

תורת שמעון

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



דברי פתיחה

ראש המוסדות הגאון הרב שמעון ישראל שליט"א

מבית ומחוץ תצפנו

אין חכמת התורה כשאר חכמות אשר מעלתם בידע האדם בלבד, כי כל מעלת התורה הקדושה שמטביעה את חותמה באדם בהליכותיו ודרכיו, וככל שמתרבה חכמת תורתו כן מידותיו ותכונותיו מתעלות ומתרוממות והרי הוא אדם אחר, ואם נכנסה התורה לקרבו ולעצמותיו שוב אין רוח שבעולם שיכולה עוקרו ולא יפנה אחר שום מחשבת אוון, ולא יסטה מדרכו אף שנמצא לבדו ואין איש רואהו, וגם אם ילך למקום שמזמים דרכו ומלעיגים בו לא יסור אף לא כמלא נימה מדרכו ה' אשר צועד בה, כי התורה חלק הימנו ולא יפנה ליבו לאיש. וזהו אשר ציוותה התורה בארון העדות בדווקא לצפותו מבית ומחוץ דכתיב (שמות כה, י-יא) 'וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמֹתַיִם וְחָצִי אֲרָכּוֹ וְאִמָּה וְחָצִי רָחְבוֹ וְאִמָּה וְחָצִי קִמְתּוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טְהוֹר מִבֵּית וּמִחוּץ תִּצְפְּנֵנּוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זָרָהָב סָבִיב.'

ארון העדות שהוא סמל לעמלי תורה ולעוסקים בה נתייחד מכל הכלים שאף מתוכו מצופה זהב אף שאין איש רואהו ולא מכיר ביופיו, וזהו עיקר מעלתו שאין היופי וההדר נועד לעיני בשר ואדם כי אם לה' לבדו, והעוסק בתורה שהליכותיו ומידותיו לא משתנים כמלא נימה אף בחדרי חדרים זהו עובד ה', ובו תשרה השכינה כהארון בקודש הקודשים כי עבודתו עבודה תמה עבודת ה' בלבד ולא עבודת בשר ודם.

וראה מה שהובא במדרש רות (פרשה ה) על הפס' (ב, יא) וַיַּעַן בְּעֵז וַיֹּאמֶר לָהּ הַגֵּד הַגֵּד לִי כָל אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת חֲמוּתְךָ אַחֲרַי מוֹת אִישׁ וַתַּעֲזְבִי אֶבְיָד וְאִמָּךְ וְאָרְצְךָ מוֹלְדְתְךָ וְתַלְכִי אֵל עַם אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ תְּמוּל שְׁלֹשׁוֹם וַיַּעַן בּוֹעֵז וַיֹּאמֶר לָהּ הַגֵּד הַגֵּד לִי, לָמָּה שְׁתִּי פַעֲמִים הַגֵּד הַגֵּד לִי, הַגֵּד לִי בֵּית, הַגֵּד לִי בַשָּׂדֶה. כששמע בועז הליכותיה וצניעותה של רות בין שנמצאת בבית שאין איש מכיר ורואה מעשיה בין שנמצאת בשדה, לעולם דרכיה בענווה ובצניעות ידע ידע שראויה היא למלכות וממנה יצאו מלכים ושרים, שזוהי המידה המובהקת לברר אשר בליבה ובנפשה ואיזו דרך בחרה בה.

ומו"ר הגר"ח זצ"ק זצ"ל היה אומר משם החפץ חיים זיע"א שמי שהוא יהודי שלם בביתו אזי הוא חצי יהודי בדרך ומי שהוא חצי יהודי בבית אז אינו אלא רבע יהודי כשיוצא לדרך, שבביתו שאין לו הנסיונות ואין מי שילעג על מעשיו יכול הוא להתנהג ע"פ הדרגה הגבוהה ביותר ואין מי שיפריע לו, אבל כשהוא בדרך בין גויים או עמי ארצות ומפחד מבג"א ומתחשב בדעתם ורוצה להתכבד מפחד קלון הרי אם אין יראת שמים בקרבו בנקל יכול לעבור על דעת קונו.

וידועים דברי הגמ' בברכות (כח ע"ב) 'ת"ר כשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו ברכנו אמר להם יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם אמרו לו תלמידיו עד כאן אמר להם ולואי תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם.'

הא ראית כמה קשה לקנות מידה זו אשר התפללו עליה גדולי התנאים ואף אמר ר' יוחנן בן זכאי הלוואי ויהיה כן.

יהי רצון שנקבל התורה הקדושה עלינו קבלה תמה קבלה שלימה לאהבה את ה' בכל לב ונפש ולא נסור ונזוע הימנה על אף כל רוחות שבעולם.

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

חג הקציר - חג מתן תורה

איתא במשנה בר"ה (פ"א מ"ב) בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון וכו' ובחג נידונין על המים.

והקושיה ידועה מדוע ועל מה ניתן יום הדין על פירות ועץ השדה שהוא וענינו לכאורה חולין שבחולין, לחג העצרת הוא חג השבועות חג מתן תורתנו, ומה ענין פירות האילן להר סיני.

והנה ציוותה תורה להביא בחג השבועות מלבד שאר קורבנות מוסף להביא מנחה חדשה שתי הלחם, ובגמ' בר"ה (טז ע"א) הובא לבאר שנצטוונו להביא מנחה זו דווקא בחג השבועות כדי שנתברך בפירות האילן, דתניא אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקדוש ברוך הוא הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן.

ולכאורה אם המטרה לברך פירות האילן מדוע נצטוונו להביא דווקא לחם, והרי יותר מתאים להקריב מין ממין העץ כשמן ויין וכשם שבפסח מביאים עומר לברך התבואה ובחג מקריבין מים לברך גשמי שנה, כן לכאורה היה אמור להיות אף במנחת חג השבועות, ומדוע א"כ הלחם הוא הנבחר להועיל לפירות האילן.

וביאור הענין ע"פ דברי הגמ' בסנהדרין (ע ע"ב) שנחלקו שם חכמים איזהו מין היה עץ הדעת שחטא בו אדם הראשון, והובא שם דעת רבי יהודה שעץ הדעת חיטה היה, והנה בעל המימרא בגמ' בר"ה אף הוא רבי יהודה ולשיטתו אזיל שחיטה בעיקרה היא עץ, והנה כל טעם שצריך הקב"ה לבוא ולדון לברך או ח"ו לאור את פירות האילן, שורשו בחטא הקדמון חטא עץ הדעת, שמיום שחטא בו אדם הראשון שוב אין האדמה נותנת פרותיה בנקל אלא ע"י עמל וטורח, ועל כן דווקא בעץ שחטאו בו הוא הראוי להתכפר בו ולתקנו כדי לברך כל פירות האילן, ואף את מין החיטה עצמו שהרי היה הוא עץ ואף ראוי הוא לעתיד לבוא להיות עץ, כדאיתא בגמ' בכתובות (קיא ע"ב) 'עתידה חטה שתתמר כדקל ועולה בראש הרים ושמה תאמר יש צער לקוצרה תלמוד לומר 'רעש כלבנון פריו', הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית גזזיו ומנשבה עליה ומשרה את סלתה ואדם יוצא לשדה ומביא מלא פיסת ידו וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, 'עם חלב כליות חטה' אמרו עתידה חטה שתהא כשתי כליות של שור הגדול'.

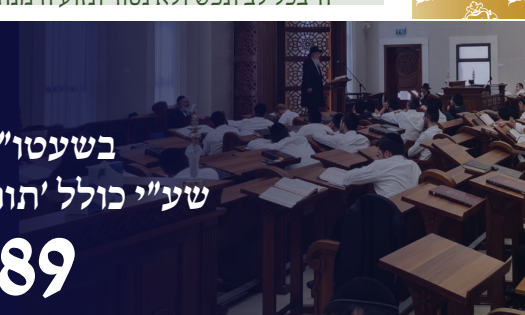
המשך בעמוד 24

בשורה משמחת

בשעטו"מ ובחסדי השי"ת אנו שמחים להודיע על פתיחת בית הוראה

שע"י כולל 'תורת שמעון' בו ישיבו גדולי הרבנים בחירי בית מדרשנו בקו שמספרו

מענה מהיר בין השעות 08:00-24:00 02-5336789





ויש לעיין מה גדר 'רץ' והאם כל ריצה ברה"ר הרי הוא משונה.

ובדברי הטור (חו"מ סו"י שעח) ובסמ"ע (שם) מבואר שכל ריצה ברה"ר הרי היא משונה וחייב.

וז"ל הטור "שאינו לו לרוץ ברה"ר ואפילו ברגליו שיכול לעמוד כשירצה כל שכן הרוכב סוסו שאין לו לרוץ במקום שבני אדם רוכבין שמה לא יוכל להעמיד הסוס כשירצה..."

וכן הסמ"ע (שעח סק"ב) העתיק את לשון הטור.

אמנם צ"ע שמקור דברי הטור והסמ"ע הוא מתשובת הרא"ש (כלל קא סי' ה') ושם מפורש בהדיא גדר רץ - וז"ל "שאינו לו לרוץ ברשות הרבים אפילו אדם ברגליו אלא כדי שיכול לעמוד כשירצה".

ומפורש בהדיא בלשון הרא"ש שכל שיכול להעמיד עצמו כשירצה אינו משונה ומותר לו לרוץ ואינו מתחייב בניזקין משום כך, וצ"ע בדברי הטור והסמ"ע שכתבו בשם הרא"ש אחרת.

וצ"ע לדינא במה שמצוי שרצים ברה"ר לצורך התעמלות וספורט, שבד"כ יכול להעמיד עצמו שירצה אם היזיק להמבואר לעיל בדברי הרא"ש פטור.

הרב שלמה כהן

ברי היזקא בדינא דגרמי

ברמ"א חו"מ סי' שפו סעיף ג' הביא דעת הרא"ש שחולק על הרמב"ם, וכלל העולה מהגדרתו וכפי שמואב בפת"ש רכדי לחייב מדינא דגרמי בעינן שלושה תנאים שיהיה ההזק מיד שיהיה ההזק ודאי (ברי היזקא) ושיהיה הוא עצמו עושה ההזק.

ודין זה דברי היזקא צריך ביאור, שהרי השורף שטר חוב לחברו חייב משום שהוא ברי היזקא ואם יניח השטר בקירוב לאש שלא ודאי ישרף ולבסוף נשרף האם נחשיב זאת לגרמא, והדבר לא מסתבר. וברא"ש כתב דמסתה כלב בחברו פטור משום דאינו ברי היזקא שמה לא ידמסתה הכלב, ולענ"ד לא כתב כן אלא על זה ועל כעין זה, שכל הצורך בברי היזקא הוא משום שאני רוצה להחזיב את המשסה למזיק ואת הכלב לבא כחו, וכאשר יש לכלב בחירה א"כ הוא המזיק ולא המשסה, ולכן בעינן ברי היזקא אבל בהזק שעושה הוא בעצמו בלא צורך ב"שליחים" אין צריך לתנאי דברי היזקא.

אמנם בנמו"י כו: ד"ה מפסקי גירי כתב שהזרק כלי והיו תחתיו כרים וכסתות וטילקן חייב משום דברי היזקא הוא הוי גרמי ולא גרמא וכהר"ף עיי"ש. ומשמע מדבריו דאף בהזק שעושה בעצמו שלא ע"י שליח בעי ברי היזקא ובלאו הכי פטור וצ"ע.

הרב שלמה כהן

בדין בתר מעיקרא

דין שאזלינן "בתר מעיקרא" כפי שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' שפו ס"ד) ביאורו ומקורו בגמרא ב"ק יז: ונתפק רבא באופן שבהמה דרסה על כלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר אי חשיב כחו או גופו ונפסק מינה שאם חשוב גופו משלם נזק שלם על הכלי ואם חשוב כחו משלם חצי נזק וכדין צוררות. הגמרא מוכיחה מדברי רבה, זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור משום שכלי שבור שבר.

ומקובל בישיבות מפי גדולי ראשי הישיבות לבאר דין זה שמשיבים הכלי לשבור מתחילה משום "כח השבירה" שהוכנס בכלי מעת זריקתו ובהו ביאר שאין זה דומה לזורק אבן על הכלי משום שבכלי עצמו לא הוכנס כח שבירה.

אלא שבפשוטו קשה מדוע שנמצא דין מיוחד להחשיב כלי שלם כשבור. (ואין זה משום הורדת שוויות, מלבד ההכרח מזורק אבן על הכלי שגם הוא מוריד שוויות ואין סברא לחלק, כן מוכח גם ברמב"ן במלחמות).

ואולי אפשר לבאר את הספק כפשוטו שהרי שובר על ידי פטיש שבידו חשיב גופו, שובר ע"י חץ חשיב כחו, אך יש דרך אמצע והיא דוחף את הכלי ונשבר במקום אחר, וכאן יש להסתפק שהרי מחד אין במקרה זה "אמצע" בין השובר לבין הכלי, ומאידך ע"י שבר ע"י הדחיפה באופן ישיר.

ופשיט מדבריה שהזרק כלי מהגג ובא אחר ושברו במקל פטור המשברו וחייב הזרק ומשום שהזרק הרי הוא פעל כל הזק והתחתון לא הוסיף כלום ואין בו ממש, זהו אין לנו

להליט אלא אם נאמר שאנו מחשיבים את השובר למזיק בלי אמצעי ואף שניתק הכלי מידו כמי ששברה הוא דמי על גבי מקלו של חברו.

ונפק"מ בין הביאורים אם זרקה מראש הגג ובא השני והדף את הכלי ושברו על הקיר ולא נשבר על גבי המקל, שלפי הביאור המקובל בישיבות הכלי כבר נחשב שבור ולכן אף שהשני פעל שבירה חדשה, פטור משום ששבר כלי הנחשב שבור. אך לפי הדרך השנייה השני חייב, שהרי הראשון נחשב שובר כאשר לבסוף הצליח והתחתון לא הוסיף כלום, אך כשפעל השני שבירה חדשה ביטל את פעולת הראשון.

ועל פי זה יהיה ביאור בדברי הרמב"ם, שהרי נחלקו הראשונים לרבנן דסומכוס, האם כח כחו חשיב ככחו לחייב או שמה פטור בכח כחו ולא דמי לכוו שחייב עליו. וביקש הגר"א להביא ראיה מהגמ' בדף י"ח ותמצית הראיה כך, שתרגומים שניתקו כלי והוא נפל מגובה על הארץ ונשבר וניתז ממנו לכלי אחר, על הראשון משלם נזק שלם וכל השני חצי נזק, ורצא הגר"א לומר ששבירת הכלי על יד צרור מהכלי הראשון הרי הוא כח כחו שהרי אף אם נסבור שבתר מעיקרא אזלינן הוא מפני שמתחילה נחשב שבור, אבל פגיעת הכלי בארץ היא כחו והתזת הכלי לכלי אחר היא כח כחו. אמנם כן זה הוא לפי הביאור הראשון, אך לפי הביאור השני הרי השבירה נעשתה בלי אמצעי וחשיב כשבור בגופו וא"כ מה זהותו יחשב לכוו ולא לכח כחו ובהו מיושב תמיהת הגר"א על הרמב"ם שפטר בכח כחו וכן על הרא"ש שלא כתב להוכיח מגמרא נגד הרמב"ם אלא מסברא.

הרב עוז דוד כפיר

תוקף שטר מכירת חמץ ושטר פרוזבול מדין זכין כללי הנעשה ע"י הרבנות הראשית

שאלה: חנות העומדת בבעלות חילונית, שלא מכרו את חמצם מחמת חוסר עניין במכירה, האם ניתן לקנות מהם חמץ גמור (כגון וויסקי וכדו') לאחר הפסח, בהסתמך על מכירת החמץ שעושה הרה"ר לישראל, שמזכים לגוי את כל החמץ שיש לעם ישראל מדין זכין לאדם שלא בפניו? תשובה: מכירה זו אינה תקפה לדינא כלל, וזאת מחמת ב' סיבות:

א. חמץ שעבר עליו הפסח ולא מכרוהו לגוי לא נאסר בהנאה רק בהצטרף ב' תנאים, האחד, שהבעלים עשה ביטול חמץ, והשני, שהיה אנוס ולכן לא מכר. וכמ"ש מרן זצ"ל בספרו חזון עובדיה (פסח, עמ' עב ד"ה אולם) ש"ל שכל מה שקנסו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח היינו בלא אונס, ומ"ש הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ד) שאפילו הניחו בשגגה או באונס אסור, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח כדי שיהנה בו אחר הפסח, ע"כ. דבריו הם על מי שלא ביטל את חמצו, אבל כשביטל ונאנס ולא ביער או לא מכר יש מקום לומר שלא יאסור בהנאה. ודקדק כן גם מסיידור הדברים בטור ושו"ע, שבאו"ח (סי' תמח ס"ג) הביא את דברי הרמב"ם שבהניחו שוגג או אנוס אסור בהנאה, ובסעיף ה כתב שבהניחו אחר הפסח אסור אע"פ שביטל, ומשמע שהם דברים נפרדים, אבל בהתחבר שתי הסיבות שגם ביטל וגם נאנס י"ל שלא קנסו חכמים. ושם הביא את דעות האוסרים גם בהצטרף שתי הסיבות, ובהם המאירי (פסחים כח, א) הנודע ביהודה (סימן יט ולכאורה סותר את מ"ש בסימן שאחריו) והגרע"א (סימן נג). והסיק דמ"מ כיון שיש רבים המתירים במקום הפסד מרובה יש להקל בהצטרף ב' התנאים. ע"ש. וגם הלום ראיתי מכתב ממרן היב"א זצ"ל שנכתב בחודשיו האחרונים שם נשאל אם ניתן לסמוך על מכירת החמץ הכללית, והשיב כהנ"ל (מכתב מתאריך א' דר"ח אייר תשע"ג, הו"ד בילקו"י פסח כרך א עמ' תתקח מכתב מגו). וע"ע במאמרו של הגר"א יוסף שליט"א בדעת אביו זצ"ל בקובץ בית הלל (שנה יב קובץ מ"ח סיון התשע"ג).

ב. גם אם עשה ביטול לחמץ כהנ"ל, לענ"ד עדיין לא תועיל מכירה זו. דהנה מה שכותבים בכמה בתי דין וברבנות הראשית לישראל, שטרות פרוזבול ומכירת חמץ [וכן מכירת קרקעות לנכרי בשמיטה, והפרשת תרו"מ] שכתוב בהם נוסח של "זכין לאדם שלא בפניו" המתייחס באופן כללי לכל עם ישראל שלא כותבים פרוזבול או שלא מוכרים את חמצם וכו', וזאת בלא שעשו הרשאה או שגילו בדעתם

שחפצים בכך. נראה שלענין דינא אין לסמוך ע"ז כלל, וכגון במקום שידוע שלא מכרו חמץ, שהדין הוא שאסור להנות מחמץ זה לעולם, כדין חמץ שעבר עליו הפסח. שהרי כל ענין המכירה היא העברת בעלות גמורה על החמץ הנמכר מהישראל לגוי והפקעת כח הבעלים בממונם, ומשמעות הבעלות היא זכות שימוש בדבר שנמכר, וכל כמה שאין אפשרות לממש את הבעלות, מכיון שאין בשטר פירוט של שמו וכתובתו של המזוכה, באופן שלא יוכל הגוי להגיע לחמץ בחג אם ירצה לקחתו, לא שייך שהמכירה תחול. וכן דייק בספר סודר פסח כהלכתו (ח"א פ"א הערה 44) מסיום דברי השדי חמד. ע"ש.

ובמקום אחר (יראה אור ב"ה בקובץ תורת שמעון ח"ג) הארכנו הרבה להוכיח מדברי הפוסקים וגדולי האחרונים, כי לא ניתן לפעול מדין זכין כאשר אין הזוכה מבורר, שהרי פעולת הזכות ענינה העברת בעלות על הדבר המזוכה, וכיון שכל יסוד הבעלות הוא שליטה על הדבר, עד כמה שהמזוכה מחוסר שליטה מחמת אי ידיעה, אין הוא נקרא בעלים על הדבר, וממילא לא תקף לגבי דין "זכין לאדם שלא בפניו".

וכמו כן, בכתבית שטר פרוזבול עבור כלל המלווים שלא מסרו שטר פרוזבול לבי"ד, ואין לבי"ד ידיעה אודותם, בכדי שיהיה להם זכות גבייה, אין זה מועיל מדין זכין.

ויש בנותן טעם להוסיף מה שכתב כמוה"ר עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א (אב"ד דרכי תורה) בספרו הגדול משפט המכירה (שער א דעת משפט ס"ק יב), כי בזמן הזה, נראה דיש לחשוש שאין מועילה המכירה אלא עבור מי שהזכירו את שמו ומכרו עבורו, שכן דוקא בזמנם שבכל עיר או קהילה היה בי"ד אחד, שהיה מוכר עבור כל בני קהילתו, שפיר י"ל דבית הדין מוכר עבור כל בני קהילתו, וגם עבור מי שלא מכר להדיא. אך בזמננו בא"י שרבו בתי הדין והרבנים המוכרים, א"כ כיצד תועיל מכירת בית דין אחד עבור זה שלא מכר, הלא אין הגוי יודע מי בכלל המכירה, ואין באפשרותו לממש את המכירה. ובכה"ג נראה דכו"ע מודו דלא מהני. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' יח), ובשו"ת בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' טו), ובספר המקנה (יאנובסקי, ס"ק ע), ובשו"ת בית ידידיה (שוחט סי' א). ע"ש.

וצריך לומר, שדין זכין כללי זה, נעשה רק לרווחא דמילתא, ואם לא יועיל לא זיק, ושמה כלפי שמיא יועיל להצילם מאיסור, וכולי האי ואולי. אולם להלכה ולמעשה, אין להסתמך על זה אף לא בתור צירוף נוסף.

הרב בנימין רב

תפקיד בית הדין

מצינו בהלכה במספר מקומות, דינים שאינם קשורים בצורה ישירה אל החיוב והפטור הממוני אלא לאתיקה של ההתנהלות הכלכלית, כגון החוזר בו לאחר מתן מעות ולפני משיכת החפץ, בו חכמים אורזין אותו במי שפרע כמבואר בסימן ר"ד או לענין עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו, שנקרא רשע כמבואר בסימן רל"ז, ובעוד שורה ארוכה של מקומות.

השאלה העולה, האם דינים אלו קשורים להתנהלות האישית של האדם בסביבה הפיננסית, מה שייך באופן עקרוני לחלק אורח חיים או איסור והיתר שבשולחן ערוך או הם חלק מארגז הכלים, בו בית הדין משתמש על מנת לקבוע כללי מסחר הוגנים, במקומות בהם ההלכה אינה יכולה לכופף וזאת באמצעות חיוב ממוני.

בסימן ר"ד סעיף ד פוסק השו"ע וז"ל:

כיצד מקבל מי שפרע, אורזין אותו בבי"ד ואומרים: מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה ומאנשי סדום ועמורה וממצרים שטבעו בים הוא יפרע ממי שאינו עומד בדבורו.

והרמ"א כתב וז"ל:

וי"א שאומרים לו, הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך (טור בשם הרא"ש). וי"א שאומרים לו ברבים (מרדכי ס"פ זהב).

מבואר בדברי המרדכי, שהמנהג בזמנו היה, להכריז על החוזר בו מהמקח אחר מתן מעות באופן ציבורי, מה שגורם לו לשקול בשנית את חזרתו, לא רק מחמת חומרת המעשה, אלא גם מחמת החשש שעל ידי הכרזת בית הדין,

הרב עמרם שכטר

הערות בדיני קניינים

א. כתב הש"ע בחו"מ סי' קצב סעיף ח: היתה קרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה ואינה בת זריעה החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם וכיו"ב משאר התשישיים. ומקורו ברמב"ם פ"א מהלכ' מכירה הט"ו.

וכתב בגליון רעק"א בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' סה כתב דדוקא גבי צחיח סלע דלא חזי לנעילה וגדירה הוא דאמר כן. אבל בשדה או בית לא הוי חזקה. ע"ש.

אמנם עיינתי שם בתשובה והמהרי"ט כתב שם שהרב המגיד לא סובר כן אלא שהוא הדין בבית או בשדה. ע"ש. ונראה כוונתו למ"ש ה"ה בשם בעל העיטור שאם נתן כליו ותשמישו לתוך הבית קנה, ומקורו בירושלמי פ"ק דקידושין ה"ד. ע"ש. וא"כ הרי הש"ע פסק את הדין הזה שהביא בעל העיטור בסעיף ט. וממילא מוכח שלא ס"ל למרן הש"ע כמ"ש המהרי"ט שזה דוקא בצחיח סלע וכדומה. וצ"ע שרעק"א לא העיר מזה ואדרבה צדיק עתק דברי המהרי"ט הנ"ל על דברי הש"ע.

ב. כתב הדרכ"מ סי' קצה סק"ג: כתוב בתשובת מהרי" ווייל סימן ד' אף על גב דמהני קנין שלא בפניו היינו דוקא במתנה דודאי ניחא ליה למקבל אבל אם קיבל ראובן קנין למכור ביתו לשמעון בכך וכך והוא שלא בפני שמעון אין הקנין כלום דשמו שמעון לא ירצה לקנותו בכך ואפילו אם ידוע דניחא לשמעון בכך מ"מ שמו חזר בו שמעון ועכשיו אינו רוצה לקנותו ולכן אין בקנין כלום אפילו אם נתרצה שמעון אחר כך כששמע כו'. ואפשר דגם במתנה לא קנה דדילמא לא ניחא ליה במתנה משום שונא מתנות יחיה ולכן אין לחלק בין מתנה למכר ולא קנה בשניהם א"כ ידעינן דניחא ליה לקונה בקנין זה. ע"כ.

אמנם בהגהתי לש"ע בסעיף ג כתב ז"ל: והא דקונה המקח שלא בפני הקונה היינו במתנה וכיו"ב דודאי ניחא ליה אבל במקח שאפשר שאינו חפץ לקנות לא קנה ושניהם חוזרים. והסמ"ע בס"ק יא חשב שמ"ש בדרכ"מ דאפילו במתנה י"ל דלא ניחא ליה לזכות בה משום שונא מתנות יחיה, הוא מדברי המהרי" ווייל, וכתב שלעיל בס"י קעא ס"י נחלקו הפוסקים בזה, ולכן כתב בכונת הרמ"א כאן שה"ק דהא דנקנה שלא בפני הקונה לא אשכחן אלא במתנה למ"ד דס"ל הכי, לאפוקי במכר דליכא מ"ד. ע"ש. אמנם האמת תורה דרכה שמ"ש הדרכ"מ ואפשר שגם במתנה לא קנה וכו' אינו מדברי המהרי" ווייל כמבואר בתשובה שם (והעתיק לשונה בקצה"ח ס"ב) אלא אלו דברי הדרכ"מ עצמו. ואילו כאן בהגהת הש"ע ביטל דעתו ופסק כדברי המהרי"ו. ועל בקצה"ח ס"ב ובנתה"מ סק"א.

דינא דהא הוי ספק בדעתו אם חזר בו או לא, ובזה עצמו המל"מ (טו' יא' מהל' טו"ט) חזר בו וסבר דהוי ספיקא דדינא, וכן הקונה"ס כלל א' - ב' חלק וסבר דהוי ספיקא דדינא, ונמצא דגם ספק באומדן הדעת הוי ספיקא דדינא ולא מהני טענת ברי.

אמנם החילוק פשוט וליכא סתירה כלל וכו"ע מודו אהדדי, דכלפי הדין שאינו יודע הוי ספיקא דדינא אף לנתיבות, אבל כלפי תפיסת הבע"ד עצמו גם למל"מ וגם לקונה"ס שייך טענת ברי ונתיבות.

הרב אליהו נפתלי

הערות בחו"מ סי' קפה

א. סעי' א' - שליח בתשלום נקרא סרסור, שליח בחינם למכור חפץ בסך מסוים ומכרו ביותר, חולק את הרווח עם בעל החפץ אבל בסרסור כל הרווח לבעל החפץ, וכן בהפסד בלא פשע בשליח ההפסד לבעל החפץ, ובסרסור השליח מפסיד.

ב. והנה במוכר משכון בפחות מדמי שיווי, לכאורה דינו מבואר בכתובות צח. דאלמנה שמכרה קרקע יתומים לכתובתה שווה מאתיים במנה הרי"ז קיבלה כתובתה ונפרע כל כתובתה בזה. ונפסק בשו"ע אה"ע סי' קג' סעי' ו'.

וצ"ב אמאי לא הובא כלל גם בכל אריכות דיני משכון בחו"מ סי' עב'. דהא זה ברור דבנתקלקל גוף המשכון או אבדה המשכון ע"י המלווה חייב מדין מזיק, וכן ברור דאם מכר המשכון ויש בו יותר מן החוב המותר הוא ללווה דאין למלווה זכות אלא כדי דמיו, ואם כן במכר בפחות הרי הפסיד את זכות הלווה ולכאורה הדין היה צריך להיות דחשיב מזיק ומותר שחייב המלווה על היזקו, ואמאי לא הובא דין זה בדיני משכון כלל אלא רק בדיני כתובה, ואולי במכר בזול חשיבי בכלל דין אבד המשכון ולא הוצרך לפרוטו, ועדיין צ"ב אמאי לא הביא משנה שלימה בכתובות דאירי בדין זה עצמו של מכירת קרקע של משכון בזול, והביא דין אבד דרק איכא למשמע מינה.

וצ"ע אם יש מקום לומר דמאיזה טעם מוכר בזול לא חשיב מזיק ולא דמיא למפסיד ומקלקל בדיים, ואם כן יש טעם כזה מאי שנא כתובה דאסור למכור בזול ואם מכרה את שיעבודה בזול הפסידה, ממוכר משכון שבא ע"י הלוואה.

ג. אמנם האמת אינו כן, וקושיא מעיקרא ליתא, דבאמת דין זה הובא בחו"מ אבל לא כדן מדיני משכון אלא כדן בהלכות סרסור דהובא לעיל, והוא דגבי סרסור שמכר בפחות מפסיד ולא חלק הרמ"א בזה, ודין זה בפשוטו אינו מוזכר בגמ' אלא הוא ברמב"ם, אמנם ביארו הכס"מ ובגמ"א דין אלמנה שמכרה בפחות שמפסידה הדין שליח של יתומים למכור כיון שחייבים לה, וכיון שנהנית הרי דינה כסרסור שמקבלת שכר, ועל כן במכרה בפחות מפסידה, דיינו דין זה הובא רק לגבי סרסור המוכר קרקע דזהו דינא דאלמנה, דנפרע חובה במכרה בפחות לא מחמת שמכרה בפחות משיווי והזיקה אלא מדין סרסור והרי יש לה הנאה בקבלת כתובה שהרי אין קבלת כתובה מניעת הפסד אלא רווח גמור, אבל מצד מכירת משכון בפחות משווי לא מיחייבא, ומבואר דלא חשיבא מזיק בדיים במכרה בזול וצ"ב בטעמא.

איסור והיתר

כל שעשה בו ישראל מעשה באפייה מותר. וע"כ לא כתב המחבר חלוקי הדינים דלישה ועריכה שכתב בב"י, לפי שכל מ"ש בב"י היינו דוקא לדעת הר"ן והטור, משא"כ להרמב"ם והרשב"א וכו'. ע"ש. ומה שהמשנה (ע"ז לה): חילקה הפת' (והשמן) 'והשלקות' לדעת הרמב"ם, אף שגם הפת איסורה משום 'בישולי גוים', ע' בר"ן (שם) שכתב לבאר, דשתי גזירות הוו, תלמידי שמאי והלל גזרו על פתן ושמן משום יינו, כדאיתא בגמ' (דף לו.), אבל על השלקות לא גזרו, ואתא בי דינא אחרינא וגזרו בכל השלקות משום חתנות, ומשום הכי פלגינהו תנא דמתני' בתרתי. עוד כתב לבאר הר"ן דמשום הכי פלגינהו לתרתי, לפי שאינו שוין בדין, שהפת כל היכא דשגר ישראל תנורא שרי, כדאמרין בההוא דג' מלאכות דלקמן, ואילו בשאר בשוליהן כל היכא דביישל עובד כוכבים אע"ג דשגר ישראל אסור, ומתוך שחלוקים בהלכותיהן ולא נאסרו בענין אחד פלגינהו תנא בתרתי

שמו הציבורי יוכל להיפגע בצורה אנושה, עד כדי שלא יוכל לסחור בין הבריות.

כמו כן, בסימן רל"ז בפתחי תשובה ס"ק ב, מובאים דברי החמדת שלמה לענין האם בטל המקח, בעני המהפך בחררה, וז"ל:

ועיין בתשובת חמדת שלמה סימן ד', שהזכיר דברי מהרש"ל ומשאת בנימין הנ"ל, והסכים עמהם דאין בו דין חזרה כלל, רק שמכריזין שעשה מעשה רשע כדי להכלימו שלא יעשה כזאת.

מבואר בשנית, שלעיתים בית הדין, משתמש בכוחו הציבורי על מנת למונע מעשי עוולה, על ידי פרסום המעשה ובהכרזתו כמעשה רשע.

העולה מן הדברים, שתפקידו של בית הדין אינו מצטמצם אל המישור ההלכתי של הפטור והחייב, אלא כפי שידוע ומפורסם בשורה של תקנות, הנהגות ופסיקות, בית הדין אמון על שמירת מרחב עסקי כשר והגון ככל האפשר, למען תקנת בני המדינה.

הרב אליהו נפתלי

הערות בחו"מ סי' קצ' סעי' יג

א. לקח שדה ק' במאתים, ונתן למוכר מקצת דמים והמוכר נכנס ויוצא לתבוע השאר ה"ז ספק בדעתו אם הוא כמוכר השדה מפני רעתה אם לא לפיכך הרוצה לחזור משניהם אינו יכול לחזור, ואם תפס המוכר ממקח שמכר כנגד המעות שעדיין לא שולמו לו אין מוציאין.

ומבואר חילוק בין חזרה על עיקר המקח דתרוויהו שווים ואין חוזרים, לתפיסת מעות דהמוכר בלבד יכול לתפוס את יתרת המעות.

ובדין הראשון של ביטול מקח הקשה הט"ז אמאי אין המוכר יכול לחזור בו הוא מור"ק.

ובדין תפיסת מעות זהו ככל ספיקא דדינא דשיטת הרמב"ם הוא תקפו אין מוציאין, וצ"ע הא הרמ"א לא העיר כלום וברוב הפעמים שיש ספק שפוסק המחבר דאין מוציאין, מוסיף הרמ"א, ויש חולקים.

וכתב הט"ז (לפי ביאור הנתיבות ביאורים ס"ק ט') דכיון דיש מקח ברור ליכא מור"ק ואין אומדנא שיש בו ספק יכולה לבטלו, אמנם גבי גוף הדמים אם תפס המוכר הטענת ברי מהני תפיסה, והרי זהו ספק של הש"ס מה היה כוונת המוכר וסליק בתיקו, וחילק הנתיבות דבסתם תיקו הוי ספיקא דדינא ולא מהני טענת ברי, אבל הכא הגם דהוי תיקו אבל הספק הוא בדעת המוכר והמוכר יודע מה היה כוונתו, ויכול לטעון ברי ומהני תפיסתו, אבל הלוקח דאינו יודע את דעת המוכר הוי שמא ולא מהני תפיסה עכ"ד, ולפ"ז מובן אמאי לא חלק הרמ"א דהא תפיסה בברי מהני לשיטת הרבה ראשונים.

ועולה דבכל ספק בש"ס באומדנא בדעת בני אדם מהני תפיסה בטענת ברי למי שדנו בדעתו.

ב. אמנם נראה דהמל"מ והקונה"ס חלקו בזה, דהא לפ"ז גם באדם שאמר במכר או שכירות או הקדש שתי לשונות דסתרי אהדדי ומספק"ל אי אזלינן בתר לשון ראשון או לשון אחרון, וכתב המל"מ (שכירות ז"ב) דלא דמיא לספיקא

ראש החבורה

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א

ביסוד איסור פת עכו"ם,

ופת ישראל שאפאה עכו"ם

הנה שיטת הר"ן (ע"ז יג: ד"ה מתני'), דבגזרת 'פת' גזרו ב' גזרות, 'פת גוי', ו'פת ישראל שאפאו גוי', ופת של גוים אפי' נתבשל ע"י ישראל אסור, דכיון שהגוי לשו וערכו ומן הגוי הוא לוקחו, אסור משום חתנות, וכי אמרינן בגמרא (לח): דפת שלש מלאכות יש בו, ואי אפה ישראל שרי, הני מילי בפת שלנו, שהרי אין בו איסור אלא משום בישולי גוים, ואיסור 'בישולו של פת' התירו אותו חכמים בלחם משלש מלאכות שהתא נעשית ע"י ישראל, אבל פת בלחם אפי' נאפת ע"י ישראל אסורה. וע"ש ש"ל שמש"ה פלגינהו תנא לפת ושלקות בתרתי. ע"ש. ודעת הטור (ו"ד סי' קיב) כדעת

הר"ן. ע"ש.

אבל הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז הל' ג') כ', הדליק העכו"ם את התנור ואפה בו ישראל, או שהדליק ישראל ואפה עכו"ם, או שהדליק העכו"ם ואפה העכו"ם ובה ישראל וניער האש מעט או כבשו לאש הואיל ונשתתף במלאכת הפת הרי זו מותרת. ע"כ. ולא חילק בין פת שלנו לפת שלהם. [דלדעת הר"ן בפת שלהם אין היתר ע"י שידליק הגוי את התנור, דכיון שהגוי לשו וערכו ומן הגוי הוא לוקחו, אסור משום חתנות]. ומרן הבי"ו (ו"ד ריש סי' קיב) האריך במח' זו, וסיים, ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרשב"א מסכימים שלא לחלק בין פת ישראל לפת של נכרי דזהו זה מותרים ע"י אחת משלש מלאכות הכי נקטינן. ועל בשר"י (ריש הסימן) וז"ל, דעת המחבר והרב בכל הסימן שאין איסור בפת של עכו"ם, אלא כשאפאו עכו"ם, וכמ"ש בב"י לדעת הרמב"ם והרשב"א, שאע"פ שלשו וערכו עכו"ם,

הרב אלחנן בדין

בחינוך הצ"ח בדין דבר שיש לו מתירים

בקשר למה שכתב הרה"ח ר' יוסף מאיר יפרח שליט"א בחידושו של הצ"ח, לא זכיתי להבין ראייתו. כי כוונת הצ"ח דכל דבר שהשימוש שאני רוצה לעשות עכשיו לא אוכל לעשות אח"כ ל"ש בו דשיל"מ כי לאותו שימוש אין מתירין, ולכן לענין טלטול אינו שייך כי אותו טלטול שאני רוצה לעשות היום לא אוכל לעשות למחר, משא"כ בדבר אכילה שאותו אכילה שאני רוצה לאכול היום (באיסור) אוכל לאכול למחרת (בהיתר) הו"ל דשיל"מ. וא"כ במקרה זה של חלילין ודאי ג"כ שייך דין דשיל"מ לכו"ע [ואה"ג במקרה שלא ימתינו קרובי המת לחלילין יש להתיר ע"ס דברי הצ"ח הנ"ל, כי אכילה לאו דוקא ודיבר הכתוב בהוהו]. וכן להיפך בדבר אכילה יתכן אופן של"ש בו דשיל"מ לדברי הצ"ח, וכגון במקום שמתפק אם עברו שש שעות מאז שאכל בשר דיש להקל לאכול חלב, מאותו טעם של הצ"ח בדבר שאפשר לעשותו גם היום וגם למחר ל"ש בו דשיל"מ, ע"י יוסף דעת ס' פ"ט, שו"ת משה"ל ח"ה סס"י צ"ו ושו"ת שה"ק ח"א ס' רי"ח, דלא כיד יהודה שם סק"א.

הרב בנימין בנן

בדין טיפת חלב שנפלה על הקדירה

שאלה: מעשה באשה שבישלה בערב שבת קדירת בשר על האש ולצידה בישלה קדירת חלב והנה במהלך הבישול ניתזה טיפת חלב על דופן קדירת הבשר מבחוץ ונפשה בשאלתה מה דין קדירת הבשר ומה דין התבשיל שבתוכה?

תשובה: הנה בסימן צ"ב סעיפים ה'-ז' מבואר דין זה לפרטיו וסיכום הדברים בקצרה הוא כדלהלן:

אם נפלה הטיפה כנגד מקום הרוטב ויש בתבשיל שיעור שישים כנגד הטיפה הדין הוא שהתבשיל מותר, והקדירה אסורה.

אם נפלה שלא כנגד הרוטב ואין שישים פעמים שישים בתבשיל כנגד הטיפה אזי מעיקר יש להמתין עד שתצטנן הקדירה ואז יערה התבשיל מתוכה, והקדירה אסורה, אבל מנהג העולם לאסור גם את התבשיל.

בערב שבת או בשעת הדחק:

יש מי שמתיר לסמוך על עיקר הדין שימתין עד שיצטנן ואז התבשיל יהיה מותר.

ויש אומרים שבכה"ג מותר אפילו בלא צינון ויערה מיד התבשיל מצד אחר ויהיה מותר.

והנה טעם החילוק בנפלה כנגד הרוטב לנפלה שלא כנגד הרוטב הוא שאם נפלה כנגד הרוטב אז אמרינן שהטיפה מפעפעת לתוך התבשיל מיד ומתבטלת שם אבל אם נפלה שלא כנגד הרוטב אז מספקא לן אם מפעפעת בכל הקדירה ומתבטלת או שפעפעת רק בחלק מהקדירה עד קצת פחות משישים ועושה נבילה את הבלוע ושוב צריך שישים פעמים שישים כנגד אותו חלק שנעשה נבילה.

וכתב הפר"ח (הובא בגליון מהרש"א במקום) שאם בזמן נפילת הטיפה הייתה הקדירה מכוסה אז גם שנפל כנגד מקום הריקין או הכיסוי נחשב הדבר כנפלה כנגד הרוטב כמו בדין נייער וכיסה שהרתחה מערבת הטעם בכלו וא"כ התבשיל מותר מעיקר הדין.

וא"כ בנידון השאלה הדין פשוט כנ"ל שאם הטיפה היא כנגד הרוטב מותר התבשיל, ואם אינה כנגד הרוטב אבל הקדירה מכוסה ג"כ נחשב שהיא כנגד הרוטב ומותר.

ואם הקדירה אינה מכוסה ונפל שלא כנגד הרוטב, המנהג לאסור את התבשיל, ובערב שבת יש להתיר ע"י צינון או אפילו בלעדיו וכנ"ל.

והנה יש לדון מדוע לא ניתן לה עיצה שמיד שנפלה הטיפה תכסה את הקדירה דומיא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה שאם כיסה מיד כל הקדירה מצטרפת לבטל ויהיה מותר בשופי?

ואמר לי הרב יקיר בן עזרא הי"ו שאולי יש לחלק שבהיא

דחתיכה ע"י הכיסוי גורם שיתערב הטיפה בכל התבשיל אבל כאן אם כבר התחילה הטיפה לפעפעע בדופן הקדירה ולעשות את הבלוע שבו נבילה שוב לא יועיל הכיסוי והעירוב שהרי זה גופא החשש בקדירה שאינו מפעפע בכלו אלא רק בחלקו ויצטרך שישים כנגד כל מה שנאסר ממנה ואולי זו הסיבה שלא הוזכר בפוסקים אפשרות זו שיכסה מיד ודו"ק.

הרב יקיר משה בן עזרא

הרחקה בבשר וחלב על שולחן אחד

שאלה: בחדר אוכל של הכולל סועדים כלל האברכים ארוחות צהריים יחדיו על שולחן אחד, כל אחד מביא את סעודתו, יש מהם שאוכלים מאכלי בשר ויש מהם שאוכלים מאכלי חלב, ויש לדון האם יש חיוב לשים היכר ביניהם על פי המבואר בסימן פ"ח סעיף ב' או דלמא יש להניחם על מנהגם ולהתיר לאכול יחד גם בלא היכר?

תשובה: בשו"ע שם כ' הא דאסור להעלות בשר וחלב על שולחן אחד הוא דוקא בשני בני אדם המכירים זה את זה אפילו הם מקפידים וכו' אבל אכסנאים שאין מכירים זה את זה מותר ואפילו במכירים אם עשו היכר מותר עכ"ד

ויל"ע מה הגדר של אנשים המכירים זה את זה, ובש"ך (בס"ק ג) כ' שמכירים היינו שאינם מתביישים זה מזה ויאכל כל אחד מחברו וכ"כ בפר"ח ועוד, ויש להסתפק בכוונת הש"ך האם כוונתו שמכירים היכרות גדולה עד שיש לחוש שיקח מהאוכל של חברו, אבל אם מתבייש לקחת מאוכל חברו אבל אם חברו יתן לו יקבל ממנו לא חשיב מכירים וממילא לא צריך היכר [הוסברא להקל בכה"ג יש לומר שאין לחוש ששניהם יטעו דהיינו שחברו יטעה ויתן לו גבינה שהוא אוכל בשר וכן שהוא שאוכל בשר יטעה ויאוכל גבינה] או דלמא כוונת הש"ך שאף שמעצמו לא יקח אבל אם חברו יתן לו יקח הוי בכלל מכירים זה את זה.

ובדרכי תשובה באות יד כ' בשם ספר ויקרא יהושע שאפילו אם יודע שאחד מתבייש בטבעו לאכול ממה שלפני חברו אפילו הכי אם מכירים אסורים לאכול בלא היכר דחשיבנן שמה מתוך אהבה יתן אחד לחברו עכ"ד מבואר שיש להחמיר כהצד השני הנ"ל, וכן מוכח בהדיא בר"ן בסוגיא שם שכ' דמתוך שרגילין חשיבנן שמה יתן לחברו ויאכל בעוד שאוכל את שלו וא"כ מעתה י"ל שזו גם כוונת הש"ך.

וא"כ בנ"ד יש לחלק ברמת היכרות שבין הסועדים שאם מכירו היכרות בעלמא וגם אם יתן לו ממאכלו יתבייש לקבל ממנו לא בעי היכר ואם מכירו היכרות שאם יתן לו יקבל ממנו אף שהוא לא יקח מאוכל חברו בעי היכר.

הרב משה מלאך

בענין בישולי עכו"ם, בירור היתר השפחות

הנה לענין איסור בישול עכו"ם, כתב מרן השו"ע [יו"ד סימן קיג סעיף ד'] יש מי שמתיר בשפחות שלנו (אפילו לכתחילה, והוא בתשו' המכונות לרמב"ן סימן רפד). ויש מי שאוסר ואפילו בדיעבד (והוא הרשב"א בתשו' ח"א סימן סח) עכ"ל. וכתב הרמ"א דבדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים.

והנה הב"י הביא בשם אורחות חיים מש"כ הרמב"ן לברר מדוע התירו בשפחות שלנו, ז"ל דעתי שאין איסור בשפחות הללו הקנויות לנו דמלאכה דעבד ערל דישאל הוא, דקנוי לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה וליתיה בכלל גוים, והלכך ליתיה בכלל גזירה דידהו וכן נהגו עכ"ל. הנה מבואר דס"ל שלא גזרו בישולי עכו"ם משום חתנות אלא בגוי גמור, משא"כ בעבד עכו"ם כזה, אינו בכלל עכו"ם ועליו לא גזרו.

ודייק הט"ז (ס"ק ג) דאין בכלל היתר זה השפחות שהם נשכרים לישראל לזמן. וכ"כ הש"ך (ס"ק ז) וז"ל דבהנך שפחות דווקא מיירי המחבר, אבל לא בשפחות שלנו שבארצות אלו שאין קנויות לנו רק שנשכרו לשנה ע"כ.

והקשה הש"ך, דלפי זה מ"ט סתם הרמ"א להתיר בדיעבד, הרי בארצות דידן אין השפחות קנויות לנו. וכתב ג' תירוצים ליישוב העניין (או קאי אמחבר, או דסמך אדעת הר"א דלעיל שהתיר בבית שלנו, או דסמך אמש"כ לקמן להתיר

בכל גווי ע"י חיתוי כדעת מהר"א, ואכמ"ל)

ולבסוף כתב שלפי מש"כ המהרש"ל (בשם תשו' המיוחסות לרמב"ן) ניחא. דהנה כתב שם הרשב"א לברר את דעת המתירין באופן אחר, והוא דאין איסור משום בישולי עכו"ם אלא בעושה מרצונו, משום גזירת חתנות, אבל אלו השפחות והעבדים שלנו שעושים בע"ה בין ירצו בין לא ירצו אין בזה קירוב דעת. ולפי זה כתב ליישב דאתי שפיר דעת הרמ"א שכתב הכא להקל בדיעבד אפילו בשפחות שאינן קנויות. ומ"מ צ"ע שהרי בב"י ובדרכ"מ לא הוזכר טעם זה ע"כ.

הנה הש"ך הבין דסברת המהרש"ל הנ"ל נאמרה אפילו בשפחות ועבדים שהם נשכרים לישראל לזמן. וקשה לי, שהרי המדויק בתשו' הרמב"ן הנ"ל יראה דכתב "השפחות שלנו", ומשמע דווקא בשפחות ועבדים הקנויות לנו התירו משום דליכא בזה קירוב דעת, שהרי הם עושים את זה בין אם ירצו ובין אם לא ירצו כלל, משא"כ בעבד שהוא שכיר שנה לא שייך להתיר אפילו מטעם זה. וסברה הוא, שהרי א"א לומר שהעבד שהוא שכיר עושה עבורו בין אם ירצה בין אם לא ירצה, דאם לא ירצה יכול לפטור את עצמו מעבודתו וללכת. ובזה שהעבד עושה ומבשל עבור הישראל אפילו שזה בשכר איכא בזה קירוב דעת, וכמו שמצינו לגבי פת עכו"ם של בעל הבית דאסרו חכמים אפילו בשכר, דהנה אפילו שהגוי מקבל ע"ז שכר, מ"מ הוא עושה את זה "ברצונו ומאהבת ישראל" (כלשון הרמב"ן בתשו' המיוחסות) שהרי לא איכפת לו לעזור לישראל ולקבל ע"ז שכר, ואם הגוי לא היה רוצה כך היה לו לסרב להם ולמצאו פרנסה במקום אחר.

וממילא י"ל דלא התירו אלא בשפחות ועבדים הקנויים לנו, וכ"כ הב"ח להדיא דלא התיר הרמב"ן אלא בכה"ג. והשפחות והעבדים קנויים לישראל, ולא סגי בלאו הכי ואפילו בשכיר שנה, שהרי עדיין איכא בזה קירוב דעת וכדפ'. וכן מוכח מתשו' הרשב"א שכתב שיש שרצו להתיר משום דליכא קירוב דעת והתם השואל קאי בשפחות שלנו ע"כ. ולפי זה צ"ע במש"כ הש"ך להתיר אפילו בשפחות שוכרות לדעת הרמ"א, שהרי הוא בעצמו העיר לעיל דאין היתר זה מוזכר בב"י ובדרכ"מ, והשתא יש להקשות דאפילו בראשונים אין היתר זה מוזכר כלל.

ולפי זה יוצא, דמה שכתבו הראשונים הנ"ל להתיר בשפחות הקנויות לנו, היינו סיבה אחת שיש בה שני טעמים, חדא משום שאינן כבר בגדר עכו"ם, ואידך משום דבכה"ג ליכא בזה קירוב דעת.

שו"ר דכך כתב בביאור הגר"א להדיא [אות ט] וז"ל כיון דקנוי לישראל למעשי ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה ליתא בכללם, ואין שייך גזירת חתנות אלא במי שעושה לרצונו דהוי קירוב דעת ועיין ברשב"א בתשו' עכ"ל.

הנה צירף כאן הגר"א את שתי הסברות בחדא מחתא, והיינו דאין לפרש שהתירו הראשונים דווקא בדאיכא שני טעמים אלו דווקא דזה אינו וכדמבואר בראשונים, ואין לומר נמי דהא בלא הא סגי דליתא, אלא הפשט הוא דהכל מתחיל ממקום אחד והיינו מטעם שהגוי קנוי לישראל למעשי ידיו, דעצם זה שהגוי קנוי לישראל איכא בזה שתי סברות להתיר וכדפ'. וכל זה דלא כהבנת הש"ך דס"ל למימר דהתירו משני טעמים נפרדים ודו"ק.

ולפי זה אין להתיר לדעת המחבר, בישול גוי ע"י שפחה או עבד שכיר שנה שגר בבית הישראל, ואף שלדעת הרמ"א יש להתיר היכא שנמצאים בבית עכו"ם, אי נמי משום חיתוי כדעת המהר"א, מ"מ כל זה היינו טעמא אחרינא, אבל לא התירו כלל בכה"ג משום שפחות והבן.

הרב מרדכי נטף

בדין שאור הנלקח מן העכו"ם לדעת הר"ן

הנה בפת עכו"ם ישנן ב' גזירות, האחת בעצם הבישול והאפיה וכשאר בישולי עכו"ם. ועוד גזירה מיוחדת בפת הנלקחת מהעכו"ם. בדין בישולי עכו"ם מבואר שאם ישראל



השתתף באחת מג' מלאכות - אפיה היסוק וחיתויו, התבשיל מותר, ובפת עכו"ם לדעת הרמב"ם (וכ"נ בשו"ע) גם כן מהני, ולדעת הר"ן לא מהני, ועי' בכל זה בר"ן בע"ז לד ע"א).

וכתב הר"ן לפי דרכו, שאפילו אם העכו"ם לא אפאו כלל וכל ג' המלאכות נעשו ע"י ישראל, מ"מ כיון שנלקח מן העכו"ם וגם לשו וערכו העכו"ם נאסר, והביא ראיה לכך משיטת שמואל בגמרא שנאסר פת עכו"ם מפני זליפתו של כלי העכו"ם, וכשם שגבי זליפה אין חילוק אם בשלו ישראל או עכו"ם, כך גם לדין שהאיסור הוא משום חתנות נאסר כה"ג, דלא מצינו בזה פלוגתא בין רב לשמואל.

ובבית יוסף (סימן קיב בתחילתו) כתב, דאף לדעת הר"ן מותר באפנים הבאים: אם לשו עכו"ם וערכו ישראל, וכן להיפך, וכן אם נתן ישראל את קמחו לעכו"ם ללוש ולערוך, ודייק זאת מלשון הר"ן "לשו וערכו העכו"ם ומן העכו"ם הוא לוקחו".

ועוד דן הב"י, לדברי הר"ן היה צריך לאסור ליקח מן העכו"ם שאור לחמץ בו העיסה כיון שלשו וערכו העכו"ם, וע"ש שהתיר כיון שעריכה זו עתידה ליסתר כשמערבה עם העיסה, וא"כ לאו "ערכו העכו"ם" מיקרי.

ולכאורה יל"ע, דיש לומר דכל גזירת חז"ל בפת עכו"ם הוא דוקא בפת אבל ב"עיסה" לא גזרו, וסברא היא שקירוב וחתנות תיגרם ע"י לחם גמור ולא בעיסה, ומש"כ הר"ן שלשו וערכו הגוי נאסר אף בבישול ישראל, היינו כשבישול ישראל ועדיין הוא ברשות העכו"ם ואח"כ נמכר לישראל וזוה שייך לגזור משום חתנות, וכעין מש"כ הר"ן גבי גמור בידי עכו"ם (לח ע"א): "גמרו ביד עכו"ם דשייך למגזר ביה טפי משום חתנות לפי שהוא נהנה מיד של עכו"ם" וכו'.

ואין לומר דמדשמואל שאסר משום זליפתו ובהכרח שאפילו עיסה בלבד נאסרת, א"כ גם לדין משום חתנות נאסר אפילו בעיסה, דא"כ נימא כן בכל הני שהתיר הב"י לדעת הר"ן בלשו עכו"ם וערכו ישראל או בקמח ישראל, [ועיין להגר"ע] בספר משנת דרבי עקיבא שאכן הקשה להב"י על כל הני מדשמואל ונשאר בצ"ע].

ואולי יש לחלק ולומר, שעד כאן לא אמר הר"ן "מדשמואל נשמע לרב" אלא במעשה גדול כגון בישול ישראל שאם היה בזה פלוגתא הו"ל לאשמועינן, וכן צ"ל להב"י בלקח מעכו"ם עיסה ולא לחם, אבל בפרטי דינים כגון קמח ישראל או לשו עכו"ם וערכו ישראל וכה"ג אין הכרח להשוות דעת שמואל לרב, ודו"ק.

ועדיין יש לעיין מהגמרא בפסחים (מ ע"א) דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן וכו', ושמוא מייירי התם שהעכו"ם לשו ולא ערכו, או דמייירי במקום שנהגו לאכול פת עכו"ם.

הרב יהונתן סגל

דבר גוש לשיטת מרן השו"ע

ידועה מחלוקת הפוסקים בדין דבר גוש, דלדעת הרמ"א נידון ככ"ש אומנם לדעת המהרש"ל כיון ששומר חומו בעצמו ואינו נזקק לדפנות חשיב ככ"ר, ודין זה נפק"מ לעניין הלכות שבת ואיסור והיתר.

ויש לעיין בדעת מרן השו"ע ויש מקום לדון לכאן ולכאן בדבריו ואין הדברים מוכרעים ומכיון שאין ראיה ברורה לאסור א"כ יש לומר דדעת השו"ע דדבר גוש חשיב ככ"ש, אומנם נראה דבצלי הבא מן האש כ"ז שהוא באוויר מבשל ככ"ר גמור וכ"ש שמפליט ומבליע אף לדעת מרן והראיה לדין זה היא מן הגמ' בפסחים בדף עו' עמא' דאיתא שם במשנה ג' טף מרוטבו על החרס וחזר אליו יקלוף את מקומו' דהיינו רוטב הזב מצליית הפסח שנטף ע"ג חרס וחזר חזרה אל הפסח אוסר כ"ק וטעם האיסור הוא מכיון שהרוטב נלה מחמת חמימות החרס א"כ רוטב זה אינו צלי אש אלא צלי מחמת דבר אחר וכששבו ונבלע בפסח נמצא שהפסח בלוע בו רוטב שאינו צלי אש, והקשתה הגמ' דכ"ז נחיא לרב דאמר עילאה גבר וא"כ הרוטב מרתיח את החרס וחזרו החרס הרוטב ומבשל את הרוטב וממצא שהרוטב נצלה מן החרס, משא"כ לשמואל דתת"ג לכאורה

אין הרוטב נצלה מחמת החרס כיון שהחרס הצונן מצנן את הרוטב ומיישבת הגמ' בחרס רותח,

והנה יש לעיין בדברי הגמ' אמאי נחיא אליבא דרב שהרוטב מרתיח את החרס ונותן בו כח לבשל והרי נטף מרוטבו לכאורה הוי עירוי שנפסק הקילוח ועירוי שנפסק הקילוח בוודאי אינו מבשל ואף אינו מבליע ומפליט לרוב הפוסקים, וא"כ אף אי נימא עילאה גבר מ"מ אין בכח עירוי זה לבשל שהוא בעצמו כ"ש, וע"כ צריך ליישב שכשהרוטב עצמו הוא נצלה נגד האש דינו ככ"ר מחמת עצמו וכשנטף ע"ג החרס הוי ככ"ר שהוסר מן האש (וכן היא לשון הכר"ו סימן רה' סק' הק') וכן פסק השו"ע סימן צב' ט' גבי חלב שנצלה כנגד האש שטיפה הנוטפת ממנו דינה ככ"ר למרות שפסק הקילוח, ומקורו מהכא כמבואר בהגר"א שם, וא"כ לפי"ז נמצא שצלי הבא מן האש דינו ככ"ר כ"ז שלא נח ועודו באוויר ודין זה הוא בין בלח ובין בגוש כיון שכה"ג מוכח שאין דין דנפסק הקילוח והוא בעצמו חשיב כ"ר, ואין לדחות דהכא הוי ככ"ר לעניין הבלעה והפלטה אבל לעניין בישול אינו ככ"ר, כיון שבגמ' מוכח דבכוחו להרתיח חרס והחרס בכוחו לבשל את הרוטב וא"כ חזינו דכח בישול ממש נמי יש בזה.

ולפי"ז לעניין שבת כגון לתבל צלי בעודו באוויר אין להקל כלל שהרי הוי בישול גמור מדאורי' ואף דיעבד אין להקל בזה,

כיוצא בזה לעניין בב"ח כגון להניח צלי ע"ג גבינה הוי בישול בב"ח מדאורי' ונאסרים הבשר והגבינה כ"ק כדין בישול בב"ח ואסור אף בהנאה.

הרב אליאב קציר

בדעת הרא"ש בחילוק בין פת פלטר לבעה"ב

גזירת פת עכו"ם היא אחת מהגזירות שנגזרו בזמן ב"ש וב"ה. ובירושלמי איתא דעמעמו עליה והתירוה מפני חיי נפש.

וכתב הטור (יו"ד סי' קיב) וז"ל: וגזירת הפת לא נתפשטה בכל המקומות וכתב א"א הרא"ש ז"ל וע"ז סומכין הגדולים שאינן אוסרין אותו לבני מדינתן שנהגין בו היתר כי הם אומרים שהם מהמקומות שלא פשט איסורו שם ועוד סומכין על מה שכתוב בחלוף מנהגים שבין בני ארץ ישראל לבני בבל מי שהתענה ג' ימים מותר בפת של עו"ג משום חיי נפש וברוב מקומות גליתינו אין פלטר ישראל מצוי והוי כאילו התענה ג' ימים ע"כ. ואחר זה כתב: ולדעת א"א הרא"ש ז"ל אין חילוק בין פת של בעל הבית לשל פלטר אבל קצת מהמחברים חלקו.

והקשה עליו בב"י היאך למד כך בדעת הרא"ש והרי הרא"ש עצמו מזכיר את הירושלמי שהוא כן מחלק בין פת בעה"ב לפלטר.

וכתב הש"ך סק"ח, וכן בארוך מש"ך ביתר ביאור, לתרץ דברי הטור, דהרא"ש לומד דבתחילה לא נתפשטה הגזירה בכל ישראל וע"כ אותם מקומות שלא קיבלו עליהם הגזירה אכן מותר להם אף פת בעה"ב ומה שהביא אח"כ הירושלמי הוא לאותם מקומות שנהגו איסור, שהותר להם רק ע"פ הירושלמי, פלטר.

ואכן יש לעיין בגוף דבריו של הרא"ש בזה שהביא כמה היתרים שהראשון הוא שלא פשט האיסור ולאחר מכן נסמך על הירושלמי שהוא היתר מוגבל. האם כוונתו היא שגם היום מי שנהג היתר בפת בעה"ב יכול להמשיך במנהגו ולומר אני מאותם מקומות שלא קיבלו האיסור או דילמא הרא"ש בא למצוא הסבר למנהג העולם לאכול פת פלטר ועל זה מביא ראיותיו וכל מה שהביא ראיה א' היינו לסניף בעלמא למה מותר פלטר אך לא להתיר היום פת בעה"ב.

והנה המעיין בדברי הרא"ש יראה דבריטא של דבריו נראה כצד ב' וכך למד ב"י דאין היתר כלל לפת בעה"ב.

אך קצת נראה בדברי הארוך מש"ך שלמד כצד א'. וראיה

לזה דאם נאמר שהרא"ש לא מתיר למעשה פת בעה"ב א"כ קשה היאך תירץ בדבריו את הטור והרי הטור מביא בסתמא שהרא"ש לא חילק, ואם נאמר שכוונת הש"ך דהרא"ש לא חילק רק בזמן התפשטות הגזירה אבל היום כן מחלק, היה לו לטור לכתוב להפך, שהרא"ש כן מחלק, אך אם נאמר שהרא"ש לומד לדינא שיש מקומות שמוותרים בפת בעה"ב, יותר מובן הטור דדיבר על מקומות שנהגים היתר שבהם הרא"ש מתיר אף בעה"ב וזוה מקצת מחברים אסרו.

ועוד ראיה דבסק"ח מביא הש"ך ב' אפשרויות בפוסקים על צורת התפשטות הגזירה הדמדוכי למד שלא נתפשטה בכל המקומות ולא להלאה שלא קיבלו שרי אף פת בעה"ב גם היום, ויש פוסקים שסוברים שנתפשטה הגזירה בכל ישראל ולשיטתם אין היתר בפת בעה"ב, ומעולם גם לא היה כזה היתר. וכתב ע"ז שבזה תירץ הטור מקושיית הב"י ומוכח כוונתו שמחבר הרא"ש עם דברי המרדכי כשבמרדכי מותר פת בעה"ב לדינא. אך זאת ניתן לדחות ולומר דהביא המרדכי לומר שיש כאלה שלא קיבלו הגזירה.

ואכתי הדברים צריכים עיון.

הרב מאיר שטילרמן

עובדת זרה בבית ישראל

שאלה: עוזרת בית גויה שבישלה אוכל בשביל יהודי בבית הישראל מה דין האוכל ומה דין הכלי?

תשובה: יש ראשונים שכתבו שבשפחות אין בישול עכו"ם ברמב"ן ביאר דכיון שאנו מצווים על שביתתם והיא קנויה לו למעשה ידיו א"כ זה כאילו היה יהודי עשה את זה וברשב"א ביאר הטעם דכיון שהיא חייבת לעבוד אז בזה אין חשש חתנות ונפק"מ כתב הש"ך בשפחות בזמן הזה שיש לך רק את טעם הרשב"א. ויש ראשונים שחולקים על דין זה שאין בזה שום היתר אפילו לענין דיעבד.

פסק השו"ע י"ש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר אפילו בדיעבד" דהיינו לשו"ע אסור אפילו בדיעבד אא"כ זה שעת הדחק (כה"ח ס"ק לה) הרמ"א בדיעבד מיקל.

רק מה שיש לדון על איזה שפחה השו"ע התיר בשעת הדחק והרמ"א התיר בדיעבד האם בשפחה שקנויה למעשה ידיו שזה לא נוגע להיום או אפילו על שפחה של היום כטעם הרשב"א:

בש"ך מביא כמה צדדים בדעת הרמ"א ולא מכריע (ומשמע בו שבשו"ע זה וודאי בשפחות לא של היום). ובט"ז כתב להכריע שהרי שיטת אחד מן הראשונים שבישול עכו"ם לא נאמר בבית ישראל ואנחנו לא פוסקים ככה אבל אומר הט"ז שבצירוף אותו שיטה אפשר לסמוך ולהתיר אפילו בשפחות של היום וכן כתב להלכה בספר חלקת בנימין.

לסיכום יוצא לבני אשכנז שבבית ישראל בדיעבד אפשר להקל אפילו בשפחות של הזמן הזה בין באוכל בין בכלי ולפי בני ספרד מותר בשעת הדחק רק יש לעיין שאולי בשפחות דידן יהיה אסור לגמרי לבני ספרד.

רק דנים הפוסקים בשפחות בזמן הזה שהם יכולים להחליט ולעזוב מתי שהם רוצות שאולי זה גרע משפחה שדיבר עליה הט"ז ויהיה אסור גם בדיעבד או שכל עוד היא לא עזבה אז עכשיו היא חייבת לעבוד וא"כ גם בזה הט"ז התיר בדיעבד בבית ישראל.

[למ"מ עיין במשנה הלכות (חלק ג'), תשובות והנהגות (חלק א) סימן ת"ט], וביחוד דעת (חלק ה) תשובה נד) שכן נוטה להקל אבל זה לא ברור שם דאולי רק צירף את זה למקרה שהיה שם].

ולהלכה למעשה צ"ע במיוחד ששיטת חלק מהראשונים שאין איסור בליעות בבישולי עכו"ם.



הרמ"א (סעיף ג') בשם ב"ר בשם ה"ר ירוחם, וכן הביא הב"ח. והנה מה שהביא הב"ר בשם רבינו ירוחם לחלק בתוך כדי דיבור דנאמנת. הנה כן כתב הרא"ש בכתובות (פ"ב סימן כד) כתב ז"ל: גמ' תנו רבנן אמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני אינה נאמנת. אם אמרה אחר כדי דיבור אבל בתוך כדי דיבור יכולה לחזור ולסתור דבריה הראשונים ואם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת עכ"ל. וכבר עמד בזה הקרבן נתנאל (שם אות י), ז"ל: אם אמרה אחר כדי דיבור. ועיין בטור יו"ד סימן קפה שהביא ב"ר זה בשם ר' ירוחם, והרב בהג"ה ג"כ בשמו. ולא ראו שרבינו (הרא"ש) מחלק בכך. עכ"ל. וכן כתב הר"ן על הר"ף (כתובות דף ט'): אם נתנה אמתלא לדבריה. הואיל ונתנה אמתלא לדבריה נאמנת ואפילו לאחר כדי דיבור עכ"ל.

ויש להעיר אמאי לא הביא הבית יוסף מדברי הר"ן הללו, ואין לומר דאשתמטי מיניה דברי הר"ן, דהא בדיבור שאכ"ח הביא מדברי הר"ן על הר"ף בכתובות שם (לענין דפסקינן כרב). ולכן יתכן לומר שהבית יוסף לא הביא דברי הרא"ש והר"ן, משום דדברי רבינו ירוחם נאמרו על קול דינא דאשה שאמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני, ואילו דברי הרא"ש נאמרו על מה שאמרו שם בגמ' אשה שאמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני דינה נאמנת, וע"ז כתב הרא"ש דבתוך כדי דיבור נאמנת. וכך הם ג"כ דברי הר"ן. ואף שלא מצאתי טעם לחלק ביניהם, מ"מ המעיין בבית יוסף אעה"ז סימן מז סעיף ד' ששם הובא הדין של האשה שאמרה אשת איש אני וכו', יראה שהביא הב"ר דברי הרא"ש והתוס' והר"ן שחילקו דבתוך כדי דיבור נאמנת, ולא הזכיר ולא מידי מדברי רבינו ירוחם כאן, ז"ל הבית יוסף שם: אמרה היא בעצמה נתקדשתי וחזרה ואמרה פנויה אני תוך כדי דיבור נאמנת וכו'. בפרק ב' דכתובות (דף כב.) תנן האשה שאמרה אשת איש הייתי וגרושה אני נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ת"ר אמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני נאמנת, והא שוייה לנפשה חתיכה דאיסורא, אמר רבה בר בר הונא כגון שנתנה אמתלא לדבריה. וכתב הרא"ש (סימן כד) אמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני אינה נאמנת אם אחר כדי דיבור, אבל בתוך כדי דיבור יכולה היא לחזור ולסתור דבריה הראשונים. וכך הם דברי התוספות (ד"ה מנין). והר"ן (דף ט: ד"ה גמ') ז"ל. עכ"ל. ושמה חילוק יש ביניהם (עי' בסוגיא בכתובות כב ותוס' שם ד"ה חזרה, וברשב"א ריטב"א ותוס' הרא"ש ושיטמ"ק ויחידושי הפלאה). ואי"ה אכתוב במקומו.

הרב חיים בנן

אם מותר לשנות בדיבורו משום חשש עין הרע

כתב הט"ז (יו"ד סימן קפה סק"ב) בשם תשובת הרמ"א, ז"ל: מעשה באשה אחת שילדה שלש פעמים בחודש השמיני וחששה שעין הרע גורם לה, ורצתה להסתיר עיבורה מבני ביתה ושכנותיה, והסכים בעלה שתאמר טמאה אני בתחילת עיבורה כדי להסתיר עיבורה, ונשאל רמ"א אם בעלה מותר לבוא עליה בסתר, והשיב להתיר ע"ש.

ויד"ן הרה"ג רפאל א"ש מועלם שליט"א בספרו כף הזהב על הט"ז בהל' נדה (עמ' לא אות ט) כאן הביא משם ספר ברכת אבות (רקובסקי, עמ' שצט) שדייק מכאן שמותר לשקר משום חשש עין הרע. ע"כ.

ובספר משפטי השלום (סילבר, אמת קנה עמ' נה) הביא עוד מהמואב ברש"י עה"ת (במדבר יב ד) האשה הכושית על שם נזיה נקראת כושית כאדם הקורא את בנו נאה כושי כדי שלא תשלוט בו עין. ע"כ. וראה עוד במדרש תנחומא (פ' וישלח) שהצדיקים ממעטין את עצמם.

ויש עוד להביא בזה מדברי רש"י בסנהדרין (כט:): על דברי הגמ' שאדם עשוי שלא להשיב את עצמו, ופירש"י שאדם עשוי לומר לבריות חייב אני מעות לפלוני, להתרחק מעין הרע. שלא להשיב, שלא ליראות שבע ממנו. עכ"ל. וכן

מבואר בדברי רבינו גרשום בב"ב (קעה.) דאדם עשוי שלא להשיב את בניו, שלא יאמרו בני אדם כמה ממון מניח להם ונותנין בו עין. וכן מבואר בשיטמ"ק בשם הראב"ד (שם). וראה עוד בספר עין הרע בעין היהדות (עמ' 353). (וכן דעת הגר"ח זוננפלד זצ"ל בשו"ת שלמת חיים - עינינים שונים סימן סט דגבי שלא להשיב את עצמו אין בזה משום מדבר שקר תרחק, ע"ש סברתו. וראה עוד בענין האיטור לשקר בהרחבה בשו"ת תורה לשמה סימן שסד וסימן שעא, ובילקוט יוסף - כיבוד הורים).

ולהערה בעלמא באתי ולא להלכה, ולענין מעשה יש לדון אם בדבר המצוי יש חשש עין הרע, וראה בספר חסידים (סימן תשצב), ז"ל: על כל דברים שאין רגיל להיות, צריך להתחנן עליו, כגון אשה שילדה תאומים שיתקיימו שניהם, ויותר צריך להתחנן אם ילדה שנים בתוך שנה מפני עין הרע עכ"ל. ומבואר שבדבר שאין רגיל להיות שייך בו חשש עין הרע. אבל בהריון שהוא דבר הרגיל מנין לנו לחוש לעין הרע. ומצאתי שכל"ח הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (אעה"ז ח"ג סימן כז) ז"ל: בענין עין הרע ודאי יש לחוש, אבל אין להקפיד הרבה כי בדברים כאלו הכלל, מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, כהא דמצינו בזוגות בפסחים דף קי. אבל איני רואה בזה שאשה צעירה שהוא כדרך העולם להתעבר שיהיה שייך עין הרע ואין להקפיד בזה. ובדבר הרמב"ם והמאירי ודאי לא יפלו על הגמ' בדברים שחוששין לעין הרע אבל אין להקפיד כל כך, וגם רק בדבר שלא מצוי לפי דרך העולם שייך לחוש ולא לדברים מצויים. עכ"ל. וצ"ל לפי"ז דשאני מש"כ הט"ז בשם הרמ"א, דהתם קרה הדבר ג' פעמים. וראה בספר תורת היולדת (להגר"י זילברשטיין שליט"א מהדו"ח עמ' תכד) שכתב, יש שכתבו שאשה מעוברת לא תפרסם על הריונה עד שתיכנס לחודש החמישי (ומקורו בספר יגדיל תורה תשובה ט).

הרב אלון משה בר שלום

בדין המפלת בתוך ארבעים יום

המפלת בתוך ארבעים אינה חוששת לולד (יור"ד סי' קצד סעי' ב). ולדעת רש"י (נדה ל.) הוא יום ארבעים מיום טבילתה, וכ"כ הרא"ש בפסקיו (נדה פרק ג), ועי' בסדרי טהרה (סימן קצד אות ז) במה שכתב לתמוה על רש"י וכן תמהו האחרונים. ובאמת שהאחרונים נחלקו בביאור דעת רש"י בזה אם הם כפשוטן דלאחר שראתה נדה וטבלה לא חוששת שמא היתה מעוברת קודם שראתה נדה, או מייירי בשטבלה לאחר לידתה. עי' בסדרי טהרה (שם), ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן עא). וע"ע בתפארת ישראל לבעל כרתי ופלתי (שם ס"ק ג), ובספר מי נדה (נדה ל.), ובשו"ת עבודת הגרשוני (סימן כא), ובספר ערוך לנר (נדה ל. בד"ה ליום), ובחזו"א (נדה סימן קיח אות ח ד"ה ל' א' רש"י). ובחסדי דוד על התוספתא (נדה סוף פ"ד) כתב שבטולה יש לתלות שלא נתעברה בביאה ראשונה אלא מביאה שניה כמבואר ביבמות (לד.), שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה. וע"ע בבדי השלחן (סימן קצד ס"ב ביאורים ד"ה אינה). וע"ע בשו"ת בנין ציון (סימן עב), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן קכג אות ו), ובשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן קמח ד"ה ומכאן צ"ע).

הרב אלון משה בר שלום

בדין המתפלל ערבית מבעוד יום

תפילת ערבית קודם בדיקת הפסק בטהרה (יור"ד סימן קצה סעי' א). בדין זה דשויה עליה לילה בעוד יום ישנם לכאורה כמה סתירות בדעת השו"ע, דלענין תפילין פסק השו"ע (או"ח סימן ל סעי' ה) שאדם ששכח להניח תפילין והתפלל ערבית מבעוד יום שאין לו להניחן אח"כ. ע"כ. ומאיירך לגבי מילה (יור"ד סימן רסב ס"ז) כתב, שאם נולד אחר קבלת שבת בעוד יום, דמלין אותו שאין דבר זה תלוי בתפילה אם התפללו מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר. ע"כ. משמע שעכ"פ כיון שעדיין הוא יום מלין אותו. וכן מוכח ממ"ש השו"ע (סימן תפט סעי' ב) שאם טען ביום המעונן וברכו על

ספירת העומר חוזרים לספור כשתחשך. ומקור דבריו הוא בתשובת הרשב"א (סימן קנד) דמייירי שהתפללו הקהל ערבית, דאף דלענין תפילת ערבית אין להחזירם להתפלל משום טרחא דציבורא, וכדמוכח בשו"ע (סימן רסג סעי' יד) באם היה מפלג המנחה ולמעלה. לענין ספירת העומר חשיב עדיין כיום וצריכים לחזור ולספור, שכיון שלפי האמת הוא יום תשיעי איך יוכל לומר היום עשרה ימים. ועי' בזה בספר הליכות עולם (ח"ה עמ' נה), ובשו"ת הרי יהודה (ח"א יור"ד סימן יב), ובשו"ת דברי דוד טהרני (ח"א יור"ד סימן מב). ועי' בשו"ת כתב סופר (יור"ד סימן צ), ובספר דרכי תשובה (סימן קפט ס"ק נו). ובספר אדני שלמה (סימן רסג ס"ק קצב).

הרב יצחק גינתי

בביאור הדין דאין לבעל לישיב ע"ג מיטת אשתו נדה

בשו"ע (סי' קצה' סע' ה'), הביא לפסוק דאין לבעל לישיב במיטה המיוחדת לאשתו ואפי' שלא בפניה, ומקור הדין הובא בב"י שם, שהוא מדב' הראב"ד והרשב"א שלמדו כן מרב האי, ועיי"ש דהרשב"א למד שהוא מקו' מהאיסור לאשה להציע מיטת בעלה בפניו (כדא' בכתובות סא.) ובטעם האיסור כתב הראב"ד שהוא מטעם הרהור באשתו נדה וברשב"א נראה שהוא מטעם הרגל לדבר עבירה, וע"ע בב"ח שהשיג על הב"י בזה וכתב דכל האסור הוא לישן אבל לשבת שרי.

ובשו"ת 'דברי דוד' (טהרני, ח"ו סי' נו'), יצא לדון במקרה שרגילים בני הזוג לשה"מ במיטת הבעל אם יש לאסרה עליו, והוכיח בדב' שם שלא כדב' הרב 'שבת הלוי' גבי המציאות בזמן הקדום היאך היה דרכם לשה"מ האם במיטת הבעל כדב' הרב שבה"ל, או במיטת האשה כדב', והביא לראית דב' את דברי הטוש"ע (בסי' קצג) דמשמע בהדיא דהנוהג היה לשה"מ במיטת האשה, וכתב דלפי הטעם שהאיסור לישיב וכ"ש לישן במיטה המיוחדת לאשתו הוא מצד איסור ההרהור שבדבר, יוצא דאם רגילים לשמש במיטת הבעל יש לאסרה עליו מלבד מה שמיטת אשתו תהא אסורה מדין מיטת האשה ומעתה ב' המיטות נאסרו, ותמך דב' מדב' הרב 'בטה"ב' שהביא ראשונים שהטעם באיסור מחמת המיטה שפרין ורבין בה וכי"ב, ועיי"ש עוד שהביא אחרונים שכן אפ"ל בדב'.

ולענ"ד דב' תמוהים ומכמה וכמה סיבות כדלהלן, דכיצד ניתן לטעון שב' המיטות מיוחדות לאשה עד כדי לאסור את מיטת הבעל ע"ע, והיאך אפשר למיתפס בב' קצוות החבל ולאסור, דממ"ל לסוברים שהטעם מחמת ההרהור כיון שרגילים לשה"מ במיטתו אז יש להתיר את מיטתה וכן להיפך.

ועוד שלא מצינו למי מרביתנו הפוסקים שהזהיר בדב' חמור זה, ואף שכן היה הנוהג לדב' וא"כ לא נצרכא, מ"מ מצינו שנחל' בזה עם הרב שבה"ל, ואף אמנם שלדב' המקובלים כך יש לנהוג מ"מ אין הדבר כאיסור.

וכן לא מצינו בביאור הטעמים בראשונים שהוא כמחל' ואפושי פלוגתא לא מפשינן, שהרי טעם ההרהור הוא שיביא לידי הרגל דבר, וכן שסיבת ההרהור היא מחמת מה שמשעה"מ שם ויאנם אלא כביאור לטעם האיסור.

וראיתי בס' 'ברכת יצחק' (ברכה, קצה' סע' ה'), שנחת לדון בדין זה וכתב דלא יתכן דהרשב"א והטור יפרשו א"ד רב האי במה שהוא עצמו ביאר אחרת, דבדבריו משמע שהטעם משום מעשה התשישי ובדבריהם נראה שהוא מצד הייחוד לאשה, ולכן נראה דבעינן לב' תנאים. א. מטה המיוחדת לה. ב. ששם משמשים ואלה"כ לא, ולפ"ד שם יוצא דאין לאסור מיטת הבעל דהא מיטתו היא, ומ"מ לדינא הניח דין זה בצ"ע.

ולמעשה ודאי נכון לנהוג שלא לשה"מ בקביעות במיטת הבעל, ומ"מ בלא נוהגים כך נראה דאין לאסור כנלע"ד.

הרב אלחנן דרעי אמירת נדה אני בפני אחרים

א. האם יש איסור

הנה הגם שודאי שאין הדבר מקובל ונכון בפשי' לא מוזכר בפוסקים איסור לומר כן וביותר שבזמננו שנהגו טומאה וטהרה היה היכר מיוחד לנשים נידות דוגמת בגדים מיוחדים לימים אלו והליכה בצדי דרכים ולחלק מהמנהגים אף דירה במקום אחר ומה שאין המנהג להודיע זאת ברבים מטעמי צניעות גרידא הוא

ב. ח' המגלה עמוקות

במגלה עמוקות עה"ת לפר' ויצא אהא דאמרה רחל לאביה "כי דרך נשים לי" [ראה בחי' הרמב"ן שם שמנהג ראשונים היה להתרחק לגמרי מד"א הנדה דאל"כ יקשה מה תי' הוא זה שלא יכלה לבוא לקראת אביה ולברכו שלום] כ' ח' ולחומרת הדברים אעתיק לשונו מילה במילה "הנה רחל שאמרה דרך נשים לי מתה אז בשעת לידתה, ולפי שחטאה דביבור נדה שגם הוא מג' מיני עבירות לכן מתה אז בשעת לידתה"

ועי' בס' פרישת שלום [חיבור על המגלה עמוקות להג"ר שלום ויס מ"ק אוה"ל] שכ' דיסוד דברים אלו מקורם בד' המהרח"ו [לימודי אצילות כג' א'] וההקדם הביא דברים נוראים מהס"ק עמק המלך (עולם הבריאה קעד' ד') די' ד' מלאכים הממונים להביא קול היושבת על המשבר לפני הקב"ה וכשהקב"ה שומע זעקתה וצער פותח את רחמה וכו' המהרח"ו שבאותה שעה הני ג' עבירות מקטרגי אם לית בה הני ג' וחייתה אף אם יש עבירות אחרות בידה ואם יש בה ח"ו מתה בשעת לידתה ושם כ' כהדברים הנ"ל דהיי"ט מתה רחל בשעת לידתה משום שחטאה אז ב"דיבור נדה" עיי"ש

ג. ביאור הענין דג' עבירות אלו

במשנה שבת דלא' ע"ב על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר [עי' רש"י שהק' מה ענין נר שהוא מדרבנן אצל נדה וחלה ומשה"כ כ' דקאי אאותם המתאחרות להליך ומשום כך מחללות את השבת וע"ע בתוס' ריק"א דמדנקט ל' הדלקה אצל נר ולא שם העצם נר כי הנך מדויק שהבעל יכין הנרות עבור איתן]

והגמ' אמר הקב"ה דם נתתי בכם על עסקי דם הזהרתי אתכם, ראשית קראתי אתכם על עסקי ראשית הזהרתי אתכם נשמה שנתתי בכם קרויה נר על עסקי נר הזהרתי אתכם, ושם אייתי בגמ' חמש משלים לבאר הענין מדוע דוקא בשעת הלידה ויסוד אחד להם דבאותה שעה צריכה האשה לרחמי שמים ובמצב סכנה היא עומדת והקיטרוג משפיע רבות בזמן ע"ש ואכמ"ל .

ועיי"ש ברש"י עפהמד"ר מדוע דוקא הנשים בגזירה זו דהאשה חטאה בדברים אלו שגרמה לאדם שיחטא והביאה מיתה לעולם ולפיכך נשפך דמה וזה ענין הנידיות ואדה"ר קרוי חלתו של עולם ונר הוא הנשמה שנא' נר ה' נשמת אדם ולפיכך תענש בעבורם [ובסוד הענין עי' בחי' אגודות למהר"ל די"ש ג' כוחות באדם הכח הגופני הכח החיוני והנשמה (והם נפש רוח נשמה) ורמוזים הם בנדה חלה ונר דשלושתם בגזירת המתה ואכמ"ל וע"ע בעיון יעקב ובענף יוסף שם]

ד. קושיא בחי' הנ"ל

והדברים צ"ב היאן תלקה רחל בחייה על דבר שאינו דבר איסור, ובפשי' היה מקום לומר דרחל לפום דרגתה נחשב לה הדבר כעבירה ממש .

אלא שמצאתי דבר נפלא בחידושי מהר"י אסאד לפר' וישלח עה"פ ותאמר לה המילדת אל תיראי כי גם זה לך בן שהק' מה תנחומין הם לאשה הנמצאת בשעת סכנה וביאר הד' ע"פ המד"ר פ' תזריע מדוע נסמכה פ' תזריע לפ' מילה לומר לך כל השומרת נדה כראוי זוכה לבן זכר וכ' לפי"ז דרחל לא חששה כלל מעצם המיתה אלא חששה שמא

חטאתי בנדה ולפיכך אני מתה בעת לידתי ע"כ ותאמר לה המילדת אל תיראי כי גם זה לך בן ובהכרח דאין כך מחטא זה וצ"ע.

הרב שלמה הורוביץ

בענין המנהג שהחתן והכלה לא יתראו סמוך לחופתם

כיום פשט המנהג שחתן וכלה לא יפגשו שבוע או שבועיים קודם החופה ולא מצאתי מקור קדום למנהג זה אבל אחרוני הזמן (לבושי עז קצב, ילקוט יוסף שובע שמחות א פרק ו) הסמיכו המנהג אדינא דגמרא (נדה סו) דתבעוה להנשא ונתפיסה צריכה שתשב ז' נקיים משום דם חימוד. ובאמת לא אישתימיט שום ראשון או אחרון שהעלה על דעתו להצריך שוב ז' נקיים כשהחתן והכלה התראו אחרי שהתחילה למנות ז"נ. ובתשובת חת"ס (סימן קפד) פסק בכלה שלא ראתה את חתנה מעולם וכבר התחילה לספור ז"נ ואז ראתה אותו לראשונה שאינה צריכה למנות שוב נקיים דלא נתחדש חימוד במיוחד ע"י ראייתו דהחימוד הוא לעצם חיבת הביאה ולא לביאת פלוני, וגם שבע חמדתה בחמדת התביעה.

ועצם הדבר משולל הבנה דאי חיישינן ששוב תראה דם מחיבת חתנה כשרואה אותו שוב נחשוש שראתה דם בשעת החופה.

והנה בב"ש (אה"ע לה סק"ב) מביא בשם בית הלל שהטעם שנהגו לעשות סעודה בלילה קודם החתונה משום שבסעודה זו החתן מתראה עם הכלה ומקיים דברי חז"ל אסור לקדש אישה עד שיראנה.

וביד אפרים (יו"ד קצז) מביא שהמנהג בסעודה זו שהחתן והכלה מתייחדים בחדר מיוחד כדי שיראנה קודם קידושין ויהא ליבו גם בה בזמן הסעודה [ומסתמא באופנים המותרים בדיני יחוד] ומ"מ לא כתוב בשום מקום להימנע מסעודה זו מחשש חימוד שיתעורר כשהכלה תתראה עם החתן.

ולכן צ"ע מה המקור למנהג שבדורנו שהחתן והכלה לא מתראים סמוך לזמן חתונתם ומפי השמועה ידוע שכן מורים לתחילה המורים המובהקים בדורנו. וכן יש לעיין אימתי פסק המנהג הנ"ל המוזכר ברבותינו האחרונים לעשות סעודה בליל החתונה.

ואם כי שפתרון ברור אין איתי אציע רעיוני לפני החכמים, ולולי דמסתפינא הוה אמינא שטעם המנהג שנשתקע בדורנו דומה למנהג שנהגו בנימוסי העכו"ם שמחמת פריצותם שאינם נזהרים בגדרי הצניעות בין הארוס לארוסתו נוהגים שהחתן פורש מהכלה יום או יומיים קודם החתונה ומתראים מחדש בשעת החתונה וכך ניכר שהקרבה והקשר שנוצרים בחתונה אינם סתם המשך של הקשר שהיה בין בני הזוג קודם אלא מתחיל קשר חדש ומשמעותי יותר. ומנהג ותיקין של ישראל היה בדיוק להפך שעד הלילה שקודם החופה החתן כלל לא היה רואה את הכלה ומחשש שתתנגה אליו ציוו חז"ל שיראנה קודם שיקדשנה ולכן בלילה שלפני החופה היו מפגישים את החתן עם הכלה.

אך כל זה בימיהם שההורים היו מסכימים ביניהם על השידוכים מבלי שהחתן יראה את הכלה, אבל בדורנו שנהגו אף היראים שהחתן יתראה עם הכלה כבר קודם שמסכימים לשידוכים וגם לאחמ"כ מתראים ומדברים כדי לקרב דעתם זה לזה קודם שינשאו ולכן בטל טעמה של אותה סעודה שנהגו לעשות בבית הכלה. [ועיין בדרישה אבה"ע לה סק"א שאף נהגו לקדש בלי לראות קודם כלל מחשש שעד שיראנה יארע סיבה שלא יוכל יותר לקדשה, וזה בדורות שעברו שהנסיעות ממקום למקום היו בקושי רב. אבל בדורנו השירות מצויות ואפילו אם מקום החתן מרוחק מהכלה אפשר להיפגש בקל]. אך מ"מ התחדש צורך למיגרד מילתא שיהיה היכר ברור בין מהות ותוכן הקשר בתקופה שלפני הנישואין שהוא קשר של הכרות

וקרוב דעת כהכנה לנישואין ואינו קשר של קירבת אישות ובתקופה זו החתן והכלה צריכים לגדור את עצמם בצניעות ככל העריות. לבין קשר האישות שמתחיל רק בזמן הנישואין עצמם.

וכשהחתן והכלה פוסקים מלהיפגש זמן מה קודם החתונה, ומגיעים לחתונה בנפרד ניכר שהקשר המלא ביניהם מתחיל באמת רק משעה שנישאו כדת משה.

הרב שלמה הורוביץ

טבילת נידה בשבת

סוגיין דתלמודא ביצה (ז:) איתא דטבילת כלים אסורה בשבת דמיחזי כמתקן וטבילת אדם מותרת משום דמיחזי כמיקר, וכך נפסק בשו"ע (או"ח שכו סעיף ח). אולם בתרומת הדשן (רנה הו' בדרכי משה יו"ד קצז אות ג) כתב דכיון שנהגו שלא לרחוץ כלל בשבת לית לן טעם דמיחזי כמיקר והדר איסורא דמיחזי כמתקן, ומ"מ אישה שיצא עת טבילתה בשבת תטבול משום מצוות עונה, אבל אם הגיע זמן טהרתה ונמנעה מרצונה שלא מחמת אונס אסורה לטבול בשבת עכ"ד.

וצריך להבין מדוע מי שנמנעה מלטבול תיאסר לטבול בשבת, וליכא למימר דקנסוה, חדא דקשה לומר שחידש התרומה"ד קנס מדעתו ולא הזכיר מעניין קנס שום דבר, ובעיקר דאטו מי שאכלה שום ונמנעה ממצות עונה נאכילנה אנן שום שתיבטל עוד ממצותה וצ"ע.

והנה בעצם דבריו צריך לתת תבלין, דודאי סברת נראה כמתקן אינה מחשש הרואים שיחשבוהו למתקן, אלא דהגזרה היא על עצם מעשה הטבילה שנראה כמעשה תיקון, וממילא מה דאיתא בגמ' דשרי משום דמיחזי כמיקר, אין הכוונה שלכן לא יחשדוהו שמתקן ויאמרו שטובל להקר, אלא שעצם מעשה הטבילה לא נראה כמעשה תיקון אלא כמעשה רחיצה בעלמא. וממילא גם אחר שנהגו לא לרחוץ בשבת עדיין עצם המעשה לא נראה כמעשה תיקון אלא כמעשה רחיצה, אלא דבזה חידש התרומה"ד דאף דעצם המעשה אינו מעשה שנראה כתיקון, ההסתכלות והיחס למעשה הטבילה בשבת יהיו כשל מעשה תיקון משום שנהגו לא לרחוץ בשבת וגם בזה יש לאסור משום נראה כמתקן. (אמנם עי' אג"מ א"ח ח"א קכו ע"ז שכ' דנראה כמתקן הוא משום הרואים וצ"ע).

וב"יח"ס" זה שמתייחסים למעשה שאינו בעצם תיקון כמעשה תיקון. יש לחלק בין אישה שתיכף כשיכולה להיטהר טובלת לבין מי שנמנעה ורק אח"כ הולכת לטבול. דהגע עצמך כלי שדרך שימוש שמתלכלך ומנקים אותו שוב קודם שישוב להשתמש בו ודאי מה שמנקים אותו אחר השימוש לא נחשב מעשה תיקון דזה דרך השימוש בכלי ותיקון מנא חשוב רק כשמחדש פרט מהותי בכלי שהכלי נעשה כלי אחר מתוקן ואינו דומה לכלי שהיה קודם התיקון. ברם אם אפשר להשתמש בכלי גם כאשר הוא מלוכלך והשתמש בו בצורה כזאת ובשבת מנקה אותו כדי שיוכל להשתמש בו שימושים אחרים שמשמש רק בכלי נקי אף שגוף המעשה הוא אותו מעשה ואינו מעשה תיקון בגוף הכלי היחס למעשה הניקוי הזה הוא יחס של תיקון משום שהניקוי לא נעשה כחלק מדרך השימוש בכלי אלא כשינוי יעוד. [ואולי זה קצת טעם לסוברים בדעת הרמב"ם (שבת כג ז) שהדחת כלים שאינו צריך להם בשבת משום מתקן ושצריך להם בשבת מותר דכשמידיח על מנת להניח בארון נראה טפי תיקון משמידיח כדרכו בשביל להשתמש בהם תיכף]

וממילא זה הביאור בדברי תרומה"ד אישה שזה דרכה שתיכף כשיכולה להיטהר טובלת לא מתייחסים למעשה הטבילה כמעשה תיקון דכך דרכה שנמאמת ואז טובלת. אבל אישה שיכלה לטבול ונמנעה כשטובלת היחס למעשה הטבילה אינו כמעשה שהוא חלק מאורחה דהאי איתא אלא כמעשה מיוחד שבאה לתקן עצמה להיטהר לבעלה.

ומה שכתב בתרומה"ד שיותר לטבול משום מצוות עונה



הרב ברוך שבו

דין הסתכלות במקומות המכוסים

הב"י (סי' קצה סעי' ד) לומד מהגמ' (נדרים כ.) שהסתכל בעקבה של אשה הווין בנים שאינם מהוגנים. ורב יוסף מעמיד מאמר זה באישותו נדה. ור"ל מסביר שעקבה זה או"מ. ועיין באחרונים (ס"ט ותו"ש) איך למדו הראשונים גמ' זו ואם ר' יוסף ור"ל חולקים או אחד מוסיף על השני. מ"מ מגמ' זו למד הב"י וכן פסקו בטור וש"ע ש"לא יסתכל אפילו בעקבה ולא במקומות המכוסים שבה".

וע' באה"ע ס' כ' א סעי' ד שהטור מביא מלשון הרמב"ם ש"מותר להביט באשתו אע"פ שהיא נדה וכו", והב"י מביא מהמ"מ שלמד מהגמ' נדרים שרק במקום התורף אסור "אבל שאר מקומות מותר". וכן פסק השו"ע אותו לשון של הרמב"ם. וע' בב"י (אה"ע כ' ד) משיג על השו"ע שמקומות המכוסים אסור להסתכל באשתו נדה.

ולכאורה יש סתירה בשו"ע, שביו"ד משמע שאסור להסתכל על מקומות המכוסים ובאה"ע איך שהב"י מביא המ"מ ולא מביא משהו שחולק עליו, משמע שמותר להסתכל במקומות המכוסים!

מכח שאלה זו, הטהרת הבית כותב שעיקר הדין הוא כמו שהשו"ע כתב באה"ע שמותר להסתכל במקומות המכוסים, ומה שהשו"ע כתב ביו"ד שאסור הוא רק חומרא בעלמא ועצה טובה. מאידך גיסא, רוב האחרונים לומדים בשו"ע שאסור להסתכל במקומות המכוסים מדינא ולא רק חומרא, וא"כ צ"ע איך מתרצים סתירה זו.

הרב עמרם שכטר

חופת נדה לתלמיד חכם

כתב הרמב"ם בפרק יא מהלכות איסורי ביאה ה"י: לפיכך כל אשה שרצת כשתבעוה להנשא לא תנשא עד שתספור ותטבול ואם נשאת לתלמיד חכם מותרת להנשא מיד ותספור מאחר שנשאתו ותטבול, שתלמיד חכם יודע שהיא אסורה ונזהר מזה ולא יקרב לה עד שתטבול.

וכתב הב"י ביו"ד סי' קצב דלא התיר הרמב"ם לתלמיד חכם להתייחד עמה כמו שעלה על דעת הראב"ד והרב המגיד אלא מפני שהוא ז"ל סובר שאסור לישא אשה כשהיא נדה כמבואר בדבריו פרק י' מהלכות אישות ה"ו צ"ל דההיא דהיא ישנה בין הנשים וכו' כשנשאה טהורה ואחר כך פירסה מיירי וטעמא דאסור לישא אשה נדה אף על פי שהיא תישן בין הנשים והוא בין הנשים משום דאכתי איכא למיחש שמא באיזו שעה מן היום או מן הלילה לא יזהרו המשמרות ויבאו עליה ולענין זה הוא היתר תלמיד חכם בתבעוה לינשא שהוא מותר לישא אותה אף על פי שעדיין לא ספרה ולא טבלה והוא שיישן האיש בין הנשים והיא בין הנשים כדין כלה שפירסה נדה ולפיכך לא הזכיר בהיתר תלמיד חכם לשון יחוד כלל אלא לשון נישואין וכו' ע"ש.

והנה הב"ש באה"ע סי' ס' סק"ב הקשה על דברי הב"י דהא לרמב"ם חופה היינו יחוד וא"כ איך כתב הב"י שאע"פ שמותר לו לישא אותה אסורים ביחוד, דהיחוד הוא החופה. ע"ש.

ולעני"ד יש לתרץ דס"ל להב"י שלרמב"ם לא בעינן יחוד גמור אלא סגי ביחוד במקום שאינו צנוע, ואינו ראוי לביאה, וכמ"ש בשו"ת פני"ס' ו' ג' בלחם יהודה עייש (פ"י מהלכ' אישות).

וע' היטב בשו"ת יבי"א ח"ה חאה"ע סי' ט.

ותסתור, ויסוד דבריו מדברי התוס' כתובות עב. שהקשה אמאי אין מברכים על ספירת ז"ל כמו על ספירת העומר, ות' דאיכא חשש שמא תראה ותסתור, ומבואר מתוס' דאיכא דין ספירה ורק דברכה א"ל לברך, והא דאנן לא נהגי הכי הוא כיון דמפרשינן לדברי התוס' בת' דשמא תראה ותסתור, דבזה חזרו בהם מעיקר הנחתם דאיכא דין ספירה ולא ביארו רק אמאי ליכא דין ברכה.

ב. וצ"ב לפ"ז בזמן שעברו את השנה ע"פ ב"ד, דאם עיברו אחר פורים הרי חוזרים ועושים פורים באדר ב', וא"כ קשה היאך יברכו על קריאת המגילה באדר א' הא שמא יתעבר השנה, וביותר קשה היכא דג' שנים לא עיברו דמסתמא השנה יעברו, ואיכא רוב שיעברו, ודוחק לומר דאזלינן בתר חזקה.

ג. ויש לדון אם עיבור הוא דין רק מחמת שפסח יהיה באביב, או דהוי דין בכל השנה, ועי' בחידושי הגר"ז דנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, ואם הוי דין בשנים יש לדון מצד רוב, ואם הוי דין רק בפסח אולי ליכא דין רוב, ותליא במחלוקת הגרעק"א והרש"ש סוף פ"ק דכתובות במשולשים ומרובעים. ועי' במג"א סי' שדמ' אי איכא דין קבוע בזמן, ובקובץ הערות סי' כז' אות ה'.

הרב שמואל שטרית

בדין שתיית שיירי משקה של אשתו נדה

בשו"ע סי' קצה' סעיף ד' כתב "לא ישתה משירי כוס ששתתה היא", ע"כ. וברמ"א הביא לדברי הראשונים שהתירו בכמה אופנים.

ולא ידעתי מפני מה לא דיברו באופן שישפוך מעט מן המים דרך שפת הכוס במקום ששתתה בכוס, ובזה יתיר את המים בשתייה, ויש להסתפק בזה האם מותר או שמא שם חיבה לא פקע ליה.

והנה בשורש האיסור לשתות משיירי משקה של אשתו נדה הדבר הוא מנהג כפי שמבואר בפוסקים וטעם הדבר הוא מפני שבשתייתו משיירי המשקה מראה לה קירוב דעת שיכול להרגיל לערוה, והוא משום שזה דבר שלא נהוג אצל חבר מרעים, אלא שבאשתו אינו נמאס מפני הקירבה שביניהם, והנה בתלמודא [תמיד כז:]: "אמר לו רב לחייה בריה ורב הונא לרבה בריה... וכשאתה שותה מים שפוך מהם ואח"כ תן לתלמידך כדנתני לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידו אח"כ שפך מהם", ע"כ.

וטעם הדברי מפני שהתלמיד נמאס מהרוק של רבו, וקס"ד ממשום שהוא תלמידו אינו נמאס מפני קירוב הדעת שביניהם שליבו גס בו, קמ"ל שאסור ונמאס [עי' במפרש]. ועכ"פ חזינן שעי' שפיכת המים מן הכוס אזי מתבטל המיאוס מן השתיה ומקום הרוק נשפך וע"כ אף בלא קירוב דעת, האדם אינו קץ לשתות משיירי משקה של חבירו או של רבו, וא"כ נראה לענ"ד בענינינו להתיר שתיית המשקה של אשתו אחר שישפוך מעט מן המים מן הכוס ע"ג הקרקע וכיוצא"ב ועי' כן יתבטל קירוב הדעת בזה ששופך שמראה לה שכביכול נמאס מרוקה ואין ליבו גס בה עד כדי לשתות משירי המשקה שלה בלא לשפוך, ומשו"ה יהיה מותר, ונעשה בזה דומיא דתלמיד בהגמ' הנ"ל שאין קירוב הדעת מספקת כדי שלא ימאס.

ודע שאפשר לצרף דעת הטה"ב [ח"ב עמ' ככז] בענין ההלכה שכתב נגד הש"כ בדינא דשיורי משקה שחזר ומילאהו, ששם התיר אף שלכאורה אין בטל המיאוס, ורק משום שיש היכר בדבר, כן הוא בנידו"ד שבשפיכת המים יש היכר שאינו שותה סתם כך כבימי טהרתה.

ויש ג"כ להסתפק כעין הנאמר לעיל אי שרי לקנח שפת הכוס שבזה ג"כ יש שהקילו לגבי שותה שיירי משקה של חבירו, [או"ח סי' קע' כב'] אם יהא מהני גם לגבי שיירי משקה של אשתו להתירם בזה, אם משום שאחר קינוח אין חיבה וקירוב דעת לשתות מן הכוס, וכן משום שיש היכר בדבר ובזה גרידא סגי להתיר דין זה שהוא מנהג. ודו"ק.

אין כוונתו שלכן לא חיישין לנראה כמתקן, אלא שלכן מותרת לטבול למרות שנהגו לא לרוחץ בשבת, כיון שזה מנהג בעלמא ונדה במקום מצוה.

הרב דוד מלכא

נסיעה לטיול עם אשתו נדה

הרמ"א בסימן קצ"ה סעיף ה' פוסק שאסור לישב עם אשתו נדה על ספסל המתנדנד וכן לא ילך עם אשתו בעגלה אחת או בספינה אחת אם הולך רק דרך טיול כגון לגנות ופרדסים. ובני ספרד נהגו בזה היתר כמש"ב כ"ב"י דהספרדים לא נהגו בחומרא דישבת ספסל [ונכלל בזה גם נסיעה לטיול' דהוא מאותו שורש דין], ובני אשכנז נהגו איסור בישיבה בספסל המתנדנד וכן בנסיעה לטיול כמו שפסק הרמ"א.

ובפשטות איסור נסיעה לטיול לדעת הרמ"א הוא רק כשנוסעים בעגלה או בספינה ויושבים על ספסל אחד² אלא שנח' הפוסקים בדת הרמ"א באילו אופנים אסור נסיעה לטיול בספסל אחד. דעת האג"מ (יו"ד ח"א סי' צ"ב וח"ב סי' פ"ג) דכל האיסור הוא בספינה שמתנדנדת מחמת כל אחד מהם וכן בעגלה שמתנדנדת מצד ישיבתם, אבל בנסיעה ברכב בזמן הזה שאין המושבים או הרכב מתנדנדים מחמתם מותר להם ליסע ביחד לטיול ולשבת ביחד במושב האחורי ורק יזהרו לישב רחוקים שלא ליגע זה בזה. אך דעת בדי השלחן (ס"ק צ"ג וביאורים ד"ה וכן לא ילך) קנה בשם (ח"א סי' פ"ח) וח"ש (עמ' רל"ב) דהרמ"א אסור נסיעה לטיול אף כשיושבים על ספסל שאינו מתנדנד מחמתם, ולכך אף בנסיעה ברכב אסור להם לשבת ביחד במושב האחורי כשנוסעים לטיול.

והנה מקור דבריו של הרמ"א הוא בתרומה"ד בסימן רנא ותוכן דבריו שם הם דשאלו אותו אם מותר לאשה נדה לישב עם בעלה על העגלה ללכת מעיר לעיר. והשיב שמותר, ואעפ"י שכתב המרדכי בשם רש"י שאסור לישב על ספסל אחד שאשתו נדה יושבת עליו, מ"מ נראה לחלק דדוקא ישיבה על ספסל ביחד יש בזה משום חיבה דדרך אוהבים להתקבץ יחד ולהתוועד בכה"ג, אבל בישיבה בעגלה שדרך בני אדם נכרים להתקבץ לשכור יחד עגלה אין שייך בזה חיבה ושרי. וסיים דשמע מאחד מהגדולים שאף בספסל היה נוהג להתיר לישב יחד על הספסל כשהוא מחובר והיה אומר דאין לאסור אלא כשהספסל תלוש [היינו שהוא מתנדנד], אמנם ללכת בעגלה עם אשתו נדה דרך טיול לא בירינא להתיר. ע"כ תוכן דבריו.

ופשטות דבריו משמע שבספסל אסור להם לישב ביחד רק אם הוא ספסל המתנדנד אבל בספסל קבוע אין לאסור, אך בנסיעה לטיול לא בירינא להתיר אף בספסל קבוע³ ולכך יש לאסור. מבואר דבנסיעה לטיול אסור אף ספסל שאינו מתנדנד, ומש"כ דדוקא ספסל מתנדנד אסור, הוא לישב על ספסל לחוד ולא ליסע לטיול.

ומעתה יש לתמוה על האג"מ שכתב להתיר נסיעה ברכב משום שהרמ"א לא אסור נסיעה לטיול אלא בספסל המתנדנד והוא דבר תמוה מאד, דלנתבאר האיסור לישב בספסל לחודיה רק הוא במתנדנד, אבל נסיעה לטיול אסורה אף בספסל קבוע. וצ"ע ג'.

הרב אליהו נפתלי

הערות ביו"ד סי' קצו

א. בדין ז"ל הביא הפת"ש ס"ק ד' בשם השל"ה הקד' דאיכא דין ספירה כל יום מדכתוב וספרה לה, ורק דדין ברכה על הספירה ליכא כיון דאיכא חשש שמא תראה

1 אלא שכתבו החיד"א (חיים שאל בי' ל"ח סקמ"ג) וטה"ב (עמ' קמ"ה) דהמחמיר בנסיעה לטיול תע"ב. ובהכ"ה פלאגי' (סי' ד' ס"ט) כתב דיש לאסור מעיקר הדין.

2 מלבד דעת הערוה"ש (סק"כ) שכתב דהאיסור הוא אף לטייל ביחד בהליכה ולאו דוקא נסיעה לטיול כשיושבים על ספסל אחד. 3 ומזכירים לומר כן בדבריו דמייירי בנסיעה לטיול אף בספסל קבוע, ובספסל המתנדנד אסור אי כשאינו נוסע לטיול ומדוע הסתפק אם שרי נסיעה לטיול, וע"כ דמייירי בספסל קבוע.



שהממון אבוד ממנו ואינו מצוי אצל כל אדם 'רחמנא שריא' ואפי' עומד וצווח 'נעשה כצווח על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה בים'.

ויש לדון במעשה שהיה בראובן שרכש אופניים חדשות והניחם בלובי הבניין שבו הוא מתגורר, ואחד השכנים אשר הנחת האופניים בלובי הבניין לא מצאח חן בעיניו השליכם לפח הזבל העירוני (צ'פרדעי). ומעשה שהיה כך היה, ולפי מה שנתחדש בזמנינו 'פח מוטמ' לכא' יש יותר מקום לומר שהוא בכלל 'זוטו של ים' ויל"ע). שמעון שעבר לתומו ברחוב הבחין באופניים המבצבצות מהאשפה ולקחן לביתו, ולאחר זמן ראובן הבחין בשמעון הרוכב על אופניו, ותבע ממנו את אופניו שמעון לעמתו טוען הן אמת שדברך נאמנים עלי שאופניים אלו היו שלך, אך כיון שמנוחתם כבוד הייתה בפח האשפה העירוני, ודרך אשפה הזו עשויה ליפנות או לחטוט של אנשים שזוהי מלאכתם א"כ הרי זה במצב של 'אבודה ממנו' וגם 'אינה מצויה אצל כל אדם' שהרי אין דרך העוברים ושבים לחטט בפח האשפה, ומי שדרכו לחטט אין דרכו להשיב, וע"כ התורה התירה את האופניים הללו כדיון 'זוטו של ים' ועליך מוטלת אפשרות תביעת השכן שהשליכן לאשפה שישלם לך מביתו נזק שלם כדיון אדם המזיק (ואולי מדיון גזלן), וכלך לך מדיון השבת אבידה ולך לך אל דין אדם המזיק. אך ראובן טוען לעומתו שאין הנידון דומה לראיה כלל שהרי אינו אבוד ממנו ומצוי הוא אצל כל אדם ואינו דומה לזוטו של ים וכד' שהחפץ הולך לאיבוד ע"י איתני הטבע ודומיו. וא"כ היכי לידינו דיניי להאי דינא.

הרב שמעון ג'רמון

ספק בדיון יאוש שלא מדעת

הנה ידועה וברורה הכרעת ההלכה כדעת אביי שיאוש שלא מדעת לא הוא יאוש, דהיינו אדם שאיבד חפץ ואין בו סימן ואינו יודע שאבד ממנו החפץ וע"כ עדיין לא התייאש ממנו, אמנם לכשידע שאבד ממנו החפץ מיד יתייאש שכן אין בו סימן, נחלקו בזה אביי ורבא האם מותר למוצא לקחתו קודם שיתיאשו הבעלים, או שמא אסור לקחתו כיון שעדיין לא נתייאשו בפועל. ודעת רבא שנחשב ליאוש ומותר לקחתו ואילו דעת אביי (וכאמור לעיל כך היא הכרעת ההלכה) שאסור לקחתו.

ומבואר עוד בדברי הגמ' שאינו נידון פרטני באבידה ומציאה אלא בכל מקום שצריך התרצות והסכמה בשעת המעשה ומסתמא יתרצה תלוי בדיון יאוש שלא מדעת האם אמרינן שמהני הריצוי אע"פ שלא גילה דעתו במפורש.

והנה ע"י בקצוה"ח (סי' רס"ב סק"א), וכן ע"י בדברי הש"ך סי' שנח סק"א) שחידש שבמקום שיש נחותא דמצוה מודה אביי שמועיל מה שמסתמא יתרצה אע"פ שעדיין לא התרצה בפירוש, וטעם הדבר שכל שיש בדבר זה מצוה הרי מועיל ריצויו והסכמתו בכח אע"פ שאינה בפועל (ועיי"ש בסברת העניין).

והנה אמרו חז"ל (ספרי דברים פרשת כי תצא פסקא רפג) "אמר רבי אלעזר בן עזריה מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זה תלמוד לומר לגר ליתום ולאמנה יהיה..." מבואר בדברי הספרי שאע"פ שלא נתכוין לכך וכן אינו יודע מכל העניין קיים מצוה.

וא"כ לפי דברי הקצוה"ח הנ"ל שכל מקום שיש נחותא דמצוה אמרינן שיאוש שלא מדעת הוא יאוש, כאשר אדם שמצא אבידה שאין בו סימן כנ"ל ויודע בעצמו שהוא בגדר עני או שהוא אברך שיש בהחזקתו מצוה גדולה, מותר לו לקחתו ע"פ דברי הספרי הנ"ל והקצוה"ח, כיון שכאשר יקחנו יקיים הבעלים מצוה (וכן נ"מ למצא סכום כסף קטן להסוברים שרק בסכום גדול אמרינן שמשמשם בכיסו הגרי"ש"א) יכול לקחתו ללא חשש.

אמנם יש לעיין לפי סברת הש"ך הנ"ל, אך מה שהלב חושק המקום עושק.

קבלת האחריות מלמדת על חוסר רצון ברכישה שיש עליה ערעורין, דל"ק דלמלך הדבר מהני לטעון אפוכי מטרתא ל"ל, אך בלעדי זאת לא יוכל להימנע מתשלום הדמים אע"פ דלא ירד לכך, היות ומי יימר לך זאת, שמא רק כשאחוי אטרפך וכו', אך ס"ל דכיון דיכול לטעון אפוכי מטרתא ל"ל, משאירים הממון בחזקתו.

ברם בתוס' בשם ריב"א כתבו, דאכן איירי דקנה בחליפין וכיוצ"ב, ולא נתן מעות, וכל שלא עשה דיש אמצרי שזה הליכה בהתבוננות לאורכה ורוחבה של השדה לא סמכה דעתיה, ויכול לחזור בו, אך כשעשה כן יש בזה גילוי על סמיכות דעת ואינו יכול לחזור בו. ובאחריות יכול לחזור, ומבואר בדבריהם, דהוי נמי טענת אפוכי מטרתא ל"ל, אלא דאין זה נובע מכח זכות טענה עד כמה שיש ספק אי אדעתא דהכי לא נחית ויש חידוש דזה נמי חשיב כמקח טעות מכח גילוי התנהגותו, אלא הקניין עצמו אינו מוחלט, ואין סמיכות דעת לקניין זה גם בלי עוררין כל שלא הילך בה התבוננות להפך ולהכיר בטיבה של הקרקע, אלא שאע"פ שעשה כן, בקיבל אחריות מהני לחזור בו, דאע"פ דגילה סמיכות דעת למקח, אכתי הוי סמיכות דעת לחצאין, דאם יבוא ערער על הקרקע אינו סומך דעתו הקניין, תדע דביקש אחריות, אלא של"ב ס"ל דאחריות מלמדת רק על חוסר רצון בקניין שילקח ע"י אחר, ולכן יכול לטעון לו אחוי אטרפך ואשלם לך, אמנם ל"ק ס"ל דיש מקום להסתפק בכוננתו דסו"ס הילך בה והוי גילוי דסמך בדעתו, וכיון דיש להסתפק אי כוונתו באחריות הייתה דיש סמיכות דעת זולת כל מצב שכבר יש ערער על הקרקע, יכול הוא כבר להחזיק במעות מכח טענת אפוכי מטרתא ל"ל, והוי המע"ה.

ובנימוק"י כתב, דהוי מדיון מקח טעות דכל שיצא עוררין על השדה יש טענת מקח טעות וטענה זו היא רק קודם שהחזיק. והוסיף לומר, דאחר שנשמש בה הוי כמו שיצאו עליה עסיקין לאחר זמן מרובה דאין זה מקח טעות. ויש לבאר בדבריו דאחר דכבר החזיק אין טענת מקח טעות, היות ואין זה מקח טעות רגיל, דאין זה לקולקל בגוף החפץ, אלא הוי טענה מחודשת דלא נחית לכזו עסקה, וזה חידוש דמי יימר לך דנתייחס לכך, דשמא אין זו הייתה כוונתו, אלא שכל שלא החזיק זכותו לטעון כך שהרי לא נעשה קניין, אך לאחר שכבר החזיק אין נאמנות לכך וכיון דקנה אין לו יכולת לבטל, וזה מה שהוסיף דאי כבר החזיק הוי כמו שיצאו עוררין לאחר זמן רב, והיינו כפי שבכה"ג לא נעלה בדעתנו אדעתא דהכי לא נחית, דברור דאין זה מקח טעות, דאין העולם נמנע מלקנות אי יצאו עוררין לאחר זמן רב, דאינו נרתע מכך, דאדם נרתע מרכישה שבזמן קצר באו וערערו עליה, דהדבר מחשיד ומלמד כי יש היתכנות שהקרקע אינה בבעלות המוכר, אך לא כן ביצא לאחר זמן רב, וממילא כפי שבכה"ג אין זה מקח טעות, הכ"נ אין זה מקח טעות כאשר באו עוררין אחר שהחזיק, דהחזקה עושה קניין אשר אין יכולת לטעון מקח טעות מן הסוג הזה היות ואין זה ממש טענת מקח טעות רגילה. וחברו בדברי הב"י סי' קס"ו ס' רביבית, דכאשר נתן תוספת אפילו מרובה, בשתיקה, אך זמן רב אחר ההלוואה והיינו מופלג הרבה, אין בזה איסור ר' מאו' היות ואין סיבה לשייך להלוואה, ולא מיחזי כלל, הכ"נ י"ל, דעוררין אחר שהחזיק אין בהם מששא לביטול מקח דמסתברא מילתא דאין מפריע לו הדבר וממילא לא הוי מקח טעות, תדע שהחזיק ומגלה בדעתו שאין חושש להכי, והוי כעוררין אחר זמן רב דודאי דאין זה מקח טעות היות ולא הפריע לו הדבר מעיקרא אף אי היה יודע שיקרה זאת. אמנם בקיבל אחריות לימד דהוי מקח טעות גם אי יחזיק, ואדעתא דהכי לא נחית.

הרב שמעון ג'רמון

ספק בדיון 'זוטו של ים'

מבואר בדברי הגמ' בב"מ (כא: כב: כד: כד: ועוד) דאדם שמצא אבידה בזוטו של ים ושלוליתו של נהר הרי אלו שלו, וכן המציל מן הארי ומן הדוב וכד', ויסוד כולם שכל היכא

דורות אחרונים לכתבו. עכ"ל. ומשמע מרש"י שלא היו כותבים כלל גמרא בכתב. וגם לא היה ניתן לכתוב. אלא הכל היה בגירסא. וכן מבואר עוד בדברי רש"י בע"ב לגבי המשניות, בדה"ב בימי רבי נשנית משנה זו, וז"ל: ...ועד ימיו לא היו מסכתות סדורות, אלא כל תלמיד שמע דבר מפי גדול הימנו גרסה, ונתן סימנים, הלכה פלונית ופלונית שמעתי משם פלוני, וכשנתקבצו אמר כל אחד מה שמעו, ונתנו לב לברר טעמי המחלוקת דברי מי ראויין לקיים, וסידרו המסכתות, דברי נזיקין לבדם, ודברי יבמות לבדם, ודברי קדשים לבדם, וסתם נמי במשנה דברי יחידים שראה רבי את דבריהם ושנאן סתם, כדי לקבוע הלכה כמותם, לפיכך אמרו בגמרא, אין לך מדה גדולה מזו, שיתנו לב לטעמי המשנה. עכ"ל. והיינו שהיה גורס כל אחד לעצמו ונתן סימנים כדי לזכור אבל לא היה כותבם.

אולם ראיתי להרמב"ם בהקדמה ליד החזקה שכתב וז"ל: ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה ברבים. **'וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע'.** ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם. ורבו בכל מקום. כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. עכ"ל. **ומבואר בדברי הרמב"ם שכל אחד היה כותבם לעצמו.** וראה מש"כ החיד"א בספר פתח עיניים כאן (ד"ה ומ"ש הרמב"ם).

הרב דר יהודה גבאי

בסוגית יצאו עליה עסיקין (ב"מ יד.)

יל"ע מה מהני החזיק בה, והאחריות, כ"ד לגופו. ברש"י מבואר דלא ניתנו המעות, והחזיק בה היינו דיש אמצרי, דסידר הגבעות שבצידי השדה, ובזה מתורצות קושיות התוס' זולת הא דקשיא דמה הרבואת דיכול לחזור כשלא החזיק הרי אף מי שפרע ל"כא. ונראה בבאיור רש"י, דאכן לא ניתנו מעות, ומעשה חזקה כדשי אמצרי, אינו אלים כ"כ אך חספא נמי לא הוי, ולכן כל שעשה זאת נראה דסמך בדעתו על קניין זה ואינו יכול לחזור בו, דאע"פ דאינו קניין מוחלט, אכתי הוי החזקה שכבר אין יכולת לביטול הקניין, וכשיבוא ויאמר הקונה אדעתא דהכי לא נחית, ישיב לו המוכר דמדלא ביקשת אחריות איהו דאזיק אנפשיה, וזה מלמד דנחית להכי, ולבטל הקניין מכח טענה שאין לה ברירות כמו לא חפצתי בקניין שיש עליו ערעורים אין לאפשר אחיזה לטענה כזו כאשר כבר פעל פעולת חזקה מסוימת כדשי אמצרי ולא ביקש אחריות. אמנם כאשר ביקש אחריות, אגן סהדי דאינו חפץ ברכישת קרקע שיש עליה עוררין, ולשם כך ביקש אחריות, למנוע הפסד הקרקע, אלא דיכול לומר לו המוכר אינך מפסידה, ואי תפסיד תקבל תמורה, והיינו אחוי אטרפך ואשלם לך, וע"ז ישיב לו, דאפוכי מטרתא ל"ל, דכיון דיכול שיוציאו ממני ואז אצטרך לקבל בחזרה כספי, אחזיק כספי עתה ואמנע מלשלמו, דאמנם האחריות באה על מציאות בה נלקח הקניין ע"י אחר, אך היא מלמדת דאין לקונה נחותא בקניין שיש עליו עוררין, וממילא אדעתא דהכי לא נחית ויכול לזכות בטענת אפוכי מטרתא לעניין ביטול המקח. ואיכא למידע דאין זאת מקח טעות רגיל, שהרי אין מום בגוף המקח, רק זכות טענה לביטול מקח בגין אדעתא דהכי לא נחית, והיינו דנתחדש דגם בשל זאת שאין חפץ בקניין שיש עליו עוררין נמי יכול לבטל המקח, והוי כביטול מקח מעתה. ועי' באיכא דאמרי שם. ונחלקו אי

הרב שמואל דרעי

אבידה במקום שאין הרבים מצויים ורובו עכו"ם

בגמ' בב"מ דף כד. מסתפקת האם ר"ש בן אלעזר דיבר ברוב עכו"ם דווקא או אפי' ברוב ישראל, ולכאורה יש לעיין טובא דאי איירי ברוב עכו"ם למה נקט דווקא מקום שהרבים מצויים, דאפי' שכתבו תוס' שמדובר שראינו שנפל מהישראל אפי' הכי הוא ודאי מתייבאש כיון דמסתמא עכו"ם ימצא אותו וגם אם ישראל ימצא יתלה שנפל מעכו"ם ולא יכריז.

ובמלוא הרועים הקשה כן ות' דנקט רבים מצויים משום שאנו מדברים כאן בעיר שרובה עכו"ם או רובה ישראל וכמו שכתבו תוס' בד"ה בטמון דבמקום שהרבים מצויים אנו הולכים אחר רוב המקום, ולכן נקט רבים מצויים אנו הולכים אחר רוב העיר, יוצא מדבריו אלו דסובר שבמקום שאין הרבים מצויים אפי' ברוב עכו"ם הרי אלו שלו דכל מה שכתבנו רבים מצויים זה רק בגלל שאנו הולכים אחר רוב העיר.

ובמגן גיבורים ת' דבמקום שאין הרבים מצויים אין הבעלים מתייבאים אפי' שרובה עכו"ם כיוון דתולה שאף אחד לא נגע בו ויחזור לחפש וימצא את החפץ, וצריך להוסיף דפה יש לנו גם מיעוט ישראל שיכריז דאל"ה בכל דבר שאין בו סימן שנמצא בסימטא שאין הרבים מצויים שם לא יגע בו משום שהבעלים לא יתייבאו דתולים לחזור ולקחת את החפץ, אלא ודאי כיוון שפה נוסף לנו מיעוט ישראל שיכריזו על החפץ לכן חייב להכריז, ולדבריו יוצא דבמקום שאין הרבים מצויים ורובו נכרים יהא הדין חייב להכריז.

ולדברי המלוא הרועים קשה דתירוצו מועיל רק לגבי הברייתא דר"ש בן אלעזר אבל בברייתא של בתי כנסיות ובתי מדרשות שהגמ' העמידה שמדובר ברוב נכרים יהיה קשה למה מדובר דווקא ברבים מצויים וכאן א"א לתרץ שאנו אומרים רבים מצויים משום רוב העיר דכאן רוב המקום עצמו חשיב רובו נכרים דהם קבועים שם כמו שכתב הגנימוק"י וצ"ע.

וברשב"א בסוגיין מוכח להדיא דסבר דבאין הרבים מצויים חייב להכריז דכתב להוכיח את סברתו לחלק בין רבים מצויים לרה"ר רגילה משום דאל"כ קשיא הלכתא אהלכתא דנפסק הלכה כר"ש בן אלעזר ברוב עכו"ם ורבה לעיל כ"ג. אמר הלכה דברה"ר דבר שיש בו סימן חייב להכריז ומשמע שרבה דיבר בין ברוב נכרים ובין ברוב ישראל, ואם נאמר שרה"ר ורבים מצויים זה היינו הך איך פסקנו כר"ש ב"א ברוב נכרים והרי אלו שלו אפי' דבר שיש בו סימן לכן הסיק שרבה דיבר ברה"ר רגילה ור"ש ב"א ברבים מצויים כעין סרטיא ופליטיא, ומוכח מדבריו אלו דרבה לעיל שדיבר ברה"ר רגילה כוונתו גם לרוב עכו"ם וכיון שאין הרבים מצויים כ"כ אינו מתייבאש מוכח להדיא דסבר כמו המגן גיבורים וכפשוטא דגמ'.

הרב צבי אליהו נפתלי

בדין פרה שנתעברה לאחר יאוש

יל"ע באחד שהיה לו פרה ונתעברה אחר יאוש, ולא ידע כלל מעיקר העיבור האם דין יאוש דפרה חלה גם בוולד, דדין העגל כדון האם, והיוצא מן המיואש מיואש, ולא עדיף מינה, או דלא חל עלה מכח האם, וצריך להתייבאש על העגל בפנ"ע, והוי יאוש שלא מדעת, וכן יל"ע אם יש חילוק בנתעברה מפר שלו או מפר של אחר או מפר של הפקר, ואפשר דאם הוי מפר של אחר הוי העגל לגמרי של בעל הפר דכיון שהוא נמי גורם, ולמש"כ הקצה"ח דגם אחר יאוש הוי שלו וכדין הפקר דר' יוסי הגלילי, ורק דאין איסור לקיחה ואין כאן בעלות המתנגדת וממילא אפשר שהכל של בעל הפר, וכבר דנו הפוסקים בדין שותפים ואחד הפקיר והכא מחד גיסא עדיפא דהוי גורם ולא רק שותף, ומאי דך גיסא גרע כיון שאינו הפקר רק שמתר לקחת.

הרב משה שלם

יאוש במתנות עניים

בגמ' ב"מ דף כא: איתא מאימתי מותרים כל אדם משילכו בה הנמושות וכו' הקשתה הגמ' ואמאי נימא דעניים דהכא מייאשי עניים דמתא אחרינא לא מייאשי ותיר' הגמ' מכיון שיש עניים הכא עניים דמתא אחרינא מעיקרא מייאשי.

והקשה הגרעק"א קשה לי הא גם עניים קטנים יש להם חלק ומקרי, יאוש שלא מדעת (דהרי אין לקטנים דעת), וביאור הענין דבגמ' לקמן לגבי תמרי דנפלו אחרי הגדר דיאויש מייאש מכיון שיש שקצים ורמשים דאכלי ליה, הקשתה הגמ' יתמי דלאו בני מחילה ניהו, דאז לא הוי יאוש מדעת, חז' דיתומים אינם יכולין להתייבאש מדעת וא"כ למה בילכו הנמושות לא אקשי' מה יהיה הדין הרי יש יתומים קטנים.

והנה לכאורה יש לבאר ע"פ דברי הרמב"ם שכתב הלכות מתנות עניים פרק א ט': נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניים תובעין אותן, פסקו העניים לבקש ולחזר עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם, שאין גופו קדוש כתרומות, ואינו חייב ליתן להן דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא תעזוב אותם, ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים והרי אין עניים.

מבואר מדברי הרמב"ם שהדין במתנות עניים שאינו חייב להביא להם אלא שהם יכולים לבוא ולקחת וברגע שאין הם באים לקחת אין זה שייך לעניים, חז' שאין בכלל דין לתת לעניים אלא רק אם הם באים לקחת אבל אם אינם באים לקחת אין שייך להם כלום.

ומעתה לא קשה קושיית הגרעק"א דהרי אינו מדין יאוש אלא מכיון שלא יגיעו לפה אין זה שייך להם כלל ואף פעם לא זכו בזה, וראיה זו זה כמו הראיות של תרומה ובכ"י יותן דאין זה מדין יאוש, כך יישב בתורת זרעיים.

אולם יש למתבונן לעיין בזה משום שבגמ' להדיא איתא שהנקודה היא שעניים מעיר אחרת מעיקרא מייאשי ואילו

לפי הביאור בדברי הרמב"ם היה צריך לכתוב

לשון דמשום דלא שייך תעזוב דלא מגייעים לכאן לא שייך להם ואין עליו חיוב לתת להם.

וע"כ צ"ל שהפשט ברמב"ם שתעזוב זה רק לומר שאין חיוב ללכת ולתת לעניים, אבל מה שזה מותר לבעלים זה משום שיאויש מייאש, ואפשר שזה מה שהכריח את הרעק"א.

אולם בלשון הרמב"ם משמע כדברי התורת זרעיים דהרי כתב להדיא שכל זמן שלא חייב תעזוב הרי אלו שלו משמע שאין קשר כלל בין היאוש למה שהרי אלו שלו.

ולפי"ז יהיה הפשט בדברי הגמ' שכתבה יאוש הכוונה שהם מתייבאים מלהגיע לפה ולכן זה שייך בעזוב תעזוב, אולם אכתי צ"ע דזה להעמיס בפשט הגמ'.

הרב משה שלם

דעת בני אדם במכונשתא דבי דרי

בגמ' בבא מציעא דף כא. מצא מעות מפוזרין הרי אלו שלו, והעמיד רבי יצחק במכונשתא דבי דרי שזה מקום אסיפת הגרנות, ומדובר בקב בד"א בכה"ג הרי אלו שלו ואם יהיה בפחות יהיה הדין דחייב להכריז, ונסתפקו בגמרא מה הטעם שהרי אלו שלו האם משום שחשיבי לכן מחזר אחריה או משום דנפיש טרחיהו.

ונפק"מ מה יהיה הדין חצי קב בשתי אמות דלא נפיש טרחיהו אבל לא חשיבי כולי האי, או קביים בשתי אמות.

והנה צ"ב דהרי שתי הטעמים נכונים ותמיד מחשבן את הרווח כנגד הטרחה אם זה שווה לו או לא.

וצ"ל דכוונת הגמרא לומר שודאי הוא מחשבן שניהם רק שאם זה חצי קב עצם החצי קב לא חשוב לשוב אחריו וכן אם קביים בשמונה אמות דהרי נפיש טרחיהו כמו קב (או יותר) אולם עצם הקביים חשיבי לחזור אחריהם, יוצא א"כ שאדם לא רק מחשבן את האמת דגם אם יוצא שזה שווה לחזור ואסוף האדם מתנער מזה אם החשיבות שתיגע לו מזה אינה אמיתית.

ועיין בתוס' (שם ד"ה חצי קב) שכתבו שבחצי יש סברא שילקוט משום דטרחתו מועטת.

וצ"ב הרי גם הרייח שיקבל מזה הוא מועט, וכתבו מכיון שאין טורח ללוקטו ילקוט, ביאור דברי תוס' דאע"פ שאליבא דאמת הרייח אינו גדול אבל מכיון שזה בקלות ולא צריך להשקיע כ"כ מסכי לאסוף את זה כי זה רייח בקל.

ע"כ מבואר מתוס' ממש כדברינו שגם השיקול של טירחא מרובה בספיקות וגם השיקול של חשיבי אינו שני הצדדים האמיתיים של קב בד"א אלא צדדים בדעת בני"א כמה חצי קב נחשב לבני אדם או כמה טירחתו מועטת שיהיה שווה לו לאסוף כדי להרויח.

אולם עיין בשיטה דלא כדברינו וצ"ע.

ספירת העומר

לעומת זאת הריטב"א מיישב בדרך אחרת, ז"ל: ויש לומר שזהו קודם לכן אבל אחרי כן חזר למוטב שהיה צנוע ומעילי ואחרי כן קבע עצמו לתורה כדאיתא הכא.

הריטב"א בעצם מסביר שבחיי רבי עקיבא היו שלש תקופות. תקופת היותו עם הארץ - בתקופה זו הוא היה רשע ושנא תלמידי חכמים [ופליג בזה אתוס'], בהמשך הוא נעשה רועה צאן אצל כלבא שבוע - בתקופה זו היו מידותיו נעלות למרות שלא למד תורה (וכל זה עד גיל ארבעים), ולאחר שלמד תורה - נעשה תלמיד חכם. לעומת זאת, התוספות מסבירים שמידותיו של רבי עקיבא היו נעלות גם בתקופת היותו עם הארץ, הרצון שלו לנשוך תלמידיו חכמים נבע ממידותיו הטובות. הוא התייחס בדבריו לחכמים גאווניים, הפורשים ללא סיבה מעמי הארצות

מאידך בגמרא מסכת פסחים (דף מט): מובא: תניא אמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו: רבי, אמור ככלב. אמר להן: זה נושך ושובר עצם, זה נושך ואינו שובר עצם.

נמצא שרבי עקיבא היה שונא ת"ח, ואיך הדבר מתיישב עם היותו צנוע ומעילי, ובמה הבחינה רחל?

לשאלה זו נדרשו רבותינו הראשונים; התוספות (כתובות שם) כתבו ליישב, ז"ל: איכא למימר דהתם לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים, אלא משום שהיה סבור שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן, והוי תלמידי חכמים שונאים אותם. וגם משום שלא היו מניחין אותם ליגע בהם כדאמרין (חגיגה דף יח): בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, אבל מכל מקום שומר מצות היה. רבינו תם.

הרב נתנאל חיים שרון

עקיבא - צנוע ומעילי או שונא ת"ח?

[תקופות חייו של רבי עקיבא]

בגמרא מסכת כתובות (דף סב): איתא: רבי עקיבא רעיא דבן כלבא שבוע הוה, חזיתיה ברתיא דהוה צניע ומעילי. אמרה ליה אי מקדשנא לך אזלת לבי רב, אמר לה אין. אידשא ליה בצניעה, ושדרתיה. שמע אבוה, אפקה מביתיה, אדרה הנאה מנכסיה. אזיל יתיב תרי סרי שנין בבי רב, כי אתא אייתי בחדיה תרי סרי אלפי תלמידי וכו' מכאן נראה שלמרות שר"ע לא היה תלמיד חכם, מידותיו היו נעלות. רחל שהבחינה במידותיו של רבי עקיבא, הבינה שהוא עשוי לגדול ולהתעלות.

ומתנשאים עליהם.

התקופה בה הוא היה בתחילה רשע, ושוב נתקן במידות והיה לרועה צאן בבית כלבא שבוע, היו בתוך אותם ארבעים שנה הראשונים. שהרי לאחר שנישא לרחל בהיותו בן ארבעים היה ללמוד תורה. ולא מבואר בספרי דברים (לד, ז): ומשה בן מאה ועשרים שנה - זה אחד מארבעה שמתו בן מאה ועשרים, ואלו הם: משה והלל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא. משה היה במצרים מ' שנה, ובמדן מ' שנה, ופירנס את ישראל מ' שנה; הלל הזקן עלה מבבל בן מ' שנה, ושימש חכמים מ' שנה, ופירנס את ישראל מ' שנה; רבן יוחנן בן זכאי עסק בפרגמטיא מ' שנה, ושימש חכמים מ' שנה, ופירנס את ישראל מ' שנה; רבי עקיבא למד תורה מ' שנה, ופירנס את ישראל מ' שנה.

בהערת אגב חשוב לציין, שמדברי הגמרא במסכת כתובות עולה, שבאותן ארבעים שנה לא רק למד תורה, אלא אף לימד תורה, ועל אף צבירת כ"ד אלף תלמידים, לא בא לכלל פרנס על ישראל, אלא בחלוף ארבעים שנה תמימות. ורצה לומר שבכל התקופה בה היה ראש ישיבה ולמד ולימד, ולאחר מכן שאיבד את כל תלמידיו במגיפה, ושוב הידר אחר תלמידים נוספים ומצא חמישה בדרום (מקור), והעמידם להמשכת שושלת מסירת התורה מדור דור - כל משך תקופה זו היה באותן ארבעים שנה המובאים בספרי בהן רבי עקיבא 'למד תורה'. רק בחלוף תקופה זו - בארבעים שנים האחרונות, פירנס והנהיג את ישראל.

הרב אלחנן בדיל ספירת העומר

הנה במש"כ המ"ב סי' תפ"ט סק"ג דנשים לא יברכו על הספירה כי ודאי ישכחו, כמדומני שמעתי פעם כי הגר"ז אויערבאך זצ"ל היה תולה שלט על המראה בביתו להזכיר לאשתו ובנותיו לברך (ושם ודאי מסתכלות בכל יום), ועכ"פ גם לדברי המ"ב לכאן אם ספרו בכל הימים שפיר יוכלו לברך על הספירה של היום האחרון (לכו"ע), ובזה גם יצאו שיטות הראשונים דכל הספירות הן מצוה אחת בברכה.

הרב יהונתן וייס

ספירת העומר החוט המקשר בין יציאת מצרים למתן תורה

ידוע כי ספירת העומר במהותה נועדה כדי לחבר בין יציאת מצרים לחג מתן תורתנו וכמו שמבואר בספרים 'כעבד ישאף צל' (ספר החינוך מצוה שו) כלומר שהביטוי לציפיה וההשתוקקות למתן תורה הוא בכך שסופרים את ספירת העומר, ויש להבין מדוע לא די בספירה בעלמא כגון היום יום אחד, היום יום שני וכו' מדוע מדגישים את עניין קרבן העומר בספירה שהיום יום אחד לעומר, היום יום שני לעומר?

החינוך במצוה ש"ב שואל מדוע מקריבין את קרבן העומר רק "ממחרת השבת" דהיינו למחרתו של יו"ט הראשון של פסח ולא ביו"ט עצמו - ומתרץ שהיות ובחג הפסח התבאר ניסי יציאת מצרים שעליהם מושפתים כל ענייני האמונה לא רצו לערב בשמחה, וכענין זה מתרץ את אותו שאלה לגבי ספירת העומר (עמא רבא על ערב וכו') מ"מ רואים מתוך דברי החינוך שהיה מקום לחבר בין יו"ט ראשון של פסח לקרבן העומר ואף דבר זה טעון הסבר מה השייכות בין קרבן העומר לחג הפסח?

בשביל לבאר עניין זה יש להבין את מהות קרבן העומר ואת השייכות שלו לחג הפסח:

החינוך במצוה ש"ב מבאר שעניין קרבן העומר הוא ההכרה שכשיש לאדם תבואה חדשה הוא לא יכול ליהנות הימנה כל זמן שעדיין קרבן העומר לא קרב, וזאת משום שע"י שמקריבים את קרבן העומר, מכירים בכך שהתבואה וכל מזונו של האדם מושג בהשגחה פרטית ממנו יתברך שמו ורק אז יכול לאכול מהתבואה החדשה אשר ברכו ה'.

וכן מבואר במדרש בויקרא (כח"ג), "אמר רבי ברכה אמר הקב"ה למשה לך אמור להם לישראל כשהיית נותן לכם את המן הייתי נותן לכם אחד אחד ואחד מכם... עומר לגולגולת... ועכשיו שאתם נותנים לי ישראל אין לי אלא עומר אחד מכם... עיי"ש, כלומר כשעם ישראל היה במדבר וקרבן העומר לא היה פשוט לכל יהודי שמי שזן ומפרנס אותו זה הקב"ה, ועכשיו כשנכנסים לארץ ישראל

יש חשש שכל אחד יעבוד באדמתו ויטעה ב"כוחי ועוצם ידי" לכן מצווה הקב"ה הקריבו לפני עומר ובכך תכירו שאני זן ומפרנס אתכם בהשגחה פרטית לכל אחד ואחד גם כשהו מכוסה בכל מיני דברים של טבע [שדה, תבואה, וכו'].

ביציאת מצרים הקב"ה גילה קבל עם ועדה אין שהוא ברא שמיים וארץ, והביטוי המעשי לכך הוא בהבאת קרבן העומר שאנו מאמינים שהוא משגיח בהשגחה פרטית על המזון של כל או"א, לכן היה מקום להקריב את קרבן העומר כבר ביו"ט הראשון של פסח [אלא שכמו שאומר החינוך שמפאת גודל העניינים של כל אחד בפני עצמו לא רצו לערב שמחה בשמחה].

לכן אנו כל יום יום סופרים ומדגישים היום כך וכך לעומר, משום שכמו שאומר הרמב"ן בסוף פרשת בא "שאינו לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ברבים בין ביחיד" וזה ההכנה הכי מתאימה עבורנו לקראת מתן תורתנו להתחזק בעניין גדול ונשגב זה.

(הדברים מבוארים בהרחבה בספר שפתי חיים לר' חיים פרידלנדר, מועדים ג').

הרב מאיר שלום הרצל

הערות בהלכות ספירת העומר

א. יל"ע באמר היום עשרה ועוד שני ימים לעומר האם יצא יד"ח, והספק הוא האם גדר המצוה היא למנות מנין היום, וא"כ י"ל דיצא שכן מתפרש בדבריו מנין היום, או"ד דגדר המצוה הוא לקבוע שם היום במנין הימים, היינו דמצות ספיה"ע אינה לצורך ידיעת מנין הימים, אלא המצוה היא ליתן שם לכל יום ע"י המספר, וא"כ י"ל דבזה אף שאמר מנין היום אך לא קבע לו שם שהוא יום שנים עשר יום, ובצד זה יל"ע טובא ואכמ"ל.

ואולם לכאן י"ל דאף לצד ראשון לא יצא יד"ח שכן אין דרך למנות כך, אך יל"ע בזה, דהנה מצינו לענין מניין הימים והשבועות דבמנה ימים לחוד יצא יד"ח, ובמנה שבועות לחוד לא יצא יד"ח, אך חזינו חילוק בזה, בין שבוע שלם לאמצעו, דבמשל שבועי, כגון אמר היום שני שבועות לעומר ולא הזכיר הימים לא יצא יד"ח, אך באמצע שבוע כגון שאמר היום שבוע אחד ושלושה ימים לעומר יצא יד"ח כיון שהזכיר הימים שעברו כל אחד ביומו, אף שלא אמר היום עשרה ימים לעומר, כמבואר חילוק זה במשנ"ב (תפ"ט סק"ז וסק"ט ובשעה"צ סק"א). ולפ"ז י"ל דה"ה באומר היום עשרה ועוד שנים שני ימים דיצא דהוי כאומר היום שבוע ועוד שלושה ימים דיצא, ומאי שנא.

והנה בעיקר החילוק הנ"ל המב' במשנ"ב בין שבוע שלם לאמצעו במנה רק השבועות צ"ב טובא מאי שנא, דהרי סו"ס בשניהם לא הזכיר מנין הימים ומאי איכפ"ל מה שמנה הימים שעברו.

וי"ל כך, דבגדר של 'שבוע' יש שני משמעויות, הן בתורת יחידה אחת של זמן הנקרא 'שבוע', הן בתורת ז' ימים אחדים. [ובספירת העומר דמצוה למנני יומי ומצוה למנני שבועי ע"כ דהמצוה היא אחר שמנה פרטות הימים הכלילים יחד במנין שבוע, ויל"ע בזה בפלוגתא קמאי ואכ"מ].

ולפ"ז י"ל דבמשל שבועי ואמר היום שני שבועות ולא הזכיר ימים כלל ע"כ דכוונתו בזה למשמעות הכוללת שבגדר 'שבוע' ונמצא שלא מנה הימים כלל, אך באמצע שבוע שאמר היום שבוע ושלושה ימים, בזה י"ל שהצמדת מנין פרטי הימים לשם שבוע מפרשת את משמעות השבוע כז' ימים הכלולים בו ולא כיחידה אחת, וממילא נמצא שמנה את מנין כיל הימים, ודו"ק.

ומ"מ יש ללמוד מכאן לכאן לנידוד באמר היום עשרה ועוד שלושה דיצא יד"ח, דהו"ל כאומר היום שבוע ועוד שלושה, אך עדין י"ל דאין דרך 'למנות' כך, וצריך למנות כדרך שמונים בני אדם, ויל"ע.

ב. באומר היום שלושים יום חסר אחד או כ' יום פחות אחד יל"ע אם יצא יד"ח, ובמשנ"ב (סק"א) כתב גבי אומר היום ארבעים חסר אחת דיצא, ולכאן ה"ה בנידוד"ך. אך י"ל דרק במ' יום חסר אחת יצא שכן מצינו כך בתורה לענין מנין ל"ט מלקות, ואין לך בו אחר חידושו, ואולם י"ל דלא שנא. אמנם הא נראה לכאן דרק בכה"ה דחסר אחת יצא יד"ח שכן מצינו בתורה דרך למנות כך, אך באומר היום מ' פחות ה' וכדו' לא יצא יד"ח דאין דרך למנות כך אלא רק חסר אחת ויל"ע.

ג. כתב המשנ"ב סק"ח אם אמר היום כך וכך ולא סיים 'לעומר' יצא יד"ח. וצ"ב טובא מה משמעויות יש לאמירת מספר בעלמא כל שלא הזכיר ענין המנין. וי"ל דכיון שהזכיר בברכה 'על ספירת העומר' ומיד אח"כ מנה מנין היום הרי מובן משמעות דבריו דהמנין הוא לספירת העומר. אלא דלפ"ז יל"ע במי שמונה בלא ברכה (כגון שחכ יום אחד) דבזה י"ל שאם לא אמר 'לעומר' לא קיים מצוה כלל, ויל"ע היטב ואכמ"ל.

לע"נ אממ"ר הגאון רבי אריה יהודה בר לאה, וא"מ הרבנית עישה עליזה בת מרים ע"ה

הרב יוסף מאיר יפרח

הערה בדברי הרמב"ם במצות ספירת העומר

בגמ' מנחות (סו.), אמר אביי, מצוה למימני יומי מצוה למימני שבועי. והנה בעיקרא דהאי מצוה אי מצוה אחת היא או שתי מצוות הן איפלגו קמאי. דעת הרמב"ם בספה"מ (מצוה קסא) דחדא מצוה היא, והוכיח זאת מדלא קאמר אביי מנין הימים מצוה מנין השבועות מצוה דהכי משמע טפי דהוו שתי מצוות. ועוד דלא מצינו שתיקנו שתי ברכות, והדין נותן שאם היו שתי מצוות היה לנו לברך שתי ברכות, אלא ודאי דחדא מצוה היא. אמנם דעת רבינו ירוחם (נתיב ד ח"ה, דף מ"ד ע"ג) ששתי מצוות הן, דמאי שנא מתפילין ששתי מצוות הן וברכה אחת להם.

וראיתי להרמב"ם בתשו' פאר הדור (סי' ח-א) שכתב בזה"ל: ואמרתי מאי שנא דמברך (על התפילין) אחת הואיל ושתי מצוות הן ואין מעכבות זו את זו. הואיל וענין שתי המצוות ענין אחד הוא, מברך אחת, שענין שתיים הזכרון שנא' למען תהיה תורת ה' בפיר, ואינו דומות לברכות של נישואין וכו'. ע"ש. והנה לפמש"כ הכא דהואיל ועיקר ענין מצות תפילין אחד הוא, והוא ענין הזכרון, ומשו"ה ראוי לקבוע רק ברכה אחת, א"כ יקשה היאך הכריח בספה"מ דבמצות ספירת העומר ליכא שתי מצוות מדמברכין ברכה אחת, דילמא לעולם שתי מצוות הן, ומאי דמברכין ברכה אחת הוא משום דעיקר ענינם אחד והוא 'כעבד ישאף צל' כמש"כ בס' החינוך (מצוה שו), וכע"ז כתב ג"כ הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג (פ' מג).

שוב א"ח"ר רב מצאתי בנימוקי מהר"א על הרמב"ם (הובא בס' הליקוטין פ"ז מהל' תמידין ומוסופין הכ"ב) שהעיר כע"ז, וכתב, דבקושי יש לחלק דגבי תפילין הוא יותר ענין אחד מפני שטעם אחד להם ע"ש. אכן מד' הרמב"ם במו"ג הנ"ל נראה להדיא דאיהו ס"ל דאף ענין מנין הימים ומנין השבועות דספירת העומר טעם אחד להם. וצ"ע.

הרב צבי רוט

רב בית הכנסת ששכח לספור את העומר באחד הימים

הנה כידוע המנהג רווח ברוב ככל קהילות ישראל לכבד את רב הקהילה או רב בית הכנסת בספירת העומר, דא עקא שלפעמים קורה והרב שכח מלספור יום אחד, וכבר פסק לן מרן בשולחנו הטהור דחיישין לסברת הבה"ג שמי שלא ספר יום אחד מעתה ואילך לא יכול לספור בברכה. ועתה בא הרב ושאלתו בפיו היאך יוכל לספור העומר בקרב בני קהילתו בלי ברכה הלא ללעג וקלס יהיה וכבוד התורה ירד. וכבר דנו בזה הפוסקים האחרונים ונלאו למצוא הפתח.

והנה שמענו אף ראינו את שאמר מרן הראשון לציון הגאון הגדול רבי יצחק יוסף שליט"א בשיעורו השבועי בבית הכנסת היזדים במצאי שבת פרשת אמור דהאי שנתא דלכאורה יש פתרון לאותו רב שמיד אחר שיאמר 'ברוך אתה ה' יאמר בלחש (כדי שהציבור לא ישמע) 'למדני חוקיך' ואחר כך יסיים את הברכה בקול רם 'אשר קדשנו במצוותי על ספירת העומר'.

ואע"פ שהציבור מן הסתם יענו על ברכה זו אמן כנהוג, וא"כ לכאורה יש בזה משום 'אמן יתומה', אין חשש כיון שדין 'אמן יתומה' נאמר רק בגונא שעונה אמן על ברכה שאינו שומע ואינו יודע על מברך וכמ"ש בשי"ע או"ח סי' ק, אבל בכה"ג אין בזה חשש כיון שסוף סוף עונה אמן על מה שאומר שה' קידשנו במצוותיו וצונו על ספירת העומר. והרי זה דומה למנהג שנהוגים לענות אמן אחר 'הרחמן' שסוף ברכת המזון, וכן ביורה יבואו ביצוריה ה' בו טובה וכו' וכל כיוצא בזה, שכן שאין עולה בכלל ספירת אמן יתומה כיון שכל ענינו ומשמעותו של אמירת אמן היא

אמנות ואמיתות הדברים, וכמ"ש בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' ט. עד כאן דברי מרן הראשון לציון שליט"א.

ולענ"ד נראה להביא לזה ראייה ממ"ש הרמ"א באבן העזר סימן לד סעיף ג דאם בירך כבר ברכת ארוסין בשעת קידושין הראשונים, (ה) "יא דחוזרים ומברכים תחת החופה בלא הזכרת שם, משום הרואים.

וביאר דבריו בחלקת מחוקק ס"ק ה דר"ל דהיינו במקום דכ"ע מקדשין תחת החופה והיא רוצה ג"כ לקדש פעם שנית מפני הרואים וע"כ צריך לברך ג"כ בלא שם מפני הרואים אף ע"פ שכבר יצא ידי ברכה בשעת קדושין הראשונים.

ומקורו של הרמ"א טהור מתשובת הריב"ש סי' פב, ומ"ש 'בלא הזכרת שם' ביאר הבית שמואל ס"ק ו דהיינו שלא יאמר ברוך אתה ה' אלא יאמר ברוך אתה השם. עכ"ל.

ולכאורה היאך התיר הריב"ש לברך שנית ברכת האירוסין דנהי דאין כאן חשש מצד ברכה לבטלה כיון שאינו מזכיר את ה', מ"מ הרי גורם בזה לציבור שנמצאים אז בעת החופה לענות אמן יתומה. אלא על כרחך שאין בזה כלל חשש איסור.

אולם קשה דנהי מצד דמצד הזכרת שם המפורש ליכא חשש כיון שמסיים 'למדני חוקיך' או שאומר 'השם' וכמ"ש הריב"ש. מ"מ היאך יאמר 'אלוקינו מלך העולם', דאם יאמר 'אלוהינו' בה"א גם כן נכנס לשאלה של הזכרת שם ה' לבטלה כמ"ש בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' יג שגם באמירת אלהינו יש איסור משום לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, וכמו שכתב בשו"ת הריב"ש (סימן ת"ח), ובמשנה למלך (פרק א' מהלכות ברכות הלכה ט"ו), ובכסא אליהו (סימן מו ס"ק י"א), ובספר שיח יצחק בקונטרס תפלת כל פה (דף ע"ה סוף ע"ד), ובמשכנות הרועים (מערכת ק' אות כ"ב) ע"ש.

ואם יאמר 'אלוקינו' בקו"ף ג"כ אין כבוד כלפי מעלה לכנות כן שם אלוקים, וכן כתב בשו"ת יחיה דעת שם. וכעני"ד כתב בשו"ת יביע אומר חלק ט - אורח חיים סוף סימן יב וז"ל לגבי נוסח אמירת לשם יחוד: ובשו"ת חתם סופר (חושן

משפט סי' קצב, סוף ד"ה ועוד) כתב, שהעולם נזהרים לומר "יוד קא ויו קא". שלא להגות השם באותיותיו, ואפילו במילוי. ע"ש. ובספר עוד יוסף חי (פרשת ויחי אות כו) כתב עליו, ואנו נזהרים לומר יוד כי ואו כי, והכל אחד, ונראה דלית דחש למ"ש בשו"ת אור פני יהושע (סי' ה דף קכו ע"א), שאין זה דרך כבוד לומר יוד קי, [וכמ"ש כיוצא בזה הט"ז (סי' תרכא סק"ב) על האומרים אדושם, שאינו דרך כבוד כלפי מעלה]. דשאני הכא שיש הכרח קצת לזה, ואין הכי נמי דעדיף לומר יוד אי הא, באו אי הא. עכ"ד.

הרב עמרם שטר

שומע כעונה בספירת העומר

המשנ"ב בביה"ל בסי' תפט סעיף א' (ד"ה ומצוה על כל אחד וכו') הביא שנחלקו האחרונים בספירת העומר האם אמרינן שומע כעונה. וכתב שכבר נחלקו בזה הראשונים ושלדעת רשי במנחות סה: שלא יוצא יד"ח מחבירו או מהש"צ מדין שומע כעונה, שרש"י כתב שכל אחד חייב לספור ובאר הרשב"א בחידושו שם שמריבוי "לכם" משמע שבא לומר לכל אחד. ע"ש. אמנם לענ"ד אין זו כוונת הרשב"א כלל, אלא דאתא לאפוקי דלא תימא שזו חובת ציבור ולא יחיד, קמ"ל שאף יחיד מחויב לספור (ולכן אף יחיד שהתפלל בביתו ולא בציבור חייב לספור).

ואח"כ ראיתי שגם בחזו"ע יו"ט (עמ' רכט) כתב על דברי הבה"ל "אינו מוכרח".

הרב משה שלם

טוב יצר כבוד לשמו

הנה במשנה בברכות פ"ו איתא ג הלומד מחבירו פרק אחד או הלכה אחת או פסוק אחד או דבור אחד אפילו אות אחת על אחת כמה וכמה שצריך לנהוג בו כבוד ואין כבוד אלא תורה שנאמר (משלי ג' ל"ה) כבוד חכמים ינחלו (משלי כ"ח י') ותמימים ינחלו טוב ואין טוב אלא תורה שנאמר (משלי ד' ב') כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו.

הנה על משנה זו יש להקשות שצריך לנהוג בו כבוד כי

שבועות

מדין רוב, דהיינו שאף שבאמת אה"נ ישנה אפשרות מועטת שתתעבר כל שלשה ימים, מכל מקום על הרוב זה לא יקלט כבר, ולכן לא חוששים משום מיעוט שאינו מצוי זה לאיסור השחתת זרע.

והנה כבר יסוד יסוד לנו בנודע ביהודה (אה"ע סי' מ"ב) והפרי מגדים (ריש שער התערובת) שכל עיקר דין רוב, (אפילו דליתא קמן), נאמר רק בישראל, דכיון שנלמד מ"אחרי רבים להטות", ופסוק זה נאמר בישראל, א"כ בבני נח לא נתחדש בהם דין זה לילך אחר הרוב. ואכמ"ל.

ומעתה הדברים מיושבים כמין חומר, דכיון שקודם מתן תורה עדיין היה גדרם של בני" כדון "בני נח", אם כן יוצא שעדיין לא התחדש בהם הדין שיש להם לילך אחר הרוב, ולכן לא היה שייך להתיר לנשים שיקנחו המקום יפה יפה ועי"ז יפלטו כל הזרע, כי אז היו עוברים בזה איסור משום השחתת זרע, וכאמור לעיל שכל ההיתר לקנח ולכבד הבית הוא מדין רוב. ואל תתמה על הדבר דכיון שזה היה קודם מתן תורה, א"כ מדוע חששו כלל לאיסור השחתת זרע, שהרי איסור השחתת זרע נאמר גם בבני נח, ומטעם זה נענשו דור המבול וכמ"ש בגמ' בסנהדרין (קח): [וכמו"כ אף ער ואונן מתו משום עוון זה], וכמבואר ברמב"ן וברשב"א ועו"ה, והאריך בזה במשנה למלך (פ"ג ממלכים הל' ז'), ולכן היה אסור להם לכבד הבית, שלא יבואו לאיסור זה ודו"ק.

הרב חיים בנן

יום שמחה על התורה או יום הדין על התורה

איתא בגמ' בפסחים (סח): "אמר רבי אלעזר, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא." ופירש"י ז"ל: דבעינן נמי לכם, שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנחן ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה

התורה נקראת כבוד.

א' מה קשור מה שהתורה נקראת כבוד שצריך לנהוג בו כבוד?

ב' מה הביאור שהתורה נקראת כבוד במה מתבטא הכבוד של התורה?

ג' ומה הקשר אח"כ לטוב שאין טוב אלא תורה?

והנה בביאור הענין ע"ד"מ דכל דבר בעולם יש לו חציוניות ופנימיות ה"נ פה יש חציוניות ויש פנימיות, ויתבאר על פי תפילת יוצר שכתוב שם טוב יצר כבוד לשמו, והנה במשנה משמע שטוב זה התורה וכן הכבוד ואילו פה משמע שטוב זה ה' ית' שיצר כבוד לשמו, והמכוון בזה הוא דהטוב זה התורה שהיא דביקות בה' ית', וכפתח אליה יצר כבוד דהוא החציוניות של הטוב שהוא הפנימי וזה התורה שבע"פ,

והנה בחלוקת הימים שהם הכנה למתן תורה מצינו שתי חלוקות עד ל"ג לעומר ולאחר מכן וצ"ב החילוק, והנה ידוע שעד פרוס עצרת מתו תלמידי ר"ע והסיבה מפני שלא נהגו כבוד זה בזה, ושמעתי ממו"ר הגר"י עדס לבאר שהם נהגו כבוד בכל אדם רק לא זה בזה, וביאור הענין מפני שחסר היה להם בכבוד התורה של עצמם, ואכמ"ל, והנה הימים שעד ל"ג בעומר הם ל"ב ימים בגי' כבוד ואילו הימים שמהם והלאה זה י"ז ימים בגי' טוב, ומעתה יתבאר דעד ל"ג בעומר עוסקים בכבוד התורה שזה הפתח להיכנס לפנימיות התורה של טוב התורה, ומעתה דווקא רשב"י הוא נקודת החיבור בניהם דמחד הוא תרומות מטרומותיו של ר"ע (גיטין ס"ז) ומשמתי ר"ע בטל כבוד התורה (סוטה מ"ט) ומאי"ך רשב"י מגלה את פנימיות התורה שהוא עצם התורה וזה טוב התורה ולכן דוקא רשב"י נקודת החיבור וזהו שמחת רשב"י שביום ל"ג לעומר.

עיקרי הדברים שמעתי בשיעור ממורנו ורבנו הגר"מ שפירא זצוקללה"ה.

בו. עכ"ל. הרי מבואר מרש"י שחג השבועות הוא שמחה על התורה. והטעם לכך שהשמחה היא במאכל ומשתה כתב בספר סדר היום (סדר חג השבועות): בחג השבועות ראוי שישמח בו האדם שמחה יתירה, מפני שהוא יום שנתנה בו תורה לישראל, והכל מודים בעצרת דבעינן לכם, והטעם **כדי לשמח הגוף שעוסק בתורה ובמצות שניתנו ביום הזה, דבאמצעות הגוף התורה מתקיימת, ואין זולתו קיום, וראוי לשמחו ולענוגו בשמחת התורה יותר משאר חגים ומועדים.** עכ"ל בקיצור. (וראה טעם נוסף בספר לב דוד להחיד"א פרק לא). וכן מובא על הגר"א (תוספת מעשה רב אות קנו): "ומאוד שמח רבינו ז"ל, ותגדלו לו השמחה יותר מכל רגל, ועל"ז לבו בשמחת מתן תורה, והאריך בשולחנו במאכל ובמשתה ובשבחים". וכ"כ החיד"א במורה באצבע (סימן ח אות רכה): ישמח מאד בחג הקדוש הזה, ויתעורר על אשר בחסדיו הגדולים נתן לנו את תורתו הקדושה עכ"ל.

והנה בספר חמדת ימים (יום טוב פ"ד אות מא, שבועות פ"א אות יג, יד) כתב שבחג השבועות העולם נידון על התורה וביטולה, והביא ביאור המקובלים שבעצרת העולם נידון על פירות האילן, היינו אילן העליון של הקב"ה, והפירות הם הם הנשמות הפורחות ממנו, והעולם נדון ביום מתן תורה **על התורה שנתנה בו שבטלו עצמם ממנה, ולא השלימו בתורה ובמצות כראוי, וכן על אשר הגו בה שלא לשמה שלא בקדושה ובטהרה וכל שכן בעודינו רשע לפני אלוקים כי הגביר בתורתו ומצוותיו כח אל הקליפה ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי ותשא בריתי עלי פיך. על כל אלה יביא אלוקים במשפט בעצרת,** וגם יהי דן על הקוטפין מלוח עלי שיח שאמרו בזוהר שלח לך דקאמר רב מתיבתא מאן דפסק יתפסק מאן דפסק ממילין דאורייתא על מילין בטלין יתפסק חיוהי מהאי עלמא ודיניה קיימא בההוא עלמא, ומה גם אם אמר בתחילת למודו לייחדא שמא דקודשא

הרב משה חיים אלימלך

מדוע קודם מתן תורה הוצרכו לפרוש בני מנשותיהם ג' ימים ולא התירו הדבר ע"י כיבוד הבית

כתב מרן בשו"ע (סי' קצ"ו סעיף י"ג): אשה ששימשה מטתה וראתה אחר כך ופסקה ורוצה לספור מיום מחרת ראיתיה, תקנח יפה יפה אותו מקום וכו' להפליט כל הזרע וכו' ע"כ. ומקורו מדברי הרא"ש ועו"ה כמובא בבית יוסף.

ולפי זה יש להקשות, מדוע קודם מתן תורה צוה להם משה **"היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה"**. וביאר רש"י שם הטעם, כדי שתהינה הנשים טהורות לקבל את התורה, "שאם ישמשו תוך שלשת ימים שמא תפלוט האשה שכתב זרע לאחר טבילתה ותחזור ותטמא, אבל משהתה שלשה ימים כבר הזרע מסריח ואינו ראוי להזריע וטהור מלטמא את הפולטת" ע"כ. ולפי המבואר בשלחן ערוך צ"ב מדוע הוצרכו לכל זה, שהרי היו יכולות לקנח היטב את אותו המקום, ובכאהי גוונא נפלט כל הזרע ואין לחוש שיטמאו שוב לאחר טבילתם. ומצאתי שכן הקשה הפני יהושע (שבת דף צו.) וע"ש במ"ש בזה.

ובס"ד נ"ל לתרץ קושיא רבתית זו, בהקדים מה שהקשו האחרונים על עיקר דינו של השו"ע שהתיר לאשה לקנח ולהפליט הזרע, מדוע אין בזה משום איסור השחתת זרע של הבעל, שהרי כל שלשה ימים ראוייה היא להתעבר מזרע זה. ויישב הכרת ופלתי, שאף ששלשה ימים לקליטת הזרע, **מכל מקום רוב זרע הראוי להיריון נקלט תיכף, ומיעוטו נקלט אחר שניים ושלשה ימים,** ומה שנקלט לא יועיל לו כלל רחיצה, שכבר קלטתו האם, ולכן מותר לרחוץ, **כי מה שלא נקלט על הרוב לא יהיה נקלט עוד,** ואין כאן השחתת זרע ומותר, ע"ש. ונראה מבואר מדבריו שטעם ההיתר הוא



הרב שלמה רוח

פולמוס ההכנה משבת ליו"ט

הרבה פולמוסים מתעוררים ביו"ט שחל במוצאי שבת כחג השבועות הבא עלינו לטובה, אשר עניינם מכין משבת ליו"ט, כגון: האם מותר לישון בשבת לצורך הלילה, האם מותר בזמנינו שיש אור להדליק נרות ביו"ט עצמו, האם מותר להוסיף אש לצורך אבוקה להבדלה ואין יתכבה הנר, ועוד.

אחד הדברים היותר נוגעים למעשה וחשובים הוא, להוציא המאכלים מהמקפא לצורך החג, כגון: חלות, תבשילים, שאם נמתיך עד מוצאי שבת אפשר שלא יהיה מוכן עד שעת האכילה, דלכאול' אף שאינו עושה כאן שום מלאכה וגם רוצה להוציא דברים שאינם מוקצה, מצינו באיסור הכנה שאסרו אפ"י פעולות פשוטות במעשה כל דהו כרדיית הפת לצורך מוצאי שבת במקום שאין איסור רדייה, כמובא במ"ב (סי' רנד ס"ק מג) וכן ברמ"א (תרס"ז) דאסר להעמיד השולחנות והספסלים לצורך הלילה ובמ"ב (שם ס"ק ה) אסר לגלול ס"ת משבת ליו"ט, ודנו בזה כבר בפוסקי זמנינו על' בשש"כ (פ"י ס"ו, ובהערה לג) שהביא בשם הגרש"ז שאסר להוציא חלה מהמקפא בשבת לצורך חול משום הכנה.

ויש להעיר, דבמ"ב סי' (תק"ג ס"ק א) בשם מג"א מוכח דרק היכא שיש טרחא יש לאסור גם במ"ב (תרס"ז ס"ק ו) שכ' דלהביא השולחנות לבית מותר נראה דבטרחא כל דהו מותר, ואפשר שאף הגרש"ז יודה כאן שהוא לצורך מצוה ולא גרע ממ"ש המ"ב (תרס"ז ס"ק ה) דבשעה"ד שרי להביא יין מהמתנה לצורך מחר במצוה רק שכ' לעשותו מבעוד יום דלא מוכח, וע"י חזו"ע שבת (ח"ב עמ' תמז) שהתיר להוציא מהמקפא, ושם מייירי משבת למוצאי שבת דחול לצורך סעודה רביעית, אך לכאול' אין לומר בפה שעושה כן לצורך החג כמ"ש במ"ב (סי' רצ"ב ס"ק ד) דאין לומר שהולך לישון בשבת לצורך מחר (ואף שבאמירה בעלמא מותר אפ"י לצורך חול כמבואר בשו"ע (סי' שז"ז) דיכול לומר לחבירו הנראה בעיניו שתוכל לעמוד עימי לערב, ושם שרי אפ"י שהוא דבר איסור כאן שאני עושה מעשה בשבת). ונ"ל, דהיכא שיש תועלת לשבת עצמה, יש מקום להתיר אפ"י באומר. כמו שמצינו בטור אורח חיים (הלכות יום טוב סימן תקג) גבי איסור הכנה מיו"ט לחבירו ולחול, שכ' גבי מבשלת קדירה ליו"ט ומוסיפה לצורך חול, ד"א דאפילו אמרה בפירוש שהיא רוצה אותו לצורך מחר, שהוא מותר. ובטעם הדבר כ', דנראה שהוא מותר כיון דטעם ההיתר מפני שהתוספת גורם טעם בתבשיל, אם כן אפילו פירשה בפירוש נמי מותר. והב"י כ' על דברי הטור אלו שהם דברים של טעם, וכן קילס הב"ח, א"כ לפ"ז בשינה בשבת אף שישן כדי שיוכל להשאיר בליל שבועות ער, מ"מ כיון שהוא נהנה גם בשבת עצמה יש מקום להקל אפילו באמירה, הן אמת שמהיות טוב ודאי שלכתחילה לא יאמר, אך אין לאסור על מי שאמר, שאף המחמירים (האגודה וסיע' מודים בזה כמ"ש הב"ח ועוד אח' שם.

לסיכום: מותר להוציא חלות מהמקפא מבעוד"י לצורך החג, וכן מותר לישון לצורך הלילה ואף אם אמר שעושה כן לצורך הלילה.

הרב משה שלם

ענין שבועות

הנה ידוע שיום פטירת דוד המלך היה בחג שבועות וכידוע וכמו שמורנו הקדוש צוקללה"ה היה רגיל להזכיר שדוד המלך הוא היה בח' חכמה תתאה כלו' יש חכמה שהיא ספירה דאחרי כתר יש עליונה ויש בעולם הזה וזה היה דוד המלך חכמה תתאה שהיא גם יסוד המלכות דשכינה נקראת מלכות חכמה תתאה כלו' שהגיע לדרגה גבוהה של גילויי סודות נעלמים בח' מלכות, וא"א לבארו כפשוטו.

הנה ידוע שדוד המלך הוא גילה את סוד התשובה של אדם הראשון דעד דוד לא היה מי שיבאר את עומק התשובה של אדם הראשון ודוד גילה זה הביאור למה אדם הראשון נתן

והנהגות (ח"ד סימן קט), ובספר משולחן רבי אליהו ברוך (מועדים עמ' רסד). ונחמת קבלת התורה מחדש בכל שנה יש סייעתא דשמיא ביום זה להמשיך שיהיה כן לכל השנה, וכעין הסימנים שעושים באש השנה לסימנא טבא, וז"ל החיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת סימן כב אות ז): אם בר הכי הוא, ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה, והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מתן תורה לכל השנה, ואי לא ניסה באלה, ישתדל לידע חידוש בתורה אשר לא ידע מקודם עכ"ל. וכן הביא דבריו הגר"ח פ בספר מועד לכל חי (סימן ח אות לד). וראה עוד החיד"א בספר לב דוד (פל"א) וז"ל: אם תעירו ואם תעוררו את האהבה, לידבק בתורה ועבודה ואהבת רעהו, אין ספק כי רשפי אש התעוררותם יערה עליהם רוח ממרום, וגמירי הבא ליטהר מסייעין אותו. ומה גם בזמן מסוגל ומוכשר לזה, כאשר עשה ביום הזה, לפסוק וזהמתינו ולקרבו לקדושה ולדבקה בו ובתורתו, כה יעשה בדור אחרון, ולפי הדביקות והתעוררות האדם לשוב, ולת"ת ולענוהו, כן יעשה לו, זכה מוסיפין לו, דכילין ליה בקבא רבא עכ"ל. וראה עוד להנצי"ב בהעמק דבר (ראה טז יב). ובשפת אמת (לשבועות תרס"א). וא"ה ארי"ך בכל זה במקו"א.

הרב צבי אליהו נפתלי

בענין קבלת עול מלכות שמים

אדם מושבע ועומד מהר סיני לקיים את המצוות, ואין שבועה חל על שבועה ואין יכול לחייב את עצמו חיוב נוסף אא"כ מוסיף, וכן הדין לעבור על מצווה ולא לקיימו כמבואר נדרים טז: עי' במפרש שם דאע"פ דילפינן מלא יחל יסוד הדין הוא מכח מושבע ועומד.

ולכאורה כיון ששבועה זו של מושבע ועומד חל מיג' שנה, ואילו חובתו לקיים את נדרו הוא מופלא הסמוך לאיש והיינו מיב' לזכר ויא' לנקבה, א"כ אם בשנה זו ישבע לבטל את כל המצוות השבועה תחול, ולאנשי מסורת מומלץ לעשות טקס בשנת יב' לישבע שלא יקיימו מצוות קודם שיחול שבועתם מסיני, ובהפקעה זו יקיימו מצוות מוצא שפתיך תשמור, והוי מצוה תמידית, ויפטרו את עצמם מחובת כל המצוות. ורק לישאל על השבועה לא יוכלו כיון שבשאלה גופא יש קיום עשה כמבואר ברמב"ם בסה"מ שיש בשאלה מצות עשה, והנשאל לקיים את המצוה הוי חוזר בשאלה. וכן עצה זו תהני לחולה וכדו', ואמאי אינו חייב לעשות כן.

ואפשר שאם יש דעת הפכית לא לקיים מצווה זו של שאלה לא יקיימו את המצווה ומסתבר שעל אף שלא יקיימו מצווה עדיין יחול השאלה ושוב יוכל לקיים את כל המצוות, כיון דבפשוטו חלות השאלה לא תליא בדין מצווה שבו, וכן יש לדון לפי הרשב"א דאם עובר על שבועה שיעקר למפרע מותר לעשות כן לצורך מצווה, אמנם מאידך יל"ע אם הכא הוי לצורך מצווה כיון שעכשיו אינו מצווה, וכן יל"ע מצד אי עביד לא מהני.

וכן יל"ע אם גדול שנשבע שבועה זו כשהיה מופלא הסמוך אם מקיים מצווה כגון קידוש אם יכול להוציא אחרים או שאינו מצווה במצוות קידוש, וכן יש לדון אם יש בזה מהב"ע, ואם מצוה הבאה בעבירה הוי פסול בגוף המצווה נמצא שלא קיים את המצווה ושוב לא עבר על השבועה, וממילא הוי מצווה ואיכא לגלגל החוזר.

וכן יל"ע אם יש איסור כרת כשאנו מביא קרבן פסח כיון שמעיקרו אינו מצווה כלל, וכן יל"ע לאו"ז שבמצוות מילה יש קיום כל רגע אם חייב למשוך ערלתו, אמנם בפשוטו משיכת ערלה הגם דיש בזה ביטול אות ברית ואינו עולה מגהינם, אבל אכתי לא חשיב ערל.

ובעיקר הדבר יל"ע אם יש לו חובה של מוצא שפתיך תשמור על שבועה זו גופא, והוי לגלגל החוזר. ואם אין מוצא שפתיך גופא הוי שבועת שוא ועובר על איסור, ויל"ע עוד אי הוי נמי שבועת שקר מלבד משבועת שוא דהוי כאומר על שבועה זו שאינו שבועה, אבל מלקות ליכא כיון שהוא קטן.

ברין הוא שנמצא שמפסיק היחוד ועתיד לתת את הדין, וכן לרבים מעמי הארץ אשר הותרה הרצועה להם ויהיו מלעירים במלאכי אלוקים ומתענתים בנביאיו. והוא אמרם בעצרת על פירות האילן שלא השלימום בתורה ובמצוות כראוי. עכ"ד. ע"ש.

וא"כ הדברים צריכים הבנה שמצד אחד צריך לשמוח שמחה יתירה ביום זה על נתינת התורה, ומצד שני הוא יום הדין ביטול תורה, שיום דין מחייב לכאורה התנהגות של פחד ואימה ולא של שמחה.

ואעתיק כאן לשונו של השל"ה הקדוש (מסכת שבועות פרק נר מצוה אות יח), וע"פ לשונו יתבאר לנו מהותו של יום חג השבועות ששמחים בו מחד, ומאידך נדונים בו על ביטול תורה, וז"ל השל"ה: חייב אדם לשמוח בזה החג ביותר, כי הוא יום שזכינו בו לכתר תורה. ובפסחים פרק אלו דברים (סח:) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס. וכו'. **מכל מקום יגלו ברעדה (תהלים ב) כתיב, והשמחה אשר שמח תהיה שמחה רוחנית ולהודות והלל להשם יתברך, שנתן לנו התורה, מתעורר מאד בלבו להתקדש ולתקן מעשיו ולהיות מוכתר בכתר תורה, לקיים 'הגית בוי יומם וילה' (יהושע א ח), כי היום הקדוש הזה, הוא יומא דדינא.**

וכתב עוד השל"ה (שם אות יט): וזה לשון תולעת יעקב דף נ"ח (סתרי חג השבועות): ... והעולם נידון ביום זה על התורה שנתנה בו שבטלו עצמם ממנה, והוא אמרם על פירות האילן, בלא השלימום בתורה ובמצוות כראוי. עכ"ל השל"ה.

הרי דהשל"ה ג"כ הביא (אות יט מספר תולעת יעקב) דחג השבועות הוא יום הדין על ביטול תורה, והוא כדברי החמדת ימים הנז', אולם המתבונן בלשונו של השל"ה קודם לכן (אות יח) יראה שמבואר בדבריו שעל ידי השמחה בנתינת התורה, מתעורר לבו "להתקדש, ולתקן מעשיו, ולהיות מוכתר בכתר תורה" וסיים "כי היום הקדוש הזה הוא יומא דדינא", והיינו שאע"פ שהוא יום הדין מ"מ עיקר מהות היום היא לשמוח בתורה בבחינת 'וגילו ברעדה' בלא פחד ואימה שהרי אין המלך יושב על כסא דין כר"ה ויוה"כ, ועל ידי השמחה בתורה יבוא כבר לחיקון דרכיו. ובודאי שגם החמדת ימים יודה לזה, שהרי יום זה עיקר מהותו שמחה על נתינת התורה. ובספר תורתך באהבה (גולדשמידט, עמ' קמח) הכריח כן מדברי החמדת ימים על יום פורים שכתב (פורים פ"ו אות י) שגם בפורים הדרר קיבלוה מאהבה העולם נידון על ביטול תורה כמו בשבועות. ע"כ. ובודאי דין זה אינו סתירה לשמחה.

וכע"ז שמעתי בבחורתי בישיבת קול תורה ממור"ד הגה"צ הגר"י בורדיאנסקי שליט"א שביאר כע"ז בדברי השל"ה הקדוש, ונדפס בקצרה בספרו שיח יצחק (חגים חזמנים עמ' תטז. במדבר עמ' תקפג). והוסיף ואמר, שמעולם לא שמע ממרן המשגיח הגה"צ ר' יחזקאל לוינשטיין זצ"ל שחג השבועות הוא יום הדין על התורה - רוחניות. וראה עוד מה שהרחיב בזה מור"ד במכתב לספר בתורתך באהבה (גולדשמידט, עמ' קמט).

וכן מצאתי להחיד"א בספר לב דוד (פל"א) שכתב בזה"ל: וזהר כי הגם שיש לשמוח ולאכול, וכמו שמצינו בגדולי עולם שמחים, ישבעו ויתענגו, מ"מ יקיים וגילו ברעדה, כי התורה נתנה ברתת ואימה, וגם הוא זמן דין על פירות האילן. עכ"ל.

ועל כל פנים גם מה שנזכר שזהו יום דין הוא על העבר בלבד, ולא על העתיד. אלא שבכל שנה מתחדשת קבלת התורה מחדש כמובא במדרש (ילקוט"ש רמז רעא) אמר הקדוש ברוך הוא לישראל בני היו קורין פרשה זו בכל שנה ושנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני על הר סיני ומקבלים התורה שנאמר ביום הזה, והיה לו לומר ביום ההוא, ואמר הזה, כאילו זה היום קיבלוה מחדש. והביאו הרוקח (שבועות סימן רצו) וכן הש"ך עה"ת (יתרו יט א, כ א, פנחס כח כו), וראה עוד בזה בשו"ת תשובות

בספר הכלבו' (הובא בבאר היטב (תצד, ח)) משמע שהיו עושים סעודה נוספת במהלך יום החג, (מלבד סעודת שחרית אותה היו עושים עם בשר), ובה היו אוכלים המאכלי חלב.

ועל כל פנים, אף הנוהגים לסעוד מאכלי חלב בלילה, יאכלו סעודה חשובה ממיני מטעמים ודגים ושתית יין (שו"ת) וישב משה (זורג, ח"ב סי' קו), פסק"ת (שם)).

אכילת חלב ואחריה בשר באותה סעודה

אין ראוי לאכול בשר וחלב באותה סעודה, ואפילו חלב ואחר כך בשר, מאחר וצריך להיחזק כמה דוחקי בדבר, וכדלהלן:

א. שיש לחוש לכתחילה לדברי הזוהר (פר' משפטים דף קכח. הובא בב"י "או"ח סי' קעג), שלא לאכול בסעודה אחת ובשעה אחת חלב ואח"כ בשר. ואף אותם שאין נזהרין בזה (ראה מאמרנו בירחון הקודם (אדר תשפ"ב)), מ"מ אין ראוי לזנות את חומרת הזוהר בכדי להדר אחר סעודת בשר בלילה.

ב. אף לפי הפשט, הרי י"א שצריך לברך ברכהמ"ז לאחר המאכלי חלב, ואף למקילין, י"א שכשאוכל גבינה קשה צריך לברך (משנ"ב (שם ס"ק טז)).

ג. צריך שישלם שולחנו, כלומר שיחליף המפה (שו"ע יו"ד פט, ד), משנ"ב (שם).

ד. צריך שירחוץ ידיו, יקנה פיו באכילת מאכל פרווה (זולת קמח, תמרים וירק עלים), וידיח הפה.

ה. צריך להעביר מעל השולחן שירי הפת שאכל עם הגבינה, שאסור לאכול בשר עם אותו פת שעלתה על השולחן בסעודה החלבית (שו"ע (שם)).

המתנת שש שעות

בספר נועם אלימלך (פרשת משפטים ד"ה לא תבשל) להגה"ק רבי אלימלך מליז'ענסק זיע"א כתב: "וגם אנחנו בחג השבועות התירו לנו ח"ל שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה".

יש שפירשו (עיין פסק"ת שם, יג) כוונת דבריו, שאפשר שנהג על פי האר"ז"ל (בספר טעמי המצוות בשם רבי חיים ויטאל) שלא אכל בשר אחר גבינה או גבינה אחר בשר כל היום, ועל זה ככוונה שבחג השבועות אפשר להקל כמנהג העולם להמתין שש שעות.

גם בבאר היטב (תצד, ח) כתב בשם הכלבו: "דבשבועות יש נוהגין לאכול גבינה בסעודת מנחה אף שאין שש שעות מסעודת שחרית, ובלבד שירחוץ פיו ויחפוץ שיניו להוציא הבשר". אמנם כבר כתב בספר חק יעקב (שם, יא): "סומר נפשו ירחק מזה. וכן הסכמת האחרונים דבחג השבועות יש ליהרר כמו בכל השנה". וכן דעת הפרי מגדים (שם, מש"ז ג) והמשנה ברורה (זי). ובפרט לבני ספרד, שחובת המתנת שש שעות אינה חומרא אלא מדינא (כמבואר בב"י או"ח סי' קעג).

בין המלכות לזעיר ע"י שגילה מלכות השם תמיד באמת ובזה התווה לנו את הדרך לגאולה דרך קירבה יש ואין הסתר כלל רק יש הסתר לגילוי אבל בפועל אין שום הסתר, וזה הכוונה בח"י חכמה תתאה דהיא מלכות כל' הנהגה של גלות אינה פירוד אלא גילוי ד"פ עומק הגלות יידע האדם את עומק הגילוי, ומעתה גם ברור שהנה העם הכי מקולל זה מואבי א' קללת לוט ב' קללת בלעם יוצא שהעומק של הרע המקולל שיצא מזנות זאת זה מואב והנה כל האמא של מלכות בית דוד זה מרות המואבייה שהיא הייתה מבית המלוכה של הרע והיא הפכה לגמרי כל' מקצה אל קצה את עצמה עד שהפכה להיות אם המלכות העולם של בית דוד מפני שהיא גילתה את המלכות של ה' כל' שגילתה את עומק גילוי מלכותו ית' שמו לעד גם במקום הכי רחוק (זה גם בח"י בתיבה בת פרעה גם בח"י רחב זונה ואם נזכה בזה נאריך בזה) גם שם הוא נמצא והוא ית' שולט בכל הרע, וזה הוא תיקון לחטא אדם הראשון דהוא ראה שאין שום תיקון לרע ובא דוד וגילה שבמקום הכי רע ה' נמצא ומחכה לנו.

והנה דע ששם ה' שכנגד ספירת מלכות זה אדנות והנה שם זה בגימטריא עולה ס"ה ואילו במילואו עולה תרע"א והנה אם נוריד ס"ה מתרע"א יצא תר"ו שהוא אותיות רות, וביאור הענין דהנה יש גילוי של מלכות ה' בגילוי דאז מחובר היסוד למלכות ומתגלה אור רחמנות הכתר אולם בזמן הזה הוא בהעלם ומי שגיה את מלכותו ית' בהעלם זה רות המואביה שהגיע ממקום הכי רחוק לקרוב ביותר וכדאמרן, גם עם נחבר בין רות לדוד בגימטריא עולה כמנין כתר והנה וכתרי אותיות הידועות לנו הם גילוי החכמה בהעלם (כדברי עקיבא שהיה עם הארץ קודם וכן גרים היה עושה כן מגלה תעלומות חכמה) ואפשר דהוא הדין כאן שגילו את העלם החכמה תתאה שדיברנו עליה.

ולכן זכה דוד שיצא המשיח מחלציו דהוא זה שייסד את עומק התיקון לחטא וממילא צריך שיצא המשיח מחלציו.

הרב נתנאל חיים שרון

דיני סעודה ובשר בחלב בחג שבועות

מתי יש לקיים את הסעודה החלבית? האם אפשר לאכול חלב ואח"כ בשר בסעודה אחת? כיצד ינהג הרוצה לאכול בשר לאחר אכילת מאכלי חלב? וגם, האם יש קולא בהמתנה לאחר ארוחה בשרית בחג שבועות?

זמן הסעודה

יש נוהגין לאכול סעודה של מאכלי חלב בליל שבועות, ובסעודת היום אוכלים מאכלי בשר (ארוחת רבינו (ח"ב עמ' צח) שכן נהג הגר"י קנייבסקי זצ"ל. פסק"ת (שם יא, הערה 61) שכן מקובל בכמה קהילות).

אולם יש אומרים שאינו מנהג נכון, כי יש חיוב בשמחת יו"ט גם בליל שבועות, ואין שמחה אלא בבשר (דרכ"ת יו"ד פט, יט) ע"פ המבואר בשע"ת (ס' תקט) שיש חיוב בשר גם בלילה. מועדים וזמנים (ח"ז סי' קיד).

לו חיים דמעצמו אין לו אפשרות לחיות אבל אדם הראשון רצה כפרה ולכן נתן לדוד המלך מחייו כדי שישגי לו את הכפרה וכידוע שכל הגלויות שורשם תיקון של חטא אדם הראשון, דהאמת דאפשר היה לתקן את החטא אם בשעת ניסיון לא היו עם ישראל חוטאים כדברי הנביא על שופכם דם נקי וכו' אבל עכשיו שהעמיקו את החטא של אדם הראשון פה היה שורש חטא והיה צריך גלות נוראה זו כדי לתקנו, אולם דוד המלך הניח לעם ישראל את היסוד של תיקון חטא אדם הראשון ולכן ניתן לו ע"י אדם הראשון את שבעים שנות חיים כדי לתקנו.

והנה עומק הענין שדוד חידש במילים היה אפשר לומר שהוא תיקון תיקון חצות שהיא תפילה רביעית ביום וגם תיקון ענין סעודה רביעית והנה בעומק הענין ביאור תיקון חצות שבשעה זו של חצות (ובזוהר שבני אדם ישינים על מיטותיהם) כל' בשעה זו ששום שכל שבועולם לא פועל ויש חשכות נוראה מאוד דוד המלך רואה את העומק של השכלים כל' הוא רואה מפה את יסוד התיקון כל' שעומק הענין שכבר מחצות כבר עומק הלילה אבל מאכן והילך מתחיל כבר להתנוצץ האור וזה דוד המלך האיר שראה את האור יום בתוך החושך כל' הוא ראה את מלכות השם גודלת, ובעומק בענין נראה לברר דהנה בחטא אדם הראשון היה כך דהנה הוא היה עיניו גלגלי חמה וכו' ובתוך הסתתר בין העצים זאת אומר שכל הודו ירד מטה לארץ, והסבא מסלבדוקא זצוקלה"ה ביאר שביאורו שאדם הראשון אחרי החטא ראה עצמו בנפילה גדולה וזה מה ששבר את רוחו דאינו כבר כמות שהיה, ונפילת הרוח הזאת שהייתה לו היא זו שגרמה שנסתם בפניו דרך התשובה כל' שכל פעם שבא לעשות תשובה לא היה מעיז לעשות והיה רוחו שבור בו, ומשל שם שגדר הענין כמו שאדם רואה גוש בוץ ודאי זרקו אולם מטיל זהב שנתלכלך ודאי ישימו תחת מים וינקוהו עד שיתגלה הדרתו של המטיל זהב, והנה אדם הראשון טעה וחשב שהוא הפך עצמו ממטיל זהב לגוש בוץ אולם באמת רק נתלכלך בעלמא עיי"ש בספרו, (והנה חטא זה גרם שהמלכות שהיא משולה לכנסת ישראל ירדה ונפרדה מהזעיר והוא בח"י תיקוני הגלויות כל' שדרך הגלות נגלה עומק הענין כמה שה' אוהב את עם ישראל גם בבחינה רחוקה כזאת של גלות והסתר נורא, ואז יתוקן חטא זה שידע האדם שתמיד ה' עמו ואם יחטא הרי יבקש ממנו לסלוח וכבר אין עבירה זו אבל בשביל זה צריך להיות הדוק באמת באמונה בה' ולידע עומק הענין כמה שקרוב ה' לכל קוראיו מפני שיקראוהו באמת.

והנה לפי זה גילוי דודו מלכא משיחא הוא שאפשר לאדם להשתנות ולחזור לבחי' חיבור חזרה בין היסוד למלכות כל' שאין הפרד כלל אלא יש חיבור וקשר בלי מצרים שהרי נתגלה מלכות ה' גם בזמן שהוא בהסתר, וזה הכוונה שבליילה בחצות שם ראה את האור כל' בחושך הנורא ביותר הוא ראה רק את הקב"ה וזה גדלותו, לכן הוא חיבר

אקטואליה בהלכה

ואומרים דבר שבקדושה כשמגיעים לנפשנו חכתה לא נמצאו מחרפים ומגדפים אל תתמה על החפץ כי בוראינו אשר הוא בוחן לבות אינו שואל כי אם לב האדם אשר יהיה תמים עמו, ואחרי שאינו יודע לדבר כענין מעלה עליו כאלו אומר יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר ואינם יודעים הפסוקים ואומרים בטעות תפלתם וזמירותם מתקבל כריח נחוה. וגם הקדוש ברוך הוא שמח עליו שמחה גדולה ואומר כמה הוא מזמר לפני לפי דעתו על זה נאמר (שה"ש ב ד) ודגלו עלי אהבה מעילתו עלי אהבה. במשפט לא ימעל פיו (משלי טז י) מתרגמין לא ידגל פומיה. מעשה בכהן אחד שהיה פורש כפיו ואומר ישמך והיה שם חכם אחד והעבירו מלפני התיבה לפי שאינו יודע לתתן האותיות אשר בברכת כהנים והראוהו מן השמים לאותו חכם כי אם לא יחזרנו יענש בדבר". וכ"כ הערוך השולחן (סימן סב ס"א) דמי שהוא נלעג לשון כמו

הזכיר התיבה, שהרי צריך לומר בשוא נח שמשמעותו לשון יחיד, ולא יצא ידי חובה. וצ"ע.

ואין לדמות כן למה דאיתא במדרש (שיר השירים רבה ב ד) "אמר ר' אחא עם הארץ שקורא לאהבה איבה, כגון ואהבת ואיבת, אמר הקדוש ברוך הוא ודילוגו עלי אהבה, אמר ר' יששכר תינוק שקורא למשה משה, לאהרן אהרן, לעפרן עפרן, אמר הקדוש ברוך הוא, וילגולו עלי אהבה". וכן הובא בתוס' (ע"ז כב: ד"ה רגלא, וראה עוד תוס' ב"מ פ. ד"ה אחתינהו). הרי מבואר דמי שטועה בשינוי משמעות עליו נאמר ודילוגו עלי אהבה. אולם אין זה דומה כלל, דשם אינו יודע לדבר ולבו תמים עמו, משא"כ היודע לדבר. וכן מבואר טעם זה בספר חסידים (סימן יח) "אם יפלא בעיניך על אותן המגמגמין בלשון וקורין לחי"ת ה"א ולש"ן סמ"ך ולקו"ף טי"ת ולרי"ש דלי"ת איך מתפללים או איך קוראים בתורה

הרב חיים בנן

בענין שינוי משמעות תיבת 'ידכם'

בקריאת שמע

הנה נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן סב ס"א) בהל' קריאת שמע, "אעפ"י שמצוה לדקדק באותיותיה, קראה ולא דקדק בהן, יצא". ובאחרונים מבואר (משנ"ב וילקו"ו ועוד) דהשו"ע שכתב שלא דקדק ויצא היינו כשלא נתן ריוח בין הדבקים, או שלא התיז הז' של תזכרו וכדומה, אבל אם לא הזכיר התיבות והאותיות בודאי לא יצא. ע"כ. ויש לדון בקורא קריאת שמע בפסוק "וקשרתם אותם לאות על ידכם" שצריך לקרות תיבת 'ידכם' בשוא נח, שמשמעותו על היד שלכם, משא"כ אם קורא תיבת 'ידכם' בשוא נע שמשמעותו על הידים שלכם - לשון רבים. וא"כ כשמזכיר 'ידכם' בשוא נע שמשמעותו לשון רבים, לכאורה כאילו לא



ולר' יוסף, משום ש'ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל'. ובתוס' שם (ד"ה ולמאי) כ' שאף שאליבא דהלכתא קאי האי טעמא ד'שאינו ילוד אינו מאכיל', מ"מ האי סברא דעובר במעי זרה זר הוא לא נדחית, ובעינן לה בעבדים, עיי"ש. והיינו, שגם ר' יוסף מודה שאחר מיתת הבעל היא נקראת זרה וממילא העובר גם נקרא זר, אלא שהם נחלקו בטעם המשנה.

הש"ך ב"ור"ד (סימן שעא סק"ב) מביא מהרוקח שאשת כהן מעוברת מותרת להיכנס באהל המת מס"ס, ספק זכר ספק נקיבה, וספק חי ספק נפל. והקשו האחרונים (ראה מנחת חינוך רס"ג), שלכאורה אי קי"ל ש'עובר במעי זרה זר הוא', א"כ פשוט שמוותר לה ליכנס באהל המת ואינה צריכה להגיע להיתר דס"ס. ותירצו בכמה אופנים. וראה במשנ"ב (סש"מ"ג סק"ג) שהביא את שיטות האחרונים שהעמידו דברי הרוקח ככה"ג שיודעת שהולכת לילד שם, ואז בצאתו בשלום ממעי אמו אסור לו להיות באהל המת, אבל למרות זאת מותר לה להיכנס לילד שם מחמת הס"ס.

ובשו"ת בנין ציון (החדשות סימן צ"ו), כ' לייסד שלמרות שאכן בשעה שהוא במעי אמו אין לו איסור להיטמאות, מ"מ כיון שאם יטמא עכשיו יסור טמא גם אחר היציאה בשעה שכבר יהיה כהן, אסור לו להעמיד את עצמו במצב שיגרום לו איסור לאחר זמן. ולכן חייבים לבוא לידי הס"ס. וכך הביא גם בספר קובץ שיעורים להגר"א (ח"ב סמ"א) בשם הר' זלמן ליפשיץ ז"ל מבריסק.

ולפי"ד יל"ע שלפי המבואר לעיל אות א, שעתידין הבכורות והלויים להיות כהנים לעתיד לבוא, א"כ כשם שמצווה על הכהנים להישמר מטומאה כך עליהם החובה להישמר מלהיטמא למת, כי הם גורמים טומאה לעצמם לשעה שיהיו כהנים. וכדברי הבנין ציון. וכעין מה שאמרנו בתענית (דף יז, א) לענין שתויי יין. ויש לדחות, ואכה"ל.

ע"כ. וראה עוד בנו"כ ובאחרונים על השו"ע (סימן נג, ס"ב, סימן קכח, סל"ג). ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן צעד). ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב אעה"ז סימן טז ד"ה ועל דבר). ובשו"ת יביע אומר (ח"ה א"ח סימן יב אות ו). ובפסקי תשובות (סימן נג הערה 106). שמבואר שם שכיון דכך הוא המבטא של אותו עלג יצא ידי חובתו ע"ש. וקצרות.

דיש לומר, דעד כאן לא דיברו הפוסקים הנ"ל שיצא ידי חובתו אפילו בשינוי משמעות התיבה, אלא באופן שכוונתו נכונה אבל אמירתו אינה נכונה ויצא ידי חובה כיון 'שלשונם כן הוא', משא"כ כשאומר ידכם בשואו נע הרי בוודאי כוונתו ללשון רבים ואין אמירתו נכונה ולא שייך לומר כאן 'שלשונם כן הוא'. ויש שטענו שגם בזה אולי אפשר לומר שהגם שכוונתו כאן ללשון רבים, עדיין אין פירושו שמניחים תפילין בשתי ידיו, אלא כוונתו לומר שכל אחד מעם ישראל יניח תפילין ביד אחת. והלשון 'רבים' כאן מדובר על עם ישראל. אלא שגם לפי זה סוף סוף שינה כוונת משמעות התיבה. וצ"ע למעשה. ולהערה בעלמא באתי.

הרב שמואל ברוך רובין

בענין טומאת בכור אדם בזמן הזה

מרגלא בפומא דעלמא, שלעתיד לבוא יהיו כל הבכורות כהנים, כמו שהיה קודם חטא העגל והקמת המשכן שהיו הבכורות מקריבים בבמה ככהנים במקדש (עיין בכורות ד, ב וזבחים קי"ב). אכן, ידיעה זו לא נתברר איה מקום כבודה, והמקום היחיד שבו היא מופיעה בצורה מפורשת, זה באוה"ח (בראשית מט, כח ובמדבר ג, מה). ועיין בגליונות בית אהרן וישראל קי"ג וקט"ו, ובספר מועדים זמנים להגר"מ שטרנבוך (ח"ז סימן קסט) מה שכתבו בזה. אכן דברי האוה"ח הק' תמוהים למעיין במקור דבריו, וצ"ב. ויש שהביאו מהארז"ל (שער הגלגולים פכ"ה) שהלויים עתידים להיות כהנים יחד עם בני אהרן, (עיין בספר התניא פ"ג ובספר מרגליות הים להר' ראובן מרגליות סנהדרין קט"ב, א"ו).

אשת כהן שהניחה בעלה מעוברת, שנינו (ביבמות ז, א) שאינה אוכלת בתרומה מחמת העובר. ונחלקו בגמרא מאי טעמא - לרבה, משום ש'עובר במעי זרה זר הוא'.

שיש בני אדם שאין יכולים להטעים הרי"ש כראוי או שאין יכולין לומר שיי' ימנית או שאומרים גימ"ל כלדי"ת וכיוצא בזה יצא 'כיון שמדבר לפי דיבורו ויותר מזה איתא במדרש חזית על פסוק ודגלו עלי אהבה וכו' עכ"ל. וכ"כ בנו בספר תורה תמימה (שיר השירים פ"ב הערה נז) בביאור המדרש הנז', טעם הדבר פשוט, משום דרחמנא לבא בעי, וכוונתו לטובה.

וכן אין זה דומה למש"כ בערוך השולחן (שם ס"ב) דלמבטא שלנו שאין הפרש בין אל"ף לעי"ן, ובין ח"ת לכ"ף, ובין סמ"ך לתי"ו רפויה, ובין טי"ת לתי"ו דגושה, יצאו ידי חובתן, כיון שלשונם כן הוא, והרי אנו רואים שהמדקדקים בזה בא להם ההפרש בטורח רב, ועדיין אין ההפרש כראוי, וביחוד בין אל"ף לעי"ן, יש כמו הפכים ממש וכחירוף וגידוף ח"ו, כמו בשמ"ע, וטהר לבנו לעבדך באמת, וכמו בק"ש וסרתם ועבדתם וגו', דכשאומר כמו באל"ף הוי ממש ההיפוך ח"ו, מ"מ כיון דמבטא שלנו כן הוא, אין חשש בדבר, ורחמנא ליבא בעי, ורק המדקדק במצות יראה לדקדק בזה הרבה, ושכרו גדול כשמדקדק בזה ע"כ.

וכע"ז כתב בספר הליכות שלמה (פי"ב הע' לה) דבמעיל למלרע אפילו באופן שמשנתה המשמעות מלשון עתיד ללשון עבר כגון ב'ואהבת', אינו מעכב. (הוב"ד בספר פסקי תשובות סימן סב הערה 2).

ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן נח) כתב דהנה גבי קורא קריאת שמע בלשון אחר נחלקו הרמב"ם וראב"ד בפ"ב דק"ש (ה"י) אם בלשון אחר גם כן חובה לדקדק באותיותיה, שלהרמב"ם חייב, אבל לראב"ד לשון אחר מועיל כפירוש, ולא שזהו לשון, ולכן אין צריך בזה דקדוק באותיותיה. ושמעתי ממרן הגרי"ס זצ"ל (הגאב"ד דבריסק) שלדברי הראב"ד מצאנו לימוד זכות על אלו שלא מדקדקין במעיל ומלרע, שוא נע ונח וכדומה, שיוצאין היום בהברותינו מצות ק"ש רק משום דלא גרע מלשון אחר שמועיל כפירוש, ולזה אין צריך דקדוקים אלו, ולראב"ד תו אין חיוב דקדוק באותיות, ואצלנו נשכח מרוב הגלויות הקריאה הנכונה שיש כמה וכמה דקדוקים בקריאה בהברה הנכונה שנאבדו מאתנו, ואין אנו יודעים הקריאה הנכונה

תשובות מראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א להערות האברכים מירחון 'תורת שמעון' חודש אדר

הרב רזיאל שרבני שליט"א

במה שכתב לדון במי שמוצא כסף בתוך הכספומט למי הוא שייך, והעלה אפשרות שהכסף בנמצא בכספומט כל עוד לא זכה בו הוי כהפקר דומיא דקנה קרקע מהגוי. לכאורה רחוק לומר דהוא הפקר שהרי לא עלה על לב איש שאם קפץ אחר ויחזיק בה קודם שיאסוף המושך כספו יקנה דומיא דקונה קרקע מגוי שמועיל כה"ג ביחוד ששם הטעם שאין לקונה סמיכות דעת ללא שטר כמובא ברשב"א ובמ"מ (הובאו בטור שם) וכאן לא שייכת סברא זו כלל וכלל, ולכאורה יש לראות קנינו כקנין ד' אמות שלהרבה ראשונים מועיל אף במכר (כמובא בר"ס ר) ואף אם לא מדיון ד' אמות גרידא אולי בעת שימוש במכונה הרי היא מושאלת לו ע"י הבנק והוי כזורק לתוך כליו ויעל"ע.

הרב עוז דוד כפיר שליט"א

באשר כתב להקשות מדוע המתעסק בממון חברו לצורכו לא אמרין ביה אדם מועד לעולם, אולי יש עוד לבאר בזה ע"פ אשר כתבתי בגדר תשלומי אדם באונס גמור (הובא בקובץ תורת שמעון ח"א ע' שכט) שסיבת חיוב התשלומים של אדם מועד לעולם אינה רק מחמת הגיון דיני ששורשו באחריות האדם על מעשיו שא"כ רחוק לחייב אף באונס גמור כנפל מראש הגג ברוח

הסכמת בני"א, זה וודאי שקנין עניינו גמירות דעת מוחלטת לבצע את המכירה או הקנייה, וכל מה שהסכימו לו בני"א ועשהו הרי הוא ודאי נפעל בגמירות דעת אף שלולי הסכמת בני"א היה נחשב מעשה קלוש, אולם אפשר שיש קניינים שאופן פעולתם מכריח גמירות דעת בנפש האדם אף שלא נהגו בו בני"א ואלו נלמדים מהפס' ויש עוד להאריך בזה.

הרב יוסף בסקון שליט"א

במה שכתב לשאול בדעת הרשב"א ובעיקר בדעת התוס' רי"ד שס"ל שאסור לאכול בב"א כל החתיכות במקום שהיה ביטול ברוב כיצד א"כ שרי לאכול לח בלח, וביאר שיש לחלק בין דבר ששייך להפרידו ואין בו הפסד לדבר שאינו שייך כלח בלח. ויש עוד להוסיף שעיקר הביטול מחמת כח שם ההיתר שרב על שם המעוט, וביבש ביבש מאחר שאפשר לאוכלם בנפרד הרי שם ההיתר קלוש יותר שאין הוא מוכרח להשפיע על חברו שאין הקשר בניהם אלא מקרי שעתה שניהם בסל אחד, משא"כ בלח בלח שם ההיתר הינו דבר מציאותי ולא תלוי בדעת האדם ובראיתו בלבד וע"כ כח הביטול בו אלים טפי.

הרב דוד בוגנים שליט"א

לכאורה לא דמי ספיקו של הרמ"א בענין ספק עכבר

כסערת אליהו, אלא יש בכך אף תקנה משפטית למען הכלל כמבואר שם, וא"כ באופן שמעשיו אינם לצורכו אלא לצורך חברו אפשר שאינם בכלל סברת התקנה.

הרב בנימין ביטון שליט"א

לגבי דין מקח טעות במום שאינו בגוף הבית לא כו"כ הבינותי מדוע אינו דן מס' רלב ס"ה בשו"ע וברמ"א שם ביחוד המקרה שיש לאחר דרך עליו שלא ראיתי מי שפורש באיזו תדירות מדובר וכדו' בכל אופן חשיב כמום שאינו בגוף הדבר, וביותר הרי פסק הרמב"ם בהלכות מכירה (פט"ו ה"י ג') גבי קונה עבד שאף אם נמצא בו מום קיצוני שגג או חוטף או גונב נפשות, או בורח תמיד, או זולל וסובא וכיוצא בדברים אלו, אינו יכול להחזיר, ואף שעיקר הטעם שכל העבדים בחזקת שיש בהן כל הדעות הרעות, הרי זה וודאי שאין לך אדם אשר יקנה עבד שבורח תמיד ועבד שכזה לא שווה מאומה, מ"מ מאחר שאין זה בגוף העבד אלא מום חיצוני לא חשיב מקח טעות, ובאמת גדרי מקח טעות דקים הם מאוד ואם באנו לדמות כל מקרה לחבירו נמצאו קושיות רבות.

הרב אליאב זינו שליט"א

בעיקר שאלתו מדוע יש חשיבות למקורות קנייניים הנלמדים מפס' יותר משאר קניינים שמועלים כי כן

(הלכות קרבן פסח פ"ז ה"ד) 'היו רוב הקהל זבים ומצורעים ובוועלי נדות ומיעוטן טמאי מת, אותן טמאי מת אינן עושין בראשון לפי שהן מיעוט ואין עושין השני שאין היחידים עושין את השני אלא בזמן שעשו רוב הקהל את הראשון, וכאן הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני'.

הרב ישי רחמני שליט"א

בעיקר הערה מדוע ראובן בע"ד המקורי באופן שגובה בע"ח מאיריות נכסיו שנמכרו לאחר אינו חלק מהתביעה באופן פשוט הרי סו"ס ממנו הכל מתחיל ונגמר. ויש עוד להוסיף על מה שכתב הרב ישי שליט"א בזה, שיש לראות את ב"ד את תכליתם ומטרתם כעושה שלום ולא כעושה צדק והרבה ראיות יש לכך, וממילא כל שאין הנידון בכלל עשית שלום שהרי אף שראובן המלווה והמוכר הוא האיש המרכזי בפרשה מ"מ מאחר ובהו"א הבינה הגמ' שכבר אין איש דן עמו ממילא אינו בכלל הנידון אולם למסקנה אף ראובן בכלל הנידון שהרי יהיה עליו תרעומת וממילא חבר בשלום וב"ד נדרשים לו.

הרב שמואל ברקוביץ שליט"א

בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרני בחלוקות וכדו', לכאורה אין דומה כלל תפיסה במקום שאין איש יכול למנוע ממנו כמצאיה ובע"ח שהרי יש לו זכות שווה בחפץ כמו כולם, לחלוקה או לסעודת חתונה וכדו' שהוא היתר זכיה מהבעלים שמתחדש תדיר ובידו להפסיקו בכל עת שירצה, וממילא התפוס בחלוקה אינו תופס לאחרים אלא תופס לבעלים בלבד ורק ברשותו הדבר תלוי ואין זה פתרון אלא הוא הדין בלבד וכמו שכתב בסוף דבריו.

ולא תלתה בראיותיה שלה, שאין לזקנה בסוף ראיותיה קביעות, וא"כ מאותו הטעם אנו מצריכים בקטנה ג' ראיות בינוניות שאין לקטנה בתחילה קביעות ודו"ק.

הרב חיים בנן שליט"א

א. מדברי הגמ' בנדה (ל ע"א) משמע בפשיטות ששומרת יום כנגד יום היא היא זבה קטנה וכ"כ זאת הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ן ה"ז).

ב. מדברי הריטב"א בחולין (קו ע"ב) הידועים בענין נטילת ידיים משמע ש"ל שכל דין ברכה לבטלה דווקא אם המונע היה בעת הברכה ולא התחדש לאחמ"כ, ובחיד"א (מחזיק ברכה קונט"א ס' קנח) נראה שתפס כן, אולם יעוין בשדי חמד (מערכת ברכות אות טט) שהוכיח מכמה ראשונים לא כדבריו ביחוד מדברי הרשב"א (ח"א סי"ח) ועוד.

הרב בנימין בנן שליט"א

בדין פירות שחנטו בשנה שמינית בין ר"ה לטו בשבט אם יש בה קדושת שביעית, באחרונים הובא לתלות נידון זה בחקירה הידועה בטעם שטו בשבט הוא שנה הקובעת למעשר הוא הוא סימן או סיבה ולמעשה היא מח' רש"י ותוס' בר"ה (י ע"א) גבי ערלה.

הרב שמואל דוד הרמן שליט"א

במה שכתב לבאר נפלא במעלת קרבן פסח שהוא קרבן ברית עם הקב"ה, יבואר כמין חומר מדוע זוהי המצווה היחידה שנתנה לה התורה השלמה למי שלא היה בידו לקימה בזמנה.

הרב פנחס כהן שליט"א

בענין טומאה הותרה בציבור בקרבן פסח שאינו נדחה לפסח שני, יש לציין שאם יבוא במהב"א ערב פסח ע"פ דין לא יועיל דין טומאה הותרה בציבור לעשות הפסח מיד ואף יחידים לכ' אינם יכולים לעשותו שלצערו רוב ישראל טמאים טומאת בוועלי נדות וכנפסק ברמב"ם

לספק המובא בתוס' בדין פתח פתוח, ששם כשאנו אומרים ספק אונס ספק רצון כלול בשם האונס אף קטנה שהרי פיתוי קטנה אונס, משא"כ אין כלול בספק הראשון של עכבר הספק הנוסף שהוא ענין בפני עצמו וע"כ הוא ס"ס שיש ב' צדדים להתירו.

הרב יוסף מאיר יפרח שליט"א

במה שכתב להוכיח בדעת השו"ע והראשונים דלא כדבי הצ"ח הידוע בדש"מ, לכ' אף לדברי הצ"ח יש לחלק בין דבר שיש לו שימוש מסוים כחליטין למת ולאחמ"כ אין בו צורך שהרי אין מת לפניו, אף שיכול אם ירצה להשתמש בו שוב, לדבר ששימושו תדיר ככלי סעודה וכדו', שיעקר הטעם של עד שתאכלנו שייך עדין בכה"ג משא"כ בכלי ששימושו תדיר ודו"ק.

הרב משה חיים אלימלך שליט"א

במה שכ' לחקור בדין אין מבטלין איסור לתכחילה וכתב לתלות במח' האחרונים בנתן יין בחלב ובדברי הצמח צדק (ס"פ) ששם הוא היתר בהיתר, לכאורה עיקר טעמו של הצ"צ (שם) הוא שאחר שחז"ל אסרו ליתן חלב בפת הוי מעשה איסור בעצם וממילא חשיב הנותן יין בחלב כעושה מעשה איסור באופן שלא יאסר וא"כ לדבריו לא הוי היתר בהיתר שהרי עבר על איסור של דבריהם.

הרב אליהו מרגן שליט"א

בעיקר דברי השו"ע (קפט סכ"ז) שכתב שתינוקות שלא הגיע זמנה לראות וראתה שסותרת ראיותיה אם לא ראתה ג' עונות בינוניות והקשה בדרישה שם מדוע לא כתב ג' עונות שהיא רגילה לראות בהם.

נ"ל שקטנה בתחילת ראיותיה הוי זקנה בסוף ראיותיה, ששניהם ראיותיהם לא בקביעות, שהקטנה בתחילה רואה לזמן מרובה ואט אט מקרבת ראיותיה עד שקובעת וסתה, והזקנה להיפך שבתחילה מרחיקה ראיותיה אט אט זו מזו עד שפוסקת מלראות, ומזה הטעם הגמ' נקבע בגמ' שלאחר ג' עונות בנינויות היא בחזקת שאינה רואה

מים חיים (המשך)

לבוא לא יזכירו עוד את ניסי יציאת מצרים כמובא בירמיהו (כג ה-ח) 'הנה ימים באים נאם ה' והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ, בימי תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו, לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם וישבו על אדמתם. וכמו שדרשו חז"ל בגמ' בברכות (יב ע"ב), וע"כ פסח שהא מסמל גאולה בתוך מציאות גלותיות הוא זמן של דין על השפע הקיים לעת עתה כשקללת הנחש עודה בתוקפה וע"כ נקראת היא תבואה שאין שם עץ עליה, משא"כ בחג השבועות שהוא יום תיקון העולם בכללותו הרי הוא יום הדין על עיקר הקללה עד כמה תוקף יש לה ובאיזה מידה ראוייה היא לעולם ולישראל וככל שקבלו עליהם עול תורה כן יסור מהם קללת בזעת אפך וחטא נחש הקדמוני.

וא"כ בכח סגולת קבלת התורה לעקור חטא נחש הקדמוני ואכילת עץ הדעת ולבטל קללותיו, וע"כ אין יותר מתאים מיום זה לחזור ולדון בפירות האילן עד כמה טורח ועמל נדרש לגדלם וכמה ברכה יראו בהם כי תלויים הם ועומדים בכח קבלת התורה של עם ישראל, וככל שיקבלו עליהם את עול תורה באמת כן יסורו מהם עול דרך ארץ ויבורך יבולם, וכמבואר שהמזון והכלכלה תלויים הם בברכת וקללת החיטה שהיא אם כל מזון.

ויש עוד להוסיף דהנה לפי המבואר בחג השבועות נידונים על תבואת החיטה וכלל פירות האילן, ולכאורה מה שונה א"כ יום הדין של פסח שנידונים בו על התבואה ליום הדין של שבועות שנידון בו כלל פירות האילן ואף זרע החיטה כמבואר שהרי בעיקרו עץ הוא, ולכאורה מה במה שונה יום הדין של פסח ליום הדין של שבועות.

ואפשר לבאר בזה דהנה חג הפסח מסמל את הגאולה בתוך מערכת הגלות שהרי לעתיד

ונראה עוד שהטעם שדווקא הלחם הוא הנבחר לכפר ולא זרע החיטה כמו שנצטווינו להביא בפסח עומר שעורים ולא לחם שעורים, דהנה כפי המבואר כל טעם הבאת שתי הלחם הוא לכפר על הקללה שנתקלל בה אדם הראשון, וקללה זו היתה דווקא על הלחם דכתיב 'בזעת אפך תאכל לחם' ומשום כן מביאים אנו דווקא הלחם שבו נתקללנו כדי להתכפר בו.

ועתה יש לבאר מדוע דווקא חג זה נבחר לכפר על חטא עץ הדעת, והנה כנודע בעת מתן תורה פסקה זוהמת הנחש כמובא בגמ' שבת (קמו ע"א), ואף נפסקה קללת המיתה כדאיתא בגמ' ע"ז (ה ע"ב) עד שאמר ר"ל שם 'בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם' ועליהם אמר הפס' (תהלים פב) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם", ואחר חטא העגל שוב חטאו וחזר עונש המיתה וע"כ חוזר המשך הפס' "אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו" כמובא בע"ז שם וע"ע בספר הזהרה (ח"א סג ע"ב).