

יגדיל התורה

במה ללומדי התורה

עלון מס' 1
שב"ק פר' דברים
מנחם אב תשפ"ה

מפתח המאמרים

- 2..... בענין קילוף פירות בשבת
הגאון רבי שר שלום בן זכרי שליט"א
- 3..... ביטול אירוע בעקבות המלחמה
הגאון רבי שמשון פריינד שליט"א
- 6..... בענין לא תחנם
הגאון רבי מנשה גבאי שליט"א
- 7..... פתיחה לבשר בחלב
הגאון רבי ישראל מאיר כץ שליט"א
- 8..... איסור בורר בסחיטה
הגאון רבי יואל גראד שליט"א
- 9..... בדין דיבור בדרך שחוק
הגאון רבי יחזקאל רובינשטיין שליט"א
- 10..... דין הדר בהדס וערבה
הגאון רבי דניאל חסין שליט"א
- 11..... בענין מהלך כעומד
הגאון רבי חיים ויזל שליט"א
- 13..... בטעם בדיקת חמץ
הגאון רבי מיכאל אלקובי שליט"א
- 14..... בענין תליה במכה
הגאון רבי יצחק דיין שליט"א
- 16..... בענין קלוטה כמי שהונחה
הגאון רבי שלמה מונק שליט"א
- 17..... מאמר לבין המצרים

דבר המערכת

מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. בהתרגשות רבה עומדים אנו בסייעתא דשמיא בשערי הגליון הראשון מבית רשת הכוללים אור התורה, גיליון "יגדיל תורה".

כחלק מהתרחבות וגדילת הכוללים, נוצרה ב"ה ההזדמנות להוציא לאור עולם גיליון חדש, שיאגד בתוכו דברי תורה וחכמה במגוון רחב מאוד. גיליון זה הינו פרי עמל של ו' שנים, מיום יסוד הכולל ופתיחת החבורה הראשונה ולאחמ"כ עוד חבורה ועוד חבורה, עוד קבוצה ועוד בית מדרש, עד שזכינו לריבוי עצום של תורה כל אחד מה שליכו חפץ, ואפשרות להו"ל גיליון רחב ומגוון כל כך. וכעת מוגש לפני תופשי התורה הגליון החדש שמטרתו לתת במה מכובדת לחכמי ורבני הכולל, בו יוכלו ללמוד ובעיקר ללמד, להפיץ רעיונותיהם וחידישיהם בקרב תלמידי חכמים ותיקים וצורבים צעירים, היושבים יחדיו מידי לילה בלילה בשעות שבהם תורה מונחת בקרן זוית, בשעות שעומדת החכמה ואומרת כל הרוצה ליטול כתר של תורה יבוא ויטול, טרודים לדעת סודה בשקידה, בריתחא דאורייתא ובדיבוק חברים.

ידוע ונעלה ענין לימוד התורה בחבורה, ע' ברכות ו' ע"א, בגליון נפלא זה החבורה גדלה לכל באי בית המדרש, חבורה אחת מסועפת שבה ידונו ענינים העומדים ברומו של עולם, עניני עירובין וחומ"מ, ריבית ועבודה זרה, פסחים ושמירת הלשון, קדשים והלכות שבת, אסוקי שמעתתא ואליבא דהלכתא, תלמידי חכמים מסניף שירה חדשה יחד עם עמלי תורה בסניף מהרי"ל, יושבי על מדין בעטרת שלמה ומרביצי תורה מסניף שיח יצחק, יחד בבמה אחת.

תחינתנו לפני שוכן מרומים, זכנו לראות עוד ועוד בהרחבת בתי המדרש בלומדי תורה, והמשך הס"ד בהחזקת רשת הכוללים, וימים אלו יהפכו לנו בקרוב לשמחת עולמים בבניין ביהמ"ק והגאולה השלימה, להגדיל תורה ולהאדירה.

רשת הכוללים אור התורה בארה"ק

◆ כולל יום - רמות ◆ כוללי ערב מודיעין עילית - עטרת שלמה ◆ שירה חדשה ◆ מהרי"ל ◆ שיח יצחק ◆ קהילת רבי עקיבא

כולל יום - רמות

הגאון רבי שר שלום בן זכרי שליט"א

ראש החבורה

בענין קילוף פירות וירקות

דברי ר"ח

כתב רבנו חננאל (שבת עד.) בביאור החילוק בין המלאכות וז"ל "הדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל ומכירתו לברירה או כברה [בזרייה] או בהרקדה... נמצא זורה והבורר והמרקד כולן מעבירין פסולת המעורבות באוכל ואינה מחוברת כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריך ניפוף אלא מעורבת בלבד" עכ"ל. מדבריו למדנו דדש שייך רק במפרק את הפסולת הדבוקה לאוכל, אבל בורר וזורה ומרקד הוי הוצאת הפסולת שאינה מחוברת באוכל אלא מעורבת עמו. ולפי"ז קילוף ירקות כגון בצל וכדו' הוי דש, וכ"כ לקמן (עד:) גבי חלתא [קנים] "קילפם חייב משום דש".

והנה בגמ' לעיל מיניה (שם.) דאמר' כל דהוי במשכן חשיבא מלאכה, ומקשינן התם ולחשיב נמי כותש, ופירש ר"ח "ונחשוב נמי כותש שהוא מסיר קליפת החיטין מעליהן לטחון אותם להוציא סולת כגון כותש לעשות דייסא או טיסני והנה גם זה מפרש פסולת מן האוכל הוא" ומשמע מפירושו דלמד שכותש חייב משום בורר, וצ"ע דהרי קליפת החיטין מחוברת והרי פירש לעיל דהוצאת הקליפה המחוברת חשיבא דש.

[ובדוחק היה אפשר ל' דלהו"א של הגמ' דכותש היה אב מלאכה בפנ"ע, היינו למדים עוד צורה שהיא כעין בורר, אבל למסקנא כותש הוא תולדה דדש, וצ"ע]

שיטות הראשונים בדן כותש

שיטת רש"י שכותש חייב משום דש וכ"כ המאירי וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן, וכ"כ בספר התרומה דקולף בצל חייב משום דש, וז"ל (הלכות שבת סי' ר"כ) ועתה המנהג בבצלים שקולפים אותם לאוכלם במלח וכן המנהג והא דאמרין בירושלמי כד מפרך ברישיה חייב משום דש היינו כי רוצה לכותשן שם וכו' אבל כי רוצה לאכול בלי איסור אחרי כן שרי לקולפן מיד עכ"ל, א"כ סבר שקילוף בצל אסור משום דש וגם באיסור דש שרי לאלתר.

הרמב"ן כתב דכותש חייב משום בורר וכו'. ח. ובריטב"א כתב שהוא משום טוחן.

ויש לבאר לדברי ר"ח דכל מחובר הוי דש, מדוע כתב בכותש דחייב משום בורר.

ובירושלמי (שבת פ"ז) איתא "מיי כדון ההן דכתית אורז שערין חלוקה חייב משום דש. ההן דשטח צלין צימוקין מסוסלה בוקלטה חייב משום מעמר. כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר. בקליפה משום דש", מהכא נראה כדברי ר"ח דהכותש חייב משום דש שכתב שכל הנוגע בקליפה הוי דש והטעם דהפסולת מחוברת לאוכל.

ובהמשך דברי הירושלמי "הא איתתא כד מערבא בחיטיא משום מרקדה. כד מפרכייא בראשייא משום דשה. כד מתברא בצדדיא משום בוררת. כד מספייא משום טוחנת וכו'" ופירוש מפרכייא בראשייא - היינו שמקלפת את החיטין מהקליפה החיצונית. ומתברא בצדדיא - נח' המפרשים על מה מתחייבת משום בורר, הפני משה פירש דעצם מה ששוברת את הקליפה חייבת משום בורר דמפרידה את הפסולת

מהאוכל. וקורבן העדה פי' שהבורר זה לא על עצם הכתישה אלא על הברירה שבורר אחרי שכתש שבורר את החיטים מקליפתו.

ועוד כתב הירושלמי "ההן דשחק תומא [שום] כד מפרך ברישייא משום דש. כד מברר בקליפיייתה משום בורר. כד שחק במדוכתה משום טוחן" ופירשו קורבן העדה והפני משה דהבורר הוא דאחרי שהפריד את הקליפות מוציאן מתוך השומים, ולפי פירוש זה חזינן מהכא להדיא דהקילוף של השום הוי דש ולא בורר.

וכן למד ערוך השולחן (שי"ט ה' כ') והסיק דקילוף הוא תולדה דדש.

אך מאידך יש לדקדק דהרי בירושלמי הברירה היא הדבר האחרון שעושים לפני הטחינה ואם נאמר שהברירה היא רק הוצאת הפסולת שדש בידי, עדיין נשארה הקליפה הפנימית של השום, וא"כ איך טוחנים עם הקליפה, ועוד דאם נדמה שום לחיטים שמזכרים בדברי היר' לעיל ושם באר קורבן העדה מתברא בצדדיה שהקילוף הוי בורר ונראה שכן למד המג"א את הירושלמי ולכן ביאר שהברירה שעושה היינו הוצאת הקליפה הפנימית של השום, וא"כ מהירושלמי למד שלקלף את השום חייב משום בורר.

ולפי"ז צריך לברר לדעת היר' מה ההבדל בין הקליפה החיצונית שחייב עליה משום דש לבין הקליפה הפנימית שחייב עליה משום בורר.

ועוד יש להקשות על דברי הירושלמי לפי הנ"ל דאם קליפת השום היא בורר, איכא סתירה ממה שכתוב לעיל דכל הנוגע בקליפה הוי דש.

ולכאורה היה נראה לתרץ דכאשר מוציא את הקליפה החיצונית לא בירר את כל הפסולת מהפרי ולכן לא שייך לחייבו מטעם בורר דעדין נשאר פסולת אבל הקליפה הפנימית הוי בורר שהרי מתקן את האוכל להיות בלא פסולת כלל.

אך זה קשה דהרי בגמ' (שבת עג:) איתא אמר רב פפא מאן דשא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שנים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, ושם נשארים התמרים בלי פסולת ובכ"ז חייב משום דש, דאם קוצץ תמרים מענפיהם דנקראים מכבדות חייב משום דש, ואמאי לא הוי בורר.

וביותר יש להקשות לדברי המפרשים דקולף הוא משום בורר, דהרי בורר הוא בפשיטות בורר אוכל מתוך תערובת והכא אין תערובת דהכל גוש אחד הפרי והקליפה, והוי כעין מה שכתב הרמב"ם דמותר לסנן יין מגיתו משום דהכל גוף אחד וז"ל וכן יין מגתו (שרי לסנן בסודרים) כל זמן שהוא תוסס וכו' שעדין לא נפרשו השמרים מן היין יפה יפה וכל היין כגוף אחד הוא וכו'

ונראה לבאר לפי מה שכתב בספר שביתת השבת (פתיחה לדש אות ב') בשם ספר פאר עץ חיים שכתב להגדיר את מלאכת הדש, דדש הוא לתקן אוכל ולהוציאו מתוך דבר אחר וכעין להולידו, כלומר דשיבולים אינם פרי ואינם אוכל אלא צמח השדה, וכאשר מוציא את הזרעים מתוכן הוי מוליד פרי חדש, וכן חלב שיוצא מהבהמה הוי כמוליד דבר חדש מתוך הבהמה, וכן מכבדות של תמרים דעד עתה היו חשיבי מכבדות ועתה הם תמרים הוי דש.

אבל דבר שהוא כבר אוכל אך יש עמו פסולת, כשמוציא את הפסולת לא חשיב דש אלא בורר.

לפי"ז יש ליישב את דברי ר"ח דבתחילה כתב דכל מה שמחובר חשיב דש ואינו מחובר חשיב בורר, וזה הגדרה בדבר שהוא עדיין לא אוכל, אז אם הוא מחובר הוא דש ואם אינו מחובר אלא שיש עם החיטין צורותיו הוי בורר, אבל אחר שיש כבר שם פרי אך הוא מכוסה בפסולת, אז אפי' אם הוא מחובר לא הוי דש דאינו מחדש פה פרי חדש אלא רק מתקן את האוכל, וזוהי הגדרה חדשה בבורר דגם דבר שהוא מחובר לפרי יש בו משום בורר משום תיקון האוכל דעכשיו מתקנו לאכילה, ולכן כותש שהוא כבר פרי החיטה חייב משום בורר ולא משום דש. [וכעייין מה שכתב הישועות יעקב (והביאו הבה"ל בס' ג' ד"ה לאכול מיד) דבבורר פסולת מאוכל שאינו ראוי לאכילה משום הפסולת שמעורב בו חשיב מלאכה הצריכה לגופה משום שנחשבים דבר אחד והוצאת הפסולת נחשבת תיקון באוכל עצמו].

והאי דינא דבורר בדבר שהוא גוף אחד שיש בו משום ברירה משום תיקון האוכל, הוי רק לשיטת ר"ח דביאר דכותש הוי משום בורר, אבל לשיטת רש"י והראשונים שס"ל שכותש הוי דש, א"כ לא התחדש האי דינא דהבורר בגוף אחד, ולכן הקולף פירות יתחייב לשיטתם משום דש שהגדרת בורר היא הוצאת אוכל מתוך דבר שבלוע בו או שמחובר בו כדעת הר"ח.

ולפי מה שבארנו בדעת הר"ח הפירוש בדברי הירושלמי, דכד מפרכיין בראשיי חייב משום דש מפני שהוצאת הקליפה החיצונית נותן לו שם פרי, וכד מברר בקליפתייה משום בורר שהוא קילוף הקליפה הפנימית, דאינו מחדש בו דבר ולכן חייב משום בורר.

ולפי"ז יש ליישב קושיית הבה"ל בס' ש"א סעי' ד"ה לקלף, שהקשה מדוע הרמב"ם לא הביא את דברי את דברי הירושלמי שאסור לקלף פירות לאחר זמן שהרי יש כאן דין חדש בבורר שיש איסור בורר בלי תערובת ולפי דברנו לעיל אם נאמר שהרמב"ם סובר כדעת רש"י שמקלף פירות הוי איסור דש א"כ אין כאן דין מחדש שהרי זה ככל דין דש שמוציא אוכל ממקום שבלוע בו.

ועוד נראה ממה שהב"י הביא דברי הירושלמי בסוף ס' ש"א ולא בס' ש"טמוכח שלמדו את דברי הירושלמי מדין דש ולא מדין בורר

קילוף שום

דעת הפמ"ג (א"א ש"ט ס"ק ח) דבצל שיש לו קליפה אחת הוי בורר ומותר לאלתר, אבל שום שיש לו ב' קליפות החיצונה דש והפנימית בורר. ולפי"ז אסור להוציא שן אחת של שום מתוך ראש שום דהרי דעת המג"א דדש לאלתר אסור. וכתב הרב טל דואר שליט"א דשמע מהגר"נ קרליץ דכן פסק דאסור להוציא שן שום מתוך ראש שום. וכ"פ בשביתת השבת.

ומקורם הוא מהירושלמי הנ"ל דאסור לפרוך ראש השום משום דש.

ונראה שלפי דברינו בדעת הרמב"ם יש לחלק דמה שכתוב בירושלמי לחייב משום דש הוא בראש שום שבא מהשדה עם כל הגבעולים שלו שאז דווקא חשיב דש דלפני כן הוי צמח השדה, ואחר כן הוי ירק או פרי השום וממילא חשיב דש שמוציא פרי מעצו, אבל שומין שלנו שהם מתוקנים כך לאכילה ואין אנו מחשיבים אותם לעץ השדה אלא לפרי, וכל הרואה אומר שום בא לפנינו, אין בו משום דש ומותר לפרקו מן הראש לאכילה לאלתר.

ואתי שפיר נמי מאי דפסק הרמ"א בס"ו דאסור לפרק האגוזים

מקליפתן הירוקה, אבל מקליפתן החומה מותר, משום דהאגוזים עם הקליפה הירוקה אינם נחשבים לפרי אלא לעץ והמפרקם ומוציא את האגוז הוי דש, אבל הקליפה החומה חשיבא פרי והמוציאה אינו אלא בורר, ומותר לאכול לאלתר.

וכן מה שתמיהו כל האחרונים (מ"א ס"ק ח') על מה שנהגו העולם לפרק הקטניות מן השרביטין, אין מקום לתימה די"ל דכו"ע היו מחשיבים את תרמילי האפונים לאפונה וכך היו מביאים לבית את הקטניות הללו וממילא אין בזה משום דש, ואם עושהו לאלתר מותר לכתחילה.

ויש לומר עוד דיש חילוק בין אם מפרק הרבה פירות עם קליפה לבין אם מפרק רק כמה פירות כפי אכילתו, דבמפרק הרבה עצם מה שרוצה לתקן את הפירות הוי היכר דמחשיבו לעץ שצריך לתקנו ולהוציא ממנו את הפרי, והוי דש, אבל אם מפרק רק כדי אכילתו י"ל דאדרבא כך הוי היכר שמחשיבו פרי, דהרי לא תיקנו מתחילה ועכשיו שאוכלו מפרקו כדרך אכילתו ואין זה חשיב דש.

קילוף לדעת רש"י והראשונים דס"ל דכותש הוי דש

ואף לדעת הראשונים שסוברים דכותש הוי דש, וא"כ גם קילוף שום וכדומה הוי דש ולכאורה אין מקום להתיר אף לאלתר [אא"כ נסבור שאף דישא מותרת לאלתר], מ"מ י"ל דגם לשיטתם יש ב' מיני דישא, יש דישא שמייצרת פירות, ויש עוד דישא שהיא רק הפרדת הקליפה מהפרי, ומה שאסורה דישא לאלתר זה רק הדישה שמייצרת פרי שבזה לא שייך לומר דרך אכילה שדרך אכילה היא לאכול אוכל קיים ולא לייצר אוכל, אבל הדישה בפרי שהיא רק קילופו תהיה מותרת לאכילה לאלתר שכן דרך אכילה לבורר אוכל מפסולת ואין על זה שם מלאכה כלל.

נ"מ בין השיטות - שימוש בקולפן בשבת

ונפקא מיניה בין השיטות הנ"ל תהיה בקילוף גזר או כל ירק שאין לו קליפה נפרדת מהפרי אלא שהחלק החיצוני של הפרי לא נאכל, לדעת רש"י שהאיסור הוא משום דש, כאן שהוא גוף אחד כתבו האחרונים דאין בו משום דש שהוא לא מכוסה בדבר אחר אלא החיצונית שלו הוי חלק ממנו, ומטעם זה כתב הבית מנוחה והביאו באור לציון להתיר לקלף בשבת אף לאחר זמן ולפי"ז הכלי שקולפים את הפי' האלו הוי כלי שמלאכתו להיתר ויהיה מותר בשבת לקולפו עם קולפן.

אך לשיטת ר"ח האיסור הוא משום בורר יהיה אסור לקולפו בשבת אלא רק לאלתר, ולפי"ז הכלי המיועד לקולפו הוי כלי של ברירה ואסור לקלף בו בשבת וא"כ הקולפן אסור לקלף בו בשבת מדין ברירה בכלי.

ולענין לקלף מלפפון שיש לדון להתיר לקולפו לאחר זמן מדין שהקליפה ראויה לאכילה ואין בו בורר, אבל מ"מ להשתמש בקולפן דהוא כלי הברירה אסור מדין עובדין דחול.

היוצא מדברינו דלקלף גזר וכדומה בקולפן בשבת יש בזה חשש דאין לקלפו בקולפן בשבת. אבל לקלף מלפפון בשבת דהוי חשש של עובדין דחול המיקל יש לו על מי לסמוך.



חבורת חושן משפט - עטרת שלמה

הגאון רבי שמשון פריינד שליט"א
ראש החבורה

ביטול אירוע באולם שמחות בעקבות המלחמה

דיני חזרה מחמת אונס - שכירות בתים

נאנס השוכר:

הרמ"א [סי' של"ד ס"א] הביא מחלוקת ראשונים היכא דנאנס השוכר ואינו יכול לדור בבית, כגון שמת, האם משלמים יורשיו [בהניח להם אביהם נכסים] למשכיר.

דעת הרשב"א [שו"ת סי' אלף וכו'] דחייבים לשלם גם הימים שלא דר בהם, דשכירות ליומא ממכר וכבר נתחייב בכל ימי השכירות.

דעת מהר"ם [הובא במדכ"י פרק האומנין סי' שמ"ה] דפטורין מלשלם מכל מה שלא דר משעת האונס, דדמי לספינה סתם ויין זה דאף דהמשכיר יכול לקיים תנאו מ"מ כיון שהשוכר אינו יכול לקיים תנאו מחמת אונס, דעת ריב"ם [תוס' ב"מ ע"ט] דאינו משלם חצי הדרך שלא הלך, וכמבואר בגמ' [ב"מ ע"ח] בבע"ה שנאנס ואינו יכול ליתן מלאכה לפועל, דכל אונסא פסידא דפועל, וגם לדעת ריב"ן [בתוס' שם] דבספינה חייב לשלם גם חצי הדרך שלא הלך, היינו מטעם שהמשכיר איבד ספינתו, אבל כאן שלא הפסיד את ביתו, הדר דינא כדן פועל דכל אונסא פסידא של פועל, וה"ה במת השוכר שהבית קיים והשוכר אינו יכול לקיים תנאו מ"מ פסידא דמשכיר.

אמנם כתב הש"ך [סי' של"ד ס"ק ב'] בדמהר"ם ובתרה"ד [סי' שכ"ט] מבואר דאם כבר הקדים לו המעות, אינו מחזיר, ובאמת דכן מבואר בתוס' בדעת ריב"ם בספינה סתם ויין זה, דאם לא נתן לא יתן אבל אם נתן לא יטול.

וכתב החזו"א [ב"ק סי' כ"ג ס"ק י"ג] ד"ל דאף ריב"ן מודה בזה, דבמקום דאינו צריך לשלם כגון הכא דהבית לא נפסד, מ"מ אם הקדים מעות לא יחזיר. ובאמת דכן מבואר להדיא במדכ"י שהעמיד דברי מהר"ם כדעת ריב"ן.

עוד כתב הש"ך דמ"מ צריך להחזיר השיעור דפועל בטל, ומצאנו מקור לזה בדברי ריב"ן דס"ל דהיכא דטבעה הספינה צריך לשלם, מ"מ משלם רק כפועל בטל, וכן פסקו הר"ף והרמב"ם ובשו"ע [סי' ש"א ס"ג] [עיין בחזו"א שם ס"ק י"ב מה שביאר בזה], ומינה ילפינן דה"ה היכא דלא נפסד הספינה או הבית דא"צ לשלם, אלא שאם נטל לא יחזיר, דמ"מ ההפרש דבין פועל בטל למחיר מלא, צריך להחזיר.

אמנם בדברי הרמ"א משמע דלדעת מהר"ם לעולם אינו משלם אפילו הקדים לו המעות צריך להחזיר, [מבואר בדרכי משה שהיה לו גירסא אחרת במהר"ם שאפילו הקדים מעות יחזיר והש"ך ובהגר"א השיגו דלפינו במהר"ם להדיא שאם נתן לא יטול] ופסק דאזלינן בתר המוחזק, ומצדד הש"ך דס"ל לרמ"א דפלוגתא מהר"ם והרשב"א הוי ספיקא דדינא.

לדינא:

הש"ך העלה כדעת מהר"ם דאם לא נתן לא יתן, ואם הקדים לו מעות א"צ להחזיר, אלא השיעור כפועל בטל מה שהבית פנוי. והחזו"א [שם ס"ק י"ג] כתב דפלוגתא מהר"ם והרשב"א הוי ספיקא דדינא, ולפ"ז

בתקופת המלחמה מחשש לנפילת טילים היה צורך לשהות בסמוך למרחבים מוגנים, בעקבות כך התעוררו כמה וכמה שאלות בדיני שכירות שהתבטלה מחמת אונס, בס"ד בכולל ערב עוסקים אנו בהלכות שכירות ונציג כאן תשובה לאחת השאלות הנפוצות הנוגעת לעיקרי הדינים בדין חזרה מהשכירות מחמת אונס, ומינה יש ללמוד למקרים דומים. [כמובן שכל מקרה צריך לדון לגופו שכל פרט יכול לשנות את הדין].

ראובן שכר אולם אירועים לחתונת ביתו ושילם מראש עבור שכירות האולם, באולם אין מרחב מוגן ולכן בזמן המלחמה לא היה ניתן לקיים אירועים באולם, עתה תובע ראובן מבעל האולם שיחזיר לו את כספו, היות שבסופו של דבר לא השתמש באולם, בעל האולם טוען אתה שכרת את האולם ואיני צריך להפסיד את דמי השכירות בגלל האונס.

נדגיש שהמקרה המדובר הוא באולם שתשלום שכירות האולם נפרד מהתשלום על מנות האוכל ושירותי המלצרות וכדו', אשר באופן זה נראה פשוט שדין שכירות האולם כדין שכירות בית הנקנה בכסף, וא"כ התשלום הוא קנין כסף לשכירות האולם ליום החתונה, [אפשר שגם חתימה על הסכם ההתקשרות הרי היא קנין].

דעת רוב הפוסקים דיכול להשכיר ביתו לאחר ל' גם בתוך הזמן שמושכר לאחר, ואין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם, או מחוסר זמן, עיין ש"ך [סי' שי"ב ס"ק ג'] בשם המבי"ט, מל"מ [שכירות פ"ו] מחנ"א [שכירות סי' י"ג] ובנתי"מ [סי' ר"א ס"ק ה'] שו"ת חמדת שלמה [חור"מ סי' ח'] ועוד, וע"ע בשערי יושר [מערכת הקנינים סי' י"ט], אמנם המל"מ ציין לדברי מהרשד"ם [סי' רע"ז] דס"ל דלא מהני וכן דעת הבית יעקב [סי' צ'], אולם עיין בפ"ת [סי' שט"ו] שהאריך בזה, ומבואר דהעלה לדינא כדעת רוב האחרונים.

אמנם דעת כמה מהאחרונים דהקנין חל רק שהגיע הזמן, וקודם שהגיע הזמן יכול לחזור בו, וא"כ בנדון דידן לכאורה יכול בעל השמחה לחזור בו, אולם אם אמר מעכשיו מהני דלא יוכל לחזור בו, ובנתי"מ [שם] כתב דבכה"ג גם בסתם ה"ז כאומר מעכשיו, וכן העלה לדינא בשו"ת אחיעזר [ח"ג סי' ע"ט אות ז'] דרך היכא שתלה הקנין בזמן שאינו רוצה להקנותו עכשיו בזה דינו כלאחר ל', אבל היכא דאינו תולה בזמן רק שרצונו בעצמו להשתמש או שהוא מושכר לאחר, בזה סתם כמעכשיו, אמנם הדברי משפט [סי' ר"א] ס"ל דדוקא באומר מעכשיו דלא כהנתי"מ, אולם נראה דגם לדבריו אם ברור שעשו הקנין בכוונה שלא יוכלו לחזור, ה"ז כאמר מעכשיו.

[אמנם באופן שהתשלום הוא לפי מנה הכולל תשלום על האולם האוכל והשירותים הנלווים, יש לדון האם רואים כאן ג' חלקים, שכירות בית, קניית אוכל, ושכירות פועלים, או דלמא דהכל דבר אחד, התחייבות בעל האולם לספק שירות אירוח, כמו המתארח במסעדה דאין סברא לומר ששוכר את מקומו וכו', ואפשר דיש בזה נפק"מ לדינא בנדון דידן].

תחילה נביא את שיטות הראשונים והפוסקים בדין חזרה משכירות בית מחמת אונס במכה פרטית ובדין חזרה מחמת מכת מדינה, ומינה נלמד לנדון דידן.

1 ולדעת הרשב"א י"ל דשאני פועל שאינו אלא פסיקא דאין גופו קנוי, וכל שלא עבד אינו מקבל שכרו, כן מבואר בחזו"א ב"ק סי' כ"ג ס"ק י', אולם לרשב"א לשיטתו א"צ לזה, דהסמ"ע סי' של"ה הביא דברי הרשב"א בתשובה בשכר משמש ומת בעה"ב, דצריכים היורשים לשלם לו כל שכרו, ותמיהו האחרונים הא בסי' של"ד פסקו המחבר והרמ"א דכל אונסא פסידא דפועל, וע"כ צ"ל דהרשב"א ס"ל דדוקא אם האונס הוא מחמת הפועל אינו משלם לו, אבל אונס מחמת בעה"ב פסידא דבעה"ב, ועיין במחנ"א שכירות סי' ד' דהעלה דעוד ראשונים ס"ל הכי, ועיי"ש שהביא דברי השיטמ"ק בשם ר"ח שביאר דברי הגמ' בדין פועל דאתא מיטרא וכדו' אמאי חשיב אונס דפועל, אלא דלפ"ז צ"ע למה במת השוכר נקט הרשב"א הטעם דשכירות ליומא ממכר, תיפוק ליה דבאונס דבעה"ב פסידא לדידה, ושוכר בית דינו כבעה"ב דפועל שהוא המתחייב, ואפשר לומר דנפק"מ בין הטעמים האם מנכה לו כפועל בטל, דלטעם שכירות ליומא ממכר אינו מנכה לו כפועל בטל.



אם הקדים מעות לא יחזיר כלום, לדעת הרשב"א חייב לשלם כל השכירות. והיינו כפסק הרמ"א.

נאנס המשכיר:

המשכיר בית לחבירו ונפל או נשרף הבית, דעת רוב הראשונים וכן פסק בשו"ע [סי' שי"ב ס"ז] דאינו משלם אלא עד זמן נפילת הבית. בביאור שיטתם כתב החזו"א [ב"ק סי' כ"ג ס"ק י'] "דאע"ג דשכירות ליומא ממכר הוא מ"מ יש מקום לומר דכשנפל תוך זמן השכירות נחשב כלא היה לבית זמן רק עד הנפילה, אע"ג דהנפילה חשיבא נולד ולא שייך לומר איגלאי מילתא למפרע דהיה עומד לכך, מ"מ לענין קנין זמן נמצא דמכר זמן שאינו בעולם כלל, ועוד י"ל דחשיב כתנאי שאם יפול לא שכר על זמן שלאחר נפילה".

דעת הרשב"א בתשובות מיימוניות הביאו הרמ"א [שם] וכן כתב הריטב"א [ב"מ ק"ג] בשם רבו דצריך לשלם גם על הזמן שלא דר בו, ואף אם השוכר מוחזק שלא הקדים מעות מ"מ חייב לשלם.

ביאור שיטתם כתבו הנתי"מ [סי' שי"ב ס"ק י"ג] והחזו"א [ב"ק סי' כ"ג ס"ק י'] דס"ל דשכירות ליומא ממכר הוא. ועיי"ש בנתי"מ דכתב בשם המחנ"א דאם הקדים מעות, דהיינו שפירש בשעת השכירות שהוא באופן שיקדים לו השכר, לכו"ע שכירות ליומא ממכר הוא. [מדברי החזו"א הנ"ל למדנו דאף להסוברים במת השוכר דשכירות ליומא ממכר הוא, מ"מ אינו מוכרח דגם בנפל הבית ישלם השכירות על הזמן דאחר הנפילה].

[לשיטתם יש להקשות מאי שנא מספינה זו ויין סתם דפטור, וכן בשכר חמור ומת דאין צריך לשלם על חצי הדרך שלא הלך, ובאמת העיר בזה בתשובות מיימוניות שם וכתב דיש לחלק ולא פירש, וכתב החזו"א [שם] דספינה מיי"ר ששכר הספינה עם הספן, ולספן יש דין פועל דאינו שכירות אלא פסיקא בעלמא, ופועל שנאנס בחצי היום אינו זוכה בשכרו לזמן האונס, ובחמור איירי שהשכיר לו חמור חלש דהוי זבני גריעי, ונהי דלא הוי מום בדין מקח טעות, מ"מ לא נתחייב בכל השכירות, דאין מזלו של השוכר גרם אלא מחמת המשכיר. ובנתי"מ [שם] כתב דחמור דינו כאפותיקי ואינו בדין שכירות ליומא ממכר הוא].

לדינא:

נראה דהוא ספיקא דדינא ואזלינן בתר המוחזק וכן כתבו כמה מהאחרונים.

נאנסו שניהם:

הוא דינא דגמ' [ב"מ ע"ט] דהשוכר ספינה להוליך יין וטבעה בחצי הדרך, דאם שכר ספינה זו להעביר יין זה, שניהם אינם יכולים לקיים התנאי ואזלינן בתר המוחזק, ואם שכר ספינה סתם להעביר יין סתם דשניהם יכולים לקיים התנאי אלא שאינם רוצים להעמיד ספינה ויין אחרים, חולקין השכר, וכן פסק בשו"ע [סי' שי"א].

מכת מדינה

נאנס השוכר:

שוכר שהיה צריך לעזוב את הבית מחמת מכת מדינה כגון גזירת המושל או שינוי אויר.

דעת מהר"ם טיקטין הביאו הש"ך [סי' של"ד ס"ק ג'] הט"ז [שם] והמחנ"א [שכירות סי' ז' ובטעות ייחסו למרדכי] דצריך השוכר לשלם כל השכירות, ובביאור דבריו כתב המחנ"א דאף שהוא מכת מדינה דבעלמא אמרינן מנכה לו מחכירותו והמשכיר מפסיד, מ"מ היכא דהמכה היא רק על השוכר שאינו יכול לדור בבית, ואין חסרון בגוף הבית יכול המשכיר לומר הא ביתי קמך. [יש לציין שדברי מהרמ"ט עולים רק לדעת הרשב"א דמת השוכר חייבים לשלם, דשכירות ליומא ממכר, אבל לדעת מהר"ם הא איכא פטור אונס אף בלא מכת מדינה, וכ"ש במכ"מ].

דעת הט"ז [שם] דבמכת מדינה שא"ל לדור בביתם מחמת מגיפה וכדו' ליכא טענת הא ביתי קמך, וכן נראה דעת הש"ך שהניח דברי מהרמ"ט בצ"ע. וביאור דבריהם דהנה החילוק בין מכה פרטית למכת מדינה מבואר בנתי"מ [סי' שכ"א ס"ק א'] דמכה פרטית היכא דלא ניזק גוף הדבר, כגון שדה שאכלה חגב, היות והמכה היא בפירות השייכים

לשוכר תלינן דמזלו של שוכר גרם, משא"כ מכת מדינה אין האונס תלוי במזל של שוכר או משכיר, נמצא דאין המשכיר יכול להעמיד לשוכר שדה המוציאה פירות, ולכן מנכה לו מחכירותו, וס"ל להני אחרונים דגם במקום שאין קלקול בגוף ממש, מ"מ מייחסים את האונס לבית, דאמרינן שהבעלים אינו יכול להעמיד לשוכר בית שאפשר לדור בו.

דעת ראב"ן סי' צ"ח [הביאו המחנ"א שם בקצרה], בראובן ששכר בית משמעון לב' שנים והקדים לו שכרו ובתוך הזמן ברחו היהודים מן העיר ורוצה ששמעון יחזיר לו על הזמן שהיה חוץ לביתו, ושמעון משיב ביתי היה לפניך וכו', בתחילה כתב ראב"ן דטענת ראובן טענה, כי היא מכת מדינה ופסידא דמשכיר, והאריך בזה, ולבסוף העלה דלא דמי למכת מדינה דשדה שאכלה חגב, שהמכה היא בשדה השייך למשכיר, אבל בבית המכה היא לשניהם, על הבתים להיות בדודים ועל האנשים להיות גולים, ובכה"ג חולקים, וצריך להחזיר לו מחצה ממה ששילם על הזמן שלא דר בבית.

ביאור הדברים, דמכת מדינה בשדה מייחסים את המכה לשדה, אע"פ שהקלקול הוא בפירות, מ"מ השדה היא זו שמגדלת את הפירות, לכן חשיב שהמכה בשדה, ומזלו של בעל השדה גרם, אבל שוכר שברח מהעיר אין מכה לא בגוף השוכר ולא בגוף הבית, אלא סיבה חיצונית שמונעת את ההשתמשות בבית, סיבה זו היא גם כלפי הבית וגם כלפי הדר, שאותה סיבה גורמת לשניהם שא"ל להשתמש בבית, לכן תלינן במזל שניהם. [עיי' בסמ"ע סי' שכ"א בדין המלמד שאינו יכול ללמד מחמת גזירת המושל דמבואר בדבריו סברא זו בדעת מהר"ם].

[יש לציין דלכאורה דעת ראב"ן כדעת הרשב"א דבאונס פרטי חייב השוכר לשלם כל השכירות, לדעת מהר"ם אפילו באונס פרטי פטור, אמנם למה שכתב הש"ך דמודה מהר"ם היכא דהקדים מעות דאינו מחזיר, אפשר לקיים דעת ראב"ן כדעת מהר"ם בהקדים לו מעות, ובאמת ראב"ן מיי"ר בהקדים לו מעות].

בקצוה"ח [סי' שכ"ב ס"ק א'] הביא תשובת מהר"ם שדן במקרה של הראב"ן בראובן ששכר בית משמעון לב' שנים והקדים ונתן לו השכר וכו' וברחו היהודים מחמת פקוח נפש וכו', וכתב דיחלוקו ההפסד, לפי ששמא יהודי אחר שלא נגזר עליו היה שוכר את הבית וכו', וכיון דאיכא לספוקי יחלוקו. [עיי"ש בקצה"ח שהקשה אמאי יחלוקו מחמת הספק ולא אזלינן בתר המוחזק]. לכאורה מבואר בדבריו דבמקום דליכא ספק ובודאי שלא היה מוצא להשכיר כגון שהגזירה היתה על כולם, פסידא דמשכיר. ונמצא דמהר"ם פליג על הראב"ן דס"ל דלעולם יחלוקו.

אמנם כבר ציינו שתשובה זו היא המשך תשובת ראב"ן הנ"ל כפי שמופיע שם מילה במילה, ולא יצאה מתחת ידי מהר"ם, ונמצא דראב"ן חזר בו מסברא דלעיל דמזל שניהם גרם, אמנם י"ל דלא חזר בו מעיקר הסברא דבמכת מדינה אמרינן דמזל שניהם גרם, אלא דלא ברירא ליה האם גם במקום שודאי לא היה יכול להשכיר אמרינן דמזל שניהם גרם, או דלמא דהיכא דודאי לא יכול להשכיר חשיב דאין הבית ראוי לשימוש והוי כמו קלקול בבית, ופסידא דמשכיר, כסברת הט"ז והש"ך, אבל בספק שמא יהודי אחר יוכל לשכור יחלוקו, כי הגזירה היתה שלא ידרו בבתיים.

המחנ"א [שכירות סי' ז'] אחר שהביא דברי ראב"ן בקצרה למד מדברי הירושלמי דאפילו היכא דהוי מכת מדינה דקיי"ל דהוי פסידא דמשכיר מ"מ אם הקדים לו שכר א"צ להחזיר, ואע"ג דאם נשרף הבית במכת מדינה לכו"ע פסידא דמשכיר ואפילו הקדים מעות צריך להחזיר, שאני הכא שהבית קיים ולכך א"צ להחזיר. וצ"ע שהעמיד דבריו על דברי ראב"ן דפסק דלהדיא דאף אם הקדים השכר מחזיר מחצה.

לדינא:

נראה דאם לא הקדים לו מעות א"ל להוציא ממון נגד דעת הט"ז והש"ך וכנראה בפשוטו בתשובת מהר"ם שהביא הקצה"ח, אולם בהקדים לו מעות, נראה דיותר מחצי אינו צריך להחזיר, דהשוכר אינו יכול להוציא מהמוחזק נגד דעת ראב"ן, אמנם יש לדון האם יכול להחזיק הכל כדעת מהרמ"ט אחר שהש"ך והט"ז דחו דבריו, מאידך אפשר לצרף דעת



המחנ"א דאזלינן בתר המוחזק, [מ"מ לדעת הש"ך דפסק כמהר"ם צריך להחזיר השיעור כפועל בטל, ולרמ"א והחז"א אינו מנכה כלום], וצ"ע.

מ"מ נראה ההנהגה הראויה למעשה שיתפשו הצדדים על מחצית השכר, וכמו שכתב החת"ס בספר הזכרון שלו לענין מלמדים שנבטלו בעת המלחמה כיון שהדין אינו ברור.

נאנס הבית:

אם נשרף הבית במכת מדינה כגון שנשרפו כל בתי העיר, לכו"ע אינו משלם על הזמן שלא דר דמזלו של משכיר גרם, כן כתב בתשובות מיימוניות הנ"ל, הביאו הרמ"א [סי' שי"ב].

אמנם אם הבית קיים ומחמת מכת מדינה א"א להשתמש בבית בתשמיש שלשמו הושכר, דעת מהר"ם פדוואה [סי' ל"ט] הובא ברמ"א [סי' שכ"א] דיכול השוכר לחזור בו מכאן ולהבא, דכל דין מכת מדינה הוא רק לשעבר, אבל מכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כיון שחשיב מום במקח אע"פ שבא המום אחר הקנין, מ"מ בשכירות שגם המשכיר שייך בו שהגוף שלו ודמי השכירות שלו, גם מזלו גרם, ולדעת רמ"א כל מכת מדינה הוא בדין ניכוי בין לשעבר בין להבא, ואכמ"ל.

אולם שמחות במכת מדינה:

מזמין אולם ועשו קנין שכירות [כמבואר בפתיחה] ואינו יכול לקיים את האירוע בעת המלחמה היות ובאולם אין מרחב מוגן, לכאורה דינו כדין נאנס השוכר מחמת מכת מדינה, ותליא בפלוגתא הנ"ל.

הנה יש מקום לומר דבכה"ג אין האונס רק מצד השוכר, דגם מצד המשכיר אין אפשרות להעמיד לו את האולם, [גם אם בעל האולם אומר אינני חושש מהרשויות ומצידי אפשר לקיים את האירוע, נראה שאין זו טענה, היות ואינו יכול להעמיד אולם המתאים לצרכיו של השוכר לפי המצב שהתחדש], ודמי לשוכר ספינה זו ויין זה דשניהם אינם יכולים לקיים את התנאי, ואזלינן בתר המוחזק, וא"כ לא נוכל לצרף דעת ראב"ן דיחלוקו.

אמנם נראה דמ"מ בנדון דידן איתא לסברת ראב"ן, דבשלמא בספינה ויין הא דשניהם אינם יכולים לקיים התנאי הוא סיבה נפרדת לכל אחד, דאין האונס של בעל הספינה תלוי באונס בעל היין וכן להיפך, אבל הכא אותה מכה היא הגורמת לשניהם שאינם יכולים לקיים התנאי, ושייך לומר בזה מזל שניהם גרם ויחלוקו.

חבורת זכרון אפרת – עטרת שלמה

הגאון רבי מנשה גבאי שליט"א
ראש החבורה

דף היומי עבודה זרה פרק לפני אידהן דף כ.

וכן נראה ברש"י בע"ז דף סה. ד"ה ולא קשיא, מתני' דקתני מותר כגון העבר לי חבית בפרוטה ונמצאת חבית של י"נ בניהן שדי פרוטה לנהרא א"נ לא שקיל מיד עכו"ם עכ"ל מבואר שאין איסור שלא ליקח את המגיע לו מיד גוי ואינו עובר בל"ת מפני שהוא בלא"ה לא יהנה מפרוטה של שכר י"נ ולא איכפ"ל שהגוי נתרבה.

אמנם בתוס' ד"ה ר' יהודה, הק' מדאיתא בעירובין סד: מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור והיה ר' אילעאי מהלך אחריו מצא גלוסקין בדרך אמר אילעאי טול גלוסקין מן הדרך מצא נכרי א' אמר לו מבגאי טול גלוסקין הללו מאילעאי, והרי אסור בלא תחנם, ותירצו דשאני התם שהיה מתלווה עמו בדרך (דחשיב כמכירו ומוכרו לו) ובעירובין תי' דשמא לא ס"ל לרבן גמליאל כר"י שאסר. וק' הרי לא נטל ר' אילעאי את הפת אלא מפני שלא להעביר על האוכלין, ומסתמא לא נתכוון לזכות דאסור לאכול פת עכו"ם, ואף שמותר בהנאה לעבדו ולשפחתו וכמ"ש בתוס' בע"ז יג: ד"ה רבי ירמיה זבן פיתא, אבל כיון שלא היה איכפ"ל ולא נתכוון לזכות בו לכן אמר ר' גמליאל למבגאי טול, דאינו נותן לו משלו כלום. ושו"ר שמעשה זה מופיע גם בירושלמי בע"ז פ"א ה"ט ושם כתוב דר' גמליאל אמר לטבי עבדו ליטול גלוסקין, והוא היה עבד כנעני (ב"ק עד: מעשה בר' גמליאל שסימא את טבי עבדו) ומ"מ אף הוא אסור באכילת פת עכו"ם, ולא התיר תוס' אלא לעבד שעובד עבודת כוכבים אבל סתם עבד שמל וטבל ודינו כאשה אסור בפת עכו"ם. ומצאתי באו"ש בפ"י מעכו"ם שכתב כן לתרץ קו' תוס' ודייק ליה ברמב"ם דליכא איסור ליתן לגוי מתנה מהפקר, ותוס' שלא תי' כן נראה דלא סברי הכי אלא אף מתנת הפקר אסור ליתן לגוי.

וכן מבואר עוד שיטת תוס' שם בע"ז כ. דהק' וא"ת ולמאן דשרי וכי לית ליה ההיא דהעכו"ם ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין עכ"ל

אמרו בגמרא ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא לא תתן להם מתנה של חנם, א"כ לימא קרא לא תחנים שמע מינה כולו. ושוב אמרו ומתנת חנם גופה תנאי, ולדעת ר' מאיר אחד גר ואחד עכו"ם בין בנתינה בין במכירה, ולר' יהודה דברים ככתבן לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה. ונמצא איסור מתנה לגוי בלא דלא תחנם ובעשה דמכור לנכרי וכמ"ש תוס', אבל שיטת הרמב"ם דאינו אלא בעשה דא דמכור, דכתב בספר המצוות לא תעשה נ' דלא תחנם היינו לא תתן להם חן, ואיסור חניה בקרקע אר"י כתב בלא תעשה נא' בכלל המקרא לא ישבו בארצן פן יחטאו אותך לי, ואיסור ליתן מתנת חנם כתב בפ"י ה"ד מהלכות עכו"ם מקרא דא דמכור לנכרי במכירה ולא בנתינה.

ויש להסתפק אם מותר ליתן לגוי מתנת חנם כשאין הנותן נחסר בה, והמקבל מתרבה, האם האיסור שהגוי יקבל ויתוסף לו בחנם ואיכא, או האיסור ליתן ולהתחסר בעבור הגוי בחנם וכשאין הישראל מתחסר שרי. ולשון מתנה מתפרש גם על נתינה בלא שווי כמו נתינת גט על איסור"נ, וגם אם אינו שלו כמו נתינת מתנות דם עי' גיטין כ. בתוד"ה דילמא.

ונראה ללמוד מריש ע"ז שמותר להלוות ולהשאיל כלים לגוי שלא בזמן אידהן, ומתני' ר' יהודה, וקשה דליתסר משום לא תחנם, ולא איירי בהלוואת רבית, דא"כ שרי אף ביום אידהן וכמ"ש תוס' ב. ד"ה להלוות, דהגוי מצטער בהלוואת רבית. ואין לומר דאיירי בגוי שהוא שכינו או מכירו דכתבו תוס' בדף כ. ד"ה ר' יהודה, דשרי מפני שהוא כמוכרו לו, דא"כ למה הק' ריב"ם בתוס' שם ממתני' דחולין שולח אדם ירך וכו' ואין משנה זו כר' יהודה אלא בשו"ט במסכת פסחים, ולא הק' ממשנה דריש פרקין דמשאל ומלווה לגוי והיא להדיא כר' יהודה, אלא משמע שכיון שישראל לא נחסר דהכלי והמעות חוזרות אף שהגוי קבל שמוש בחנם, והשמוש שוה כסף, ליכא איסור לא תחנם.

העולה מן האמור :

[א] אסור ליתן לגוי מתנת חנם, ואיכא בזה לאו דלא תחנם ועשה של או מכור לנכרי לשיטת תוס', ולרמב"ם עשה בלבד.

[ב] מותר להשאל ולהלוות לגוי אף שאינו נוטל שכר ממנו על הנאת השמוש.

[ג] לקנות מגוי ביוקר ולהוסיף לו על המחיר, לדעת תוס' שאנן איכא איסור לא תחנם.

[ד] ליתן לגוי דבר שהישראל לא נחסר ממנו כמו הפקר והגוי מקבל ומתרבה, בתוס' נראה שאסור משום ל"ת והאו"ש כתב בדעת הרמב"ם להתיר. ואם מניח אצל הגוי איסורי הנאה ומהנהו שאינו נוטל בדבר שהישראל לא נחסר, מותר.

[ה] אם הגוי שכינו או מכירו מותר מפני שהוא כמוכרו לו, ואם היה מתלווה עמו בדרך יש להסתפק אם נחשב מכירו, והכל לפי הענין.

ולענין אדם שמגישים לו במטוס מגש אוכל טרף, והגוי שבצידו ישמח לקבלו בנוסף על מנתו, למבואר לעיל, הנה אף ששלם על האוכל עם הטיסה מותר להיות שוא"ת ולהניחו אצל החברה, אבל לא יתן ליושב בצידו אף שהוא בלאו הכי לא נחסר, ואינו חייב לקבל האוכל ולזרוקו, ואם יש דרכי שלום או דהוי מכירו עם היושב בצידו מותר ליתן לו.

מבואר בתוס' דאם אסור ליתן לעכו"ם מתנת חנם כר' יהודה א"ש דאין מעלין דנותן לו מתנה אבל לר' מאיר שמתיר ליתן לגוי מתנה קשה למה אסור להיות מעלין. והרי המעלה גוי מהבור אינו נותן לו משלו, ולא נחסר, רק נותן לגוי את עצמו, ומבואר שאף זה אסור משום לא תחנם, דאין לומר שהאיסור להעלות משום שטורח להעלותו ואינו נוטל שכר על מלאכתו, והנחת שכר זו היא בלא תחנם, דהרי הבאנו לעיל שמותר להשאל ולהלוות לגוי בלא שכר ורביית, וה"ה דשרי לעזור לו בגופו בלא שכר, אלא ע"כ כוונת תוס' דעובר בלא תחנם על שנותן לו את עצמו שנפל לבור ואיכא איסור לא תחנם אף שלא נחסר.

ודרך אגב אמינא לענין נחסר בדרך מקח שקונה מגוי ביוקר אם איכא לא תחנם, דרשי בב"ק ק"ג: פירש מה שאמרו יכול יגלו עליו ת"ל וחשב עם קונוהו. ופרש"י יגלו, יכול יניח את הכנעני לכפול ולהוסיף מה שלא נתן עכ"ל ובשם"ק הק' בשם התוס' שאנן ותיפוק ליה משום לא תחנם עכ"ל ודעת רש"י נראה דליכא ל"ת דכיון שאינו נותן לגוי מתנה רק קונה מהגוי ביוקר, אף שהגוי מתרבה ליכא איסור ל"ת לשלם טפי דאין כאן מתנה, ולא נראה לומר שלא התיר רש"י אלא בעבד שאין לו אונאה (ב"מ נז). דהרי איכא דמים מודיעים בעבד ובקרקע וכמ"ש תוס' ב"ב סא: ד"ה שמע מינה, ואינו שווה יותר מדמיו בשוק, וכ"מ בכתובות צח: רש"י ד"ה כדנתיא ע"ש.

תפארת שמואל קנין הלכה - מהרי"ל

הגאון רבי ישראל מאיר כץ שליט"א
ראש החברה

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. אפריון נמסיה לאיש על העדה, איש אשר רוח בו. המאיר באור תורתו, וממנה זוכה להאיר לכל בני הכוללים בחוכמתו ומידותיו,

הרה"ג המופלא רבינו מאיר בן זיכרי שליט"א,

לרגל הקמת במה זו לחידושי ותורת בני החברה. כה יתן ה' וכה יוסיף להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך שמחה וברכה בריאות נחת והצלחה.

ועימו הברכה לכל העומדים לימינו לתומכו במלאכת הקודש, כל אחד בשמו הטוב יבורך.

והברכה אחת היא לתורמים הנכבדים מעמידי הבית. אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד.

פתיחה כללית להלכות בשר בחלב

הוא עיקר האיסור, ומשום איסור האכילה אסרה תורה אפילו לבשלם כדי להרחיק את האיסור. ב. שיש איסור מהותי בעצם בישולם יחד בלא קשר לאכילה, והאכילה אדרבה נאסרה משום הבישול שלא יבוא לבשל. ג. או עכ"פ שיש סיבה גם בבישול וגם באכילה שבב"ח מבושל הוא דבר פגום וע"כ גם אסור לאוכלו.

ונראה שבתורה משמע יותר שיש סיבת איסור בבישול, שנשנה להדיא ג"פ, ואילו אכילה והנאה לא נאמרו להדיא אלא בדרשה. וע"כ יש להבין כדרכה של תורה מהו הטעם באיסור הבישול. ובכללות מה שורש הפסול בבב"ח.

מניין המצוות

והנה אחר שנא' הדין בתורה ג"פ ולמדו פרט אחר מכ"מ, יש לדון האם הם ג' לאווים נפרדים במניין המצוות. או לאו אחד כולל שנחלק לכמה מקומות לדרשה, ובפרט שנשנה באותה הלשון.

אלא שבכל מוני המצוות נמנו כאן ב' מצוות בלבד אחת לאיסור בישול ואחת לאיסור אכילה והנאה. וכן הוא בספר המצוות להרמב"ם. קפז-בישול קפז-אכילה והנאה. ואף הרמב"ן שמשיג עליו בכמה המקומות

א. מקור הדין ומניין המצוות

ב. דינים מיוחדים לבב"ח

ג. טעמי המצווה

א. מקור הדין

בסוגיית הגמ' בחולין בגדרי בב"ח נאמרו כמה לימודים שונים לאיסור הנאה ואכילה. אך בסוף הסוגיא דף קטו: הובא תנא דבי רבי ישמעאל דיליף מהא דנאמר בתורה ג"פ לא תבשל גדי בחלב אימו, חד לאיסור בישול חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה,

וזהו פלא דאף שלא נדחו הלימודים הקודמים הצריכו עוד לימוד. וביותר שברוב המפרשים והפוסקים הובא התדבר"י כהמקור לפרטי הדין.

וביאר בזה התפא"י שם דהנך אסמכתא שסמכו משם לבאר את כוונת התורה בייטור הפס' ג"פ שהוא אכן מקור הדין.

ובטור ביאר בשם הרשב"א למה נשנו כל האיסורים בלשון בישול, לומר שכל איסור בב"ח הוא רק בבישול. ומדא"ו שרי לאוכלם יחד בלא בישול.

ויש לברר מהו יסוד האיסור: א. האם אכילת בשר בחלב מבושלים



כעין אלו לא הגיה כאן. וכ"כ החינוך והסמ"ג.

ומק' הרמב"ם אמאי לא נמנה את אכילה והנאה בנפרד שהרי נכתבו בנפרד. וב' שיש כאן סיבה מיוחדת, וז"ל 'וראו לי שארמוז כאן על שורש גדול שלא קדם זכרו'.

ומבאר שכ"מ שנאסרה הנאה איננה איסור נפרד אלא נכלל עם איסור אכילה. וכמש"כ בט"ס כ"פ כל מקום לא תאכל לא תאכלו וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, 'כי האכילה היא דמיון מדמיוני ההנאה עד שיפרוט לך הכתוב כמו בנבילה' [ומשמע שעיקר האיסור הוא ההנאה ונשנה באופן היותר שכיח, ואולי מצד שזה האופן היותר פוגם בנפש האדם].

וכאן לא נאמר אכילה אלא בישול. ומבאר ברמב"ם טעם אחר שבאכילה בשאר איסורים בעינין הנאה מהאכילה, שזה דרך האכילה. אבל בבב"ח לא. אלא אפי' בלא כל הנאה נאסר.

ודבריו צריכים ביאור דא"כ אדרבה אין זה מצווה אחת דהנאה, והוא ב' לאווים חד לכל ההנאות וחד לאכילה שאין בה הנאה שהוא איסור חדש שלא יכנס האיסור לגופו. ושוב מ"ט לא ימנה בפנ"ע.

ומדוחק נ"ל שגדר האיסור שלא יהא שום שימוש בבב"ח לא להנאה ולא לאכילה. ובאמת דינו כמו כל איסורי הנאה שדינם בקבורה. שהמטרה שיתנכלה מן העולם. וכמש"כ הרמב"ם פ"ט ה"א וקוברין אותו ומקורו תמורה לג: אלו הן הנקברים

וה"נ חזינו לאו נפרד לעצם הבישול. וגם באיסור האכילה והנאה נ' שיש מטרה להתרחק ממנו בתכלית. ויל"ב הטעם.

ב. דינים מיוחדים לבב"ח

הפרי מגדים בפתיחה להל' בב"ח כתב שבג' דברים חמור בב"ח מכל איסורי אכילה

א. אסור בהנאה. [ובזה מלבדו גם ערלה וכ"ה וחמץ בפסח]

ב. חתיכה נעשית נבילה ואפשר לסוחטו אסור, שבשאר איסורים קי"ל שמדרבנן.

ג. טעם כעיקר לכו"ע מדאו'. ואף למ"ד שבכל איסורים מדאו' מ"מ רק בבב"ח לוקה.

וא"כ יש להבין מ"ט החמירה בו התורה כ"כ.

ג. טעמי המצווה

ובטעם האיסור יש להקדים את דברי רבינו בחיי בפר' משפטים שהוא חוק. ודרשו חז"ל את חוקותי תשמרו וכו' ואין לך רשות להרהר אחריהם. [ואגב מבאר שלשון חוק היינו שהדבר וטעמו חקוקים לפני למעלה במקום שאינן משיגו].

ובכ"ז מבאר [וע"כ שניתן ליתן טעם בחוק אלא שאין להרהר אחריו]. שבב"ח אחד

מהם ממקום נמוך ואחד ממקום גבוה. וכ"ז שלא נתגלתה מלכות ה' בעולם ואינו מיוחד על העולם לגמרי א"א להשוותם כאחד. וחזינו שיש איסור בעצם העירוב והבישול.

וכאן מחדש חידוש עצום שלעתיד לבוא שיהא היחוד שלם יהיה מותר לאחדם ולבשל בב"ח. ונראה דאף דקי"ל שזאת התורה לא תהיה מוחלפת, מ"מ מבואר שם שסבר שהלימוד מפסוק שלעתיד יתברר טעם החוק, היינו למה עד עתה היה אסור וממילא מעתה יותר האיסור.

ובחינוך כ' טעם לכל איסורי כלליים ותערובות אסורות וכוחות טומאה, במצווה סב' שכל דבר שה' ברא נברא במזל המיוחד לו, ויש אופני תערובת שבהם מתבטל המזל העיקרי, וע"כ אסור 'להראות רצון להחליף דבר ממעשי האל השלמות'.

ומוכיח ממה שנאמר איסור כבר בבישול בלא אכילה ורק אח"כ נוספו איסורי אכילה והנאה, ש"מ שבישול הוא העיקר. [ונקעין דבריו כתב הגרש"ר הירש בחורב בענין הסדר האלוהי של המינים. והרחיב בביאור הטעם וחשיבותו בשפתו היחודית].

ולטעמים אלו ניחא איסור הבישול וחומר האיסור. שיש לומר שהפגם במצווה זו גבוה מאוד אף שאינו בהשגתו.

עוד טעם הביאוי החינוך והרבינו בחיי מהרמב"ם [במורה ג' מח'] שהיה מנהג העכו"ם לאכול בחגיהם בבית הע"ז בו"ח וע"כ נאסר כדי להרחיק מע"ז.

והוסיף הרבב"ח דמה"ט נאמר ג"פ אצל המועדים כי אז יש להזהיר ע"כ. והחינוך חלק על הרמב"ם. ובאמת ק' על הרמב"ם א"כ למה יהא איסור זה חמור יותר מע"ז. ובאיסור הבישול אפ"ל שחלק מהעבודה היה לבשל.

ורבינו בחיי הביא תחילה עו"ט, שיסוד האיסור משום דם שהוא אסור ומזגו רע ומוליד אכזריות. והרי חלב דם הוא אלא שנעכר ונעשה חלב, וכשמתבשל עם בשר חוזר לשורשו הראשון ונהיה דם.

ומסיים שכ"ז טעמים לדחות השואל אבל העיקר ע"פ הסוד. וביאור זה אכן קשה מאוד דא"כ מ"ט החמירו כאן יותר מאיסור דם. וביותר שהרי אפילו דם האיברים איסורו רק מדרבנן, דמדאו' רק דם הנפש נאסר ומ"ש הכא, וצ"ב.

וברשב"ם והאבן עזרא בפר' משפטים דימוהו לאיסור אותו ואת בנו, שאי"ז ראוי לבשלו בחלב אימו, ואסרו כל בו"ח מפני הטעות שמצויה, כי דרך לערב חלב בהמות רבות בכלי אחד.

ונחלקו שם בטעם איסור אותו ואת בנו, שלרשב"ם הוא דרך רעבנות. ולרב"ע הוא דרך אכזריות. [ולדידהו ניחא איסור הבישול וק"ק חומר הדין]

ונשוב להזכיר דברי רב"ח שעיקר הטעם יתגלה לעתיד לבוא במהרה בימינו אמן.

חבורת תורת משה - שירה חדשה

הגאון רבי יואל גראד שליט"א

ראש החבורה

בענין איסור בורר בסחיטה

בזה נפק"מ טובא במקום שלא יהא איסור דש וכדלקמן.
וכבר עמד על זה המג"א בס' שי"ט ס"ק ט"ז, וביאר על פי מה שיסד

הנה צריך לבאר בכל סחיטת פירות וכדו', דהוה משום מלאכת דש
מדוע לא יהא בזה מלאכת בורר, שהרי בורר את הנוזל מהפרי, ושייך



הרמ"א שם בסעי' ג' דבמין אחד אין איסור בורר, וכתב המג"א דכה"ג בכל סוחט לא אסורוהו משום בורר שהכל מין אחד עיי"ש.

ובמקום אחד מצאנו דשייך איסור ברירה בסחיטת פירות והוא בבוסר (כמבאר בס' ש"כ סעי' ה'), שכתבו הט"ז והמג"א דטעם ר"ת שאוסר לסחוט בוסר לתוך האוכל הוא משום איסור בורר, אלא שהמג"א החמיר יותר דאף לאלתר יהא אסור משום דכך הוא דרך ברירתו עיי"ש, ולשיטתו אתי שפיר דהוה בורר, דכיון שכל הטעם שבשאר פירות אין איסור בורר בסחיטתם, הוא משום שהם מין אחד, א"כ כל זה ששניהם אוכל, אבל כשחלק אחד אוכל והשני פסולת בודאי שייך בזה דין ברירה.

מהלך נוסף לבאר מדוע לא שייך איסור בורר בכל סחיטת פירות, הוא מש"כ השביתת השבת (בפתיחה למלא' דש - א') שהאריך להוכיח דבורר ודש הם שתי מלאכות שונות ואין מקום לדמותם, והאריך לדון בדברי המג"א הנ"ל, ולבסוף כתב סברתו ע"פ הר"ח, דדש שייך בדבר הצריך פירוק במקום שהוא גוף אחד ומובלע אחד בתוך השני ומחובר בו וע"י הדישה מוציאו מהכח אל הפועל וכבריה חדשה, משא"כ בורר הוא בדבר שאינו צריך פירוק, אלא ב' גופים נפרדים וכל אחד עומד לעצמו אלא שמעורבים וסמוכים זה לזה, והוא עושה רק את פעולת הפרדתם ואינו ענין חדש, ושורש הדברים, דמלאכת דש הוא תיקון אוכל כבישול וכיוצא בזה, דאפילו יאכלם לאלתר נמי חייב, משא"כ מלאכת בורר לא הוי תיקון אוכל כלל, אלא הכנה לאכילה, והכנה לא נאסרה אלא בשמכין לזמן רחוק ולא כשמכין סמוך לאכילה.

ועוד כתב שם לפי"ז בחילוק בין דש לבורר, דדישה שענינה פירוק מהפסולת המחובר ובלא זה אינה ראויה לאכילה, לכן בתר מעיקרא אזלינן, שאם מעיקרא הכל אוכל אע"פ שבסוף נשאר פסולת מותר, משא"כ בורר שקודם מלאכתו ג"כ ראוי לאכילה, וענין הברירה הוא רק להפריד את הפסולת המעורב ואינו מחובר, ועל כן אזלינן בתר בסוף, שאם בסוף נשאר פסולת הגם שמתחילה הכל אוכל או משקה אחד, מ"מ יש בה משום בורר, ולכן המחבץ חייב משום בורר, עיי"ש.

ולפי דבריו יוצא וכמש"כ שם מפורש, דשוב לא שייך לדון לגבי בוסר או חולב משום בורר, דשם הם דברים מחוברים, ואין ענין ברירה שם כלל וכל חיובם משום דש, ומה שהזכירו הראשונים בורר, לא נחתו לדקדק בזה, והעיקר דחיובם משום דש, עיי"ש.

ומהלך מחודש מצאנו בפרי מגדים בפתיחה לס' ש"כ (אשל אברהם ד"ה וסוחט פיירות), דרצה לומר שם דלא כהמג"א, אלא שבכל פרי המשקה והאוכל שבו חשיבי כשני מינים, ובאמת בכל סחיטה שייך גם בורר, וכתב שם דלפי"ז כל ההיתר לסחוט לתוך הקדירה הוא דוקא לאלתר, ודלא כהט"ז ג"כ, שרק לגבי בוסר כתב שמותר לסחוט לאלתר דוקא משום דהוי בורר, א"כ מוכח דבשאר פירות לא ס"ל דהוי בורר, דמותר כשסוחט לתוך הקדירה גם שלא לאלתר, עיי"ש.

וכשיטת הפמ"ג, כן מצאנו ג"כ דס"ל הקצות השולחן (בס' קכ"ו ח'), והביא שם בבדי השולחן (ס"ק י"ט) עוד אחרונים דס"ל כן, עיי"ש.

והנה מכך שמותר לסחוט לתוך הקדירה, וכתב הפמ"ג דהוא דוקא לאלתר, מוכח מדבריו דס"ל דמה שנסחט - הדבר היוצא, הוא הנברר והנמשך מהשני והוא נחשב האוכל, וכיון שרוצה אותו לכך מותר לאלתר, וכ"כ להדיא הבדי השולחן שם לגבי סחיטת בוסר, דהיין הנסחט חשיב אוכל מתוך הפסולת, עיי"ש.

אלא שמעתה קשה מאוד לשיטת אלו, איך הותר לסחוט כבשים ושלקות לגופן, הרי בסחיטה זו מעונין בפרי שבידו, והמים היוצאים הם הפסולת, ובזה מוציא את הפסולת מתוך האוכל, וזה לא הותר כלל אף לא לאלתר, ואין לומר דס"ל כהגר"ז שכתב לגבי שופך יין

מכלי לעיל בס' שי"ט, דמה שמחזיק בידו הוא הדבר הנברר מתוך מה שנשפך, דאם נאמר כן גם כאן לגבי פיירות, הרי שלא שייך להתיר לסחוט לתוך הקדירה שיש שם תבשיל, שהרי אז בורר הפסולת מהאוכל, וצע"ג.

והנה צ"ב איך יסבור בכל זה הט"ז, דלשיטתו לא יתכן אף אחד משלושת המהלכים הנ"ל, דהא לא יכול לומר דבכל סחיטה אין איסור בורר משום דהוה מין אחד וכמש"כ המג"א, דהא הט"ז ס"ל בריש ס' שי"ט (ס"ק ב') דאף במין אחד יש איסור בורר, ואף לא יכול לתרץ כהשביתת השבת דמלאכת בורר לא שייכת בהפרדת דבר מחובר ובלוע, דהא לגבי בוסר כתב הט"ז בדעת האוסרים דהוא משום מלאכת בורר, ושם הוא הפרדת המחובר, ולדעת השביתת השבת אין אסור אלא משום מלאכת דש וכנכתב לעיל, ואף לא יכול לומר כהפמ"ג ודעימיה דבאמת יש איסור בורר וכל ההיתר לתוך הקדירה הוא לאלתר, דהא מכך שכתב לגבי בוסר דמותר לסחוטו רק לאלתר, מוכח דבשאר פירות אי"צ לתנאי זה, וכמש"כ הפמ"ג בדעת הט"ז, וכן דייק בדבריו כן הרעק"א בס' שי"ט ס"ק ז' עיי"ש.

והפמ"ג בס' שי"ט על המג"א ס"ק ט"ז שכתב 'אין בסחיטה בורר משום דהוא מין אחד, עמד על כך דלהט"ז לא שייך תירוץ זה, וכתב דלשיטת הט"ז כל ההיתר לסחוט הוא ביד לאלתר, או שאיירי שלא סוחט את כל הפרי, ובכה"ג שמשייר הרבה משקה בפרי לא שייך בורר עכ"ד.

אך זה תמוה, דמוכח מדבריו דס"ל בשיטת הט"ז דבאמת שייך בסחיטת פירות משום בורר, והא בפתיחה למלאכת דש הוכיח בעצמו מדבריו הט"ז בבוסר דס"ל דאין בזה איסור בורר וכנכתב לעיל, וצ"ע.

והנה אף האגלי טל במלאכת בורר (ס"ק י') ישב על מדוכה זו לבאר בכל סחיטת פירות אמאי לא יתחייב משום בורר, ובתוך אריכות דבריו כתב ג"כ לייסד ע"פ הלבוש, בענין יין שיש בו קסמין דקים, דמבואר בס' שי"ט (סעי' י') דמותר לסננם במשמרת הואיל וראויין לשתות בלא סינון, וביאר הלבוש דהיינו שהיה יכול לסננם בשינוי בשעת שתיה, וכתב לבאר עפ"ז, דכיון שראויין לשתיה בלא מלאכה כלל, מותר לסנן גם במשמרת, משא"כ לסנן מיים מתולעים דאסור אף שיכול לסנן בשעת שתיה ע"י מפה, והוא משום דכיון שבלא מפה אין יכול לסנן בשינוי כששותה, א"כ אין המיים ראויין לשתיה אלא בצירוף מפה, והברירה הוה מלאכה, ויסוד דבריו הם, דגדר בורר לא נאמר סתם במקום שיש מינים מעורבים, אלא דוקא שאין ראויין להפריד ביניהם ולתקנם לאכילה אלא ע"י מלאכה, אבל במקום שאין צריכים תיקון מלאכה להפרידם, ויכול לעשות כן ע"י פיו בלבד, בזה חשיבי מבוררים כבר, ולא חשיב הסינון במשמרת למלאכה, עיי"ש באריכות, וכתב דלפ"ז אתי שפיר אמאי בסחיטת זיתים וענבים לא חייב משום בורר, משום דיכול למצוץ הענבים בפיו שלא יהיה בורר כלל, עיי"ש שהאריך בענין האיסור לחלוב ביד לדעות שהוא משום דש ולסוברים שהוא משום בורר.

ואולי עפ"ז נוכל ליישב את הט"ז, דאי ס"ל כהאגלי טל, א"כ אין שייך בורר בסחיטה במקום שיכול לעשותו בפיו, לבד מבוסר שהוא קשה ובעיניו למעשה ברירה ביד, שאז הוא מוגדר כאינו מבורר והסחיטה חשיבי מלאכה, [ולגבי זיתים, משמע שדינם כענבים אף שלא ברור ששייך למוצצם להוציא שמנם, אך באמת בדין סחיטה לתוך הקדירה החזק רק ענבים, ואולי לאו דוקא, ושייך למצוץ את שמנם בסוגים שונים].



חבורת חפץ חיים בעיון - עטרת שלמה

הגאון רבי יחזקאל רובינשטיין שליט"א
ראש החבורה

בדין דיבור דרך שחוק

סימן ב' ועוד נ"ל דכל קדושין שנתנו דרך שחוק וקלות ראש דאינם קדושין ואפי' אמר הרי את מקודשת לי, מפני שהאשה אינה סבורה להיות מקודשת בכך אפי' קבלה הדבר ושתקה, והמשותף בדינים אלו שחלות הדין לא נקבע לפי מציאות הדיבור או המעשה אלא לפי הכוונה, וממילא יש לדון מה הדין ברכיל האם נאמר ששייך לדינים אלו שתלויים בכוונה ולא במציאות המעשה, ולכן לא חל הדיבור שלא נתכוון לגנות, או שיש לדמותו יותר לגניבה שתלוי במציאות מעשה הגניבה ומ"מ בדיבורו יש פרסום שגורם לבושה או נזק.

בספר נתיבות חיים דייק שהביא הפסוק "כמתלהלה הורה זקים וגו'" הנאמר לכאורה על דיבור דרך רמאות ומה שייך לדיבור דרך שחוק, ולכן פי' שיש שני אופנים של דרך רמאות, וא"כ מה שכתב "כלומר שאינו מדבר מתוך שנאה", ומשמע שיש צד להתיר משום שאינו מדבר מתוך שנאה אלא מתוך קלות ראש, ולא משום שבדרך רמאות לא אמר גנות, אינו הסיבה להתיר אלא רק כדוג' לדבר, אמנם מתקשה שם בזה דלא משמע כן אלא משמע שזה סיבת ההיתר, וכתב שם שג' הרמב"ם לא "כלומר" אלא צריך להיות כתוב כאילו, והביא שבקיטור שולחן ערוך כתוב "כמו", והיינו שזה רק כמשל עיי"ש, [ואולי כוונתו כמו שכתב הח"ח בכמה מקומות שלשה"ר עיקר הכוונה, וכ"כ בערוך השולחן (אורח חיים סימן קנו) וכן המספר לשה"ר דרך שחוק וקלות ראש ואין כוונתו על עצם לשה"ר על זה אמר שלמה כמתלהלה יורה זקים ואמר הלא משחק אני וגו' דסוף סוף הוא לה"ר ועונן גדול מאד], ובחלקת בנימין כתב מהלך שונה שאם אינו מדבר מתוך שנאה אינו מזיק כ"כ, וזה גם מהלך קשה למה אין נזק.

וצריך לומר שדיבור אסור של לשה"ר הוא דווקא שחוטא באופן שדיבורו נאמר במידת "רוכל" אך המספר "דרך שחוק" חסר במידת "רוכל" שבא כדי "למכור מרכולתו" שאין עיקר כוונתו למכור סיפור וכד', ואינו אסור משום לשה"ר.

כתב הרמב"ם הל' דעות פרק ז' הל' ד' וז"ל, "וכן המספר בלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש כלומר שאינו מדבר בשנאה, הוא ששלמה אמר בחכמתו כמתלהלה הורה זקים חצים ומות ואמר הלא משחק אני", [פי' כמו שאדם מהתל בחבירו כאילו הוא רק משחק בחצים ובסופו של דבר יורה בהם, כמו"כ אדם מרמה חבירו בתחילה מזיק נכסיו ולאחמ"כ מזיק גופו ונפשו והכל בדרך משחק], והובא במג"א או"ח סי' קנ"ו, ופסק כן הח"ח בהל' לשה"ר (כלל ג' סעיף ג', ולא כתוב כן בהל' רכילות רק ההלכה הכללית שאסור רכילות אפי' לא נתכוון לעורר מדנים).

וכתב הח"ח שם בשם ספר היד הקטנה דכל אלו לשה"ר גמורה ולא אבק, אמנם בהגהה בהל' ה' הוכיח מדברי הרמב"ם דהוי אבק, שכתב דין זה בתוך הל' ד' שכולו על אבק, [ולדעת היד הקטנה יש לתרץ שבהל' ה' הרי הוא חוזר ללשה"ר גמור, ממילא בהל' ד' רק הדין הראשון הוא אבק], ובפשטות אבק גם יכול להיות דאורייתא ואכ"מ, אמנם יש לעיין מ"ט הוי אבק ולא לשה"ר גמור.

ובספר חוט שני (הל' שמירת הלשון פרק ג') העיר שלא מצינו בשום איסורים שכתוב שאסור לעשותם בדרך שחוק, חוץ מגניבה ע"מ למיקט, בשום דין אין צד לומר שאם עושה כן דרך שחוק מותר, ותי' שם שהיה אמינא שאנשים מוחלים במקרה שמתכוון בדרך שחוק, ולכן אין איסור בזה, והביא שם את מש"כ הרמ"א בהל' פורים שאם הזיק מתוך שמחת פורים פטור מלשלם, וכתב המג"א והובא במשנה ברורה דווקא שהזיק מכח שמחת פורים ולא שהתכוון להזיק, משמע מדברי הגאון רבי ניסים קרליץ זצ"ל שהיה ברור לו שסיפור בדרך שחוק וקלות ראש אסור דלשה"ר גמור הוא, וא"כ ויל"ע למה הח"ח כתב שזה רק אבק.

אמנם מצינו דין זה ב"דרך שחוק" בכמה מקומות, האחד לענין נדר, שלא יהא נודר דרך שחוק, [אע"פ שלא יחול הנדר], וכמו"כ מה הדין אשה שאמרה טמאה אני דרך שחוק, וכן כתוב בתשובות חכמי פרוניציה

תפארת נחמן - שירה חדשה

הגאון רבי דניאל חסין שליט"א
ראש החבורה

דין 'הדר' בהדס וערבה

לרש"י ר"ט לא בעי הדר בהדס,

ויקשה מ"ש משאר מינים דבעי בהו הדר

ומדברי רש"י נראה שרבי טרפון מודה שיש דין 'הדר' במצות לולב, ודלא כשיטת ר' יהודה לעיל דף ל"א ע"ב הסובר שאין דין הדר במצות לולב כלל, אך ס"ל שהדין הדר לא נאמר בהדס.

במתני' דף ל"ד ע"ב רבי ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום רבי טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים.

ובביאור שיטת רבי טרפון פרש"י וז"ל ר' טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים - דלא בעי הדר בהדס ע"כ.

1 ויש שדנו מה הדין לומר דברי רכילות מתוך שמחת פורים, אמנם לכאורה השאלה מעיקרא ליתא כיון שאם התכוון כבר אסור לכתחילה, ורק לענין נזק יש נפ"מ לאחר מעשה אי מחויב בתשלומים, אך בדברי לשה"ר ורכילות לא שייך לדון בזה.

אולם יש ראשונים שפליגי על רש"י וס"ל שרבי טרפון ס"ל שיש דין הדר, אך ס"ל שאפילו הדס קטם אינו מחוסר הדר, עיין בהלכות לולב לראב"ד, וכן בביאור הגר"א בסימן תרמ"ז על השו"ע בסעיף ב' בדעת הרמב"ם.

אך לשיטת רש"י הדברים צ"ב מדוע ס"ל לרבי טרפון שהדין של לכם לא נאמר בהדס יותר מאשר בשאר מיני הלולב שס"ל שיש בהם דין הדר.

ברמב"ן ורא"ש נראה מפני שאין קטימתו ניכרת, ובמאירי ס"ל שאין דין הדר כלל

וברמב"ן על הראב"ד בד"ה ומה שהשיב כתב שהדרך הוא בהדס שכיון שעליו חופין את ראשו ע"כ אין קטימתו ניכרת. וכעין זה איתא נמי ברא"ש ברי"ס י"ד בשם ה"ר ישעיה, והובא נמי בב"י בסו"ס תקמ"ו סוד"ה נקטם.

אולם ברש"י נראה שאי אפשר לפרשו כשיטתם, דהא כתב שרבי טרפון לא בעי הדר בהדס, ומשמע שאין דין הדר בהדס כלל, ולדבריהם משמע שיש דין הדר בהדס ורק שקטימת ראשו אינה מחסרת בהדרו כיון שאינה ניכרת מחמת שענפיו חופין את ראשו.

וצ"ל כמו שביאר המאירי לעיל דף ל"ג ע"ב בד"ה ר' ישמעאל שכתוב 'הדר' הולך רק על לולב ואתרוג [לפניו ולאחריו], אך לא על הדס וערבה, והלכך גם ערבה לא צריכה להיות הדר.

והכי נמי משמע דס"ל לרמב"ם, שכתב בפרק ח' מהלכות לולב הלכה ו' שערבה שנקטם ראשה כשרה, וביאר הה"מ וז"ל אף על פי ששינו במשנה (דף ל"ג ע"ב) נקטם ראשה פסולה רבינו סובר שכשם שנדחה פסול קטימת ההדס מההיא דרבי טרפון וכו' ה"ה לפסול קטימת הערבה שהוא נדחה שדרך אחד להדס וערבה ע"כ.

והא דנקיט רש"י דלא בעי הדר 'בהדס', דאיכא למידק מיניה שבשאר מינים כן בעינן הדר וערבה מכללם, כתב הערוך לנר ד"ל שכיון שאיירי בהדס כתב כן, אך אה"נ גם בערבה י"ל דלא בעי הדר.

בפסקי הרי"ד כתב כרש"י וביאר דבריו כרמב"ן

איברא דבפסקי הרי"ד נמי קאמר כרש"י, וכתב להקשות על עצמו כהאי, וז"ל ר' טרפון אומר אפילו שלשתן קטומין. פי' דלא בעי הדר בהדס. ואי קשיא מה נפטר, אי אית ליה היקישא אפילו בהדס נמי ליבעי הדר, ואי לית ליה היקישא אפילו בלולב וערבה נמי ליפלוג ויכשיר הקטום, ויכשיר נמי היבש בכולן, דהא טעמא דיבש משום הדר הוא, ולא כתב הדר אלא גבי אתרוג. יש לומר ר' טרפון אית ליה היקישא ובכולהו בעי הדר, וטעמא דידיה גבי הדס משום דענפיו חופין את רובו, וכי נקטם ראשו לא מיתחזי כולי האי ואכתי הדר הוי ע"כ.

וחזינן דאף שביאר בר' טרפון שאין דין הדר בהדס אפ"ה ביאר שלמעשה יש דין הדר בהדס ורק שאין ניכר חוסר הדרו בזה שנקטם.

וסיוע שכן יש לפרש נמי בדברי רש"י להביא מדברי סידור רש"י בסימן רפ"ד שכתב בסוף דבריו וז"ל הלכה כר' טרפון להקל דקטום כשר, דסבר אף על גב דקטום הדר הוא שמעינן מהכא נקטם ראשו של הדס כשר ע"כ. וכ"כ במחזור ויטרי בסימן שס"ה.

ולפ"ז עולה דהא דכתב רש"י דלא בעי הדר בהדס, לשיטת הראשונים אין הכונה שאין דין הדר כלל, אלא ס"ל שבפועל לא צריכים לדאוג להדרו כיון שגם כשהוא קטום לא נפחת מהדרו, אך למאירי ע"כ אין דין הדר כלל.

ולפ"ז צ"ל דהא דקאמר דלא בעי הדר בהדס, אין הכונה שאין דין הדר בהדס, אלא לא בעי הדר כלולב שהקטימה מחסרת בהדרו אלא כאן הדרו קיים גם כאשר הוא קטום, ומש"כ שלא בעי הדר היינו שלא צריכים לדאוג להדרו כיון שהוא קיים.

ביאור הערוך ל"נ שכלוקחם באגודה אין חיסרון בהדרו מטעם שאינו ניכר

שו"ר בערוך לנר שכתב לבאר את החילוק בין לולב ואתרוג דבעי הדר להדס וערבה דלא בעי הדר, וכתב וז"ל כיון דלולב צריך אגד אפילו לדין עכ"פ משום ואנוהו (לעיל ג א) וגם אמרינן לעיל (לב ב) דהלולב צריך להיות גבוה יותר ויוצא מן ההדס א"כ כמו דגם בלולב לא מיפסל נקטם רק בעלה העליון ולא בעלין התחתונים משום דשם מינכר יותר כמש"כ הראשונים לעיל אהא דנקטם ראשו דלולב כמו כן לא פסול ג"כ נקטם בהדס וערבה כיון שהוא באגד א' עם הלולב והוא נמוך מראש הלולב א"כ לא מינכר וכש"כ דא"ש לפמש"כ רש"י (לעיל כט ב ד"ה יבש) דפסול דהדר בשאר מינים הוא משום ואנוהו דוקא א"כ לא מיפסל רק מה שאינו נאה במצוה כמו שהיא נעשית ע"כ.

ולדבריו הוא מהלך נוסף ברש"י שהגם שניכר קטימתו מ"מ אין זה מחסר בהדר כיון שאין ראשו מוגבה מעל הלולב.

נפק"מ בין הביאורים ברש"י אי אין דין הדר בהדס וערבה או לא

ונפק"מ בין השיטות נראה האם בערבה שנקטם ראשה כשרה או לא, דאם הטעם הוא מפני שלא נאמר דין הדר רק בלולב ואתרוג, שוב י"ל דגם ערבה שנקטם ראשה כשרה, אך אי נימא דההכשר בהדס הוא מפני שלא ניכרת קטימתו מחמת עבותו, א"כ בערבה שאינה עבות ובניכרת קטימתה ופסולה.

אולם המעיין בביאור הגר"א בסימן תרמ"ז על השו"ע בסעיף ב' שכתב שערבה קטומה פסולה והרמב"ם מכשיר בנקטם ראשה, וביאר הגר"א את דעת הרמב"ם וז"ל כמו בהדס דבשניהם נקטם פי' העץ, והדר הוא לר"ט כמו בהדס ע"כ. וחזינן שס"ל שנקטם ראשו הרי הוא בכלל הדר.

עוד נפק"מ בניהם היא היכא שקטימתו ניכרת, והיינו הדס שנקטם ואין ענפיו חופים את מקום הקטימה, דאי נפרש לרש"י כפירוש המאירי שלא נאמר דין הדר בהדס, שוב אין זה מעכב מה שאין ההדס הדר, אך לפי הרמב"ם הרא"ש והרי"ד יצא שפסול כיון שס"ל שקטומים כשר מטעם שאין מקום הקטימה ניכר, אך היכא שמקום הקטימה ניכר הרי הוא פסול.

ולפי הערוך לנר יצא שאף אם קטימתו ניכרת יהיה כשר כיון שלמעשה אין ההדס גבוה מראש הלולב.

ובאמת שמיתלא תלי ליה גם לענין דינא, כיון שבגמ' כאן פסק רב יהודה אמר שמואל כר' טרפון, וממילא מה שאמרו במתני' דף ל"ב ע"ב שהדס שנקטם ראשו פסול, אין קי"ל כוותיה, אלא אף קטום כשר. וכן הא דאמרו בגמ' דאם עלתה בו תמרה כשר, אין זה כמסקנת הסוגיה, אלא להלכה אפילו אם לא עלתה בו תמרה כשר כיון שהדס קטם אינו פסול.

והלכך נראה שדין זה תלוי הוא בביאור דינא דר' טרפון האם קאי על הדס בדוקא או אפילו על ערבה שנקטמה. וכן אי בעינן שלא יראו את מקום הקטימה או אפילו היכא דמקום הקטימה ניכר כשר.

ובשו"ע בסימן תרמ"ו סעיף י' נקט לעיקר להכשיר בנקטם ראשו אפילו היכא דלא עלתה בו תמרה, וביאר המ"ב בס"ק כ"ט וז"ל ואין דומה ללולב וערבה דנקטם ראשו פסול בהן דבהדס ענפיו חופין ראשו [היינו העלין] ואין קטימתו ניכרת בהן ע"כ.

ולפ"ז ע"כ נקטו בביאור האי דינא דלא כמאירי אלא כרמב"ן ופסקי הרי"ד שהקטימה לא ניכרת ולכן אין זה מחסר בהדר, ולכן במקום שניכרת הקטימה בעץ של ההדס הרי הוא פסול.

וכן לענין ערבה שנקטמה הרי הוא פסולה, כמבואר בשו"ע סימן תרמ"ז סעיף ב', כיון שיש דין הדר בכל ד' מינים ונקטם דהדס שאני, וכנ"ל.

ולפ"ז עולה שלשיטת המאירי אין דין הדר בהדס וערבה, ולשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור הגר"א יש דין הדר בהדס וערבה ואעפ"כ אם נקטם ראשם כשר כיון שאין זה מחסר בהדר, ושיטת הרמב"ן הרא"ש ופסקי הרי"ד שדוקא בהדס אין קטימתו מחסרת בהדרו כיון שלא ניכר הקטימה, משא"כ בערבה שהקטימה ניכרת פסול.



חבורת עמוד היומי - עטרת שלמה

הגאון רבי חיים ויזל שליט"א
ראש החבורה

בגדר מהלך בעומד דמי

-א-

בעירובין צח. מובא מחלוקת בן עזאי וחכמים האם מהלך כעומד, ובפשוטו גדר הדין של מהלך כעומד לבן עזאי זה מחמת שבהליכתו עומד לרגע עם שתי רגליו ונעשה בזה עקירה והנחה, או שמה שהאדם עוקר את רגלו האחת זה נחשב לעקירה ומה שמניח את רגלו השניה זה נחשב להנחה.

אלא דאי נימא הכי יל"ע מכמה פנים, חדא דהנה רש"י פירש שנחלקו במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים דרך מקום פטור דלבן עזאי פטור משום שנחשב שנה במקום פטור ולחכמים חייב, וזה כמבואר בשבת דף ה' במקור פלוגתתם, [וע"ע בכתובות לא: דמחלוקתם גם לענין המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים דלבן עזאי הפסיעה האחרונה ברה"י נחשבת כעקירה ולרבנן העקירה הראשונה, עיי"ש הנ"מ]. אמנם בתוס' מתבאר דהאופן שנחלקו כאן זה באדם העומד על מקום פטור ומעביר בידו מרה"ר דלימינו לרה"י דלשמאלו וביניהם עובר עם ידו כנגד גופו, וכ"ה להדיא בדברי הריטב"א, [ומה שמבואר בשבת ח: דבכה"ג פטור ומשמע שגם לחכמים דבן עזאי פטור, משום דהתם מיייר בהניח את החפץ במקום שעומד בו כדפירש התור"י (דף ו' שם), או שעל"פ השתתה מעט כשהיה כנגד גופו וכפי שפירש הראב"ד (פ"ב מהלכות שבת ה"ד), והכא מיייר שלא הניח ולא השתתה].

וצ"ב לתוס' והריטב"א דמה ענין זה למחלוקתם דממנ"פ הרי שם עומד כל הזמן עם שתי רגליו, ואם אינו נחשב שהניח מפני שמוליך את ידו ואינו משתתה בהולכת היד, א"כ מ"ט לבן עזאי פטור.

ועוד קשה דמבואר במשנה בשבת (צא:) שאם מוציא חפץ ומניחו חציו ברה"י וחציו ברה"ר פטור, ודייק המגיד משנה (פ"ב מהלכות שבת ה"א) מדברי רש"י שם שגם אם אח"כ יוציאו לגמרי לרה"ר יהיה פטור. וצ"ב דא"כ כל מוציא מרשות לרשות לבן עזאי יהא פטור משום דהליכתו במעבר שבין ב' הרשויות נחשב כ'עומד', [וכע"ז הקשה רע"א (בשבת דף ה') דלר"ע דקלוטה כמי שהונחה דמי (עיי"ש דף ד' ודף צ"ז) ייחשב ש'נח' במעבר שבין ב' הרשויות].

ועוד צ"ב דהנה התוס' ושאר ראשונים (בשבת דף ה' שם) הקשו בשם הירושלמי דלבן עזאי הכי משכחת לה שיתחייב במעביר ארבע אמות מכיון שכל אמה ואמה נחשב כמונח, והתור"י והמאירי (שם) כתבו ליישב שכל דברי בן עזאי זה רק בשינוי רשויות ולא ברשות אחת, וכ"כ הריטב"א בשם הרמב"ן. וצ"ב דסוף סוף יש כאן לבן עזאי צורה של עמידה ולמה באמת שזה לא יהא נחשב שהולך אותו פחות פחות מד' אמות וכמו שהדין בעומד לפוש תוך ד' אמות דפטור כמבואר שם לעיל מיניה, [ועיי"ש עוד בגמ' דעומד לפוש לאחר ד' אמות חייב, ועומד לכתף הדין להיפך דבתוך ד' אמות חייב ולאחר ד' אמות פטור, וע"ע להלן בענין זה].

וכע"ז צ"ב דברי הרשב"א בכתובות (לא:) שכתב בשם הראב"ד ביישוב קושית הירושלמי דמהלך כעומד אמרינן רק ברה"י ובמקום פטור ולא ברה"ר, [וכע"ז בתוס' שם, ועיי"ש במהרש"א], וצ"ב דמאחר שהליכה נחשבת עמידה א"כ מה ההבדל בין רה"י ומקום פטור לרה"ר.

ועוד יל"ע דאמר רבי יוחנן בסוגייתנו [וכן בשבת דף ו'] דמודה בן עזאי בזרק דרך מקום פטור שחייב ומייתי סיעתא לדבריו מבריתא, וצ"ב מאי קמ"ל דמודה בזרק ומה צריך סיעתא לכך הרי כשזרק אינו עושה כלל וכלל את הפעולה של עמידה ברגליו, ולא קרב כלל זה לזה.

ועוד צ"ב לשון הירושלמי (שם) בדעת בן עזאי ד'מהלך כמניח', דבשלמא

נוסח הבבלי ד'מהלך כעומד' מובן שעיקר החידוש שזה נחשב מציאות של עמידה וממילא הוי כמי שמניח את החפץ, אבל לנוסח הירושלמי צ"ב שעיקר החידוש זה שנחשב כעומד, אך מה שזה נחשב מניח זה ממילא שמעינן ליה ואי"ז עיקר חידושו של בן עזאי.

-ב-

ולכאורה מבואר בזה דאין הסברא של בן עזאי שמהלך כעומד מפני שמשתתה בעמידה על שתי רגליו או על רגל אחת, אלא שסובר שאי"צ עמידה כדי להיחשב שנמצא ברשות שאליו נכנס, אלא עצם זה שנמצא ברשות האחרת זה נחשב שעבר לרשות זו גם אם מתהלך שם ואינו עומד, וזה מעין דין קלוטה כמי שהונחה לר"ע שנחשב שהחפץ נכנס לרשות השניה גם בלא הנחה בפועל.

ובזה מיושב בס"ד כל הקושיות הנ"ל, שזהו החידוש של רבי יוחנן שמודה בן עזאי בזרק, משום דס"ד שכמו שאדם המהלך ברשות השניה נחשב כמי שנעמד שם אפילו שלא עמד ה"נ זריקת חפץ לרשות אחרת ייחשב כנח ברשות זו אפילו שלא נח, וקמ"ל דלא דמי דאדם שהוא בוחר ללכת נחשב יותר ברשות שנמצא בו גם בלא לעמוד משא"כ בחפץ הנזרק. וחילוק זה מדויק בירושלמי דהקשה רק לבן עזאי הכי משכח"ל העברת ד' אמות ולא לר"ע דס"ל דקלוטה כמי שהונחה וכן תירוצו דמיייר בקופץ לא יועיל לר"ע, ומשום דלר"ע פשיטא דהוי כמונח רק לענין שייחשב שנמצא ברשות השניה בלא הנחה אך וודאי זה אינו נחשב הפסקה בתוך ד' אמות, [אמנם התוס' ושאר ראשונים כן הקשו על ר"ע].

ומתבאר לשון הירושלמי בסברת בן עזאי ד'מהלך כמניח', דעיקר החידוש אינו שזה נחשב מציאות של עמידה וממילא הוי כמונח, אלא שאי"צ לעמוד שגם בהליכה נחשב שנמצא ברשות שאליו נכנס ולכן נחשב 'כמניח', [אמנם לאידך גיסא לשון הבבלי 'מהלך כעומד' אינו בהכרח כביאור הראשון, דגם בזה לא אתי למימר שיש כאן עמידה אלא שמתקיים ענין העמידה גם בלא עמידה בפועל והנחת גופו כהנחת חפץ].

ובהכי מתבאר מה שאדם שעומד על מקום פטור שבין רה"י לרה"ר ולוקח בידו חפץ ברה"ר ומעבירו דרך המקום שנמצא לרה"י הדבר תלוי במחלוקת חכמים ובן עזאי כמבואר בתוס' בסוגיין, דגם באופן זה וגם באופן שעליו נחלקו להדיא חכמים ובן עזאי זהו אותו נידון ממש האם גם בתנועה נחשב שעומד במקום ששם נמצא, דבאופן שעליו נחלקו הינו בתנועה ברגליו ובסוגייתנו הינו בתנועה בידו.

ובהכי מתיישב מה שבכל הוצאה להדיא מרשות לרשות אינו נחשב כמי שהיה הנחת גופו במעבר שבין ב' הרשויות, דלהנ"ל הרי כל מה שנתחדש זה כשנכנס לרשות מסוימת אזי נחשב שנמצא שם גם אם לא נעמד, אבל וודאי שאי"ז נחשב שנה במעבר שבין ב' הרשויות, דאי"ז 'עמידה' במעבר דנימא שנחשב שנמצא בשניהם, שהרי אי"ז מקום בפני עצמו דאינו לא רה"י ולא רה"ר, ורק בהנחת החפץ בעל כרחינו זה נחשב שמונח שם ופטור שהרי הניחו ממש להדיא. [וכי"ב יש ליישב קושית רע"א דלמ"ד דקלוטה כמי שהונחה דמי הטעם שאינו נחשב בכל הוצאה שהחפץ נח במעבר שבין ב' הרשויות, משום שמכיון שאין מקום זה מוגדר רשות אז לא נחשב שנלקט ו'נח' שם, והדברים ק"ו מדינא דבן עזאי וכמבואר לעיל דקלוטה לר"ע הוי פחות שייר לרשות שנמצא בו ממהלך לבן עזאי, דכאמור זה גופא חידש רבי יוחנן דבן עזאי פליג על ר"ע].

ולהנחבאר זהו הטעם שבהעברת ארבע אמות ליתא לדין דמהלך



הנחה' בעצם כך שהביא את ידו לרשות שגופו נמצא וכמבואר בפסקי הראב"ד בשבת דף ח', ומה שמ"מ אינו נחשב הנחה לחכמים זה משום דבכה"ג לא גרע מעומד לכתף, דלו יהא שדנים את זה כהנחה אבל הרי ידו 'עומדת' שם רק כדי להעביר את החפץ לרשות השניה, ועל זה בן עזאי פליג וס"ל דפטור משום דלשיטתו עומד לכתף נחשב עמידה, [אר בגמ' בשבת שם שמשמע שבאופן זה גם לחכמים פטור מיירי לתוס' שנשתתה כדברי הראב"ד הנ"ל, ושיהיו זה נחשב כעומד לפוש, או שהניחו ממש כדברי התור"ד הנ"ל, והפסקי הראב"ד שנקט בסוגיא שם שנחשב הנחה צ"ל דס"ל כפירש"י בסוגייתו דמיירי כשהלך דרך מקום פטור].

ובהכי מתבאר מה שבכל הוצאה מרשות לרשות אינו נחשב שהיה הנחת גופו במעבר שבין ב' הרשויות, ומשום שגם בן עזאי מודה דעומד לכתף והליכה אי"ז עמידה גמורה, דאי"ז מקום בפני עצמו, ואכן גם אם יעמוד שם לכתף לא ייחשב כהנחת גופו ויהא חייב אף לשיטתו.

ומתבאר דברי הראשונים שברשות אחת והיינו בהעברת ארבע אמות ליתא לדין דמהלך כעומד, ומשום שמודה בן עזאי דהעומד לכתף בתוך ד' אמות חייב שאי"ז עמידה גמורה להיחשב הפסק, ורק בשינוי רשות יש לזה שם עקירה ושם הנחה, וכן בעובר דרך מקום פטור נחשב עמידה דלא יצא להדיא מרה"י לרה"ר אלא יצא למקום פטור ומהמקום פטור לרשות השניה ולזה סגי בהפסקה מועטת.

והנה היה מקום לבאר בזה גם דברי הראב"ד דמודה בן עזאי ברה"ר, והיינו שמכיון שרה"ר אי"ז מוגדר 'מקום' כמו רה"י ולכן בעיני עמידה גמורה [כמו למשל בעומד לפוש] כדי להחשיב שנמצא במקום שעומד ושכבך ייחשב שנמצא כל רגע באמה חדשה ושלא עבר ד' אמות ברצף וייפטר, ולגבי מקום פטור סגי בעמידה מועטת כדי שלא ייחשב הוצאה להדיא מרה"י לרה"ר, [ונמצא על פי הראב"ד דלבן עזאי הגם שהמוציא מרה"ר לרה"י ועמד לכתף חייב מ"מ להיפך פטור], אמנם בדברי הראב"ד עצמו שם מיניה וביה משמע דלבן עזאי עומד לכתף אינו נחשב כלל עמידה וכמו לדעת חכמים.

כעומד ורק בשינוי רשות ישנו לדין דמהלך כעומד כמבואר בתור"ד במאירי ובריטב"א הנ"ל, דבמוציא מרשות לרשות גם קודם שנעצר חייב דעצם מה שנמצא ברשות השניה זה נחשב שהשלים את מלאכת ההוצאה, וכן במוציא דרך מקום פטור פטור משום שנחשב שנמצא במקום פטור גם בלא שנעמד שם [לפוש], אבל במעביר ד' אמות לא איכפ"ל דנמצא בכל אמה ואמה דזה גופא המלאכה להלך במשך כל הד' אמות, ומה שעומד לפוש בתוך ד' אמות פטור משום שמפסיק את מעשה המלאכה, וכשהלך אי"ז נחשב הפסקה גם לבן עזאי.

ולפי המבואר בגדר מהלך כעומד מתפרש דברי הראב"ד דמהלך כעומד לא אמרינן ברה"ר, וזהו משום שרה"ר אינו נחשב כ"כ 'מקום' כרה"י, ולזה לא סגי במה שמהלך ב'מקום' זה, ומה שלבן עזאי המהלך מרה"י לרה"ר דרך מקום פטור אינו נחשב הוצאה, משום דבזה סגי בהפסקה פורתא שלא ייחשב שהוציא להדיא מרה"י לרה"ר, [ולחכמים נחשב הוצאה להדיא משום שרק עבר שם כדי להגיע לרה"ר], אבל לענין ד' אמות בעיני עמידה גמורה להיפטר משום שברה"ר צריך עמידה יותר כדי שייחשב שנמצא שם, דרה"ר לא הוי כ"כ מקום, וכיו"ב מצינו דלרבי אמרינן קלוטה כמי שהונחה רק ברה"י ולא ברה"ר [עיין גיטין עט. ובתוס' וברשב"א שם, אולם עיין בשבת ה.].

-ג-

אמנם באמת דברש"י בכתובות (לא:.) מבואר שלבן עזאי הטעם שמהלך כעומד זה שעקירת הרגל נחשבת עקירה והנחתה של הרגל השניה נחשבת הנחה וכוונתו השני הנ"ל.

אמנם נראה ליישב עכ"פ את הקושיות הראשונות, דהנה בחפץ ה' (דף ה' שם) הקשה דמ"ט דבן עזאי הרי הליכה לא גרע מעומד לכתף שדינו שאינו נחשב עמידה, ותירץ דע"כ ס"ל לבן עזאי דעומד לכתף נחשב עמידה [ודלא כגמ' בשבת הנ"ל].

ולפי"ז מתבאר דברי הגמ' בסוגיין שגם בעומד במקום פטור ומעביר בידו מרה"ר לרה"י הדבר תלוי במחלוקת חכמים ובן עזאי, דלהנ"ל יש לפרש דמעיקר הדין מה שמכניס את ידו לרשות שעומד בו נחשב

עטרת עמרם סדר מועד - עטרת שלמה

הגאון רבי מיכאל אלקובי שליט"א
ראש החבורה

בשעם דבדיקת חמץ

רש"י שלא יעבור בבל יראה, היינו באופן שלא ביטל את החמץ, שבכה"ג צריך לבדוק כדי שלא יעבור בב"י, אבל אה"נ באופן שביטל, הבדיקה היא מגזרה דרבנן.

אלא דאכתי קשה, דהא כיון דאמר רב הבודק צריך שיבטל, ומדברנן צריך ביטול, א"כ למעשה יש גם ביטול, ואחר שיש ביטול, ומדאורייתא בביטול סגי, מה שייך לומר על הבדיקה שע"ז לא עובר בב"י, כיון דודאי יבטל ובחד מנייהו סגי, דלא מסתבר דמתני' קאי בגוונא שלא מקיים את התקנה דרבנן דהבודק צריך שיבטל.

מתני' דף ב. "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ" וכו'

הנה רש"י פירש שהטעם שבודקים את החמץ הוא כדי "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא".

ובתוס' הקשו עליו, כיון דלא סגי בבדיקה אלא צריך ביטול, כמבואר בגמ' דף ו: הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, והטעם שהצריכו חכמים בדיקה הוא משום שמא יבוא לאוכלו, וא"כ הטעם שבודקים הוא לא משום שלא יעבור בבל יראה.

וביישוב שיטת רש"י, ביאר הר"ן וכן בחידושי רבינו דוד, דהא דפירש



ועוד יש להקשות, דלפי הר"ן דמדאורייתא סגי בחד מנייהו או בדיקה או ביטול, למה מתני' נקטה דוקא בדיקה, ולא גם את האפשרות השניה של ביטול.

וכן יש להעיר בדברי רב דאמר הבודק צריך שיבטל, דלפי הר"ן אמאי נקט רב "הבודק", דבאותה מדה היה אפשר לומר המבטל צריך שיבדוק, שהרי מהתורה סגי בביטול לחודיה כמו בבדיקה, וחכמים תיקנו דלא סגי בחד מנייהו.

ונראה לבאר בדברי הר"ן, ע"פ מה שכתב בסוף דבריו, וז"ל "אלא מפני שביטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם, ואין דעותיהם שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכו בדיקה וכו', או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבוא לאוכלו".

ומשמע מדבריו, שלמד דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל, אלא בדיקה גרידא, ובהכי סגי ליה, וכיון שבדק יצא יד"ח, ולא חייש לשמא ימצא גלוסקא משום שסומכים על החזקות.

ור' יהודה אמר רב חידש, "שהבודק צריך שיבטל", דשמא מתוך שדעתיה עליה ישהא אותה מלבערה ונמצא עובר עליה משעת מציאתה ואילך וכו'.

והיינו שמבואר בר"ן, דבאמת מעיקר הדין סגי או בבדיקה או בביטול, אלא דתנא דמתני' נקט דחכמים הצריכו בדיקה ולא ביטול, משום דס"ל שבביטול לחוד לא מהני כיון שתלוי במחשבתו של בני אדם, ולכן תיקנו דוקא בדיקה, והתנא דמתני' חלק על ר' יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, וסבר דאם בדק לא בעי ביטול.

ולפי"ז אתי שפיר לישנא דרב יהודה אמר רב "הבודק צריך שיבטל", והיינו שהוא בא להוסיף שאחר שאמרה המשנה דבעי בדיקה דוקא ולא סגי בביטול, ע"ז רב חידש דמ"מ בעי נמי ביטול, משום דחיישין שמא ימצא גלוסקא יפה.

והתוס' שהקשו על רש"י, נקטו שודאי גם התנא דמתני' נקט כדברי רב דאמר "הבודק צריך שיבטל", ולכן נקטו דהא דאמר במתני' בודקים את החמץ היינו משום גזרה דרבנן שלא יבוא לאוכלו.

ולדברי התוס' הא דאמר ר"י אמר רב "הבודק צריך שיבטל", ולא המבטל צריך שיבדוק, יש לפרש דהיינו משום דקאי אמתני' דחידשה דבעי בדיקה ולא סגי בביטול, והיה צד לומר דכיון שכבר בדק והסיר את החמץ לא נצטרך לבטל, ולזה אמר ר"י אמר רב, דאע"פ שבדק, אכתי צריך לבטל, שמא ימצא גלוסקא יפה וישנה ויעבור בב".

ונמצא שנחלקו רש"י והתוס', אי דין הבדיקה הוא מדאורייתא כדי שלא יעבור בב"י או מדרבנן שתקנו משום שמא יבוא לאוכלו.

עוד בבואר שיטת רש"י

הר"י מלונל וכן ביאר הרע"ב באופן אחר את פירש"י, דהטעם דצריך לבדוק הוא "כדי שלא יעבור בבל יראה", הכוונה שאם נסמוך על הביטול ולא נבדוק, שמא ימצא גלוסקא יפה, ומכאן ואילך יעבור בבל יראה, וז"ל לשון הרע"ב "ואית דמפרשי טעמא דבדיקה כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא אם יהיה חמץ בביתו בפסח, ואע"ג דבביטול בעלמא סגי חיישין שמא ימצא גלוסקא יפיה וימלך על ביטולו ויחשוב עליה לאוכלה ויעבור עליה בב"י ובב".

ולפי"ז כוונת רש"י, דאמנם עיקר התקנה של הבדיקה היא מדרבנן שמא ימצא חמץ, אבל סיבת התקנה היא דאורייתא, כדי שלא יבוא לידי בל יראה כשימצא חמץ, וכן פירש בפנ"י בדעת רש"י.

ונמצא לפי"ז, דלכו"ע הבדיקה היא מדרבנן, ורש"י ותוס' נחלקו מה טעם התקנה, שלפי תוס' תיקנו מחשש שמא יבוא לאוכלו, ולפי רש"י

הסיבה שמא ימצא חמץ וחיישין שיבוא לעבור על ב"י.

במבואר שיכול לחזור בו מביטולו

ועוד מבואר בדבריהם, דגם אחר שביטל את החמץ, אם דעתו על החמץ וחושב עליו לאוכלו הרי"ז כנמלך על הביטול, ומעתה עובר עליו בב"י וב".

אלא דלפי"ז יש להקשות בדעת רש"י, דהא בגמ' דף ו: אמר "חיישין שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה" ופירש"י "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה, ומשהא אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י ובב", ומשבטלה אינו עובר, דלא כתב אלא תשביתו".

ולכאז' קשה דכיון דהתבאר שאם חוזר בו מהביטול עובר על ב"י וב", א"כ התם נמי כיון שחס עליה מלשורפה הרי ודאי הדר ביה מהביטול, שהרי רש"י בדף ד: ביאר דביטול היינו השבתה בלב, ובדף ד: כתב דמשוי ליה כעפרא, ומבואר בראשונים (עיין בריטב"א שם) שהכוונה בזה, דבמה שמבטלו בליבו ומשוי ליה כעפרא תו ליכא עליה תורת לחם, וא"כ כיון שחס עליה מלשורפה ודאי דלא הוי בעניו כעפרא דהדר ביה מהביטול, וא"כ מה"ט יעבור עליו בב"י ומאי מהני שיבטל מתחילה.

ואמנם רש"י דייק מלשונו וכתב "חס עליה מלשורפה" ולא "מלבטלה" והיה מקום לומר שבא לבאר שלא הדר ביה מהביטול, אך צ"ע שלדבריו שכוונת הביטול הוא לאשווי כעפרא דארעא, א"כ גם שחס מלשורפה תו לא חשיבא בעניו כעפרא והדר ביה מהביטול, וכן מבואר במהרש"א על התוס', שהקשו לרש"י שפירש שחס עליה לבטלה מאי פריך "כי משכחת ליה לבטלה", וכתב המהרש"א "רש"י לא פירש כן אלא שחס עליה לשורפה, אלא דממילא משמע דאותה רגע שחס עליה לשורפה ודאי שחס נמי עליה לבטלה".

ובשלמא אי נימא כפשוטו דברי רש"י שצריך לבדוק כדי שלא יעבור בב"י, דמייירי בלא ביטול, אפשר לבאר דכשלא ביטלו עובר בב"י אבל משביטלו לא עובר, משום דאחר שביטלו בלב והוי כעפרא דארעא תו אינו יכול לחזור בו מביטולו מאחר שכבר הוא עפר.

אבל לפי הר"י מלונל והרע"ב שביארו בדברי רש"י שטעם הבדיקה שלא יבוא לידי ב"י משום שמא ימצא חמץ גם אחר שביטלו ויהיה דעתו עליה ויחזור בו מביטולו, קשה דמבואר שאפשר לחזור בו מביטולו וצ"ע בדברי רש"י שביאר דמשבטלה אינו עובר דלא כתב אלא תשביתו.

ואכן יעויין בפנ"י שם שעמד בזה, ומבואר שנקט בצורה פשוטה שיכול לחזור בו מביטולו, וכתב ליישב דברי רש"י וז"ל "אלא מ"ש רש"י דחס עליה לשורפה, היינו שרוצה ליתן לבהמת הפקר או לעובד כוכבים שאינו מכיר, או לישאל לחכמים מה יעשה בה, ובתוך כך יעבור עליה, כנ"ל ברור בכוונת רש"י ז"ל ודו"ק".

ומבואר בפנ"י דאכתי יש לחלק בין חס עליה מלשורפה לחס עליה מלבטלה, דמייירי בכה"ג דאין דעתו עליה אלא השהא אותה מסיבות אחרות, ואכתי קשה בלשון רש"י שכתב חשובה היא בעיניו, ומבואר שאכתי יש לחמץ חשיבות, וצ"ע.

מקור דין בדיקה מהתורה

והנה לפי התוס' שדין בדיקה מדרבנן שפיר חכמים תיקנו לבדוק כדי שלא יבוא לאוכלו, וכן לפי ביאור הר"י מלונל בדברי רש"י דחכמים תיקנו לבדוק שמא ימצא חמץ ויעבור בב"י, אך לפי הר"ן ועוד ראשונים בדברי רש"י שמדאורייתא בבדיקה גרידא סגי, יש להבין מה המקור של בדיקה מהתורה, שהרי הגמ' אומרת דף ד: שילפינן מ"תשביתו" דבעי ביטול, אך בדיקה מנלן דצריך מדאורייתא.

והנה הר"ן כתב וז"ל "ונמצאתה אתה אומר לפי דעת זה, שהתורה שאמרה "תשביתו", היינו או בביטול או בבדיקה", ומבואר שנקט

ש"מתשביתו" לומדים גם דין בדיקה.

והפנ"י ביאר, דמקור דין בדיקה מהתורה ילפי' מקרא "שבעת ימים שאור לא ימצא בבייתכם", מדאפקיה רחמנא בלשון "לא ימצא" ולא כתיב "לא יהיה לך", ע"כ בא לומר שלא ימצא בתוך ביתך כלל.

והנה המקור חיים בפתיחה לסי' תל"א חידש שגדר חיוב הבדיקה מדאורייתא הוא כמו בדיקת תולעים, דכמו דקיי"ל דפירות שדרכן להתליע צריך בדיקה מדאורייתא, גם הכא דבר מצוי הוא שיהא בבית חמץ כיון שמשתמשים בו כל השנה, ומה"ט בעי בדיקה.

אלא דלפי דבריו צ"ע מ"ט מברכים על הבדיקה, שלפ"ד משמע שאין שום מצוה בעצם הבדיקה אלא היא היכ"ת בלבד שלא יהיה חמץ בבית כמו בבדיקת תולעים, שהיא היכ"ת שלא יאכל תולעים ואין בבדיקה שום מצוה בפנ"ע, וא"כ מ"ש הכא שצריך לברך על הבדיקה, שהרי בתולעים אין דין ברכה על הבדיקה.

ואפשר לבאר, דבאמת מדאורייתא לא שייך ברכה, על הבדיקת חמץ, חמץ והטעם שמברכים הוא מתקנת חכמים שהם תיקנו שהבדיקה היא כמצוה בפנ"ע ולא רק כהיכ"ת, וצ"ע.

חבורת עשרת חיים - שירה חדשה

הגאון רבי יצחק דיינ שליט"א
ראש החבורה

תליה במכה

הדבר מוכח לעינינו שאין היום מי שבקי גם בזה, דהא מבואר במשנה [דף יט.] "איזהו אדום כדם המכה", ומבואר בגמרא [בעמוד ב] לחד מד"א דהיינו "כדם אצבע קטנה של יד שנגפה וחיתה וחזרה ונתרפאה, ולא של כל אדם אלא של בחור שלא נשא אשה, ועד כמה עד בן עשרים", וזהו מראה דם נדות גמור, וכיון שבזמן הזה גם המומחה הגדול אינו מבחין בין דם מכה כזו לשל בחור בגיל זה שנשא אשה וכדומה, הרי מוכח שאין אנו בקיאים להבחין גם בין דם נידות לדם מכה.

אי דם בצדדין הוי הוכחה שבא מהמכה

כתב התרומת הדשן [פסקים סימן מז], אשר כתבת שיש לך הוכחה שיש לה מכה, אך שאין ידוע אם מוציאה דם, ודאי חד צד לחוד לא מהני, דבהדיא כתב במרדכי דבעינן דיוודעת שהמכה מוציאה דם, אז תולה במכה, אבל אי לא ידעה לא, אף על פי שהיא אומרת שבוודאי יש לה מכה.

אמנם בעובדא דידן מצאנו ב' צדדין להתיר ולטהר, חדא כמו שכתבת, שכל זמן שהיא בודקת בכל החורים וסדקים, אינה מוצאת אותן כתמים ושערות דקות [רק] בזה המקום, נראה דר"ל במקום אחד מוצאת לעולם, אם כן אם אותו מקום בצדדין, קצת יש סברא לטהר דמוכח דמן הצדדין מן המכה בא, וכו' ואם כן בנידון דידן שבשום פעם אינה מוצאת רק במקום אחד מן הצד, דיש הוכחה דלאו מן החדר בא אלא מן המכה שבצדדין, וכל שכן אם מרגשת בשעת בדיקה כשהיא נוגעת בצד מקום ההוא שהוא כואב לה קצת, ובשאר חורין וסדקין אינה מרגשת כאב כלל, שיש הוכחה שמן המכה בא.

עוד כתב במרדכי, ההיא ברייתא דהרואה דם מחמת תשמיש, דתני בה ואם יש לה וסת תולה בוסתה, פירוש ואם יש לה וסת זמן קבוע שהיא רואה נדה תולה בוסתה, שיכולה לומר שהדם שהיא רואה טהור הוא, דעדיין לא הגיע וסתה ותולה במכתה כו'. אלמא דס"ל 'דאין אורח בא אלא בזמנו', מהני דתולין במכה, מה שאין תולין בלא זה. והנה אתה כתבת שלאשתך יש לה וסת כהוגן וכדרך הנשים, אם כן מועיל גם כן להתיר ולטהר, אע"פ דרש"י פירש בענין אחר, מכל מקום נוכל לצרף דעת המרדכי גם כן לשאר צדדין. לכן נראה אי איתנהו לכל הני צדדין

קפ"ז סעיף ה'

הבחנה בין דם מכה לדם נידות בזה"ז

בגמרא נדה [דף כ.] איתא "אמר רב אשי כגון אנא דלא ידעי בין האי להאי [בין דם לדיהה] לא מבעי לי למחזי דמא", ועוד איתא התם [עמוד ב] אמר רבי יוחנן חכמתא דרבי חנינא גרמא לי דלא אחזי דמא, מטמינא מטהר מטהרנא מטמא".

והיינו דודאי דפעמים יוצא דם אדום מהרחם והוא טהור משום שאינו מארבעה מיני דמים, אלא דאין אנו בקיאים להבחין בהם.

וכתב הרא"ש [פרק ב סימן ד] "ובדורות הללו אין בקי במראות דמים, לישען על חכמתו ולהפריד בין דם לדם, ואפילו בימי חכמי הש"ס היו מן החכמים שהיו נמנעים מלראות דמים, כל שכן האידנא שאין לטהר שום מראה הנוטה למראה אדמומית".

וכן פסק השו"ע [סימן קפח סעיף א] "כל מראה אדום בין אם הוא כהה הרבה או עמוק טמאים, וכן כל מראה שחור, ואין טהור אלא מראה לבן" וכו'.

ויש לדון כשבא להבחין בין דם נידות לדם מכה, אם הוא גם בכלל דברי הרא"ש והשו"ע הנ"ל.

והנה הסדרי טהרה [סימן קפז ס"ק יד ד"ה אמנם] הביא בשם שו"ת דבר שמואל ז"ל, ושינוי מראה הדם **ההוא** משאר מראה דם וסתות שלה, לדידן דאסרינן כל מראה אדום או שחור, לאו סימנא הוא להבחין בין טמא לטהור.

וכתב הסדרי טהרה [סק"ט]: ובהיותי יושב על כסא ההוראה בק"ק פרדאן הייתי שואל מהגאון מוהר"ר צבי הירש צ"ל שהיה אב"ד דק"ק ה"ש בנידון שבא לפני, וזו תשובתו וכו' אף אם מראה דמיה משונה משאר נשים, **מכל מקום כיון שאדום הוא אין לזוז מדברי השו"ע** יו"ד סימן קפח, לדעתי לא יאמר שום אדם שיש לו קצת מוח בקדקדו שהוא בקי במראות, אם לא דעת שוטה, ודעת שוטים וכו', וחלילה לבלות זמן בחינם להביא ראיות על זה, עכ"ל.

ושמעתי בשם הגרש"צ רוזנבלט שליט"א שאין צריך לזה ראייה, אלא



שהזכרת לעיל, תוכל לסמוך עלייהו להחזיקה לך טהורה, ע"כ.

והנה מזה שכתב הטעם שאין לסמוך על ההוכחה שיש לה מכה מכיון שצריך לדעת שמוציאה דם, משמע שאינו מדבר על ההוכחה שמוציאת דם רק בצדדין, דאי הכי הרי זו הוכחה שמכתה אף מוציאה דם, ועל כרחין שיש לה הוכחה אחרת שיש לה מכה, אבל אין לה הוכחה שהיא מוציאה דם.

ומהא דהצריך ב' צדדין להתיר, ולא אמר שעכ"פ הוכחה זו שתמיד מוצאת דם רק בצד אחד היא הוכחה גמורה שיש לה מכה המוציאה דם, מוכח שאין זה הוכחה גמורה, ואינה מועילה אלא להצטרף עם הוכחה אחרת שיש לה מכה, **שאיין ידוע שמוציאה דם.**

וכן כתב הנודע ביהודה [מהדו"ק י"ד סימן מו, מובא בפת"ש ס"ק לז], וז"ל.

ומעתה נבאר דברי הש"ע בס' קפ"ז סעיף ז' שהשו"ע אדינן דלעיל סובב והולך, ובאשה שיש לה מכה עסקינן דבזה מיירי בסעיף ה' וסעיף ו', אלא ששם סתם דבריו ולא הכריע אם צריכה שתדע שמכתה מוציאה דם, וגם שטוחות לשונו בשו"ע סעיף ה' משמע כן, שכתב אם יש לה מכה באותו מקום תולין בדם מכתה, והנה אם היה כותב תולין הדם במכה שפיר היה משמע שאין אנו יודעים ודאי שהמכה מוציאה דם, אלא שאנו תולין הדם במכה, שהמכה כבר ידוע לנו, **'אבל לשון השו"ע תולין בדם מכתה משמע שדם מכתה ברור'** אלא שאנו תולין דם זה בדם מכתה, ולכך כתב בסעיף ז' אם כל זמן שהיא בודקת וכו' יש לתלות וכו', והיינו דאפילו אינה יודעת שהמכה מוציאה דם מ"מ דבר זה שאינה מוציאת רק בצד אחד, הוא ההודעה שהמכה מוציאה דם, ומהני גם באשה שאין לה וסת, וכדעת מהרא"י וכפי הפירוש שפירשתי בדבריו, ולכך לא כתב השו"ע שיהיה לה וסת קבוע, וכו'.

ועתה אשוב אתפלא מאוד על מחותני הרב איך עלה בדעתו לפרש דברי מהרא"י, דמהרא"י מיירי דליכא הוכחה על המכה, רק זה שמוציאת תמיד בצד אחד זה עצמו ההוכחה על המכה, ודבריו אינן אלא דברי תימה דא"כ הרי זאת ההוכחה שיש על המכה, זו עצמה המוכחת דהמכה מוציאה דם, שהרי ע"י הדם היוצא הובררה המכה, ואיך כתב מהרא"י על דבר טהרת אשתך אשר כתבת שיש לך הוכחה שיש לה מכה, אך שאין ידוע אם מוציאה דם, הרי לפניך בבירור שפירשו של מחותני הרב בדברי מוהרא"י ליתא וא"א להעמידו כלל, עכ"ל.

תליה על פי הרגשת כאב

הט"ז [סוף סק"י] כתב **"שאם בשעת הכאב מוצאת דם מוכחא מילתא דממנו הוא בא ועל כן מותר"**, והיינו דהוי כמכה המוציאה דם. ולקמן [סימן קצא סק"ד] מבואר בדבריו דהרגשת כאב גרידא הוי כמכה, אפילו אינה יודעת כלל שיש לה מכה, ולמד כן מדברי התרומת הדשן סימן מז הנ"ל.

אמנם בשו"ת חכם צבי [סימן עג הובא בפת"ש שם סק"ז] האריך להשיג על דבריו:

וז"ל הרוואה בפסקים וכתבים יראה דאין ענין נדון מוהרא"י לנדון שלנו, דשם מיירי שאינה מוצאת בשעת בדיקה שום דבר מאותן הכתמים והשערות רק במקום אחד מן הצד, ואם כן יש הוכחה שאינו מן החדר שהרי החדר הוא באמצע ומשוי ליה כבדיקת שפופרת דשריא ואפילו בלי כאב בצדדין, ולרוחא דמילתא צירף לזה הכאב שיש לה כשהיא נוגעת במקום ההוא שמשם הדם בא, וכן ענין צירוף דעת המרדכי על דרך זה הוא, משא"כ בנדון שלו, ואדרבא מדברי מהרא"י ראייה לסתור, שהרי מדברי מוהרא"י מוכח דאף דיש לה כאב אי לאו דבודקת עצמה ומוציאת לעולם אותן השערות במקום אחד מן הצד לא היה מתירה, ואי סלקא דעתך כאב כמכה דמי למה ליה כל הנך צדדין, ואף דיש לחלק בין כאב קצת לכאב גדול, חלילה לסמוך על זה.

וכו', ולא כל מקום הכואב יש לו מכה, צא ולמד מדין מכה של חלל

שמחללין עליה את השבת ודו"ק, עכ"ל.

והנה הט"ז [לקמן שם] מקשה על דבריו אם כאב כמכה מפני מה לא סמך על זה הרמ"א בדין הרוואה במי רגלים בכאב הנקרא הארי"ן וינ"ד, אלא הצריך בדיקה, ומיישב **"דכל זמן שאינה מרגשת כאב רק בשעת הטלת מי רגלים, אבל בלא מי רגלים אין לה כאב כלל, על כן אין לה היתר שלא בשעת כאב דאז היא כשאר נשים, מה שאין כן בנידון דידן דברור לה הכאב בכל עת ובכל שעה"**. ולפי"ז החכם צבי שחולק, היינו גם על כאב שבכל עת.

אמנם בשו"ת אמנות שמואל [סימן כג] כתב השואל להוכיח שכאב כמכה:

ויותר מזה יש להוכיח ממה שכתוב בב"י בסימן הנ"ל [סימן קפ"ז בד"ה ונאמנת אשה לומר מכה וכו'] **וזו לשונו** וכתב הרשב"א וכו' הא דקתני נאמנת לומר מכה יש לי שממנה הדם שותת ויורד לאו נאמנת לומר דממכה שותת ויורד קאמר, אלא כלפי שאמר אם יש לה מכה תולין במכתה קאמר שאין אנו צריכין לדעת בבירור שיש לה מכה אלא היא עצמה מרגשת במכה ונאמנת לומר מכה יש לי ששם יש דם, תולה במכתה שאני אומר ממנה הדם שותת ויורד וכו' נמצא למידן מזה שאם היא רק מרגשת במכה ואינה יודעת בבירור תולין במכתה, והכי נמי י"ל דהרגשת הכאב גבי האי איתתא הוה כמו הרגשת המכה.

והשיב לו האמנות שמואל:

אינו ראייה כלל דהתם במכה ממש קאמר ומרגשת בהילוכה או בישיבותיה או שאר סברות שיש לה מכה גמורה.

וכתב בתורת השלמים [סק"מ] **"היינו במרגשת צער וכאב בבטנה אף שלא בשעת תשמיש עיין בט"ז סימן קצא סק"ד, אבל צער וכאב שבשעת תשמיש אינו מוכח שממכתה בא"**.

וצ"ע לפי דעת החכם צבי איך יישב את קושיית השואל לאמנות שמואל איך יתכן שנאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור, וכי עיניה באותו מקום.

נמצאנו למדים:

בזמן הזה אין אדם יכול להבחין על פי הצבע של הדם שבא מהמכה. אין להתיר על פי הוכחה שנמצא תמיד בצדדים. מה שמרגישה כאב בשעה שבודקת באותו מקום אינו ראייה שיש לה מכה.

הארה בדברי הש"ך:

הש"ך סק"כ וכל האחרונים (מלבד הכ"י הובא בפת"ש י"ז) כתבו דהכ"ש מהמרדכי הוא קולא רק לרמ"ת ולא לז"נ, אמנם רעק"א והחו"ד כ' בטעם החילוק דרמ"ת הוא נידון דרבנן אבל ז"נ הוא נידון דאור, ואילו הש"ך כ' טעם אחר דמשום עיגונא הקילו.

ובפשטות נמצא דהש"ך מחמיר, דבדרבנן שאין עיגון יאסור (אם שייך), ולאחרונים מותר. אמנם אפ' לומר ע"פ החת"ס דהצריך לפרוש באבר מת, הובא בסוף הפת"ש שם), דקשה דהיה צריך להתיר רק הכניסה ולאסור הדישה בפנים, ולא רק את הפרישה באבר חי.

ולזה כיון הש"ך דמשום עיגונה הקילו והיינו דאע"פ דחיישינן מיד בכניסתו שנטמאה כבר לבעלה אפי"ה מותר הוא לדוש בפנים ואינו צריך מיד לנעוץ ציפורניו בקרקע, דאל"כ הוי עיגון (דפשיטא דחווית התשמיש היא רק עם דישה ובלא זה הוי עיגון), ונמצא דסברת הש"ך היא לקולא ולא פליג האחרונים רק הוסיף להתיר הדישה.



חבורת דף הכולל - מהרי"ל

הגאון רבי שלמה מונק שליט"א

ראש החבורה

קנייה באוויר כלי

בארץ, ומאידך בדברי תוס' שכתבו (שבת ד) דזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר אם אמרין קלוטה הוי כמונח במקום פטור מוכח שחשיב כמונח באוויר, ובאמת הרמב"ן כתב בזה שלא שייך לומר קלוטה כיוון שחולק רשות לעצמו ולא יכול להיחשב כמונח, ולכאורה לרמב"ן קלוטה היינו כאילו מונח בארץ ודווקא באותה הרשות, ולתוס' קלוטה היינו שמונח באוויר ואף במקום פטור, ועיין באבני נזר שהאריך בזה.

ולהנ"ל קשה טובא לפי תוס' שדין קלוטה הינו כמונח באוויר מה השייכות כלל לומר שיקנה האויר של הכלי ויחשב כהגבהה הלא החפץ אינו מונח ע"ג הקרקע אלא ע"ג הכלי, ובלאו הכי קשה בדברי תוס' שהוי כמונח באוויר דא"כ מדוע כתבו שבידו לא אמרין קלוטה והבין הרעק"א שאף בידו וגופו במקום אחד, והטעם אינו מחמת אגד גוף ודלא כתירוצ' תוס' לקמן (צב), וכן כתבו הרשב"א והריטב"א בעירובין (לג:) שכשמונח ע"ג דבר המסוים לא אמרין קלוטה, ואם אף באוויר אמרין קלוטה מדוע דבר המסוים מתנגד לכך.

ולומר ממש כאילו הוא מונח בארץ, נמי צ"ע מהיכי תיתי, ועיין חזו"א וקה"י דהוי כמו גוד אחית וחבט רמי, אך זה הלכות במחיצה ומה ענין לכאן, ועוד א"כ הוזה ליה להיות כדין לבד, ובתוס' (צב) מבואר שאגד יד מבטל דין קלוטה ואינו מבטל דין לבד.

ונראה לכאורה שהגדרת מקום הינה הקרקע ומה שעליה, שהרי כל הקיום של האוויר שמעל הקרקע הוא מחמתה, שהיא מעמידה אפשרות שימוש ושטח לאוויר שעליה, ובעיקרון מהקרקע ועד הרקיע הוי מקום אחד, אך אם יש דבר המסוים העומד ומעמיד אפשרות שימוש על גביו, הוא הופך להיות המקום, [והיינו שהקרקע היא המקום של אותו הדבר, והוא המקום של מה שמשמשים עליו], וא"כ מה שכתבו שקלוטה הוי כמונח בארץ ר"ל שהוא באותו מקום של הארץ, ואם הארץ היא רה"ר גם המקום של האוויר הוא רה"ר, ואם רה"י, רה"י, ותוס' סברו שבכל ענין המקום הוא עד הרקיע, וכיוון שלמעשה החפץ במקום פטור הוי מונח במקום פטור.

וא"כ י"ל דה"ה לענין קנין כיוון שהאוויר של הכלי הוא בעצם המקום של הכלי, וכל הקיום של האוויר והחלל הוא מכח הכלי, א"כ כאשר אדם מגביה את הכלי הוא מגביה את כל החלל דהיינו שכל המקום של הכלי מוגבה יחד איתו, ולו יצויר שיוכל אם להגביה שטח קרקע הלא ברור שהוא מגביה את כל המקום שמעליה שהיא מעמידה אותו, א"כ כלי נמי כל המקום מוגבה יחד עם הכלי.

גמ' עבודה זרה (ע"א). "רב אשי אמר משיכה בעובד כוכבים אינה קונה וכו' מנא אמינא לה מדאמר להו רב להנהו סבויתא כי כיליתו חמרא לעובדי כוכבים שקלו זוזי מינייהו והדר כילין להו ואי לא נקיטו בהדייהו זוזי אוזיפונהו והדר שקילו מינייהו כי היכי דתיהוי הלואה גבייהו דאי לא עבדיתו הכי כי קא הוי יין נסך ברשותיכו קא הוי וכי שקילתו דמי יין נסך קא שקילתו ואי ס"ד משיכה בעובד כוכבים קונה מדמשכה עובד כוכבים קנייה יין נסך לא הוי עד דנגע ביה, אי דקא כיל ורמי למנא דישראל ה"נ לא צריכא דקא כיל ורמי למנא דעובד כוכבים, סוף סוף כי מטא לאוירא דמנא קנייה יין נסך לא הוי עד דמטי לארעיתיה דמנא ש"מ נצוק חבור לא אי דנקיט ליה עובד כוכבים לכלי בידיה ה"נ לא צריכא דמנא אארעא".

מבואר בגמרא שאם היה הכלי בידי העובד כוכבים היה היין נקנה לעובד כוכבים מיד כשיגיע לחלל הכלי, ופרש"י הטעם משום שנקנה בהגבהה, ואולם זה תמוה שהרי אינו מגביה את היין ואינו מוגבה מכוחו כלל, וכתב הריטב"א ז"ל "דכיון דאויר שסופו לנוח כמונח דמי ואילו נח חשיבה הגבהה, ומעכשיו הוא מיישר הכלי יפה בענין שיבא היין לאוירו ולא ישפך לחוץ הא חשיב לן מעשה לקנות בו מדין הגבהה", ונראה שאוויר כלי הרי הוא ככלי וכיוון שהגוי מגביהה את הכלי כאילו הגביה את היין.

אבל קשה וכן שואל הרשב"א דבגיטין (עט) אמרה הגמ' "שתי קופות זו לפניך מזו פנימית שלה וחיצונה שלו וזרקו לה, אף על פי שהגיע לאוויר פנימית אינה מגורשת, מאי טעמא דהא לא נח, ומקשינן הא נח מאי הוי, כליו של לוקח ברשות מוכר הוא, ומתרץ לה חיצונה בקופה שאין לה שולים עסקינן", ורואים שאין אוויר כלי נחשב ככלי לענין קנייה, ומתרץ הרשב"א שלגבי גט בעינן חצר המשתמרת ולהכי כלי אינו משתמר אלא כשמונח בו, משא"כ חצר משתמרת כבר באוויר מחיצותיה ולהכי קונה.

ומוסיף הרשב"א "ובכל מקום אויר רשות דמי, לבד משבת דפליגי רבי ורבנן (שבת ד, א-ב) בקלוטה כמו שהונחה דאפילו תוך שלשה צריך הנחה על גבי משהו לדעת רבן, והתם היינו טעמא דגמרין לה ממשכן דהויא עקירה והנחה ממש", ומתבאר בדברי הרשב"א שדין קלוטה שנחלקו בו רבי ורבנן בשבת אם כמי שהונחה דמי או לא, דומה לדין הגמ' דידן שאויר כלי קונה כדין הכלי ונחשב מוגבה יחד עם הכלי.

והנה בדין קלוטה דשבת חקרו האחרונים אם הוי כמונח בארץ או שחשיב מונח באוויר, ומלשון רש"י בכמה מקומות נראה שהוי כמונח



מאמר בענין בין המצרים

הגאון רבי שר שלום בן זכרי שליט"א

על עוזבם את תורתי

בבין המצרים מצווים להתאבל על חרבן הבית ועיקר האבלות הוא להרגיש צער בלבו על החורבן ודבר זה קשה מאד בזמננו להרגיש את החיסרון שיש לנו עקב החורבן שהרי לנו לא חסר דבר שהרי בגשמיות יש לנו כל מה שצריך ואפי' יותר ממה שצריך וברוחניות אנו בני התורה שעוסקים כל היום בלימוד התורה ומדקדקים בכל הלכה אין אנו מרגישים חסרון ממש ואם כן כיצד נרגיש חסרון של החורבן.

איתא בגמ' בנדרים דף פ"א. אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב (ירמיה ט י"א) מי החכם ויבן את זאת ואשר דבר פי אליו ויגידה על מה אבדה הארץ. דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשוהו עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר (שם י"ב) ויאמר ה' על עזבם את תורתי וכו' לומר שאין מברכים בתורה תחילה עכ"ל, שואל הב"ח (שו"ע או"ח סי' מ"ז ב') ולמה נעשו עונש כל כך חמור על עברה שנראית קלה ות' וזה לשונו וניראה דכונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה וכו' כדי שתתדבק נשמותינו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה ואם היו עוסקים בתורה על כוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו וכו' אבל עתה שעברו חק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך מו"מ גם להתגאות ולא נתכוונו להתעצם ולהדבק בקדושת ורוחניות התורה וכו' הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה וכו' וזה היה גורם חורבנה ואבידתה עכ"ל. ולכאורה קשה על דבריו שללמוד לצורך להדבק בשכינה הקדושה זה דרגה גבוהה מאד, וכי בגלל שאנו לא במדרגה גבוהה זו אבדה הארץ? שהרי דבר זה אינו אפילו עבירה קלה?! וצ"ב.

וכעין זה קשה על דברי רש"י במס' שבת פ"ח: דאיתא שם אמר רבא למיימינים בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא פרש"י למיימינין עסוקים בכל כחם וטרודים לדעת סודה כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר עכ"ל וקשה וכי בגלל שלא נמצא בדרגה הגבוהה להיות טרוד בכל כחו בתורה תעשה התורה בו סם המות ח"ו ועוד קשה שהרי גם לימוד זה מקיים מצות לימוד תורה ולמה יענש על זה ועוד צ"ל מהו סודה של התורה אם זה חלק הסוד של התורה לא כל אחד ראוי לזה ואם זה הבנת הפשט של התורה א"כ שיש ספרי פירושים על הש"ס כבר נגלה סודה ואין עוד סוד סוד לתורה.

ועוד יש להבין את דברי הנביא ישעיה שאנו קוראים בהפסרת חזון שאמר למה לי רב זבחיכם וכו' ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי מדוע לא חפץ בזה הקב"ה והרי יש חובה להביא קורבנות ואדם שעושה את חובתו מקיים מצוה ואפי' שלא עושה זאת בדרגה הגבוהה מקיים מצוה ומדוע הנביא אומר שה' לא רוצה שיעשה זאת והרי בשאר מצות כגון תפילין אדם שמניח תפילין רק לשם מצוה בלי כל הכונות שכתובות בשו"ע יאמרו לו שקיים מצוה ופעם הבאה שיוסיף עוד את הכונה שצריך לכוון, וכן בפסוק הבא כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי וגם כאן צ"ל והרי מצוה לבוא ולראות ג"פ בשנה בבהמ"ק ולמה אם עושה זאת בדרגה נמוכה הקב"ה הקב"ה לא רוצה שיקיימה וכן בפסוק הבא חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל והרי זה מצות תלמוד תורה שכן תיקן להם משה לישראל שיקראו בתורה שלא יעברו עליהם ג' ימים בלי תורה ולמה הנביא מעדיף שלא יעשו כן ועוד אומר שלא יקבל את התפילה שלהם

ונבאר זאת ע"פ הכתוב בחומש דברים בפרשת שופטים (כ, יט) כי אדם עץ השדה ומבואר בגמ' תענית ז. שאדם דומה לעץ השדה ומפרש המהר"ל בסוטה לו: ובעוד מקומות, שאדם משול לעץ שיש לו שורש גזע ענפים ופירות כן אדם יש לו ראש ומח שזה השורש והגוף זה הגזע והידיים והרגלים זה הענפים אבל האדם הוא עץ הפוך שהשורשים וגזעו ולמעלה וענפיו למטה



וצ"ב מדוע התורה ניתנת משל שבמציאות היו הפוך ואיתה בתיקוני זוהר תיקון ו' כא. בכל עץ איהו עץ החיים דאתמר ביה עץ חיים היא למחזיקים בה ועליה אתמר כי אדם עץ השדה

ונבאר את הדברים ע"פ הגמ' בע"ז ה. וז"ל אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם חבלתם במעשכם אכן כאחד אדם תמותון שע"י חטא שחטא אדם הראשון לא המשיך להיות אלקים וזה שאמר הנחש לחוה (בראשית ג, ה) והייתם כאלהים יודעי טוב ורע דהיינו שתחילה היו אלהים ממש (מלאכים) ואח"כ נעשה רק כאלהים וצריך לבאר מה ההבדל ביניהם.

והביאור שבגן עדן היו ב' סוגי עצים כמו שכתוב בפסוק ויטע ה' וכו' גן בעדן ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע מפרש התרגום בתוך הגן באמצע הגן ובאר הרמב"ן שצריך לאמר אמצע ברחב דאם אמצע ממש כבר אמר שאין יודע בו אמיתת הנקודה בלתי ה' לבדו.

אבל רבנו בחיי בראשית ב', ט באר הכתוב בעץ החיים שהיה בתוך הגן באמצעו ממש והיה לשניהם גזע אחד באמצע ונפרד לשנים ולכן האשה אמרה לנחש שעץ שבתוך הגן אסור לאכול שגם עץ הדעת היה באמצע ומה הענין שהיה האמצע ממש אלא שכל עצי הגן היו יוצאים מהאדמה ועץ החיים היה יוצא ממקום שכולו רוחני ולא גשמי וכדברי הרמב"ן הנ"ל שמקום זה רק לה' לבדו ששם נמצא רק אור א"ס שאין בו תפיסה כלל ולכן כולו רוחני

והטעם שיש עץ ששורשו הוא אדמה ויש עץ ששורשו הוא רוחניות וברוחניות אין מעלה מטה ואנו מכנים רוחניות מעלה ולפי זה עץ זה היה שורשיו נטועים ברוחניות גזעו למעלה ברוחניות וענפיו למטה במקום גשמי ממש ועל זה כוונת הפסוק כי אדם עץ השדה מדובר על עץ החיים ששורשו ברוחניות שנמצאת למעלה וענפיו למטה שעץ זה נמצא בהשדה שעל זה אמר יצחק ריח בני כרוח השדה שזה ריח גן עדן

וזה היה ההבדל בין קודם החטא לאחר החטא שאדם נברא ממש אלהים כלומר כמלאך שכל ענינו ושורשו נמצא בשמים וברוחניות ורק בידיו וברגליו מתעסק בגשמיות וכשאל מעץ הדעת (אע"פ שעץ הדעת היה מחובר בשורשו לעץ החיים היה לו תערובת טוב ורע) הפך את האדם להיות כאלהים שהוא משפיע בעולם אבל הבסיס שלו היו גוף ארצי וגשמי שיכול להשפיע רוחניות ע"י מעשיו וביאור בזה שלפני החטא העיקר היה הנשמה והגוף היה לבוש על הנשמה ולא עיקר וכמו שאדם לא מייחס את עצמו ללבושו רק אדם הראשון לא היה מיוחס לגופו אבל לאחר החטא האדם מחשיב את גופו עיקר ולכן הגוף לוקח את הנשמה ולא הנשמה את הגוף ולכן אחרי החטא התבוששו כי ערומים הם שהרי הגוף נעשה עיקר ולא היה לו לבוש אבל לפני החטא שהעיקר היה הנשמה ולנשמה יש לבוש שהוא הגוף ולכן אין הוא ערום ואין לו בושט שרואים את גופו שזה דבר הטפל לו

ולפי זה מבואר מדוע רק עתה הקב"האומר לו עפר אתה ואל עפר תשוב כי ממנה לקחת ולכאוף גם לפני החטא נלקח מהאדמה כמו שכתוב ויצר ה' א-להים את האדם עפר מן האדמה (ב, ז) א"כ מה השתנה עכשיו אלא שעד עתה אע"פ שהיה לו גוף הגוף היה תפל לשורשו שזה הראש ושם הנפש ועיקרו למעלה ולא בעפר אבל עכשיו אדם עיקרו הגוף ועומד על רגליו ממש ולא מכח הרוחניות שבו ועיקרו עפר ולכן צריך לשוב לעפר

וכמו שמצינו הארון נושא את נושאי אע"פ שהיו נראים כמהלכים כשאר בני אדם בכ"ז לא הלכו אלא רוחניות אהרון נושא אותם כך היה אדם הראשון קודם החטא נראה כהולך על העפר אבל באמת היה נשא ע"י הראש שהוא שורשיו וכל מה שנוצר מעפר כדי לתקן את העפר ע"י הרוח, אבל עתה שהשורש שלו הוא העפר א"כ חייב לשוב לשורשו שזה עפר ולכן אמר לו עפר אתה ואל עפר תשוב ולכן חשש שמא יאכל מעץ החיים שאז יחיה לעולם ולעולם לוא יגיע לתיקון גופו שהוא עפר ולכן גרשו מגן עדן

ואדם הראשון קודם החטא היה לו מצוות לעשות כמו שכתוב וינחהו בגן עדן ולעבדה ולשמרה (ב, טו) ופירש התרגום יונתן ללמוד תורה ולשמור מצותיה, ושמור זה מצוות לא תעשה שלא לאכול מעץ הדעת, ורבנו בחיי והביא דברי המדרש לעובדה זה עבודת הקרבנות שנאמר תעבדו את האלקים על ההר הזה ונאמר תשמרו להקריב לו במועדו ובכתבי האר"י כתוב שהיה צריך גם להתפלל א"כ אדם הראשון קודם החטא היה מצוה על תורה תפילה וקרבנות ולא לאכול מעץ הדעת ואחר החטא נצטוו עם ישראל עוד את כל המצוות ולפי הנ"ל יש הבדל בין שני סוגי המצוות שמצוות שלפני החטא הם



לאדם שנמצא שורשו למעלה ברוחניות ורק מעשיו למטה משא"כ שאר המצוות נצטוו בניו כמונו שעיקר שורשם גופם זה מהאדמה

ולכן כל המצוות העשויה פוטרם ואפי' בלי כונה אבל ג' מצוות אלו תורה תפילה קרבנות כל ענינם זה לאדם שדבוק בה' יתברך ועיקר ענינם הדבקות בה' וצריך גם פעולות בגופו למטה ולכן שעושים פעולות אלו בלי דבקות בה' יתברך הקב"ה לא רוצה שיעשו זאת שזה לא כוונת הצווי של המצווה

וזה הדבר שהשתנה עתה בזמן שבהק"ד חרב שאין עבודת הקרבנות שבזמן שעבודת הקרבנות היא מצווה לעשות פעולת בגוף ממש ועיקר להתקרב להקב"ה אבל משנחרב נשארו רק פעולת של דיבור ומחשבה תורה ותפילה שעיקרם דבקות בה' אבל ע"י פעולות גשמיות אין אנו מצווים להיות עיקר דבקות בה'. כי בהמק"ד שם מקום השראת השכינה כגן עדן שיש הכרובים כגן עדן ולכן שם גם את הפעולות הגשמיות אפשר לעשותם עיקר להיתדבק בה'

ובבית המקדש המעמיד היה מלמעלה שזה כגן עדן ששם הכרובים ולכן הארון נושא את נושאי וכן מוכח ביחזקאל פרק מ"ב פסוק ג, שהלשכה בקומה שלישית יותר קצרה מהלשכה מתחתיה וקשה איך הגג החזיק בלי עמודים והקיר הולך ומתרחב ובאר הרמח"ל שבבהמק"ד השמים מחזיקים את הארץ ולכן למעלה הכותל רחב ולמטה צר ודוק'

וכן שלומד תורה עיקר כוונת לימוד התורה לדבקות בה', וכן תפילה וכמו שמצינו לענין תפילה בשו"ע או"ח סי' צ"ח שחסידים ראשונים היו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולתגבורת כח השכל עד מגיעים לקרוב למעלת הנבואה ע"ל שצריך להתחבר למקום שמשם חוצבנו תחת כסא הכבוד ששם עיקר מקום משכן נשמתו ואם אדם מהפך את ענין המצווה נחשב כמבזה את הקדשים אא"כ שכוונתו מתוך שלא לשמה להגיע לשמה ואע"פ שכל ימיו שקוע בדברי תורה אם אין כוונתו להדבק בשורש נשמתו הוא מבזה את התורה ומבזה את בהמק"ד ודומה לנושאי הארון שאם פסקו בהליכתם בדבקות בבורא מתו

ולכן שבאו להקריב קרבנות בלי דבקות אומר הנביא למה לי רב זבחים וכשנכנסו לבהמק"ד בלי כוונת הלב אומר הנביא למה לכם רמז חצרי למה אתם רומסים ברגלים את בהמק"ד שהרי כאן הראש צריך לישא את הגוף

ולכן מתי שכבר לא עסקו בתורה לצורך דבקות בנותן התורה א"כ לא היה ענין בבהמק"ב ולא היה ענין בשיבה בארץ ישראל ולכן אבדה הארץ

שאז המקדש והתורה והתפילה נפכים מדבר זכות לדבר חובה ולכן בעסקנו בתורה חוץ ממה שצריך ללמוד בשביל ידיעת התורה עיקר כוונתו יהיה להדבק בשכינה ושנחננו נעשה כלי להשראת השכינה ואז ע"ז חוזר לשורש נשמתו ונעשה בחזרה אדם שראשו בשמים וכשמגיע לדבר זה ומרגיש את החיבור שרש לו לשורש נשמתו אז מבין כמה חסר לו בחיבור להקב"ה ואז יבין מה חסר לו בבנין בהמק"ד ששם היה החיבור הגמור להקב"ה שאפי' מעשינו הגשמים היו מחוברים להקב"ה.

ולכן כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שעצם מה שיש לו עצבות על זה סימן שמבין את החיבור ואם יש לו חיבור יכול גם עתה לשמוח עד השכינה הקדושה ושיבנה בהמק"ד במהרה בימינו אמן.

לתרומות ולהנצחת הגליון

טלפון
079-606-9853

נדירים פלוס
אור התורה

העברה בנקאית
בנק פאג"י 944764 180 ע"ש אור התורה בארה"ק ע"ר.

להערות ותגובות

ולהצטרפות לרשימת התפוצה
orhatora.t@gmail.com

