

בס"ד

שמעתתא דבי מדרשא

הערות והארות
מפרי תנוכתם של חו"ר
כוללי 'קרלין סטולין' בארה"ק

גליון ו' – כסליו תשע"ח

מ

ניתן להשיג את גליונות ה"שמעתתא דבי מדרשא"
תמורת תשלום סמלי של 3 ש"ח לגליון
אצל נציגנו בכל אתר ואתר
ירושלים: הרב משה גוטשטיין
מודיעין עילית: הרב אליהו בר"מ למברגר
ביתר A: הרב דוד חיים עהרנרייך
ביתר B: הרב אהרן דוד רוזנבוים
טבריה: הרב משה חיים שמעיה

להצטרפות לקבלת הגליון בדוא"ל חינם מידי גליון ניתן לשלוח בקשה
לדוא"ל: a0527118161@gmail.com



י"ל ע"י

מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין בארה"ק

גליון פנימי

רשת הכוללים שע"י מוסדות קרלין סטולין בארה"ק
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ניתן לשלוח חידו"ת ותגובות אצל הנציגים בכוללים
וכן בכתובת אימייל: sdmstolink@gmail.com

תוכן הענינים

גמרא

א	בדין יציאה בשבת עם תכשיט שהוא 'כלי המשמש כלי'	הרב אליעזר ב"ר ברמ"א ברנד
ג	בענין טומאת מת בעכ"ם	הרב יהודה לייב אדלר
ג	בדברי התוספות לענין פירוט סימני עופות בתורה	הרב שמעון רבינוביץ

אורח חיים

ה	בענין קבלת שבת בהדלקת הנרות	הרב אליעזר אטיק
ז	בגדר תוספת הנאה, ובענין אם יש אור מפנסי הרחוב אי מיקרי תוספת הנאה	הרב חיים דוד אייזנשטיין
ט	טלטול מוקצה מן הצד לצורך הצלת דבר היתר שתחתיו	הרב אפרים פישל הלוי סגל
י	בענין שימוש בברז עם מסננת בשבת	הרב יחיאל מאיר וגשל
יב	בענין מנהג הנשים בברכת שהחיינו ביר"ט והמסתעף	הרב משה ברא"ש גוטשטיין
יד	עדיפות להדלקת נר חנוכה בפתח הבית בפנים מהדלקה בחלון	הבה"ח ישראל אייזנבך

יורה דעה

טז	בענין ביטול יבש ביבש ברוב	הרב שלמה זלמן שמעיה
יח	בענין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים	הרב יוסף אלבוים

חושן משפט

כב	בדברי הרא"ה שהשכן יכול לעכב את שכינו שיבנה הכותל על מקום שניהם	הרב דוד בריזל
כד	בענין מכירה מצד המוכר לחוד	הרב שלמה ערנרייך

תגובות לגיליונות הקודמים

בדין מי ששינה מקומו באמצע סעודה ונטל מים אחרונים בלא אכילת פת - ובענין יחוד כלי שמלאכתו לאיסור לשבת אחת ~ הרב מרדכי צבי שמעיה ~ / בדין מי ששינה מקומו באמצע סעודה ונטל מים אחרונים בלא אכילת פת ~ הרב משה ברא"ש גוטשטיין ~ / תגובת הכותב ~ הרב שמואל דוב גוטליב ~ / בענין אמירה לחברו הנוהג היתר במה שהוא נוהג איסור ~ הרב פנחס דיק ~ / בענין חשש הטמנה בשבת בכיסוי קוגל חם בסיר הפוך ~ הרב אברהם מאיר רובינשטיין ~ / כסא פלסטיק שנשברה לו רגל בשבת האם מותר בטלטול ~ הרב אהרן דוד רוזנבוים ~ / בדין תקנת השוק ~ הרב שלמה זלמן טרבלוג



הרב אליעזר בר"י ברמ"א ברנד

כולל שע"י ישיבת בית אהרן וישראל – ירושלים ת"ו

בדין יציאה בשבת עם תכשיט שהוא 'כלי המשמש כלי'

יש לעיין בהא דגזרו חז"ל שלא לצאת בשבת לרה"ר עם תכשיטין נאים משום גזירה דלמא שליף לה ומחויא, אם גזרו כן גם בדברים שאינם בגדר תכשיטין של האדם עצמו אלא תכשיטין למשמשי האדם נכדוגמת 'טבעת הכלים' דלענין טומאה אין להם דין תכשיט שיהיו בתורת כלי לקבל טומאה משום שאינם משמשים להאדם ממש, וכמו"כ י"ל דלענין הוצאת שבת לא גזרו אלא בדברים המשמשים להאדם עצמו, שיש להם דין תכשיט.

והשאלה נובעת מהא דאיתא במס' שבת (דף סג:) לענין בירית, דאיתא במתני' שם (ע"א) דטהורה היא ויוצאין בה בשבת, ופירשוה רבין בגמ' שם דהיינו כמו אצעדה להחזיק בתי שוקיה, וכיון דלאו לנוי היא וכלי תשמיש נמי לא הוי אלא כלי המשמש כלי דומיא דטבעות הכלים משו"ה טהורה.

וברש"י שם (סוד"ה תחת) פ"י דהא דיוצאין בה בשבת ולא חיישינן דלמא שלפא ומחויא, היינו משום דלובשתן לצניעות ולא תסירם כי היכי דלא מיגליא. ובתוס' שם [ד"ה בירית] פ"י בזה"ל: אבל בירית שהיא באחת לא שלפא ומחויא דאין זה תכשיט דכיון שאין לה אלא באחת גנאי היא לה, עכ"ל.

ומכל זה משמע דרק משום טעמא דצניעות או דגנאי היא לה לא תסירם, אבל זה שאינם משמשי אלא לכלי האדם אינו סיבה שלא לגזור.

ואמנם לעיל מיניה (בדף ס.) איתא בגמ' לענין היציאה בשבת עם מחט שאינה נקובה, דאם מטרתה היא לאגור בה שערה מותר לצאת בה בשבת, ולא גזרינן שתשלפנה להראותה משום דהוי כמו 'בירית' דיוצאין בה בשבת. ובתוס' שם (ד"ה ותיהוי) פ"י דהכוונה הוא דכמו דבירית דאינה אלא 'כלי המשמש כלי' אין בזה גזירת תכשיט, "ה"נ האי מחט שהיא טהורה לפי שאינה אלא כטבעת הכלים תשתרי דאינה תכשיט".

ומשמע מדבריהם אלו דיש ללמוד מהא דבירית יוצאין בה בשבת דכל דהוי כטבעת הכלים דאינה אלא משמש למשמשי אדם אין בזה משום גזירת תכשיט.

ולפ"ז צ"ל דמש"כ התוס' בדף סג: דטעמא דאין גזירת שלפא ומחויא גבי בירית הוא משום דכיון דגנאי הוא לה דאין לה אלא באחת לא תשלפם, אין כוונת התוס' דכיון דגנאי הוא לה משו"כ לא תשלוף אלא דכיון דגנאי הוא לה משו"כ לא הוי תכשיט ונוי לעצמה אלא עבור חזוק בגדיה ומטע"כ אינו אלא כלי המשמש לכלי, ומשו"ה ממילא אין בזה גזירת תכשיט כיון דאינה

תכשיט האדם עצמו [ואמנם אין משמע כן מלשונם, וצ"ב].

וראיתי בקרב"נ (שם פ"ו ס"ז אות כ') שכתב ללמוד מדברי הרא"ש (שם) דלא פירש כדברי התוס' דהא דדימו בגמ' הא דמחט לאגור השערות להא דבירית דהיינו משום דתרווייהו הוו כטבעת הכלים, דזה הוי טעם רק לענין טומאה שאינם בתורת כלי, אבל לענין שבת אין נגרע מהאיסור בהא דהוי כטבעת הכלים, דאע"ג דבירית יוצאה בה, היינו כיון דהוי גנאי לה שאין לה אלא באחת ומש"כ לא שלפא, משא"כ מחט דאינה גנאי לה איכא למיחש דשלפא (וכמו קושייתנו הנ"ל).

וע"כ פי' בדעת הרא"ש דדימוי מחט לבירית הוא אליבא דרב הונא דפי' דהא דיוצאין בבירית היינו אפי' בב' רגליה וע"כ דהא דלא חיישי' דשלפא היינו משום דלא תשלפם כיון דעשויים לצניעות, וה"נ שרי לצאת במחט שעשויה ג"כ לצניעות דשערה [וכעין פרש"י, אלא דרש"י פי' כן אפי' לרבין דפי' דבאחת מותר ובשנים אסור, ולכן לא אבו התוס' והרא"ש לפרש כן דאי טעמיה דרבין הוא משום צניעות א"כ מ"ש באחת או בשנים, אבל לרב הונא דס"ל דגם בב' מותר י"ל דהטעם הוא משום צניעות].

ולפ"ז אין ראייה לנידוד דכל דהוי כטבעת הכלים אין חשש דילמא שלפא, ואדרבה חזינן מזה דהא גופא דאינו תשמיש האדם עצמו אינו סיבה שלא לגזור עליו. אמנם התוס' הנ"ל פירשו להדיא דהדמיון בין מחט לבירית הוא אליבא דרבין דרק באחת מותר ואע"ג דליכא למימר לדידיה טעמא דצניעות (לדעת התוס'), וע"כ דהדמיון להתיר הוא כמש"כ דכיון דלא הוי תכשיט להאדם עצמו אין בזה איסור.

ונראה עוד דגם מדברי הרא"ש מוכח כן, דיעויי' בתוס' הרא"ש (שם דף ט). שהביא פרש"י בהא דדימו מחט לבירית דתרווייהו משום צניעות, והק' ע"ז כקושיות התוס' מהא דרבין מחלק בין ברגל אחת לבשתים, וגם מהא דמייתי הגמ' הא דבירית 'טהורה'. ומשו"ה פי' דברי הגמ' דכיון דשניהם הוו כמו טבעת הכלים אין לאסור דילמא שלפא, וסיים דקושיית הגמ' הוא אליבא דרב הונא דמתיר אפי' בב' הרגלים, ומבוא' להדיא דלא פי' קו' הגמ' משום דעשויים לצניעות, אלא משום דהוי כטבעת הכלים וכדמבואר מדברי התוס'. ואפי' לרב הונא דמתיר בשנים ס"ל דאין הטעם משום צניעות אלא משום דהוי כטבעת הכלים.

אלא דבהא פליג עם התוס' דמיאן לפרש הא דדימו מחט לבירית אליבא דרבין, והיינו משום דלרבין דמותר רק באחת ס"ל להרא"ש דאין להוכיח דכל דהוי כטבעת הכלים לא גזרו, דהא איכא למימר דטעמא דהתם הוא משום דגנאי הוא לה ולכן לא שלפא (וכקו' הקרב"נ), אבל לר"ה דמתיר אפי' בשנים אע"ג דאין בזה גנאי ע"כ מוכח דהיכא דהוי כטבעת הכלים לא גזרו. והתוס' דפי' דמיון הגמ' גם אליבא דרבין דמתיר רק באחת היינו כמש"נ דס"ל דהא דגנאי הוא לה לא הוי סיבה דלא שלפא אלא דמשו"כ הוי רק כטבעת הכלים ולכן אין לחשוש דילמא שלפא, ודוק. ולדינא יל"ע.



הרב יהודה לייב אדלר

בית אולפנא דרבינו יוחנן – ירושלים ת"ו

בענין טומאת מת בעכו"ם

הנה ידועים דברי האוה"ח הק' בפרשת חוקת למה עכו"ם אין מטמאים טומאת מת. דבני ישראל כיון שקבלו את התורה נעשו דבר שהרוחנים השפלים תאביס להדבק בהם להיותם חטיבה של קדושה בחייהם גם במותם. ומשא"כ עכו"ם שלא קבלו את התורה. והמשיל זאת לשני כלים אחד של דבש ואחד של זבל שהשקצים והרמשים מתקבצים לאותה של דבש עיי"ש באריכות.

והנה בגמרא סוף פרק חזקת הבתים בעובדא דרבי בנאה דהוה מצין מערתא שלא יכשלו בהם טהורים מבואר שהגיע למערת המכפלה ורצה לצינו ונכנס בפנים וראה את אברהם אבינו וכו' עיי"ש באריכות. ובתו"ס הקשו הלא אין קברי עו"כ מטמאים באוהל. ותירצו שכל המקור למטעם הוא מדכתיב אדם כי ימות באוהל ואין עו"כ קרויין אדם ומשא"כ אדם הראשון איקרי אדם ולכן ציינם.

וברמב"ן שם תירץ דשם כיון שקיימו וקבלו עליהם את התורה ציינום מפני כבודם. ובפשטות צ"ע כונת הרמב"ן דאם באמת אין מטמאים באוהל מה שייך לצינם מפני כבודם. ולפי דברי האוה"ח הק' מיושב היטב דכל הסיבה שעכו"ם אין מטמאים באוהל הוא משום שלא קבלו את התורה אבל אבותינו שקבלו את התורה מרצונם הרי בזה אין דינם כעכו"ם ובאמת מטמאים באוהל ופשוט,

**הרב שמעון רבינוביץ**

כולל אהל שלמה - מודיעין עילית

בדברי התוספות לענין פירוט סימני עופות בתורה

חולין דף סא: תוס' ד"ה מכדי. וא"ת והא אכתי איצטריך נשר להתיר אותו סימן שלישי וכו', ואי ה"א דאותו שלישי הוא בעורב הוה ניחא, דהשתא נמי הו"ב כתובים עורב וי"ט עופות.

יש לדקדק למה הקשו התוס' רק על אותו סימן שלישי, ולא הקשו גם על הסימן הרביעי שגם הוא אינו נמצא בפרס ועזניה, ולא הוה ידענין ליה אי לא כתיב נשר. עוד קשה על מה שתירצו דאי הו"א שהסימן השלישי הוא בעורב הוה ניחא, דשוב הו"ב עורב וי"ט עופות ב' כתובין הבאין כאחד, וא"כ ממילא נדע שגם הסימן השלישי מטהר ולכן לא איצטריך נשר, ולכאורה לא יתורץ בזה, שהרי נוכל לומר דמעורב וי"ט עופות הו"ב כתובין הבאין כאחד לומר שבשני סימנים טמא, וכיון שאין מלמדין, א"כ נאמר שכשיש לעוף ב' סימנים אלו הוא טהור, אבל לא כשיש לו סימן אחד בלבד, וא"כ עדיין איצטריך נשר לטהר הסימן השלישי גם כשהוא בפנ"ע.

ויש לומר, דחדא מתורצת בחברתה, דהן אמת כשהקשו התוס' על הסימן השלישי היתה סוף כוונתם להקשות גם על הסימן הרביעי, ולפי מה שתירצו למסקנא באמת מתורץ גם הסימן

הרביעי, ומה שנקטו רק ה"סימן השלישי" הוא כדי שיוכלו לתרץ תירוצו הראשון של "ואי ה"א דאותו שלישי הוא בעורב וכו'", דלסימן ברביעי אינו מספיק, וכמו שיבואר.

דזה ודאי ידעו התוס' שאם נאמר שב' סימני טהרה של העורב הם הסימנים ההפוכים של פרס ועזניה, וכגון שפרס יש לו סימן טהרה א', עזניה - סימן טהרה ב', ועורב - ג' וד', ודאי א"א לתרץ תירוצם, וכמו שהקשינו לעיל, דהיינו אומרים דרק בשני סימנים אלו אפשר לטהר עוף ולא באחד מהם, דרק על שנים חד יש לנו ב' כתובים, אלא תירוץ התוס' הוא אם נאמר שסימני טהרה דעורב הם באופן חד מהם נמצא גם בפרס או בעזניה, והשני אינו נמצא בשניהם אלא סימן חדש הוא, ואז א"א לנו לומר שרק בשני סימנים אלו נטהר, שהרי בסימן הראשון שבהם לבדו אנו כבר מטהרים, כיון שהוא נמצא בפרס או באזניה (וא"כ יש ע"ז שני כתובים דהיינו י"ט עופות יחד עם פרס או עזניה), ועל כרחינו שאנו עושים כעת ב' כתובים הבאים כאחד מי"ט עופות ועורב היינו שיש לנו ב' כתובים סימן השלישי אינו מטהר, וכיון שב' כתובין אין מלמדין לכן אנו אומרים להיפך שגם הסימן הזה מטהר.

אבל אילו היו התוס' מקשים בתחילת קושייתם גם על הסימן הרביעי, א"כ כדי לתרץ תירוץ זה היינו צריכים לומר שעורב יש לו סימן שלישי וסימן רביעי, ואז לא היה שייך כל תירוצם זה, וכמו שביארנו לעיל, דאז היינו מטהרים בסימן ג' וד' רק כשהם ביחד, ואיצטריך נשר לטהר ג' בעצמו וד' בעצמו. אשר ע"כ העדיפו התוס' לפרש בקושיתם רק הסימן השלישי, כדי שיתאפשר לתרץ תירוץ זה להגדיל תורה ולהאדירה.



אורח חיים

הרב אליעזר אטיק

כולל נזר ישראל – ירושלים ת"ו

בענין קבלת שבת בהדלקת הנרות

באו"ח סימן רס"ג סעיף י' הובאה מחלוקת בין בעל ההלכות גדולות לתוס' והרא"ש אם קבלת שבת היא בהדלקת הנרות או ב"ברכו" דמעריב. ומביא הסמ"ג שאפילו לתוס' שמקבלים שבת ב"ברכו", המדליק עצמו מקבל שבת בהדלקה. ומביא הרמ"א שהמנהג שהנשים מקבלות שבת בהדלקתן ולא האנשים. ובסעיף ה' מביא הרמ"א מח' אם מברכות ברכת ההדלקה קודם ההדלקה (המרדכי) או אחר ההדלקה (המהרי"ל), ומוסיף שנוהגים כ"א השני שמברכים אחר ההדלקה.

ולשיטת הי"א הראשון וודאי קבלת שבת הוי עם ההדלקה, שאל"כ אסור להדליק אחר הברכה, אלא שיש לדון לדין שמברכים אחר ההדלקה מתי מקבלת שבת בהדלקה או בברכה, וכמה נפק"מ יש בזה: א' אם מותר לה לכבות את הגפרור שהדליקה בו או שצריכה להניחו שיכבה לבד. ב' אם מותר לה לחזור ולהדליק לפני הברכה נר שהדליקה וכבה. ג' אם מותר לה לעשות סתם מלאכה אחרת בשעת הדחק בין ההדלקה לברכה (לולי החיסרון דהפסק בין המצוה לברכה).

ולכאורה יש להוכיח מדברי הפוסקים שקבלת שבת אינה תלויה בהדלקה אלא בברכה, ראשית, הרי נתבאר בסעיף ה' שכל הסיבה שסוברים הי"א השני שמברכים אחר ההדלקה ומפסידים הענין לברך "עובר לעשייתו", הוא מפני שאם יברכו לפני ההדלקה כבר קבלו שבת בברכה, וכך כותב המג"א (ס"ק י"ב) בפירוש וז"ל "דאם תברך קבלה לשבת ואסורה להדליק" עכ"ל. ולפי"ז מתבאר בפשטות שכשמברכת אחר ההדלקה הקבלה היא ע"י הברכה.

עוד יש לציין לדברי הביאור הלכה בריש הסימן ההא דנפסק שמותר להדליק מנר לנר, ומקשה ע"ז הרי מעיקר הדין סגי בנר אחד ושאר הנרות הוי רמז בעלמא (זכור ושמו), א"כ האיך מותר להדליק מנר המחויב לנר אחר, ועיי"ש מה שתירץ ומוסיף וז"ל "אלא וודאי דהדלקתה הוא לצורך שבת אלא שלא קבלה עליה שבת עדיין כל זמן שלא ברכה, אלא וודאי שהוא בכלל נר של מצוה" עכ"ל, הרי לנו שנקט בפשיטות שמקבלת שבת בברכה.

עוד מביא המג"א (ס"ק י"א) מעשה בנשים שרצו ללכת לחופה בע"ש ונמשכה החופה עד אחר השקיעה ולא רצו לקבל שבת בהדלקתם, מביא המהר"ש עצה שתדליק הנרות ואחר החופה תפרוס ידיה ותברך עליהם, הרי שבהדלקה גרידא אינה מקבלת שבת. ואי אפשר לומר שמדובר שעושה תנאי שלא מקבלת שבת בהדלקתה שהרי במ"ב (ס"ק כ"א) מביא ג"כ המעשה דחופה ועצת המהר"ש ומביא שהאחרונים הביאו עצה אחרת שמדלקת ומברכת ומתנה שאינה מקבלת שבת, ומשמע שהמהר"ש מדבר בלא תנאי. וכן מתבאר במג"א (ס"ק ט"ו) ומחצית השקל שם שאם תברך כבר קיבלה שבת, ונוקט שם באופן שלא התנה עיי"ש.

וכמו"כ בספר דעת תורה למהרש"ם (רס"ג ס"ה) מביא דווקא בברכה מקבלת שבת ולא בהדלקה.

ובערך השולחן (ס' י"ד) מביא הדברים מפורש לגבי כיבוי הפתילה, וז"ל "ונראה שאותם הנשים ברכו מקודם ההדלקה דאלו היו מברכות אח"כ הלא היו יכולות לכבות עדיין קודם הברכה דזהו פשיטא דקודם הברכה לא הוי קבלת שבת עדיין, ולפי"ז נשים שלנו שמברכות אחר ההדלקה כמש"כ בסעיף הקודם [הרמ"א] יכולות לכבות ואח"כ יברכו וכמדומני שכן המנהג ואין פיקפוק בזה" עכ"ל.

וכן מביא הגרש"ז אויערבך זצ"ל בשם התורת רפאל וז"ל "והוכיח בהל' שבת ס' ג' מהרבה פוסקים וגם מהשו"ע, שגם לכה"ג הקבלת שבת היא ע"י הברכה, ולכן נראה שהמנהג לכבות את הגפרור או הפתילה לפני הברכה, הוא מנהג טוב, כי אם יקבלו השבת לפני הברכה יצטרכו להיזהר מאוד בהנחת הפתילה באופן שלא יכבה הנר וגם לא יהא קרוב לפסיק רישא שיכבה, ... משא"כ בשבת מכבה כרגיל וקבלת שבת תהא רק לאחר הברכה" עכ"ל. רואים מזה שחוץ מזה שי"א שהמנהג כן, יש בזה ג"כ תועלת למעשה שלא לבא לידי איסורים ח"ו, ומלקטי דבריו מביאים זאת כהלכה שפסק.

ומה שכתב השו"ע (ע"פ שבלי הלקט) שעל פי זה נוהגות מקצת הנשים שאחר ההדלקה משליכות הפתילה לארץ ואין מכבות אותה, אין ראייה כלל שהרי כותב שם בפירוש 'שברכו והדליקו' והוא כשיטת הי"א שמברכים קודם ההדלקה שלשיטתם אחר ההדלקה וודאי הוי שבת וכן מובא בפירוש בספר שבלי הלקט (הל' שבת ס' נ"ט), וכן מביא בעל המשנה הלכות ראייה מזה לחלק בין מנהגינו לבין דברי הבה"ג והשבה"ל, ומביא מכמה ראיות דלעיל שפוסקים דקבלת שבת הוי בברכה, ומשמע מדבריו שה"ה לשאר מלאכות הוי קבלת שבת בברכה. [ונראה, דאין להקשות לשיטה זו האין מדליקים אחר הברכה, שאפשר לומר שהם סברו שכן מקבלת שבת בגמר ההדלקה שכשהיא מברכת אין לברכה עדיין חלות קודם ההדלקה, שהרי העיקר הוא ההדלקה שמטרת הנרות הם לכבוד והברכה הוי קידוש הנרות לשבת ולא מסתבר לומר שבזה מקבלת שבת, משא"כ לשיטת הי"א שמברכים אחר ההדלקה, יש כבר חלות לברכה וכשאומרים "... של שבת" מקבלים מיד שבת, וכן מביא בספר וביום השבת להסביר המח' ברמ"א].

אולם מאידך גיסא מובא בספר קצות השולחן (ס' ע"ד בדה"ש י"ד) שקבלת שבת הוי כבר בסיום ההדלקה, ודוחה את ראיית החופה דלעיל בסברה שמדובר בתנאי, וכבר הבאתי לעיל שלא נראה כן מדברי המשנ"ב. [ואמנם הגרע"א מקשה למה לא מברכים קודם ההדלקה הרי קבלת שבת הוי בגמר ההדלקה, ולכאור' משמע שסבר שקבלת שבת הוי בהדלקה ולא בברכה, אלא שבספר דעת תורה תירץ ע"ז שבאמת קבלת שבת הוי בברכה ולכן א"א שתברך קודם ההדלקה שאז אסורה להדליק].

ויש שרצו להביא ראייה מדברי השו"ע הרב לדעת הקצוה"ש שקבלת שבת הוי כבר בסיום ההדלקה, שהרי בסעי' ז' מביא שנוהגות הנשים שמשליכות הפתילה לארץ ואין מכבות אותו, ומשמע דגם לדין הנוהגים כרמ"א נוהגים שלא לכבות הפתילה, אולם נראה שאין מזה ראייה כלל שהרי מה שכתוב קודם היינו לדעת הי"א והיינו לדעת הבה"ג ותוס' בענין קבלת שבת, וכן מביא שם שאחר ש'ברכו והדליקו', רואים שאינו מדבר שם כמנהגינו לברך אחר ההדלקה, וכן בס"ח שהמנהג שמברכים אחר ההדלקה וכו' ומביא הטעם כמבואר במג"א כאן וזה נראה כהלכה חדשה ולא קשור לס"ז, [והמעייין היטב בהמשך הסימנים שם יוכל למצוא דיוקים ברורים לדברין].

ואם נכבו הנרות, מביא הגרשז"א לשיטתו שמותר לחזור ולהדליק שעדיין לא קיבלה שבת, ומוסיף שאפילו אם נאמר שמקבלים שבת בהדלקה הוי קבלת שבת בטעות (מבואר בשש"כ פ' מ"ג הערה קפ"ג), וכן מביא שאמנם יש מקצת נשים שמקפידות ע"כ ומבקשות מבני הבית להדליק עיי"ש. אולם הקצוה"ש שם מביא לשיטתו שאם כבה מחמת בעיה שהיתה בפתילה או בשמן וכדו' שאז לא הושלמה ההדלקה מותר לחזור ולהדליק, ואם כבה בלא סיבת אונס חל כבר קבלת שבת ואסור לה להדליק.

למעשה מכל הנ"ל נראה לומר, שמצד ההלכה למנהגינו שמברכים אחר ההדלקה מותר לכתחילה לכבות הפתילה אם לא בירכו עדיין וכן לעשות כל מלאכה אחרת (לולי החיסרון של הפסק). אלא שלמעשה נוהגות נשים רבות להקפיד שלא לכבות הפתילה אפילו לפני הברכה שזה היה מנהג אמותיהן, ולהסביר מנהג זה נ"ל שיתכן שבאמת מצד הדין מותר כנ"ל, אלא שמפני קדושת נרות שבת לא רצו לכבות הפתילה מיד אחר ההדלקה אמנם על שאר מלאכות אין להקפיד, ואם היה צורך מיוחד אפשר דהקילו אף בכיבוי הפתילה.

וכשדנתי ע"ז עם מו"ז הגאון הרב חנוך שבדרון שליט"א אמר לי שמה שיש מקפידים שלא לכבות הפתילה אינו מצד ההלכה אלא מנהג שהונהג.

ובכל הנ"ל לא באתי להורות להלכה אלא להעיר עיני החכמים, ועל כאו"א לנהוג כמנהג אבותיו ככתוב במשלי (א, ה) "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן", וכבר האריכו הפוסקים האם מחויבים לנהוג מנהגי אבות (עיין שו"ת מנחת יצחק ח"י ס' מב, שו"ת משה"ל ח"ט ס' קעד ועוד), אלא שבמקום צורך מיוחד נראה שאפשר להקל לפי הענין.



הרב חיים דוד אייזנשטיין
ראש כולל או"ח – מודיעין עילית

בגדר תוספת הנאה, ובענין אם יש אור מפנסי הרחוב אי מיקרי תוספת הנאה

בסי' רעו ס"ד נתבאר לענין מעשה שבת שעשה נכרי בשביל ישראל, דתוספת הנאה מותרת, וכגון שהיה נר דלוק והדליק הגוי נר נוסף, מותר ליהנות מתוספת האורה. והנה בספרי זמנינו דנו הרבה בגדר תוספת הנאה באלו אופנים הוא בגדר תוספת, ובאלו אופנים הוא בגדר הנאה חדשה, גם יש להסתפק, אם גם תוספת הנאה מאוד משמעותית, נכלל בגדר תוספת או לא, וכגון מה שנסתפקו באור מועט שנכנס מפנסי הרחוב לבית, והדליק נכרי אח"כ את האור בבית אם הוא בגדר תוספת הנאה או כהנאה גמורה האסורה.

ונראה להביא ראיה בסייעתא דשמיא מדברי הגמרא (בבא מציעא ז.), דאיבעיא להו אם אמירה לעכו"ם אסור בכל התורה כולה או רק בשבת, והוכיחו מהא דאבוה דשמואל, שאסר לחרוש עם השוורים שהיו הגויים מערימים וגונבים השוורים ומסרסים אותם, וכונתם הייתה לטובת הישראל ששור מסורס יפה לחרישה, ומזה מוכיח בגמ' שם שאמירה לעכו"ם אסור בכל התורה כולה, והנה מה שאסר להם אבוה דשמואל, הוא מדין הנאה ממעשה איסור, כמו מעשה שבת, ובפשטות נראה שגם קודם הסירוס היו ראויים לחרישה, וכמשמעות דברי רש"י שם (ד"ה ומגנחין יתהון, וד"ה לשחיטה), אלא שהסירוס משיבחים יותר לחרישה, ולכאו' קשה דהרי זה רק בגדר תוספת הנאה, שהרי גם

מקודם היו ראויים לחרישה, ונראה להוכיח מזה, דכל שהתוספת גורמת שינוי משמעותי אף שזה רק בגדר תוספת, לא נאמר ההיתר של תוספת הנאה, והוה כהנאה חדשה, וצריך לומר דשינוי זה הוא שינוי גדול וכמו שמוכח בגמ' שם שהיה נמכר ביוקר ע"י זה, ולפי זה יש לדון בדין תוספת הנאה במעשה שבת דכל שהשינוי הוא משמעותי, יש להחמיר, וכגון בנידון של האור שנכנס מפנסי הרחוב שבודאי לאחר שמדליקים האור בבית השינוי הוא מאוד משמעותי.

ואין לדחות דשם שאני מכיון שהגוי לא עשה מעצמו בשביל הישראל, רק היה ע"י הערמה של הישראל, ולכן חמיר ואסרו אפילו בתוספת הנאה, שהרי אפילו באמירה מפורשת לעכו"ם מותר בדיעבד בתוספת הנאה, וכמו שכתב הפרמ"ג (א"א סק"ד) [וכן כתב המ"ב (רעו סק"כ) בפשיטות], וכ"ש כשאינו באמירה ממש אלא ע"י הערמה, אמנם לדעת הא"ר שהביא הפרמ"ג שם, דבאמירה אין היתר של תוספת הנאה בדיעבד, יש לדחות דמשום הכי החמירו אפילו בתוספת הנאה דהערמה הוה כאמירה.

והנה במשנ"ב סי' שכז (סק"ט טז) הביא דברי התפארת ישראל שאסר ליהנות מנעליים שצחצחם גוי בשבת, ובשש"כ (פרק ל' הערה קמו) הק' מאי שנא מתוספת הנאה דנר, והביא בשם הגרש"ז וז"ל: דיש לחלק מהא דסי' רעו דהתם שני הנרות הם דברים נפרדים, וכשהישראל קורא בספר יכולים לומר שהקריאה היא לאור הנר המותר, משא"כ הצחצוח הוא בגוף הנעל ולכן אסור עכ"ל. ולפי זה נדחית הראיה שהבאנו, שהרי גם בסירוס השוורים הוא נהנה מגוף השור, כיון שמשמש בעצם חפצא זו, ולא שייך לומר שלא נהנה מזה, אמנם דברי הגרש"ז נראים מחודשים, דבפשטות, הסברא שלא אסרו חז"ל תוספת הנאה, הוא משום שאין זו הנאה חשובה לגזור עליה שמא יאמר [לתוס'] או שלא יהנה ממעשה האיסור [לרש"י], ולפי דברי הגרש"ז בעצם שייך לגזור על זה, אלא שיכול לומר שנהנה מהנר הראשון. ועוד, דלדברי הגרש"ז לא נתיישב מה שהק' שם מדברי המג"א בסי' רנ"ב דאם הנכרי החליק הנעליים בשבת מותר ללבשם כיון שזה רק בגדר תוספת הנאה, ושם הרי לובש את החפצא עצמה וזה דומה לצחצוח הנעליים שאסר הגרש"ז.

אמנם העירוני שיתכן לפרש כוונתו לחלק כן ב'אמירה', והיינו דאף שהבאנו את דעת הפרמ"ג והמשנ"ב שאפילו באמר לעכו"ם מותר בדיעבד בתוספת הנאה, זה הוא רק בתוספת נר, אבל כשנהנה מהדבר עצמו, יהיה אסור באופן שאמר לגוי, [ולפי זה מיושבים גם דברי המג"א בסי' רנ"ב, דשם מיירי כשהגוי עשה מעצמו], וכן מבואר בהמשך דברי הגרש"ז שם שחידש שאם אמר לנכרי להוסיף נר, וכוונתו הייתה בשביל התוספת אסור, ורק כשכוונתו לא הייתה בשביל התוספת רק בשביל אחר שיכבה, מותר ליהנות מהתוספת קודם שיכבה, ולפי דברים אלו נדחית ראייתנו, דיש לומר דהערמה הוה כאמירה, ובאמירה החמירו כשנהנה מהחפצא עצמו, או כשכל הכוונה של ההערמה היה בשביל תוספת זו, אך צ"ע אם נקטינן להלכה את החילוקים שייסד הגרש"ז, ואם לא ננקוט כדבריו חזרה הראיה למקומה וצ"ע.



הרב אפרים פישל הלוי סגל

ראש כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

טלטול מוקצה מן הצד לצורך הצלת דבר היתר שתחתיו

ידוע הכלל בהיתר ואיסור טלטול מן הצד, שייסדו הראשונים מכח סתירה בגמרא האם נחשב לטלטול – שתלוי במטרת הטלטול, שאם הוא לצורך דבר המותר – כגון בחבית ששכח עליה אבן [ולא הניחה בכוונה, ולכן לא נעשתה בסיס] שרוצה לטלטל החבית כדי לשנות יינה – מותר, ואם כוונתו לצורך דבר האסור – כגון במת שכונתו להוציא המת מחמה לצל – אסור.

ויש לחקור איך הדין כשמטרת הטלטול הוא לצורך 'הצלת' הדבר המותר ולא לצורך 'שימוש בו', וכגון בחבית הנ"ל שרוצה לטלטלה מחמה לצל שלא תתקלקל היא או יינה, ולא לצורך שתיית היין בשבת, האם גם טלטול זה נחשב לדבר המותר, או דווקא טלטול 'לצורך שבת' נחשב כן. ולא מצאתי בקדמונים שידונו בזה, אך לכאורה פשיטא דמותר, שהרי הוא לצורך 'דבר המותר' ולא לצורך 'המוקצה'. שו"ר בשמירת שבת כהלכתה שהביא מהגרשו"א זצ"ל דפשיטא ליה דמותר.

אמנם מצאתי בתהילה לדוד (סי' ש"ח אות ז) דפשיטא ליה דאסור, שהביא נידון הפוסקים לענין כלי שמלאכתו לאיסור שנשבר בשבת, ומעתה עומד למלאכת היתר, האם כיון דבין השמשות לא הותר טלטולו אלא לצורך גופו ומקומו אמרינן מיגו דאיתקצאי וכו', ולכן גם כעת אסור בטלטול מחמה לצל, או שמא לא אמרינן מיגו דאיתקצאי אלא במוקצה גמור שאין לו שום היתר טלטול ביה"ש, אך כלי זה שגם ביה"ש היה מותר בטלטול לצורך גו"מ, כיון שנשבר ונעשה כלי היתר שוב הותר גם בטלטול מחמה לצל. וכתב בתהלה"ד להוכיח דלא אמרינן מיגו בכה"ג, מהא דשכח אבן עפ"י חבית, שאינה נעשית בסיס לאבן, ולכן לאחר שניערו ממנה האבן מותרת החבית בכל טלטול, ואף מחמה לצל, והנה חבית זו בין השמשות – שהייתה האבן עליה – לא הותרה אלא בטלטול לצורך גו"מ, שהוא טלטול לצורך דבר המותר, אך מחמה לצל היה אסור לטלטלה מחמת האבן שעליה שמיטלטלת עמה, ומ"מ לאחר שהוסרה ממנה האבן, מותרת החבית בטלטול גם מחמה לצל, הרי דלא אמרינן מיגו במוקצה לחצאין.

הרי שאף שאין נידונו של התלה"ד עוסק להדיא בנידונינו, אמנם מתוך דבריו למדנו מפורש שעד כדי כך היה פשוט לו הדבר שכל זמן שהאבן מונחת עפ"י החבית אין היתר לטלטל החבית מחמה לצל, ורק לצורך גו"מ הותר, עד שלא הוצרך לפרש זאת בכירור, אלא שמיד הוכיח מכך לענין נידונו במיגו במוקצה לחצאין, ולפלא היכן ראה לנקוט כך בפשיטות ולהוכיח מכך דלא כהאחרונים דס"ל מיגו דאיתקצאי לחצאין.

ונראה שיש לתלות הנידון בב' הדרכים שהבאנו בגליון א' דשמעתתא דבי מדרשא בטעם היתר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שאמנם לדרכו של החזו"א, ש'מטרת' הטלטול מגדירה את 'מהות' הטלטול, ולכן כשהמטרה היא דבר המותר הטלטול מתייחס אל דבר ההיתר ולא אל המוקצה שמיטלטל דרך אגב – נראה פשוט שגם בנידו"ד מותר הטלטול ודלא כהתלה"ד, דמה לי לצורך גו"מ ומה לי מחמה לצל, והא בשניהם הטלטול מתייחס אל החבית [שאותה רוצה להציל מהחמה] שמותרת בטלטול ולא אל האבן. אמנם למאי דמשמע מדברי הריטב"א שהוא 'היתר' לצורך שבת, שפיר י"ל שלא הותר אלא לצורך שבת עצמה, כגון שתיית היין, אך לא לשמירת

החבית שאין בזה צורך שבת. אך עדיין דברי התהל"ד מחודשים ואין מוכרח דאי נקטינן כסברת משמעות הריטב"א בהכרח יש לסבור כהתלה"ד, דשפיר י"ל שאף ש'היתר' מיוחד הוא, מ"מ אף הצלת כלי היתר הוא בכלל 'צורך' שהתירוהו, וכשם שלאחר היתר גזירת כלים, אמנם טלטול כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור (לרוב הפוסקים), אך לצורך הצלתו מחמה לצל מותר. וצ"ע למעשה.



הרב יחיאל מאיר וגשל

כולל או"ח בביהמ"ד 'אור ישראל' – ביתר עילית

בענין שימוש בברז עם מסננת בשבת

בשו"ע (סי' שי"ט ס"י) נפסק שמים צלולים שיש בהם מעט קסמין וכדו', שאין מקפידים לסננם, מותר לסננם בשבת אף במשמרת שהיא כלי המיוחד לסינון, ואמנם הרמב"ם אסר בזה [ודעת הט"ז שצלולין ביותר שהכל שותים אותם בלא סינון גם הרמב"ם מתיר לסנן במשמרת], אך כתב המשנ"ב (ס"ק מ"א) שהלכה כדעה הראשונה המתירה.

ועפ"ז נהגו להשתמש כלל ישראל בשופי במסננת המותקנת על הברז אף בשבת, היות והמים שלנו צלולים ואין הסינון אלא ממעט שבמעט חול וכדו' שאין הדרך להקפיד, ורוב בני אדם כשלא יזדמן להם ברז עם מסננת ישתו גם מברז בלא מסננת. [ואמנם איסטניס המקפיד לעולם להשתמש רק במים מסוננים, ולא ישתה ממים מברז רגיל, אזי בפשטות לפי המובא בביה"ל מהפמ"ג אסור לו לסנן המים בשבת, ויעויין בספרי זמנינו שדנו בזה, ואכמ"ל].

אכן החזו"א (סו"ט נ"ג) העיר בזה הערה נפלאה, שהרי המציאות מוכיחה שהיות ואין הדרך לנקות המסננת תדיר, אזי לאחר תקופה מצטבר עליה הרבה חול [כמובן שהדבר תלוי בכל מקום ומקום, וכל הנידון הוא אם אכן כך המציאות], ואילו כל חול זה היה מעורב במים שבכוסו לא היה האדם שותהו בלא סינון, וא"כ אף שהמים הבאים על המסננת הם בגדר צלולים, הרי כשבאים על המסננת הם מתערבים בחול הצבור שם ושוב מסתננים ע"י המסננת, וא"כ לכאורה נפל ההיתר בבירא, ויצטרכו מידי פעם לנקות המסננת כדי שיהא מותר להשתמש בה בשבת.

וכתב החזו"א שבאמת אין בזה חשש כלל, ומקורו מהא דשנינו במשנה (שבת קלט:), ונפסק בשו"ע (שי"ט ס"ט) שאם נתן שמרים מער"ש על משמרת הפרוסה על חבית, כדי שיזוב היין מתוך השמרים, וגמרו לזוב, מותר בשבת ליתן מים על המשמרת כדי שיקלטו מעט יין שבשמרים ויעברו דרך המשמרת אל החבית, וכתב המשנ"ב (ס"ק ל"ג) בשם הלבוש, שאין בזה משום בורר את המים מתוך השמרים 'שהמים שהוא נותן צלולים הם, ואין בהם דבר שצריך לברר מהם'. וכ' החזו"א: 'ואע"ג דהמים מתערבים עם השמרים וחוזרין ומסתננים, כיון דנתן צלולים לית לן בה'. ולמדנו מכך יסוד בהל' בורר, שכל שנותן מעל המסננת מים צלולים שכשם שהם ניתנים בצלילותם כך הם יוצאים [ורק נדבק בהם מעט יין], אף אם בהיותם על המסננת הם מתערבים עם השמרים וכעת הם צריכים סינון מהשמרים, אין זה נחשב לבורר. והשווה החזו"א, שכן הוא גם לגבי נידו"ד: 'כיון דהמים הנקלחין ע"י האדם בפתחת הברזא הם מים צלולים, אע"ג שאח"כ הם מתערבים עם החול וחוזרין ומסתננים אין זה מלאכת בורר'.

[והוסיף שם עוד החזו"א: 'ואפשר שאין החול מתערב כלל עם המים, אלא החול נכבש ועומד במקומו ואינו מתערב'. ולפי"ז פשוט שאין כאן שאלת בורר, וכל דברינו להלן הוא לולי הוספה זו].

ונראה לענ"ד שיתכן שיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שאין הנידון דומה כ"כ לראיה, שלכאורה גדר ההיתר בנתינת מים על שמרים שמסננת, שהוא מפני שנתינתם שם אינה מוגדרת כלל וכלל כבבירת וסינון מים, שהרי אם היה רוצה לשתות 'מים' לא היה נותנם כלל שם, וכל נתינתם שם היא 'לקליטת טעם היין', אלא שאם היה נותן מים בכלי המלא שמרים, ואחר שקלטו טעם היין היה רוצה לסננם פשוט שהיה אסור לו לשפוך את כל תכולת הכלי למשמרת בשבת, שהרי זה מסנן מים משמרים, משא"כ כשתחילת נתינתם היא למשמרת אין זה נחשב לסינון אלא לפעולת הקלטת טעם יין במים, אף שבדרך הליכתם הם מסתננים והולכים, ובזה נתחדש שכיון שנעשה בבת אחת אין רואים זאת כסינון ואין בזה משום בורר [והוא חידוש שמעצמנו לא היינו אומרים, אלא שכך הורונו חז"ל].

משא"כ בנידו"ד הרי ברור שפעולת הזרמת המים בברז דרך המסננת היא בעצם פעולת סינון, שהרי זה שיש לפניו שני ברזים, באחד מותקנת מסננת ובאחד אינה מותקנת, ברור לכל ינוקא שמה שניגש אל ברז זה עם המסננת היא משום שרוצה בסינון המים, אלא שכיון שהמים הם צלולים ויש בהם רק מעט ממעט פסולת שאין מקפידים עליה, אין זה נחשב ל'סינון האסור בשבת' [כיון דהוי הקיסמין והמים חד הם, ואכמ"ל], אך עדיין נחשב ל'סינון' [בעיני בני אדם], שהרי אין מטרה אחרת בשימוש בברז זה מאשר בברז השני בלי המסננת - אלא לשם סינון המים [בדרך המותרת].

ומעתה, אם אכן בשעה שהמים באים אל המסננת - כדי שתסנן אותם באופן המותר - הם מתערבים בכמות חול אשר הדרך להקפיד עליה, מנלן שאין הסינון מחול זה נחשב לבורר. ואינו דומה לשפיכת המים על המשמרת עם השמרים שאין המטרה כלל וכלל לסינון, ולכן אין הסינון הנעשה דרך אגב מוגדר כסינון, אך בזה כל המטרה בהעברת המים דרך המסננת בדווקא - היא לסנן ממצצת הפסולת שבמים, א"כ מנין להתיר באופן שלמעשה בפועל נעשה סינון מפסולת מרובה המקפידים עליה.

ואילו היה הדבר מסבא שאין משום בורר במה שמסתננים המים מהשמרים, היה אפשר לומר שגם בנידו"ד הרי עצם הסינון ממיעוט הפסולת שבהם אינו נחשב לפעולת ברירה עפ"י כללי הל' בורר, וגם מה שמתערב קודם הסינון לא איכפת לן, אך מאחר שאין הדבר מיוסד על סבא, אלא על מקור מפורש במשנה, וא"כ אפשר שאין לך אלא חידושו, שדווקא בשמרים שאין מטרת פעולת נתינת המים עליהם מוגדרת כפעולת בירור וסינון כלל, אף לא בעיני בני אדם, משא"כ בנידו"ד. וצ"ע.



הרב משה ברא"ש גוטשטיין
כולל תפארת אהרן – מודיעין עילית

בענין מנהג הנשים בברכת שהחיינו ביו"ט והמסתתף

במ"ב (סי' רס"ג סקכ"ג) כתב בשם היעב"ץ (ח"א סי' ק"ז) שאין למחות בנשים הנוהגות לברך שהחיינו ביו"ט בשעת הדלקת נרות יו"ט, אע"פ שיש לעורר על זה שהרי הרבה קהילות נוהגים כהפוסקים שמדליקים נרות יו"ט מבעוד יום והרי ברכת שהחיינו הוא על היו"ט ועדיין אינו זמן יו"ט, וכן הרי שהחיינו על היו"ט צריך להיות לכתחילה כתקנת חז"ל על כוס יין והרי אין לה כוס יין, [ואפילו המדליקות בלילה מ"מ הרי בשעת ההדלקה אסורה בשתיית יין קודם קידוש א"כ אי אפשר להחשיבו כברכת שהחיינו על הכוס שמכוונת על הכוס הקידוש של הבעל אפילו להפוסקים שכמה אנשים יכולים לעשות קידוש על כוס אחד אפילו לא ממולא בכוס אלא שמונח בבקבוק היין על השולחן שמועיל בדיעבד כמבואר בסי' רע"א בסופו בנשפך הכוס, ובפרט שמפסיקה בין הדלקה לקידוש] ומ"מ אין למחות.

והנה בתחילה חשבתי שהיה אפשר לומר חידוש גדול דנשים שאסור להם לשתות יין שלא בפני הבעל, כדאיתא בגמרא (כתובות ס"ה, הובא במג"א ומ"ב סי' ק"ע סק"ג), וכן אין שמחה לאשה ביין אלא בבגדי צבעונין, ולכן בנשים לא נאמר הדין לברך שהחיינו על הכוס, אבל באמת דחוק ומחודש הוא, ולא ראיתיו בפוסקים.

אכן דבר זה היה פשוט להם שאין שהחיינו על מצוות הדלקת נר יו"ט אלא על עצם היו"ט, [ובאמת כך הביא בהליכות שלמה על פסח פ"ט הערה מ"ו באורחות הלכה מספר 148 מהאור"ז ה' ער"ש סי' י"א והלקט יושר ה' שבת] שאין מברכים שהחיינו על מצות הדלקת נרות יו"ט, ולכאורה הטעם הוא כביאור הגרשז"א (מנחת שלמה תנינא סי' ס' אות כ"ד) כיון שהוא רק מעשה הכנה ולא מינכר שהוא מיוחד ליו"ט שהרי כל שבת מקיימים מצוות הדלקת נר שבת, [ונר שבת אין זה כמצוה הבא מזמן לזמן וכמבואר כבר בפרמ"ג בסי' רע"ב שאין מברכים שהחיינו על נרות שבת שאין שלושים יום הפסקה ואינו בא מזמן לזמן, והרי הדלקת נרות שבת ויו"ט חדא חשיבא, אכן לכאורה הרי מצינו שהגר"א הנהיג לברך שהחיינו על קריאת המגילות ביו"ט אע"פ שיש קריאת התורה והפטרה בכל שבת ושבת, וצ"ל דמ"מ קריאה אחרת היא והיא באה מזמן לזמן, אע"פ שבכל שבת אין מברכים שהחיינו על כל הפטרה וקריאה אע"פ שהיא קריאה אחרת, וצ"ל בטעמו דהוא משום שהמגילות הוא קריאה מכתובים ולא בתורה ונביאים שהכל אחד הוא, ועצ"ע, אבל בנרות יו"ט הוא דומה ממש לנרות שבת], אכן ביו"ט אומרים בנוסח הברכה על יו"ט בשונה משבת מ"מ אין זה שינוי גמור, [אכן היה אפשר לומר שיש חילוק בין הגרשז"א ודעימיה שנהגו להדליק ביו"ט כמו בשבת בערב יו"ט, לכן אינו ניכר כלל השינוי בין יו"ט לשבת, אבל הרבה שנוהגים שמדליקים אותם בליל יו"ט, וכמעט הכל נוהגים שגם משנים סדר ההדלקה והברכה שמקדימים לברך קודם ההדלקה ולא כבשבת, וממילא אינו דומה כ"כ לנר שבת, אמנם לא מסתבר שזה משנה כלל לגבי ברכת שהחיינו].

אכן בהליכות שלמה שם העיר הערה גדולה, שאלו הנוהגות לברך בערב או בליל יו"ט הברכות קודם ההדלקה, א"כ שהחיינו הוא הפסק בין הברכה להדלקה, כיון שהשהחיינו הוא על היו"ט ולא על ההדלקה, ולכן פירש שם שאכן שהחיינו הוא גם על הדלקת נר יו"ט וכלול בו גם שהחיינו על היו"ט שמפלג המנחה נחשב יו"ט, שמקבלת יו"ט בהדלקת הנרות ולכן לא

הוי הפסק, והוא תמוה מאד דהא משמע מכל הפוסקים שאין שהחיינו על מצוות ההדלקה, אכן הגרשז"א במנחת שלמה שם הסתפק בזה.

אלא שהגרשז"א תמה דאפילו אם נאמר שיש שהחיינו על ההדלקה מ"מ אפילו הכי עדיין אינו מיושב מנהג הנשים שעונות אמן על ברכת שהחיינו של המקדש שהוא הפסק אצלם בין ברכת היין לשתיית היין, דהרי דעת התוספות והרא"ש בסוכה מו, א ועוד ראשונים הוא שיוצאים בברכת שהחיינו על עשיית הסוכה גם את שהחיינו של היו"ט וא"כ כבר יוצאות הנשים בשהחיינו על הדלקת הנרות גם את שהחיינו של יו"ט א"כ עניית האמן הוא הפסק ולכן יצא בביאור אחר למה אין זה הפסק, אכן לכאורה טענה זו תמוהה כיון דהוא מחלוקת גדולה בראשונים כמבואר בביאור הלכה בהל' סוכה א"כ וודאי מותר לענות אמן על ברכת שהחיינו של המקדש לצאת לדעת כל הדיעות, א"כ ה"ה בזה דלא הוי הפסק.

וכן מה שכתב השבט הלוי (ח"ג סי' ס"ט) ליישב את מנהג הנשים לענות אמן בליל סוכות וליל יו"ט פסח על שהחיינו בשעת קידוש של הבעל (חוץ מאלו האומרות נוסח הקידוש לבד בליל פסח), שהוא משום שיוצאים בשהחיינו של קידוש גם שהחיינו שעל כל מצוות הלילה כמבואר בראשונים (רבינו מנוח פ"ח מח"מ הל' א' והאבודרהם והאורחות חיים), וא"כ הוא אינו הפסק לאשה, ובהשהחיינו של הדלקת הנרות אינה מכוונת עליהם או שתכוין לא לצאת, ולכאורה תמוה מדוע אין יוצאים כל זאת גם בשהחיינו של קודם יו"ט בהדלקת נרות, כמו לתוספות והרא"ש בסוכות שיוצא בשהחיינו בשעת העשייה גם שהחיינו של יו"ט והוא כולל גם את מצוות אכילת כזית בסוכה בליל יו"ט חוץ משהחיינו על מצות סוכה כל שבעת ימים שזמנה הוא כמצה בליל פסח רק מצאה"כ ולא מפלג המנחה ותוספת שבת, וא"כ למה לא יועיל לכל המצוות הלילה, וא"כ לכאורה י"ל לנשים שיכוונו רק על היו"ט ולא למצוות הלילה, ועל מה שגורמת לעניית אמן באמצע קידוש אין שום חשש בזה אע"פ שהוא רק ספק כל שהחיינו על שאר מצוות הלילה ומי שלא כיון אינו מברך שהחיינו עליהם שלא בקידוש, וביאר דלאו דוקא פסח שהנשים מחוייבות באכילת מצה כאנשים וכן כל שאר מצוות הלילה, אלא אפילו מצות סוכה שפטורות הנשים בכלל וי"א שאין הנשים מברכים שהחיינו בסוכות אפילו בנות אשכנז, מ"מ המנהג שמברכות ולכן לגבי חשש הפסק באמן יכולות להכניס עצמן בחיוב מצוות סוכה ואין זה הפסק, אכן לפ"ז אלו האוכלות בחוץ לסוכה לא יענו אמן בקידוש הבעל.

והנה לענין יו"ט שני של ר"ה כתב המ"ב בסי' ת"ר סק"ד בשם הא"ר שמברכות שהחיינו בהדלקת נרות בלי שום פקפוק, והיעב"ץ בעצמו בהלכות ר"ה כתב בפשיטות בר"ה לברך בשעת הדלקת הנרות אע"פ שהוא ערער ע"ז המנהג, כמו שהעיר בזה האגר"מ שם, והביאו במ"ב מהדורת דרשו ליישב דיו"ט שני של ר"ה שאני כיון שיש ספק אם מברכים שהחיינו בקידוש דקדושה אריכתא הוא, לכן עדיף טפי שיברכו שהחיינו בהדלקת הנר ולא בקידוש שלא יהיה הפסק, ולא הבנתי דגם בהדלקת הנר הוא הפסק בין הברכה להדלקה חוץ מאלו שנוהגים להדליק תחילה ואח"כ לברך כמו בשבת, אכן עכ"פ לפ"ז י"ל דכדי שלא לחלק ולא לבוא לידי טעות נהגו כך גם ביו"ט ראשון של ר"ה.

ואפשר דהשבה"ל והגרשז"א שם והאגר"מ (ח"ד סי' כ"א וסי' ק"א) שכתבו כולם סברא זו דליל פסח וסוכות אפשר לענות אמן מדברים מאלו הנוהגות להדליק ביו"ט כמו בערב שבת קודם הלילה ואז אינו זמן פסח מצה והגדה וסוכה כלל ורק בהשהחיינו של עשיית הסוכה שייך לפטור שהחיינו למצות הסוכה שקשורים זה לזה אבל מצות המצה ומרור שאינם שייכים לעצם היו"ט אפשר דאי אפשר לפטור בברכת שהחיינו קודם יו"ט, משא"כ לאלו הנוהגות להדליק בלילה

לכאורה גם בזה נפטר שאר מצוות הלילה שזה כבר זמן המצוות, ולכאורה גם כוונתה אז יותר לכל מצוות הלילה, וצ"ע.

וכן אשה הנמצאת בבית לבד ביו"ט יכולה שפיר להדליק נר יו"ט ולברך שהחיינו ואח"כ לקדש לעצמה ובשביל בניה המחוייבים בחינוך לברך שנית שהחיינו בשבילם שיהיה ברכת זמן על הכוס, וע"י זה יהיה לה גם שהחיינו על צד שצריך שהחיינו על מצות הדלקת הנר, אכן אם רוצה יכולה לפטור הכל בשהחיינו על הכוס, כמו בשהחיינו על עשיית הסוכה בשהחיינו על יו"ט סוכה, ואפשר שהוא חבילות חבילות של מצוות שונות.



הבה"ח ישראל אייזנבך

כולל נזר ישראל – ירושלים ת"ו

עדיפות להדלקת נר חנוכה בפתח הבית בפנים מהדלקה בחלון

בב"ח סוף סי' תרע"א הביא דברי רבינו ירוחם (נ"ט ח"א ח"א) וז"ל: ועתה נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים, ויש נוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר, משום דשכיחי גוים, ועוד שאין רגילין לקבוע מזווה לפתח הפתוח לרשות הרבים משום גוים שיטלו אותה, ויש מזווה לפתח הפתוח לחצר, ויהיה מזווה לימין ונר חנוכה בשמאל. עכ"ל.

ומבואר שנהגו להדליק בפנים פתח הסמוך לרה"ר או לפתח הסמוך לחצר, והיינו כבזמן הטור וכמבואר במג"א (ס"ק י"ד ומ"ב שם) דאיכא היכר קצת לרה"ר (ולא כבזמן הרמ"א שנהגו להדליק בפנים ממש ולא היה היכר כלל לרה"ר עיי"ש).

והנה בטעמם של אלו שנהגו להדליק בפתח הסמוך לחצר ולא בפתח הסמוך לרה"ר כתב רבנו ירוחם משום דשכיחי גוים (ומסתמא הכונה שיטלו או יכבו הנרות), ועוד כי אין רגילין לקבוע מזווה בפתח הסמוך לרה"ר, ובפתח סמוך לחצר היה מזווה ואפשר לקיים נר חנוכה מימין ונר חנוכה בשמאל.

ונראה דיש להביא מזה סייעתא למנהגנו עתה שמדליקין בפתח מבפנים ממש (וכמבואר ברמ"א) ואין נוהגין כמש"כ המג"א (סק"ח) דלהדליק בחלון שפתוח לרה"ר עדיף מלהדליק בפתח, אלא מעדיפין להדליק אצל הפתח כדי שיהא מזווה לימין ונ"ח משמאל.

ולכאורה תיקשי הרי פרסום הנס לבני רה"ר הוא מעיקר התקנה בני"ח ועדיפא מהענין ליכנס בין שני מצות, וכמבואר בלבושי שרד שם (ועי' אגרו"מ ח"ד סי' קכ"ה שהאריך לבאר דעת המג"א), ואולם מדברי רבנו ירוחם מבואר שהעדיפו להדליק אצל פתח בפנים שהיה מזווה, מלהדליק בפנים בפתח סמוך לרה"ר אף שסמוך לרה"ר בודאי יהיה יותר פרסומי ניסא.

ואין להקשות הרי בגמ' מבואר דמי שגר בעליה (ואין לו פתח לרה"ר) מניח בחלון ולא בפתח בפנים, הרי דפרסום לבני רה"ר עדיפא משיכנס בין שני מצות, די"ל דשאני בזמן הגמ' שפרסומי ניסא לבני רה"ר היה מעיקר הדין, משא"כ בזמן הזה שעיקר פרסומי ניסא לבני הבית, ולכן אין מדקדקין כ"כ שיהיה גם פרסום לבני רה"ר ועדיף להדליק בפתח כדי שייכנס בין שתי מצות.

ויסוד זה שיש חילוק בין בזמן הזה לבזמן הגמ' שמעתי ממו"ר הרה"ג ר' פנחס דיק שליט"א, ודייק כן מדברי המג"א (סק"י) שכתב וז"ל: ונראה לי דאם דר בעליה מניחה בחלון אפילו הוא למעלה מעשרה עכ"ל, ודבריו קאי על מש"כ בשו"ע דמצוה להניח למטה מעשרה, ולכאורה מש"כ "ונראה לי" צ"ב הרי מפורש בגמ' שמי שדר בעליה מניח בחלון, ונראה שבא לחדש שגם בזמן הזה שעיקר פרסומי ניסא לבני הבית ומהאי טעמא צריך להדליק בפנים, וממילא י"ל דעדיף להדליק בפתח כדי שייכנס בין שתי מצות, ע"ז כתב דמ"מ עדיף להדליק באופן שיהיה פרסומי ניסא גם לבני רה"ר.

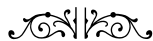
וכן מבואר להדיא בפמ"ג (א"א שם) וז"ל ועדיין צ"ע כי י"ל האידנא מצוה טפי בטפח סמוך לפתח תוך עשרה טפחים וכו' עכ"ל, ותיבת 'האידנא' צ"ב, ובמה שונה האידנא מבזמן חז"ל, הרי גם בזמן חז"ל מי שדר בעליה הדליק בחלון, ונראה שמבואר כאן חידוש נפלא דהאידנא נשתנה התקנה ועיקר הדלקה הוא לבני הבית ולא לבני רה"ר והיינו אפילו כשמדליקין בחלון, ולכן שפיר הק' די"ל דלמטה מעשרה עדיף טפי (ובהמשך דברי הפמ"ג מבואר הטעם דבכה"ג איכא פרסום טפי דישי היכר דלא הדליק לתשמישו).

ונראה עוד שכן מפורש בפמ"ג בא"א ס"ק י"ד וז"ל: בזמן הטור היה מדליק בפתח הבית בפנים, קצת היכר לרה"ר ועכשיו בבית החורף אצל פתח בפנים והפתח סתום, ורק היכר לבני הבית ליכא חשדא, ומהאי טעמא בנרות בית הכנסת אין יוצא אף שליח צבור המדליק בצאת הכוכבים כי אין היכר לבני הבית עכ"ל, ומשמע דהמדליק עצמו אינו יוצא כי אין היכר לב"ב (ולא שצריך להדליק עבור ב"ב), ולפ"ר תמוה הרי בבית הכנסת איכא פרסום לרבים ועדיף טפי מפרסום לבני הבית, ומבואר שבזמן הזה עיקר הפרסום הוא לבני הבית ולכן צריך להדליק בבית דוקא.

והנה בספר שמעתתא דמשה (שמועות משה הל' חנוכה סי' תרע"א) מביא בשם בעל אגרו"מ דמי שמדליק בחלון וכדעת המג"א צריך שיהא באופן שיכולים ב"ב העומדים בפנים לראות הנרות (ומקור הדברים בספר מועדי ישרון פרק א), ולפ"ר צ"ע ומהכ"ת שבאופן שמדליק לרה"ר שצריך שיהא פרסום גם לבני ביתו, הרי בזמן חז"ל שהדליקו בחוץ ממש הרי לא ראו ב"ב מבפנים, ולפי הנ"ל מוסבר היטב כי בזמן הזה עיקר פרסום לבני ביתו ולא אתא המג"א לחדש רק דאם יש אפשרות שיהיה פרסום גם לבני רה"ר שיעשה כן ולא באופן שיהיה פרסום רק לבני רה"ר.

וכאמור כל זה לדעת המג"א אבל מנהגנו כדעת הרמ"א שגם היכא שאפשר להדליק בחלון מדליקין אצל הפתח בפנים, (ועי' בפמ"ג א"א סק"ח דרך מקצת בני אדם נהגו כמש"כ המג"א), כיון שעיקר הפרסום לבני הבית עדיף להדליק אצל הפתח כדי שייכנס בין שתי מצות מלהרבות בפרסום לבני רה"ר וכתבאר.

והנה בפמ"ג הנ"ל מבואר עוד טעם לאלו שנוהגין להדליק אצל הפתח, משום שעדיף להדליק למטה מעשרה שיש בה פרסום טפי לבני הבית מלהדליק בחלון למעלה מעשרה, ואפשר נ"מ בין הטעמים בזמננו שמשתמשים באור חשמל ואין יותר פירסום למטה מעשרה מלמעלה מעשרה, וגם הרי אנו מדליקים בחנוכיה מיוחדת לחנוכה ובכה"ג גם למעלה מעשרה אין חשש שלצרכו הדליק (וכמבואר בפמ"ג א"א סק"ז), וא"כ י"ל דעדיף להדליק בחלון למעלה מעשרה, ואולם לפי הטעם שייכנס בין שתי מצות לעולם עדיף להדליק אצל הפתח מלהדליק אצל החלון.



יורה דעה

הרב שלמה זלמן שמעיה
ראש כולל להוראה מודיעין עילית

בענין ביטול יבש ביבש ברוב

בבית יוסף יור"ד סימן ק"ט מתבאר בארוכה מחלוקת הרשב"א והרא"ש בגדר ביטול יבש ביבש מין במינו, דסגי ברובא.

דעת הרא"ש דביטול ברוב היינו שהאיסור נהפך להיות היתר. ולכן אפשר לאכול כל שלשת החתיכות, אף שבודאי אוכל גם חתיכת האיסור, אך מכיון שהאיסור נהפך להיות היתר מותר לו לאכול כל התערובת.

ואילו דעת הרשב"א שאסור לאכול כל התערובת ביחד דנמצא שאוכל האיסור, אלא אוכל כל חתיכה בפני עצמה. וכשאוכל החתיכה הראשונה תלינן שהאיסור הוא בחתיכות האחרונות וכשבא לאכול החתיכה האחרונה אמרינן שהאיסור כבר נאכל ונשאר רק ההיתר.

ופשטות דעת הרשב"א דלא אמרינן דהאיסור נהפך להיות היתר [עכ"פ מדרבנן ע"ש בפמ"ג] ולכן אסור לאכול כל החתיכות, ורק כשיש "תליה" מותר לאכול כל החתיכות, שלא מטעם היתר "דרוב" רק מטעם תליה שתולין דהאיסור הוא בין החתיכות האחרות.

ברם נראה דגם הרשב"א מודה דאמרינן דהאיסור נהפך להיות היתר, אף מדרבנן מחמת ג' הערות דלהלן.

א. הטור הביא דעת הרשב"א בתחילתו, דאם "בישל" ג' החתיכות מותר לו לאכול הרוטב כשיש ס' ואילו החתיכות אסור לאכול כולן ביחד, רק כל אחד בפ"ע, והב"י מביא שהקשו על הרשב"א דאם "בישל" כל החתיכות יחד, הרי נכנס טעם של כל החתיכות זו בזו, ואיך מותר לו לאכול כל חתיכה בפ"ע הרי יש בה טעם של כל החתיכות, וע"ש בב"י כי אכן הרשב"א חזר בו והגיה דאסור לו לאכול החתיכות, ויעו"ש בב"ח. והטור הביא דעתו הראשונה, וצע"ג מה היתה דעת הטור שהעתיק דדעת הרשב"א דמותר לו לאכול החתיכות הא הוה קושיא אלימתא דהרי נכנס טעם של כל חתיכה זו בזו, וכן צ"ע מה היתה דעת הרשב"א בתחילה.

ב. דעת הש"ך דאף לדעת הרשב"א אין צריך לאכול כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, אלא אף כשאוכל ב' חתיכות [דהיינו רוב התערובות] ונשאר חתיכה אחת מותר, וע"ש בפמ"ג דלא אמרינן דאיסורא בתר רובא איתא, וע"ש בפרי תואר.

וצ"ע באמת, למה לא נימא דאיסורא בתר רובא איתא והחתיכה האסורה נמצאת ברובא של התערובת, ונימא דאסור לאכול רוב התערובת יחד.

ג. כתב השו"ע, ומקורו ברא"ה דאף דאסור לאכול כל הג' החתיכות יחד, ולכן אם מבשל כל הג' חתיכות, אסור לאכלם. [וכמסקנת הרשב"א], מ"מ אם נתערב חד בתרי, מותר להוסיף עד שישים, ואז יהא מותר לאכלם, או לבשלם יחד, כיון שיש כבר שישים.

ולכאורה צ"ע דהרי לדעת המחבר דנוקט כהרשב"א, הרי נקטינן דאין האיסור נהפך להיות היתר [וכל ההיתר לאכלן אחת אחת הוא רק משום "תליה" שתולים שהאיסור אינו נמצא כאן] א"כ כשבא לבשלן כולם כדי שיהיה כאן ס', הרי ברור שיש כאן האיסור ג"כ, אלא דמתבטל בס'. אבל למעשה יש כאן האיסור, א"כ כשמוסיף על החתיכות עד ס' הא הוה ליה "מבטל איסור לכתחילה" כיון דיש כאן איסור ודאי, ובא לבטלו, אלא מוכח דאף הרשב"א מודה דאף מדרבנן אמרינן דהאיסור נהפך להיות מותר, דגזירת הכתוב הוא דרוב מהפך האיסור להיות היתר. ולכן מותר לבטלו ואין זה חשוב מבטל איסור לכתחילה, ולכן גם מותר לאכול רוב החתיכות ולא אמרינן איסורא בתר רובא איתא.

אלא דהרשב"א ס"ל דהו"ל כעין חוכא וטלולא אם אוכל כולן כאחד כיון דידוע בביורר שיש כאן איסור, ולכן [מדרבנן עכ"פ] אסור לאכול כולם כאחד, אבל באופן שיש תליה שהאיסור אינו כאן שוב אין כאן חוכא וטלולא ומותר לאכלם.

ולכן ס"ל להטור דאף כשמבשלם יחד, ונכנס הטעם מזו לזו, מ"מ כיון שאינו נראה לעין שאוכל האיסור, דהא כיון דהוה "מין במינו" ואינו ניכר הטעם של כל חתיכה שנכנס בחתיכה אחרת, אין לאסור לאכלם אחד אחד אף שיש בה "טעם" של החתיכה האחרת כיון שאין הטעם ניכר.

ויסוד זה מבואר בתורת הבית בית ד' שער א' [דף ק"ג] דהנה הרא"ה בבדק הבית [בית ד' שער א'] מביא דברי הרשב"א ומשיג עליו וז"ל: עוד כתב [הרשב"א] דטעמא דמילתא דיבש ביבש חד בתרי בטל משום דכיון דליכא טעמא והרי הוא אוכלן אחת אחת, על כל אחת ואחת שהוא אוכל, אני דן לא זו היא האסורה ובאחרונה אני דן שהאיסור במה שנאכל כבר ע"כ. וזה אינו נכון כלל שהרי עכ"פ אחת מהן הוא אוכל באיסור, אבל הנכון דרובא דאורייתא הוא כל היכא דליכא טעמא וגזיה"כ הוא, וכיון דכן כל היכא דליכא בליעה כלל אוקמוה דאורייתא וכו', עכ"ל הרא"ה. הרי דנוקט דיסוד ההיתר משום דהאיסור נהפך להיתר, [ולא כסברת הרשב"א דהסברא משום דין "תליה"] ולכן מתיר לאדם אחד לאכלן].

והנה הרשב"א שם במשמרת הבית כותב על דברי הרא"ה שכן כתב שם גם הוא עצמו בתורת הבית, כי זה לשון הרשב"א שם במשמרת הבית: אמר הכותב דבריו במחתרת מצאתיו על כל אלה כי כל זה כתב המחבר ונתן בו תבלין, והוא גורע ומוסיף עד שנוטל כל תפארתו ממנו וכו' וכו' עכ"ל הרי שכותב דגם הוא כותב בתורת הבית כמו הרא"ה.

ולפום ריהטא דברי הרשב"א במשמרת הבית תמוהים, דהרי דברי הרא"ה אינם קרובים כלל לדבריו, דיסוד סברת ההיתר להרשב"א הוא משום דין "תליה" דעל כל חתיכה שייך לומר דזוהי של היתר [ולכן נתקשה הרא"ה דאיך מותר אדם אחד לאכלן כולן אף בזה אחר זה דעכ"פ אחת מהן אוכל באיסור] ואילו סברת הרא"ה להתיר הוא משום דיש גזירת הכתוב דהאיסור נהפך להיות היתר [ולכן מותר בפשיטות לאדם אחד לאכלן] והם שני סברות נפרדות ומאי כותב הרשב"א על הרא"ה כי דבריו הם כדברי הרשב"א.

אלא ברור דגם הרשב"א נוקט דיסוד היתר דביטול ברוב, הוא משום דהאיסור נהפך להיות היתר [וכסברת הרא"ה] אלא דסובר דעכ"פ מדרבנן צריך להיות אסור לאכלן בבית אחת כדי שלא

תהא כחוכא וטלולא, [וזה כעין איסור מראית עין] שאוכל בודאי איסור, ולכן מיושב קושית הרא"ה משום דכשאוכלן בזה אחר זה אינו כחוכא וטלולא, ומשא"כ כשאוכלן יחד, ולכן כותב דסברת הרא"ה הוא כסברתו.

[אלא דצ"ע בדעת הרא"ה דכאן במשמרת הבית בית ד' שער א' נראה דסובר כהרא"ש דמותר לאכלן כאחד דהאיסור נהפך להיתר, ואילו בב"י מובא דהר"ן כותב שם בשם הרא"ה דסובר כהרשב"א דאסור לאכלן כאחד, אלא דמחדש דמותר עכ"פ להרבות עליהן עד ס' כדי שיהיה מותר לאכלן כאחד, אבל בלי הוספה עד ס' אסור, וצ"ע].



הרב יוסף אלבוים
כולל קדשים – גבעת זאב

בענין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים

א. דעת הריטב"א דריבית קצוצה שפרעה לזה למלוה קנאה לגמרי

בב"מ (דף ס"א ע"א) איתא, אמר רבי אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדיינין אבק רבית אינה יוצאה בדיינין, רבי יוחנן אמר אפילו רבית קצוצה נמי אינה יוצאה בדיינין. ולענין הלכה נקטינן כר"א דריבית קצוצה יוצאת בדיינים (עין רמב"ם פרק ד' מהלכות מלוה ולוה הלכה ג', וטו"ש"ע יו"ד סימן קס"א סעיף ה'). אמנם הפוסקים הביאו דעת הריטב"א (קידושין דף ו' ע"ב ד"ה בהנאת, וכן מובא בשיט"מ בב"מ דף ס"ה ע"א בשמו ובשם רבו הרמב"ן) דאף דיוצאה בדיינים מ"מ מיד כשקיבל המלווה מיד הלווה דמי הריבית זכה בהן מן הדין ונעשו שלו לגמרי, אלא שמצווה להחזיר דמי הריבית משום וחי אחיך עמך, דדרשינן אהדר ליה כי היכי דניחי.

ונפק"מ בזה שזכה בו הוא, דהיכא שהלך המלווה וקידש אשה בדמי הריבית הרי היא מקודשת, וכן בפסק עם הלווה שיתן לו אתרוג בריבית זכה בו ויוצא בו ידי חובתו דהוי 'לכם', וכן אם נתן לו חפץ בדמי הריבית אינו חייב להחזיר החפץ עצמו בעין, ודיו בחזרת דמיו שהרי קנה החפץ לגמרי ואינו מצווה אלא להחיות אחיו, ובמעות שפיר מצי להחיותו.

ובמחנה אפרים (מלוה ולוה דיני ריבית סימן ב') הקשה עליו שהרי דמי הריבית גזילה הם בידו ולא קנאן כלל, וכן משמע בסוגיא בב"ק (דף קי"ב ע"א), דאיתא שם בבב"מ ששם ששם שהניח להם אביהם ריבית בעין אינם חייבין להחזירה, ואמר רמי בר חמא דהיינו משום דרשות יורש כרשות לוקח והוי ליה ייאוש ושינוי רשות, ומשמע דלולא השינוי היתה חוזרת בעין, ובתוס' שם כתבו דאף דמדעת נתנו לו הלווה מ"מ כגזל הם בידו וחוזרת בעין.

ואף רבא שחולק שם וס"ל דרשות יורש אינו כרשות לוקח, מודה שלא קנאה המלוה לגמרי, אלא דבניו פטורים מלהחזירה מגזירת הכתוב דכתיב 'וחי אחיך עמך' לדידיה אזהר רחמנא ולא לבניו, אך עצם הריבית מודו כו"ע שיוצאה בדיינים ולא זכה בהם כלל וחייב להחזיר בעין.

וכן הוכיח מסוגיא דאי עביד לא מהני (תמורה דף ו'), דאמרינן שנחלקו אביי ורבא בריבית קצוצה, דלרבא מוציאין אותו בדיינים והיינו דאי עביד לא מהני ואינו זוכה בהריבית וע"כ דלא אהני מעשיו וא"כ מוציאין הבעין מידו, ואין לומר דדברי הריטב"א נסובין על המסקנה דדרשינן

ליה מקרא ד'וחי אחיך עמך', שהרי עיקר הפסוק לא אתי לאשמעינן אלא שאינו לוקה ולא לענין חזרת הריבית אי קנה או לא.

ועוד דבלישנא בתרא שם פרכינן והא אביי נמי סבר יוצאה בדיינין, והרי לדברי הריטב"א לא קשה מידי דנימא דאף דמודו כו"ע דחייב להחזיר הריבית, מ"מ לאביי דס"ל דאי עביד מהני קנה הריבית עצמו ואינו חייב להחזיר הבעין אלא דמיו, ולרבא לא מהני מעשיו כלל וחייב להחזירו לגמרי, וע"כ דמ"ד ריבית קצוצה יוצאה בדיינים ס"ל דכגזל גמור הוא בידו וחייב להחזיר הבעין ולא זכה בו כלל, ועיי"ש במה שהאריך בדעת הראשונים שנחלקו בזה.

אמנם כמה אחרונים ניבאו בסגנון אחד [עיי'נן נתיבות המשפט (סימן ר"ח ס"ק א') ושער המלך (פ"ה מהלכות אישות הלכה ט"ו), וחי'דושי רע"א (ב"מ דף ס"א ע"ב)], וכתבו דהא דמבואר בכמה ראשונים דדמי הריבית כגזילה הם בידו וחייב להחזיר הריבית בעין אינו אלא לדעת רמי בר חמא דס"ל דהא דאין היורשים מחזירין הריבית הוא משום דרשות יורש כרשות לוקח וקנאן בשינוי רשות, דלדידיה מבואר דהמלוה עצמו לא קנה הריבית, אך לרבא דס"ל דגזירת הכתוב הוא דמקרא ילפינן דלדידיה אזהר רחמנא ולא לבריה, ע"כ דגם הוא עצמו קנה הריבית, דכיון דמדעת נתנו לו הלווה אינו כגזל בידו, ואף דמוזהר להחזירו משום דאהדר ליה כי היכא דנחיה, מ"מ אינו אלא מצות המלך ולא חיוב גמור דהשבת גזילה.

ועיי'נן שם ברע"א שהוכיח כן מהא דכו"ע מודו דאבך ריבית אינה יוצאה בדיינים, ואי נימא דטעמו דרבא דאמר דריבית קצוצה יוצאה בדיינים הוא משום דאי עביד לא מהני וחייב להחזיר הבעין כשאר גזילה, א"כ אבך ריבית נמי אמאי אינו יוצאה בדיינים, שהרי גם באיסור דרבנן אמרינן דאי עביד לא מהני, וע"כ דטעמו של רבא אפילו בריבית קצוצה אינו משום דאי עביד לא מהני, אלא דגזירת הכתוב הוא דאהדר ליה כי היכי דנחיה, ואדרבה מהך קרא גופא ילפינן דבריבית אהני מעשיו אלא שחייב להחזירו כדי שיחיה, ולא נאמרה מצוה זו אלא בריבית גמורה, עיי"ש [אולם בדבר זה שכתב דגם באיסורי דרבנן אמרינן אי עביד לא מהני נחלקו בו האחרונים ואכמ"ל].

ב. כפית ב"ד על חזרת ריבית

והנה בזה דקיי"ל כר' אלעזר דריבית קצוצה יוצאה בדיינים כתב רש"י (בב"מ דף ס"א ע"ב) דכופין אותו ב"ד להחזיר הריבית, ויש לדון אי כפיה זו הוא מדין כפיה על המצות כשאר מחויב במצוה ואינו רוצה לקיימו, דקיי"ל בכתובות (דף פ"א ע"ב) דכופין אותו בשוטין עד שיצא נפשו כדי שיקיימו, אך אין יורדין לנכסיו לכפותו בממונו, או דכופין אותו על הריבית כשאר כפיה בחיוב ממוני ויורדין ומוציאין נכסיו ממנו.

ובהשקפה הראשונה והפשוטה היה נראה דספק זה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, דאי נימא כהני ראשונים שהביא המחנה אפרים שחולקים על הריטב"א וס"ל דלא קנה הריבית וכגזילה הם בידו, א"כ ודאי יורדין לנכסיו ומוציאין אותו מידו דלאו שלו הוא, אך אי נימא דאינו דומה לגזל שהרי מדעת נתנו לו, אלא דמצווה במצות עשה להחזירו שאמרה תורה וחי אחיך עמך, א"כ דינו כשאר מצות עשה שאין יורדין לנכסיו אלא כופין אותו בשוטים עד שיקיימו מעצמו.

ואכן מצאנו שהחינוך (במצוה שמ"ג) הביא בזה מחלוקת הראשונים וז"ל, רבית קצוצה יוצאה בדיינין, כלומר שבית דין יורדין לנכסיו המלוה ומוציאין ממנו, כמו בגזלות וחבלות, ויש מן

המפרשים שפירשו יוצאה בדוינין לענין כפייה, כלומר שכופין בית דין את המלוה להחזירה בשוטים, כמו שעושים לכל מי שיאמר שלא יעשה מצות עשה, עכ"ל.

וכן מבואר ברשב"א ובנמוק"י (בב"מ שם), שכתבו דהא דכופין אותו אינו בכפיה לרדת לנכסיו שהרי אין לו שיעבוד נכסים על הריבית ואינו אלא כפיה בשוטים ככפיה בשאר מצות שהרי אינו חייב להחזירו אלא מקרא דוחי אחיך עמך, והראיה שהרי בניו אינם חייבין להחזירו דלדידיה אזהר רחמנא ולא לגוי וע"כ שאינו חוב ממוני אלא חיוב מצוה, עיי"ש, וכן ציינו להא דאמרין בכתובות (שם) דלמ"ד דשיעבודא דאורייתא יורדין לנכסיו, ולמ"ד פריעת בעל חוב אינו אלא מצוה אין יורדין לנכסיו אלא שכופין אותו בשוטים לפרוע חובו.

ג. השמטת הרמב"ם למצות השבת ריבית

הרמב"ם במנאו מנין העשין בספר המצות לא מנה למצות השבת ריבית, והרמב"ן בשכחת העשין (מצוה י"ז) השיגו שהיה לו למנותו והוא מצוה מפורשת הנדרש מפסוק וחי אחיך עמך, וז"ל, מנענו שלא נקח רבית מישראל ואם לקחנו אותו צוה אותנו להשיבו לנוותן, אף על פי שנתנו לנו ברצון נפשו ולא גזלנוהו, והיא גם כן מצות עשה והוא אמרו יתברך אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך, ודרשו בו אהדר ליה דליחי עמך, ומזה אמר רבי אלעזר רבית קצוצה יוצאה בדוינין וכו', עכ"ל.

ובמגילת אסתר כתב ליישב השמטת הרמב"ם, דאף שהוא עצמו פסק כן דקיי"ל כר' אלעזר דריבית קצוצה יוצאה בדוינין, מ"מ לא הוצרך למנותו למצוה בפני עצמו שהרי נכלל הוא במצות השבת גזילה דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל, וכמו שלא מנה הרמב"ם מצות חזרת העושק וכדומה שכולם נכללין במצות השבת הגזילה.

והנה מחלקותן מפורש במה שנתבאר לעיל, שהרי הרמב"ן דייק במתק לשונו שאין החיוב נכלל בהשבת גזילה שהרי מדעתו ורצונו נתנו לו ואינו אלא מצות עשה גרידא להחיות נפש הלווה, ולדעת הרמב"ם חיובו הוא להחזירו כהשבת גזילה, ולכן שפיר פסק הרמב"ם לשיטתו דב"ד יורדין לנכסין ומוציאין ממנו בעל כרחו כשאר גזילה.

אך שבדברי הריטב"א שהוא מרא דהאי שיטתא שמלוה קונה דמי הריבית ואינו חייב להחזירו אלא ממצוה צ"ע, שמדבריו משמע דב"ד יורדין לנכסיו ומוציאין ממנו, וז"ל (בקידושין שם) אבל ודאי אפילו ברבית גמורה אם כבר פרעתו לו וחזר וקידשה בו מקודשת, דמצות דרבית שפרעם לזה למלוה קנינהו לגמרי, וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו חייבין להחזיר אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם וכו', וצ"ב.

ד. כפיה על המצות במצוה שבממון

ואולי יש לחדש בדעת הריטב"א דס"ל דאף דקנה הריבית ואינו כגזילה בידו, מ"מ יורדין ב"ד לנכסיו ומוציאין ממנו בעל כרחו, ואינו דומה לשאר מצות שאין יורדין לנכסיו, שהרי בקיום שאר המצות לא אמרה תורה בזבז ממונך וקנה אתרוג וקנה תפילין, אלא דעיקר המצוה הוא שיקיים הנטילה באתרוג והנחת תפילין, ואין דמי המצוה כלולים בציווי התורה, ולכן אין לחייבו ולהוציא ממנו ממונו בעל כרחו, אלא דרשאין ב"ד לכופו על הקיום שילך ויקיים המצוה.

וכן אפילו בפריעת בעל חוב למ"ד שאין בו שיעבוד ואינו אלא מצוה דהן צדק, גם אין המצוה שיבזבו ממונו אלא שיהיה ההן שלו צדק ויקיים דיבורו, ולכן כופין אותו לקיים דבריו אך אין יורדין לנכסיו.

משא"כ מצות חזרת ריבית אף דאינו כגניבה בידו, ואין בו שיעבוד נכסים ואינו אלא מצות וחי אחיך עמך ויכול להחזיר דמים במקום החפץ שקצץ לריבית שהריבית עצמו נעשה שלו, מ"מ עיקר המצוה הוא 'אהדר ליה כי היכא דנחייה', שציוותה התורה על עיקר דמי הריבית שיוציאם מרשותו ויחזירם ללוה, ולכן מצו ב"ד לכפותו על ידי שירדו לנכסיו ויוציאו ממנו ממונו.

ועוד מצאנו על דרך זה שכתב הרמב"ן (בכתובות שם) דאפילו למ"ד דפריעת בעל חוב אינו מדין שיעבוד אלא מדין מצוה גם כן מצאנו למימר דירדין לנכסיו וכופין אותו לשלם בעל כרחו, דעד שתכפנו בגופו תכפנו בממונו, עיי"ש, ואף דלא מצאנו בכפיה על שאר המצוות שנרד לנכסיו על פי סברא הנ"ל דעד שתכפנו בממוניה, אלא דלא מצאנו אלא כפיה בשוטים, וע"כ לחלק על דרך הנ"ל בין מצוה שעיקר מטרתו הוא מצוה שבממון לשאר המצוות, ודו"ק.



חושן משפט

הרב דוד בריזל

בית אולפנא דרבנו יוחנן – ירושלים ת"ו

בדברי הרא"ה שהשכן יכול לעכב את שכינו שיבנה הכותל על מקום שניהם

בסוגיית הגמ' בב"ב דף ב' מבואר הדין ששני שכנים חייבים לעשות גדר בחצר שבין שניהם משום היזק רא"י, וכתב הנמו"י שם וז"ל: וטעמא דבעינן שיעורים גדולים כל כך אף על פי שאינו אלא משום היזק ראייה, משום דחיישינן שמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד, ובין כך ובין כך יהא מזיקו בהיזק ראייה, ומינה שמעינן דאפילו רצה אחד מהם לכנוס בתוך שלו ולבנות משלו בהוצא ודפנא, חברו כופהו שיבנו בין שניהם גויל או גזית כפי המנהג, דשמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בבית דין, והרא"ה ז"ל מוסיף בה דברים, דאפילו בא לכנוס בתוך שלו ולבנות גויל או גזית, חברו מעכב עליו, משום דאמר ליה אם אתה עושה כן לא יהא לי רשות לסמוך עליו, ואפילו אמר ליה אנא יהיבנא לך רשותא למסמך, מצי אמר ליה, אי במכר לא בעינא השתא למזבן, ואי במתנה לא ניחא לי, דכתיב ושונא מתנות יחיה, ומינה שאם קדם וכנס ובנה בתוך שלו אינו יכול לתבוע מחברו חצי הוצאותיו, ואף על גב דבבקעה אמרינן (דף ד:): שאם הקיפו מד' רוחותיו מחייבין אותו לשלם, התם היינו טעמא לפי שכותל בקעה אינו עשוי לסמוך עליו אלא לגדר בעלמא, והרי גדרו, אבל בכותל חצר יכול הוא לומר אין רצוני אלא כותל שאוכל לסמוך עליו, וכיון שכנסת בתוך שלך איני רשאי לסמוך בו עכ"ל. והביא דבריו הב"י בס"י קנ"ז, והדרכי משה (שם סק"ו) כתב שכל הפוסקים חולקים על הרא"ה.

והנה הפוסקים תמהו טובא על הרא"ה, וז"ל הט"ז (שם): תמוהין עלי הדברים וכו', דהרא"ה כתב שם באם נהגו לבנות כותל אבנים, ואמר אחד אבנה תוך שלי ואבנה כותל של אבנים, השני מוחה בידו, שיכול לומר אני רוצה בכותל שאוכל לסמוך עליו, ואף על גב דאתה רוצה לתת לי רשות לסמוך, מ"מ לא ניחא לי ליקח מתנות. כהיא דסימן קע"א (סעיף י'). ותמוה לי, דשאני בסימן קע"א בחצר שאין בה דין חלוקה דהיינו ד' אמות, ורוצה אחד לחלוק ולתת לחבירו ד' אמות, דאז ע"כ שזה צריך להשתמש בכל הד' אמות, ויכול לומר לא ניחא לי ליהנות משל חבירי במתנה, ועל כן לא אחלק ואשתמש עמו, משא"כ כאן אין על זה אלא לסלק היזק ראייה, וכיון שבונה משלו ומסלק בכותל של אבנים מי ימחה בידו, ומ"ש שרוצה שיהיה לו כותל שיסמוך עליו, הוא תמוה מאד, מהיכן זכה לזה, דלא מצינו דחייבו חכמים את שניהם לעשות מחיצה בשביל תועלת סמיכת קורות עליה, אלא בשביל היזק ראייה. הגע עצמך, אם הלך זה מחצירו ואינו רוצה להשתמש שם כלל, וכי יכול לכופו לבנות עמו מחיצה, וה"נ דכוותיה, כיון שבונה הפסק כותל ומסלק היזק ראייה ממנו הרי כאילו אינו דר שם עיי"ש. ועי' בנתיה"מ (סק"ג) מה שכתב ליישב דברי הרא"ה.

ובחזו"א (ב"ב ס"ו א' סק"ו) הקשה עוד על הנמו"י, דבתחילת דבריו כתב שיכול לעכב עליו שיבנה הכותל על מקום שניהם, ובסוף דבריו סיים ומינה שאם בנה בתוך שלו אינו חייב לשלם

לו, וקשה, מדוע לא יוכל לתבוע ממנו שיסתור הכותל ויבנהו במקום של שניהם, כשם שיכול לעכב עליו בתחילה.

ועוד יש להקשות בדברי הרא"ה, שכתב 'ואפילו א"ל אנא יהיבנא לך רשותא למסמך, מצי א"ל אי במכר לא בעינא השתא למזבן ואי במתנה לא ניחא לי', וקשה, דהרי הוא ודאי מוכן לשלם לו על בניית הכותל, שאם יבנה במקום של שניהם הרי ודאי יתחייב לשלם לו ומה כוונתו אי במכר לא בעינא, ובישוב קושיא זו יש לבאר, ומצאתי שכן כתב במגלה עמוקות על הנמו"י שם, דאם מונח הכותל ברשות שניהם הרי זה משתמש בקרקע שלו וכשקנה הכותל ממנו זכה בו ומשתמש בשלו ממש, אבל באופן שהאחד בנה הכותל בחלקו שלו בלבד, אע"פ שהוא מקנה לו גוף הכותל מ"מ כדי שיוכל להשתמש בכותל מוכרח גם לקנות ממנו זכות שימוש בגוף הקרקע של חבירו, וע"ז כתב הנמו"י שאף שמוכן לקנות הכותל אבל אינו מוכן לקנות זכות השימוש בקרקע חבירו, והוסיף הנמו"י שאפי' אם יאמר לו שזכות שימוש זה הנני נותן לך במתנה ואיני דורש ממך כסף על זה ואבקש ממך רק תשלום על הכותל, הרי זה יכול לומר לו שאינו רוצה לקבל מתנה ששונא מתנות יחיה.

והנה אף שהרמ"א בדרכי משה כתב שכל הפוסקים חולקים על הרא"ה, אבל מדברי הבי"י שהעתיקו בפשיטות משמע שלמד שאין הדברים שנויים במחלוקת, ויתכן בדרך אפשר להציע מהלך חדש בכוונת הרא"ה, ובכך יתיישבו קושיות הט"ז והחזו"א, שגם להרא"ה אם הבונה מוכן לבנות בתוך שלו והשני לא ישתתף עמו בהוצאותיו, אזי ודאי אין השני יכול לעכב בידו, וכסברת הט"ז שכיון שאין לו היזק ראוי אין לו זכות לתבוע שיבנה הכותל בשל שניהם, ועיקר כוונת הרא"ה לחדש דינו באופן הרגיל שהבונה מעוניין לקבל מחצה מהוצאותיו, וע"ז כתב שיכול לעכב עליו שלא יבנה באופן זה, מפני שבאופן כזה לא יוכל לסמוך עליו התקרה שלו [אלא אם יקנה ממנו או יקבל במתנה זכות השימוש, וזה אינו רוצה כנ"ל], ועיקר כוונת הרא"ה שיכול לעכב באופן שהלה רוצה שישלם לו חלק מהוצאותיו, אבל אה"נ אם הבונה מוכן לבנות בשלו ולא יטול מחצה מהוצאותיו אינו יכול לעכב בעדו, ובוזה מיושב קושיית החזו"א, שזהו מה שסיים הרא"ה שאם בנה בתוך שלו אינו חייב לשלם לו, שזהו עיקר חידושו של הרא"ה שבאופן כזה אינו חייב לשלם לו כיון שלא נהנה מכותלו. [ומה שחילק הרא"ה 'ומינה שאם קדם ובנה', כוונתו שבדרך כלל לא יעשה הכותל באופן כזה מפני שלא יקבל מחצה מהוצאותיו, אלא שבאופן שכבר בנה על המקום שלו שסבר שיקבל הוצאותיו, ע"ז כתב הרא"ה שאם ישאירם במצב זה לא יתחייב לשלם לו, שבאופן שכבר בנאו לפעמים משאירו כך מפני שאינו רוצה לסתרו ולבנותו מחדש על מקום שניהם].

אכן העירני ידידי הרב אפרים סגל שליט"א, שהרי הנמו"י כתב תחילה מדעתו שיכול למנוע שכנו מלבנות בתוך שלו בהוצא ודפנא מחשש התעצמות בדין לכשיפול, ושם בודאי הכוונה שמונעו אף אילו אינו מבקש ממנו להשתתף, ועל זה המשיך הנימוק"י וכתב שהרא"ה 'מוסיף בה דברים', ומשמע שהוא באותו אופן של הנמו"י, דהיינו שהמניעה היא על עצם הבניה ולא רק על ההשתתפות, אלא שהרא"ה הוסיף שגם אם בונה בגויל יכול למנועו. אך נראה שאין זו קושיא, דשפיר יש לפרש כוונת הנמו"י שמוסיף דין חדש בנוגע לדין הקודם, אבל אין זה מפני אותו טעם, שלעיל כתב שיכול לעכב עליו לגמרי וגם לאחר שבנאו יכול לתבוע ממנו שיסתרו ויחזור ויבנהו כהוגן, אבל כאן מוסיף דין נוסף על הדין האמור שיכול לעכב עליו מפני שלא יקבל ממנו התשלומין וכנ"ל, ודו"ק.



הרב שלמה ערנרייך
כולל חו"מ - מודיעין עילית

בענין מכירה מצד המוכר לחוד

בסימן קצד ס"ב פסק המחבר דישראל שקנה קרקע מגוי ונתן כסף ולא כתב לו הגוי שטר, נעשה הקרקע הפקר, דהגוי מעת שקיבל מעות מסתלק מהקרקע וישראל לא סמך דעתו לקנות רק עם שטר, והוא מהגמ' ב"ב (נד:).

ובמה שנעשה הפקר מצינו ב' מהלכים, הריטב"א (ב"ב נד:) כתב שגוי כיון שקיבל מעות על הקרקע לא נתן דעתו מה שיהיה עם הקרקע ומסתלק מן הקרקע כיון שקיבל מעותיו. אמנם בנתיבות (שם ס"ק ב) ביאר כיון דמצד המוכר הקנין הוא שלם, והיינו שהמוכר הקנה לגמרי השדה ורק הקונה לא קנה כיון שאין לו סמיכות דעת לקנות, ממילא נעשה הקרקע הפקר, דהמוכר הוציא הקרקע והקונה לא קנה.

והקשה הנתיבות, דא"כ בישראל שקנה קרקע מישראל בקנין כסף במקום שכותבים שטר דהדין הוא שהישראל לא קנה הקרקע שאין לו סמיכות דעת בכסף לבד, א"כ יהיה הקרקע הפקר, ומתוך הנתיבות כיון שהמוכר יודע שהישראל לא ירצה לקנות בכסף לבד א"כ המוכר ג"כ לא גמר ומקנה השדה בכסף לבד.

יוצא דלהריטב"א דין זה דנעשה הפקר הוא רק דין בגוי שחושב רק על מעות המכר ולא בישראל, אבל להנתיבות שייך דין זה גם בישראל שמוכר לישראל, אלא שלמעשה לא שייך כיון שאינו מסתלק מהקרקע עד כתיבת השטר. (ועיין ברעק"א ס"י קכ סעיף א' שלמד ג"כ דלא כהריטב"א, דשייך דין זה גם בישראל)

ויל"ע להנתיבות בכל לוקח שקונה חפץ ונמצא מום בחפץ, שהדין דמחזיר את החפץ למוכר, לכאורה נאמר דנעשה החפץ הפקר, דהמוכר הקנה והלוקח לא קנה. ונראה ליישב בפשיטות, דכשם דהוי מקח טעות אצל הלוקח שלא רצה לקנות חפץ עם מום, כמו"כ הוי מקח טעות אצל המוכר, שלא רצה לרמות את הלוקח ולמכור חפץ עם מום [ואפי' באופן שהמוכר יודע שיש מום בחפץ ומ"מ מוכרו י"ל דרצה לנסות לרמות את הלוקח אם יסכים לקנות חפץ גם עם מום או לא, אבל לא מקנה החפץ בכל אופן, שיוודע שהלוקח יכול להחזיר לו המקח].

אמנם במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן דמבואר בב"ק מו. דבגמרא דזבין להא הא דיכול המוכר לומר לשחיטה מכרתי לך ואין הלוקח יכול לתבעו כלל בב"ד, והרי הקונה טוען שהוא לא רצה לקנות שור שעומד לשחיטה, וא"כ להנתיבות הו"ל להיות השור הפקר.

אלא שבנתיבות ס"י רלב (ס"ק יב) דן אם הלוקח יכול לתפוס מעות מהמוכר בטענת ברי דרצה לקנות רק לרדיא ולא לשחיטה, וכתב הנתיבות דאפשר כיון שיש הרבה מומים דלשחיטה הוי מום ולא לרדיא, וכיון דקיי"ל דלא אזלינן בתר רובא והוא נתן המעות סתם אמרינן דלשחיטה זבניה. ולכן סתמו הפוסקים דלא מהני תפיסה, מבואר דמסתמת הפוסקים משמע דלא אמרינן שרצה לקנות רק לרדיא, דכיון דקנה סתם אמרינן שקנה בכל אופן ואפי' הוי שור לשחיטה וממילא לא נעשה השור הפקר.

אלא שיש לעיין מה הסתפק הנתיבות שיוכל הלוקח לתפוס ממון הא להנתיבות דאמרינן דאם

לא רצה הלוקח לקנות נעשה השור הפקר, ומבואר שם בנתיבות דבנעשה הפקר אין הישראל יכול לתבוע מעות מהמוכר דמצד המוכר נעשה מקח גמור והחסרון הוא מצד הלוקח. וי"ל דהנתיבות כאן (בסי' רלב) הולך כפי מה שכתב בסימן קצד ס"ק ה' דהמוכר מחויב להחזיר דמים ללוקח (והוא סותר עצמו למה שכתב בס"ק ב' דאין הלוקח יכול לתבוע מעות מהמוכר). ואפ"ל עוד דכאן לא דמי לסימן קצ"ד, דבסימן קצ"ד הנכרי מכר מה שהלוקח רצה לקנות, דרצה לקנות קרקע והוא מכר לו קרקע, משא"כ בקונה שור אם נאמר דיכול לטעון שקנה רק לרדיא א"כ המוכר לא מכר לו מה שרצה לקנות ולא קיבל מהמוכר מה שרצה, וממילא יכול לתפוס מעות מהמוכר.



תגובות לגיליונות הקודמים

בדין מי ששינה מקומו באמצע סעודה ונטל מים אחרונים בלא אכילת פת - ובענין יחוד כלי שולאכתו לאיסור לשבת אחת

ראיתי את מה שכתב מו"ר הגרי"ח שבדרון שליט"א בקובץ באו"י שיצא לאחרונה (גליון קצ"ג) בענין שינה מקומו באמצע סעודה ונטל מים אחרונים, ומה שכתב ידידי הרב שמואל דב גוטליב שליט"א בשמועתתא דבי מדרשא, שצריך לברך ברכת המזון ואין לו לאכול פת בלא ברכה ולהסתמך על הסברא דאתכא דרחמנא סמכינא מכמה טעמים.

ולענ"ד נראה שיש לפסוק בשאלה זו השכיחה מאד דיש לו לאכול פת בלא ברכה ולהסתמך על סברת התוס' שנפסק כן בשו"ע לגבי אפיקומן, ומה שטוען הרב גוטליב דהכא שאני דביעבד יצא אם לא אכל, הרי גם שם לגבי אפיקומן באופן שאינו יכול לאכול אפיקומן דהיינו לאחר שכבר שתה את הכוס לדעה שברה"מ טעונה כוס סמכינן בדיעבד על מה שאכל מצה בתוך הסעודה, ועם כל זה באופן שיכול לתקן אמרינן דאתכא דרחמנא סמכינא, והכא בשמעתין עוד חמור יותר, דלפי הט"ז והפמ"ג מסכים לסברתו דאף אם שגג ביציאתו מ"מ אם הזיד בברכתו לא יצא לפי דעת הרא"ש, דהיינו או שהיה צריך לחזור למקומו או שהיה צריך לאכול כאן.

ומה שטוען דכאן דיש לו אפשרות לחזור למקומו ולא לאכול ליכא למימר שרצון השי"ת שיאכל פת דוקא שהרי יכול לחזור למקומו, טענה זו שייכת רק באופן שאם לא היה לו פת היה הדין שצריך לחזור למקומו, דהיינו באופן שאין לו שעת הדחק, אבל כשהוא שעת הדחק דפסקינן בזה כשאיין לו פת שאין צריך לחזור דיש לסמוך על דעת הרמב"ם דבשוגג אין צריך לחזור, אבל כשיש לו פת צריך מעיקר הדין לאכול כאן לכל הדעות ואם לא עשה כן במזיד אפשר דאף בדיעבד לא יצא לשיטת הרא"ש כדכתבין, ואף לשיטת הרמב"ם דאין צריך לחזור כשיצא בשוגג אבל אם יש לו פת צריך מעיקר הדין לאכול כאן, אלא דהרמב"ם לשיטתו דאי אפשר לאכול כאן דצריך לברך ברה"מ מתחילה בששינה מקומו אף בדברים שטעונים ברכה לאחריהם במקומן, אבל להלכה הרי אין אנו חוששין לדבריו שפסק כר"ש אלא נקטינן כר"ח, א"כ אף אם ננקוט כדבריו לגבי הקולא שבשוגג אי"צ לחזור, אבל אם יש לו פת צריך לאכול ואם אינו אוכל הוי כמזיד. נואף לשיטת הרמב"ם בדיעבד אם אכל כאן בלא שיברך לפני זה ברה"מ הוי לדבריו כמברך במקום אכילתן אף שאכילה השניה היתה כסעודה אחרת והיה צריך לברך ברכת המוציא לפני זה, ולא כמו שכתב הנ"ל דאם צריך לברך המוציא לא יועיל שיהא נחשב כהמשך לסעודה הראשונה, דכן מוכח במ"א סי' קצ"ג ס"ק י"ג שכתב בג' שבאו מג' חבורות ונתחברו כאן ויכולים לזמן, מ"מ עדיף לחזור, וזהו חידוש עצום, והפמ"ג כבר הקשה על זה, ומ"מ מסיים לבסוף דלהרמב"ם בדיעבד אם אכל יועיל זה לברך כאן ויהיה נחשב כהמשך לסעודה הראשונה יעו"ש.

ויש ראייה מוכרחת משו"ע הרב (סי' קפ"ד סעיף א') שכתב וז"ל: ואף גם זאת, אם אח"כ נמלך לחזור ולאכול חזור ונפקע ממנו החיוב לברך עד שיגמור, לפיכך כשיאכל בב' מקומות מברך במקום שנוכר אע"פ שכשגמר במקום הראשון לא היה בדעתו לאכול עוד במקום השני, עכ"ל.

והרי באופן זה הרי צריך לברך המוציא, דכן כתב בס' קע"ח סעי' ז' ומביאו בביה"ל שם בד"ה אם הסיח דעתו וכו', ומדייק כן מדברי הרמ"א שם סעי' ב', הרי מוכח מדברי הרב שאף שצריך לברך המוציא מ"מ נחשב להמשך הסעודה והוי ברה"מ במקום סעודה.

ויש להביא עוד קצת ראיה מהב"י בסי' קע"ח (בד"ה ובסימן קפ"ד כתב רבינו וכו'), שהביא שם את דברי הטור בשם ה"ר פרץ שנפסק בסי' קפ"ד סעי' ב' דאם יש לו פת יאכל במקום השני, וכותב דזהו רק להפוסקים כר"ח אבל להפוסקים כר"ש הרי צריך לברך למפרע על מה שאכל ודאי צריך לחזור למקומו, והד"מ הקשה עליו דרק המוציא צריך לברך ואין צריך לברך ברה"מ, משמע דרק החיוב לברך ברה"מ מצריך לחזור אבל החיוב לברך המוציא אין מצריך לחזור אלא יכול לאכול כאן בברכת המוציא והוי כהמשך סעודה לברך כאן ברה"מ, ולפי הד"מ יוצא להלכה דאף לדעת הרמב"ם כששינה מקומו צריך לברך כאן המוציא אם יש לו פת ולברך כאן.

ואפשר לתרץ בזה קושית המ"א סי' קפ"ד (פ"ק ג'), דאיך פסק המחבר שם דאם יש לו פת יאכל במקום השני, הרי השו"ע פסק בסי' קע"ח דבשינה מקומו צריך לברך ברה"מ תחילה, ואפשר לומר דהשו"ע פסק כהרמב"ם וכר"ש רק לכתחילה כיון דאין כאן חשש ברכה לבטלה במה שיברך ברה"מ אלא דהוי ברכה שא"צ לשיטת ר"ח, וכיון שיש ספק אם יברך המוציא לכן פסק דיברך תחילה ברה"מ, וזה הכל כשחזור למקומו כמו שכתוב שם או שקל לו לחזור, אבל כשקשה לו לחזור בזה הקיל לאכול אף בלא ברכת המוציא משום סב"ל, וזה יועיל אף להצד שצריך לברך המוציא].

ואפשר, דאם הוא באופן שקל לו לחזור שאם לא היה לו פת היה צריך לחזור, בזה באמת צריך לחזור למקומו ולברך, אבל באופן שקשה לו לחזור דבזה לא נאמר לו לחזור, אבל כשיש לו פת צריך לאכול לכו"ע ודאי אמרינן דאם נטל מים אחרונים בשוגג דאתכא דרחמנא קא סמיכנא.

עכ"פ לאכול הוא צריך מן הדין לכו"ע כדי שיהא ברה"מ במקום אכילתו, והרי יש לו כאן פת וודאי לגבי הברכה אמרינן סב"ל כמו באפיקומן, אלא דאם היה הדין דבאופן דחייב לברך המוציא אינו כהמשך סעודה שיחשב כמברך במקום אכילתו כמו שסבר הרב גוטליב, נמצא שלצד זה אינו צריך לאכול דלא יעזור א"כ ודאי שיש להקל מספק בדבר שיוצא בדיעבד בלא זה, אבל כפי שהוכחנו דאף להצד שצריך לברך המוציא מהני שיחשב כהמשך סעודה ודאי צריך לעשות כן ולסמוך על הצד שפטור מברכת המוציא.

ב. בגליון חודש תמוז כתב ידידי הרב אליהו בר"מ למברגר בענין הכנה לשבת אחת לטלטל כלי שמל"א מחמה לצל ונטה להיתר. ותמיהני על מה בנה יסודו, הלא הסברא הפשוטה היא לאסור, וכמו שהביא בשם החזו"א והגרשז"א, ולכל הראיות שהביא הלא הביא להם פירכא מדברי האחרונים, אלא שלבסוף הביא ראיה מדברי תשובת הרא"ש (הובאה בב"י סימן שח) וז"ל, יש מי שמתרץ מדוכה היינו טעמא דשרי לטלטלה אגב שום שעליה מפני שהמדוכה לשום כקדרה לתבשיל שהוא תשמיש לשום מבעוד יום הילכך שרי לטלטלה אפילו מחמה לצל, עכ"ל. והביא מכאן ראיה שיש דין הכנה בכשמל"א לשבת אחת לטלטל מחמה לצל, שדעת היש מתרץ בסוגיא זו דההיתר דשום במדוכה הוא משום מכין.

אבל באמת הלא מצינו בדברי הראשונים והאחרונים שההיתר הוא מחמת שהמדוכה טפלה אל השום, וכמו תבשיל בקדירה, דהיינו כל זמן שהתבשיל מונח בקדירה או השום במדוכה שהדרך הוא כן הוא טפל להיתר. עד כדי כך שהשו"ע הרב כותב דדינו כמו המאכל שמותר בטלטול אף ללא צורך כלל, אלא שמצאנו כאן חידוש שצריך להיות מבעו"י, ויש נידון בזה בפוסקים. אבל ודאי דגם לדבריו ההיתר הוא מדין טפל וצריך להיות עתה השום במדוכה, דכן משמע לשון הרא"ש שהזכרנו דההיתר הוא אגב שום שעליה 'שהוא תשמיש לשום' ולא שהוא מוכן לשום, ומהכ"ת לחדש בדבריו דלא כשאר הראשונים ולדחוק בדבריו שהוא מדין הכנה ושיהיה מותר אף אם אין עתה השום במדוכה.

ואסיים בברכה לכל העושים והמסייעים להוצאת גליון חשוב זה - המאגד ומאחד את כל אברכי הכללים שבחבורתנו מדין ועד באר שבע זקנים עם נערים בכל מכמני התורה, שמתקיים בזה את

ואהב בסופה שזהו אהבת חברים אמיתי אחרי שהיו כאויבים בשער - שחפץ ה' בידם יצליח להגביר פעלים לתורה ולהתברך בכל הברכות שנתנבאו הנביאים.

מרדכי צבי שמעיה

ביתר עילית

בדין מי ששינה מקומו באמצע סעודה ונטל מים אחרונים בלא אכילת פת

ראיתי להעיר בדבר מה שכתב הרה"ח ר' שמואל גוטליב בגליון הקודם בדבר מי ששכח לאכול פת במקום שבא לשם, ונטל ידיו מים אחרונים בטעות, אי מותר לו לאכול פת בלא ברכת המוציא כדין ההלכה שאין לברך שלא במקום סעודה שהוא מדינא דגמרא מדרבנן [ולא מדאורייתא]. וכתב לומר שאין לו לאכול בלא ברכת המוציא אלא אם יש לו צורך יכול לסמוך על הכרעת האחרונים דבכה"ג שהוא היה בשוגג יכול לברך שלא במקום סעודה ולא לחזור למקום שאכל שם. והביא דין אתכא דרחמנא שמכינן בשכח לאכול כזית פת אפיקומן עד שאמר הב לן ונברך או שנטל מים אחרונים אי חייב לברך שנית ברכת המוציא אי לאו, וכתב לחלק בין הכא להתם, ועוד הוסיף דכיון שיש מחלוקת ראשונים בדינא דהתם, לכן אה"ג התם (סי' תע"ז ס"ב) נפסק בשו"ע שיאכל אפיקומן בלא ברכה משום ספק ברכות להקל כמו שכתב במ"ב בשעה"צ שם, אכן בנידו"ד שהסכימו האחרונים שבשוגג אפשר לסמוך על שיטת הרמב"ם שמותר לכתחילה לברך שלא במקום סעודה, א"כ אין לו להכניס עצמו בחשש איסור אכילה בלא ברכה לאכול פת בלא ברכה, אכן נראה לי שהוא תמוה מאד.

ראשית כל, דלא מסתבר כלל דבדבר שמפורש מסתימת השו"ע סי' קס"ז סעי' ט' שכל ספק ברכות להקל ויכול לאכול כמה שרוצה, כגון אם יש לו ספק אם בירך המוציא כבר ולא מצינו דין שיש להימנע מלאכול בספק ברכות, ויש שכתבו ששונה הוא הכלל שלספק ברכות להקל שיצא מכלל כל ספק דרבנן שהוא ג"כ לקולא דבזה הוא אפילו לכתחילה לקולא, ויש אריכות דברים בזה בספר וזאת הברכה ואין כאן מקומו, וכן אנו רואים בזה גופא שלא אמרו בשכח לאכול אפיקומן שיברך ברהמ"ז תחילה ויטול שנית ויאכל אפיקומן כמבואר בשו"ע שם שאם נזכר אחר ברהמ"ז קודם שתית הכוס השלישי שיטול שנית ויאכל, והרי אין בכה"ג חשש ברכה שאינה צריכה כמבואר בשו"ע סי' קע"ד סעי' ז' שבמקום שיש מחלוקת אפשר לגרום לברכה שאינה צריכה ולמה לו להכניס עצמו בחשש איסור אכילה בלא ברכה להרבה ראשונים, אלא ע"כ שאין חומרא בזה כלל שלא לאכול בלא ברכה, א"כ כ"ש וה"ה בנידו"ד שיש חיוב מדינא דגמרא לכל הדיעות לאכול פת כיון שיש לו כאן פת, אלא מפני מידת חסידות שלא לאכול בלא ברכה מספק וודאי אינו נחשב לשוגג וחייב לאכול פת.

ובאמת מצינו מחלוקת אחרונים אם אפילו בירך ברכה אחרונה בטעות חשוב כהפסק והיסח הדעת, דבמג"א (סי' ק"צ סק"ג) והעתיקו הגר"ז שם, וכ"כ בשבילי דוד (כלל שני פ"ד סק"ז) והחיי"א (כלל ל"א סעי' כ"א ובכלל מ"ט סעי' י"ד, אכן בפסקי תשובות ובשערי הברכה ציינו לכלל נ"ט סעי' ח' ולא מצאתי שם כלל בזה, וכן את מה שכתב שם הפוסט שהציור שאם מיהר עצמו לצאת לדרך וגמר אכילתו ואח"כ נתברר לו שאינו צריך לילך הוא מהחיי"א לא ראיתי, אלא בסי' מ"ט איתא הציור אם חשב שכבר גמר אכילתו ואין לו עוד מה לאכול ונתברר שיש לו עוד אוכל) כתבו דלא הוי היסח הדעת, ובכלל מ"ט שם כתב להוכיח מההלכה באפיקומן דרק משום אתכא דרחמנא שמכינן לכן אוכל בלא ברכה משמע מזה דבלא הסברא דאתכא דרחמנא שמכינן היה צריך לחזור ולברך אע"פ ששם היה זה ג"כ בטעות ומ"מ צריך לברך שנית הרי שהיסח הדעת בטעות חשוב הפסק.

אכן בתבואות שור (יו"ד סי' י"ט סק"ב) ובערוה"ש (סי' קע"ט סעי' ו') ובברכת הבית (שכ"ב ס"ב) ובשו"ת רב פעלים (ח"א סי' ל"א) כתבו דאפילו ברכה אחרונה בטעות אין זה הפסק שאם חשב שאין לו עוד

מה לאכול ונתברר לו שיש לו עוד לאכול אין צריך לחזור ולברך, ולכאורה לפ"ז כ"ש אם רק אמר הב לן ונברך או נטל מים אחרונים, וצ"ע גדול מאפיקומן וכראית החי"א שתמה על המג"א שמשמע בפשטות דבכל אופן אין זה היסח הדעת אם הוא בטעות, ואפילו לפי הקרית מלך רב (סי' ט' הביאו ברע"א בס"י ק"צ הובא בכיארור הלכה שם ד"ה יברך) על דברי המג"א הנ"ל שזה הוא רק באופן שטעה בדין שחשב שצריך לברך, אבל טעות שלא בדין חייב לברך שנית הרי שטעות בדין אינו חשוב היסח הדעת, גם קשה זאת, ויעויין שם בחי"א מה שרצה ליישב דרך בהב לן ונברך או נטל מים אחרונים חשוב הפסק אבל ברכה אחרונה סתם אינו הפסק ולא הבנתי כ"כ החילוק בזה. והיה אפשר לומר יישוב אחר לראית החי"א, דשם באמת אדם אינו רוצה לאכול כלל אחר כל סעודת יו"ט פסח ורק משום המצוה אוכל האפיקומן לכן לולא דאתכא דרחמנא סמכינן היה וודאי חשוב היסח הדעת דבאמת אינו רוצה לאכול עוד, אבל באופן שהיה בדעתו לאכול רק בטעות בדרך ברכה אחרונה אין זה חשוב היסח הדעת, ולפ"ז מיושב שיטת התבו"ש וסיעתו, וא"כ לפ"ז בנידו"ד הוא דומה לאפיקומן דחשוב היסח הדעת כיון שכבר אכל אלא אוכל משהו פת רק כדי שיחשב שמברך במקום סעודה א"כ אנו צריכים לסברא דאתכא דרחמנא סמכינן כדלעיל.

אכן לכאורה היה אפשר לומר דכל זה הוא דוקא ביש לו חיוב לברך כאן אז הוא דומה לאפיקומן, אבל בנידו"ד הרי יכול לחזור למקום ראשון ולברך א"כ אין זה דומה לאפיקומן. אכן לכאורה מפורש מוכח שאינו כן כיון שגם באפיקומן יש לו אפשרות ליטול ידיו שנית ולאכול אפיקומן וא"כ אין לו חיוב דוקא לאכול בסעודה זו כדי שלא יחשב היסח הדעת גמור, הרי דאפילו שיש לו עצה להסתלק מן הספק מ"מ לא חשוב היסח הדעת, ושנית י"ל דאם יכול לחזור לביתו ממילא אין לו היתר לברך במקום זה שלא באכילת פת כפסק המ"ב שם, אלא בהכרח דמיירי שאינו יכול לחזור לביתו מאיזה סיבה שהוא א"כ הוא כבר דומה לאפיקומן שהוא נלמד מסומך על שולחן בעה"ב שאפילו אמר הב לן ונברך ולדעת כמה אחרונים אפילו נטל ידיו אינו חוזר ומברך כדי לאכול עוד כיון שאין לו היסח הדעת ה"ה בנידו"ד אין לו היסח הדעת.

אכן נראה דבנידו"ד אין כלל שאלה בזה, דברוב הפעמים אין כלל כוונה להסיח דעת מאכילת הפת אלא שנטל ידיו אגב שיטפיה או שאחוזו בשרעפיו או בשיחה עם חבריו שלא ככוונה כלל, וכמו שכולם נוטלים הידים נוטל גם הוא, דזה אינו היסח הדעת כלל כמבואר בפסקי תשובות (סי' קע"ט הערה 2) ושפיר יכול לאכול פת בלא ברכה ומחוייב בה.

וכתב עוד חידוש שגם אין לו לאכול פת שנית עם ברכת המוציא כיון שאם מברך מחדש המוציא כבר אין זו אותו סעודה ולא משיג שום תועלת באכילתו עכשיו לתקן לברך ברהמ"ז במקומו, הנה מפורש בשו"ע הרב שם ממש להיפך דוודאי נחשב הוא כמברך ברהמ"ז במקום הסעודה שהוא המשך לסעודה הראשונה שברהמ"ז פוטר.

ומה שכתב הגאון ר' חנוך שבדרון שליט"א (בקובץ באו"י תשרי-חשוון) דכל הדין שצריך לחזור לברך במקום סעודה הוא משום קנס ובכה"ג לא שייך קנס, ואני לא מצאתי באחד מן הפוסקים שהוא קנס ולא מסתבר לעשות קנס על דבר כזה כלל, וכן בשוגג לא קנסו כמעט בשום מקום וכאן גם בשוגג להרא"ש חייב לחזור, אלא דינא הוא שיש לברך במקום סעודה, ומצינו באגר"מ (ח"א סי' ק' ענף א') שביאר טעם הדבר שצריך שהברכה להיות אחד עם האכילה כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת, ובמקום אחר אין הברכה נראית כשייכת עם האכילה, ורח"פ שיינברג (צהר תש"ס עמ' תמ"ג) ביאר הטעם שהודאה מורגשת יותר במקום בו היתה הסעודה, ונראה שיש נפק"מ רבה בין שני הטעמים אם התחיל לברך במקום האכילה ויש לו אוטובוס אם יכול להשלים הברהמ"ז באוטובוס דלאגר"מ יכול ולגר"פ שיינברג לא, ועצ"ע.

תגובת הכותב

מה שכתב הרה"ג מרדכי צבי שמעיה דהכא שייך ג"כ הסברא דאתכא דרחמנא קסמיכנא, מאחר שקשה לו לחזור למקומו, ושייך לומר שרצון השי"ת שיאכל כאן, זה לכאורה תמוה מאוד דהא לא שייך לומר שרצון השי"ת שיאכל כאן דוקא, שהרי בודאי אם חוזר למקומו הוא מקיים יותר רצון השי"ת, אלא כיון שהוא שעת הדחק סמכינן על הפוסקים שא"צ לחזור למקומו, ובאופן שלא היה שעת הדחק והיה קל לו לחזור למקומו היו אומרים שהוי היסח הדעת, א"כ אם חוזר למקומו טפי עדיף לא שייך לומר שרצון השי"ת שיאכל כאן, וזה לפי הסברא שכ' בשם שוהע"ר, ואף אם נימא כמו שכתב המשנ"ב שלא הסיח דעתו לגמרי משום שרצונו לקיים רצון השי"ת, ודאי שרצון השי"ת יותר שיחזור למקומו, דהרי באופן שהיה קל לו לחזור למקומו הראשון, ודאי הוי היסח הדעת, אין סברא לומר שכיון שקשה לו זהו רצון השי"ת דייקא שיאכל לפני ברכת המזון כדי שיברך כאן, ואף אם נימא ששייך כאן הסברא דאתכא דרחמנא קסמיכנא, מ"מ להראשונים שלא סוברים כן צריך לברך בהמ"ז ואין לו לברך המוציא ולאכול פת, ולא הוי ודאי מחוייב לאכול פת וכדיבואר להלן.

ומה שהביא רביה מאפיקומן שלדעה שברהמ"ז טעונה כוס יכול לסמוך על המצה שאכל תוך הסעודה, אין טענה כלל, שהרי בודאי מדינא דגמרא צריך לאכול מצה לשם אפיקומן ולא לאכול אחריו כלום, ולמ"ד ברהמ"ז אין טעונה כוס אין נפטר בברכת המזון, וכן אין יכול לפטור א"ע במצות הראשונות אם יש לו מצה לשם אפיקומן במקום אחר וקשה לו לילך לשם, ורק במקום שיש חשש איסור מדינא דגמרא של מוסיף על הכוסות סמכינן על המצות הראשונות משום דררא דאיסורא אף שזה לא כדיני המצוה, משא"כ בניד"ד שהרי רצון השי"ת הוא יותר שיחזור למקומו הראשון לא שייך הסברא דאתכא דרחמנא קסמיכנא והוי הפסק, והדרא דינא כמי שאין לו פת.

ונראה עוד, דכיון שלהרמב"ם א"צ לחזור למקומו כשעקר בשוגג, ובגמרא לא נזכר כלל שאם יש לו פת שיאכל כאן צריך לאכול כאן, אלא שהראשונים חידשו כן מדעתם שאם יש לו פת יכול להמשיך סעודתו והוי כלא עקר, א"כ באופן שנטל מים אחרונים לא הוי כחיוב להמשיך סעודתו בלא ברכת המוציא כמו באפיקומן, ובדיעבד אם בירך מהני לכו"ע, ובאופן שיש לו ספק אם חייב בברכה לא שייך לומר בזה שזה חיוב כמו אפיקומן, והוי כאין לו פת שיכול לברך ברכת המזון, דוגמא לדבר, באם יש לו פת וקשה לו לאכול משום שהוא שהפת מאוסה עליו, אך ראוי לאכילה לאדם, בודאי באפיקומן יחייבוהו לאכול, ובעקר ממקומו לא יחייבוהו, ה"נ כיון שיש ראשונים דסברי שלא אמרינן אתכא דרחמנא קסמיכנא, כ"ש לפי מה שכתבתי דלכו"ע לא אמרינן אתכא דרחמנא קסמיכנא.

ומה שהביא מהט"ז שזה חמור יותר מאפיקומן כיון שהוא מזיד בברכה, תמוה מאוד דודאי זה רק באופן שצריך לחזור, אבל לפי מ"ש דלא שייך כאן אתכא דרחמנא קסמיכנא כיון שיכול לחזור למקומו, ועוד דמשום ספק ברכות אין צריך לאכול פת, א"כ הוי כאין לו פת שלכו"ע אין צריך לחזור ע"ז כשקשה לו ולהיכנס לספק ברכה ולא הוי כמזיד, אלא אין מחייבים אותו לחזור ולא לאכול פת ומותר לברך מדינא. ועוד, דהא"ר חולק על הט"ז, ובכל אופן כתב הפמ"ג דדברי הט"ז הוא להרא"ש, ובדיעבד סמכינן דבכל אופן אין חוזר ומברך, משא"כ באפיקומן שזה חיוב גמור אף אחר שבירך אם לא בדררא דאיסורא.

ומה שהביא מהשועה"ר שאף באופן שצריך לברך המוציא יכול לאכול פת וא"צ לחזור למקומו, דבריו נכונים, ומ"מ השועה"ר כתב כן רק באופן שגמר בדעתו שלא לאכול, שיברך המוציא וא"צ לחזור למקומו, אבל באופן שכבר נטל מים אחרונים שבזה דעת השו"ע ריש סימן קע"ט שצריך תחילה לברך ברהמ"ז ואח"כ לברך המוציא, והרמ"א לא נחלק עליו וכן דעת הרבה ראשונים

כמבואר בביה"ל שם, א"כ הכא מוטב שיברך ברכת המזון, ולא יברך ברכת המוציא כיון שחייב לברך קודם, ואף דבאם תאב לאכול עוד סמכינן על הפוסקים שסגי בברכת המוציא משום ספק ברכות, אבל הכא שאין תאב לאכול ודאי כיון שלדעת השו"ע צריך לברך עכשיו ברכת המזון אין לו לברך המוציא ולאכול פת ולגרום ברכות שאינן צריכות.

וכן כתב הב"י דלהרמב"ם דס"ל דבעקר מקומו באמצע הסעודה צריך לברך קודם ברהמ"ז לא שייך האי דינא דרבינו פרץ שיאכל פת, וכל האחרונים נתקשו על השו"ע שהביא להלכה דברי רבינו פרץ, מאחר דאיהו ס"ל כהרמב"ם, עיין מ"א בתחילת דבריו שהרמב"ם מודה בשוגג ודחה זה, ועיין עוד בשאר האחרונים שלא העלו ארוכה לקושיא זו, עכ"פ בנדו"ד שצריך לברך קודם ברהמ"ז לא שייך דינא דר"פ שיאכל פת.

וכן ראיתי בב"ח סימן תע"ט שביאר דעת העיטור שהובא בטור שאם נטל מים אחרונים לפני שאכל אפיקומן לא יאכל עוד ויסמוך על המצות הראשונות, דהעיטור ס"ל דבנטל מים אחרונים צריך קודם לברך ברכת המזון ולברך שוב המוציא, וכיון שס"ל דברהמ"ז טעונה כוס והוי כמוסיף על הכוסות, וחזינן דלא התיר לאכול אפי' אפיקומן בברכת המוציא, אלא דאנן נקטינן התם דאתכא דרחמנא קסמיכנא, אבל באופן שעקר מקומו ונטל מים אחרונים אין לו לברך המוציא כדעת השו"ע והרמ"א, אלא יברך מיד ברכת המזון.

ולפי"ז אף אם נימא שיש כאן הסברא דאתכא דרחמנא קסמיכנא מ"מ כיון שאין זה חיוב גמור אלא דוקא אם יש לו פת, הכא כיון שיש ראשונים שסוברים שלא אמרינן כן אפי' באפיקומן, נראה דהוי כמו שאין לו פת, דמספק אין חייב לאכול והוה כאין לו פת, ועוד, כיון דלדעתם אין לו לאכול פת כיון שנטל מים אחרונים, אלא צריך לברך ברהמ"ז, א"כ לא הוי חיוב ברור לאכול פת כמו באפיקומן, ולא שייך כאן סב"ל כיון שאין ברור שחייב לאכול, דאין צריך להיכנס לספק מעילה באופן שזה לא ברור שחייב לאכול, ולהכי מוטב שלא יאכל פת, ואם נימא שלא שייך כאן כלל הסברא הנ"ל כיון שיכול לחזור למקומו כמ"ש לעיל, והוי היסח הדעת לכו"ע, מ"מ אין לו לברך על הפת כיון שלדעת השו"ע והרמ"א הוא צריך לברך קודם וממילא נפטר מלאכול פת.

א"כ מה שכ' בסוף דבריו דלכו"ע צריך לאכול פת אין זה נכון, דלהראשונים שסוברים דלא אמרינן אתכא דרחמנא קסמיכנא צריך לברך מיד אם נטל מים אחרונים וכדעת השו"ע והרמ"א, ולא הוי כודאי חיוב כמו באפיקומן.

ומה שכ' גיסי הרה"ג משה גוטשטיין דמותר לכתחילה לאכול בספק ברכה, לפי מה שכתבתי שלא שייך כאן הסברא דאתכא דרחמנא קסמיכנא לא הוי ספק ברכה, ואף אם נימא דשייך הסברא הנ"ל, מ"מ למ"ד דלא אמרינן כן צריך לברך מיד אם נטל מים אחרונים, והוי ספק ברכה לבטלה אם מברך המוציא, ואחר ברהמ"ז נפטר מאכילה, ועוד דודאי עדיף טפי להחמיר שלא לאכול בלא ברכה כדמשמע בשועה"ר קס"ז סעיף י"ב, ולפי"ז כיון שאין רוצה ליכנס לזה הוי כאין לו פת. ועוד, דכל מה דאמרינן סב"ל זה משום ספיקא דרבנן לקולא, א"כ ודאי שהדין לברך במקומו הוא ג"כ דרבנן, וספיקו לקולא, ולכאו"ז זה קיל מנהנה בלא ברכה דהוי כמעילה. ומה שהקשה מהא דלא אמרינן באפיקומן לברך ברהמ"ז ולחזור וליטול ידיו, הוא משום מוסיף על הכוסות, ולמ"ד דאין טעונה כוס משום דודאי דאין רצון השי"ת ואין רוצה להרבות בברכות בחינם, אבל כאן הרי ודאי אם יחזור למקומו הראשון לכו"ע עדיף, ואי היה יכול לחזור בקל היינו מחייבים אותו לזה.

בכל חותמי הברכות

שמואל דוב גוטליב

בענין אמירה לחברו הנוהג היתר במה שהוא נוהג איסור

בגליון ד' כתב הרה"ג משה ברא"ש גוטשטיין בענין אמירה לחברו הנוהג היתר במה שהוא נוהג איסור, ותמצית דבריו הם, שהביא מה שכתבו המהר"ם מרוטנברג ועוד ראשונים שמי שקיבל על עצמו להתענות שני ימים ביוהכ"פ משום ספיקא דיומא, אסור לו לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה, וגם אסור לו ליהנות ממה שישראל אחר עשה מלאכה בשבילו, כמו באיסור אמירה לעכו"ם והנאה ממעשה נכרי. ובספר אורחות שבת כתב שמכך יש ללמוד דה"ה בכל דבר שיש מחלוקת הפוסקים בדינו, ואחד נוהג כשיטת האוסרים, אסור לו לומר לחברו הנוהג כדעת המתירים לעשות לו דבר זה או ליהנות ממה שחבירו עשה בשבילו, כיון דלדידה נתחלל השבת והוי מלאכת שבת, ואע"פ דחבירו מותר בעשיית דבר זה כיון שנוהג ע"פ דעת המתירים ע"פ רבותיו, מ"מ לא גרע זאת מיוהכ"פ שהעושה המלאכה הוא בהיתר גמור ומ"מ להנוהג איסור חשוב כמלאכת יוהכ"פ וה"ה בזה, אמנם במאור השבת הביא בשם הגרשז"א להיתר בכה"ג, ולכאורה צ"ע מדברי ראשונים הנ"ל.

והביא הרב הכותב לחלק בין יוהכ"פ לנידרו"ד, והוא דביוהכ"פ הרי לדידה חבירו ג"כ אסור בעשייה זו מספק יוהכ"פ, משא"כ במחלוקת הפוסקים חבירו עושה מעשה היתר גמור גם לדידה, והיינו משום שחבירו שפוסק כדעה השניה ודאי שאינו בעל עבירה ואינו עושה איסור כיון שהוא רשאי לנהוג כפוסקים האחרים וא"כ הוי זה כמעשה חול ולא כמלאכת שבת, עכתו"ד.

ואמנם עדיין אין הדברים מתיישבים, וחילוק זה לכאורה תמוה ואיפכא מסתברא, שהרי החומרא של שני ימים יו"כ היא חומרא יתירא, וכתבו הראשונים שאין לנהוג כן, וכן פסק הרמ"א שאין לנהוג כן, ובודאי לא שייך לומר שלפי הנוהג חומרא זו חברו עושה עבירה. ומאידך, בדין שהוא במחלוקת הפוסקים, הרי באמת אין הכרעה ברורה איך צריך לנהוג, ולזה המחמיר מה שחברו "פוסק" כדעת המתירין אף שאינו בעל עבירה מ"מ הרי לפי דעה השניה הוא עושה עבירה, וא"כ אם לענין חומרת שני ימים יו"כ יש איסור לומר לחברו, כש"כ לענין שאר חומרות דצריך להיות אסור.

והיה אפשר ליישב תמיהתו על פסק הגרשז"א באופן אחר, דבאמת בין ביו"כ ובין במחלוקת הפוסקים אף הנוהג להחמיר בזה, אין פעולת חבירו העושה עפ"י דעת המתירים נחשבת לגביו כעבירה, אמנם יש לחלק בין הנידונים דלענין שני ימים יו"כ קבלת החומרא היא שקיבל על עצמו "לנהוג יו"כ" ביום זה, וכמבואר בד"מ דהוי כמו נדר, וא"כ מפרשין כונתו לנהוג ביום זה כמו ביו"כ עצמו בכל פרטיו ודקדוקיו, ולכן אסור לומר לחברו לעשות איסור בשבילו, שהרי בכלל נדרו הוא שינהג איסור אמירה לנכרי ביום זה כמו ביו"כ עצמו, וממילא אסור לו לבקש מחבירו לעשות לו איסור, ואם עשה אין לו ליהנות ממנו. משא"כ מי שקבל עליו איזה להחמיר באיזה ענין (או שנהג להחמיר כן בסתמא דהוי כמו נדר), לכאורה קיבל רק האיסור "חפצא בזה", ולכן מסתבר שקיבל רק האיסור עצמו מפני חשש דאורייתא או אפילו דרבנן, אבל לא איסור אמירה שקיל יותר (מפני שאין בו מעשה).

וכן מבואר להדיא לענין אמירה לעכו"ם שמצינו בכמה מקומות בשו"ע ובפוסקים כשיש פלוגתא, דמותר לסמוך להקל כדעת המתירין, והיינו גם במקום דקי"ל כדעת המחמירין לגבי ישראל עצמו, (וכמבואר בשו"ע סי' שי"ד סעי' ז', וסי' רע"ט ברמ"א סעי' ד' ובגליון רע"א שם במג"א סוף סק"ט), וא"כ גם בני"ד לא יהא חמור אמירה לישראל וישפיר יש לסמוך ע"ד המתירין (ואולם עי' פמ"ג סי' תק"ז א"א ס"ק ט"ז דלא בכל מקום אמרינן, וצריך המורה לעיין בזה מי הם החולקים וכמש"כ הפמ"ג בסי' רנ"ד א"א ס"ק י"א).

בענין חשש הטמנה בשבת בכיסוי קוגל חם בסיר הפוך

כבוד מערכת הקובץ הנפלא "שמעתתא דבי מדרשא" המלא וגדוש בתוכן נפלא, תשואות חן לכם וחיילכם לאורייתא.

ראיתי את המאמר של ידידי האברכים החשובים הרב יהודה לייב גלויברמן והרב ישראל טויסיג שליט"א [בגליון ה'] אודות כיסוי קוגל חם בסיר הפוך, והנני להעיר בזה כדרכה של תורה.

באות ב' כתבו דמצד נתינת הקדירה לחוד על הקוגל אין חשש הטמנה מאחר דזה נכלל בהא דמבואר בשו"ע [סימן רנ"ז ס"ב] דנתינה בכלי אין נחשב הטמנה אלא אחסון, וה"נ בענינינו הקוגל מונח בסיר, ודימו לזה מה שהתיר החזו"א ליתן דבר חם בתוך טרמוס אף שמטרתו שמירת החום ולא אחסון כיוון דסו"ס כלי הוא לא אכפת לן מכוונתו.

וכתבו עוד דאף החולקים על החזו"א ואוסרים בטרמוס היינו משום שהוא כלי המיוחד לשמירת חום הילכך אין דינו כנתינה בכלי אחסון, דס"ל דאזלינן בתר מחשבתו וכוונתו, משא"כ בנתינת הסיר על הקוגל שאינו כלי המיוחד לשמירת החום כו"ע יודו דאין בזה חשש.

ולענ"ד אינו דמיון כלל, מאחר דהחזו"א והחולקים עליו מיירי שנותנים בתוך הטרמוס כדרך נתינה בכלי, אלא דפליגי אם אכפת לן כוונתו שנותנו לשמירת החום או לאו, אבל כאן שהסיר הפוך על הקוגל ברור הוא דאין רואין אותו כנתינה ואחסון בכלי אלא כהטמנת הקוגל ע"י הסיר, ואדרבה י"ל דאף החזו"א דמתיר ליתן בתוך טרמוס משום דכל נתינה בכלי אין שם הטמנה עליו אלא אחסון בכלי, יודה כאן דשם הטמנה עליו, דפשוט דצורת ההנחה בתוך כלי הפוך אינו דרך הנחה ואחסון אלא דרך הטמנה.

ואין שום סברא לומר בפירושו דברי החזו"א דכיוון דכלי הוא לא שאני לן היאך ובאיזה צורה נותנו, דאטו אם יטמין בצד החיצון של הכלי או שיטמין בתוך ערימת סכו"ם לא יהיה עליו שם הטמנה כיוון דכלים הם והוי אחסון? אלא נראה פשוט דגם נתינת הסיר לחוד על הקוגל בוודאי שם הטמנה עליו.

אלא דלמעשה בין כך ובין כך מותר מטעמים אחרים שכתבו שם ובתוכם שהקוגל מונח בכלי שני ואין עליו איסור הטמנה.

בברכת התורה

אברהם מאיר רובינשטיין

ביתר עילית

כסא פלסטיק שנשברה לו רגל בשבת האם מותר בטלטול

לכבוד מערכת גליון שמעתתא דבי מדרשא

בגליון האחרון דן הרב משה בר"י גוטשטיין בדין כסא פלסטיק שנשבר, וכתב לדבר פשוט דכשראוי לשימוש בפנ"ע כגון שנשברה רק המשענת מותר לטלטלו אף שאין אורחיה לייחדו, כיון שמשמש למעין מלאכתו הראשונה, וכמ"ש בח"י הריטב"א (שבת קכה). דמטעם זה שיירי מחצלאות אינם מוקצים אף כשאין בהם ג' על ג' כמבואר בסי' ש"ח סעיף י"ב.

ויש לציין דכעין דברי הריטב"א, כתב ג"כ הרשב"א, והביאו רעק"א בגליון השו"ע סי"א, דאכן ראוי למלאכתו קיל טפי, אלא שהתנה דדווקא כשנשבר בשבת, אבל כשנשבר מע"ש אם אין אורחיה לייחדו הוה מוקצה, ולשיטתו אזי בנידון הכסא יהיה מותר רק באופן שנשבר בשבת, [ולכאור' סברתו היא ע"פ הכלל דאין הקצאה באמצע שבת וכמבואר בסעיף י"ב דאם זרקה בשבת שרי, והיינו כשראוי למלאכתו הראשונה, אך כשאין ראוי למלאכתו הראשונה לא חשיב הקצאה,

אלא שבמציאות אינו ראוי, ומוקצה מחמת גופו וודאי שייך אף באמצע שבת, ודרו"ק]. והנה חידוש הרשב"א והריטב"א לאו מילתא פסיקתא היא, דהמעין בדבריהם יראה דבאו ליישב ב' תמיהות, א. מה דהוצרכה הגמ' לפרש היתר שיירי מחצלאות משום דראוי למעין מלאכתו הראשונה, דהא קיי"ל דבראוי למעין מלאכה סגי. ב. מאי שנא שיירי מחצלאות משיירי מטלניות המבואר בסעיף י"ג דאם אין בהם גע"ג הם מוקצים. ועל ב' הקו' מצאנו בראשונים שיישבו באופן אחר, על קו' קמא כתבו התוס' (ד"ה מחצלת) דלרווחא דמילתא מפרש בגמ' דשיירי מחצלאות ראויין למעין מלאכתן הראשונה, ובאמת סגי בראויין למעין מלאכה, ומשמע דלא ס"ל כהריטב"א, דאם הבינו התוס' דלאו אורחיה לייחדו, לא סגי לומר דראויין למעין מלאכה, כמבואר להדיא בגמ' לגבי מחט והובא בשו"ע סי"א, וע"כ דס"ל לתוס' דהדרך לייחד שיירי מחצלאות, והשתא אי ס"ל דמשמש מעין מלאכתו קיל טפי, לא היו דוחקים עצמם דלרווחא דמילתא נקט מעין מלאכתו, אלא הוה מפרשי דאין דרך לייחדו וכהריטב"א דמעין מלאכתו קיל טפי, ובפרט דהוא דוחק לומר דהדרך לייחד שיירי מחצלאות דהרי בשיירי מטלניות חזינן דאין דרך לייחדו וכקו' הב' של הראשונים, אלא ודאי לא ס"ל להתוס' כהריטב"א ובכל גווני בעינן אורחיה לייחדו, ולכן הוצרכו להבין דשיירי מחצלאות הדרך לייחדם.

ויש ליתן טעם למציאות זו ששיירי מחצלאות כן מייחדים ושיירי מטלניות לא, דדבר שמשמש עדיין ליעודו הראשון אין בנ"א זורקים אותו, אך אין בנ"א קובעים ייעוד חדש בדבר לא חשוב, ומצאתי במנורה הטהורה (ס"ק ו) שפירש כן.

וכן מוכח בדעת הראב"ד (והוא היש מתירין שהביא השו"ע בסעיף י"ג), דתי' קו' הב' של הראשונים, דהגמ' שאסרה פחות מגע"ג מיירי בשיירי טליות של מצוה דאדם בודל מהם ולא אורחיה לייחדו לקינוח טינוף, אבל שאר שיירי בגדים שרי דאורחיה לייחדו לקינוח כמו שיירי מחצלאות, הרי דס"ל לראב"ד דגם במשמש מעין מלאכתו בעינן אורחיה לייחדו.

והנה הרב הכותב תמך יתדותיו דנקטינן כהריטב"א, בדברי הפמ"ג (משב"ז ס"ק י"א, ובגליון הקודם צוין בטעות לס"ק י"ב), וז"ל הפמ"ג: ולכאו' פחות מגע"ג כזורק לאשפה וכשיירי מטלניות, אלא במחצלאות עומד למלאכה הראשונה גם עתה ומש"ה מותר, עכ"ל, ופירש דמ"ש הפמ"ג דעומד למלאכה ראשונה, כוונתו רק שראוי למלאכה ראשונה ולא שעומד לכך, דהרי בקו' הק' שעומד ליזרק לאשפה, ע"כ דבריו, ולכאו' אין פירוש זה מוכרח בפמ"ג, די"ל דכוונתו להקשות, "דלכאורה" עומד ליזרק, ותי' דאה"נ מיירי כשאורחיה לייחדו ואין זורקו, וכדעת התוס', ולפי"ז דברי הפמ"ג "דעומד" למלאכה ראשונה אתי כפשוטו.

עוד יש לציין דהגרשז"א נקט דלא כהרשב"א, יעוין במכתבו בספר מאור השבת (מכתב כ"ד אות ז). אמנם מאידך נראה להביא מקור דנקטינן כהרשב"א, מדברי הד"מ (אות י) שנתחבטו רבים בהבנת דבריו ולכאו' כוונתו פשוטה. דבד"מ שם ביאר בדעת הר"ן דכי קא שרי ר"ש לטלטולי עצמות וקליפין הראויין, דווקא כשנתפרקו בשבת, אבל אם נתפרקו בע"ש אפילו ר"ש מודה, וביאר דס"ל דהיתר לטלטל עצמות וקליפין משום שראויין לכלבים ובהמות, הוא דווקא למי שיש לו כלבים ובהמות והר"ן מיירי במי שאין לו, ולכן בנתפרקו מע"ש אסורים ורק בנתפרקו בשבת מותרים, וסיים ע"ז הד"מ ופשוט הוא בעיני, ולכאו' צ"ב, דאם כשאין לו כלבים אסור לטלטל, א"כ גם בנתפרקו בשבת כן, וכן הק' בספר נחלת צבי¹.

ונראה פשוט בכוונת הרמ"א, כדעת הרשב"א, דס"ל דמאכל אדם שנהיה מאכל בהמה חשיב

1. בנחלת צבי הק' עוד על הד"מ, דלא נמצא שיטה כזו דאף כשמצויין כלבים בעיר הוה מוקצה כשאין לו כלבים, וכן הק' בספר מאמר מרדכי והביאו הביה"ל (סכ"ט ד"ה ב"). ונראה דכוונת הד"מ לשי' הטור והמ"מ שהביא

משמש מעין מלאכתו הראשונה, ולכן כשנתפרק בשבת שרי, אף שאין לו כלבים וממילא לא אורחיה לייחדו, מ"מ עכ"פ ראוי ושרי, ומה שמשמע בד"מ וכ"כ המג"א (ס"ק נ"ד, אחר שהביא דברי הר"מ) דפשוט דאי אין כלבים מצויים אסור בכל ענין, ולא אמרינן דכיון שמשמש מעין מלאכתו לישתרי, כתב ע"ז בפמ"ג דבכה"ג אינו ראוי לכלום, והביאור בזה, דסברת הרשב"א דשרי בנשבר בשבת כשראוי למעין מלאכתו, הוא משום דאין הקצאה באמצע שבת, כמו שנתבאר לעיל, אך כשאין כלבים מצויים לא חשיב הקצאה, דלא תלוי בדעתו אלא באמת אין ראוי כאן בעיר.

והנה אף שהרמ"א בשו"ע לא נקט כדבריו בד"מ, היינו משום דנקטינן דבמצויים כלבים בעיר סגי להתיר, ולא בעינן דווקא יש לו כלבים, ולכן לא משכח"ל נפק"מ בין נתפרקו בשבת לנתפרקו בע"ש, דגם בנתפרקו בע"ש שרי, אך משמע דעצם סברת הרשב"א ברורה וכמ"ש ע"ז הד"מ וזה פשוט בעיני.

כל זה הוא מה שיש לצדד בראיות מדברי הפוסקים, אך לכאור' יש להקשות על עצם שי' הריטב"א והרשב"א מהמשך המשנה שם (קמג), מעבירין מעל השולחן פירורין פחות מכזית ושער של אפונין ושער עדשים מפני שהם מאכל בהמה, ומשמע דרק משום הכי ורק במקום שבהמות מצויין שרי, ולכאור' לדעת הריטב"א והרשב"א, כיון שעדיין ראויים לאכילת אדם אף שלא אורחיה לייחדו להכי אלא הדרך לזורקן, אינו מוקצה דראויין למעין מלאכתן.

והיה אפשר אולי לדחוק, דמה דפירשה המשנה מפני שהם מאכל בהמה, קאי רק על שער אפונין ועדשים ולא על פירורים, אמנם רש"י כתב במשנה דמעבירין פירורין כדמפרש טעמא שהם מאכל בהמה, וגם בתוס' (ד"ה פירורין) פירשו דברי הגמ', דמתני' מסייע לריו"ח, דפירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד, מהא דאיצטריך למיתני מפני שהוא מאכל בהמה ומשמע דלא חזי לאדם עכ"ל, וכן העתיקו מ"ב (ס"ק קי"א) ושועה"ר (ס"ס) דהטעם דמותר לטלטלם מפני שראויין לבהמה, וצ"ב למה לא שרי אף היכא דליכא בהמה משום דמשמשין מעין מלאכה, וא"כ גם אם נדחוק בדעת הריטב"א והרשב"א, עכ"פ להלכה מוכח דלא נקטינן כוותיהו.

מאידך מצאנו סתירה לדין זה, בדברי הרי"ף, שפירש הא דאיתא בהמשך הגמ' שם, דגרעיני תמרי ארמייתא שרי לטלטלינהו הואיל וחזיין אגב אמן, ופירש דמין תמר זה כשהגרעיני עודנו בתמר אוכלים את שניהם יחד, ולכן אף שלאחר שנתפרק הגרעיני אינו נאכל בפנ"ע, מ"מ עדיין שם אוכל עליו, ועיין בכיה"ל (סעיף ל"א ד"ה גריעני) שהעתיק את דברי הרי"ף, ועתה גם אם נימא, דהגרעיני ראוי לאכילה גם לאחר שנתפרק, מ"מ אין הדרך לאכלו, ומה שאינו מוקצה היינו כדעת הרשב"א והריטב"א, מכל מקום דין זה לכאור' סותר לדין פירורים שאין בהם כזית, שלא מתירים משום שהיה חלק מהפת ונאכל יחד איתו בעודו שלם, וצ"ב.

לסיכום, דינא דהריטב"א דשבר הראוי למעין מלאכתו הראשונה אינו מוקצה אף שלא אורחיה

הבי"טלטול לוף וחצב שרי דווקא למי שיש לו עורבין וצביין ודלא כהרמב"ם דשרי אף למי שאין לו אם הם מצויים בעיר.

ונראה דיסוד פלוגתתם הוא, דלכאור' מצאנו סתירה בין המשנה לברייתא בענין זה דבמשנה ת"ק אוסר לטלטל לוף וחרדל ורשב"ג מתיר, ובברייתא ת"ק מתיר בחרדל אך אוסר בשברי זכוכית ורשב"ג מתיר אף בזה, ובדעת הרמב"ם פירש הר"ן, דס"ל דאין מח' בין המשנה לברייתא ולכו"ע אם מצויין עורבין וצביין בעיר שרי אלא באתריה דמר שכיחי צביין ובאתריה דמר לא שכיחי, אמנם בדעת הטור פירש הב"י דת"ק דברייתא הוא כשי' רשב"ג במתני' וג' שי' דבר, וצריך להבין במה נחלקו במשנה ובמה בברייתא, ונראה דס"ל לד"מ דבברייתא פליגי אי כל ישראל בני מלכים, ובזה קיי"ל כת"ק דלא אמרינן הכי כיון דאוקמינן ליה לרשב"ג בשיטה, אך במשנה הפלוגתא אי בהמות מצויות בעיר גורם היתר לטלטל או לא, ובזה ס"ל לטור והמ"מ דנקטינן כת"ק דאי"ז מתיר.

לייחדו, הוא פלוגתא בין הראשונים, ומסוגיות השו"ע יש להוכיח לכאן ולכאן, מדברי הד"מ ס"ק י' מבואר דפשיטא ליה כהרשב"א [ואולי זה גם הביאור ברי"ף של תמרי ארמייתא]. מאידך משיטת הראב"ד המובא בסעיף י"ג משמע דלא כשיטתו, וכן מוכח בסעיף כ"ז מדין פירוים שאין בהם כזית.

ונידון זה הוא נפק"מ רבתי לשאלות המצויות מדי שבת בשבתו, לגבי אריזות חטיפים וכלים חד פעמיים, הראויים לשימוש חוזר אך הדרך לזרוקן לאשפה, וצ"ע ליישב הסוגיות.¹

ביקרא דאורייתא

אהרן דוד רוזנבוים

בדין תקנת השוק

לכבוד מערכת שמעתתא דבי מדרשא,

בגליונות האחרונים הובאו דברי הגאון מטשעבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ק"כ) שדן בקהילה שקנו ס"ת מאחד היורשים, ולאחר זמן בא יורש אחר וטוען שיש לו חלק בס"ת ורצה למנוע מהם השימוש ואסר הס"ת בקונם, וכתב הדובב מישרים שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים בתקנת השוק אם הלוקח צריך מקודם להחזיר לו החפץ הגזול ואח"כ יתן לו הנגזל דמי החפץ, שלפי שיטה זו יכול הנגזל לאסרו כיון שזה שלו, אמנם לפי שיטת הראשונים וכן נפסק להלכה שהלוקח אין צריך להחזיר לו החפץ הגזול עד שיחזיר לו דמיו, אין הנגזל יכול לאסור עליהם הס"ת בקונם ולא חל הנדר שהטיל על הס"ת עכ"ד הדובב מישרים.

ויש שרצו ללמוד מדבריו לגבי שאלה השכיחה באחד שקנה מגזולן והשתמש בו שעפ"י דברי הדובב מישרים אינו חייב לשלם על השימוש מפני שיש לקונה בו קנין מדין תקנת השוק.

ומצאתי להגאון רבי עקיבא איגר ובנו הגאון רבי שלמה איגר שכתבו להדיא שבתקנת השוק יכול הבעלים להקדישו ולא נחשב כאינו ברשותו, דיעו"י בשו"ת הרע"א (ח"ו סי' י') ובחי' הרע"א (ב"ב דף מ"א), שהקשה הרע"א שם על הגמ' בב"ב שם היאך יכול בן העיר להסתלק מחלקו בס"ת הגזולה דהרי אינו ברשותו ואינו יכול להקנותו לאחרים, ויישב הגאון רבי שלמה איגר קושיא זו דאיירי באופן שהגזולן מכר הס"ת ללוקח, והלוקח תובע דמי הס"ת מדין תקנת השוק, ובאופן כזה כיון שהלוקח מוכן להחזיר הס"ת לידי הבעלים שפיר יכול להקנותו ולהקדישו כיון שנחשב ברשותו ע"ש, והרע"א שם הסכים עמו בעיקר דין זה, אלא שהשיג על תירוצו מטעם אחר, [ומפורש שם בדברי הרע"א בדין תקנת השוק שבתחילה צריך הנגב לתת הדמים ורק אח"כ מחזיר הלוקח את החפץ הגזול] ע"ש.

והרי לנו מדבריהם שאע"פ שיש דין תקנת השוק מ"מ אין ללוקח בו קנין גמור ונשאר בבעלותו של הנגב שיכול להקנותו ולהקדישו, ודלא כדברי הדובב מישרים.

בברכה

שלמה זלמן טרבילו

1. בגליון הקודם בשולי הגליון הק' הכותב הנ"ל בדינא דסנדל שנפסקה רצועתו בכרמלית, דשרינן לטלטלו משום הפסד, והק' דקיי"ל דאין לטלטל מוקצה אף במקום הפסד, ייעוין בדרישה שם שכתב, אע"ג דלאו מנא הוא מ"מ כיון שהוא דרך מלבוש ולצורך התירו, ומבואר דכיון שהוא דרך מלבוש קיל טפי.

לעי"נ היקר באדם

רחים ומוקיר רבנן תומך תורה ולמדיה חינך

צאצאיו במסירות לתורה ויראת שמים.

הר"ר שלמה בן הר"ה נתן שרון זצ"ל

