

תורת שמעון

יו"ל ע"י בית מדרש גבוה לתורה הוראה ודיינות ע"ש שמעון מיכאל סללאם
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

אַרְךָ אַפְּיִים רַב תְּבוּנָה

הממדות הראשונות שנשתבחו בה קוב"ה אחר הכפלת שמו היא אריכות אפים לרשעים ויש לנו להבינה מה היא מעלתה ומה תוכנה, ביחוד שחובה על האדם לילך בדרכו של מקום מה הוא חנון אף אתה חנון מה הוא רחום אף אתה חנון מה הוא ארך אפיים אף אתה ארך אפיים כמובא בגמ' בשבת (קלג ע"א).

והנה אם נצטוונו לילך בדרכיו של מקום ודרכיו ומדותיו הם המידות שמכפרים לנו על כל פשענו, הרי וודאי שמדה כנגד מידה לא בטלה וככל שידבק וילך בהם כן ינהג עמו הקב"ה באותה מידה ומרובה מידה טובה.

ואם כן חובה גדולה עלינו ללמוד עניינם וגדרם למען נזכה בהם ביחוד באלו הימים.

ובדברי שלמה המלך במשלי למדנו שאריכות אפים שורשה בדעת ובתבונה כאמרו (משלי יד, כט) אַרְךָ אַפְּיִים רַב תְּבוּנָה וְקֶצֶר רוּחַ מְרִים אֵגֶלֶת. וביאור זה העניין שאין יכולת לידע ולהבין דבר קטן כגדול ללא ההקשבה וההתבוננות, שהקצר רוח רואה רק תחילתו של דבר וחלק מהתמונה המלאה ופעמים זוהי הפך התמונה השלימה ורק אדם הגבון משכיל לידע שמה שנראה בתחילה טוב או להיפך יכול עם יתאזר במתינות יראה שאינו כן.

ומידת ארך אפיים אף הכרחית ומהותית לקניית התורה דרכיה ונתיבותיה שמי שאינו שומע אינו יכול לדבר, כי מי שאינו לומד מאחרים אינו יכול ללמד, דקצרות הרוח מונעת ההבנה דאילו היה שומע דברי חבריו או רבותיו הייתה הבנתו מתגלה.

וכמובא ברבנו יונה (משלי שם) כי לא יגיע איש קצר רוח למחקר, לפי שיקח בידו המחשבה הראשונה שתשפר עליו, ולא ימצא את לבבו להתיישב ולהשגיח על צדי המחקר, לראות אם יש צד שיסתור את מחשבתו, עד שייגיע למחשבה המתקיימת והשקולה, וזה לא ימצא רק בבעל הישוב, ומי שהוא ארך אפים הוא בעל הישוב, ועוד תדע כי מי שאינו חכם כשיכבד עליו דבר כשתעלה מחשבה על לבו ותיטב בעיניו וישמע את חברו משיב עליו יקשה בעיניו וידחה תשובת חבריו מעל דבריו, ולא יתיישב לשקול אם יכונן דברי חבריו ולהודות על האמת. הנה כי סבת התולדה המביאה למעלת אריכות אפים היא המביאה להיות האיש רב תבונה. עוד תדע כי בעל קצר רוח כשישמע דבר שלא יתקבל על הדעת בתחלת העיון לא יוכל למהר עיון התבונה על הדבר, ויחתוך להזניחו, ובעל התבונה יאזין עד תבונת דברי חברו, עד יחקור מילין, ופעמים שיתקבל עליו הדבר בסוף העיון.

ומו"ר בספרו ואני תפילה (עמ' קכה) כתב לבאר בזה מה שמסופר על ר"ל (ב"מ פד ע"א) שאחר מותו היה מצטער עליו רבי יוחנן הרבה וכמובא בגמ' שם שהיה צווח ואומר היכא את בר לקישא היכא את בר לקישא, הועיקר צערו היה שכל דבר שהיה אומר רבי יוחנן הוי מקשי לי עשרין וארבע קושייתא ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי וממילא רווחא שמעתא, ובאמת מעלה זו של ר"ל שהיה רב תבונה שבכל דבר ודבר היה מעיין המתגבר הוא ממה שמצינו בגמ' בשבועות (מ ע"א) וברש"י שם

מים חיים

ראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

מה בין תשובה באלו הימים לכל תשובה דעלמא

א

א. שאלה ידועה ומפורסמת היא בסדור ימי הדין שלכאורה אינם בסדר המובן, שמדוע קדמו ימי הדין לימי התשובה, שלכאורה הסדר הראוי יותר הוא שינתן לאדם הזמן לשוב אל ה' בתשובה וסליחה ורק לאחר מ"כ נעמידו לדין וא"כ עשרת ימי התשובה צריכים היו להגיע קודם ר"ה ולא לאחריה.

ב. ועוד יש להבין ולידע מה ענין של האלול שקודם ל"ה בתשובה וסליחה, ובמה שונה הוא מעשרת ימי התשובה שלאחריהם. שהרי כל מקור ימי התשובה הם "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" שאלו הימים שבין ר"ה ליום הכיפורים. וא"כ מה התוסף בימי האלול שעליהם דרשו חז"ל הפס' 'אני לדודי ודודי לי'.

ג. ועוד יש לבאר מה ענין של ימי תשובה אלו יותר משאר ימים, הרי תמיד התשובה רצויה לפניו ית' וא"כ במה נתייחדו אלו הימים.

ד. ידועה היא קושית של ר"א בקובץ מאמרים (מאמר על התשובה ד' כג), דמהגמ' בקידושין (מ ע"ב) מבואר דבתוהא על הראשונות כשמתחרט על כל הטובות שעשה איבד את זכותיו, אם כן מבואר דחרטה עוקרת מצוות ועל כרחין הוא מצד הדין ואינו דבר חידוש. לפי זה יש להבין מדוע לא תועיל חרטה מצד הדין לעקור עבירות עד שנזקקים אנו לחסד השי"ת ורחמיו ש"תשובה" תעקור העוונות, ובמה ישתנה דין תוהא על הראשונות ממי ששב בתשובה.

ב

א. ולבאר זאת יש להתבונן מהו גדר התשובה הנצרכת בימים אלו.

ועיקר שאלה זו זו ליראי ה' שכל יהבם לעשות רצון קונם, ובשום הון לא יעברו על מצוות התורה הק' ואף לא היה זה נסיון בעיניהם, וכל שאיפתם היא להגות בתורת ה' ולדעתה, ויום ביומו ג' תפילות לא יפסידו, ותמיד ציצית בבגדם, וכל חייהם רק טהור וכשר יאכלו, וביתם על אדני התורה והקדושה.

וא"כ על מה ולמה ישפכו נפשם בתשובה וכפרה הרי כל חייהם מנוהלים ע"פ רצון ה', ומדוע נצרך הוא לארבעים ימי תשובה גדושי תפילה ותחינה.

ב. ואם נשאל מי מיושבי בית המדרש על מה דמעתך בלחץ בבקשת מחילה, ומדוע קמת באשמורת לדרוש סליחה.

יאמר בוודאי ראה את תפילותי ללא כוונה וללא שימת לב, תורת קרעים קרעים, וכמה מזמני לבטלה יהלכו, וללא ספק נכשלתי בלא שימת לב פעמים רבות בגזל ובלשון הרע וכו' וכו', אוי לי ואוי לנפשי.

והנה טענות אלה שטוען אותו ירא ה' יאמרו כמעט מפי כולם, ולכאורה תימה הוא, שזה וודאי שמכירים ויודעים במעשיהם וידעים שבדברים אלו נכשלים, והנה אם כולם יאמרו זאת בכל מקום בו יעמדו, ובכל שנה ושנה יחזרו אלו העוונות על עצמם ללא ספק, א"כ מה תועלת יש בתשובה הרי אין זה יביא את האדם לשום התקדמות.

ג. וביותר הרי אלו העוונות אם נתבונן מוכרחות המציאות הם, (בב"ב קסה ע"א) רוב בגזל וכולם באבק לשון הרע, וגדולי האמוראים העידו בעצמם שלא כיוונו בתפילתם כמובא בירושלמי (פ"ב ה"ד) אמר ר'

דברי פתיחה - המשך

וז"ל 'כך היה דרכו של ריש לקיש כשהיה ר' יוחנן ואומר דבר בבית המדרש היה שוהה מלהשיב עד שיגמר רבי יוחנן כל צרכו וכל טעם דבריו ואח"כ היה חולק עלי'ו דהיינו שר"ל היה ממתין עד ששמע מרבו את כל דבריו ומתבררין דבריו היטב ומתוך כך זכה לרוב חכמתו עד שהיה מחדש חידושים הרבה בכל דבר ודבר.

ובאמת הוא קנין גדול לא רק בלימוד ובקניית חכמה אלא אף בדרכי עולם וצורת חיים נכונה שאם יש לאדם נשימה ארוכה לסבול, להתיגע ולעמול אזי יגיע ויבוא לבסוף לתבונה הענין, אבל כשהוא קצר-רוח הריהו נשאר קצר-ראיה וקצר-הבנה, ואם הוא נמצא בתוך צרה או

שחסר לו משהו מצרכי החיים אזי נשאר שקוע ומצומצם בתוך הצרה, אין הוא מסוגל להרים ראשו ולראות משהו מרחוק שמעל הצרה, את החלק השני של המטבע, את אחרית הדבר. נדמה לו כי הצרה והיסורים ימשכו כך כל ימי חייו ובזה יגמור את כל חייו ולעולם לא יגאל מצרתו.

אבל אם ידע האדם שלכל צרה יש קיצבה ותאריך מוגבל שקצבו לו מן השמים, עד כאן ולא יותר, כי אז יראה גם את נחמתו וגאולתו. כמ"ש 'וחללים רעים ונאמנים' רעים בשליחותן ונאמנים בשבועתן (עבודה זרה נה). כלומר שהחללים הרעים והצרות נשלחו מהשמים רק לזמן מוגבל

והם מושבעים להסתלק ככלות הזמן. אולם האדם הוא קצר ראייה, הוא רואה רק הצרה שבהווה, הוא כופף את כל קומתו ולנגד עיניו נראה רק מה שלפניו ובד' אמותיו ואינו מסוגל לכבוש את השעה ולראות את הנולד, אך לחינם הוא בוכה שכאילו צרתו היא לדורות ולתמיד, כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, עליו להפוך את המטבע ולראות גם את הצד השני, אז תתגלה לפניו תמונה אחרת, ידפדף בספר וידלג לרגע על פרשת צרותיו ואז יגלה אותם הדפים המבשרים לו את הקץ, את סוף הדבר, את הנחמה והגאולה.

מים חיים - המשך

חייה סבא אנה מיומיו לא איכוונת אלא חד זמן בעית כוינת והרהרית בלבי ואמרית מאן ליעול קמי מלכא קדמאי אלקפתא או ריש גלותא שמואל אמר אני מנתי אפרוחיא פירוש העופות הפורחות. רבי בון אמר אנה מנתי דומסאי פירוש שורות אבני הכותל אמר רבי מתניה מחזיק אנה טיבו לרישי דכד הוה מטי למודים כרע מגרמיה. כן בענין לימוד התורה קיי"ל שכיון שקרא ק"ש של שחרית וערבית כבר קיים 'והגית בו יומם ולילה', כמובא במנחות (צט ע"ב). "לא ימוש ספר התורה הזה מפיק" אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ ע"ש.

ד. ואם כן כיצד יעלה על הדעת שיבוא הקב"ה בטרוניה עם בריאותיו בדבר שדרך האדם באשר הוא אדם להכשל בו, וכי ארי ודוב הוא שתר ומחפש כיצד להכשיל בניו ובנותיו, והכתוב אומר "לא בשמים היא", ולא מעבר לים היא... כי קרוב הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו", והרי לא מציינו מי שלא ישל באלו.

וזאת יש לידע שאין מוטל על האדם לשקר בנפשו ובעצמו ולחזור ולאמר "רשע אני רשע אני" כי עצם תפיסה זו יש בה עוון וחטא, וכי אין יראת שמים נגד פניך עד שאתה מכריז ואומר שעל כל עבירות התורה חטאת ופשעת וזהו חילול ה' ללא ספק, ומנהג בפי רבים להיות חייבים ורשעים בעיניהם בכל ימיהם, וככל שיצטדקו יותר וידקדקו במצוות כן יתרבה בעני עצמם רשעותם ושפלותם.

ומה טוב יש בכך להיות שקרן קמיה קובי"ה, ומה כבוד אלוקים יש בזה לאמר לפניו שום דבר מדברין לא קימתי והרי הוא ממעיט בכבוד שמים וברור שדבר זה מגונה ואינו ראוי כלל וכלל.

ה. אלא שיש שתי בחינות בקיום התורה ובעבודת האלוקים, אחת למעלה ואחת למטה, דיש מצוות עשה ול"ת שהם ברורים וידועים ובהם מחויב כל אדם בכל מצב, ואלו המצוות מחויבות המציאות אם כשל ישל בהם מחויב לשוב בתשובה

ולישר המעוות ולילך בדרך התורה והמצווה, ובזה יכולת ביד האדם בהחלטה ברורה לשוב מדרכו וללכת בדרך הישר, ואם עד היום לווה בריבית והפסיד זמן ק"ש הרי בהחלטה ובידיעה יכול לשנות דרכו ומעתה לעשות רצון ה' בכל מצוותיו. וכן על זו הדרך בכל מצווה ומצווה.

אולם יש בחינה נוספת והיא הבחינה העליונה, וזאת הבחינה מונחים יתודתיה בארץ אולם מגיעה היא עד שמי רום עד לבלי סוף.

והיא המדרגה בה מונח בה האדם בידיעת אלוקיו ובקיום מצוותיו, במוחו ובלבו, ברגש ובהתבוננות, בשמחה וברצון, ביראה ובאהבה, ואלו הבחינות הם המגדירים את האדם כמה קרוב הוא לאלוקיו וכמה רחוק הימנו, כמה נתעלה לפני ה' וכמה חיפש קרבתו, ואלו הבחינות אינם ביד האדם לשנותו בין רגע כי אם בעבודה רבה ובהתבוננות מרובה, ואלו הדרגות הם עיקר עבודת ה', דרחמנא ליבא בעי, וודאי שאין דומה נטילת לולב שקוימה ביד איש עני ע"י שחסך מלחמו ורכש ד' מינים שאינם מהודרים אך במסירות נפש וקיים המצווה במסירות בשמחה ובאהבה, לאדם אשר רכוש רב בידו ובקלות קונה הוא אתרוג מהודר שבמהודרים אך מקיים המצווה כמי שכפאו שד. שגדולה מצוותו של העני עשרות מונים ודבר פשוט הוא.

וכל עבודת ה' עיקרה לא בקיום המצוות הפיזי אלא בעומק הנפש והנשמה, אולם רשע מקרי רק מי שלא מקיים המצוות עצמם ומבטלם או עובר עליהם ח"ו.

והיא עיקר עבודת האדם בזה העולם להתקרב לפני ה' ולדורשו בכל ליבו ונפשו.

ועתה כשם שיש ב' ענינים בעבודת ה' ובקיום המצוות כן יש ב' בחינות בענין התשובה, יש מעשה תשובה שהינו שינוי המעשה שאם עד היום הלך בדרך הרע ושינה מעשיו לדרך הטוב הרי ששב בתשובה, אולם יש השב לא רק בשינוי המעשה אלא בשינוי הדעת והמחשבה, ובהפיכת הלב והנשמה שמשנה הוא את כל גישתו ורצונו לקיים רצון ה'.

והנה ב' תשובות אלו שונות הם במהותם

וביסודם ולא קרבו זה אל זה כלל וכלל, שהמעשה הראשון אין השכל מחייב לקבלו והסברא נותנת שלא יהיה די בשינוי המעשה כדי למחול על העבר, ומשל אמשול לאדם אשר היה נוסע ברכבו בפראות וזלזול מוחלט בכל כללי התנועה, לבסוף קיבל דו"ח תנועה בסכום רב, ומחמת כן השכיל שלא כדאים מעשיו שהרי אם ימשיך כך יפסיד את כל כספו ואף יכולים לשלול את רשיונו ומחמת כן חדל ממעשיו, ומ"מ אין סיבה שימחלו לו על העונש שכבר קיבל, שהרי את הנעשה אין להשיב ויקנס ככל עבריו, אולם אם אותו אחד השכיל והבין שחוקי התנועה טובים וראויים מאין כמותם שהרי חייו וחי ילדיו נשמרים בזכותם ומחמת כן לא רק שחדל ממעשיו ומנהיגתו הקלוקלת, היה פעיל נמרץ באיגוני זהירות בדרכים, ובכל בוקר היה מקדיש מזמנו להעביר ילדים בבטחה, וכן היה מעביר הרצאות ושיעורים בחובת הזהירות בדרכים, ואף היה מממן חומר מחשבה בחשיבות נהיגה נכונה וכו' וכו', הרי בוודאי שאם יביאו העניין לעיני שופט הסברא מקבלת שימחלו לו על הדו"ח שיקבל ויבואו לקרתו ככל האפשר.

ה- והנה בעשרת ימי התשובה נתחדש שאף שינוי המעשה בלבד יש בידו לקרוע גזר דינו של אדם וביטול כל עוונותיו אשר עשה ועל ימים אלו קראו חז"ל הפס' 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' והנה ראש השנה הינו יום הדין, ובדין אין משוא פנים ונוקב הוא עד חדרי תהום, ומאחר שכן אין תשובה שכזו בידה לעלות או להוריד שהרי הדין אינו פוטר ממעשיו, ועל כן אין במעשי תשובה של שינוי המעשה בלבד כדי לשנות את דינו, ועל כן אין טעם להקדימם ליום ראש השנה, שהרי בעת הדין לא יועיל כלל תשובה מסוג זה. שהרי יקוב הדין את ההר. אולם לאחר ימי הדין מתחדשים ימי הרחמים של יום הכיפורים אשר אף תשובה של שינוי המעשה מתקבלת ומבטלת כל עוון ועתה בהחלט מתאים לתת ימי התשובה כדי שיפשפש במעשיו לידע במה לשוב.

אולם התשובה מן הסוג המשובח ששב הוא אל ה' בכל ליבו מתקבלת היא תמיד וראויה



בעצם דברי הח"ח ז"ל "ושאלתי דבר זה מכ"ק מרן בעל חפץ חיים זצ"ל, והשיב דבתשובה מאהבה הא דעוונות נעשו לו זכויות הוא לפנים משורת הדין, ותשובה מיראה אינה בכלל תוהא על הראשונות, שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו, אלא שמתירא מן העונש, ואילו היה העונש נמחל לו לא היה מתחרט כלל על המעשה" עכ"ל.

מפספסים את כל ענין ימי האלול שאין מהותם חיל ורעדה אלא שמחה ואהבה) ועפ"ז מבואר שפיר מדוע בתוהא על הראשונות מתבטלים כל זכויות ומצוותיו, שהרי כל דעתו ודרכו שינה ורחק מה' בכל ליבו ומדוע יתנו לו שכר על אשר בעבר היה פועל להתקרב אל ה' אם כיום כל רצונו לרחק ממנו הרי האדם הוא אותו אדם, ועיין בקובץ הערות שאלו הם

היא תמיד ובכל עת שיגמור בלבו לאהבה את ה' וללכת בדרכו בשמחה ובמאוד מאוד וודאי שמתחשבים בתשובה שכזו אף בר"ה, וזוהי בחינת התשובה של חודש אלול שעליו אמרו חז"ל "אני לדודי ודודי לי שענינו אהבה וידידות שתשובה מהסוג הזה היא הראויה בהחלט להתקבל בימי ר"ה. (וא"כ מה שאומרים העולם שבימי אלול אפילו דגים שבים רועדים, הרי בכך

חושן משפט

לעשות פרזבול אף ע"י שליח. ובפרט דשמיטת כספים בזה"ז מדרבנן. וכן העלה מו"ז מרן זצוק"ל בספריו (חזון עובדיה עמ' עה, יב"א ח"ב חח"מ ס' ה, ח"ג ח"מ ס' ו ועוד) והביא שהציע מדבריו אלו קמיה אחד המיוחד מגדולי הדור הוא הגר"פ פרנק זצ"ל, והסכים עמו, ושכן המנהג. וכן החרה הסכים אחריו גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו ס' לט).

וכ"כ בספר אור לציון (שביעית, פ"ז שאלה ה). וכ"כ בספר שמיטת כספים כהלכתה (ש"א ס' כד) בתשובת הגר"נ גשטטנר. וכ"כ בספר זיו הים (הלכה ב ס"ק י). וכ"כ בספר שבות יצחק (פ"ד עמ' מ) משם הגר"ש אלישיב, דאפשר למנות שליח שימסור מיילי דפרזבול, כדעת הסוברים שאין כאן חסרון של מיילי לא ממסרן לשליח, וכן נראה דעת האגרות משה (ח"מ ח"א ס' יט) שכתב דמהני הרשאה לפרזבול כל שאח"כ המורשה כתב פרזבול. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב ס' יג).

צורת מינוי השליחות
ובמינוי שליח, קי"ל בשו"ע (ח"מ ס' קפב ס"א) שדי בדיבור בעלמא, ולכן בין אם מינהו בע"פ, אף דרך הטלפון, ובין אם כתב לו בכל דרך שהיא שממנה אותו לשליח, אף אם לא עשו קנין סודר על כך, נעשה השליח בכך לשלוחו. אלא שמ"מ נהגו לעשות קנין ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ה ממכירה ה"א-יג) שעושים במינוי שליחות קנין, להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל אלא שגמר בלבו ואח"כ אמר, ע"ש. ובמינוי שליח לפרזבול יש טעם נוסף בכך, והוא ע"פ מ"ש בספר דרכי שלום (סטול, קו' התשובות ס' ה אות ב דף קכד) ללמוד מדברי הרשב"א בקדושת (מא). דאם נעשה קנין, מבטל את החסרון של מיילי. ע"י מ"ש בזה בספרנו משפט המכירה (עמ' עז). וכן הסיק מו"ז זצוק"ל בספרו חזון עובדיה (עמ' עה) שלרווחא דמילתא טוב שימנה את השליח בקבלת קנין, לסמוך בזה על הרשב"א הנ"ל. ע"ש. ומ"מ גם לדעתו אין הכרח בכך.

דיין אם נעשה שליח
והנה בגמ' (גיטין ה:) איתא דשליח נעשה עד ועד נעשה דיין, ואמר' התם דדייניו בדרבנן (ע"י גם כתובות כא:). ולפי"ז לכאורה פשוט דגם בפרזבול שהוא מדרבנן, מהני ששליח יהיה דיין. ונתתי לבי לתור בספרים כדי למצוא מקור גם לזה.

והנה מרן בבי" (ח"מ ס' סז) הביא את נוסח הפרזבול שכתב מהר"י אלברצלוני: אנו בית דין החתומים למטה, כך היה שבה לפנינו פלוני בן פלוני ואמר לפנינו: רבותי, הרי שיש לי חובות על פלוני ופלוני והריני מוסר לכם פרזבול, ויהיית לכון במתנה בקנין ארבעה גרמידי מן ארעה דאית לי ועל גביהון ארשייתי יתכון למגיבא כל שטר חוב דאית לי על כל אינש וכו'. ע"כ.

ובשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סימן יט) כתב לתמוה על נוסח זה, שכן בנוסח זה מבואר שצריך להקנות את החובות בקנין אגב קרקע, וא"כ הוי כמו הרשאה, וגדר הרשאה שמהני שהוא כמו בעל דין וא"כ איך הווי דיינים ופרזבול צריך לדיינים. ופשוט שאם יתן הרשאה אף לשלשה אנשים לא יועיל וישמט אם לא מסר פרזבול הוא או הם וא"כ בהקנה להם החובות כדון הרשאה אבדו כח דיינים ואין זה

לעשות פרזבול אף ע"י שליח. ובפרט דשמיטת כספים בזה"ז מדרבנן. וכן העלה מו"ז מרן זצוק"ל בספריו (חזון עובדיה עמ' עה, יב"א ח"ב חח"מ ס' ה, ח"ג ח"מ ס' ו ועוד) והביא שהציע מדבריו אלו קמיה אחד המיוחד מגדולי הדור הוא הגר"פ פרנק זצ"ל, והסכים עמו, ושכן המנהג. וכן החרה הסכים אחריו גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו ס' לט). וכ"כ בספר אור לציון (שביעית, פ"ז שאלה ה). וכ"כ בספר שמיטת כספים כהלכתה (ש"א ס' כד) בתשובת הגר"נ גשטטנר. וכ"כ בספר זיו הים (הלכה ב ס"ק י). וכ"כ בספר שבות יצחק (פ"ד עמ' מ) משם הגר"ש אלישיב, דאפשר למנות שליח שימסור מיילי דפרזבול, כדעת הסוברים שאין כאן חסרון של מיילי לא ממסרן לשליח, וכן נראה דעת האגרות משה (ח"מ ח"א ס' יט) שכתב דמהני הרשאה לפרזבול כל שאח"כ המורשה כתב פרזבול. וע"ע מ"ש בזה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ב ס' יג).

ראש החבורה

הגאון הרב עובדיה יוסף טולדאנו שליט"א

אם נכון למנות את הדיין כשליח לפרזבול

נשאלתי, באנשים שלא יכולים להגיע ושלא ייפיו כח לאחד מעמיתיי הדיינים שידו כידם להופיע בפני בית הדין בשמם ולמסור חובם לבית דין. האם עצם מינויו כשליח פוסל אותו לאשר את הפרזבול כחבר בי"ד, או שמא במקרה שבי"ד לא צריך שיקול דעת והכרעה אין בכך פסול.

שליח בפרזבול

ראשית יש להביא עיקרו של דבר אי מועיל שליחת שליח לעשיית הפרזבול, דהנה מהריק"ש בגליון (ס' סז סעי' יט, ובשו"ת אהלי יעקב ס' רצ) כתב דמלשון השו"ע (ס' סז סעי' יט) שכתב דגופו של פרזבול היינו שאומר "מוסרני לכם" וכו', משמע דלא מהני שליח, דהא מיילי לא ממסרן לשליח, ואין כאן מסירה גמורה. וכ"כ בה"ל שביעית כסא דוד (ס"ק קב) בשם שו"ת חשק שלמה. וכן הסיק גם האדר"ת בשו"ת מענה אליהו (ס' נב). וכדבריהם העלה לדינא הגר"ב זילבר בספר הל' שביעית שלו (הע' קב).

אלא דהנה במה דקי"ל מיילי לא ממסרן לשליח יש אריכות בדברי האחרונים ולא מילתא פשיטא היא. וכבר כתב הגרע"א (בתוס' רפ"ד דגיטין אות לד) דדוקא היכא שהמילי לא גמרי מעשה, כגון שהשליח צ"ל לסופר לכתוב גט, הוא דלא מהני. אך היכא שבמילי נגמר מעשה, כמו ביטול הגט שע"י הביטול נגמר כל הענין, חשיב כמעשה ומהני. וא"כ ה"נ י"ל בנ"ד דתיכף שהשליח מוסר הדברים בשם משלחו, נגמר המעשה, ונמסרו כל חובותיו לבי"ד, דמהני. וע"ע למרן החיד"א בברכ"י (או"ח ס' תלד אות ה) שכתב דס"ל למהריק"ש כמהרי"ט (ס' קכז) דאין שליחות להקדש, כיון דמילי לא ממסרן לשליח. ובמחנ"א (הל' שלוחין ס' ז) תמה ע"ד, דמה דלא מימסרן מיילי לשליח, היינו דוקא כשהשליח מוסרם לשליח אחר, אך כשהוא עצמו אומר אותם הדברים, ועושה בעצמו פעולת משלחו, כל כה"ג לא שייך ביה דין מיילי לא ממסרן לשליח, דלא חשיב מיילי. וכ"כ בשו"ת נוב"י (מהדו"ת יו"ד ס' קמז), וכ"כ עוד רבים מהאחרונים, ואכמ"ל. וע"ע במ"ש בדין מיילי לא ממסרן לשליח לענין מכירת המץ, בספרנו משפט המכירה (עמ' עד והלאה), ועוד.

ובספר מנחת אשר (שביעית, מהד' תשע"ה ס' כ אות ה) כתב לתלות מחלוקת זו בדרכי ההבנה ביסוד דין פרזבול, דאם צריך בו להקנות החובות והשטרות ממש לבי"ד, לא הוי מיילי, דהרי הוא ככל שליח להקנות חפץ וכו', לא הוי מיילי, אולם אם כל מהות הפרזבול אין בו הקנאה אלא מסירת מודעה בלבד, באמת אפשר דהוי מיילי. אלא דסיים דיותר נראה דאף אם הוי מסירת מודעה לא צריך בזה לדיני שליחות, אלא הוי כמעשה קוף בעלמא וכמו שאדם יכול לשלוח שליח למסור לבי"ד שאר מודעות. ע"כ.

ולענין דינא, אף שיש מן הפוסקים שכתבו לקיים דברי מהרי"ט, וכמ"ש הגר"א (בביאורו ס' קכא ס"ק טז), ובשו"ת מהר"י אשכנזי (יו"ד ס' כ), ובשו"ת זכור לאברהם (אביגדור, ח"מ ס' כה) ועוד. מ"מ בהיות ורבו החולקים בזה על מהריק"ש ומהרי"ט ביסוד דין מיילי לא ממסרן לשליח, וכן יש להוכיח גם מדברי הראשונים, לפיכך נהגו העולם

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

בענין גדר חיובא דבור האם מטעם "כורה" או מטעם "בעל הבור"

[הערה בדברי הגר"א ח"מ סימן ת"ג סק"ה]

בבהגר"א סימן ת"ג סק"ה הרואה סובר שהוא בא להקל ואינו אלא להחמיר והוא דברי הרא"ש כו' יעושה בדבריו שהאריך וכוונתו מבוארת בהמשך הדברים שנביא ד' הרמב"ן שפירש דרבא אף לרבנן [דסברי מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס פטור] קאמר ואפ"ה ראשון חייב בדאיתק מממונו משום שאינו מפקיר וסתמא דמלתא הכי הוא שאין מפקירין משום דנפלו אבל שני פטור אע"ג דלא אפקריה משום דאל' האי בירא לאו אנה כריתיה ודומה לאסו"מ שהצניעו בביתו ובא אחר והניחו ברה"ר והזיק שהבעלים

פטורים ואע"ג שהו"ל [לבעלים] לסלקו ולא אפקריה שאינו מן הדין שזה חופר [פי' הראשון] וזה [פי' השני] אע"פ שהוא הבעלים] יתחייב, ומוסיף שמכ"מ כאן אף הראשון פטור מה שהזיק ממונו של שני אף שכרהו דהו"ל כמפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס [שהרי משאו של השני אינו ממונו שלו] וכן פירש הראב"ד בהשגות דברי הר"ף והרמב"ם כו' ובכה"ג לה"ח שהוא הרא"ש אף ממונו של שני שהזיק גוף השלישי חייב אפילו לרבנן [פי' משום שלהרא"ש חולק על הרמב"ן וסובר שאזלינן בתר בעל הבור ולא בתר הכורה וזהו כוונת הגר"א שהשיג בריש דבריו 'הרואה סובר שהוא בא להקל ואינו אלא להחמיר והוא דברי הרא"ש' כו' שבדלא אפקריה אף השני חייב על ממונו שהזיק לגוף השלישי]

ותו כתב הגר"א ומה שכתב הרמב"ן מידי דהוה כו' שאינו מן הדין כו' [שמזה מוכיח דצריכין למיזל בתר הכורה ולא בתר בעל הבור] כ"כ ג"כ הרא"ש והטור והב"י בסימן ש"צ ס"י בהג"ה אבל אם קשרו אדם כו' אפילו יש כו' [שמזה מוכח דהנה ג"כ סברי דאזלינן בתר הכורה ולא בתר בעל הבור וא"כ לכאורה הוא זה סתירה בדברי הרא"ש]

על זה כתב מיהו לדברי התוס' והרב [הרמ"א] בסימן ת"י ס"ד בהג"ה דוקא בשלא נודע [לבעל הבור] הו"ל לסלוקי [ואי לא סלקיה איהו מחייב] וא"כ אף כאן השני חייב אף על ממונו שמזיק [לגוף השלישי] בדלא אפקריה [דהא הו"ל נודע], [וכוונתו דממלא אינו סתירה לדברי הרא"ש והר"ב בסימן ש"צ שמוכח דאזלינן בתר הכורה ד"ל דהתם איירי בלא נודע לבעל הדלי]

והביא שכ"מ בתוס' כ"ט א' ד"ה פליגי ואפילו נתנו אחר כו' וכ"כ בהג"ה שם ד"ה אבל אי כו' [פי' שאזלינן בתר בעל הבור ולא בתר הכורה בנודע מיתה] וזהו דעת הרא"ש וה"ח כאן. עוד הביא דברי התוס' בדף מ"ח א' ודף מ"ט ב' גבי חופר בור ברשות חברו שמבואר בדבריהם דאזלינן בתר בעל הבור ולא בתר הכורה אבל כתב שממה שכתבו שהחופר משלם בנוזק החצר כו' משמצע דוקא כה"ג שמשלם הכורה לבעל הבור הנזקין הוא דמחייב בעל הבור [פי' כיון דע"י שמשלם מסתלק הכורה מאחריות הבור דהו"ל כאילו כיסהו] אבל בלאו הכי לעולם נחייב הכורה ולא בעל הבור.

הגאון הרב שמעון פרבר שליט"א

בדין עדים דלקיומי בקנין דממון

[חו"מ סימן רמא סעיף א']

גרסינן בקדושין ס"ה ב' מר זוטרא ורב אדא סבא בני דרב מרי בר איסור פליג נכסייהו בהדי הדדי אתו לקמיה דרב אשי אמרו ליה על פי שני עדים אמר רחמנא דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו ואנן לא הדרי או דלמא לא מקיימא מלתא אלא בסהדי, אמר להו לא איברו סהדי אלא לשקרי,

ובתוס' שם כתבו ז"ל מכאן אמר ר"ת דאין צריך עדים לעשות קנין והא דאמר פרק חזקת הבתים קנין בפני שנים ואין צריך לומר כתובו לאו משום דלא מהני בלא שנים דודאי מהני אפילו בלא שנים אלא ה"ק קנין הרגיל בפני שנים אין צריך לומר כתובו אבל ודאי אין צריך שנים וכן משמע בפרק הזהב כו' וכן משמע בפ"ק דסנהדרין כו'. מבואר בדבריהם שעיקר המקור להא דמהני קנין בלא עדים הוא מהך גמרא דקדושין שאמרו לא איברו סהדי אלא לשקרי, אלא שהוסיפו עוד דכ"מ גם בפרק הזהב גבי היה עומד בגורן ובפ"ק דסנהדרין גבי פשרה, אבל עיקר המקור שממנו הוכיח ר"ת שקנין אין צריך עדים הוא מההיא דקדושין דלא איברו סהדי אלא לשקרי, והיינו משום שההוכחות מההיא דהיה עומד בגורן ומההיא דפשרה אינם מפורשות אלא מכללא ומכח קושיה אשר על זה יש לדחות (כמבואר בדבריהם בסנהדרין), אבל בקדושין הא מפורש הדבר בהדיא שאמרו דלא איברו סהדי אלא לשקרי ואין צריך עדים לקיום הדבר [הקנין], ועיין עוד בדבריהם פרק חזקת הבתים שכתבו עד"ז.

אבל יעוין דבריהם בפ"ק דסנהדרין ו' א' בסוגיה דפשרה צריכה קנין שכתבו מכאן חזר בו ריב"ם שהיה רגיל לפרש דדוקא נקט בחזקת הבתים קנין בפני שנים אבל אי ליכא ב' אין הקנין קנין דהא מסקינן הכא דפשרה צריכה קנין ואפילו הכי קאמרי רבנן פשרה ביחיד והא דנקט התם קנין בפני שנים משום דאין צריך לומר כתובו ואין ראייה מכאן כלל דיכול להקנות בפני שנים לקיים הפשרה שעשה ביחיד, ור"ת היה מדקדק מדאמרינן בפרק הזהב היה עומד בגורן ואין בידו מעות כו' והשתא אמאי לא משני כגון דליכא תרי ואין קנין מועיל אלא בפני שנים אלא ש"מ דודאי מהני, ויש דוחין משום דסתם גורן מצויין בה בני אדם. הרי שלא הזכירו בכל דבריהם להגמרא דקדושין ה"ל להוכיח דיכול לעשות קנין שלא בפני עדים, רק דריב"ם רצה להוכיח דקנין אין צריך קנין מהא דפ"ק דסנהדרין דפשרה ביחיד, והתוס' דחוהו שאינו ראייה, והתוס' עצמם הביאו בשם ר"ת שהוכיח דקנין אין צריך קנין מההיא דפרק הזהב דהיה עומד בגורן, אבל מההיא דקדושין ה"ל לא הזכירו כלל, וצ"ע שהלא זהו המקור המפורש להך מלתא דהקנין אין צריך קנין [וכמבואר בדבריהם בקדושין ובב"ב] שמזה הוכיח ר"ת דקנין אין צריך קנין, ואיך שבקו התוס' הא סוגיה והעלימו עיניהם מזה.

ויעוין בבאור הגר"א חו"מ סימן רמ"א סק"ב בהך דינא דקנין אין צריך עדים כתב בזה"ל 'מדאמרינן בב"מ מ"ו א' ואיכפל תנא כו' ולא אוקמי דליכא עדים ובפ"ק דסנהדרין ס"ל לרבנן פשרה ביחיד אע"ג דבעי קנין עבה"ג תוס' בב"ב מ' א' ד"ה קנין ובפ"ק דסנהדרין שם! הרי גם בדברי הגר"א מבואר שעיקר המקור להא מלתא הביא מההיא דפרק הזהב דהיה עומד בגורן ומפ"ק דסנהדרין גבי פשרה ולא הזכיר הגמרא דקדושין, רק דכתב 'עבה"ג' היינו שהבאר הגולה אכן הזכיר סוגיה דקדושין ואהא רמז וציון הגר"א לדברי הבה"ג, אבל הגר"א גופיה שבהדיא לא הזכירו לההיא דקדושין רק לההיא דפרק הזהב ודפ"ק דסנהדרין הרי נראה שס"ל שמההיא דקדושין אי אפשר להוכיח מידי, והרי שגם מדברי התוס' בסנהדרין כבר הראינו דבר זה, וגם בהמשך דבריו הזכיר הגר"א רק להתוס' בסנהדרין ובב"ב ולא לההיא דקדושין,

וכל זה צ"ע גדול וכאמור שבפשטא ההוכחה הפשוטה והמפורשת ביותר להא מלתא דקנין אין צריך עדים הוא אדרבה מהגמרא בקדושין שאמרו בהדיא דלא איברו סהדי אלא לשקרי.

ואמינא בזה דהנה בשערי ישר פרק ז' נתעורר בהא דקיי"ל דקדושין בלא עדים לא מהני משום דאין דבר שבערוה פחות משנים דילפינן דבר דבר מממון דהדבר צ"ע שהרי בממון כל קנין מהני בלא עדים כמו דהעלה הש"ס קדושין ס"ה ב' [שאמרו דלא איברו סהדי אלא לשקרי] וכן נקטינן להלכה בטוש"ע חו"מ סימן רמ"א ומאין למדו חז"ל שבקדושין לא יתקיימו בלא עדים

והביא שכבר עמד בזה גם בקצה"ח סימן רמ"א ומה שתירץ ובאר דגם בממון בעינן עדים לקיום הדבר אלא כיון דבממון מהני הודאת בע"ד הרי דהוא במקום עדים [וא"כ כל מעשה ועסק ממון מאחר וראוי היה להתברר אח"כ ע"י הודאת בע"ד (היינו אילו הוה מודה ליה) ממלא חשיב כאילו נעשה בפני עדים ושוב ממילא גם אם אח"כ יכחישנו הנתבע לתובע הו"ל כאילו אומר לו אותו מעשה ועסק ממון נעשה בפני עדים ועכשיו שמכחישו הו"ל כאילו הלכו למדה"י יעו"ש בדברי הקצה"ח שכן הוא ביאור וכוונת עמק דבריו דוק ותשכח].

והגרש"ש בשערי ישר שם לא קיבל דברי הקצה"ח בזה דזה פשוט דבכל עניני ממון מהני הקנין בלא עדים יעוין שם בדבריו מה שטען עליו ואכה"מ.

אלא דכתב בזה הגרש"ש באופן אחר והביא לדברי הרשב"א בב"ק בפרק החובל [הובא בשטמ"ק שם וכ"ה בח"י הרשב"א בשנוי לשון קצת] דכתב ז"ל ואפילו את"ל דר"י הנשיא מומחה היחה ודן יחידי היה וראה ביום ועפ"י ראיתו היה

דן לא מסתברא שיהא דיין מומחה מוציא ממון עפ"י ראיית עצמו דעפ"י שנים עדים יקום דבר אמר רחמנא ודי אם יהיה מומחה דם יחידי עפ"י עדים או דיינים עפ"י ראיית עצמו כדי שלא תהא שמיעה גדולה מראיה אבל שתהא ראייה של דיין מומחה כשמיעה עפ"י שנים עדים להוציא ממון אינו בדין עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים כיון דגם ביחיד מומחה איכא האי ק"ו דלא תהא שמיעה גדולה מראיה למה מהני ביחיד מומחה אם שמע מעדים ואם בעצמו לא מהני

והביא שהקצה"ח סימן ז' סק"ה נתעורר בזה ז"ל ועיין בח"י הרשב"א פרק החובל דיחיד מומחה אע"ג דיכול לדון יחידי אבל אינו יכול לדון עפ"י ראייתו משום דאינו נאמן לעדות יותר מהדיוט ויכול הבע"ד להכחישו ולכך אינו יכול לדון עפ"י ראייתו לחוד כי אם עפ"י שנים עדים יקום דבר ע"ש עכ"ל. והגרש"ש השיג עליו דדברים אלו שכתב הקצה"ח שהטעם שיכול הבע"ד להכחישו לא נזכר בדברי הרשב"א רק הקצה"ח חשב להטעים בזה דברי הרשב"א

ולכך כתב הגרש"ש לבאר דברי הרשב"א דנראה שהורה לנו הרשב"א בזה יסוד גדול בעיקר משפט העדות בדיני ממונות והוא דמה שאמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר אין כונת התורה שהעדים יבררו רק האמת לפני ב"ד אלא שהעדים פועלים לחדש אצל ב"ד כח חדש לחתוך הדין ולכוף לקיימו כשורת הדין וביחיד מומחה שיכול לדון יחידי עפ"י שמיעת עדים לא מהני לדון אם ראה יחידי ביום אף דלענין בירור האמת איכא ק"ו דלא תהא שמיעה גדולה מראיה אבל לענין קיום הדבר אין מתחדש אצל ב"ד כח לחתוך את הדין ולכוף את הנתבע לקיים הדין רק עפ"י שניים עדים משום שהתורה אמרה עפ"י שניים עדים יקום דבר שלא יתחדש אצל ב"ד כחם רק עפ"י עדים.

עוד כתב שם הגרש"ש ז"ל וממלא אחרי שגלתה לנו תורה בהאי קרא דעפ"י שנים עדים יקום דבר שהעדים מחדשים ופועלין ענין מחדש היה ראוי לומר שכל ענין מחדש בממון ובדבר שבערוה לא יחול רק עפ"י עדים אלא דמקרא אחרינא דכי הוא זה ילפינן דגם ע"י בע"ד בעצמו מתחדש כח אצל ב"ד והוא דמה שאמרה תורה להצריך עדים לקיום הדבר הוא רק אם קיום הדבר נוגע לאחרים חוץ מעושי הדבר אבל אם אינו נוגע רק לעושי הדבר אז לא הצריכה התורה עדים לקיים הדבר ומש"ה היכא שהבע"ד מודה לפני ב"ד והודאתו אינה נוגעת לאחרים [היינו דאינו חב לאחרים] מהני הודאתו לביירו וכן לקיום הדבר לחדש אצל ב"ד כח חדש מהני הודאתו יעו"ש בהשך דברי הגרש"ש ואכה"מ.

והנה מכל האמור כשנקבל דברי הקצה"ח דלעולם גם בממון בעינן עדים לקיום הדבר אלא כיון דבממון מהני הודאת בע"ד הרי דהוא במקום עדים וא"כ כל מעשה ועסק ממון מאחר וראוי היה להתברר אח"כ ע"י הודאת בע"ד (היינו אילו הוה מודה ליה) ממלא חשיב כאילו נעשה בפני עדים ושפיר חשבינן לה כאילו איכא עדי לקיומי,

אלא שמלבד זה הא גילה לן הגרש"ש מיסוד דברי הרשב"א שבעינן עדים גם בשביל הב"ד שהם פועלים לחדש אצל ב"ד כח חדש לחתוך הדין ולכוף לקיימו כשורת הדין בלעדיהם אין לב"ד כח בעצם לחתוך הדין ולכוף לקיימו [ובאמת דהכי מוכח מד' הרשב"א שהעדים נצרכים לחדש כח אצל הב"ד דאי כונת הרשב"א דבעינן עדים ולא סגי בראית הדיין משום שיהא קיום לעצם מעשה ועסק הממון הא תיפו"ל מצד מה שזה ראוי להתברר ע"י הודאת בע"ד דהוא כעדים אילו היה מודה אח"כ ולא היה מכחיש את בעל דינו וכמבואר בדברי הקצה"ח אלא ע"כ שגם אח"כ בעת ההכחשה בב"ד בעינן עדים לחדש כח אצל ב"ד והרי אז כבר מכחישו הבע"ד בפועל ולא איכא הודאתו אהא כתב הרשב"א דלא סגי בראית הדיין אלא בעינן עדים ודוק] אלא שגם על זה מהני הודאת הבע"ד כמו עדים [אם אינו חב לאחרים] לחדש אצל ב"ד כח לחתוך הדין ולקיימו.

ומהשתא נראה דהיה מקום לפרש בסוגיית הגמרא דקדושין דהא דאיבע"ל למר זוטרא ורב אדא סבא בני דרב מרי דאתו



לקמיה דרב אשי אמרו ליה על פי שני עדים אמר רחמנא דאי בעי למיהדר לא מצי הדרי בהו ואנן לא הדרי או דלמא לא מקיימא מלתא אלא בשהדי, ואמר להו לא איברו שהדי אלא לשקרי, דכל זה לא נסתפקו אלא בדין הודאת בע"ד בב"ד לחדש להם כח לחתוך הדין ועל זה השיב רב אשי דלא איברו שהדי אלא לשקרי [ולעולם אין הכוונה דלא צריכינן העדים רק לברורי ולא לקיומי דלעולם בעינן להו אף לקיומי וכמ"ש בקצה"ח רק דכיון דיסוד הדין דלקיומי תלוי במה שראוי להתברר ממלא לא בעינן חפצא של עדים אלא מהני אף הודאת בע"ד וזהו הכוונה דלא איברו שהדי אלא לשקרי ולעולם מדין לקיומי נגעו בה וכ"מ בדברי הקצה"ח [ודק] אבל בדין עדות דלקיומי דבעינן לעצם מעשה ועסק הממון לא עלה קיימא ספקיהו ולא על זה השיב רב אשי וא"כ לעולם איכא למימר דבעינן על זה עדים ממש דדלמא כל הגזה"כ דכי הוא זה דמהני הודאת בע"ד לא קאי על עצם מעשה ועסק הממון כי אם א"כ על תנינת הכח לב"ד לחתוך הדין וכנ"ל.

והרי נמצא מזה שבאמת מסוגיית הגמרא בקדושין אי אפשר להוכיח כלל דלא בעינן עדים לקיומי מלתא בדבר שבממון ודייקי דברי התוס' סנהדרין ודברי הגר"א בסימן רמ"א שלא הזכירו מזה כלום למקור אהא מלתא דלא בעינן עדין לעשות קנין.

הרב עמרם שכטר פלוגתא דרבוותא בדין קרקע

נחלקו הפוסקים בכל ספיקא דדינא אי מוקמינן ארעא בחזקת מרה קמא או לא. בתוספות ב"ב לב: (ד"ה והלכתא) הביאו דברי רשב"ם שבמחלוקת לא אמרינן אוקי קרקע בחזקת מרה קמא ולא מוציאים מיד המוחזק, ור"י חולק. ובשו"ת הרא"ש (כלל א אות ח וכלל פה אות יא) כתב שכדברי רשב"ם כן קיבל מרבו מהר"ם. וכ"כ הכנה"ג בסי' קמ (הגה"ט אות יד) בשם מהר"ש יפה (וציין אליו בהגהות רעק"א לס' רלה סעיף כא). וכתב המל"מ בפ"ז דשכירות ה"ב שכן דעת הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' רצד). וכתב שם המגיה למל"מ שאע"פ שהרב פני משה ח"ב סי' צז כתב שסברת הרשב"ם סברא יחידאה היא וכל גדולי האחרונים לא חשו לה וכו', מ"מ כל היד המרבה לבדוק ראה שהמל"מ יישב שפיר דברי הרשב"א ע"פ סברת רשב"ם. וגם הרמב"ן בחידושו לפרק חזקת (לב): מפרש כרשב"ם וזוהי דעת הריטב"א (שם) הביא דבריו הרב פרח מטה אהרן ח"א סי' כו. וכ"כ הרא"ש בשם מהר"ם. וגם מהריק"ו שורש קיח תופס עיקר כרשב"ם. ומרן בשע"י סי' קנד ס"ז פסק כמ"ד דיש חזקה להיזק ראה וכתב מהרימ"ט ח"א סי' קיד שטעמו שכיוון שבמחלוקת היא שנויה תפס הש"ע סברא זו לסייע את המוחזק וכדברי רשב"ם ע"ש. כללו של דבר כל הני רבוותא קיימי בשיטת רשב"ם ולא מצינו מי שיחלוק עליו בפירוש כי אם ר"י בעל התוס' ויחידאה הוא. עכת"ד המגיה למל"מ. ועל דברי הש"ך בסי' שייב (ס"ק טו) שכתב ולפ"ז לדין דק"ל בפלוגתא דרבוותא המוציא מחבירו עליו הראיה ולדלכעיל סי' כה וסי' קלא ודלא כר"א א"כ המשכיר הוא מוחזק דקרקע בחזקת בעליה קיימת והשוכר הו"ל המע"ה, ע"ש, ציין בהגהות רעק"א ע"ל מל"מ פ"ז הלכ' שכירות שהביא חבילות פוסקים דסביר כרשב"ם דבספיקא דרבוותא גם בקרקע היכא דקיימא תיקום. ע"כ. וגם בערך השלחן בר"ם קמ ראינו שהאר"י בזה והביא בזה מערכה כנגד מערכה ע"ש. ובשו"ת יב"א ח"ח (חח"מ סי' ב אות ו) הביא שהגאון חק"ל (חח"מ ח"ב סי' פב) עמד וימודד ארש על דברי המל"מ הנ"ל, וכתב שבכל ספק בפלוגתא דרבוותא אזלינן בתר רוב הפוסקים, דכל היכא דליכא למיזל בתר חזקה אזלינן בתר רובא, דהיינו רוב הפוסקים, וכמ"ש הרב פרח מטה אהרן ח"א סי' כו. עכת"ד. וסיים שם ביב"א (אות ו במוסגר) שבשו"ת נוכח השלחן (סי' ט דמא סע"ג) כתב שכיון שרוב הפוסקים ס"ל כרשב"ם, וכ"פ מרן בשו"ת אבקת אוכל (סי' רכו), הכי נקטינן, ולא אזלינן בתר חזקת מרה קמא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מור ואהלות (סי' יד). ובשו"ת

חקות החיים (סי' נח), ובחקקי לב (ח"מ סי' יז וסי' נו). וע"ש עוד במילואים.

הרב אריאל מרציני טענת בר מצרא בדירה בבניין משותף

שאלה: הרב כהן חיפש זמן רב לעבור לדירה מרווחת וגדולה יותר עקב התרבות בני משפחתו, והנה נודע לו שמשפחת כ"ץ המתגוררת שתי קומות מעליו בדירת הפנטהאוז בקומה האחרונה מתעתדים לעבור להתגורר בעיר אחרת ולמכור את דירתם. כשפנה אליהם הרב כהן נאמר לו שהם כבר בתהליך של מכירת הדירה לאדם שאינו מתגורר בשכונתם, טען להם הרב כהן שהוא קודם לקניית הדירה מפני שהוא שכן שלהם בבנין ויש לו קדימה מדין בר מצרא - האם הדין עימו?

תשובה: בגמ' בב"מ דף קח'. מצינו לדינא דבר מצרא שעניינו הוא, שכשיש ב' שדות סמוכות זל"ז בשתי בעלויות שונות, ורוצה האחד למכור שדהו, יש לבעל השדה הסמוכה את העליונות הראשונה לקנות את השדה ויכול הוא גם לכפות את המצרן למכור לו ולא לאחר ואף אם קדם אחר וקנה את השדה, יכול המצרן להוציאו. דיוסוד הדין הוא מחמת ועשית הישר והטוב וכפי שביארו הראשונים שם שטוב לו למצרן שיהיו שדותיו סמוכות זל"ז ויהיה לו תלם אחיד בכל שדהו מאשר האדם האחר שבה לקנות שיכול הוא למצוא מקח זה במקום אחר - וכן נפסק בשו"ע בסימן קעה' סעיף ו' זל"ל: המוכר קרקע לאחר בין שמכרה הוא בין שמכר שלוחו בין שמכרו ב"ד יש לחבירו שהוא בצד המיצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו.

והנה התוס' שם בד"ה ארעא כתבו, שדין זה דבר מצרא אינו אלא דווקא בשדה אבל בבית או בקרקע שאינה עומדת לזריעה לא שייך דינא דבר מצרא ובטור הביא את דברי ר"ת הללו, והביא שהרמ"ה בשו"ת סי' רעג' חילק שאם יש מקום ליכנס מזה לזה בענין שחשובים כאחד לענין עירוב אית בהו משום דינא דבר מצרא וכן פסק הט"ז בס"ק נג' שאם הבתים אינם סמוכים ממש אלא יש קצת דרך הילוך בני אדם ביניהם אין כאן דין מצרנות.

אמנם, הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תתקט"ו) חלק על דברי ר"ת הללו וכתב אמת שמעשים בכל יום ודנים דין מצרנות בבתים כבשדות. וכן ברמב"ם בפ"ג משכנים ה"ד ובמ"מ שם. וכן בטור בשם אביו הרא"ש וכן פסק בשו"ע כאן בס' קעה' סעיף נג'.

אלא שהוסיף הב"י בסוף דבריו שלכאורה הוה משמע לי שאם הבית חקוק בסלע שאי אפשר לערב שני הבתים יחד, לכולי עלמא לית ביה דינא דבר מצרא דהיינו איפסיק משוניתא וכן אם כותלי הבית עבים וחזקים שאין דרך לסותרם, לית בה דינא דבר מצרא אך מצאתי שכתב המרדכי אי איפסיק משוניתא - מכאן מוכיח ר"ת שלא שייך דינא דבר מצרא בבתים וחצרות אלא בשדות וכרמים שהרי בכתלים איכא כתלים חזקים כמו משוניתא וכו' וריב"ם פ' שבמלכותו עושין דין פשוט דינא דבר מצרא עכ"ל המרדכי. ודייק הב"י, שאם כדבריו כיון שרבינו תם הזכיר שבבתים איכא כתלים חזקים וכו' הו"ל לריב"ם להזכיר חילוק בין כתלים חזקים לשאינם חזקים ומדלא חילק ודאי דבכל הבתים איכא דינא דבר מצרא והטעם משום שאעפ"י שאי אפשר לחברן יחד, מ"מ יכול להשתמש באחד מהבתים בעצים ושמן ויין ודברים אחרים הצריכים לבית ובבית האחר ישתמש לדירתו או שיעשה חצר על ידי היקף מחיצה לפני שני הפתחים וכיון שיהיו שני הפתחים לחצר אחד הרי הוא משתמש בשתייהן כאילו פתוחות זו לזו.

ולפ"ז אפשר לדון בנידו"ד שאי נימא כהטעם הראשון בדברי הב"י שיכול להשתמש עם הבית האחר לצורך מחסן וכדומה, א"כ אף אצלינו יהיה לדינא דבר מצרא אף שאינו יכול לחברן יחד דמאי שנא נידו"ד מחקוק בסלע או בקיר עב שאינו יכול לחברן יחד, סו"ס אינו יכול בשניהם להפוך אותם לדירה אחת אך אי נימא כהטעם שיכול לצרפן יחד ע"י חצר אחת נראה שילכא לדינא דבר מצרא בכה"ג שהרי אינו יכול לצרפן בכל צורה שתהיה.

והנה ראיתי דיש שכתבו (פעמוני זהב סי' קעה' סעיף ה' וכן בספר כתונת יוסף בירדוגו ח"ג מצרנות ענף נח') דמה שיש דין מצרנות בבנין משותף אינו מדין מצרן אלא מדין שותף דהרי נפסק בשו"ע בסי' קעה' סעיף ה' דגם בשותף יש דינא דבר מצרא ולכן אם אחד מהשותפים מכר חלקו לאחר, יכול השותף השני להוציא מיד הקונה כיון שיש לו זכות קדימה כמו מצרן וי"א שם אפילו יותר ממצרן ולכן כיון שכל הדיירים בבנין הם שותפים בכל הבנין לכן לכל דייר בבנין יש זכות קדימה לקנות את הדירה הנמכרת באותו בנין ואפילו שהדירות רחוקות אחת מהשנייה.

ויש להעיר על דבריהם דמה ענין שותפותם בשאר ענייני הבנין לענין מצרנות הבית והרי כל ענין בר מצרא הוא משום ועשית הישר והטוב שאנו רוצים שיהיה לו שטח אחיד במקום אחד ולא נכסים חלוקים בכמה מקומות וממילא מה שהוא שותף בשאר ענייני הבנין אי"ז ענין לטענה של ועשית הישר והטוב שהוא רוצה שהבעלות שלו בשאר ענייני הבנין תתפשט ותהיה לבעלות יחידה על הבית שרוצה לקנות והרי זה כמו שני אנשים ששותפים בחמור, ואחד מהשותפים רוצה לקנות את ביתו של שותפו מכח מה ששותף עימו בחמור דזה ודאי שאין מה ששותף עימו בחמור מהני ליה לקניית דירתו של שותפו ופוק חזי מאי עמא דבר שלא מצאנו מי שמעכב מחמת כן ופסקי דין רבים נכתבו על מצרנות בבנין דירות ולא נחתו להחשיבם כשותפים אלא רק מעיקר דין מצרנות דנו.

ויל"ע אי באופן זה חשיב כספק בר מצרא, דהשו"ע בסעיף מה' פסק שבכה"ג הלוקח נקרא מוחזק והרמ"א שם כתב שאם הוא שנוי במחלוקת הפוסקים אין מוציאים מהלוקח.

הרב עמנואל פיאצא

הזיק את חברו תוך כדי הריקודים של שמחת בית השואבה

א. איתא במשנה (סוכה, דף מ"ה). מיד תינוקות שומטין את לולביהן, ואוכלין אתרוגיהן. ופרש"י (ד"ה מיד, וד"ה ואוכלין) שביום השביעי של חג אחר שזקפו את הערבה והקיפו את המזבח, הגדולים היו חוטפין את הלולבין מידם של התינוקות ואוכלין את האתרוגים של התינוקות, ואין בדבר משום גזל, וכן לא היו נמנעים מזה משום דרכי שלום, משום שנהגו כן מחמת שמחה. ולפי זה "מיד" פירושו מידם של התינוקות.

וכתבו התוס' (ד"ה ואוכלין) דיש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבין בסוסים לקראת חתן, ונלחמים זה עם זה, וקורעין בגדו של חברו, או ממקללין לו סוסו, שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן.

ובפרוש שני ביארו, שאין כוונת המשנה שהגדולים היו חוטפין את הלולבים מידם של התינוקות, אלא "מיד" פירושו "לאלתר", כלומר לאלתר התינוקות היו שומטין לולבי עצמן מתוך הערבה, לפי שהלולב ארוך, ושוחקין בו, ואתרוגיהן היו אוכלים בעצמם.

אלא שרש"י (שם, דף מ"ו, ד"ה מיד) הביא פירוש שני זה בשם יש מפרשים, ודחה אותו משום שכתוב במדרש (ויק"ר, ל"ז ב) מעשה בחסדי אחד "ששמט אתרוגים מיד התינוק" שבביעי של חג. ומשמע כהפירוש הראשון.

וגם המרדכי (סוף פרק הישן בסוכה, סי' תשמ"ג) פסק כדברי התירוץ הראשון בתוס' וכדעת רש"י, וכן פסק בחידושי אגודה (פרק לולב וערבה, סי' מ"א).

וז"ל הרמ"א (חושן משפט, סי' שע"ח, ס"ט) "בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן, פטורין, וכו'".

וכתב בביאור הגר"א (אות כ"ה) שהרמ"א פסק כדברי התירוץ הראשון בתוס'.

ועוד מצאנו שכתב הרמ"א (אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ב) בשם התרומת הדשן, וז"ל "ויש אומרים דאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים פטור מלשלם".

ועד כתב (שם, סי' תרצ"ו, ס"ח) בשם מהר"י מינץ וז"ל "וכן

בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה, אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך" וכו'.

ב. אלא שבשול"ת הרא"ש (כלל ק"א, סי' ה') נשאל על חתן שיצא מחופתו ומידועי הלכו עמו ורכבו בסוסים כמנהג הבחורים דאז, ואחד הבחורים פגע בפרד שעליו רכב החתן, והזיקו, וחייבו הרא"ש לשלם נזק שלם דחשיב אדם המזיק.

וכתב בבבב"א הגר"א (שם) דהרא"ש חולק על רש"י וסובר כמו הפירוש השני בתוס', ולכן חייב את הרוכב על הסוס אע"פ שהזיק ממון חברו תוך כדי שמחת חתן.

והרא"ש אזיל לשיטתו דבפסקיו (סוכה, פ"ד, סי' ד') הביא פרוש רש"י, וכתב וז"ל "ונ"ל דמתני' לא איירי כלל שהגדולים חטפו מיד הקטנים, אלא הפירוש, מיד שנגמרה מצות לולב והערבה, התינוקות היו שומטים וכו', ואוכלין בעצמן אתרוגיהן" וכו'. וכפירוש השני בתוס'.

וגם הרמב"ם בפירוש המשנה שלו פירש כפירוש הרא"ש בפסקיו.

וכן כתב בשול"ת בית דוד אב"ד שאלוניקי (אורח חיים סי' תצ"ד) דהרמב"ם ס"ל בזה כהרא"ש.

ג. ומרן השו"ע (חושן משפט, סי' שע"ח, ס"ט) הביא תשובת הרא"ש הנ"ל וז"ל "אם בא אחד רוכב בסוס מאחרי חברו ופגע בסוס שחברו רוכב בו והכה את סוסו חייב לשלם" וכו'.

ומכיון שהביא דעת הרא"ש היה מקום לומר שגם מרן ס"ל כפירוש השני בתוס'.

נצמא שדין מזיק מתוך שמחה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א, ולדעת המחבר הוא חייב וכדעת הרמב"ם והרא"ש, ולדעת הרמ"א הוא פטור וכדעת רש"י ודעימייה.

אלא דידיש לדחות, דהא השו"ע שינה ולא כתב את הדין על בחורים הרוכבים לפני החתן כמ"ש הרא"ש.

וא"כ י"ל דבכוונה השו"ע השמיט דמירי בשעת שמחת חתן, משום דס"ל בזה כדברי תירוץ הראשון בתוס', דאם הזיק ממון חברו תוך כדי שמחה פטור. ומה שהביא את תשובת הרא"ש הוא על העצם הדין דהרוכב נחשב כאדם המזיק וחייב, ולעולם בלא שעת שמחה, אבל תוך כדי שמחה פטור. וא"כ אין שום הכרח שהוא חולק על פסק הרמ"א שמזיק מתוך שמחה פטור.

ואחרי כתבי זה מצאתי בשול"ת בית דוד (שם) שהעיר לנכון שצ"ב מדוע שינה השו"ע ולא כתב שהבחורים הרוכבים לפני החתן נהגו כן מחמת שמחה כמ"ש הרא"ש בתשובה, דבכה"ג יש חידוש הרבה יותר גדול שהם חייבים למרות שכך היה המנהג, ומלשון השו"ע אי אפשר ללמוד רבות זו.

ועוד העיר שם מדוע לא כתב הרמ"א את דין הבחורים הרוכבים לקראת חתן בלשון יש אומרים, כמ"ש בהלכות פורים.

ונלע"ד דע"פ מה שביארנו בסמוך בדעת מרן, לא קשיא מידי.

וגם בבית יוסף (אורח חיים, סי' תרצ"ה, סוף ס"ב) אחרי שהביא את תשובת תרומת הדשן (סי' ק"י) שכתב שכל מאכל שלוקחים הבחורים זה מזה שלא ברשות משום שמחת פורים, אין בהם משום גביה וגזילה, כתב עליו הבית יוסף "ונ"ל דהיינו לדידהו שהיו נוהגים הבחורים כך, אבל אנו שלא נהגו כן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה" עכ"ל. ומשמע לכאורה דס"ל כפירוש הראשון של התוס' שהמזיק תוך כדי שמחה פטור, ומה שלדידהו אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה והחוטף מאכל בפורים חייב הוא משום שאצלם לא נהגו בשמחה זו לחטוף מאכל מיד חברו, וממילא לא אתו אדעתא דהכי שיחטפו המאכל זה מזה, ומקפידים ולא מוחלים על הנזק מעיקרא.

דהרי אף לדעת התוס' סיבת הפטור הוא משום שנהגו בדבר מסויים מחמת שמחה ואתו אדעתא דהכי דדילמא הוזקו ומוחלין מעיקרא זה לזה, וכמדוייק בדברי רש"י והתוס', ובדברי המרדכי והרמ"א. וכן משמע מבעל ערוך השולחן (חושן משפט, סי' שע"ח, אות כ"א) שכתב וז"ל "והיה דרכם לרוץ, והזיקו זה את זה ממון של חברו דרך שמחה ושחוק... אם המנהג לעשות כן, פטורים".

ואע"פ שבחידושי אגודה ובשול"ת תרומת הדשן (סי' ר"י) משמע דסיבת הפטור הוא משום שהוא שעת שמחה "והמנהג הוא לפטור בזה", וכן מצאתי שביאר בספר פתחי חושן (ח"ו, פ"א, הערה כ"ט).

מ"מ בדעת הבית יוסף והרמ"א משמע שסיבת הפטור הוא משום שנהגו בדבר מסויים מחמת שמחה שעלול לגרום נזק, ואתו אדעתא דהכי דדילמא הוזקו ומוחלין מעיקרא זה לזה.

וכן מצאתי שביאר הפרי מגדים (אשל אברהם, אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק ח') לגבי מי שהזיק בפורים דסיבת הפטור הוא משום שמן הסתם מוחלים על נזק שלא בכוונה. (ועוד כתב שם דפטור משום שהיהו כאנוס קצת).

ד. ועוד מצאתי בב"ח (חושן משפט, סי' שע"ח, ס"ט) שכתב דגם הרא"ש מודה לתירוץ הראשון של התוס', ומה שבתשובה כתב לחייב את הרוכב אע"פ שהזיק תוך כדי שמחה, משום דשם מיירי במקום שלא נהגו לפטור.

וכ"כ הכנה"ג בדעת הרא"ש.

ודל"א כהבנת הגר"א שעשה מזה מחלוקת.

אלא דיש להליץ בעד הגר"א דהא כבר כתבנו לעיל דהרא"ש בפסקיו (סוכה, פ"ד, סי' ד') הביא פרוש רש"י ודחה אותו.

ה. ולענין הלכה היה נראה לומר דאם נהגו בדבר מסויים שידוע שעלול לגרום נזקין מחמת השמחה, ואחד הזיק את חברו תוך כדי אותה שמחה, דהמזיק פטור, בין לדעת הרמ"א ואפי' לדעת השו"ע, משום דאתו אדעתא דהכי שעלול להיות נזק ומוחלין אהדי מעיקרא על כל נזק שיארע. אך אם לא נהגו באותה שמחה, המזיק חייב אע"פ שהזיק תוך כדי שמחה, משום דלא אתו אדעתא דהכי ולא מוחלין אהדי מעיקרא.

ו. אלא דבספר ערוך השולחן (אורח חיים, סי' תרצ"ה, אות י', וסי' תרצ"ו, אות י"ב) כתב וז"ל "ועכשיו בעוה"ר ערבה כל שמחה ואין אנו נוהגים לשמוח כ"כ עד שיבא להזיק, ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם" וכו'. ועוד כתב שם דאפי' לרמ"א (אורח חיים, סי' תרצ"ו, ס"ח) שכתב וז"ל "וכן בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה, אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך" וכו', לא כתב כן אלא כדי לקיים מה שנהגו בימיו ולא עכשיו.

וכן פסקו בספר חזון עובדיה (פורים, עמו' ר"ז) ובשול"ת הראשון לציון (לראשון לציון הרב הגאון רבי י. יוסף שליט"א, ח"ב, חושן משפט, סי' ב').

וראיתי בגיליון דרשו (פ. ויקרא, תשפ"ב, בשם הדיין הרב הגאון יצחק בירך דסקל שליט"א) שכתב שהביאור בדברי הערוך השולחן הנ"ל הוא לפי טעם הפרי מגדים הנ"ל דטעם הפטור הוא שמחת השמחה מוחל הניזק על נזקיו, ועכשיו שערבה כל שמחה, אין הניזק מוחל למזיק על נזקיו.

לסיכום: אם נהגו במנהג מסויים מחמת שמחה שידוע שעלול לגרום נזקין, ואחד הזיק את חברו תוך כדי אותה השמחה, המזיק פטור. והיינו דווקא בהזיק קטן בגופו או בממונו, אך לא נהגו למחול אם היה הזיק גדול לגופו או בממונו, וכמ"ש הב"ח והמשנ"ב (אורח חיים, סי' תרצ"ה, ס"ק י"ג).

אמנם עכשיו בעוה"ר ערבה כל שמחה ואין אנו נוהגים

לשמוח כ"כ עד שיבא להזיק, ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם אפי' בהזיק קטן, וכמו שפסקו בערוך השולחן (אורח חיים, סי' תרצ"ה, אות י', וסי' תרצ"ו, אות י"ב) בחזון עובדיה (פורים, עמו' ר"ז) ובשול"ת הראשון לציון (ח"ב, חושן משפט, סי' ב').

אם כן בנידון דידן יש לחייב את מי שהזיק את חברו תוך כדי הריקודים של שמחת בית השואבה.

הרב יעקב לעג'מי

מתנה על מנת להחזיר

[חור"מ רמא, ו]

גרסינן במסכת ב"ב (קל"ז): אתרוג זה נתון לך על מנת שתחזירהו לי נטלו ויצא החזירו יצא לא החזירו לא יצא קמ"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה. ויש לחקור האם שייך הקנאה לזמן או דילמא שישוד דין זה בנוי על הקנאה חלוטה בתוספת של תנאי חזרה?

ונהג נחלקו בזה הראשונים, לדעת הרא"ש (פרק ג סימן ל') והריטב"א בקידושין (ו). שמתנה ע"מ להחזיר הוא הקנאה גמורה עם תנאי אבל אם נתן לזמן עד שיצא בו לא יצא וכתב הר"ן (נדרים כ"ט). שכל קנין שאינו קנין עולמית אע"פ שהוא קנוי לזמן לגוף מ"מ קנין פירות מקרי, וכן מקריע בעל נתי"מ ס"ק ה' בבבב"א. מאידך בעל הקצות החושן ס"ק ד' נוקט שמתנה ע"מ להחזיר היינו מתנה גמורה וחלוטה עד הזמן ומה שכתב הר"ן הנ"ל היינו דווקא לענין אישות, וכדרך זה מצא הקצוה"ח שנוקט הרב אביגדור כ"צ (המובא בשול"ת הרא"ש כלל ל"ה סימן ב').

ויש להביא ראיה שדעת מרן השו"ע כהרא"ש שהרי באורח חיים בסימן תרנ"ח סעיף ג' כתב: "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חברו שהשאלו דבעינן לכם משלכם ואפילו אמר לו יהא שלך עד שתצא בו ואחר כך יהא שלי כבתחלה לא יצא דהוי כמו שאול. ואם נתנו לו במתנה מותר", הנה לנו שלא מספיק קנין לזמן.

הרב בנימין נדב

מתנה לאינו יהודי

הגמרא במסכת ע"ז (כ, א) מביאה מחלוקת תנאים לגבי נתינת מתנה לגוי, ר"מ מתיר ור"י אוסר משום לאו דלא תחנם.

הטור בחו"מ סימן רמט פסק, שאסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה.

הב"י (שם) פ"י, שעובד ע"ז לאו דווקא אלא אפילו מוסלמים נכללים בלאו דלא תחנם, ואסור ליתן להם מתנת חנם. ועל כן פסק בשו"ע, שכל מי שאינו גר תושב, אסור ליתן לו מתנה אלא אם כן הוא מכירו או בדבר שיש בו משום דרכי שלום.

הסמ"ע ביאר שבמכירו או בדבר שיש בו משום דרכי שלום הו"ל כמכירה, ולכן מותר בכה"ג ליתן מתנה למי שאינו יהודי.

אמנם, חשוב לצייין שהרשב"א בתשובותיו, חלק א סימן ח כתב וז"ל: ומה ששאל ממך הנער בשולח אדם ירך לנכרי איך יתיישב עם מה שאמרו אסור לתת מתנת חנם. ואמרת לו דההוא דשולח ירך לנכרי לא לחנם אלא לגמול למה שקדם או בגוי שאינו עובד עבודה זרה יפה אמרת עכ"ל. מבואר דכל שהגוי אינו עובד ע"ז, אינו בכלל לאו דלא תחנם לענין נתינת מתנת חנם.

ויותר מכך כתב המאירי במסכת עבודה זרה (כא, וז"ל: כל שהוא מן האומות הגדרות בדרכי הדתות ושמודות באלהות, אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי וכבר אמרו שולח אדם ירך לנכרי עכ"ל.

לשיטת המאירי לא די שבימינו אין איסור בנתינת מתנת חנם לגוי אלא שהדבר מותר ואף ראוי.



שיש לו שני דולרים מהרבי (מחב"ד), והחסיד חב"ד הראה התלהבות רבתית מענין הדולר, וכשראה זאת האבל, שאל את אותו יהודי אם הוא רוצה דולר אחד, וכמובן שהלה השיב בחיוב, ונתן לו דולר. ואחר שיצא, הוברר לאותו אבל שדולר כזה נמכר באלפי שקלים, ועתה תובע את אותו יהודי מחסידות חב"ד, שיחזיר לו את הדולר, וטענתו בפיו, שאילו היה יודע את שווי של הדולר לא היה נותן, וזה מתנה בטעות שבטלה, האם טענתו נכונה?

תשובה: כתב הדרכי משה ופסק כן ברמ"א (סימן רז ס"ד בשם י"א), "מצאתי כתוב בהגהות אלפס פרק אלמנה ניזונית (שלטי הגיבורים נו. אות ח) בשם ר"י אור זרוע (ב"ב פ"ט סימן קפ) הא דאמרינן דברים שבלב אינן דברים דוקא במכר אבל במתנה אי אמדינן דעתיה דבלבו לא נתן מתנתו בטילה". וביאר שם הסמ"ע (סק"י) דדוקא במכר דקיבל מעות מסתמא גמר ומקני אם לא דפירש, משא"כ במתנה דהוא בחנם, דאומדן דעת כל דהו מבטל המעשה ואמרינן ביה דלא גמר בדעתו ליתנו לו בחנם. ע"כ. ורואים שיש מושג לאמוד דעת הנותן במתנה אם היה בלב שלם. אלא שלכאורה כל זה דווקא אם אמדינן דעתו שבשעת נתינה לא היה בלב שלם, אבל במקום שבשעת נתינה היה בלב שלם וכנידון דידן שרק אח"כ כשנתברר לו ששווה יותר בא וטוען אילו ידעתי לא הייתי נותן, מנא לן לומר דבטלה המתנה בכה"ג.

אולם ראיתי בפת"ש (סימן רמא סק"ד) בשם שו"ת זכרון יוסף (סימן ד) שכתב לגבי מחילה בטעות, דלא שייך מחילה בטעות אלא כשנתגלה להמוחל או לשניהם עכשיו דבר שהיה בשעת המחילה נעלם מהם, משא"כ דבר שנוולד אחר המחילה, וכגון שנתן לו מטעם שהוא עני, ואחר המחילה נתעשר, דזה לא הוי מחילה בטעות ע"ש. ואף שמחילה אינה דומה למתנה, שהרי לשון מחילה הוא על דבר שאינו בעין וכמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל צ אות י) ובמהרי"ק (שורש צד) והובא ברמ"א (רמא, ב) ובסמ"ע (שם סק"ו), מ"מ יש ללמוד מהפ"ת ש'דמיקרי בטעות' גם אם בשעת המחילה היה בלב שלם, אלא שאח"כ נתגלה לו דבר שהיה נעלם ממנו בשעת המחילה, וה"נ אף שנתן בלב שלם מ"מ כיון שנתגלה אח"כ ששווה יותר, נימא דהוי מתנה בטעות. אלא שבנידון דידן יש מקום לומר שאינו נחשב לנתינה בטעות, דהרי הכא בודאי ידע שדולר זה שווה יותר מדולר רגיל, והיה עליו לברר בכמה הוא נמכר, ונחשב שהטעה את עצמו. ויש מקום לדון אי אמרינן סברא זו של 'הטעה את עצמו' בכה"ג לענין דינא. וצ"ע. [והמקבל הדולר עבר בזה על גניבת דעת שלא אמר להנותן את שוויו]. וקצרת. (ולענין אם מכר לו הדולר בפחות משוויו ע"י מש"כ מוריניו הדיין הגרעי"י טולדאנו שליט"א בשו"ת משיב משפט ח"ב סימן מד בדיון אונאה בעתיקות).

ב. שטר חוב דיגיטלי המוגן מפני זיופים, יש לו תוקף של שטר, כיון שכך מקובל על פי החוק.

ג. מכיון שלא ניתן "להחזיר" את השטר ללווה בפירעון, יש להכין "שובר" שעליו יחתום המלווה ללווה בעת הפירעון כאסמכתא לפירעון.

מקורות:

(א) כתב מרן השו"ע (חו"מ סי' מב ס"א) וז"ל: "אין כותבין שטר חוב על דבר שיכול להזדייף, ואם כתבו עליו פסול אפילו לגבות בו לאלתר".

ולפי"ז דבר פשוט הוא שאם השטר יכול להזדייף בקלות ע"י תוכנות (כגון פוטושופ וכדו'), הרי הוא פסול ואין לו תוקף כלל, אולם אם השטר מאובטח ברמה גבוהה וכאותם שטרות הנפוצים כיום המוגנים מפני זיופים (ראה הערה) יש לעיין האם ניתן לתת להן תוקף של שטר הלכתי.

דהנה כתב הסמ"ע (סי' מה ס"ק ו) שחתימת העדים על השטר צריכה להיות בדרך "כתב", ולכן: "לצירי בשרטוט צורת חתימת העדים על הגייר שחותמין בו העדים ושהעדים ימלאו השרטוטין דיו, אף בגט אסור, דהו"ל כתב על גבי כתב".

אולם התומים (שם ס"ק ד) חלק עליו וכתב וז"ל: "בשרטות, וכי כתב בעיניו, הא לא צריך שהדי אלא לשקרא, ואם כן מה נפ"מ אי קרוי כתב או לא, סוף כל סוף עדים מעידים על גוף הענין". וע"ע בספר יבא הלוי (אהע"ז סי' ב) שכתב, שחתימת עדים ע"י "גושפנקא" בדרך "חק תוכות" לא מהני, כי כתב הנעשית מאליה על ידי חק תוכות שמשחיר בדיו תוך האות וסביבותיה ונשארה האות מנייר חלק לא חשיב כתב ואינו מועיל בעד חתימה. ע"ש. ולכאורה גם כתיבה דיגיטלית איננה "כתב".

אכן, מכל מקום יש לומר, דמכיון שחוק המדינה קובע ששטר דיגיטלי הינו בר תוקף, חל על זה דין שטר גם על פי הלכה, וכמו שנפסק בשו"ע שם (סי' מה ס"ה) וז"ל: "מקום שנהגו שהסופר חותם על פי העד, שכותב: פלוני בר פלוני חתם במסירת קולמוס, או שכתוב בו: פלוני בר פלוני ציווה לחתום, אם קבלו בני העיר עליהם לעשות עדותו כעדות העד, כשר. ואם לא קבלו עליהם, אינו כלום". ובנידון דידן, כיון שהחוק נותן לשטר זה תוקף, הרי זה כקבלו עליהם בני העיר.

ב) אך זאת יש לידע, כי בשטר הלוואה דיגיטלי, ישנו חיסרון המהווה בעיה הלכתית, בהיות ובשעת הפירעון לא ניתן להחזיר את השטר ללווה כמו בשטר רגיל, ומשום כך יש להכין "שובר" שעליו יחתום המלווה ללווה בשעת פרעון השטר לצורך אסמכתא לפירעון, וכפי שפסק מרן השו"ע (שם סי' נד ס"ב) וז"ל: "הבא לפרוע חובו, ואמר המלוה אבד לי השטר, אין הלוה יכול לומר לא אפרע לך עד שתחזיר לי שטרי, אלא ה"ז יכתוב לו שובר, ויפרע לו כל חובו". עכ"ל.

הרב חיים בנון

בגדר מחילה בטעות

שאלה: מעשה באדם שישב שבעה ל"ע, ובא יהודי מחסידות חב"ד לנחמו, ותוך כדי הדברים, סיפר האבל לאותו יהודי

איסור והיתר

פשטיד"ה של בשר, והוא שכשיתלבן יתנו אותו על המאכל מיד, אבל אם הוא בלוע מנבילה וכיוצא בה, אסור ללבנו אפילו לאפות בו דבר היתר. ע"כ. והיינו שמותר ללבן ביו"ט כלי שאופים עליו כדי להכשירו מחלב לבשר. וכ' הב"י שכ"כ במרדכי פ"ב דביצה בשם ר"י, דמשום תיקון כלי אין כאן, שהרי נראה כמחממה לבשל תחתיה, ומשום מכשירין נמי ליכא, שהרי הבערה זו צריכה לבישול. ודוקא כשמלבנה מחלב לבשר או איפכא, דאז לא בעי ליבון גמור שתשרף קליפתה, אלא סגי ליה בליבון קצת כמו שרגילין העולם לתת עליה קש לנסות, ובהכי סגי דלא גרע מהגעלה

הרב רזיאל שרבאני

קנה אתרוג בהבלעה ונמצא פסול

שאלה: מי שקנה אתרוג בשביעית באופן שהבליע את דמי האתרוג בלולב, ואח"כ נמצא האתרוג פסול, האם יש טענת מקח טעות או לא?

תשובה: המשנה בסוכה לט'. אומרת הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין ראשי ללוקחו בשביעית, ובגמ' דנה מה הדין אם המוכר לא מסכים לתת לו במתנה, ונפסק שם שיקנה אתרוג בהבלעה, דהיינו שמשלם יותר על הלולב ובוזה מבליע דמי האתרוג בלולב, ויוצא שלא שילם על האתרוג. והנידון בשאלה הוא מחמת שבעצם המוכר טוען שלא שילם הקונה על האתרוג, דהרי כל הסיבה שקנה בהבלעה הוא מחמת שאין מוסרים דמי שביעית לעם הארץ, וא"כ הוא משלם רק על הלולב ולא על האתרוג, ואין לו טענת מקח טעות על האתרוג שקיבל במתנה, דבמתנה לא שייך לבוא בטענות על הנותן מצד טעות, ואם לא ירצה לא יקח.

אולם הדין אינו כן וכפי שפסק הגר"ש זעפראני, דרק באופן שלוקח אתרוג במתנה באופן נפרד מהמקח וכמו שראינו קודם במשנה שהמוכר מסכים לתת לו אתרוג במתנה בלי לשלם יותר על הלולב, אז אין טענת מקח טעות כי נתינת האתרוג לא קשורה למכר כלל, וזה מתנה בפ"ע שלא שייך בה טענות על טעות.

אולם פה המוכר לא מסכים לתת האתרוג במתנה וכמ"ש שם בגמ' שבאופן כזה צריך לקנות בהבלעה, דהיינו שהוא משלם לו בכונה יותר כסף על הלולב אפי' שאינו שווה כ"כ, וזה כדי שיתן לו האתרוג במתנה, ורק באופן זה הסכים המוכר למקח, וא"כ זה לא מתנה נפרדת אלא זה מתנה מותנית בתוך המקח, שהוא לא משלם יותר על הלולב אא"כ יתן לו אתרוג במתנה, וודאי שלא הסכים לשלם יותר על הלולב אא"כ יקבל אתרוג כשר.

ודוגמא לדבר אם עושים מבצע בחנות שמי שקונה ב - 500 שקלים יקבל קופסת שימורים במתנה, והלוקח קיבל את זה ובבית מצא שהשימורים מקולקלים, שבזה ודאי שחייב בעל החנות לתת לו שימורים אחרים טובים, ולא יכול לטעון לו שזה ניתן במתנה, כי במקח היה בתנאי זה שקונה במחיר יקר כדי לקבל את זה במתנה, וממילא הוי מתנה מותנית, וודאי שיש בזה טענת מקח טעות.

הרב עוז דוד כפיר

תוקף חוזים חכמים ושטרות הלוואה דיגיטליים

שאלה: האם ע"פ ההלכה ניתן להשתמש בשטר הלוואה דיגיטלי שהוא פתרון ממוחשב למילוי 'שטר הלוואה' דרך המחשב. וכמו כן, נפוצים כיום חוזים חכמים (Smart contract) המשמשים כחוזים עבור מכירה או שכירות ומקובלים לשימוש בהרבה ממדינות העולם.

תשובה:

א. שטר חוב דיגיטלי שניתן לזייפו בקלות, אין לו תוקף של שטר חוב.

ראש החברה

הגאון הרב אהרן דגן שליט"א

הכשר מחבת באיסור בשר בחלב / המשך מגליון הקודם

א. הנה אם בא להפוך מחבת של בשר למחבת של גבינה, או להיפך, ודאי סגי לה בהגעלה כיון שהיתרא בלע, וכמבואר להדיא בדברי מרן ז"ל בב"י (או"ח סי' תקט), על הדין המבואר שם בש"ע (ס"ה) וז"ל, מותר ללבן ביו"ט כלי ברזל שאפו בו פלאדו"ן של גבינה, ואחר הליבון יאפו בו

דמועלת אף בתשמישו ע"י האור היכא דהיתרא בלע, אבל טרפ"א של גוים הבלועה מאיסור שצריכה ליבון גמור שתשיר קליפתה ליבון זה ודאי אסור לעשותו, דניכר בטוב דלהכשירה הוא עושה ומיתסר, מידי דהוי האגעלת כלים דאסור לעשות ביו"ט. ע"כ. וכן מבואר להדיא ברשב"א בתהה"א (ב"ד ש"ד) דהבשר הבלוע בקדרה היתר גמור הוא, וכשנתערב אותו טעם המועט עכשיו עם החלב, הרי מחמת מיעוטו אינו ראוי לקבל שם חדש דהיינו בשר בחלב. ע"ש. וע' בש"ך (י"ד סי' קכא סק"ח) שכ' ע"ד מרן ז"ל שכ' שמחבת לענין פסח די לה בהגעלה, וז"ל, כיון

ההיתרא בלע, ולפ"ז גם במחבת של חלב או בשר סגי בהגעלה כיון דהיתרא בלע, אבל בתשובת מנחם עזריה (סי' צו) כ' הטעם מפני שמחבת של עכו"ם רוב תשמישן בלי מים אלא ע"י שאר משקין כגון שמן וכדו', משא"כ במחבת של חמץ כו'. עכ"ל. ולפ"ז גם במחבת של חלב או בשר צריך ליבון כיון דבלע בלי שום אמצעי. ע"כ. אולם לפי האמור אף לדברי הרמ"ע א"צ ליבון כיון שהיתרא בלע. ובאמת שהגר"א בהגהותיו העיר ע"ד הש"ך בזה"ל, הנה מה שסיים הש"ך ולפ"ז גם במחבת של חלב וכו', אינו מוכח, דדוקא בחמץ הוצרך למצוא טעם דהמשקים הם היתר, ואלו היו המשקים חמץ, מקרי ע"י אור וצריכין ליבון דחמץ מקרי איסור בלוע, אבל חלב מקרי היתרא בלע וע"י אור ג"כ מהני הגעלה, כדאמרינן בסוף ע"ז לענין נותר. ואף שהפ"ח (סימן צג סק"ד) כ' כיון דהר"ן מחלק בין נותר לחמץ דחמץ מקרי איסורא בלע, ה"נ בקדיירה בשר או חלב מקרי איסורא בלע, במחכ"ת לא דק דהרי מבואר ברשב"א בתהה"א (ב"ד ש"ד) דחמץ ג"ט בר נ"ט לא מקרי היתרא בלע דחמץ שמו עליו, משא"כ מבשר לחלב. הרי להדיא דמבשר לחלב מקרי היתרא בלע יותר מחמץ לענין נ"ט בר נ"ט, א"כ ה"נ מקרי היתרא בלע לענין דסגי בהגעלה. ולהדיא מבואר כן להלכה בש"ע א"ח (סימן תק"ט ס"ה). ע"כ. גם החזו"א (יו"ד סי' מד אות ד) השיג ע"ד הש"ך דהא בהיתרא בלע אף בתשמישו ע"י האור סגי בהגעלה, ומבשר לחלב הוי היתרא, ולכן גם שיפוד סגי בהגעלה, וכמו שהאר"ך הש"ך בנקודות הכסף סי' צ"ג. ע"ש.

ב. ואם טיגנו בשר במחבת חלבי שאינו בן יומו, ע' בחת"ס בתשובה (יו"ד סי' קי) דחשיב היתרא בלע, דאע"ג שאסור לטגן בה בשר, מ"מ זהו רק גזירה על הכלי אטו בן יומו, ומאחר שסו"ס המאכל מותר חשיב היתרא בלע ובכל אופן סגי ליה בהגעלה ואפי' באופן שתשמישו ע"י האש. ע"ש.

ג. ואם בישלו חלב צלול במחבת בשרי בן יומו, לכא"ו בזה י"ל דצריך ליבון כיון שאיסורא בלע, שהרי החלב קיבל טעם מהבשר ונעשה חנ"ג, וחזר ונבלע במחבת. ומבואר באו"ה (שער נח סוף אות כג) שבכל כה"ג צריך ליבון, שכ' ז"ל, ודוקא הבא להכשיר כלי מבשר לחלב דלא נאסר מעולם, אבל כלי של בשר שנאסר מבליעת חלב ע"י האור או איפכא, נקרא שפיר בליעת איסור, וצריך ליבון. ע"ש. אולם הנה בש"ע הגר"ז סי' תנ"א (ס"ג) כ' ז"ל, א"צ ליבון אלא כשנבלע בכלים דבר איסור ע"י האור בלבד, אבל אם נבלע בהם ע"י האור דבר היתר ואח"כ נעשה איסור, כגון שנצלה עליהם בשר לבדו שהוא היתר, ואח"כ נבלע בהן חלב, הרי הן נכשרין ע"י הגעלה, ואע"פ שטעם בשר הנבלע בהן ע"י האור אינו נפלט מהם לגמרי ע"י הגעלה, מ"מ אותו מועט טעם בשר הבלוע מאד בתוכם עד שאינו נפלט מהם רק ע"י האור, קלוש הוא מאד, ואינו כדאי שיחול עליו שם חדש דהיינו שם בשר בחלב (א"ה, היינו כשהגיע אליו בליעת החלב החנ"ג), לפיכך די להם בהגעלה כדי להפליט מהם עיקר טעם הבשר עם עיקר טעם החלב שהן אסורין מחמת שהן כדאי להקרא עליהם שם בשר בחלב והן נפלטין ע"י הגעלה לפי שאינן בלועין מאד, ומותר (א"ה, מותר היינו בניקוד חולם) טעם הבשר עם מותר טעם החלב שהן בלועין מאד, הרי הן קלושין מאד, ואינן כדאי להיות נקרא עליהן שם בשר בחלב, כיון שטעם הבשר היה קלוש מאד קודם שנבלע בו החלב, אין שם חדש יכול לחול על טעם קלוש זה. ע"כ. וכ"כ שם (סעיף כה), שמהני הגעלה לכלי הבלוע מבשר וחלב בא"ז, ואע"פ שטעם הבשר והחלב נבלעו בו ע"י האור. ע"ש. הראנו בזה רבינו הגר"ז נפלאות תורתו. וביאור דבריו הוא ע"פ המבואר בסוגיא סוף ע"ז ובראשונים שם וכפי שנבאר בס"ד. ותחילה יש להביא בזה משי"כ המהרש"ם בח"ב (סי' מב) דיש להקל במבשל חלב (הח' קמוצה) בכלי בשר, שהרי בין לניזיר סגי בהגעלה כדמוכח מכלי מדין שמבואר בתוס' פסחים (דף מד.) שהוצרכו להגעיל משום בליעת יין לניזיר, ובע"כ דמה שהוא 'משקה' אף שהוא איסור ע"י עצמו מהני הגעלה, ה"נ מהני להפליט בליעת חלב ואף שנשאר טעם הבשר

הרי הוא כשר. ולכן אין לדחות דעת ש"ע הרב ז"ל מהלכה אף שהם נגד האו"ה. ע"ש. הרי שהמהרש"ם הבין ברבינו הגר"ז דמיירי דוקא בחלב. (אכן בסעיף כ"ה הנ"ל ש"כ הגר"ז שטעם הבשר והחלב נבלעו בו ע"י האור, משמע שאף החלב בלע ע"י האור. ודו"ק.) והנה לפ"ז י"ל דאין דברי הגר"ז סותרים לדברי האיסור והיתר, שהרי האיסור והיתר מיירי שנאסר מבליעת חלב ע"י האור כמבואר בדבריו. ודו"ק. וביאור דברי הגר"ז, דאף שיש כאן בליעת חנ"ג, מ"מ בליעת החנ"ג היא רק בכח של בישול והוא יוצא בהגעלה. ואותו בשר הבלוע בו מחמת האור אף שכעת הוא נעשה חנ"ג מחמת האיסור שהגיע אליו, מ"מ כיון שהוא היה היתר מעיקרו, אינו חשוב שיחול עליו עכשיו שם חדש דהיינו 'בשר בחלב' לאסור את הבלע, כיון שטעמו קלוש, וכמבואר בדברי רבותינו הראשונים בסוגיא סוף ע"ז (עו.).

דהנה אמרינן התם דבהיתרא בלע כמו נותר, א"צ ליבון אף בדבר שתשמישו ע"י האור. וכ' הרמב"ן ז"ל בחי' (שם) וז"ל, דה"ק, כשבלע האיסור עדיין לא היה שמו עליו, שלא היה נקרא נותר, ולאחר שהוא בלוע, הוא שחל עליו שם זה, ואין איסור נותר חל על בלוע אלא במה שהוא ראוי לפלוט על ידי הגעלה שהיא בליעה גדולה שיהא בה נותר טעם, וכשהגעיל, אע"פ שנשאר בה מעט שאינה פולטת אלא ע"י האור, אותו מעט שנשאר אינה אוסרת. ע"כ. והבואר דבריו בחי' הרשב"א והריטב"א (שם). ע"ש. וכ' רבינו החזו"א (סי' כא אות א) לבאר דהבלוע בחזק שאין הגעלה מוציאתו, מתבטל ע"י הכלי ואינו ראוי לחידוש איסור, והלכך סגי בהגעלה אף אחר שנעשה נותר. ע"ש. והיינו דדוקא נתינת טעם 'חשוב' חל עליה שם איסור, אבל 'טעם קלוש' אינו חשוב להקרות 'נותר', ודומיא דנ"ט בר נ"ט ש"כ הר"ן (והובא בב"י יו"ד סי' צה) (חולין מא. דיבור הראשון) דלא שרי נ"ט בר נ"ט אלא בשל היתר כבשר בחלב דכיון דטעם שני אכתי היתרא הוא, כיון דאקליש כולי האי לא חשיב למיסר' (דהיינו אינו חשוב כדי שיחול עליו שם חדש של איסור בשר בחלב) אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמו כלל אוסר עד סוף כל העולם. ע"ש. וכמו"כ לענין 'איסורין' צריך ליבון, כיון ששמו עליו מעיקרא, וצריך להפליט את כל הטעם שיש בו ואפי' טעם קלוש. [וכן מצאתי להפ"מ (א"א סי' תסא סק"א) שכ', דהיתרא בלע מהני הגעלה משום דאיקלש טעמיה והוה 'כנותן' טעם בר נ"ט. ע"ש.]

ומכל זה משמע שבאמת איכא טעם, רק כיון שהוא קלוש אינו חשוב להאסר. דאי לא נימא הכי, תיקשי מפני מה אמרה תורה בכלי מדין 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש', ולמה לא סגי בהגעלה אם אין בנותן טעם במה שנשאר אחר ההגעלה. ודו"ק. וממורינו ראש הכולל הג"ר חיים מיימוני שליט"א, שמעתי לבאר, שבאמת י"ל שאין בזה כדי נתינת טעם, ולכן בדבר שהוא היתרא בלע א"צ ליבון, אבל באיסורין מאחר שהוא מאוס צריך לעשות בו ליבון כדי שהאיסור יתכלה לגמרי מתוכו. ע"כ. ודפח"ח. ואף שאין זה משמעות הראשונים הנ"ל, מ"מ הנה הריטב"א הנ"ל, בהמשך הדברים, אחר שהביא משי"כ הרמב"ן לענין חמץ פסח, דחשיב איסורא בלע כיון ששמו עליו, וצריך ליבון, כ' בזה"ל, עוד נראה לי בו טעם אחר דאלו איסור נותר אינו אוסר אלא בנותן טעם כשאר איסורין ולאחר הגעלה לא נשאר בו כדי נתינת טעם, אבל גבי חמץ בפסח דקי"ל כרבה שהוא אוסר במשהו בין במינו ובין שלא במינו, ראוי לחוש לאותו המעט שנשאר שם כדי שלא יפלוט ויאסור. ע"ש. והדברים נפלאים, דלפ"ז בע"כ צ"ל דמה שצריך באיסורין ליבון ולא סגי בהגעלה, היינו כמו שביאר מוריני שליט"א, דצריך לכלות את האיסור המאוס, אע"פ שאחר ההגעלה לא נשאר בו כדי נתינת טעם. ודו"ק.

והנה מדברי רבותינו הראשונים הנ"ל מתבאר דאפי' אם לא הגעיל את הכלי קודם זמן איסורו, ועדיין הנותר בלוע בתוכו, אע"פ לא חל שם איסור על החלק הבלוע הקשה שלא יוצא בהגעלה, כיון שהוא טעם קלוש, ורק על הבליעה החשובה שיוצאת בהגעלה חל האיסור. וכמו שכתב

החזו"א הנ"ל, דסגי בהגעלה אף אחר שנעשה נותר. ע"ש. וכ"כ הש"ך בנקודות הכסף (יו"ד סי' צג סק"ב), שלשיתות דס"ל שחמץ חשיב היתרא בלע (ראה להלן), מועילה הגעלה אף בע"פ לאחר שש שעות, אף שכבר באותה שעה נאסר הבלוע. ע"ש. ואמנם הפ"מ בס"י תס"א (א"א סק"א) כ', והוי יודע דהיתרא בלע דמהני הגעלה יראה דהיינו קודם שנעשה נותר, הא אח"כ לא מהני מה דהיתרא בלע, דעתה איסור הוא, וצריך ליבון. וע"ש. אבל כבר הגאון רע"א בספרו כתב וחותרם (סי' מה בהגהות על הפ"מ ג' לש"ע סי' תסא), השיג עליו דמהסוגיא מוכח דאף אח"כ שנעשה איסור מהני הגעלה, וברור. ע"ש הוכחתו.

וע"פ כל הנ"ל, יתבאר הטיב דברי הגר"ז הנ"ל, כיון שעל הבלע הקשה שלא יוצא בהגעלה לא חל שם איסור חדש כשהוא בלוע בתוך הכלי, ולכן הבשר הבלוע בכלי שלא יוצא בהגעלה, לא הופך להיות חנ"ג כשהוא בלוע בכלי. ואומנם הפ"מ בס"י תס"א הנ"ל כ' וז"ל, ולפ"ז קדירה בלוע מבשר ע"י אש בלי משקה ואח"כ בשלו חלב והגעילו, אסור דייעבד, דעתה איסורא הוה. וכי תימא חלב נפלט ע"י הגעלה, חדא דאין הגעלה באוכלין לפלוט החלב מבשר, ועוד (א"ה, כלומר גם אם תמצ"ל שמהני הגעלה לפלוט החלב) די"א כה"ג נמי הבשר נעשה נבילה, אף שנפרד לגמרי החלב, ע' יו"ד סי' ק"ה ש"ך (ס"ק יז), והבן. ע"כ. אכן הפ"מ ג' לשיטתו שכ' קודם לכן, שאחר שנעשה 'איסור' לא מהני הגעלה וצריך ליבון וכנ"ל, אבל לדין שנתבאר לעיל שקי"ל דמהני הגעלה אף אחר שנעשה איסור, א"כ גם ככה"ג מהני הגעלה. ודו"ק.

ד. אכן אם טיגנו בשר במחבת חלבי בן יומו, עם מעט שמן, (דבהרבה שמן וכגון שמתנגים בשמן עמוק, לכא"ו פשוט שדינו כבישול והכשרו בהגעלה), וכ"כ במחבת תפלון שאין בה שמן, בזה ודאי שצריך ליבון, שהרי הבשר קיבל טעם חלב מהמחבת ונעשה חנ"ג, וחזר החנ"ג ונבלע במחבת, נמצא שבלע 'איסורא' ובזה חיישין שהשמן נשרף ובלע ע"י אור. ומבואר באיסור והיתר הארוך הנ"ל שכשבלע בב"ח ע"י האור צריך ליבון. וכן יש ללמוד מדברי הרמ"ע מפאנו שהובאו לעיל, ואף שהוא מיירי לענין חלב (בקמץ), והוא לשיטתו דס"ל דחשיב בלא אמצעי, אבל מדבריו נלמד לדין באופן שהוא יבש דצריך ליבון. ודו"ק.

ה. ואם כל הבליעות היו בדבר שהוא בודאי כחוש, וכגון במחבת חולבת שבלעה מגבינה כחושה, ואח"כ טיגנו בה חזה עוף (שהוא כחוש), ובמחבת תפלון בלא שמן, (דאם יש מעט שמן י"ל שהשמן מפטם. ולדעת מרן ז"ל בב"י אם החתיכה שמנה ריה ז"ל מפטם אף את הבלוע הכחוש, דאזיל ההיתר ומפטם לאיסור הכחוש, וע' ש"ך סי' קה ס"ק יט. וי"ל שהשמן מפטם). [אבל בלא"כ יש להחמיר אף לדין, אף שדעת מרן ז"ל (סי' קה ס"ה) דבקיאיין בין כחוש לשמן, מ"מ כבר כתב הזבחי צדק (שם אות מג ואות סט) דגם אנו לא בקיאיין בין כחוש לשמן, דהאידינא אסור דרי ואין אתנו יודע עד מה, וע"כ יש לנהוג דגם בכחוש בעינין ס' ונטילת מקום כמ"ש הרמ"א, ואף בבשר שאין בו שומן אסרינו. והביאו הכף החיים (שם אות סח-סט ואות קיא). וע"ש.] יש להקל להכשיר בהגעלה, וזאת ע"פ המבואר בש"ע (שם ס"ז) וז"ל, הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנייעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלע ממקום אחר, אינו אוסרת אחרת הנוגעת בה, אפי' אם נצלו יחד. בד"א כשבלעה איסור שאינו מפעפע, אבל בלעה מן הדברים המפעפעים בטבען כגון שומן, אוסרת חברתה וכו'. ע"ש. וכ' ה"ז (ס"ק ג) דעל מה שכ' בש"ע 'בשר בחלב', הקשה רש"ל דהא קי"ל אין איסור בלוע הולך בלא רוטב אפילו בבשר בחלב וכו', אם לא שנפרש דמה שכ' כאן 'בשר בחלב', היינו בשר חם שנגע בגבינה, שזה חשוב איסור מחמת עצמו. עכ"ל. פי' שהבשר יהא אסור מחמת זה. וע"ש בט"ז שהביא שכ"כ בהדיא הרשב"א בתהה"א (ב"ד ש"א) וז"ל, שאע"פ שהחתיכה שנפלה עליה טיפת החלב קבלה טעם החלב



המהריק"ש הנ"ל יש היתר למנהג שהולכים אצל הערביים יושבי אוהלים וסגנון של הערביים שכל אורח שבא אצלם שנותנים לפניו לאכול שהם זהירים הרבה בהכנסת אורחים מותר לאכול מהפת שלהם כיון דאדעתא דאורח עביד והוי כפת פלטר, אבל הבא"ח ברב פעלים (חיו"ד סי' ז) חולק וס"ל שבכה"ג חשיב פת בעה"ב וביאר שם שהטעם הוא משום שחשוב כמי שאופה לעצמו דהיינו שמאחר שמתארח אצלו ואוכל בביתו א"כ אין אופה הפת ע"ד לתת לו הפת לגמרי אלא אופה ע"מ להביא לפניו בתורת סעודה כדרך מי שמזמין אורח לביתו ומכבדו בסעודה אבל דעתו שהנשאר מסעודתו יקחנו לעצמו ולכן חשיב כמי שאופה לעצמו שדינו כפת בעה"ב ולפי סברא זו ה"ה אם בעת שבא הישראל לבית הגוי סיימו לאכול ואפו הפת לצורכו בלבד אסור, ואין הכי נמי שאם יאופו ע"ד לתת לו הפת לגמרי כגון שנותן לו במתנה לעשות בו כל מה שירצה וכדו' לכו"ע חשיב פת פלטר ואף שאפו לצורך אדם מסוים וכדלעיל, ובהליכו"ע (ח"ז עמ' צא) העלה להחמיר כהרב פעלים הנ"ל.

מ"מ מבואר מהאמור שכו"ע מודו שכל שאפה לעצמו חשיב פת בעה"ב אבל שאופה לצורך אדם אחר ואפי' אדם מסוים חשיב פת בעה"ב, ודלא כספר חלקת בנימין (עמ' יד בביאורים) וספר בין ישראל לעמים (בפ"ב ה"ח) שהעלו להחמיר בזה [והרב פעלים הנ"ל החמיר רק בכה"ג שמזמין אורח לאכול בביתו שחשיב כאופה לעצמו כמבואר לעיל, ולכאו' ניראה לומר שאם אוכל בביתו אבל אופה לו כמות קטנה בכה"ג שלא שייך לומר שדעתו שמה שישאר יקחנו לעצמו אף הבא"ח יודה להקל דלא שייך לומר שחשיב כמי שאופה לעצמו ועיי'].

הרב עמנואל פיאצא

היכר בקטנים

שאלה: האם רשאי אדם להאכיל לבניו הקטנים על שולחן אחד, לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב.

תשובה:

א. ז"ל השו"ע (יו"ד סי' פ"ח ס"ב) "ואפי' המכירים אם עשו שום היכר וכו' מותר". וכתב בזבחי צדק (או"י"א) בשם קהל יהודה דדוקא בשתי בני אדם שרי ע"י היכר, משום דאיכא תרתין, שינוי ודעות, אבל באדם אחד אסור להעלות בשר עם גבינה בשלחן אחד ולא שרי בהיכר כיון דליכא דעות. וכן פסק בכף החיים סופר (או"י ט"ז).

נמצאנו למדים מדבריהם דבעינן תרתין גם שינוי וגם דעות, וא"כ בנידון דידן בילדים דאין להם דעת ולא יזכירו אחד לשני שלא לאכול מהמין השני לא מהני היכר, דיש כאן שינוי אבל אין כאן דעות.

אמנם מדברי החכמת אדם (כלל מ' סימן י"א) שכתב חז"ל וכל שכן אם אוכל "בפני עצמו" או עם בני בית שצריך היכר וכו', משמע דס"ל דמהני היכר אפי' באדם אחד, וסגי בשינוי גרידא.

וא"כ לפ"ז בנידון דידן בילדים לכאורה היה נראה לומר דאע"פ דאין להם דעת מותר להאכיל לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב ע"י היכר דהרי סגי בשינוי.

אלא דזה אינו, דהרי מטרת השינוי הוא להזכיר לאדם שבא להושיט ידו במאכל של חבירו דאסור לו לאכול מהמין השני, ואם כן בקטן אין השינוי מהני דהרי מסתבר לומר דקטן אינו נותן דעתו לזה.

ומצאתי שכן לאסור העלה בשו"ת אור לציון (ח"ה יו"ד עמ' ר').

ב. אלא דעדיין יש נפק"מ בין הזבחי צדק ולבין החכמת אדם. דלפי הזבחי צדק אסור אף לגדול לאכול בשולחן אחד עם הקטן, לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב, דהרי בעינן תרתין וליכא, דאין כאן דעות, דאי אפשר לסמוך על הקטן שיזכיר לו שלא לאכול מהמין השני.

אבל לחכמת אדם מותר דהרי סגי ליה בשינוי ויש כאן

שעשאו לעצמו מיקרי בעל הבית עכ"ל.

בפוסקים דנו ונחלקו בכמה גווני האם חשיב פת פלטר או פת בעה"ב כמו שיתבאר להלן בהרחבה, ויל"ע בגדר הדבר מתי חשיב פת בעה"ב ומתי חשיב פת פלטר, ומדברי הרמ"א הנ"ל בפשטות ניראה שהגדר בזה ברור שכל שעשאו לעצמו (ובכלל זה לבני ביתו) חשיב פת בעה"ב שהחמירו בה טפי וכל שלא עשאו לעצמו כגון למכור וכדו' חשיב פת פלטר ולפ"ז יוצא לכאו' שאף אם אפה הגוי פת במיוחד בשביל יהודי מסוים כגון למכור לו ואפי' לתת לו במתנה חשיב פת פלטר כיון שלא אפה לצורך עצמו והסברא בזה ניראה שכשאופה לצורך עצמו ונותן ליהודי יש בזה קירוב הדעת גדול בזה שנותן לו מהפת שאפה לצורכו שעומד לאכילתו אבל שאופה לצורך אדם אחר (ואפי' אדם מסוים) חשיב כפת פלטר שאופה לצורך אחרים וראה לקמ' בענין זה.

והנה מקור דברי הרמ"א הוא הבי"ב בד"ה ולכאו', שהביא שם מהרשב"א שהטעם שפלטר שרי שכיון שעשוי למכור לכל אין בלקיחתו קירוב הדעת וכ' הבי"ב שמשמע שכל שלא עשה הגוי פת זה לאוכלו אלא למכרו לכל מי שירצה לקנות אין בו קירוב דעת דלא חיישין לקירוב דעת אלא כשעשה הפת לעצמו ואח"כ מכרה או נתנה לישראל דכל שעשאו לעצמו יש קירוב דעת עכ"ד, וצ"ב בדברי הבי"ב שבריש דבריו משמע שפלטר הוא דווקא כשעושה כדי למכור לכל אבל עם עשאו כדי למכור לאדם מסוים יש בזה קרוב הדעת ולא חשיב פת פלטר וכ"כ להלן שעשאו למכור לכל מי שירצה (וכן משמע מהרשב"א הנ"ל) אבל בסוף דבריו משמע דלא חיישין אלא שעשאו לעצמו אבל כל שעשאו לצורך אדם אחר ואפי' אדם מסוים שרי דלא חשיב פת פלטר וכ"כ שם להלן דכל שעשאו לעצמו יש קירוב דעת, וא"כ מהר"ב אין לדייק לענין זה דזיל הכא קא מדחי וזיל הכא קא מדחי, אבל מהרמ"א הנ"ל שכתב בסתם כל שעשאו למכור ולא כתב למכור לכל מי שירצה וסוים שם שכל שעשאו לעצמו הוי פת בעה"ב משמע כמבואר לעיל שכל שלא עשאו לעצמו ואפי' עשאו לצורך אדם מסוים שרי וכן משמע מה"מ בס"ק ה, והנה בפר"ח בס"ק יא מבואר להדיא שאפי' אפאו הגוי לצורך אדם מסוים חשיב פת פלטר וכדמשמע מפשטות הרמ"א

דהנה הפר"ח מייירי שם בגוי ששלח דורון לישראל פת דאם ידוע ששלח לו ממה שאפה לצורך ביתו אסור אמנם בסתמא תלינן שעשאו מתחלה ע"ד לתת לישראל במתנה ומתנה כזביני דמי והוי כפת פלטר יעו"ש, מבואר שאף שאפה כדי לתת לישראל ולא אפה כדי לתת או למכור לכל הוי פת פלטר והסכמת הפוסקים להקל בזה כהפר"ח שכ"כ לחם הפנים והבית לחם היהודה והזב"צ והכה"ח באות מז וכן ברב פעלים (ח"ד יו"ד סוף סי' ז) ע"ש (ואף שבבא"ח פ' חקת סי"ח כתב שאצלי אין היתר זה ברור עדיין כ' ע"ז ההליכו"ע בח"ז עמ' צג שבתר דבעיא הדר פשטא ברב פעלים הנ"ל להתיר וע"ע שם), וא"כ צ"ל שמש"כ הרשב"א והביאו הבי"ב שכל שעשאו למכור לכל הוי לאו דווקא אלא כל שעשאו למכור שרי אלא שסתמא דמילתא קתני שסתם פלטר עושה ע"ד למכור לכל [וניראה שכן משמע קצת בב"י שלמכור לכל הוי לאו דווקא דאם דווקא קתני אמאי הוסיף שם על הרשב"א שפת בעה"ב הוי כל שעשאו לעצמו ולא כתב פשוט שכל שלא עשאו למכור לכל יש בו קירוב דעת ועיי'], אבל יש להוסיף ולהביא לצורך הגדרת הדברים עוד גווני שדנו הפוסקים אם חשיב פת בעה"ב או פלטר, א. כתב המהריק"ש גבי מושלים שנותנים בכל יום פת למשרתים ישראלים הרי זה כפת פלטר ולא חשיב פת של בעל הבית, הובא בפר"ח שם וכתב עליו שיפה כתב משום דסתמא אדעתא דידהו עביד ע"ש, וכן הסכמת הפוסקים כמבואר בחיד"א (בשיורי ברכה אות ג) ובזב"צ ובבא"ח שם ובכה"ח (ס"ק מה) [והכא קיל טפי מהדין הנ"ל כיון שאפה לכמה בנ"א ולא אפה לאדם מסוים שבאופה לאדם מסוים יש בזה קירוב הדעת טפ"ל]. ב. כתב הזב"צ (בס"ק כה) שלפי דברי

ונאסרה ונעשית היא עצמה כחתיכת נבלה, מ"מ כל שהיא נוגעת ביבש אפי' שתיהן חמות אינה פולטת כלל מן החלב שבלעה, ז'מחל גמור של היתר היא שפולטת' ולא בכענין זה אמרו שנעשית כנבלה עצמה, שאלו חתיכת נבלה ממש שנוגעת לחתיכת שחוטה שבצדה חם בחם אוסרת, וזו אינה אוסרת כמו שאמרנו, אלא ע"י רוטב שהרוטב מערב את הכל ומוציא האיסור הבלוע ומוליכו בכל הקדירה. עכ"ל. גם מרן הבי"י (סי' צב ס"ב) הביא כיו"ב בשם הראב"ד שאע"פ שבלא ניער יוצא מאותה חתיכה רוטב לשאר חתיכות והוא רוטב נבלה, לא אסרינן להו, משום דבעינן שיצא מן החלב האסור לחתיכות, וכתב הרב המגיד שאפשר שאף כן דעת הרמב"ם וכו'. והביא מרן ז"ל שכ"כ הרשב"א בתה"א (ב"ד ש"א), ושנראה מדבריו דכשאין חתיכה זו נוגעת בחתיכות אחרות אלא ביבש מיירי, אבל אם היתה נוגעת בחבירתה ע"י רוטב אפילו לא ניער ולא כיסה נמי. ע"ש.

ואשר לפ"ז בנד"ח חתיכת הבשר אומנם קיבלה טעם חלב מהכלי כיון שמהכלי לאוכל לא בעינן רוטב וכמבואר ברמ"א שם, אבל מחתיכת הבשר לכלי אינו נבלע אלא טעם בשר לחוד בלא החלב, שהרי אין כאן רוטב, ואין הבלוע שבחתיכה יוצא ממנו בלא רוטב, וא"כ הכלי היתרא בלע, ודי לכלי בהגעלה, שהרי רק בבליעה שבתוך הכלי הוא נעשה חנ"ג, וזה כבר נתבאר לעיל שבבלע הקלוש שלא יוצא בהגעלה אינו מקבל שם חדש של בשר בחלב לאסור. ודו"ק היטב והוא נפלא בס"ד.

וכיו"ב מבואר בט"ז (סי' צד ס"ק יד) שהתחבב כף בשרית בת יומא לתוך אורז הבלוע מחלב, האורז נאסר, אך הכף מותרת לפי שאין הבלוע שבאורז נבלע בכף אלא רק טעם האורז לחוד. וע"ש ובפמ"ג.

ואע"פ שהש"ך (שם ס"ק יז), אומנם בתחילה הביא בשם כמה ראשונים כדברי הרשב"א, ושודאי בשר בחלב כל זמן שהוא מעורב מיקרי שרשו וגופו של איסור, ואפי' הבשר בלא חלב, כמו כלאי בגדים בזמן שחוט פשתן מעורב בטלית צמר אסור להתכסות בכל הטלית, אפי' באותו צד שאין חוט פשתן בו, ואם נחתך מן הטלית אותו צד שאין בו פשתן מותר אותו צד, ה"נ קים להו לרבנן שאין שום טעם הולך מחתיכה זו, רק טעם דבשר לחוד ולא שום חלב, אא"כ ע"י רוטב, והו"ל כאלו בא אליהו ז"ל ואמר לנו נחתך מן הבשר זה חתיכה קטנה שאין בה שום טעם חלב. מ"מ ע"ש שלדינא הסיק שאין זה עיקר, אלא העיקר כמ"ש הר"ן שעצם הבשר נעשה נבלה אף שיוצא בלא חלב. ע"ש. וכמה מרובותינו האחרונים הסכימו לדברי הש"ך ומהם הפרי תואר, ע' בכף החיים (אות עד). אולם הפר"ח (ס"ק כג), והגר"א (סק"מ) והמנחת יעקב (כת, א) והפתי (ס"ק יא), הסכימו למש"כ הרשב"א והט"ז בשם המהרש"ל. ע"ש. ובצירוף שיטת הרא"ה ועוד (הובא בגליון הקודם). דס"ל דלא בעי ליבון אלא ברואה פני האור, יש להקל בכה"ג בהגעלה. ודו"ק.

[עיקרי הדברים נמסרו בס"ד בזמן קיץ בפני חבורא קדישא דידן, וכעת הראני יד"נ הרה"ג ר' יקיר בן עזרא שליט"א בספר פסקים ותשובות על יו"ד (במילואים לסי' קכא), שכ' לבאר בדברי הגר"ז ע"פ המבואר בדברי הט"ז הנ"ל. ע"ש. ותאזרני שמחה].

הרב יקיר משה בן עזרא

בגדר פת פלטר ופת בעה"ב

השו"ע ביו"ד סי' קיב כתב וז"ל יש מקומות שמקילים בדבר ולוקחים פת הנחתום הגוי במקום שאין שם נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק וכו' אבל פת בעלי בתים אין מי שמורה בה להקל וכו' עכ"ל, מבואר בשו"ע שבמקום שאין מצוי פת שאפה פלטר ישראל מותר לאכול פת שאפה פלטר עכו"ם אבל פת בעה"ב של עכו"ם אסור אף שאין מצוי פלטר ישראל, וכתב הרמ"א שם בהגהה וז"ל ולא מקרי פת בעל הבית אלא אם עשאו לבני ביתו אבל אם עשאו למכור מיקרי פלטר אע"פ שאין דרכו בכך וכן פלטר

היכר. ואף אם נאמר דאי אפשר לסמוך על הקטן מ"מ יש כאן שינוי שיזכיר לגדול שאסור לאכול מהמין השני.

אלא דעדיין קשה להתיר דהרי אע"פ דלגדול מותר מ"מ כלפי הקטן אסור, דכבר אמרנו דאצלו לא מהני שינוי, ואם היה קטן שהגיע לגיל חינוך יש לחנכו במצוות דרבנן וע"י זה שמעלה על השולחן אחד מאכלי בשר ומאכלי חלב מעבירו על תקנת חז"ל (ובעניין קטן שלא הגיע לחינוך עיין לקמן באו"ג מה שכתבנו). אלא דיש לומר דהגדול הוא שומר לקטן, ובאנו בזה למחלוקת אחרונים. דבהגהות הרעק"א (ד"ה להעלותו) הביא מדברי ספר גן המלך דלא מהני שומר משום דיש חשש בכל רגע, וזה אי אפשר שיהיה השומר בשמירתו בלא הסיח הדעת אפי' רגע אחד. אמנם ביבין דעת מקוטנא (ס"ק ב'), בבן היודיע (יומא כ"ח:) ובהערות למסכת חולין (ק"ד: ד"ה שם הקשה הלב אירה) להגרי"ש אלישיב זצ"ל כתבו דמהני שומר.

ומצאתי בספר בדי השולחן (עמו' מ"ו) שכתב בענין זה, דשמא יש להחמיר בכל זה כשאין הדבר קשה לו, אבל לעת הצורך נראה לו שיש להקל. והסתמך על החכמת אדם הנ"ל.

ובספר ילקוט יוסף (עמו' שמ"א) כתב דיש להחמיר משום דחשש לזבחי צדק הנ"ל.

ג. ואע"פ שהעלינו לעיל דלא מהני היכר בשתי קטנים מ"מ עדיין יש לנו לדון האם יש איסור ספיה בידים בזה שהגדול מאכיל אותם על שולחן אחד לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב, דע"י זה מעביר אותם על תקנת חז"ל שאסרו עלולות על שולחן אחד בשר וגבינה.

והנה נחלקו הראשונים אם איסור ספיה נוהג באיסורים דרבנן, דהרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"א סי' צ"ב) והר"ן (שבת קכ"א) ס"ל דלצורך הקטן ספינן ליה איסור דרבנן בידים, אבל הרמב"ם (ה. מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) ס"ל דאיסור ספיה נוהג אפי' באיסורין דרבנן. ומרן השו"ע (או"ח סי' שמ"ג) פסק כהרמב"ם, וכן ס"ל המשנה ברורה (או"ח סי' ס"ב ס"ק מ"ד). והיה מקום לומר דנידון דידן תלוי במחלוקת הנ"ל לדעת הרשב"א והר"ן מותר לגדול להאכיל לשתי קטנים שאוכלים על שולחן אחד, לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב, אפי' אם אין היכר ביניהם, ואילו לדעת הרמב"ם אסור. ואין לומר דאכא שהני משום דבשר לחוד וחלב לחוד הוא היתר דהרי בעצם המאצותם של הבשר ושל החלב על השולחן אחד עוברים על תקנת חז"ל.

אולם מטעם אחר יש לנו לומר דכאן אפי' לדעת הרמב"ם אין איסור ספיה בידים, והוא משום דבאיסור דרבנן דאין לו עיקרו מן התורה מודה הרמב"ם דאין איסור ספיה, כמבואר בשו"ת יחיה דעת (ח"א סי' ט') בשם שו"ת אגודת אוזב מדברי (סי' י"ב), והשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ביטול גוים או"ט) ובנידון דידן אין עיקרו מן התורה דהרי פרש"י על המשנה דחז"ל אסרו לאכול בשר וגבינה על שולחן אחד משום דגזרינן שמא יעלה על השולחן בשר בהמה באילפס רותח, ויש לחוש שיגע בגבינה ובלעי מהדדי. והרמב"ם (ה. מאכלות אסורות פ"ט ה"כ) פירש דהחשש הוא דשמא יבוא לאכול משניהם יחד.

וע"פ זה נמצאנו למדים דבנידון דידן אין איסור ספיה בידים אפי' לדעת הרמב"ם.

לסיכום: אסור לאדם להאכיל לבניו הקטנים שהגיעו לגיל חינוך על שולחן אחד, לזה מאכלי בשר ולזה מאכלי חלב אע"פ דהניח היכר בניהם.

אבל אם לא הגיעו לגיל חינוך מותר אפי' אם לא הניח היכר בניהם דאין בזה איסור ספיה בידים.

וגדול האוכל עם הקטן ע"י היכר בניהם יש לו על מה לסמוך. ומ"מ לכתחילה ראוי להחמיר בזה, ובשעת הצורך אפשר להקל.

הרב אליאב קציר

בעניין ביטול גוים בשפחות

הב"י סי' קיג הביא בשם האורחות חיים שהביא דברי הרמב"ן שכתב שאין איסור בשפחות הללו הקניות לנו דמלאכה דעבד ערל, דישאל היא דקנוי לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה וליתיה בכלל גוים וכו' עכ"ל. (היינו דכיון שגופו קנוי, בפעולותיו יש שייכות לבעליו וע"כ אין זה נחשב כביטול הגוי)

והביא דהרשב"א כתב שנהגו לאסור אפי' בדיעבד.

אולם הב"ח הביא תשובת רמב"ן שכתוב בה אחרת. דהביא שם בשם רבותיו שנתנו טעם להתיר ביטול השפחות משום שלא שייך גזירת חתנות אלא במי שעושה ברצונו מאהבת ישראל ואלו עושים בין ירצו בין לא ירצו, וסיים הרמב"ן שאין אנו סומכים על זה. ע"כ (והוא תשובות המיוחסות לרמב"ן סי' קמט). ושם סיים שאפי' בדיעבד לא סומכים על היתר זה)

וכתב הב"ח שכל מה שהתירו רבותיו של הרמב"ן הוא בשפחות הקניות בגופן אך אלה השכורות לחצי שנה ויותר אין היתר זה (דחשיב כעושות ברצונו).

ולכא"ו הו"י סתירה בדברי הרמב"ן. דלפי מה שהביא האורחות חיים בשם הרמב"ן הו"י להתיר ולפי מה שהביא הב"ח בשם הרמב"ן הו"י לאיסור ואפי' בדיעבד.

ואולי אפשר ליישב הדברים ע"פ דברי הש"ך.

כתב השו"ע (סע' ד') יש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאסור ואפילו בדיעבד.

וכתב רמ"א ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים.

וכתב הש"ך (ס"ק ז') דמה שכתב המחבר 'בשפחות שלנו' היינו שקניות לנו. והם דברי הרמב"ן שהביא הב"ח דמלאכה דעבד העכו"ם דישאל ומוזהר עליו בשבת מן התורה, ליתיה בכלל גזירת חתנות.

והוקשה לש"ך איך הרמ"א כתב בסתם לסמוך על המתירים בדיעבד והרי באשכנז לא היה מצוי שפחות הקניות בגופן. ותירץ בזה כמה תירוצים.

בתירוץ ראשון כתב שאכן אין לסמוך על זה כיון דהרמ"א קאי על מה שדיבר המחבר, בשפחות קניות.

ובתירוץ האחרון הביא הש"ך שבאיסור והיתר של רש"ל סי' עה מביא תשובת הרמב"ן סי' קמט דיש מרבתינו שמתירים כיון שלא עושים ברצונו וכדוהובא בב"ח. וסיים הש"ך שלפי"ז יש לומר דסברת המתירים שכתב המחבר הוא מטעם זה, ובגלל זה כתב הרמ"א שיש לסמוך עליהם בדיעבד. אלא שבב"י וד"מ לא נזכר טעם זה.

לכא"ו נראה דבריו של הש"ך שהבין ברמב"ן בסי' קמט שרבותיו התירו בשכורות ובזה בא לישב דברי הרמ"א שדיבר על המציאות המצויה בארצות אשכנז. דהרי אם למד כמו שלמד הב"ח שמדובר דווקא בקניות מה תירץ הש"ך בזה, ועוד דהו"י כתירוצו הראשון ומה הוסיף בזה. אלא ע"כ שהש"ך למד ברבותיו של הרמב"ן שהתירו גם בשכורות מטעם שאין זה ברצונו.

וא"כ שפיר ניתן לומר דמה שהרמב"ן כתב שאין לסמוך על זה ואפי' בדיעבד יש לאסור היינו על שכורות אך בקניות יש להתיר מסיבה אחרת, וכמו שכתב האורחות חיים ואין סתירה בדברי הרמב"ן.

ואכתי הדברים צריכים עיון.

הרב בעז גיל

מו"מ בדעת הש"ך אם אפר פוגם את בליעות הכלי (יו"ד סימן צה)

פסק המחבר סימן צה סעי' ו' שכלי בשר וחלב שהודחו יחד במים שמעורב בהם אפר, אף שדבוק בהם שומן אינם נאסרים משום שהאפר נטל"פ.

אומנם דעת ה"ט"ז (סקט"ו) והש"ך (סקכ"א) שאין האפר

פוגם את טעם הבשר והחלב.

הש"ך הק' שמדברי התוס' חולין ק. (ד"ה בשקדם) מוכח להיפך ששם הקשו למ"ד שאמרי' חנ"ג ב"ש"א איך ציוותה התורה להגעיל כלי מדיין ב"י, שיורה גדולה שאין ס' במים נגד כולה יאסרו המים שנעשו נבילה ויחזרו לאסור את הקדירה. ולדברי המחבר לא קשה כלל שכן אפשר להכשירה ע"י שיתן אפר במים ויפגום בהם.

וה"ט"ז כתב שלפ"ד המחבר נמצא שבורת שעשויה מחלב ואפר לא תאסור תבשיל אם תיפול לתוכו. והק' ממעשה שאירע אצל מהר"ל שמשמע משם לאסור, וממה שפסק הרמ"א סימן פז סעי' ו' את מנהג מהר"ל לאסור שימוש בכלי שעושים בו מי חפית הראש משום שהאפר ששמים בהם מוערב בו בב"ח.

[ובפת"ש (סק"ו) כתב ליישב שדווקא בב"ח מהני אפר, כיוון שהוא פוגם את טעם הבשר והחלב קודם שהגיעו לכלל איסור.]

הש"ך בנקה"כ שם כתב ליישב את קו' ה"ט"ז שהמחבר לא קאמר אלא שאפר יכול לפגום רק את השמנונית שנמצאת על הכלי אך אין בכוחו לפגום את גוף האיסור וכתב שבכה"ג איתא בסימן קג סעי' ה' ש"א ששומן הדבוק בכלי נפגם במעל"ע. [ואף ששם המחבר לא פסק כדעה זו, לכאורה צ"ל שדווקא המתנת מעל"ע אינה פוגמת את השמנונית אך אפר פוגם.]

ומ"מ הש"ך הניח את דברי המחבר בצ"ע ממה שהק' עליו מהתוס' הנ"ל.

נמצא לדברי הש"ך שהמתנת מעל"ע פוגמת את הבלוע בכלי כפי שנפסק בסימן קג, אך אין בכח אפר לפגום כמו שמבואר בדברי התוס' הנ"ל.

וצ"ע במה עדיפה פגימת המתנת מעל"ע מפגימת אפר.

ובפשטות ה"י צ"ל שבוודאי הש"ך ס"ל שאפר פוגם את הבלוע בכלי כמו מעל"ע אלא שהתוס' דיברו באופן שכבר יצאו הבליעות החוצה ואסרו את המים ונהיו בעין ולזה מוכח מהתוס' שלא מהני פגימת אפר. [ואה"נ תועיל פגימת אפר לבלוע בכלי.]

אלא שבדברי הפלתי (סק"ד) נמצא שבש"ך מבואר אחרת. ששם כתב ליישב את הש"ך מפני קו' הפר"ח (סק"ט) שהק' על הש"ך ממה שמבואר באו"ח סימן תנב סעי' ה' שאין להגעיל כלי בשאר משקין משום שאין בכוחו להפליט. וה"ה למים שמעורב בהם אפר. וא"כ קו' הש"ך ליתא שלכן לא תל' התוס' שיגעיל ע"י אפר.

ויישב הפלתי שאין כוונת הש"ך להק' על התוס' שתועיל הגעלה ע"י מים המעורבים באפר, אלא שקודם שיגעיל יפגום את הבלוע בכלי ע"י אפר, והבליעות שיפלטו בהגעלה יהיו פגומות ולא יחזרו לאסור אותו.

נמצא שהבין הפלתי בדעת הש"ך שאין בכוח האפר לפגום את הבלוע בכלי ושבו צ"ע מ"ש מפגימת מעל"ע.

הרב יהונתן סגל

גדרי ביטול בבשר בחלב

שאלה: אדם שלפרנסתו עובד במפעל לייצור שימורים המשווק שימורים שאינם כשרים לגויים, כחלק מתהליך הייצור מבשלים את השימורים בסירי ענק ולאחמ"כ מעבירים את תכולת הסירים לקופסאות, המפעל מייצר שימורי גבינה בשר וירקות כשכולם מתבשלים באותם סירי ענק, אך בין ביטול מין אחד לאחר הסירים עוברים ניקוי קפדני.

והשאלה הינה בב' אופנים - ראשית האם בביטול בשר בסיר שהתבשל בו חלב באותו יום או להפך עוברים משום איסור ביטול בב"ח, בנוסף אף אם ננקוט שכשמבשל בשר בסיר חלבי הרי הוא עובר על איסור ביטול מה הדין אם

א. אף שאין זו דעת הב"י שם, אלא ס"ל שמים שמעורב בהם אפר דינם כמים לעניין הגעלה מ"מ הוכיח הפר"ח שאין לנהוג כן עיי"ש.



אינו מעורב כלל בבישול הבשר או החלב ותפקידו הוא לבשל את הירקות האם באופן כזה שבסירים ישנם בליעות של ב"ב"ח יש איסור בישול או לא?

תשובה: ראשית יש להדגיש שבאופן שבמעשיו עובר אותו עובד על איסור בישול אין להתיר כלל לעבוד במקום כזה. בשביל לענות על שאלה זו יש לברר כמה עניינים מהותיים בגדרי איסור ב"ב"ח:

א. בישול אחר בישול בבשר בחלב - כתב הכר"ו (יור"ד סימן פז' סק' יג') שיש להוכיח שיש באח"ב ב"ב"ח מהא דאיתא בגמ' (חולין קד') בטעם האיסור לאכול ב"ב"ח על שולחן אחד שמה יעלם באילפס רוחו וכוונת הגמ' שיתבטלו זמ"ז, והנה ע"ג השולחן הרי בוודאי מעלים מאכלים מבושלים ומוכח שאע"פ שנתבטלו מ"מ יש בהם באח"ב, ומכח ראייה זו כתב הכר"ו לדינא דבב"ח יש בישול אחר בישול וכן נקטו לדינא האליה זוטא סימן תרע"ג והיעב"ץ.

מאידך החת"ס בשו"ת יור"ד סימן פב' נסתפק בזה, וכתב שם שמדברי הגמ' בחולין שהביא הכר"ו ניתן להוכיח רק לגבי ב"ב"ח שנתבטלו בנפרד אך לא נתערבו ביחד שיש בהם באח"ב כשמערבם עתה, אך אם כבר נתערבו יחד יש להסתפק בזה, גם הרעק"א (יור"ד ריש סימן פז') דקדק מדברי האו"ה דאין באח"ב ב"ב"ח, וכן נקט היד יהודה לדינא שכ"ז שנתערבו כבר הבשר והחלב זה בזה ע"י בישול שוב אין בהם איסור בישול ב"ב"ח, נמצא שנידון זה תליא בפלוגתא רבתי ומ"מ נראה יותר להחמיר בזה כיון שהי ספיקא דאורייתא וע"ע בשו"ת מנחת"ה סימן נח' שהאריך לבאר שבב"ח יש באח"ב ושכן הלכה.

נמצא לפי"ז בניד"ד אף אי נימא שהחלב והבשר כבר נתבטלו בסיר, מ"מ לעניין ב"ב"ח נקטינן לעיקר שיש באח"ב וא"כ אין טעם זה מספיק להתיר לבשל בשר בסיר שבושל בו חלב.

ב. אומנם יש לעיין אם בבישול בשר בטעם חלב הבלוע בקדירה שייך לומר שיש בזה איסור בישול ב"ב"ח ככל בישול בשר בחלב, או דימלא כיון שהבלוע הינו רק טעם בעלמא ולא ממשות חלב אזי לא שייך בזה איסור בישול, ועיין בפת"ש (יור"ד פז' ד') הביא מתשובת שער אפרים על חמאה שנתבטלה בקדירה בשרית שיש עליה איסור הנאה, ודן שם השער אפרים האם שרי להדליק ממנה נר חנוכה דמצוות לאו להנות ניתנו, ומדבריו מוכח שכה"ג חשיב כבישול בשר בחלב ממש ועובר באופן זה בבישול, כיון שהרי כל ב"ב"ח שאין עובר עליו בבישול שרי בהנאה וממילא אם אסור בהנאה ממילא אסור אף בבישול, מאידך דעת הכר"ו (סק' טו') שאין ב"ב"ח בלוע איסור בישול, וראייתו מדברי המחבר בסימן צב' שכתב שם בטיפת חלב שנפלה על החתיכה נוער את הקדירה ומתפשטת הטיפה לשאר החתיכות, והקשה שלכאורה הרי עתה מבשל שנית את הטיפה עם שאר החתיכות, וכן מהא דציוותה התורה להגעיל כלי מדיין אף שבלועים מבב"ח, ואע"פ שעתה מבשל שנית את הבב"ח הבלועים בכלים, וע"כ נקט לדינא שבטעם בלוע שוב אין בו איסור בישול ב"ב"ח, ברם מדברי המחבר בסימן צד' סעי' ג' גבי תחיבת כף חולבת ליורה של בשר, שכתב המחבר שאם אין ס' אסורה הקדירה בהנאה מבואר בבירור שאף בבליעת כלים יש איסור בישול ב"ב"ח ולכן הוי איסור דאורייתא ושייך לגביו איסור הנאה, וכן הוכיח שם בהגהות יד אברהם עיי"ש,

ולדינא עולה מדברי השו"ע שיש איסור בישול כשמבשל בשר בקדירה חולבת ב"ב, ומה שהוכיח הכר"ו עיין בשו"ת אג"מ יור"ד חא' סימן לט' שבאופן כזה שכוונתו הינה להיפך מבישול שהרי מכווין לבטל את הבב"ח אין לחמיר מדין בישול.

נמצא בניד"ד שאין להקל מצד סברא זו נמי כיון שמדברי השו"ע מבואר להחמיר בהנ"ל כבישול גמור וכ"פ נמי הפמ"ג (יור"ד פז' שפתי דעת יח'), וממילא לדינא אדם העובד בבית חרושת כשחלק מתפקידו הוא לבשל חלב בסיר בשרי ב"ב, אין לו רשות לעשות כן אף שהחלב הבלוע

בסיר מבושל, ואף שהבלוע בסיר הינו כבר תערובת איסור של ב"ב"ח כיון שלדינא נקטינן שיש באח"ב ב"ב"ח וטעם הבלוע בקדירה דינו כממשות לעניין בישול, אכן עדיין יש לעיין בבישול ירקות בסיר הבלוע מבב"ח דהיינו כשאין כלל בשר או חלב בעין ורק שישנה תערובת טעמים של ב"ב"ח הבלועים בקדירה האם באופן כזה שרי ואין בזה איסור בישול.

ג. כתב הרמ"א (יור"ד פז' סעי' ו') יש אומרים דאסור לחנות האש תחת קדירה של גוי לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר והמחתה תחת קדירה שלהם בא לידי בישול בשר בחלב וכתב ע"ז הש"ך שדעת הי"א שדין זה הינו אף כשמבשל מאכל פרווה באותה הקדירה הבלועה מבב"ח וסיים הש"ך ומיהו אין בזה חומרא בעלמא ואין העולם נזהרים בזה, ובדעת הי"א מתבאר שלמדו שאף באופן שאין ממשות בעין אלא רק טעמים של ב"ב"ח הבלועים בקדירה מ"מ שייך בזה איסור בישול, אומנם בדברי הש"ך שכתב שאינו אלא חומרא בעלמא נחלקו האחרונים עיין בפמ"ג (ש"ד יח') שכתב שכוונת הש"ך דהיינו שבב"ב טעמים בלועים לא חשיב כבישול ב"ב"ח שאין זה דרך בישול, וכ"כ היד אברהם וכך העלה הבא"ח (שנה ב' פרשת בהעלותך אות ד') לדינא שבב"ב טעמים לא לא שייך בישול,

מאידך דעת הדברי מלכיאל (חב"מ), והגהות אמרי ברוך שיש לאסור אף בזה, וביארו שכוונת הש"ך במה שכתב שאין העולם נזהרים בזה היינו שאין לחוש שמה בישול הגוי בב"ח בקדירה וכן ש"ל שאין הקדירה ב"ב, אך וודאי שאם בישול אף בב"ב טעמים הבלועים בקדירה יש איסור בישול בב"ח, ובדרכ"ת הביא שהחמודי דניאל נמי אסר בזה וכן נראה שנקט החכמ"א כלל מח סעי' יב',

תברא לדינא חזינן שאף בנידון זה ישנה מחלוקת בפוסקים אך נראה יותר שבכה"ג יש להקל כיון שמלבד מחלוקת זו גבי ב' טעמים, הרי יש צדדים שאין באח"ב וכן שיטת הכר"ו שאין איסור בישול בטעם הבלוע כלל, וע"כ אע"פ שהני מחמירינן מ"מ בבישול ירקות נראה שיש לצדד להקל בצירוף כל הנ"ל, וממילא לדינא י"ל שאדם העובד במפעל מעין זה יוכל להיות אחראי במשמרת שבה מבשלים ירקות אף כשיודע שבושל באותו הסיר בב"ח מקודם.

הרב משה מלכה

בענין דבר הנאכל כמו שהוא חי (יור"ד סימן קיג)

שאלה: בבית מלון לאונרדו שבים המלח, מכינים חביתות לארוחת בוקר עם גבינה וכוסברה בתוך החדר אוכל על הפלנצה. והנה עיננו רואות שהדלקת הפלנצה והנחת החביתה נעשית ע"י עכו"ם. האם אסור לאכול את החביתות או שיש אפשרות למצוא כף זכות למשגיח שהתיר.

תשובה: הנה פסק השו"ע (ס' קיג סעיף א) דאין איסור בישול גוי בדבר הנאכל כמו שהוא חי. ומשמע מדברי הפר"ח (ס"ק א) דהטעם, דעיקר האיסור משום חתנות הוא, ובגדר הגזירה לא אסרו חכמים אלא דבר שלא היה ראוי מעיקרא לאכילה והוכשר לאכילה ע"י הגוי. ואפילו אוכל שלא נשתנה מבריותו ע"י האור אלא נשאר בצורתו כמו שהוא, מ"מ אם לא היה נאכל כמו שהוא חי אסור, כ"כ הרשב"א בתורת הבית הארוך [ב"ג שער ז] והרמב"ם [מאכ"א פ"ז ה"ז]. וכתב הש"ך (ס"ק א) דמסתמת השו"ע משמע שהסכים לזה. ולהיפך נמי, אוכל הנאכל כמו שהוא חי אע"פ שנתבשל ע"י עכו"ם ונשתנה מבריותו ע"י האור מותר וז"פ.

עוד פסק השו"ע שם [סעיף יד] וז"ל ביצה אע"פ שראויה לגמעה חיה אם בשלה גוי אסורה. וכתב הט"ז (ס"ק יד) לבאר בשם הטור וז"ל דאכילה ע"י דוחק גדול היא, ואפילו למתירין בדגים גדולים מודים, שהרי הכא אין נאכלין אלא ע"י דוחק גדול ע"כ. הנה כתב השו"ע דאין זה נקרא דבר הנאכל כמו שהוא חי ככה"ג, ומשו"ה הביצה אסורה משום בישולי עכו"ם.

ולכאורה לפי זה, יש לאסור בפשיטות את החביתה וחשיב

בישול גוי משום שאינו נאכל כמו שהוא חי. ואפילו להרב [יביע אומר] שכתב להתיר משום ס"ס נגד מרן והיינו בבית ישראל ובשכיר, לא התיר אלא א"כ הדלקת האש נעשית ע"י הישראל, ובנידו"ד רק הגוי הדליק.

ותראה, דהנה השו"ע [סעיף יב - יג] פסק כדעת הרמב"ם דס"ל להתיר דגים קטנים שנמלחו וגם נתבטלו ע"י עכו"ם. וכתב הרמ"א לבאר דכיון שנאכלין כמות שהן חיון ע"י המליחה, אין בהם משום בישול עכו"ם. ועל המליחה תחילה לא גזרו, שלא גזרו רק בבישול ע"י האש ע"כ. וכ"כ הט"ז (ס"ק יב) (משא"כ בדגים מלוחים גדולים שאינם נאכלים אלא ע"י הדחק א"כ חשיבי כאינן נאכלין כמות שהן חיון ואם בישלן גוי אח"כ אסורים, ויש מתירין עכ"ל השו"ע שם).

וכתב הגה"ר שלמה איגר זצ"ל בגליון מהרש"א (ס"ק ב) בשם המג"א [סימן ר"ג ס"ק ד], דדבר חריף כמו זנגביל שנאכל חי עם לחם מלח ותבלין שרי, וליכא בזה משום בישול עכו"ם. ועל אף שאינו נאכל כמו שהוא חי ממש שהרי א"א לאכלו לבד אלא ע"י דוחק גדול, מ"מ חשיב דבר הנאכל כמו שהוא חי דלא גרע מדג שמלחו עכו"ם. וכ"פ המ"ב שם [ס"ק יא] וע"ש דהב"ח פליג על כל זה. ומיהו לא התירו אלא א"כ תיבלנו את הזנגביל, אבל אי אפשר להתיר זנגביל חי על סמך שאם היו מתבלנים אותו היה ראוי לאכלו חי עם לחם ותבלין כ"כ החלקת בנימין [סעיף יב] וז"פ.

והנה ידוע שהספורטאים רגילים לשתות כמה פעמים ביום ביצה חיה עם תערובת סוכר, כדי לאגור כוחות ע"י החלבונים שנמצאים בתוך הביצה. ואי נימא דע"י סוכר או תיבול, הביצה יוצאת מגדרה וחשיב כדבר הנאכל כמו שהוא חי, א"כ יש לחלק שפיר. דלא אסר השו"ע אלא בביצה הנאכלת בפ"ע, שהרי אינה נאכלת כמות שהיא חיה אלא ע"י דוחק גדול. ועל זה כתב הט"ז דאפילו לאותם המתירין בדגים גדולים שמלחו עכו"ם, מודים הכא דאסור, שהרי אין הביצה נאכלת אלא ע"י דוחק גדול.

משא"כ בנידו"ד שמכינים את החביתה לפני הנחתה לפלנצה, ומעריבים את הביצה עם מלח וכוסברה וגבינה, א"כ כעת הביצה נאכלת כמות שהיא חיה כבר. ואם כנים אנו בדברינו שהביצה יצאה כבר מגדרה ע"י התיבולן שהרי אפשר לאוכלה חיה ככה"ג, א"כ חשיב שפיר דבר הנאכל כמו שהוא חי. ואע"ג דאינה נאכלת אלא ע"י לחם עם התיבולן במלח ותבלין, מ"מ ככה"ג חשיב דבר הנאכל כמו שהוא חי כדפי', ואם אח"כ בישלו עכו"ם לא נאסרה הביצה כלל. וא"כ נראה שיש להתיר את החביתה המתובלנת, דלא שייך בזה איסור בישול עכו"ם כלל וכדפי'. ומ"מ בביצה רגילה בלא תיבול אין היתר כלל.

ולדינא צריך לברר האם קיימא לן כדברי הגליון מהרש"א בשם המג"א הנ"ל, דהנה משמע קצת מדברי הפר"ח והפ"ת שנקטו לחומרא וצ"ע.

הרב מאיר שטיירמן

מאכלים ללא תעודת הכשר

קיימ"ל שעד אחד נאמן באיסורים ושיטת רש"י בע"ז ל"ט וכן שיטת הריאב"ד שסתם ישראל נאמן לומר על אוכל שהוא כשר אא"כ הוחזק כחשוד בדבר אמנם שיטת הרמב"ם בהלכות מאכ"א פרק י"א שבזמן הזה צריך לקנות רק מאדם שהוחזק בכשרות - וגדר הוחזק בכשרות - כתב בערה"ש שלא צריך לדעת שהוא צדיק גדול וכדומה אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל שמניח טלית ותפילין ומתפלל ג תפילות ביום ונוטל ידיו לאכילה וכו'.

הב"י מביא הדעות ביו"ד סימן קי"ט-א ולהלכה דעת השו"ע להקל כרש"י וכן דעת פוסקי ספרד (פר"ח, זבחי צדק, כה"ח) ומאידך שיטת הרמ"א ופוסקי אשכנז להחמיר כרמב"ם. (מג"א, מ"ב)

וזה נפק"מ גדולה במה שמצוי היום בליל שישי שאנשים מוכרים צולנט וכל מיני מאכלים לשבת ללא תעודת הכשר

ואותו מוכר אומר לך "שכל המוצרים בד"ץ" ואתו מוכר גם נראה אדם ישר אבל הקונה לא מכירו שלבני ספרד שרי לקנות ולבני אשכנז יהיה אסור לקנות.

ולכאורה זה בעיה גם מצד המוכר דהגם שהוא ירא שמים וכמה אנשים שקונים ממנו מכירים אותו באופן אישי אבל ודאי יהיו גם מבני אשכנז שיקנו ממנו ללא שיכירו אותו וא"כ הוא עובר בלפני עוור שמכשיל אותם-ויותר- שלכאורה גם אם המוכר מבני ספרד אבל על כל פנים גם אשכנזי יקנה ממנו ללא לברר את חזקת המוכר והגם שלמוכר שרי אבל הוא עצמו מסכים שלקונה מבני אשכנז אסור לקנות ממנו וא"כ המוכר יעבור בלפני עוור שמכשיל לקונה מבני אשכנז.

אולי אפשר ללמד זכות על אותם מוכרים ידידוע שיטת הנתיות בחו"מ רל"ד שהעובר עבירה באיסור דרבנן לא צריך כפרה וביאר האו"ש בהלכות גירושין א-י"ז כי איסור חז"ל זה בגברא ולא בחפצא, ודנו האחרונים האם לנתיבות שאין דין כפרה אז אולי לא יהיה דין של לפיני עוור באיסור דרבנן שבהר צבי יו"ד מ"ט נקט שאין לפני עוור וכן נקט באבני נזר וא"כ אם נימא שזה שצריך לברר את כשרות המוכר לרמב"ם ורמ"א זה דין דרבנן א"כ אין לפני עוור לאותו מוכר לדברי הנתיבות.

אמנם מי אמר שזה דין דרבנן אולי זה גדר בע"א של התורה, ועוד שכבר רבו האחרונים שחלקו על דברי הנתיבות(או"ש בית יצחק, קובץ הערות, ועוד)וגם בנתיבות עצמו יש באחרונים שלמדו שלפני עוור כן יהיה(אחיעזר, או"ש).

רק אולי יש לדון דאולי מה שהרמב"ם החמיר זה בזמן של פעם שמצוי מאכלי איסור ואז חוששים שהמוכר שאומר שהמוצרים כשרים אולי משקר והביא מאכלי איסור אבל היום ולפחות באזורים דידן שהכל כשר רק יש רמות בכשרויות אולי פה יש להקל ומאידיך י"ל שהיא הנותנת שהמוכר ישקר כי יומר מה זה משנה איזה הכשר זה העיקר שכשר ויותר צריך לחשוש שלא דובר אמת.

ולכן למעשה יש לעורר בזה שדברים אלו מאוד מצויים היום שאנשים מוכרים בליל שישי או בבתי כנסיות מאכלים ללא תעודת הכשר וכותבים ע"ג המאכלים שהכל בד"ץ ולפי מה שדיברנו זה נפק"מ גם לבן ספרד שמוכר לבן אשכנז.

הרב נפתלי אליהו

בגדר 'בל תשקצו' - הלכות תולעים (יו"ד סי פד)

א. לא יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר אלא יאמר אפשי ומה אעשה והקב"ה ציווה לא לאכול, ויל"ע אם בנמנע מלאכול שרצים ג"כ יאמר אפשי והלוואי והיה אוכל שרצים, דהא התורה קראו שקץ, ועל גמ' ריש איזהו נשך, ושקץ הלא הוא גועל, ועי' בספורנו עה"פ ריש ספר שמות, ובני ישראל פרו ושרצו, שהקשה אמאי נקט לשון שריצה.

ב. ויל"ע האם התורה אמרה דהוי שקץ גרידא או דנתחדש בזה דלא הוי אוכל.

ג. ולכאורה מחד גיסא מצאנו איסור דבל תשקצו גם בשוטה מקרנו של אומן, ומי שנמנע מבית הכסא, ונחלקו קמאי אי הוי דאורייתא או דרבנן, ואי הוי דאורייתא הרי התורה לא אסרה את גוף הרמש בלבד אלא נאסר השיקוץ שבו,

נדה

ולכאורה כיון דשיקוץ הוא הרגשה לא שייך בזה שיעורים, והשוטה מקרנו של אומן עובר במשהו ואי"צ רביעית, ויל"ע בתפילה שמצאנו דהנמנע מבית הכסא ואין יכול להחזיק עצמו טפי מפרסה דאין יוצא יד"ח תפילה, ויל"ע אם שיעור זה של פרסה, הוא דין בתפילה, או שיעור בשיקוץ ושיקוץ כזה כבר מופקע מתפילה.

ד. ומאידיך מצאנו בגמ' סוף מכות גבי אכל נמלה דחייב על בריה אבל אם נטחן חייב בכזית, והרי אם אינו מאכל מה שייך בזה כזית, ויל"ע דאיה"נ אינו מאכל, דהא הוי שיקוץ ואין ראוי לאכילה, אבל עובר אם עשה מעשה אכילה וזה שיעורו בכזית.

ה. כתב הרשב"א דהאוכל נמלה במתעסק אינו עובר, ולכאורה הא הוי מתעסק באכילה והרי המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וצ"ל דכיון דהוי שיקוץ לא הוי נהנה, ורק איסור אכילה יש כאן, וממילא מתעסק בזה פטור, ויל"ע אי בכוונה איכא דין אחשביה לאכילה, או דליכא דין אחשביה והרי כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ורק דהתורה אסרה את האכילה עצמה ועל כן עובר.

ו. וחזינו דשייך דין איסור לפיו של אדם גם במידי דמשוקץ ואפשר דלאו שמייה אוכל כלל, ולפ"ז מבואר הא דכתב רש"י במגילה דזהב המצפה תפילין פסול מדין דלא הוי מן המותר לפיך, והקשו האחרונים הא לא הוי אוכל כלל, ולפ"ז י"ל כיון דהמיעוט הוא מפה, וסו"ס אינו ראוי לפה, ולא שייך באכילה היא גופה הפוסל דאין דין אוכל אלא דין ראוי לפה.

טומאת כתם מדרבנן.

וכבר מפורסמת מחלוקת האחרונים בדם שבא שלא בהרגשה אבל ודאי מגופה האם מטמאים בפחות מגריס או כשנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה עיין כרתי ופולתי סימן קפ"ג ס"ק א' ובגיליון מהרש"א שם ס"ק ה' וכן דעת הרבה אחרונים דשיעור גריס הוא להוציא מספק מאכולת וכאן שזה ודאי מגופה אר"מ בדוק הוא אצל מאכולת ועל כן טמאה מדרבנן. אולם דעת התוה"ש ס"ק א' דכל שלא הרגישה אף בודאי מגופה פחות מגריס טהורה דלא גזרו חכמים על פחות מגריס וכ"פ בטהרת הבית סימן א' עמ' י-יד וא"כ לשיטתו בנידון דידן שנמצא פחות מגריס טהורה לגמרי.

ב. פש גבן לברורי עד היכן הוא חשש ההרגשה?

הסדרי טהרה (סימן קפ"ג אות ב' דיבור המתחיל כתב בשו"ת שב יעקב) דייק מדברי הרמב"ם שכתב לפניו בפרוזדור דדווקא שהכניסה העד בעומק אז יש לומר שהיא טענה בהרגשה אבל מן הפרוזדור ולחוץ אי אפשר לומר שהיא טענה בהרגשה כיוון שההרגשה היא בפתח המקור וכיוון שבדיקת העד הייתה רחוקה מן המקור לא שייך לטעות בזה.

גם החתם סופר בחידושיו לשולחן ערוך סימן קפ"ג מסכים עם הסד"ט אבל הוא כותב ומכיוון שאין אנו בקיאים בשיעור זה כל שהכניסה בעומק קצת יש לחוש שמא היינו פי המקור ואין להקל אלא כשבדקה קצת לפני מפה הרחם אז יש להקל. גם הפתחי תשובה (בסימן קפ"ג ס"ק א' דיבור המתחיל ואם מצאה דם בבדיקה) הביא את דברי הסד"ט והחוו"ד להלכה שאם נמצא בקינוח או שלא הכניסה את העד בעומק אלא מהפרוזדור ולחוץ אינו אלא מדרבנן כל שלא הרגישה.

ועיין פרדס רימונים מקש"ז סימן קצ"ב ס"ק א' כתב שהסד"ט הולך לפי שיטתו בסימן קצ"ב ס"ק כו שהפרוזדור לא נמשך עד בחוץ רק איזה שיעור למטה מבין השיניים ממילא כל השאר הוא בית החיצון ולכן כל שלא הכניסה העד בעומק

שהדם יכול לבוא מהמקור כגון במקום שהם דבוקות זו בזו אז מה מחדש רב שטמאה נדה הלא גם בלי העד היא טמאה לכן פירשו שטחתו בירך במקום שלא יכול לבוא מן המקור דבזה טמאה כי אין לנו במה לתלות.

אלא דקשיא לי הלא רב מחדש שטמאה נדה דאורייתא ולא מדין כתם קאתי ועל כן רוצה להשמיע שע"י העד הוי ליה דאורייתא ומאי קשיא להו?

ועיין בחו"ד (סימן קצ"ב ס"ק כ) שביאר את התוס' דהוקשה להם דאי מיירי שטחתו בירך במקום שהדם יכול לבוא מהמקור גם רב צריך להודות שהיא טמאה מספק והטעם דאיתא במשנה יד ע"א דאם נמצא על שלה אותיות טמאין וחיביין בקרבן ולאחר זמן טמאים מספק ופ"רש"י (ד"ה לאחר) דמטמאין שניהם מספק ולכאורה הלא האשה ראתה ודאי מגופה ולמה טמאה רק מספק ועל כרחך דאמרינן מכח חזקה דמעיקרא (חזקת טהרה) דעכשיו בא הדם ולא בשעת התשמיש ועכשיו הרי לא הרגישה משום הכי טמאה טומאת ספק ככתם. וזה כוונת התוס' דאם איתא שטחתו בירך במקום שיכול לבוא דם מהמקור לא יתכן שרב יטמא משום נדה דאע"פ שרוב דמים באים בהרגשה מ"מ יש לאשה חזקת טהרה דנימא השתא הוא דאיתרע וכעת בא הדם ועל כן טמאה רק ככתם משום הכי פירשו התוס' דמיירי שטחתו בירך במקום שלא יכול ליפול דם מהמקור בחלק החיצון של הירך ובזה אין לנו לתלות שהרי אין דמים שם ומכיוון שיכולה לטעות בהרגשת העד אמרינן דהדם בא מגופה בהרגשה וטמאה נדה.

ומעתה לפי דברי החו"ד נמצינו למדים דאף בדם שבא מהמקור ויש חשש הרגשה החזקת טהרה דמעיקרא מסייעת להוריד את האיסור דאו' והשתא אתא דם בלי הרגשה ונשאר רק דין כתם מדרבנן וממילא כשנמצא על שלו לאחר שפירש באבר מת והוא אומר לנו שהאיבר התקטן ושהה בפתח הנרתיק או חוצה לו תלינן מכח חזקה דמעיקרא שהדם בא עתה בלי הרגשה ודינו כדין כתם וה"ה במוך ובנר רפואי כיוון שהיה זמן שהם עמדו בפתח הנרתיק ואין שם חשש הרגשה אמרינן דהשתא הגיע הדם והוי ליה

ראש החבורה

הרה"ג ישראל אלמשעלי שליט"א

תליה כשיש חשש הרגשה בבדיקת עד או

הכנסת שמש

אשה שהכניסה נר רפואי בעומק, ולאחר זמן היא מצאה את הנר קטן מאוד בפתח הנרתיק וכשהיא הוציאה אותו מצאה עליו טיפת דם האם האישה הזאת טמאה?

שאלה דומה: אישה שהכניסה מוך ולאחר זמן שהיא באה להוציא אותו ראתה שהעד נמצא ממש בפתח וכולו מקופל ומכווץ ושהיא הוציאה אותו נמצא עליה טיפת דם האם היא טמאה?

שאלה דומה: אישה ששמשה והבעל שהה על אשתו עד שימות האיבר ויצאו כל הטיפות כמו שמובא בשער הכוונות דף נו: ומובא בקיצור של"ה ובעוד אחרונים וכשפירש ממנה נמצא טיפת דם על העד שלו האם בכה"ג האשה טמאה נדה?

בעצם כל שלושת השאלות הם אותו רעיון של שאלה שבהתחלה היה ספק הרגשה ולאחר מכן היה זמן שלא היה הרגשה והשאלה מתי הגיע הדם.

א. בפשטות בהשקפה ראשונה נראה שבכל שלושת הציורים הללו צריך לטמאות את האישה שהרי יש כאן חשש הרגשה וזה ספק דאורייתא לכן אפילו נמצא כתם קטן פחות מגריס טמאה.

ולאחר העיון יש מקום להתיר דאיתא במסכת נידה דף יד ע"א איתמר בדקה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה ולמחר מצאה עליו דם (זה גרסת רבנו חננאל שעל העד נמצא דם) אמר רב טמאה נדה א"ל רב שימי בר חייה והא חוששת אמרת לן.

וכתבו התוספות דיבור המתחיל וטחתו בירכה פירוש במקום שאין דם המקור יכול ליפול שם.

וצריך להבין מה הוקשה לתוספות שביארו כך? ובפשטות אפשר לומר שהוקשה להם דאי מיירי שטחתו בירך במקום



הרב מרדכי רבי

מעוכבת בנים שחל ליל טבילתה בעונת הווסת

נשאלה שאלה בדבר בעל ואשה שלא זכו לפני בטן קרוב ל' שנים ר"ל, ועתה הזדמן וחל ליל טבילתה בזמן וסת עונה בינונית שלה, (כנראה מחמת שיבוש הווסתות שנוצר מטיפולי הפוריות שעוברת האשה, ובדרך כלל וסתותיה מסודרות פחות או יותר), ונשאל המורה האם יש פתח כל שהוא להתירם לשמש בליל טבילתה (שהוא כידוע הזמן היותר מסוגל להיפקד בזש"ק).

והנה ידוע מה שכתב התורת שלמים (סי' קפז- ס"ק כט) לבאר הא דאשה שראתה בשעת תשמיש בליל טבילתה אינה נאסרת בליל טבילה הבא מדיני הווסתות מחשש שליל טבילתה הוא סיבת ראייתה, שביאר שכיון שחיוב לפקודה בתשמיש בליל טבילתה, וכמו שפסקו הטור והשו"ע באו"ח ס' רמ, "כל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה ובשעה שהוא יוצא לדרך" ובדין יוצא לדרך מצינו שהתיר מרן (קפ"ז-י) לשמש אף בעונה הסמוכה לווסת שמתוך חיוב עונתו באותה העת דחינו לחשש וסתות דרבנן, הוא הדין בליל טבילתה שתדחה מצוות העונה את חשש הווסת, אלא שנשאר בצ"ע לענין מעשה.

אמנם בשו"ת כנסת יחזקאל (הביאו הפת"ש קפ"ג- ס"ק כה) נשאל באשה שחל ליל טבילתה מכתם סמוך לווסתה, ואחר שהביא את התו"ש שנשאר בצ"ע, כתב, "ולי נראה להכריע להתיר" דאף שלא מצינו שהתיר מרן לשמש בעונה הסמוכה לווסת אלא ביצא לדרך, צ"ל דחידא מתרי נקט, דהא מצינו שפסק באו"ח (סי' תקע"ד- סעיף ד) שאסור לשמש מטתו בשני רבעון חוץ מבלי טבילה, ולא הזכיר התו"ש ביצא לדרך, ובהכרח ששוים הם ברמת מצוות העונה, ובכל מקום נקט מרן חידא מתרי.

ולענין הלכה נקטו רוב גדולי הפוסקים שאין לסמוך על דבריו ואין להתירה לשמש בשו"א בל"ט סמוך לעונת וסתה, אולם עיין בטהב"י (עמ' קי), שאחר שהביא את לשונות גדולי הפוסקים לדחות את קולת הדברי יחזקאל במקורות וראיות, הסיק דיש לסמוך על דבריו ולהקל בוסת שאינו קבוע, דכיון שחשש וסת זה לכו"ע אינו אלא מדרבנן, יש להתירה לשמש כשחל ליל טבילתה בעונה הסמוכה לווסת שא"ק.

אלא שבאיתא דידן שבעונה בינונית עסקינן אין להתירה אף להוראת חכם עובדיה, דהא קיי"ל שעונה בינונית נידונת כוסת קבוע לכל דיני פרישה וכפי שפסק מרן בסי' קפט, (ומלבד זאת לא מצינו שהתיר הכנסת יחזקאל אלא בל"ט מראית כתם, וכן נקט הרב עובדיה בפסקו, ויש לעיין אי בדווקא נקטו כן, דכפי שנתבאר בדברי התו"ש שרצה להתיר, עסק להדיא בראיה גמורה וצ"ע).

והנה דנו התלמידי חכמים אם שייך ליענין לבעל שיצא לדרך ובכך יהיו מותרים לשמש בלא שום פקפוק, דאף הרמ"א שהחמיר שלא לפקודה בתשמיש התיר מעיקר הדין, ובודאי שלזוג שכזה לא נחמיר בחומרות בכדי שיקיימו מצוות פו"ד, וכעין שמצינו שהתירו כל הפוסקים לשמש בשני רבעון למי שטרם קיים פו"ד.

ויש לדון בגדר ההתר דיוצא לדרך, האם הותר הדבר למי שהיה צריך לצאת מאליו, ומחמת חיוב מצוות עונה באותה העת התירוה אף בזמן הסמוך לווסתה, אבל מלכתחילה וודאי שאינו יכול להכניס את עצמו לבית הספק לקבל התר לשמש סמוך לווסתה, או דילמא כיוון שסוף סוף עתיד לצאת לדרך ואף הוא מחויב בעונתה יתירוה אף בכה"ג שיזם את יציאתו באותה העת בשביל להתיר עצמו, ואולי יש קצת לדייק מלשון מרן בסעיף י' "הרוצה לצאת לדרך", דסגי ברצונו עתה, וכל שעתה בליל טבילתה רוצה לצאת לדרך, מותרים לשמש.

אלא שמבחינה פרקטית קשה ליזום יציאה לדרך שמתירה לשמש בל"ט, וכפי שהאריכו הפוסקים האחרונים שצריך

מותרת למחרת בלי בדיקה. ודברי הב"י הנ"ל אפשר ליישב ג"ג בדעת הט"ז ע"פ חידוש הנודע ביהודה דמעוברת אחרי כ"ד חודש אינה חוששת אלא לווסת קבוע ולא לווסת שאינו קבוע, דלפ"ז מבואר היטב כיון דכל החשש מתחילת העונה אינו אלא מדין וסת שאינו קבוע אינה צריכה לחשוש אחרי העיבור אלא בזמן וסתה הקבוע דהיינו מהרגע שתרגיש בסימני הגוף ודו"ק.

הרב נפתלי אליהו

החליפה כדורים אם צריכה לחוש לווסת

א. אשה שלוקחת כדורים למניעת ווסת, כתבו הפוסקים דאינה חוששת לעונת ראייה, ויל"ע באשה שלוקחת כדורים ולא מנע, ואורח בזמנו בא, ושוב לקחה מין אחר של כדורים, ולא מנע כלל, וכן בשלישית. והשתא רוצה לקחת סוג רביעי של תרופה למניעת ווסת.

ויל"ע האם אחרי שלא עזרו התרופות ג"פ, צריכה לחוש ברביעי לעונת ראייה, דמחד גיסא יש לומר דצריכה לחוש, דהא היא מועדת ומוחזקת דג' סוגי כדורים לא עבדו אצלה, והרי זה כשור שהוחזק לשור חמור גמל, דהוחזק להיות מועד לכל, והרי לן דגם הסוג הרביעי לא יעשה כלום וצריכה לחוש לעונת ראייה.

אמנם מאידך גיסא יש לומר דאין צריכה לחוש דהרי הכדורים מחזיקים אותה לשור תם שלא יגח, והכא נמי מוחזקת שלא תראה, ובשור מועד חזרתו (לר"מ) כשמחשק עם התינוקות, והנה עם שור מועד ישחק עם תינוקות ג"פ, ובכל זאת ממשיך ליגח, האם נימא דשור זה מועד לא לחזור בו. הרי מעולם לא מצאנו חזקה ששור לא יוכל לחזור בו, ומצאנו רק שיכול להיות מועד, ושיכול להיות תם, ולא חזקה שלעולם יהיה מועד, ואם כן הכא נמי אין להחזיק ע"י כדורים הממתימים את מועדתה, וגם ע"י ג' מיני כדורים, ששום כדור לא יעזור לגבה, ואפשר דהג' סוגים הראשונים לא יעבדו, והכדור מהמין הרביעי יתמים אותה.

ב. אמנם יש לומר דאכן צריכה להחמיר, דהא אע"פ שאשה דומה לשור מועד, אבל יש חילוק דשור מעצמו הוא תם, ונהיה מועד, אבל אפשר שכל חייו לא יגח. ואילו אשה בהכרח תראה, וכמו שכתבו הראשונים וכי מעולם לא תראה, ואין ספק אם תראה אלא הנידון הוא מתי תראה, ואם כן אין הכדורים באים לעשות אותה תם, שלא תיגח ולא תראה, אלא לדחות את ראייתה, וכיון שכן קצת חמירא משור ואפשר דצריכה לחשוש, שאין הכדורים באים לתמם אלא לדחות.

ג. אמנם בהא אע"פ שלענין זה אשה חמורה טפי משור מועד, אבל הא לדינא יש חילוק דדין שור מועד הוא דאורייתא, ואילו אנו קיי"ל דווסתות דרבנן, ובזה שפיר אשה קלה משור וא"כ א"צ לחשוש בכדור הרביעי.

ד. אמנם כבר ביארו הנובי"ג והגר"ח דאע"פ דווסתות דרבנן, גוף זמן הפרישה דהוא מקרא דוזהרתם הוא דאורייתא, דאין אומרים שתראה ורק שאם ראתה תוליס במועדות, וכיון דעל זה אנו דנים על לחוש לעונת ראייה, ולא על ראייה אלא על שאם תראה נתלה במועדות למפרע, על כן שוב יש לחוש גם בכדור הרביעי.

ה. ובפרט יש לחוש מעוד טעם, דכל עיקרו של גדר של וזהרתם הוא דין לחוש, וכל שיש צד לחוש צריך לסלק חשש, ובזה מהני חזקה לסלק חשש, ונראה דעד השתא הספק הוא האם דמי לשור חמור גמל, אבל באמת הכא י"ל דאיכא ספק אם יש חזקה, דאפשר דהוי כשור חמור גמל, ואפשר דלא דמי כלל, והיא מרוב נשי דהכדור הרביעי מהני גבה ואיכא חזקה דהוי כרוב נשי דמהניא גבה, ועד עתה הספק היה אם יש חזקה, אבל י"ל דהספק הוא איזה חזקה איכא, האם שור חמור גמל, או חזקה דרוב נשי מהני גבם המין הרביעי, וזה עצמו בודאי ספק ואינו ידוע ויש חזקות סותרות, ואיכא ספק חזקה, וכיון דכל הדין הוא לחוש וזהו דין הזירות, על כן צריכה לפרוש, ולסלק דין חשש אין לסמוך על ספק חזקה.

אין חשש הרגשה אבל יש חולקים על הנחה זו שהפרוזדור נמשך עד בחוץ וכל שהעד היה בפנים יש חשש הרגשה.

ועיין בטהרת הבית סימן א' ס"ה עמ' כג שהביא סיוע לדברי הסד"ט מהרבה פוסקים והביא את החתמ"ס שלא בקיאת מהו העומק אבל עכ"פ כשבדקה קצת לפני מפה הרחם אזי יש להקל. (אלא דצ"ע דהרי בטה"ב ח"ב סימן יא עמ' עט'- פב מהדו"ח פסק דהפרוזדור נמשך עד החוץ נפק"מ ליחשב כילוד ואילו כאן נקט כהסד"ט מעיקר הדין) וכ"פ בשיעורי שבט הלוי סימן קצ סנ"ד או' ו'.

הרב איתן בנישו

החששות בקביעות וסת המורכב לגוף ולימים

הטור מביא שיטת הראב"ד שאם וסת הגוף בא בזמן ידוע אסורה כל עונת הוסת כמו וסת דימים גרידא, וכן פסק השו"ע (סי' קפ"ט סכ"ה), והקשו האחרונים סתירה בדברי הראב"ד, שבסוף סי' קפ"ד הביא הב"י בשמו שאף אם קבעה וסת בימים קבועים אין צריך לחשוש אלא כשיבוא הוסת. הט"ז (ס"ק ל"ט) תירץ שאכן אם הגיע היום ועדיין לא הגיע הוסת מותרת כיון שהיום ווסת הגוף שניהם גורמים את הראיה לכן אין לחשוש ליום קודם שגיע וסת הגוף, אבל משהגיע הוסת אסורה עד סוף העונה. הש"ך בנקה"כ הקשה על הט"ז דמלשון השו"ע משמע שאסורה כל עונת הוסת, ולכן תירץ באופן אחר שודאי אם פיהקה ג' פעמים בג' ימים קבועים אסורה כל העונה, ומה שכתב הראב"ד שאסורה רק כשיבוא הוסת מדובר שיש לה וסת קבוע לפיהקים אך לא לראיות ע"ש.

והנה בסי"ט כתוב בטור שאם באו סימני הגוף בזמן ידוע קובעת וסת לזמן ולמיחוש ואינה חוששת אלא לשניהם יחד ואם הגיע העת ולא בא המיחוש או שבא המיחוש בלא עיתו אינה חוששת, וכתב הב"י שמה שאינה חוששת אלא לשניהם ביחד היינו כדן וסת קבוע, אבל חוששת לפיהוק לבדו או ליום לבדו כדן וסת שאינו קבוע. ובט"ז (ס"ק ל"ו) דייק מדברי הרמ"א שהוא חולק על הב"י דאינה חוששת לפיהוק לבד אבל מודה לב"י שצריכה לחשוש מתחילת היום שמה תפקה. הש"ך (ס"ק נ"ו) כתב אף בדעת המחבר דחוששת רק לשניהם יחד אבל אם לא באו שניהם יחד אינה חוששת אפילו כדן וסת שאינו קבוע, וע' בחו"ד שתמה על הש"ך שסותר למה שכתב בסעיף כ"ה דכל שהפיהוק בא לזמן ידוע אסורה מתחילת העונה. ויש להוסיף דאף הט"ז סותר את עצמו דבסעיף כ"ה כתב בדעת השו"ע דאינה חוששת אלא כשיבוא הוסת ובסעיף י"ט כתב דצריכה לחשוש מתחילת העונה.

עוד יש להקשות מדברי הב"י סל"ד שכתב לגבי מעוברת שחזרת לחשוש לווסתה אחרי כ"ד חודש שאם היה לה וסת הגוף המורכב לימים 'כשתרגיש בו באותו זמן חוששת לו', ולכא' דבריו צ"ע דלכ"ע בוסת המורכב צריכה לחוש מתחילת העונה. ואין לומר דזהו חידוש לגבי מעוברת אחרי שהסתלקו דמיה דאינה חוששת מתחילת הוסת, שהרי בשו"ע הביא את כל הוסתות ולא הזכיר שום חידוש מיוחד במעוברת.

והנה כדי ליישב דעת הש"ך, ע' בפרדס רימונים שחידש דהא דמבואר בסעיף כ"ה שצריכה לחוש כל היום אינו אלא באופן שהיא רגילה לראות בתחילת הפיהוק, שבזה היא אסורה שמה תפקה ומיד תראה דם. אבל אם היא רגילה לראות בסוף הפיהוק אינה אסורה בכל העונה אלא מהרגע שתפקה, ואין לחוש שמה תפקה ותראה שאף אם תפקה עדיין יש לה שהות עד שתראה דם. ולפ"ז יש ליישב דברי הש"ך והב"י שהם באופן שרגילה לראות בסוף הפיהוק, ובזה אינה צריכה לחוש לווסת הימים בלא פיהוק אפילו כוסת שאינו קבוע.

בדעת הט"ז צריכים לדחוק דמה שכתב בסכ"ה דאינה אסורה אלא מתחילת הפיהוק עד סוף העונה היינו מדין וסת קבוע אבל ודאי דצריכה לפרוש מדין וסת שאינו קבוע מתחילת העונה, ונפק"מ שאם לא פיהקה ולא בדקה ביום הזה תהיה

שתייה הנסיעה משך זמן שיוכרח לדלג בו על קיום עונתו, או שיטוס לחו"ל ובכך הנסיעה הרחוקה והמסוכנת היא שגורמת לה לחימום המתיר, ועל הצד שיהיה מותר אם יחדש יציאה לדרך, התעוררו לדון אם שייך להתירם על סמך רצונו לצאת אף שבפועל אינו עתיד לצאת, בכגון שמספר לאשתו שיש לו צורך גדול לצאת לחו"ל ומתכנן את כל פרטי הנסיעה בצורה טבעית הנראת כאמיתית לכל דבר, ובכך האשה מחמדת ומשתוקקת ביותר ככל אשת יוצא לדרך, ולאחר שיעבור ליל הטבילה, יספר ויבאר את התנהגותו.

דהתר התשמיש ליוצא לדרך מקורו מדברי הגמ' ביבמות (סב): "אריב"ל חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך שנא' וידעת כי שלום אוהלך וכו', הא מהכא נפקא מהתם נפקא ואל אישך תשוקתך מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך, אמר רב יוסף

ראש החברה

הרה"ג ישראל טופיק שליט"א

דין ערלה בפאפאיה

צמח הפאפיה, יש לו גזע גבוה, והוא חלול בתוכו, ומהמקום הגבוה בגזע יוצאים עלים ופירות, ובסוף השנה הם נושרים, והגזע ממשיך לצמוח לגובה, ובשנה הבאה מוציא פירות מהמקום הגבוה שצמח בשנה זו, ודנו הפוסקים אם הוא נחשב פרי העץ, ומטעם זה תהא ברכתו העץ, וכן יהיה בו איסור ערלה, או אינו נחשב פרי העץ אלא פרי אדמה, ומטעם זה ברכתו היא בורא פרי האדמה, וכן אין בו דין ערלה. וכבר דן בספק זה בשו"ת רב פעלים (ח"ב א"ח ס"ל).

והכרעת הרב פעלים שם להלכה, שיש לפרי הפאפאיה דין ירק הן לענין ברכה והן לענין שאין ערלה נוהגת בו, משום שהוא מוציא פירות אף בשנה הראשונה לזריעתו, ומשום שגזעו חלול ואינו דומה לשאר אילנות, וציון לדברי הרדב"ז (ח"ג ס' תקלא) וההלכות קטנות (ח"א ס' פג) שכתבו שמחמת טעמים אלו אין דין ערלה נוהג בחצילים, ועל פי דבריהם כתב ברב פעלים שהוא הדין לענין פרי הפאפאיה.

ובדבריו שם מבואר, שעיקר סמיכתו להתיר אינה מטעם שגזעו חלול, שאף שבה הוא שונה משאר אילנות, מ"מ אין מקור ברור לדונו מטעם זה כירק ולא כאילן. ועיקר סמיכתו היא על הטעם שכתב הרדב"ז (שם) לענין חצילים, שאם מין זה מוציא פירות בשנה הראשונה לנטיעתו, אינו נחשב אילן אלא מין ירק, כי אין דרך האילנות להוציא פירות בשנה הראשונה לנטיעתם.

אולם גם על טעם זה תמהו ההלכות קטנות (שם) והחזו"א (ערלה ס' יב ס"ג), שלא מצינו שנזכר בגמ' ובראשונים כלל זה לחלק בין אילן לירק, והיא נסמך עליו לענין איסור ערלה שהוא דאורייתא. ובשו"ת רב פעלים שם, הביא קושית ההלכות קטנות על הרדב"ז, וכתב שמ"מ יש לסמוך על טעם זה, כיון שמהר"א ישראל הביא בשם מהר"ש גרמיזאן שטעם זה מפורש בתוספתא, וא"כ שפיר יש לסמוך עליו. אך כבר העירו על דבריו, שלא נמצא כן בתוספתא לפנינו לחלק בכך בין אילן לירק, ומה שהביא מהר"א ישראל, אין כוונתו לתוספתא, אלא היא תוספת בשו"ת הרדב"ז לענין חצילים, שבתחילה דן שתהא בהם ערלה ואח"כ הוסיף על תשובה זו וכתב שיש להתירם מחמת טעם זה שנתון פרי בשנה הראשונה לנטיעתו, אך אין לזה מקור מהתוספתא.

ומ"מ עיקר טעם זה יש לו סמך מדברי הרמב"ן (ויקרא יט, כג) שפירות האילן הם גרועים בשנים הראשונות, וא"כ י"ל שכיון שמין זה מוציא פירות טובים אף בשנה הראשונה, הרי זה סימן שהוא מין ירק ולא אילן. ועכ"פ כיון שגדולי האחרונים הכריעו להלכה ולמעשה לענין חצילים שאינם אילן ואין בהם ערלה, וכתבו שאין מי שחשש בהם לאיסור

לא נצרכה אלא סמוך לווסתה,

והנה מלשונות הגמ' רוב הראשונים דלעיל נראה דעונת יוצא לדרך התחדשה מחמת ההשתוקקות הרבה הקיימת לאשה בעידן פרידה מבעלה, ולפי"ז יש לדון, שכשיביים בצורה טובה שעתידי לצאת לדרך ותייה אשתו משתוקקת, אולי יש להתירו לשמש בליל טבילתה אף שבאמת אינו יוצא בפועל, ורק לשיטת הריטב"א י"ל דכל שלא יוצא בפועל לדרך לא נכלל בכלל ההבטחה ויהיה אסור לשמש כה"ג. (ועיין בתשובה מאהבה ח"ג ס' שני"ז) שכתב שתלמיד

הנה מלשונות הגמ' רוב הראשונים דלעיל נראה דעונת יוצא לדרך התחדשה מחמת ההשתוקקות הרבה הקיימת לאשה בעידן פרידה מבעלה, ולפי"ז יש לדון, שכשיביים בצורה טובה שעתידי לצאת לדרך ותייה אשתו משתוקקת, אולי יש להתירו לשמש בליל טבילתה אף שבאמת אינו יוצא בפועל, ורק לשיטת הריטב"א י"ל דכל שלא יוצא בפועל לדרך לא נכלל בכלל ההבטחה ויהיה אסור לשמש כה"ג. (ועיין בתשובה מאהבה ח"ג ס' שני"ז) שכתב שתלמיד

מצוות התלויות בארץ

ערלה, ה"נ י"ל כן בפאפאיה, כיון שגם בה שייכים הטעמים שכתבו האחרונים הנ"ל, וכן נקט בשו"ת אור לציון (ח"ב פמ"ו תשובה מ) שדין מין זה כירק.

ובמנחת יצחק (ח"ט ס' קח) ושבת הלוי (ח"ו ס' קסה) ותשובות והנהגות (ח"ג ס' שלג) כתבו שאין לסמוך על טעמים אלו בא", משום שהוא ספק ערלה דאורייתא, וספק ערלה בא"י אסור, וכן דעת הגר"ש אלישיב (הובא בישא יוסף זרעים ח"א סוף ס"א). וכתבו שאין לדמותם לחצילים, כי בחצילים יש טעמים נוספים באחרונים לדונם כירק, שאיכות הפירות מתמעטת משנה לשנה, וגם הגזע שהם גדלים עליו נמוך יותר משאר עצים, וטעמים אלו אינם שייכים בפאפאיה, שהגזע גבוה כמה מטרים, וגם איכות הפירות טובה בכל השנים. אולם מ"מ לפי דברי הרדב"ז וההלכות קטנות ועוד פוסקים שהתירו חצילים מחמת הטעם שהגזע חלול ושמוציא פירות בשנה הראשונה, יש לסמוך על זה גם לענין פאפאיה.

אך גם לענין טעם זה כתבו בספק כרם ציון (ערלה עמ' עד) שי"ל שאינו שייך בפאפאיה, כי אף שבחול"מ מין זה מוציא פירות בשנה הראשונה לנטיעתו וכמבואר ברב פעלים שם, מ"מ בארץ ישראל הוא מוציא פירות רק לאחר 18 חודשים, וא"כ עכ"פ לענין הפירות הגדלים בארץ ישראל אין לסמוך על טעם זה. ובהליכות שדה (גליון 12) כתבו להשיב על כך, שגם בא"י מין זה נותן פירות בתוך שנה, וכ"כ הגר"י אפרתי (ישא יוסף זרעים ס' א), אולם בגליון הליכות שדה (גליון 202) חזר וכתב שלפי כמה בדיקות שנעשו, אין מין זה מוציא פירות בא"י בתוך י"ב חודש לזריעת הגרעין, ועפי"ז חזר ופקפק אם יש להתירו מטעם זה.

ובגוף נידון זה אם יש לילך אחר הטבע בא"י ולאסור, או להקל משום שמוציא פירות בחול"ל בתוך שנה, כתב בהליכות שדה שם שהורה מרן הגר"ח קניבסקי שבכל ארץ יש לדון את האילן לפי טבעו ומצבו, עי"ש שכתב לענין אננס, שבחול"ל שהוא מתקיים כמה שנים יש איסור ערלה בפירות השנים הראשונות, ובא"י שאינו מתקיים יותר משנה, אין בו דין ערלה. ולפי"ז לכאורה היה ראוי להחמיר בפאפאיה בא"י גם לדעת הרב פעלים, שכל מה שהתיר הוא בחול"ל, שבה היתה המציאות ברורה שמוציא פירות בשנה הראשונה.

אולם יש לדון להקל בזה, בהקדם מה שיש לבאר גוף החילוק בין אילן לירק. דהנה בגמ' ברכות (מ, א) מבואר החילוק בין אילן לירק בזה"ל "היכא מברכינן בורא פרי העץ, היכא דכי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק, אבל היכא דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואז דהדר מפיק, לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא בורא פרי האדמה". ועיקר החילוק הוא, שמה שנשאר כמה שנים נחשב אילן, ומה שאינו מתקיים נחשב ירק, ובגמ' מבואר כן לענין ברכת

טועה העתיק את דברי הריטב"א, ואינם). יש להוסיף דיש מהאחרונים שנקטו דהדין לשמש כשיוצא לדרך הוא בשביל שתייה דעתה מיושבת עליה באותם הזמנים ולא תזנה חלילה בלכתו, ולדבריהם פשיטא שאין להתיר כשאינו יוצא בפועל.

אולם יעוין בנודע ביהודה (י"ד בתרא ס' קיז), שנקט דההתר לשמש בעונה הסמוכה לווסתה תלי בחיוב מצוות עונה, ולכך רק ביוצא לדרך שנקטה הגמ' לישא דחייב התירוהו שלא לחשוש לווסתות דרבנן, אבל בבעילת מצווה של חתן בכלתו ובליל טבילה שאינו אלא מצווה לא התירוהו. ולפי דבריו נראה דאין להתירו במקום שמרמה אותה ביוצא לדרך, דלכאורה גם אם מחמדה ביותר לא שייך לומר שיחול חיוב עונה במקום שאינו יוצא בפועל לדרך, ומכיון שאינו בתורת חיוב שוב אזל ההתר ואין להתירו אא"כ יצא בפועל לדרך. ואכתי צ"ע.

הפרי, אולם כבר כתב הריטב"א (סוכה לה, א) שחילוק זה הוא גם לענין ערלה. אך יש לדקדק בלשון הגמ', מדוע תלו הדבר במה שלוקחים את הפרי, הרי מה שאין העיקר והגזע מתקיים בירק אינו תלוי במה שנטלו את הפרי, אלא בטבע מין זה בלבד, ואף אם לא יטלו את הפרי לא יתקיים העיקר לאחר שנה.

ונראה בביאור הדברים, שיסוד החילוק בין אילן לירק הוא, שהירקות והזרעים מתייחסים לאדמה ונחשבים כגדלים ממנה, ומה שיוצא וצומח מהארץ שיח וממנו עלים ופירות, אינו נחשב דבר בפני עצמו, אלא כל זה הוא צורת צמיחת פירות אלו ולכן הם נחשבים פירות האדמה. משא"כ עץ יש לו חשיבות בפני עצמו, וכלשון הכתוב "עץ עושה פרי", "ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו", דהיינו שהפרי מתייחס לעץ הגדל מהקרקע, ולא לקרקע, שהקרקע מוציאה ומגדלת עץ, ומהעץ יוצאים פירות, ובמין זה נוהגים דיני ערלה. וזה עיקר טעם החילוק המבואר בגמ' בברכות (מ, א) בין אילן לירק, שאילן קיים כמה שנים, וא"כ צורתו היא שצומח כאן גזע והוא המוציא את הפירות, וירק אינו כן, אלא נחשב שהפירות צומחים מהאדמה דרך הענפים שמצמיחים אותם. ולכן הוזכר החילוק בלשון "כי שקלת לפירי", דהיינו שענפי השיחים המוציאים את פירות האדמה, אינם דבר קיים העומד לעצמו, אלא הם גדלים לצורך הוצאת הפירות, ולאחר הזמן שבו נשלם תפקידם וכבר יצאו הפירות וראויים להינטל, שוב אין השיח מתקיים, וזה מורה על כך שאינו בגדר דבר בפני עצמו הגדל מהאדמה ומוציא פירות, ולכן אינו נקרא עץ. [ועל פי זה יש לבאר כמה כללים שכתבו הראשונים והאחרונים לענין החילוק בין אילן לירק, ואכמ"ל].

ואף הטעם שכתבו האחרונים שאם הוא מוציא פירות בשנה הראשונה אינו בגדר עץ, יש לפרשו על דרך זו, שמין עץ שהוא דבר בעל חשיבות עצמית, דרכו לגדול ולהתחזק עד שהוא עומד בפני עצמו, ולאחר מכן יש לו כח להוציא פירות, ואז פירותיו הם בגדר "פרי העץ", אבל מה שמוציא פירות בשנה הראשונה, אינו נחשב פרי העץ, אלא הוא נחשב פרי היוצא ישירות מן האדמה דרך העיקר היוצא ממנה, ולכן אינו נחשב פרי עץ אלא מין זרע וירק.

ולפי זה לענין פאפאיה, שהדבר מוסכם שבארצות החמות והטרופיות שהם מקור גידולה היא מוציאה פרי בתוך שנה, ורק בא"י היו בזה עדויות סותרות אם מוציאה פרי תוך י"ב חודש או לא, והדבר תלוי במזג האוויר, שבא"י אין האקלים חם כ"כ, וכמבואר בישא יוסף שם, וכנראה מטעם זה האופן שבו הוציאו האילנות פירות בא"י תוך שנה הוא כשהיו להם את התנאים הנאותים לזה, וכשלא נשלמו תנאים אלו לא הוציאו פירות עד שעבר זמן רב יותר, א"כ לפי"מ שכתב הרב פעלים על פי דברי גדולי האחרונים שבחול"ל יש לה



במחובר ועדיין לא נגמרה מלאכתו, [ויש לעיין, דלכאו אינה ראייה, ואכמ"ל].

ב. כתב הרמב"ם (שם פ"ה ה"ג), המוציא פועלים לעשות לו מלאכה בשדה, בזמן שאין להן עליו מזונות, אוכלין מפירות שבשדה ופטורין מן המעשרות והוא שלא נגמרה מלאכתו. אבל אם יש להן עליו מזונות לא יאכלו, ואף ע"פ שלא נגמרה מלאכתו, שאין פורעין חוב מן הטבל, [ונפסק בשו"ע (יורה דעה סי' שלא סעי' קא)], ומקורו במשנה (מעשרות פ"ג מ"ב). הרי דגם קודם גמר מלאכה יש שם טבל על הפירות וכשנותנם בחובו הרי הוא פורע חובו מן הטבל. וראה שכן כתב הרדב"ז (שם) בפירוש, וז"ל: ואם יש להם עליו מזונות אין אוכלין אפילו בדבר שלא נגמרה מלאכתו לפי שאין פורעין החוב מן הטבל וכגון שהגיעו לעונת המעשרות אלא שעדיין לא נגמרה מלאכתן שאם לא באו לעונת המעשרות אין כאן טבל ויכול לפרוע חובו ממנו, ע"כ. ועי' גם בחזון איש (דמאי סי' ז סק"ו).

ג. כתבו התוספות (נדה ו: ד"ה נולד) שבגרימת טומאה לתרומה יש איסור דאורייתא של 'משמרת תרומת' שצריך לעשות משמרת לתרומה שלא תטמא, וכמו"כ יש איסור של הפסד הכהן. והנפק"מ בין הטעמים הוא במקום שהוא עדין אינו טבל, וכגון חלה קודם גלגול שאינו יכול להפריש חלה כלל, שמשום משמרת לתרומה אין לאסור מכיון שהוא דין שנאמר רק על טבל, אך משום הפסד הכהן יש לאסור אלא א"כ יש לזה פתרון כמו הפרשה במקום אחר. וכתבו בתירוץ הראשון, שבמעשרות מכיון שאם תרם תרומתו תרומה, א"כ הרי הוא בכלל טבל שאסור מהתורה לגרום לו טומאה גם קודם גמר מלאכה. אך בתירוץ שני לא כתבו כן, ועי"ש. ובדעת הרמב"ם לכאורה נראה שסובר שגם קודם גמר מלאכה הוא בכלל טבל, שכתב (שם): ישראל שעושה פירותיו בטומאה אין בוצרין עמו, ואין צריך לומר שאין דורכין עמו מפני התרומה שתעשה בטומאה, ע"כ. ומבואר שאף בשעת הבצירה שעדיין לא נגמרה מלאכתה סובר הרמב"ם שצריך להיזהר מלטמאות אותה. ואפשר שמשום כך השמיט השו"ע (בסעי' יט) נידון זה מההלכה.

ד. כתב הרמב"ם (מעשר שני פ"א ה"י) ונפסק בשו"ע (סעי' קמד), שפירות שלא הגיעו לעונת המעשרות בשעת הביעור, הרי הם אינם מעכבים את הודו, וכמו"כ אינו חייב לבערם. ומקורו במשנה (מעשר שני פ"ה מ"ח) שכן לימד רבי עקיבא. ומבואר שלאחר שהגיע לעונת המעשרות יש חיוב וידוי וביעור, ומוכח א"כ ששם טבל חל כשהגיעו לעונת המעשרות. וכן אמרו בירושלמי (שם ה"ד) בהדיא, שהוא טבל ומכיון שטבל נקרא קודש לכן יכול להתודות ולומר 'בערתי הקודש מן הבית'. [מיהו עי' ר"ש שם שפירש את המשנה באופן אחר].

ה. אמרו בתוספתא (דמאי פ"א ה"ג), שאסור לזרוע את הטבל. ובמשנה (פאה פ"א מ"ו) אמר רבי עקיבא, שמתיר לקחת פירות מן הגורן קודם המירוח ולזרועם. וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שאין הלכה כרבי עקיבא. וז"ל בהלכות (מעשר פ"ו ה"ג) 'ואין זורעין את הטבל, ואפילו פירות שלא נגמרה מלאכתן אסור לזרוע מהן עד שיעשר'. וכתבו הנושאי כלים שפסק הרמב"ם כחכמים שחולקים על רבי עקיבא כמובא בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"א). ויש לדייק בלשון הרמב"ם ששם טבל הוא רק משעת גמר מלאכה, שהרי כתב שאסור לזרוע טבל, והוסיף לאסור אפילו פירות שלא נגמרה מלאכתן, ומשמע כוונתו שאף שלא נגמרה מלאכתן ואין עליהם שם טבל מ"מ הם אסורים. אלא א"כ נאמר בדוחק, שזה גופא התחדש בדברי חכמים להחיל שם טבל גם על הפירות שלא נגמרה מלאכתן, ונמצא שמחלוקת רבי עקיבא וחכמים אינה רק בדין זריעה אלא היא מחלוקת כללית בכל דין טבל. מיהו ראה ברדב"ז (שם) וברע"ב (שם) שלדבריהם אין ראייה.

ואול"צ שביעית עי' ל"ה) שכל פרי שנעשתה בו עבודה האסורה בשנת השמיטה או שלא הופקר כדינו בכל זאת אינו נאסר באכילה ושימוש, יש לחוש שהרי כתב באול"צ (שם) שראוי עכ"פ להימנע מלקחת אתרוג של מצווה מפרדס שמור ונעבד ולחוש בכה"ג לדעות האוסרות משום מצווה הבאה בעבירה, ולכן אדם שהולך ומלקט אתרוגים משדות הפקר צריך לוודא שלא נעשו בהם מלאכות האסורות במהלך השנה שהייתה.

סחורה בפירות שביעית - אמר הכתוב 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה' ודרשו חז"ל "ולא לסחורה" היינו שאין לסחור בפירות שביעית כדרכו בכל שנה אלא הפירות צריכים להיות הפקר לכל ולא עוד אלא שאם קנה פרי הקדוש בקדושת שביעית הרי המעות נתפסים בקדושה,

ועל כן אדם הקונה אתרוג מהשוק בלא הכשר שמעיד על מקור האתרוג יש לחוש שהוא מסייע ביד עוברי עבירה שסוחרים בפירות שביעית וכן אם מקבל עודף וכדומה מאותו מוכר יש גם כן לחוש שהמעות הם קדושים בקדושת שביעית

והפתרון לזה הוא שיקנה ממנו את האתרוג בהבלעה על ידי שקונה ממנו גם את הלולב וכדומה ונמצא שמשלם רק על שאר הדברים ואת האתרוג מקבל בחינם וכן ישלם באשראי או כסף מדויק שלא יצטרך לקבל עודף שהוא בחשש קדו"ש כנ"ל. (יש לציין שאין פתרון זה מושלם מכיון שיש דעות שהבלעה מועילה רק לעניין שלא יתפס קדו"ש במעות ולא לעניין איסור סחורה)

זמן הקטיף של האתרוג - הנה ידוע שבפירות האילן הזמן הקובע לעניין חיוב במעשרות ובשביעית הוא זמן חנטת הפרי ולדעת הרבה הפוסקים ה"ה באתרוג, ולכן אתרוג שחנט בשביעית נדון לכל דבריו כאתרוג של שביעית לעניין שקדוש בקדו"ש ופטור ממעשרות ואע"פ שנלקט בשמינית.

ומאידך נפסק להלכה בשו"ע סימן של"א סעיף קכ"ו על פי הרמב"ם שאתרוג יוצא מן הכלל הזה ודינו שהולכים בו גם בטר חנטה וגם בטר לקיטה לחומר ואיש בזה שתי נפק"מ גם לעניין אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית שחייב במעשרות כשישית וקדוש בקדו"ש כשביעית וכן באתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית שיש בו קדו"ש ומאידך חייב במעשרות

ולכן מי שלוקט מאילנות של אתרוגים אחרי ראש השנה של שנה זו צריך לפי זה להקפיד לעשר את האתרוגים ואמנם בלי ברכה.

הרב אריאל יוחנן

זמן שם חלות טבל לדעת הרמב"ם

יש לעיין מתי הוא זמן חלות שם הטבל על הפירות, האם הוא בזמן שהם כבר אסורים באכילת קבע והוא מזמן שהגיעו לעונת המעשרות, או שהוא בזמן שאסורים גם באכילת עראי והוא כשנבקעו למעשרות.

ובדעת הרמב"ם בזה לכאו' נראה שסובר ששם טבל הוא משעה שהגיעו לעונת המעשרות.

א. כתב הרמב"ם (תרומות פ"ב ה"ו) שמשעה שהגיעו הפירות לעונת המעשרות, אסור למכור פירותיו לחשוד על המעשרות. וכתב המהר"י קורקוס (שם) שטעם איסור המכירה לחשוד הוא מכיון שנתחייבו הפירות ביד המוכר והרי הוא מאכיל טבלים. ומבואר א"כ שלמד שאיסור 'לפני עור' לא שייך אלא באופן שהפירות יש להם שם טבל, ולכן כתב שחלות שם טבל הוא כבר משעה שהגיעו לעונת המעשרות. ושוב ראייתו בחזון איש (דמאי סי' ז סק"ו) שכתב להוכיח בדעת הרמב"ם שאיסור מכירת טבל הוא משעה שהגיעו לעונת המעשרות ואפילו קודם גמר מלאכה, שהנה כתב הרמב"ם (מעשר פ"ו הכ"ב) 'נתנה לעם הארץ, עד שלא באו לעונת המעשרות אינו צריך לעשר על ידם, ומשבאו לעונת המעשרות צריך לעשר על ידם' והיינו אף שנותנו לו

דין ירק ולא אילן מטעם זה, יש מקום לומר שאף בא"י אין לדונם כאילן מטעם זה, כי לפי טבע מין זה הוא ראוי להוציא פירות בשנה הראשונה, ולכן יש לדון את פירותיו כיוצאים מהאדמה דרך השיח, ולא העץ הוא המוציא את הפירות, ואף אם בא"י בדרך כלל עובר זמן רב יותר עד שהוא מוציא פירות בפועל, כיון שאין לו את החום הנצרך להתפתחותו, מ"מ אין הפירות תלויים בעץ אלא באדמה שממנה הם יוצאים דרך הגזע היוצא ממנה, וכמו טבע מין זה בחו"ל, ואף שבא"י הם יוצאים אחרי זמן רב יותר, כ"ז רק משום החסרון שיש בשיח זה כאן, ולא משום שכאן יש טבע אחר לעץ שבו תלויה צמיחת הפירות.

ואין זה דומה למה שהורה הגר"ח קניבסקי שמיין שצורת צמיחתו שונה מארץ הארץ דינו שונה ממקום למקום, ונקבע בכל מקום לפי צורת הגידול שמצויה בו, שכלל זה שייך במקום שיש שינוי בעיקר צורת הצמיחה, וכמו האופן שהובא לעיל לענין אננס, שבחו"ל הוא מתקיים כמה שנים ובא"י אינו מתקיים לאחר שנה, וא"כ אף שבחו"ל הוא נחשב עץ הראוי להוציא פירות, מ"מ בא"י שאינו ראוי להתקיים כמה שנים אין לו חשיבות עץ, אבל בפאפאה, שהנידון באחרונים להחשיבה כירק הוא משום שהפירות מתייחסים לאדמה ולא לעץ, א"כ אע"פ שבא"י מין זה משתנה ולא מוציא פירות בשנה הראשונה, אין זה משום שכאן יש לו חשיבות עץ, אלא אדרבה כאן טבע הגזע גרוע יותר שאינו מתפתח במהירות בגלל העדר החום, ולכן הוא מוציא פירות רק לאחר זמן ממושך יותר, אבל מ"מ אין לו טבע של עץ. ולכן לדעת הרב פעלים י"ל שגם בפאפאה הגדלה בא"י, אף אם בדרך כלל אינה מוציאה פירות בתוך שנה, מ"מ אינה נחשבת עץ ואין בה דין ערלה.

הרב בנימין בון

מדריך לקניית אתרוגי שנת השמיטה

הנה בשנה זו שהיא שנת השמיטה יש לברר את האופן הראוי על פי הדין בקניית אתרוג לצורך מצוות ד' מינים בחג הסוכות הבעל"ט.

אתרוגי חו"ל - ראשית כל יש לומר שבקניית אתרוג שגדל בחו"ל יוצאים מכל הספיקות והשאלות ומותר לקנות כדרכו בכל שנה בדרך סחורה מאחר שאין בהם קדושת שביעית כלל ועיקר.

אולם למי שחשקה נפשו דווקא באתרוג שגדל בארץ הקודש או שהן שבו הוא מעוניין אינו גדל בחו"ל יש לפניו כמה אפשרויות כלהלן:

אוצר בית דין - על פי המבואר בתוספתא נהגו היום שביט דין מלקט בצורה מרוכזת את כל הפירות משדות שהפקירו אותם בעליהם והם מחלקים אותם לכל מי שרוצה תמורת דמי עלות הקטיף וההבאה מהשדה לעיר והמטרה בזה להקל על אותם שאינם יכולים ללכת לשדה לקטוף בעצמם וכן ע"מ שלא יתקלקלו העצים בשדות המופקרים על ידי לקיטה לא אחראית של הציבור.

אתרוג זה דינו שהוא קדוש בקדושת שביעית ואסור בסחורה וכן אסור בהפסד לאחר החג, וכמו כן מאחר שלדעת הגרי"ש אלישיב שאסור לעשות בו מלאכות ע"מ להשיבחו ולהגן עליו מקוצים, איכותו והידורו ירודים יותר. בנוסף יש לציין שעצם המושג של אוצר בית דין נתון במחלוקת הפוסקים, שדעת האול"צ שמאחר שהרמב"ם לא הזכיר דין של אוצר ב"ד אין להסתמך עליו.

על כל פנים מי שלוקח מאוצר ב"ד יש לו על מי לסמוך ובלבד שיוודא שזהו ב"ד ראוי שמקפיד על כל התנאים לעשותם כראוי שלא יראה הדבר כהערמה בעלמא וכמו כן יש לוודא שהמוכר בתחנת החלוקה הוא באמת שליח ב"ד ולא סוחר שקנה כמות משליח ב"ד שהיו כסחורה גמורה.

שמור ונעבד - מצוי בשנה זו שאנשים הולכים בכוחות עצמם לפרדסים בדרום ומלקטים אתרוגים לצורך עצמם, והנה הגם שלהלכה פסקו האחרונים (חזו"א סימן י' סק"ו

הרב נתנאל שמעון אלמקיים

אם אשה חייבת בפרוזבול

כתב החינוך (מצוה תעז) שמצות שמיטת כספים נוהגת בזכרים ובנקבות. ולכן אף אם הלווה האשה כסף או חפצים נשמת החוב.

בטעם הדבר שנשים חייבות במצווה זו אף שהיא תלויה בשנה השביעית בלבד כתב בשו"ת ראשית ביכורים (דף נו ע"ג) כיון שאינה בכלל מ"ע שהזמן גרמא שכן אחר שעברה שביעית אסור ליגוש חוב שנשמט לעולם וכיו"ב העיר בשו"ת פני מבין (יו"ד סו"ס של) שפירות שביעית החייבים בביעור אסורים לעולם, נמצא שלא חשיב מצוה שהזמן גרמא.

ועוד כתב בספר החיים לאחיו של המהר"ל מפראג (פרק ד) שהיא מצוה בשב ואל תעשה שיש מצוה שלא לגבות החוב, כה"ג חשיב לא תעשה ובל"ת אף הנשים חייבות וכ"פ הבן איש חי (שנה שניה כי תבא אות כו) והחזו"ע (עמ' לח והלאה) והליכות שמיטה (עמ' רלט) ולפ"ז כתב הבן איש חי הנהגה טובה שכל אשה תלויה לשכנתה דבר מועט סמוך לר"ה ויעבור על החוב שמיטה ותזכה במצות שמיטת כספים, ונראה לענ"ד שטוב הדבר אם כאו"א יעשה כן ילווה לחבירו או לאיש מסוים שכולם ילוו לו ויישמט החוב וינתן הכסף לצדקה וזוהו יזכו במצווה נדירה של השמטת החובות ואף במצות הצדקה. [ונראה לי עוד שטוב אף אם יבא הלווה לפרוע החוב שכן אמר' במשנה סוף שביעית (פ"י מ"ט) המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, טוב יעשה אם יבא להחזיר א"פ שהמלווה לא יקח ממנו, כיון שרוצה להחזיר החוב רוח חכמים נוחה הימנו אלא שיאמר לא בחובי אני נותן לך אלא בתורת מתנה אני נותן [לך].

דנו הפוסקים האם אשה שעיקר פרנסת הבית ממנה שהדין שיכולה הלוות מהחשבון המשותף שלה ושל בעלה וכן לקנות דברים הצריכים לה וכדומה בלא ידיעת בעלה, שמעתי מהגאון הגדול ר' יעקב יוסף זצ"ל שהורה בשיעור (בשנת תשס"ח) שאישה זו צריכה לכתוב פרוזבול משום שיש לה בעלות בכסף והוסיף בטעם הדבר שכן מלפני חמישים שנה השתנה הדין מה שקנתה אשה קנה בעלה, שכיום האשה עיקר פרנסת הבית לכן מעשה ידיה לעצמה אפ"י שלא אמרה 'איני ניזונית ואיני עושה' ולכן יכולה הלוות ולקנות מהחשבון שלה ואף בחשבון משותף, לכן יש לה לעשות פרוזבול מכיוון שהממון שהלוותה שייך לה ורשאית הלוותו ושביעית משמטתו כנ"ל לכן תכתוב פרוזבול ומהני ע"י שליח, והוסיף שכן דעת מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל ויתכן שכן אף דעת מרן הגר"ע זצ"ל (אבלות ח"ב עמ' קל בהערה) שכתב שכשהאשה עובדת ומפרנסת מעשה ידיה לעצמה ואין לבעל זכות בהן ולפ"ז הסתפק האם מותר לאשה לעבוד בימי אבול של בעלה שאכל אסור בסחורה, לפיכך כתב שטוב אם תאמר בפירוש איני ניזונת ואיני עושה ואז הרינווח מעבודתה יהיה לעצמה ולא לבעלה.

להלכה יש להורות שטוב אם הנשים יעשו פרוזבול או שיוסיף הבעל שם אשתו בפרוזבול לחוש להנך פוסקים הסוברים שיכולה האשה הלוות וחשיב כממונה [ושביעית משמטת אף חפצים ודברי מאכל שאינם חוזרים בעינים] ואף האשה חייבת בשמיטת כספים כנ"ל כיון שהיא שב ואל תעשה ליגוש, ועוד שאין זה מצוה שהזמן גרמא דכיון שעברה שביעית אסור ליגוש לעולם ומהני ע"י שליח וכן ראוי לנהוג ולעשות [והסכים עימי הגאון הגדול ר שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אב"ד כתר תורה].

הרב ישראל גיאן

דיני מעשר כספים

הפתחי תשובה ביר"ד סוף סימן שלא הביא מחלוקת אחרונים בגדר חיוב מעשר כספים, אם זה דמי למעשרות שחייבן מהתורה, וכך גם מעשרות כספים חייבן מהתורה, או שחייבן מדרבנן, או שזה רק מנהג בעלמא, ואין בה לא

חיוב לא מהתורה, ולא מדרבנן.

וכתב הרמ"א סו"ס שלא הרב המחבר הזה השמיט כל דיני מעשר עני שכתב הטור, שיש ללמוד מהם הרבה דיני צדקה הנהוגים האידנא, ואפשר שסמך עצמו על מה שנבאר בדיני צדקה עכ"ד, וכתב הט"ז סקל"ב ע"ז נראה דיש לדמות מעשר שמפרישין מן הריחו ממון לדין מעשר עני של תבואה ופירות, ומו"ח ז"ל כתב שהמעשר של ממון שלנו אין בו חיוב לא מן התורה, ולא מדרבנן, ותמתיקה שרי ר"ס רמ"ט מבואר שחיוב גמור הוא כמ"ש כל הפוסקים וכו' עכ"ד, היינו דנחלקו הב"ח והט"ז אם מעשר כספים הוא חיוב גמור, או שאינו רק מנהג. דלכ"ח זה רק מנהג, והט"ז ס"ל דזה חיוב גמור מהתורה, ועוד משמע בט"ז שדין מעשר כספים דומה לדין מעשר עני, ולכ"ח לא.

ושיטה שלישית ס"ל דמעשר כספים חייבו רק מדרבנן, וכך שיטת הט"ז שם בדעת הבית יוסף.

ויש כמה נפק"מ בגדר זה אם חיוב מהתורה, או מדרבנן, או רק מנהג בעלמא, א. אם מהני בדיעבד ליתן שלא בדקדוק, [דבמצאות היום אין ההכנסות מסודרות, ואדם לא מקבל את כל הכנסותיו ביום אחד בחודש, אלא הוא מקבל משכורתו בתאריך מסויים, ואשתו בתאריך אחר, וכן יש לאדם קיצבת ילדים בתאריך אחר וכו', וגם צריך להוריד הוצאות ביתו, ושכר לימוד הילדים - תלוי במחלוקת הפוסקים] האם מותר ליתן לא בדקדוק - בערך מעשר כספים, או דאמרינן דאם לא נותן בדקדוק [עשירית, או חומש] אין ענין שיתן כלל, דלט"ז שחיוב מעשר כספים מדאורייתא, ודימה דין זה למעשר עני צריך ליתן בדקדוק, ולא יכול ליתן בערך, וכיוצ"ב כתב הפתחי תשובה סימן רמט סק"ב בשם החותן יאיר על אחד שנתן מעשר כספים יותר מחומש הריחו דלאו שפיר עביד, ולא יצא ידי חובת מעשר, כמאמר חז"ל 'ואל תרבה לעשר אומדות [באומד ולא בדקדוק], אך לפוסקים שחייבו רק מדרבנן, או מנהג בעלמא יהיה מותר. [וע"ע באהבת חסד ח"ב פרק יח סעיף ג דחטוני שאי אפשר לו לכתוב בכל פעם את מעט הרווח שמזדמן לו, יתנה בתחילת קבלתו את המצוה שיהיה יכול לשער לפי דעתו בערך ולא בצמצום].

ב. אם יש חיוב מעשר כספים בחוץ לארץ, וכן בארץ ישראל בזמן הזה שחיוב מעשרות [של תבואה] הוא מדרבנן, דבשו"ת מנחת יצחק ח"י סימן פה הביא בשם שו"ת משפט צדק דעיקר תקנת מעשר כספים נקנתה רק בארץ ישראל, דלא עדיפא האסמכתא מגופיה דקרא, דמעשר כספים נלמד מהריבוי 'כל תבואת זרעך, א"כ כי היכי דבתבואת זרעך חיובו דוקא בארץ ישראל, כך ה"ה מעשר כספים חייבו רק בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ עכ"ד, ולכאורה כל זה רק לשיטות שחיוב מעשר כספים הוא מהתורה, אך אם אמרינן שהוא מדרבנן או רק מנהג רבנן תיקנו כן גם בחוץ לארץ, דלא דמי למעשר תבואה שהוא חובת קרקע ושייך שינוי בין הארץ לחוץ לארץ, אך מעשר כספים שהוא חובת הגוף אין חילוק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ.

וכן ה"ה בארץ ישראל היום בזמנינו דאין חיוב תרו"מ בתבואה מדאורייתא [דאין רוב יושביה עליה], אולי אף בארץ ישראל לא יהיה דין מעשר כספים, כי היכי דאין מעשר תבואה היום מהתורה, אך אי אמרינן שחיובו הוא מדרבנן, אין חילוק בין הזמנים, ואף היום יש חיוב מדרבנן של מעשר כספים.

ג. כתב האליה רבה אור"ח סימן קנו סק"ב מי שזכה לו השי"ת במעשרות הרבה [נראה כוונתו שאצל מי שהקב"ה זיכה לו הרבה מעשרות מצוי אצלו העיכוב] ראוי לבערו ולחלקו בשנה השלישית ובששית של שמיטה, והאנשים המעכבים את מעשרותיהם עד אחר מותם המה כסילים שאינם מקיימים המצוה בעצמם עכ"ל, וכל זה למ"ד דחיוב מעשרות כספים הוא מהתורה ודמי למעשר עני, אך למ"ד דחיוב מדרבנן או מנהג בעלמא אין דין זה של ביעור מעשרות.

ד. מי שרוצה באמצע חייו להתחיל לנהוג מכאן ולהבא

במעשר כספים, וקשה לו לשלם את חיובו עד עתה, כיון שלרוב הפוסקים חיוב מעשר הוא רק מדרבנן, ולשיטת הב"ח הוא רק מנהג טוב לא צריך לתקן את העבר, אא"כ הוא פעם אחר כבר קיבל עליו ואח"כ לא נזהר דאז צריך לעשות חשבון וליתן עכ"ד.

הרב אוראל כהן

שיעור הפרשת חלה

שנינו במשנה פ"ב דחלה שיעור חלה א' מכ"ד, העושה עיסה לעצמו והעושה למשתה בנו א' מכ"ד, נחתום העושה למכור בשוק וכן האשה העושה למכור בשוק א' ממ"ח (וידוע מהרמב"ם שכ"ז מדרבנן אבל מדא' אין לה שיעור, ועי' בפת"ש ריש הסי' בחידושו של הנוב"ה). וביר' נאמרו ב' טעמים בדבר, או מדין עין יפה ועין רעה, או מצד שיעירתו של נחתום מרובה ושל בעה"ב מועטת. ויש לעיין מה דין נחתום העושה לעצמו ובעה"ב העושה לאחרים. ובטור ריש סי' שכל"ח כ' שיעור חלה לבעה"ב א' מכ"ד בין אם עושה לעצמו או למוכרה ולנחתום א' ממ"ח בין אם עושה למכור או לעצמו. ומבואר שהדבר תלוי לפי מהות האדם בדרך כלל. אמנם בב"כ כ' לגבי אשה 'כיון שעושה למכור בשוק הו"ל כנחתום ושיעורה א' ממ"ח', ומשמע דאינו תלוי במהותה בדרך כלל אלא כפי מצבה העכשווי. ונראה שנחל' בדבר גם הב"ח והגר"א, הדנה בב"ח כ' כגון אשה נחתומה שעיסתה מועטה' וכו', ומשמע שהצריך שיהא מהותה כנחתומה, ואילו בגאון על המשניות כ' אשה שעשתה לבני ביתה ונשאר לה קמח ועשתה ממנו למכור, ומשמע דאי"צ שתהא מהותה כזו (וכן העיר בחמדת שלמה על התשב"ץ). וצ"ע בל' הב"י שכל' וכך הם דברי רבינו שכ' ולנחתום א' ממ"ח אם עושה למכור או לעצמו כלומר שלא לחלוק בעיסת נחתום', והרי מצינו להדיא מחל' ביניהם. וכן צ"ע ל' השו"ע שכ' נחתום שעשה למכור', ומשמע דוקא נחתום עשה למכור.

הרב מאיר שטרית

בדין מעשר כספים

בט"ז סי' של"א סקל"ב כתב נראה דיש לדמות מעשר שמפרישין מן הריחו ממון לדין מעשר עני של תבואה ופירות וכמו דבמעשר עני אין פורעין בו המלוה ולא משלמין בו התגמול אבל משלמין ממנו דבר של גמילות חסדים כך גם במעשר שמפרישין מהריחו שנתן לו הש"י אינו פורע בו חובו אבל משלם ממנו דבר של גמילות חסדים, והיינו דלא כהרמ"א בסי' רמ"ט ס"א שכתב בשם המהר"ל דאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נותן לביהכ"נ או שאר דבר מצוה רק ניתנו לעניים, והיינו דס"ל לרמ"א דמעות מעשר ניתנות רק לעניים ולא לשום צורך אחר. ובט"ז שם כתב דיכול לקנות מצוות בביהכ"נ במעות מעשר אם בשעת קניית המצוות היה דעתו ע"ז [דאל"כ היו כפורע חובו] וכן כתב דיכול לקנות בזה ספרים ללמוד בהם או להשאלים ורק שיכתוב שהו ממעשר, ומבואר בט"ז דאיג"צ ליתן מעות מעשר דווקא לעניים אלא רק שלא יהיה פורע חובו מן הצדקה.

אלא שיל"ע בדברי הט"ז שם שבתחילה כתב דמה שאדם זן בניו הקטנים שמבואר בגמ' בכתובות ג. דהוי בכלל "עושה צדקה בכל עת" אינו יכול להוציא ממעשר שלו, ובשלמא לרמ"א דמעות מעשר צריך ליתן רק לעניים ואינו יכול לעשות איתם שום שימוש אחר מובן מדוע אין יכול לזונם אבל הט"ז ס"ל דאיג"צ ליתן דווקא לעניים אלא רק שלא יהיה כפורע חובו. [זהו ודאי שהט"ז לא איירי בקטנים פחות מגיל שש שמחוייב לזונם מן הדין דהא עליהם לא נאמר "עושה צדקה בכל עת"]

ואפשר שלמד הט"ז שדווקא לקנות מצוות וספרים שזהו דבר שאינו מחוייב בו אין חשוב כפורע חוב מן הצדקה ושפיר יכול לקנות מכסף מעשר, משא"כ לזון בניו מעל גיל שש אף שמן הדין אינו חייב לזונם וכמבואר באהע"ז סי' ע"א "חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש מכאן



והילך זנם כתקנת חכמים עד שיגדלו ואם לא רצה גוערין בו ומכלימין אותו ומכריזין עליו בציבור פלוני זה אכזר הוא" ומבואר שמעל גיל שש אינ"ז חיוב מן הדין אלא מתקנת חכמים, מ"מ נראה דזה שמכריזין עליו בציבור וגוערים בו אם לא יזון אותם מחשיב זאת לפורע חובו מן הצדקה.

ויסוד לזה מצינו בברכי יוסף שכתב דאם זן בניו מצד שיחת הבריות ולעזה עליו מדינה אין להוציא ממעות מעשר מזונות בניו וכיוצא ב, וא"כ אפשר שזהו שחילק הט"ז בין קניית מצוות וספרים לבין מזונות בניו הקטנים שאף שאין חייב לזונם מ"מ זה שמכלימין אותו הופך זאת לפריעת חוב.

ועם סברא זו דהברכ"י אפ"ל נפק"מ באדם שבנו מבקש ממנו לקנות בגד חדש לחג כדי להתחדש שאם לא יתן לו אביו זהו דבר נורמלי ומקובל, כה"ג יוכל ליתן זאת ממעשר דאינו מחוייב בדבר וכן אין בזה שאינו נותן לו שום לעז, אבל כשעושה בר מצוה לבנו שאם לא יקנה לו כובע וחליפה אינו דבר מקובל ויש בזה משום לעז אינו יכול ליתן זאת ממעשרות.

הרב ברוך גואטה

העברת אילנות הנטועים בעציצים

הנה הרמב"ם (פ"י מהל' מע"ש ה"ח) כתב: "הנטוע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה, ואע"פ שאינו כארץ לזרעים הרי הוא כארץ לאילנות", ומרן הש"ע פסק (בס"י רצד סעיף כו) כדברי הרמב"ם. ומקורו בירושלמי ששושי אילנות מפעפעים.

והרא"ש בתשובה (כלל ב ס"ד) כתב שדוקא בשל חרס, אבל של עץ צריך נקיבה, וכ"ש של מתכת. והר"ש כתב שהתלמוד שלנו אינו סובר כהירושלמי בזה. וכן פסק בטור.

הנה לכאורה הרמב"ם הוא מחמיר שיש בו ערלה והרא"ש מיקל. אך ייתכן שיהיה גם להיפך, שאם ירצה להעביר את אותו אילן לקרקע עולם, להרמב"ם יהיה המשך של הנטיעה הקודמת ואילו להרא"ש יהיה חייב מחדש.

וכתב ביב"א ח"י סימן ל"ג שאין לומר דדוקא לחומרא פסקו הרמב"ם ומרן הש"ע לחייב ערלה בעציץ שאינו נקוב, ולא להקל למנות שנות ערלה מעת נטיעתו בעציץ שאינו נקוב, זה אינו, שהרי סתמו לומר שחייב בערלה, אף שחומרא הבאה לידי קולא היא, שהרי פסק הרמב"ם (רפ"י מהל' מע"ש) שכל שחייב בערלה יש לו רבעי. ושם (פ"ט ה"ד) שכל נטע רבעי פטור מתרו"מ. ואם איתא דדוקא לחומרא אמרו כן, הרי יש קולא שפוטרו מתרו"מ. אלא ודאי שבין להקל בין להחמיר אמרו כן.

אמנם הגרשז"א במנחת שלמה סימן ע' ד"ה "גם נלענ"ד" כתב שהש"ע פסק כן רק לחומרא ולא לקולא (ומהשו"ע אין את הראייה הנ"ל) ולכן אם יעביר את העציץ הנ"ל לאדמה יהיה חייב.

והנה בתוספתא בערלה (פ"א ה"ג) מבואר על נידון דידן והיינו שאם נטעו בעציץ שאינו נקוב והעבירו לעציץ נקוב, אם יכול לחיות פטור ואם לא חייב (עפ"י גירסת חסדי דוד). ומבואר שגם בעציץ שאינו נקוב חשיב שעולה לו שנות ערלה ואם היה שם שלוש שנים ועקרו לא חשיב נטיעה חדשה.

הנה מחד מבואר שייך דין עציץ שאינו נקוב גם באילן ולכאורה הוא דלא כהרמב"ם ומבואר עוד חידוש שגם אם יעברנו לא יתחייב שוב. וצ"ע שהרי אם הוא מנותק כדין עציץ שא"נ מדוע לא יתחייב שוב.

והחזון איש סימן ב' ס"ק י"ג כתב לפרש בשני אופנים. אופן א'- בעציץ ברזל שגם הרמב"ם יודה בו של מתחייב בערלה שאין מפעפע מכ"מ אם יעברנו לעציץ שא"נ לא יתחייב שוב כי סוף סוף מעורה באדמה אופן ב' - שהתוספתא דיברה על כלי חרס שחשיב כמחובר (ועיין שם מה החידוש בזה שאינו מתחייב שוב) אבל על מתכת אה"נ לא חשיב כלל נטוע ואם יעברנו יתחייב שוב.

וא"כ ייתכן שיש לנו להקל מצד ס"ס, ספק הלכה כהרמב"ם

שכל שהיה בעציץ אפילו א"נ חשיב נקוב לבד ממתכת ואת"ל דאין הלכה כהרמב"ם שמה הלכה כפשוטו התוספתא שגם בעציץ שא"נ לגמרי לא חשיב נטיעה חדשה.

הרב עמנואל פיאצא
גידולי מים

לפני שנציג את המקורות נבאר מהם גידולי מים: גידולי מים הם גידולים שנוצרו עי"י בור אטום באדמה, שממלאים אותו במים וזורעים על גבי רשת הפרושה על המים.

איתא בירושלמי "ושורין אותן בשביעית למוצאי שביעית". כלומר מותר לזרוע את הזרעים במים בשביעית כדי שיהיו נוחין למוצאי שביעית לקלוט אותן. וכן פסק הרמב"ם ז"ל "ושורין את הזרעים בשביעית כדי לזרוע במוצאי שביעית".

ולכאורה יש להקשות דהרמב"ם פסק דהשורה חטין ושעורין במים בשבת חייב משום זורע, וכן אסר לחרוש בשביעית כדי שיהא יפה לזריעה למוצאי שביעית, ומאי שנא הכא בשורה את הזרעים בשביעית למוצאי שביעית דהתיר. ותירץ במעשה רקח דהכא הרמב"ם התיר מפני שאינו עבודה בארץ.

נמצאנו למדים שלדעת הרמב"ם מותרת עבודה בשביעית בגידולי מים, והטעם לכך משום שהתורה אסרה רק עבודה בקרקע אבל זריעה במים בלבד אין עליה תורת הארץ. וזהו כנראה כוונת המעשה רקח שכתב "מפני שאינו עבודה בארץ", אלא במים ואין עליה תורת הארץ.

וכן הוכיח מכאן בספר השמיטה להגר"מ טיקוצינסקי זצ"ל שזריעה במים בלבד שאין שם אפי' מעט עפר מותרת בשביעית.

וכבר פסק כן להתיר בשו"ת נחפה בכסף וכתב דשביעית שאני משבת, דאע"פ שבשבת אסור לשרות חיטים ושעורים במים משום זורע, וכמו שכתב הרמב"ם, בשמיטה מותר דלא אסר רחמנא המלאכה אלא דווקא בקרקע, כאמור ושבתה הארץ לה, ואין איסור זריעה במים. ומ"מ כתב להתיר רק במים בלבד אבל אם נתן במים אף מעט עפר יש לאסור מדרבנן, משום שדינו כזורע בעציץ שאינו נקוב, שאע"פ שאינו יונק מן הקרקע ממש, אסור על כל פנים מדרבנן.

אלא שמצאתי בשו"ת אור לציון דכתב דאין להביא ראייה מהרמב"ם הנ"ל להתיר בשביעית עבודה בגידולי מים, דשאני התם שהוא כדי לזרוע במוצאי שביעית, וכל גידולם יהיה בשנה השמינית, וגידולי היתר יעלו את האיסור, אבל גידולי מים אפשר דאסור.

ובעניויתין לא זכיתי להבין דבריו, שהרי אף אם נאמר שגידולי היתר דשמינית מבטלים את האיסור בדיעבד, עכ"פ אם השריה במים היא אסורה מעיקר הדין ונחשבת כעבודה בקרקע מדוע הרמב"ם התיר לכתחילה לשרות את הזרעים במים וכנ"ל. וצ"ע.

וכתב דיש קצת סימוכים לאסור ממקום אחר ברמב"ם דכתב ז"ל "הבצלים שירדו עליהם גשמים בשביעית וצמחו, כל זמן שהעלין שלהן ירוקין הרי אלו מותרין. ואם השחירו הרי הן כנטועין בארץ ואותן העלין אסורין משום ספיחין. ובין כך ובין כך הבצלים עצמן בהיתרן עומדין".

וכתב במשנה ראשונה דהרמב"ם מייירי בבצלים של ששית שתלשן בששית והניחן בעלייה וירדו עליהן גשמים וצמחו בשביעית, דאם העלים שחורים, הרי הם כנטועים בארץ ואותם העלים אסורים משום ספיחין. ומשמע מכאן שהרמב"ם אוסר גידולי מים, דאם היו מותרים בזריעה לא היו אסורים משום איסורי ספיחין, דכל איסורי ספיחים אסורים משום עוברי עביה. וע"פ זה פסק בשו"ת אור לציון דיש להמנע מלזרוע גידולי מים בשנה השביעית. ומשמע מדבריו דלא מוחלט לו לאיסור דהרי כתב "ויש להמנע".

וכן ראיתי שפסק בספר "עין יד" על שביעית למור"ר הרב הגאון ר' שלמה ידידיה זעפרני שליט"א עפ"י דברי האור לציון שיש מכאן הוכחה מפורשת לאסור גידולי מים

בשביעית.

ולכאורה יש להעיר, שהרי אע"פ שבמשנה ראשונה וב"פני זקן" פירשו כן בדברי הרמב"ם אין נראה שיש הכרח לפרש כדבריהם שהרמב"ם מייירי שהניח הבצלים בעלייה. אלא אפשר לפרש דברי הרמב"ם שתלשן הבצלים והניחים על הקרקע במקום שיש יניקה, וכן פירש במפורש בדעת הרמב"ם בערוך השולחן העתיד שהרמב"ם מייירי שעקרו מן הארץ קודם ראש השנה והושיבם בעפר, וכן בתפארת ישראל (שם על המשנה) כתב שהרמב"ם משמע דמייירי במונחים תלושים על הקרקע (וכבר העיר כן באור לציון (שם).

ועיין בשו"ת מהר"ל דיסקין ובשו"ת הר צבי שפסקו לאסור גידולי מים בשביעית.

וכן מובא לאסור בשם מרן החזון איש זצ"ל בספר חוט שני. אך הרה"ג רבי ב. זילבר זצ"ל העיד שכן פסק מרן החזון איש זצ"ל דבשביעית אין איסור זריעה במים בלא עפר, והטעם לכך משום שהתורה אסרה רק זריעה כדרכה בעפר שיש עליו תורת קרקע, והוא בכלל שדך לא תזרע, אבל זריעה במים בלבד בלא עפר אין עליה תורת שדה ולא תורת הארץ.

כתב הרמב"ם ז"ל: "עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ. בזמן שהספינה גוששת לארץ הרי הצומח בו חייב בתרומה ומעשרות ושביעית כצומח בארץ ישראל עצמה".

ומקורו מהגמ' בגיטין דאיתא שם "עפר חוץ לארץ הבא בספינה לארץ (ונטעו בעפר הזה וצמחו פירות) חייב במעשר ובשביעית (משום שהנהרות של ארץ ישראל דינם כארץ ישראל, והספינה השטה על נהר נחשבת כמחוברת לקרקע). א"ר יהודה אימתי, בזמן שהספינה גוששת (כלומר המים אינם עמוקים והספינה מגששת בקרקע) אבל אין הספינה גוששת פטור (מפני שלא אמרינן דמאי כי ארעא סמיכתא דמי, כלומר רבי יהודה ס"ל דהמים אינם נחשבים כחלק מעובי הקרקע)".

וכתבו והרדב"ז והכסף משנה שהרמב"ם ס"ל שרבי יהודה בא לפרש דברי חכמים ולכן פסק כוותיה.

ובשו"ת יחוה דעת הוכיח מהרמב"ם הנ"ל דהמים אינם נחשבים כחלק מעובי הקרקע, אלא המים מפסקים בין הזרעים לקרקע ואין שום יניקה מהקרקע. ועיין שם דמשמע דס"ל כדעת השר"ת הנחפה בכסף הנ"ל דבשביעית אין איסור זריעה במים בלא עפר.

וראיתי בספר "עין יד" על השביעית שהביא את הגמרא בגיטין ודברי הרמב"ם הנ"ל, ולא זכיתי להבין דבריו שהרי לכאורה יש להוכיח בפשטות כמו שכתב בשו"ת יחוה דעת שמכיוון שקיימא לן להלכה כדת רבי יהודה ומבואר בדברי רבי יהודה שאין גידולי הספינה על המים חשובים כנטועים בארץ (אם הספינה אינה גוששת) א"כ יש ראייה להתיר גידולי מים בשביעית. וצ"ע.

סיכום: זריעה בשביעית במים בלבד כשאין בהם עפר כלל, יש מתירים ויש אוסרים.

וכתב לי הגאון הגדול הרב בניהו דיין שליט"א מחבר שו"ת דברי בניהו : והמקילין יש להם על מה שיסמוכו כי אין זה שדך לא תזרע ומכיוון שרבו של החיד"א הרב נחפה בכסף ועוד התירו זריעה בשביעית במים יש למקילים על מה שיסמוכו ובפרט ששביעית בזמן הזה היא מדרבנן וכן פסק בילקוט יוסף שביעית ועוד פוסקים עיין שם.

הרב יהודה כהן

הפרשת תרו"מ הקנויים מגוי על דגן הקנויים מישראל

בטור סעיף ד' הובא בדין פירות הגוי שאפ"י אחר מירוח חייבים בתרו"מ מדרבנן, ואפ"י למד"א יש קנין לגוי להפקיע מידי תרו"מ. והרמב"ם (פ"א ה"א מהל' תרו"מ) חולק וס"ל שבכה"ג פטור מכלום, ומשמע אפ"י מדרבנן פטור, ואפ"י למד"א שאין קנין לגוי להפקיע מתרו"מ, מ"מ מירוח הגוי פטור דכתב "דגנך", ולא דיגון הגוי.

ובטור בסו"ס מ'ד' הובא בדין לוקח שמדאורייתא פטור מתרו"מ שנתמעט מדרשת "תבואת זרעך", ואינו חייב אלא רק מדרבנן.

ובסעיף ס'א' כתב בשם ס"הת שאע"פ שלקוח מגוי, ולקוח מישראל, שניהם שווים שחיובם רק מדרבנן, אין תורמין מזע"ז לפי שיש יותר חיוב בלקוח מגוי, מלקוח מישראל, ודמי לתורם מהחייב על הפטור, או איפכא.

ועל כך יש לעיין מדוע חייבו לקוח מישראל יותר מגוי, דאם איירי בלקוח מגוי קודם מירוח דחיובו רק מדרבנן למד"א יש קנין, ובלקוח מישראל אחרי מירוח דחיובו ג"כ מדרבנן משום לוקח, ניחא, שלגוי יש פחות חיוב, דהוי ב' דרבנן חדא משום לוקח, וחדא משום יש קנין לגוי דהוי עוד דרבנן, אבל למאי דקי"ל שאין קנין לגוי, וכך פסק הרמב"ם (שם, ה"י), א"כ בלקוח מגוי קודם מירוח הוי דאורייתא, והוי כמפריש מהחייב על החיוב, וא"כ מוכרחים אנו לומר דאיירי רק לאחר מירוח הגוי, ובשלמא לדעת הטור הנ"ל דגם אחרי מירוח חייב מדרבנן ניחא, דאז הוי כתורם מתרי דרבנן, על חד דרבנן דבלקוח מישראל אינו הוי אלא רק חד דרבנן משום לוקח, ובזה התחדש שאפילו שעכ"פ חייב הוא בתרו"מ, מ"מ חשיב כמפריש מהחייב על הפטור, כשמפריש מתרי דרבנן על חד דרבנן, אבל לדעת הרמב"ם דס"ל דאחרי מירוח הגוי פטור לגמרי, ואפי' למד"א אין קנין א"כ הוי כמפריש ממש מהפטור על החיוב, וכמו שפסק השו"ע, וזה קשה שכבר אשמועינן זאת בסעיף נח', והכא בא לאשמועינן מתרי דרבנן, על חד דרבנן, או איפכא וכמו שכתוב בסו"ס.

וצ"ל כמו שכתב בסה"ת הובא בגר"א (אות ו' ו' כח) שכיון שבזה"ז כל תרו"מ הוי מדרבנן, קימ"ל כמד"א יש קנין, וכמו בסוריא דהוי דרבנן, וקימ"ל שיש קנין כמובא בסעיף ג', וממילא איירי הכא קודם מירוח, והוי א"כ תרי דרבנן בגוי, ובישראל חד דרבנן וכדלעיל, והוי לפי"ס סה"ת שהובא בטור לשיטתו.

אלא שבדעת השו"ע בסעיף ס'א' יש לעיין שפסק דין זה להלכה, והתם דוחק להעמיד דבריו כסה"ת, שהרי בסעיפים ג' - ז' נקט שאין קנין הגם דאיירי בזה"ז, דאל"כ היה לו לפרש, ואם איירי אחר מירוח הוי פטור גמור, ולא מתרי דרבנן על חד דרבנן וכמשמעות הבנת דברי הש"ך בדעת מרן, דזה קשה וכמו שכתבנו, ולכן יל"ע טובא לדינא בדין השו"ע מדוע אין להפריש מלקוח מגוי על לקוח מישראל, ויעוין בחזו"ע תרו"מ עמ' ר"ד.

הרב דוד מאיר שרים

מקור דין איסור ערלה וטעמה

כתב הטור בסעי' א' דהמקור של איסור ערלה הוא מהפסוק וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל (ויקרא יט, כג).

וזה הוא דוקא בא"י אבל בחו"ל כתבה המשנה (פ"ג מ"ט) החדש אסור מן התורה בכל מקום והערלה הלכה כו' ונחלקו בגמ' (קדושין לח:): מאי הלכה, ר' יהודה אמר שמואל הלכות מדינה (דרבנן) עולא אמר ר' יוחנן הלכה למשה מסיני (דאורייתא).

הטור והשו"ע בסעי' ח' כתבו דערלה נוהגת בכל מקום ובכל זמן בין בשל גוי בין בשל ישראל, אלא שבא"י הוא מן התורה ובחו"ל הלכה למשה מסיני.

וכתב הב"ח דאע"פ דהלמ"מ דאורייתא היא וספקו אסור, כאן נאמרה הלכה למשה מסיני דספקו מותר ודאא אסור, ובא"י ספקו נמי אסור והכי איתא בקדושין (לט), ולכן כתב הטור (בסעי' ט"ו), בלשון הילכך בא"י ספיקא אסור ובחו"ל ספיקא מותר.

התוס' ר"ד בסוכה (לה). כתב דערלת חו"ל אסורה באכילה בלבד אבל לא בהנאה וטעמו מדאמר' בקדושין שהלמ"מ הוא שודאי אסורה ספיקה מותרת.

כתב המשנה למולך (פ"י ממאכ"א הי"א) דלמאן דס"ל תרומה בזה"ז דרבנן משום שבטלה קדושת הארץ ה"ה שבטלה אף לענין ערלה, וערלה בא"י אסורה רק מהלמ"מ. והצל"ח כתב (ברכות לו.) דלרמב"ם שתרומה בזה"ז מדרבנן דבעינן כל יושביה עליה ה"ה לערלה, ונוהגת בא"י מהלמ"מ. (וכתוב בפסוק וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כו' כמו שכתוב בתרו"מ) אבל המהר"ט (י"ד ח"א סי' כה) חולק ואומר דהרמב"ם סובר דערלה מדאו' בא"י.

ובאמת כבר כתב הב"י בסעי' ג' בשם רש"י בברכות (לו. ד"ה הלכה כמותו) שכתב דהלכה כמו המיקל בחו"ל דטעמא משום דערלה בחו"ל מדברי סופרים. והק' הפנ"י על הב"י דהוא עצמו סבר דערלה בחו"ל הלמ"מ ולא שת לבו להביא את דעת הרמב"ם דאע"ג שפסק בכמה דוכתי כדברי המיקל. וכן קשה על הט"ז שרק הביא את דברי רש"י.

והנה הדרישה כבר הרגיש בזה וכתב ליישב דמכיון דערלה בחו"ל הלמ"מ ומקילים בה יותר מכל הלמ"מ, אמרינן דמאחר ויש לה דינים כדברי סופרים לענין ספיקא ה"ה בכל מילי לכן כתבו שסתם ערלה בחו"ל מדרבנן.

מצינו ג' טעמים לאיסור ערלה. א- כתב הרמב"ן (ויקרא יט, כג) דכיון דבשנים הראשונות אין האילן מוציא פירות יפים צריך להמתין ג' שנים ובשנה הרביעית "לתת" את הפירות היפים והראשונים לפני שהאדם יהנה מהם להקב"ה דהיינו שהאדם יזכור ויבין מנין לו הפירות וזה ענין הרבעי, ואח"כ בשנה החמישית אוכל הבעלים כרגיל.

ב- כתב השפתי כהן על התורה (שם) דהוא עונש על שהיה אסור לאד"ה לאכול מעץ הדעת שלש שעות עד שתיכנס השבת ומאחר כן יכל לאכול ולא המתין, לכן על כל שעה שלא המתין צריך לחכות שנה. והביא שם דג' שנים ראשונות הם מכה חרישת השור הטמא של האמוריים ואח"כ נעשים קודש ע"י היהודי.

ג- כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פל"ז) דאז היו עושים כישופים כדי שיצאו פירות יפים כבר בהתחלה, לכן אסור ג' שנים לאכול כלל כדי שלא יעשו כישופים, ובשנה הרביעית הפירות כבר יפים ולא יראו צורך בכישוף.

ובטעם שכתב הרמב"ן דבשנים הראשונות אין האילן מוציא פירות יפים, יש להק' מדברי הגמ' שהביא הב"י בסעי' כח' וז"ל: תניא (יבמות קכב). גוי שהיה מוכר פירות בשוק ואמר של ערלה הן של נטע רבעי הן אינו נאמן שלהשיב מקחו הוא אומר, ע"כ. ומבואר א"כ שפירות האילן כן משתבחים בשנים הראשונות ודלא כדברי הרמב"ן.

שוב ראיתי שכן הק' החת"ס (ש"ות ח"ו סל"ו), וכתב לתרץ דמצא שכתב הרמב"ן ביבמות (שם) דבדרך כלל הפירות בשנים הראשונות לא כ"כ טובים ויפים ועם הזמן נעשים יותר טובים, אבל מתוך עבודה מרובה בגידול העץ יוצאים כבר בשנים הראשונות פירות יפים וטובים. ולפי"ז א"ש.

ועוד כתב החת"ס דגם לדברי רש"י (שם) שהפירות בעצמם משובחים ללא עבודה מרובה, י"ל דס"ל דאף דאילן הנטוע מתחילה אינו מוציא פירות טובים אפי' בעבודה מרובה מ"מ איירי בהרכיב או הבריך הנכרי מזקנה שבה שייך שיצאו פירות טובים בתוך ג' שנים.

הרב יוסף מאיר יפרח

נוטע לסייג וחישוב עליו לאכילה

פלוגתת האחרונים בדין הפירות שהוציא קודם מחשבת אכילה

תנן רפ"ק דערלה (מ"א) הנוטע לסייג ולקורות פטור מן הערלה. וטעמא דרשינן בירושלמי (ה"א) מקרא דכתיב (ויקרא יט כג) ונטעתם כל עץ מאכל, את שהוא למאכל חייב, לסייג ולעצים ולקורות פטור. ובירושלמי (ה"א) איתא, נטעו לסייג וחישוב עליו למאכל בא במחשבה. דברי הירושלמי הובאו בטור ובב"י (סי' רצד) ונפסקו להלכה בשו"ע (סעי' כג) יעו"ש.

והנה בהדין הנז' דנטעו לסייג ושוב חישוב עליו לצורך

אכילה חייב בערלה - הדין פשוט דכל הפירות אשר יגדלו מכאן ולהבא אכן יהיו אסורין הואיל ומכאן והילך נידון אילן זה כנטעו לצורך מאכל. אכן בדין אלו הפירות שהוציא מכבר קודם שחישב עליו לצורך אכילה או אפילו אלו הפירות המצויין עליו עתה אחר שחישוב עליו ולא הוסיפו כדי לאסור הפרי - דעת רבותינו האחרונים חלוקה. דעת הרב בן איש חי זצ"ל (ב"המאסף) שנה שניה גליון יט סי' פד) דאסורין הן באיסור ערלה, וחיליה דידיה מהא דכתבו הרא"ש והשו"ע על דין זה ד"מונין להן משעת נטיעה" - ומקור הדברים בתוספתא (פ"א ה"א) ובת"כ (פר' קדושים פ"ג פ"ה ג), ומדמונין לה שני ערלה משעת נטיעה מן ההכרח הוא לומר דכל פירות שהוציאה משעת נטיעה נאסרין למפרע כי היכי דלא ליהוי תרתי דסתרי, והוסיף ע"ז (שם) גליון מא סי' קסח) כי אעפ"כ אין להפירות שנאכלו כבר דין ערלה וממילא אין על האוכלן איסור ערלה למפרע יעו"ש שם סברתו בזה. מאידך גיסא דעת תלמידו הגר"ש אגסי זצ"ל (תשו' הוד יוסף סי' ב' וסי' ד) שיש להאכולן איסור ערלה למפרע יעו"ש שם. ולעומת זאת דעת הגאון ר' רחמים יוסף פראנקו זצ"ל אב"ד חברון (ב"המאסף) שנה שניה גליון כד סי' קא) שאין לנטיעה זו דין ערלה אלא רק מכאן ואילך וממילא כל הפירות שכבר הוציאה מותרין, ורק לענין מנין שני ערלה מנין לה משעת נטיעה. וכן היא דעת המנחת חינוך (מצוה רמו אות ג). ועיקר סברותיהם וראיותיהם בזה נתבאר בכמה מגליונות "המאסף" ונקבצו ובאו בתשו' הוד יוסף (סי' א - סי' יד).

הערה על סברת הגר"ח הנ"ל

והנה תנן במעשר שני (ריש פ"ה) והובא בב"ק (טט). כרם רבעי היו מציינין אותו בקוזזות אדמה, ושל ערלה בחרסית, אמר רשב"ג בד"א בשביעית דהפקר ניהו אבל בשאר שני שבוע העליטהו לרשע וימות, ומפרש בגמ' התם טעמא דשל ערלה בחרסית סימנא בחרסית מה חרסית שאין הנאה מינה אף היא דלית ביה הנאה מינה. ולכאורה יש להעיר מזה על סברת רבנו הגר"ח, כי הנה לסברתו דאסורין כל פירות שהוציא למפרע א"כ מן הראוי היה למיעבד הך תקנתא אף לאילן שנטעו לסייג מחשש שמא ימלך בעליו ויחשוב עליו בתוך שני ערלה לשם אכילה ונמצא למפרע דכל אלו דאכלו מיניה עבדי איסורא, ובפשוט נראה כי התקנה היא רק לאילן הנוהג בו עתה כל דיני ערלה. ואל תשיבני דהואיל ובשביעית איירינן א"כ אין רשות בעל האילן על אילנו כי הפקר הוא וממילא לא מהניא נמי תו מחשבתו לשם אכילה כי היכי דנימא דעל ידה מיהדר להאילן דין ערלה, כי הנה ידוע מש"כ הר"ש (כלאים פ"ז מ"ה) והרדב"ז על הרמב"ם (פ"ה מהל' כלאים ה"ח) דבשביעית אין גוף עצי האילנות נעשים הפקר כי אם הפירות, וא"כ השתא דחזינן דגוף האילן אכתי ברשות בעליו עומד בודאי דיכול נמי לחשוב עליו מחשבת אכילה וממילא עי"ז יהא לאילן דין ערלה. ואמנם לשיטת רבנו הנ"ל לא קשיא כלל, כי הנה הפירות שכבר נאכלו לית בהו איסורא כלל וא"כ לא שייך למיעבד להו הך תקנה. (ולסברת הגר"ש אגסי דאף הפירות שנאכלו אסורין צ"ל דאכן המה הוו בכלל פירות ערלה דתנן במתני' דמציינינן להו, ואע"ג דהשתא דעשוין לסייג פטורין מן הערלה מ"מ שפיר קרינן להו פירות ערלה הואיל וסו"ס שם חיוב ערלה מיתיל תלי וקאי ותלי במחשבתו לשם אכילה). אכן אכתי יל"ע בזה לסברתו אמאי לא חיישינן לתקנת אינשי דעלמא דקטפו הפירות ועדיין לא אכלום וקיימים הם בשעת מחשבתו של בעל האילן לשם אכילה דבכה"ג ודאי נאסרין.

והנה ראיתי להחזו"א (שביעית סי' יב ס"ק ט ד"ה שם מ"ז, סי' יג ס"ק יז ד"ה מהא וד"ה לפ"ז) שכתב להסתפק אם הדין שבשביעית אסור לאסוף הרבה מן השדה כמבואר ברמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה ויובל הל' כד ורפ"ו שם) ובחינוך (מצוה שכח) הוא רק על בעה"ב ומשום מיגדר מילתא הוא, או אף לאינשי דעלמא הואיל והוי כסחורה, שכל האוצר לזמן לא הוי לאכלה אלא לסחורה, והוי בכלל הא דאיתא בסנהדרין



כפריעת חוב דמתנת כהונה לשבט הכהונה דחיל השתא אחר הפרשתו מכח חיוב עיסתו שהיתה לו בתחילה, להכי שפיר י"ל דמהני בדיעבד לקיים נתינה זו אף אחר שכבר אכל מן העיסה, והיינו דנקיט בלישניה "לתקן מה שאפשר". כן השיבני בזה הרה"ג ר' ישראל טופיק שליט"א. ומצאתי בס' גידולי הקדש (סי' שכג סוף סק"ה) ובתשו' בית יצחק במפתחות חיו"ד ח"א (סי' קג) ובס' הר צבי זרעיים ח"א (סי' מב) שכתבו לפרש כן בדעת התו"ט. וסיוס דברי הברכ"י שכתב "דדיעבד מהני שלא מן המוקף" יש לפרש לפ"ז דאיהו סבירא ליה שגם כלפי ענינה השני של מצות הפרשת חלה והיא מצות הנתינה לכהן בעינן שבשעת הרמתה יאה זה מן המוקף כי גם היא שייכא בכל דיני הרמת חלה, לזה סיים דמ"מ פסקינן דבדיעבד מהני אף שלא מן המוקף, ואין לך דיעבד גדול מזה שכבר נאכלה רוב עיסתו. ואם כנים אנו בזה אכן אתי שפיר. והן אמת כי ממה שהקשה השעה"מ (פ"ה מהל' תרומה הכ"ד) על דברי התו"ט מדין התראת ספק דלדידיה היכי משכחת לה והא יכול להפריש בתר הכי, וכן מקושית הרב בני דוד מסוגיא דיומא (ג.פ) שהביא שם - נראה להדיא דמהה ס"ל בדעתו דע"י הפרשת התרומה בתר אכילתו נתקן בזה אף איסור אכילת הטבל למפרע, וכן נראה מסתמוות דברי האחרונים שהביאו סברת התו"ט (יעו' חלת לחם סי' ב דף מו סע"ב, גידולי הקדש הנ"ל, חידו' מהרי"ח הנ"ל, חת"ס הנ"ל, מעשה חושב שם), מכל מקום לישנא דהברכ"י אפשר לפרש כן וכנ"ל.

ואגב אעירה על מה שראיתי בס' מקדש מעט הנ"ל, דהנה שם כתב לתמוה על דברי הברכ"י דהך דינא דאינו מן המוקף מהני בדיעבד לא שייך אלא אמילתא דישנו בעין רק אינו לפנינו אבל על מילתא שאינו בעולם כלל לא, ועי' שם עוד מה שהבין בדעת הברכ"י. ולא ברירא לי אמאי לא ניחא ליה לבאר דברי הברכ"י כאשר איהו גופיה כתב לבאר את דברי התו"ט בגידולי הקדש הנ"ל, בשגם בדעת הברכ"י נראה טפי לפרש כן ממאי דנקיט בלישניה "לתקן מה שאפשר", וארווחא בזה ליישב קושייתו הנז' כי כוונת הברכ"י במש"כ דבדיעבד מהני להפריש שלא מן המוקף היא כדפירשתי לעיל.

שלא מן המוקף כמ"ש לקמן (סי' שלא סעי' כה) גבי תרומה, ע"כ. וכוותיה פסק הגרי"ח ב"בן איש חי ש"ש (פר' שמיני ה' חלה אות ה). וכן ראיתי להתו"ט גיטין (פ"ג משנה ח ד"ה ה"ז חושש) שכתב בדעת רש"י (שם לא. ד"ה אם אבדו) והרמב"ם (פ"ה מהל' תרומות הכ"ד) דאפשר להפריש תרומות ומעשרות אף אחר שכבר אכל טבל ובזה נתקן אף הטבל שאכל. וראה עוד בכתב סופר גיטין שם (ד"ה אם אבדו) שלמד כן גם בדעת רש"י והתור"ד בקידושין (ע"ט). ובדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ה"ב), וכבר האריכו בזה רבנן בתראי.

אולם ראיתי לכמה מרבתינו האחרונים שכתבו להשיג על עיקר סברא זו, כי היאך ובמה איפוא יתקן למפרע חיוב חלה דרמי אהך עיסה והיא כבר איננה בעולם (ראה חידושי מהרי"ח על המשניות גיטין שם, חת"ס שם ד"ה מצאן שהן אבודים, גידולי הקדש סי' שכג סק"ה ושם במקדש מעט ס"ק כד, שערי צדק פי"ד דברי ישראל ס"ק יד). וכן היא דעת הב"י א"ח (ר"ס שנו סוד"ה וכתב בספר) והפרי"ח שם (סק"א) שכתבו דאם אכל לחם בא"י קודם שהפריש חלה אין לו תקנה להפריש על מה שכבר אכל דהואיל וכבר עביד איסורא האיך יתקנו.

והנה בהערתי הקודמת התבארה דעת רבנו הגרי"ח דהיכא דנטע לסייג ושוב חישב עליו לאכילה אע"פ שדין הפירות להאסר למפרע מ"מ אין נאסרין אלא אלו הפירות שישנם בעין כי היאך יחול האיסור על דבר שאינו בעולם, והיא מעין סברת האחרונים הנ"ל שהשיגו על סברת התו"ט והברכ"י (רק דהתם הוי חלות דהיתרא ע"י הפקעת איסור טבל למפרע), ומן האמור יש לתמוה לכאורה היאך הוה ניחא ליה להגרי"ח בבא"ח הנ"ל בסברת הברכ"י הואיל והיא הפך סברתו הנז' גבי דין ערלה.

והנה ידוע דמצות הפרשת חלה כוללת שני ענינים, האחד הוא לתקן את העיסה מאיסור טבל שבה, והשני הוא לקיים בה מצוות נתינה לשבט הכהונה, והוי כחוב דרמי עליה בתר מעשה ההפרשה, והוא ענין ממוני גרידא, יעו' חולין (ק"ל), וא"כ י"ל שגם הברכ"י מודה דלעולם אי אפשר לתקן איסור טבל שאכל הואיל והעיסה כבר איננה בעולם ואיסורא דעבד עבד וכנ"ל, ומש"כ "פריש מהמותר על הכל גם על מה שאכל לתקן מה שאפשר" היינו לתקן רק את ענינה השני הנ"ל של מצות הפרשת חלה, והואיל ולא הוי אלא

(כו). אוספי סחורה דאע"ג דכשרים הם לעדות מ"מ אין דרך חברים לעשות כן, יע"ש. ובארוחות רבנו (ח"ב שביעית אות פד עמ' שמה-שמו, ובנ"מ ח"ג איסור סחורה אות יד עמ' דש) כתב שדעת החזו"א היתה נוטה בזה לאיסור. וראה עוד בדרך אמונה (שם ס"ק קפא וציון הלכה שם אות פט) ובתשו' מעדני ארץ (ז' אות ג). והנה ברמב"ם הנ"ל כתב דהשיעור דאכן מותר לקטוף מן השדה ולהביא אל הבית הוא "מעט", ודעת הרידב"ז (כן הביא בשמו הגרי"מ טוקצינסקי בס' השמיטה פ"ג עמ' ג' כא הע' 12) דהוא כשיעור אכילה ע"ד שאמרו במילולות (ביצה יג:): מנפח יד על יד ואוכל, ודעת הכס"מ (רפ"ו שם) דהוא כשיעור ג' סעודות (וכ"ה סברת הגרי"ח ברלין שהובאה בס' השמיטה הנ"ל), ודעת החזו"א (סי' כו סדר השביעית ס"ק ב וס"ק ו ד"ה ירקות) דהוא כפי הרגילות להביא לו ולבני ביתו לימים מועטים יע"ש. והנה בין כך ובין כך נראה כי ודאי לא חיישינן שבעת מחשבת בעל האילן לשם אכילה יהיו הפירות שנקטפו ממנו עד עתה מצויין עדיין בעולם הואיל והכמות הקטנה דאכן שרינן ליה לקטוף כאמור לעיל מן הסתם כבר נאכלה. ואף לשיטת החזו"א דחיישינן לנקטף גם מזה מקצת ימים, סו"ס הא ספיקא איכא גבן דילמא כלל לא קטפו מיניה בהנך מקצת ימים, ואף אי קטפו מיניה דילמא כבר אכלי להו כי סו"ס לזה הן עומדין, ואף אי אכתי לא אכלי להו אפשר דלהך מיעוטא דמיעוטא לא חיישינן ומשום כך לא עבדינן להו נמי תקנתא.

ושוב התבוננתי בזה ונלפע"ד דבלא"ה לק"מ, כי הנה לפו"ר נראה דמתניתין לא איירי כלל בבעלי בתים הקוטפים לבני ביתם כי אם בעוברי אורח שאין הם מכירים את הכרם כי רק לשכמותם צריכין היו לציינן את הכרם בקוזות אדמה או בחרסית להודיע שהוא ערלה או רבעי, והמה מן הסתם לא לקטי אלא רק כפי הנצרך להם כשיעור אכילתם בעת ההיא, וכבר התברר לעיל כי אף לדעת רבנו הגרי"ח אלו הפירות שכבר נאכלו ואינם בעולם תו לא חייל עלייהו כלל דין ערלה.

סתירה בדעת הגרי"ח הנ"ל

כתב מרן החיד"א בברכי יוסף יו"ד (סי' שכג סק"ד) וז"ל: אם בארץ ישראל קרה מקרה דשכחו להפריש חלה וכבר אכלו רוב הפת בבלי דעת, אף שהוא בארץ, יפריש מהמותר על הכל גם על מה שאכל לתקן מה שאפשר, דדיעבד מפריש

תרי דף יומא - ראש השנה

דבר חיובא ולשם מצוה. וכן נראה מהשאג"א (ס'ו') ומהר"ם בן חביב ביום תרועה (ר"ה כט). ג' התקיעה הוי המעשה מצוה, והשמיעה היא הקיום מצוה. וכמ"ש הקוה"ע (סי' סט ס"ק כז) לגבי פו"ר דהקיום מצוה הוי בלידת הבנים, אבל המעשה מצוה הוי בביאה. וכן ביארו באבני נזר (או"ח סי' מ' סק"ז) ובזכרון שמואל (סי' יח סק"ב) ובהררי קדם (ח"א סי' טו) בשם הגרי"ח מבריסק דשמיעה הוי דבר דממילא, ולכן מוכרחים לתקיעה שיהיה מעשה מצוה. וכמ"ש הב"י (סי' תלב) שלא תקנו ברכה על ביטול חמץ לפי שהוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב. וא"כ תקשי כיצד תקנו ברכה על שמיעת קול שופר. אלא י"ל דאפ"ל שהקיום מצוה הוי בשמיעת קול השופר, מ"מ המעשה מצוה הוי בתקיעה. ומעתה י"ל דהרשב"א סבר דבע"ל מעשה תקיעה של מצוה כהכשר בעלמא להחשיב את השמיעה מקול שופר ולא נביחה בעלמא, ולכן איכא למ"ד דאפ"ל ששמע מקצת שיעור תקיעה יצא י"ח, דכל השיעור הוי רק תנאי בתקיעה שהיא הכשר למצוה, אבל המצוה עצמה מתקיימת בשמיעת קול שופר, ולא נתנו ע"ז דין שיעור. אך למסקנא אמרי' דאדרבה השיעור תקיעה נאמר על עיקר המצוה, דהיינו שצריך לשמוע שיעור דתקיעת שופר. אבל אם שמע כשיעור תקיעה, לית לן נפק"מ במה שלא שמע את כל המעשה

ויש לבאר מחלוקת הראשונים דהנה ידוע מה שכתבו הקדמונים לבאר ביסוד מצות שופר דתרתיה איתנהו בה. דעיקר המצוה לשמוע קול שופר, ולכן התוקע לתוך הבור לא יד"ח, כיון שלא שמע קול שופר אלא קול הברה. ומש"ה מברכים בנוסח על שמיעת קול שופר, וכמ"ש הרמב"ם בתשו' (סי' קמב). ומטעם זה כתב בהל' שופר (פ"א ה"ג) דהתוקע בשופר גזול יצא י"ח כיון שאין התקיעה מצוה אלא השמיעה, ואין בקול דין גזל. ע"ש. אלא דמכל מקום יש תנאי שיהיה שם ג"כ מעשה תקיעה של מצוה, כדמוכח ממה שצריך כונת משמיע להוציאו י"ח. ולכן השומע קול שופר מחש"ו, אינו יוצא י"ח, כיון שאין כאן מעשה תקיעה של בר חיובא. ומוכח דלא מספיק ששומע קול שופר, אלא צריך שיהיה קול שבא מתקיעת שופר.

אלא שיש לבאר דין זה בג' אופנים: א' יש לבאר שהתקיעה הוי רק בגדר תנאי והכשר לקיום המצוה דשופר, וכמ"ש השפ"א (שם) וחזו"א (סי' כט סק"ד) והר צבי (ח"ב סי' פה) ואג"מ (ח"א סי' קעג) דאם אין כאן מעשה תקיעה של מצוה, נחשב שומע קול נביחה בעלמא. ב' יש לבאר דהוי תנאי במעשה המצוה דשופר, דצריך לשמוע מעשה תקיעה של שופר, וכמו דפשוט שצריך לשמוע קול 'שופר' ולא דבר אחר, ה"נ בעי' שישמע קול שופר המגיע ע"י מעשה תקיעה

**ראש החבורה
הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א
בענין שמע מקצת תקיעה**

א. בגמ' (ר"ה כז. כח). אמר' שאין יוצאין י"ח במקצת תקיעה היכא שבמקצתה אינו ראוי לצאת י"ח, כגון שמקצת התקיעה קודם עה"ש, או שסיים לתקוע בתוך הבור. ובח"י הרמב"ן כ' דהגמ' מיירי כששמע שיעור דתקיעה שלימה, ממקצת תקיעה, ולכן איכא למאן דאמר שייצא י"ח, אבל למסקנא גם כה"ג לא יצא י"ח. אבל הרא"ש והרשב"א פי' דמיירי ששמע שיעור דמקצת תקיעה, ולכן מסקי' שלא יצא י"ח, אבל איה"נ בשמע שיעור דקול שופר שלם יצא י"ח גם למסקנא.

ובטור (סי' תקפז ס"ג) הביא מח' הראשונים בדין זה. והש"ע סתם כדעת הרמב"ן. והביא לדעת הרא"ש בשם י"א. ובמ"ב (ס"ק טז ובס"י תקצב סק"י) כ' דקיי"ל כדעת הרמב"ן. והביא מהאחרונים שכ' דיזוהרו כל העם שלא להוציא כיחם וניעם בשעת תקיעה כדי שישמעו כל הקולות מתחלתם ועד סופם. וכן לא יביאו ילדיהם אצלם מטעם זה וכו'. עכ"ל. וכן צריך לזוהר שלא לומר את היה"ר שבסוף התקיעות עד לאחר ששמע את סיום התקיעה כולה.

תקיעה, דהרי"ז הכשר בעלמא. אך הרמב"ן ס"ל דהתקיעה היא חלק מהמצוה כיון שצריך לשמוע את מעשה התקיעה, או שזהו המעשה מצוה שמוטל על הגברא, וא"כ פשוט שחייב לשמוע את כל שיעור התקיעה, אלא דמ"מ יש לדון אם צריך לשמוע את כל התקיעה, דיש לומר שמספיק לשמוע את מעשה התקיעה שהוא מחויב בו מעיקר הדין. ולמסקנא צריך לשמוע את כל מעשה התקיעה, ולכן גם אם שמע כשיעור תקיעה לא יצא י"ח כל זמן שלא שמע את כל התקיעה.

ב. וע"פ האמור יש לעיין במ"ש המשנה ברורה (סי' תקפז ס"ק יד) וז"ל, וה"ה נמי אם כל התקיעה היה בחיוב אלא שהוא נכנס באמצע התקיעה או שיצא מביהכ"נ באמצע התקיעה ושוב לא שמע לא יצא אע"פ שהיה שיעור תקיעה במה ששמע וכמאן דשמע חצי שיעור תקיעה דמי. ע"כ. ולפ"ז צריך לזוהר להתחיל את התקיעה בקול רם כדי שישמע תחילת התקיעה משום דאמרין שמע מקצת תקיעה לא יצא.

אך בבאיור הלכה (סי' תקפז ס"ד) הביא מהנהר שלום (סק"א וסק"ה) שחולק על הט"ז ודעתו דאפילו לדעת הרמב"ן יוצא בזה דעד כאן לא פליגי בסוף סימן דלעיל אלא היכא דתחילתה לא הוי בחיוב, אבל אם כל התקיעה בחיובא לכו"ע יצא, ואין זה ענין לאפסוקי תקיעתא שלא נאמר אלא לחד גברא שאינה עולה לו לשני תקיעות כיון שנתחייב בקולות מופסקים. ע"ש.

אך בשער הציון (סי' תקפז ס"ק כ') וז"ל, ואין לחלק בין היה מקצת תקיעה פסולה כמו בתוקע מקצת קודם שעלה עמוד השחר ובין ענינו שהתקיעה כולה בחיוב רק הוא לא שמעה בכולה, דזהו רק לפי סלקא דעתך דש"ס (כח). אבל לפי המסקנא דכי קאמר רבה בתוקע ועולה, לא שני לן כלל וכל שלא שמע כולה תקיעה לא יצא. עכ"ל.

אך אין דבריו מוכרחים דלעולם מודה הנהר שלום שלמסקנא אין לחלק בין תקיעה בזמן חיוב או לא, אבל מכל מקום כל הנידון בגמרא דוקא כשהיה פגם במעשה התקיעה שלא היה ראוי לשמוע על ידה קול שופר, כיון שבאמצע התקיעה תקע לתוך הבור, או באופן שתקעו שם בחוצרות באמצע התקיעה, או באופן שנתכוין לחלק את התקיעה לתרתי לצאת בה י"ח דב' סדרים, אבל בנדון דידן שהיה מעשה תקיעה מושלם, ורק הגברא השומע אינו רוצה לצאת י"ח בחלק מהתקיעה, אין בזה חסרון בכלל. וכן י"ל באופן שהתחיל לתקוע בלחש דאין כאן ריעותא במעשה התקיעה, ושפיר י"ח בהמשך התקיעה בקול רם.

והדבר תלוי בבאיור יסוד סוגיין אליבא דהרמב"ן דכיון שעיקר המצוה בשמיעת קול שופר, הרי מספיק לשמוע שיעור תקיעת שופר, אלא שנתחדש דצריך לשמוע את כל התקיעה, ובזה יש לומר ב' צדדים או דהוי תנאי במצוה שיהיה שמיעה דמעשה תקיעה, או שזהו גופא המעשה מצוה שמוטל על הגברא. וא"כ אי נקטינן שזהו המעשה מצוה א"כ מסתבר דצריך שיכוין לצאת י"ח מכל המעשה תקיעה, שהרי חצי מעשה לאו שמיה מעשה. אבל את"ל דהוי תנאי בשמיעת השופר שיהיה שם מעשה תקיעה, א"כ מספיק במה שיש מעשה תקיעה מעליא, ולא צריך שהשומע יתכוין לצאת י"ח מכל המעשה, דמ"מ שמע שיעור תקיעה ממעשה תקיעה מושלם.

וכן יש להוכיח ממ"ש בש"ע (סי' תקצ ס"ו) וז"ל, אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. עכ"ל. ובמקור הדין מבואר דלרמב"ן יצא י"ח בתקיעה זו לשם תשר"ת, אבל הרי"ף גיאות סבר שלא עלתה לו תקיעה זו בכלל, כיון דפסוקי תקיעתא לא מפסקינן. ותמה החכמת שלמה דהש"ע סותר דברי עצמו, שהרי כתב (סי' תקפז ס"ג) בדעת סתם דאינו יוצא י"ח במקצת תקיעה, אלא בעל שישמע מתחילה ועד סוף, וא"כ הכא נמי י"ל דכיון שנתכוין

לצאת י"ח רק בתחילת התקיעה לשם סיום הסדר דתשר"ת, הרי"ז לא יועיל לו כלל.

אלא מוכח כדעת הנהר שלום דכל הדין שלא יוצא י"ח בתחילת התקיעה, היינו דוקא כשיש ריעותא בגוף התקיעה, דלא מקרי מעשה תקיעה מושלם, אבל בכל אופן שיש כאן תקיעה מושלמת ורק השומע לא נתכוין לצאת י"ח כל התקיעה, אין בזה חסרון כלל, כיון ששמע שיעור תקיעה כהלכה, וקיים את עיקר המצוה לשמוע קול שופר. ולא אכפ"ל במה שהשומע לא יוצא י"ח בכל התקיעה.

הרב שמואל ברוך רובין

קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה

[יומא כח:]

"אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה כולה"

יש להעיר שמימרא זו היא משנה בקידושין (פב,א) וצ"ב אמאי לא אמרה רב בשם אומרה. (ועיין בגלהש"ס הכא והתם). ואציין בזה עוד כמה מקומות שמצאנו שאמרו אמוראים דברים שנאמרו כבר ולא ציינו למקורם הראשון: ע"י במגילה (דף טו,א) אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנאמר ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי. יש לתמוה אמאי לא אמרה ר"א בשם הברייתא דאבות (פ"ו משנה ו') וע"י בספר שדי חמד (ח"ד עמוד 293).

[המנהג לומר פרקי אבות בשבתות הקיץ מובא לראשונה בסידור ר' עמרם גאון (עמוד ל' במהדורת ורשא) ועיין בטור (חאו"ח סימן רצ"ב) [בכלבו מיייתי למנהג זה בשם מר רב שלום גאון שהיה בשנת ד' תרנ"ז ור' עמרם חי בשנת ד' תר"ו], ולכן אפשר לומר שלא ידע ברייתא זו שהאמוראים לא ידעו כל הברייתות כמו שידעו המשניות (וראה ברשי" שבת דף פא,א ד"ה והכא. והרבה יש בש"ס שברייתא זו לא שמיע ליה לאמורא פלוני), וראה לדבר שלא ידע כל הברייתות מצאנו ביבמות (עב,ב) ראית את בן פדת (היינו ר"א שסתם ר"א בגמרא ר"א בן פדת) שיושב דורש כמשה מפי הגבורה עיי"ש. [ואף שביקש ר' אסי לאגמורי מעשה מרכבה (חגיגה ג,ג), אין זה מן ההכרח שצריך לדע הברייתות אף שצריך למלאות כרסו בבשר ויין, ועיין בש"ך יור"ד רמ"ו]. אכן לכאורה אף אם נפרש כן היה לגמרא להמשיך ולומר דתניא נמי הכא (ועיין תוס' פסחים דף מט,א ד"ה תניא)]

וע"ע בסנהדרין (דף קב,ב) אמרי במערבא משמיה דר' דימי עתידי הקב"ה וכו' וכבר איתא במתני' סוף עוקצין (ג,ג) ובזה עיין בתשובת נודע ביהודה (יור"ד תניא סימן קס"א) ועיין בספר מרגליות הים (סנהדרין שם).

וע"ע בב"ב (דף פו,ב) אמר ר' כהנא שנתות היו בהין ומשנה היא בזבחים (דף פז,ב) (וע"י פירוש תוס' ורמב"ן ב"ב שם אמנם ע"י ברשב"ם שם).

וע"ע ביבמות (דף כד,ב) דאמר ר' אסי הסר ממך עקשות פה ולזות שפתיים וגו' וע"י כתובות (דף כב,ב ותוס' שם).

וע"ע במשנה באבות (ד,יט) שמואל הקטן אומר 'בנפול אויבין אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך' וגו' וע"י ברע"ב שם ובתפארת ישראל שפירשו כתוס' בכתובות הנ"ל.

[שני המקורות האחרונים יכולים לתרץ לכאורה גם על שאר הקושיות. עוד תירוץ ניתן לומר (בחלק מהמקומות) עפ"י דברי התוס' בעירובין דף לח,ב ד"ה אמר עיי"ש.]

הרב פנחס כהן

זהירות למעשה בהלכתא ד'בל תאחר'

במצוות צדקה

חומרת האיסור ושיטות הראשונים

הנה אחד מהלאוין שבתורה שהאדם עלול להכשל בהם בלא דעת, הוא לאו ד'בל תאחר', ואמרתו לכתוב בקצרה הנוגע להלכה באיסור חמור זה שבקל יכול האדם להכשל בו בכל רגע ורגע כמבואר בחזון איש (בכורות י"ז, ב), ויתכן

דיעבור אפילו באיסורא ד'בל יחל' וכשל בעוון נדרים החמורות (כנראה משיטת הרמב"ם).

הברייתא בר"ה (ד) מונה את הצדקות יחד עם שאר הקרבנות אשר אם אין האדם נותן אותם בזמן הראוי להם עובר הוא בלאו ד'בל תאחר', אלא דפליגי התם הראשונים ונסכסם דבריהם בקצרה, דדעת התוס' דבקימי עניים עובר מיד, ובלא קיימי עניים אין עובר אלא עד ג' רגלים, דאחר שלושה רגלים צריך לילך ולחפש אחריהם. ואילו שיטת הרמב"ם (הלכות מתנו"ע ח, א) וכו"פ השו"ע והגר"א (רנז, ג) דבלא קיימי עניים אין עובר לעולם אלא מפריש ומניח, ואילו דעת הרשב"א לחלק דגם בקיימי עניים אין עובר אלא בעשה מיד, ואילו בלאו אינו עובר אלא לאחר ג' רגלים.

ופשיטא דאין כוונת הדברים דבל תאחר עצמו משתנה לפי מציאות ד'קיימי עניים' אלא דבאופן ד'קיימי עניים' מצות הצדקה מחייבת אותו ליתן מיד ולא מכח נדרו, אך מכח נדרו אין עובר אלא עד אחר ג' רגלים ודו"ק דבהא יש לומר דפליגי הני ראשונים.

איפה עלול האדם להכשל בזה

והנה דבר זה נפסק להלכה בשו"ע יו"ד (רנז,א) (א) ועיקרא דמלתא נוגע לאדם שקיבל על עצמו (בעליה לתורה וכדומה) ליתן מתנה לביה"כ או אפילו חשב בליבו (יעיין במנ"ח), והרבה פעמים הדבר נשכח מהלב, או כגון אדם שיש בביתו קופת צדקה שהוא מניח שם את כל הכסף הקטן על דעת לחלקם לצדקה מתי שיבואו עניים, ולפעמים קופה זו נשארת עיין ועידינים צריך ליתן לב פעם בשנה לרוקן הקופה לכיסם של עניים, וכן בוודאי הוא נוגע אצל כל אדם שקיבל על"ע להפריש מעשר כספים דמחוייב הוא לחלקם מיד בזמן דקיימי עניים ולכן כתבו החזו"א דלעולם יקבל על"ע דבר זה בלא נדר, ועיין בחזו"א (קנ"ג, ה) דנסתפק בשוהה משום דבר מצוה או דבר הרשות (וכנראה כוונתו דאינו משתתה בכד') אי קאי בכל תאחר (אי ילפינן מנגעים דהתירה התורה לשהות משום דבר מצוה או לא), וכו"ש לשיטת הר"ן בנדרים ח. דבפ"ק זו צדקה קאי על כל המצוות שמקבל האדם על עצמו, והארכנו בגדרי 'צדקה' במקום אחר דאינו דווקא לעניים ואיזה מצוות נכללים בהם.

אך הדבר השכיח מאוד הוא בזמן שמזמין האדם לביתו בליל שבת ויו"ט אורח (דאפשר דאורח דינו כעני) ואינו ממהר להתחיל מיד את סעודתו אלא מתעכב בכל מיני מנהגים וכדומה (וכגון שיר שלום עליכם וכדומה) דבכה"ג כתב השעה"צ (תרל"ט, ס"ז) דעובר בכל תאחר (וכן מובא בדבר אברהם (ב,ב) בהג"ה) כמה הח"ח היה מקפיד בדבר זה הלכה למעשה שהיה מתחיל הסעודה מיד בבואו מבית הכנסת, ואף לא אמר הזמירות כנהוג, ועיי"ש שחלק על דרבי דהא איכא אומדנא דמוכח דדעתו מלכתחילה להזמין העני לסעודתו רק בשעה שישב בפועל לאכול, אך הח"ח כנראה הבין דאין זה תלוי באומדן דעתו אלא במציאות דרחמנא חייביה ליתנו מיד.

ישוב הסתירה במשנ"ב האם במזמין אורח מותר לשיר 'שלום עליכם'

אך נראה לומר דיש לדקדק דבסימן רע"א לא כתב דיש בזה איסור ד'בל תאחר' אלא רק דיש למהר בז, וצע"ק במשנ"ב הכא משמע דאינו אלא מידת חסידות, (והחילוק פשוט דהכא שהזמין לסעודת שבת בוודאי היה על דעת הזמן שבו הוא יסעוד והיינו אחר שישיר 'שלום עליכם' וכו', משא"כ שם בסוכה מיירי שירדו גשמים וא"כ לא קבע לו זמן, יל"ע בגדר האי איסורא באופן שלכא' עדיין לא הגיע הזמן משום 'שלום עליכם' וכדומה אך אחר שמעכב רק משום תאוותו הרי יכול לא לאכול, וכן יש לחלק בזמן שהוא מתעכב דהא אם זמן הסעודה הוא חצי שעה הרי שלא יעבור בכל תאחר עד לסיום החצי שעה לכאו'.

הגדרת קיימי עניים כשיודע שיש נצרכים ואינו לפניו

אלא דהגם דלא קיימי עניים לפניו מחויב הוא להפריש מיד



מה הוא רוצה ומהי"ת שהחסרון שהוא מדבר עליו זה חסרון אמיתי אולי זה רצון לאכוהול זה הדין של בודקן אחריו לכסות כשאומר הלבשיני וכדומה, אך כשלא אומר כלום אין שום חיוב כלל דהא מהי"ת דבאמת נצרך וזהו כוונת הרשב"א.

והנה מצינו גם בהלכות שותפין (בסי' קע"ז ס"א) דשותפות בעי קנין ממש, וצריך בכל דבר את הקנין הראוי לו, ומ"מ מבואר שם בס"ב דמנהי עירוב פירות השותפות, ומשמע להדי' דחל שם שותפות בעירוב זה, ותמוה מאוד במה קנו זה מזה [ועיי"ש בסמ"ע לענין מעות], הא כל פרי לחודיה קאי, ומשמע דהתערובת מפקיעה את הבעלות הפרטית, וצ"ע. ולכ' היה לומר דגם כאן כיון שעירבן פקע הבעלות הפרטית, ונותר רק חיוב דמים ולענין זה אמרינן דממונא לא בטיל [אכן לפי"ז אינו ממש כעירוב פירות שותפות ויעו"ל לקמן] ולכן כאן יכול הנפקד ליתן לו איזה פירות שירצה, ומשמע שקנה הנפקד את הפירות, אך תמוה דאם נימא שחל חיוב דמים, אמאי יכול לנכות לו לפי חשבון, דאם הנפקד קנה את הפירות הרי נתחייב דמים מיד כשעירבם, ואמאי ינכה לו.

בעלות לדמי

ולכא' היה ניתן לבאר דהכא לאחר התערבות לא הוי רק חיוב דמים למפקד, אלא 'שותפות לדמי' [וכדיבואר לקמן מתוס' גיטין ס"ו א' דחידשו שם ששייך בעלות לענין הדמים בלבד] דהיינו שיש למפקד 'בעלות לדמי' אכן ככה"ג אין לו זכות בעצם החפץ אך יש לו בעלות על השוויות, וביאור הדבר דבכל חפץ יש בעלות ב' ענינים א] עצם גוף החפץ, וכגון בחבית יין הרי יש לו לבעלים בזה זכות והנאת השימוש ב'יין, ב] אכן לבד מזאת הא חבית יין הוי גם 'שוה כסף' והוא שוה בתורת מוון, וגם זה הוא זכותו של הבעלים, אלא שבד"כ מי ששייך לו גוף החפץ יש לו גם את בעלות השיווי הממוני, אך שייך שיהיה לו בעלות רק לענין זכות השויות הממונית שבדבר. וממילא כאשר מוכרים החבית הוא יקבל דמים לפי ערך השותפות, ולפי"ז גם הכא אף שאין למפקד זכות בעיקר הפירות מ"מ נימא דהוא בעלים לדמי, וממילא מפסיד לפי ערך.

ועיקר היסוד לאפשרות חילוק הבעלות בין הגוף לדמים, איתא להדיא בתוס' בגטין (סו רע"א), שיכול אדם למכור חמרא לדמיה דהיינו 'יין לדמי' כלומר גוף היין נשאר שלו אלא שאם בא למכרו לעשות בו דמים, דמיו קנויים לאחר, ואין זה כמכור דבר שלא בא לעולם ומבואר שניתן להפריד בין הבעלות על גוף החפץ לשוויותו והריהו מוכר את 'שוויות החפץ' שהיא דבר שבעולם. וכמו שביאר בקובץ שעורים (פסחים אות יח) "הכונה, דהוא בעלים על שיווי החפץ ולא על גופו של חפץ, כעין מ"ש תוס' - גיטין ס"ו - גבי חמרא לדמיה" [ובזה מבואר עוד ענין 'מה לי הם מה לי דמיהם' לקמן ס"ג ועוד ואכמ"ל]

הצ"ב בביאור זה

אכן לפי צד זה הא פקע זכותו של המפקד לקבל את עצם החפץ, וזה אינו דהא בסוגין נראה להדיא דיש למפקד זכות בעצם הפירות, שצריך ליתן לו מהם לפי חשבון, אלא שמצד שני רשאי הנפקד ליתן לו איזה פירות שירצה אך פשוט שצריך ליתן לו דוקא פירות, ומוכח דאין הפירות לגמרי של הנפקד, ולכן מוכח דאין כאן רק חוב ממוון, או בעלות לדמי, [ומוכח לכא' דממונא לא בטיל אזיל גם על גוף החפץ ולא רק על זכות הממוון] וא"כ עדיין צ"ב בגדר שותפות זו לאחר התערובת.

ביסוד התירו"ד בתערובת זהובים

והנה מצינו עוד בדברי התרומת הדשן סי' שיד' שישד על פי דברי הרא"ש, שבתערובת זהובים שנעשית מדעתו, הרי כיון ד'שם ממוון חד הוא' הרי הוא כמו שהכל של כולם, ואם

רואהו שואל מאחרים ולא ממנו אין חייב לתת דהא העיקר שרואה שואל, ושמעתי המגאון ר' נתן רוטמן שדימהו לגר"א פט"ו יב' כי אין האדם מחוייב ללכת לבקש תלמידים ללמדם תורה (כי לא מכל אדם לומד תורה ומהי"ת שיהפוך באמת לתלמיד), ועני ורש נפגשו אז נוצר חיוב, וכן הפושט ידו אין זה אומר שחייבים לתת לו צדקה כל עוד לא פירט

נשים נזיקין - בבא מציעא

לו עכשיו דמים, [וכמו שיבואר לקמן מכמה דוכתי] א"כ לכא' צריך להחזיר לו הכל ולא להוריד חסרונות, כיון שמיד שערבן נתחייב בדמיהם, וממילא יצטרך ליתן הכל ולא מצד הספק, אלא מצד הודאי, ובודאי קשה אמאי יוציא לו חסרונות, וכל זה צריך עיון ובידור וצ"ב.

האם מותר לערבן בפירותיו, ומה טעם האיסור

ובעיקר הדין שכתב הרמב"ם שם [שאלה ופקדון ה' ה] דז"ל: "המפקד פירות אצל חבירו, הרי זה לא יערבם אם פירותיו, עבר ועירבן, יחשב כמה היו פירותיו וכמה היו הפקדון ויראה כמה חסר הכל, ויחשב חסרון הפקדון ויתן לו אחר שישבע; נסתפק מהן ולא ידע כמה נסתפק יוציא לו חסרונות";

ובמש"כ "הרי זה לא יערבם עם פירותיו", הרי במג"מ כתב שהוא פשוט שאין לו לערבם לכתחילה וכ"כ בב"י ס' רצ"ב, ולא ביארו הטעם, ובפשטות הדבר פשוט כיון שאינם שלו, הרי אם יערבם לא יוכל להחזיר לו את פירותיו, ולכן אסור לערבם.

אכן הב"ח [רצב יד], כתב, שהטעם הוא משום ש"רוצה אדם בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו" וכן הביא הגר"א [שם סקל"ג] טעם זה, אכן לפי טעם זה נמצא שאסור לערב רק במקום ששייך דין זה ד"רוצה אדם בקב שלו", והיינו כגון שעמל בהם, או אף כשעמל לקנותם [יעו"ל בראשונים בסוגין], אבל אם באו לו הפירות בירושה או שקיבלם במתנה, יהא מותר לכתחילה לערבם עם פירותיו וזה חידוש גדול, [ועיו"ל בס' אילת השחר] וצ"ע.

כיצד מותר לו להסתפק מן התערובת

ועוד קשה בעירבן שלא ברשות, כיצד מותר לו להסתפק מהם לאחר מכן, שהרי הוי ספק שליחות יד, [ואם נימא שמדין מוחזק מותר לו לקחת מהתערובת, א"כ אמאי לא נימא כן לענין הספק איזה נאכלו וכמשנ"ת]

ומ"מ כאמור תמוה בעיקר הדין אמאי יוציא לו חסרונות דממנ"פ או שיתחייב בכל [או מצד חיוב הפקדון או מצד שנעשה עליו דמים] או שיחשב מוחזק ויאמר לו הממע"ה וכבגמ' הנ"ל בבכורות י"ח:

בדין תערובת כשות

עוד יל"ע בסוגין בדף מ"ב ב' שמבואר דאם נתערב כשות של שמעון בשכר של ראובן, הרי הנידון התם רק מדין 'משתרשי' ליה והיינו מה שהרויח ראובן על ידו, ולכא' אמאי לא נימא כפשוטו שהרי 'ממונא לא בטיל' ולכן הריהו שותף בשכר כשיעור הכשות, ולא מדין משתרשי ליה. ומוכח דעצם הכשות בטלה בשכר, אלא שנוטל מדין משתרשי, ולכא' הוא סותר לפשטות הסוגיא דידן דהממוון נשאר שייך לבעליו, וכן סותר את הגמ' ביצה ל"ח [שתובא לקמן] דממונא לא בטיל אכן יעו"ל הערה שיש לחלק בין טעם וחזותא לבין תערובת יבש ביבש שכ"א לחודיה קיימא וכנדון דידן, ובהו צ"ב במה פקע זכותו.

ומעתה יש לדון בעיקר דין תערובת חפצים מה דינם לענין ממוון. וראשית לדון אם שייך בזה ביטול ברוב, והנה מצינו בגמ' ביצה ל"ח ב' הרי שנתערב קב חטים שלו כו' יאכל הלה וחדי, ומבואר התם דממונא לא בטיל, אכן צ"ב בגדרו, אם הכונה שרק זכות הממוון לא בטלה, או שמא גם עצם החפץ לא בטל, והוי כמעיקרא ברשות בעליו, והלוקח משם הוי ספק גזל. [ומצינו בזה דברים בגדולי הפוסקים, ונציין כמה מהם בהמשך] וצ"ב.

תערובת פירות לקנין שותפות

המעוות לצדקה כמבואר בסוגיא שם דהגמ' עושה צריכותא חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב וכמבואר שם בראשונים ובב"י (רנז).

ועיוין ברשב"א שבועות כה. חידש דפשיטא דאין עובר על ענים שבמדי אלא רק בשואל ממנו, ולכא' כוונתו לאו דוקא בשואל, ותמוהים דברי הדר"א שהבין במהר"ר קורקוס דאם

ראש החבורה

הגאון הרב מנשה תופיק אביעזרי שליט"א

ביסוד וגדר דין ממוון שנתערב

מעשה שהיה באחד שקנה הדסים ושלם עבורם, ובליל החג, מצא שנשתרבב לשם הדס אחד מיותר, שלא שילם עבורו. והשתא השאלה אם יכול לקחת לעצמו ג' הדסים, או דלמא כיון דיש כאן אחד שאינו שלו לא יד"ח והכל נפסל, וכן יש להסתפק לענין סכך שנתערב בו סכך של אחר, אם יכול לקח לעצמו כשיעור הסכך ידידיה, או לאו, ויש בזה כמה צדדים, וכעין זה נשאלתי באדם שמצא הרבה קרשים במחסנו ויודע שחלק מהם אינם שלו, ועוד יש לדון במערב לכתחילה חפץ של אחרים בחפציו, אם נחשב לגזלן, או למזיק, ומה דין התערובת, ויסוד לדברים יש להעיר מסוגין ב"מ מ' א' ומ"ב ב' ואין זה המקום להאריך ולמצות נושא נכבד זה, אכן נציין מספר יסודות העולות מסוגין ומדברי רבותינו.

המערב פירות חבירו

מבואר בסוגין ב"מ מ' א' 'המפקד פירות אצל חבירו [ועירבן עם פירותיו גמ' ורש"י] יוציא להם חסרונות" ומבואר בגמ' וברש"י בהמשך שם שאם עירב את פירות המפקד עם פירותיו, הרי מוציא מהם חסרונות לפי חשבון, וברמב"ם (פ"ה מהל' שאלה ופקדון) ונפסק בשו"ע חושן משפט (סי' רצ"ב ס"י) מבואר דאף שעירבם שלא ברשות הבעלים, מחזיר לו לפי חשבון, שאם דרך משל חסר אחד מעשרה, הרי ינכה מהפקדון ג"כ אחד מעשרה, ומבואר כאן ב' חידושים א' שיוצא ידי חובת החזרת הפקדון אף שאינם פירותיו, ועוד שאף שאינו יודע מאיזה פירות נתחסר, הרי מחזיר לו לפי חשבון.

התימה בזה

ובפשטות הדבר תמוה, שהרי מנ"ל שהעכברים אכלו בדיוק באותו שיעור מפירותיו ומפירות המפקד, וא"כ הוי ספק משל מי אכלו, ומה נאבד וא"כ הוי ספק ממוון, ומה נידון בה. וכד נידוק ככה"ג ממנ"פ קשה, דאם נימא שיש כאן חזקת חיוב, דהיינו כיון שהנפקד קבל ממנו סך פירות, ואינו יודע אם נאכל משלו או משל חבירו, אם נימא דהוי כאיני יודע אם פרעתין, הרי א"כ יפסיד הנפקד הכל [או מדין 'מתוך' מצד שבועת השומרים ואכמ"ל] ולא לפי חשבון, ואם נימא דהכא אין זה חזקת חיוב, כיון דכל היכא דאיתא ברשותיה דמריה איתיה, וכן שאין כאן נידון על מעשה השמירה, אלא שהספק על הממוון של מי נחסר [אלא שצריך להשבע שעירבם ונתחסרו וכמבואר בראשונים] א"כ הדין צריך להיות כמבואר בגמ' בכורות י"ח: לענין אחד שהפקד טלה אצל בעל הבית, שהיה לו טלה משלו, ומת אחד מהם, ואינו יודע של מי מת, שהדין התם שהנפקד הוא מוחזק, ואומר לו המוציא מחבירו עליו הראיה, א"כ ה"ה כאן, נימא ליה למפקד שמא משלך נתחסרו, [וכמו שיבואר לקמן מדברי התרוה"ד סי' שיד' שבתערובת זהובים שנאבד חלקם הרי המוחזק זוכה בכל [ואין הולכים בממוון אחר הרוב] וזה פשוט דאין זה בגדר ודאי שהעכברים אכלו בדיוק משלו כמשל חבירו, ואינו צריך לפנינו, וא"כ אמאי צריך ליתן לו לפי חשבון.

בגדר הבעלות בתערובת

ועוד יש לדון בעיקר גדר ממוון זה דלכא' אחר שעירבן הנפקד שלא ברשות, כיון שאינם ניכרים, מה גדר הבעלות בתערובת זו, אם נימא דגוף החפץ בטל ברוב אל שחייב

נפסד חלק מן הזוהבים הרי נפסד לכולם, ולכא' י"ל דגם הכא הוי הכל כחדא ולכן מחד גיסא חייב ליתן לו פירות בדוקא, ומצד שני הכל לפי חשבון. אכן שם מבואר להדי' שזה רק במעות שאין להם קפיאד [וכן משמע שם דוקא שעירבו מדעתן] ואז חל גדר של שותפות בכל הדמים, אך דבר שיש קפיאד וכמו בטלאים בסוגית הגמ' בכורות יח ב' הרי הדין הוא להיפר, דלא חל שותפות והנפקד מוחזק ויכול לומר הממעה ואפי' נגד רוב [ופסקו הרמ"א רצ"ב י]

ואם כן כאן בהפקיד פירות הא איירי בדברים שיש בהם קפיאד, וזה אינו בטל, וכש"כ הכא דהרי רוצה בקב שלו, נמצא אין בזה דין שותפות דממילא, [ולפי"ז יש לבאר מש"כ הב"ח דרוצה בקב שלו וכו' והיינו דכאן לא יחול דין זה דהזוהבים שעירבם, וכו' אלא יש לו זכות בגוף הפירות] ועוד יש להעיר שהכא נראה בפשטות שהנפקד הוא הבעלים ליתן לנפקד איזה פרי שירצה, והתם בזהובים פשוט דאין לאחד זכות על חברו, וא"כ הדר דינא דכאן הוי תערובת פירות שלו ושל חברו, ולא שותפות והדרא קושייתנו, דיאמר לו הממעה או להיפר שיתחייב הכל.

קנין בדבר שאינו מסוים

אכן מצינו אופן נוסף של קנין בדבר שאינו מסוים, והוא 'בית מבתי אני מוכר לך' והתם יש לו 'בית אחד' מבתי אלא שאינו מסוים, [ולכן ידו על התחנותה עיי"ש] ודין זה נפסק בשו"ע סי' רי"ד סעיף י"ב, דהיינו שיש לו בית אחד מבתי יהיה איזה שיהיה ויעו"ב בקוב"ש ח"ב סי' ל"ד שביאר ענין נפלא זה "ובדעת תוס' נראה לומר דהכא שהקנה לו דבר שאינו מסוים כגון בית בבתי א"א לומר שהקנין חל על חפץ מבורר. דאין שום טעם שיחול הקנין על בית אחד יותר מחבירו. והוא ספק בעצם המציאות. שגם אליהו אין יכול לומר שהקנין חל על בית פלוני דמאיזה טעם יחול הקנין על בית זה ולא על בית אחר. אלא צ"ל שחלות הקנין הוא על סתם בבית בבתי ויש לו אצלו 'בית אחד איזו שיהיה' ועל החלות הזה השטר מוכיח שפיר שקנה אצלו בית סתם ולא שייך לומר ככה"ג אינו מוכח מהשטר דעל מה שחל הקנין ע"ז השטר מוכיח" [ואינו קנין בדבר שאינו מסוים, דהכא זה הוא הקנין בעצמו יעו"ב רמב"ם פ"א ה"א מהל' מכירה ובוזה לכא' מיושבת השגת הראב"ד על הרמב"ם שם].

ביאור הענין בסוגין להנ"ל

ולפי"ז נראה דזהו גדר הקנין שיש כאן, שיש לו 'פירות בפירותיו' וממילא ברור שאינו יכול ליתן לו דמים אלא שמ"מ יכול ליתן לו איזה פרי שירצה, אך חייב ליתן לו דוקא פירות, וג"כ מבואר דהוא לפי חשבון כמובן, [ואף שהתם בבית מבתי ידו על התחנותה, ויכול ליתן לו איזה בית נפול וכדפסק השו"ע בס' רי"ד, יש לחלק כמובן בין בית אחד, לבין קלקול בתערובת, ועוד שהכא הוא שלא מדעתו, ואם יתן לו פחות הוי פשיעה מדין שומר ודו"ק ועוד יש לדון בחילוק בין סוגין לבין דין טלה וצ"ל כיון דהכא חל דין תערובת ממילא אין זה גדר ספק והוי כמו דברים הנבללים יעו"ב בדברי הנתה"מ כאן רצ"ב], ולפי"ז יש לדון אם הטעם שיכול הנפקד ליתן לו איזה פרי שירצה, האם הוא מדין מוחזק, או מדין רוב, וזה יש להסתפק גם בבית מבתי וצ"ע.

ביאור דברי הרמב"ם להנ"ל

והנה בעיקר הדבר מצינו בדברי הרמב"ם שכתב בהלכות מעילה [פרק ז הל' ו'] וכן פרוטה של הקדש שנתערבה בכל הכיס, או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש מחלל אותה ואח"כ ישתמש בכיס, ואם הוציא ולא חילל לא מעל עד שיוציא את כל הכיס". וצ"ב דמשמע שאין אפי' ספק מעילה עד שיוציא כל הכיס ואמאי לא להוי מעיקרא ספק מעילה, [דהא הוי קבוע ומ"מ בהוציא רובא], אכן להנ"ל מבואר היטב דבכה"ג הוי להקדש זכות של 'פרוטה אחת' ולכן רק כשמוציא את כל הכיס בזה שייך שמעל.

עיון בדברי הפוסקים בהנ"ל

הנה הנתה"מ (סימן רכ"ט ס"א) האריך בסוגית הגמ' בביצה ועיי' בזה שביאר שהיה צד שם שעצם הממון בטל לגמרי

אלא שנשאר חיוב דמים, [יעו"ש שם זה מדין הנהגה ועוד] ובמנחת פתים סי' קכ"ח נקט דמסקנת הנתה"מ וכן דעת הפנ"י [דתערובת ממון עצם הממון בטל אלא שנשאר חיוב דמים [וצ"ע שם בנתה"מ] וכתב שם דלפי"ז הרי בממון הפקר - עצם התערובת מזכה אותו בממון זה, אף במקום שלא שייך זכיה מן ההפקד, אכן דעת המנחת פתים גופיה שלמסקנא דממון אינו בטל יש לו חלק בגוף התערובת ולא סגי בדמים.

והנה בדברי רש"י בכורות כ"ב מבואר דלענין סאה תרומה דנפלה במאה חולין, הרי סגי בנתנית דמים, וכן נראה מהתוס' שם ומוכח דעצם החפץ בטל, ובמנחת פתים נקט לחלק בין ממון שאין לו תובעים דהתם בטל גוף הממון, אלא שצריך ליתן דמים מן התורה מדין משטרשי, כמו באנס המלך גרנו.

והנה התוס' מעילה [דף כא, ב ד"ה פרוטה] בהא דתנן פרוטה של הקדש שנפל לכיס מלא מעות והוציא אחת דמעל מספיקא, והקשו תוס' דליבטל ברובא, ותמה עליהם בש"ש (שמענתא ו פרק ד) דהא ממונא לא בטיל, [ויישב דהקדש הוי תמיד תורת איסור ולא ממון] אכן להנ"ל היה ליישב בפשטות דאף שזכות הממון לא בטלה אך גוף החפץ בטל, ולכא' נראה דהש"ש לא למד כן

והנה בשער המלך הל' שקלים (פ"א ה"א) הקשה בהא דמקבלין שקלים מן הקטנים ובלבד שיהי' מוסרן לצבור דהא מדאורייתא לאו בר הקנאה נמצא דבר תורה קרב משל יחיד וכמש"כ הרמב"ם פ"ח מהל' לולב (ה"י) דאין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים דבר תורה ונמצא שאם החזירו אינו מוחזר ע"ש.

וכתב ליישב דמן התורה אפי' בלא מסירה לצבור מהני ואין כאן חשש דנמצא קרבן צבור קרב משל יחיד, משום דכיון דרובן מבני חיובא ניהו בטלים ברוב, אלא משום דמטבע חשיב ולא בטל הוא דבעינן שימסרם לצבור כו' והוא מדרבנן ואתי תקנתא דרבנן ומפיק איסור דרבנן משא"כ בהאי דלולב דלא אתי דרבנן מפיק דאורייתא ולמד להדיא דגוף הדמים בטלים, וצ"ע.

אכן עי' באבני מילואים (סימן כח ס"ק לג), שחלק עליו ומוכח מדבריו דממונא לא בטיל כלל, אלא שתי' שם דמ"מ גזל אינו תופס דמיו ולכן הקרבנות הם של הציבור עיי"ש

והנה יעו"ב עוד בדברי הנתה"מ סימן רצב שחולק על דברי התרוה"ד סי' ש"ד, ומחלק בין דברים הנבללים לבין דברים שאינם נבללים, שבנבללים מתבטלים ובאינם נבללים אינם מתבטלים, וצ"ע.

עוד יש להביא בזה את דברי הפמ"ג סי' תרל"ז במש"ז שדן בנתערב סכך גזול שלו עם של חברו, ודן שם וז"ל "ומכל מקום יש לומר דאין חייב לו כי אם דמים, לא להשיב הגזילה גופא, מאחר דאין ניכר, וצ"ע גם בזה"

ראש החבורה

הרה"ג אלקנה סננס שליט"א

היתר שימוש באבידה

א. הנה בגמ' איתא איתמר יאוש שלא מדעת אביי אמר לא הוי יאוש ורבה אמר הוי יאוש בדבר שיש בו סימן כו"ע לא פליגי דלא הוי יאוש ואף על גב דשמעיניה דמייאש לסוף לא הוי יאוש דכי אתא לידיה באיסורא הוא דאתא לידיה וכו' בזוטו של ים א"ג. דאית בה סימן רחמנא שריה. כי פליגי בדבר שאין בו סימן אביי אמר לא הוי יאוש ורבה אמר הוי יאוש. וסברת אביי שלא הוי יאוש מבואר בגמ' דהמאבד לא ידע דנפל ממנו האבידה. וסברת רבא מכיון דלכי ידע שנפלה האבידה מייאש מעכשיו הוא דמייאש.

בדעת אביי שבדבר שאין בו סימן לא הוי יאוש. מבואר בריטב"א בסוגין בד"ה כי פליגי בדבר אין בו סימן. שאם הרים האבידה לפני יאוש אפילו אם נתייאשו הבעלים אח"כ לא מהני היאוש. וכן מבואר בשו"ע [סימן רס"ב סק"ג] ואם

לא נתייאשו צריך להחזיר אע"פ שנתייאשו אח"כ כיוון שבא לידו קודם יאוש. ובסמ"ע ס"ק ט' כתב דזהו יאוש שלא מדעת שלא הוי יאוש ואף אם היה יודע מנפילתו היה הבעלים מתייאש מיד. מ"מ השתא דלא ידע האובד בשעה שבא ליד מוצאו, הרי באיסור בא לידו קודם שנתייאש.

וקי"ל להלכה כאביי במצא אבידה שאין בה סימן ולא נתייאשו הבעלים, שאסור למוצא להשתמש באבידה זו. ואפילו שאח"כ יתייאשו בכל אופן אסור, משום דבאיסורא בא לידו האבידה. כמבואר בשו"ע ובסמ"ע לעיל.

ב. והנה בטעמא דבאיסורא אתא לידיה. מבואר בתוס' [ב"ק סו' ד"ה הכא נמי]. דהואיל וכבר נתחייב בהשבה לא מהני יאוש. אך כתבו דלאחר יאוש היה קונה את החפץ ורק מתחייב הוא בדמי האבידה. אך ברמב"ן במלחמות כו: כתב כשבא האבידה למוצא הרי נעשה לשומר האבידה עבור הבעלים ולכן לא יועיל יאוש אח"כ דהוי יאוש ברשות. ומבואר בדבריו דאף לגבי האבידה עצמה אינו מועיל היאוש וחולק על תוס' שהיאוש מועיל לקנות האבידה ולהתחייב בדמים.

ובחיודושי רע"א בסוגין כא: כתב בדבר שאין בו סימן אין המוצא חייב להגביה את המציאה מפני שאין בה סימן אינו יכול להגיע לבעלים להחזיר להם האבידה ע"כ פטור הוא להרים את האבידה. (וכן דקדק האמרי משה סימן ל"ז אות ה' מדברי הר"ן כה: שכתב דבספק הינוח לא יטול משום דאם בדרך נפילה אין זו אבידה שמוזהרין עליה עכ"ל) ואף אם הגביה את האבידה אינו נעשה שומר אבידה מחמת כן. מכיון דאינו עומד להיות מוחזר לבעלים אינו שומר בעבורם ולכן אין הוא שומר אבידה. וא"כ לכאורה צריך להבין אמאי נחשב בדבר שאין בו סימן באיסורא אתא לידיה. הא ברע"א מבואר דאינו מחוייב בהשבה ואינו נעשה שומר על האבידה. וממילא שיהיה מותר להשתמש באבידה לאחר היאוש. ועיי' באמרי משה שם מה שתיירץ בזה.

אומנם בשו"ע הרב חו"מ הלכות מציאה סעיף ב' מבואר דאף בדבר שאין בו סימן מחוייב להגביה ולהשיב האבידה לבעלים. משום דיכול לברר מי הבעלים ע"י שיבואו עדים. וא"כ לשיטתו ודאי מובן דאף לאחר שנתייאשו הבעלים אינו זוכה באבידה אפילו שאין בה סימן. משום דבכל אופן מחוייב בהשבה ויכול להשיב ע"י שיבאו הבעלים עדים שאבידה זו שלהם.

ג. ויש לדון למעשה באבידה שיש להסתפק אם נתייאשו הבעלים קודם שהגביה המוצא את האבידה, האם יש אפשרות שיהיה מותר למוצא להשתמש במציאה.

ומצינו בפוסקים פלוגתא בזה. ברמב"ם גזילה ואבידה פרק ט"ו ה"א כתב לגבי אבידה בספק הינוח לא יגע בה, ואם עבר ונטלה אסור להחזירה לשם. ואם היה דבר שאין בו סימן זכה בו ואינו חייב להחזירו. ובראב"ד השיג על דבריו דאינו מחזור שיזכה בו לעצמו אלא יעמוד בידו עד שיבוא אליהו. ובמ"מ תמה על דברי הרמב"ם בזה דאמאי זוכה באבידה הא הוי יאוש שלא מדעת ולא הוי יאוש. ובספ"ק משנה כתב לתרץ דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש היינו לומר שאסור לו לטלם אך אם נטלם זכה בהם. וא"כ לכאורה מבואר בדבריו היתר לאבידה אם היה יאוש שלא מדעת. אך הבאנו לעיל דברי השו"ע רס"ב ס"ג, דאף משהגיע לידו אינו רשאי להשתמש משום דבאיסורא הגיע לידו. ובש"ך סימן ר"ס ס"ק כ"ו כתב ליישב שיטת הרמב"ם דהא דאמרין יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש היינו דאם נתברר של מי הוא צריך להחזירו ולא יזכה המוצא באבידה. אך כל זמן שלא נתברר של מי הוא יכול המוצא לעשות בו כל מה שירצה.

חזינו מדברי הש"ך היתר גדול באבידה בלי סימן ביאוש שלא מדעת, שיכול המוצא להשתמש בו כל מה שירצה



הנתבע מוכח דמודה דאכן תובע זה נגזל ממנו,

אלא הוי כהודאה במוכן של התחייבות. דאדם שאינו מגיב לתביעת הלה, הרי שמחייב עצמו לפי מה דתבעו, וכעין דברי הקוב"ש (כתובות יב:), דביאר בסברת מ"ד ברי עדיף, דמאן דטעין שמו, אין לו זכות בממו, דכל שאינו טוען מאבד את זכותו בממו, ולכן ברי עדיף, עיי"ש. והכי נמי איכא למימר, דאדם ששוקת לתביעת הלה, הרי שמחייב עצמו בהתחייבות ע"פ תביעתו, והיינו כגדר המהר"ן בן לב המובא בקצה"ח (ס' ל ס"ק ד), דהודאת בעל דין אינה בגדר נאמנות, אלא התחייבות, ושמו סבר הקצוה"ח, דדוקא כשמודה במפורש, בזה אומרים דההודאה לדברי התובע כי אכן חייב הוא לו, לעולם מתפרשת כנאמנות והסכמה על המאורע, דכאשר טען ראובן לשמעון גזלת אותי מנה, והשיב לו כי אכן חייב הוא לו מנה, בזה ישנה ניראות כי הסכמתו המפורשת לחיובו, אינה אלא כי אכן הכי הוה דגזלו, אך לא כן הדבר כאשר שתק ולא אמר מידי, דמי יימר לן דאכן מסכים על המאורע דאכן גזלו, ובפרט בגוונא דידן שברור דלא גזל אלא חד ורק אינו יודע ממי, אלא דבמשפטי הממונן י"ל כנ"ל, דמאן דשתיק מחייב עצמו לתובע, וממילא שפיר חייב לכל חד וחד מנה, דאף דאליבא דאמת לא גזל אלא חד, אך ס"ס שתק לכל חד וחייב עצמו. ועיי"ן.

**הרב משה שלם
הערה ב"מ מ:**

גמ' דף מ: לא אמרו שמן עכור אלא למוכר וכו', ובתוס' ד"ה לא אמרו כתבו דהכוונה שלא אמרו שמן עכור שאם ימוכר שמן עכור ההפסד יהיה עליו שיצטרך להביא לו מאה לוג שלימין, אבל כשימכור שמן מזוקק מוריד המוכר לקונה לוג ומחצה.

ועיין במהרמ"ש ד"ה לא אמרו וכו' שהקשה ב' קושיות: דהנה יעויין בגמ' שמעמידה את הברייתא הזאת שמכר בניסן דהוא זמן שהשמן מזוקק א"כ למה מוריד לו לוג ומחצה שמרים דהרי מאותה סיבה לא מוריד לו פקטים.

ועוד הקשה לביאור התוס' איך מיושב מה שכתוב בהמשך הברייתא לא אמרו שמן עכור אלא למוכר בלא פקטים, מה הקשר דין שלא מוריד לו פקטים לתחי' הברייתא שההפסד של שמן עכור זה של הבעלים.

ותי' שמותר לבעלים לערב שמרים גם כשמכר בניסן שהשמן מזוקק ולכן מקבל הקונה על עצמו שמרים כי המוכר יכול לערב אותם, אבל פקטים שזה פסולת ולא חלק מהשמן זה ודאי שאסור לו לערב ולכן אין מקבל על עצמו פקטים.

ויש להבין מה תירץ המהר"ש על קושייתו השניה מה הקשר ביניהם, ונראה דביאור דברי הברייתא דלא אמרו הפסד שמן עכור אלא למוכר שאם יערב וימכור שזה עכור ההפסד יהיה רק למוכר כיון דבמזוקק היה מוריד לקונה לוג ומחצה ואם יערבן לא יקבל לוג ומחצה וגם פקטים יהיה אסור לו לערב אותם, יוצא שדברי הברייתא לומר שאם היה הדין שיכול למוכר הפקטים ממילא אם היה מערב היה מרוויח את הפקטים אבל הברייתא באה לומר שאין יכול לערב הפקטים וממילא אין שום ריווח לבעלים לערב את השמרים נמצא שכל ההפסד הוא לבעלים.

**הרב שמואל דרעי
הערה ב"מ מ:**

מתני' דף מ. אמר ריב"ז וכי מה איכפת לעכברים והלא אוכלות בין מהרבה ובין מקימעא וכו'.

והנה יש להקשות דבגמ' מעמידים את המשנה שעירבן עם פירותי, יוצא שלדברי ריב"ז שאוכלות רק חיסרון כור אחד ממילא זה אמור להתחלק בין כל הפירות בין פירותי לפירות המפקדי, דהרי כולם במקום אחד והעכברים

ויש עוד לדון להתיר השימוש באבידה ע"י שימכור את החפץ ויהיה מותר לו להשתמש בדמים ובכך יהיה לנו היתר ליאוש שלא מדעת. אך מהיכי תית דיהיה לו כח למכור.

והנה בגמ' כח: מבואר דדבר שאינו עושה ואוכל ימכר. ועושה ואוכל ימכר לאחר זמן וכו' ובדמי האבידה נחלקו ר' טרפון סובר דמותר לו להשתמש ור"ע חולק. ובגמ' כט: מבואר דהא דמותר לו להשתמש בדמי האבידה הואיל וטרח בה אך אם מצא דמים אסור לו להשתמש הואיל ולא טרח בהו. ויש להבין על איזה טירחה מדובר וברש"י ד"ה בדמי אבידה כתב שמכרה לאחר שנטפל בה כמו שאמרו חכמים. ומבואר ברש"י שהטירחה זהו הטיפול בהמה וא"כ באבידה דידן שלא טרח בה יהיה אסור לו להשתמש בדמים. ויעויין ברא"ש ט"ז שדן בזה. ובטור רס"ז סעיף כ"ה כתב דמותר לו להשתמש בדמי אבידה דווקא אם טרח לטפל בה אך אם מצא מעות או חפץ אינו ראוי להשתמש בהן. אומנם בשו"ע כתב אם מצא מעות והשמיט דברי הטור שמצא חפץ וא"כ משמע שיהיה מותר להשתמש בדמי החפץ.

אך לכאורה יהיה מותר לו להשתמש באבידה דלא גרע מתפילין דמבואר בגמ' דיכול לקנותם לעצמו דהבעלים אינם מקפידים דמצוי הוא לקנותם אצל הסופר. וכן הוא ברמב"ם ובשו"ע רס"ז כ"א דמכוון שמצוי לקנותם יכול המוצא להניחם. וא"כ ברוב הדברים מסתבר היום שאנשים לא מקפידים על החפץ עצמו דבדרך כלל מצוי לקנות חפצים כמותו. ניתן לומר שיהיה מותר לו להשתמש בחפץ ולקנותו וגם למוכרו. ומסתבר דבתפילין היום העולם מקפיד יותר שלא ישתמשו וא"כ יהיה אסור לו להשתמש. וכל זה באבידה שאין לאנשים קפידא שימכור. אך באבידה שיש קפידא לבעלים שלא ימכר יהיה מותר בשימוש למוצא רק בדרכים שנתבאר לעיל. אומנם באגרות משה חושן משפט חלק ב' סימן מ"ה כתב וז"ל, וכשמצא דבר שאין בו סימן ונסתפק אם הוא קודם יאוש מחוייב לקחתו [מבואר שנוקט כדברי השו"ע הרב הנז' ודלא כהרע"א] ואחר זמן שמחוייב לטפל בו יכול לרשום בפנקסו מה שמצא וה"ה בדבר שיש בו סימן ירשום כל סימנים וירשום גם שוויות האבידה אם הוא ידוע, ואם לאו צריך לשומו בג' אנשים יודעים שומת איזה דברים כאלה ואז יכול להשתמש בו לעצמו וזה מה שיש לעשות בכל מקום שאמרינן יא מונח עד שיבוא אליהו, שממה שכתב יוכל לברר הדבר לכשיתבקש. עכ"ל. ולכאורה לחלק מן הדרכים והאופנים שנתבאר לעיל להתיר בשימוש, אפשר שיהיה מותר בשימוש מיד ולא לאחר זמן. ועיי"ן.

הרב הדר יהודה גבאי

גדר מחודש בשתיקה כהודאה (ב"מ לו. - לז:):

בגמ' (לז), מובא פלוגתא דאמוראי מה משיב הגזלן לאותם חמישה שטוענים כנגדו כ"א שגזלם, דרב יהודה בשם רב סבר דשותק הוא. ורב מתנה בשם רב סבר דצוות, ופירש"י (לז): דהכוונה דאומר לכל אחד איני מכירך. ומבאר הגמ', דמ"ד צוות, ס"ל דלא יתכן דהנתבע שותק, דאי שותק ליתא בזה דינא דר"ט דמניח גזילה ביניהם ומסתלק, היות ושתיקה כהודאה. ויל"ע בזה, דהיאך שייך לומר דשתיקה כהודאה לכל אחד, הרי מיירי דאליבא דאמת לא גזל אלא אחד, ואכן אומר זאת, רק שאינו יודע ממי גזל, וא"כ כיצד נימא דשתיקתו מתפרשת כהודאה לכל חד, והרי לא גרע ממוסר 'מודעה' טרם הודאתו המפורשת בבי"ד, דודאי דהודאתו אינה כלום מחמת ה'מודעה' שמסר מראש, וכ"ש הכא דרק שותק. ועי' בשיטמ"ק (שם) בשם הראב"ד, שכתב דמיירי באופן דבא כל חד בפנ"ע בזה אחר זה, עיי"ש במה שביאר בזה. ושמו יתכן לומר, דשתיקה כהודאה אינה במוכן של הסכמה על המאורע, דאין הכוונה דאם שתק

אך אם יתברר מי בעל האבידה מחוייב להחזיר לו. ובדברי הש"ך לכאורה יש לתמוה דעד כמה שיבוא הבעלים יהיה חייב להחזיר כלומר דמחוייב הוא בהשבה. א"כ מדוע שיהיה מותר למוצא להשתמש במציאה דלכאורה מחמת חיוב השבה הוי אתי לידיה באיסורא [עיין ברכת שמואל כה] ואפשר לפרש דברי הש"ך כדברי הרע"א שהבאנו לעיל בדבר שאין בו סימן אין בו חיוב השבה דאינו יכול לברר מי הבעלים דאין בחפץ סימן. וממילא מותר למוצא להשתמש בחפץ לכל צרכיו. אך אם נתברר מי הבעלים בודאי כעת שידוע איך להגיע לבעלים מחוייב להחזיר לו המציאה. אומנם בשו"ע הרב מבואר בדעת הש"ך שמחוייב הוא בהשבה ובכל אופן מותר לו להשתמש עד שלא נתברר מי הבעלים. וכתב שם עוד בדעת הש"ך דמותר למוצא אפילו למוכרו ולהלן יתבאר. [ובספר ישא יוסף הביא בשם הגרי"ש אלישיב צ"ל דנקט דלא כהש"ך]

ד. ועוד כתב באור לציון ליישב שיטת הרמב"ם דהנה נחלקו הפוסקים אי תקפו כהן מוציאין מידו, כלומר דבכל מקום שיש ספק בבעלות ותפס אחד לדעת הרמב"ם אין מוציאין מידו, ולדעת תוס' מוציאין מידו. לפ"ז כתב ליישב דהרמב"ם לשיטתו דתקפו כהן אין מוציאין מידו וממילא בספק הינוח אם נטל לא יחזיר וזכה בו. ובזה יש היתר נוסף למוצא אבידה שאין בה סימן וספק אם נתיאשו הבעלים, ונטלה שאינו מחוייב בהשבתה ע"פ שיטת הרמב"ם תקפו כהן אין מוציאין מידו. [וכמש"כ האור לציון נראה בביאור הגר"א סימן רס"ב ס"ק כ"ב להדיא כדבריו]

ועוד יש להתיר השימוש באבידה ע"פ דברי הרמב"ן במלחמות הנז' דכל דין באיסורא אתא לידיה עניינו שהמגביה נעשה שומר לבעלים, ואם נטלה ע"מ לגזלה הרי היא כמנוחת ע"ג קרקע, לפ"ז כתב בפתחי חושן עצה להתיר השימוש באבידה שאין בה סימן שיעגיב ויתכוין לא לזכות ולא להחזיר ובתנאי שאם ימצא הבעלים יחזיר להם. וממילא לא נעשה שומר עבור הבעלים משום דלא נתכוון להחזיר ולא עבר באיסור גזילה מפני שלא נתכוין לזכות. אמנם אין עצה זו מועילה לדעת תוס' בב"ק דבאיסורא אתא לידיה הוא משום חיוב השבה וחייב זה אינו תלוי בדעתו של המוצא.

ויש עוד אופן להתיר האבידה דהנה המגיד משנה פ"ד מאבידה ה"ה כתב דבמקום ספק אם נתיאש או לא אסור למוצא להשתמש באבידה והביא ראיה לזה מהגמ' בסוגיא דיאוש שלא מדעת יעו"ש. אך זה בספק אחד אבל אם היה ב' ספיקות הוי ספק ספיקא וכתב הרע"א שיכול המוצא להשתמש באבידה. כגון בעיר מחצה ישראל ומחצה עכו"ם וגם יש ספק אם נתיאשו הבעלים יהיה מותר בשימוש דהוי ספק ספיקא. ועלה לנו מדבריו דין דאבידה במקום ספק ספיקא מותרת למוצא בשימוש.

ה. ויש לדון באבידה שאין בה סימן והגביה ואחר יאוש לקחה אדם אחר, האם זכה בה השני ומותר לו השימוש בחפץ או דאכתי אף הוא באיסורא אתא לידיה כמו הראשון. והנה בריטב"א בסוגיין כתב דאפילו באדם אחר והחזיק בה אחר יאוש מיד המוצא הוי לגבינו גם באיסורא אתא לידיה. ולכאורה מובן סברת הריטב"א עם סברת הרמב"ן דהוי ברשותו של המאבד ולכן אינו מועיל היאוש דהוי יאוש ברשותו אינו מועיל וממילא גם השני אינו יכול לזכות בו. אך לשיטת התוס' דנתחייב בהשבה הרי המוצא נתחייב בהשבה אבל השני שלקח לאחר יאוש אינו מתחייב בהשבה וא"כ יוכל להשתמש באבידה. וא"כ יש עוד אפשרות להתיר בשימוש את האבידה לדעת תוס' אם יבוא אחר ויקח מן המוצא. [ופשוט לכאורה דלמוצא אסור ליתן לאדם אחר דנתחייב בהשבה].

אוכלות רק חיסרון כור אחד, ולמה מוריד לו את כל החיסרון של כור אחד.

ועיין בתוס' ד"ה אלא לכור שכתב שבפחות מכור אין העכברים נטמנות ולכן לא מוריד לא כל החיסרון של כור אחד למרות שלא איכפת להם לעכברים כנ"ל, ולכאורה הרי מדובר שעירבן עם פירותיו יוצא שיש להם ריווח להיטמן בתוכה ולמה לא יוריד החיסרון, וצע"ג.

הרב חיים בנן

ישוּב דברי רש"י ריש פרק המפקיד ע"פ יתור אות אחת בלשונו

ב"מ לג:

במשנה "המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים, ונגנבו או שאבדו" וכו'. ובגמ' "למה ליה למתני בהמה, ולמה ליה למתני כלים, צריכי, דאי תנא בהמה הו"א וכו', אבל כלים וכו', ואי תנא כלים הו"א וכו', אבל בהמה וכו', צריכא. מתקיף לה רמי בר חמא והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" וכו'. וברש"י ד"ה מתקיף לה רמי כו' וז"ל: אמתניתין קא מתמה עכ"ל. וק"ק דאם דברי רמי בר חמא מיירי אמתניתין, אז למה לא הביאה הגמ' את קושייתו מיד אחרי המשנה (לפני הצריכותא). ועוד הקשה בחידושי הריטב"א החדשים על רש"י הנז', "ולא נהירא, דלישנא דמתקיף לה, לא איתמר בשום דוכתא כדקשיא ליה לישנא דמתניתין", (ובשיטמ"ק שם הביא דעל ברייתא אמרין לישנא דמתקיף לה, וכשבועות לד. ע"ש). ולכך חלק הריטב"א על פירש"י וכתב דמתני' לא קשיא ליה לרמי בר חמא, דדילמא טעמא דמתני' דמדברנן מקני ליה כפילא מפני תקנת העולם, אבל בצריכותא דגמ' פריש דבעל הפקדון הוא דמקני ליה כפילא, ולכך קשיא לרמי בר חמא דהא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

וליישב את רש"י מקושיית הריטב"א, כתב (וציין לזה בהגהות מהר"ב ונשבוג על הדף) בספר הליכות עולם (כללי הגמרא, לר' ישועה בן יוסף הלוי, מחכמי צפון אפריקה וספרד לפני כ- 500 שנה) שכתב בתחילת שער השני וז"ל: "ומצינו מתקיף שאינו מקשה לשום אדם אלא לעצמו שהוא תמה בעצמו על דבר משנה ויודע שהוא אמת, אלא שמתמה לדעת עצמו, כגון בריש המפקיד מתקיף לה רמי בר חמא הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו', ופירש רש"י ז"ל מתקיף לה רמי אמתניתין קא מתמה והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, והדין עמו לפרש כן שהרי לא דיבר אמורא לפניו ועל כרחין המשנה אמת עכ"ל.

[וע"ש שכ"ב בשם ספר הכריתות לרבינו שמשון מקינון, שכתב כדברי הריטב"א הנז']. ולפ"ז מיושבים ומדוקדקים דברי רש"י שכתב "אמתניתין קא מתמה" ומדלא כתב 'קא תמה' (בלא האות מ'ם) משמע שלעצמו היה תמה ולא על דברי המשנה. (ובחיבורי מכתב לחיים הנדפס בסו"ס מועדיך לחיים הובא שהחיד"א היה מדקדק ברש"י אפילו באות אחת).

ומה שכתב ההליכות עולם "והדין עמו לפרש כן שהרי לא דיבר אמורא לפניו ועל כרחין המשנה אמת", היינו שלכן לא רצה רש"י לפרש את דברי רמי בר חמא על דברי הצריכותא, צ"ב מה כוונתו, שהרי הצריכותא היא מדברי האמוראים. ובספר לחם אבירים כתב רש"י לא פירש דמתקיף קאי אצריכותא, משום שרב אשי ורבינא היו סוף דור האמוראים והם אלו שערכו וסידרו התלמוד הנמצא לפנינו, שליטו את דברי האמוראים שקדמו להם, וקבעו על סדר המסכתות כל דבר אצל המשנה הראויה לו, ורב אשי ורבינא והאמוראים שעמם הקשו קושיות (כגון: איתביה, מיתבי, ורמינהי, איבעיא להו), ותרצו תירוצים,

וכן אותם הקושיות והתירוץ ששיירו האמוראים שקדמו להם לא הם אלה שקבעו בגמ' על סדר המסכתות והמשנה שסידר רבי, אלא רב אשי ורבינא קבעו, (כמבואר לקמן דף פו. וברש"י שם ד"ה סוף הוראה), ורמי בר חמא קדם לרב אשי ורבינא (כן כתב המאירי בפתיחה למסכת אבות בד"ה ואחר כך קם דור שני וכו') ואי אפשר לומר שרמי בר חמא הקשה על דברי רב אשי ורבינא שהיו אחריו ולכך פירש"י דאמתניתין קא מתמה, והבן. ע"כ תו"ד הלחם אבירים בתוספת נופך. (וכן ציין לדברי הלחם אבירים בספר יבין שמועה לר' שלמה אלגאזי הנדפס על דברי ההליכות עולם הנז') אבל עדיין צ"ב מדוע לא נכתבה קושיית רמי בר חמא סמוך למשנה ממש.

הרב שמואל ברקוביץ

אתרוג הנלקח מפרדס ספק מופקר [בדין ספק ממון] (ב"מ ו:)

הלוקח אתרוג בשביעת מפרדס ספק מופקר יל"ע האם יכול לצאת בו יד"ח המצוה בחג. ויתכנו כמה דוג' לספק הפקר בשביעת: א. שלקט אתרוג אחר ר"ה של שמינית (והחנטה היתה בשביעית) דנח' בזה הרמב"ם ושאר הרא'. ב. שלקח משדה שבעליו לא הפקירוהו (כגון גזי' דנח' בזה הבי"ו והמב"ט אי הוי הפקר (אמנם בזה הכריע מרן החזו"א כהמב"ט דהוי הפקר ממילא). ג. שלקח ממקומות המסופקים אם הם א"י או חו"ל.

ולכאורה יש לדון בזה מכמה פנים. ראשית יש לדון בזה כבכל ספק ממון דעד כמה שיש ספק אם השדה מופקר א"כ המוציא מחברו ע"ה ומ"מ יש לדון אם מהני תפיסה.

עוד יש לדון דגם אי נימא שאין תפיסה מועילה בעלמא מ"מ י"ל שכל זה רק בספק במציאות אבל בספיקא דדינא כמח' שלא הוכרעה שמה מהני תפיסה.

ועוד יש לדון - אף אי מהני תפיסה - מה כוחה של תפיסה זו האם תועיל אף להחשיב הדבר כשלו או שמא רק לענין שלא נוציא ממנו.

והנה בעצם דין ספק ממון מבואר בגמ' [1:]: דפליגי אמוראי גבי ספק בכור (דדינו המע"ה ואין מוציאין מיד הישראל שנוכח אצלו) אי מהני תפיסת הכהן. והמשמעות הפשוטה דמסקנת הגמ' דאף אם תקפו הכהן מ"מ מוציאין מידו (ולא מועילה תפיסתו), וכן פסקו רוב הראשונים. אמנם הרמב"ם פסק שאם תקפו הכהן מהני תקיפתו ואין מוציאין מידו. וכן פסק הרמב"ם בהרבה מקומות של ספק ממון דאף דהמע"ה מ"מ אי תפס לא מפקי' מיניה.

והנה השו"ע פסק כדברי הרמב"ם דמהני תפיסה, ורמ"א פסק כדעת רוב הראשונים דלא מהני תפיסה ומוציאין מידו. אמנם בבאיור הגר"א אחר שהביא דעת רוב הראשונים האריך בראיות דמהני תפיסה.

ולפ"ז נראה לכאורה דהנידון הנ"ל תליא להלכה במח' שו"ע ורמ"א דלדעת השו"ע מהני תפיסתו ולדעת הרמ"א לא מהני. (ואולי גם בני אשכנז יכולים לומר קים ל').

אלא דיש לדון אף לדעת הסוברים דלא מהני תפיסה מ"מ ככה"ג י"ל דשאני, דבסוגיא דבכור הוי ספק במציאות וי"ל דדוקא ככה"ג לא מהני דספק במציאות אינו יכול להיות מוכרע לעולם. עיין בש"ך בקונטרס "תקפו כהן" שלו שהאריך לבאר דבספק שיש ע"י מח' הפוסקים י"ל דמהני תפיסה עיין שם שהביא כמה טעמים לחלק בין ספק במציאות לספק בדין (ונראה שיש ביניהם נפק"מ לדינא ע"ש).

ולפ"ז כשיש ספק בדין אם הפרדס מופקר או לא י"ל ע"פ הש"ך דמהני תפיסתו לדינא.

ומ"מ עדיין נראה דלא יועיל לצאת באתרוג זה יד"ח המצוה דאף אם מהני תפיסתו מ"מ נראה דהוא דין הנהגה ולא עד כדי שנחשיב הדבר לשלו ממש, וא"כ חסר בדין "לכם". ואף למפרשים שהיו שלו מדין ודאי מ"מ קשה לדון בזה ממש עד כדי שיחשב לשלו לגמרי לכל דיני התורה.

ויש להאריך בסוגיא זו הרבה מאוד ונכתבו כאן רק ציוני ציונים וכמובן שאין לסמוך חלילה וחס למעשה.

הרב משה שלם

הערה ב"מ לט:

הגמ' בדף לט: הביאה לענין אחא דמרי בר איסק שמרי לא אמור להכיר אותו כמו שכתוב ביוסף יוכר יוסף וכו' והם לא הכירוהו שיצא בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן, ה"נ פה באחא דמרי בר איסק, רק דצ"ב דלקמן בסוף הסוגיא הגמ' אמרה דאחא הזה היה קטן, ולא ברור דאם היה קטן איך היה לו חתימת זקן, ואולי נראה מפה שלקטן יש חתימת זקן, או שנאמר שמכיון שכשירד זה היה שלא ברשות ואז הוא היה קטן, לכן גם עכשיו הרווחים אמורים להגיע לאמצע, וצ"ע.

הרב שמואל דרעי

הערה ב"מ לט:

איתא בגמ' בבא מציעא דף לט: אביי אמר פלגא יהבינן לאחתא ואידך פלגא מוקמינן אפוטרופא לינוקא, רבא אמר מיגו דמוקמינן אפוטרופא לפלגא מוקמינן ליה אפוטרופא לאידך פלגא, עכ"ל.

וכתב הרא"ש דלאביי האפוטרופוס מביא את כל הפירות לינוקא כדין קרוב היורד לנכסי שבו, אבל לרבא מורידין האפוטרופוס שישמור את כל הפירות לבעה"ב בין בחלק הינוקא ובין בחלק של האחתא, ומדייק כן מלשון הגמ' דבדברי אביי כתבה הגמ' שמעמידים אפוטרופוס לינוקא, ואילו בדברי רבא כתבה הגמ' דמוקמינן אפוטרופוס סתם ולא כתבה לינוקא, ועוד כתב דאם יורד האפוטרופוס ומביא את הפירות לקרובים א"כ לא מובן למה מעדיפה הגמ' את האפוטרופוס יותר מהאחות דראינו בדין מורידין קרוב שעדיף להוריד קרוב מאשר איש נכרי.

והנה יל"ע דלמרות שמוכרח שהאפוטרופוס שומר את כל הפירות לבעלים, אבל מה הקשר למחלוקת אביי ורבא, שהרי הם נחלקו לענין אי אמרי' מיגו או לא, ואילו הכא כתב הרא"ש שנחלקו גם לענין אם האפוטרופוס שומר הפירות לבעלים או לינוקא, ויוצא לדבריו דאיכא תרי מחלוקות.

ונראה דכמו שנחלקו לגבי הפלגא דאחתא אם אמרי' מיגו, כך גם פליגי אי אמרי' מיגו לחלק הינוקא דגם מה שנחלקו אם האפוטרופוס שומר לינוקא או לבעלים תלוי במיגו, ובאיור הענין הוא דמורידין אפוטרופוס כדי לשמור על הקרקע שמא הסבתא מתה והקרקע שייכת לינוקא דהוא היורש, וכיון שכבר יורד האפוטרופוס אזי ישמור את הפירות לבעלים כיון שזה יותר עדיף לבעלים, אלא דלא ירד משום שאין מורידין לדיקנני, אבל הכא שכבר ירד האפוטרופוס לשמור את הקרקע לקטן כדי שהאחות לא תרד שמא הסבתא מתה, אפשר נמי להורידו לשמור את הפירות לבעלים כיון שלבעלים זה עדיף טפי וגם זה מטעם מיגו, וכן נמי אמרי' מיגו לאידך פלגא שישמור אותו לבעלים.



אקטואליה בהלכה

הרב אלחנן בדיל

ענין ברכת הקשת

הנה רבים מהמפרשים הקשו איך אמר הקב"ה את קשת נתתי בענן וכו', הלא אין כל חדש תחת השמש ומאז ומעולם נעשה הקשת בשיתוף הגשם והשמש, ומצינו הרבה תירוצים לזה, אמנם בספרנו כ' זוהיתה לאות ברית היינו דוקא בהיות הקשת כפולה, כי אמנם נלאו חכמי המחקר לתת טעם לסדר צבעי הקשת השנית אשר הוא על היפר סדר צבעי הקשת הראשונה המורגלת וכו', ולדבריו לכאורה אין לברך זוכר הברית רק על קשת כפולה. ועל בבא"ח ש"א עקב או"י שהביא מרבינו יונתן (ביערות דבש ח"א דרוש י"ב) שיש ב' סוגי קשתות א' טבעית וא' שאינה טבעית, וכל הבא"ח דלפי"ז יש לברך תמיד בלא שם ומלכות כיון שאין ידוע איזוהי הטשאינה טבעית, מיהו הרוצה להתחסד ולברך בלי שם ומלכות ולהרהר שם ומלכות בלבד אין מזניחין אותו. ויל"ע מדוע לא ראינו נזהרים בזה, בפרט שלכאורה הוא ספק ברכות להקל.

הרב שמואל ברוך רובין

קדימת רבו ביציאה מהבית

בריש פרק במה בהמה (שבת נא, ב) מוכח מעובדא דאמוראה שיש דין להקדים הרב בכניסה לבית, כלומר, כשתלמיד נכנס עם רבו, נדרש לתת הכבוד לרבו להיכנס ראשונה. ולא נתבאר מה הדין בכבוד הרב ביציאה.

ועיין במסכת דרך ארץ זוטא (פ"ו משנה ב') ששם מפורש שאמנם בכניסה כבוד הרב ליכנס ראשון, אך ביציאה כבודו לצאת אחרון, [ועי"ש בבנין היושע ובחלקת יעקב ביאורים בזה]. וגם הכסף משנה דייק מלשון הרמב"ם (בברכות פ"ז ה"ב) שדווקא בכניסה מכבדים את הרב ליכנס ראשון. אך משמע מדבריו שאין דין כבוד ביציאה, ולא שכבודו הוא לצאת האחרון, ונפק"מ שאין עניין שיצא אחרון בדווקא. (ועי' עוד בתוספתא דמגילה פ"ג משנה טו ובפ"י מנחת יצחק שם).

אך בספר עצי לבונה (יור"ד סימן רמ"ב) כ' לחלק בין בית בעה"ב לביהכ"נ, שבבית בעה"ב מכבדין בכניסה וביציאה אך בביהכ"נ אין מכבדין ביציאה, ועי"ש.

[והרב חיד"א (בברכ"י יור"ד שם סק"ד) כ' שתמיד מכבדין בין בכניסה בין ביציאה, וצ"ע מה כוונתו אם כהדא"ז או דלא כהכס"מ].

ויש סימוכין לומר שיש דין כבוד ביציאה ראשון כבכניסה ממש כ' בשו"ע (יורד סימן ש"ס) לענין חתן ואבל היוצאין מביהכ"נ, עי"ש. ועיין בשו"ת בצל החכמה (חלק ב' סימן ע"ה).

והיה נראה לי להוכיח שבבית בעה"ב מכבדין אף ביציאה, ממה שאמרו במד"ר פרשת ורא (פרשתא ט') 'ויבא משה ואהרון אל פרעה, והלא אהרון היה לו ליכנס תחילה שהרי גדול היה ממנו בשנים ולמה משה, שהיה גדול ממנו בארץ מצריים. דבר אחר לפי שעשה הקב"ה אלהים למשה על אהרון שנא' ואתה תהיה לו לאלהים ודרך ארץ הרב נכנס תחילה', ע"כ לשון המדרש. וחזינן שדייק מלישנא דקרא שהקדימה התורה משה לאהרון וע"כ שנכנס לפניו, וא"כ יש לדוק שביציאתם מאת פרעה (בפ"ח פסוק ח' שם) כתיב 'ויצא משה ואהרון וגו' הרי שיצא משה תחילה. ואף שקיי"ל שאין למדין מן המדרשות (ירושלמי פאה ב, ד) יש לחלק בזה שכאן המדרש בעצמו אומר שזה הדר"א [ועיין בתשו' נודע ביהודה (י"ד מהדו"ת סימן קס"א) מש"כ על דברי התוס' בע"ז (לג, ד"ה כס"י)], ויל"ע בזה.

הרב יוסף חיים חזן

עירובי חצרות בצימרים

נפסק בשו"ע או"ח סי' ססו' סע' א' חצר שהרבה בתים פתוחים לתוכו אסרו חכמים לטלטל מבתיהם לחצר עד

שיערבו. ומערבין ע"י פת שנותנים באחד מבתי החצרות.

וטעם העירוב - דאע"ג דמדאור' מותר לטלטל בתוכה דהא היא מוקפת מחיצות וחשיב רה"י אפ"ה אסרו חכמים להוציא מהבית לחצר ולהפך, שלא יבואו להוציא מרה"י לרה"ר, והתירו ע"י עירוב (נתינת פת של כולם בבית אחד) דדעת אדם על פתו ועיקר דירת אדם במקום פתו, וחשיב אותו הבית כבית של כולם וכל שאר הבתים בטלים לדירה זו, וא"כ חשיב שכולם דרים בדירה אחת.

ועוד מבואר (שם סע' יד) שמברכים על מצווה זו "על מצוות עירוב".

והנה יש לדון במעשה שהיה - משפחת לוי המורחבת (כ 7 משפחות) נסעו לנופש בצימרים של משפחת אביטל באילפלט מיום חמישי עד יום ראשון, וכמוכן לכל משפחה יש לה את הצימר שלה ויש צימר אחד שכולם אוכלים בו, והנה בערב שבת בין השמשות שם לב אחד מן המשפחה שלא עשו כלל עירוב (לא היה ברור אם יש שם עירוב במושב ועד כמה הוא מהודר), ומיד רץ ועשה צורת הפתח ולחי על הכניסה למתחם בצימרים כדי שיהיה אפשר לטלטל במתחם, וכן עשה מיד עירובי חצרות ע"י פת כדי שיהיה אפשר להוציא מהחדרים למתחם (וכמוכן גם בירך).

ויש לדון האם עשה נכון, בפשטות כך היה צריך לעשות כדין עירובי חצרות, אלא שאולי אפשר לומר שלא היה צריך לכך, דהא ע"י העירוב אמרינן שכולם נחשבים לבית אחד דדעתו על פתו, והרי כאן ממש כולם אוכלים בחדר אחד והושגה המטרה, ובאמת הסכימו הלומדים כאן בבית המדרש שלא היה צריך לכך. וביותר שכאן המטרה היא האיחוד המשפחתי שכולם יושבים שעות ארוכות ואוכלים יחד.

ויש עוד לדון כאן האם האוכל שיש שם נחשב לעירובי חצרות או שבכה"ג כלל לא צריך עירובי חצרות. וגם אם צריך עירוב זה חשיב עירוב, האם מברכים על זה ומתי.

וכן אותו הנידון ישנו גם ביישובות הקדושות, ובבתי מלון ובתי חולים וכדו', אלא שבבית מלון וכדו' אולי אפשר לומר שאף שחדר האוכל הוא מקום פתו אבל עיקר דירתו זה ודאי החדר ולא חדר האוכל דהא הוא לא יכול להיות שם מתי וכמה זמן שהוא רוצה וכן הוא מעצמו אולי היה מעדיף לאכול בחדרו, וא"כ לא יעזור שהאוכל הזה יחשה לעירובי חצרות, וכן צריך לראות אם יש שם גוי שלא יבטל העירוב, אלא שאם נאמר שבכה"ג כלל לא צריך עירוב ולא שהאוכל שבחדר האוכל נחשב לעירוב א"כ לא איכפת לך כל סברות אלו דהא כלל לא צריך כאן עירוב. ויש לעיין.

הרב אליהו בסו

קרייה בהבאת ביכורים

הנה המביא ביכורים מלבד הבאת הביכורים מקיים גם קרייה על הביכורים "ארמי עובד אבי" וכו', ודין קרייה מקיים רק המביא את ביכוריו בימים אלו, משבועות עד חג הסוכות, ומחג הסוכות עד חנוכה אין דין קרייה אלא הבאה והנפה לפני המזבח בלבד.

נאמר בתורה "כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוהיך נותן לך נחלה וירשת וישבת בה ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארץ אשר ה' אלוהיך נותן לך ושמט בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשכן שמו שם".

כפילות המילים "אשר ה' אלוהיך נותן לך" טעונה ביאור. ויתכן דפירושו הוא משום שנתחייבו בהבאת ביכורים רק לאחר חלוקת הארץ, ושבע שנות הכיבוש היו פטורות מהבאת ביכורים. נמצאנו, דשתי נתינות היו פה, א' כי תבוא; עצם הכיבוש והוא שייך לכלל ישראל ככלל, ו"מארץ" זה כבר הנחלה הפרטית שיש לכל א' וא', וזהו הסדר של הפסוקים שלאחר הנתינה הראשונה נאמר "וירשת וישבתה בה". ואחר מכן הודאה נוספת על הנתינה הפרטית.

ונבוא לדון מחילוק זה להמתבאר בגמרא (ב"מ צו:) שדנה באדם שקנה מחבירו פירות השדה שיגדלו בשנה זו, האם חייב בביכורים, ומבואר שם שחייב הוא להביא ביכורים, אבל את הקרייה על הביכורים אינו קורא, משום שבנוסח הקרייה על ביכורים נאמר "האדמה אשר נתתה לי", והרי הוא אינו יכול לאומרו שאי"ז אדמה שלו. [למ"ד קניין פירות לאו קניין הגוף, וכן ההלכה].

והתקשו הראשונים שאם אינו שייך בקרייה על הביכורים א"כ שלא יביא כלל ביכורים שהרי דיברה התורה על מי שהוא בעל האדמה ככתוב בנוסח הקרייה "האדמה אשר נתתה לי".

ואומר הרשב"ם [ב"ב דף קלו:], דהטעם הוא משום דקרינן ביה "אשר תביא מארץ". והקשו עליו תוס' שם דאם קרינן ביה "אדמתך" כפי שכתוב הרשב"ם לעניין עצם ההבאה, אז א"כ גם לעניין הקרייה יוכל לומר "האדמה אשר נתת לי".

מ"מ ברשב"ם כתב דטעמו משום דכתיב "אשר תביא מארץ" ולא משום ה"אדמתך" שיוצא מהקרייה של הביכורים [שתוס' בשאלתם שואלים מהלשון "אדמתך" והרש"ש העיר זאת שם].

ונראה דדברי הרשב"ם אינן קשים לפי"מ שנתבאר לעיל, בביאור כפילות בלשון אשר נתת לי שא' מהם קאי על הנתינה הכללית של הארץ לעם ישראל ועל זה גם בעל פירות בלבד חייב להודות אם הוא מצאצאי אברהם אבינו שירשו את הארץ המובטחת והרי שלשון ארץ מתאימה גם לאוכל פירות מהארץ המובטחת שמתקיימת בזה נתינת הארץ לעמ"י, רק שלומר בפיו האדמה אשר נתתה לי אינו יכול לומר משום מחזי כשיקרא.

ולעניין גר שמביא ביכורים משדהו, לכאורה שייך רק בנתינה הפרטית שיש לכל אחד בארץ, וא"ת שאינו שייך בנתינה כלל שהרי הם לא נחלו את הארץ, מ"מ הבטחה היתה להם, שהם מזרע אברהם שהובטחה לו הארץ והוא נעשה אב המון גויים, ובצירוף הקניין הפרטי שיש לו בארץ הרי מתקיימת ההבטחה ומביא. ועוד שלפי הרמב"ם מביא וקורא מכח ההבטחה שהיתה לאברהם מכאן שזה משייך אותו לנחלת הארץ.

הרב שלמה רוח

שכח לעשות פרוזבול

ידוע דשנה זו קודם ראש השנה הבעל"ט תשפ"ג הוא הזמן העיקרי להלכה לעשות פרוזבול, (ועי' פ"ת חו"מ סי' סז ס"ק ה ובאורים שם ס"ק נד) וצריך לזהר בזה דאף אם ידוע לו שאין לו שום חוב, יש מן הפוסקים הסוברים שכל כסף הנמצא בבנק נחשב כהלוואה לבנק, א"כ אם אינו עושה פרוזבול נכנס לשאלה אם מותר לגבות החוב אחר השמיטה,

הנה מי ששכח לעשות פרוזבול עד שנכנס כבר ראש השנה, ודאי עיקר הדין דשביעית משמטתו וכלשון השו"ע (חו"מ סי' ס"ז סעיף ל) וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב. ובסעיף א' נתבאר דבזמן הזה הוא מדרבנן, וכ"כ למעשה כמה מפוסקי זמנינו.

אולם מצינו כמה מהפוסקים הקדמונים דלא ברייר לך הכי דכבר המאירי בספרו מגן אבות (ענין טו) השיב לתלמידי הרמב"ן ידוע אני שהרבה מפרשים נוטים לומר' כדבריהם (דנוהג מדרבנן) אלא שאף אנו רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים, והרני מוסר לכם עיקרי הדברים שמחלוקת זו תלויה בהם ומאיזה טעם אנו מכריעים לומר שאין שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל, ושם כ' שחכמי התלמוד נהגו חסידות בעצמם, ובר"ן (גיטין לז:) הביא שר"א שאין שמיטת כספים נוהגת בזה"ל כלל, וברא"ש הביא הטור (חו"מ סי' סז אות ה) כ' שנוהגין בארץ הזאת לגבות שטרות שעברה עליהן שביעית, אף שצווח ע"ז הביא שאמרו שכבר נהגו וא"א לשנות מנהגם, ובב"י הביא למקור דברי הרא"ש שכ'

דכיון שכן נהגו הוי כמתנה ע"מ שלא תשמטני שביעית עוד כ' כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים זה הוה ליה כאילו התנה המלוה על מנת שלא תשמטני בשביעית, ובדרכי משה שם הביא למהר"ל (ס' המנהגים, לקוטים פה ב) שכתב טעם המקילים דסמיכין האידנא אמקילין דסבירא להו דאין שמטה נוהגת האידנא ובת"ד (ס' דש) כ' דלא חזינו רבנן קשישי בדורותינו דהוה מורו לנהוג עתה שמיטת כספים. ואדרבה שמעתי שהיה אחד טוען שמיטת כספים לפטור מהלוואה היה נחשב כאחד מן המתמיהים. וברמ"א הביא דעה זו (שם סעיף א) וראה עוד גם בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' צט), מהר"ק (שורש צב) ובתשובה מאהבה (ח"א סי' ע"ב), ואכמ"ל.

ובאחרונים מצינו צדדים להקל בזה, בערוך השולחן חושן משפט (סימן סז סעיף י) האריך ושם כ' דנלע"ד טעם נכון על מה שלא נהגו בהרבה מקומות גם במאות שנים מקודם בשמיטת כספים ולא חשו לכתוב פרוזבול דהנה שמיטת כספים בזמנ"ז הוא מדרבנן וכו' אבל בכגון זה שלא תקנו

רק לזכר בעלמא פשיטא אם יתקער ע"י זה דבר מדברי תורה בטלוה לתקנתא וכו' ועיקר תקנת הפרזבול היה כדי שיהיה כגבוי כמו שנתבאר וכו' היה טוב בזמן שיד דיני ישראל היתה תקיפה, עכ"ד, ע"ש עוד, ומבואר מדבריו דבהרבה מקומות לא נהגו לשמט והביא סמך לזה, ובשו"ת אגרות משה (ח"ו ח"ב סי' טו) כ' דיש לנו לומר דעדיין יש לנו מנהג דורות הקדמונים באשכנז ובספרד שלא היו נוהגין בהשמטת כספים והיו גובין החובות גם בב"ד אף שנוהגין עתה לכתוב פרוזבול, דהרי אנו מבני בניהם וכמעט בכל הדברים אנו עושין כהרמ"א. ועי' במנחת יצחק (ח"י ס"ט קמ).

ואף לחולקים דמשמט האידנא יש לדון דכל זה לפוסקים דשביעית אפקעתא דמלכא (מרדכי או"ז רשב"א ועוד), אך ליראים ועוד דהוה מצוה על הלווה למחול א"כ כל שלא מחל חייב הלווה לשלם ואח"כ יבא הלווה ויתבענו.

א ושוב יש לדון אף אם מעיקר הדין אינו משלם, אולי אחר שנטל

ירח האיתנים - עניני חודש אלול, ראש השנה ויום הכיפורים

הרה"ג ישראל טופיק שליט"א
ראש חבורת 'מצוות התלויות בארץ'

בענין כוונה לשם מצוה בתקיעת שופר

במתני' (ר"ה לב, ב) תנן דהשומע תקיעת שופר מהמתעסק או מתניוק לא יצא, והר"ן (בחיל' לר"ה כז, א ובפירושו לרי"ף שם דף ט, ב מדפי הרי"ף), תמה למ"ד שמצוות א"צ כוונה מאי טעמא דמתני' דהמתעסק והשומע ממנו לא יצא, הרי קיים מעשה התקיעה כראוי, וא"צ כוונה לצאת. ותירץ שמ"מ כיון שדעתו למצות התעסקות עם התינוק לחנכו ללמדו סדר התקיעה, לא יוצא בזה יד"ח מצות שופר, כמו שמצינו בגמ' בזבחים (ג, א) לגבי מחשבה הפוסלת בקדשים, דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה. דהיינו שאם חשב בשחיטת הקרבן לשם חולין אין מחשבה זו פוסלת בו, אבל אם חשב בו לשם קרבן אחר הרי הוא פסול. וביאור דבריו, שאם תוקע לשיר וכו"ב הרי מפורש בגמ' שיצא למ"ד מצוות א"צ כוונה, ורק במתעסק עם הקטן ללמדו סדר התקיעה, שמתעסק בצורך מצוה אחרת שאינה תקיעת שופר, לא יצא ידי חובתו. וטעמו צ"ב טובא, דכיון דלהך מ"ד מצוות א"צ כוונה, מה איכפת לן אם כוונתו למצוה אחרת או לדבר הרשות, הרי סו"ס עשה מעשה המצוה כראוי, ולא הייתה לו כוונה לא לצאת, וא"צ כוונה לצאת, ולמה יגרע מה שהיה דעתו למצוה אחרת.

ומה שהביא הר"ן ממחשבה בשחיטת קרבן, יל"ע בזה, דגבי קרבן יש לבאר הטעם ע"פ דברי הגר"ז בחיל' על הרמב"ם שגדר סתמא לשמה הוא שהקרבן עומד בסתמא להיקרב לשמו מצד עצמו אף בלא מחשבה כלל, ואף כשחשב עליו להיפך אין הפסול מטעם שאין כאן מעשה עבודה לשמה, שעדיין שם הקרבן עליו, ומה שמחשבת שלא לשמה פוסלת הוא דין מיוחד הנלמד מקרא, ולפי"ז י"ל שמה"ט מחשבה הפוסלת היא רק באופן שחשב עליו לשם קרבן אחר, אבל כשחשב עליו לשם חולין אין לה חשיבות ואינה מחשבה הפוסלת. אולם במצוות לא מצינו דין כזה שמחשבה פוסלת, אלא למ"ד צריכות כוונה הטעם שפסול משום שבלא כונה אין זה מעשה מצוה, וא"כ למ"ד א"צ כוונה מדוע פסול כשהתכוין למצוה אחרת.

ולבאר דברי הר"ן יש להקדים ביאור יסוד הפלוגתא אם מצוות צריכות כוונה, שהטעם למ"ד מצוות צריכות כוונה הוא, שלקיים המצוה לא די בעשיית עצם הפעולה, אלא צריך שיהיה למעשה זה שם מעשה מצוה, ורק ע"י זה העושה אותו מעשה יוצא בו יד"ח. ולדוגמא כשתוקע בשופר, ודאי עצם פעולת התקיעה מתייחסת אליו בכל אופן, אבל מה שמעשה זה יכול להחשב א"כ מעשה מצוה של תקיעה בשופר בתורת קיום המצוה שנצטוונו עליה, סובר הך מ"ד שהוא רק בצירוף כוונת העושה, ואין למעשיו

ולמעשה ודאי כל אדם שאינו רוצה לשמט חובותיו יעשה פרוזבול ואף הערוך השולחן סיים ומ"מ הירא את דבר ד' יעשה פרוזבול כמו שנהגו בהרבה מקומות, ואף בדיעבד קשה להקל דהשו"ע רוב ככל הראשונים הביאו הדין כפשוטו, גם בפוסקים האחרונים (לבוש גר"א ב"ח ש"ך תומים ועוד) והרבה מפוסקי זמנינו הביאו הדינים שהייתם, גם חלק מהטעמים שהובאו להקל לא שייכים בזמנינו כטעם הנוסף שכ' התה"ד הנ"ל דלא נוהגים תורת שמיטת כספים עתה בדורותינו, וסיים נוכל לומר דלא תיקנו זכר לשביעית אלא בארצות שקרובים לא"י כגון בבל ומצרים, (שיטת הר"י אלברצלוני המובא בעיטור). א"כ לפ"ז לא נוכל להקל כאן בא"י.

החוב לא צריך להחזיר, שו"ר שכ"ב בספר ראש יוסף סי' סז סק"ד) ועי' בשו"ת מהר"ק (סימן צב) שכל גבי עניין אחר בשמיטת כספים אי הוה תופס מלוה ואומר קים לי דלא היה כח בידינו להוציא מיד המלוה.

מילתא דפשיטא היא ומאי קמ"ל. וגם פשוט הלשון משמע שמביאה הגמ' ראייה על מעלה זו של ק"ש בעונתה שהיא עדיפה על ת"ת, ומאיכין הראייה, הרי יש לדחות כנ"ל. אבל לדברי החזו"א א"ש, שבאמת הקורא ק"ש אין לו שכר ת"ת, וע"ז קאמר דמ"מ הוא עדיף על העוסק בתורה, משום שמעלת קריאת שמע בעונתה עדיפה.

ועוד נראה, שעיקר דברי המשנה שם מוכיחים כן, דקאמר לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ואי נימא דאף הקורא ק"ש בזמנה יש לו שכר של הלומד תורה, א"כ פשיטא שיש שכר זה גם לקורא שלא בעונתה, ומאי ס"ד שאינו כן. וע"כ כדברי החזו"א כששקורא בזמנה אין לו שכר כקורא בתורה, וע"ז קאמר דהקורא שלא בעונתה, אף שהוא קורא לשם ק"ש, מ"מ כיון שלא עלתה לו לצורך זה, ואין עליה שם ק"ש, יש לו שכר כקורא בתורה.

הרב נתנאל חיים שרון

דיני שליח ציבור ובעל תוקע הראויים

אבוא בפרטי דינים - הלכה למעשה, לברר דמותו של שליח הציבור הראוי וסומכיו, ובפרט בימי הרחמים והסליחה, וכן הנצרך לדמותו של בעל התוקע בשופר.

איתא במדרש (קהלת רבה ט, ז) עיר קטנה - זה בית הכנסת, ואנשים בה מעט - אלו הציבור, ובא אליה מלך גדול - זה הקב"ה, שהשכינה שורה בבית הכנסת, ומצא בה איש מסכן וחכם - זה שליח הציבור, ומילט הוא את העיר בחכמתו - שבשעה שאומר יהא שמייה רבה מברך, אפילו אם היה להקב"ה גזירות של מאה שנה, הוא מוחל וסולח לכל עוונותיהם.

הנה בדין שליח ציבור, מצינו ג' מקומות בשולחן ערוך המגדירים את אופיו:

א. בהלכות שליח ציבור, סימן נג סעיף ד, ז"ל מרן: שליח ציבור צריך שיהיה הגון, ריקון מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, וצריך שיהיה עניו ומרוצה לקהל, ומעביר על מידותיו, וקולו ערב, ורגיל לקרות בתנ"ך, ותהיה לשונו צחה לבטא את כל האותיות כתקן.

ב. בהלכות ראש השנה, סימן תקפא סעיף א, ז"ל הרמ"א: וידקדקו לחזור אחר שליח ציבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ובמעשים טובים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים, ושיהא בן שלושים שנים, גם שיהא נשוי. מיהו כל ישראל כשרים, רק שיהא מרוצה לקהל.

ג. בהלכות תענית, סימן תקעט סעיף א, בשעה שיש צרה כמו בצורת וכו"ב ומוציאים תיבה לרחובה של עיר, ז"ל מרן: ומי הוא הראוי להתפלל בתעניות אלו, איש שהוא רגיל בתפילה, ורגיל לקרות בתנ"ך, ומטופל [בבנים קטנים] ואין לו, ויש לו גיעה בשדה, ולא יהיה לו בבניו ובני ביתו וכל

שם מעשה מצוה מצד עצמם בלא כוונה.

וראייה לזה, דבהמשך הגמ' (כח, ב) פריך דלמ"ד מצוות א"צ כוונה א"כ כשישן בשמיני בסוכה הוי תוספת על המצוה ועובר באיסור כל תוספי עיי"ש בגמ' שדנו אם לחלק בזה או לא. וממה שדנו להשוות הדברים, ושלמ"ד מצוות צריכות כוונה אינו עובר על כל תוספי אלא בכוונה לשם מצוה, מוכח כמש"נ שהטעם למ"ד מצוות צריכות כוונה אינו דין מסוים שיש לכוון כדי לצאת ידי חובת קיום המצוה, אלא שבלא כוונה לשם מצוה אין למעשיו שם מעשה מצוה, ולכן נפ"מ בזה גם לענין לעבור בכל תוספי, שנחשב כמעשה מצוה רק בצירוף כונה לשם מצוה.

והנה יש לחקור לפי"ז אם טעמא דמ"ד מצוות א"צ כוונה הוא משום דס"ל דא"צ שם מעשה מצוה כלל, וסגי בעצם המעשה שעשה במציאות, או דילמא גם לדידיה בעינן מעשה מצוה, אלא דהך מ"ד סובר שממילא יש למעשיו שם מעשה מצוה.

ולפי הצד השני מבוארים דברי הר"ן שהבאנו לעיל, שאף להך מ"ד אם נתכוין למצוה אחרת אינו יוצא בזה ידי חובת תקיעה בשופר, והיינו משום שגם להך מ"ד אינו יוצא יד"ח אם אין למעשיו שם מעשה מצוה, אלא שסובר שיש לזה שם מעשה מצוה אך כשלא נתכוין, ומשום שבמעשה זה יש אפשרות ע"פ דין התורה לקיים בו מצוה. ועל זה כתב הר"ן שכל זה אם תקע לשיר וכדומה, שאין זה מבטל מהמעשה מה שהוא נחשב גם מעשה מצוה, אבל אם נתכוין לעשות את המעשה לשם מצוה אחרת, י"ל שאין למעשה זה שם מעשה מצוות תקיעת שופר.

וזה כעין דברי החזו"א (הובאו במכתב מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בראש ספר תשובות וכתבים מהחזו"א) בביאור הא דאמר רבנן (מגילה ג, א) מבטלין ת"ת לשמוע מגילה, והקשו האחרונים הרי גם מגילה היא ת"ת, ותירץ החזו"א ששם מקרא מגילה מפקיע קיום מצוות ת"ת. ויש מקור לדבריו מדברי הר"ן הנ"ל. וע"פ האמור מבואר גם טעמו, שכיון שיש לזה שם מעשה מצוה אחרת, אין לזה שם מעשה מצוות ת"ת, ולכן לא נחשב שקיים בזה מצוות ת"ת.

ונראה עוד ראייה לדברי החזו"א הנ"ל, ממה שמצינו בגמ' (ברכות י, ב) א"ר מני גדול הקורא ק"ש בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקנתי הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, מכלל דקורא בעונתה עדיף. ולכאורה צ"ב מהיכן הראייה דעדיף, הא י"ל דמעלת תורה עדיפה, ומ"מ כשקורא ק"ש הוא עדיף משום שמלבד המצוה דת"ת יש לו גם מצוה דק"ש ולכן הוא עדיף, וע"ז קאמר דמ"מ הקורא מכאן ואילך אף שהפסיד מעלת ק"ש, מ"מ נשאר לו מצוות ת"ת. ואין לומר דזה גופא הכוונה בגמ' דמה"ט הקורא בעונתה עדיף כיון דאית ליה נמי מצוות ת"ת, דא"כ



בתפילתו. והטעם, כמבואר ב"י (סי' נג הנ"ל) כי התפילה היא במקום קרבן, והש"ץ הוא דוגמת הכהן המקריב את קרבן הציבור לפני ה', ואין אדם יכול להיות ש"ץ להקריב קרבנם שלא מדעתם ורצונם, ולכן אם הש"ץ שונא לאחד מן המתפללים ומכוון לא להוציאו, גורם פסול בקרבן המשותף לכל הציבור, ולכן אף יתר האנשים אינם יוצאים בו ידי חובה.

אמנם אף בכאן כתב הערוך השולחן (ס"ק ה) שכ"ז בזמניהם שהש"ץ היה שליח הקהל ואכן נמשל לכהן, ותפילתם כקרבן ציבור, משא"כ בזמנינו שכא"א מתפלל לעצמו, וקרבנו כקרבן יחיד המוקרב עם הציבור, בזה אף אם יש לו שונאים בקרב הקהל, עונים אחריו קדושה וברכו, ואמנן אחר הקדיש וברכות.

אלא שבכ"פ החיים (ס"ק פו) כתב לחלוק על יסוד זה, ובהתייחס לדברי המג"א הנ"ל כתב: אמנם ידוע דאע"פ שרז"ל נותנים טעם ע"פ הפשט, הוא דוקא לשכך האוון, כי אינם רוצים לגלות הטעם הגנוז ע"פ הסוד, אבל בימי האר"י ז"ל כבר ניתנה רשות לגלות וכו', דאדרבה חזרת הש"ץ היא בכוונה גדולה יותר מתפילת לחש, שזה בחכמה וזה בבנייה וכו' וצריכים הציבור ליתן דעתם לחזרת הש"ץ כדי לעשות התיקון וכו', אם כן אין חילוק בין זמן הזה לזמניהם, וגם עתה יכול היחיד למחות.

לפי"ז אף בדין השני שכתב הרב ערוה"ש שבזמנינו יכול הש"ץ לכוון שלא להוציא את אחד משונאיו, י"ל שלכה"ח לאו אתי שפיר, וגם בזמן הזה מעלת הש"ץ גדולה בהיותו שליח הקהל בחזרת הש"ץ הגדולה מתפילת הלחש. וכן הסיק בפסק"ת (סי' תקפ"א אות ט) דודאי ראוי לחוש לכתחילה שלא יגש הש"ץ להתפלל ללא מינוי ורשות מראשי הקהל, דעל פי דברי הכה"ח גם בזמנינו קיים דין זה (הערה 59). והוסיף: ועוד עפ"י דברי הפוסקים הו"ד במ"ב סקי"א, דיסלק אדם עצמו ממחלוקת בענין התפילה לפני העמוד.

ולפי כל זה, מודעה רבה לאורייתא כנגד הסוברים דכל ההקפדות האמורות במה שנדרש מהש"ץ כמבואר בסי' תקפ"א ברמ"א, ובשו"ע סי' נג, הני מילי בזמניהם, אבל בזמנינו שהש"ץ אינו רק לפיוטים ולקדיש קדושה וברכו, אפשר להקל. דלא היא, שהרי מבואר בכה"ח הנזכר, דע"פ הסוד אדרבה הש"ץ אמון על חלקים חשובים בתפילה, כחזרת הש"ץ וכדו' שהם גבוהים ביותר, ולזה נדרש שיהיה ראוי והגון ובקי כמבואר לעיל. והמהיר והנזהר ירבה שלומם כנהר.

זאת ועוד, הנה כל הנידון בין הפשט לסוד בענין העמדת הש"ץ, הוא משום שאינו מוציא את הציבור ידי חובה. אך לענין תקיעת שופר שבעל התוקע מוציא את הציבור ידי חובתם, ודאי שחייבים להקפיד בכל הזהירות, וכמו שכתב המקור חיים בשם הרמ"ע מפאנו שבעל תוקע חשוב מש"ץ לענין כל הזהירות, ובכל זה חייב להקפיד להוציא את כל הציבור ללא חורגים, וכמו"כ יכול אף היחיד למחות במינוי בעל תוקע, וכמ"כ בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שנו) הו"ד בספר שערים המצויינים בהלכה (סי' קכח סקי"א).

סומכי הש"ץ

כתב החתם סופר בתשובה (סי' רה) שגם המשוררים במקלה המלווה את הש"ץ, צריך שיהיו כשרים וחרדים לדבר ה'.

ענין מקלה מקובל בחלק מהקלות אשכנז, אלא שמכאן יש להשליך על הנהוג בקהילות הספרדים שמעמידים סומכים לש"ץ, שצריך שגם הם יהיו ראויים בכשרותם והגינותם.

טבילה קודם תפילת שחרית

כתב המטה אפרים (סי' תקפ"ד אות ב): אף כי טבילת הש"ץ בערב ר"ה ולא נטמא מאז, צריך לשוב ולטבול בבוקר קודם תפילת שחרית.

ומאחר שהדבר לפעמים קשה ליישום, ובפרט למשכמי

נחלקו הפוסקים בענין שליח ציבור של ימות השנה, אם צריך שיהיה צדיק בן צדיק; במשנ"ב (סי' נג ס"ק יב) כתב: טוב להדר אחר ש"ץ צדיק בן צדיק, כי אינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע. ומה שכתב הרא"ש שאין מעלת הש"ץ תלוי ביחוס המשפחה, דאפילו אם הוא ממשפחה בזויה וצדיק, טוב לקרב מזרע רחוקים, רצונו לומר גם כן רק שאינו מיוחס, אבל מ"מ אין אביו רשע. ע"כ.

ומבואר באחרונים ללמוד כן כדאיתא ביבמות (סד). ממה שנאמר אצל יצחק אבינו (בראשית כה, כא) "ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו" ויעתר לו ולא לה, שאין דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע. שהרי יצחק הוא בנו של אברהם אע"ה, ורבקה בתו של בתואל הרשע.

אמנם בכ"פ החיים (שם ס"ק מא) כתב דתפילת צדיק בן רשע עדיפא, דאדרבה אינו סומך על זכות אבותיו רק על תפילתו, וכה"ג תפילתו נכנעת יותר, שמתוך שאין לו זכות אבות, הוא שפל רוח בתפילתו. וסיים, שלענין מעשה נראה שהכל לפי ראות עיני העדה.

ולכאורה מה ישיב לגמרא ערוכה דעדיפא תפילת צדיק בן צדיק מתפילת צדיק בן רשע כדילפינן מיצחק ורבקה?

והנראה לענ"ד בזה, דלעולם ודאי תפילת צדיק בן רשע נכנעת ומעולה יותר, וכמו שהסביר נותנת דבכה"ג אינו סומך על זכות אבותיו והוא שפל רוח בתפילתו. אלא שלענין 'קבלת' התפילה, אין ערבון שתתקבל, לזה בענין זכויות כשל זכות אבות. ועל כן שפיר סבר המשנ"ב דעדיפא תפילת צדיק בן צדיק, שבכך יהיה מליץ בעד תפילות הציבור להתקבל. אלא שהרב כה"ח סבר, שלענין עבודת ה' - עבודת התפילה, אינו מהדרים אחר הדרכים לקבלת התפילה בבחינת "מפולא ממך אל תדרוש", ושומה עלינו להדר אחר התפילה המעולה מצד עצמה, שתהיה רצויה לפניו יתברך, ואף אם תיעדר זכויות צידה שיועילו לקבלתה, הא בכה"ג שהש"ץ אינו סומך על זכות אבותיו, תפילתו בודאי מעליא טפי ורצויה לפני השי"ת.

ולפי יסוד זה אתי שפיר טובא דעת האחרונים לענין ר"ה ויהו"כ, דכולי עלמא מודו דעדיפה תפילת צדיק בן צדיק; כן כתב אלף המגן (ס"ק נב) בשם הפרמ"ג ועוד, וכן פסק בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' ל). והביאור בזה, דהו"א אמנם מצד עבודת התפילה בעינין "לב נשבר ונדכה", וזה שייך ביותר בתפילת צדיק בן רשע, אולם בימי הדין, הנדרש מאיתנו הוא לעורר זכויות, ולהדר בכל דרך לגרום לקבלת התפילות על מנת שנזכה בדין, ולזה כאמור מועילה תפילת צדיק בן צדיק. והנלע"ד כתבתי.

הקפדה אחר כל הנ"ל בימינו

הנה ישנם ב' דינים בהלכות שליח ציבור, בהם כתבו הפוסקים שישנו הבדל בין זמן עבר - עת שהיה הש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתם בהיותו שליח הקהל, לזמננו - שכל אחד מתפלל לעצמו, והש"ץ אינו מוציא את הציבור יד"ח, וכולו אינו אלא לפיוטים, ולקדיש קדושה וברכו.

א) האם יכול יחיד לעכב ולומר אינו רוצה שפלוני יהיה חזן; דהנה בשו"ע (סי' נג סעי' יט) מבואר שיחיד יכול לעכב כן, אם לא שהסכים עליו כבר מתחילה, שוב אינו יכול לעכב.

וכתב שם המג"א (ס"ק כ) בטעמו השני (הובא במשנ"ב ס"ק נג) שזה דוקא בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא את הרבים יד"ח, אז היחיד יכול לעכב, דאין נעשה שלוחו בעל כרחו, משא"כ כיום שכולם בקיאים, הולכים אחר רוב המתפללים.

ואגב זה י"ל שכן מבואר ברמ"א בסוגיין (סי' תקפ"א סעי' א): מיהו כל ישראל כשרים הם רק שיהיה מרוצה לקהל, אבל אם מתפלל בחזקה אין עונים אחריו אמן. וכתב המט"א באלף למגן (ס"ק כד) דאפילו לא מיחו בו הקהל, רק שלא נמלך ועמד מעצמו להתפלל שלא מדעת הציבור, ואינו משגיח בדעתם. ומבואר דבעי' עכ"פ דעת רוב הציבור.

ב) אם יכול הש"ץ לכוון שלא להוציא ידי חובה; הנה כתב כאן הרמ"א: וכן צריך שיוציא כל אדם בתפילתו, ואם יהיה לו שונא ומכוון שלא להוציאו, גם אוהביו אינם יוצאים

הקרובים אליו בעל עבירה אלא יהיה ביתו ריקן מעבירות, ולא יצא עליו שם רע בילדותו, שפל ברך ומרוצה לעם, ויש לו נעימה וקולו ערב, ואם היה זקן עם כל המידות האלו הרי זה מפואר.

ומכלל דבריו של הרמ"א בהלכות ר"ה שכתב שצריך להדר אחר היתר הגון והיתר גדול בתורה ומעש"ט, מבואר שצריך שיהיה בו ככל המבואר בהלכות ש"ץ בסיומ"ג, ולא מן הנמנע שצריך שיהיה בו אף ככל המבואר בנוסף בהלכות תענית.

ואכן בשדי חמד (אסופה ד, מערכת ר"ה סי' ג אות ו) הצריך שיהיו בשליח ציבור של הימים הנוראים, ככל המעלות הנזכרות בהלכות תענית, דהיינו שיהיה גם מטופל בילדים קטנים ואין לו במה להתפרנס, ושיש לו יגיעה בשדה, והיו בני ביתו נקיים מעבירות, ומה טוב שיהיה גם זקן.

ועיין שו"ע סי' נג סעי' ח דבעיני נמי שיתמלא זקנו, ועיין במשנ"ב ס"ק כד דבזה לא מהני מחילת הקהל. אלא שבזה לא בעינין שיהא בעל זקן ממש, רק שיהיה ראוי לזה, ואפילו מגלחו.

עוד איתא בזוה"ק (ויקרא יח.): א"ר אלעזר, חמינא לאבא מרי דלא בעי למשמע צלותא בראש השנה ויום הכיפורים מכל בר נש, אלא אם קאי עלוהי תלתא יומין לדכאה ליה. ע"כ. ונפסק במגן אברהם (ט): ויפרישו עצמם ג' ימים קודם מכל דבר המביא לידי טומאה.

ומכל מקום כתב בשו"ע (סי' נג סעי' ה): אם אין מוציאין מי שיהיו בו כל המידות האלו, יבחרו הטוב שבציבור בחכמה ובמעשים טובים. וברמ"א: ואם היה כאן עם הארץ זקן וקולו נעים והעם חפצים בו, ובן י"ג שנה המבין מה שאומר ואין קולו נעים, הקטן הוא קודם. וכן מבואר ברמ"א בכאן (סי' תקפ"א): מיהו כל ישראל כשרים הם, רק שיהיה מרוצה לקהל.

בעל תוקע

והנה דין זה אמור לאו דוקא בנוגע לשליח ציבור, אלא אף בבעל תוקע, שכן כתב במקור חיים בשם הרמ"ע מפאנו: כל שכן שיש להקפיד בתוקע בכל אלו הנאמרים בשליח ציבור. והכי איתא בזוה"ק (שם): וכל שכן בתקיעת דשופר דלא הוה מקבל תקיעתא דבר נש דלאו חכים למתקע ברזא דתקיעתא. ונפסק במג"א (שם).

עוד זהירויות

א) בשל"ה הק' (הובא במשנ"ב שם ס"ק יא) כתב: וראוי שיהיה הש"ץ והתוקע בעלי תשובה גמורה. גם ראוי שילמדו הכוונות מהתפילות והתקיעות, והוא מהזהר. ע"כ

איברא דהרב חיד"א במחזיק ברכה (או"ח רעד, ב) כתב שמי שאין לו יד בקבלה אסור לו אפילו להרהר בסודות הכתובים בסידור הארז"ל או קיצורים אחרים באין מבין, שהוא קרוב להפסיד יותר, ושירי להו מרייהו למתפללים מתוך סידור האר"י ז"ל ולא ידעו ולא יבינו.

ועפ"י העיר הגר"מ מאזוז שליט"א (הערות איש מצלית, הערה 8) שדברי השל"ה אמורים למי שידוע ובקי, והגיע לדרגה זו.

נמצאת אומר, שבכלל ההשתדלות להדר אחר החזן והתוקע היותר הגונים, ראוי להדר אחר מי שידיו לו בתורת הנסתר, למען ישיכל לכוון בתפילות ובתקיעות כמבואר בזוה"ק.

ב) כתוב בספר חסידים (סי' תשנח, הובא במשנ"ב ס"ק י) וכל העוזרים ומסייעים לש"ץ שאינו הגון, כאילו גזול טוב מן הקהל, ועתידיים ליתן את הדין.

עוד כתב המשנ"ב בשם האליה רבה: והיודע בעצמו שאינו בקי מאוד ויודע לשמור עצמו אפילו משגגה, אין לו להכניס עצמו בעבודת ה'. ואם אינו ראוי והגון ובקי, אין ממתנין לו כשאר עונשים, אלא גובין לאלתר.

צדיק בן צדיק

קום לתפילת נץ, נראה שאפשר לסמוך אמש"כ בכף החיים (ס' רס ס"ק ו), שם אחר שהאריך בחובת הצורך לטובל שחרית קודם התפילה ביום שבת בכדי לקבל תוספת קדושת שבת של היום, כתב דמי שלא נטמא בליל שבת כגון שאין לו עונה וכיו"ב, יש לו עצה שיטבול בערב שבת ה' טבילות נוספות כנגד רנח"י, וזה יועיל לו כאילו טבל בשחרית.

לפי זה נראה דכל שכן הכא בראש השנה שאין ביומו ענין תוספת קדושת י"ט, שבטבילת ה' תפילות נוספות בערב יו"ט יועיל לש"ץ להיחשב לו כאילו טבל בשחרית, היכא דלא נטמא עד אז. ויש להתיישב בזה, כי הם ענינים המסורים ליועצי חן.

הרב יהונתן גינת

סוד תפילת ר"ה וט' תקיעות השופר

א. צ"ב מה טעם יסוד ה' תקיעות מן התורה, שבהן סגי כבר לקיים את כל הדינים והענינים שבשופר. ועוד שמעיקרן ט' הקולות, היו ג' תרועות, והגמ' דרשה תקיעה לפנייה ואחריה, [וגם לחכמי האמת, שכל הקולות נצרכים, לא נתפרשה ייחודיות בט' קולות]

ב. הגמ' בברכות (כח ע"ב) מקבילה את מספר הברכות בכל תפילה למקור מסוים. כגון י"ח שבעמידה כנגד י"ח חוליות שבשדרה, ז' בשבת כנגד ז' קולות שאמר דוד, ט' בר"ה [מוסף בימינו, ובתקנת אנשי כנה"ג, זה היה בשחרית, ולדו"ה, בכל התפילות] כנגד ט' היות שבתפילת חנה.

ג. וצ"ע מדוע רק בתפילת החול נתפרשה הקבלה לגוף, ואילו בשבת ור"ה ההקבלה היא קולות והויות. [ואולי לא צריך שהן בדרגה יותר גבוהה] ועוד, עד שהגמ' מקבילה לח"י החוליות, מה עם שאר הגוף והראש שעולה על כולם, [ובפני"י מודקדק שהדגש בחוליות לפי שיש רמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח אברים, ובשאר המצוות מורגשת תנועת האברים, כריח ושמייעה וכיוצ"ב משא"כ בחוליות, ע"כ תיקנו להם 'עד שיתפקקו' שיהא ניכר, ויקויים בהם 'כל עצמותי תאמרנה'].

ד. ע"כ נראה דבר חדש. בצורת ההקבלה, ע"פ המשנה באהלות, שמונה את הרמ"ח אברים לעצמות. שבאדם, ומונה י"ח בשדרה. ט' בראש ח' בצוואר.

ה. לפי"ז אפשר לגלות את סוד תפילת ראש השנה. מכיון שהיא התפילה שבה נברא העולם של השנה החדשה, בוודאי שהיא גם בוראת בו גם את האדם, ונתגלה פה איך, כיון שהיא מקבילה ממש לט' עצמות הראש. שגם הם כתולדה בונים את כל הגוף, לשנה החדשה, [כיון שהכל נפעל בראש]

ו. וג' התרועות בשרשן, נראה שהם כנגד ג' הקרומות, שמכסות על ג' חללי הגולגלת, שהן בנות את ט' עצמות הראש.

ז. והגמ' שלומדת את התפילה מההיות שאמרה חנה. אין זו סתירה, כי אותם היות הן מקבילות לט' עצמות הראש, והם בנות אותו, ואין פה יצירת הקבלה חדשה, לפי שהגמ' דיברה על שורש ההקבלה, ולא על עוד פעולות שמתלדות מט' ההיות. [ותפילת החול ושבת נתבארו קצת בארוכה]

ח. ולפי"ז מיושב מדוע מן התורה סגי בט' תקיעות. לפי שהשופר הוא 'ארגז הנשמות' כמובא. ובו נפעלת ההמלכה. והמשכת החיים. וגזר הדין דראש השנה. כמבואר בגמ', ובריטב"א, [ובדרשת הרש"ש], שהשופר כלפנים דמי. ואין תולדה לפסוקי השופרות, אלא אמרו לפני ובמה בשופר, שהתפילה היא בשופר, והוא מכניס תפילתן של ישראל. [לקודש הקדשים, שהיו שמה הכרוכים שדרכם נגזר חיים לעולם] לכן סגי בט' כוחות מהתורה, כי למשוך חיים חדשים לט' עצמות ראש האדם, צריך את ט' קולות הללו.

ט. ומצאתי בפיטו של ר"א הקליר, שמקביל את ט' עצמות הראש, לט' תקיעות החובה בשופר, ונמצאו הדברים מפורשים. [ואת ההקבלה בין כל עצם מהתשעה לברכתה

בתפילה, ולכל תקיעה או תרועה. כתוב אצלי והדברים קצת ארוכים].

י. ולפי יסוד זה ניתן להגדיר את הראשונים, שפסקו וכך נוהגים, שמצד אחד יוצאים יד"ח בתקיעות דמיושב, ומצד שני כתבו גם ש'תקיעות דמעומד עיקר', וזו סתירה שגורמת לספיקות הלכתיים בפועל, [וידוע הפולמוס בפוסקים, ובמקובלים, על קיום התקיעות מייד בהנף החמה קודם התפילה] ולנתבאר יובן, דאכן אדם יוצא מהתורה גם בשמע ט' תקיעות בט' שעות, ויוצא גם את כל סגולות השופר ועניניו, אבל את בנין האדם לא הוא בנה, [ונעשה מאליו כאדם שלא התפלל] ודמי ממש לגוף בלי נשמה ח"ו, כנאמר בפסוק 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה וייפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" שקודם יוצרים, ואז נופחים נשמה ע"י השופר,

יא. ובצד ההלכתי לא מחמירים כ"כ במעומד כבמיושב, וצ"ע מדוע. [ומ"מ כ' הפוסקים שיותר חשוב לבא למעומד] ומצאתי בנצי"ב [משיב דבר א.ג.] שכ' מפורש, שתקנת רבנו, לצאת יד"ח מהתורה קודם התקיעות שעל סדר הברכות, היא שלא כדיון רק צורך שעה לערב השטן. ולחכמי האמת מיושב שהכל מוכרח. [ואין זה רק כטעם, משרה אם יצחק, או מאם סיסרא]

הרב מאיר הריסון

בענין תקיעת שופר לנשים

פסק הרמ"א (ס' תקפ"ט סע' ו') "והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, [ודלא כדעת השו"ע שנשים לא מברכות על מ"ע שהזמן גרמא] ע"כ גם כאן [בתקיעת שופר] מברכות לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו ואין תוקעין רק לנשים. אבל אם תוקעין לאיש המחויב, מברכין לו אע"פ שכבר יצאו". והטעם לכך כתב הדרכי משה (סק"ב) דמבואר בגמ' בר"ה כט. כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין, ומבאר שם רש"י דהוא מדין ערבות, דכל ישראל ערביין זה לזה במצוות, שמוציא אחרים יד"ח אע"פ שכבר יצא. ועפ"י"ז כתב הדרכ"מ דכיון דהנשים לא חייבות במצות שופר הו"ל רשות, ואין דין ערבות בזה כדי להוציאן יד"ח והוא כברכת הפת דאם יצא אינו מוציא, ומוסיף הדר"מ וכ"ש בברכות אלו שהנשים עצמן עדיף שלא לברך אלא שאין מוחין בידן שאין לאחר לברך בשבילן.

וקשה דא"כ מאי שנא הברכות מהתקיעות, כיון דס"ל דאין דין ערבות בשופר לנשים ולכן לא מברכים בשבילן, א"כ ה"ה לתקיעות עצמן דאין התוקע מוציא את הנשים יד"ח, דמאחר וכבר יצא אינו מוציא, ולמה אנו תוקעים לנשים, הרי לא יוצאות יד"ח בזה כלל. ואין לומר דהטעם דאין מברכים אע"פ שתוקעים, דחיישינן לברכה לבטלה טפי מסתם תקיעות דלא חיישינן, דאי משום ברכה לבטלה גם שהנשים לא יברכו, דאטו מקילינן באיסור חמור של ברל"ב בנשים טפי מבאנשים!?

וכדי ליישב קושיא זו יש לעיין מה נותסוף בדין ערבות דלא סגי לן בדין שומע כעונה. ונראה לפליגי בזה רעק"א והדגול מרבבה (סימן רע"א) לגבי קטן שהתפלל מעריב של ליל שבת אם יכול להוציא יד"ח בקידוש של לילה אשה שהתפללה, דדעת הדג"מ דאי"י להוציא כיון שחייב הקטן הוא תרי דרבנן ולא מפיך יד"ח את האשה דהיא חד דרבנן. (תרי דרבנן דקטן: חד דרבנן דכל חיובו רק משום חינוך, ועוד דרבנן כיון שכבר התפלל מעריב ובזה יצא יד"ח קידוש דאורייתא. והאשה חד דרבנן כיון דכבר יצאה ידי קידוש דאורייתא בתפילתה) אבל רעק"א פליג וס"ל דהקטן מוציא את האשה יד"ח. ונראה ביאור מחלוקתם דפליגי מה נאמר בדין ערבות במצוות. דעת הדג"מ דכיון דכבר יצא יד"ח א"כ חשיב כאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח כמבואר במשנה בר"ה כט. ונתחדש בדין ערבות דחשיב כמחוייב בדבר ויכול להוציא את הרבים, ולכן בקטן

שאינו לו דין ערבות וכיון שכבר יצא יד"ח קידוש בתפילתו הוי אינו מחוייב בדבר, וכיון דדרגת החיוב שלו היא תרי דרבנן דהיינו אינו מחוייב לגבי חד דרבנן ואינו מוציא. אבל רעק"א ס"ל דגם מי שכבר יצא יד"ח נחשב עדיין למחוייב בדבר ויכול להוציא מדין שומע כעונה ולא צריך להגיע לדין ערבות, דבזה שיצא יד"ח לא הופך אותו לאינו מחוייב בדבר. אלא דאפילו שיכול לקיים את המצווה ולהוציא בה את האחר יד"ח, לברך אינו יכול דהוי ברכה לבטלה, ונתחדש בדין ערבות דיכול לברך ואין בזה משום ברכה לבטלה. א"כ כיון דכעת הקטן מחוייב לעשות קידוש אע"פ שהוא תרי דרבנן אין זה מגרע כלום בדרגת החיוב שלו דאפ"י שכבר יצא, הוא נחשב באותו חיוב כמו קודם שיצא, כיון דכל החסרון ביצא מוציא הוא רק מצד הברכה שאין לו לברך ברל"ב ובקטן ליכא דין ערבות, מ"מ כיון דכעת מוטל על הקטן לקדש הרי הוא מוציא מדין שומע כעונה. (עיין בשו"ת רעק"א מהדו"ק ס' י' דהאריך שם וכבר נראה דפליגי בזה הראשונים)

מבואר דלדעת הדג"מ נתחדש בדין ערבות דאע"פ שאינו מחוייב בדבר כיון דכבר יצא, משום ערבות הרי הוא כמחוייב בדבר ולכן יכול להוציא את האחר, אבל לדעת רעק"א אפ"י שכבר יצא נחשב למחוייב בדבר ויכול להוציא גם בלי דין ערבות וכל מה שנתחדש בערבות דאין כאן ברכה לבטלה כיון שמוציא את האחר יד"ח.

לפי"ז אפשר ליישב לדעת רעק"א דבאמת אין דין ערבות בשופר לנשים, והטעם שתוקעים להן משום שומע כעונה דיכול להוציאן אע"פ שכבר יצא כמבואר דחשיב מחוייב בדבר, וכל מה שצריך דין ערבות הוא כדי שלא תהא ברכה לבטלה, לכן אומר הרמ"א דטוב שהנשים עצמן יברכו ולא התוקע. ומה שהן מברכות כיון דודאי יוצאות (ולא משום ערבות) וכדעת ר"ת שמשילות חיוב על עצמן. אמנם לדעת הדג"מ לא נתיישב היאך יוצאות בתקיעות מאחר ואין דין ערבות במצות הרשות כברכת הלחם והיין, וצ"ע.

הרב יוסף אזולאי

פרסום החטא - איסור או מצוה?

בגמ' בחולין מא ע"ב מבואר אדם שאומר על בהמה הרי זו לשם חטאתי ולא ידוע שחטא לא חל ע"ז כלום. ורש"י מסביר שאם חטא בשוגג אינו מכפר עליו כדי שיתבייש ויתכפר לו, כלומר אם חטא מפרסם א"כ מצווה לפרסם.

הרעק"א מביא מג"א שמקשה א' הרי כתוב אשרי נסוי פשע וכסוי חטאה, ועכ"פ באינו מפורסם אסור לפרסם. ב' סוטה לב ע"ב טעם לתפילת לחש לא לבייש מי שחטא. ג' שם לא חילקו במזבח במקום עולה למקום חטאת כדי לא לבייש עוברי עבירה. המג"א מתרץ רש"י כאן כשלא מתבייש. וצ"ע א"כ מה הענין לפרסם, שהרי רש"י הסביר שיתבייש ויתכפר לו והרי לא מתבייש למג"א.

ואולי יש חילוק בין אם רבנו קובעים לו לפרסם שזה לא עושים כדי לא לביישו, לבין שהוא מעצמו מפרסם שאז עדיף ורצוי ומתכפר לו.

ויש להוסיף שכ"ז בשוגג כמו שרש"י מדגיש, אבל במזיד אסור כדברי הפסוק של כסוי חטאה.

הרב נפתלי אליהו

שיעור טרומיטין

(או"ח ס' תקצ סעי' ג')

א. יש אומרים ששיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כשלשה יבבות דהיינו שלשה כוחות בעלמא כל שהוא והם נקראין טרומיטין ולפי זה צריך לזהר שלא יאריך בשבר כשלשה טרומיטין שאין כן יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה (ויש אומרים דאין לחוש אם האריך בשברים קצת ובלבד שלא יאריך יותר מדאי וכן נוהגין) עכ"ל השו"ע.

ב. ויל"ע אי טרומיט אחד משערים בדידה וכל אדם נמדד



החטא. ואילו כשהאדם הזיד הרי האדם עצמו צריך מחילה במה שעבר על ציווי ה' ולכן נאמר סליחה לפושעים היינו על האדם הפושע.

הרב ישראל אליאס

חזן המתכוין שלא להוציא יד"ח מי שלא יצביע עבור מפלגה חרדית

נשאלתי ע"י אחד מגבאי בית הכנסת "חזון עובדיה" במגדל העמק, אשר החזן הכריז שכל מי שאינו מצביע עבור מפלגה חרדית בבחירות הקרובות, א"כ אינו מתכוין להוציא יד"ח בכל התפילה וכן לא בתקיעת השופר, האם מותר לו לעשות כן? ובתחילה היה נראה לומר שלא טוב עשה, משום שמבואר בדברי הרמ"א (או"ח סי' תקפ"א ס"א) וז"ל: צריך שיצא כל אדם בתפילתו ואם היה לו שונא ומכוון שלא להוציא, גם אוהביו אינם יוצאים בתפילתו, ע"כ. וא"כ יש לדון להכא שאפילו הציבור הירא את ה', החזן לא הוציא יד"ח, ונמצא יצא שכרו בהפסדו. אולם בשו"ת חוות יאיר (סי' קפו) מבואר, בעובדא שראשי הקהל החליטו בדבר שהוא לטובת כלל הציבור שהבעל תוקע יכוין שלא להוציא אנשים מסויימים מהקהל אשר אינם נושאים בנטל תשלום המוטל עליהם, וחיוב בעל התוקע למלאות דרישתם ואתם אכן לא יצאו יד"ח, ולעומתם שאר האנשים הנושאים בנטל שפיר יוצאים יד"ח. ולא אמרינן הכא שליחות שבטלה מקצתה בטלה כולה, אלא אם וכאשר עושה כן מכוח שנאתו האישית וכו' אבל באופן שמקצת מהציבור חרגו מהנהגת הציבור הם שהפסידו עצמם, עכ"ל. וא"כ נראה שה"ה לנ"ד שמכיון דהכא אינו עושה כן מכוח שנאתו, אלא רק מכח חרדה אמיתית לעולם התורה, ואינו מתכוין כלל נגד מישהו אישי, א"כ שפיר יצאו שאר הקהל יד"ח, ואין לדמות זין זה לד"ח הרמ"א, כנלע"ד.

הרב אליהו מרגל

מצות תקיעת ושמיעת קול שופר

הפוסקים דנו אם המצווה בתקיעת שופר היא השמיעה או התקיעה, ולשון הר"מ בטה"מ וביד החזקה שהמצווה היא שמיעת קול שופר דהרי בתקיעה לבד לא יצא יד"ח, דכל שלא השמיע לאזניו אף שתקע לא יצא, דהתוקע לתוך הבור ושמע רק קול הברה לא יצא, וכן חרש המדבר ואינו שומע לא מיקרי בר חיובא ואינו מוציא עצמו ואחרים יד"ח כמבואר בסימן תקפ"ט, א"כ ש"מ שהמצווה זה השמיעה ולא התקיעה, וברא"ש כתב שלכך אנו מברכים לשמוע קול שופר ולא לתקוע בשופר, והוסיף הרמב"ם בתשובה נ"א להוכיח כן דאי נימא שהמצווה היא התקיעה עצמה א"כ היאך שייך שאחרים יוציאו את השומע יד"ח, הרי קי"ל שבכל המצוות הוא עצמו צריך לעשות את המצווה, ואי אפשר שאחרים יוציאוהו יד"ח כגון בנטילת לולב וישיבת סוכה, וע"כ שהמצווה היא השמיעה ולכך כל אחד מקיים מצותו במה ששומע בעצמו.

אמנם בשא"ג סימן ו' ובמנ"ח כתבו שודאי אף התקיעה היא בכלל המצווה, דהרי קי"ל כל שאינו מחויב בדבר אין יכול להוציא אחרים יד"ח הלכך נשים שאינם מצוות במצות שופר אינם יכולים להוציא את האנשים יד"ח, ואי נימא דרק השמיעה היא המצווה א"כ למה נשים אינם מוציאות יד"ח את האנשים הא סוף סוף שמעו האנשים קול שופר, ואין צורך כלל שיוציאו אותם התוקע יד"ח שהרי שמעו בעצמם, וכמו כן קשה דהא אף בבר חיובא צריך כונת תוקע להוציא את השומע יד"ח מלבד כונת השומע עצמו לצאת יד"ח, ואי נימא דקיום המצווה הוא בשמיעת השופר גרידא מה לי שלא כיון התוקע להוציא הא יש כאן שמיעת קול שופר ששמע השומע, וע"כ שיש מצווה בעצם התקיעה ולכך צריך התוקע להוציא יד"ח, אלא שא"כ קשה למה יכול אחר להוציא והא בכל המצוות צריך שיעשה הוא בעצמו וא"א שאחרים יעשו את המצווה בשבילו, ואף שבמצוות שבדיבור מצאנו שאפשר שאחרים יוציאו אותו יד"ח כגון מקרא מגילה וקרי"ש ותפילה, אך התם הוי מדין שומע כעונה ולא

פרנסה לאדם בתנאי שיתפלל וכד', וכפי שמצינו בגמ' י"ז: שאם נגזר מעט גשם, וחזרו בתשובה הגשם ירד במקום ובזמן הנצרך, וכן להיפך ח"ו. ושרה רחל וחנה - הריונם נגזר באופן ודאי.

אולם זה נסתר לכאורה מהגמ' להלן ט"ז. שהקשו בגמ', לרבנן אדם נידון בר"ה, מדוע מתפללים על חולים ברפאנו' ותירצו, אג, שאי"ז אלא כרב יוסי שאדם נידון בכל יום, וכתבו תוס', שכ"ז שלא יחלה, אבל להתרפאות מתפללים לכו"ע. כן כתבו, שעל רבים ניתן להתפלל כל השנה. ועוד תירצו בגמ', שיפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד ובין לאחריו.

ואם דברינו כנים, הלא ניתן היה ליישב בקל, שהדין בר"ה הוא באופן שיתפללו, ואז יקבלו, ומה קושיית הגמ'.

ומשמע בגמ' שהדין הוא מוחלט, ורק שמועילה צעקה לאחר גזר דין, ואי"ז חלק מהדין שאם יתפללו יקבלו. וצ"ע.

הרב יהונתן וייס

התעוררות ליום הדין

כתיב 'אריה שאג מי לא ירא' (עמוס,ג,ה) ומבארים בזה שראשי תבות 'אריה' הם א-אלול, ר-ראש השנה, י-יום הכיפורים, ה- הושענא רבה, דהיינו שהימים הללו הם כ"כ גדולים ומסוגלים לקבוע את גורלו של האדם ולכן האדם צריך להרבות בהם בתחנונים בתשובה ובתפילה על מנת לעשות כל מה שביכולתו כדי לשנות ולהיטיב את גזר הדין ושמעתי שמקשים בשם ר' חיים קנייבסקי זצוק"ל מדוע כתיב אריה 'שאג' בלשון עבר היה צריך לומר אריה 'שואג' בלשון הווה שזאת יש דחיפות לנצל את הימים שעתה אנו עומדים בהם?

ותירץ ר' חיים שאריה 'שאג' וכו' אין פירושו על ימי הדין הנוכחיים אלא על ימי הדין דאשתקד, כלומר האריה 'שאג' בשנה שעברה ואת כל ההשלכות וההשפעות של מה שכל אחד ואחד פעל ראינו כבר בעינינו במהלך השנה האחרונה לטוב ולמוטב, מי לדברים טובים ומי לחילה... וממילא "מי לא ירא" שעשוי כשאנו מגיעים לימי האריה" מי לא ירא כדי לנסות לתקן ולשפר את דרכיו על מנת להיטיב את גזר הדין של השנה באה עלינו לטובה.

הרב ישי רחמני

ימים נוראים

"מרבנה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים" (מתוך א-ל מלך) וצ"ב שבחטאים התייחסו לחטא עצמו ולא לאדם החוטא ובפושעים התייחסו לאדם הפושע.

וראיתי מי שפירש שחטאים היינו ג"כ בני אדם החוטאים, ומלבד שזה דוחק, לכאורה מצינו שהגמ' מדייקת שחטאים זה דווקא לחטא ולא לאדם, דהנה הגמ' בברכות י' מביאה את הפס' "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם" ומפרשת שהחטאים יתמו ולא החוטאים וכיוון שהחטאים יתמו ממילא רשעים עוד אינם, ומבואר שחטאים היינו דווקא לעצם החטא. (ועיין רש"י שם ובמהרש"א).

ונראה לפרש, דהנה כתב הנתימה"מ בסימן רל"ג דבדרבנן אין איסור בשוגג ומבארים כוונתו והעובר עבירה בשוגג אין זה עבירה על הציווי כיון שלא ידע שעובר, אבל בכ"א צריך תשובה משום שאף שלא עבר על הציווי אבל במעשיו יצר מציאות של עבירה שמתתייחסת אליו באשר הוא עשאה וע"ז צריך תשובה. ובדרבנן, שכרבנן ציוו לעשות או לא לעשות, רבנן לא קבעו שהמעשה עצמו הוא מעשה של חפצא דאיסורא אלא רק אסרו בציווי וממילא בשוגג שעובר על הלאו הזה הרי על הציווי לא עובר דאין בשוגג עבירה על הציווי, ומציאות של איסור אין ג"כ משום שזה איסור דרבנן.

ולפי"ז יתבאר שינוי הלשון בין חטאים לפושעים, דחטאים כידוע היינו בשוגג ופשעים זה מרידה שזה רמה גבוהה של מזיד, ולפשמנ"ת כשאדם עובר בשוגג התביעה היא לא על הגברא שעבר על הציווי אלא רק על החפצא דאיסורא שיצר במעשהו, ולכן המחילה נצרכת רק על המציאות של

כפי כוחו, וכן כל שופר נמדד בפנ"ע, וכשיעור מלא לוגמיו שהוא כל אדם לעצמו. או דאזלינן בתר אדם בינוני, וכמו שיעור הילוך מיל, טפח, וצבעים (נגעים יא' ה'), וצל"ע.

ג. והעיר דודי ראש הישיבה הגאון העצום ר' מנשה אביעזרי שליט"א, דהנה קי"ל סי' תקפח' סעי' ב' שאם שמע תשע תקיעות מתשע בני אדם יצא ידי חובה, ואי נימא דכל אדם וכל שופר בפנ"ע, הרי אפשר שטרומיט של אחד יהיה ארוך ושל אחד קצר, ובאדם קשה ושופר קשה יהיה הטרומיט ארוך מאוד ביחס לשופר קל ואדם קל, ונמצא דאפשר שאדם אחד ישמע תקיעה שברים ותרועה וכל קול יהיה באותו אורך.

הרב שמואל ברוך רובין

בדין הזכיר צ' פעמים 'המלך הקדוש'

בנוגע להזכרת 'טל ומטר' הביא בשו"ע או"ח (סימן קיד ס"ט) עצה ממרה"ם מרוטנבורג שיאמר צ' פעמים מ'אתה גיבור' עד 'מוריד הטל' ועד בכלל, ואז לא יחזור אם הוא מסופק מה אמר. וכ' המשנ"ב (שם סקל"ט) שלא יאמר מתחילת הברכה כיון שאינו יכול לומר שה"ש ואם יאמר 'השם', א"כ כשיברך בשה"ש יחזור ללימודו.

וכ"כ (תקפ"ב סק"ג ועי' שעה"צ אות ג') לגבי הזכרת 'המלך הקדוש' בשם המג"א שלא מהני אם יאמר צ' פעמים כי אינו יכול להזכיר שה"ש, ואם יאמר כינוי א"כ כשיברך בשה"ש יחזור ללימודו ויטעה.

והרב חיד"א (בברכ"י סק"ג) פליג ודעתו שגם אם אומר כינוי במקום אזכרה שפיר מהני ולא חיישינן שיחזור ללימודו, ורוה"פ פליגי עליה.

ולכאורה לפי הברכ"י צריך לפרש את דברי מרן השו"ע בסימן קיד ס"ט כפשוטם שיתחיל מתחילת 'אתה גיבור' ויאמר 'השם', ושפ"ד, כי לא חיישינן שיחזור ללימודו. ולכאורה גם ב'אתה קדוש' עדיף שיתחיל מתחילת הברכה, כי כשהוא אומר את הברכה כצורתה זה עדיף טפי, וכמדויק ממשטות השו"ע בסימן קיד"ש.

אכן יש לחלק, שבשלמא ב'אתה גיבור' שפ"ד להתחיל מתחילת הברכה, משא"כ כאן שאם יתחיל מתחילת הברכה ויאמר 'השם' או כל כינוי אחר הו"ל ברכה שאי"צ (ועיין בתשו' רעק"א מהדו"ק סימן כה, שפליג על הרב פנ"י בברכות יב,א, ודעת רוב הפוסקים להלכה כרעק"א ודעימיה), משא"כ בברכת 'אתה גיבור' שאינו מזכיר טופס ברכה, [ואין בזה חשש דמוציא ש"ש לבטלה עי' ברעק"א שם]. ולכן צ"ל שגם אליבא דהברכ"י כאן יתחיל רק מ'זקדושים בכל יום' ולא יתחיל מתחילת הברכה משא"כ ב'אתה גיבור' ששם יתחיל מתחילה. (ועיין באו"ח סימן ק"ד ס"א לעניין תפילה קצרה ולכאורה אם מתחיל מ'זקדושים' לא מהני, ובפרט לדעת החיי אדם כלל כד סעיף ל"א).

ואמנם עיין בספר הליכות ברכות לגרא"מ שליט"א (סימן קס"ז עמודים פח פט) שכ' ש'השם' אינו כינוי בימינו, [ועיין תשובת הריב"ש (סימן פב, מובא בב"י אה"ע סו"ס לד)]. ולפי"ז יכול לומר לדעת הברכ"י מתחילת הברכה, ואמנם עיין בשו"ת שדה הארץ (ח"ג יורה דעה סימן יב) מש"כ בעני"ז. ויש להרחיב בכ"ז.

הרב שמואל דוד הרמן

אופן הגזירה' בראש השנה

גמ' ר"ה י: בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה, וכתב רש"י (י"א) בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון.

ויש לעיין, הלא אין דבר שלא נגזר בר"ה, כמבואר בגמ' לעיל (ח). שא' תשרי הוא ראש השנה 'לדין', ופירש"י (ד"ה רב נחמן) "שהקב"ה דן בתשרי את כל באי העולם כל הקורות אותם עד תשרי הבא". וא"כ מה נתייחדו שרה רחל וחנה שהריונם נגזר בר"ה.

ויש מקום לומר, שהדין בר"ה אינו מוחלט על מקרה מסוים, אלא יתן מספר אפשרויות כפי מעשי האדם, ויתכן שיגזר

שמענו דין שומע כתוקע.

ולכאורה היה נראה בזה שכבר נתבאר הטעם שא"א שאחרים יוציאו אותו יד"ח שהוא משום דהוי מצוות שבגופו או אף אי נימא דמצוות נטילת לולב אינה בכלל מצוות שבגופו כמו הנחת תפילין וישיבת סוכה, אבל הא מיהא המצוה היא עצם עשיית מעשה הנטילה ולא התוצאה ולכן לא שייך ע"ז שליחות.

ואשר לפי"ז נראה פשוט דעיקר המצוה היא השמיעה, אבל כיון דהוי מידי דממילא לא שייך לצוות לשמוע קול שופר רק אפשר לצוות על השמעת קול שופר, דהיינו שמצות התקיעה הוא משום שזה משמיע לשמוע קול שופר וכל אדם נצטוו בזה שישמיע לעצמו קול שופר ויכול לשלוח אחר שישמיע לו קול שופר דכיון שעיקר המצוה עושה בגופו, והתקיעה שנצטוו בה הוא מצוה שאפשר לעשותה על ידי שליח, שהרי עיקר מצותה היא בשביל התוצאה שישמע את קול השופר, ויכול להתקיים ההשמעת קול שופר אף על ידי אחרים, ולכן צריך להוציאו ולכוין לעשות התקיעה עבור השומע.

ועי' אבני נזר או"ח סימן תל"ט שיצא לחדש שאף מי שאינו חרש ומחויב בתקיעת שופר אבל אם תקע ולא השמיע לאזנו אין יכול להוציא אחרים ידי חובה בתקיעה כזו, ומקורו מחרש המדבר ואינו שומע שאינו מוציא אחרים יד"ח, והרי לא מיקרי שאינו מחויב בדבר שהרי רק פומיה הוא דכאיב ליה ואינו יכול לקיים מה שמצווה בו, אבל בר חיובא מיקרי, והוכיח כן מהא דכתב במג"א שמי שנקטעה זרועו השמאלית כשר לכתובת תפילין אף שמי שאינו בקשירה אינו בכתובה, אבל מי שאין לו זרוע ישנו בחיוב קשירה ופומיה הוא דכאיב ליה, אמנם בחי' רעק"א כתב שחרש אינו מחויב בתקיעת שופר, וזהו הטעם שאינו מוציא אחרים יד"ח וכן הוא להדיא במ"ב, וגם כתב המ"ב בשם הפרמ"ג שאם תקע לתוך הבור ולא שמע תקיעתו ולא יצא יד"ח, יצא יד"ח אלו שבתוך הבור וזה דלא כהאבני נזר וצ"ע מדברי המג"א הנ"ל שמיקרי בר קשירה.

והנה טעמא דמילתא שס"ל להאבני נזר דבלא שמיעתו אינו מוציא אחרים יד"ח הוא משום שאצל התוקע אי"ז כלל מעשה מצוה ורק אם שומע הוא בעצמו יש כאן תקיעה של מצוה, דוגמא לדבר הוא מה שמבואר בגמ' ר"ה שהשומע מן המתעסק לא יצא יד"ח, ופירשו בגמ' בדף כ"ח ע"ב שאם מצוות צריכות כונה הרי כיון שלא כיון בתקיעתו זו לתקיעת מצוה אינו יכול להוציא אחרים יד"ח אף שהשומע נתכוין לצאת, [ומיירי התם קודם למה דמסיק שם ר"ז שצריך כונת תוקע להוציא אחרים וכונת שומע לצאת יד"ח, דלדעת ר"ז אין ענין זה נוגע לדין מצוות צריכות כונה].

אמנם כל הני דפליגי על מה שחידש האבני נזר וס"ל שאף שאין התוקע שומע תקיעת עצמו יכול להוציא אחרים יד"ח הוא משום שס"ל שתקיעה בלא שמיעת השומע יש כאן מעשה מצוה מצד שבתקיעה זו יש בה שמיעת השומעים התקיעה, ומצטרפת שמיעתם למהוי תקיעת מצוה, משא"כ היכא שאיכא חסרון כונה ליכא צירוף בכונת השומעים, דכונתם לא מהני כי אם על שמיעתם ולא על תקיעת התוקע.

הרב אברהם דהאן

כיצד צריך האדם לראות את עצמו

במשנה אבות (פ"ב מ"ג) שנינו רבי שמעון אומר וכו' ואל תהי רשע בפני עצמך. ופי' הרמב"ם (ה"ד ברע"ב) כלומר לא תחזיק עצמך כרשע, שמתוך כך אתה יוצא לתרבות רעה לגמרי.

וצ"ב מהא דאמרו בגמ' נדה (ל ע"ב) קודם לידתו של האדם משביע אותו מלאך ואומר לו "תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - הנה בעיניך כרשע". מבואר דיש לאדם לראות את עצמו כרשע.

ונראה לבאר דהנה כידוע פירוש המשניות להרמב"ם נכתב בלשון ערבית ובמשך הדורות תורגם ללשון הקודש

(ובספרי האחרונים על פי המשניות להרמב"ם מובא שבתרגום מלשון ערבית, לולא שיועיים רצון הכותב וכוונתו, יתכן לתרגם לכמה משמעויות) ומשום כך ישנם שינויים קלים במילות הפירוש.

וכך גם בנידון שלפנינו, הרע"ב העתיק לשון הרמב"ם "כלומר לא תחזיק עצמך כרשע" אך בחלק מההוצאות (וילנא, מכון ירושלים, מאורות ועוד) גרסו ברע"ב "ברשע". ובפיה"מ להרמב"ם שבהוצאת מוסד הרב קוק ע"פ תרגומו של הרב יוסף קאפח הגירסא לא תחזיק עצמך רשע. וא"כ אפשר שכוונת דברי הרמב"ם שלא יחזיק האדם עצמו "רשע", פן יתייחס ויחשוב כאשר אבדתי אבדתי, ומתוך כך יצא לתרבות רעה לגמרי. אך כן צריך האדם להיות בעיניו "כרשע" שמתוך כך יפשפש במעשיו ויחזור בתשובה שלימה.

ואכן מכח דברי המשנה באבות וביאור הרמב"ם, מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו הבהיר חזו"ע (ימים נוראים עמ' רעג) כתב להגיה בנוסח הוידי של רבינו נסים שכתוב "אבל יודע אני בעצמי וכו', רשע ולא צדיק. חייב ולא זכאי" שצ"ל "כרשע ולא צדיק כחייב ולא זכאי". שהרי אין לאדם להחזיק עצמו רשע. וכבר אמרו בגמ' קידושין (מ ע"ב) ת"ר לעולם יראה אדם את עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי וכו'.

ומה שאמרו בגמ' נדה שמשביעים את העובר בצאתו לאור העולם תהיה צדיק ואל תהיה רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע. לא אמרו היה בעיניך רשע, אלא כרשע, שגם כשהוא מחצה על מחצה קרוב לנטות לרשע אבל לא רשע ממש.

שו"ר בספר בחוקותיך אתתעשע (סבאג, מערכת היו"ד ימים נוראים) שעמד ג"כ בקושיא זו, וכתב לחלק דהרמב"ם איירי שאדם בעיני עצמו רשע וחושב שלא יוכל לחזור בתשובה, ומתוך כך יצא לתרבות רעה לגמרי. וכן משמע מדברי רבינו יונה שכתב "שלא יראה רשע בפני עצמו שאינו יכול לחזור בתשובה. שנמצא זה מתאיש לבו מן התשובה ואם באת לידו עבירה הותרה לו".

והא דאמרו בגמ' נדה שיהיה בעיניו כרשע, היינו כדי שזה יביאו לתקן מעשיו ולשוב אליו יתברך, וכה"ג שפיר דמי. וכן מדויק מדברי המשנה אל תהי רשע בפני עצמך, אבל כאשר בא לשוב ולתקן מעשיו לפני המקום, יחשוב עצמו רשע. וכן פי' המחזור ויטרי 'בעיניך כרשע', ה"ק כדי להחזיק ביראתך ולהטיב דרכך יותר ויותר.

ולפי"ז תמה ע"ד החזו"ע הנ"ל שהגיה את נוסח רבנו ניסים, שהרי היכא שבא ומתודה לפני ה' יתברך, ודאי שאינו מתאיש מן התשובה, דהא קמן שהוא אומר וידוי. וא"כ בזמן זה ראוי שיחזיק עצמו רשע. ויש ליישב.

הרב עודד כהן

השבת גזילה ע"י נתינה לצדקה

שאלה: נשאלתי רבות האם ניתן לקיים דין השבת גזילה או חוב ישן וכדו' כשלא זכור ממי לקח, על ידי נתינת צדקה או תרומה לזכות ולטובת הנגזל בכל מקום שיהיה, או שמא אין זה נקרא השבה אלא עד שיחזור החפץ או דמיו לנגזל, או שיתן דבר הראוי לשימוש לכל אדם, שיתכן וגם הנגזל ינהה מזה.

תשובה: דעת רוב הפוסקים שאין אפשרות ביד השב בתשובה לקיים השבת גזילה או חוב שאין יודע מי בעליו ע"י נתינת צדקה לזכותו הרוחנית של הנגזל, אלא צריך לעשות צרכי רבים באופן המיירי על מנת שהנגזל או ירשיו ינהו מהדבר שעשה, וצריך שיהיה זה צורך השווה לכל נפש, גם לכאלה שאינם שומרי תורה ומצוות, באופן שיגדיל את הסיכויים שיבוא הדבר לידי הנאת הנגזל או ירשיו. ואם מסופק כמה כסף חייב, ישתדל לתת סכום מעבר לכל ספקותיו כדי לצאת מכל חשש, וישא תפילה שהנגזל ימחל לו בלב שלם, והבא להטהר מסייעין בידו.

מקורות בקצרה:

(א) איתא בגמ' ב"ק (צד: זז"ל): "הרועים והגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין וכו' ושאין מכירין יעשה בהם צרכי ציבור, ואמר רב חסדא בורות שיחין ומערות". ע"כ. ובכענין זה בגמ' ביצה (כט. זז"ל): "דתניא גזל ואינו יודע למי גזל, יעשה בהם צרכי רבים, מאי ניהו אמר ר"ח בורות שיחין ומערות". ושם מבואר שכן נהגו חכמים. וענין צרכי רבים פירש רש"י (שם): "שגזל אנשים הרבה". עכ"ל. ואע"פ שהרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, מ"מ מרן השו"ע פסק כן להלכה (ח"מ סי' שסו ס"ב).

והנה יש שרצו לומר שהגזל ואינו יודע ממי גזל, יתן כסף לצדקה ויאמר שזכות הצדקה תהיה עבור הנגזל, ויש אומדנא שהנגזל מסכים לכך שהרי בין כה לא יקבל את כספו בחזרה מכיון שאין הגזלן זוכר ממי גזל, ולפחות תהיה לו זכות רוחנית, ועל ידי נתינת הצדקה, יחשב הדבר לגזלן כעשיית צרכי רבים.

וראשון הסוברים כן, הוא ספר בינת יששכר (בלאך, שנת תקמ"ה ונדמ"ח בשנת תשמ"ח, דרך אמונה דף קכח). וכן נראה מדברי רבינו החיד"א בספרו עבודת הקודש (כף אחת אות יא). וכו"כ בספר שמן לאשר (נימאן, הנדמ"ח ב"מ ו. עמ' קכח ד"ה ובעיקר). ובספר גבעת פנחס (דעמביצר, תרפ"ה, דף כח סוף ע"ד). וכן מצאתי שכתב הפלא יועץ בספרו יעלוזו חסידים (דף סא ע"ב). וכו"כ בספר חשבי מחשבות (פולק, עמ' יג במוסגר) שנתנית צדקה הוי שפיר צרכי רבים. ע"ש. וכן מצינו לכמה מאחרוני זמנינו שהלכו בדרך זו, ובראשם הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל (כו"כ תלמידו הגר"א פרץ שליט"א בספרו חקת משפט - לא תגזול פ"ז סעי' סא הערה 97) שנקט פעמים רבות בעצה זו, והוסיף שהגזלן יתנה את נתינת הצדקה באם הנגזל ימחל לו. ע"ש. וכו"כ בקונטרס קובץ דינים (עמ' יג הערה 25) בשם הגר"ע אויערבך שליט"א.

(ב) אך אחר המחילה מכבודם, יש להעיר, ראשית, מדוע השמיטו הגמרא והשו"ע פתרון מעשי זה, ולפי דבריהם היה להם לכתוב במפורש שיתן הגזלן צדקה עבור הנגזל, ובכך יתקן את גזילתו. וראיה גדולה לדבר יש להביא מדברי הגמ' בביצה (כט.) דאיתם שרצו לצאת ידי שמים בנתינה להקדש, לא הועיל להם ואמרו להם חכמים שיעשו בהם צרכי רבים. ופירש שם רש"י זז"ל: אמרו להם חכמים א"כ אין לכם לעשות הקדש אלא לעשות בהם צרכי רבים, שהרי משל רבים היה ויהנו הרבים מהן. עכ"ל. ואי נימא דבנתינה לצדקה וכו"ש הקדש עבור הנגזל, מהני להחשב כצרכי רבים, מדוע לא קיבלו מהם את תרומתם.

זאת ועוד, אע"פ שאין בעשיית צרכי רבים כדי השבה מעולה, מ"מ הוי השבה קצת כפי שנתבאר, ולא מצינו שהאדם יוצא יד"ח השבה בדבר רוחני, שהרי ע"י נתינת הצדקה הרי הוא מטיב לנשמת הנגזל, ובכדי שיהא שם השבה, צריך להחזיר דבר ממוני ולא זכות רוחנית, (וראיה לדבר, ע' בספר הליכות מועד דיני ומנהגי עיו"כ עמ' רל).

(ג) ובאמת שרבו הדעות הסוברות שפתרון זה ודומיו אינו מועיל כלל, וכו"כ רבי שמואל גארמיזאן בספרו אמרי בינה (לפני למעלה מ 350 שנה, בשיטה לב"ק עמ' רכד בסופו), וכו"כ עוד אחרונים רבים, מהם: ספר כרם פתחיה (מנקין ח"ב עמ' פב), הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרו"מ (כרך ד חחו"מ סי' פח ד"ה ומה), ספר עלי תמר (על הירושלמי, פ"ז מפאה ה"ג עמ' שפו, וע"ש שהביא ראיה נפלאה ממעשה דר"ח), שו"ת חלקת יעקב (ח"ג חו"מ סי' טז אות ד), שו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' קיח אות ג), שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד חו"מ סי' שטז), שו"ת ישמ"ח לבב (עובדיה, אור"ח סי' ג), שו"ת חבל נחלתו (אפשטיין, ח"ט סי' סא עמ' 425), שו"ת שמחת כהן (חו"מ סי' ז), פתחי חושן (גניבה והונאה, פ"ד סי' יח סוף הערה ו). ועוד.

המורם מכל האמור, כי אין אפשרות לקיים צרכי רבים ע"י נתינת צדקה לטובת הנגזל, וכהסכמת רוב הפוסקים (ובתשו' כת"י הארתי בזה רב וש"נ עצות ודוגמאות מעשיות לעשיית צרכי רבים בימינו, ועוד חזון למועד בעזה"ת).



הכוונה במצות השופר והתשובה של ראש השנה ואלול מעכבות.

דהנה מצות התשובה בוודאי אינה עוסקת בחלק עזיבת החטא דהא לכך אין צריך לציווי התשובה, אלא מוזרה האדם ועומד שלא יחטא בכל רגע ורגע, אלא היא באה לנקות ולטהר את הלב מזוהמת החטא, ולימדונו חז"ל כי אופן קיום מצוה זו נעשית דווקא ע"י תקיעת השופר, ומלבד אשר בתורה עצמה נכתבה מצוה זו כמצוה אשר באה לעורר השכל והלב כדכתיב 'זכרון תרועה יהיה לכם' ומכאן למדו חז"ל כי אופן קיום המצוה הוא בהזכרת עשרת פסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות, כמבואר ברש"י עה"ת (ויעווי"ש ברמב"ן) וכנפסק ברמב"ם (תשובה ג, ד), וברמב"ן (ויקרא כ"ג, ד) שזהו גופא העניין שישראל 'יודעי תרועה' וז"ל ולפיכך אמר "ביודעי תרועה", כי בצדקה ירומו כי תפארת עוזמו אתה. והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, וגם עליו ידועים דברי הרש"ש שכתב כי ז"ל שם בזה התעוררות התשובה היום גורם לפתוח לו שערי התשובה כי שערי תשובה פתוחים כי התעוררות תשובה מעט היום הוא כנגד טורח גדול בזמן אחר וכו' ויעווי"ש שסגולת השופר לכפר גם על אותן עבירות אשר נגעלו בפניהם דלתות התשובה (כגון הכ"ד עבירות שמונה הרמב"ם), ויעווי"ש ברב"ח שזה העם שלא כתבה התורה להדיא מצוה זו משום שעיקרה פנימי וגנוז וכו'.

ועל אותו השופר נצטוונו גם בחודש אלול לתקוע בשביל שנשוב בתשובה על חטא העגל אשר סילק השכינה מעמנו (כמבואר בטור ויעווי"ש בע"ז נ"א:), אלא כפי שיבואר שאלול הוא כנגד תשובה מאהבה על השגגות מכח הידידות והרצון ואילו עשי"ת ויוה"כ הוא תשובה מיראה על הזדונות והפשעים.

שלושה חלקי התשובה על שלושת אופני העבירות

אלא שדבר זה אומר דרשני מה עניינו של שופר לתשובה, ואמרת רק לציין בקצרה לחכם על מנת שידע היאך להחכים עוד דהנה הטור הביא המדרש שחילק את סדר כפרת העבירות לג' חלקים ערב ראש השנה (חודש אלול), ראש השנה, ויוה"כ. והוא פלא דאפילו אינו כעישורייאת דבי רבי, היאך יתכן דבר זה. ויעווי"ש במהרש"א יומא (ל"ו): שגילה סוד הדבר כי שלושת זמנים אלו מכוונים כנגד ג' חלקי העוונות שהם השגגות, המזידים, והמרידות, שהם כנגד הנפש רוח ונשמה, כנגד חטא עון ופשע וכו' כמבואר שם בארוכה יעווי"ש וקיצרתי מאוד.

והנה בראש השנה הוא יום הרת עולם, לא לנפש הבריאה, אלא ללידת נשמת האדם, וכפי שהכריעו הגר"א והאר"ז"ל בפלוגתת הר"ן והתוס' וש"ד דדינא דר"ה הוי על ענייני הנשמה). דהרי קי"ל דבניסן נברא העולם וכמבואר בתוס' בר"ה (י"ב), כי רק על חלק הנשמה שייך לדבר על המלכה ועל זכרון לפני ה' כמובן, ונמצא שתשובת ר"ה הוא על חלק העבירות שנעשות בדעת ובשכל מכח הנשמה.

אך חודש אלול מכוון כנגד הכפרה על השגגות שנעשות ללא דעת, (כדוגמת חטא העגל שנעשה מטעות בחשבון), שהידידות של אלול מוכרחת כפרה גם על חלק זה, ושופרו של אלול שבא להזהיר מהשגגות בא לתקן עוונות אלו, באופן של 'השיבנו' אבינו' דייקא לתורתך, בבחינת תשובה מאהבה של סלח לנו אבינו כי חטאנו, כי בתורה נקראנו בנים כמבואר ברש"י 'ושנתתם לבניך' יעווי"ש.

כי מהות השופר הוא כדדרשו חז"ל 'ותיטב לה' משור פר מקרין מפריש' - שופ"ר שקרנותיו קודמים לפרסותיו שהוא רומז על הנשמה שקודמת לנפש ורוכבת עליה, וכמבואר בגר"א וכו' והוא כנגד ה'ויפח באפינו נשמת חיים' והקול הקודם לדיבור וכו'.

וכוונת הדברים הוא כי התשובה האמיתית היא שיקבע האדם את מקומו האם בן עולם הבא הוא ובכלל ספרן של צדיקים, (כמבואר בגר"א) כי שלושת הספרים הינם כנגד שלושת חלקי הנפש רוח ונשמה וכו', ובה יד כל אדם בו

הרב פנחס כהן

הכוונה המעכבת בשופר של חודש אלול, ושל מלכויות דראש השנה

ראיתי לנכון להעיר כמה הערות נחוצות מאוד אשר לכאוף מעכבות ממש בגוף המצוה אשר בלעדי שיתוף כוונת הלב הראויה בהם לא עשה האדם כלום ולא יצא ידי חובת המצוה כלל, בסדרי העבודה של חודש אלול, ר"ה ויוה"כ כפי שאבאר בס"ד.

התורה והמצוות לא נתנו אלא ללב האדם, ולימוד זכות לדורינו

הנה ידועים דברי הגר"א בקהלת 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש וכו', זו הנשמה וכו' וזה שאמר תחת השמש תחת הנשמה שהם 'נפש והרוח' שהן תחתיו כידוע, שלכל עמל שעמל בהם אין יתרון, ואמר 'בכל עמלו וכו' אפילו בעמל תורה ומצוות שעושה בהם אינו כלום, כמו שכתוב 'ראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח וכו' וכל העוסק בתורה שלא נשמה נוח לו שלא נברא, וידוע שיתרון האדם מהבהמה בנשמה לבד כנ"ל, ואם עמלו בנפש רוח הוא דומה לבהמה וכו' יעווי"ש.

ודבר זה פשוט כמבואר בפסוקים ובחז"ל במקומות אין מספר כי עיקר קיום התורה והמצוות אינן אלא לפי ליבו של האדם, וכנפסק גם בשו"ע בריש או"ח בין בענייני תלמוד תורה, ובין בענייני עבודה כי אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון ליבו לשמים, ושכרם שוה הוא בשמים, כי 'רחמנא ליבא בעי', וכל מעלתם של דורות הראשונים לא היתה אלא כי ליבם היה פתוח להם כאולם, ואנן אפילו לא כמחט סידקית כמבואר בעירובין נ"ג, ועל כך כל תפילתנו 'ותן בליבנו להבין וכו' שעי"ז נזכה לקיים 'והיו הדברים האלה על לבבך, ושמתם את דברי על לבבכם, והשבות אל לבבך וכו', אך מה נעשה אנן יתמי דיתמי אשר הלב נעשה כאבן, והרדידות והחיצוניות כבשה את ליבנו עמוק פנימה, ולא באה קעסקינן כלל ועיקר בהערה זו.

וכפי שרואים לעינינו היאך בדורות אשר לפנינו כל לבבות רעדו וחלו מפני אימת הדין, כי באמת צריך להיות שוטה גמור או אפיקורס בשביל שליבו לא יחיל בקרבו מאימת הדין בשעה שישים על ליבו את כל מאורעות הזמן אשר ראו עיניו בשנה שעברה, וכל הפורעניות וכו', ומעין מה שאמרו כי מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי הוא אפיקורס, כי בהכרח אינו מאמין באמת בדברי חז"ל הקדושים כפשוטם ביקרותה של התורה, וכדמוכח מכך שאינו חש לבטלה, אבל לכאוף יש ללמד זכות כי אין הדברים אמורים כמעט לדורינו אשר ליבנו נשכח מעמנו מזמן, ואפילו על שאלת 'מאי אהנו לן רבנן' אין הלב מרגיש דיו את תשובת הדבר, כי על כך נתקללנו כי נער ירהב בזקן וכו', ואין לנו על מי להשען.

הכוונה המעכבת בעבודה אשר בלעדיה כל עמל תורתו ומצוותיו אינו כלום.

אלא על חלק ה'כוונה' שבמצוה שבשכל האדם, שהיא מעכבת בגוף אופן קיום המצוות כנפסק בשו"ע (או"ח סימן ס'), והגם שעפ"י פשוטו בוודאי סגי בכוונה גרידא שלא יהיה כמתעסק בעלמא או כתוקע לשיר, ואין כוונת הדברים של המצוות, אך כבר נתבאר בקוב"ש בשם הגר"ח כי ישנם שני דינים בכוונת המצוות, הדין אחד הוא בגברא והשני הוא בעצם החפצא של המצוה והיינו כי ישנם מצוות שאין בהם קיום ללא חלק הכוונה ואכמ"ל (ועווי"ש מש"כ בזה בעיוני סוגיות על הימים נוראים).

אך אליבא דאמת ישנם מצוות אשר בהם כוונת המצוה היא היא עיקר המצוה, אשר בלעדיה לא עשה האדם ולא כלום, ונראה כי מצוות התשובה והשופר נכללים באלו המצוות כפי שנבאר בס"ד.

הרב חיים בנן

הטעם לחומרות בעשי"ת אפילו שחוזר להקל מיד בצאת יוה"כ

כתב השו"ע (סימן תרג) אף מי שאינו נזהר מפת של כותים, בעשרת ימי תשובה צריך לזהר. וכתב הרמ"א: ויש לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו ולשוב מהם בעשרת ימי תשובה, וספק עבירה צריך יותר תשובה מעבירה ודאי, כי יותר מתחרט כשיודע שעשה משאינו יודע, ולכן קרבן אשם תלוי הוצרך להיות יותר ביוקר מחטאת. וכתב החיד"א בברכ"י (שם), ומזה ישיכל אנוש להזהר בין כסה לעשור, עלי עצור כמה דברים שמיקל בהם בשאר ימים. וכ"כ החיי אדם (כלל קמג).

והשאלה ידועה, מה ענין ותועלת יש להחמיר בעשי"ת בדברים שאח"כ חוזר להקל בהם. וכן הקשה בספר ערבי נחל (פ' ויחי דרוש ב, וכע"ז פ' בראשית דרוש א) "ודבר זה איננו קרוב לשכל כלל, כי זה יצדק במלך בשר ודם אשר אינו רואה רק מה שנגד עיניו, לכן בעת יקרא עמו לדין יתנאו אז לפניו בעיניהם וימצאו חן בעיניו ויוצאין בדימוס, ובעבור זמן משפטן יעשו מה שלבם חפץ, לא כל חי אשר אין דבר נעלם ממנו, והוא יביא במשפט על מעשי כל השנה וכאילו ביום ההוא נעשה, ואם כן אם אכילת פת עכו"ם עבירה, הלא ישפטו הם בעשי"ת על מה שאכלו בכסלו, ואם אינו עבירה מדוע לא יאכלנו בעשי"ת. ע"ש.

ועוד יש להעיר על דברי הרמ"א שהוסיף על ההלכה הנז' שיש לכל אדם לחפש וכו', דלכאורה יותר מתאים לכתוב כן בסימן הקודם (תרב) על דברי השו"ע שבימים אלו מרבים בתפילות ותחנונים.

ומבואר בזה מדברי הרמ"א שע"י הזהירות בפת עכו"ם בעשי"ת, מתעורר האדם לתשובה, ולכך כתב הרמ"א בדווקא שם "ויש לכל אדם" וכו'. ויסוד זה מבואר בלשונו של רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ה) שכתב על הימים שבין ראש השנה ליוה"כ, "והם ימי סליחה ומחילה, וצריך להישמר בהם שמירה יתירה מכל דבר שיהיה בו אפילו חשש עבירה כדי שיתעורר לשוב". וכיוצא בכתב הטעם בספר הלבוש (תרג, א) "כדי להנהיג עצמו בטהרה באלו הימים ולזכור שהם משונים למעולותא יותר משאר ימות השנה". וכן ראיתי בספר מכתב מאליהו (ח"ב עמ' 56) שביאר את ההלכה הנז', "שבזה הורונו חז"ל את דרך התשובה, שבהתלהבות גדולה צריך להתחזק ולהרבות במעשים טובים ובדקדוקי מצוות, אנ"פ שעדיין אינם לפי מדרגתנו, כי שינוי דרכינו מהקצה אל הקצה יכשיר את לבבינו ויפתח לפנינו את אפשרות התשובה הנכונה".

וטעם נוסף כתב בספר חמדת ימים (עשי"ת פ"א אות נא) והרמ"ק ז"ל כתב בסדר עבודת יום הכפורים וזה לשונו בקיצור, ואף אם יזהר בדברי חסידות באלה הימים בלבד נכון הדבר ואף אם לא ינהוג כן בחסידות והוא אחרי כן, והטעם לזה הוא לפי כי בימים האלה אל מלך יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות, וכן עשרת הימים אלה תלויים בבנינה הנקראת חסידה ברושים ביתה כדפירשו בזהוה פרשת ויצא, ולפיכך נכון הדבר להתנהג גם אנחנו בחסידות כאשר נוכל שאת ע"כ. והובא גם במטה אפרים אלף המגן (סימן תרג) ובפסק"ת (שם הערה 3). וכ"כ הפלא יועץ (יום כיפור): "כל היד המרובה לעשות מנהגים טובים ומילי דחסידותא בקרב הימים האלה הרי זה משובח, כי אותה אנחנו מבקשים שיכנס עמנו ה' אלוקינו במידת החסד ובמידת הרחמים ויכנס לנו לפנינו משורת הדין, וכו', ולכן צריך גם כן להרבות בצדקה וחסד בימים האלה כדי שיעשה ה' עמנו ג"כ צדקה וחסד, ויעביד מאוד על פי מידותיו כדי שיהא ה' עובר פשע". וכ"כ החיי אדם (כלל קמג, א) "מהראוי שיתנהג האדם בעשרת ימי תשובה בדברים וחומרות, אף שאינו נזהר בהם כל השנה, כי גם הקדוש ברוך הוא מתנהג בחסידות עם בריותיו. ע"כ. ויש שביארו הטעם שבימים אלו אנו בארמונו של מלך. ויש שביארו שזה מוסיף זכויות (עי' להגרי"ח סופר בספר זכות יצחק ח"ב סימן ז).

לחתום עד היכן מעשיו מגיעים האם לנפש הבהמית או לנשמה, בסוד בירורי אורות הבין (בהמה) שנפלו לתוך הקליפות (נפש האלוקית לתוך נפש הבהמית) והעאלתם מכח אורות המ"ה (אד"ם) מכח השופר וכו'), ובוזה נקבל הכח לבטל קטרוגם של שלושת תחות המלאכים (סנהדרין ל"ח): בטענתם שלא יברא האדם, ותשובת הקב"ה שראוי לבראו מכח התורה (כמבואר שם במהרש"א), ומכח שיודה וישיר לפניו (כמבואר בתוס' בסוטה ל"א). שהם כנגד הנר"ג ודו"ק.

הרב אברהם דהאן

בקשה על קברי הצדיקים

הרמ"א (ס' תקפא ה"ד) כתב יש שנהגו לילך על הקברות בערב ר"ה ולהרבות שם בתחינות. וכתב המ"ב (ס"ק כז) "דביה"ק הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה נתקבלה שם יותר, אך אל ישים מגמתו נגד המתים, אך יבקש מהש"י שירחם עליו בזכות הצדיקים שוכני עפר".

וצ"ב מהא דאמרו בגמ' (לד ע"ב) ויבא עד חברון - ויבאו מבעי ליה! אמר רבא: מלמד, שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות, אמר להן: אבותי, בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים. מבואר להדיא שאפשר לבקש אף מהמתים עצמם.

אלא נראה הביאור בזה שכלב לא שם מגמתו לאבות שיעזרו לו, אלא שייבקשו עליו רחמים, ובזה אינו נראה כדורש אל המתים, כמבואר בספר חסידים (ס' תנ) שכתב וז"ל ברזילי אמר אמות בעירי, כי הנאה יש למתים כשאוהביהם הולכים על קבריהם ומבקשים על נשמתם טובה, ומטיבין להם באותו עולם. וגם כשמבקשים מהם הם מתפללין על החיים. וכלב נשתטח על קברי אבות. ע"כ. ואפשר דבזה גם המ"ב יודה דשרי.

וכ"כ בחזו"ע (ימים נוראים עמ' נב) דההולך לשם לא ישים מגמתו נגד המתים, אלא יבקש רחמים מהש"ת בזכות הצדיקים שוכני עפר. ויכול גם לבקש מנפש הנפטר להיות לו למליץ יושר.

ובכה"ח (שם אות צא) הביא שהרב רגל ישרה הקשה ע"ד הרמ"א ממש"כ הריטב"א בחידושו (תענית ט"ז) שלא התפללו על הקברות משום לועג לרש, אלא חוץ לבית הקברות. והניח בצ"ע.

ובחזו"ע כתב להשיב ע"ד דלק"מ שהריטב"א דיבר בתפילה של חיוב, אחת משלש תפלות, שבזה יש משום לועג לרש, והרמ"א לא דיבר אלא גבי תחינה ובקשה שייבקשו עליו רחמים, ויהיו מליצי יושר עליו.

הרב פנחס כהן

הכוונה המעכבת בשופר של חודש אלול, ושל מלכויות דראש השנה

ראיתי לנכון להעיר כמה הערות נחוצות מאוד אשר לכאורה מעכבות ממש בגוף המצוה אשר בלעדי שיתוף כוונת הלב הראויה בהם לא עשה האדם כלום ולא יצא ידי חובת המצוה כלל, בסדרי העבודה של חודש אלול, ר"ה ויוה"כ כפי שאבאר בס"ד.

התורה והמצוות לא נתנו אלא ללב האדם, ולימוד זכות לדורינו

הנה ידועים דברי הגר"א בקהלת 'מה יתרון האדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש וכו', זו הנשמה וכו' וזה שאמר תחת השמש תחת הנשמה שהם 'נפש והרוח' שהן תחתיו כידוע, שלכל עמל שעמל בהם אין יתרון, ואמר 'בכל עמלו וכו' אפילו בעמל תורה ומצוות שעושה בהם אינו כלום, כמו שכתוב 'ראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת איש מרעהו גם זה הבל ורעות רוח וכו' וכל העוסק בתורה שלא נשמה נוח לו שלא נברא, וידוע שיתרון האדם מהבהמה בנשמה לבד כנ"ל, ואם עמלו בנפש ורוח הוא דומה לבהמה וכו' יעוי"ש.

ודבר זה פשוט כמבואר בפסוקים ובחז"ל במקומות אין

מספר כי עיקר קיום התורה והמצוות אינן אלא לפי ליבו של האדם, וכנפסק גם בשו"ע בריש א"ח בין בענייני תלמוד תורה, ובין בענייני עבודה כי אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון ליבו לשמים, ושכרם שוה הוא בשמים, כי 'רחמנא ליבא בעי', וכל מעלתם של דורות הראשונים לא היתה אלא כי ליבם היה פתוח להם כאולם, ואנן אפילו לא כמחט סידקית כמבואר בעירובין נ"ג, ועל כך כל תפילתנו 'ותן בליבנו להבין וכו' שעי"ז נזכה לקיים 'והיו הדברים האלה על לבבך, ושמתם את דברי על לבבכם, והשבות אל לבבך וכו', אך מה נעשה אנן יתמי דיתמי אשר הלב נעשה כאבן, והרדידות והחיצוניות כבשה את ליבנו עמוק פנימה, ולא באה קעסקינן כלל ועיקר בהערה זו.

וכפי שרואים לעיינו היאך בדורות אשר לפנינו כל לבבות רעדו וחלו מפני אימת הדין, כי באמת צריך להיות שוטה גמור או אפיקורס שבביל שליבו לא יחיל בקרבו מאימת הדין בשעה שישים על ליבו את כל מאורעות הזמן אשר ראו עיניו בשנה שעברה, וכל הפורעניות וכו', ומעין מה שאמרו כי מי שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי הוא אפיקורס, כי בהכרח אינו מאמין באמת בדברי חז"ל הקדושים כפשוטם ביקרותה של התורה, וכדמוכח מכך שאינו חש לבטלה, אבל לכאוף יש ללמד זכות כי אין הדברים אמורים כמעט לדורינו אשר ליבנו נשכח מעמנו מזמן, ואפילו על שאלת 'מאי אהנו לן רבנן' אין הלב מרגיש דיו את תשובת הדבר, כי על כך נתקלנו כי נער ירהב בזקן וכו', ואין לנו על מי להשען.

הכוונה המעכבת בעבודה אשר בלעדיה כל עמל תורתו ומצוותיו אינו כלום

אלא על חלק ה'כוונה' שבמצוה שבשכל האדם, שהיא מעכבת בגוף אופן קיום המצוות כנפסק בשו"ע (או"ח סימן ס'), והגם שעפ"י פשוטו בוודאי סגי בכוונה גרידא שלא יהיה כמתעסק בעלמא או כתוקע לשיר, ואין כוונת הדברים שציותה עלינו התורה לירד ולהבין לעומק פנימיות וטעמים של המצוות, אך כבר נתבאר בקוב"ש בשם הגר"ח כי ישנם שני דינים בכוונת המצוות, הדין אחד הוא בגבאר והשני הוא בעצם החפצא של המצוה והיינו כי ישנם מצוות שאין בהם קיום ללא חלק הכוונה ואכמ"ל (ויעויין מש"כ בזה בעיוני סוגיות על הימים נוראים).

אך אליבא דאמת ישנם מצוות אשר בהם כוונת המצוה היא היא עיקר המצוה, אשר בלעדיה לא עשה האדם ולא כלום, ונראה כי מצוות התשובה והשופר נכללים באלו המצוות כפי שנבאר בס"ד.

הכוונה במצוות השופר והתשובה של ראש השנה ואלול מעכבות

דהנה מצות התשובה בוודאי אינה עוסקת בחלק עזיבת החטא דהא לכך אין צריך לציווי התשובה, אלא מוזהר האדם ועומד שלא יחטא בכל רגע ורגע, אלא היא באה לנקות ולטהר את הלב מזהמת החטא, ולימדונו חז"ל כי אופן קיום מצוה זו נעשית דווקא ע"י תקיעת השופר, ומלבד אשר בתורה עצמה נכתבה מצוה זו כמצוה אשר באה לעורר השכל והלב כדכתיב 'זכרון תרועה יהיה לכם' ומכאן למדו חז"ל כי אופן קיום המצוה הוא בהזכרת עשרת פסוקי מלכויות וזכרונות ושופרות, כמבואר ברש"י עה"ת (ויעוי"ש ברמב"ן) וכנפסק ברמב"ם (תשובה ג, ד), וברמב"ן (ויקרא כ"ג, כ"ד) שזהו גופא העניין שישיראל 'יודעי תרועה' וז"ל ולפיכך אמר "ביודעי תרועה", כי בצדקה ירומו כי תפארת עוזמו אתה. והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, וגם עליו ידועים דברי הרש"ש שכתב כי וז"ל שם בזה התעוררות התשובה היום גורם לפתוח לו שערי התשובה כי שערי תשובה פתוחים כי התעוררות תשובה מעט היום הוא כנגד טורח גדול בזמן אחר וכו' ויעוי"ש שסגולת השופר לכפר גם על אותן עבירות אשר נעמלו בפניהם דלתות התשובה (כגון הכ"ד עבירות שמונה הרמב"ם), ויעויין ברב"ח שזה העם שלא כתבה התורה להדיא מצוה זו משום שעיקרה פנימי וגנוח וכו'.

ועל אותו השופר נצטוונו גם בחודש אלול לתקוע בשביל שנשוב בתשובה על חטא העגל אשר סילק השכינה מעמנו (כמבואר בטור ויעויין בע"ז נ"ג), אלא כפי שיבואר שאלול הוא כנגד תשובה מאהבה על השגגות מכח הידידות והרצון ואילו עש"ת ויוה"כ הוא תשובה מיראה על הזדונות והפשעים.

שלושה חלקי התשובה על שלושת אופני העבירות

אלא שדבר זה אומר דרשני מה עניינו של שופר לתשובה, ואמרתו רק לציין בקצרה לחכם על מנת שידע היאך להחכים עוד דהנה הטור הביא המדרש שחילק את סדר כפרת העבירות לג' חלקים ערב ראש השנה (חודש אלול), ראש השנה, ויוה"כ. והוא פלא דאפילו אינו כעישורייא דבי רבי, היאך יתכן דבר זה. ויעויין במהרש"א יומא (ל"ו): שגילה סוד הדבר כי שלושת זמנים אלו מכוונים כנגד ג' חלקי העוונות שהם השגגות, המזידין, והמרדידות, שהם כנגד הנפש רוח ונשמה, כנגד חטא עון ופשע וכו' כמבואר שם בארוכה יעוי"ש וקיצרתי מאוד.

והנה בראש השנה הוא יום הרת עולם, לא לנפש הבריאה, אלא ללידת נשמת האדם, וכפי שהכריעו הגר"א והאר"ז"ל בפלוגתת הר"ן והתוס' וש"ד דדינא דר"ה הוי על ענייני הנשמה). דהרי קי"ל דבניסן נברא העולם וכמבואר בתוס' בר"ה (י"ב), כי רק על חלק הנשמה שייך לדבר על המלכה ועל זכרון לפני ה' כמובן, ונמצא שתשובת ר"ה הוא על חלק העבירות שנעשות בדעת ובשכל מכח הנשמה.

אך חודש אלול מכוון כנגד הכפרה על השגגות שנעשות ללא דעת, (כדוגמת חטא העגל שנעשה מטעות בחשבון), שהידידות של אלול מכרחת כפרה גם על חלק זה, ושופרו של אלול שבא להזהיר מהשגגות בא לתקן עוונות אלו, באופן של 'השיבנו' אבינו' דייקא לתורתך, בבחינת תשובה מאהבה של סלח לנו אבינו כי חטאנו, כי בתורה נקראנו בנים כמבואר ברש"י 'ושנתת לבניך' יעוי"ש.

כי מהות השופר הוא כדדרשו חז"ל 'ותיטב לה' משור פר מקרין מפריס' - שופ"ר שקרנותיו קודמים לפסולתו שהוא רומז על הנשמה שקודמת לנפש ורוכבת עליה, וכמבואר בגר"א וכו' והוא כנגד ה'ויפח באפיו נשמת חיים' והקול הקודם לדיבור וכו'.

וכוונת הדברים הוא כי התשובה האמיתית היא שיקבע האדם את מקומו האם בן עולם הבא הוא ובכלל ספרן של צדיקים, (כמבואר בגר"א כי שלושת הספרים הינם כנגד שלושת חלקי הנפש רוח ונשמה וכו', ובוזה יד כל אדם בו לחתום עד היכן מעשיו מגיעים האם לנפש הבהמית או לנשמה, בסוד בירורי אורות הבין (בהמה) שנפלו לתוך הקליפות (נפש האלוקית לתוך נפש הבהמית) והעאלתם מכח אורות המ"ה (אד"ם) מכח השופר וכו'), ובוזה נקבל הכח לבטל קטרוגם של שלושת תחות המלאכים (סנהדרין ל"ח): בטענתם שלא יברא האדם, ותשובת הקב"ה שראוי לבראו מכח התורה (כמבואר שם במהרש"א), ומכח שיודה וישיר לפניו (כמבואר בתוס' בסוטה ל"א). שהם כנגד הנר"ג ודו"ק.

הרב חיים בנן

מעוברת שהתאוותה ביה"כ בלי להריח

פסק השו"ע (סימן תרי"ז ס"ב) "עוברת שהריחה לוחשין לה באזנה שיום הכיפורים וכו'. ומקורו ביומא (פב. - פב.): וכן מבואר באבות (פ"ה מ"ה) "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, לא הפילה אשה מריח בשר הקודש" וכו'. [והדרך והתנאים שמאכילים אותה עי' במשנ"ב שם, ובמשנ"ב הוצ' תפארת הערה 1-4, 5, ובחזו"ע ימים נוראים עמ' רצו, והבאתים בשנות חיים ענייני קיום העובר. וכן ע"ש לענין מאכל של דבר איסור, וכן מאכל של דבר איסור ביום כיפור אם ג"כ לוחשים לה או שנותנים לה מיד. וסכנה זו היא גם קודם מ' יום, וכמו שכתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סימן פ) שלדעת הרא"ש והר"ן והטור כל הפלת ולד מסכן את האם, לכן אפילו קודם מ' יום הדין כן. והובא בחזו"ע (ימים נוראים עמ' רצו), ובילקו"י (סימן תרי"ז). ובפסק"ת

(שם). ודלא כהמשנ"ב שם בשעה צ'.

והנה כל האמור הוא לגבי אשה שהריחה, וכן פירשו המפרשים ביומא (רש"י, ר"ן על הרי"ף ג; רבינו יהונתן מלוניל, רע"ב) "עוברת שהריחה", שהעובר מריח ריח התבשיל, והיא מתאוה לו, ואם אינה אוכלת שניהם מסוכנים. (וראה בתו"ט, ובהון עשיר, שביאר מקור המפרשים. ועיין ברבינו מנוח פ"ב משביתת עשור). ויש לדון לגבי אשה 'שהתאוותה' למאכל בלא להריח, ובספרי הפוסקים לא דיברו בזה. ומצאתי בספר שבילי אמונה (נתיב ה שביל הראשון) לנכד הרא"ש ר' מאיר אלדבי, (ובמבוא שם ציינו שהשל"ה הקדוש מזכירו בחיבורו, ובספר מקור חיים סימן ר לבעל החור", והיעב"ץ בסידורו בית יעקב דף שנב. והפרישה או"ח סימן רמא, ואעה"ז סימן פ, והב"ח או"ח סימן קנז, ועוד רבים) שכתב וז"ל: "הרבה צריכה המעוברת שתטעם כל מה שתתאוה, כי העובר מתאוה, ואם לא תאכלנו שמא תפיל, ולכן צריך להזהר מלהזכיר לפניה, ומלהראות לה מאכלים, שאינם נמצאים בעת ההיא,

כדי שלא תתאוה". ובספר צדה לדרך (מאמר א כלל ג פ"ג) וז"ל: האשה בעודה מעוברת צריכה לזהר ממכת הבטן, ולא תדלג, ולא תלך מהרה, ולא תפחד, 'ולא תאוה', ולא תבעט, כי כל זה סיבת נפילת העובר או להפסיד אבר מאברי העובר. ע"כ.

ומצאתי כן להדיא בספר תוספת יום הכיפורים למהר"ם בן חביב, וז"ל על דברי המשנה (פב). "שהריחה", קצת קשה, למה נקט שהריחה דהוי ריח תבשיל כדפירש רש"י, והלא אפילו לא הריחה אלא שראתה איזה פרי ונתאוותה לאכול ממנו, או שהזכירו לפניה איזה מין פירות, דאנו רואים לפעמים הדמעוברת מתאוות לאכול ממה שמזכירים לפניה, ואם לא תטעום הא מסוכנת, יש לומר דאין הכי נמי, אלא שזה דבר שאינו מצוי הדמעוברת תתאוה על הראיה או על השמיעה, ואורחא דמילתא נקט. וכיוצא בזה כתבו הפוסקים (עי' רבינו מנוח פ"ב משביתת עשור ה"ט) דלאו דוקא עוברת שהריחה, אלא אפילו כל אדם כדאמרין בפרק אף על פי (כתובות סא). אלא דהתנא אורחא וכו' ודוק. עכ"ל.

עניני חג סוכות ושמחת תורה

רוב השחיטה ע"י הכה"ג, וזהו מספיק כבר להכשיר את השחיטה.

אכן עדיין יש לעיין באופן ההתחיל לתקוע בדרך מתעסק, שנבאר מהש"ע שאינו יוצא י"ח בסיום התקיעה, ואע"ג שאין כאן פסולות במקצת התקיעה. וכן נבאר מהביה"ל באופן שלא נתכוין לצאת י"ח במקצת התקיעה, דשוב אינו יכול לצאת י"ח בתקיעה זו. ותקשי דמ"ש מהדס שכשר באופן שהוא עבות במשך ג"ט.

ועוד יש לעיין בכל זה דהנה בשא"א (סי' א') כ' לגבי מצות ק"ש שלדעת שמואל יוצא בפסוק א' וממילא אם ממשיך לקרוא את פרשת ק"ש רשאי לפסוק לקריאת הלל ומגילה, כיון דאינו נחשב כעוסק במצוה דא' דק"ש.

אבל הנצי"ב בהעמק שאלה (פ' יתרו) כ' דכל שמאריך וקורא יותר בשביל מצות ודברת בם הוי הכלל בכלל המצוה, וכשפוסק הוי מפסיק במצוה דאורייתא. וכדאמר' בחגיגה (ט). הפריש עשר בהמות לחגיגתו כולן קרבין ביו"ט, ואע"פ דסגי בחד בהמה מ"מ כל שמוסיף הוי בכלל המצוה. וכ"כ הר"ן (סוכה י'): דעצי סוכה דמיתסרן בהנאה גם כשעשה יותר מכדי הכשר. וכן מוכח מהירושלמי (סוכה פ"ג) דהנוטל לולב ביו"ט שחל להיות בשבת נושא כפיו וכו', הניחו בארץ אסור לטלטלו. וקשה היאך מטלטלו יותר מכדי חיובו כ"ז שלא הניחו בארץ והרי כבר יצא בנטילה הראשונה. אלא מוכח דכל זמן שעוסק במצוה נחשב שממשיך לקיים את המצוה. ועפ"ז מיושב קו' התו' (ר"ה טז): ד"ה תוקעים) היאך תוקעין יותר מהחיוב הא הוי בל תוסיף. אלא י"ל דהכל נחשב כחלק מהמצוה. וע' בקה"י ברכות סי' ו' שהאר"ק בביאור דין זה. ע"ש.

ולכאורה מדין התוקע מקצת תקיעה מוכח להדיא דהמאריך בתקיעה הכל נחשב כחלק מהמצוה, ואינו יוצא ידי חובה בחלק מהתקיעה, אפילו שיש בזה שיעור הראוי לקיום המצוה. ולד' השא"א יש לעיין דנימא דל מהכא סיום התקיעה, והרי מ"מ הוא ראוי לצאת י"ח בתחילת התקיעה, ולמה אמר' כל המוסיף גורע.

וצ"ל דשאני הכא דהוי מעשה אחד ממש, שהתוקע האריך בתקיעתו מכת אחד, ולכן הכל נחשב כמעשה אחד, וא"א לצאת י"ח בחצי מעשה, ואין הוכחה לדעלמא שמוסיף במעשים נוספים לקיים את המצוה, דבזה י"ל שאין הכל נחשב כמעשה מצוה אחד.

והנה בשו"ת תורה לשמה (סי' קנז) כ' להוכיח כדעת הרא"ש והרשב"א דיצא י"ח כשיש שיעור תקיעה בזמן החיוב, ממשנה ערוכה (זבים פ"א מ"ו) ראה אחת ביום וא' בין השמשות כו'. וכתב הרע"ב ז"ל שראה קצת ראייה בסוף היום וקצתה בתחילת הלילה של מחר אע"פ שלא היה ביניהם כדי טבילה וספוג נחשבים שתי ראיות מפני שהימים

(עי' שו"ע או"ח סימן קסט).

והרמב"ן באיגרת הקודש (פ"ג), ביאר ענין הסכנה בעוברת שהריחה דאמרו ז"ל (יומא פב): בענין ההיא עוברת שהריחה ביום הכיפורים לחישו לה ולחישו, קרא עליה "בטרים אצרך בבטן ידעתך", וההיא עוברת דלחישו לה ולא לחיש, שזה נוטה לפאת דרום, קרא עליה "זורו רשעים מרחם". וידוע כי סיבת המפלת נפלים היא בהתעורר הרחם לאחד הקצוות, אם לרעב אם לתאוה מפלת, אם לחום אם לקור. כי בהיות הרחם ממוצע לעולם לא תפיל, כאשר הפלס בעין משפט שלא יטו המאזנים לאחת הצדדין, ואם כן אותה עוברת שלחישו לה ולא לחיש, נוטה מן הקצה האמצעי והוא קרוב להיות נפל, אם לא יאכילהו מדבר שהריח. ואם תאמר הנה גם אמו של הצדיק הריחה, מ"מ אף על פי שהריחה, הנה חזרה לפלס האמצעי. אבל אמו של הרשע שהריחה לא חזרה לפלס האמצעי, אלא נטתה לקצה הבהמיות שבה, ולא יכלה להתאפק בקצה האמצעי. עכ"ד.

חולקים. ע"ש. וא"כ ה"ה כאן אע"ג דהתקיעה היתה במהלך אחד עכ"ז הימים חולקין והו"ל תקיעה של היום בפ"ע, וכיון דאיכא בה שיעור תקיעה יצא י"ח בזה. עכ"ד.

אך בפשטות יש לחלק בין מעשה התלוו בידי אדם למעשה התלוו בידי שמים, דלגבי ראת דם שבא מן השמים, אמר' דהימים מחלקים, דאין שייכות בין תחילת הראיה לסוף הראיה, דכל רגע הדם יכול ליפסק, ולכן אפ' שהרואה במשך כמה שעות באותו יום נחשב כראיה אחת, כיון שאין סיבה לחלקו, אבל מאידך גם אין הכרח לחברם, ולכן הימים מחלקים את הראיות, אבל לגבי תקיעת שופר דהוי מעשה הבא בידי אדם הרי בשעה שהוא ממשיך בתקיעה נחשב כמעשה אריכתא כיון דבידו להפסיקו ולמושכו, ויש שייכות בין תחילת המעשה לסופו, וממילא אין נפקותא במה שהמעשה מתמשך מיום אדם יום, ואין הימים התלויים בידי שמים מפרידים את המעשה שהאדם עושה בפעולה אחת. וכן משמע מל' הר"ח בסוגיין שביאר שאין יוצאים במקצת תקיעה כי אין מפסיקין הסוף מן ההתחלה.

ועפ"ז יש ליישב ג"כ מה שהקשה בשו"ת אב"ז (יו"ד סי' רעט אות יג) מהגמרא ביומא (טז). במעשה דשריפת הפרה שהכהן צריך לראות את פתחו של היכל בשעת הזאת הדם, וקאמר שם בפשיטות שאם רואה חצי אמה די, ואע"ג דאין פתח פחות מארבעה טפחים, ופלאג דאמתא פחותה מד'. מ"מ כיון דלפתח עצמו יש שיעור שוב כל פורתא שם פתח עליה. וא"כ ה"נ נימא לגבי תקיעות דאמאי שמע מקצת תקיעה לא יצא, ונימא דמקצת תקיעה חשיבא תקיעה.

ולנה"ל יש לחלק בין מעשה התלוו בידי אדם דאיהו אחשביה כמעשה אחד, וממילא כל חלק ממנו הוי חצי מעשה, משא"כ בפתח ההיכל שקיים ועומד מצד המציאות, שפיר יש להחשיב מקצת פתח ככל הפתח.

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

בענין שמע מקצת תקיעה

א. בגמ' (ר"ה כז. כח). אמר' שאין יוצאין י"ח במקצת תקיעה היכא שבמקצתה אינו ראוי לצאת י"ח, כגון שמקצת התקיעה קודם עה"ש, או שסיים לתקוע בתוך הבור. ובח"י הרמב"ן כ' דהגמ' מיירי כששמע שיעור דתקיעה שלימה, ממקצת תקיעה, ולכן איכא למאן דאמר שיצא י"ח, אבל למסקנא גם ככה"ג לא יצא י"ח. אבל הרא"ש והרשב"א פ' דמיירי ששמע שיעור דמקצת תקיעה, ולכן מסקי' שלא יצא י"ח, אבל איה"נ בשמע שיעור דקול שופר שלם יצא י"ח גם למסקנא.

ובטור (סי' תקפז ט"ג) הביא מח' הראשונים בדין זה. והש"ע סתם כדעת הרמב"ן. והביא לדעת הרא"ש בשם י"א. ובמ"ב (סי' טז ובס' תקצב סק"י) כ' דקיי"ל כדעת הרמב"ן. והביא

המאחרונים שכי' דיזרו כל העם שלא להוציא כיחם וניעם בשעת תקיעה כדי שישמעו כל הקולות מתחלתם ועד סופם. וכן יביאו ילדיהם אצלם מטעם זה וכו'. עכ"ל. וכן צריך לזרז שלא לומר את היה"ר שבסוף התקיעות עד לאחר ששמע את סיום התקיעה כולה.

ויש לבאר מחלוקת הראשונים דהנה ידוע מה שכתבו הקדמונים לבאר ביסוד מצות שופר דתרתית איתנהו בה. דעיקר המצוה לשמוע קול שופר, ולכן התוקע לתוך הבור לא יד"ח, כיון שלא שמע קול שופר אלא קול הברה. ומש"ה מברכים בנוסח על שמיעת קול שופר, וכמ"ש הרמב"ם בתשו' (סי' קמב). ומטעם זה כתב בה"ל שופר (פ"א ה"ג) דהתוקע בשופר גזול יצא י"ח כיון שאין התקיעה מצוה אלא השמיעה, ואין בקול דין גזל. ע"ש. אלא דמכל מקום יש תנאי שיהיה שם ג"כ מעשה תקיעה של מצוה, כדמוכח ממה שצריך כונת משמיע להוציא י"ח. ולכן השומע קול שופר מחש"ו, אינו יוצא י"ח, כיון שאין כאן מעשה תקיעה של בר חיובא. ומוכח דלא מספיק ששומע קול שופר, אלא צריך שיהיה קול שבה מתקיעת שופר.

אלא שיש לבאר דין זה בג' אופנים: א' יש לבאר שהתקיעה היא רק בגדר תנאי והכשר לקיום המצוה דשופר, וכמ"ש השפ"א (שם) וחזו"א (סי' כט סק"ד) והר צבי (ח"ב סי' פה) ואג"מ (ח"א סי' קעג) דאם אין כאן מעשה תקיעה של מצוה, נחשב שומע קול נביחה בעלמא. ב' יש לבאר דהוי תנאי במעשה המצוה דשופר, דצריך לשמוע מעשה תקיעה של שופר, וכמו דפשוט שצריך לשמוע קול 'שופר' ולא דבר אחר, ה"ג בעי' שישמע קול שופר המגיע ע"י מעשה תקיעה דבר חיובא ולשם מצוה. וכן נראה מהשאג"א (סי' ו') ומהר"ם בן חביב ביום תרועה (ר"ה כט). ג' התקיעה היא המעשה מצוה, והשמיעה היא הקיום מצוה. וכמ"ש הקוה"ע (סי' סט ס"ק כז) לגבי פו"ר דהקיום מצוה הוי בלידת הבנים, אבל המעשה מצוה הוי בביאה. וכן ביארו באבני נזר (או"ח סי' מ' סק"ז) ובזכרון שמואל (סי' יח סק"ב) ובהררי קדם (ח"א סי' טו) בשם הגר"ח מבריסק דשמיעה הוי דבר דממילא, ולכן מוכרחים לתקיעה שיהיה מעשה מצוה. וכמ"ש הב"י (סי' תלב) שלא תקנו ברכה על ביטול חמץ לפי שהוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב. וא"כ תקשי כיצד תקנו ברכה על שמיעת קול שופר. אלא י"ל דאפ"י שהקיום מצוה הוי בשמיעת קול השופר, מ"מ המעשה מצוה הוי בתקיעה.

ומעתה י"ל דהרשב"א סבר דבעי' מעשה תקיעה של מצוה כהכשר בעלמא להחשיב את השמיעה מקול שופר ולא נביחה בעלמא, ולכן איכא למ"ד דאפ"י ששמע מקצת שיעור תקיעה יצא י"ח, דכל השיעור הוי רק תנאי בתקיעה שהיא הכשר למצוה, אבל המצוה עצמה מתקיימת בשמיעת קול שופר, ולא נתנו ע"י דין שיעור. אך למסקנא אמר' דאדרבה השיעור תקיעה נאמר על עיקר המצוה, דהיינו שצריך לשמוע שיעור דתקיעת שופר. אבל אם שמע כשיעור תקיעה, לית לן נפק"מ במה שלא שמע את כל המעשה תקיעה, דהרי"ז הכשר בעלמא. אך הרמב"ן ס"ל דהתקיעה הוי חלק מהמצוה כיון שצריך לשמוע את מעשה התקיעה, או שזהו המעשה מצוה שמוטל על הגברא, וא"כ פשוט שחייב לשמוע את כל שיעור התקיעה, אלא דמ"מ יש לדון אם צריך לשמוע את כל התקיעה, דיש לומר שמספיק לשמוע את מעשה התקיעה שהוא מחויב בו מעיקר הדין. ולמסקנא צריך לשמוע את כל מעשה התקיעה, ולכן גם אם שמע כשיעור תקיעה לא יצא י"ח כל זמן שלא שמע את כל התקיעה.

ב. וע"פ האמור יש לעיין במ"ש המשנה ברורה (סי' תקפז ס"ק יד) וז"ל, וה"ה נמי אם כל התקיעה היה בחיוב אלא שהוא נכנס באמצע התקיעה או שיצא מביה"ג באמצע התקיעה ושוב לא שמע לא יצא אפ"י שהיה שיעור תקיעה במה ששמע וכמאן דשמע חצי שיעור תקיעה דמי. ע"כ. ולפ"ז צריך לזרז להתחיל את התקיעה בקול רם כדי שישמע תחילת התקיעה משום דאמרינן שמע מקצת תקיעה לא יצא.

אך בביאור הלכה (סי' תקפח ס"ד) הביא מהנהר שלום (סק"א וסק"ה) שחולק על הט"ז ודעתו דאפילו לדעת הרמב"ן יוצא בזה דעד כאן לא פליגי בסוף סימן דלעיל אלא היכא דתחילתה לא הוי בחיוב, אבל אם כל התקיעה בחיובא לכו"ע יצא, ואין זה ענין לאפסוקי תקיעתא שלא נאמר אלא לחד גברא שאינה עולה לו לשני תקיעות כיון שנתחייב בקולות מופסקים. ע"ש.

אך בשער הציון (סי' תקפז סק"ב) כ' וז"ל, ואין לחלק בין היה מקצת תקיעה פסולה כמו בתוקע מקצת קודם שעלה עמוד השחר ובין עניננו שהתקיעה כולה בחיוב רק הוא לא שמעה בכלה, דזהו רק לפי סלקא דעתך דש"ס (כח). אבל לפי המסקנא דכי קאמר רבה בתוקע ועולה, לא שני לן כלל וכל שלא שמע כולה תקיעה לא יצא. עכ"ל.

אך אין דבריו מוכרחים דלעולם מודה הנהר שלום שלמסקנא אין לחלק בין תקיעה בזמן חיוב או לא, אבל מכל מקום כל הנדון בגמרא דוקא כשהיה פגם במעשה התקיעה שלא היה ראוי לשמוע על ידה קול שופר, כיון שבאמצע התקיעה תקע לתוך הבור, או באופן שתקעו שם בחצוצרות באמצע התקיעה, או באופן שנתכוין לחלק את התקיעה לתרתי לצאת בה י"ח דב' סדרים, אבל בנדון דידן שהיה מעשה תקיעה מושלם, ורק הגברא השומע אינו רוצה לצאת י"ח בחלק מהתקיעה, אין בזה חסרון בכלל. וכן י"ל באופן שהתחיל לתקוע בלחש דאין כאן ריעותא במעשה התקיעה, ושפיר י"ח בהמשך התקיעה בקול רם.

והדבר תלוי בביאור יסוד סוגיין אליבא דהרמב"ן דכיון שעיקר המצוה בשמיעת קול שופר, הרי מספיק לשמוע שיעור תקיעת שופר, אלא שנתחדש דצריך לשמוע את כל התקיעה, ובזה יש לומר ב' צדדים או דהוי תנאי במצוה שיהיה שמיעה דמעשה תקיעה, או שזהו גופא המעשה מצוה שמוטל על הגברא. וא"כ אי נקטינן שזהו המעשה מצוה א"כ מסתבר דצריך שיכוין לצאת י"ח מכל המעשה תקיעה, שהרי חצי מעשה לאו שמיה מעשה. אבל את"ל דהוי תנאי בשמיעת השופר שיהיה שם מעשה תקיעה, א"כ מספיק במה שיש מעשה תקיעה מעליא, ולא צריך שהשומע יתכוין לצאת י"ח מכל המעשה, דמ"מ שמע שיעור תקיעה ממעשה תקיעה מושלם.

וכן יש להוכיח ממ"ש בש"ע (סי' תקצ ס"ו) וז"ל, אם האריך בתקיעה אחרונה של תשר"ת כשיעור ב' תקיעות, כדי שתעלה לשם תקיעה אחרונה של תשר"ת ובשביל הראשונה של תשר"ת, לא עלתה לו אלא בשביל תקיעה אחת. וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. עכ"ל. ובמקור הדין מבואר דלרמב"ן יצא י"ח בתקיעה זו לשם תשר"ת, אבל הרי"ג יאזות סבר שלא עלתה לו תקיעה זו בכלל, כיון דפסוקי תקיעתא לא מפסקינן. ותמה החכמת שלמה דהש"ע סותר דברי עצמו, שהרי כתב (סי' תקפז ס"ג) בדעת סתם דאינו יוצא י"ח במקצת תקיעה, אלא בעי' שישמע מתחילה ועד סוף, וא"כ הכא נמי י"ל דכיון שנתכוין לצאת י"ח רק בתחילת התקיעה לשם סיום הסדר דתשר"ת, הרי"ז לא יועיל לו כלל.

אלא מוכח כדעת הנהר שלום דכל הדין שלא יוצא י"ח בתחילת התקיעה, היינו דוקא כשיש ריעותא בגוף התקיעה, דלא מקרי מעשה תקיעה מושלם, אבל בכל אופן שיש כאן תקיעה מושלמת ורק השומע לא נתכוין לצאת י"ח כל התקיעה, אין בזה חסרון כלל, כיון ששמע שיעור תקיעה כהלכה, וקיים את עיקר המצוה לשמוע קול שופר. ולא אכפ"ל במה שהשומע לא יוצא י"ח בכל התקיעה.

הרב נתנאל שמעון אלמקיים דברים הפוסלים בסכך

בש"ע סי' תרכט סעיפים א-ב מבואר דישי ג' תנאים לסכך כשר, א. גידולו מן הארץ, ב. תלוש, ג. אינו מקבל טומאה אבל אם חסר אחת מתנאים אלו הסכך פסול וממילא ה"ה לסוכה.

ולפ"ז אין לסכך או להעמיד הסכך [שכל דבר שאין מסככין

בו אין מעמידים בו את הסכך כמבואר סי' תרכט ס"ז ומ"ב ס"ק כב] בכלים או חפצים המקבלים טומאה וכיו"ב כגון פלסטיק או ברזל, ניילון וכיו"ב וה"ה למיני אוכלין מפני שאינם גידולי קרקע וכן לסכך בעץ מחובר מפני שאין מסככין אלא בתלוש.

סכך פסול פוסל אף אם תחתיו יש סכך כשר כגון שסיכך כהלכה אך תחת הסכך יש בית או גג או ניילון וסדין שלא נעשה לנוי וכיו"ב הסוכה פסולה (משנה שם ט: וש"ע תרכו ס"א ותרכו ס"ד ועוד מקומות).

ושיעור הפסול מבואר בש"ע (שם) שהוא בשיעור ד"ט על ד"ט ויש להחמיר שלא לאכול במקום זה אלא אם הוא בשיעור ג"ט כדלקמן.

נחלקו הפוסקים האם מותר לישון תחת סכך פסול באמצע פחות מד"ט שאינו פוסל את הסוכה, דעת הש"ע שמותר לישון תחתיו אולם דעת הראב"ד (בר"ן הר"ן ח: ד"ה ולענין) והריטב"א (יט). שסכך פסול יותר מג"ט ופחות מד"ט שבאמצע הסוכה אף שאינו פוסל הסוכה, אין לישון תחתיו, וכפ"ה המ"ב (סי' תרל"ב סק"ג) וחזו"ע (סוכות עמ' סו,סח) שיש להחמיר לכתחילה שלא לישון תחת סכך פסול בשיעור ג"ט אבל בפחות מג"ט אין להחמיר דהא כמאן דליתא (מ"ב שם סק"ט).

הרב יהונתן גינתי

יסוד מצות סוכה

א. צ"ע למעיין בתנ"ך על ריבוי ביטויים וכינויים לסוכה, וכל שם מציייר הגדרה אחרת לסוכה, ועוד שמכל הביטויים המילה סוכה [מלא עם ואו] נעלמה רק בתורה שבע"פ מצויה לרוב [ומסתבר שתלוי בגמ' אי "בסוכות" או "בסכת" וידוע הגר"א על מנין סוכה כשרה, וסכה פסולה, ועוד פנים בזה]

ב. עוד צ"ב החיבור והחילוק, בין בית המקדש לסוכה, שהכינויים על שניהם מעורבים בתנ"ך ובמדרשים,

ג. ומכל השמות והביטויים שיש לסוכה בתנ"ך ובתפלה, נראה דעולים שבעה לימודים שהם בדווקא מייחדים את פעולות הסוכה, והן

"בשכות" "סכתו" "סכת" "סכתה" "סוכו" "סכות" "סכה".

ד. והפסוקים שמבארים יסודות אלו הן כדלהלן.

א. "התמלא בשכות עורו" (איוב, מלא, מבואר.

הענין של האור מעורר הלויתן. ושהסוכה מסובבת ומקיפה את האדם, ומשפיע לו אור של חסד, כדוגמת ענני הכבוד, וסוכה זה גם לשון "סכה" שסכה ברוח הקודש,

ב. "ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו" (תהילים יח,יב) "תשאות סכתו" (איוב, לו,כט)

מבואר, ענין ההכלה והצמצום, מאור ה' הגדול דרך הסוכה. והיא הכלי, דרכו האדם יכול להכיל את אור ה', וזה המבואר [בגמ' ע"ז ובילקו"ש פ' אמור] על הסוכה שלעתיד, רשעים נשרפים בה, ולצדיקים מיסך הקב"ה בסוכה.

ג. "ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכת על כן קרא שם המקום סכות" (בראשית לג,יז) "חופה וסכה" (ישעיה ד,ה-ו)

מבואר, ענין בניית הבית ע"י סוכה, עד שנקראת חופה, והיא מסוככת בצילה, ומשפיעה אור של דבקות, כחתן וכלה, כדוגמת הכרובים, והגמ' בסוכה, לומדת דין דופן מהכרובים, [וגם החולק הוא על השיעורים]

ד. "וסכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה" (ישעיה ד,ו) "ויעש לו שם סכה" (יונה ד,ה) "סכותה לראשי ביום נשק" (תהילים קמח), "סכותה באף ותרדפנו" (איכה ג,מג) "סכתה [חסר ואו] בענן לך מעבור תפילה" (שם מז) "כי יצפנני בסכה ביום רעה" [קאי אעתיד] (שם כז,ה) "וסכותה פניך באפיך" (ישעיה נה,ז), "ויחמס כגן שכוי" (איכה ב,ו)

מבואר, שהסוכה היא הגנה וניצוח. כלומר בצל סיכוך זה היא מונעת, וגם נלחמת במקטרגים, ולהפך ח"ו, גם כשישראל לא ביישוב דעתם רח"ל, [ובגמ' מגילה, משה

ה. "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון" (תהילים עוב, מבואר. שהסוכה היא בית ניצחי לה. גם בגלות שאין בית מקדש, ואף קודם בריאת העולם, תמיד הוא איתנו, והיא נצרכת בעולם הזה כמו בא, [מדרש ב"ר נו שמו"ר לד]

ו. בתפילה אומרים 'פרוש עלינו סוכת שלומך' הפרוש סוכת שלום'

מבואר, שהסוכה היא סוכת שלום, כעולם הבא. ובה איחוד כל הכוחות, הטוב והרע והיא דוגמא לעולם הבא, שבו השלום שורר, [ובגמ' ראויים כל ישראל לסוכה אחת]

ז. "ביום ההוא אקים את סכת דוד הנופלת" (עמוס ט,יא)

מבואר, שהיא דוגמא לגלות ודלות, ענוה ופשטות. ומפורש בתורה "באסף מוגרן ומיקבך", ובילקו"ש [הנזכר], שהסוכה במקום גלות.

ח. והנה כ"ז נראה סותר, וכ"ש בדמיון לגלות, אין לא שלום ולא בית, לא ניצוח ולא חיבור, לא גבורה ולא חסד. ובכל המקורות שהובאו, [יש עוד] וגם בזה הק', מצטיירים כמה הגדרות, ומהויות בסוכה, וכבר נתקשו, איך היא תופסת בעת ובעונה אחת, דברים הנראים כסותרים, [יש נראים, ויש ממש סותרים, ויש בפעולות] ועוד, שבדרך כלל בצורת השתלשלות הבריאה, הקב"ה בתורה מייעד לכל מצוה את תפקידה, וכשיש ריבוי מלאכות משתמשים בכמה כלים, [מצוות] ובסוכה יש את כל המידות בכלי אחד,

ט. ע"כ נראה מוכרח, [בהגדרת הסוכה] דאכן היא פועלת בעונה אחת, ובכלי אחד, את כל אלו ההלכות. לפי שתפקידה בפועל לחבר, ומחברת, בין העולם הזה לעולם הבא, [וזו דרגה שלא היתה גם במקדש ראשון], וע"כ מוכרח שיהיו בה את כל המידות, וכל הספירות, וגם כל המלאכות, כי לחבר בין העולם הזה לעולם שעתיד, כלים אלו מוכרחים.

י. ונראה עוד, דהיא הכלי דרכו יתחולל המעבר הזה. כמתבאר בצד ב', [לא מוכרח משם, אבל נראה כמסקנא, מכלל הפעולות] וע"כ, מובאים בה כלל הכוחות, שיצולחו מעבר זה,

יא. ונמצא עוד, שהיא המצוה היחידה, בתורה שכוללת בתוכה, את כל האורות כולן, בכלי אחד, ובעונה אחת, כדמוכח.

יב. ולפ"ז אין סתירה, גם להוסיף וגם לצמצם, במינון הנכון, גם לחבק ביד אחת ובשניה להלחם, [ולפעמים גם פנימה ח"ו] גם בית תמידי לשכינה בעולם הזה וגם ההוות דוגמא לשלום העתיד,

יג. מה שצ"ב זה מדוע דלות וגלות, ונראה דהיא הנותנת, מכיון שהיא ניצחית, בית קבוע לא נתפס בה, שכל קיומה וקיום כוחותיה, הוא רק ע"י הארעיות, שבקבע אפשר שתתחבר, ובקבע יש הפסד דרגות מחומרות, [למרות כל ביטול הטבע שהיה במקדש] ובקבע אי אפשר להשאיר את שניהם, אלא או בית מקדש או ישראל, וע"כ דלה ופשטות, שנצרכת [בין השאר] גם כמקל חינוך,

יד. ובוודאי שכל פשטותה, הוא בנדמה כלפי העולם הזה, כמפורש בפסוק "ביום ההוא אקים", ומצד שני ארעיותה תישאר, כי היא הסוכה, שייבעטו בה הרשעים, וזה באותו זמן ומצב, ש'מקים', בה, שורף את הרשעים,

טו. ומיושב גם ריבוי כינוייה, מלבד שמה הפשוט שנעלם, לפי שהיא כוללת פעולות רבות, וחלקן לעתיד ע"כ נעלם שמה המלא, ועוד אילו שמה היה מלא, יכולה היתה להיפגע ח"ו, ע"כ נסתרת ונעלמת, בשלל כינוייה, ושמה הפשוט נסתר בכתוב, ופעולותיה מפוזרות, ואפילו 'הפעולה', של השלום, נעלמה רק ברמז כמו באבודרהם, ויה"ר שנזכה להסכך ולסוכך בב"א.

הרב נתנאל שמעון אלמקיים

סוכה שתחת מזגן או עץ וכיו"ב

לאור האמור שסכך הפסול פסול בד"ט ואין להשתמש תחתיו באכילה ושינה אף בשיעור ג"ט שהוא 24 ס"מ, יש

לתת את הדעת שלא לאכול או לישון בסוכה שתחת מזגן או עץ מחובר שיש בצילו ג"ט.

מצוי הדבר בסוכות קטנות או צפופות שלא יהא ראשו ורובו תחת המרפסת של השכן או תחת השולחן שבסוכה אבל אם ראשו ורובו בסוכה ובסכך הכשר שהוא ז"ט 70 ס"מ לדעת החזו"א 561 ס"מ לגר"נ שפיר דמי, וטוב להחמיר שיהא 70 ס"מ תוך סכך כשר שנוקטים להחמיר כשיטתו במצווה דאו'.

חבלי כביסה שמעל הסכך שישנם חוטים שאינם מרוחקים זה מזה וע"י לבוד הם יותר מד"ט שהוא שיעור הפסול בסכך, נחלקו הפוסקים האם מותר לאכול או לישון תחתיו, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' נו) כתב להחמיר בזה משום שאומרים לבד לחומרא וע"י כך חשיב סכך פסול יותר מד"ט שפוסל אולם בשו"ת מנחת שלמה (מהדו"ק סי' צא אות יט) כתב להכשיר סכך העומד תחת חבלי כביסה משום שאף אי נמא לבד לחומרא כדעת הב"ח (תרכו ס"ה) שדעת המ"ב (סי' תרכו ס"ק יז ושעה"צ כג בשם הביכורי יעקב) להחמיר בזה, היינו היכא שרצונו בכך אבל בדבר שעומד פתוח לעולם ונעשה לשם כך, אין אומרים בו לבד (ריטב"א עירוני י:) לכך הדין שסכך תחת חבלי כביסה כשר וכ"פ בחזו"ע (סוכות עמ' סט) אף שיש בחבלי הכביסה בגדים תלויים.

בשו"ת אור לציון ח"ד פכ"ב ס"ג כתב שיש להקפיד שלא לישב תחת חבלי הכביסה כשהרוח מנשבת, מפני שע"י כך חשיב שהבגדים הם הסכך.

ולעניין סורגים הבולטים מהחלון ע"ג הסכך (סורג בטון) דעת הגרש"א (הליכות שלמה סוכות פ"ח אורחות הלכה הע' 74) להחמיר בזה היכא שבליטה בשיעור הפוסל (ד"ט מעיקר הדין וג"ט לחומרא) מפני שדעתו של אדם שהסורגים יסגרו את הפירצה ולכן ל"ש את הטעם הנ"ל בחבלי כביסה.

אולם בספר הליכות מועד להגאון ר' אופיר מלכה שליט"א (עמ' שכב) העיר על דברי הגרש"א שהרי רצון האדם בסורגים שישגרו את כל הפרצה משום שחפץ באויר שיכנס לבית.

אך לענ"ד נראה להסביר דעתו של הגרש"א משום דאף אי נימא שרצונו של האדם שיכנס אויר ורצונו בפתחים אלו, הנ"מ בחלק העליון אבל בחלק התחתון שהסורג מתרחב אין לו ענין שישאר פתוח, ושמה להיפך דרצונו שיהא סגור כדי שלא יפלו חפצים משם.

הלכך העולה לדינא דאם הסורג בולט בשיעור ג' או ד' טפחים יש להחמיר שלא לאכול או לישון שם ולפיכך ייעץ הגרש"א (שם) להניח ע"ג הסורגים סכך כשר ובכך הסורג אינו נהפך לגג המפסיק בין הסכך לשמים אלא הסכך שנתן בתוכו ושפיר דמי.

הרב ישראל אליאס

בעניין היתר קשירת הסכך ע"י אזיקונים

כיום ראיתי שמצוי ברוב ספרי האחרונים שכתבו, שיש מקום להחמיר שלא לקשור הסכך ע"י אזיקונים, מחמת דהוי כמעמיד בדבר שאין גידולו מן הארץ וכו', ועל כן יש לקשור הסכך ע"י חוטי פשתן וכיוצ"ב שאכן גידולם מן הארץ וכו'. אולם מלבד שקשירה ע"י חוטים אלו אינה מועילה נגד רוחות חזקות במיוחד, עוד בה, שאיני מבין כלל חומרא הלכתית זו שלא לקשור הסכך ע"י אזיקונים. שהרי בעבר כשנתפרסם פסקו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר אז נדברו (ח"ב סי' סו, חו"ב סי' לה) שיש לפסול סכך המצוי כיום לרוב ונקרא סכך קיינעס וכיוצ"ב, וזאת מכיון שיש לחוש למש"כ הרשב"א בשם אחד מרבתי, המובא בב"י סי' תרכט' בד"ה ובתשובות להרמב"ן, "שכיון שהנסרים תקועים ומחויברים, נעשו כל הנסרים כנסר אחד" הרחב ד' טפחים שפסול לסכך, משום גזירת תקרה, ע"ש. מ"מ כבר רבים מאחרונים לא חששו כלל לזה, וכפי שיעוין בחזו"ע (סוכות עמ' כד) שכתב, שאין לזה כל דמיון לנסר הרחב ד' טפחים שאין מסככין בו, כי ניכר לעין כל רואה שהסכך



מחובר בכמה דיקטים, והריחוק שבנתיים יעיד על כך, וכו' ע"ש. וכאן הבן תמה שאם אכן לא נידון סכך זה כיחידה אחת, אלא רק קרש הקשור לעוד קרש, שקשור לעוד קרש, וכן על זה הדרך, א"כ איפה נמצאת הבעיה לקשור הסכך עם אזיקון, הרי למעשה נמצא שאיני קושר אלא קרש אחד בלבד, וכל מה שהסכך לא זז, זה רק מחמת שקשור הוא לקרש של חברו, ע"י הקשירה של החוטים שהסכך עשוי ממנו וכפי שייצרו אותו כך במפעל, ולא ע"י אזיקון, אלא ע"י חוטים הקשורים יחד בסכך, וכן הקרש של חברו קשור לעוד קרש של חברו עד שיחד נוצר הסכך הנקרא קיינעס, וא"כ האזיקונים אינם תופסים כי אם קרשים בודדים והוי רק כמעמיד דמעמיד שמותר לכתחילה לעשות כן. ויודע אני שבתחילה לעיני המתבונן יתפלא הדבר משום שיראה לו כדבר חדש, והרי חדש אסור מן התורה, אבל אחר שיתבונן קימעא, ימצא שאכן אמת נכון הדבר שאין כל חשש לקשור הסכך באזיקונים, כנלענ"ד כתבתי.

הרב יחזקאל רפאלי

בעניין המסכך לשם מצוות סוכה

הנה פסק מרן בסימן תרלא דהסכך צריך להיעשות לשם צל.

ופסקו האחרונים דאם סיכך סתם או לשם צניעות אף בדיעבד צריך להגביה הסכך ולחזור ולהניחו לשם צל.

ויש לעיין במסכך סוכתו "לשם מצוות סוכה" ולא כיוון לשם צל, אי מועילה כוונתו להכשיר הסוכה.

ובעומדי בעניין זה למדנו דין עכו"ם שתרם [יו"ד סי' שלא סע' מד], שדינו שאם תרם בסתם אינה תרומה, ואילו אם אמר "לדעת ישראל נתכוונתי" תרומתו תרומה, הרי שכעין זה מהני להחשיב כוונתו ככוונה המועילה.

מיהו יש לדחות דשאני התם דאילו תרם בסתם אמרינן שדעתו להקדש ולכן צריך שיאמר לדעת ישראל נתכוונתי לאפוקי מהקדש, אך לעולם אין צריך כוונה מיוחדת בתרומה לייחודה לכהנים, אך הכא בעינן כוונה מיוחדת שיהא לשם צל [ולא לאפוקי מסכך לשם צניעות, דאז אה"נ שיהי' "לשם מצווה" כי הכא ודו"ק].

והעירוני שעמד בזה הקוב"ש בח"ב סי' כ"ג לגבי ציצית, שאין 'בגד העשוי לכבוד' חייב בציצית אלא 'העשוי לשם הנאת לבישה', והרי טליתות של היום אין הבגד נעשה לשם הנאת לבישה אלא לשם קיום מצוות ציצית ובכ"ז פוק חזי דבבגד זה מקיימים כולי עלמא מצוות ציצית ומברכים עליה. עיי"ש שלא עמד ליישב העניין [דהוא שם מיירי בעניין אחר והזכיר דין ציצית אגב אורחיה עיי"ש]. ובפשטות מה דמהני האי כוונה בציצית היינו שמפרשים כוונתו כאילו אמר 'שיהא זה הבגד מחוייב בציצית' ואז אכן חל החיוב ויוצאים בה.

מיהו השתא הואיל ואתא ציצית קמן נימא ביה מילתא השייכת לעניינו, דיש להבחין כי בציצית איכא ב' דינים שמצריכים 'לשמה'; האחד הוא "במכשיר" = במחייב, והיינו הדין שהבאנו מהקוב"ש שה'בגד' שמחוייב בציצית הוא בגד הנעשה לשם הנאת לבישה ולא לשם כבוד וכו', והב' הוא ב"חפצא דמצווה" דהיינו הדין הידוע ב'ציציות' דבעינן שיטווה חוטי הציציות "לשם מצוות ציצית", ופשוט שהכוונה המעכבת היא בחפצא דמצווה יותר מאשר במחייב, וכמו שראינו שבבגד העשוי לשם מצוות ציצית מברכים עליו ומקיימים בו מצווה, אך אין מי שיכשיר חוטים שנטו שלא לשמן.

ויש לעיין בדין הסכך, האם הכוונה הנצרכת בו היא מדין 'חפצא דמצווה' ומעכבת, או שהיא מדין 'המכשיר' ואינה מעכבת.

ונחצי אנו, שהחילוק בין 'כוונת חפצא דמצווה' לבין 'כוונת המכשיר' היא סוג ותוכן הכוונה, שהרי ב'כוונת המכשיר' אינו מכוון שיהא לשם 'מצווה' אלא לשם 'מטרה', שאחר

שעשה העושה את המכשיר למטרה מסוימת - אזי נכנס הוא לכלל החייב במצווה, ובציצית - אחר שעשה העושה את הבגד לשם הנאת לבישה - נכנס הבגד לחיוב מצוות ציצית. אבל חוטי הציצית המוטלים בבגד אין צריך לכוון בהם אלא 'לשם מצווה' כדי שתתקיים המצווה כהלכתה.

ואם כן צריך לומר שאף בסכך יש לדון בו מצד 'כוונת המכשיר', שהרי צריכים אנו לכוון בהנחתו לשם 'מטרה'. והרי היא כוונה קלה יותר שהרי ראינו בציצית שמכשירינן בכה"ג, וא"כ לכא"י יש לומר דהוא הדין הכא שהמסכך "לשם מצוות סוכה" אפשר לפרש כוונתו כאילו כיון 'שיהא לשם כוונה המועילה בסוכה', ושפיר דמי.

הרב נפתלי אליהו

ריקוד בשמחת תורה

א. בטור ס' תרל"ט - יום שמיני של חג הוא שמיני עצרת, וקורין אותו שמחת תורה לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה. ובב"י או"ח ס' שלט' ד"ה וכתב מהר"ק הביא דאע"פ דמדברנן אסור לרקוד בשבת ויו"ט אבל בשמחת תורה נהגו היתר. וכ"כ בדרכי משה ס' תרסט' אות ג' בשם המהר"ק שורש ט'.

ב. ויל"ע במי שעושה סיום מסכת ביום שמחת תורה אם הותר לרקוד ביום זה עבור שמחתו, וכן יל"ע מה הדין בבני חו"ל הנוהגים ב'ימי שמנ"ע עושים שמחת תורה ביום השני, ולא ביום ראשון שהוא דאורייתא. וצל"ע בבן חו"ל הנמצא בא"י, שבכל א"י שמחת תורה הוא ביום הראשון דשמנ"ע האם יכול להצטרף לבני א"י לספוק כף ולרקוד עמהם.

ג. ולכאורה שמחת תורה הוא שמחת הרבים בגמרה של תורה, ועל כן מהאי טעמא נתייר לבן חו"ל לשמוח יחד עם בני א"י, אבל מהאי טעמא גופא נאסור לרקוד משום סיום של אדם יחיד.

ד. אמנם אפשר דאדרבה שהתירו את היום לגמרי לכבוד שמחת התורה וכל שמחת תורה מותרת ועל כן נתייר לרקוד לכבוד סיום של יחיד, אבל לבן חו"ל הנמצא בא"י דאי"ז יום שמחת תורה ידידיה יהיה אסור בריקוד. והדרינן לעיקר הדין אסור לרקוד ביו"ט ורק משום כבוד התורה הקילו והשתא לאו גמרה של תורה ידידיה הוא ושוב ליכא היתר.

ה. ושו"ר בס' יו"ט שני כהלכתו, דנשאל בזה הגרש"א זצ"ל האם מותר לבן חו"ל לרקוד בשמחת תורה דבן א"י והשיב דמותר ולא הובא הנימוק שם, ונראה מזה דכל שמחת התורה דרבים מותר אע"פ דעברו א"י שמחת התורה ולפ"ז אפשר דגם ביו"ט של פסח נתייר עבר שמחת התורה דיחיד, דמאי שנא יו"ט ראשון עבור בן חו"ל לפסח הא סו"ס עבור עצמו א"י שמחת תורה ומה בכך שכל בני ארץ ישראל עוברים זה שמחת תורה, וכי נתייר אפי' סרך דרבנן עבור מי שאי"ז יום שמחת תורה שלו.

ו. ויל"ע אם חז"ל ביטלו לגמרי איסור ריקדה ביו"ט, ורק דהטעם שביטלו הוא משום כבודה של תורה, או דהתירו רק מה שהוא לכבוד התורה, ונפק"מ אם יש איסור לרקוד שלא מחמת שמחת התורה, וא"כ מותר לרקוד גם בשמחה של סיום מסכת וכדו'.

אמנם בדין סיום מסכת ביום שמחת תורה דהוא שמחה דיחיד או בשאר שמחות כגון ברית וכדו' אם מותר למחות כף. ומסתבר דלסיום מסכת מותר דשמחת היחיד מצטרף לשמחת הכלל לכבודה של תורה דהשמחה ממין אחד הוא וגם זה שמחת התורה הוא, אבל בברית ובכה"ג נראה שאסור דאינו אלא כמספק סתם דלא הותרה הרצועה ביום זה אלא לכבודה של תורה בלבד.

ז. ויל"ע בביה"ש דמוצאי יו"ט ראשון, דהוי ספק שמחת תורה וספק יו"ט ראשון, אם מותר לרקוד.

ח. בישיבת מיר שבו רוב הציבור בני חו"ל, כמעט ושבתה שמחה לפני כמה שנים בהתעורר עניין זה באמצע ההקפות, וכמה מרבני הישיבה צדדו בכל תוקף להתיר ולא נודע נימוקם (ואח"כ נודע שכבר הורה בזה הגרש"ז

זצ"ל), אמנם אחד מגדולי הת"ח במקום, דן במה היה הדין, בשני בני חו"ל ואחד רוקד עם השני כשכל אחד נמצא מצד אחר לקו התאריך, ולאחד זה שמחת תורה ולשני עדיין לא, דפשיטא דיש לאסור למי שאי"ז שמחת התורה עבורו, ומאי שנא מהכא דכולם במקום אחד ולמקצת זה שמחת"ת ולמקצת זה עדיין לא שמחת"ת, וצ"ע.

הרב אברהם מאור

תפיסת הסכך באזיקון

הנה יש שכתבו שמותר לקשור את הסכך באזיקונים העשויים מפלסטיק אחר שאינם מקבלים טומאה אלא מדרבנן [כמבואר בילקו"י (סוכה עמ' רכב)].

ולכא' הדבר תמוה שהרי סו"ס אע"פ שאינו מקבל טומאה אלא מדרבנן ומצד שהוא מקבל טומאה א"א לאסור להעמיד אתו את הסכך, אך כיון שפלסטיק אינו גידולי קרקע (עיי' חזו"ע עמ' טו) א"כ מצד זה אסור לסכך בו.

וכן יש לדייק בחזו"ע (סוכות עמ' ל') שלענין לקשור הסכך העשוי מסיבים צמחיים כתב שכל מה שמותר להעמיד את הסכך כיון שגידולו מן הארץ, ומשמע להדיא שאם אין גידולו מן הארץ אסור להעמיד בו את הסכך.

אמנם בילקו"י (עמ' רצב) דן לגבי האם מותר לקשור הסכך בחוטי ניילון [ולא התחייס כלל לנידון זה אם הפלסטיק או הניילון הוא גידול"ק או לא], והביא את סברת המהר"ל דיסקין שלא גזרו להעמיד אלא בדבר המקבל הטומאה משא"כ בשאר פסולים.

אמנם גם בזה נראה דדעת החזו"ע דלא לסמוך על המהר"ל דיסקין הנ"ל, שהנה בחזו"ע (סוכות עמ' מד) כתב להתיר לחבר דיקטים בדבק שאין גידולו מן הארץ כיון שאינו ניכר כ"כ לעין ולא שייכא ביה הגזירה כ"כ ועוד שא"א לסכך בדבק לחוד, ומשמע מדבריו להדיא שלולי זה א"א להתיר להעמיד בדבר שאינו גידול"ק ודלא כהמהר"ל דיסקין, [וגם מדבריו הכא משמע שאם אינו גידול"ק א"א להעמיד איתו את הסכך וכמבואר לעיל].

ואמנם יש שהתירו לסכך באזיקונים מצד שאין רגילות לסכך בהם, אולם מלבד שהוא דבר תימה דהרי סו"ס האזיקון הוא ממין פלסטיק ובפלסטיק כן רגילות לסכך.

ולכא' יש להתיר רק באופן שאין הסכך יכול לעוף ברוח ולכן מותר רק לחזק הסכך באזיקון ואז אין נחשב מעמיד ע"י אזיקון, וצ"ע.

הרב אליהו מרג'ן

בדין אכילת כזית בלילה הראשונה

כתב הריטב"א בדכ"ז ע"א ושיעור אכילה זו של לילי סוכות, יש אומרים שהוא יותר מכביצה, שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה, ולא ילפינן מחג המצות אלא לחיובו באכילת פת כמוהו אבל אין שיעוריהם שוים, דבמצה דחייב אכילת מצה היא סתם אכילה היא כזית, אבל הכא דחייב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן, וכן היה אומר מורי נר"ו, אבל אחר כך חזר בו ואמר לי דכיון דגמרינן גזירה שוה מחג המצות לגמרי דרשינן מה התם בכזית אף כאן בכזית מדלא פרישו לה בשמעתין, ואע"ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה, בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה עשאו אכילת קבע וזה נכון, וכ"כ הר"ן.

אמנם הטור בס' תרל"ט כתב ז"ל אין קצבה לסעודות של סוכה אלא אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל שאין המצוה אלא כשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה חוץ מלילי י"ט הראשון שהוא חובה לאכול בה ואף אם ירדו גשמים לא יעצרו הגשם, ומיהו משאכל בה כזית דגן יצא אע"ג דשיעור אכילה בלא סוכה הוא בכביצה, [כלומר מאחר דאוכל פחות מכביצה מותר לאכול חוץ לסוכה היה ראוי שלא יצא ידי חובת סוכה עד שיאכל כביצה - ב"י], שאני ליל ראשון שהוא חובה טפי ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאוכלו חוצה לה הלכך יוצא בו נמי ידי חובת

סוכה עכ"ל, וכתב בבית יוסף ז"ל ולבי מגמגם בזה דקאמר ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית דאטו באי בעי תליא מילתא והל"ל לא מצי במקום לא בעי ועוד דהיא גופה מנ"ל דשאני ליל ראשון משאר לילות וטפי הוה עדיף ליה למינקט טעמא משום דכיון דגמר מחג המצות הוי שיעורא בכזית דומיא דמצה בליל פסח עכ"ל]. והנה את קושייתו הראשונה לא הבנתי, והקושיא השניה היא מנלן שדי בכזית בלילה הראשונה, לכאורה אף שבטור לא נתפרש כד' הריטב"א והר"ן דילפינן לה מפסח, אבל בפשוטו מודה לזה שצריך פסוק לומר שדי בכזית, אלא דבא לבאר אמאי אסור לאכול מחוץ לסוכה אכילה זו, דבלא זה הרי אי"ז אכילת המחויבת בסוכה.

אלא דבמושכל ראשון היה נראה דאין כונת הטור כד' הריטב"א והר"ן וכמו שהק' הב"י דהו"ל למימר דהכתוב קבעו חובה במה שחייבו לאכול כזית בסוכה, שהרי לא כתב את תחילת הדין שהשיעור לקיים את מצות אכילת ליל ט"ו הוא בכזית ולכן הוי אכילה חשובה, ולכן גם אסור לו לאכול חוץ לסוכה, אלא כתב להיפוך דמקיים מצוה באכילת כזית כיון שאסור לו לאכול כזית חוץ לסוכה, ולכן הוי אכילת קביעות שחייב בה בסוכה מצוה, והרי הוא גופא אינו מובן מזה הטעם שאסור לו לאכול כזית חוץ לסוכה בליל ט"ו, והנה דברי הריטב"א והר"ן צ"ב דכיון דהוי אכילת ארעי היאך נעשה אכילת קבע על ידי צווי התורה, ואי נימא דכיון שמקיים בזה מצוה זה מחשיבו לאכילת קבע, אבל כל זה הוא רק היכא שאוכל הכזית בסוכה ומקיים בה מצוה, אבל למה שיאסר לאכול כזית חוץ לסוכה, והא אין בזה שום קיום מצוה, [ועוד דא"כ כל אכילה שמקיים בה מצוה כגון אכילת סעודה ביו"ט ואפי' סעודת היום נמי נימא דכיון שיוצא בה יד"ח סעודת יו"ט הרי הוי אכילה חשובה ואכילת קבע, ולהדיא מבואר שבשאר ימים יכול לקיים מצות סעודת יו"ט חוץ לסוכה כיון שאי"ז לאכול בה יותר מכביצה], וע"כ דבזה שאמרה תורה שמקיים באכילת כזית מצות אכילת סוכה הרי שכזית הוי אכילה חשובה בליל יו"ט הראשון, וזה צ"ב שאין בזה סברא דהתורה תעשה דבר הוא אכילת ארעי להחשיבו לאכילת קבע בלא טעם, ולכן פ' הטור דתחילת הדין שאסור לו לאכול כזית חוץ לסוכה, אלא דלא נתבאר הטעם למה אסור לו לאכול כזית חוץ לסוכה.

אכן יש לבאר דדוקא אחר שכבר קבע את דירתו בזה פחות מכביצה הוי אכילת ארעי, משא"כ ליל ראשון קודם שקובע דירתו שם הרי כיון שזה הזמן שצריך לקבוע את דירתו בסוכה, והרי הוא עדיין בקביעתו הראשונה לדור בביתו וגם כשיאכל כזית הוי סתירה שאינו קובע דירתו בסוכה אלא נשאר בביתו לאכול אכילתו, וזהו מש"כ הטור דכיון דהוי חובה טפי דהיינו שבלי ל"ט מלבד מה שצריך לעשות את דיורו בסוכה צריך גם לקבוע את דירתו בסוכה לכל ימי החג, וכיון שעדיין לא קבע דירתו הרי כל שיאכל כזית במק"א, הר"ז משאיר את קביעותו הקודמת, וא"כ אף באכילת כזית הרי הוא מבטל את חובת קביעות דירתו בסוכה, וממילא יוצא בו יד"ח סוכה, אלא דא"כ אין הטעם משום שהוא חייב לאכול כזית מחמת מה דילפינן לה מט"ו ט"ו מחג המצות, אלא דהוי סברא שאסור לו לאכול, ולכן שייך שהתורה תצווה ע"ז שיאכל כזית בסוכה, אמנם אפשר לפרש דרק אחר שחייבתו התורה לאכול כזית הרי באכילת כזית יש סתירה למה שצריך לקבוע דירתו בסוכה, ובוזה ניחא למה כל אכילת כזית של שאר פירות לא נימא כן שיאסר לו לאכול כיון שמשאיר את קביעותו הראשון, דאחר שגם בסוכתו לא יקיים בזה את חובתו א"כ אין במה שאוכל בביתו סתירה למקום שצריך לקבוע את דירתו בסוכה, ורק ככזו אכילה שיקיים בה את חובת קביעות דירתו יהני לזה למימר דהוי סתירה לקביעות דירתו, [וזה אפשר לעשות רק בליל ט"ו וממילא גם בשאר ימים מותר באכילת כזית אף היכא שלא אכל כזית בלילה הראשונה ולא קבע את דירתו בסוכה כיון דתו אינו חייב לקבוע את דירתו וצ"ב], ומעתה יש לומר דזהו גם כוונת הריטב"א והר"ן במה שכתבו דבמה שהכתוב קבעו חובה החשיבו לאכילת קבע.

הידור מצוה עד שליש במצוה

בהא דקיי"ל דמצוה להוסיף עד שליש בהידור מצוה, יש לעיין באדם שקנה אתרוג האם לעולם ככל שיבוא לפניו אתרוג יותר מהודר יצטרך למכור הראשון ולהוסיף ולקנות השני.

כתב רש"י דהא דאמר' (בב"ק ט:): בהידור מצוה עד שליש במצוה, היינו בכגון שמוצא שני ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו, שיוסיף שליש הדמים ויקח את ההודר, דתניא (שבת דף קלג:): זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לך ספר תורה נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה. ואולם דעת ר"ת וכן הם דברי התוס' (שם ד"ה עד שליש) דמיירי בשני אתרוגים שנמצאים לפניו אחד כשיעור מצומצם שהוא כביצה, והאחר גדול ממנו שליש, ועל זה אמרו דמצוה להדר אחר זה ולהוסיף עד שליש דחיישינן שמא יתמעט השיעור. ולפי האופן הזה אפילו כבר קנה האתרוג הקטן מצוה להחליפו באחר ולהוסיף עד שליש בדמיו, אבל אחר שקנה אתרוג בשיעור טוב ומוצא מהודר ממנו אינו צריך לקנות אחר טוב ממנו. אך לפי פירוש רש"י יש לעיין במאי מיירי אם בשכבר קנה או דוקא כאשר שניהם נמצאים לפניו עוד קודם שקנה, דבבית יוסף משמע שדוקא באם מזדמן לפניו שני אתרוגים, או שני ספרי תורה וכיוצא בו עוד קודם שקנה, אבל אם כבר קנה אחת, ואחר כך נזדמן השניה אינו מחוייב להחליפה ולהוסיף על המקח, אך עי' בבאור הגר"א שהביא סייעתא לרש"י מדברי הירושלמי, ומשמע דסבירא לה דרש"י לא מיירי דוקא כשמוצא שני אתרוגים לקנות, דהוא הדין כשכבר קנה ונזדמן לו להחליף, גם כן צריך להחליף ולהוסיף, וכתב השע"ר הציון (סימן תרנו ס"ק ב) דהאי דלא צייר רש"י ככהאי גוונא, משום דלהחליף הוא דבר שאינו מצוי, ולקנות עוד אחד כשיש לו אחר בודאי אינו מחוייב כלל. כמו שכתב המגן אברהם (ס"ק ד). וכתב הבית יוסף שכדברי ר"ת כן דעת הרא"ש (ב"ק פ"א סי' ז), והסמ"ג (עשין מד). ונראה דבהבנת דברי רש"י נחלקו ר"ת והאורחות חיים, שהסמ"ג הביא שהוקשה לר"ת על פירוש רש"י דא"כ לעולם ימצא נאה ונאה. ע"ש. ומשמע שהבין את דברי רש"י כהגר"א שאפי' אחר שקנה צריך להחליף ולהוסיף, אך עי' באורחות חיים (הל' לולב אות ב) שכתב, שהערן פי' כרש"י, ומה שהקשה ר"ת שא"כ אין לדבר סוף שאם מוצא עכשיו יפה ונחייבהו לעולם להוסיף וליקח. י"ל דבפעם הראשונה הוא דקאמר שאם מצא שנים או יותר שיקח היפה עד השליש, אבל אם ימצא א"כ לא מחייבינן ליה ליקח יפה. והוא כהבנת הבית יוסף, דאחר שקנה אין דין הידור עד שליש. ועי' בב"ח (שם ס"ק א) שהקשה, דלכאורה יש סתירה בדברי הרא"ש, דהכא משמע דתוס' ס"ל דדין זה הוא רק בקודם שקנה, ואילו בסוכה (פ"ג סימן יב) כתב הרא"ש, עד שליש במצוה פירוש אם קנה לולב ונזדמן לו אחר יפה יותר יוסיף עד שליש בדמי הראשון להחליפנו ביפה. ועי' במה שישבו הב"ח והט"ז (ס"ק א). אך עי' בספר ים של שלמה (בב"ק פ"א אות כד) שכתב ליישב את הסתירה ברא"ש, שבמסכת סוכה הביא הרא"ש דברי הר"ף שהביא הא דהידור מצוה כו', על ברייתא דזה אלי ואנוהו כו'. ופירש כן לדעת הר"ף. אך בב"ק שהוא גוף המאמר פירש אליבא דדעתו, וראה לזה שבנו בעל הטורים (סימן תרנו), כתב ממש כדעת הסמ"ג דהיינו כר"ת, וכ"כ הש"ל"ה (שער האותיות אות ו"א - ותרנות אות ג) לדעת הרא"ש. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן תרנו) בסתם כדעת ר"ת והביא בשם יש מי שאומר שיטת רש"י.

הכנסת גוי לסוכה

כתב הש"ך (עה"ת פ"א אמור) שאסור להכניס עכו"ם לסוכה, משום שהיא צלא דמיהמנותא ועכו"ם לית ליה מיהמנותא ואז בורחת הקדושה וכו' עיי"ש. הביאו הכה"ח (סופר, סי' תרלט אות ו').

וצ"ב מהא דאמרו בגמ' ע"ז (ג' ע"א) שלעתידי לבה הקב"ה יאמר לגויים מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה. מיד כאו"א נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיד עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא. נמצא א"כ שמוותרים הם להכנס לסוכה.

אלא נראה לבאר בזה דאם כשהעכו"ם נכנס לסוכה מיד מסתלקת הקדושה משום דלית ליה מיהמנותא (כמש"כ הש"ך). כ"ש כשהעכו"ם בונה סוכה שאין הקדושה מגיעה כלל. וא"כ אין כל בעיה שיכנס אליה.

ועוד שאינה סוכה העשויה לשם מצות סוכה אלא לשם נסיון אם רוצים לקיים את המצוות. וא"כ בסוכה כזו בודאי שאין כל חשש שיכנס בה העכו"ם שהרי אין בה צילא דמיהמנותא.

ולפי האמור, מקום איתי להעיר עמש"כ בשו"ת רבי עקיבא יוסף (או"ח ח"א סי' רד) להביא ראייה מגמ' זו שאפשר להכניס עכו"ם לסוכה. דלפי"ד הנ"ל ליתא.

וכן כתבו לפניך הלכה מרן הגר"ע יוסף זצ"ל (חזו"ע סוכות עמ' קכט) והגר"ח קניבסקי זצ"ל (מועדי הגר"ח תשובה תקיד) שאין ראוי להכניס גוי לסוכה.

ואם מוכרח להכניס גוי לסוכה מפני דרכי שלום או לצורך זקן או חולה שיש להם גוי שסועד אותם וחיבים הם את עזרתו, יש מי (שו"ת ברוך שאמר שרגא, ח"ב פי"ז ה"ה) שהצריך לפסול את הסוכה ע"י שיכסה את הסכך בניילון או שיסגור את הגגון שמעל לסוכה. (אך העירו הגרא"ז רז שליט"א) ע"ד דמה יושיענו זה, שהרי גם בזה מסלק הקדושה שאין הקדושה מגיעה אלא לסוכה כשרה. וכתבו דאח"כ, ומה שיעשה כן הוא בשביל להנצל מהקללות שנאמר על המכניס גוי. אולם דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל (כן השיב לבעמח"ס כי בא מועד חותה, סוכות עמ' צג בהערה) והגר"ח קניבסקי זצ"ל (כן השיב לבעמח"ס שערי ציון רבינוביץ, ח"ב סי' לד) שבמקום הצורך יש להתיר לגוי להכנס לסוכה וא"צ לפוסלה.

גדר דין תשבו כעין תדורו

בחיוב סוכה בסוכות מבואר שהחיוב הוא תשבו בסוכה כמו שאתם דרים בבית במשך השנה, שכל הדברים שאדם רגיל לעשות בבית הוא צריך לעשות אותם בסוכה.

וא"כ קשה, מדוע יש איסור לאכול אכילת קבע או לישון מחוץ לסוכה, הרי גם במשך כל השנה אדם רגיל לאכול אכילת קבע מחוץ לבית, באוטו או סתם כך בגינה, וגם שינה אנשים רגילים לישון באוטובוס או בבית הכנסת בדרשה. ולמה בסוכות נחייב את האדם למצוא סוכה כשהוא אוכל מחוץ לבית אכילת קבע או ישן מחוץ לבית?

ונראה לבאר, שאין הכוונה תשבו בסוכה כמו שאתם דרים בבית, שיובן שאתה צריך לעקור את הבית שלך לסוכה, שא"כ מה שאני עושה מחוץ לבית הגם שזה קבוע יהיה מותר מחוץ לסוכה.

אלא כעין תדורו זה, שאתה צריך לעשות בסוכה, כל דבר שרגילים לעשות אותם במקום הדיורים שלך, והרגילות של דברים קבועים כמו אכילת קבע או שינה זה בבית, ואת הדברים האלו התורה רוצה שתעשה אותם בסוכה, ולכן הגם שבמשך השנה אתה עושה גם דברים קבועים במקום עראי, והיה מקום להגיד שגם בסוכה אני יוכל לעשות דברים קבועים מחוץ לסוכה, כאן בא החיוב של תשבו בסוכה שהישיבה של האדם בסוכה היא תהיה כעין תדורו, שהדברים שרגילים לעשות בבית תעשה אותם רק בסוכה ולא במקום אחר. ויוצא שהחיוב הוא לא שאני יעקור את הבית שלי לסוכה, אלא שאני יעקור את הדברים שאני עושה בבית לסוכה.

דין שופר הגזול

בירושלמי (סוכה פ"ג הל"א) הביא מח' מה הטעם ששופר גזול כשר, שיטת רבי יוסי שהטעם הוא מזכתיב "יום תרועה יהיה לכם" מ"מ, ואילו רבי אליעזר סבר שהטעם הוא משום שאין בקול איסור הנאה ואיסור גזל.

הרמב"ם (הל' שופר פ"א הל"ג) כתב "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביוהו השומע יצא, ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר הלא נהנה בשמיעת הקול, מצוות לאו להנות נתנו, לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, -ובראב"ד השיג על טעמו של הרמב"ם וכתב ששופר גזול כשר משום שאין בקול דין גזל, ועוד שאפילו יהיה בו דין גזל, יום תרועה יהיה לכם מ"מ עכ"ל, וא"כ יוצא שהרמב"ם הביא את טעמו של ר' אליעזר, ואילו הראב"ד הביא את טעמו של ר' יוסי.

והנה בגמ' בסוכה ל' ע"א] נחלקו ר' יוחנן ושמואל האם לולב הגזול פסול ביו"ט שני משום מצוה הבאה בעבירה, וביארו שם בתוס', שטעמו של שמואל שמכשיר משום שהמצוה ביו"ט שני היא מדרבנן, וסובר שמואל שאין פסול מצוה הבאה בעבירה אלא רק במצוות שחיובן מהתורה, ומוכרחים לומר עוד ששמואל סבר שיעקר הפסול במצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, דאילו היה פסול מדאורייתא אזי לא היה סביר לחלק בין מצוה דרבנן לדאורייתא, ואילו ר' יוחנן סבר שהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא, ולכן אין לחלק בין מצוות דרבנן לדאורייתא, ואף ביו"ט יש לפסול לולב הגזול.

והנה הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) פסק כשמואל שלולב הגזול כשר ביו"ט שני, והראב"ד השיגו שם וכתב שכיון שהפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא פסול כל שבעת הימים, וע"פ המתבאר עולה שהרמב"ם סבר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא דרבנן, ואילו הראב"ד סבר שהוא פסול דאורייתא.

ולפי"ז שפיר יש לבאר את מחלוקתם בטעם הכשרו של שופר הגזול, שהרמב"ם שסובר שהפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק דרבנן, פסק כדעת ר' אליעזר בירושלמי שהטעם להכשר השופר הוא משום שאין בקול דין גזל, ולא כדעת המ"ד שלמדים מ"יום תרועה", דהרי אם הפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא דרבנן א"א לומר שהפסוק בא להכשיר את השופר, ואילו הראב"ד שלמד שהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא מהתורה, אזי התורה באה וגילתה שבשופר יש פסוק מיוחד "יום תרועה יהיה לכם" המכשיר את השופר הגזול.

דין 'לכם' בשאר ימים

מדברי רבי שליט"א

איתא בשם הגר"ז שמה שמהני ביו"ט שני שאול אין הכוונה שלא בעינן שיהא שלו אלא הכוונה שבעינן שיהא שאל ויהא לו בו קנין שאלה ולא סגי שהוא יקח דבר שאינו שלו ואין לו בו אפילו קנין שאלה שאם נותן לו ולא מקנה קנין שאלה לא מהני וצ"ב מהו המקור ע"ז.

וגדר הדבר איתא בשם ר' מיכל פינשטיין שהוא אמר שכונת הגר"ז שאע"פ שלא בעינן שהאתרוג יהא שלו מ"מ בעינן שהלקיחה תהא שלו דהיינו שיהא לו קנין ליקח אותו ויש לו בו זכות נטילה וזה רק כשיש לו בו קנין שאלה אבל אם אין לו קנין בדבר אלא הוא נותן לו רשות ליקח לא מהני.

ואמר בזה הרב ר' משה שפירא שיש להוכיח כן מדברי הר"ח ריש פרק לולב הגזול שאומר שאין יוצא בגזל ביו"ט שני לא לפני יאוש ולא לאחר יאוש וביאר שם שלפני יאוש לא יוצא כיון שאינו שלו והעיר שם המגיה הרי ביו"ט שני לא בעינן לכם ולפי הנ"ל ניחא שאע"פ שלא בעינן לכם מ"מ בעינן

שהנטילה תהא שלו וא"כ הכא בגזל אין הנטילה שלו שהרי החפץ גדול ואין לו בו קנין להשתמש בו ולכן לא מהני גם ביו"ט שני.

הרב עמרם שכטר

דפנות סוכה מיריעות בד

יש ללמד זכות על העושים סוכות שעשויות מצנורות ברזל והיריעות מחוברות בתפירה ע"י לולאות ארוכות שמוכנסות בצנורות באופן שלא יכולות היריעות להתנתק, והיריעות מתוחות היטב.

שהנה לדעת החזו"א (עירובין סי' יג אות ו) סוכות סדינים כשרה. וכ"פ הגר"ש וואזנר זצ"ל בקובץ מבית לוי ח"ח (עמ' 9) וז"ל: מחיצת סוכה העשויה מסדינים וקשורה היטיב מכל הצדדים אלא שע"י הרוח נוצר שקע כשירה וישתדל לשים קרש גם באמצע הגובה כדי למנוע תזוזת הסדין ככל האפשר. ע"כ. ובנידון דין כתב הגר"מ לוי זצ"ל בשו"ת תפ"מ (ח"ז עמ' שצג) שיש להתיר אף לכתחילה, דאין לחוש דילמא מינתקי. ואע"פ שבאמצעותן הם נעות ברוח מצויה מ"מ כיון שמלמעלה ומלמטה הם מחוברות היטב ולא נעות כשרות וכן מוכח ממ"ש מרן בס"י תרל ס"י שכתב שאין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות פשתן וכו' אע"פ שקשרן בטוב זימנין דמינתקי וכו' ולא אסר מטעם שאינה מחיצה וגם לא אסר מעיקר הדין אלא כתב שאין נכון לעשות, והרי מוכרח שיזוזו המחיצות הללו ברוח מצויה באמצעותן כידוע אלא ודאי דכל שמחוברות היטב מלמעלה ומלמטה חשיבא מחיצה גמורה אלא דחיישינן דילמא מינתקי ובג"ד שאין לחשוש לזה יש להכשיר לכתחלה. עכת"ד. וכן פסק בשו"ת אול"צ ח"ד (פכ"ה ה"ו) בתנאי שאינו מתנדנד יותר מג' טפחין וכו' וטוב שיעשה גם קנים ע"ש. וכן העלה הרב אושרי חדאד בתשובה שנדפסה בקובץ יועץ שמואל (ט, מג) ושם הסכים עמו הגר"א מאדאר והביא עוד ראיות להתיר. ע"ש (ונדפסו גם בהערות איש מצליח על המשנ"ב בס"י תרל). וכתב הרב חנן קבלן (אור תורה תשמ"ב סי' מ) שיתכן שגם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל יודה להתיר בכה"ג. וכתב עוד שם שהסכים עמו הגר"מ מאזוז והביא ראיה מעירובין (ח). ע"ש. וגם בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' עז כתב ליישב מנהג העולם בזה וסיים והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם (ומלשונו משמע שגם בעל נפש א"צ לחוש להחמיר, עב"י יו"ד סי' קצו). וכן כתב להתיר מעיקר הדין במועדים וזמנים (ח"א סי' פד) אלא שסיים שראוי להחמיר ולא להשתמש בסדינים כלל כיוון שבש"ע מבואר האיסור מגזירה שמא יתנתק ואם כן לית לן להקל. עכ"ד. ואע"פ שבחזו"ע סוכות (עמ' ב-ד) כתב להחמיר ב- "סדינים", שמא גם הוא זצ"ל יתיר כה"ג, ובפרט שבשו"ת יחוד ח"ג עמ' מו כתב וז"ל: ועכ"פ נראה שאם הסדינים קשורים היטב בעמודי הסוכה שבתוך החצר באופן שאין לחוש דילמא מינתקי, שהרי אין שם רוח, לכל הדעות יש להכשיר הסוכה וכמ"ש בבית השואבה (אות נח) ושכן מתבאר בספר תוספת שבת. ע"ש. [ולפ"ז גם כה"ח ס"ק עב מתיר]. **לסיכום: המקילים בזה יש להם על מה שיסמוכו. ומ"מ נראה שלכתחילה עדיף לעשות גם קנים עד גובה י"ט ולצאת מכל ספק.**

הרב יהונתן וייס

שמחת בית השואבה

בשמחת בית השואבה אמרינן "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" (ישעיה יב, ג). מהו ענין שאיבת המים בששון, ומהו אותו מעיין של ישועה?

שמעתי לברר זאת ממה שאמרנו בעושה תשובה מיראה זדונות נעשים לו כשגגות (יומא פו:). ולכן אנו בראש השנה עושים 'תשליך' על דרך 'תשליך במצולות ים כל חטאותם', וזאת משום שמהלך העבודה' באלול, ראש השנה, ויום הכיפורים, הוא על דרך של אימת הדין ולכן הוא תשובה מיראה וממילא צריך להשליך את אותם חטאים (שאמנם קעת הם נעשו כשגגות לפניו יתברך אבל סוף סוף חטאים

המה), אמנם כשמגיע חג הסוכות, דכתיב ביה "ושמחתם לפני ה' אלקיכם", והוא אחר יום הכיפורים שכבר נאמר לנו "לך אכול בשמחה לחמך", אז האדם נמצא כבר בדרגה יותר גבוהה של תשובה מאהבה, ובעושה תשובה מאהבה כתיב שזדונות נעשים לו כזכויות, וממילא אנו רוצים 'להחזיר' את מה שעשינו עליו תשליך דהרי עכשיו זה נהפך לנו לזכויות, וזהו ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה, כלומר תשאבו בשמחה את אותם חטאים שעשיתם עליהם תשליך משום שעכשיו שהם נהפכו לזכויות עבורכם הם עבורכם ישועה גדולה.

הרב נפתלי אליהו

דין מומחה לענין יו"כ וסוכות

א. כתב החזו"א נגעים סי' ד' אות ט', דבכל הוראה של חכם יש עדות על הדבר שמורה עליו את דינו, (והחזו"א דן אמאי חכם נאמן נגד חזקה הא אי עד אחד נאמן נגד חזקה לרוב הראשונים), וזה חידוש דהוי עדות אע"פ דאינו מעיד על מאורע, אלא מורה את דינו, דגם דין הדבר הוי כעדות עליו. ויל"ע מה הדין היכא דלא בעינן מורה הוראה בדין אלא בעינן מומחה, ההומחה אומר את דעתו בדבר, ולפ"ז דנים את דינו, וזה שייך הן לענין יו"כ ולענין סוכות.

וכגון היכא דיש לאחד סוכה והוא מסופק אם היא ראויה לשבעה ימים או לא, והביא מומחה לחוות את דעתו אם ראויה לעמוד כל שבעה, ויל"ע האם יש לזה דין עדות ג"כ דמאי שנא ממורה הוראה, ואם יש לזה דין עדות מה הדין באחד אומר שראויה לשבעה ימים ואחד אומר שאינה ראויה לשבעה, דהנה כתב הכס"מ דשיטת הרמב"ם (פ"ח מהל' שגגות הל' ג') הוא דאם עד אחד אומר שחתכה זו חלב, ועד אחר מעיד על שותה חתיכה עצמה שאינה חלב אלא שומן, הוי כחתיכה משתי חתיכות ומביא ע"ז אשם תלוי. וא"כ אם מומחה אחד אומר שזה סוכה ראויה ואחד אומר שאינה ראויה לשבעה, דילמא הוי איקבע וספק בגופו, וכבר דנו האחרונים אי איכא איסור לאכול מחוץ לסוכה וצריך להחמיר מדין ספק איסור (ועכ"פ איסור כרת לא הוי), וכן צ"ע אם מותר לברך על סוכה זו ואפשר דחייב, ואפשר דגם אי כלפי שמיא גליא דהוי סוכה לא יצא יד"ח (ע"י חת"ס יומא דף עד).

ב. ומצאנו עוד דין מומחה דדנו בו אי איכא דין עדות, והוא דידוע שיטת החת"ס דברופא ליכא דין עדות, דהא אין מעיד על גוף הדבר אלא על התסמינים ומבין מסתמא מה המחלה אבל אין רואה את גוף החולי (וכמוכן בצילום רנטגן שייך עדות לפ"ז), ולכאורה לפ"ז גם אדריכל בסוכה דומה לזה, ובס"י תריח' גבי אכילה ביו"כ ע"י רופא דאיכא דין תרי כמאה, דשתיים אומרים יאכל, ומאה אומרים לא יאכל, מאכילים אותו, ומשמע דאיכא דין עדות, וזה אינו ראה ברורה דגם רופאה נאמנת, ובכל דין זה צ"ע דהא תרי כמאה הוא בדין עדות ממש, ולא בעדות באיסור, וכמו באכילה ביו"כ, ואע"פ אמרינן תרי כמאה, ועכ"פ אי איכא איזה דין עדות הרי זה כדברי החזו"א.

הרב רזיאל שרבאני

בענין קניית ד' מינים מקטן ותמיהה על החזו"ע בזה

בשו"ע או"ח תרנ"ו ו' פסק בסתם כרמב"ם שלא יתן לולב ביו"ט לקטן אפ"י שהגיע לעונת הפעוטות כי שהקטן מקנה בחזרה זה רק קנין דרבנן ולא מהני שיצא יד"ח מהתורה דבעינן לכס, והביא יש מי שאומר שבכה"ג שרי זה הר"ן שס"ל שדרבנן מהני לדאורייתא, (ועיין ביה"ל שם מה שביאר בר"ן ואכמ"ל) ודעת מרן כסתם ולפ"ז פשוט שא"א לקנות ד' מינים מקטן כדי לצאת יד"ח ביו"ט ראשון, דזה לא שלו מהתורה, וכ"כ האול"צ ח"ד עמ' רכז' ובתורת המועדים הל' לולב עמ' פז'.

אולם בחזו"ע סוכות עמ' שיט' פסק בסתמות שאפשר לקנות מקטן שאין לו אב ויוצא בזה יד"ח מהתורה,

ובמקורות הביא לכמה פוסקים שכתבו שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, וזה פלא גדול דמון לא סובר כך, והוא בעצמו שם בעמ' ת' הביא את מרן להלכה שפוסק כרמב"ם ודלא כר"ן, וא"כ איך מקריע לכתחילה נגד מרן.

ויש שרצו לומר שבאמת בסוף דבריו במקורות כתב להקל רק במקום צורך גדול, וא"כ הוא מתיר רק בכה"ג לסמוך על המקילים ולא לכתחילה, וכך נראה בקיצור חזו"ע (מועדים א' עמ' תנגנ') אולם מי שיראה בפנים את כל הדברים יראה שזה אינו, וסוף דבריו מדבר על קטן שיש לו אב שאפ"ה יש להתיר לצורך גדול אם האב מסכים, ואכמ"ל.

והיותר נראה שעיקר סמיכתו זה על מהרש"ם שציין שם (בדעת תורה על השו"ע דידן) שכתב שרק ביו"ט עצמו שקונה מקטן שאז יש לו נ"מ לדאורייתא אז קנינו מדרבנן, ולכן לא יתן לקטן את הלולב ביו"ט, אבל שקונה קודם יו"ט מהקטן יכול לצאת יד"ח ביו"ט מהתורה, וכנראה טעמו כמ"ש הנוב"י (תנינא אה"ע סי' סד) והביאו יב"יא (ח"א סי' יג' אות ד') שכל הנידון זה רק שע"י זכיותו בקנין דרבנן רוצה להועיל לשל תורה באותו זמן, וכמו מי שמקנה לאשה חוב במעמ"ש ורוצה ע"י לקדשה, שברגע שזוכה אז חלים קידושיה ובהו דן הב"ב באה"ע סי' כח' אם מקודשת מהתורה, אבל אם קונה בקנין דרבנן וזה כבר שלו אז מכאן ואילך כל מה שישתמש בזה יועיל גם לדיני תורה כי זה כבר שלו, וא"כ גם פה בזמן שקונה מקטן לפני החג אין כעת נ"מ לשל תורה, ולכן הוא אמנם קנה מדרבנן, אבל זה למעשה שלו, וביו"ט יצא יד"ח מהתורה, וכך נראה שם ביב"א שציין גם למהרש"ם אחר הנוב"י שזה מאותו טעם.

אולם שנתבונן נראה שזה לא מיישב כלום, דגם שהאב קונה מהקטן ביו"ט זה לא באותו זמן, דהקטן מחזיר לו ואז האב זוכה מדרבנן, וא"כ הוא מנענע בלולב שזה מעשה חדש לגמרי ואז הוא כבר בעלים גמור לפי הנוב"י, דרק בקידושיה במעמ"ש כל החלות קידושיה זה ע"י הזכיה בכסף ולכן שני הדברים באים יחד, אבל פה זה בדיוק כמו שקונה מעיו"ט שכבר זכה, וא"כ הוא נוטל לולב כבעלים שזה מעשה חדש, וא"כ גם ביו"ט עצמו יועיל לקנות מהקטן בחזרה, ומה משנה שכעת זה יו"ט ויש נ"מ היום לדאורייתא, דמ"מ זה לא באותו זמן, ודברי מהרש"ם במחילה תמוהים מאד ונסתרים מהרמב"ם ומרן.

ולכן למעשה תמוה מאד החזו"ע שסמך על זה להתיר הדבר לכתחילה שזה נגד מרן, והעיקר כאלו"צ שאין להתיר לקנות ד' מינים מקטן, אלא שמי שכבר קנה מקטן ונטל הלולב ביו"ט בברכה, יצא בדיעבד כמ"ש ביה"ל שם מהכת"ס, ולא יחזור לברך דסב"ל.

הרב אברהם דהאן

ישוּב דברי החזו"ע גבי קניית ד' מינים מקטן

בשו"ע (סי' תרנ"ח סעי' ו) כתב "לא יתנונו ביום ראשון לקטן, קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר (רמב"ם); ויש מי שאומר (הר"ן) שאם הגיע לעונת הפעוטות, מותר". וק"ל סתם ויש הלכה כסתם. וכ"כ בברכ"י (ס"ק ג) שדעת מרן הכא כסתם. וכ"פ בחזו"ע סוכות (עמ' ת). מבואר דס"ל שלא מועיל קנין הקטן (דרבנן) לשל תורה (לכס).

וא"כ לכאורה צ"ב כיצד פסק מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בחזו"ע (עמ' שיט) שמותר לקנות ד' מינים ולצאת בהם יד"ח אף ביו"ט הראשון. מנער שלא הגיע למצות, שאין לו אב או אפוטרופוס, והוברר לנו שבאו לידו כד"ן. הרי קנינו מדרבנן וליה ס"ל שאין קנין דרבנן מועיל לשל תורה.

הנה כבר עמדו הלומודים בשאלה זו (הגר"ע עמראני שליט"א בהערה בשולי הגליון כ"י. הגר"י נקי שליט"א בספרו מעין אומר ח"ג עמ' שיח ועוד).

ובעצם נידון זה, אם מועיל קנין דרבנן לשל תורה נשתברו קולמוסין רבים, והעירו שאף בדברי הרמב"ם ומרן השו"ע לכאורה יש סתירה שכאן (סי' תרנ"ח) כתבו שלא מועיל קנין דרבנן לשל תורה. ואילו הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ה הל'



ונראה שטעמו שהכת"ס הנ"ל כתב שהדבר שנוי במחלוקת ראשונים, וכן המנח"י הנ"ל. ומה שבכל זאת היקל במקום צורך גדול הוא משום שהכת"ס נקט בדעת מרן הש"ע (או"ח סי' תרנח ס"ו) להקל.

ה. אך לגבי קטן שיש לו אב לא ברורה דעת רבינו זצ"ל. דבגוף ההלכה דקדק לכתוב קטן שאין לו אב, ובהערה העיר מדברי הדרכ"מ הנ"ל. ובסוף דבריו כתב וז"ל: ומ"מ מכיון שיש לחוש שהנערים האלה קטפו את הערבות מאילני ערבה ללא רשות הבעלים, ויכול להיות שקטפו אותם מאילן ערבה אשר בחצר של אביהם, והם סמוכים על שלחן אביהם וזוכה בהם אביהם, כדתנן (ב"מ ב.י). הנכון שלא לקנות מהם ערבות למצוה. וכו'. ומ"מ במקום צורך גדול אם הוברר לנו שהוא קנאו כדת, מותר לקנות ממנו ולצאת בו יד"ח גם ביו"ט הראשון. וע' היטב בשו"ת מנחת יצחק ח"ה (סי' סה). ודו"ק). עכ"ד. והרי המנח"י העיר שבקטן שיש לו אב לא תקנו תקנת הפעוטות. אמנם מה שכן יש מקום לצדד להקל הוא לפמ"ש שם שהמנח"י שבהסכמת האב מהני, וכדיאיתא בחו"מ סי' רלה ס"ב לגבי הסכמת האפטרופוס. והגר"י פירש בשו"ת אבן ישראל ח"ח (סי' מז) כתב שאין צריך שהאב יסכים בפירוש אלא אמרינן מסתמא מסכים. וראיתי בילקוט יוסף ארבעת המינים (מה' תש"פ עמ' רלד) שהבין שגם ככה"ג אפשר להקל לצאת יד"ח ביו"ט הראשון במקום צורך גדול. ע"ש. ולדידי עדיין צ"ע.

וע"ע בספר פתוחי ארבעת המינים עמ' קסו.

הרב אריאל סרגון

תקיעה בחצוצרות בבית המקדש

הרמב"ם בספר המצוות (עשין נט) מונה את מצות התקיעה בחצוצרות בזמן הקרבת קרבנות המועדים, ואת מצות התקיעה בחצוצרות בעת צרה למצוה אחת. והמגיד משנה (פ"א מהלכות תעניות ה"א) תמה, הלא הם שני פסוקים שונים (במדבר י' ט-ז), וכפי הנראה מפסוקי התורה הם שתי מצוות שונות, ומפני מה חיברם למצוה אחת.

והמשנה למלך בספרו פרשת דרכים (דרך מצוותיך ח"א) העיר עוד על הרמב"ם, שהנה במניין המצוות אשר בתחילת הלכות תעניות כתב: "מצות עשה אחת והיא לזעוק לפני ה' בכל עת צרה גדולה אשר לא תבוא על הציבור", ע"ש. לעומת זאת בהלכות כלי המקדש, שם כותב הרמב"ם את ההלכה לתקוע בחצוצרות בזמן הקרבת הקרבנות (פ"ג ה"ה), אינו מונה כדרכו בתחילת ההלכות את מצות התקיעה בזמן הקרבת הקרבנות כמצות עשה. והוא תמוה, הלא הרמב"ם בספר המצוות מנה שתי מצוות אלו בחדא מחתא, ואילו בהלכות הוא מחלק ביניהם. ואדרבא, מלשונו בספר המצוות נראה שעיקר המצוה היא לתקוע בחצוצרות בזמן הקרבת הקרבנות, ורק בסופו הוא מוסיף את החובה לתקוע בחצוצרות בזמן הצרות. וכעין זה העיר הרלב"ג בפירושו לתורה (במדבר פרשת בהעלותך ד"ה תועלת ז), והוא בספר זוהר הרקיע להרשב"ץ (סימן רכב). וע"ש מש"כ ליישב.

ובפרי מגדים (סימן תקעה במשבצות זהב סק"ב) ביאר ע"פ מה שכתב בספר החינוך (מצוה שפד) שטעם מצות תקיעת החצוצרות היא לעורר את כוונת המכוון, שבהקרבת הקרבן ישים ליבו למה שעושה שלא יקריבהו רק לשמים ולא לשום מזל או כוכב, וכמו כן בזמן הצרות, תוקעים בחצוצרות כדי לעורר את הכוונה, שאין זה מקרה או ממערכת השמים, לפיכך הרמב"ם ראה לנכון למנות את המצוות הללו כמצות עשה אחת. ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי להרמב"ם עיקר החצוצרות הוא בימים המיוחדים כראש חודש ומועדים, ומפני מה נשתנו קרבנות ימים אלו מקרבנות של שאר ימים, שבהם צריך יותר כוונת מכוון.

ובכלל יש לדקדק עפ"י הלא התקיעה בחצוצרות בזמן הקרבת הקרבנות היא רק בהקרבת קרבנות ציבור ולא בקרבנות יחיד, והוא תמוה, מאי שנא האי מהאי. מפני מה יש לעורר כוונת מכוון רק בהקרבת קרבנות ציבור ולא בקרבנות יחיד.

שלא הגיע למצות.

ויש להדגיש שכל הנידון הוא בקטן שסוחר בד' מינים של עצמו, אך אם סוחר בשל אביו או בשל אדם אחר פשוט הוא שאפשר לקנות ממנו, דלא גרע מהניח ד' מינים למכירה וקופה לתשלום בצידי.

הרב עמרם שכטר
קניית ערבות בקטן

(עוד בענין הנ"ל)

הנה בספר חזו"ע סוכות (עמ' שיט) כתב: אתרוג או לולב וערבה שמוכר אותם נער שלא הגיע למצות, שאין לו אב, ולא אפטרופוס, והוברר לנו שבאו לידו כדין, מותר לקנותם ממנו ולצאת בהם יד"ח אף ביו"ט הראשון.

ויש להעיר מספר דברים במ"ש בהערה שם:

תחלה כתב שלכאורה הא תליא בפלוגתא אם קנין דרבנן מהני לשל תורה, שהפעוטות קונים מן התורה, כשיש דעת אחרת מקנה אותם, ואינם מקנים אלא מדרבנן, ובש"ע (סי' תרנח ס"ו) הובאה פלוגתא זו, והביא שהגאון מסלונים בשו"ת פורת יוסף (סי' כו) כתב ששאל בילדותו מהגאון מהר"ם מבריסק על זה, והשיב לו שכבר הסכימו רוב האחרונים שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, לפיכך אין להקפיד על זה. ע"ש.

ושבש"ת חת"ס בחידושי לסוכה (ל:): פשיטא ליה שהקונה אתרוג במשיכה ולא נתן דמים, אף שר' יוחנן אמר דבר תורה מעות קונות, ונמצא שקנה רק מדרבנן, מ"מ קנין דרבנן מועיל אפילו לענין קניינים של תורה. ע"ש. והביא עוד אחרונים שכתבו כיו"ב וציינו שכבר האריך בזה בספרו מאור ישראל (סוכה מו): בדיון קנין דרבנן אי מהני לשל תורה. ע"ש.

א. והנה מ"ש שהפעוטות קונים מן התורה, כשיש דעת אחרת מקנה אותם וכו', צ"ע דהא כתב המגיד משנה בפרק כט מהלכות מכירה (הלכה א) דעת הרמב"ם שבמתנה קונה הקטן דבר תורה כיון שדעת אחרת מקנה לו, אבל במקח כיון שאין נתינתו בדמים נתינה אף אין מעשיו כלום מן התורה. ע"ש. והביא דבריו בה"ב בחו"מ ריש סי' רלה ובש"ע שם אזיל בשיטת הרמב"ם. (וע"ע בשו"ת ושב הכהן סי' ד ובקצות החשן סי' רלה סק"ד ובנתיבות המשפט ס"ק יג ובשו"ת כת"ס חאו"ח סי' קכח, ומדברי רבינו בהמשך נראה להדיא דאזיל בשיטת הכת"ס).

ב. ובמ"ש שלכאורה הא תליא בפלוגתא האם קנין דרבנן מהני לשל תורה ושהרבה אחרונים הסכימו דמהני, גם זה צ"ע, שאם הקטן קנה מהתורה ודאי שלדעת הש"ע באו"ח סי' תרנח ס"ו לא מהני וכמו שהדגיש וביאר מו"ר זצ"ל בטוב טעם ודעת בספריו מאור ישראל (סוכה מו): ובשו"ת יב"א ח"ט חו"מ סי' ד, וחלק יא חו"מ סי' יג).

ג. והנה מ"ש לדון לפי מ"ש הרמ"א בדרכ"מ חו"מ סי' רלה (סק"ג) שהפעוטות שיש להם אב המפרנסם אין מקחם מקח ולא ממכרם ממכר. ע"כ. הנה מקור דברי הדרכ"מ הוא מהמרדכי בגיטין (רמז תיג). וכן דעת הרשב"א (גיטין סה. ד"ה הא לכם) והריטב"א (סוכה מו: ד"ה מ"ט) וכ"כ בנתיבות המשפט (סי' רלה סק"י) ובערוך השלחן (סי' רלה סעיף א וסעיף יא. ובספר תורת הקניינים לארבעת המינים עמ' עד הביא שהמאירי (סוכה מא) חולק, ע"ש). וצ"ע שהכת"ס (חאו"ח סי' קכח) לא דן בפרט זה, וכן הביה"ל בס"י תרנח ס"ו לא התייחס לפרט זה. וכבר העירו ע"ז האחרונים.

ד. והנה רבינו זצ"ל כתב בסוף דבריו שבמקום צורך גדול מותר לקנות ערבות מקטן ולצאת בהם יד"ח אף ביו"ט הראשון וציוה לעיין בשו"ת מנח"י ח"ה סי' סה.

ונראה שכונתו דווקא בקטן שאין לו אב. וא"כ מה שהיקל בגוף ההלכה "למעלה" הוא רק במקום צורך גדול. [וכ"כ בילקוט יוסף ארבעת המינים מה' תש"פ עמ' רלד ובקיצור חזון עובדיה מאור ישראל להלכות סוכות פרק יח הערה [21].

כה) כתב שאם גזל עצים ועשה מהם סוכה יצא, שאין לנגזל אלא דמי עצים בלבד. מבואר שמועיל תקנת מריש דרבנן שיצא יד"ח סוכה (עי' בספר המפתח שם). וכן בקצוה"ח (סי' רלה ס"ק ד) ועוד אחרונים כתבו להוכיח שדעת הרמב"ם שקנין דרבנן מועיל לשל תורה. וכן מרן השו"ע בביתו בית יוסף (אה"ע סי' כח) תנא ופליג על דברי רבנו ירוחם וס"ל שקידושין במעמד שלשתן מקודשת דאורייתא. משמע שקנין דרבנן מועיל לשל תורה. ובקצוה"ח (שם) הביא ראה לדבריו מקנין דקטן במשנה שקלים (פ"א מ"ה) ע"ש. וכתבו האחרונים לחלק וליישב בכמה דרכים.

וביישוב דברי החזו"ע, הנה המעייין יראה שכבר הרגיש בזה הרב חזו"ע שם, וכבר בתחילת ההערה שם ציין למחלוקת בס"י תרנ"ח אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, וידע היטב כי דעת מרן השו"ע שם להחמיר כדעת הרמב"ם שאין להקנות לקטן ביום ראשון קודם שיצא בו, אך מכיון שרבים הם הפוסקים שס"ל שקנין דרבנן מועיל לשל תורה, נסמך גם על דברי המהרש"ם (והביאו גם בעמ' תי) שסבירא ליה שלא נחלקו הראשונים הנ"ל אלא באופן שהקנין דרבנן בא להועיל לשל תורה באותו זמן שנעשה הקנין, וכמש"כ השו"ע שלא יתן לקטן "ביום ראשון" קודם שיצא בו, שבעידן שעושה הקנין דרבנן יש נפ"מ לשל תורה שבו יוכל לקיים את מצות נטילת לולב (ואע"פ אפשר שיוכל לקיים מצות נטילת לולב בהמשך היום, ולאו דוקא בשעת הקנין, מכל מקום נראה דלא שנוא, כיון עדיין חשיב כיש לו נפ"מ בשל תורה משום שבזמן הקנין רובצת עליו חובת המצוה מן התורה), אך אם בשעת עשיית הקנין אין נפ"מ לשל תורה, כקונה ד' מינים בערב החג שעדיין אין עליו את חובת המצוה, בזה ודאי שמועיל קנין דרבנן לדאורייתא, והוסיף המהרש"ם שבכגון זה מועיל אליבא דכו"ע, והיינו אפילו לדעת הרמב"ם והשו"ע שהחמירו בזה בס"י תרנ"ח. ואם כן נתיישבו דברי החזו"ע כמין חומר. (וביותר, שכבר הדגיש בגוף ההלכה, שלא היקל לקנות מקטן קודם החג רק באין לו אב או אפטרופוס, ואילו בס"י תרנ"ח המדובר הוא באב שנתן לבנו, וכמש"כ הרמ"א (חו"מ סי' רלה), שקטן שיש לו אב אין ממכרו ממכר וכו'. ואכמ"ל).

ובספרו מאור ישראל (סוכה מו ע"ב, ובשו"ת יב"א ח"ט חו"מ סי' ד' א - ב, חו"מ חו"מ סי' יג) הביא שהמאירי בינה (חאו"ח דיני יו"ט סי' כא אות ח') ועוד אחרונים כתבו שאף הרמב"ם ומרן השו"ע ס"ל שקנין דרבנן מועיל לשל תורה, ומש"כ שלא יתן את לולבו ביום הראשון לקטן, קודם שיצא בו, היינו במתנה על מנת להחזיר שבה קצרה דעתו של הקטן, וסבר שקנין לזמן בלבד הוא לו, והוי שוב כתנאי שא"א ליקיימו בסופו, כי אין לו דעת שלימה לזכות בהחלט לשעה אחת. ולפי"ז שפיר יכול לקנות ד' מינים אף מקטן (שאיין לו אב או אפטרופוס - שמקחו מקח וממכרו ממכר) כמש"כ בחזו"ע.

ועוד נראה ליישב דעל מה שכתב הרמב"ם שלא יתן לקטן ביום הראשון קודם שיצא בו, כתב הביה"ל (ד"ה לא) דהרמב"ם לשיטתו בהל' מכירה (פכ"ט) דהיא דדעת אחרת מקנה לו הוא זוכה מן התורה, וא"כ אפילו הגיע לעונת הפעוטות דתקנו רבנן דמתנתו מתנה, הלא מן התורה אינו יכול להקנות [זהו שכתב ואינו מקנה לאחרים מן התורה]. והנה ידוע שדעת הרמב"ם (שם, וכן ב' הקצוה"ח שם בשיטתו) דכשיש דעת אחרת מקנה לו הוא זוכה מן התורה מדין זכין. וא"כ יש לחלק דכשדעת אחרת מקנה לו ביום הראשון זכות היא לו לקנות מן התורה שבביל שיוכל לקיים המצוה כתיקנה, וממילא קונה מן התורה ואינו יכול להקנות רק מתקנ"ח ומשו"ה לא ינתנו לו קודם שיצא בו. אך כאשר דעת אחרת מקנה לו על מנת למכור ולהרויח הזכות שלו היא לקנות רק מדרבנן שבביל שיוכל להקנות לאחרים, וממילא כשקונה רק מדרבנן יכול להקנות לאחרים בקנין שמועיל מדרבנן (אף לדעת הרמב"ם. עי' כת"ס סי' קכח, מנח"י ח"ה סי' סה), ולפי"ז שפיר כתב בחזו"ע שיותר לקנות ד' מינים ולצאת בהם יד"ח אף ביו"ט הראשון, מנער

וראיתי עתה דבר פלא בפירוש החזקוני עה"ת (במדבר שם) שישפוך אור על דברי הרמב"ם. החזקוני מבאר שטעם התקיעה בחצוצרות בהקרבת הקרבנות וטעם התקיעה בעת הצרות - עניין אחד הם. שתוקעים בזמן הקרבת הקרבנות, כדי שכאשר יבוא יום ותבוא עת צרה או מלחמה נתקע שוב בחצוצרות, ועל ידי כך נזכיר את אותה התקיעה שתקענו בזמן הקרבת הקרבנות. וממילא יעלה זכרונינו על ידי אזכור תקיעת הקרבנות, ועל ידי כך מהרה ניושע.

על פי זה יתברר דברי הרמב"ם בספר המצוות ובספר הי"ד. שבאמת תקיעת החצוצרות בזמן הקרבת הקרבנות היא מצוה אחת עם ההקרה. כיון שהתקיעה בזמן הצרות היא כדי להזכיר את הזכות של הקרבת הקרבנות. לפיכך בספר המצוות ביאר הרמב"ם תחילה את מצות התקיעה בזמן הקרבת הקרבנות, כיון שהיא היסוד לעיקר המצוה של תקיעה בזמן הצרות, ורק לאחר מכן ביאר את עיקר המצוה והיא לתקוע בזמן הצרות.

מה שאין כן כאשר הרמב"ם כותב את ההלכות, שם הרמב"ם מונה את מצות החצוצרות בהלכות תעניות ולא בהלכות כלי המקדש, כיון שעיקר המצוה היא בזמן הצרות, ואילו בהקרבת הקרבנות התקיעה היא רק כדי להיות להם למגן וצניעה בזמן שיבואו מלחמות וצרות על עם ישראל. והנה רק חלק מהקרבנות בלבד.

ולפי זה יתבאר מה שהתקיעה בזמן הקרבת הקרבנות היא רק בקרבנות ציבור, כיון שגם התקיעה בזמן הצרות הנן רק בצרות של הציבור, ולפיכך מזכירים את קרבנות הציבור בזמן צרת הציבור ולא את קרבנות היחיד.

ולפי המבואר יבוא עוד מה שהקשה המגן אברהם (סימן תקעו סק"א), מפני מה אין נוהגים כיום לתקוע בחצוצרות בזמן הצרות הלא מצות עשה היא. ולפי האמור מבואר, שבזמן הזה שאין לנו כהן בעבודתו ולא קרבן ולא חצוצרות, אין תכלית לתקוע בחצוצרות בזמן מלחמה כיון שתלויים ועומדים אלו באלו הקרבנות והתקיעה בעת הצרות.

הרב אריאל סגרון

ברכות התורה במצות 'הקהל'

הנה הרמב"ם (פ"ג מהלכות חגיגה ה"ה) כתב לגבי מצות 'הקהל', שהמלך קורא את התורה בחג הסוכות שחל מוצאי שמיטה זו"ל: 'הקריאה והברכות בלשון הקודש שנאמר תקרא את התורה הזאת בלשונה וכו'. ומקור דין זה הוא במשנה בסוטה (לב), ששם שנינו שפרשת המלך נאמרה בלשון הקודש. אכן המתבונן שם יראה שלא נתפרש כן לעניין ברכות התורה אלא רק לגבי הקריאה, ויש לשאול מנין הרמב"ם למד שגם בברכות התורה אין מברכים בלשון לעז. ומאי שנא משאר ברכות דאורייתא ודרבנן דאיתא בגמרא (ברכות מ): שנאמרין בכל לשון. ומצאתי שאכן כן הקשה בפירוש תוספות יום טוב על המשניות (סוטה פ"ז מ"ח) ונשאר בצ"ע, ע"ש. אכן בכסף משנה כאן כתב שמשמע שם שגם הברכות נאמרין בלשון הקודש, אך לא ביאר מהיכא משמע.

ונראה ליישב, שהנה הרמב"ם בספר המצוות (שכחת העשין טו) כתב שהרמב"ם השמיט את מצות ברכת התורה ממניין המצוות, ולדעתו יש למנותה, ע"ש. ולפום ריהטא יש לומר שסבר הרמב"ם שחיוב ברכות התורה אינו אלא מדרבנן. אולם הנה המבי"ט בספרו קרית ספר על הרמב"ם (פרק יב מהלכות תפילה) כותב, שאף הרמב"ם סבירא ליה שחיוב ברכות התורה הוא מדאורייתא, והוא נכלל בעיקר מצות תלמוד תורה (עשין ט). ויש לדקדק, שהרי הרמב"ם בפרק י"ב עוסק בברכות התורה לקורא בתורה בציבור, אולם את הלכות ברכות התורה ליחיד כותב הרמב"ם בפרק ז', ומפני מה המתין המבי"ט מלכתוב דבריו אלו עד פרק י"ב.

והנראה לומר בדבריו, שהנה מקור דברי הרמב"ם שברכות התורה הן מדאורייתא הוא מהגמרא ברכות (כא). על הפסוק 'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו', ופירש"י שם: 'כי שם ה' אקרא - משה מברך, הבו גודל לאלוקינו - והעם עונין אחריו אמין'. ע"כ. דהיינו ששמה בירך ברכות התורה קודם שהתחיל לומר את שירת האזינו. כלומר שעיקר הלימוד בברכות התורה הוא מקריאת התורה בציבור.

תגובות לירחון קודם

ואכן מצאתי שיש מרבתינו הראשונים שלמדו בכונת הגמרא שחיוב ברכות התורה מן התורה היינו דוקא הברכות שמברכים על קריאת התורה בציבור. ראה בריטב"א במגילה (יז), שכתב שעל פי הגמרא שמשמע שברכות התורה הינם מדאורייתא, וודאי שאי אפשר לומר שהברכה על המצוה תהא מדאורייתא, והמצוה עצמה תהא מדרבנן. ועל כן קריאת התורה בשבת היא חיוב מדאורייתא. ונראה בפשיטות שאכן למד את הגמרא שהברכות התורה הנם על קריאת התורה של ציבור. [וע"ע בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סימן קסג), ובחיידושו לברכות (שם) שכתב כהריטב"א בביאור הסוגיא שם. ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן קלה אות א) משה"ק על דבריו, וצ"ע ואכמ"ל].

על פי דברי הקרית ספר, אולי יהיה לנו פתח להבין את הקפדתו של הרמב"ם על ברכות התורה בלשון הקודש. שהנה מצות הקהל עיקרה ותכליתה היא לשמוע תורה, וכמו שנראה מלשון הרמב"ם בעצמו (ספר המצוות עשין טז ובספר הי"ד שם הלכה א והלכה ו), אם כן מצות הקריאה בתורה בה היא מצוה מהתורה לכאורה, אם כן כיון שברכות התורה הנם חלק ממצות תלמוד תורה בציבור, הרי שבמצות הקהל שבאים לשמוע תורה בציבור - ממילא חיובא רמיא מהתורה גם לברך את ברכות התורה.

אשר על כן ראה הרמב"ם צורך לומר שאין לחלק בין ברכות התורה לקריאת התורה בעצמה, ואם בקריאת התורה למדו חז"ל שיש לאומרה בלשון הקודש הוא הדין לעניין ברכות התורה שיהיו בלשון הקודש. ודברי הגמרא עיקרם היו על הקריאה אך יש להקישם גם לעניין הברכות.

ולאידך גיסא יש לומר, שמכח שאלה זו למד הקרית ספר את שיטתו, שלאחר שהרמב"ם מושה את דין ברכות התורה שיש לאומרן בלשון הקודש כמו קריאת התורה עצמה, נראה שסבר הרמב"ם שחיובן הוא אחד והגמרא רק דיברה בעיקר, אך כן הוא הדין בברכות התורה הבאים יחד עם קריאת התורה בציבור בעצמה. ודו"ק.

הרה"ג ישראל אלמשעלי שליט"א

בתגובה להרב משה חיים אלימלך

במה שכתב הרב משה חיים אלימלך שליט"א גבי נגיעה ושאר קריבות באשתו בתשעה באב שחל בשבת רציתי להעיר שהפת"ש סימן קצז ס"ק מביא תשובת אבן שהם ס' יד' שכתב דמאחר ושאר קריבות הם גם מצווה על כן מותר לאשה שבעלה אבל ויום השביעי שלו חל בשבת לטבול בליל שבת ואף שאסור לבעול בליל שבת מ"מ מותר לה לטבול לצורך שאר קריבות שאבל מותר בהם מן הדין יעויין ס' שפג' ולא דמי לאלמנה שנאסרה אף בשאר קריבות

וצריך להבין מדוע באלמנה גזרו שאר קריבות שמא תבוא לשמש ואילו באבל לא גזרו אטו...

ונראה לומר דאלמנה שהיא גם כלה כיוון שהיא חדשה אצלו חישנין שאם תתיר לו שאר קריבות הוא יבעול משא"כ באשה דעלמא של אבל לא חששו שמא יבוא לבעול.

ומעתה נראה לשיטתו שלא גוזרים שאר קריבות אטו תשמיש וה"ה בענין תשעה באב שחל בשבת שהרמ"א כותב להחמיר שלא לשמש לא נגזרו שאר קריבות אטו...

וראיה לכך ממה שכתב באבן שהם בתחילת תשובתו שם גבי אשה שחל ליל טבילתה ביום הפרישה דאסורה לשמש ובכל זאת כותב שם שתטבול לצורך שאר קריבות מוכח שלא גוזרים אטו. ויש דין מיוחד בכלה שהיא אלמנה שלא תטבול בשבת לצורך שאר קריבות כי היא כלה חדשה.

ואינו תשלומין. וכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן תקכ) לגבי ט' באב שחל בשבת, "נראה לי שאין נוהג בו שום אבלות. דהא אמרין מעלה על שולחנו כסעודת שלמה בשעתו דאבלות ישנה שאני. וכל שכן דלגמרי עקרוה מתשיעי ואוקמוה. ומעיקרא היה ראוי לקובעו בעשירי כדאיתא התם". ונפק"מ לקטן שהגדיל ונעשה בר מצוה ביום ל' באב, דאי הו' תשלומים משבת, פטור מהתענית. ואי עיקרו בי' חייב בתענית.

וכתב שם להוכיח מדברי השו"ע שהקטן שהגדיל יחמיר להתענות, דהשו"ע ס"ל כצד ב' דעיקרו ביום א' י' באב, דהא פסק השו"ע בסתם (תקנא, ד) שכשחל ט' באב בשבת אין דין שבוע שחל בו. וכן לענין תשמיש המטה (תקנד, יט) פסק שאין איסור בשבת זו כלל. וביאר הרה"כ שטעמו של השו"ע בב' דינים הנז' הוא כהרשב"א שכשחל ט' באב בשבת, עקרו התענית מט' ואוקמוה בי'.

ואחר המחילה, זה אינו כלל ועיקר, שהרי מקור דיני השו"ע הם בבית יוסף, ובב' דינים אלו ציין לדברי הרא"ש, ולא הזכיר כלל מדברי הרשב"א ומסברתו (ואדרבה מדהביא הבית יוסף בסו"ס תקנד תשובת הרשב"א בסימן תקכא שהוא סימן אחד אחר התשובה הנז', נראה דידיע הבית יוסף מהתשובה הנז' ולא הזכירה במכוון, ולפי מה שיתבאר להלן אתי שפיר), וז"ל הרא"ש (תענית פ"ד סימן לב): ירושלמי (הל' ז) רבי בר בר כהן אמר קמיה דרבי יוסי בשם רבי אבהו תשעה באב שחל להיות בשבת שני שבתות מותרין. כיון שנדחה התענית עד יום ראשון לא הוי שבת שחל תשעה

ועוד בה שאפשר לומר דאף לתורת השלמים שם יתכן שרק בליל טבילה שכבר זמן רב היה אסור באשתו חיישינן שאם תתיר שאר קריבות יבוא לבעול משא"כ בנדו"ד דהאשה טהורה ולמה נחוש בכדי

הרב שמואל דוד הרמן

בתגובה לרה"כ הגר"ח מימוני שליט"א

תגובה לתגובת מוריניו ראש הכולל הגר"ח מימוני שליט"א (גליון ג') בישוב הקושיא (גליון ב') בדברי הגמ' ביצה ח:

מדוע נחשב הכנת עפר לכוי כ'ספק' - הלא כיון שסו"ס מחויב בדבר בודאי - עכ"פ מדרבנן, הלא מחשבתו היא ודאית. וראה"כ שליט"א יישב (גליון ג') דאפשר שאי"ז הנהגה ודאית, אלא 'הנהגה' - שבמקום ספק - מספק תחמיר, ועדיין אין זה כודאי. ע"כ תו"ד בקיצור.

ודבריו מחודשים לומר כן בכל ספק דאורייתא לחומרא, שהספק נשאר ספק, ויש לעיין. אמנם אפשר, שכל זה דווקא בספק כוי, שהוא ספק בעצם, האם הוא מין חיה או בהמה או בריה שלישית, וע"כ כל הנהגת האדם עמו היא 'מספק', ואף הכנת העפר שמחויבת היא - 'מספק' היא באה.

הרב חיים בנן

בתגובה להגאון הרב תופיק אביעזרי שליט"א

הנה מה שחקר בט' באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון י' באב, האם הוי דין תשלומין, והיינו שעיקר הזמן הוא ט' באב בשבת, אלא שמחמת השבת נדחה למחרת. או שבשנה שחל ט' באב בשבת, התענית ביום א' היא מעיקר התקנה,



באב להיות בתוכה. תוספתא (פ"ג דתענית) חל להיות ט"ב בשבת אוכל אדם כל צרכו ומעלה על שלחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואינו מונע מעצמו כלום. כלומר שאינו נמנע מרחיצה וסיכה ותשמיש המטה, ואין צריך לנהוג דברים של צנעא. עכ"ל.

ועוד הביא הרא"ש שם מדברי מהר"ם שכתב בהל' אבילות שהביא דברי הר"ר יצחק מוינ"א (אור זרוע סימן תלז) דט' באב החל בשבת אסור בתשמיש המטה, אף על פי שאנו דוחין אותו עד למחר. וכדין קובר מתו ברגל שנדחת אבילותו לאחר הרגל, ונוהג ברגל דברים שבצנעא. ומהר"ם חולק ומתיר תשמיש המטה, ושאני ט' באב דהוי אבילות ישנה שהקילו בה יותר ביחיד כמבואר ביבמות (מג.), משא"כ קובר מתו ברגל דהוי אבילות חדשה, ופירש ר"ת שם שבאבילות חדשה אסור לארס, משא"כ באבילות ישנה מותר לארס דבמילי דיחיד הקילו באבילות ישנה. (ורק באבילות דרבים כגון משא ומתן החמירו באבילות ישנה משום שרבים מתעסקים בו ונראה כאינם חוששים להתאבל על ירושלים). ומבואר דבמילי דצנעא ודיחיד הקילו באבילות ישנה. וסיים הרא"ש דכן משמע מלשון התוספתא הנז' שאינו מונע מעצמו כלום, וכן עמא דבר. ע"כ. והיינו שהמחלוקת היא האם הוי כקובר מתו ברגל ואסור, או דהוי כאבילות ישנה, והכריע הרא"ש דהוי אבילות ישנה ומותר בתשמיש המטה בט' באב שחל בשבת. וכיון שלא נוהג מנהגי אבילות בצנעא בשבת זו שהיא ט' באב ממילא לא נקרא שבוע שחל ט' באב בתוכה, שדחו את התענית למחרת. ואי כסברת הרשב"א שעקרו התענית מט' ואוקמוה בי' א"כ היה לו להרא"ש לומר אחר הביאו דברי מהר"ם 'ומיהו מלשון התוספתא וכו', ועוד, כיון דנעקרה התענית לי' באב, מותר בתשמיש המטה'.

ולפי"ז לא קשה מה שהקשה הרה"כ מהשו"ע (תקנט, ט) דבט' באב דחוי מקילים בו לבעלי ברית. והיינו משום דהוי צום דחוי, והקשה הרה"כ שהרי מהשו"ע הנז' מוכח כהרשב"א דעקרו מט' ואוקמוה בו - י', וא"כ היאך מקילים בו לבעלי ברית. אולם זה אינו, דהמעייין מקור הדברים בבית יוסף יראה שאינו שייך כלל לסברת הרשב"א, וכמבואר שטעמו של השו"ע כהרא"ש שאין דין שבוע שחל בו אינו משום שעקרו מט' ואוקמוה בי' אלא הוא משום שאינו נוהג בו אבילות ישנה גרידא (ורק הרשב"א הביא ב' הסברות). וא"כ אין שום תמיהה בדעת השו"ע. תדע, שלגבי בעלי ברית לא הובא מחלוקת בטור וכולם מודים בדין זה, והיינו כאמור שרק לגבי אבילות בצנעה יש מחלוקת, אבל דין בעלי ברית אינו שייך כלל לדיני האבילות, אלא הוא משום דהוי דחוי, וכמו שביאר הבית יוסף להדיא בסו"ס תקנט ד"ה ומשמע לי ע"ש. וראה עוד בלשון הבית יוסף סו"ס תקנב ד"ה כתב רב שר שלום. ולמעשה קטן שהגדיל ביום א' י' באב פטור מהתענית. [ומכל האמור יש להעיר ולפלפל בדברי האחרונים: אבני נזר או"ח סימן תכו, דברי מלכיאל ח"ה סימן קל, באר משה ח"ה סימן כ, ציץ אליעזר ח"ט סימן כז, להורות נתן ח"ה סימן לג, שלא שתו לבם לדברי הרא"ש בדעת השו"ע, ואי"ה ארחיב בזה בשו"ת חיים ומשפט].

הרב נתנאל חיים שרון

בתגובה לשאלת המערכת למדור 'מצוות התלויות בארץ' מגליון ג'

כך נשאל: עקר נטיעה יחד עם גוש עפר שיכול האילן להתקיים בו (על פי דעת מומחים) שבועיים בלבד. האם כשנוטעו מחדש תוך שבועיים צריך להמתין שלוש שנים כדין נטיעה חדשה, או שמא מאחר ויכל להתקיים עם גוש שעליו, דינו כדין נטיעה ותיקה?

וזו תשובתי: בבית יוסף (יו"ד סי' רצד סי"ט) הביא דברי

הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רכה) שהסתפק בדין נטיעה שנעקרה עד כמה צריכה להתקיים בגוש העפר שעמיה להיחשב נטיעה ותיקה, ופשט גבי נטיעה שבחז"ל לקולא. והברכי יוסף (שם אות יא) כתב שאחרי שהרשב"א הסתפק בזה, הכי נקטינן לחומרא בא"י דבעינן שתוכל להתקיים ג' שנים, ושכ"כ בשו"ת פרח מטה אהרון (ח"ב סי' עה). וכ"כ בשו"ת הר צבי (זרעים ח"ב סי' יג), וכן פסק בספר קדושת הארץ להגר"ד טהרני (פ"ג ה"ג, פ"ט ה"ב).

אולם אם על פי המומחים אין העץ יכול להתקיים שלש שנים בגוש העפר, הרי שדינו כנטיעה חדשה וצריך למנות עבורו מחדש מנין שנות ערלה. כ"כ החזו"א (ערלה סי' ב אות י ואילך), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' צב) "שיהא יכול לחיות שיעור קליטה עם העפר שבשתילים עד שיעבירו אותו לקרקע".

נמצא שהדבר נתון לפי הענין, כמות האדמה שסביבו, והצטרפות הנטיעה ליניקה, ומשנתה ממקרה למקרה. ומה נוראות נפלאתי על הגאון הרב הליכות שמיטה (עמ' כב-כג) שסתם באופן גורף 'שבועיים ימים', ולא ציין מאין מקורו, ולא ידעתי על הי ספרא או ספרא סמך. וצריך עיון.

הרב נפתלי אליהו

בתוספת למאמרו בגליון הקודם

במה שהעלתי שאפשר שיש חובת ליווי ב'טרמפ', יש להעיר מכמה צדדים, אחד לחומרא ושתיים לקולא:

א. יש שאמרו שמחמת הערה זו יפסיקו להעלות טרמפים שלא יכנסו לחשש זה. והנה זה איוולת גדולה, שהרי כתב השו"ע הרב בריש הל' ת"ת דאמרו חז"ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו כאילו מתחייב בנפשו, ויש האומרים דאם כן לא ילמדו כלל ולא ישכחו ולא יתחייב בנפשם, וכתב הגר"ז זצ"ל, דזה הבל, דק"ו הוא שאם לא למד גרע טפי ממי שלמד ושכח עכ"ל.

והכא נמי כיון גבי ליווי דכתב הרמב"ם בדין לוויה, וז"ל ואם נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים עכ"ל. הרי אם לא יעלו טרמפים כלל גרע טפי והוי ק"ו וכנ"ל, וזה הערה לחומרא.

ב. אמנם לקולא יש להעיר דהנה הרמ"א בדרכי משה בסוף חו"מ כתב בשם ילקוט מהר"ש, דהיום לא נהגו כן, ומחלו על זה ונהגו עד השער או לכפה"ד אמות. והביאו הסמ"ע חו"מ סי' תכז"ס ס"ק יא, אמנם לפ"ז אם הטרמפיסט שואל האם אפשר להביאו עוד, וזה באמת מצוי, אכן באמת חייב, (ונראה דאין להכריחו למחול דתליוהו ומחל לא מהני, וצ"ע).

ג. עוד קולא יש היכא דיש אוטובוסים מצויים, דבכה"ג נראה דהוי גמ"ח דחוסך לנוסע דמי נטיעה, ולא הוי הכנסת אורחים, (וכן היה נראה מפי מביא השמועה בשם האג"מ, דאמר שהיום אין הרבה הכנסת אורחים באמת, דהכנסת אורחים הוא לאחד שחסר לו מקום וצריך אכילה ושתיה, והכא בטרמפ שאין לו דרך להגיע צריך הסעה והוי נזקק להגיע למקום וזה הכנסת אורחים), ועל כן כשהנהג יוצא מגדרו מעבר למה שנצרך, ויוצא עמו לכיוון מקומו, זהו ליווי.

ועל כן אם באמת מצוי שיש אוטובוסים, הדרינן דגם בטרמפ אין כאן אדם נזקק להגעה למקום, אלא לחסוך כסף, ולעזור לישראל לחסוך כסף אי"ז הכנסת אורחים אלא גמ"ח. ולפי"ז הא דאמרו החזו"א והאג"מ דאיכא הכנסת אורחים בטרמפ, היינו במקום נטוש, או גם במקום יישוב יש הכנסת אורחים, בזמן שאין אוטובוסים, ורק שם באמת יש הכנסת אורחים, ויש מצווה ללוות, ולא בכל גווני הוי הכנסת אורחים, וגם זה הערה לקולא.

ד. והעולה מזה דהא דאיכא הכנסת אורחים, היינו במקום נטוש, או גם במקום יישוב אם באותו זמן אין אוטובוסים, רק שם הוי הכנסת אורחים ולא גמ"ח, ועל כן רק בכה"ג יש מצוות לוויה, ואז חייב רק בד' אמות וכנהוג מחמת מחילה. ואם הנוסע שואל האם אפשר להסיעו יותר (וזה מצוי), גלי דעתיה דלא מחל, ואכן יש ללוות עד תחום שבת, ובכה"ג באמת לא יעזור העצה לא להעלות טרמפים כלל דהוי ק"ו דמי שאינו לוהו כאילו שופך דמים, וק"ו להשאיר יהודי במקום נטוש, או במקום יישוב אבל בשעה נטושה, כשעומד יהודי בצדי דרכים וחושש לאלה ברכב, ומצפה לרכב ישראל, וכנ"ל.

הרב שמואל דוד הרמן

בתוספת למאמרו בגליון הקודם

תוספת לדברים שנתבארו בגליון ג' - ביאור התפילה 'השב העבודה לדביר ביתך' - שנתבאר ש'הדביר' היא הפרוכת (כמבואר בגמ' יומא נ"ב). המחברת בין השפע הבא ממקום קודש הקדשים לעבודתינו בהיכל, הוסיף הרב יוסף גד ברקוביץ שליט"א (חבורת 'נשים נזיקין') את דברי המלבי"ם מלכים א', ח', ו', ז"ל, "כי באשר יחוס הארון בגוף הכללי שהוא המקדש היה כיחוס הנשמה במוח בגוף הפרטי שהוא האדם, הנה כמו שהנשמה י"ג עיניים, א. כמו שהיא בפני עצמה במעונה העליון. ב. כמו שהיא משכלת השכלותיה בפני עצמה בהיותה כלואה בגויה. (בגוף האדם). ג. כמו שהיא שולחת השכלתה להאיר מחשכי הגויה ולהביקע אור מבין החשך והערפל אל כלי הגויה. כן ידמה יחוס הארון תחת כנפי הכרובים כנשמה במעונה האלהי העליון, והשפעת הקדושה היוצאת ממנו בקה"ק כנשמה הנמצאת במוח כלואה בגויה, והשפעת הקדושה היוצאת מן הדביר ידמה כשפע הבוקעת מן הנשמה אל הגויה...שהתארכו הבדים עד שנראו מן הקדש על פני הדביר - ר"ל, אל פתח הדביר תוך חלל הפתח בלשו מן הכפורת כשני שדים, שהבדים היו דוגמת חוט השדרה היוצא מן המוח ומשלח מעינות ההרגשה לכלל הגויה עד המקום נגד הלב ששם עקר פעולת נפש החיונית שנגדו היה ההיכל ושם היה דוגמת השדים המלאים חלב..."

הרי שה'דביר' הוא הפרוכת' הוא מקום 'יניקת' שפע הקודש, וע"ז מתפללים אנו 'השב העבודה לדביר ביתך', וע"כ גם החשמונאים בבואם לטהר ההיכל מטומאת יום, נזקקו להמשיך שפע ממקום שורשו הוא ה'דביר', וע"כ 'באו בניך לדביר ביתך'. ע"כ תו"ד.

הרב אלחנן בדיל

בתגובה למאמרו בגליון הקודם

בתשובה למה שכתבתי בגליון קודם להקשות על אונקלוס שתרגם בכל הפעמים לא תיכלון, הראוני שבפר"ח ריש סי' פ"ז הק' כן, וכ' ואולי סבור דבישול שאסר הכתוב היינו דוקא כשאכלו וכו', ולכא' יש להביא מדבריו סייעתא לדעת הכס"מ פ"א מטומאת מת ה"ב שלא אסרה תורה בישול בב"ח אלא ע"מ לאוכלו (והפוסקים צירפו דבריו להקל בכמה אופנים כמו כיבוס מגבות בשריות וחלביות יחד וכדו'), וכן נראה מלשון התרגום יונתן בדברים י"ד כ"א שכ' 'לית אתון רשאין למבשלא כל דכן למיכול בשר בחלב'.

תשובות מראש הכולל הרה"ג חיים מיימוני שליט"א

הרב אליאב קציר שליט"א

יש להטעים את מה שכתב לבאר מדוע אמרה תורה 'ובכלי כרש אשר תבשל בו יסבר' הרי אפשר להמתין עמו למחר ויהיה נותן טעם לפגם, ותירץ שבכה"ג מביאו לידי נותר, דהנה אם איכא טעמא דקרא באיסור נותר הוא שהבשר אחר יום או יומיים מסרח (ביחוד שאין אמצעי קירור וכדו) וממילא ביזוי הוא לקודש לבוא לידי פגם וסירחון, וככל שקדושתו חמורה יותר כן הקפידה התורה יותר לאוכלו מוקדם כשהוא במיטבו, וא"כ אין כלל מקום לומר נמתין עד שיהא הטעם לפגם שהרי זה גופא רצתה התורה למנוע להביא את הבשר לידי פגם והוא החסרון ולא הפתרון וכמו שכתבתם לתרץ.

הרב משה שלם שליט"א

במה שכתב להוכיח גבי שולחן זכוכית אם חייב בטבילה יש להביא דברי הערוך השולחן בזה לפחות כדי ליישב מנהג העולם שלא מצינו מי שיחמיר בזה בפירוש וז"ל (יו"ד סימן קכ סל"ט) דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום עוד אפשר לומר דכלי כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים ג"כ אינה נקראת כלי סעודה והיא כלי אוצר ולא כלי סעודה ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכות האצורים בהם מים או שארי משקין דכיון שהיא גדולה יותר מדאי אינה נקראת כלי סעודה דכלי סעודה הוי מה שמשמשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשולחן האכילה ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפ"ע [עי' י"א בשם שבו"י] ונ"ל ראה לזה מה דקיי"ל לענין טומאה דכלי עץ המחזקת מ' סאה אינה מקבלת טומאה ובגמ' מפורסם הטעם משום דבעינן דומיא דשק שיהא מיטלטל מלא וריקן אך בתורת כהנים פ' שמיני איתא כלי עץ יכול השידה והתיבה והמגדל וכו' והם מחזיקים מ' סאה וכו' ת"ל מכלי עץ ולא כל כלי עץ או יכול שאני מוציא דרדור עגלה וכו' ת"ל כל כלי עץ ריבה ומה ראית וכו' ת"ל שק מה שק מיוחד שהוא מטלטל במילואו וכו' עכ"ל והוא כדרשת הגמ' אלמא דעיקר המיעוט הוא מן כלי עץ ולא כל כלי עץ דכל שהיא גדולה יותר מדאי אינה נכנסת בגדר כלי ככל.

הרב הדר יהודה גבאי שליט"א

בדעת הגריש"א גבי דם חימום בגיורת יעוין בקובץ תשובות (ח"ב סימן מח) לתשובת הגריש"א בזה בפירוש ההתירה, אולם וודאי שיש כמה שיטות להחמיר בזה וכמו שכתב לבאר נפלא.

הרב עקיבא ישי אסודרי שליט"א

במה שכתב לבאר במהות שם טומאה מה ענינה ראה מה שכתבתי מעין אלו הדברים במים חיים (ירחון תורת שמעון ח"א) גבי מצורע, שכל טומאה היא חיים או מקור חיים שבטל ואבד, מת, זב ובעל קרי, נדה, ואף מצורע שחשוב כמת, מלבד טומאת יולדת שיש לנו להבינה שהרי לכאורה היא מימשה באופן המיטבי את מקור החיים שבה ולמה תיטמא והי"ע.

הרב דניאל רוזנטל שליט"א

יש לי אולי עוד להוסיף תירוצו על הקושיה הידועה שהביא מדוע לא אמרנו מין במינו אינו חוצץ גבי קפצה ידיה קרצה שפתותיה וכו' וכן גבי עובר שבמעיה.

דהנה מין במינו אינו חוצץ נאמר ביחס לדבר שמקיים בו המצוה ולא ביחס לגברא המקיים המצוה או הדין, דהיינו נטילת לולב שאם אגדו במינו אינו חוצץ שלגברא יש דין להחזיק הלולב ולטלו ואם נוגע בדבר שהוא מין הלולב חשיב מין במינו, אולם במקווה יש על הגברא דין ליגע ולהיות במים והוא חצוץ, (דהיינו אם המים היו חוצצים במינם לא יצויר היינו אומרים מין במינו), ובזה יש לבאר דברי הגמ' ביומא (מח ע"א) שכהן שבשעת עבודתו היו רגליו על גבי רגליו של חבירו בשעה שהיה הולך לעשות עבודה פסול לפי שהיה חוצץ לרצפת העזרה. והקשו שם

האחרונים הרי מין במינו אינו חוצץ ולפי אשר כתבתי אתי שפיר ויל"ע אם נכונים הדברים.

הרב עמרם שכטר שליט"א

באשר כתב לדון באשה שנסתפקה באיזה לילה הוא עת וסתה ודימה למה שפסק השו"ע (קפד ס"ד) באשה המסתפקת אם עת וסתה הוא קודם הנץ או לאחריו שחוששת ליום שאז וודאי היתה טמאה וכמבואר ברא"ש, וא"כ ה"ה בכל ספק יש לה לחוש ליום האחרון.

ולכאורה מקום יש לחלק בין אלו המקרים, דהנה עיקר דין פרישה בעת הוסת הוא בזמן ראיתה ממש עד שיש מהאחרונים שלמדו שהוא דין דאורייתא כידוע, אלא שחז"ל הצריכו לפרוש בכל אותה עונה ופשוט הטעם כי דרך הוסת להקדים או לאחר מעט וא"א לצמצם.

אולם עיקר החשש הוא שזהו עונת הוסת וצריך לחוש לה וא"כ וסת שהיתה עם הנץ החמה ומסופקים אנו אם הקדימה או אחרתה אין החשש על שני וסתות שונים אלא על אותה וסת עצמה, משא"כ באופן שחושש לב' זמני ראייה שונים.

הרב בנימין בנן שליט"א

בגין וגדר עסה העשויה לחלק מה שנראה לי בזה, דעיקר חיוב חלה הוא בפת ובכל דדמי ליה, אלא כל עיסה שתעשה פת חייבת בתחילתה והנה אם עיסה עשויה לחלק בעודה בצק לאחרים אין ברירות שמייעדת היא לפת דלמא חלק יעשו זאת ריקין וכדו' וממילא אין מחשבה ברורה לעושה את העיסה, וע"כ פטורה מחלה, (ומשום כן אם עשויה לחלק לאחר אפייה חייבת) אולם מי שעושה עיסה אחת לשתי תוכניות אפיה שונות וכל אחד מהם חייב בחלה כשלעצמו לכאורה אין מקום לפוטרו מחמת עשויה לחלק שהרי שתי מטרות האפיה הם מחויבות בהפרשה ורק צורת ההנאה מהבצע משתנית, ומה שיש לדון הוא ב' במי שמקפיא חלק מהבצע לעשותו לאחר זמן ואינו יודע עתה למה הוא מיועד שלכאורה יש לדמותו לעשויה לאחרים שהרי לא ברור שהיא תהיה מיעדת לפת

הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א

הנה ע"פ דבריו בהבנתו המוכרחת מדברי הגמ' ביומא (נח ע"ב) ביסוד דינא דאין מעבירין על המצוות שהמצווה כביכול דורשת הקדמה ואינו דין החל עליו.

לכאורה יש להבין א"כ מהו טעם איסור להעביר על המצוות דברש"י יומא (לג ע"א) ובמגילה (ו ע"ב) הובא שטעם דינא דאין מעבירין הוא מדברי המכילתא (בא פרשה ט) על הפס' 'ושמרתם את המצוות' ר' יאשיה אומר אל תקרא כן אלא 'ושמרתם את המצוות' כדרך שאין מחמיצין את המצה כן אין מחמיצין את המצוה אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד, וכן הביא המאירי (יומא שם) והוסיף 'שלא תמתין להם להחמיץ את קיומן עד שתתיישא מהן', וכן הובא בבעל הטורים (ויקרא כב, ל), והנה לכאורה לטעם זה עיקר ענין אין מעבירין הוא כדי לא להפסיד המצווה אם עובר עליה, אולם במקרה המובא בדברי הגמ' הג"ל לכאורה אין מקום לחשש זה שהרי אדרבה כדאי לו לעשות מיד בקרן הראשון שחוזר אליה ולא להמתין לקרן שפגעה בה לראשונה.

ובאמת מלבד רש"י בשאר ראשונים לא הובא כלל לחבר בין דין אין מעבירין למצווה הבאה בידך וכו' (מלבד המאירי ואולי הריטב"א דלעיל). ונראה לי ללמוד מדברי התוס' ביומא (לג ע"ב) שס"ל שלעולם טעמא דאין מעבירין על דברי הגמ' וכמו שהוכיח הרה"ג שליט"א דהמצווה מחייבת לא להעביר ואינו דין בגברא,

דהנה הגמ' שם למדה מהא דאין מעבירין על המצוות שצריך להקדים תש"י לתש"ר, ורש"י ביאר שדברי הגמ' הם לגבי הנחתם שצריך להקדים הנחת של תש"י משום אין מעבירין, ותוס' שם הקשו שהרי דין זה כבר נלמד במנחות (לו ע"א) מהפס' 'וקשרתם לאות על ירך' והדר 'והיו

לטוטפות בין עיניך' ולכן ביאר וז"ל 'ומפרש רבינו תם בשם רב האי גאון וצ"ל דאירי בשעה שחולץ תפילין ומניחן בתיק שלא יעביר אותן של יד ויתנם בתיק תחילה ואח"כ של ראש למעלה דא"כ כשיבא להניח יפגע בשל ראש תחילה ויצטרך להעביר על המצוות משום דשל יד יש להניח תחילה כדפי' לפיכך צריך להניח בתיק של ראש תחילה ואח"כ של יד למעלה עכ"ל. והנה לדבריהם יוצא ששייך לומר אין מעבירין על המצוות' אף בשעה שהדין מחייב להעביר על המצווה ולכאורה אם נימא כרש"י ודעימה מה שייך בזה אין מעבירין על המצוות' הרי מחוייב לעבור על המצווה ולא שייך כלל לומר בה הפסד מצווה, ומוכח א"כ שהבינו שטעמא דאין מעבירין על המצוות' הוא מחמת ביזיון המצווה שעובר עליה וכדברי הדברי מלכאל הג"ל, וכן היא דעת המהר"ל שהובא ברמ"א גבי סדר הקערה של פסח וז"ל 'ויסדר הקערה לפניו בענין שאינו צריך לעבור על המצווה, דהיינו הכרס יאחז למעלה מן הכל והחומץ סמוך לו יותר מן המצה' ושם הרי אם לא יעשה הקערה כסדר יצטרך לעבור על המצווה ואפ"ה חישבו לאין מעבירין על המצוות'. ויש להוסיף שאף במצווה אחת כזריקת דם שיש להקדים את הקרן היותר קרובה משום אין מעבירין' כמובא ביומא (נח ע"ב) וכן גבי קצירת העומר שצריך לקוצרו מהקרוב לירושלים כמובא במנחות (סד ע"ב) שייך לשון ביזיון אף שאינו עושה מצווה אחרת במקומה שהרי הוא דוחה את המצווה מלקיימה ודו"ק.

ומציאה גדולה מצאתי בפירוש המשנה לרמב"ם (מנחות פ"י מ"ב) שביאר את עיקר דין אין מעבירין על המצוות' בשתי מצוות בדווקא וכדברי השם מפרשים המובא בתוס' במגילה (ו ע"ב), וז"ל 'הכלל אצלינו אין מעבירין על המצוות' וענין דבר זה שאם נזדמנה לאדם מצוה לא יניחנה בגלל שהוא לעשות מצוה אחרת, ולפי הכלל הזה מתכוונים להביא את העומר ממקום היותר קרוב לירושלם כדי שלא יניחו זה שהוא ראוי למצוה וילכו לחפש זולתו ונמצא שעבר ממצוה למצוה ואין זה מותר', אולם בתוך דבריו ביאר את כל הגמ' הנזכרות עוסקות במצווה אחת בדווקא שחשיב העושה את מעשה המצווה במקום רחוק אם יכול היה לעשותו קודם לכן שמדלג על מצווה בשביל חברתה.

והנה לדבריו שאין מעבירין על המצוות' הוא בשני מצוות בדווקא אם כן פשוט שלא ס"ל טעמו של רש"י שטעמא דאין מעבירין הוא משום החמצת המצווה שהרי אם ב' מצוות לפניו כתש"י ותש"ר מה שייך לומר שיקדים את מה שהוא עוסק בה כדי שלא יפסידה הרי בכך יכול להפסיד את המצווה השניה ומאי אולמיה דהאי מהאי, ואולי אפשר שגם הרמב"ם ביאר בהאי דאין מעבירין על המצוות שהוא מדין ביזיון המצווה וכמו שהוכחנו מהתוס' ובאמת אף הרמב"ם בהל' תפילין (פ"ד ה"ח) ביאר את דברי הגמ' ביומא להדיא כדברי ר"ת 'שהאין מעבירין חוזר על מקום הנחת התפילין בנרתיקן ויצטרך להעביר כדי להניח את של יד תחילה ומוכח א"כ שס"ל שהוא משום ביזיון.

הרב שמואל דוד הרמן שליט"א

במה שהעיר בבירור איסור ספירת ישראל ביחוד במקום שאינו יודע מספרם כגון גבי ספירת כהנים הנה מה שיש מעט להוסיף בזה ביחוד שהוא מענינא דיומא, דהובא בגמ' (ר"ה יח ע"א) שבראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא וכמבואר ברש"י שם שהוא פתח קטן שאין יכולין לילך שנים כאחד אלא זא"ז, דהיינו שצורת המשפט היא באופן שאדם נפרד מחבריו ומהסובבים אותו והוא עומד כשלעצמו והיכא שהוא עומד כן מתגלים מעשיו אם לטוב או מוטב, אבל כל עוד שהוא יחד עם הכלל אי אפשר לדונן, וזהו ענין שכל דבר שבמנין אינו בטיל שבעת שסופרים האדם הרי הוא כשלעצמו ואינו חלק מכולם ובהו הרגע אם אינו זכאי יש בידו להיענש, וזהו ביאור דברי זוה"ק (פרשת נח סט ע"ב) רבי אלעזר אמר ת"ח בשעתא דדינא שריא בעלמא לא ליבעי ליה לאיניש דידכר שמיה לעילא



קמי דקדושה בריך הוא בעלמא דהא אי אדכר שמיה ידכרון חובוי וייתון לאשגחא ביה, מנלך משונמית דהוא יומא יום טוב דראש השנה הוה וקודשא בריך הוא דאין עלמא וכדין אמר לה אלישע (מלכים ב' ד) היש לדבר לך אל המלך דא קודשא בריך הוא דכדין אקרי מלך, מלך הקדוש מלך המשפט, ותאמר בתוך עמי אנכי וישבת לא בעינא דיכרון לי וישגחון בי אלא בתוך עמי.

הרב יצחק וינר שליט"א

הנה במה שכתב לדון מדוע יש מקומות שמצינו שאמרן חז"ל אין עניות במקום עשירות ופעמים אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל,

באמת כשעוברים על המקרים הרבים שנאמרו בזה וגם בזה קשה למצוא חוט המקשר ומגדיר מתי אמרינן הכי ומתי אמרינן הכי וראיתי בנועד ביהודה (מהדו"ת קונ"א ס"ז) שכתב לנסות ולבאר זאת ועדין הדברים ט"ב.

ומה שחשתי בזה ויש בו כדי ליישב רוב המקרים ולדחוק בקצתם, שכל מעשה שמעורר אי נוחות ותחושה של צמצום אמרינן אין עניות במקום עשירות, אולם דבר שאם עושהו בפשטות אין בו חסרון ולא מעורר אצל הרואים כאילו הוא מעשה עוני אמרינן התורה חסה.

וברוב ככל המקרים משמע כן וכגון בשבת (קב ע"ב) שלא היו מכינים מעט צבע שהיו מעשה עני ואין עניות, וכן אין

משתכרין בשל הקדש (כתובות קו ע"ב) שאם דואג לרווחים נוספים להקדש הוא לעיני כל ואינו מכבוד המקום, וכנ"ל תיקון כלים פגומים (זבחים פח ע"א) וכן כיבוס בגדי כהונה (שם ע"ב) אולם בתמיד (כט ע"א) שהיו משקין הקרבן בכוס של זהב צריך לכאורה לדחוק ולומר שמאחר והוא קרבן דשל קבע מעשה ביום בימו ראו לעשותו באופן המיטבי ובלאו הכי היו פשוטות יתר וכנ"ל.

אולם שאר מקומות דאמרינן התורה חסה אין בחסכון זה כדי להוריד מכבוד המקדש או שאינו לעיני רבים או שקורה לא באופן תדיר וכדו'.

הספד מהגאון הרב מנשה טופיק אביעזרי שליט"א

חכם שלום בגיל עשרים וחמש כבר היה ראש ישיבה, ואמר שעד אז לא הספיק הרבה, אלא רק את חלק או"ח, יו"ד, האע"ז - סעיף סעיף, אבל לא את כל חו"מ.

חכם שלום אמר פעם, שצריך ללמוד מהחזו"א דוגמא איך צריך ללמוד, לעמול על הסוגיא בכל הכח לפני שפותר ספרים.

אמרו לו, שהספרדים לא יודעים ללמוד עיון. ואמר על כך חכם שלום, שמי שאומר כך לא מבין כלום, רק שאחרי העיון היו לומדים גם את ההלכה.

כל מילה שהייתה כתובה הייתה אצלו אמת. פעם למד את הרבנו יונה שאומר שיש כת שהם בכלל שונאי ה', ובכלל זה אדם שמקנא בחברו שעובד את ה' יותר ממנו ומחלישו [כמובן, לא מדובר על קנאת סופרים]. ושאל, איך אפשר א"כ לומר בתפילה "כל שונאיך מהרה יכרתו", והרי נכשלים בזה. והיינו שהרגיש שהמילים הם ממש אמת.

חכם שלום עשה פדיון הבן לנכדי הראשון. הוא שאל את חתני, אתה רוצה את הבן או חמישה סלעים. אמר לו, את הבן. אמר לו, אבל הוא שלי, מי יחנך אותו יותר טוב... אל תפדה כי אתה רוצה את הבן, אלא תפדה כי התורה אמרה שאתה צריך לפדות.

אמרו חז"ל במדרש, ב-א' ניסן הוקם המשכן, ולא ירדה שכינה. ורק אחרי שכלל ישראל התפללו, ירדה שכינה. והיינו, שרק כאשר כל אחד מאשים רק את עצמו ולוקח אחריות על מעשיו רק אז יורדת שכינה. שאלו אותו פעם איך מגיעים לדרגה זו, ואמר, תהיה כהן.

מסופר שפעם נסע באוטובוס עמוס, והיה בחלק האחורי הרבה נשים, ונשאר לעמוד במקומו. פתאום הרגיש שאחד נותן לו אגרופ... אמר לו, אני לא מתקדם, מתקדם אתה. ביזה אותו, ולא ענה לו כלום. יום אחד נכנס לתפילת שחרית, וראה בביהכ"ס את אותו אדם. אמר, איך אני יכול לברך ברכת כהנים, ולומר 'לברך את עמו ישראל באהבה'. וסיפר שבאותו רגע עבד על עצמו הגביר את האהבת ישראל שבו ולאהוב גם את אותו אדם, כדי שיוכל לברך ברכת כהנים.

במלחמת תש"ח בעיר העתיקה היה מקלט בקומה התחתונה של הבית, חכם שלום היה בחור בערך בן שמונה עשרה, ראה שהמקלט מלא, אמר לאביו חכם אפריים ז"ל, אני לא נכנס. אמר לו אביו, והרי סכנת נפשות להשאר בחוץ. אמר לו, כל לילה אני אומר "בידך אפקיד רוחי". אמר חכם אפריים, אולי ה"בידך אפקיד רוחי" שלו הציל את כל העיר

ברייתו היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא ויראני ומפני שמי נחת הוא: תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוני: כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא: (מלאכי ב' ה'- ד').

זכינו לחיות בצילו של הכהן הגדול מאחיו. רבים שואלים, יש משהו מיוחד באישיות שלו, מצד אחד 'סולם מוצב ארצה', אמת חודרת, חדות ותקיפות, יראת שמים, מלאך ה' צבקות. מצד שני, כמה אהבת ישראל, אחרי הגדולים שנפטרו אין אחד בדור הזה שנשא את עם ישראל כמוהו. אנשים תקיפים אולי מעריצים אותם, אבל בד"כ זה סתירה למידת השלום. ואיך אפשר לשלב את שני הדברים יחד.

יש אמרה מפורסמת, שחכמי אומות העולם מרחוק נראים אנשים גדולים, וכמה שיותר מתקרבים אליהם רואים כמה הם קטנים. אך אצל גדולי ישראל כמה שיותר מתקרבים רואים שא"א כלל להעריך את הגדולה שלהם. מרן הרב שך אמר על מרן החפץ חיים, שהוא צדיק נסתר, וכונתו היתה שכל מה שיודעים ממנו הוא כאין וכאפס למה שהיה באמת.

נעמוד על כמה נקודות שחשובות לנו כבני תורה. בפרשת ראה הפותחת את חודש אלול, אמרה התורה "ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה". והנה לא מובן מה הפרשה בה להוסיף על הציווי לשמוע בקול ה' שמזכר בתורה פעמים רבות.

הגר"א אומר שזו הפרשה שמגדירה את מעלת האדם. שהרי בכל התורה מוזכר לשמוע בקול ה' כי ה' הוא מלך. אבל פרשתנו נותנת גדר חדש לציווי ה', ואומרת שצריך לקיים את ציווי ה' כמו שצריך לקיים את ציווי הרופא. והיינו, אדם שעבר על רצון המלך והמלך רוצה להענישו, אותו אדם אם ירצה את המלך והמלך יתענה לו לא יעניש אותו. אבל רופא שאמר לאדם תעשה כך ואל תעשה כך, והאדם עבר על ציווי הרופא והרופא החליט לכרות לו אבר ר"ל, ודאי שהיה מנוחך אם ינסה לרצות את הרופא, שהרי הזיק לעצמו ולא לרופא. שהרופא אומר את המציאות, ולא סתם הוראות בעלמא.

וזה מה שפרשתנו באה לחדש, שהתורה היא דרך חיים, שאדם עובר עבירה מכניס מחלה ממארת לגופו ר"ל. וכן להיפך, שאדם עושה מצווה מכניס רפואה לגופו. כמו שנאמר "רפיו הוא לשריך ושיקוי לעצמותיך".

וכזה היה חכם שלום. ולהיפך, כיוון שהיה רואה בתורה לדרך חיים ממש, משם באה גם אהבת ישראל העצומה, וגם התקיפות לעמוד נגד כל הרס בתורה הקדושה. שהתורה היא לא הוראות או מוסר בעלמא, אלא דרך חיים. כשעומדים ליד גדולים, עבודת ה' נהיית יותר קלה, כי מבנים שזה דרך חיים. במסירת התורה של הגדולים, אין כמוהו שינק תורה מכל חכמי הדור הקודם, והיה שייך לדור שלנו.

שמעתי מאבי מורי יבדלח"ט, שחכם בן ציון היה מבטל דעתו מפני חכם שלום. חכם שלום היה קשור לכל גדולי הדור. וכנודע שר' דוד יונגרייז [גאב"ד העדה החרדית] היה נוטל לו ידיים קודם ברכת כהנים. וכשהיה מתפלל בלדרמן' הסטייפלר היה פורס לו את השטיח לברכת כהנים.

שאלו פעם את הסטייפלר למה הולך בלי מכשיר שמיעה [כידוע ששמיעתו היתה מאד כבדה]. וענה, מה שהוא צריך לשמוע הוא שומע. הסטייפלר לא היה מאמין לרופאים. שאלו אותו למה הוא מעשן, אמר שהצליח פעם להפסיק אבל ראה שמוריד לו באיכות של הלימוד, וחזר לעשן.

הרב אלישיב, היה תקופות שלא היה מכניס לביתו אף אחד, אך את חכם שלום הכניס.



כבה נר המערבי

אבל יחיד לנו בתוך רבבות אלפי ישראל האבילים וכואבים בהילקח ממנו שר וגדול בעמו, עמוד אש התורה ההולך לפני המחנה, אשר האיר את פני כל הדור בכוח תורתו ונצתו, מרעיף עצה ותושיה על כל עם בני ישראל, אשר נשא כנשא האומן את היתקן והיה לנו לעיתים

ראש הישיבה

מרן חכם שלום הכהן זצוק"ל

אשר עלה בסערה השמימה והותיר את כל בני דורנו יתומים מבלי אב

וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'

בצער רב וביגון קודר

רבי ואבירי כולל 'תורת שמעון'

ראש המוסדות הרב שמעון ישראל שליט"א

העתיקה.

חוויה אישית שחוויתי איתו, היה לי תלמיד בחו"ל כהן, שרצה לבוא לבקר בארץ, בכותל ואצל גדולי ישראל. הלכנו לכותל, וחכם שלום היה שם. באנו אליו, וביקש ברכה לזש"ק. שאלו לשמו ולשם אימו וברך אותנו. ובה' נפקד בן, ואת החלאקה רצה לעשות בכותל, וגם אז חכם שלום היה בכותל. הלכנו אליו, וסיפרנו לו שנפקד ב"ה והנה בא לעשות חלאקה לבנו. שאלו לשמו ולשם אימו, ואמר לו, אתה, למה לא סיפרת לי, כבר חמש שנים שאני כל תפילה מתפלל עליך...

איזו אהבת ישראל היה לו, לפעמים היה בוכה והציבור לא הבין, הכל היה רק מרוב אהבת ישראל.

יש ברעק"א על הגמ' שעתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל אחד מראה באצבעו. כשהולכים בעיגול לא כולם הולכים לאותו כיוון, אבל יש לכולם מרכז אחד.

אבי יבדלח"ט אמר לי, הקב"ה עשה איתו חסד שזכה לראות את ירושלים בחורבנה ובבניינה, שרק יחידים זכו לכך.

שהשמחה במעונם

רבני ואברכי בית גדול לתורה, משגרים בזאת ברכה נאמנה, מזלא טבא וגדיא יאה ברגשי גיל ושעחה, בהלל בשבח והודאה, קדם האי גברא רבא אוצר כלי חמדה, ראש חבורת'צעוות התלויות בארץ' הרה"ג ישראל טופיק שליט"א ולרעייתו עב"ת לרגל השעחה הגדולה השרויה בעעונם עם הכנס בגם יקירם וחביבם עדיו לתפארת, הבה"ח אברהם ניסים ז"י ליעול תורה ועצוות

ברכת מזל טוב חמה ולבבית
לאברכים החשובים, יקרים ונעלים

הרב ישראל צאנר פרטוש שליט"א ולרעייתו עב"ת	הרב יחזקאל רפאלי שליט"א ולרעייתו עב"ת
להולדת הבן	להולדת הבן
הרב איתמר זעפרני שליט"א ולרעייתו עב"ת	הרב אברהם ישעיהו לוי שליט"א ולרעייתו עב"ת
להולדת הבן	להולדת הבן
הרב יצחק צרור שליט"א ולרעייתו עב"ת	הרב חיים בען שליט"א ולרעייתו עב"ת
להולדת הבן	להולדת הבן
הרב איתמר יגודיוב שליט"א ולרעייתו עב"ת	
להולדת הבת	

הודעה חשובה

העלון הבא יראה אור בעזה"ת לקראת חנוכה הבעל"ט
זמן אחרון למשלוח מאמרים -
י"ט כסליו ה'תשפ"ג

נושאים לירחון הבעל"ט -
בהלכה ובאגדה

חושן משפט | מסכת בבא מציעא | מסכת ראש השנה -
חגיגה | תולעים | נדה | מצוות התלויות בארץ | נושאים אקטואליים | שמירת הלשון | חגים | שבת

נא הקפידו על כתיבה
על פי הכללים

פרוזבור

עיקרו של נוסח זה הוא ע"פ הנוסח הקדמון שנהגו בו בירושלים עיה"ק, ונכתב ע"י הגאון בעל חקרי לב, כמו שהובא בקו' תוספת שביעית (דף מז) ובספר ארץ חיים (סתהון, חו"מ סי' סז). עם הוספת מאת מרן הגאב"ד שליט"א.

בפנינו עדים החתומים מטה, בא _____ ואמר לנו: קנו ממני בקנין גמור ושלם שאני מזכה על ידכם באופן המועיל ביותר קרקע כל שהוא מן הקרקע שיש לי - לכל אחד מבעלי החובות שחייבים לי - שאין להם קרקע, לכתוב עליו פרוזבור.

ועשינו קנין מיד הנ"ל בקנין גמור ושלם בכלי שכשר לקנות בו.

ובכן אמר לנו הנ"ל: היו לי עדים שאני מוסר כל חוב שיש לי בין בשטר ובין בעל פה, לבית דין צדק "דרכי הוראה" אשר פה עיה"ק ירושלים תובב"א, מרן הגאב"ד הגאון רבי אשר וייס, הגאון רבי צבי לנדמן והגאון רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט"א, שאוכל לגבותם כל זמן שארצה.

ועל דבר אמת חתמנו שמותינו, היום _____ לחודש אלול תשפ"ב.

והכל שריר ובריר וקיים.

נאם _____

נאם _____

בית הוראה

רבני בית ההוראה שע"י בית מדרש גבוה להוראה "תורת שמעון"

משיבים לשאלותיכם בקו ההלכה שמספרו

מענה מהיר בין השעות 8:00-24:00 **02-5336789**

לקבלת הירחון בדוא"ל מדי חודש, ניתן לשלוח בקשה לדוא"ל Toratsm42@gmail.com

פרטי המערכת

עורך: הרב נתנאל חיים שרון 050-4125953 | דוא"ל המערכת: Toratsm42@gmail.com