונזדעזעה אינה חוששת שהרגשת מי רגלים היא זו, שאין מי רגלים מן החדר ודם זה דם מכה הוא בחלחולת או בכוליא). ב' – כשמרגשת שנפתח מקורה, כמבואר בש"ע סי' קפ"ח ובסי' ק"ץ סעי' א'. והשלישית נמצא בשו"ת האחרונים ז"ל, כשמרגשת שדבר לח זה ממנה בפנים". וכ"כ בסד"ט וחכ"א ועוד.

ולכאורה קשה, שהרי הרגשת זעזוע הגוף היא הרגשה כללית, ואינה לא ביה"ש ולא בפרוזדור. וצ"ל דאין הכוונה שצריך שתרגיש במקום זה עצמו, אלא העיקר שתרגיש באותו רגע שהדם עובר במקום זה.

ונראה פשוט, דאין שום נפק"מ איזו הרגשה תהיה, והעיקר הוא שתהיה הרגשה המגלה שיש דם עוד כשהוא בבשרה. ולכן כל אחד מהראשונים דיבר על הרגשה אחרת. ואם תהיה הרגשה אחרת ודאית בשעת ראייה, כו"ע מודו שטמאה על ידה מה"ת, להנו"ב בבית החיצון ולהחת"ס בביה"ש. וכן פשוט מלשון הרמב"ם, שכשידיבר בעיקר דין זה סתם וכתב רפ"ט: "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה", ולא פירט סוג ההרגשה.

והנה יש שיצאו על סמך שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' קפ"ד לדון בדבר החדש, דכל וסת הגוף היינו הרגשה. ולענ"ד ל"נ כן, דז"ל המהר"ם שיק: "לאו דוקא פתיחת פה"מ, אלא ה"ה נזדעזעו איבריה כמס"כ הרמב"ם, וה"ה שאר מקרי הגוף הרגילין בעת הוסת נקראין הרגשה. ובזה מבואר דאין עדות הנשים שמעידין שהרבה אינן מרגישות פתיחת פה"מ הכחשה לדברי הרמב"ם שכן דחזקת דם שבא בהרגשה, דנהי שפתיחת מקור הרבה אין מרגישין, אבל שאר מקרה מרגישין, כמו שאמרו חכ"ז, אין אשה רואה דם אא"כ ראשה ואבריה כבדים עליה, והיינו הרגשה". ולענ"ד נראה ע"פ הנ"ל, דמדרשה דשמואל נראה דצריכה להרגיש ברגע יציאת הדם עצמו, משא"כ וסת הגוף שהוא סימן על ביאתו הקרובה, אבל אינה הרגשת הראיה עצמה. וגם המהר"ם שיק לא מיירי אלא בוסת הגוף שברגע הראיה עצמו.

ולפ"ז הדרא קושיית המהר"ם שיק לדוכתה, דרוב נשים אינן מרגישות ברגע הראיה ממש. והנראה, דהנה על דברי שמואל (נדה נ"ז ע"ב) - "בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה, טהורה, שנאמר (ויקרא טו) - בבשרה, עד שתרגיש בבשרה", מקשה הגמ' מן המשנה שם - "הרואה כתם על בשרה כנגד בית התורפה טמאה, ואע"ג דלא הרגישה. אמר רב ירמיה מדפתי, מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן". פירש"י: "דלמא ארגשה ולא אדעתה". והתוס' (שם) כתבו: "ואין נראה, דאפילו מוחזק לה שלא הרגישה טמאה, הואיל וראתה דם נדות". כלומר, כדי שלא לחלק בין דם לדם. הרי מוכח מן הגמ' לדעת רש"י, דאליבא דשמואל שייכא מציאות שהיתה הרגשה, וטמאה מה"ת, אף שלא אדעתה, ולתוס' אין ראייה.

והנה הסד"ט ס"ס ק"צ האריך בחקירת המהר"ם לובלין ס' ב', אם גזה"כ שתרגיש, או שהוא רק בירור שהדם ממנה, ונקט שאלבא דרש"י ותוס' למסקנא (כרב אשי), אם ודאי מגופה טמאה מה"ת אף בלי הרגשה, ולהרמב"ם טהורה מה"ת, דאם אינה מרגשת, אף שהדם ודאי מגופה, אינה נטמאת מה"ת. ויל"ע אם לפי הרמב"ם שייך החשש דילמא ארגשה ולא אדעתא, או שאם לאו אדעתה, לא הוי הרגשה כלל. ויש מזה נפק"מ איך נדון בזה"ז שנחלשו ההרגשות, אם הנשים טמאות מה"ת. ולכאורה יש ראייה מדאיתא בגמ' (נדה ג' ע"א): "ואב"א היינו טעמא דשמאי (שאומר שכל הנשים דיין שעתן), הואיל ואשה מרגשת בעצמה... ולשמאי האיכא ישנה, ישנה נמי אגב צערה מיתערא, מידי דהוה אהרגשת מי רגלים". כלומר, שאשה שמוצאת דם כשקמה משנתה, אינה צריכה לחוש שמא הרגישה בשנתה, כיון שלו היתה מרגישה, היתה מתעוררת מחמת כן. הרי שאם הרגישה בשנתה ולא התעוררה, היתה נטמאת. ויש לדחות דשמאי מיידי לענין טהורות, ולא בעינן כלל הרגשה, דמקור מקומו טמא.

עכ"פ ההוראה הפשוטה היום אצל כל הפוסקים לדון הראיה בשפע דם, כראית נדות מה"ת, אע"פ דלא ארגשה, דאמרינן דנחלשה שימת הלב להרגשות. וכ"כ בשו"ת תשורת שי (הו"ד בדרכ"ת קפ"ג ו'), דנחלשו החושים והדעת. ולפ"ז ל"ק קושיית המהר"ם שיק, דהנשים אינן מרגישות, דשפיר מרגישות, אלא דאינן נותנות לב להרגשה. ולענין הרגשת זד"ל, ההוראה לחוש לה ולדונה כהרגשה המטמאת מה"ת, וא"כ כשהרגישה זד"ל, טמאה אף בפחות מכשיעור כגרים.

- ב -

כתם פחות מכגריס בזה"ז בבגד הסמוך לגוף

שנינו במשנה (שם נ"ח ע"ב): "הרגה מאכולת (כינה), הרי זו תולה בה. עד כמה תולה, רבי חנינא בן

אנטיגנוס אומר, עד כגריס של פול, ואע"פ שלא הרגה" (פירש"י, רבי חנינא פליג אדרבנן דקאמרי, הרגה אין, לא הרגה לא). ובגמ' שם אמר רשב"ג – "נראין דברי ר' חנינא בן אנטיגנוס... ולדבריו אנו מודים". והיינו דתלינן בכינה, ואף שאין כינה לפנינו לתלות בה.

והנה מדברי המ"מ בדעת הרמב"ם נראה, דאין זו תליה מעליא. דהרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ט ה"ט) פסק, דכתם על בשרה מטמא בכל שהוא, דעל בשרה לא תלינן במאכולת, וכ"פ הש"ך סי' ק"צ ס"ק י' לדינא. והמ"מ מפרש טעמא דמילתא, דכיון דקרוב לבית התורפה, החמירו בו יותר (ודלא כהג"מ שם שפירש בשם רבינו שמחה, שהרמב"ם סובר שכל הגוף בדוק אצל מאכולת). והרי הא פשיטא, דתליה מעליא תלינן אפילו כשנמצא על בשרה, ועל כרחך דהתליה במאכולת אינה תליה מעליא.

מעתיק יש מקום להסתפק, מאיזה טעם הקלו לתלות במאכולת על בגדה, אע"פ דאינה תליה מעליא. והנה הכס"מ (שם) הקשה, למה גזרו חכמים טומאת כתמים, הרי יש ס"ס להתיר, ספק מגופה ספק מעלמא, ספק מן החדר ספק מן העליה, ומתריך דכיון שהוא איסור חמור, החמירו בו, ועוד מתריך שספק מעלמא אינו ספק. והט"ז ר"ס ק"צ מתריך שספק מן החדר אינו ספק, דרוב דמים מן המקור. והחוו"ד שם תמה על הט"ז, וכתב ששני הספקות אינם ספק, דספק מעלמא אינו ספק, דבשוק של טבחים לא עברה וכו', וספק מן הצדדים אינו ספק כשאין לה מכה.

והנה לדברי הכס"מ בתירוצו הראשון, לכאורה הא דהקלו בתליה קלה, היינו משום דמעיקר הדין היה לנו להקל אף בלא תליה, מדין ס"ס, אלא דהחמירו בו משום חומרת איסור נדה, ומש"ה בתליה קלה הקלו. ולתירוצו השני דהכס"מ, וכן לתירוץ הט"ז, לכאורה לא הקלו אלא משום שיש עכ"פ ספק אחד, להכס"מ ספק מן הצדדים, ולהט"ז ספק מעלמא. אבל להחוו"ד דליכא כלל ספק, על כרחך הא דהקלו הוא משום הסברא דאיתא בגמ' שם, שאין לך כל סדין וסדין שאין עליו כמה מאכולות, והוכרחו להקל בתליה קלה, כדי שלא נטמא הנשים בחינם.

וא"כ אליבא דהט"ז, כשמוצאת בבגד התחתון הסמוך ומהודק לגוף כנגד או"מ, דליכא כלל ספק מעלמא, לכאורה ליכא ראייה להקל לתלות במאכולת.

אמנם בפוסקים לא מצינו שנחלקו, אלא בראיה שהיא ודאי מגופה, בלא הרגשה, דאינה טמאה אלא מדרבנן, כיון דלא ארגשה, אם נטמאת בפחות משיעור כגריס. התוה"ש ריש הל' נדה כתב, שמה שכתב המחבר שם – אשה שיצא דם ממקורה וכו' טמאה והוא שתרגיש ביציאתו, הוא כדי לומר המשך דבריו – ואפילו ראתה טיפת דם כחרדל, דאם לא הרגישה, אינה נטמאת אלא בשיעור כגריס. והפליתי שם חולק, דבראיה ודאי מגופה טמאה בכ"ש אף בלא הרגשה. ובפשטות כן הסכמת האחרונים, ורק בשו"ת אגר"מ יו"ד ח"ג סי' מ"ו כתב בפשיטות כהתוה"ש, שכמו שכשאינו מק"ט או

צבעוני טהור אף בודאי מגופה, ה"ה בפחות מגרים כשהוא ודאי מגופה ולא הרגישה. והוא דמטהרים גם בזמננו, אע"פ שאין הכינים מצויות בינינו, וגם הכינים המצויות אינן גדולות כ"כ שיצא מהן כ"כ הרבה דם, אינו ענין למחלוקת הנ"ל, וא"ש אפילו להמטמאים כשא"א לתלות בכינה, וכמו שביאר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ק"נ וקפ"ב): "דתחלת גזירת כתם היה משום חומרא דטהרות, דלהר"א אב"ד אין דין כתם לבעלה כלל. ונהי דלא קיי"ל כוותיה, מ"מ האמת שתחלת גזירת כתם היה לטהרות, ולא פלוג רבנן, וטמאו אותה גם לבעלה, שלא תהיה חוכא, האשה טמאה נדה לטהרות וטהורה לבעלה. וכיון שנאסר במנין, א"כ אעפ"י שבטל טעם טהרות, מ"מ גזרה לא בטלה, ועדיין אסורה לבעלה. וכיון שכל עצמה לא נאסרה לבעלה, אלא מתקנת חכמים הראשונים, א"כ אין לנו לטמאותה אלא בשיעור כתם שבזמניהם, שהיה מאכולת גדולות מצויה, אעפ"י שבזמנינו אין נמצא כזאת". והיינו דבכל מציאות שלפי זמן הגזירה, היה מקום לתלות בכינה, לא מטמאים גם בזה"ז, אף שלפי מציאות ימינו, אין מקום לתלות בכינה, ועד כאן לא החמירו המחמירים אלא באופנים שגם בזמן הגזירה לא היה שייך לתלות בכינה.

עכ"פ אף להמחמירים, לא מצינו שהחמירו, אלא כשהדם ודאי מגופה, ולא היכא שאפשר לתלות במאכולת. וכן הסכמת כל הפוסקים בזמננו, לטהר עד שיעור כגרים, כשמוצאת בבגד הסמוך ומהודק לגוף כנגד או"מ. ולענ"ד היינו מטעם הנ"ל, דכיון דבזמננו ודאי היתה מאכולת מצויה אף בבגד הסמוך לגוף, דאפילו על הגוף היו מצויות מאכולות, לא גזרו על כתם אלא בשיעור גרים, אף כשהוא סמוך לגוף.⁵²

ובטעמא דמילתא דלא חיישינן להרגשה, ולא אמרינן דילמא ארגשה ולא אדעתה, אף שכתבו התוס' נדה נ"ז ע"ב דלזמן מרובה חיישינן דילמא ארגשה ולא אדעתה, י"ל בארבע דרכים: א. כמש"כ בסד"ט ס"ס ק"צ, דהרמב"ם נחלק על רש"י ותוס' בזה, ולשיטתו לא חיישינן דילמא ארגשה אפילו לזמן מרובה. ב. כמש"כ החזו"א יו"ד סי' צ' סס"קא', שכוונת התוס' רק, דהוה לן לחשוש אפילו אליבא דשמואל עכ"פ מדרבנן, אבל

52. שלהי תשרי תשע"ו: שו"ר מכתב הגר"ח גריינמן זצ"ל, לאחד שצידד להחמיר ולאסור בכתם בזה"ז בכל שהיו: "ככל הטענות שבמכתבך או קרוב להם דנתי לפני מרן זלה"ה ולא הועיל לי, ולקושטא דמילתא אם נמצא דם אדום פחות מכגרים בבגד הסמוך לבשר, ובדקו ולא נמצא כלום בפנים, הרי הדבר קרוב שקיימת איזה שריטה באזור וממנה הדם, ורחוק לומר שהמקור פלט איזה משהו קטן ונעלם מכל השטח הפנימי. וכן בכתם בבגד צבעוני, אין מתירים אלא בבדיקה ונמצא נקי, וזה אינו בהווה בזמן שבאמת הכתם מבפנים, שלא ימצא כלום בבדיקה". ולדבריו לכאורה אין להתיר בשיעור גרים בלא בדיקה. אבל למה שכתבתי, אפשר להתיר בלא בדיקה, וכן היה מורה ובא למעשה כל השנים, מורי בעל שבט הלוי הכ"מ זצ"ל.

מדאורייתא ודאי לא חיישינן. ג. כמש"כ עוד החזו"א שם, שדברי התוס' לא קיימו להלכה. ד. אפילו אם קיימא לן כהתוס', היינו משום דרוב דמים באים בהרגשה, ובימינו שנשתנה טבע הנשים וחזינן דאינו כן, ודאי יודו גם התוס' דאין מקום לחוש לזה (עכ"פ כשלא ראתה בשפע). ואף שכתב החזו"א שם סי' פ' ס"ק ז', שלמ"ד וסתות דאורייתא אמרינן דעל כרחק ארגשה ולא אדעתה (והא דקיי"ל וסתות דרבנן הוא משום שאינו חזקה גמורה, מפני השתנות מקרי הגוף), וא"כ לכאורה כל שכן כשיש דם לפנינו, דנימא ארגשה ולא אדעתה, מכח רוב דמים באים בהרגשה, זה אינו, דכבר כתב בחו"ד ר"ס ק"צ, שדוקא בוסתות אמרינן כן, כיון שאינו מתנגד לחזקה, אבל בכתמים לומר שראתה לזמן מרובה ושכחה שהרגישה, הוא נגד חזקת הגוף שעכשיו ראתה ולא קודם. אמנם לדבריו שם אין לומר כן אלא כשמצאה על בשרה או על בגד שלבשתו עכשיו, ולא כשמצאה על חלוק שפשטתו כבר. ומכל מקום פשוט דאין להביא ראייה מוסתות, דהתם החזקה מבררת שודאי ראתה ראייה בהרגשה, ושוב מוכרחים לומר שהרגישה ולא אדעתה, כדי לא לסתור החזקה. אבל הכא, אף שרוב דמים באים בהרגשה, לא אמרינן ארגשה ולא אדעתה, אלא אמרינן דראיה זו היא מן המיעוט שבא שלא בהרגשה, כיון שאין בזה סתירה להרוב, דהרי ידעינן דיש גם מיעוט, ומהיכי תיתי לומר שהיא מן הרוב, כיון שלא הרגישה (ולא שייך בכה"ג רובא וחזקה רובא עדיף, דזה אמרינן רק לענין חזקה דמעיקרא, ע"י בנחלת צבי ס"ס ק"י והבן).

סימן פב

אשה שהרגישה זד"ל לאחר טבילה, ומצאה כתם

פחות מכגריס

נשאלתי אודות אשה שבעלייתה מן הטבילה כשלבשה בגדיה מיד הרגישה זד"ל, וראתה כתם על בגד התחתון כנגד או"מ בשיעור פחות מכגריס, אם אפשר לתלות ההרגשה במי הטבילה ולטהרה כדין כתם פחות מכגריס

- א -

בסימן הקודם נתבאר, שאף להמחמירים שאין להקל בשיעור גריס, כשהדם ודאי מגופה, הסכמת כל הפוסקים בזמננו, לטהר עד שיעור כגריס, כשמוצאת בבגד הסמוך ומהודק לגוף כנגד או"מ. אמנם נ"ד חמיר טפי, כיון שהיה בהרגשת זד"ל. ונתבאר בסימן הקודם, שההוראה המקובלת היא לחוש לה, ולדונה כהרגשה המטמאת מה"ת, וא"כ כשהרגישה זד"ל, טמאה אף בפחות משיעור כגריס.

פש גבן לברורי, אם אפשר לתלות הרגשת זד"ל בזיבת מי הטבילה, ולומר שראית הדם היתה בלא הרגשה, וממילא תהיה טהורה בפחות משיעור כגריס.

מסוגית הגמ' נדה נ"ז ע"ב משמע לכאורה, דכשיש במה לתלות את ההרגשה, תולים אף כשמצאה. דהרי בגמ' קאמר, דכשמצאה במ"ר תולים ביושבת בהרגשת מ"ר. אמנם בפוסקים מצינו להיפך, דאפילו כשלא הרגישה ומצאה טמאה.

דכתב הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ט ה"א): "אם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפניו בפרוזדור, הרי זה בחזקת שבא בהרגשה". והרשב"א (במשמרת הבית ב"ז ש"ד) מבאר: "דוודאי מגופה אתא ובהרגשה אתא, אלא דקא סברה הרגשת עד היא".

ובתרומת הדשן (פסקים ס' מ"ז) כתב בענין אשה שראתה בבדיקת עד: "אשר כתבת דנ"ל דספיקא

דרבנן היא, הואיל ותמיד רואה היא בלא הרגשה, אין סברא לעולם לומר הרגשת עד הוא, אין נראה דרואה מחמת תשמיש נמי אין מרגשת, דאי מרגשת דנפתח החדר פשיטא דטמאה, אלא אמרינן הרגשת שמש הוא, אע"ג דבכל פעם בלא תשמיש אינה רואה כלום בלא הרגשה, וחשיב ליה ספיקא דאורייתא".

ובפליתי ר"ס קפ"ג מבאר, דכוונת הגמ' דארגשה היינו דכל היכא שמצאה אחר מ"ר ותשמיש, אנן אמרינן דארגשה, וא"כ מוכח ממוצאת אותיות דחייבים קרבן, דיש להחמיר. ועל כרחך מה שתולים ביושבת, היינו משום דלא מסתבר שדם יוצא עם מ"ר, כמו שכתבו האחרונים.

עכ"פ למדנו, שאשה שראתה בבדיקת עד או מחמת תשמיש, טמאה מן התורה. וכך נקטו להלכה הכרתי ופלתי (ר"ס קפ"ג), בשו"ת רעק"א (ס"ב), החוות דעת (ר"ס ק"צ), ובסדרי טהרה (ס"י קפ"ג ס"ק ב'), ולא תלינן ההרגשה בתשמיש. וא"כ יש להסתפק, להמחשיבים זד"ל להרגשה, אם כ"ה גם בזד"ל, דלא נתלה בסיבה אחרת.

והנה בתרומת הדשן (שו"ת סי' רמ"ו) כתב: "אשה שהרגישה בעצמה שנפתח מקורה להוציא דם... נראה דאשה דהרגישה ובדקה אח"כ ולא מצאתה כלום, יש לטמאה, דודאי יצא טיפת דם כחרדל ונתקנה או נימוק. דהרגשה סברא דאורייתא היא, היכא דליכא למיתלי ההרגשה במידי אחרני, כדמוכח בפרק הרואה כתם (נדה נ"ז ע"ב), דפריך אנמצא לאחר זמן פטורין מן הקרבן - אי דארגישה אמאי פטורין, אלמא דסברא דאורייתא היא מדחייב עלה קרבן. וכיון דסברא דאורייתא היא, הוי כלמ"ד וסתות דאורייתא, דאפילו בדקה ומצאתה טהורה טמאה". וכ"פ בש"ע (סי' ק"צ סעי' א'). ובחכמת אדם (כלל ק"ג סעי' א') מוסיף ביאור: "שבדאי בחינם לא תפתח המקור. ואע"ג שיש לה חזקת טהרה, מכל מקום רוב דמים שבמקור טמאין".

עוד כתב בחכמת אדם (שם), שכל זה רק בהרגשת פתיחת המקור - "אבל בהרגשה שנזדעזעו אבריה, אם בדקה ולא מצאה כלום טהורה, שתלינן ההרגשה בשאר מקרים".

ולענין ראייה בהרגשת זיבת דבר לח, שהבאנו לעיל מחלוקת אחרונים, אם יש להחשיבה לראייה בהרגשה, כתב בשו"ת דברי חיים (ח"ב סי' ס"ו): "אפילו אם זה מקרי הרגשה, היינו אם ראתה דם בבירור ע"י זיבת דבר לח, טמאה מן התורה. אבל לטמאות אשה אם לא בדקה עצמה בזיבת דבר לח, זה חומרא יתירה. ובפרט בזמן הזה ששכיח בנשים שנדמה להם כזיבת דבר לח, ואין שום מראה טמאה כלל. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' ק"ג ס"ק ר'): "אלו שחוששין גם בזיבת דבר לח בעלמא... לחומרת התרומת הדשן, אינם אלא מן התמוהים. דתרומת הדשן לא קאמר, רק בפתיחת פי המקור [א.ה. כלומר, שרוב פתיחת המקור לדמים טמאים], משא"כ נזילות שכיחי בבית החיצון מרוב

מראות טהורות".

ונראה ביאור הדברים, דאף דלמשנ"ת, כל ההרגשות הן מה"ת, וא"כ על כל ההרגשות שייך לומר כטענת התנה"ד, מ"מ הרי בגמ' עצמה מוכח שאם יש במה לתלות ההרגשה תולים, כמו שרמז התנה"ד, וכמו שמוכח בגמ', שתולים בהרגשת עד ותשמיש ומ"ר כשיש סברא לזה. וא"כ הרגשות אלו תמיד יש במה לתלותן, דשכיחי גם מסיבות אחרות. משא"כ פתיחת מקור, דרוב פתיחות מקור לדמים טמאים.

הרי דלענין לא מצאה כלום, קילי יותר הרגשות זד"ל וזעזוע הגוף מהרגשת פתיחת מקור, וכשהרגישה הרגשות אלו, אפשר לתלות ההרגשה בסיבה אחרת. ואכתי יש מקום ספק, אם אפילו כשמצאה דם, ג"כ אפשר לתלות ההרגשה בסיבה אחרת.

- ב -

והנה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ק"נ כתב: "ע"ד אשה שבדקה עצמה בעד שאינו בדוק ומכ"ש בכתונת המלוכלך בכמה טיפי דמים אפי' ע"י הרגשת זיבת דבר לח אם מצאה עליו ליחה לבנה שנוכל לתלות ההרגשה בליחה ההיא כמ"ש תה"ד שגם מראות כשירות גורמת הרגשה אזי אם יש בתוכה טפה או טפות דמים פחות מכגריס ועוד טהורה דעד שאינו בדוק אינו מטמא אלא בשיעור כתם כמבואר בש"ס /נדה/ י"ד ע"ב ופוסקים ואע"ג דכל בדיקה ספק הרגשה הוא כמבואר ר"פ הרואה כתם אמנם זה אני אומר נהי דבכתם דעלמא אינו טמאה עד שיהיה בו שיעור כגריס ועוד שהוא שיעור גדול הרבה מהמאכול' שנמצא בזמנינו... אבל בדקה עצמה בעד שאינו בדוק ומכ"ש ע"י הרגשה נהי דדין כתם יש לו מ"מ מידי ספיקא לא נפיק ולא מטהרים אלא בשיעור קטן כדם המאכולת שנמצא בזמנינו שהוא קטן מהכיל ולא בעי כגריס ועוד.

אמנם בהרגשת פתיחת פה"מ וזיעזוע כל הגוף וכדומה או עקיצה כמו עקיצת מ"ר שהם הרגשת גמורות מה"ת בזה לבי חוכך להחמיר אפי' בכתונת מכ"ש בעד שאינו בדוק דעדיף מכתונת והטעם דמשום דמיד שהרגשה אבדה לה חזקת טהרה שלה עד שתבדוק מפני שרוב הזמנים אינה מרגשת באופן זה ואעפ"י שגם על ידי מראות כשרות מרגשת כמ"ש תה"ד מ"מ רוב הנשים אין מרגשת ברוב הזמנים כ"א בהגיע תור דם לצאת וא"כ כ"ז שלא בדקה עצמה הרי היא בספק טמאה ספק הרגשה ממראה טמאה ספק ממראה טהורה ואם בדקה ונאבד העד בטמאה מחזק' לה והה"נ בדקה בעד שאינו בדוק לה... מיהו כל זה בהרגשת פה"מ וכדומה דלא שכיחי הני הרגשות אלא על ידי שום מראה תהיה טהורה או טמאה ואבדה חזקתה עד שתבדוק אבל הרגשת זיבת דבר לח אפי' יהיבנא

ליה להגאון נב"ז"ל שהוא הרגשה דאורייתא, מ"מ היינו שאם ראתה דם ע"י הרגשה כזו חייבים עלי' כרת שהרי הרגישה בבשרה וקורא אני בה בבשרה שתרגיש בבשרה אבל שיהיה הרגשה כזו מוציאה מחזקת טהרה שלה עד שנאמר שאם נאבד העד או שאינו בדוק תהיה בספק טומאה זה לא אמרי' וא"א לאומרו כלל דכיון דהני נשי דידן רוב ימיהם מרגישים זיבת דבר לח ואיננו דבר חידוש אצלה כמו פתיחת פה"מ והרי אשה בחזקת טהרה עומדת בין וסת לוסת ואיה חזקת טהרתה ודוקא הרגשת פה"מ שהוא דבר רחוק ולא יארע לה כן על הרוב אלא בשעת וסתה וכדומה א"כ אבדה חזקתה משא"כ בזיבת דבר לח ופשיטא שאינה טמאה יותר אלא כשאר בדיקות עד שאינו בדוק.

היוצא מדברינו לדינא יש כאן ג' דינים המוצאת כתם שיעורו בכגריס ועוד שהוא שיעור דם מאכולת גדולה שלא נמצא כן דם מאכולת בזמנינו. דין השני בדקה עצמה בעד שאינו בדוק ואפי' ע"י הרגשת זיבת דבר לח אעפ"י שגם דינו בשיעור מאכולת מ"מ אינני מטהר אלא בשיעור מאכולת קטן שבזמנינו או פשפש אם מצויים שם. והשלישי כשהרגישה בבשרה ממש כדרך הנשים שמרגישי' פתיחת פה"מ או זעזוע הגוף ואפי' רק כעין צער עקיצת מ"ר וכדומה אזי טמאה אפי' בדקה בכתנות שהוא גרוע מעד שאינו בדוק דעלמא מ"מ טמאה בכ"ש דמידי ספיקא לא נפקא, עכ"ד החת"ס הרי דיש לחלק בסברא בין הרגשת זד"ל ובין הרגשה אחרת, כשבדקה בעד שאינו בדוק ומצאה דם פחות מכגריס, דהרגשת זד"ל קילא טפי משאר הרגשות, וא"כ אפשר לומר, דה"ה כשיש ספק על ההרגשה ויש במה לתלותה, בהרגשת זד"ל תלינן שפיר, אף דבשאר הרגשות לא תלינן. ומדברי החת"ס אין ראיה להצריך עכ"פ שיעיר כינה שבזמננו, שהרי החת"ס החמיר כן רק משום שבדקה בעד שא"ב, וא"כ יש חשש הרגשת פתיחת מקור. אבל כשהרגישה זד"ל ומצאה על בגד ויש לתלות ההרגשה לא מיירי כלל.

והנראה בזה, דנ"ד יש לדמות לאשה שהרגישה זד"ל ומצאה מראה טהור ומראה טמא פחות מכגריס, אם יכולה לתלות הטמא בכינה, ולטהר הטהור, שנו"נ בזה במהרש"ם ח"ב מפתחות ליו"ד סי' ע"ב, ומשמעות דבריו לטהר רק כיון שכנינים שכיחי'.

וא"כ הוא הדין בנ"ד, שיש ספק בהרגשה, שיש לתלות את סיבת ההרגשה בדבר אחר, אין לטהר אלא בשיעור כינים שבזמננו, וא"כ בזה"ז שאין כינים כלל, יש לטמא.

סימן פג

שאלות בדיני הרחקות

א. בתשעה באב שישנים עם מזרון על הריצפה, האם מותר שיהיה המזרון בסמוך למטת אשתו נדה,

כי יש ריווח בגובה, שהמטה של האשה גבוהה הרבה מהמזרון.

הנה מעיקר הדין, די שלא יגעו המטות זב"ז, כמבואר ברמ"א יו"ד סי' קצ"ה סעי' ו'. ובשם האר"י הק' מובא, שיהיה מרחק שלא יוכלו ליגע כשפושטים ידיהם. ותקנת הקהל להרחיק אמה אחת. ובציור שצייר מעכ"ת, הרי יצאנו יד"ח כל החומרות, ותל"מ.

ב. שיכור בפורים, שאין מי שסייע לו לבוא הביתה, אלא אשתו נדה, האם מותר.

ח"ו, לא התירו אלא בחולה שתשש כחו, ואין היצר שולט בו, כמש"כ הב"י שם והש"ך ס"ק י"ט, אבל בנ"ד הוא להיפך, ועלול ביותר לבוא לידי איסור.

ג. סומא ל"ע, האם צריך היכר, כשאוכל עם אשתו נדה, וכן להיפך, אם האשה סומא.

זה לשוני בשו"ת ויצב אברהם סי' ק"ג: "בדבר שאלתך אודות בעל שאשתו סומא ל"ע, אם צריכים לשים היכר כשאוכלים בימי נידתה על שלחן אחד, ואם מהני היכר, אחר שאינה רואה אותו.

לענ"ד פשוט שאסור להם לאכול על שלחן אחד בלא היכר, או מפני שהאכילה על שלחן אחד היא עצמה חיבה, או כדי שלא יבאו לאכול בקערה אחת, וכמ"ש הסד"ט סי' קצ"ה ס"ק ז' מחלוקת הראשונים בזה. ואיך שלא יהיה, איני רואה שום מקום לחלק בזה בין סומא ובין פיקחת.

ומש"כ אם מהני ההיכר, שהיא אינה רואה אותו, פשטות הפוסקים משמע דההיכר נצרך לשניהם. ואף דלענין איסור שיריים ועוד ענינים מצינו דאיהי לא מרגלא ליה, וא"כ לכאורה די בהיכר לבעל, אך מאידך מצינו באיזהו מקומן, שחששו גם לאשה, וכמו במזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פיו"ר, שאסרו גם לבעל, ועל כן א"א להקל אלא היכן שנזכר בפירוש.

ולכן תשנה מקומה, כמ"ש רבינו ירוחם, שזה היכר הניכר גם לסומא, או שתשב באופן שאינה מגיעה לצלחתו כשפושטת ידה, וכמ"ש בטהרת ישראל ס"ט, שאז א"צ היכר.

ד. האם מותר לאשה נדה לצחצח הנעלים של בעלה וכן להיפך.

פשוט שמותר, שלא אסרו אלא מה שהוא דרך חיבה, ולא דרך עבדות, כמבואר בשו"ע שם סעי' י"א.

ה. האם כשהאשה הלכה לטבול, מותר לו לישב על מטתה.

נראה להתיר, דכל האיסור משום הרהור, שעלול לבא להרגל דבר, כמבואר בב"י שם ובט"ז ס"ק ו', ובאופן זה אין חשש. ורק קודם שהלכה לטבול, מצינו בש"ך ס"ק י"ז להחמיר, ואף בזה מיקל הראב"ן, עיי"ש, ותל"מ.

סימן פד

אשה שלא סירקה את בית השחי לפני הטבילה

אשה שנזכרה שלא סירקה ולא חפפה את בית השחי, ולנתה אצל בעלה, אם צריכה לחזור ולטבול

א. לא סירקה שערה: בסד"ט (סי' קצט ס"ק ו') הביא משו"ת שבו"י, דאם חפפה יכולה להקל רק כשלנתה אצל בעלה, ולסמוך שדרך הנשים לפספס שערן בשעת חפיפה. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ק"א) מיקל אפילו כשלא לנתה, אם העבירה אצבעותיה בין השערות.

ב. חציצה בשיער בית השחי: נדבק השיער בבית השחי אינו חוצץ, כמבואר במשנה מקואות (פ"ט מ"ב) ושו"ע (יו"ד סי' קצ"ח סעי' ו'). והטעם, דאין מקפידים. אבל בשו"ת שבט הלוי שם חשש לראשונים המחמירים באשה, שהביא הסד"ט (שם ס"ק י"ח). ובשעורי שבט הלוי הוסיף טעם להחמיר, דבזה"ז מקפידים יותר. ולענ"ד דגם אם נקל בנדבוקו, אבל בנקשרו שערותיה יש להחמיר. ועל כרחק כן הוא, דאל"כ למה הצריכו הראשונים סירוק בבית השחי, כמש"כ הש"ך (סי' קצ"ט ס"ק א'). (אמנם אי נימא דדנים כל מקום שיער לעצמו, יש לדחות שחששו שנדבקו רוב שערות בית השחי, ואכמ"ל).

ג. אם בית השחי נחשב בית הסתרים: לשון השו"ע סי' קצ"ט ריש סעי' א' משמע לכאורה, דבית השחי לא הוי בית הסתרים. אבל בפי' הר"ש מקואות פ"ט מ"ג כתב דהוי ביה"ס.

ד. דין בית הסתרים בדיעבד ובלנתה, כשלא חפפה: כשלא נמצא דבר החוצץ, בשו"ע (יו"ד סי' קצ"ח סעי' כ"ה) מיקל, וכשנמצא דבר חוצץ, השו"ע שם (סעי' כ"ו) מיקל, והרוקח מחמיר, ובש"ך (שם ס"ק ל"ג) חשש לשיטתו, ובבית לחם יהודה הכריע להחמיר, רק כשלא לנתה.

ה. וא"כ פשוט, שאם לא סירקה את בית השחי ולא מצאה כלום, אין להחמיר אפילו כשלא לנתה, וכל שכן בלנתה, כיון דהוי בית הסתרים, וכנ"ל.

ו. אלא דלכאורה היה נראה להחמיר בזה, עכ"פ כשלא לנתה. דהנה הא דבית השחי הוי ביה"ס, מקורו בר"ש הנ"ל. והר"ש פירש כן לפי שיטתו, דבית השחי באשה חוצץ, דהוא בכלל ביה"ס הנזכר במקואות שם, שחוצץ באשה. אבל לפי הראשונים שסוברים שאינו חוצץ אפילו באשה, וכמו שפסק

השו"ע הנ"ל (סי' קצ"ח סעי' ו'), על כרחך דבית השחי אינו בכלל ביה"ס, דאל"כ סותרים דברי המשנה זה לזה. דבמשנה ב' נאמר דביה"ס חוצץ באשה, ובמשנה ג' נאמר, דבית השחי באשה אינו חוצץ. ואי נימא כן אתי שפיר דקדוק לשון השו"ע הנ"ל (סי' קצ"ט סעי' א'), שכתב – בית השחי ובית הסתרים. ז. אמנם לשון רש"י (נדה ס"ו ע"ב) – קמטיה, בית השחי וביה"ס שלה. וא"כ נהי דבית השחי אינו בכלל ביה"ס, עכ"פ הוא בכלל בית הקמטים (ועי' בב"י וד"מ וט"ז ר"ס קצ"ט), דאף הוא א"צ ביאת מים, כדאיתא בנדה שם ובמקואות סוף פרק ח, וממילא אף בבית הקמטים, אם לא חפפה וטבלה, עלתה לה טבילה, כמבואר בשו"ע (סי' קצ"ח סעי' כ"ה הנ"ל).

וא"כ תבנא לדינא דאין כאן מקום להחמיר כלל.

סימן פה

המקדיש בזה"ז

אדם הקדיש קרשים בזה"ז לבית המקדש שיבנה במהרה בימינו, ונפטר, ויורשיו שואלים מה לעשות

עם הקרשים

איתא בגמ' (עבודה זרה י"ג ע"א): "אין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז. ואם הקדיש והחרים והעריך, בהמה תיעקר, פירות כסות וכלים ירקבו, מצות וכלי מתכות יולכס לים המלח. ואיזהו עיקור, נועל דלת בפניה, והיא מתה מאליה". טעם הדבר מפורש בתוס' שם, כדי שלא יבאו ע"י זה לאיסור מעילה.

והקשו התוס': "ואם הקדיש והחרים והעריך בהמה תיעקר, תימה, דאמרינן בערכין סוף פרק המקדיש שדהו (כ"ט ע"א) - ההוא גברא דאחרימינהו לנכסיה, אתא לקמיה דרב יהודה, אמר ליה, שקול ד' זוזי ושדי בנהרא ולשתרו לך, אלמא אית להו תקנה. ופירש ר"ת, דשאני התם דמקרקעי היא, שהן קיימות לעולם ואין יכולין לכלותם, אי לא עבוד בהו רבנן תקנה, אתי לידי תקלה לעולם. ויכול להיות שאף למטלטלין עלתה התקנה, לפי שהוקדשו ביחד עם הקרקעות".

לפ"ז לקורות שהן מטלטלין אין תקנה, ולא מועיל להן פדיון.

אבל הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ח) פסק: "אין מקדישין ולא מעריכין ולא מחרימין בזמן הזה, שאין שם מקדש בחטאינו כדי לחזק את בדקו. ואם הקדיש או העריך או החרים, אם היתה בהמה, נועל דלת בפניה, עד שתמות מאליה. ואם היו פירות או כסות או כלים, מניחין אותן עד שירקבו. ואם היו מצות או כלי מתכות, ישליכן לים המלח או לים הגדול כדי לאבדן".

מאידך להלן שם (ה"י) פסק הרמב"ם: "מותר לפדות ההקדשות בזמן הזה לכתחלה ואפילו בפרוטה, ומשליך אותה לים המלח. וחכמים דנו שיפדה בארבעה זוזים או קרוב לזה, כדי לפרסם הדבר. אבל בזמן המקדש לא יפדה לכתחלה אלא בשויו, כמו שבארנו".

ולפ"ז קשה קושיית רבינו תם, למה לא יפדה את מה שהקדיש בזה"ז, במקום לאבדו, שהרי מדברי

הרמב"ם משמע שגם מטלטלין מותר לפדות. ובאמת הראב"ד השיג על מה שכתב הרמב"ם - ואם היו מעות או כלי מתכות יוליכם לים המלח או לים הגדול כדי לאבדן: אמר אברהם, כשאנו רוצה לפדותן. אבל אם ירצה לפדותם, יפדה אותם בפרוטה ויוליך פדיונם לים המלח".
ובכסף משנה שם תירץ: "אין בזה השגה על רבינו, שרבינו העתיק לשון הברייתא כמנהגו, ודין הפדיון כבר הזכירו לקמן בסמוך".

אם כן לשיטת הרמב"ם והראב"ד אפשר לפדות את הקורות.
והנה הרמ"א (יו"ד סי' רנ"ח סעי' א') פסק: "אל יאמר אדם - סלע זה להקדש, אלא לצדקה. ומכל מקום אם אמר - להקדש, סתם, כוונתו לצדקה לעניים. ומיהו אם אמר שכוונתו להקדש ממש, אין לו תקנה ליהנות ממנו, וצריך לשאול לחכם, ומתירין לו בחרטה כשאר נדר.
מפרש הש"ך (שם ס"ק ג'): אין לו תקנה - בפדיון, ונאסר על כל העולם. מיהו היינו דוקא בהקדש מטלטלין, אבל קרקע יש לו פדיון. וכן הביא בתשובת ר"א מזרחי בסימן נ"ג דברי הא"ז. וכתב עוד שם, דדעת הרי"ף והרמב"ם, דאפילו. מטלטלים יש להם פדיון בדבר מועט, ועי"ש".
הרי שהרמ"א החמיר כתוס', שפדיון אינו מועיל למטלטלין, אלא שנתן פתרון אחר, להשאל על ההקדש.

אמנם בנדון דידן אי אפשר להשאל, כיון שהמקדיש אינו בחיים. שהרי שאלה על הקדש מועילה רק מדין "אתי דיבור ומבטל דיבור", כמו שכתב הרשב"א בתשובה (הו"ד בש"ך חו"מ סי' רנ"ה ס"ק ז') ובקצה"ח (סי' ר"צ ס"ק ג'), וא"כ רק המקדיש עצמו יכול להשאל על דיבורו, כמו שכתב בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' ש"כ) לענין שאלה על הפרשת חלה ע"י שליח, שרק השליח יכול להשאל על דיבורו (ושם הבעלים יכול להשאל עכ"פ על מינוי השליחות, אבל לא על ההפרשה עצמה).

אמנם יש קצת לצדד להקל בנדון דידן, לפי מה שכתב בערוך השולחן (שם): "יש לדקדק על מה שכתב [הרמ"א], דאם אמר כוונתו להקדש ממש, אין לו תקנה אלא בשאלה, ומשמע דבלא זה אין שום תקנה. והא הרמב"ם שם כתב תקנה קלה, והיינו שיפדם בפרוטה וישליך הפרוטה לים המלח, עי"ש, וזה מפורש בגמ' בערכין [כ"ט א], ובשם אמר ד' זוזי עיי"ש. וגם מעיקר דין התורה כן הוא, דהא קי"ל דהקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל [ב"מ נ"ז ע"א], ובזמן הבית אין זה רק בדיעבד, אבל בזמנא מותר גם לכתחלה. וזה שהצריך שם ד' זוזי, כדי לפרסם הדבר, כמש"כ הרמב"ם, וכן הוא בערכין שם. וצ"ל משום דרבותינו בעלי התוס' כתבו בכמה מקומות דתקנה זו אינה אלא בקרקע ולא במטלטלין, ולכן לא כתב תקנה זו [עי' ש"ך סק"ג]. אבל הרמב"ם והראב"ד כתבו מפורש דגם במטלטלין מהני תקנה זו, וכן מבואר דעת הרי"ף בפ"ק דעבודה זרה, שכתב על

הך דאין מקדישין בזמה"ז, ואי פריק לה בשוה פרוטה שפיר דמי וכו', עכ"ל. ואף שהר"ן תמה עליו, דבערכין שם אצרכוהו ד' זוזי לפרסומי מילתא, נראה דלא חשו לזה. וכן בה"ג הל' ערלה ובשאלות פ' קדושים כתבו שוה פרוטה. ונראה דס"ל דדוקא בזמן הש"ס שהיו עדיין קרובים לזמן החורבן, חשו לפרסומי מילתא ולא בזמה"ז. ולכן לדינא וודאי יש לסמוך על כל רבותינו אלה, ולפדות ההקדש במטבע קטנה ולהשליכה למקום אבוד, ויהיו המטלטלים מותרים"

לכן, צריך לפדות את הקרשים במטבע, ולהשליך את המטבע לים. ולכתחילה ראוי שלא לסמוך על הפדיון, אלא אף לאחר שפדה את הקרשים, יש להחמיר ולהצניעם במקום שלא ישתמשו בהם, וגם לא יקלקלו או ישמידו אותם בטעות.

סימן נו

קבלת צדקה מאשה, ללא ידיעת בעלה או ללא הסכמתו

האם מותר לקבל צדקה מאשה, כשבעלה אינו יודע, או אינו מסכים לכך.

- א -

מקור הדין

איתא בגמ' (ב"ק ק"ט ע"א): "רבינא איקלע לבי מחוזא. אתו נשי דבי מחוזא, רמו קמיה כבלי (פירש"י, שרשרות זהב) ושירי (פירש"י, צמידין), קביל מינייהו (פירש"י, רבינא גבאי צדקה היה). א"ל רבה תוספאה לרבינא, והתניא, גבאי צדקה מקבלין מהן דבר מועט, אבל לא דבר מרובה. א"ל, הני לבני מחוזא דבר מועט נינהו" (פירש"י, עשירים הם).

וכתב בשו"ת הרא"ש (כלל יג סי' י"א): "ששאלת, אשה הנושאת ונותנת בתוך הבית, ונדרה ליתן צדקה... ובעל הבית מוחה בידה... נראה לי, שאע"פ שמקבלין מן הנשים דבר מועט, הני מילי מסתמא, דאמרינן מסתמא הבעל אינו מקפיד על דברים המועטין הללו. אבל היכא שהבעל מוחה בהדיא, פשיטא לן שאין לה ליתן מאומה בלא רשותו, והמקבל ממנה הרי זה גזל. אף אם הניחה לישא וליתן, אינה אלא כמו אפוסטרופוס בעלמא, ויכול לסלקה בכל עת שירצה".

וכ"פ בשולחן ערוך (יו"ד סי' רמ"ח סעי' ד'): "גבאי צדקה, אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות, אלא דבר מועט, אבל לא דבר גדול שחזקתו גזול או גנוב משל אחרים. וכמה הוא דבר מועט, הכל לפי עושר הבעלים ועניותם. והני מילי בסתמא, אבל אם הבעל מוחה, אפילו כל שהוא אסור לקבל מהם". וברמ"א (שם סעי' ה'): "ואפילו אם נושאת ונותנת בתוך הבית, יוכל למחות בה".

- ב -

כשבעלה מקמץ

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' קנ"ח) כתב: "אשה שיודעת שבעלה מקמץ בנתינת צדקה ואינו נותן לפי ערכו, והיא נו"נ תוך הבית והיא מחלקת צדקות לפי העושר, ויודעת שבעלה מקפיד, אם מותר

לקבל ממנה, יפה הורה מעלתו, ח"ו לקבל ממנה, והוא גזל גמור. ואף שב"ד כופין על הצדקה, מ"מ מי שם את האשה לשופטת, ואשה פסולה לדון. וגם לב"ד אין רשות ליקח ממנו בלי ידיעתו, רק מודיעין וממשכנין ולוקחין בפניו בעל כרחו, אבל בלי ידיעתו גנבה היא.... והאריכות בזה ללא צורך. וזה שחלק עליו והורה להתיר, מחזיק ידי עוברי עבירה, וכל דבריו אינם ראויים להשיב על דברי בטלה כאלה".

אבל בערוך השלחן (שם סעי' י"ג) כתב: "ויראה לענ"ד, דכיון דקיי"ל דכופין על הצדקה, ועכשיו בזמנה"ז ידוע שאין לנו כח לכופ, ולכן אם יש איש עשיר כילי וקמצן, והאשה נותנת צדקה בלא ידיעתו, דוודאי היא בעצמה לא תוכל להיות שופטת בזה. אמנם אם הרב שבעיר אומר לה, שלפי ערכו אם היה ידו תקיפה היינו כופין אותו ליתן כך וכך, יכולה ליתן כשיעור הזה. ולמה נגרע במה שאין ביכולתנו לכופ, אם יש ביכולתנו להוציא הצדקה שהוא מחוייב מדינא. אע"ג דכפייה הוא מדעת הבעלים, וכאן הוא שלא מדעתו, מ"מ כיון שהוא מחוייב בסך זה, אלא שאין ביכולת לכופו, מ"מ החיוב מוטל עליו, ואנחנו דנין בזה כפי חיובו. וראיתי לגדול אחד שאסר בכה"ג [נודע ביהודה תנינא יו"ד סי' קנ"ח], ואולי בימיו היה עדיין כח ביד ב"ד לכופו, משא"כ בזמנינו זה".

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קל"ב) הביא דברי הערוך השלחן וכתב: "ודבריו אין מתקבלין על הלב, דמנ"ל להרוס הלכה פשוטה דאסור לקבל ממנה. וכפיה אין כאן, כיון שהוא שלא בפני הבעל. ומה שהוא מחוייב, אינו מחוייב להוציא זה מיד האשה באיסור. וכל הגדולים, ומהם גם מהר"י אסאד חולקים עליו, דבימיו ודאי ג"כ כבר לא היו באשה אפיטרופסת בעלה, כמהרש"ל הנ"ל".

והנה המהרי"ל (שו"ת החדשות סי' ק"ט) כתב: "אמרה לא של פלוני [הן] ולא שלי הן אלא של צדקה, ואין זה תימה, כיון דבעלה איניש דאמיד, כדמוכח בטענות, אמרינן ממעשרו קמצה והפרישה, ואדרבה במאי דנושאת ונותנת בתוך הבית זכות הוא לה, דמוטל עליה להפריש מעשר עני. ואפילו אי זימנין הפרישה טפי, אין לחוש, דאין הבעל מקפיד, כדאמרי שילהי ב"ק, דרבינא איקלע למחוזא וכו'... אלמא דנשי עשירים מחזקינן לגוברייהו וניחא להן אפי' בדבר גדול, כל שכן אשה זו דבן אין לה ואישה זקן, דבכוונה טובה עשתה, וסוף בטח בה לב בעלה והסכים לדעתה... ואפי' ח"ו אין כל זה, אלא היה לו לב כנבל הכרמלי והיא עשתה כאביגיל, תבא עליה ברכה שלא להאכילו דבר שאינו מעושר, ולהוציא לפום גמלא שיחנא (כתובות סז, א, ופרש"י - לפי כח הגמל יטינוהו משא). אף כי אני גיל ללמד ולהזהיר לנשים שיטלו רשות מבעליהן להוציא לצדקה, ואם זו לא עשתה כן, כדמוכח בטענות ועדיות שהעלימה מבעלה, בזה לא הפסידה, כי שמא רואה בו שלא היה מרוצה בכל פעם לכך, או שמא היה חפץ לתנו או כמה טצדקי שהיה מעכב עליה, אפי' הכי כדן עשתה, וקרינן עלה גדול המעשה... שהעלימה משום שלום בית, שפיר עבדא, וכיון דכן הוא דכדינא קא עבדא, הני זוזי

דצדקה נינהו". הרי שהתיר לאשה להעלים מבעלה ולתת צדקה, ודלא כהנודע ביהודה. ובשבט הלוי שם הביא את דברי המהרי"ל וכתב: "הנה מרוצת דבריו מורים, דעכ"פ קיימים גם שהבעל מקפיד, כל שהפרישה עכ"פ מה שראוי להפריש, וזה דלא כנוב"ת הנ"ל, ונוטה לדעת העה"ש, ועכ"פ אינו בגדר גניבה וגזילה כמש"כ הנו"ב. ואמנם אכתי צריך לי רב בזה, דאולי המהרי"ל בזה לשיטתו, שמאד מחמיר בהפרשת מעשר כספים [והח"ס יו"ד סי' רל"א כ' לדעת מהרי"ל דמעשר כספים מה"ת, וזה תמוה מדברי מהרי"ל עצמו בתשובה], שהרי כ' תו"ד שלא להאכילו דבר שאינו מעושר, הרי שקרא כספים בלא הפרשת מעשר שלהם, כטבל מדרבנן, וכן מוכח לשונו בתשובה שם סי' ק"ח כאשר העיר המעתיק שם, וא"כ אסור לה להאכילו דבר שאינו מעושר, כלשון מהרי"ל עצמו. וא"כ לדין שלא קבלנו בזה איסור שאינו מעושר בכספים שלא נתעשרו, והרבה פוסקים דעתם דאין כלל מעשר כספים מעיקר הדין, י"ל דיצא מזה חומרא, דאין האשה רשאית להפריש נגד רצון בעלה כהנו"ב הנ"ל. ועדין צריך אני להתישב בכל זה".

- ג -

כשרוצה לתת לסגולה

כתב בשו"ת נו"ב (שם): "ואפילו מה שעלה בדעת מעלתו להתיר לה בימי עיבורה ליתן חלוקה לעניים להתפלל עבורה ולעשות לה פדיון, ג"כ אינו נכון, ואין זה בכלל רפואה".

- ד -

כשרוצה לתת לקרוביה כפי הראוי לפי עושרה

כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (שם): "נ"ל, אם היתה אחותה בעלת צדקה, ורצתה ליתן לקרוביה דבר נכון לפי עושרה, כדרך נשים עשירות, שלא היה בעלה מצי למחות בידה. כדתני פ' המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל, או לבית המשתה, יוציא ויתן כתובה, מפני שנעל בפניה. ואמר' בגמרא, אמר רב הונא, המדיר את אשתו שלא תשאל ולא תשאל נפה וכברה, יוציא ויתן כתובה כו', מפני שמיא' שם רע כו'. א"כ ש"מ, כל מה שדרך נשים לעשות, אפילו מידי דאית ביה חסרון כיס, לא מצי הבעל למחות בידה, ה"נ ל"ש. וכ"ש, מה לדבר הרשות, אינו יכול למחות בידה, מכ"ש ליתן צדקה שהוא מצוה רבה.

וכ"כ בשו"ת נו"ב (שם): "רק אם היו כל בני משפחתה נוהגים כך והיה מנהג פשוט כן בכל בני משפחתה, היה אפשר לומר שמחויב גם הבעל לעשות לה כן וכופין אותו, אבל לא שהיא תעשה בלי ידיעתו בגנבה".

ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' מ"ה) כתב: "בשו"ת טטו"ד מ"ג סימן קפ"א, העיר השואל, דבזה"ז שכותבין בהתנאים - וישלטו בנכסיהון שוה בשוה, יש רשות להנשים ליתן צדקה. והוא דחה דבריו בשתי ידיים, דלשון זה הוא שופרא דשטרא ולשון ברכה לבד, ולא דרך תנאי. ועוד דאפשר דקאי על נכסי מלוג שלה, עי"ש. ואני מצאתי בתשו' מהרי"ק שרש נ"ז וז"ל, וכל זמן שלא יביא ראייה שהיא מורדת, ל"מ שא"י לתפוס נדוניתה וכו', אלא אפי' מה שהכניס הוא א"י לתפוס וכו', וכ"ש בהיות התנאים שביניהם שישלטו שוה בשוה בנכסים ולא יבריחו זמ"ז וכו', וכ"ש שהתנאי הוא לקיים מש"כ בתורה, דהיינו שיהיו הנכסים עומדים בחזקת שניהם, למען שגם היא תזון ותפרנס מהם, דודאי תנאו קיים וכו', עכ"ל. הרי דס"ל למהרי"ק, דאם כתבו בהתנאים לשון זה, קאי התנאי גם על נכסיו, והוא תנאי גמור. אם כן יש מקום גדול לדברי השואל. ואפשר שבזמן הש"ס וש"ע לא נהגו לכתוב כן, משא"כ בזה"ז. ואף שאין בידינו לחדש ד"ז, אבל עכ"פ יש לקיים דברי רמ"מ הנ"ל, דבעשירה גדולה ונדרה לפי ערך עושרה, ובפרט שכבר קיימה דבריה ונתנה, דודאי מעשיה קיימין. ואין להוציא מיד המוחזק, דבזה לכ"ע מועיל תנאי דישלטו בנכסיהון שוה בשוה".

סימן נז

שחרור חטוף בזה"ז, אם נחשב הצלת נפשות

האם פעילות לשחרר שבוי יהודי שנחטף בידי ארגון טרור, נחשבת להצלת נפשות, וצריך לחלל עבודה שבת, ולתת עבודה יותר מחומש ממונו.

- א -

סתם שבי אינו בכלל סכנת נפשות

איתא בגמ' (ב"ב ח' ע"ב): "אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדין שבויים מצוה רבה היא, א"ל דכתיב (ירמיהו ט"ו), והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי, ואמר רבי יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו... שבי [קשה מכולם] דכולהו איתנהו ביה".

והנה בהעמק שאלה שאילתא ל"ח הביא פירוש המשניות בפ"ק דפאה שכתב דפדין שבויים הוי כדין צדקה שאל יבזבז יותר מחומש, והקשה עליו שהרי פדין שבויים הוא בכלל פק"נ כדאיתא בב"ב דף ח', ומאי שייך חומש הכא, ותל': "וצ"ל שאין זה פק"נ ממש, דאינו ברור שיבוא לידי כך, אלא קרוב ומעולל לבא לזה". וצ"ב, הרי אפילו בספק פיקו"נ ואפילו על חשש רחוק מחללים שבת.

גם מדברי התוס' נראה להביא ראיה שסתם שבי אינו נחשב לסכנת נפשות. דהנה בגיטין נ"ח ע"א. איתא, ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי. אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר (ישעיהו מ"ב), מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים, ענה אותו תינוק ואמר, הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו. אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו רבי ישמעאל בן אלישע. וכתבו התוס': "כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן, כדאמרין בפרק השולח (לעיל דף מ"ד ע"א) גבי מוכר עצמו

ואת בניו לעובדי כוכבים, כ"ש הכא דאיכא קטלא. אי נמי משום דמופלג בחכמה היה".
 הרי שפירשו בתירוצם הראשון, שסתם שבי שעליו נאמר במשנה שאין פודין את השבויים יותר
 מכדי דמיהם, אינו נחשב לסכנת נפשות. וגם זה צ"ב מדברי הגמ' ב"ב הנ"ל, ששבי קשה ממות וחרב
 ורעב, משום דכולהו איתנהו ביה, וא"כ איך יתכן שאינו בכלל פיקו"נ.

- ב -

גדר שבי שיש בו סכנת נפשות

כדי להבין דברים אלו, יש להגדיר מה נחשב לפיקוח נפש. ומצינו בזה שלש הגדרות בדברי האחרונים:
 דהנה איתא בגמ' (שבת דף כ"א ע"ב), ת"ר נר חנוכה מניחו על פתח ביתו מבחוץ וכו', ובשעת הסכנה
 מניחו על שלחנו ודיו". ובתוס' שם מפרשים ששעת סכנה הכוונה לדברי הגמ' (שם מ"ה ע"א): "בעו
 מיניה דרב, מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא, ואמר להו, שפיר דמי... אמרו ליה רב
 כהנא ורב אשי לרב, הכי הלכתא, אמר להו, כדי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק". פירש"י:
 "מקמי חברי, שלא יראוהו בחצר, כדאמרינן בפרקין דלעיל (שם כ"ב ע"ב) דנותנו בטפח הסמוך לרשות
 הרבים, וידעו שהדליקו בו נר, והם גזרו שלא להדליק. אי נמי, ביום חגם אין מניחין לדלוק אור אלא
 בבית עבודה זרה. חברי, שם אומה שהיתה עם פרסיים. הכי הילכתא, בתמיה. בשעת הדחק, סכנה".
 וכתב בשו"ת רעק"א (סי' ס'): "כדאי רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, פירש"י סכנה. והרי בסכנה
 או ספק סכנה, אפילו איסור דאורייתא נדחית, ומאי צריך לסמוך אדרכי שמעון, אלא על כרחך דאין
 כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה, אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה, מקרי
 שעת הדחק, וסמכו אדרכי שמעון".

ולכאורה צ"ב, הרי הלכה פסוקה בש"ע או"ח סי' שכ"ט סעי' ב' וג', ומקורו בגמ' ביומא, דאין הולכין
 בפיקו"נ אחר הרוב, וגם אם יש הרבה ספקות מחללים שבת (ספק חי ספק מת, ספק שם ספק אינו שם
 וכו'), וא"כ מותר ומצוה לחלל שבת אפילו על ספק רחוק.

והדברים מתבארים עפ"מ ש"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' ר"י): "כל ספק נפשות דוחה שבת.
 ושם דף פ"ד ע"ב - ולא ספק שבת זו, אלא אפילו ספק שבת אחרת, ע"ש. ואמנם כל זה ביש ספק
 סכנת נפשות לפנינו, כגון חולה או נפילת גל... אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק
 שרוצים ללמוד חכמה זו, אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו
 שום איסור תורה, או אפילו איסור דרבנן. שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, א"כ יהיה כל
 מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת, שמא יזדמן היום
 או בלילה חולה שיהיה צורך לזה. ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק, קשה לחלק".

וכ"כ בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' קל"ז): "אע"ג דכלל בדינו, דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש, ואין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו, כגון בנפל עליו הגל, דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא. אבל בשעתה אין כאן פקוח נפש, רק שיש לחוש לסכנה הבאה, בזה אזלינן בתר רובא, כמו לענין איסורא. דאל"כ איך מותר לירד לים ולצאת למדבר, שהם מהדברים שצריכין להודות על שנצולו, ואיך מותר לכתחלה לכנוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אלא על כרחך, כיון דבאותה שעה שהולך, עדיין ליכא סכנה, הולכין אחר הרוב. ועוד ראייה לזה, ממה דאמרינן ברכות (דף ל"ג) - אפילו נחש כרוך על עקבו, לא יפסיק, אמר רב ששת, לא שנו אלא נחש, אבל עקרב פוסק. ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה, מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. אלא על כרחך דהיינו טעמא, כיון דכן אין כאן סכנת נפשות" (א.ה, עי' ברש"ש בברכות שם, שתירץ באו"א, ודבריו תמוהים מאד, ואכמ"ל).

לפי כל הנ"ל מתבארים היטב דברי רעק"א הנ"ל, שאין מחללים שבת על - "צד הריחוק הסתעפות סכנה".

אמנם החזון איש (אהלות סי' כ"ב ס"ק ל"ב) העיר על דברי הנודע ביהודה: "אין החילוק בין איתא קמן ללייתא קמן, אלא אם מצוי הדבר. דבזמן שמתריעין עלה משום חולי מהלכת, אף אם אין בשעה זו חולה קמן, הוה ליה כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר, וכדאמר בעירובין מ"ה ע"א ובתענית כ"א ע"ב. ומיהו בשעת שלום לא חשבינן לה פיקוח נפש, אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה, כמו שאין עושין כלי זיין בשבת בשעת שלום, דא"כ בטלת כל המצות. אלא לא מקרי ספק פקוח נפש בדברים עתידיים, שבהוה אין להם כל זכר. ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות".

למדנו מדברי החזון איש, שכאשר החשש לסכנה הוא גדול, מותר לחלל שבת, אפילו על חשש לסכנה עתידית, שעדיין אינה לפנינו.

וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' כ"ט ס"ק ב'): "נלענ"ד לענין תחנה לעזרה ראשונה בעיר גדולה, שיוצאים מתוך הנסיון, שבכל יום ויום ישנם מקרים הזקוקים להצלה באופן דחוף, מותר שפיר לחלל שבת במלאכות דאורייתא (כשאי אפשר ע"י עכו"ם), כדי להיות מוכן לכל צרה שלא תבוא הרגילה לבוא, וכבר הכריע החת"ס בח"ו סי' כ"ג לענין מגיפת הכולירע רח"ל, דאפילו בשעה שהוא בריא ואינו חש שום סכנה בנפשו, אפילו הכי מותר לאכול ביום הכיפורים, משום חששא דפן תדבקהו הרעה ח"ו, וה"נ גם כאן".

גדר אחר כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה שם ס"ק ד'): "לענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פקוח נפש ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעניי הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נלענ"ד, דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה, הרי זה חשיב כספק פקוח נפש, וקרינן ביה בכה"ג - וחי בהם ולא שימות בהם. אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה, אין זה חשיב סכנה. קצת דוגמא לכך, הרכבת [זריקת] אבעבועות לילדים, אע"ג דמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי, אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו, אך אעפ"כ אין רגילין כלל לעשותו בבהילות ובזריזות. ולפיכך אף אם באמת יש בזה קצת סכנה, הוה ליה כמ"ש חז"ל - והאידינא שומר פתאים ד', וחלילה לחלל שבת עבור כך. משא"כ אם אחד נמצא במקום כזה שיודע ברור שאם לא ירכיב עכשיו את האבעבועות בשבת, יצטרך לחכות ד' או ה' שנים, כיון דבזמן מרובה כזה ודאי נבהלים ומפחדים לשהות, אפשר דשפיר חשיב כפקוח נפש ודוחה שבת".

מכל הנ"ל ברור, שרק שבי שבסופו מוכרים לעבדות כפי הנהוג בימי קדם, אינו בכלל פיקו"נ, כיון שאמנם חיי השבוי הפקר, אבל אין איום מידי להרגו, וכפי הנראה היה רק חשש רחוק שיהרג.

וכ"נ מדברי התוס' הנ"ל לגבי עובדא דרבי יהושע בן חנניא. דלכאורה צ"ב מנא להו ששבי זה היה סכנת נפשות יותר מסתם שבי. וכנראה כוונתם משום הידוע שדרך הרומאים היתה לזרוק השבויים לחיות טורפות, ובכה"ג חשיב סכנת נפשות.

ואם כן בימינו, שארגוני הטרור רוצחים פעמים רבות את שבוייהם, ודאי שהצלת שבוי בידם נחשבת להצלת נפשות, ומצוה לחלל עליה את השבת, ולתת עבודה יותר מחומש ממונו.

סימן נח

נדר לביהכ"נ וקדמו אחר

מעשה אירע בבית הכנסת, שהיה חלון שבור, ואמר אחד המתפללים לגבאי, שהוא יתקן את החלון, וקדם אחר ותיקן את החלון, האם צריך מי שהבטיח לתקן את החלון, לצאת יד"ח נדרו בטובה אחרת או תרומה לביהכ"נ.

בשולחן ערוך (יו"ד סי' רנ"ח סעי' ו') נפסק: "הנודר צדקה אינו יכול לחזור בו, אלא א"כ נשאל לחכם והתיר לו".

והנה במשנה (שקלים פ"ב מ"ה) שנינו: "מותר עניים לעניים. מותר עני לאותו עני. מותר שבוי לשבויים". מפרש הברטנורא: "מותר עני - אם גבו מעות לקנות לו מלבוש ונתותרו, נותנין המותר לאותו עני. מותר שבויים - אם גבו צדקה לצורך פדיון שבויים ונתותר מהם, ישמרום עד שיפדו בהם שבויים אחרים. אבל אם פירשו לשבוי זה, זכה אותו שבוי במותר".

וכתב בבית יוסף (יו"ד סי' רנ"ג): "כתב הרשב"א בתשובה (ח"ד סי' נ"ה), על מעות שגבו לפדיון שבוי ואח"כ מת השבוי עד שלא נפדה, דבר ברור שהוא של יורשים, ממתניתין דשקלים, דמשעת גוביינא זכה לו הגבאי. והרא"ש כתב בתשובה (כלל ל"ב סימן ו'), על אודות השבוייה אשר כתבת, שזכתה היא ובניה במעות שנגבו לצורך פדיונה, ודימית אותו למותר שבוי לאותו שבוי - אינו נראה בעיני. דהא דדמי מותר שבוי לאותו שבוי, היינו היכא שנעשית המצוה שנגבה הממון בשבילה, ומה שהותירו המתנדבים יותר מכדי פדיונה, זכה בהם השבוי, מאחר שהנתדבו לצרכו. אבל בנדון זה, שנטמעה בין הגוים, ודאי לא זכתה במעות שהנתדבו לפדיונה, ולא יזכו בניה אחריה, דאדעתא דהכי לא התנדבו. הגע עצמך, הא דאמרין מותר המת ליורשיו, חולה שהיה גוסס, ופסקו לו צדקה לצורך ארון ותכריכין וקבורה ונתרפא, וכי תעלה על דעתך שתנתן לו הצדקה. והלא לא אמרו אלא - מותר המת. וכן בנדון זה, כאילו מתה השבוייה ולא נפדית, דמה לי מתה מה לי נשתמדה. הילכך לא זכתה בהם השבוייה. ואם היה באפשר להחזיר לכל אחד מה שנתן, זה היה הנכון והישר, כי התנדבו לצורך פדיונה, ולא

יצאו מרשותם עד שתפדה. אבל זה אי אפשר, כי יוציאו יותר מן הקרן, להחזיר לכל אחד מה שנתן. הילכך יעשו בהם צרכי רבים. ויותר טוב הוא לפדיון שבויים כאשר אמרו הקהל, ויהיה הקרן קיים, אם תוכל לפדות באחרית הימים אותה שבויה שתפדה בו".

ע"פ זה נפסק בשולחן ערוך (שם סעי' ד'): "מעות שגבו לפדיון שבוי, ומת קודם שנפדה, יש מי שאומר שהם של יורשיו ויש מי שאומר שלא זכו בהם יורשיו, ולזה הדעת נוטה בזמן הזה, דאמדין דעתייהו שלא התנדבו על דעת כך. והוא הדין לנטמע. הגה: והוא הדין אם נדר א' ליתומה מעות להשיאה, ומתה, דלא זכו בהם יורשים". וכתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רל"ז), שאם עדיין לא נתנו את הסכום לגבאי, אפילו לשית הרשב"א פשוט שיכול לחזור בו, דאדעתא דהכי לא נדר.

נידון דומה לנידון דידן מצינו בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן קס"ה ס"ק ו'): "אדם שנדר ליתן סכום הגון למוסד, בגין הקשר שלו עם המוסד, והמוסד נסגר ונתבטל, ושילם מקצתו, אם חייב להשלים במקום אחר. אם ברור דנתכוון דוקא למוסד זה, פשוט להקל דאינו חייב. ואם היתה מחשבת הנודר, שרוצה לנדר בשביל איזה דבר לתורה וכיו"ב, ורק בחר במוסד זה לקרבתו אליו, אז כדאי לחייבו, כנלענ"ד". לכאורה לפי כל הנ"ל, בנדון דידן שתוקן החלון ע"י אחר, בטל הנדר. אמנם לענ"ד נראה יותר, שנדון דידן אינו דומה לכל הנ"ל. כיון שבנדון דידן היתה התרומה נצרכת לביהכ"נ, ולא התברר אח"כ שבאמת לא היה צורך (כמו בנדון הרשב"א והרא"ש), וגם לא נתבטל אח"כ הצורך (כמו בנדון השבט הלוי), אלא קדם אחר ותיקן, ובכה"ג לכו"ע לא בטל נדרו.

והנה בשולחן ערוך (יו"ד סי' רנ"ח סעי' י"ב) איתא: "אמר ליתן לחבירו מתנה אם הוא עני, הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו". וכתב הש"ך (חו"מ סי' רמ"ג ס"ק א'): "ואם המקבל עני כו' - עי' במהרי"ק שורש קל"ג שכתב דאפשר דהיכא דאיכא טרחא דגופא, לא אמרינן דנעשה נדר בעני". אמנם נראה פשוט שאין כוונתו שלא שייך כלל נדר מצוה על טירחת הגוף, אלא שכשאמר לעני שיטרח עבורו, אין אומדנא שהתכוין בתורת נדרי צדקה, כמו כשאמר ליתן לו מתנה. ואין זה דומה לנ"ד שודאי כוונתו היתה מתחילה לשם מצוה.

ומכל מקום פשוט לענ"ד, שאם כוונתו היתה רק לטרוח בטירחת הגוף, אי אפשר לחייבו בשווי המלאכה, כיון שעל זה לא היתה כוונתו. ויראה לתקן משהו אחר לטובת ביהכ"נ, או לפדות התחייבותו בממון.

סימן נט

תשלום שכר לימוד לבנו מכספי מעשר

האם מותר לשלם מכסף מעשר, עבור שכר לימוד לבנו הלומד בישיבה.

- א -

מעשר כספים, חובה או מנהג טוב

איתא בפסיקתא דרב כהנא (פר' י' אות י') על הפסוק (דברים י"ד כ"ב) - "עשר תעשר את כל תבואת זרעך": "עשר תעשר, שלא תתחסר, עשר שתתעשר. אמר הקב"ה, עשר את שלי, ואני מעשר את שלך. את כל, א"ר אבא בר כהנא, רמז לפרגמטופטין ולמפרשי ימים, שיהו מוציאין אחד מעשרה לעמילי תורה".

וכתב בשו"ת מהר"ם רוטנבורג (ד"פ סי' ע"ד): "יראה אחרי שהחזיקו לתתם לעניים, אין לשנותם למצוה אחרת, דנראה כגוזל עניים. דאע"פ שאינו מן התורה, אלא מנהג, הא קיימא לן - דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם... מעות מעשר כספים כבר זכו בהם עניים ע"י מנהג, שכך נהגו כל הגולה".

גם בשאילת יעבץ (ח"א סי' ו') כתב: "נראין דברי האומרים שאין לו עיקר מן התורה, רצוני לומר בחיוב, אם לא ממדת חסידות, ודאי יש לו עיקר ועיקר, מדברי אבינו הזקן - וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו. ועל זה אנו סומכין להקל בו, שלא לגדוש המדה להחמיר יותר ממה שנהגו, והנח לישראל בני נביאים, די להם במה שהחמירו על עצמן לפני משורת הדין. ... אבל ישראל קדושים הם החמירו על עצמן בכל ארצות אשכנז, קיימו וקיבלו עליהם חוק ולא יעבור לעשר ממון הנדוניא שמכניסים להזוג, כדי שתשרה ברכה בממונם".

- ב -

תשלום מצוות מכסף מעשר

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' ע"ד) כתב: "מעות מעשר יראה אחרי שהחזיקו לתתם לעניים,

אין לשנותם למצוה אחרת, דנראה כגזל עניים. דאע"פ שאינו מן התורה אלא מנהג, הא קיימא לן - דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר - לא יחל דברו, ולא יחל מדרבנן, [כדאיתא] פרק [ואלו מותרים] (ט"ו ע"א). ולא דמי להא דריש פ"ק דערכין (ו' ע"ב) - ישראל שהתנדב נר ומנורה לבית הכנסת, מותר לשנותה למצוה אחרת, דשאני התם, דאידי ואידי מצוה לגבוה. אבל מצעות מעשר כספים, כבר זכו בהם עניים, ע"י מנהג שכך נהגו כל הגולה, ואין לשנות מעניים למצוה אחרת שאין לעניים צורך בהן, דתנן פ"ב דשקלים (משנה ה') - מותר עניים לעניים".

וכ"כ המהרי"ל (הל' ר"ה סי' ג'): "הנותנין מעשר שלהן לעשות נרות להדליקם בשעת התפלה, שלא כדין עושין, כי המעשר שייך לעניים". וכ"פ הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ט סעי' א').

אבל בבאר הגולה (שם) מפרש את דברי הרמ"א הנ"ל, שכתב שאין לעשות ממצעות מעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת: "פירוש שבלאו הכי מחויב על כל פנים לעשות מצוה זו ורוצה לפטור ממנה במעשר, אינו רשאי. אבל אי רוצה לעשות בו מצוה שאינו כבר מחויב, רשאי".

ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"א הביא דבריו וכתב: "נ"ל שיצא לו כן, שראה בדרכי משה דמיייתי מהרי"ל הנ"ל, וסיים בו - וכן משמע בביצה כ"א. ושם נאמר - האומר הריני נזיר ואגלח ממצעות מעשר שני, הרי הוא נזיר ואינו מגלח ממצעות מעשר שני, דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. וחשב הוא דהכי נמי היינו שאין לו ליקח ממנו מצוה, דמיידי מצוה שחייב בלא"ה לעשות, ואינה בא אלא מן החולין, אבל מצוה שאינו מחויב בלא"ה לעשות, שפיר יכול ליקח ממצעות מעשר... אבל במח"כ שגה ברואה, דבמהרי"ל הל' ר"ה ובתשובה סי' נ"ו כ' להדיא הטעם, משום דמעשר שייך לעניים, ואיך יכול ליקח נרות בית הכנסת ממצעות עניים, אפילו לא יהיה חייב בהם בלא"ה, מכל מקום איך יכול לגזול עניים, ולו אין לו בהמצעות אלא טובת הנאה ולא יותר... מעשר עניים לא עלה על דעת אדם מעולם שיעשה מצוה במצעות עניים, ולא היה צריך רמ"א להביא ראיה מביצה כ"א. אלא יען דהך מעשר כספים אינו חיוב ממש, יש מפרישים ויש שאינם מפרישים, וא"כ בודאי אי לא היה נוהג להפריש מעשר, מי יתבענו ומי יכפנו, הוה אמינא דאינו גוזל עניים, על כן מביא ממס' ביצה כ"א - האומר הריני נזיר, אעפ"י שאינו מחויב להזיר עצמו בנזיר, מכל מקום מכיון שאמר הריני נזיר, מיד מתחייב בכל קרבני נזיר, ושוב כשאומר על מנת שאגלח ממצעות מעשר שני, לאו כל כמיניה. הכי נמי מכיון שהנהיג ג' פעמים להפריש מעשר מריוח שלו ולתתו לעניים, שוב כל מה שיפריש מעשר, הוה ממילא לעניים, ולאו כל כמיניה לקנות ממנו נר לבית הכנסת, אפילו אינו מחויב בהם. ודברי באר הגולה תמוהים. ומינה, אם מיד בתחלת התנהגותו להפריש מעשר כספים התנה שיכול לעשות ממנו דבר מצוה, מודה מהרי"ל למהר"מ שבש"ך, ואין כאן מחלוקת."

וכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' פ"ב): "היוצא מדברי החת"ס הנ"ל, לפי מש"כ שם דכל מעשר כספים אינו חייב ממש, רק אם קיבל עליו חוב, א"כ יהיו כאן ב' דינים, א' היכא דלא עשה תנאי בהתחלת התנהגותו להפריש מעשר כספים, אין יכול לעשות אפילו מצוה שאינו חייב בלאו הכי, ב' דהיכא דעשה תנאי, ולא קיבל עליו בתחילה רק בתנאי זה, אין לו חוב יותר, ויכול לעשות בזה אפילו מצוה שמחוייב בלאו הכי, כפי התנאי, דלגבי אותו מצוה שהתנה עליה, הוא כאילו לא קיבל עליו חוב מעשר".

ובתשובות מהר"ד מנחם (בסי' תנ"ט, הו"ד בדרישה שם ובש"ך שם ס"ק ג') כתב: "אשר שאלת אם רשאי לקנות ספרים מן המעשר, כך אני רגיל להורות לבני אדם, כל מצוה שתבא לידו, כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן לחופה וכיוצא בהן, וכן לקנות ספרים ללמוד בהן ולהשאילם לאחרים ללמוד בהן, אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה, יכול לקנות מן המעשר, ובלאו הכי אסור".

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' פ"ז) כתב: "יחיד שנהג בעצמו באתרא דלא נהיגי, נראה דרשאי לעשות כל דבר מצוה. ואין זה כפורע חובו ממעות מעשר, דהא אינו אלא משום מנהג במקום שנהגו, ובמקום שלא נהגו אין כאן אבק חוב, ואיהו דנהג הכי הוה ליה כנדר לגביה, ובנדירים הולכים אחר לשון בני אדם. אלא אם כן אמר בפירוש שמקבל עליו להיות לו דין מעשר, אז דינו כמבואר בטור ובפוסקים סימן של"א. ועפ"י סברא זו יתישבו כמה סתירות בפוסקים בס"ד".

ובשו"ת מנחת יצחק (שם סי' פ"ג) הביא דבריו וכתב: "והביאו בתשו' שבט סופר (י"ד סי' פ"ד), וכתב כי האידנא כל אתר הוא אתרא דלא נהגו, וכאשר שמע, המנהג שמשלמים ממעות מעשר כל המצות ולא לעני דוקא, א"כ כל הנוהג ליתן מעשר מסתמא דעתו הכי. ורק אם אמר בפירוש שיהיה לעניים דוקא. אבל בכל זאת נ"ל דדוקא אם אין באפשרות לבזבז ממעות שלו, אבל אם ביכלתו לשלם ממעות שלו לא נ"ל להקל, יען שמהר"ם גופיה לא כתב רק אם אי אפשר לו לעשות המצוה, וכל החילוקים בנויים על דברי מהר"ם, ודי שניקל באופן דמהר"ם, עכת"ד".

- א -

גדר חוב לימוד תורה לבניו

בגמ' (קידושין ל' ע"א): "עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל, כגון זבולון בן דן (פירש"י, תלמיד שהיה בימיהם), שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד הלכות ואגדות. מיתבי, למדו מקרא, אין מלמדו משנה (פירש"י, אין חובת בנו עליו אלא במקרא, מכאן ואילך ילמד הוא לעצמו), ואמר רבא, מקרא זו תורה. כזבולון בן דן, ולא כזבולון בן דן. כזבולון בן דן שלמדו אבי אביו (פירש"י, ועד היכן נמי דקאמרינן, הכי קאמרינן, עד היכן אדם חייב ללמוד תורה בדורותיו, אמר רב יהודה, לבנו ולבן בנו), ולא כזבולון

בן דן, דאילו התם מקרא משנה ותלמוד הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד".
 וכ"פ הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"א ה"ז): "היה מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר, נותן לו שכרו, וחייב ללמדו בשכר, עד שיקרא תורה שבכתב כולה". ובכס"מ (שם) הוסיף: "ומשמע לי דמכאן ואילך אין חייב ללמדו אפילו בחנם".

אבל הטור (יו"ד סי' רמ"ה) כתב כדברי הרמב"ם והוסיף: "וכתב הרמ"ה, הני מיילי דלא איפשר ליה, דדחיקא ליה שעתא, אבל אם איפשר ליה, חייב לאגמוריה משנה ותלמוד הלכות ואגדות", וכ"פ בשו"ע (שם סעי' ו').

והנה החזון איש (אבהע"ז סי' קמ"ח לקדושין שם) תמה על הרמ"ה, מנין לו לרמ"ה לחדש כן. ועוד, דא"כ למה לא תירצה הגמ', שדברי רב יהודה אמר שמואל הם בדלא דחיקא ליה שעתא. וכתב ליישב: "ונראה דמצות עשה המיוחדת בלימוד בנו, אינו אלא מקרא, כדמסיק בגמ'. ומיהו עדיין האב חייב בחינוך בנו לשמור דרכי ד', שהעיקר בזה לימוד התורה. ואם נתחייב ללמדו אומנות, משום דחיותא הוא, כל שכן תורה שמוצאה מוצא חיים. אלא שבזה אי אפשר להגביל לכל אדם ואיש ואיש כפי מעלתו במעשים ובטחונו ביוצרו ית'. וזהו שכתב רמ"ה, שחייב ללמדו בעצמו או לשכור לו עדיין אם אפשר לו, כמו שכתוב - כי ידעתיו למען יצוה וגו'. והכא בסוגין בעיקר מצות עשה של ולימדתם, שכופין לכל אדם, ובזה יוצא במקרא".

- ד -

תשלום הוצאות תלמוד תורה לבניו מכסף מעשר

כתב בשו"ת באר שבע (סי' מ"א): "ראובן המפריש מעשר בכל שנה מרווחיו אשר יזדמנו לו, אם רשאי להוציא ממעות הנ"ל בלימוד בניו ובנותיו, להיות שאמרו חז"ל - עושה צדקה בכל עת, זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים, והשתא אם לזון אותם, צדקה תחשב לו, בלימוד לא כל שכן, ע"כ תורף דברך... הנה אשיב... כפי חק החיוב המוטל עלי, אך בקצור מופלג. כי לית דין צריך בושש, דהאי ק"ו פריכא הוא, קול יוצא ושוברו עמו, מכמה טעמים הכרחיים. חדא דמעשר לחוד וצדקה לחוד, כמפורסם לכל יודע ספר, שהם חלוקים זה מזה במילי טובא, כדאיתא בפ"ק דתענית ובירושלמי דפאה. ואפילו לפי מה שעלה על דעתך, דמעשר וצדקה הכל חדא, אין הנדון דומה לראיה כלל, אלא אדרבא ואדרבא, משם ראיה מבוארת ומבוררת, שאינו רשאי להוציא מעות המעשר בלימוד בניו, כל זמן שהוא חייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, דהיינו עד שיקרא תורה שבכתב כולה, כדאיתא בפרק קמא דקידושין, ולדעת הרמ"ה עד שילמוד ג"כ משנה וגמרא הלכות ואגדות אם אפשר ליה, דלא דחיקא ליה שעתא, כמ"ש הטור י"ד בשמו בס' רמ"ה. והשתא זכינו לדין שאינו רשאי להוציא מעות המעשר בלימוד

בניו, כיון שהוא חייב חוב גמור שילמד לבנו תורה או לשכור מלמד לבנו ללמדו תורה, שנאמר - ולמדתם אותם את בניכם, וכבר כתבו הגהות מיימוני בפ"א מהלכות ת"ת, דכפינן לאב ללמדו או לשכור מלמד לבנו, דמאי שנא האי עשה של ולמדתם מעשה דסוכה ולולב דכפינן עליהו כו". והנה, לדברי הבאר שבע עולה לכאורה, שאחר שלימד כבר את בנו תורה שבכתב, וגם יודע ללמוד בעצמו משנה וגמ' וכו', פקע חיובו לגמרי, ושוב יכול לשלם שכר תלמודו מכסף מעשר. אבל למש"כ החזו"א, שבכלל מה שחייב בחינוך בנו לשמור דרכי ד', נכלל גם לכוונו להיות מלומדי התורה, אסור לשלם שכר תלמודו מכסף מעשר, דהרי זה בכלל מצוות שמוטלות עליו, שאסור לשלם מכסף מעשר, כמשנ"ת.

- ה -

מו"מ בדברי שו"ת פרי יצחק בזה

והנה בגמ' (כתובות נ' ע"א) איתא: "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים ק"ו), וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, דרשו רבותינו שביבנה ואמרי לה רבי אליעזר, זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים". פירש"י: "שתמיד יום ולילה הן עליו, והיא צדקה שאינו חייב עליו בהם". מפרש בשו"ת באר שבע (שם): "פשוט הוא, דמה שכתב שאינו חייב עליו בהם, רצונו לומר שהם יתירים על שש שנים, שאינו חייב במזונותיהם, ולפיכך כשהוא זונם, צדקה תחשב לו. דאלו פחותים מבני שש שנים, חייב הוא במזונותיהם, כדאיתא בסוף פרק אף על פי - דרש רבי עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, אף על פי שאמרו - אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים, עד כמה, עד בני שש. וכן כתב הרמב"ם בהדיא כדפרש"י בפרק עשירי מהלכות מתנות עניים וז"ל, הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, הרי זה בכלל הצדקה, וצדקה גדולה היא, שהקרוב קרוב קודם כו' ע"כ. ולא נעלם מעין כל מעיין אפילו למתחילים, שהוכרחו רש"י והרמב"ם לפרש הא דאמרין עושה צדקה בכל עת זה הזן בניו ובנותיו כשהם קטנים, דמיירי דוקא שאינו חייב במזונותיהם, משום דלא מיקרי צדקה אלא דוקא כשאדם עושה דבר שאינו חייב חוב גמור בלאו הכי. ולפיכך הזן בניו ובנותיו כשהם פחותים משש שנים, לא מיקרי צדקה, כיון שהוא חייב לזונם, וכיפינן ליה לזונם. מה שאין הדין כן אם הם יתרים על שש שנים, דלא כפינן ליה לזונם, כדאיתא בפרק נערה שנתפתתה, וכמ"ש התוספות בסוף פרק אע"פ".

וכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' ע"ה): "ולפזר מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם, מותר, דאפילו לאביו מותר לתת אם הוא עני, משום כבוד אביו, וכל שכן לבניו דמותר, במקום

שאינן בעיר תקנה לתת לכיס של צדקה". וכתב הש"ך (שם ס"ק ג'): "ומשמע דמותר, אפילו יש בידו יכולת לפרנס ממקום אחר, דזה הוי צדקה".

והנה הט"ז (שם ס"ק א') כתב על דברי הרמ"א, שאינן לעשות ממצות מעשר שלו דבר מצוה: "וכל שכן לפרוע בהם מסים דאסור. אע"ג דאיתא בפ"ק דב"ב שאפילו מה שאומות העולם נוטלין בזרוע נחשב לצדקה, מכל מקום מקרי זה פורע חובו מן הצדקה. תדע דהא גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרינן בפרק נערה שנתפתתה דהוי בכלל עושי צדקה בכל עת, וכי סלקא דעתך שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים".

ולכאורה לפי מה שפירש הבאר שבע, שכוונת הגמ' לבניו הגדולים, כמו שכתב הרמב"ם, חולק הט"ז על המהר"ם מרוטנבורג, ואוסר לתת מצות מעשר אפילו לבנים גדולים. אבל יש לפרש שאינם חולקים, שהמהר"ם מרוטנבורג והש"ך מדברים בבנים גדולים ממש, שיכולים לדאוג בעצמם למחיתם, והט"ז מדבר בקטנים מעל גיל שש.

והשתא, אם ננקוט בכוונת הט"ז, שאסור לתת כלל כספי מעשר להוצאות בניו הגדולים, יש לצדד אם גם הוצאות תלמוד תורה - אפילו באופן שאינו חייב ללמדם - בכלל זה.

ושו"ר בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סי' כ"ז) שנשאל אם מותר לתת כסף מעשר למלמד שלומד עם בנו בן ט"ו שנה, והביא את דברי הט"ז, וכתב שמדברי הט"ז שכתב דבקטנים שהן יתרים על שש אין לזון אותם ממצות מעשר, נראה דהוא הדין לגדולים שהן עניים, דאין חילוק כלל, דאפי' קטנים כל שיתרים מבני שש אין מחויב לזונם. וכתב שלפ"ז דברי הט"ז צע"ג מדברי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, שכתב בהדיא שמותר לתת מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם, וסיים: "ואחר שנתברר דמותר לפרנס בניו שהם יתרים על שש ממעשר ודלא כהט"ז, א"כ נראה דמכש"כ דמותר לתת ממצות מעשר לשכר לימוד לבנו בן ט"ו שנים, דהא אינו מחויב ללמדו בשכר אלא תורה שבכתב, ואינו חייב ללמדו בשכר משנה וגמ', וכמבואר בשו"ע סי' רמ"ה (סע' ו'). והנה ליתן מצות מעשר לבני עניים ללמדם תורה, פשיטא דזהו עיקר המצוה, ואין צדקה גדולה מזו, כמש"כ המהר"ק (סי' קכ"ח), ועי' בשיירי כנה"ג סי' רמ"ט, עי"ש, ולפ"ז הוא הדין דיכול לשלם שכר לימוד עבור בנו למשנה וגמ', כיון דדחיקא ל' שעתא. ואף בדאפשר לו, מצוה ללמדו משנה גמ' הלכה ואגדה, מ"מ נראה, כיון דאין כופין על זה, ולא הוי חיוב, רק מצוה לחודיה, מותר לשלם ממצות מעשר... וכל זה במצות מעשר שהופרש כבר, וכ"ש שיפריש לכתחלה ע"מ כן, וכ"ש שהמורה לצדקה הוא עני ודחיקא ליה שעתא וכמ"ש כת"ר בשם כנה"ג בכי ה"ג, ולפ"ז אין מקום להחמיר כלל בזה וכנ"ל".

הנה מש"כ הפרי יצחק בפשיטות, שמה שאב מלמד את בנו מכח דברי הרמ"ה משנה וגמ' וכו', מותר

ודאי לשלם מכסף מעשר, כיון שאינו חיוב גמור, בדברי הבאר שבע הנ"ל מפורש להדיא להיפך. ובפרט לפי מה שביאר החזו"א בכוונתו, דמש"כ הרמ"ה הוא חיוב גמור לכאו"א לפי דרגא דיליה, פשיטא דאין לשלם הוצאות תלמוד תורה לבניו מכסף מעשר, דהכל בכלל מצות חינוך.

שו"ר בשו"ת אבני צדק (סיגט יו"ד ס' קמ"ב), שנקט שהט"ז מיירי בגדולים מגיל שש, שאינם יכולים לפרנס את עצמם, והש"ך מיירי בגדולים מי"ג, שיכולים לפרנס את עצמם, ודלא כהבנת הפרי יצחק, שאין לחלק בזה, ולדבריו אין ראייה להחמיר מנ"ד מכח דברי הט"ז. ומכל מקום גם לדבריו אין ראייה להתיר בנ"ד מכח שו"ת מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, כיון שבנ"ד הוי דבר שבחובה וכן"ל.

סוף דבר, לדברי הבאר שבע עולה לכאורה, שאחר שלימד כבר את בנו תורה שבכתב, וגם יודע ללמוד בעצמו משנה וגמ' וכו', פקע חיובו לגמרי, ושוב יכול לשלם שכר תלמודו מכסף מעשר. אבל למש"כ החזו"א, שבכלל מה שחייב בחינוך בנו לשמור דרכי ד', נכלל גם לכוונו להיות מלומדי התורה, אסור לשלם שכר תלמודו מכסף מעשר, דהרי זה בכלל מצוות שמוטלות עליו, שאסור לשלמן מכסף מעשר, כמשנ"ת.

סימן ס

תשלום מכספי מעשר, להברותא שילמד עמוד

- א -

גדר מצות תלמוד תורה

בגדר חיוב מצות תלמוד תורה מצינו לכאורה דברים סותרים:

במנחות צ"ט ע"ב איתא: "תניא, רבי יוסי אומר, אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית, אין בכך כלום. אלא מה אני מקיים - לפני תמיד, שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי, מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות (יהושע א') לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך. אמר רבי יוחנן משום ר' ש בן יוחי, אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר, מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית. קרא עליו המקרא הזה, לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית.

הרי שנחלקו רשב"י ורבי ישמעאל, אם צריך ללמוד בכל שעה פנויה, או שיוצא את עיקר חובתו אפילו בקרי"ש שחרית וערבית.

וביומא י"ט ע"ב פשטות הברייטא כרבי ישמעאל: "תנו רבנן (דברים ו) ודברת בם, בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים. רבי אחא אומר ודברת בם עשה אותן קבע ואל תעשם עראי".

מאידך בנדרים ח' ע"א: "אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלקי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה... הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה".

אמנם הר"ן שם כתב: "מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף ל) - ת"ר, ושננתם, שיהו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם

ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי. אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי בפרק שבועות שתים בתרא, דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. והכא הכי קאמרינן, כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו בשכבך ובקומך, בקרית שמע שחרית וערבית, הרשות". ולפ"ז עיקר כרבי ישמעאל, שצריך ללמוד תמיד יומם ולילה בכל כחו, וכוונת רשב"י רק לומר, דאינו מפורש בתורה (וצ"ב לפ"ז, א"כ למה אסור או מצוה לאומרו בפני ע"ה).

וע"פ דברי הר"ן תתיישב גם סתירת דברי רשב"י מדבריו במסכת ברכות (ל"ה ע"ב): "תנו רבנן, ואספת דגנך, מה תלמוד לומר, לפי שנאמר - לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר - ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר ואספת דגנך, ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר ועבדת את אויבך וגו'". דלפ"ז כוונת רשב"י במנחות רק שאינו מפורש בקרא. אלא דאנתי קשה סתירת דברי רבי ישמעאל במנחות, שחייב לעסוק בתורה כל היום והלילה, לדבריו בברכות, שצריך להנהיג בהם מנהג דרך ארץ.

גם מדברי הרמב"ם הל' תלמוד תורה (פ"א ה"ח ו"ט) נראה לכאורה דאינו חייב ללמוד כל היום, אלא "לקבוע לו זמן לתלמוד תורה", כמש"כ: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר - והגית בו יומם ולילה. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואף על פי כן היו עוסקין בתלמוד תורה ביום ובלילה והם מכלל מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו".

וכבר עמד בכל זה באור שמח (שם) וכתב: "באמת כל המצוות המה שוים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, דתורה אחת יהיה לכם כתיב. וחייב המצוה גבול יש לה, כמו נטילת אתרוג בניענוע בעלמא יצא, רק המדקדקים נושאין אותו כל היום וכי"ב... ונמצא מצות תלמוד תורה, אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכל זה אינו נחשב למפריע מצות תלמוד תורה – ואספת דגנך כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג. וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו. וכן לפי טוהר נפשו של אדם. כי אינו דומה

בחייב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כחות נפשו נרפים ועצלים. לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חייב תלמוד תורה לכל ישראל ונתן תורת כל אחד בידו, ואין לאל יד האנושי לתת המידה האמיתית לזה. לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של תלמוד תורה, קרי"ש בשחרית, קרי"ש בערבית, קיים והגית בו יומם ולילה. כיון שלומד קבלת המצוה ואזהרתה בשחרית ובערבית, כבר קיים מצוה. אולם יתר מזה הוא בכללי המצוה, אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו... ובודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין לימודה. וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה, כאשר הרבו לדבר בזה הספה"ק... ומדברי רבינו נראה דהך דקרא ק"ש שחרית וערבית לאו דווקא ק"ש, רק הגדר הוא קביעת זמן ביום ובלילה".

- ב -

אם חייב להשתדל ללמוד בחברותא

והשתא לדברי האור שמח, שכל אדם מצווה ללמוד כפי כחו, א"כ הרי תלמוד תורה בכלל דבר שבחובה, שאסור לשלמו מכסף מעשר. אלא דהיה מקום לבעל דין לחלוק, דנהי דמחוייב ללמוד כפי כחו, אינו חייב ללמוד עם חברותא דוקא, וא"כ מה שלומד עם החברותא אינו בכלל דבר שבחובה, ומותר לשלמו מכסף מעשר. ונראה לענ"ד להביא ראיה דאינו כן, דהנה הרא"ש (בב"מ פ"ו סי' ג') כתב בשם רבינו יואל הלוי לענין מלמד שחלה התלמיד, ובעל הבית חייב לשלם לו שכרו: "ויהיב ליה שכרו משלם ולא כפועל בטל, דכל לומדי תורה דמי לאוכלוסי דמחוזא, שהבטלה גורם להם שכחה וכובד איברים". וכ"פ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' אלף מ"ב), והוסיף: "הכל לפי ראות עיני הדיין. שיש לומד שהרב רוצה להיות יושב ובטל, ויש שהוא חפץ יותר בלמוד. והכל כמו שיראה לב"ד". ולכאורה יפלא, מי הכריחו לישב בטל, כיון שחלה התלמיד, ולמה לא ילמד לעצמו. ועל כרחך דפשיטא להו לראשונים, דבלא חברותא יבטל מלימודו, ואף נחשב אנוס בזה, דאל"כ למה ישלם לו בעל הבית. וא"כ תבנא לנדון דידן, דכיון שחייב ללמוד תורה בכל כחו, חייב גם להשתדל ללמוד בחברותא, ושוב אסור לו לשלם לחברותא מכסף מעשר, אלא אם כן מוצא חברותא בחינם, ומשלם לחברותא שחפץ בו יותר. מכירת ספרי קודש שירש מאביו

סימן סא

אם יש היתר למכור ספרי קודש שקיבל בירושה

נשאלתי, אם מותר למי שירש ספריה גדולה מאביו, למכור ספרים מתוך הספריה, ובפרט שיש שם ספרים עתיקים ששונים הון רב.

קודם שנבא לבירור ההלכה למעשה בדין זה, נברר מוצא הדין וטעמו.

- א -

איתא בגמ' (מגילה כ"ז ע"א): "אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר, אין מוכרין ספר תורה, אלא ללמוד תורה ולישא אשה... תנו רבנן, לא ימכור אדם ספר תורה, אף על פי שאינו צריך לו. יתר על כן אמר רבי שמעון בן גמליאל, אפילו אין לו מה יאכל ומכר ספר תורה או בתו, אינו רואה סימן ברכה לעולם". ופסק הרמב"ם (שם פ"ה ה"ב): "ס"ת כשר, נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול. ואסור לאדם למכור ספר תורה, אפילו אין לו מה יאכל, ואפילו היו לו ספרים רבים, ואפילו יש ליקח בו חדש. לעולם אין מוכרין ספר תורה, אלא לשני דברים. שילמוד תורה בדמיו, או שישא אשה בדמיו, והוא שלא יהיה לו דבר אחר למכור". וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' ע"ד סעי' א').

והנה מסידור דברי הרמב"ם משמע להדיא, שאיסור המכירה הוא מדיני כבוד התורה, והיינו שאם מוכרה מראה בזה שאינה חשובה אצלו, ומטעם זה כתב שאסור אפילו אם היו לו ספרים רבים.

אבל מדברי הרא"ש, נראה שאינו מטעם זה. שכתב (הל' ס"ת פ"א סי' א'): "האידינא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב - ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים. לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם, וגם לא למכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה". ונראה מדבריו, שטעם איסור המכירה הוא משום שמבטל ע"י זה מצות "ועתה כתבו לכם". ולכאורה לשיטת הרא"ש, אם יש לו יותר מספר תורה אחד, אין עליו איסור למכור את

שאר הספרים, כיון שמצות כתיבת ס"ת להדיט מתקיימת שפיר בספר תורה אחד. מאידך נראה, שדברי הרא"ש שאסור למכור גם שאר ספרים, אזלי לשיטתו, שבכתיבתם מקיים מצות כתיבת ס"ת, וממילא במכירתם מבטל המצוה. אבל לשיטת הרמב"ם, לכאורה אין ראייה לאסור למכור שאר ספרים. והשתא כיון שדברי הרא"ש שאסור למכור גם שאר ספרים, נפסקו בשו"ע (שם סעי' ב'), מוכח שהשו"ע נקט חומרי הרמב"ם וחומרי הרא"ש. חומרי הרמב"ם שאסור למכור אפילו היו לו הרבה ספרי תורה, וחומרי הרא"ש, שאסור למכור גם שאר ספרים, ולא רק ס"ת.

- ב -

כתב הרא"ש (מגילה פ"ד ס' א'): "יחיד שמכר ס"ת שלו, יכול להשתמש בדמיו, כי לדעתו הוא מוכרו, ודינו כמו שמכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר". והקשה הבית יוסף (או"ח סי' קנ"ג): "יש לדקדק, במאי מיירי, דאי מכרו ללמוד תורה ולישא אשה, פשיטא שיכול להשתמש בדמיו, דאם לא כן מאי נפקא מינה במאי דתניא דאין מוכרין ס"ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה. ואי בעבר ומכרו, היכי מדמה ליה להני דמתניתין [כשמכרו שבעה טובי העיר], דשאני הני שנמכרו בהיתר. ואפשר שסובר הרא"ש, שאין היחיד אסור למכור ס"ת שלו. וכמו שכתב המרדכי בפרק בני העיר (מגילה סי' תתכ"ד) בשם ראבי"ה (סי' תקצ'), דהא דתניא אין מוכרין ס"ת ישן ליקח בו חדש, קאי אמתניתין, דאוקימנא בכפרים, אי נמי בכרכים, אבל כל הני קדושות דמתניתין, אם הם של יחיד, יכול לעשות בהם מה שירצה, דאדעתא ידיה עבדינהו... ובס"ת דיחיד, המוכרו ליכא איסורא, אבל אינו רואה סימן ברכה, כדאמר רשב"ג (מגילה כ"ז ע"א), ע"כ. וכן כתוב בנמוקי יוסף (שם כ"ו ע"ב ד"ה זיל זבנה) בשם ה"ר משולם וזה לשונו, דהא דאמר רב אשי, זיל זבנה משבעה טובי העיר וכו', וכן הדין בס"ת שעשה יחיד לצרכו קודם שהקדישו לקרות בו רבים, שיכול למכרו. ויפה כחו מבית הכנסת, לפי שהס"ת עומד בקדושתו בבית הלוקח, מה שאין כן בבית הכנסת. ובגמרא (שם) דבעי, מהו למכור ס"ת ישן ליקח בו חדש, בס"ת דבני העיר דמתניתין איירי, או בכיוצא בו דיחיד, כלומר שהקדישו לקרות ברבים. ובכהאי גוונא נמי איירי הא דאמר רשב"ג, שאין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה או לישא אשה. אבל מדברי הרמב"ם משמע, דאפילו עשאו יחיד לקרות בו לעצמו, אסור למכרו אלא ללמוד תורה או לישא אשה, עכ"ל". ובספר ארחות חיים (הל' ביהכ"נ אות כד) כתב בשם בעל ההשלמה כדברי רבינו משולם ז"ל".

ע"פ זה נפסק בשולחן ערוך (שם סעי' י', וכע"ז ביו"ד סי' רפ"ב סעי' י"ח): "יש אומרים, דיחיד בשלו, אפילו ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה, כל שלא הקדישו לקרות ברבים, ויש מי שאוסר, אלא א"כ ללמוד תורה או לישא אשה".

ותמה המג"א (שם ס"ק כ"ג, הו"ד במ"ב סי' קנ"ג ס"ק ס"ב): "איתא ביו"ד סי' ע"ר, דשאר ספרים דינן כס"ת, ואסור למכרן אלא ללמוד תורה או לישא אשה. והנה פה כתב המחבר, דיש שתי דעות אפילו בס"ת. [ומתריץ המג"א] אפשר דשם מיירי, כשהקדישו לרבים לקרות בו", והו"ד במ"ב (שם ס"ק ס"ב). והנה בספר יד הקטנה (הלכות ס"ת פ"ד עשה כ"ג אות ט', הו"ד בפתחי תשובה יו"ד שם ס"ק ט"ז) כתב: "נראה לענ"ד, דהא דמביא השו"ע שתי דעות בזה, היינו דוקא בספר תורה שקנאה היחיד לעצמו, דאמרינן בה דהוי כחוטף מצוה מן השוק (א.ה. נראה דקאי לפי שיטת הרמ"א ביו"ד סי' ע"ר סעי' א'), שהקונה ס"ת אינו מקיים כלל מצות כתיבת ס"ת. אבל בספר תורה שכתבה לעצמו, או ששכר סופר לכתוב לו, למען לקיים המ"ע של כתבו, ודאי דאסור למכרה. ולכן כתב ביו"ד סימן ר"ע סעי' א' בסתם - ואינו רשאי למכרו, אע"ג דשם מיירי ביחיד".

ודבריו א"ש היטב, למה שכתבנו לדקדק מדברי הרא"ש בהלכות ס"ת, שהאיסור למכור שאר ספרים בזה"ז, כי בהם מקיימים בזה"ז מצות "ועתה כתבו לכם". ולפ"ז אין מקום לומר, שהאיסור רק אם מסרם לרבים. ועל כרחק מה שחילק הרא"ש במגילה בזה, היינו דוקא בספר תורה שאינו מקיים בו מצות כתיבת ס"ת, ובכח"ג ס"ל להרא"ש שאין איסור, אלא כשמסרו לרבים. והשתא לדברי היד הקטנה, מיושבת קושיית המג"א בפשיטות, שמה שאסר בשו"ע ביו"ד סי' ע"ר בסתם בשאר ספרים, ולא חילק אם מסרם לרבים או השאירם ברשותו, מיירי כשכתבם בעצמו או ע"י סופר, כדי לקיים מצות כתיבת ס"ת, שאז באמת אין חילוק בזה, ואסור בכל אופן.

- ג -

והנה יש מקום ספק לדברי הרא"ש הנ"ל, שמקיימים מצות כתיבת ס"ת בזה"ז בכתיבת חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים להגות בהן הוא ובניו, וממילא הם הם הספרים שאסור למוכרם, מהו גדר האיסור בזה. דלענין ס"ת מפורש, שדי להדיוט בס"ת אחד, וא"כ אם יש לו יותר מספר תורה אחד, יהיה מותר למוכרו לשיטת הרא"ש שטעם האיסור משום שמפקיע מעצמו מצות הכתיבה, וכמשנ"ת לעיל אות א'. אבל למאי דחדית הרא"ש, שבזה"ז המצוה בשאר ספרים, צ"ב מהו הגדר והשיעור לקיום מצוה זו, שיהיה מותר לו למכור מה שיש לו יותר משיעור זה.

ונראה מלשון הרא"ש שכתב, שטעם המצוה הוא כדי שיוכל להגות בהן הוא ובניו, וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים, שכל הספרים הנצרכים ללימודו וללימוד בניו בכלל המצוה, וספרים שאינם נצרכים לזה, אינם בכלל המצוה, ויכול למוכרם לשיטת הרא"ש הנ"ל.

- ד -

והנה בט"ז (או"ח סי' קנ"ג ס"ק י') כתב: "ונ"ל, אם קנאה מתחילה כדי למכרה, וכל שכן אם קבלו בחוב,

שמותר למוכרה, דאל"כ סופר נמי נאסור לו למכור ס"ת. וזה נמי דכותיה, שלא באה לידו כדי שתהיה שלו". אמנם פשוט, שמי שירש מאבותיו אינו בכלל זה, כדאיתא להדיא בשו"ע (יו"ד סי' ע"ד סעי' א'): "מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ספר תורה. ואפילו הניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו, ואינו רשאי למכרו".

אמנם למשנ"ת, לשיטת הרמב"ם לא מצינו כלל איסור למכור שאר ספרים. ולשיטת הרא"ש, לדברי המג"א מותר למכור שאר ספרים, אם לא הקדישם לרבים [כיון שאפילו בס"ת הביא השו"ע שתי דעות בזה], ולדברי היד הקטנה מותר למכור ספרים שאינו מקיים בהם מצות כתיבת ס"ת, כגון כשיש לו כבר ספרים אלו, או שאינם נצרכים לו כדי ללמוד בהם.

ואף בשאר ספרים יש לצדד היתר, כשמוכרם בשביל לקנות בהם ספרים אחרים, לפמש"כ הפמ"ג (הו"ד במ"ב סי' קנ"ג ס"ק ס"ג): "צריך עיון אם מוכרין ס"ת לקנות גמרא ופוסקים ופירושיהן. דהא הטעם דמוכרין ס"ת בשביל תלמוד תורה, משום דלמוד גדול שמביא לידי מעשה, א"כ ה"ה אפשר דכה"ג נמי, דאי אפשר ללמוד בלא ספרים".

מותר להקל ולמכור את הספרים שירש מאביו, ובפרט, אם ספרים אלו אינם נחוצים לו. וליתר שאת, יקנה במקומם ספרים הנחוצים לו, ובכך ייצא מכל פקפוק.

סימן סב

שימוש בסטענדער שנהקק עליו שם ד'

מעכ"ת עוררני אודות עמוד התפילה (הסטענדער) שלי בבית הכנסת, שנחרת עליו פסוק שויתי ד' לנגדי תמיד, ושם הויה נכתב ככתבו, שלכאורה להמבואר בשו"ע יו"ד ס"ס רע"ו, שאסור להשתמש בכלי ששם השם כתוב עליו, ולהמבואר בפ"ת שם בשם כמה אחרונים, אסור אפילו בכלים מכובדים, משום שאסור ליהנות מן הכלי כל זמן שהשם כתוב עליו, יהיה אסור להשתמש בעמוד זה.

אמנם לענ"ד אין שום חשש ופקפוק בזה, כאשר אבאר.

יסוד דין זה בערכין ו' ע"א, עובד כוכבים שהתנדב קורה ושם כתוב עליה, בודקין אותו, אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה, יגוד וישתמש במותר, ואם לאו, טעונה גניזה, חיישין שמא בלבו לשמים וכו' (פירש"י, ואסורה בהנאה, דחיישין שמא בלבו לשמים לשם הקדש, הילכך יגזו. ובזמן הזה עסקין, דהקדש אסור בהנאה), הא קמ"ל, דאע"ג דשם כתוב עליה, יגוד וישתמש במותר, דשם שלא במקומו לאו קדוש. דתנן, היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה, הרי זה יגוד ויגנוז, ע"כ.

פירש"י וז"ל, שם שלא במקומו אינו קדוש, כלומר, אינו קדוש אלא מקום השם, ואותה חתיכה תיגנוז, והשאר יבנה בבית הכנסת, כי אמר בדעת ישראל הפרשתיה. ל"א, שם שלא במקומו, כגון על גבי קורות וכלים, לא קדיש, דלא הוי מקומו אלא על הנייד, ושיכתוב המקרא עם השם כנתינתו. אבל שם לבדו הוי שלא במקומו, ולא קדיש. וראשון שמעתי והוא עיקר, עכ"ל.

וכ"כ התוס' וז"ל, יגוד וישתמש במותר, משמע ע"י שיחתוך הקורה, ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם, דבמקומו מיהא קידש השם, עכ"ל.

ועפ"ז פסק בשו"ע יו"ד ס"ס רע"ו וז"ל, כלי שהיה כתוב עליו שם, קוצץ מקום השם, וגונזו, עכ"ל. ובפתחי תשובה שם הביא משו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קל"ג) שכתב וז"ל, איכא למידק על הרב הב"י דמביא בס"ס רע"ו הש"ס דבפרק במה האשה, היה שם כתוב על ידות הכלים, ובשו"ע כתב - כלים שהיה כתוב עליהם שם, קוצץ מקום השם וגונזו, מנ"ל לומר אם היה כתוב על הכלי. דילמא

בידות הכלים מיירי שהוא מקום בזיון, שיד הכל ממשמשים בו ויבא לידי מחיקה, ובכרעי מטה שהוא במקום בזיון, אבל על הכלי מכובד מנ"ל לומר דצריך לקצוץ. די"ל דמותר להשתמש בו, כיון דהשם שלא במקומו אינו מקדש כל הכלי, ואיסור שימוש הוא בשביל בזיון השם, אבל היכי שאינו משום בזיון השם, מותר להשתמש בו. ובאמת גם על הרמב"ם יש לדקדק כן, דכתב בפרק ו' מהלכות יסודי התורה וז"ל, כלי שהיה השם כתוב עליו, קוצץ את המקום השם וגונו. ואפילו היה השם חקוק בכלי מתכות או בכלי זכוכית והתך הכלי, הרי זה לוקה, אלא חותך את מקומו וגונו. הרי בפירוש, שדין חקיקה וכתובה שוה להרמב"ם, ומצריך לחתוך, ואינו אסור אלא דרך איבוד ושבירה או מחיקה, ואסור להשתמש בכלי. וזה אינו מוכרח מן הגמ', דבגמ' לא קתני אלא - היה שם כתוב על ידות הכלים, משמע דווקא התם שהם במקום בזיון, אבל על הכלי יקר שלא בדרך בזיון, מנ"ל דצריך לקצוץ השם... ופשוטא דש"ס דקתני - היה שם כתוב על ידות הכלים כו', לא לחנם נקט ידות הכלים, משמע דווקא ידות שהוא משום בזיון, אבל כלים חשובים אינו צריך לגוד השם, ודיקדוק זה ראוי לבנות עליו יסוד. וגם י"ל דהרמב"ם דנקט כלי, במבזים איירי ולא בכלי שתיה, אלא שלא מלאני לבי לחלוק על רבינו הטור והרמב"ם. מכל מקום אני אומר, עכ"פ כיון דיש לנו ראייה ברורה מש"ס דערכין, דאין השם מקדש הכלי שיהיה כל הכלי קדוש, ועיקר שצריך לקצוץ משום בזיון השם, על כן דעתי נוטה לכרוך על מקום כתיבת השם גימוניות של זהב או של משי, ואז מותר לשתות מן הכלים בלי שום פיקפוק, עכ"ל.

ולא זכיתי להבין תמיהתו על הרמב"ם והב"י, שהרי בפשטות כוונת הש"ס בערכין לאסור הקורה משום איסור הנאה ולא משום בזיון, וכמש"כ התוס' שם להדיא.

ושו"ר בשו"ת חוות יאיר סי' ט"ז שציין הפ"ת שם, שכתב באמת כן וז"ל, וכתבו התוס', יגוד ולא יהנה מאותו חתיכה, דבמקומו מיהא קודש השם ויש להזהר וכו', וגם בדברי רש"י מבואר כך. וש"מ דמשום איסור הנאה נגעו בה, דאסור להשתמש בו בעוד השם חקוק עליו, כי קדוש הוא וכקודש יחשב דאסור בהנאה, וא"כ ודאי דאפילו להניח הטבעת בידו אסור, דכיון שע"י זה מתנאה, אסור, עכ"ל. גם בשו"ת יעב"ץ ח"ב סי' ק"מ הסכים עם החו"י, אלא שהתיר אם מחפה עור על השם.

אמנם אף לפי דברי האחרונים הנ"ל, נראה דבנ"ד אין חשש כלל. דהרי מפורש בגמ' וברש"י ותוס' להדיא, דשם הכתוב על הכלי, לא קנה כל הכלי, אלא כנגדו. ומה שאסור להשתמש בקורה ובכלי ובטבעת עד שיוגד את השם, על כרחך היינו משום שמשתמש בכל הכלי, ובכלל זה החלק שהשם כתוב עליו.

וכן מוכח מדברי היעב"ץ הנ"ל, שכל האיסור הוא משום שכשמתנאה בטבעת, מתנאה אף באותו

חלק שהשם עליו, ולכן אם מחפה אותו, שאינו נהנה ממקום השם, מותר לענווד את הטבעת, אף שהשם עליה.

וא"כ בנ"ד, שהשם כתוב על חלק העליון, ומשתמשים רק בחלק התחתון של העמוד להנחת הסיידור, ובגגו להניח ספרים בעת אמירת שיעורים, אין מקום חשש כלל.

בר מן דין, בנ"ד שכתוב פסוק שלם, א"צ לזה כלל, לפמש"כ בשו"ת חת"ס ח"ו סי' ה', והעתיקו גם בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' צ"ו וז"ל, בדין מצבה שכתוב בה שם קדוש, והרב הביא ממש"כ במסכת סופרים פ"ה, שם שכתוב על האבן, ישמט ויגנז, ומה"ט צוה שלא להעמידו על הקבר, ולא שמעו לקולו ונשבר האבן. והחת"ס השיב, ברוך המקום שלא שיהיה לעלבוננו של ת"ח, שמרדו בו ולא שמעו לקולו. אבל לדינא העיר מדברי רמב"ם בריקום פסוקים בטלית, והעט"ז התיר בפרכת וכלי קדש, כמש"כ הש"ך סוסי' רפ"ג, ואם איתא הא אסור בהנאה. ומסתימת לשון הפוסקים משמע, דגם אם יש שמות בפסוקים שרי, והמסכת סופרים פ"ה הנ"ל מיירי בכתוב שם קודש לבד בלא חיבור דברים כלל, ובכה"ג גנאי הוא לשם קודש, וכמש"כ האחרונים בדין קדירת שמות, שלא יקדור השם לבדו מה"ט, ובכה"ג ודאי טעון גניזה. משא"כ כשכותב פסוק או שבח וכדומה, חיבור דברים וביניהם שם קדוש, אין לאסור היכא שלא יכנוס למקום בזיון, ואין חשש כלל, עכ"ל.

מכל הנ"ל נראה, דאין בזה שום חשש איסור.

שו"ר בשו"ת דברי יציב יו"ד סי' קפ"ה שעורר בזה, והנלענ"ד כתבתי.

סימן סג

מזוזה בבית הכנסת

האם יש חובה לקבוע מזוזה בבתי כנסיות שלנו, שמשמשים גם כבתי מדרש ללימוד תורה, וגם אוכלים בהם סעודה שלישית.

- א -

איסור דירה בלא מזוזה

לאחר חלות החיוב

כתב בספר החינוך (מצוה תכ"ג): "נוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות. ועובר על זה ובנה בית ונתן עליו תקרה ולא הניח בה מזוזה מיד, או ששכר בית בחוצה לארץ או פונדק בארץ ועברו עליו יותר משלשים יום ולא הניח בה מזוזה, [או ששכר בית בארץ ולא הניח בה מזוזה] מיד, ביטל עשה זה. ואף על פי שעברה השעה שהיה חייב להניחה, מזהר הוא לקובעה לעולם בכל עת שידור בבית". ובמנחת חינוך (שם) כתב, שעובר בכל רגע ורגע שאינו קובע מזוזה.

וכתב המרדכי (שם רמז תתקל"ט): "אומר ה"ר שלמה מדרוש [רמז תתקמ"ד] שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת שאסור ללבושו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה, דיש לו ד' כנפות. והשיב ר"י דליתיה... דמ"ע דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשו. ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית, דאז ודאי היה הדין עמו, אלא מ"ע גרידא להטיל בו ציצית, ומכל מקום אין הטלית אסור ללבוש, וגם אין עובר, כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת. ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה דהטל בו ציצית, וכן במזוזה ומעקה. ותדע, דאטו בלא מזוזה יאסר ליכנס בבית, אלא בעמוד ועשה קאי ותו לא, ע"כ לשון תוס", והו"ד במג"א (סי' י"ג ס"ק ח').

בדברי המרדכי לא נתפרש, אם גם לענין מזוזה יש איסור עכ"פ מדרבנן לדור בבית בלא מזוזה, אפילו כשאין לו אפשרות לקבוע מזוזה, כמו בציצית. ודברי המג"א מפורשים יותר בסי' י"ט ס"ק א': אם היה לבוש ציצית ונפסקו לו וכו' מיד כשנפסק מחויב לפשטו ולתקנו וע' בשבת דף קי"ח, משא"כ

במזוזה לא הטריחו רבנן לעקור דירתו, והיינו שאינו חייב לטרוח ולעקור מדירתו, אלא חייב לעסוק בקביעת המזוזה, מיד כשאפשר לו.

ולכאורה ריהטת המג"א משמע, דלא אסרו רבנן כלל לדור בבית בלא מזוזה, וא"כ כשאינו מבטל עשה, כגון כשנפלה המזוזה בשבת, או כשאין לו מזוזות מזומנות, מותר לו לכתחילה לדור בבית בלא מזוזה. אבל בפתחי תשובה יורה דעה סימן רפה ס"ק א' כתב: "ועיין פמ"ג לאו"ח סי' ל"א (צ"ל סי' ל"ח, והוא בא"א ס"ק ט"ו שם), דאם נודע לו בשבת וי"ט שאין מזוזה בפתחו ויש לו בית אחר מחוייב הוא לצאת, אבל אי לית ליה בית אחר שרי לדור בתוכו, דומיא דציצית בסימן י"ג ע"ש. ונראה דה"ה אפילו בחול אם אין מזוזה נמצא בעיר, דינו כמו בשבת ורשאי לדור בתוכו אם אין לו בית אחר, כמה שכתב המג"א בסימן י"ג סק"ח לענין ציצית, וע' במג"א סי' י"ט סק"א ודו"ק:

מדברי הפמ"ג עולה, שגם במזוזה גזרו מדרבנן שלא לדור בבית כל זמן שלא קבע בו מזוזה, אלא שכמו שהקילו בציצית משום כבוד הבריות, ה"נ הקילו במזוזה משום הטירחא לעקור מדירתו, ולכן כשיש לו דירה אחרת ואין טירחא בעיקרה, אסור לו לדור בבית בלא מזוזה.

ובמקדש מעט יו"ד שם ס"ק ג' כתב, שאפילו כשאין לו בית אחר, טוב להפקיר ביתו, שאז נפטר ממזוזה, כדאיתא בשבת קל"א ריש ע"ב.

ובשו"ת אבני נזר (יו"ד שם) החמיר יותר וכתב: "הפרמ"ג או"ח סי' ל"א (צ"ל סי' ל"ח א"א ס"ק ט"ו) כתב, דאם נודע לו בשבת וי"ט שאין מזוזה בבית, מותר לדור בלא מזוזה, כמ"ש המרדכי בציצית עיי"ש. וכן כתב הב"ח יו"ד סימן רפ"ח, ואם אין לו מזוזה כשירה ידור בלא מזוזה עד שימצא כשירה. והנה הב"ח והפרמ"ג לא היה להם ספר תוספי הרא"ש על יבמות שיצא לאור בזמנינו, ומשם (דף צ' ע"ב) מבואר ההיפוך [שכתב האי דינא דאם נפסק לאדם ציצית בשבת יכול להתעטף בטליתו אפי' לכתחלה, משום דלא מחויב עד לאחר שנתעטף. וא"כ דוקא בחול. אבל בשבת דאי אפשר לעשותו ובשעת עיטוף ליכא עבירה, גם אין עבירה כשהוא מעוטף בו בלא ציצית, כיון דאי אפשר לעשותו עכ"ל. וא"כ מבואר דדוקא בציצית הדין כן, משום דלא מחויב עד לאחר שנתעטף, כמ"ש התוס' יבמות (צ' ע"ב) דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר, וכן כתב תוס' הרא"ש שם וכו'. והנה בציצית כתבו התוס', דהחויב חל אחר שנתעטף מדכתיב אשר תכסה בה. אבל במזוזה דאין לימוד על זה, ואדרבא לא נזכר בתורה שידור בו. וכן כתב בספר האשכול [לר' אברהם אב"ד חמיו של הראב"ד], דהבונה בית חדש, חייב לעשות בו מזוזה תיכף. ואף דבעצמו כתב שחובת הדר הוא. אך הפירוש שצריך לעשות המזוזה קודם שידור בו. ויותר נראה לפרש דבריו, דאם דעתו לדור בו שחייב לעשות המזוזה מיד בגמר הבית, שיהיה משומר מן המזיקין תיכף, ולא יוכלו ליכנס בתוכו כלל... והמג"א לא היה לפניו

ספר האשכול שזכינו לו בזמנינו, ע"כ שפיר אמרין דמצות מזוזה הוא מתיר, שתחילה אסור לדור בבית עד שיעשה בו מזוזה, ובשבת שאי אפשר לעשות מזוזה אסור לדור בו⁵³.

- ב -

חייב מזוזה בבית כנסת

איתא בגמ' (יומא שם ע"ב): "תניא, בית הכנסת שיש בה בית דירה לחזן הכנסת, חייב במזוזה, ושאין בה בית דירה, רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין".

וכתבו התוס': "משמע מכאן, דבית הכנסת ובית המדרש שאין בו בית דירה, דלא בעי מזוזה, דמסתמא הילכתא כרבנן... ובפרק (הרואה) במסכת ברכות (דף מ"ז) משמע נמי דהלכתא כמאן דפטר, גבי אביי ורבא דהוו אזלי באורחא, וכי מטו לבי כנישתא א"ל (רבא) לאביי ליעול מר. א"ל עד האידנא לאו מר אנא, א"ל הכי א"ר יוחנן אין מכבדין בדרכים וכו', עד אין מכבדין אלא בפתח שיש בו מזוזה. יש בו מזוזה ס"ד, אלא בפתח הראוי למזוזה. משמע דפתח בית הכנסת פטור".

וכתב רבינו ירוחם (נתיב כא ח"ז, ה"ד בב"ס רפ"ו): "אותם בתי כנסיות ובתי מדרשות שיש שם פתחים זו לפנים מזו, אחד פתוח לרשות הרבים או למבוי, ואחד בפנים פתוח לעזרה, ובעזרה יש בית לשליח צבור או לשמש, שהפתח הראשון חייב ולא הפתח שלפנים. כי מהפתח שלפנים ולפנים אין בו בית דירה".

וכ"פ בשולחן ערוך (שם סעי' ג'): "בית הכנסת, אם יש בו דירה לשום אדם, חייב במזוזה. הגה, ואם בית דירה בעזרה שלפני בית הכנסת, העזרה חייבת ובית הכנסת פטור"⁵⁴.

53. א.ה. לא זכיתי להבין, מנליה להאבנ"ז, דלשיטת האשכול יש איסור לדור בבית כל זמן שאין בו מזוזה, כיון דלשיטתו בלא"ה עובר, מחמת עצם זה שיש לו בית כזה שמיועד לדור בו. ועכ"פ לדבריו ודאי ראוי להפקיר הבית, שאז נפטר ממזוזה מדאורייתא גם לדעת האשכול.

54. והנה הרמב"ם (הל' מזוזה פ"ו ה"ו) כתב: "הר הבית הלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין, לפי שהן קדש". מפרש החת"ס (יו"ד סי' רפ"א): "לאו קדושת עצמם קאמר, אלא ה"ל ביתך דירת חול והדיוט, ולא דירת גבוה - ה' אלקי ישראל בא בו ושוכן בתוכו. ולכן כל שהדיוט דר בו... אפי' יהיה מקום קודש, מ"מ מיקרי ביתך, היינו דירתך. וכל שהשכינה שרויה בתוכה ולא הדיוט, כגון בית הכנסת שאחז"ל במס' מגילה, ואהיה להם מקדש מעט, אלו בתי כנסיות שבבבל, שמעולם לא זזה מהם שכינה, פטורים ממזוזה, אף על פי שאינם קודש, מ"מ הדירה היא דירה ומשכן לגבוה. ועל כן ביהכ"נ שיש בו דירה לחזן, או סתם כפרים שיש בהם דירה, חייב, וסתם כרכים שאין בו דירה פטור".

- ג -

חיוה מזוזה בבית מדרש

התוס' (שם) מקשים על דבריהם שקיימא לן להלכה שביהמ"ד וביהמ"ד פטורים: "מיהו בירושלמי פ"ג דמגילה משמע דבי מדרשא דר' חנינא ממש הוה ליה מזוזה, גבי מזוזה שניתנה בשליש העליון. הגע עצמך שהיה השער גבוה, א"ל נותנה כנגד כתיפותיו, בי מדרשא דר' חנינא עביד כן. וי"ל דבי מדרשא דר' ודרב הונא ודר' חנינא שלהם היו, ולא של רבים אלא של עצמם". אבל הרא"ש (שם סי' י', וכן התוס' במנחות שם) העירו מדברי הירושלמי ולא תירצו, והרא"ש הוסיף: "וכן בית מדרשו של מהר"מ ז"ל היה בו מזוזה, ואומר כשהיה ישן שנת הצהרים בבית מדרשו, היתה רוח רעה מבעתו, עד שתיקן מזוזה בפתח".

והרמב"ם (שם פ"ו ה"ו) פסק שבית מדרש פטור ממזוזה, ומפרש הב"י (שם) שפסק כדמשמע בבבלי ודלא כהירושלמי.

וכתב הבית יוסף (שם) לאחר שהביא דבריהם: "מיהו במרדכי (מנחות סו"ס תתקס"א) כתב, בית המדרש חייב במזוזה... ולענין הלכה, אף על פי שהרמב"ם והתוספות והרא"ש מסכימים לדעת אחת, נכון להצריך מזוזה לבית המדרש, כדברי הירושלמי ומהר"מ, כי ירא אלהים יצא את כולם (קהלת ז' י"ח) וכל שכן בדבר שאין בו חסרון כים הרבה, אבל לא יברך על קביעותיה". וכ"פ בשו"ע (שם סעי' י'). מפרש הש"ך (שם ס"ק י"ט): "ולא דמי לבהכ"נ לעיל סעיף ג' דאינו חייב במזוזה אא"כ יש בו בית דירה, דבית המדרש כיון שהתלמידים יושבים בו מהבקר ועד ערב דומה לדירה".

דברי התוס', שבית המדרש של יחיד חייב במזוזה, הובאו להלכה בפתחי תשובה (שם ס"ק ט'), וא"כ בביהמ"ד פרטי אפשר לקבוע מזוזה בברכה⁵⁵.

55. ומסתבר שאף שהפ"ת העתיק דין זה רק על ביהמ"ד, הוא הדין בביהמ"נ פרטי, אף אם משמש רק לתפילות, דהרי התוס' אינם מחלקים בין ביהמ"נ לביהמ"ד. וטעם החיוב נראה ע"פ דברי החת"ס שהובאו בהערה הקודמת, דביהמ"ד של יחיד חשיב שפיר "ביתך" ולא בית השם.

סימן סד

אם צריך לקבוע מזוזה בפתח שבמחיצה החולקת חדר לשניים, ומפרקים אותה כל שבוע.

במענה לשאלת מעכ"ת, אם צריך לקבוע מזוזה בפתח שבמחיצה החולקת חדר לשניים, ומפרקים אותה כל שבוע. ומעכ"ת ציין לדברי הדע"ק סי' רפ"ו ס"ק י"ז בנדון זה ותמה עליהם, ורצה לדמות לנדון היד הקטנה וערוך השלחן בפתח קטן שבתוך פתח גדול.

הנה הדע"ק שם תלה נדון זה בדין חנויות, שרק אם משתמשים בהם כל היום וחלק מהלילה חייבות במזוזה, וה"ה בזה, יתחייב רק אם המחיצה קבועה שם ליום ומקצת לילה, ומעכ"ת תמה, דלא דמי כלל, גם לענ"ד הדמיון רחוק. דבנדון החנויות צריך לקבוע, אם המקום נחשב משמש לדירה, ולכן בעינן שיהיה מקום המשמש גם מקצת הלילה. משא"כ בנ"ד שהמגורים הם מגורי קבע, וצריך לקבוע רק אם יש למחיצה, וממילא לפתח שבתוכה, דין מחיצה קבועה, או מחיצת עראי.

אמנם גם מה שרצה מעכ"ת לדמות נ"ד, לדין פתח קטן שבתוך פתח גדול, לענ"ד גם זה לא דמי כלל. דשם הנדון הוא אם הפתח הקטן נחשב כמו פתח שבקיר הבית, או שהוא חלק מדלת גדולה. ואם הוא חלק מדלת גדולה פטור, דלא חייבה תורה לקבוע מזוזה אלא בפתח הבית, ולא בפתח שבתוך הדלת. וזו לענ"ד כוונת היד הקטנה (ג' מנחת עני ט' בסופו) והערוך השלחן (סי' רפ"ו סעי' מ"ה), ולא כמו שהבין מעכ"ת בדבריהם פירושים אחרים ונתקשה בדבריהם.

ומדברי הדעת קדושים (שם ס"ק ט"ז) שציין מעכ"ת, שכתב: "חדר שלשימוש כל השנה, ובסוכות חלוק לב', צד אחד סוכה, וצד ב' מהמחיצה לשימוש, אין לברך על המזוזה, דאף שפתוח לחדר קבוע, מכל מקום הרי בפתח של כלל הבנין יש מזוזה, ומה שעוברין לחדר קבוע דרך הסוכה ודרך המחיצה העשויה בשבילה, הוה ליה כבית שער הפטור, וכסוכת יוצרים (סוכה ח' ע"ב). ומכל מקום אם יעמוד כן אחר סוכות כמה ימים, ויהיה שימוש גם במקום הסוכה, יתחייב אז, כי בשלו חייב במזוזה מיד", מוכח

דמחיצה העשויה אפילו ליום אחד, אם המגורים, מגורי קבע הם, חייב במזוזה שבפתח זה. ומה שתמה עליו מעכ"ת, למה פטר בסוכות, והרי לא דמי לסוכת היוצרים, דבנדון ידיה החיוב במזוזה הוא מסוכה לחדר החייב במזוזה, נראה כוונתו פשוט, שאם בנה המחיצה ופתח שבתוכה, רק לצורך סוכות, אם כן כיון שהיא דופן לסוכה, אליבא דחכמים דסוכה דירת עראי בעינן, נחשבת המחיצה עראי מאיזה טעם שלא יהיה (עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קנ"ג ואכמ"ל), וממילא פתח שבתוכה פטור. אבל אם עשאה גם לצורך אחר סוכות, שוב חשיבא מחיצה קבועה, ומתחייב שפיר פתח שבתוכה במזוזה.

ולדינא נראה, דאם עושה המחיצה לשבעה ימים, חשיב בודאי קבע, דלא גרע מהיכא שכל הבית לשבעה ימים, דמוכח מיומא ע' ע"א שחייב במזוזה, דרך מכח שסוכה דירת עראי בעינן פוטרים בסוכה אליבא דחכמים, ולרבי יהודה דאמר דירת קבע בעינן חייב, אף שעשאה רק לשבעה ימים.

סימן סה

בליעת חלה שנתערבה

שאלה: הכינו בצק ללחמניות, והפרישו ממנו חלה. בטעות אפו את החלה באותה תבנית עם עשרים לחמניות, והלחמניות נאכלו. לאחר מכן באותו יום, השתמשו שוב בתבנית זו, לאפות לחמניות נוספות. האם לחמניות אלו מותרות באכילה.

- א -

שיעור הבליעה מהבצק לכלי

כשנילוש בלא שמן

כתב הראב"ה (פסחים ס' תק"ז): "מצאתי ששאלו בני אשטנפ"ש מרבינו תם, על מצה וחמץ שנאפו בתנור, מה דינם. והשיב, כמה ריחות מצינו בתלמוד, ריח נבילה וריח כמון של תרומה [ו] ריח יין בפת, אבל ריח פת איסור בפת היתר לא מצינו וכו'. ונראה <לי> נמי להתיר, דהא לחמי תודה ארבעה מינים היו, והיה אחד לכהן מכל מין ומין, וגם החמץ והמצה נאפות יחד, דלא לישתמיט תלמודא במנחות ולא <שמעין בחד דוכתא> שבשני תנורין או בזה [אחר זה] נאפות. ובריש פרק שתי הלחם גרסינן לגבי לחם הפנים, מנין שאפייתו שתים, תלמוד לומר - ושמית אותם. יכול אף שתי הלחם כן, תלמוד לומר אותם. ומדלא פריך - ואימא אותם למעוטי לחמי תודה, שמע מינה דביחד נאפות. ואף על גב שיש לומר, ששמא כל מין ומין נאפה לבד, מלבד האחד הניתן לכהן מכל מין ומין, ומין העשר של חמץ אינן נאפות בהדי עשר של מצה, מיהו נראה לי להתיר, דלא לישתמיט תנא לפרושי".

וכ"פ בשו"ע (או"ח ס' תס"א סעי' ה'): "אם אפו חמץ עם מצה, לא נאסרה, אא"כ נגעה בחמץ, ונוטל ממקום שנגעה כדי נטילת מקום, והשאר מותר".

והקשה רעק"א (הג' ליו"ד ס' צ"ב סעי' ו'): "אמאי לא נימא גם בלא נגעה, הא התנור בלע במקום החמץ מהחמץ, ומתפשט עד מקום המצה, ויוצא הבלוע מאותו מקום להמצה, דהא מכלי לאוכל אוסר בלא רוטב". והוכיח מזה: "באמת נ"ל, דממקום למקום בכלי עצמו, הכי נמי אינו הולך בלא רוטב. דאל"כ

קשה, בכלי ריקן שעל האש ונפל על הכלי דבר כחוש, אמאי לא נאסר רק כדי קליפה ומהני לקלוף הכלי, נימא דבשעת הצלי נבלע כדי קליפה, ואח"כ חזר ויצא מהקליפה לקליפה האחרת. אלא על כרחך, דאינו יוצא ממקום למקום בלא רוטב".

הרי דפשיטא ליה לרעק"א, דבצק מקרי דבר כחוש, ואינו מבליע בכלי יותר מכ"ק, וגם אם חזרו וחיממו את הכלי אח"כ, אינו מתפשט יותר. וא"כ ה"ה בנ"ד, אם אין הלחמניות נילושות בשמן, בלעה התבנית רק כ"ק במקומה.

וכ"כ החק יעקב (שם ס"ק י"ד), על מש"כ בשו"ע, שהמצה לא נאסרה אא"כ נגעה, וז"ל, פירוש מטעם ריחא, אפילו אם בלולה בשמן, וכמו שכתבתי בספרי מנחת יעקב כלל ל"ה ס"ק י"א. ומכל מקום אותו מקום שעמד החמץ בתנור, צריך היסק כדי להכשירו, אבל שאר מקומות בתנור א"צ הכשר, דאין מוליך ומתפשט בליעתו הכחוש בלי רוטב בכולו, דאל"כ אף המצה תאסור מבליעתו".

כשנילוש בשמן

והנה מה דפשיטא להחק יעקב (שם ס"ק י"ד) שהמצה לא נאסרה אא"כ נגעה, אפילו אם בלולה בשמן, וציין לספרו מנחת יעקב, כוונתו, דכן מוכח מדברי הראב"ה הנ"ל, שהרי הוכיח כדברי ר"ת מזה שחלות תודה נאפים יחד, אף דמקרא מלא דיבר הכתוב (ויקרא ז, יב) דחלות תודה נילושות בשמן - אם על תודה יקריבנו והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרבכת חלת בלולת בשמן.

אמנם הבית מאיר (שם) העיר עליו: "כתב שם הכי בשם רבינו תם, אבל כנראה רוב הפוסקים חולקים עליו בזה. וראית ר"ת יש לדחות, דהא שם במקדש היה תנור גדול, ואפילו היה פתוח, א"כ צ"ע מדוע החליט פה דעתו להלכה בכל ענין".

ומכל מקום, האחרונים העתיקו את דברי החק יעקב להלכה, עי' בשו"ע הרב (שם סי' תמ"ז סוף סעי' ט'), ובמ"ב (סי' תס"א ס"ק כ"ב).

ואיך שלא יהיה, אפילו אם אין ראייה מהא דחלות תודה, להתיר ריחא כשנילוש בשמן, כיון שנאפו בתנור גדול ופתוח, עכ"פ יש שפיר ראייה לנ"ד, דהבליעה אינה מתפשטת בקרקעית התנור, דאל"כ יאסרו כל החלות מהחלה הניתנת לכהן, וחלות המצה מחלות החמץ, כמו שהוכיח הראב"ה הנ"ל, ולענין זה אין שום נפק"מ אם התנור גדול ופתוח.

כשמשחו את קרקעית הכלי בשמן

ונראה, דכל זה כשלש את העיסה בשמן. דכיון דחשיב כחוש, אין השמן נבלע בכלי בלא רוטב, כמש"כ בשו"ע יו"ד סי' ק"ה סעי' ז', דבלוע בכחוש אינו יוצא בלא רוטב. אבל אם משח את הכלי בשמן, נבלע

טעם העיסה בשמן, ומתפשט האיסור בכל הכלי.

- ב -

שיעור הבליעה מהכלי לבצק

והנה, אם חזרו ואפו בכלי זה, והבצק יבש, לא בלע מה שנאפה בכלי, אלא כדי קליפה, כמש"כ הש"ך (יו"ד סי' ק"ה ס"ק כ"ג), על מה שכתב הרמ"א (שם סעי' ד'): "כלי שבלע איסור, אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן" - "וכתב על זה בד"מ, ופשוט הוא דאינו אוסר רק כדי קליפה בלא רוטב, כמו שנתבאר לעיל, עכ"ל. ואף על גב דבשני דברים של מאכל יבשים, קיימא לן דאוסר בכולו, בכלי שאני, וכמ"ש בסי' צ"ד ס"ק ל"ג שדעת הרב כן. ואף על גב דמדברי מהרש"ל שהבאתי בס"ק ט' משמע דס"ל דאף בכלי אוסר לגמרי, י"ל דמיירי שהוא דבר יבש שיש לו רטיבות קצת, והלכך כיון דמדינא מפליט מיהו שפיר ואוסרת כדי נטילה, וכמ"ש בסי' ס"ט ס"ק ס', לדין אוסר עד ס', משא"כ ביבש לגמרי דאינו מפליט רק כדי קליפה".

מדברי הש"ך עולה לדינא, שאם העיסה יבשה לגמרי, נבלע בה האיסור רק כדי קליפה. אבל אם יש בה רטיבות קצת, נבלע האיסור בכולה.

וכ"פ בפרי מגדים (או"ח א"א סי' תס"א ס"ק א'): "דע דבר הבלוע מכלי יוצא בלא רוטב ואוסר כדי קליפה, עיין יורה דעה [סימן] ק"ה בש"ך אות כ"ב וכ"ג, מכל מקום ברטיבות קצת או ע"י אש? ! כהאי גוונא אוסר כולו".

וא"כ אפילו אם הבצק נילוש בשמן, אם הוא יבש לגמרי, יאסר רק כ"ק. אבל אם הוא רטוב קצת, וכל שכן אם הכלי נמשח בשמן, יאסר כולו.

והשתא בנ"ד, אם כשאפו את החלה בתבנית, לא משחו את התבנית בשמן [ואע"פ שנילוש הבצק בשמן], לא נאסר אלא כ"ק מתחת מקום החלה. וכשחזרו ואפו לחמניות אחרות בתבנית זו, אם לא היתה העיסה רטובה אפילו קצת, ולא משחו את התבנית בשמן, לא נאסר אלא כ"ק מהלחמניה שעל מקום החלה.

- ג -

אם יש מקום לומר דמקום הבליעה בכלי יתבטל בשאר המקומות שבכלי

והנה לכאורה היה מקום לומר, דכיון דלא ידעינן איה המקום שהיתה החלה מונחת בתבנית, שרק שם נבלע טעם החלה, כשלא נמשחה התבנית בשמן, כמשנ"ת, יתבטל מקום זה בכל התבנית, כדין יבש ביבש, ע"ד שכתב רעק"א בהג' לשו"ע יו"ד סי' ק"ה סעי' ה', על מש"כ בשו"ע שם: "כל דבר שיש

לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי, אף על פי שיש בחתיכה ס' לבטל האיסור, צריך נטילת מקום - נ"ל אף בכחוש אם ידוע שלא נגע אלא במקום אחד, ולא ידעין מקומו, הנטילה בטל ברוב נטילות האחרות, דלא שייך ביה שמא יבשלם, דהא בבישול יהיה ס' בכל החתיכה נגד החלב. וכ"כ בחמודי דניאל, הו"ד בפ"ת יו"ד סי' צ"א ס"ק ט': "אם נפל ציר או חלב מהותך חם בכלי, ואין יודע באיזה מקום, והוא מיעוט הכלי, בטל ברוב". אלא דכבר העלו הש"ך סי' ק"ב ס"ק ח' והט"ז שם ס"ק ח', דאין להתיר כלי שבלע איסור ונתערב, מטעם ביטול ברוב כלים, מכמה טעמים, ודלא כהשו"ע שם סעי' ג', וא"כ ה"ה בזה. וכ"כ בפ"ת שם על דברי החמו"ד: "ונראה דאם הוא כלי שאפשר בהגעלה, צריך הגעלה - עיין לקמן סימן ק"ב סעי' ג'".

- ד -

אם יש מקום לאסור משום הזיעה העולה מן החלה

אמנם לכאורה היה מקום לאסור בנ"ד את כל התבנית, משום הזיעה העולה מהחלה לגג התנור, וחוזרת ונוטפת לתבנית ונבלעת בה. דהנה הטור או"ח סי' תנ"א כתב: "כסוי של ברזל שמשימין אותו על חררה שנאפת על הכירה, י"א שאפילו הגעלה אינו צריך, כיון שאינו עשוי אלא לכסות ואין החררה נוגעת בו. ונראה לי שצריך ליבון, כי ברוב פעמים נוגעת בו, ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו", וכ"פ בשו"ע שם סעי' ט"ו, דצריך ליבון, הרי שגם באפיית חררה עולה זיעה לגג התנור. וא"כ לכאורה יש לאסור את התבנית כולה, לפמש"כ הרמ"א יו"ד סי' ק"ח סעי' א': "אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת... אלא אם כן הזיע המחבת משניהם, דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולין, דהוי ככיסוי של קדרה", הרי דחיישינן שחזרה הזיעה ונטפה על מה שצלה בתנור, וא"כ בנ"ד יש לחוש שחזרה זיעת החלה ונטפה גם במקום אחר בתבנית.

ואין להקשות, אם כן למה לא אסרינן מטעם זה, כשאפה חמץ ומצה בתנור אחד. דכבר כתב בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"א סי' קס"ד, לשואל שרצה להוכיח מגמ' בזבחים צ"ה ע"ב - "תלאו באויר תנור מהו, אבישול ובילוע הוא דקפיד רחמנא, או דילמא אבישול בלא בילוע, שאין זיעת אוכלין אוסרת, וכן מפסחים ע"ו ע"ב, דנחלקו רב ושמואל כשצלה בשר שחוטה עם בשר נבילה, אם ריחא מילתא ואסור, ותיפוק ליה משום זיעה, דהראיה מזבחים - "אינו כלום, דהתנורים שלהם היו פתוחים למעלה כמו קדירה, ועי' ברש"י ר"פ לא יחפור (ב"ב י"ז ע"א במתני'). ואף שקצר למעלה, כמו שכתב רש"י פרק כירה, מכל מקום יש לומר שתלאו באמצע, נגד הפתח שלמעלה". והראיה מפסחים - "ג"כ אינו כלום, דהתם בריחא פליגי, אי ריחא מילתא היא, אבל משום איסור זיעה לא מיירי, ומיירי בגוונא דליכא זיעה, שהם זה אצל זה, או שהכשרה למטה, וסתמא כפירושו הוא, כמו דלא פירש דמיירי בשאינם

נוגעים זה לזה דוקא".

אלא דזה אינו, ואין לאסור בנ"ד מטעם זיעה, דהנה הרמ"א כתב בתורת חטאת כלל ל"ה סעי' ו' וז"ל: "כתב בתשובת מיימון סוף הלכות מאכ"א תשובת ר"י, אם אפו על כירה פשטידא וכסו עליו כלי של ברזל, ושוב אפו תחתיו פלאדי"ן בלא ליבון או להיפך, מותר וכו', עכ"ל. וצ"ע, דמאי שנא מכיסוי שעל קדירה שאוסר. ואפשר לומר דהואיל והנאפה תחתיו הוא יבש, אינו מעלה זיעה כמו קדרה". והמנחת יעקב שם הקשה מדברי הטור הנ"ל לענין כיסו ברזל שעל חררה, ומתיר: "ואפשר דשאני התם, כיון שנשתמש בו כל השנה, חיישינן לזיעה קצת אף בלא רוטב, משא"כ הכא דלא נשתמש בו רק פעם אחת. ועו"ל דהתם לגבי ליבון והגעלה לכתחילה קאמר דיש להחמיר, משא"כ בדיעבד. ועוד דאף דאינו מזיע כל כך כמו כיסוי קדירה, מכל מקום מזיע קצת, וחמין בפסח במשהו". הרי דלפי כל התירוצים, בנ"ד אין לאסור מטעם זיעה.

- ה -

מה שיעור הביטול בנ"ד

פש גבן לברורי, אם בכה"ג, שלא נאסר אלא כ"ק מאחת הלחמניות, מתבטל האיסור בשאר הלחמניות המותרות.

דהנה בשאר איסורים, פשיטא דבכה"ג בטל חד בתרי, אפילו אם היתה לחמניה שלימה אסורה, כיון דהאיסור וההיתר כחושים, וליכא ריחא, כמשנ"ת, וא"כ דינו ככל תערובת יבש ביבש מין במינו, דבטל חד בתרי, כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' ק"ט סעי' א', וכיון שאין איסורה אלא מחמת בליעה, לא שייך לדון בה דין חהר"ל (כדאיתא בשו"ע שם סי' ק"א סעי' ב'), וכן פשיטא דלא שייך לאסרה משום דבר שבמנין. אבל תרומה וחלה אינן מתבטלות אלא באחד ממאה, כדאיתא במשנה ערלה פ"ב מ"א. ויל"ע, אם דוקא חלה בעין אינה מתבטלת אלא באחד ממאה, או אפילו לבטל בליעתה בעין מאה כנגדה.

ומצינו בזה מחלוקת ראשונים. דהנה בהסבר דברי הברייתא בחולין צ"ז ע"א - "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בשל בנותן טעם. תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בשל בנותן טעם", כתב הרשב"א שם וז"ל, מכאן יש להוכיח, דתרומה שצריכה אחד ומאה, דוקא מין במינו, אבל בשאינו מינו בטעמא ובששים כשאר כל האיסורין וכו'. אבל בתוס' כתבו כאן, דלא החמירו בבלע של תרומה להצריך אחד ומאה, ומדבריהם [נראה] שאפי' במין במינו אין צריך בבלע אחד ומאה".

עוד איתא בגמ' חולין צ"ט ע"א: "והתנן, למה אמרו כל המחמץ ומתבל ומדמע, להחמיר מין ומינו, להקל ולהחמיר מין ושאינו מינו. וקתני סיפא, להקל ולהחמיר מין ושאינו מינו כיצד, גריסין שנתבשלו עם העדשים, אם יש בהם בנותן טעם, בין יש בהן להעלות במאה ואחד בין אין בהן להעלות במאה

ואחד אסור. אין בהן בנותן טעם, בין שיש בהן להעלות במאה ואחד בין אין בהן להעלות במאה ואחד מותר". ופירש"י, אין בהן בנותן טעם, אף על פי שאין כאן היתר כדי לבטל, מותר. דכי בעינן אחד ממאה, היכא דאיסורא בעיניה הוא, כגון חטין בחטין או כל דבר שלא נתבשל, אבל הכא דליתיה בעיניה, לא בעינן אחד ומאה, הרי להקל. אבל מין ומינו לעולם להחמיר, כדאמרינן לקמן, דלא מישתרי עד דאיכא תרתי לטיבותא, אין נותן טעם ואחד ומאה". הרי דס"ל לרש"י דבמין במינו בעינן מאה לבטל, אפילו אם האיסור ליתיה בעיניה, ודלא כדעת התוס' שהביא הרשב"א.

וכתב הט"ז (יו"ד סי' שכ"ג ס"ק א') לענין חלה דאוסרת תערובתה עד ק"א: "לכאורה נראה דהיינו אם היא בעין, אלא שאינה ניכרת. אבל אם הסירו החלה מן התבשיל שנפלה לתוכה, אף על פי שהתבשיל ממין החלה, אין צריכין ק' וא', ובטלה בס' כשאר איסור. אבל בתוס' פרק גיד הנשה דף צ"ט דיבור המתחיל אין בהם כו' מבואר, דלפירש"י במין במינו אפילו הסיר האיסור בעינן ק' וא' לבטלו. ואף על פי שממה שכתבו אח"כ דיש לומר בדרך אחר, אין דין זה מוכרח, מכל מקום כיון דלרש"י מוכרח כן, אין לנו להקל. ותו דרבינו שמשון במס' ערלה דף פ"א כתב ג"כ כרש"י".

א"כ להלכה בעינן מאה לחמניות, כדי שמאה כדי קליפה שבתחתיתן, יבטלו את הכ"ק שבלחמניה האסורה.

ואין לומר דמצרפינן את כל הלחמניות לשיעור מאה כנגד הכ"ק שנאסר, וממילא לא נצטרך מאה לחמניות. דכיון דידעינן שמקום הבליעה הוא בתחתית הלחמניה, אין שאר הלחמניה מצטרפת לבטל את בליעת החלה, דומיא דמתניתין תרומות פ"ד מ"י: "דורס ליטרא קציעות ע"פ הכד ואינו יודע איזוהי, רבי אליעזר אומר, רואין אותן כאילו הם פרודות, והתחתונות מעלות את העליונות, רבי יהושע אומר לא תעלה עד שיהיו שם מאה כדים", ופירש"י (ביצה ד' ע"א) בדעת רבי יהושע: "ואין השולים מועילין לבטל הפומין, הואיל ואינן בספק הדמוע", וכ"פ הרמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"ו).

תבנא לדינא, שאין להתיר את הלחמניות שנאפו בתבנית שנבלע בה טעם חלה, אלא אם נאפו בה מאה ואחת לחמניות.

סימן סו

הפרשת חלה מעיסה המכילה יין או מיץ תפוזים של אוצר בי"ד

- א -

חוב חלה בעיסת שביעית טהורה

שנינו במשנה (שביעית פ"ט מ"ט): "האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה". למדנו שעיסת שביעית חייבת בחלה. ואיתא בגמ' (בכורות י"ב ע"ב): "אמר רב חסדא, בהמת שביעית (פירש"י, בהמת שביעית, בהמה שניקחה בפירות שביעית) פטורה מן הבכורה וחייבת במתנות. פטורה מן הבכורה, לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה (פירש"י, לשריפה, ואי מיחייב בבכור סלקי אימורים לגבוה). וחייבת במתנות, דלאכלה קרינא בה. מיתיבי האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה. ואמאי (פירש"י, ואמאי מיחייב עיסת שביעית בשביעית בחלה), כיון דאילו מטמא בת שריפה היא (פירש"י, חלה טמאה אין לה תקנה אלא שריפה, דהאוכל תרומה טמאה חייב מיתה), לאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה. שאני הכא דכתיב לדורותיכם (פירש"י, לדורותיכם כתיב בחלה, משמע אפי' בשביעית, וכתוב (במדבר טו) מראשית עריסותיכם וגו').. תניא נמי הכי (פירש"י, תנ"ה דטעמא משום דלדורותיכם כתיב בהו). מניין לאוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה שחייב מיתה, שנאמר לדורותיכם. ולגמר מינה (פירש"י, וליגמר מינה דלא אמר לאכלה ולא לשריפה, ותתחייב בהמת שביעית בבכורה), התם עיקר לאכילה, הכא עיקר לשריפה" (פירש"י, התם גבי חלה עיקר הפרשתה לאכילה, דאינה בשריפה אא"כ נטמאת).

- ב -

חוב חלה בעיסת שביעית טמאה

לכאורה לפ"ז היה מקום לומר, שאין להפריש חלה מעיסה טמאה של שביעית, שהרי עיסה זו דומה

לבכור, שגם היא עומדת מיד לשריפה, וא"כ תתמעט מגזה"כ לאכלה ולא להפסד כמו בכור. אבל המהרי"ט אלגזי הל' חלה סי' ב' אות י"א מחדש, שכיון דילפינן מקרא דלדורותיכם לחייב עיסת שביעית בחלה, שוב אין מחלקים בין עיסה טהורה לטמאה, וכל עיסה חייבת בחלה אפילו טמאה.

- ג -

הפרשת חלה בזה"ז

כתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ה ה"ט): "בזמן הזה שאין שם עיסה טהורה מפני טומאת המת, מפרישין חלה אחת בכל ארץ ישראל אחד ממ"ח". וכ"כ הרשב"א (פסקי חלה שער ד' ס"ק ה'): "עכשיו שכל העיסות אינן טהורות אחד ממ"ח, ואפילו במקום שנוהגין ליתן חלה לכהן", וכך מכריע הב"י (יו"ד ר"ס שכ"ח), וכן משמע מדברי הגר"א (יו"ד סי' של"א ס"ק ל"ה).

אבל במהרי"ל (מנהגים, ריש הל' חלה) מצינו: "אמר מהר"י סג"ל, תפריש אשה חלת האור. וכתב רש"י דשיעורה כזית, והוא כחצי ביצת תרנגולת, ונקראת חלת האור, הואיל דלדידן נשרפת ולא ניתן לכהן". וכ"כ בדרכי משה (יו"ד סי' שכ"ח ס"ק א') בשם הכל בו ותרומת הדשן, ופסק כן (שם סי' שכ"ב סעי' ה'): "המנהג פשוט בכל מדינות אלו, שאין מפרישין רק חלה אחת בלא שיעור... ומ"מ נוהגין ליטול כזית" (ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ק"ו שהביא שכן כתבו לדינא גם החרדים והמבי"ט והמהרי"ט, דדי בכל שהו בזה"ז).

- ד -

שריפת החלה בזה"ז

איתא בגמ' (שבת כ"ה ע"א): "אמר רב, כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ואמרה תורה, בשעת ביעורה תיהני ממנה (כלומר, שיכול הכהן ליהנות ממנה בשעה ששורפה). היכן אמרה תורה, מדרב נחמן, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, אמר קרא (במדבר י"ח) - ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, ואמר רחמנא - לך, שלך תהא להסיקה תחת תבשילך".

פירש"י: "מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, דדמיא לקדש, ועוד, משום תקלה". והתוס' כתבו: "פירש בקונטרס, משום דלא ליתי בה לידי תקלה. לפי טעם זה נראה, דלאו דוקא שריפה, אלא הוא הדין שאר ביעור, וכן פירש בהדיא באלו עוברין. ולא נראה, דבסוף תמורה (דף ל"ג ע"ב) קתני תרומה טמאה בהדי הנשרפין, וקתני התם הנשרפין לא יקברו, על כן נראה דשריפה דוקא, משום דדמיא

לקדש, ומדרבנן. א"נ מדאורייתא, מדאיקרי קדש".

וכך כתב הרמ"א (יו"ד סי' שכ"ב סעי' ה') לענין חלה: "המנהג פשוט בכל מדינות אלו, שאין מפרישין רק חלה אחת בלא שיעור, ושורפין אותה... וי"א כששורפין החלה עושין לה היסק בפני עצמה, דישראל אסור ליהנות ממנה. ונוהגין להשליכה לתנור קודם שאופין הפת" (עי' בשש"כ פמ"ב הערה נ"ב, שכוונת הרמ"א שמשליכים את החלה לתוך האש שבתנור).

אבל החזון איש (דמאי סי' ט"ו ס"א ד"ה ועל) כתב: "מעיקר הדין חייבים לשרוף תרומה טמאה, כמו שכתבו תוס' ביצה כ"ז ע"ב ד"ה ועל, אף שאנו נוהגים להקל בקבורה, מפני שטורח עלינו שריפתן, וחיישינן שמא אתו לידי תקלה".

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' י"ג) כתב: "ועל דבר חלה הניטל בבית שאין שם תנור לשורפו, האין יתנהגו, אם מחויבים לעשות מדורה בחצרם, או בהרחוב, לשורפו, שהיא דבר קשה, או אולי יש להתיר להשליכם לחביתין עם האשפתות העומדים בחוץ, לפני כל בית, שמובילין אותם מחוץ לעיר, ושם לפעמים שורפין, ורוב פעמים משליכין לתוך הים, והחשש משום בזיון קודש, ומשום ביטול מצות שריפה, אבל משום תקלה ליכא, דבין האשפתות נמאס מלאכלה, (וכפסחים ל"ג ע"ב), ובים ג"כ אין משום תקלה עכ"ל... בנוגע לדינא, שפיר צדקו דבריו, דדבר זה תלוי, בפלוגתת הראשונים, אם שריפה דוקא, משום דדמיא לקודש, או משום תקלה, דסגי גם בביעור אחר... אבל תמוה בעיני מה שראיתי בעצמי בעת היותי בארה"ק, שאף אצל היראים, אין שורפים התרומות, רק מעטיפים בנייר, כדי שלא יהיה בזיון קודש ומשליכין אותם בחביתין של האשפתות, וצ"ע מאד, לסמוך ע"ז, כנגד שיטת רוב הפוסקים, דס"ל דוקא בשריפה... ושוב ראיתי בקונטרס של סדר הפרשת תרומות ומעשרות (עפ"י פסקי החזון איש ז"ל, הנדפס בבני ברק תשי"ב), כתב שם בדין התרומות, בזה"ל, תרומה גדולה ותרומת מעשר אסורים היום באכילה, על כן אם היו טמאים, על ידי שבאו הפירות אחר תלישתם במגע עם אחד משבעה משקים (י"ד שח"ט ד"ם) ונגע בהם אח"כ צריך לשרפם, ואסור להנות מהם בשעת שריפתם, אלא אם כן כהן נהנה עמו. תרומות שלא נטמאו יקברם או יעטפם בנייר ויכניסם לאשפה. אסור לנהוג בתרומות מנהג בזיון, ולא יטמאם אחרי שהופרשו עכ"ל. הרי שהעצה לעטפם בנייר ולהכניסם באשפה נובע ממקור נאמן החזון איש ז"ל, ורק הוא כתב כן רק לענין תרומות שלא נטמאו, דדינם בקבורה, וכמבואר בסה"ת וטור הנ"ל, והעולם נוהגים כן, גם בתרומות שנטמאו, ואפשר שנהגו כן ברצון חכמים, כי הוי דבר המסור לרבים שם באה"ק, ורובם העוסקים בזה המה נשים, שכל טפולי הבית בהכנות אכילה ושתיה עליהם מוטלות, ואינם מוסמכות להבחין בין נכשרו

ונטמאו, או לא, ודין שלא תשרוף תרומות טהורות, יותר חמיר משריפת תרומה טמאה, דבשריפת תרומה טמאה, איכא שיטת רש"י דלאו דוקא שריפה כנ"ל, (וגם אף לשיטת התוס', י"ל דהוי דרבנן, אף בתרומה דאורייתא, וכדאיתא בתוס' שם), ואילו לשרוף תרומה טהורה, איסור מפורש בש"ס ופוסקים אין מספר, וכמו שכתב בהגר"א (י"ד של"א סעי' י"ט אות מ"ח) שם, דכ' על הסה"ת והטור הנ"ל, דאפילו נולד ספק טומאה אסור לשורפה, כמ"ש (בנדה ז' ט' ובכורות ל"ד א') והרבה מקומות רבו מלספר... ודאיתא מזה, דאין ראייה לנדון דידן, דכל זה שייך בתרומות, דאפשר בשלא הוכשרו, אבל חלה הבא מעיסה, בודאי הוכשרה, והוי טמאה בכל פעם, ואין לחוש להחליף טהורה בטמאה (א.ה. ועיי"ש שהאר"י עוד שבכה"ג שאינו שורף, טוב יותר שיפריש פחות מכזית, שיש אומרים שאין בכה"ג מצות שריפה)... ובזה תבנא לדינא, דבודאי הצורך לשורפם דוקא".

לפי דברי מהרי"ט אלגזי הנ"ל, שגם עיסה טמאה של שביעית חייבת בחלה, משמע מסוגית הגמ' שצריך לשורפה כדינה. וכן מסתבר, שהרי אחר שנטמאה וקרא עליה שם חלה, שוב אינה עומדת לאכילה. וא"כ הוא הדין עיסה שיש בה יין או מיץ תפוזים או שמן זית של שביעית, יצטרך להפריש ממנה חלה ולשורפה.

והנה איתא בגמ' (פסחים מ"ח ע"ב): "אמר רב יוסף, הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא (כלומר, עיסות קטנות שאין בהן שיעור לחלה, כדי שלא תחמיץ העיסה). אמר ליה אביי, מאי דעתך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה. אמר ליה דעבדן כרבי אליעזר, דתנן רבי אליעזר אומר הרודה ונותן לסל, הסל מצרפן לחלה, ואמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי אליעזר". למדנו, שיש להמנע מלחלק את העיסה לעיסות קטנות, כיון שע"י כך מפסידים מצות הפרשת חלה.

אמנם בנ"ד נראה שעדיף לא ללוש שיעור חלה בבת אחת, וכן להזהר שלא יצטרפו העיסות אח"כ לכשיעור, כדי שלא יצטרך לשרוף את החלה.

עוד אפשר להורות, שישאיר החלה בפח שמיטה עד שתעלה עובש, ואז ישרפנה, ובכך לא יבא לידי תקלה, וגם יקיים מצות שריפה.

סימן סז

קציצת אילן מאכל בשביעית

נשאלתי, אם מותר לקצוץ עץ פרי בשנת השמיטה לצורך בנין.

- א -

קציצת אילן מאכל בשאר שני שבוע, מדינא דגמרא

איתא בגמ' (בב"ק צ"א ע"ב): "אמר רב, דיקלא דטען קבא אסור למקצציה. מיתיבי, כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע. שאני זיתים דחשיבי. א"ר חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקן תאינתא בלא זמנה. אמר רבינא, ואם היה מעולה בדמים מותר. תניא נמי הכי, רק עץ אשר תדע (דברס כ'), זה אילן מאכל. כי לא עץ מאכל הוא, זה אילן סרק. וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל, להקדים סרק למאכל. יכול אפילו מעולה בדמים, תלמוד לומר – רק".

וכ"פ הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח וה"ט): "אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה, אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה. כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו, וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוץ אותו, וכמה יהא הזית עושה ולא יקוצנו, רובע הקב זיתים, ודקל שהוא עושה קב תמרים לא יקוצנו".

על דברי הגמ' שאם היה מעולה בדמים מותר, כתב הרא"ש (שם ס"ס ט"ו): "וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר". הט"ז (יו"ד ס' קט"ז ס"ק ו') מביא את דברי הרא"ש וכותב: "ומזה התרתי לאחד שהיה לו קרקע עם אילנות, לקוץ האילנות אע"פ שיש בהם פירות, כדי לבנות בית דירה עליה".

- ב -

חומרת רבי יעקב עמדין ועצת הבית שלמה

בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ע"ו) כתב: "איברא דאיכא למידק בהך מילתא דאר"ח לא שכיב שכחת ברי אלא דקץ תאנתא בלא זימנא היכי מיירי. דהא ודאי שכחת ת"ח הוה, וח"ו לומר שעבר על לאו דאורייתא. וכן משמע נמי מדקאמר לא שכיב אלא משום דקץ מוכח דודאי חסיד גדול ה' שלא נמצא בו שום עון, כי בחטאו מת בשביל דבר קל נענש. מפני שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השער'. ועל כרחק לומר שלא עבר אלאו ממשי, ונ"ל דודאי הי"ל ריוח בקציצתו שהי' מעול' בדמיו או צריך למקומו הי' דמותר לקוצצו בשאר שני שבוע. אפי' לא הגיע זמנו שלא הוזכר זמן האלנות לקוצן. אלא בשביעית דוקא. משא"כ בשאר השנים ברוחא לחוד תליא מילתא. אך מכל מקום אינה משנת חסידים, אע"פ שכך מותר מן הדין. ראוי להחמיר על עצמו גם בשאר שני שבוע שלא לקוצצו קודם זמנו האמור בשביעית. אף שיש לו ריוח בדבר. והכי הוה מעשה דשכחת שלפי שחסיד הי'. נענש על זה במדה כנגד מדה שמת קודם זמנו. אע"ג דלכל אדם שרי (ומשמע קצת דאף אינו רואה בו סימן ברכה כדאי' ר"פ מ"ש. ועל כרחין לאו בקוצץ דרך השחתה קמיירי. דא"ה אטו משום ס"ב הוא ותו לא. אלא לאו כה"ג). אי נמי לכ"ע נמי איכא סכנתא. אע"ג דשרי מדינא כה"ג דלית ביה משום איסור דהשחת'. ודקאמר רבינא אם הי' מעול' בדמים מותר, משום איסור קאמר. ואפ"ה אית ביה משום סכנתא... לכן להדיא לא הייתי מיקל בו. אפי' הי' משתכר בכך. משום דחמירא סכנתא. או דילמא אע"ג דשרי לגמרי. אפ"ה אדם חשוב שאני שלא יקון בעצמו" (ובשו"ת בנין ציון ח"א סי' ס"א נחלק עליו, ונוקט שאין גם סכנה בכה"ג). ובשו"ת בית שלמה (יו"ד ח"א סי' קצ"א) מייעץ למכור העץ לגוי בכסף ובשטר, והגוי יקצצנו (וע"ע בדרכ"ת סי' קט"ז ס"ק נ"א שהאריך).

- ג -

איסור מכירת פירות שביעית לגוי, ואיסור קציצת פירות שביעית קטנים

אמנם בשנת השביעית, אם העץ טוען פירות קטנים, שעדיין לא הגיעו לכלל גידולם, אי אפשר להשתמש בעצה זו. אסור למכור העץ כמות שהוא עם הפירות לנכרי, כי על הפסוק - והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, דורשים חז"ל בתורת כהנים: "לכם ולא לאחרים", והראב"ד והר"ש משאנץ מפרשים שהכוונה היא, שאסור לתת לנכרים פירות שביעית, כמו שכתוב בתוספתא (שביעית פ"ה הי"ד): "אין מאכילין לא את הגוי ולא את השכיר פירות שביעית". וכ"פ המהרי"ט (ח"א סי' מ"ג): "פירות שביעית שבידינו, אנו מחוייבים לאכלם ולא להפסידם, שנתנתם לכותי הוא הפסד, והוזהרנו מזה,

אלא שנאכלם בקדושתם".

מאיך אי אפשר לקטוף את הפירות לפני מכירתם לגוי, כי שנינו בגמ' (פסחים נ"ב ע"ב): "רבי אילעאי קץ כפנייתא דשביעית (פירש"י, דקל טעון כפניות, והן תמרים קטנים שלא בישלו, וקצץ הדקל לעצים, והפסיד כפניות). היכי עביד הכי, לאכלה אמר רחמנא, ולא להפסד. וכי תימא, הני מילי היכא דנחית לפירא (פירש"י, פירי שנגמר אסור להפסידו), אבל היכא דלא נחית לפירא לא, והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא, הני מתחלי דערלה (פירש"י, שומר הגדל סביבות התמרים בקטנן, כעין פקס הגדל סביבות אגוזי יער הדקות) אסירי (פירש"י, משום ערלה, דלא הוו כעין אלא שם פירי עליהם, הואיל דנעשו שומר לפירי), הואיל ונעשו שומר לפירי, ושומר לפירי אימת הוה, בכופרי (פירש"י, כשהן קטנות, וכופרא הוא כפניות, וכשגדילין הוא יבש ונופל), וקא קרי להו פירי (פירש"י, אלמא כפניות קרוין פירי)... אלא רבי אילעאי בדניסחני קץ (פירש"י, תמרים של דקל זכר, ואינן מתבשלין בו עולמית, וגודרין אותן בניסן והן מתבשלות מאליהן בכלי כפות תמרים, ולעולם הן קטנות, הלכך ר' אילעאי לא אפסיד מידי).

ואם כן אין מוצא, אלא להמתין עד שיבשילו כל הפירות ויהיו ראויים לאכילה. ואז לאחר שילקטם, יוכל לנהוג כמו בשאר שני שבוע. ופשוט לענ"ד, שבנ"ד אפילו אם לא טעין קבא, ואפילו אם נשאר רק פרי אחד שעדיין לא התבשל, אסור למכור את העץ עם פירותיו לנכרי, כי האיסור להפסיד פירות שביעית הוא על כל פרי ופרי, ולא כמו איסור השחתה, שהוא איסור על העץ.

סימן סח

משלוח מנות מיין של אוצר בי"ד

- א -

קיום מצות משלוח מנות ביין של שביעית.

בש"ת מנחת יצחק (ח"י סי' נ"ז) דן, אם מותר לקיים מצות משלוח מנות בפירות שביעית, וכותב "לפשוט שאלה זו ממש"כ מג"א (ר"ס תרצ"ד) וז"ל: ב' מתנות משלו, ולא משל מעשר (של"ה), ואם בא להוסיף מוסיף משל מעשר (מהרי"ל בתשו' סי' נ"ו) עכ"ל. ובאמת בשל"ה (במס' מגילה עמוד הצדקה ד"ה כל דבר, דף פ"ו ע"ב) גופא מקור דברי המג"א מוסיף גם "משלוח מנות" דאינו בא ממעות מעשר, וכן העתיקו הבאר היטב (סוף ס"ק ב'). ולפי זה הכי נמי אסור לשלוח מנות מפירות שביעית, דהוי פורע חובו מפירות שביעית, כמו שאסרו לשלוח מנות מעות מעשר, דהוי פורע חובו ממעשרו".

אמנם אח"כ דחה ראה זו וכתב: "דשאני פירות שביעית דהן שלו ויכול לאוכלן ולחלק לאחרים, כמבואר בתוספתא וברמב"ם, ואם כן הוא הדין נמי דיכול לקיים בזה מצות משלוח מנות, משא"כ מעות מעשר דאינו שלו, שחייב לתתן לעני".

אמנם בש"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קפ"ג ס"ק א') נוטה לאסור מטעם אחר: "כיון דמחויב לפרוע חוב זה של תקנת חז"ל, הדבר נוטה שאסור לשלוח מדמי שביעית או פירות שביעית", כלומר, שיש לאסור מכח האיסור לפרוע חובו בפירות שביעית.

והוסיף בשבט הלוי שם: "תוספת משלוח מנות שדרך העולם כהיום לשלוח, פשיטא דמותר לשלוח גם מדמי או מיין שביעית, כיון שאינו בגדר דבר שחייב, ואינו בגדר תשלומי חסר".

- ב -

החזרת משלוח מנות מיין של שביעית

איתא בתוספתא (פ"ז ה"ה): "אחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין מהן מלוה וחוב ואין משלמין מהן [ת]גמולין... אבל משלחין מהן דבר של גמילות חסדים וצריך להודיעו". וכ"פ הרמב"ם (הל'

שמו"פ"ו הי"). מפרש הב"י (יו"ד סי' של"א): "נראה ד(אין) משלמין ממנו את התגמולין היינו, אם חבירו עשה עמו חסד וזה בא לשלם לו גמולו, אל ישלם לו ממעשר עני, שהרי פורע הוא חובו במעשר עני. ומשלחין דבר של גמילות חסדים היינו, שמשלח ממנו לבית האבל, וצריך להודיעו שהוא מעשר עני, כדי שלא יבוא לגמלו גם הוא חסד, אם יחשוב שמשלו שלח לו. וכיון שהוא מודיעו שהוא מעשר עני, אם אח"כ גמלו חסד, מותר לקבל ממנו, דכיון שידע שהוא מעשר עני, לא היה צריך לשלם לו, ומתנה הוא דיהיב ליה".

למדנו מדברי הב"י, שמותר לקיים מצות גמילות חסדים בפירות שביעית ומעשר שני (וצריך להודיע לחבירו, שנותן לו מפירות מע"ש או שביעית), אבל אסור לגמול לחבירו על חסד שעשה עמו, בכך שיתן לו פירות שביעית או מעשר שני.

והנה בשו"ת תורה לשמה (לבעל הבן איש חי, סי' קצ"ג) כתב: "שאלה, ראובן הלך לארץ ישראל תוב"ב להשתטח על קברות הצדיקים זיע"א ונזדמן שם בפורים, ושלח לשמעון אהובו משלוח מנות בפורים. ושמעון הוא ג"כ צריך לשלוח לו מנות, והיה לו פירות שביעית, אם יוכל לשלוח לו מנות מפירות שביעית, או דלמא אסור, דחשיב זה כפורע חובו מדמי שביעית, כיון שכבר ראובן שלח לו, והרי שמעון הוא עתה מוכרח ג"כ לשלוח לראובן כפי המנהג והנימוס של העולם.

תשובה, איתא בתוספתא דשביעית - אחד שביעית ואחד מעשר שני, אין פורעין מהם מלוה וחוב ואין משלמין מהם גומלין וכו' ע"ש, וכן פסק הרמב"ם. והנה ענין תשלום תגמולין הוא, שאם ראובן גמל חסד עם שמעון, אסור לשמעון לשלם לו גמולו לשלוח לו פירות שביעית, דהוי כפורע חובו. והנה תוספתא הנזכרת הובאה ג"כ בירושלמי בפ"ג דדמאי, ושם הגירסא היא - ואין משלמין מהן תשלומין, ופירש המבאר, שזה אוכל עמו היום וזה חוזר ואוכל עמו למחר, והיינו הך. וא"כ השתא בנידון השאלה ודאי אסור. כי הדרך הוא, מי ששולח מנות לחבירו מוכרח שחבירו חוזר ושולח לו ג"כ, והרי זה שמעון ששולח לראובן מנות מפירות שביעית, נמצא בזה משלם מהם תשלומין ואסור. ולא דוקא פירות שביעית עצמן, אלא גם בדמיהם אסור לעשות כן. וכן הוא הדין דאסור לשלוח מדמיהן מתנה לבית החתן והכלה בחופה לאותם שכבר הם שלחו לו מקודם בחופה שהיה אצלו, כי הוא מוכרח לשלוח עתה להם כפי המנהג ונימוס העולם, והרי זה כפורע חובו".

מדברי הבן איש חי עולה, שאסור להחזיר משלוח מנות מפירות שביעית, כגון יין של אוצר ב"ד, למי ששלח לו מקודם, כיון שזהו בכלל "תשלום תגמולין".

לדברי הבן איש חי מסתבר, שמשלוח מנות שחייבים לשלוח מצד הנימוס, כגון לבית מחותנים או למלמד, אין לשלוח מפירות שביעית או מיין של אוצר ב"ד.

סימן סט

באיזה ענינים נוהג דין "כל המתאבל עליו מתאבל

עמו", ובאיזה קרובים נוהג דין זה

בדבר אשר נדרש מעמי, באלו ענינים נוהג היום דין - "כל המתאבל עליו מתאבל עמו", וגם הוקשה לו ששמע ממני שאסור רחיצה בצונן, ודלא כמו שראה בספר דברי סופרים על אבלות בשם הש"ך, שאינו אסור אלא בחמין.

כדי לבאר דין זה אביא מקורי דין "מתאבל עמו", ומשם בארה, וגם יראה נכוחה שאין זו כוונת הש"ך, אלא דכל רחיצה אסורה.

- א -

מקור הדין

איתא בגמ' (מו"ק כ' ע"ב): "תנו רבנן, כל האמור בפרשת כהנים שכהן מיטמא להן, אבל מתאבל עליהן, ואלו הן - אשתו אביו ואמו אחיו ואחותו בנו ובתו. הוסיפו עליהן אחיו ואחותו הבתולה מאמו ואחותו נשואה בין מאביו בין מאמו. וכשם שמתאבל עליהם, כך מתאבל על שניים שלהם, דברי רבי עקיבא וכו'. וחכמים אומרים, כל שמתאבל עליו מתאבל עמו. חכמים היינו תנא קמא, איכא בינייהו, עמו בבית. כי הא דאמר ליה רב לחייא בריה וכן אמר ליה רב הונא לרבה בריה, באפה נהוג אבילותא, בלא אפה לא תינהוג אבילותא".

ופירשו תוס': "באפה נהוג אבילות, בכל דיני אבלות, נעילת הסנדל ורחיצה וסיכה, וכולן כל זמן שהוא בפניה. ובפ"ק דכתובות (ד' ע"ב) קאמר - עמו בבית. ושמא באפה דוקא, או שמא בכל הבית". וכן סוברים הרמב"ן בתורת האדם והרשב"א (ח"א סי' קל"ט), הו"ד בב"י (יו"ד סי' שע"ד).

- ב -

בזמן הזה

כתב הרמב"ן שם: "מקילין מקצת החכמים ואומרים, שאם רצה אבל למחול לקרובו, אינו צריך להיות

נוהג עמו כלום. דמשום כבוד אבל אמרו נוהג עמו, ומפני דרכי שלום, שיצטרף בצער שלו, וכדקתני בברייתא - לא אמרו לכבוד אשתו, אלא חמיו וחמותו, דאלמא משום כבוד הוא. ואם רצה ומחל שלא ינהוג עמו, אין בזה משום כבוד ודרכי שלום. וכך נהגו להקל".

וכ"כ הרא"ש (שם סי' ל"ה): "והאידנא נהגו להקל באבילות של המתאבלים עליהם, וסומכים על זה דמשמע שאינו מתאבל אלא משום כבוד האבלים, ואם רצה האבל למחול על כבודו, אין צריכין להתאבל עמו, והאידנא כל האבלים מוחלים על כבודם, ולכך נהגו להקל".

ומשמע מסתימת דבריהם, דכיון שמחלו, בטל דין זה לגמרי, ואין מתאבלים כלל עם האבל. אבל בתרומת הדשן (שו"ת סי' רצ"א) כתב: "שאלה, מנהג הוא שגם קרובי המת אותן שאין חייבין להתאבל עליו ממש, מכל מקום מראים קצת סימני אבילות. במה מראים והאין נוהגין, וכמה יהיו קרוביו וינהגו כך. תשובה, יראה דמנהג זה חלוק במדינות, וגם בעלי הוראות היו חולקין בו, ומעט נמצא בה על ספר. בשמחות דמהר"ם כתב, דנהגו דגם שאר קרובים משנים את מקומם משום כבוד המת עכ"ל. והנהגה היא גדולי דאושטרייך שהורו, שכל אותן שהיו פסולין לעדות למת, צריכין לשנות את מקומם, וגם לא יחליפו בגדיהם, ואף לא לחוף ראשם ולרחוץ פניהם כי אם בפושרין גמורים מיום הקבורה עד מוצאי שבת ראשונה, הן סמוך הן מופלג, והיו נוהגין כמו בשלשים של אבל, אבל לא לגמרי... ובמדינות אחרות נוהגין עניני אבילות זה בסיגנון אחר, לא ידענא לגמרי בטוב אותן מנהגים ומאין רגליהם", והובאו כל דבריו בדרכי משה (שם אות ה').

ע"פ זה פסק הרמ"א (שם סעי' ו'): "יש אומרים דהאידנא נוהגין להקל באבילות זה של המתאבלים עמו, דאין זה אלא משום כבוד המתאבלים, ועכשיו נהגו כולם למחול. וכן נוהגין האידנא, שלא להתאבל כלל עם המתאבלים, וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים (הגהות מיימוני פ"ב). ומכל מקום נהגו, שכל קרובי המת, הפסולין לו לעדות, מראין קצת אבילות בעצמן כל שבוע הראשונה, דהיינו עד אחר שבת הראשון, שאינן רוחצים, ואין משנים קצת בגדיהם כמו בשאר שבת. ויש מקומות שנהגו עוד להחמיר בעניינים אחרים, והעיקר כמו שכתבתי".

- ג -

רחיצה

הרמ"א סתם וכתב - "שאינם רוחצים", ומשמע להדיא דהיינו אפילו בצונן. ונראה שדייק כן ממש"כ בתה"ד - לא יחליפו בגדיהם, ואף לא לחוף ראשם ולרחוץ פניהם כי אם בפושרין גמורים, דמשמע מזה, שמותר לרחוץ רק ראשו ופוי"ד בפושרין, אבל לא כל גופו, אפילו בפושרין.

וכיון שכן, פשוט, שמה שכתב הש"ך (שם ס"ק ו'): "והכי נהוג, שאינם רוחצים כי אם בפורים גמורים, תה"ד שם", כוונתו לרחיצת ראשו ופיו"ר, ולא לרחיצת כל גופו, שאסורה אף בצונן, כפשטות לשון הרמ"א.

וכ"נ גם מלשון שו"ת משאת בנימין (סי' פ"ג) שהעתיק הש"ך להלן שם (ס"ק ז'): "אותם קרובים שמן הדין היו חייבים להתאבל ממש, כדאמרינן - כל שאתה מתאבל עליו אתה מתאבל עמו, אע"ג דהאידינא לא נהיגין הכי, מכל מקום באבילות ממש צריכין להראות אבילות ביום המיתה או ביום השמועה אם הוא תוך ל', עד מוצאי שבת הא', ואין להחליף מבגדי חול לבגדי שבת, וגם אין לרחוץ בחמין, גם לא לחוף הראש, רק בצונן או במים פושרין, גם אין לאכול חוץ לביתו, לא בסעודת מצוה ולא בסעודת מריעות. אבל כתונת לבן אין למנוע לכבוד שבת, גם אין לשנות את מקומם בביהכ"נ. אבל במוצ"ש מותר בכל דבר, בין אם הוא מופלג או סמוך. ואתן הקרובים שמן הדין אין מתאבלין, אין להחמיר עליהן ברחיצת חמין וחפיפת הראש, ולא בחילוף בגדי שבת כל כך, ודי להם בבגד העליון של חול ושלא לאכול חוץ לבית. וכל שכן אותן מקומות שנהגו דאפילו הכשרים לעדות מראים קצת אבילות, שאין להחמיר כל כך", עכ"ל ומ"ש להתיר ברחיצת חמין וחפיפת הראש באותן קרובים שאין מתאבלים עם מי שמתאבל עמהן אין נראה כן מדברי ת"ה והרב דהא אוסר' ברחיצ' על קרובי המת הפסולים לעדות דהיינו שני בשני אף על גב שאין מתאבלין גם מ"ש להחמיר שאין להחליף כלל מבגדי חול לשבת כאותן שמתאבלין אין נראה כן מדבריהם אלא משנים רק קצת מבגדיהן ומ"מ נראה דהולכים בדברים אלו אחר המנהג".

משמעות לשונו, דמיירי בערב שבת, ואפילו בערב שבת לכבוד שבת, אין להתיר רחיצה בחמין, אלא רחיצת ראשו ופיו"ר בצונן או בפורין.

והש"ך שם השיג על דבריו: "מה שכתב להתיר ברחיצת חמין וחפיפת הראש באותן קרובים שאין מתאבלים עם מי שמתאבל עמהן, אין נראה כן מדברי תה"ד והרב, דהא אוסרים ברחיצה על קרובי המת הפסולים לעדות, דהיינו שני בשני, אף על גב שאין מתאבלין... ומכל מקום נראה דהולכים בדברים אלו אחר המנהג".

ולמשנ"ת פשוט, שמש"כ הש"ך שיש לאסור לכל הפסולים לעדות - "ברחיצת חמין וחפיפת הראש", כוונתו כנ"ל, לרחיצת ראשו ופיו"ר לכבוד שבת, אבל רחיצת כל גופו בצונן אסורה. ואף שהש"ך עצמו ר"ס שפ"א, מיקל לאבל ברחיצת כל גופו בצונן כל שלשים, הרי כתב תה"ד שם: "והיו נוהגין כמו בשלשים של אבל, אבל לא לגמרי".

- ד -

עניני אבלות אחרים

והנה בדברי המשאת בנימין שהעתיק הש"ך, נזכר גם, שאין לאכול חוץ לביתו, לא בסעודת מצוה, ולא בסעודת מריעות, וגם שאין לשנות כל בגדיו לשבת.

ופשיטא שבזה"ז אין להחמיר בשינוי בגדים, כיון שאפילו האבל עצמו לובש בגדי שבת, אבל בהשתתפות בסעודת מריעות, נהגו לאסור.

ובשו"ת שבות יעקב (ה"ג סי' צ"ח) כתב, שהיו מורים שרצו לאסור גם תספורת, ושכן כתב בספר לחם הפנים, וכתב שאין לנו אלא דברי הרמ"א, והבו דלא לוסיק עלה.

וראיתי בספר דברי סופרים (שם עמק דבר ס"ק ע"ב) שתמה עליו, הרי איסור רחיצה כל שלשים באבל הוא רק מגזירת תספורת, ואין יתכן שיותר בתספורת ויאסור ברחיצה.

ולדידי לא קשיא כלל. דמה דפשיטא ליה שגדר המנהג בזה"ז הוא כאבלות שלשים, אינו מוכרח כלל, דבזה"ז בטל לגמרי מדינא דין מתאבל עמו, כיון שהאבלים מוחלים, וממילא הכל הולך אחר המנהג, ולכן פשיטא ליה להשבו"י, דבנ"י יוצאים ביד רמ"א. וכמש"כ בתה"ד הנ"ל: "והיו נוהגין כמו בשלשים של אבל, אבל לא לגמרי".

ומכל מקום בהשתתפות בסעודת מריעות יש להחמיר, אף שלא הוזכר ברמ"א, כיון שהמנהג כן. וכן נראה מדברי ערוך השולחן (שם סעי' ט"ו) שכתב: "ויש שאין נזהרים בזה, ויש שכתבו מנהגים אחרים בזה [עי' ש"ך סק"ז ובאה"ט], והיכי דנהוג נהוג, והיכי דלא נהוג לא נהוג, כי מדינא אין כאן שום עיקר. ובסתמא ינהגו כרבינו הרמ"א שאחריו אנו הולכים". הרי דהכל הולך בזה אחר המנהג.

- ה -

במי נוהג דין זה

והנה אף שבתה"ד וברמ"א ובכל האחרונים כתבו שבזה"ז נהגו להחמיר לנהוג דין מתאבל עמו בכל הפסולים לעדות, לא שמענו בימינו מי שינהג כן, ואין נוהגים בזה, אלא בעל ואשתו זל"ז, וקרובים להאבל ראשון בראשון, אבל לא ראשון בשני, וכל שכן שני בשני.

ונראה שגם בזה צריך לומר כמו שכתב בערוך השולחן הנ"ל, דהכי דנהוג נהוג, והיכי דלא נהוג לא נהוג, ובזה לא נהוג, ותל"מ.

ויה"ר שיבולע המות לנצח, ואבל יהפוך לששון ולשמחה בב"א.

סימן ע

הסכמה לבורר כחלק מחוזה מכירה

מקובל היום לכלול בחוזה מכירה, או בהתקשרויות אחרות שבין שני צדדים, סעיף שבו מסכימים הצדדים מראש, שכל סכסוך שיתגלע ביניהם בקשר לנושאים המוזכרים בחוזה, יידון בפני בורר מסוים, ששמו נקוב בחוזה. נשאלנו, אם טוען אחד הצדדים מאוחר יותר, שלא ידע שלבורר זה יש קשרים עסקיים או אחרים עם הצד השני, או קשר כל שהו לנושא שבו עוסק החוזה, יוכל לדרוש את ביטול הסעיף. עוד נשאלנו, אם אכן יוכל לדרוש את ביטול הסעיף, האם כתוצאה מכך יתבטל לגמרי סעיף זה, וממילא יידון כל סכסוך ביניהם בבי"ד של שלשה, או שיוכל הצד השני לחייבו עכ"פ לדון בפני בורר אחר שיסכימו עליו. ועוד נשאלנו, אם אכן בטל סעיף זה, אם יוכל אחד הצדדים לדרוש לבטל לגמרי את המקח, בטענת מקח טעות,

שנינו במשנה (סנהדרין כ"ד ע"א): "אמר לו - נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביך, נאמנים עלי שלשה רועי בקר, רבי מאיר אומר, יכול לחזור בו, וחכמים אומרים, אינו יכול לחזור בו". ובגמ' (שם ע"ב): "אמר רבי חנינא בר שלמיה, שלחו ליה מבי רב לשמואל, ילמדנו רבינו, לפני גמר דין וקנו מידו מאי. שלח להו, אין לאחר קניין כלום".

ע"פ זה נפסק ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ז ה"ב) ובשו"ע (חו"מ סי' כ"ד סעי' א'): "מי שקבל עליו קרוב או פסול, בין להיותו דין בין להיותו עד עליו, אפילו קבל אחד מן הפסולים בעבירה, כשני עדים כשרים להעיד עליו, או כשלשה בית דין מומחין לדון לו, בין שקבל על עצמו לאבד זכויותיו ולמחול מה שהיה טוען על פיהן, בין שקבל שיתן כל מה שיטעון עליו חבירו בעדות זו הפסול או בדינו, אם קנו מידו על זה, אינו יכול לחזור בו, ואם לא קנו מידו, יכול לחזור בו, עד שיגמר הדין".

ובנ"ד אף אם לא קיבלו קנין על ההתחייבות שבחוזה, נחשב כקנו מידו, כמש"כ הט"ז שם: "נ"ל דאם מתחילה בשעת הלואה קיבל עליו פסול כבי תרי, דמהני אפילו בלא קנין". והיינו משום דמתן המעות נחשב כקנין על קבלת הפסול, וה"ה בנ"ד ייחשב קניין הדירה, כקנין גם על ההתחייבות.

ואף שלא מצינו בגמ' ובשו"ע במפורש, דמהני אף אם קיבל עליו מי שפסול משום נוגע, מפורש בראשונים שגם זה מהני. דכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתס"ח, הו"ד בב"י חו"מ ר"ס ל"ג): "על ראובן שקבל עליו שני עדים שנגעו בעדותם, ולאחר שהעידו בבית דין, רצה לפסול העדות, יען כי הם נגעו בעדותן. נראה דראובן אינו יכול לחזור בו, אחר שקבל אותם והעידו בבית דין, דהא לאחר גמר דין אינו יכול לחזור בו, דהלכתא כחכמים".

וגדולה מזה מצינו במרדכי (סנהדרין רמז תרפ"ו): "האלפסי פסק דאם קבל עליו חד קרוב או פסול כבי תרי וקנו מיניה לא מצי הדר ביה, וכן פסק המיימוני. וכן בא מעשה לפני רבי מאיר, באחד שאמר נאמן עלי אותו נכרי וקנו מיניה, וכשהרגיש שהיה מטה דבריו וקבל שוחד, רצה לחזור בו, ופסק דלא מצי הדר ביה". הרי שכיון שקיבל עליו גוי, וידע שעלול לקבל שוחד, מהני קבלתו אפילו בכה"ג לחייבו לקבל מה שיפסוק.

אמנם אם לא ידע שמי שקיבלו עליו נוגע, או אפילו אוהב לצד השני, א"כ על דעת זה לא קיבלו עליו, ויכול לחזור בו, כמש"כ בשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' כ"ד, הו"ד בקוצר בכנה"ג בהגהות הטור שם ס"ק ב' ובפ"ת שם ס"ק ג'): "שהדיין האחד משני הדיינים שקבלו עדות גרשום הוא אהובו של חיים התובע דנדון דידן, ושותפו במשא ומתן ומעותיו בידו, כמו שהודה הוא בעצמו, לפי מה שהעיד עליו, ותנן בפרק זה בורר (שם כ"ז ע"ב) - והאוהב והשונא מכלל הפסולין לדון וכו', אלא ממה שאמרו בגמרא בפרק זה בורר (שם כ"ט ע"א) - אי זהו אוהב, זה שושבינו, ואמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב, כל שבעת ימי המשתה, אלמא לא מקרי אהובו שיהא פסול לו לדון, אלא כי האי גוונא, אבל באופן אחר לא וכו', מה שאמרו - איזהו אוהב זה שושבינו, לא אמרו אותו, אלא לפוסלו אפילו בדיעבד, אבל לכתחילה אפילו אינו שושבינו, רק שיש לו קצת אהבת הלב עמו, אינו יכול לדון. וזהו שאמרו בפרק בתרא דכתובות (ק"ה ע"ב) - אמר רב פפא, לא לדון איניש לא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה, ופרש הרא"ש, שאינו רוצה לומר בשושבינו דוקא כההיא דהאוהב והשונא דפ"ב דסנהדרין, דהכא אפילו אינו אוהבו כל כך, לכתחילה לא לדייניה, משום דכיון דרחים ליה, לא חזי ליה זכותא, כי עיון הזכות והחובה מבצבץ באדם בלא כיוון רשע ובלא כיוון זכות, לפיכך באהבה מועטת לבו נוטה לזכות, ובשנאה מועטת לבו נוטה לחובה, וכיון שכן לא היה לו להיות דין לכתחילה, אף אם היה בית דין של שלשה, ושהיה גם בפני בעל דין. אבל כי האי גוונא שלא היה דין אלא הוא וחבירו בלבד וכו', וכל שכן וקל וחומר לפי מה שהעידו עליו, שהוא בעצמו גלה דעתו ואמר שעל כרחו הוא צריך לעוזרו, מאחר שמעותיו בידו, ואם הדבר כן מי הוא זה שיחשוב אותו לדיין בדיון הזה. מעתה פשיטא ופשיטא שהוא פסול להיות דין בדינו של חיים זה, ולית דין צריך בשש, ויכול הטוען והנטען והעדים לחזור בהם.

ומעתה לא תועיל לו הקבלה שקבלוהו עליהם הקהל להיות חכם ודיין שלהם. שאפילו אם קבלוהו עליהם שני הבעלי דינים להיות להם לדיין, שכל מה שידין עליהם שיהיו מקבלים אותו עליהם, בכי האי גוונא שגלה דעתו ואמר שעל כרחו הוא מחוייב לעוזרו ולתמוך את ידו, מאחר שמעותיו הם בידו, לא קבלוהו עלוהי".

הרי שפתיו ברור מללו, שאם לא ידע שאותו שקיבל עליו הוא אוהב לשכנגדו, יכול לחזור בו, וגם למדנו מזה, שראוי לאותו שקיבלו עליהם להסתלק מלדון בדין זה, אפילו אם אינו אוהב אחד מהם באופן הפוסלו אפילו בדיעבד כמו שושבין, אם עכ"פ "יש לו קצת אהבת הלב עמו".

ונראה שבנ"ד נאמן עכ"פ בשבועה לטעון שלא ידע שלאותו שקיבלו לבורר יש קשר עסקי או קשר אחר, לפמש"כ בשער משפט (שם ס"ק א'). דז"ל הפתחי תשובה (שם ס"ק א'): "כתב הב"ח סוף סעיף ד' וז"ל, וכשיש שם קרוב וקיבלו עליו דלא יוכל לחזור בו, דוקא כשיודע שהוא קרוב. אבל אם טען לא ידעתי שהוא קרוב נשבע היסת וחוזר, עכ"ל [ועמ"ש לקמן]. ועיין בספר שער משפט סק"א שהביאו, וביאר שם דאם הוא רגיל אצלו וטוען שלא ידע שהוא קרוב אינו נאמן, וראיה מסימן ל"ו סעיף ב'. וכשטוען שלא ידע שהוא פסול יש חילוק, דאם הוא פסול דרבנן דבעי הכרזה בב"ד אינו נאמן לומר דלא ידע, וכמ"ש הש"ך בסימן ע"א ס"ק ל"א דכל מילי דב"ד קלא אית ליה כו', אבל בפסול דלא בעי הכרזה נאמן [בשבועה] לומר דלא ידע שהוא פסול, עי"ש היטב". ולפ"ז ה"ה בנ"ד, אם אינו מצוי אצל עסקיו ועניניו של הצד השני, יכול לטעון שלא ידע שהוא אוהבו, ויהיה נאמן עכ"פ בשבועת היסת. ונראה לענ"ד פשוט, שמאחר שהקנין על ההתחייבות בטל, דעל דעת כן לא קיבל עליו, אי אפשר לחייבו אפילו במקצת ההתחייבות, דהיינו לחייבו להסכים לבורר אחר שידון יחידי, ושוב יוכל לתבוע לדון בב"ד של שלשה.

ואעפ"כ אי אפשר לבטל המקח מחמת זה, כיון שלא היה תנאי מפורש, שהמקח עצמו תלוי בזה. ואף להסוברים (בשו"ע אבהע"ז סי' ל"ח סעי' ג') דלא בעינן משפטי התנאים כשקונה מעכשיו, מכל מקום לשון תנאי בעינן, אבל בנ"ד אין בלשון בהחוצה אלא התחייבות גרידא, שאין בכחה לבטל את המקח כולו.

ונראה להביא ראיה לזה, מתשובת רבינו האי גאון שנפסקה בשו"ע חו"מ סי' ר"ח סעי' א', דכשעשה מקח באיסור ריבית, כגון שמכר ביוקר בהמתנת מעות, משלם הלוקח רק כמחיר של עכשיו, משום איסור ריבית, ומכל מקום אף שממתין ואינו משלם מיד, אין המוכר יכול לבטל המקח, בטענה שלא הסכים להמתנת מעות, אלא אם יוסיף לו על המחיר. ועל כרחך היינו מטעם הנ"ל, שכיון שלא התנה את חלות המקח בכך, שאם ימתין הלוקח ולא ישלם מיד, יתבטל המקח אלא אם כן יוסיף לו, אין כאן

אלא התחייבות מצד הלוקח להוסיף על התשלום אם ימתין, ואף שהתחייבות זו בטלה משום איסור ריבית, חייב המוכר לקיים המקח.

ואף שלכאורה מצינו להיפך, בגמ' ב"ב ע"ז ע"א - זכו בשדה לפלוני וכתבו לו את השטר, חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה, וכתבו התוס' והרא"ש שם דהוא הדין במכר, "ואע"פ שהלוקח ודאי יכול לחזור בו, דמצי אמר, אדעתא דלא תכתוב לי שטרא לא זבני, מכל מקום מוכר יכול לחזור בו בשטר, ואם לא ירצה הלוקח ליקח בלא שטר יניח", וכ"פ בשו"ע חו"מ סי' רמ"ג סעי' ח', הרי שאף שלא היה תנאי מפורש, יכול לחזור בו, על כרחך צריך לחלק מהא דסי' ר"ח הנ"ל, שכיון שנהוג עלמא לכתוב שטר, א"כ אומדנא דמוכח שלא קנה אלא על דעת שיכתבו לו את השטר, ויכול לחזור בו מכח אומדנא זו. זאת תורת העולה, שהקנין על ההתחייבות בטל, כיון שעל דעת כן לא קיבל עליו, וכיון שכן, אי אפשר לחייבו אפילו במקצת ההתחייבות, דהיינו לחייבו להסכים לבורר אחר שידון יחידי, ושוב יוכל לתבוע לדון בבי"ד של שלשה. אבל אי אפשר לבטל המקח מחמת זה, כיון שלא היה תנאי מפורש, שהמקח עצמו תלוי בזה.

סימן עא

הסתרת שמש או נוף או החשכה חלקית לשכנו

נשאלתי, אם מי שיש לו חלון הפונה למגרש משחקים, ויכול להשגיח מהחלון על ילדיו, יכול לטעון טענת חזקה, ולמנוע משכנו לבנות באופן שימנע ממנו לראות את מגרש המשחקים. עוד נשאלתי, אם בעל החלון יכול למנוע את הבנייה, כשהבנייה אינה מחשיכה לו, אבל ממעיטה מכמות האור הנכנסת דרך החלון לביתו.

איתא בגמ' (ב"ב ד' ע"א): "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי. חד מטייה אספלידא (פירש"י, טרקלין יפה), וחד מטייה תרביצא (פירש"י, גינה שבצד הטרקלין, שהיתה מאירה לתוכו). אזל ההוא דמטייה תרביצא, וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא. אמר ליה, קא מאפלת עלי. אמר ליה, בדידי קא בנינא (פירש"י, בשלי אני בונה. ואתה אין לך עלי חזקת אורה של שלש שנים, דהשתא הוא דפלגינהו). אמר רב חמא, בדין קאמר ליה".

וכתבו תוס' (שם): תימה, שהיה יכול להאפילו עליו שלא יהא לו בטרקלין אורה כלל... ומפרש ר"ת שמאספלידא היה יכול לראות לשדותיו דרך התרביצא. ודקאמר - מאפלת עילווי, היינו שהיה מעכבו שלא היה יכול לראות שדותיו... ונראה לר"י דודאי היה מאפיל עליו האורה, שלא היה בו אורה גדולה כאשר צריך לאכסדרה, אבל עדיין היה בו אור גדול. והא דאמר - ומכנגדן מרחיק ד' אמות שלא יאפיל, היינו שלא יאפיל לגמרי עד שלא יהא ראוי להשתמש בו יפה".

וכתב מהר"א ששון (שו"ת תורת אמת סי' קצ"ב): "באמת דברי התוספות לכאורה סתומים וחתומים הם, במאי דקאמרי - והא דאמר ומכנגדן כו', אלא שכונתם האמתית היא זאת. דהיכי אמרי שהיה אורה באכסדרה, אבל לא היה כדבעי ליה, דא"כ קשה, דהיכי קאמר דטעמא משום דאין להם חזקה, הא אם היה להם חזקה, היה צריך להרחיק עד שיהיה לה אור גדול, והרי אמרינן בפירוש, דיש לו חזקה - ומכנגדו מרחיק ד' אמות כדי שלא יאפיל, דמשמע משום דיש אפילה, דאין שם אורה כלל, הא אם יש שם קצת אורה ואין שם אפילה, לא בעי להרחיק כלל. ומתרג' ר"י דמאי דאמרינן שלא יאפיל,

היינו שלא יאפיל לגמרי, פירוש שלא יהיה שם שום אפלה ממה שהיה ראוי להיות באותו המקום, שאם היה ראוי לאור גדול, צריך להרחיק ד' אמות כדי שיכנס שם אותו האור הגדול. וזה שכתבו - להשתמש בו יפה כו'. ובודאי שכונתם האמתית היא זאת כמו שכתבתי.

לפירוש מהר"א ששון בדברי התוס', למדנו לכאורה מדברי רבינו תם, שחסימת שדה הראיה, הינה טענה שאפשר למנוע מכחה בניה בסמוך לביתו, אם החזיק שלש שנים בשדה ראייה זה, ומדברי ר"י למדנו, שהסתרת השמש או החשכה חלקית ע"י בניה, אף היא טענה שאפשר למנוע מכחה בניה בסמוך לביתו, אם החזיק שלש שנים באור גדול יותר.

וכך נקט בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' שכ"ג): "היכא דמפסיק במחיצה ומונע אותו מלהביט למרחוק, נראה דמצי לטעון".

אבל בשו"ת מהרלב"ח (סי' מ"ד), אף שנקט בפירוש דברי התוס' כדברי מהר"א ששון, כתב: "דדוקא בתרי אחי דפלוג איכא למימר דינא קאמר ליה, ולא באחריני, דבאחריני מצי לעכב עליה האיך שלא יסתום החלון, בשמונע ממנו ההבטה למרחוק. אבל דוקא הוא כשמונע ממנו ההבטה לשדותיו או דבר שלו, ומוכחא מילתא דהאי חלון להכי קאי, דאז הזיקו גדול ומצי מעכב עליה האיך. אמנם מניעת הבטתו למקום רחוק ולא יהיה לשדותיו, הוא ביד בעל החלון, ויכול לסתום על חברו. והכי משמע ודאי דהיא סברת רבינו תם... דהוא דייק בלשונו - שהיה רואה שדותיו הרחוקים, ולמאי דסלקא דעתך לא הוה ליה למימר אלא שמונע ממנו ההבטה למרחוק, כי כל האנשים משתעשעים בהבטה למרחוק. אלא ודאי משמע דההבטה דמרחוק כשלא יביט לשדותיו, לא מעלה ולא מוריד... שאם היה בב' חצרות סמוכים, פשיטא שיכול שמעון לבנות בתוך חצרו ולהגביה הבנין כמו שירצה, ואין ראובן מוחה בידו לומר שמונע ממנו ההבטה, דהיזק ראייה שנינו, היזק מניעת ראייה לא שנינו. וזה מבואר במשנה פרק לא יחפור - החלונות מלמעלן ומלמטן וכנגדן ארבע אמות, ומבואר שם בגמרא שיכול השכן לבנות מב' צדי החלון, ובלבד שיניח ארבע אמות בין כותלי הבנין. גם יכול לבנות מכנגד, ובלבד שירחיק ארבע אמות כדי שלא יאפיל, וכתבו הרמב"ם ז"ל פרק ז' מהלכות שכנים גם כל הפוסקים. ומה שדקדקו שם הוא שיגביה ארבע אמות הבנין כדי שלא יוכל להציץ מן החלון. אבל אם מגביה כותל הבנין הרבה מאד, אין חשש, אף על פי שמונע לו ההבטה מכל הצדדין" (ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' שע"ו כתב, שאם כבר בנה, יוכל בודאי לומר קים לי כהרלב"ח).

לפי הבנת מהרלב"ח בתוס' למדנו, שאפילו אם מוחזק לאור גדול, או לכך שאור השמש מאיר לתוך ביתו, אין החשכה חלקית או הסתרת השמש מהוה סיבה למנוע בניה של שכנו, אלא אם זקוק לאור גדול או לאור השמש לצורך חשוב (כגון קולטים לדוד שמש, ואולי אף לאור השמש על חבלי כביסה).

וכך נקט גם בשו"ת שמש צדקה (חו"מ סי' י"ד): "הבונה כותל בצד חלונו של חברו... ואם יש כותל מצד אחר, די שירחיק הכתלים עד שיהיה ביניהם ד' אמות... ואם בא לבנות ג"כ כנגדו כותל שלישי ולסכך עליו, הרשות בידו, ובלבד שירחיק הגג והסכך מן החלון ד' אמות, ובמציאות כזה, מי לא ידע שממעט אור החלון הרבה ממה שהיה בתחילה קודם בנין אלו הכותלים, ואעפ"כ הואיל ואינו מאפיל ממש, אין בעל החלון יכול לעכב על ידו, דהיזק אפילה שנינו, מיעוט אורה לא שנינו" (ועיי"ש שהוכיח כן גם מדברי הריב"ש סי' רפ"ט שהובאו לעיל).

ואם כן יכול הבונה לומר, קים לי כהמהלב"ח והשמש צדקה, שאין טענת חזקה לשדה ראייה או לאור גדול. ואפילו אם ננקוט כהמבי"ט, מסתבר לענ"ד, שאם לפי תכנית הבניה העירונית (תב"ע), היתה הבניה העתידית צפויה מראש, לא יוכל בעל החלון לטעון טענת חזקה, ומותר לשכנו לבנות כפי התכנית המיועדת, אף שע"י כך מונע מבעל החלון הבטה למקומות שיש לבעל החלון זיקה אליהם, או אם מחשיך לו במקצת.

סימן טז

חייב בעל דירה לשלם עבור תכנית בניה, ועבור

שימוש בתקרת שכו

נשאלתי, מבעל דירה בקומה שנייה, שבעל הדירה בקומה שתחתיו, הרחיב את דירתו, ולשם כך הוצרך ע"פ דרישת העיריה, לשלם למהנדס עבור תכנית בניה כללית לכל הבנין, כדי להוציא רשיון, ועכשיו רוצה גם הוא להרחיב גם את דירתו, מעל תקרת הבנייה של השכן, האם עליו לשלם חלק ממה ששולם למהנדס עבור תכנית הבנייה, והאם עליו לשלם על השימוש בתקרת השכן.

- א -

לפי פשוט הגמ', חייב ניקף לשלם על הגדר שבנה המקיף, משום נהנה

שנינו במתניתין (ב"ב ד' ע"ב), המקיף את חבריו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית - אין מחייבין אותו; רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית - מגלגלין עליו את הכל. בגמ' מבואר לפי הלשון האחרונה, דאליבא דת"ק אפילו גדר מקיף את הרביעית, צריך ניקף לשלם לו, ואליבא דרבי יוסי רק אם גדר ניקף, דגלי דעתיה דניחא ליה, משלם. וצריך ביאור למה משלם אליבא דת"ק כשגדר מקיף, ובמה נחלקו.

והנה מצינו בגמ' בב"ב ק"כ ע"ב, דבעי הגמ' להוכיח מדברי ת"ק במתניתין דידן, דמחייב כשגדר מקיף את הרביעית, דזה נהנה וזה לא חסר חייב, ודחי הגמ' דחשיב זה נהנה וזה חסר, דאמר לו המקיף, את גרמת לי היקפא יתירתא. וחזינן לכאורה, דיסוד החיוב במתניתין דידן הוא משום דנהנה. [וטעם החיוב לשלם כשנהנה, ביאר בשערי ישר ש"ג פכ"ה, ע"פ מה שכתבו התוס' בכתובות ל' ע"ב ד"ה זר, דקין וחומש שמשלם מי שנהנה מהקדש, כמו שכתוב, אשר חטא מן הקדש ישלם, אינו משום כפרה, אלא משלם ממון שגזל הקדש. והרי על מעילה בהקדש חייב לשלם גם כשהשתמש בהקדש ולא חיסרו כלל, וחזינן מזה, שהשתמשות בחפץ של אחר ללא רשות נחשבת גזילה שחייבים לשלם עליה.]

- ב -

שיטת הרמב"ן והנמוק"י, שהניקף חייב משום שהמקיף נחשב יורד לשדה חברו

ויש להקשות, דבב"ק ק"א ע"א איבעיא להו, יש שבח סמנין על הצמר, או אין שבח סמנין על הצמר, ומפרש רבינא, הכא במאי עסקינן, כגון דצמר דחד וסמנין דחד, וקאתי קוף וצבעיה לההוא צמר בהנך סמנין. יש שבח סמנין על גבי צמר, דאמר ליה, הב לי סמנאי דגבך נינהו, או דלמא אין שבח סמנין על גבי צמר, ואמר ליה, לית לך גבאי כלום. והקשו התוס': "דאפילו נימא דאין שבח של סממנין על גבי צמר, 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 נערות (כתובות דף ל: ושם) אמר, תחב לו חבירו משקין של אחרים בבית הבליעה, דמשלם מה שנהנה". ותירצו דיש לחלק: "דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו, ובתחב לו חבירו אע"פ שאין זה ע"י מעשיו, מכל מקום נהנה גופו". [וביאר דבריהם בשערי ישר שם, שכיון שיסוד החיוב כשנהנה, הוא מקרא דאשר חטא מן הקדש ישלם, כמו שעל מעילה בהקדש חייב רק אם עשה מעשה, ולא כשנהנה ממילא, ה"ה כשנהנה ממילא משל חבירו אינו חייב. וכמו שכשנהנה גופו חייב אף על הנאה ממילא, כמו שמצינו שמתעסק בחלבים ועריות חייב, כך לענין ממון חייב כשנהנה גופו אפילו ממילא].

ומעתה לפי דברי התוס', לא שייך כלל כשגדר המקיף לחייב משום נהנה, שהרי הניקף לא עשה שום מעשה כדי ליהנות, וההנאה באה ממילא, וא"כ קשה, למה דנה הגמ' לחייב משום נהנה.

והנה הרמב"ן והנמוק"י בשמעתין כתבו, דיסוד החיוב כשגדר המקיף הוא מגמ' בב"מ ק"א ע"א: "איתמר, היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, אמר רב, שמין לו, וידו על התחתונה (פירש"י, אם השבח יתר על הוצאה - יש לו הוצאה, ואם הוצאה יתירה על השבח - אין לו אלא שבח), ושמואל אמר, אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה. אמר רב פפא, ולא פליגי, כאן בשדה העשויה ליטע, כאן בשדה שאינה עשויה ליטע".

ולפ"ז מבאר הרמב"ן את מחלוקת הלישנות בגמ', האם ת"ק מחייב הכל לפי מה שגדר, או רק דמי קנים בזול. דכאן חשיב לכ"ע שדה העשויה לגדור, אלא שנחלקו אם סתם אדם עשוי לגדור בגדר ממש, או שדי לו בקנים ובנטירא בר זוזא.

והחזון איש ב"ב סי' ב' ס"ק ח' הקשה: "למה לרב הונא אליבא דרבי יוסי נותן הכל לפי מה שבנה, מאי שנא מיורד שלא ברשות, דבזמן דלא ניחא ליה באמת, אינו חייב כלום ומצי למימר, טול עצך, ולמה לא חילקו כאן, דאם הוא עני ואינו יכול לשלם לו, אין מגלגלין עליו". וכתב לתרץ: "ונראה דתקנת

חכמים הוא, דהרבה פעמים ניחא ליה, וישתמט דלא ניחא ליה, דגזל נפשו של אדם מחמדתו, והגדר של בקעה הוא תמיד על גוון חד, והלכך קבעו חכמים את הדבר לרב הונא, הכל לפי מה שבנה". והוסיף שם שלפ"ז חייב לשלם לו הכל, דוקא כשבנה כמנהג המדינה, ולא כשבנה יותר מהמנהג.

לפ"ז חידש החזון איש שם ס"ק ט': "נראה דהיורד לתוך שדה חברו וגדרה, אומר לו טול עצץ ואבן, דלדידי סגי לי בנטירא בר זוזא, ואי אפשר לקבוע דמקרי עשויה לגדור. ושכן שהקיף הוא תקנת חכמים משום דשכיח וא"צ לשלם רק מחצה, וכמו שכתבנו לעיל".

ומכל מקום צריך להבין, איך פירשו הרמב"ן והנמוק"י, שיסוד החיוב הוא משום יורד לשדה חברו, הרי בגמ' בב"ק שם מוכח, שיסוד החיוב הוא משום נהנה.

גם צריך להבין, דלעיל מינה מקשה הרמב"ן אליבא דרש"י בבב"ק, שמדובר בגדרות שבין המקיף לניקף, איך ס"ד דגמ' בב"ק שם, שנחשב זה נהנה וזה לא חסר: "והרי לא גדר אלא בשבילו". ומתריך: "משום שכיון שהיה מקיף ניזוק וקדם וסלק נזקו, פטור הלה. ועוד שמקום שלא נהגו לגדור הוא ולא מיקרי חסר, כיון דלא חשיב להו היזק".

ומעתה יקשה, דעד כאן לא מצינו חיוב לשלם ליורד לשדה חברו, אלא כשירד לצורך חברו ולא לצורך עצמו, דכיון שעשה עבורו והשביח את ממונו, חייב לשלם לו. אבל בנ"ד, לא מיבעיא אי נימא דמיידי במחיצות החיצוניות, שודאי עשאו לצורך עצמו, אלא אפילו אי נימא כפירש"י דמיידי במחיצות הפנימיות, ג"כ נחשב שעשאו לצורך עצמו, לפי מה שכתב הרמב"ן, שהרי עשאו משום שהוא היה ניזוק, וגם לא חשיב חסר, כיון דמיידי במקום שלא נהגו לגדור.

וביותר יש להקשות, דהנה הרמב"ן שם פירש דמיידי דוקא כשבנה בחלקו. אבל אם בנה על מקום של שניהם, יכול לומר לו דלא ניחא ליה בכותל, כיון שממעט מקום חצרו, ואינו חייב לשלם אפילו כשגדר מקיף את הרביעית. ולפ"ז אינו שייך כלל ליורד לשדה חברו, דהרי לא עשה מאומה בשל חברו, אלא בשלו עשה, ומתוך כך נהנה חברו. וכי יעלה על הדעת, שאם בנה בית בחצרו, ומתוך כך יש צל בחצר חברו, יצטרך חברו לשלם לו מדין יורד לשדה חברו. וכבר הקשו כן בהגהות חו"י על הנמוק"י ובאבהא"ז פ"ג מהל' שכנים ה"ג.

- ג -

שיטת הגר"ח, שהחיוב משום נהנה

מדברי הגר"ח (בסענסייל לבב"ק שם) עולה, דלעולם סיבת החיוב היא משום שנהנה, ולא מדין יורד לשדה חברו. ואף שלא שייך לחייבו על הנאה שבאה ממילא ולא ע"י מעשה שלו, מבאר הגר"ח דהיינו משום שלא שייך לחייבו אלא כשנהנה מדעתו, ולא כשנהנה בעל כרחו (ולא מטעם שנתבאר

לעיל בשם השערי ישר). וזו כוונת הרמב"ן לבאר בדבריו, שכיון שסתם שדה עשויה לגדור, נחשב שנהנה מדעתו ולא בעל כרחו, כיון שאמדין דעתיה שרצונו בזה, וכמו שאמרה הגמ' בב"מ שם, לענין יורד לשדה העשויה ליטע, דאמדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה.

ולא זכיתי להבין, איך יפרנס הגר"ח לפ"ז את דברי התוס' בב"ק ק"א הנ"ל, שכשצבע קוף צמר שלו בצבע של חבירו, אין לחייבו משום נהנה, כיון שלא עשה מעשה, אלא ההנאה באה ממילא. למה לא נימא גם שם, שאם הצמר עומד לצביעה, יתן לו מה שנהנה בהשבחת הצמר, כיון שנחשב שנהנה מדעתו.

- ד -

לשיטת הרמב"ם, החיוב משום קמשתרשי ליה

והנה הרמב"ם בהל' שכנים פ"ג ה"ג וה"ד פסק: "מי שהיה לו חורבה בין חורבות חבירו ועמד חבירו וגדר רוח ראשונה ושנייה ושלישית עד שנמצאת חורבה זו משלש רוחותיה גדורה, אין מחייבין אותו ליתן לו ההוצאה כלום שהרי לא הועיל לו והרי חורבתו פתוחה לר"ה כשהיתה, לפיכך אם גדר לו רוח רביעית עד שנמצאת חורבתו מוקפת גדר מגלגלין עליו את הכל ונותן חצי ההוצאה שהוציא זה בארבע רוחות עד ארבע אמות ובלבד שיהיה מקום הכותל של שניהם. אבל אם היה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדיינין שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים". והראב"ד השיג עליו: "זה המשפט מעוקל. שאם הרויח לו המקום וגדר אותו, יפחות לו את ההוצאה. ומה שאמר שאינו יכול להשתמש בו, כן ישתמש, אלא המקום יהיה שלו ויהיה לו שטר על זה, שאם יפול הכותל, האבנים והעפר לשניהם והמקום שלו". ומפרש המ"מ שדעת הרמב"ם היא: "שאי אפשר לחייבו בחצי ההוצאה, אלא מפני שזוכה בחצי הכותל, לפי שנבנה במקומו".

והאמת שגם מדברי הראב"ד עולה שמסכים לסברא זו, שאין לחייבו אלא כשקונה חצי הכותל, אלא שטען, למה לא יקנה עכשיו חצי הכותל כדי שיוכל להשתמש בו. וכבר כתב הרעק"א (בכתב וחותם, הו"ד על גליון רמב"ם פרנקל שם) ליישב קושייתו, ע"פ דברי הרא"ה שהביא הנמוק"י ריש מכלתין, שאם בחצר רוצה אחד משניהם לכונוס לתוך שלו, אפילו רוצה לבנות בגויל וגזית, יכול חברו לעכב עליו - "משום דאמר ליה, אם אתה עושה, לא יהא לי רשות לסמוך עליו, ואפילו אמר ליה, אנא יהיבנא לך רשות למיסמך עליו, מצי אמר ליה, אי במכר לא בעינא השתא למיזבן, ואי במתנה לא ניחא לי, דכתיב (משלי טו כז) ושונא מתנות יחיה". וא"כ גם בנ"ד יכול לומר, שאין רצונו לקנות חלק בכותל על מנת להשתמש, וגם לא לקבל במתנה.

ולפ"ז כתב הרעק"א שם לבאר את דברי הכס"מ, שבבקעה מודה גם הרמב"ם, שאפילו אם בנה את הכותל בחלקו, יכול לתבוע ממנו חצי ההוצאות. דלמשנ"ת שישוד דברי הרמב"ם הוא ע"פ סברת הרא"ה, אפשר לומר שסברא זו שייכת רק בחצר ובחורבה, שדרך להשתמש בכתלים שלהם לסמוך עליהם, ומשום כך יכול לטעון ככל הנ"ל. אבל בבקעה, שהכותל משמש רק להגן מעין הרע ומדריסת רגלי בהמות, מודה גם הרמב"ם שאין נפק"מ, אם בנה את הכותל בחלקו או בחלק של שניהם.

אמנם הקצה"ח סי' קנ"ח ס"ק ה' כתב שמדברי הטור שם, שהביא את דברי הרמב"ם גם לענין בקעה, מוכח דלא כהכס"מ (והרעק"א) שסובר שהרמב"ם מודה בבקעה, אלא שהרמב"ם נוקט שאי אפשר לחייב את הניקף אלא אם בנה בחלקו, וכמו שמשמע ממש"כ המ"מ שם: "שאינ מחייבים אותו בחצי ההוצאה, אלא מפני שזוכה בחצי הכותל, לפי שנבנה במקומו".

ולפ"ז צריך לבאר, שהרמב"ם סובר שלא שייך בנדון דידן לחייבו משום נהנה, כיון שלא עשה מעשה, כמשנ"ת. וגם נחלק על מה שכתב הרמב"ם שיש לחייב משום יורד לשדה חברו, דס"ל דבנ"ד אין לחייב משום יורד לשדה חברו, דעושה בשביל עצמו ובשל עצמו כמשנ"ת (וגם הרמב"ם רמז שאינו דומה כ"כ לשדה חברו, וכמו שכתב: "שהרי זה דומה במקצת ליורד לתוך שדה חברו". ועיין באבהא"ז שם שהעיר על שינוי הלשון בין הרמב"ם לנמוק"י).

ונראה שישוד החיוב כשבנה חצי הכותל בחלקו חברו הוא משום דקמשתרשי ליה. והיינו דאיתא בחולין ק"ל ע"ב: "אמר רב חסדא, המזיק מתנות כהונה או שאכלן, פטור מלשלם. מאי טעמא, איבעית אימא, דכתיב זה, ואיבעית אימא, משום דהו"ל ממון שאין לו תובעים". ושם קל"א ע"א איתא: "תא שמע, הרי שאנסו בית המלך גרנו, אם בחובו, חייב לעשר וכו', שאני התם דקא משתרשי ליה". (פירש"י, כלומר משתכר הוא בה, שהרי היה צריך לפרוע מעות. ותוס' פירשו, דבמקום זה הניח לו המלך שאר ממון).

מגמ' זו חזינו, שכשנתרבה ממון ע"י ממון חברו, חייב לשלם לו אפילו אם לא עשה שום מעשה על מנת ליהנות (וא"כ אין לחייבו משום נהנה), ואפילו אם לא חברו עשה עבורו, אלא שההנאה באה ע"י פעולה של אדם שלישי (וא"כ אין לחייבו משום יורד לשדה חברו). וטעם החיוב הוא, מפני שממון חברו נמצא ברשותו ומשביח את שלו.

וזהו גם הטעם בדברי הגמ' בב"ק ק"א הנ"ל, שאם יש שבח סמנין על הצמר, חייב לשלם לו, דאם יש שבח סממנין על הצמר, נחשב קמשתרשי ליה.

ולפ"ז כשבונה חצי כותל על חלק חברו, שזוכה חברו בחצי הכותל מפני שנבנה בחלקו, כמ"ש המ"מ, קמשתרשי ליה לחברו, שהרי הרבה את ממון וזיכה לו חצי כותל, וא"ש היטב למה חייב אף שלא

עשה מעשה ליהנות, ואף שחברו נתכוין רק לטובת עצמו. דהיכא דקמשתרשי ליה, חייב לשלם אפילו כשחברו נתכוין לטובת עצמו ואפילו אם לא עשה שום מעשה כדי ליהנות, דמ"מ יכול חברו לומר לו - ממוני גבך.

- ה -

ביאור סוגיית הגמ' לשיטת הרמב"ם

אמנם אכתי קשה, איך יפרנס הרמב"ם את סוגיית הגמ' בב"ק כ' הנ"ל, שרצתה להוכיח ממתניתין דידן, דזה נהנה וזה לא חסר חייב, ודחתה שנחשב זה נהנה וזה חסר, משום שגרם לו היקפא יתירתא, והרי למשנ"ת יסוד החיוב אינו משום נהנה, דעל הנאה הבאה ממילא פטור, אלא משום דקמשתרשי ליה, והיינו שריבה את ממונו של חברו ע"י הממון שלו.

והנה התוס' בחולין שם הקשו: "ואם תאמר, מתנות כהונה כשאכלם משתרשי ליה, שבמקום זה לא אכל דבר אחר, ואמאי פטור. וי"ל דלא דמי לאנסו בית המלך גרנו, דתחתיהן לא לקח משלו, אבל באכלו, אפשר דלא משתרשי ליה, שהיה מתענה".

והקשה הקצה"ח בסי' רמ"ו ס"ק ב', מאי שנא מהא דאיתא בכתובות ל' והובא לעיל, שאם תחב לו חברו בבית הבליעה, צריך לשלם מה שנהנה, ולמה לא יוכל לטעון שלא נהנה, כיון שהיה מתענה. ומתוך הקצה"ח: "דהנאה בכלל אכילה, ואינו יכול לומר הייתי מתענה. אלא דלגבי מתנות כהונה, כשם שאינו חייב על היזקו, משום דהו"ל ממון שאין לו תובעין, אלא היכא דמשתרשי לה עכשיו, כמו בלוקח בית המלך את גורנו, דמשתרשי ליה עכשיו, דאל"כ היו לוקחים פירות אחרים, ומש"ה חייב לשלם עבור הרייח שהרויח הפירות שבביתו וברשותו. ולזה הקשו התוס', דבאכילה נמי משתרשי ליה, דהיה צריך לקנות פירות אחרים לאכילה, לזה כתבו דיכול לומר, הייתי מתענה, ולא חשיבי הני שבביתו משתרשי ליה. ומשום הנאה, אע"ג דאית ליה במה דלא היה צריך להתענות, במתנות כהונה פטור על הנאתו, כשם שפטור על היזקו, ובמשתרשי לבד הוא דמחייב. אבל הכא דמחייב על הנאה, א"כ הנאה בכלל אכילה, כמו דמוכח מכתובות שם, דמחייב על הנאת מעיו".

חזינן מדברי התוס', לפי ביאור הקצה"ח, שלענין חיוב משום נהנה, חייב לשלם כל היכא שנהנה, ואף שהיה יכול להמנע מהנאה זו, דסוכ"ס נהנה, ואם היה נמנע, היתה נמנעת ממנו גם ההנאה. אבל לענין חיוב משום משתרשי ליה, אם היה יכול להמנע מהוצאה זו, א"כ אין ראיה שנתרבה ממונו במה שנהנה מממון חברו, דיכול לטעון שאם לא היתה לו אפשרות ליהנות משל חברו, היה נמנע לגמרי מליהנות, וא"כ לא נתרבה ממונו במה שנהנה משל חברו ולא משל עצמו.

מעתה א"ש היטב מה שהקשינו, אם סיבת החיוב במקיף את חברו היא משום דקמשתרשי ליה,

איך רצתה הגמ' להוכיח מזה, שזה נהנה וזה לא חסר חייב (יסוד הדברים בדברי הרעק"א בספר זכרון וזאת ליהודה, ונדפס על גליון רמב"ם פרנקל הל' שכנים פ"ג ה"ג, ובדברי הגר"ש שקופ בחי' לבב"ק סי' י"ט ס"ק ו'. אלא שהרעק"א נקט שיסוד החיוב לפי הרמב"ם הוא משום יורד לשדה חבירו, ולא משום קמשתרשי ליה, עי"ש). דכיון שרוצים אנו לחייבו משום דקמשתרשי ליה, דסתם שדה עשויה לגדור, וריבה ממונו במה שעשה לו כותל הנצרך לו בשדה, אם זה נהנה וזה לא חסר פטור, יכול לטעון, הרי גם אם היה חברי בונה כל הכותל בחלקו, היתה לי ג"כ אפשרות ליהנות מן הכותל, ולא הייתי חייב לשלם, כיון דזה נהנה וזה לא חסר פטור. וא"כ אין זה נחשב קמשתרשי ליה, כיון שלא הועיל לו במה שבנה חצי כותל בחלקו והקנה לו עי"ז חצי כותל, דגם אם היה בונה את כל הכותל בחלקו, היה יכול ליהנות ולא לשלם, ולא היה צריך לשלם עבור ההשתמשות, וא"כ לא נתרבה ממונו עי"ב הכותל.

אלא שלדברי הרעק"א הדק"ל, דהרי אף אם זה נהנה וזה לא חסר חייב, היינו רק כשעשה מעשה ליהנות, ולא בהנאה הבאה ממילא, כמשנ"ת לעיל אות א', וא"כ אף אם זנול"ח חייב, יכול עדיין לטעון, שהיה יכול ליהנות מן הכותל, אפילו אם היה בונה כולו בחלקו והיה שייך כולו לחברו, וצ"ע.

- ך -

ביאור שיטת הטור לפי הנ"ל

והנה בבב"ק שם מייתי הש"ס ראיא, דזה נהנה וזה לא חסר פטור, מהא דא"ר יוסי, אם עמד ניקף וגדר את הרביעית, מגלגלין עליו את הכל, טעמא דגדר ניקף, הא מקיף, פטור, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור, ודחי הש"ס - שאני התם, דאמר ליה, לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא. והקשו התוס' שם: "וא"ת, ואי זה נהנה וזה לא חסר פטור, אפילו עמד ניקף נמי". ותיצו: "וי"ל שאני עמד ניקף, דגלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה, ולא דמי לדר בחצר חבירו דלא גלי אדעתיה אלא בחנם".

והיש"ש שם הקשה על תירוצם, מה בכך שגילה דעתו דניחא ליה בהוצאה, סוכ"ס עדיין זה נהנה וזה לא חסר. ומתוך בחי' ר"ש שקופ שם (וע"ע בדבריו בסי' כ' ס"ק ב'), דכיון דגלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה, שוב חשיב קמשתרשי ליה, שהרי גילה דעתו שהיה מוכן להוציא כסף עבור בניית גדר, וא"כ נתרבה ממונו עי"ז זה שחברו גדר והוציא הוצאות במקומו, דאל"כ היה הוא צריך לחסר ממונו לבנות גדר. (ואף שהתוס' בב"ק לעיל שם נוקטים, שהמשנה מדברת על המחיצות החיצוניות, שבין המקיף לרה"ר, וא"כ לא מיירי כשהקנה לו חלק בכותל, מ"מ גם המעות שהרויח עי"י שאינו צריך עכשיו לבנות גדר בינו לבין חברו, נחשב לקמשתרשי ליה, כמו באנסו בית המלך גרנו, שנחשב קמשתרשי ליה, כיון שהרויח שאינו צריך עכשיו להוציא מעות).

והנה הב"י חו"מ סי' קנ"ח כתב: "אם גדר החיצון ראשונה ושניה ועמד הניקף וגדר השלישית, נראה

לי שמחייבין אותו לגדור הרביעית. והא דתנן, המקיף את חבריו משלש רוחותיו, משום רישא הוא דתנן הכי. כלומר, דאפילו הכי אין מחייבין לניקף, כל שלא גילה בדעתו דניחא ליה. אבל כל היכא דגלי דעתיה דניחא ליה, אפילו לא גדר האחד אלא שנים, מגלגלין עליו". והקשה הדרכי משה ממה שכתב הטור שם, שלפירוש ר"י שמפרש שהקיפו מבחוץ בינו לר"ה: "אף אם גדר ניקף בצד רביעית נגד שדהו, אין מחייבין אותו, וא"כ גדר המקיף מה שנשאר עדיין פתוח בצד הרביעי בב' צדדין כפי גודל שדות המקיף, דאל"כ לא ההנהו כלום". הרי שאף אם גדר הניקף עצמו את הרביעית, באופן שלא נהנה משלש המחיצות הראשונות, אין מחייבין אותו, ואם כן כל שכן כשגדר את השלישית, שאין לחייבו.

והקצה"ח שם ס"ק ו' כתב לתרין, שדברי הב"י קיימו לשיטת הרמב"ם, דמיירי שבנה חצי הכותל בחלק של חברו, וקי"ל שבכה"ג כוונתו להקנות לו חצי הכותל, כמשנ"ת לעיל בשם המ"מ, ומש"ה כל שגילה דעתו שניחא ליה בגדר, קונה מחצית הכותל ומתחייב בתשלומיו [והיינו דבכה"ג שמחצית הגדר בחלקו, ויש אומדנא שמסכים לקנותה, שוב יכול השני לחייבו בתשלומי הגדר שקנה, אף אם לא נהנה, דמ"מ קמשתרשי ליה בחצי הכותל, כמשנ"ת]. אבל הטור קאי על דברי ר"י שמפרש, שמדובר בגדר שבין החיצון לרה"ר, וא"כ אפשר לחייבו רק מדין יורד לשדה חברו ומדין נהנה, וכמשנ"ת לעיל, ומשו"ה כל זמן שלא סיים לגדור את כל הצד הרביעי ולא נהנה עדיין, אי אפשר לחייבו, כיון שלא נהנה.

אמנם למשנ"ת לעיל ס"ק ל' אות ח' בשם הגר"ש שקופ בביאור דברי התוס', שכל שגלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה, חשיב קמשתרשי ליה, כיון שע"י שחברו בנה את הגדרות החיצוניות, מנע ממנו ההוצאה שהיה צריך להוציא כדי לבנות גדר בינו לבין חברו, לכאורה הדק"ל, למה פוסק הטור שאם לא בנה חברו את יתר הגדר הרביעית, לא יתחייב הניקף לשלם על שלש הראשונות, הרי גילה דעתו דניחא ליה בהוצאה, וא"כ קמשתרשי ליה.

ונראה דלק"מ, שהרי אם לא יסגור המקיף לגמרי את חלק הצד הרביעי שמול שדותיו, יהיה הניקף מוכרח להשלים את כל ארבעת הצדדים של ההיקף הפנימי בעצמו, וא"כ בכה"ג אינו נהנה כלל מן ההיקף החיצוני, ולא קמשתרשי ליה מדי.

עכ"פ זאת תורת העולה מכל הנ"ל, שלשיטת הרמב"ם דקיימא לן כוותיה, אין לחייב את הניקף, אלא אם בנה את הכותל בחלק של שניהם, שהקנה לחברו חצי כותל, וממילא קמשתרשי ליה. אבל משום יורד לשדה חברו, אי אפשר לחייבו, כיון שבנה הכותל לטובת עצמו. וכן משום נהנה אין לחייב, כיון שהניקף לא עשה מעשה ליהנות מן הגדר, אלא ההנאה באה לו ממילא.

וכל זה, בניקף, שאינו עושה מעשה ליהנות מן הגדר. אבל בנדון דידן, שפיר אפשר לחייב את בעל הדירה בקומה העליונה, להשתתף עם התחתון בהוצאות בניית התקרה, אפילו אם התקרה בנויה כולה בחלקו של התחתון, כיון שעושה מעשה בידיים ליהנות מן התקרה, ומשתמש עליה כריצפה לתוספת הבנייה שלו.

אבל בתשלום על תכניות הבנייה, אי אפשר לחייבו, כיון שנהנה מהן ממילא, ואם כן לא שייך לחייבו משום נהנה. ושכנו הזמין את התכנית עבור עצמו, ולכן לא שייך לחייבו מדין יורד. וגם לא נתרבה ממונו ע"י הגשת התכנית לעיריה, וממילא לא שייך לחייבו משום קמשתרשי ליה.

סימן עג

שימוש בדירה בבית משותף, שלא למטרת מגורים⁵⁶

חנות

שנינו במשנה (שם כ' ע"ב): "חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו - איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין. אבל עושה כלים, יוצא ומוכר בתוך השוק, ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים".

בגמ' לא נתפרש, מה בין קול הנכנסין והיוצאין, שיכול למחות בידו, לקול הריחים, שאינו יכול למחות בידו, ומצינו בזה כמה דרכים במפרשים.

הרשב"א (שם, ויסוד הדברים ברמב"ן) כתב: "איני יכול לישן מקול הנכנסים והיוצאים, לאו מקול הנכנסים ממש קאמר, דהא אינו יכול לעכב מחמת קול הפטיש והריחים... אלא טעמא משום רבוי דרך. כלומר, איני יכול לעמוד ולישן מפני רגל הרבים שמרבים עלינו את הדרך. והכין איתא בירושלמי, דגרסינן התם - דו כיל למימר ליה, אינון אזלין ואתו הכא, בעיין לך ולא משכחין לך, והן מרבין עלינו את הדרך".

מדברי הרשב"א עולה, ששכן יכול למנוע פעילות לצרכי מסחר וכיו"ב אצל שכנו, רק אם היא כוללת מעבר אנשים זרים דרך השטח המשותף לשכנים. אבל רעש כתוצאה מפעילות כזאת, אינו סיבה מספקת למנוע אותה. וכ"כ הסמ"ע (סי' קנ"ו ס"ק י'): "שכין שמכה בפטיש בביתו או בחנותו, אין השכנים יכולין לעכב על מה שאדם עושה בביתו. משא"כ הנכנסין והיוצאין והקול הוא מהן בחצר המשותפת לכולם, משום הכי יכולין למחות בו מלעשות להן היזק בחצרים".

אבל הרמב"ם (הל' שכנים פ"ו ה"ב) פסק: "חנות שבחצר, יכולין השכנים למחות בידו ולומר לו - אין אנו יכולין לישן מקול הנכנסים והיוצאין, אלא עושה מלאכתו ומוכר בשוק. אבל אינן יכולין

56. א.ה. על סימן זה העיר הגר"י סילמן שליט"א מספר הערות, ויובאו להלן כלשונן בשולי העמוד.

למחות בידו ולומר לו - אין אנו יכולין לישן מקול הפטיש או מקול הרחיים, שהרי החזיק לעשות כן". מפרש המגיד משנה (שם): "הוקשה לו, מה טעם אין טענתו טענה בקול הפטיש, והלא יותר מונע השינה מקול הנכנסין והיוצאין. ועוד למה אמרו - חנות שבחצר, שנראה שכבר היא בחצר, יאמרו - מי שביקש לעשות חנוני, או - לא יעשה אדם חנות בחצר השותפין. אלא כוונת המשנה בשהחזיק לעשות כן במלאכתו ובחנותו, והודיעו שאפילו החזיק, אין חזקתו חזקה אצל הנכנסים והיוצאין שהן אחרים, וכן כתב פרק י"א בשם הגאונים ז"ל, אבל חזקתו חזקה במלאכתו עצמו, אבל אם לא החזיק, יכולין לעכב".

מדברי הרמב"ם עולה, ששכן יכול למנוע פעילות לצרכי מסחר וכיו"ב אצל שכנו, אם יש כתוצאה ממנה רעש, ודלא כהרשב"א.

בשולחן ערוך (שם סעי' ב') פסק כהרמב"ם. אבל הרמ"א הגיה: "ויש אומרים, דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחלה אינן יכולין למחות", דהיינו כהרשב"א.

חילוק נוסף בין קול הנכנסים לקול הפטיש מצינו בשו"ת מהרלב"ח (סי' צ"ז): "הטעם למה יכול למחות בידו מחמת קול הנכנסים ולא מחמת קול הרחיים, אף על פי שכפי הנראה קול הרחיים קול גדול מקול הנכנסים... נראה דהחילוק הוא בין קול הבא מחמת עצמו, לקול הבא מחמת אחרים... אבל היה צריך להמתיק לנו הטעם, דמה לי קול הבא מחמת אחרים מה לי קול הבא מחמת עצמו... ואם היה לי רשות לדבר במה שדברו אלו הרבנים גאוני עולם הייתי אומר, דהתנא בעצמו נתן טעם במשנה לזה החילוק. והוא, דמה שאומר דאינו יכול לישן מחמת הקול, לא ברי הזקה, אבל מכל מקום היכי דאפשר לתקוני מתקנינן. ולכן יש לו רשות לעשות מלאכתו בביתו להרויח פרנסתו, ולא איתיה דימחי בידיה וימר ליה דליזיל מביתה לעשות מלאכת אומנותו, כיון דלא ברי הזיקא, כאשר כתבתי. אבל להביא אנשים לביתו למכור להם כליו ומעשה ידי אין לו רשות, כי יכול לצאת לשוק ולמכור, ובמאי דאפשר לתקוני מתקנינן. והתנא בעצמו רמז לנו זה במה שהאריך ואמר - עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק. ואם לא כיון לכך, הלשון הזה נראה שהוא מיותר".

וכתב בשו"ת חתם סופר (ח"מ סי' צ"ב): "נראה לי דגם כל הפוסקים יכול להיות דמודים לזה הסברה הנכונה ומפורשת במתניתין. ומכל מקום היו מוכרחים לחלק בין קול לדריסת רגל וריבוי הדרך, משום דאלת"ה יקשה, עכ"פ במכה בפטיש שמוכרחים לסבול על כרחם, א"כ מדוע לא יסבלו גם המכירה בחצירים, כיון שכבר נדו שנתם ולא מצאו ידיהם למחות. משום הכי הוצרכו לומר דעכ"פ דריסת רגל הנכנסים והיוצאים קשה להם, ולעולם דברי רלב"ח נכונים".

מדברי הרלב"ח והחת"ס עולה, שכל סוג שימוש, שאין אפשרות לעשותו אלא בדירת מגורים, מותר

לעשותו בבית. לפ"ז מותר לעשות בבית מכירה חד פעמית⁵⁷, לעשות מכירה קבועה של סוג מוצר שאי אפשר לדרוש לשכור עבורו חנות (כגון מכירת ציציות, טיטולים וכיו"ב), או לפתוח חנות באיזור שאין בו שום מרכז מסחרי⁵⁸, וכן מותר לנגן להתאמן בכלי נגינתו.

תלמוד תורה

שנינו במשנה (שם כ' ע"ב): "חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו - איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין. אבל... אינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן... מקול התינוקות" (פירש"י, קא סלקא דעתך תינוקות הבאים לקנות יין ושמן וכל דבר הנמכר בחנות).

ובגמ': "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא (פירש"י, מאי שנא רישא דקתני - יכול לומר איני יכול לישן מקול הנכנסין והיוצאין, וסיפא קתני - אינו יכול לומר לו איני יכול לישן מקול התינוקות)... אמר רבא, סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן (פירש"י, ואע"ג דקול הבא מחמת אחרים, לא מצי מחויי), ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך. דאמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב, לא היה למד תורה. מאי דרוש (דברים י"א) - ולמדתם אותם (פירש"י, האב עצמו מצווה ללמדו), ולמדתם אתם. התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש (ישעיהו ב') - כי מציון תצא תורה. ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב, לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו, מבעיט בו ויצא. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע".

ופסק הרמב"ם (שם): "יש לו ללמד תינוקות של ישראל תורה בתוך ביתו, ואין השותפין יכולין למחות בידו ולומר לו - אין אנו יכולין לישן מקול התינוקות של בית רבן". וכ"פ בש"ע (שם סעי' ג').

וכתב בחידושי חת"ס (ב"ב שם): רבא לא אמר אלא מתקנת יהושע, ולא קאמר - הכא במאי עסקינן בעיר שיש בה תשב"ר, כגון בירושלים או בכל פלך ואפילו קודם תקנה. אלא על כרחך דאז כשם שהיו מטריחים ליסע כמה פרסאות לעיר של פלך במקום שיש מקרי דרדקי, מכל שכן שהטריחו באותה העיר לילך דוקא למקום דמיוחד לתשב"ר לבי כנישתא. אך מתקנת יהושע ב"ג ואילך, דחייש הרבה להגדיל תורה, ס"ל לרבא דאפילו טירחא כל דהו לא מטרחינין להסיעם משכונה לשכונה. ונ"ל עוד פשוט, דודאי מאז ומעולם היו מלמדי תינוקות בישראל בכל עיר ועיר. כי מי שיש

57. הערת הגר"י סילמן שליט"א: יתכן מאד שאין נדון על מכירה חד פעמית, מפני שאפשר למכור קבוע.

58. הערת הגר"י סילמן שליט"א: אין נפק"מ אם יש מרכז מסחרי באיזור או אין.

לו אב שחייב ללמוד בנו, שכרו האבות מלמדים לבניהם, והרי זה היה קללות יעקב אבינו לשמעון - אחלקם ביעקב, שיהיו מלמדי תינוקות... אך באשר אז דרשי - ולמדתם אתם, ולא היה החיוב מוטל על הציבור, אלא על האב או על עצמו, מכל שכן ששום יחיד לא התחייב לסבול ריבוי דרך וקול תינוקות, והאב ימציא לבניו מקום שיפויסו השכנים לסבול. אך משתיקנו יהושע ב"ג והוטל על הציבור, א"כ הוא הדין על כל יחיד, אפילו מי שאין לו בן, הוטל חיובו של בן זה, לסייעו לאביו או להציבור להניחו לגור בשכונתו".

למדנו מדברי החתם סופר, שאין אפשרות למנוע פתיחת תלמוד תורה בבנין מגורים, בטענה של הפרעה או רעש, ואפילו אם יש כבר באותה עיר תלמוד תורה, אלא שהמרחק אליו גדול יותר.

גן ילדים

כתב הרמב"ם (בפירוש המשנה שם פ"ב מ"ג): "אין הדין הזה אלא במלמד תינוקות תורה. אבל אם היה מלמד חשבון או הנדסה, יכול למחות בו ולומר לו - איני יכול לישן לא מקול הנכנסין ולא מקול היוצאין. ולפ"ז מסתבר שאין היתר לפתוח בבית משותף גן ילדים, שאין מלמדים בו תורה.

בית כנסת, ישיבה ובית מדרש

כתב הטור (שם): "אין יכולין למחות בידו מללמד תינוקות של בית רבן ואפילו הן רבים. והוא הדין נמי לכל מילי דמצוה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה".

ובשו"ת ריטב"א (ס"ס כ"ז) כתב: "לא דוקא מלמד תינוקות של בית רבן, אלא הוא הדין לעשות מדרש להרביץ תורה או לדרוש בו לרבים כדי להגדיל תורה ולהאדיר ולא תשכח תורה מישראל, דכ[ו]ן ליה חד טעמא הוא". למדנו, שאין אפשרות למנוע בית כנסת, או בית מדרש בבית מגורים⁵⁹.

ומסתבר שמטעם זה אי אפשר למחות גם נגד שימוש בדירה בבית משותף לפנימיה של תלמידי ישיבה, כיון שגם הדאגה למגוריהם היא חלק מן המצוה המוטלת על הציבור, כדי שלא תשתכח תורה מישראל.

משרדי גמ"ח או ארגון צדקה וחסד

מדברי הטור הנ"ל עולה, שאי אפשר למחות נגד חלוקת צדקה בבנין מגורים. ולכן אי אפשר למנוע פתיחת משרדי גמ"ח, ארגון חסד וכיו"ב.

59. הערת הגר"י סילמן שליט"א: הדברים נכונים, בהגבלה שיש בזה תוספת נחוצה לציבור, ולא שהמטרה שיהיה בית כנסת שלו, וכה"ג בשאר דברים.

בית דין

כתב בערך השלחן (הספרדי, חו"מ סי' קנ"ו ס"ק ג'): "נראה... דאין השכנים יכולים לעכב על הדיין שדן בביתו, דדין היינו תורה, וכל שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת, כאילו תיקן כל העולם וגורם שתשרה שכינה בישראל".

מרפאה

איתא בברייתא (הובאה בגמ' שם): "אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי... בני חצר מעכבין עליו". ועוד: "שנים שיושבין בחצר וביקש אחד מהן לעשות רופא ואומן וגרדי... חבירו מעכב עליו". ועוד: "מי שיש לו בית בחצר השותפין, הרי זה לא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן ולא לגרדי". פירש"י: "רופא – מוהל, אומן – מקיז דם. והקשה הסמ"ע (שם ס"ק ג'), הרי מוהל הוא מילי דמצוה, ואי אפשר למחות בו, וכתב שעל כרחק רופא היינו כפשוטו, שרופא לגופות בני אדם. והקשה הט"ז (שם ס"ק א'): "תמהני, מה תיקן במה שפירש רופא נפשות, דאטו זה אינו מצוה". וכתב לתרין: "ונראה דלהכי כתב רבינו – מילי דמצוה, כגון לחלק צדקה או להתפלל בעשרה, להורות דדוקא בענין מצוה התלוי בצירוף אנשים, כמו אלו דחשיב, משא"כ כשאפשר לו לילך לבתי האנשים שצריכין לכך, מעכבין עליו שלא ליעשות מוהל, אם הוא בענין שיבואו הרבה אנשים לביתו".

וכתב החתם סופר (בחידישי ב"ב שם): "נ"ל דגוף הדין לאו מיהושע ב"ג ואילך נתחדש, אלא כן הוא מעיקר הדין. וכל מצווה המוטלת על הציבור לסייע זה את זה, כגון מוהל, דמילת הבנים מוטל על כל ישראל למי שאין לו אב, הוא הדין כשיש לו אב, עכ"פ מוטל על כל ישראל להניח לדור המוהל בשכונתם, או רופא נפשות, וכן תפלה בציבור. אך תשב"ר מאז לא היה מוטל אלא על האב, לא סבלו השכנים הזיקא דידהו, וחזית יהושע ב"ג להטיל גם זה על הציבור, וס"ל לרבא הוא הדין על היחידים, שלא יוכלו לומר – לך לבית הכנסת שבעיר וכהנ"ל. ויש לתמוה על ט"ז שכתב – רופא נפשות ואומן מוהל ילכו הם אצל הבנים והחולים ולא יבואו אצלם, ותימה, רוב החולים אינם יכולים לילך אצל הרופא, ורוב פעמים לא היו מביאים הבן, כמבואר ריש פרק ר"א דמילה, ועי"ש בתוס'. אך מכל מקום מנא ידעי הרופאים שיש חולי, או האומן שיש בן למול, אם לא יבואו ויקראו אותו לבוא, והיינו ריבוי נכנסים ויוצאים. ועל כן פירש הרב"י – רופא אומן מקיז דם שאין בו סכנת נפשות והצלה כל כך, אבל רופא נפש ואומן מוהל אין יכול למחות".

מדברי החתם סופר עולה לדינא, שאין אפשרות למנוע פתיחת מרפאה או קליניקה בבית מגורים,

כיון שמוטל על כל אחד לדאוג לרפואת הציבור⁶⁰.

בית ספר לבנות

מדברי החתם סופר הנ"ל עולה, שאין אפשרות למנוע שום מצוה המוטלת על הציבור. ולפ"ז מסתבר, שאף שבנות אינן מצוות בתלמוד תורה, ואם כן אי אפשר להצדיק פתיחת בית ספר לבנות, אפילו אם לומדים בו לימודי קודש, מכח תקנת יהושע בן גמלא, מכל מקום בזה"ז שנמנו וגמרו שהדרך הראויה לחינוך הבנות הוא במוסד חינוכי, אף זה בכלל מצוה המוטלת על הציבור, ואי אפשר למנוע פתיחת בית ספר לבנות באיזור מגורים.

חנות ספרי קודש וצרכי סת"ם

כתב רבינו ירוחם (נתיב ל"א ח"ו): "סופר שכותב ספרים, דינו כמלמד תינוקות של ישראל". וכתב הב"י (שם): "וכן נראה דעת רבינו [הטור], דהא בכל מידי דמצוה הוא קאמר שאין יכולין למחות בידו". למדנו מדבריהם, שאין אפשרות למנוע פתיחת חנות ספרים או מכון תורני בבית מגורים. וכתב הסמ"ע (שם ס"ק ד') שה"ה סופר הכותב ספר תורה⁶¹.

חנות תשמישי קדושה, אתרוגים וכיו"ב

מדברי החת"ס הנ"ל עולה, ששכן אינו יכול למנוע רק מצוות המוטלות על הציבור, כמו תלמוד תורה, תפילה, בית דין ומוהל. אבל מצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד, שפיר יכול למנוע בטענת ריבוי דיורים או רעש. ואם כן אפשר למנוע פתיחת חנות למכירת צרכי מצוה כגון ארבעת המינים, או תשמישי קדושה בבית מגורים, כיון שנמכרים בה חפצים המשמשים למצות היחיד, ולא למצוה המוטלת על הציבור.

60. הערת הגר"י סילמן שליט"א: אם יש באיזור זה אחר כמוהו, אין זה מצוה, והוא הדין בחנות ספרים.
61. ולדעת החת"ס הנ"ל, שרק מצוה המוטלת על הציבור אי אפשר למנוע, צריך לפרש דגם כל זה בכלל הפצת תורה המוטלת על הציבור. ולענין סופר הכותב ס"ת נראה הטעם, כיון שכתובת ס"ת מוטלת על הציבור, לצורך קריאת התורה. ולפ"ז אי אפשר למנוע פתיחת חנות לצרכי סת"ם, שגם זה בכלל מה שמוטל על הציבור.

סימן עד

שכר על תיווך דירה, כשקנאה רק לאחר זמן רב

נשאלנו מאחד שביקש ממתווך להציע לו דירה לבנו החתן, ובא במו"מ עם בעלי דירה אחת שהציע המתווך, ולבסוף לא קנאה, כי היו עליה שעבודים, וקנה דירה אחרת באמצעות אותו מתווך ושילם לו שכרו, ולאחר כמה שנים התקשר אליו בעל אותה דירה, שהסיר כל השעבודים ורוצה למכור לו, וקנה הדירה עבור בן אחר שלו שהיה חתן באותה עת, אם חייב לשלם דמי תיווך למתווך שהציע לו הדירה מתחילה.

יסוד החובה לשלם למתווך שביקש ממנו להציע לו, כמו לכל פועל שעובד עבורו. ואעפ"כ אם לא נגמרה העיסקה, אינו חייב לשלם כלום, אף שטרח הרבה והוציא הוצאות, כמו שכתב הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ק"ה ס"ק א'): "מעשים בכל יום, שיש במקח אחד כמה סרסורים, זה מסרסר ללוי וזה ליהודה, כל מי שנגמר המקח על ידו, זכה בסרסרותו. ופעמים שבעל המקח מוכר בעצמו לזבולון, ואינו נותן לסרסרותו כלום. כי זה פשוט הוא, שהסרסורים והשדכנים, אם נגמר הדבר בלא סרסור, אין המוכר נותן כלום. ודאי אם אחר שראה הסרסור, אמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו, ואחר כך מכרו ללוי, זה היה רמאות, וצריך ליתן לו שכרו. אבל בנדון זה [שמכר לאדם אחר], אינו חייב ליתן לו כלום". לפ"ז נראה לכאורה פשוט, שכיון שהמתווך טרח עבורו, ולבסוף נגמרה העיסקה מכח טרחתו, חייב לשלם לו.

והנה בשו"ת ספר יהושע אבהע"ז סי' ס"ו דן בדבר שדכן שהציע שידוך ולא עלה בידו, והתארסה עם אחר, ולאחר זמן ביטלה השידוך וחזר השידוך הראשון ע"י שדכן אחר, וציין לשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת חו"מ סי' ל"ו) שכתב: "הנה בעסק שידוכים ידוע, שהפרש גדול יש בין שידוך למקח. כי בעסק המקח אין שם דברים אמצעיים, והמקח תלוי רק בדמים, וכשנתרצו שני הצדדים בדמי המקח, שזה רוצה למכור בסך זה וזה רוצה לשלם סך זה, אין שם שום פרטים אחרים. וכיון שהסרסור הביא אותם לעמק השווה בסך הדמים, כבר נגמר הדבר, ולא נשאר שום עיכוב, רק הקנין. ולכן אם

המוכר דחאו להסרסור בדברים, ובין כך הכניס עוד סרסור, בזה נסתפקתי קצת אם רמאות הזה מחייב את המוכר לשלם להסרסור הראשון הפסדו. אבל בשידוכים הדבר ידוע, שיש הרבה פרטים. כי אף שנתרצו שני הצדדים בסך הנדן שלכל אחד ואחד, יש עוד הרבה פרטים, כמו התחייבות מזונות ודירה להזוג, ובגדים ומתנות. והדבר ידוע, שאפילו כבר באו הצדדים יחד, לפעמים בשביל דבר קטן מאוד מתפרדת החבילה ומתבטל השידוך. ולכן כל זמן שלא השוה אותם השדכן הראשון על כל הפרטים, עד שלא נשאר שום דבר גדול או קטן שצריך לדבר בזה, עדיין לא נגמר השידוך על ידי השדכן. ואם אחד מהצדדים מכניס את אוהבו או קרובו לגמור הדבר, אפילו היה ביכולת של השדכן הראשון להשוותם ג"כ בפרטים הללו, והצדדים הכניסו את אוהבם או קרובם בזה, אין כאן רמאות כלל. וכזה נעשו מעשים בכל עת, ואין להשדכן הראשון על הצדדים רק תרעומות, אבל לא שום דין ומשפט כלל" (מבאר בפ"ת חו"מ ס"ס קפ"ה – כוונתו שאינו יכול לתבוע חלק הגומר, אבל ודאי שצריך לתת לו חלק המגיע למתחיל, וכמשנ"ת לעיל).

ולפ"ז כתב בשו"ת ספר יהושע שם: "ומכל שכן בנדון דיליה שכבר נתרחק הדבר ובטל דבר הראשון לגמרי". ומכל מקום כתב שם שכיון שהמתחיל הועיל, כי אם לא הוא, אולי לא היה אחר חושב על הרעיון, צריך ליתן לו "דבר מה". ומוכח מדבריו, שאם נתבטלה לגמרי העיסקה שהציע המתווך, א"צ מדינא לשלם לו.

ולפ"ז גם בנ"ד א"צ לשלם למתווך.

והנה בספר הליכות ישראל סי' ל"ה תמה על דברי ספר יהושע הנ"ל, דבעובדא שנידונה בספר יהושע, סו"ס השידוך הראשון הוא שהתעורר, ומה בכך שהתבטל בינתיים. וכתב לצדד דפטור מטעם יאוש, שנתניאש השדכן. אלא שג"ז תמוה, כמו שהרגיש שם, איך שייך יאוש מחוב שעדיין לא נתחייב בו חברו. ולע"ד אין בכל זה טעם לפטור, וצריך לשלם לשדכן.

ולא דמי כלל למה שהביא בהליכות ישראל סי' ל"ו משו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"ג סי' ז', בדבר מי שתיווך לראובן ביתו של שמעון, ולבסוף קנאו לוי, וקנאו אח"כ ראובן מלוי, שפטור מלשלם, דשאני התם, שאין זה אותו עסק כלל. ומהאי טעמא אין נדון זה דומה לנדון האבני נזר חו"מ סי' ל"ו: "שדכן אחד שידך לגביר אחד שידוך עבור בנו עם בת גביר אחד, ועשה כל התפעלות ושדלנות כראוי לשדכן הגון, וקירב דעתם, ואחר כך שידך אבי הבת את בתו עם אחר. אך להגביר הזה היתה בת צעירה ממנה, ובאו אח"כ שדכנים אחרים עד שגמרו שהשתדך אבי הבן עם עלם זה בעצמו לבת הגביר הזה הצעירה". דשאני התם, דאין זו אותה בת. משא"כ בנדון דידן, שהמתווך טרח עבורו, ולבסוף נגמרה העיסקה מכח טרחתו, חייב לשלם לו.

סימן עה

שדכן שלא דיבר עם הצדדים עצמם

אדם שפנה לשדכן שיציע את בת פלוני לפלוני והשדכן עשה לפי בקשתו והשידוך יצא לפועל, יש מורים שאינו צריך לשלם למציע שלישי מדמי השדכנות מכיון שהמציע לא הציע למדוברים עצמם, ולענ"ד אין חילוק וכל עוד שזה רעיון של המציע והוא התכוון לדרוש ע"ז כסף צריך לשלם לו שלישי. יעויין בדברי שו"ת חוט השני בס' ג', המובאים בפתחי תשובה אבעה"ז סי' נ', ומה שפירש בדבריו בשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' נ', ששדכן שלא דיבר עם הצדדים, לא מגיע לו מאומה. ואמנם ידעתי שיש אף דיינים חשובים שעמנו היום שגם דעתם כן, אבל לענ"ד כל מעיין בצדק בלשון שו"ת חוט השני יראה, שלא לזה כוונתו, אלא שהשדכן שדיבר עם הצדדים (ראובן) רצה חצי מדמי השדכנות, והשדכן ששלח אותו לדבר עם האלמנה, רצה את כל דמי השדכנות. והיינו שהתווכחו אם ראובן אינו אלא שליח, ולא מגיע לו מאומה, או שותף בשדכנות, ומגיע לו חצי מדמי השדכנות. ועל זה השיב שם, שכיון שהשדכן השולח לא עשה תנאי מפורש, שראובן אינו אלא שליח שלו, וראובן יכול להכחיש לגמרי שהשדכן שלח אותו, שהרי לא דיבר כלל עם האלמנה, לכן מתקבלת טענתו, שהרי הוא מוחזק בכסף, וצריך לשלם לו חצי מדמי השדכנות. ולמדנו מזה, שאם שדכן שולח אחר להציע שידוך, אם לא התנה מראש שהשליח אינו אלא שליח שלו, ולא שותף בשידוך, מתחלקים השולח והשליח חצי בחצי בדמי השדכנות. ולפי הנהוג לתת למתחיל שלישי מדמי השדכנות, אם השליח המשיך לבדו לטפל בשידוך, יקבל השולח שישית מדמי השדכנות, והשליח את השאר, וכן דרכי להורות בזה הלכה למעשה.

סימן עז

משחקי ילדים, אם יש לאוסרם משום גזל מדבריהם

נשאלתי, אם צריך לחנך ילדים להמנע ממשחקים שבהם יש זוכים ומפסידים, והמפסיד צריך לשלם בתמונות רבנים וכיו"ב, משום חשש משחק בקוביא.

- א -

מקור דין משחק בקוביא

שינונו במשנה סנהדרין (כ"ד ע"ב): "ואלו הן הפסולין, המשחק בקוביא והמלוה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית".

ובגמ': "משחק בקוביא מאי קא עביד, אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא (פירש"י, אסמכתא היינו דבר דאינו נותן לו מדעתנו, אלא סומך על דבר שאינו, דסבור שהוא יכול לנצח, ופעמים שמנצחין אותו. לא קניא, והוה ליה כעין גזילה בידו). רב ששת אמר, כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם (פירש"י, דהואיל ואין עסוקין ביישובו של עולם אין בקיין בטיב דינין ומשא ומתן, ואין ידאי חטא). מאי בינייהו, איכא בינייהו דגמר אומנותא אחריתי. דתנן אמר רבי יהודה, אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא, (הרי זה) כשרים, אלמא טעמא דמתניתין משום יישובו של עולם הוא".

עוד שם (ע"ב): "המשחק בקוביא אלו הן, המשחקים בפיספסים. ולא בפיספסים בלבד אמרו, אלא אפילו קליפי אגוזים וקליפי רימונים. ואימתי חזרתן, משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה, דאפילו בחנם לא עבדי".

- ב -

שיטות הראשונים בטעם דלא הוי אסמכתא

רש"י שם מפרש: "כל כי האי גוונא לאו אסמכתא הוא, והיכי דמי אסמכתא, כגון דאם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא (בבא מציעא ע"ו ע"א) וכגון משליש את שטרו דגט פשוט (בבא בתרא קס"ח ע"א),

דסומך על לא דבר, דסבור כל זה בידי לעשות, ומרישא כי מתני, אדעתא דלא יהיב ליה לאסמכתא קא מתני, דטועה וסבור לא יבא לידי כך. אבל הכא לא סמיך אמדי, דהא לא ידע אי נצח אי לא נצח, ואפילו הכי אתני, שמע מינה מספיקא אתני גמר ואקני, ולא גזילה היא."

והתוס' (שם) כתבו: "על כן נראה לר"ת לפרש הכי, כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, דלא הויא אסמכתא אלא היכא שאין יכול להרויח, כגון משליש שטרו וכו' דגט פשוט (ב"ב דף קס"ח ע"א). אבל הכא לא הויא אסמכתא, משום דכיון דשנים הם, כל אחד ואחד מקני לחבריה, מגו דאי מרווח, בעי איהו למקני, בההיא הנאה גמר ומקני לחבריה."

עוד כתבו תוס' שם: "והא דפסקין דמשחק בקוביא קני, דווקא כשמעות שניהם על פי הדף, לפי שהדף והמקום קנוי לאותו שיריח, כדי לקנות המעות אשר עליו. אבל המשחקים באמנה, אפילו הקנו לא מהני, אם לא הקנו בב"ד חשוב, כדאיתא בנדרים (כ"ז ע"ב)".

אבל הרמב"ם (הל' גזלה פ"ו ה"י) כתב: "המשחקים בקוביא, כגון אלו המשחקים בעצים או בעצמות וכיוצא בהם, ועושים תנאי ביניהם שכל המנצח את חבירו יקח ממנו סכום מעות, הרי זה גזל מדבריהם. ואע"פ שברצון הבעלים לקח, הואיל ולקח ממון חבירו בחנם, דרך שחוק, הרי זה גזל. וכן המשחקים בבהמות או בעופות, ומתנים ביניהם שכל מי שתנצח בהמתו או העוף שלו, או שתמהר לרוץ יותר, יקח ממנו כך וכך, הכל אסור, וגזל מדבריהם הוא."

וכתב המגיד משנה (שם): "זה קצת תימה אצלי, דהא משמע פרק זה בורר, דההיא אוקמתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קניא, אידחייא, וקיימא לן כרב ששת דאמר, כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, דהא מדעתיה קא יהיב ליה. והטעם שהן פסולין לעדות, מפני שאין עוסקין ביישובו של עולם, וכגון שאין אומנות להם אלא הוא, ולא שנא עכו"ם ולא שנא ישראל. וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם, וצ"ע. וכל שכן שרבינו עצמו פסק פרק י' מהל' עדות, שאין המשחק נפסל, אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פרק שואל (קמ"ט ע"ב), ומנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מאי טעמא, משום קוביא."

וברש"י בשבת שם פירש: "משום קוביא, דגזל הוא, דאסמכתא לא קניא, והא אסמכתא היא, שסומך על הגורל, אם יפול הגורל שלי על המנה הגדולה אזכה בה, ולכן תלה עצמו על הספק אף על גורל הקטנה, ואילו ידע מתחלה שכן לא היה מתרצה."

מעתה פשוט, שאם כל האיסור בקוביא הוא משום שאין עוסקים ביישובו של עולם, אין צריך למנוע קטנים ממשחקים אלו, שהרי קטנים אינם אמורים לעסוק עדיין ביישובו של עולם. אבל אם האיסור הוא משום גזל מדבריהם, ודאי ראוי למנעם מכך.

- ג -

להלכה

והנה בשולחן ערוך (חו"מ סי' ש"ע סעי' א') העתיק את לשון הרמב"ם. אבל הרמ"א (סי' ר"ז סעי' י"ג) הגיה: ויש אומרים דג' חלוקין בדיני אסמכתא, דכל מה שאין בידו ותלוי ביד אחרים, כגון שאמר לו - קנה לי יין ממקום פלוני, ואם לא תקנה, תחייב לי בכך וכך, דזה אינו תלוי בו, דדילמא לא ירצו למכור לו, הוי אסמכתא בכל ענין, ולא קני. ומה שיש בידו לעשות אם לא גזים, כגון שאמר - אם אוביר ולא אעבוד אשלם במיטב, לא הוי אסמכתא, וקניא. אבל אי גזים ואמר - אם לא אעבוד, אשלם אלפא זוזי, הוה אסמכתא ולא קניא... אבל אם אין בידו לגמרי, ולא ביד אחרים, כגון המשחק בקוביא וכיוצא בו, שאינו יודע אם ינצח או לא ואפילו הכי התנה, ודאי גמר ומקני מספק. בד"א, כששחקין במעות מוכנים. אבל אם שחקים באמנה, אין מוציאין ממנו מה שהפסיד... אבל כשמעות מוכנים על הדף, מותר לשחוק ואין בו אסמכתא, ודלא כיש חולקין ואוסרין לשחוק בכל ענין. ויש אומרים, דאינו מותר רק כשהדף שהמעות מונחים עליו קנוי לשניהם... יש אומרים, הא דמשחק בקוביא לא הוי אסמכתא, הוא מטעם דמאחר ששניהם מתנין זה כנגד זה וכל אחד יוכל להפסיד, אגב דבעי למקני, גמר ומקני. ולכן כל שנים שהמרו זה עם זה, קנו, אם קנו מידן. ודוקא שאין בידן גם כן, אבל מה שבידן, לא. ואפילו בזה יש חולקין, ולכן הוצרכו לתת טעמים אחרים גבי משחק בקוביא וקנסות שדוכין, לקמן סעיף ט"ז.

אם כן, לדעת הרמ"א יש להתיר את משחקי הילדים בהם האחד זוכה וחברו מפסיד, כיון שבדרך כלל קיים אחד ההיתרים שהוזכרו, ואין צריך למונעם ממשחקים אלו.

אבל לדעת השולחן ערוך, יש לאסור את כל המשחקים מסוג זה, וא"כ על בני עדות המזרח מוטל לחנך את הילדים להמנע מהם.

ויעוי' בשו"ת יביע אומר ח"ז שאסר על בני עדות המזרח לקנות כרטיסי פייס ולוטו מטעם זה.

סימן עז

בענין קונה שלא שילם עבור הדירה, ובענין פנייה למפקח על בתים משותפים

בדבר אדם שסיכם עם קבלן, שיבנה עבורו דירה תוך זמן קצוב, וישלם לו בעבור כך סך מסויים, ואחר זמן, כאשר נגמר כבר תהליך בניית הבניין, בא הקבלן לבקש שכרו מיד הקונה, והלה טוען שאין בידו עתה. וכך עמדה הדירה כמה שנים ריקנית, עד שבא אותו אדם לקבלן הנ"ל, ומבקשו לשלם עבור הדירה שקנה ממנו, והלה מסכים, אך טוען, דכיון שבזמן בינתיים נתייקרו מחירי הדירות, על כן מבקשו שישלם לו ההפרש, ועתה שואלים – הצדק עם מי.

מתחילת לשון השאלה משמע, דמיירי שהקבלן הוא שכיר לבנות את הדירה, ואם כן הוא, לא נתחייב לו אלא דמי שכירותו, ואדרבא, אסור לשלם לו יותר, משום ריבית, כמבואר בב"י יו"ד סו"ס ק"ס, עיי"ש. אמנם מסוף הדברים משמע, דמיירי במי שקנה דירה מקבלן ולא שילם, ואם בזה מיירי, אם כן אפילו אם עשו קניין המועיל לקנות הדירה, תלוי הדין במחלוקת הקצה"ח ס' צ"א ס"ק י', עם הנתיבוה"מ שם ס"ק ט', אם מי שקנה ולא שילם, קנה החפץ וחייב רק דמים, או שלא קנה החפץ כלל. וא"כ להנתיבוה"מ שם שלא קנה החפץ, ה"ה בנ"ד, ויכול הקבלן לחזור בו מהמקח ולתבוע עכשיו יותר.

בענין פנייה למפקח על בתים משותפים, שתפקידו לטפל בסכסוכים בין שכנים, האם הוא בכלל פנייה לערכאות שאסורה מה"ת, או שהוא בכלל ב"ד של סוחרים, שהביא בהגהות רעק"א חו"מ סי' ג' שמוותר.

עי' בחזון איש סנהדרין סי' ט"ו ס"ק ד', שנקט שאין היתר לילך לבי"ד של סוחרים, אא"כ אין להם חוקים, אלא הם דנים לפי דעתם. וכפי הידוע, בנ"ד יש להם כללים וחוקים לדון על פיהם, וא"כ יש בזה איסור ערכאות. ובעיקר דברי החזון איש, עי' במאירי רפ"ג מסנהדרין שלא משמע כן, אלא כפשטות דברי הרשב"א שהביא החזו"א שם, וצ"ע.

סימן טח

איבד חפץ, ומצא חפץ דומה

יש להסתפק, אם מי ששכח בביהמ"ד חפץ שאין בו סימן, כגון מטריה או טלית או סוודר וכיו"ב, ומוצא לאחר זמן לא רב בביהמ"ד חפץ כמו שאבד לו (ובאופן שאינו ממש במקום שהניחו, או שאינו זוכר היכן הניחו, שאין המקום סימן), אם צריך לחשוש שמא אין זה אותו חפץ שאבד לו, אלא של אחר הוא, שאף הוא איבדו, וכיון שלא ידוע אם נתייאשו בעליו, אסור לו לקחתו לעצמו, אלא צריך לשמור עליו כדין כל מוצא אבידה, וכדין נתחלפו כליו בבית המשתה, הרי זה לא ישתמש בהם, בב"ב מ"ו ע"א. איתא בפסחים י' ע"א: "על ובדק ואשכח, פלוגתא דרבי ורשב"ג. דתניא, שדה שנאבד בה קבר, הנכנס לתוכה טמא. נמצא בה קבר, הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר, קבר שאבד הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, תיבדק כל השדה כולה".

וכתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אבהע"ז סי' מ"ו): "והנה חפשתי בכל דברי הרמב"ם בהל' טומאת מת וכן בשאר הלכות טהרה, ולא מצאתי שרמז שום דבר בדין זה, ולא הזכירו כלל. ולא ידעתי טעם בדבר. ושמתי עיני לדבריו בפ"ג מהל' חמץ הלכה י"א - שני ציבורין כו', או שבדק ומצא ככר, בכל אלו א"צ לבדוק פעם שנית, שאין כאן קבוע. והנה דבריו סתומין, אם הכריע לגמרי כרבי, דאמרינן זה שאבד זה שנמצא, וא"כ אפי' לא ביטל, דהו"ל דאורייתא הוא מקיל, או אולי בטומאה פוסק כרשב"ג, וכאן בחמץ מקיל, דמיירי שביטל, או שעדיין זמן לבטל, ומקיל מפני שהוא ספק דרבנן. ומדברי הרב המגיד משמע שהכריע כרבי, שהרי כתב הה"מ בד"ה או שבדק ומצא ככר כו', על ובדק ואשכח, פלוגתא דר' ורשב"ג, וקיי"ל כמ"ד, זה שאבד זה שנמצא. וכן כתב המל"מ בהביאו שם דעת הטור שחילק בזה בין ביטל ללא ביטל, כתב - ורבינו לא ביאר דעתו. אך ממה שכתב הרב המגיד טעמו, משום דפוסק כרבי, משמע אפילו לא ביטל. ובעל המאור שם בפסחים כתב, הסוגיא מוכח כרבי. ועכ"פ יש לנו שלשה עמודי עולם המכריעים אפי' בשל תורה, דאמרינן היינו האי שאבד והיינו האי שנמצא, והם הראב"ד והר"ה והה"מ. ואולם הטור שפסק דאם לא ביטל צריך לבדוק, הכריע בשל

תורה כרשב"ג, ובאיסור דרבנן כרבי".

... "השב יעקב הביא ג"כ הך דפסחים פלוגתא דרבי ורשב"ג בנמצא בה קבר, ורצה ללמוד מזה, באחד שהלך בדרך, ושוב נמצא הרוג בדרך הזה, דאמרינן היינו האי שאבד, וכתב זה בשם המבי"ט... וגם דברי המבי"ט ודברי השב יעקב לאו דסמכא נינהו. והא בכל דרך שיירות מצויות, וא"כ אין ספק שהלכו בדרך זה הרבה בני אדם, ולמה נימא על ההרוג שנמצא שהוא פלוני, ולא אדם אחר, שג"כ היה בדרך זה. ואם אין אנו יודעין מי הוא האחר שהלך בדרך זה, אבל עכ"פ אנו יודעים שהיו גם אחרים כאן, שהרי דרך מפולש למהלך רבים הוא. אמנם מה שנלע"ד, מדפליגי רבי ורשב"ג באדם הנכנס לתוכה, ולא פליגי בשדה עצמה - נמצא בה קבר, רבי אומר, שאר השדה טהור, ורשב"ג תיבדק כל השדה. אלא ודאי דגם רבי אינו סמוך על היינו האי דאבד, היינו האי שנמצא, אלא לטהר אדם הנכנס, שיש לו חזקת טהרה, אבל השדה עצמה שיש לה חזקת טומאה, שמשעה שאבד בה קבר, היא בחזקת טומאה, וע"י מציאת הקבר הזה הנמצא, אתה רוצה להוציאה מחזקת טומאה, לא סמכין לומר היינו הך דנמצא. וא"כ כאן באשה שיש לה חזקת איסור אשת איש, לא מהני סברא דהיינו האי שאבד והאי שנמצא".

וכמה אחרונים הקשו על הנו"ב, מבכורות כ"ה ע"ב, דמדמי דין בעל מום שנתערב בתמימים, אם מותר להקריב העדר כשמצאו בעל מום אחד, למחלוקת רבי ורשב"ג, אף ששם דיינינן על העדר כולו, ודמיא ממש לדין השדה.

עכ"פ לדעת הנו"ב יש לעיין, איך הדין בנ"ד, שאין לא חזקת היתר ולא חזקת איסור, אם גם בכה"ג מתיר רבי, וקיימא לן כוותיה.

ונראה להתיר בנ"ד, אף אי נימא שעדיין הוא ספק, אם חפץ זה שלו הוא, מחמשה טעמים:

א. לפי דברי הפנ"י (בב"מ כ"ה ע"ב), שהבאנו בשו"ת ויצב אברהם ח"א סי' קנ"ב, שאין להחמיר בספק השבת אבידה, אלא אם יכול לברר הספק ע"י הכרזה, כגון במחצה עכו"ם ומחצה ישראל וכיוצא בו, אבל בדבר שאין בו סימן, שאי אפשר להכריז עליו, ואי אפשר לתקן הספק, הוי ככל ספיקי דממונא, שאין מוציאים מיד המוחזק. אלא דמטעם זה אי אפשר להתיר, אלא כשכבר לקח החפץ. אבל אין להתיר מטעם זה ליטול החפץ לכתחילה. שהרי הפנ"י שם בנה יסודו על הא דספק הינוח אם נטל לא יחזיר, דלשיטת הרמב"ם בדבר שאין בו סימן הרי אלו שלו, ואעפ"כ אין היתר לכתחילה ליטול ספק הינוח בדבר שאין בו סימן.

ב. לפי מה שכתב הפנ"י שם, שהכל לפי ענין הספק, והביא ראיה לזה, מהא דמצינו ספק במציאה לקולא, בסוגיא דמגדלין (בב"מ כ"ה ע"א), דאמרינן - אימר איתרמי ונפיל, ושם פירש דאזלינן לקולא,

כיון דדרך הינוח לא שכיח, כיון דהוא בדוכתא דשכיחי אינשי, ויותר יש לתלות בנפילה היכא דאפשר, עיי"ש. ובנ"ד אף אי נימא דיש מקום לחוש שהוא של אחר, מכל מקום ודאי יותר מסתבר לומר ששלו הוא, מלומר ששל אחר הוא, ובספק כה"ג אזלינן לקולא.

ג. לפי מה שכתב בערוך השלחן (חו"מ סי' קל"ו סעי' ב') על מה ששינונו בברייתא (ב"ב מ"ו ע"א): "ת"ר נתחלפו לו כלים... בבית האבל או בבית המשתה, הרי זה לא ישתמש בהן, עד שיבא הלה ויטול את שלו", וכ"פ הרמב"ם (שם פ"ו ה"ז) ובש"ע (שם סעי' א'): "ואם החפצים אצלו כמה ימים, ולא בא בעל החפצים לתבוע, אפשר שיש לתלות שהבעלים נתייאשו מזה". ומכל מקום דבריו צ"ב, שהרי באיסורא אתא לידיה.

ד. עוד כתב בערוך השלחן (שם): "המנהג במקומות הגדולים, מקום שרבים מתאספים שם ומניחים המעילים העליונים בפרוזדור, ובצאתם יתחלפו של זה בזה, אין מקפידין בדבר, ומשתמש כל אחד בשל חבירו, עד שיתראו פנים ומחליפים... ואין בזה חשש גזילה, שכך נהגו". ונראה שלא התיר אלא במקום שהמעילים של כולם זהים, וממילא אין מקפידים על ההחלפה, וגם זה רק בתנאי שעתידים לחזור ולהחליף, ויקבל כל אחד את שלו בחזרה.

ה. עוד נראה לענ"ד, דיש לפקפק בעיקר הדמיון למחלוקת רשב"ג ורבי. דעד כאן לא נחלקו אלא היכא שיש ספק איסור לפנינו, כמו שדה שאבד בה קבר ובית שנכנס בו עכבר, ואנו רוצים לפשוט הספק ע"י מציאת הקבר והכיכר, ובזה קאמר רשב"ג, דאכתי יש כאן מקום ספק, דילמא לא זה הוא, והספק במקומו עומד. אבל בנ"ד, שלא היה שום מקום ספק, לפני מציאת החפץ, מהיכי תיתי שיש להסתפק כשמצא חפץ זה שהוא כעין שנאבד, אולי אינו אותו חפץ שאבד לו.

זאת תורת העולה, מי ששכח בביהמ"ד חפץ שאין בו סימן, כגון מטריה או טלית או סוודר וכיו"ב, ומוצא לאחר זמן לא רב בביהמ"ד חפץ כאותו שאבד לו, אפילו אם אינו ממש במקום שהניחו, או שאינו זוכר היכן הניחו, שאין המקום סימן, אינו צריך לחשוש, שמא אין זה אותו חפץ שאבד לו, ומותר לו לקחתו.

סימן עט

הפקר בטעות

מצא זוג אופניים חדשות לגמרי בפח האשפה, וכשבדקן הבין שנזרקו כי היה נראה לבעלים שהדושות אינן תקינות, והאמת שיש לחצן מיוחד שמשנה את מצב הדושות, והאופניים תקינות לחלוטין. האם עליו לקיים מצות השבת אבידה.

יש לדון, אם הפקר בטעות הוא הפקר, וממילא אין זו אבדה שצריך להשיבה, או דלא הוה הפקר, וצריך להשיבה.

לכאורה יש בזה דברים מפורשים בתוס'. דאיתא בגמ' (פסחים נ"ז ע"א): "תנו רבנן, בן בוהיין (פירש"י, שם אביו בוהיין) נתן פיאה לירק, ובא אביו ומצאן לעניים שהיו טעונין ירק ועומדין על פתח הגינה. אמר להם, בני, השליכו מעליכם, ואני נותן לכם כפליים במעושר (פירש"י, אני אתן לכם כפליים שיש לכם עכשיו פיאה, אתן לכם חולין מתוקנין ומעושרין). לא מפני שעני צרה, אלא מפני שאמרו חכמים - אין נותנין פיאה לירק" (פירש"י, משום דמפקע ליה ממעשר, דכתיב (דברים יד) - ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, מי שאין לו נחלה עמך חייב לעשר, יצא פיאה שיש לו נחלה עמך, דהפקר נינהו).

והקשו התוס' (שם): "ואם תאמר, מכל מקום ליפטר ממעשר, מפני שהפקירם, והפקר פטור ממעשר. וי"ל כבית הלל דאמרי במס' פאה [פ"ו מ"א] - אינו הפקר, עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה... א"נ, אפילו בית שמאי דילפי מפיאה וסברי דהפקר לעניים הפקר, הכא מחייבי, משום דהפקר בטעות הוה". וכ"כ התוס' גם בגיטין מ"ז סע"א, דהפקר בטעות לא הוה הפקר.

אלא דקשה על זה מש"ס ערוך (כריתות כ"ד ע"א): "אמר רבי כרוספדאי אמר ר' יוחנן, שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו, זכה בו. אמר רבא, מסתברא טעמא דרבי יוחנן, כגון דאמרי ליה, נרבע שורו. אבל אמרו, רבע שורו, הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע, ולא מפקר ליה, וטרח ומייתי עדים. ומאי שנא מהא דאמר רבה בר איתי אמר ר"ל, עיר הנדחת שהוזמו עדיה, כל המחזיק בה זכה בה. עיר הנדחת דרבים נינהו, כל חד אמר בדעתיה, אנא לא חטאי, אחרינא חטא, ומפקר ממוניה. אבל

הכא דבדידיה תליא מילתא, הוא בעצמו מידע ידע דלא רבע, ולא מפקר ליה, וטרח ומייתי עדים". הרי להדיא, דאע"פ שהפקיר בטעות, רק מחמת עדות העדים שהוזמו לבסוף, הוי הפקר.

אמנם קושיא זו לא קשיא אלא לדברי הקצה"ח (סי' רנ"ט ס"ק א' וסי' ת"ו ס"ק ב'), שנקט ששור הנסקל הוי הפקר מכח הפקר הבעלים, כפשטות לשון הגמ'. אבל כבר הביא בשערי ישר (כלל ה' פ"ב) את דברי הירושלמי (בב"ק פ"ד ה"ח), שמפורש שהוא מטעם יאוש, ולא מטעם הפקר, ועל כרחך דלשון הגמ' לאו דוקא, וצ"ל לדברי התוס' (בב"ק כ"א ע"ב), שכתבו שלשון הגמ' (שם) – סתם פירות אפקורי מפקר להו, לאו דוקא, והכוונה מטעם יאוש.

וכן מפורש ברא"ש (פ"י סי' כ"א): "משור הנסקל שהוזמו עדיו אין נראה לי ראיה, דשאני התם, כי מיד שנגמר דינו אסור בהנאה, ואסוחי אסחי בעלים דעתייהו מיניה, דלא שכיח דליתו סהדי ולזמו להו. וכיון דכבר נאסר בהנאה, מייאשי מיניה".

ובטעם הדבר דיאוש בטעות הוי יאוש, כתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שצ"א, הו"ד בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' מ"ח): "דהרי כל יאוש הוי בטעות. דאילו ידע שימצאנה אדם, לא הוי מיאש, ואפ"ה לפינן מקרא, דיאוש קונה. דכיון דהסיח דעתו ממנה ונסתלק זכותו, אפילו אם היה יודע, לא הוי מסלק, מכל מקום כיון שסילק את עצמו, יוכל כל אדם לזכות בו". ולפ"ז בנ"ד, שהפקירו הבעלים, מפני שנתייאשו וסברו שהאופניים אינן ראויות לשימוש, הוי יאוש בטעות, וא"צ להחזירו.

ומצאתי דברים מפורשים בנידון דומה לדידן, במי שזרק לאשפה נרות, כי חשב שנעשו מבב"ח ואסורים בהנאה, ולבסוף נודע שמותרים בהנאה, וקדם וזכה בהם אדם אחר, בשו"ת שמן המור (חו"מ סי' א'): "כיון דנדון זה הוי מילתא דלא שכיחא, א"כ מההיא שעתא מעיקרא שהפקיר ראובן, לגמרי הפקיר, ואסח דעתיה מן הנרות ההיא שעתא, וכל כי הא... לא מצי לטעון – אדעתא דהכי לא הפקירתי".

ומה שלא זכו העניים בירקות שהפקיר בטעות, מטעם יאוש הבעלים, כמו בשור הנסקל, דלכאורה ודאי התייאש מהם, שהרי ידע שיקחום העניים, מבאר בשו"ת שמן המור שם: "כיון דמשכחת לה שיבא נכרי וילקט בשדה ישראל, ועיקר מצות פיאה אינה אלא לעניי ישראל, א"כ נמצא דההיא שעתא דהנחה, דעתיה עילויה".

ונראה ביאור דבריו, דבהא דפיאה לא שייך יאוש כלל, דיאוש היינו שמתייאש מהחפץ ומחשיבו כאבוד ממנו, ואין לו קשר אליו, משא"כ כשמפקיר כדי לקיים מצות פיאה, שלא התייאש מהירקות, אלא רצה שיגיעו לעניים דוקא, כדי לקיים בהן מצות פיאה, זה לא נחשב יאוש. ושו"מ בשערי ישר

(שם סוף הפרק) שכתב סברא זו, עיי"ש.

ומדברי שו"ת מר ואהלות (י"ד סי' ד') עולה עוד טעם להתיר, שכתב: "אי איכא להסתפק בכה"ג, באחד שזרק חתיכה על האשפה, משום שהוא סבור שהיא חתיכה של חלב, ובא אחד ונטלה ובררה שהיא של שומן, אם אחר שנתבררה שהיא שומן, אם יכול לתבוע אותה מחבירו... וכ"ת דהפקר בטעות, דאנן סהדי דאלו היה יודע שהיא שומן לא היה זורקה, אכתי י"ל הכא בנ"ד דהוי מלתא דלא שכיחא שתכף יבא אחד ויברר שהיא שומן, כי שמא תכף שזרקה יבואו גויים או כלבים ויאכלוה, ומסתמא אסח דעתיה מנה לגמרי, והפקירה לגמרי מההיא שעתא שזרקה. ובעמדי על זה ראה ראיתי לאחד מאחרוני זמננו בספר שמן המר בח"מ סי' א' שנשאל על כיוצא בזה, והאריך והעלה שם, דהוויא הפקר וזכה בהם מי שלקח אותם, ולא אמרינן הפקר בטעות, עש"ב. והגם דעדיין יש להסתפק בנדון דידן אי מקרי לא שכיחא כנדון הרב ז"ל, או שמא דמקרי בנ"ד שכיחא דעביד איניש דטעי בין שומן לחלב, ושפיר שכיח שימצא אחד להבחין בין שומן לחלב והוי הפקר בטעות. י"ל דאדרבה דכיון דשכיח שימצא אחד להבחין, ועכ"ז זרקה ולא רצה לבררה, הא ודאי שהפקירה לגמרי, יהיה מה שתהיה".

ולפ"ז גם בנ"ד שזרק את האופניים מבלי לברר אם הן באמת מקולקלות – "ודאי שהפקירן לגמרי, יהיה מה שיהיה", ותל"מ.

ולכאורה היה נראה לומר טעם נוסף, דבהא דפיאה לא הוי יאוש בעלים, לפמש"כ הרמב"ן במלחמות פרק אלו מציאות, בטעם ותבנא לנדון הרמב"ן והאחרונים, אי מהני יאוש ברשותו. דהנה בטעם הדבר שאין המוצא קונה ביאוש, כשבאה האבידה לידו לפני יאוש, כתב הרמב"ן (במלחמות י"ד ע"ב בנ"ד): "היכא שנטלה בתורת אבידה ולא על מנת לגוזלה קודם יאוש, אי אפשר לקנותו ביאוש, מפני שידו כיד הבעלים, ושומר שכר שלהם הוא, הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש, הואיל וישנה ברשות הבעלים". וכ"כ הריטב"א (בב"מ שם), ומבאר לפ"ז הלשון – "באיסורא אתא לידיה": "לאו באיסורא ממש, שהרי לא נתכוין לגזול, וחייב הוא ליטלו, כיון שיש בו סימן, אלא בשעת איסור קאמרינן. כלומר, דכי אתי לידיה, ברשות בעלים קיימא, וכנוטל מידם". ולפ"ז, כיון שהירקות נמצאים בשדהו, לא מהני בהו יאוש, ולאחר שלקחום העניים, באיסורא אתא לידיה. ובלא"ה מפורש בברייתא שם דמיירי, כשמצאם אביו על פתח הגינה, לפני שיצאו מרשות הבעלים.

אמנם בקצות החושן (סי' רנ"ט ס"ק א') מוכיח מכמה מקומות, שיאוש מועיל אפילו מחפץ שנמצא ברשותו, ומכאן זה מבאר את כוונת הרמב"ן: "דכיון דהשומר אינו מייאש, שהרי הוא תחת ידו, וידו כיד הבעלים, א"כ יאוש דבעלים לא מהני. אבל היכא שמונח בחצירו, בענין דחצירו לא קנה לו (וציין לדברי

הרמ"א להלן סי' רס"ח שכתב: "אין חצירו קונה לו, אלא ביודע במציאה או דאסיק אדעתיה, אבל בדבר שאינו רגיל לבא אין חצירו קונה לו", מהני יאוש שפיר"מ⁶². ולדבריו הדק"ל.

גם בנתיב"מ (שם ס"ק א') ביאר את כוונת הרמב"ן באופן אחר: "דכמו דגזילה מיקרי אינו ברשותו, כמו כן אבידה. אמנם דוקא כשהיא מונחת במקום שאינו משתמר, דהוי כהפקר לכל עובר ושב, מיקרי האבידה שכבר יצאה מרשותו ומהני בה יאוש, אבל כשהיא במקום המשתמר, מיקרי ברשותו ולא מהני בה היאוש. דלא ריבתה רחמנא יאוש, רק גבי אבידה, וזו לאו שמה אבידה, כמבואר בסימן ר"ס [סעיף י' בהג"ה], דכשמונחת במקום המשתמר לאו שמה אבידה. משום הכי כתב הרמב"ן באבידה כשנטלה ע"מ להחזירה, כיון דהוא שומר של הבעלים, לא מהני יאוש. והוא מהאי טעמא, דכיון דמונחת במקום המשתמר של הבעלים, הרי לא יצאה מרשותו. ולפ"ז כשמונחת האבידה במקום המשתמר, הוי כחצירו, ולא גרע משלוחו, והוי כאילו שלוחו משמרה, ולא שמה אבידה, ולא מהני יאוש". ולכאורה לפ"ז, כיון שהניח לעניים להכנס לשדהו וליטול הפירות, חשיב אינו משתמר לבעלים, ומהני יאוש.

הסבר שלישי בשיטת הרמב"ן כתב הגר"ש שקאפ (חי' הגרש"ק בב"מ סי' כ'): "ענין יאוש הוא התרצות. והוא, דכיון שהחפץ אבוד ממנו, ורחוק הדבר שישגנו, הוא מתרצה שיזכה בו אדם אחר, כיון שחושב שבין כך וכך לא ישיג החפץ, ואין לו שום הפסד במה שיתנהג בו אדם אחר... ביאוש בטעות דהרי אינו מקפיד משום דסובר שאבוד ממנו, והרי הוא תחת ידו ומצוי אצלו, דכשיבא אליהו יראנו, וזה טעות דמוכח, דלא ידע שהוא ברשותו במקום השמור לפניו, ויהיה לו תועלת מן החפץ. דבכל יאוש דאבידה לא הוי בטעות, דכל שחסרים לו אמצעים למצוא את החפץ, ורחוק לו השגתו, הוא מתיאש בצדק ואינו מקפיד עליו. אבל כשהדבר תחת ידו ומצוי לפניו, וכן גם אם אינו תחת ידו, אבל הוא שמור לו ע"י אחרים, אז לא מהני מה שמתיאש ואינו מקפיד עליו, כיון שמחמת חסרון דעת וידיעה הוא... אבל אם הדבר ברשותו, ובכל זאת אינו שמור לו, כגון שמונח במקום שאינו משתמר, או שאינו רגיל להמצא, בכה"ג לא הוי טעות". וגם לפ"ז, דכיון שהניח לעניים להכנס לשדהו וליטול הפירות, חשיב אינו משתמר לבעלים, ומהני יאוש, וצריך לתרץ כמש"כ לעיל בשם שו"ת שמן המור.

עכ"פ תבנא לדינא בנידון דידן, שמותר למוצא לקחת את האופניים לעצמו.

62. וכבר ציינו בשו"ת ויצב אברהם סי' קנ"ב לדברי הרשב"א בב"מ כ"ו רע"א, שכתב בטעמא דמילתא שהמוצא בכותל חדש מחציו ולפנים צריך להחזיר לבעל הבית, ולא קני ביאוש - "אין יאוש של בעל הבית מפקיע ממון בעל הבית שברשותו". הרי מוכח דס"ל להרשב"א, שאפילו באופן שמונח בחצרו ולא אצל שומר, לא מהני יאוש, וזה דלא כדברי הקצה"ח, אלא כפשטות דברי הרמב"ן, דיאוש ברשותו לא מהני בכל ענין.

סימן פ

קיבל דמי ביטוח על תכשיט, ומצא אותו בביתו

אשה לא מצאה בבית את קופסת התכשיטים שלה, שהיו מבוטחים בביטוח של "כל הסיכונים", הגישה תביעה לביטוח, ולאחר 30 יום קיבלה את דמי הביטוח, כפי תנאי הפוליסה. לאחר חמש שנים מצאה את התכשיטים בתוך ערימת סמרטוטים בבית, ונזכרה שטמנה אותם בעצמה שם, והדבר נשכח ממנה. האם עליה להחזיר לחברת הביטוח, את הכסף שקיבלה עבור התכשיט.

א. בדקנו בפוליסה, האם יש סעיף העוסק במקרה שבו נמצא התכשיט לאחר שקיבלו מהביטוח את תמורתם, ומצאנו שאומנם ביחס לתביעה על גניבה יש סעיף מפורש, שאם נמצא רכוש גנוב לאחר שקיבלו תמורתו דמי ביטוח, שייך הרכוש הגנוב לחברת הביטוח, אבל ביחס לאבידה אין סעיף כזה. כיון שכך, הרי שמשמעות ההסכם עם חברת הביטוח לפי תנאי הפוליסה הינה, שאם יאבד רכוש למבטח, ולא ימצא תוך 30 יום, תשלם חברת הביטוח את תמורתו, וכיון שחברת הביטוח לא מצאה להתנות זאת במפורש, הרכוש האבוד אינו עובר לרשותה, וגם לא יצטרפו להחזיר את הכסף לביטוח. ב. אבל בנדון דידן לכאורה יש מקום לטעון, שכיון שהתכשיטים נמצאו בבית, אם כן התברר שמעולם לא נאבדו, וא"כ התביעה הוגשה בטעות, וצריך להחזיר את הכסף.

ולכאורה יש ראייה לזה, דהנה בטעם הדבר שאין המוצא קונה ביאוש, כשבאה האבידה לידו לפני יאוש, כתב הרמב"ן (במלחמות י"ד ע"ב בנ"ד): "היכא שנטלה בתורת אבידה ולא על מנת לגזלה קודם יאוש, אי אפשר לקנותו ביאוש, מפני שידו כיד הבעלים, ושומר שכר שלהם הוא, הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש, והואיל וישנה ברשות הבעלים". וכ"כ הריטב"א (בב"מ שם), ומבאר לפ"ז הלשון - "באיסורא אתא לידיה": "לאו באיסורא ממש, שהרי לא נתכוין לגזול, וחייב הוא ליטלו, כיון שיש בו סימן, אלא בשעת איסור קאמרינן. כלומר, דכי אתי לידיה, ברשות בעלים קיימא, וכנוטל מידם". ובנתיבה"מ (שם ס"א) ביאר את כוונת הרמב"ן: "דכמו דגזילה מיקרי אינו ברשותו, כמו כן אבידה. אמנם דוקא כשהיא מונחת במקום שאינו משתמר, דהוי כהפקר לכל עובר ושב, מיקרי האבידה

שכבר יצאה מרשותו ומהני בה יאוש, אבל כשהיא במקום המשתמר, מיקרי ברשותו ולא מהני בה היאוש. **דלא ריבתה רחמנא יאוש, רק גבי אבידה, וזו לאו שמה אבידה, כמבואר בסימן ר"ס [סעיף י' בהג"ה], דכשמונחת במקום המשתמר לאו שמה אבידה.** משום הכי כתב הרמב"ן באבידה כשנטלה ע"מ להחזירה, כיון דהוא שומר של הבעלים, לא מהני יאוש. והוא מהאי טעמא, דכיון דמונחת במקום המשתמר של הבעלים, הרי לא יצאה מרשותו. ולפ"ז כשמונחת האבידה במקום המשתמר, הוי כחצירו, ולא גרע משלוחו, והוי כאילו שלוחו משמרה, ולא שמה אבידה, ולא מהני יאוש". ואם כן, התכשיטים לא היו מעולם אבודים, והכסף התקבל עבורם בטעות.

אבל האמת שאין להתחשב בנושא זה כלל בלשון "אבידה" בתורה, אלא בלשון בני אדם, שהרי עלינו לברר למה התכוונו המבטח וחברת הביטוח בהסכם שביניהם. ולענ"ד קשה לקבוע בזה מסמרות, האם בלשון בני אדם נחשב מצב כזה שהחפץ נמצא בבית ואי אפשר למוצאו, לאבידה, והדבר עומד בספק.

וכיון שכן, יש לדון בזה דין "יד בעל השטר על התחתונה", וכמש"כ בשו"ע (חו"מ סי' מ"ב סעי' ה' וז'): "אם היה כתוב בו: מאה שהם מאתים, או מאתים שהם מאה, אינו גובה אלא מאה, שהוא הפחות שבשניהם, דיד בעל השטר על התחתונה. כתוב מלמעלה קפל, ומלמטה ספל, חוששים שמא זבוב הסיר רגל הקוף ונעשה סמ"ך, ואינו גובה אלא קפל. וכן כל כיוצא בזה, שיד בעל השטר על התחתונה. וכבר כתב בשו"ע (שם סעי' ח') ע"פ הרי"ף והג"מ: "בכל הני דאמרינן לעיל שיד בעל השטר על התחתונה, אי תפס מטלטלים, לא מפקינן מיניה".

וא"כ בנ"ד שהכסף ביד המבטח, אינו צריך ליידע את חברת הביטוח, ויכול לשמור ברשותו את הכסף.

סימן פא

מציל מחברת גבייה

שאלה: בעל חנות קיבל סחורה מספקים. על חלקה שילם בהמחאות מזומנות, ועל חלקה נתן המחאות דחיות. עסקיו התמוטטו, וכל ההמחאות חזרו. גובים מהשוק האפור לקחו ממנו את הסחורה, על חשבון חובות אחרים שהיה חייב ולא שולמו, ואף איימו על חייו. אחיו, שחשש לחייו, הגיע להסדר עם גובי השוק האפור, שילם את החוב, וקיבל לידי את הסחורה. שאלתו בפיו, אם מותר לו למכור את הסחורה, כדי להחזיר לעצמו חלק ממה ששילם, או שעליו להחזירה לספקים.

- א -

למי שייכת סחורה שנקנתה ולא שולם עליה מה שסוכם

בנתיבות המשפט (ביאורים סי' צ"א ס"ק ט') כתב: "באה"ע סימן ק"כ כתבו החלקת מחוקק ס"ק ה' והבית שמואל ס"ק ג', דאם [הסופר] נתן לו הגט בהקפה, אע"ג דלא שילם לו אח"כ, לא הוי הגט גזל בידו, אבל אם נתן לו על מנת לשלם לו מיד, הוי גזל בידו כשלא שילם לו, עי"ש. מוכח מזה, דהמוכר לו על מנת לשלם לו מיד, לא אמרינן דהמעות הוי רק כחוב עליו, רק גוף החפץ הוא של המוכר כשאינו משלם לו. וכן הוא בהדיא בשיטה מקובצת בבא מציעא דף ע"ז [ע"ב] בד"ה (הא דעייל ונפק) [ואמרו], ובתוך דברי הרי"ף בתשובה וז"ל, אמנם אם שום אחד אינו רוצה לחזור בו, והמוכר קיבל מקצת דמים והוא דוחק לקבל השאר, והקונה אומר אני רוצה שימתין [לי בשאר] המעות, לא נגמר המקח לא בכולו ולא במקצתו אלא בפריעתו וכו', או שיקבל על עצמו להחליט לו עתה המכר ויזקוף עליו השאר בחוב וכו'".

וא"כ, מה ששולם בהמחאה מזומנת שלא כובדה, שייך עדיין לספקים, אבל מה ששולם בהמחאות דחיות שייך לקונה, והמעות חוב עליו.

- ב -

מטלטלין שנתפסו עבור חוב

הרמ"א (חו"מ סי' צ"ז סעי' י"ב) כותב ע"פ הרשב"א, שאף שאסור מדאורייתא לקחת משכון שלא ע"י

שליח ב"ד - "אבל אם משכנו המלוה שאר דברים, אף על גב דעובר בלאו, מכל מקום מה שעשה עשוי ואין צריך להחזירו עד שישלם לו". ולפ"ז לכאורה, אף שהסחורה ששולם עליה במזומן, ואינה שייכת לבעל החנות, כמשנ"ת, גזל היא בידי אנשי השוק האפור, מכל מקום הסחורה ששולם עליה בהמחאות דחוייות, וממילא נקנתה לקונה, אף שלבסוף לא שולם עליה, נקנתה לאנשי השוק האפור עבור החוב שחייב להם בעל החנות, אף שלא כדין עשו.

וביותר יש לצדד כן, מכח דברי הקצות החושן (שם ס"ק ב'): "מיהו היכא דנקטו לגוביינא, נראה דליכא איסור וכמבואר בשו"ע (סעיף ט"ו). וכ"כ בנימוק"י ס"פ המקבל (ב"מ סט, א בדפי הרי"ף) בשם ר"ת, בהא דאמרו לא ימשכנו הוא בעצמו. וא"ת, והא אמרינן בפרק המניח (ב"ק) דף כ"ז (ע"ב) דעביד אינש דינא לנפשיה, ותידין דהיינו בכלי שלו עצמו, אי נמי כשבא בתורת גביה, אבל הכא מיירי שבא בתורת משכון, ע"ש, ומשמע דבתורת גביה שרי".

אלא שהקצה"ח שם המשיך וכתב: "אמנם לענ"ד לא יכולתי להבין, דהיכי שייך תורת גביה בלא ב"ד ומאן שם ליה, וע"כ אינו אלא למשכון וצ"ע". וכך כתב בשו"ת באר יצחק (ח"מ סי' ב') בפירוש דברי הנתיב"מ (ביאורים סי' ק"ז ס"ק א'), שאם גבה המלוה דבר המחוסר שומא, הוי גזל בידו. וא"כ בנ"ד, כל הסחורה הנמצא ביד אנשי השוק האפור, גזל היא בידם.

- ג -

המציל מיד גזלן

שנינו במשנה (בב"ק ק"ד ע"א): "המציל מן הנהר או מן הגייס או מן הלסטין, אם נתיאשו הבעלים, הרי אלו שלו". ובגמ': "אמר רב אשי... לא שנו אלא לסטים עובד כוכבים, דדייני בגיתי (פירש"י, בגאווה ובזרוע), אבל לסטים ישראל, כיון דאמרי מימר (פירש"י, אמרי מימר צא ותן לו, ואין חובטין במקלות. לשון אחר, דאמרי לנגזל, מי יימר כדקאמרת, הבא עדים שגנבו ממך), מייאש.

וכ"פ בשולחן ערוך (שם סי' שס"ח סעי' א'): "המציל מיד לסטים ישראל, הרי אלו שלו, מפני שסתם הדבר שנתיאשו הבעלים. ואם ידע שלא נתיאשו, חייב להחזיר. אבל המציל מיד לסטים עובד כוכבים או מוכס עובד כוכבים, חייב להחזיר, שסתם הדבר שלא נתיאשו הבעלים. ואם נתיאשו, הרי אלו שלו. ומפני מה אמרו, סתם לסטים ישראל נתיאשו הבעלים וסתם עובד כוכבים לא נתיאשו, מפני שהבעלים יודעים שעובדי כוכבים מחזירין מיד הגזלן, אע"פ שאין שם עדים שגזל אלא בראיות רעועות ובאומד הדעת".

ומסתבר, שבנ"ד הנגזל התיאש מן הסחורה, כיון שאינו יכול להוציאה בדיינים, וא"כ זכה המציל בסחורה.

סימן פב

תביעת זכייה ב"מכירה סינית"

נשאלתי מאחד שהשתתף במכרז במכירה סינית שערך מוסד צדקה, וזכה במקרה, ובעל החנות שהבטיח לתרום את המקרה למוסד הצדקה, אינו מקיים את הבטחתו, האם יכול לתבוע את מוסד הצדקה לספק לו מקרה.

תשובה:

א. אם היה מדובר בסתם אדם שהבטיח לספק מוצר במחיר מסויים, ושילמו לו על כך, אינו יכול לחזור בו בטענה שחשב שיקבל את המוצר בחינם או בזול, ועכשיו אינו יכול להשיגו במחיר זה, שאין זה מקח טעות. וטעם הדבר ע"פ המבואר בתוס' כתובות מ"ז ע"ב ד"ה שלא, שבכל עסק שבין שני אנשים, אין טענת מקח טעות, כשנולד אונס לאחר המכירה: "אנן סהדי שבאותו ספק היה רוצה ליכנס, ואפילו אם אומר לו - אם תטרף יש לך לקבל הפסד, היה לוקחה... לוקח 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". אמנם בנ"ד כיון שלא היה אלא קנין כסף, יכול לחזור בו, אלא שיצטרך לקבל עליו "מי שפרע".

ב. אבל כיון שהמדובר במוסד צדקה העורך "מכירה סינית", וידוע ומפורסם שהמוסד אינו קונה את המוצרים, אלא פונה לבעלי עסקים לתרום מוצרים, הרי זה בכלל דברים שבלבו ובלב כל אדם, שאין בדעת המוסד להתחייב לספק מקרה, אלא אם יתרמו לו, ואם לא תרמו לו, ההתחייבות בטלה. ומכל מקום כיון שהתברר שהמוסד אינו יכול לעמוד בהתחייבותו, עליו להחזיר את דמי ההשתתפות לכל מי שהשתתף בהגרלה על המקרה, כיון ששילם על האפשרות לזכות במקרה, שהתברר שאינה קיימת.

ג. ובמקרה של מוסד צדקה, המוכר כרטיסי הגרלה למען המוסד, ואינו מסוגל לספק את הפרסים שהובטחו לקונים, יש לצדד שאף את דמי ההשתתפות אין צריך להשיב, ע"פ מה שמורים ובאים

פוסקי דורנו, שמותר לקנות כרטיסים אלו מכסף מעשר, כיון שקניית הכרטיס מתפרשת כתרומה לצדקה, וקבלת הפרסים היא טובת הנאה שנותנת קופת הצדקה לתורמים, וא"כ כיון שנתן את דמי הכרטיס לצדקה, יתכן שאינו יכול לתבוע בחזרה את כספו, למרות שלא קיבל את הפרס המובטח.

סימן פג

אומן שרוצה לתפוס בשביל שכרו

שאלה: מגיה ס"ת סיכם עם גבאי ביהכ"נ, שיגיה ס"ת עבור 8000 ש"ח, ולטענתו לאחר תחילת העבודה ראה שיש יותר עבודה ממה שחשב, והגבאי הבטיח לו עוד 2000 ש"ח. כשלקחו את הספר המוגה, טען הגבאי שלא הבטיח יותר, ושילם רק 8,000 ש"ח. לאחר שנה הביאו למגיה את הס"ת לתיקון, ושאלתו בפניו, אם מותר לו לתפוס את הספר עבור שכרו על ההגהה.

איתא בגמ' (שבועות מ"ו ע"א): "א"ר ירמיה בר אבא, שלחו ליה מבי רב לשמואל, ילמדנו רבינו, אומן אומר - שתים קצצת לי, והלה אומר - לא קצצתי לך אלא אחת, מי נשבע. אמר להן - בזו ישבע בעל הבית ויפסיד אומן. קציצה ודאי מידכר דכירי אינשי.

...מיתבי, הנותן טליתו לאומן, אומן אומר, קצצת לי שתים, והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת, כל זמן שטלית ביד אומן, על בעה"ב להביא ראיה. נתנה לו, בזמנו נשבע ונוטל, עבר זמנו המע"ה. בזמנו מיהא נשבע ונוטל. אמר רב נחמן בר יצחק, הא מני ר' יהודה היא, דאמר, כל זמן ששבועה נוטה אצל בעה"ב, שכיר נשבע ונוטל". פירש"י: "והכא נמי שבועה אצל בעל הבית היא מן התורה, שהרי מודה במקצת".

ופסקו הרמב"ם (שכירות פ"א ה"ז וה"ח) ובשולחן ערוך (חו"מ סי' פ"ט סעיף ד' וה'): "בעה"ב אומר שתים קצצתי לך והשכיר אומר שלש קצצת לי לא תקנו חכמים שישבע השכיר כאן אלא המוציא מחבירו עליו הראייה, ואם לא הביא ראיה אף על פי שכבר נתן לו שתים או שאמר לו הילך הרי בעל הבית נשבע בנקיטת חפץ ודבר זה תקנת חכמים הוא כדי שלא ילך השכיר בפחי נפש, בד"א בששכרו בעדים ולא ידעו כמה פסק לו ותבעו בזמנו אבל אם שכרו שלא בעדים או שתבעו אחר זמנו ישבע בעה"ב היסת שלא קצץ לו אלא מה שכבר נתן לו או שלא נשאר לו אצלו אלא זה שאמר לו הילך כדין כל הטענות.

הנותן טליתו לאומן, אומן אומר: ב' קצצת לי, והלה אומר: לא קצצתי אלא אחד, אם הטלית ביד

האומן, והוא בענין שייכול לטעון: לקוחה היא בידי, הרי האומן נשבע בנקיטת חפץ, ונוטל. ויכול לטעון שקצץ בשכרו עד כדי דמיה. ואם אין הטלית בידו, או שאינו יכול לטעון: לקוחה היא בידי, המוציא מחבירו עליו הראיה; ואם לא הביא ראיה, נשבע בעל הבית בנקיטת חפץ".

וכתב הש"ך (שם ס"ק י'): "והנה לכאורה תימה גדולה, דהא בש"ס פרק כל הנשבעין [דף מ"ו ע"א] ופרק חזקת הבתים [דף מ"ה ע"ב] מייתי להדיא ברייתא, הנותן טליתו לאומן, אומן אומר קצצת לי שתים, והלה אומר לא קצצתי אלא אחת, כל זמן שטלית ביד אומן על בעל הבית להביא ראיה, נתנו לו בזמנו נשבע ונוטל, עבר זמנו המוציא מחבירו עליו הראיה. אלמא דברישא נוטל בלא שבועה. וכן הבעל המאור [שבועות כ"ז ע"ב מדפי הרי"ף] והרמב"ן בספר המלחמות פרק כל הנשבעין [שם כ"ז ע"א] האריכו להקשות מש"ס זו אהך דפסקו הגאונים במשכון לעיל סימן ע"ב סעיף י"ז, דנשבע בנקיטת חפץ, וכן האריך הר"ן שם בזה, והקשה עוד מן הירושלמי [שבועות פ"ז ה"א] דקאמר, היה לו משכון נוטל בלא שבועה. ובין לפי מה שתירץ הרמב"ן שם דשאני אומן דאומן קונה בשבח כלי, ובין לפי מה שתירץ הר"ן שם דשאני אומן וכמו שיתבאר, מ"מ מוכח מדברי כולם כפשטא דברייתא דאומן א"צ לישבע בנקיטת חפץ [רק היסת], ותימה שלא התעוררו הר"ן או הרב המגיד על הרמב"ם בזה, וכן שום אחד ממפרשי הטור והמחבר לא התעוררו בזה כלום, והוא תימה.

...אלא נראה לפע"ד לתרץ לדעת הגאונים, דהא בהך ברייתא קתני במציעתא, נתנה לו בזמנו נשבע ונוטל, ובין למאי דמסיק הש"ס, דהא דקתני בברייתא נשבע ונוטל, אתיא כר' יודא, ובין למאי דסליק אדעתין מעיקרא למימר דאתיא כרבנן, סוף סוף הא קתני דנשבע ונוטל, וא"כ על כרחך דשאני התם, דהא חזינן דהבעל הבית הוא מוחזק, ותיקנו חכמים שהאומן נשבע ונוטל ומוציא מן הבעל הבית, אלמא דהיה נראה לחכמים שטענת האומן עדיפא מטענת הבעל הבית, דאל"כ לא היה להם לומר שישבע ויטול, אלא היה להם לומר אוקמיה ממונא בחזקתיה, והמוציא מחבירו עליו הראיה. והלכך כיון דהתם דטענתיה דאומן עדיפא טפי, הלכך היכא שהאומן מוחזק בטלית ואית ליה מיגו, נוטל בלא שבועה. אבל למאי דמסקינן דברייתא דקתני נשבע ונוטל אתיא כר' יודא, אבל לרבנן אין האומן נשבע ונוטל, אלמא דטענתיה דאומן לא עדיפא מטענתיה דבעל הבית, והלכך מוקמינן ממונא בחזקתיה והבעל הבית פטור, אין הכי נמי דאם היתה הטלית ביד האומן צריך האומן לישבע בנקיטת חפץ, דלא עדיף אומן משאר בני אדם המלוה על המשכון וכהאי גוונא דצריך לישבע בנקיטת חפץ [ולכך פסקו הרמב"ם והסמ"ג והטור דצריך האומן לישבע בנקיטת חפץ], והיינו נמי דקאמר בירושלמי גבי שכיר, היה משכון בידו נוטל בלא שבועה, משום דהתם נמי טענתיה דשכיר עדיפא מטענתיה דבעל הבית לכו"ע, דהתם אפילו לרבנן השכיר נשבע ונוטל. ואדרבה מהירושלמי הזה יש ראייה לדברי

הגאונים, דאם איתא דבעלמא מי שיש משכון בידו נוטל בלא שבועה, מאי אצטריך הירושלמי למימר הכי בשכיר טפי מבעלמא, אלא ודאי דוקא גבי שכיר קאמר הכי ומטעמא דפרישית. כן נ"ל ברור לישב דברי הגאונים, ומקום הניחו לי הגדולים להתגדר בו. ועל פי זה נ"ל דה"ה בכל הנשבעין ונוטלין שנוטלים בשבועתן ומוציאין מן הבעל הבית, אם הם מוחזקין ויש להם מיגו, נוטלין בלא שבועה בנקיטת חפץ, ואין נשבעין רק היסת ודוק.

ושוב מצאתי ברבינו ירוחם נתיב ג' ח"ג שכתב וז"ל, כל הנשבעים ונוטלים משיבעין אותם כעין של תורה בנקיטת חפץ, שבועות. הר"י [עין עליות דרבינו יונה ב"ב מ"ה ע"ב ד"ה הנותן] כתב דאם תפסו נוטלים בלא שבועה, אבל הגאונים כתבו דכל תופס משכון צריך שבועה, וכתבתיו במשכון, עכ"ל. ונתתי שמחה בלבי שמצאתי שהר"י סובר בהדיא כך דכל הנשבעים ונוטלים אם תפסו נוטלים בלא שבועה. אך מה שכתב רבינו ירוחם, אבל הגאונים כתבו כו', ליתא, דלפי מה שכתבתי, הגאונים לא פליגי על הר"י, אלא אדרבה, הגאונים סוברים כהר"י, כן נ"ל.

והנה הקצות החושן שם ס"ק ו' הקשה: ואכתי איכא למידק לפירוש הרשב"א בחידושיו והמה דברי הש"ך וכן לפי תירוץ הר"ן דבלאו הכי מפויס, תינח בזמנו אבל עבר זמנו דאז אין האומן נאמן אפילו לר' יהודה א"כ ישבע האומן, וברישא תני כל זמן שהטלית ביד האומן על בעל הבית להביא ראיה ומשמע אפילו עבר זמנו. ואפשר דכל זמן שהטלית ביד האומן לעולם זמנו הוא, דהא טעמא דעבר זמנו היינו משום דאין בעל הבית עובר בבל תלין וכל זמן שהטלית ביד האומן אינו עובר כדאיתא פרק המקבל (ב"מ קיב, א) ובטור ושו"ע סימן של"ט (סעיף ו') ע"ש.

וא"כ כל שכן בנ"ד שאינו תובע שכרו של עכשיו, אלא חוב ישן, שאין לו דין אומן ליטול בלא נק"ח, אפילו לדעת הראשונים, דאומן נאמן במיגו כשתפס, בלא שבועה בנק"ח, ואינו נאמן בתפיסתו במיגו, אלא בנק"ח, כיון דהוה לאחר זמנו, והוה דינו כמו מלוה התפוס במשכון, שאינו גובה אלא בנק"ח, כדאיתא בשו"ע חו"מ סי' ע"ב סעי' י"ז ע"פ הגאונים והר"ן, שכשאינו תובע את גוף החפץ שמחזיק, צריך להשבע בנק"ח.

לכן אסור למגיה לתפוס את ספר התורה בשכרו.

סימן פד

תשלום שכר עבודה, כשאיין הוכחה שיעבד

שאלה: ראובן ביקש משמעון להשתדל עבורו אצל לוי, שלוי ימכור לו נכס, והבטיח לו תשלום, וגם ראובן עצמו השתדל בזה הרבה, עד שלבסוף נמכר הנכס לראובן. עתה מסרב ראובן לשלם לשמעון, וטוען שאין שום הוכחה ששמעון אכן השתדל בעבורו, ונראה לו שהנכס נמכר לו רק בגלל ההשתדלות שהשתדל בעצמו.

תשובה: לכאורה הדין מפורש בר"ן ובשו"ע. דאיתא בגמ' (גיטין ע"ד ע"א): "הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, אע"פ שנקרע הגט או שנאבד, מגורשת, ולאחר לא תנשא עד שתתן". וכתב הר"ן (שם ל"ה ע"ב בנד'): "ולאחר לא תנשא עד שתתן, מכאן נראה, שכל אשה המתגרשת על תנאי, אין מתירין אותה לינשא עד שתקיים תנאה... ואיכא למידק, דבפרק המגרש (שם פ"ג ע"א) מקשינן - אי הכי, כולוהו תנאין דעלמא, לא תנסוב, דלמא לא מקיים תנאה, ונמצא גט בטל ובניה ממזרין, דאלמא בכל תנאי מותרת לינשא, ואין חוששין שמא [לא] יתקיים התנאי. יש לומר אינו דומה תנאי שהוא בשב ואל תעשה, לתנאי שיש בו קום עשה. שכל תנאי שהוא בשב ואל תעשה, כגון שלא תנשא לפלוני ושלא תשתי יין, מתירין אותה לינשא מיד, ואין חוששין שמא תעבור על תנאה. ומש"ה פרכינן בפרק המגרש - אי הכי, כולוהו תנאין דעלמא, לא תנסוב, דאלמא שריא לאינסובי, משום דהתם אתנאי שהוא בשב ואל תעשה קיימי. אבל תנאה שהוא בקום עשה, כגון שתתני לי מאתים זוז ושתבעלי או שתנשא לאיש פלוני או שתשתי יין, חוששין שמא לא תתקיים התנאי... והמחזור שבדברים אלו, דבתנאי שבידה והוא בשב ואל תעשה, לא חיישין שמא תעבור עליו, אבל אם הוא בקום עשה, חוששין שמא לא תקיימו... ולפי זה משמע, דהאומר לחבירו, הרי אני נותן לך כך וכך, על מנת שתעשה דבר פלוני, על המקבל להביא ראיה שקיים תנאו. אבל אמר על מנת שלא תעשה, על הנותן להביא ראיה שביטל תנאו". וכ"פ בשו"ע (חו"מ סי' רמ"א סעי' י').

מפרש הסמ"ע (ס"ק כ"ג): "אבל אם אמר על מנת שלא תעשה כו', דלעולם מוקמינן מסתמא שנשאר

הדבר כמו שהיה מעיקרא, משו"ה צריך להביא ראיה שנשתנה הדבר ולא קיים התנאי", והו"ד בנתיבוה"מ (שם חידושים ס"ק י"ז).

וכ"כ בקצה"ח (שם ס"ק ח'): "לי נראה טעמא דהך מלתא, דכל שהוא בקום ועשה, מוקמין אחזקה שהוא קודם עשיה, ואמרין שלא היה עשיה, עד שיברר בעדים שהיה עשיה. וכיוצא בזה כתבו תוס' ריש פרק השולח (גיטין לג, א ד"ה ואפקעינהו), דנזיר ששתה יין היכי לוקה, דהא הוי התראת ספק, דשמא ישאל על נזירותו ועוקר הנדר מעיקרו, ותירצו דמוקמין אותו אחזקה כמו שהוא עכשיו, ולא ישאל, עי"ש. ואע"ג דחכם עוקר הנדר מעיקרו, אפ"ה מוקי לה בחזקת שהוא עכשיו. א"כ הוא הדין בתנאי, אעפ"י שיתבטל המקח מעיקרו, כל שהוא בקום ועשה, צריך ראיה, ואם אין לו ראיה, הרי הוא בחזקתו".

ולפ"ז לכאורה, הוא הדין בנדון דידן, כיון שהתשלום הובטח לשמעון, רק בתנאי שיעשה מעשה וישתדל עבור ראובן, על שמעון להביא ראיה שהשתדל, ואם לא עשה כן, ראובן אינו חייב לשלם לו. וממש כעין זה איתא בבפתחי תשובה (שם ס"ק יב): "עיין בתשובת שבות יעקב ח"ג סי' קע"א, אודות ראובן שהבטיח ליתן מתנה לשמעון, על מנת שילך אל השררה להשתדל עבורו דבר מה, והלך והשתדל עבורו בכל יכלתו לפי טענתו ודיבורו, רק שדבריו לא עשו פירות, והוא מבקש מתנתו, וראובן טוען - איני מאמין, הבא ראיה שעשית כך. והשיב לכאורה דין זה פשוט בחו"מ סימן רמ"א האומר לחבירו כו', על המקבל להביא ראיה שקיים תנאו כו'" (ועי' שם בפ"ת, שאף שבהמשך התשובה פקפק השבו"י בזה, כל דבריו אינם אלא לפלפולא).

אבל לענ"ד נראה לחלק נדון דידן מדין זה משני טעמים:

ראשית דבר, דהנה בשו"ע (חו"מ סי' ש"ג סעי' ג'), פסק: "שומר שכר פטור מאונסים". וכתב הש"ך (שם ס"ק ה'): "כתב הרב המגיד רפ"ב מה' שכירות, מהשמועה האמורה בש"ס גבי הקדש, יש ללמוד שש"ש פטור באונסים בכל מקום, אם נאנס, הרי זה לא הפסיד שכרו, אלא נשבע שנאנס ונוטל שכרו, עכ"ל. ודבריו נכונים, שכן מוכח בש"ס פרק הזהב [דף נ"ח ע"א] וכו'. וכתב בנתיבות המשפט (שם ביאורים ס"ק ג'): "ושבועה זו לישבע וליטול היא שבועת המשנה, אף במקום שאינו נשבע בדין השומרים, כגון בהקדשות ושטרות, והיא שבועת המשנה, כמו בחנוני על פנקסו, דהחנוני אע"ג דמדינא לא היה נוטל, כמ"ש הש"ך בסימן צ"ב סקי"ד, דהוי כאיני יודע אם נתחייבתי לך, מכל מקום חייבוהו חז"ל ליתן ע"פ שבועת החנווני, ומה לי הוציא ממון על פיו ומה לי עשה מלאכה על פיו, וכל יורדי ברשות, אף שהבעה"ב אינו יודע אם עשה מלאכה כלל, חייב. ולא דמי למחייב עצמו על תנאי, שצריך לברר על קיום תנאי, כמבואר בסימן פ"ב בש"ך [סקל"ג], דשם אינו מגיע לו בעד התנאי ממון, ולא עשה

על פיו דבר של ממון. אבל כשעשה על פיו דבר של ממון, חייב לשלם לו על פי שבועתו, כמו בחנוני". ולפ"ז בנ"ד, כיון שראובן הבטיח לשמעון תשלום על ההשתדלות, לא דמי למי שהתחייב לתת מתנה בתנאי, וחייב לשלם לו עכ"פ אם ישבע שבועת הנוטלים.

ומתשובת השבו"י אין ראיה שחולק על היסוד שחידש התיבוח"מ, שהרי שפתיו ברור מללו בנידון השאלה ידידיה: "ראובן שהבטיח ליתן מתנה לשמעון, על מנת שילך אל השררה להשתדל עבורו דבר מה", וא"כ לא מיירי כשהבטיח תשלום על השתדלות, אלא מתנה בתנאי.

ובנ"ד נראה לענ"ד להאמינו אף בלא שבועה, מתרי טעמי. ראשית, ע"פ משי"כ המהרי"ט (ה"א סי' קנ"ב, הו"ד קצה"ח שם): "נסתפקנו בטעמו של דבר זה, בין תנאי שהוא בקום ועשה, לשב ואל תעשה לענין זה. בשלמא לענין גיטין, דלאחר לא תנשא עד שתקיים, מסתברא לחלק, דבמידי שהוא מעשה, חיישין שמא תארענה אונס ולא תעשה, אבל במידי שהוא שב ואל תעשה איהי מזדהרה נפשה שלא תאסר על שניהם. אבל לענין נאמנות דקיים התנאי, מה בין זה לזה. אם תאמר, שכל שהוא בקום ועשה, טריחא ליה מלתא לקיים, זמנין דמלתא שאין בו מעשה טריחא טפי, כגון על מנת שלא ישתה יין, שאינו יכול לחיות אלא ביין, וזה ודאי יקשה עליו טפי, משאם היה מתנה שישחוק לפניו או ירקוד לפניו רקידה אחת. למה יהיה נאמן שקיים התנאי בזה יותר מבזה. אבל היה אפשר לומר טעם, דבנותן דבר בתנאי שהוא בשב ואל תעשה, מסתמא לא הטילו הראיה אלא על הנותן ולא על המקבל, שהמקבל איך יביא ראיה שלא עשה שלא שתה יין וכיוצא, אטו עדים בכיפי תלי שיעידו עליו כן, אלא מי שטען שביטל תנאו יביא ראיה שביטל. אבל בתנאי שהוא בקיום המעשה, הראיה על המקבל, שיוכל להביא ראיה בקיום התנאי, עכ"ל.

ולפ"ז, אם שכר פועל לעבודה כזאת, שמסתבר שלא תהיה לו אפשרות להוכיח אח"כ אם אכן עשאה, נאמן הפועל אפילו בלא הוכחה, דאנן סהדי שעל דעת כן התחייב השוכר לשלם לו, כיון שידע מראש שלא יוכל להוכיח שעשה את מלאכתו. ולענ"ד א"צ בכה"ג אפילו שבועת הנשבעים ונוטלים. דעד כאן לא מצינו שחייבו חנוני להשבע, אלא משום שהיה יכול לתת לפועלים בעדים. ואף שלא חייבוהו בכך, מכל מקום לא סמכו עליו אלא בשבועה, כיון שהיה יכול לתת בעדים. אבל אם התחייב לשלם על דבר שאין אפשרות לעשותו בעדים, גם זה בכלל ההתחייבות, לשלם לו אף בלא עדים ובלא ראיה. ועוד נראה דעוד עדיפא מנידון המהרי"ט. דבנידון המהרי"ט מיירי אפילו באופן שאין בסוף שום ידיעה, אם התנאי התקיים, ואעפ"כ חייב לשלם, כיון שידע שאי אפשר יהיה אח"כ להוכיח את קיום התנאי. אבל בנ"ד, הוסכם ביניהם שישתדל כדי שהנכס ימכר לראובן, וא"כ כלול בהתחייבות גם שראובן ישלם לשמעון אם הנכס ימכר לו, וזה עצמו יהיה הוכחה ששמעון השתדל עבורו, ואם כן

כשהנכס אכן נמכר לו, די בזה כדי לחייבו לשלם, ואינו יכול לתבוע הוכחה נוספת. ונראה ראייה לזה, דעד כאן לא כתב הנתיבוה"מ בדעת המגיד משנה, ששומר שכר שתובע שכרו צריך להשבע כדי להיות נאמן, כמו חנוני, אלא כשהחפץ נאנס. ולכאורה, למה לא יצטרך כל שומר שכר שבא לתבוע שכרו להשבע, כדי ליטול את שכר השמירה, הרי אין אין שום ראייה ששומר כראוי כפי שהתחייב, ומאי שנא מחנוני. ועל כרחך, דכשמחזיר את החפץ לבעליו, אין בעל הבית יכול לתבוע שישבע, כיון שהתחייב לשלם לו שכר שמירה, אם יחזיר את החפץ בשלמותו, בלא שיצטרך להביא ראייה נוספת ששומר כראוי.

ואם כנים הדברים, א"כ אין שום ראייה מתשובת השבו"י, לפטור בנ"ד, אף אם לא נחלק בין מתנה לעבודה. דהרי בנדון השבו"י מיירי ש"הלך והשתדל עבורו בכל יכלתו לפי טענתו ודיבורו, **רק שדבריו לא עשו פירות**, והוא מבקש מתנתו", וא"כ לא דמי לנ"ד, שיש פירות לפנינו, אלא שראובן טוען שלא השתדלותו עשתה את הפירות, ובכה"ג **ודאי דאין מקבלים את טענתו, וחייב לשלם לשמעון מה שהבטיח לו**.

סימן פה

הפסקת עבודה באמצע הזמן

אברך הלומד עם ילדים כל יום סיכם עם הורה שילמד את בנו למשך שנה, אך לאחר שהתחיל ללמד הילד במשך תקופה, ההורים עברו דירה, ובשל כך הפסיקו את לימודי הילד. האם צריכים לשלם לו עד סוף השנה

בגמרא (בב"מ ע"ז ע"א) אמר רבא, שהשוכר פועלים להשקות שדות, ופסק הנהר שממנו משקים את השדות באמצע היום, ואין באפשרותם להמשיך בעבודה, אם מקרה כזה אינו שכיח, הרי ההפסד על הפועלים, כיון שהשוכר נחשב אנוס בדבר. וכן לאידך גיסא אם מקרה כזה שכיח, והפועלים היו מודעים לכך שהדבר עלול לקרות, ההפסד עליהם, ואין השוכר חייב לשלם להם. ורק אם מקרה כזה שכיח, אך הפועלים אינם תושבי המקום, ואינם אמורים להיות מודעים לכך, ההפסד על השוכר, וחייב לשלם להם את שכרם.

הרא"ש (שם) מפרש את טעם הדין, שכל הפסקת עבודה כתוצאה מאונס כזה שלא הפועל ולא השוכר היו צריכים להעלות בדעתם, או לאידך גיסא, כתוצאה מאונס כזה ששניהם היו צריכים להעלות בדעתם, ההפסד על הפועלים ולא על השוכר, כיון שהשוכר איננו אשם בהפסקת העבודה יותר מן הפועלים. וכיון שאין אחד מהם אשם יותר מחברו, המוציא מחבירו עליו הראיה, וידו של הפועל על התחתונה.

למדנו, שבעל הבית חייב לשלם לפועל שהתברר באמצע עבודתו שהמשיך עבודתו איננו אפשרי, רק אם היתה לו אפשרות לצפות מראש שהעבודה תהיה בלתי אפשרית, ומאידך לפועלים לא היתה אפשרות כזאת, ולא בשום מקרה אחר.

והנה בגמ' שם אמר רבא, שבאופן שבעל הבית חייב לשלם, אם הפועל הוא מ"אכלושי דמחוזא", צריך בעל הבית לשלם לו את כל השכר שהבטיח לו, ולא רק כפועל בטל. מפרש רש"י: "במחוזא שהוא עירו של רבא, היו בני אדם הרגילים לשאת משאות תמיד, וכשיושבין בטלים קשה להן". לפ"ז כתב

הרא"ש (שם) בשם רבינו יואל גם לענין מלמד שעבודתו הופסקה באופן שבעל הבית חייב להמשיך לשלם לו עד סוף זמן הלימודים, שעליו לשלם לו את כל שכרו, ולא רק כפועל בטל – "דכל לומדי תורה דמי לאוכלוסי דמחוזא, שהבטלה גורם להם שכחה וכובד איברים". וכ"פ בשו"ת הרשב"א (ה"א סי אלף מ"ב), והוסיף: "הכל לפי ראות עיני הדיין". שיש לומד שהרב רוצה להיות יושב ובטל, ויש שהוא חפץ יותר בלמוד. והכל כמו שיראה לבית דין". כך נפסק גם בשו"ע (חו"מ סי' של"ד ושל"ה).

לפי כללים אלו, כאשר השוכר מלמד לבנו לתקופה מסוימת, עובר דירה למקום אחר, וממילא אין המלמד יכול להמשיך ללמד את בנו, יש לברר אם השוכר עובר דירה כתוצאה מאונס, או מבחירה חופשית. אם המעבר הוא כתוצאה מאונס, אין הוא חייב לשלם למלמד עבור המשך התקופה. אפילו אם המעבר הוא בבחירה חופשית ולא כתוצאה מאונס, יהיה עליו לשלם למלמד את שכרו עד לסיום התקופה המדוברת, רק אם המלמד לא היה אמור לצפות מראש אפשרות כזאת. גם במקרה שהשוכר חייב לשלם למלמד את שכרו, יצטרך עדיין הדיין להכריע, האם עליו לשלם את כל שכרו, או רק "כפועל בטל", דהיינו את מחצית שכרו.

סימן פו

חזרת פועל שעובד בהתגדבות, בדבר האבד

שאלה: הבטיח לנגן בחינם באירוע, וחוזר בו אח"כ, האם אפשר לחייבו לנגן בחינם או בשכר, והאם אפשר לחילופין לחייבו בתשלום, אם נאלצו לשכור נגן אחר בתשלום מופרז?

- א -

חזרת הפועל בדבר האבד

מקור הדין

שנינו במשנה (שם ע"ה ע"ב): "שכר את החמר ואת הקדר (פירש"י, בעל קרון) להביא פרייפרין (פירש"י, עצים משופים ונאים לעשות לו אפיריון) וחלילים לכלה או למת ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה וכל דבר שאבד וחזרו בהן, מקום שאין שם אדם, שוכר עליהן או מטען".

וכן שנינו בברייתא (שם ע"ו ע"ב): "השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית או בעל הבית הטעה אותן, אין להם זה על זה אלא תרעומת... במה דברים אמורים, בדבר שאין אבוד, אבל בדבר האבוד, שוכר עליהן או מטען. כיצד מטען, אומר להן - סלע קצצתי לכם, באו וטלו שתים. ועד כמה שוכר עליהן, עד ארבעים וחמשים וזו. במה דברים אמורים, בזמן שאין שם פועלים לשכור, אבל יש שם פועלים לשכור ואמר צא ושכור מאלו אין לו עליהן אלא תרעומת".

עוד איתא בגמ' (שם ע"ז סע"א): "תניא, השוכר את הפועל ולחצי היום שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה, אם שכיר הוא, נותן לו שכרו, אם קבלן הוא נותן לו קבלנותו (פירש"י: "הואיל ואנוס הוא, אין לקנסו ולעשות ידו על התחתונה, ונותן לו חצי דמי שכרו)... מני, אילימא רבנן, מאי איריא שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה דאנים, כי לא אנים נמי, הא אמרו רבנן יד פועל על העליונה. אלא לאו רבי דוסא היא, ושמע מינה לא שאני ליה לרבי דוסא בין שכירות לקבלנות. אמר רב נחמן בר יצחק בדבר האבוד ודברי הכל".

להלכה

ע"פ המשנה וסוגית הגמ' פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"ט ה"ד): "השוכר את הפועלים והטעו את בעה"ב או בעה"ב הטעה אותם, אין להם זה על זה אלא תרעומת... במה דברים אמורים, בדבר שאינו אבוד. אבל בדבר האבוד, כגון פשתנו להעלות מן המשרה, או ששכר חמור להביא חלילין למת או לכלה וכיוצא בהן, אחד פועל ואחד קבלן אינו יכול לחזור בו, אא"כ נאנס, כגון שחלה או שמע שמת לו מת. ואם לא נאנס וחזר בו, שוכר עליהן או מטען. כיצד מטען, אומר להם, סלע קצצתי לכם, בואו וטלו שתים, עד שיגמרו מלאכתן, ולא יתן להם אלא מה שפסק תחלה. ואפילו נתן להם השתים מחזיר מהן התוספת. כיצד שוכר עליהן, שוכר פועלים אחרים וגומרים מלאכתן שלא תאבד. וכל שיוסיף לאלו הפועלין האחרים על מה שפסק לראשונים, נוטל מן הראשונים... במה דברים אמורים, שאין שם פועלים לשכור בשכרן להשלים המלאכה. אבל יש פועלים לשכור בשכרן, ואמרו לו צא ושכור מאלו להשלים מלאכתך ולא תאבד, בין שוכר בין קבלן אין עליהן אלא תרעומת". וכ"פ בש"ע (שם סעי' ה' ו').

טעם הדין

ביאור הדין עולה מדברי הרמב"ן (בחי' שם ע"ו ע"ב) שכתב: "והוי יודע שהפועלים שחזרו בהם בדבר האבד, אע"פ שלא התחילו במלאכה שוכר עליהן או מטען, והיינו מתניתין. ואע"פ שכל זמן שלא באת חבילה לידו אין כאן אלא דברים, חייבין לשלם עד כדי שכרן ולא יותר, דסמכא דעתייהו מעיקרא ואין כאן דרך לקנין. ומיהו אם לא שכר עליהן, אלא הפסיד בהמתנתם אינם משלמים, שהרי לא קבלו עליהם לשלם, וכל זמן שלא נעשו שומרים, אע"פ שפשעו פטורין".

גם מדברי הריטב"א (שם ע"ג ע"ב) עולה, שהטעם לחייב פועל בדבר האבד הוא משום שבעל הבית סמך עליו, שכתב בשם מורו הרב לבאר, מדוע מי שהבטיח לקנות סחורה לחברו ולא קנה, חייב לשלם, ואינו נחשב רק מבטל כיסו של חברו: "אע"פ שלא קבל עליו תשלומין כלל, כיון שנתן לו מעותיו ליקח סחורתו, ואלמלא הוא היה לוקח ע"י עצמו או ע"י אחרים, אלא שזה הבטיחו שיקח לו, וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן, הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו, דבההיא הנאה דסמך עליה ונותן לו ממונו, משתעבד ליה משום ערב. וזה ענין שכירות פועלים שחייבין לשלם לבעה"ב מה שמפסיד כשחזרו בהן, או שבעה"ב חייב לשלם להם מה שמפסידין. דכיון שסמכו זה על זה, נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו, וזה דין גדול".

והנה לפי דברי הרמב"ן והריטב"א עולה, שחייב הפועל בדבר האבד הוא מדינא. אבל בשו"ת מהרי"ק (שורש קל"ג) כתב: "פועל בדבר האבד שאין יכול לחזור בו, כשהוא חוזר בו ורוצה להפקיע שכירתו

שלא כדין, דין הוא שיהא הלה שוכר עליהן או מטען, מדינא או מקנסא⁶³.

פועל בחינם

באור זרוע (ח"ג פסקי בב"ק סימן שי"ז, הו"ד בהג"א פ"ז סי' י"א ופסקי בב"מ סי' ש"ג, הו"ד בהג"א בב"מ פ"ח סי' א') דקדק מסוגית הגמ' ריש פרק השואל: "אדם המשאיל את עצמו, משאמר הריני שאול לך לכך וכך זמן, תו לא מצי הדר ביה... ואפילו אמר בלא קנין... ומסתברא דוקא שאמר בזה הלשון - הריני שאול לך. אבל אם אמר הריני מקבל עלי לעשות כך וכך, אין ולא ורפיא בידי (ועי' במחנה אפרים שכירות פועלים סי' ו' שביאר החילוק, שכשאמר הריני שאול, הקנה את גופו לחברו), וכגון שהוא דבר האבד, שאם אינו דבר האבד, לא גרע מפועל עצמו שיכול לחזור בו בדבר שאנו אבד".

אבל בשו"ת מהרי"ק (סי' קל"ג) כתב: "על דבר ראובן שהבטיח שמעון להשתדל בעבורו חנם זולתי ההוצאה, ואחר אשר הוציא הלה את מעותיו והיה הדבר עומד להגמר, חזר בו ראובן מדיבורו ואומר לו שלא יגמור אם לא יתן לו כך וכך. וכן עשה שמעון, פייסו בממון כרצונו, ושוב באו מעות ראובן ביד שמעון, ורוצה שמעון לעכבם, באמרו כי שלא כדין הכריחו לפייסו בממון. האם יש לדמותו להיא דשוכר עליהם או מטען דפרק האומנין. לע"ד אין נראה לדמותו כלל, דהתם דוקא הוא דשוכר עליהן או מטען, משום דנשכרו לו לעשות מלאכתו, וכי הדרי בהו, עבדי שלא כדין, שהרי שכירין או קבלנים ניהו, ולא מצו למהדר בהו. דאף על גב דגם בשכירות אמרינן דשוכר עליהם או מטען בדבר האבד, וקיימא לן דפועל יכול לחזור בו וכו', מכל מקום פשיטא דכל כמה דלא הדר ביה או דלא מצי הדר כגון בדבר האבד שכירו דבע"ה הוא וחייב לעשות מלאכתו... ומאחר שכן הוא, שאפילו פועל בדבר האבד (ש)אין יכול לחזור בו, כשהוא חוזר בו ורוצה להפקיע שכירתו שלא כדין, דין הוא שיהא הלה שוכר עליהן או מטען מדינא או מקנסא. אבל הכא בנדון הזה, שלא היה ראובן נוטל שום שכר משמעון, ולא נשכר לו לעשות מלאכתו, כי הדר ביה, אפשר דלאו שלא כדין עבד דנימא שישכור עליו כו'. ואף על גב שהוציא מעותיו על סמך דברי ראובן, שמעון הוא דאפסיד אנפשיה, דהוה ליה לאסוקי אדעתא דלמא הדר ביה ראובן". וכ"פ הרמ"א (שם סוף סעי' ה'): "פועל שעשה בחנם עם בעל הבית, יכול לחזור אפילו בדבר האבד".

וכתב הש"ך (שם ס"ק ל"א): "נלפע"ד דהיינו שיכול לחזור ולומר - איני עושה בחנם אלא בשכר, ואפילו

63. ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' נ') כתב: "דכיון דאיכא פסידא, חשיב גופו קנוי, ואינו נמחל שעבודו בדברים, ולא אמרינן כיון דפועל חוזר בו בחצי היום, אלא דהיכא דאיכא פסידא שוכר עליו עד כדי שכירותו... דכל דאיכא פסידא, חל השעבוד על גופיה כדין עבד עברי, ובדברים בעלמא לא מפקע".

הוא דבר האבוד יכול לומר כן, וכה"ג מיירי במהרי"ק להדיא, עי"ש. אבל פשיטא דאם זה רוצה ליתן לו שכר ואינו רוצה לעשות עוד אפילו בשכר, והוא דבר האבוד, כגון שהיו מתחלה פועלים אחרים, ועתה אין כאן פועלים, צריך לשלם לו כל הזיקו מדינא דגרמי, ודו"ק".

והקשה בנתיבות המשפט (ביאורים שם ס"ק י"ב): "דהא המהרי"ק כתב הטעם, משום דאיהו דאפסיד אנפשיה, דהיה לו לאסוקי אדעתא דילמא הדר ביה... ולפי טעם זה אפילו רוצה ליתן לו שכר פטור, כיון דאיהו דאפסיד אנפשיה".

וכתב לתרין: "ולכן נראה דהש"ך כתב זה אליבא דהגהות אשר"י שכתב, דאם אמר הריני שאול לך דחייב, ומכל מקום הוצרך הש"ך שיתן לו שכר, מטעם כיון דאינו חייב בדבר האבד רק כשהיה מוצא פועלים לשכור, ובודאי לא היה מוצא פועלים [בלא] נתינת שכר".

והחזון איש (בב"ק סי' כ"ב ס"ק ב') הקשה על הנתיבה"מ: "הדבר תימא, דנהי דיכול לחזור, שאין כאן שעבוד פועל, אבל כל אדם אחראי שלא יבוא היזק לחברו על ידו" (והמשיך וכתב: "אבל דברי מהרי"ק... לא היה כאן דבר האבוד, שאם היה שמעון מוצא מתחלה אינש אחרינא לאותה השתדלות, גם עכשיו אפשר לו ליקח אחר, אלא תביעת שמעון דלא היה שוכר כלל להשתדלות זאת, שיהיה עולה לו בדמים מרובים, וא"כ גרם לו ראובן להשקיע ממון ההוצאות, ולולא שהבטיחו לעשות בחינם, לא היה נזקק להוציא הוצאות, וזו באמת גרמי או חיוב ערב. וקשה מה טענה היא זו דאפסיד אנפשיה, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה שיחזור, אדרבה נימא דסמך עליה שלא יחזור. ולזה פירש הש"ך שכונת מהרי"ק דוקא כשעושה בשכר אמרינן דהוי ליה לאסוקי אדעתו שיבקש שכר, ובכגון זה לא מקרי גרמי, כיון שלא נשתעבד מצד פועל, וגרם ההיזק אינו אלא במה שאינו רוצה לעשות בחינם, והוה ליה לאסוקי אדעתא. ויש ללמוד מדברי מהרי"ק, דאפילו אם היה מי שהיה עושה אותו בחינם זולת זה, מכל מקום יכול לחזור ולתבוע שכר ואינו יכול לשכור עליו. אלא דברי הש"ך קבועין, שאם אינו עושה כלל חייב משום גרמי או משום ערב". ועי' במחנ"א שכירות פועלים סי' ו' שהאריך, ונקט להלכה כהש"ך).

העולה לדינא: אם הנגן אינו מוכן לנגן בחינם אלא בשכר, צריך לשלם לו את המחיר המקובל. אבל אם אינו רוצה לנגן כלל, מותר להטעותו ולהבטיח לו מחיר גבוה, ולשלם אח"כ רק מחיר רגיל. אם נאלצו לשכור נגן אחר במחיר מופרז, אי אפשר לחייב את הנגן הראשון לשלם את ההפרש.

סימן פז

הזמין ירקות, והשליח טוען שהגניחם על יד דלת

דירתו

נשאלתי, מה הדין כשהזמין בטלפון משלוח ירקות אצל ירקן, והשליח טוען שהגניח ליד הדלת, והירקות לא נמצאו שם, האם חייב לשלם לירקן.

א. אף ששולח ע"י גוי, אין המזמין יכול לבוא בטענות, כי יש לדמות דין זה לנאמר במשנה (בב"מ צ"ח ע"ב): "השואל את הפרה, ושלחה לו ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו, או ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו של שואל ומתה, פטור. אמר לו השואל - שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי או ביד בןך ביד עבדך ביד שלוחך, או שאמר לו המשאיל - הריני משלחה לך ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי או ביד בןך ביד עבדך ביד שלוחך, ואמר לו השואל שלח ושלחה ומתה חייב". ובג"ד כיון שהדרך לשלוח על ידי גויים, הרי זה כאילו נתרצה בפירוש.

ב. וכל שכן שאם הניח בעצמו על יד הדלת, שעשה שליחותו, ואין המזמין יכול לטעון שהיה לו לשים במקום המשותמר, כיון שזזה נתרצה מתחילה, כיון שכן היא הדרך.

ג. והירקן נאמן בשבועה, שנתן לשליח או הניח ליד הדלת, כמו חנווני על פנקסו, במשנה (שבועות מ"ד ע"ב): "ואלו נשבעין ונוטלין, השכיר והנגזל והנחבל ושכנגדו חשוד על השבועה וחנוני על פנקסו... והחנוני על פנקסו, כיצד, לא שיאמר לו כתוב על פנקסי שאתה חייב לי מאתים זוז, אלא אומר לו - תן לבני סאתים חטין, תן לפועלי סלע מעות, הוא אומר נתתי, והן אומרים לא נטלנו, הוא נשבע ונוטל, והן נשבעין ונוטלין. אמר בן ננס, כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא. אלא הוא נוטל שלא בשבועה, והן נוטלין שלא בשבועה". לפ"ז יכול הירקן להשבע שנתן לשליח וליטול.

ד. ובכה"ג שיש חיוב שבועה, כתב השבות יעקב (ה"ב סי' קמ"ה וה"ג סי' קפ"ב, הו"ד בפ"ת חו"מ סי' י"ב ס"ק ג' וסי' ס"א ס"ק ד'), שיש רשות לדיין לפשר ע"י ויתור שליש.

וכן כתב באגר"מ חו"מ ח"א סי' ל"ב להדיא גם לענין שבועת הנוטלים בנדון דומה לנ"ד: "צריך לפשר ולא להשביע בשבועות ובפרט בזמן הזה... והנה אין אצלי ספרי רבותינו האחרונים לידע בברור מנהג דיינים לפשר אם יש חלוק בין שבועה דנפטר לשבועה דנוטל. אבל כמדומני שנוהגין לפשר בנכוי שליש בעד שבועה בין נפטר בין נוטל, אבל כיון שאין לזה מקור גדול מגמ' ופוסקים הראשונים אין זה ענין מוחלט והכל לפי ראות עיני הדיין, כי לפעמים ניכר שאינו רוצה לישבע משום שהוא שקר ובה צריך לפשר ליתן יותר, ולפעמים ניכר שהתובע מאמין להנתבע אך רוצה להטיל עליו שבועה משום שיודע שלא ישבע ויתרצה להתפשר בזה יש לפשר ליתן פחות לכן תלוי בעיני הדיין. אבל אם לא ניכר כלום כמדומני שנוהגין בנכוי שליש בעד שבועה בין נפטר בין נוטל".

ה. ואפילו אם שלח הירקן ביד יהודי הנאמן להעיד על כך, אין השליח יכול לפוטרו מן השבועה, מדין עד המסייע הפוטר מן השבועה (כדאיתא ברא"ש ריש בב"מ), לפי מה דאיתא בגמ' (קדושין מ"ג ע"א): "אמר רבא אמר רב נחמן, אמר לשנים - צאו וקדשו לי את האשה, הן הן שלוחיו, הן הן עדיו, וכן בגירושין. וכן בדיני ממונות (פירש"י, אם שלח חוב למלוה ע"י שנים)... מאי קסבר, אי קסבר המלוה חבירו בעדים, צריך לפורעו בעדים, הני נוגעים בעדות נינהו. דאי אמרי לא פרעניה, אמר להו - פרעוני. אלא לעולם קסבר, המלוה את חבירו בעדים, א"צ לפורעו בעדים, ומגו דיכלי למימר - אהדרינהו ללוה, יכולין למימר פרעניה למלוה. והשתא דתקון רבנן שבועת היסט, משתבעי הני עדים דיהיבנא ליה, ומשתבע מלוה דלא שקיל ליה, ופרע ליה לוח למלוה".

פירש"י: "והשתא דתקון רבנן שבועת היסט, שאפילו מי שאינו מודה במקצת, הטילו עליו שבועה, מהשתא אפי' סבירא לן - המלוה את חבירו בעדים, אין צריך לפורעו בעדים, אפ"ה נוגעין בעדותן. דאי אמרי - אהדרינהו ניהלך, בעי אשתבועי, לפיכך הן מעידין שקבל מלוה מידם, כדי שיפטרו מן השבועה. ונוח הוא להם להפסיד הממון למלוה, מלהשבע בשקר. דאע"ג דחשידי אממונא, לא חשידי אשבועתא. הילכך בממון לא אמרינן - הן הן עדיו. וכיון דעדים לא הוו, הרי הדין הזה כדין הקצוב בשבועות (שם) גבי חנוני על פנקסו - משתבעי אינהו דיהבו להו למלוה, ונפטרינן מן השולח, דהוא האמינן בשבועה, שמסר להן מעותיו. אבל מלוה אומר שאין נאמנין לו בשבועה, ומשתבע דלא שקיל מידיהו, ופרע לוח למלוה".

והתוס' כתבו: "וא"ת, מכל מקום, למה לא יהיו העדים נאמנים לאחר שנשבעו לומר פרענום, שהרי שוב אינם נוגעים בעדות. ואומר ר"י, דלכך אין נאמנים לאחר שנשבעו, משום דרחמנא אמר (דברים י"ט) - על פי שנים עדים יקום דבר, דמשמע הנאמנים בדיבור בלבד. אבל העדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו דבריהם, אין ממש בעדותם".

והריטב"א כתב: "ואיכא דקשיא ליה, כיון דהני עדים לא מפסלי אלא משום נגיעת עדות, דבעו למפרע ללוה או לאישתבועי ליה, ליפטרינהו לוח מממון ושבועה, ותו לא נגעי בעדות, וליתו ולסהדי, וכדאמרינן בבבא בתרא (מ"ג א') גבי בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם - אין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, דאקשינן - וליסלקו בי תרי מינייהו וליסהדו. והנכון, דאנן בעינן בעדות תחלתו וסופו בכשרות. הלכך התם כל כמה דלא סליקו נפשייהו, הרי הם כבני העיר, ובעלי דבר נינהו, ולא עדים כלל, וכדאמרינן התם במכות (ו' א') רובע יציל נרבע יציל, במקיימי דבר הכתוב מדבר. ומכי סליקו נפשייהו (ו)הו עדים, והו להו תחלתן וסופן בכשרות. אבל הכא, מקמי דלפטרינהו לוח, אינם בעלי דבר לגבי מלוה, אלא עדים, והו להו נוגעים בעדות ופסלי ליה, וכי פטרינהו לוח השתא ואיתכשרו, הו להו תחלתן בפסלות וסופן בכשרות. וכן תירץ ה"ר אשר ברבי משולם. עוד נ"ל, דקושיא מעיקרא ליתא, דהתם כי מסלקי נפשייהו לאסהודי לאחרני, לא מרווחי מידי. אבל הכא הרי העדים מרויחים, שפוטר אותם כדי שיעידו, ודומה כאילו משכירם שיעידו לו".

ולכן בנדון דידן, אי אפשר להסתייע בעדות השליח, לפטור את הירקן משבועה, שהרי הוא צריך להשבע כדי להיות נאמן. **וכיון שלא נהגו להשביע בזמן הזה, צריך לפשר ביניהם, לפי ראות עיני הדיין.**

סימן פח

שומר על מפתח

שאלה: ראובן שכר חדר לשבת, והתחייב לשלם סכום גבוה אם יאבד את המפתח. במוצ"ש שלח את המפתח למשכיר ע"י שמעון. שמעון איבד בפשיעה את המפתח, ושילם את הסכום עבור המפתח מכיסו, מתוך מחשבה שישאל רב אם אכן עליו לשלם סכום כזה. האם ראובן חייב לשלם לשמעון מה ששילם?

- א -

שמר מפתח יחיד לצילינדר ואיבדו, ומשום כך צריך להחליף את המנעול
בערך שי חו"מ סי' שד"מ הביא מדברי גאונים מחלוקת אחרונים, כששאל זוג נזמים ואיבד אחד, ושניהם שוים סלע, ואחד שוה רק דינר, כמה ישלם, דבזרע יעקב פוסק שישלם חצי סלע, ובשו"ת קול אליהו פוסק שישלם שלשה דינרים, והדברי גאונים נוקט שהצדק עמו, כי שומר חייב בגרמא, וגם ירידת הערך של הנזם השני באה בגרמתו. והערך שי שם חולק וסובר שודאי אינו חייב יותר מגזלן, וכיון שהנזם בעין, יכול לומר הרי שלך לפניך, ולשלם רק עבור חברו.
ונראה לענ"ד, דאף לדעת הקול אליהו, אם איבד מפתח ומחמת זה צריך להחליף הדלת (ולא קיבל שמירת הדירה, ואף אם קיבל ונאבד שלא בפשיעה, הוי שמירת קרקע, ובפשיעה תלוי במחלוקת הפוסקים אם שומר חייב על פשיעה בשמירת קרקע, עי' בשו"ע ורמ"א ושו"ך חו"מ סי' ש"א סעי' א'), אינו חייב אלא את שווי המפתח. דכיון שלא קיבל שמירה על הדלת, אינו חייב בהפסד הדלת שבא ע"י גרמא, ולא דמי להפסד הנזם, שקיבל עליו שמירה.

- ב -

חייב שמעון במה שנתחייב ראובן לשלם סכום גבוה על אבדן המפתח

וא"כ כל שכן בנ"ד, ששמעון אינו חייב לשלם לראובן מה שהתחייב ראובן לשלם למשכיר סכום גבוה אם יאבד המפתח. דחוב זה אינו מעצם שווי המפתח, אלא התחייבות צדדית של ראובן, ומה שצריך

לשלם בגלל שנאבד המפתח, אינו אלא גרמא שאינה כלולה בחיובי השמירה.

- ג -

אם ראובן צריך להחזיר לשמעון מה ששילם

ומ"מ בנ"ד נראה שראובן אינו צריך להחזיר לשמעון מה ששילם. שכן ששמעון אינו חייב בתשלום זה, הרי הוא פורע חובו של חברו, שאינו חייב לשלם לו, כדאיתא בגמ' (בב"ק נ"ח ע"א) ובשו"ע (ח"מ סי' קכ"ח ס"ק א').

ונהי דאם היה משלם בטעות, בגלל שסבור שהוא חייב, ולא היתה לו כוונה לפרוע את חובו של ראובן, היה יכול לתבוע את הכסף בחזרה מבעל הבית, וממילא היה יכול גם לבקש את הכסף ישירות מראובן מדין שעבודא דר"נ, מכל מקום בנ"ד ששילם מתוך ידיעה שיתכן שהוא משלם את חובו של ראובן, אי אפשר לחייב את ראובן לשלם לו.

סימן פט

שכח לכבות מיחם ונשרף

שאלה: שמש בית הכנסת הדליק מיחם ע"פ הוראת הגבאי, וביקש מאחר לכבותו כשירתה, והלה שכח והמיחם נשרף, האם אחד משניהם חייב?

- א -

חיוב שומר בהמנעות מהצלה

איתא בגמ' (בב"מ צ"ג ע"ב): "רועה שהיה רועה והניח עדרו ובא לעיר בא זאב וטרף ובא ארי ודרס אין אומדים אילו היה שם היה מציל אלא אומדין אותו אם יכול להציל חייב אם לאו פטור... אומדין אותו, מאי הוה ליה למעבד. היה לו לקדם ברועים ובמקלות. אי הכי מאי איריא שומר שכר אפילו שומר חנם נמי דהא מר הוא דאמר שומר חנם שהיה לו לקדם ברועים ובמקלות ולא קידם חייב. שומר חנם בחנם שומר שכר בשכר. ועד כמה, עד כדי דמיהן. והיכן מצינו בשומר שכר שחייב באונסין, דהדר שקיל דמיהן מבעל הבית".

וכתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' פ"ה): "שאלני הדיין מהר"ב נר"ו, במעשה הבא לידו, שאחד שלח לאטרייא צעטילש לקימיסיאנט שלו באמשטרדם שיחליפם מחדש (לפי שהלאט הי' נחלק לג' פרקים שקורין קלאסין, ומי שלא עלה פתקו בקלאס ראשון, צריך להוסיף דמים בקלאס שני ולהחליפו בחדש, וכן בג', ומי שיעבור הזמן להוצאת הפתקות בקלאסין ולא יחדש פתקו, אבד זכותו, ואין הפתקא שלו שוה עוד כלום), והקומיסיאנט שכח או הזיד, והעביר המועד ולא החליפם בחדשים, ועל ידי כך נפסדו כל הפתקות ששלח לידו, היכי לדייני דייני להאי דינא. והשבת, לכאורה פטור. דאינו אלא גרמא בניזקין, דהא לא קעבד מעשה בידים, ולא מיקלי קלי להו אפי' בדיבורא, אלא ממילא פסדי, ואפי' פשע מיפטר. איברא כמן ימא לטיגנא הדרנא בי, ופשיטא לי דחייב לשלומי דמי שטרי מעליא (דהיינו מה שהיו שווין לימכר בשוק לפי שומת הבקיאין). דודאי שאני שאר מזיק, דלא קיבל שמירת הנזק עליו, משו"ה פטרינן ליה בגרמא, ואפי' משום קנסא לא מחייבין ליה במידי דלא שכיח. משא"כ שומר שהזיק, ודאי חייב אפי' "

בגרמא בעלמא, בין שוגג בין מזיד, כיון שקיבל עליו השמירה, נתחייב דבר תורה, כל אחד מהשומרין כדינו. ותדע דאפילו שומר חנם כה"ג חייב, דהא קיימא לך – שומר חנם שהיה לו לקדם ברוצים ובמקלות בחנם ולא קדם, חייב. והא כה"ג אפי' גרמא לא הוי, דלא מידי עבד, וקצת אנוס נמי הוי, אפ"ה חשיב כמזיק בידים (ומהאי טעמא נמי פסקין בנפקד שהיה לו למכור החמץ קודם זמנו ולא עשה כן, שחייב לשלם, כדכתב במג"א). וא"כ אפילו שכח, קרוב למזיד הוי, ואינו נפטור בכך (וצ"ע במג"א א"ח סי' ק"ח סקי"א), וכל לא ידענא פשיעותא הוא. וכל שכן אם היה נושא שכר, שמשלם דמיהן בכל ענין, אם לא ה' אנוס. ובטענת אונס ודאי מיפטר פטר נפשיה בהיסת, כי לית ליה ראייה. ומיהא אונס גמור בעי".

למדנו, שאפילו שומר חנם חייב, אם שכח בפשיעה למנוע נזק מן החפץ.

- ב -

פועל בבית בעל הבית, האם דינו כשומר

האחרונים נחלקו האם משרת בבית בעל הבית נעשה שומר על חפצי הבית, וכן אם שמש בבית הכנסת נעשה שומר על נכסי ביהכ"נ, עי' פתחי חושן פקדון פ"א סעי' ז' בהערות.

ואם כן אי אפשר מספק לחייב את השמש.

- ג -

קבלת שמירה בלא קנין

איתא בגמ' (בב"מ צ"ט ע"א): "אמר רבי אלעזר, כדרך שתקנו משיכה בלקוחות, כך תקנו משיכה בשומרים. תניא נמי הכי, כשם שתקנו משיכה בלקוחות, כך תקנו משיכה בשומרים".

וכתבו תוס' (שם ד"ה כך, ורא"ש שם פ"ו ט"ז): "כך תקנו משיכה בשומרים – לא להתחייב באונסין קאמר. דהא שומר חנם בלא משיכה חייב בפשיעה, כדאמרין פרק האומנין (שם פ' ע"ב), דהנח לפני, שומר חנם, והוא הדין שומר שכר בגניבה ואבידה... אלא לענין חזרה קאמר, דשוכר ושואל מיד שמשכו הבהמה מרשות הבעלים, אין בעלים יכולין עוד לחזור".

אבל במקום אחר (בב"ק ע"ט ע"א) איתא בגמ': "בעי אמימר, תיקנו משיכה בשומרים או לא... ש"מ תיקנו משיכה בשומרין, ש"מ. איתמר נמי, אמר ר' אלעזר, כדרך שתקנו משיכה בלקוחות, כך תיקנו משיכה בשומרין. תניא נמי הכי, כדרך שתקנו משיכה בלקוחות, כך תיקנו משיכה בשומרין".

וכתבו תוס' (שם): "תיקנו משיכה בשומרין או לא – הא לא מבעי ליה אי משעת משיכה [או משעת מלאכה] מתחייבים כל חד וחד כדיניה, שומר חנם בפשיעה ושומר שכר בגניבה ואבידה ושואל באונסין, דפשיטא דמשעת משיכה מתחייבים. דאם לא כן, מאימתי. דבשואל (ב"מ צ"ח ע"ב) תנן

- אם אמר לו השואל, שלח, ושלחה ומתה, חייב. ובגמרא אמר - פרה במשיכה. ובשמעתין דשואל קורדום (שם צ"ט ע"א) אמר - אי לאונסים, מאי שנא פרה, דמשעת שאלה. אלא אור"י, דמבעי ליה בשואל ושוכר, אי מצי משאיל ומשכיר למיהדר ביה אפילו משך, עד שיתחיל במלאכה, או לא, דאיכא למ"ד גבי שואל קורדום מחבירו - ביקע בו, קנאו, לא ביקע בו, לא קנאו, ומצי משאיל הדר ביה, וכן בפרה, עד שיעשה בה מלאכה".

וכ"פ הרמב"ם (בפ"ב ה"ח מהל' שכירות, ובפ"א ה"ד ופרק ג' ה"ב מהלכות שאלה), שאינו חייב עד שימשוך, ובמקום שמשיכה קונה.

בשו"ע (חו"מ סי' רצ"א סעי' ה') הובאו שתי הדעות: "יש מי שאומר, שהשומר הזה מיד כשקבל עליו לשמור, או שאמר הנח לפני, ונסתלקו הבעלים משמירה, חייב עליו אם פשע, אף על פי שלא משך. ויש מי שאומר, שאינו חייב עד שימשוך, ובמקום שמשיכה קונה".

וכתב הנתיבות המשפט (ביאורים סי' ש"א): "והנה בשומרים שלא עשה משיכה, דלא נעשה שומר להרמב"ם בסימן רצ"א סעיף ה', נראה דאינו חייב אפילו בפשיעה. דהא כתב הרמב"ם בפ"ב משכירות הלכה ח', דמחרים על מי שלקח ואינו מחזיר, ולא אמר ג"כ שמחרים שלא פשע, אלא ודאי דאף בפשיעה פטור. ולא חשיב פושע למזיק, רק במי שקיבל לשמור, ופשע ולא שמר. אבל מי שאינו שומר כלל, לא חשיב מזיק, דהא אפילו פורץ גדר לפני בהמת חבירו פטור [ב"ק נ"ה ע"ב]".

ואם כן מספק אי אפשר לחייב גם את מי שהבטיח לכבות ולא כיבה.

סימן צ

שימוש בכספי אביו להתעלות אביו ללא ידיעתו

שאלה אתא לקדמנא, מאחד שהזמין את אביו הזקן להתגורר עמו, מאחר שאינו יכול יותר להתגורר לבדו. לשם כך נאלץ לפנות יחידת דיור שברשותו, שהושכרה עד אז ב 2000 ₪ כל חודש. לאביו יש כסף רב, אך כדרך זקנים רבים הוא דואג ליום המחר, וחושש להוציא מכספו כדי לשלם על המגורים בבית בנו. הבן שאינו איש אמיד, ויש לו גישה לכספו של אביו, שואל אם מותר לו לגבות מכספו של אביו ללא ידיעתו סך 2000 ₪ כל חודש, כפי שהיה יכול לקבל על הדירה, לו לא היה מושיב בה את אביו.

- א -

כיבוד אב משל אב

איתא בגמ' (קידושין ל"א ע"ב): "ת"ר, איזהו מורא ואיזהו כיבוד וכו', כיבוד - מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא. איבעיא להו, משל מי, רב יהודה אמר משל בן, רב נתן בר אושעיא אמר משל אב. אורו ליה רבנן לרב ירמיה ואמר ליה לבריה דרב ירמיה, כמ"ד משל אב".

וכתבו התוס': "אורו ליה רבנן לרבי ירמיה כמ"ד משל אב, משמע שכך הלכה. וכן פסק בשאלתות דרב אחאי בפרשת וישמע (סוף סימן נז). ופסק, היכא דלית ליה לאב ואית ליה לבן, חייב הבן לזון אביו. וכן פסק ר"י ור"ח, דאם אין לאב ממון והבן יש לו, דצריך הבן לפרנסו משלו, דלא יהא אלא אחר, כדאמר בנערה שנתפתתה (כתובות מ"ט ע"ב), דרב אכפיה לההוא גברא ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. ועוד דאמרין בירושלמי, אמר רבי יוסי, הלואי דהוויין כל שמעתי בירי לי, כהך שכופין את הבן לזון את אביו" וכו'. וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' ר"מ סעי' ה').

הרי שמצד הדין מותר לו לגבות כסף מאביו על שמניחו להתגורר בביתו, ואינו חייב לתת לו לגור בחינם מצד כיבוד אב.

- ב -

חיוב הדר בחצר חברו, כשלא סוכם מראש שישלם

איתא בגמ' (בב"ק כ' ע"א): "א"ל רב חסדא לרמי בר חמא, לא הוית גבן באורתא בתחומא, דאיבעיא לן מילי מעלייתא. אמר, מאי מילי מעלייתא, א"ל, הדר בחצר חברי שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר, או אין צריך. היכי דמי, אילימא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, זה לא נהנה וזה לא חסר. אלא בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, זה נהנה וזה חסר" וכו'.

למדנו, שהדר בחצר חברו חייב לשלם, אפילו אם לא התחייב מראש לשלם על המגורים.

והנה בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קע"ד) כתב: "ראובן הדר בחצר שמעון, שלא השכירו לו בפירוש, אלא אמר לו, דור בחצרי סתם, שהוא פטור. שאפילו נכנס הוא מעצמו בחצר זו בלא רשות בעל החצר, פירוש, דר בחצר חברי שלא מדעתו, היה פטור, דזה נהנה וזה לא חסר הוא, ששמעון לא חסר בשביל דירתו שכירות שהיה נוטל מאחרים, שהוא היה דר בה. וזה פירוש דלא קימא לאגרא... וכשפירש שמעון בים לצרכיו, אמר לזה דור בחצרי, דודאי פטור. ויש לנו לומר בזה מש"כ בגמ' על זה - וכי מה חסרו ומה הזיקו. ואי זה שכירות היה נוטל מחצר זו, שנאמר שחסר אותו בשביל הנאתו של זה. וזה פשוט הוא למי שראה אור התלמוד. ולא עוד, אלא אפילו פירש בים ולא אמר לו דור בחצרי, אלא מעצמו דר בו, שזהו פירוש דר בחצר חברי שלא מדעתו, היה פטור, כל שכן כשהוא בעצמו א"ל דור בחצרי, דודאי פטור... וזה לא ניתן ליכתב לרוב פשיטתו. זהו עקר הדין בזה, ומי שירצה להשיב יבא וישיב". וכ"פ הרמ"א (חו"מ סי' שס"ג סעי' י').

ועי' בבאר הגולה ובב"ח ובש"ך שם (ס"ק י"ג) ובנקה"כ יו"ד סי' קס"ו ובביאור הגר"א (בחומ"מ שם) ובקצה"ח (סי' רמ"ז ס"ב). והעולה מדברי נקוה"כ והגר"א, דדברי הרמ"א מיירו רק בדלא עבידא לאגרא, כמו שמפורש בתשב"ץ. אבל בחצר דעבידא לאגרא, חייב לשלם, אף שאמר לו דור, וכ"פ הט"ז (חו"מ סי' רמ"ז סעי' י"ז).

אמנם כמה אחרונים נקטו כדעת הב"ח, שאפילו בעבידא לאגרא וגברא דעביד למיגר הוא ספקא דדינא, ומספקא א"א להוציא ממון - עי' בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קי"ט ובשו"ת כת"ס חו"מ סי' כ"א. ועכ"פ גם לדבריהם מהני תפיסה, ככלל ספק פלוגתא שאחר חתימת התלמוד, כמש"כ הנתיבוה"מ בכללי תפיסה (ס"ק כ').

למדנו, שאפילו אם הזמין את חברו לגור בביתו, אם החבר הוא גברא דעבידא למיגר, והחצר עבידא לאגרא, חייב לשלם, ועכ"פ מועילה תפיסה.

גדר החיוב עולה מדברי הקצה"ח על מה שכתב בתרומות הדשן (סי' שי"ז): "שאלה, שמעון אוכל עם

חמיו ראובן, הוא ואשתו, ב' שנים יותר על קצבת הזמן שהגביל לתת להם המזונות לאחר החתונה. ועתה בא ראובן ותבע מחתנו שיפרע לו המזונות עבורו ועבור אשתו של אותם שנים היתירות. השיב שמעון, לא תבעת ממני כלום כל אותם הימים, גם לא אמרת מעולם שדעתך ליטול ממני דמים, כי כבר נתת לחתנך הראשון מזונות לו ולאשתו ב' או ג' שנים יותר על השנים שקצבת להם, ולא תבעת ולא נטלת מהן כלום. וראובן השיב, לא הפסדתי דיני בזה מה שנתתי כבר לחתני, מה לך בזה. לא רציתי למחול לך, הדין עם מי. תשובה, יראה דלפום ריהטא הסברא והדין נוטה לשמעון, אבל כי דייקנן שפיר נראה טפי דהדין עם ראובן. ואפי' אי ראובן איש עשיר הוא ואין דרכו להאכיל בני אדם בשכר, מ"מ דמיא לחצר דלא קיימא לאגרא, דצריך הדר בו להעלות שכר אי גברא דעביד למיגר הוא, הוי זה נהנה וזה חסר מעט, כגון בבית חדש שחרוריתא דאישיתא, שאז צריך לשלם לו כל הנאותיו, כדאיתא פ' כיצד הרגל (ב"ק כ"ע"ב) בגמ' ובפסקי הגאונים. וכל שכן בנ"ד דזה נהנה וזה חסר ממש הוא, שהרי ודאי ראובן היה צריך יותר יציאות לשולחנו בשביל שמעון ואשתו. ואע"ג דבכולהו ההיא שמעתא לא נקיט אלא הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, משמע הא מדעתו פטור... אלא גבי זה נהנה וזה לא חסר, דעלה קאמר התם, דכיון דלא חסר והוי נמי מדעת, ודאי פטור הנהנה. אבל היכא דזה נהנה וזה חסר, אפי' מדעת נמי אינו מוחל על חסרונו. ומצאתי שפסק מהרי"ח בשם רבינו אפרים, מי שאמר לחבירו אכול עמי ואכל עמו, חייב לשלם לו דמי מזונו, משבור את כדי וקרע כסותי דחייב, אע"פ שמותר לו לשבור ומייתי ראייה, ה"נ אע"פ שאומר לו לאכול את שלו, חייב לשלם. ואע"ג דאית לן לאוקמי ההיא בגברא דעביד להאכיל בשכר איירי, וכן ההיא דחצר דלא קיימא לאגרא, אינו ר"ל דאין הבעלים רגילים להשכיר חצירות מחמת עושרם, אלא איירי בכה"ג שאין שוכרים מצויין כלל, אבל לעולם מצד הבעלים היה נשכר, אבל בנ"ד שאין דרכו של ראובן להאכיל בשכר מחמת עושרו, איכא למימר דודאי אומדנא דדעתא היא, דודאי בחנם האכילו לחתנו ולבתו, דאי הוי שקיל דמים הוי זילותא, נראה דאין לחלק הכי מדעת הכרס, ולא אומדנא דמוכח היא כלל, דלית ליה שום זילותא אם אינו נותן את שלו בחנם". (וכ"פ הרמ"א חו"מ סי' רמ"ו סעי' י"ז).

ובקצה"ח (שם ס"ק ב') מבאר את גדר החיוב: "לפי מה שמבואר מדברי רמ"א בסימן שס"ג סעיף י' נראה דמשום מזיק לא מחייב, ע"ש שכתב האומר לחבירו דור בחצירי אין צריך ליתן לו שכר, וכאן כתב בא ואכול עמי צריך לשלם, וע"כ צריך לומר משום דהתם מיירי בגברא דלא עביד למיגר דזה לא נהנה, אלא דחצר דקיימא לאגרא וזה חסר, וכיון דאומר לו דור בחצירי פטור כיון דעבד מדעתיה, אבל גברא דעביד למיגר וזה נהנה ודאי חייב וכמ"ש שם בש"ך (סקי"ג) ע"ש, וא"כ מוכח דמשום נהנה הוא דמחייב, דמשום מזיק מאי שנא דור בחצירי דפטור, ועיין מ"ש (בסק"ד) [בסק"א] דעיקר חיובא

דאכול עמי אינו אלא משום נהנה, דאע"ג דמדעת בעלים, לא גרע מיורד לתוך שדה חבריו ונטעה שלא ברשות ע"ש.

ולכן נראה דודאי אכילה חייב משום נהנה, ואע"ג דהיה מתענה טפי עדיף ליה אכילה. וראיה ברורה מפרק אלו נערו (כתובות) דף ל' (ע"ב) גבי תרומה כיון שתחב לו חבריו בבית הבליעה, וע"ש ברש"י (ד"ה שתחב) דמפרש דמחייב משום הנאת מעיו וע"ש בתוס' (ד"ה ואי וד"ה לא צריכא), והתם ליכא לחיובי כלל מתורת מזיק כיון דבעל כרחו תחב לו חבריו, ומוכח מזה דהנאה בכלל אכילה ואינו יכול לומר הייתי מתענה. אלא דגבי מתנות כהונה כשם שאינו חייב על היזקו משום דהו"ל ממון שאין לו תובעין, כך אינו חייב על הנאתו כיון דהוא ממון שאין לו תובעין, אלא היכא דמשתרשי ליה עכשיו כמו בלוקח בית המלך את גורנו דמשתרשי ליה עכשיו דאל"כ היו לוקחים פירות אחרים, ומש"ה חייב לשלם עבור הריח שהרויח הפירות שבביתו וברשותו, ולזה הקשו בתוס' דבאכילה נמי משתרשי ליה דהיה צריך לקנות פירות אחרים לאכילה, לזה כתבו דיכול לומר הייתי מתענה ולא חשיבי הנך שבביתו משתרשי ליה, ומשום הנאה אע"ג דאית ליה במה שלא היה צריך להתענות, במתנות כהונה פטור על הנאתו כשם שפטור על היזקו ובמשתרשי לבד הוא דמחייב, אבל הכא דמחייב על הנאה א"כ הנאה בכלל אכילה כמו דמוכח בפרק אלו נערו דמחייב על הנאת מעיו וזה ברור.

ולפמש"כ בשו"ת חתם סופר (חושן משפט סי' קי"ט) נדון דין עדיפא טפי, שכתב: "דהתם יכול להתענות יום, ולא משתרשי. משא"כ אפשר אפי' שעה אחת לא יכול ללון ברחוב. וחילוק כזה מוכרח ממש"כ רש"י בנימוקי חומש, והוא מספרי פ' מטות בפסוק בנו ערים לטפכם וגדירות לצאנכם, שמרע"ה האשים בני גד ובני ראובן על שהקדימו בהמה לאדם ועשו הטפל עיקר, ע"ש. ולכאורה הוא נגד הש"ס ס"פ הניזקין, שצריך להקדים מאכל בהמה למאכל אדם. ועל כרחך לחלק, אדם יכול להתענות טפי מבהמה, אבל לא לדור ע"פ השדה... וא"כ אין ראייה נמי מאכילה לדירה".

- א -

אם מותר לכתחילה להזמין חברו לדור, ולבקש אח"כ תשלום

פש גבן לברורי, אם יש איסור לעשות כן לכתחילה. דנהי דבדיעבד אינו יכול לומר שהיה גר בדירה פחותה, וכמו שביאר בקצה"ח הנ"ל, דסו"ס נהנה מדירה מעולה, מכל מקום צריך למידע אי שרי לכתחילה לעשות כן.

ונקדים לזה מה שיש להסתפק כע"ז, ביורד לשדה חברו העשויה ליטע, שצריך לשלם לו כל מה שהשביח, כדאיתא בגמ' (ב"מ ק"א ע"א) ובשו"ע (חו"מ סי' שע"ה סעי' א'), אם אריך לעשות כן לכתחילה. דלכאורה אין בזה לא גזילה ולא חמס, ומהיכי תיתי לאוסרו.

אמנם הדבר ברור לכל בר דעת דאינו משנת חסידים, וצ"ב מהיכן איסורו. והנלענ"ד דאיסורו מכח מצוה דואהבת לרעך כמוך - מה דסני עלך לחברך לא תעביד. וכיון שודאי הוא דבר השנאווי לכל אדם שיעשו לו כן, לכפות עליו הנאה בעל כרחו ולחייבו לשלם עליה, אסור לעשות כן.

מענה י"ל דכל זה כשעושה כן לטובת עצמו. אבל אם עושה כן לטובת המקבל, וברור שאם היה המקבל בדעתו, היה מסכים לזה, מותר גם לכתחילה לעשות כן.

וא"כ גם בנ"ד מותר לגבות מאביו על מה שגר בביתו, אף שאביו לא ידע שיצטרך לשלם על המגורים. ומה שצריך לגבות שלא מדעתו, יש להתיר, עפמש"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ל ח"א סי' שע"א) בשני שותפים שאחד גנב מחבירו, ורצה השני לגנוב ממנו חזרה בלא ידיעתו, וכ' שהגמ' בברכות ה' ע"ב ברב הונא דתקיפו ליה ד' מאה חביתא דחמרא, ואמרו לו רבנן שהוא בגלל שלא נתן לאריס שלו חלקו בזמורות, ואף שהוא גונב ממנו בודאי יותר, מ"מ בטר גנבא גנוב וטעמא טעים [פירש"י הגונב מן הגנב, אף הוא טועם טעם גניבה], היא רק מידת חסידות. ודברי בן בג בג בב"ק כ"ז ע"ב - אל תכנס לחצר חברך שלא ברשות ליטול את שלך וכו', מיירו רק שלא במקום פסידא, ולכן מסקנתו להתיר בשלשה תנאים: א. שסכום הגניבה מבורר, ב. שא"א לקרוא לו לבי"ד, ג. מעות תמורת מעות.

וא"כ בנ"ד אפשר ודאי להתיר לגבות מאביו בלא ידיעתו.

שו"ר שבכל יסודי הדברים זכינו לכוון לשו"ת חוות יאיר סי' קל"ד, עיי"ש, ומשנה לא זזה ממקומה.

סימן צא

שוכר שהביא הקונה, השתמש בחשמל על חשבון המוכר

ראובן מכר דירה לשמעון. למרות בקשה של שמעון, לא מיהר ראובן להעביר את מונה החשמל על שם שמעון. שמעון השכיר את הדירה, והתנה עם השוכר שישלם עבור צריכת חשמל. השוכר עזב מבלי שישלם את חשבון החשמל, שהינו על שם ראובן. ראובן תובע משמעון לשלם את החשבון, כיון שהוא הביא את השוכר לדירה.

מצינו בגמ' בב"ק נו ע"א ובשולחן ערוך חו"מ סי' שצ"ד סעי' ג: "המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו, המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה. וכן אם הכישה (פי' הכה אותה) עד שהלכה לקמת חבירו והזיקה, זה שהכישה חייב". אמנם נראה דל"ד כלל לנ"ד, שהרי אסור לו להעמיד בהמה על קמת חבירו, מפני שבהמה דרכה לאכול, ואדרבא צריך לשמור אותה שלא תאכל, משא"כ בנ"ד, שמותר לו להביא שוכר לדירה, וא"צ לחשוש שלא ישלם.

ומהאי טעמא אינו דומה גם למש"כ בשו"ת הרא"ש (כלל צא סי' ד'): "ששאלת: ראובן שמשכן ביתו לשמעון והלך לו למדינת הים, וכשחזר ממדינת הים ובא לפדות את ביתו ולא מצא שם המחיצות שהניח שם, שהיו מחלקין בינו ובין שותפו, ואמר לו ראובן: היכן המחיצות שהנחת, כי בכלל הבתים שמשכנתי לך היו גם המחיצות. והשיב שמעון: לא משכנת לי מחיצות כלל, ואיני מודה שהיו שם מחיצות, ואם היו שם מחיצות, אני לא רציתי לקבלם במשכונה, מפני שהיו שם דרים כותים וישמעאלים והייתי מתירא שמה יעקרו אותם, ולפיכך אינן כתובים בשטר המשכנתא. ... אם בשעת המשכנתא היו שם דרים כותים וישמעאלים, והם הרסו המחיצות, אין אחריותן על שמעון לחזור ולבנותם, אלא יחזיר העצים והאבנים לראובן, או ינכם לו מדמי המשכנתא. ואם לא היו כותים דרים שם בשעת המשכנתא, ושמעון הושיב כותים וישמעאלים והם הרסו המחיצות, חייב שמעון

באחריות המחיצות ולחזור ולבנותם, כי פשע בהושיבו שם נכרים בבית ראובן, ואריא ארבא אמצריה דראובן, וחייב לשלם שמעון לראובן כל ההיזק שבא לו מחמת הכותים שהושיב בביתו".

גם אינו דומה כלל להא דבבא קמא (ק"ד ע"א): "אמר רב אשי האי בר ישראל דזבין ליה ארעא לעובד כוכבים אמצרא דבר ישראל חבריה משמתינן ליה מאי טעמא אי נימא משום דינא דבר מצרא והאמר מר זבין מעכו"ם וזבין לעכו"ם ליכא משום דינא דבר מצרא אלא דאמר' ליה ארבעית לי אריא אמצראי ממשמתינן ליה עד דקביל עליה כל אונסא דאתי מחמתיה".

וכתב הבית יוסף (חו"מ סי' קע"ה): "כתב הרא"ש (סי' כח) והא דאין ממתניין עד שיבא היזק וינדוהו (או) [אז] עד שיפרע לו משום שהחמירו חכמים לקונסו שיכתוב לו שטר שעבוד על נכסיו ויחול השעבוד מעתה ומעכשיו. משמע מדבריו שאם לא קבל עליו כל אונסא דאתי ליה ובא לו נזק מהגוי שחייב לשלם. אבל הר"ן (ד"ה אלא) ובעל נמוקי יוסף (סד: סוף ד"ר) כתבו בשם הראב"ד (ב"ק קיד ד"ה משמתינן) משמתינן ליה עד דמקבל וכו' שמע מינה דכל היכא דלא קביל עליה אף על גב דאתי ליה אונסא לא מחייבי ביה עד דמקבל עליה דגרמא בנזקין הוא ופטור (ב"ק ס.). ומדברי הר"ן נראה דהרא"ה גם כן סובר כן ובפרק י"ב מהלכות שכנים (ה"ז) כתב הרב המגיד שהרמב"ן (ב"מ קח: ד"ה שמותי) והרשב"א (ב"ק קיד. ד"ה משמתינן) הסכימו לדעת הראב"ד ז"ל. וכן כתב המרדכי בהגוזל קמא (ב"ק סי' קטו) גבי הזורק מטבע של חברו לים הגדול וכו'. ולענין הלכה כיון דכל הני רבוותא מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן: וכתב בעל נמוקי יוסף בהמקבל (שם) גבי זבן לגוי בשם בעל העיטור (אות מ מכירת קרקעות סה ע"ד) שהוא הדין לשכירות לגוי משמתינן ליה עד דמסלק ליה או עד דמקבל עליה כל אונסא דאתי ליה. וכן כתבו התוספות (ב"ב כא. ד"ה ולא לסופר) והרא"ש (סי' יא) בפרק לא יחפור".

ופסק בשולחן ערוך חושן משפט (שם סעי' מ'): "המוכר לעובד כוכבים או שוכר לו, היו משמתינן אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מהעובד כוכבים, עד שינהוג העובד כוכבים עם בן המצר שלו בדיני ישראל בכל. ואם אנסו בדבר שלא כדין ישראל, משלם המוכר. ודווקא ששמתוהו תחלה, אבל אם לא שמתוהו ואירע לו אונס מן העובד כוכבים, י"א דפטור לשלם, וכן"ל עיקר".

מפרש בביאור הגר"א (שם ס"ק צ"ג): "ודוקא כו'. כדין גרמא בניזקין ב"ק ס' ודייקי מדקא' משמתינן כו' עד דמקבל כו' מ' דבלא"ה פטור ועבה"ג רק משמתינן לסלק היזקו דגרמא אסור כמ"ש בפ"ב דב"ב וס' הראשונה ס"ל דהוה כמו גיריה דיליה".

והשתא לא מיבעיא להחולקים על הרא"ש, וכוותיהו פסקו הב"י והרמ"א, דודאי פטור בנ"ד, אלא אפילו להרא"ש, אין בנ"ד שום מקום לחייב, שהרי בנ"ד לא הביא לדירה אנשים שחזקתם להיזק, ול"ד כלל לגירי, ואין שום מקום לחייבו לשלם, על מה שהשתמשו בלי לשלם.

סימן צב

בענין תביעת נזיקין

נהג שכיר של חברת הסעות, ראה בזמן הנסיעה ילד שידו נתקעה בגדר חשמלית, באופן שהיה בו סכנת אבר רח"ל, וכדי להצילו נסע הנהג עם הרכב אל השער, שבר אותו ושחרר את ידו של הילד, ותוך כדי כך גרם נזקים לרכב, אם חייב לשלם לבעל הרכב על הנזק שעשה לרכב.

הנה אם היה בדבר סכנת נפש, היה מקום לפטור את הנהג, מכח מימרא דרבה (בב"ק קי"ז ע"ב וסנהדרין ע"ד ע"א): "רודף שהיה רודף אחר רודף להציל, ושבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם, פטור. ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף". אבל בנ"ד דליכא אלא סכנת אבר, אין כמובן ראייה משם לפטור.

ולכאורה היה מקום לומר, דכיון דהקטן נמצא במצב של פחד וחרדה, יש בדבר סכנת נפש אצל קטן, כמו שמצינו בגמ' (יומא פ"ד ע"ב): "ראה שננעלה דלת בפני תינוק, שוברה ומוציאו, והזריז הרי זה משובח, ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא מיכוין למיתבר בשיפי וכו', ואע"ג דאפשר דיתבי בהאי גיסא ומשביש ליה באמגוזי". ופירש"י: "ננעלה דלת והתינוק נבעת". אבל בודאי לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, לומר דכל החרדות שוות אצל קטן, דהא פשיטא דאף אם כבה מאור הנר בשבת והתינוק מפחד, אין מתירין להדליק לו נר אלא ע"י נכרי, עי' כה"ח סי' רע"ו ס"ק י"ד וקצה"ש סי' קל"ד, ועל כרחק דאין לך בו אלא חידושו.

עוד היה מקום לדון בנ"ד מכח מימרא דאיסי בן יהודה (בב"ק ל"ב ע"א), דרך והזיק בערב שבת פטור, מפני שהוא ברשות, ומדברי הים של שלמה (שם סי' כ"ג) עולה, דה"ה לכל רץ לדבר מצוה, דכתיב - הוי רץ לדבר מצוה, וזריזים מקדימים למצוה, וכן מדברי שו"ת חות יאיר סי' עולה, דה"ה עכ"פ לכל מצוה שבהול מאד לעשותה. וא"כ בנ"ד שבודאי מצוה קעביד להציל אבר של חברו, ובהול הדבר טובא, אין לחייבו. אלא דאדרבא מדברי החוות יאיר שם ראייה לחייב בנ"ד, שכתב דסתימת הש"ע (חו"מ סי' שע"ח) משמע כרש"י (בב"ק מ"ח רע"ב), דהא דאיסי בן יהודה לא מיירי אלא בהוזק המהלך ברץ, ולא

בהזיק הרץ את המהלך. ובנ"ד עוד גרע טפי, דהזיקו במתכוין ממש, ובכה"ג מפורש גם ברמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו ה"ט), דלא פטר איסי בן יהודה, אלא בהוזק שלא בכוונה.

גם בנ"ד אף אם אינו חייב מטעם מזיק, יש לחייבו מטעם שומר, דהרי הוה שומר שכר על הרכב, וגדולה מזו כתב במשובב נתיבות (לסי' ע"ב ס"ק י"ז), דאף אם שאל חפץ מחברו כדי להציל מדלקה, חייב משום שואל, דלא מצינו שתקנו על זה תקנה דרבה הנ"ל לפטור, וגם הנתיבות"מ שם שפוטרי, לא מיירי אלא כששאל לצורך ההצלה, ולא כשנתחייב בחיובי שומר מקודם, ואח"כ רצונו להציל ע"י החפץ, וא"כ בודאי אין מקום לפטור מכח הא דאיסי בן יהודה, ותבנא לדינא דהנהג חייב בתשלום הנזק לבעל הרכב.

והנה במתניתין (בב"ק קט"ו ס"א איתא): "זה בא בחביתו של יין וזה בא בכדו של דבש, נסדקה חבית של דבש ושפך זה את יינו והציל את הדבש לתוכו, אין לו אלא שכרו. ואם אמר, אציל את שלך ואתה נותן לי דמי שלי, חייב ליתן לו. שטף נחל חמורו וחמור חברו, שלו יפה מנה ושל חברו מאתים, והניח זה את שלו והציל את של חברו, אין לו אלא שכרו. ואם אמר לו, אני אציל את שלך ואתה נותן לי את שלי, חייב ליתן לו". וברא"ש (בב"מ פ"ב ס"י כ"ח) כתב, דכל זה אם הבעלים שם, דהיה לו להתנות. אבל אם אינו שם, אף שלא התנה, נותן לו דמי היין והחמור, וכ"פ הרמ"א (חו"מ ס' רס"ד סעי' ג').

עוד כתב הרמ"א שם: "אם הציל, לא יוכל בעל החמור לומר, חמורי היה עולה בלעדי הצלתך, אלא חייב ליתן לו שכרו. וכן שנים שנתפסו והוציא אחד הוצאות, אם השני יצא מן המאסר בלא השתדלות חברו, אין חייב ליתן לחברו כלום, הואיל ולא התנה עמו. ואם לא יצא רק ע"י השתדלות האחר, לא יוכל לומר, לא הייתי צריך להשתדלותך כי ידי תקיפה, אע"פ שהאמת אתו, מ"מ חייב ליתן לו לפי מה שנהנה, לפי ראות ב"ד". והיינו דאנן סהדי דניחא ליה בהוצאה זו.

והנה עוד בעד עור וכו', ובודאי יתן אדם כל הון דעלמא שלא יקטעו ידו, כדאיתא בגמ' (בב"ק פ"ה ע"א): "אטו בשופטני עסקינן", וברש"י שם כתב וז"ל: "הא לא שקיל כל ממון שבעולם לצער נפשיה לקוצצה". ואם היה אותו שנתפסה ידו בשער גדול ולא קטן, היה בודאי חייב לשלם כל הנזקים, דאנן סהדי דהכל ניחא ליה.

וכיון דדרך העולם דגם אב נוהג כן, אם אירע ח"ו כן אצל בנו, דרחמי האב על הבן (וק"ו מהא דכתובות מ"ט ע"ב, יארוד ילדה ואבני מתיא שדיא, עורבא בעי בניה והווא גברא לא בעי בניה), אנן סהדי דאם היה אפשר לשאול פיו, היה בודאי מוכן לזה, ועל כן צריך לשלם כל הנזקים.

ואף שגם שאר יהודים רחמנים בני רחמנים היו ודאי מוכנים לשלם להציל יד של ילד, היינו רק לשלם בתורת צדקה ולא בתורת חיוב, אבל האב ודאי מוכן גם להתחייב מדינא בתשלומי הצלת אבר של בנו.

תבנא לדינא דהנהג ישלם הנזקים לבעל הרכב ויחזור ויגבה מאבי הילד.

סימן צג

נזק בחצר המזיק כשנכנס ברשות

שאלה אתא קדמנא, על בריכה פרטית שאנשים משלמים דמי כניסה להכנס לתוכה בשעות ידועות, שכשניקה הבעלים את הבריכה, הניח מיכל כלור על אחד הספסלים, ונשאר שם מעט כלור, וכשבאו אנשים אח"כ לרחוץ שם, לא הבחינו בכלור, כיון שהוא שקוף וקשה להבחין בו, והניחו בגדיהם על הספסל ונתקלקלו הבגדים, עד שאי אפשר ללובשם, ושאל אם חייב לשלם דמי הבגדים.

- א -

נזק לרכוש בחצר המזיק - כשהוכנס ברשות

בגמ' (בב"ק מ"ז ע"ב) נחלקו רבי דאמר כל בסתמא לא קביל עליה נטירותא, עם רבנן דאמרי בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא, ונפק"מ כשהכניס קדרות או שור לרשות בעל חצר והוזקו, אם חייב בעל החצר בנזקו.

ובשולחן ערוך (חו"מ ס' שצ"ח סעי' ה') פסק: "אם הכניסו ברשות בעל החצר, פטור בעל השור. ואם הזיק שור בעל (החצר) לשור הנכנס ברשות, פטור, אלא אם כן קבל עליו בעל החצר שמירתו. הגה: וי"א דכיון דנתן לו רשות ליכנס הוי כאלו קבל עליו שמירתו".

מפרש הסמ"ע (שם ס"ק ו'): "המחבר פסק כרבי [ב"ק מ"ז ע"ב] דס"ל דאף שנתן לו רשות לראובן להכניס שורו, מ"מ לא קיבל עליו שמירת שורו, ומור"ם הביא דעת הפוסקים כרבנן דס"ל דמסתמא קיבל עליו שמירת שורו, כיון דבעל החצר הוא מסתמא הוא ובני ביתו הן בחצירו".

- ב -

נזק לאדם כתוצאה משור או כלב בחצר המזיק, כשנכנס ברשות

והנה איתא בגמ' (בב"ק ל"ג ע"א): "ת"ר פועלים שבאו לתבוע שכרן מבעל הבית ונגחן שורו של בעל הבית ונשכן כלבו של בעה"ב ומת פטור אחרים אומרים רשאיין פועלין לתבוע שכרן מבעל הבית ה"ד אי דשכיח במתא מ"ט דאחרים אי דשכיח בבית מ"ט דת"ק לא צריכא בגברא דשכיח ולא שכיח וקרי

אבבא ואמר להו אין מר סבר אין עול תא משמע ומ"ס אין קום אדוכתך משמע תניא כמ"ד אין קום אדוכתך משמע דתניא פועל שנכנס לתבוע שכרו מבעה"ב ונגחו שורו של בעה"ב או נשכו כלבו פטור אע"פ שנכנס ברשות אמאי פטור אלא לאו דקרי אבבא ואמר ליה אין וש"מ אין קום אדוכתך משמע. ע"פ זה פסקו הטור והרמ"א (חו"מ סי' שפ"ט סעי' י'): "הא דפטור ברשות המזיק, דוקא שנכנס שלא ברשות, אבל נכנס ברשות, כגון פועלים הנכנסים לתבוע שכון, ונגחו שורו של בעל הבית, חייב".

והקשה בספר פתחי חושן (נזיקין פ"ה הערה כ"ז), מה בין דין זה ובין הא דהכנים שורו לחצר בעה"ב הנ"ל, דאף שהכנים ברשות אינו חייב לדעת המחבר, אא"כ קיבל עליו שמירה, והניח בצ"ע.

והנה הרמב"ם (הל' נזקי ממון פ"י ה"א וה"ב) פסק: "אין הבעלים משלמין את הכופר, עד שתמית בהמתן חוץ מרשותן. אבל אם המית ברשות המזיק, אע"פ שהוא בסקילה, הבעלים פטורין מן הכופר. כיצד, הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשותו, ואפילו נכנס לתבוע שכרו או חובו ממנו, ונגחו שורו של בעל הבית ומת, השור בסקילה והבעלים פטורין מן הכופר, שהרי אין לו רשות להכנס לרשותו של זה שלא מדעתו". עמד בפתח וקרא לבעל הבית ואמר לו הן ונכנס ונגחו שורו של בעל הבית הרי הבעלים פטורין, שאין משמע הן אלא עמוד במקומך עד שאדבר עמך.

והקשה המגיד משנה (שם): "במש"כ רבינו ז"ל, ואפילו נכנס לתבוע שכרו, יש קצת תימה, איך לא חילק שלפי הסוגיא נראה, דאי בעל הבית לא שכיח במתא, פ' בשוק, שהרי הוא כאילו נכנס ברשות. ואולי שרבינו מפרשה בפנים אחרים וע' מה שתירצו הלח"מ (שם) והב"ח (בחו"מ שם).

ובאבן האזל (שם) הקשה על תירוציהם, והאריך שם לחדש בדעת הרמב"ם, דאפילו נתן היתר להכנס, אינו חייב לשמור שלא יזק הנכנס, אלא רק אם הזמינו ממש להכנס. ולפ"ז ל"ק קושיית הפתחי חושן, דגם מש"כ הרמ"א כוונתו דוקא באופן זה, שהזמינו להכנס, ול"ד להכנים שורו וקדרותיו, שרק נתן לו היתר להכניסם.

ולו"ד י"ל באופן אחר, דהנה בהגהות אשרי (בב"ק פ"ה סי' ג') ביאר בדעת רבי: "דוקא בחצר אינו חייב עד שיקבל עליו שמירה. אבל אם הכנים עניינו לבית בעל הבית ברשות, סתמא דמילתא קביל עליה בעל הבית נטירותא, ואפי' רבי מודה". והו"ד להלכה בש"ך (חו"מ סי' רצ"א ס"ח ח'). מבאר הנתיבוה"מ (שם ס"ק ח'): "דנראה דעיקר החילוק שבין חצר לבית שהביא הש"ך סק"ח בשם הגהת אשרי, דבהילוך דחצר לא קפדי אינשי, ותיב ונטור קאמר. אבל בבית דאיהילוך דבית קפדי אינשי, וכמבואר לעיל סימן קנ"ד בסמ"ע סק"ז, עי"ש, ואי אפשר לומר דתיב ונטור לך, דעל כרחך עול ואנטור לך קאמר".

הרי מתבאר, דצריכים לדון בכל ענין לגופו, מי מתחייב בשמירת הנזקים, ותלוי אם מסתבר שדעת בעה"ב היא שיכניס וישמור בעצמו, או שיכניס וילך לדרכו, ובעה"ב ישמור עבורו. מעתה אפש"ל,

דעד כאן לא פליגי רבי וחכמים אלא בנזקים כאלה שיכול המכניס להשמר מהם, אם ישמור שורו וקדרותיו, דבכה"ג אמרינן לדעת רבי דלא נתן לו אלא רשות להכנס, אבל על המכניס מוטלת שמירת שורו וקדרותיו שלא יוזקו, ורק לדעת רבנן הסכים בעל החצר לקבל על עצמו שמירת נזקיו או אפילו גדרי שומר ממש. אבל נזקים כאלה שהנכנס אינו יכול להשמר מהם אם יכנס, כמו נזקי שורו וכלבו של בעל הבית להנכנס עצמו, כיון שנתן לו בעה"ב רשות להכנס, מודה גם רבי שחייב בעל הבית לשמור שורו וכלבו שלא יזיקוהו. דאף דבעה"ב אינו מקבל על עצמו גדרי שומר, וגם לא שייך שמירה על אדם, מכל מקום חייב בזה מעיקר הדין, דודאי בכה"ג עליו מוטלת שמירת נזקיו, כיון שלא שייך להטיל על הנכנס לשמור את עצמו.

- ג -

נזק לאדם כתוצאה מבור בחצר המזיק, כשנכנס ברשות

והנה בערוך השולחן (חו"מ ס' ת"י סעי' ד') כתב: "זה שחייבה התורה בנזקי בור א"א לומר על בור שברשות האדם לגמרי דודאי ברשות עצמו יכול האדם לעשות כל מה שירצה ואע"ג דחייב כל אדם להסיר מכשול נזק גם מרשות עצמו כמו שחייבה התורה במעקה זהו לענין מצוה וחובה ולעבור בלאו כשלא הסיר הנזק ולא לענין חיוב תשלומין ולא מיבעיא שאינו חייב בתשלומין על הנכנס לחצירו שלא ברשות אלא אפילו הנכנס ברשות אין שום סברא לחייבו ממון בשביל דברים שעשה ברשות עצמו והרי לא הכריח לחבירו או בהמת חבירו שיכנס ויכשל אלא נתן להם רשות והיה להם לזהר או שלא ליכנס והרי לא קבל עליו שמירתם ובאמת אם קבל עליו שמירה או לדעה אחרונה שבס' שצ"ח דנתינת רשות הוי כקבלת שמירה ודאי דחייב אמנם עיקר חיובא דבור כשחפר ברשות שאינו שלו כמו ברה"ר ובסימטא ובכרמלית ובצדי רה"ר ובשווקים וברחובות ובדרך מקום שרבים הולכים והרשות אינו שלו ובזה ודאי חייבתו התורה דלא היה לו לעשות תקלה ברשות שאינו שלו כמקום הילוך רבים".

ובספר פתחי חושן (נזיקין פרק ז' הערה י"ג) השיג עליו: "צ"ע, דאפשר שלא נחלקו אלא בשמירת שורו שלא יזיקנו או לפירותיו, אבל לענין נזקי בור, מהיכי תיתי נאמר שיצטרך קבלת שמירה. דלכאורה פשוט שכל שידע שאדם אחר נמצא במקום שיש בור פתוח, חייב להודיעו, ואם הוא בור שלו, חייב, וצ"ע".

ולמשנ"ת, לשיטת האבן האזל יש לחלק אם הזמינו להכנס או רק נתן לו רשות, ואם הזמינו להכנס, לא תליא כלל במחלוקת המחבר והרמ"א אם מקבל עליו שמירת חפצי המכניס חפציו לרשותו, דבכל ענין חייב, כמו אם נכנס בעצמו. ורק אם רק נתן לו רשות ולא הזמינו, אינו חייב בנזקיו, אלא אם קיבל

עליו שמירה. אמנם לפי מה שביארנו לולי דברי האבהא"ז, יש לחלק אם יכול להזהר מן הבור או לא, ואם אינו יכול להזהר, חייב אפילו בלא קבלת שמירה, ואם יכול להזהר, י"ל דלכו"ע אין בעל החצר מקבל עליו שמירת נזקיו. דעד כאן לא קאמרי רבנן דמקבל עליו בעה"ב שמירת שורו וקדרותיו של הנכנס, אלא משום שעל מנת כן הכניסם, שיניחם וילך לו. אבל שמירת הנכנס עצמו, מהיכי תיתי נימא דקיבל עליו, ולמה לא ישמור עצמו מלהנזק.

זאת תורת העולה ממשנ"ת עד כאן לענין נדון דידן, דיש לנו לחייב את בעל הבריכה בנזקי הבגדים, כיון שהנכנסים משלמים על מנת להכנס, ונחשב בודאי כאילו הזמינם בעל הבריכה להכנס, ולא רק כנתינת רשות להכנס, וגם לא היו יכולים לשמור עצמם מלהנזק, כיון שהכלור שקוף וקשה להבחין בו.

- ד -

אם חיוב בעה"ב כשקיבל על עצמו שמירה, מדין מזיק או מדין שומר

אלא דאכתי יש לעיין, בהא דס"ל לרבנן הנ"ל (בב"ק מ"ז ע"ב), דאפילו בסתמא קביל נטירותא, אם הכוונה דקיבל על עצמו דיני שומר, ושוב מתחייב בנזקי המכניס מדין שומר, או דאין הכוונה אלא רק שקיבל על עצמו לשמור נזקיו, שלא יזיקו להנכנס, ושוב לא יוכל להפטר אח"כ בטענת – תורף ברשותי מאי בעית.

ומדברי הראב"ד ורבינו פרץ בשטמ"ק שם נראה, דבזה נחלקו אינך אמוראי שם עם רבא דאמר – "כולה רבנן היא, וברשות שמירת קדירות קבל עליו בעל החצר ואפילו נשברו ברוח".

דכתב הראב"ד שם: "רבא אמר כולה רבנן היא, וברשות שמירת קדרות קבל עליו בעל החצר אפילו נשברו ברוח מצויה, הילכך בעל חצר קבל עליו שמירת קדרות, אפילו שמירת שורו של בעל החצר. דלא אמרי רבנן שזה מקבל עליו שמירת שורו וזה מקבל עליו שמירת קדרות, אלא בעל החצר מקבל עליו שמירת קדרות, כי הוא זה דרך הנפקדן, שהנפקד מקבל עליו שמירת הפקדון, ולא המפקיד מקבל שמירת הנפקד".

וביתר ביאור כתב תלמיד רבינו פרץ: "מורי שיחיה תירץ, דמעיקרא היה רוצה לומר דלכך חייב בעל החצר בנכסי המכניס, משום דכיון שנכנס לשם ברשות, אם כן קבל עליו שמירת הקדרות שלא תשברם בהמתו, ולא אם נשברים ברוח. דלא נעשה עליהם שומר, אלא שקבל עליו שאם יבוא למכניס היזק על ידי ממון בעל החצר, שישלם לו... אבל השתא בא לחלק בין בעל החצר למכניס. משום דכיון דברשות נכנס לשם, אם כן נעשה בעל החצר שומר עליהם, ואפילו אם נשברים ברוח, דזהו היזק הבא שלא על ידי בעל החצר. וכיון שקבל עליו שמירת קדרות, אפילו בהיזק שלא על ידי

בעל החצר, אם כן כמו כן קבל עליו בעל החצר שמירת הקדירות שלא יזיקו אחרים, דהיינו שלא יזיקו בהמתו ידידה".

ולהלן שם בעי הגמ' אם חייב בעל החצר אפילו בנזקים דאתו מעלמא, והקשו התוס': "וא"ת דאפילו נשברו ברוח מצויה אמר לעיל דקביל. וי"ל דמבעיא ליה אי הוי דחוי בעלמא או לא. ועי"ל, נטירותא דעלמא, כגון בבהמות של אחרים, דלא מסיק אדעתיה שיכנסו בחצרו ויגחו את שורו של זה מבעיא ליה. אבל אם יצא השור חוץ מחצרו של בעל הבית ובאו שוורים ונגחוהו, לא מבעיא ליה, דהא פשיטא דמקבל עליה נטירותא אפילו מעלמא, כיון שיצא חוץ לחצר".

ולהלכה אף להרמ"א (סי' שצ"ח) הנ"ל אינו חייב אלא בנזקי ממנו של בעל החצר ולא בנזקים דאתו מעלמא, שכתב: "ודוקא בנזקין דאתו ליה מבעל החצר, אבל בנזיקין דאתו ליה מעלמא, אינו חייב עד שיקבל עליו שמירתו". והיש"ש (הו"ד בש"ך שם) חולק, ופוסק שאם יצא השור לחוץ והוזק ע"י שוורים הבאים מעלמא, חייב בעל החצר.

מפרש הגר"א (בחו"מ שם): "ודוקא כו', מ"ז ב', בעיא דלא איפשיטא ולקולא. ועתוס' שם ד"ה או כו'. ומדברי הרא"ש והטור והרב משמע כתי' הראשון של תוס', אבל הא"ז והג"א פסקו כתי' הב', וכ"פ יש"ש".

הרי דנחלקו הרמ"א והיש"ש, אם להלכה קיי"ל דמקבל עליו גדר שומר ממש, או דאין זו אלא התחייבות להיות אחראי לנזקיו, שלא יזיקו אחרים. ולמשנ"ת יש מזה נפק"מ אף לדעת השו"ע פסק כרבי, כשהכניס לבית (ולא לחצר), או כשהמכניס אינו יכול להשמר מנזקיו של בעה"ב.

- ה -

כשהפקיר בורו

מעתה, אם אי אפשר לחייבו, אלא מדין מזיק, ולא מדין שומר, יש לדון בנדון דידן עוד מצד אחר. דהנה בשו"ע (שם סי' ת"י סעי' ו') פסק: "אחד החופר בור ברשות הרבים, או החופר בור ברשותו ופתחו לרשות הרבים, או פתח לרשות חבירו, או שחפר ופתח לרשותו והפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, ה"ז חייב בנזקיו. אבל אם הפקיר רשותו ובורו, או שהפקיר בורו שברשותו, ה"ז פטור, שנאמר - בעל הבור ישלם (שמות כא, לד), מי שיש לו בעלים, וזה הפקר, ובתחלה ברשות חפר, מפני שחפר ברשותו". מפרש הסמ"ע (שם ס"ק ה') שמה שחייב - "היינו דוקא אם הפקיר חצירו שסביב הבור, ולא הפקיר באותה פעם גם מקום הבור. דאל"כ אלא דלא הפקיר כלל, יכול לומר, מה לאחרים לילך בחצירי (דיתחייב) [דאתחייב] בשמירתו, והו"ל דומיא דהיזק רגל בחצר (הניזק) [המזיק] דפטור, כמ"ש בסימן (ש"ץ ושצ"א) [שפ"ט סעיף י']. ואם הפקיר אח"כ הבור וחצירו שסביבו בפעם אחת, ג"כ לא נתחייב על היזק הבור,

כיון דבשעת הכריה היה הכל שלו, ושוב לא עשה מעשה בחפירה דיתחייב עליו. משא"כ כשחפר תחילה בחצירו ואח"כ הפקיר מקום שסביב לבור ונתן רשות לכל לקרב נפשם סמוך לבור, דה"ל כפותח בור לרשות הרבים, דמחויב לשמור בורו מהזיקתו... ואחר שהפקיר רשותו לחוד, אף שאח"כ ג"כ הפקיר בורו, חייב על נזקיו, דלאו כל כמיניה להפקיר נזקיו, שכבר חל עליו החוב לסלק התקלה".

וכפל הדברים (שם ס"ק ט'): "או שהפקיר בורו שברשותו הרי זה פטור כו', הוא מטעם שכתבתי [בסק"ה], כיון דלא היה להניזק רשות ליכנס ולהקריב להבור, אין בעל הבור חייב בשמירתו". והגר"א (שם ס"ק ט"ו) כתב: "או [שהפקיר בורו שברשותו] כו', ר"ל במקום שיש רשות לילך, דלא כפי' הסמ"ע, כמש"ו שנאמר - בעל כו'". הרי שלדעת הגר"א, אפילו אם היתה רשות לילך שם בשעה שהפקיר, ג"כ פטור, ולדעת הסמ"ע פטור עכ"פ כשהפקיר בורו, ורק אח"כ הפקיר רשותו, או נתן רשות לילך שם.

וא"כ בנ"ד שהכלור ודאי הופקר קודם שנכנסו הטובלים לרשותו, אין לחייבו לכו"ע, אף שנתן להם אח"כ רשות להכנס, דמשעה שהפקירו נפטר מנזקיו.

- ך -

בור על כלים

עוד יש לדון אם נ"ד הוה בור או אש, דנהי דמזיק במקומו, מכל מקום שורף הניזק, ודומה יותר לאש שמזיקה מאשר לבור שהניזק מזיק עצמו בו. ושו"ר בקה"י בב"ק סי' ד' שדן ממש כע"ז על מניח גחלת ברה"ר וניזוק בה אדם, אם הוה אש או בור, וכתב דדמיא להיזק בבור ע"י הבל, שההבל מזיק בפועל ע"י שחונק, ועיי"ש שהוכיח עוד כן מדברי הרא"ש על סוגית הש"ס בב"ק ו' ע"א, דכותל ואילן שהזיקו בשעת נפילה, שכתב הרא"ש שאין לחייב מטעם אש, אלא רק מטעם בור.

ושוב הביא מהאבן האזל, שנחלקו בזה בירושלמי (בב"ק פ"א ה"א): "רבי תני הניח גחלת ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בה וצלוחיתו בידו נשרפו כליו ונשברה צלוחיתו חייב על הצלוחית משום בור ועל הכלים משום אש... אמר רבי יוסי מה אם המניח גחלת לרשות הרבים עד מקו' שהיא מתהלכת היא מזקת מאי כדון אמר רבי יוסי בי רבי בון תיפתר במניח סכין סמוכה לרשות הרבים כמה דתימר תמן האש נוגע מצד אח' ונתחלחל כולו אוף הכא אדם נוגע מצד אח' ונתחלחל כולו רבי יוסי בי רבי בון בשם רבי לוי בור מלא מים ונפל שמה גדי קטן ונכנסו מים דרך אזניו ונתחלחל כולו וכא נתחלחל כולו".

וא"כ בנ"ד שניזוקו כלים ע"י הכלור, יש לפטור מדין בור על כלים. וגם חיוב לצאת יד"ש מצדד החזון איש (בב"ק סי' ב' סס"ז) דאין בבור על כלים, כיון שגזה"כ לפוטרו. וע"ע בברכת שמואל בב"ק סי' ב' דלא ס"ל כן, ואכמ"ל.

סימן צד

בעניין ההנהגה הראויה עם בת מאומצת

במענה למכתבו, אודות ילדה בת שש וחצי מבית שבור, המתגוררת לע"ע בביתו, וביתו משמש לה לאש"ל ובית לכל דבר ממש, מה צריכה להיות ההנהגה עמה בכמה ענינים.

א. בשו"ע אבהע"ז סי' כ"א סעי' ז' מבואר, שאיסור נגיעה דרך חיבה (עכ"פ כשאין לבו נוקפו), הוא רק בעריות. ולכן, אף שמוכח בחלקת מחוקק שם, שהאיסור הוא מבת שלש, מכל מקום בנ"ד, עד שתגדיל ויהיה בה חשש נידות, שהיא בכלל העריות, אינה אלא פנויה בעלמא, ואפשר להקל בכל עניני נגיעה דרך חיבה.

ב. במ"ב סי' ע"ה ס"ק י"ז בשם הפמ"ג, מיקל לדינא בשמיעת קול פנויה טהורה.

ג. אף שלפי המבואר באות א', מותר גם לבנו בן 12 לשחק איתה ואף לשאת אותה על הכתפיים, פשוט לענ"ד שראוי למנוע מזה, וד"ל.

ד. דעת הסמ"ג והמהרש"ל ביש"ש (קידושין פ"ד סי' כ"ב), שאין חינוך בייחוד, ולכן עד שיהיה בנו הנ"ל בר מצוה, א"צ להזהר בייחוד, ואח"כ, אם גם אחת הבנות שיותר מגיל חמש נמצאת בבית, אין חשש ייחוד, ובלילה צריך שתי בנות.

ה. בענין מתנות שנותנים לה, אם הדברים שייכים לה וצריך להתייעץ איתה מה לעשות בהם, מחשש גזל, היות והילדה נמצאת בביתכם בהסכמת הוריה, דינכם כאפטרופוס, ועליכם לעשות ברכושה לטובתה לפי שיקול דעתכם, אבל א"צ כלל להתייעץ איתה.

ו. אף שבמצות חינוך חייב רק האב, ומדינא אסור לאדם אחר רק לספויי לה איסור בידים, מכל מקום לענ"ד, כיון שהילדה נמצאת בביתכם בהסכמת האב, הרי אתם שלוחיו לחנך את בתו בדרכי התורה והמצוות.

סימן צא

שבע ברכות, כשהחתן והכלה הלכו לפני ברהמ"ז

נשאלתי, כשהחתן והכלה הלכו לסיים את הסעודה במקום אחר, כפי הנהוג בקהילות החסידים, שהולכים החתן והכלה לשולחן אדמו"ר לברך שם, ונשארו עשרה אנשים במקום הסעודה, אם יברכו שבע ברכות, אע"פ שהחתן והכלה אינם שם.

כתב בערוך השולחן (אהע"ז ס' ס"ב סע' כ"ג – כ"ה): "בבתולה כשיש פנים חדשות מברכין שבע הברכות כל שבעה, ובדליכא פנים חדשות, מברכין רק אשר ברא. ומהו פנים חדשות, לדעת הרמב"ם ז"ל, נקראו פנים חדשות אותן שלא שמעו הברכות בשעת החופה. אבל אם שמעו אז, אפילו לא אכלו עדיין בסעודה, אינם פנים חדשות. שכן כתב בפ"ב מברכות לעניין ברכת אשר ברא ז"ל, בד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנשואים ושמעו הברכות. אבל אם היו האוכלים אחרים אותם שלא שמעו בברכת הנשואין בשעת נשואין, מברכין בשבילם שבע ברכות אחר ברהמ"ז, כדרך שמברכים בשעת נשואין. והוא שיהיו י'. והחתן מן המניין, עכ"ל. מפשטיות דבריו משמע, דמה שצריכין לברך ז' ברכות בפנים חדשות הוא כדי שהאנשים החדשים שלא שמעו ברכות החופה, ישמעו הברכות לצאת ידי חובתם. אבל אי אפשר לומר כן, דאטו האנשים האלה חייבים הם בהברכות. אלא דכך הוא עיקר העניין לדעת הרמב"ם ז"ל, דהנה ברכות אלו הם לברך את הזוג שיצליחו, ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם הנאספים ולהזכרת חורבן ירושלים. והחיוב הזה מוטל על כל איש משראל, כשבא ליהנות לבית חתונת הזוג, לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה, והאחד המברך והאחרים שומעים ועונים אמן, הוה כאלו כל העומדים ברכו את החתן והכלה. וכיון שברכום פעם אחת, יצאו ידי חובתם. ולכן כשיש פנים חדשות שלא שמעו עדיין הברכות, הרי לא בירכו עדיין את הזוג, ומחוייבים לברכם. ולכן עומד המברך ומברכם, והם שומעים ועונים אמן, ויצאו ידי חובתם. וזה שכתב הרמב"ם - מברכין בשבילם, כלומר, מברכין בשבילם כדי שיצאו יד"ח לברך את החתן ואת הכלה. ואפילו אם יש אחד שלא שמע, מברכין בשבילו... אבל רוב רבותינו פירשו הפנים חדשות באופן אחר. דאפילו

האנשים שהיו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה סעודת נשואין, נקראו פנים חדשות, ומברכים בשבילם שבע ברכות אחר ברהמ"ז. וכתב רבינו הב"י דכן פשוט המנהג. לדליעה זו כוונה אחרת יש בפנים חדשות. דכיון שימי שמחתם כל שבעת ימי המשתה, מהראוי לברכם בכל יום ויום משבעת ימי המשתה... וכשיש פנים חדשות הוא כשמחה חדשה, ונאה לומר הברכות. ובאין פנים חדשות, אין השמחה גדולה כל כך. ועיקר השמחה היא בעת הסעודה. ולכן כשיש פנים חדשות על הסעודה, שעדיין לא אכלו, הוה שמחה יתירה ומברכין כל הברכות... אבל אם אין שמחה חדשה, כגון דליכא פנים חדשות, או לפי הש"ס, שאינם בסעודה, אין מקום להשבע ברכות. דלא נתקנו אלא לשמחה חדשה. דלכן צריכין לומר אותם תמיד בסעודה ראשונה, אף שאמרום בעת הנשואים וליכא פנים חדשות שלא שמעו הברכות, משום דבסעודה הוה שמחה חדשה נגד שמחת החופה, דלא כמו להרמב"ם ז"ל.

והנה לדברי הערוך השלחן, לשיטת הרמב"ם פשיטא דאין לברך שבע ברכות, אם החתן והכלה אינם שם, כיון שעיקר ברכות אלו, לברך את הזוג שיצליחו, וא"כ מה בכך שהיו בתחילת הסעודה, למה יתחייבו לברכם, אם אינם שם עכשיו. ואפילו לפי מה שביאר הערה"ש בשיטת שאר הראשונים, שכשיש פנים חדשות על הסעודה, שעדיין לא אכלו, הוה שמחה יתירה ומשום כך מברכים שבע ברכות, מכל מקום הרי גם לפי דבריהם כתב הערה"ש, שסיבת הברכות היא כדי לברך את הזוג, וא"כ גם לדבריהם מהיכי תיתי לברכם, אם אינם שם.

וכן לפי מה שכתב מו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' ר"פ), לחלוק על הערוך השלחן, ופירש שאין מחלוקת בזה בין הרמב"ם לשאר הדעות בטעם פנים חדשות – "דכיון דבאו אנשים שעדיין לא שמעו, יש להתחדשות שמחה אצל חתן וכלה, וזה שמחייב לברך עוה"פ ז' ברכות. אלא דרמב"ם ס"ל, דע"י שכבר שמעו בחופה, אין הדבר חדש אצלם. וגם אם אוכלים פעם ראשון בסעודה אתם, אין בגרמתם תוספת שמחה כל כך. גם שמחת הפנים חדשות עצמו כבר נגרע ע"י ששמעו כבר פעם אחת. ושאר פוסקים ס"ל, דעיקר תוספת שמחה ע"י שמחת הסעודה, וזה יש עכ"פ", א"כ כיון שהמחייב הוא "התחדשות השמחה אצל החתן והכלה", למה נברך, אם אינם שם.

וכן משמע לשון הראשונים. דהריטב"א (כתובות ח' ע"א) כתב: "והוי יודע שאין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה ושיהו שם החתן והכלה". וכן הר"ן (סוכה י"א ע"ב בנד') כתב: "כך נוהגים היום, לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה, כל זמן שהחתן או הכלה הם שם".

וכ"נ להדיא מדברי הט"ז (שם ס"ק ט'), שכתב על דברי השו"ע (שם סעי' י"ב), שהדעת נוטה כדעה השניה שהביא שם, שהשמישים שאוכלים אח"כ, מברכים ז' ברכות לעצמם: "איני יודע למאי הדעת

נוטה לדיעה זו. דלפי הנראה לא מסתבר כלל. דאטו חיוב ברכת חתנים חלה על האכילה, שנאמר דאין לו רשות לאכול זולת ברכת חתנים. הא אינו אלא על האדם ששמח בשמחת חתן וכלה, חייב בברכת חתנים. ממילא אלו השמשים שעוסקים בענין הסעודה והשמש שעושה צירוף אפילו לאותן שאוכלים בבית אחר כדלעיל, בודאי הוא יצא ידי ברכת חתנים, במה שכבר שמע בשעה שבירכו האוכלים שם. **מכל שכן שאם אין החתן וכלה שם, אלא הלכו לשכב, על מה יברכו השמשים אח"כ.** על כן אין להם לברך ברכת חתנים שנית, כדיעה הראשונה, וכל שכן דקיי"ל ספק ברכות להקל".

ומדברי השו"ע אין הכרח להיפך, דשפיר אפשר ל"ל דלא מיירי אלא כשהחתן והכלה שם. ויותר מזה כתב בערוך השולחן (שם סעי' ל"ח): "ונראה דלא פליגי לדינא. דוודאי אם השמשים אוכלים אח"כ רק לשבוע נפשם ומבלי הידור שולחן לשמח חתן וכלה, כמו שיזמרו לפנייהם או ירקדו וכל כיוצא בזה, אין זה כסעודת חתנים, וא"צ לברך. אבל אם אוכלים בהידור לכבוד חתן וכלה, לא גריעי משארי קרואים, וצריכין לברך ברכת חתנים. אף שמתחילים לאכול, אחר כלות השולחן של בני החופה, מ"מ סוף סוף היא סעודת חתן, ודבר זה יש להבין לפי העניין".

אמנם בשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת אהע"ז סי' ל"ד) כתב דפשיטא ליה, שמה שכתבו הריטב"א והר"ן, שיהיו החתן והכלה שם, כוונתם בשעת הסעודה – "דכל שישנם בסעודה זו, הרי נעשה סעודה זו לקיים שמחת חתן וכלה, דאין שמחה אלא במקום סעודה, כדאמרינן בסוכה שם, הרי נתחייבו המסובין בסעודה זו לברך ברכת חתנים, אע"פ שע"י איזה סיבה הלכו החתן והכלה, ואינם נמצאים בשעת הברכה". וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' פ"א), שעיקר הברכה על שמחה יתירה שיש לבני החופה והשושבינים, והחתן והכלה אינם צריכים להיות שם.

והביאו ראייה ממה שפסק בשו"ע (שם סעי' י"א) ומקורו בדברי הרא"ש (בסוכה שם): "בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתים שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים. לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כלם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה". וכ"פ בספר אמרי יעקב אהע"ז (שם סעי' י"א בביאורים סד"ה כיון). ולדידי, אי מהא לא איריא, דשאני התם, שכיון שכולם חשובים כאחד, נחשב שהחתן והכלה נמצאים עמם. ועל כרחק כן הוא, דהרי הט"ז הנ"ל, שכתב להדיא, שאם החתן והכלה הלכו לשכב, אין לברך, לא נחלק על דברי השו"ע אלו, שמקורם טהור בדברי הרא"ש, ועל כרחק שחילק כהנ"ל.

מעתה, כיון שדברי הט"ז הנ"ל ברור מללו שאין לברך, וכמה אחרונים פסקו כדבריו, הו"ד באוצר הפוסקים על אתר, **מכלל ספק ברכות בוודאי לא יצא, ואין לברך.**

סימן צו

סך ההתחייבות בכתובה, מעיקר הדין ובזמן הזה

נשאלתי פעמים רבות, איך יתכן שסכום ההתחייבות בכתובה נמוך כל כך, אם מטרת הכתובה היא –
 "כדי שלא תהיה קלה בעיניו לגרשה".

- א -

מקור חיוב הבעל לכתוב כתובה לאשתו

שינינו במשנה (כתובות י"ע"ב): "בתולה כתובה מאתים, ואלמנה מנה".
 ובגמ' (שם ע"א): "איתמר, אמר רב נחמן אמר שמואל משום רבי שמעון בן אלעזר, חכמים תקנו להם לבנות ישראל, לבתולה מאתים ואלמנה מנה... רבן שמעון בן גמליאל אומר, כתובת אשה מן התורה. ומי אמר רבן שמעון בן גמליאל הכי, והתניא - כסף ישקול כמוהר הבתולות, שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה (פירש"י, מדקרי לה מוהר). רבן שמעון בן גמליאל אומר, כתובת אשה אינה מדברי תורה, אלא מדברי סופרים. איפוך... ואי בעית אימא, כולה רבן שמעון בן גמליאל היא, וחסורי מיחסרה והכי קתני - מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה. כתובת אלמנה, אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים. שרבן שמעון בן גמליאל אומר, כתובת אלמנה אינה מדברי תורה אלא מדברי סופרים".
 עוד איתא בגמ' (יבמות פ"ט ע"א): "מאי טעמא תקינו לה רבנן כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

- ב -

טעם קביעת סכום הכתובה למאתים זוז

כתב בתפארת ישראל (פאה פ"ח מ"ח), בטעם הדבר שתיקנו מאתים זוז לבתולה: "בזמן הש"ס הוה סגי בהכי לפרנס את עצמו בהן, ובכך סגי ליה לשנה ולכסות. ומצאתי כתוב דלהכי תיקנו מאתים זוז לבתולה, שלא תצטרך לצדקה שנה תמימה".

וכתב הריב"ש (סי' קנ"ג): "הוקשה לך, איך תקנו חז"ל דבר מועט כזה לכתובת אשה, והם אמרו - כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. והלא אפי' עני שבישראל, כשיהיה לו קטטה עם אשתו, תהא קלה בעיניו להוציאה בדבר מועט כזה. תשובתך, אתה שערת באנשי מיורקה, שעשיריה היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף וסחורה ומטמוני מסתרים, מרגליות ורוב פנינים, ומעורות מלאות דינרי זהב. ואשר אין לו כל אלה, אף אם יהיו לו חפצים ותכשיטים ואלפי זהב, ואומנות נקייה להרויח בה פרנסתו והותר, נקרא עני. אבל תשער בתושבי הארץ הזאת, שאינם מספיקים ללחם צד ומים במשורה, ועל הארץ ישנים, או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים. ובימי חז"ל כך היו, כמו ששערו במזונות האשה למשרה אשתו על ידי שלישי (כתובות ס"ד ע"ב). וגם מגדולי חכמים היו בעלי אומנות, כמו שאמרו על רבי יהושע, שהיה פחמי. והלל, שהיה מזרע דוד, היה משתכר בזוז אחד, להביא מן היער חבילת עצים. ורב כהנא היה מוכר סלים לנשים מחמת עניו, כדאיתא בפ"ק דקדושין (מ'). ובדורו של רבי יהודה בר אלעאי היו חמשה מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה. ואנשי כנסת הגדולה, המתקנים התקנות בישראל, כשעלו מן הגולה, כבר היו עניים עד מאד, כמו שמוזכר בספר עזרא, שבימי נחמיה היו נושים איש באיש, וכובשים בניהם ובנותיהם לעבדים, מהם לוו כסף למדת המלך ומהם לקחת דגן ברעב. וגם מנורת בית המקדש, אשר עשה משה רבינו ע"ה ככר זהב טהור, יש מן החכמים ז"ל אומרים, שמלכי בית חשמונאי עשאוה מעץ, ויש מן החכמים אומרים, ששפודין של ברזל היו וחפום בבעץ, העשירו, עשאו' של כסף, חזרו והעשירו, עשאו' של זהב, כמוזכר במסכת ר"ה ובמנחות (כ"ח ע"ב). וגם ההבדלה במוצאי שבת, קבעוה בתפלה, עד שהעשירו קבעוה על הכוס, כדאיתא בפרק אין עומדין (ברכות ל"ג). ושנינו במסכת פאה (פ"ח): מי שיש לו נ' זוז והוא נושא ונותן בהן, הרי זה לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני, לפי שאינו בגדר עני, וחמשים זוז הם חצי כתובת אלמנה. ותמה על עצמך, איך אשה מתקדשת בפרוטה, שיש בדינר קצ"ב פרוטות, והוא דבר מועט עד מאד, וגם ב"ד נזקקין לתביעת פרוטה, לפי שלא נתנה לימחל מן הסתם. וחכמים ז"ל קתנו כתובה לאשה לכלן בשוה, שלא לבייש את מי שאין לו, ושערו בעני, ואמרו, שאם רצה להוסיף אפילו מאה מנה, יוסיף. והעני, אם ירצה לגרש את אשתו, את כל אשר לו צריך ליתן. ועוד, שהרי אמרו חז"ל גם כן, שהגרשה אין שמין מה שעליה, אלא נוטלתן מלבד כתובתה. וכתב הרשב"א ז"ל בתשובה, דבין בגדי חול ובין של שבת, שלא כדברי הרמב"ם ז"ל, שכתב, דוקא בגדי חול".

- ג -

כתובה - דאורייתא או דרבנן

כתבו התוס' (כתובות שם): "אמר רב נחמן אמר שמואל, חכמים תיקנו כו', משמע דכתובה דרבנן. וכן בהאשה רבה (יבמות שם) גבי אין לה כתובה קאמר - מאי טעמא תקינו לה רבנן כתובה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה כו', אלמא סתמא דהש"ס סבר, דכתובה דרבנן. וקשה, דנהגו לכתוב בכתובה כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא. ואור"ת דסמכין ארשב"ג דמתני' דפרק בתרא (כתובות ק"י ע"ב) דמייית לה נמי בסמוך, דאמר - נותן לה ממצעות קפוטקיא, דקסבר כתובה דאורייתא, וקיימא לן כרשב"ג במשנתנו. ועוד אור"י, דלא קיימא לן כר"נ, דאשכחנא רב אשי דהוא בתראה דפליג עליה... וכן פירש רבינו יצחק בן רבינו מאיר, דרב אשי פליג אדרב נחמן. והא דאמרין בהאשה רבה - מ"ט תקינו רבנן כתובה, הכי פירושו, מ"ט תקינו רבנן כתובה, היכא דתקינן, כגון באלמנה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה"⁶⁴.

אבל הרמב"ם (רמב"ם הל' אישות פ"ה ה"ז) סתם וכתב: "חכמים הם שתיקנו כתובה לאשה, כדי שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה". גם הרא"ש (שם סי' י"ט), אחר שהעתיק את דברי התוס', כתב: "ור"ח ז"ל פירש, דקיימא לן כרב נחמן,

64. וכן עולה מפירש"י (בראשית כ"ה, ו'), שפירש עה"פ - ולבני הפלגשים וכו': "פילגשים בלא כתובה, כדאמרין בסנהדרין (כ"א ע"א), בנשים ופילגשים דדוד". והרמב"ן שם דחה: "ואין הדבר כן, כי לא תקרא פילגש, אלא כשהיא בלא קדושין, כי הכתובה מדברי סופרים. והגירסא בסנהדרין - פילגש בלא כתובה וקדושין. אבל אפשר שגם בני נח כאשר ישאו להם נשים כמשפטן בבעילה, היו נוהגים לכתוב להן מהר ומתן, ואשר רצונה שתהיה להם פילגש, וישלח אותה כאשר ירצה, ולא יהיו בניה בנוחלים את שלו, לא היה כותב לה כלום". וכן בשמות (כ"ב, ט"ז) פירש"י עה"פ - מהר ימהרנה לו לאשה: "יפסוק לה מוהר כמשפט איש לאשתו, שכותב לה כתובה וישאנה". והרמב"ן שם תמה עליו: "מה שפירש הרב במהר ימהרנה לו, שיפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו, שכותב לה כתובה, אינו אמת. שהמפתה אם ישאנה אינו נותן קנס, ואם יגרשנה אחר הנשואין אין לה עליו כלום מן התורה, שהכתובה מדברי סופרים הוא. אבל פירוש מהר, השלוחים שאדם משלח לארוסתו כלי כסף וכלי זהב ובגדים לצרכי החופה והנשואין, והם הנקראים סבלונות בלשון חכמים. וכך אמרו - מוהרי הדרי (ב"ב קמ"ה ע"א). ואונקלוס אמר בהרבו עלי מאד מוהר ומתן (בראשית ל"ד י"ב) - אסגו עלי לחדא מוהרין ומתנן, ולא היה נודר להם לכתוב לה כתובות הרבה מאד. אבל המהר סבלונות, כמו שפירשתי". ומכל מקום, אפילו אם כתובה מדרבנן, ברור שתוקנה לא יאוחר מראשית תקופת התנאים, שהרי שמעון בן שטח הוסיף תקנה לאחריות הכתובה, כדאיתא בגמ' (כתובות פ"ב ע"ב).

דאמר כתובת אשה דרבנן. ואף על גב דאמרו – כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו, הלכה כמותו, הכא לית הילכתא כוותיה... כל הגאונים הסכימו, דכתובת אשה מדרבנן... וראיתי מפרשים, דאפילו הרגילו לכתוב דחזו ליכי מדאורייתא, מודו דכתובת אשה דרבנן, וחכמים תקנו חמשים כסף מדאורייתא, פירוש משקלים האמורים בתורה, משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואסמכוה אקרא דכמוהר הבתולות. משום הכי נהיגי למיכתב - דחזו ליכי מדאורייתא, שלא יטעה אדם לומר, כיון דמדרבנן היא, לא תגבה אלא נ' סלע מדינה. ודברים של טעם הם. והכותב כסף זוזי מאתן דחזי ליכי, לא הפסיד".

- ד -

עיקר כתובה

הסכום

שנינו במשנה (שם ע"ב): "בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה. בתולה אלמנה גרושה וחלוצה מן האירוסין, כתובתן מאתים".

ובגמ': "מאי אלמנה, אמר רב חנא בגדתאה, אלמנה על שם מנה. אלמנה מן האירוסין מאי איכא למימר. אידי דהא קרי לה אלמנה, הא נמי קרי לה אלמנה. אלמנה דכתיבא באורייתא מאי איכא למימר, דעתידין רבנן דמתקני לה מנה. ומי כתב קרא לעתיד. אין, דכתיב - ושם הנהר השלישי חדקל, הוא ההולך קדמת אשור, ותנא רב יוסף - אשור זו סליקא. ומי הואי, אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה".

וכ"פ הרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"ז): "כמה הוא כותב לה, אם היתה בתולה, אין כותבין לה פחות ממאתים דינרים. ואם בעולה, אין כותבין לה פחות ממאה דינרים. וזה הוא הנקרא עיקר כתובה".

כסף צורי או כסף מדינה

כתב הרא"ש (כתובות פ"א סי' י"ט): "כל הגאונים הסכימו, דכתובת אשה מדרבנן, וגובין לה חמשין כסף סלע מדינה - שמינית של סלע צורי. וראיתי מפרשים, דאפילו הרגילו לכתוב - דחזו ליכי מדאורייתא, מודו דכתובת אשה דרבנן, וחכמים תקנו חמשים כסף מדאורייתא, פירוש משקלים האמורים בתורה, משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואסמכוה אקרא דכמוהר הבתולות. משום הכי נהיגי למיכתב - דחזו ליכי מדאורייתא, שלא יטעה אדם לומר, כיון דמדרבנן היא, לא תגבה אלא נ' סלע מדינה. ודברים של טעם הם. והכותב כסף זוזי מאתן דחזי ליכי, לא הפסיד".

אבל הרמב"ם (הל' אישות פ"י ה"ח) כתב: "דינרים אלו לא תקנו אותם מן הכסף הטהור, אלא ממטבע

שהיה באותן הימים, שהיה שבעה חלקים נחשית וחלק אחד כסף, עד שיהיה בסלע חצי זוז כסף, ונמצאו מאתים דינרים של בתולה, חמשה ועשרים דינר של כסף, ומאה של בעולה, שנים עשר דינר ומחצה... והדינר הוא הנקרא זוז בכל מקום, בין שהיה מן הכסף הטהור, בין שהיה ממטבע אותן הימים".

וכתב הבית יוסף (אהע"ז סי' ס"ו): "והשתא כיון דהרי"ף והרמב"ם והר"ן ור"מ וכל הגאונים סוברים דכתובה דרבנן, ומשערין אותה בכסף מדינה, לא שבקינן כל הני רבוותא משום ר"ת והרא"ש, וכל שכן להוציא ממון".

וכתב הב"י עוד: "ומיהו אם כתוב בכתובה זוזי מאתן או ק' **מכסף צרוף**, בהא ודאי גובה הבתולה ש' דרה"ם והאלמנה ק"ן דרה"ם, הכל מכסף צרוף, וכמבואר בדברי הרב המגיד (שם ה"ח). ומיהו היכא שלא הזכיר כסף צרוף וכתב זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא, איכא לספוקי אי מגבינן לה מכסף צרוף, וכדכתב הרא"ש (שם). והדעת נוטה דלא מגבינן לה אלא כסף מדינה, דיד בעל השטר על התחתונה". וכ"פ בשולחן ערוך (שם סעי' ו'): "כמה שיעור הכתובה, לבתולה ק"ק, ולאמנה מנה, ושל זו וזו כסף מדינה. נמצא כתובות בתולה הם שלשים ושבעה דרה"ם וחצי כסף צרוף, וכתובת אלמנה מחציתם, שהם י"ח דרה"ם וג' רביעים כסף צרוף".

אבל הרמ"א (שם) הגיה: "וכל זה לדעת קצת הפוסקים, שסבירא להו שכתובות בתולה אינה רק זוזי דרבנן, שמאתים של בתולה עולין ששה סלעים ורביע... אבל לדעת יש פוסקים, מאתים של בתולה ומנה של אלמנה⁶⁵ משערים בזוזי דאורייתא, והוא שמונה פעמים יותר, וכתבו דלכן נהגו לכתוב

65. אבל הבית שמואל (שם ס"ק י"ד) כתב: "באלמנה לא תקנו חז"ל כסף צורי. כי אף לר"ת ור"י דס"ל כתובות בתולה דאורייתא, מכל מקום כתובה אלמנה מדרבנן, כמש"כ בש"ס דף י'. וכן הוא להרא"ש, לא תקנו מטבע דאורייתא באלמנה. והג"מ סוף כתובות, דס"ל באלמנה תקנו גם כן מטבע של צורי, דעת יחידאי הוא. ודברי הג"ה, מש"כ באלמנה משערים בזוזי דאורייתא, היינו דעת הג"מ, ולא נהגו כוותיה, אלא עיקר ככל פוסקים, באלמנה לא משערים בזוזי דאורייתא". אבל בהפלאה (ק"א אהע"ז שם) כתב: "מיהו בתוס' כתובות דף ס"ז ע"א כתבו להדיא בד"ה אמר אביי וכו', דמנה דאלמנה הוי מנה צורי, כדמשמע פ"ק דכתובות, אלמנה הוי מחצה כשל תורה, עכ"ל. וכן כתבו בב"ק דף ל"ו ע"ב בד"ה של דבריהם וכו'. וכן איתא להדיא בירושלמי - חונה בשם שמואל, בשקל הקדש [והיינו מטבע צורי]. עד כדון בתולה, אלמנה מאי, דיה לאלמנה שתטול מחצית בתולה, עכ"ל... ועוד נראה, דמשמע דאפי' כתובת ארוסה דהוא בודאי מדרבנן ואפ"ה משמע דהוא במעות צורי כמו לאחר נשואין מדאמר בדף מ"ד מנה ומאתים מן האירוסין ותוספת מן הנשואין. משמע דבמנה ומאתים עצמם אין חילוק בין אירוסין לנשואין, וע"כ משום דלא פלוג. ומ"ש הב"ח דלמ"ד כתובה דאורייתא דינה

בכתובה דחזו ליכי מדאורייתא (ר"ת). ויש אומרים דכותבין דחזי ליכי, סתמא. והמנהג לכתוב לבתולה - דחזי ליכי מדאורייתא, אבל לא לאלמנה".

וכתב בחלקת מחוקק (שם ס"ק כ"ו): "נראה אף דלהלכה קיימא לן כמ"ד כתובה דרבנן, דהא רוב הפוסקים ס"ל הכי, ובפרט שהבעל מוחזק, וכמו שפסק הב"י, מכל מקום מאחר שהמנהג לכתוב לבתולה מדאורייתא, הכוונה היא כמש"כ הרא"ש, שיתן לה מאתים דינר כסף צורי, וכל תנאי שבממון קיים"⁶⁶.

- ה -

תוספת כתובה

שנינו במשנה (כתובות נ"ד ע"ב): "אף על פי שאמרו, בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף, אפילו מאה מנה, יוסיף". ובגמ': "פשיטא, מהו דתימא, קיצותא עבדו רבנן, שלא לבייש את מי שאין לו, קמ"ל"⁶⁷.

בבינונית, כבר כתב הב"ש דאינו מוכרח כמ"ש התוס' בדף י'. וכן נראה דמשמע כן בדף נ"ו ע"א דלפי הס"ד דר' יהודה ס"ל כתובה דאורייתא אף על גב דשמע' לי בר"פ הנזקין דסבר כתובת אשה בזבורית. וע' בחידושים בדף נ"ו.

66. אבל מנהג הספרדים כמש"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ג אהע"ז סי' י"ב): "רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים הסכימו לדעת הגאונים, דכתובה דרבנן. (והמרדכי סותר א"ע בזה, כי בפ"ק דכתובות (י) מסיק דכתובה דרבנן, ובהגמ"ר סוף כתובות העלה דהוי דאורייתא. וכן יש סתירה בזה בדברי מהר"ם). ואפילו אם עבר וכתב דחזו ליכי מדאורייתא, נראה דהבעל או היורשים שהם מוחזקים, יכולים לטעון קים לי כסברת הרמב"ן והר"ן והרשב"ן, שאינה גובה אלא כסף מדינה. ובפרט שכן העלה מרן הב"י. ולכן בודאי שאינו נכון כלל המנהג שנהגו לכתוב פה פתח תקוה דחזו ליכי מדאורייתא, גם לבני הספרדים, וטעותא היא, כמ"ש הפוסקים הנ"ל. ואף שהאשכנזים יש להם ע"מ שיסמוכו לכתוב כן (אפי' בא"י), אכן בדין ואינהו בדידהו, וכמש"כ בשו"ת דברי מלכאל ח"ה (סימן ק), דבקהלה שיש שם ספרדים ואשכנזים, יש להורות להספרדים כמנהגם כהב"י, ולהאשכנזים כמנהגם כהרמ"א. וכ"כ עוד שם (סי' רמט), עי' ש, והדברים עתיקים".

67. וכתבו התוס' (שם): "תימה, דעכשיו נהגו שכותב חתן לכלה מאה ליטרין, אף על פי שאין לו שוה פרוטה. דבשלמא כשיש לו, הוא משעבד נכסיו לזה החוב, והואיל ונתחייב, אפילו נאבדו אלו הנכסים וקנה אחרים, הם משתעבדים. אף על פי שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום אדם משעבד דבר שלא בא לעולם, כיון דכתב - ודעתיד אנא למיקני, כדאמרינן במי שמת (ב"ב קנ"ז ע"א). אבל אותו שאין לו, היאך ישתעבד נכסיו שיקנה אחרי כן, כיון שלא נתחייב לה, היינו דבר שלא בא לעולם. ושאל ר"י לרבי אליהו, והשיב לו,

וכתב הריב"ש (סי' ס"ה): "בארו המפרשים ז"ל, דרצה להוסיף בסתם קתני מתניתין, כגון שכותב - ויהיבנא ליכי מהריכי אלפא זוזי. שאם בא לפרוע העקר לבד, והתוספת לבד, היכי קס"ד קיצותא עבדו רבנן. וכי עלה על דעת, שלא יהא אדם רשאי לכתוב נדוניא כמה שהביאה, שלא לבייש, וזו כיוצא בה הוא".

אבל המרדכי (כתובות סי' קל"ו) כתב על דברי המשנה (כתובות י"ב ע"א): "בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז, ולא מיחו בידם חכמים" – "תימה, דהכא משמע, דוקא משפחות המיוחסות וכהנים, ולקמן תנן - אם רצה להוסיף יוסיף, אפילו ק' מנה, משמע בכל אדם. יש לומר, דהתם כשכותב תחלה מנה מאתים ואח"כ תוספת. אבל הכא היו כותבים ביד ד' מאות דחזו ליכי, פ"ר"ת".

וכתב בדרכי משה (שם) על דברי הריב"ש: "במרדכי משמע דאסור לעשות כן, אלא במשפחה שמנהגה כן, אבל באחרים צריך לכתוב מנה או מאתים, ואחר כך להוסיף מה שירצה. וכן נוהגין בזמן הזה, דכותבין כל הכתובות בשוה, לבתולות בשוה ולא למנות בשוה, וקורין זו הכתובה תחת החופה, ואחר כך מוסיף כל אחד מה שירצה". וכ"פ בהגהות לשו"ע (שם סעי' ז').

- ך -

צאן ברזל

שנינו במשנה (יבמות ס"ו ע"א): "אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, הכניסה לו עבדי מלוג ועבדי צאן ברזל, עבדי מלוג, לא יאכלו בתרומה, עבדי צאן ברזל יאכלו. ואלו הן עבדי מלוג, אם מתו, מתו לה, ואם הותירו, הותירו לה. אף על פי שהוא חייב במזונותן, הרי אלו לא יאכלו בתרומה. ואלו הן עבדי צאן ברזל, אם מתו, מתו לו, ואם הותירו, הותירו לו. הואיל והוא חייב באחריותן, הרי אלו יאכלו בתרומה".

פירש"י: "מה שהאשה מכנסת לבעלה ושמה לו לקבלם עליו באחריות כתובתה, כמו שכותבין - ודא נדוניא דהנעלת ליה, והוא מוסיף כנגדן וכותב - סך הכל קבל עליו פלוני כך וכך בכתובתה, קורין

דמצינו כענין זה בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ צ"ד ע"א), דתניא, מתנה שומר חנם להיות כשואל. ופריך, במאי בדברים, ומשני בשקנו מידו. משמע בכל ענין, אף על פי שאין מקנה לו שום נכסים, אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה, ולכשיהיו לו נכסים חל שעבודו מעתה... וי"מ דכיון דכותב סתמא, שיהיו כל נכסיו אחראין, למה לא נתחייב, הרי הודה שיש לו נכסים. ואף על פי שאנו יודעים שאין לו, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי". והו"ד ברא"ש (שם סי' א') וסיים: "ונ"ל שאין טעם זה מספיק לנכסים הידועים שלא היו לו באותה שעה, והראשון עיקר".

צאן ברזל. ויש שמכנסת ממון הרבה, ואינה כותבת כולו בכתובתה, ומשיירת לעצמה, הן נכסי מלוג. והבעל אוכל פירות, והקרן שלה קיים. ואם מתו, מתו לה, או פחתו, פחתו לה. לשון צאן ברזל, קרן קיים, שאין פוחת ונפסד, שאפילו מתו כולן, אחריותן עליו לשלם לה כשימות או יגרשנה".

ובגמ': "איתמר, המכנסת שום לבעלה, היא אומרת - כלי אני נוטלת, והוא אומר - דמים אני נותן (פירש"י, נכסי צאן ברזל ששמה לו בכתובתה, והיו בהן כלים ודבר המסויים, וכשגרשה ובאתה ליטול כתובתה, היא אומרת, כלי אני נוטלת, והוא אומר דמים אני נותן, כמו שקבלתי עלי בשומא, ומאז הן באחריותי ושלי הן), הדין עם מי, רב יהודה אמר, הדין עמה (פירש"י, ותטול כליה), ור' אמי אמר, הדין עמו. רב יהודה אמר, הדין עמה, משום שבח בית אביה, דידה הוי. ר' אמי אמר, הדין עמו, כיון דאמר מר, אם מתו מתו לו, ואם הותירו הותירו לו, הואיל וחייב באחריותן, יאכלו (פירש"י, ומדאכלי בתרומה, ש"מ ידידיה נינהו). אמר רב ספרא, מי קתני, והן שלו, הואיל וחייב באחריותן קתני, ולעולם לאו ידידיה נינהו... יתיב רבה ורב יוסף בשילהי פרקיה דרב נחמן (פירש"י, כשסיים הדרשה), ויתבי וקאמרי, תניא כותיה דרב יהודה, ותניא כותיה דרבי אמי. תניא כותיה דר' אמי, עבדי צאן ברזל יוצאין בשן ועין לאיש (פירש"י, אם סימא הבעל את עינו), אבל לא לאשה (פירש"י, אם סימתה עינו, דלאו ידיה הוא). תניא כותיה דרב יהודה, המכנסת שום לבעלה, אם רצה הבעל למכור, לא ימכור (פירש"י, שאם יגרשנה תטול כליה). ולא עוד, אלא אפילו הכניס לה שום משלו, אם רצה הבעל למכור, לא ימכור. מכרו שניהם לפרנסה (פירש"י, או זה או זה לפרנסה, אורחא דמילתא נקט, שאין אדם מוכר כלי תשמישיו אלא למזונות), זה היה מעשה לפני רשב"ג, ואמר, הבעל מוציא מיד הלקוחות (פירש"י, לא מיבעיא דאם מכר הוא בלא דעתה, ומת או גרשה, דהיא מוציאה מיד הלקוחות, אלא אפילו מתה היא, הוא מוציא מיד הלקוחות, דמכירה לאו מכירה הוא, כל זמן שהיא קיימת).

אמר רבא אמר רב נחמן, הלכה כרב יהודה. א"ל רבא לרב נחמן, והתניא כותיה דר' אמי. אף על גב דתניא כותיה דר' אמי, מסתברא טעמא דרב יהודה, משום שבח בית אביה. ההיא איתתא דעיילא ליה לגברא איצטלא דמילתא בכתובתה. שכיב, שקלוה יתמי ופרסוה אמיתנא. אמר רבא, קנייה מיתנא (פירש"י, תכריכי המת איסורי הנאה הן כהקדש, דגמר שם שם מעגלה ערופה, בפרק נגמר הדין, סנהדרין מ"ז ע"ב).

אמר ליה נאנאי בריה דרב יוסף בריה דרבא לרב כהנא, והאמר רבא אמר רב נחמן, הלכה כרב יהודה. אמר ליה, מי לא מודה רב יהודה דמחוסר גוביינא, וכיון דמחוסר גוביינא, ברשותיה קאי (פירש"י, אף על גב דהדין עמה, מודה הוא דכל כמה דלא גבתינהו מיניה, לאו ברשותה קיימי, אלא שיעבודא בעלמא אית לה עלייהו. דהא אם נאנסו או נאבדו, חייב באחריותן. וכיון דברשות יתמי נינהו, אתי הקדש דאקדשוה יתמי, ומפקע לה לשיעבודיהו, ויהבי דמי). רבא לטעמיה, דאמר רבא, הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד".

מפשטות מסקנת הגמ' עולה, שנכסי הצאן ברזל נקנים לבעל מייד לגמרי, ויש עליו רק חוב ממוני

לאשתו, שעליו לפרוע אם תתאלמן או תתגרש. ורק אם יש כלים שהם "שבח בית אביה", זכותה לתבוע את גוף הכלי.

כך עולה מדברי הריטב"א (שם) שכתב על סוף הסוגיא: "וא"ת, מאי מפקיע מידי שעבוד איכא הכא, דהא אליבא דר' יהודה דידה חשיבי. י"ל דסבר רבא, דאפילו לרב יהודה דידה חשיבי, כיון שקבלן עליו בנכסי צאן ברזל. אלא דמשום שבח בית אביה אלמוה רבנן לשעבודא דידה, שיהיו לה כאילו הם אפותיקי גמור בע"מ שלא יוכל למכור ושלא יוכל לסלקה בדמים, ועשו כן משום שבח בית אביה. ומ"מ כיון דדידה נינהו, אתי איסור שלו ומפקיע אפילו מידי שעבוד זה. וא"ת א"כ היכי פריך רבא לעיל - והא תניא כוותיה דר' אמי, דהא האי ברייתא אפילו לר' יהודה אתיא שפיר, דכיון דדידה נינהו, יוצאין בשן ועין לאיש, דשחרור מפקיע מידי שעבוד. י"ל דהא דאמר רבא השתא, היינו בתר דאסברה ניהליה רב נחמן להאי טעמא. והיינו מאי דאמר ליה - מסתברא מילתיה דרב יהודה, משום שבח בית אביה, דאפילו לרב יהודה לא חשיב דידה, אלא מדין שעבוד, על הדרך שאמרנו, משום שבח בית אביה. והשתא נמי אתיא ליה שפיר מתנן' דתרומה".

וכ"נ מדברי הרמב"ם (הל' עבדים פ"ה הל' ט"ז) שפסק: "עבדי צאן ברזל יוצאין בראשי איברים, אם חסרן הבעל, אבל לא האשה. ועבדי מלוג אינן יוצאין בראשי איברים, לא אם הפיל הבעל, שהרי אין לו בהם אלא פירות, ולא אם הפילה אותן האשה, מפני שאינן מיוחדין לה".

וכתב האור שמח (שם): "נראה סברת רבינו, דלבתר דמסיק בסוגיא (יבמות ס"ז ע"א), דאם היו שני כלים באלף זוז והשביחו על אלפים, דנותנת אלף זוז ונוטלתן משום שבח בית אביה, תו קיימא לן דנכסי צאן ברזל דידה הוי לגמרי. רק דמשום שבח בית אביה עשו חכמים שתקנו דנוטלתן בדמים. א"כ אימת קנוים לה, כי נוטלתן. וכמו שקונה את השבח, כי יהבת דמי, אז קונה אותן, כן מה שמגיע לה כי גביא אותן אחר מיתה, אז קניא להו, ונעשה לה קנין חדש בנכסי צאן ברזל, כי גביא אותן, אבל כל כמה דלא גביא להו אינן שלה, וברור. ואולי לזה כוון הריטב"א (עיין שם ס"ו ע"ב ד"ה רבא), ויעוין ביאורי הגר"א או"ח סימן רמ"ו (סע"ד) דברי נועם".

אבל במקום אחר (גיטין מ"ד ע"ב) איתא: "תנו רבנן, המוכר עבדו לחוצה לארץ, יצא לחירות וצריך גט שחרור מרבו שני... בעי רבי ירמיה, בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל והכניסה לו עבדים ושפחות ודעתו לחזור מהו. תיבעי למ"ד הדין עמה, תיבעי למ"ד הדין עמו (פירש"י, ודעתו לחזור לבבל, מהו. מי הויה הך איתתא, כמוכרת עבד זה לחוצה לארץ בנישואין הללו, דקיימא לן (כתובות צ"ה) - בעל בנכסי אשתו לוקח הוי, ויצאו לחירות, או לא. תבעי למ"ד (יבמות ס"ו) במכנסת שום לבעלה וגירשה, היא אומרת כלי אני נוטלת והוא אומר דמים אני נותן, כמו ששמאום לי באחריות בנכסי צאן ברזל הנישומין

בכתובה, ואיכא למ"ד הדין עמו, הואיל ומאותה שעה הם באחריותו, ואיכא למ"ד הדין עמה, משום שבח בית אביה). תיבעי למאן דאמר הדין עמה, כיון דהדין עמה, כדידה דמו (פירש"י, כי דידה דמו, ולא מכירה היא, דהא אם נתארמלה או נתגרשה, דידה נינהו), או דילמא כיון דמשעבדי ליה לפירא (פירש"י, שהוא משעבד בהן למלאכתו), כדידה דמו. ותיבעי למאן דאמר הדין עמו, כיון דהדין עמו, כדידה דמו, או **דלמא כיון דלא קני ליה לגופיה** (פירש"י, דאי מיית או מגרש לה, הדרי לה), כדידה דמו, תיקו".

וע"פ זה פסק הרמב"ם (שם פ"ח ה"ז): "בן בבל שנשא אשה בארץ ישראל ודעתו לחזור, והכניסה לו אשתו עבדים ושפחות, הרי אלו ספק, אם הם כמי שמכרה אותם לחוצה לארץ, הואיל ויש לו הפירות, או אינן כמכורין לו, **שהרי הגוף שלה**".

ונחלקו בזה גם האחרונים. בשו"ת מהר"י בן לב (ח"א סי' ע"ו) הביא תשובת רי"ד: "הרב רבי ישעיה הראשון כתב, שמה ששאל השואל בש"ס (ב"ב קל"ט ע"א) - לוותה ואכלה ועמדה ונשאת מהו, אם יורש הוי או לוקח הוי, דוקא בנכסי מלוג נסתפק, אבל בנכסי צאן ברזל שכתבה לו בכתובה, פשיטא ליה דלוקח הוי בהו, וזכה בגופן מיד, דהא באחריותה קיימי, ואם פחתו פחתו לו, ואם הוסיפו הוסיפו לו, ובשומא מקבלן עליו". וכ"כ הש"ך (ח"מ סי' קי"ב ס"ק ו'): "בנכסי צ"ב פשיטא דלכו"ע לוקח הוי, כיון שמקבל אחריותו, וכדאיתא נמי בפרק החובל (ב"ק ריש דף פ"ט) - אם יאמרו בנכסי מלוג, יאמרו בנכסי צ"ב כו', והוא פשוט". וכ"כ בתורת השלמים (שו"ת סי' ב'), ובשבות יעקב (ח"ב סי' קל"א) הוסיף ביאור: "ומה שכתבו הפוסקים לשון ירושה בנכסי צאן ברזל, היינו כיון שנתן לה מתמורה, דהיינו חוב כתובתה, זה הוא שיוורש הבעל, שא"צ לשלם ליורשים. אבל גוף נצ"ב, הן ראוי הן מוחזק, הם שלו, כי לוקח הוא. ומש"ה חייב באחריותו, אם פחתו, פחתו לו".

אבל הבית מאיר (אבהע"ז סי' צ"א סעי' ד') נקט, שהבעל נחשב יורש ביחס לנכסי צ"ב. דהיינו, שרק אם האשה מתה בחיי הבעל, יורש הוא את הנכסים במותה [וממילא אין הנכסים חוזרים ביוכל ליורשיה], אבל בחייה, נחשב גוף הנכסים עדיין שלה, אלא שיש לו בהם קנין פירות⁶⁸, והוא חייב באחריותם, ולכן אם מת הוא או אם היא מתגרשת, חוזרים הנכסים או שוויים אליה.

והחזון איש (אבהע"ז סי' ע"ח ס"ק י"א) חלק עליו וכתב: "לא משמע כן כלל, דאי יורש הוי, על כרחך הגוף שלה, אלא שיש לו זכות לוקח, א"כ כשנתאלמנה והצ"ב בעין, הדין נותן דצ"ב שלה לאחר

68. ולפ"ז צ"ב, במה גרע קנין הבעל בנכסי מלוג, מקנין הבעל בנכסי צ"ב. ועי' באבי עזרי שנקט, שאין לבעל בנכסי מלוג שום קנין, אלא רק זכות לאכול פירות (ולכאורה היינו רק קודם תקנת אושא, ואכמ"ל). ולפ"ז אפשר ל"ל דבנכסי צ"ב קנה גוף לפירותיו, ובנכסי מלוג רק זכות לאכילת פירות.

מיתת הבעל, ולא חשיב מחוסר גוביינא, שהרי בחיים שלה הוי, אלא שהבעל היה לו זכות וכח בהן, וכבר פקע כחו וזכותו במיתתו. וביבמות ס"ו ע"ב אמר באיצטלא דפרסוה אמיתנא, דהקדש מפקיע מידי שעבוד, הרי דהכל של בעל, והוא מוריש צ"ב ליורשיו, ואם נשאר שור והקדישו יורשיו, קדוש... וכן הא דעבדי צ"ב אוכלין בתרומה, אמר שם ביבמות הטעם, משום שהן באחריותו לענין זולא, ועל כרחך שהן שלו משעת נישואין, וממילא זולא שלו. דאי הן שלה, א"כ אין זולא שלו מחמת עצמן, אלא שהוא מתחייב עצמו שהסך שיוזלו יתן לה מתנה, והן הזולא רק תנאי במתנתו, וזה לא יועיל לענין אכילת תרומה, דתנאי זה יכול להתנות אף בשל אחרים, אם יוזלו יתן לה מתנה כך וכך... מכל זה נראה שאין לזוז מדברי רי"ד [הובא בבית מאיר שם] המפורשין, דצ"ב לוקח הוא בכלל אופן. וקרקע צ"ב דאיתא בעינא ביד הבעל, אחרי שמתה אשתו, יוצאה ביובל".

- ז -

סך ההתחייבות הכולל לפי מנהג אשכנז

נוסח הכתובה האשכנזית (נחלת שבעה סי' י"ב, מנהג פולין): הוא "ודן נדוניא דהנעלת ליה מבי אבואה בין בכסף בין בזהב בין בתכשיטין במאני דלבושא בשימושי דירה ובשימושא דערסא הכל קבל עליו חתן דנן במאה זקוקים כסף צרוף וצבי חתן דנן והוסיף לה מן דיליה עוד מאה זקוקים כסף צרוף אחרים כנגדן סך הכל מאתים זקוקים כסף צרוף".

האם מאתיים זקוקים כוללים את עיקר הכתובה

כתב בשו"ת הריב"ש (סי' ס"ה): "שאלת, אשה שמת בעלה, ובאה לגבות כתובתה מן היורשין, וכתוב בכתובתה - ודא נדוניא דהנעלת ליה, מאה דינרי זהב, והוסיף לה מדיליה נ' דינרי זהב, סך שומת הכל בין נדוניא ותוספת מאה וחמשים דינרי זהב, או שהתוספת יתר הרבה על הנדוניא. ושאלת, אם בכלל התוספת יהיו מאתים של בתולה ומנה של בעולה, ולא תגבה אלא הנדוניא והתוס' הכתובים בפרט בסך שומת הכל. תשובה, דבר ברור הוא, שאין עקר כתובה, שהוא מנה מאתים, בכלל התוספת, אא"כ כלל התוס' עם עקר הכתובה. כגון שכתב - ויהיבנא ליכי מהר בתוליכי כסף זוזי אלף, שאז כלל עקר הכתובה עם התוספת. וזהו ששינונו בפרק אעפ"י שאמרו בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה, אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה, יוסיף. ושאלו בגמ', פשיטא, ותרצו, מהו דתימא, קיצותא עבדו רבנן, שלא לבייש מי שאין לו, קמ"ל. ובארו המפרשים ז"ל, דרצה להוסיף בסתם קתני מתניתין, כגון שכותב - ויהיבנא ליכי מהריכי אלפא זוזי. שאם בא לפרוע העקר לבד, והתוספת לבד, היכי קס"ד קיצותא עבדו רבנן. וכי עלה על דעת, שלא יהא אדם רשאי לכתוב נדוניא כמה שהביאה, שלא לבייש,

וזו כיוצא בה הוא. ולכן הדבר מבואר הוא, שכל שיכתוב - ויהיבנא ליכי מהריכי כסף זוזי ק', או ר', דחזו ליכי, ומצד אחר כתב לה - והוסיף לה מדיליה כך וכך, אין עקר הכתובה בכלל תוספת זה, וגובה עקר כתובה, וגובה תוספת. גם יש מקומות שכותבין בבאור - והוסיף לה מדיליה תוספת על עקר כתובה כך וכך. אם יש ב"ד שאין מגבין עקר כתובה בכיוצא בזה, טעות בידם. אף על פי שלפעמים, בהיות הנדוניא גדולה, אין האשה חוששת בגבית העקר, למעוטו, כמו שאבאר בסמוך, אמנם אם תקפיד עליו, מגבין לה, שהוא העקר".

וכ"פ הרמ"א (שם סעי' ד'): "כתובה שכתב בה - ודין נדוניא דהנעלת ליה מאה דינרין והוסיף לה מן דייליה כך וכך, אין עיקר כתובה בכלל, וצריך לשלם לה בפני עצמו, עד שיהיו כתוב, ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי אלף, דאז העיקר כתובה בכלל". וכ"פ הח"מ (שם ס"ק ל"א) וציין למהרש"ל שפסק כך, וכ"כ הדרישה (שם ס"ק י"ד).

מפרש הבית שמואל (שם ס"ק ט"ו): "אין עיקר כתובה בכלל - מלשון זה משמע, אף שלא נזכר עיקר בכתובה כלל, רק כתב לה הנדוניא דהנעלת ליה והתוספת שהוסיף לה, אזי מתנאי ב"ד צריך ליתן לה הכתובה. ומכל שכן בכתובה שלנו, שכותב בתחלה - ויהיבנא ליכי מוהר בתוליכי כסף זוזי מאתן דחזי ליכי מדאורייתא, ואח"כ כותב מאה זקוקים נדוניא ומאה זקוקים תוספות, נמצא צריך ליתן לה מאתים זקוקים כסף ומאתים דינר כסף. וכן לבסוף בכתובה מזכיר שלשתן יחד - ואחריות שטר כתובתא דא ונדוניא דין ותוספתא דא, נמצא דג' דברים הם. וכן פסק מהרש"ל ביש"ש. נמצא דכל בתולה צריך ליתן לה מאתים זקוקים שהוא ת' או ת"ק זהובים לפי חילוק המדינות, ועוד צריך ליתן לה ר' דינר שהוא כ' זהובים ריינ"וש, לפי חשבון שכתב מהרמ"א ביו"ד (סי' ש"ה), שכ' דינר הוא ב' זהובים ריינ"וש".

אבל הב"ח (שם) כתב: "כתב מהר"ך (דרישה אות יד) לפרש לשון כתובות שלנו. ולפעד"נ שאינו נכון, אלא הכי פירוש, דבתחלה כותב לבתולה - ויהיבנא ליכי כסף זוזי מאתן וכו', ואח"כ ודין נדוניא דהנעלת ליה וכו' הכל קיבל עליו במאה זקוקים וכו'. ורצונו לומר, שמאתן זהובים דחזו ליכי והנדוניא דהנעלת ליה, הכל קיבל עליו בק' זקוקים, והוסיף לה מדיליה עוד מאה זקוקים, סך הכל מאתים זקוקים עם המאתן דחזו ליכי. ובקראקא וברוב מקומות במלכות זה גובין לבתולה ד' מאות זהובים פוליש, כי פירוש זקוק, שני זהובים פוליש".

מנהג אשכנז, לגבות ת' או ת"ק זהובים

הבית שמואל (שם) מפרש את דברי הב"ח שהובאו לעיל: "יש לומר, בוודאי אין הכתובה בכלל. אלא ב"ח כתב דמנהג פולין כך הוא, שכוללים הכתובה בסך מאתים זקוקים, לכן גובין ארבע מאות זהובים

או ת"ק זהובים".

בטעם מנהג זה כתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' שה ס"ק ד'): "הנה בימות הראשונים היה מטבע שלהם כסף צרוף וגדול, והיה בשביל זה כסף בזול מאד, עד שהיה זקוק שהוא ט"ז לוט שנקרא בלשונו מאר"ק, בשני זהובים, ולכל היותר בשני זהובים וחצי. שלכן כתובה שלנו שתקנו האחרונים מאתם זקוקים, הם ת' זהובים, ובמקום אחר ת"ק זהובים. ואח"כ התחילו לזייף המטבעות ולתת נחשת בתוכם ונתייקר הכסף, עד שבימי מהרי"ל היה זקוק חמשה זהובים, כמש"ש בסי' פ'. ואחריו בימי מהרי"ז היה זקוק בששה זהובים, כמש"כ בתשובותיו בסי' י"ד... אבל עכשיו שנתקלקלו המטבעות ונזדייפו מאד מאד לא שערם אבותינו... ומכל מקום הכתובה לא נשתנה. אף על פי שכותבים זקוקים, מכל מקום כל כה"ג אדעתא דמנהגא, כמש"כ הרי"ף (ברפ"ז דיבמות). ונשארו אמנהג הראשון, שלא נשתעבדו רק ת' או ת"ק זהובים. וכ"כ מהרי"ז שם למנהגם... ושיעור הכתובה לחשבון הזה לבתולה ב' זהובים וחצי ולא למנהג זהוב ורביע... ועכשיו אלו היינו באין לשער בכסף המטבע עצמו, והנחשת שבתוכו אף ששוה קצת אין לחשוב כלל, כמש"כ בנחלת שבעה, כי אינו מספיק להתוך הכסף מתוכו והוצאתו, וכ"ה ברמב"ם וש"פ החשבון רק לפי הכסף שבתוכו, היה החשבון רב. אלא שמכל מקום יש לחשוב לפי השער שלוקחין כסף מזוקק".

מפרש בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' צ"א): "המאתן זוזי הוא מאתים זוזי צורי, שהם עשר פעמים כשיעור פדיון הבן... אבל כאשר בימי רבותינו הראשונים היה מטבע שלהם מכסף צרוף, שהיה כסף בזול מאד, עד שהיה זקוק שהוא ט"ז לוט בשני זהובים, ולא היה נחשב לכלום למעט הגירושין, ולכן תיקנו לכתוב מאתים זקוקים כסף צרוף, שהוא ארבע מאות זהובים. וסך זה הוא מדהנהיגו ליתן כתובת כהנים ומשפחות מיוחסות [א.ה. עי' כתובות י"ב ע"א] לכל הנשים, כדאיתא בנחלת שבעה סימן י"ב אות מ"ז בסופו. והיו מקומות שזקוק היה שני זהובים וחצי, והוו המאתים זקוקים ת"ק זהובים, וקבלו גם אותן המקומות לכתוב מאתים זקוקים, אף שהיו עוד מאה זהובים. וכן גבו אז לכתובה מאתים זקוקים, כדאיתא בהגר"א שם. אבל כתב הגר"א, דאף שאחר זמן רב שהכסף נתייקר ביוקר, וערבו הרבה נחשת, לא גבו ג"כ לבתולה, אלא ת' זהובים ות"ק זהובים, אף שכותבין מאתים זקוקים כסף צרוף שהוא הרבה יותר. דמאחר שהוא עכ"פ סך גדול, שלא תהא קלה להוציאה, לא חששו אלשון מאתים זקוקים כסף צרוף, דכה"ג אדעתא דמנהגא אזלינן. וזהו מה שבמקומותינו בימי הקיסרים ברוסלאנד קודם המלחמה העולמית הראשונה שהתחילה בשנת תרע"ד, היו גובין לבתולה חמשה ושבעים רובל, שהיו ת"ק גילדאן, שזה היה תרגום של זהובים, וגילדון אחד היה ט"ז קאפקעס, שהיו מאה רובל, משום שהיה סך גדול לענין הוצאת כל אדם לצרכיו, שהוא למאכל

ולכסות ולדירה. ואף שבזמן קיסר האחרון לא היה נחשב זה סך גדול, כבזמן קיסרים שלפניו, מכל מקום היה נחשב זה סך חשוב, שהיה שייך להתחשב בזה להמנע מגירושין לסתם אינשי שאינם עשירים".

- ח -

סכום הכתובה בימינו

בשו"ת אגרות משה (שם), לאחר שהסביר את טעם המנהג לגבות ברוסיה רק שבעים וחמשה רובל עבור הכתובה, המשיך וכתב: "אבל עתה זה הרבה שנים במדינתנו בארה"ב, אף כשהיו עוד מטבעות כסף, לא היה נחשב ע"ה רובל, שהיו ערך מ"א דאלאר, לכלום למנוע מגירושין, אפילו לעני שבעניים, ואף לא שתי מאות דאלארן, וכל שכן בכ"ה שנים האחרונות. ובפרט בשנים האחרונות שלכא כלל ענין מטבעות של כסף, כלל אלא רק שטרות המלוכה ומטבעות הקטנים שאין בהם כסף כלל, ואפילו איש אחד לא יוכל לזון מסך כזה, אלא רק זמן מועט, שלכן אף אחד עני שבעניים לא ימנע מלגרש בשביל סך דמ"א דאלאר, ואף לא בשביל שתי מאות דאלארן. ולכן יש לנו להחשיב הכתובה במאתים זקוקים כסף צרוף ממש, שזה הא תיקנו הקדמונים כשהיה כסף בזול, אף שבזמן שתיקנו שהיה החשבון ע"ה רובל, היה זה יותר חשוב מע"ה רובל שהיה בזמן הקיסר האחרון, ומכל מקום העמידו הכתובה על סך מאתים זקוקים, ולכן יש גם לנו לגבות סך זה, דע"י זה מסתבר שנשארה התקנה, דכשסך כתובה אינו חשוב למנוע מגירושין, יתנו כתובה מאתים זקוקין. ואיכא טעם על מה שהשאירו לכתוב הזקוקים, אף שלא גבו זה, כדי לידע איך לעשות כשהיה עוד זמנים שלא סגי כתובה דאורייתא למנוע מגירושין. והוא מאה פונט [45.36 ק"ג] כסף צרוף. וסך זה יגבו גם כשנתאלמנה. ולא למנה יגבו מאה זקוקים כסף צרוף, שהוא חמשים פונט כסף צרוף. ולהוסיף לפי האומדנא מה שהיו שוים יותר כשהיו מטבעות, שהרי חיוב כתובה הוא במטבעות ולא בנסכא. אבל מחמת שהוא מלתא חדתא, יש להתפשר ערך קרוב לזה, כן נלע"ד" (וכ"כ גם להלן שם סי' צ"ב).

וכ"כ החזון איש (אבהע"ז סי' ס"ו ס"ק כ"א): "כתב בביאור הגר"א סי' ש"ה, דהנהגין לכתוב בכתובת בתולה מאתים זקוקים, הכוונה לזקוק הראשונים, שכל זקוק ט"ז לוט קיסר, ונמצא מאתים זקוקים, שלשת אלפים סלעים, שהם ת"ר פעם של פדיון הבן שהוא צ"ו גרם, ועולה כתובת מאתים זקוקים, חמשים ושבעת אלפים ושש מאות גרם צרוף⁶⁹... מיהו לשון הבית שמואל בשם הב"ח משמע, דבימי

69. הסיבה לשינוי מהמשקל שכתב בשו"ת אגרות משה נובעת כנראה מכך, שהחזון איש הוסיף 16% על כמות הכסף, כיון ששמע שהכסף בימיו מכיל רק 84% כסף צרוף, כמו שכתב לעיל שם.

הב"ח מגבין ת' זהובין. ואפשר שהיה המנהג לחשוב ת' זהובין, כחשבון זהובים הקודמים, וכגון זה תלוי במנהגא. ומיהו במקום ובזמן שאין זהוב הנמשך מהשתלשלות זהוב הקודם וכתבו זקוק, הכוונה זקוק של ט"ז לוט כסף צרוף, וכדברי רמ"א ביו"ד סי' ש"ה.

הגר"ח נאה (שעורי תורה ג, מד) חישב את סכום הכתובה, ע"פ סכום הנפוליונים שנהגו לכתוב בירושלים בימי הטורקים: "שיעור כתובה לפי מנהגנו, לבתולה מאתים זוז צורי, והם 961.5 גרם כסף נקי, ולאמנה מאה זוז צורי, שהם 481 גרם... ועוד מאתים זקוקים כסף, שהם 3846 גרם". אבל ברוב בתי הדין היום, מחשבים את סכום הכתובה האשכנזית, לפי שיעורי מטבעות שהוזכרו בפוסקים, כסכום השווה למאתים זקוקים (עי' נחלת שבעה סי' י"ב אות מ"ט ובית שמואל שם), ולפ"ז הסכום שווה לערך של 2,784 ק"ג כסף טהור.

- ט -

אחריות לכתובה

איתא בגמ' (כתובות פ"ב ע"ב): "אמר רב יהודה, בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאמנה מנה (פירש"י, ולא היו משעבדים נכסיהן לאחריות הכתובה), והיו מזקינין ולא היו נושאים נשים (פירש"י, שלא היו רוצות לינשא להם, אמרו, לכשימות או יגרש, לא נמצא לגבות כלום, שהיורשין יצניעו מעות של ירושה). עד שבא שמעון בן שטח ותיקן - כל נכסיו אחראין לכתובתה. תניא נמי הכי, בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ולאמנה מנה, והיו מזקינין ולא היו נושאים נשים, התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה. ועדיין כשהוא כועס עליה, אומר לה - לכי אצל כתובתך. התקינו שיהיו מניחין אותה בבית חמיה (פירש"י, בבית בעלה). עשירות עושות אותה קלתות של כסף ושל זהב, עניות היו עושות אותה עביט של מימי רגלים. ועדיין כשכועס עליה, אומר לה - טלי כתובתך וצאי (פירש"י, לפי שהיתה מיוחדת לכך). עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה - כל נכסי אחראין לכתובתה" (פירש"י, ולא ייחד לה כתובה במטלטלין).

מפרשים התוס': "בתחלה היו כותבין לבתולה מאתים כו', פירוש, היו מיחדים לה כתובה, ולא היה לאחריות הכתובה על כל הנכסים אם יאבדו אלו המעות. והיו מזקינין, ולא היו נושאים נשים, שלא היו רוצות לינשא, שהיו יראות שמא יצניעו היורשין אותם מעות שיחדו לה לכתובתה. התקינו שיהיו מניחין אותה בבית אביה, שאין היורשין יכולין להצניען. ומה שלא תיקנו מתחלה ליתן לידה אותן מעות, כמו שתיקנו בסמוך, כשהיו עושין מהן קלתות, היינו משום דאין דרך ליתן לה מעות לשמור, אבל כלים רגילה היא לשמור. א"נ לה ממש היה נותן מעות. ומיהו אין כל כך המעות ברשותה, כמו הקלתות שנותנת בהם חפציה, והם כל שעה אצלה, ולא היו היורשין יכולין להצניעם כמו המעות.

ואפילו היו יכולין להצניען כמו המעות, אינן רשאים, דכשרואין אותן, ניכר לכל שהוא שלה. וכן פירש ר"ח, שהיו נותנים לה. ועדיין כשהיה כועס עליה, אומר לה - לכי אצל כתובתיך. שבתחילה לא היה אומר לה, שפעמים כשהיה דחוק למעות, היה מפייסה ומלווה לו, והוא משלם לה, אבל עכשיו אינם ברשותה, ולא היה נהנה מהם כלל. התקינו שיהיו מניחין אותם בבית חמיה, והיתה עושה מהן קלתות, וכשהיה דחוק למעות ביותר, היתה משאלת לו למשכנם. ועדיין כיון שלא היה אלא ריוח מועט, כשכועס הרבה, אומר לה - טלי כתובתיך וצאי. עד שבא שמעון בן שטח ותיקן, שיהיו כל נכסיו אחראין, ולא היה מייחד לה כלום, וסומכת על כל נכסים, שעתה היה קשה עליו להוציא מעות וליתן לה."

וכתב בתוס' רי"ד (שם): "ואע"פ שכתב לה - כל נכסי אחראין לכתובה, אסור לייחד לה מטלטלין, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

סימן צז

איסור שהייה בלא כתובה בזמן הזה

נשאלתי, האם גם בימינו, שתהליך הגירושין ארוך ומסובך, צריך למהר ולכתוב כתובה חדשה, כשהכתובה נאבדה.

- א -

איסור לחיות חיי אישות בלא חיוב כתובה או כשהאשה סבורה שאין

חיוב כתובה

שנינו במשנה (כתובות נ"ד ע"ב): "רבי יהודה אומר, אם רצה, כותב לבתולה שטר של מאתים, והיא כותבת - התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה, והיא כותבת - התקבלתי ממך חמשים זוז. רבי מאיר אומר, כל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה, הרי זו בעילת זנות".
ובגמ' (שם נ"ו ע"ב): "ר' מאיר אומר, כל הפוחת וכו', כל הפוחת - אפילו בתנאה. אלמא קסבר, תנאו בטל ואית לה, וכיון דאמר ל - לית לך אלא מנה, לא סמכא דעתה, והוויא לה בעילתו בעילת זנות".
וכ"פ הרמב"ם (הל' אישות פ"ב ה"ח): "התנה עמה לפחות מעיקר כתובה, או שכתב לה מאתים או מאה עיקר כתובה, וכתבה לו שנתקבלה מהן כך וכך, והיא לא נתקבלה, תנאו בטל. שכל הפוחת לבתולה ממאתים ולאמנה ממנה, הרי זו בעילת זנות".

וכתבו התוס' (שם נ"א ע"ב): "בפרק אף על פי (שם נ"ו ע"ב) דייק - כל הפוחת, אפי' בתנאי, אלמא סבר דתנאו בטל ואית לה, וכיון דאמר לית לה, לא סמכא דעתה, והוי בעילתו בעילת זנות. ופריב"ן, דבכל מקום דאית לה ואין האשה בטוחה בו, דלא סמכא דעתה, תקנו חכמים שיהא בעילתו בעילת זנות. אבל אם היה תנאו קיים, כיון דלית לה, אין בעילתו בעילת זנות. ואלמנה אף על פי דבדרבנן תנאו קיים, הכא תנאו בטל, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וקשה לר"י, דבפרק החובל (ב"ק פ"ט ע"א) משמע, דאפי' היכא דלית לה, הוי לר' מאיר בעילת זנות, משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. דפריך התם הש"ס, גבי אשה שחבלה בבעלה, לא הפסידה כתובתה - ואמאי, תזבין לכתובתה

בטובת הנאה לבעלה כו'. ומשני - הא מני ר"מ היא, דאמר אסור לאדם שישהא עם אשתו שעה אחת בלא כתובה, מאי טעמא, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. על כן נראה דר"מ לא מבעיא קאמר. לא מבעיא היכא דלית לה, דהויא בעילתו בעילת זנות, משום דקלה בעיניו להוציאה, אלא אפילו אית לה, כיון דלא סמכה דעתה, הויא בעילתו בעילת זנות. ודייק מדלא קתני - כל בתולה שאין לה מאתים ואלמנה שאין לה מנה, הרי היא בעילת זנות. אלא נקט כל הפוחות, משמע שבא לומר, אף על גב דתנאו בטל ואית לה, הויא בעילת זנות".

וכ"פ בשו"ע (שם סעי' ט'): "כל הפוחות משיעור הכתובה, בעילתו בעילת זנות. לא מבעיא אם כתבה לו אח"כ - התקבלתי ממך הכתובה, או מקצתה, דאז אין לה לדעת קצת פוסקים, אלא אפילו התנה בשעת קדושין שלא יהא לה כתובה, או שפחת לה משיעורה, אף על פי שתנאו בטל ויש לה כתובה משלם, אפילו הכי בעילתו בעילת זנות. כיון שהיא סבורה שאין לה, לא סמכה דעתה".

- ב -

איסור לשהות בלא שטר כתובה

מקור הדין

איתא בגמ' (שם נ"ו ע"ב): "אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא. אירכס כתובתה. אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר שמואל, זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים, משהא אדם את אשתו שנים ושלוש שנים בלא כתובה. אמר ליה אביי, והא אמר רב נחמן אמר שמואל, הלכה כרבי מאיר בגזירותיו. אי הכי זיל כתוב לה".

וכ"פ הרמב"ם (הל' אישות פ"ה ה"ה): "הכונס את האשה ולא כתב לה כתובה, או שכתב ואבד שטר הכתובה, או שמחלה כתובתה לבעלה, או שמכרה לו כתובתה, חוזר וכותב לה עיקר כתובה⁷⁰, אם רצה לקיימה, לפי שאסור לו לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה".

כניסה לחופה וייחוד בלא כתובה

איתא בגמ' (שם ז' ע"א): "רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת. אמרי ליה רבנן, והא לא כתיבא

70. כתב בשו"ת מהרי"ק (סי' קט"ז): "נדרשתי לחוות דעי על אודות הר' יוסף... מסרב לחדש כתובת אשתו אשר נאבדה... ואף כי הר' יוסף /הר' יוסף הנז' מודה שנאבדה הכתובה... מכל מקום ממאן הוא לחדש לה כתובה כראשונה, רק אומר לכתוב לה כתובה אחרת ממאתים זוז, כדי להנצל מאיסור היות עם אשתו בלי כתובה. ולפי הנראה לע"ד דבר פשוט שחייב לעשות לה כתובה אחרת כראשונה. דלמה יגרע כחה מפני שנאבדה" וכ"פ הרמ"א (שם סעי' ג').

כתובתה. אמר להו, אתפסוה מטלטלין".

ופסק הרמב"ם (שם ה"ז): "צריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואחר כך יהיה מותר באשתו". אבל הר"ן (שם א' ע"א בנד', ועיקר דבריו בחי' הרמב"ן שם ד' ע"א) כתב: "הרב בעל העיטור... אמר, שאין מכניסין אותה לחופה, עד שיכתוב כתובה, שקודם לכן אסורה לבעלה. וכן דעת הרב רבינו משה בר מיימון זכרוננו לברכה בפרק עשירי מהלכות אישות [ה"ז]. והא ודאי לא נהירא, מדאמרינן לקמן - רבי אמי שרי למבעל בתחלה בשבת. אמרו ליה רבנן, והא לא איכתיבה כתובה, אמר להו, אתפשוה מטלטלי. ובודאי ביום רביעי כנסה, דלא עבר אתקנתא דרבנן [במתניתין שם ב' ע"א], אלמא שרי לכנסה בלא כתובה. וכן בדין, שלא מצינו שתהא אסורה להתייחד בלא כתובה. וטעמא דמילתא, משום דאיסורא דביאה בלא כתובה מדרבנן בעלמא הוא. ועוד, שהיא לא תשמע לו, מפני שהיא יודעת, שהיא קלה בעיניו להוציאה. ועוד, דלא מתסרא אלא משום דלא סמכה דעתה, שהרי מתנאי בית דין יש לה".

להלכה

בטוש"ע (שם סעי' א') פסקו כהרמב"ם: "אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה". והרמ"א הגיה: "ויש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה, ובלבד שלא יבעול". אבל הב"ח (שם) כתב: "לשון הרמב"ם שכתב - וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה וכו', ולא כתב אסור... לא למדנו מהך עובדא, אלא שצריך לעשות כך, שלא יגיע לידי איסור, אבל איסור לא שמענו. ורבינו הפריז על המדה וכתב - אסור להתייחד וכו', דאיסורא ודאי לא שמענו ודו"ק". והו"ד בחלקת מחוקק (שם ס"ק א') ובבית שמואל (שם ס"ק א').

קבלת קניין בפני עדים

כתב הרמב"ם (שם הל' ט'): "אחד הכותב את הכתובה בשטר, ואחד שהעידו עליו עדים וקנו ממנו, שהוא חייב לה מאה או מאתים, הרי זה מותר. וכן אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, הרי זה מותר לבעול, עד שיהיה לו פנאי לכתוב".

הטור (שם) כתב בשם הרמב"ם: "אם העידו עליו עדים וקנו ממנו שהוא חייב לה מאתים או ק' זהובים, הרי זה מותר, עד שיהא לו פנאי לכתוב לה".

וכ"כ בשו"ת מהרי"ק (סי' ס"ד): "אשר שאלת, אם אחד מקבל עליו קנין על הכתובה, ועדיין לא חתמו העדים, האם מותר לשהות אצל אשתו או לא. לע"ד נ"ל, דאין להתיר אלא ע"י הדחק, כגון בשבת, או ששכח ורוצה לכנוס, אז מותר לפי שעה, ויכתוב לה תיכף אחרי כן. אבל לסמוך לכתחלה על עידי הקנין, פשיטא שאין לעשות. ואף על גב שכתב המורדכי, שסמך ריב"א על עידי הקנין, ומשמע

אפילו כשיש פנאי לכתוב, גם הוא כתב בשם אביאסף והסמ"ג, שאין לעשות כן, אלא א"כ ע"י הדחק, וכדפירש. וכן כתב גם רבינו משה מיימון, וכן כתב בעל הטור א"ח, דבתראה היה. וכן ראוי לנהוג, מאחר שרבים ואחרונים הסכימו לזה".

אבל הכסף משנה (שם, וכ"ה בב"י שם) כתב: "דברי רבינו מבוארים, דבקנו מידו, אף על פי שיש לו פנאי, אם רצה שלא לכתוב עכשיו, אלא שביק ליה למחר וליומא אחרא, שרי. דכיון דסתם קנין לכתובה עומד, הוי כאילו נכתב. וזהו שכתב - אחד הכותב כתובה בשטר ואחד שהעידו עליו עדים וקנו מידו, הרי זו מותרת. משמע בהדיא, דסתם קנין, אף על פי שלא נכתב, דינו שוה לכותב ממש, ובשניהם מותר לגמרי. ולא כתב - עד שיהא לו פנאי לכתוב, אלא בנתן לה מטלטלין כנגד כתובתה... וזה שלא כנראה מדברי הטור, שכתב בשם רבינו, על העידו עליו עדים וקנו מידו, מותר, עד שיהיה לו פנאי לכתוב לה. ולא דק, דעד שיהא לו פנאי לכתוב, לא קאי אלא למתפסים מטלטלין, אבל קנו מידו מותר, אף על פי שיש לו פנאי, וכמו שכתבתי. ודבר פשוט הוא בעיני בדקדוק הבנת לשון רבינו. ותמהני על מהרי"ק, שנמשך אחר הבנת הטור בדברי רבינו, ולא דקדק בדבר".

ע"פ זה נפסק בשו"ע (שם): "צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה, ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיעידו עליו עדים, ויקנו מידו מה שהוא חייב לה, מנה או מאתים". והרמ"א הגיה: "ויש אומרים, דאין לסמוך אעדים, רק בשעת הדחק, ומיד שיש לו פנאי לכתוב, צריך לכתוב, כל שכן שאין לסמוך עליהו לכתחלה. וכן ראוי להורות"⁷¹.

בשבת, או כשאי אפשר לכתוב

איתא בגמ' (שם): "רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת. אמרי ליה רבנן - והא לא כתיבא כתובתה, אמר להו - אתפסוה מטלטלין".

ע"פ זה נפסק ברמב"ם (שם הל' ט'): "אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, הרי זה מותר לבעול, עד שיהיה לו פנאי לכתוב". וכ"פ בשו"ע (שם סעי' ב'). מפרש החלקת מחוקק (שם ס"ק י"א): "כנגד כתובתה, כלומר כפי סך כתובתה מדאורייתא"⁷².

טעם הדין מבואר במגיד משנה (שם): "כתב רבינו בדין תפיסת המטלטלין - עד שיהא לו פנאי לכתוב,

71. ומכל מקום נראה פשוט, שאם כתבו כבר, ונאבדה הכתובה, אי אפשר לסמוך על היתר זה, אפילו אם העדים זוכרים עדיין את קבלת הקנין. דכיון שעשו כבר שליחותם, וכתבו פעם אחת, שוב אינם יכולים לכתוב כתובה אחרת, אלא אם יש עדים שנאבדה הכתובה, או בציווי הבעל.

72. דהיינו שיעור חמישים סלעים כסף צרוף: לשיעור חזון איש - 960 גר'.

שחכמים תיקנו שיהיו כל נכסיו אחראין וערבאין לכתובה, ולא יאמר לה - הרי כתובתיך מונחת על השולחן".

- ג -

בזה"ז

כתב הרמ"א (שם סעי ג'): "עיינ לקמן סי' קע"ז, דבמקום שאין מגרשין רק מרצון האשה, אין צריך לכתוב כתובה (חלקת מחוקק ס"ק י"ז - כגון המאנס את הבתולה, דכתיב לא יוכל לשלחה כל ימיו, דא"צ לכתוב כתובה, וכמבואר לקמן סי' קע"ז סעיף ג'). אם כן בזמן הזה במדינות אלו, שאין מגרשין בעל כרחיה של אשה, משום חרם רבינו גרשום, וכמו שיתבאר לקמן סימן קי"ט, היה אפשר להקל בכתיבת הכתובה. אבל אין המנהג כן, ואין לשנות".

אבל בחלקת מחוקק (שם ס"ק י"ח) כתב: "בקל יש לחלק בין דבר שאסור מן התורה לגרש, למה שהוא רק מתקנת ר' גרשון מאור הגולה". וכ"כ הבית שמואל (שם ס"ק י"א).

לכן גם בזמן הזה, אם אבדה הכתובה, צריך הבעל לכתוב לאשה מיד, כתובה חדשה.

סימן צח

עמידה ע"י סמיכה

במקומות ובזמנים שצריך על פי הדין לעמוד ולא לשבת, האם מותר להשען, או שחייבים לעמוד בלא שום תמיכה.

- א -

מקור הדין

איתא בגמ' (זבחים י"ט ע"ב): "ת"ר כיצד מצות קידוש, מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית על גבי רגלו השמאלית ומקדש (פירש"י, דבעינן ידיו ורגליו כאחד ירחצו כדכתיב קרא). רבי יוסי ברבי יהודה אומר, מניח שתי ידיו זו על גב זו ועל גבי שתי רגליו זו על גבי זו ומקדש. אמרו לו - הפלגתה, אי אפשר לעשות כן (פירש"י, הפלגתה דברים ממדת כל אדם, דאי אפשר לו שלא יפול). שפיר קאמרי ליה, אמר רב יוסף, וחבירו מסייעו (פירש"י, הא דרבי יוסי ברבי יהודה כשהבירו מסייעו מחזיק בו שלא יפול). מאי בינייהו (פירש"י, במאי פליגי), אמר אביי, עמידה מן הצד איכא בינייהו (פירש"י, עמידה מן הצד, כגון זו שאינו בלא סיוע, לרבנן לא הויא עמידה, ואנן עמידה בעינן, כדמפרש לקמן). א"ל רב סמא בריה דרב אשי לרבינא, וליתב מיתב ולקדש. אמר קרא (שמות ל) - לשרת (פירש"י, או בגשתם אל המזבח לשרת, איתקש קידוש לשירות), ושירות מעומד הוא".

וכתבו תוס': "עמידה מן הצד איכא בינייהו, לרבנן לא שמיה עמידה מן הצד. ונראה כשקורין בתורה שלא לסמוך, משום דאמר (רבי) במגילה פרק הקורא את המגילה עומד (דף כא). דבתורה בעי עמידה, ובירושלמי נמי אמרינן דאסור לסמוך, משום דכשם שניתנה באימה, כך נוהגין אותה באימה. עוד כתבו תוס': "וליתב מיתב וליקדש, לאו ישיבה ממש קאמר, דאין ישיבה בעזרה, אלא סמיכה".

- ב -

שיטות הפוסקים

לגבי ישיבת הדיינים בשעת גמר דין, שכתוב בשבועות ל' ע"ב - בעלי דינים בעמידה ודיינים בישיבה,

שכתוב וישב משה לשפוט את העם ויעמוד העם, כתב בשו"ת הריב"ש סימן רסו על דיינים שדנו בעמידה: "אפי' לכתחלה, היה מותר, לפי שאמרו שהיו נסמכין על העמוד, וכל, שאם ינטל העמוד, והוא נופל, לא הוי מעומד. דהא קי"ל בפ' ב' דזבחים (יט:) כת"ק דרבי יוסי ב"ר יהודה, דעמידה מן הצד, לא שמה עמידה. דרוצה לומר עמידה שא"א לה בלא סמיכה. וכיון דלא הוי עמידה, שפיר קרינא בה ישיבה. דומיא דשחיה, דאמרין בפרק הקורא עומד (מגילה כ"א), דרמי התם קראי אהדדי. כתיב - ואשב בהר, וכתוב - ואנכי עמדתי בהר. ומשני התם ר' חנינא - לא עומד ולא יושב, אלא שוחה. כלומר, וקרינא ביה ישיבה, כיון דאינו עומד ממש, וקרינא ביה עמידה, כיון שאינו יושב ממש. וכ"ש בעמידה בסמיכה, דכיון דלא קרינא בה עמידה, קרינא בה ישיבה".

ובשולחן ערוך (ח"מ סי' י"ז): "בד"א, בשעת משא ומתן; (דהטענות) אבל בשעת גמר דין, שניהם בעמידה, לכתחלה. איזהו גמר דין, איש פלוני אתה זכאי איש פלו' אתה חייב; והעדים, לכתחלה, לעולם בעמידה. הגה: ועמידה ע"י סמיכה מקרי שפיר עמידה לענין זה (ריב"ש סימן רס"ו). ופסקו הסמ"ע, הש"ך והנתיב"מ כהרמ"א.

אבל הט"ז (שם) תמה מדברי הגמ' בזבחים הנ"ל, וכתב שבתשובות הריב"ש כתוב כן רק לגבי שוחה, אבל לגבי סמיכה כתב דמקרי ישיבה ולא עמידה. וכותב בשם הב"ח **להקל רק בכל הדברים שהם**

מדרבנן, ולא בעמידת בע"ד שהיא מן התורה

והמג"א (סי' קמ"א ס"ק א', וכפל הדברים בסי' תכ"ב ס"ק י"א) הקשה: "דבח"מ סימן י"ז סס"א כתב רמ"א דריב"ש חשיב לסמיכה עמידה, והכא [לענין עמידה בקריאת התורה] כתב הטור והתוס' דלא חשיב כעמידה, וצ"ע... ונ"ל דרמ"א עיין בב"י ס"ס כ"ח שכתב בשם הריב"ש דסמיכה אינה כישיבה ולכן כתב רמ"א דכשר גבי עדות. אבל נראה לענ"ד שט"ס הוא וצ"ל שסמיכה כישיבה וכ"ה בש"ע שם, ע"ש. ובתוס' סוטה דף מ' ובזבחים דף י"ט ע"ב כתבו התוס' דבכל מקום דבעי ישיבה, סמיכה אינה בכלל ישיבה, היינו דוקא בעזרה דאסור לישב מ"מ מותר לסמוך, כיון דלא כתיב בהם עמידה, **א"כ סמיכה אינה עמידה ולא ישיבה**". וכ"פ המ"ב (שם ס"ק ב'), שהקורא בתורה צריך לעמוד בלא סמיכה.

גם בביאור הגר"א שם ס"ק ו' כתב: "העיקר לדינא שאינו נקרא עמידה ולא ישיבה. עמידה, כמ"ש בזבחים שם עמידה מן הצד א"ב וקי"ל כת"ק ושם וליתב כו' ופי' תוס' שם בסמיכה דאין ישיבה כו'... וכן בירושלמי לענין קריאת התורה וכמ"ש תוס' שם ד"ה עמידה כו' והרא"ש בפ"ג דמגילה. וכן לא נק' ישיבה מתוס' הנ"ל ד"ה וליתב כו', וכ"כ תוס' בסוטה מ' ב' ד"ה והאמר בשם ירושלמי וריש מדרש שוחר טוב תני ר"ח לא היתה ישיבה כו' ואמר ר' אמי אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה תיפטר שסמך לו בכותל וישב לו והכתיב ויבא המלך דוד וישב לפני ה' א"ר אייבו בר' נגרי שישב עצמו בתפלה

אלמא דאינו ישיבה לענין ישיבה בעזרה וגם הקשו על הקרא דכתיב ויישב [חסר] אלמא שאינו לא ישיבה ולא עמידה ומההיא דמגילה אין ראייה והריב"ש עצמו לא סמך על ראייה זה, אלא כ' כיון דדיעבד כשר, בכה"ג שאינו ישיבה ועמידה ממש אפי' לכתחלה נמי".

הרי לנו שלש שיטות: לדעת הרמ"א, הסמ"ע, הש"ך והנתיב"מ, עמידה ע"י סמיכה נחשבת עמידה. לדעת הב"ח נחשבת עמידה רק לענין דרבנן, ולדעת המג"א והגר"א אינה נחשבת עמידה כלל. ויהיה נפק"מ ממחלוקת זו לגבי מה שצריכים לעמוד מדרבנן, כגון בתפילת שמו"ע, באמירת ויודוי, ומדאורייתא כגון הקורא בתורה.

- ג -

סמיכה באופן שיכול לעמוד אם ינטל הסומך

עוד יש לדון בכל מקום, אם בעינין אימה, דאם כן אסור לסמוך אפילו באופן שיכול לעמוד אם ינטל הסומך, מכח דברי הירושלמי שהזכירו התוס' בזבחים, וביתר ביאור ברא"ש (מגילה רפ"ג): "מנ"ל דקורא בתורה צריך להיות עומד, אמר ר' אבהו אמר קרא ואתה פה עמוד עמדי. ואפי' לסמוך אסור, כדאייתא בירושלמי (ה"א) - ר' שמואל בר יצחק על לבי כנישתא חזא אחד בר נש דתרגם וסמיך לעמוד אמר ליה אסור לך כשם שניתנה באימה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה".

ובש"ע (או"ח סי' קמ"א ס"ק א') פסק, שאסור לקורא לסמוך. מפרש המג"א - דצריך לעמוד באימה (ב"י) וא"כ אפי' להשען קצת אסור. וכ"פ במ"ב (שם ס"ק ב').

- ד -

בתפילת שמו"ע

לענין שמו"ע פסק בשולחן ערוך (או"ח סי' צ"ד): "יש ליזהר שלא לסמוך עצמו לעמוד או לחבירו, בשעת תפלה". וכתב המגן אברהם (ס"ק י'): "הטעם פי' הרב"י דלא חשיב עמידה כשסומך עצמו ובהג"מ מפר' הטעם דצריך לעמוד באימה". ובמ"ב (ס"ק כ"ב): "הטעם דתפלה צריכה עמידה כדלקמן בסימן צ"ח ועמידה שע"י סמיכה לא חשיבה עמידה. ולפי זה סמיכה קצת דהיינו שסומך במקצת שאם ינטל אותו דבר לא יפול שרי. וי"א הטעם דצריכה להיות באימה ולפ"ז בכל גווני אסור ובמקום הדחק יש להקל כטעם הראשון".

- ה -

בד' אמות של המתפלל

פסק בשולחן ערוך (שם סי' ק"ב סעי' א'): "אסור לישב בתוך ד' אמות של מתפלל". וכתב המ"ב בשם

הפמ"ג (במש"ז סה"ס: "וגם סמיכה אסור אך סמיכה במקצת שאם ינטל יוכל לעמוד יש להקל במקום הדחק". ובפמ"ג שם מבואר שלכתחילה צריך להחמיר, מפני שכשיושב מראה שאינו רוצה לקבל עול מלכות שמים, וא"כ צריך להראות גם אימה.

- י -

בתקיעת שופר

כתב הש"ע (שם סי' תקפ"ה סעי' א'): "צריך לתקוע מעומד". ומקורו בסמ"ק שלמד מדכתיב יום תרועה יהיה לכם וילפינן מלכם דכתיב גבי עומר וכו'. וכתב המגן אברהם (ס"ק א') בשם מהרי"ל: "ואין לסמוך על דבר שאם ינטל אותו דבר יפול". מוכח מדבריו, שאין בתקיעת שופר דין עמידה באימה, ולכן לא אסר אלא באופן שיפול אם ינטל הסומך.

- ז -

בוידי

שולחן ערוך אורח חיים סימן תרז סעי' ג': "צריך להתודות מעומד". וכתב המג"א ס"ק ד': "ולא יסמוך כמ"ש רס"י תקפ"ה". וכתב המ"ב (ס"ק י'): "דהכי הוי דרך הכנעה טפי ומתודה בלב שלם. וטוב שישחה כמו במודים ולא יסמוך על דבר שאם ינטל אותו דבר יפול". ומשמע מהמ"מ שציין המג"א לס"י תקפ"ה וגם מדברי המ"ב, שדרך הכנעה אינו כמו באימה, וצ"ע.

סימן צט

הצלת הרבים על השבון היי היחיד

- א -

מקור הדין

בספר שמואל (ש"ב פ"כ) מסופר, ששבע בן בכרי מרד בדוד המלך, יואב רדף אחריו, ושבע בן בכרי נמלט לעיר בשם אבלה בית המעכה - ונתקרא אשה חכמה מן העיר שמעו שמעו אמרו נא אל יואב קרב עד הנה ונדבךה אליך: ויקרב אליה ותאמר האשה האתה יואב ויאמר אני ותאמר לו שמע דברי אמתך ויאמר שמע אנכי: ותאמר לאמר דבר ודברו בראשונה לאמר שאל ושאלו באבל וכן התמו: אנכי שלמי אמוני ישאל אתה מבקש להמית עיר ואם בישאל למה תבלע נחלת ד': ויען יואב ויאמר חלילה חלילה לי אם אבליע ואם אשחית: לא כן הדבר כי איש מהר אפכים שבע בן בכרי שמו נשא ידו במלך בדוד תנו אותו לבדו ואלכה מעל העיר ותאמר האשה אל יואב הנה ראשו מושלך אליך בצד החומה: ויתבוא האשה אל כל העם בחכמה ויכתרו את ראש שבע בן בכרי וישלכו אל יואב ויתקע בשופר ויפצו מעל העיר איש לאהלו ויואב שב ירושלם אל המלך:

וכתב רש"י (שם פסוק כ"ב): "תבא האשה אל כל העם בחכמה - שנינו בתוספתא אמרה להם הואיל והוא נהרג והם נהרגין תנוהו להם אם היה יכול להנצל כגון שהוא מבפנים ואתם מבחוץ ואתם בסכנה והוא יכול להמלט אין דוחין נפש מפני נפש להורגו בשביל הצלתכם אבל עכשיו שגם הוא ירהג עמכם הואיל ונהרסו החומות ואין כח להמלט מוטב ימות לבדו ואל תמותו עמו, רבי שמעון אומר כך אמרה להם המורד במלכות בית דוד חייב מיתה".

כך מצינו בגמ' (סנהדרין ע"ב ע"ב): "יצא ראשו, אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש". ופירש"י: "באשה המקשה לילד ומסוכנת, וקתני רישא, החיה פושטת ידה וחותרתו ומוציאתו לאברים, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש הוא וניתן להורגו ולהציל את אמו. אבל יצא ראשו, אין נוגעים בו להורגו, דהוה ליה כילוד ואין דוחין נפש מפני נפש. ואם תאמר, מעשה דשבע בן בכרי (שמואל ב',

כ' - "הנה ראשו מושלך אליך", דדחו נפש מפני נפש, התם משום דאפילו לא מסרוהו לו, היה נהרג בעיר כשיתפשנה יואב, והן נהרגין עמו, אבל אם היה הוא ניצול אף על פי שהן נהרגין לא היו רשאים למסרו כדי להציל עצמן. אי נמי, משום דמורד במלכות הוה, והכי מפרש לה בתוספתא".

בדומה לזה מצינו בירושלמי (תרומות פ"ח סוף ה"ד): "תני סיעת בני אדם שהיו מהלכים בדרך ופגעו בהן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרג אותנו, ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם, אפילו כולם נהרגים, לא ימסרו נפש אחת מישראל. יחדו להם אחד, כגון שבע בן בכרי, ימסרו אותו ואל יהרגו. אמר רבי שמעון בן לקיש, והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ורבי יוחנן אמר, אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי".

- ב -

במקום שממילא יהרג היחיד

כשחייב מיתה למלכות

ממה שהובא עולה, שלדעת תנא קמא בתוספתא, וכן לדעת רבי יוחנן בירושלמי, מותר למסור את היחיד כדי להציל את הרבים, אם בלא"ה הוא עתיד להיהרג, ולדעת רבי שמעון בתוספתא, וכן לדעת ריש לקיש בירושלמי, אפילו באופן כזה אין היתר, אלא אם כן הוא חייב מיתה (עי' בט"ז יו"ד סי' קנ"ז ובשו"ת הב"ח סי' מ"ג ובחזון איש חו"מ סי' כ"ה, שנחלקו מה נחשב מורד במלכות שחייב מיתה, ואכ"מ).

בספר זכרון שמואל (בס' _ , בסוגריים) נקט בפשיטות, שכל המחלוקת היא כשיש נפק"מ לחיי שעה של אותו שרוצים למסרו. אבל אם בלא"ה יהרגו כולם באותה שעה, כולי עלמא מודים שמותר למסרו (וכ"נ לענ"ד כוונת היד אברהם ביו"ד סי' קנ"ז בסוגריים), ואפילו אם לא יחדוהו. אמנם מדברי החזון איש (חו"מ סי' כ"ה ד"ה ובגליון יד אברהם) עולה שאפילו באופן כזה, אין היתר למוסרו, אלא אם יחדוהו, ולדעת רבי שמעון וריש לקיש, רק אם הוא חייב מיתה (ולא הבנתי איך יפרנס הגר"ש רוזובסקי ז"ל אידך דינא שנחלקו שם, אם רוצים הנכרים לטמא אחת מהן, שהרי שם לא שייכת נפק"מ לחיי שעה).

מדברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ה) עולה, שנקט לדינא כרבי שמעון וכריש לקיש, שאפילו אם בלא"ה יהרג היחיד עם הרבים, אין היתר למסור את היחיד, אלא אם הוא מורד במלכות וחייב מיתה מצד הדין. שכתב: "אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרגו כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרגו את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

אבל הר"ן ביומא (ד' ע"א בנד') נקט בפשיטות כת"ק וכרבי יוחנן, שכתב: "אם אמרו עובדי כוכבים, תנו לנו פלוני שביניכם, ואם לאו נהרוג כולכם, וידם תקיפה לעשות כן, ימסרוהו לו ואל יהרגו כולם, כיון שאם לא יעשו כן, יהיה הוא והם נהרגין", ובהמשך הדברים העתיק דברי הירושלמי (החזו"א שם מוכיח שהר"ן פסק להלכה כת"ק וכרבי יוחנן, גם ממה שכתב הר"ן דין זה גם בנשים שאמרו להם שיתנו אחת לטמאותה, ושם לא שייך נתחייבה. ולכאורה יש לדחות ראיה זו, לפמש"כ בפ"ת שם ס"ק ט"ז, דמחוללת כבר מותר למסור, וא"כ אולי מחוללת לענין טומאה, דומה לנתחייב מיתה).

גם הב"י (יו"ד סי' קנ"ז) כתב: "ומשמע דהלכה כרבי יוחנן, וכן נראה מדברי רבינו שמשון בפירוש המשנה, ומדברי הר"ן במסכת יומא".

שתי הדעות הובאו ברמ"א (שם סעי' א') ולא הכריע ביניהן. ובב"ח שם כתב שנראה שדעתו כהרמב"ם, מדהביא דעתו באחרונה, והכריע כן להלכה, וכן פסק הט"ז (שם ס"ק ז', ועי' חזו"א שם).

כשאינו חייב מיתה למלכות

עוד מצינו בירושלמי שם: "עולא בר קסרי תבעתיה מלכותא, ערק ואזל ליה ללוד גבי רבי יהושע בן לוי. אתון ואקפון מדינתא, אמרו להן, אין לית אתון יהבין ליה לן, אנו מחרבין מדינתא. סלק גביה רבי יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון. והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי, ולא איתגלי. וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי. אמר ליה - ולמסורות אני נגלה. אמר ליה - ולא משנה עשיתי, אמר ליה - וזהו משנת חסידים היא".

מפרש הב"י (שם): "משמע דאע"ג דמדינא שרי, מכל מקום מדת חסידות הוא שלא לעשות כן, ומפני כך כתב הרמב"ם שאם יחדוהו והוא חייב מיתה יתנוהו להם, ואין מורין להם כן לכתחלה". מקשה הט"ז (שם ס"ק ז'): "מה היה לו לו [לרבי יהושע בן לוי] לעשות חסידות, וכי היה לו להניח להרוג כל ישראל ח"ו מכח חסידות". ומבאר: "שעיקר החטא היה במה שריב"ל עצמו הלך ומסרו. והיה לו להניח הדבר ביד המון העם שיעשו מה שירצו, וממילא היו מוסרים אותו. והוא לא היה לו לומר כלום. ועל זה אמר אליהו, לאו משנת חסידים היא, כלומר שלא על החסידים נשנה כן, שהם בעצמם יעשוהו, אלא יניחו הדבר כמות שהוא. ועל כן פסק הרמב"ם, שאין מורין כן לכתחלה, אלא יניחו הדבר, וכמו שירצו יעשו".

- ג -

במקום שהיחיד אינו עתיד ליהרג

ממה שנתבאר לעיל עולה, שאם היחיד יכול להנצל, אין בשום אופן היתר למסרו, אפילו להצלת רבים. בטעם הדבר שאין דוחין נפש מפני נפש, אף להצלת הרבים, כתב בשו"ת משפט כהן (סי' קמ"ג) - בגוף

הדבר סתמו עלינו רבותינו אבות ההוראה ז"ל את הדרך של המשקל כאן. ונראה מסתימתם, שאפילו אם אנו רואים שאחד הוא הדיוט וקטן שבישראל, והשני הוא גדול ורם ונשא בתורה ומע"ט, מ"מ אנו מבטלים את דעתנו ונאמר האדם יראה לעינים, ויש כאן מאי חזית, ואין דוחין נפש מפני נפש, וכדתנן באהלות, ומייתי לה בפרק בן סו"מ (סנהדרין ע"ב ע"ב), בקטן הנולד שיצא רובו, שאין נוגעים בו להציל את אמו על ידו, ואין בזה חילוק אפילו אם תהי' האם גדולה בישראל ומעשים טובים ונביאה, למשל כמרים ודבורה וחולדה וכיו"ב. ולכאורה צריך הדבר תלמוד מנא לן הא, כיון דעיקר הדבר סברא הוא דמאי חזית, והרי לענין להחיותו קיי"ל שאנו מחלקים את המדרגות, וכדתנן הוריות י"ג א' האיש קודם לאשה וכהן קודם ללווי' ות"ח לע"ה, וזהו בלהחיותו כשהם טובעים בנהר, וכמש"כ רמ"א בהגהה יו"ד רנ"ב סק"ח, א"כ למה לא יכריע משקל זה שלנו ג"כ את הסברא דמאי חזית. ואפילו ביחיד נגד רבים הי' ג"כ נראה שמסתמא כששניהם שוים באיכותם היתה צריכה הכמות להכריע את הסברא, דמאי חזית, ואם אחד גדול הי' צריך לכאורה הדבר להיות תלוי באומד ע"פ ב"ד מומחים כמה נפשות כדאי להיות עולות תמורתן, ואם שהמשקל הזה כבד מאד, הלא ע"ז נאמר אין לו לדיין אלא מה שענינו ראות, והנסתרות לד"א והנגלות לנו. ועכ"פ גם אם לא נתרחק כ"כ לענין האומד הנסתר של יחיד לגבי רבים, אבל לגבי יחיד ויחיד למה נסתם עלינו הפתח במקום שאנו מוצאים החלוקים מבוררים. ויחיד לגבי רבים בשוים ג"כ הי' ראוי להיות כך.

ונלע"ד לשער שהדבר נובע ממה שפסק הרמב"ם בפ"כ מסנהד' ה"א, שלא לענוש ע"פ אומד הדעת בדיני נפשות, והאר"י בסהמ"צ בהסברת הטעם, שאעפ"י שישנן אומדנות ברורות שהן כמעט בסוג הודאיות, כהא דשמעון בן שטח, שם ל"ז ב', מ"מ כיון שהשער הזה של האומדנות הוא רחב מאד ואינו גדור, ונקל להחליף בין אומדנא ברורה למסופקת ולמזויפת, על כן נעלה תורה את השער הזה כולו בפנינו, שלא נעשה מעשה בהריגת אדם ע"י אומדנתו, אפילו כשהיא ברורה מאד. וזהו גזרת הכתוב מקרא דונקי וצדיק אל תהרוג, שמפי השמועה למדו חז"ל דקאי על סתימת הדלת בפני אומדנא בדיני נפשות. וביאר שם עוד, שיותר טוב לנו שיהיו הרבה חייבים בלתי נשפטים, משתזדמן בזמן מן הזמנים הריגת צדיק ונקי... וי"ל שבכל מקום שאנו צריכים לעשות מעשה בנפש, בכלל דיני נפשות הוא. ובזה מיושב מה שהעירתי מהא דלהחיותו, שאין אנו עושים מעשה בנפש אלא בשב ואל תעשה, שמקדימים את מה שנראה לנו יותר חשוב, אם ע"פ כללי חז"ל כשהם שוים, או ע"פ הערך והאומדנא שלנו כשאינם שוים, ומדקדקים במדרגות החכמה והיראה והיחש וכיו"ב. אבל כל אלה, לגבי יוקר הנפש והערכתה, לא נפקי מכלל אומדנא, ואסור לנו לעשות מעשה על פיהם בדיני נפשות, ועל כן נשארה לנו סברא דמאי חזית. ולפי"ז אולי י"ל, דגם ביחיד נגד רבים, אעפ"י שנראה לנו

שזה היחיד אינו שווה כלל להיות בערך הדומה אפילו לכל יחיד מהרבים, וק"ו לכל הרבים, מכל מקום זהו רק בגדר אומדנא קרובה מאד, כהא דרבי שמעון בן שטח, ולעשות על פיה מעשה, למסור את היחיד להריגה בשביל הרבים, זה אסור לנו... ולפ"ז נפשט לנו, שאפילו אם אמר לרבים קטילו לפלניא ואי לא אקטיל לכו, שהם אסורים לעשות מעשה בפועל, שעשיית מעשה בפועל כבר נחשבת לדיני נפשות, וצריכים לאומדנא שאין היחיד שקול נגדם, על כן אסורים הם לעשות מעשה".

לפי מה שנתבאר עולה לכאורה, שאין שום היתר לעשות מעשה שמחמתו יהרג אדם אחד (וכל שכן אם אינו עתיד ליהרג בלא"ה), אפילו אם על ידי כך ינצלו רבים.

אבל החזון איש (סנהדרין סי' כ"ה) כתב: "יש לעיין באחד רואה חץ הולך להרוג אנשים רבים, ויכול להטותו לצד אחר, ויהרג רק אחד שבצד אחר, ואלו שבצד זה יצולו, ואם לא יעשה כלום, יהרגו הרבים, והאחד ישאר בחיים. ואפשר דלא דמי למוסרים אחד להריגה, דהתם המסירה היא פעולה האכזריה של הריגת נפש, ובפעולת זה ליכא הצלת אחרים בטבע של הפעולה, אלא המקרה גרם עכשיו הצלה לאחרים, גם הצלת האחרים קשור במה שמוסרים להריגה נפש מישראל. אבל הטיית החץ מצד זה לצד אחר, היא בעיקרה פעולת הצלה, ואינה קשורה כלל בהריגת היחיד שבצד אחר, רק עכשיו במקרה נמצא בצד אחר נפש מישראל. ואחרי שבצד זה יהרגו נפשות רבות, ובזה אחד, אפשר דיש לנו להשתדל למעט אבדת ישראל בכל מאי דאפשר".

כלומר, שהאיסור הוא רק לעשות מעשה רציחה או מסירה. אבל מותר לעשות מעשה להצלת רבים, אפילו אם כתוצאה מכך יהרג אדם אחד.

סימן ק

תשובות קצרות לשואלים, בענינים שונים

א. מעכ"ת שאל בחכמה, למה כתב המג"א סי' ר"מ ס"ק י"ג, שצריך לשים ספרי קודש בחדר שאיש ואשתו ישינים שם, דוקא בשידה שיש בה שיעור ארבעים סאה, שע"ז נחשבת רשות בפנ"ע, ולמה לא יהיה די בזה שיש במחיצותיה עשרה טפחים. לענ"ד פשוט כדברי מעכ"ת, שדי בזה שיהיו מחיצות עשרה טפחים כדין. ומה שהוצרכו לדין שידה הוא נפק"מ בכמה אופנים: א. אם השידה נמוכה מעשרה טפחים ויש בה שיעור ארבעים סאה ב. אם עומדת על רגלים גבוהות שלשה טפחים, שאין לדפנותיה שם מחיצה. ג. אם פתוחה לחלל החדר באופן שלא נפרצה במילואה, שכיון שנחשבת לרשות בפנ"ע, מותר להניח שם ספרים, אף אם הפרוץ מרובה.

ב. ומה ששאל, על שידה שיש בגובהה עשרה טפחים וברחבה ארבעה, מונחת באופן שחלקה הקדמי בולט לחלל שבין שתי המיטות, וע"ז המקום שמונח הראש נמצא כנגד צידה, להנ"ל אין בזה מקום ספק, דכיון שיש גם ברוחבה ארבעה טפחים בגובה עשרה, נחשב מחיצה, וכהנ"ל.

ג. ומה ששאל אם יש תחת המיטה תיק עם ד"ת או תהלים, אם שייך להחשיב לבוד מקצה המיטה עד להרצפה, להחשיבו כמכוסה, שיהיה נחשב כמחיצה עשרה, לא הבנתי כלל, דמיטות שלנו ודאי אינן גבוהות עשרה טפחים, ואין שום מקום ספק. ובלא"ה לאו משנת חסידים להניח דברי קודש מתחת למיטה, ועי' בבא בתרא נ"ח ע"א - מטה של תלמידי חכמים כיצד, כל שאין תחתיה אלא סנדליו בימות החמה ומנעליו בימות הגשמים, ושל עם הארץ דומה לאוצר בלוס, ותל"מ.

ד. נטל ידיו לאכול פחות מכביצה, ונמלך קודם הניגוב לאכול כביצה, אם יכול לברך על הנטילה, הנה לדעת הרמ"א סי' קנ"ח סעי' י"א, מברך על הניגוב, שגם הוא מן המצוה, וא"כ ודאי יכול לברך. ובלא"ה נחשב לענ"ד נטילה לשם מצוה שיכול לברך עליה, שהרי נטל ידיו לטהרן לאכילה, אלא שעד שנמלך לא היה יכול לברך, כיון שיתכן שלא תקנו על פחות מכביצה, ועכשיו שנמלך, שפיר יכול לברך על נטילה זו, שהיתה לשם טהרה, ודוק.

ה. הנוסע לחו"ל, אם מותר להבריח מאכלים במכס, משום שאין מניחים להכניס מאכלים לשם. הנה בחו"ל דינא דמלכותא דינא, עכ"פ בכל דבר שיש טעם לתקנתם, ושונים בו נכרים ויהודים, וה"ה בנ"ד שתיקנו כן כדי שלא יכנסו מחלות ח"ו.

ו. מה ששאל, למה מועיל מה שהניח מקצת מסובים, רק אם חוזר למקום הראשון, ולא כשרוצה לאכול במקום השני, הרי סו"ס לא נפסק כח ברכתו, וא"כ למה לא יוכל לאכול על סמך ברכתו במקום השני. בתשובת דבר זה יש לידע, ששינוי מקום מבטל כח הברכה, לא משום שהסיח האוכל דעתו מאכילה, אלא אף אם נוטל הפרי בידו וכו', כמש"כ בשו"ע הרב סי' קע"ח סעי' א', ועל כרחך שכן תיקנו חז"ל שאין הברכה מועילה אלא באותו מקום, ולא במקום אחר (ובדברים הטעונים ברכה במקום, נחשב עדיין כאילו לא עקר, כיון שלולא אכילה זו היה צריך לחזור למקום הראשון, כמש"כ הרא"ש). אבל כשחוזר למקום הראשון, אין הברכה מתבטלת, אלא משום שכל שינוי מקום נחשב להיסח הדעת (אף שבמציאות לא הסיח דעתו וכנ"ל), ולכן כשהניח מקצת מסובים, לא חשיב היס"ד.

ז. בירך בפה"ע על אשכולית, ואחר שאכל קצת סחט הפרי, האם יכול לכתחילה לשתות על סמך בפה"ע – עי' במג"א סי' ר"ב ס"ק כ"ד, לענין אכל פרי ושותה אח"כ המרק שנתבשל בו, דמשום שיטת הרשב"א יש לחוש ולברך על דבר אחר שהנ"ב, וה"ה בנ"ד להיפך, יש לחוש לדעת הרא"ש, ולברך על דבר אחר שהנ"ב.

ח. נראה פשוט לענ"ד, וכן מוכח מלשון הש"ך סי' ע"ר ס"ק ה', שגם לדעת הרא"ש שמצות כתיבת ס"ת בזה"ז היא בתושבע"פ, מכל מקום עיקר המצוה כדי שילמדו בהם, וכ"כ בביאור הגר"א שם, שהוא בכלל מצוה דלמדה את בני, ולכן אם אינו נחוץ לו, מותר לתת אותו לחברו, שילמד בו הוא.

ט. א"י אם יש מצוה בזכירת השם זכירות יותר מפעם ביום.

י. סכך שתחת תקרת ביתו, והסיר הגג קודם שסיכך, שאף שחזר וסגר הגג, אין בזה משום תולמ"ה, איך הדין כשסגר הגג אחר סוכות, אם עי"ז נעשה גם הסכך "תקרת ביתו של כל השנה" ופסול מה"ת, ואם אינו כן, אם עכ"פ צריך לחדש בו דבר, או שדי בפתיחת הגג. לענ"ד אינו נהפך לתקרת ביתו של כל השנה, כיון שאינו זקוק לו כל השנה, ולא הניחו אלא לצורך סוכות, ואינו מגן מרוח וממטר. ומכל מקום כיון שצריך לחדש דבר בגוף הסכך, כמבואר בשו"ע סי' תרל"ו סעי' א', לא מהני אם יחזור ויפתח הגג, אלא צריך לנענע הסכך. שו"ר שכן מצדד בהליכות שלמה עמ' קמ, עיי"ש.

יא. במה שהקשה, אם י"ג באדר הוא יום ניקנור, כדאיתא בתענית י"ח ע"ב, וא"כ נתקן על נס שהיה בימי החשמונאים, איך יתכן שהוא צום תענית אסתר, הרי נס פורים קדם לימי החשמונאים. פשוט לדעת רוב הראשונים, שתענית אסתר נתקנה רק אחר שבטלה מגילת תענית, ותקנוה רק בתקופת

הגאונים, כדאיתא בטור וב"י או"ח סי' תרפ"ו. ורק הרא"ש במגילה פ"ק סי' ח' נוקט שנתקנה קודם לכן, בימי המשנה, וזה הפירוש – "י"ג באדר, זמן קהלה לכל".

יב. מה שעלה ונסתפק, אם למ"ד לילה זמן תפילין הכל מצוה אחת נמשכת, או שכל יום מצוה חדשה, והביא ראיה ממה שיוצא לדרך יכול להניח תפילין בלילה, לא הבנתי מה הראיה, הרי באמת אינו מקיים בלילה, אלא רק כשמאיר היום ממשיך וממשיך.

יג. בענין שאלתו, מה בכך שבית השחיטה מרווח רוח (חולין ח' ריש ע"א), הרי עכ"פ חוד הסכין נוגע, יעוי' בחי' הרשב"א שם שתירץ.

יד. בענין איסור ביאת פנויה מה"ת, עי' רמב"ם הל' אישות פ"א ה"ד.

טו. מה שאין מברכים שהחיינו על מצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, אינו משום שמברכים על מקרא מגילה, אלא שכיון שמברכים ממילא על מקרא מגילה, מכוונים גם על זה – עי' מג"א סי' תרצ"ב ס"ק א'.

טז. מה שהאריך לתמוה למה מברכים על שחיטה, לדעת הראב"ד שאינו מ"ע, ומאי שנא ממליחה וכו', יעוי' ברא"ש כתובות פ"א סי' י"ב.

יז. הדביק פלסטר ונפל הדבק, והגרם מחזיקה את הפלסטר, נראה שאינו דרך לבישה ונחשב טלטול במקום שאין עירוב. ומכל מקום א"צ לבדוק לפני שיוצא, כי בדרכי אינו נופל.

יח. מה שתמה למה מנה החינוך את איסור אכילת דם בפר' צו ולא בפרשת נח, יעוי' ברמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א, דמוכח מדבריו שהציווי לקיים אינו מכח הציווי לב"נ, אלא ממתן תורה ע"י מרע"ה. ועי' בזה במשך חכמה פר' וזאת הברכה עה"פ תורה צוה לנו משה.

יט. טעם אמירת זכר למקדש כהלל באכילת הכורך, עי' בפמ"ג מש"ז סי' תע"ה ס"ק ז'.

כ. מי שנזכר שלא בירך על אכילת מצה באמצע אכילת הכזית מצה, נראה לי פשוט שמברך, כיון שלא סיים המצוה, כל שכן מהמבואר בתוס' סוכה ל"ט ע"א ד"ה עובר, שאף אם לא סיים מצוה מן המובחר מברך, וכל שכן בזה.

כא. מה שהעיר, איך פוטר בשהחיינו שאומר על הכוס את ביעור החמץ שביעור קודם – עי' סי' תל"ב בפרישה ס"ק ד'. ומכל מקום אין לברכת שהחיינו, שהיא ברכת השבח, שום שייכות לברכת המצוות, ולכן כל מה שנו"נ מע"כ לדמות למצות ציצית, אינו.

כב. דברי הערוך השלחן או"ח סי' רנ"ג סעי' י"ט תמוהים, דהר"ן לא התיר אלא כשהניח ע"ג קרקע, ולא באינו גרו"ק, וכ"כ במ"ב שם ס"ק ס"ג בשם הט"ז.

כג. מה ששאל, מי שקנה בטעות חמץ גמור בפסח, אם יברך על הביעור, נראה פשוט שיברך לכו"ע,

כמו מי שנתחמץ לו חמץ, כיון שחמץ זה לא נכלל בביטול שביטל בער"פ.

כד. כשיש שאלה בהלכה, האם תמיד כשיש יחיד ורבים, הלכה כרבים, או רק באופן שהם שקולים כמו היחיד, ואם לא, אז היחיד עדיף מרבים.

עי' בעירובין מ"ו ע"ב – הלכה כרבי יוסי מחבריו, והיינו משום שנימוקו עמו. וע"ע בבכורות ל"ז ריש ע"א, דפסקין כרבים אף דרבי יוסי נימוקו עמו. ואולי רב שם לטעמיה עירובין מ"ז רע"ב, דלית ליה הני כללי.

כה. האם הכלל שהלכתא כבתראי נאמר גם ביחס לפוסק מדורות שלנו, שיכול לחלוק על פוסק מדורות קודמים, והאם הלכה כמותו כי הוא בתראה, והאם זה תקף באחרונים נגד ראשונים.

עי' ברמ"א חו"מ סי' כ"ה ס"ס ב' ובנתיבות"מ חידושים רס"ק כ', ומשמעות דבריהם דאם הוא אחרון שבכחו לחלוק על ראשונים (כמו שמצינו באיזהו מקומן בפר"ח ובנו"ב ובגר"א ובחזו"א), הלכתא כוותיה. ולעצם הענין אם יש בכח אחרונים לחלוק על דברי הראשונים, לא עת האספ' המקנה, אבל מצינו באחרונים שחלקו על ראשונים אף להלכה, וכהני גדולי האחרונים שציינתי לעיל.

כו. שני פוסקים באותו דור, אחד גדול וזקן ואחד קטן וצעיר, וכשהיו שניהם באותו דור, לא התייחסו לפוסק הקטן, האם כשהפוסק הזקן נפטר ונשאר הפוסק הצעיר, הלכה כמותו כי הוא בתראה.

להשוואלים – אין לך אלא שופט שבימין. ולהמורה שצריך להכריע, עי' בפ"ת חו"מ שם סס"ק ח', דאין הכרעה כבתראי אלא כשהאחרון מברר דבריו בראיות צודקות, וא"כ המורה צריך להחליט אם כן הוא באמת, ואז ודאי הדין כמותו.

כז. כסף שנתקבל כמתנה עבור הוצאות בר מצוה, האם צריך לתת ממנו מעשר כספים.

לפי מה דקיי"ל בשו"ת חות יאיר סי' רכ"ד ובשו"ת יעב"ץ ח"א סי' ו', שהפרשת מעשר כספים אינה אלא מידת חסידות, א"כ אינו חייב בה אחר שקיבל על עצמו לנהוג בזה, אלא כפי המנהג, וכפי הנראה אין המנהג לתת ממה שנתקבל לצורך מוגדר.

כח. מש"כ בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, לחלק בין איסור בל יראה לאיסור אכילת שרצים, דלענין בל יראה אם בדק ולא מצא חמץ ואח"כ מצא בפסח, עובר משום ב"י, ואילו אם בדק ולא מצא תולעים

ואכל תולעת, עובר באיסור אכילת שרץ, וביקש לבאר לו הטעם, הנה דברי הגרי"ש"א אינם מדיליה, אלא כן מפורש בראשונים. דלענין חמץ נחלקו בזה הראשונים: לדעת רש"י (פסחים ו' ע"ב), תוס' (שם כ"א ע"א) והר"ן (שם) אינו עובר (אלא שנחלקו בטעם הדבר: לדעת תוס', אין החמץ נחשב מצוי, כיון שאין ידוע על מציאותו, ולדעת הר"ן, אם בדק ומצא אח"כ חמץ, אינו עובר, "שהרי סמכה תורה על החזקות, וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא יד"ח"), ולדעת הרא"ש (פרק א' סי' ט') עובר – "ואע"פ שאינו רואה,

דהא לא כתיב לא תראה חמץ, אלא לא יראה, משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראיה, ואע"פ שאין יודע שהם בביתו, מ"מ בל יראה איכא" (לדעת הטור בס' תל"ד, הינו אפילו בחמץ שאינו יודע כלל על מציאותו, ולדעת הפר"ח כ"ה גם דעת הרא"ש. אבל הב"ח שם סובר, שלדעת הרא"ש עובר רק אם ידע מקודם שיש שם חמץ, אלא ששכח בזמן הבדיקה).

ואילו לענין איסור שרצים כתבו האחרונים, דאף כשאוכל מחוסר ידיעה אינו נחשב מתעסק ועובר, דז"ל האור החיים הקדוש (ויקרא י"א מ"ג): "אל תשקצו את נפשותיכם וגו'... אולי שבא הכתוב להודיע, כי האוכל מהשרצים, נעשה נפשו עצמו שרץ. והוא אומרו - אל תשקצו את נפשותיכם, פירוש, לא תעשו נפשותיכם שקץ, ובמה, בכל השרץ השורץ על הארץ, כשתאכלו אותה... ואומרו - ולא תטמאו בהם, אולי שיכוין לומר, שצריכין ישראל להזהר לבל יכנסו לפיהם אפילו בהיסח הדעת. כי ההפרש שבין השוגג למזיד, במציאות זה כשוגג כמזיד. כי התיעוב יעשה מעשהו בנפש אדם אפילו בהיסח הדעת. אלא שישתנה הפגם, במזיד תעשה נפשו שקץ, ובשוגג תטמא נפשו ותטמטם. והוא אומרו - ולא תטמאו ונטמתם בם". וכן בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ע"ז) כתב: "בודאי הפרוש והחסיד לא יאכל שום דבר הצריך בדיקה לעולם".

וטעם הדבר לחלק, פשוט לפי דברי התוס' הנ"ל, דמה שאינו עובר בב"י הוא מכח לשון התורה, שלא אסרה אלא חמץ המצוי, משא"כ שרצים אסרה תורה בכל ענין. ונהי שבדק ויצא יד"ח כלפי שמיא, וכמש"כ הר"ן הנ"ל לענין חמץ, דסומכין על החזקות, עכ"פ עבר באונס, אלא שאינו נענש עליו, ומכל מקום פוגם בנפשו ומטמטמו, כמש"כ האוהחה"ק הנ"ל. ובודאי גם כוונת הגריש"א כן.

כט. נראה פשוט, שכשקוראים לגוי בשבת כדי שידליק אור לצורך חולה או קטן, ע"י הדלקת המפסק הראשי, חייבים להוריד לפני כן את כל המפסקים של הנורות, שהדלקתן אינה נחוצה לחולה. שהרי הרמ"א (בס' שי"ח סעי' ב', וכן בס' רע"ו סעי' א') פוסק, שאסור לבריא לאכול ממה שבישל גוי לצורך חולה, שמא יבא הגוי להרבות גם בשבילו. ואם כן כל שכן שאסור לומר לו מתחילה לבשל יותר ממה שהחולה צריך (וכן דייק בתה"ד סי' שי"ח ס"ק י'). ולפ"ז ה"ה שאסור לומר לו לעשות פעולה שתדליק גם את אותן נורות, שאין הדלקתן נחוצה לחולה. וכך כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' ל' ס"ק א'), שיולדת שגוי לוקח עבורה לבית חולים תיק עם דברים הנחוצים לה, תוציא מן התיק כל מה שאינו נחוץ לה בשבת, כדי שלא להרבות בשיעור ההוצאה (ונדון דידן חמור עוד יותר, עיין בשבת צ"ג סעי' ובתוס' שם צ' ע"א המוציא, שלכאורה נ"ד נחשב ריבוי מלאכות ולא רק ריבוי בשיעורים, ועיין בשש"כ פל"ב הערה קס"ט שהאריך בזה).

ל. מה שתמה על נוסח חילול מעשר שני על פרוטה וכו' - "שהרי אנו מחללים את המעשר על כסף

כמה שהוא שוה ועוד חומש, ולא את מעשר שני וחומש על כסף", כוונת הנוסח היא שמחללים את שווי המעשר ועוד חומש שוויו על פרוטה. ומדינא היינו צריכים לחלל את המעשר, על כסף בשווי של המעשר ועוד חומש. אבל בזה"ז מחללים את שווי המעשר ועוד שווי חומשו על פרוטה.

לא. מה שתמה על דברי המ"ב סי' שי"ח ס"ק י"ט שהביא מרעק"א בשם הרשב"א, דמה שבכך שהחול מצטנן, הרי יש גזירה שמא יטמין ברמץ, וגם היכי משכחת להגזירה שלא להטמין בחול מבצו"י, ימחל לעיין במקור הדברים ברשב"א שבת ל"ט ע"א ד"ה ולרבה, וראה שביאר כל זה באר היטב.

לב. מה שתמה למה הביא הרמ"א בסי' שי"ח סעי' ה' דעת היש מקילים אפילו בכלי ראשון – "לאחר שלא נפסקה להלכה. ואם כדי להודיענו שיש כזו דעה, והרי מהמחבר כבר ידענו זאת, מזה שהכריע יש מי שאומר דדבר וכו' יש בו משום בישול, חזינן דיש דעה המתירה אפילו בכלי ראשון". ראשית דבר, מה שהניח לדבר פשוט, שלשון המחבר - "יש מי שאומר", מורה שיש גם חולקים בזה, אינו כן, יעיון בספרי הכללים, שלשון זו משמעותה שלא מצא המחבר כן אלא בספר אחד, ואינו מפורש בגמ' או בשאר הראשונים, אבל אין ראיה מזה שיש חולקים. ומלבד זאת, הרמ"א לא פסק כדעת החולקים לדינא, אלא כתב רק שנהגו להזהר לכתחילה, ומשמע שמעיקר הדין מיקל כדעה זו. ועוד בה שלישיה, שדרך המחבר והרמ"א להביא דעות ראשונים, אף שלא פסקו כן, כדי לצרפם להיתר, כמש"כ הפמ"ג בסדר הנהגת הנשאל עם השואל שבראש פמ"ג יו"ד.

לג. מה שתמה על דברי רש"י ביבמות ס"ד ע"א, שכתב שאין ראיה גמורה מאברהם, שאם שהתה עשר שנים ולא ילדה, אינה בת בנים – "דדילמא משום עון חו"ל הם עקורים", דמה עון יש כאן, הרי עדין לא נצטווה. יעוי' במהרש"א בחי' אגדות שם, שנראה להדיא מלשונו שהוקשה לו כן, ומש"ה כתב וז"ל, עיין פרש"י, ור"ל כי בחו"ל לא היה ראוי לבנים, אלא זכותא דא"י שא"ל הקב"ה ואעשך לגוי גדול גו' אהניא ליה, כדאמרין פ"ק דר"ה למ"ד דאין שינוי מקום גורם אלא זכותא דא"י גורם, והוא כוונת רש"י ג"כ בחומש, עי"ש, עכ"ל.

לד. מה שתמה מה דיברו אהרן ומרים על משה, אחר שהסכים הקב"ה על ידו, לא הבנתי רצונו בזה, הרי כבר פירשו התוס' שבת פ"ח ע"א, שסברו שהסכים לכך הקב"ה רק בדיעבד, דבדרך שאדם רוצה לילך וכו', אבל אין זו ההנהגה הרצויה. ומה שכתב: "וא"כ מה יועילו בדיבורם בזה על משה", הרי באמת לא היה לתועלת, דאל"כ לא היו נענשים על זה, דמותר, כמש"כ בחפץ חיים ח"ב כלל ט' ס"ק א'.

לה. מה שביקש לבאר לו למה שאל הקב"ה לכל אומה לפני מ"ת שאלה כזאת שלא ירצו לקבל התורה, ולמה לא יהיו כל העמים שוים בזה, ובפרט שכן אנו מתפללים ברה"ה, ויאתיו כל לעבדך וכו',

יעוי' במהר"ל בספר תפארת ישראל פרק א', שלדבריו שם מבואר הכל בטוב.

לו. בדבר אשר הקשה לשאול מעמדי, בביאור הפסוקים בפרשת משפטים: וְכִי יֵצֵאוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יִלְדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ בְּאִשֶּׁר יֵשִׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ: עֵין תַּחַת עֵין שֶׁן תַּחַת שֶׁן יָד תַּחַת יָד רָגֶל תַּחַת רָגֶל:

דבגמ' בב"ק פ"ג ע"ב מייית כמה ראיות מקרא ומסברא, דליכא למימר עין תחת עין ממש, ואילו בספר הכתב והקבלה הוכיח כן בפשיטות (וכן מיוחס להגר"א), דבכל קראי כתיב קודם המקרה ואח"כ הדין, כגון - כי יצאו אנשים וכו' ענוש יענש, ואם כן על כרחך גם כאן משמעות הפסוק היא - עין, היינו אם הזיק עין תחת עין, ישלם "תחת עין, דהיינו ממון. והשתא ממ"נ, אם הוכחה זו הוכחה גמורה היא, למה הוצרכו חז"ל להוכיח באופנים אחרים. ואם אינה הוכחה, א"כ למה כתבה בעל הכתב והקבלה. וגם הוקשה למע"כ, דלכאורה באמת אין זו הוכחה כלל, כיון שגם כאן כתוב מקודם המקרה - "ואם אסון יהיה", ועל זה נאמר - "ונתת נפש תחת נפש עין תחת עין", וא"כ אין שום ראיה מלשון הפסוק לדרשת חז"ל דעין תחת עין ממון.

אחר שהתבוננתי בזה, נראה לי בביאור הדברים, דלולי דרשת חז"ל, היתה באמת הכל פרשה אחת, ואם כן לא רק "נפש תחת נפש" מתייחס ל"אם אסון יהיה", אלא גם ההמשך - "עין תחת עין" וכו', וממילא אין ראית הכתב והקבלה ראיה, וכמו שהקשה מע"כ בצדק, דהרי המקרה כתוב כבר בתיבות "ואם אסון יהיה", ואם כן גם כאן כתוב מקודם המקרה ורק אח"כ הדין, כמו בכל מקום.

אבל מכח הוכחת חז"ל, הרי הפסוקים מתחלקים לשתי פרשיות. שהרי לדבריהם "אם יהיה אסון" מיירי דוקא לענין "נפש תחת נפש", דרך כשנטל נפש קמ"ל קרא דאמרינן קלבד"מ, ונוטלים את נפשו ממש ואינו משלם. אבל המשך הפסוקים - "עין תחת עין" וכו' אינו קשור כלל לפסוקים הקודמים, אלא הוא פרשה חדשה ומקרה חדש, שאם הוציא לחברו עין, צריך לשלם דמים. ולפ"ז יקשה לכאורה, למה שינה הכתוב לשונו וכתב המקרה בסוף, ולא כמו באידך קראי שמתחילה כתוב המקרה ורק אח"כ הדין, ושאלה זו מתרץ בעל הכתב והקבלה, שגם כאן כתוב המקרה מתחילה, ושוב לפ"ז ממילא מפורשים דברי חז"ל גם בלשון הפסוק.

אבל כל זה רק אחר שהוכיחו חז"ל, שכן חייב להיות פירוש הפסוקים, דעין תחת עין אינו אלא ממון, וממילא פסוקים אלו לעצמם ואינם המשך הפסוקים הקודמים שבהם כתוב המקרה, וכנ"ל.